

問題としてのクリスティアン・ガルヴェ
 —ドイツ観念論誕生期における社会哲学的な背景をめぐる一考察—

小谷英生

Ch・ガルヴェ（1742-98）は、一八世紀末から一九世紀にかけてドイツの思想界に多大な影響を与えた、いわゆる後期ドイツ啓蒙主義の重要な作家である。アカデミシャンとしてのキャリアこそ乏しいものの（彼は一七七〇年から七二年にかけてライプツィヒ大学の員外教授をただけであった）、ガルヴェはメンデルスゾーン、カント、ピースターら同時代の知識人との交流を通じてその足跡を残している。彼の業績は、[一] 道徳哲学（倫理のみならず政治・社会・経済・美学などを含む、いわゆる一八世紀的なモラル・フィロソフィー）における大小の諸著作、および [二] E・パーク『崇高と美の観念の起源』、A・ファーガソン『道徳哲学の原理』、A・スミス『諸国民の富』といった当時最新の英語文献の翻訳、[三] キケロ『義務について』といった古典文献の翻訳・注釈に大別できる。

ガルヴェは、現代では いや、彼の死後あつという間に 顧みられることのなくなった思想家であり、彼の名を一番よく耳にするであろうカント研究者によってさえ、『純粹理性批判』に対する初の書評（いわゆる「ゲッティンゲン書評」）をフェーダーと共に匿名で発表した人物として、あるいはキケロ『義務について』の翻訳・コメンタールによって『人倫の形而上学の基礎づけ』執筆に影響を与えた人物として、記憶されているにすぎない。しかも、ほとんどの場合、カントに対する無理解と、哲学的凡庸さを備えた人物という印象しか持たれていないのが現状であるように思われる。

ガルヴェを語る上で欠かせないキーワードは「通俗哲学 Populärphilosophie」であるが、この「通俗的 populär」という語もまた、ひどく矮小化されたガルヴェ像を喚起させる。カント、フィヒテ、ヘーゲルらドイツ観念論の強固な体系性に対して、ガルヴェの散文的な文体や処世術的な思索はたしかに、通俗的で、凡庸で、哲学の名に値しないものかもしれない。ところが、R・フィアハウスも認めるように、ガルヴェ自身の用語法においては populär という語は、決してネガティブな意味をもつものではなかったのである¹。哲学における通俗性 Popularität を主張することで彼が意図したのは、ライプニッツ＝ヴォルフ学派（いわゆる学校哲学 Schulphilosophie）の無味乾燥とした体系性の破壊であり、同時に日常性の観察に基づいて、趣味や徳、社交性といった生き生きとした概念について哲学する力を取り戻すことであった。この意味では通俗哲学は、学校哲学からドイツ観念論への移行期に現れたひとつの思想的ムーブメントとして捉えられるべきであり、そうである限り、メンデルスゾーン、カント、さらに若きヘーゲルやシラーといった思想家たちも決して無関心ではいらなかったものなのである²。

¹ Vgl: Vierhaus, 1994.

² メンデルスゾーンについては [Vierhaus, 1994] を参照のこと。そこでのフィアハウスの結論は、メンデルスゾーンは哲学が（私たちが通俗的という語に込めるネガティブな意味に鑑みれば）通俗性をもつべきだとは考えていなかったが、哲学による公衆の教育・改善という通俗哲学の“ポジティブな”契機は共有していた、というものである。「具体的諸問題の哲学的解明を実践哲学として把握する人々を通俗哲学者と理解するならば、メンデルスゾーンは通俗哲学者に、しかもその第一世代のひとり」と

かつてカッシーラが指摘したように、一八世紀末から一九世紀にかけてのドイツ思想には、英仏で生じた近代化の経験を、思想の上で追体験しようという傾向がみられる。このような傾向が顕著に表れているのがガルヴェであり、商業社会、ブルジョワ社会といった新しい社会の秩序と既存の道德・習俗とを接合するうえで、彼が果たした役割はけっして小さくはない。しかし他方で、すでに触れたように、ドイツ観念論が強固で一貫した体系性を志向していく中で、ガルヴェの思想はあつという間に没落していった。現在でも、しばしば冗長で散漫なその思想を、普遍性という尺度でもって哲学的に再評価することは難しいように思われる。それでも、ガルヴェの道德哲学および彼の先見の明によって選ばれたイングランド・スコットランド哲学の翻訳書や、彼自身の諸著作・コメンタールが、一九世紀ドイツ思想の、ことに社会哲学の問題圏を切り開く端緒であったことは、疑いようのない事実である。したがって彼の思想史的な価値も、なるほど哲学的な体系構築にではないとしても、この問題提起を行ったという点に求められるべきである。

本小論では、むろんガルヴェの仕事を包括的に扱うことはできないものの、その一端を考察することで、いわゆるシュタイン＝ハルデンベルクの改革によるドイツ近代化前夜における社会思想のひとつの到達点を見定めたい。そのために本小論ではアダム・スミスを取り上げ、スミスを評価するために第一節でホブズについて簡単に言及する。つづく第二・三節でスミスを論じ、ガルヴェが批判的に受容したグレートブリテンの思想家たちの到達点を見定める。そして第四節でガルヴェの『キケロの「義務について」に対する哲学的注釈と論究』（以下『キケロ論』）第三巻を扱い、彼の商業論を概観し、そのロジックがたんなる輸入学問ではなく、むしろスミス批判の側面をもっていたことを論証する。さらに第五節で彼の『貧困論』がブルジョワ社会における貧困を構造的な問題として捉えていたこと、しかもそれが一九世紀、いや現代まで貫く深刻な問題提起であったことを指摘する。

一．前提としてのトマス・ホブズ

大局的にみて一七・一八世紀のグレートブリテンにおける道德哲学の中心的な課題は、伝統的共同体の崩壊と大都市の発展³にともない個人化が進行し、自己愛にもとづく利益追求が蔓延するなかで、いかにして社会秩序を維持していくべきか、というものであった。これについて最初に

して数え挙げられる」[ibid., S.36] カントについては岩波版カント全集第六巻の訳者解説（とくに第一節『『プロレゴメナ』における「通俗性」』）が参考になる。そこで久呉高之は、カントの「通俗的」が主に「学校的 scholatisch」との対比で用いられていること、カントはしかしこの対における通俗性ではなく、学者間でのいわば学問的通俗性を狙って『プロレゴメナ』を執筆したことを主張している[久呉、五八一―五九一] ただし久呉は、通俗哲学そのものについて踏み込んだ分析は行っておらず、それをあくまでライブニツ＝ヴォルフ学派の枠内で扱うに留まっている。最後に、若きヘーゲルやシラーがガルヴェを熱心に勉強していたことについては、[渡辺、一九七六] [池田、一九九三] [松山、二〇〇一] などを参照のこと。

