

論 説

レオン・ブルジョワにおける連帯・共和国・ 国際連盟構想（二）

北 川 忠 明

〈目次〉

はじめに

第一章 レオン・ブルジョワの社会連帯論

第一節 社会連帯論の論理構造

第二節 社会連帯論への諸批判と正義論

第三節 連帯と正義—ロールズ「格差原理」との対比で（以上
前号）

第二章 レオン・ブルジョワの共和国

—知の共和国・非宗教的共和国・社会的共和国—

第一節 大学改革論と教育論

第二節 非宗教性

第三節 「互助の国民」とアソシアシオン（以上本号）

第三章 レオン・ブルジョワの国際連帯論と国際連盟構想

第一節 国際連盟構想の生成—『国際連盟のために』

第二節 国際連盟の創設とブルジョワ

結びにかえて

第二章 レオン・ブルジョワの共和国

— 知の共和国・非宗教的共和国・社会的共和国—

本稿冒頭（『法政論叢』第60・61合併号掲載）で見たように、ブルジョ

ワは、1888年の下院議員補欠選挙当選後、1890年には、公教育大臣となり、1895年には、首相として急進派中心の内閣を組閣し、累進課税法案や政教分離法につながるアソシアシオン法の準備に取り組むが、わずか半年で退陣。その後、1898年には公教育大臣に復帰、1902年には下院議長に就任、1905年に上院議員に選出され、1906年には外務大臣、1912年労働大臣、1914年外務大臣、1917年労働大臣等の要職を務める。

19世紀末フランスにおける共和国モデルの確立期の中枢にいた人物であるブルジョワは、どのような共和国を志向していたのだろうか。「はじめに」でも触れたように、R. ドゥブレが「あなたはデモクラットか、それとも共和主義者か」において描いたフランス共和国像はフランス共和主義をカリカチュア化するものだという批判もあり、連帯主義をフランス共和主義の本道としてとらえる見方 (S. オーディエ) もある⁽¹⁾。本章では、大学改革、政教分離、社会保険政策等、ブルジョワが関わった諸政策を通して、彼の共和国像を見ることにしたい。

第一節 大学改革論と教育論

ブルジョワは、1897年『フランス民主主義の教育 (*L'Education de la démocratie française*)』を刊行している。これは、公教育大臣時代 (1890年3月1日～1892年12月6日) の1890年5月23日のモンペリエ大学600周年記念講演や、1892年3月11日の上院での大学法案審議における演説を始め、

(1) フランス共和主義の原像については、中谷猛「近代のフランス政治思想における共和主義」(「立命館法学」別冊、ことばとそのひろがり(2)、2004年)、同「思想としてのフランス共和主義」(同志社法学、第59巻第2号、2007年)が参考になる。

(2) フランス教育同盟 (*La league française de l'enseignement*) は、1866年に J. マッセ (Jean Macé) の提唱によって創られた世俗・無償義務教育の推進を目的とした団体で、ブルジョワは1894年から1898年まで委員長を務めている。

(3) *L'Education de la démocratie française*, 1897, p.4.

1890年から1896年にかけてのフランス教育同盟⁽²⁾大会等での講演14編を収録したもので、初等・中等教育、高等教育、社会教育改革に関わっている。

1. 大学改革論

ここでは、先ずブルジョワの高等教育改革論を見ておきたい。初等教育改革は、周知のように、無償・義務・非宗教性(ライシテ)を基本原則として、ジュール・フェリーにより推進され、1881年6月16日の第2法律(無償制)、1882年3月28日の法律(義務制とライシテ)、次いで1886年10月30日法(教師の非宗教化、ゴブレ法)等により実現される。教育改革におけるブルジョワの独自の貢献として取り上げられるのは、先ずは高等教育改革であろう。

さて、ブルジョワは、1890年のモンペリエ大学600周年記念講演において、大学改革の必要性に言及して、次のように述べている。

「我が民主主義社会では、もはや特権は論外だし、誰も、特別の裁判所を持ち、壁に囲われ、都市の中の都市、国家の中の国家を形成する閉鎖的団体を再建しようなどとは考えてもいない。与えることが大事な独立性とは、科学的独立性である。公教育は全段階において国家的な教育でなければならない。…今日のファキュルテ(facultés 学部)においてと同様明日の大学においても、国家は教師を任命し、歳出を承認し、研究については、その義務の一つである高度な指導を維持しなければならない。われわれは、祖国の脳髄であり、そうあるべきであるこの大学の中に、血液が迅速に全般的に流れることを望んでいる。しかもこの血液はフランスそのものの血液でなければならない。血液は有機体の全ての箇所から集まり、主権者である国民の感情、思想、意思の宝庫を絶えず刷新しなければならない⁽³⁾」。

