

93-J-23

リベルテ エガリテ フラテルニテ
〈自由・平等〉と《友愛》
—— “市民社会” ; その超克の試みと挫折 ——

中西 洋
東京大学経済学部

1993年11月

リベルテ エガリテ フラテルニテ
〈自由・平等〉と《友愛》

— “市民社会” ; その超克の試みと挫折 —

中西 洋

I. 問題 — “近代” における《人と社会》

1. 〈自由・平等・友愛〉 — 近代フランスの原理像

II. “近代のはじまり” — イギリスとフランスの異質性

2. イギリス的〈自由〉と〈平等〉 — ホッブスに即して

3. フランス的〈平等〉と〈自由〉 — モンテスキューに即して

III. “近代への革命” から “近代の革命” へ — 〈市民社会〉の創出と変革

4. 〈権利〉 = 〈自由の平等〉 — ルソーに即して

5. 〈博愛〉^{フィラントロピー} のアソシアシオン [企業と国家] — サン-シモンに即して

6. 〈無政府〉^{アナルシー} と 〈相互性〉^{ミチュアリテ} の社会^{ソシエテ} — プルードンに即して

IV. 結び — 21世紀の《人と社会》

7. 〈友愛・平等・自由〉 — “現代” の展望

〔細目次〕

I. 問題 — “近代”における《人と社会》

1. 〈自由・平等・友愛〉 — 近代フランスの原理像

1-1. “意識された”近代 — フランス

1-2. 西ヨーロッパのなかのフランス — モットーの国際比較

1-3. 〈自由〉と〈平等〉

1-4. 〈友愛〉

II. “近代のはじまり” — イギリスとフランスの異質性

2. イギリス的〈自由〉と〈平等〉 — ホッブスに即して

2-1. ホッブスの〈自由〉

2-2. ホッブスの〈平等〉

2-3. ホッブスの〈正義〉

3. フランス的〈平等〉と〈自由〉 — モンテスキューに即して

3-1. モンテスキューの〈法律^{ロア}〉 = 〈法 = 権利^{ドロワ}〉

3-2. 〈平等〉から〈平等〉へ

3-3. 始源の〈平等〉 = 〈独立〉

3-4. 〈自由〉 = 〈独立の放棄〉 = 「政治的自由」

3-5. 〈法律〉のもとでの〈自由〉

Ⅲ. “近代への革命”から“近代の革命”へ——〈市民社会〉の創出と変革

4. 〈権利〉＝〈自由の平等〉——ルソーに即して

4-A. 旧社会の革命のために

4-1. 〈平等〉→〈不平等〉→〈平等〉の円環

4-2. 始源の〈平等〉＝〈孤独〉な樂園

4-B. 新社会の建設のために

4-3. 〈自由〉→〈服従〉→〈自由〉の円環

4-4. 自分自身に服従する〈自由〉＝「社会契約」

4-5. 「一般意志」、「立法者」、そして「市民」的な〈自由〉と〈平等〉

5. ^{フィラントロピー}〈博愛〉のアソシアシオン〔企業と国家〕——サン-シモンに即して

5-1. 「法」「天才」「自由」「平等」

——「フランス共和国の新しいカルタ」——

5-2. 形而上的〈自由と平等〉の無秩序から〈知識〉の治世へ

——「天才」と「博愛主義者」の直結：“ニュートン教”
のプラン——

5-3. 〈産業〉の目的化：「一大作業場」としての国家

——「政治経済学」から「生産の科学」へ——

5-4. 「統治」と「法（律）」の消去法

——「最高度の」自由と平等；「能力と資力」；
「支配欲」の方向転換；「社会契約」——

5-5. 「博愛家」と「エゴイスト」：「新キリスト教」の宣明

5-6. 〈道徳〉＝「社会組織の科学理論」??

5-7. 〈自由〉と〈平等〉の拘束：〈友愛〉と〈博愛〉の混淆

6. ^{アナルシ-}〈無政府〉と^{ミチュアリテ}〈相互性〉の社会 — プルードンに即して

6-A. “大革命〔1789年〕”の再革命へ

- 6-1. “^{プロプリエテ}〈所有〉は盗みである”？
- 6-2. “〈先占〉は〈所有〉を妨げる”？
- 6-3. 〈所有〉の権原としての〈労働〉〈普遍的同意〉〈時効〉
- 6-4. 賃〈労働〉者の〈所有〉権 — 「能力の不平等」と「賃金の平等」
- 6-5. “〈労働〉は〈所有〉を破壊する”？
- 6-6. 〈正義〉（その1）＝「諸条件の平等」^{アナルシ-}
- 6-7. 「自由なアソシアシオン」：「秩序と無政府との結合」

6-B. “再革命〔1848年〕”から再建設へ

- 6-8. “〈アソシアシオン〉は無である”？
- 6-9. 〈交互性〉の原理 — “友愛的アソシアシオン”に代るもの^{レシプロシテ}
- 6-10. 「分配的正義、法律の支配」の廃止？
— 〈交互性〉から「^{コントラ・ソシアル}社会契約」への連想^{コントラ}
- 6-11. 「経済諸力の組織化」？ — 〈交互性〉から〈契約〉への連想
- 6-12. 「理性・良心・愛」そして「人間の尊厳」
— 〈「集団的存在」としての人〉と「産業的連帯」

6-C. 提言 — 〈相互性〉の世界像

- 6-13. 〈正義〉（その2）＝「^{ミチュアリテ}相互性」
- 6-14. 「相互主義者のシステム」と「共産主義者のシステム」
- 6-15. 〈相互性〉下の“需給法則”と“賃金決定”
- 6-16. 「^{オトノミ-}自治」と「^{フェデラシオン}連合」 — 〈アソシアシオン〉内外の〈相互性〉
- 6-17. 〈相互性下の自由〉 — 「真の友愛」？

IV. 結び — 21世紀の《人と社会》

7. 〈友愛・平等・自由〉 — “現代”の展望

- 7-1. 《人》 — 〈^{オム}人〉の觀念：〈平等〉“状態”から〈平等〉な“権利”へ^{シヴィル・パワー}
- 7-2. 《社会》 — “市民的権力” vs. 〈アソシアシオン〉
- 7-3. 〈正義〉 — 〈所有〉 vs. 〈契約〉：〈労働〉と〈賃金〉
- 7-4. 〈道徳〉 — “道徳家”と“道徳の科学者”
- 7-5. 展望 — 〈友愛・平等・自由〉：〈労働する人〉から〈遊ぶ人〉へ

I. 問題 — 近代における《人と社会》

1. 〈自由・平等・友愛〉 — 近代フランスの原理像

1-1. “意識された” 近代 — フランス

〈自由・平等・友愛 (Liberé Égalité, Fraternité)〉というフランス共和国のモットーは、“近代”における《人と社会》のあり方を原理的に宣明したものである、と私は考えている。

といっても、現実のフランスがこのモットーをよく体現するものとなったというのではない。また、フランスが“近代”を典型的に代表する唯一の国であるというのでもない。“近代”を主導するという点では、1688年の名誉革命に帰結する市民革命をなしとげたイギリスがフランスを1世紀もリードしているし、“近代資本主義”をプロモートする力となったという意味では、フランスはイギリスのみならず、後進国ドイツにも遅れをとることになる。

しかし、にもかかわらず、フランスは1789年の大革命を遂行し、“前近代”の《人と社会》のあり方を意識的・自覚的に破砕することによって、“近代”とは何かを宣明するというユニークな役割を果たすことになった。それも決して偶然にではない。“近代”を精神的に準備した啓蒙思潮は18世紀なかばにこの国で頂点に達し、1789年以降のフランス社会は盲目的な成り行きにゆだねられるのではなく、理性的に設計・再設計されたものとして、展開をみることになったのである。民主制、君主制そして執行府専制の間を反復的にゆれ動くこの国の以降のコンスティテュション 国 制 の 変遷は、理念抜きに社会を考えることのないフランス人の意識と行為の反映なのである。そして、〈自由・平等・友愛〉の“原理”は、そのフランスにおいて憲法改訂の都度繰り返し想起され再確認されてきたのであった。フランス人が社会編成原理の意味をいかに重くみてきたかは、モンテスキュー (Montesquieu) が『法の精神について』¹の序文において — 本稿の“原理”と全く同じ意味ではないが — 「私はいくつかの原理を立てた。…あらゆる国民の歴史は、いずれもこれらの原理から出てくる結果にすぎず」、また「各政体の腐敗は、ほとんど常にその原理の腐敗に始まる」と論じていることによく物語られている。

¹ [13], Tome premier, p. cij.

1-2. 西ヨーロッパのなかのフランス — モットーの国際比較

1-2-1. しかし、〈自由〉〈平等〉〈友愛〉のそれぞれが意味するもの、それらがどのような相互関連に立つかについての理解が確かなものになっていたわけではない。

ここで比較のために、“近代”の地理上の中心地、西ヨーロッパの他の諸国をとって、これに対応する標語を推定してみると、フランスのように公けの文書によって裏付けられるものではないが、おおよそ次のように整理できるのではないか。

イギリス(E) — 〈自由と正義〉

(Liberty and Justice)

ドイツ(D) — 〈自由と忠誠〉

(Freiheit und Treue)

イタリア(I) — (1) 〈自由・友愛・平等〉

(Libertà, Fratellanza, Uguaglianza)

(2) 〈正義と愛徳〉

(Iustitia e Caritas)

これらの推定の根拠についてはいまは深く立ち入れないが、¹ とりいそぎイタリアの場合だけ2様に示した理由については一言したい。ここでは世俗的な政治社会の次元の原理〔I-1〕と、この社会に絶大な影響力をもっているローマ教皇・カトリック教会のそれ〔I-2〕とが競合し併存しているのである。両者の関連は、フランスのモットーに倣おうとする前者が、後者の力によって変容をうけ、〔^{カリタス}愛徳〉 → 〕^{フラテランツァ}友愛〉の契機^{カリタス}の重視として結果している。

いま、これによってフランスの位相をみると、

(1) まず第1に、〈自由〉がこれらすべての国において第1の価値をもつものとされている。“近代”《人》は〈自由人〉であるという命題は普遍的に承認されている。

(2) だが第2に、第2位の価値は国ごとにひどく異なっている。そして、

¹ とりいそぎ一言すれば、(i) イギリスについては、〔11〕の“自然権、自然法”理解に依拠し、(ii) ドイツについては、〔43〕(典拠は G. W. F. Hegel; *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* [武市健人訳『歴史哲学』])に拠り、(iii) イタリアについては、〔36〕、〔37〕に負っている。

〈平等〉(F)、〈正義(=法と衡平)〉(E)、〈忠誠〉(D)、〈友愛(=愛徳)〉(I)のそれぞれは、〈自由〉とはちがって、ひとりの《人》のあり方ではなく、〈人〉と〈人〉とのかかわり方の諸原理、諸原則、つまり《社会》の原理の多様なあり方を物語っているのである。

(3)そして、そうであるなら、そうした多様性は、そのこと自体、近代《社会》が〈自由人〉から同じ論理をもっては演繹できるものではないことを示唆している。各々の近代《社会》は、それに先行する前近代《社会》の諸特性を、どのようにであるかはともあれ、うけついでつくられるしかないのであり、はじめの〈自由〉《人》なるものも必ずしも無限定な“自由人”なのではなく、各々の《社会》に規定された“独特な自由”をもつ《人》だと理解するほかはないのであろう。〈自由〉を単純に“近代的自由”として抽象的に観念してはなるまい。

(4)それらのうち、いまここでとくに注目したいのは、この《社会》原理の次元で〈平等〉という価値を積極的にうち出したのはフランスに限るという点である。イギリスの場合に端的に示されるように、“近代”の興隆期は、〈平等〉という観点を《社会》のあり方を示す指針としては無視ないし否定する傾向にあったことを想えば、これはそれ自体で重大な意味をもつが、そればかりではない。〈平等〉という原理は〈人〉と〈人〉を相互に比較しはするが——そしてその限りで《社会》編成の原理ではあるが——、〈人〉と〈人〉とを積極的に結びつける契機を内包するものではない。その点で、ここにあげた他の国々の諸原理——〈法と衡平〉〈忠誠〉〈愛徳〉——とはその質を異にするところがある。つまり、〈自由、平等〉だけではまだ新しい安定的で強固な《社会》をつくる条件が充たされていないのである。フランスにおける第3のモットー、〈友愛〉^{フラテルニテ}の登場は、その点にかかわるのであった。

1-2-2.そこで、視界をフランスに限定していえば、問題はこうなる。〈自由、平等、友愛〉という原理は、どこで2分されうるか？ 答えは2つあり、また2つしかない。

(イ) 〈自由〉 = 《人》の原理

〈平等、友愛〉 = 《社会》の原理

(ロ) 〈自由、平等〉 = 《人》の原理 + 《社会》の原理 (1)

〈友愛〉 = 《社会》の原理 (2)

この2者のうち、(イ)は前項での国際比較から導びかれた推理であり、(ロ)は“大革命”時のフランス人自身の意識の表現である。(イ)は明快であるが、いってみればアングロ-ゲルマン的な尺度によるフランス理解といった傾きをもち、

(ロ)は客観的にはあいまいさを残すとはいえ、フランス人的なフランスの《人と社会》の理解であるには違いない。

1-3. <自由>と<平等>

当然ながら、まず推理に先立って、事実からはじめなければなるまい。

1-3-1. 第1に確認できる史実は、1789年7月14日のパリ民衆のバスティーユ襲撃を単なる反乱^{レヴォルト}ではない革命^{レヴォルシオン}に高めることになった同年8月26日の「国民議会」〔同年6月13日～〕＝「憲法制定議会」〔7月～〕の議決、「人と市民の諸権利の宣言 (Déclaration des droits de l'homme et du citoyen)」のなかには、<友愛>の文字がないということである。この「宣言」の核心をなす第1～2条はこう言っている¹――

「第1条 人は自由にそして諸権利において平等に生まれ、生存する (Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits)。社会的区別は、公共の利益 (l'utilité commune) に基づくほか、これを設けることはできない。」

「第2条 すべての政治的アソシアシオン² (toute association politique) の目的は人の自然的で時効にかかるとのない諸権利 (droits naturels et imprescriptibles de l'homme) を保全することである。これらの権利は自由 (la liberté)、所有権 (la propriété)、安全 (la sûreté)、および圧制に対する抵抗 (la résistance à l'oppression) である。」

ここにみるように、「宣言」の関心は専ら権利としての<自由と平等>である。「人の権利の無知・忘却あるいは軽視が政府の腐敗と民衆の不幸の唯一の原因である」というブルボン王朝末期の事態の変革という眼前の課題からすれば、それはごく自然のことであった。“革命の原理”を述べるのが第1主題であって、“新社会の編成原理”はまだ十分に考えぬかれていない。その原理は、あえていえば、“法律の支配”ということに尽きる。

¹ [8]。以下、本稿に引用する諸憲法はすべてこれによる。

² <Association>という言葉は<Fraternité (友愛)>とならんで、本稿の2大キーワードをなすことになるが、適切な日本語に移しがたいのでそのまま<アソシアシオン>とする。

あえて邦訳するなら、“結社”ないし“協団体”とでもすべきであろうが、前者はマクロな結社、つまり“社会”そのものを包含するには狭すぎるし、後者は“共同体 (Communauté)”と同音でまぎらわしいことになるからである。

「法律 (la Loi) は一般意思 (la volonté générale) の表現であ[り]、
…市民はすべて法律の前に平等である」 [第6条]。

即ち、(イ) ここにいう〈自由〉とは、「他人を害さない行為をすべてなしうること」であるが、その「制限は法律によるほか、これを定めることはできない」のであり [第4条]、(ロ) 〈安全〉にかかわる諸問題 — 告訴・逮捕・拘留・刑罰の手続きと執行、思想および意見の自由な表明と交換 (言論・著述・出版の自由) の保護など — は、すべて「法律の定める」ところにもとづいて行われるのであり [第7～11条]、(ハ) 〈所有権〉の「神聖かつ不可侵」も法律の保護下にあってはじめて保証されるのであって、「適法に認定された公けの必要が明らかにこれを要求し、正当にして事前の補償をなすという条件によるほかは、何人もこれを奪われることはない」のであり [第17条]、ここでいわば“自然権”として規定されたものは — 〈压制への抵抗権〉のほかは — すべて「法律」によってルールされるものと規定されているのである。

1-3-2. 「権利」としての〈自由〉と〈平等〉 — そして「法律」の支配 — というこの大革命の原理「宣言 (Déclaration)」は、その後1791年、1793年、1795年の各「憲法 (Constitution)」にそのまま引き継がれた。〈友愛〉原理がこのレヴェルの公法的文書のうちに明確な姿をもって現れるのは、はるかそのち1848年革命による「フランス共和国憲法」においてである。

この関係から、〈自由と平等〉は“市民革命”のもの、〈友愛〉は“社会主義革命”のもの、という一応の理解が生じたのは不思議ではない。これは、ただ直観のレヴェルでのこととしてみれば、正しさを含んでいるが、問題の科学的な究明のためには、短絡であるばかりでなく、真理の解明からひとを遠ざける危険をはらんでいる。

1-3-3. この真相にせまるためにはまずフランス大革命期の〈自由〉と〈平等〉とはどのような連関に立つものであったのか、を確かめるところからはじめなければならぬ。これは一見明確であるようで、実は意外に不安定なものであった。「権利宣言」および諸「憲法」が「自然的で時効にかかるとのしない権利」 —

ないし「社会における人の諸権利」¹ — として列挙しているものを順次にあげてみよう。

- (i) 1789年8月権利宣言 = 1791年9月憲法
 〈自由〉 〈所有権〉 〈安全〉 〈圧制への抵抗〉
- (ii) 1793年2月ジロندان宣言草案
 〈自由〉 〈平等〉 〈安全〉 〈所有権〉 〈社会保障〉 〈圧制への抵抗〉
- (iii) 1793年6月モンタニャール憲法
 〈平等〉 〈自由〉 〈安全〉 〈所有権〉
- (iv) 1795年8月権利・義務宣言
 〈自由〉 〈平等〉 〈安全〉 〈所有権〉

(1) まず第1に、革命の第1段階では、〈平等 (l'égalité)〉は“自然権”のなかに数えあげられていない。この点は、そもそも1789年宣言の冒頭の規定「…自由にかつ諸権利において平等に (…libres et égaux en droits)」がいまいであったことに由来するのであるが、1791年憲法がこれを「自由と諸権利の平等 (…la liberté et l'égalité des droits)」と読み分けたように、その後段、「諸権利の平等」を〈[□]法律の下での平等〉 — 即ち「すべての市民は法律の目には平等である (Tous les citoyens étant égaux à ses [= La Loi] yeux)」 — と等置する考えだったのであろう。換言すれば、それは〈自由〉と〈法律の支配〉 [= 〈平等〉] だったのであり、その〈[□]法律〉は“自然権”としての〈自由 (la liberté)〉 〈所有権 (la propriété)〉 〈安全 (la sûreté)〉 …を市民社会において保証するという意味であったと思われる。

これはフランス革命の始点での〈社会〉観がアングロ-サクソン型のそれに強い影響をうけていたことを示唆する興味深い痕跡であるが、² しかし、

(2) しばらくしてフランス人が自分をとり戻したとき、彼らは〈平等〉を単

¹1795年の“権利および義務の宣言”の表現、“Les droits de l'homme en société”である。これはまた、従来の“宣言”が「人と市民の諸権利の宣言」であったのに対して、「人と市民の諸権利と諸義務の宣言 (Déclaration des Droits et des Devoirs de l'homme et du citoyen)」と称している。〔8〕。
²例えば、ブラックストーンのいう「すべてのイギリス人の絶対的諸権利 (the absolute rights of every Englishman)」ないし「イギリス人の諸自由 (the liberties of Englishmen)」とは、(1)「人の安全 (personal security)」、(2)「人の自由 (personal liberty)」、(3)「私的所有 (private property)」の3つである〔〔5〕, Book I, pp.117, 140〕。

に形式上のそれに止めて理解してはいないことを自覚し、これを“自然権”のうち
に書き込むことにした。これが1793年憲法草案および憲法である。ジロンド派
の草案が「社会保障 (la garantie sociale)」をもこの目録のうちに加えよ
うとしたことはそうした思考のひとつのあらわれであるが、山岳党は更に進んで、
〈平等〉を〈自由〉に先立つ原理にまで押し上げた。1793年の憲法はその第1条
で「社会の目的は共同の幸福 (le bonheur commun) である」と言い切っており、
1791年憲法が前記の“自然的”「諸権利の保持 (la conservation)」を目的と
うっていたことから大きく踏み出している。フランス人の〈平等〉は、人によっ
てそのうちに含意するものが異なるとしても、ある“実質的な内容をもった平等”
なのである。

(3) 1795年憲法の“市民社会における諸権利”の目録は、再び ①〈自由〉と
②〈平等〉の位置を入れかえ、また ③〈安全〉と ④〈所有権〉の前後関係をも
最終的に確定し、革命の一応の終結を表示することになった。〈平等〉はふたた
び“法律の下での平等”に切り縮められてゆく。

1-3-4. 以上からわかることのひとつは、フランス人の《人と社会》についての観
念は、(イ)〈自由〉で〈平等〉な人が社会をつくるのか、(ロ)〈自由〉な人
が〈平等〉な社会をつくるのかという点で不明確さを残しているが、いずれにも
せよ形式だけでない実質的な〈平等〉が普遍的な価値をもつことを承認している
ということであろう。それは、裏返していえば、フランス的〈自由〉は常に“あ
る制約下での自由”であるということの意味する。

大革命下の〈自由〉の定義を確認しておこう。

(i) 1789年・91年宣言 — 「自由とは他人を害しない行為をすべてなしうる権能
(pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui) にある。従って、各人
の自然権 (droits naturels) の行使は、社会の他の成員に、同一の権利の享有を
確保させることのほか、制限をもたない。この制限は、法律 (la Loi) によるほ
か、これを定めることはできない。」〔第4条〕。

(ii) 1793年宣言 — 「自由とは他人の諸権利 (droits) を害しない行為をす
べてなすことを人に賦与する権能である。自由は自然 (la nature) を 原理 とし、
正義 (la justice) を 規範 とし、法律 (la loi) を 保護者 とする。その道徳的限
界は以下の格言である：ひとが君になすのを欲しないことを他人にするな (Ne
fais pas à un autre ce que tu ne veux pas qu'il te soit fait) 。」〔第6
条〕。

(iii) 1795年宣言 — 「自由とは他人の諸権利を害しない行為をなしうる権能

にある。」〔「諸権利」第2条〕。…「人および市民のすべての義務はどんな心にも自然に刻み込まれる次の2つの原理に由来する：— 人が君らになすのを欲しないことを他人にするな。— 君らが受けるのを欲する善きことを常に他人に對してなせ。 (Ne faites pas à autrui ce que vous ne voudriez pas qu'on vous fit. — Faites contamment aux autres le bien que vous voudriez en recevoir.)」〔「諸義務」第2条〕。

ここにみるように、〈自由〉の觀念それ自身にも若干のゆらぎがある。それは「自然権」として確認されながら、《社会》にあつては、(イ) 端的に「法律」によって規制されるとする立場、(ロ) それ以前に「正義」— それは何を意味するかはさしあたり不明であるが— の規範に照らして考えられるべきだとする見地、更には(ハ) 「道德」原理にまでさかのぼったところでその限界を画そうとする姿勢までがある。このゆらぎをおろそかに考えてはなるまいが、しかし、ここでひとまず、そのすべてを貫通するのは、〈自由〉は無制約のものではないということ、そして、その活動範囲は「法律」〔= “人定法”〕によって規定されてよいという見地である、と要約してよいであろう。そしてもしそうであるなら、「法律」は「一般意思 (la volonté générale) の表現」〔1789年宣言第6条〕であるから、フランス的〈自由〉は〈国家〉の下位概念であり、また「法律」とは「諸権利の平等」にほかならないのであったから、フランス的〈自由〉は〈平等〉の下位概念でもあるとってよいことになるであろう。

1-4. 〈友愛〉

1-4-1. 大革命期におけるこうした〈自由と平等〉の氾濫とは対照的に、〈友愛〉は、憲法的文書の上ではその姿をわれわれの眼にさらしていない。

〈友愛〉は“大革命”への参加に遅れをとってしまったのだろうか？ 〈自由・平等〉に対する〈友愛〉の位置は微妙であった。それはこれを主張する各人毎に違っていたし、また“大革命”の進行過程のうちにおのずとその重みを変化させた。

1-4-2. 革命の勃興から91年9月の最初の憲法制定— 立憲王制樹立— までは、〈友愛〉の役割はいわば補完的だった。さきはその憲法的文書への登場は1848年をまたねばならないと言ったが、厳密に言えば、実は唯一の例外として、1791年憲法の中に〈友愛〉の言葉を含む一条がある。第1篇「憲法により保証された基本的諸規定」の末尾の以下の文章である。

「フランス大革命の記憶を保持し、市民たちの間の友愛(la fraternité entre les citoyens)と、憲法、祖国および法律への愛着を養うために国民的な諸祝日(des fêtes nationales) が設けられる。」

憲法のこの篇は、まず、前文として掲げた「宣言」にいう諸権利の平等、諸々の自由、公共の安全、所有権の所在をパラフレーズし、それに続けて、(イ)「市民たちの司祭(les Ministres de leurs cultes) を選挙ないし選択する権利」、(ロ)「棄子を養育し、虚弱な貧しい人々を扶養し、自らのかせぎで身をたてえない壮健な貧者への労働の提供のための、公共救済一般施設(un établissement général de Secours publics) の創設と組織」、(ハ)「すべての市民に共通で、…無償の公立学校(une Instruction publique) の創設と組織」を規定したあと、(ニ)上記の「国民的祝日」を提起し、最後に(ホ)「全王国に共通の民法典(un Code de lois civiles communes) がつくられる」というように結ばれている。

「自然権および市民権」を具体的に確定し、公共諸施策・諸施設をもってそれをバックアップする社会体制をつくるとしたうえで、それらをひとつに結び合わせる契機として、^{フラテルニテ}〈友愛〉 — その主観的モメント — と、^ロ〈法律〉 — その客観的仕組み — とへの依拠が語られている。革命勃発時の〈友愛〉の位置づけはこうしたいわば穏当なものであった。のち、1795年の憲法もその第10篇「国民教育」の末尾〔第301条〕に、上記引用文を — はじめのフレーズ「フランス大革命の記憶を保持し」を除いて — そのまま再録しているが、それはまた革命終結の告白でもあったとみてよいであろう。

1-4-3. 〈友愛〉のスローガンがクローズアップされたのは、おそらく1792年に入ってからである。逆説的ともいえるが、それは国内での諸党派の政治的抗争の激化、対外的には革命に干渉する諸外国との戦争の勃発のさなかであった。1792年4月のオーストリア・プロイセンへの宣戦布告とその後の連戦連敗、6月20日の数千の群集のチュイルリー宮殿への乱入という内外の危機のさなかの立法議会〔91年10月～〕で、ローヌ・エ・ロワール選出のリヨンの司教、アドリアン・ラムーレット (A.-A.Lamourette) が同僚の議員たちに向かって、“一切の悶着はつ^{フラテルニテ}まるところ1つの理由、党派心に由来する。われわれにはもっと友愛が必要だ”と説き、議員たちは一斉に立ち上がり、…政治的不和など一掃されてしまったかのごとく、抱き合い、接吻し合ったというエピソード¹はこの状況を象徴している。

¹ [7], p.10.

しかし、事態は〈友愛〉とは正反対の方向性をもって展開した。同年 8月9日のパリ市コミューンの樹立、翌10日の国王一家の拘束＝王権停止、9月2日の反革命容疑者たちの大虐殺、同20日の立法議会解散→国民公会の樹立＝共和政の宣言、モンタニャールによるジロンドンの追放、ロベスピエールの独裁から失脚〔～94年7月27日〕という周知の経過がこれに続いた。しかもまた、そのロベスピエール (Maximilien de Robespierre) 自身、1793年憲法草案の討議のなかで諸国民間の「友愛的契約の義務」を強調し、新しい「権利宣言」のうちに「凡ゆる国土の人間は兄弟であり、諸国民は全て同一国家の市民におけると同様に相互に助け合わねばならない」旨の条項を追加するよう主張している。¹ 戦いの最中においてなお、諸国家を超えた“国際的友愛”の理想を語ろうとしたのである。

1-4-4. “大革命”期の〈友愛〉観念は、それ故、構想される秩序の編成原理というよりは、その新秩序形成の背後になければならないと思われるもの、そしてその秩序が将来的にそこへ進むべき理念として掲げられ、人々を鼓舞するものだった、と理解してよいであろう。〈自由・平等〉では何かが足りない…、人々はすでにこのときそう思って〈友愛〉に言及した。あるいは、— 〈自由〉はともかくよしとして—、〈平等〉と言った以上、〈友愛〉と言わなければならない、そう考えたようにみえる。そして、これはフランス人にとってはごく自然のことであった。なぜなら、この社会の頂点から基底部までを貫くカトリック教会の教えは、この世の道德として「兄弟として、優しくお互いに愛し合いなさい、お互いに思いやりをもって尊敬し合いなさい (*aimez-vous en frères, tendrement, les uns les autres, honorez-vous les uns les autres avec prévenance*)」；「…；君の隣人を君自身のように愛しなさい (*… tu aimeras ton proche comme toi même*)」² と常々教え諭してきたからである。

1-4-5. しかし、〈友愛〉の未来は波瀾に満ちていた。サン-シモン (Saint-Simon) は— ジャコバン派への批判をこめて— 厳しい口調でこう言っている；—³

¹ [35]。

² Évangile; Aux Romains VII-10; VIII-9.

VIII-9.の省略した前段は、“姦淫するな、殺すな、盗むな、むさぼるな”とあって、「そして すべての他の戒律 (*tout autre commandement*) はこの言葉に要約される；…」として上に引用した文に続いている。従って、積極的な対人関係は“兄弟愛”、“隣人愛”、つまり〈友愛〉につきるのである。

³ [22], Tome II, p.164.

「ボナパルトが突如として現れ…、つい昨日までまた最も熱烈な共和主義を唱え、たったいましがたあの永遠に記憶すべき文句——“一にして不可分の共和国。自由、平等、友愛、しからずんば死” (Unité, indivisibilité de la république; liberté, égalité, fraternité ou la mort) という文句——を創作し、あらゆる壁にあらゆる公共の建物に大文字で書きつけた当の法律家の一群は、たちまちのうちに真っ先に偶像の前にひれ伏した。」

これ以後、“フランス憲法”は数次の改訂——ナポレオン治下の1799年12月13日憲法と1802年8月4日および1804年5月18日元老院令、ルイ18世の復位による1814年6月4日憲章、そして立憲君主ルイ・フィリップによる1830年8月14日憲章——を経て変化してゆくが、この脈絡はもはやここでの主題を超える。〈友愛〉原理が一気に開花した1848年11月4日憲法の前文を示して当面の吟味を終えよう。

「フランス共和国は、自由・平等・友愛を原理としてもつ。フランス共和国は、家族、労働、所有権、公の秩序を基礎としてもつ。(Elle a pour principe la Liberté, l'égalité et la Fraternité. Elle a pour base la Famille, le Travail, la Propriété, l'Ordre public.)」〔IV〕

これらの「原理」および「基礎」は「実定法に優り且つこれに先立つ権利および義務」と考えられたものである。

そして、これらのうち、とくに〈友愛〉原理をパラフレーズした規定と思えるのは、「共和国 (la République)」と「市民 (les citoyens)」との「相互義務」を一般的に宣ったうえでの、以下の2カ条であった。

(イ) 「…市民は互いに友愛的な相互扶助 (S'entraïdant fraternellement) をもって公共の福祉 (bien-être commun) に協力し、社会・家庭・個人を支配する道徳律および成文法を遵守して一般の秩序に協力すべきである。」(VII)

(ロ) 「…共和国は、友愛的扶助 (assistance fraternelle) により、その資源の限度内で労働を市民に与え、家族のない場合、勤勞しえない状態にある人々に救済を与え、貧困な市民の生活を保障すべきである。」(VIII)

一口にいえば、この「民主的」「共和国」は単なる法治国ではなく、市民の相互扶助活動、国家の社会保障活動を通して、「公共の福祉」を実現する主体的で積極的な組織となるべきだ、というのである。こうして〈友愛〉原理は、“1789年

の大革命”を想起しつつ、それを批判的に継承しようとして遂行された“1848年革命”のキーワードとなったのであった。

II. “近代のはじまり” —— イギリスとフランスの異質性

フランス大革命によって提示された〈自由・平等・友愛〉原理についての以上の吟味を振り返ってみると、その中間に置かれた〈平等〉の観念が更めてクローズアップされてくる。先行する〈自由〉に対して、〈平等〉ははっきりとその“自由を制約する”力を行使したし、あとからやってくる〈友愛〉は、革命によって〈平等〉が実現してこそ、またその〈平等〉の限界がみえてこそ、人々が依拠すべき古くて新しい理念として想起されることになったのであった。いってみれば、〈自由と平等〉は現在形で、〈友愛〉は未来形で語られたのである。

それ故、われわれにとっては、この意味のフランス的な〈自由と平等〉あるいは〈平等〉と〈自由〉の構造を確定することがはじめの仕事となろうが、その特性はそうしたフランス的理念の構築者たちが彼らに先行する“近代”のモデルとみていたイギリスの《人と社会》と対照するとき、一層きわだったものとなるに違いない。なぜなら、そのときかの国では〈平等〉は実現さるべきものという意味での“原理”の位置を与えられていなかったからである。むろんイギリスにも、新しい時代を意識する以上、〈平等〉がなかったのではあるまい。〈自由〉の圧倒的な支配のもとで〈平等〉はどのような姿をとってこの国に存在したのか？ “近代のはじまり”を解くいとぐちはおそらくここにある。

2. イギリス的〈自由〉と〈平等〉 —— ホッブスに即して

2-1. ホッブスの〈自由〉

イギリス的〈自由 (Liberty)〉の原理的規定を与えたホッブス (T. Hobbes) の『リヴァイアサン』の定義をまず想起したい。¹

「自由とは …… 外的障害の存在しないこと (the absence of external Impediments) である…。」

そして、

「自然権 (The Right of Nature: Jus Naturale) とは各人がもつ自由である。即ち彼みずからの意志するところに従って、彼自身の力を彼自身の自然、つまり彼自身の生命の保全のために用いることであり、したがって彼自身の判断と理性において、彼がそのために最も適当な手段とおもうあらゆることをなす自

¹ [11], 1651, Part I, Of Man, Chap. XIV, pp. 64~71, Chap. XV, pp. 71~80.

由である。」

ホッブスのみるところ「人間の〔自然〕状態は…各人の各人に対する戦争状態 (a condition of Warre of every one against every one) であるから、…各人があらゆることに、相互の身体に対してさえ、権利をもつこの状態にあっては…いかなる人であっても（彼がいかに強くまた賢明であろうとも）、人の自然な寿命をまっとうしうる保証はない」のであり、そこから「理性の戒律、その一般的ルール (a precept, or general rule of Reason)」、即ち「自然法 (A Law of Nature: Lex Naturalis)」が導びかれる。即ち、

第1 — 「平和を求め、それに従え。」そして、「われわれにあたう限りの手段をもって、みずからを防衛せよ。」

第2 — 「人は、平和と自身の防衛に必要だと考える限りで (as farre-forth, as for Peace, and defence of himselfe)、そして他の人々もそう考える限りで、このすべての物事への権利を自ら進んで放棄し (… be willing … to lay down this right) ; 他の人々が彼に対してもつことを許すと同じだけの自由を他の人々に対してもつことで満足すべきである。」

〔→「信約」の締結〕

第3 — 「人々はなされた彼らの信約 (Covenants) を実行すべきである。」

「正義の本性 (the nature of Justice) は有効な信約をまもることに存するが、信約の有効性は、人々にそれらをまもらせるのに充分な市民的権力の設立 (the Constitution of a Civil Power) によってのみはじまる。そしてそのとき所有〔権〕 (propriety) もまたはじまるのである。」

第4～第19……

うえのようなホッブスの〈自由〉にかかわる「自然権 (Right of Nature)」と「自然法 (Law of Nature)」の理解に対比してみると、フランスの諸憲法のいう「自然権 (droits naturels)」としての〈自由〉とは、イギリスでの「自然法」第2および第3に当るものであることがまずわかる。裏返していえば、イギリスにおける“〈自由〉の部分的放棄”が、フランスにおいては“〈自由〉そのもの”といわれるのである。

2-2. ホッブスの〈平等〉

では、イギリスでの〈平等〉とはどのようなものなのであろうか？ Hobbes の「自然法」ではそれは第9番目にあらわれる。

第9 — 「各人は他人を本来的に彼に等しいものとしてみとめるべきである

(… That every man acknowledge other for his Equall by Nature) 。

これはさきに「自然権」としての〈自由〉が推定された場合の環境、つまり「自然状態 (the condition of Nature) では、…すべての人が平等である (all men are equal) 」という見方にその出発点をもつ。彼は言う； —

「自然は人々を身体および精神 (body and mind) の諸能力において^{イコル}平等に作った。…というのも、身体の強さについていえば、最も弱い者でも、ひそかなたくらみなり、彼自身と同じ危険のもとにおかれている他の人々との^{コンフェデラシ}共謀によって、最も強い者を殺すだけの力をもっている。

そして 精神の諸能力について言えば (^{ワード}語に基礎をもつ ^{アーツ}諸芸、とくに…^{サイエンス}学問とよばれるもの…を別とすれば)、私は、強さの場合よりももっと大きな^{サイエンス}平等を人々の間に見出す。というのも、慎慮 (Prudence) は経験にほかならず、それは人々が専心する物事については、^{ワード}等しい時間ですべての人々に等しく与えられるものだからである。」

この Hobbes の〈平等〉理解はやや微妙で、不〈平等〉がなくはないが、大局的にみれば「そうたいしたものではない (is not so considerable) 」というのである。いま少し正直に言い直せば、

「もし自然が人々を平等につくったならば、その平等はみとめられるべきであり、またもし自然が人々を不平等につくったとしても、自らを平等だと考える人々は、平等の条件 (Equal terms) においてでなければ、平和の状態に入ろうとしないのだから、かかる平等が是認されなければならない。」

となる。この議論は、アリストテレス (Aristoteles) の『政治学』¹ が“ある者たちは支配することによりふさわしく、より賢明な種類に属すが、他の者たちは奉仕するにふさわしい”と社会諸階級の存在を自然のものとして断定しているのを名ざしで批判した個所であり、ホブズの社会観の近代性を確証している。彼はこれを「あたかも 主人とサーヴァント (Master and Servant) が 人々の合意 (consent of men) によってではなく、^{ウィット}智力の相違によってもたらされたというかのごとくであり、理性に反するのみならず経験にも反する。なぜなら、他の者たちによって統治されるよりも、自分で自分を統治しようとしなほほどにおろかな者はほとんどいないからだ。…」とまで論じている。《人》は明らかに“自立した自由で平等な人”に成長しているのであった。

¹ [2] , 1252a~1260b.

だがこの《人》の〈平等〉は幸せをもたらすものではなかった。というのも
ホッブスによれば、¹ この「能力の平等 (equality of ability)」から「希望の
平等 (equality of hope)」が生じ、「双方がともにそれを享受することが不可
能だとすると」、「相互の不信 (diffidence of one another)」が生じ、各人は
自身の保存・安全のために、他の人々の力が自分をおびやかすことにならないよ
う先手を打とうとすることになる。各人の各人に対する「戦争状態 (That con-
dition which is called Warre)」が避けられなくなる、というのである。そこ
から各人は、既述のように、「平和を求めよ」〔自然法 第1〕という理性の声に
従って、“〈自由〉の部分的放棄”に同意するのであった。

2-3. ホッブスの〈正義〉

以上の論旨から確認されるのは、〈平等〉は「自然状態」であるが、— そし
てその意味で〈自由〉の前提であるが—、「自然権」ではないということであ
り、“社会状態”のもとで維持ないし復元されるべきものとは考えられていない
のである。また、そうすべくもない。〈不平等〉は、あからさまな「戦争」の結
果ではないとしても、「所有権」と「契約の遵守」というルールにもとづいた
“社会ゲーム”のなかから避け難く発生するであろう。従って、社会的〈不平等〉
の存在は許容されうるが、しかし「不正義 (Injustice)」であってはならない。
そこでホッブスは「正義」を、「信約の履行」 (Keeping of Covenant) 〔自然法
第3〕と、— それを担保する「社会的権力」ないし「共同権力 (Common Power)」
の創設と— 規定したあと、更にそれを

- (a) 交換的正義 (Justice Commutative) 〕 [= 「契約者の正義 (the Justice of a Contractor)」、即ち「買いと売り (Buying, and Selling)、賃借と賃貸 (Hiring and Letting to Hire)、貸しと借り (Lending and Borrowing)、交換 (Exchanging)、物々交換 (Bartering)、およびその他の契約諸行為 (other acts of Contract) における信約の^{パフォーマンス}実行」] と、
- (b) 「配分的正義 (Justice Distributive) 〕 [= 「仲裁者の正義 (the Justice of an Arbitrator)」、即ち「各人に彼自身のものを配分する (to distribute to every man his own) こと、即ち「衡平 (Equity) 〕」]

とに展開して示すことになった。²

前者(a)は、市民社会における〈個人〉間の正義 — フランス流に言えば“私法

¹ ibid., pp.61~62.

² ibid., p.75.

的正義” — であり、後者(b)は、市民社会を統治する〈国家〉の諸〈個人〉に対する正義 — 同じく、“社会法的正義” — である。いま一度言い直せば、前者は〈市場〉の正義であって、いわば〈自由〉の領域であるが、後者は〈公共の福祉〉のための正義であって、ここでは〈平等〉が一定度の規範力をもってくることになる。ホッブスの「自然法」はかなり後段になって、「衡平 (Equity)」¹としてこれを取り上げる。即ち、

第11 — 「…もし人が人と人との間の判定者 (Judge) として信任されたならば、自然法の戒律は、彼が彼らの間を平等に処理すること (that he deale Equally between them) である。

この法の遵守は、各人に当然に属するもののその人への平等な分配 (equall distribution to each man, of that which in reason belongeth to him) ということから、衡平 (Equity) と呼ばれる。」

この〈平等〉は、“法の前での平等”あるいは、“形式的平等”とは異って、一種の“実質的平等”であるが、人々の「価値に相応の分配」 — つまり「当事者が均等な人々でないならば、均等なものを取得すべきではない」 (アリストテレス) のであるから、万人への“均一な”待遇を意味するわけではない。また、「契約的正義」 — 〈市場〉の正義 — とは異なって、客観性 — 自動的均衡 — を予想しえない。当事者たちのうえに立つ裁判官、仲裁者、総じて言えば〈国家〉の「理性 (Reason)」が各人のメリット (Merit) を主観的に判定して与えるもの、いわゆる「恩恵 (Grace)」である。言いかえれば、ここでの「平等」は〈人〉の不平等を予想するのであって、典型的には古代的王政の〈君主〉あるいは中世における〈神〉の〈人〉々への支配構造である。

それ故、ホッブスがここでアリストテレスの「正義」論の構成² — まず、「配分的」正義 [人々の価値に応じた分配]、次いで「矯正的」正義 [人々は均等なものとして想定して、その利得と損失を均等化する] を置く — を逆転させて、(a)「交換的正義」 [= “契約法”] を基軸とし、それを補完するものとして (b)「配分的正義」 [= “衡平法”] を位置づけたことは、これまた“近代”の正義、イギリス的な〈法〉のあり方、即ち〈法 (law) と衡平 (equity) 〉を正確に示すものなのであった。本稿の冒頭で、近代イギリスのモットーは〈自由と正義〉であって、フランス的意味の〈平等〉を無視していると言ったのは、この意味である。

¹ ibid., p.77.

² [1], 1130b~1132b.

3. フランス的〈平等〉と〈自由〉 — モンテスキューに即して

3-1. モンテスキューの〈法律^{ロフ}〉 = 〈法 = 権利^{ドロフ}〉

ホブブスの『リヴァイアサン』に即してみた以上のようなイギリス市民革命期の〈自由〉と〈平等〉に対して、これと原理的に異なる質をもつフランス大革命期の〈自由〉と〈平等〉 — とりわけて1789年「宣言」の「諸権利の平等」 = 「法^{ロフ}の下での平等」という基本観念 — に理論的基礎づけを与えたのはモンテスキュー (Montesquieu) の『法の精神について』¹ (1748年) であった。彼がここにいう「法^{ロフ}」とは、「その」最も広い意味では 事物の本性 (la nature des choses) に由来する必然的な諸関係」のことであり、この意味でわれわれは「みずから作った法律^{ロフ}」と「みずから作ったものではない法律^{ロフ}」とをもつ。前者は狭義の〈法律 (loi)〉であり、後者は〈法 = 権利 (droit)〉と言ってもよい — モンテスキューはこの2つの言葉を厳密に区別してはいない² — が、両者の関係は「まず衡平の諸関係 (des rapports d'équité) があり…それらを実定的な法律^{ロフ}が確定する」ものと考えられている。彼によれば、現実の『法律^{ロフ}』はこの意味の「事物の本性」から導き出された「諸原理 (les principes)」に照して評価されるべきものであり、「あらゆる国民の歴史は、いずれもこれらの原理から出てくる結果にすぎない」³ のである。

3-2. 〈平等〉から〈平等〉へ

まず、モンテスキューが《人と社会》の原理的なあり方について説くところを聞こう；⁴ —

「自然状態 (l'état de nature) においては、人々は確かに平等 (l'égalité)

¹ [13] 。

² 彼は、「さまざまな種類の法律 (diverses sortes de lois)」として、「自然法 (le droit naturel)」からはじまって「家内法 (le droit domestique)」にいたる9種の法を挙げている。それらのうち、当面の主題に強くかかわるのは、「各々の社会に関する特殊な政治法 (le droit politique particulier)」と、「ある市民が彼の財産と生命とをすべての他の市民から守りうるようにする各々の社会の民事法 (le droit civil de chaque société)」とであろう [[13], Tome 3, pp.72~3] 。

³ [13], Tome 1, pp.1~3.

⁴ ibid., Tome 1, p.226.

のなかに生まれるが、そこにとどまることはできないであろう。社会 (la société) が彼らに平等を失わせ、彼らは法律 (les lois) によってしか再び平等にはならないであろう。」

この構図は、①平等（自然状態）→②平等の喪失（「社会」状態）→③平等の再興（「法律」、つまり〈契約社会＝国家〉の建設）であって、さきにみた大革命期のフランス憲法の論理構造がここにその淵源をもつことは明らかである。

①まず第1に、「自然状態」では人々は〈平等〉であるという命題がある。その限りでは、ホッブスも同じ命題から出発したが、彼によればその〈平等〉が「不和」から「戦争」へ、となるのであった。モンテスキューはこれに反対する；¹—

「ホッブスが人というものにまず帰している相互に征服し合いたいという願望は道理にかなっていない。命令とか支配とかいう観念は非常に複合的で、他の観念に依存するところが多いから、人間がまずもつような観念でないであろう。ホッブスは、もし、人々が生来戦争状態にないとするれば、なぜ彼らはいつも武装して出かけるのか、またなぜ自分らの家を閉めるための鍵をもっているのか、と問う。だが、社会が確立された後でなければ人々に生じえないこと、攻撃し合い、みずからを防御する理由を彼らに求めさせるようなことを、社会の確立前の人々に (aux hommes avant l'établissement des sociétés) に帰するのは解せないことである。」

これにたいして、モンテスキューは「自然状態」における人——「社会の確立前の人々」——を「自分の弱さ (foiblesse) しか感じない」「臆病 (timidité)」な存在としてイメージする；—

- (1) 「…各人は自分がより劣っていると感ずる。各人は自分が同等 (égal) だとはほとんど感じない。だから攻め合おうなどとはしないであろう。…平和 (la paix) が第1の自然的法律となるであろう。」
- (2) 「人々は… [それに] 加えて、自分の欲望の感情をあわせもつ…。」
[それは] 彼に身を養おうとする気を起こさせる…。」
- (3) 「…やがて彼らは互いに接近するように」なる。「…自分と同じ種の動物に接近する際に感ずるあの喜び (plaisir)」、更に両性が相互にいだく魅力…。」
- (4) 「彼らはさらにもろもろの知識をもつようになる。…社会生活をしよう

¹ ibid., Tome 1, pp.7~9.

という願望 (le désir de vivre en société) が4番目の自然的法律である。」

②だが、「人間が社会の中におかれるようになるとすぐに、」

- (1) 「彼らは自分の弱さの感情を失う。彼らの間に存在していた平等 (l'égalité) は終り、戦争状態 (l'état de guerre) がはじまる。」
- (2) 「個々の社会が自分の力 (force) を感ずるようになる」→「国民の国民に対する戦争状態」。
- (3) 「その個々人たち (ces particuliers) が自分たちの力を感じはじめる」→「社会の主たる利益を自分に都合のよい方に向けよう」として、個々人間の戦争状態。

③「これら2種類の戦争状態が人々の間に法律を確立させる。」

- (1) 「民族」間・「国民」間→「万民法 (le droit des gens) 」
- (2) 「1つの社会のなかで」
 - (2-1) →「政治法 (le droit politique) 」
[治める者が治められる者に対してもつ関係]
 - (2-2) →「民事法 (le droit civil) 」
[全市民が相互の間でもつ関係]

以上のモンテスキューの立論は、始源の「自然状態」における《人》の〈平等〉について、さきのホッブスのそれと全く逆の意味づけを与えている。それが“「平和」を求めよ”という第1の自然法を導びくという点では両者は同じ結果をもつのであるが、その筋道は正反対である。ホッブスの場合、〈平等〉は禍いの原点であったのに、モンテスキューでは、相互接近・結集の「喜び」の契機でさえある。別な箇所、彼が「人間は共同で生活するように生れついでおり、またたがいにも仲良くするよう生れついでいる」¹ と言っているのは、彼の本意と聞いてよいであろう。〈権力〉と〈法〉があらわれる“社会状態”に進んだとき、〈平等〉をもはや念頭に置かなくなる — せいぜいでも〈法〉の補完要因としてしか考えない — ホッブスとは違って、モンテスキューが「法律」が〈平等〉の回復を旨とするように考える理由はここに由来するのである。

¹ ibid., Tome 1, p.60.