³ イングランド/ウェールズの人口一万人以上都市は、十七・十八世紀に急速に増大し、一六〇〇年には全体の五%強にすぎなかった都市は、一八〇〇年には二〇%にまで達している。とくに一八世紀には、フランス、スペイン、オランダ、ベルギー、北イタリアといった諸地域で都市化は停滞ないし後退しているのに対して、イングランドだけは勢いを増している。なお、ドイツはこの二世紀間に約四%から約六%へと、わずかに都市化を進展させただけであり、ヨーロッパ主要国のなかでは圧倒的に低い割合で推移している。[中野、二〇一二、一七頁] を参照のこと。

包括的かつセンセーショナルな解答を与えたのは、周知のようにホッブズであった。ホッブズは、しばしば言われるように原子的な個人を理論仮説上の前提において国家理論を形成したわけではない。他のところで示したように、現実に伝統的共同体から放逐され、ばらばらになった個人を再結合するための論理として、ラディカルな国家理論を提示したとみるべきである〔小谷、二〇一〇〕

ホッブズは、彼が直面していたイングランド内乱（後の呼称ではピューリタン革命）の原因のひとつとして、国王と対立した議会の一翼を担った長老派教会の躍進を挙げているが、この躍進をまさに個人化の結果としている。『ビヒモス、あるいは長期議会』によれば、長老派躍進の原因は、聖書の各国語訳が登場し、個々人が聖書を自分勝手に解釈するようになったために、既存の教会の権威が低下したこと、長老派が「貿易商ないし手工業者による利益追求のような悪徳をまったく、あるいはわずかにしか非難しなかった」〔Hobbes, 1990, p.25〕こと、個人的な魂の告白のみによって人間は救済されると説いたこと、などであった〔ibid, p.21, 25f.〕これらによって長老派は、自己利益を追究するジェントリおよび中産階級にイデオロギーを提供し、彼らを味方につけることが可能になったわけである。

ホッブズの長老派に対する非難はしかし、歴史的事実と照らし合わせると強すぎるようにみえる。たしかにスコットランド長老派が起こした二度にわたる主教戦争（一六三九・四〇年）は、チャールズ一世をして議を開かせ、イングランド内乱の端緒をつくった。しかしイングランドのいわゆる長期議会内部における長老派は穏健的であり、どちらかといえば国王に協力的であったのである。しかしそうであればこそ、ホッブズが長老派を強く非難した理由は、内乱そのものに対する影響力以上に、長老派とその支持母体たるジェントリおよび中産階級が、それどころか彼らに従うすべての人々が、自己利益を追究していたこと、そしてそのことが社会秩序を崩壊へと導く危険性を孕んでいたことにあったといえるだろう。たとえば、議会在議員の利益にしかならず、しかしにもかかわらず民衆 people がそうした議員を支持する理由を、ホッブズは次のように説明していた。

「というのも民衆はいつも公共の事柄 the public にたいする義務について無知であったし、無知でありつづけるだろうからである。なぜならば、彼らは自分たちの特定の利益以外の何についても決して熟考せず、他の事柄については当面の指導者 牧師か、彼らの居住地域でもっとも有力なジェントリ に従うからである」〔ibid., p.39〕

あるいはホッブズは、貧民増加の原因を商人に帰している。

「商人たちはあらゆる職業のなかでもっともコモンウェルスに貢献している、といわれているが、これは商人たちが貧しい人々に、労働を言い値で売るよう強制していることによる。その結果、貧しい人々の生活は、たいいてい、紡績、織物、その他彼らができる同種の労働をするよりも、矯正院で働いた方がましではないか、と思われるほどである」〔ibid., p.126〕

つまるところ『リヴァリアサン』においてホッブズが、個々人が善悪を判断することを禁止し、中間団体に反対し、絶対主義色の強いコモンウェルスを要請したのは、このような個人化の進展、公共精神の低下、貧富の差の拡大、貧民の隷属化、そして結局はコモンウェルスが内乱へと突入し、崩壊してしまうことへの危惧に基づいてであった〔小谷、二〇一〇〕

たしかに、W・ケアスティングが述べたように、ホッブズは思想史上はじめて「経済的コンフリクトの人間学」〔Kersting, 2008, S.15〕に基づく政治哲学への道を切り開いたといえる。しかしホッブズは、やはりケアスティングが述べたような「近代の資本主義社会」〔ibid., S.22〕に適合的なコモンウェルスを構想したのでは必ずしもない。『リヴァリアサン』において主権者による先占所有地と共有地の確保を訴えたように〔Hobbes, 1996, p.108〕ホッブズはむしろ新興の中産階級をおさえ、貧民層を救済することを念頭においていたように思われるからである。ホッブズにとって特徴的なことは、政治と経済、公共秩序の維持と個人の利益追求との対立において、前者の優越によって後者を抑え込もうとしたことであった。

ホッブズの国家理論について、いまはこれ以上具体的な考察には入らない。ただ、その戦略を大雑把に言ってしまうと、経済活動と宗教、そしてそれに結びついた議会政治を、強大な主権によっていわば外的に規制し、諸個人の間にも共同性・公共性を取り戻そうというものであったといえる。しかし以後のグレートブリテンの道徳哲学はこのような戦略をとらず、むしろばらばらになってしまった個人そのもののうちに、公共性とよき社会秩序の根拠を見出そうとする。その根拠とは、スコットランド啓蒙主義が重視した道徳感情であり、とくにスミスのいう共感であった。

二．アダム・スミスの道徳哲学

柘植尚則は、シャフツベリ、ジョセフ・パトラー、ハチソン、ヒューム、そしてアダム・スミスに至る道徳哲学が、徳と利益、良心と自己愛という対概念をめぐって構想されていることを明らかにした〔柘植、二〇〇三〕。それはすなわち、個人の資質である徳や良心が、利益や自己愛という別の資質をいかに規制しうるか、これこそがスコットランド啓蒙主義のひとつの問いであったということである。この問いは、なるほどそれ自体をとりだしてみれば倫理学の純理論的な問題でありうる。しかしながらスコットランド啓蒙主義において、とくにスミスによって与えられた解答は、言うまでもなく社会の変化と軌を一にしており、社会の変化を考慮せずにはその真意が理解できないものである⁴。以下、簡単にスミスの思想を、本論文に關係する範囲で考察したい。

『道徳感情論』で展開されたスミスの道徳哲学の支配的な原理は、言うまでもなく共感 Sympathy である。共感とはたんなる哀れみ pity ないし同情 compassion とは異なる。あるいはむしろ、哀れみや同情は特殊な共感にすぎず、共感のほうがより一般的なものである、とスミスは言う⁵。

哀れみと共感を区別すること、ないしは少なくとも哀れみを共感の一部として理解することは、

⁴ これについての研究は枚挙に暇がないが、たとえば〔遠藤、一九九七、第六章〕を参照のこと。

⁵ スミスは共感と同情の關係について、次のように述べている。「哀れみと同情は、他者の悲哀にともなう我々の同胞感情 fellow-feeling を表わすのに適した言葉である。共感はいまでは、たとえその意味が元来はおそらく同様であったにせよ、あらゆる情念をともなう私たちの同胞感情を、大きな不適合性なしに表示するのに有用であろう」〔Smith, 1986, pp.5f.〕ここから理解できることは、哀れみと同情は悲哀 sorrow のみに関わり、共感はある情念に関わるということである。

