

## 「自由・平等・友愛」の21世紀的展開

— 西洋政治思想史からの21世紀へのメッセージ —

西尾 孝 司

温故知新としての思想史　古きをたずね求めて、新しき知見を得る——これが温故知新である。政治思想史とは、思想の歴史である。歴史を学ぶ意義の重要性については、これまでに多くの歴史学者や思想家たちによって強調されてきた。例えば、マキアベリは、歴史を学ぶことは人間を学ぶことにほかならないことを強調している。かれは、人間の普遍性を確認しつつ、それゆえにこそ歴史の中の人間の行動様式を分析することによって、ある人物の挫折と成功の原因を究明し、もって今後の人間の生き方の指針を得ることができると考えた。これを約言していえば、人はいかに生きるべきであるかを知りたいならば、歴史上の人物を研究しなければならぬ、といえるのである。すなわち、歴史を研究することは、人間を研究することなのである。性悪な人間の挫折と成功も善良な人間の挫折と成功も、ともに、その時代状況によっている。性悪な人間は必ず失敗し、善良な人間は必ず成功するものではない。歴史は、その逆の事例に満ち満ちている。ここに、マキアベリは、歴史の中に人間を学ぶことを強調したのである。

人類の諸課題の「積み残し」としての思想史　思想史は、新しい価値観の創造とその未解決の歴史であったといえる。思想史は、その時代とその社会の新しい課題を発見し、その解決方法を提起しようとするところにその成立

をみる。しかしながら、その課題がその同時代において解決をみたことはほとんどなかったといえる。いうまでもなく、純粋内発的な源初的観念が思想家たちによって次々と創造されたなどという歴史的事実はない。そのような純粋内発的観念は、近代においては皆無であったというも過言ではないであろう。すなわち、人類史上はじめての完全に新しいさまざまな観念が思想家たちによって次々と生み出されてきたなどということは、思想史の事実<sup>(1)</sup>に反する。それゆえにこそ、「温故知新」という言葉は、思想史を学ぶ上で非常に重要な教訓なのである。

D・G・タンネンバウムとD・シュルツはその近著『諸観念の発明者たち——西洋政治哲学入門』において、次のように述べている。「なにが新しいものであるかを認識するためには、それが出現する時やそれが出現しようとする時に、まず、なにが古いものであるかを知ることから始めなければならぬ<sup>(1)</sup>」。

西洋政治思想史上の基本的な諸観念のほとんどは、極言するならば、古代ギリシャおよび古代ローマとその以前に形成されたものである、といいうるであろう。ここに「温故知新」が強調される所以もある。「温故」によって「知新」に至る。温故なくして知新はありえず、知新への第一歩は温故によってのみ拓かれる。なぜならば、われわれの今日は、長い過去からの歴史的継承にほかならないからである。われわれは、長い長い歴史の重みの中に生きているのである。ここでは、グレアム・ウォーラスの指摘した《社会的遺産論》<sup>(2)</sup>が想起されてもよいであろう。われわれは、祖先から継承した社会的遺産によって考え、生活しているのである。

政治思想史は、「積み残し」の歴史であった。ここで「積み残し」とは、思想家たちによって提起された課題が十分に解決されなかったか、または、全く解決をみなかったことを意味する。古代ギリシャの哲学者たちによって唱道された、自由・平等・友愛・正義・民主政・最高善・美德・所有・幸福・禁欲・快楽・中庸という価値観念は、その二千数百年後の今日においても、なおも、充全にはその実現をみていない。しかしながら、積み残された理念には、

必ず、その担<sup>トレイガー</sup>い手が繰り返し現われたことも事実である。

思想史は、時代の経過と共に、多くの人類史的課題を積み残してきた。それは、ある思想はその時代のつきつたさまざまな課題と格闘することによって形成されるからである。思想史は、人類が積み残した課題の集積である。思想史は、人類の発見した理想のカンヅメであるとも別言できる。それは、その扉を開き、それを知らうと努力する人にもみ拓かれているのである。