3-3. 始源の〈平等〉＝〈独立〉

しかし、モンテスキューとホッブスのこの相違は、相違というよりはすれ違いとみた方がより適切である。兩人とも「自然状態」という同じ言葉を使いながら違った事態をイメージしていたと考えられるからである。モンテスキューのいう「社会」状態 — あるいは“法律のない社会”¹ —、これがホッブスの「自然状態」であると考えれば、そこからあとの論理構成はむしろ全く一致してくる。即ち、「戦争状態」から「法律」＝〈国家〉の形成へ、である〔表-1参照〕。

だが、そうであるとすれば、モンテスキューのいう「自然状態」 — ホッ布斯が全く想定しなかった状態 — とは一体何であったのか、が問題となる。ホッブスの場合、はじめにあらわれる《人》は彼の眼前に存在する人々からの抽象、つまり“近代人”とみてよいであろう。彼らの本性^{ネイチャー}のうちには「争い (quarrell)」の3つの原因 — 「競争 (Competition)」 「不信 (Diffidence)」 「誇り (Glory)」 — が内在しており、そのそれぞれが「利得 (Gain)」 「安全 (Safety)」 「評判 (Reputation)」 を求めて他人を^{イングレイフ}侵す^{侵す}というように、² この人々はよくも悪くも豊かな欲求と知恵を身につけていた。モンテスキューがこれを「社会が確立された後」の人々だと批評していることは正しい。

では、モンテスキューのいう「社会確立前の人々」はどこにいる《人》なのか？ それとも、それは全く形而上的な観念の産物なのだろうか？

この点を推定するうえで役に立ちそうなのは、以下の命題である； —

「人々は政治的諸法律 (des lois politiques) のもとで生活するために彼らの自然的な独立 (leur indépendance naturelle) を放棄 (renoncé) したように、民事的諸法律 (des lois civiles) のもとで生活するために財産の自然的共同体 (la communauté naturelle des biens) を放棄した。

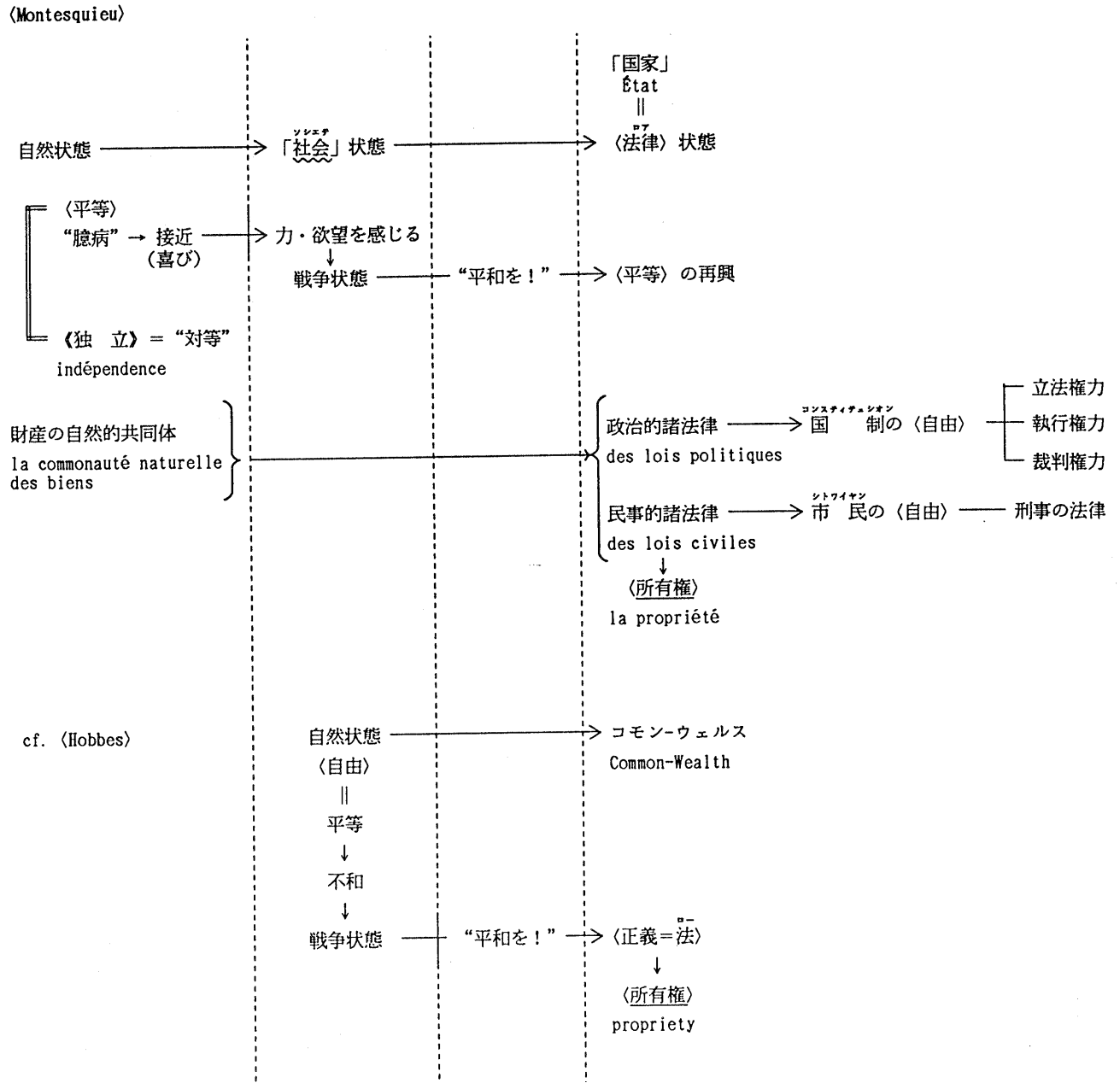
第1のもの〔政治の諸法律〕は彼らに自由 (la liberté) を得させ、第2のもの〔民事の諸法律〕は所有権 (la propriété) を得させた。」

ここに言明されているように、(i) モンテスキューにとって、はじめにあったものは〈独立〉である。そして、(ii) 〈国家〉 [=「法律の存在する社会」] の形成は “〈独立〉の放棄＝〈自由〉の獲得” であって、ホッブスの場合の “〈自由〉の部分的放棄” とは逆向きである。この (i) と、モンテスキューのさ

¹ モンテスキューがこの言葉を使っているわけでないが、「国家 (un état)」を「法律が存在する社会 (une société où il y a des lois)」とは言っている [ibid., Tome 1, p.302] 。

² [11], pp.61~62.

表-1 モンテスキューにおける《人と社会》の展開
 — ホブズとの対比において —



きの命題 — 「人は…平等のなかに生れる」 — とを重ね合わせれば、「自然状態」にあって《人》は〈平等〉かつ〈独立〉であったということになる。いま、この2つの原理が同時に成立つとすれば、各人は相互に交際することは稀で、〈独立〉というよりは“孤独”に近い状況にあり、お互いに他人の内面に干渉することはほとんどなかった、ということになろう。また、〈平等〉といっても、ホッブスのような互いに競い合う「能力の平等」ではなく、自他を対比する意識の稀薄さ、ないしは相互の立場の尊重、あるいは — いわば独立国の相互関係にいう — “対等”というほどの意味ではないか。であればこそ、次第に交際が頻繁になり、彼のいう「社会」〔しかし「法律をもつ社会」以前の〕状態に入ると、「平等は終り、戦争状態がはじまる」と考えられたのであり、それも個々の人の間のそれである以前に、「国民の国民に対する戦争状態」として想定されたのであろう。

要するに、モンテスキューの「自然状態」は、“孤独”で弱気で、しかし“対等”で、心情的にはお互いを求めあっている、そういう世界なのである。しかもこの始源の状態は「共同体 (la communauté)」という言葉で、いわば積極的に — というのも、やがてそれもまた「放棄」されることになるのだから — イメージされている。この世のものとは考えにくいこの〈独立・平等〉の幸せな世界像の根拠はいよいよもってわれわれの興味をそそるものである。

3-4. 〈自由〉 = 〈独立の放棄〉 = 「政治的自由」

だが、ここではその点の究明をひとまず留保して、上の命題で印象的な第 (ii) の論点、モンテスキューの〈自由〉の観念の特性を検討しておこう。彼は「自由という言葉ほど異なった意義を与えられ、これほど多くの仕方で人の心を動かしてきたものはない」と言っているが、彼自身の〈自由〉の意味もまた決して明快とは言いがたい。

しかし、確かなことが1つある。それは彼のいう〈自由 (Liberté)〉とは、「国家」の設立によってもたらされるもの、正確に表現すれば「政治的自由 (la liberté politique)」なのだということである。

彼はこれを2つに分類する；¹ — (i) 「コンステイテュション国制に関わる」それと、(ii) 「シトワイヤン市民に関わる」それとに。彼が用いる (i') 「国制の自由 (liberté de la constitution)」、(ii') 「市民の自由 (liberté du citoyen)」という言い方は、これら (i), (ii) の省略形である〔上掲表—1参照〕。彼はいう；² —

¹ [13], Tome 1, Livre XI~XII [pp.300~419].

² ibid., Tome 1, p.305, 371.

(i) 「国制の自由」とは、「権力が権力を抑止する (le pouvoir arrête le pouvoir)」メカニズムとしての3種の権力——即ち「立法権力 (la puissance législative)」「執行権力 (la puissance exécutrice)」および「裁判権力 (la puissance de juger)」——の分立である。(ii) 「市民の自由」とは、「安全 (la sûreté)」——あるいは「各人が自身の安全についてもつ確信から生ずる精神の静穏」——である。これは「主として刑事の法律 (lois criminelles) の良さにかかっている」。

モンテスキューがこのように〈自由〉を (i) 国家権力の濫用を阻止する仕組み、つまり国家体制の次元と、(ii) 市民個々人の安全の確保のための社会的仕組みコンステイテュションとに分けて考えたことはそれなりに有益である。そして「国制は自由であるが、市民は少しもそうでないということが起るかも知れない。市民は自由であるが、国制はそうでないということもある」¹ と言うのもまたもつともである。彼はそこから「政治的自由は節度ある政府 (les gouvernements modérés) にのみ見出される」として、彼のいう「3種類の政府」——「共和政府 (le RÉPUBLICAIN) [それは更に、「民主制 (une démocratie)」と「貴族制 (une aristocratie)」とに分類しうる] ; 「[立憲] 君主政府 (le MONARCHIQUE)」 ; 「専制政府 (le DESPOTIQUE) ——のうち、極端な「民主制」や「専制政府」を斥けるのである。² だが、もしそうであれば、ここで第1に重要な〈自由〉は「国制の自由」ではなく、「市民の自由」であるということではなければなるまい。

そして、そうだとすれば、これを——「主として」という言い方ではあるが——“刑法”のいかんにかかわると言うのは納得しがたい。“公法”よりも“民事法”が基底的だと言うべきところであろう。むろん彼もこの個所で“4種類の罪 (crime)”——(1)「宗教 (la religion)、(2)「風紀 (les moeurs)」(3)「静穏 (la tranquillité)」、(4)「市民の安全 (la sûreté des citoyens)」のそれぞれに対する罪——を列挙した際、そのうちの第4「安全」の項で〔これに対応する刑罰は「身体刑 (supplices)」である〕、生命、財産…への侵害を問題にし、“財産の安全”への侵害は「財産の喪失によって罰せられる方がおそらく適切であろう」と言っている。³ が、それ以上ではない。

つまり、モンテスキューの〈自由〉は、「国制の自由」と「市民の自由」からなりはするが——そしてそれはまさに〈人の自由〉ではあるが——〈財産の自由〉

¹ ibid., Tome 1, p.370.

² ibid., Tome 1, pp.14~15.

³ ibid., Tome 1, pp.374, 278.

は末のまた末なのである。モンテスキューの〈自由〉とは「政治的自由」であると指摘したのはこの意味である。

3-5. 〈法律〉のもとでの〈自由〉

だが、ここまでくれば、議論はすでに〈自由〉から〈法律〉自体に移っている。彼はのちに更めて「法律」を包括的に論ずる箇所〔第26篇 (Livre XXVI)〕に至って、(i)「政治の諸法律 (Lois politique)」と(ii)「民事の諸法律 (Lois civiles)」とを区別し、さきに引用したように「政治の諸法律」は〔人々に〕「自由」を得させ、「民事の諸法律」は「所有権」を得させた、と正しく言うことになる。¹そしてこれに続けて、

「…国家の支配力 (l'empire de la cité) にほかならない〔市民の自由の法律 (les lois de la liberté [du citoyen])〕によって、所有権に関する法律 (les lois qui concernent la propriété) によってのみ決定されることを、決定してはならない。」

と述べている。その含意は各人の〈所有権〉〔「財産の所有権 (la propriété des biens)」〕は、〈国家〉〔すなわち「公共の利益 (le bien public)」〕によって左右されることはないということにあり、正に近代的な主張なのであるが、しかし、その論理の組立てはやはり、各人の〈自由〉と彼らの〈所有権〉とを同じものとみるのではなく、異質なものとして対置するところにその特徴があるのであった。ここでもいま1度〈自由〉は「政治的…」であることが確認される。

しかし、以上の吟味を“フランス人は「政治的」だ、“社会”や“経済”に目がむいていない”というように俗っぽく理解するのでは足りない。彼の〈自由〉の定義をあらためて引用して示そう。²

(イ) 「自由とは法律の許すすべてをなす権利である (La Liberté est le droit de faire tout ce que les lois permettent)」。

(ロ) 「自由とは法律の命令しない事項をなすよう強要されえないところに主として存する (la Liberté consiste principalement à ne pouvoir être forcé à faire une chose que la loi n'ordonne pas)」。

いずれにしても、〈法律〉が〈自由〉を決めている。そして「法律が存在する社会 (une société où il y a des lois)」、これが「国家 (un état)」である

¹ ibid., Tome 1, pp.103~104.

² ibid., Tome 1, pp.302, 111~112.

から、〈国家〉が〈自由〉を決めているのである。そればかりではない。モンテスキューは〈国家〉のもとでは、「政治的自由とは望むことを行うことではない。…望むべきことをなしうること、そして望むべきでないことをなすべく強制されないことにのみ存しうる」とまで言っている。もしそうなら、“立法家”は“民衆”の指導者でもあることになろう。フランス人の〈自由〉はいよいよもって〈国家〉の支配下にあるといわねばならない。イギリス人のおおらかな〈自由〉との隔りはあまりにも大きいのである。

Ⅲ. “近代への革命” から “近代の革命” へ — 〈市民社会〉の創出と変革

だが、モンテスキューの説くところだけを聞いて、これを“フランス的…”と断定することは彼好みの“中庸”^{モデラシオン}を欠くことであるかも知れない。大革命期の指導的理念に限っても、1789年「宣言」から 91年「憲法」に至る立憲王政型の^{コンスティテュション}国制の理論的基礎として彼の学説は適合的であったろうが、1793年のジロンダン「草案」からモンタニャール「憲法」にまで至れば、ルソー（J. J. Rousseau）の過激な主張が事態をよりよく説明することになる。

4. 〈権利〉 = 〈自由の平等〉 — ルソーに即して

しかし、そのルソーの立論は単純ではない。あるがままの《人と社会》の探究という主題の一貫性にもかかわらず、彼の設定する第1原理が、〈平等〉から〈自由〉へと、大きく転換を遂げることになるからである。〈平等〉の見地からすれば、〈社会〉は自然人を深く墮落させるものであるが、〈自由〉の立場からは、人を「バカで劣等な動物から、知性あるもの、つまり人間たらしめ」、この世に正義と道徳性をもたらすことになる。ルソーのうちに、なぜそうした変化が生じたのか？ この両原理を統合するより根源的な原理は存在しないのか？ これがここでの問題である。

4-A. 旧社会の革命のために

4-1. 〈平等〉 → 〈不平等〉 → 〈平等〉の円環

4-1-1. ルソーの社会科学の出発点は、彼がこの世の〈不平等〉を「人間の本性^{ナチュール}から演繹される限りにおいて説明する」ことを企図して執筆した論稿、『人々の不平等の起源および根拠についての論説』（1755年）¹に示される。そこに画かれた構図はほぼ以下のようであった；²—

(i) 「人の根源的な状態」即ちその「自然状態（l'état de nature）」は「本来相互に平等である」。

(ii) しかし「個々の人が同一の社会に結合されて、いやおうなしに相互に比較

¹ [18] 。

² *ibid.*, seconde partie [pp.115~175] 。

し合い、またたえず相互に利用しあわなければならない関係」——「市民状態 (l'état civil)」——に入ると、「平等 (l'égalité) は消え失せ、所有 (la propriété) が導入され、労働 (le travail) が必要となる。」われわれのうちにある「あらゆる能力」は顕在化し、発展して、「諸条件 (身分) と財産との極端な不平等 (l'extrême inégalité des conditions et des fortunes)、情念と才能の相違、無益な技術、有害な技術、つまらない学問から、理性 (la raison) にも幸福 (le bonheur) にも徳 (la vertu) にもひとしく反する無類の偏見が生れてくる。」「以前は自由であり独立であった人間が、いまや新しい欲求のために…同胞の主人となり…その奴隷となる。」人間は「狡猾で悪賢くなり…横柄で冷酷になり…他人を欺かざるをえなくなる。…一方では競争と対抗意識、他方では利害の対立と他人を犠牲にして自分の利益を得ようとするひそかな欲望。これらすべての悪が所有の最初の効果であり、生れたばかりの不平等と切り離すことのできない結果なのである。」

(iii) こうして「平等が破られ…無秩序…戦争状態」がもたらされたなかで、富者は…自分にとって都合のよい「計画」を思いついて、隣人たちにこれをふき込んだ；——「弱い者たちを抑圧からまもり、野心家を抑え、そして各人に属するものの占有 (la possession) を各人に保証するために…正義と平和の規則——「強い者も弱い者も平等にお互いの義務に従わせる…規則」——を設定しよう。われわれの力を…一つの最高の権力 (un pouvoir suprême) に集中しよう。賢明な法律に則ってわれわれを支配し、アソシアシオンの全メンバーを保護・防衛し、共通の敵をしりぞけ、そしてわれわれを永遠の和合のなかに維持する権力に。」

こうして成立した「社会と法律が弱い者には新たなくびきを、富める者には新たな力を与え、…所有と不平等の法律 (la loi de la propriété et de l'inégalité) を永久に固定し、巧妙な篡奪を取り消すことのできない権利としてしまった。」

(iv) 「政治体の設立 (l'établissement du corps politique)」は「人民と彼らが選んだ首長との間の1つの真の契約 (un vrai contrat)」であるが、この「政治状態 (l'état politique) はほとんど偶然の所産」だったのであり、「契約というものの本性から、それは取消不可能ではありえない」。「為政者の職 (les magistratures) はまず選挙によるものであった」が、やがて世襲化し、「富者と貧者との状態」の容認は「強者と弱者との状態へと進み、逐には「主人と奴隷との状態の容認」、つまり「専制主義 (le despotisme)」による「混乱と災害との時代」となる。これが「不平等の到達点であり、円環は閉じ…すべての個人がふたたび平等となる。…今や彼らは無である」。「統治の契約 (le

contrat de gouvernement) は専制主義によって甚だしく破棄されており、…ただ力だけが彼を支えていたのだから、ただ力だけが彼を倒す。万事はこのように自然の秩序に従って行なわれる。」→「革命」。

いわゆる『不平等起源論』の以上のような要約は、ルソーの実際の議論をやや整理しすぎているかも知れない。論理的展開というかぎりでは説得力を欠くところが少なくないが、当面の関心は、《人と社会》についての彼の直感的な把握である。

4-1-2. まず発展を「自然状態」→「^{エタ・シヴィル}市民状態」→「^{エタ・ポリティーク}政治状態」という3段階に区分していること、この形式はほぼモンテスキューを踏襲しているとみられてよい。

4-1-3. しかし、内容的には「政治 [= 国家] 状態」を不可避免的に「腐敗」した「新しい自然状態」と考える点では、モンテスキューと正反対である。“権力による権力の抑止”というモンテスキューの「国制の自由」の原理の提起を知つてのうえでのこの議論は、ルソーが「国家」と「法」に非妥協的な敵意をもつていたことを物語っている。ルソーの個性もさることながら、彼の眼前でブルボン王家の絶対王制の腐朽がいよいよ明らかになっていたのであろう。

4-1-4. 1段階さかのぼった「市民 [= 社会] 状態」が〈平等〉の喪失の時代、「戦争状態」が必至となる時代だったという事実認識では、ルソーはモンテスキューと基本的に同じである。しかし、モンテスキューは「社会生活をしようという願望」をもつことを人間の本性に由来するものとして肯定的にとらえており、それがもたらす弊害を「^{ロア}法律」の確立によって克服しようとしたのに対して、ルソーは「社会状態」に入ることそのものが、人間にとって取りかえしのつかない禍いの始りなのである。

そこで、事態は以下のように描写される；¹—

「彼らは、自分たちがただひとりでできる仕事や、何人かの手の協力を必要としない技術だけに専心していたかぎり、その本性によって可能だった程度には、自由に、健康に、善良に、幸福に生き、そして独立的な交流 (un commerce indépendant) の心地よさを享受しつづけた。ところが、一人の人間が他の人間の援助を必要とするやいなや、またただ1人のために2人分の貯えをもつことが有効であると気づくやいなや、平等は消えうせ、所有が導入され、労働が必

¹ ibid., pp.129~130, 136, 138.

要となった。広大な森林は眼を楽しませる原野と変り、…やがてそこには収穫とともに奴隷制と貧困とが芽生え、成長するのが見られるようになった。」

「いまやあらゆる自然的素質は活動をはじめ…われわれのあらゆる能力 (nos facultés) は発展し、自己独自のものへの愛 (l'amour-propre) は利害に目ざめ、理性は活発になり…」多面的な「長所や才能 (le mérite ou les talents)」も顕在化する。他方「相続財産 (les héritages) が…増大して地面全体を蔽い、すべてがたがいに接触するほどになったとき、ある者は他の者を犠牲にしないではもはや拡大することができなくなってしまった。」「競争と対抗意識」、「利害の対立」、「支配と属従」、「暴力と掠奪」が生れ、「支配することの快樂 (le plaisir de dominer)」は他の一切の快樂に優越するに至る。「無秩序」、「はてしのない紛争」。「生れたばかりの社会はこの上もなく恐ろしい戦争状態に席を譲った。」

ここから明らかになることのひとつは、ルソーが人間のうちに内在する「自然的素質」——「諸能力」——の開花に対しても、強い疑念をいだいていたことである。その諸能力のうちで、彼が特筆するのが人の〈自由〉、なかなづく「選択する能力 (la puissance…de choisir)」——それは他の動物と人間とを区別するものであり、「人間のさまざまな能力のなかでもっとも高尚なものである」——と、「自己を改善する能力 (la faculté de se perfectionner; sa perfectibilité)」とであり、この「特異なほとんど無制限な能力が人間のあらゆる不幸の源泉である」¹とまで言うのである。

4-1-5. だが、この「不幸」な状態は、ぎまんの「国家」の設立によっては救済されえないのであるから、ルソーとしては、始めの段階、「自然状態」に回帰するしか道はない。その〈平等〉で平和な世界は、こうイメージされている;²——

「…森のなかに動物に混じって散在している人類…。定まった住居もなく、たがいに相手を必要ともせず、恐らくは一生に二度会うか会わないくらいで、知りあうこともなく、話しあうこともない人々…」。「ごくわずかな情念にしか支配されず、自分ひとりで用がたせ…」、「知性はその虚栄心と同じように進歩せず…」、「技術は発明者とともに滅びるのがつねであった…」。

つまり、「みんなが同じ食物を食べ、同じように生活し、正確に同じことをし

¹ ibid., pp.72~73.

² ibid., pp.80, 108, 110.

ている動物や未開人の生活の単純さと一様性」…これが“自然人”の〈平等〉であり、「情念の静穏と悪徳を知らない」彼らの間では「正義」の観念も、「はげしい愛欲」も「嫉妬」や「復讐」もほとんど存在しない。身体的・精神的個体差としての自然的なく不平等〉は、そうした状態の下では、深刻な現実性と影響力とをもつにはいたらなかったというのである。

こうしたルソーの「自然状態」のイメージは、さきにみたホッブスとモンテスキュー両人の「自然状態」に対する批判として——といっても、モンテスキューの側にかなり身をよせつつ——提示されたものである〔前掲表—1参照〕。「ホッブスの主張するところは、人間は本来大胆で、攻撃し、闘うこと以外を求めない。ある有名な哲学者〔モンテスキュー〕はそれとは反対の考え〔人間ははじめは自身の「弱さ」しか感じない〕をもっている」のであるが、ルソーの「自然人」はとりわけて「攻撃的」でもなく、またとくに「臆病」であるとも考えられない。

「自然状態においては、万事がきわめて単調に進行し」、相互に相争うといった危険な「事態は稀である。」人間は、動物と同じく「自己防衛か極度の飢餓の場合をのぞいては…戦争をしかけようとは思わない」し、「動物が力の点で彼にまさっている以上に、彼が器用さにかけては動物にまさっていることを感じて…動物を恐れなくせを身につける。」一口にいえば「頑丈で敏捷で勇敢な未開人 (un sauvage robuste, agile, courageux)」、これがルソーの「自然人」なのである。この「未開人」は「簡素で一様で孤独な生活様式」をもっており、自分と他人とを比較する以前に、ごく自然に自分と「動物との比較をするようになる」存在であった。ルソーの〈平等〉の観念は、実はこの人間と諸動物とを比べて、長短はあるが、しかし「やはりほとんど平等である」という認識から発しているのである。¹

4-1-6. だが、このルソーの「自然人」は、むしろ人類の歴史的回顧の産物ではない。それは「人間の現在の性質のなかに、根源的なものと人為的なものとを識別し、さらに、もはや存在せず、恐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；しかもそれについての正しい観念をもつことがわれわれの現在の状態をよく判断するためには必要であるような状態を十分に認識する」ためのものなのである。まず原理を明らかにし、その演繹の線上に諸事実を整序しようとするこの啓蒙主義的なアプローチからすれば、「この主題について追求できる研究は、歴史的な真理ではなく、ただ臆説的で条件的な推理だと見なさなければならない。」それは「真の起原 (la véritable origine)」というよ

¹ *ibid.*, pp.61~64.

り、「事物の本性 (la nature des choses)」を示すのだ、というのである。¹

この意味の「自然人」の本性——「人間の魂の最初のもっとも単純なはたらき」——としてルソーが強調するのが「理性に先立つ2つの原理」である
アムール・ド・ソワメム
「自己愛 (l'amour de soi-même)」と「憐れみ (la pitié)」とである。
「あらゆる感性的存在」に——人間にも動物にも——共有されるこの2つの「感性」は彼らにいわば均衡をもたらす。一方の「自己愛」の感情は、「自己の保存」にかかわる限り優先的であろうが、のちに「理性」の発達によってもたらされるようになる「自己固有のものへの愛 (l'amour propre)」アムール・プロアルのはげしい情念とはちがって、それ自体他者への攻撃性をもたない〔情念の静穏 (le calme de passions)〕。他方、「憐れみ」、つまり「同胞の苦しむのを見ることを嫌う生得の感情」は、この「自己保存の欲求」ピティエを更にやわらげる。²

ルソーはここで、この他者への「憐れみ」の原理を特に強調する。「それは、われわれのように弱くていろいろな不幸に陥りやすい存在にふさわしい素質であり」、「種全体の相互保存に協力する」。「自然状態において、法律、習俗、美德のかわりをするものはこれである」。のちに「社会状態」に入ってからひとびとが強調するようになるもろもろの美德——「寛大 (la générosité)、仁慈 (la clémence)、人間愛 (l'humanité)」「親切 (la bienveillance) と友情 (l'amitié)」「同情 (la commisération)」——はすべてこの人間の素質、彼の「自然的感情」に根拠をもつというのである。ルソーはここから「他人の不幸をできるだけ少くして汝の幸福をきずけ (fais ton bien avec le moindre mal d'autrui qu'il est possible)」という格率を導びく。それは「合理的正義の至高の格率」——「他人にしてもらいたいと思うように他人にもせよ (fais à autrui comme tu veux qu'on te fasse)」——ほどには完全ではないが、おそらく一層有効な——「自然の善性」にもとづく——格率だと考えられる。³

だが、ここまで来れば、彼のいう「自然状態」はもう「市民状態」に足をふみ入れているともいえる。実際ルソーは「原始状態における人ほど優しいものはない」と言いつつも、「人にとって最良の事態 (le meilleur à l'homme)」として「原始状態ののんきさとわれわれの自己固有の愛の手^{アムール・プロアル}に負えない活動とのちょうど中間に位置する」「社会 (la société)」がはじまったばかりの時代を想定し、これを「もっとも幸福でもっとも永続的な時期」だと言っている。⁴ 彼の

¹ ibid., pp.38, 54.

² ibid., pp.43, 96, 99, 101.

³ ibid., pp.99, 101.

⁴ ibid., pp.128~129.

アムール・ド・ソワメーム ^{ピ ティ エ}
「自己愛」と「憐れみ」はまさに「社会」の編成原理なのである。この「感性的な存在 (un être sensible)」としての《人と社会》の把握は、ほぼ同時期にイギリス人アダム・スミス (Adam Smith) が主張した「自己愛 (self-love)」と「共感 (sympathy)」¹ とに、全くといってよいほどの同型性をもっている。この両人はひとしく、《人と社会》を「理性的存在 (un être raisonnable)」としてとらえた啓蒙主義者たちにはっきりと異を説なえたのである。結論的に、ルソーはホブズを批判して、「自然状態とはわれわれの自己保存のための配慮が他人の保存にとってもっとも害の少ない状態なのだから、この状態は…もっとも平和に適し、人類にもっともふさわしいものであった、と言うべきであったのだ」² と言っている。

4-2. 始源の〈平等〉＝〈孤独〉な楽園

4-2-1. 『不平等起源論』におけるルソーの以上のような立論は明らかな難点をもっている。その最大のもは、(イ) 人間の本性——「自然的素質」——の展開と、(ロ) 人間をとりまく環境の制約諸条件とを区別して議論しなかった点である。後者は人間にとっての外的“自然”であるが、前者もまた人間にとっての内的“自然”なのであるから、両者の間に生ずる対立や矛盾こそはまさに《人と社会》の本性の問題であるはずであらう。

4-2-2. しかし、ルソーはこれに直面することをきらった。無矛盾的世界…それは人間が外的自然のなかに埋没している状態であり、その諸能力の、未発達な「未開人」でなければならない。「彼は他の同胞たちに対しては、他の動物に対すると同じようにほとんど交渉をもたなかった」とされる「自然人」の〈孤独〉性、「人々の相互依存 (la dépendance mutuelle)」ないし「交互的欲望 (des besoins réciproques)」の欠如、これがルソー的な“平和”の基本条件なのである。「人の根源的な状態」は「本来平等である」という彼の第1命題にいう〈平等〉とは、人と人との接近→相互比較のうえでのことではなく、逆に人と人との疎遠さ、「自己の外のものすべてへの深い無関心 (sa profonde indifférence)」

¹ *ibid.*, p.45 および [32]。アダム・スミスについては、[39]を参照された
い。

² [18], p.95.

の表明なのであった。¹

4-2-3. 《人》を“孤独な人”として観念するこの見地は、少くとも西欧一般の正統ではない。「人は自然に〔生れつき〕ポリス〔πόλις〕的動物である。…各個人は、もしそれが孤立させられた時に自足的でないとするれば、^{ポリス}共同体が自然にあるということも、また各個人より先にあるということも明らかである」というアリストテレス (Aristoteles) の命題² にさかのぼるまでもなく、ルソーが批判的に学んだホブズ (T.Hobbes)³ やロック (J.Locke)⁴ の「自然状態」に対照すれば、それが一つの“異端”であることは否定しがたい。人間以外の諸動物の世界からの類推としても、自然とはいえまい。“動物にも群生的な種とそうでない種がある； 猿のなかにも、日本猿もオランウータンもいる”、とは言えるとしても、おそらく「未開人」は、「孤独」であったと推定するよりは、はじめから群生的であったと考えた方が無理がない。少くとも、家族規模の共生はかなり持続性をもっていたと想像することが自然ではあるまいか。

4-2-4. しかし、この“異端”はルソーその人の個性に止まるものではない。さきにみたように、モンテスキューの始源の〈平等〉もまた〈孤独〉であった。モンテスキューは、ルソーよりも歴史に強く依拠していたから、彼の始源のイメージは“ゲルマン諸民族の「自由で独立的」なあり方、そして各々のゲルマン人の「極度の独立性」の享受”という史実ないし史観にその根拠をもつとも言えそうである。が、しかし、同じ先祖をもつドイツ人はむしろ全く逆の“共同体的な《人と社会》； Gemeinwesen”⁵ を「自然状態」とみてきた。

4-2-5. そこで、われわれは、ここで“〈独立〉ないし〈孤独〉な人”という人間像は、いわば“人類のフランス的種差”であるといういささか大胆な仮説を立てることができるかも知れない。だが、そうだとすると、それは一体どこから来たのであろうか？

ルソーの立論によってみる限り、このイメージは“キリスト教における始源の

¹ ibid., pp.119, 112, 172.

² [2], 1253a.

³ [11]。

⁴ [12]。

⁵ [10]。

楽園”のイメージ、それもアダムとイヴがリンゴを食べる直前のそれであった、と私には思える。いま一步踏み込んでいえば、それはアダムが創られ、唯一人でもろもろの動物の中に置かれた文字通りの始源よりは少しあと、神が彼の分身であるイヴをつくり、両人は互いに〈独立〉でありながら親しさを感じ合っており、ある日偶然にリンゴの木の下で蛇に出合ってリンゴを食べることになる…そういう事態であったろう。『不平等論』に移しかえていえば、これは「社会」がはじまったばかりの時期、——いま1度繰り返して引用すれば——「原始状態ののんきさとわれわれの“自己固有のものへの愛”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期だったに違いない」。そこで「彼らはその本性によって可能だった程度には、自由に、健康に、善良に、幸福に生き、そして互いに独立的な交流の楽しさを享受しつづけていたのであった。」ルソーに言わせれば「人類は永久にこの地点に停まるように造られていた」。それは、“未来”のない、従って“過去”もない、永遠の“現在”しかない世界なのであり、「共同の利益のためには起らないにこしたことはなかつたなにかの忌わしい偶然によらないかぎり、この状態を離れるはずはなかつた」¹のである。

もしこのように連想してよいなら、ルソーが「市民状態」から「政治状態」へというこの世の現実を否認して、「自然状態」を賛美するという奇矯な言説を説いたことも納得がゆく。彼の理論の必然的な到達点でありかつ彼の眼前の現実でもある「専制主義」^{テスボティスム}に対して、「力だけが彼を倒す」と急進的に主張した際、ルソーはその「革命の結果がどうであろうと…」としか述べていない²のであるが、この未来の欠如もただのアナルシズムではなかつたのであろう。しかも、ここで打倒さるべき王自身もまた“神権説”を抛りどころとした存在であった。フランスの《人と社会》は、その頂点からしもじもの民衆に至るまで深くカトリシズムに染めあげられていたのである。

4-B. 新社会の建設のために

4-3. 〈自由〉→〈服従〉→〈自由〉の円環

ルソーは、しかし、決してそこへ戻れないことがわかっている“始源のパラダイス”をたたえて、腐敗しきった現世の「革命」を呼びかけただけでは終わらなかった。『不平等起源論』がバスティーユ襲撃を準備したとすれば、その7年後

¹ [18] , p.129.

² ibid., p.170.

の著作、『社会契約、あるいは政治的権利の原理について』¹は革命後に構築されるべきフランス共和国のマスター・プランとなったのである。

ルソーの論調は、— 少なくともその表面をみる限り — この2つの著作の間にほとんど一転したとってよいほど変化した。“旧体制の破砕”と“新体制の創設”という2つの課題の相違がそこに反映していることは言うまでもない。しかし、そうした説明にルソーは満足しないであろうし、われわれも納得しない。

4-3-1. 変化は、「自然状態」の描写からはじまる。そこでの《人と社会》のあり方は、さきにはなによりもまず〈平等〉であったが、いまや〈自由〉が第1の原理となる。彼はよく知られた次のような文章ではじめる；²—

「人間は自由なものとして生まれた (L'homme est né libre)、しかもいたるところで鎖につながれている。…どうしてこの変化が生じたのか？ ……」

もしわたしが力 (la force) しか、またそこから出てくる結果しか、考えに入れないとすれば、わたしは次のようにいうだろう；— ある人民が服従を強いられ、また服従している間は、それもよろしい。人民がクビキをふりほどくことができ、またそれをふりほどくことが早ければ早いほど、なおよろしい。なぜなら、そのとき人民は、人民の自由をうばったその同じ権利〔即ち「力」〕によって、…自分の自由を回復する (… recouvrant sa liberté) のだから。」

この論旨は、ここでの「自由」を〈平等〉に置きかえさえすれば『不平等起源論』で「革命」を予見したあのくんだり寸分の違いもない。われわれは彼における〈平等〉とは実質的には〈独立〉のこと— ここでの表現でいえば「絶対的な、そして本来独立した存在」³— であることを知っているのだから、そして〈独立〉している人は〈自由〉であるに違いないから、ルソーのこの言いかえに驚くべきではないかも知れない。

4-3-2. しかし、この代替は形式上のことには止まらなかった。『不平等論』のルソーもむろん〈自由〉の価値を認めていなかったわけではない。人間を「形而上学のおよび道徳的側面から眺める」場合、他の動物と人間を区別するものは〈自由〉、つまり「選択する能力」および「この能力の自覚」にこそあり、それは「人間のさまざまな能力のなかでもっとも高尚なものである」としている。が、

¹ [19]。

² ibid., p.2.

³ ibid., p.22.

しかし、その実際の働きについては、「その本性によって可能だった程度には…」という控え目な位置しか与えていなかったのである。これに対して、『社会契約論』のルソーは、「自然状態 (l'état de nature)」での人間は、「個々人の力以外に制限をもたぬ自然的自由 (la liberté naturelle)」と、「彼が欲し、かつ手に入れることのできる一切についての無制約な権利 (un droit illimité)」とをもつと規定し、「各人の力と自由 (la force & la liberté)こそは、生存のための最も大切な手段である」というのであって、¹ ほぼ完全にホッブスの《人と社会》の原像を踏襲することになっている。つまり、ルソーの「自然状態」と「自然人」は、もはやパラダイスにおけるアダムとイヴではなく、「各人が各人にとって敵である」—— 少くともそうありうる —— 現世の人間と入れ替ったのである。

もっともルソー自身は、以前からの立場を放棄したと自覚してはいない。

「人々がその原始的独立を保って暮しているあいだ、彼らは平和状態や戦争状態をつくるにたるほど持続的な相互関係をもっていないのだから、この事実だけからしても、彼らは自然のままでは決して敵ではない。戦争が起るのは、物と物との関係からであって、人と人との関係からではない。…」²

彼の始源の想定である“相互の交際のない”という意味の〈独立〉状態の下では、確かに、〈自由〉—— いまや彼はそれをすべてのものへの「無制約な権利」だというのであるが—— の働きも外的障害につき当ることはないと言ってもよいであろう。が、しかし、それならなぜ人々はこの「自然状態」の放棄を決意することになるのか。彼の言い方はこうである；³——

「わたしは想定する；—— 人々は、自然状態において生存することを妨げるもろもろの障害が…各個人がそこにとどまろうとして用いる力に打ちかつに至る点にまで到達した、と。そのときには、この原始状態はもはや存続しえなくなる。そして人類は、もしも生存の仕方を変えなければ、亡びるであろう。」

この「もろもろの障害」とは、さきの彼の理解に従えば人々の「相互依存」状態、つまり「社会」の発生にもとづくあつれき、つまり人々の支配と占有をめぐる争い以外ではないであろう。しかし、「個人的戦争、すなわち人対人の戦争というものは、持続的な所有権 (point de propriété constante) のない自然状態

¹ ibid., pp.23~24, 16.

² ibid., p.11.

³ ibid., p.16.

においてはありえない…」¹ というのは議論の転倒なのであって、逆に無秩序なく占有 (la possession) の争いの解決が所有権 (la propriété) の確立を要請するのである。

4-4. 自分自身に服従する〈自由〉 = 「社会契約」

4-4-1. ここでルソーの第2の主題 — 第1のそれは、すでにみたように〈革命〉であったが —、〈国家〉の建設が登場する。もはや「自然状態」のうちに止りえず、「市民状態」に入ってゆこうとする〈自由人〉が要求すること、それはルソーの要約によれば、²

「各構成員の^{ペルソン}一身と財産を、共同の力 (la force commune) のすべてをあげて守り保護するようなアソシアシオンの一形式 (une forme d'associations) を見出すこと、そしてそれによって、各人が、すべての人々と結びつきながら、しかも自分自身にしか服従せず、以前と同じように自由であること」

である。そして、この難問への回答、それが「社会契約 (le pacte social: le contrat social)」だ、というのであった。

4-4-2. では「社会契約」とは何か？ そのエッセンスは次のように表現できる；³ —

「すべて各人は、共同で (en commun) その^{ペルソン}一身とそのすべての^{ピュイサンス}力を 一般意志 (la volonté générale) の至高の指導下におく。そして、われわれは構成員各人をひとまとめに (en corps) 全体の不可分の一部として受けとるのだ。」

この行為が意味することは、⁴

(イ) まず「各々の仲間(アソシエ)の、彼の諸権利の全てをともなつての、^{コミュニティ}共同体全体への全面的な譲渡 (l'alienation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté)」であるが、

(ロ) 「自らが譲り渡した自身の権利を獲得しないような^{アソシエ}仲間はいないのだから、人は彼が失ったすべてのものの同等物と、彼が持っているものの保存のた

¹ ibid., p.11.

² ibid., p.17.

³ ibid., p.18.

⁴ ibid., pp.17~18.

めのより大きな力とを獲ることになる (…comme il n’y a pas un associé sur lequel on lui cède sur soi, on gagne l’équivalent de tout ce qu’on perd, & plus de force pour conserver ce qu’on a.)」

というのである。この「譲渡」は全面的で「留保なし」であり、「特定の人々の手に何らかの権利が残る」ということはない。「結合 (l’union)^{ウニオン}」は完全である。「要するに、各人は自身を 全体に対して (à tous) 与え、特定の人たちには (à personne) 与えない」。そして、この「全体」は自分自身でもあるのだから、彼の〈自由〉の「譲渡」は依然として彼の〈自由〉を保証する、というのである。

4-4-3. ここで留意しなければならないことは、この「社会契約」は個々人と「一般意志」ないし「共同体」との間に取り結ばれるものであって、個人間のものではないという点である。といっても、「一般意志」ないし「共同体」をつくろうという合意がまずなければ、話しははじまらない。ルソーはこれを「最初の約定 (une première convention)」あるいは「先行する協約 (convention antérieure)」と呼び、これによって「人民 (peuple)」は単なる「集合 (une aggrégation)」ではない「アソシアション (une association) をつくり出すと言っている。¹」しかし、これは「^{コンヴェンション}convention」である。「^{コントラ}contrat」ないし「^{パクト}pacte」とは呼ばない。つまり、ルソーにとって「公衆の議決 (une délibération publique)」は「一般意志」ないし「一般意志の執行者」としての「主権者 (le Souverain)」を生み出しはするが、「一般意志」ないし「主権者」そのものではないのである。²

これはルソーにとっては重要である。というのも、ある人の〈自由〉は彼以外の人々との交渉によって制約されてはならないものだからである。彼自身の言葉で確認しよう；³—

「…各個人は、いわば 自分自身と契約している (chaque individu, contractant …avec lui-même) のであるから、2重の関係の下で約束していることになる；即ち、〔他の〕個々人に対しては主権者のメンバー (membre du Souverain) として、そして主権者に対しては国家のメンバー (membre de l’État) として。」

¹ ibid., pp.14~15.

² ibid., pp.20~21, 31.

³ ibid., p.20.

ここに出てくる「主権者」と「国家」とは厳密には同じものではないが、さしあ
たっては「社会契約」によってつくられた「共同体」——かつては「都市国家
(Cité)」と呼ばれ、今日では「共和国 (République)」あるいは「政治体
(corp politique)」と呼ばれるもの——を、「能動的には主権者」と呼び、各構
成員からみられたものという意味で「受動的には国家」と言う、という説明で満
足しよう。¹ ここで注目すべきことは、「社会契約」のもとで、個人Aは(イ)
「主権者」〔の一部分〕として個人Bにかかわり、(ロ)彼自身は、「国家」の
構成員の資格で「主権者」そのものとかかわるといっているのであるから、個人Aとそ
の隣人、個人Bとは直接の交渉をもつことなく、常に「主権者」を媒介としての
み関係をもつと考えられている点である。人々の横のつながりは、「市民たち
(citoyens)」としての限りでは、依然公認のものとならない。ルソーにおいて
《人》の〈独立〉の原理がいかに重視されているかが、ここでいま一度明らかにな
る〔表-2〕。

4-5. 「一般意志」、「立法者」、そして「市民」的な〈自由〉と〈平等〉

4-5-1. こうしてルソーの新しい《人と社会》の構図は“「人民 (le peuple)」
各人と「一般意志 (la volonté générale)」”という形をとるが、この両者の関
係は微妙である。「人民」は「一般意志」に服従するが、それは「人民」が「一
般意志」を自分自身だと意識してのことである。しかし、「人民」が「一般意志」
を造ったという事実だけがその根拠であるのなら、全く逆に「人民」は「一般意
志」に従えることもできるであろう。立法機関の優越を当然と考えるイギリスの
国^{コンステイテューション}制はこれである。² それ故、そうでないということは、造り出された
「一般意志」がそれを造った「人民」よりも優れた存在だということを含意して
いるに違いない。

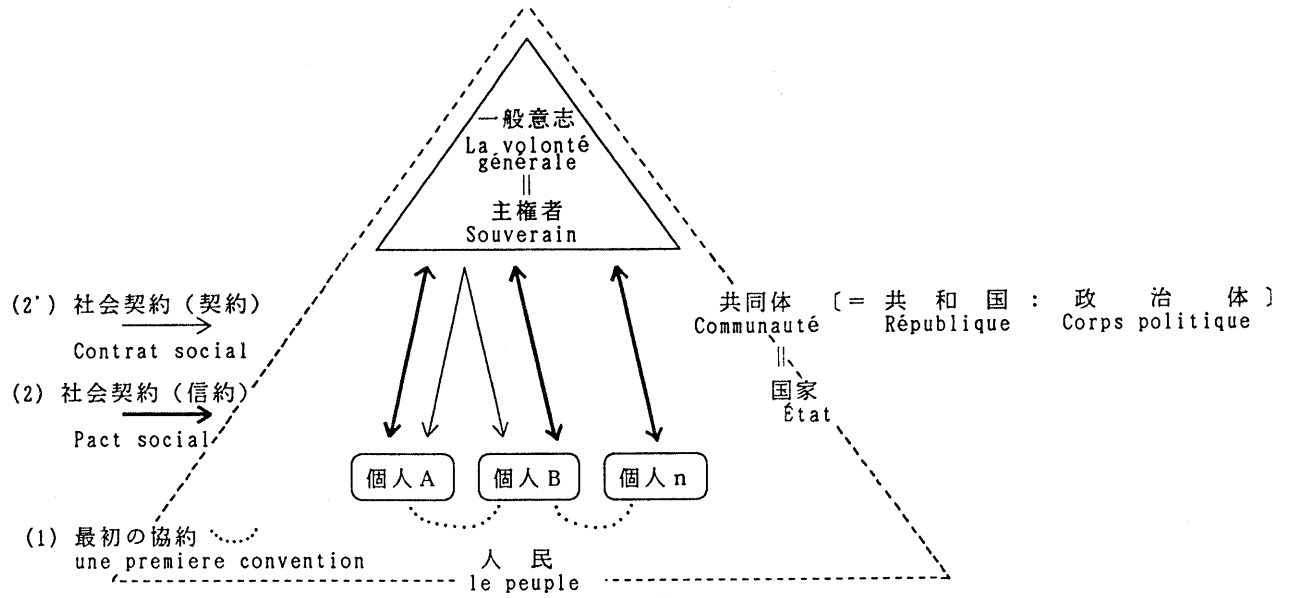
ルソー自身もこの関係を認めて、こう言っている；³ — 「人民の決議がつね
に同一の正しさをもつ、ということにはならない。人はつねに自分の幸福を望む
が、つねに幸福を見わけることができるわけではない。…」人民各人の意思、
即ち「特殊な諸意志 (volontés particulières)」の総和である「全体意思 (la
volonté de tous)」は「一般意志 (la volonté générale)」に必ずしも一致す

¹ ibid., pp.18~19.

² [5], Book I, Introduction.

³ [19], p.36.

表-2 ルソーにおける《人と社会》



るわけではない。「一般意志」は、「つねに正しく」「つねに公共の利益 (l'utilité publique: l'intérêt commun) を目ざす」ものであるのに、「全体意志」は「私の利益 (l'intérêt privé)」の総和に過ぎないからである。

もっとも、ルソーはこのギャップにかかわって、それぞれの「特殊な諸意志」から「相殺しあう過不足をのぞくと…一般意志がのこる」ともいう。それは「公衆の議決」に先だって、彼らの間で討議を尽くすことの重要性を指摘するものであろうが、しかし、それも両者の一致の可能性以上ではない。「一般意志はつねに正しいが、それを導く判断はつねに啓蒙されているわけではない。」「個人」も「公衆」も共に「導き手 (guides)」を必要とするというのである。¹

このようにみれば、「一般意志」とは実在するものではなく、各人の心の中に思い浮かべられた“あるべき国家権力”の姿であると理解された方がよさそうに想えてくる。ルソーが、人々の「アソシアシオンの行為 (acte d'association)」によってつくり出された「政治体」を「一つの道徳的で集合的な団体 (un corps moral & collectif)」であり、「公共的な人格 (une personne publique)」であるとするとともに、「道徳的な人格 (une personne morale)」であると言うのは、²この意味の「一般意志」がたまたま「国家」を構成する人々の積極的な心構えともなっている理想的な事態を想定してのことであるに違いない。各人は、すべからずその内面で2分裂する。彼らの心は、「私の利益」をまず第1に考える「特殊な意志」と共に、常に「公共の福祉」を念頭におく「一般意志」をも内包しているのである。

4-5-2. ルソーにとっては、しかし、この心理学的解釈は満足ゆくものではあるまい。「一般意志」が生身の身体をもった「主権者」としてこの現世に立ちあらわれるのでなければ、彼の望む「常に正しく」「道徳的な」国家は“画にかいた餅”になりかねないからである。「立法者 (le Législateur)」の出現が要請される。彼は「あらゆる点で異常な人 (un homme extraordinaire) である。」

「彼の天才 (son génie)」によってそうであるというだけでなく、「彼の職務 (so emploi)」、即ち「共和国を建設するというその職務」によって、「異常な人」たらざるをえない。はじめに憲法をつくるという超憲法的行為の“異常性”は誰しも自覚するところであるが、ルソーとしてはその仕事を“憲法制定議

¹ ibid., pp.52~53.

² ibid., pp.18, 39.

会”¹にゆだねるわけにはゆかない。そこに集まる「人民」が啓蒙されているとは限らないのだから、彼らが「一般意志」を見つけることができる保証はないからである。それ故、「すぐれた知性 (une intelligence supérieure)」をもつ誰かが、この「人間の力を越えた企て (une entreprise au-dessus de la force humaine)」を、「無にひとしい權威 (une autorité qui n'est rien)」をもつて遂行しなければならない。²

この「偉大な立法者 (une grand Législateur) はほとんど〈神〉というほかはないだろうが、ルソー自身も率直に「人々に法律を与えるには神々 (Dieux) が必要であろう」とこれを認めている。というのも、ここでの困難は、ただ「立法者の能力にのみかかっているのではなく、「人民」の無能力からも由来しているからである。賢者たちの言葉・観念は人民の言葉に翻訳できないものが少なくなく、彼らは「良い法律が課する永続的な節制 (les privations continuelles) からえられるにちがいない利益 (les avantages) を容易に認めようとしなす。」そのため、いつの時代も「国の創始者たち」はやむなく「彼ら自身の英知を神々のものとしてほめたたえる」という方法をとってきたのであった。³

こうして「一般意志」は生身の「偉大な立法者」と「神の權威 (l'autorité divine)」との協働の産物として現実の存在となり、人民各人を自らの指導下におき拘束する。だが、こうして「一般意志」が眼に見える実在物ないしは他者となってみれば、さきに「一般意志」を自分自身であると観念した「人民」も冷静な目をもってこれを見ることになる。今日彼は他人である「立法者」を自分であると認めたが、明日はそう認めないかもしれない。「首長の命令 (les ordres des chefs)」が「一般意志」であることが「全般的な沈黙 (le silence universel)」から推測されるというなら、⁴ 彼らが“ノン”と声をあげた瞬間に、その「首長」の權威は無となるであろう。「一般意志」の後ろ盾をもつ「主權」は神聖でかつ絶対的であるが、それ故にまた、ガラスのような脆さをもっているに違いない。

4-5-3. ともあれ、まず「一般意志」の体现者としての「立法者」のなすべきとき

¹ 周知のように、大革命期にそれは 'Convention nationale' と称することになった。

² [19], pp.56, 58.

³ ibid., p.54.

⁴ ibid., p.32.

れることをみよう。ルソーは言う；¹ —

(イ) 「立法者は、人間から彼自身の固有の力を取りあげ、彼自身にとってこれまで縁のなかった力、他の人間たちの助けを借りなければ使えないところの力を与えねばならない。」

(ロ) そして、「全体によって獲得された [新しい] 力がすべての個人の自然の力全部をあわせたものと等しいか、あるいはそれより大きいかであるとき、立法はそれが達成しうる限りでの完全さの最高点にあるといえるのである。」

ここに言われていることは、「立法者」ないし「主権者」、つまり「国家」の最高指導者の立場からみれば、おそらく正しい。即ち、まず(イ)「自然状態」にある人々の「人間性をかえる」仕事 — 「それ自体で一つの完全で孤立した全体であるところの各個人 (chaque individu qui par lui-même est un tout parfait & solitaire) をより大きな全体の部分にかえる」こと — を遂行し、(ロ) その結果として、各人によって新たに獲得された力の総和が「自然状態」のもとのそれより大きなものとする、こと、である。

4-5-4. しかし、同じく「一般意志」を自分自身であるとも考えている筈の「人民」各人の側からみれば、上の作業は必ずしも充分なものではない。“収支決算”は共同体を構成する“全員の力”について計上される以前に、彼ら“個々人の力”の増減について果たされねばならないだろう。ルソーに従って「社会契約」のこのミクロレベルの「貸借勘定」を要約するなら、以下のようなだろう；² —

a. 各人の失うもの；

a₁. 「個々人の力以外に制限をもたぬ自然的自由 (la liberté naturelle) 」

a₂. 「彼が欲しまた手に入れうるものすべてについての無制約な権利
(un droit illimité) 」

b. 各人の得るもの；

b₁. 「一般意志によって制約されている市民的自由 (la liberté civile) 」

b₂. 「彼が持っているものすべてについての所有権 (la propriété) 」

b₃. 「道徳的自由 (la liberté morale) : [「人をして自らの真の主人たらしめる唯一のもの」]

この結果、「彼の諸能力 (ses facultés) は使用されて発達をとげ、彼の諸思

¹ ibid., p.55~56.

