

## 労働と自由の思想史の諸断面——モア、ロック、マルクス

柏崎正憲

柏崎正憲「労働と自由の思想史の諸断面——モア、ロック、マルクス」 『ロバート・オウエン協会年報』47号、2023年3月、80-100頁。

\*引用等のさいは上記の掲載誌を参照されたい。

### はじめに

労働観の歴史は、究めつくされたというにはほど遠い思想史の一主題である【1】。この歴史をどのように書くことができるかを、まずは考えてみたい。

わたしたちは商品の生産と交換が支配的である経済システムの内部で、つまり資本主義生産様式のもとで働いている。そこでは労働とは、各人が生活に必要なものや役立つものを手に入れるための手段であり、そのために払わねばならない苦勞であるが、また同時に、誰かの指図や慣習による強制なしに各人の選択をつうじて引き受けられる仕事でもある。これをひとことと言えば、労働とは私的かつ自由な行為ということになる。その一方で、資本主義以前の時代に属していた人々にとって労働とは、従属的身分に課される義務であり、主人への奉仕であり、あるいは造物主が人間の条件として定めた苦役であった。つまり労働とは自由の対極であり、そして労働から離れることが自由なのであった。だとすれば、どうやら労働観の歴史は、自由の不在を意味する労働から、自由な一行為としての労働への転換を

---

<sup>1</sup> ベーアの著書『イングランド社会思想史』と、やや古いがポール・マーシャルの著作は、労働観の思想史的研究と呼ぶに値する数少ない先例である (A. L. Beier, *Social Thought in England, 1480-1730: From Body Social to Worldly Wealth*, Routledge, 2016; Paul Marshall, *A Kind of Life Imposed on Man: Vocation and Social Order from Tyndale to Locke*, Univ. of Toronto Press, 1996)。ただし、思想史のみならず社会史や法制史などの分野にも視野を広げるならば、労働観の歴史を含んだ先行研究はもっと多く見つかるのだが。その種のものとしておそらく第一に挙げられるのは、E. P. トムソン『イングランド労働者階級の形成』市橋秀夫、芳賀健一訳、青弓社、2003年(原書初版1963年)だろう。ほかには、たとえば以下の著作を参照。プロニスワフ・ゲレメク『憐れみと縛り首——ヨーロッパ史のなかの貧民』早坂真理訳、平凡社、1993年 (B. Geremek, *La potence ou la pitié*, 1987; *Litość i szubienica*, 1989)、A. L. バイアー (ベーア)『浮浪者たちの世界——シェイクスピア時代の貧民問題』佐藤清隆訳、同文館出版、1997年 (A. L. Beier, *Masterless Men*, 1985)、ロベール・カステル『社会問題の変容——賃金労働の年代記』前川真行訳、ナカニシヤ出版、2012年 (R. Castel, *Les métamorphoses de la question sociale*, 1996)、小宮文人『イングランド雇用関係法史』旬報社、2022年。日本語訳されていない著作のうちで、次に挙げるものはとくに目を引く。Robert J. Steinfeld, *The Invention of Free Labor: The Employment Relation in English and American Law and Culture, 1350-1870* (Univ. of North Carolina Press, 1991); Yann Moulier-Boutang, *De l'esclavage au salariat: économie historique du salariat bride* (PUF, 1998); Catharina Lis and Hugo Soly, *Worthy Efforts: Attitudes to Work and Workers in Pre-Industrial Europe* (Brill, 2012); Bert de Munck and Thomas Max Safley eds., *A Cultural History of Work in the Early Modern Age* (London: Bloomsbury Academic, 2019)。

含んだ精神的過程として叙述することができそうである。

なにも現代人は苦役としての労働から解放されていると言いたいわけではない。わたしたちもまた基本的には、生きていくために必要だから働いているのだし、労働時間ではなく労働から解放されている時間にこそ自由とくつろぎを感じるものだ。だがそれにもかかわらず、わたしたちにとって労働が自由な行為であるということ、あるいは少なくとも、労働が自由に接近するための手段をなすということもまた、一つの真実ではないだろうか。しかもそれは、働くことや特定の職業に就くことを人が強制されないという、消極的な意味においてだけそう言えるのではない。わたしたちは労働を自由のための不可欠な要素として現に認めているのではないか、ということである——たとえば学生が初めてのアルバイトの給料を好きなことに使おうとするときや、社会学者が労働を個人の社会化の主要な一手段として分析するときや、失業者がみずからの無為を物質的生活手段だけでなく尊厳の喪失としても感じるときに。

もちろん、労働と自由を無条件に同一視することには危うさがつきまとう。労働者にはみずからの唯一の所有である労働力を売る自由しかないというマルクスの喝破や、*Arbeit macht Frei*（労働が自由を作る／働けば自由になれる）がナチスの強制収容所にすら流用されうる標語であったことも想起しなければならない。だがそれでも、労働が物質的満足だけでなく、物心両面におよぶ人間性の十全な発展に資する行為でありうるという信念が、近代の思想家たち——労働者の「二重の自由」が皮肉でしかないことを示したマルクス自身も含めて——を導いてきたこともまた確かだ。そしておそらく、自由な労働という観念は、社会における人間の平等という信念を力づけ、鼓舞するものであったはずである。

本報告では、労働観の近代的転換の長い過程におけるいくつかの断面に光を当てるために、トマス・モア、ジョン・ロック、カール・マルクスの思想を比較する。この三名を比較対象として選ぶのは、かれらが異なる世紀に属するからというだけでなく、自由な労働の観念を、それぞれに特徴的なしかたで表現していると思われるからでもある。

## 1 自由にいたる手段としての労働——トマス・モア

### A 封建的社会秩序の解体と封建的社会像の残存

近代的労働観が資本主義的な経済システムに対応するものだとすれば、それに先行する古い労働観は、西欧中世の封建社会——その解体をつうじて資本主義の諸要素が出てきた——に組み込まれていた。この社会は「戦う者、祈る者、働く者」という三つの代表的身分からなる一つの身体に喩えられた。この有機体的な社会像において、諸身分の関係は「相互

