

# コント社會學の基本構造

古賀英三郎

## 目次

まえがき

第一章 社會再組織の企圖と社會學の必要。社會學に對する四つの要請。

第一節 前期實證主義と十八世紀からの離脱。サン・シモンとコント。

第二節 社會再組織への志向。―危機の時代。第三の道。秩序と進歩。

第三節 社會再組織を志向する社會學に對する四つの要請。

a 社會再組織と經驗的認識への要請

b 社會再組織と全體的認識への要請

c 社會再組織と歴史的認識への要請

d 社會再組織と實踐的認識への要請

第二章 コントにおける認識の實證性。法則概念。

第三章 コントの全體的社會認識と社會靜態學について。

第一節 全體的相關の概念。文明と社會組織と政治制度。

第二節 個人、家族、社會、政府および道德。全體的有機的秩序への志向。

コント社會學の基本構造

第四章 コントの歴史的社會認識と社會動態學について。

第一節 歴史的方法。法則科學としての歴史。歴史的相對主義。

第二節 三段階の法則。秩序の進歩。

第五章 存在と當爲。結論。

まえがき

この論文の大綱ができ上つてから既に一年を越える年月が経過した。今この論文を公にするに當つては、いささか躊躇なしにはいられない。この論文は、あらゆる點で一つの試論の域をでないものである。私のコント研究の時間の連鎖——それはまだ完了していない——をある一定の時點において切斷し、これを一つの平面に投影したのがこの論文である。それは文字通り未熟な一つの試みでしかない。にもかかわらず、あえてこれを従來のまゝで公にするのは、全面的な改訂を施すだけの餘裕が目下のところ見當らないことと、第二に、私にとつては既に一つの客觀的な存在となつたこの論文を、公のまえに提示して、大方の批判をこい、今後のコント研究の資をえたいと思うからに外ならぬ。

私がこの論文を書いたときの基本的な觀點は次の如きものであつた。それは、社會學の祖と並び稱せられるコントの社會學が、いかなる思想のおよび理論的な構造を有するか、ということである。この問題は、私としては單なる古典としての古典の解釋以上の意味を有するものと考へた。今日程社會學という學問が反省さるべき時點に立つていることはないのではなからうか。一體社會學という學問は、いかなる問題意識のもとに、何を對象とし、いかなる方法

を用い、いかなる認識志向を有し、何を社會的職分とするのか。もとより社會學にもまた歴史があり國籍がある。國によりまた歴史によつて、社會學を支えている問題意識、またその對象・方法・認識志向等に大きな相違のあることはもとより當然である。では一體社會學の祖と稱せられるコントの場合はどうなのか。私はまずコントの思想と理論とに内在することを第一の義務と考えた。しかし、「コントの實證主義は、いわば多價的であり、異つた光をあてる度ごとに新たな光を發する」と云われる<sup>(1)</sup>。コントに對するこの内在のうちにも、コントの全體系を把えるその視角において、既に筆者の立場があらわれてくることは云うまでもない。私はまずいかなる生活現實に發する問題意識から、コントが社會學の必要性を感得し、そしてその問題意識の故にこの社會學に對しいかなる理論的要請を行つてゐるかを見た(第一章)。その場合私は、コント社會學のうちに經驗的・全體的・歴史的・實踐的という四つの理論的要請を見出したのである。次に私は、コントによつて社會學に對してなされたこれらの理論的要請の夫々について以下の諸章で立入つて考察した。つまり第二章ではコントにおける認識の實證性を、第三章では全體的認識を、第四章においては歴史的認識を、第五章においては實踐的認識を考察した。これらの考察を通して私は、コントにおける最も基本的な問題が個と全體との分裂の問題であることを探り、こゝから生ずるコントの體系の二面性を問題とした。コントの體系にみられるこの二面性を明らかにし、その意味を明確にすることは、コント理解にとつて根本的であつた。例えば、コントをロマンティカーとみなす立場(ゲオルク・メーリス<sup>(2)</sup>)と、彼を自然主義的合理主義者とみなす立場(マルクーゼ<sup>(3)</sup>)とが存在する。このようなコント解釋上の對立は、コントの二面性そのものうちにその根因がある。また、コントの三段階の法則は、通例チュルギーやコンドルセの歴史哲學との連續性のうちに理解されるけれども、私

はその點に多くの疑問をもつた。コンドルセは、人間精神進歩の歴史を十段階に區分し、コントはそれを三段階に區分するのだけれども、この違いはたゞ單に十の段階を三つの段階に縮めたというような數量的な相違ではない。そこには社會意識の質的基本的な違いがある。この相違は、コントにおける二面性を把握することなしには理解できない。更に本論文において私は、コント解釋上の一つの問題を明らかにしようとした。それはコントの生涯の前期と後期の關連に係る問題である。

コントの生涯（一七九八一—一八五七）は、普通、一八四五年頃を境として、前期と後期とに區分される。前期の代表的著作が『實證哲學講義』六卷<sup>(4)</sup>であり、後期のそれが『實證政治學體系』四卷<sup>(5)</sup>である。ところで前期と後期との關連をいかに理解すべきかについては、コントの生存中から論議されている。

この論議には、大別して二つの見方が對立している。一方の見方は、古くはミルやリトレに、近くはロベルティやバルトやフリント等からヴェンティツヒやマルクーゼに至る一連のコント研究者にみられる見解であり、他の一つはロビネやレヴィ・ブリュールやシンツに、そしてなによりもまずコント自身の主張に見られる見解である<sup>(6)</sup>。第一の見解は、實證哲學體系を構成しようとした前期のコントと、「主觀的綜合」や「人類教」を提唱した後期のコントとは異質的なものであり、従つてコントの全體系は一貫性に缺け矛盾に陥つていると考えることで共通する。このような見解の一例として、ミルの次の言葉をあげることができる。ミルは言う。「そこ（後期—引用者）では、基本的著作（『實證哲學講義』—引用者）の科學者であり歴史家でありかつ哲學者であつた彼は、人類教の大司教に姿を變えて現れる」<sup>(7)</sup>。「一人の偉大な思想家のこの悲しむべき墮落を、人は笑うかもしれない。しかしわれわれは寧ろ涙がさきに立つ。コ

ント氏は、初めは氏を賞讃したイギリス人が氏の後期の著作については、『沈黙の陰謀』を企んでいるといつて非難するのが常であつた。しかし……あの沈黙は、氏の名聲を傷つけまいとする顧慮、および氏の前期の高貴な思索に對する不當な不信を瀆らさないようにとの配慮<sup>(8)</sup>によるものであると。

このような見方に對して、コントは自己の體系の一貫性を強調した。前期と後期との相違は對象の相違を表わすものに外ならず、本質的な精神に變りはない、とコントは主張する。<sup>(9)</sup>「現代に留保されている偉大な體系化は、觀念<sup>イデア</sup>の總體と同様感情<sup>カンナツン</sup>の總體をも包括しなければならぬ」のであるが、「成程、まず最初に體系化しなければならなかつたのは觀念<sup>イデア</sup>であつた。さもなければ多かれ少かれ漠然とした一種の神秘主義に陥ることによつて、全體としての再生に失敗したであらう。私の基本的な作業が、「最初は」専ら知性にのみ向けられなければならなかつたのはこの爲である」。前期には知性が、後期には感情が主たる對象とならなければならぬ。前期は知性を對象とする基礎作業であり、後期はそれに立脚して感情の再生を志向するいわば實踐論なのである。兩者の基本的精神に變化はないとコントは主張する。しかし、さきの引用——それは一八四五年七月つまり前期から後期への移行期に書かれたミル宛の書簡からの引用であるが——から分るように、前期から後期への移行期にあるコントは、なお、後期の對象である感情の體系化が合理的、合理的でなければならぬと考へていることに注意しなければならぬ。

しかし實際には、後期のコントの主張は極めて非合理的な神秘的な色彩を帯びてくる。それは「人類教」に集中的に示されている。コントは「人類教」において、過去・現在および未來を包括する一つの全體として把えられた「人類<sup>リヒトニヒテ</sup>」を、「偉大なる存在 Grand Etre」と呼び、これを宗教的な權威に高め、限りなき義務と歸依との對象とした。この

「人類教」は、ミルによつて「神なき宗教」と呼ばれるように、本來の神を持たないが、「人類」を限りなき宗教的な義務と愛着との對象として崇めているので、ミル自身それは本來の宗教と變らないと述べている。<sup>(10)</sup> この宗教の道德律は「他人のために生きよ」ということであり、それが極端に押し進められて、個人的な感情や關心はもとよりその本能さえ一切抑制されることが要求される。「ノヴァーリスはスピノザを批評して神に酔える人と言つたが、コント氏は道德に酔える人である」とミルは言う。<sup>(12)</sup> 更にこの「人類教」は、本來の宗教と同様に、儀式をもち勤行と祭祀を行う。「偉大なる存在」としての「人類」は、一種の物神に仕立てられ、それには祈禱が捧げられる。こうしてマルクーゼは、コントの宗教を定義して、「感情的に基礎づけられた道德學」であるばかりでなく、「カトリック的で物神崇拜的な」宗教であると言う。<sup>(13)</sup> 前期の『實證哲學講義』で、コントは、あらゆる形態の神學を、抽象的な物神をもつた昇華されたフェティシズムと見做して批判したのであつたが、そのコント自身が自己の實證主義を一つのフェティシズムに逆戻りさせた、とマルクーゼは指摘する。<sup>(14)</sup>

ヴェンティッヒは言う。「事實、コントが與えることを約束したものと、彼が社會政策的に（「人類教」はコントにとつては一つの社會政策としての意味をもつている——引用者）創造したものとの間には大きな分裂の存在することは確かである。何故なら、彼は、社會的存在の認識を基礎として、嚴密に客觀的かつ冷靜に、有效な社會政策的行爲の、また社會的行爲の規準を立てないからである」。<sup>(15)</sup> 存在と當爲との統一を求めた前期のコントは、この試みに失敗して非合理的的神秘主義的フェティシズムに埋没した。コントはその科學的合理的な立場を終始貫徹することに失敗したのである。このように考へて、私は、本論文で、前期から後期への變質の根因を、前期におけるコントの理論構造そのもの、

うちに探ろうとした。科學的合理的であろうとした前期における社會學體系の構造そのものうちに、後期における非合理的フェティシズムへの移行の根因を追求しようとしたのである。これは、一つには、前期から後期への移行が從來コントの精神病理學的事實やクロチルド・ド・ヴォーとの戀愛という事實によつて、いわば私小説的に説明される傾向が強かつたのに對して、この問題をコントにおける思想と理論の問題として提起し直そうとする意圖に出るものであつた。そればかりではなく、私は、前期の社會學體系そのものうちに非合理的なものへの根因を探ることによつて、コントの社會學に對して批判的見地に立とうとしたのである。以上の私の立場は、今もなお、それ自體間違ひであるとは思わない。しかし、そこには大きな問題が横たわつていた。

後期のコントは合理的合理主義を放棄して非合理的宗教に埋没したが、しかしながら、前期におけるコントの合理的合理主義の背後に、後期において「人類教」として具體化されるような非合理的的心情としての世界觀或は人間觀がかくされて、それが前期におけるコントの合理的探求を意義づけ動機づけていたのではなからうか、ということである。この非合理的な宗教心情とも云える世界觀或は人間觀が、前期のコントをして、無限の合理的探求にかりたてたのではなかつたか。とすれば後期におけるコントの非合理的宗教心情を、たゞ單に非科學的非合理的という理由からコントの墮落とみることはできなかつた筈である。このような反省を私は、拙論に對して下された上原專祿先生の御批判に仰いでいる。<sup>(16)</sup>この反省的想定が、コントそれ自體にどれ程の妥當性を有しうるか、またこの想定がコント理解にどれ程の具體的照明を與えうるか、ということは今後の検討にまつ外はない。しかし、少くとも、後期の「人類教」に集中的に現われたようなコントにおける非合理的心情を、フランスにおける思想史の一環として充分に理解

し把握する必要があつた。そうしてこそ、コントの社會學もより一層内在的に理解することができたであらう。

更に私は、コントの全體系を経験的認識・全體的認識・歴史的認識・實踐的認識という四つの側面から考察したことは既に述べた通りであるが、これら諸側面の考察においても不満足な點が多いことを知つてゐる。そしてこれら四つの側面がどのやうな關連にあるのか、と云ふことをあつと充分に検討されなければならぬのである。

(1) Roger Daval: Histoire des idées en France. (Collection «Que sais je?» N° 593) 串田・中井譯『フランク社會思想史』九七頁。

(2) Georg Mehlis: Die Geschichtsphilosophie Aug. Comtes, kritisch dargestellt. Leipzig. 1927.

(3) Alexandre Marcuse: Die Geschichtsphilosophie Auguste Comtes. Stuttgart, und Berlin. 1932.

(4) Auguste Comte: Cours de Philosophie positive. Paris-Rouen, puis Bachelier. 6vol. 1830—1842. 本體文は『Littré』に収録し、題は

——2<sup>e</sup> édition, augmentée d'une préface par É. Littré et d'une Table alphabétique des matières. 6 vol. Paris. 1864. 串田譯。

(5) A. Comte: Système de politique positive ou traité de sociologie instituant la religion de l'Humanité. 4 vol. Paris. 1851—1854.

(6) J. S. Mill: Auguste Comte and positivism. London. 1865.

É. Littré: Auguste Comte et la philosophie positive. Paris. 1863.

De Roberty: A. Comte et H. Spencer. 1892.

- Paul Barth : Die Philosophie der Geschichte als Soziologie. I. 3. u. 4. Aufl. Leipzig. 1922.
- R. Flint : Philosophy of History in France and Germany. London. 1865.
- Dr. H. Waentig : Auguste Comte und seine Bedeutung für die Entwicklung der Sozialwissenschaft. Leipzig. 1894.
- Dr. Alexander Marcuse : Die Geschichtsphilosophie Auguste Comtes. Stuttgart und Berlin. 1932.
- Dr. Robinet : Notice sur l'oeuvre et la vie d'Auguste Comte. Paris. 1860.
- L. Lévy-Bruhl : La philosophie d'Auguste Comte. 4<sup>e</sup> édition. Paris. 1921.
- M. Schinz : Die Anfänge der franz. Positivismus. I. Teil. 1914.
- (7) J. S. Mill : op. cit., p. 125.
- (8) J. S. Mill : op. cit., p. 119.
- (9) 1841年10月10日宛のミルの手紙の複製。° Lettres d'Auguste Comte à John Stuart Mill (1841~1846). Paris. 1877. p. 356 ff.
- (10) J. S. Mill : op. cit., p. 132.
- (11) J. S. Mill : op. cit., p. 135.
- (12) J. S. Mill : op. cit., pp. 139—140.
- (13) A. Marcuse : op. cit., S. 11.
- (14) A. Marcuse : op. cit., S. 11.
- (15) H. Waentig : op. cit., S. 136.

(16) なお、上原專祿著「世界史像の新形成」(昭和三十年、創文社)所收の「學問研究と信仰」参照。

## 第一章 社會再組織の企圖と社會學の必要。社會學に對する四つの要請。

### 第一節 前期實證主義と十八世紀からの離脱。サン・シモンとコント。

如何なる新しい思想や理論の形成も、先行するなんらかの思想や理論を踏まえずには不可能であらう。すべてである學說には、その前史と云うべきものがある。コントの場合もその例外ではない。彼の實證主義的社會學には、前期實證主義フレイホジイ  
タイツィスムと呼ばれる前史がある。

ゲオルク・シシュは、その論稿「フランス實證主義の生成」<sup>(1)</sup>において、ダランベールやテュルゴールから、サン・シモンを経てコントに至る實證主義の連續性を強調した。シシュによれば、コントにおいて頂點に達するフランス實證主義は、ベーコン、デカルト、ガリレイ以來の近代的自然認識の流れに由來するフランスにおける「數學的自然研究」に、その根源を有する。先ず、モーペルテュイ Maupertuis, Pierre Louis Moreau de (1698—1759) クレーロー Clairaut, Alexis Claude (1713—1765) ウーロン<sup>(2)</sup> Euler, Léonard (1707—1783) タランテーネ D'Alembert, Jean Le Rond (1717—1783) ビヤotte代表者、次の世代には、シモンソン Lagrange, Joseph Louis (1736—1813) ノンネン Condorcet, Antoine Nicolas de (1743—1794) ランラース Laplace, Pierre Simon (1749—1827) キンモン Monge, Gaspard (1746—1818) フーリエ Fourier, Jean Baptiste Joseph (1768—1830) ビヤotte代表者、

ランスにおける數學的自然研究が、フランス實證主義に、直接的な精神的地盤を提供している。この數學的自然研究の運動は、自然認識から、形而上學的な諸概念、つまりニュートンの力學にまつわりついていた内的原因の觀念や、モーペルテュイがその「最小の作用」の原理を演繹する爲に用いた神の睿智という觀念や、ウーレルが物理界を説明する際に用いた目的論的概念等すべて形而上學と目されるものを拂拭して、「自然認識を、事實の數學的表現に還元する」という一種の濾過によつて<sup>(3)</sup>「純化する運動として現れる。この運動は、それ自身ニュートンの力學に出發しながら、その物質・作用・力等の諸概念に見られた曖昧さを取除き、その法則概念を純化しながら、かつまた、從來自然認識の際に用いられてきた「自然のからくり Naturverfassung」といふ概念も形而上學的な概念として否定し、自然に關する諸命題を、「少數の範式の純粹に數學的な歸結」として把える方向に進む<sup>(4)</sup>。この運動の頂點をなすものが、ダランベールの『力學論 Traité de dynamique』(一七四三年)であり、その原理を哲學の領域にまで擴張したのが、その『哲學綱要 Elements de philosophie』(一七五九年)であつた。こゝにおいて、實證主義の認識論的立場が確立される。事物の本質把握を斷念し、諸現象の相互依存關係のみを一種の函數關係として把握する立場が確立される。

ミシュによれば、ダランベールにおいて、既に、實證主義の哲學概念もまた確立している。哲學は、經驗諸科學の域外にその對象を有するものではなく、經驗諸科學そのものうちにその對象を有する。哲學の課題は、個別的な真理の間の關連を把え、「その個々の肢體のなかに、一本の幹を見ることを教える知識の統一<sup>(5)</sup>」を認識することにある。つまり哲學とは、あらゆる個別諸科學間の關連を教える普遍的科學以外のなものでもない。それは、諸科學の百科全書的な體系である。この體系的な連關の把握は、諸科學間の論理的依存關係と、諸科學が發達するその序列との關

連を認識することによつて行われる。<sup>(6)</sup>ダランベールは、まず一切の屬性を奪われた幻としての物體、廣がりのみによつて形成された最も抽象的な物體から出發する。つまりそれは幾何學の對象である。幾何學は、その補助手段として、廣がりをも抽象して大きさそのものを考察する代數學を、より抽象的な先行科學として見出す。他方、幾何學は、知覺される現實の諸物體の認識を目指す後續科學を導く。つまり、數學的な關連に、非滲透性、作用、運動をつけ加えるならば、力學の對象が成立する。このような合成の最後の結果として、現實の知覺されうる物體が、そして、それらの物體を對象とする物理學の領域が現れる。自然諸科學に續いて精神科學の領域が現れる。

このようにして、對象の抽象性、一般性そして單純性の程度に従つて、諸々の個別科學の進歩が行われるばかりでなく、それらの位階的な關連が成立する。この實證哲學の百科全書的體系の思想は、既にダランベールの構想したところであるが、後に、コントの實證哲學體系において完成する。コントは、個別科學は順次に成立し、それらは夫々独自の對象と論理構成をもち、その限りでは、各個別科學は独自の科學でありながら、しかし、抽象的で單純な先行科學は、より具體的で複雑な後續科學にその結論と方法を傳えるものと考える。こうして、第一に空間形象の關連を、第二に動く質量の關連を、第三に化學的過程の關連を、第四に生物およびその環境を、そして最後に社會的歴史的世界を對象とする諸科學、つまり單純なものから複雑なものへと順次數學・天文學・物理學・化學・生物學を経て社會物理學に至る一つの哲學體系を構想した。

實證主義の認識論的側面にしろ、またその哲學の構想にしろ、ダランベールとコントとの間には、ミシュの主張するように、たゞ連續性が存在するばかりであるかのように見える。そればかりでなく、更に、ミシュは、テュルゴー

の歴史哲學とコントのそれとの間にも連續性の存在することを強調した。テュルゴーの歴史哲學は、人類文化の總體を包含するところの普遍史であり、しかもそれが、人間精神の進歩のうちに法則性を確認しようとした時、コントの歴史哲學における對象としての人類概念と三段階の法則とが、既に準備されていた、とミシュは考へる。もつとも、歴史の展開における法則的なものへの志向は、テュルゴーよりもコンドルセにおいて、より明確であつた。コンドルセにとつては、進歩の純自然的な法則が問題であつたから、なお神の攝理の觀念や、自然主義を越えた「國家利害説の現實主義」が生きていたテュルゴーよりも、コンドルセの方が、コントの實證主義的歴史哲學により接近してゐた。こうして、歴史哲學の面では、テュルゴーからコンドルセを経てコントに至る道には、ミシュの考へるように、連續的な進歩の過程が存在するかに見える。

確かに、ダランベールやテュルゴーやコンドルセとコントとの間に連續性を認めることは可能である。しかし、それは、たゞ思考形式に關してのみ言えることではなからうか。諸現象の原因或は本質の認識を斷念し、たゞ諸現象間の相互依存關係を一種の函數關係として把える、そのような認識態度、哲學を個別諸科學の體統的な百科全書的體系として理解する、そのような哲學概念、人間精神の進歩の過程のうちに法則性を把握しようとするそのような歴史哲學、これらはすべて、實證主義の認識・哲學・歴史の各領域における思考形式に外ならない。そして、これらの思考形式に關しては、ダランベールやテュルゴーからコントに至る連續性を認めることは可能である。そして、從來、この連續性の面が強調されてきた。ミシュのみならず、グイエもまたそうである。更にまた、デュルケームがフランス社會學の生成を問ひ、またコント自身が自己の先驅者について語るとき、十八世紀の思想家からコントに至る連續性

が色々な點から強調されてきた。だがそれは専ら思考形式に關係していた。デュルケームやコント自身が、モンテスキューやコンドルセをコントの先驅者と見做したのは、彼等が、社會とその歴史的展開に法則性の存在を認める普遍的決定論を持つていたからに外ならない。<sup>(11)</sup>

十八世紀から引繼がれたこれらの思考形式、そしてこの思考形式を支えていた十八世紀の社會意識を以てすれば、コントの社會學は、その必然の歸結として誕生したのであるうか。進歩の思想や、法則性を求めるその思考態度には、デュルゴーやコンドルセとコントとの間に、同一性の存在することは確かであるが、しかし、コントが、人類の歴史的展開を、三段階の法則として把えたその思想態度は、追つて明らかになるように、フランス革命以後の新しい生活現實にその基礎をもつていた、と考えられる。コント社會學の要である三段階の法則は、十八世紀の啓蒙思想を、コント独自の仕方で乗り越えたところに初めて成立しえたのである。そして、この十八世紀からの離脱を行うううえでコントを導き、フランス革命以後の新しい問題情況をコントに暗示したのが、外ならぬサン・シモンであつた。<sup>(12)</sup>

「彼（サン・シモン―引用者）の生涯は、善と惡、偉大さとシニスム、健氣さと狂氣との、奇妙な混沌をみせている。それは、われわれが彼の作品において見出すのと同じ混沌であり、同じ複雑さである」と、サン・シモン研究家ヴェイルは述べている。この混沌、この複雑さこそ、單に彼の非體系的非理論的性格を物語る許りでなく、外ならぬ時代の苦惱を反映したものであつた。

十八世紀の啓蒙思想家たちが豫告した「理性の王國」は、フランス革命によつて、果して實現されたであろうか。確かに、封建制度は、原理的には、根底的に拂拭されたかも知れない。だが、革命時代から王政復古期（一八一四年―

一八三〇年)に至るまで、フランスの政治形態は、約十度(14)に亘つてめまぐるしく轉變した。しかも、何れも問題を解決することができなかつた。一七九四年の「テルミドールの反動」と共に、霸權についた上層ブルジョアジーは、總裁政府のもとに、安定したブルジョア立憲共和國をうち建てようとしたが失敗した。經濟危機とそれに由來する「平等主義者の陰謀」、そして、イギリスと結託した王黨派の反革命の企み、これらの事情が國內の融和を打破つた。そのうえ、一七九二年以來、王黨派と結びついたヨーロッパの反革命勢力と、革命の國フランスとの間で戦われてきた戦亂も、なお續けられていた(オーストリアとイギリスに對して)。カンボ・フォルミオ條約(一七九七年十月十七日)直後、總裁政府が採用した對ヨーロッパ擴張政策は、ヨーロッパ市場の征服と、そこからイギリスを締出すことを狙つていた。革命の最中から度々繰返されてきたヨーロッパの戦亂は、何時果てるともなく續いている。革命の恩恵に與つた裕福な農民と上層ブルジョアジーは、自分たちの權利を決定的に保證する堅固なブルジョア國家を渴望した。ナポレオン・ボナパルトのクー・デタがこれに應えた(一七九九年十一月九日十日)。「實業ブルジョアジーと土地所有農民が」「二つの本質的な社會的基盤(16)」をなしていたナポレオンの執政政府と帝政は、近代國家の誕生を實現した。一八〇一年の和親條約(16)は、廿世紀初頭(一九〇五年)に至るまでの、教會と國家との關係を規定し、フランス・ブルジョアジーと教會との和解を實現した。ナポレオン法典の最も重要な目的は、ブルジョアジーの財産を無所有者の一切の攻撃から擁護することであつた。こうして、フランス・ブルジョアジーの黄金時代が實現されたかに見えた。事實、ナポレオンは、工業生産の發展に盡力した(例えば、一八〇一年の國內工業獎勵會の設置。一八〇三年における製造所改造に關する相談所(16)の設置。パリ博覽會の開催等)。しかし、このナポレオンの近代國家は、第一に、勤勞者に對する抑壓のうえ

に成立した（一八〇三年に制定された労働者手帖制度等）。大多數の農業日傭労働者は、舊制度下と同様、依然として流浪の生活を續けている。第二に、ブルジョアジーの利益の擁護は、ヨーロッパ市場獲得の爲の侵略戦争と大陸封鎖という擾亂的な形態をとつて現れ、その結果は、フランスそれ自體の危機となつて返つてきた（ヨーロッパ列強のフランス侵入）。第三に、一八一一年から一八一二年にかけて勃發した恐慌は、失業と財政危機を招來することによつて、新しい經濟制度が、問題を未解決のままに背負つていることを確認した。第四に、ナポレオンは、舊貴族と手を結んだ。最早王制の復古を信じえない王黨派たちは、ナポレオンと結びつこうとし、ナポレオンもまたこれを歡迎した。彼等は、法律を草案する參事院コンセイユ・デに入ることもできたし、知事プレジになることもでき、また軍隊に入ることもできた。しかし、恐慌の勃發とロシアにおける敗戦は、王黨派たちの背信を結果した。ナポレオンが取持つてきた舊貴族の代表者たちは、漸次奸策を廻らし、叛逆を企みだした。この陰謀にはイギリスの援助が加わつた。ナポレオン自身、漸次權威主義的となり、ブルジョアジー自身をも不安にするような統治形態を採用した。ナポレオンによつて打建てられた近代國家は、このようにして、啓蒙思想の諸原理を蹂躪し、それへの不信を培つた。

ナポレオンの政策が、外國軍隊のフランス領土侵入という危機的な結果を齎したとき、人民の國民抵抗運動が高まつたが、ナポレオンは人民を怖れて、國際的反革命にフランスを明渡した。フランスは王政復古の時代（一八一四年—一八三〇年）に入る。王政復古期のフランス政治社會は、舊封建的土地貴族と上層ブルジョアジーとの妥協を、その基本的な特徴とする。この妥協は、つぎの二點のうゑに成立した。第一に人民大衆を政治から隔離すること、第二に、關稅政策によつて、大土地所有者と一部の製造業者との慾望をみだす經濟政策を促進すること。こうして立憲君主制

が成立した。舊貴族と大ブルジョアジーとの妥協が可能であつたのは、當時のフランスが未だ基本的には農業國であつたからであり、このことが同時にプロレタリアートと産業ブルジョアジーの弱さを説明する。事實、王制復古期には、全體として工業生産力の發展は極めて緩慢であつた。農村における大土地所有を背景として、まず、土地貴族が、當時のフランスの主要な政治勢力をなしており、次いで、銀行に代表される金融貴族が、戦時の投機と戦争利得に強化されながら、第二の有力な政治勢力をなしていた。商業ブルジョアジーがこれに繼ぎ、特にウィーンの講和以後、外國貿易の進展とともに、その發言權を擴大しつつあつた。しかし産業資本の發達は、概して緩慢な歩調を續け、一八三〇年の七月革命によつても、金融貴族が土地貴族の支配權を奪取したにとどまつた。勿論、このことは、ある若干の産業部門で、産業資本の比較的急速な進歩が行われたことを排除しないし、機械導入が全然行われなかつたと云うでもない。しかし、アンリ・セーも言うように、産業革命の完遂を望見しうるためには、七月王朝を待たなければならぬ。他方、舊貴族と上層ブルジョアジーとの妥協のうえに成立した立憲君主制は、それが妥協のうえに成立していたと云う事實そのものから、極めて不安定な政治體勢であることを免れなかつた。王政復古期の政治原則を規定した一八一四年の憲章（シャルトワ）を廻つて、一方では、「急進王黨」（カルト・ド・ワシントン）が、僧侶・亡命貴族の所領地返還と和親條約の廢止を要求しており、他方では、「獨立派」（アンデシンズ）或は「自由主義者」（リベラリス）と自稱する黨派、つまり國有財産を取得したブルジョア、聖職者の勢力に對立するヴォルテール主義者、そして三色旗に執着する軍人達が、ブルボン王家の復活に反對していた。政治抗争が絶間無く續く。一八一五年から一八一六年にかけて起つた「白色恐怖」（テール・ブランシュ）、選舉法と出版制度を廻る抗争、亡命貴族に對する年金による賠償を承認したいわゆる「亡命者の十億フラン法」を廻る抗争、長子權復活を廻る

抗爭等がその現れである。そのうえ、一八二〇年以來政權についた急進王黨は、一八二三年のエスバニヤ遠征等相變らず軍事行動を續けている。一八一七年の經濟恐慌と勞働者の生活條件の惡化は、依然として不吉な暗影を投げかけており、工業生産の發展は依然として緩慢である反面、金利生活者の跋扈は、フランス經濟を腐敗の泥沼に陥れつゝあるかに見える。

革命時代から「テルミドールの反動」を経て王政復古期の前半に及ぶサン・シモンの生涯は、こうして、革命の成果を一方的に獨占した上層ブルジョアジーの覇權と舊土地貴族の政治的・反動的強化の過程であり、他方、産業資本の未確立およびその野黨的存在といった時代背景をもつていた。そこに見られるものは、相次ぐ政變と戰亂と經濟不安の連鎖であり、サン・シモンは、これを「無政府狀態」と直感した。この「無政府狀態」を克服して、フランスとして更にはヨーロッパに、秩序と平和とそしてまた社會の進歩と繁榮とを確保するには、いかなる原理を掲げ、いかなる方向に進むべきなのか。サン・シモンにとつて可能なのは、たゞ手探りの摸索だけである。サン・シモンの體系の複雑さと混沌とは、ここに由來する。

サン・シモンは、一八一四年の王政復古に至るまでは、自ら哲學者を以て認じ、フランス實證主義の傳統を繼承しながら、新しい科學體系の創造を試みた。<sup>(17)</sup>この新しい科學體系創造の試みは、一方では、「要するに諸君は、すべての人々に共通な利益はただ一つ、すなわち諸科學の進歩だけであるということにまだよく氣がつかかなかつたのだ」という、處女作『一ジュネーヴ住民の手紙』<sup>(18)</sup>に見られる見解——この見解は、科學を社會生活とその進歩との規制者であり動因であると考える十八世紀的思想の繼承であるが——の實踐であると同時に、内容的に次のような意圖を含んで

いた。

サン・シモンは、まず、十九世紀が十八世紀とは異つた獨自な問題情況にあることを意識して、『十九世紀の科學的作業への序論』<sup>(19)</sup>を書き、一つの原理に貫かれた『新しいアンシクロペディー』<sup>(20)</sup>を構想し、對象の複雑さの程度に従つて物理學と生理學のうゑに實證的な「人間科學」<sup>(21)</sup>を創造しようとして試みたのであるが、これらの試みにも、既に、危機感に裏付けられた實踐的な意慾が隠されていた。「十八世紀の科學は批判的革命的であつた。十九世紀のそれは建設的組織的でなければならぬ」<sup>(22)</sup>と、コントは言う。では一體、批判的革命的ではなく、建設的組織的な科學とは、如何なる科學であらうか。「批判するには、ア・ポステリオリがふさわしく、組織するにはア・プリオリがふさわしい」<sup>(23)</sup>と、サン・シモンは答える。新しい觀察を行い新しい事實を發見すること、つまりア・ポステリオリの道は、既に豊かな收穫をあげている。今日なすべきことは、特殊な個別研究を越えて、ア・プリオリの方法に歸り、一般的な法則を發見することにある。この道はデカルトの道であつた。デカルトの後には、ニュートンとロックが、夫々無機物と有機物の研究で個別的な發見をする爲に、ア・プリオリの方法を捨ててア・ポステリオリの方法に歸つた。ロックとニュートンは、デカルトに劣る。というのは、事實を探求することは、一般的な理論を完全なものにすることよりも容易だから。<sup>(24)</sup>「デカルトは科學を君主主義化し、ニュートンはそれを共和主義化し無政府主義化した」<sup>(25)</sup>とサン・シモンは言う。ア・ポステリオリの道は無政府主義に通じ、ア・プリオリの道は組織化の道に通ずるとサン・シモンは考える。<sup>(26)</sup>この點から、サン・シモンは、十八世紀フランス實證主義の擔い手であるラグランジュやラプラスやコンディヤックやまたコンドルセを、ニュートンやロックの繼承者と看做して批判する。<sup>(27)</sup>だがしかし、彼等も亦、法則の認識を目

掛けたのではなかつたか。

ア・プリオリ的方法を求めるサン・シモンは、ただ單に、個別的な諸事實の探求を放棄して、一般的な法則の認識を追求するばかりでなく、また彼は、ただ單に分析の代りに綜合を試みようとするばかりでなく、彼は、唯一の原理（萬有引力の法則）から演繹され、それによつて統一的に綜合された實證的な科學體系を創造しようとした。『新安シクロペディー』創造の試みがその一つの現れであり、それは、唯一の原理によつて綜合され統一化されるという點で、十八世紀のアンシクロペディーとは、異なるものと考えられた。またサン・シモンが、「人間科學」の實證化を意圖したのは、未だ實證化されずに、臆測的な状態にある生理學の實證化を通して、個別諸科學の綜合である哲學體系を實證化し同質化しようとしたからであつた。<sup>(29)</sup>しかも、有機體の科學である生理學をも、彼は、萬有引力の法則に服させようとした。このようにサン・シモンが、同質的で統一的な科學體系を創造しようとしたのは、無政府状態にかわつて、社會に秩序と進歩とを保證しようとしたからに外ならない。何故なら、サン・シモンによれば、「宗教、一般政治、道德、公教育の諸制度は、觀念體系の適用にすぎぬ」からであり、社會組織は觀念體系の適用以外のなものでもないからである。<sup>(30)</sup>しかも、社會を規定するこの觀念體系とは、個別科學の綜合である哲學體系そのものである。<sup>(31)</sup>社會の無政府状態は、觀念體系の無政府状態にその根因があるのであるから、一つの原理で統一的に綜合された同質的な科學に觀念體系を創造することは、社會に秩序と進歩とを保證するゆえんであつた。

