

# ドイツ市民社会論の思想史的素描

谷 喬 夫

はじめに

- I 市民社会の概念 —古代から近代へ
- II 近代ドイツにおける市民社会論 —ヘーゲルとマルクスの遺産
- III 市民社会論の復活 —ハーバーマスと市民社会論

はじめに

西欧市民社会の概念史については、M.リーデルや成瀬治の模範的な研究があるし、ドイツ市民社会については、わが国でも村上淳一、松本彰の研究がある。ここではドイツにおける市民社会論の特質を概観するために、まず市民社会の概念史を一瞥し、次いでそれが近代ドイツにおいていかなる理論的変化をとげたか、また最後にドイツ再統一後、ハーバーマスによってBürgerliche Gesellschaftが市民的公共空間の基盤として、すなわちZivilgesellschaftとして復権した過程を〈思想史〉的に考察したい。

## I 市民社会の概念 —古代から近代へ

「市民社会（civil society）」という言葉の起源は、アリストテレスによって使用されたギリシャ語のコイノニア・ポリティケ（koinonia politikē）

=政治的共同体、すなわちポリス (polis) =都市国家にまで遡ることができる。それがやがてラテン語でソキエタス・キウィリス (societas civilis) と訳されたが (ポリスはキウィタス civitas)、やがて近代に至ってイギリス市民革命を経るなかで、ファーガソン (A. Ferguson) の『市民社会史』(1767) に受け継がれ、civil society は近代政治思想のキー・ワードの一つとなっていったのである。

ギリシャ、ローマの世界が没落してから、中世ヨーロッパのキリスト教世界は12世紀末ないし13世紀初頭までアリストテレスを知らず、それまでアリストテレスはもっぱらアラブの学者によって研究されていた。これまで異教徒のものだったアリストテレスを復活させてキリスト教神学の屋台骨としたのはトマス・アキナスであるが、かれはメルベク (W. Moerbeck) によるアリストテレスのラテン語訳に依拠して、コイノニア・ポリティケに複数の訳語を使用し、そのなかにソキエタス・キウィリスも含まれていた。その後15世紀イタリア・ルネサンス、とくにフィレンツェ共和国の政治的息吹のなかで、ブルニ (L. Bruni) はアリストテレスのラテン語訳を一新し、そこで初めてコイノニア・ポリティケはソキエタス・キウィリスというラテン語訳に定着するに至ったのである。

その際指摘しておくべきことは、近代国民国家が19世紀になって国家と市民社会に分離して捉えられるまでは、トマスがコイノニア・ポリティケに、ソキエタス・ポリティカ (societas politica)、ソキエタス・プブリカ (societas publica) の訳語も充てていたことから感受されるように、キウィリス (civilis) とポリティクス (politicus) はほぼ同義とされたことである。すなわちアリストテレスからほぼ19世紀に至る政治思想において、人間の共同生活の単位は、国家と社会に分離して捉えられてはおらず、常に一つの政治的統一体 (ソキエタス・キウィリス=市民社会) があるだけなのである (Riedel, 1975, S. 727、邦訳22頁)。

それではアリストテレスにとって、コイノニア・ポリティケすなわちポリスとは何を意味したのであろうか。それは端的に言えば、自由な市民に

よる自由な市民に対する、裁判や公職、戦争への参加（公務）を通じた、合意と法に基づく統治である（アリストテレス、2001、4、114、132頁）。といっても自由とは近代的な孤立した私人の自由を意味しない。市民の自由とは即共同体（ポリス）の公的自由であり、市民とポリスは不即不離なのである。ポリスは、生命維持の欲求充足を目的とする私的な家共同体（オイコス）とは厳密に区別され、公共空間としてそれに優越していると考えられていた。

コイノニア・ポリティケとは有産市民かつ戦士である家長たちによる言論と行為の自由な空間なのであって、生活のための労働は人口比でいえば多数派である非自由人（女性、奉公人、外国人など）や動物的存在にすぎない奴隷に委ねられていた。支配—従属関係はポリスの市民関係ではなく、家長（市民）と非自由民や奴隷との関係を意味したのである。同時にポリスの市民は名誉ある公務に参加するのだから、そのためには動物的生命を超えた徳性が要求された。最善の国政をめざすポリスはその目的である善き生活、善をめざす有徳の人士によって構成されねばならなかったのである。ポリスは自然発生的な動物（野蛮）社会ではなく、徳の共同体なのである（アリストテレス、第三、七巻）。

アリストテレスにとって、「自由人の共同体」であるコイノニア・ポリティケはポリス政治の客観的記述概念であるというより、規範性（理想）を含んでいる。こうした記述と規範の二重性は、後の市民社会概念にも受け継がれていった。例えばイタリアの共和主義者ブルニがアリストテレスの『政治学』をラテン語訳したとき、かれの念頭には、古代ローマやアテネの姿を都市国家フィレンツェの上に重ね、それによって共和国を正当化したいという熱意が秘められていたように（P. Hallberg/B. Wittrock, 2006, p.39）。

ブルニの意図からも推測されるように、身分制社会である中世ヨーロッパにおいてソキエタス・キウィリスの伝統（有徳・有産の自由市民による自己統治）が細々とではあれ継承されたのは自治都市においてであった。