「もう一つの条件が必要である。新しい大学組織は人工的な空想の産物であってはならない。……大学が設立されるためには、幾つかの条件が必要で、複数のファキュルテが併存し繁栄しているだけでなく、それらの結合によってさらに活力を増し、新しい発展の準備ができていることである。法律が多くの人々に市民権を付与するのと同様に、大学の資格が一団の制度に付与される時、国家はこの大学を作り出すのではなく、その存在を承認するのである⁽⁴⁾。」

このモンペリエ大学講演を承けて、当時高等教育局長であったルイ・リアルは『大学とファキュルテ (*Universités et Facultés*)』(1890年)の中では、「公教育大臣はモンペリエ大学600年記念式典において、大学問題を公的に提起し、それを下院で審議すると宣言したばかりである⁽⁵⁾」と述べている。1880年代、1890年代の高等教育改革は、ジュール・フェリーによって初等教育改革に続いて着手されるのであるが、フェリーのもとで、高等教育の共和派的改革を遂行するのが、アルベール・デュモンから高等教育局長職を引き継いだリアル(1884-1902年在職)である。ブルジョワが上程した法案は、紆余曲折を経て「大学改革の頂点」とも言われる1896年7月10日の法律として成立するのであるが⁽⁶⁾、これを推進したのがルイ・リアルなのである。

いささか迂回するが、この背景に触れておこう。周知のように、大革命後のフランスにおいて近代的大学制度の基礎となったのは、ナポレ

(4) *Ibid.*, p. 5.

(5) L.Liard, *Universités et Facultés*, 1890, p. v. なお、ルイ・リアルについては、さしあたり白鳥義彦「ルイ・リアルとフランス第三共和政の高等教育改革」(神戸大学『文学部紀要』41号, 2014年)。

(6) 田原音和『歴史の中の社会学』(木鐸社, 1983年), 141頁。なお、以下の歴史記述は同書に負う。

オンの「帝国大学」である。「帝国大学」は、17の各大学区に設置され、それぞれ独立したファキュルテを、中央集権的で専制的な管轄下に置いたものであった。パリ大学区では、伝統的な神学・法学・医学と新設の理学・文学の5ファキュルテが置かれたが、それぞれのつながりはなく、強力な中央権力の統制下に置かれた。この「帝国大学」は後に教会権力と妥協した結果、教育・研究の質は低下を辿る一方であった。

こうして、1880年代に、共和派の手で大学改革が推進されることになったのであるが、この時期には、専制的国家権力からの大学の解放と自治という方向で、二つの方向があった。一つは「大学レッセフェール論」で、経済的自由主義の論理に依拠した教授市場の自由競争を活性化させる、国家管理から自由な私立大学化の方向である。もう一つは「大学団体論」で、中世の同業組合的な大学像に近く、自主管理的な大学を目指す方向である。共和派の改革論は、両方向を踏まえて、「大学団体論」に傾斜していくが、教権勢力がなお大きい力を持つ状況において、国家から支援を受けた大学の団体自治強化の方向を辿る。そして、リアルたちが目指したのは、まずファキュルテの自治を立法化し、ついで諸ファキュルテの統合を経てユニヴェルシテ（大学）への統一を図る方向である。こうして、1885年にはファキュルテは法人格を獲得し、1890年には独自予算を獲得する。さらに、1893年には、複数ファキュルテの連合教授団に法人格を付与し、最終的に1896年7月10日の「総合大学設置法」において、これにユニヴェルシテの名称を与えることになった。ブルジョワが提示した大学改革法案はこれの途上にあるものであった。すなわち、先に見たブルジョワの講演の一節にあるように、国家の支援の下での複数ファキュルテの結合による新たな大学の発展の方向である。

さて、公教育大臣ブルジョワが上程した大学法案の上院審議において行われた演説が「大学—科学と民主主義」（1892年）である。そこでは、ブルジョワ提案の大学改革法案に対するシャルメル・ラクール

(Challemel-Lacour) の批判に対して、ブルジョワは次のように応答する。

シャルメル・ラクールは穏健派の共和主義者であるが、ラクルールの批判は、法案が提示するのは中世の大学の復活ではないか、あるいは外国の大学の模倣ではないかというものであり、さらに、その改革プランは国の政治的・道徳的統一に打撃となることによってフランス革命の事業を破壊するものではないかと批判する。これに対するブルジョワの反論を逐一紹介するのは課題ではないので省略するが、ブルジョワは、1885年のゴブレによるデクレの精神は複数ファキュルテを統合し法人格を付与するものであること、法案はこれに独自予算や学位授与権を与え、この統合を完成させるものであると言う。