「破壊したからには再建しなければならぬ。革命には再組織が續かなければならぬ」とサン・シモンは考えた。つまり「組織すること、これがサン・シモンの目的である」<sup>(32)</sup>。「誰も、サン・シモン程激しく建設者の情熱を感じたもの

はなかつた」とグイエは述べている<sup>(33)</sup>。サン・シモンのこの意欲は、引繼がれて、コント實證主義の一つの基本的な性格を形成する。コントは言う。「否定的の反對としての實證的という言葉は、……特に、眞の現代哲學がその本性上破壊ではなくして組織を使命とするということを示すことによつて、眞の現代哲學のより勝れた特質の一つを指し示すものである<sup>(34)</sup>。實證主義のこの特質は、十八世紀のそれには見られなかつたものであり、フランス革命後の獨自な問題情況に發して、サン・シモンからコントへ傳えられたものと考えられる。

ところで、十九世紀に相應しい組織的な科學的作業を遂行しようとしたサン・シモンの一八一三年の『人間科學覺え書』に至るまでの科學上の業績は、實質的に如何なるものであつたらうか。確かに、批判ではなく組織を目差すサン・シモンの意欲は、實證主義の基本的な性格を形作ることになるのであるが、しかし、一八一三年までにサン・シモンのあげた實際上の業績は、「奇異な方法」に貫かれており、「大きな注意を向けるには價しない」ものであつた<sup>(35)</sup>。

「若しもサン・シモンが、一八一三年に『萬有引力に關する研究』の後間もなく死んだとするならば、彼については、今日、アザイス Azais か コエサン Coëssin 以上に語られることはないであらう<sup>(36)</sup>」。サン・シモンは、フランス實證主義の傳統を引繼ごうとしながら、單なる繼承ではなくして新しい問題を意識したが故に、實證主義的な生理學も、また實證的「人間科學」も、そしてまた實證主義的な哲學體系も、「奇異な方法」に流れ、斷片的な構想に終つた。萬有引力の原理で、果してすべての科學體系を綜合できるであらうか。しかし、この「奇異な方法」を排して、斷片的な構想を一つのみとまとまりある體系に結實せしめたのが、外ならぬコントであつた<sup>(37)</sup>。だがしかし、サン・シモンとコントとの相違は、この頃既に現れていたと考えられる。コントは、後に、サン・シモンの影響を受け、批判ではなく組

織を目的とする科學體系を構想するに至るのであるが、しかし他方では、十八世紀フランス實證主義の數學的、自然科學的精神に對しても、彼は、常に忠實であろうとする。だが、サン・シモンの場合<sup>(38)</sup>は異なる。コントは、生涯に亘つて數學家であり、かつその實證主義哲學體系のなかで數學は大きな地位を與えられているのに對して、サン・シモンは、既に一八一三年の『人間科學覺え書』で、數學家に對して次のように述べた。「私はこれから、XとかYという皆の後に隠れているこれらの哀れな計算者<sup>カルキュレーター</sup>に對して……攻撃を加える。『無機物理學者、微積分學者、代數學者そして算術家達、君達は、どんな權利があつて科學上の前衛の地位を占めているのか。人類は、その存在の初頭以來蒙つた最も激しい危機の一つに陥つている。諸君は、この危機を終らせる爲にどのような努力をしているか。諸君は、人類社會に秩序を打建てるどのような手段をもつているか。ヨーロッパ全體が殺し合つている。諸君は、この殺戮をやめさせる爲に何をしているか。——何もしていないではないか。——何をか言おう。諸君こそ破壊の手段を完璧なものにしているのだ。諸君こそその使用を指導しているのだ。……陣地攻撃の作業を指導しているのは君達だ。もう一度言う。君達は平和をうちたてる爲に何をしているか。——何もしていないではないか。——君達は何をすることができるとか。——何もできないではないか。——人間の認識こそ、諸國民の利害を調停する手段を發見させることのできる唯一のものである。だが君達は、この科學を研究していない。君達は唯一つの考えを受入れた。それは、權力所有者に阿ることによつて、彼等の恩恵を得、そして彼等の施物に與るといふことである。科學的仕事場の指導をやめよ。君達の支配で凍てついたその魂を、われわれに暖めさせてくれ。そして、そのすべての注意を、社會を再組織することにによつて全般的な平和を齎らすことのできる仕事に向けさせてくれ。指導を止めよ。君達の代りにわれわれが

指導するであらう<sup>(39)</sup>。こうして、サン・シモンは、思考形式のうえでも、十八世紀フランス實證主義の數學的、自然科學の流れから離れて行く。「諸國民の利害を調停する手段を發見させることのできる唯一のものである」「人間の認識」を目差したサン・シモンの「人間の科學」は、確かに數學的思考に反撥したが、しかし、それは未だ生理學のうゑに基礎づけらるべきものと考えられていた、という點で、フランス實證主義の自然主義的傾向に強く影響されていた<sup>(40)</sup>。ところが、サン・シモンは、一八一四年を境として、その思考態度を大きく轉回させ、實證主義からいわゆる産業主義の方向へ歩みを進めることになる。

この轉換を決定づけたもの或はその契機となつたものは何であらうか。ミシユルは、サン・シモンが實證主義の立場から積極的な科學上の業績をあげえないことを自ら認めた結果だと考へる<sup>(41)</sup>。これに對して、デュルケームは、「社會學者としての彼(サン・シモン—引用者)は、失敗した哲學者なのか」と反問し<sup>(42)</sup>、一八一四年以降サン・シモンが専ら社會に係る問題の討究に専心したのは、「社會學的な檢討が哲學的考察の前進にとつて、不可缺であつた<sup>(43)</sup>」からだと説明する。つまり、デュルケームによれば、一八一四年以前に試みた哲學體系を完成するために、サン・シモンは、その後、社會そのものゝ研究に入つたといふことになる。

しかし、サン・シモンのこの移行は、單なる理論的要請であつたのであらうか。サン・シモン自身、未だ、「人間科學」の一部門である個體としての人間——それは社會の研究に先行すべきものであつた——を取扱ふべき生理學の研究を爲すていない。單なる理論的要請であるならば、先ず個人生理學の實證化という課題が残されていたのではなからうか。そして更に、サン・シモンは、生涯一貫して、哲學體系の創造を意圖し續けるのであらうか。

こゝで、當面言ひうることは、一八一四年にサン・シモンが社會研究に移行したのは、單なる理論的要請によるものではない、ということである。一八一四年には、ナポレオンに對抗して同盟したヨーロッパ列強の軍隊がフランスの領内に侵入してパリを脅かし、フランス帝國は崩壊して王政復古の時代に入る。「一八一四年と一八一五年の大きな危機が、彼（サン・シモン引用者）をして本來の意味での政治に挑みかゝる決心をさせる。科學的革新の完成を待たずに、社會の革新が科學の革新と同時に行われなければならない」のである。一八一四年、サン・シモンは、帝政時代の戦亂によつて擾亂されたヨーロッパの關係を調整すべく召集されるウィーン會議を据えて、その勢力均衡的戰後處理方式に對抗する意味をも含めて、ヨーロッパに確固たる平和を確立すべく、『ヨーロッパ社會の再組織について』<sup>(46)</sup>を著わした。

出發點におけるこのような心情が一八一四年以後社會研究に入つたサン・シモンを一貫して規定する。つまり、サン・シモンにとつては、實證的哲學體系を構成することはもとより、社會物理學の學問體系を創造することも、最早主たる關心の的ではない。寧ろ、現在のヨーロッパの危機は如何にして解決すべきか、現在のヨーロッパの社會制度は如何にあるべきか、という極めて實踐的な課題が、主たる關心の的となる。このことが、後に、サン・シモンとコントとの背離の一因となる。というのは、コントにとつては、「理論體系の構成が、社會の政治的改革に先行しなければならぬ」<sup>(46)</sup>と考えられていたからである。では、サン・シモンの産業主義は、コントの實證主義社會學に對して何の影響も及ばさなかつたのであろうか。結論的に言うならば、例えば、コント社會學の核心をなす「三段階の法則」は、

屢々主張されるようにテュルゴーやコンドルセの歴史哲學から必然的に成立するものではなく、サン・シモンの産業主義を媒介として初めて成立しえた、と看做しうる程、コントの社會學に對するサン・シモンの産業主義の影響は大きいと考へる。それは如何にしてであらうか。

一八一三年の『人間科學覺え書』で、「諸國民の利害を調停する手段を發見させることのできる唯一のもの」は、「人間の認識」にあると考へていたサン・シモンは、一八一四年の『ヨーロッパ社會の再組織について』では、より具體的に、議會制度のうちに問題解決の鍵を見出す。全ヨーロッパ諸國に議會制度を確立し、そのうえにヨーロッパ的規模の一般議會を設け、それを頂點として、ヨーロッパ社會を再組織すること、これが、ウィーン會議の勢力均衡的處理案に對抗してサン・シモンが考案した平和のプランであつた。<sup>(47)</sup>この時代のサン・シモンの思想は、ヴェイルによつて「サン・シモンの生涯の議會主義時代」<sup>(48)</sup>と呼ばれるように、彼の問題接近の觀點は、寧ろ法制的であつたと言えよう。この意味で、前期の哲學・科學時代から後期の産業主義時代への轉換點をなしている。

サン・シモンの産業主義は、このような議會主義的立場の絕對視に對する自己批判のうちに成立した。同時に、それは、王政復古による舊土地貴族の政治的反應に對して市民社會を擁護し、市民社會を土地貴族や金融貴族の支配から解放して産業的社會として確立することを狙つていた。

一八一八年の『産業』<sup>(49)</sup>で、サン・シモンは、政治社會の問題を、最善の統治形態の探求によつて、いわば法制的に解決しうるとする考へを批判し、立憲政體と專制とは兩立しうるものだと述べ、國民の境遇を規定するものは所有構成の如何であり、社會の基礎をなすものは産業である<sup>(50)</sup>と主張した。「有用物の生産は、政治社會の指定しうる合理的に

して實證的な唯一の目的である」<sup>(51)</sup>。社會の基礎をなすものは産業であり、産業にとつて最も好ましい事態こそ、社會にとつて最も好ましい。だから、所有は、生産を促すように構成されなければならないし、立法者は、この觀點から、常に所有に検討を加えていなければならない、とサン・シモンは言う<sup>(52)</sup>。つまり、「政治とは生産の科學であり、換言すれば、あらゆる種類の生産に最も好ましい事態を目的とする科學である」<sup>(53)</sup>。「すべては産業によつて、すべては産業の爲に」、これが『産業』の表題に附された格言であつた。こうして、サン・シモンは言う。「……政治學は、經濟學に支えられることになるであろう。或は寧ろ、經濟學が、すべての政治學のうちで唯一の政治學になるであろう」<sup>(54)</sup>。そして更に、この産業主義の原理とともに、「爾後、社會の科學は原理をもち、實證的な科學となる」<sup>(55)</sup>であらうとも言つてゐる。

産業主義の原理によつて社會科學は實證的になる、と主張されるとき、この實證的という言葉は、どのような意味で用いられているのであろうか。コント自身一時サン・シモンの産業主義に傾倒したのであるから、このことは特に明らかにする必要がある。結論的にまず言えることは、この場合の「實證的」という言葉は、十八世紀フランス實證主義の場合とは異つた独自の内容を持つてゐる。ということである。このことを明らかにする爲に、産業主義の原理を主張するに至つた根據、つまりサン・シモンの社會に對する危機意識と産業主義のより一層の展開とを考察しなければならぬ。

現在は危機の時代であり混亂の時代であるという意識は、既に初期の著作にも一貫して見出されることは、先にふれた通りであるが、混亂にかわつて統一を前望的にうちたてようという、前期にみられたこの態度が、依然として産

業主義の根底に横たわつてゐる。

一八一七年から一八八年に亘つて書かれた『産業』で、サン・シモンは、フランス革命とその後の社會について次のように述べた。「何故わが革命は血腥く、恐しく非人道的であつたのか。何故自由の爲のこの偉大な事業が、從屬狀態の新しい形態を生み出したのか」<sup>(57)</sup>。反抗と批判の精神が社會の目標を見失わせた。現實的で明確な要求の代りに、漠然として無制限な要求が現れ、自由への愛が權力への憎しみに變つた。すべてを破壊しそれを焰に投じ、こうして自由の爲の戦いが殺戮の戦争になつた。「平等かしからずんば死か」などという宣言は、殘忍でおろかなことである。<sup>(58)</sup>「自由になる爲には、自由への愛だけでは……不充分である。それには就中自由の科學が必要である」<sup>(59)</sup>とサン・シモンは言う。この言葉からも分ることは、まずサン・シモンが、批判と破壊の情熱ではなく、われわれの社會的行爲を合理的に導く社會の科學を要求していることである。しかもそれは、批判的でなく組織的でないならぬ。ところでそのような社會の科學は、如何なる課題を自己の主たる任務とするのであろうか。結論的に言うならば、そこには二つの主たる課題がある。一つは、社會の無政府狀態を克服してそこに秩序を確立すべく「社會の目標」を決定するという課題であり、二つには、われわれの社會的行爲を合理的科學的ならしめるために、歴史の法則を認識するという課題である。何故なら、歴史法則の認識は、われわれに未來への豫見を通して合理的行爲の足場を提供してくれるから。こゝで取敢えず次のことを注意しておかなければならない。それは、まず第一に、こゝでサン・シモンの要求している「社會の科學」がコントの社會學の原型をなし、第一と第二の課題が、夫々コント社會學の靜態と動態とに對應するということである。勿論、サン・シモンとコントとの場合で、その具體的内容に大きな差異の存在するこ

とは言うまでもないのであるが、少くともこの對應關係は兩者のヴィジョンのある共通性を物語るものであろう。

さて、サン・シモンの産業主義の基本原理はさきの第一の課題に關連して成立した。同じ『産業』で、サン・シモンは略々次のように述べている。フランス革命は、確かに、神學的封建的諸勢力の諸原理に對する信頼を減じ、これらの原理は最早社會の紐帶としての役割を果すことはできないのであるが、しかし、フランス革命がこれら諸勢力を打倒し終えたと主張するならば、それは誇張になる。神學的封建的諸勢力はなお生きながらえており社會を脅かしている。それは何故であるか。神學的封建的の原理に代るべき、新しい社會の紐帶となるべき原理が未だ確立していないからに外ならない。<sup>(60)</sup> そのため、一七九三年以來フランス國民は無政府狀態に陥り、專制の脅威に脅かされながら、このような狀態が依然として續いている。<sup>(61)</sup> このような狀態から脱け出るべく、神學的封建的諸原理を完全に排し、社會の無政府狀態を克服し、「革命を終らし」て社會を再組織する爲には、新しい社會の原理を確定する必要がある。

そもそもサン・シモンにとつては、社會（それは寧ろ政治社會と言うべきであるが）は、ある一定の「活動の目標」（それは時には「社會の原理」とも呼ばれる）をもち、それを基軸として統一的に構成される「體制」<sup>システム</sup>である。或は寧ろ、社會は、それが一定の確定した「活動の目標」すなわち「原理」をもつたときに始めて、「體制」として統一的に構成されるのである。「社會には活動の目標が必要であつて、それがなければ、政治體制は存在しえない」とサン・シモンは言い、それがなければ、社會は「個人の集合にすぎず雑多な性格しかもたぬ」とも言う。<sup>(64)</sup> このサン・シモンの社會概念は、現實の社會を無政府狀態と看做すところからきていることは明らかであるが、それはコントに引繼がれて、彼の社會概念の一面をなすことは、後に見る通りである。

ところで、サン・シモンが社會をこのように把えたとき、現在の危機は、體制から體制への「過渡期」*époque transitoire*」として把えられることになる。サン・シモンは言う。「三十年この方、政治體の陥つてゐる危機は、社會體制の全體的な變換がその根本原因である……。もつと明確に言へば、この危機は、本質的には、封建的神學的體制から科學的產業的體制への移行にある。この危機は、新しい體制の形成が十分に行われるまで、不可避免的に續くであろう」<sup>(65)</sup>。「現時期は過渡期である」<sup>(66)</sup>。サン・シモンがこのように述べるとき、過渡期とは、社會の「活動の目標」が失われた時代、體制の原理の失われた時代を意味し、従つてそれは、全體性の喪失とそれに由來する無政府状態にある危機の時代なのである。だからサン・シモンが、産業を、新しい「社會の目標」に据えたとき、それは社會の全體を支える原理をとりもどし、社會を統一ある體制として「再組織」することを意味してゐた。<sup>(67)</sup>このことはちやうど、萬有引力の法則という唯一の原理で綜合され統一された實證的な觀念體系を創造することによつて、混亂した觀念體系||危機を克服しようとした前期の理念と相通するものをもつていたと言えよう。

ところで、以上の如きサン・シモンの見解、つまり、社會の「活動の目標」を社會體制の全體性を擔う體制原理と看做し、産業を新しい社會の目標に据えることによつて、無政府状態にかえるに、全體性ありかつ統一ある社會體制を再組織しようという見解、この見解はサン・シモンの思想體系の核心をなすものであつたが、しかし、コントは、この見解を、社會學の核心となすことなく、たゞその一側面に組入れるにすぎない。このことは後に明らかになるであろう。<sup>(68)</sup>サン・シモンとコントとのこの相違は、サン・シモンが政治學を經濟學によつて基礎づけようとしたのに対して、コントは、サン・シモンのこの着想を一時受入れたにもかゝらず、<sup>(70)</sup>間もなく、社會認識の全體性の名におい

て、社會現象全體のうちから經濟的領域だけを取出してそのみを對象とする經濟學は形而上學であると主張して經濟學一般をも否定するに至る<sup>(71)</sup>。そのような相違として現れる。この相違は、一方では兩者の社會に對する認識態度の相違を現わし、他方では、コントの社會理論が外ならぬ社會學として成立した由來を暗示する。サン・シモンは、社會の全體を支える實體を求めて、それを生産（または産業）に見出すのに反し、コントは、後にみるように、唯、社會諸現象のすべてを拉し來たつて、その相關關係を問うだけである。

サン・シモンの「社會の科學」の第二の課題は、社會の歴史的發展法則を認識することによつて、社會的實踐の合理的な足場を得ることにある。サン・シモンの歴史哲學は、その社會觀と密接に關係している。人類の歴史は、ひとまず、社會の「活動の目標」に従つて、二段階に區分される。サン・シモンは言う。「開化した人類の可能性ある全繼續期間は、必然的に、二大社會體制に區分される。事實、ある國民にとつては、個人にとつてと同様、二つの活動目標、すなわち征服か或は勞働が存在するにすぎない。それに對應して、精神的には、盲目的な信仰か、或は科學的なすなわち實證的な觀察に基礎を置いた論證が存在するにすぎない<sup>(72)</sup>」。一方は、「封建的軍事的」或は「封建的神學的體制」と呼ばれ、他方は「産業的平和的」或は「産業的科學的體制」と呼ばれる<sup>(73)</sup>。

サン・シモンは、『産業』（一八一七年—一八一八年）においては、現在の危機を、フランス革命が本來あるべき姿からいわば逸脱した結果だと考えていた<sup>(74)</sup>。フランス革命の擔い手である「自由主義者」は、それ自體、社會の再組織に向きであるとは考えられてはいなかつた。たゞ、彼等が下手に振舞つただけなのだ。しかし、一八二一年の『産業體制論』で、サン・シモンは、現在の過渡的事態を、本來のフランス革命からの逸脱どころではなく、社會の歴史的發

展にとつて、必要にしてかつ必然的な法則的な存在だ、と考えるようになる。「絶對的に相容れぬ二つの制度の間には、中間的で漠たる一種の體制が存在せねばならなかつた」とサン・シモンは言う<sup>(76)</sup>。それは、「漠たる一種の體制」である。何故なら、體制原理ともいふべき社會の活動の目標が、確定していない危機の時代なのであるから。しかし、それは、封建的體制を破壊し、産業的體制への道を開くために、必然的に存在しなければならぬものである。こうして、サン・シモンは、さきの二つの體制の間に、この「中間的體制」を介入させる。コントにおける三段階の法則は、こうして初めてサン・シモンによつて原型を與えられる。コントの三段階の法則は屢々テュルゴーやコンドルセにその源泉を求められるが、それは、歴史の展開に法則性を求める思考態度や人間精神進歩の理念に關係している。しかし、啓蒙思想からは三段階の法則は成立しない。

サン・シモンは、封建的神學的體制の擔い手は、世俗界においては貴族・軍人であり、精神界においては神學者であると云い、産業的科學的體制のそれは夫々産業者と科學者であると云うのであるが、それでは、「中間體制」の擔い手は誰であろうか。サン・シモンは、「法律家<sup>レジスト</sup>」と「形而上學者<sup>(76)</sup>」だという。「彼等の活動は、主として十六世紀の宗教改革に始まつたのであるが、前世紀における無制限な信仰の自由の原理の宣言によつて、終つた」。彼等は、「二・三世紀の間、殆んど排他的に政治舞臺を獨占した」とサン・シモンは云う<sup>(77)</sup>。つまり彼等の思想と行動の原理は、啓蒙思想に集中的に代表される。この「法律家」と「形而上學者」が、本來組織的であるべきフランス革命を指導し、今もなお社會を指導していることが社會を混亂に導き、封建貴族に反動の口實を與えているのだ。それは、「法律家」と「形而上學者」が元來單に批判的であつて組織的ではないからだ<sup>(78)</sup>とサン・シモンは云う。フランス革命に際しては

産業者と科學者が政治舞臺を占めるべきであつた。しかるに、實際には、法律家が革命の先頭に立ち、彼等はそれ而して形而上學者の教義を以て指導した。「その結果が如何に奇異な謔言であつたか。如何なる不幸がこの謔言から結果したか」。(79)「主要な誤りは、建設すべき新しい體制が、法律家や形而上學者の教義を基礎としなければならぬと考えるところにある」。(80)

では何故、「法律家」と「形而上學者」とは、元來單に批判的であつて、組織的ではありえないのか。「形式を實質ととり違え、言葉を事實ととり違える」ことが、彼等の本質だから、とサン・シモンは云う。(81)

具體的に云えばこうである。まず「法律家」や「形而上學者」の主張する社會契約説についてであるが、サン・シモンは、社會契約の第一の目的が、法の制定の爲に社會を形成することにあると考へ、「法の制定は、(社會の——引用者)目標ではありえず、手段でありうるに過ぎない」、「人々が、相互に法をきめ合うという目的で社會に結合する」とは、「奇妙なことではないか」と批判する。何故ならそれは、恰も將棋の規約をきめるために集り乍ら、實際に將棋をさしていると信じているようなものだから。(82)社會は、法という形式によつてではなく、「活動の目標」という實質によつて、本質を規定される。このことを理解せず形式にとらわれる「法律家」や「形而上學者」は、「殆んど無限に多様な政治體制」が可能であると考へる。従つて彼等は、本質的に、新しい社會の活動目標を定めることができぬ。更に、サン・シモンは云う。(83)社會契約の本領は、社會に自由を確保することにある、と或は主張されるかも知れない。しかし、このような考へも亦、過度的な事態を建設すべき體制と取違えさせることになる。何故なら、眞の自由というものは、社會の活動の目標が確定して、初めて、存立しうるものだからである。というのは、自由と

は、社會のなかで手をこまぬいていることにあるのではなく、社會にとつて有用な世俗的又は精神的な能力を、妨害されることなく、かつ又、出来る限り充分に發展させることにあるのだから。社會の「活動の目標」が確定してない限り、自由も亦ありえない。つまり自由とは、いわば、結果なのであつて、目的ではありえない。更にまた、そもそも個人の自由という「漠然としていて、かつ形而上學的な考え」は、サン・シモンによれば、「文明の進歩と、秩序ある體制の組織化とに反する」と云うのは、文明の進歩につれて益々増大する分業は、人々を、個人的には相互に獨立させながら、他方では同じ割合で、全體に従屬させる傾向があるのに、「形而上學者」や「法律家」の個人の自由という觀念は、この個人に對する全體の影響を非常に妨げる結果になるからである。

更に、政治上の自由について、サン・シモンは次のように述べる。理論的には、すべての市民に當然の權利として、公務にたずさわる權利が與えられている。つまり、人民主權の原理が主張されている。しかし、この原理は、政治についての考えが未だ臆測的で、實證的になつていない證據である。何故なら、例えば化學の研究に従事することの許される人間は、能力があり、天賦の才ある科學者だけである。他の人間は、この科學者の研究の成果を信ずることしか許されない。しかるに、現在の政治については、政治を論ずる能力も天賦の才もないすべての人々に、政治にたずさわる權利が與えられている。總じて、「人權に關する理論は、高遠な形而上學を、高遠な法學に適用したものの以外の何ものでもない」とサン・シモンは云う。<sup>(84)</sup>

以上は、「形而上學者」や「法律家」の思想的支柱である啓蒙思想に對する、サン・シモンの批判の一例である。この例に示されているように、サン・シモンは、彼のいわゆる「法律家」と「形而上學者」を、その本質上、ものごと

を實質的にみることでできない單に批判的な法制的理性主義者と看做して、これを批判したのである。このような彼等の本質は、一方では封建體制に對する單なる否定としての、他方では社會の全體を支える原理の失われた危機の時代としての「中間體制」の本質に照應するものであつた。

このように、サン・シモンの三段階の法則は、啓蒙思想に對する批判を媒介として初めて成立した。そして、このサン・シモンの考え方のうちに、コントの「三段階の法則」がその思想的な背景と共に準備されている、と考えられる。コントが初めて「三段階の法則」を定式化した『社會組織のために必要な科學的作業のプラン』は、先に紹介したサン・シモンの『産業體制論』が出版された翌年の一八二二年に書かれたのである。もつとも、以上に述べたサン・シモンの思想がそのまま直ちにコントの思想であると云うならば、いささか速斷の危険を犯すことになる。第一に、一八二二年のコントは、サン・シモンの産業主義の原理そのものを受入れていない。そのことと關連して、第二に、コントにあつては、サン・シモンよりも、歴史の見方が觀念論的である。つまり、コントにあつては、「神學的或は擬制的 theologique ou fictif」「形而上學的或は抽象的 metaphysique ou abstrait」「科學的或は實證的 scientifique ou positif」という人間知性の進歩が主導的であると考えられており、そして、この知性の進歩に對應して、<sup>(85)</sup>「軍事的」、「法律家的」(又は「革命的」、「產業的」という社會の發展が行われるものと考えられている。この相違は、既にサン・シモン自身が指摘している。サン・シモンの『産業者の教理問答』第三分冊を形成するコントの論稿『實證政治體系』<sup>(87)</sup>について、サン・シモンは次のように評價している。「この著作は、その著者の立脚した見地から見れば、たしかに大へん立派なものである。が、しかし、われわれのもくろんだ目的には、それは正確には達してい

ない。それはわれわれの體系の總則を説明してはいない。すなわちそれは、その一部しか説明してはいないのである。そしてそれは、われわれが第二義的としか考えていない總則に主たる役割を演じさせている。

われわれの考えた體系においては、産業的能力は、第一位にあるべきところのものである。それは他のすべての能力の價值を判定し、すべてそれらを、そのより大いなる利益のために働かしめるべきものである。…これがわれわれのもつとも一般的な考えだ。それは……われわれの弟子（コント——引用者）の考えとは、いちじるしく違つてゐる。彼はアリストートルの見地に、すなわち今日、物理數學アカデミーが用ゐる見地に立つたのだ。したがつて、彼は、アリストートル的能力を就中第一のものと、すなわち唯心論ヘリテオアリスムにも、産業的能力や哲學的能力にもまさる筈のものと考えた……」と。このサン・シモンの評價は、既に、産業主義とコントの實證主義との相違を示している。コ

ントは、サン・シモンと異つて、アリストートルの見地、言葉をかえていえば十八世紀フランス實證主義の數學的自然科学的精神になお忠實である。しかし、コントは、サン・シモンを通じて、十八世紀啓蒙思想に對する批判的態度を繼承した。サン・シモンと識り合う以前のコントは、啓蒙思想における政治理論の擁護者であつたと言われている。<sup>(88)</sup>

サン・シモンの啓蒙思想における政治理論に對する反撥は、三權分立や人民主權の教義に代つて、中世における二權分立の考えを採用させる。<sup>(90)</sup>つまり法王の権力と領主の権力になぞらえて、サン・シモンは新しく「精神的権力」と「世俗的権力」とをヨーロッパにうちたてようとする。この思想はコントに引繼がれて彼の體系の一面を形成することになる。このことは後に明らかになるであらう。サン・シモンは、世俗的権力を産業者に、精神的権力を科學者に委ねるべきだと主張するのであるが、この政策的な主張も、コントによつて引繼がれる。この主張がどのような意味

をもつかは、コントを考察する際に譲ることにしよう。

以上、われわれは、サン・シモンを中心に、かれとコントとの關係を考察してきた。サン・シモンもコントも共に、十八世紀フランス實證主義の傳統を繼承しながら、前者は産業主義へ、後者は實證主義的社會學體系の構成へと歩みを進める。この兩極分解にもかかわらず、コントの實證主義體系は、サン・シモンから大きな影響をうけた。實證主義の一つの基本的な特質である「有機的」という側面は、サン・シモンに由來するものと考えて差支えないであろう。しかし、サン・シモンが、十八世紀フランス實證主義の數學的自然科學的思考態度よりは、セーやスミスの經濟學に より共感を覺えた<sup>(91)</sup>のに對して、コントは、實證主義の科學體系の構成に自己の課題を見出す。コントは、サン・シモンから離れて獨自の道を進むであらう。

(1) Georg Misch: Zur Entstehung des französischen Positivismus. «Archiv für Geschichte der Philosophie, in Gemeinschaft mit Wilhelm Dilthey, Benno Erdmann, Paul Natorp, Christoph Sigwart und Eduard Zeller, herausgegeben von Ludwig Stein. Band XIV. Neue Folge VII. Band. Berlin. 1901»

(2) ウーレルは、嚴密には、スイス人である。

(3) G. Misch: op. cit., S. 11.

(4) G. Misch: op. cit., S. 7.

(5) G. Misch: op. cit., S. 38-9.

(6) G. Misch: op. cit., S. 161-2.

(7) ナポレオン Anne Robert Jacques Turgot の歴史哲學に關する草稿には、次のものがある。Discours sur les avan-

tages que l'établissement du christianisme a procurés au genre humain, prononcé en latin à l'ouverture des Sorbonnes (1750) ; Tableau philosophique des progrès successifs de l'esprit humain. Discours prononcé en latin dans les écoles de Sorbonne, pour la clôture des Sorbonnes (1750) ; Plan de deux Discours sur l'histoire Universelle (c. 1751).

(8) Friedrich Meinecke : Die Entstehung des Historismus ; I. Band. Vorstufen und Aufklärungsgeschichte. 1936. 菊盛英夫譯『歴史主義の成立』上巻、昭和十九年、三〇四頁を参照。

(9) Henri Gouhier : La jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme. Tome II. Saint-Simon jusqu'à la restauration. Paris. 1936. Introduction : Programme pour une étude historique du pré-positivisme. pp. 5-62.

(10) La Science française. Larousse, s. d., tome I : La sociologie, par E. Durkheim. キヤンペリヤ言。「社會學を独自の社會的事實の科學として、最初に考えたひとは、フランスでは一般にサン・シモンであるといわれている。しかしこの言葉には急いで次のことをつけ加えねばなるまい。すなわち、サン・シモンはそこではたんにアンシクロンディストにまで遡るところの傳統を享けついでいるにすぎない」ということである。デュルケーム自身も、『ルヴェ・ブルー』の論文(一九〇〇年)のなかで、社會學的概念の起源をアンシクロンディストのうちに求めているし、またルネ・ユベール氏も、「社會諸科學のうちに實證的精神を滲み込ませた」アンシクロンディストについて次のようにのべているのである。すなわち、「コント以前において、彼らは、すでに人間知識の同一性を確認してゐたし、また一切の現象は相互に連關し合ふという普遍的決定論をも承知してゐた。」(A. Cuvillier : Introduction à la sociologie. 5<sup>e</sup> édit. 1954, p. 28. 清水義弘譯『社會學入門』岩波書店一九五三年、一九一—二〇頁)

(11) E. Durkheim : Montesquien et Rousseau, précurseurs de la sociologie. Avec note introductive de G. Davy.

Paris, 1953; A. Comte: Cours de philosophie positivisme, t. IV, p. 178 ff., p. 183 ff.

(2) サン・シモン Claude-Henri de Rouvroy, comte de Saint-Simon (1760—1825) コンテとの關係については、長年に亘る論争がある。問題は次の如くである。メイユは『産業』の始祖(サン・シモン引用者)とコンテとの關係は、實證主義の歴史におらづ、もひとつも困難な問題をなしてゐる」と述べた。(H. Gouhier: op. cit., tome I, Sous le signe de la liberté, Paris, 1933, p. 15). 問題は、獨創性をサン・シモンに歸するか、と如何極めてデリケートではあるが厄介な問題である。この問題の出発點は、コンテが、一八一七年八月から三ヶ月間、サン・シモンの書記になり、更にその後約二年間、コンテ自身、自らをサン・シモンの弟子と見做し、一八二二年頃までサン・シモンに尊敬と愛情を懷いていたにもかゝらず、一八二四年に、コンテが自己の獨創性を意識したことから、兩者の仲違いが決定的となり、更に、『實證政治學體系』第三卷の「序文」で、コンテ自身、サン・シモンに負う何ものもないと語り、その後、サン・シモンを「墮落した詐欺師」と呼ぶに至る、このような事實のうちに横たわつてゐる。(サン・シモンとコンテとの關係にかゝる具體的事實については George Weill: Saint-Simon et son oeuvre, Paris, 1894, ch. XI.; H. Gouhier: op. cit., tome I, p. 231 ff.)

