

ドイツ啓蒙主義歴史学研究（Ⅱ－１）

－ イザーク・イーゼリーン『人類史』（1764）と 「世界史の始まり」 －

岡崎 勝世

- 一. はじめに
- 二. イーゼリーンとスイス
 - 1. 18世紀におけるスイスとバーゼル
 - 2. イーゼリーンの生涯
- 三. 自然状態の歴史化
 - 1. ブーフェンドルフの自然状態論
 - 2. ルソーのパラドックス
- 四. イーゼリーン『人類史』の世界史記述
- 五. 小括

一. はじめに

今日の世界史記述では、まず「前史」として、アウストラロピテクス類や原人などの段階を経て現世人類が成立すること、またその後、長期にわたる新・旧の石器時代があったことなどが記述される。そして、文明＝文字史料の発生をもってようやく「歴史時代」が始まるとされ、これ以後の時代が真の世界史の記述の対象とされている。だが他方、18世紀までなお歴史的命脈を保っていた西欧の伝統的・キリスト教的世界史記述 — 普遍史 — では、常にその始点に置かれていたのが天地創造、アダムとエヴァの創造であり、彼らが楽園を追放されたことが、地上における人類史のはじまりとされていた。

このことは、世界史記述において、普遍史から現在の世界史への転換の過程のどこかで、アダムが死んだことを意味する。筆者の当面の課題は、このような転換が、いつ、いかなる道筋を経て実現されたのかという問題を解明することである。

この道筋は単純ではなく、既に筆者が考察し

たものだけでも、ルネサンス以後の「世俗化」の過程、宗教改革を通じて発展した聖書の批判的研究の進展、大航海時代における空間的世界観の転換や中国の歴史をはじめとする異教徒の歴史の与えた衝撃、科学革命による時間の観念の転換など、多様な要素があるだけでなく、それらが互いに絡み合っている⁽¹⁾。しかも、これだけではない。さらにこの問題には「自然状態」をめぐる法学者や哲学者の一連の考察が関与しているし、また、科学革命の結果である宇宙観の転換も関与してくる。ロッシによれば、「アダムの死は緩慢なる死であった」⁽²⁾。すなわち、こうした多様な要素の絡み合いのなかで多数の傷を受け、アダムは「緩慢なる死」を遂げたと言えよう。

本稿の目的は、この「アダムの死」をめぐる諸問題のうち、上で挙げた自然状態論がいかなる関与を行ったかを明らかにすることである。そのために本稿では、イザーク・イーゼリーンの『人類史』（初版1764）を中心に置いて、考察していきたい。

イザーク・イーゼリーン（1728－1782）は日本においては今日まだ無名の思想家である。日本だけでなくヨーロッパにおいても、ウルリヒ・イム・ホーフが、1967年、『イザーク・イーゼリーンと後期啓蒙主義』⁽³⁾によってイーゼリーン・ルネサンスをもたらすまでは、彼は長い間忘れられた思想家であった。たとえ彼の名前を挙げる研究者がいても、例えば19世紀の代表的史学史家であるヴェーゲレの記述などに

見られるように⁽⁵⁾、数行程度で、そして多かれ少なかれ平板な著作家として取り上げられる程度であった。現在古典的地位を占めているフューターの史学史的著作や⁽⁶⁾ ディルタイの研究⁽⁷⁾にいたっては、彼は取りあげられてさえない。しかし、イム・ホーフ以後はその重要な位置が再認識されるにいたり、現在では代表的啓蒙主義者の一人として言及され、その活動の意義が認められるようになっている。例えばブランケは、ガッテラー、シュレーツァー、ヘーレンという「ゲッティンゲン大学の重装歩兵」などと並べて、「最後にバーゼルの人イザーク・イーゼリーン」⁽⁸⁾を挙げ、彼を啓蒙主義的歴史学の代表者の一人に数えている。さらにツェデルマイアーは「イーゼリーンはさまざまな意味で全く新しい歴史を記述した」⁽⁹⁾と述べて、その画期的意義を強調している。

本稿の目的は、上のような問題意識のもとで、筆者がこれまで進めてきたドイツ啓蒙主義歴史学研究の一環として、イーゼリーンの思想の意義を考察することにある。以下、先ずイーゼリーン自身についての紹介と、彼の思想の前提となる自然状態論の系譜を見た上で、彼の思想とその意義について考察することにしたい。

二. イーゼリーンとスイス

1. 18世紀におけるスイスとバーゼル

啓蒙思想家イーゼリーンの誕生に関しては、スイスの、より直接的にはスイスの一構成員で彼の生誕地かつ活動の舞台となったバーゼルの社会的・文化的環境を見逃すことができないであろう。そこで、最初にバーゼルの歴史とその文化的伝統について簡単に見ておこう⁽¹⁰⁾。

バーゼルはすでに1501年にスイス盟約団に加盟しており、ウエストファリア条約で独立を認

められた13州からなる連邦国家スイスを構成する、有力な一州であった。しかし独立達成後半世紀を過ぎて18世紀にはいると、スイスは、バーゼルを含め、危機の時代を迎えていた。当時、諸州・地域間の対立に加え、各州内における都市部と農村の対立の深化によって、分解の危機を深めていたのである。バーゼルの場合旧来の寡頭体制が維持されていたが、そこでは市長など首脳4役を大商人を中心とする都市貴族が独占し、15のツunftから選出される都市参事会とともに政治を牛耳っていた。これに対して職人などの都市住民の抵抗が高まっていただけでなく、とりわけ農民たちの不満が高まっていた。農民は旧来の封建的諸義務に拘束されていたうえに、市民権も与えられないままだったからである。この危機に対し、社会改革を行い、連邦を維持していこうとするさまざまな努力も、もちろん行われた。やがてこうした運動のただ中で、われわれはイーゼリーンを見出すことになるであろう。

バーゼルはまた、文化的にも古い伝統を有している。1460年創立のバーゼル大学を擁し、16世紀には人文主義運動の一大中心地の地位を獲得していた。当時、人文主義者の庇護者で出版業者としても有名なヨハネス・フロベニウスのもとに、ツヴィングリや画家ホルバイン二世、さらにはエラスムスが集まっていた。やがて宗教改革が開始されると、バーゼルはツヴィングリの運動に与し、彼が1525年に死去した後は、1528-29年、エラスムス、ルターの友人であったエコランパディウスの指導によって、宗教改革が遂行された。またカルヴァンが『キリスト教綱要』(1536)を執筆したのも、ここバーゼルであった。宗教改革以後も、この伝統は引き継がれていく。18世紀にはいると、スイスは啓蒙主義運動の一つのセンターとなり、バーゼルもその一翼を担うことになる。啓蒙主義時代に

は全ヨーロッパに「自由なスイス人」の観念が広がり、一種のユートピアとしてスイスが多くの「スイス愛好者」を獲得していた。それは、スイスが「その諸都市に啓蒙主義のエリートたちを持っていたこと」⁽¹¹⁾、「この国からドイツ語やフランス語で一時にはまたイタリア語で一度に啓蒙主義的な書物がたくさんでていった」⁽¹²⁾ ことに対応する現象でもあった。中世以来の国際都市バーゼルもこうした「諸都市」の一つであり、そしてドイツ語によって自らの思想を表現したイーゼリーンも、まさにその「啓蒙主義のエリート」の一員に他ならなかったのである。

1. イーゼリーンの生涯

イザーク・イーゼリーンは、1728年、バーゼルで生まれている。父(Christop Iselin)は一種の性格破綻者だったようで、両親はイーゼリーン誕生以前に既に離婚しており、彼は母(Anna Maria Bruckhard)のもとで育てられた。幼・少年時代については不明なことが多いが、上で述べた社会的・文化的伝統が彼の思想形成に寄与したことは、確かであろう。やがて1742年、バーゼル大学の哲学部に入学している。同法学部を経て、1747年、創立後間もないゲッティンゲン大学法学部に移り、ここでハラウ、シュマウス、モースハイムらに師事している。1751年には法学博士の学位を同大学から授与され、さらに1752年にはパリに遊学して、フォントネル、ルソー、ビュフォンらと交流もあった。ゲッティンゲン大学が当時啓蒙主義のドイツへの窓口の役割を果たしていたこと、彼がそこで師事した学者たちがまさにそうした動きの中心人物であったこと、さらにイーゼリーンがパリで啓蒙主義者と交わったことは、いずれも思想形成期における彼の方向を決定づける役割を果たしたと考えられる。やがて1756年、彼

はバーゼル州秘書兼バーゼル市役所書記(第二書記)の職を得る。この職は同州にあっては都市首脳、都市参事に次ぐ第三の地位を占め、「この国家における最も尊敬された官職の一つ」⁽¹³⁾であった。以後の彼は、54歳で死去するまで、終生この職務を遂行していった。

公務員としてのイーゼリーンは、その日常的業務をこなす傍ら、特に農業の改善、教育制度の改善および市民権拡大という、三分野における改革事業に努力を傾注した。農本主義者であったイーゼリーンは農民の経済的自由を目指す改革を主張し、農民保護の面ではある程度の成果をあげたとされる。しかし市民への教育の解放と市民権拡大の彼の主張は、実を結ばなかった。上で触れた当時の危機に対する彼の改革案が「根本的に革命的であった」⁽¹⁴⁾ため、寡頭制を守ろうとする当局者に容れられなかったことがその原因であった。とはいえこの改革の主張は、危機が続く限り、一定の影響を持ち続けた。彼は「バーゼルの影響力ある政治家たちの小グループの一員」⁽¹⁵⁾の役割を果たし続けるのである。