そして、百科全書、コンドルセ、革命期の教育論、帝国大学以来の大学の歴史を辿りながら、つまり、提案している法案はフランス革命の事業を受け継ぐものだという点を強調しながら、今日大学改革において必要なのは「科学の統一性」と「教育の連帯」を確立することだと述べる。

「科学の様々な部分の間に置かれている人為的な障壁は、人間精神の統一性という哲学的で優れた観念に反するだけでなく、これらの束縛と拘束から解放された科学的発見と研究の必要性にも反している⁽⁷⁾」。

この「科学の統一性」の観念こそ出発点であり、それを確立するために複数ファキュルテを統合し法人格を付与し、大学の資格を認めるのである。その場合、大学が国家の「後見」のもとに置かれることは当然のこととされる。「大学は他の多くの法人と同様に法人格を持つであろう。それは、同様に国家の後見に服するであろう⁽⁸⁾」。

(7) *L'Education de la démocratie française*, p.37.

国家の後見のもとにある高等教育こそ、「国全体の一般的思想の源泉」となるのである。ブルジョワは次のように述べている。

「私は、民主主義にとって知的・道徳的組織の必要条件が存在することを、われわれが明確に感じとっていなければならないと思う。この知的・道徳的力の秘密は、まさに高等教育の組織の中に、科学、全体科学の組織の中にあると私は思う。…

良心の自由と政治的自由の国において、様々な意思が結集する共通の土俵を作り出しうるのは、科学だけである。

何故か？理性に語りかけるのは科学しかないからである。本能的運動によって一時作られる統一は脆い統一だからである。堅固な統一は、共通の思想、つまり科学によって作られるものだからであり、科学こそ、人間の理性が合致できる共通点を見いだすことができるのである。科学が尊重し、国家も尊重する様々な信念の多様性の元で、科学は共通の確信を見いだす。そのうえに国民の思想が築かれるのである。

繰り返すが、そこに、自由で非宗教的な民主主義における科学の役割がある。この進歩と自由の強力なエージェントに対して、十分に輝くのに必要な器官が与えられなければならない理由である。

大学とはこの器官なのである⁽⁹⁾。」

また、次のようにも述べている。

「それぞれ一つのものである二つの事柄がある。科学と国民である。真理は一つであるから、それを公言する人、それを受け取る人はみな科

(8) *Ibid.*, p.47.

(9) *Ibid.*, pp.55-56.

学の統一性を感じ、至る所等しく科学の威厳を認め、全段階において科学へのまさに信頼を、科学へのまさに尊敬を持たなければならない。教育の統一は、科学の統一の結果であり、国民の統一に導くものである⁽¹⁰⁾。』

ブルジョワにとって自由で非宗教的な民主主義の知的・道徳的力の源泉は高等教育と科学にあるのであって、「様々な意思が結集する共通の土俵」を作り出さうのは科学である。もはや徳ではなく、科学こそが共和国の国民的統一を作り出すのである。

C. ラレールは、このブルジョワたちが推進した大学改革について次のように言う。

「おそらく最終的に安定した（第三）共和国は、市民の道徳的訓練、かれらの徳を無視しない。共和主義的学校は非宗教的徳が存在すること、愛国的義務が存在することを示すことに専念するだろう。それにもかかわらずフランス式共和国モデルの大いなるオリジナリティは、古典的共和主義の伝統と比べると、徳の共和国を知の共和国に替えたことである。この点がフランス式共和国モデルに近代性を与えている。（モンテスキューが描いたような）古代共和国と異なり、近代共和国の運命はもはや習俗の維持にではなく、知の発展に結びついている。

共和国と知のこの同盟は、その主要な闘士であるルイ・リアールが示しているように、共和主義的大学の形成の原理である⁽¹¹⁾。』

ブルジョワが、フランス式共和国モデルのオリジナリティである「知

(10) *Ibid.*, pp.206-207.

(11) C.Larrère, *Libéralisme et républicanisme: Y a-t-il une exception française?*, *Cahiers de Philosophie de l'Université de Caen*, n° 34, 2000, p.134.