コンテの死後、リトルを例外として、他のコンテ主義者たちは、コンテに對するサン・シモンの影響を全く否定した。しかし、その後の研究は、その影響の存在を認め、コンテが獨創性のある偉大な天才であることを認めると同時に、サン・シモンのうちに、コンテの萌芽を認めようとした。(例えば Frank Alengry: Essai historique et critique sur la sociologie chez Auguste Comte, Paris, 1900) メイユは、このやうな見解を、「妥協的な見解」(H. Gouhier: op. cit., tome I, p. 231)と呼ぶのであるが、この「妥協的な見解」を押し進めるとき、その論理的歸結として、メイユの場合のやうに、「サン・シモンは、コンテに先立つて實證主義の大綱を十分に考えついていた」。コンテは、「その生涯の終りまで、自己の獨創性について、奇妙な幻想」を懷いていた。「コンテは、…眞に獨創的な人間ではない。…サン・シモンの弟子であり書記であつた彼は、師の思

想を雛案した。…彼は、一八二五年から一八五七年に至るまで、師の一般的思想を利用した」と評價して、コントの獨創性を否定せざるを得ない。(George Dumas : *Psychologie de deux messies positivistes. Saint-Simon et Auguste Comte. Paris. 1905. p. 256, pp. 313-4, cit. d'après: H. Gouhier, op. cit., tome I, p. 232*) ヴェーエの三卷からなる著作『若きコントと實證主義の形成』(Henri Gouhier : *La jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme. 3 vols. 1933—1941*) は、この問題に、周到な資料の蒐集と、その検討を通して、確實な解答を與えようという意圖のもとに書かれた。彼は、コントがサン・シモンと識り合う以前にどのような思想を懐いていたか、また、サン・シモンがコントと識り合う以前にどのような思想を懐いていたか、を検討し、そして兩者の相互の影響が、どのようなものであつたかを明らかにしようとした。その結果、グイエが到達した結論は、實證主義の基本觀念は、サン・シモンの影響をうける以前に、既にコントのうちに存在していた。「コントは、サン・シモンに科學的政治學の觀念も、科學の哲學の觀念も負うてはいない」ということであつた。(H. Gouhier : *op. cit., tome I, pp. 15-18, pp. 230-237*) つまり、サン・シモンもコントも、共に、前期實證主義という共通の地盤から、夫と平行して、自己の思想を作りあげた、とグイエは考える。しかし、グイエの研究には、その方法に、大きな缺陷があると考えられる。つまりグイエは、第一に、コントがサン・シモンと識り合う以前に、既に前期實證主義の洗禮を受けていたという事實から、サン・シモンの存在意義を輕視するとき、グイエは、實證主義の思考形式のみに目を向けている。第二に、コントの實證主義の諸側面を分離して、個々に切り離された各々の側面が、既に、サン・シモン以前の思想家たちのうちに、萌芽として見出されるといふ事實から、サン・シモンの存在意義を輕視するとき、グイエは、コントの思想が一つの統一體であり、しかもその思想の統一性が独自の生活感情と社會意識とによつて支えられているということをおぼれている。そして、この生活感情と社會意識、言葉を換えて云えば、新しい社會的現實に對する独自の問題意識こそ、サン・シモンがコントに暗示したものだつたのである。そのことは、グイエ自身が明らかにしているように、サン・シモンと識

り合う以前、既に前期實證主義の洗禮を受けていたコントが、啓蒙思想の擁護者であり、フランス革命の讚美者であつたという事實によつて反證される。もつとも、だからと言つて、問題意識とその解決の方向が、サン・シモンとコントで、全く同一になるというのではない。サン・シモンに觸發されながら、コントは、コント独自の道を進むのである。

(13) G. Weill: Saint-Simon et son oeuvre. Paris. 1894. p. 34.

(14) フランス革命以來、フランス政治は、次のような過程を辿つた。立憲國民議會(一七八九年五月—一七九一年九月)・立法議會(一七九一年十月—一七九二年九月)・シロンド派公會(一七九二年九月—一七九三年六月)・山嶽派公會(一七九三年六月—一七九四年七月)・熱月派公會(一七九四年七月—一七九五年十月)・總裁政府(一七九五年十月—一七九九年十一月)・執政政府(一七九九年十二月—一八〇四年五月)・ナポレオンの帝政(一八〇四年五月—一八一四年四月)・第一次王政復古(一八一四年五月—一八一五年三月)・ナポレオンの百日天下(一八一五年三月—六月)・第二次王政復古(一八一五年—一八三〇年)

(15) 革命以後のフランスにおける政治・經濟・社會に關しては次の文獻を参照した。

Charles Morazé: La France bourgeoise, XVIII—XX siècle. Paris. 1952.

Jean Bruhat: Histoire du mouvement ouvrier français. Tome I<sup>er</sup>: Des origines à la révolte des canuts. Paris. 1952.

Albert Soboul: La Révolution française, 1789—1799. 2<sup>e</sup> édit. Paris. 1951. 小場瀬卓三・渡邊淳譯『フランス革命』上・

下、岩波新書、昭和二八年

Georges Lefebvre: Le Directoire. 2<sup>e</sup> édit. Paris. 1950.

Félix Ponteil: La monarchie parlementaire, 1815—1848. Paris. 1949.

J. H. Clapham: The economic development of France and Germany, 1815—1914. Cambridge. 1921.

Henri Sée: La vie économique de la France sous la monarchie censitaire (1815—1848). Paris. 1927.

(16) A. Soboul: op. cit., p. 355.

(17) 自敘傳によると、サン・シモンが學究生活に入つたのは、一七九八年、つまりナポレオンの執政政府（コンソルタット）の始まる一年前である。その時、彼の懐いた計畫は、一八〇八年に書かれた自敘傳のロドリグ版『著作集』に収録されたものによると、「人間の知性の一つの新しい道、物理政治學の道をひらく計畫を立てた。すなわち科學をして總體的な一歩を進めしめ、フランス學派にイニシヤチヴを恢復せしめようという計畫である」と述べてゐる。(Oeuvres de H. Saint-Simon. p. p. Olinde Rodrigues, Paris. 1832. p. XX.) しかし、『サン・シモン、アンソニヤンタン著作集』に収録されてゐる同じ自敘傳によると、「物理政治學の道をひらく計畫を立てた」という言葉はない。ロドリグ版に収録されている自敘傳は、一八〇八年以後にサン・シモン自身によつて加筆されたものではないかと考えられる。というのは、一八〇八年頃のサン・シモンは、未だ「物理政治學」という言葉も、また、そのような構想も、考案してゐなかつたと考えられるからである。もつとも、この點については、（註）、嚴密な資料考證が必要である。(Oeuvres de Saint-Simon et d'Enfantin, précédées de deux notices historiques et publiées par les membres du conseil institué par Enfantin pour l'exécution de ses dernières volontés. Paris. 1865—78. 47 vols. Tome XV. p. 68.) 『著作集』を以下、O. S. E. と略す。)

一七九八年に學究生活に入つたサン・シモンは、まず、十八世紀フランス實證主義の傳統を繼承する高等理工科學校 L'École polytechnique の前に住居を定め、この學校の幾人もの教授と友情を結んで、三年間に亘り、物理學の研究に従事した。一八〇一年高等理工科學校から離れ、今度は、生理學を研究する爲、醫學校の近くに居を定めて、生理學者たちと交りをつけた。(Histoire de ma vie. O. S. E. t. XV pp. 9—10.)

(18) C. H. de Saint-Simon: Lettres d'un habitant de Genève à ses contemporains. s. n., s. l., s. d. (1803), O. S. E.,

t. XV, p. 43. この處女作でサン・シモンは、科學者の天才(數學者、物理學者、化學者、生理學者、文學者、畫家、音樂家、夫々三人づつからなる廿一人の天才)に、獨立の地位と自由とを與え、しかも、人類が集合的にこれらの天才たちに報いる、という計畫を考案した。この計畫は、知識の進歩の爲に働いている人々に長を與えること、また、これらの天才が、人類の一部の者の個々の利害にかゝらざることなく、完全な獨立を享受し、また、生きんが爲に餘儀なく従事する仕事のために、かんじんの思想からそらされることなく、全力を伸ばして、人類の爲に働くようにすることを目がけていた。もしもこの計畫が採用されたならば、それは、「人類の現在の病患をなおしうるであらう。」とサン・シモンは言ひ、「その病患がどんなものであるかは、用心して言わないことにしておきますが」とつけ加えている。(O. S. E. t. XV, p. 24) サン・シモンにとつては、科學は、生活と進歩の規制者である。この思想は、十八世紀から受繼がれたものである。しかし、この處女作にあつても、十八世紀の思想とは異つた獨自の見解が、隨處に述べられている。一般に、この處女作には、後に展開されるサン・シモンの諸思想の殆どすべてが、萌芽として含まれていると評價される。しかし、『ジェネローヴ住民の手紙』の基本思想は、生活と進歩の規制者である科學を、いわば、制度的計費的に、外側から促進することにあつた。その後、サン・シモンは、自ら、科學者或は哲學者となつて現れる。

- (19) C. H. de Saint-Simon : Introduction aux travaux scientifiques du XIX<sup>e</sup> siècle. Paris, 1807; 2<sup>e</sup> édit. : 2 vols, Paris, 1808.
- (20) C. H. de Saunt-Simon : Esquisse d'une nouvelle encyclopédie ou introduction à la philosophie du XIX<sup>e</sup> siècle. Premier aperçu. Paris, 1810.
- C. H. de Saint-Simon : Nouvelle encyclopédie. Première livraison servant de prospectus. Paris, 1810.
- (21) C. H. de Saint-Simon : Mémoire sur la science de l'homme. (ms) 1813. じなび 一八五八年に初めば、マンマン

ンタンにマシイ、その著 Science de l'homme, physiologie religieuse. に、収録され、公にされた。

(22) この思想は、『十九世紀の科學的作業への序論』ばかりでなく、後の諸著作にも屢々現れる。例えば、Esquisse d'une nouvelle encyclopédie... O. S. E., t. XV, p. 92; De la réorganisation de la société européenne. 1814. O. S. E., t. XV, p. 158 等。

(23) Mémoire sur la science de l'homme. O. S. E., t. XI, p. 149.

(24) 邦文『Introduction aux travaux scientifiques du XIX<sup>e</sup> siècle. Oeuvres choisies de C. H. de Saint-Simon, p. p. Lémonnier. Bruxelles. 3 vols. 1859—1861, Tome I. 1859. 以下略。』

別のユリビビは、サン・シモンは、ノラト、カントおよびカントに對して、プリストテレスとヘーコンを稱揚してゐる。ところが、前者が漠然とした思想を提供したのにひきかえ、後者は、實證哲學を創造したと看做されるからである。(Esquisse d'une nouvelle encyclopédie ou introduction à la philosophie de XIX<sup>e</sup> siècle. O. S. E., t. XV, p. 90)

(25) Lettres au Bureau des Longitudes, cit. d'après: G. Weill: Saint-Simon et son oeuvre. p. 50.

(26) 勿論サン・シモンは、科學の進歩にとつて、ア・ポストオリの方法が全く不必要だといふのではない。兩者は、交互に用いらるべきだとサン・シモンは考へている。たゞ十九世紀に入つた今日は、ア・プリオリの道をとるべきだと、サン・シモンは言ひのびあへる。

(27) G. Weill: Saint-Simon et son oeuvre. p. 42.

H. C. de Saint-Simon: Travail sur la gravitation universelle. 1813. O. S. E., t. XI, pp. 222—p. 230.

(28) Cf. Travail sur la gravitation universelle. Moyen de forcer les Anglais à reconnaître l'indépendance des pavillons, dédié à l'Empereur, et présenté au sénat conservateur, au Conseil d'Etat et aux trois premières classes

de l'Institut, par H. de Saint-Simon... Décembre 1813, O. S. E., t. XL.

(29) サン・シモンは言う。「特殊諸科學は、一般科學の要素である。一般科學すなわち哲學は、特殊科學が臆測的である限り、臆測的でなければならなかつた。特殊科學の一部分が實證的になり、なお他の部分が臆測的である場合には、哲學は、半ば臆測的で半ば實證的ではなければならなかつた。そして、特殊科學全體が實證的になるとき、哲學は、完全に實證的になるであろう。哲學は、生理學と心理學とが觀察され検討された事實に立脚するようになった時に、實證的になるであろう。何故なら、天文學、化學、生理學或は心理學に屬さない現象なるものは、存在しないから。」(Mémoire sur la science de l'homme, O. S. E., t. XL, pp. 18-9)『人間科學覚え書』の構想は、サン・シモン自身の告白によると、*著者 Jean Burdin (1768/9—1835) の暗示に基づいて。* (Jean Burdin *著* H. Gouhier: La jeunesse d'Auguste Comte..., t. II, notes et documents, ch. V, pp. 361—5 に詳し)。シモンは、サン・シモンに次のことを暗示した。すべての科學が初めは臆測的であつた。というのは、最初は、充分觀察された事實に立脚することができなかつたから。そして、すべての科學は、觀察され檢證された事實に立脚することによつて、實證的になるであろうし、またならなければならない。このように、科學には、臆測的と實證的という二つの状態が存在する。一方から他方への移行は、科學にとつて任意的なものではない。それは「偉大な事物の秩序」が要請するものである。そして、諸々の個別科學が實證的になる順序は、對象の單純さの程度に依存する。天文學は、もつとも單純な事實を考究する科學であるから最初に實證的になつた。天文學については化學が、化學については生理學が實證的になる。天文學は既に占星術から、化學は既に錬金術から解放されて、實證科學になつた。「長い間、まやかしぶりを發揮した生理學は、今日、觀察され、檢證された事實に基礎を置いている。心理學は、生理學に基礎を置き始め、かつてその基礎となつていた宗教的な偏見から解放され始めてゐる。」このようにデュルダン<sup>1)</sup>は主張した。(Mémoire sur la science de l'homme, O. S. E., t. XL, p. 26 ff) <sup>1)</sup> 生理學は未だ實證科學として體系化されていなく、とサン・

シモンは言う。サン・シモンは、ビュルダンが、生理學を、萬有引力の一般觀念にまで遡及させようとしなかつたことについて、異論を提出している。(Ibid., p. 46) 生理學の重要性を教え「人間科學」の創造を暗示したのは、それでも矢張りビュルダンであつた。この暗示に基づいて、サン・シモンは、『人間科學覺え書』で、「人間科學」の對象として次の課題を設定した。それは、Vioq-d'Azyr, Cabanis, Bichat, および Condorcet の業績をうけ継ぎながら、それを統一的に論ずることである。それは、二つの部分に分かれた。第一部は、個人の生理學的及び心理學的研究で、それは、主として、ヴィク・ダジールの業績に依據するものであり、第二部は、人類を、主として、人間精神進歩の歴史として、コンドルセの業績にならつて、研究するところである。

- (30) Mémoire sur la science de l'homme, O. S. E., t. XV, p. 19.
- (31) サン・シモンは、哲學のことを「一般科學とよび」、また「一般觀念ともよぶ」。そしてそれが社會を規定すると考える。
- (32) G. Weill : Saint-Simon et son oeuvre, p. vi.
- (33) H. Gouhier : La jeunesse d'Auguste Comte... t. II, p. 31.
- (34) A. Comte : Discours sur l'esprit positif, 1844. Oeuvres choisies d'Auguste Comte. Avec une introduction par Henri Gouhier. Paris, s. d., p. 218.
- (35) G. Weill : op. cit., pp. 59—61.
- (36) H. Gouhier : op. cit., t. II, p. 344.
- (37) 一八一三年に至るまでのサン・シモンの科學上の業績は、全體として「奇異な方法」に流れ断片的な構想に終つたけれども、個々の點で、無視できない着想がみられる。ヴェイルは言う。「要するに『人間科學覺え書』には、混亂と夢想にもかゝらず、實證主義の幾つかの基本的な觀念が萌芽として含まれてゐる。」(G. Weill : op. cit., p. 78) また、一八一三年以前の

サン・シモンの科學及び哲學觀について、デュルケームは、大凡次のように述べている。諸々の個別科學の専門化の増進が、人知の統一という古い渴望を幻滅的な幻想として破棄すべきことを要請しているように見えるとき、實證哲學が、この傾向に對して抵抗を行つた。それは、個別諸科學の進歩は、その否定としてではなく、それを果すために新しい手段の用いらるべきことを教えている。つまり、それは、哲學が、諸科學を超越することではなく、それらの組織化を自己の課題となすこと、また、哲學は、諸科學をその固有の方法に従つて組織すること、が必要だということである。こうして、デュルケームは言う。「サン・シモンは、形而上學的哲學の形式的な一般性と、個別諸科學の狹隘な専門化との間に、新しい企ての餘地が存在することを最初に考へついたのであつて、彼は、この企ての計畫を興え、かつ彼自身それを試みた。だから、普通、コントに歸せられる名譽は、まさしく、サン・シモンに返すべきである。」「實證哲學の思想、言葉使い、そしてその素描すらが、完全にサン・シモンのうちに見出される。」(Emile Durkheim: *Le socialisme, sa définition, ses débuts. La doctrine saint-simonienne. Publié par M. Mauss. Paris, 1928. pp. 148—50.*) また、アンリ・ミッシュも述べている。「政治學は『觀察科學』にならなければならない。政治學に含まれる諸問題は、いつかは、『人間の實證的科學を研究した人々によつて、今日、他の諸現象に關する諸問題が論じられてゐるのと同じ方法と同じやり方で、取扱われなければならない』。實證科學に統合された政治學、自然に統合された人間、サン・シモンは、この定式だけでとまつてゐる。後にコントが、この定式を實りあるものとしてびびらした。」(Henry Michel: *L'idée de l'état, essai critique sur l'histoire des théories sociales et politiques en France depuis la révolution. 3<sup>e</sup> édit., Paris, 1898. p. 175*)

(38) コント自身「偉大な數學的自然研究のもつとも純粹な精神で培われた」高等理工科學校「Ecole polytechnique」に學び (G. Misch: *op. cit., S. 185 ff.*)、夙に數學の天稟を示した。十八歳のときから、私塾の數學教師となつた。生涯に亘つてコントは、數學に關する論稿および著作を多數あらわしてゐる。

- (36) Mémoire sur la science de l'homme. O. S. E., t. XXI, p. 40.
- (40) ロントが、『實證哲學講義』で、數學、天文學、物理學、化學、生物學、社會物理學という順序で體統化された哲學體系を構想したのに對し、『人間科學覚え書』におけるサン・シモンのそれが、天文學、物理學、化學、生理學、心理學、政治學とさう順序で構想されており、それが數學を含まないことに注意。
- (41) Henry Michel: op. cit., p. 173.
- (42) E. Durkheim: op. cit., p. 128.
- (43) E. Durkheim: op. cit., p. 138.
- (44) G. Weill: op. cit., p. vii.
- (45) De la réorganisation de la société européenne, ou De la nécessité et de moyens de rassembler les peuples de l'Europe en un seul corps politique en conservant à chacun son indépendance nationale. Par M. le comte de Saint-Simon et par M. A. Thierry, son élève. 1814.
- その「序言」の冒頭で、サン・シモンは、元來もつとすつと後に出版されるべき本書を、敢て公にするのは、「諸々の事情によらぬ」ゆゑである。(O. S. E., t. XV, p. 155)
- (46) G. Weill: op. cit., p. 198.
- (47) レキント・ノルトロサの考察のうやうやい、國連機構の原型を見出す。(Maxime Leroy: Le socialisme des producteurs. Henri de Saint-Simon. Paris. 1924, p. 123 頁.)
- (48) G. Weill: op. cit., p. 91.
- (49) 『種業』の正確なタイトルは、L'Industrie, ou Discussions politiques, morales, et philosophiques, dans l'intérêt

de tous les hommes livrés à des travaux utiles et indépendants. Tout par l'industrie, tout pour elle.

この著作は、サン・シモン一人の筆になるものではない。まず一八一六年に、第一巻第一部として、サン・トールベンの「財政論」が次の表題で出版された。『L'Industrie Littéraire et scientifique liguée avec l'industrie commerciale et manufacturière ou Opinion sur les finances, la politique, la morale et la philosophie, dans l'intérêt de tous les hommes livrés à des travaux utiles et indépendants. Tome 1<sup>er</sup>. Première partie: Sur les finances. Par Saint-Aubin. Paris. 1816. 次いでその第二部として、オーギュスタン・チャリヤの「政治論」——Tome 1<sup>er</sup>. Seconde partie: Politique. Par Aug. Thierry, fils adoptif de Henri de Saint-Simon. 1817. が出、第二巻は、矢張り一八一七年に出版されたが、タイトルは、先記の如く改められた。そしてこの第二巻は、一部分がサン・シモンの筆になり、その外にシャプタル Chaptal が「産業進歩の歴史」を書き、M氏が「三つの時代」を書いた。第三巻は全體が、オーギュスト・コントの筆になるもので、矢張り一八一七年に出版された。第四巻は、第一分冊がコントのもので、残りはすべて、サン・シモンのもので、コントの第一分冊は、一八一七年十月に、残りのサン・シモンの筆になる部分は、一八一八年に出版された。だから、サンシモンは、一八一七年と一八一八年に『産業』に執筆したことになる。

(50) このような見解が最も明白に表明されているのは、一八一八年に公にされた『産業』第四巻、第二部「フランスの富を増大し、國內に自由を廣め、外國に對する獨立を確實にし、産業者に彼等の望みうるすべての政治的優越を與える立憲的手段」第一章「文明の現狀に關する一般的考察」第一節「文明の現狀」である。(O.S.E.t. XIX. p. 77 冊) ここで彼は言う。「議會形態にもかゝらず君たちは專制的に支配されるであらう」。(O.S.E. t. XIX. p. 38) 「…權力を統治形態を定める法は、所有を定め、その行使を規制する法程、國民の幸福に影響を及ぼさないだけ、それだけ重要なものではない」(ibid., p. 82) 勿論サン・シモンにとつても、政治的法制的形態が全く無意味であるわけではない。「確かに、議會統治の形態は、他のあらゆる

る形態に對して極めて好ましいものである。だが、それは形式にすぎないのであつて、所有構成が實質である」とサン・シモンは言ふ。(ibid., p. 83).

(15) *L'Industrie...*, O. S. E., t. XVIII, p. 189.

(16) *L'Industrie...*, O. S. E., t. XIX, p. 90.

(17) *L'Industrie...*, O. S. E., t. XVIII, p. 189.

(18) *ibid.*, p. 186, note.

(19) 傍點引用者。ibid., p. 190.

(20) 既にふれたように、コントがサン・シモンと識合いその書記になつたのは、一八一七年八月、すなわちサン・シモンが初期の科學論的研究作業から社會の考察に移行して、既に三年経つた後であり、(cf. H. Gouhier: *La jeunesse d'Auguste Comte...*, t. I, p. 231) その直後に、コントは既に『産業』に寄稿してゐる(後述参照)。コントは、三月でサン・シモンの書記をやめたが、それは、専らサン・シモンの財政事情に基いてゐた(cf. G. Weill: *Saint-Simon et son oeuvre*, p. 196). その後、一八二二年頃から、兩者の意見の相異が現れ、それは一八二四年に決定的になる。一八一八年四月十七日付ヴァラ宛の手紙で、コントは、サン・シモンについて、次のように述べてゐる。「私は、哲學的政治學のうえで最も眼のきく一人の人間との仕事と友情の交際で、本のうちには求められないような多くのことを學んだ。そして、私の精神は、われわれの交際の續いてゐるこゝ六ヶ月(この六ヶ月ということが正しいとすれば、一八一七年八月に兩者の交際が始まつたというグイエの考證は、正しくないことになるが、この六ヶ月というのもあやしい。というのは、一八一八年四月十七日から六ヶ月遡つた一八一七年十一月十七日以前に、コントは、『産業』にサン・シモンの名で寄稿してゐるのだから。詳細は考證未了。―引用者)の間に、私一人だつたら三年以上もかゝる程前進した」云。(A. Valat, p. 36—7, cit. d'après: G. Weill, op. cit., p. 196) また、矢

- 張り一八一八年に書かれたと想定されるサン・シモン宛の匿名書簡で、コントはサン・シモンの産業主義をはつきりと受容れ、次のように述べている。「あなたは、唯一の合理的な政治學は、經濟學であるということを明言された最初の方なので、それから、誰よりもよく、そのことを御存知の筈です。ところで經濟學は、本來から云うと、未だ科學ではありません。そして、それは、科學になる爲の基礎が缺けています。經濟學には確かに多くの實證的な眞理があります。しかしこれらの眞理は現在までのところ、殆んど斷片的な考察にすぎず、それは、一つの全體というよりも寧ろ一つの集積をなしています。……經濟學に基礎を與えることが私の考えでは、科學の進歩の爲に今日なしうる最も大切なことです。ところで、この目的は、あなたの次の基本的な考えで達成されたように思われます。すなわちそれは、所有は、あらゆる制度のうちで最も重要なものであり、そして、それは、生産に最も好ましいように構成されなければならない、と言うことです。經濟學において獲得されたすべての眞理は、この見事な考えに結びつけることができるように思われます。そして、最後に、經濟學は、こうして、經濟的考察に立脚した眞の政治學を作る手段を提供するのです。この全體の整備と實證的政治學形成の仕事は、なんと氣高い仕事でしょうか。」(このサン・シモン宛の匿名書簡は、Alfred Pereire: *Autour de Saint-Simon*. Paris. 1913. 27 Documents originaux の一部として、初めて収録發表された。p. 163 ff. なお傍點は、原文のアンダー・ライン。この書簡が一八一八年に書かれたとの推定については、同書 p. 67 参照)。コントのこの考えは間もなくコント自身によつて否定される。
- (57) *L'Industrie...*, O. S. E., t. XVIII, p. 209.
- (58) *ibid.*, p. 211.
- (59) *ibid.*, p. 213.
- (60) *ibid.*, p. 166. サン・シモンのこのような時代批評が、革命以後の舊土地貴族の政治的反動という、さきに述べた現實の事態に對應していることは容易に分る。

- (19) *ibid.*, p. 175. 「社會は社會が全く同じ程度に怖れ憎む二つの敵がある。すなわち、無政府状態と専制とである」とサン・シモンは言う。( *ibid.*, p. 128 )
- (20) サン・シモンは多くの箇所「革命を終らせ」べきことを訴えてゐる。
- (21) H. de Saint-Simon : *Du système industriel. 1<sup>re</sup> et 2<sup>e</sup> parties. 1821, 3<sup>e</sup> partie. 1822.* O. S. E., t. XXI. p. 15.
- (22) *ibid.*, p. 184.
- (23) *ibid.*, p. 3.
- (24) H. de Saint-Simon : *Catéchisme des industriels, 4 cahiers. 1822—1824.* (この第三分冊は、オーギュスト・ロントの執筆の『Système de politique positive』(1824)と同じ表題で公けられた。ロントのこの論稿は、すなわち、一八二二年に「Du Contrat social par Henri Saint-Simon」の中で *Prospectus des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société* という論題で發表したものを再版であり、後で *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société* という表題を附されるものである。) O. S. E., t. XXXVII. p. 41.
- (25) サン・シモンが、外ならぬ産業を新しい社會の目標にすえたのは、第一に、生産が社會存在の基礎をなすからである。サン・シモンは言う。「産業階級は、第一等の地位を占めなければならない。何故なら、それは、いかなる階級よりも重要であるから。何故なら、それは外のすべての階級がなくともすませるのに、外の階級はどれもそれなしにはすませぬから。何故なら、それは、それに固有な力により、それ自身の働きによつてやつてゆくから。外の諸階級は、そのために働かねばならない。何故なら、前者は後者の被造者であり、後者が前者の生存を維持するのであるから。一言にしていへば、すべては産業によつて作られるのであるから、すべては産業のために作られなければならない。」( *Catéchisme des industriels.* O. S. E., t. XXXVII. p. 4 ) 第二に生産と平和とは同じ楯の両面であるからである。サン・シモンは言う。「人間は生産を損うことなしには、決して

- して相互に暴力をふるうことはできない。それ故、戦争は、その目的が如何なるものであれ、全人類を損うものであり、また、勝利者である國民なかも損うものである」(L'Industrie... O. S. E., t. XXVIII. p. 188). 第三に、道徳は、産業が完全になると共に進歩するからである。といふのは、産業は、各人に、生産という行爲と、他人の生産物とに對する尊重の念を増大させるからである。(ibid., p. 188) 第四に、特に、一八一七—一八八年の『産業』では、自由の根源は産業にあるということが強調された。サン・シモンは言う。「自由は産業と共にのみ増大しようし、それによつてのみ強化せらる」と。(ibid., p. 210)
- (68) サン・シモンは言う。「...社會體制が現實に變革されるためには、一般的な活動の目標が變革される必要がある。その他の改善は、それがたとえ如何に重要なものであつても、修正以外のなにものでもなく、言葉をかえて言えば形式の變更であつて、體制の變革ではなから」と。(Du système industriel O. S. E. t. XXI. p. 13)
- (69) 本論文第三章第一節参照。
- (70) 本節註56参照。
- (71) A. Comte: Cours de philosophie positive. t. IV. pp. 193—195.
- (72) H. de Saint-Simon: Du système industriel. O. S. E., t. XXI. p. 13.
- (73) ibid. p. 3, p. 8; Catechisme des industriels. O. S. E., t. XXXVII. p. 106.
- (74) サン・シモンは言う。「若しもフランスが島國であつたならば、革命は、それがひきおこしたあらゆる不幸の原因とはならなかつたであらう。そして誰も、自由主義者たちを流血の慘の故に、咎めはしなかつたであらう」。(O. S. E., t. XVIII. p. 175—6)
- (75) O. S. E., t. XXI. p. 6—7.
- (76) ibid., p. 7.
- (77) ibid., p. 81.

- (87) *ibid.*, p. 10.
- (67) *ibid.*, p. 10.
- (88) *ibid.*, p. 12.
- (18) *ibid.*, p. 12— p. 13.
- (28) *ibid.*, p. 14— p. 15.
- (38) 邦文『O. S. E. t. XXXI. p. 15 の註を参照。』
- (48) *ibid.*, p. 83.
- (58) A. Comte: *Opuscles...*, p. 100.
- (68) A. Comte: *ibid.*, p. 147—148.
- (78) H. de Saint-Simon: *Célechisme des industriels* の第三分冊は「*Plan des travaux scientifiques nécessaires pour reorganiser la société*」の表題で知られてゐるが、第二版である。(第一版は『*Propectus des travaux scientifiques...*』として刊行された。)
- (88) O. S. E., t. XXXVIII. p. 3.
- (88) Dr. Robinet: *Notice sur l'oeuvre et la vie d'Auguste Comte*. 3<sup>e</sup> édit., Paris. 1891. p. 102. 一八一六年六月に書かれたコンテの最初の論稿『わが省察録。人類、眞理、正義、自由、祖國、一七九三年の制度と一八一六年の制度との比較、フランス人民の獻身』*Mes Réflexions: Humanité, Vérité, Justice, Patrie; Rapprochement entre le régime de 1793 et celui de 1816, adressés au peuple français.* を「*コンテは啓蒙思想に貫かれた「革命的な考察」だと云つてゐる。(H.*

Gouhier: op. cit., t. I, p. 172.)

(90) この考えは、隨所に見られるから、こゝでは、特に典據を示さない。

(91) サン・シモンの産業主義がセーとスミスの經濟學に由來するものであることは、サン・シモン自身が述べてゐる。(L'Industrie, O. S. E., t. XVIII, p. 182 F.)