身分制社会において都市は人を自由にしたのである。ただし古代ポリスと自治都市では大きな断絶がある。ポリスでは市民は土地所有の戦士であり物資の生産・流通は非市民に委ねられていたのに対し、都市の市民は自立した商工業者から成り立っていた。そこで中世以来都市市民 (civis) は、土地所有者である領主 (貴族=戦士) 層や膨大な農民 (農奴) たち、さらに「神の国」の使いである聖職者と身分上区別され、都市に居住する生産・商業人を意味することになった。

といってもだれにでも市民身分が認められたわけではない。自由な市民たる資格を得るには、職業的能力 (たとえば親方) や資産 (商店や作業場、資金など) が必要であり、このことはやがて市民層が「財産と教養 (徳)」ある階級を意味することに通じていた。またドイツ語の市民 (Bürger) はまさしく都市の城壁 (Burg) の内部に住む人びとを指していたが、その後同義のフランス語ブルジョア (bourgeois) の響きと連動して、19世紀になるとマルクスがそうしたように、bürgerlich (ビュルガーリッヒ) はたんなる有産市民のみならず資本家であることも強く含意するようになったのである。

17世紀以降ヨーロッパは絶対主義国家の時代を迎える。国王の権力は領主 (貴族) や都市の身分的中间権力 (自治権—封建的特権) を収奪するとともに、「神の国」の使いである教会さえ屈服させ (国教会化)、国内に一元的な支配—従属関係を構築し始めた。こうなるとJ.ボダンの主権 (souveraineté) 概念 (絶対的にして永続的な権力) が象徴するように、主権者たる国王のもと領域国家のすべての居住者は押し並べて臣民 (subditus)、服従者へと均質化される。ボダンによれば、法は神や伝統に基づくものではなく、主権者の命令なのである。封建的特権の廃止とともに、自由な市民の共同体というアリストテレス以来の伝統もまた窒息させられてしまうことになった。ソキエタス・キウイリスに代わって政治の舞台には、マキアヴェッリの stato (スタート)、すなわち物理的な権力=支配装置が登場したのである。

しかしやがて市民層（有産・有徳の商工業身分）や一部の没落しつつある貴族層のなかから、そして最後には農民層のなかからも、絶対王政の支配に対して自由を求める抵抗が開始され、17-18世紀のヨーロッパは市民革命の時代を迎える。その過程でソキエタス・キウィリス＝自由人の共同体＝市民社会の伝統も、絶対王政が均質化したより広い領域社会を舞台に、期せずして復権してくることになった。絶対王政への抵抗のなかで、市民層を代表する思想家たちは、旧体制の思想や制度を解体し、新しいソキエタス・キウィリスの構築をめざし始めた。その結晶が革命の思想的武器ともなったホブズやロック、ルソーの社会契約論であるといえよう。

社会契約論が前提とするのは、宗教的、身分的、地域的なあらゆる紐帯から解き放たれ、身心の諸能力によって平等な、いわば裸の個人である。かれは古代ポリスや封建社会の社会的衣装をすべて脱ぎ捨てている。18世紀の理念となった「自立の個人」（マルクス『経済学批判要綱』）は、社会契約によって人為的に政治統一（ソキエタス・キウィリス）を構成せねばならない。そのラディカルな表現がフランス革命であって、そこでは国内すべての人間がブルジョア（bourgeois）と対立する言葉で、シトワイアン、「公民（citoyen）」＝国家市民であると宣言されたのである。絶対王政の支配一服従関係を批判するなかで、均質化された個人を前提にして、領域国家の規模で「自由人の共同体」＝市民社会の理念が再生する。ただしこの場合、ロックとルソーという二人の思想家によって代表され、やがて対立する異なった方向性が区別されよう。いささか単純化していえば、両者の相違は新しい市民社会の基礎に、これまでのソキエタス・キウィリスにおける市民の属性であった財産と徳のうち、どちらを重視するのかということである。

市民社会を最も安定的に構想したロックは共同社会における「生命（life）、自由（liberty）、財産（property）」の保障を前提に、労働による有産市民とその合意の上に形成される市民政府を構想した。アリストテレスが最善の国家は中産階級に基礎をおくとしたように、ロックも市民が有

産であることが社会の安定に不可欠と考えた。そして財産を生み出すものは労働なのだから、ロックは後の労働価値説の先駆である。またロックの共同社会は後の市民社会＝生産・商業社会という構想（A.スミス）への通路ともなっている。

他方ルソーはプラトンと同様、私有財産のうちに有徳の「自由人の共同体」にとって最大の危険を見出した。ルソーの死後、ルソーの弟子を自任するジャコバン派は私的所有の生み出すエゴイズムを批判し、〈徳の専制〉によって、個人と共同体を分かちがたく統合しようとしたのである。個人の自由や財産を認めないジャコバン主義は、市民社会の理論家よりも、後の初期社会主義やマルクスによって受け継がれた。ルソーの孤独な夢想は、悲惨なことに、結果的にルソーが思いもしなかった全体主義への通路を開拓してしまったのである。