ほとんどの思想家や哲学者たちは、自ら歴史を創造することはできないであろう。しかし、歴史は、思想家や哲学者たちによって発見された価値観念を実現しようとする民衆や政治的指導者によってつくられた限りにおいて、思想家や哲学者たちは人類史の進歩のうちの大なる影響力をもっていた。歴史の中に生きてきた思想家や哲学者たちは、その同時代に大きな影響力を与えた場合と、むしろその没後に大きな影響力を与えた場合とに分類することも可能である。前者の代表的人物としては、ジョン・ロックをあげることができよう。後者のそれとしては、マキアベリ、ルソー、ベンサムをあげることができる。マルクスは、後者の例である。

『諸観念の発明者たち』において、D・G・タンネンバウムとD・シュルツは、これまでの西洋政治思想史における諸観念の主たる発明者として、次の二九名の思想家たちをとり上げているので、ここに紹介しておきたい。<sup>(3)</sup>

- ソフォクレス(前四九六―四〇六)      アリストファネス(前四四五―三八五)      プラトン(前四二七―三四七)
- アリストテレス(前三八四―三二三)      キケロ(前一〇六―四三)      パウロ      アウグスチヌス
- (三五四―四三〇)      ジョン・オブ・ソールズベリ(一一一五―一一八〇)      トマス・アクイナス(一二二五―七四)
- ダンテ(一二六五―一三二一)      マルシリウス・オブ・パジュア(一二七五―一三四三)
- ニッコロ・マキアベリ(一四六九―一五二七)      マルチン・ルター(二四八三―一五四六)      ジョン・カル

(4)

ヴィン(一五〇九―六四) ニコラス・コペルニクス(一四七三―一五四三) フランシス・ベーコン(一  
 五六―一六二六) ルネ・デカルト(一五九六―一六五〇) アイザック・ニュートン(一六四二―一七  
 二七) トマス・ホブズ(一五八八―一六七九) ジョン・ロック(一六三二―一七〇四) ジャン・  
 ジャック・ルソー(一七二二―一七八) メアリ・ウルストンクラフト(一七五九―一七七) デイヴット・ヒ  
 ユーム(一七一―一七六) エドマンド・バーク(一七二九―一七九七) イマニエル・カント(一七二四―  
 一八〇四) ジョン・スチュアート・ミル(一八〇六―一八七三) カール・マルクス(一八一八―一八三  
 シグムント・フロイト(一八五六―一九三九) フリードリヒ・ニーチェ(一八四四―一九〇〇)

以上の二九名の思想家たちがどのような観念を發明したかは、『諸観念の發明者たち』を読んでいただくほかはな  
 い。しかし、かれらの生涯と思想の簡単なヒントは、人名事典や百科事典を参照することによって知ることができ  
 る。また、かれらの主著のほとんどは日本語に翻訳されているので、興味のある思想家の翻訳を読む機会をつくって  
 いただきたい。

「自由・平等・友愛」とフランス大革命 「自由・平等・友愛」(Liberty, Equality and Fraternity)は、フラン  
 ス大革命のスローガンとして知られている。フランス大革命は、「自由・平等・友愛」を実現しようとして引き起  
 された革命であった。それは、ルイ絶対王政を打倒し、近代社会を築こうとした革命であった。ここであえてあまり  
 にも自明なことを確認するならば、そこには次の二つの大前提があった。その一つは、封建的身分制社会では「自  
 由・平等・友愛」は実現できないという前提であり、もう一つは、近代社会は「自由・平等・友愛」を実現するこ  
 とができるであろうという前提である。封建的身分制社会については、福沢諭吉が次のように喝破している。

「藩の制度は守旧一偏の有様で、藩士銘々の分限がチャント定まって、上士は上士、下士は下士と、箱に入れたよ

うにして、その間に少しも融通があらわれない。ソコで上士族の家に生まれた者は、親も上士族であれば子も上士族、百年経ってもその分限は変わらない。従って小士族の家に生まれた者は、おのずから上流士族の者から常に軽蔑を受ける。人々の知愚賢不肖に拘わらず、上士は下士を目下に見下すという風が専ら行われて、私は少年の時からソレについて如何にも不平でたまらない<sup>(4)</sup>」。