² ibid., pp.24, 25.

想 (ses idées) は広がり、彼の諸感性 (ses sentiments) は気高くなり、彼の魂 (son ame) 全体が高められることになり」、その「悪用」がなければ、人は「馬鹿で劣等な動物」から「知性的な存在」になりうる、というのである。これは、『不平等起源論』でのルソーの「自然状態」の讚美とはまさに正反対のものである。人の能力の発達、彼らの理性の開花は「人間のあらゆる不幸の源泉である」とまで言っていたのであるから、この変身は極限的である。しかし、この過程を貫く不変の基調もまたみてとれる。「市民社会」であらたに獲得される資質としての「道徳的自由」(b₃)は、「情念の静穏と悪徳を知らない」ナイーブな「自然状態」における人が「理性に先立って」所有するとされた2つの原理——
アムール・ド・ソワメーム ピ ティ エ
「自己愛」と「憐れみ」が成熟したものに違いない。¹「単なる欲望の衝動に従うことは奴隷状態であり、自らに課した法律に服従することは自由である」というこの各人の「道徳的自由」の観念こそは「一般意志」の「公共的」で「道徳的」な人格に投影されているに違いない。彼らが「一般意志」によって「自由であるように強制される」ということは、この倫理的関係をはずしては考ええないであろう。²

4-5-5. 「社会契約」の個々人にとっての利害得失という主題に立ち戻っていえば、それはこの全く異質な道徳的要素 (b₃) の算入によって計算不能になっており、ルソーが“得になっている”というなら、それに敢えて異をとらえることもあるまい。

しかし、(b₃) をひとまず除外して、[(b₁-a₁) + (b₂-a₂)] を考え、(b₁-a₁) を“各人の生命の安全のより大きな保証”、(b₂-a₂) を“各人の保有するものへの排他性〔所有権〕の確立”と理解すれば、おそらく採算はとれていると言ってよいであろう。これは、実はホブズの思考にそって整理してみればそうなるというのであるが、ではルソーの「社会契約」論はホブズのそれを——(b₃) は別として——全く借用したものなのであるだろうか？

結論からいえば、そうではない。両人の「社会契約」理論は——同じ名称、“Pact or Covenant; Contract” / “Pacte; Contrat” で呼ばれながら——根本的に異質なものである。

しかも、この差異は無意識のものではない。ルソーがホブズの理論を詳しく吟味していたことは、『不平等起源論』のなかで「社会および法律の起源」を説く際に、極めて正確かつ簡潔に——しかしホブズの名は挙げずに——その“社

¹ この「2つの原理」は各人が失うものの側には数え上げられていない。

² [19], p.23.

会契約”説の内容を要約し、ただそれを「富者」が、自己の利益のために、「貧者」をそそのかして結んだ「正義と平和の規則」であると批判していることによつて明らかである。いや、それは批判というより非難と言つた方がよい。貧しい多くの人々は「だれもかれも自分の自由を確保するつもりで、自分の鉄鎖にむかつて駆けつけた。」しかし、それは「自然の自由を永久に破壊してしまい、所有と不平等の法律を永久に固定し、巧妙な篡奪をもつて取り消すことのできない権利としてしまい、若干の野心家の利益のために、以後全人類を労働と隷属と貧困に屈服させたのである。…」¹

ここでの問題は、しかし、ルソーの心変わりではない。肝心な点は、ホッブスの論理構造への彼の正確な洞察である。曰く、「…そして、賢明な者たちでさえ、あたかも負傷者が身体の残りの部分を救うために腕を切らせるように、自分たちの自由の一部分を他の部分の保存のために犠牲とする (sacrifier une partie de leur liberté à la conservation de l'autre) ことを決心しなければならぬと考えたのであった。」²

まさにこの点こそが、ルソー自身の「社会契約」説の意識された独自性にはね返ってくる。彼を代弁していえばこうなろう。

“ホッブスの社会契約にあつては、^{コモンウェルス}〈自由〉な自然人は「市民社会 (a Commonwealth)」を創設するために必要だと思ふかぎり、彼らの〈自由の一部分〉を供出しあつて「市民的権力 (a Civill Power)」をつくつた。私の社会契約では、^{ペルソン}そうではない。すべての人が「その一身とそのすべての力」を「^{ピュイサンス}一般意志」の創設のために「全面的に譲渡し」、^{フニオン}^{ジオロンテ・ジュネラル}^{シトワイヤン}その「一般意志」からあらたに〈市民的自由〉を贈与されるのだ。「結合」は完全であり、真に〈自由で平等な〉市民が誕生する。”

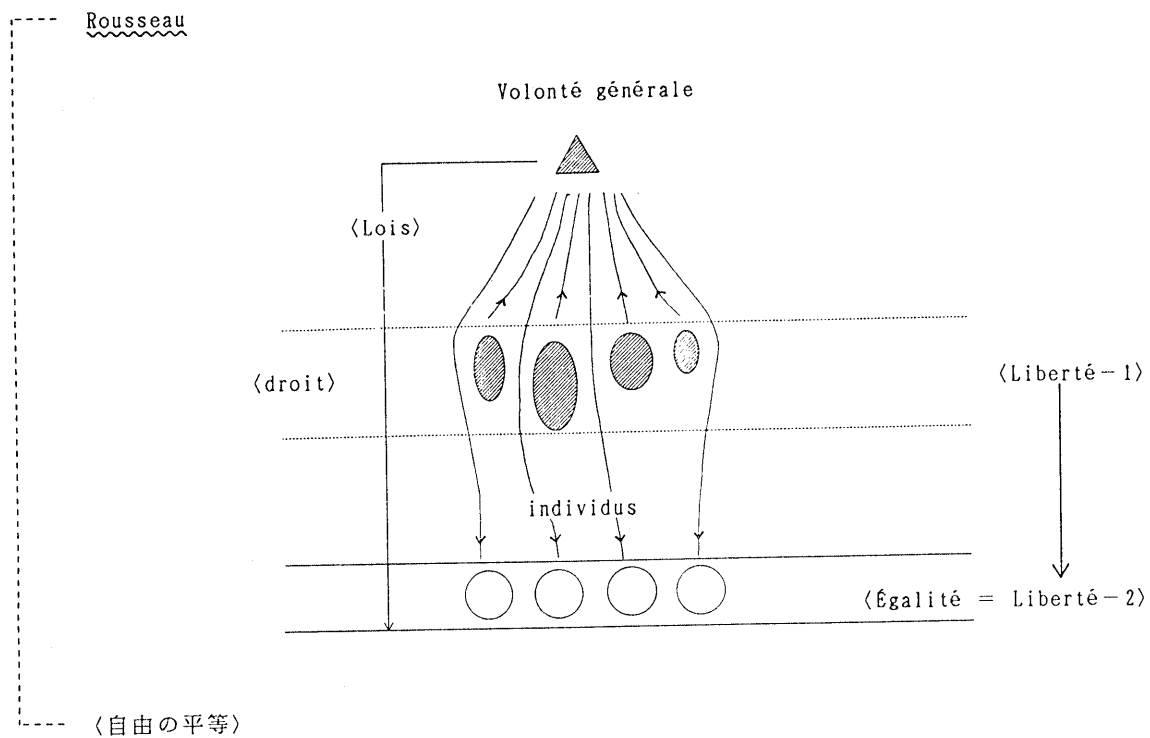
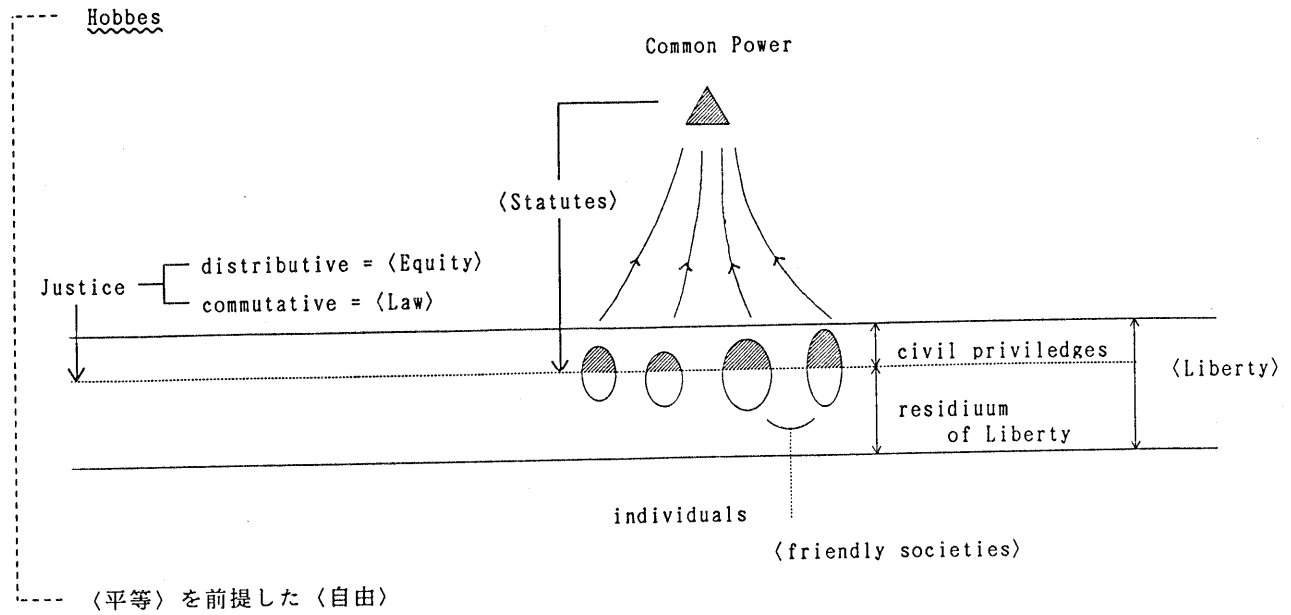
この2つは一見したところ似ているが、全く異なる〔表-3〕。ホッブスの市民はルソーのいう意味の〈市民的自由〉〔国家権力によつて保証された自由〕を

¹ [18] , op.cit., pp.141~143.

² ibid., pp.142~143.

³ただし、ルソーの論調は、のちに「主権の限界について」論じる箇所になつて、かなりニュアンスを変える；——「社会契約によつて各人が譲り渡す能力、財産、自由はすべてただその使用が共同体にとって重要であるような全体の部分にかぎられる (c'est seulement la partie de tout cela dont l'usage importe à la communauté) ということは認められている。けれども、どれだけが重要であるかを決定するのは主権者のみである、ということもまた認められねばならぬ」〔[19] , p.40〕。

表-3 〈イギリス的自由〉と〈フランス的自由〉



ももつが、もともからもっている〈自然的自由〉も依然保持し続けている。イギリス法曹界の権威、ブラックストーン (W. Blackstone) の語法をもってすれば、「イギリス人 1人1人の絶対的な諸権利 (the absolute rights of every Englishman)」である「彼らの諸自由 (their liberties)」は、「市民的特権 (civil privileges)」と「自然的自由の残余 (residuum of natural liberty)」から成る、ということになる。¹ そして、敢えていうなら、この〈自然的自由の残余〉にこそ個々人の〈自由〉はその根拠地をもっている。それは本質的には〈国家権力〉の有無にかかわりのない〈自由〉なのである。ところがルソーの市民は、ただ〈市民的自由〉しかもっていない。モンテスキューの見地と同じく、〈国家権力〉なしでは〈自由〉ではありえないのである。フランス市民たちがもつ〈自由〉は、〈国家権力〉の行為のうちに「一般意志」をみてとってこれに従うか、そうではなく、「一般意志」の不在を宣告してこれを革命するか、という“選択の自由”なのである。

4-5-6. 以上にみたところからわかるように、ルソーの「社会契約」にあらわれる人は——ホブズと同じく——〈自由〉のみを問題にしている。一体、以前の彼にとって中軸的な観念であった人の〈平等〉はどこへ行ってしまったのか？

この点についての彼の議論は、論理的には不明確であり、その態度も自信を欠いている² ように見える。彼の言うところを引用しよう；³ ——

「…この基本契約 (le pacte fondamental) は、自然的平等 (l'égalité naturelle) を破壊するのではなく、その逆に、自然が人々の間にもたらした肉体的不平等 (d'inégalité physique) といったものを道徳的で合法的な平等 (une égalité morale & légitime) に置きかえる…；そして人々は力とか才能については (en force ou en génie) 不平等でありうるが、協約によって、また権利において (par convention & de droit) すべて平等になる…。」

さきにみたようにルソーにあっては、自然人は彼のすべてを「全面的に譲渡する」のであったから、——〈自由〉について、と同様に——〈平等〉についても〈自然的平等〉を失って〈市民的・道徳的平等〉を得ると素直に言った方がおそ

¹ [5], pp.123-125.

² 「悪い政府のもとでは、この平等は外見だけの幻のようなものにすぎない。…社会状態が人々に有利であるのは、すべての人がいくらかのものを持ち、しかも誰もがもちすぎない限りにおいてである。」 [[19], p.29]

³ [19], p.29.

らく説得力があろう。引用文のように「自然状態」での“人々の心身の不平等”をいうのであれば、むしろ、「社会契約」前後に生ずる変化は、各々が〈不平等〉にその〈自由〉を抛出し、あらためて〈平等〉に〈自由〉を獲得する、と規定した方がよい。「市民」が享受するのは〈自由〉と〈平等〉であるよりは、〈自由の平等〉なのである。

4-5-7. こうして、〈平等〉の観念は、もはや個々人の原理であるよりは、国家あるいは主権者の行為の原理になっている。事実、ルソーが〈平等〉を正面から、そして立ち入って、議論するようになるのは、「立法」という場所においてである。

彼は「あらゆる立法体系の究極目的」は「すべての人々の最大の善 (le plus grand bien de tous)」であり、それは「2つの主要な目的、すなわち自由と平等 (la Liberté & l'égalité) に帰する」と断定し、「自由 — なぜならすべて コール・ド・エタ の特定の従属 (toute dépendance particulière) は、それだけ国家本体から力をそぐことと同じだから；平等 — なぜなら自由はそれを欠いては持続できないから」、と論じている。¹ この視角が、個人の側からでなく、権力の側からのものであることは明らかであろう。

といっても、ルソーはここで〈平等〉を「権利の平等 (l'égalité de droit)」 — “法律の下での平等”² — とだけとらえていたわけではない。

「平等については、この言葉を権力と富の程度 (les degrés de puissance & de richesse) の絶対的同一と理解してはならない。…権力については…つねに地位と法律とにもとづいてのみ行使されるということを…、富については、いかなる市民もそれで他の市民を買えるほど豊かでなく、またいかなる人も身売りをよぎなくされるほど貧しくないということを、意味するものと理解しなければならない。」

ここにいう〈平等〉の2側面のうち、“権利の平等”つまり政治的平等についてはともかく、“富の平等”つまり経済的平等についていえば、それは「主権」がその実現を約束しうるものではない。それは為政者の政策目標 — 「百万長者と乞食のいずれをも認めてはならない」という格率 — なのであり、「事物の力はつねに平等を破壊する傾向がある」というまさにその理由によって、立法の力は

¹ ibid., p.73.

² ibid., pp.40s, 73.

つねに平等を維持するように働かねばならない」のである。¹

だが、正確を期するならば、〈平等〉の指向を政策目標というのは言い過ぎであるかも知れない。それは「主権者」が常に心すべき原則といった程度を出えないだろうからである。なぜなら、もともと「一般意志」は「全部の人から生まれ、全部の人に適用されなければならない」ものであって…、何らかの個人的な特定の対象に向うときにはその本来の正しさを失ってしまう」と考えられるからである。「一般意志は…個人に差別をつけない」——これがルソー的〈国家〉のイメージであり、² 限界でもある。経済的〈平等〉——ないし経済的〈中庸〉——は“望ましい課題”としてあとに残されたのである。

¹ *ibid.*, pp.73~74.

² *ibid.*, pp.41, 42.

5. ^{フィラントロピー}〈博愛〉のアソシアシオン〔企業と国家〕 — サン-シモンに即して

こと政治に限っていえば、フランス人は気が短い。ルソーによって構想された“市民社会”は、その成就の瞬間にすでにその革命を指向する人々の批判にさらされることになった。これに先鞭をつけたのは、サン-シモン (Claude-Henri de Saint-Simon, 1760~1825) である。彼は、フランス革命の勃発 (1789年)、立憲議会、国民公会、ボナパルトの独裁、そしてルイ18世の王政復古 (1814年) という激動の25年を自身で体験し、革命に便乗し、批判し、新しい19世紀的フランスの構築を提言し、逐には“革命完成の推進者”として自己を自覚することになるという数奇な生涯を送った。その膨大な発言記録は — アカデミックなスタイルをとったものでないからというだけでなく、状況の推移につれてその内実を変化させてゆくため — 論理的な整序の極めて困難なものであるが、その難点をも含めて、同時代のフランス人によるフランス大革命の活写として超1級の証言をわれわれに遺している。。

5-1. 「法」「天才」「自由」「平等」

— 「フランス共和国の新しいカルタ」 —

サン-シモンのフランス大革命への当初の評価は、1795年1月に彼がデザインして売り出した「フランス共和国の新しいカルタ (Nouvelles Cartes de La Republique Française)」というかたちで、いまなおわれわれの目の前にある。それは「専制と不平等とを絶えず思い出させる表現を (遊びながらでさえ) 用いることができる共和主義者はいない。トランプの絵札の諸人物の陰鬱さとそれらの人物の名称の下劣さに不快感を覚えない人は、決して美的センスのある人ではないであろう…」という彼の宣伝文にあるように、「王 (Roi)」、「女王 (Dame)」、「下僕 (Valet)」を廃し、そのそれぞれを、「天才 (Génie)」、「自由 (Liberté)」、「平等 (Égalité)」に置きかえ、更に「法律 (Loi)」即ち「エース (1)」をそれらの上にあるものとする、という改変を加えたトランプである。〈天才〉〈自由〉〈平等〉それぞれのハート、クラブ、スペード、ダイヤ〔この序列は、サン-シモンの解説の順序に従った〕は、表-4 aのような諸観念を寓意する人物像に具象化されている。「このトランプは“革命便覧”とみなされるべき道徳的目的をもっている」のであって、ここに「描かれているものはどれひとつとして自由と平等のすべての特質を目と心に…示していないものはない」というのであった。このカルタによってまず確認しうることは、彼のいう“革命”とは、1793年憲法に象徴される「フランス共和国」の成立によって成就されたものであり、そこへ

(NOUVELLES CARTES DE LA REPUBLIQUE FRANÇAISE)



LA LOI
(法律)

GÉNIE
(天才)

LIBERTÉ
(自由)

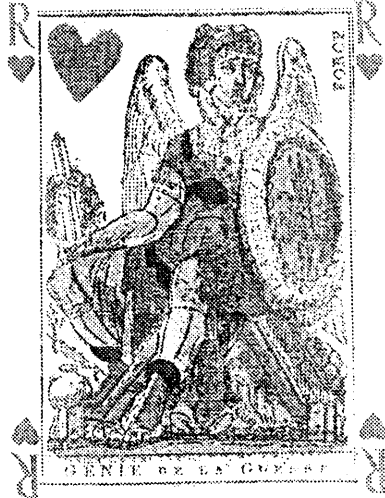
ÉGALITÉ
(平等)

ハート	GUERRE (戦争) FORCE (力)	CULTES (崇敬) FRATERNITÉ (友愛)	DEVOIRS (義務) SÉCURITÉ (安全)
クラブ	PAIX (平和) PROSPÉRITÉ (繁栄)	MARIAGE (結婚) PUDEUR (慎み)	DROITS (権利) JUSTICE (正義)
スペード	ART (芸術) GÔUT (嗜好)	PRESSE (出版) LUMIÈRE (知識)	RANG (地位) PUISSANCE (能力)
ダイヤ	COMMERCE (商業) RICHESSE (富)	PROFESSIONS (職業) INDUSTRIE (産業)	COULEURS (人種) COURAGE (勇気)

注) LA BIBLIOTHEQUE NATIONALE DE PARIS 所蔵のオリジナルより複製のもの〔絵札の縁どり (4種のマークおよび R. D. V) は複製時のものである〕。

(i)

GUERRE-FORCE
(戦争-力)



POUR
REPUBLIQUE
FRANÇAISE
(フランス共和国
のために)

(ii)

RANG-PUISSANCE
(地位-能力)

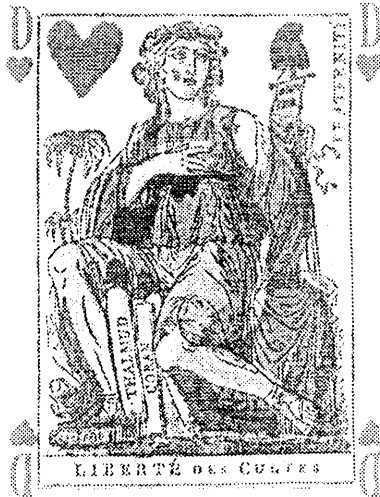


DÉMOLITION
DE LA BASTILLE
(バスターリーの破壊)

10 AOÛT 1792
(1792年8月10日)

(iii)

CULTES-
FRATERNITÉ
(崇敬-友愛)



THALMUD
CORAN
ÉVANGILE
(タルムード
コーラン
福音書)

(iv)

PRESSE-LUMIÈRE
(出版-知識)



MORALE
RELIGION
PHILOSOPHIE
POLITIQUE
PHYSIQUE
HISTOIRE

(道徳
宗哲
教哲
物治
理学
物史)

(v)

COMMERCE-
RICHESSE
(商業-富)



CONFIANCE
ET FIDÉLITÉ
(信頼と誠実)

(vi)

PROFESSIONS-
INDUSTRIE
(職業-産業)



PATENTES
(免許状)

至る道程は、(i) 1789年7月14日のバスティーユ襲撃、(ii) 1792年8月10日のチュイルリー王宮進撃→王権停止、として段階を画しているということである〔表-4 b (i), (ii)〕。¹

サン-シモンは、どれだけ大まじめに熟考したあげく、このランプをデザインしたのか？ また、このアイディア、ここに盛り込まれた諸観念は、彼自身が積極的に支持するものなのか、あるいは世上一般に流布した通念を写しとったにすぎないものなのか？…疑念をさしはさむ余地はあろうが、サン-シモンのこの時点でのフランス革命のイメージが「法律 — 「天才」 — 「自由」 — 「平等」というシンボルで表現されるものであったことは注目されてよい。もっとも「法律」の内実についてはサン-シモンは寡黙であり、「法律（エース）はこれら〔天才、

¹ なお、以下の議論のなかで積極的な意味づけを与えられるようになる諸観念を示す4枚のカルタについて、サン-シモンの解説を摘録しておこう〔表-4 b 参照〕。

(iii)ハートの「自由」 = 崇敬の自由

— 一方の手を胸の上におき、彼女は他方の手に彼女の象徴である ^{ボネ・ルージュ}赤帽を上に載せた槍をもっている。槍には 一なる神と記された三角形の旗がついている。タルムード、コーラン、福音書 — 最も有名な3つの宗教の象徴 — が彼女によって1つに統合されている。背後には椰子が聳え立っている。その反対側には 友愛と書かれている。

(iv)スペードの「自由」 = 出版の自由

— 道徳、宗教、哲学、政治学、物理学を論じた後に、彼女は 歴史を書いているらしい。彼女の足元にはさまざまな書き物と、勇ましいラッパと一緒に2つの舞台マスクがある。彼女のそばにおかれた棍棒は ^{リュミエール}知識〔傑出した大学者〕という言葉が彼女の効果を示しているのと同じように、彼女の力を表わしている。

(v)ダイヤの「天才」 = 商業の天才

— 彼は財布、ヘルメスの杖と、メルクリウスの象徴であるオリーブの杖を手握っている。…彼は商品の包みの上に座っており、彼の足元にある書類入れ、書類、帳簿は…信頼と誠実が商業の第一の基礎であることをはっきり示している。

(vi)ダイヤの「自由」 = 職業の自由

— 彼女を象徴しているのは富裕の冠とザクロの実だけである。彼女の呼称は 産業という言葉と、彼女が手にしている免許状とである。

自由、平等]の上にある」と言うのみである。最大の力をもつものがキングにとって代った「天才」であったこと、またクイーンに代る「自由」はジャックに代る「平等」より上位のものと意識されたことはほぼ間違いない。そして、「友愛」は「Cultes (崇敬・信仰)」〔旧、ハートの女王〕のカードに対応する標語という位置しか与えられていない。“王→〈自由〉、女王→〈平等〉、下僕→〈友愛〉”とすることもおそらく考ええたであろうことを想えば、サン-シモンが〈天才〉^{ジュネー}の観念に強く魅かれていたこと——そして、敢えて付度すれば、〈友愛〉を強くとなえた人々に敵意を抱いていたこと——を、この置き換えは物語っている。ごく一般的には、モンテスキューの「法〔律〕」、ルソーの「一般意志」＝「立法者」〔≡天才〕をそのまま受け入れ、そのもとの「自由」と「平等」が実現されるという構図を画くものであったと理解してよいであろうが、モンタニャールの独裁の崩壊のあと、すでに来るべき“天才”、ナポレオンの登場が予感されていたのかも知れない。ともあれ、革命前後の多彩な体験にもかかわらず、¹ この時点での彼は、まだ1人の「市民サン-シモン」以上ではなかった。

5-2. 形而上的〈自由と平等〉^{アナルシ-}の無秩序から〈知識〉の治世へ

——「天才」と「博愛主義者」の直結：“ニュートン教”のプラン——

だが、1798年に入って、彼は突然それまでの生活と縁を切り「科学の道」を志ざすに至る。そして、スイス滞在中に処女作『同時代人に宛てたジュネーヴの一住人の手紙』（1803年）を執筆し、——彼はその1部を第一執政、ナポレオン・ボナパルトに献呈し、「・・・わが同時代人のうちで本書を正しく評価できるのは、あなただけだと信じております。・・・」と書いて——公刊した²〔といっても、生前、彼の周辺でこの作品の存在を知るものはいなかった〕。それは彼がこの後に展開する議論のほぼすべてを萌芽の形で含むものである。

彼の議論は——こののちの諸論説の多くも同様であるが——あらかじめの論理的な展開を充分準備せず、直感的にえた着想を対話の形式で綴るといった態のも

¹サン-シモンは貴族の家に生まれ、フランス将校としてアメリカ独立戦争に参加し、大革命のさなかには自ら爵位放棄を宣言してこれに同調した。没収国有地の払下げへの投機で財をなし、ロベスピエール治下の保安委員会と公安委員会によって逮捕されたが、“テルミドールの反動”によって釈放されたあと、更に諸事業にも手をのばしながら、この頃の彼は、パレ・ロワイヤルの界限で豪華な日々を過すという華やかな生活を享受していた。

彼の波瀾に満ちた生涯はなお続くが、この点については、〔44〕を参照せよ。

²〔20〕, Tome I.

のであるから、その要点を大胆に整理して紹介するほかはないが、その内容はほぼ以下のものである。

5-2-1. サン-シモンはまず1つの寓話風の計画をすべての人に呼びかける。毎年、ニュートンの墓前で誰彼の別なく任意の額の募金をつのり、それに応じた寄付者の各々に、数学者、物理学者、化学者、生理学者、文学者、画家、音楽家各3人づつを指名させ、最も多くの票をえた各ジャンル3人づつに寄金の収益を授与する；こうして指名された人々には、このほかのいかなる地位も名誉も金も受けとらないよう要求するが、「彼らの力 (leurs forces)」 とこの「代償 (une récompense)」を好きなように用いる完全な自由をもつ、というのである。

このプランの含意は、おそらく次のように整理されよう。

(i) 「知識(リミエール)の増大 (l'augmentation de ses lumières) というただ1つの目的に情熱を注ぐことより美しく、人間にふさわしいこと」はない、(ii) 「すべての人々に共通な唯一の利益は科学の進歩の利益 (un …intérêt …du progrès des sciences) しかない」、(iii) 人間各人のエゴイズム (l'égoïsme) (「生物体の自己保存」) は否定されるべきものではなく、「彼らの諸権利を結合する」努力をなすべきであり、この「問題の解決は特殊利益と一般利益とに共通な一つの道を開くことにある」、(iv) 「天才たちに報いるために人類が集団的に (collectivement) 行動すれば、天才たちが人類の一部の者の特殊利益 (…des intérêts particuliers) にかかずらうようなことはしなくなる」。¹

5-2-2. ここに示されているのは、何よりもまず、ベーコン、デカルトに始点を持ち、ニュートンにおいてその頂点に達する16世紀末～17世紀初頭以来の“科学革命”の圧倒的影響である。〈科学〉の絶対的で普遍的な価値を信じ、《人と社会》はその完全化へむけてどこまでも進行してゆくという想定、つまりコンドルセ (Condorcet) のいう「人間精神の完成可能性 (la perfectibilité de l'esprit humain)」への確信である。²

5-2-3. そして、ここでいま1点極めて特徴的なことは、〈天才たち (les hommes de génie)〉と〈人類 (l'humanité)〉という2極の主体が想定され直結されて、〈天才〉が「人類 — 統治者ならびに被治者 — を照らす松明^{たいまつ}」と位置づけられていることである。ルソーにあっては「一般意志」と諸「個人」の間にいかなる

¹ ibid., pp.22, 43~44, 13.

² [21], Tome IV, p.55.

“中間団体”も認められなかったのであったが、このサン-シモンの〈科学〉の世界にあっては、「政府」の介在さえ〈天才〉たちの「人類愛 (l'amour de l'humanité)」をゆがめるものとして排除されるのである。

要するに、「専制主義」の時代は去り、いまや「天才 (le génie)」と「博愛家たち (les philanthropes)」が結ばれた「知識の治世 (le règne des lumières)」が近づきつつあるというのである。そこでも「人間は誰でも他のすべての人々を支配したいと多少とも強く感じており…、孤立していない人はすべて、他の人々との関係において支配すると共に支配される (…se trouve actif et passif en domination)」ということは変わらないであろうが、「公益 (le bien général) のためには、支配は知識に比例して配分されるべきであり」、それがひとびとを納得させるであろう、というのである。¹

5-2-4. サン-シモンのいうこの「人類」は、しかし、現実のダイナミズムの分析においては常に「3階級 (trois classes)」に分割される。その分類法はときと共に彼のなかで変化してゆくが、ここでは、

- i) 第1階級 — 「学者 (des savants) ・ 芸術家 (des artistes) 、
自由思想をもつすべての人たち」
[「人間精神の進歩の旗」をかかげる]
- ii) 第2階級 — (i) に入らないすべての「有産者 (les propriétaires)」
[「革新反対」の旗をかかげる]
- iii) 第3階級 — 人類の残りの部分
[「平等」に賛成する]

である。² 〈天才〉は (i) のトップにあることはもちろんであり、革命前には (ii) が第1階級、(i) が第2階級ということであつたらう。

5-2-5. この視角を基礎に、1789年以降のフランス革命をふり返ってみれば、それは「学者と芸術家たち」(i) が「無産者たち (les non-propriétaires)」(iii) を焼きつけ、「有産者たち」(ii) を打ち負かしたものである。だが、この「全面的激動」は、「同一国民の諸個人の間には存在するすべての関係が不安定

¹ [20] , pp.13~14, 22, 41.

² ibid., pp.26.

になり、あらゆる禍いのうちでも最大の禍いである^{アナルシー}無秩序が思うさま猛威をふるい、…国民中の最も無知な者たちの心にも秩序の回復を願う気持ちが生まれるようになるまで、甚大な被害を与える」ことになり、一方で (ii) は「もはや抵抗することをやめ」、他方で (i) は (iii) に対する (ii) の「知的優位を認め」、
「社会組織に規則正しい働きを回復させるために必要な権力の一部」を (ii) に返還しようと思うようになった。そしてこの「秩序の回復」の願望は「一人の天才」、ボナパルトによってようやくなし遂げられることになった、というのである。

つまりサン-シモンのみるところでは、革命がめざした「生まれによる特権の廃止 (la suppression des privilèges de naissance)」は成功しているが、「審議員の役目 (les fonctions de délibérants) を頻繁に果たせという社会の全員に対してなされた呼びかけは成功せず」、「平等の原理の適用がもたらした自然な諸結果、つまり権力を無知な者の手 (les mains des ignorants) にゆだねるという結果」は、「恐るべき残虐行為」をもたらしたばかりでなく、「まったく実行不可能な統治形態を生み出し」、高くつく「統治」を生み出す結果となった。彼のいう“<知識>による統治”は、“<財産>による統治”と“<無知>による統治”をしりぞけるものとして、必然と考えられたのである。ここから、あるべき統治権力は、3階級のそれぞれに、

- (i) には精神的な権力 (le pouvoir spirituel) を、
- (ii) には世俗的な権力 (le pouvoir temporel) を、
- (iii) には (i) (ii) のうちから選ばれる指導者の指名権
(le pouvoir de nommer) を、

与える；「統治者に対する賃金 (salaire aux gouvernants)」は「敬意 (la considération)」である、という組織構造をもつべきことになるのであった。¹

5-2-6. だが、ここに書き出された「知識の治世」は、仮に望ましいとしても、いかにして現世のものとなしうるのか？

おそらくこの問いを予想してのことであつたと思われるが、サン-シモンは突然——「幻なのでしょうか。夢にすぎないのでしょうか。それは私にはわかりません。…昨夜私は次のような言葉を聞きました。…」と語り出す。その“啓示”

¹ ibid., pp.29~31, 46, 47.

の内容はおおよそ以下のようなものであった。¹

(1) 「ローマはわが教会の首府であることをやめるであろう。教皇、枢機卿、司教、司祭は、わが名において語るのをやめるであろう。」…「聖職者が指導する信徒たちよりも学識ある者でなくなった時は、また彼らが世俗的権力に支配されるがままになる時には、私は私の名において語る権能を彼らから取り上げる…。」

(2) 「私はアダム…を樂園から追放した。…彼の子孫〔は〕…善と悪との識別 (la distinction du bien et du mal) に熟達するよう努めるがよい、…私が地上を樂園 (un paradis) にしてやる日がいつかくるであろう。」

(3) 「私はニュートン (Newton) を私の隣に座らせ、彼に知識の指導とすべての惑星の住民の指揮とをまかせた…。」

(4) 「人類の21人の選良の集会は、ニュートン評議会 (le conseil de Newton) と呼ばれるだろう。ニュートン評議会は地上で私の代理をするであろう。この評議会は人類を4つの部〔イギリス部、フランス部、ドイツ部、イタリア部〕に分けるであろう。…地球のいかなる部分に住んでいるにせよ、すべての人間はこれらのうちの1つに所属し、指導者評議会 (le conseil en chef) と自分の部の会議とのために寄付をしなければならない。…」

(5) 「各会議はニュートンをまつる靈廟を含んだ一寺院を (un temple) を建てさせるであろう。…寺院の付近には、実験場 (des laboratoires) や仕事場 (des ateliers)、それに1つの学校 (un collège)、…会議の構成員の住宅 (les logements) …が建てられるであろう。寺院以外には一切の贅沢が禁じられるであろう。…」

(6) 「すべての人が働くであろう (TOUS LES HOMMES TRAVAILLERONT) ; 彼らはすべて自分たちを 1つの仕事場に結びつけられた労働者たち (des ouvriers attachés à un atelier) とみなすであろう。その仕事場での仕事は、人間の知性を私の神的な先見の明に近づけることを目的とする。ニュートンの指導者評議会はこれらの仕事を指導し、万有引力 (la pesanteur universelle) のもろもろの効果を十分に理解するためにその努力を傾けるであろう。万有引力こそは、私が

¹ ibid., pp.48~55.

宇宙をして従わせた唯一の法則である。」¹

(7) 「すべてのニュートン評議会は、精神的権力を世俗的権力から分かつ境界線を尊重するであろう。」

ここにいう「ニュートン評議会」——いわば“ニュートン教団”——のいま少し詳細な組織構造をまとめて示せば表-5のようになろう。この現実のものとも夢のものとも判別しがたいヨーロッパ人 (le Européens) の知的で宗教的な組織は——この稿の冒頭に提案された“ニュートン募金制”はいつしかここでの「ニュートン最高評議会」に重ね合わされてしまったように見える——、「万有引力の原理」によって秩序づけられるものとしての人間世界を正しく認識し、科学と芸術の進歩を通じて、あるべき世界の構築をめざすというのである。表にみるように、この教団のピラミッド型の組織は、「精神的権力」と「世俗的権力」とを——“区分”するというよりは、——むしろ“統合”するものとして、《人と社会》の“未来像”をイメージすることになっている。“知的エリート”による“民衆”の指導という構図である。

ともあれ、サン-シモンの予言する科学的「知識の治世」は、その「知識」を信仰する宗教団の力によってはじめて生み出されることになっている点が特徴的で

¹ サン-シモンは、「理神論 (déisme) は時代遅れのものだ、と私は信じる。」
「万有引力の観念が“新しい科学体系の、したがって新しい宗教体系の、基礎として用いられるべき観念”である」といいながら、「しかし、物理的宇宙論は新しい宗教の基礎としての役を果たしうるほど十分に発達していない」として、その内容を何ら積極的に展開するには至っていない。ただ、彼が「神を発明してからの人間は自分を非常に重要な存在とみなすようになった。宇宙は人間のためにつくられたのだと・・・信じた」と批評していることからすれば、新宗教はこの“人間中心主義”のドグマを否定ないし消極化するものになるだろうと推定できそうである [[21] , Tome second, pp.170, 174] 。

ある。¹ 彼のみるところでは、宗教は「人間の発明したもの」であり、「人類の全般的組織化をめざす唯一の政治制度」だということであった。

「私に語ったのは神 (Dieu) だったのです。…私に啓示された宗教にあっては、戒律がいかにはっきりしているか…。各人には、その個人的な諸力を絶えず人類に有益な方面に用いる義務が与えられます。貧者の腕は富者を養い続けるでしょうが、富者はその頭脳を働かせよとの命令を受けます。…すべての信徒が自分たちの…指導者を毎年指名するでしょう。信徒たちが神の選んだ代理人を承認する諸特質は、純潔 (la chasteté) とか 禁欲 (la continence) とかいたくだらぬ美德ではもはやなく…、もろもろの才能 (les talents) であり、最も高度な才能でありましょう。…啓示を信じるすべての人は、人類の各成員を 隣人愛の戒律 (le précepte l'amour du prochain) に従わせる手段を与えることができたのは神だけであるということに必ずや確信するでしょう。」²

5-3. <産業>の目的化：「一大作業場」としての国家

— 「政治経済学」から「生産の科学」へ —

だが、サン-シモンへの“啓示”が彼独自の見地に結晶をみるまでには、なおしばらくの時を要した。歴史が俗世の<天才>を見離れたとき、彼もまた<天才>願望から自立した。科学と知識への信仰は依然たるものであったが、組織化の力は、上から天下るのではなく、この地上に根を張った構築物に求められねばならないと確信されたのである。1814年のナポレオンの退位、ルイ18世の帰国＝“王政復古”となってもなく、サン-シモンは『産業』と題する一連の著作（1816～17年）を発表し、「すべては産業によって、すべては産業のために (Tout par l'Industrie; tout pour elle)」というエピグラフをその巻頭にかかげて、次の

¹ 「科学」と「宗教」という異質なものの接合について、初期のサン-シモンは「神の観念は物理的諸科学では決して用いられてはならない…が、しかし神の観念が政治的計画…に利用されてはならぬとは私は言わない。神の観念は高度な立法的措置を正当化するために人間が見出した最良の方法である」と言っている。これは、ルソーが「立法者」の仕事について述べたことのパラフレーズにほかならない。より一般化すれば、「宗教は学識ある人々が無知な人々を統治するための一般科学の応用である。…他の諸制度と同じように、宗教は一定の時間後に変革される必要がある」というのである。〔[21] , Tome second, pp.175, 169〕。

² [21] , pp.57～58.

ように宣言した。¹

「18世紀は破壊しか行なわなかった。われわれはその作業を続けるべきではない。反対に、われわれが企てるべきは、新しい建設のための基礎を築くこと、…公共利益の問題 (la question des intérêts communs) をそれ自体として提起し論じること、政治、道徳、哲学をして、無益で実用的でない思弁にいつまでも気をとられずに、社会的幸福 (le bonheur social) を築き上げるといふその真の仕事に立ち返らせること、要するに自由がもはや観念的抽象物でなく、社会が架空のロマンでないようにさせることである。

すべての社会は産業に基礎をおく。…これこそ、われわれの一切の努力の出発点であると同時に目的である。」²

ここで、彼のキーワードは、— 1803年の論文との対比で見れば —、〈知識〉から〈産業〉へ、「科学的」〈宗教〉から〈道徳〉へ、と移行した。

5-3-1. これらのうちで中軸に位置するのは〈産業〉である。彼は言う — 「社会は有益な労働にたずさわっている人々の全体であり、結合である (la société est l'ensemble et l'union des hommes livrés à des travaux utiles)。…産業にいそしむ人々 (les hommes livrés à l'industrie) — これらの人々の全体が正当な社会 (la société légitime) を形成する — の欲求はただ1つ、自由である。彼らにとって、自由とは、生産の仕事が決して邪魔されぬことであり、自分たちの生産したものの利用を妨げられぬことである。」

この命題とここまでの議論との脈絡は、おそらくこうであろう； — 古い社会の破壊はあとさきを考えぬやみくもな「平等への情熱」があれば足りたが、新しい《社会》の建設は自らの新しい“目的”をもたねばならない。その“目的”が「産業 (l'industrie)」である。というのも、— さきに“ニュートン教”の戒律として示したように — 「すべての人は労働する」のであり、彼は「快樂をえたいという欲望に促がされて…その必要と欲求とに応じてのみ働く」のであって、この「勤労する人 (l'homme industriel)」の“目的”、つまり「産業的自由 (la liberté industrielle)」こそが — 革命時となえられた「観念的抽象物」としての「自由」ではなく — 「真の自由」なのである、と。³

サン-シモンの出発点からの乖離はかくもはなはだしい。かつて「市民サン-シ

¹ [22] , *Prospectus*; Tome I, seconde partie.

² *ibid.*, *Prospectus*; p.13.

³ *ibid.*, p.128, 133.

モン」がみた新しい《社会》秩序——〈法律(ロ)〉——〈自由〉——〈平等〉——は、もう完全にといえるほどに解体している。まず〈平等〉が“無知の支配”をもたらすものとして強く斥けられ、次いで〈自由〉は専ら“産業への奉仕”に圧縮され、〈法律〉は——すでに「ニュートン評議会」体制のなかでそれへの言及が全くなされないほど影のうすいものになっていたが——、ここに至ってはっきりとミクロな「産業」組織、つまり“企業”組織の編成ルールに解消されかねなくなってきたのである。

《人》のあり方もまた、〈労働する人〉＝〈生産する人〉＝〈産業を営む人〉へと切り縮められ、定型化された。

この観念操作の正当性を、サン-シモンはどこから何に触発されて確信したのか？

付度していえば、おそらく理論的には、J.ロック (John Locke) の所説¹ から、自身の参与と見聞としては、アメリカ独立革命から、歴史上の知見としては、11～12世紀にはじまった自治都市 (Commune) [商業・手工業者・職人の誓約団体による封建領主からの自治権の獲得] 運動から、² ということになる。このミクスチャーのなかから、彼は極めて広く定義した「産業にいそしむ人々 (les hommes livrés à l'industrie)」と「無為の有閑人 (l'oisiveté)」とに人々を2分し、「統治〔政府〕 (un gouvernement)」のなすべきことは、後者が「産業を脅かすのを阻止すること」に限定する。そして「産業」は、「個人的自由と彼らの財産…の完全な享受とを保証する」というこの仕事を「できるだけ安上がりな統治」によって実現したいと考える、というのである。³

この〈人〉の2分類は、王政復古後の新旧貴族たちの復活という新事態に即していえば、「産業階級」と「封建的で神学的な諸階級」の対立ということになるが、「政府」を握っているのは後者であるから、前者からすれば、いよいよもって「政府」の役割は圧縮されねばならない。そして、それは可能である。いまや「神学的・封建的権力の…諸原理」に対する人々の信頼は大いに弱まっているから、「産業に最も好都合な組織 (l'organisation la plus favorable à l'industrie) をつくることを唯一の目的とする」「産業的思想」に社会形成の「有機的絆」を求めうる、というのである。この場合の「産業」とは、「最も広義に…つまり理論的ならびに応用的あらゆる種類の有益な労働、精神的ならびに肉体的労働」をそのうちに含むのであって、——さきにサン-シモンが「第1階級」に分類した「学者・芸術家」をも包含する。当然に、彼らの指導的役割もま

¹ [12]。

² [22] , pp.131, 133.

³ ibid., pp.128, 130.

た生き続けている。サン-シモンの言い方では、「商業的・製造業的産業と文学的・科学的産業との同盟 (la ligue)」が上の目的のために必要となる。¹

5-3-2. 更にまた、この「産業的思想」を裏付ける「基本的原理」あるいは「理論体系」の構築についていえば、すでに素材は充分にある。「政治経済学 (l'économie politique)」の諸著作、とりわけジャン・バティスト・セー (J-B. Say) と、そのセーが師と仰ぐアダム・スミス (A. Smith) の著作² がそれだということである。

しかし、サン-シモンはそれらに全く満足していたわけではない。というのも、セーは「政治学 (la politique)、社会の組織の科学」〔「良い政府をつくり上げる諸原理」〕と、「政治経済学」〔「富の増大を基礎づける諸原理」〕との混同を排した点で正しいが、両者を「二つの相異なった別個のものとしており」、
「政治経済学」が「政治(学)」の真なる唯一の基礎であると…十分しっかりと認識してはいなかった」、ということである。³ しかし、セーはともかく、A.スミスは自分のライフ・ワークを「法と統治の一般的原理 (the general principles of law and government)」の解明にあるとはやくから言明し、その1構成部分である『諸国民の富 (…the Wealth of Nations)』の次には、「残っている部分、法学理論 (the Theory of Jurisprudence)」を書き上げようとしていたのであるから、⁴ もし生きていたなら、ただ苦笑するほかはなかったであろう。

5-3-3. だが、それはともあれ、サン-シモンは「政治経済学」から彼なりに学んで得た「最も一般的な真実」を、7項にわたって列挙する。それらのうち、当面の主題にかかわりのありそうな部分を以下に引用しよう。⁵

(1) 「有益な事物の生産こそ、政治社会 (les sociétés politiques) がめざしうる唯一の道理にかなった積極的目的であり、したがって生産と生産者 (la production et [les] producteurs) とを重んじる原理は、所有と所有者 (la propriété et [les] propriétaires) とを重んじる原理よりも比較にならぬほど実り多いものであること。」

¹ ibid., pp.167, 165, 137.

² [31], [34]。

³ [22], pp.182, 185.

⁴ [39]。

⁵ [22], pp.186~188.

(2) 「政府 (le gouvernement) は、産業の営みに干渉するとき、常に産業を害するということ。政府が産業を促進するために努力する場合でさえ、産業を害するということ。ここから、政府は産業をあらゆる種類の混乱と妨害から守ることだけにみずからの任務を限定しなければならないという…こと。」

(3) 「有益な事物の生産者は社会に有益な唯一の人間であるから、社会の進路の舵取りに当たるべき唯一の人たちであること。彼らは、実際に税金を支払っている唯一の人たちであるから、税金を決定する権利をもつ唯一の人たちであること。」

.....

(6) 「道徳 (la morale) は産業が完成化されるのに応じて実際に前進すること。…したがって、普及させるべき教育、…思想は、各人が生産的活動と他人の生産に対する尊敬とを増大させるようになることであること。

(7) 「人類は共通の目的と利益とをもつものであるから、各人は、社会関係 (les rapports sociaux) を、ある労働者たちの会社 (une compagnie de travailleurs) に加入したようなものだと考えねばならないこと。」

サン-シモンは、これらの「真実」から「一切の政治の原理」を引き出すことができるという。そして、「政治(学)は、…生産の科学 (la science de la production)、即ちあらゆる種類の生産に最も好都合な秩序の創出を目的とする科学である」と要約できる、というのである。何故か？ その論理は不明である。サン-シモンはここで「生活の維持と福祉 (l'entretien de la vie et [le] bien-être)」こそすべての人の関心であり、従ってそれこそが「すべての社会制度」を考える「唯一の尺度」であるというのであるが、¹ それがどうして一挙に〈生産〉ということに短絡するのか？ 「政治経済学」が〈生産〉からはじめているから…とでもいうのであろうか。

5-3-4. しかし、「政治経済学」とは何かということになれば、実はセーとスミスを同質のものと扱うわけにはゆかない。

セーの『政治経済概論』はいわゆる古典派の標準的な編別構成となってゆく、I 「富の生産について (De la Production des Richesses)」、II 「富の分配について (De la Distribution des Richesses)」、III 「富の消費について (De la Consommation des Richesses)」という3部編成をとっており、しかもその「生産」は物質の創造 (une création de matière) ではなく、効用の創造 (une

¹ ibid., p.188.

création d'utilité) である」¹ というのであって、サン-シモンの〈生産〉もこの“物とサービス”の意味に違いない。しかし、スミスの『諸国民の富』第1編が「分業について (Of the Division of Labour)」から説き起こされていることは、〈生産〉が基点であることを意味するのではない。彼は「分業」が「富裕 (opulence)」の原因であるとはいうが、それは元はといえば人間の知恵が意図した結果ではなく、人間に固有な本性としての「交換性向 (the propensity to …exchange)」の帰結なのだと判定する。そしてその〈交換〉を基点に、〈契約〉〈市場〉〈価値・価格〉—— それを通しての「分配」—— を論ずることになるのであった。² また、スミスのいう「生産物 (Produce)」が「物 (things)」の生産であることは周知の通りである。

ここで、やや大胆に一般化すれば、セーやサン-シモン風に〈生産〉から発想するか、スミスのように〈交換〉から発想するか、というこの相異は—— おそらく西ヨーロッパの文化を“コンティネンタル”と“アングロ・サクソン”とに2分する根拠といえようが——、近代における《人と社会》の観念の2類型を原理的に表示するものであると考えられる。《人》があれこれの欲望をもち、それを充足させる「効用」をもつものを獲得しようとするとき、—— そしてその《人》が理性的で勤勉であると想定した場合——、それを合理的に〈生産〉することは基本的に自分の能力にかかわることであり、彼は〈独立〉的でありうるが、それを〈交換〉によって入手するには、それに応ずる他人の存在が第1の要件であって、そこにはすでに《社会》がある。ましてスミスのように、〈市場〉とはそこへ自分のもの [= 〈所有〉] をもって出かけてゆき、そこで出会った他人の「自己愛 (self-love)」に働きかけて、お互いの持ちものの交換に応ずるよう「説得する」場³ である —— そしてこのコミュニケーション自体が「相互の同感 (mutual sympathy) の喜び」⁴ [= 効用] をもたらす —— というのであればなおさらである。

5-3-5. ここからうえに引用したサン-シモンのいう「最も一般的な真実」を見直してみると、彼がしきりに〈道徳〉を強調していることが気にかかる〔(6)〕。しかもその〈道徳〉は、(イ) 前段では「産業」の完成に応じていわば自働的に改善すると言われながら、(ロ) 後段では「教育」と「思想」によって「生産」

¹ [31] ; Tome 1, p.4.

² [34] , Book I, Chap.I~III.

³ [32] , pp.397~399.

⁴ ibid., pp.7, 371.

への尊敬を増大させるよう人々を導びくことによって身につくとされている。スマイスに言わせれば、前段はその通りであり、従って後段はとくに強調するまでもない。というのも、「取引 (a bargain)」において「わたしたちは彼らのヒューマニティ (their humanity) にではなく、彼らの自己愛 (their self-love) に語りかけ、しかもわたしたちの必要を語るのでは決してなく、彼らの利益 (their advantages) を語る」のだからである。「乞食以外には、彼の同僚である市民 (his fellow citizens) の仁愛 (the benevolence) にたよろうとするものはだれもない」¹ — 近代の〈社会〉はそういうものである、というであろう。

これに対置してみると、生来の楽道家であるサン-シモンの現実認識は極めて悲観的である。

「産業は、フランスでは、よき国民的習慣を身につけることができるだけの十分な時間をもたなかった。フランスの産業はイギリスにいきわたっているあの公共精神 (cet esprit public)、利益共同体の感性 (ce sentiment de la communauté d'intérêt) をまったくもっておらず、このような意識は、過度の熱狂によって一時的に生み出されない限り、稀にしか生じない。どのフランス人も自分の自由と自分の財産に執着する。だが、…われわれはまだ個人的利害 (l'intérêt individuel) を全体の利害 (l'intérêt de tous) と十分しっかり結びつけることができないでいる。フランスでは専横な行為は、その被害を受けた者によってしか憤慨されない。…」²

この彼のフランス人についての観察はおそらく正しい。しかし、イギリス人の解釈は適確だとはいえない。正確に言えば、フランス人的イギリス人理解でしかない。〈個人〉 vs. 〈全体〉という構図でしか — 従って〈個人〉 vs. 〈国家権力〉という構図でしか — 〈人〉の行為をとらええないでいる。個々のイギリス人が日常的に対面しているのは、彼が〈市場〉で偶々出会う“隣人たち”なのだとい

¹ [34] , vol. I, p. 16.

