

# 「連帯」の思想史のために — 19世紀フランスにおける慈善・友愛・連帯、 あるいは社会学の起源 —

田中 拓道

## I はじめに

本稿の目的は、フランス第三共和制期に流通する「連帯」概念、この概念に含意された政治・社会思想の特徴を、思想史的に考察するための枠組みを提供することにある。「連帯」の特徴は、それが特定の社会的紐帯のあり方を指し示しているだけでなく、20世紀にはじめて一般化する統治のあり方（福祉国家、社会保険、社会権の保障）と密接に結びついている点にある。さらに、それは社会に関する「知」の制度化とも結びついている。本文で述べるとおり、「連帯」の導入は、「社会学」という新しい学問の大学での制度化と軌を一にするのみならず、むしろ「社会学」こそが、こうした社会的紐帯の認識を正当化するものとして、制度化されたのである。「連帯」概念を思想史的に考察するとは、このような三者の結びつき—社会的紐帯の認識、社会に関する知の制度化、新たな統治の組織化の結びつき—を、歴史的観点から検討し、それがいかなる意味で特殊であり、いかなる条件の下ではじめて成立しえたのか、を明らかにするということである。

本文の構成は、次の通りである。「Iはじめに」の以下の部分では、既存の「連帯」概念に関する研究史、および連帯主義とデュルケームの社会学との関係に関する研究史をまとめたのち、本論文の視角を提示する。「II社会問題の「発見」」では、19世紀前半に現れた新しい「問題」の認識、すなわち、政治的問題や経済的問題と区別された「社会問題」という認識の特徴を抽出する。以下、この問題への対応を担った三つの思想潮流として、「社会経済学」、「共和主義」、「第三共和制期の社会思想」—それぞれ、「慈善 (charité)」、「友愛 (fraternité)」、「連帯 (solidarité)」という概念によって特徴づけられる—を採り上げ、それらを比較することで、「連帯」概念に表される思想の特殊性を明らかにする。「IVおわりに」では、このような「連帯」の思想の持つアクチュアリティについて、若干の言及を行いたい。

19世紀フランスにおいて、「連帯」の概念が幅広く用いられたということは、すでによく知られている<sup>(1)</sup>。だが、これまでの研究史を見る限り、これを包括的に扱おうとすればするほど議論は拡散し、その哲学的含意をうまく汲み取ることに成功しているとは言いがたい。以下、既存の研究状況に即して「連帯」概念史を簡略に整理した後、本稿の視角を提示する。

「連帯」という概念は、18世紀以前の伝統的用法においては、純粋な法的責任関係を意味していた<sup>(2)</sup>。現在の「連帯責任」という語に残っているような、貸借や負債の共同責任関係を意味していたこの語は、アルパートの指摘するとおり、特殊規範的意味を帯びたものではなかった<sup>(3)</sup>。19世紀以降、それが社会思想に導入され、「相互依存」という単純な事実を超えた様々な規範的意味を帯びるに至ったのは、フランス革命を経て、秩序の安定をもたらすために、社会的紐帯それ自体の再定義が必要になった、という大きな問題状況の一つの表れにすぎない。その軌跡は、一般に次のように整理されている。

1830年代に、ピエール・ルルーによってこの語が社会思想に最初に導入されたということは、ほぼ共通の了解となっている。そこでは、相互依存という意味に加え、「人間」という理念の下での共同性

や一体性が強調されていた<sup>(4)</sup>。さらに、ルイ・ブランやブルードンら社会主義者たちによる使用、経済学者バステアの相互利益論、オーギュスト・コントの有機体論などを経て、世紀後半には、生物学の発展を媒介し、「連帯」概念は幅広い普及を見るようになる。第二帝政末期に、ルノーヴィエを中心とする哲学的洗練を経て、第三共和制期に入ると、デュルケームの社会学や、特にレオン・ブルジョワの「連帯主義」において、この語は新しい思潮を表す鍵概念として用いられ、一般に流通する。特にここでは、社会保険や福祉国家の制度化を基礎づける概念とみなされた、という点が重要である。戦後フランス憲法においても、「連帯」は社会政策の理念を基礎づける概念として用いられ、定着したと言うことができる<sup>(5)</sup>。

こうした歴史を一瞥すれば明らかなように、19世紀において、「連帯」概念はきわめて多義的に用いられた。例えばハイワードやルミヤは、このような用法の分析を、意味上の区分によって行おうとしている<sup>(6)</sup>。しかし、この概念が現在我々の注目を集めるようになったのは、第三共和制期の用法によるためであり、実際この時期に入ると、他の概念と区別された独特の意味上の収斂が見られるようになる。

既存の研究では、第三共和政期の「連帯」概念は、およそ次のように意味づけられている。まず、生物学・衛生学・生理学等の自然科学の発展を背景として、有機体的な含意を強く有している、という指摘は一般的になされている。さらにルミヤは、この概念の特徴を対立する思想—自由主義と社会主義、個人主義と集合主義、進歩と保守—の折衷であるとし、それは厳密な理念というより、むしろ「文化」を表している、という<sup>(7)</sup>。実際、第三共和制期には、アルフレッド・フイエやシャルル・ジッドをはじめ、対立の折衷（彼らの言葉では「乗り越え」「第三の道」）を称する思想が多く見られる。そこから、「連帯主義」は社会主義との対抗で出てきた改良主義、ひいては労働運動に対抗する中産階級のイデオロギーである、という理解も生まれてくる<sup>(8)</sup>。

しかし、はたしてこうした理解によって、第三共和政期の社会思想が適切に把握できるだろうか。実際のところ、自由主義と社会主義、個人主義と集合主義との「対立」という軸は、この時期の思想の特徴を明らかにするうえで、あまり意味のあるものではない。それは、第三共和制期の思想が自らの正当性を主張するために作り出した擬似的な対立軸にすぎず、同じような問題構成は、すでに以前から、さらに言えば19世紀を通じてあった、とさえ言うことができるからである<sup>(9)</sup>。

このように、「連帯」概念の多義的な用法を辿るのみ、あるいは第三共和制期の「連帯」概念を論者の用法に即して把握するのみでは、その思想的含意の十分な理解に到ることは難しい。これにたいして、近年の研究潮流には、世紀前半に発見される「社会問題 (question sociale)」への対応—あるいは「社会的なもの (le social)」の再定義—を、19世紀思想のコンテクストとして設定し、そのような問題への「解決」として、「連帯」の思想を位置づけようとするものがある<sup>(10)</sup>。すなわち、「連帯」は自由主義的原理の修正としての、責任・権利概念の「社会化」をもたらす論理であり (F. Ewald)、国家を「社会」の道具と読み替えることで、その介入と制限を同時に可能にする論理である (J. Donzelot)、とされる。特にエヴァルドによれば、「連帯」とは、「社会」を一つの巨大な「保険 (assurance)」と見なすことで、「福祉国家」という新たな統治のテクノロジーの導入を可能にした原理、と捉えられる。さらに、この研究潮流では、そうした論理を洗練し、学問的な正当性を付与したものとして、デュルケームの社会学が位置づけられている<sup>(11)</sup>。すなわち、デュルケームの社会学は、社会保険や福祉国家という現代にまで続く統治システムの哲学的基礎を提供したものとされている。

本稿においても、デュルケームと連帯主義を共通の枠組みで理解するという点では、このような研究潮流の立場は踏襲される。実際、19世紀末において両者が類縁関係にあるという認識は、デュルケー

ムの弟子のブグレをはじめ、しばしば見られ、特に変わった認識というわけではない<sup>(12)</sup>。ただし、デュルケームや連帯主義に見られる「社会問題」への「解決」が、いかなる意味での「解決」であり、いかなる意味で特殊であったのか、という点については、これらの研究の中で十分に探求されているとは言いがたい。エヴァルドにしる、ドンズロにしる、カステルにしる、第三共和制期の思想の読解に必要な限りでそれ以前の思想を扱い、自由主義と社会主義の間に立って「社会問題」への対応を担おうとした、それ以前の様々な試み—すなわち、社会経済学や共和主義—を、独立の思想として採り上げているわけではないからである。本稿では、この二つの潮流が、どのような変遷を辿って、第三共和制期の思想を準備したのかに着目する。この三者の比較の中ではじめて、第三共和政期の「連帯」概念の思想的特殊性が、明らかとなるはずである。