連邦国家スイス分解の危機に対しても、彼は積極的に運動を展開した。啓蒙主義の時代は協会活動が活発な時代であり、フリーメーソンがその最大の例だが、スイス史に関して重要なものにヘルヴェティア協会がある。この協会は「スイスの啓蒙のため」⁽¹⁶⁾、また啓蒙を通じてスイス連邦の崩壊を食い止めるために、1761年に結成された。また、この協会には各州の改革運動の代表者たちがメンバーの中心として参加していたので、諸州にある協会の一種の親協会となり、この結果、協会は「諸州を代表する自由意志的な国民議会のようなものへと発展した」⁽¹⁷⁾と言われる。イーゼリーンは既に学生時代に自ら協会を結成したり、いくつかの協会に関与してきたが、このヘルヴェティア協会に

ついても、その創立メンバーの一人となっている。それだけでなく、1764年の第4回総会では議長をつとめるなど、協会を代表する中心的活動家でもあった。

彼の諸著作も、こうした彼の活動の一環として書かれたものである。本稿ではそうした彼の諸著作のうち『人類史』を考察の対象にしているが、ここでは、国家の目標を「可能な限り多数の人々を幸福にすること」⁽¹⁸⁾と表現している。啓蒙の目標を「最大多数の最大幸福」と定式化したのはベンサム(1788年)であるが、すでに啓蒙主義者としての活動のなかで、彼はこの規定を先取りしていたと言えるのである。

最後に、彼の子供の教育についても見ておきたい。彼はパーゼルに職を得た年(1756年)に結婚し、2男6女を得ている。このうち娘たちは自分で教育をほどこした。彼の教育は、読み、書き、算術といった、通り一遍の女子の教育を越えて、やがては英語の小説と一緒に読むなど、語学や教養を重視したものであった。息子たちを、彼は学者にしようとは考えなかった。彼らは「教養ある商人になるべきである」⁽¹⁹⁾というのが、彼の方針であった。そこで息子たちをギムナジウム通わせ後は専門学校で経済学を学ばせ、その後オランダに修行に出している。そしてこの息子たちは二人とも実業の世界で生きていった。これには「パーゼルにおいては、教授の職は一つの社会的下落を意味していた」⁽²⁰⁾という当時の風潮や、また破産を経験した自身の経験から息子たちに経済力を持つことを求めたという点も、一部関係していると考えられる。だが彼の子供の教育について筆者が重視したいのは、イーゼリーンが息子たちに求めたことが、何よりも、彼自身もその一員であった「教養ある市民」となることだったということである。そしてこのことは、彼が啓蒙主義者としての活動においていかなる人々

を自らの基盤と考へ、その著作活動を通じて誰に働きかけようとしたかを、端的に示しているように思われるのである。

二. 自然状態の歴史化

イーゼリーンの自然状態論について考察する前に、まず本章では、自然状態論が歴史と関係づけられてくる過程を簡単にスケッチしておきたい。というのは、そもそも自然状態に関わる議論の出発点をなすホブズの『リヴァイアサン』では、自然状態の歴史的事実性に関する議論は含まれていなかったからである。自然状態に関する「各人の各人に対する戦争状態」⁽²¹⁾というホブズの規定は直接人間の本性自体から導き出されており、自然法の規定も、「理性によって発見された戒律または一般法則」⁽²¹⁾とされている。ここでは自然状態は、むしろ歴史的、時代的特性をはぎ取ったところで現れてくる人間本性を足場にしながら、社会状態を説明する理論的前提として語られていると言えよう。またここでは、自然状態を人間の歴史における一段階として設定するという意識は見られないと言えよう。

だが、上の解釈が正しいとすれば、自然状態論はいかなる道筋を通して歴史と結びついてきたのであろうか。この問題については、プーフェンドルフとルソーの自然状態論を見ることによって、その粗筋が見えるように思われる。また、この両者についてみておくことは、後にイーゼリーンについて考察するための前提を押しさえることにもなるであろう。

1. プーフェンドルフの自然状態論

自然法学史上におけるプーフェンドルフの位置については、フーゴー・グロティウス、ホブズを継承しながら「大陸とくにドイツにおけ

る自然法学の組織者として、一つの学派を形成する役割を担った⁽²²⁾とされている。とりわけ『自然法と万民法』(1672)と『人間と市民の義務』(1673)によって⁽²³⁾、彼は17、18世紀の政治思想に多大な影響を与えた。筆者がここでプーフェンドルフを考察の対象に選ぶのはまさにこの理由からであるが、しかし、さらにもう一つの理由がある。それは、彼が『ヨーロッパ主要国史序説』(1682)⁽²⁴⁾という、大変興味深い歴史書を残しているからである。この歴史書は、もともとは、彼がスウェーデンの Lund 大学で学生に与えた歴史教科書であったが、やがてドイツでも、18世紀を通じて、とりわけ法学部学生のための歴史教科書として、広く利用されたものであった。そこで、上記の三著によりつつ、プーフェンドルフの自然状態論と、その上に構築された具体的歴史像を見ることにしたい。

最初に、『ヨーロッパ主要国史序説』の内容を簡単に見ておこう。本書は、まず最初の3章で、全体的枠組みを与えている。第1章では、国家の発生からアッシリア、ペルシア、マケドニアという三つの「大帝国」(5)の時代が記述されている。続く第2章「旧ローマ帝国」では、古代ローマ史を王政時代から始め、オクタウィアヌス以後の帝政期、東ローマ帝国滅亡まで扱う。そして第3章「新ローマ帝国」では、ドイツ人のローマ帝国の歴史が記述される。ここでは、カール大帝を「旧ローマの支配権の後継者」(73)と述べて旧ローマ帝国との連続性を主張し、さらに、プーフェンドルフと同時代の神聖ローマ帝国皇帝についても、「われらの君主の称号には、最初のローマの皇帝たち…とまったく同一の名誉ある名称が、なお保存されている」(118)と言い、「現在なお、ローマ帝国には他の全ての権力に対する首位権と優位とが帰属している」(同)と主張している。

ここまでの第一部とすれば、第二部はドイツ以外のヨーロッパ主要国の歴史となり、ポルトガル、スペイン、イギリス、オランダ、デンマーク、ポーランド、ロシア、「ローマ教会の君主国」が、各国史の形式で、記述される。但し、上でも見たように、これら諸国は「首位権と優位」とを有するドイツ皇帝=ローマ帝国という枠組みの中で語られている。分量から言えばこの第2部が9割を占めており、本書の関心は、圧倒的に17世紀のヨーロッパを形成している諸国の歴史に注がれていると言える⁽²⁵⁾。

本書の基本的性格は、従って、旧ローマ帝国崩壊から出発し、17世紀ヨーロッパ世界の形成過程を説明しようとする、「現在」重視の視点から書かれた政治史である。しかし他方、その全体的枠組みを見ると、アッシリア、ペルシア、マケドニア(ギリシア)に続く第4の世界帝国をローマとし、さらに新・旧ローマ帝国とともに第4の世界帝国であり、一連のものだとしている。この点では、本書は伝統的なキリスト教的世界史記述=普遍史の四世界帝国論に従っている。またここから、18世紀の時点では、実際に本書は「普遍史としても読まれた」⁽²⁶⁾のであった。

さて、本稿との関わり合いでは、第1章の国家の形成に関する彼の議論を見ておかなければならない。そこでは、まず家父長制家族が歴史の出発点に置かれている。「世界の最初の時代には家父長が自由に自立して生きていた。彼は君主の権力の外部にあって彼の妻、子供と下僕たちをいわば君主として統治していた」(1f)。「きわめて信憑性が高いと考えられることは、大洪水の時代までは、高次の支配権や秩序を制度として持つような、いかなる公民的国家も存在しなかつただろうということである」(2)。「さらに考えられることは、大洪水以後のかなりの期間、この、隔離された個別的家父長たち

の状態が続いただろうということである」(2)。見られるように、ここでは創世記でノアの大洪水前後に記述されている族長たちが、歴史のはじめに置かれているのである。

国家 (Republik) の形成の最初の契機は、こうした自由で自立的な家父長たちの接触時に発生する「行き違い (Irrung)」(2)である。これは最初は暴力で解決される。しかしやがてそこから「全般的な不安定」(3)が発生し、そこで、最も知恵のある長老たちを「裁判官」(4)に選び、争いの裁定と移動時の指揮を委ねるようになる。「このような裁判官と指揮の職務が、しかし、次第に一種の政府へと成長するのである」(同)。实例としてプーフェンドルフはアリストテレスの英雄時代型王制をあげているのみである。そしてここから最初の国家が発生するが、その時代については、「特定することができない」(同)と言う。ただしその国家の特質については、「民主主義」(同)に基づくものだとしている。なぜなら、それは「自然的自由」(同)を有する平等な市民によって形成されるからである。このようにして最初に成立した民主主義的国家は、小さく「粗悪で単純」(同)なものだったが、以後、それらが相互に闘争、統合を繰り返すなかで、国家も次第に大規模化し、やがて大帝国が出現する。「このような大帝国のうち、アッシリアが…最も古いもの」(5)である。プーフェンドルフがこれ以後の時代を四世界帝国論の枠組みに沿って記述していくことは、既に述べたとおりである。

上の記述では、家父長制家族の段階が自然状態として位置づけられているということができよう。そしてそこにおける全般的な不安定を契機に「裁判官」の選出、民主主義国家の形成へと進むものと説明されていると解釈できる。またこの過程が、聖書を援用しつつ描かれていると