² [22] , Tome IV, Première partie, Article I, pp. 55~56 [ŒUVRES Complètes II] .

うことがわからないのである。¹そして、この相異は、「時間」が充分あったか否かなのではなく、いわば〈交換する人〉なのか、〈生産する人〉なのか、という違いなのだということがわかっていない。

それ故、サン・シモンが未来への希望を「産業者の階級 (la classe des industriels)」に求め、「産業者の個別的利益は、まったく自然に、公共の利益と完全に一致する」と断言するのは、“実証的な科学”の結論ではなく、「産業者たる自覚と意欲とをもて」という励まさないし説教だというほかはない。「自然に」そうなるというなら、励ます必要もない筈であろう。²

しかし、彼はもう止まらない。「道徳的 (moral) とはいかなることか。不道徳的 (immoral) とはいかなることか。」と真正面から〈道徳〉の定義に立ち向かう。そして、「すべての道徳律がイエス・キリストによって宣明された次の大原理から派生する」として； —

「汝の隣人を汝自身のように愛せ；他人が汝になすようにと望むことを他人に行なえ (Aimez votre prochain comme vous-même; faites pour les autres ce que vous désirez que les autres fassent pour vous) 。」

という格率を持ち出す。³そして「産業者たち (les industriels)」は道徳的であり、「消費するだけで何も生産しない」者たちは不道徳的であるときめつける。

¹この論点の裏付けのために、なお続けて引用しよう； —

「フランスでは、誰もが法律にのみ従うべきあると言いはするが、しかしそれにもかかわらず、不法な行為 (un acte illégal) を犯した最も下っ端の役人に対しても人々は最小の抵抗をしようとさえしない。われわれはまだ、イギリス人の特徴をなすあの独立の精神 (cet esprit d'indépendance) を身につけていないのである。われわれにあっては、独立は建前でしかない。イギリス人にあっては、それは行動である。…」 [[22], p.56].

だが、〈独立〉の精神にこだわっているのは、すでにみてきたように、フランス人なのであって、イギリス人ではない。〈独立 (Independence)〉の観念を強調するのは、イギリス人よりも、その植民地から独立したアメリカ人である。

² [22], p.169.

³ [23], pp.196~197.

「ローマ人への手紙 (Aux Romains)」 XIII-9 および「マタイ福音書 (Évangile selon Matthieu)」 VII-12 を念頭に置いたものであろうが、正確な文言の引用ではない。

こうして、彼の議論は、いつしか“各人の行為が隣人に役立つ”ということから、“隣人に役立つように行為せよ”というところへとズレこんでゆく。サン-シモンの「神」の代理人は、いつしかニュートンではなく、キリストに戻ってしまったのである。

5-3-6. このサン-シモンの《人と社会》を見る目の〈科学〉から〈道徳〉への無自覚的な重心移動は、当然ながら〈国家〉の役割の理解にも反映するに違いない。そう反省してみると、実は、さきに「最も一般的な真実」として表明された「政府」の位置づけも、すでに変質をはじめていたことが見えてくる。それは、『政治経済学』の説くところに従って、まずは「産業」に干渉すべきでないもの——ただ単に一般的な秩序を維持するだけの機能に限定されたもの——として規定されたのであるが〔(2)〕、最後には、「人類は共通の目的と利益とをもつ」ということから、「社会」のあり方を〈企業〉と同質的なものと考えよ、という指示に行きついている〔(7)〕。だが、もしそうであろうとするなら、企業がその経営者をもつように、そして経営者はその企業の成功——〈生産〉なり、〈利潤〉の増加なり——にむかって、全従業員を指揮し、従業員はみなこれに服従するように、〈国家〉も〈生産〉の増大なり〈産業〉の伸張なりにむかって全国民を動員する「政府」をもたねばならないことになろう。「産業に最も好都合な組織をつくる」という新社会建設の目的は、いつしか“共同体としての〈産業国家〉”をつくることになりかわってしまいかねない。彼のいう「生産の科学」は、手本にしたセーヤスミスとほとんど正反対のものになる危険をはらむことになるのである。

5-4. 「統治」と「法（律）」の消去法——「最高度の」自由と平等；

「能力と資力」；「支配欲」の方向転換；「社会契約」——

5-4-1. サン-シモンもこの危険を感じとっていなかったわけではない。『産業』に続く論文、『組織者』（1919～20年）において、彼のいう「産業社会」は「人の恣意（l'arbitraire des hommes）」からも「法律のそれ（celui des lois）」からもまもられる保証をもつことについて、こう言っている；¹——

「主権とは、〔権力を握った〕大衆によって法律に仕立て上げられた専断的で恣意的な意見ではなく、事物の本性そのもの（la nature même des choses）に由

¹ [24] , p.198.

来した、そして人間はその正しさを認め、その必要性を表明したにすぎぬところの、原理なのである。」

ここで彼がもち出す「原理」とは、人間の自由をある制約条件のなかにおくという意味のルールではなく、「生産の科学」的知識によって一意的に定められ、人間は唯それを承認し、それに従うところのルールなのである。彼の言い方では、「旧体制においては社会は本質的に人間によって支配された；新体制のもとでは人間はもはや原理によってしか支配されない」となる。もしそうであるなら、「支配の行為を意味するものとしての統治行為はここでは零、あるいはほとんど零である。」¹というの正しいというしかあるまい。

こうして彼は「秩序の維持 (le maintien de l'ordre) は社会…の基本条件ではあるが；社会の目的とはみなしえない。…社会の幸福のために政府がなすうる最善のことは、社会を幸福にするといったことに手を出さずにいることだ、という〔さきに導き出した…(2)〕一般的原理…は…どのような政治体制においても妥当するという絶対的意味において…は明らかに誤っている」と主張する。「共同体が何らかの目的…をもつや否や、その時から秩序維持の職務は第二次的なものになり」、「ほとんどまったく、すべての市民の共通の役目にと容易になりうる」。「今日おこないうる真に重要な唯一のことは、科学、美術、工芸 (les sciences, les beaux-arts et les arts-et-metiers) によって社会の繁栄に努めることを目的とする政治体制の組織化に取り組む決意を世論に力強く表明する…¹ ことにある」というのである。¹ 彼のいうところを鵜呑みにすれば、確かに、ここで〈統治〉は消去されたかにみえる。だがそれと同時に、〈自由〉もまた“産業の発展のためのみの自由”に限局されたのである。

5-4-2. だが、仮に「目的」をもち、その実現の方途が確定したからといって、ことがうまく運ぶというわけではない。その「目的」を実現する「能力」が必要である。サン-シモンの「産業者」を見る目つきは変らざるをえない。学者、芸術家とならんで、新社会のリーダーとなるべく指名されるのはなかんづく「産業者の長 (les chefs industriels)」であるが、そればかりではなく、その「^{シェフ}長」と持続的な〈生産〉関係をもつ「民衆 (le peuple)」の能力も肝心である。この点について、彼は極めて楽観的に、「平民大衆 (la masse des communes) は新しい体制のもとで生活する世俗的・精神的能力を獲得した」と判定し、「産業に協力する者は最も単純な肉体労働者から最も富裕な製造業者、最も知的なエンジニアま

¹ ibid., pp.197, 200~202, 205~206.

で、実際にすべて協働者 (collaborateurs) であり、みんな仲間 (associés) である」と結論する。¹

「すべての者が能力 (une capacité) と資力 (une mise) とを持った協同 (une coopération) においては、正真正銘のアソシアション (véritablement association) があり、能力と資力以外のいかなる不平等も存在しない。…」。
ここでは、「各人はその能力と資力とに均り合った地位と利得とをうる (Chacun obtient un degré d'importance et des bénéfices proportionnels à sa capacité et à sa mise) ; これこそ可能で望ましい最高度の平等 (le plus haut degré d'égalité qui soit possible et désirable) をつくりだす」。²

要するに、サン-シモンは、啓蒙主義者たちの「形而上的な」〈自由〉と〈平等〉に代えて、現実的でかつ望ましい「最高度の自由」＝“産業の自由”と、同様な意味での「最高度の平等」＝“能力と資力とに対応する報酬”とを《人と社会》の原理的なあり方として主張することになったのである。

5-4-3. こうした原理に立って、サン-シモンは、新たな「産業社会」の建設に協同して立ち上るべしと、「科学者 (les savants)、芸術家 (les artistes)、アルチザン (les artisans) [=「産業者」]」に政治への参加を呼びかける。具体的には、「下院 (la chambre des communes) を手中に収めること」が課題である。彼らは「道に邪魔物があって取り除かれなければならなかったうちは、…政治の外部にとどまっているほかはなかったが、いまやその道はひらけたのであるから、現実的な障害は彼ら自身の「不決断と不活動でしかない」というのである。³

5-4-4. だが、われわれがここで気になるのは、旧体制において政治から疎外されていた時代の彼らと、新体制のもとで権力の基底を掌握したあとの彼らとが同じ質のものであり続ける保証があるだろうか、という点である。そして、サン-シモンが「科学者、芸術家、アルチザンは富に対する野心が最も少ない人々である。」彼らが求める「大きな尊敬をうる」という「財産」は、「一心不乱の労働と厳しい節約との結果」であり、彼らの本来の仕事において「統治行為は従属的なもの」なのであるから、彼らが「社会の一般的業務の指導 (la direction) に任じたな

¹ ibid., pp.149, 143, 150.

² ibid., p.151.

³ ibid., pp.367, 359.

らば、社会を最も少なく統治する人々 (les hommes qui gouverneraient le moins la société) 」となるだろうなどと言うのを聞くと、一層不安になってくる。¹

5-4-5. ごく一般的に考えれば、おそらく、さきにみた〈道徳〉の強調がこの疑念への答えとなるであろう。しかし、サン-シモンが用意した弁明はそれだけではない。人々の関心を“他人”に対してではなく“自然”に向けること、これが「新体制」を担う人たちの墮落を阻む保証になるという見方である。

「この支配欲 (cet amour de la domination) は、確かに人間から駆逐できないものであるが、…その不都合は新しい体制においてはほとんどなくなった。自然に対して働きかける人間行為の発展は…この感情の方向を変えさせ…、人に命令しようとする欲望 (le désir de commander aux hommes) は、自然をわれわれの意のままにつくり上げ、つくり変えようとする欲望にと次第に変わった。」²

この立論に一理のあることはおそらく認められてよい。しかし、〈独立〉的な個々人の関心と行為としてはおおいにありうるだろうこの支配欲の方向転換が、「産業」が一般的な社会目的となる時代、即ち“アソシアシオン [結合した人々]”が行為主体となり、従ってごく自然に人を支配する機会がいよいよ増すだろう事態のもとで現実的であるとは信じ難い。弁明は、それ故、“〈支配 (domination)〉〈命令 (commandement)〉は、そこでは〈指導 (direction)〉に変質する”という“社会の企業化”の主張に再帰するしかないように想われる。

5-4-6. こうして〈社会〉あるいは〈国家〉をいわば“マクロな〈企業〉”として構想することになったサン-シモンは、「社会組織のシステム (un système d'organisation sociale) とはアソシアシオンの行為 (un acte d'association) 以外の何物でもなく…、すべての結合契約 (tout contrat d'union) の最も重要な点は、結合の目的を確実に規定し、これを協約の冒頭ではっきり述べることである」と言う。³

では何がこの「結合契約」ないし「よき社会契約 (un bon contrat social)」の「目的」なのか？ 彼の答えは必ずしも歯切れがよくない。“フランス人に「物

¹ ibid., pp.208~209.

² ibid., pp.126~127.

³ [27], pp.514~515, 519, 517.

質的幸福と道徳的幸福 (le bonheur physique et …le bonheur moral) 」の二重の恵みを手に入れさせる” のが目的であるといえ、これは誰も反対ではないだろうが、誰もが言ってきたこと以上ではない。「公共福祉体制 (le système de bien public) の確立」¹ と言っても同じことであろう。では、どのような「方策」をもってこの「目的」を実現するのか？「物質的幸福」のためには“諸産業の奨励” = 「産業体制」の確立によって、「精神的幸福」のためには「最も実証的な有用性のある知識」の“教育”によって、というのがその一般的解答であろう。これもまた、それ自体はとくに異論のないところである。

もちろん、彼の言おうとすることがわからないのではない。すでにみたところに基づいて、これを代弁してよいのなら、それは「産業体制」の確立；“「協働」〔「真の自由」〕と「能力と資本とに応じた報酬」〔「真の平等」〕を原理とする社会”の創出、ということになろう。そしてそのためには「無産者^{プロレテール} (les prolétaires) に仕事を保証し、今日国民の大多数を成しているこの階級の生活条件をあらゆる点で改善することを目的とした諸計画」をたてることが肝心である。この意味で、「産業体制」は、「個人的自由」や「政治的自由」を掲げる「曖昧な自由主義体制」とははっきりと区別されなければならない。² この社会はまた、従来の「統治」による — 「物力、策略、有給軍隊、警察」を手段とする — 体制とは異なる「社会の高度管理 (la haute administration de la société)」にもとづく新体制であり、その「手段」は「事実の説得と証明」のみによって「社会の大多数者」の「是認と支持」をうるものでなければならない。³

5-5. 「博愛家」と「エゴイスト」：「新キリスト教」の宣明

5-5-1. このような結論に従ってサン-シモンは、論文『産業体制について』(1820~21年)以降、次第に、しかしはっきりと、— 著作活動としていえば、1823年3月の彼の自殺未遂を経て、『産業者の教理問答』⁴ (1823~24年) → 『新キリスト教』⁵ (1825年)へと — 自己の立場を〈科学〉するものから〈実践〉するものへと移行させてゆく。『産業体制について』のエピグラフに — 「神は言った：汝ら互いに愛し合い、助け合え、と (Dieu a dit: Aimez-vous et secourez-vous

¹ [26] , p.137.

² [25] , Préface, p.20.

³ [26] , pp.144, 137.

⁴ [28] .

⁵ [29] .

les uns les autres) 」という言葉に掲げたのは、この変位を象徴するものであった。¹

「すべての政治制度は社会の大多数者に、したがって最も貧しい階級に役立つことにその力の源を有しています。」 「新しい学説は大多数の仲間たちのためになるアソシアシオンを考え出さなければなりません。」 「私の企ての直接的目的は、自分の腕による労働以外には何らの生存手段ももたぬ階級の境遇をできるだけ改善することにあります。私の目的は、フランスにおいてばかりでなく、イギリス、ベルギー、ポルトガル、スペイン、イタリアにおける、その他のヨーロッパにおける、全世界における、この階級の境遇を改善することです。…にもかかわらず、最も文明化された諸国においても…政府はこの階級のために最もわずかしか心を配っておりません。…」²

サン-シモンのこの発言は、従来通り「産業者」〔農耕者、製造業者、商人、銀行家など〕と「科学者」、「芸術家」に彼らの進むべき道を指し示すという形をとりながらも、いつしか“私のいうことを信じて、私について来なさい”という伝道者の口調になっている。「私が…今あなた方に述べた意見は、証明を要さぬものであり、議論の余地のないものです。…この意見を判断するためには常識 (les sens commun) で十分だからであり、またこの意見はキリスト教の基礎となっている道徳の大原理 — 汝の隣人を汝自身のごとく愛せよ (Aimez votre prochain comme vous-même) — の直接的帰結だからです。…この意見は普及されさえすればよいのです。…」³

われわれはまた更に、上のサン-シモンの言説が大局的には、従来通り「産業者」の地位の向上を主張するものでありながらも、実質的には「産業者」一般ではなく、それを構成する企業の長と一般の労働者のうちの後者 — 「自分の腕による労働以外には何らの生存手段ももたぬ階級」 — にその照準をしぼってきたことをみる。

サン-シモンはすでにこの労働者たちないし「民衆」^{ア-プル}について、彼らはもはや「特別の監督 (une surveillance particulière)」を必要としないだけの「知性と能力」を身につけた — 「労働者の最大部分…は自分達の仕事を、自分たちを、処理できる」 — と判定し、⁴ 彼らが自らの能力を自覚して行動するよう訴えて

¹ [25] , p.1.

² *ibid.*, pp.167, 171; Tome II, p.81.

³ *ibid.*, Tome II, p.84.

⁴ [26] , p.116. [27] , p.512.

きたのであるが、いざ現実に実践の次元に立ってみると、事態はそう甘くないことを思い知らされたのではないか。「被治者のエゴイズムの現状からしては、キリスト教によって与えられた道徳的方向に立ちもどるよう統治者を強制するだけの強力な世論を形成するのは彼らには不可能だ、という結果が生じている」と、「人類の道徳の癌であるエゴイズム」の強大さを歎くのである。¹ とすれば、道はただ1つ、自分自身が指導者になるほかはない — そう考えたのではなかったか。

5-5-2. そこでサン-シモンは、新しい次元での人間の2分類を行わねばならなくなる。「科学者と産業者とは、他の人間と同じように、2大部類に — つまり博愛家 (les philanthropes) とエゴイスト (les égoïstes) とに — 区別されなければならない」と。

そして、彼は「博愛家」に対して、こう語りかける；² —

「初期のキリスト教徒たちは、萱ぶきの家々においても、宮殿においても、次のような神聖な原理を宣言することによって、一般的道徳を打ち立てた：すべての人は互いに兄弟とみなし合わなければならず、すべての人は互いに愛し合い、助け合わなければならない (Tous les hommes doivent se regarder comme des frères, ils doivent s'aimer et se secourir les uns les autres)。」「われわれがやりとげなければならぬ光栄ある仕事は、初期キリスト教徒たちが思弁的な仕方では打ち立てられなかった〔この〕原理を、政治的な観点に立って実行に移すことである。われわれの使命は、精神的権力を知識が有益であるということを同胞たちに最もよく教えることのできる人々に与え、世俗的権力を平和の維持と民衆の生活条件の改善とを最も強く望む有力者たちにゆだねることにある。」

「道徳的感情の力がこれらの変化を引き起こすであろう。そしてこの力は、すべての政治的原理は神が人間に与えた一般の原理から導き出されねばならないという信念をその主要な原動力とするであろう。この力を指導する人々は博愛家たちである。」

「…公共福祉の情熱は、政治的改善をおこなううえで、それらの変革によって最も利益を得るはずの階級のエゴイズムの情熱よりも、ずっと有効な働きをする…。新しい秩序の確立によって最も利益を得るのは、その秩序の確立に最

¹ [25] , pp.98, 90.

² ibid., pp.85, 105, 118, 120, 124, 131~132.

も熱心に努める人たちではないということを経験は立証した。」

「諸君、博愛家たちは、社会の再組織をおこなうために、王権を用いるであろう…。」「われわれはもはや軍人、貴族、神学者以外には闘うべき敵をもたない。〔しかし、〕…最初のキリスト教徒たちの…伝道行為を見習おう。…過激王党派、ジャコバン派、ボナパルト派の陣営において最も際立っていた人々のうちの何人かは、おそらくは新キリスト教 (nouveau christianisme)、^{デフィニティブ}最終的キリスト教の…創始者とするために神が特に好んで選んだ人たちである。…もし彼らがその異端的信条を公然と放棄し、真の教説の確立に熱意をもって努めるという証しを立てたならば、許してやって仲間に入れてやろう。…使徒パウロは、そもそもはキリスト教の最も熱烈な敵の1人であった。」

ここにみるように、サン-シモンの頭の中では、帝政期を迎えた古代ローマにおける原始キリスト教会の指導者たちと、産業の勃興を予感している市民社会の「新キリスト教」徒が完全に二重写しとなっている。彼らはいずれも神が指示したただ1つの原理——「人は互いに兄弟として振舞うべし (les hommes doivent se conduire en frères à l'égard les uns des autres)」をこの世にもたらしべく努めるのである。¹

5-5-3. では、この“最初期”と「最終的」な2つのキリスト教の間に存在するキリスト教諸派は、どのようなものだったのか？ 彼のみるところ、カトリックもプロテスタントも共に「異端」である。その理由の要点を圧縮していえばこうなる；²——

(1) カトリック教は「15世紀に至るまでは、…ほとんどすべての枢機卿とすべての教皇とは平民階級から選ばれており … 出生のアリстокラシー (l'aristocratie de naissance) の勢力と信望を弱め、才能のアリстокラシー (l'aristocratie des talents) をその上位にすえることを根気よくめざした。」しかし、15世紀の末〔レオ10世〕以降のローマ教皇庁は「世俗的権力…に服従し」、自己の「権勢と富とを…引き続き享受できる」よう保護されるという報酬をえて、墮落した。

(2) プロテスタント教の創始者、「ルターは〔ローマ教皇庁に対する〕批判の点では、きわめて精力的で、かつまたきわめて有能な人物であった。」しかし、「キリスト教の社会的重要性を増大させるために必要な諸方策を講じよう

¹ [29] , p.108.

² ibid., pp.119, 134~140, 137~138.

とはせずに、彼はこの宗教をその出発点にまで後退させた。彼はキリスト教を再び社会組織と無縁なものにした。」彼らが採用した道徳は「われわれの文明からいちじるしく遅れている道徳である」。¹

こうしてサン-シモンは結論する；²— 「もはや…貧しい人々は神の最愛の子である、と…教説するにとどまってはならない。」「新しいキリスト教の組織は、すべての人間は兄弟として振舞うべしという原理から、精神的諸制度と同様に世俗的諸制度を導き出すであろう。それは、どのような性質のものであれ、すべての制度をして、最も貧しい階級の福祉の増大 (l'accroissement du bien-être de la classe la plus pauvre) をめざすものとするであろう。」「私は革新者である。…最良の神学者は、神与の道徳の根本原理を最も一般的に適用する者である。最良の神学者は真の教皇であり、地上における神の代理人である。…私は神の名において語ったことになるであろう。」

5-5-4. 『新キリスト教』(1825年)を書いて、サン-シモンは逝った。この先に彼がまだ言い残したことがあったのかどうか、それはわからない。しかし、彼の議論の終りが丁度その出発点に回帰していることは事実である。『同時代人に宛てたジュネーヴの一住人の手紙』(1803年)が“神の啓示”でしめくくられていたことを想起すればよい。そこでは「神」は— キリストに代えて— ニュートンを彼の代理人に指名した。いま彼は— ニュートンに代えて— サン-シモンを神の代理人であると言明する。といっても、キリストは再びよみがえったのであるから、サン-シモンはさしずめ原始教会の創始者ペテロを継ぐものということになるのかも知れない。

5-6. <道徳> = 「社会組織の科学理論」??

5-6-1. こうして<科学ないし知識>に代って、いまや<道徳 (la morale)>が— そして、それを世にひろめる手段としての<宗教>が— サン-シモンの第1主題となった、と以上を要約すれば、彼は満足するまい。“そうではない。「道徳は社会組織の科学理論」なのだ。そして「政治はこの科学の応用とみなさなけ

¹ ルターのもう1点の誤りは、「芸術がほどこしうるすべての美しさは祭式から払拭されねばならない」としたことであった。

² [29], pp.148, 113, 115~116.

ればならない」と反論するであろう。¹しかし、彼がなお「物理学的知識や数学的知識よりも、社会にとってずっと重要な科学がある。それは社会を形成する科学 (la science qui constitue la société)、社会に基礎としての役を果たす科学、つまり道徳である。」というのを聞くとき、² それに賛同しつつも、彼がかつて主張していたところは、「無機体」の科学である「物理学 (la physique)」に対応するものとしての「有機体の物理学」つまり「生理学 (la physiologie)」であったことを思い出さざるをえない。³「生理学」から“道徳科学”へと、サンシモンの社会科学は「進歩」したのである。

5-6-2. とはいえ、「道徳」学が「実証科学」になったことがサンシモンの著作のなかに示されているとはどうもいえない。しかし、彼の〈道徳〉的観点から導かれるごく簡単な“未来社会”のデッサンがないわけではない。すでにみたところと重複するところが少なくないが、要約に代えてこれを以下に示そう〔マクロ・レヴェルの「社会組織」構想については表-6をみよ〕。

(1) 「フランスは一大製造場 (une grande manufacture) となり、フランス国家は一大作業場 (un grand atelier) となった。この一般的製造場は個別の諸工場 (les fabriques particulières) と同じやり方で経営されなければならない。」
「今日では、服従は、自分たちの能力と資力は経営者のそれに劣っているという労働者の自覚からしか…生じえない。」⁴

(2) 「国王は今では自分を王国の生産者の首長とみなすべきである。…“国民は三列横隊に整列させられております。貴族が最前列に、ブルジョアが第2列にあり、産業者は第3列です。国王は回れ右を命じてみるがよい。そうすれば、国民は文明の進歩が自然なものにさせた順序の隊列になるでしょう。”」⁵

(3) 「すべての特権は廃止され、もはや復活できないであろう。実証科学、芸術、産業の分野で最大の能力をもつ人々が…最高の社会的尊敬を与えられ、公事の指導に任じられるので、ありうる最も完全な平等の体制——卓越した能力をもったすべての人が、生まれの偶然によって置かれた地位のいかんにかかわらず、最高の地位にのぼれるようになる基本的な仕組みをもった体制——が確立さ

¹ [25] , 3^{ème} partie, p.464 [ŒUVRES Complètes IV] .

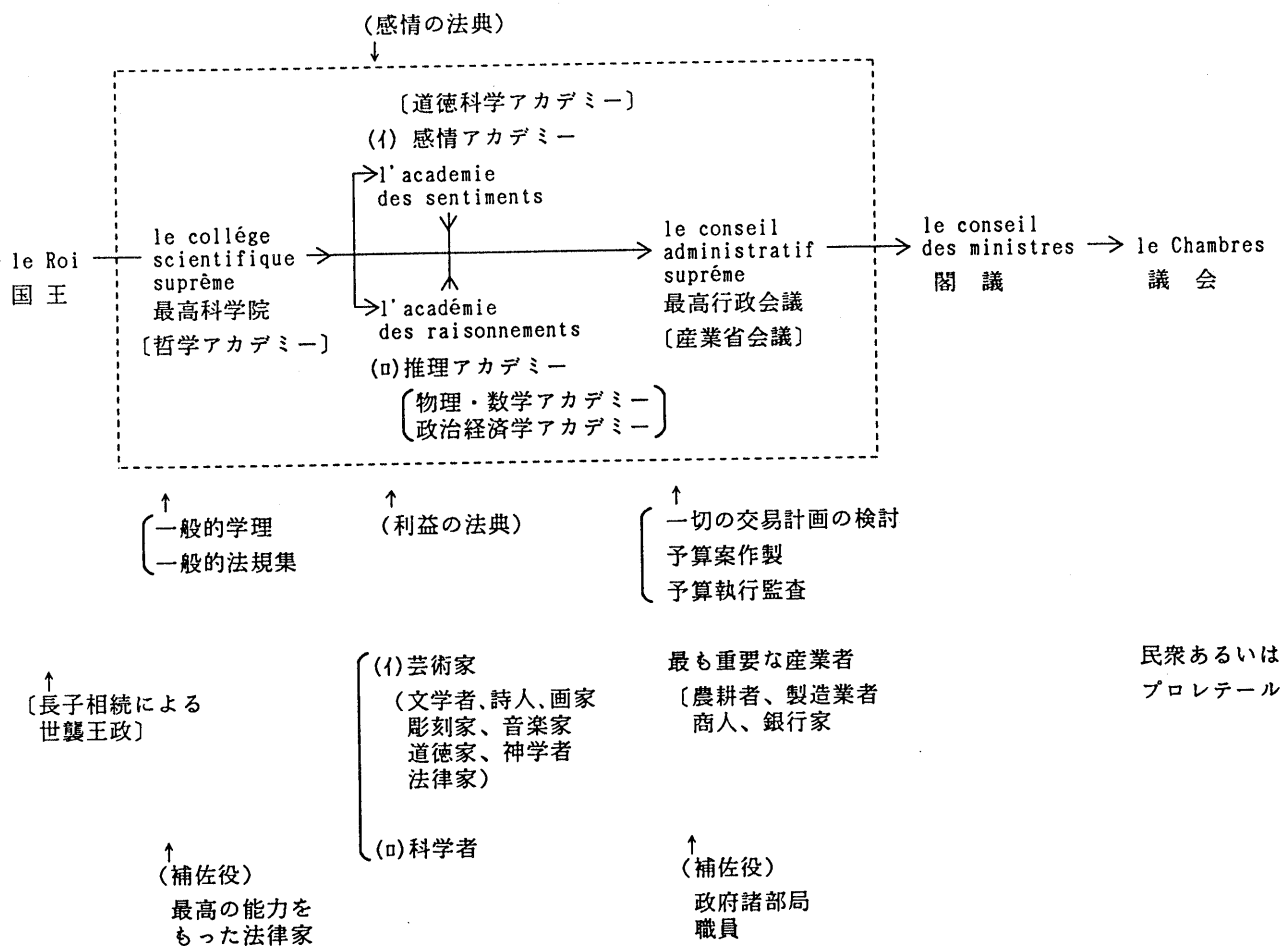
² [29] , p.187.

³ [21] , pp.154~155.

⁴ [25] , Tome III , pp.91~92 [ŒUVRES Complètes III] .

⁵ ibid., pp.92~93.

表-6 サン・シモンの「新しい社会組織」計画 (1824年)



出典) Saint-Simon; Catéchisme des Industriels, 1823~24 & De L'Organisation Sociale, 1822

れるだろう…。」それは「最も少なく、最も安上がり、統治されるという利益」をもたらすであろう。¹

(4) 「すべての無産者に、中断することなしに、労働を保証し、社会のすべての成員に実証的教育と…もろもろの楽しみを保証する社会組織 (une organisation sociale qui assure du travail, sans aucune interruption, à tous les prolétaires, une instruction positive à tous les membres de la société, et des jouissances …) を確立する」。²

「おこなうべき仕事がたくさんあって、しかもそれらの仕事が人間の知性の最大の発展をうながすといった事態」が生れる。³

(5) 「あらゆる階級の労働者は企業者と合意の上で自分たちの仕事を取決め (…traitent de gré à gré avec les entrepreneurs)、それを自分たち自身で管理している (…gèrent eux-mêmes…)。』彼らは「彼らの^{サレール}給料を自分たち自身で運用している。」「彼らは先見の明と必要な知識をもっている。」「一流の産業経営体の指導者たち (les chefs des premières maisons d'industrie) のうちには、単純労働者 (simples ouvriers) としてその職業経歴をはじめた人々が常に存在する…。」⁴

(6) 「政治権力は2つの部類に、即ち一方では^{モラル}精神的利害管理を、他方では物質的利害の規範を目的とするそれに、分割されねばならない。』⁵

(7) 「博愛的感情 (les sentiments philanthropiques)、ヨーロッパ主義の感情、つまるところは家族だという感情が、全てのヨーロッパ人の心のなかで、彼らの抱く国民的感情——「愛国心(le patriotisme)」——を制するに至る」。⁶

5-7. <自由>と<平等>の拘束：<友愛>と<博愛>の混淆

こうしたサン-シモンのユートピアの特質と限界について論ずべきことは少くないが、当面の主題にかかわって、2点だけ指摘しておきたい。

¹ [27], pp.520~521.

² [30], p.86.

³ [29], p.152.

⁴ [27], p.513. [25], 3^{ème} partie, pp.466, 471.

⁵ [25], 3^{ème} partie, p.472.

⁶ [28], 2^e Cahier, pp.199~200 [ŒUVRES Complètes IV].

5-7-1. 「アソシアシオン」〔企業と国家〕のなかに閉じこめられた

〈自由〉と〈平等〉

第1に、〈自由〉と〈平等〉が“不自由”と“不平等”に退行する危険がある。

(1) これは、根源的には、《人》の本性の洞察と吟味がひどく安易なことに由来する。抑圧する階級の人々〔貴族、僧侶…〕は墮落しており、抑圧された階級の人々〔産業者、とくにプロレテール〕は勤勉で地位や富への野心が少ない、といった理解は、現に正しいとしても、抑圧のなくなった社会ではどうなるだろうかという疑念がない。「出生のアリстокラシー」が「能力のアリстокラシー」に代ったとしても、それは——「富のアリстокラシー (l'aristocratie des richesses)」の可能性を残す限り——直ちに“能力のデモクラシー”とはならない。サン-シモンがデカルト、ニュートンに並べてジョン・ロックを代表的な科学者として考えたことがこの点で弱点になっている。彼がモンテスキューやルソーがそうしたように、ホッブスの《人》の吟味からはじめていたら、どうなっていたであろうか？

(2) この難点はまた、《社会》を直ちに「アソシアシオン」としての〈組織〉——「企業」と「国家」の相似形——とイメージしてかかることにも由来する。ルソーの認めなかった“自然的な中間組織”＝〈企業〉に照明を与えたことは彼の大きなメリットであるが、しかし、スミスが「産業体制」の原理を解明したとまでいうのなら、どうして〈市場〉の役割を——少くともこれに並べて——考えなかったのか？

(3) こうしたことの結果として、サン-シモンは〈生産〉と〈能力〉を基本的なキー・ワードに据え、その上に成長する〈自由〉と〈平等〉しか認めないことになる。「形而上学的な自由の観念は…個人に対する全体の作用をいちじるしく妨げるようになる…。」¹「真の自由は、アソシアシオンのなかで、何もしたくないなら、無為に過ごすということにあるのでは決してない。そのような傾向は…厳しく抑制されなければならない。」¹「すべての人が働くであろう。」¹「社会は有益な労働にたずさわっている人々の全体である」、といった主張は——寄生的な「有閑階級」を消滅させようとする革命のスローガンとしては有意味であろうが——「実証的科学」の命題としては狭すぎるし、ストイックで硬直的な“労働共同体”に変質する危険をはらんでいると言わねばなるまい。

5-7-2. 〈博愛＝人類愛〉か？ 〈友愛＝隣人愛〉か？

第2に、〈友愛〉の意味がわかっていない。

¹ [25], pp.15~16.

(1) サン-シモンが“大革命”の原理として、〈自由・平等〉のみでなく〈友愛〉にも積極的に言及したことは確かである。しかし、その内実の吟味には進まず、自らのモットーとしても用いようとしなかった。おそらくジャコバン派がこれを好んで使ったことをきらったのであろう。

彼自身の表現で確認しよう； —

(i) 「自由の基礎」、それは産業である。…事実としては極めて古く、思想としては今なおきわめて新しいこの真理が…人々の精神のうちに存在していたとしたら、われわれは“平等か然らざれば死” (l'égalité ou la mort) というあの残虐な愚言が発せられるのを決して耳にしなかったであろう。」¹

(ii) 「ボナパルトが突如として現れ…、つい昨日までまた最も熱烈な共和主義を唱え、たったいましたがたあの永遠に記憶すべき文句 — “一にして不可分の共和国。自由、平等、友愛、しからざれば死” (Unité, indivisibilité de la république; liberté, égalité, fraternité ou la mort) という文句 — を創作し、あらゆる壁にあらゆる公共の建物に大文字で書きつけた当の法律家の一群は、たちまちのうちに真っ先に偶像の前に平伏した。」²

因みにいえば、サン-シモンがここでもじって使った表現、「…しからざれば死」というのは、1791年憲法のなかに書き込まれた文言、³ [立法国民議会の] 「議員はフランス人民の名において、“自由に生きん、然らざれば死なん” (vivre libres ou mourir) の宣誓を全員で唱和する。…」に対応する。

(2) だが、“大革命”への批判から、19世紀の新社会の建設に議論を移したとき — そして、それこそが自分自身に課したテーマであったが — 、サン-シモンはいやおうなしに〈友愛〉の認知に進みはじめた。「法律家たち」が「無知な人々」にふき込んだ〈平等〉が秩序をもたらすどころか、いまわしい結果となって終わったとすれば、それに代るものに期待をよせるしかなかったのである。

しかし、彼は久しくこれを自覚しなかった。まず(イ)〈労働〉を媒介として、焦点を「統治」から「産業」へと移し、(ロ)〈知識〉を媒介として、「宗教」を「科学」の支配下におき、最後に(ハ)この科学的な「産業体制」を実現する力として〈道德〉に依拠しようと考えたとき、その内実が〈友愛〉〔兄弟愛〕にほかならないと声明するという経過をたどることになったのである。

¹ [22] , seconde partie, p.211 [ŒUVRES Complètes I] .

² ibid., Tome II, seconde partie, p.164 [ŒUVRES Complètes II] .

³ *Constitution Française Du 3 Septembre 1791*, Titre III, Chapter 1, Section V. Art. 6. ([8]) .

(3) しかし、〈道德〉と〈友愛〉とのこの結合は、結ばれた瞬間に解消しはじめた。彼の〈道德〉論がひとり歩きをはじめたからである。サン-シモンはこう言う； —

「実証的道德観念の類似性は、人々を社会に結びつけうる唯一の絆である…、結局のところ社会状態の完成は実証的道德体系の完成 (le perfectionnement du système de morale positive) にほかならない…。」¹「道德は個人と社会とができるだけ幸福であるように両者の関係を規制すべき諸規則についての知識 (la connaissance des règles) から成り立っている。」²

ここで彼が“道德科学”こそが“社会科学”だという結論に達したことは原則的に正しい。そして、その「実証的道德体系」は個人と社会にかかわる「諸規則」

についての知識だということは、更に正しい。しかし、彼は、その「諸規則」の経験科学には進まず、彼のいう「原理」の形而上学へと遊離してゆく。

そしてサン-シモンは〈道德〉の古典古代以降のあり方を、

(i) 「ギリシア共和国の時代」 — 「同じ部族の人々の間の平和と愛徳 (la paix et la charité)」；「多数の民族神」。

(ii) 「キリスト教の樹立」以降 — 「全人類を一つに結びつける」「普遍的友愛 (la fraternité universelle)」；「一なる神への信仰」。

と整理し、³ そこから〈道德〉のあるべき展開を「愛徳」→「普遍的友愛」と理解することになってゆくのである。これは古典的な意味での道德論としてはあやまりでないが、“道德の科学”としてはリアリティがない。

それは彼の支持する『政治経済学』との整合性を考えてみればすぐ明らかになる。いま、もし彼のいう古代ギリシャ諸国の〈愛徳〉が原理であるというなら、整合性はなお何ほどかは確得しうる。〈愛徳〉とは「神と隣人に対する愛 (l'amour de Dieu et du prochain)」⁴ 従って現世的には専ら〈隣人〉 — 即ち“prochain” = 次の、一番近くの [もの] — への〈愛〉だからである。アダム・スミスにおける原理が〈共感 (sympathy)〉 [『道德感情の理論』] → 〈相手の自己愛 (their self-love)〉 [『諸国民の富』] という展開を遂げたの

¹ [22] , Tome I, p.218 [ŒUVRES Complètes I] .

² ibid., Tome II, p.30 [ŒUVRES Complètes II] .

³ ibid., pp.32, 34.

⁴ [29] , p.146.

は、おそらくこの経路を通ってのことであろう。

これに対して、サン-シモンが今日的なものとみる道徳原理、^{フラテルニテ・ユニヴェルセル}〈普遍的友愛〉は
— 「友愛」という言葉は使われてはいるが — 決して^{フラテルニテ}〈兄弟愛〉ないし^{フィラントロピー}〈隣人愛〉ではない。それは、〈博愛〉(la philanthropie) — 即ち phil- [愛する]、
-anthropie [人間、人類] — なのであり、ここからは『政治経済学』の諸規則
は演繹しようがない。〈博愛〉原理が現実にも有効になるのは、〈経済〉の次元で
はなく、〈国家〉 — とりわけ国際関係 — の次元である。換言すれば、それは
ルソーのいう〈一般意志〉の普遍化、世界化の論理なのである。

(4) それ故、結論的にこう言ってよいであろう。サン-シモンの到達した「道徳科学」の原理は〈人類愛〉と〈隣人愛〉との間にある区別をみることなく、両者を観念的に短絡させたものであった、と。

(i) 彼はまず両者を併置した；

— 「神」と科学の「天才」が君臨する世界での「人類愛 (l'amour de l'humanité)」と「隣人愛 (l'amour du prochain)」との未分化。¹

(ii) 「産業者たち」の“^{コラボラチュール}マイクロな^{アソシエ}アソシアシオン” [「協働者」・「仲間」たちの結社] — を原基形態とした“^{アロシアン}マクロなアソシアシオン = 〈社会〉”における〈隣人愛〉の強調；— 「汝の隣人を汝自身のように愛せ (Aimez votre prochain comme vous-même)」。²

(iii) 「産業主義」による「政体」改革へむけての運動のなかでの〈人類愛〉への言及の頻繁化、〈友愛〉との合体；— 「すべての人は互いに兄弟とみなし合わねばならず、すべての人は互いに愛し合い、助け合わねばならない

(Tous les hommes doivent se regarder comme des frères, ils doivent s'aimer et se secourir les uns les autres) ;³ — 「神が人類に普遍的友愛 (une fraternité universelle) と相互愛 (un amour mutuel) を命じたとき・・・」。⁴

(iv) そして最終的には〈人類愛〉へ；— 「キリスト教の真の基礎である博愛的感情 (le sentiment philanthropique) が・・・^{パトリオティスム}愛国心にとって代った。・・・」⁵

¹ [20] , pp.14, 58.

² [23] , p.197.

³ [25] , Tome II , p.85.

⁴ ibid., Deuxième partie, p.231.

⁵ [29] , p.147.

サン-シモンがこのように最終的に〈博愛=人類愛〉に自己の立脚点を求めたのをみると、われわれは——18世紀啓蒙主義者への批判にもかかわらず、——彼もまたフランス的エリートの1人であるという感慨を禁じえない。

(5) われわれはまた、ここで、出発点のサン-シモンがニュートンの〈万有引力〔普遍的重力〕(gravitation universelle)〉が無機的世界、有機的世界を問わず、すべてに貫徹する唯一の原理だと主張したことを思い出す。彼の終点、〈普遍的友愛 (fraternité universelle)〉はこれと2重写しになっていると思えるからである。

しかし、〈万有引力〉は——〈人類愛〉のようにある定点からすべてのものに同じ力を及ぼすという形而上的想定〔いわば“世界国家”〕とは違って——互いの質量の積に比例して強くなり、その間の距離の2乗に反比例して弱くなるという実証的に確証された自然力なのであるから、それはこの《社会》のうちに散在する《人》々相互の吸引力である〈友愛〉と相似的だと理解すべきだったのではなかろうか。サン-シモンは、「道德の科学」を企図しながら、“道德の实践”に身を傾けて、“宗教家”、“新キリスト教”の教祖に転じていったのだと評するほかはないのである。

6. <無政府>と<相互性>の社会——ブルードンに即して

サン-シモンがこの世を去ったあとの事態を簡潔に要約することはむずかしい。みづから“サン-シモン主義者”と名のる集団は彼の教義を継承すべく努めたが、その成果は——理論的観点からみる限りでは——師を超え出たとはみえない。彼らは、サン-シモンの最後の言葉；「普遍的友愛」の理念を「普遍的アソシアシオン」という組織イメージに置き直し、人間相互の「敵対」は、彼らの「アソシアシオン」のひろがりが大きくなるにつれて次第に激しさを失ない、「人間による人間の搾取は減少してゆく」道をたどるだろうという単調でオプティミスティックな未来図を画いてみるということ以上には何もなしえなかった。¹ 更にまた、サン-シモンに激しい対抗意識をもっていたフーリエ（Charles Fourier）と“フーリエ主義者”の「総合的生産・生活アソシアシオン〔→連合〕（Phalange〔→Phalanstère〕）」の構想²と実験や、1848年2月革命の臨時政府のリーダーとなり、「社会作業場（Ateliers sociaux）」の設立を企図して挫折したルイ・ブラン（Louis Blanc）³の試みなど、多くの人々の“社会革命”の企画が次々と披露された。

これらの人々の思考は、その目的を実現する“回路の設計”という点ではヴァラエティをもつが、究極のところ、^{フラテルニテ}<友愛>と<アソシアシオン>の原理に帰着するという意味では大きく隔たることはない。そしてこの思考は、（イ）<アソシアシオン>の内部編成について、生産・労働面では<能力>秩序を基調とするが、——といっても、直接的な“能力のアリстокラシー”をとるべきか、政治的秩序原理としての“デモクラシー”を援用するかは結着をみていない——、生活面では<平等>原理の支配を考えるという矛盾を内包し、（ロ）<アソシアシオン>間の編成に関しては、概して商業と貨幣を最少化する方向に構想されながら、経済の開放・拡大・発展をも希求するという撞着を自覚していない。そうした諸困難はすべて<友愛>精神でのりきれるというのがその解答であるかのようであった。要するに、19世紀中葉のフランスの批判的社会諸理論は、サン-シモン理論の大河に連なるあれこれの支流となって迷走していったのである。

P.-J.ブルードン（Pierre-Joseph Proudhon）の思想もその1支流であったことは、いうまでもない。しかし、この1条が1848年革命を前後してたどった軌跡は

¹ [17]。

² [9]。

³ [6]。

ユニークであった。多くの人々——とりわけて社会の上流階層ないしは知的エリートを自負する人々——にとって、それはひどくひねくれて粗野なわかりづらい主張のように思われた。事実、彼の膨大な量の著作は、アカデミックな流儀を全く無視した冗漫な長広舌の中に、ときおり痙攣のように走る鋭い警句を織り込み、かくて論証が行われたと断定する態の議論が多く、読者各人が欠けた言葉をその都度補うほかはないことがしばしばである。しかし、にもかかわらず、プルドンはフランスの民衆の心を強くとらえたし、いまもなおそうである。民衆の立場からすれば、彼の主張はひどくわかりやすく、かつ心底から共感できるものだったのであろう。その理由は、彼の問い直しが誰よりも根源的だったという点にある。

いま、人々の信奉する教義^{ドクトリン}という点からみれば、フランスのエリートはサン・シモニアンであり、フランスの民衆はアナルシストである、とこれを整理することもできようが、社会理論の性格としていえば、この二人の相異は“フランス大革命”に対するスタンスの差に由来する。2人とも“大革命”を批判はした。しかし、サン・シモンの立場が“大革命の原理”はそれとして認めつつ、重心を政治から経済へと移行させ深化させて新秩序をつくろうとするところにあつたのに対して、プルドンは——政治から経済へという方向づけに同調はしつつも、その新たな土台を構築するために——大革命の原理そのものに疑いをさしはさみ、真に人間的な立場は何かを問い直すことからはじめようとした。19世紀の革命は“19世紀のルソー”を必要としている、というイメージが彼の心をとらえていたのかも知れない。

6-A. “大革命 [1789年] ” の再革命へ

6-1. “^{プロプリエテ}〈所有〉は盗みである” ?

6-1-1. 彼の出世作『所有とは何か』（1840年）と題された著作の中で、プルドンは「私は、われわれの政府および諸制度の原理そのもの（le principe même de notre gouvernement et de nos institutions）、即ち所有（la propriété）を論ずる」として、あの衝撃的な命題——

「所有、それは盗みである！（La propriété, c'est le vol!）」

をまず揭示した。¹

¹ [14] , p.131.

“この命題は必ずしもプルードンの創作ではない”とルイ・ブランらは批評した。これは、その文言の限りではおそらく当たっているであろう。例えば、バブーフ (François E. Babeuf) は「社会の富の個人的割当分以上の物を持っている人は、泥棒であり、強奪者である」と言っている。それ故、ここから、「したがって、それを取り返すことは正しい」というような結論を引き出すだけのことであれば、プルードンに新しさは何もない。しかし、プルードンは「私は…暴動の火つけ役ではない。私は…われわれの将来の社会構成の序言を書いているのだ」というのである。それ故、われわれとしては、むしろ〈所有〉＝〈盗み〉という定式自体が不適切であると論評した方がよい。〈所有〉の確立なしには、〈盗み〉の概念自体成立しようもないのであるから、“〈所有〉、それは〈正義〉〔および不正〕の母である！”とでも言うべきだったのである。プルードンはのちに、自らの理論が負っている3大著作(者)として、『聖書』、ヘーゲル、A.スミス¹を挙げることになるが、¹ その1人であるヘーゲル (G.W.F.Hegel) が《所有 (Eigentum — 自分のもの)》を“人の〈自由〉の第1の定在^{デー・ザイン}”であると規定していたことを² まだ読んでいなかったのではないか。

ともあれ、ここでのプルードンの論旨を弁護する立場に戻っていえば、上の命題の彼自身の言い換え、即ち³—

“所有は不可能である (La propriété est impossible) ”

の方がまだましであったに違いない。彼がここで言いたかったことは、〈占有 (la possession)〉までは認めるが、〈所有 (la propriété)〉は認めない、ということであったからである。彼に従えば、〈所有〉を生み出す原因と一般に考えられている〈先占 (l'occupation)〉、〈労働 (le travail)〉のいずれも、〈所有〉を創出しうるものではない。「所有は原因のない結果である」ということになる。⁴

6-1-2. プルードンの上の命題の意図は、大革命の根本理念の欠陥を衝くことにあった。本稿の冒頭でも確認したように、1789年の「人と市民の権利宣言」以降、すべてのフランス憲法は〈所有〉を「生まれながらの、時効にかかることのない権利」のうちに数えあげてきたのである。

¹ [16] , p.147.

² [10] , § § 34-49. なお、[38] をみよ。

³ [14] , Chapitre IV, pp.242~297.

⁴ ibid., p.132.

しかし、ブルードン自身は自己の主張を異端の説とは少しも考えていない。彼は言う；¹—

「私が要求するのは、特権の終止 (la fin du privilège)、奴隷制の廃止 (l'abolition de l'esclavage)、諸権利の平等 (l'égalité des droits)、法律の支配 (le règne de la loi) である。正義 (la justice)、ただ正義のみ。これが私の所論の要約だ。」

彼のこの4つの要求のうち、「特権」とは「出生、^{アラグアン}地方、^{コミューン}市町村、^{コルポラシオン}同業組合および^{メティエ}職業」のそれであり、これらと「奴隷制」——“ネガティブな特権”——の廃止とは、²つまり「諸権利の平等」であろう。1789年までのフランスには「王の権利、僧侶の権利、貴族の権利、市民の権利が存在した。」革命によって「第3身分がすべてだ」、となって「権利の平等」が実現したのである。

それ故、ブルードンの主張するところは、「諸権利の平等」「法律の支配」そして「正義」——この3語に圧縮されるとみてよい。

6-1-3. では「諸権利の平等」とはブルードンにとって何であるのか？ 彼の次の発言はこの問への答えを含んでいるように思える；³—

「…すべての人々が、諸条件の平等 (l'égalité des conditions) は諸権利の平等 (l'égalité des droits) と同じであり、^{イデンティーク}所有と盗みとは同意語であり、一般に認められた、…より正確には才能や職務の優越 (supériorité de talent et de service) という口実の下に不当に入手されたすべての社会的優位は不公正 (iniquité) であり強奪である、と信じかつ主張している。…」

ここにみるように、ブルードンの「諸権利の平等」とは「諸条件の平等」である。「諸条件 (les conditions)」とは、革命前には“諸身分”の意味であったろうが、いまはより具体的である。彼はこれを明確に定義していないが、「人は生きるために労働する必要がある。したがって彼は生産の諸用具と諸材料を必要とする。この生産の必要は彼の^{ドロワ}権利をなすものである。…労働手段が常に平等であり、各人が自由であるとしたとき、…社会は完全なものとなるであろう。」⁴ という言明からすれば、“〈労働の自由〉を前提した〈労働手段の平等〉”という

¹ ibid., p.134.

² ibid., pp.146~147.

³ ibid., p.135.

⁴ ibid., p.176.