スミスの共感概念を理解するうえで重要である。まさにルソーが理性に先立つ感性的な存在者の能力として哀れみを理解したように〔ルソー、二〇〇五、二八頁他〕、哀れみは直接的・無媒介的な、それゆえに素朴な情念の共有である。しかしながら、私たちは他者の悲しみに、安易に共感できるものではない。「他者の悲嘆や歓喜に対する私たちの共感でさえ、両者の原因について知られるまでは、つねにきわめて不十分である」からである〔Smith, 1986, p.8〕、他者の不幸を踏み台にして成功した人を、私たちは手放して称賛することはできないし、彼の成功を心から喜ぶこともできない。なぜならば共感とは、情念そのものというよりも情念をかきたてる境遇 situation、目的 object、原因 cause を考慮することによって、自己を他者の立場に置くという立場交換によって、そしてなにより中立な観察者の目からみることによって、生じるからである。

「主要当事者のもつ元々の諸情念が観察者の共感的感情と完全に協和する concord ならば、この観察者にとってこれら諸情念は必然的に、その対象〔目的 object〕に対してもっともなもの、適切なもの、相応しいものとして現れる。その反対に、事態を観察者自身のものとして考えたときに、観察者が自分の感じていることと一致しないことに気づいたならば、先の諸情念は必然的に、それをかきたてた諸原因に対してもっともでないもの、適切でないもの、相応しくないものとして現れる。諸情念が対象〔目的〕にふさわしいという理由で他者の諸情念に賛成することは、それゆえ、私たちがそれら諸情念に完全に共感していることを観察することと同じである」〔ibid., p.22〕

スミスの言う共感とは、したがって、ルソー的な自然人のもつ素朴で直接的な感性的能力ではなく、状況の考慮や立場交換、公平な観察者によって媒介された、ある状況における情念の適切さについての高度な判定能力を意味している。なぜ高度な判定能力であるかといえ、共感が機能するためには、行為者・観察者双方の努力が必要だからである。すなわち、一方で「観察者は、彼自身を他者の境遇におき、受難者にひよっとしたら起こりうるかもしれない困窮についてのどんな細かい事情であれ、自分のものと考えよう努力しなければならない」〔ibid., p.36〕他方で、私たちが行為者である場合、「私たちの情念を、私たちが所属する特定の集団がついていけるであろうと期待されるような程度 pitch にまで下げよう、つねに努力し」なければならないのである〔ibid., p.40〕

いずれにせよ共感とは、他者の情念を判定するのみならず、我々の情念を正当なものとして表現するための、ひいては正当な情念に基づいて行為するための、基準を与えてくれる能力である。これはつまり共感が、諸個人に託された能力でありながらも、他者との共存のなかで、また他者との共存のために、善悪や正・不正を適切に決定し、自己を抑制し、平和裏に社会生活を営むことを可能にしてくれる能力だということを意味している。一言でいえば、スミスのいう共感の論理は、近代の人間が個人化されながらも社会化されることを可能にしたのである。

このように社会化された個人は、もはやホッブズが描き出した自然状態の人間ではない。それゆえ強大な主権なき社会体制も、万人の万人に対する闘争状態にはなりえない。したがって、スミスの描き出した社会化された諸個人は、ホッブズのように強大な主権によっていわば外的に抑

え込まれる必要性をもたないのである。なるほど、人々が見ず知らずの他者たちと相互に協力しあって生きていかなければならない文明社会にあっては、自分が生きるために必要な他者からの協力は、究極的には相手の利益にうったえることによってしか手に入れることはできないだろう⁶。したがって文明社会では、利己心は人々をつなぐ重要な紐帯である。しかしながら利己心は、他者を破滅させてでも自己利益を獲得しようという傾向に陥りやすいのだから、その暴走を食い止めるためには別の原理が必要である。その原理こそが共感に他ならず、ひとは共感によって自発的に、あるいは他者を糾弾するかたちで、いわば内的に自己愛や利己心を制限することが可能となるわけである。

国家権力を制限しようというスミスのいわゆる自由主義的傾向と「見えざる手」の思想は、このような共感の道徳哲学にもとづいていると考えられるべきであろう。言いかえれば、平子友長が論じたように、利己心と経済合理性（いかにして最大の利益を獲得しうるか）に基づくホモ・エコノミクスではなく、むしろ利己心と経済合理性を共感によって制限し、他者との平和的共存をめざすような道徳的人間を前提してのみ、スミスは自由主義と「見えざる手」が適切に機能する社会を構想できたのだといえよう〔平子、一九八四、二二八頁〕⁷。

しかしこのような社会構想は、たしかにスミスの思想の本質であるとはいえ、どちらかといえば理念的なものである。私たちは彼の思想がもつ現実的な側面を忘れてはならない。それは、スミスの哲学がまさに社会の平和を実現するために、ネイションの維持と防衛の必要性を強調している点である。

三．ネイションの思想家としてのアダム・スミス

ネイションは国家とも国民とも訳される概念であるが、そうした日本語では汲みつくされえない含意がある。渡辺憲正の定義を借りれば、ネイションとは「西洋において一六世紀以後に形成された再生産主体であり、資本主義にもとづいて経済を統合し、国民国家を整備し、国民教育・国民文化を形成する集動的運動主体」〔渡辺、二〇一一、三六頁〕である。平子によれば、「ネイションとは、民族ないし何らかのエスニックな共同体を指示する概念ではなく、ステイトとその構成員の間の新しい関係を成立させる思想、政策、制度などの複合である。ネイションとは、生産力および富の主体を表示する概念である [...]」〔平子、二〇〇三、四五頁〕そして平子は、まさにスミスを引用しつつ、ネイションの本質について次のように述べている。

「ネイションとは、上述の意味で [= スミスのいう意味で] 『文明化された社会』 のことである。『文明化された社会』 は、諸階級に分裂した社会であり、『公正かつ平等な分配のような

⁶ Vgl: Smith, 1979, p.14, 349f., etc..