### 第二節 社會再組織への志向。——危機の時代。第三の道。秩序と進歩。

サン・シモンの影響のもとに十八世紀の啓蒙思想から離脱し、サン・シモンから大きな影響をうけたコントは、一八二二年頃から自己の獨創性を意識しながら獨自の道を歩むことになつた。

ヴェンティツヒは、コント社會學を支えるその社會觀の發生地盤たる時代環境について次のように述べている。

「フランス革命の無秩序な混亂から生まれた社會主義と、アンシャン・レジームに根をもつ反動的な急進王黨主義とが、その影響のもとにコントの世界觀が發展した二つの時代的潮流である」と。こゝでヴェンティツヒが、急進王黨派と並ぶものとして社會主義をあげているのは、少くとも初期におけるコントの時代意識に關する限り、あまり嚴密とはいえない。社會主義ではなく寧ろ十八世紀の啓蒙思想を繼承する自由主義者或は共和主義者が、急進王黨派と並び考えらるべきである。このことは、既にサン・シモンについて考察した際に述べたように、當時の政治社會が、立憲黨を中心として急進王黨派と自由黨に分裂抗争していたという事實に照して明らかである。一八三〇年に至るまでフランス社會主義はそれほど有力な政治勢力をなしていない。このことは、コントの危機意識を内容的に顧みるとき、一層明らかとなるであらう。

『實證哲學講義』に結實するコントの社會學を最も明白な萌芽形態において内包し、従つてコントの社會學を支えている時代意識を最も明確に現わしているのは、一八二二年の『社會再組織のために必要な科學的作業のプラン』<sup>(2)</sup>である。そこでコントは、サン・シモンと同様、當時の社會を深刻な危機、或は精神上および政治上の無政府状態として把え、この危機からの脱出を以て、自己の任務とみなしている。コントによると、現在の特徴は、究極において、相反する二つの傾向すなわち崩壊<sup>デソルガニゼーション</sup>と再組織<sup>レオルガニゼーション</sup>の運動の共存にある。崩壊の運動は、遠く近代の初頭から始められており、それは社會を道徳的、政治的な分裂に導く。これに對して、再組織の運動は、「人類の終局の社會状態」に導く<sup>(3)</sup>。コントは、「批判的方向を捨て、有機的方向を探る」<sup>(4)</sup>ことによつて、無政府状態からの脱出と危機の解決とを志向する。今なお優劣を保持している批判的傾向は、コントによれば、文明の進歩にとつては勿論、舊組織を破壊するうえにも最大の障碍をなしており、また危機に伴つて絶えず續出してくる恐るべき動搖の主要な原因をなしている<sup>(5)</sup>。

ところで、コントによつて「批判的傾向」或は「崩壊の運動」と呼ばれるものは何であろうか。それは、封建制度の胎内から發生したルネッサンス以來の、近代的諸傾向ないし運動を指している。すなわち、コントにとつては、近代そのものは、積極的な建設の時代ではなく、單なる破壊の時代として消極的な意味しか與えられない。このような觀點にたつて社會の再組織を志向するコントは、當然、フランス革命後の混亂を處理する方式を、中世社會のうちに求めなければならぬ。近代が破壊の時代であるならば、中世は、組織あり統一ある有機的な社會である。この點で、コントは、ドイツ・ロマンティックに擬せられるであろう。事實、メーリスは、この點から、コントをロマンティックのうちに數え入れた<sup>(6)</sup>。しかし、「數字的自然科學的世界像を構成し、自然科學的・生物學的社會・歴史學說の創造に

おいて頂點に達する〔コントの〕經驗哲學は、個々の接觸點にもかかわらず全體としては、ロマンティックに數え入れることはできない」とマルクーゼは云う。このコント解釋の相違は、コントの體系の複雑さを表現する。少くともそこには二面性がある。コントは果して、合理主義者であるのか、非合理主義者であるのか。この二面性こそ、コントにおける前期と後期との矛盾といわれるものの、體系構造内に反映したものに外ならない。われわれは、この二面性がいかに絡み合っているかを明らかにしなければならない。これは、本論文の主要な課題の一つとなるであろう。ところでこの二面性は、コントの時代意識のうちに既に明白である。

フランス革命以後、無政府状態に陥つた社會を再組織するために、幾多の努力が、國王と人民とによつて試みられたが、いずれも誤謬を含み、それがかえつて革命の源泉をなしているとコントはみる。國王の誤謬は、封建的神學的な組織の單純な再興を以て、社會の再組織をめざすところにある。彼等は、かゝる手段以外に、無政府状態克服の道はないものと考えている。國王も、現在の危機に對する救済策を誠實に求めており、かつ社會再組織の必要を充分に感じていたのであるが、文明の發達を考慮せず、事物の現狀を一面的にしかみなかつたために、このような誤謬に陥つた。つまり、封建的神學的組織の没落は、國王の信ずるやうに、いわば偶然の原因に基くものではなく、過去數世紀間の、人間の意志から獨立した、連續的な變化の必然的な結果として行われたのである。國王の試みは、つまるところ、危機を必然的に發生された状態に社會を引戻すことになる。つまり、それは、危機の解決とはなりえないで、危機を再び反復させることを意味する。「人類の本性に内在する文明發達の原理」は、決して破壊することはできない。以上のコントの所説によつて、彼が單に中世の復起をめざすものでないことを知る。

國王の誤謬に對して、コントのいわゆる人民の誤謬はどうであらうか。人民の間に支配している有力な意見の特徴づけるものは、「すべての社會組織が満たすべき根本的な諸條件についての、此の上もない無知」<sup>(10)</sup>であるとコントは云う。つまりそれは、封建的神學的組織を破壊するに役立つた批判的諸原理を、有機的原理とみなすこと、組織の單なる變革を建設すべき組織の基礎とみなすことに歸着する。具體的にコントが例證している例をあげれば、例えば、人民の意見においては、政府は初めから一切の活動の原理を剝奪され、社會の生活への參劃を拒否されて全く消極的な役割しか與えられていない（夜警國家）。政府は、社會組織の中央に位する自然的仇敵と考えられ、それに對して社會は、不斷に自己を不信と一觸即發の防禦的反撥とにおき、個人の活動の保證によつて自己を強化しなければならぬ。これが社會と政府（國家）との關係についての、人民の意見である。これに對してコントは云う。政府はすべて、正常な事態においては、社會の頭腦であり、全般的な活動の指導者であり、當事者である。つまりそれは、「一切の個人的な活動を統一して、それ等を共同の目的に誘導すべき社會の首長」<sup>(11)</sup>なのである。

また人民の意見として、無制限な信仰の自由という教理をあげることができる。この教理もまた、封建的神學的組織に對する鬭争手段としては、人間精神進歩の方向に横たわるものではあつたが、再組織の基礎としては全然價値がない。何故なら、この教理の本質は、「すべての個人的理性 raison individuelle の主權を宣言することによつて、すべて一般的觀念 idées générales<sup>(12)</sup> 體系の單一的な形成を妨げる」からであり、しかも、この一般的觀念體系の單一的形成なくしては、いかなる眞の社會も存在しえないからである。<sup>(13)</sup>ところで、この慣用的となるべき一般觀念は、多くの人間が、一定の觀念をたゞ信ずることによつてのみ確立できるのであつて、論證に基いてそうなるのではない。

そもそも天文學、物理學、化學、生理學などにおいては、信仰の自由は存在しない。これらの場合には、有能な科學者が確立した諸原理を、たゞ信じて、そのことは不合理とはみなされない。ところが現代の政治學においてはこれと異なる。すべてのものが夫々自己の論證に基いて、各個別々に自己の觀念を形成している。それは、過渡期としての現代において、社會の新しい、一般的原理が未だ確立していないことを意味する。このような暫定的な事態を、絶對的で永久的な教理とみなすことは不合理でなければならぬ。このような教理こそ、無政府的と名付けて然るべきものである。

また、人民主權の教理についても同様である。この人民主權の教理は、國王神權の原理を批判するために創造されたものではあるが、社會再組織の政治的基礎とはなりえないこと、信仰の自由の場合と同様である。すなわち、コントによれば、無制限な信仰の自由の教理が法王の不謬性に代えるに個人の不謬性を以てしたとすれば、人民主權の教理は、國王の恣意に代えるに個人の恣意を以てするものであり、また、信仰の自由の教理が、識者が社會の指針として決定すべき一般的觀念體系に對する絶對的支配權を無教育者にさえ與え、かくて人間の完全な孤立を生ぜしめるとすれば、この人民主權の教理は、權力を蒙昧者の階級に與え、そうすることによつて、政治體の一般的な分裂を生ぜしめる、とコントは考へる。このように、人民の學説は、必然的に社會を無政府狀態に導く。

コントが國王と呼ぶものは、封建制度の復活を欲する反動勢力の總稱であり、人民と呼ぶものは、十八世紀の啓蒙思想を掲げる市民階級の總稱であつて、コントは、それらいずれに對しても批判的であることは、以上によつて明らかである。しかし、國王と人民とに對するコントの批判は、その重點の置き方を異にする。つまりコントによれば、

「國王は事實と矛盾し、人民は原理に矛盾している。」また、「人民の誤謬は、國王の誤謬以上に根絶しなければならぬものである」とコントは云う<sup>(14)</sup>。というのは、人民の誤謬こそが、文明の發展に對する重大な障礙をなしており、さらに、そのみが國王の誤謬に何らかの存在理由を與えているからである。人民の學説は、その内的本性からして無政府的なものであるが、國王のそれは、人民の側に批判的學説の諸原理を齎せしめることによつて、間接的にのみ、結果としてのみ、無政府的であるにすぎない<sup>(15)</sup>。國王の學説は、文明の歩みに逆つてゐる限り實現不可能であるが、そしてそのことによつて、批判的學説に力を與えているのであるが、しかし、この國王の學説は、少くとも理論的には有機的であり、従つてそれは、ある何らかの體系<sup>システム</sup>を絶對的に必要とする社會の要求に不完全ながら適合するものを持つてゐる、とコントはみる<sup>(16)</sup>。

コントは、國王と人民との間の、そして、「革命の盡きざる源泉であるこの悲しむべき循環論から脱出しうる手段」<sup>(17)</sup>を求めするのであるが、それは、國王をして逆行的方向を放棄させ、人民をして批判的方向を放棄せしめるところの、新しい有機的學説を形成し、これを一般的に採用する以外に手段はない、と考へる。すなわち、前望的な、文明發展の歩みに沿つた新しい有機的學説の形成、これのみが、全社會を新組織に導いて、危機を終熄させることができる。

以上見たようなコントの第三の道は、またコントにとつて一つの重要な問題、秩序と進歩の問題についてもみるこゝとができる<sup>(18)</sup>。コントによれば、現在、秩序の思想は、専ら、「本質的に後退的な精神」<sup>レトログレート</sup>、すなわち神學的軍事的制度の古い教義を信奉する人々によつてのみ、主張されている。これに對して、進歩の思想は、専ら、「根本的に無政府主義的な教義」、すなわち、「プロテスタンティスムから出て、前世紀に、その最後の形態をとり全的發展を遂げたところ

の、單に否定的な哲學」によつてのみ主張されている。<sup>(19)</sup> すなわち、現在においては、秩序の思想と進歩の思想とは、根本的に分離し、相對立し、相互に非難し合つてゐる。このことは、現存社會の主要惡であり、現代社會の根本的な惡循環である。<sup>(20)</sup>

この惡循環からの脱出をもつて使命とする新しい實證的社會學は、現在専ら「神學的學派」によつてのみ主張されている秩序の思想と、現在専ら「形而上學的學派」によつてのみ主張されている進歩の思想とを、同時にみたさねばならぬ。すなわちコントの表現を用いるならば、「進歩的であると等しく位階イェラシクンゲドレリシ的イェラシクンゲドレリシな教義」が必要である。<sup>(21)</sup>

何故なら、秩序と進歩とは、「現代文明の本質上、次第に、等しく必要不可欠な條件となつてゐる」からである。秩序と進歩という二つの條件の内的な、分ちがたい結合こそが、今後、眞の政治制度を特徴づける。「如何なる現實の秩序も、それが完全に進歩と兩立しなければ、最早、成立もできなければ、また特に永續もできない。如何なる偉大な進歩もそれが、究極において秩序の明白な強化に向わなければ、有效には達成されえない」。<sup>(22)</sup> こうして、秩序と進歩とは、同一原理の分離しえない二つの側面として現れなければならぬ。

われわれは、後に、コントが社會學の二つの主要な構成部分として、秩序の理論としての社會靜態學と、進歩の理論としての社會動態學とを、區分するのをみるであろう。

以上述べたように、コントは、國王の學說と人民の學說との間に行く第三の道を求め、また、秩序と進歩とを同時に保證する新しい社會理論を求めるのであるが、このことは、コントが、社會における全體と個の問題に直面したことを意味する。一方における國王の學說と秩序の思想とは、個を全體のうちに吸収し、個の存在意義を全體によつて

基礎づけた全體の立場に通じ、他方における人民の學說と進歩の思想とは、全體を個の手段とみなし個の自己主張のうち自ら全體が形成されるとする個の立場に通ずる。定式的に云うことが許されるならば、前者は封建的原理であり、後者は近代の原理である。つまり、封建社會は、個を全體に吸収することによつて全體は自ら見通しのきくものであり、また十八世紀に至る近代社會は、個の立場を貫くことによつてつゝがなく全體を見通すことができた（啓蒙思想）。いずれの場合にもそこには全體と個の分裂は存在しない。全體か或は個のいずれかの立場で社會に處することができた。しかし、資本主義社會が不透明な、個人の意のままにならぬ客體として立ち現われたとき、この全體と個の融和は打破された。コントは、まさに、この原理的な問題に直面している。コントの體系を貫く二面性は、この全體と個の問題についてのコントの苦惱の反映に外ならない。そしてこの問題が、コントの蹟の石となつて、後に人類教への道をひらくことを見ざるでもう。

(1) H. Waentig: op. cit., S. 58.

(2) Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société. 1822. これは“Opuscules”の第三論文  
をなしてゐる。

(3) A. Comte: Plan des travaux... 1822. Opuscules, p. 69.

(4) A. Comte: ibid., p. 61.

(5) A. Comte: ibid., p. 61.

(6) Georg Mehlis: Die Geschichtsphilosophie Auguste Comtes. Leipzig. 1909. S. 29 以下を參照。II. Kapital 參照。

「コンテのロマンティックも亦王政復古の子である。それはフランスの傳統學派の影響のもとに成長した…」とメーリスは云ふ。(S. 29)

- (7) A. Marcuse: Die Geschichtsphilosophie Auguste Comtes. Stuttgart und Berlin. 1932. S. 71.
- (8) A. Comte: Plan des travaux..., Opuscules..., p. 61 ff.
- (9) A. Comte: *ibid.*, p. 64.
- (10) A. Comte: *ibid.*, p. 66.
- (11) A. Comte: *ibid.*, p. 67.
- (12) コンテの「一般觀念」といふ言葉の代りに屢々「公共理性 *raison publique*」といふ言葉を用いている。
- (13) A. Comte: Plan des travaux..., Opuscules, p. 68.
- (14) A. Comte: *ibid.*, p. 66.
- (15) A. Comte: *ibid.*, pp. 70—71.
- (16) A. Comte: *ibid.*, p. 71.
- (17) A. Comte: *ibid.*, p. 72.
- (18) この問題については一八二二年の“Plan des travaux…”では論じられていない。それは、Cours de Philosophie Positive, t. IV, 1839 の中の一章、すなわち社會學を取扱っている部分の最初の章である第四六講「現存社會状態の基本的分析による、社會物理學の必要と好機とに關する、豫備的考察」のところで論じられている。
- (19) A. Comte: Cours de Philosophie Positive, t. IV, pp. 18—22.
- (20) A. Comte: Cours..., p. 18.

(21) A. Comte : ibid., p. 21.

(22) A. Comte : ibid., p. 17.

### 第三節 社會再組織を志向する社會學に對する四つの要請。

社會の再組織を志向する新しい有機的學説は、理論的にどのような要請を擔うべきであろうか。結論的に云うと、コントは、この新しい社會學説に對して、四つの理論的要請を行つていふように思われる。すなわち、それは、第一に經驗的であること、第二に全體的であること、第三に歴史的であること、そして第四に實踐的であることである。

a 社會再組織と經驗的認識への要請　コントは次のように述べる。「すべては、要するに、政治學のために、ヨーロッパの科學者の協力によつて、實踐から區別された、また知識の現狀に對應する、新たな社會組織の概念を目的とする實證的な理論を建設することに歸着する。ところで、このことを考慮するならば、この結論は、次のたゞ一つの考えに要約されることが解る。すなわち、科學者は、今日政治學を觀察科學の域にまで高めねばならぬ」と。<sup>(1)</sup>コントによると、ある任意の科學の神學的狀態および形而上學的狀態は、共に觀察に對する想像の優位をもつて共通の特徴とする。このような事態は、人間があらゆる點において自然體系システム・ナチュレルの中心に位し、従つてまた、人間が諸々の現象に對して無限の活動力を賦與されているという過信過信とすらはらである。つまり、このような事態にある人間は、自己の價值と能力とを過信し、對象を自己の意のままに變更しうると幻想する。今日まで、人間は、社會組織に對する自己の政治的工作の無限の力を信じてきた。諸々の科學の實證的狀態への推移は、この事態を顛倒させ、人間を自然の中心から轉じて、人間が實際に自然の中で占める地位に置いた。人間の行爲は、その現實の限界内に局限され、現

實の對象を離れてはすべてが空しい試みに歸着するとみなされるようになった。<sup>(2)</sup>

コントが、觀察に對して想像に優位を置くものとして、神學的學說（「國王の學說」）ばかりでなく、形而上學的學說（「人民の學說、或は、十八世紀の社會理論」）をあげていることに注意しなければならぬ。國王の學說は、社會關係を、神權という超自然的觀念に基礎をおくものとして示す。この場合には、觀察された事實は、超自然的觀念に、空想された事實に基いて説明されており、つまりコントの表現を用いれば、「先驗的に觀念され」ている。また人民の學說について云つても、それは、「文明による人間の能力のあらゆる發展に先んずる原始的社會契約という抽象的な形而上學的な假定に完全に基礎を置いている。それが用いる常習的な手段は、あらゆる人間に同一程度において天賦的であり、かつ共同的であるとみなされている權利、しかもこの契約によつて保證される權利である」<sup>(3)</sup>。このような學說は、ルソーによつて體系的にうちたてられたのであるが、コントによれば、「それは、事實を結合するのに、もはや完全に超自然的なものではなくなつたが、しかし未だ完全に自然的なものとはなつていない觀念をもつてする。つまり、これ等の觀念は、人格化された抽象 *abstractions personnées*」にすぎない。<sup>(4)</sup>これに對して、實證的科學的な學說は、「觀察によつて確證されないような如何なる假説も設定しない」<sup>(5)</sup>。

コントの經驗的認識へのこの要請は、社會の再組織を擔うべき社會學說が、恣意を排除すべきことの要請に外ならない。<sup>(6)</sup>コントは、社會の問題を解くにあつて、形而上學的な思辯ではなく、専ら近代科學の方法、すなわち、經驗とその整序とにたよろうとしたのである。<sup>(7)</sup>つまりヴェンティッヒの表現を用いるならば、コントは、「社會生活の自然科學」を創造しようとしたのである。その場合、十八世紀の自然法的理法は形而上學として排斥される。

b 社會再組織と全體的認識への要請　　コントは、全體としての社會を再組織するという實踐的課題を擔つてゐる。このような實踐の立場にあるコントは、自ら社會に對して全體の觀點にたつことを要請される。コントは社會における諸要素が、相互に孤立して考察されることを「形而上學的」な見方として退ける。社會における諸要素は、相互に關連し合い、相互に及ぼす動と反動の作用を通して、一つの全體を形づくる。コントはこのことを「普遍的協合 consensus universal」と呼ぶ<sup>(8)</sup>。そしてコントの社會學の對象は、この全體以外には存在しない。

　コントによれば、危機の發生以來、人民が多數の憲法を發布した。三十年間に十の憲法が發布され、しかもそれらがいずれも、常に不滅なもの、廢止されえないものと宣言された。しかもこの憲法には、極めて詳細な二百以上もの多くの條文が含まれている。コントによれば、このことは非常な驚きの對象でなければならぬ<sup>(9)</sup>。何故なら、このことは、組織の全體を觀念する前に、それを詳細に組織しようとしたこと、すなわち細部に専心したことを意味するからである<sup>(10)</sup>。

　またコントは、この觀點から、全體としての社會の中から經濟現象のみをとりだして、これを研究の對象とする經濟學を形而上學として退けるに至る<sup>(11)</sup>。この點に、まず、サン・シモンとの相違が集中的に表現される。サン・シモンが政治學の基礎に經濟學をおくべきことを要請したことについては、既に述べた。勿論、サン・シモンも、社會をその全體として問題にした。寧ろ、全體を問題としたから、サン・シモンは、社會の全體を支える原理を經濟のうちに見出した。コントは、矢張り全體を認識の對象におきながら、サン・シモンとは異つた結論に到達する。この相違は、「全體の精神 [esprit d'ensemble]」こそは社會の探求を指導する基本的な精神でなければならない<sup>(12)</sup>、とコントが云

うとき、この「全體の精神」がサン・シモンの場合とある何らかの相違をもつてゐることを暗示する。この相違こそ、兩者の社會觀の相違を表現するものであり、またコント社會學成立とその本質の謎を解くものであるかにみえる。

コントは、この全體的認識への要請を、社會靜態學で理論的に體系化しようとした。われわれは、この問題を後に詳細に検討するであらう。

c 社會再組織と歴史的認識への要請 「すべては相對的なり、これすなわち唯一の絕對的原理 Tout est relatif, voilà le seul absolu」とは、コントが、既に早くから唱えた金言である<sup>(13)</sup>。コントのこの歴史的相對の感覺は、神學のおよび形而上學的社會學說における絕對の支配に對する批判に發している。コントによると、これら兩學說の目的は、如何なる文明狀態であるかを考慮せずに、最も完全な社會秩序の不變的な典型を設定することである。いづれも、自己の體系を以て、あらゆる政治的害惡に適用されうる万能藥とみなす。この政治的害惡が如何なる性質のものであるか、また、その救濟策の施行されるべき國民が、現に如何なる文明の段階に達しているか、ということを全然問題にしない。そればかりか、文明のそれぞれの時代における諸國民の制度を、自己の設定した完全で不變な典型を基準として、判斷する<sup>(14)</sup>。このような態度は、コントによれば、「社會組織を抽象的に觀念すること」を意味する<sup>(15)</sup>。

社會の再組織という實踐的な課題ととりくもうとするコントは、現實的な科學を要求する。それは、何よりもまず歴史的でなければならぬ。歴史的方法は、人類進化の過程を通して、次第に有力になる傾向と、次第に無力になる傾向とを判別し、そこから、現在のすゝむべき現實的な方向をさし示すものである<sup>(16)</sup>。コントにとつては、歴史は、この上もない重量を帯びて現れ、現在は、過去から未來へと發展する歴史的過程の、一つの經過點でしかない。過去の

中に見出される力は、そのまゝ、自己の法則に基いて、未來を形成する。未來は過去のうちに約束され、過去は、現在を素通りして未來を實現する。従つてコントによれば、「諸時代の年代的順序は決してその哲學的順序ではない。過去、現在、未來と云わずに、過去、未來、現在と云うべきである」<sup>(17)</sup>。またコントは云う。「實際、過去によつて未來を把握した後に初めて、單なる一個の點を示すに過ぎぬ現在に有効に立ち戻り、その眞の性格を把握することができる」<sup>(18)</sup>と。コントにとつては、現在、歴史の中でのみ現實的に理解しうる。だから、「現在を嚴格に孤立させて觀察することとは、政治的錯覺の極めて有力な原因となる」<sup>(19)</sup>。特に、革命的混亂の時代ともいふべき現代において、歴史的方法の缺如は致命的である<sup>(20)</sup>。

後に詳しくみるように、コントの歴史的認識への志向は、社會動態學として結晶し、それはわれわれの檢討の對象となるであろう。

d 社會再組織と實踐的認識への要請      コントは、社會再組織における理論と實踐との區別を強調する。コントによれば、人民が誤つた學說に基いて社會再組織を觀念するにいたつたのは、理論と實踐の區別を忘れたからである。人民は、その注意を専ら實踐に注いだために、誤謬を犯した<sup>(21)</sup>。理論は實踐に先んじ、かつその基準となるべきものであり、理論なき實踐は、恣意的であることをまぬかれない。コントが、その師サン・シモンに異論を唱え、かつ絶縁したのも、主としてこの點にあつた。實踐に先立つて、まず理論を整備しなければならぬ、とコントは云う。このように、コントが理論と實踐の區別を強調したのも、實は、實踐のための理論を求めたからに外ならない。

「予見せんがために見る。これが眞の科學の恒常的性格である。Voir pour prévoir: tel est caractère per-

nant de la véritable science」。「あらゆる點で、現實科學の主要な特徴をなす體系的予見は、あらゆる合理的な活動の必然の基礎として、基本的な價値を獲得する」と、コントは云う。つまり、「予見は、活動の眞の源泉である」<sup>(22)</sup>。社會再組織を使命とする實證的社會學は、合理的予見を通して、實踐に科學的な基礎を提供する。

ここで、コントが、實踐を科學的合理的に基礎づけようとした意圖に注意しなければならない。後期におけるコントが、その實踐論とも云うべき後期の試みにおいて、「人類教」という非合理的で、物神崇拜的な神秘主義に陥つたことは、コント自身が自己の體系の一貫性を主張しているにもかゝらず、これを、コントの自己矛盾、或は變質とみないわけにはいかない。何故なら、前期におけるコントは、合理的・科學的な實踐を、つまり理論と實踐の統一を指していたからであり、それに反して、「人類教」にみられるものは、ロコスに對するパトスの優位を、と云うよりは寧ろ、パトスによるロコスの蹂躪を意味していたからである。

- (1) A. Comte: *Plan des travaux...*, Opuscules, p. 99.
- (2) A. Comte: *ibid.*, pp. 106—9.
- (3) A. Comte: *ibid.*, p. 102.
- (4) A. Comte: *ibid.*, p. 100.
- (5) A. Comte: *ibid.*, p. 101.
- (6) A. Comte: *ibid.*, p. 133—4.
- (7) H. Waehtig: *Auguste Comte und seine Bedeutung...* S. 138.

- (8) A. Comte: Cours de Philosophie Positive. t. IV, p. 234.
- (9) A. Comte: Plan des travaux..., Opuscules, pp. 77—8.
- (10) A. Comte: *ibid.*, p. 82.
- (11) A. Comte: Cours..., t. IV, pp. 193—195.
- (12) A. Comte: *ibid.*, p. 303.
- (13) ヲ<sub>レ</sub><sup>ニ</sup><sub>テ</sub><sup>ハ</sup> Plan des travaux scientifiques... 科学研究のプログラムに就いて (septembre et octobre 1817) 『*Revue Occidentale*』, 1884, t. I, p. 331. cit. d'après H. Gouhier: *op. cit.* t. I, p. 242.
- (14) A. Comte: Plan des travaux..., Opuscules, p. 109.
- (15) A. Comte: *ibid.*, p. 110.
- (16) A. Comte: Cours..., t. IV, p. 328.
- (17) A. Comte: Plan des travaux..., Opuscules, p. 130.
- (18) A. Comte: *ibid.*, p. 130.
- (19) A. Comte: Cours..., t. IV, p. 330.
- (20) A. Comte: *ibid.*, p. 331.
- (21) A. Comte: Plan des travaux..., Opuscules, p. 81.
- (22) A. Comte: Cours..., t. VI, p. 634.
- (23) A. Comte: Cours..., t. IV, p. 291.

## 第二章 コントにおける認識の實證性。法則概念。

コントが、社會學に對して經驗的な認識方法を要請していることは、前章でふれた。だが、コントの認識論的立場を、經驗的認識と呼ぶことは實は嚴密を缺く。何故なら、コントは、神秘主義と同時に、經驗主義をも排除するからである。<sup>(1)</sup>レヴィ・ブルジュールによれば、コントの云う神秘主義とは、「檢證することのできない先驗的な假定を有する説明に頼ること」を意味し、經驗主義とは、「事實の單なる檢證以上にでない認識」を意味する。それは「事實の蒐集」であつて、科學ではない。<sup>(2)</sup>コントにおける科學の認識方法は、まさに實證的認識と呼ぶべきである。われわれは、まず、コントにおけるこの實證的な認識方法が如何なるものであるかを考察することから始める。

コントは、社會學の方法として何よりもまず、歴史的方法を重要視するのであるが、しかし、それと並んで、社會學における基本的な探求様式として、純粹觀察 l'observation pure. 實驗 l'expérimentation および比較的方法 la méthode comparative をあげる。<sup>(3)</sup>社會學における純粹觀察とは、個々の社會事象の直接的な觀察であり、「眞の科學的分析が立脚しうるところの唯一の論理的基礎」であるといわれる。<sup>(4)</sup>第二の實驗については、社會事象の考察の際には、對象が複雑であり、また、その諸要素が相互に密接に關連しているので、自然科學におけるような直接的實驗は不可能である。社會學において、自然科學における直接的實驗に對應する方法を、コントは、間接的實驗と呼ぶ。それは、ある決定的な變化を經驗している、或は寧ろ、コントのいう病理學的な情況にある社會の觀察を通して、社會的事實を認識することをいう。社會組織の變動的な、或は病理學的な事態は、あたかも自然科學における實

驗と同等に、社會的法則を認識する鍵を與える。第三の比較的方法とは、第一に動物界と人間社會との比較——これは兩者の類似性の確認を通して人間社會の諸關係の非人爲的自然性の檢證を目的とする——を、第二は地球の表面に散在する、諸々の住民或は民族の社會狀態の比較を對象とする。社會發展の異つた段階にある諸々の住民または民族を比較觀察することは、人類發展の種々の主要な諸段階を特徴づけるうえで有効であり、また、おくれた段階にある社會の實情を觀察に基いて認知することを可能にする、とコントは云う。コントは、これら三つの基本的な探求様式を、いづれも、或は直接的或は間接的という差異があるにもかゝらず、總稱して「觀察方法」と呼ぶ。

コントは、主觀的な説明の幻想に陥ることを排して、ア・プリオリに研究にとりかゝることをいましめ、まず、社會學の方法は實驗的諸科學の方法に依據すべきことを示し、近代社會學への道をひらく。コントにおけるこれら三つの觀察方法のうち、第一のものは、今日の「モノグラフィー的方法」や「社會學的調査」において、その完成形態を見出す。キュヴィリエによれば、この方法の支持者たちの確信にもかゝらず、この方法が、社會的事實に對して、充分な解釋を與えうる方法であるかどうか、夙に、色々の點からその限界が指摘されてきた。第一にデュルケムやシミアンは、すべて個體は無限なものであり、無限なものは究め難いと考え、單純な一般關係の分析にまず手をつけずに、直接個體をその完全な個性のうちにおいて説明しようとするのは、科學が最後に明らかにすべきものを、最初に明らかにしようとするのであつて、純粹の記述というものは、たとえ可能であつても、全く收拾のつかない混亂した全體の印象を與えるばかりである、と考へた。また、社會的事實の純粹觀察に従事していると思ひ込んでいるモノグラフィー的方法の支持者たち自身が、すでに、一つの見解を含む假説、推測、分類等を、その探索のうちに

もちこんでおり、このことが意識されていなければいけない程その危険も亦大きい、とみなされた。<sup>(8)</sup>

第二の間接的實驗方法としての病理學的事態の觀察についてのコントの着想は、個人有機體に關するブルセ *Burser's* の生理學的原理に由來するのであつて、コントは、それを、有機體としての社會にも擴張しようと考へたのである。<sup>(9)</sup> コントのこの着想はたしかに興味あり、かつ意味深長な暗示を與える。人間の本質が、その病氣のときに顯現するとするならば、社會の本質も亦、それが危機に直面しているとき、もつとも露骨にあらわれる。だが、コントの意向は、そのような意味ではなく、より生理學的な方向に横たわつてゐる。社會が病理學的に大きく變動するとき、その變動を通して、社會の諸要素間の一定の相關關係が、より顯著にあらわれるという想定の上に、この方法は基礎をもつてゐる。だが、一體、何を平常的といふ、何を病的といふのか。常識は、しばしば、われわれをあざむく。社會の場合には、生理學における程、問題は簡單ではない。そして、この問題は、個別的な觀察だけで解決できるものであろうか。

第三のコントの比較的方法のうち、第一のものは、今日の「動物社會學」の基本的な思考態度と相通じ、第二のものは、寧ろその對象からいへば、今日の民族誌的方法に對應するものである。しかし、比較的方法という方法形式からすれば、今日の比較法一般のさきがけといふことができる。今日のフランス社會學においては、比較法のなかでも、デュルケーム以來、比較史的方法が重視されているが、それは、寧ろ、後に述べるコントの歴史的方法に對應する。<sup>(10)</sup> 今日民族誌的方法にも、理論上の困難が感じられており、「原始的」という規定そのものが問題になり、また單純的  
な單純進化觀は、排除されている。<sup>(11)</sup> つまり、この問題は、直接的觀察を越えた、歴史觀にかゝる問題だということ

ができる。

コントによつて社會學の不可缺の方法としてとり入れらるべきことを要請されたこれらの觀察方法は、勿論今日では違つた形態、違つた方向にあらうとも、依然として、社會學の基本的な方法として生きてゐる。しかし、それは、單なる觀察をこえた理論的問題と交錯しながら、今日尙、幾多の問題を提起してゐる。そして、コント自身この觀察方法一般の限界を認知し、それをコント独自の仕方で解決しようとした。

コントは、これらの觀察方法が、非常に重大な誤謬に導く危険を含んでゐると警告する。純粹觀察はいうまでもなく、間接的實驗にせよ、比較的方法にせよ、これらの觀察方法は、それだけでは經驗主義の迷路に踏込んでしまふ。例えば、比較的方法について云えば、それだけでは、本來發展段階を異にし、繼起の序列關係にある二つの社會を、共存の關係にあるものと誤認したり、社會狀態の二次的な相違を、社會發展の段階を異にするものと誤認したりすることになる。<sup>(12)</sup>總じて、これらの觀察方法が經驗主義の迷路に埋没しないようにするためには、予め、「人類の基本的發展の總體についての合理的概念」がなければならぬ、とコントは云う。<sup>(13)</sup>コントは、これらの觀察方法が、社會學的研究に對して持つ大きな意義を認めてゐるにもかゝらず、「全く經驗的な孤立した觀察は、いかなるものでも、本質的に無益なものであり、しかも根本的に不確實なものであることは、眞の科學的な觀點から云つて明らかである。すなわち、科學は、少くとも假說的に、ある何らかの法則と結びついた觀察のみを用いることができる……」<sup>(14)</sup>

個別的な觀察された事實を、一般的な法則にかゝわらしめて理解しようとする、そのような認識態度に、コントの實證主義的社會學の第一の基本的な態度がある。科學とは、法則によつてできてゐるので、事實によつてできてゐるの

ではない、とコントは云う。予め理論が、すなわち予め假定された法則が存在しなければ、科學的な觀察は不可能である。確かに、實證的科學は現象の系統的な觀察に従う。だが「この觀察は、指導假説 *hypothèses directrices* には行いえない<sup>(15)</sup>」。だから、レヴィ・ブリュールは、コントの認識について次のように云う。そこでは、「想像が、科學のなかで、たしかに従屬的ではあるが、不可欠な役割を保持する」。「假説或は精神の固有の働きによつて暗示された理論が存在しなければ、科學は決して構成されない」。つまりコントにとつては、法則は、個別的な事實そのものうちから汲み取られるのではなく、いわば失驗的に與えられるようにみえる。理論或は法則とは、個別的事實をそれに依據して處理する基準である。このように個々の觀察を處理する理論又は法則が、コントにあつては主觀的に與えられる傾向があるとところから、その方法が「客觀的であるのか、主觀的であるのか、或は主觀的であると同時に客觀的であるのか」という問題が、烈しい論議をひきおこした<sup>(16)</sup>。この問題を説明するため、コントの法則概念については、しばらく考察をつづけることにする。

觀察すなわち個別と、理論すなわち一般とを、同時に創造し關連づけなければならぬところに困難があり、惡循環があることは今日も同じであるが、コントは、この困難の解決の仕方、三つの方式、「神學的」、「形而上學的」、「實證的」という三つの方式が、歴史的に成立してきたものと考へる<sup>(17)</sup>。すなわち、この三つの方式は、觀察すなわち個別と、理論すなわち一般とを、どのようにして關連づけるかにかゝつて成立したものである。

先ず、「神學的」認識は存在の内的本性 *la nature intime des êtres* の探求、或はあらゆる諸現象（または諸結果）の第一原因或は窮極原因の探求を志向し、諸現象が超自然的な動因の作用によつて生みだされるものとみなすことに

ある。<sup>(18)</sup>このような神學的方式の最高の完成形態は、諸現象を説明するために想定された多數の獨立した超自然的動因（多神論）の種々の働きを、唯一の超自然的な存在の攝理的な働きによつて置きかえたときに達成される（一神論）。<sup>(19)</sup>次の「形而上學的」認識は、本質的には、「神學的」認識の單なる一般的な變形にすぎないと、コントは云う。神學的認識における超自然的動因が、抽象的な力、または、種々の存在の内的な實體——*entities*——によつておきかえられ、それがあらゆる現象をひきおこすものと考えられる。この場合、現象を説明することは、その現象に對して、對應する實體をさし示すことにある。<sup>(20)</sup>このような形而上學的方式の最高の完成形態は、個別的な諸々の實體の代りに、「唯一」の一般的な實體を以てし、この唯一の實體が、あらゆる現象の唯一の原因と見なされる場合に達成される。コントは、完成した形而上學的方式における、このような唯一の一般的な實體を、*nature*と呼んでいる（自然法思想）。<sup>(21)</sup>

では「實證的」認識とはいかななるものであろうか。それは、神學のおよび形而上學的方式とは異つて、第一の或は究極の原因とか、また諸現象の實體とかの探求を、無意味なこととして退ける。それが求めるものは、たゞ諸現象の法則のみである、とコントは云う。<sup>(22)</sup>

では、コントの云う法則とはいかなるものであろうか。それはたゞ、諸現象を、繼起 *succession* と類似 *similitude* との関係（これが動態と靜態に對應する）によつて、相互に結びつけたものに外ならない。<sup>(23)</sup>例えば、宇宙の一般的な諸現象は、ニュートンの萬有引力の法則によつて説明されると云われる。と云うのは、一方では、この引力の理論は、多様な天文學的事實を、唯一の事實——あらゆる分子はその質量に正比例しその距離の二乗に反比例して相互に牽引するといふ事實にすぎぬものとして示し、また他方では、この引力といふ事實は、われわれに親炙せる現象、すなわ

ち、地球の表面における物體の重力という現象の單なる擴張とみなされるからである。ところで、この引力と、この重力とは、それ自身如何なるものであるか、その原因は何であるか、ということとは解決できない問題であり、科學の領域外に横たわる問題であつて、それは神學者の想像と、形而上學者の邪智ソニエフイリテとに委ねる外はない、とコントは云う。科學者のなしうることは、この二つの原理（引力と重力）のいずれか一方を説明するのに、他方を以てすることだけである。すなわち、引力に就て云えば、それは普遍的な重力以外のなものでもないといふ、また重力に就て云えば、それは、地球の引力にすぎぬ、と云いうるだけである。このように二種類の現象が同一のものとして示された時、その現象は説明されたと云いるのであつて、われわれは、それ以上のことを望むことはできない、とコントは云う。<sup>(24)</sup>つまり、コントのいう法則とは、因果法則というよりも寧ろ機能法則と云うべきであり、その對象は、因果關係というよりは寧ろ函數關係と云うべきである。