条件”であるとしてよかろう。この意味の「諸条件」を主張することには、もちろん十分な正当性がある。

6-1-4. プルードンの第2のキーワード、「法律の支配」^{ロフ}とは何か？ 彼はいう——「法律は主権者の意志の表現であるといわれる（La loi, di sait-on, est l'expression de la volonté du souverain）」。では〈主権〉とは何か？ 「それは……諸法律をつくる能力であるといわれる（C'est, dit-on, le pouvoir de faire des lois）」。¹つまり一般に、〈法律〉は〈主権者〉によってつくられ、〈法律〉をつくる主体が〈主権〉と言われる、ということをプルードンはともかくも認める。

だがプルードンはこの〈主権者〉ないし〈主権〉というものが気に入らない。それは誰であれ、ある〈人間〉なのであろうが、そのある人の「意志」によって支配されることには耐えられない、と考えるのである。〈法律〉は革命前の君主制ではただ1人の人間、「国王の意志の表現」であったが、革命後の共和制ないしデモクラシーのもとでは「民衆の意志の表現」なのであるから、その間に〈意志〉の数に違いはあるが、本質的には異なるところがない。法律は「ある事実の表現（l'expression d'un fait）」であるべきなのに「ある意志の表現（l'expression d'une volonté）」とされている、というのである。この意味で、〈主権〉とは「専制主義の新たな装い（renouvelée du despotisme）」に他ならない²と、プルードンは極めつけている。

この表現はたしかに過激ではあるが、〈主権〉という観念の弱点を衝いてはいる。すでに検討したように、ルソーはこれを「一般意志」——生身の人間たちの諸々の意志を内含しながら、しかしそれらを超えたもの——としてまず観念した上で、その「一般意志」を表現する役割を担う異例な天才としての「立法者」——神でもあるかのような人間——の出現を語るという“手品”でこの難問を通り抜けようとした。「人々はジュネーヴの市民を予言者と思い、『社会契約論』をコーランとした」とプルードンが皮肉ったのも、故なしとしない。

しかし、〈主権〉のこの「不条理（absurdité）」から、〈主権〉そのものを否認するといふのであれば、〈法律〉^{ロフ}もまた存在しえないことになる。プルードンが「法律の支配」を要求すると言ったことの真意は、それ故、あれこれの「ある人の主権（la souveraineté d'un homme）」ではないという意味での「法律の主権（la souveraineté de la loi）」——言葉をかえていえば、「意志の主権（la

¹ ibid., p.149.

² ibid., pp.149~150.

souveraineté de la volonté) 」ではなく、「理性の主権 (la souveraineté de la raison) 」¹ — を要求するということであったと考えられる。

この「^{レゾ}理性の主権」がルソーの「一般意志」の難点を解消しうるものであるかどうかは疑わしいが、プルードンはここから、1789年に「進歩」はあったが、「革命」はなかったと結論する。主権者の数が増しただけ「意志」に代って「理性」が登場する機会が増えたとは思いますが、「ある物理的、知的または社会的事実についてのわれわれの観念が、われわれの行なった観察によって全く変る」という「精神の変動 (ce mouvement de l'esprit) 」がなければ、「革命」とは呼べない；1789年の変動によって「旧制度にとって代えられた事物の秩序は、それ自体なんら系統だったものでも熟慮されたものでもなく、怒りと憎しみから生れたものであって、観察と研究に基づく科学的な結果をもちえないでいる」というのである。²

この点の挙証ということであろうか。プルードンは 1793年の憲法 — 大革命後の諸憲法のうちで彼が最も親近感をもっていた憲法 — が、

「人々はすべて、生れながらにまた法律の前に平等である (Tous les hommes sont égaux par la nature et devant la loi) 」 [第3条]

という表現を用いたことを「曖昧で冗漫な宣言」と批判し、「生れながらに」を除いて、単に「人々はすべて、法律 (ロワ) の前に平等である」とすればよい；ここで示そうとするのは「政治的で市民的な平等」なのであるから、という。そしてこの「法律 (ロワ) の前の平等とは何か」と改めて問い直してみると、「1790年の憲法も、1793年の憲法も、欽定憲章 (la charte octroyée) [1814年] も、議会承認憲章 (la charte acceptée) [1830年] も、これを定義できなかった。それらはすべて財産と地位の不平等 (une inégalité de fortunes et de ranges) を前提し、その近傍には諸権利の平等 (une égalité de droits) の影をさえ見出すことができない」と批判するのである。³

この指摘もまた、フランス大革命の理念の根源的弱点をよく衝いている。「生まれながらに平等…égaux par la nature」という93年憲法第3条の表現は、同憲法第1条の「彼 [人] の生まれながらの時効にかからない諸権利 (ses droits naturel et imprescriptibles) 」をうけたものであり、その“生まれながらの諸権利”とは、1789年の「人と市民の諸権利の宣言」の冒頭に、

¹ ibid., p.148.

² ibid., pp.147~148.

³ ibid., p.150.

「人々は自由に かつ諸権利において 平等に生まれ 且つ存在している (Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits)」

と表明されたものを指すのに違いないからである。つまり、1793年憲法第3条の原文を厳密に解するなら、それは、

“人々はすべて < 諸権利において平等> であり、< 法律の前に平等> である。”

とならなければならないのに、“par la nature”という表現によってこれをあいまい化し、< 諸権利の平等> という最も肝心な点を消去して、事実上 < 法律の前の平等> にこれを切り縮めてしまうことになっているからである。「法律の支配」以前に、まず「諸権利の平等」—— プルードンの主張としては「諸条件の平等」—— が要求されねばならない、というのである。

6-1-5. こうして、一見したところ < 自由と平等> の理念を実現したかのようにみえた大革命が、実は既得権であるにすぎない「財産と地位の不平等」—— つまり < 所有の不平等> —— を追認し、その上で「万人に対して斉一である」法律の支配を「一般意志」の名で宣言するというのは、まさに「虚偽だ！(mensonge!)」¹ ということになる。プルードンが < 所有> を「生まれながらの時効にかからない権利」のうちに数えあげた“権利宣言”や諸“憲法”を糾弾し、「所有」は「盗み」であり、「不可能」であると叫んだのはおよそこうした脈絡のものであった。彼は言う；²——

「民衆は最後に 所有 を神聖なものとした…神よ彼らを許したまえ、彼らは自分のやったことを知らないのですから。彼らは50年来この情けなくも曖昧なことをした報いを受けている。…自由と平等を求めながら、どのように特権と隷属に再びおちいったか。いつも旧体制を模倣することによってである。…民衆は 所有者の条件 (la condition de propriétaire) がすべての人々に同一であり、各自がその財産、収入、労働と勤勉の成果を自由に享受し処分しうることを欲した。民衆は所有を考え出しはしなかった。…彼らはこの権利が一律に行なわるべきことに決した。…権利の配分には進歩があった：しかし革命は何もなかった。」

このように、ここでのプルードンの見地は、要するに、彼が要求する < 諸権利

¹ ibid., p.148.

² ibid., p.151.

の平等〉と〈所有〉とは両立しえないということにあるが、それはとりわけて彼が〈諸権利の平等〉とは〈諸条件の平等〉と同じことだと考えるからである。

確かに、〈諸条件の平等〉と〈所有〉とが両立しないことは大いにありうる。だが、そうだとしても、そこからさきの当為の命題は1つではあるまい。それは2つに分れよう； — (イ) 〈所有の平等〉を実現せよ！、(ロ) 〈所有〉を廃棄せよ！ フランスの「無知な」民衆は(イ)を選択し、プルドンは(ロ)を選ぶべしとした。どちらが正しかったのか？

6-1-6. そこで“正しさ”、が問題になる。さきにプルドンがあげた第3の、そして彼にとっておそらく最も基底的な概念、「正義 (la justice)」とは何か？を論じないわけにはゆかない。彼は言う；¹ —

「正義は社会を統べる中心の星、政治の世界がその上を回転する極、あらゆる取引の原理および基準^{レヴェル}である。人々の間では権利の力なしに何事も行われなし、正義の祈願なしに何一つ生じない。正義は決して法律の作ったものではない； 反対に、法律は人々が利害関係にあるすべての状況に対する 正しさ (le juste) の適用にほかならない。」

まさに「ただ正義あるのみ！」である。

しかし、この〈正義〉の内容については、プルドンはここでは何も規定していない。「人間の知恵が正義について最も理性的なこととして教えたすべては、次の有名な格言に含まれている：人が汝に為すように欲することを他人に為せ。人が汝に為すのを欲しないことを他人に為すなかれ (Fais aux autres ce que tu veux qu'on te fasse; Ne fais pas aux autres ce que tu ne veux pas qui te soit fait.)」 — という言及が唯一のものである。しかもかれはこれに続けて、「しかし、この実践的の道徳の規準 (cette règle de morale pratique) は科

¹ ibid., p.144.

学 (la science) にとっては無価値である。」と附言している。¹

ここで気になるのは、プルードンの立論が — さきほどからの一貫した流れとして — 「意志」ではなく「理性」、^{オム}「道徳」ではなく「科学」、という対称法を繰り返していることである。それはまた「人の権威は、正義と真理 (justice et vérité) とであるべき法律の権威ではない」という表現の危うさにもつながる。〈正義〉と〈真理〉とは、いずれも「観察と研究に基づく科学」の目ざすものであるという限りでは同じ位置にあるが、その質的な相異こそが“社会科学”と“自然科学”とを区別する原点であるということが明確に意識されてはいないように見えるのである。サン-シモンが出発時に依りどころとしたのがやはり「科学 [天文学、物理学…]」であったことを想えば、19世紀のこの意味の“科学主義”が人の心をとらえた深さがいま一度確認されねばなるまい。

だが、ともあれ、プルードンはここまでの分析を、「1789年および1830年の変動が…確立した現代社会の基本的3原理」 — (1) 「人間意志の至高性」、即ち「専制」、(2) 「財産と地位の不平等」、(3) 「所有」 — として要約し、それらの各々を「人間精神の進歩にしたがって…探究しなければならない」と言う。「正統的な政府 (le gouvernement légitime)」、「市民の正当な条件 (la condition légitime des citoyens)」、「事物の正当な占有 (la possession légitime des choses)」とは何かが明らかになるなかで、「正義とは何か」もまた知られるであろう、というのである。²

以上の限りでのプルードンの議論を組立てている基礎的な諸観念の連鎖をとりあえず表-7として整理しておこう。

¹ ibid., pp.143~144.

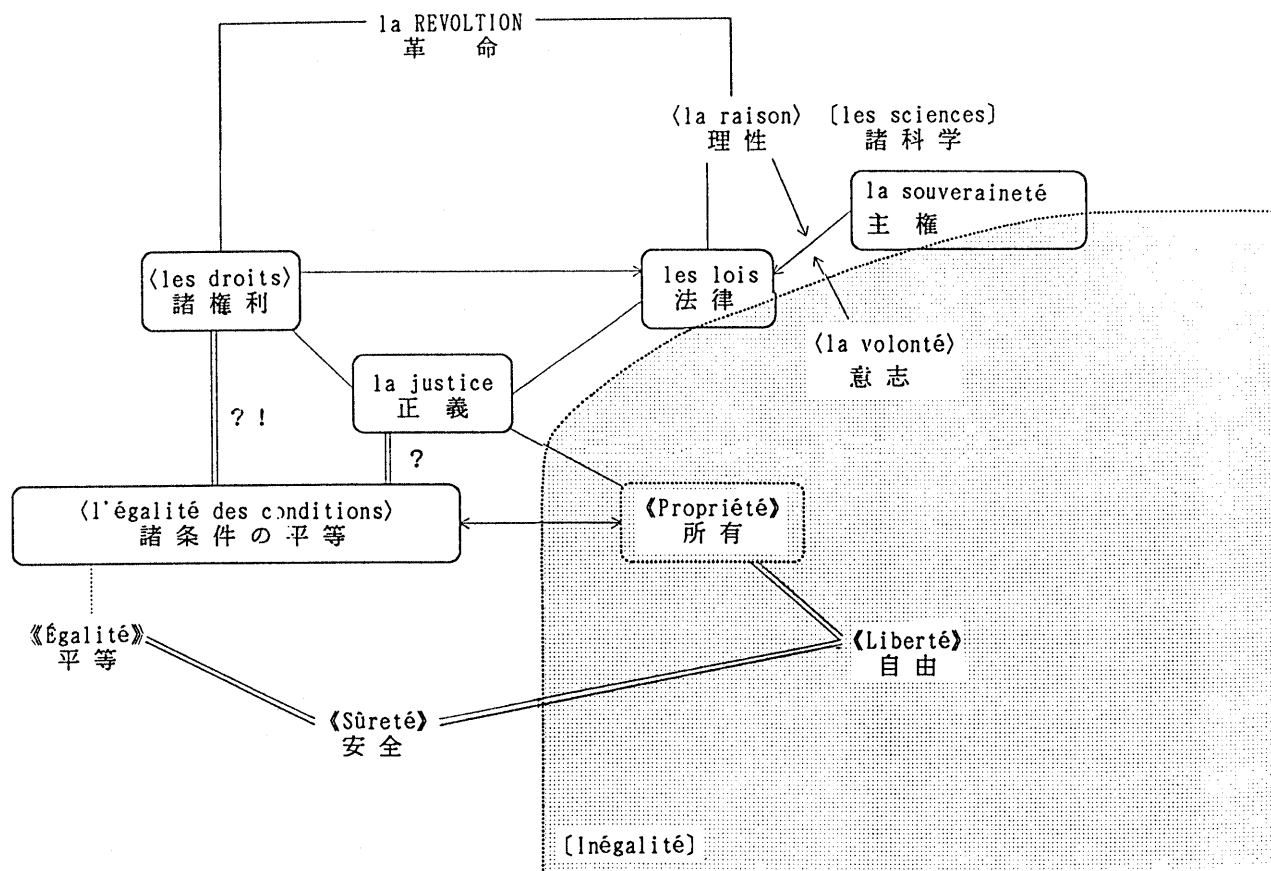
この格言は、ホッブスが「第2の自然法」 — 平和と自己防衛のために各人が自由の部分的放棄について合意すべきである — を論じた際に、“福音書の法”と“人の法”と呼んだものと同じである。ホッブスが「正義 (Justice)」について論ずるのは「第3の自然法」であるから、ここではまだ“正義以前の正しさ”でしかないことになろう。いってみれば、まだ〈道徳的な正しさ〉に止まる [[11], Part I, Chaps.14-15] 。

また、フランスの諸憲法に即してみれば、このうちの“人の法”は1793年憲法の「権利宣言」の第6条で「自由…の道徳的限界」として；そして、それと“福音書の法”の両者を共に含むものとしては、1795年憲法の「義務」宣言第2条に「人と市民のすべての義務」が生じる「2原理」として宣われている。

サン-シモンもまたこの格言を好んで、繰り返し引用したことは既にみた。

² [14], p.152.

表-7 “所有とは何か？”におけるブルードンの基礎的諸観念



注) 《 》および《 》は“自然権”〔生まれながらの時効にかかることのない諸権利〕として「諸権利の宣言」および諸憲法に宣われたもの。ただし、《 》は1789年の「宣言」のなかにはない。

6-2. “〈先占〉は〈所有〉を妨げる”？

冒頭に触れたように、プルドンは〈所有〉の権原と一般に主張されているものに〈先占〉と〈労働〉とがあると理解していた。そこで、このいずれもが〈所有〉を導びかないことを証明しなければならない。

6-2-1. 彼はまず〈所有 (la propriété)〉に立ち返る。彼はさきにそれは「盗み」であると断言したが——そしてそう言うことは実は〈所有〉の存在を認めることを含意したが——、ここでは、〈所有〉の観念が他の諸権利とならんで「人と市民の権利の宣言」中に規定されているという事実からはじめる。

「自由、平等、所有、安全。1793年の立法者たちは、いかなる方法に従ってこれを列挙したのか。なんらの方法にも従っていない。…彼らは万事を手探りであるいは一気に片づけたのである。

トゥーリエ (Toullier) のいうところを信ずれば、“絶対的な権利は、安全、自由、所有の3つに要約することができる。”このレンヌの教授は平等を除去したが、それは何故なのか…沈黙している。そこに議論すべき問題があることを考えもしない。」¹

上の問題整理は、しかし、何重にも間違っている。

(イ) まず史実である。本稿1.で詳しく検討したように、1793年憲法の「宣言」が「人の生れつきの時効にかからない諸権利」として挙げたのは「平等、自由、安全、所有」である。1789年の「宣言」では「自由、所有、安全、…」であり、〈平等〉はなかった。1793年の立法者たちは——正しいか否かはともかく——随分考えたあげくに、上のように並べたことがわかるのである。

(ロ) トゥーリエの「安全、自由、所有」は、だから、あとから〈平等〉を除去したものではない。実のところ、それはイギリス法の権威ブラックストーン (W.Blackstone)² が、「すべてのイギリス人の絶対的な諸権利 (the absolute rights of every Englishman)」を、①「人格の安全 (personal security)」、②「人格の自由 (personal liberty)」、③「私的所有 (private property)」として要約したことを、そのままうけたものだったのである。だから、確かにここに議論すべきことがありはするが、それは、ジャコバン派が何故更めて〈平等〉を追加したかであり——1793年のジロンダンの憲法草案では「自由、平等、安全、

¹ ibid., p.158.

² [5]、Book I, pp.123~134.

所有、社会保障・・・」であった——、とりわけモンタニヤール派が何故〈平等〉を第1位に置き直したか、という点なのである。“自然権”に〈平等〉を加え、更にはそれを第1の基礎とさえみなす というこのフランス的特性——モンテスキュー→ルソー→サン・シモンのうちに、連続性と変化を内包しつつ引き継がれてきたこの独特な観念——こそが、とくにわれわれの関心を引く点なのである。

6-2-2. だが、“自然権〔生得の権利〕”とは、それにかかわりのあるすべての人たちに是認された諸価値の主張——“正当なものと一般的に認められた基本的諸欲求”——なのであるから、それ自体は証明を要しない諸公理である。問題は、それが3つか4つかそれ以上かということより、その3つ、4つの間の整合性の有無にこそある。プルドンはこの点について、「所有の権利は他の諸権利にまったく似ていない」¹と主張する。

「自由は・・・存在の必須条件であるが故に、絶対的な権利である。平等も、それなくして社会は存在しないが故に、絶対的な権利である。安全も・・・彼自身の自由と生命が他人のそれと同じに貴重であるが故に、絶対的な権利である。これら3つの権利は絶対的であり、増減することはできない。・・・

ところが所有は・・・社会のあずかり知らぬ権利 (un droit en dehors de la société) である。というのも、各人の富 (les biens de chacun) が社会的な富 (biens sociaux) であるならば、諸条件はすべての人々に平等であり、“所有は人が社会的所有 (une propriété social) を最も絶対的な仕方^{ドロフ}で処分する権利である” というのは矛盾となるだろうからである。・・・所有と社会 (propriété et société) とは相互にまったく相容れない事柄である。

・・・自由と安全と平等・・・はわれわれと一緒に生まれ、生き、死滅する。所有〔権〕は、法律^{ドロフ}によって、所有者なしでも存在する。・・・」²

上の文章には難点が少からずある。しかし、ここでとくに肝心なのは以下の3点である。(1) 彼がさきに強調していた「諸条件の平等」の内実である。彼は“「各人の富」が平等である”ということを考えるのではなく、富とは総じて「社会的な富」なのだということ、つまり〈人〉ではなく〈社会〉が富を〈所有〉する——〈所有〉と言って悪ければ、〈占有〉する——主体であるという状態を念頭に置いているということである。(2) そこで、彼のいう〈社会〉が問題となるが、「平等・・・なくしては社会は存在しない」、「所有と社会とは相互に全く

¹ [14], p.158.

² ibid., p.164.

相容れない」という命題——それ自体としてはいずれも全く理解しがたい命題——と整合するよう推定すれば、この〈社会〉とは“共同所有”を原理として成り立っている社会——つまり、ある種の^{コミュニティー}共同体——なのだということになる。(3)だが、最後のパラグラフの〈社会〉は、われわれが通常“市民社会(civil society)”と呼ぶものと同質になる。「所有は、^{ロフ}法律によって…存在する」のであるから。しかし、「…所有者なしでさえ…」というのは、〈法律〉を理解しないものである。〈所有〉の権利は〈所有〉の事実〔つまり〈占有〉〕と分離することはあっても、常に所有権者のもとにある。そして、彼が死ねば彼の所有と所有権も消滅し、〈相続〉の権利が争われるのである。プルドンは所有〔権〕を否認するのに、「相続権(le droit de succession)」については何故か敵意を示さず、その「分割の平等を保持するように自然が与えた仕方…」といった議論に入ってゆく。¹ 彼としては、むしろ“相続権は不可能だ!”とでも言うべきだったのではないか?

要するに、プルドンの立論は、まず〈平等〉に積極的な意味を与えたうえで、〈社会〉はそれを保証する筈のものとして存在するという想定になっているのである。

6-2-3. そこでまず第1の問題、〈先占(l'occupation)〉と〈所有〉との関係如何である。彼の結論を示そう;²——

「先占は…所有を妨げる。なぜならすべて人は、生存するためだけから先占する権利(droit d'occuper)を有し、生きるためには、耕作し労働する資材なしにすまずことはできないからである。他方、先占者の数は出生と死亡によってたえず変るため、各々の労働者が要求できる資材の割合部分も先占者の数とともに変ることになる。先占は常に人口に従属する。…所有〔権〕は成立できない。」

「すべて先占者(occupant)は必然的に占有者または用益権者(possesseur ou usufruitier)となる。…用益権者は社会の監督(la surveillance de la société)の下におかれ、労働の条件(la condition du travail)と平等の法則(la loi de l'égalité)に従う。…人は、それだけが永久的に資材を占有するものであるところの社会の手から用益権を受取る。個人は死ぬが、社会は決して死ぬことはない。」

¹ ibid., p.186.

² ibid., pp.188~189.

若干の補足をしよう。彼のいう「先占する権利」とは“先占ないし占有しうるだけのもの”への権利ではなく；「占有する権利を有するもの」へのそれである。「何人も自己に足りるだけのものにしか権利がない。まさにキケロ（Cicéron）のいうように、「劇場は万人に共通である；しかるに各人が先占する座席は彼のものといわれる」のである。それは「われわれの労働とわれわれの消費とに応ずるものだけ」であるから、そして「先占は純粹の寛容（une pure tolérance）であり、もし寛容が相互的である（…est mutuelle）なら、そしてそれ以外ではありえないなら、占有は等しくなる。」プルドン流に表現すれば、「先占は平等に導く…」のである。¹

この補足部分——それは、実はプルドンの先占の議論の書き出しの部分である——から読み出すと、〈先占〉は人々相互承認によってごく自然の成り行きで、いわば自動的に〈平等〉を結果するかのように見える。だが実は、劇場はすでに誰かによって設計され建設されたものとしてあり、現に誰かによって管理されていることは動かせない前提であろう。だから、この〈平等〉の真相は、やや強くいえば“劇場主の意志にもとづく強制”である。それでも席の数が観客より多いときは、まだよい。場外にあふれる群集がおれたちも入れろと要求したとき、全員が立ち見となるのか、入場門が閉鎖されるのか、やがてそれが壊されて騒乱になるのか…、その結果が〈平等〉である保証はあるまい。

だから、はじめに引用した結論部分では、「社会の監督」が秩序の守護者として登場し、〈平等〉の種明かしが行われるのであった。〈社会〉の“所有権”と〈労働する人々〉の“占有権”——この図柄は“封建的土地所有”としてわれわれになじみなものである。それは誹謗だ！ というのなら、この〈^{ソシエテ}社会〉——実は^{コミュニオーテ}“共同体”——は王制や領主制よりましなものなのだとすることを証明しなければならぬであろう。

6-2-4. ともあれ、いまや〈所有〉の主体は、プルドンにとってもやや意外な成り行きであろうが、〈社会〉が上級の、〈人〉が下級の、というように逆転する。もし彼がなお「生まれそして死んでゆく人、影のように通りすぎるこの地の子のもとには、外部の事物に対して占有の諸権原（des titres de possession）しか存在しない」という意味で、〈所有〉を「不可能」とするのなら、これに異をとる必要はあるまい。“時間的継続性が有限である所有”は〈占有〉であって、それが“生涯的（終身的）占有”であっても〈所有〉とは呼ばない、と定義するだけのことである。だが〈社会〉——その永続性を予想される存在——の方は、

¹ ibid., pp.166, 188.

そうした言いがれはできまい。「社会は、占有に同意しながら、どうして所有を認めることができたのか。どうして法律（ロフ）はその権能の濫用（cet abus de pouvoir）を裁可したのか？」¹

ブルードンは再びトゥーリエを引用し、彼が“われわれは社会状態（l'état civil）の設立を所有権に起因させなければならない。…もし一時的な所有権もしくは先占があたえる優先権が市民社会（la société civil）の設立に先立つのであるなら、今日われわれが知るような恒久的所有権（la propriété permanente）は民法の産物（l'ouvrage du droit civil）であると言おう。…”というのに対して、「然り、諸君がつくりあげたようなあの社会状態、初めは専制的、次いで君主制的、今日では民主制的、そして常にテラニ-圧制的な状態を」、と応じている。諸君のいう〈社会〉状態とは〈国家〉による“権力状態”であり、その〈国家〉の発する「法律は所有権の設定に当って、…権限外の権利を創出し、一つの抽象、隠喩、虚構を実現したのであり、しかもそれから何が起るかを予見することをせず、…それをなした。法律はエゴイズムを裁可したのだ」というのであった。²

ブルードンのこの〈法律〉への非難は、しかし、さきに挙げた彼の「法律の支配」の要求に照らして考えれば、〈法律〉そのものの否認ではなく、従来の立法者、法律家の無知への非難なのであろう。では、彼のいう〈社会〉の下ではどうなるのだろうか？「法律は、それによって社会的必要が満たされるべき準則である。民衆が票決するのでないし、立法者が表明するのでもない。学者がそれを発見し、定式化するのである」³ というのが彼の答えである。「理性の主権」とは、このことだったのである〔前掲表一六を再照〕。〈法律〉をつくれるのはプラトンであり、ブルードンであるということになる。

6-2-5. このようにみえてくると、ブルードンの〈社会〉なるものはいよいよ不思議なものに思えてくるが、ここまでの議論のうちにも、その特異性のあり方を示唆するものが全くなかったわけではない。彼の〈社会〉もまた「社会契約（la contrat social）」によって成立つものであり、その力によって「私は開墾し、耕作し、そこに家を建て、私と家族と家畜とを養ってくれる場所を占有できる」という議論の限りでは、とくに変わったことはないが、問題はその先、つまり“この〈占有〉は〈平等〉たらざるをえない”というブルードンの説明である；⁴—

¹ ibid., p.181.

² ibid., p.183.

³ ibid., p.185.

⁴ ibid., pp.170~171.

始源における「権利の平等」、「富の不平等と諸悪の唯一の原因である」
「力と策略 (la force et la ruse) を用いる平等の権利…を廃すために、
人々は暗黙または正式の協約を結び均衡を確立した。…これらの協約と均衡
(ces convention et cette balance) は、万人への福祉の平等 (égalité de
bien-être) を目的とした。」

この「社会契約ないし協約」の性格は、名は同じであるが、ホッブスのそれとも、ルソーのそれとも異なる。ホッブスの場合は「平和」の確保に必要な限りでの“〈自由〉の部分的拋出” = “〈自由〉の部分的〈権利〉化”であったし、ルソーの場合は“自由の平等化”であったが、プルードンでは“実質的な「福祉の平等」化”が〈社会〉設立の約束なのである。この「福祉の平等」の基本要件が彼の強調する「諸条件の平等」なのであろう。だが、この〈社会〉はそのはるか先を行っている。ここに結果する「社会的均衡 (la balance social) は、強者と弱者との平等化 (l'égalisation du fort et du faible) である」。「人は、もし社会をなすように創られているならば、平等のためにも創られている」という彼の〈平等な社会〉 — そのなかで現実のものとなる〈平等な人〉 — のイメージはここから導びかれるのであった。¹

6-2-6. ここで明らかになるのは、プルードンの — 〈社会〉観のみならず — 〈人間〉観そのものである。とりわけ重要なのは、彼のみた“自然人”は〈平等〉な人なのではなく、〈平等な権利〉をもつ人だという点、そしてその〈平等な権利〉をもつ人は、実は〈不平等な能力〉をもつ人だという点である。そこから、大方の理論が“〈社会〉が創設されて、〈所有〉が確立する”と論ずるのとは全く逆に、プルードンにあっては、まず〈所有〉 — 「所有」という言葉を否定しながら、彼はここではそれを使う — があって、それを規制ないし否認するために〈社会〉が設立されることになるのである。

すべての所有のうちには…「記憶、想像力、力、美のような生得の所有 (les propriétés innées)」と、「…畑、水、森のような獲得された所有 (les propriétés acquises)」とがあり、「自然…の状態では、最も巧みで最も力のある、すなわち生得の所有の点で最も有利な人々が獲得的所有を排他的に取得する機会を多くもつことになる。」そこで「そうしたことから生ずる侵害と戦いを防ぐためにこそ、人々は均衡 (une balance)、正義 (une justice)

¹ ibid., p.171.

を考え出し、暗黙ないし正式の協コンヴェンション約を作成し、…かくして獲得的所有の平等によって生得的所有の不平等を可能な限り修正しようとする。」¹

この議論の弱点は、〈自然人〉としての強者にとって不利によるこの〈社会契約〉がどうして可能になるのかを説明しえないことである。〈革命〉によって！と答えるとしても、そこから生れる〈社会〉は“多数の弱者が少数の強者を屈服させる社会”としてしかイメージしえないであろう。

しかし、プルードンは立ち止まらない。そして、この〈社会〉による「修正」には一般的正当性があると主張しようとして、途方もない自己撞着におちこむ。上にいう「生得の所有」は、正確には〈所有〉ではない——従ってそれによって「獲得された所有」も正当な〈所有〉とは言いがたい——、という議論がこれである。

「人は彼の諸能力の所有者でさえない(l'homme n'est pas même propriétaire de ses facultés)。…それらは自然が人間に委ねたものであり、…人はその用益権者(l'usufruitier)であるにすぎない」。²

“生涯的な用益権者”を“所有者”と呼ばないというこの再度の頑張りをもともかくも認めよう。しかし、もし〈自己の能力〉の所有をさえ認めないというなら、どうしてその能力の発揮である〈人の自由〉を“自然権”として認めることができたのであろうか？ プルードンはもっと正直に、“〈福祉の平等〉のために〈自由〉を制約すること、これこそが〈正義〉なのだ”、と主張すべきであったろう。それがどうして〈正義〉といえるのか？ という——ホッブスやルソーらの——反論は当然に予想される。結着がどうつくかはわからないが、ここで〈正義〉論は何ほどか深まることになったであろう。

6-3. 〈所有〉の権原としての〈労働〉〈普遍的同意〉〈時効〉

人々が〈所有〉の正当化のいまひとつの根拠として挙げる〈労働(le travail)〉についても、プルードンは異を説える。しかし、ここでの彼は不動ではない。まず(イ)「労働はそれだけでは自然の事物(les choses de la nature)に対してどんな専有能力(puissance d'appropriation)ももたない」と主張したあと、

¹ ibid., p.173.

² ibid., p.172.

(ロ) 「しかし、〔仮に?〕労働が素材 (la matière) に対する所有の権利をもつことを認めよう」というように2段に議論を進めることになる。¹ まずさしあたりの彼のスタンスは(イ)である。

6-3-1. <労働> がそれだけでは「自然の事物」への「専有」を正当化しないというこの命題の提出にあたって、プルドンはいわゆる“労働(権原)説”の創始者ジョン・ロック(John Locke)を直接批判の俎上にあげなかった。ルソーの『不平等起源論』の言葉——「この塀を建てたのは私だ。私は自分の労働によってこの土地を手に入れたのだと言ってもむだであった。…誰が君たちの境界線を決めたのか。われわれが君たちに少しも押しつけなかった労働に対して、何によってわれわれの犠牲で支払うことを要求するのか。」——を引いて、「この議論に対しては一切の詭弁がうち破られる」と胸を張ってみせたのである。だが、ロックの正確な発言は、

「人は誰でも彼自身の一身 (his own person) については所有権をもっている。…彼の身体の労働、彼の手の働きはまさしく彼のものである (the labour of his body, and the work of his hands … are properly his)」という断定をもとに、「この労働はその労働者の疑いをいれえない所有 (the unquestionable property) なのであるから、彼のみが、おのれの労働がひとたび加えられたものに対して権利をもつ。少くともほかに他人…のものとして充分なだけのものが、また同じようによいものが残されているかぎりにおいて…。」

というものであって、「こういう方法でわれわれに所有権を与えるその同じ自然法が、この所有権をもまた拘束する」と論じているのである。そして更に一步を踏み込んで、その限度を「腐らないうちに利用して、生活の役に立てうるだけのもの」と規定し、「これを越えるものは、自分の分け前以上であって、他の人のものなのである」とまで言い切っている。プルドンの“所有否認論”と「実質において」どこまで違うのか? 違いがあるとすれば、それは「万人に共有のもの」として与えられた自然を、各人の<労働>を通してより有効に活用することを第1に考えるロックに対して、プルドンは、共有なのに「全人類の同意を得なかったから…窃盗である」と主張する者たちと大差ない。ロックは「もしこのような同意が必要だったとすれば、…人間は餓死してしまったであろう」と言っている。²

¹ ibid., pp.205, 210.

² [12], Chap.5, 21, 27, 31, 28.

“〈占有〉か〈所有〉かが決着つくまでは働かない”とゴネているかにみえるブルードンの方がどうも旗色がよくない。彼自身「私は労働しながら生きることを求める、さもなければ闘いながら死ぬであろう」¹と云うのである以上、猶更である。ブルードンの「…権利宣言」への正当な批判——〈所有〉を、〈自由〉〈安全〉と並べて“自然権”とすることの誤り——は“労働権原説”に依拠しても充分可能だったのであり、彼がこの点からなお1歩を進めて、「もし立法議会〔1789年〕が…自由と同じく労働権 (le droit au travail) は決して失なわれえないことを宣言したのであれば、その瞬間に革命は成し遂げられ、われわれのなすべきことはただそれを完成することでしかなかったであろう」²と論じたのであったなら、民衆の支持は彼のものとなったであろう。

6-3-2. だが実は、ブルードンは「普遍的同意 (le consentement universel)」³という契機をもさして重要視しない。それがあってもなお、〈所有〉が正当化されるとは考えないのである。というのも、仮にみんなが〈所有〉を権利と認めたとしても、それが「諸条件の不平等」をひき起し、「労働権」を阻害することになるなら、事態は少しも変わらないからである。

6-3-3. 「普遍的同意」を権原として認めないというのであれば、「人の記憶を越えた慣習 (la coutume immémoriale)」の權威に服する謙虚さをもたないこともまた当然である。そしてこの思考から、彼は「時効 (la prescription)」もまた〈所有〉を根拠づけえないと主張するのである；⁴——

「所有〔権〕はすべて必然的に時効から…即ち継続的占有から始まった。そこで私は、第一にどのようにして占有が時の経過によって (par le laps de temps) 所有となることができるかを問いたい。…それだけでは何一つ創出も変化も変更もしない持続期間 (la durée) が用益権を所有権に変態させることは決してできないであろう。」「法律は、…それを生む原因なしに権利が創出されうることを前提している。すなわち理由なしに主体の資格を変え、…その権限を逸脱する。公共秩序と市民の安全とは 占有の保証 (la garantie des possessions) を要求するにすぎない。何故に法律は所有〔権〕を創出したのか？」

¹ [14], p.209.

² ibid., p.197.

³ ibid., p.197.

⁴ ibid., pp.191, 202~203.

この疑問への答えは簡単である。「公共秩序と市民の安全 (l'ordre public et la sécurité des citoyens)」という目的によりよくかなうものとして、〈法律〉は「占有の保証」より〈所有権の保証〉を選択したのである。〈社会契約〉を必至とした自然法の第1命題は——ホッブスによれば——可能な限り「平和を求めよ！」ということだったのであるから、いま〈所有〔権〕〉と〈占有〉との間に生じた亀裂が——所有者の「意志」の確認が不能になっているという事態のもとでは——永久に続く可能性が大きく、紛争に展開する危険を内包するとすれば、事態を〈権利〉関係の安定化へむけて処理することは〈法律〉の責務である。そこで、〈所有〉はもともと“異議申立てなどによって中断されたことのない持続的な〈占有〉”であったことを想起して、「時効」を“普遍的な合意”と読むことになったのである。「万事は時のなかで到来する。だが何事も時によってなされない。時効…は、したがって慣例的に採用された法律上の虚構 (une fiction de la loi) である」¹ というプルドンのコメントは、「時効」への批判にはならず、その正当性を裏付ける言葉となるのである。

6-3-4. (1) このように、プルドンにはそもそも〈法律^{ロフ}〉が何であるかがわかっていない。それは、市民社会をつくる人々が——“司法的立法”の手続き、ないしは端的な“立法権”の行使に従って——確認し文言化した“ルール”なのであって、社会の目的をよりよく実現するために、いつでもどのようにも変更しうる人為的な諸規則、つまりその限りでの「虚構」なのである。その場合、その社会の“目的”が何であるかが肝心であり、これを〈平和〉であるとする人々〔ホッブス、モンテスキュー、ルソーら〕と、端的に〈万人の福祉〉であるとするプルドンでは違うのであるから、違った〈法律〉が考え出されておかしくはない。しかし、どちらにもせよ、目的合理的な「虚構」だということは変わらないし、それでよいのである。

(2) 〈法律^{ロフ}〉がわからなければ、なぜそれと区別され、その前提とされる〈権利^{フロフ}〉があるのかもわかりようがない。〈法律〉——とりわけて“議会制定法”——が「普遍的合意」による“人工的なルール”であるとするれば、その合意の前提ないし合意を導びく動力として各人の“主張”がなくてはなるまい。そうしたものとして、“公に宣明され、誰からも公然と反論されない主張”、それが〈権利〉である。換言すれば、〈諸権利〉とは、“時効によって成立した諸主張”にほかならない。

(3) では〈権利 (Jus)〉と〈法律 (Lex)〉との相異はどこにあるというべ

¹ ibid., p.202.

きなのか？

おそらくホブブスの答えが最もよく的を射ている；¹—

「権利とは行ないあるいはさし控^フえ^ベる自由^アに存する。これに対して、法はそれらのうちの一方に決し、かつ拘束する（…Right, consisteth in liberty to do, or to forbear; Whereas Law, determineth, and bindeth to one of them:）」。

端的にいえば、〈権利〉の本性は「自由 (Liberty)」であり、〈法律〉のそれは「義務 (Obligation)」である。フランス革命後の「人および市民の…宣言」が 1789～1793年までは「…諸権利の宣言」であったのに、1795年憲法で「…諸権利の宣言ならびに諸義務の宣言」となったのは、事態が、〈権利〉＝〈自由〉の局面から〈法律〉＝〈義務〉の局面へと移行したこと——“革命”の終結——を表明していたのである。〈諸権利 (droits)〉とは、それ故、“その範囲を特定した行為の自由”であり、〈自然権 (生得の、時効にかからない権利)〉とは〈自由〉そのものなのである。²

6-3-5. このように、〈法律〉とは人間のつくる〈ルール〉であり、〈権利〉とは人間がもち出すあれこれの〈主張〉、つまり〈自由〉なのであるが、そうしたことを概念しえないブルードンは、〈権利〉や〈法律〉を「真理」を尺度として完全なものにできると考える。「無知な理性の仕業である所有制度は、より開明された理性によって廃止することができる」と主張するのである。³ “自分”を持ち、“自分のもの”を持ちたいという〈欲求〉を抑圧するこの「理性」とは一体何であるのか？ と問わずにはいられない。歴史に照らしてみるなら、それは支配者、権力者の「理性」以外ではなかった。被所有者である奴隷はもとより自己の〈所有〉をもちようもなかったし、農奴は単なる〈占有〉を許されたにすぎず、

¹ [11] , Chap.14, p.64.

² ブラックストーンは、〈the absolute rights (絶対的諸権利) of every Englishman〉は、通常 〈the liberties (諸自由) of Englishmen〉ともいわれると言っている。そしてその内容は、“that residuum of natural liberty (〔あの〕自然的自由の残余)” と “those civil privileges (〔これらの〕市民の諸特権)” から成るといふ [[5] , Book I, pp.123, 140] 。

イギリス人なら〈自由〉と呼びたいことも、フランス人は〈権利〉と言うことを好むのであるが、そこには十分な理由がある。

³ [14] , p.201.

家臣はたかだか〈占有権〉を主張しえたにすぎなかった。そして、第3身分は、「市民」となったとき、はじめて〈所有〉を〈権利〉として主張しえたのである。確かに彼らが〈所有一般〉を“自然権”であると主張したことは行きすぎであったが、そうであるからといって、〈所有〉は〈占有〉に引きもどされるべきだというのは反動でしかない。〈所有〉は権力者の圧迫からその身と生活を守ろうとする民衆のもっとも確かな保塁だったのである。「われわれは人間的正義の種々の形態のうちに、社会的本能の救出にむかう理性の自発的努力を識別し；また、すべての諸権利のこの保持のもとで、平等化の感性 (le sentiment de l'égalité)、均等化への不断の傾向 (la tendance constante au nivellement) を見出す」というのならば、¹ それはブルードンのいう〈所有の廃止〉へではなく、フランス民衆の要求する〈所有の平等化〉へと向うのでなければなるまい。彼の未来社会のイメージを示す(イ)「諸条件の平等 (l'égalité des conditions) と(ロ) 普遍的アソシアション (l'association universelle)」という2つの言葉のうち、第1のもの〔イ〕は、間違いなく〈所有の平等〉と書きかえなければならないと結論してよい。第2の部分〔ロ〕がどのようなものを言うのかは、まだわれわれには見えていないのであるが。

6-4. 賃〈労働〉者の〈所有〉権 — 「能力の不平等」と「賃金の平等」

ブルードンの第2のスタンス — 〈労働〉が〈所有〉の権原となることを認めるという“仮定”ないし“譲歩”の次元に進もう。

6-4-1. まず、もしそうであれば、(i) 「働くものは誰でも所有者となる。」そして、「労働者〔は〕…生産者たる特質から不可分の権利をもつ。」…これはその通りであろう。ここでブルードンは「もし物の価値 (la valeur de la chose) を附加する (ajoute) 労働者が“所有への権利をもつのなら、その価値を保持する (entretient) 者も同じ権利を獲得する。なぜなら、保持するとは何かといえ、たえず附加することであり、継続的に物を創出する (créer) ことだからである」とも考えている。これにも一理はあるとみてよい。²

だが、(ii) 「労働者は彼の賃金 (son salaire) を受けとったあとでさえ、彼が生産したものに対して所有の自然権 (un droit naturel de propriété) を保持する」という命題 — ブルードンは「これが私の命題だ」という — はここまでの議論とは異質なものを含んでいる。彼はここからあと、「労働」の名で〈賃労

¹ ibid., p.204.

² ibid., pp.212, 211.

働〉を論ずることになるのである。即ち、「雇主〔親方・主人〕 (le maitre)」「資本家 (le capitaliste)」「長 (chef)^{シェフ}」と呼ばれる者たちから「彼らの俸給、賃金、手当 (ses appointements, … son salaire, … ses gages)」をもらって働く「労働者 (le travailleur)」あるいは「職工 (des ouvriers)」の〈労働〉である。¹ うえに第2のスタンスと呼んだところの“〈労働〉に〈所有〉の権原をみとめる”という彼の突然の変身は、議論のための形式上の仮定なのではなく、実質的な“労働者への譲歩”だったのであり、プルードンは賃労働者たちのために“〈労働〉権原説”に転向したのである。資本家を憎み、賃労働者に共感するのはわからないではない。だが、そのために自身の論理の根幹を変更するのはよいことではなからう。

6-4-2. だが、ともあれ、うえの命題 [ii] は重要な2つの論点を含んでいる。

その第1は〈賃金〉は“生計費”であって、〈労働〔力〕〉の価格ではないという観点である。

「賃金は労働者の 日々の生活の維持と回復とに要する費用 (la dépense qu'exigent l'entretien et la réparation journalière du travailleur) である。…それを 売価 (le prix d'une vente) とみるのは誤りだ。労働者は何ひとつ売らなかつた。彼は自分の権利も、あなた〔資本家〕になした譲渡の範囲も、あなたが結んだと主張する 契約 (le contrat) の意味も 知らない。…」²

もっとも、この“非市場的賃金”観は決してプルードン独自の見地ではない。概括的にいえば、³ 西ヨーロッパには、アングロサクソン人の“市場的賃金”論を一方の極とし、ラテン人の“非市場的=生活費的賃金”論を他方の極として、その間に——例えばドイツ・ゲルマン人の——“両者を折衷した混合的賃金”論がある。“非市場的賃金”論の場合の〈雇用契約〉は、“労働者(の諸能力)の賃借契約”——従って、借り手側に〈労働者〉の現状を維持し、回復する義務がある——と考えられているのである。〈契約〉の諸条項にどのような条件を盛り込むかは両当事者の〈権利〉意識にかかってくるところが大きい。

第2に、ここには、〈賃金〉が“生計費”を満たすだけ充分に支払われるとしても、それは資本家による労働者の、つまり「人による人の搾取 (la exploitation

¹ ibid., pp.212, 215, 216, 212.

² ibid., p.213.

³ 詳しくは、[40]をみよ。

de l'homme par l'homme) 」をいささかでも変えるものではないという見地がある。

「なぜなら労働者たちの結合と調和 (l'union et l'harmonie des travailleurs)、彼らの努力の凝集と同時性 (la convergence et la simultanéité) の結集であるこの巨大な力、これに資本家は少しも支払っていないからだ。」言いかえれば、資本家は労働者各人の「個人的な力のすべてに支払ったときにも、集合的な力 (la force collective) には支払っていない。そのため、いつも君 [資本家] が獲得したのでは決してない集合的所有の権利 (un droit de propriété collective) が残り、君はそれを不正に享受している」からである。¹

この場合、「集合的な力」を発揮する労働者たちに〈権利〉があることは疑いないが、その「集合的な力」を組織した者 [資本家] もそれなりの〈権利〉を主張できることを見落してはなるまいが、そのうえで「集合的所有」をどう処分するのか? プルードンとしては、「労働者は賃金をすべて差引いて、^{シェフ}長 (雇主) と一緒に生産した物の分け前に参与する (le travailleur aura part à la chose qu'il produit avec un chef)」方法をまず考えるが、「私が望むのは—— [将来の労働機会の保証を前提に] —— 20日分の賃金が…20日分の衣食住に充分足りることである」というのであるから、結局、「集合的所有」つまり「蓄積された資本はすべて社会的所有 (une propriété social) であ [り] …、何人もそれに排他的所有 [権] をもちえない」という議論になってゆく。こうして、またまた〈社会〉が決定的な主体として登場してくる。それはすべての蓄積資本を所有し、それをあらたに投資する巨大な“社会資本”となるほかはないであろう。「われわれは労働をとおして平等に向ってゆく」と彼が言うとき、² その〈平等〉は——〈所有〉権の不明確な——巨大な“社会資本”の支配下に入ってゆくことでもあることに眼をそむけるわけにはゆかない。

6-4-3. だが、その〈社会〉の観念を究明することはなおしばらく留保し、「われわれは …平等に向かってゆく」というその言葉に継いで、彼が「そして働く人々の力、勤勉、精励 (la force, la diligence, l'industrie) が等しかったら、財産 (les fortunes) もまた同様であることは明白である」と言っていることに注目しよう。この条件を常に満たすためには、「社会において賃金はすべて平等

¹ [14], pp.216, 215~217.

² ibid., pp.216, 218.

である（…dans la société tous les salaires sont égaux）」としなければならない。論点は、〈資本〉vs.〈〔賃〕労働〉でなく、〈〔賃〕労働〉相互の次元に移ってくる。

この点の議論に入るに先立って想起されるのは、ブルードンが〈人〉の「生得的な所有（＝能力）」の個人間格差をかなり重く評量していたという事実である。そうであれば、彼ら各人の行なう〈労働〉——「彼の能力（sa capacité）」「彼の才能（son talent）」、そしてこれらの能力、才能の発揮である「彼の〔遂行した〕仕事」（ses œuvres）——の間の格差は必至であろう。しかも他方で、彼は「労働が所有の唯一の原理であるならば、…」という“仮定”に立っている；つまり「俸給（les appointements）」は「労働」に比例せねばならない。この2つの前提から、そのまま「…すべて賃金は平等である」という結論を導くことは不可能である。これを可能にする秘密があるとすれば、それは「社会において…」という条件以外にはあるまい。またもや〈社会〉が切り札である。

このブルードンの手品の種明かしは、いささかひとを驚かす。“〈社会〉が仕事を各人に平等に分配する”というのである。彼はいう；¹——

「労働については 2つの事柄を識別しなければならない、アソシアシオン（l'association）と利用可能な素材（la matière exploitable）とである。

アソシエ 協同する仲間（associés）としては労働者は平等である。…この日々の社会的な課業（cette tâche social journalière）が20メートル平方の土地のこととし、それを果すのに必要な時間を平均7時間としよう。ある労働者は6時間で仕上げ、他の労働者は8時間かかる…。しかし各人が要求される労働量を提供するならば、それに要した時間がどれだけであろうと、彼は賃金の平等について権利をもつ。

自分の仕事を6時間で提供できる労働者は、彼の力と活動がより大であるという口実で、より未熟な労働者の課業を強奪し、…彼の労働とパンを奪い取る権利があるだろうか？…他の人々より早く仕事を終えたものは、そうしたいなら休息する（…se repose）がよい；彼の諸力や精神の教養を保持するためとか、生活を快適にするために、鍛錬（des exercices）や有用な労働（des travaux utiles）に従事するのもよい。…活力、天才、勤勉（la vigueur, le génie, la diligence）、そしてそこから結果するすべての個人的長所〔については〕…、社会は、事実、それらが価するだけの評価をしている。しかし、社会が彼らに与える報酬（le loyer；賃借料）は、彼らのなしうるところにて

¹ ibid., pp.221～222.

はなく、彼らの生産するところに比例する。つまり、各人の生産物はすべての人の権利 (le droit de tous) によって制限されているのである。」

この議論の危うさをプルードン自身も全く意識しないわけではない。自然に生じる余暇の累積は有能な人間をいよいよ有能にし、それが彼のいう〈社会〉のなかにも侵入してこないわけではない。「人々は社会的平等のさなかでさえ、自然的不平等の諸々の不都合が再生するのを見るであろう。」

しかし、彼は、(イ)「生産しうる物の制限」〔「土地はその住民の生産力と彼らの増加力を考えると、きわめて制限されている」〕と、(ロ)「生産することの容易さ」〔「生産物の非常な多様性と労働の極度の分業とのために社会的課業は果しやすくなっている」〕によって、「絶対的平等の法則 (la loi d'égalité absolue) はわれわれに与えられる」と確信するのであった。¹ もしその通りであるのなら、われわれは少ししか働かなくてもよくなるのかも知れない。しかし、ひとはこの同じ2つの理由から、人口の増加と“貧困の絶対的平等”を推理することもできそうに思える。

プルードンは、だが、もう1つ、高能力者のエネルギーの発散回路を想定する。「然り、生きることは闘いである。しかしこの闘いは人間対人間のそれではなく、人間の自然との闘いである。」——これは、すでにサン-シモンの強調した点であった！ ——「この闘いにおいて強者が弱者を助けにくるならば、彼の善行 (sa bienfaisance) は称賛と愛 (louange et amour) に価する。しかし、彼の援助は力で強制されたり、価格をつけられたりするのではなく、自由に受け入れられるものでなくてはならない。走るべき距離はすべての者に同じであって…それを走り切った者は誰でも決勝点では彼の代償 (sa récompense) を見出す。第1着である必要はない」のである。² “報酬の平等”が当面の〈正義〉であるとすれば、この“称賛と愛”の附加はそれより高次のものに高めるもの、のちにプルードンが〈公正 (l'équité) 〉と呼ぶことになるものであろう。

6-4-4. うえに描写したプルードンの〈平等〉社会は、しかし、丁度割当てられた分量だけ——それ以上でも以下でもなく——労働しなければならない社会であるから、“平等を強制する社会”でもある。その強制を保持する“〈社会〉の専制”の不気味な姿が浮かびあがってくるといえないであろうか。それは例えば、日本の古代社会に行われた“公地公民の口分田制”である。プルードンもその点を考

¹ ibid., pp.222.

² ibid., pp.222~223.