- (1) 例えば、古くはエイワードの概念史研究 (J. E. S. Hayward, 《Solidarity : The Social History of an Idea in Nineteenth Century France》), *International Review of Social History*, no. 4, 1959, pp. 261-284) や、モランジュの論文 (G. Mauranges, *Sur l'histoire de l'idée de solidarité*, Thèse de Université de Paris, Faculté de droit, Paris, A. Michalon, 1909) を参照せよ。
- (2) Charles Gide et Charles Riste, *Histoire des doctrines économiques : depuis les physiocrates jusqu'à nos jours*, 2<sup>e</sup> éd., 1913, p. 687.
- (3) H. アルパート (花田ほか訳) 『デュルケームと社会学』、慶応通信、1977年、150頁。
- (4) Pierre Leroux, *De l'humanité, de son principe et de son avenir*, Paris, 1840. ピエール・ルルーの思想に関しては、次の研究が最も詳しい。Armelle Le Bras-Chopard, *De l'égalité dans la différence, le socialisme de Pierre Leroux*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1986. また、ルルーと「連帯」概念については、Armelle Le Bras-Chopard, 《Métamorphose d'une notion : la solidarité chez Pierre Leroux》, in Centre de Recherches Administratives et Politiques de Picarde, *La Solidarité : un sentiment républicain ?*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992, p. 55-69 を参照。
- (5) 例えば、1946年憲法前文 (Préambule dans la Constitution du 27 octobre 1946) の用法を参照せよ。
- (6) 神学的 (Maistre, Ballanche, Laménais, Secrétan)、経済的 (Sismondi, Dupon-White)、アソシアシオン (S. Simon, Comte, Leroux, Durkheim, Gide)、国家 (L. Blanc, Bourgeois)、心理学的 (H. Marion)、哲学的 (Ch. Renouvier, A. Fouillée)、など。cf. Hayward, 《Solidarity, ...》, *ibid*; Christiane Rumillat, *Le solidarisme au 19<sup>e</sup> siècle : recherche d'une politique positive*, Thèse de l'Université des Sciences Sociales de Grenoble, 1986; Pascal Dubois, *Le solidarisme*, Thèse de l'Université de Paris, 1985.
- (7) Rumillat, *Le solidarisme au 19<sup>e</sup> siècle*, *ibid*, p. 18.
- (8) 例えば、Sanford Elwitt, *The Third Republic Defended : Bourgeois Reform in France, 1880-1914*, Baton Rouge and London, Louisiana State University Press, 1986, pp. 176-216; William Logue, *From Philosophy to Sociology*, DeKalb, Illinois, Northern Illinois University Press, 1983, p. 80 など。
- (9) ピエール・ルルーは1830年代に同様の問題構成を立てている。Cf. Pierre Leroux, 《De l'individualisme et du socialisme》(1833), in Pierre Leroux, *Aux philosophes, aux artistes, aux politiques, trois discours et autres textes*, Paris, Payot et Rivages, 1994, p. 235-255.
- (10) 主要なものは以下の通りである。Jacques Donzelot, *L'invention du social : Essai sur le déclin des passions politiques*, Paris, Fayard, 1984; François Ewald, *L'Etat-providence*, Paris, Grasset, 1986; Robert Castel, *Les métamorphoses de la question sociale : une chronique du salariat*, Paris, Gallimard, 1995.
- (11) Ewald, *L'Etat-providence*, *ibid*, p. 365 et s.; Donzelot, *L'invention du social*, *ibid*, p. 73-120; 北垣徹「『連帯』の理論の創出—デュルケームを中心として」、『ソシオロジ』37巻、3号、1993年、59-76頁。
- (12) Célestin Bouglé, *Le solidarisme*, Paris, 1907, p. 4. ただしデュルケーム自身は、この潮流と自らを差別化しようとしている。例えば、ガストン・リシャールの論文「法観念の起源に関する試論」(1892)の書評(内藤莞爾

訳『デュルケム社会学論集』恒星社厚生閣、1990年、12-21頁）を参照せよ。ただし、彼の意図にもかかわらず、ここで「観念的」とされる「社会的連帯」と、社会学の対象である「社会」を区別しようとする彼の議論には、あまり説得力があるとは言えない。なお、デュルケムは初期の『社会分業論』（1893年）、『社会学的方法の基準』（1895年）以降、「連帯」概念をあまり使用しなくなった。これは何らかの思想的変化を表しているよりも、後述するレオン・ブルジョワの『連帯（La solidarité）』（1896年）の発刊と、その普及による「連帯」概念の政治的イデオロギーへの転化、という状況の変化によるところが大きいように思われる。

## Ⅱ 社会問題の「発見」

まず、個々の思想の検討に先立って、そのコンテクスト、すなわち19世紀思想を貫く「社会問題」という認識について、若干の特徴を指摘しておきたい。しばしば「社会問題」は、19世紀末、あるいはせいぜい1848年の二月革命期に生じた認識である、とされることがあるが、これは正確ではない。その出発点は、1830年代に遡る<sup>(1)</sup>。客観的状況としては、産業化の進展と急激な都市化にともなって、都市労働者の間に膨大な貧民層が出現したということがある。しかしここでの問題は、そのような事実的状況そのものではない。問題は、状況を捉える認識の枠組みがどのように変化したのか、という点である。

貧困という現象は、歴史とともに見られる。それは長い間、個人の無知や怠惰の帰結であり、マージナルな現象とみなされていた<sup>(2)</sup>。この認識が変化するのは、大きく次の二つの契機によってであると言える。一つは、政治的共同体が人民（people）という平等を志向する単一の集団によって担われるべきである、という18世紀から生まれてきた理念、特にルソーを経て革命期に明確に主張される理念である。貧民を周縁に置き、排除・収容するのではなく、むしろ彼らを社会の中に統合し、有用化すべきである、という考え方が、そこから生じてくる<sup>(3)</sup>。もう一つは、1830年代の都市労働者層における膨大な貧民の出現を契機とした新たな認識（「貧困問題（paupérisme）」）である。そこでは、貧民は労働を供与して有用化するだけでは統治不可能な対象、「危険な階級」とみなされる<sup>(4)</sup>。貧困の源泉は、もはや労働の欠如や個人の怠惰にあるのではなく、貧民を取り巻く社会環境・生活習慣・労働規律・家族形態の問題、すなわち集合的な「モラル」にある、とみなされるようになる。

「貧困問題」から生じた「社会問題」という認識は、単なる物質的貧窮や、労働問題を対象としているわけではない。それは、イギリス自由主義への批判、法的慈善への批判、伝統的慈善への批判を踏まえて生まれた「新たな問題」の認識を指している。つまり、経済（自由主義）、国家（法的慈善）、共同体（伝統的慈善）に代わる何らかの秩序の基盤があり、それが「統治」の対象とされなければならない、という認識が生じることによって、「社会」という領域が「発見」されたのであり、前もって「社会」という現実があり、それが危機に陥った、ということではない<sup>(5)</sup>。

ここでは、以下の点を特に強調しておきたい。第一に、「社会問題」における「社会」とは、そもそも「統治」の必要に応じて見出された領域であり、国家と対立する自由な市民的領域を意味しているわけではない、という点である。具体的には、それは先ほど述べた集合的「モラル」の領域を意味している。ここで「モラル」とは、日常生活における行動規範を意味する「道徳」とは異なっている。それはむしろ、人々の振る舞いを規定している集合的なある精神状態をさし示す、19世紀固有の概念と理解されるべきである。言い換えれば、家族のあり方、労働規律、生活習慣、衛生習慣などの個別の精神状態が、公的秩序との関わりにおいて「問題化」され、集合的かつ統一的に把握されたとき、それが「モラル」という単数名詞によって指示されるのである。第二に、「社会」は「統治」に関わる領域である

と同時に、「知」の立脚する地点でもある。先ほどあげた1830年代の「貧困問題」への認識は、社会統計学の普及とともに生じる<sup>(6)</sup>。そして、これへの対策は、公衆衛生学・医学・社会経済学など、「社会」を対象とする新たな「知」によって担われる。すなわち、「社会」とは、単に国家と個人の間にある中間領域ではなく、「統治に関する知」が立脚する共通の言説の対象であり、そのような言説を可能にする枠組みである。「社会問題」とは、このような特有の視座（「社会的 (social)」な視座）から捉えられた公的秩序の問題であり、その中で国家・中間集団・個人が、新たな意味づけあるいは機能を担うことになるのである。

以上のようにして、1830年代に、国家・経済・伝統的共同体と異なる「社会」という領域が主題化され、これ以降、「モラル」の組織化という形で、公的秩序の再構成が模索されていく。以下では、その対応として、社会経済学、共和主義、第三共和制期の社会思想、という三つの潮流について考察する。

- (1) 七月王政期の「社会問題」認識および後述する「社会経済学」については、Giovanna Procacci, *Gouverner la misère : la question sociale en France (1789-1848)*, Paris, Seuil, 1993 を参照。また以下の拙稿でも、1830年代の思想状況を詳しく論じている。Tanaka Takuji, 《La question sociale et la politique : une origine philosophique de l'État social dans les années 1830 en France (1)(2)》, 『北大法学論集』52巻、4号、327-382頁、6号、219-268頁、2001-2002年。
- (2) 近代以降の「貧困」観の変遷については、Philippe Sassier, *Du bon usage des pauvres. Histoire d'un thème politique, 16<sup>e</sup>-20<sup>e</sup> siècle*, Paris, Fayard, 1990 が詳しい。
- (3) 例えば、La Rochefoucauld-Liancourt, *Premier rapport du comité de mendicité, exposé des principes généraux qui ont dirigé son travail*, Imprimerie nationale, Paris, 1790.
- (4) Louis Chevalier, *Classes laborieuses et classes dangereuses à Paris, dans la première moitié du 19<sup>e</sup> siècle*, 1958(喜安ほか訳『労働階級と危険な階級』みすず書房、1993年)。
- (5) 同様の捉え方は、J. Donzelot, *L'invention du social*, *ibid.*, p. 17 et s. にも見られる。
- (6) この時期の社会統計の発展と普及については、Pierre Rosanvallon, *L'État en France : de 1789 à nos jours*, Paris, Seuil, 1990, p. 41 et s. を参照。19世紀の社会統計学史は近年着目されている研究領域の一つである。代表例としては、Ian Hacking, *The Taming of Chance*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990 (石原・重田訳『偶然を飼いならす—統計学と第二次科学革命—』木鐸社、1999年)。