の共和国」確立の一翼を担っていたことは間違いないが、同時にそれは、非宗教的な共和国の確立を推進するものでもあった。ブルジョワと非宗教性については後に見ることにして、ブルジョワの初等教育論、中等教育論、社会教育論を簡潔に見ておこう。

2. 教育論

先ず、中等教育論についてであるが、この領域でも、ブルジョワは、第二帝政期に公教育大臣であった V. デュリーが始めた実学的内容の中等教育をさらに近代化したと評価される⁽¹²⁾。ブルジョワは、1890年の「全国高校作文コンクール賞授与式」講演において、先ず次のように述べている。

「祖国を形成してきたものは、出自、言語、国境、法律の統一性ではなく、感情と意志の統一性であったと言われる。一国において正真正銘の公教育、国民的大学が存在するのは、教師たちの間に、この大学のメンバーの間に、教育目的、その思想、方法、について受け入れられたドクトリン、つまり共通の教育方法（*pédagogie commune*）が存在する場合だけである⁽¹³⁾」。

そして、次のように言う。教育の目的は「健全な精神、公正で自由な精神、しっかりした教養、確かな嗜好、正しい良心、強い意志を備えた人⁽¹⁴⁾」の形成であるが、それはその国と時代に要請される人間の形成でなければならず、そして、ほんとうに今日に適した人間形成であるため

(12) アントワーン・レオン『フランス教育史』（池端次郎訳、白水社、1969年）、106頁。

(13) *L'Education de la démocratie française*, p.67.

(14) *Ibid.*, p.70.

には、「子供は自然と人間について知られていることをすべて理解し知らなければならない⁽¹⁵⁾」。しかし、これは不可能である。そこで、教育技術は選択しなければならない。わが国の教育目的のために、「若者に本当に必要な知識を選択」しなければならない。これは古い勉強の幾つかの部分、幾つかの訓練を犠牲にし、文学的教養の幾つかの部分放棄することに同意されたときに、理解されていたことである。

ブルジョワによれば、「歴史の各時代には一つの世界観、一つの哲学が対応するが、それぞれの哲学には一つの教育方法が対応すると言える⁽¹⁶⁾」。中世の教育方法は、アリストテレスの『論理学』にしたがった弁証法的なもので、「形式」重視である。16世紀の教育は、ギリシャの古典文学に必要な素材を求めた、テキスト重視のものである。デカルト以後は、内的自我の観察が知的努力と教育の目的となるような思想重視のものである。そして、18世紀には物理学の登場によって、外的世界に目が開かれ、事実重視になる。今日では、教育方法はより広大なものになるが、ブルジョワは、ここで、言語の形式を思考の一般形式と対応させる文法と実験科学の教育の意義を重視する。「実験科学が世界に占める位置は巨大であり、科学と文学の闘争が今世紀の特徴⁽¹⁷⁾」であり「精神形成において有益であるだけでなく本質的なことは、科学の方法の知識であり、その厳格な観察と実験の方法の知識である⁽¹⁸⁾」というのである。

ブルジョワは、「知の共和国」に相応しく中等教育においては、科学を基にした知育が教育方法の基礎であって、古典的な教養教育は置き換えられなければならないと考えている。

初等教育についても、1893年のフランス教育同盟における講演「教育

(15) *Ibid.*, pp.70-71.

(16) *Ibid.*, p.73.

(17) *Ibid.*, p.76.

(18) *Id.*

方法の改革」の中で、現状では子供に余りにも多くの言葉を与えすぎており、事物を教えていないと反省点が述べられ、「初等教育の目的は、子供に大量の知識を与えることではなく、多くの知識を獲得できるようにすること¹⁹⁾」であり、理解することではなく、「理解する術を理解すること」を教えるべきである、すなわち個別科学ではなく科学の基本原則を教育することが肝要であると述べている。そして、次のように言う。

「結局今しがた話した訓練された器官の助けを借りて子供に与えなければならないものは、これらの器官のうち最高のもの、認識の優れた道具すなわち理性の準備であり、発展であり充実である²⁰⁾」。

とはいえ、ブルジョワは知育万能論者ではない。

「しかし、さらに重要なものがある。……われわれは単なる知性ではない。われわれは心 (Coeur) でもなければならぬ。子供に以上の知的準備が与えられたときに、言葉の古い意味での教育 (pédagogie) の仕事を全て終えた訳ではなく、かろうじて素描しただけである。教育を完了するためには、子供の中に内面の小さい炎を灯さねばならない²¹⁾」。

ブルジョワは、このためには、教師は先ずこの内面的感情を持ち、それを子供に与えなければならないと言う。教育 (éducation) とは「献身 (don de soi-même)」であり、「固有の意味での道德教育の出発点だと思われるのは、第一に道德感情の教育である²²⁾」と言う。この道德感情が「祖国

(19) *Ibid.*, p.118.