えたのか、農業労働とは違う場面の例として、印刷業の基幹的熟練労働者集団の例を挙げている。

「労働者たちがふつう出来高払いで (à leurs pièces) ある印刷所では、植字工 (l'ouvrier compositeur) は植字数1000毎に、印刷工 (le pressier) は印刷枚数100毎にその分だけを受取る。そこでも、他所と同じく才能と熟練の不平等 (des inégalités de talent et d'habileté) に出合う。カランス (la calence)、つまり失業がなく、印刷や植字の仕事が不足しないときは、一人一人が熱心に仕事に打込み、彼らの能力 (ses facultés) を発揮するのは自由である。その際、より多く働く者はより多く得るし、より少なく働くものはより少ししか得ない。仕事が少なくなりはじめると、植字工も印刷工も労働を分けあう。独占する者はみな泥棒、裏切り同様に嫌われる。

…もしわが立法者たちが、彼らの法典に、この印刷所で行われる配分的正義の原理 (le principe de justice distributive) を導入するならば、彼らが民衆の本能を、卑屈に真似るためにではなく、その改革と一般化のために観察したならば、ずっと以前から自由と平等とが不滅の基礎のうえに据えられ、人々はもはや所有の権利や社会的差別の必要性について論争することもなくなっていたであろう。」¹

同じ職業の労働者間の伝統的で自発的な〈連帯〉あるいは〈友愛〉が、環境の如何に応じた柔軟性をもつ“仕事の平等”な配分——今日流に言えば“work-sharing”——を保証するこのメカニズムは、たしかにその規制は強固ではあるが、専制的で権力的な強制といった性格をもっていない。しかし、この同業組合的組織をどのようにしてマクロな〈社会〉にまで引き延ばすことになるのか、プルドンは何も言っていない。〈社会〉そのものが“一大同業組合”となるのか？それとも、〈社会〉は“同業組合連合”といったものになるのであろうか？「警察制度や産業組織に関する多くの難点がここで提起されるかも知れない。私はただの1語で答えよう、すべての難点は平等の原理によって解決されなければならない、と。」例えば、「怠け者は…その怠惰の罰を受ける…。社会は、…過度に厳しい手段はとれないにしても、…悪弊を監督する権利はもっている。」²

6-4-5. 以上のような〈賃金〉論から次第に見えてくるプルドンの平等な〈社会〉は、“自然的弱者の能力を基準にして編成される経済体制”であり、主観的には、

¹ ibid., p.223.

² ibid., p.223~224.

それを極力外部からの強制を避けつつ実現しようと考えながら、その結果は、必然的にその逆になってゆく〈社会〉である。ここから過剰とならざるをえない自然的強者の能力は〈社会〉の外に放逐されねばならない。しかし、これでは彼のバブーフ (Gracchus Babeuf) への批判——、即ち「バブーフはすべての卓越性を厳しく廃止し、さらに社会的禍いとして訴追しようとした。彼の共同体 (sa communauté) の建物を据えるために、彼はすべての市民を最小の身丈に切り下げた」という批判¹——にもかかわらず、この粗野な共産主義と50歩100歩になってしまう。

そこでプルードンは、反転して、「能力の不平等 (l'inégalité des facultés) が財産の平等 (l'égalité des fortunes) の必要条件だ」² というまたまた逆説的な命題で人々を煙にまく。この証明法は混乱に満ちているが、おおよそ以下のような2種の異質な議論に整理できる。即ち、まず、

(1) 「能力の不平等」が、よりよい諸条件のもとでは、「能力の多様性 (diversité de facultés)」となるだろうという展望のもとで、「あらゆる種類の才能 (chaque espèce de talent) が諸欲求 (les besoins) と数量的に比例している…社会」がこれであり、そこではあらゆる才能への報酬の等しさ、従って「財産の平等」が推論される、³ というのである。

この推論の含意するものは何か？ これはすべての種類の〈労働〉について“需要と供給”の安定的均衡を想定するのであるから、そこにあらわれてくるのは“生産費”であろう。プルードンもここで自由で平等な「商取引 (opération de commerce)」——「生産物あるいはサービスの交換」——を考え、そこでの「交換価値 (le valeur échangeable)」を「それに費した時間と費用 (…ce qu'elle coûte de temps et de dépense)」であるというのであるから、うへの推論はあらゆる〈才能〉の“生産費”ないし「交換価値」は等しいということ、つまり“全くコストを要しない生得の諸才能”であるということになる。つまり、この均衡は「諸欲求」に見合って「諸才能」が供給されるというメカニズムではなく、人々は各人が生れながらの資質を自分の思うままに行使することに満足していて、それ以上のものを要求しない——「各生産者に対しては彼の特殊性の要求にしたがって生産するものしか求めず、…」——という〈社会〉なのである。⁴ これは、よくも悪くも、ひどく非文明的な社会であろう。

¹ ibid., p.225.

² ibid., p.225.

³ ibid., p.227.

⁴ ibid., pp.228, 230, 231, 227.

(2) プルードンは、しかし、これとは全く異質な世界をも画き出す。「同一の報酬がすべての能力に支払われる」のは、「社会的水準 (le niveau social)のもとに身を屈する義務は才能 (talent) に本来的なものである」からだ、というのである。というのも、「あらゆる生産用具の創出が集合力の結果であるのと同様に、ある人の才能と博識 (la science) は、普遍的な知性と、多くの巨匠がより劣った勤勉な多数の人々の助力をえて徐々に集積した一般的知識との産物であ[り]、…従って…彼のうちには、自由な労働者と蓄積された社会的資本とが同時に存在する」からだ、というのである。ここから、「売り手の要求 (la demande du vendeur) は買手 [=社会(?)] の権利 (le droit de l'acheteur) と均衡する」のでなければならないことになる。¹

この立論の決め手となるのは、またもや<社会>である。プルードンは買手、売り手、需給、交換価値、価格、報酬などというタームを使いながら、そして自由で平等な商取引を語りながら、実はそれが自由人たちの<市場>行動だとは考えていないのである。「芸術家、学者、詩人は、社会が彼らに学問や芸術に専念することを許しているということだけで彼らの正当な代償 (leur juste récompense) を受けている。」「全ての国民 (la nation entière) が…彼らの著述家、学者、芸術家、官吏たちに、どのような手から渡されるにせよ、彼らの俸給を支払っている。いかなる割合で払わなくてはならないであろうか？ 平等の割合でだ。」²

6-4-6. こうして、いまやプルードン理論の根幹ともいべきものがみえてくる。彼の<市場>への徹底的な不信——この不信は多少なりともフランス人の共有するものではあるが——と、その背後にある特異な<自由>観である。

「商取引は自由な人々の間にのみ存在する。…自由であるというのは、自己の理性と能力を享受し、情念 (la passion) によって盲目にされず、恐怖によって強制されたり妨害されたりせず、誤った意見 (une fausse opinion) によって欺かれない人である。」

この<自由>の定義は——ホッブスと隔たること遠いのはもとより、ルソーのそれともひどくかけ離れていて——、あまりに厳しく禁欲的で、ほとんど“不自由”ではないかとさえ感じさせるものであるが、ともあれこのプルードンの見地からすれば、現にある「われわれが自由でなく、十分に啓発されていないからこ

¹ ibid., pp.233, 236, 237.

² ibid., pp.236, 238.

そ、われわれは市場で欺かれ (nous subissons des marchés de dupes)、労働者は、能力の威信や才能のエゴイズムが無為徒食の人々の好奇心に対して振出した手形に支払をするはめになり、世論がはげまし喝采をおくるこれらの奇怪な不平等という果てしないスキャンダルを維持しつづける」¹ ことになるのである。

こうした現実認識にたつて、プルードンは、とどのつまり、〈社会〉に対して“啓蒙家”となることを要求する。

「人々が彼らの契約の意味 (le sens de leurs contrats) を知るようになるため、彼らに自由を返し、彼らの知性を啓発せよ、…そうすればわれわれは商業的観念の秩序のもと、つまり社会の領域においては、優秀性という言葉 (le mot de supériorité) は意味をもたないことを知るであろう。」²

6-5. “〈労働〉は〈所有〉を破壊する”？

前節の議論は、プルードンが〈賃労働〉に〈所有〉の権原を認め、「働くものは誰でも所有者となる」というところから出発したものであった。そこでは、肝心な点はすべて〈社会〉が仕切ることになったのであるが、ともかくも〈人々〉は自立していた。しかし、〈所有〉論の最終節で、プルードンは「正義の秩序においては、労働は所有を破壊する」とまたもやわれわれを驚かす命題をおし出して、彼自身の以上の議論を破壊する。

こうなつては、「正義」とは何かをはっきり定義してもらわねば、この議論にはついて行けない。ともかく彼はこう言う；³—

「各人の消費はあらゆる人々から与えられている。同じ理由で各人の生産は万人の生産を含んでいる。…各種の生産物への一般的参加という…明白な事実から生ずる結果は、すべての個々の生産を共同化することである。…生産者自身も自己の生産物の一部分に対してしか権利がなく、その分母は当の社会を構成する個人の数に等しい。その代りにこの同じ生産者が彼のものとは異なるすべての生産物に対して確実に権利を有することになる…。〔それ故、〕労働者は彼の生産物の占有者ですらなくなる。彼が生産を完成するやいなや、社会はそれを自己のものとして要求する。

労働者は彼の労働の価格の所有者ですらなく、その絶対的な処分もできない。…労働者にその生産物の代りとして認められるものは、なされた労働の代償と

¹ ibid., p.238.

² ibid., p.229.

³ ibid., pp.240~241.

への素朴な「愛徳 (charité)」である。¹

第2の「正義」は、「反省 (réflexion) と 認識 (connaissance) をともなうこの同じ引力」である。ブルードンはこれを「他者のうちにわれわれのそれと同等な人格を認知すること (reconnaissance en autrui d'une personnalité égale à la nôtre)」と定義できる」という。それはいわば“理性化された共感”である。²

第3の「公正」——あるいは「社会的均斉 (proportionnalité sociale) ——は、「人間に固有な種類の社交性」であり、「正義」を前提し、それが実現したとき、人間の心には開花する限りない愛情——即ち強者にとっては「寛大の喜び (le plaisir de la générosité)」、平等者のあいだでは「率直で心からの友情 (la franche et cordiale amitié)」、弱者には「称賛と感謝の幸せ (le bonheur de l'admiration et de la reconnaissance)」——である。³

6-6-2. 上のような「社交性」の3段階論で、肝心かなめの位置にあるのが〈正義〉であることは明らかである。「公正は——〔最も高次のものであるとしても〕——正義を変えはしない」し、「正義」は仮に「公正」がなくとも成り立つからである。

そこで問題は、上の定義に立ってブルードンが「社会、正義、平等は3つの同義語である」⁴と主張することの意味である。ここにいう「社会」は明らかに広義のそれ——例えば、蜂の社会のように「反省と認識」をもつことのない動物たちがつくり出す社会——ではなく、“理性と認識によって意識化された社会”——ホッブス以来の語法でいえば“「社会契約」によって打ちたてられた社会”——であろうから、まず「社会」＝「正義」とすることに異論はないであろう。

しかし「平等」はどうか？ ブルードンのうえの定義は、「正義」とは“人格の平等”であった。そしてこの人間一般の「自身の種の諸個人 (individus de son espèce)」としての認識こそは、まさに“近代”のものである。この「種」が“生物学的なホモ・サピエンス”に拡張されるまでに、人類の全歴史が費やされたといっても過言ではないからである。ローマ人は奴隷を自身の種とは考えもせず、彼らが征服した諸民族をも同種とはみなさなかつたし、中世の貴族、僧侶、農民はそれぞれ別の種としての“諸身分”をなしており、近代に入ってから資

¹ ibid., pp.306, 301.

² ibid., pp.306, 303.

³ ibid., p.311.

⁴ ibid., p.303.

してではなく、なされるべき労働に対する支給品および前払いとして与えられるのである。…

労働者は、社会に対して、必然的に弁済不能で死ぬ債務者 (un débiteur qui meurt nécessairement insolvable) である。…」

われわれは、さきにプルードンが「人は彼の諸能力の所有者でさえない」、と言ったことを自己撞着と解したが、彼としてはこの命題の正しさを確信しているのかも知れない。ともあれ、ここに書き出されたこの世の最終図は、どうみても“単純協業的〈社会〉のなかの奴隷”としてある労働者たち以外ではあるまい。この結びを真に受けるならば、プルードンは、彼が忌み嫌い、極力それと一線を劃そうとしてきた“共産主義者”へと足を踏みはずしたことになる。それが彼の本意でないとすれば、すべての誤りは彼の“〈所有〉一般の否認”に起因するとみるほかはないであろう。

6-6. 〈正義〉 (その1) = 「諸条件の平等」

プルードンの〈所有〉否認の議論は以上で終わっている。しかし、一旦はく〔賃労働〕にもとづく〈所有〉に承認を与えたかみえた彼が、最終局面に至って、「正義の下では…」との限定を附しただけで、労働生産物、賃金——従って、おそらくは各人の〈労働〉そのもの——の〈所有〉を全面的に否認するという再反転を演じるのを見たとわれわれとしては、一体プルードンの〈正義〉とは何なのか？ というかねてからの疑問に挑戦しないで終るわけにはいかない。

6-6-1. 〈正義〉とは何か？ この間に対面したプルードンの出発点は「人間は合理的で社会的な動物 (zôon logikon kai politikon) である」という「アリストテレス (Aristote) の定義」である。「この定義は、その後のあらゆる定義に優っている」という彼の言葉にひとまずは賛同することにしよう。彼はここから人間に本来的なこの属性——といっても、一般的には、それは人間にも動物にも共通のものであるが——を「社交性 (la sociabilité)」あるいは「社会的道徳性 (la moralité sociale)」と名付け、その3つの段階規定の第2に〈正義〉を位置づけることになる。即ち、(1)「共感 (la sympathie)」、(2)「正義 (la justice)」、(3)「公正 (l'équité)」である。¹

第1の「共感」は、「感性的存在間の引力 (l'attraction)」のようなもの——「彼の同類に対する内面的な愛着 (un attrait intérieur)」——、いわば他者

¹ ibid., pp.299, 309, 311.

本家と賃労働者の“両階級”も同様であった。今日でさえ、人種や男女¹の差別は全く消滅したとは言い難い。それ故、——さしあたりはほとんど観念のうえだけのことであったにもせよ——〈人 (Man)〉という観念がホッブス以降の社会哲学の第1の主語となり、遂にフランス革命に至って、〈人 (l'homme)〉の権利が〈市民 (citoyen)〉のそれに先立って宣明されることになったのは、人類史上の一大劃期をなすものだったのであった。

しかし、ブルードンは自ら定義したこの“人格の平等”に立ち止らず、「社会」を“平等一般”——ないし“経済的平等”——と直結しようとする。「われわれ人間がみな仲間 (associés)でないなどということがありうるであろうか？」²という素朴な感性が——それは彼のいう「正義」のレヴェルでの反省というよりは、第1段階の「共感」に近いのではないかと思われるが、——この突出をうながさずにはおかなかったのであろう。「社会は必然的に平等を意味する。」「社会は平等な配分を意味する。」「諸条件の平等、ここに社会の原理と普遍的連帯がある」と主張することになるのである。

6-6-3. こうして彼の〈正義〉は、科学的認識にもとづく「真理」などではありえないことをブルードン自身が立証している。彼の「社会的道徳性」からすれば、「正義を実践するということは、労働の平等な条件 (la condition égale du travail)のもとで、各人に富を平等に分与することである。」この主張は、ブルードンに代って表現すればこうなる；——“大革命”の「宣言」は〈人〉を“人格”として認知した。私の希むことは、これを〈仲間〉とみなすことである。〈仲間〉であることの証明は、自分で〈労働〉して生きることである。だから、不労取得者である〈所有者〉は〈人〉から除外さるべきなのだ。〈所有〉を廃棄せよ!! これが〈正義〉である!

6-7. 「自由なアソシアション」：^{アナルシー}「秩序と無政府との結合」

では、ブルードンのいう「諸条件の平等」を保証する〈社会〉とはどのような骨格ないし構造をもつものなのだろうか？ これまでの彼の〈所有〉への糾弾と〈平等〉の要求のなかで、われわれが遭遇した最後の切り符、それは常に〈社会〉であった。この〈社会〉は、あるときは“すべてのものの共同所有者であり；そ

¹ブルードン自身「男女の間には…真に社会は存在しない。…性の別は男女の間に、動物の間の種差 (la différence des races)と同じ性質の隔壁を設けている。…」と公言している〔〔14〕, p.314〕。

²〔14〕, p.305.

の専断的分配者としての素朴な^{コミュニテ}共同体”であるかのように見え、またあるときは
“「万人の福祉の平等」を掲げる「社会契約」の産物”であり；「強者と弱者との
平等化」のための諸法律^{ロフ}を展開するはずの積極的な社会”であるようにも思えたのであった。

6-7-1. プルードンは、この「人間的なアソシアシオンの真の様式 (le véritable mode d'association humanitaire)」は — 「ヘーゲ尔的定式」に従って — 、
(1) 「テーゼ」 — 「共同体 (la communauté)」、(2) 「アンティ・テーゼ」 — 「所有 (la propriété)」、(3) 「ジン・テーゼ」 — 「自由 (la liberté)」
というように発展してきたものとする。¹

第1の「共同体」 — いわゆる「消極的共同体」 — では、「その成員はたしかに自分のものとしては何ももっていない。…共同体が所有者であり、それも単なる富の所有者ではなく、人格と意志との所有者である。」この共同体の「人間の自由で、能動的で、理性的で、不羈な人格を鎖でつなぐ平穩で愚かな画一性」は、「怠惰の競争」によって不可能になる。それは「弱者による強者の搾取」である。²

第2の「所有」は、これに対して、「強者による弱者の搾取」体制である。
「所有」は「排除および不労取得の権利によって平等を侵害し、^{デスポティスム}専制によって自由意志 (le libre arbitre) を侵害する。」ここで「正義」は、まず「力の権利 (le droit de la force)」としてあらわれ、次いで「策略の権利 (le droit de la ruse)」として顕現した。そして、これらはやがてそのあからさまな形での行使としては排斥されるようになったが、今日「いかなる国民もまだ才能や労働や占有と結合した盗み (du vol dans son union avec le talent, le travail et la possession) から自らを解放するに至っていない。」一口に言って、それらが〈所有〉を結果したのである。

〈所有〉から「専制 (le despotisme)」が結果する。それは〈社会〉の「正当的權威の原理 (le principe de d'autorité légitime)」が — 「力の権利」の時代に入って以降、 — 「消極的共同体」時代のいわば本能的な「王制 (la royauté)」から、あからさまな“人間の意志の支配”に変わったことを意味する。しかし、「王制」も「専制」も共に「人による人の統治 (le gouvernement de l'homme par l'homme)」であることは変わらず、「不法であり不条理である。」

¹ ibid., pp.324~325.

² ibid., pp.325~327.

この点で「君主制」「寡頭制」「民主制」などすべての「統治」に選ぶところはない。¹

6-7-2. 第3の「自由」の体制は、うえの「共同体」と「所有」の両体制の「総合」としてあらわれる。それは、「無政府」^{アナルシー}、即ち主人、主権者の非存在 (Anarchie, absence de maître, de souverain) という「統治形態 (la form de gouvernement)」に日々近づいてゆく。それが可能になるのは、「社会が啓蒙され」、「科学の観念」が支配的となり、「正義と合法性 (la Justice et légalité)」は、数学的真理と同じく、われわれの同意から独立の (… indépendantes de notre assentiment) 2つの事柄である」と考えられるようになるからである。

「すべての者が王だ [というのではなく、逆に] … 誰も王ではないのだ (Personne n'est roi)。…統治の科学は科学アカデミーの1部門 (l'une des sections de l'Academie des sciences) になり、その常任秘書 (le secrétaire perpétuel) が必然的に総理大臣 (premier ministre) になるべきである。そしてすべての市民がアカデミーに ^{メモワール}覚書を提出できるので、全市民が立法者である。しかし、何人の意見も、それが証明される限りでしか考慮されないで、誰も 自分の意志 (sa volonté) を 理性 (la raison) にとって代えることはできない。」²

6-7-3. ここに至って鮮明になることは、プルードンの究極の〈社会〉が“科学 (la science) の専制”であるということであろう。

しかし、「科学」を担うもの科学者であり、その結論はそのときどきの仮説であり、その限りで“理性化された意志”であるということ、どのように考えられているのであろうか？ この“科学者信仰”は初期のサン-シモンの“ニュートン教”からどこまで進歩しているのであろうか？ プルードン自身がここで「民衆 (le peuple) とは、主権者でなく、立法権 (la puissance législative) が彼らに由来するのではないとしたら、何であろうか？」と自身に反問している。「民衆は ^{ロワ}法律の守護者 (le gardien de la loi) であり、執行権 (le pouvoir exécutif) である。…ただ 国民 (la nation) のみがこういう権利がある： [われわれが] 指示し、命令する (Mandons et ordonnons)、と。」³ …この彼の自問自答は

¹ ibid., pp.327, 332, 334, 335, 336~337.

² ibid., pp.339~340.

³ ibid., p.340.

どこかうつろな響きをもっていないだろうか。彼のいう「人民主権の真実 (la vraie souveraineté du peuple)」は決して明るいものではない。

6-7-4. そればかりではない。いま彼の〈社会〉をひとまず“科学の専制”と控えて言いはしたが、これはあからさまに言えば、“ブルードンの専制”である。彼の〈所有〉についての「科学」はすでに以下のように結論を出しているからである。

「自由なアソシアシオン (l'association libre)、即ち生産諸手段における平等 (l'égalité dans les moyens de production) と 交換における等価 (l'équivalence dans les échanges) とを維持することに限られる自由、これが唯一の可能な社会形態であり、これだけが正しく、これだけが真実である。」
「社会の最高の完成は 秩序と無政府の結合 (l'union de l'ordre et de l'anarchie) にある。」¹

しかも、そればかりではない。「私は貧者の権利を論証し、富者の横領を指摘した。私は正義を要求した」と自認するブルードンが、この彼の最終的“真理”を献げた相手は、民衆ではなく、「自由と平等の神 (Dieu de liberté et d'égalité)」であったという象徴的事実がある。彼は、自分の論証は「あなたの真理を公にするためでした」と告白して以上の〈所有〉否認論を結んでいる。ブルードンの後ろ姿は、ふたたび最期のサン-シモンのそれに重なってみえてくるといっては言いすぎであろうか。

6-B. “再革命 [1848年]” から再建設へ

1840年におけるブルードンの〈所有〉に対する告発は、以上に吟味したように、(イ) その〈所有〉が彼のいう「正義」——即ち、人々が労働して生きるための「諸条件の平等」——を不可能にしているというのであり、(ロ) これを超えた「正義」を実現する社会は「人間的な」・「自由な」「アソシアシオン」であり、そこでは誰かの「意志」がではなく、「科学」が支配することになる——その「科学」の結論は「生産諸手段」と「交換」における〈平等〉である——なのであった。

“フランス大革命”へのこの鋭い批判には、確かに耳を傾けるべき理があった。だが、“1848年革命”が到来したとき、彼はより深刻な課題に直面した。“〈所

¹ ibid., p.346.

有〉を否認する社会”をつくれるのかどうか、「自由なアソシアシオン」とはどのようなものなのか、やってみせて下さい、ということになったからである。歴史は冷酷である。ルイ・ブランを中心とした“社会主義を指向する共和国”——
“「友愛」と「アソシアシオン」の社会”——はわずか4ヵ月で挫折し、フランスの民衆はまもなくルイ・ボナパルトを彼らの新しい「一般意志」として選んだ。そして、プルドン自身は、この「一般意志」を攻撃して投獄される〔1849年6月から3年間〕。

6-8. “〈アソシアシオン〉は無である”？

6-8-1. 1851年、プルドンはコンシェルジュリの牢屋で『19世紀における革命の一般的理念』¹を書いた。彼がここで真向から攻撃した対象はもはや〈所有〉ではなく、〈アソシアシオン (l'association)〉であった。彼は結局、ながながとした吟味の末に、「私はこの〔アソシアシオン〕原理が無であることを証明した (…le principe, …dont j'ai démontré le néant)」ということになるのであるが、² もしそうであれば、理の当然として、〈所有〉は肯定されたのである。なぜなら、私的〈所有〉の否認は、何らかの共同〈所有〉——それを〈占有〉と呼ぼうと〈所有〉と呼ぼうと異なるところはない——を指せざるをえないが、その主体たるべき〈アソシアシオン〉——ないし「結社〔社会〕 (la société)」「^{ソシエテ}社会」——が無意味であるなら、私的〈所有〉は復権せざるをえないからである。事実、プルドンは、以下にみるように、彼の議論のなかでおずおずと〈所有〉を「真の経済的諸力」の一覧表の末尾に書き加えることになる。いまや黒は白となり、白は黒となったのである。

6-8-2. プルドンのこの“転進”ないし“進歩”の事情を理解することは困難ではない。“第2の革命”は彼の関心を、これまで以上に、否ただひたすらに、“経済”へと方向づけずにはおかなかったからである。³

¹ [15]。

² *ibid.*, p.175.

³ 1848年11月4日憲法——前文8——「…共和国は、友愛的扶助により、その資源の限度内で労働を市民に与え、…貧困な市民の生活を保障すべきである。」

[Constitution de la Republique Française du 4 Novembre 1848, Preambule VIII, [8]]。

「仕事を、そして仕事を通じてパンを。これが1848年の労働者階級の請求であった。…これこそ革命そのものなのである。」新政府は「労働への権利！（le droit au travail!）」を約束した。「臨時政府はこの予言的な言葉に対する栄光を後世に要求するであろう。…ところが、仔細に検討してみると、労働への権利とは、考えていたよりもはるかに厄介なものであることに人々は直ちに気づいたのであった。」

これは 1848年だけのことではない。より一般的に、「革命の動機となるのは…幸福を消滅させ衰弱させてしまう連続的な貧困である…」とブルードンは考える。そこから彼は「今日の社会の出発点」、つまり 1789年革命に視点を引き戻して言う；¹—

「1789年に、大革命は破壊すると同時に建設しなければならなかった。〔しかし〕…大革命が…果たしたのは否定の方だけであった。肯定はまったく忘れ去られた。…封建制度は8月4日の夜半に廃され、市民の自由と平等の原理が宣告されたが、そこから出てくる結論は、今後社会は、もはや政治や戦争を目的として組織されるべきではなく、労働を目的として組織されるべきであるということであった。…つまり、8月4日ののち組織すべきであったのは、政府ではなかった。政府をつくることは旧制度の枠を再建することに過ぎなかった。国民経済と諸利益の均衡（l'économie national et la balance des intérêts）をこそ組織すべきであった。…平等本位または産業本位の体制を…打ち立てることにあった…。

…封建制の決定的廃棄の必然的な帰結として求められた 経済的組織化（l'organisation économique）は、このようにしてその当初から方向もなく放置されたままであった。…ルソーとモンテスキューの思想がケネー（Quesnay）とアダム・スミスのそれを排斥し、宿されたばかりの新しい社会は胎児の状態のままに止〔まった。〕…1789年に革命が創造すべきであった社会は、まだない。」

要するにブルードンは、「経済諸力の無政府状態（l'anarchie des forces économiques）、またこの諸力が統治体制（le système gouvernemental）に挑みつけている闘い…これがフランスの社会を苦しめている不安」なのでというのである。「われわれは…とりわけ経済問題はみな嫌いだ」と、正直にフランス人の“政治好き”、“経済ぎらい”を反省し、いまや専ら「経済力（force

¹ [15] , pp.124, 125~127.

économique)」の観点からすべてを見直そうというのである。では、彼が「経済諸力」と呼ぶものは何か？ — 「それは例えば、分業 (la Division du travail)、競争 (la Concurrence)、集合力 (la Force collective)、交換 (l'Échange)、信用 (le Crédit)、所有 (la Propriété) などである。」¹

あらかじめ指摘したように、ここに〈所有〉が突然顔を出す。そして〈所有〉こそは、まさにその他のすべての「経済諸力」の前提であろうから、プルードンは確かに1歩“前進”したのである。

6-8-3. ともあれ、プルードンの観点はいまや“権利”から“経済力”へと移行する。〈アソシアシオン〉とは「経済諸力の均衡」か？ — 否。「単なる力」か？ — 否。それは「産業的な力でもない。…労働者をより能率的により巧みにする何物も持たない。…調和と秩序への志向をもたらすものでもない。」更にまた、「有用性と福祉の源泉」でもない。…そこで結論的に言ってこうなる；² —

「アソシアシオンは経済力では少しもない。それはその本性からして不毛であり、有害でさえある。なぜなら、それは労働者の自由 (la liberté du travailleur) にとっての1つの枷となるからだ。友愛のユートピア (des utopies fraternelles) に責任のある著作者たちは、いまだに多くの人々の心を魅きつけているが、彼らは、集合力、分業あるいは交換にこそ属する^{ヴェルテュ}力と効能を、理由も証明もなしに結社契約 (contrat de société) に帰している。」

確かに、〈アソシアシオン〉がそれ自体としては「経済諸力」ではない、というこのプルードンの立論は誤りではない。しかし、「経済諸力」のうちの決定的なもの — 「分業」、「集合力」etc. — にとって、〈アソシアシオン〉は必須の前提ではないか？ もしそうでないなら、これらの「経済諸力」は専制体制下の“奴隷”労働となるだろう。にもかかわらず、なぜかプルードンは〈アソシアシオン〉の弱点だけを拡張する。

「弱体なまたは怠慢な仲間^{アソシエ}にとっては、またそのような人々にとってのみ、アソシアシオンは効用を生む。賃金の平等こそ、アソシアシオンの至上法則^{ロー}である。…アソシアシオンのもとでは、すべての者がすべての者に責任をもつ (tous répondent pour tous)。…すべての不平等を均らす：そこから、不器用者の、更には無能力者の連帯 (la solidarité de la maladresse comme de

¹ ibid., pp.128~129.

² ibid., p.162.

l'incapacité) が結果する。」¹

11年前に〈所有〉を——自己の能力の〈所有〉さえ——「盗奪」として糾弾し、「自由は自然に平等を結果する」と説き、「最弱者の能力」をベースに労働を組織すべきことを主張したプルードンのこの——理由も弁解もない——変節を聞くと、われわれとしては彼への不信をつのらせないわけにゆかないが、いまは、「仕事を、そして仕事を通じてパンを！」というパリの労働者たちのさしせまった要求に免じて、これもまた彼の「進歩」と呼んでおこう。いま、「非生産的な邪魔もの」は、「友愛」^{フラテルニテ}であれ、「連帯性」^{ソリダリテ}であれ、「アソシアシオン」であれ、すべて切って捨てねばならないのである。

6-8-4. しかし、プルードンの所説を——ただ了解するためにではなく——新しい〈社会〉の探究者のそれとして吟味しようとする立場からすれば、彼をこのまま無罪放免とするわけにはゆかない。

(1) 彼の正しさは、上の主題の解決策をすべて美しい「アソシアシオン」^{ソシエテ}ないし「友愛的諸結社 (les sociétés fraternelles)」の創設に託した人々——とくに、彼が「2人の秀でた社会主義者 (les deux éminents socialistes)」とも、「空想主義者たち (des utopistes)」とも呼んだフーリエ (Charles Fourier) とピエール・ルルー (Pierre Leroux) ——の見地の欠陥をみてとったことである；²——

「パリの労働者のアソシアシオンの多くは、はじめは過剰なほどの献身によって並みの働きを凌ごうと懸命に勉めたにもかかわらず、また賃金の平等という原理に従って組織されていたにもかかわらず、…これに見切りをつけねばならなかった。今日ではどこにおいても、その構成員は出来高払い (à leurs pièces)^{アソシエ}の下にある。」つまり、そうした労働者たちの「アソシアシオンは、…出資が金銭でなく労働で行われる合資会社 (une commandite) ともいうべきものであって、友愛そのものの否定である。」「自己目的としてのアソシアシオンは、ひたすらな宗教的行為であり…実際的な価値のない1つの神話なのである。」

いま、このプルードンの判決を、「経済諸力」の発展という見地からみて、アソシアシオンは——ばくぜんとした心情の限りでの——〈友愛〉のそれである以

¹ ibid., p.163.

² ibid., pp.163, 166, 165~166.

前に、〈功利〉のそれではなければならないと主張したものと理解すれば、とくに異をとねえることはあるまい。

(2) だが、〈友愛〉と〈功利〉とを二者択一のものともみるのは短絡であろう。“功利のアソシアシオン”がよりよい「経済的諸力」を生み出すためには、“対立を前提するアソシアシオン”より、“友愛をベースとするアソシアシオン”が望ましいに違いないからである。また、〈友愛〉と〈アソシアシオン〉とを1つのもの——1つのものの觀念形態と組織形態——であるかのように看なすことも正しくない。彼の挙げる「競争」「交換」「信用」など、そのいずれをとっても、〈友愛〉的なそれと、単に“利害打算”だけのそれとがありうるに違いないからである。プルドンをはじめとしてフランスの“社会主義者”たちが一様に毛嫌いする〈市場〉の本性を、アダム・スミスが“友愛的市場”——より正確にいえば、他人のいるところへ出かけて行って、彼らと対話し、“彼らの自己愛”に働きかけて、これを“説得する喜び”をうる公共の場——と觀念していたことは、“経済”の何たるかを知る第1歩でなければなるまい。¹

6-8-5. しかし、プルドンはなお〈友愛〉と〈アソシアシオン〉への批判に熱中する。この点もまた、彼の心情——ルイ・ブラン (Louis Blanc) への対抗意識——としては理解できる。「リュクサンブール宮殿で、彼の文字合せ、^{ロゴグラフィ}“平等—友愛—自由”と、“各人からは…、各人へは…”の呪文を掲げ、…社会主義に対して良識を蜂起させたのは彼である」と言いたいのである。²

プルドンはここで、ルイ・ブランが〈平等〉を第1原理に据えたことに抗議する；——³

「ルイ・ブランは共和国の標語の順を逆にしようとさえした。…彼は伝統に従い世間なみに、“自由—平等—友愛”とは言わない。“平等—友愛—自由”と言うのである！…革命の新しい殿堂を建てるべきは平等の上にてあって、“自由”などは友愛から演繹されるはずだ、というわけだ。…“平等”を左に、“自由”を右に、“友愛”をその真中に置く。イエス・キリストが、悔改めた盗賊と悔改めぬ盗賊のあいだで磔にされたのと同じだ。…」

だが、そういうプルドン自身はいったいどうだったのか？

「私は、平等は自由の自然の果実だとずっと考えてきた」と彼はいう。しかし、

¹ [39]。

² [15] , p.176.

³ *ibid.*, p.173.

“「社会」と「平等」とは同義語である”と言ったのは彼自身であった。むろん“社会契約説”に反対するのでない限り、「社会」の前に「自由」がなければならぬことは確かである。はじめに自由な“契約 (contrat)”ないし“協約 (convention)”がなければ「社会」は生れえなかつたろう。しかし、そうしてできた“市民社会”のもとでは、ルイ・ブランとプルードンは等しく〈平等〉主義者なのである。少くともここまではそうであった。ルイ・ブランが〈自由〉を〈平等〉のあとにおいたというのが、さきに「生産諸手段における平等と交換における等価とを維持することに限られる自由、これが唯一の可能な社会形態である」と言ったのもやはりプルードンである。更にいえば、プルードンがもっとも気に入っている 1793年の憲法も「平等、自由…」というように“自然権”の順序を逆転させていたではないか。

6-9. ^{レシプロシテ}〈交互性〉の原理 — “友愛的アソシアシオン”に代るもの

6-9-1. しかし、プルードンの今日と昨日との齟齬を非難するだけであってはなるまい。彼にとっての「真理」もこの11年のうちに進歩し、彼は〈平等〉主義者であることを止めて、〈自由〉主義者に転じたのだ、と素直に理解した方がよいのかも知れない。

「アソシアシオンはそれ自体では革命の問題を解決しない。それどころかアソシアシオンそれ自体が1つの問題であり、その解決は、結合 (l'union) の利点をすべて保持しながら、^{アソシエ}構成員が彼らの独立 (leur indépendance) を享受するという含んでいなければならない。つまり最良のアソシアシオンとは、すぐれた組織のお蔭で、自由が最大で献身 (le dévouement) が最小であるようなそれなのだ。」¹

〈自由〉が最大で〈献身〉が最小であり、それが安定的な秩序を生み、「経済諸力」の向上に資するというものがあれば、そんな結構なものは確かにあるまい。しかし、そんな都合のよい「すぐれた組織 (une organisation supérieure)」がありうるだろうか？ ……たいていの人は懐疑的になる。だが、プルードンの答えは断然“ウィ”である；“〈交互性 (la Réciprocité)〉を原理とする組織”がこれである。

6-9-2. この ^{レシプロシテ}〈交互性〉とは「交換者たちが、相互にそして取り消しなしに、彼ら

¹ ibid., p.175.

の諸生産物を原価で保証し合うことに存する（…， qui consiste en ce que les échangistes se garantissent l'un à l'autre, et irrévocablement, leurs produits au prix de revient）」¹。このとき以降、プルードンの理論の中核概念となるのが、この〈交互性〉——最終的には〈相互性（la Mutualité）〉となることはのちにみる——である。それは彼の〈無政府〉とならぶものというよりは、〈無政府〉を可能なものとする基礎的コンセプトなのである。

プルードンが〈交互性〉^{レシプロシテ}の着想をえたのは、1848年革命のあとに簇生したいわゆる“労働者のアソシオン；結社；会社（les associations ouvrières； les sociétés ouvrières； les compagnies ouvrières）”の実践である。その活動の内容は種々であるが、例えば仕立業の労働者（les ouvriers tailleurs）が組織した新しい結社、^{ソシエテ}“la Réciprocité”は「生産者たちと消費者たちが直接の関係に（en relation directe）立ち、互いに結び、互いに信用を与えあえば、値上がりや下落、投機が労働や生産に及ぼす作為的な価格上昇や恣意的な減価は明らかに存在理由を失うだろう」と考えた。この「生産者たちと消費者たちのアソシオン（l'association des producteurs et des consommateurs）」は「いわゆる消費引換券（bons de consommation）を案出し、…その生産物を原価で提供し、彼らの労働の報酬（la rémunération）としてはその手間仕事の平均価格（le prix moyen de main-d'œuvre）しか要求しない」² というのである。

プルードンはこれを「偉大な原理」と認め、更に「…全市民の同意によって、交互性が社会経済の法則となった暁には、その仲間になっていない誰でもが公衆^{ソシエテ}に対して、結社の提供するのと同じ諸利益を、しかもより有利に提供することが可能になる——というのも、彼は一般経費を負担せず^{ロワ}にすむ——から、結社はその目標を失うであろう」³ と言っている。

6-9-3. このプルードンの〈交互性〉^{レシプロシテ}には、しかし、多くの根源的な難点がある。

第1に、「直接の関係」、つまり“物々交換”は、本源的なものではあろうが、—— A.スミスはこれを「交換性向（propensity to exchange）」⁴ と呼んだ——その質的・量的なひろがりには限界があり、〈貨幣〉が発明されて、〈交換（exchange）〉は〈売買（buy and sell）〉に発展するというのが人類史がたどった必然的な道筋であった。ここで例示された生れたばかりの小さな結社“ラ・

¹ ibid., p.169.

² ibid., pp.169~170.

³ ibid., p.171.

⁴ [34], pp.15~16.

レシプロシテ”でさえ、「消費引換券」を発行せざるをえなくなっているのに、何故プルードンは「直接の関係」にこだわるのか？彼の尊敬するスミスに言わせれば、〈交換性向〉の更に根源にある人間の「デリカシー (delicacy)」¹——財のさまざまな多様性を求める人間の本性——を理解しない“野蛮”ないし“粗野”ということになるであろう。

第2に、「原価」で提供し合うというとき、その「原価」はどのようにして恣意性をまぬかれうるのか？その費用構成——原材料費、賃金、償却費、……——が問題であろうが、更にさかのぼって各費目ごとの原価自体が〈市場〉価格なしには標準化しえまい。そうでないなら、各業種の“アソシアシオン”ないし“結社”^{ソシエテ}が——中世の“同業組合”^{コルポラシオン}がそうしたように——、これを決定しなければならぬであろうが、それが秩序をもたらすためには、諸産業の“独占”化は避けえないであろう。

第3に、更に、経済社会の原理として〈交互性〉が一般に認められ、個々の“結社”^{ソシエテ}が無用になるという事態が仮に実現すれば、すべての価格は“社会”公認のプライス・リストによるものとならざるをえないであろう。“〈自由〉が最大で”というプルードンの望む世界とは正反対のものがそこには生れているであろう。

第4に、概括していえば、プルードンの〈交互性〉の組織とは、一方で、(イ)〈市場〉^{マルシェ}ほど不安定でなく、他方(ロ)〈アソシアシオン〉ほど閉鎖的ではない、そういう中間的な性格の組織としてイメージされているといえよう。もしそうであるなら、ことの性格上、それは〈アソシアシオン〉と〈市場〉とを否定するわけにはゆくまい。

ここでイメージされた〈交互性〉は、確かに〈アソシアシオン〉より〈自由〉の大きなものであり、その〈アソシアシオン〉の編成原理とされる〈友愛〉という「曖昧な約束 (un engagement équivoque)」よりも確実な“原価の相互保証”をもっているかも知れない。しかし、その〈交互性〉の主体である「交換者たち」は、それ以前にまず“生産者たち”であり、生産は、多くの場合、——もし「分業」とか「集合力」とかを「経済諸力」というのであれば、当然に——“人々の協働組織”、つまり〈アソシアシオン〉ないし〈結社〉^{アソシエ}をもつてなされるであろう。問題は“〈アソシアシオン〉か〈交互性〉か”ではなく、“〈アソシアシオン〉の〈交互性〉”なのである。

だが、いま1つ、より大きな問題は、〈交互性〉がどのように〈市場〉に優るのか、という点にある。プルードンは、〈交互性〉が、人類史とともに長い命脈

¹ [33], p.158.

を保っている〈貨幣〉と〈市場〉に優るシステムであることを証明しなければならぬ筈である。そして実は、フーリエも、ルルーも、ルイ・ブランも、プルードン自身も、この点では“共犯者”であった。彼らが構想した諸々のユートピアは、“〈貨幣〉と〈市場〉とを消去した社会”という1点で完全に一致している。それも、〈貨幣〉と〈市場〉を解剖したうえで廃棄するというのでなく、恐いものから目をそらして夢を語るという子供らしさまで同じなのである。

6-9-4. ここでなお、〈アソシアシオン〉について付言すれば、この同じ言葉をシンボルとして語られた諸理論が必ずしも一様ではなかったことをも見落してはならない。ルイ・ブランの標語とサン・シモニアンないしフーリエの標語との相違である；¹—

(1) ルイ・ブラン — 「各人からは、その能力に応じて (De chacun suivant sa capacité) ; 各人へは、その必要に応じて (A chacun suivant ses besoins) 」

(2-1) サン・シモニアン — 「各人にその能力に応じて (A chacun selon sa capacité) , 各能力にその仕事に応じて (à chaque capacité selon ses œuvres) 」

(2-2) フーリエ — 「各人にその資本、労働および才能に応じて (A chacun selon son capital, son travail et son talent) 」

2つの立場の相異は、サン・シモニアンないしフーリエの議論はミクロな「アソシアシオン」が基点であり、その原則をマクロ的にも拡大しようとしているのに対して、ルイ・ブランはマクロ的な構図からはじめていることにある。それ故、ルイ・ブランの見地に限っていえば、プルードンが「アソシアシオン」は「経済諸力」にとっての「邪魔もの」だと言ったことはおそらく正しい。しかし、これはもともと〈国家〉のための原則だったのである。では、〈企業〉の原理として〈アソシアシオン〉を語ったサン・シモニアンやフーリエに対して、プルードンは何を対置しうるのか？〈平等〉主義者として〔1840年〕、プルードンがこれらを“能力”主義としてしりぞけたのをわれわれはすでにみたが、〈自由〉主義者となったいま〔1851年〕、一体どういう原理を対置することになるのだろうか？「アソシアシオン」の理論仮説は、“経済学者”となったプルードンの眼前にまだ生き残っているのである。

6-9-5. それ故、プルードンの以下の批判は、ルイ・ブランにあてたものとしては

¹ [15] , p.173. [14] , p.219.

「誰が能力の評価をするのか？ 誰が必要の判定者なのか？…もし結社が力に訴えても私を強制すると言ひ張れば、…私は結社に対してこう言う；…あなたは資本と権力の搾取 (l'exploitation) から私を解放すると約束したのに、平等と友愛の名において、今度はあなたが私を搾取するのか？…」

しかし、次のように言うとき、彼は全く混乱している；²—

「いったい 友愛と賃金制との間には どんな違いがあるのか？ (Quelle différence y a-t-il donc entre la fraternité et le salariat?)」

ここでブルードンは“〈賃金〉制そのものが気に入らないが、〈友愛〉にもとづくシステムも少しもましではない”、そう言いたいのである。根本的には、彼の〈賃金〉制の誤解が問題であるが— それは、いまや彼のなかで〈資本〉制と同義になっている—、それを正すには少くとも〈所有〉と〈市場〉とがわかっていなくてはならず、ここでのブルードンには語るべくもない。

しかし、〈友愛〉の読み違いは、すぐにでも正せる。“権力者”ルイ・ブランの語る〈友愛〉だけが〈友愛〉なのではない、と頭を冷せば足りるからである。そう見直したとき、“〈友愛〉制と〈賃金〉制との間には極めて重要な同質性がある”。それはいずれも“非権力的”なシステムだという点である。だから、それらは「無政府」を主張するブルードンにとって極めて親和性の大きな仕組みなのだ。彼が、もし成心なくものを考えることができたなら、ここまではわかってよかったのである。

6-10. 「分配的正義、法律の支配」の廃止？

— 〈交互性〉から「社会契約」への連想

6-10-1. しかし、ブルードンのここでの第1の関心は、〈交互性〉で新「社会」を創出することである。(イ) 〈交互性〉即ち“交換者の相互保証”、従って(ロ) 〈契約〉、そして(ハ) 「社会契約」、といういわば連想が彼をとらえる。

この推理がもし正しいとすれば、「社会契約」とは本質的に「交互性」である、

1 [15] , p.173~174.

2 ibid., p.174.

ということになる。そこでブルードンは言う；¹—

「社会契約」もまた「人と人の^{アコール}協定」であり、「そこでは、交換という原初的な事実によって措定されたローマ法 (le droit roman) [の] …交換的正義 (la justice commutative) の観念が、共和主義的批判によって決定的に追放された分配的正義 (la justice distributive) にとって代る。」「交換的正義、契約の体制」、商業用語でいえば「交易 (le COMMERCE)」の体制；「経済的または産業的体制 (le règne économique ou industriel)」が、「分配的正義、法律の体制という古い諸システム (les vieux systèmes de justice distributive, de règne des lois) を廃止する…」。

以上から、ブルードンはこう結論する；²—

「この契約という理念 (L'idée de contrat)」は 統治のそれ (celle de gouvernement) とは相容れない。「契約はいかなる外的権威にも従わず、それだけで当事者たちの共通の法律 (la loi commune des parties) をつくり、その実施については彼らのイニシアティヴにしか期待しない」。

この見地からみれば、「ルソーは…社会契約について何ひとつ理解していない。」それは「市民に選ばれた裁定者を構成する行為」であるにすぎず、「ただ罰則と裁判権 (pénalités et jurisdictions) だけしか念頭にないような契約である。」それは「われわれの人格とわれわれの所有の保護のために、われわれの間で相互保証 (une assurance mutuelle) を形成するだけであって、残余のこと、即ち経済的事象 (la chose économique)、このそれこそ本質的なことは、出生と投機の偶然に放置され」ている。「…このルソー式の社会主義 (ce socialisme à la Rousseau) を信用してはいけない」。

6-10-2. ブルードンはこうして、〈契約〉を〈統治〉の代替物と理解し、それによって、彼の「^{アナルシー}無政府」の主張を、根拠づけようというのであるが、これは何重にも間違っている。

(1) 第1の、出発点におけるあやまりは、彼が〈契約 (contrat)〉と〈社会契約 (contrat social)〉とを同一視することにある。カテゴリカルには、確かに前者は後者を包摂する。しかし、後者は“極めて特殊な種類の契約”である。厳密に言えば、それは“2段・2重の契約”であって、まず (i) 集った〈人〉た

¹ ibid., p.187.

² ibid., pp.187~188, 190~191, 194.

ち全員の間での〈主権〉の設立についての合意、即ちルソーのいう「先行する約定 (convention antérieure)」であり、次いで (ii) 設立された〈主権〉と〈市民〉とになった人々との間のいわゆる「社会契約 (Contrat social = Pacte)」—— ホブブスはこれを「信約 (Covenant)」とも呼んだ—— の締結である。

まず明らかなことは、このプロセスは、形式的にみて、“〈統治 (政府)〉をつくり出す〈契約〉”なのであって、“〈契約〉を〈統治〉にとって代えようという契約”では全くないことである。

しかし、どのような“内容”の契約なのか？ これが問題であろう。ホブブスは最も肝心の“内容”として、まず“諸々の〈契約〉の履行の保証”を挙げた。そしてそれによって〈所有 (propriété)〉がはじめて確立するという〔“第3の自然法”〕。つまり、内容的にみるなら、ここで〈統治〉が〈契約〉を確立するのである。

従って、〈契約〉か〈統治〉を廃棄するというブルードンの主張を弁護する余地は全くない。彼としても、自分の「人格と財産の保護」は自分1人でやるとは言っていない。

(2) 〈契約〉＝「交換的正義」、〈統治〉＝「分配的正義」という2分法も、全く俗流というほかはない。〈統治〉が目指す「正義」は、ホブブスのいうように¹ (i) 「契約者の正義 (the Justice of a Contractor)」＝“狭義の〈正義 (Justice)〉と、(ii) 「仲裁者の正義 (the Justice of an Arbitrator)」＝〈衡平 (Equity)〉とを—— 区別しつつかつ—— 併せ持つのである。“近代的正義”の特性は、この2つの「正義」の中世的序列と比重配分—— (ii) ≫ (i) —— を逆転させたところにあるが、(i) によって(ii)を排除したのでは全くない。ブルードンが尊敬するヘーゲルも〈[狭義の]法＝正義 (das Recht)〉と〈福祉 (das Wohl)〉とをもって〈国家 (der Staat)〉の基本的規定とし、「“正義を行なわれしめよ、世は滅ぶとも (fiat justitia pereat mundus)”ということであってはならない」と説いたのである。²

(3) 〈法律^{ロフ}〉を「分配的正義」のみにかかわるように理解することは、いよいよもって致命的である。《法》のカテゴリーを〈droit〉と〈loi〉としか区別しないフランス語はこの概念的区別には不便であって、イギリス語であれば“交換的正義”は〈コモン・ロー (Common Law)〉〔法と衡平 (law and equity)〕として、“分配的正義”は〈議会制定法 (Statutes)〉として存在する、と言うところであろう。ここでのブルードンは〈統治 [政府]〉を否認するために、

¹ [11], Part I, Chap.15, p.75.

² [10], § § 133~134, 130.

〈分配的正義〉を廃棄し、更になおく法律^{ロフ}にさえ敵意を示すことになる。もしそうなら、彼のいう「社会」は“公示された客観的ルール”をもてなくなってしまうであろう。「法律の支配」を要求し、「正統的な政府」を求めた昔のブルードンはどこにいつてしまったのだろうか？

(4) ブルードンがルソーを「ジュネーヴのイカサマ師 (le charlatan genevois)」とののしり、その説を「ルソー式の社会主義」と呼んだことは、例によってつい口がすべったのであろうが、そこには見過せない論点が含まれている。ルソーの「プログラムはただ政治的権利^{ドロフ}を語るだけだ；彼は経済的権利^{ドロフ}を弁えない」という批判が込められているからである。¹

ホッブスやブラックストーンならば、そうした要求を聞けば、“「安全」・「自由」・「所有〔権〕」という「市民的特権」を得たうえ、われわれには国家には供出しなかった「自由の残余」がある。したいことがあれば何でも自分でやれるのだ。君は何故それ以上を望むのか？ しかもその要求の対手ときたら、君が存在を否認しようとしている政府なのだ?!”と言って眉をひそめたであろう。

しかし、ルソーにはこの“親がかりのわがまま息子”の主張を一喝できない事情がある。彼もまた「人民」に対して、“「市民的自由」・「所有〔権〕」・「道徳的自由」、これだけあれば不満はあるまい”と 言いたいのであるが、ルソー的〈主権〉、つまり「一般意志」は、はじめに「人民」のすべての〈自由〉を抛出させ、これを万人に“平等な自由”として返還したのであって、「市民」のあり方に全面的な責任をもっている。裏返していえば、「一般意志」は自分が正しいと思えば何でもできる権力としていわば“白紙委任状”を全員から受けとっている。だから、「市民」の要求にもし理があれば、それをいつでも採り入れるべきなのである。事実また、彼はそれを自覚していた。単に形式的な“自由の平等”を言うに止まらず、自ら進んで「百万長者と乞食のいずれをも認めてはならない」との指針を示したのはこれである。ブルードンには“もっと!”と要求する「権利」があったのだ。

だが、そうだとしても、ここでブルードンが、「富の獲得と譲渡の様式 (le mode d'acquisition et de transmission des biens) に関しては、また労働、交換、価値、そして生産物の価格、教育…に関しては、ルソーは一言も言わず、彼の理論は全く無意味である」というのを聞くと、² そうした“経済的福祉をすべての市民に保証する主体”は一体どのようなものになるのか、と反問せざるを

¹ [15], p.194.

² ibid., p.191.