以上のことは、社會事象を取扱う社會學についても妥當するのであつて、コントは次のように述べる。「……社會物理學は、あらゆる現象を、二つの基本的な觀點、すなわち、その現象が共存する諸現象とどのように調和しているか、また、その現象が人類發展の先行の状態と後行の状態とにどのように關連しているか、という二重の觀點から考察する。社會物理學は、いづれにしても、できるだけあらゆる社會事實を相互に結びつける眞の一般的關係を發見しようとする。如何なる現象にせよ、その現象生起の内的本性とか、その本質の様式とかの、空しい受容れ難い探求は一切これを慎重に排斥し、そうすることによつて、各々の社會的事實が、或は對應する情況シチュエーションの總體に、或は先行する運動の總體に、適當に結びつけられ、えたと、とき、その社會的事實は、社會物理學にとつては、言葉の文字通り

科學的な意味で、説明されたとみなされる」と<sup>(25)</sup>。こうして、レヴィ・ブリュールは云う。コントにとつては、「科學は、特に、諸々の現象を結びつけること、すなわち諸現象をそれらの間に存在する關係によつて相互に決定することを、職分とする。一切の科學は、事實の整序にある」と<sup>(26)</sup>。この意味でまず、ミルは、コントの認識様式を、「現象論的 phenomenal」と呼ぶ<sup>(27)</sup>。また、マルクーゼは、コントの認識論的立場を規定して次のように述べている。「因果連鎖の現實性を、コントもヒュームも、疑問に附する」。「總じて、コントの認識論的立場は、ヒュームと同様、經驗的懷疑論と特徴づけることができる。事實、コントは、經驗的懷疑論と同様に、認識できるのは眞の存在ではなくして現象だけであると信じている」と<sup>(28)</sup>。しかし、マルクーゼのように、「實證哲學講義」におけるコントの立場を、懷疑主義と斷定し、ファイヒンガー Vaihinger の觀念論的實證主義への道に通ずるものと速斷することは、いささか早計に失するように思われる。コントにとつて現實は *as is* ではない。そればかりでなく、マルクーゼが、このように、コントが因果關係の認識を斷念したことから直ちにその立場を經驗的懷疑論と結論するとき、われわれは、因果關係という言葉の内容について、考えてみる必要を感じる。既に、ヴェンティッヒは、マルクーゼに先立つて、實體的な因果關係と序列的な因果關係とを區別し、コントが拒否するものは前者であつて後者でないこと、つまり、コントにおける「因果關係は、……純粹な序列關係であり、原因とは單に先行するものであり、この先行するものに後行のものが、必然的かつ確定的に續く」と考えた。つまりそれは、*Wile* の認識であつて *Warum* の認識ではないが、しかし因果關係であることに變りはないと、ヴェンティッヒは云う<sup>(29)</sup>。

しかし、このヴェンティッヒの言葉は、コントの云う「繼起の關係」にある諸現象について妥當するとは云え、



驗によつて、とり除くことができる」というわけである。<sup>(32)</sup>

コント自身、認識の相對性について語り、それが懷疑主義と異なることを強調する。コントは、いわゆる神學的或は形而上學的な認識方式を絕對的と呼び、自らの實證的方式を相對的と呼ぶ。<sup>(33)</sup> コントは云う。「存在の内的本性の研究、またその第一のそして窮極の原因の研究等は、明らかに常に絕對的でなければならぬ。これに反して、諸現象の法則のみを探求することは、いかなるものでもすぐれて相對的である。というのは、このような探求は、觀察の漸次的完成に服従する思辯の繼續的な進歩を直接想定しているからであり、しかも嚴正な現實はいかなる分野にあつても決して完全にあばくことはできないからである」と。<sup>(34)</sup> 現實は決して完全にあばくことはできないというコントの言葉をそのままとれば、それは極めて懷疑的にきこえる。しかし、レヴィ・ブリュールも述べているように、「この（コントにおける——引用者）相對性は、普通、われわれの認識能力のその本性、その力量、その對象との關係の批判の結果として示される」が、問題はそのようなところにあるのではない。<sup>(35)</sup> コントの主張の力點は、寧ろ次の點に置かれている。それは、「諸々の科學が、文明の殘餘の函數として變化する社會的事實」であると考え考え方に存在している。<sup>(36)</sup> つまりコントの云う認識における相對主義とは、寧ろ歴史的相對主義を意味する。このようにしてコントは、認識を諸現象間の機能的な相間關係に限定することによつて、極めて經驗論的な立場を示し、しかも認識行爲を、單に哲學的ではなく、一つの社會的事實として社會的歴史的に把握しようとするとき、極めて相對主義的な立場を示すのであるが、しかし、問題が特に社會の認識に直面したとき、コントの立場は、いわゆる「逆演繹法」の立場に移行する。このことは、コントの社會概念（——これは次章の研究對象）にかゝわる問題であるが、結論的にいえば、社會においては、

全體が部分に先行するという見地から、個々の社會現象の經驗的認識に先立つて、予め「人類の基本的發展の總體についての合理的概念」が必要だといふのである。<sup>(87)</sup>つまり社會認識においては、諸現象間の機能的な相關關係の把握は、予め存在する「人類の基本的發展の總體についての合理的概念」に依據して行われなければならないのである。この「合理的概念」こそが、經驗の迷路に陥ることを防ぐと同時に、認識の相對性を懷疑主義から救うものなのである。

（「人類の基本的發展の總體についての合理的概念」については、第四章で考察する。）

コントの方法は、果して客觀的であるのか或は主觀的であるのかという屢々繰返される疑問は、以上のコントの認識構造からして、二者擇一的に答えるわけにはいかないのであるが、このようなコントの認識論的構造にも、第一章第二節で述べた、コントの苦惱の對象である全體と個の解き難い問題が、歴然とあらわれている。つまり、認識における經驗論的立場が個の立場に通ずるとすれば、演繹的な立場が全體の立場に通ずるのであつて、コント研究にとつて重要なことは、コントがこの問題を解決したかどうかということではなくて、この問題を、まさに問題として強く自覺したところにある。そしてこの問題は、尙今日のわれわれにとつても依然として未解決の問題たるを失わない。一般と個別、總體理論と個別的事實、この兩者は如何にして統一されるのであろうか。

キュヴィリエは、最近の著作で、フランス社會學の動向を論じて、現在におけるフランス社會學の危機を、「理論と經驗的實際との、すなわち、先驗的で實際には純粹に形式的な社會學と社會的現實の具體的な探求との分離」として把え、この分離の解決を以てフランス社會學が今後果すべき課題として提起している。<sup>(88)</sup>キュヴィリエのこの指摘は、その具體的なあらわれ方は異るとはいえ、ある意味では、わが國の社會學の現状についても妥當する。何故なら、一

方においては、ドイツ形式社會學の感化のもとに、社會學の對象を専ら形式としての社會に限定し、かくして、獨立の個別科學としての體裁を整える反面、生きた社會的現實との接觸を忘れ、自ら形骸化しつゝあるように思われるからであり、また他方では、現實社會に對する社會學のこの無力さを、主としてアメリカ社會學の影響のもとに、實證的な特殊研究或は社會調査という、一種の技術的操作用によつて、きりぬけようとしているように思われるからである。この意味で、キェヴィリエが、フランス社會學の現状を批判するために用いた言葉「事實なき觀念と、觀念なき事實 *idées sans faits, faits sans idées*」(この言葉は、フランソワ・シニマンの《*Pas de faits sans idées, pas d'idées sans faits*》からきてゐる)とどう言葉が、わが國の社會學についても想起されるのである。このことは、ロントの直面した問題が今尙生きてゐることを示してゐる。

- (1) A. Comte : Cours de philosophie positive, t. VI, p. 600.
- (2) L. Lévy-Bruhl : La philosophie d'Auguste Comte. 1921. p. 74.
- (3) A. Comte : Cours..., t. IV, p. 295 ff.
- (4) A. Comte : *ibid.*, p. 296.
- (5) A. Comte : *ibid.*, pp. 307-311.
- (6) A. Comte : *ibid.*, pp. 312-320.
- (7) A. Comte : *ibid.*, pp. 307-317.
- (8) A. Cuvillier : Introduction à la sociologie. Paris. 5<sup>e</sup> édit. pp. 129-132.
- (9) A. Comte : Cours..., t. IV, p. 310 ff.

- (9) A. Cuvillier: *op. cit.*, p. 133 ff.
- (11) A. Cuvillier: *op. cit.*, p. 147 ff.
- (21) A. Comte: *Cours...*, t. IV, p. 319.
- (21) A. Comte: *ibid.*, p. 321.
- (41) A. Comte: *ibid.*, p. 300.
- (51) Lévy-Bruhl: *op. cit.*, p. 75.
- (91) Lévy-Bruhl: *op. cit.*, p. 131.
- (17) A. Comte: *Cours...*, t. I, p. 12.
- (81) A. Comte: *ibid.*, p. 9.
- (61) A. Comte: *ibid.*, p. 10.
- (82) A. Comte: *ibid.*, p. 9.
- (12) A. Comte: *ibid.*, p. 10.
- (22) A. Comte: *ibid.*, pp. 9-10.
- (23) A. Comte: *ibid.*, p. 17.
- (24) A. Comte: *ibid.*, pp. 17-18.
- (25) A. Comte: *Cours...*, t. IV, p. 293
- (26) Lévy-Bruhl: *op. cit.*, p. 76.
- (27) J. S. Mill: *Auguste Comte and Positivism*, reprinted from the *Westminster Review*. London 1865. p. 10. //

なは、ロントの「神學的」。「形而上學的」。「實證的」とらう言葉の意味を、英語で次の言葉におきかえて説明している。「われわれは神學的とらう言葉の代りた、…人格的 Personal 或は意志的 Volitional…とらう言葉をかえらびたり。また、形而上學的の代りた、抽象的 Abstraccional 或は本體論的 Ontological とらう言葉をかえらびたり。そして、實證的とらう意味は、客觀的な面では現象論的 Phenomenal 主觀的な面では經驗論的 Experiential とらう言葉だよひて、より正確に表現されるべきなり」云。

- (28) A. Marcuse: Die Geschichtsphilosophie Auguste Comtes. Stuttgart u. Berlin. 1932. S. 41.
- (29) H. Waentig: Auguste Comte und seine Bedeutung für die Entwicklung der Sozialwissenschaft. Leipzig. 1894. S. 70.
- (30) L. Brunschwig: Les étapes de la philosophie mathématique. 2e édition, 1922. cit. d'après H. Gouhier: op. cit. t. II. p. 13.
- (31) J. S. Mill: op. cit., p. 8.
- (32) H. Waentig: op. cit., S. 71.
- (33) A. Comte: Cours... t. IV, pp. 216-219.
- (34) A. Comte: ibid., p. 216.
- (35) L. Lévy-Bruhl: op. cit., p. 74.
- (36) L. Lévy-Bruhl: op. cit., p. 85.
- (37) A. Comte: Cours... t. IV, p. 321.
- (38) Armand Cuvillier: Où va la sociologie française? Paris. 1953. p. 168.

## 第三章 コントの全體的社會認識と社會靜態學について

前章でみたように、コントは、社會現象を人類の一般的發展法則に照らして把えることが必要であると考え。この法則の認識こそ社會學の基本的な課題である。そこに、ヴェンティッヒの云う「一般的理論的社會科學としての社會學」<sup>(1)</sup>が、或はバルトの云う「歴史哲學」<sup>(2)</sup>としての社會學が成立する。そして、このような綜合社會學は、十九世紀における社會學の典型を形作る。ヴェンティッヒがコントの體系を「一般的理論的社會學」と呼び、バルトがそれを「歴史哲學」と呼ぶとき、この呼稱の差違は、古典としての綜合社會學の二つの基本的な性格を指し示している。つまり、コントの體系も含めて十九世紀の綜合社會學は、一方では一切の社會諸現象を自己のうちに包攝し、コントの場合のように他の社會諸科學に存在する餘地を與えずにこれを社會學の體系に包括するか、せいぜいスペンサーの場合のように道德學を社會學の埒外におくだけである。綜合社會學は、また他方では、現存社會を歴史的發展段階の過程のうちに位置づけ、そこからある實踐的な主張を導き出そうとする。コントの體系における靜態と動態との二つの研究領域は、古典的綜合社會學における、この二つの基本的性格に對應する。

コントは、靜態と動態との區分を、「眞に根本的な科學的區分」<sup>(3)</sup>とよび、それは、生物學における區分、つまり人間個體の組織を對象とする解剖學と、生命を對象とする生理學との區分に對應すると考える。それはまた、秩序と進歩との二つの觀念に對應し、靜態學は「秩序の實證的理論」と呼ばれ、動態學は「進歩の實證的理論」と呼ばれる<sup>(4)</sup>。

しかし、コントの社會學は、動態的部分に重點をおく。「社會科學の動態的部分が、特に……われわれの注意をひ

かねばならぬ」とコントは言う。だが、社會の進歩はその維持を前提するという意味で、靜態は動態に先行しなければならぬ。

『實證哲學講義』のうち社會靜態學の考察にあてられている部分は量的にも少く、またミルによれば「不充分的試み」に終つてゐる。だがコントの思想および社會學體系を検討するうえで、社會靜態學の考察は、一つの不可欠な重要な要素をなしている。それは、コントの社會概念そのものに係るからである。といつても、そこにコントの社會概念の定義を求めることは難しい。ヴェンティツヒは言う。「彼自身、社會概念の嚴密な定義を與えていないし、また『實證哲學講義』の根本思想のうえに、その社會概念を構成しようというヘルマン・リーツの試みも成功したとは思えない」と。マルクーゼも亦、コントの社會概念が一義的でないことに注意を喚起している。「コントは、社會 *societas* という言葉を、……家族を越えたすべての集團に用いている。だが、就中、國民、ヨーロッパ諸國家集團或は人類に對して用いている。」<sup>(10)</sup>しかし、われわれは、コントの社會概念に二つの異つた型を認めようように思う。それは丁度

コントの靜態學に二つの側面があるのに對應している。つまり、コントは、社會靜態學に二つの役割を與えている。一方は、『實證哲學講義』第四卷第四十八課「社會諸現象の合理的研究における實證的方法の基本性格」のところと與えられている社會靜態學であり、他方は、第五十課における「人間社會の自生的秩序の一般理論」としての社會靜態學である。一方は方法としての靜態學であり、他方は一般理論としての靜態學である、と一應考えてみることは可能であるが、しかし、立入つて考えてみると、前者の場合と後者の場合とで、コントの社會概念に基本的な相違が存在するように考えられる。そして、一方ではコントが「社會的事實の實證的理論」の建設者とみなされ、また他方では

「形而上學者」とみなされるその二面性が、コントの社會概念そのものうちにも横たわつていると思考される。以下本章では、まず第一節で實證的方法としての社會靜態學を、次いで第二節では、「人間社會の自生的秩序の一般理論」としての社會靜態學を考察する。

- (1) H. Waentig: *Auguste Comte und seine Bedeutung für die Entwicklung der Sozialwissenschaft*. Leipzig. S. 292 ff.
- (2) Paul Barth: *Die Philosophie der Geschichte als Soziologie*. I. Leipzig. 1932. S. 175 ff.
- (3) A. Comte: *Cours de philosophie positive*. t. IV., p. 230.
- (4) A. Comte: *op. cit.*, p. 232.
- (5) A. Comte: *op. cit.*, p. 283.
- (6) A. Comte: *op. cit.*, p. 235.
- (7) G. S. Mill: *Auguste Comte and positivism*. London. 1865. p. 100.
- (8) H. Waentig: *op. cit.*, S. 148. クントの著述をめぐって Hermann Lietz: Die Probleme im Begriff der Gesellschaft bei Aug. Comte. Dresden. 1886. 242ff.
- (9) A. Marcuse: *Die Geschichtsphilosophie Auguste Comtes*. Stuttgart u. Berlin. 1932. S. 71.
- (10) A. Marcuse: *ibid.* S. 71.

### 第一節 全體的相關の概念。文明と社會組織と政治制度。

社會の諸要素は相互に關連し合い、相互に作用し合うことによつて、一つの全體を織り成している。社會靜態學の

目的は、「社會制度のあらゆる部分が、絶えず相互に及ぼす相互作用と反作用との、經驗的であると同時に合理的な實證的研究」である、とコントは言う。<sup>(1)</sup> コントは、社會諸要素のこの全體的相互連關を、普遍的協合、consensus univ-  
ersalis<sup>(2)</sup> 或は連帶と呼び、それを靜態的法則に固有な「眞の哲學原理」と呼ぶ。この原理の教えるところによれば、社會の諸要素は絶對的かつ孤立的に考察してはならず、常に他の諸要素との全體的相關において考察しなければならない。  
コントのこの全體的相關の概念は、社會學の基本條件をなしている。「社會學は歴史哲學ではない。社會學は社會現象の一方的説明を假定しない。……それは社會生活の全體を形成する相互關係や相互作用の考え方に立つのである」<sup>(3)</sup>。「相互作用ないし因果の相互作用の概念は、科學的社會學の登場に對する一個の寄與として、社會學の財産のうちに入り入れられることが望ましい」とキュヴィリエは述べている。勿論、この相互作用の概念は、既にコントに先立つて啓蒙思想家のうちに存在した。「彼等はすでに……一切の現象は相互に關連しているという普遍的決定論をも承知していた」<sup>(4)</sup>。一般に「アンシクロペディストは、ただ單に形而上學的抽象的な觀點ではなく、實證的で具體的な觀點」<sup>(5)</sup> に立つていたとルネ・ユーベルは言う。しかし、他方、同じくユーベルの考察によると、この哲學者たちは、殆どすべて人間性の理論に立脚してその同一性を信じていたのであつて、彼等にとつては、「問題は、普遍的なものを發見することにあつたので、客觀的な觀察によつて、社會的諸類型の比較を行うことは、迂遠なことにすぎなかつた」<sup>(7)</sup>。「この人間性の理論は、アンシクロペディストが……經驗の教訓に忠實になりえなかつた原因であつた」<sup>(8)</sup>とユーベルはつけ加えて言つてゐる。

コントにおける相互作用の概念は、靜態的方法の定義にも見えるように、すぐれて經驗的であり實證的である。そ

これは、前章で述べた經驗的法則概念に對應するものであり、コント社會學における經驗的側面を表示するものである。しかし、經驗的な相互作用の觀念は、何らかの社會概念を想定せず果して可能であろうか。前章でみたように、コントは、その經驗的法則概念を、諸現象の單なる機能的な函數關係として把えるべきことを要請し、また事實、靜態的方法における相互作用の觀念は、この法則概念に對應するものであるが、この觀念を純粹に經驗的に用いることは果して可能であろうか。アンシクロペディストが人間性の理論に立脚して現實をみていたとすれば、それに代る何ものがコントにも存在するのではなからうか。何故なら、コントも、アンシクロペディストと同様に、極めて實踐的な立場に立つているのであるから。相互作用の觀念は、それ自體では循環論に陥る危険があり、實踐的な立場はこの循環論を斷ち切る何ものかを必要とする。デュルケームの言う「基礎 *Structure*」の概念が必要であり、その時、相互作用の極めて經驗的な方法も、社會概念や社會意識と關係を結ばざるをえなくなる。コントにおいて極めて經驗的にみえる靜態的方法の背後には、なんらかの社會概念や社會意識が控えているのではなからうか。この問題を明らかにするには、コントが實際にこの靜態的方法を適用している具體例を考察するのが好ましい。事實コントは、靜態的研究の定義を與えたところで、本來の意味での社會組織（オガニゼーション・システム）に直接關係し、それ故に最も重要で本質的な問題として、社會組織と文明との相互關係について考察している。<sup>(9)</sup> この問題の考察は、コントにおける社會概念の一半を明らかにすることになるであろう。

この問題については、既に、一八二二年の『社會再組織のために必要な科學的作業のプラン』で、政治學を實證化するための一條件として、社會組織が文明状態と密接に關連していることを考慮すべき必要性が説かれているので、<sup>(10)</sup>

以下この一八二二年の著作をも参考にして考察を進める。コントは、社會組織が文明状態と密接に關連しているばかりでなく、前者が後者によつて決定されること、また他方ではこの文明状態が一定の發展法則に服することを指摘する<sup>(11)</sup>。「文明状態を抽象して最善の統治を絶對的に探求することは、あらゆる疾病およびあらゆる氣質に適用できる一般的な治療法を探求することと全く同種類のものであり」、かゝる方法はルソー的形而上學的な「絶對的」方法であり、「社會組織を抽象的に觀念すること」を意味する<sup>(12)</sup>。

このように、文明と社會組織或は政治制度との相關概念は、コントにおける社會概念の重要な一面をなすのであるが、そこでは、「文明」がより根源的で重要な意味を帯びて現れる。ところで、社會組織や政治制度に對して規定的な意味を有するこの「文明」とは何であらうか。そしてまた、この「文明」によつて規定されると看做される「社會組織<sup>オルガニゼーション</sup>」とは何であらうか。そしてまた、「文明」は、どのようにして「社會組織」を規定するのであらうか。

コントは言う。「本來から言えば、文明とは、一方では、人間精神の發展にあり、他方では、その結果たる自然に對する人間の作用の發展にある。言葉をかえて云うと、文明の觀念を構成する諸要素は、科學・藝術および産業である。なお最後の言葉（産業—引用者）は最も廣い意味に解される<sup>(13)</sup>」。科學・藝術および産業を構成要素とする文明は、これらの諸要素のなかでも、就中、人間精神或は知識の進化に優越的な地位が與えられ、それによつて他の諸要素が規定されるものと考えられる。こゝにコントのいわゆる主知主義が明白に現れており、特に産業に規定的な意味を持たせたサン・シモンとの相違が示されている。

科學・藝術および産業からなり、特に人間精神によつて規定される文明の状態は、一體どのようにして社會組織を

決定するのであろうか。文明の状態は社會組織の本性を決定し、次いでその本質的な形式を決定する、とコントは言う<sup>(14)</sup>。この言葉を理解するには、予めコントの、一つの社會概念について述べておく必要がある。既に述べたようにコントの社會概念は多義的であるが、その一つの社會概念として、コントが社會をいわば「目的協同體」として扱っていることは疑いえない。コントは言う。「如何なる社會制度も、たとえそれが少數の人々のために形成されるにしろ、或は數百萬人の人々のために形成されるにしろ、すべての個別的な力を、一つの一般的な活動目標にさし向けることを決定的な目的とする。何故なら、社會は、一般的協同的な活動の行われるところにのみ存在するからである。これ以外のいかなる想定においても、存在するものは、ただ單に同一地點における若干の個人の單なる集<sup>アグロメラシヤ</sup>合にすぎない<sup>(15)</sup>」と。この「目的協同體」としての社會の概念は、本論文第一章第一節におけるサン・シモンに關する敘述を想起されるならば容易に理解されるように、サン・シモンから受繼がれた概念である。コントにとつては、諸個人を社會へ形成するものは、諸個人間に共通な共同の目標である。そのことから、この共同の活動目標が、そのまま社會の本性を全體として決定すると考えられる。サン・シモンと全く同様に、コントは次のように述べる。「……人民が、新しい社會制度を建設した積りでいながら、依然として舊制度から脱却できなかつたのは、新制度の目標と精神とが確定されなかつたからである」。また社會の「活動目標の明確な決定は、眞の社會秩序の第一のまた最も重要な條件」であるから、<sup>(16)</sup>「社會の再組織に當つて爲すべき第一歩は、この新しい目標の宣言」でなければならなかつた<sup>(17)</sup>と。

全體としての社會の本性を規定するこの活動目標を決定するものこそ、文明の状態に外ならない。<sup>(18)</sup>社會は文明の状態に相應しい目標のみを掲げることができる。寧ろ、コントにとつては、後に立入つて述べるように、文明と社會組

織との間には自ら「調和」が成立するものと考えられている。コントのこの考えは、内容的にも、サン・シモンの産業主義を引継いでおり、サン・シモンと同様、フランスの市民社會を産業社會として確立することを志向している。コントは言う。「如何に多數の個人から成るにしる一つの社會にとつては、單獨の一個人にとつてと同様、可能な活動の目標は、唯二つしか存在しない。それは、殘餘の人類に對する暴力的な作業すなわち征服と、自然に働きかけてそれを人間に有利に變更しようとする作用すなわち生産とである。……軍事的目的は舊制度の目的であつたが、産業的目的は新制度の目的である」<sup>(19)</sup>。

さて次に、文明の状態が社會組織の本質的な形式を決定するのは何故であろうか。それは、文明の状態が、社會の全般的な活動を指導すべき世俗的および精神的な社會勢力<sup>フォルケスツーム</sup>を決定するからである。コントは言う。<sup>(20)</sup>「如何なる社會層が社會を指導すべき社會勢力を形成するかは文明の状態が決定するところであり、しかも、この優勢な社會勢力に政治權力を賦與するところに、文明の状態と調和した堅固な政治制度が成立する。言葉をかえて言えば、「優勢な社會勢力は、最後には必然的に指導的なものになる」のであり、「政治的秩序は、市民的秩序の表現でしかない」のである。<sup>(21)</sup>コントは、このことを、政治的權力 *pouvoir politique* と市民的權力 *pouvoir civil* との必然的な連帶關係と呼び、前者が後者によつて規定されるものと考える。<sup>(22)</sup>コントのこの考えは、内容的には、現代文明においては、科學と産業とが發達し科學者と産業家が支配的な社會勢力をなしているから、精神的權力は科學者に、世俗的權力は産業家に、という政治的主張となつて現れ、これも亦、サン・シモンの思想を繼承したものである。文明の状態が社會組織の本質的な形式を決定するというコントの主張は、以上のことをさしている。

以上のことから分るように、コントの「目的協同體」としての「社會組織」とは寧ろ政治的社會であり、「文明」とは市民的社會を意味している。サン・シモンと同様、社會（寧ろ政治社會）の再組織を意圖するコントは、社會の全體をその視野のうちに置き、しかもその根柢を深く文明のうちに探りながら、就中間精神に全體を擔うより根源的なものを見出すのである。政治社會の本性を規定するその活動目標は、深くコントのいわゆる文明の状態に根ざし、また文明の歴史的進法の法則に服しており、人間の勝手氣儘に決定しえぬものである。經驗的法則概念を諸現象間の函數的な相關關係に求め、また靜態的研究を社會諸要素間の全體的な相互關係の經驗的な探求と規定したコントは、單なる經驗科學者ではなくして、社會の再組織を希求する實踐家の立場に立つており、従つて、方法論的には社會諸要素間の相互作用の經驗的な認識を要請しながらも、この方法を現實に適用したとき、相互作用の循環論を斷ち切るある實體を、つまりデュルケムのいわゆる「基體」を、求めざるをえなくなつてゐる。政治の世界に對するコントのいわゆる「文明」がそれであり、文明の諸要素に對する「人間精神」がそれである。ところで、相互作用の循環論を斷ち切る實體を何に求めるか、という問題は、全く經驗的な世界だけで解決しうるものであろうか。そもそも、社會諸要素全體のうちで、何を主たる關心の對象とするかは、主體の意慾や社會意識にかゝつてこざるをえない。コントがいわゆる「社會組織」を特に問題にしたのは、當時の社會的現實に根ざしたものであり、かつまた、彼の社會意識に規定されたものであつたことは言うまでもない。そこで以下、「社會組織」と「文明」との相互關係を特に問題としたコントを支えている社會意識或は社會觀について考察を進めることにする。

さきにコントが、精神的權力を科學者に、世俗的權力を產業者にとつて政治的主張を、「文明」と「社會組織」と

の相互關係からひき出したことをみた。社會における精神的權力と世俗的權力といふこの考え方は、サン・シモンから引繼いだものであるが、既に本論文第一章第一節で述べたように、サン・シモンは、この考え方を、十八世紀啓蒙思想における法制的政治理論に對する批判意識のうち<sup>(23)</sup>に構想した。つまり三權分立や人民主權や社會契約説等を社會に無政府状態を齎らす單に否定的な原理とみ<sup>(24)</sup>たて、それに代えるに、中世における教權と政權、つまり法王權と皇帝權、教會の權力と世俗的領主權といふ中世の二權分立を以てしようとした。この二權分立こそ、ヨーロッパ社會に秩序と平和とを齎らしうるものだとサン・シモンは考えたのである。このサン・シモンの考えを、コントは、ルネッサンス以來の近代精神、特に十八世紀の啓蒙思想に對する批判意識と共に繼承した。コントは、一八二六年に書かれた論稿『精神的權力に關する考察』<sup>(25)</sup>で、中世に精神的權力と世俗的權力とが分離され、しかも精神的權力(法王の權力)の優位が確立された意義を強調している。それは、兩權力の分離と精神的權力の優位的な確立によつて、別個の獨立した複數的な世俗的諸權力(ヨーロッパの諸々の領主の權力)の支配下にある諸々の住民を、唯一の精神的權力のもとに統合することが可能となつたからである。このことを、コントは、全人類が唯一の普遍的共同體 *communauté* へ統合される道がひらかれたと看做し、その意義を高く評價するのである。

ヴェンティツヒも指摘するように、コントは屢々「社會」といふ言葉と人類といふ言葉とを、同一のものとして用いている<sup>(26)</sup>のであるが、このコントにおける人類といふ概念は、上述のことからも分るように文字通りの全人類ではなくして、ローマ法王によつて統合された中世のヨーロッパ共同體といふ具體像を背後にもつていると思考される。このような人類概念は、フランス革命以後絶えず戦亂に脅かされてきたヨーロッパ社會に、秩序と平和の共同體をうち

たてようとする意慾に發している。このような意慾を、コントはサン・シモンから引継ぎ、秩序と平和のうちに確立されたヨーロッパ共同體の理想像を、ローマ法王によつて統合された中世ヨーロッパ社會に見出したのである。このように一つの共同體であるべきヨーロッパ社會を、或は一つの共同體として理解されたヨーロッパ社會を、コントは、「人類」と呼んだのである。コントにおけるこの人類概念の内容的な原由は、從來餘り充分に理解されていなかったように思われる。レヴィ・ブリュールが、その著『オーギュスト・コントの哲學』で、コントの人類概念を考察しながら、それを専ら思考形式として捉え、その生きた内容を明らかにしえなかつたことが、このことを最も明白に物語つて<sup>(25)</sup>いる。

さて、コントは、中世のヨーロッパ共同體にならつて、精神的權力と世俗的權力との樹立を志向する。ルネッサンス以來の近代化の過程のなかで既に過去のものとして顧みられなくなつていた二權分立の問題を、コントは再び問題として取上げる。コントは明らかに中世にひきつけられていると言わなければならない。しかし、コントの意慾と思想は、より複雑である。コントの權力概念についてより立入つて考察してみよう。

コントは、權力について次のように述べる。「どのような權力もすべて、共同の目標に協力することを決心した種類の個人的な意志の……同意によつて構成される。そして、この權力はまずこの共同の活動の機關<sup>オルガヌ</sup>であり、次にはその規制者である。こうして、不可避的な反作用を別とすれば、權威<sup>オウティテ</sup>は事實<sup>コソール</sup>協同から生ずるのであり、協同が權威から生ずるのではない。こうして、如何なる偉大な權力も、社會の内部ですぐれて支配的な傾向からのみ生ずることができ<sup>きる</sup>。そして、すぐれて支配的なものがない場合には、如何なる權力も、その結果必然的に懦弱で生氣がな

「い」と。コントは、中世の二權分立を典型として權力を構想しながら、なおその權力を、まず個人(26)の共同的な意志に基礎づけようとしていることに注意しなければならない。また、誰が權力につくべきかを決定するのは、社會の内部ですぐれて支配的な傾向つまり文明の状態そのものが決定する。中世における法王の權力は神權の原理に基き、また啓蒙思想における「人民主權」は自然權の原理に基いて根據づけられたのであるが、コントの權力は、文明の状態によつてその擔い手を決定される。コントは、中世の二權分立にならつて構想された精神的權力と世俗的權力とを、夫科學者と產業者に委ねることが、科學と産業の發達した現代文明に相應しいことだと考える。以上のことから、われわれは、コントの權力概念に二面性を認めることができる。すなわち、コントは一方では、中世の二權分立にならつてヨーロッパ社會に秩序ある共同社會を實現し、かつまた、この社會の指導機關として共同の活動を指導すべき精神的權力と世俗的權力とを構想したとき、彼は中世の有機的な秩序にひきつけられているのであるが、しかし、他方では、この權力を個人の同意に基礎づけ、かつまた、その擔い手を產業者と科學者とに求めようとする。彼は市民的文明に忠實であらうとしているのである。この二面性こそコントの基本的な性格を形づくつてゐる。

さて、コントが社會組織と文明との關係について述べた際、「政治的秩序は、市民的秩序の表現で、しかない」と言つたことは既に引用したところであるが、この相關概念についてより詳細に検討することは、コントの社會概念の分析にとつて必要不可欠であると思う。問題は再び始めに歸り、コントのいわゆる「普遍的協合」の概念、つまり靜態的研究の基本概念にまつわる諸問題を検討しなければならぬ。コントは、たゞ單に、社會組織や政治制度だけが、文明に對して相關關係にあると考えているのではなく、社會的慣習や道德觀念や更には觀念一般が「普遍的協合」の原

理に委ねられていてと考<sup>(28)</sup>え、こうして經驗科學としての現代社會學の基礎を確立したのであるが、この經驗科學としての社會學を成立せしめた「普遍的協合」の概念は、どのような社會概念に基いて可能であつたのであろうか。言葉をかえて言えば、一つの纏まりある客觀的實在としての社會、經驗科學の對象としての社會は、どのようにして可能であつたのであろうか。

結論的に言うならば、コントの「相關關係」の背後には、「調和」或は「秩序」の概念があつてそれを支えている。先の「政治的秩序は市民的秩序の表現でしかない」とか、或は「優勢な社會勢力は、最後には必然的に指導的なものになる」とコントが言うとき、そこには相關概念を越えた何ものかゞ存在しなければならぬ。それこそ、外ならぬコントの「調和」或は「秩序」の概念である。コントは、全般的な相關の原理は、本質的には社會における全體と部分との「自生的な調和」にあると言<sup>(29)</sup>い、また「秩序とは、本質的には人間社會の種々の存在諸條件間の正當で恒久的な調和にのみある」と言う。つまり、相關關係に委ねられた一つの纏まりある社會の概念を可能にしているのは、コントの「自生的な調和」の概念である。ところで、この「自生的な調和」の概念は、十八世紀自然法思想における自然調和の理法と同一のものであろうか、どうであらうか。

コントの「調和」概念は、それが自然法思想の場合のように必ずしも均衡のとれた完全な秩序を意味しない、という點で第一の特徴を示す。つまり、コントは、混亂の時代というべき革命の時代にさえ、この調和は存在すると考<sup>(30)</sup>える。コントは言う。「本來の意味での革命的な時代においてさえ、そこでは常にこの基本的な調和は不充分にしか實現されないという特徴をもつてるとはいえ、それでもなお、この調和は、依然として、本質的には認めることがで