⁷ 遠藤和朗も同様の立場にたっている〔遠藤、一九九七、一四六頁他〕。じっさい、『諸国民の富』では利己主義に反対して、次のことが言われている。販売業者 dealers が自分の利益のために提案する、商業に関するいかなるあたらしい法律ないし規則は、つねに警戒すべきものである。というのも「それは、自分たちの利益がけっして正確には公共の利益と同一ではないような階層の人々、一般的に公共 the public [公衆] をだまし、抑圧さえすることに関心をもち、実際に多くの機会ですうしてきたような階層の人々から生じた」からである、と〔Smith, 1979, p250〕

ものはまったく存在』せず、『人間社会の建造物全体を双肩に担っている』労働者が最も貧しく蔑まれている、きわめて『抑圧的』で『不平等』な社会である」[同、四六頁]

ネーションは市場原理に基づき、諸階級に分裂し、分裂することによって統合されるような社会システムである。そしてそれは本質的に不平等な社会である。しかし不平等でありながらも、「最下層の労働者さえも、未開社会のいかなる支配者たちよりも豊かな暮らしを享受している」[同、四七頁]社会でもある。このようなネーションが維持・防衛されるためには、しかしながらいくつかの条件が必要である。それについて、スミスははっきりと語っている。

第一の条件は、最下層の労働者たちにまで富が配分ないし還元されるためには、富そのものではなく富の獲得が、つねに拡張・増大されねばならない、ということである。「社会が富を十分に収得したときではなく、むしろ、まさに前進的状态、すなわち社会がさらなる富の獲得にむけて進んでいるときこそ、人民の大部分をなす労働貧民の状態はもっとも幸福で、もっとも快適であるように思われる」[Smith, 1979, p.81]⁸。これはネーションの拡張主義的、植民地主義的な傾向性をよく表している。

第二の条件は、ネーションは「人民の大部分をなす労働貧民」を適切に管理する必要がある、というものである。これについて、スミスはふたつの処方箋を提案している。ひとつ目は、市民政府 civil government、とくに司法権と警察権力の樹立による治安の維持である。「富者の豊かさは貧民の憤慨を惹起させ、貧民はしばしば欠乏に駆りたてられ、嫉妬に刺激されて富者の所有物に襲い掛かる。そのような価値のある財産の所有者[つまり富者]にあっては、わずか一夜の眠りでさえ、まさに司法官僚 civil magistate の庇護のもとでのみ可能となる」[Smith, 1979, p.670]なるほど、数にかぎりのある欲求の対象をめくり諸個人が争い、それを市民政府が調停する、という考え方そのものは、ホッブズと同様である。ところが、ホッブズにおいて諸個人はあらゆる社会的な規定を奪われ、その限りで平等であるが、しかしそれゆえに「万人の万人に対する闘争」に陥ってしまうのであった。それを防止するために、強大な主権が要請されたわけである⁹。これに対し、スミスにあっては、富裕層と貧困層という不平等な階級間の闘争を避けるために、それも貧困層による富裕層への反乱の防止のために、市民政府が要請されているのである。

もうひとつの処方箋は、貧困層の教育である。スミスによれば、分業が進むにつれて多くの労働者が単純作業に従事するようになり、彼らは「人間という被造物にとって可能であるかぎり無知蒙昧になる」[ibid., p.734]。その結果、そうした人々は「自分の国の重大かつ規模の大きい利益について判断することがまったくできなくなり、[...]さらに戦争において自国を守ることもできなくなる」[ibid., p.735]。したがって、社会秩序を維持するためには、公教育によってこうした労働貧民を教化する必要性が生じてくる。「国家は人民の中の下級な階層を教化することから何も収益 benefit をあげることはできないであろうが、にもかかわらず彼らがまったく教化されないでいるべきでないということは、依然として国家の注目に値するだろう」[ibid., p.740]

⁸ 同様のことは、第一部の結論でも繰り返されている。See: Smith, 1979, p.249.

⁹ [Hobbes, 1996, Chap.13] [平子、二〇〇三、四三頁] このロジックがもつアクチュアリティについては、[金、二〇一〇、九 一四頁] [小谷、二〇一二]を参照のこと。

ここで留意したいのは、公教育が果たすべき教化が職業訓練の類ではないということである。スミスのいう教化は、公共心を養うことを目的としている。それは、すでに述べたように究極的には共感能力、すなわち公平な観察者の視点から物事を見極める能力を養うことを意味している。つまり、社会の安定のためには、もっとも抑圧された貧困層でさえもが、社会の不平等を是認する視点をもつべきであるということ、これがスミスの主張なのである。一七九〇年に出版された『道徳感情論』第六版には、次のようにある。

「富者と有力者を称賛し、ほとんど崇拜しさえするこの傾向、および貧しく卑しい状態の人々を軽蔑し、すくなくとも無視するようなこの傾向は、階層 rank の区別と社会の秩序を確立し、維持していくためにはどちらも必要である。」[Smith, 1793, p.95]

「富者を称賛し」、「貧しく卑しい状態の人々を軽蔑」すること、これこそが公共心であり、公平な観察者による価値判断である。そしてこれは、不平等な階級社会を確立し、維持していくために必要な判断なのだとスミスは喝破した¹⁰。

しかしそうであるならば、スミスのいう「公平な観察者」とは、その公平さとは、まずもってネイションの平和を第一に考える立場ではないか、という疑念が出てくる。この疑念は、ネイションを維持・防衛するための第三の条件を検討したとき、確信に変わるだろう。第三の条件とは、人々が命を賭けて戦争することである。

「主君の領土にとって取るに足らない追加分を獲得するために、若い将校が自らの命を危険にさらすとき、それは新しい領地の獲得が彼にとって、自らの命の保存よりも望ましい目的であるからではない。彼にとって自己の命は、軍務に服する国家のために、ある王国全体を支配するよりも、はるかにずっと大きな価値をもつ。しかし彼が、[自己の命と新しい領地という] ふたつの対象を互いに比較するとき、彼は、その中でそれらが自分に自然と現れてくるような光のなかで、それらを眺めるのではなく、彼がそのために戦っているネイションにとってそれらが現れてくるような光のなかで、眺めるのである。[このように眺めた場合、] 若い将校たちにとって戦争の成功こそが最高度に重要なのであり、私人の命はとるにたらないものである」[Smith, 1986, p.367]

「自然と表れてくる」ような仕方での自己の生命の価値について考えたとき、戦争従事者にとって自己の生命はなによりも価値のあるものである。しかし「ネイションにとって」という視点を選

¹⁰ ただし、いまの引用のすぐあとでスミスは「しかしこれらの傾向は、同時に、私たちの道徳感情を腐敗させるもっとも大きな、そしてもっとも普遍的な原因でもある」[Smith, 1793, p.95]と述べている。というのも、富者と有力者が必ずしも有徳者であるわけではない上、「不幸にも一方へと通ずる道は、他方へと通ずる道としばしば正反対の方向に位置している」[ibid., 101] からである。スミスが主張したかったことは、実際に富者である以上に富者であるに値する人が称賛されるべきであり、実際に貧者である以上に貧者であるに値する人が軽蔑されるべきだ、ということであった。これが彼の考える真の道徳的判定であったことには留意しておく必要がある。

び取ったとき、自己の生命の価値は著しく低くなる。このような思考回路を経て、ネイションを構成する人々は、端的にいえば祖国のために死ぬことができるようになる。しかも、彼らが野蛮で粗暴だからではなく、文明化され、共感能力を発揮できるがゆえに、そうなのである。すでに挙げた引用のなかで、教育を受けておらず「無知蒙昧」な貧困層は「戦争において自国を守ることもできなくなる」ことが指摘されていたが、その理由はまさに、無教育な貧民層が自分自身の立場を離れ、「ネイションにとって」という立場を選び取ることができないからに他ならない。ネイションにあっては、ひとは文明化され教化され、共感能力を発揮することができなければ、戦争さえも遂行できないわけである。言うまでもなくここに、近現代のナショナリズムの出発点がある。