えないだろう。ルソーの〈主権〉ではまだブルードンの要求に応ずるには弱体にすぎるのであって、“ブルードン式社会主義”ははるかに巨大な〈統治〔政府〕〉を必要とすることにならないであろうか？

6-10-3. ブルードンは、しかし、屈託がない。ルソーへの悪口から一転して、サンシモンを「予言者」「高貴な改革者」と持ち上げる。「生産者 (le producteur) は 統治者 (le gouvernant) の否定であり、組織化 (l'organisation) は 権威 (l'autorité) と両立しない」というのが彼の主張だということのである。

だが、これもまた一知半解というほかはない。すでに詳しくみたように、サンシモンは“無知で無能で出生のみを根拠とするような〈統治〉”を否認したが、それは「知識による統治」をもってこれに代えることを主張するためであり、「諸才能」の指導—— 科学者、芸術家、アルチザンの^{シェフ}の長たちによる「公事の指導」—— を強調したのである。サンシモンの「社会契約」は、社会を—— 全員が各自の能力と資力を持ちよった；またそれに対応する報酬をうるように考えられた—— 「一大作業場」としてのアソシアシオンとしてイメージするのであって、—— ブルードンのいう「無政府」とは正反対に—— 「社会の高度管理」を予想するものなのであった。

もちろん、サンシモンとブルードンに共通するものがないのではない。サンシモンのいう「社会契約」は“産業体制”の確立にその目的を定め、すべての人々に仕事を保証し、彼らの福祉を向上させようとする。彼こそが、はじめて〈形而上的な自由〉ではなく、〈産業発展のための自由〉を求めていたのである。しかし、目的の一致は、その論拠の一致ではない。ブルードンの呈示した根源的な批判は、「暴力」や「策略」のみならず、人の「才能・能力」一般も、—— もし、無限定に行使されるなら—— 社会に不平等をもたらす悪といわざるをえないという見地に立つのであるから、“才能のアリストクラシー”にもとづく秩序を構想するサンシモンとは鋭く対立せざるをえない筈なのである。

6-10-4. それ故、ブルードンとサンシモンの共通性は、“大革命”後も一貫して変らないフランス社会の特性、“政治的^{ロワ}法律”の優越を覆えそうと、“経済的^{ロワ}法則”の優位を主張したことにあり、それ以上ではなかったと 考えた方がよい。ブルジョワもプロレタリアも—— ともに新たな社会の担い手をなすものとして—— “経済第1”というスローガンでは一致したのである。「政治制度は産業的有機体のなかに解消するであろう」というブルードンの言葉にはまだその共通性がある。しかし、「革命のスローガンはもはや 直接立法 (Législation directe) でも、直接政府 (Gouvernement direct) でも、単純化された政府 (Gouvernement

simplifié) でもない：それは“もう政府はいらない (PLUS DE GOUVERNEMENT)”
ということなのだ」というとき、サン-シモンとの亀裂は決定的となる。そして、
「権威もなく、政府もなく、そして、ただ民衆的である：そこに革命がある
(Point d'autorité, point de gouvernement, même populaire: la Révolution
est là.)」と彼が言うとき、もう二人は別の世界にいる。そして、ここでわれわれ
が連想するのは、初期のルソーの革命観、“〈平等〉の天国への回帰願望”で
あろう。¹

6-11. 「経済諸力の組織化」？ — 〈交互性〉から^{コントラ}〈契約〉への連想

“〈交互性〉→〈契約〉→「社会契約」”という連想によって、一気に「統治
〔政府〕」を消去するというプルードンの試みは不成功に終わったというほかはない
が、その前段、“〈交互性〉→〈契約〉”の正しさはどうであろうか。

6-11-1. プルードンの言葉でいえば、「革命の有機的原則は交互性であり、法的
な形式では契約である。」「“契約”という至上の法 (la loi suprême du
contrat) の下での経済諸力の組織化」というこの「新しい制度の総体」のもと
では、「労働はその保証を見出し、所有は^{マジュール}その節度 (sa mesure) を、^{コメルス}交易はその
バランスを、そして統治〔政府〕は^{コンジエ}その除隊を見出す」のである。²

6-11-2. こうして、いまや〈契約〉は魔法の言葉になる；³—

「契約の体制 (le régime des contrats) が、法律の体制 (le régime des
lois) に代って、人と市民の真の統治、人民の真の主権、即ち 共和国 (la
République) を形成するであろう。」

「契約とは、共和国のモットーの第1である“自由”にほかならない。…」
「契約とは、その根源的で精神的な本質において“平等”である。…」 「契約
とは、“友愛”である。…」 「契約とは“秩序 (l'Ordre)”である。…」

ここでプルードンがフランス共和国が掲げたモットー“自由・平等・友愛”を
素直に肯定したことは喜ばしいが、大切なのは、そのそれぞれの〈契約〉との内
的関連である。彼の説明からすれば、“平等”は〈契約〉に前提される当事者の
「対等」性であり、“友愛”は〈契約〉を導く動因ではなく、〈契約〉のいわば

¹ ibid., p.199.

² ibid., pp.238, 202.

³ ibid., p.268.

効果として、当事者間の「好意と献身の感情」が伸張するということである。肝心なのは“自由”である。

「私が…私の権利と義務の尺度を他者から受けとるとき、たとえこの他者が多数者と呼ばれ、社会と呼ばれるものであったとしても、私は自由ではない。私が私の法を他者の手で作ってもらわなければならないとき、たとえこの他者がもっとも有能で公正な審判者であったとしても、わたしは…やはり自由ではない。私が私を支配する代理人の手に自分を委ねるとき、たとえこの代理人がもっとも献身的な奉仕者であったとしても、私はもはやいささかでも自由でない。」¹

この議論を聞くと、われわれはブルードンの本性によろやくつき当ったという感覚をもつ。彼の反「意志」、反「権威」、反「法律」の一貫した姿勢は、実は〈意志〉一般を否認しよう——そして科学的“真理”をもってこれに代えよう——というのではなく、常に“自分の意志”を確認したい、自分の直接的な参与による決定のほかは拒否したいという願望の表明だったのである。

6-11-3. そこで残るのは、最後の言葉、「秩序」である。一体、〈契約〉はどのようにして「経済諸力の組織化」をもたらすのか？

ここで 彼が列挙する諸方策を、かいつまんで 紹介すれば、以下のようになる；²—

(i) 「信用の組織化 (l'organisation du crédit)」；即ち、中央銀行の創設、発券の集中、兌換の廃止、低利の貸付け。

(ii) 「所有 (la propriété)」——特に「土地所有」——の承認〔従来のブルードン自身の見地の自己批判〕；そして「家賃あるいは小作料の支払い」を通じての所有権獲得法の提案、それを通しての「土地の主人公となった農民たち」の創出。

(iii) 「労働者会社 (COMPAGNIES OUVRIÈRES)」による鉄道、鉱山、製造工場などの大規模産業・企業の経営；労働者たちは「地主—資本家—企業主の単なる賃金労働者 (le salarié)」ではなくなる。「経営の損得の諸機会に参与し、コンセイユ評議会評議会で審議権を持ち、一言でいえば…仲間 (associé) になる。」彼らは

「従属させられ、搾取される」存在であることをやめ、「人および市民としての威厳を取り戻す (il reprend sa dignité d'homme et de citoyen)。」「大

¹ ibid., p.268.

² ibid., pp.268~269, 275~276, 277, 287, 286.

工業は…いまや、自由と社会福祉の主たる機関のひとつとなる。」

とはいえ、「労働者たちのあいだの連帯の程度 (le degré de solidarité entre les travailleurs) は経済的関係の緊密さに比例すべきであって」、

「小さな仕事場」で働く人々、職人、商人たちがアソシアションを結成するのは有益でもなく、正しくもないであろう。

(iv) 「価値の設定 (la constitution de la valeur)」； — 即ち「各人が互に投機的利益 (l'agio) を断念するような、つまりすべてをもっとも公正な価格で (au prix le plus juste)、即ち原価の平均価格 (le prix moyen de revient) で売りかつ支払わせるという暗黙の普遍的な協約 (convention tacite et universelle)」の成立。この「原価の平均価格」とは、①「自由な生産者の、公的な平均に基づいた (d'après la moyenne officielle) 生産費額」、プラス②「商人の賃金 (le salaire du commerçant)、即ち売り手が物品を手離す際に失う便益の補償」、の合計額である。

ただし、この「価値の設定」の合意形成には時間を要する。それを促進するために、「商品の廉価販売 (le bon marché de la marchandise)」に対して商人に「代償 (sa récompense)」を支払う諸方法 — 生産者と生産者ないし消費者との間の直接的協定、一定の奨励金、資本への利子保証、一定量の販売の保証など — が採用されるべきである。

6-11-4. プルードンが列挙した以上のような経済「秩序」の形成方法については、厳密に言えば難点は山ほどある。当面は、ごく原則的な点にだけ限って論評するしかない。

(1) 中央銀行の創設は、いうまでもなく望ましい。しかし、その活動の裏付けとなる「権威」は、〈契約〉から演繹できるものではない。

(2) 〈所有〉の観念が、依然極めてあいまいである。

土地の用益者に〈所有権〉を与えようという意図はわかるが、土地の〈所有〉を認めながら、その賃借料〔地代〕を、土地購入費の賦払いと読み替えるというなら、労働の賃借料〔賃金〕を支払い続ける雇主もいつかは賃労働者を奴隷にすることができてしまうことになるであろう。

(3) 「労働者会社」も、それが誰の〈所有〉であるのかが明確でない。プルードンは「それに参加する人すべての共通で不可分の所有 (la propriété commune et indivise de tous ceux qui y participent)」といいつつも、最終的には、「大工業は…社会によって創り出され、社会に依存している」ものであり、「社会」との契約によってその権限、財産、権利・義務を定められると主張する。

「労働者会社は〔社会によって〕要求される生産物や役務をほぼ原価でつねに供

給し、あらゆる望ましい改良や改善の利益を民衆に享受させる義務を負う」のであり、「あらゆるコアリシオン連携を禁じられ、自由競争の法則にゆだねられ、その帳簿と書類は社会に公開される。…社会はこの点で、その管理権の認可と共に、これを解散する権能を保持する」というのである。¹ ここで、もし「労働者会社」を自由な“私企業”とするならば、—そしてそれはブルードンの意にもそうことであろうが—それは、例えば“労働を出資金とする合資会社”となってしまう、“経済諸力の無秩序”を何ら改善する力とはなりえないのであるから、やはり“公営企業”とするしかないということなのであるか？ とすれば、問題はここでもまた、この「労働者会社」を支配し、コントロールする「ソシエテ社会」とはどのようなものか？ ということになる。この両者の関係は〈契約〉であるとしても、市民相互のそれではあるまい。

だが、ともあれ、ブルードンはこの「労働者会社」に彼の考える“未来的な企業組織”のあり方を投影する。それもまた、いま1つの「契約」によるというのである〔といっても、「社会」vs.「労働者会社」のそれなのか、労働者会社を構成する諸“個人”間のそれなのかは明言されていない〕。この会社の「レゲル諸規則」の概要を示そう；²—

(イ) 「アソシアシオン下のすべての被用者個々人 (tout individu employé) は…会社の所有〔財産〕に共同の権利 (un droit indivis) をもつ。」

(ロ) 「彼はその性、年齢、才能、年功 (l'ancienneté) に相応して、すべての職務 (les fonctions) を順次に遂行し、またすべての等級 (les grades) [の職務] につく権利をもつ」

(ハ) 「彼の教育、養成、徒弟修業 (son éducation, son instruction et son apprentissage) は…一人前になったとき、百科全書的な適性 (une aptitude encyclopédique) と十分な収入を保証することができるようにおこなわれる。」

(ニ) 「諸職務 (les fonctions) は選挙により、諸規則 (les règlements) はアソシエ構成員たちの選択に服する。」

(ホ) 「賃金 (le salaire) は 職務の性格 (la nature de la fonction)、才能の重要性 (l'importance du talent)、責任の範囲 (l'étendue de la responsabilité) に比例する。」

(ヘ) 「すべての構成員は、彼のサービスに比例して、会社の利益 (bénéfices) に、また出費 (charges) に参与する。」

¹ ibid., pp.279, 281.

² ibid., pp.281~282.

(ト)「各人は、自発的にアソシアションを脱退する自由があり、それにともなあって、彼の勘定を決済し、彼の諸権利を清算することができる。そしてそれに対応的に、会社はいつでも思い通りに新しいメンバーを獲得することができる。」

自立した諸個人が自発的に結成したものであるとともに、その下でも彼らの自立性が最大限に保持・発展させられるようなアソシアションとして構想されたこの「労働者会社」の内部構造は、まだその具体的な形姿をあらわしてはいないとはいえ、ひとつの美しい願望としては十分に共感できる。何よりもまず、プルードンの“〈所有〉盗奪論”の撤回が、ひとり〈土地〉についてのものではなく、〈労働力〉にも及ぶことが明確になり、従ってかつての“〈賃金〉平等論”も全面的に取り下げられていることが目につく。そしてこの論文の冒頭で「経済力では少しもない」「有害でさえある」と非難されていた〈アソシアション〉が、いまや「集合力と分業という問題に解決策を与える」ものと評価され、「ブルジョワ階級の創意と、この階級のプロレタリアートへの融合をもたらす」ものとまで言われることになっている。¹ この限りで、プルードンはサン・シモンの学徒になったのであった。

だが、仮にこのような「労働者会社」が形成されたとしても、そしてそれは「産業的な力」となるとしても、「経済諸力の均衡」をもたらすものではあるまい。それは専ら〈利潤〉を追求する資本家的企業とは異なるものであろうが、一体何を「会社」の活動目的とするのか？ その全構成員の福祉だと考えれば、ある「会社」と他の「会社」との交易の増進は必然的とはいえなくなるだろう。解消すべき「経済諸力の無政府状態」はその混沌の度合を弱めるであろうが、依然存続し続けるであろう。

(4) 結論的にいって、ここにあげられた諸施策のうち (i) 「信用」組織の統合、(ii) 「所有」権の確立、(iii) 公営企業的「労働者会社」は、そのいずれをとっても、統一〈国家〉の形成をまたずに可能になるとは思えない。従って、プルードンの指向する“政治的無政府”^{アナルシ-}を積極的に基礎づけ、「経済諸力の組織化」を“権力”とは独立的な〈契約〉の理念にもとづいて推進しうるか否かは、(iv) の「価値の設定」の仕組み如何にかかっていると考えるしかない。

しかし、プルードンのこの〈価値〉についての立論は、どうていひとを納得させない。商行為における「投機 (la spéculation)」を抑制したいという願望は理解できるが、その方法を彼のいう“「原価」売買の一般的黙約”——「自由に

¹ ibid., p.282.

表明され、自由に到達された普遍的合意」——に求めるというのは、「利益」の獲得を動機として機能している「商業あるいは交換」——プルドンはこれを「1つの経済力」として肯定している——からその動力を奪うに等しい。¹ 彼のいう「商人の賃金」^{サレール}と「投機的利益」^{アジオ}とを区別する客観的境界線を引きようもないからこそ、自由な反復的売買から帰結する〈価格〉にその標準を求めるという〈市場〉メカニズムに意味があるのであった。

しかし、これは彼の理解するところとならない。全く逆に、プルドンは、「セイの学派」を名指して、「イギリスおよび土着の資本主義に身を売り渡した」者たちとし、「市場の無秩序 (le désordre du marché) と商業の恣意を法律に祭りあげてことを主張している」と非難する。一方で「マルサスやセイの弟子たちは、商業や工業の分野への国家の干渉を全力をあげて斥け」ようとしていることを認めながら、他方で「唯物主義のこの使徒たちは良心 (la conscience) の永遠の死刑執行人と気脈を通じるために生れてきた」と断定するのであれば、プルドンは彼の“政治的無政府”^{アナルシー}をただ人々の「良心」の保証にのみ依拠して構想するしかなくなるであろう。さもなければ、何かある第3の「権威」者があれこれの「公正な価格」を指示するしかあるまい。彼がこれまでに「投機」を抑制するうえで成功した諸施策として例示しているのが、「最高価格法」、「パンの公定価格、肉屋の特権の廃止、鉄道料金表、政府職員の給与表など」であることはこれを示唆している。

プルドンは明らかに混乱している。そしてわれわれのプルドン理解も、混乱の一步手前にあるのかも知れない。しかし、「価値の制定はもろもろの契約のなかの最たるものである (La constitution de la Valeur est le contrat des contrats.)」という彼の言明に照しつつ、以上を読み返すとき、² 「経済諸力の組織化」＝“政治的アナルシーの実現”というプルドンの目論みは、結局、「良心の契約」にその保証を求めるものであったと判定するほかはないように思われる。

6-12. 「理性・良心・愛」そして「人間の尊厳」

—— 〈「集団的存在」としての人〉と「産業的連帯」

6-12-1. この点を確証しよう。プルドンの“人間観”が問題である。彼によれば、「権威なき社会 (la société sans l'autorité)」の前提と課題は、次のよう

¹ ibid., pp.290, 283.

² ibid., pp.284, 291.

なものである；¹—

「人 (l'Homme)、家族 (la Famille)、社会 (la SOCIETE) が与えられたものとし、さらに、理性 (raison)、良心 (conscience)、そして愛 (amour) に恵まれた集团的、性的、個人的存在 (un être collectif, sexuel, et individuel) ^{ベルフェクシオオーネ} があり、経験によって学び、反省を通じて 改良 を遂げ、労働によって彼の生活資料をつくり出すよう運命づけられているものとする。

この存在が彼自身と永遠に平和を保ち、彼に与えられた自然から最大限に可能な幸福 (bien-être) ^{ピュイサンス} を引き出すように、この存在の諸能力を組織せよ。これが問題である。」

“人として生れて望みうるすべての能力と可能性を与えられた善人”！…これがプルドンの人間像なのだということ、これは極めて印象的である。少なくとも、キリスト教が久しく支配してきた西ヨーロッパ社会にあっては、これは異端であろう。彼もそれを自覚している；²—

「教会と国家が不可分に結合した政府の教義 ^{ドクマ}」は、「(1) 人間性の本源的な邪悪さ (la perversité originelle)、(2) 諸条件の本質的な不平等 (l'inégalité essentielle)、(3) 敵対と戦争の永遠性、(4) 貧困の宿命性、… [そして] (5) 政府、服従、諦め、信仰の必然性」を説き、「これらは今日でもほとんどいたるところで受け入れられている。」

この自覚を聞くと、プルドンは彼の〈人〉の観念を、現実の「科学」的観察からではなく、専ら観念の上で、キリスト教の“性悪説” 的人間観を裏返しにして 定式化したのだとみてよいように思えてくる。彼のいう「社会」の骨格をなす「経済組織の諸原則」³— 「(1) 個人と人類の無限の改善可能性 ^{ベルフェクティビリテ}、(2) 労働への 尊敬 ^{オノラビリテ}、(3) 運命の平等、(4) 諸利害の 同一 ^{イダンティテ} (5) 敵対の終焉、(6) 幸福の普遍性、(7) 理性の主権 (la souveraineté de la raison)、(8) 人と市民の絶対的自由 (la liberté absolue)」の各項— もまた、その現実的可能性からではなく、先験的に与えられた希求すべき目標だと理解すべきなのかも知れない。さきに仮定した“「理性と良心と愛」をその本性とする〈人〉々ならば、そうした〈社会〉をつくれなはずはない”といわれれば、それはそうだということにもなるであろう。

¹ ibid., p.297.

² ibid., p.298.

³ ibid., p.300.

それ故、いま問題なのは、一方で「国家が国民を永久に未成年として扱い、他方で「人民」は「秩序の法則に無知であって」、「権力の共犯」者となっている事態である。「人民はその素朴な心でこう言うだろう — 私の手綱や鞍がなくなってしまうたら、私はどうなるだろう！ 私はほかの規律、別の状態を知らないのだ」と。ブルードンはこうした有様に我慢がならない； — 「…このような人民は奴隷以下であり、軍用馬である。その解放に先だって、まず彼の知力をきたえ直し、彼を人の尊厳 (la dignité d'homme) [を自覚するもの] に向上させることが必要である。」¹

6-12-2. ブルードンはこうしていつしか — ルソーやサン-シモンがたどった道を追って — 教育者、説教者になっていったようにみえる。彼は、〈人〉の「理性、良心、愛」のうち、とりわけ〈良心〉に強く執着した。「無知」も問題である。しかしそれを自覚するためには「権威」への隷属を脱して、自身の“人としての尊厳”に目ざめなければならない。〈独立〉、自己の絶対的自立。それには、自己の〈良心〉に、そしてそのみに従うという規範をもつしかない、そう考えたのではないか。

ここまでは、われわれにも理解可能である。また共感するところがなくはない。しかし、ブルードンは、彼の性癖というほかはないが、〈良心〉の“重視”からその“絶対化”へとおち込んでゆき — かつて〈平等〉を絶対視して、〈所有〉を攻撃したように — 、〈良心〉を〈法律〉〈司法=裁判〉に対立させることになる；² —

(イ) 「社会が人を裁き、裁いたのちに罰することは私は認めない。どんな権威であれ…そのようなことを行うのを私は否認する。」

(ロ) 「当の人だけが自分を裁く権利をもっている。…正義とは、本質的に自発的な良心の行なうべき行為である。…それ以外の正義は、戦争の正義であり、権威と野蛮の体制であり、力の濫用である。」

(ハ) 「法律は…社会契約、即ち人であり市民である個人の約束 (l'engagement personnel) である。…私が同意し、投票し、署名しないかぎり、それは存在しない。」

(ニ) 「制度化された裁判 (la justice constituée) は専制の一形態、従って自由と権利の否定にほかならない。」

¹ ibid., p.320.

² ibid., pp.311, 313, 315.

現に獄中にある革命家、プルドンが「社会主義は、司法の役割と、それを規定している法律とをともに否定する」¹と裁判官に敵意を示すことは当然であろうが、新「社会」の建設を構想する議論としてみれば、これはお粗末というほかはない。「法律と司法」への彼の無理解はすでに批判済みであるから繰り返さない。ここでの問題の核心は、〈良心〉とは何か？ という点である。

(1) その積極面からみれば、〈良心〉は人の“主観的自由”を完成させるものである。ヘーゲル流に言えば、² 〈良心 (Geginnung)〉は、抽象的なく善 (das Gute) に生命をふき込むものとして“人倫的世界”を形成する。しかも、そればかりではない。ヘーゲルはまた特殊な場合として、「現実界と風習^{ジッテ}において法^{レヒテ}でありかつ善であるとされるものがよりよい意志を満足させえない時代」にあっては、〈良心〉は「もはや現行の諸義務のうちにはみずからを見出さず」、^{レヒト}「何が法であり善であるかを自己の内面へと探求し、自己のうちから知りかつ規定する方向」をとる、と言っている。革命家プルドンは“その通り！”と叫ぶに違いない。

(2) だが、ヘーゲルは、全く逆に、〈良心〉は「無限な形式的な自己確信」であり——「善い意図」「信念」etc.であり、総じていえば、“恣意”であり——「良心は、形式的な主観性としては、いままさに悪に逆転しようとしているものである」ことにも留意している。プルドンの忌み嫌う「専制」をいうなら、無規定的な“良心の専制”ほどに専制的なものはあるまい。

(3) 〈良心〉がこのように両刃の剣であることは、しかし、プルドンとて知らなかったわけではあるまい。彼としては、初期のサン-シモン同様に、「科学」にその〈良心〉が依拠すべき目標を指示させようとしたのであろう。しかし、“科学的法則”は、〈善〉〈悪〉が問題となる世界では全く無力である。従って、〈良心〉が良心であり続けうる条件は良心自身のうちに求めるほかはない。まさにヘーゲルがいうように、「ただ人間のみが、しかも彼がまた悪でありうる限りにおいて、善なのである」。

(4) 人間をいわば動物学的に“科学”したホブズもまた、ヘーゲルの形而上的洞察とほぼ同じ結論をえている。彼は、「人々は…^{ナチュラル}生れつき自由 (Liberty) と他人に対する支配〔優越〕 (Dcminion over others) とを愛する」と理解した。そして、それ故にこそ、「人は、彼がもっとも安楽であるとき、最もやっかいなのである (Man is … most troublesome, when he is most at ease)」³とい

¹ ibid., p.315.

² [10], § §.137~144. [42].

³ [11], Part 2, Chap.17, p.85, 87.

うのである。

(5) プルードンの人間観は、彼らとはあまりにかけ離れている。それは「科学」の結論ではない。人は「人間の尊厳」を自覚すべきものとしてあるという美しい理想論であるところに、彼の〈良心〉論の危うさがある、と言わなければならないまい。

6-12-4. だが、ここでプルードンを救済する要素が皆無なのではない。それは——うえに示したように——彼がここへ来て、〈人〉を「個人的存在」と規定する前に、「^{エトル・コレクティブ}集団的存在」と定義したことである。対立の構図は、いまや「統治〔政府〕」〔＝「権威」〕vs.〈個人〉であるというよりは、“中央集権的権威”vs.「各々の家 (chaque ménage)、各々の仕事場 (chaque atelier)、各々の同業組合 (chaque corporation)、各々の市町村 (chaque commune)、各々の県 (chaque département) etc.」なのである。¹ ここでは、個人の〈良心〉なるものも無際限の“恣意”ではありえず、これらのそれぞれに伝統をもった〈^{コミュニオーテ}共同体〉ないし〈^{ソシエテ}アソシアシオン〉——あるいはプルードンのいう「社会」——の“規範”に服さざるをえないであろう。

「人民は多数であり、その利益の統一性 (l'unité d'intérêt) が集団性を形造っており、集権化 (la centralisation) はその統一性によって存在している：集権主義者たち (centralisateurs) の必要はない。」これらの諸組織が「自分自身の内政を見事に行ない (fasse bien sa propre police)、確実さをもって自分自身の財産を管理する (administre ... ses propres affaires) ならば、国〔地方〕もまたよく治まる (le pays sera policé et administré)」。²

これは端的な“団体自治”ないし“地方自治”の主張にほかならない。

6-12-5. こうしてプルードンは、——これまで、「政府〔統治〕」「主権」「法律」「行政」などに反対してはきたが——実は“人間のアソシアシオン”一般に反対しているのではないことを自覚する。彼が真実反対なのは、自分の外にある〈権威〉であり、それのみなのである。中央集権国家がなくなっても、その諸機能は地方に分散し移行するにすぎない。「地方主権 (la souveraineté locale)」、「主権者たる諸同業組合 (des corporations souveraines)」……。

こうした「集団的存在」としての〈人〉は、しかし、相互に孤立してはられない

¹ [15], p.325.

² ibid., p.325.

まい。^{ペイ} 国の内外で連携を結ぶその仕方は、プルドンによれば「産業的連帯 (la solidarité industrielle)」、即ち「ただ普遍的理性 (la raison générale) のうちにのみ存する連帯」であり、かくして「普遍的共和国 (la République ^{ア-プル} universelle)」の問題は解決をみる」ということになる。「諸国民相互間の憎悪」の源泉である「国家によってそそのかされた民族意識」もその〈国家〉の廃棄によって解消に向うからである。^{エタ} ^{ナショナリテ} 1

6-12-6. プルドンの最後の言葉は、それ故、^{ソリダリテ} 〈連帯〉である。「この連帯はパスカルが宇宙について言ったように“その中心はいたるところにあり、その円周はどこにもない (son centre est partout, sa circonférence nulle part)”。」²

この言葉は美わしい。また正しいに違いない。しかし、“「交互性」にもとづく〈契約〉を唯一の原理とする連帯”とただけでは、まだ何を言ったことにもなるまい。サン-シモンなら、こう評したであろう。“それは、私の言った“万有引力”のことではないか！ あなたの「交互性」は誤りではないが、ただことをあいまい化しただけではないのか？ 少なくとも科学的認識の前進はないのだ”と。

6-C. 提言 — 〈相互性〉の世界像

フランス大革命以降の事態に対するプルドンの告発、反省、提案、再反発、再提案の苦闘は、その混沌とした理論的發展をみるという限りでは、ほぼ以上に尽きている。むろん闘いをやめたわけではない。『19世紀における革命の一般的理念』 [1851年] から彼の病死 [1865年] までの14年間に、もし何がしかの更なる前進があったとすれば、それは遺作となった『労働者階級の政治的能力について』³ [1865年…「結論」は口述で終る] のなかでの作業、つまりようやく自立して公然と団結し⁴ 自分たちの言葉で「政治」を語るようになった「労働者階級」

¹ ibid., pp.322, 329, 333.

² ibid., p.333.

³ 文献16 [ŒUVRES Complètes, III] .

⁴ 1864年5月25日の法律 [とくに第414~416条] は、“大革命”後“原理的に”禁止されてきたいわゆる“団結 (coalition)”を、「暴力、暴行、脅迫、詐欺的行為」をもちいない限りにおいて、許容されるものとした。イギリスの“団結禁止法廃止法” [An Act to repeal the Law relative to the Combination of Workmen; …5° Geo. IV, CAP XCV. 1824年] に遅れること40年である。

に、自らの理論の到達点を要約して説明した作業、のなかに見出されるに違いない。彼はもう何も破壊しようとはしない。未来へむけての近代の改造だけが彼の関心事である。

6-13. <正義> (その2) = 「^{ミチュアリテ}相互性」

6-13-1. プルドンはいまや自己の原理的立脚点を <^{ミチュアリテ}相互性 (mutualité)> と表現する。これは、彼自身の解説に従えば これまで使ってきた <交互性 (réciprocité)> と同義語で、ラテン語の “mutuum”、即ち [消費] 貸借 (prêt [de consommation])、より広義には 交換 (échange) に由来する。「それは サービスにはサービス (service pour service)、価値には価値 (valeur pour valeur)、信用には信用 (crédit pour crédit)、保証には保証 (garantie pour garantie) を与え、約束し、確証することである」という。¹

この説明はひとまずそのままに受けとつてもよいが、同義であるなら、何故言いかえたのかと問いたくもなる。<交互性>には機械的・形式的往還運動のイメージがあるのに対して、<相互性>は内容的な相等性が含意されているようにも思えるが、重要なのはそうしたニュアンスではない。ここで大切だと思えるのは、プルドン理論への導入のされ方の相異である。<交互性>の原理は、彼が<アソシアシオン>を攻撃した際に、「経済力」の視点から、より確かでしかも具体性をもった組織としてもち込まれたのであったが、<相互性>は、より抽象的・一般的な新しい「正義」の概念をなすものと宣明されることになるのである。

「相互性の原理はすべての賢者が繰返し、…われわれの憲法が…「人と市民の権利および義務の宣言」の中に入れたあの有名な言葉…で表明された」と言って、彼は、ここで例のお気に入りの格言—— “君が人からしてもらいたいと望まないことを他の人たちにするな；いつでも君が受けたいと望む善いことを他の人たちにせよ” —— を引用する。その含意は「第1は自由 (libre) である。第2は彼が善と悪の判別力 (le discernement du bien et du mal) をもっていること、いいかえれば 彼の心の奥底に正義をもっていることである」と言っている。²

つまり、<相互性>とは「自由と正義」を意味するというのである。

¹ [16], pp.124, 132.

² ibid., p.120.

6-13-2. しかし、そう言っただけでは足りない。彼自身かってこの格言を「実践的道徳の規範」と呼んだことから知られるように、〈相互性〉とは各人が自らのうちに保持すべき「道徳」原理なのである。さきにプルードンが強調した〈良心〉についての規範、それが〈相互性〉であるといってもよい。

6-13-3. かくて、〈相互性〉はいまや“万能薬”である。この世にあるすべてのものと関係は、ひとたび〈相互性〉の原理の下に置かれれば、“すべて良し”となる。彼が賞讃してきたものはいわずもがな、彼によって非難され廃止せよとされたものも、ここで最終的に“救済される”。

「国家 (l'Etat) も、政府 (le Gouvernement) も、もはや 主権者 (un souverain) ではない。権威 (l'autorité) はここでは自由の反対命題とならない。国家、政府、権力 (pouvoir)、権威 etc. は、別の観点から自由自体を示すために使われる表現である。…それによって…個人的利害の総体、結合、同一および連帯 (la somme, l'union, l'identité et la solidarité des intérêts particuliers) を示すのである。」¹

6-14. 「相互主義者のシステム」と「共産主義者のシステム」

6-14-1. こうして出来あがる プルードンの 「相互主義者のシステム (Système mutuelliste)」では、すべての主体が上下関係の全くない「諸集団と諸個人 (groupes et individus)」から成る。つまり「政府、権威、国家、共同体と諸同業組合 (communauté et corporations)、諸階級 (classes)、諸会社 (compagnies)、諸都市 (citès)、家族 (familles)、市民たち (citoyens) …は、すべて法律(叅)の前に平等である；法律のみが、…支配し (règne)、裁判し (juge)、そして統治する (gouverne)。」²

プルードンによれば、この「社会」は「自由な諸力の中の均衡の組織 (un système d'équilibrations entre forces libres)」であり、「各人は同じ義務をはたし、同じサービスの交換で同じ利益を獲得するという条件のもとで、同じ諸権利の享受を確信する。それは「本質的に平等で自由なシステム」である。ここでは「自由は経済諸力の第1のものであり、それによって達成されうるすべては放任されねばならないが、しかし、自由が達しえないところでは、良識 (le

¹ ibid., pp.125~126.

² ibid., pp.119, 126.

bon sens)、正義、一般利益 (l'intérêt général) が集団的力 (la force collective) を介入させることを命ずる。…公的職能 (les fonctions publiques) はまさしくこの種の必要のためにつくられている…。¹

6-14-2. これに対比していえば、「共産主義者の、あるいは リュクサンブールのシステム (Système communiste, ou du Luxembourg)」は、「集団主権 (la souveraineté collective) と個人の従属 (la subalternisation individuelle) という基本原理」に立つものであって、「政府的、独裁的、強権的、教条的な (…gouvernemental, dictatorial, autoritaire, doctrinaire) …システムであり、…集団 (la collectivité) からのみ個人はその権利と生活とを享受する。…彼は国家の権力と占有の下に、その手中に、ある。」それ故、「リュクサンブールのシステムのもとでの民主主義的・社会的革命は、原理の観点からは、王政復古でしかない…。」「共産主義は、敵から大砲を奪った軍隊のように、所有者たちの軍隊に彼ら自身の大砲を向けることしかしなかった。」²

ブルードンの共産主義の^{コミュニスム}評価は、このように辛辣を極めたものであるが、しかし、これを単に唾棄すべきものとしたのではない。「第1に、それは第1の仮説として、真実の思想の開花に不可欠だったということ、第2に、ブルジョア的システムが行ったような政治学 (la politique) と政治経済学 (l'économie politique) とを分割し2つの別々の相反する秩序とするやり方に代えて、それらの諸原理の同一性を確認し、その総合を行うことを試みた」との評価は与えている。³ “〈所有〉は盗奪である” と主張したかつてのブルードン自身の姿がどこまでここに重ね合わされているのかは明言されていないのであるが…。

6-15. <相互性> 下の“需給法則”と“賃金決定”

さて、ひとたび<相互性>原理の適用をうければ すべては善きものとなることだったが、果してそうなるか？ ブルードンがもっとも苦手とする<市場>と<賃金>についてその実際をみよう。

6-15-1. まず、「供給と需要の経済法則 (Loi économique de l'offre et de la demande)」である。この言葉を使うことそれ自体が、まずブルードンの姿勢の変化を示している。かつての彼の言葉はただの<交換>であり、“売買”ではな

¹ ibid., pp.124, 134.

² ibid., pp.102, 112, 114.

³ ibid., p.118.

かった。といっても、彼は「供給」と「需要」——「売手 (vendeur)」と「買手 (acheteur)」——それ自体には信をおかない。「多くの場合、これは互いに欺し合う2人のペテン師である。」売手は「掛値する (surfaire)」；買手は「値切る (rabattre)」。「いかなる場合においても彼らは互いに相手を出し抜こうとする。」

では、この「経済法則」の〈相互性〉原理による是正はどのようになされるのか。最も単純な手法としてブルードンが提起するのが「定価販売 (la vente à prix fixe)」である。「すべての商人と生産者が一様にこれを用いるとしたら、われわれは供給と需要の中に相互性をもちうるだろう。…いかなる商品も、長期間にわたってその正価 (son juste prix) 以上では売られない。…」¹

6-15-2. これを聞くと、かつて「価値の設定」というわけのわからない「契約」を提起したブルードンも、ようやく〈市場〉の意味をつかみかけてきたように思える。しかし、なぜ「定価」なのか？ 彼は言う；——それは「いっそうの誠実さを予想させ、いっそうの威厳を現わす」からである。これではまだよくわかったとはいえない。そうではなく、「定価」販売という手法は——それ自体極めてプリミティブではあるが——、売手の商品と価格がすべての潜在的な買手にまぎれないものとして公開され、個々の売買〔契約〕が全市場参加者によって承認されること、つまり〈公開市場 (market overt)〉を形成するところに原理的な意味がある。〈市場〉がそれ自体としていかがわしいのは、個々の取引がその両

¹ ibid., pp.137, 138.

当事者のみの“私的な合意”に止まるところから発するのである。¹

ともあれ、手探りではあるが、彼は前進している。「詳細な統計、…必要と在庫についての正確な情報、原価の忠実な解析、…調整諸会社^{ソシエテ}の組織化」などの「市場 (le marché) を規制する…諸方法」が模索されている。²

6-15-3. プルードンの〈賃金〉観も変った。「社会」によってすべての者が“等量の仕事”を与えられ、従って必然的に“等しい賃金”を得るという彼の初期の見地——まさに“粗野な共産主義者のシステム”——とは正反対に、ここでの彼は、労働者が「彼の労働とその労働の生産物を処分する権利 (du droit de disposer de son travail et des produits de son travail)」をもつということから、つまり「労働と賃金の決定」から出発して諸々の問題を解こうとすることになる。

彼はここで、(i) 賃金の「最低額 (un minimum)」の決定と、(ii) 「賃金の規範 (la norme du salaire)」——「一般的幸福の増進の条件」——の発見とを区別する。³

(1) 〈賃金〉の「最低額」についての判断は明快である。「供給と需要」という「不道徳な法則 (loi immorale)」の適用は論外である。それは「1834年にリヨンの労働者が言ったように“労働しながら生きる (vivre en travaillant)”

¹ブラックストーンは「販売ないし交換 (SALE or exchange)」にかかわるイギリス法の思考を次のように解説している；——

「…法の一般的ルールは、すべての販売およびすべての販売しうる物についての契約は、見本市ないし公開市場においては [in fair or market overt, (that is open)]、その当事者たちの間で 有効である (…be good) というだけでなく、それについて権利あるいは所有を有するすべての者たちを 拘束する (…be binding)、ということである。そして、この目的のために、…諸市場において関税が設定され、契約がなされたことを確証することになったのであった；というのも、私的な契約は、すべからく法によって承認され難かったのである (for every private contract was discountenanced by law)。それ故、われわれサクソン人の祖先たちは、20ペンスの価値以上の物の販売は、公開市場において (in open market) でなければこれを禁じ、すべての取引および販売は信用できる証人たち (credible witnesses) の眼前において契約されるよう指示したのであった [[5], Book II, p.449] 。

² [16], p.155.

³ *ibid.*, pp.144, 143.

ことが出来る」だけの額でなければならない。」¹

(2) <賃金>の一般的「規範」についてのプルードンの議論は、しかし、依然混乱している。敢えて要約するなら、以下のようなだろうか。

個人は、(イ) その「尊厳性において平等 (égaux en dignité) である」とともに、(ロ) 「能力において不平等 (inégaux en facultés) である。」

それ故、(イ) から出発すれば 「1日の労働は 1日の労働と釣り合う (la journée de travail balance la journée de travail)」という原則に帰結する。「位階」「財産」「職業」「名声」「人気」などを排した「労働の内的な価値 (la valeur intime du travail)」だけが考慮されねばならない。

しかし、(ロ) から 出発すれば、「他の者よりも もっと速かに、もっと多くの仕事を、より良い質をもってできると考えている 優れた労働者 (l'ouvrier supérieur)、…つまり 共通の尺度 (la mesure commune) を越えた者は、より多くの賃金を受けとる。」その逆もまた然り。「正義」は「力と才能と性格それ自体の諸権利 (les droits de la force, du talent, du caractère même)」を軽視することはない。われわれは、各人の<賃金>がこの「共通の尺度」、即ち「慣例的で固定的な点を上下する…程度を知る」ことは出来る。それは、「かなりに限られた限界内のものである。」²

6-15-4. プルードンのこの変化は、当然ながら、単に<賃金>額の如何に止まらない。その決定のメカニズムについて、彼はいう；——「絶えず更新される労働の評価、価値の評量は社会の基本問題であり、社会的意志 (la volonté social) と集団の能力 (la puissance de collectivité) だけが解決しうる問題である。…科学も権力も教会もその使命をはたすことはできない。」³

“<賃金>は当事者の主体性をもった、しかも集団的な決定によるべし”というところまで、彼は進んできたのである。

6-15-5. しかし、この判断は労働者たちと雇主たちがそれぞれに“団結”して<労働市場>で対峙し、“労働の価格”を決定するという事態を展望するものではない。プルードンの見地では「雇主の側 (la part des patrons) のものであれ、労働者の側 (la part des ouvriers) のものであれ、…すべての団結 (toute coalition) は当然に損失を招くものであり、不道徳であり、従って正当化を欠く。」

¹ ibid., pp.141, 143.

² ibid., pp.148, 146, 150, 149.

³ ibid., p.151.

それは「破壊的な様式でのアソシアシオン」なのである。「経済的な無政府あるいは無法の見地」に立つことによるのみ、「団結 (les coalition)、ストライキ (les grèves)、買占め (les accaparements)、独占 (les monopoles) は自由であり、権利である」。¹

これに対して、〈相互性〉の観点からすれば、「現在のもっとも興味ある問題は…労働者の一群が自発的に形成され、…自分自身で仕事を構築することができ、その仕事を動かす創始的な力を…解放できるかどうかを知ることである」。従って、上にいう「社会的意思と集団の能力」による〈賃金〉決定は、〈アソシアシオン〉ないし「労働者会社」—— 誤解を恐れずにいえば、「労働者の同業組合 (les corporations ouvrières)」—— の全構成員の“協議”ないし“共同決定”としてのみ考えられることになる。² その具体的な構図を—— プルードンが労働者たちの主張を紹介しているところから従って、—— 推定すれば、表-8のようになろう。

6-16. 「自治」と「連合」—— 〈アソシアシオン〉内外の〈相互性〉

6-16-1. 原点に戻ろう。〈相互性〉原理によって作り変えられた「社会」は、すでにみたように、大は「政府」から、小は「家族」に至るまでの種々の〈諸集団 (groupes)〉および独立の〈諸個人 (individus)〉たちから編成される自由で平等で均衡的な組織であった。

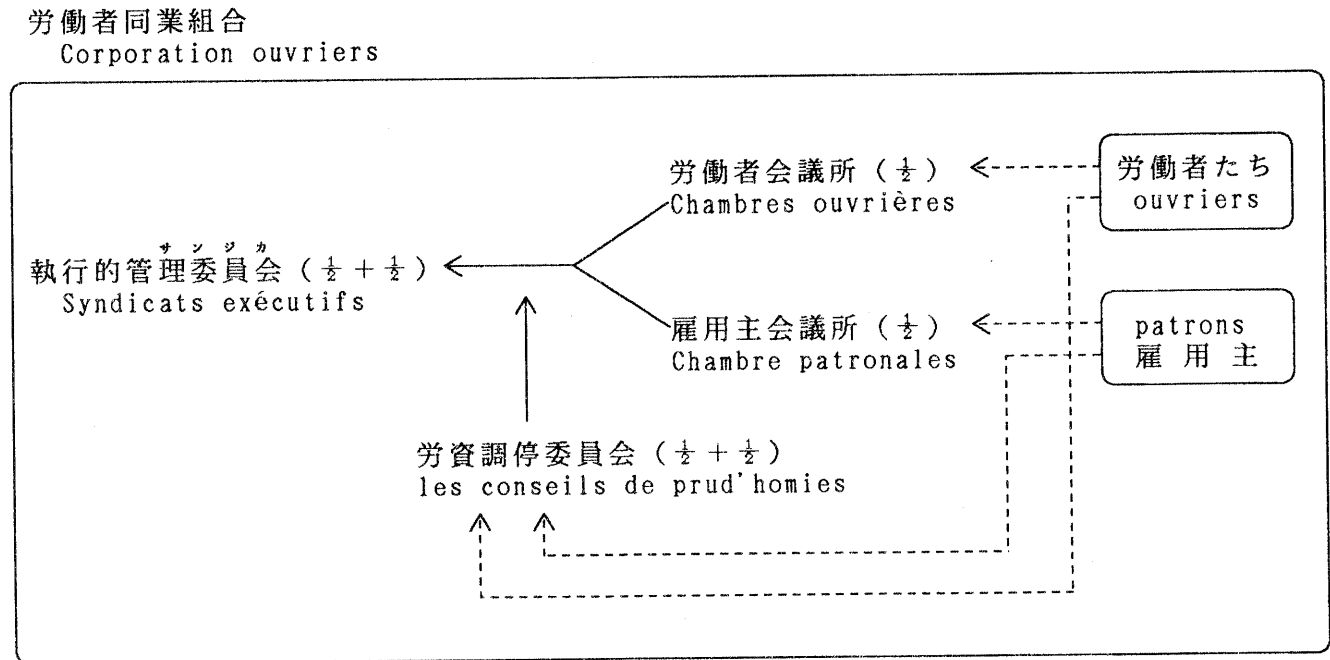
そこで、問題は2つに分れる。(i) ここにいう「諸集団」の各々を成り立たせる原理としての〈相互性〉と、(ii) その「諸集団」ないし「諸個人」のいくつかなし全部を相互に結びつける原理としての〈相互性〉とである。

6-16-2. まず前者について。プルードンがここで〈^{グループ}集団〉と言って、〈アソシアシオン〉とこれを区別したのは、後者に附着した“共産主義者あるいはリュクサンブール派”のイメージを払拭しようとしたまでのことにすぎない。彼らの〈アソシアシオン〉はいわば殻のかたい閉じた—— 主として“生産”をイメージしてつくられた—— 組織であったが、〈^{グループ}集団〉は—— むしろ“交換”のイメージを大切にして—— 「生産の要求、生産物の販売、消費の必要、生産の安全それ自体が必要とする限りにおいてのみ、人々を結びつける (associer)」ものである。といっても、この〈^{グループ}集団〉が“生産”しないのではむろんない。だから、新らしい

¹ ibid., pp.384~385, 381.

² ibid., pp.380, 123, 122~123.

表-8 プルードンの「相互主義」的「労働者同業組合」の管理組織図



注) 『シエクル (le Siécle)』紙〔1864年3月12号〕に掲載された400人の労働者たちの — 同紙3月9日号、H. Leneveux 論文への — 回答、による。論争の主題は、1864年5月25日の法律〔刑法第414条～416条修正→「団結 (coalition)」容認〕制定をめぐって、「単なる団結 (coalition simple)」と「粗暴な団結 (coalition violente)」との識別が可能か、それに代る案があるか、という点であった。

典拠) P.-J. Proudhon, De la capacité politique des classes ouvrières
〔ŒUVRES COMPLÈTES III, pp.123～124.〕

組織は、むしろ「相互主義者のアソシアシオン (l'association mutuelliste)」と呼ぶ方がよい。彼によれば、これは「高い道徳性とその原理の経済的な豊かさ」をもち、「その精神と目的を知って、それに入ることを要求する者には誰にでも開かれている」。

「このアソシアシオンは直接に利益 (un bénéfice) をめざして形成されるものではなく、保証 (une garantie) をめざして形成される；— [必ずしも] 金銭を出資するのではなく…；要求される唯一の条件は相互性の信約 (le pacte de mutualité) に忠実なことである。」

「相互性の法則によって変形された時代」には、現存する諸々の「アソシアシオンは…その長所をすべて保存しながら、利己主義的で破壊的な性格を失っているだろう」。¹

6-16-3. だが、ここまできると、〈相互性〉はもうひとつの精神的態度ないしは〈道徳〉的立場の宣誓に等しい。それはもはや個々の〈アソシアシオン〉の内か外かを問わないことにもなる。「アソシアシオンの通常の契約 (le contrat ordinaire d'association)」として構成員相互を拘束するだけでなく、より一般的な「相互性の契約 (le contrat de mutualité)」— 「誠実、忠誠、保証、名誉の信約 (un pacte de probité, de loyauté, de garantie, d'honneur)」— として、² 「社会」ないし「公共 (le public)」に向って宣明される原理となる。“新らしい時代の〈社会契約〉として〈相互性の契約〉を結ぼう”、そう言えばもっと解りやすかったであろう。この“プルドンの社会契約”が“ルソー的社会契約”と異なるのは、〈相互性〉というその観念だけではない。その構造が“縦型”から“横型”に全く変形していることが決定的な相違である。誰も上に立つもののない“水平的な結合”—これがプルドンがこだわり続けてきた“政治的無政府・経済的秩序”なのである。

6-16-4. プルドンはこれを「政治的^{イダンティテ}原理と経済的^{イダンティテ}原理の同一性」と呼ぶ。ここでは「政府」はもはや「諸々の保証のシステム (un systeme de garanties)」であるにすぎず、「この新しい信約によって、政治的主権 (la souveraineté politique)、民事的權威 (l'autorité civil)、そして 同業組合的な勢力 (l'influence corporative) が、県、地区、市町村、その他の区域 (les région,

¹ ibid., pp.190, 196.

² ibid., pp.191, 195.

districts, communes et autres catégories) のなかで連携し、この連携 (cette coordination) を通して自由それ自体と同一視される。」¹

「結合の信約 (le pacte d'union) による国家の種々な諸部分の — 少なくとも推定上の — 合意 (le consentment) によって、政治的中心はいたるところにあるが、その円周はどこにもない。…統一 (l'unité) は、主権をもつ種々の^{グループ}集団が相互にとりむすぶ約束 (la promesse) による権利としてしか表明されない。」
即ち² —

「1. 彼ら自身がお互いに自らを統治する (se gouverner) こと、そしてある諸原理にしたがって彼らの隣人たちと交渉する (traiter) こと； 2. 外部の敵と内部の暴虐に対して自らを守る (se protéger) こと； 3. 彼らの開拓と諸企業それぞれの利害について^{アンフォルチュン}協調しあい (se concerter)、逆境に対して援助を与える (se prêter assistance) こと； — 政府においては、…信約の履行 (l'exécution du pacte) と共通のものごとの改善についての監視を任務とする国民議会 (un conseil national) を通して」。

こうして「…相互主義 (mutualisme) または保証主義 (garantisme) は、政治の局面に移されると、連合主義 (fédéralisme) の名をもって呼ばれることになる」のである。³

6-16-5. かくてプルードンは最終的に言明する； — 〈相互性〉の原理は、「1830年のブルジョアの標語、“自由—公共の秩序 (Liberté—Ordre public)” を、また 1848年の共和主義的民主主義者が“統一と自由 (Unite et Liberté)” という言葉で表現しようとしたものを、実現することを意味する。」「われわれはあらゆる確信をもって言うことができる：1848年の混沌とした社会主義は解明された (le socialisme chaotique de 1848 s'est débrouillé)、と。」

6-17. 〈相互性下の自由〉 — 「真の友愛」？

6-17-1. 以上にみたように、プルードンによる近代フランスの2度の革命への批判は、1840年、1851年、1865年という3つの節目を経て、大きな変容を遂げた。大局的にみれば、それは、“〈科学〉的吟味を通した社会システムの破壊と再構

¹ ibid., p.197.

² ibid., pp.197~198.

³ ibid., p.198.