きる。何故なら、この調和は、社會組織の完全な崩壊による以外には、全體として存在をやめることはできないからであり、しかも、この調和は、社會組織の主要な屬性 *attribut* をなしているからである。これらの例外的な時代においても、……このように、依然として、政治制度を、……全く必然的かつ根本的に、對應する文明状態に合致するものと看做すことができる。何故なら、その場合、一方（政治制度——引用者）に現われる缺陷や擾亂は、特に、現實には、他方（文明の状態——引用者）における同様の變調デラシヨニツに由來するからである」<sup>(31)</sup>。コントに從つて具體的にいえば、「現在の政治制度の悼むべき状態は、主として、われわれの知的なついで道德的な情況の結果である」ということになる。<sup>(32)</sup>

以上でわかるように、コントは、たとえ政治制度や社會組織が混亂した革命的な情況にあらうとも、それが、文明状態そのものの變調の反映である限り、そこには調和が存在する、と看做すのである。すなわち、コントにとつては、調和とは、政治制度や社會組織が、文明の状態と即應した事態にあることを指すのであつて、必ずしも完全な理想的な秩序を意味しない。

第二に、コントの「調和」概念の場合には、自然法思想の場合のように、理性的に構成された自然秩序を人爲の秩序に絶對的に對立させ、光と闇、善と惡という見地から現實を裁斷することはなくなる、ということである。すなわち、コントにとつては、ある政治制度が價值をもっているかどうか、という問題は、自然法思想の場合のように、その政治制度が理性的で合理的な正義の法にかなつているかどうかによつて決定されるのではなく、その政治制度が、それに對應する社會状態に、更には文明の状態に對して、嚴正な調和の關係にあるかどうか、によつて決定されるの

である。<sup>(33)</sup>しかも、文明は、歴史的な發展と變動の法則に委ねられている。従つて、政治制度や社會組織に對する價值判斷は、歴史的相對的とならざるをえない。コントにとつては、夫々の時代の社會狀態や政治制度は、夫々の文明狀態の許す限り、もつとも完全なものであつたのであり、また價值あるものであつた。<sup>(34)</sup>だからコントは、中世の政治や社會を、暗黒の時代として絕對的に否定し去ることはしない。中世の政治や社會といえども、その時代の文明の狀態に對應して成立し、また進歩しつゝある文明の要求に前向きに應えることができたが故に、立派なレーゾン・デートルを有していた、とコントは考へる。だからコントは、「政治上の善とか惡とかいふ考へを、すべて必然的に相對的で可變的なもの」と看做すと宣言する。<sup>(35)</sup>

コントにおける調和概念の、自然法思想の場合と異なる第三の特徴は、次の點にある。つまり、この調和の法則は、必ずしも自生的に成立するものではなく、そこに或る人間の意識的な行爲が必要だということである。コントは云う。「諸々の出來事の自然的過程のみによつて、また如何なる計測された干渉もなしに、かゝる調和が、必然的に成立するということは、明らかに不可能である」と。<sup>(36)</sup>コント自身、自生的秩序 *ordre spontané* という言葉を用いるにも拘らず、それは、自然法思想の場合のように、各個人の自己主張が、自ら全體としての秩序をつくり出すという「見える手」に導かれた自然調和の理法とは異なるものを持つてゐる。調和の實現には、人間のある意識的な行爲が必要である。その上、ある必然的な秩序が成立したとしても、この秩序が重大な多くの不都合を生み出すことを排除しない。<sup>(37)</sup> コントは、自生的秩序の存在を認めるが、この秩序は、文字通り完全な秩序を意味しえない。というのは、社會現象がすぐれて複雑であるからだとコントは云う。社會現象がすぐれて複雑であるということは、一方では、それが無秩

序に陥りやすいことを意味すると同時に、また他方では、人間の作用を受けやすいことを意味している。従つて、コ  
ントにおける秩序概念は、人間の意識的な行爲と不可分の關係になければならない。その意味で、コントは、その自  
生的秩序の概念がオブティミスムと無縁であることを強調する。「實證哲學は、いかなる有効な政治制度も、それが  
成立し特に持續しえたのは、對應する文明に自生的に合致していたからだ、と指摘する一方、また、この自然秩序は、  
矢張り必然的に、諸現象がすぐれて複雑なため、當然、ひどく不完全なことが非常に多いということを教える。だか  
ら、この哲學は、この領域において、人間の干渉を排除するどころか、逆に、直接、社會諸現象をその本性上あらゆる  
ものうちでもつとも變形しやすいものと看做すと同時に、科學の合理的な指示に基いて有効に變改することのも  
つとも必要なものと看做すことによつて、他の如何なる現象よりも高度に、人間の干渉の賢明で活潑な適用をうなが  
すのである」と<sup>(86)</sup>。このように、コントにおける自然秩序は、人間の目的意識的な干渉なしには成立しない。この點で、  
それは十八世紀の自然調和の思想とは異つてゐる。

しかし、コントにとつても、秩序を完全ならしめるための人間の行爲は、窮極において、客觀的な自然秩序（法  
則）に則つて行使されなければならないのである。確かに完全な秩序は、人間の行爲なしには成立しえない。だが人  
間の行爲は、完全な秩序を實現するように行使されなければならないのである。そこには既に、完全な秩序というも  
のが、暗に想定されていると見ることが出来る。だから、コントは次のように述べた。「……それ（社會調和の實證  
的概念——引用者）は、常に、一切の專斷をさけて、常に、人爲的で、<sup>ヴォンチニール</sup>意志による秩序を、人間社會が必然的に絶  
えず……その方向へ向うところの自然的で意志によらない秩序の、單なる延長とみなすように導く。かくて眞に合理

的な一切の政治制度は、現實的で永續的な社會的有效性に耐えうるためには、對應する自生的諸傾向の豫備的な正確な分析にたえず立脚しなければならぬ。かゝる自生的諸傾向のみが、政治制度の權威に、充分堅固な根柢を與えることができるからである。一言でいえば、秩序を適度に完全なものにするためには、本質的には、秩序を熟視<sup>コンタクト</sup>することが大切であつて、秩序を創造することは何ら問題とはならない。そのようなことは、むしろ不可能であらう」と。<sup>(30)</sup>と自生的な秩序をより完全なものとして實現するためには、人間の行爲が必要ではあるが、しかし人間の行爲は、矢張り、ある自然的秩序を認識し、それに基いて行使されなければならないのである。そこにみられるものは、客觀的實在としての秩序であり、調和は法則として存在する。こゝに、社會學の對象としての社會が客觀的實在として措定される。しかも、それが近代自然法思想とは異つた内容をもつてゐることは、今迄の敘述で明らかであらう。すなわちコントにとつては、自生的秩序の形成は、近代自然法思想の場合のように、個々の個人の自己主張を起點として合理的に考えられるのではない。また人間性の理論に立脚して、ある普遍的なものを發見することに主な關心があるのではない。それは寧ろ、法則（相互關係）として存在し實現するものであり、また、極めて歴史的相對的な性格を帯びてゐる。それは啓蒙思想の場合より經驗的で科學的にみえる。そこには、人間本性の諸規定や自然狀態の概念を用い、社會を個々の人間から出發して、構成的に把握しようとする試みはない。

しかしコントの場合とは、文明の状態にふさわしい社會組織や政治制度を問題とするのである。この違いは、時代の相違をあらわしている。コントの時代には、すでに原理的には封建制度は拂拭され資本主義の自律的確立の基盤が据えられていた。しかし、何よりもまず、テルミドールの反動以後、革命の成果を一方的に獨占した上層ブルジョ

アジアの覇權と、舊土地貴族の政治的反動、産業資本の未確立およびその野黨的存在といった不安定な事態のうえに、ブルジョア諸分派内の覇權をめぐる政變が相次いだ。このことは、資本主義の原理が政治の領域まで貫徹していなかつたことを意味する。

このような事情から、コントの眼は、寧ろ、政治に向けられることとなつた。すなわち、社會組織や政治状態を規定する文明状態は、すでに基本的には、いわゆる「實證的段階」に到達している。コントのなすべきことは、主として、この文明の状態に對應した社會組織や政治形式を確立することである。コントは、既に基本的には確立されている市民社會の原理を、與えられたもの或は與件として受容れながら、その原理に相應しい政治形態を求めたのである。だからコントは、その社會概念の根柢に、「文明」という實體的なものを据えながら、一方では、實證主義的段階にある現代文明を歴史の流れのなかに位置づけてそれを合理化し、——こゝに次章で取扱うコントの歴史意識の問題がある——他方では、「文明」という概念を、嚴密な科學的分析に委ねることをせずにそれに包括的で漠然とした内容をふくませ、それをそのまま實體概念としたのである。しかも、この實體概念である「文明」概念には、十八世紀の啓蒙思想によつて行われた市民社會の本質把握は失われて、「産業」、「科學」、「藝術」という空虚な内容が與えられ、それは文明史の歴史敘述の對象とはなつても機構分析の對象とはならないのである。すなわち、コントは、社會概念の根柢にその實體として「文明」をおいたが、それは寧ろ與えられたものであり、從つてまた空虚な内容しか持つことができず、社會の機構分析への道を押し進めることを不可能にしている。十八世紀における近代自然法思想の場合には、市民社會を全體として構成しようという實踐的な要求にさゝえられて、市民社會の全體把握をその基本的な諸範疇に

まで徹底することができたが、これに對して、當時のフランスの現實から自ら政治に對して敏感とならざるをえなかつたコントは、市民社會を、文明史における「實證的段階」として觀念的にとらえ、そして現存の實證的文明狀態をそのまゝ受容れて、これに對應する政治形態を作りあげようとしたのである。かくて、コントの社會における全體的な相互關連の強調は、結局、空虚な實體にさゝえられることによつて、市民社會の科學的全體的な認識を、著しく妨げられることになつたと云わざるをえない。

このように空虚な内容に支えられている限り、それに基く社會把握は云うまでもなく、それに基く政治的主張でさえ、恣意的に流れ、主情主義に走る危険をはらんでいる。前期における三段階の法則が、一面では近代文明の進歩の法則という意味を持つていたのであるが、それが後期には、寧ろ、宗教の歴史的發展の法則という面をもつて現われ、かくして、「人類教」を合理化するために用いられたのは、コントの社會把握の恣意性の危険を例示するものと云える。

- (1) A. Comte: Cours de Philosophie positive. t. IV, p. 235.
- (2) A. Comte: *ibid.*, p. 234.
- (3) A. Cuvillier: Introduction à la sociologie. 5<sup>e</sup> édition, revue et augmentée. Paris. p. 159.
- (4) A. Cuvillier: *ibid.*, p. 77.
- (5) A. Cuvillier: *ibid.*, p. 28.
- (6) René Hubert: Les sciences sociales dans l'Encyclopédie. Paris. 1923 p. 162.

- (7) R. Hubert: *ibid.*, p. 171.
- (8) R. Hubert: *ibid.*, p. 170.
- (9) A. Comte: *Cours de philosophie positive*. t. IV, p. 238 ff.
- (10) A. Comte: *Plan des travaux scientifiques necessaires pour réorganiser la société*, Opuscules, p. 111.
- (11) A. Comte: *ibid.*, p. 111.
- (12) A. Comte: *ibid.*, pp. 109-110.
- (13) A. Comte: *ibid.*, p. 112.
- (14) A. Comte: *ibid.*, p. 112.
- (15) A. Comte: *ibid.*, p. 81.
- (16) A. Comte: *ibid.*, p. 81.
- (17) A. Comte: *ibid.*, p. 82.
- (18) A. Comte: *ibid.*, p. 112.
- (19) A. Comte: *ibid.*, pp. 81-2.
- (20) A. Comte: *ibid.*, pp. 81-2.
- (21) A. Comte: *ibid.*, p. 114.
- (22) A. Comte: *Cours de philosophie positive*. t. IV, p. 240.
- (23) A. Comte: *Considérations sur le pouvoir spirituel*, 1828. この論文は“Opuscules”に第五論文として収録されてゐる。

- (24) H. Waentig: op. cit., S. 143.
- (25) I. Lévy-Bruhl: La philosophie d'Auguste Comte. p. 395 ff.
- (26) A. Comte: Cours de philosophie positive. t. IV, p. 244.
- (27) A. Comte: Plan des travaux scientifiques……, Opuscules, p. 93. 文明が科學と藝術と産業からなるといふコンテの主張を照し合せてみて、コンテに藝術家が含まれてゐないのは奇異であるが、ここでは、事實コンテは藝術家についてはふれづゝなり。別の個所では、社會再組織における藝術の役割として、新組織の考案を普遍的に採用させる役割、すなわち、いわば宣傳の役割をもちつゝの Opuscules, p. 138.
- (28) A. Comte: Cours de philosophie positive, t. IV, pp. 242-3.
- (29) A. Comte: ibid., p. 242-3.
- (30) A. Comte: ibid., p. 232.
- (31) A. Comte: ibid., p. 243.
- (32) A. Comte: ibid., p. 244.
- (33) A. Comte: ibid., p. 247.
- (34) A. Comte: ibid., p. 279.
- (35) A. Comte: ibid., p. 246.
- (36) A. Comte: ibid., p. 247.
- (37) A. Comte: ibid., p. 247.
- (38) A. Comte: ibid., pp. 249-250.

第二節 個人、家族、社會、政府および道德。全體的有機的秩序への志向。

前節で考察したコントの社會靜態學が、經驗科學の研究、方法としてのそれであつたとすれば、『實證哲學講義』第四卷第五十課「社會靜態學の豫備的考察、或は人間社會の自生的秩序の一般理論」で展開されている社會靜態學は、いわば理論としてのそれである。しかし、前節の考察から明らかのように、經驗科學としての社會學の方法概念である相互連關の觀念を可能にしたのは、背後にあつてそれを支えているコントのある社會概念或は寧ろ社會觀であつた。ところが、この社會觀と、本節で取扱う理論としての社會靜態學における社會概念との間には、それを支えている思想或は意識に大きな相違があるように感じられる。この問題を明らかにするのが、本節の一つの中心的な課題となる。それと同時にコントにおける二面性の問題や前期から後期への移行の問題も検討されなければならない。

ところで、理論としての社會靜態學の對象は、「あらゆる人間社會に共通な、社會の一般的存在諸條件の研究」と規定され、單純なものから複雑なものへと順次、個人、家族、そして最後に本來の意味での社會が考察される。ヴェンティッヒは、この社會靜態學を「外的形式の構造論にすぎない」と言い、「非常に不完全なものである」と述べる。確かに社會的現實の具體的な構造分析はそこには見られないけれども、しかし、それは、社會に關する「外的形式の構造論」ではなく、コント自身の表現を用いれば「人間社會の基本的性格」を問題とするものである。そのうえわれは、そこに、コントの市民社會觀の基本的な構造を見出すことができる。

個人としての人間に就て言えば、人間が基本的に社交性を有するものであることは、今更論證するまでもない明白

な事實であるとコントは言う。<sup>(2)</sup> ガル(Gall)の理論によつて、社會的傾向が人間本性に不可抗的に備つてゐることが論證された。<sup>(3)</sup> コントは、個人は一切の計測から獨立した、また、個人的な利害關係とは一切無關係な、共同生活への本能的な傾向による人間本性の自生的な社交性の存在することを認め、この本能的な傾向としての社交性のみを以て、社會の起源或はその自生的生成の根據とする。<sup>(4)</sup> コントは、個人が社會を形成するのは、その社會が個人の個別的な諸要求の充足に役立つからだという功利主義的な見解を「非合理」なものとして退ける。<sup>(5)</sup> 人間が社會からひきだす效用は、社會の長期に互る發展を前提とするものであり、また、人類の初期の段階にあつては、個人にとつて社會が利益をもたらすものであつたかどうか疑わしい。コントは、たゞ人間本性の本能的な社交性のみが、社會を自生的に成立させたものと考えてゐる。そして彼は、社會の起源について、それ以上の探索を試みようとはしない。このことは、十八世紀における社會契約説が、社會の起源を論ずるという形で、封建制度の否定と、市民社會の主體的形成とを裏付けたのと對照的である。つまり、コントにとつては、市民社會の形成の原理は、最早さしたる問題とはならない。コントにとつて大切なことは、市民社會の形成ではなくして、寧ろ市民社會に内在したところにある。

こうしてコントは、自己の課題を次のように提起する。「不斷に人間社會に備つてゐる基本的性格、人間社會のいかなる發展も決してそれを變へることができないような基本的性格を、人間社會に賦與するところの人間本性のより重要な一般的諸屬性の必然的影響を指摘することである」と。<sup>(6)</sup> この言葉が示すように、コントは、人間本性と、人間社會の超歴史的な基本的性格との關係を問題としようとするのであるが、しかしそこには、コントの市民社會觀が反映してゐる。

コントはまず、人間本性における感情的能力 *facultés affectives* の知的能力 *facultés intellectuelles* に對する優越(2)という事實を、第一の基本的な事實として指摘する。この事實は、現代の腦生理學の研究が論證した明白な事實である。人間本性における知的能力に對する感情的能力の優位というこの事實は、具體的には次のことを意味している。そもそも活動を繼續することは、すべて事を成就するうえで缺くことのできない條件であるにもかゝらず、人間は、他の動物と同様に、同じ活動の繼續を嫌惡し、變化を好む。ところで、人間の知的能力は、極めて非活動的なものであり、しかもそれが一つの方向に集中し變化が失われると、知的活動の繼續に對する嫌惡が自ら生れてくる。人間本性にみられるこのような傾向の結果として、殆んどすべての人間は、その本性からして、知的勞働にはむかず、コントのいわゆる物的感情的活動に委ねられている。ところが、社會の進歩は、人間の知的能力に依存している。すなわち、コントによれば、人間は、自己の本性にもつとも相應しくない活動(知的活動)を、自己および社會の進歩のためにもつとも必要としている。この場合、知的能力と感情的能力とは、絶對的に對立させられることなく、後者が前者に及ぼす好ましい影響の存在することもコントは認めている。人間の思辨的狀態がうみ出され維持されるのは、ある特異な強力な衝動によらなければならず、この衝動は感情的能力の發動に依存している。知的緊張をさへえるものは、「有機的生命的な基本的な諸要求、および、ある動物的な生命のきわめて普遍的な本能から生れる粗野ではあるが強力な刺戟による」のであつて(3)、この感情的能力が外から知的能力を覺醒し、それに方向と目的とを指し示すのである。この意味では、確かに、人間本性における感情的能力の優位的存在は、缺くことのできないものである。コントは、若しも感情的能力の優位が、知的能力の優位によつてとつて代えられるとすれば、社會有機體の完成は不

可能になるであらう、とさえ言つて<sup>(9)</sup>いる。しかし、コントによれば、知的能力の發動を促すようなこの感情的能力は、人間種屬にとつてより高遠でより特殊な傾向からのみ生ずる。極めて例外的なこの高貴な感情的能力の活動は、少くとも思考の慣習が支配的になるまでは、他の何らかの刺戟が必要である程稀なものである。<sup>(10)</sup>こうして、知的能力に對する感情的能力の優位的存在という人間本性にみられるこの基本的傾向は、本來知的たるべき社會に對して、個人としての人間が異質的なもの或は對立的なものであることを示している。コントは言う。「若しも、本質的な人間本性において、この感情の優位がそれ程顯著でなかつたならば、おそらく、社會の機構<sup>メカニスム</sup>は、もつと満足すべきものであつたに違いない<sup>(11)</sup>」と。

人間本性にかゝわる第二の基本的な事實として、コントは、低級な利己的本能 *instincts egoistes* が高貴な社交性に對して優越しているという事實をあげている。<sup>(12)</sup>コントは、人間の道德的本性を主として利己主義に歸せうとした十八世紀の試みを、形而上學的な詭辯と呼び、人間の本性には、感覺あるすべての存在特に同類の苦痛に對して不可避的な憐みを感じ、また同類の喜びをともし、時には、同類のために自己保存の配慮さえ忘却させるような稱讚すべき自生的傾向のあることを無視してはならないと言う。もつとも、人間本性にこのような傾向の存在することは、コントも認めるように、すでにスコットランド學派の主張したところである。だがしかしコントは、この社會的感情に對する利己的本能の優越は否定しえない客觀的事實であり、このことは社會の見地から云つて不幸な事實であると云う。それは、人間本性としては利己的感情が優位しているにもかゝわらず、社會的感情こそが人間を自生的に社會に導き、かつまた、この社會を利己的本能の發動に對して維持し、共同の幸福をもたらすものだからである。こゝに再

び、個人と社會の對立が見出される。もつとも、この場合においても、コントは、ある意味で利己的感情の優位の必要性を認めている。というのは、利己的關心こそが個人の活動に目標を與え、そうすることによつて、人間の社會的存在に明確な性格を刻印するからである。つまり言葉をかえて言えば、全般的な利害の關心は、個別的な利害の關心がなければ、明確な意味をもつことができないからである。人間本性において、共感的情愛の力の強大なことが、社會および共同の幸福にとつていかに理想的であらうとも、人間は、自己自身のために欲求することのみを、他人のために欲求することができる。社會的感情は、利己的感情によつて方向を與られるのであつて、もしこの方向が失われるならば、社會的感情は、方向を奪われた單なる慈善に墮落してしまふ、とコントは言う。つまり、「汝自身を愛するが如くに、汝の憐人を愛せ」という格言が示すように、個人的な利己的本能は、社會的な共感本能の導きの絲として役立つのであり、その意味で個人的感情の存在は必要である。しかし、それにもかゝらず、社會の存立と共同の幸福とは、いつにかゝつて社會的感情の發動のうちにある、とコントは考へる。だが人間本性においては、社會的感情に對して利己的な個人的本能が優位してゐるのではないか。こゝにコントは、再び社會と個人との對立を見出す。

このように、社會に對して異質的であり、寧ろそれに對立してゐる個人は、そのまゝ社會を構成する單位となることはできない。ここに、家族の存在意義が新たに問題となるのである。<sup>(13)</sup>コントによれば、家族は、個人と種(人類社會)との中間項をなすものであり、社會の單位をなすものは、個人ではなくして、寧ろこの家族である。というのは、第一に、社會という一つのシステムは、他の一切のシステムと同様に異質的な要素(個人)によつては構成されえないものだからであり、そして第二には、人間は、家族においてはじめて自我を離れ、また自己の強烈な諸の本能を

抑制することによつて、他者との生活を學ぶからである。家族が個人と社會との中間項をなし、かつ社會の單位を構成するのは、このように家族が、社會的感情の發展の場であるからに外ならない。

では、家族は、具體的に、どのような意味で社會的感情の發展の場であるのか。コントによれば、家族は、二種類の必然的關係によつて特徴づけられる。この二種類の必然的關係というのは、第一に、兩性（または夫婦）の從屬關係をさし、第二に年齢（または親子）の從屬關係をさす。前者は家族を創設し、後者は家族を維持すると言われる。まず兩性の從屬關係、すなわち婚姻制度について言えば、そこには、歴史を超えた基本的な精神が見出される。それは、女性に男性に對して、不可避的に、自然的服従の立場にあるということである。コントによれば、ガル以後の生理學理論が、男性に對する女性のこの自然的服従を立證し、兩性の平等という架空の革命的宣言に制裁を加えた。第二の年齢すなわち親子の從屬關係は、子の親に對する敬虔な服従と、親の子に對する絕對的權威とからなる。すなわち、家族生活は、一方では、個人に基本的に備つてゐる利己的本能を拂い落して共感本能を植えつけると同時に、また、權威に對する服従と、服従すべきものに對する權威的な命令とを、教えるのである。こうしてコントは言う。「家族生活は、或は服従に就て、或は命令に關して、社會生活の永遠の學校として残るであらう。そして、他のあらゆる場合における服従と命令とは、當然、できるだけこの基本的な模型に倣わしめられなければならないであらう」と。<sup>(14)</sup> ヴェンティツヒは、コントの家族觀とアリストテレスのそれとの類似性を指摘してゐる。<sup>(15)</sup>

家族生活によつて社會的感情を養われ、他者との生活を學んだ個人は、こゝに初めて本來の意味での社會に臨むことができる。<sup>(16)</sup> 動物有機體が、その諸器官の分化と特殊化により、またそれらの相互依存によつて一つの有機的全體を

形成するように、社會の場合もまた、各人が夫々独自の獨立した存在を與えられ、また何ら商議し合うこともなく、多くの場合全く意識せずにただ自己の衝動に従つて振舞いながら、そこに、無数の個人の規則的で繼續的な集合 *convergence* が生ずる。こゝに社會有機體の固有の特質が存在するとコントは言う。「この分業 *separation des travaux* と協業 *coopération des efforts* との恒久的な融合は、社會がますます複雑化し一層擴大するにつれて、いよいよ決定的にいよいよ顯著になるのであるが、この現象こそ、われわれが單なる家族の見地から社會の見地に進むとき、人間作業の根本的特質をなすもの」だ、とコントは言つて<sup>(17)</sup>いる。こゝに、家族と社會との基本的な相違がある。分業に基く協業の原理は、社會の基本原理ではあるが、家族の原理とはなりえない。家族においては、一方では、家族の構成員が少数であるから分業を必要としないし、他方では、分業は家族の精神に反する傾向をもつてゐる。分業は、家族的結合を亂す傾向があるからである。家族關係は、本來の意味での「社團 *association*」ではなくて、文字通りの「結合 *union*」をなしている。そして、「結合」の本質は、本質的に道德的なものであり、附隨的にのみ知的なものである。すなわち、家族的結合は、愛著 *attachement* と感謝 *reconnaissance* とに基礎を置き、われわれのあらゆる共感的本能 *instincts sympathiques* を満たすものだ、と言われる。ところが、本來の意味での社會の場合には、逆に、協働 *coopération* の感情が支配的となり、共感本能は依然として不可缺であるとはいへ、最早主要な紐帯ではなくなる。社會においては、協働の原理が基本的かつ支配的となるのである。しかし、それでもなお、共感本能の存在は社會の構成と維持とに必要なのであつて、その意味で、家族生活における社會的感情の養成は、社會生活への準備としての意味を持つてゐる。社會の形成にとつて、共感本能が不可缺だということは、未開人の生活において、

戰爭とか狩獵のために一時的に形成された結社が、この目的が達成されると解體してしまふことによつて明らかである。つまり、それが種族として結合されるためには、共通の言語や共通の意見に基く共感本能の存在が必要だつたのである。このように、社會の存立にとつて、共感本能の存在は不可缺であるが、社會の原理をなすものは協働の原理に外ならない。

ところで、コントによつて社會の原理とみなされているこの分業に基く協業は、次の二點において、通常理解されるものと相違している。まず第一に、コントは、分業に基く協業の觀念を、一般に行われてるように、單に物質的な或は經濟的な面にのみ限定してはならず、廣く人間のすべての作業にまで擴充して理解すべきだと主張する。コントによれば、このように理解してはじめて、この觀念は「人類」を包含するものとなることができる。また第二に、コントにおける分業に基く協業の原理は、自生的に成立するものではなく、意識的に形成されるべきものと理解されている點で、通常のそれと相違している。すなわち、この協業は、各人の夫々の使命が最もよく果されるように、また、各人の天性のみならずその教育、地位、特徴を考慮して、各人がもつともよく共同の幸福のために盡せるように、形成されなければならない。

このように、コントは、社會の原理をなす協働に基く分業を、意識的に形成されるべきものと考えているにもかゝらず、コントは、最早社會をそれ自體で自律的に存立しうるものとは考えない。といふのは、社會の原理をなす分業に基く協業それ自體が、それ自體の内部からやむにやまれぬ不都合を生みだすからである。<sup>(18)</sup>それは、専門化の弊害である。分業は、社會的職務を分離させ、これが細部の精神 *l'esprit de détail* を支配的たらしめ、全體の精神を窒

息させずにはおかない。また、分業は、各個人を、集團に對して密接な相互依存の關係に置くと同時に、また、個人の活動を、専ら自己の利益に向け、公けの利益を忘却せしめる。かくて分業は、その利點と同時に専門化の弊害を生みださないわけにはいかない。分業による専門化は、人々の知性を一方的に鋭利にすると同時に不可避免的に狹隘にし、また、個人の利害を共同の利害から孤立させ、こうして、社會的感情は精々同一職業の諸個人間にのみ存在し、慣習や觀念を異にする諸階級に對しては無頓着となる。社會全般の存立と發展を可能にする分業の原理そのものが、他方では、この社會全般を無數の別個の集團に分解してしまふ。こゝに生れる人間は、特殊なことには有能ではあるが、他のあらゆることには無能な奇妙な人間である。勞働者は、その全生涯に互つて、小刀の柄や留針の頭の製造に没頭し、學者は、ある方程式の解決やある昆蟲の分類に一生を捧げる。この悲しむべき運命の道德的な結果は、社會全般に對する無關心である。コントは、かゝる事態を、人間の自動機械化 *automatisme* と呼んでゐる。<sup>(19)</sup>

こゝに政府の新しい社會的使命が生れる。すなわち、それは、分業の結果生まれた觀念や感情や利害の分散を、できるだけ抑制し防止することにある。この分散を防止する唯一の方法は、分業の原理の不可避的な反作用を變じて、社會機構のあらゆる機能の完成に干渉しうるような特別な機能を創造し、それによつて、たえず、全體の精神と、共同連帶の感情とを、取戻すことである。この特別な機能こそ、政府の社會的使命となるものである。このような社會的使命を擔う政府は、その當然の歸結として、單に物質的な面での役割を擔うのではなく、特に知的かつ道德的な役割を演じなければならぬ。この政府は、社會的および政治的な位階的從屬關係の頂點に位し、分業に伴う専門化と分散的傾向とを緩和する權威的な權力として登場する。政府は、その指導下に、諸種の個別的機能を從屬させ、部分

に對する全體の作用を特徴とする總括的な指導的管理を行う。コントに従えば、「政治的服従は、缺くべからざるものであると同時に、避け難きもの」<sup>(20)</sup>なのである。

さて、コントが、その社會靜態學を、個人から出發して、社會や更には政府にまで及ぼしたのは、人間の自然の理論によつて、社會を原子論的構成的に捉えようとしたからではない。社會學の對象は文字通り *l'humainité* であつて *l'homme* ではない。<sup>(21)</sup> コントにとつて個人とは抽象であり、社會或は人類のみが眞の實在である。<sup>(22)</sup> コントがこのように主張するとき、バルトは、後にヴントがその心理學的研究の成果として確認した何ものかを、豫感したと看做して<sup>(23)</sup>いる。社會學の對象は、一つの大きな全體であり、發展する唯一の存在であるところの「人類」そのものである。だからコントは、既に一八二二年に、「人類の集合的現象の研究を、個人的な現象の研究から分離することが、絶対に必要である」ことを強調した。<sup>(24)</sup>

コントは、人間性の理論に出發して、そこから社會を原子論的に解釋しようとする十八世紀の社會理論を退ける。コントにとつて、社會は一個の有機體である。そこでは有機體説のようなアナロジーは許されてはいないが、個人はそれ自體としては無に等しい。従つて、この見地からすれば、社會の考察は、無機物の場合のように部分から全體へではなく、有機體の場合のように全體から部分へ進むべきだと言われる。<sup>(25)</sup> こゝにミルの言う「逆演繹法」<sup>(26)</sup>が成立する。もつとも、コントは、社會を一つの有機體とみる立場に立つにもかゝらず、人間の自然の理論の役割を完全に退けるわけではない。社會理論は、次の二點において人間の自然の豫備的研究を必要とする。先づ第一に、「生物學は、人間の社交性<sup>ソツシアリテ</sup>と、人間の獨自の性格を決定する種々の有機的諸條件との基本的な分析によつて、社會考察全體の必然

の出發點を提供する<sup>(27)</sup>。しかし、社會が相當に進化しそれが歴史を擔つて現れるとき、人間的、自然の理論から演繹的に社會の考察を押し進めることはできない。しかしその時、この理論の第二の新しい役割が生まれる。「歴史的歸納が……いかに有力にみえようと、それによる社會學的概括が人間の自然の……法則に反する限り科學的には認め難い<sup>(28)</sup>」。後者は前者に對し補助的に監督する。「歴史的分析が、全く必然的に支配的になる。單に生物學的な指示は、確かに重要ではあるが、最早、貴重な一般的な補助、不可欠な基本的な監督としてののみ有効に用いられる<sup>(29)</sup>」。かくてコントは、社會學を、「本來の意味での歴史的考察を一切抽象して、人間の科學の單なる必然的歸結とする<sup>(30)</sup>」ことを強く退ける。すなわちコントは、なお人間の自然の理論の存在餘地を認めているにもかゝらず、十八世紀に至るまでの市民社會理論の場合とは異つて、それは最早、社會理論にとつて、基礎的かつ支配的ではなくなつた。それは、コントにおける社會が、歴史的かつ有機的な人類社會であるからに外ならない。そこでは最早、市民社會を構成的に把握することは問題でなく、市民社會を一つの搖ぎなき有機體として秩序づけることが問題なのである。十八世紀における市民社會理論が個人から出發して、社會全體を見通しえたのは、個人と社會の合致という確信に基いていたからに外ならない。しかし、コントの場合には、個人と社會とは最早そのまゝでは、互に退け合わねばならぬようにみえる。個人は最早社會への出發點とはなりえないと同時に、社會は、個人の慾求を抑制して、自ら有機的社會として秩序づけられなければならない。

個人における知的能力に對する感情的能力の優位といふ、また共感本能に對する利己的本能の優位といふ、そこにみられるものは、コントにとつては、個人が社會に對して異質的なもの、相對立するものだということである。個人

において、知的能力に對して感情的能力が優越し、またこの感情的能力のなかでも、共感ではなくて利己心が優越していることは、一見すると、十八世紀の自然調和の思想とともに、分業による協業を原理とする社會と相調和するかにみえる。しかし、コントにおける社會の分業による協業の原理は、利己心に基くものではなく、また家族におけるように共感本能に基くものでもなく、まさに協働の感情 *sentiment de coopération* に基くものである<sup>(31)</sup>。個人における利己心と、社會における協働の感情とは全く相反するものであり、こゝにコントは、家族の存在意義を見出すこととなつた、と考えられる。すなわち、個人は、家族生活において、社會と對立する利己的本能を抑制し、他者との生活を學び、共感本能をうえつけられる。確かに、家族の原理である共感本能と、社會の原理である協働の感情とは別のものである。前者は結合<sup>ユニオン</sup>を構成し、後者は結社<sup>アソシエーション</sup>を構成するからであり、また、前者が本能的感情的であるのに反して、後者は寧ろ知的なものだからである。しかし、家族生活は、人間本性の利己心を、本能的な共感によつて抑制し、他者との生活を教えることによつて、知的な協働の感情への道をひらくことができる。この意味で、社會は、個人とは正面から對立しているが、家族とは道を相通じていると云うことができる。