### Ⅲ 社会経済学 — 「慈善 (charité)」

「社会経済学 (économie sociale)」とは、イギリス経済学 (political economy) への批判として、七月王政期に生まれた新たな思想である。それは当時の支配層、すなわち自由主義者やカトリックの中でも、特に行政官・経済学者・統計学者・衛生学者などの実践に近い人々によって担われ、ギゾーのイニシアティブによって作られた「道徳政治科学アカデミー (Académie des sciences morales et politiques)」に集まった人々によって主張されたものである<sup>(1)</sup>。社会経済学の内部にも、自由主義、保守主義、社会主義に近い人々など、様々な偏差がある<sup>(2)</sup>。だが大きく言えば、彼らは私有財産の不可侵性と産業の自由にコミットしつつ、「社会問題」を初めて主題化した人々、と捉えられる。その思想的特徴として、以下の諸点が指摘できる。

第一は、「社会」を経済的紐帯ではなく、「モラル」の集合体として捉えるという点である。彼らによれば、「社会」の目的は富の蓄積ではなく、人民の「幸福」の増大にあり、「社会問題」への対応は、財の再配分や労働の供与ではなく、上層階級のパターナリズムによる貧民の「モラル化」に見出される。

例えば、慈善団体、相互扶助団体、貯蓄・予見団体、パトロナージュ、家族などの多様な中間集団を通じて労働者の「モラル」を向上させ、また「貧困相談員 (visiteurs du pauvre)」を介して様々な方策を組織化する、という統治のあり方である<sup>(3)</sup>。このように、国家とは、もはや統治や組織化の一義的な主体ではない。彼らは、経済領域への国家の介入（あるいは扶助の権利化）を忌避し、法的領域とモラルの領域とを峻別した上で、「モラル」の領域を「統治」の対象と見なす。「モラル」は、個々人の生活する環境や条件に応じて異なるため、直接国家が介入・統制すべき領域ではなく、むしろ、多様な中間集団を介して組織化されるべき領域である。この組織化のために必要なことは、これらの集団の機能を一つの目的の下に統合し、全体の統治を効率化するための、「知」の蓄積を行うことである。社会経済学では、社会統計の広範な利用のみならず、しばしば「観察 (observation)」が強調されるのも、こうした考え方からきている<sup>(4)</sup>。単なる規範的主張を行うのではなく、実践的に立脚した対策を採ることによってのみ、「社会問題」への対応が可能となるのである。例えば、社会経済学では「労働」が「モラル化」の手段として重視される。その前提にあるのは、労働する能力のある貧民と能力のない貧民とのカテゴリーカルな区別であり、その区別に応じた異なる対策の実施である。さらに、このような体系において、国家は社会の道具、「幸福」の促進者とみなされる。それは、直接社会に介入すべき主体ではないものの、諸中間集団を結びつけ、社会の「モラル化」を促進するための重要な一機能と見なされる。

以上のように見れば明らかな通り、すでに社会経済学において、「社会」を対象とした新たな統治への関心と、その具体的な方策、例えば後のデュルケームに見られるような内容が、ほぼ完全に出揃っていた、とすることができる。しばしば社会学の源流の一つに、ケトレやヴィラルメの社会統計学が挙げられることがあるが、むしろ社会統計学は、こうした新たな潮流の一部として解されるべきものである。社会経済学者の一人ヴィルヌーヴ・バルジュモンは、このような体系内での国家を「摂理を体現した機関 (Ministères visibles de la Providence)」と呼んでいるが<sup>(5)</sup>、社会全体の「進歩」と調和を約束すると称する「福祉国家 (État providence)」の源流は、すでにここに胚胎している、と見ることも可能である。

ただし、七月王政期の社会経済学は、1848年の二月革命によって挫折を経験し、その後第三共和制期の刷新を経ることで、福祉国家の設立へとつながっていくことになる。以下では、簡略にその経過を辿っておきたい。

二月革命による社会経済学の挫折は、思想に内在する要因だけでなく、政治状況に因るところが大きいように思われる<sup>(6)</sup>。1840年代以降、体制全体が保守化していくことによって、支配層の自由主義と労働運動とを媒介する思想傾向は減退し、一方で「社会問題」の軽視と、他方で労働運動の急進化という乖離が昂進していく。48年の二月革命は、後者の側による体制の転覆であり、結果として「社会問題」を政治体制の問題へ（王政から共和制へ）、さらには権利の問題（扶助の権利と労働の権利）へと転化することになった。つまり、「社会問題」の政治化によって、法・国家領域と異なる「社会的なもの」の平面でこの解決を図ろうとした社会経済学の試みは、ここで一旦潰えることになる。

二月革命後の第二共和制が短期間で失敗し、ルイ＝ナポレオン・ボナパルトの統治による第二帝政が開始されると、サン・シモン主義的な経済政策と、権威的な社会統制を合わせたこの統治の下で、少なくとも帝政末期に至るまで、「社会問題」は主要な公的議論の対象とはならなかった<sup>(7)</sup>。ここでは、カトリック系の思想家フレデリック＝ル・プレが、1856年に「社会経済学協会 (Société d'économie sociale)」を設立し、機関紙の発刊や学派の拡大を通じて、保守的社会経済学の復権を行ったことのみを指摘しておく。彼は、階層的な社会観を前提とし、家族やパトロナージュといった伝統的中间集団の強化によって、扶助の組織化と労働者のモラル化を図ろうとした<sup>(8)</sup>。このような思想は、帝政期には一定の支持

を得たものの、第三共和制期に入ると様々な批判を受けるようになる。もちろん、実践的知<sup>(9)</sup>、中間集団を通じた組織化、モラルの主題化、という基本的な枠組みは受け継がれるものの、その主要な批判は、階層的な社会観に対する平等主義的な観点からなされたものであった。すなわち、1860年代以降の労働者の階級意識の形成にともなう、パトロナーゼに代わる労働者の自律が重視され、共和体制の本姓からしても、ル・プレのような社会観は忌避されるようになる<sup>(10)</sup>。例えば、シャルル・ジッドは、「パトロナーゼは共和国の習俗に合致しない」と述べている<sup>(11)</sup>。こうして、社会経済学はその基本的な枠組みを残しつつ、第三共和制期に入って、社会的権威の樹立と個人の自律を両立させるような刷新を迫られるようになる。後に述べるように、そこでもたらされたのが、「扶助 (assistance)」から「保険 (assurance)」へ、という問題構成の転換であった。

- (1) 例えば、Gérando, Dechâtel, Droz, Dupin, Villeneuve-Bargemont, Marbeau, Villermé など。
- (2) この偏差については、上述拙稿のほか、「道徳政治科学アカデミー」を扱った Sophie-Anne Leterrier, *L'institution des sciences morales (1795-1850)*, Paris, L'Harmattan, 1995 を参照。
- (3) このような「統治」の考え方を代表する一人がジェランドである。Joseph Marie de Gérando, *Le visiteur du pauvre*, Paris, 1820 ; *De la bienfaisance publique*, Paris, 2 vol., 1839 を参照。この論点を扱っている邦語文献として、ジャック・ドンズロ (宇波彰屋久訳) 『家族に介入する社会—近代家族と国家の管理装置』新曜社、1991年、坂上孝『近代的統治の誕生—人口・世論・家族』岩波書店、1999年、第5章、がある。
- (4) 社会経済学者のほとんどはこの点を強調している。ここでも最も初期の例は、上記のジェランドによる著作、*Considérations sur les diverses méthodes à suivre dans l'observation des peuples sauvages*, Société des observateurs de l'Homme, 1800 に見出せる。
- (5) Villeneuve-Bargemont, *Économie politique chrétienne, ou Recherches sur le paupérisme*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, 1837, p. 345.
- (6) Catherine Duprat, *Usage et pratiques de la philanthropie : pauvreté, action sociale et lien social à Paris, au cours du premier 19<sup>e</sup> siècle*, t. 2, Paris, C.H.S.S., 1996, p. 1246-1262.
- (7) Georges Weill, *Histoire du mouvement social en France (1852-1924)*, Paris, 1924, p. 18-21.
- (8) Frédéric Le Play, *La réforme sociale en France. Dédit de l'observation comparée des peuples européens*, 2 vol., 1864.
- (9) ル・プレは社会調査に大きな比重をおき、「社会科学の祖」と位置づけられることもある。Bernard Kalaora et Antoine Savoye, *Les inventeurs oubliés : Le Play et ses continuateurs aux origines des sciences sociales*, Paris, Champ Vallon, 1989.
- (10) この時期における労働者の階級意識の形成に関しては、Pierre Rosanvallon, *Le peuple introuvable : histoire de la représentation démocratique en France*, Paris, Gallimard, 1998, p. 78 et s. を参照。
- (11) ジッドのル・プレ批判として、Charles Gide, *Économie sociale*, 3<sup>e</sup> éd., Paris, 1907, p. 7-10.