いうことになる。ということは、ホッブズにおいては非歴史的な理論的前提として論じられていた自然状態が、プーフェンドルフにおいては一つの歴史的事実として語られていることになる。つまり、ここでは、プーフェンドルフは自然状態の歴史化を行っているのである。

だが、まだこの「歴史化」について結論づけるのは早いであろう。それには、まだ彼の自然状態論そのものの検討が欠けているからである。そこで、『自然法による人間と市民の義務』によって、彼の自然状態論を見ておこう。

プーフェンドルフは、本書で、「理性のみの光にてらせば、自然状態は、三つの様態において考えられよう。すなわち創造者たる神との関係における自然状態、諸個人の自己自身との関係における自然状態、諸個人の他人との関係における自然状態がそれである」(第Ⅱ巻、第一章、第2節)。この第二の自然状態については『自然法と万民法』(1672)では、「自然状態そのもの」(Ⅱ、2-1)とも表現している。

第一の自然状態は、「創造者により、他の動物に優越する動物たるべしとの意図のもとに、人間が創造者によっておかれた状態」(Ⅱ、1-3)である。つまり、「神の創造した状態としての自然状態」⁽²⁷⁾であって、樂園における人間の状態に対応している。この状態から導かれることは、人間は神を認識し、敬い、また神の業を賛美すべきだということである。

第二の自然状態は、「人間がたった一人でおかれている状態」(Ⅱ、1-4)であるが、それは、「想像力」(同)によってのみ知り得る状態である。また彼は、「実際、人類が自然状態にあったことなど一度もなかったということは明らかである」(Ⅱ、1-7)とも述べている。つまりこの状態は一つの理論的虚構であって、合理的に抽出された純粋な自然状態として設定されているといえる。そしてここで言う自

然状態とは、人間が自己保存のため、日々の必要のために活動する、孤立分散した私人として過ごしている状態を意味しているわけである。他方同時にそれは、「人類の発展した文化状態の完全な否定的対象像」⁽²⁸⁾としても描かれる。すなわち苦難、欠乏、貧困、弱さ等を特徴とする、文化の欠如状態なのである。そして彼にとってはこの「人間の極まりない弱さ」(Ⅱ, 1-4)こそ、やがて他人との共同を必然的なものとし、政治社会へ進ませるものなのであった。このように一方でこの状態は政治社会を導き出す合理的虚構の意味を有する。しかし、他方ではそれは、第一の自然状態との関係からみれば墮罪によって樂園を追放された時点に対応するものとも理解できる。それはあくまで合理的虚構ではあるが、しかし現実の人類史の始まりに置かれるべきものである。それは数直線の比喩で表現すれば、「歴史的ゼロ点」⁽²⁹⁾に当たることになる。

この「歴史的ゼロ点」の次におかれる第三の自然状態については、従って実在した自然状態の記述が行われる。そこでは、聖書によりながら、最初の夫婦から生まれた子供たちの時代、次いで子供たちの家族が父の家族から分離して新たな土地へと拡散していく時代、そして社会状態への移行と主権的権力形成に向かう時代への歩みが記述されている。時代区分は具体的には示されていないが、当時の読者たちは、最初の時代をアダムから大洪水まで、次の時代を大洪水、特にバベルと塔以後の人類拡散の時代を、そして第三の時代に関しては、最初の王となったとされるニムロデを思い起こしながら、プーフェンドルフの記述を読んでいたはずである。

また、社会状態以前の人類については、「聖書が全ての死すべき人間の祖であると教えている最初の夫婦の子供たちは、…家父長権に服し

ていた」(Ⅱ, 1-7)と述べている。『自然法と万民法』でも、「エヴァは確かに夫権に服していたし、アダムとエヴァから生まれた者たちも、ただちに、親権と家族権に服した」(Ⅱ, 2-4)と述べ、人類が最初から家父長制家族の形態をとってきたと述べている。上で見た『ヨーロッパ主要国史序説』は、こうして、まさに最初の家父長制家族を形成したアダムとエヴァの時点から筆を起こした歴史記述だったわけである。

さて、プーフェンドルフの自然状態は、ホップズのそれと違って、そこでは自然法が通用する、平和的状态である。しかしこの状態のもとで人間は欠乏に悩まされ、何よりもその弱さを克服する必要から、さらに人口増などにより家族相互の矛盾も激しくなって平和喪失の危険が増大したがゆえに、政治社会の形成を余儀なくされるのである。この道のりは、二つの契約と一つの決定によって説明される。まず国家契約(結合契約)によって市民の平等に基づく国家が形成される。その後、国家を指導する一人あるいは数名の指導者(=政府)が決定される。次いでこの指導者と国民との間で統治契約(服従契約)が結ばれるのである。こうして形成された政府は、国民に対しては対外的・対内的安全の確保と、国民の福祉を義務として引き受けることになるが、しかし国民のコントロール下にあるわけではなく、国民には抵抗権はないと彼は考えた。ここから、プーフェンドルフにおいては、「自然法はかくしてそのまま絶対王政の外被」⁽³⁰⁾となったと評価されることになる。彼の自然法は、「政治社会」の近代的再編成が課題となっていた一七世紀において、「啓蒙絶対主義を自然法的に定式化」⁽³¹⁾するという役割を果たしたのである。

ドラテは「契約説の支持者たちが事実と法、

政治社会の起源と基礎を混同したと非難されうる」⁽³²⁾と述べており、理論的には、それは「混同」とも言えるかもしれない。とはいえ、たとえ「混同」によるとしても、自然状態が、プーフェンドルフによって一つの歴史的状态と結びつけて具体的に記述されていることが、ここでは重要である。彼においては、それは純粹な理論的前提としての枠を越えて、歴史化されていたことになるからである。しかもここでは、聖書の記述が援用されていた。「啓示の確実性と合理的再構成の関係は、ここでは完全に直接的に相互補完関係」⁽³³⁾にあったのである。

プーフェンドルフの自然状態は、こうして、合理的虚構性と歴史的事実性という、二重の性格を併せ持っているということになる。しかしそれを出発点として、彼は一七世紀に至る一貫した合理的政治史の記述を展開した。そしてその一貫した記述は、ヨーロッパにおける「啓蒙絶対主義」に理論的支柱を提供するものでもあった。上で見た『ヨーロッパ主要国史序説』は、このようなプーフェンドルフの全体的立場と結合して記述されていたのである。

2. ルソーのパラドックス

プーフェンドルフの『自然法と万民法』はすでに1706年、また、『自然法による人間と市民の義務』も翌年、バルベイラックによってフランス語に翻訳されていた。ドラテによれば、ルソーは1749年以後、ディドロとの緊密な協力のもと、このバルベイラックの訳本によりつつプーフェンドルフを深く研究していた⁽³⁴⁾。そして「ルソーが『社会契約論』自体と同様、『不平等論』においても、本質的な問題に取り組むとき、彼はほとんどつねにプーフェンドルフのテキストを念頭に置いている」⁽³⁵⁾と指摘されている。さらに近年は「ルソーの社会契約論の

理論モデルは、プーフェンドルフの契約理論の修正版」⁽³⁶⁾とすら主張されている。

ルソーの『人間不平等起源論』（1755）をこのように「つねにプーフェンドルフのテキストを念頭に置いたもの」として見た場合、本書でのルソーの自然状態論にはいかなる特徴が見られるだろうか。本稿の問題から見ると、ルソーの自然状態論はもちろんプーフェンドルフのそれをそのまま引き継いだものではないが、両者の自然状態論には、一つの共通点があると思われる。それは、二人がともに合理的虚構性と歴史的事実性という二重の特質を自然状態に与えていると読めることである。

まず第一に、ルソーは自然状態の合理的虚構性を強調している。彼は、それを「もはや存在せず、おそらくは存在したことがなく、多分これからも存在しそうな一つの状態」（27）と規定している。そしてこの状態に関する過去の議論に対し、「だれもかれもが、…社会のなかで得た観念を自然状態のなかに移し入れたのであった。つまり、彼らは未開人について語りながら、社会人を描いていたのである」（38）と批判する。また聖書に関しては「最初の人間は神から直接に知恵と戒律を受けたのであって、彼自身決してこの状態になかった。…モーセの五書を信用するならば、大洪水以前についてすら、人々はかつて純粹の自然状態にあったことは否定しななければならない」（38）と述べ、聖書によって自然状態を論ずることはできないと言う。かくして彼は「まずすべての事実を無視してかかろう」と言い、「歴史的真理ではなく、憶測的で条件的推理」（38）を押し進めることになる。そしてそのうえで、純粹な仮説として、豊かな自然のなかで孤立して生き、「頑丈で敏捷で勇敢な未開人」（45）、自然と直結し、感覚＝現在にのみ生きる未開人を語り、自己に対する愛と哀れみの情という「理性

に先立つ二つの原理」(30)のみは有するものの、本能による単純な欲望に従ってのみ行動し、家族もなく、言語もなく、従って進歩もない状態、だが、所有もなく、自由で不平等のない状態として自然状態を描いた。そしてこの自然状態論を足場として、社会状態における人為性や不平等に対する痛烈な批判が行われていく。