依存」ではあったが、ただし身分間の優劣および貴賤の格差づけが、乱されてはならない自然の序列として守られねばならなかった【2】。このような社会像において、労働とは文字どおり「働く者」たちの身分的義務をしか意味しなかった。

初期の封建社会における「働く者」の主要な部分が、土地に縛りつけられた農奴であったことは言うまでもない。ただしこの社会にも賃金労働者は存在していたし、後期中世において都市と商業が発展し、また農村に貨幣経済が浸透していくにつれて、その規模は拡大してもいた。しかしわたしたちは、自分たちの労働観を前近代の賃金労働者にうっかり投影しないように気をつけねばならない。中世末期、さらには初期近代においてすら、日雇いや週払いの労働者は「自権者 *persons in their own right*」ではなく、召使と同様に「他人に使役される手段」にすぎなかった【3】。労働契約そのものは合意によっても、契約をつうじて成立する雇用関係は、まさに主従関係であった。しかも、この主従関係が結ばれたあとでそれを放棄しようとする者や、そもそも雇用されず勤労の義務を果たさない者は、主人との私的な契約に違反しているというだけでなく、公的な秩序を乱していると見なされた。

14 世紀イングランドのヘンリー三世による労働者規制法——黒死病（ペスト）流行による人口激減にともない労賃が騰貴するなかで 1349 年と 1351 年に制定された——を見ると、賃金の下限ではなく上限の設定、日雇いの禁止と年季雇用の強制、雇用期間における移動の制限など、近代の雇用関係には見られないさまざまな法的強制の項目が、それには含まれている【4】。これらの規制を、資本に安価な労働力を供給するための、もっとも古い「経済外的強制」の事例とみなすことは間違いではない——マルクスが『資本論第一部』でそうしたように（MEW 23, 766; MEGA I/10, 663）【5】。しかしながら労働者規制法の制定者たち自身の意図を、そしてかれらの意図の前提をなしていた労働観を、そのように説明することはできないだろう。14 世紀の統治者たちが、商業にとって低賃金は好都合だという経済学的な考慮を実際にもっていたと想定するならば、それは時代錯誤である。この時代の労働規制は、労働する身分に相応の役割を強いるためのものと見るのが、歴史的な労働観にもとづいた説明としては正しい。統治者たちは、自分自身を一定期間「自由に」売り渡す労働者を作り

---

<sup>2</sup> Beier, *Social Thought in England*, 42, 49. くわえて、オットー・フォン・ギールケ『中世の政治理論』阪本仁作訳、ミネルヴァ書房、1985 年（Otto von Gierke, *Die Staats- und Korporationslehre des Altertums und des Mittelalters und ihre Aufnahme in Deutschland*, 1954）を参照。

<sup>3</sup> Lis and Soly, *Worthy Efforts*, 495, 497.

<sup>4</sup> 1349 年および 1351 年の労働規制法については、小宮『イングランド雇用関係法史』7-10 頁を参照。

<sup>5</sup> カール・マルクスからの引用は、ディーツ版『マルクス＝エンゲルス著作集』（MEW: Marx-Engels-Werke, Dietz Verlag）および新『マルクス＝エンゲルス全集』（MEGA: Marx-Engels-Gesamtausgabe, 1975 ff.）の巻号とページ番号を示す。

出そうとしたのではなく、伝統的な労働観から逸脱する者たちにそれを強制したのである。つまり、高賃金のために現在の雇用主から逃れようとする労働身分の利己心を抑制することにより、公的秩序を労働者の私的な利害関心から守ろうとしたのである。

その後の二世紀のあいだに封建制はほとんど崩れ去ってしまったが、しかしそれでも、相互に依存する三身分からなる有機体としての社会のヴィジョンは、一定の力を保ちつづけた。すなわち、市場の変動がもたらした混乱にたいして、統治階級は伝統的な労働観をかたくなに貫こうとしたのである。

15 世紀から 16 世紀初頭にかけて、欧州では顕著な人口増加と、それにとまなう雇用の過少化が進んだ【6】。さらには 1520 年ごろからのいわゆる価格革命、すなわち物価とくに食糧価格の高騰により、民衆の生活水準は急激に低下し、ますます多くの人々が限度をこえた貧困に追い込まれた【7】。さらにイングランドでは、羊毛製品輸出の利潤を目あてに地主たちが困い込みを進め、農民のプロレタリア化に拍車をかけていく。イングランドほど急速にはないにせよ、同じような土地所有関係の再編は、ほかの欧州諸国でも進んだ【8】。生計手段と住処を失った貧民たちは、雇用や慈善を求めて都市につどう。これは近代的用語でいえば失業と貧困の問題であるが、しかし当時の統治階級の大部分にとっては、貧しくて職がないが、身体壮健で根無し草の、墮落した放浪者たちがもたらす秩序のびん乱であった【9】。このことにより、労働貧民を道徳的劣等者として非難する偏見が従来よりも強まった。このような偏見を抛りどころとしつつ、浮浪者にその務めを果たさせるためには「低賃金と高度に選択的な様式による慈善事業」が必要だと、統治者やその代行者たちは一般に信じたのである【10】。

こうして 16 世紀および 17 世紀には、イングランドの救貧法に代表されるような、伝統的な貧民保護の再編が、すなわち、健康な貧民を慈善事業ではなく強制労働の対象とするための制度改革が、欧州諸国で進んだ【11】。そのことにもなつて、貧民の生来的怠惰への非難がそこかしこから聞かれるようになった。たとえば 1601 年の『貧民監督官のためのお慰み』(*An Ease for Overseers of the Poore*) なるパンフレットの匿名の著者は、貧民を労働に

---

<sup>6</sup> Lis and Soly, *Worthy Efforts*, 451.