ここでロック以後の市民社会論者の系譜をたどると、有名な『市民社会史』（1767年）を書いたA.ファーガスンがいる。ファーガスンはアリストテレスの「政治的動物（zoon politikon）」に依拠して人間存在の集合性を強調しつつ、「自由人の共同体」＝市民社会のために「国民的精神」、共和国精神を要求する。しかしこれは自己を滅却せよというジャコバンの精神ではない。ファーガスンの共和国精神とは、第一に自由の条件となる「多様性（varieties）」の承認、それどころか尊重によって、第二に、共同体の条件となる自由な熟議（deliberation）によって決定された法への責任によって成り立つものである（A. Ferguson, 1995, p.77, 180, 252.）。多様性こそ自由の証なのだから、人間や集団の間にしばしば争いが絶えず、自然発生的にハーモニーが生じないのは当然である。非市民的社会すなわち野蛮社会では、争いはもっぱら暴力、戦争によって決着をみる。

文明化された社会で多様性を統一性に変換するために、ファーガスンが重視したのは熟議、すなわち言語的なコミュニケーションの次元であった。かれは商業的相互行為（商品交換）が平和な秩序を生み出すという自由主義の意見に懐疑的であって、商業は相互に無関心な人間の集合を生み

出すだけだと考えたのである（Ferguson, 208.）。しかもファーガスンは言語による相互行為によっても、必ずしも合意（consensus）が生み出されるとは限らないことも認めていた。完全な合意が不可能であるとしても、ファーガスンにとっては、多様な意見の人々がコミュニケーションへ参加すること自体に重要な意味があった（後にJ. S.ミルも『自由論』で同じ趣旨を述べている）。公共的事柄をめぐる自由な熟議へ参加することは、共和国精神を媒介に、決定された法への服従（自己決定への自己服従）を生み出すはずであった。こうしたファーガスンの市民社会は、ハーバーマスが「市民的公共性」と名付けた言論による政治空間を想起させる。実際ある研究者はファーガスンの国民精神を、ハーバーマスの「憲法パトリオティズム（Verfassungspatriotismus）」の先駆とさえみなしている（J. Terrier/P. Wagner, 2006. p.17.）。

## II 近代ドイツにおける市民社会論

### —ヘーゲルとマルクスの遺産

ロックやファーガスンは、近代における市民社会（ソキエタス・キウイリス）の一つのモデルを提供している。市民社会（civil society）とは自立した（有産の）市民の契約と熟議、さらに共和的精神に依拠した政治的統一体なのである。しかしソキエタス・キウイリスをBürgerliche Gesellschaft（ビュルガーリッヘ・ゲゼルシャフト）と訳したドイツの思想界においては、ルソーの影響のもとに共和国を夢見たカントの後、ヘーゲルとマルクスによって、市民社会概念に大転換がもたらされた。

イギリス、フランスと対比してドイツにおける市民社会論義を考察する場合、「遅れてきた国民」（H. プレスナー）という観点を無視できない。イギリス、フランスは17-18世紀に絶対主義による国家統一と市民革命というプロセスを辿った（オランダや合衆国もそれに類似する）。その経

験がロックやファーフガスの市民政府論や市民社会論の背景になっている。しかし17世紀の三十年戦争の荒廃を経て、ドイツは文化的概念としては存在したが、18世紀の神聖ローマ帝国はもはや帝国とは名ばかりで、現実には大小多数の封建的領邦国家と都市に分裂していた。ナポレオン戦争の衝撃によってドイツにも近代化の炎が上ったが、1848年の市民革命はドイツ統一にも政治的自由化にも挫折し、国家統一はプロイセン中心のドイツ帝国の成立(1871年)まで、政治的自由=民主化に至ってはその崩壊(1918年)後にまで持ち越されたのである。

18世紀のプロイセン人教授であったカントの政治思想は、「永遠平和のために」(1785年)や『人倫の形而上学』(1797年)に述べられている。カントの政治思想のなかには、法治共和国、世界市民、永遠平和といった近代的な理想主義と、現存する後進的な領邦国家体制との妥協とが結びついており、さらにその基礎には、産業革命以前の独立小生産者の社会のイメージがある。

カントは「法の諸法則のもとにおける人間の一群の結合」が国家Staat(シュタート)であると定義する(ただし18世紀の思想家であるカントはStaatをキウィタス、ソキエタス・キウィリスと等置しており、国家=市民社会である)。そしてカントによれば専制と区別される共和国とは立法権と行政権が区別された政体であって、「根源的にはまさに国民のなかにこそ最高権力」(立法権)があり、行政権が最善の執政権者にあるような政体である。そして国民の最高権力は公開され自由な討議の場である議会政治によってのみ実現される。市民もまたいかなる職業に就いていようと、「理性の公共的使用」者として公共の議論に参加することができ(カント、2006、15頁)、こうした議論への参加によって人びとは初めて啓蒙され、精神的自立を獲得するのである。こうして国家=市民社会は「適法な唯一の体制つまり純粹共和制の体制」に徐々に移行してゆくのであり、そうなれば「法律が自主自生的に支配しており、どんな特殊な人格にも依存することがない」とされる。カントにとって理想の市民社会は完璧な法