だが他方、第二に、「教育も進歩もなかった。世代はいたずらに重なっていった。そしておのおの世代は常に同じ点から出発するので、幾世紀もが初期の全く粗野な状態のうちに経過した。種は既に老いているのに、人間はいつまでも子供のままであった」(80)といわれている。あるいは言語の発生について述べているところで、「言語をはじめて発明するために費やされたにちがいない、膨大な苦しみと無限の時」(58)とか、「幾千世紀」(59)が指摘されている。また、自然状態における人間と禽獣の違いを自然人の持つ「改善能力(perfectibilité)」に求めている議論のなかで、「平穏で無事な日々が過ぎゆくはずのあの原初的な状態から、時の経過とともに人間を引き出すものがこの能力」(53)だと述べている。ここでは明らかに、「幾千世紀」にわたる膨大な時間の経過のなかで自然状態が考えられており、人類の「原初的な状態」、あるいは一つの時代＝「子供」の時代と意識されている。

第三に、この自然状態は、それ自体で一つの完結した時代をなすと考えられている。「改善能力や社会的な徳やそのほかの自然人が潜在的に授かった諸能力が、それ自身ではけっして発展できなかった」(83)といわれているからである。発展は内的必然性によるものではなかった。それには「外的原因…が偶然にこれに協力する必要があった」(83)とされ、「それがな

ければ人間は永久にその原始的な段階に止まったろう」(83)とされているのである。

第四に、社会状態への移行に関する記述との関係で自然状態が与えられている位置を見ておく必要がある。本書第二部では、上で言われている外的要因によって社会状態に移行する過程が記述されるのだが、そこではまず、自然状態と社会状態の中間の時代としての未開状態が描かれる。未開状態の第1段階は、脱自然化の開始である。他の動物や他人との競合関係、自然の変化などのいろいろな外的困難が発生するなかで、道具を発明したり身体の鍛錬をしたりする必要に直面し、人類は次第に自己が持っていた多様な能力を開拓し始める。理性が活動し始め、叫びや身振りなどからなる言語も発生し、漸進的に知識も増大する。異なった自然条件に対応して漁夫、狩人、なども現れ、人間同士の協力関係も形成され始める。このような経過的段階を経て、第2段階である、「家族の設立とその区別を形成し、そして一種の私有財産性を導き入れた最初の革命の時代」(90)を迎える。技能が改良され石の斧や小屋を造り、小屋を粘土や泥で塗り固めるようになる。族長を中心とする家族が生まれ、村ができ、小社会が形成される。社会に共通な言語が発生し、他人に対する尊敬の念も生まれるが、同時に尊敬されたいという気持(＝不平等と悪徳の第一歩)も発生してくる。だがなおここでは不平等は存在せず、自由で、幸福に、かつ独立的に各自が生きていた時代であった。それは「原始状態ののんきさとわれわれの自尊心の手に負えない活動とのちょうど中間に位して、もっとも幸福でもっとも永続的な時代…、もっとも革命の起こりにくい、人間にとって最良の状態であった」(95)。そして、この状態もまた、一つの完結した時代であった。「人間は、…何かの忌まわしい偶然によらない限りこの状態を離れるはず

がなかった」(95f)からである。それはまた、歴史的に実在した時代である。「未開人はほとんど全てがこの段階において見出された、…真に世界の青年期」(96)だったのである。それは過去に存在しただけではない。ルソーは、オランウータン、ボンゴ、エンジョコ、マンドリル等の例を挙げ、「旅行家たちによって獣と思われている、人間に似たさまざまな動物は、実は本当の未開人なのではなかろうか」(160)と述べて、現在における実在性も推測している。こうした状態からその第3段階に移行させたのは「第二の革命」、すなわち、冶金と農業の開始であった。これによって私有財産と不平等が発生し、利己心、理性、欲望が活発に活動を始め、競争と利害の対立から、やがて無秩序、戦争状態へと突き進むのである。そしてこの経過的段階を経て、人間は社会状態に移行するのである。

社会状態の成立と展開については、結論的に次のように言われている。「不平等の進歩をたどってみると、われわれは法律と所有権との設置がその第一期であり、為政者の設定が第二期で、最後の第三期は合法的な権力から専制的権力への変化であったことを見出すであろう。従って富者と貧者との状態が第一期によって容認され、そして第三の時期によって主人と奴隷との状態が容認されるのであるが、この第三の時期が不平等の最後の段階であり、他の全ての時期が結局は帰着する限界であって、ついには、新しい諸変革が政府をすっかり解体させるか、またはこれを合法的な制度に近づけるにいたるのである」(121)。

ドラテは、「ルソーが旅行記のなかに含まれる事実や観察を念頭に置くのは付随的にであって、たんにそれは、ルソーがそのなかに彼の推論の検証と彼の当初の原理の確証とを見出すかぎりにおいてなのである」⁽³⁸⁾と主張してい

る。しかし、こうした第二部の記述からみると、自然状態は、既に膨大な時間をそこで人類が過ごし、「外的原因」が「偶然に」働きかけなければなお人類がその段階に止まっていたはずの、一つの歴史的段階として位置づけられていると解釈できるであろう。すなわち自然状態は、ここでは、社会状態を導き出す単なる理論的前提としてよりは、人類史における「原始状態」(「子供」時代)なのであり、それに続く「未開状態」(「世界の青年期」)および社会状態に対し、人類史における最初の段階として位置づけられていると読みとることもできよう。

こうしたルソーによる自然状態の「歴史化」を高く評価しているのが、福田歓一『近代政治原理成立史序論』である。氏によれば、それまでの自然法学者の独断的な分析的方法と、それに基づく法以前の状態としての自然状態に対し、ルソーが「発生的方法への転換」⁽³⁹⁾をおこなったこと、そして彼が「原始状態として歴史化せられた…『自足的な完全態』としての自然状態」⁽⁴⁰⁾を旧来の自然状態に対置したことを強調されている。氏はまた、失われた人間性回復の道を探ったルソーの方法上の特質を、「ルソーがそのために開発しまして、『人間の哲学』に新しくつけ加えましたのは、実は歴史の理論であります」⁽⁴¹⁾とも述べている。

ただ筆者は、このルソーの「歴史化」自体には先行者がいたと考える。上で見たように、ルソーが常に意識していたプーフェンドルフが、既にその先鞭をつけているからである。もちろんルソーにおける「歴史化」は、プーフェンドルフのそれとは内容を異にしている。両者の相違のうち、本稿の問題との関係で最も注目すべきは、聖書との関係である。プーフェンドルフにおいては聖書との一致が主張されていたのに対し、ルソーにおいては、聖書記述との一致の

問題は、最初から排除されているからである。プーフェンドルフが自然状態を歴史化するに当たり、その根拠を置いたのは聖書であった。これに対し、ルソーが根拠を置いたのは「事物の自然」(83)であった。またこれを根拠として「最も確からしい憶測」(83)を推進していくが、そこでは、「今や一個の科学としてその形をなしつつあった歴史学、自然史及び社会史を含めてその成果を自由に用いて」⁽⁴²⁾、これを行っている。ビュフォンがしばしば引用されている。最新の考古学的知見が盛り込まれ、さらに、グリーンランド、アメリカ、アフリカ、ペルシア、インドから日本に関する旅行記までが引用されるなど、民族学(人類学)的記述が動員されている。そしてこの最後の点については、「まさにルソーと共に、この世紀に人類学の広大な沃野が開ける」⁽⁴³⁾と評価される作業が行われているのである。

ルソーは一方で、こうした「歴史化」を通じて、「いちばん徹底した自然人」⁽⁴⁴⁾の像を与えた。そしてこれに依りつつ社会状態における文明人=人為人を厳しく批判し、「あの太古の最初の無邪気さを取り戻すがいい」(156)との痛切な呼びかけを行った。だが他方で、上でも見たように、彼が与えた自然状態への規定は、あくまで「もはや存在せず、おそらくは存在したことがなく、多分これからも存在しそうなない一つの状態」であった。すでにプーフェンドルフに現れていた自然状態の議論における二つの側面—合理的虚構性と歴史的事実性—が、こうして、ルソーに至っておのおのその極限にまで押し進められたと言えよう。

この「ルソーのパラドックス」⁽⁴⁵⁾は、彼以後の人々に、その解決を大きな課題として残すことになった。そしてイーゼリーンが取り組んだ課題こそ、まさにこうした「ルソーのパラドックス」の解決だったのである。

四. イーゼリーン『人類史』の世界史記述

1. 『人類史』の世界史記述

イーゼリーンは、1752年、上述のように約二ヶ月滞在したパリでルソーと会見している。ルソーが『人間不平等起源論』に取りかかるのは1753年であるから、会見で直接この書物について話し合ったわけではない。ペーターズによれば、「パリ旅行の日記がしらせてくれるのは、イーゼリーンを人類史というテーマに導いたのはルソーの芸術と科学に関する論文だったということである」⁽⁴⁶⁾。ともあれイーゼリーンは、こうして、ルソーの直接的影響のもとに人類史の探求を始めていた。『人類史』冒頭に置かれている序言によれば、未発表の草稿も書いていたようである。だが本書執筆に直接的動機を与えたのは、彼の協会活動だった。彼は、1762年、「博愛教会」から出された懸賞論文に取り組もうとしてかつての草稿を取り出し、ルソーとモンテスキューと格闘しつつ、彼の人類史を書き上げたのである。そして「成立したばかりの真理と善の友協会の目的に寄与することを信じて」(I-iv)、本書を刊行したのである。