以上、ネイションを維持・防衛していくための諸条件を検討してきたが、とくに第二・第三の条件から明らかになったのは、国民の大部分を占める労働貧民をいかにしてネイションの構成員として自覚させ、ネイションの維持・防衛に役立ちるように社会化ないし文明化すべきかという課題が、スミスの思考のなかに存在していたということである。もちろん、スミスの名誉のために断っておけば、スミスは労働貧民を、公教育によっていわばネイションの支配者層の道具に仕立てあげようとしていたわけではない。すでに論証したように、富者、ないしは支配者層が共感能力をもち、有徳であるべきことは、スミスにとって前提だったからである。したがってスミスは、すべてのひとが有徳である社会、という前節で述べた理念に近づくために、貧民への教育の重要性を強調したともいえる。だがもちろん、スミスのこうした期待は外れ、人々がネイションのいわば道具となり、過酷な労働と搾取、戦争による殺戮に巻き込まれていったことは、その後の歴史がなによりも雄弁に語っているところである。

ともあれ、ホッブズが恐れた自然状態、すなわち万人の万人に対する闘争は、スミスにおいて労働貧民の腐敗と反乱にとって替えられた。社会の安定のためには強大で絶対的な主権よりも、共感能力を備えた個々人と、富のさらなる獲得のための自由な経済活動が必要となった。ホッブズが国家の目的として設定した諸個人の生命の安全は、ネイションの安定の下位に位置づけられるようになった。こうして、ホッブズが追究した国家（ステイト）の思想は、スミスにおいて国民国家（ネイション・ステイト）の思想へと変化したのである。

本稿ではこうした変化のごく表面をなぞるに留めるが、一七・一八世紀のグレートブリテンの思想経験を、以上のように整理することができるだろう。そしてこれこそが、ガルヴェが翻訳し、自己の思想の糧としてきたグレートブリテンの哲学、そしてなによりグレートブリテンの社会そのものの変化であったといえるのである。

四．クリスチャン・ガルヴェの社会認識

さて、前二節で論じてきたスミスの社会哲学は、言うまでもなく当時「先進国」であったイングランド社会においてのみ、開花することができた。これに対し「後進国」であったドイツでは、その後進性ゆえに、スミスを十分に理解できなかった。これが、既存のガルヴェ研究の前提であ

ったように思われる¹¹。たしかに当時のドイツ社会は、スミスがイングランドにみた商業社会、すなわち「すべての人が交換によって生活し、言いかえればある程度商人になる」[Smith, 1979, p.22] ような社会ではなかったかもしれない¹²。竹野伸博が指摘するように、ガルヴェには啓蒙絶対主義国家や封建的身分制を批判しようという視点がなかったかもしれない[竹野、一九八三] たしかに、ガルヴェの道德論には、一見するとグレートブリテンの道德感情論と大陸的な理性主義、そしてストア派の徳倫理学の、輸入学問的な混合がみられる。しかしながらガルヴェは、そうした諸思想を無批判に取り入れたわけではない。彼は、なにより輸入学問が陥りがちな思想のための思想をもっとも嫌悪した。ガルヴェの思想を支えたのは、むしろ、個別事例についての観察・分析であり、一般論や原理・原則は個別事例によって制限される、という立場である。たとえばガルヴェは一七八五年の『貧困論』において次のように述べている。

「あらゆる普遍的格率は、実践的諸対象においては疑わしい。[しかし]ひとがとりわけ国家経済における諸経験を蒐集すればするほど、普遍的な定理を制限し、あらゆる規則の基準を決定するような例外を知れば知るほど、このような疑わしさは減少していくだろう」[Garve, 1785, S.117]

ようするにガルヴェは、自らの眼で自らの時代・社会を観察し、「諸経験を蒐集」し、そこで生じている諸問題を抉りだそうとしたのである。別言すれば、ヒュームやスミス、あるいはファークソンといった思想家の立場からドイツ社会を裁断するのではなく、ドイツ社会についての自分なりの観察と分析のために、あるいはそうした観察と分析に基づいて、既存の諸思想を批判的に援用したのである。そのため、たしかにガルヴェの思想は体系的な哲学として提示されてはいないものの、それだけに一八世紀末のドイツ社会の実情を反映しているものだといえる。それによって、以下示すように、ガルヴェの認識は現代にも通じるような鋭い近代市民社会批判のポテンシャルを有するものとなったのである。近代市民社会ないし資本主義社会の発展段階を基準とした先進性/後進性という枠組みは、したがって、ガルヴェの思想がなぜ顧みられなくなったのかを説明するには適していても、ガルヴェ自身を評価するうえでは適当ではない。

さて、ガルヴェの道德哲学はいわゆる徳倫理学であり、義務や道德法則そのものよりも、諸個人に備わる性格や力能の善性を問題にしている。道德哲学についていまは詳述しないが、ガルヴェの基本姿勢として、次の三点をおさえておく必要がある。[一] 徳は内的小よび外的な目的と関係する。内的小な目的とは自己の完全性 Vollkommenheit であり、外的なそれは他者の最善 das Gute (ガルヴェにとっては幸福) である。「徳は一方では自己の完成への努力であり、他方では他者の最善への熱意、とりわけ公共の福利 das öffentliche Wohl への熱意であるとみなされる」[Garve, 1783a, S.326] [二] 徳は道德感情、すなわち「別の言葉では良心とよばれるもの」に基づく [ibid.,

¹¹ 竹野伸博は、[竹野、一九七六] においては本稿同様、ドイツの後進性というシェーマを通さずにガルヴェを評価しようとしていたが、[竹野、一九八三] では、むしろ後進性が決定的な読解の軸になっている。後進性という前提は、たとえば [大塚、二〇〇八] でも踏襲されている。

¹² しかしガルヴェはこのスミスの認識をもっていた。Vgl: Garve, 1983c, S.66. 本節で示される [ibid., S.72] からの引用も参照のこと。

S.105 } 理性は、私たちの諸感情のなかから何が純粋な道德感情であり、何が習慣や教育に基づくものかを識別するために必要であるが、個別の行為においては理性ではなく道德感情にしたがうべきである [*ibid.*, S.108f.] [三] 普遍的な根拠（すなわち道德感情）にもとづいて正・不正が確認できない場合、普遍的で確実な功利 Nutzen¹³を根拠として行動すべきである [Garve, 1783c, S.54]

こうした基本姿勢がもつ倫理学説上の意義ならびに問題点については、さらにカントと比較しながら検討される必要があるが、それは別の機会に譲ることとする。社会哲学的な側面からここで検討すべきは、『キケロ論』第三巻においてガルヴェが、キケロの『義務について』に仮託しながら、義務と功利が相反する¹⁴場合を考察している点である。これは、普遍的で確実な功利が有徳な行為の第三の根拠だとした先の説明と矛盾するように思われ、じっさいにその通りなのだが、この矛盾こそが、逆に、徳なるもののアポリアを示している。ガルヴェにしたがえば、まさに有徳さそのもののうちに抗争 Streit が潜んでいるのであり、キケロのこのような認識を再構成し、近代人の姿として描き出すことが肝心なのであったといえよう。