このような身分制社会では、自由と平等が実現されることはありえなかったであろう。逆に、そこでは、自由と平等は完膚なきまでに圧殺されていたのである。そして、多くの人々は、そのこと自体について気付いていかなかった。

近代社会へのイデオロギー的な胎動は、封建制社会の中にあつて、自由と平等とを主張する思想家たちの出現によつて始まる。その嚆矢となる思想家が、トマス・ホッブスであつた。かれは、『リヴァイアサン』（一六五一年）において、原子論的機械論的人間観を強調して、人間の自由と平等と独立とを主張した。ジョン・ロックも、その限りにおいては、ホッブスと同様のパラダイムを強調した。かれの『市民政府論』（一六九〇年）は、そのために書かれたものである。ルソーは、そのために『社会契約論』（一七六二年）を書いた。ルソーの基本的立場は、「平等なくして自由なし」であつた。その限りでは、それはプラトンの平等論の復活であつたといえる。そして、それは、封建的身分制社会を告発しようとする者にとっては最大限の理論的武器となつたのである。

このように人間相互の自由と平等と独立を主張することは、身分制的秩序を完全に否定するものであつた。かれらは、封建的身分秩序の下において身分的隷従を強いられていた多くの人々の解放理論を準備したのである。かれらはその主観的意図において封建的身分制を否定しつつ人々の解放理論を構築しようとしていたのかは、ここでは不問に付したい。しかし、近代ブルジョア革命がその理論的帰結であつたことはいうまでもないことである。

近代ブルジョア革命は、理念的には、封建的身分制社会を打倒して、自由で平等な社会を構築しようとする革命であった。そして、そのような革命によって、理念的には、人々は封建的な身分的隷従から解放されたのであった。これは、学問的には、「封建的身分制社会からの個人析出」と表現されている。それは、ホッブスとロックが想定した「自然態」にはかならない。その限りにおいては、それは、ルソーの「自然態」でもあった。但し、ホッブスとロックは自然状態を「戦争状態」として描いたのに対して、ルソーはこれを《理想状態》として描いた。その相違は、ルソーが性善説に立脚していたところによっている。しかし、この三者の「自然状態」論には共通する大前提があった。かれらは、自然状態においては、人々は相互に完全に自由で平等で独立していると考えていたのである。

近代の政治思想家たちが格闘した政治学的課題は、そのように封建的身分制社会から解放されて自由・平等・独立した諸個人をどのようにすれば再統合できるかということであった。近代の民主主義理論は、そのような自由・平等・独立の諸個人を再統合しうるものはなにかという政治学的方程式に対する解答として成立をみたものである。結論的にいえば、封建的身分制社会から解放されて原子化したバラバラの諸個人を再統合しうる政治方式は《民主主義》しかありえなかつたといえる。人々がすべて自由・平等・独立の存在である限り、その政治的再統合原理は、どのような形態におけるものであっても、身分制や特権制を認めることはできないであろう。それは、原理的には、《共和制》と《民主主義》しかありえない。それは、原理的には、《共和制民主主義》しかありえないのである。

そのような原理的主張は、ルソーの直接民主主義論とベンサム<sup>(5)</sup>の代表制民主主義論において完成をみた。ルソーの直接民主主義論は、近代社会の政治的再統合原理としては、最も完璧にして純粋な政治的原理であった。ベンサムの代表制民主主義論は、ルソーと比較するならば、決定的に後退した妥協的原理であるといわざるをえない。しかし、ベンサムは、物理的可能性の視点からすれば、直接民主主義は現実的には不可能であると考えていたのである。

## 友愛の成立過程

ところで、封建的身分制社会から解放されて自由・平等・独立の存在を獲得した諸個人は、その限りでは、原子化した個別的な存在であり、相互に無連絡なバラバラの諸個人でしかない。そのようなバラバラの諸個人がバラバラで存在しつづける限りでは、社会的生活を営むことはできないであろうし、ひいては、自己の生命的生存すらも脅かされることになるであろう。人は一人だけでは生存してゆくことは不可能にちかいからである。そこで、自由・平等・独立の存在として原子化した諸個人は、社会的に連帯しうる精神的紐帯を求めざるをえない。ここに《友愛》が成立をみるのである。