(20) *Ibid.*, p.126.

(21) *Ibid.*, p.127.

(22) *Ibid.*, p.132.

愛」の基礎となるのであるが、道德感情を育むのは子供の小集団であって、教師はこれを活用しなければならない。

こうして、道德教育は社会教育に接続する。ブルジョワは教育論の多くを社会教育に充てているが、社会的感情を育成するのが社会教育であり、そこにおいて重視されるのはアソシアシオンである。

1896年のフランス教育同盟「学校の明日」と題する講演においては上記の学校教育と並行して、「卒業生と在學生とのアソシアシオン」の増大について、「これらのアソシアシオンは、連帯と友愛の観念をほんとうに作動させるという利点と特別な利益を持っている²³⁾」と述べ、その奨励を促す。

「若者の民主的青少年クラブと連帯精神」においては、先のアソシアシオンや青少年クラブ、互助会に触れて、次のように言う。

「われわれの目的は、単に教育的なもの、学校的なものではない。それらより高いものである。これらの若者集団において、フランス民主主義の必要に備えさせることが重要である。フランスの若者を個人生活、利己的生活、利益より優れた生活に向け準備することが重要である。彼らを、一言で言うと、公民生活、社会生活まで引き上げることが重要である²⁴⁾」。

こうして、初等教育における道德感情の育成から社会的感情と祖国愛の育成が図られるのであるが、ブルジョワが知育万能論者ではないとしても、教育の刷新の基礎は実験科学の発展に基づくものである。だから社会性の感情の育成も、科学に基づいて連帯を教えることが基礎になる。

²³⁾ *Ibid.*, p.197.

²⁴⁾ *Ibid.*, p.226.

この点は、新カント派共和主義者F・ピユイツソンやM.A.ダルリュとはやはり異なるように思われる。

ダルリュは、ブルジョワの『連帯』が刊行されるとすぐに、新カント主義の立場から、道徳を実証科学的に自然的連帯の基礎のうえに確立しようとするものとして批判したのであるが、1902年、社会高等研究院(L'École des Hautes Etudes sociales)で、「連帯と人格道徳(morale personnelle)」と題する講演を行っている。そこでの焦点は、「個人的義務の観念、個人的良心の観念」を連帯の道徳に置き換えることの是非である。

ダルリュによれば、連帯はそれ自体善きものではない。善においても悪においても連帯は存在する。例えば、職業的連帯は団体精神を育むが、その成員は団体にとって隠す必要のある秘密に囚われる。秘密を明かせば団体全体を敵に回すことになるが、彼の良心は連帯を断ち切るよう促すかもしれない。さらに、連帯が道徳の全てでないのであれば、歴史の全てでもない。連帯は社会生活の骨組みであり、過去の遺産を相続するものかもしれないが、この骨組みは「個人のイニシャティブ」によって不断に断ち切られるし、そうでなければ歴史はありえない。知的世界においても、道徳的世界においても同様である。こうして、ダルリュによれば「連帯はわれわれの外的世界を支配するとしても、内的生活は別の原理を要求する²⁵⁾」。

そして、負債が義務かをめぐるブルジョワとピユイツソンの議論に触れて、この二つは反対の原理であると言う。この対立を社会の優位か個人の良心の優位かと結びつけて、ダルリュは「良心の自由こそ近代文明を特徴付ける原理」であり、「良心の進化は、外から内に向かって、社会的形態から主観的かつ個人的形態へと形成されてきた²⁶⁾」と言う。

²⁵⁾ A.Darlu, Solidarité et morale personnelle, dans L. Bourgeois et A. Croiset, *Essai d'une philosophie de la solidarité*, Alcan, 1902, 2^e éd., 1907, p.127.

結論としては、ダルリュは「あらゆる道徳性の条件のうち、内面的感情が最も本質的²⁷⁾」であり、教育方法においてもこれを重視すべきだと言う。すなわち、連帯教育が導入されるとしても、中等教育段階においてであり、その場合でも、個人道徳と社会道徳の対立は保持されるべきであり、自分としては「客体と主体との関係において、双方とも相互に必要であるが、優位するのは主観の項であるとするスピリチュアリズム哲学の原理²⁸⁾」を維持したい、というのである。