#### IV 共和主義 — 「友愛 (fraternité)」<sup>(1)</sup>

「友愛」の概念は、現在ではしばしば「連帯」と互換的に用いられている。しかし、19世紀の概念史を見てみると、ボルジェットが詳細に跡付けたように、19世紀前半の「友愛」の流通に取って代わるものとして、「連帯」が現れてきたことが分かる<sup>(2)</sup>。したがって、「連帯」概念を理解するためには、それ以前に「友愛」によってどのような「社会問題」への対応が含意されていたのかを理解しておかなければならない。

「友愛」は、革命期に政治的概念として用いられたことがよく知られている。しかし、このような平等主義的・普遍主義的概念は、革命のプロセスの中で閉鎖的・排他的なものへと転化し、革命期以降は、むしろテロルの記憶と結びつくことによって、長い間忌避されるようになる。この概念が復権する

のは、1830年代から特に40年代にかけて、左派共和主義者や一部の社会主義者による「社会問題」への対応の文脈においてであった<sup>(3)</sup>。

「友愛」の原語はfrère、つまり「兄弟」であるように、それは「連帯」概念と比べ、そもそも家族的な絆、情緒的な絆としての意味を強く有している。この概念が社会思想に用いられるときの最も大きな特徴は、情緒的な「社会」の一体性の強調にある。例えばラマルティンやルドリュ・ロランにとって、「友愛」とは、「人民」という一体に結ばれた集合体を形成する愛他的絆を意味する<sup>(4)</sup>。それはしばしばルソー主義と結びついた形で用いられ、実際48年世代には、ルドリュ・ロランにおいてそうであるように、ルソー主義の広範な復権が見られる。また彼らは、しばしば職人組合などの同質的集団における扶助の理念を社会に一般化し、富者と貧者が助け合う、階級の融和した共同体的イメージを、この概念によって語っている<sup>(5)</sup>。言い換えれば、「友愛」とは、感情的絆を背景とした、ある具体的な集団のイメージを社会全体に拡張し、一般化した理念として捉えることができる。

「社会問題」への対応の場面でこの概念が用いられるとき、それは、政治的・法的概念と一体のものとして語られる。すなわち、「友愛」によって結ばれた体制が「共和国 (République)」と呼ばれ、それは普通選挙制を通じた階級間の融和によって実現されるものと考えられる。また、そのような融和を実現するために、国家の介入は正当なものとされ、実際、労働時間の短縮、公的扶助・公的貯蓄制度などが、第二共和制下で実現される。さらに、社会的同質性の強調は、国家の介入による平等の実現の要求へ、ひいては「強い国家」への志向を導くことになる。ここには、後の共和制の機能不全において、共和制が帝政へと転化する潜在的可能性を見て取ることもできる。最後に、最も重要なことは、「友愛」によって結ばれた社会は、個人に対して労働の供与や扶助の義務を負うということ、すなわち、「友愛」の名の下に、社会への「労働の権利 (droit au travail)」「扶助の権利 (droit à l'assistance)」が要求された、ということである。

このように、「友愛」の概念の特徴とは、単一の平等な人民によって構成される政治的共同体という理念と、経済的不平等や階級分化の刻印された社会学的な現実との乖離に直面したとき、それを具体的な集団のイメージを一般化したところの、「想像的な一体性」に訴えかけることで媒介しようとしたものの、と捉えることができる。例えば、しばしば指摘される48年世代の左派の宗教性(ルルー、ラムネーなど多数)も、このような傾向の表れとして理解できる<sup>(6)</sup>。

しかし、「友愛の革命」によって樹立された第二共和制は、周知のように、国立作業所の閉鎖、6月暴動を経て、ルイ＝ナポレオン・ボナパルトのクーデターによって、短期間で挫折する。「友愛」の名の下に求められた「労働の権利」「生存の権利」も、実際には私的扶助の補完として公的扶助を導入するにとどまり、法制化に至ることはなかった。「友愛」に基づく「権利」の概念化の困難は、「労働の権利」をめぐる48年の議会討論での、トクヴィルやティエールといった自由主義者たちによる批判によく示されている<sup>(7)</sup>。彼らによれば、扶助とはあくまで私的なことがらにすぎず、それを普遍的な「権利」の用語で語った場合、国家権力の介入の範囲を無制限に拡大し、私有財産や自由といった秩序の基盤それ自体を脅かすことになる、という。「友愛」が「社会的」な紐帯を意味するものであり、明確に限定されるべき「法的」な概念にはなじまない、という批判は、その後も繰り返されることになる。

以上のようにして、二月革命から第二共和制にかけての共和主義者たちの「社会問題」への対応は、安定した秩序をもたらすには至らなかった。この挫折を経て、第二帝政下の共和主義者が直面したのは、以下のような課題に対して「共和主義の再構成」を行う、ということであった。第一は、普通選挙制が共和制を導くどころか帝政の正当化に用いられた、という経験を踏まえて、共和主義の弁証を、制度や法レベルではなく、思想的・哲学的レベルにおいて行う、ということである<sup>(8)</sup>。



第二は、「友愛」への批判を踏まえて、社会的紐帯の概念を再検討する、ということである。例えば、この時期の共和主義思想家の一人バルニは、「友愛」は厳密な法的概念ではなく、慈愛 (bienveillance)・愛 (amour) を言い換えたものに過ぎず、したがって、立法に関わる問題ではなく、習俗の問題にすぎない、と述べている<sup>(9)</sup>。60年代後半に編纂されたラルースの『19世紀大事典』でも、「友愛」とは法的概念ではなく、「感情 (sentiment)」であると記されている<sup>(10)</sup>。すなわち、友愛を法的概念で語ること、言い換えれば「社会的なもの」を「政治」へと還元することの不可能性が、この時期には共有されていた、ということである。そこでの共和主義者たちの課題は、「社会的なもの」を再検討し、そこから共和国を基礎付ける「モラル」を発見することにあった。カント哲学の導入は、このようなコンテクストでなされ、「V」で述べるように、「社会」観の転換をもたらすことになる。

第三に、先に触れた60年代以降の労働者層の階級意識の形成は、社会的亀裂への認識を一般化させることになる。そこで、「友愛」のような同質的な社会観に代わり、共和主義の中でいかに「差異」を位置づけるか、という課題に対応する必要が生じる。

ここで、第三共和制期の「連帯」概念に入るまえに、これまでの議論を踏まえ、第三共和制初期の「社会問題」をめぐる思想的問題構成を以下の四点にまとめておきたい。

第一は、「法」と「モラル」の関係、あるいは「政治的なもの」と「社会的なもの」との関係である。「法」と「モラル」を峻別しようとする社会経済学は、扶助の組織化とパターナリズムによるモラル化によって、「社会問題」への対応を行おうとした。しかし、階層的な社会観を前提としたこの対応は、個人の自発性や自律性の位置を与えず、問題を「政治化」することへと帰結する。一方、「モラル」と「法」とを同化し、「社会的なもの」を政治に還元しようとする共和主義は、「友愛」の法制化の不可能性に直面し、強い国家と秩序の安定を実現すると称する権威主義体制へと転化することになった。こうして第三共和制期には、「モラル」の哲学的洗練を通じた法への適用という形で、「モラル」と「法」との再定義が図られることになる。

第二は、政治的平等と社会的不平等との関係である。この時期には、「人民 (peuple)」という語に表される政治的構成体の平等性、単一性の理念は広く受け入れられ、共和体制が普通選挙制に基づかなければならない、という考えも一般化していた。他方で、社会学的現実としての不平等、階級対立もまた、広く認識されるようになっていた。両者の乖離は、言わば革命以降の社会を貫く問題構成でもあるが、第二帝政末期には、「友愛」に象徴される想像的一体性による媒介、「慈善」に象徴される特定階級による社会の表象 (代表)、そして自由主義に象徴される機能的結合は、いずれもこの乖離の媒介を有効に果たしえない、ということが明らかとなっていた。そこでは、不平等を「差異」へと読み替える視点、「社会」を表象 (代表) するための新しい回路が必要とされていた、とすることができる。

第三は、「自由」の意味である。第三共和制以前において、国家の介入に対する経済的自由・私有財産の保持が、「自由」をめぐる最も重要な問題構成であったことは言うまでもない。「社会問題」に直面した時、このような「自由」の観点からなされたことは、伝統集団を通じた社会統制、モラル化という戦略であった。だがそれは、すでに述べたように、第二帝政末期にはより広い集団を含む「自律」の要求の前に困難となっていた。第三共和制初期に見られることは、「自由」をめぐる問題構成が、経済的自由から、哲学的・社会学的な意味での「自律」の問題へと移っていくということである。それはしばしば、「社会化」や国家による介入と両立するものとして語られるようになる。