本書は二部構成となっており、第一部は方法論を論じた第1巻、自然状態に関する第2巻、未開・野蛮状態を扱う第3巻から成る。第二部は全体として社会状態=「道徳的状态」の記述である。最初に第4~5巻で社会状態への移行過程が述べられたのち、第6巻でアジア、第7巻でギリシア・ローマ、第8巻でヨーロッパの歴史がたどられている。これらの記述は、内容から言えば、一つの新しい世界史記述と受け取れることもできる。だがイーゼリーンに即して言えば、彼の目的は「人間的諸能力の自然的発展自体が指し示している道」(I-152)を、「哲学のたいまつに照らされて」(I-175)たどる

ことであった。当時まだ「歴史哲学」という言葉は存在せず、歴史哲学と歴史学は分離していなかった⁽⁴⁷⁾。そうした状況のなかでは、本書は新しい世界史であると同時に、今日的意味での歴史哲学でもあったといえる。

さて、第1巻では二つの方法が強調されている。一つは心理学的方法である。彼はここで「人間行動の原動力」(I-41)を探求し、「人間は三重の法則によって支配されている；感性は衝動と欲望の穏やかな運動に生気を与える。想像力は情動と情熱の激しい炎を燃え立たせる。理性は意志の静謐なる決定を照らす」(同)と言う。この結論は、本論で感性を自然状態、想像力を未開状態、理性を道徳的状态に対応させていくことに繋がっていくし、また同時に、人類史全体を一人の人間の成長になぞらえて語っていく基礎ともなっている。第二はモンテスキューの方法である。実際本論では人間の歴史と風土、生活様式、宗教などとの関係が重視されていくことになる。

第2章は自然状態論であるが、これを「獸的状态(Thierischer Zustand)」(I-15)と人類の「子供時代」(I-197)に区分して考察している。最初の獸的状态は、「すべての人間的能力がただ現在の状況の感覚のみに限定されている」(I-153)状態である。これは、ルソーの自然状態に当たるが、イーゼリーンはこれを個人の成長過程における「生まれて最初の一、二年の子供(Kinder in den ersten Jahren)の悟性の状態」(I-158)に比定している。また、彼はここで、人間がこの状態を抜け出る契機を外的原因の偶然の作用に求めたルソーを批判する。イーゼリーンによれば、人間は「一般的自然法則」(I-168)によってこの段階を自ら脱出する。というのは、人間は動物と相違して「完全性に向かう衝動」(I-170)を有しており、この内的本性によって、完成へ

と向かう発展を自然によって強制されているからである。かくして「ルソー氏の人間が一つの現実的存在であったとしても、しかし、その幸福は決して羨ましいものではない」(I-173)。また、ルソーの主張する「人間の獸的状态は、自然があずかり知らぬ非合理である。または、自然が極めて稀に一般的法則に反して産みだしてしまった稀少例」(I-176)なのである。

こうして人間は自然状態における第二段階、個人においては2歳から3歳頃から始まる子供時代に移行する。ここで人間を支配しているのはなお「感性的満足」(I-185)であるが、しかし言語、家族や家族愛が発生し、公正さへの感覚も生まれる。やがて成長とともに社会的感性、想像力によって高められた感性も展開し始める。この段階に対しては、現実的根拠が存在するとイーゼリーンは主張する。まずは「子供たち」(I-190)であるが、「われわれの知っている民族のうちでは。南アメリカ人、サモエード人、グリーンランド人がこの状態に近いように思われる。とりわけグリーンランド人がそうである」(I-191)。さらに「われわれが躊躇なく一つの仮定として、多分一つの事実としてさえも受け入れることができること、それは、いかなる個人もただ子供時代を経てのみ、より高次の悟性に到達できると同様、あらゆる民族も一つの子供時代を持ち、その時代を通じて一つの完全な状態へと進むのだということである」(I-197)。そしてこの時代こそ人類の幸福な時代であった。「この単純な段階においては、…ルソー氏によれば大きなあこがれをもって回復を望むべきである狭い限界内におけるより、ずっと不満が少なく、遙かに多くの生き生きとした喜びを享受するであろう」(I-200)からである。もっとも、弱点もないではない。「古代の寓話的歴史」(I-208)に見られるような、想像と現実の混交や、またさまざま

な迷信、悪徳も発生し始めるからである。

続く第3巻では野蛮・未開状態が考察されている。この状態の「重要な確率となっているのは想像力、しかもたちの悪い、無秩序な想像力である」(I-238)。従って、それはルソーが想定したような幸福な時代ではなかった。彼らは「最も不毛で最も厳しい地方」(I-241)で発生し、採集や、狩猟、漁労によって生活している。粗野で、強者の法のみが行われ、しかも「恒常的戦争」(I-282)の状態にあった。「抑圧するか抑圧されるか、これが未開状態の全歴史なのである」(I-365)。彼は、「野蛮と未開状態は…われわれによく知られている。自然状態には疑問があるとしても、これらについては確かである」(I-233)と言う。個人史においては、それは想像力の暴走によって荒れ狂う、「嵐のような、燃えるような青年時代」(I-378)にあたる。他方、彼は旅行記などで紹介されたアジアやアフリカ人のほか、ヘロドトスやストラボン、タキトゥスなどの古典に見られるケルト人、ゲルマン人、古代のギリシア人とローマ人、またトルコ人、モール人、さらにはヨーロッパの中世もこの段階に数えている。こうして、「人類が一定の期間未開状態にあるということは、…いわば一つの自然法則であるように思われる。大部分の民族が、人類に定められている完成の域に達するまでに、この荒涼たる荒れ野をさまよわなければならないということは不可避のように思われる。人類は、想像力という嵐の海を渡って理性に到達しなければならないのである」(I-373)。

第二部においては、この未開・野蛮状態を経て、真の道徳的状态=理性が人間を駆動している状態=市民的状态へと進む、人類の漸進的發展が記述される。だが、これに関する紹介は、最小限に止めることにしたい。彼は、未開・野蛮な状態から市民的状态へ移行させたのは、モ

ンテスキューに従って、自然条件であったと考える。まず最初に東洋諸民族が道徳的状态に移行しさらに大帝国を築いた理由を、「温和な氣候」(II-82)の恵み、及びそれにより「より高次で穏やかな感覚が人間と人間を一つにさせる幸福な結合」(II-44)が早く結ばれたことに求めている。しかしエジプトやバビロニア、ペルシアなどでは、君主と僧侶が支配権を握る、専制的国家が形成された。そこでは「高貴な単純性をもって、…父権的な国政術が帝国領域全体を覆っており、そのあらゆる部分すべてに同一の原理、同一の道徳、同一の制度を与えている」(II-95)。専制国家は、成立時には精神の發展を導き出すが、時と共に腐敗し墮落も際限なくなる。アジアは、現在なお、「この厭うべき枷のもとに」(II-124)呻吟している。ただし、「中国のみがこの点に関しては例外である」(I-125)。中国は帝国形成時の知恵を現在も維持しているからである(以上第6巻)。

古代ギリシア人とローマ人は、なお野蛮な状態を続けている北方の人々とたもとを分かち、やはり自然の恵みによって市民的状态に移行した。そこでは共和主義的美徳、芸術と学問も發展したが、しかしローマ時代末期には再び野蛮状態に戻ってしまった。結局ここでは、「想像力と情熱がなお常に最も強力で、また唯一の駆動輪であり、それが彼らの最良の人々をも支配していた」(II-244)のである。言い換えれば、この時代は「緩和された未開性」(同)の状態に他ならなかったのである(第7巻)。

ローマ帝国末期には、厳しい自然のもとでその北と西の諸民族はなお「粗野な状態」(II-275)にあった。イギリス、フランス、ドイツなどは中世(mittlere Zeit)になってようやく未開状態に入る。レーエン制は「野蛮の出」(II-289)である。「かくして何百年もの

間、全ヨーロッパは…従士、すなわち暴君に支配された。この暴君はただある不安定な時のみ、より大きな暴君に仕えるのである」(II-288)。「この変化しやすい法に基づいているのが、とりわけドイツ帝国の怪物的国制なのである」(II-289)⁽⁴⁹⁾。ただ、中世において、自由への萌芽が現れ、発展を始めた。彼は、その内容として都市と商業の発展、印刷術の発明、文学者たちの「古代の学識に、それに値する栄光を再び与え」(II-348)ようとする努力、「自由と純粋性」(II-357)を回復したルターやカルヴァンによる教会の改善、インドと「新世界」(II-363)への道の発見、オランダとイギリスにおける自由の発展を列挙・説明し、最後に、17世紀における哲学の再興を挙げている。ガリレオ、デカルト、ニュートン、ペイコンやロックなどについて説明しながら、「かくて17世紀はヨーロッパの啓蒙と穏和化に対し、他の全ての世紀よりも多くの貢献を行った」(II-400f)と締めくくっている。イーゼリーンの時代については、「先の世紀の終わり頃、とりわけ今世紀になってはじめて、高貴で穏和な考え方がわが大陸の人民のかなりの部分を占めるようになった」(II-419f)としている。彼自身が取り組んだ農業改善の努力や、公共精神と愛国主義の広まり、またモンテスキュー、ルソー、ヒューム、その他の人々の功績等々。ただしなお野蛮も各方面で残っている。だが、「われわれの子孫たちのほうが父親たちより幸福になるであろうと希望してよいだろう」(II-438)と楽観的見通しを述べつつ、完成＝「可能な限り多数の人々を幸福にすること」(II-243)へ導くことこそ国家と君主の任務だとして君主や統治者にそのための努力を呼びかけて、本書を閉じている(第8巻)。