治共和国なのである（カント、1972、486頁）。

しかし同時にカントには伝統やプロイセン国家の現実との妥協も現れる。カントは国家市民（Staatsbürger = cives）の属性に、法律による自由や市民的平等と並んで、財産によって保証された市民的独立性を挙げる。たしかにカントは共和主義者として世襲貴族や世襲大土地所有を認めていない。しかし同時に、かれは他人に依存、従属して生活している奉公人や雇人、女性などを市民とは認めていないのである（カント、1972、450-52頁）。カントはギリシャ、ローマ以来の伝統的市民論を受け継ぎ、市民社会を何よりも有産者である家長の社会と捉える。そしてカントは来るべき資本制生産も予期していないのだから、結局ここに想定されているのは、自営農民や自営商工業主など、独立小生産者が主役の社会なのである（I. Fetscher, 1986, S.166f, L. Gall, 1993, S.27）。

さらにカントはジャコバン派の支配、無産者の参加、民主制を専制として恐怖し、モナルコマキ（暴君討伐）をはじめ国家に対するあらゆる抵抗、革命を拒絶した。カントは行政を担当する執政権者＝最高命令権者に、可能性としては少数者（貴族）、多数者（国民）を認めつつも、現実には国王、君主（rex, princeps）を最適とする（カント、2006、172頁）。そしてたとえ国家体制に欠陥があったとしても、改革はただ執政権者自身によってのみ可能なのである（カント、1972、459-462頁）。議会は最高権力（立法権）を有するとはいえ、執政権者の政府に対抗する場合、「消極的抵抗」のみ許される。

こうしてカントは国民の最高権力を名目化し、『啓蒙とは何か』（1784年）におけるフリードリヒ大王への称讃にみられるように、啓蒙的専制君主である最高命令権者に、「純粹共和国」へのリーダーシップを、上からの漸進的改革を要請する。これは共和国理念とプロイセン領邦国家との理論的妥協を意味するであろう。ハルトヴィッヒやヴェーラーはドイツ近代史の特性をE.プロッホの言葉を借りて「非同時代的なものの同時代性（Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen）」（W. Hardtwig, 1994, S.166f,

Wehler, 1995, S.189) と捉えているが、こうした特徴はカントにも妥当するといえよう。

市民社会と国家を区別せず、ソキエタス・キウィリスの伝統にとどまったカントに対して、ヘーゲルは『法哲学綱要』(1821年)において、伝統的市民社会論において重要な役を演じた家族(家長)を市民社会から捨象し、さらに国家を市民社会と区別するとともに、市民社会の上位に設定することによって伝統的コンセプトを一新した。ヘーゲルを継承したマルクスの影響もあって、それ以後「市民社会—国家」の図式は政治、社会分析の準拠枠組みになってゆくことになる。もちろんすでに触れたように、国家(Staat)をソキエタス・キウィリスの上位に設定したのはヘーゲルが初めてというわけではない。マキアヴェッリのstatoやボダンの主権といった概念には、政治(国家)権力をソキエタス・キウィリスの拘束から解放しようという意図が秘められていた。

しかしヘーゲルはたんに国家を権力装置として自立させたにとどまらない。フランス革命やナポレオンの近代性を称讃したヘーゲルは、1805-6年の草稿『イェナ実在哲学』において、A.スミスなどの国民経済学に学び、一方で市民社会の解放的契機(個人の自由)を積極的に評価するとともに、他方その悲惨と退廃についても鋭敏に認識したのである。市民社会の解放的契機を評価しつつ、その危うさを自覚していたがゆえに、ヘーゲルは国家をたんなる権力装置に止める事はできなかった。その結果ヘーゲルは、古代ギリシャ的倫理国家を再度復権させることによって、言い換えれば民族精神の神話によって、市民社会の矛盾を克服しようとせざるを得なくなったのである。この点をさらに敷衍しておきたい。

ヘーゲルは国民経済学の研究から、またイギリスにおける商工業の発達を目の当たりにして、市民社会をその伝統的含意(有産家長社会)から解放し、自由で平等な個々人の「欲求の体系」すなわち分業生産と商品交換の経済システムであると捉えた。同時に市民社会は、市場経済を通じて市民たち相互の「全面的依存」のネットワークを形成する。これまでの市

民は古代ポリスの自由人や都市上層市民のように、公共空間での貢献によって定義されてきた。しかしヘーゲルによれば市民は公務よりも労働に従事する存在であって、生産物（商品）を生み出すことによって、自己と世界を変える存在である。古来公的自由と対比して価値剥奪されてきた労働観はここで一変する。国民経済学の労働価値説の影響のもとに、ヘーゲルにとって労働は奴隷や雇人、家人の賤業ではなく、『精神現象学』（1807年）の「主と僕」の論理が示したように、人間の自由な自己実現の本質的契機（労働は「現世における意識の自己—事物—化」『イェナ実在哲学』）であり（Hegel, 1969, S.197, 214）、意識は自己を事物のなかで実現することによって、世界を変革する動力となる。