しかしながら、《友愛》は突然に成立をみたものではない。その成立までには、まさしく歴史的な時日を要しているのである。《友愛》が形成されるためには、その巨大な前史があったというも過言ではない。ここで、少しく、《友愛》形成史についてふれてみたい。

ホッブスとロックにあつては、友愛に相当するものは「自然法」と「理性」であつた。この両者においては、自然法と理性は、ほぼ同義異語として考えられている。すなわち、自然法は理性によって発見され解釈されるものとされている。かれらにあつては、人は自然法の命令によって社会的な結合を保持しなければならないのである。それは、非常に重要な法的義務とされている。

シャフツベリとハチスンは、「道徳感学派」という広義のスコットランド歴史学派に属する思想家であつた。かれらにとっては、諸個人の社会性は法的義務ではなかつた。それは、諸個人の《倫理》すなわち《道徳》<sup>(6)</sup>によって当然に実現されべきものと考えられている。近代社会において原子化したバラバラの諸個人を結合する社会的紐帯として、シャフツベリは《社会感情》を、ハチスンは《道徳感》を強調した。かれらは、そのような他人への《思いやり》としての道徳的感情をすべての諸個人が生まれながらにして具有しているものと考えたのである。これは、典型

的な性善説である。このような性善説に立つ限り、人の社会性は法的義務によって確保される必要はない。人は、自然的感情としての道徳的感情によってその社会性を確保することができるであろう。

ヒュームとスミスにとっては《同感》こそ、バラバラに原子化した諸個人が社会性を獲得しうる道徳的感情であった。ここで同感とは、人はすべてその利己的な感情や行為を他人が許容してくれる程度に抑制するであろうとする能力である。かれらは、そのような能力をすべての諸個人が生まれながらにして具有しているものと考えたのである。かれらは、同感によって、人々の利己心の追求を解放すると同時に、そのような利己心の追求が他人の利益を損なうことがない程度に抑制されるであろうと考えていた。<sup>(7)</sup> なぜならば、他人の利益を損なう人は、結局は、自己の利益を他人から奪われることを認めざるをえないであろうからである。そこには、弱肉強食ではなく、《共存共栄》が強調されている。

ルソーは、諸個人の社会性を確保しうる能力として《社交性》を強調した。それは、すべての市民の信仰すべき《市民的宗教》とされている。その徳目は、一般的にいえば、「法と正義を愛する」ところにあり、具体的には、「つよく、かしこく、親切で、先見の明あり、めぐみ深い神の存在、死後の生、正しいものにあたえられる幸福、悪人にくわえられる刑罰、社会契約および法の神聖さ」にある。<sup>(8)</sup> ルソーは、このような市民的宗教によって、諸個人は社会において調和的に協調してゆくことができるであろうと考えていた。しかし、ルソーの市民的宗教は、自然的に万人に与えられるものではない。それは、陶冶の目標であり、努力目標とされている。しかしながら、ルソーは典型的な性善説を主張しており、そのような性善説からするならば、あえて市民的宗教を強調すること自体が必要なかったはずである。ルソーの性善説からするならば、そのような市民的宗教をほぼ万人が、そのあるべき正しき社会的政治的態勢においては、自然的に会得して、これを実践しうるであろう。

友愛の形成と成立は、以上に瞥見したように、ホッブスとロックによる自然法と理性の、シャフツベリによる社会感情の、ハチスンによる道徳感の、ヒュームとスミスによる同感の、ルソーによる社交性の主張によって、はじめて可能となったものである。友愛は、多くの思想家たちの近代的思索の産物として形成され、その成立をみたものであった。

フランス大革命は、「自由・平等・友愛」を高らかに謳いあげた。ここで友愛とは、すでにみたように、自由と平等の必然的<sup>コ</sup>結果<sup>ロ</sup>として成立をみたものである。これを逆にいえば、自由なき平等なき社会にあっては友愛は成立する余地は全くないといえる。自由と平等の社会にあってこそ、友愛が強調されるのである。