最後に、ここまでで紹介できなかったことで2点、注意しておきたいことがある。一つ

は時代区分の用語に関してであるが、イーゼリーンは自然状態と未開・野蛮様態以後について、それぞれ「古代(Alterthum)」,「中世(mittlere Zeit)」を使用している。これに対立しているのが「広がりつつある光」(II-422)の時代である。それは17世紀末に始まり現在発展しつつある啓蒙の時代である。すなわち本書は現在の啓蒙時代＝18世紀に頂点に達するにいたる人類発展史なのである。他は、本書本文には、年号が一度も登場しないことである。註ではキリスト紀元の年号を記しているがそれは引用書の出版年などで、やむなく記していると考えられる。このことの特異性や意味については、後に考察したい。

2. 『人類史』の歴史的位置

イーゼリーンとルソーの関係については、同時代に二つの評価があった。一つはモーゼス・メンデルスゾーンのもので、彼は初版出版の3年後に行った書評で、「ルソーの意見に対する最もすぐれた反論」⁽⁵⁰⁾と評価していた。他方、同時代のゲッティンゲンの哲学者フェーダーは、彼を「大のルソー崇拜者」⁽⁵¹⁾としている。

ドイツにおけるルソー受容には三つの類型があったと指摘しているW・エアハルトによれば、「ルソーの進歩への根本的悲観論の拒絶を一方とし、他方で予定された進歩という理論への懐疑の道と並んで、…ヘルダーとレッシングに始まり、カントとシラーを経て、最後にヘーゲルにいたる」、「第三の道」⁽⁵²⁾があった。そしてこの分類においては、イーゼリーンはルソーの批判者として第一の道の代表者ということになる。また、P・レイルも「イーゼリーンは人類の改善能力に関するほとんどカント的とも言える考察を明らかにした。彼はその反ルソー的な『人類史』のテーマを“人類の、外面

的単純さから光と福祉という、より高次の段階への漸進的發展”(I-xxiii)として記述した⁽⁵³⁾と評価している。ここでは、反ルソー陣営の一員としてイーゼリーンが位置づけられていると言えよう。

だがこれに対し、イーゼリーンの『人類史』は「ルソーに対する一つの反作用であるが、同時にルソーの方法を受容している」⁽⁵⁴⁾という、ペータースの指摘が重要である。つまり、結果の側から見ると、イーゼリーンの『人類史』はルソーの「根本的悲観論」に楽観的進歩史観を対置している。だがこの人類の進歩実現の根本にイーゼリーンが据えているのが人類固有の「完成衝動」であり、この完成衝動自体はルソーの造語になる「改善能力(perfectibilité)」を引き継いだものに他ならなかったからである。ルソーにおいては自然状態が一つの完結した状態であり、ここからの脱出は、外的原因の偶然の作用によるものであった。これに対しイーゼリーンにおいては、この完成衝動によって、人類は自然状態(=感性によって規定された状態)から未開・野蛮状態(=想像力に支配された状態)、さらに社会状態(=理性的・道徳的状态)へと必然的に進歩・発展していくとされる。ここではイーゼリーンは、ルソー自身の提出した概念的武器を基礎にルソーを批判しているのである。すなわち彼はルソーの自然状態論の批判的継承者として、一貫した人類進歩史の叙述を与えているのである。

さて、彼の『人類史』を世界史記述として見た場合、どのような特徴があるだろうか。まず第一に、世界史の始まりに置かれているのがアダムとエヴァではなく、楽園でもなく、自然状態だということである。彼は人類の獸的状态に関する議論のなかで、「聖書が教えるところでは、最初の間は、創造者の手から遙かに多くの能力を与えられていた」(I-165)といいつ

つ、「獸的状态の無条件的可能性についてはいかなる疑いもない。その状態に関する概念にはいかなる矛盾もない」(I-166)と述べている。つまりここで彼は、神による人間の創造は承認するにしても、ルソー同様、聖書のアダムとエヴァに関する記述はすでに人間が獸的状态を脱した段階の状態を反映したものだとし、それ以前にこの獸的状态のほうが実在したのと確信を述べているのである⁽⁵⁵⁾。しかしこの獸的状态の実在性の根拠は、実際には人間の嬰兒の状态しか挙げられていない。それはあくまで哲学的な「臆測(Mutmasung)」であって、歴史的には実証できない状態である。だがイーゼリーンは、あくまでこの獸的状态から、人類史を開始していくのである。そして、以後の人類史を、この段階ですでに与えられていた人間に固有の性質の展開過程として記述していくのである。それは普遍史の伝統に対する正面からの対決であった。彼の第1版が匿名で出されたのは、まさにこうした事情を反映している。

第二に、自然状態の第二段階である「子供」状態からは、個人の発展過程という根拠だけではなく、民族学(人類学)的知見が挙げられてくる。とりわけ次の「野蛮と未開の状態は、…、われわれによく知られている」(I-233)として古典や旅行記などを援用し、多くの民族学的根拠を列挙している。この点は彼がとりわけ努力し、また自著の特質として、自負していたところであった。イム・ホーフによれば、本書を書き上げたときに「彼が感じていたのはこの(人類史初期に関する、筆者)資料を全体的に観察したのは彼が最初であり、哲学者たちが仮定していた事柄を初めて充足させたのが彼であるということであった」⁽⁵⁶⁾。初版以後もこの努力は続けられ、初版では50の著作が典拠として挙げられていたのに、改訂版である第4版ではその倍以上の著作を参照している。こうし

て、イム・ホーフによれば、「イーゼリーンもまた、民族学の草分けの一人なのである」⁽⁵⁷⁾。それだけではない。さらに彼はここで、ヴァロの古典的観念を放棄し、その呪縛からの解放にも貢献した。これまでも、ヨーロッパにおいて民族学的記述がなかったわけではない。だがそこでは、「民族学におけるプトレミー」⁽⁵⁸⁾として、ヴァロが絶大な影響を与え続けていた。彼は人類は狩猟文化、牧畜文化、農耕文化へと継起的に発展するとしていたのである。ヨーロッパでこの三段階発展論が決定的に放棄されるのは、実に19世紀中葉だといわれる⁽⁵⁹⁾。イーゼリーンは、一世紀も早くこの動きを先取りしていたのである。

第三に、上の未開・野蛮状態以後の時代については、アジアとヨーロッパの位置づけにおいて、以後の啓蒙主義的世界史叙述で次第に露わとなる基本構造を先取りしていることである。彼は、まず、アジアについてはその文明の古さを承認し、またその基本的特質を専制政体に求め、文化的諸特徴をこれに関係させて説明する。そこから、アジアでは現在に至るまで、停滞どころか、中国を除けば、初期の栄光を失って圧制と腐敗のただなかへと後退しつつあるとされるのである。これらの議論に、モンテスキューの風土論、専制政体論が決定的影響を与えていることは明らかである。これに対し、ヨーロッパの文明は明らかに新しい。しかしその後急速に進歩を実現して、現在は、「広がりつつある光」(II-422)の時代を迎えているのである。こうしてヨーロッパの進歩とアジアの停滞(退歩)とが対比的に描かれているのである。

第四に、これらすべての結果として、啓蒙主義的進歩史の最初の体系化が行われているということである。ここで「最初の」という場合、問題となるのはヴォルテールとの関係である。イーゼリーンの『人類史』初版が出たのは

1764であるが、これ以前に、ヴォルテールはすでに『ルイ十四世の世紀』(1751)と『シャルルマーニュから今日に至る諸国民の習俗および精神についての試論』(1756)を著していた。そして前者では、荒削りながら彼の進歩史観が提示されていた。序文で、彼は「世界史上特筆すべき…四つの世紀」として、ギリシア古典文化、ローマ古典文化、ルネサンス、次いで「一般に理知そのものが、完璧に近づいた」時代としてルイ十四世の世紀を挙げている。また中国については一方でその古さを認め、「道徳や治安の面だと、世界最古、かつ最高の国民」⁽⁶⁰⁾としつつ、他方、それが二千年以上前にすでに達成されていたという意味では停滞であるし、とりわけ学問の分野では、中国は遅れたままであると主張していた。だがこれらの議論は詳しく展開されておらず、上記の二著は、その表題自体が示しているように、シャルルマーニュ以後の時代を主として扱ったものである。そしてヴォルテールがシャルルマーニュ以前の時代を本格的に扱うのは、イーゼリーンの著作が出た翌年の、『歴史哲学』(1765)においてであった。だが本書では、イーゼリーンにとって重要な問題の一つ、文明の開始以前の人類の発展の記述は、詳しくは展開されていない。イーゼリーンは1768年に『人類史』改訂第2版を出版する。この際には『歴史哲学』も参照している。だがここでも、第1版の基本構造は変化していないし、改訂版出版までの努力は、主として民族学(人類学)的根拠の探求に向けられていた。結局、イム・ホーフの言うように、ヴォルテールから彼は「大して影響されていない」⁽⁶¹⁾のである。イーゼリーンは、こうして、主としてルソーとモンテスキューを基礎としながら、ヴォルテールとは別の歩みを経て、そして彼より早く、体系的進歩史の樹立、およびその記述に到達したのである。