ビュイッソンは、同じく1902年に、社会高等研究院における「学校における連帯」と題する講演において次のように言う。

学校における連帯教育は、生物学的連帯と言う自然的事実を教えることなのか、そこにどのような道徳的価値があるのか。経済的連帯＝相互依存という事実のどこに道徳的意味があるのか。もしこの連帯教育を押し進めるのであれば、もう一つの原理、すなわち人間の人格の観念を縮減してはならない。そして、個人の権利を限定するものと同時に、個人が善く生きる権利（若しくは義務）をも強調しなければならない。これが第一原理である。自由、人格、責任の観念を弱めてはならないのである。これを抜きにして、連帯の観念を導入することに急であってはならない。

さもなければ、F.ブリュンチエール (F.Brunetière) ら保守的カトリック系知識人が行う連帯批判に答えられないだろう。かれらは、どのような連帯を教えるのか、生物学的連帯なのか、経済的連帯なのか、人間的連帯なのか、あるいは事實的連帯なのか、義務的連帯なのか、と問うだろう。連帯という語は混乱に満ちていて、子供の頭にも混乱を持ち込むだろう。このような批判に答えるためにも、次の点を明確にする必要があるとビュイッソンは言う。

26) *Ibid.*, p.130.

27) *Ibid.*, p.132.

28) *Ibid.*, p.138.

すなわち、まず、連帯は善悪を無差別に生むのであり、この無慈悲で機械的な連帯に対して正義を実現する義務を子供に教える必要がある。学校教育におけるわれわれの社会道德の基礎にあるのは、ルソーの社会契約の理論である。人間精神に導入する必要があるのは、社会とは自覺的なアソシアシオンであって、純粹の自然的連帯とは反対のものだということである。人は正義の法則の下にのみ結合すること、事実上抗して権利によって、権利のために社会を再構成するということである。連帯教育は、この大観念を揺るがしてはならないのである。こうして「連帯の観念は人格と責任の観念の後でのみ導入されるべきであるのと同様、契約と正義の観念の後でのみ導入されるべきだ²⁹⁾」というのである。

言うまでもなく、このような議論は、ドレフュス事件を背景として行われている。保守的カトリックの代表者ブリュンチエールは、宗教的道德に代えて連帯主義に基づく非宗教的道德を導入しようとしたブルジョワたち連帯主義を攻撃する。これに対して非宗教的道德を確立しようとする新カント主義的共和主義者ピュイッソンは、逆の立場から連帯主義の曖昧さを衝くわけである。ピュイッソンからすれば、ルソーとカントの系譜こそが非宗教的道德の基礎になければならない。

ブルジョワは、ピュイッソンに対しては応答していないが、ダルリュに対しては、双方に本質的な点で不一致はないのであって、自分は、内面道德の重要性を否定するものではなく、人間は抽象的に孤立的に考えられてはならず、内面生活の発展のためにも社会的事実を考慮し、連帯の法則をできるだけ正確に知る必要があると主張しただけであると、応答している。

付け加えておくと、この点に関して、新カント主義に対して最もよく応答していたのは、おそらくE.デュルケムであろう。

²⁹⁾ F.Buisson, La Solidarité à l'école, *ibid.*, p.194.

1898年、ドレフュス事件に際して書かれた「個人主義と知識人」において、デュルケムは、ドレフュス派知識人批判に対して、カントやルソーの個人主義、私的利益の追求を神聖視するのではなく人格を唯一神聖なものとする個人主義こそ国の統一を可能にする価値であるとしつつ、カントのアプリオリズムを社会学の観点から克服しようとしていた。

そして、非宗教的道德教育の基礎を論じた『道德教育論』（1902-1903年）において、道德性の基本要素として、第一に規律の精神と第二に社会集団への愛着とを道德性の普遍的要素としつつ、特に近代的な道德性の第三の要素として意志の自律性をあげた。

この意志の自律性論において、彼はほぼ次のように述べる⁽³⁰⁾。道德は、個人の外部にある一つの規則体系であり、外から個人を規制するものである。しかし、近代社会においては道德的規則に対して人は受動的であってはならないという観念が支配的になる。人間の人格が尊敬の対象になり、外部からの強制は個人の自律性を侵すものとされるからである。ここから、道德的規律に無条件的に服従する要請と個人の自律性の要請との二律背反が生まれるのであるが、カントは、この二律背反を、人間が純粋に理性的な存在になれば道德的義務に自ずと赴くであろうと考えて解決しようとした。しかし、デュルケムによれば、このような解決は恣意的である。というのは、道德性の基本要素である責務の感情は道德性の基本要素であるし、人間に純粋理性的存在になることを要請するのは不可能事を要請することだからである。

こうして、デュルケムによれば、人間の自律性が科学による自然法則の理解によって増大してきたように、道德規則の領域においても道德の科学的理解によってのみ自律性は増すものである。道德規則は、先ず教