しかしヘーゲルはこうした経済社会としての市民社会の解放の裏に深刻な問題を指摘する。第一に、市民社会は私的所有者の自由のみならずエゴイズムも開放するから、やがて富と享楽による倫理的腐敗現象を呈する。第二に、労働が万人向けの商品生産に限定されるにつれて、労働は具体性を失い「抽象的」なものになるとともに、機械の発明によってたんなる「純粹運動」となってしまう（Hegel, 1969, S.215, Fetscher, 1986, S.207ff）。第三に、市場経済は競争によって一方で富を集中させるとともに、他方救いようのない貧困も生み出す。「巨大な富とはなはだしい貧困—生計不可能な貧困—との対立が生ずる。（中略）富と貧困とのかかる不平等、その窮迫と必然性は意志の徹底した分裂となり、内心の反逆と憎悪を生む。」（Hegel, 1969, S.232f）ヘーゲルはすでにカントが想定したような単純商品生産社会にとどまてはいない。かれは機械制生産や市場経済の発達に伴う階級社会（ヘーゲルによると市民社会から脱落した「賤民」の出現）やエゴイズムの出現に、マンデヴィルのように「私悪は公益」とうそぶくことはできなかったし、A.スミスのような予定調和、楽観も抱くことができなかった。市民社会は放置すれば、「放埒な享楽と悲惨な貧困との光景を示すとともに、このいずれにも共通の肉体的かつ倫理的な頹廢の光景を示す」（ヘーゲル、1978、416頁）のである。

こうした市民社会の栄光と悲惨を目の当たりにして、ヘーゲルは市民社会の解放的契機を評価しつつ、矛盾の克服を市民社会内部に形成される「内務[福祉]行政」や「職業団体」によって試みる。しかし内務行政による賤民対策や、農業、公務、商工業の各職業団体（これは第二の家族とも規定される）の果たす「陶冶」の機能は、市民社会の凄まじいまでの解体現象に対してあまりに脆弱であって、有効な歯止めとなることはできない。そこでヘーゲルは市民社会の分裂と退廃を克服するために、「人倫(Sittlichkeit)」的理念を担う国家を市民社会の上部に設定し、これによって倫理的かつ権力的な政治統合を図ろうとするのである。

リーデルによればこの人倫という概念には、モンテスキューの発見した習俗、プラトン—アリストテレス的ポリス理念、初期ロマン主義者による民族精神が、相互に纏れ合っているが (Riedel, 1970, S.18f)、何といってもヘーゲルが青年時代より憧れていた古代ギリシャ精神の影響が大きいと思われる。ここではヘーゲルの国家論に深入りすることは避けたいが、神話性を帯びた人倫的理念は立憲君主国として現実化される。しかしこの国家体制においては、カントの構想と異なり立法権は極めて制約され、代わって君主権が絶対的優位を占めており、実際にはプロイセン国家の正当化（それが改革期のものであれ、反動期のものであれ）となりうるものである。ヘーゲルにおける市民社会論の先進性と国家論の復古性、われわれはここにも、ドイツにおける「非同時代的なものの同時代性」を見出すことができる。

19世紀プロイセン国家の発展が示すように、ヘーゲル以後ドイツにおける近代化は自立した市民社会が担うのではなく、君主権と国家官僚によって上から軍国主義化ならびに資本主義化として推進された。1848年市民革命の挫折後、ナショナリズムがドイツを席卷し、自由主義的市民階級もそこに飲み込まれるなかで、プロイセン君主国による政治統一が市民的自由に優先することになった。したがって「遅れてきた国民」であるドイツでは、市民といえば非政治的な「教養市民」か、金と名誉を求める

「俗物市民」、すなわちブルジョアのことであり、ロックやファーガソンにみられたような、アクティブな市民による自立的秩序というコンセプトは成長しなかったのである。言いかえれば、ドイツにおいて市民社会は常に国家の後見を必要とする存在であった。

ヘーゲル観念論を転倒させつつ、マルクス（とエンゲルス、ここでは兩人を区別しない）は市民社会—国家の図式をヘーゲルから受け継いだ。ヘーゲル学派の解体過程から抜け出し、史的唯物論を開拓した『ドイツ・イデオロギー』（1845-6年）において、マルクスはあらゆる歴史と社会の基礎に、生きている個々人の労働と生産を据える。人間は生産手段を始めとする物質的生活を生産することによって、初めて他の動物から区別される。そしてマルクスは、物質的な生産に伴って編成される人間たちの諸関係、すなわち交通形態の全体を市民社会と名付けるのである（マルクス／エンゲルス、2002、74、87、200頁）。交通とは広い概念で、物理的運搬手段から、財貨の交換、市場の競争、言語や身体による意思疎通などを含んでいる。そしてその市民社会の上に、政治、法律、道徳、宗教、形而上学等々が形成されるのであって、観念を主体とするドイツ古典哲学はこれまで現実を逆立ちさせていたのである。

マルクスによれば、市民社会はどの時代にも見出される生産と交通による社会の土台（「歴史の真のかまど」＝ボイラー）を意味するが、それが本格的に成立するのは、18世紀になって「所有関係がすでに古代的ないし中世的な共同体から脱却し終えた時である」。本来の意味での市民社会は、ブルジョアジー（近代資本家階級）の形成とともに発達した資本制社会である。ヘーゲルが定義した「欲求と相互依存の体系」は現象形態であるにすぎず、マルクスにとって、市民社会は資本制生産に対応する交通形態すなわち「生産諸関係」（マルクス『経済学批判』）を意味し、その分析はもっぱら経済学に求められるのである。