第四は、「社会」の意味づけについてである。これまで見てきたように、単一の共同体、職業集団から成る複合体、階層的な社会という「社会」のヴィジョンは、それぞれ「社会問題」に直面して行き詰る

か、支持されえないものとなっていた。そこで要請されるのは、個々人の差異化が進展することを前提としつつ、そのような個人を包摂するある抽象的全体としての「社会」というヴィジョンであった、とすることができる<sup>(11)</sup>。つまり、そこでは差異を積極的に意味づけるようなある特殊な視点が要請され、そのような視点から「社会」が把握されなければならない、ということである。後に述べるように、このような視点こそ、第三共和制期に広く流通する「科学」という語によって指示される内容に他ならない。そして、この「科学的」視点から見たときにはじめて把握される抽象的な関係性が、「連帯」という紐帯の在り方である。言い換えれば、「連帯」の特殊性は、その意味内容にあるのではなく、むしろそれを可能にする認識論的な配置にあり、そして、「連帯」を前提としたときに立ち現れる政治・社会現象の意味の再解釈にある、ということである。

そこで、次にこのような視角から、「連帯」概念について検討することにしたい。

- (1) 本稿では、fraternitéを「友愛」と訳す。なお「博愛」に当たる語としては、シンボルを共有する集団に限定されないphilanthropieがある。革命期には、fraternitéがこうした「博愛」的意味で用いられた場面もあるにせよ、それは革命以降の使用に常に当てはまるわけではない。
- (2) M. Borgetto, *La notion de fraternité en droit public*, *ibid.* この分野の研究はボルジェットのものが卓越している。このほかの「友愛」概念の研究として、M. ダヴィッドの一連の研究 (Marcel David, *Fraternité et Révolution Française, 1789-1799*, Paris, Aubier, 1987; *Le printemps de la fraternité : genèse et vicissitudes, 1830-1851*, Paris, Aubier, 1992)、M. オズーフの研究 (Mona Ozouf, « La Révolution française et l'idée de fraternité », in *L'homme régénéré : essai sur la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1989, p. 158-182; « Liberté, égalité, fraternité » in Pierre Nora et al., *Les lieux de mémoire (Les Francais)*, t. 3, vol. 3, Paris, Gallimard, 1993, p. 583-629) などがある。
- (3) 左派共和主義者には、Lamartine, Michelet, Ledru-Rollin, L. Blanc, Renouvier, E. Quinet, V. Hugo など、社会主義者には P. Leroux, Cabet などがいる。そのうちここでは特に共和主義者に焦点を合わせる。ピルビームの言うように、「社会主義者は共和制を志向する傾向にあった」ものの、「当然ながら、あらゆる共和主義者が社会主義者であったわけではない」 (Pamela M. Pilbeam, *Republicanism in Nineteenth-Century France, 1814-1871*, London, Macmillan, 1995, p. 129)。
- (4) Ledru-Rollin, *Discours politiques et Écrits divers*, t. 1, 1879, p. 3; Alphonse de Lamartine, *La France parlementaire (1834-1851) : oeuvres oratoires et écrits politiques*, Paris, t. 5, 1847-1851, p. 253.
- (5) Pierre Rosanvallon, *Le sacre du citoyen : Histoire du suffrage universel en France*, Paris, Gallimard, 1992, p. 284-294.
- (6) Edward Berenson, « A New Religion of the Left : Christianity and Social Radicalism in France, 1815-1848 », in François Furet and Mona Ozouf eds., *The Transformation of Political Culture, 1789-1848*, Pergamon Press, 1989.
- (7) Joseph Garnier éd., *Le droit au travail à l'Assemblée nationale. Recueil complet de tous les discours prononcés dans cette mémorable discussion*, Paris, 1848, p. 99-113, p. 188-219.
- (8) Claude Nicolet, *L'idée républicaine en France (1789-1924) : essai d'histoire critique*, Paris, Gallimard, 1994, p. 145-152.
- (9) Jules Barni, *Manuel républicain*, Paris, 1872, p. 6 et s.
- (10) Pierre Larousse, *Grand dictionnaire universel du XIX<sup>e</sup> siècle : français, historique, géographique, mythologique, bibliographique, littéraire, artistique, scientifique, etc.*, Paris, 1865.
- (11) この時期に見られる有機体論への新たな関心は、その傾向の一つの現れである。例として、Alfred Fouillée, *La science sociale contemporaine*, Paris, 1880; Henri Marion, *De la solidarité morale : essai de psychologie appliquée*, Paris, 1880 を参照。

## V 第三共和制期の社会思想 — 「連帯 (solidarité)」

既述のとおり、1860年代に入ると、共和主義者を中心に、「友愛」に代わる「連帯」の使用が一般化し、第三共和制期には、レオン・ブルジョワの著作をきっかけとして、「連帯」概念は幅広い普及を見られるようになる。以下では、「連帯」概念の導入の時期を二つに区分し、その導入を可能にした認識論的動向について触れた後、「連帯」の制度化の諸相を見ていきたい。

### 1 「連帯」の認識論

先に触れたように、60年代の共和主義者の課題は、共和主義を法・制度・歴史によってではなく、哲学的に弁証することにあった。彼らがそこで依拠したのは、カントの哲学であった。60年代に入り、ヘーゲル主義に代わるカントの導入が、バルニ、ルヌーヴィエ、ラシュリエ (Lacherier) らによってなされると、70年代に入ってこの動きは広く受容され、共和制初期の哲学のチャンピオンは「スペンサーとカント」であった、と称されるほどになる<sup>(1)</sup>。しかし80年以降、共和体制の確立とともに、こうした哲学的基礎への関心は退き、代わって「心理学」と「社会学」という新しい学問が知的ヘゲモニーを握ることになる<sup>(2)</sup>。

「連帯」概念の洗練を行った哲学者としては、スクレタン (Charles Secrétan) やフイエ (Alfred Fouillée) もいる。だがここでは、最も重要だと思われるルヌーヴィエに言及しておきたい。ルヌーヴィエは、1830年代にサン・シモン主義の影響下で著作活動を開始し、48年の革命ではルソー主義にコミットした後<sup>(3)</sup>、その挫折を経験して、カントへ接近していった思想家である。彼の思想は、その特異な語り口と難解な内容で、容易に理解できるものではなく、近年ようやく包括的研究が現れ始めた対象である<sup>(4)</sup>。ここでは、後の議論に必要な限りで彼の思想の特徴を瞥見しておきたい。

ルヌーヴィエの哲学は、共和国を支える「モラル」を「科学」として探求しようとしたものであるが、彼はそれを特異な認識論から出発させている。『一般的批判試論 (Essai de critique générale)』第一巻では、カント哲学を批判し、物自体と現象を区別せず、現象一元論を採る<sup>(5)</sup>。言い換えれば、現象の背後や外部にそれを支える実体を指定しない。さらに彼は、この現象を認識する「カテゴリー」の探求を執拗に行い、「時間」「空間」「継起」「質」「生成」「原因」「目的」のほか、特に「人格 (personnalité)」と「関係性 (relation)」をその中心的な概念として導入する<sup>(6)</sup>。つまり、「人間 (homme)」を中心的な参照点として指定し、そこから個人・社会・モラルといった現象を再構成しようとしているのである。このような認識論から、『モラルの科学 (Science de la morale)』において、彼は「モラル」を「純粹概念」として構築しようとしている。すなわちそれは、経験 (実証主義)、神 (教権主義)、自然 (伝統法学) に基礎をおかない自己準拠的な理念であり、法=権利 (droit) は、「モラル」の現実世界への適用として導出される<sup>(7)</sup>。

ルヌーヴィエの人間論のもう一つの特徴は、自然科学的な決定論に対して、人間の本来的属性としての「自由」を強調し、その概念的分節化を行おうとしていることである。相互依存関係としての「連帯」は、こうした「自由」の帰結として、良き連帯 (平和状態) にも悪しき連帯 (戦争状態) にもなる可能性を持つ<sup>(8)</sup>。

このように、ルヌーヴィエの哲学は、外部の価値に立脚しない純粹概念としての「モラル」を把握するための、認識論的な条件の整備であり（「人格」の導入）、個人・社会関係の認識の徹底した抽象化の試みとして位置づけられる。その哲学は、心理学的な連帯概念を唱えたアンリ・マリオン (Henri Marion)

や、政治哲学者アンリ・ミシェル (Henri Michel)、そしてデュルケームなどに大きな影響を与えた<sup>(9)</sup>。だがその影響としては、これまで、個人主義的道德観や理性へのコミットメントなどが指摘されるにとどまっている<sup>(10)</sup>。しかし、このような啓蒙主義的な意味での影響にすぎないであれば、あれほど難解なルヌーヴィエの思想が、当時普及する必然性があったかどうか疑わしい。先に「友愛」概念について、感情的絆を背景とした具体的な集団のイメージを社会全体に拡張し、一般化したもの、と指摘した。ルヌーヴィエの思想は、まさにこれとは反対に、徹底した抽象的視点から社会関係を捉えなおすものであり、特にそのための認識論的条件を整備しようとするものである。「連帯」の制度化は、次に述べるように、このような視点の存在なしには成り立ちえない。ルヌーヴィエの位置づけは、こうした観点から再考されるべきであるように思われる。