次に、本書がどのように受け入れられたかを見ておこう。まず第1版は、まだ広く読まれたとは言えない。オーストリアでは検閲に引っかかったし、メンデルスゾーンが3年後に好意的書評を行ったときも、「ドイツではほとんど知られていない」と述べている⁽⁶²⁾。このように、最初はスイスの狭いサークルでしか読まれていなかったようである。しかし彼は直ちに改訂の準備に入り、1767年夏までには終了した。民族学的記述を拡張した新版は、チューリヒの検閲も無事通過し、1768年に第2版が出版された。しかも今回は、「勇敢にも自己の名前を表紙に掲載した」⁽⁶³⁾。そしてこの第2版以後、イーゼリーンの著作はドイツ語圏でどこでも知られるようになった。売れ行きがよかったため、2年後には無修正の第3版が出され、以後、最終的には初版以後27年間で7版、他にフランス語訳も出版されていく。1781年にはヨーゼフ2世によって検閲も解かれ、1803年に再度発禁になるまで、オーストリアでも読まれた。「イーゼリーンの歴史哲学的理念は、確かに広範な読者層をつかんだ」⁽⁶⁴⁾のである。彼が自己の読者として考えていたのは、上でも述べたように、学者層ではなかった。彼が望んだのは「学識ある研究や批判にはほとんど関心を持たず、法則的過程を概観したいと望んでいた啓蒙された“世界市民的”公衆に語るということであった」⁽⁶⁴⁾。そして彼はまさにこのような広範な公衆に対し、彼らの行動に方向付けを与える、法則的・楽観的歴史を与えたのである。

最後に、イーゼリーンの本文で年号を一切使用しなかった点について、その意味を考えておきたい。彼は、上でも述べたように、時代概念として「古代 (Alterthum)」⁽⁶⁶⁾、「中世 (Mittlere Zeit)」を使用し、近代については「我々の時代」とも表現しているが、しかし、本文では年号を使用していない。このよう

な時代概念の使用とキリスト紀元の年号の不使用という本書の特質は、伝統的普遍史に対するイーゼリーンの一定の距離感を表現しているように、筆者には思われる。そしてさらにこの背後に横たわっているのは、彼の宗教観だと考えられる。彼は、表面的にはカルヴァン派の一教徒として振舞っていた。しかし内面では、学生時代から死ぬまで、「キリストの神性と啓示宗教への疑い」⁽⁶⁷⁾を捨てることができなかった。彼にとって最も適恰的に感じられていたのは「自然神学」または「自然宗教」⁽⁶⁸⁾だったのである。本書では、彼はビュフォンを盛んに引用している。「時間」の問題に関しては彼は論じていないが、間違いなく、ビュフォンの地球史と、聖書が許容する時間の幅をはるかに越えた、その地球史の時間の延長は知っていたであろう。しかも、イーゼリーンの記述にはアダムやエヴァは一切登場しないし、普遍史で考えられてきた、神による完全な人間としての人類の創造とは逆に、むしろ獸的状态からの出発が「臆測」されている。

イーゼリーンの『人類史』は、このように、普遍史と根本的なところで対立した性格を有している。そうした彼が、創世紀元や、それに結びついているキリスト紀元の使用を控えるのは、理由があることになる。この問題は、ヴォルテールやコンドルセもまた直面した問題であった。ヴォルテールは、『歴史哲学』では創世紀元はもちろん用いなかったし、「キリスト前」の年号も使用せず、「われわれの通俗紀元前」という形容詞句をつけて、年号を使用した。さらに年号自体は使用をなるべく避けて、「世紀」を多用した。もっと徹底していたコンドルセは、『人間精神進歩史』では一切年号を使用せず、「世紀」もほとんど使用しなかった。コンドルセが具体的数値とともに「世紀」を使用しているのは、「一四世紀」とか「一八

世紀」などの例が、たったの八回見られるのみである。しかしコンドルセは、これによって、年号のない歴史書という、極めて特異な歴史書を残すこととなった。イーゼリーンは、このような年号表記の問題においても、ヴォルテール、コンドルセと同質の問題に直面し、また、同じ態度を表明していたのである。

五. 小 括

イーゼリーンは、啓蒙主義的進歩史の最初の体系的記述を提出した。だが、そこには一つの大きな問題が残されていた。それは、ルソーをルソー自身の武器で批判するにあたって彼が利用した、人間の「完成衝動」をめぐる問題である。イーゼリーンはこの衝動を人類進歩史の根本においたが、しかし、もともとルソーの「改善能力（完成能力）」は「人間学的に規定不可能な人間の性質」⁽⁶⁹⁾だったのである。

この問題は、やがてカントによって解決されることになる。カントは『世界市民的意図における一般史の理論』（1784）第4命題で、人類史の発展の根本に「非社交的社交性」⁽⁷⁰⁾を置いている。カントはここで従来自然法学者の間で認められていた人間の根本的な性質である「社交性」と、ルソーが強調した「非社交性」の両極端を合一し、「社交性（＝社会性）」によって社会化を説明し、同時に、「非社交性」に基づく「抵抗」によって人類の進歩を説明した⁽⁷¹⁾。そしてその結果として主張されるカントの「進歩」は、イーゼリーン同様、感性的に強制されていた状態から道徳的状態への発展に他ならなかった。しかもこの発展は「神の国」実現を目指すものではない。それは「完全なる市民体制」の実現であり、それを保証する国際連盟の樹立である（第7命題）。そしてここでは「人為が完成して第二の自然となる」⁽⁷²⁾は

ずなのである。

カントは、また、1786年に『人間歴史の臆測的起源』を著し、創世記の釈義の形で、人類史の始まりについて「臆測」している。この小論文については、以下の諸点が本論考との関係で注目される。まず第一に、カントは「人間の現存と共に始めるほかはない」⁽⁷³⁾と述べて、「創造」について語ることを拒否している。創造について語るとすれば、それは奇蹟という、「先行する自然諸原因から人間の理性によって導出することの不可能であるものから始めなくてはならない」（108）ことになる。だがこれは、すでに『純粹理性批判』（1781）を著しているカントにとっては、容認できないことであった。というのは、「自然の外と理性による認識への道の外へ足をだすなら、もはやどうしようもない」⁽⁷⁴⁾ことになるからである。

このような限定を加えたのち、聖書に従って彼は人間の出発点を「楽園におく」（109）。しかし第二に、彼はさらに「彼らの天性のまるっきり粗野の状態からははじめない」（109）と言い、創世記第2章にあるとおり、起立して歩行し、言葉を喋り、考えることもできた状態から始める。逆に言えば、真の自然状態に関する記述が聖書には存在しないことを、カントも主張しているのである。そしてそのうえで、その後は第3章までの楽園における記述を逐次追いながら、次第に理性が発展し、やがて理性が本能を凌駕し、ついに人間を「自然の目的」として自覚するまでをたどっている。従って、この楽園追放の事件は、カントにおいては人類の「単に動物的な被造物の未開状態から自由の状態への移行に他ならない」（115）とされる。

社会状態については、カントは聖書の記述を自由＝罪の状態＝文化の発展過程の記述として読み替えていく。こうして第三に、人類史全体が自然状態から未開状態、社会状態への発展と

して提示されている。人類史は「比較的劣悪なものからより善いものへと次第に発展していくもの」(127)なのである。

最後に聖書との関係について見ておこう。カントがここでやっていることは、具体的には啓示の与える歴史と哲学の与える歴史の類似性を示すことであった。だが、和辻哲郎によれば、「このカントの〈臆測〉は神話の解釈ではない。神話をダシに使っておのれの考えを述べたものである」⁽⁷⁵⁾。すなわちこの論考を通じて主導権を握っているのは、もはや啓示ではないのである。逆に、そこで行われたのは、むしろ「啓示を奉仕者とする理性の主権性」⁽⁷⁶⁾の確立に他ならなかったのである。イーゼリーンの提出した進歩史は、こうしてカントによって人間学的基础を与えられ、完成したと言えよう。あるいは、イーゼリーンの提出した進歩史は、カントによって、今日的意味における歴史哲学に発展させられたと言えるであろう。

本稿では、イーゼリーンを中心に、プーフェンドルフからカントにいたる、自然状態をめぐる議論をたどった。そこで見られたこと、それはプーフェンドルフにおいて存在した自然状態論と聖書の「相補的關係」が破綻し、自然状態論が聖書から完全に独立して語られるようになることであり、また理性の主権性の確立であった。そしてそこで重要なことは、この結果イーゼリーンにおいても、カントにおいても、もはやアダムもエヴァも人類史の出発点におかれなくなったということである。

今日のわれわれは猿人や原人の存在についてもはや疑わず、また彼らの生活に関する考古学的・人類学的知見に基づく復元についても、これを「臆測」としてではなく事実として信じている。だがこうした状況は19世紀後半、または20世紀に入ってから生じてきたことである。だ

が、この19世紀以後の動きについて考察することは、もはや本稿の限界を超えている。本稿を、自然状態をめぐる議論もまた、「アダムの死」にいたる一つの道筋だったことを確認することで、ひとまず閉じることにしたい。

[註]

- 1) 拙著『聖書VS. 世界史』講談社現代新書、1996を参照されたい。
- 2) Paolo Rossi (tr. by Lydia G. Cochrane), *The Dark Abyss of Time*, 1984 (original 1979), p270.
- 3) (Isaak Iselin), *Philosophische Mutmaßungen über die Geschichte der Menschheit*, 2 Bde., Frankfurt und Leipzig 1764. この初版は匿名で出版されたが、1768年出版の第2版からは *Isaak Iselin über die Geschichte der Menschheit*と表題が改められた。筆者が利用できたのは1779年発行の第4版である。また、以後本書をはじめ原著からの引用はすべて頁数を本文に示すが、その際、ゴシックはすべて原著のものである。
- 4) Ulrich Im Hof, *Isaak Iselin und die Spätaufklärung*, Brancke Verlag Berlin und München 1967 (以下では、Im Hof (1)と略記する)。
なお、彼には他に *Das Europa der Aufklärung*, München 1993(成瀬治訳『啓蒙のヨーロッパ』平凡社、1998年)があり、以下ではIm Hof (2)と略記する。
- 5) Franz von Wegele, *Geschichte der deutschen Historiographie*, 1885, S. 852f.