さて、「功利と争い¹⁵る義務は、つねに他者にたいする義務である」[*ibid.*, S.235]とあるように、ここでの功利とは自己利益のことである。すぐにわかるように義務と功利という問題設定は、徳と利益、良心と自己愛というスコットランド啓蒙主義のそれと同一である。しかし、スミスが共感概念によって自己愛や利己心が制限され¹⁶ることを主張したのに対し、ガルヴェは徳と利益をあくまで別の原理として、せいぜいときに和解し¹⁷るものとして提示していたのである。それとともにガルヴェの議論は、意図的かそうでないかはさておき、ときとして鋭いスミス批判になっている。

義務と功利が相反する典型例をガルヴェは商業と国家とにみているが、ここでは商業をとりあげてみよう。商業においてなぜ義務と功利が相反するのか。その理由は、あえてガルヴェが用いていない言葉を用いれば、商業が個人の自律を不可能にするからである。ガルヴェは、普遍的な商業の格率として、ふたつの命法を提示している。ひとつ目は、「他者が君の立場であれば、君にそうしたであろうように、他者を取扱いなさい」であり、もうひとつは「君自身が厳密に義務だと考えることではなくて、他者が君に期待することにしたがって、他者と取引をしなさい」である [*ibid.*, S.69] このことから理解できるように、商業における自己の振る舞いは、他者を基準として決定されるべきである。これはまさにスミスが称賛した立場交換の原理だが、ガルヴェはここに、義務と功利の深刻な対立の根源をみる。

「自己の労働によって生活している市民がもつ [徳と功利との] 対立は、とりわけ彼が商人であるかぎりもつ対立は（そして誰もが、商品を貨幣のために交換する [...] やいなや商人なのであるが）他者の利己心のもくろみに関するある特定の拘束に制限されることが増えれば増えるほど、ますます複雑になり、解決が難しくなるであろう」[*ibid.*, S.72]

¹³ ここで「功利」という訳語を当てた Nutzen だが、ガルヴェはキケロの *utile* に当てている *nützlich* の名詞形として使用している [Garve, 1783c, S.17f.] その意味で、英語の *utility* に対応する言葉である。

そして、徳と功利の対立のなかで、商人は功利を選択せざるをえない。というのも、さもなければ商人は自己を保存できないからである。

「ところが、ひとがそれによって生活し、それによって家族を養っている事業において、誰も寛大に großmütig 行為することはできない。もっとも裕福な人間の力を持ってすら、寛大に振る舞うことはできないだろう。彼は事業において全公衆を相手にしているため、公明正大であればそれで十分である。慈善行為は、個々人が対象としている諸行為のためには留保されたままなのである」[ibid., S.99]

「[信用の喪失、他者への依存、価格変動という] 三重の危険によって [...] もっとも誠実でもっとも公正な商人でさえ、自分の営為から求められるべき収益を意図しての計算は不確かなものとなる [...] これが、なぜ商人には、他の誰よりも早く好機を利用することが許されねばならないのかという疑問に対する理由である。なぜならば彼は、こうしたことなしには商売上の災難を補填することができないからである」[ibid., S.78]

このように、自己の生活、家族、事業が被るかもしれない災難への備えといった観点から、商業に携わる人々は徳よりも功利（自己利益）を優先せざるをえない。結果として、彼らはときに他人を蹴落とさなければならなくなる。

たしかに、これは嘆かわしいことではある。たとえば、商人が製造業者 Fabrikant を抑圧しているという話をしばしば耳にするが、「両者の取引を目にした不偏不党な人 der Unparteiische、無関係な人は、商人の過酷さ、外見上の不正義について嘆くにちがいない」[ibid., S.89] ところが、ガルヴェはさらに次のように続けている。

「しかしそれでも、一〇〇対一で賭けてもよいが、こうした同情的な観客 dieser mitleidige Zuschauer は、もしも彼がああ舞台上でなんらかの役柄を演じたならば、野蛮だと思われる[商人の] 振る舞いを、公正ないし必要だとみなし、あれほど哀れな [製造業者の] 困窮を、でっち上げだとか自己責任 verschuldet だとみなすだろう」[ibid., S.89]

これが、商業における人々の自律不可能性の深刻さについてのガルヴェの認識である。この引用で道徳的に商人を非難する「不偏不党な人」や「同情的な観客」がいかにか無責任であるか、商人の立場をいかに理解していないかが指摘されているが、言うまでもなくこうした用語法は、スミスの「公平な観察者」に対するあてこすりである。ガルヴェは、スミスの共感概念が現実には無力であるとの認識をもっていたのである。そしてガルヴェが描き出したのは、経済活動を営み、かつ自律し道徳的に振る舞う個人ではなく、経済活動を営み、それゆえに自律し道徳的に振る舞うことのできなくなった近代人の姿であった。

ガルヴェにはスミスのようにネイションの論理もなければ経済学体系もなかったが、しかしそ

の分自由に、商業社会の波に飲み込まれてゆく人々の姿を写しとることができたのである。そしてそのことは、一七八五年の『貧困論』がより明確に示している。節を変えて考察しよう。

五．ガルヴェ『貧困論』のアクチュアリティ

前節で考察した『キケロ論』第三巻では、主に商人が考察の対象であったが、『貧困論』（正確には『ヨハン・マクファーランドの貧困研究についてのいくつかの諸考察に関する付録』）では貧民について論じられている。すでにみたように、スミスにおいて貧民は、ネイションが資本主義的に自己を再生産するのに必要な存在であり、同時にネイションの維持・防衛のために社会化ないし文明化（つまるところ道德化）されねばならない存在であった。したがってスミスにあっては、貧民を、その不平等な身分を維持したままで馴化させることが課題として掲げられていた。

ガルヴェにはこのような視点はない。ガルヴェにとって貧困問題は、ただただ問題的なものとして提示されているだけである。たしかに彼は、貧困に対する普遍的な対処法はないとしながらも、救貧院 Armenhaus と配給 Austeilung を最良の解決策として提示したが [Garve, 1785, S.115] それもあくまで、貧民が餓死することを避けるという最低限の対処法であって、根本的な解決策とみなされていたとは考えにくい。本小論の冒頭で述べたように、ガルヴェの主要な仕事はやはり問題提起そのものにあつたとみるべきだろう。

さて、ガルヴェによれば、貧困の原因には大きく分けてふたつある。ひとつは、当事者の性格や能力の欠如に由来する貧困であり、もうひとつは当事者に責めない、構造的に発生する貧困である [ibid., S.14]。そして『貧困論』が思想史上、いやおそらく現代においても重要なのは、ガルヴェが考察のほとんどを、後者の構造的貧困の考察に当てているからである。