## 2 「連帯」の制度化 — 社会保険・連帯主義・社会学

1890年代以降は、共和体制の安定にともなって思想が脱政治化し、「連帯」の認識論的探求に代わって、その制度化が進められた時代である。この制度化は、政治制度のレベルでは「社会保険」、政治的イデオロギーのレベルでは「連帯主義」、大学の知のレベルでは、「社会学」において見られる。

### (1) 社会保険

まず、社会保険の制度化の過程を瞥見しておきたい。1880年代は、経済的不況などの影響で「社会問題」が再燃した時期であるが、同年代の初頭、議会において、労働災害保険に関する最初の立法提案が行われる<sup>(11)</sup>。これは個人的過失 (faute) に代わる集合的「リスク (risque)」の概念を初めて提起したものとされている。その後、約20年の議論を経て、1898年に労働災害保険が法制化される。この法律は、1804年民法における個人責任の原理を修正し、実質的な社会権を初めて認知したものと位置づけられる。つづいて20世紀初頭には、労働者から退職者・病人へと保険の対象が拡大し、1928年には大戦の影響下で社会保険法が成立することになる。ただし、本格的な社会保障体制の確立は、第二次世界大戦後を待たなければならない。

社会保険というシステムの基盤にあるのは、先ほど挙げた「リスク」という概念である。エヴァルドなどが指摘しているとおり、「リスク」とは、現実中存在するところの、客観的計測が可能な何物かではない<sup>(12)</sup>。それは、全体を包摂する「保険」という制度を通してはじめて認識されうるものである。つまり、「保険」という一般的制度を前提としたとき、事故、火事、天災、さらに個人が人生の中で遭遇する病気、失業、老い、死までが、「リスク」という共通のカテゴリーの中で把握され、処理されるのである。さらに、このようなカテゴリーに納められることで、本来比較不可能なはずのそれら個々の出来事が、ある共通の尺度によって数値化され、計測可能なものとして現れることになる。言い換えれば、計測可能な何物かが、現に存在しているわけではなく、ある枠組みを通して見たとき、現実がそのようなものとして構成され、「リスク」として指示される、ということである。

このようなテクノロジーに属することで、個人的な被害や不幸は、「集合的リスクの発現」として把握され、処理される。「保障」とはそういう意味であり、そこではすでに、個人的な出来事への対応は、一般化された「リスク」の埋め合わせ、という形で読み替えられている。

「リスク」とは、エヴァルドの言葉を借りれば哲学的な「カテゴリー」である<sup>(13)</sup>。すなわち、それは現実に存在する何物かではなく、「現実」を構成するある認識の枠組みである。そうである以上、「リスク」が適用される範囲は、外的な尺度によって規定されるわけではなく、潜在的には無限定である。

## (2) 連帯主義

連帯主義は、急進党の政治的イデオロギーであり、実際党首のレオン・ブルジョワの指導の下でなされた、労働災害保険、衛生・住宅政策、失業者・退職者への貯蓄制度、公教育などの社会政策の導入を、正当化する役割を果たした<sup>(14)</sup>。しかしそれだけではなく、連帯主義と社会保険は、以下に述べるような意味で、同型の論理の上に立脚するものである。

連帯主義の出発点は、あらゆる人間が他者との相互依存関係にある、という単純な「事実」である<sup>(15)</sup>。ブルジョワはそこから、個人は相互に義務と責任を負い合っているのみならず、「社会」という集合体に対しても義務と責任を負っている、と主張する<sup>(16)</sup>。すなわち、そこではまず全体を包摂する「相互依存」関係が前提され、その中に個々人が位置づけられることによって、彼らが責任と義務を負った存在と把握されるのである。このような責務の内容を、ブルジョワは「社会的負債 (dette social)」と呼んでいる。個人は、自らに先立って存在している社会から、様々な恩恵と保障を受け取り、かつそれを離れては生きられない。それゆえ、個人は「権利 (droit)」に先立つ「義務 (devoir)」を負う、と言う。ここで注意しなければならないのは、ブルジョワの言うところの、「連帯」への帰属によって得られる「保障」と、それに応じて担うべき「負債」とは、自然的・事実的根拠に基づくものではない、ということである。社会保険において、計測不可能な出来事が、事後的に数値化されて処理されるように、連帯主義においても、個人が社会から受け取る恩恵と負債の内容は、事後的にしか確定できない。しかもブルジョワによれば、それはあたかも以前に存在していた「かのよう」に確認されなければならない、という。すなわち、このような確認とは、「もしも平等で自由な条件のもとで交渉したとするなら、両者の間で前もって成立しえたはずの合意にかんする解釈であり、表現である」(傍点引用者)<sup>(17)</sup>。彼の言う「準契約 (quasi-contrat)」とは、こうした意味である。彼は、自然的連帯と社会的連帯とを区別し、後者に「契約」に基礎づけられた「正義」や「意思」の介在を見ようとしている。しかし、たとえ彼が契約論の図式へと回帰しているように見えても、そこでの契約とは、上記のような事後的な確認にすぎず、個人の自発性に立脚した古典的な契約論とは、もはやかけ離れた論理に基づいている。

ブルジョワにとって、「モラル」とは、このような義務を引き受け、「無知、無配慮、無思慮によって引き起こされる」秩序の攪乱要因、つまり「社会悪 (mal social)」を最小限に抑える、ということの意味している<sup>(18)</sup>。言い換えれば、社会に潜在する「リスク」を常に予見し、予防し、自己への配慮を行う、ということが、このような体系における「モラル」の内容である。なお、そこで予見すべき「リスク」とは、客観的に存在するものではなく、事後的に社会によって指示されるものにすぎない。それは、潜在的には無限定なものである。こうして個人は、教育などを通じて自己への配慮の能力を最大限に発達させ、「社会化」を行う努力を常に強いられる。これが「社会的義務 (obligation sociale)」と称されるものの内容を構成することになる。

## (3) デュルケーム社会学

デュルケームの社会学は、これまで採り上げてきた「社会問題」への対応を担った思想内容を継受して現れたものに他ならない。その内容とは、伝統主義・政治経済学・伝統法学・社会主義を批判し、それらと異なる「モラル」の概念を抽出しようとする事、<sup>(19)</sup>「社会問題」を「モラル」の問題として捉えること、統計的・実証的知の蓄積を重視し、「観察」に基づく社会の「科学」を打ちたてようとする事、国家ではなく中間集団(コルポラシオン)を中心にすえた「社会」の組織化を構想すること、さらに、国家・法の役割を読み替え、それらを「社会」の表象・道具と捉えることである。ただし、以上の特徴は、社会学自体が「社会問題」を対象としていた、ということの意味するわけではない<sup>(19)</sup>。社会

学の役割は、むしろ、このような「社会的なもの」に関わる思想や知を「科学的」な語り口によって語りなおし、大学の中でその制度化を実現していったという点にあるからである。

ここでは、デュルケームの思想のうち「有機的連帯 (solidarité organique)」という概念についてみた後、そこで言われる「科学的」という語の意味について論及する。そして、社会学と社会保険・連帯主義との論理構造の同型性について指摘を行いたい。

デュルケームが初期の著作『社会分業論』において、「機械的連帯」と「有機的連帯」の区別を行ったことはよく知られている<sup>(20)</sup>。「有機的連帯」は、ある中心の統制や、共通の規範やルールによって成り立つのではなく、それを構成する各部分が各々のルールに従い、自律的に、多様に運動すればするほど、言い換えれば、個性化や特殊化が進めば進むほど、より緊密となるような関係であるという。

だが、「差異」が結合をもたらすかどうかは自明なことではないし、各部分の「観察」を積み重ねたところで、明らかとなるものでもない。デュルケームをはじめ、シャルル・ジッドやレオン・ブルジョワも、特定の場や共同体を超えた「連帯」、あるいは世代間の「連帯」をさえ主張するが<sup>(21)</sup>、このような空間・時間の差異からある関係性が生まれると想定するためには、すでにそれらの個別性を関連付け、意味づけるような、「全体」の秩序が前提とされていなければならない。

デュルケームによれば、「社会」とは、個別の積分によっては説明できない、個々人の集合を超えた「独自の实在」である<sup>(22)</sup>。ただし、このような「社会」もまた、実体として存在しているわけではない。実際デュルケームは、法や儀礼といった「表象」によってしか、その存在を把握できないと述べている<sup>(23)</sup>。しかし、「表象」がその背後に「社会」を備えているのかどうかは自明ではなく、デュルケーム自身、「表象」の背後にある全体秩序の存在そのものを証明しえているわけでもない<sup>(24)</sup>。

むしろ以上の言明は、デュルケームの言うような「社会的」観点に立ったときに、法や儀礼などが「社会」の「表象」として解釈される、ということを表していると考えべきである。言い換えれば、先の「独自の实在」という表現は、「科学的」に証明が可能な言明というよりも、むしろ社会学が成り立つために前提としなければならない「公準」である、ということである<sup>(25)</sup>。このような、全体性を有する秩序があらかじめ想定された時にのみ、個別部分の差異化は、時間・空間を超えて「全体の機能の一部」として把握されるのである。重要なことは、個別の機能を「帰納」して全体の秩序に至ろうとすることは不可能であり、したがって、全体秩序(社会)の存在自体は、そのような操作によっては示されえない、ということである。