かれはさらに、生産諸力と生産諸関係の矛盾（不適合）によって政治、社会、イデオロギー上のもろもろの闘争、すなわち階級闘争が生み出され

ること、そしてヘーゲルが「賤民」と名付けたプロレタリアートが、今や支配権を掌握した資本家階級（ブルジョアジー）と死活の戦いを展開し始めていると考えた。かくて伝統的市民社会概念（ソキエタス・キウィリス）のみならず、社会契約論が前提したような自立の個人による政治体は、下部構造たる生産諸関係に拘束されたブルジョアの仮象にすぎないことになる。人間は「社会的諸関係のアンサンブル」（マルクス、237頁）であって、自立した市民が形成する社会というイメージは、階級関係を隠蔽しようとするブルジョアジーの法的、社会的なイデオロギーにすぎないということになってしまう。

マルクスにとって市民社会＝資本制社会は、伝統的市民社会論の肯定的評価に値せず、ネガティブなものである。その後マルクス主義の影響力は20世紀初頭まで西欧を支配した。したがって、「それとともにドイツにおいても市民社会の概念は、ヘーゲルに至るまで続いたソキエタス・キウィリスという古典的概念の継承と切斷されてしまった」（F. Adloff, 2005, S.36）といえよう。

それではソキエタス・キウィリスが幻想にすぎないのならば、アリストテレス以来の「自由人の共同体」理念はマルクスにとって無縁のものなのであろうか。マルクスが強調したのは生産諸力と生産諸関係によって規定された階級構造であり、その革命の必要性である。しかしそれではマルクスは革命が何を目標に、何を生み出すと考えたのであろうか。マルクスは共産主義が現状を止揚する「現実的な運動」（マルクス、71頁）であるとして、共産主義社会について積極的に語ってはいない。

しかしあえて探ってみると、マルクス、とくに初期のマルクスのなかには、私有財産の否定の上に徳の共同体を夢見たルソーや初期社会主義者の理想（人間的解放）が言葉の端々から浮上してくる。機械制大工業生産の豊かな生産をプロレタリアートが掌握した後、分業と私的所有が廃止された「アソシエーション」としての社会（マルクス、175頁）のイメージについて、マルクスは、そこでは人間は朝に狩りをし、午後には漁をし、夕

食後には批判すると、思わず口を滑らせている（マルクス、67頁）。すなわちマルクスが将来のアソシエーションのなかで、各人は分業＝私的所有の桎梏から解放され、全く自由な活動を保証されるというとき、そこにはアリストテレスの奴隷制社会や中世都市の有産商人という歴史的、社会的規定を超え、ルソーを経由したコイノニア・ポリティケの理念が息づいているといえるのではないだろうか。

マルクスによる共産主義ユートピアのなかには西欧古典古代以来の「自由人の共同社会」の系譜が潜んでいるように思われる。しかし共産主義革命が実験されたのは、こうした西欧の伝統と無縁なツァーリズムの国ロシアであった。その後レーニン主義が正統マルクス主義とされるなかで、プロレタリアートの支配が共産党独裁として正当化されるにつれて、その鉄の規律のなかで市民社会論はブルジョア・イデオロギーという否定的評価のなかに埋もれてしまった。そしてマルクス主義が同じく西欧の伝統と断絶したアジアなどに伝播していった結果、日本をはじめとするアジアでもラテン・アメリカでも1970年代ころまでは、A.グラムシや平田清明のような例外を除けば、マルクス主義に階級社会論はあっても市民社会論は存在しなかったのである。

### Ⅲ 市民社会論の復活 —ハーバーマスと市民社会論

ドイツの研究者やジャーナリズム、政治家の言説において、市民社会に伝統的なBürgerliche GesellschaftよりもZivilgesellschaft（ツイヴィルゲセルシャフト）の語があてられるようになったのは、およそ20年くらい前からである。civilという言葉はそれ以前にも使用されてきたが、それは軍人と対比される文民を意味するとともに、穏健な（gemässigt）、中庸な（moderat）、好意的（günstig）という意味で使用されていた（J. Schmidt, S.11, 308）。1990年代初頭、冷戦体制の終焉、ソ連邦の解体と東欧諸国の

自立、ドイツ再統一といったプロセスのなかで、Zivilgesellschaftが積極的に使用されるようになったのはなぜであろうか。結論的にいえばそこには、中世都市上層市民や「欲求の体系」、さらに「ブルジョア社会」を連想させるドイツ型市民社会論と決別し、ドイツにおける市民社会論をアングロ・サクソン系の市民社会(civil society)論と共通の土俵に乗せ、記述的のみならず規範的にも評価しようという意図が読み取れる。Zivilgesellschaft論の開拓者となったのはJ.ハーバーマスであるが、その議論はまた、イギリスやアメリカの思想界で1980年代後半から期せずして起こった市民社会論再評価現象と連動することになった。ハーバーマスについてはわが国でもすでによく知られているし、それ以後の市民社会論議はドイツ型という限定が適切かどうか疑問である。ここではかれの新しい市民社会論の輪郭を素描するに留めたい。