それではガルヴェは構造的貧困の原因をどのように考えていたのだろうか。まず、次の引用をみてみよう。

「小君主たちが大君主たちに飲み込まれた後、ないし裕福な貴族が多数の召使たちの扶養以外の対象に金を投下した後、このような仕方で見つけていた多くの人々の仕事がなくなり、主要都市に集まるようになった。これによって主要都市の人口は増加し、しかしそれ以上に貧民の数が増加した」[ibid., S.37]

ここで指摘されているのは、第一に封建領主の没落や召使の解雇と、それによる失業者の発生、第二に、彼らが労働者として都市に流入したために生じた都市化の進展、である。しかしなぜこれらふたつの原因が、とくに都市化の進展が、「貧民の数の増加」に結びつくのであろうか。その主要な理由を『貧困論』からいくつか抜き出してみよう。

〔一〕都市化にともなう産業・商業・奢侈 Luxus の広がり、流行による産業の興亡。ガルヴェによれば、都市化にともない、娯楽や贅沢のための製品が多様化し、新しい仕事が生まれた。しかもこれらの製品は分業によって造られるために、貧民層にも新しい仕事が割り当てられることとなった。ところが、「美の概念はすぐに変わってしまうし、そのようなきらびやかな事物が人を喜ばす原因はいつだって新奇さであるのだから [...] 発明できる人々はともかく、大部分を占め

るただ労働するだけの人々は、ひじょうにしばしば、そしてあっという間に再び仕事を失ってしまうのである」[*ibid.*, S.40]、つまり、奢侈品の流行の変化によって、労働者は職にあぶれてしまうのである。

[二] 労働者人口の過多。「かつてよりも多くの仕事が、したがってまたかつてよりも多くの稼ぎがある。しかしそれによって同時に労働する立場の人々の数も[...] かつてそうであったよりも多くの貧民がふたたび生じてしまうほどに、増大するのである」[*ibid.*, S.44] この引用でガルヴェが指摘しているように、都市においては仕事の多さが労働者の流入・増大を引き起こし、結果として貧民を増大させてしまうのである。

[三] 賃金の低さ。「マニファクチュアにおける多くの現場労働に対する非常に少ない賃金が、自己責任ではない *unverschuldige* 貧困の一般的な原因である」[*ibid.*, S.71] こうした低賃金の現状を、ガルヴェは次のように描写している。こうした仕事に従事する「卑しい労働者たちは、実際、働き盛りのときにのみ可能なほどの多大な勤勉をもってしても、自分を十分養うほどは稼げない」[*ibid.*, S.71]、そしてこうした事態を引き起こした原因にはふたつある。ひとつには、すでに述べた労働人口の過多。そしてもうひとつは、前節で触れたように、この低賃金は貿易の繁栄に結びついていることである。したがって低賃金は、構造的に根の深い問題である。

[四] 都市における生活費の高騰。これが労働者を苦しめ、貧困を増大させることは現代の目から見ると当たり前のようにみえるが、一八世紀末の認識では、必ずしもそうではなかっただろう。というのも、ガルヴェは次のように述べているからである。「国家経済についての書物のなかでかなり長い間支配的であった、次のような法則の普遍性ほど、明確に、経験を通じて反証されるものはない。すなわち、生活費と同時に日当はつねに上昇する、ということがそれである」[*ibid.*, S.77]

[五] 分業による単純作業の増大。ガルヴェは言う。「裁縫の類のような、まったく低級で技術のいらぬ労働が大都市で大規模の事業の本質をなすのであれば、そしてそれが多くの人々を雇ったならば、そこから多くの貧民が現れる。その理由は、その仕事が才能も事前訓練も前貸しも必要としないため、その仕事がパンを提供してくれるかぎり、あまりに多くの人々がその種の仕事に逃げ道を見つけるからである」[*ibid.*, S.79]

以上のようにガルヴェは、都市化を貧困の主要な原因とみなし、さらに都市化の原因を、産業構造の問題として分析している。このように貧困を構造的な問題として捉えていたところに、ガルヴェの先駆性があるといえよう。

そして、これらに加えてガルヴェがさらに、プレスラウでは女性の物乞いが男性の六倍いることを指摘し、貧困におけるジェンダー格差の問題にまで踏み込んでいたことは、彼の観察力の鋭さを示すものである。もちろん、その理由として女性の方が職の少ないこと、教育・職業訓練を受ける機会の少ないこと、子供を産むことと並んで、女性が元来（本性として）道徳に欠けていることが挙げられている[*ibid.*, S.90]点は、時代の制約を受けているといわざるをえないのだが。

さて、すでに述べたとおり、ガルヴェは救貧院と配給を貧民対策として挙げていた。その具体的な内実については、いまはさておこう。本節では最後に、貧民対策についてふたつだけ指摘しておきたい。第一に、このような救貧対策がそもそも必要な理由として、ガルヴェが地縁の消失を指摘していることである。

「貧民が生家にいるような場所ならば、もっとも見捨てられた者にさえ、なおも誰かしらの友人、親戚、あるいは慈善家があり、彼らは公衆 Publikum が彼に手渡したものの他に、彼を元気づけるために、また非常事態には、援助をしてくれる。貧民の運命はそれによって、公衆の負担なしに改善される。貧民が彼の故郷を離れ、かつての同郷人たちと別れるや否や、こうした助力はすべてなくなってしまふ」[*ibid.*, S.126]

それゆえに、故郷を離れ都市で生活する貧民は、「公衆の負担」によって救われねばならないわけである。

第二に、救貧院の対象と福祉行政 Polizei の対象を、ガルヴェが区別して論じている点である。救貧院は高齢者や、能力が欠如し、あるいは怠惰や自堕落といった生まれつきの性格ゆえに仕事に就くことができない人々を収容する [*ibid.*, S.146f.]。これに対し福祉行政は、職を失い、まだ貧しくなりきっていない人々が完全な貧困に陥るのを防ぎ、また「物乞いや、頭の悪い貧民の子供たち」[*ibid.*, S.136] を救うことを目的とする。

ガルヴェのこうした物の言い方は、たしかに差別的に響くかもしれない。しかしながら、誰もが文明化され、社会的に包摂されうるわけではないこと、そうした貧民を別のかたちで救う必要があることを主張したことは、評価されて然るべきであろう。

いずれにせよ、ガルヴェはスミスとは異なり、ネイションの維持・防衛を中心に考えなかった。しかしだからこそ、貧困層の教育というかたちで、貧困問題を解決するよりはむしろ隠ぺいしようとしたスミスとは対照的に、貧困を正面から問題化することができたのだといえよう。もちろん、一七八五年段階のドイツ社会全体がこのような状況にあったとは言いがたい。しかし少なくとも、自身の故郷であり、人生のほとんどを過ごした商業都市プレスラウを襲った社会の変化について、ガルヴェはよく観察し、来るべき商業社会・ブルジョワ社会の問題を看取していたといえよう。そして、言うまでもなくこの問題は、現代においても解決をみていない。