<sup>7</sup> ゲレメクによれば「価格革命」は、米大陸からの銀の流入だけでなく、農業生産性の低下、家畜飼育の崩壊、人口増大、都市と農村の不均衡発展など、多くの要因の複合作用により生じたインフレーションであった(ゲレメク『憐れみと縛り首』126 頁以下)。

<sup>8</sup> ゲレメク『憐れみと縛り首』156-157 頁。

<sup>9</sup> バイアー (ペーア)『浮浪者たちの世界』序。

<sup>10</sup> Lis and Soly, *Worthy Efforts*, 479.

<sup>11</sup> ゲレメク『憐れみと縛り首』203-245 頁を参照。

赴かせることは「くびきで引かれることに慣れていない牛を働かせるのと同じくらい大変」だと嘆いている【12】。このように当時の貧困問題を見た人々——つまり貧民保護政策の関係者の大半——は、貧民の道徳的欠陥に、つまりかれらが「働く者」としての義務感を欠くことに、社会不安の原因を見出したのだった。そうした人々の心中には、各身分がそのなかで固有の役割を果たす有機的結合体としての社会像が、いまだに根づいていたのである。

## B モアの労働観と人文主義的な「勤勉」の美德

この長期にわたる社会的および道徳的混乱にたいする最初の反応の一つが、トマス・モアの『ユートピア』（1516年）であった。同書が提示する、平等な労働義務にもとづく幸福なユートピア社会の物語には、歴史的にまったく新しい社会像や労働観を見出したくなるのも自然かもしれない。フィクションにおいてのみならず、モアは現実の労働貧民にたいしても共感的であった【13】。

ただしユートピアの平等と共有制を最善の政体として称えたのは、あくまで作中人物のヒスロディである。その一方で、作中人物としてのモアは、ヒスロディの話に大きな感銘を受けつつも、ユートピアをあらゆる面で理想視できるかどうかについては懐疑的であった。このことは、著者モア自身の意図はいったい何だったのかという解釈上の疑問を引き起こす。この作品を近代的な社会主義や民主主義の先駆けとみなす者は、ユートピアにかんするヒスロディの意見はすなわち著者モア自身の意見であったと考える【14】。だが多くの研究者はより慎重に、著者モアにとってユートピア社会は非現実的だがヨーロッパ社会の道徳的改善のために教訓を与えてくれる理想であったとか【15】、かれはユートピア社会とキリスト教的ヨーロッパ社会のどちらにも優位を与えておらず、両者の比較をつうじて現実社会の悪弊への反省を読者に促したにすぎないとか【16】、そのようにニュアンスを含んだ解

---

<sup>12</sup> Lis and Soly, *Worthy Efforts*, 478-479; Anonymous, *An Ease for Overseers of the Poore* (Cambridge, 1601), 20.

<sup>13</sup> Lis and Soly, *Worthy Efforts*, 460.

<sup>14</sup> カウツキーがモアを最初の社会主義者として発見したことは、よく知られている。カール・カウツキー『トマス・モアとユートピア』渡辺義晴訳、法政大学出版局、1969年（K. Kautsky, *Thomas More und seine Utopie*, 1888）。あるいはラッセル・エイムズによればモアのユートピア譚は、労働の尊厳にコミットする社会民主的ナベラリズムの先駆的表現である。Russell Ames, *Citizen Thomas More and His Utopia* (Princeton Univ. Press, 1949), 175-178.

<sup>15</sup> 著者モアがユートピア社会を現実のヨーロッパ社会に優越するが非現実的な理想として提示していると解釈しているのは、たとえば次の研究である。Raymond Wilson Chambers, *Thomas More* (Harcourt, 1935), 127; H. W. Donner, *Introduction to Utopia*, Sidgwick and Jackson, 1945, 68-75.

<sup>16</sup> ユートピア社会と現実のキリスト教的ヨーロッパ社会のどちらにも著者モアは優位を与えていないと解釈しているのは、たとえば次の研究である。Edward Surtz, *Introduction to The Complete Works of St. Thomas More*, Vol. 4 (Yale Univ. Press, 1965), cxxxiv-cxlvii. 鈴木宜則『トマス・モアの思想と行動』風行社、2010年、75-76頁。

積を施している。

少なくとも、平等な労働義務と共有制の実現を著者モアが真剣に考慮していたと解釈するのは無理だろう。そもそも、かれが著作をつうじて語りかけた相手は、ラテン語を知らないどころか識字能力すらない労働貧民たちではなく、当然ながら「賢明で教養ある支配者、顧問官、執政官たち」であった【17】。モアの基本的な立場は、16世紀に典型的な宮廷人文主義者のそれである。当時の人文主義者たちが共有したイデオロギー的素材は、ルネサンス期にイタリアで復活した古典古代の美德の観念、すなわち能動的な政治参加の理想であった——ただしそれを君主への忠誠というオブラートに包み込みつつ受容したのだが【18】。かれら宮中の人文主義者は、共通利益と能動的生活を唱導し、かれらの上位者および下位者の双方における「怠惰」を非難したのであった【19】。

しかし怠惰とは何か。あるいは、その対義語としての勤勉（industry）とは何を意味するか。人文主義者による用例をいくつか拾ってみるだけでも、それが物質的労働だけを指すのではないことがすぐに分かる。むしろ人文主義者のいう勤勉とは、各人がその身分にふさわしい務めを果たすことを意味している。

モアの盟友エラスムスは『キリスト者の君主の教育』（1516年）で、貴族や富裕な者の子息に「なにか座業を」学ばせるよう助言しているが、しかしそれは、かれらがその身分にふさわしい仕事に就いたときに勤勉であるよう促すための訓練としてであった【20】。トマス・エリオットは『統治者と呼ばれる書』（1531年）において、王の顧問官に必要とされる実践的能力をして勤勉と呼んだ。かれによれば勤勉とは「機知と経験から発する特性」であり、さながら「舞踏」のように「機敏に知覚し、新鮮に発案し、迅速に助言する」ことであって、この美德を会得しようとする者はアルキビアデスやカエサルを手本とすべきである【21】。トマス・スターキーは『ポールとラブセットの対話』（1530年頃）で、社会の諸部分が「身体の諸部位のように」結びつけられながら「能うかぎりの精勤さ（diligence）」をもって各自の務めを果たす、そのようなコモンウェルスを理想視している【22】。それから70年以上も

---

<sup>17</sup> Paul Marshall, *A Kind of Life Imposed on Man*, 29; cf. Pearl Hoglefe, *The Sir Thomas More Circle: A Program of Ideas and Their Impact on Secular Drama* (Univ. of Illinois Press, 1959).