ここで「科学」という語について触れておきたい。第三共和制期には頻繁にこの語が使用されるが、エミール・リトレによるコント実証主義の復権の影響もあり、「科学」はしばしば「実証主義」との関わりで理解されている。例えばデュルケーム自身も、自らの方法の「科学」性を弁証するために、事物の観察や帰納という点を挙げているし、通常はこのような実証主義的概念が、デュルケームの思想の「科学」性と結び付けられている。

しかし、すでに述べたとおり、個々の「事実」を観察し、それを帰納的に積み上げていくことによって、「社会学」や「連帯主義」が成り立っている、と言うことはできない。そのような方法によっては、全体の秩序—すなわち、「社会」や「連帯」の存在それ自体—は、説明されないからである。したがって、これらの手続きが、彼らの思想の「科学」性を担保しているわけでもない。むしろ「科学」とは、個別の事象を意味づけ、その位置を(類型や分類という形で)与えうような、「全体」を把握する認識論的視点を意味している、と考えるべきである。彼らの「科学」への信頼とは、すでにこうした「全体」を見通す視点が存在している、あるいはその視点を前提としてよい、ということへの信頼にほかならず、それ自体は、証明の対象となっているわけではない<sup>(26)</sup>。

このような意味での「科学」的な語り口から成り立っている「社会学」こそ、当時の社会保険・連帯主義の論理構造を、最も精緻に表現している。これらにおいて前提にされているのは、あらかじめ「全体」を包摂しうる相互依存関係、すなわち「連帯」である。「連帯」とは、規範的なものであるよりも、負の相互依存関係を含めた、抽象的な関係性である。それは、全体を見通すような「科学的」視点に立ってはじめて、その存在が把握されうるものである。この関係性の中に位置づけられた時、個人は、次のような存在として認識される。社会保険においては、集会的「リスク」の潜在する者として、連帯主義においては、社会によって課された「負債」の潜在する者として、デュルケームにおいては、差異化された「機能」を担う存在として。注意しなければならないのは、この論理の順序は逆にできない、ということである。個別の事故や病気などの出来事、個々人の果たしている役割をどれほど大量に収集し、「帰納」したところで、全体の秩序そのものの把握に至ることはできない。

さらに、「連帯」概念の特徴は、このような個人・社会関係の認識あるいは定義づけそのものから、個人に課される「義務」と「モラル」が帰結する、ということである。社会保険においては保険の拠出、連帯主義においては負債の返済、社会学においては、個性の発達を通じた機能の充足が、「社会」から恩恵を蒙る個人の「義務」とみなされる<sup>(27)</sup>。さらに、このような「義務」は、自然的・事実に根拠から導き出されるものではなく、「社会」によって事後的に指示される恣意的なもの、潜在的には無限定なものに他ならない。実際個人は、次のような配慮を、「モラル」として常に課されることになる。すなわち、社会保険における「リスク」の最小化、連帯主義における「社会悪」の予見と予防、そして社会学における教育を通じた理性化・社会化、である。

デュルケームやブルジョワにおいては、それまでの思想潮流に見られた対立図式—規範と事実、法的平等と社会的不平等、法とモラル、個人の自由・自発性と権力の強制など—が、もはや決定的な意味を持つものとしては認識されていない<sup>(28)</sup>。それは、彼らが上記のような論理構成に拠っているためである。この論理の内部では、それらの対立要素は起源を同じくする現象の二側面とみなされ、両者の間の乖離は、テクニカルな処理に委ねられうることになる。もし、デュルケームの思想において「政治」が語られうるとすれば、それはこのような意味での、言わば「政治」の「社会化」としてのみ、可能であると言うべきであろう<sup>(29)</sup>。

- (1) Laurent Mucchielli, *La découverte du social : naissance de la sociologie en France (1870-1914)*, Paris, Éditions la découverte, 1998, p. 88. この時期のカント哲学の導入についての業績は多い。最近のものとして、Massimo Ferrari, *Retour à Kant : introduction au néo-kantisme*, Paris, Éditions du Cerf, 2001, p. 37-45 を参照。ヘーゲル哲学の受容史に関しては、カント哲学の場合と比較すると研究の蓄積が薄い、さしあたり、Michael Kelly, *Hegel in France*, Birmingham, Birmingham Modern Languages Publications, 1992 が便利である。
- (2) Marie-Claude Blais, *Au principe de la République : le cas Renouvier*, Paris, Gallimard, 2000, p. 387.
- (3) その最も典型的な例は Charles Renouvier et Ch. Fauvety, *Du gouvernement direct*, Paris, 1851.
- (4) 主なものは、Marie-Claude Blais, *Au principe de la République, ibid.* ; Laurent Fedi, *Le problème de la connaissance dans la philosophie de Charles Renouvier*, Paris, L'Harmattan, 1998. なお、前著で19世紀後半のフランス自由主義を論じた William Logue の *Charles Renouvier : Philosopher of Liberty*, Baton Rouge and London, Louisiana State University Press, 1992 は、「自由」の意味を掘り下げて論じていないなど、全体に考察が不十分なものととどまっている。
- (5) Charles Renouvier, *Essai de critique générale. Premier essai. Analyse générale de la connaissance, plus un appendice sur les principes généraux de la logique et des mathématiques*, Paris, 1854.
- (6) *Ibid.*, p. 190-201, p. 261-271.

- (7) Charles Renouvier, *Science de la morale*, 2 vol., Paris, 1869.
- (8) Charles Renouvier, *Essais de critique générale. Quatrième essai. Introduction à la philosophie analytique de l'histoire*, Paris, 1864, p. 25 et s.
- (9) 共和制初期におけるルヌーヴィエの影響については、Félix Ravaisson, 《(La philosophie en France au XIX<sup>e</sup> siècle)》, in *Recueil de rapports sur les progrès des sciences et des lettres*, Paris, 1867, p. 103-111を参照せよ。デュルケームは、知的鍛錬の方法として、「大思想家を詳細に研究し、その体系を最も隠れた要素にまで解体すること」が有効だとし、「自らの師は、ルヌーヴィエであった」と語っている (R. Maublanc, 《(Durkheim, professeur de philosophie)》, *Europe*, t. 22, 1930, p. 299, cité par M.-C. Blais, *Au principe de la République*, *ibid*, p. 395)。
- (10) 例えば、Steven Lukes, *Émile Durkheim, His Life and Work : A Historical and Critical Study*, London and New York, Penguin Books, 1975, p. 55.
- (11) M. Nadaud, Proposition de loi sur « les responsabilités des accidents dont les ouvriers sont victimes dans l'exercice de leur travail », Chambre des députés, Documents, no. 2660, 29 mai 1880.
- (12) F. Ewald, *L'Etat-providence*, *ibid*, Livre 2, 《(Du risque)》. エヴァルドの議論を踏まえた邦語の研究として、北垣徹「新たな社会契約—フランス第三共和政期における福祉国家の哲学的基礎—」, 『ソシオロジ』40巻、1号、1995年、69-87頁、が優れている。
- (13) F. Ewald, *L'Etat-providence*, *ibid*, p. 371.
- (14) P. Budin, Ch. Gide et al., *Les applications sociales de la solidarité*, Paris, Félix Alcan, 1904を参照。
- (15) Léon Bourgeois, *Solidarité*, Paris, Presses Universitaires du Septentrion, 1998 (1<sup>re</sup> éd., 1896), p. 35.
- (16) *Ibid*, p. 38 et s.
- (17) *Ibid*, p. 47 et s.
- (18) Léon Bourgeois, 《(Préface)》, in *Les applications sociales de la solidarité*, *ibid*, p. VII.
- (19) デュルケームの「社会問題」認識については、《(Préface)》, in *De la division du travail social*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, 1902 (田原音和訳「第二版序文」、『社会分業論』青木書店、1971年、1-31頁) ; *Le socialisme : sa définition, ses débuts, la doctrine saint-simonienne*, Paris, 1928 (森博訳『社会主義およびサン・シモン』恒星社厚生閣、1977年)、などを参照。
- (20) Émile Durkheim, *De la division du travail social*, Paris, Presses Universitaires de France, 1973 (1<sup>re</sup> éd. 1893) (田原音和訳『社会分業論』青木書店、1971年)。
- (21) 例えば、Léon Bourgeois, 《(L'idée de solidarité et ses conséquences sociales)》, in Léon Bourgeois et Alfred Croiset, *Essai d'une philosophie de la solidarité*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, 1907.
- (22) Émile Durkheim, *De la division du travail social*, *ibid*, p. 27 et s. (邦訳65頁以下)。
- (23) Émile Durkheim, *Le suicide: étude de sociologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1930 (1<sup>re</sup> éd. 1897), p. 350 (宮島喬訳『自殺論』中公文庫、1985年、390頁) など。
- (24) 例えばデュルケームは、次のように言う。「社会現象は物であり、物のように取り扱わなくてはならない。この命題を証明するには…その現象が社会学に提供される唯一の与件 (*datum*) であることを確認すれば足りる」 (Émile Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, 1919 (1<sup>re</sup> éd. 1895), p. 35 (宮島喬訳『社会学的方法の規準』岩波文庫、1978年、90頁))。
- (25) 「社会学が存在するとすれば、それは、他の科学の探求する世界とは異なる、未知の世界にかんする研究でしかありえない。ところで、その世界はもし実在の体系でないならば無意味である」 (Émile Durkheim, *Le suicide*, *ibid*, p. 349 (邦訳389頁))。
- (26) 本稿では展開できないが、このような「科学」への信頼は、ルヌーヴィエの場合と同じく、「人間」を中心的な参照点として成り立っている。認識論における「人間」の位置については、例えばÉmile Durkheim, 《(De quelques formes primitives de classification)》, *Année sociologique*, vol. 3, 1903, p. 67 et s. (小関藤一郎訳『分類の未開形態』法政大学出版局、1980年、88頁以下)を参照。なおここで、未開社会が対象とされているのは、「科学的」認識の論理的起源をそこに探ろうとしているためであり (同上, 87頁)、時間的な先行関係が重要なわ