同様な見解を示しているものに、以下のものがある；

- Heinrich von Srbik, *Geist und Geschichte vom deutschen Humanismus bis zur Gegenwart*, München-Salzburg 1950, 1. Bd., S.146;ズルビクは、イーゼリーンはルソーに反対して道徳性と福祉における人類の進歩を主張したが、「より深い哲学的な人類進歩の根拠は全く与えていない」と評価している。
- Friedrich Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, München und Berlin 1936,

S.260/427.

なお、イーゼリーンに高い評価を与えているのがヘットナーである。

- Hermann Hettner, *Literaturgeschichte der Goethezeit*, München 1970 (Herausgegeben von Johannes Anderegk. Titel der Originarausgabe; "Goethe und Schiller", 1876). ヘットナーは、「非歴史的感性」が支配した18世紀において歴史記述の発展に寄与した人々としてモンテスキュー、ヴォルテール、ヒューム、ロバートソンと並んで、「ドイツでもまたイザーク・イーゼリーンがより深い哲学的見解に基礎を与えた」(50)と評価している。さらにカントの歴史哲学を「イーゼリーンの学党に淵源を持つ」(397)と言いつつ、カントへの影響を指摘している。
- 6) Eduard Fueter, *Geschichte der neueren Historiographie*, München und Berlin 1911.
- 7) Wilhelm Dilthey, *Das 18. Jahrhundert und die geschichtliche Welt*. in; "Deutsche Rundschau", 1901. Im Hof (1), S.265による。
- 8) Horst Walter Blanke, *Historiographie-geschichte als Historik*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1991, S.115.
- 9) Helmut Zedelmaier, *Der Anfang der Geschichte*, München 1996 (Habilitationsschrift), S.280.
- 10) 本節は概ね Im Hof (1), (2) によっている。
- 11) Im Hof (2), 129頁。
- 12) 同上, 120頁。
- 13) Im Hof (1), S.21.
- 14) *ibd.* S.28.
- 15) *ibd.* S.30.
- 16) Im Hof (2), 182頁。
- 17) 同上, 183頁。
- 18) 第2巻-243頁。ゴチックは原著のもの。以下でも同様である。また、以下では本書からの引用は、巻数と頁数を本文に記載する。
- 19) Im Hof (1), S.15.
- 20) *ibd.* S.22.
- 21) Thomas Hobbes, *Leviathan*, 1651. 永井道雄・宗片邦義訳、『リヴァイアサン』(世界の名著, 28) 中央公論社, 昭和54年, 156頁及び160頁。
- 22) 福田敏一, 『近代政治原理成立史序説』岩波書店, 1971, 34頁(以下、福田(1)と略記)。
- 23) プーフェンドルフ (Samuel Freiherr von Pufendorf, 1632-1694) については以下;
 - Samuel Pufendorf, *De officio hominis et civis juxta legem naturalem*, 1673. 以下の英語訳を参照。On the duty of Man and Citizen According to Natural Law, edited by James Tully, translated by Michael Silverthorne, Cambridge New York, Port Chester, Melbourne, Sydney 1991.
 - Samuel Pufendorf, *De jure naturae et gentium*, 1672. 以下の書物に収められている英語訳を参照した。Craig L. Carr(ed.), *The Political Writings of Samuel Pufendorf*, New York, Oxford 1994.
- 24) Pufendorf, *Einleitung zu der Historie der vornehmsten Europäischen Reiche und Staaten*, 1682.

なお、本稿では、Johann Daniel von Olenchlagier がプーフェンドルフ以後の時代について加筆、増補した1763年版を使用した。
- 25) 上記の1763年版では、本書は1224頁となっているが、そのうち第1部は122頁を占めているに過ぎない。
- 26) Zedelmaier, *a.a.O.* S.181.
- 27) Hans Medick, *Naturzustand und Naturgeschichte der bürgerlichen Gesellschaft*, 2. Aufl. Göttingen 1981. S.49.
- 28) *ibd.*
- 29) *ibd.* S.51.
- 30) 福田(1), 39頁。
- 31) 筏津安恕『失われた契約理論』昭和堂 1998.
- 32) Roberd Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps* (P. U. F. 1950, J. Vrin, 1970). 西島法友訳、『ルソーとその時代の政治学』九州大学出版会 1986年, 160頁。
- 33) Zedelmaier, *a.a.O.* S.166.
- 34) ドラテ, 上掲書, 160頁。
- 35) 同上, 72頁。
- 36) 筏津安恕, 上掲書, 20頁。
- 37) Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, 1755. 本田喜代治・平岡昇訳『人間不平等起源論』岩波文庫 1997年。
- 38) ドラテ, 上掲書, 122頁。
- 39) 福田(1), 176頁。

- 40) 同, 180頁。
- 41) 福田敏一『近代政治思想』岩波新書 1970年, 147頁(以下, 福田(2)と略記)。
- 42) 福田(1), 176頁。
- 43) 中川久定『甦るルソー』岩波現代選書 1998年, 26頁。なおここで氏は, レヴィ・ストロースに「人類学の創始者J-J・ルソー」(1962), 「民族学の父J-J・ルソー」(1963)の二編の論文があることを紹介しつつ論じておられる。
- 44) 福田(2), 147頁。
- 45) Iselin, *a.a.O.*, I. Bd. S. xii.
- 46) Martin Peters, *Möglichkeiten und Grenzen der Rezeption Rousseaus in den deutschen Historiographien*. In; Herbert Jaumann (Hrsg.), *Rousseau in Deutschland*, Berlin & New York 1995. S.271.
- 47) イーゼリーン自身は1763年と記しているのであるが, この年号やいきさつについてはイム・ホーフの研究に従った(Im Hof(1), S.85, 293)。
- 48) 「歴史哲学」の語が最初に使用されたのはヴォルテール『歴史哲学(*Philosophie de l'histoire*)』(1765)である。
- 49) 神聖ローマ帝国の国制を「怪物」に例えたのはブーフェンドルフ(Servernius Monzambano)の偽名で発表した, *De statu imperii Romanici*, 1667)であった。
- 50) Im Hof(1), S.89より。
- 51) Martin Peters, *a.a.O.* S. 271.
- 52) Walter Erhalt, *Was nützen schielende Wahrheiten?*
In; Herbert Jaumann (Hrsg.), *Rousseau in Deutschland* 1995. S.50f.
- 53) P. H. Reill, *The German Enlightenment and the Rise of Historicism*. Berkeley, Los Angeles, London 1975, p.52.
- 54) Martin Peters, *a.a.O.* S.272.
- 55) イーゼリーンは, 同時代の教育家バセドウに対する評論文で, 歴史の授業はアジアの高度文明から始めたいと論じている。理由は, 大洪水以前に関しては, 歴史には「明らかに極めて貴重ではあるがほんの僅かの断片」しか与えられていないからである。控えめな表現ではあるが, ここでも聖書によって歴史のはじまりを説明することに対する反対論が展開されている(Im Hof(1), S.293)。
- 56) Im Hof(1), S.85.
- 57) *ebd.* S.88.
- 58) *ebd.*
- 59) Im Hof(1), S.88.
- 60) Voltaire, *Le siècle de Louis XIV.* 1751-56. 丸山熊雄訳『ルイ十四世の世紀(三)』岩波書店(文庫), 211頁。
- 61) Im Hof(1), S.93.
- 62) *ebd.* S.91.
- 63) *ebd.* S.92.
- 64) *ebd.* S.98.
- 65) Zedelmaier, *a.a.O.* S.280.
- 66) Iselin, *a.a.O.* 2. Bd. S.193.
- 67) Im Hof, S.179.
- 68) *ebd.* S. 180.
- 69) Walter Erhart, *a.a.O.* S.50.
- 70) Immanuel Kant, *Idee zur einer allgemeinen Geschichte in Weltbürgerlichen Absicht*, 1784. 引用は小倉志祥訳「世界市民的意図における普遍史のための理念」(『カント全集第一三巻』, 理想社 昭和43年), 20頁。本書の表題にある“allgemeine Geschichte”の語を小倉氏は「普遍史」と訳しておられるが, これは, 「普遍史」=Universale Historieとしてきた筆者の立場からすれば, 「一般史」と訳すべきだと考える。
- 71) カントがここで使用している *Geselligkeit* は「社会性」とも訳せる言葉であるが, 自然法の基礎を人間の本性の「社会的性向」においたのはフーゲー・グロティウスであった(福田(1), 26頁)。また, これに対し「自然状態における人間の社会性をルソーほど徹底的に否定し, 個人の無拘束をルソーほど強調した者は一人もいない」とも述べておられる(同, 179頁)。
- 72) カント, 上掲書, 117頁。
- 73) Immanuel Kant, *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*, 1786. 小倉志祥訳「人間歴史の臆測的起源」(『カント全集 第13巻』, 理想社), 108頁。以下, 引用頁数は本文に。
- 74) Immanuel Kant, *Recensionen von J. G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte Menschheit*, 1785. 小倉志祥訳「ヘルダー論評Ⅲ」(『カント全集, 第13巻』, 理想社) 76頁。
- 75) 和辻哲郎『倫理学下巻』(和辻哲郎全集, 第11巻) 1962, 58頁。
- 76) Zedelmaier, *a.a.O.* S.317.