それでは、フランス大革命は、「自由・平等・友愛」を実現しえたのであろうか。大革命後のフランスは、その後のほぼ一世紀にわたり、政治的大混乱を繰り返したことは、周知の歴史的事実である。ここに、バークのフランス革命批判の矛先もあった。バークによれば、革命という激変的な手段によるべきではなく、保守主義的な改良を積み重ねることによって、政治的悪弊を除去してゆかねばならない。バークにとっては、革命は、病人を治癒に導く良薬ではありえず、その死に至らしめる劇薬にほかならなかった。

エンゲルスの「自由・平等・友愛」論　もしフランス大革命が「自由・平等・友愛」を実現しえていたとするならば、われわれ今日の人類は至福のうち<sup>に</sup>その人生を享受していることであらう。しかしながら、今日の人類社会では、なおも、自由は実現しておらず、平等は事実上の不平等と差別に陥っており、友愛はさまざまないしは宗教的対立によって敵対的感情に墮している。フランス大革命は、結果的には、「自由・平等・友愛」を実現することができなかつたのである。

なぜフランス大革命は、「自由・平等・友愛」を実現できなかったのであろうか。ここに、フリードリヒ・エンゲ

ルスのフランス革命批判を紹介しよう。エンゲルスの『空想より科学へ』（一八八三年）よれば、フランス大革命は「理性の王国」を実現しようとした革命であり、「理性の王国」においては「永遠の真理、永遠の正義、自然にもとづく平等、譲り渡すことのできない人権」が実現されるはずであった。ところがどうであろう。フランス大革命後のブルジョア社会においては、永遠の正義はブルジョアの階級的利益を守るための法律として、自然にもとづく平等はブルジョア的な形式的平等として、譲り渡すことのできない人権はブルジョア的な私的所有権として実現されただけであった。永遠の正義は、ブルジョアジーの階級的利益に矮小化され、自然的平等は実質的な社会的平等ではなく有産者へのみ開かれている特権に歪曲され、不可譲の人権は「人権はカネ次第」に墮し、こうして、小ブルジョアを没落させ、無産者階級をいつそうの窮地に陥れた。さらに、「友愛」は、「競争戦における奸策や嫉妬と化した」のである。<sup>(9)</sup>

西ヨーロッパの工業先進諸国は、加えて、一九世紀後半には、帝国主義の時代に入る。帝国主義のもとにおいては、友愛は帝国主義的侵略と化し、植民地主義による民族の抑圧を世界大の規模にまで拡大した。こうして、友愛を標榜する西ヨーロッパ諸国は、多くの諸民族に対する抑圧者となり果てたのである。

エンゲルスは、ブルジョアジーによって担われた「自由・平等・友愛」が現実のブルジョア社会においてはその正反對のものに墮落してしまったことを痛烈に批判した。そして、かれは、ここに近代社会主義の思想が出現せざるをえなかった歴史的必然性があることを強調した。念のためにここで再確認するならば、かれは、「自由・平等・友愛」をそれ自体としては実現すべき価値のある価値観念としてこれを全面的に肯定しているのである。その上で、かれは、その来たるべき真の担い手たる主体としてのプロレタリアートに期待したのであった。

エンゲルスにおいては、近代社会主義とプロレタリアートこそが「自由・平等・友愛」の真のトレーガーとされている。そのためには、近代ブルジョア革命に引きつづいて、社会主義革命を実現しなければならぬ。かれは、社会

主義社会のうちにフランス大革命が実現できなかった「自由・平等・友愛」が実現できるものと考えたのである。事実、マルクスは、フランス大革命後の思想家のうちでも最も《平等》を強調した思想家であったといえる。マルクスは、社会主義社会はルソーが喝破した《平等》を基調としつつ、《自由》と《友愛》とを同時に実現することができると固く信じていたといえるのである。