<sup>18</sup> Conal Condren, *The Language of Politics in Seventeenth Century England* (Macmillan Press, 1994), 91, 94–98; Peter Riesenberg, *Citizenship in the Western Tradition: Plato to Rousseau* (Univ. of North Carolina Press, 1992), 203–204.

<sup>19</sup> Lis and Soly, *Worthy Efforts*, 461.

<sup>20</sup> Erasmus, *The Education of a Christian Prince* (ed. by L. Jardine, tr. by N. M. Cheshire and M. J. Heath, Cambridge Univ. Press, 1997), 83–84. 邦訳は教文館『宗教改革著作集2』に所収。

<sup>21</sup> Thomas Elyot, *The Book Named the Governor* (ed. by S. E. Lehmborg, Dent, 1962), 81, 82.

<sup>22</sup> Thomas Starkey, *A Dialogue Between Reginald Pole and Thomas Lupset* (ed. by K.M. Burton, Chatto & Windus, 1948), 62.

後に『官職論四篇』（1606年）を著したバーナブ・バーンズにとっても、ひきつづき勤勉という語は高位者の務めに適用可能な語であった。勤勉とは「休みなき誠実な着想力」「善き顧問官にそなわる真の認識」であって、たとえば「裁判官」には「法の学知および実践において研究熱心かつ勤勉」であることが求められ、軍においては「賢く、油断がなく、勤勉な」将官が指揮してこそ兵士たちは「有能かつ勇敢」となる【23】。

このように人文主義者のいう勤勉とは、高い身分は社会の指導や統治への貢献によってその卓越性を示し、そして低い身分は誠実に労働するということを意味していた。この点において16世紀の人文主義は、伝統的社会像、すなわち「戦う者、祈る者、働く者」の支えあいによって維持される有機体的社会のヴィジョンから、断絶してはいない。

モア自身もまた『ユートピア』脱稿直後に宮廷仕えを開始し、最終的には大法官にまで昇りつめた政治エリートであった。そのことに対応して、作中人物としてのモアもまた、ヒスロディがその豊富な見識を世のために役立てるには宮廷仕えをすべきであって、そうすることが「善人に課された義務」なのだと主張している（『ユートピア』94頁）。したがって『ユートピア』は、人民一般の誠実な労働と、公共心あふれるエリートの政務との双方を、同じ「勤勉」の美德として奨励する作品なのである。

しかしながら、モアが伝統的社会像をなぞっているだけだと考えるのも正しくない。むしろ、かれの私有財産批判は、地位や財産によってこそ美德は基礎づけられるという見解を、他のどの人文主義者よりも徹底的に退けている【24】。さらにいえば、かれは三身分の有機体的統一という観念を実質的に「破壊」して、財産所有者による労働身分の抑圧という光景に置き換えてすらいる【25】。そうだとすれば、モアが伝統的社会観を前提にしていたどころか、それを根本的に批判していたことは間違いない。問題は、かれがそれに対置した社会像および労働観がどのようなものだったのかである。

### C ユートピア社会における労働、幸福、自由

ユートピアの市民たちにとって労働が何を意味するのかは、作中人物のヒスロディ（ラファエル・ヒュトロダエウス）による見聞報告から窺い知られる。かれによれば、ユートピアの市民たちが平等と共有を維持できるのは、かれらが理にかなった「自然の」快楽と幸福を

---

<sup>23</sup> Barnabe Barnes, *Four Bookes of Offices* (London, 1606), 28, 140, 168, 171.

<sup>24</sup> Cf. Quentin Skinner, *Sir Thomas More's Utopia and the Language of Renaissance Humanism* (in Anthony Pagden ed., *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, Cambridge Univ. Press, 1987, 123-157), 154-155.

<sup>25</sup> Beier, *Social Thought in England*, 168.

享受し、それに満ち足りているからである（『ユートピア』170 頁）【26】。ユートピア市民は五感を満たすことや健康の享受による快を、自然の限度をこえないかぎり善とみなす（176-179 頁）。しかし、かれらがもっとも尊重するのは「魂の快樂」であり、とりわけ「徳を実行すること」や「善い生活を送っているという自覚」に由来する快である（179 頁）。その一方で、ヒスロディ自身が属するキリスト教社会では「貴族だの金細工師だの高利貸だの」が働きもせず優雅に暮らしているが、そのかわりに「日雇労働者、馬丁、鍛冶屋、百姓」などは「それなしではどんな社会も一年ともたないほどに必要不可欠な」労働を担っていながら「非常に惨めな生活」を強いられている（240 頁）。この比較の含意は、自然の限度をこえる非合理的な快樂を追求するのでなければ、人間を貧しい労働身分と豊かな非労働身分とに分割する必要は生じないということである。

以上のように、ユートピア社会の支配的価値とは「自然の幸福」である。この価値観は、労働にたいするユートピア市民の態度においても首尾一貫している。そこでは、労働は男女問わず全市民に共通の義務であり、怠惰でも働きすぎでもない適度な長さの勤勉（六時間労働とされている）が市民に課されている（『ユートピア』133-135 頁）。だが同時に、ユートピア市民は知識欲旺盛であり、その多くが余暇を学問のために充てる（135 頁）。しかも、全市民が「有益な職業」に携わっているおかげでユートピアには「あらゆる物資が豊富にある」から、仕事をする必要がない時期にはしばしば「労働時間の短縮」が公示される。というのも、ユートピア市民は「公共の必要という点から許されるかぎり最大限の時間を、肉体の労役から解放し、精神の自由と教養のために確保すること」を、なによりも目標とすべき「人生の幸福」と考えているからである（141 頁）。