築”を指向するものから、その“社会システムの〈道徳〉的変形”を強調するものへと動いていった。彼の主張は、一語に要約するなら、“^{ミチュアリテ}〈相互性〉の原理を宣明する新しい社会契約 (le nouveau pacte social) を結ぼう”ということであった、といえそうである。

6-17-2. — 〈相互性〉原理の特性 —

〈相互性〉とは、プルドンのいう「正義」、つまり彼自身が繰り返しそこに立ち帰る2つの一般的な“道徳規範” — (a) 他人にしてもらいたいと希むことを他人になし、(b) 他人にされたくないことを他人にもしない — に基礎をもつものであって、それ自体の正しさに異を説えるものはあるまい。問題は、この各人の心がけがひとたび明言されたあとは、もはや撤回されることはなく、また回避されることもあるまい、という彼の思い込みである。それは〈人〉の本性をひたすらに“善きもの”と理解し、現にある欠陥は啓蒙によって克服しようという彼の信念に根拠をもつのであるが、またそれ以上の根拠は全くないという危うさを免れない。

(1) このことは、彼の経済メカニズムの分析の欠陥として現実化する。〈貨幣〉の役割を極度に軽視し — “利子” → 0 を目指す — 、〈市場〉 — “だまし合いの場” — の存在はしぶしぶ黙認するという姿勢である。この意味で、〈相互性〉は、^{マルシェ}〈市場〉と〈アソシアション〉の中間におかれたどっちつかずの観念だった、と評することもできよう。

(2) よりさかのぼっていうなら、実は上に1対のものとして提示した2つの道徳規範の前後関係ないし相対的比重の如何が含意するものの重要性が、プルドンのなかでは必ずしも十分に自覚されていない。1793年憲法は(b)だけに言及し、1795年憲法は(b) → (a)の順でこれに言及した。プルドン自身は一貫して(a) → (b)である。

いま、もしこの2大道徳原理が(b)を主軸とし、(a)によって補完されるものと理解するなら、それはホッブス、ヘーゲル的な“〈正義〉 = 〈法〉 + 〈^{ロフ}衡平〉”と同値であろうが、その逆に (a) → (b) という位置づけであれば、これは“〈福音書の法〉 + 〈^{アウフ・ヘーベン}市民法〉”となる。“古き善き法”は“未来的な法”として“近代法”を止揚する： — プルドンの〈相互性〉の理念は、このように定義され、確定さるべきだったのであろう。

しかし、彼はこの2つの立場を区別できない。そこから憲法の近代的見地、(b) → (a)を解説して“1に自由、2に正義”を抽出し、それを自己の立場に重ね合わせ〔事実、1851年の彼の立場はこれであった〕、その後、また率然と彼本来の見地、(a) → (b) — “制約された自由” — に立ち戻る。プルドン

にあつては、“前近代”→“近代”→“未来”の原理的区別は、まだあやふやな直観の域を超えていなかったのである。

この論点をここで大胆に要約するなら、〈相互性〉とは“〈衡平 (équité) 的契約〉”を社会編成の基礎に置こうと主張するものである、といえそうである。この観念は決してプルドン個人のものではない。ルソーにも、サン-シモンにも、更にひろげていえばローマ法の伝統下にあるラテン諸国の人々一般の心性にも通じるものである。とりいそぎ象徴的にいえば、それは〈交換〉を“売買”としてよりも“貸借”と考える社会に多かれ少なかれ共有される観念といえよう。¹

6-17-3. ≡ 〈相互性〉は「正義」か「公正」か？ ≡

このようにみえてくると、プルドンが〈相互性〉を「正義」であると規定したことは何故だったのかがあらためて疑問となろう。なぜなら、彼のいう人の「社交性」ないし「社会的道徳性」は、〈共感 (sympathie)〉→〈正義 (justice)〉→〈公正〔衡平〕 (équité)〉というように、3段階に発展してゆくと考えられているからである。とすれば、“〈相互性〉＝「正義」”という定式化は、“〈相互性〉＝「公正」”とすることを控えるという彼の禁欲を表示していると理解しなければなるまい。

6-17-4. それは何故か？

プルドンはフランスの民衆、とくに「労働者階級」の現状——その啓蒙のレヴェル——がなお“〈愛徳 (charité)〉から〈正義 (justice)〉へ！”という未熟な段階にあると認識していた。彼の遺言執行人として、彼のこの最後の著書の「結論」部分の口述を書きとった G. ショーデ (Gustave Chaudey) の筆をかりて、プルドンはこう言い遺している；²——

「労働者階級は、依然として、時代のほとんどあらゆる間違つた思想を分有している。…

民衆の天性を向上させ、その知性を拡大し、その習俗を改善し、個人と集団の尊厳の感情を開発することは、民主主義政治に課せられている。愛徳 (la charité) はもう無益である。…それは今日では、もっと道徳的で、もっと強力な正義 (la justice) にその位置を譲らなければならない。…民衆の運命を改善するために、正義が、愛徳と同等に、そしてそれ以上に、すばらしいこと

¹ [40] 。

² [16] , pp.404, 406.

ができるかどうかは、やがてわかることだ。」

「公正」とは、ブルードンによれば“正義の実現によって開花する愛（喜び、友情、感謝）”である。そこへの到達を未来に展望しながら、彼は〈相互性〉の格言として、「くれた者には返せ（donnant, donnant）」というそっけない言葉を選んだ。彼としては、十全な意味での〈相互性〉即ち「公正」、「ここにおいてのみ、われわれは正義、真の友愛（la justice la vraie fraternité）を感じる」のであるが、この「真実で誠実な愛（l'amour dans sa vérité et dans sa franchise）」も、〔まずは〕うへの格言を採用しない限り完全ではない¹と指摘したかったのである。

6-17-5. = プルードンの「正義」：〈平等〉・〈自由〉・〈友愛〉 =

〈正義〉は、ブルードンにとって常に最も重要な基礎概念であった。しかし、それは彼のなかで生成し変転した。いま大胆にこれを要約すれば、

- (1) 「諸条件の平等」（1840年）
- (2) 「経済諸力」の自由（1851年）
- (3) 「相互性」下の自由（1865年）

となろう〔表-9〕。

ここで問題なのは〈自由〉である。彼は〈平等〉主義者から出発しながら〔1〕、いったんは〈自由〉主義者に転じたかにみえた〔2〕。しかし、やがて反省する〔3〕；²—

「自由が、それ自身で、良心（la Conscience）の法則、科学（la Science）の原理、そして 審美眼（le Goût）に代わりうるというのは嘘だ。… 知性（l'Intelligence）は自由とは別物である。愛と芸術（l'Amour et l'Art）は自由とは別物である。まして 社会や正義は自由とは別物だ。社会秩序に不可欠なこうした種々の原理のなかの1つだって自由によって与えられてはいない。すべてがそれを要求するにしても、である。…

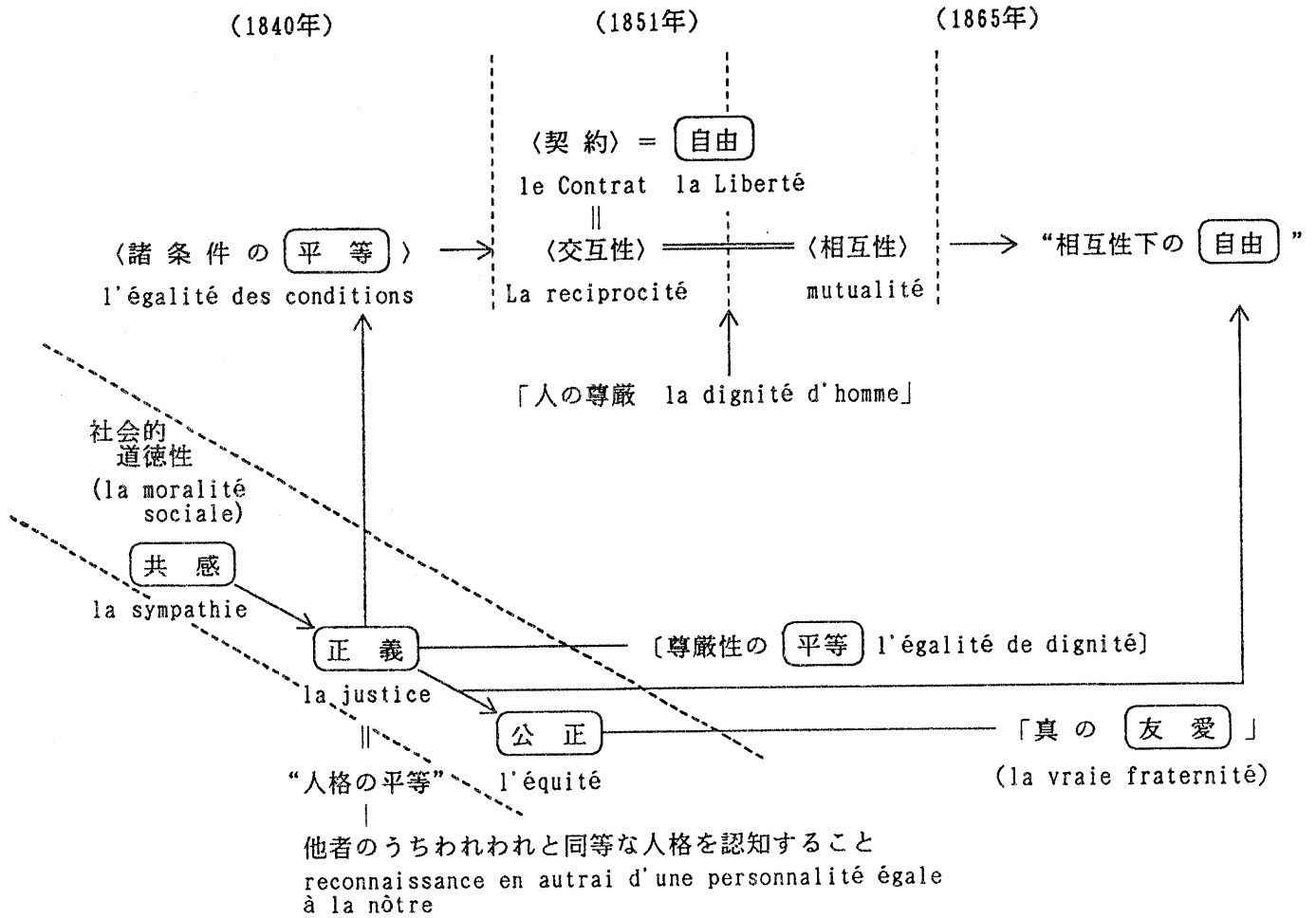
私は…自由を肯定する。私は…それを要求する。しかし、それは私には充分ではない。」

〈自由〉は、「自由のための自由（la Liberté pour la Liberté）」であって

¹ ibid., p.222.

² ibid., p.354.

表-9 プルードンにおける〈正義〉*の変遷
La justice



* 〈基底〉 — 「実践的道徳の規範」 [Proudhon Œuvres III p.166]

- (a) ひとが君にするのを欲することを他人に為せ;
(Fais aux autres ce que tu veux qu'il te soit fait;)
- (b) ひとが君にするのを欲しないことを他人にするな。
(Ne fais pas aux autres ce que tu ne veux pas qui l'on te fasse.)

はならない。それは“「正義」のための自由”、つまり“「相互性」のもとでの自由”でなければならない；これがプルードンの結論であった。

ひるがえってみれば、彼にとっての〈自由〉は、“諸条件の平等と交換の等価を実現するための自由”としてはじまったのであったから、上の結論は彼らしいといてよい。

だが、その〈相互性下の自由〉とは何か？ すでにみたように、それは表向きの「正義」——「人格の自由」、「尊厳性の平等」——をふまえながら、それを超えようとしている“愛”であり、この意味での“〈権利〉を内包する〈友愛〉”である。そして、もしそうであるなら、われわれは、〈正義〉を求めるプルードンの遍歴を、“〈平等〉→〈自由〉→〈友愛〉”の旅であったと総括することもできるのではなかろうか。

7. 〈友愛・平等・自由〉 — “現代”の展望

7-1. 《人》 — ^{オム}〈人〉の観念：〈平等〉“状態”から〈平等〉な“権利”へ

7-1-1. フランスの《人と社会》は、近づいて見れば見るほど、“革命的”である。少くとも私にはそう思える。本稿のはじめに、私はこれを“意識された”近代と呼んだが、その近代を頭のなかで再認識し、反省し、新しいイメージに従って創りかえるという彼らの作業は、いまのいままで飽きずに繰り返されてきている。ここでの吟味は、その最初の — おそらく最も“革命的”な — 2頁、“近代への革命”と第1回目の“近代の革命”を扱ったにすぎないのであるが。

7-1-2. フランスの《人と社会》は、同時に、あまりにも“フランス的”である。「ヨーロッパ人たち」を比較論的に観察したあるイタリア人は、「フランス人は夢によって導かれなければならない。」；「フランス人は飽き飽きした状態には耐えられない。」・・・と評している。¹ 本稿の分析結果もまた、これを追体験したといったよかろう。

7-1-3. しかし、私たちがここで発見したことの要点は、やはり、“フランスの近代”は“フランス”である以上に“近代”であるということであろう。「夢」をみるというだけのことであれば、われわれにも出来ないことはない。しかし、彼らの“原理的な夢”はその後の世界史を主導した。

その“最も革命的で、最も原理的な夢”は《人》の観念の定立である。この^{オム}ドクマ教義は2つの側面をもつことになった。(i) “種^{オム}としての人”、つまり等質なものとしての“人類”の認知と、(ii) 他者との結合の内発的契機が不確かな^{エスペース}個体、“独立”人の意識である。「自由で権利において平等な」と自己を規定したこの〈人〉は、はじめから(i') ^{フィラントロピー}〈博愛〉の指向と、(ii') ^{フラテルニテ}〈友愛〉への希求とを、自身のうちに内在させていた。

7-1-4. 〈自由・平等・友愛〉の標語のうちで、^{かなめ}要の位置を占めていたのは、それ故、はじめから〈平等〉であった。“人の^{かなめ}自由”が普遍的な価値をもつことはここでもむろん承認されているが、それは“^{かなめ}〈平等な人〉の自由”でなければなら

¹ [3]。

ない。〈友愛〉が美しいとしても、それは〈愛徳〔慈善〕〉とは峻別された
“〈平等な人〉々の間の友愛”でなければならない。

しかも、この〈平等〉の内実は、うえの《人》の定義から必然的に、いわばア
プリオリな“等質”性であり、“独立”性であり、他者に無関心な“対等”性で
ある。〈人〉は原理的にそうした“状態”にあるものと考えられた。そして、こ
の〈平等〉状態からはじまった人の世は、いま“不平等な社会”に転落している
のであって、ふたたび〈平等〉状態に復元されねばならない、と考えられた。
“地上に天国の楽園を来たらしめよ！…これが市民革命のエネルギーを爆発さ
せる口火となった。

7-1-5. 革命を欲する多数の人々のこのスローガンへの同意は、しかも、その熱狂
のなかで、社会構成員全員の同意にまで高まったかにみえた；“第3身分とは何か？
すべてである”。¹ このとき〈平等〉は“状態”から“権利”へと変質し、人々
は「諸権利における〈平等〉」——つまり、“市民的諸自由”のリバティズを、
“〈平等〉な人になることの保証”というように誤認した。〈平等〉は——〈自
由〉な行為のあとに——“復元”されるべきものではなく、〈自由〉な行為の
“自然な結果”でなければならないことになった。「自然的不平等」という初期
条件を引きずり、しかも〈自由〉な活動の結果としての“社会的不平等”化も避
け難い市民たちを、必ず〈平等〉に導くという難題が立てられ、19世紀の人々は
これを解く方法を問われることになったのである。

7-2. 《社会》——シヴィル・パワー〈市民的権力〉 vs. 〈アソシアシオン〉

7-2-1. 18世紀人にとっての課題は、これに比べればはるかに素直なものであつ
た。〈自由〉な市民たちによる「共同権力」〔主権〕の設立；その力によって担
保されるロー〈法〉ないしロー〈法律〉の貫徹＝法〔律〕のもとでの〈平等〉；である。
この限りでは、イギリスはフランスにとっての原理モデルと考えられた。

7-2-2. しかし、各自の〈自由〉をそれぞれの手許に最大限に残しておこうとす
るイギリス人と、〈自由〉をも〈平等〉化しようと望むフランス人とはおのずと
違っていた。「一般意志」の定立は、各人の〈独立〔平等〕〉の確保の代償とし
て、〈自由〉の全面的供出とその均一化された返還＝〈自由の平等〉の受容を人

¹ [4]。

々にせまるものであった。“〈主権〉の下で、しかも同時に〈主権〉から〈自由〉な人々”と、“〈主権〉あつての〈自由〉人たち”とが、同じ言葉、「社会契約」の名において、自分たちの《社会》を語ることになった。

7-2-3. イギリス人にとっても、〈主権〉は彼らの「絶対的諸権利」ないし「諸自由」＝「市民的諸特権」^{アリグレイジス}の保証者として重要である。しかし、それは彼らにとっては第2のものである。第1に価値があるのは、手許に残っている「自然的自由の残余」であり、彼らがそれを〈自由〉に行使するのを阻げるものは何ひとつない。^{エヴォルーション}進化は必至であろうが、^{レヴォリューション}革命は必要ではない。

7-2-4. フランス人にとっては、しかし、〈主権〉は彼ら“各人”のものであり、もしそうでなくなれば、これを力づくで倒さなければならない。彼らの〈主権〉と彼らの〈自由〉とは同一^{イデンティテ}なのである。

“だが、そうしたフランス的自由が〈自由〉の最も望ましいあり方なのだろうか？ われわれは「自然的自由」を捨てたが、海のむこうの隣人たちはその「自然的自由の残余」を楽しみ、それをもとでに豊かな《社会》をつくっている。…”原理を反省することの好きなこの国の人たちが、そう考えるようになったとしても不思議ではなかった。

7-2-5. そこでフランス人はかねての19世紀的課題に立ちむかうことになった。

〈主権〉を云々する以前に—— 少くとも、〈主権〉の善し悪しにかかわりなく——、まず各人の〈自由〉を確認し、その〈自由〉をもちよって〈アソシアシオン〉をつくり、「産業」の発展による豊かな国をつくろう。各人の心のうちから発する^{フラテルニテ}〈友愛〔兄弟愛〕〉を絆とする“水平的な”^{ソリダリテ}連帯をもって、不可謬の「一般意志」の表明と自称する「法律」の“垂直的な”^{コマンドマン}「命令」に代えよう。人による^{グウェルナマン}「統治」はもはや必要でなく、「科学」の指示する^{アドミニストラシオン}「管理」ないしは^{ディレクション}「指導」があるだけでよい。…これがやがて〔1830年代以降〕“社会主義”^{ソシアリスム}という名で呼ばれるようになってゆく“新社会”の着想であった。〈アソシアシオン〉と^{フラテルニテ}〈友愛〉という対句は、“近代の再革命”〔1848年〕のシンボルとなった。

7-2-6. だが、この“垂直な社会”の“水平な社会”への改造計画を立案するにあたって、可能な設計プランが2つあることは充分意識されなかった。その1つは、イギリスがその成功的な実例によって示した“〈市場〉ベースの社会”^{マーケット}であり、いま1つが、フランスが採用した“〈アソシアシオン〉という名の^{ソシエテ}「結社」を無数に積上げ統合した社会”である。

7-2-7. イギリス人にとって、^{マーケット}〈市場〉は、中世以来の長い伝統によって育まれてきた好ましい仕組みであり、¹ 〈人〉と〈人〉とを結びつけ、かつそこに加わる各〈人〉の自立性をいよいよ確かなものにするメカニズムである。いわゆる^{ポリティカル・エコノミー}“政治経済学”の始祖は、すでにこれを人間の——とりわけ成熟した人間のなかで発達してきた——^{デリカシー}「繊細さ」に基礎づけ、人間の^{ネイチャー}本性ともいべき「交換性向」の発現として理解していた。〈市場〉とは、そこに出かけて行って他人と出合い、「彼らの自己愛」^{セルフ・ラヴ}に働きかけて、自分のものと他人のものとを交換するよう「説得する」楽しさと喜びを得る場であるというのであり、「分業」も「生産」の多面的発展もここに由来するというのであった。

7-2-8. しかしフランス人は、^{マルシェ}〈市場〉を善いものとは思っていない。それは“いかがわしい場”、〈人〉と〈人〉との“だまし合いの場”と考えられてきた。そう考えるだけに充分な根拠を、〈市場〉は確かに内在させている。また、彼らがそう考えるに至った特殊な歴史的根拠もあるに違いない。

しかし、“なぜ、どのような条件のもとで、〈市場〉はフェアな場であったり、アン・フェアな場であったりするのか？”「科学」の至上性を信奉する19世紀的フランス人が、どうしてこの問いを立てなかったのか？ 杜撰というほかはないが、あえて弁護するなら、“大革命”の余韻として残った^{フラテルニテ}〈友愛〉の美しい情念と、

¹イギリスにおける基本的社会関係の“商品化”の、最初のしかも決定的な意味をもつ指標は、1290年の制定法、いわゆる“Quia emptores”である。この法律は、“単純自由保有地 (freehold in Fee-simple)”を保有するすべての「自由人 (free men) が彼の土地とその権利 (his land and tenements) を、任意に (at his own pleasure) [それに対する“テニユア (tenure)”、つまり受封者として果たすべき「奉仕および諸慣行 (service and customs)」つきで] 売ることは合法である」と定めた。“単純自由保有地”という限定はありはするが、イギリスの封建〈関係〉は、まるごと〈市場〉で売買されうる封建〈契約〉となったのである。これによってイギリス封建体制はドイツ的な、垂直的・重層的な“Lehn体制”となることを阻まれ、いわば“水平的・単層的な tenure制”を形造ることになった。

他方、いまひとつの基本的社会関係である雇主vs.労働者〈関係〉が“賃労働”関係、つまり雇用〈契約〉として実質的に認知されたのは1349年の制定法、Ex Rot Claus. 23 Ed. III. P.I.m.8,d. — The Statute of Labourers [Anno 23° Edwardi III, A.D.1349] によってであった。

“大革命”への反省のなかから想起された“福音書”の指示、俗世における唯一至高の道德規範としての〈兄弟愛〉の觀念とが増幅しあつて、彼らの思考を情緒的に傾斜させていたのかも知れない。

ともあれ、市民社会の変革を志すフランス人は〈アソシアシオン〉型社会を設計した。そして、その設計は〈市場〉を最小化するというアイディアによって主導された。

7-2-9. この設計は、しかし、致命的な弱点をもつことが間もなくわかった。〈アソシアシオン〉が〈市場〉—— 従つてまた〈貨幣〉—— を最小化ないし消去しようとするほど、フランス人が最も大切にする《人》の“平等=独立”の觀念が圧殺されてしまうからである。

そこで、齒に衣を着せない自称アナルシストが登場し、〈アソシアシオン〉と〈友愛〉とを「どうとでもとれる約束」、「善よりも悪を多く隠し持っている」ものと批判し、「私は友愛を性的な快樂ヴォリュアテと同じくらい信用しない」¹と極めつけることになった。彼はそこから〈アソシアシオン〉を〈市場〉の側にひきよせる修正を考えた。〈交互性〉=レシプロシテ〈相互性〉=ミチュアリテと名づけた“原価を保証しあう契約”の原理である。しかし、これも〈市場〉の肯定にまで踏み込まねば、客観的なシステムとして自己を構築することはできない。結局それは、抽象的な道德規範に後戻りした。“相互性”の下に置かれればすべてのものはよくなる；“〈市場〉原理を包摂するアソシアシオン”、“アソシアシオンを連結した市場”、“契約を内包する友愛 [= 「真の友愛」] ”といった具合にである。

こうして、問題の所在は明らかになった。“〈アソシアシオン〉と〈市場〉との融合ないし一体化”である。しかし、それは《新社会》の設計図へと展開されえないで終わった。

7-2-10. うえに対比された3つの基本組織、a. 〈アソシアシオン〉； b. 〈相互性〉による連帯、そして c. 〈市場〉のそれぞれに対応する基礎的カテゴリーは、a. 〈生産〉、b. 〈契約〉、c. 〈交換〉である。そして、この3つのカテゴリーは、つまるところ1つのカテゴリー、プロプリエテ《所有》の諸契機である。“生産”は最も確かな先占→占有の方法であり、“交換”は占有の所有への昇華の最も典型的なステップであり、“契約”は所有の形式的な完成である。新《社会》の設計は、〈所有〉論を確かなものとしなければ、十分な構造的強度を保ちえない。

¹ [15], p.158.

7-2-11. 《社会》の基本組織とその基礎カテゴリーの以上のような組合せは——必ずしも相互に排他的ではないが——、それぞれの特性をもっともよく表明する諸原理としても示すことができる。a. 〈友愛〉、b. 〈平等〉、そして c. 〈自由〉である。これらのうちで、〈主権〉〔“権力”；“権威”〕から全く無縁であることが、〈友愛〉をクローズアップし、〈生産〔産業〕〉、〈アソシアション〉を時代の言葉に押し上げる成り行きとなった。

以上、概括図を示せば、表-10のようになろう。

7-3. 〈正義〉——〈所有〉vs.〈契約〉：〈労働〉と〈賃金〉

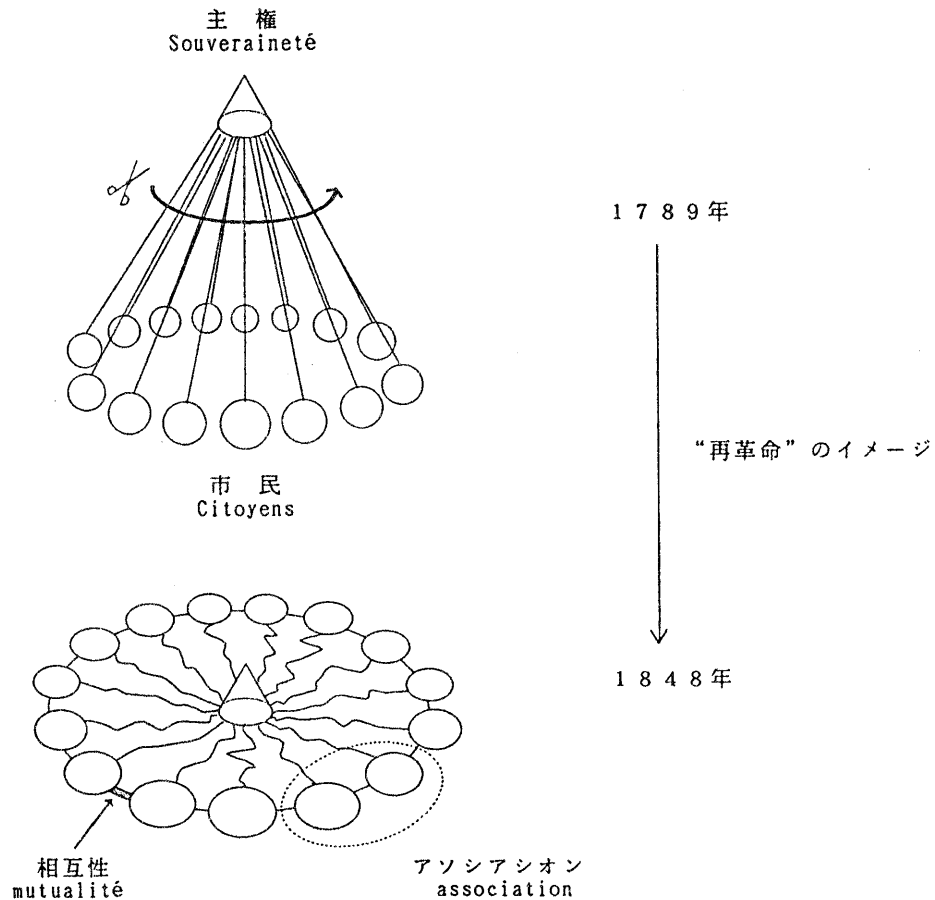
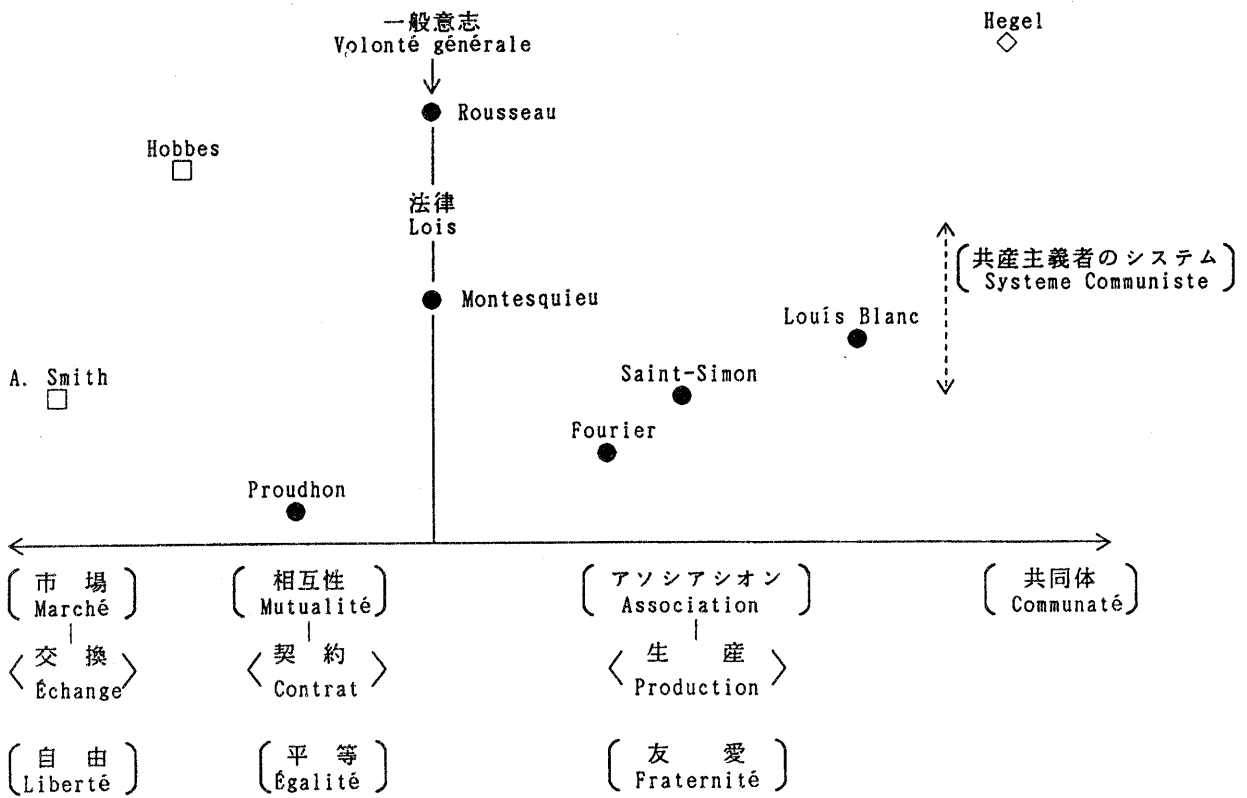
〈所有〉論が《社会》構築のための基礎理論であることは、既に指摘した。それは、いつの世にも変わらない。そして〈所有〉論は、つまるところ〈正義〉論である。

7-3-1. 〈正義〉とは何か、について古代以来多くの定義があるが、近代社会哲学の始祖の命題、¹「正義とは、各人に彼自身のものを与えようとする不断の意志 (the constant will of giving to every man his own) である」という定義は、その要約とみてよいであろう。これに対して、〈正義〉の観念の基軸性を強く意識していたアナルシズムの創始者の命題、²「正義とは、他者のうちにわれわれと同等な人格を認知すること (reconnaissance en autrui d'une personnalité égale à la nôtre) である」を対比してみれば、両者の懸隔は明白である。(イ) 前者は、〈正義〉を“〈人〉が持つ〈物〉”について語り、後者は“〈人〉そのもの”に即して、その“平等の意識”を考えている。前者は客観的・具体的であり、後者は主観的・抽象的である。更にまた、(ロ) 〈正義〉を行なう“主体”は、前者では各〈個人〉でも〈主権者〉でもありうるが、後者では各〈個人〉以外ではないであろう。

つまり、こうである；まず第1に、〈正義〉——〈人〉と〈人〉とのあるべき関係——を、〈所有〉を媒介にしてとらえるか否か、である。これは“近代”とそれ以前とを分ける決定的な標識である。ドイツ古典哲学の総括者の言葉をかりていえば、「キリスト教によって人格の自由が開花しはじめ、ともかく人類の一小部分において普遍的原理となって以来、おそらく1500年になる。しかし所有の自由は昨今にしてようやくここかしこで原理として認められるに至ったばかりな

¹ [11] , Part I, p.72.

² [14] , p.303.



のである。」¹ 第2に、〈正義〉は果して平等な諸〈個人〉の偶然な出会いと交際——〈交換〉と〈契約〉——の場を確保し、その取り決めに保証するだけで実現しうるのか、それ以上の社会的な“共通の意志” = 〈主権〉を必要とするのか、である。それは“近代”社会の総構造が“無政府”か否かを決定する。

7-3-2. では、〈所有〉とは何か？

それは何よりもまず、〈人〉がある特定の〈個人〉であることの証明書——言葉の正確な意味での“アイデンティティ (identity; identité)”——である。私は“私のもの (Eigentum; property; propriété)”——私の技能、私の仕事・作品 etc.——をもつ者”であるという以外に、私は“私”であるということを証明する方法はない。そしてその“私のもの” = 〈所有〉とは、「〔自分の〕外の物に対する専断的で恣意的な支配 (sole and despotic dominion …over the external things)」² であるから、哲学者がこれを「人格 (Person) の単なる主観性を排除する」ものであり、「自由の最初の定在」である³ と言ったのは納得がゆく。人の〈自由〉とは何よりもまず〈所有〉なのである。

7-3-3. 〈所有〉のあり方は、しかし、単純ではない。それは、(イ) 〈先占・占有〉、(ロ) 〈使用〔消費・生産…〕〉、(ハ) 〈譲渡〔交換…〕〉、という成熟化の段階を内包し、(ニ) 〈契約〉という形で完成をみる。それ故、これによってみると、さきあげた3つの“基礎的カテゴリー”は、〈生産〉→〈交換〉→〈契約〉の順により高次のものとなり、その完成度を高めてゆくと理解してよい。

しかし、そこから〈契約〉をもって〈所有〉を総括するものとしてよいのではない。それは、いわば“反省を伴わない近代”である。確かに“近代”は、《社会》における《人》の“権利と義務”を極力〈契約〉の肩に負わせようとした。それは、外からの強制を要しない“〈自由〉の自己規制” = “〈自由〉の保持”のメカニズムだからである。しかし、〈所有〉は、その内実においては、〈譲渡 (transference, conveyance; Entäußerung)〉として完成するのであって、それはもともと〈契約〉の外にまではみ出している。〈贈与 (grant)〉は——〈奉仕 (service)〉を対応物とするという意味で——、広義には〈契約〉のうちに数えうるとしてよいとしても、〈遺贈 (descent)〉と〈相続 (inheritance)〉との

¹ [10], § 62.

² [5], Book II, p.2.

³ [10], §§ 41, 45.

間をつなぐのは〈契約〉ではなく、同様に〈遺言 (Will)〉もまた一方的な〈譲渡〉であろう。つまり、〈所有〉は、“近代”的には〈交換〉や〈契約〉を中軸にしつつも、それを超えるひろがりをもつのであって、その総構造を決定しうる主体は任意の《人》たちではない。それは〈主権〉として集約される《社会》——その構成員全員の黙示的ないし明示的合意——なしには確定されえないのである。〈自由と正義〉、〈法と福祉〉の観念は、その世俗的な形姿としては〈法〔律〕と司法〔ないし政府〕〉——その限りでの〈アソシアシオン〉——として具現されなくてはならない。

これは奇異なことではない。〈契約 (contract)〉観念が《社会》のなかで絶対的なプライオリティを与えられたのは、イギリスにおいてさえおよそ 18 世紀 (後半期) 以降のことであって、それが先行する〈諸関係 (relations)〉を包摂しようとした努力は、遂に成就しないで終わったというにすぎない。〈契約〉の“自負心”はいま一定の“反省”をせまられている。〈交換〉＝〈市場〉を信奉するものも、〈契約〉＝〈相互性〉を主唱するものも、ともに自己の限界を悟らなければならないのである。

7-3-4. しかし、〈所有〉のこのような本性の認識はわれわれに希望を与える。なぜなら、それはフランス革命によって誤認されたような“自然的・絶対的な権利”ではないのだから、《人と社会》の叡知によって、そのあり方に一定の修正を加えうる可能性を残しているからである。といっても、それは〈所有〉＝〈自由〉に代えて、〈所有〉一般の否認＝〈平等〉を主張するという粗暴なものであってはなるまい。アナキストの創始者の失敗はそのよい教訓となった。

7-3-5. では、新しい〈所有〉のあり方はどのようなものであればよいのか？ その答えは、一口にいえば、〈所有〉を〈自由・平等・友愛〉原理に即して再規定することである。

“市民社会”の改革を企図する先覚者が聞いた神の啓示のなかに「すべての者が働くであろう」とあったこと；最初のアナルシストが、「労働しながら生活することができる」よう要求したパリの労働者たちの声に賛同して、「労働権・生活権」の優先を主張したこと；更には、労働し生産するための「諸条件の平等」を“形而上的平等”を超えて主張したこと；などなどは、この再規定を構想するにあたって示唆的である。〈所有〉一般を無差別に肯定することは——それが旧社会伝来のものであらうと、新社会のなかであらたに生産されたものであらうと——論外であらう。〈所有〉が人の〈自由〉の確証であるとしても、もし《人》々が“労働して生きる”ことを阻害するなら、否認すべきことは当然で

ある。この限りで、「所有は盗奪である！」というのなら、それは正しい。

7-3-6. ここから引き出されるごく自然の推論は、〈所有〉には——それ自体として、またその機能において——“善い所有”から“悪い所有”まで様々あるということであろう。

何が最も善く、従ってまたすべてに優先されるべき〈所有〉であろうか？

(i) 何よりもまず第1に、各《人》のもつ自己の〈労働能力〉——より広くいえば——〈活動能力〉である、と私は考える。そして、(ii) そうであれば、第2に、その各人の〈労働能力〉——ないしその各人の結合が生み出す〈労働能力〉——の発揮が〈生産〉した物、その所有がこれに次ぐ。そして、(iii) “不労の〈所有〉”、——相続財産など——は、それらの下位にあり、(iv) “他人の〈労働〉の成果にもとづく所有〔搾取〕”は否認され、(v) およそ人の〈労働〉によっては生産しえないもの、即ち人をとりまく“自然”の所有——本来の意味における“開発=搾取”^{エクスポロワタシオン}——は、《人》〔人類〕のエゴイズムを可能な限り抑制するという指針のもとに、《社会》の共同管理にゆだねられるべきであろう。

7-3-7. うえの意味での第1の所有、〈労働能力〉を、孤立的な占有に止めずに、より完全な〈所有〉に進めるべく人類が——とりわけて“近代”に入って以降——広く一般化したメカニズムがいわゆる“賃労働”；即ち〈労働能力〉と〈賃金〉との交換システムである。《人間能力》の“賃貸借”ないし“売買”の対価としての〈賃金〉は、《人》と《社会》とのインタフェイスをなすものであって、その決定原理をどのようなものとするかは、《社会》の基礎構造を決めるに等しい。〈市場〉〔=自由〕原理がもつ積極的意味とその限界、即ちその能力の発揮に先立つあらかじめの均等化と、その発揮の結果として生ずる不均等の原状への復元〔=平等〕原理とのバランスがここでの焦点となる。そしてそれは、“労働市場”と“アソシアション”としての企業体が、相互理解・相互承認とその結果としての協働の場、つまり〈友愛〉原理の発現の場となるか否かにかかっている。概括的にいえば、“公正 (fairness) ないし〈衡平 (équité) 〉を重視する〈法 (loi) 〉”がこのプロセスを方向づけることになるだろう。

7-4. 〈道徳〉——“道徳家”と“道徳の科学者”

7-4-1. 市民社会の改革者の〈正義〉論が〈所有〉論を十全に展開しえなかったといううえに指摘した欠陥は、《人と社会》をみる彼らの“視点”と深くかかっている。それらは一様に、まずは〈科学〉ないしは「知識」の観点^{リュミエール}を掲げ、結局

は〈道德〉の強調に収斂していった。

7-4-2. この点は、われわれが“正しい”というとき、その意味が常にアンビヴァレントであることに由来する。というのも、それは一面では理性の判断である〈真〉〔その時点での有力な仮説〕を顧慮しつつ、他面では人々が欲する〈善〉〔その時点での支配的な欲求〕をみているからである。

この両側面は合致することもあるし、そうでないこともある。そして、もし人々が第1の意味の“正しさを認識しえない”でいるとき、または“正しくとも望まない”状態にあるとき、その“正しさ”を〈理性〉の名において強要することは“知的エリートの専制”であろうし、逆に、無知な民衆の欲望に迎合すれば“衆愚の専制”に道をゆずることになる。このギャップを埋めるもの、それは“啓蒙”しかないが、この事態のもとでは、〈理性〉の名において、——〈理性〉に対して、というよりは——〈感性〉に訴える方法、つまり〈道德〉——あるいは“道德を内包する〈宗教〉”——の説教が有効になる。

これは単なる便法ではない。もともと〈道德〉原理は、〈正義〉の原理の基盤だからである。《人》は〈情念 (passion)〉ないし感性 (sentiments) と〈理性 (reason)〉とを具有し、前者の力は後者に優るといってその本性^{ネイチャー}の理解がもし誤りでないならば、彼らの行為に最もたしかで持続的な影響力を行使しうるのは〈道德〉的働きかけである、という推理に誤りはない。市民社会の改革者たちの〈道德〉的批判は、実際にも、市民《社会》の改良をうながすうえで決定的な寄与をなした。

7-4-3. しかし、〈道德〉家になることと、〈道德〉を科学することとは、依然別のことである。フランスの“社会主義者”たちは前者の道を急ぎ、〈道德〉科学を基礎に新《社会》の設計者となる望みを放棄した。そうした生き方は、彼らが《人》を“善人”として認識していたことによると思われるが、そのことはまた彼ら自身が“善人中の善人”たろうと心がけていたからだともて間違いはなさそうである。われわれも、この姿勢に敬意を表するに吝かではない。が、それと同時に、「良心とは、形式的な主観性としては、いままさに悪に逆転しようとしているものである」という哲学者の警告¹もいま1度引用されてよいだろう。

7-5. 展望 —— 〈友愛・平等・自由〉：〈労働する人〉から〈遊ぶ人〉へ

¹ ibid., § 139.

7-5-1. では、「道徳」の科学がまずなすべきことは何か。それは、中世的なモラルであったく愛徳〔慈善〕^{シヤリテ}に代えて、いまやく友愛^{フラテルニテ}が必要であり、またその「友愛」によって《人と社会》のすべての困難を解消すべきであると説くことではおそらくない。くアソシアシオンとフラテルニテくによって新社会を構想した“社会主義”者たちは、この限りでは、確かに夢想的な道徳家以上ではなかった。しかし、“私はく友愛を信じない”と断言することもまた、より一層単純な感情論である。「道徳」の科学がまず明らかにすることは、“共感”があれば“不信”があり、“互助”があれば“競争”があり、“謙抑”があれば“誇り”があって、総じていえばく友愛はく争いをその対極にもつ、ということであろう。しかし、両者が相殺しあってゼロになるのではなく、その両者が織りなすダイナミズムが《人》の行為の自然なのである。

7-5-2. だから、われわれは、手放しにではなく、しかし、おおいに期待をもって、く友愛のエネルギーが《人》をく仲間^{アソシエ}にし、くアソシアシオンないしく結社=社会^{ソシエテ}へと結集させることを信じてよい。そして、そのく友愛がく争いに反転しない諸条件とは何か、を考究すればよい。

おそらくそれは、可能な限りに準備されたく平等な出発点からスタートする自発的でく自由な“互助”と“競争”が、単に“正しい”く法〔律〕に規制されるというだけでなく、人々のく自由な活動をより“楽しい”——そして、より“美しい”——ものとするルールの創造を併いながら、行われることによって可能となるだろう。

何が“楽しい”か、どうであれば“美しい”かは人によってさまざまであろうから、彼らがつくるくアソシアシオンも、そこでのルールも多種多様であるに違いない。また、それらのくアソシアシオンは 固定的でも閉鎖的でもない。“来るものは拒まず、去るものは追わず”という組織であることによって、く争いが抜きがたいものとならない保証が得られよう。はるかに遠いくアソシアシオンの様子にも関心を寄せないのではないが、いまは“自分の隣人たちとの共同”に熱中している；そういう——直ちには、く博愛=人類愛的ではない——く友愛=兄弟愛的な世界がそこに出現するであろう。「中心がいくつもあって、円周がない」ような“万有引力”下の宇宙構造は、何故かこのく友愛主義下の社会構造に合致する。

7-5-3. こうした新《社会》の骨格の“透視”は、しかし、伝来の形而上的な《人》の哲学の新版として導かれるのであってはなるまい。現代の《人と社会》の科学は、“神学”の反転にすぎない“哲学”を超えて——といっても、その“哲学”

もまた《人》の本^{ネイチャー}性に由来する行為であるという意味では決して軽視しえないが、その点をも含めて——《人》を“人^{ホモ・サピエンス}類”という名で呼ばれる動物の種として観察し、記述することを手はじめに再出発することを要する。「すべての者が働くであろう」という“啓示”からはじめるのではなく、“人はなぜ働くのだろう？”という素直な問いからスタートしなければならない。¹〈自然としての人〉の観察、あるいは《人と社会》の人類学的考察、それが新しい社会科学をつくるのである。

¹ [41] 。

文 献

欧 文 文 献

- [1] Aristoteles; *Ethica Nicomachea*, [高田三郎訳『ニコマコス倫理学』] .
- [2] Aristoteles; *Politica*, [山本光雄訳『政治学』] .
- [3] Barzini, Luigi, *The Impossible Europeans*, 1983 [浅井泰範訳『ヨーロッパ人』] .
- [4] Siéyès, Abbé E.J., *Qu'est-ce que le tiers état*, 1789.
- [5] Blackstone, William, *Commentaries on the Laws of England*, 1765.
- [6] Blanc, Louis, *L'Organisation du travail*, 1840.
- [7] Darnton, Robert, *What Was Revolutionary about the French Revolution?*, The New York Review of Books, January 19, 1989.
- [8] Duguit, L., H.Monnier, R.Bonnard, *Les Constitutions et Les Principales lois politiques de la France Depuis 1789* 1952. [なお、憲法調査会事務局『フランス憲法のあゆみ』(1960年)を参照した。]
- [9] Fourier, Charles, *Le nouveau monde industriel et sociétaire*, 1829.
- [1 0] Hegel, G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 1821 [岡田隆平・速水敬二訳『法の哲学』] .
- [1 1] Hobbes, Thomas, *Leviathan*, London, 1651 [水田洋訳『リヴァイアサン』] .
- [1 2] Locke John, *Two Treatises of Government*, 1690 [鶴飼信成訳『市民政府論』] .
- [1 3] Montesquieu, Charles Louis de Secondat; Baron de la Bréde et de, *De L'Esprit des Lois...*, 1748 (Edition=Touquet, Paris, 1821). [野田良之ほか訳『法の精神』]
- [1 4] Proudhon, P.-J., *Qu'est-ce que la propriété?*, 1840 [Oeuvres Complètes, IV, Slatkine, 1982] [長谷川進・江口幹訳「所有とは何か」、『プルードン III』] .
- [1 5] Proudhon, P.-J., *Idée générale de la révolution au XIX^e siècle*, 1851 [ŒUVRES Complètes II] . [陸井四郎・本田烈訳「十九世紀における革命の一般理念」、『プルードン I』] .

- [1 6] Proudhon, P.-J., *De la capacité politique des classes ouvrières* [ŒUVRES Complètes III], 1865 [三浦精一訳「労働者階級の政治的能力」、『プルードン II』]。
- [1 7] [Rodrigues, Olinde, et al.], *Doctrine de Saint-Simon; Exposition* (Première Année, 1829), [見市雅俊訳「サン-シモン学説解義」]。
- [1 8] Rousseau, J.J., *Discours sur L'origine et Les Fondements de L'inégalité parmi Les hommes*, 1755 [ŒUVRES complètes de J. J. Rousseau, paris, 1793, Tome 17]。[本田喜代治・平岡昇訳『人間不平等起源論』]。
- [1 9] Rousseau, J.J., *Du Contrat social; ou Principes du Droit politique*, 1762 [Chez Marc-Michel Rey, 1763], [桑原武夫・前川貞次郎訳『社会契約論』]。
- [2 0] Saint-Simon, Claude-Henri de, *Lettres d'un Habitant de Genève à ses contemporains*, 1803 [ŒUVRES Complètes de Claude-Henri de Saint-Simon, 1977, Tome I]。[森博訳「同時代人に宛てたジュネーヴの一住人の手紙」、『サン-シモン著作集』第1巻]。
- [2 1] Saint-Simon, *Introduction aux Travaux Scientifiques du DIX-NEUVIÈME SIÈCLE*, Tome premier, 1808, [ŒUVRES Complètes, 1977, Tome VI]。[森博訳「一九世紀の科学的研究序説」、『著作集』第1巻]。
- [2 2] Saint-Simon, *L'Industrie ou Discussions Politiques, Morales et Philosophiques, dans l'intérêt de tous les hommes livrés à des travaux utiles et independants*, 1817 [ŒUVRES Complètes, Tome I~II] [森博訳「産業」、『著作集』第2~3巻]。
- [2 3] Saint-Simon, *Le Parti National au Industriel comparé au Parti Anti-National*, 1819 [ŒUVRES Complètes II]。[森博訳「国民党または産業者党と反国民党との対比」、『著作集』第3巻]。
- [2 4] Saint-Simon, *L'Organisateur*, 1819~1820, [ŒUVRES Complètes II]。[森博訳「組織者」、『著作集』第3巻]。
- [2 5] Saint-Simon, *Du Système Industriel 1821~22*, [ŒUVRES Complètes III~IV]。[森博訳「産業体制論」第1部、『著作集』第4巻]。
- [2 6] Saint-Simon, *De L'Organisation Sociale — Fragments d'un ouvrage inédit*, 1822, [ŒUVRES Complètes V]。[森博訳「社会組織論——未刊の著作の断章」、『著作集』第5巻]。
- [2 7] Saint-Simon, *Des Bourbons et Des Stuarts*, 1822 [ŒUVRES Complètes IV]。[森博訳「ブルボン家とスチュアート家」、『著作集』第4巻]。
- [2 8] Saint-Simon, *Catéchisme des Industriels*, 1823~24 [ŒUVRES Complètes IV~V]。[森博訳「産業者の教理問答」、『著作集』第5巻]。

- [2 9] Saint-Simon, *Nouveau Christianisme — Dialogues entre un Conservateur et un Novateur*, 1825 [EUVRES Complètes III] . [森博訳「新キリスト教 — 保守主義者と革新者との対話」、『著作集』第5巻] .
- [3 0] Saint-Simon, *Quelques Opinions Philosophiques à l'usage du XIX^e siècle*, 1825, [EUVRES Complètes V] . [森博訳「十九世紀向きの若干の哲学的意見」、『著作集』第5巻] .
- [3 1] Say, Jean-Baptiste, *Traité D'Économie Politique*, 1803, [2nd ed., 1819] .
- [3 2] Smith, Adam, *The Theory of Moral Sentiments*, 1759, [6th ed., 1796] , [水田洋訳『道徳感情論』] .
- [3 3] Smith, Adam, *Juris Prudence or Notes from the Lectures on Justice, Police, Revenue, and Arms...*, 1762~64(?) [ed. by E. Cannan, 1896] , [高島善哉・水田洋訳『アダム・スミス グラスゴー大学講義』] .
- [3 4] Smith, Adam, *An Inquiries into the Nature and the Causees of The Wealth of Nations*, 1776, [ed., E. Cannan, 1904] [大内兵衛・松川七郎訳『諸国民の富』] .

邦文文献

- [3 5] 内田佐久郎訳「人権並に市民権の宣言に関して」（1793年4月24日、ロベスピエールの演説）、『フランス革命の原理』1928年。
- [3 6] 小谷真男、「イタリア Massoneria 略年表」〔手稿〕、1991年。
- [3 7] 小谷真男、「ローマカトリック教会“回勅”史・略年表」〔手稿〕、1991年。
- [3 8] 中西洋、「マルクスにおける《所有》の概念 — 主に‘Grundrisse’を素材として —」、経済学論集第49巻第3号、東京大学経済学会、1983年。
- [3 9] 中西洋、「スミスにおける《労働》 — 〈生産〉〈市場〉そして〈所有〉 — ‘人間の経済学’と‘富の経済学’との共存 —」、経済学論集第56巻第4号、東京大学経済学会、1990年。
- [4 0] 中西洋、「《賃金》の一般理論のために」、『社会政策研究の方法と領域』、啓文社、1991年。
- [4 1] 中西洋、「〈労働する人〉から〈遊ぶ人〉へ — 《友愛》原理下の人と社会」、Discussion Paper 93-J-1、Faculty of Economics, University of Tokyo, 1993年。
- [4 2] 中西洋、「ヘーゲル^{レヒト}『法の哲学』の批判的解体」、『増補 — 日本における「社会政策」・「労働問題」研究』、東大出版会、1982年。

[4 3] 村上淳一『ゲルマン法史における自由と誠実』、1980年。

[4 4] 森博編・訳、「サン・シモンの生涯と著作（一）～（五）」、『サン・シモン著作集』第1～5巻、恒星社厚生閣、1987～88年。

（注）外国語文献については、[] の邦訳を参照したが、訳文は必ずしもそれらによっていない。