つまり、個人が、協働の感情に基いて社會生活に参加しうるためには、まず自己の利己心を抑制し、家族という社會生活のための「學校」で、共感本能を養われると同時に、服従と權威との缺くべからざることを學び、更に、感情的能力に對して知的能力の強化を計ることが必要とされる。コントが、社會靜態學を取扱つた章の最後のところで、個人道徳、家族道徳、社會道徳について語らざるをえなかつたのは、この爲であると考<sup>(32)</sup>えられる。すなわちコントは、個人道徳によつて個人<sup>(32)</sup>の利己心を賢明な規律に服させ、家族道徳によつて利己心に對して共感本能を支配的たらしめ、

社會道德によつて、理性の指示に基いて共同の目的に協働するように教育しよう、というのである。すなわち、コントは、この場合、個人と社會との對立を道德によつて解決しようとするのである。

さきに考察した、コントの社會靜態學の他の部分、すなわち、社會の全體的相關關係についての主張、特に文明と社會組織および政治形態との調和についての所論では、市民的文明をそのまま受容れようとするコントの態度をみることができた。すなわち、精神的權力と世俗的權力とを誰に委ねるべきか、という問いに對して、コントは、夫々科學者と產業者に、と答えることによつて、市民的文明にふさわしい政治形態をうちたてようとしたのであつた。そしてその場合、秩序とは、文明と社會組織や政治形態との調和のみを意味しており、そこには何んら權威主義的な秩序、づの意圖はみられなかつた。しかし今度は趣きが異なる。こゝでは、まず、個人と社會との對立意識によつて、市民的文明に對する自信は疊らされている。そして、コントの目は、政治をこえて道德に注がれるようになった。そしてこの道德が、社會と個人との對立を調和すべき使命を擔つて現われる。では、この場合、コントの秩序の概念はどうであろうか。社會の秩序は、道德のみによつて保證されるのであろうか。個人道德や家族道德や社會道德を通してはじめて保證される協働の感情、そしてこの協働の感情によつて支えられる分業による協業の原理を、コントは、社會の原理とみなした。しかしこの原理そのものが、その内部から、觀念や感情や利害の分散や、全體の精神の埋没と細部の精神の一方的發動を、すなわち専門化の弊害を生みだすことが認められた。もはや、コントにとつては、社會は、自らの原理によつて、自生的かつ自律的に、自己の存立を全うすることが許されなくなつた。こゝに政府の缺くべからざる役割が生まれる。すなわち、政府は、社會の位階的な服從關係のうゑに君臨する權力として、上から全體の精

神と共感の感情とを、社會に向つて投げつけ、社會を統轄してそこに有機的な秩序をうちたてなければならぬ。社會は、中世的な位階的權威（政府）によつてのみ、自己の存立を支えることができる。

さきにコントの道德が、個人と社會との對立を緩和するために主張されていることをみた。しかし、この道德は、個人道德としては利己心を抑制し、家族道德としては共感本能を養い、社會道德としては知的な協働の感情を培うためのものであつたが、協働の原理そのものが、手ばなしの樂觀を許さないばかりでなく、そこに専門化の弊害を予想させる。そこから當然、コントの道德は、たんに知的な協働の感情を説くばかりか、上から全體の精神を説教し、共感の道德を説くことになる。この道德が、後期における「人類教」の原型をなすものであると考えられる。

上述したコントの道德觀および政府についての見解は、いずれも社會と個人との分裂と對立とを基軸にして展開されている。社會と個人との調和を志向する社會道德は、協働の感情を鼓吹することによつて、利己的個人を社會的個人たらしめようとするのであるが、しかし、他方では、社會の原理である協業に基く分業それ自身が、専門化の弊害つまり全體と個の分離をひき起さずにはおかない。コントは、この全體と個との分離を、政府という上からの權威によつて解決しようとした。つまり政府は、協働の原理に立脚する社會に對して更に全體の精神と共感の感情とを投げかけようとした。しかし、時代の進展と共に益々社會と個人との對立感を深めたコントは、單に道德という手段に頼るだけでなく、また政府という上からの權威に頼るだけでなく、やがて後期においては、一つの權威的な物事に向つて各個人を疎外させ、それに對して拜跪させることによつて、個人を全體のうちに吸収しようとした。これが後期の「人類教」である。すなわち、「人類」は最早科學的研究の對象ではなくして、崇拜の對象として一つのフェティッシュ

となり、個人を全體に吸収して社會に有機的秩序を實現すべき手段となる。

前節で考察した社會靜態學の場合には、經驗科學としての社會學への道が開かれていた。本節で考察した社會靜態學の場合は全く逆である。前節の場合には、社會諸要素間の自生的調和の確信があり、それが基盤となつて社會諸要素間の相互作用を對象とする經驗科學としての社會學が構想された。また、その背後にかくされていたコントの社會觀は、一方では確かに中世の二權分立を典型とする考えが存在したが、しかしコントの精神的權力と世俗的權力は、個人の同意に、或は文明の狀態に支えらるべきものであつた。そこには、市民的文明に對する確信が秘められていた。精神的權力を科學者に世俗的權力を産業家に、とコントが主張するとき、市民的文明に對するこの確信は明らかであつた。たゞ、ヨーロッパ社會に中世におけるような平和な共同體をうちたてることと、フランスの政治社會に市民社會の原理で貫かれた堅固な秩序をうちたてることが問題であつた。ところが本節の場合には趣が異なる。ここでは、市民社會に對する確信は、全體と個の分裂感によつて曇らされている。社會は有機體であると同時に有機體として實現されなければならない。權力（或は政府）は、個人の同意に基礎をおくどころか、個人を全體に吸収しなければならない。そのうえ、本來社會學の對象であるべき「人類」は、物神崇拜の對象たるフェティッシュに仕立てあげられることになる。そこには全く異つた二人のコントが存在するかのようである。

コントにみられるこの二面性は、どのような關係にあるのであろうか。結論的に言うことが許されるならば、それは、近代的市民的なものをして中世的有機的な秩序を樹立せしめること、或は、言葉をかえていえば古い革袋に新しい酒をもちろんとすることであるように思われる。中世の二權分立を典型にして構想された權威主義的な二つの權力を、

科學者と産業者とに委ねようとするコントの構想にも、また、個人を全體に吸収し有機的秩序を實現した中世のカトリシズムに模して構想された「人類教」が、神でなく、外ならぬ「人類」を崇拜の對象にえらんでいることにも、その關係が現れているのではなからうか。

- (1) H. Waentig: Auguste Comte und seine Bedeutung für die Entwicklung der Sozialwissenschaft. S. 339, 345.
- (2) A. Comte: Cours de philosophie positive t. IV, p. 384.
- (3) A. Comte: *ibid.*, p. 385.
- (4) A. Comte: *ibid.*, p. 386.
- (5) A. Comte: *ibid.*, p. 385.
- (6) A. Comte: *ibid.*, p. 387.
- (7) A. Comte: *ibid.*, p. 387.
- (8) A. Comte: *ibid.*, p. 389.
- (9) A. Comte: *ibid.*, p. 390.
- (10) A. Comte: *ibid.*, p. 390.
- (11) A. Comte: *ibid.*, p. 390.
- (12) 次ノ敘述ヲ A. Comte: *ibid.*, pp. 392-397. 124<sup>no</sup>.
- (13) 次ノ「家族」關セテ敘述ヲ A. Comte: *ibid.*, pp. 398-416 124<sup>no</sup>.
- (14) A. Comte: *ibid.*, p. 411.

- (51) H. Waentig: op. cit., S. 246.
- (51) 本邦の歴史の社會史のミルツァ A. Comte: *ibid.*, p. 417 ff. 244<sup>80</sup>
- (71) A. Comte: *ibid.*, p. 418.
- (81) 社會の歴史の遷徙史のミルツァ A. Comte: *ibid.*, p. 428 ff. 244<sup>80</sup>
- (91) A. Comte: *ibid.*, p. 430.
- (92) A. Comte: *ibid.*, p. 439.
- (12) A. Comte: *ibid.*, p. 340.
- (22) A. Comte: *ibid.*, p. 590; L. Lévy-Bruhl: *Philosophie d'Auguste Comte*, p. 271.
- (32) P. Barth: *Die Philosophie der Geschichte als Soziologie* I. 3. u. 4. Auflage, S. 215.
- (42) A. Comte: *Plan des travaux...*, "Opuscules", p. 171.
- (52) A. Comte: *ibid.*, p. 174 ff; *Cours de philosophie positive*, t. IV, p. 256, p. 259 ff.
- (62) cf. H. Waentig: op. cit., S. 220.
- (27) A. Comte: *Cours de...*, t. IV., p. 342.
- (38) A. Comte: *ibid.*, pp. 343—4.
- (65) A. Comte: *ibid.*, pp. 346—7.
- (98) A. Comte: *ibid.*, p. 345.
- (15) A. Comte: *ibid.*, p. 420.
- (32) A. Comte: *ibid.*, p. 440.

#### 第四章 コントの歴史的社會認識と社會動態學について

##### 第一節 歴史的方法。法則科學としての歴史。歴史の相對主義。

先にわれわれは、コントが、純粹觀察・實驗・比較法という三つの觀察方法を、社會學の基本的な方法として掲げたのをみた。そして、この三つの方法は、社會學を経験科學たらしめ、「社會的事實の實證的客觀的科學」としての現代社會學の方法原理を定めたものであつた。ところで、コントは、これら三つの觀察方法が、歴史的方法という「新しい觀察方法」に從屬すべきことを強調する。歴史的方法は、「政治的論理學體系が現實に立脚しうる唯一の基本的な基礎」をなすとコントは言う。<sup>(1)</sup>

歴史的方法とは、「人類の相繼ぐ種々の状態の歴史的比较」を意味し、コントはそれを、先に考察した比較法の「本質的な部分」<sup>(3)</sup>と考へている。この歴史的方法は、「單に、新しい政治哲學の主要な科學的手段をなすばかりでなく、その合理的な展開は、……科學の基礎そのものを形成するであらう。」<sup>(4)</sup>このように、コントが社會學における歴史的方法の意義を強調したのは何故であらうか。

先に、コントが、十八世紀において支配的であつた人間の自然の理論を附隨的な地位に貶めたことをみた。それは、一つには、社會學が、一つの全體として客觀的に存在し、個體としての人間を出發點として構成的に把へることのできない有機的存在としての「人類」を對象とするからであり、しかもこの「人類」は、原子論的に把握することのできない歴史的形成物であつたからである。コントにとつて、社會が人間の自然の理論によつてではなく、歴史的方法

によつて考察されなければならない歴史的形成物だという意味は、人間の自然が基本的には歴史を越えて常に同一であるのに反して、社會は、人類の世代から世代への漸次的で繼續的な影響を蒙り、その影響を通して形成され、發展するものだからに外ならない。こうして、現在は、過去によつて大きく規定され、「過去のみが、彼（觀察者—引用者）に、觀察を正しい方向に向けることを教え、こうして、事物の本質を認識することを可能ならしめる。」従つて、社會學においては、「社會發展の直接的研究」が、他の何にもまして優位的な地位を與えられなければならない。さもなければ、人類の實證的研究は、人間の自然史の單なる延長に墮してしまふ。

歴史的方法は、以上のように、社會學の對象である社會が一つの歴史的形成物であるということから必要とされ、従つてそれは特に社會動態學的研究と關連している。そればかりでなくこの歴史的方法は、社會靜態學的研究のうえでも重要な意味を獲得し、社會全體の相互連關の考察とも關連する。つまり、「存在の諸法則は、特に、運動の際に顯現する」からである。「文明化した人類の全體的で繼續的な發展の動態的考察は……あらゆる特殊の變動の……反作用が普遍的であることを明瞭に示すことによつて、社會的協力の興味ある檢證を、より有効に行うことを可能にする」とコントは言う。

こゝにおいて、コントの歴史的方法が、現代社會學の比較史的方法の先驅をなしていることが容易に理解される。現代社會學における比較史的方法は、第一に、社會的事實をその發展において、またその生命と運動とにおいて把握せしめる比類なき資料源泉をなすものと考えられており、第二に、ある制度——それは異つた來歴をもつ諸種の要素の相互關係からなる一つの複雑な全體であるが——の諸要素の歴史的來歴を明らかならしめ、そうすることによつて、

その制度の構成を理解せしめる一つの分析の道具と考えられており、第三に、ある制度の發生事情を、いくつかの歴史的發展の比較を通して明らかならしめる説明の方法と考えられており、更に第四に、ミルのいわゆる共變法に基いて、二つの社會的事實の相互依存關係を明らかならしめる一種の實驗的方法と考えられている。<sup>(11)</sup> コントが、歴史的方法が靜態的研究のうえでも有意義だと考えたのは、特に、この第四の意味においてである。つまり、社會變動の歴史の考察を通して、例えば、ある二つの社會的要素が、同時に現れたり或は消滅したりする場合を比較して、この二つの要素の間に相互依存關係が、或はコントの言う靜態的法則が存在するかどうかを確かめることができる。更に、コントの動態的研究としての歴史的方法が、現代社會學における比較史的方法の、資料源泉としてのそれか、分析の道具としてのそれであるか、或は説明の方法としてのそれであるか、コントは特にそのような分類をしていないことは勿論であるが、まず第一に、コントがそれを、分析の方法として考えていたことは疑いない。コントは言う。「あらゆる先行の諸時代の漸次的な整序によつて必然的に獲得される知的な力をもつて、現在の検討に臨む歴史的方法のみが、その厳正な基本的分析を成功裡に行うことを可能にする。かゝる分析においては、そのあらゆる要素が、……社會學的系列によつて、然るべく正しく評價されるのである」<sup>(12)</sup>。しかし、コントは、この歴史的方法が、まさに「單なる予備的資料の編纂」に墮することを警戒する<sup>(13)</sup>。

コントによれば、この歴史的方法は、全體から細部へというコントによつて立てられた社會學上の方法原理の「最も自然な檢證と、最も廣い適用とを提供する」ものである<sup>(14)</sup>。この方法原理があつて始めて、歴史的方法は、予備的資料の蒐集に墮することを免れるとコントは考へる。「如何なる部分的な連絡<sup>コンタクト</sup>も、全く孤立せしめられては、現實性

をもちえないであらうし、この種の説明は、一切、如何なるものでも、特殊化される前に、まず基本的進化的同時的な一般概念のうえに立たなければならぬ。「例えば、たゞ一つの科學或はたゞ一つの藝術の、他のものを排除した、特に部分的な歴史は、予め人類進歩のかゝる總體研究に結びつかずに、何を意味しえようか」。(16) コントにとつて、過去は大きな意味をもつて現れるにもかゝらず、ドイツ歴史主義の場合のように、一回性にある个性的事象の觀照的認識にその眼目があるのではなく、個々の事象を、「人類發展の一般的法則」にかゝゆらしめて全體的かつ法則的な認識を志向する。コント自身、歴史認識において、*spécialité exclusive* を對象とする試みを、非合理的な精神と呼び、このような試みは、歴史を不統一なモノグラフィに墮さしめると警告する。(16) 「文明の諸々の時代の歴史的比較は、科學の本性と目的とに合致した眞に科學的な性格をもつためには、本質的に社會發展の總體のうえに立つことが必要である」。(17) このように考えられた歴史的方法は、自ら、コント社會學における全體から部分へという要請に應えることができ、實證的方法の全體を完成するものと考えられるのである。

コントの歴史的方法は、それが分析の方法であれ説明の道具であれ、いずれにせよ、究極において、合理的、予見を自掛けるところに、その「本質的精神」を見出す。(18) つまりコントの歴史觀は、メーリスはそれをロマン主義に算入したにもかゝらず、(19) ロマン主義の場合の如き歴史的に生成したものへの單なる愛着を、またそのような感傷主義を意味するのではなく、歴史的に形成されるべきものへの志向を内包していた。すなわち、歴史的方法の基本精神は、人類の諸々の状態の繼起的評價に、またはその比較的研究にあるのであるが、そのことによつて、物的・知的・道德的な或は政治的なある諸傾向の絶えざる増大と、對立する諸傾向の絶えざる衰退とを判別し、そうして、そこから、一

方が究極的に優勢になり、他方が決定的に衰退することを、科學的に予見することにあると考えられた。<sup>(20)</sup>この合理的予見は、現在を、全體としての過去と比較することによつてのみ可能であり、過去を予言した後に初めて未來を予言することができるのであつて、現在だけを分離して考察することは、政治的幻想の源となるとコントは言う。<sup>(21)</sup>過去の歴史的考察は未來への予見を可能にし、こうして、合理的實踐への足場を提供することができるとコントは考えるのである。

更に、コントによれば、この歴史的方法是は、實際的見地からいつて、次のような効果を有している。つまり、歴史的方法是、過去における諸の人間的事象が、現代文明の漸次的到來に及ぼした影響を想起せしめることにより、また、今日われわれの關心をひき起すこれらの事象の必然的連鎖を明らかならしめることによつて、われわれのうちに社會的感情を發展させるといふ好ましい特質を有している。<sup>(22)</sup>歴史によつて啓發されるころのこの社會連帶感情<sup>サンシャンド・ソリダリティ・ソニア</sup>は、單なる共感<sup>アンチレ・サンティク</sup>とは異つて、人類の種々の相繼ぐ世代を同一の終局目標に協力せるもの、またこの目標の漸次的實現が夫々の世代に一定の參與を要求せるものとして示すことによつて、諸の個人ばかりでなく、諸の國民の間に生ぜしめる連帶感をさしている。あらゆる時代のあらゆる人間が、相互に他者を自己の協力者と見るこの社會連帶感情は、單なる共感とは異つてより深遠なものである。このような感情を惹起せしめる歴史は、ありきたりの歴史ではなく、人間にかゝる諸事象の總體を、一連の連鎖によつて整序された系列として取扱うところの歴史、人類の統一の概念を可能ならしめるところの歴史でなければならぬ。このような歴史であれば、自ら、「祖先に對する尊敬」の感情と共に、この社會連帶感情を生ぜしめることができる。<sup>(23)</sup>こゝにおいて、コントの歴史的方法是は、極めて

ロマン主義的な色彩を帯びて現れる。歴史におけるこのロマン主義が如何なる展開を見せるかは、おつて明らかになるであろう。

コントは、何よりもまず、社會の歴史的展開を法則性において把えようとする合理主義者である。こゝに社會動態學の基本的な立場が横たわつてゐる。「動態社會學の眞の一般精神は、ライブニッツの『現在には未來の本隊である』という有名な格言に従つて、相次ぐ各々の社會状態を、先行するものゝ必然的な結果として、後に續くものゝ不可欠の原動力として、考えることにある」と述べ、この繼起を支配し、その總體が人類發展の基本的な歩みを決定するところの、一定の法則を發見することが、社會動態學の對象をなす、とコントは言う。社會の歴史的展開を法則性において把えようとする思考は、既に第一章第一節でふれたように、チュルゴーからコンドルセを経てコントに伝えられたものであるが、その點では、テンニエスを俟つまでもなく、マルクスとヘーゲルとコントとに共通性を見出すことができる。また、ラムプレヒトの歴史理論も、コントの場合よりも遙かに心理學的性格が強いが、兩者の類似性が屢々指摘される。ところで、こゝでは、専ら啓蒙史觀との關係からコントの歴史法則觀を概觀的に考察することにしよう。

啓蒙史觀の場合には、コントの場合のように、歴史を法則の科學として考えるよりも、ある理性的なものを基準にして、歴史的現實を批判したり評價したりする傾向が顯著であつた。啓蒙主義の場合には、歴史は光と闇、合理的なものとは非合理的なものとは分斷され、未來は主として人間理性の立場から合理的に主張され、歴史は、たゞ、この合理的主張を正統化するために採用される。現在或は未來が、すなわち總じて近代が、文明と開化の光明の時代であるのに對して、中世はおしなべて暗黒の時代でなければならぬ。光明は、暗黒と對置されることによつて、益々その

輝きを増すのである。このような啓蒙史觀に對して、コントの歴史觀はまずその歴史相對主義によつて自己を區別する。コント自身、啓蒙史觀を絕對的と呼び、自己の歴史を相對的と呼ぶ。コントは、「人類の進歩」をなすものは、本能にかゝわる個人の衝動であり、そして、このような本能は、人間の自然的諸傾向の必然的な協働の複合的な結果であつて、それが、人類の物質的・道德的・知的な生活の改善に驅りたてるのだと述べ、「だが、この考えは、今日充分に明らかになつている」から特に考察の對象にはしない、と附加えて言つてゐる。<sup>(27)</sup>この「充分明らかになつている」考えこそ十八世紀以來の進歩の思想を繼承したものであらう。従つて、そこには、依然として人間の理性的なものが想定されているようにみえる。しかし、コントは、チュルゴーやコンドルセにおける進歩が同時に人間の完成、perfectionnement humain を意味してゐたのに對し、自己の進歩の觀念が、「何らの道德的評價もなく、疑うべからざる一般的事實を指し示す」ものであることを強調し、この進歩という言葉は寧ろ發展<sup>デヴェロップマン</sup>という言葉でおきかえた方が好ましいと言ふ。<sup>(28)</sup>このように、歴史から道德的かつ理性的な價值判斷を追放し、歴史を一つの法則科學として確立しようとするコントの意圖は、啓蒙史觀からの大きな離脱だと言わなければならない。

コントにとつて、歴史の展開が、そのまま直に進歩を意味しないのは、それが直に人間の幸福の増大を意味しないのと同様である。つまり、コントによれば、人間の幸福とは人間の諸々の能力の展開と、その生活を支配している全環境との調和にあるのであり、しかも、この調和は、いかなる時代にあつても自ら成立する傾向にあるものと考へられる。「……個人の幸福について、諸々の社會狀態を……比較する余地は存在しない」とコントは言い、また「人間の完成」といふ現在の漠然とした觀念を實證的に分析すると、根本的には、種々の本質的な側面のもとに考察された人間

的自然の、絶えざる調和によるまた一定の進化の法則に基く絶えざる發展という、すぐれて科學的な考え以外に最早基本的な考えは存続しない」と言う<sup>(29)</sup>。

われわれは、先に、コントが、人間的自然是基本的には歴史を通して常に同一であると考えており、その意味でコントが歴史的方法の意義を高く評價したことをみた。それにもかゝらず、先の引用からも分るように、他方でコントは、人間的自然の發展の存在することを認めている。「人類は、絶えず、その文明の漸次的過程を通じて、特に、われわれの本性のよりすぐれた能力に關して、種の・物的・道德的・知的なそして最後に政治的な點で發展することは明らかだ。」「これらの能力は、最初は存在してはいるがしかし比較的鈍いものであつた。しかし益々廣範で規則的な行使を通し、次第に益々完全な發展を遂げる。たゞし、人間有機體が課している、一般的な限界のなかに、おいてで<sup>(30)</sup>る」。つまり、人間的自然の發展とは、人間的自然に新しい能力が新に附加・導入されることを意味するのではなく、人間的自然に豫め存在している基本的な諸能力が、基本的な構造を變えることなくその範圍内で、たゞ展開するにすぎない。ということである<sup>(31)</sup>。従つて、人間的自然の基本構造は、歴史を越えて常に一定であり、従つてその能力の發達には自らある限界が課せられていると考えられる<sup>(32)</sup>。この意味では確かに十八世紀における「無限完成性」の信賴は抑制されなければならない。しかし、ある限界内においては、コントにあつても進歩は存在すると看做しうるのではなからうか。「實證的政治學の如何なる觀念もすべて今後本質的に相對的な精神で考案されなければならない」と主張したコントの相對主義も、單なる相對主義ではない。コントは言う。「……人間の發展は、事實、不斷に、われわれの本性のあらゆる種々の側面で、絶えず増大する二重の改良を、つまり、人間の基本的な條件ばかりでなく、

……われわれの能力における改良を惹起す。完成、という言葉自体は、特に、進歩のこの第二の屬性にあてはまる。第一の觀點のもとに、私に、こゝで、社會の進化が、科學や技術の進歩に基いて外界に向けられた……活動により、或はわれわれの慣習の不斷の和らぎにより、或は最後に社會組織の漸次の完成によつて、われわれの存在諸條件の外的な制度に蒙らした明白な改善を<sup>(34)</sup>理解する。「この絶えざる改善、この不斷の進歩は、これらの改善と進歩の源である發展と同様に拒否できないように思われる。」<sup>(35)</sup>こうして、コントの相對主義は、進歩の觀念に支えられている。コントは、このような進歩の觀念の存在を認めたくえで、「常に、あらゆる種々の主要な側面のもとに考察された社會状態を、本質上、各々の時代において、人類の當該時代に可能なかぎり完成したものとして考察すること……」<sup>(36)</sup>を要求する。コントの法則科學としての歴史理論は、歴史から道德的價值判斷を追放して、時間的な相對主義の立場に立つとするのであるが、その内容を検討するとその背後に、ある價值體系に支えられた進歩の思想がかくされていることを知るであらう。

もつとも、マルクーゼは、メーリスヤクルト・ライヘ<sup>(37)</sup>がコントの歴史理論の背後にある價值原理を認めようとするとき、そこにたゞ生物學的な理論の存在を認めようとするにすぎない<sup>(38)</sup>。

ところで、『實證哲學講義』第五十一課「社會動態學の基本法則、或は人類の自然的進歩の一般理論」のところで、コントは、社會發展の必然的方向について語つている<sup>(39)</sup>。先にわれわれは、社會靜態學の考察の際に、コントが、個人としての人間の自然を、その基本構造として、知的能力に對する感情的能力の優位、社會的共感本能に對する利己的本能の優位と規定し、それが社會の本性と異質的なものであること、そして、コントが、道德によつて、この自然的

個人を社會的個人たらしめようとしたことをみた。ところで、コントによれば、人類發展の方向は、人間的自然の見地から見るならば、人間的自然に本來備つている傾向、すなわち、知的能力に對する感情的能力の優位、また、社會的共感本能に對する利己的本能の優位という不斷に人間に備つている不變の傾向のもとにあつて、知的能力が感情的能力に對し、また、社會的共感本能が利己的本能に對して、たえまなく向上してゆく過程に外ならない。勿論、この場合、知的能力に對する感情的能力の優位、また社會的共感本能に對する利己的本能の優位という人間の自然に備つた基本的傾向は、逆轉されることはありえない。たゞ、この基本的傾向の限界内で、知的能力と共感本能とが、絶えまなく強化されてゆくと考えられるのである。コントは、このような事態を、社會進化の必然的方向と呼び、この方向を、人間における動物性アニマルイテに對する人間性ヒューマニテの漸次的強化の過程と看做す<sup>(40)</sup>。すなわち、人間における動物性とは、感情的能力と利己的本能を意味し、人間性とは知的能力と社會的共感本能を指すのであつて、文明の進歩は、この動物性に對する人間性の永遠の戦と看做される。こうしてコントは言う。「……何れも（個人の發達も社會の發達も）、本質的には、できるだけ、個人的本能の平常的な充足を社會的本能の慣習的な行使に服従させ、同時に、われわれの或る諸々の感情を益々支配的になる知性の課する規範に服させて、絶えず益々個人を人間性と一致させることを目差す、これが共通の目標である<sup>(41)</sup>」と。

さきに、われわれは、社會靜態學の際に、個人と社會とが異質的で對立したものであつて、コントがこの對立を道徳と政治とを通して解決しようとしたことをみたのであるが、この場合には、この對立は、歴史のなかに位置づけられ、そのなかで解決されようとしているのを見ることができると。

コントは、啓蒙史觀における理性的合理的な價值判斷に支えられた手段としての歴史ではなく、合理的豫見を可能ならしめる法則科學としての歴史理論を創造しようと志向し、時間的な歴史相對主義を、方法原理として要求する。そして、事實、この志向に支えられた「歴史的方法」は、現代社會學の一つの基本的な方法である「比較史的方法」の原型をなすものであつた。それは、啓蒙史觀の場合とは異つて、歴史的生活現實に對する經驗的であると同時に內的な態度を可能ならしめるものゝようにみえた。しかし、究極において、コントの歴史相對主義の背後には、歴史的に形成さるべきものへの意欲が存在し、啓蒙史觀の場合とはその内容が異なるにせよ、そこにある人間の理想的なあり方というべきものが秘められているものゝように思われる。

コントの經驗的な「歴史的方法」は、「人類進歩の總體的研究」に服すべきものであり、個別的研究は、一般的研究に服すべきものである。われわれは、「歴史的方法」の服すべき「社會動態學の一般理論」或は「三段階の法則」を檢討するとき、そこに如何なる價值原理が存在するか明らかにするであろう。これは次節での考察の對象とならなければならぬ。

- (1) A. Comte: Cours de philosophie positive, t. IV, p. 322.
- (2) A. Comte: *ibid.*,
- (3) A. Comte: *ibid.*, p. 323.
- (4) A. Comte: *ibid.*, p. 322.
- (5) A. Comte: *ibid.*, p. 343.

- (6) A. Comte : *ibid.*, p. 322, p. 346.
- (7) A. Comte : *Plan des travaux* .., Opuscules. p. 130.
- (8) A. Comte : *Cours de philosophie positive*. t. IV, p. 323.
- (9) A. Comte : *ibid.*, p. 323.
- (10) A. Comte : *ibid.*, p. 237.
- (11) A. Cuvillier : *Introduction à la sociologie*. 5<sup>e</sup> édit., Paris. 1954. p. 133 ff.
- (12) A. Comte : *Cours de philosophie positive*, t. IV, p. 330.
- (13) A. Comte : *ibid.*, p. 324.
- (14) A. Comte : *ibid.*, p. 324.
- (15) A. Comte : *ibid.*, p. 324.
- (16) A. Comte : *ibid.*, p. 325-6.
- (17) A. Comte : *ibid.*, p. 326.
- (18) A. Comte : *ibid.*, p. 328.
- (19) G. Mehlis : *Die Geschichtspphilosophie Auguste Comtes*. Leipzig. 1919.
- (20) A. Comte : *Cours de philosophie positive*. t. IV, p. 328.
- (21) A. Comte : *ibid.*, p. 331.
- (22) A. Comte : *ibid.*, p. 326 ff.
- (23) A. Comte : *ibid.*, p. 328.

- (24) A. Comte: *ibid.*, p. 263.
- (25) F. Tönnies: *Neuere Philosophie der Geschichte*: Hegel, Marx, Comte 《Archiv für Geschichte der Philosophie》  
1894.
- (26) Cf. A. Marcuse: *Die Geschichtsphilosophie Auguste Comtes*. 1932. S. 156 ff.
- (27) A. Comte: *Cours de philosophie positive*. t. IV, pp. 264-5.
- (28) A. Comte: *ibid.*, p. 273.
- (29) A. Comte: *ibid.*, pp. 442-7.
- (30) A. Comte: *ibid.*, p. 274. 卷頭註文參照。
- (31) A. Comte: *ibid.*, p. 274.
- (32) A. Comte: *ibid.*, pp. 447-8.
- (33) A. Comte: *ibid.*, pp. 273-4.
- (34) A. Comte: *ibid.*, p. 275.
- (35) A. Comte: *ibid.*, p. 274.
- (36) A. Comte: *ibid.*, p. 279.
- (37) G. Mehlis, *op. cit.*; Kurt Reiche: *Auguste Comtes Geschichtsphilosophie*. Tübingen. S. 29. S. 39.
- (38) A. Marcuse: *op. cit.*, S. 102 ff.
- (39) A. Comte: *Cours...*, t. IV, p. 278.
- (40) A. Comte: *ibid.*, p. 447.