「自由・平等・友愛」と20世紀社会主義 エンゲルス没後二二年の一九一七年、ロシア革命が実現する。ロシア革命は、「自由・平等・友愛」の王国の実現が約束された人類にとって希望の革命となるはずであった。しかしながら、ロシア革命後の政治的大混乱の結果、スターリンの恐怖独裁政治が始まる。それは、反対派の大粛正と少数民族の抑圧と化する。それは、市民的自由の圧殺と化した。わずかに庶民レベルにおいて実現をみたかに思われた平等も、ノーメンクラトゥーラという特権階級の形成の前に打ち砕かれた。市民の間に張りめぐらされたKGBと盗聴網と密告制は、友愛を完膚なきまでに粉砕した。じつは、ソビエト社会主義は、「自由・平等・友愛」の敵対者だったのである。

ソビエト社会主義が第二次大戦後において、アジアとアフリカとラテン・アメリカの民族独立闘争と連帯して、多くの民族の解放に寄与した歴史的事実は忘れられてはならない。その限りにおいては、ソビエト社会主義は、民族と民族の《友愛》に大きく貢献したといえる。二〇世紀の社会主義は、帝国主義諸国には対抗しつつ、民族独立の正義と連帯して民族間の友愛を実現しうるかにみえた一時代があったことは事実である。しかし、ソビエトは、国内の少数民族の抑圧のみならず、やがて他国への侵略に堕してゆく。一九七九年、ソビエトは、アフガニスタンに侵攻し、大規模な軍事的抑圧を展開した。国内の少数民族を抑圧したのみならず、他民族を軍事的に抑圧したソビエト社会主義は、「自由・平等・友愛」の敵対者であることを改めて証明することになった。

さらにいえば、第二次世界大戦後に成立した東欧社会主義諸国とソビエトの関係も「自由・平等・友愛」の紐帯で結合されていなかったといわざるをえない。その象徴的事件は、一九六八年のチェコ事件である。ソビエトは、ワルシャワ条約機構の名を借りて、チェコに軍事的に侵入し、反ソ勢力を弾圧した。この他にも、ソビエトの東欧社会主義諸国への多くの内政干渉があったことが指摘されるべきであろう。東欧社会主義諸国にとってはソビエトは友愛とは正反対の抑圧者にほかならなかった。

一九九一年、ソビエト社会主義体制が崩壊した。同時に、東欧社会主義も崩壊する。東欧社会主義諸国にとっては、ソビエトの崩壊はある種の民族解放にほかならなかった。これは、かれらにとってソビエトは民族的抑圧者であったことを解き明かす結果をもたらしたのである。

ソビエト社会主義の崩壊は、エンゲルスが期待した「自由・平等・友愛」の新たなトレーガーとしてのプロレタリアートの瓦解を意味した。ここで、「自由・平等・友愛」はそのトレーガーを失ってしまった。ソビエト社会主義の崩壊によって、「自由・平等・友愛」はその新たなトレーガーを捜し求めざるをえなくなったといえるのである。

「自由・平等・友愛」の21世紀的展開 「自由・平等・友愛」は、いま、新しいトレーガーを捜し求めている。「自由・平等・友愛」は、一八世紀が積み残した人類史的課題なのである。それは、一九世紀にはブルジョアジーによって汚され、二〇世紀にはプロレタリアートによって汚されてしまった。はたして二一世紀においては「自由・平等・友愛」のトレーガーとしてふさわしい主体はだれなのであろうか。それは、《世界市民》ないしは《地球市民》であるように思われる。これは、あまりにも抽象的であって、漠然としすぎていると批判されるかもしれない。しかし、「自由・平等・友愛」の二一世紀的トレーガーは、まずなによりも、あらゆる人間の存在自体を深く熟考する者たらねばならない。それは、あらゆる人間の存在それ自体の尊厳性を承認し、人間相互の関係を尊重する者たらねば

ならない。したがって、それは、民族をこえ、国境をこえ、階級をこえ、性差をこえたところに成立すべきものとなるであろう。それは、《世界市民》ないしは《地球市民》としてしか表現しようがない。