ハーバーマスが市民社会論をZivilgesellschaftとして論じたのは、1990年に再刊された『公共性の構造転換』(初版1962年)の「序文」である(谷、1995、「市民的公共性のゆくえ」をみよ)。ハーバーマスは東欧革命の過程で、独裁権力に対抗して登場した市民たちのアソシエーションすなわち自発的な結社(教会、労働組合、環境や人権保護団体、文化やスポーツのサークルなど)活動のなかに、かつてかれが17-18世紀西欧「市民的公共空間」として論じた世界の再現を見出したのである。そしてそれは同時に、西欧先進国の現状、すなわち市場と行政のシステムに浸食され、市民が受動的で被操作的となったかにみえる大衆社会に対する、覚醒的な意味をもつものと考えられた。

今やドイツにおいても、市民社会はヘーゲル、マルクスの評価(非自立性、ブルジョア的仮象)に留まるものではなく、国家に依存しない自立的な市民の結社の連合体として現れうるポテンシャルを有している。ハーバーマスの市民社会論は系譜学的に言えばヘーゲルやマルクスではなく、カントによる「理性の公共的使用」やロックやファースンの市民社会イメージの継承であり、その理論的發展であるといつてよい。

すでにハーバーマスは『コミュニケーション行為の理論』（1981年）において、国家と市民社会というヘーゲルの構図に代わって、T. パースンズや現象学の研究を通して、「システム」と「生活世界」という構造分析枠組み、さらに道具的行為、戦略志向的行為、了解志向的行為という行為論を確立していた。

現代の行政—福祉国家のもとでは、貨幣や権力を媒体とする成果志向的で戦略志向の市場や行政のシステムと、日常的言語コミュニケーションを媒体とする了解志向的な行為からなる生活世界とが対峙しているのである。この二元的構造を破壊し、ユートピアをめざして一元的世界を形成する試み（統制経済や一党制）は、ソ連型国家社会主義の破産が明示したように、複雑に機能分化した経済や行政システムの業績達成能力に深刻な打撃を与えるのであって、もはや不可能である。したがって可能なことは、かつての市民的公共空間すなわち自立した市民の自由で開かれた討議を通じた公論によって、市場や行政の機能システムを包圍し、システムが生活世界を過度に浸食することを防止するとともに、システムに生活世界の価値を伝播し、影響を与え続けることである。

J. シュミットは現在の市民社会論議には、「市民参加」、「規範的行動様式」、「市民的行動が演じられる領域」、「ユートピアの要素」という四つの局面があると指摘している（J. Schmidt, 2007, S.19）。ハーバーマスの市民社会は市民参加によるある「領域」であり、そこで市民はある「規範的行動様式」をとることが要請されている。しかしユートピア性についていえば、ハーバーマスは現代社会における市場や行政のシステムの業績達成能力を承認し、システムを破壊するユートピアを払拭してしまった。マルクスやレーニンが主張した「プロレタリアート独裁」はもはや不可能なのである。

領域（空間）ということでは、ハーバーマスの『事実性と妥当性』（1992年）では、システムに対して「生活世界」、「市民社会」、「公共空間（公論）」という三つの空間が指摘されている。その関係を建築的なイメー

ジでいえば、最も基層にあるのは生活世界であり、それは公開から保護された家族、友人、趣味、ライフ・スタイルなど、相互の親密性を軸とする、使用価値的な、日常言語による了解志向的行為の世界である。その上部に市民社会が形成されるのであるが、それは生活世界の使用価値に根を持ちながらも、自生的に形成された結社、団体、運動（政党、教会、労働組合、NPO、文化サークルなど）の複合体、すなわち「自由意思にもとづく、非国家的・非経済的な共同決定および連帯的結合」(J. Habermas, S.443. 邦訳 [下]、97頁) である。もっぱら成果をめざして道具的、戦略志向的に行動する行政組織や企業経営はシステムとして市民社会からは排除されている。そしてハーバーマスにとって、Zivilgesellschaftは孤立した個人（18世紀の理念＝自立の個人）の社会ではなく（孤立した個人の集合は大衆社会である）、正しくは市民連合社会というべきである。ここでは了解志向的行為が戦略志向行為とバランスを形成することが肝要である。

この点について、J. キーンはハーバーマスが市民社会から、家族のような私的世界、さらに企業や行政組織のような戦略的で目的合理的な組織を排除したことを市民社会の狭隘化と批判している (J. Keane, 1998, pp182-186)。しかしハーバーマスからみれば、キーンは生活世界や市民社会、システムからなる現代社会の多層性や行為の多元性を無視して、市民社会を平面的にしてしまうととも、世界のあらゆる社会のあらゆる領域に市民社会の萌芽を発見して喜ぶという安易なオプティミズムに陥っているといえよう。

さてハーバーマスの公共空間（谷、2003をみよ）は市民社会とほぼ重なっているが、あえて区別すれば、それは市民社会を公論の形成という側面からとらえなおしたものである。ここでとくに要請されるのは「規範的行動様式」である。ハーバーマスによれば、公論形成には市民の自由で平等な言論参加の保障のみならず、主題と発言は、その提案・情報・根拠が充分考え抜かれ、合理的に処理されねばならない。K. ポッパーの言葉を借りていえば、命題は「反証可能性」に対して開かれていなければならない

い。こうした規範と手続きによらなければ、公論はナショナリズムを典型とする非合理的な情動に左右されてしまう。公論は言論の質を問わない世論調査によって量的に明らかになることはないのである。また公共空間は常に、マスメディアに典型的にみられるように、企業や行政といったシステム資源の保有者からの広報活動による戦略的な作用を受ける。ハーバーマスが企業と行政のシステムを市民社会や公論から隔離しようとするのは、その権力が市民の自由で平等な討論を操作し、システムの影響力を拡大してしまいかねないからである。