第二節、三段階の法則。秩序の進歩。

既に社會靜態學を考察した際に述べたように、コントにとつて社會の靜態的研究は、その動態的研究に對して副次的なものであり、また、先きにみたように、コントの歴史的研究は、「人類進歩の總體的研究」に服すべきものであつた。「人類の基本的發展の總體についての合理的概念」こそ、コント社會學の核心をなすのである。コントは、『實證哲學講義』第五卷と第六卷の前半を、「社會哲學の歴史的部分」として、この社會發展の法則の敘述に捧げている。しかし、私が本章で試みようとすることは、コントによつて展開されたこの法則の敘述を限なく紹介することではない。私の課題は、「三段階の法則」と呼ばれる「社會動態學の基本法則」或は「人類の自然的進歩の一般理論<sup>(1)</sup>」を、特に、その基本構造について、就中、コントの價値體系を明らかにする意圖のもとに、検討することである。

コントは、既に、一八二二年の『社會再組織のために必要な科學的作業のプラン』において、社會組織や政治制度に對して實體的な意味をもつた文明が、絶えざる進歩に委ねられており、しかもそれが、神學的・形而上學的・實證的という三つの段階を辿るものと考え、そこに既にいわゆる「三段階の法則」を展開して<sup>(2)</sup>いた。當時のコントの思考は、基本的には何ら變更されることなく『實證哲學講義』に引繼がれていると看做しうるように思える。しかし、コントが、一八二二年に、政治制度や社會組織の實體として「文明」を考え、その文明の進歩が、科學、美術および産業の進歩にあることが強調されたとき、コントの意圖は當時舊封建貴族の政治的・反動に脅かされていたフランスの政治社會に市民的原理を貫徹することにあつたように思われる。つまり、力點は、市民的文明への信頼に置かれていた。

そして、このような信頼が、『實證哲學講義』にも存在することは、既に本論文第三章第一節で指摘した通りである。では、「三段階の法則」を支えている價值體系は、市民的文明への一方的な信頼に外ならないのであろうか。『實證哲學講義』に展開されている三段階の法則の思想構造を検討するとき、事情は些か複雑なように思われる。

コントは、社會靜態學の考察に際して、文明の諸要素のあり方を決定するものとして、人間精神の在り方の如何を考え、それが他の諸要素を規定する決定的な要素であると考へたのであつたが、同様に人類發展の規定的な要因をなし、かつ、「他のあらゆる諸要素に、不可缺少の衝動を與える」<sup>(3)</sup>ものは、外ならぬ知性、進化、*l'évolution intellectuelle*である。<sup>(4)</sup>「全般的な進化に最も影響を及ぼしたところのこの進化の主要な部分は、……ターレスやピタゴラスのような人々の初歩的な仕事から、ラグランジュやビシャのような人々の仕事に至るまでの科學的精神の絶えざる發展のうちにある」<sup>(5)</sup>のであり、また、「ある諸現象の總體に關する人間の意見の基本體系の繼起的評價、一言でいえば、哲學の一般史こそが、……必然的に、われわれの歴史分析の合理的秩序を司るべきであらう」<sup>(6)</sup>とコントは述べる。「この支配的な要素の考察が、われわれの動態的敘述の總體を指導すべき」<sup>(7)</sup>である。社會全體の發展を問題とするコントは、その全體の進化を規定する最も根源的な要素を、知性の進化のうちに見出す。この意味で、ウォルムスは、コントの立場を、歴史的知性主義 *l'intellectualisme historique* と呼び、<sup>(8)</sup>バルトは、コントの社會學體系を主知主義的社會學 *Die intellektualistische Soziologie* と名付け、リトレ、ロベルティ、ドゥ・グレーフ、ラコンブ等を、コントのこの立場を繼承したものと見做している。<sup>(9)</sup>

コントにとつて、知性の進化が殊更に大きな意味を帯びて現れるのは何故であらうか。前節で見たように、人間的

自然の見地からするならば、人類の進歩は、一方では、感情的能力の優位のもとに絶えず知的能力が進歩してゆく過程として把えられ、また他方では、利己的本能の優位のもとに絶えず社會的感情が進歩してゆく過程として把えられた。しかし、利己的本能にせよ社會的共感本能にせよ、それらは共に感情的世界に屬するものであるから、それらは一括して知的能力の世界の進歩に附随しなければならぬ。さきに見たように、コントによれば、感情的能力と利己的本能とは人間における動物性を意味し、知的能力と社會的共感本能とは人間における人間性を擔うものであり、コントは、動物性の優位のもとに絶えず人間性が強化されてゆくところに、人類進歩の方向を見たのであつた。ところで、特に進歩という觀點から見たとき、共に人間の人間性を擔うところの知的能力と社會的共感本能とは、同じ比重を與えられることはできない。何故なら、社會的共感本能は、社會靜態學を考察した際見たように、就中分業による協業の原理が生みだす専門化の弊害を抑制すべき道德的な秩序原理であるからである。動物性に對する人間性の戦うちに人類進歩の方向を見たコントが、特に、知性の進化に一きわ大きな意味を與えたのは、以上の如き理由によるのではなからうか。しかも、感情的能力と利己的本能とは、第三章第二節でみたように、個人の立場に通じ、知的能力と社會的共感本能とは、社會或は人類の立場に通ずるのであつて、個人と社會との間に對立或は異質性を認めたコントは、この對立を歴史の流れのなかに位置づけ、かつそのなかで解決しようとしているのである。このように見ると、コントが、知性の進化に社會全體の進化を擔わせた意味が明らかになるように思われると同時に、そのことと自體のうちに、マルクーゼの言う如き單なる生物學的理論を越えたコントの社會觀或は價值意識が存在するように思われる。

こうして、人類の歴史は、人間知性のあり方を規準にして、時代區分されることになる。コントは、人類の歴史を、まず、十四世紀初頭に至るまでを一括して神學的段階、それから十八世紀末特にフランス革命までを形而上學的段階、それ以後を實證的段階と區分する。神學的知性の基本的特質は、「諸現象の内的本性およびその本質的な發生様式を、できるだけ人間の意思によつて生みだされた行爲と同一視することによつて説明しようとすることにあり、それは、如何なる存在もすべて、われわれと類似の生命を持つた生き物と看做す傾向」に由來する。<sup>(10)</sup> このような神學的知性の特質は、それが先ず物神崇拜<sup>ゴットライヒ</sup>を以て始まることに最もよく現れている。コントは、神學的段階を更に三つの時期に區分している。つまり、「神學的軍事的制度の自生的出現」の時代としての「物神崇拜の時代」<sup>(11)</sup>。この物神崇拜は、「自然的であれ人爲的であれ、如何なる外的物體をも、われわれ人間の生命と本質的に同じ生命を吹き込まれているものと考える」ところにある。<sup>(12)</sup> 物神崇拜の時代に續いて、コントは、第二および第三の時代として、「神學的軍事的制度の漸次的發展」の時代としての「多神教の時代」、および「神學的軍事的制度の根本的な變容」<sup>メテモルフォーゼ</sup>の時代としての「一神教の時代」を考える。だが、「神學的哲學は、…常に、純粹な物神崇拜を必然の基礎としてもつてゐる。……この原始哲學が漸次如何に本質的な變容を受けようとも、出發點から最も離れている宗教状態においてさえ、……この本源的な内容は決してなくならない……」<sup>(13)</sup>。物神崇拜から多神教への移行は、<sup>(14)</sup>人間と同様の生命をもつた物神に代えるに神の意志を以てするところに成り立つ。多神教の神々が物神崇拜の物神と異なるのは、物神が個々の現象を司るのに反して、或は言葉を代えて云えば、各々の物神が單一の物體しか司らず、従つてそれが具體的な物質の個別的な性格と不可分の關係にある（例えば森の神、星の神等）のに反して、多神教の神々はより一層普遍的でまた抽象的な性格を

有することにあり。多神教は、諸々の物體に或る同一性を認めて、それらの物體に個別的に對應していた個々の物體を總括したところに成立した。従つてそれは、物體の個別性を離れより抽象的で一般的である。一神教は、多神教における神々を、唯一の神によつておき代えたところに成立する。總じて、「宗教心の相次ぐ大きな變化はすべて、本質的に、科學的精神の繼續的な發展によつて決定された……」。若しも人間が、猿や肉食獸等より高度に、比較し抽象し一般化し豫見する能力をもつていなかつたならば、人間は、おそらく、果しなく、多かれ少かれ粗野な物神崇拜の状態にとどまつたであらう……。だが、人間の知性は、諸々の現象の類似性を評價し、その繼起を認識することができる。これらの能力は、……最初は非常に抑壓されていたとはいへ、神學の衝動に發する最初の知的覺醒以來絶えず行使され、しかもその行使は宗教的哲學の指導的支配を常に益々減じていく。ところで、物神崇拜から多神教への重大な移行は、……觀察精神と歸納精神の……最初の一般的な成果をなしている」とコントは言う。<sup>(16)</sup>つまり、物神崇拜から一神教への進化は、人間が、即物的具象的な知性狀態から、より一般的で抽象的なそれへと進歩してゆく過程に外ならない。しかし、神學的段階の知性は、全體として、第一に、諸現象の内的本性或はその究極の第一原因の探求を志向し、しかもそれらの現象を超自然的な動因すなわち神の直接的な作用に歸せうとすることで共通している。この場合、諸現象は、神という超自然的な觀念で結合され説明される。この神學的哲學によつて、人間精神は、「適宜な諸概念に到達するために豫め觀察する……必要と、すでに行われた觀察を有効に理解するためにまず何らかの理論を考案する必要との」「惡循環」を解決しようとしたのである。<sup>(16)</sup>

ところで、神學的段階に次ぐ形而上學的段階は、「神の代りに實體を以てする」<sup>(17)</sup>ところに成り立つ。神學的段階にお

ける超自然的な動因（神）の代りに、抽象的な力、存在の内的實體を以てしたものが形而上學に外ならず、従つて「それは、事實を結合するのに、最早完全に超自然的なものではなくなつたが、しかし未だ完全に自然的なものとはなつていない觀念を以てする」<sup>(18)</sup>のであるから、「かゝる哲學の一般精神は、その方法と教義<sup>ドクトリナ</sup>について云うと、神學的哲學のそれと本質的に同じ筈であり、それは、神學的哲學の單なる基本的な變形以外のものたりうることはありえないであらう」<sup>(19)</sup>とコントは言う。この場合、形而上學的知性は、「神學的精神と實證的精神との間に自ら存在する餘りにも根源的な對立」から自ら必要とされるところの、前者から後者への「漸次的移行を行う」使命を持つだけである。<sup>(20)</sup>神學的段階にしろ、またその單なる變形にすぎない形而上學的段階にせよ、それらは共に一括して、觀察に對する想像の優位を以て共通の特徴とし、従つて、想像に對する觀察の優位を以て特徴とする實證的段階に、相共に對立させられる。こうして、この場合には、クルト・ライへの次の言葉が妥當するように思われる。「三つの時代の特徴を詳しく調べると、三分法の支持され難いことが明らかになる。三つの時代のうちには、二つの世界説明の古い對立が表現されている」<sup>(21)</sup>。一方は、科學的實證的、他方は想像的虛構的であり、「三段階の法則」は、後者から前者への一方的な進歩の過程であるようにみえる。そこに見られるものは、實證的科學的な精神を志向する理知的な意慾であり、市民的な價值意識である。

三段階の法則が、市民的な價值意識に支えられていることは、想像的虛構的な神學的知性から理知的科學的な實證的知性へと人間精神が進歩するにつれて社會が軍事的な状態から産業的な状態へと進歩するといふコントの主張を顧みるとき、一層歴然とする<sup>(22)</sup>。この場合、形而上學的段階とは、封建的軍事的な要素と産業的市民的な要素とが混在し

た過渡的な段階を意味するばかりでなく、産業、美術、科學という市民文明の三要素つまりコントの表現を用いるならば、「人類の實證的狀態に固有な種々の要素」の基本的發展の時代でもある。<sup>(24)</sup>従つて、この場合、三段階の法則は、軍事的封建的なものから市民的産業的なものへの進化の過程に外ならず、三段階というよりは二段階を意味するに過ぎない。

しかし、人間精神進歩のこの三段階の法則を、觀點を變えて考察するとき、事情は自ら異つてくる。こゝで別の觀點というのは、人間の知性が社會に及ぼす效果如何ということである。もつとも、人間の知性が社會に及ぼす效果というとき、そこには二つの場合が考えられる。一つは、神學的・形而上學的・實證的という人間知性に對應して、或は寧ろそれに規定されて、軍事的、法律家的（或は革命的）、産業的という社會狀態が出現するという場合であり、二つには、そのことと無關係ではないが、人間の知性が社會そのものの内部で演じる役割如何ということと關係する場合である。こゝで直接問題になるのは、この第二の場合である。

コントは言う。「すべて現實社會の形成は、それが堅固かつ永續的であるためには、個人の離反が自ら激しくなるのを充分に抑制しうる或る共通の意見の顯者な影響力の豫め存在していることが、常に必然的に前提とされる。このような義務は、……最もよく發達した社會狀態においてさえ、拒むことはできない<sup>(25)</sup>。更にまた次のようにも言う。「利害の協同や感情の共感にたとえ如何程の社會的力が歸せられようと、若しも、或る基本的な諸觀念に對する完全な一致による知的共同 *communauté intellectuelle* が、通常不可避的に生ずる不一致を適當に防ぎ或は匡正しなければ、この協同や共感だけでは、おそらく、如何なる永續的な社會も形成されることはありえないであろう。：

…われわれ人間の純粹に知的な機關の力は自ら弱いものであるにもかゝらず、……知性は、自ら、家族生活は別として、社會生活を況や政治生活を統轄プレジデしなければならぬ。たゞ知性によつてのみ、個人に對する社會の全般的な反作用クソウを有効に組織することができるのである。政府の基本的な使命を特徴づけるのはこの反作用であり、しかもそれには、世界と人類とに關する適當な共同の意見の體系が必要である。<sup>26)</sup>

社會が堅固かつ永續的な秩序ある有機體であるためには知的共同の存在が必要であり、それによつて個人間の離反を抑制することができる。各個人は共同の意見によつて全體に吸収されなければならない。共同の意見こそ社會に秩序を保證する所以である。この場合、知性は社會生活や政治生活を統轄する役割を擔つており、社會が個人との對立にうちかつて自己の存立を全うすることができるのも、知的共同の存在に依存する。このような觀點から、三段階の法則を顧みるとき、先の場合とは事情が異つてくる。

知的共同によつて個人が全體に統合され、そこに有機的秩序が確立されたのは、過去においては、神學的段階を置いて外にない。神學的哲學のみが知的共同を實現し、人々を有機的な社會に結合しえたのである。<sup>(27)</sup>しかるに、形而上學的段階においては、「それは、その本性上知的堅實さにおいて劣り、従つて特にその社會的な力は遙かに弱い。こうしてそれは、如何なる眞の組織よりも單に批判的な使命に遙かに適している」<sup>(28)</sup>。この見地からするならば、實證的知性は、批判的形而上學によつて失われた知的共同を再びうち建てる使命を帯びて現れ、従つて、この使命からするならば、實證的段階は、神學的段階の近代における再現に外ならない。實證的段階は、神學的段階にみられた知的共同による個人の全體への統合と、それに基く社會の統轄すなわち秩序の樹立とを可能にするものと看做される。コン

トは言う。「……結合レユニオンする特質は、宗教的信仰の衰退以來は、専ら實證的概念の總體に屬する。この實證的概念のみが、今日、自生的に、世界くまなく、恒久的であると同時に廣範な基礎のうえに、最も廣範な政治組織の堅固な基礎として役立ちうる眞の知的共同をうちたてることができる」と。<sup>(29)</sup>

單に知的共同の點についてばかりでなく、總じて形而上學的段階はコントによつて、「専門化の時代、或は、全體の精神に對する細部の精神の普遍的な優越によつて特徴づけられる過渡的時代」<sup>(30)</sup>と規定され、秩序なき批判的時代と看做される。神學的段階や實證的段階が、「細部の精神に對する全體の精神の優越」<sup>(31)</sup>によつて特徴づけられる有機的な秩序の時代であるのに對して、形而上學的段階は批判的な無政府狀態の支配する時代であるに過ぎない。この場合、三段階の法則は、或る單一の價値を目差した一直線の進歩ではなくして、秩序あるものから秩序なきものへ、そして更に、この秩序なきものから秩序あるものへの還歸なのである。しかも、實證的段階におけるこの秩序への還歸は、神學的段階における秩序を、より高度の段階において實現するであろう。何故なら、實證的知性は、神學的知性よりもより「普遍的」であるから。<sup>(32)</sup> こうして、ロバート・フリントの次の言葉が想起される。「思想の革命學派と反動學派とに對するコントの立場が、歴史思想家としての彼の強味と弱味また彼の價値と缺陷とを共に説明する。まず第一に、彼は、普通以上に首尾一貫した包括的な進歩の概念から出發することができた。それは、一方では、從來のでき上つた進歩の概念を全體として受容れながら、他方では、進歩を、秩序の發展と規定し、また、秩序の諸條件の考察を前提とすることによつて、從來顧みられなかつた多くのことを附加えた。すなわち、それは、社會安定の諸原理……を決して犯してはならぬばかりではなく、常にそれを包括しなければならぬ、ということである」。<sup>(33)</sup>

さきにわれわれは、コントの三段階の法則が、一面において、非科學的な知性から科學的なそれへの、また、軍事的な社會から産業的なそれへの、市民的文明を志向する一直線の進歩を意味しており、従つてその場合には、三段階というよりは寧ろ二段階と看做すべきであると考へた。しかし、先程考察したように、社會に對して知性の及ぼす効果という觀點から見直すとき、三段階の法則は、秩序への進歩を意味し、或は寧ろ、中世的秩序への還歸を意味する。しかも、この秩序への還歸が、單なる還歸ではなくして、より高度の段階における還歸であるから、それは一つの螺旋運動を畫ぐことになる。しかし、三段階の法則が一つの螺旋運動として極めてダイナミックな姿をとつて現れようとも、そこには、中世的秩序を志向する或るロマン主義的な價值原理が横たわつている。われわれは、こうして、三段階の法則を支えているコントの價值體系に二面性を認めることができる。一つは市民的合理的な價值原理であり、他は中世的有機的な價值原理である。言葉をかえていえば、一方は、科學・美術および産業という市民的文明、就中、科學的合理的な思考様式を意慾する市民的な價值原理であり、他方は有機的な秩序を志向する中世的な價值原理である。この二面性は、コントの體系全體を一貫して貫いている。コントをロマン主義者と看做す（メーリス）べきか、或は自然主義的合理主義者と看做す（マルクーゼ）べきか、という既に述べた問題は、このようなコント自身にみられる二面性に由來している。

前節でわれわれは、コントが啓蒙史觀の場合とは異つて、歴史相對主義の立場に立ち、法則科學としての歴史理論を要求し、且又、歴史をして存在と當爲とを媒介する合理的予見のための科學たらしめようとしたことをみた。しかし、まず第一に、コントにおける極めて經驗的な歴史的方法を指導すべき「社會發展の一般法則」には、以上の如き

價值原理が横たわつていた。コントにおける歴史も、結局、自己の價值體系を合理化するための手段なのではなからうか。それが手段としての歴史である限り啓蒙史觀と異るところはなく、たゞ價值體系の内容が異なるだけなのではなからうか。コントの時間的な歴史的相對主義も、寧ろ、コントのこの獨自な内容をもつ價值體系に由來しているのではないかと思われる。つまり、二つの側面をもつ價值體系の近代的市民的側面がそれなりに近代を價值づけ、またその中世的側面がそれなりに中世を價值づける、というそのような事情が、コントをして歴史相對主義の態度をとらせたものゝように考えられる。過去に對する、コントの相對主義的な立場は、一般的な價值體系の諸側面を、歴史のなかで時間的序列的に投影させたものだと思ふ。従つてその場合には、既に、個體性を越える一般性が、相對性を支える絶對的な價值體系が豫定されていると言わなければならない。コントが、歴史を通して生成しつゝあるものと死滅しつゝあるものとを判別し、こうして合理的豫見を行いうると主張するとき、それは、豫め存在する價值の體系に則つて現實を裁斷し、そこに價值の體系にそつたものとそうでないとを分類し、かくして豫め存在する價值體系に基く自己の實踐的主張が、いわば、生成しつゝあるものゝ方向にそつたものであることを示すことによつて、自己の主張を合理化すること、これがコントの言う合理的豫見の内容のよう思ふ。啓蒙史觀が自己の價值體系に照らして歴史を闇と光とに縦に分斷したとするならば、コントは、その複合的な價值體系の故に、歴史を生成しつゝあるものと死滅しつゝあるものとの、いわば横に分斷したのではないかと考えられる。つまり、コントの歴史も、それが手段としての歴史である限り、啓蒙史觀と本質的に變りがないと言わなければならない。異るところはたゞ、それを支えている價值體系の内容にあるのではなからうか。

従つて、コントの言う合理的豫見が正しいかどうかは、いつに懸つて價值體系の内容を支えている現實把握の如何にある。何故なら、價值の内容は、現實認識を實踐的に意識化したものだと考えられるからである。こゝにコントにおける存在と當爲、或は理論と實踐の問題がある。この問題は、次章における考察の對象となるであろう。

- (1) A. Comte : Cours de philosophie positive. t. IV, p. 442.
- (2) A. Comte : Plan des travaux .., Opuscule. p. 115.
- (3) A. Comte : Cours de philosophie positive. t. IV, p. 458.
- (4) A. Comte : *ibid.*, p. 459.
- (5) A. Comte : *ibid.*, p. 268.
- (6) A. Comte : *ibid.*, p. 461.
- (7) A. Comte : *ibid.*, p. 459.
- (8) René Worms : La philosophie des sciences sociales. I vol. 1913. p. 132.
- (9) Paul Barth : Die Philosophie der Geschichte als Soziologie. 3. u. 4 Auflage. Leipzig. 1922. S. 175-254
- (10) A. Comte : Cours de philosophie positive, t. IV, p. 469.
- (11) A. Comte : *ibid.*, t. V, p. 5.
- (12) A. Comte : *ibid.*, p. 25.
- (13) A. Comte : *ibid.*, pp. 32-3.
- (14) 凡そ A. Comte : *ibid.*, p. 69 ff.

- (15) A. Comte: *ibid.*, pp. 71-2.
- (16) A. Comte: *ibid.*, t. IV, p. 472 ff.
- (17) A. Comte: *ibid.*, p. 498.
- (18) A. Comte: *Plan des travaux*, Opuscule, p. 100.
- (19) A. Comte: *Cours*, 4<sup>e</sup> vol., pp. 498-9.
- (20) A. Comte: *ibid.*, p. 497.
- (21) Kurt Riche: *Auguste Comtes Geschichtsphilosophie*. Tübingen. 1927. S. 20.
- (22) A. Comte: *Cours de philosophie positive*. t. IV, p. 503 ff.
- (23) A. Comte: *ibid.*, pp. 510-511.
- (24) A. Comte: *Cours*..., t. VI, p. 39.
- (25) A. Comte: *Cours*..., t. IV, pp. 480-481.
- (26) A. Comte: *ibid.*, pp. 480.
- (27) A. Comte: *ibid.*, p. 482. pp. 488-489.
- (28) A. Comte: *ibid.*, p. 499.
- (29) A. Comte: *ibid.*, pp. 488-489.
- (30) A. Comte: *ibid.*, t. VI, p. 39.
- (31) A. Comte: *ibid.*, p. 277.
- (32) A. Comte: *ibid.*, t. IV, p. 491.

(33) Robert Flint: *The Philosophy of History in Europe*. vol. I. *The Philosophy of History in France and Germany*. 1874. p. 264. 傍點引用者。

## 第五章 存在と當爲。

### 結論。

既に第一章第三節でみたように、前期において特に一八二二年の論文で、コントは、理論と實踐とを區別し、理論は實踐に先んじ、かつ、その基準となるべきことを強調した。それは、實踐のための理論を求め、實踐を理論によつて裏付けようとしたからである。コントの言う合理的豫見ということが、このことを示している。『實證哲學講義』第五十八課「實證的方法全體の終極の評價」のところでも、次のように述べている。「今日まで、現實科學が、普く尊重されたのは、特に、あらゆる合理的活動の必然の基礎としてである。そして、この恒常的な特權は、相變らず、眞に根本的な價値を保持するであろう……」<sup>(1)</sup>と述べ、更に、「あらゆる點で、現實科學の主要な性格をなすところの體系的豫見は、一切の合理的行爲の必然の基礎として、基本的な價値を獲得する」と述べている。<sup>(2)</sup>

コントによれば、實踐は、對象の法則を認識しそれに基いて初めて有效であり、その意味で實踐は大きく對象に制約されている。この點で、實證哲學は、外界に對する無制限な恣意的な力を人間に認めた神學のおよび形而上學的哲學と對蹠的であると看做される。<sup>(3)</sup>このことを、社會學の領域で特に政治的行爲——コントは「政治的行爲」という言葉で社會に對する人間の實踐を意味させている——について、コントは「政治的實踐の一般的限界の原理 *Principe des limites générales de l'action politique*」と呼び、この原理は社會に自然法則が作用しているということと自體か

ら、不可避的に結果すると述べている。<sup>(4)</sup>

では、社會に對する人間の實踐は如何なる限界内で可能なのであろうか。コントは言う。社會の靜態的および動態的な法則は、これを變造する、altérer ことは不可能である。人間のなしうることは、たゞそれを變容、modification しうるだけである。<sup>(5)</sup>では、コントの言う人間による法則の變容とは如何なることを意味するのであろうか。コントは、社會現象はそれがすぐれて複雑なために、あらゆる現象のうちで最も變容しやすい modifiable と言う。このことは、同時に、社會現象が、他のなによりも、廣い變化の領域を有していることを意味する。といつても、社會における「これらの變容は、常に、或は靜態的な或は動態的な法則に根本的に服している」<sup>(6)</sup>。

コントによると、社會の發展は、事實上は一直線に行われるのではない。「それは、平均線の兩側を大小様々の振巾で、また長短様々の波長で進展する波動の連續から成つて」おり、しかも、「この平均運動は、常に支配的になる傾向をもつている」と考えられるのである。<sup>(8)</sup>このコントの考えには、自然法的な思考が見られるように思う。社會がすぐれて變容しやすくありながら、依然としてそれが基本法則に服していると考えられるのは、このような自然法的な思考方法に基いている。ところで、コントによれば、人間が社會に對してなしうる實踐は、平均線の兩側を大小様々の振巾でまた長短様々の波長で進展する社會の運動に對して、その平均運動を認識することによつて、この波動の振巾を小ならしめたり、またその波長を短くしたりする以外にはないのである。従つてコントは言う。人間による社會の「變容は、常に、それら（社會現象—引用者）の強さと、それらの現象が……作用する副次的な様式にのみ關係しているのであつて、それらの固有の本性にも、それらの基本的な連繫にも、決して影響を及ぼすことはできない」<sup>(9)</sup>と。

のことは、靜態の觀點から言えば、實踐はたゞ或る社會に基本的に存在する諸傾向を強めたり弱めたりすることしかできず、また動態の觀點から言うとき、たゞ社會發展の速度を早めたり遅らしたりすることができるだけだ、ということになる。<sup>(10)</sup>

「同じ文明の發展に従うにしても、意識してそうするのは、意識しないでそうするのでは、その間に非常に大きな相違がある。文明の發展の規定する變化は、前の場合にも、また後の場合にも等しく生じはするが、後の場合には、遙かに遅れて生ずる<sup>(11)</sup>」とコントは言う。この場合特徴的なことは、人間の主體的實踐が、ただ文明が進歩する場合にたどる波動、つまり基本法則からの逸脱の防止に向けられていて、法則そのものと内面的には無關係だということである。法則そのものが自らを實現するために人間の主體的實踐を要請し、かつこの人間の主體的實踐を媒介として法則が自らを實現するという、主體と客體とのダイナミックな關係は、コントの關知しないところである。このように、コントにおける實踐の立場が、社會法則そのものと内面的には無緣の關係にあり、たゞ基本法則からの逸脱を外から防止しようとするものである限り、このような立場に立つコントが、社會に對する人間の實踐を、人種や風土の相違が社會に及ぼす影響と同列に扱つた<sup>(12)</sup>のも納得がいくように思われる。人種や風土が、社會の靜態的或は動態的な法則に對して、その速度を早めたり遅らせたり、法則の發現様式を變容させたりするのと同じ程度で、人間の實踐は社會に對して影響を及ぼしうるに過ぎない。このようなコントの實踐的立場は、社會靜態學を考察した際明らかになつたコントの態度、すなわち現在の文明狀態を與えられた與件として受取り、それに對應した政治制度を構成しようとしたコントの態度と對應している。つまり、社會發展の自然法則は、人間主體にとつては寧ろ外から與えられたもので

あり、問題はたゞそれから逸脱しないようにするだけである。

以上のことから當然結果する第二の特徴は、社會の法則が、人間の行爲の則るべき一つの外からの規準として現れるということにある。つまり、より正確に言うならば、この規準に照らしてみても、現實がそれから逸脱しているならば、すなわちコントの言う平均運動から離脱しているならば、この逸脱した現實を平均運動に戻さなければならぬ。この場合、社會發展の法則は、われわれの則るべき一種の規範として現れる。従つて、社會發展の法則を認識することができ、そしてまた、この認識に基いて、實踐的な主張を行つていと自負する實證主義そのものが一種の規範として現れる。というよりも寧ろ、實證主義體系そのものが、社會の發展法則の第三段階である實證的段階を擔うのであるから、實證主義體系を規範として受入れ、その規範に基いて現實を整理し直すことが、とりもなおさず社會の法則に則つて行爲することになる。つまり、コントの體系は、客體の認識を對象とする科學ではなくして、主體の則るべき一つの規範的なドグマとして現れる。そのうえ、前章でみたように、コントの社會發展の自然法則の教えるところによれば、社會における堅固な秩序の基礎となる知的共同を實現することができるのは、實證的段階における實證哲學を除いて最早存在しない。現在の無政府状態は、この自然法則からの逸脱に由來する。こうして實證哲學を人間行爲の服すべき規範的教義として確立することが、とりも直さず社會の發展法則にそつて行爲する所以だと考えられることになる。こゝにドグマとしての實證哲學が現れ、それが後に「人類教」に結實することにならう。

既に「まえがき」で述べたように、ヴェンティッヒは、コントの「人類教」のうちに、ザインとゾルレンの分裂を見出した。つまりコントの「人類教」は、社會という客觀的存在の科學的分析に基く實踐ではなく、専ら教義による

社會統轄への道なのである。「人類教」が社會と個人との對立感に由來していることは、既に第三章第二節で述べた。そして、それが、一面では、「他人のために生きよ」と教えることによつて、博愛主義或は利他主義の特徴を宿していることは、既に「まえがき」でふれた。ところで、この博愛主義は、客觀的に存在する現實の對立關係を、觀念のなかで解決しようとするところに、その特徴があるように思われる。つまり、理論のうちから對立關係を排除し、調和のある美しい理論或は教義を觀念のうちで作り上げ、それを對立を内包する現實におしつけ、かつ實現しようとするのである。それは、現實に客觀的に存在する對立關係を、現實そのものうちに立入つて解決しようとするのではなく、對立關係を内包しない教義或は理論を、外から現實に向つて説教するのであるから、第一に、その理論或は教義は、現實から切斷されかつ現實を的確に反映していない。従つて第二に、そのような理論或は教義は、現實の對立關係そのものを解決する力を持たない。それは、一種の道德的規範に外ならず、またザインとゾルレンの分裂を意味する。

前期における實證哲學が、人間行爲の則るべき一つの規範として現れたのも、それ自體が知的共同を可能にする調和の理論であるからに外ならない。こゝにおいて、前期のコントの社會理論が、それ自體一つの教義となるばかりでなく、そのうちに「人類教」の萌芽が芽ばえていたといふことができる。このような理論は、對立ある現實のリアルな把握ではなく、觀念化され歪曲された現實でしかないから、現實の對立關係をそれ自體のなかから解決する力を持たない。そうであればあるだけ、それは益々規範的な教義となることを自ら要求する。こうして、コント自身が要求していたザインとゾルレンの統一は、分裂のまゝ一つの道德的説教のうちに埋没する。現實は調和ある教義を導奉す

ることによつて乗り越えられるものと考えられ、また、ロゴスはパトスによつて蹂躪される。こうして社會學の政策的歸結である「人類教」が生まれた。それでは何故コントの社會理論は、このように現實把握の上で弱點を示したのであるか。再びコントの社會理論に立返つて考えてみよう。

コントは、社會學に對して四つの理論的要請を行つた。つまり、それは、經驗的・全體的・歴史的・實踐的という四つの認識態度である。コントは、何よりもまず、社會學を歴史科學たらしめようと意圖することによつて、人間の自然に立脚した十八世紀啓蒙思想の社會理論を乗り越えようとした。それは「歴史の時代」と呼ばれる十九世紀の胎動を意味していた。事實コントの「歴史的方法」は現代社會學における「比較史的方法」の先驅をなすものであつたし、またその歴史敘述は、テーヌやバックルに影響を及ぼした。ところでコントにおける歴史は、合理的豫見を可能ならしめる理論と實踐の媒介の論理たるべきものであり、それは社會發展の法則を認識することによつて可能になるものと考えられた。そしてコントにおける歴史科學としての社會學の核心は、「歴史的方法」や歴史敘述にあるのではなく、まさにこの媒介の論理としての歴史科學、法則科學としての歴史理論に存在した。その具體的な成果が「三段階の法則」である。しかし、われわれは既に前章において、コントの「三段階の法則」に豫めコント独自の價值體系が存在していることを確認した。

そこにもみられるものは、一方では市民的合理的な價值原理であり、他方ではロマン的中世的な價值原理である。一方は、科學・美術および産業という市民的文明に對する意慾を示しており、他方は、有機的秩序という中世的原理に對する志向を現わしていた。この二面性はコントの體系のあらゆる側面に見出される。例えば、中世の二權分立を典

型に構想された精神的權力と世俗的權力を夫々科學者と產業者に委ねようとするコントの政策論的意圖、中世のカトリシズムを典型に構想された「人類教」が神ではなくして外ならぬ「人類」という近代的概念を以て歸依の對象としたこと等。コントにみられるこの二面性は、究極において、社會における全體と個の對立感に由來する。しかしコントにとつては、全體の立場を代表する「國王の學說」が單に事實と矛盾しているのにすぎぬのに對して、個の立場を代表する「人民の學說」が原理そのものと矛盾しているとみなされるように、コントの原理的立場は全體に傾斜している。たゞこの全體の立場が、事實に則して、つまり市民的文明を踏まえながら求められるのである。結論的に言うならば、コントは、中世的有機的秩序を市民的な装いのもとに追求する。

このような思考態度は、コントの社會理論そのものうちに見出すことができる。まずわれわれは、コントの社會理論の各認識分野に次の如き二面性を認めることができる。先ず認識の實證性の領域においては、コントは一方で認識を諸現象間のいわば函數的な機能關係の把握に限定し、そこに「純粹觀察」・「間接的實驗」および「比較的方法」という極めて經驗主義的な方法原理を確立し、いわゆる「社會的事實の實證的客觀的科學」としての現代社會學への道を開きながら、他方ではこれらの經驗的探求を、豫め存在する「人類の基本的發展の總體についての合理的概念」に服従させるべきことを要求する。つまりこの場合個別は全體に服すべきことが要求され、われわれは寧ろそこに、社會の全體把握を要請するコント社會學の、現代社會學にみられる個別的専門化的性格に對する優越を認めうる。ところで、更に、コントにおける全體の社會認識或は社會靜態學に考察の眼を向けるとき、われわれは再びそこに二面性を見出すのである。つまり、コントは、一方では社會靜態學の名において、社會諸要素の全體的相關の原理をうち

たて、しかも政治社會に對應する實體的要素として「文明」を考えた。この經驗科學的な全體の相關の概念は、市民的文明に對する價值意識に支えられていた。つまり市民的文明に相應しい權力擔當者（科學者と產業者）を決定することが主な狙であつた。しかしその場合、實體概念ともいふべき「文明」は、政治社會に對して與えられたものであり、それは最早分析の對象とはなりえなかつた。こゝに社會の機構分析への道は鎖され、「社會の科學」たるべき社會學は、政治的主張のための足場に供されたかの如き感がある。他方、社會靜態學の他の領域で、コントは、社會における全體と個の對立に直面し、個を全體のうちに吸収することによつて、或は寧ろ個を抑壓することによつて、この對立を切抜けようとした。產業者と科學者という近代的人間によつて擔われる權力は、社會を統轄してそこに有機的秩序を實現すべき中世的權威として現れる。この場合、社會は有機體であると同時に有機體として實現されなければならぬ。さきの全體の相關の概念の場合には、社會はより機構的に扱えられる可能性が存在した。しかし、この場合には、コントの社會觀はオルガニスムの思想で貫かれてゐる。コントにとつて、社會は、全體として一つの有機的存在であるばかりでなく、この全體認識への志向は全體主義的統合論に姿を變えて現れる。このことは、彼が社會の内部機構に立入りその構造的法則を把握するよりも寧ろ、社會の全體の統合という實踐的態度に重點をおくことを意味する。コントは歴史を存在と當爲とを媒介する合理的豫見の科學だと考へてゐるのであるが、ザインつまり社會の内部構造を明らかにしないで、歴史は果して合理的豫見の科學たりうるであらうか。社會就中市民社會に内在することこそ、社會科學としての社會學の第一歩でなければならぬ。そうしてこそ初めて、市民社會そのものを一つの歴史的過程として把握する眞の歴史的立場が與えられるであらう。

コンテが社會をオルガニスムに見たてたことと關連して、コンテの社會概念がすぐれて政治に傾斜していることも注意しなければならない。そのことは、コンテが市民社會の觀念を、科學・美術・産業という文明概念に矮小化したことと無關係ではない。社會科學としての社會學を志向するものにとつてまず必要なことは市民社會概念の確立ではなからうか。社會學という學問の性格上、すぐれた社會學者は常にある個別科學の専門家であると言われる程、社會學は、他の個別科學との關連に注意しなければならないのであるが、經濟社會としての市民社會の構造把握を志向する限り、就中經濟領域との關連に留意すべきではなからうか。

- (1) A. Comte: Cours de philosophie positive, t. VI, p. 633.
- (2) A. Comte: ibid., p. 634.
- (3) A. Comte: Cours de philosophie positive, t. IV, p. 219 ff. (4) A. Comte: ibid., p. 281.
- (5) A. Comte: ibid., p. 284. (6) A. Comte: ibid., p. 283.
- (7) A. Comte: ibid., p. 283.
- (8) A. Comte: Plan des travaux..., Opuscules, p. 127; Cf. Cours..., t. IV, p. 292.
- (9) A. Comte: Cours de philosophie positive, t. IV, p. 284.
- (10) A. Comte: ibid., pp. 284-285.
- (11) A. Comte: Plan des travaux..., Opuscules, p. 124.
- (12) A. Comte: Cours..., t. IV, p. 287 ff.