こうして、次のことが明らかになる。ユートピア社会における労働は、身分的義務であることをやめ平等な市民的義務となっているが、だからといって労働という営みそれ自体が自由と結びつけられるわけではない。むしろ人間の自由は、市民たちが「肉体の労役」から解放されたときに、かれらの「精神の自由と教養」のための活動とともに始まるのである。そうだとすれば労働は、ユートピア市民が真に人間らしい精神的自由を享受するための手段でしかない。かれらにとって労働は美德ではあるが、しかし自由そのものではなく、真の自由を平等に享受するためには全市民が負担せねばならないような義務なのである。

結局のところモアは、たしかに封建的な社会像と労働観から断絶したのだが、しかし近代的な労働観を先取りしたわけではない。かれは伝統的な社会像に固執するかわりに、労働の

---

<sup>26</sup> 以下に示す『ユートピア』の頁番号は、トマス・モア『改版 ユートピア』（澤田昭夫訳、中央公論社、1993 年）のものである。



尊厳にもとづく新たな社会のヴィジョン——実現可能なモデルではなく道徳的教訓の題材にすぎないものとしてであれ——を提示したのだが、そのために依拠したのは、古代から借りてきた市民的義務と自由の観念だったのである。

## 2 改善された自由のための労働——ジョン・ロック

### A 労働身分の自由

身分的義務としての労働という観念は、16世紀および17世紀の全般にわたって効力を保ちつづけた。だがその一方で、もっぱら自己の労働により生きる人々は、土地に縛りつけられたかつての農奴とは異なり、ある程度は自由な一身分と見なされつつあった。1583年にトマス・スミスは『イングランドの国制』で「日雇労働者、貧しい農夫、それに自由土地保有者でない小売商人、贍本土地保有者、およびあらゆる手工業者」について語っている。いわく、かれらは「いかなる声も権威も」もたず「統治されるだけ」であるが、しかしイングランド社会のいわば「第四の階級」である。かれらの地位は「農奴の不足」に由来し、キリスト教の受容以前の奴隷よりもはるかに「自由」である。それゆえに、この階級は統治の仕事において「まったく無視されるべきではない」【27】。

次の世紀のなかば、イングランドのピューリタンたちが君主を断頭台に送り、共和政を樹立した時期には、労働する身分がコモンウェルスの主たる貢献者として認められ、あるいはそう自己主張するようになる。ピューリタンやその同伴者によれば、統治の腐敗という例外的状況において、神はかれらに新しい政治的な「天職 calling」を与えたのだった【28】。民主政や混合政体を支持する市民的人文主義者あるいは共和主義者の文筆家（マーチャモン・ニーダムやジェイムズ・ハリントンなど）もまた、いかにして労働身分の勤勉さがコモンウェルスの平和と改善に寄与するかを説いている【29】。こうしてピューリタンや共和主義者は「働く者」たちを政治的に自由な身分として認めた。

ただしこのことは、労働という営みそのものが自由と認められたことを意味しない。もとより、ピューリタンや共和主義者たちがコモンウェルスの能動的成員とみなした労働身分

---

<sup>27</sup> Thomas Smith, *De Republica Anglorum: A Discourse on the Commonwealth of England* (edited by L. Alston, Cambridge: Cambridge University Press, 1906), 46, 139.

<sup>28</sup> John Lilburne *et al.*, *A Manifestation* (in *The Leveller Tracts, 1647–1653*, ed. by W. Haller and G. Davies, Columbia Univ. Press, 1944), 277–278; John Goodwin, *Right and Might Well mett* (in *The Struggle for Sovereignty: Seventeenth-Century English Political Tracts*, Volume 1, ed. by J. L. Malcolm, Liberty Fund, 1999), 312; Cf. P. Marshall, *A Kind of Life Imposed on Man*, 36.

<sup>29</sup> Marchamont Nedham [anonymus], *A True State of the Case of the Commonwealth of England, Scotland, and Ireland* (London, 1654), 51; James Harrington, *The Prerogative of Popular Government*, in *The Political Works of James Harrington* (ed. by J. G. A. Pocock, Cambridge Univ. Press, 1977), 430.

は、みずから耕作する土地をもった小所有者たちであって、みずからの労働を売ることしかできない無産の貧民は排除されていた【30】。革命期の文筆家たちにとっての関心事は、土地を媒介して自己利益をコモンウェルスの共通利益に結びつけている、自営農民としての市民の自由であった【31】。

## B 自然的自由と改善された自由

実のところ、労働が自由な行為であるという観念に有力な根拠を与えたのは、自然権にかんする新しい理論であった。すなわち、自然状態における人間は完全に自由かつ平等で、誰も他人に服従を強制することはできないのだから、統治権力は神の授権ではなく人民の同意からしか出てこないのだという、革命の渦中から出てきた学説である。この理論が想定する自然状態において、人間はたしかに労働しなければならないが、しかし他者に使役されてではなく、自分のためにのみそうする。ただし自然状態に留まるかぎり、各人がみずからの労働の果実を保障することは難しい。なぜなら、ホブズが『リヴァイアサン』（1651年）の第13章で述べているように、不断の戦争状態としての自然状態においては「所有も支配もなく、わたしのものとあなたのもとの区別もな」いからである。したがって人間は、自分自身のために、つまり「自己保存」および所有権の相互保障を得るために、社会に入り、共通の主権者に服従することを選ぶ。

こうして、自然状態からの政治社会の設立にかんする学説は、人間だれもが本来は自由であるというだけでなく、労働が本来は自由な行為であることをも含意している。それでは、政治的服従を受け入れ、自然の自由を放棄することにより、労働もまた自由ではなくなるのだろうか。そうではないことを明確に述べたのは、ジョン・ロックであった。