六．おわりに

本小論が示したように、ガルヴェは商業における徳と功利の対立や、商業社会の発展にともなう貧困の問題を明示した。しかし、それに対する体系的で決定的な解答を出すことはしなかった。なるほど、たしかにガルヴェは、ヨーロッパ諸国家の成熟によって、商人の誠実さが成功の必要条件となるような社会の到来を夢見ていた [*Garve*, 1783c, S.115ff.]。そうして、徳と功利が一致する世の中になることを期待していた。また彼は、救貧院と配給、福祉行政によって貧困に対処しようとした。しかしそうした答えは楽観的なものにすぎず、いずれ問題の大きさに比べれば、最終的な解決とはとても呼べないものである。

しかしだからといって、ガルヴェがスミスよりも劣っているとか、忘れられてよい思想家であるといったことにはならない。スミスのようなネイション・ステイトの思想は貧困を解決するどころかむしろ拡大したからであり、その意味で、ガルヴェが結論を出さなかったことは賢明であったと評価することもできるからである。

いずれにせよ、ガルヴェの問題提起そのものは、一八世紀末ドイツの社会思想のひとつの到達点である。ガルヴェのテキストはヘーゲル、マルクスを経てフランクフルト学派まで貫くドイツ社会哲学の源流として、もう一度顧慮されるに値する。また、カントがガルヴェのとくに『キケロ論』を熟読し、そのうえで『人倫の形而上学の基礎づけ』を書いたことを思い起こせば、カント倫理学の社会哲学的モーメントについても、あらためて光を当てる必要があるだろう。というのも、ガルヴェの提起した問題に対し、カントはネイション・ステイトとは別の論理を提供しようとしたからである。それが批判哲学であり、定言命法にもとづく義務倫理学であり、さらに世界市民社会と永遠平和の思想であったことは言うまでもないことである。

参考文献一覧

- Garve, Christian, *Philosophische Anmerkungen und Abhandlungen zu Cicero's Büchern von den Pflichten*, 1783a-c, Breslau (3Bände).
- Ders., *Anhang einiger Betrachtungen über Johann Macfarlands Untersuchungen die Armuth betreffend, und über den Gegenstand selbst, den sie behandeln: besonders über die Ursachen der Armuth, den Charakter der Armen, und die Anstalten sie zu versorgen*. Leipzig, 1785.
- Ders., *Uebersicht der vornehmsten Principien der Sittenlehre, von dem Zeitalter des Aristoteles an bis auf unsre Zeiten*, Breslau, 1798a.
- Ders., *Die Ethik des Aristoteles*, Breslau, 1798b.
- Hobbes, Tomas, *Leviathan*, edited by Richard Tuck, Cambridge University, 1996.
- Ders., *Behemoth Or The Long Parliament*, edited by Ferdinand Tönnies, the University of Chicago Press, 1990.
- Kersting, Wolfgang, *Die Begründung der politischen Philosophie der Neuzeit im Leviathan*. In: Ders. (Hrsg.), *Thomas Hobbes: Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*, 1996, S. 9 - 28.
- Smith, Adam, *The Theory of Moral Sentiments*. Düsseldorf, 1986.
- Ders., *The Theory of Moral Sentiments; Or, An Essay Towards an Analysis of the principles by which men naturally judge concerning the conduct and character, first of their neighbours, and afterwards of themselves. To which is added, a dissertation on the origin of languages*. A new edition, vol.1. Basil: printed and fold by J.J. Tourneisen, 1793.
- Ders., Cannan, Edwin (edit.), *The Wealth of Nations*. Charles E. Tuttle Company, 1979.
- Vierhaus, Rudolf, *Mosesmendelssohn und die Popularphilosophie*. In: Albrecht, Michael, Engel, Eva J., und Hinske, Norbert (Hrsg.), *Mosen Mendelssohn und die Kreise seiner Wirksamkeit*. Tübingen, 1994, S.25-42.
- 池田成一、「ガルヴェ『流行論』とヘーゲル市民社会論の成立」、東北哲学会編「東北哲学会年報」第九号、一九九三、一五 二八頁。
- 遠藤和朗、『ヒュームとスミス、道徳哲学と経済学』、多賀出版、一九九四。

- 大塚雄太、「クリスティアン・ガルヴェにおける人間・社会・モラル 「流行論」にみる現実的人間と通俗哲学の可能性」、社会思想史学会編『社会思想史研究』第三二巻、藤原書店、二〇〇八、七八 九三頁。
- 金杭、『帝国日本の闘 一生と死のはざまに見る』、岩波書店、二〇一〇年。
- 久呉高之、「解説(プロレゴメナ)」、『カント全集第六巻 純粹理性批判(下)・プロレゴメナ』、岩波書店、二〇〇六、五七八 - 六四〇頁。
- 小谷英生、「防衛戦争は是認されうるか —カントとホッブズをめぐる—」、唯物論研究協会編『唯物論研究年誌』、大月書店、第15号、二〇一〇、三一七 - 三四一頁。
- 同、「ホッブズ 早すぎた民主主義?」、三崎和志・水野邦彦編『西洋哲学の軌跡 デカルトからネグリまで』、晃洋書房、二〇一〇、一二 二二頁。
- 同、「三・一一と歴史意識の考現学 歴史の自然主義に抗して、あるいはネイション論のほうへ」、東京唯物論研究会編『唯物論』第八六号、二〇一〇(近日刊)。
- 平子友長、「近代市民社会理論の問題構成 —市民社会と国家の関係を中心にして—」、佐藤和夫編『市民社会の哲学と現代』、青木書店、一九八四。
- 同、「ステイト・ネイション・ナショナリズムの関係」、『唯物論研究年誌』、第八号、二〇〇三年、四一 七一頁。
- 竹野伸博、「近代ドイツにおけるイギリス市民社会思想の受容の一形態 C・ガルヴェの場合」、名古屋大学経済学部編『経済科学』第二四号、一九七七、二五 - 四二頁。
- 同、「ドイツ通俗啓蒙 C・ガルヴェ研究」、宮本健一、大江志乃夫、永井義雄編『市民社会の思想』、御茶の水書房、一九八三。
- 柘植尚則、『良心の興亡 —近代イギリス道德哲学研究—』、ナカニシヤ出版、二〇〇三。
- 中野忠、「一八世紀イギリス都市論の射程 —「都市ルネサンス」論再考—」、中野忠、道重一郎、唐沢達之編『一八世紀イギリスの都市空間を探る —「都市ルネサンス」論再考—』、刀水書房、二〇一〇、一三 四一頁。
- ルソー、小林善彦・井上浩二訳、『人間不平等起源論 社会契約論』、中公クラシックス、二〇〇五。
- 渡辺憲正、「三・一一以後のネイションと理論の視座」、東京唯物論研究会編『唯物論』、第八五号、二〇一〇、三六 五一頁。
- 渡辺裕邦、「ヘーゲル哲学の「隠された源泉」(2) —クリスチャン・ガルヴェと「通俗性」の哲学—」、『北見工業大学研究報告』七(二)、一九七六、四四五 - 四六六頁。
- 松山雄三、「若いシラーとChr・ガルヴェ シラーの『哲学書簡』をめぐる」、東北薬科大学編『東北薬科大学一般教育関係論集』第一五巻、二〇〇一、一 二六頁。