それでは、そのような《世界市民》はどこにいたのであるのか。そのような《世界市民》は、世界市民として自覚しているこの地球上のあらゆる地域に存在する諸個人によって構成される。世界市民は、まず、自らが人間的でありたいとする希望にもとづいて、人間性を促進しうるすべてのことを希求し、人間性を損なうすべてのことに抵抗すべく努力するであろう。そのような世界市民は、ベンサムが構想した《世論法廷》<sup>(10)</sup>の世界版としての《世界市民法廷》を構成する。二一世紀においても、なおも、主権国家の強固な枠組はくずれることはないかもしれない。しかし、ある主権国家の行使する反人間的な権力行為は、《世界市民法廷》の権威によって是正される可能性は増大してゆくであろう。いわゆる地球環境問題の解決の喫緊性とマスコミやインターネットの発達とによって、この地球に生存するすべての人々は、ひとつの地球共同体を構成せざるをえなくなるであろう。まさに、「地球はひとつ」となるのである。

21世紀的コスモポリタニズムとしての「自由・平等・友愛」ここに、一八世紀の世界市民主義<sup>コスモポリタニズム</sup>が復活する。一八世紀のコスモポリタニズムは、この地球上の人間はすべて平等であるとする信念にもとづいて、あらゆる人間の理性的存在への完成可能性を描き出した。この地球上に生存する人間はすべて、皮膚の色に関係なく、理性的人間への完成可能性をもっていると考えられた。一八世紀コスモポリタニズムによれば、人間はすべて、歴史的相違をこえており、地理的な相違をこえており、民族をこえ、国家をこえて連帯しうるのである。

例えば、ベンサムは、この地球上のどのような国家にも適用しうる普遍的な完全無謬の《法典編纂》<sup>(11)</sup>を構想したが、「かれの完全無謬の法典編纂の構想は啓蒙思想の一般的特徴である歴史意識の欠如のうえに成立した」ものであった。ここでの歴史意識の欠如は、あらゆる人間の理性的存在への完成可能性という楽観的<sup>オプティミズム</sup>信念によって生まれたものであ

る。人間理性の前に、歴史は歴史ではなくなる。歴史は、人間理性によってのりこえられるものと考えられたのである。二二世紀は、発展途上国における教育水準の向上が、当然に、期待される。この人類社会のすべてのメンバーがある一定の教育水準に到達しうるならば、ベンサムが構想した普遍的な世界法典は、たんなる夢想ではなくなるであろう。そこでは、この人類社会のすべてのメンバーが《世界市民》として「自由・平等・友愛」のうちに連帯することができるのである。一八世紀のコスモポリタニズムは、結果的には、空想の産物でしかなかったともいえる。しかしながら、それが人類永遠の理想を高らかに謳いあげたイデオロギであったことは間違いないところである。二二世紀においては、一八世紀コスモポリタニズムは、その現実的可能性をもった理想として再び復活するのである。そのトレイガーは《世界市民》である。「世界市民よ、澎湃として出でよ」——一八世紀コスモポリタニズムは、このようにわれわれ地球人類を激励しているのである。

## (注)

- (1) Tammenbaum, D. G. & D. Schultz, *Inventors of Ideas: An Introduction to Western Political Philosophy*, 1998, p.15.
- (2) 拙著『現代政治と民主主義(増訂版)』(一九九九年)、一七九頁参照。
- (3) Tannenbaum, D. G. & D. Schultz, *op. cit.*
- (4) 福沢諭吉『福翁自伝』(一八九九年、岩波文庫版、一九七八年)、一七三―一七四頁。
- (5) 拙著『増訂 イギリス功利主義の政治思想』(一九八一年)、一八七頁。
- (6) 同前、八四―八五頁。
- (7) 同前、八五―八六頁。
- (8) 拙著『現代政治と民主主義(増訂版)』、一一九―一二頁。
- (9) 同前、一五〇―一五一頁。

- (10) 拙著『ベンサム「憲法典」の構想』（一九九四年）、一九三頁以下参照。
- (11) 拙著『増訂 イギリス功利主義の政治思想』、一二六頁。

（一九九九年三月一五日脱稿）