(30) E. Durkheim, *L'Éducation Morale*, 8^e leçon, Alcan, 1925, 麻生誠・山村健訳『道德教育論1』, 明治図書, 1964年。

育によって外部から児童に与えられ、強制されるが、「道徳の科学」が完成され、道徳規則の性質や存在理由の科学的理解力を増すことによって、他律性は終わり、道徳性の命令的性格が失われることなく、また個人の自律性を損なうことなく服従されるようになる、と。

ここでは、非宗教的道徳の確立を志向する点で一致していても、新カント派と社会学派には微妙なズレがあることを確認して、次に非宗教性の問題を検討したい。

第二節 非宗教性

よく知られているように、フランス共和国モデルの核とされる非宗教性は1901年7月1日成立の「アソシアシオン契約に関する法律」と「教会と国家の分離に関する1905年12月9日の法律」によって確立する。

前者のアソシアシオン法は、「共和制防衛内閣」と呼ばれたピエール・ワルデック＝ルソー内閣のもとで制定された。それは、フランス革命期に制定されたル・シャプリエ法を廃止し、アソシアシオンの自由を確立するとともに、ドレフュス事件をめぐって頂点に達した教権主義＝反共和派と反教権主義＝共和派との闘争をうけて修道会設立の許可制、無認可修道会の禁止、無認可修道会の設立者・会員への処罰、無認可修道会会員の教育活動の禁止等を含む。後者の政教分離法は、ワルデック＝ルソー内閣を引き継いだエミール・コンブ内閣時代に下院に設置された宗教問題特別委員会によって準備され、ルーヴィエ内閣のもとで成立を見たものである。それは、宗教的自由の規定を置かないコンブ案が流産した後、自由主義的な政教分離を目指したアリストティッド・ブリアンたちの手によって推進されたものである。

この時期、ブルジョワは、1898年第二次ブリッソン内閣で公教育・芸術大臣、1899年に第1回ハーグ平和会議フランス代表、1902年6月1日から1904年1月12日まで下院議長を務めているが、アソシアシオン法はさ

ておき政教分離法に目立って関わった形跡は見られない。これは、新カント派共和主義者であるビュイッソンが果たした積極的役割と比べると際立っている。したがって、一般的には「レオン・ブルジョワは、法案（政教分離法—筆者注）の投票に至る短期間の道筋において決定的な行為者ではなかった⁽³¹⁾」と評される。

しかし、先に見たように、ブルジョワの連帯哲学は、キリスト教的慈善と共和主義的友愛に代わる共和主義的で世俗的な道徳を基礎付けようとするものであったし、そもそもの初めから彼は反教権主義者であった。ここでは、資料的制約のため、伝記的研究に頼らざるをえないが、アソシオン法と政教分離法へのブルジョワの関わりを中心に見ておきたい。

1. アソシオン法

ソルロによれば、1882年11月8日、ブルジョワはタルヌ県知事に任命されるが、タルヌ県は教育の非宗教化に対する教権派の抵抗が最も強い県の一つであった。1880年にガブリエル・コンパイレ (Gabriel Compayré) が書いた『道徳・公民教育の諸要素』というマニュアルをめぐる、1882年4月に司祭のフェリエがコンパイレを公立学校教師として雇用しないよう要求したことに端を発して、司祭たちと教師たちとの衝突が生じる。ブルジョワがタルヌ県知事に任命されるのは、このような状況においてである。ブルジョワは共和主義的信念を表明しており、1883年2月5日に、5人の司祭から俸給を剥奪し、ラヴォール市の保守派の市長を解任したことを皮切りに、ほぼ50人の司祭の俸給を減額し、教権派の市長たちを解任する。しかし、ジュール・フェリー内閣は、事態の收拾を

(31) J.-F. Boulanger, Léon Bourgeois et la Séparation des Église et de l'État, dans A. Niess et M. Vaiss *Léon Bourgeois, Du solidarisme à la Société des Nations*, Éditions Dominique Guénot 2006, p.111

図り、1883年6、7月以降、俸給支払いを再開する。そして、ブルジョワは、10月にセーヌ県県庁書記長に任命される。これには敗北感を持ったブルジョワが配置換えを望んだともされているが、この事件を契機に共和主義者としてのブルジョワの評判が確立されることになった³²。