その政治学的名著『統治二論』（1690年）においてロックは、次のように論じている。自然状態における人間は、自己の生命、自由、人身への排他的権利をもっている。またしたがって、労働により自然から取り出したもの、ひいては耕した土地とその果実は、身をもって

---

<sup>30</sup> ピューリタンから共和主義者、自然法学者にいたるまで、17世紀イングランドの政治思想がみな財産所有者のコモンウェルスを前提にしていたことは、マクファーソンが強調したとおりである。C. B. マクファーソン『所有的个人主義の政治理論』藤野渉ほか訳、合同出版、1962年（C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, 1960）を参照。ただし、この点を重視するあまりマクファーソンは、17世紀の政治思想家たちが資本主義的生産に特有の剰余価値搾取を自明視し、すでに意図さえしていたと主張したのだが、この見解は厳密な思想史的研究によっては支持できない。

<sup>31</sup> 初期近代の市民的人文主義者の自由が土地の所有と耕作を基盤とする観念であったことについては、J. G. A. ポーコック『徳・商業・歴史』田中秀夫訳、みすず書房、1993年（J. G. A. Pocock, *Virtue, Commerce, and History*, 1985）、第3章を参照。

働いた本人の私的な権利に属する（『統治二論』II.27 節）【32】。しかもロックの自然的自由は、ホッブズにおける悲惨な戦争状態をつねに招来するものではなく、自然法によって統御される（II.6 節）。ところが、各人がみずからの労働の果実を自分のものにするには自然の権利であるとしても、この権利を有効に保障する手段は自然状態には欠けている。制定法も、共通の裁定者も、そして法を執行する権力も、自然状態には存在しない（II.124-126 節）。したがって、自然状態に留まることはロックにとっても不都合である。

ホッブズの自然状態が「万人にたいする万人の闘争」の状態だとすれば、ロックのそれはいわば「各人のための万人の労働」の状態と呼ぶことができるだろう。かれによれば自然的自由に留まる者とは、他人のためではなく、自分自身のために労働し、取得する者である。だがこのことは、誰もが自活しなければならない必然性を免れないことと同義でしかない。労働の必然性とは神が定めた人間の条件であって、アダム以降のあらゆる人間は「生涯の日雇労働者」であるべく定められているのだとロックは述べる（I.44 節）。かれにとって自然的自由とは、万人が「生涯の日雇労働者」の境遇において生きることと同義なのである。

ところがロックによれば、労働とは各人の必要を満たすための利己的行為でありながら、しかし同時に利他的な行為でもある。すなわち、個人の労働は、人間の物質的な生活条件それ自体の改善に寄与することによって、他者に貢献するのである。まさにこれこそ、造物主が自然のままの人間を「困窮」の状態に、労働しなければならない必然性のもとに置いた理由であった。人間がみずからの労働をつうじて「地上を征服」し「生活上の利益のために改善する（improve）」ことこそが、神の思し召しに違いない（II.32 節）。実に人間は、みずからの勤勉によって自分自身を豊かにするだけでなく「人類の共同の備蓄を増やす」ことにも貢献している（II.37 節）。そのことは、個人が占有して「労働による改善」を加えた土地が、自然の共有地よりも「はるかに大きな価値」を産出することを見れば明らかである（II.40 節）。こうしてロックは、労働による改善という観念によって、自由な労働——各人が自分のために働くという意味において自由な労働——を、他者への貢献に直結させる。

さらにロックは、人間が自然状態を離れて政治社会を結成することにより、労働がとくに同じ社会の成員への貢献になるという見解を示している。というのも、各人は「同じ共同体に属する他の人々の労働、支援、社交から、さまざまな便益を享受する」ようになるからである。ここでは労働は、純粋に私的な行為ではなく、他の社会成員にたいする積極的な貢献をも意味している。それゆえに、各成員は「社会の善、繁栄、安全にとって必要であるかぎ

---

<sup>32</sup> ジョン・ロック『統治二論』加藤節訳、岩波書店、2010年（John Locke, *Two Treatises of Government*, ed. by Peter Laslett, Cambridge Univ. Press, 1988）。

りにおいて、自活する自然の自由にも別れを告げ」なければならない (II.130 節)。だからといって、社会成員となった諸個人が自由に労働することをやめるわけではない。ここでロックが論じているのは、一人が労働をつうじて他の社会成員に奉仕するのと同じように、他の社会成員もまたこの者に奉仕しているのであり、こうしてすべての社会成員がより大きな安全と幸福のうちに自由を享受するということである。

以上の概観から明らかなように、もはやロックは、あの伝統的な社会像や労働観を共有してはいない。かれの念頭にある社会とは、身分間の有機的な結合体ではなく、諸個人がみずからの意志で加入するコミュニティである。かれが心に浮かべる労働とは、身分的義務としての労働ではなく、すべての人間にとっての必然性としての、しかし同時に社会の改善への寄与としての労働である。ロックの労働者は、あくまで自分のために働きながら、かつ同時に他人にも貢献する。本来的には、労働は自由な行為である、つまり他の誰でもない自分自身への奉仕である。そして社会においては、労働とは改善された自由に到達するための手段である——すなわち、自然の自由に留まることでは得られない「善、繁栄、安全」をともなつた自由を確保するための。

### C 普遍的義務としての労働と改善

その一方で、ロックがいまだに伝統的な労働観を引きずっているように見えることも確かである。かれの救貧法改革案 (1697 年) は、16 世紀以来の一連の救貧法と同じく、労働能力があるのに働かないと見なされた「怠惰な浮浪者」にたいして、労働強制のための厳格な措置を適用している【33】。これは、ロックが新しい労働観どころか、労働を当然に強制されるべき身分的義務とみなす伝統的な観念に依拠していたことの証拠ではないのか。しかしペーアが指摘するように、ロックは労働可能な貧民の扱いにかんして、同世代や先行の世代ほどには厳格でも残酷でもなかったし、むしろかれの提案は相対的に穏健なもので、貧民対策が「身体的懲罰から離れていく傾向」のなかに位置づけうる【34】。このことは、いま挙げた問題について別の見方をとるべきことを示唆する。すなわち、ロック自身の新しい労働観が、どうして「怠惰」の取締りと両立するのかを考察すべきなのである。

ロックにとって労働とは、すべての人間にとっての必然性であり、かつ人間の生活を改善するための手段でもある。このような観念は、特定の身分というよりは人類共通の責務とし

---

<sup>33</sup> John Locke, 'An Essay on the Poor Law' (draft in 1697, PRO, co/388/5/86-95, fos. 232-249), in *Political Essays* (ed. by M. Goldie, Cambridge Univ. Press, 1997), 184-185.