けではない。

パーソンズの解釈以来、初期の『社会分業論』とそれ以降の著作との間で、「集合意識」の位置づけに変化があったか否かが議論となってきた(T. Parsons, *The Structure of Social Action*, McGraw Hill, 1937, Part 2, ch. 8-12 (稲上・厚東訳『社会的行為の構造 3 デュルケーム論』木鐸社、1992年)を参照)。すなわち、パーソンズによれば、『分業論』の段階では、近代社会は機能的結合と捉えられていたのに対し、それ以降は、近代社会においても共通の規範—「人格崇拜」—が結合の基礎と見なされるようになった、というのである。しかし、「有機的連帯」という社会認識を成り立たしめている前提に、上記のような「人間」という参照点があったとすれば、そうした対照は成り立たちえない。デュルケームが、「人格」の超越性を機能分化の結果であるかのように記述しているとしても、それは、彼の体系の中でそれを成り立たしめている前提自体を説明することができない、ということを表しているにすぎない。実際には、「人間」という概念は、彼の体系の中で前提であると同時に帰結でもあるという、特異な位置を占めている。

デュルケームは、後期の宗教社会学において、「社会」を「宗教」という実体的規範と同一視しようとしている。あたかも、ここで述べた抽象的関係性としての「連帯」という捉え方を、後期においては放棄したかのようである。しかし、このような変化は、私見によれば、上記のような「人間」の位置づけの両義性と密接にかかわっている。すなわち、自らの体系を、自己準拠的な概念にではなく、外部のより実体的な基盤の上に立てようとするときには、常にこうした共同体的規範が呼び返されるのである。サン・シモンやコントが同様の軌跡を辿ったことは、その表れである。

(27) デュルケームは「道徳意識の定言命法」として、次のように言っている。「決められた機能を有効に充足できる状態に、汝をおけ」(Durkheim, *De la division du travail social*, *ibid.*, p. 6 (邦訳 45 頁))。

(28) Cf. Durkheim, *De la division du travail social*, Paris, 1893, Introduction ; Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, *ibid.*, Ch. 3 ; Durkheim, *Léçon de sociologie : physique des moeurs et du droit*, Paris, Presses Universitaires de France, 1950, 5<sup>e</sup>-6<sup>e</sup> leçon ; Bourgeois, *Solidarité*, *ibid.*

(29) この意味において、1970年代以降のいわゆる「デュルケーム・ルネッサンス」での、デュルケームの政治社会学(社会主義論、民主主義論、国家論)に着目する研究潮流、そして1980年代以降の、デュルケームにおける「政治的なもの」に着目する研究潮流には、一定の留保が必要であるように思われる。第一の潮流に関しては、「政治」の対象において、第二の潮流に関しては、「政治」がそのような形で語られなければならない思想的コンテクストにおいて。この点については、以下の拙稿でも不十分ながら展開されている。田中拓道「西洋政治思想史におけるÉ.デュルケーム—「社会」概念による「政治」観の再構成」、「北大法学論集」47巻、2号、207-257頁、3号、171-221頁、1998年。

## VI おわりに — 何が「解決」されたのか？

これまで我々は、「社会問題」への対応として、「慈善」、「友愛」、「連帯」という三つの概念に表される思想潮流を検討してきた。「連帯」において重要なことは、そのような紐帯が事実として存在しているかどうかではない。むしろ重要なのは、「連帯」が一旦認知され、社会保険や福祉国家という形で制度化されるならば、そのようなものとして「現実」が構成されていく、ということである。この制度に属する個人にとって、「現実」はまさにそのようなものとして現れ、自らの立脚する認識論的配置の特異性を意識することすら、必要ではなくなるからである<sup>(1)</sup>。第三共和制期に見られたのは、こうした「連帯」の空間の認識論的準備であり、その制度化であった、と捉えることができる。

本稿において、「連帯」以前の概念に遡って「社会問題」への対応を採り上げたのは、このような「解決」が、いかなる意味で特殊なものであったのか、を明らかにしようとするためであった。「慈善」、「友愛」、「連帯」の間の差異、さらに、ルヌーヴィエと、それ以降の「連帯」概念との差異にさえ、そうした問いを探るための幾つかの手がかりが見出せるように思われる。ここでは、そのうち若干の点を手短

に指摘しておきたい。例えば、「人間」という概念の位置づけは、その一つである。「連帯」の平面の上では、全体秩序の維持という観点から、人間の「差異」が処理される。その背後にあるのは、集合的「リスク」を最小化し、「生命」を最大化することが善となるような、特殊な人間観である。そこでは、かつて「平等」という理念によって意味されていたことがらや、「人間」そのものに関する哲学的探求は、もはや重要な問題とは見なされていない。さらに、「連帯」が成立するプロセスの中で、「自由」の意味は根本的に変化する。社会学的意味での「自由」と、政治的自律・哲学的自由（ルノーヴィエ）との間の差異を、「連帯」の空間の中で明確に分節化し、問題化することは困難である。最後に、こうした空間では、「政治」はテクニカルな問題の処理へと還元される。そこでは、「統治」のあり方の基盤を批判的に検討し、新たに構想する余地を見出すことは困難である、という点も指摘しておくべきであろう。

終わりに、ここで採り上げた「連帯」概念のアクチュアリティについて、一言触れておきたい。近年の一部の福祉国家論、例えばロザンヴァロンや彼を引用する論者において、次のように論じられることがある<sup>(2)</sup>。ネオ・リベラリズムの進展や、遺伝子医療などのテクノロジーの発展によって、社会の中に新たなタイプの不平等と排除が刻印されており、「リスク」の均等な配分に立脚する福祉国家（論）は、今や「哲学的危機」にある、と。

しかし、このような議論は、少なくとも「連帯」の思想を適切に捉えたものではない。すでに述べたように、「連帯」の特徴は、不平等に対する平等、排除に対する包摂にあるのではない。それは、「差異」をある共通の土俵の上に位置づけ、処理する枠組みであると同時に、そのような枠に収まりきらない要素（自己への配慮をなしえない者）を、「異常者」という形で指示し、排除するようなメカニズムを内包しているからである<sup>(3)</sup>。

思想史的に見たとき、「連帯」とは、規範的な意味を有した概念ではない。それは、個人・社会関係を抽象的レベルでとらえ、ある権力の組織化を可能にするための、特殊な認識論的枠組みである。「連帯」を思想史的に探求するとは、こうした意味において、19世紀末に生まれ、現代にまで引き継がれているような結びつき—特異な認識論的配置の成立、社会に関する知の制度化、権力の組織化の三者の結びつき—を相対化し、批判的に読み解くための作業にほかならない。

(1) 実際、デュルケームに先立つルノーヴィエやファイエらの哲学的業績は、20世紀初頭以降急速に忘却されていった。

(2) Pierre Rosanvallon, *La crise de l'État-providence*, nouvelle éd., Paris, Seuil, 1981 ; *La nouvelle question sociale : Repenser l'État-providence*, Paris, Seuil, 1995.

(3) ネオ・リベラリズムと福祉国家との相違は、「リスク」処理のテクノロジーの運用の相違、すなわち福祉国家においては、教育などを通じたリスクの最小化のメカニズムが各人に内面化されるのに対し、ネオ・リベラリズムでは、警察権力などの物理的暴力に訴えかけられることが相対的に多い、という相違にある。実際、例えばエヴァルドの福祉国家論のもとにあったフーコーのリベラリズム論は、70年代末のネオ・リベラリズムの出現を背景にし、それを批判的に分析しようとしたものである。Cf. Michel Foucault, 《Naissance de la biopolitique》, in *Dits et écrits*, t. 3, 1976-1979, Paris, Gallimard, 1994, p. 818-825. エヴァルド自身も、福祉国家を「自由主義のテクノロジー」としてとらえている (F. Ewald, *L'Etat providence*, *ibid*, p. 64-70)。