それでは歪められない公論はいかにして可能であろうか。ハーバーマスはこの問いに対して、市民社会、公論空間が生活世界に根を持つことを再三強調している（Habermas, 1992, S.462. 邦訳 [下]、114頁）。とすれば、公論の可能性は生活世界の合理化（啓蒙）の進展と手に手を取って進展するというしかない。生活世界で「理性の公共的使用」が可能であることが、市民社会の公論の理性を保証するのだ。公論はマスメディアの専売特許ではなく、規模においても期間においても、生活世界により接近した多様な中小の公共空間によっても再現、修正、提案されうるのである。生活世界が家族内暴力や親分子分関係、ストーカーやいじめ、権威的縁故関係、さらに迷信や権威に支配されているところでは、市民社会や公論の質もそれに対応したものにならざるを得ない。生活世界に根付いた合理性こそが、システムによるその浸食に歯止めをかけ、逆にシステムに影響力を行使できるのである。

ハーバーマスの市民社会論には、20世紀後半のドイツや西欧諸国のなかに、生活世界の合理化（啓蒙）が進展しつつあるという自信に裏打ちされているのであろう。ハーバーマスにとって市民社会の形成は、あらゆる自由＝民主主義体制の下でシステムを統御するための、不断の挑戦なのである。

## 参考文献

- Adoloff, F. 2005 *Zivilgesellschaft: Theorie und politische Praxis*, Frankfurt a. M.: campus.
- Ferguson, A. 1995 *An essay on the history of civil society*, Cambridge: Cambridge.
- Hallberg, P., Björn, W. 2006 *From koinonia politikè to societas civilis: Birth, Disappearance and First Renaissance of the Concept*. in: *The Languages of Civil Society* (Ed.) Wagner, P. New York.
- Fetscher, I. 1986 *Die politische Philosophie des deutschen Idealismus*. in: *Piper Handbuch der Politischen Ideen 4* (Hg.) Fetscher, I, Münkler, H.
- Gall, L. 1993 *Von der ständischen zur bürgerlichen Gesellschaft*, München.
- Habermas, J. 1992 *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt a. M. 河上倫逸・耳野健二訳 2003『事実性と妥当性—法と民主的法治国家の討議理論に关する研究』[上]・[下] (未来社)
- Hardtwig, W. 1994 *Nationalismus und Bürgerkultur in Deutschland 1500-1914*, Göttingen.
- Hegel. 1969 *Jenaer Realphilosophie*. (Hg.) Hoffmeister, J, Hamburg.
- Keane, J. 1998 *Civil Society: Old Images, New Visions*, Stanford.
- Plessner, H. 1974 *Die verspätete Nation*, Frankfurt. a. M.
- Riedel, M. 1975 *Gesellschaft, bürgerliche*. in: *Gechichtliche Grundbegriffe Bd2*. (Hg.) Brunner, O., Conze, W., Koselleck, R. Stuttgart. 河上倫逸・常俊宗三郎編訳 1990『市民社会の概念史』(以文社)
- Riedel, M. 1979 *Bürgerliche Gesellschaft und Staat bei Hegel*, Neuwied.
- Schmidt, J. 2007 *Zivilgesellschaft: Bürgerliches Engagement von der Antike bis zur Gegenwart*, Hamburg.
- Terrier, J., Wagner, P. 2006 *Civil Society and Problématique of Political Modernity*. in: *The Languages of Civil Society*.
- Wehler, H-U. 2006 *Deutsche Gesellschaftsgeschichte 1849-1914: Bd.3* (2Aufl.), München.
- アリストテレス 牛田徳子訳 2001『政治学』(京都大学学術出版会)
- カント 中山元訳 2006『永遠平和のために／啓蒙とは何か』(光文社文庫)
- カント 加藤新平・三島淑臣・森口美郁男・佐藤全弘(訳) 1972『人倫の形而上学』(中央公論社・世界の名著32)
- グラムシ 上村忠男訳 2008『新編・現代の君主』(ちくま学芸文庫) ただしここでは、「市民社会 (società civile)」が「倫理的社會」と訳されている。

- 谷喬夫 1995「市民的公共性のゆくえ—J.ハーバーマスの新版序文を読む」  
『現代ドイツの政治思想』（新評論）
- 谷喬夫 2003「公共性」押村高・添谷育志編『アクセス政治哲学』（日本経済  
評論社）
- 成瀬治 1984『近代市民社会の成立—社会思想的考察』（東京大学出版会）
- 平田清明 1969『市民社会と社会主義』（岩波書店）
- ヘーゲル 藤野渉・赤沢正敏（訳）1978『法の哲学』（中央公論社・世界の名  
著44）
- マルクス／エンゲルス 廣松渉（編訳）・小林昌人（補訳）2002『ドイツ・イ  
デオロギー』（岩波文庫）
- 松本彰 1981「ドイツ「市民社会」の理念と現実」思想（No.683）
- 村上淳一 1969「ドイツ『市民社会』の成立」法学協会雑誌（86-8）