<sup>34</sup> Beier, *Social Thought in England*, 409-410.

て、勤勉を奨励し、怠惰を禁止することの根拠にはならないだろうか。実際にロックは、すべての人間に課された普遍的義務としての労働という見解を、理論的考察においても実践的考察においても首尾一貫させている。

その哲学的名著『人間知性論』（1690年）において、ロックは「われわれの思考の労働」について語っている。精神の働きは、文字通りの「手の労働」と同じように「労苦と専心（Pains and Application）」を必要とする（『人間知性論』I.ii.10節）【35】。そして人間は、物質的意味で生存するためには労働しなければならない必然性のもとにあるのと同じように、善く生きるためには知性を勤勉に働かせなければならない。だとすれば「神の観念や道徳の原理をまったく欠いていたり、まったくできの悪い観念や原理しかもたなかったりする」人々は、知性を「勤勉に」行使しようとはせず「自分たちの国の意見や習慣や事物に甘んじている」ということになる（I.iv.12節）。かくして、思弁的および道徳的な主題について精神を働かせることもまた、ロックにとっては人間の普遍的義務なのである。

精神労働の義務を、ロックは哲学者や聖職者のような人々だけに限定したわけではない。すべての人間が、各々の職業や能力に応じた異なる程度においてではあれ万人が、手と頭の両方を働かせることを実践すべきだという見解を、かれは「労働」と題された1693年の手稿に書き残している。いわく、労働することが人間の必然性であるのは「神の栄光の印」にほかならない。というのも、労働こそが必需品や便宜品をじゅうぶんに供給するというだけでなく、働く者自身を強健にするからである。他方で、体を動かすことを怠る者が健康を失うように、知性を働かない者は道徳的見識を拓げることができない。それゆえに、誰もが一日のあいだに適切な時間配分を設け、頭脳と身体との両方を働かせるべきである——たとえば労働者は日に三時間だけでも頭脳を、ジェントルマンは日に三時間でも身体を【36】。このようなロックの生活改善案は、モアが描いたユートピア市民の慣習に、すなわち、みな平等に肉体労働し、それで確保された時間を精神の自由のために活用するという慣行にどこか似ている。もちろんロック版の労働普遍化の提案には、ユートピア的な要素は片鱗も見られない。だがその分だけ、ロックの考察における労働と改善は（つねにではないにしても）条件しだいで実践可能な義務となっている。

---

<sup>35</sup> John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* (ed. by P. H. Nidditch, Oxford Univ. Press, 1979, ジョン・ロック『人間知性論』大槻春彦、全4分冊、岩波書店)。

<sup>36</sup> John Locke, 'Labor' (entry in 1693, *Adversaria* 1661, pp. 310–311). 翻訳はマーク・ゴルディ編『ロック政治論集』山田園子、吉村伸夫訳、2007年、294–296頁。

### 3 自由な自己形成のための労働——カール・マルクス

ロックにとって労働とは、自然的、本来的な意味において自由な行為であった。つまり、他の誰でもない自分自身に奉仕することであった。しかし現実には、人がそのような意味で自由に労働することは可能なのだろうか。もし法的な強制がなければ、労働者は自分自身のために働くのであり、したがって自由であると言えるのだろうか。

そのような「自由」労働など、近代的な生産体制のもとでは幻想にすぎないと喝破したのは、周知のとおりカール・マルクスである。かれによれば、市場経済が確立され、労働を含むあらゆる生産要素が商品として交換される資本主義社会において、私的な利益のための「自由」労働は、労働力と資本（賃金）の交換という形式のもとで営まれるのだが、しかし実際には剰余労働が資本により搾取されているのである。剰余労働を生産者から引き出す方法だけが「奴隷制の社会」を「賃金労働の社会」から区別するにすぎない（MEW 23, 231; MEGA II/10, 195）。しかもこの「自由」労働は、力づくで農民をプロレタリアに転化していった「資本の本源的蓄積」の過程の産物でしかない（744 ff.; 644 ff.）。この過程が進むにつれ「経済外的」強制力は行使されなくなったが、そのかわりに労働者は、生存のためには自己を資本に売るしかないという「経済的諸関係の無言の強制」に服するのである（765; 662）。

ただし、マルクスが幻想とみなした「自由」労働とは、労働一般ではなく、独立した個人が自己の欲求のためにおこなう私的労働である。それは労働の自然的なありかたでは全然なくて、近代的生産に属する労働の一形態にすぎない【37】。その一方でマルクスは、私的労働とは区別されるべき共同的営為としての自由労働についても論じていた。

すでに『ヘーゲル国法論批判』（1843年）において若きマルクスは、労働する諸個人は共同的生活への能動的参加者なのだと言っていた。かれによれば「政治的国家」とは区別された「市民社会」（市場に媒介された経済社会）においては「各人」が「他人の代表者」となる——たとえば「靴屋が一つの社会的必要を満たす点で私の代表をなす」という意味で。この代表という語をマルクスは、政治的・代議制と対比される語として、あえて選んでいる。つまり、政府の外部で、労働をつうじて、すべての個人が「類」としての人間を代表していることを示すために（MEW 1, 325; MEGA I/2, 129）。

どのように労働は「類」を代表するのかを、若きマルクスは『経済学・哲学草稿』（1844年）において論じている。かれによれば、人間は全自然を「直接の生活手段」（消費手段）としてのみならず、生命活動の「素材、対象、および道具」としても活用する。こうして労働

---

<sup>37</sup> 私的労働については、とくに『経済学批判原初稿』（1858年）における「単純流通における領有法則の現象」の節の数段落（MEGA II/2, 50-51）を参照。翻訳は、マルクス『資本論草稿集3』大月書店、1984年、114-116頁。

働という行為と、労働する個人の「非有機的な身体」へと加工された諸対象は、生命活動の手段をなすのみならず、人間を人間たらしめるところの「類的生活」それ自体を表現する。このような意味において労働は、人間の「自由で意識的な活動」なのだとマルクスは述べる (MEW 40, 515; MEGA I/2, 240)。

つまるところ、マルクスが類的生活という語で言おうとしているのは、労働をつうじて人間は、外的自然のみならず、人間自身の自然本性または人間らしさと呼べるものを自由に形成するのだということである。このこと、労働する人間が自由に自己形成する存在であることを、かれは『資本論第一部』の労働過程論において、より簡潔に述べなおしている——人間は「みずからの外部の自然に働きかけてそれを変化させ、またそうすることで同時にみずからの自然本性を変化させる」のだと (MEW 23, 192; MEGA II/10, 162)。

自由な自己形成としての労働という観念を掴んだことが、マルクスの重要な貢献の一つとして数え入れられるべきと思われる。実に、それは急進的な唯物論者ならではの発見であった。かれは『聖家族』(1845年)において、環境が人間を作るという唯物論的な教説——あるいはオウエン主義的な教説——から、人間の自己形成と自己変革の展望を引き出した。「人間の本来的善性と先天的知性の平等、経験、慣習および教育の全能性、外的環境の人間への影響」などの唯物論的学説は、マルクスによれば「必然的に共産主義や社会主義につながる」。つまり「人間が環境によって作られるものならば、その環境を人間的なものに作り上げねばならない」のである (MEW 2, 138)。同書の刊行から数か月後までに、さらにマルクスは一冊の手帳に次のように書きつけた。「人間は環境によって作られる」というならば、当の環境が「ほかでもない人間によって作り変えられねばならず、教育者自身が教育されなければならない」。フォイエルバッハの唯物論的立場を乗り越えるために立てられた、第三のテーゼである (MEGA IV/3, 20)。

しかも興味深いことに、このような実践的含意を引き出すためにマルクスが参照したのは、フランス唯物論の無神論的、没道徳的な傾向を忌々しげに非難するサン＝シモン主義者の一著作からであった。この著者によれば、唯物論者が「感覚」に「至上権」を付与することによって「人間そのものが自然を前に姿を消してしま」い、そのかわりに「宿命論が克服不可能なものとして現れる」【38】。これをマルクスは逆手にとりながら、人間はみずからの

---

<sup>38</sup> Charles Renouvier, *Manuel de philosophie moderne* (Paris, 1842), 341. 当時はサン＝シモン主義者であったシャルル・ルヌーヴィエを、マルクスは唯物論史の執筆のために参照（しばしば剽窃）した。このことを解明したのは次の論文（拙訳）である。オリヴィエ・ブロック「マルクス、ルヌーヴィエ、唯物論史」柏崎正憲訳、『マルクス研究会年誌』第5号、2022年、4-93頁。

自然本性それ自体を変革する能動的存在であるという見解を引き出したのだった。

労働する人間は、おのれの類的生活をみずから形成する。だとすれば「経済的諸関係の無言の強制」のもとで自己を資本に売り渡すしかないという現実の労働者たちの境遇もまた、労働する人間たち自身によって変革可能である。それでは、いかにして？ マルクスは『資本論第一部』において、資本主義のもとでは虚構にすぎない労働者の私的な「自由」——自己労働の成果を享受すること——が、生産様式の変革の結果として、共同的自由のもとでの個人的自由として実現されるという展望が描いている。労働者階級は、資本主義的生産のメカニズムそのものによって「鍛えられ、統一され、組織され」ていき、最終的には資本主義の外殻を打ち破るだろう。そのあかつきには、私的所有の制度によって破壊された「個人的所有」が、資本主義の発展の諸帰結である「協働、大地の共有、および労働そのものが生み出した生産手段」を基礎として再建されるだろう (MEW 23, 790-791; MEGA II/10, 684-685)。

ここにたって労働する人間は、ついに自己労働の成果を享受できるようになる——しかも発展した生産システムと、共有の生産手段と、そして労働者自身によるその自由な統制を可能にする組織形態とによって実現される成果を。この自由は、ユートピア物語ではなく、歴史がそこへと不可避に向かう到達点として描き出されている。この地点に私たちは達していないし、未来永劫、だれも到達できないかもしれない。しかし少なくとも、労働する人間の形式的な自由と実質的な自由とを区別し、後者に到達するために人間はみずからの条件をいかに再形成しうるのか、その大枠をマルクスは示しえたのである。

## おわりに

冒頭に述べたこと、すなわち、自由な労働という観念が、社会において人間は平等であるという信念を力づけ、鼓舞するものであったことを、最後に確かめておきたい。そのような平等への信念は、モアにおいては、当時の身分制社会を逆立ちさせたような架空のユートピア社会において表現された。ロックは、労働を身分的義務ではなく人間の普遍的義務として認め、労働者を社会の改善への自由な貢献者として位置づけたかぎりにおいて、人間の平等への信念を基礎づけることに寄与したといえる。マルクスは、市民社会において労働は自由であるという想定そのものを批判したが、しかし労働する人間は自由に自己形成する存在であるがゆえに、経済的諸関係の強制力に翻弄される自己の境遇をすら変革し、だれもが資本の支配から解放された真の平等社会を達成しうると考えたのである。