そして、J.-F. ブーランジェによると、1888年の下院議員補欠選挙立候補時に、教会と国家の分離について、次のような表明を行っている。

「私は、教会と国家の関係は条約によってではなく、国民主権から発する国内法によって規制されるべきだと考える。この法律は、どのような信仰に対する迫害も考えることなしに、市民社会にその権利のすべてを返す意志をもって作ることができる³³」。

その後、ブルジョワ内閣（1895年11月1日-1896年4月）は累進課税法案とともにアソシアシオン法案を構想していたが、そのとき、ブーランジェによれば、「分離に関しては、アソシアシオン法案を正当化するためにのみ言及されていた³⁴」。そしてブルジョワは、この法案は「教会と主権国家の関係の明確な規則を準備するためにだけ必要なのではない。それは、特権を構成しているように見える個別的な法体系を、個人の自由と国家の安全を同等に尊重する真の共通法＝権利に置き換えることによって、多くの政治的社会的紛争を沈静化することに役立つであろう³⁵」と述べたとされている。

(32) 以上については、M.Solrot, *Léon Bourgeois. Un moraliste en politique*, Bruno Lep-
rince, 2005, pp. 22-24.

(33) J.-F. Boulanger, *op. cit.*, p. 112.

(34) *Ibid.*, p. 115.

(35) *Id.*

ブルジョワの狙いでは、アソシアション法は、教会と国家の分離の実現の準備のためだけでなく、国家—個人の間を再構築するためにアソシアションの自由を法制化しようとするものであった。それはソルロによれば「1880年代前半に制定されたりベラルな立法の延長上³⁶⁾」に位置する。

もちろん、アソシアション法案の意図するところが政教分離を越えるものであっても、ブルジョワの反教権主義が弱まったということではない。繰り返しになるが、このアソシアション法案はブルジョワの退陣によって流産する。この後、ラリマン時代が開始されるが、メリーヌ内閣時代、クロービス生誕1400年記念の司教団の集会在ランスで開催された時、ブルジョワは、そこにカトリック党を準備しようという現れを見て、「市民社会と神政政治の永遠の闘争³⁷⁾」を呼びかけたとされる。

その後ドレフュス事件の最中1898年の総選挙により左派が進出し、1899年6月にワルデック＝ルソー内閣が成立する。ワルデック＝ルソーは、労働組合法制定（1884年）の主導的役割を果たした人物である。このワルデック＝ルソー内閣のもとでアソシアションの自由の承認とともに修道会規制を目的としたアソシアション法が準備されるのであるが、アソシアション法成立と時を同じくして、1901年6月急進党および急進共和党が結成されている。

その折り、ブルジョワは、「教権主義はかつて以上に敵である³⁸⁾」として、「国際的力に支えられ、人権宣言に対して謬説表を世界に与えた党派」を批判し、さらに次のように述べたとされる。

36) *Id.*

37) *Ibid.*, p.119.

38) *Ibid.*, p.120.

「精神と良心の教育の継続的努力によって、このような問題がもはや生じない時期、教会と国家との関係の重要問題が断固として解決される時期を早めるために、団結しよう。理性が決定的だと考える解決は、われわれの目からすると一つしかない。あなた方も知っているように、非宗教的な主権的国家における自由な教会である。……絶え間なく宣伝を行うことに倦んではいけない。真の自由精神に合致し、どの迫害精神にも無縁で、相互的寛容の精神に合致したこの決定的解決が最終的にわが国に認められる時点が近々来るだろう³⁹⁾」。

したがって、ブルジョワはアソシアシオン法を全面的に支持した。「修道会の指導者は外国人」である。「約束される社会改革を無視することなしに、アソシアシオン法⁴⁰⁾」に投票することを訴えた。

そして、このアソシアシオン法の委員会報告者であった急進左派の下院議員ジョルジュ・トゥルイヨ (Georges Trouillot) に法案報告とそれに関わる議論を著作にすることを勧めている。それは『非宗教性のために (*Pour la laïque*)』として、政教分離法成立後の1906年に出版されたものであるが、そこにブルジョワは序文を書いている。

ブルジョワは、トゥルイヨをワルデック＝ルソーとともに、アソシアシオン法成立の最大の功労者と讃える。ブルジョワによれば、トゥルイヨの「非宗教的観念」の基本は、非宗教性は自由にとって必要であり、正義に合致したものであるということに要約される。

非宗教性が自由にとって必要である、というのは、それだけが権威的ドグマによる抑圧に対して信仰を保護しうるからである。トゥルイヨは、13世紀来、世界支配に向かうローマの野心が掻き立てた闘争の歴史を辿

(39) *Id.*

(40) M. Sorlot, *op.cit.* p.162.

り、それを権威か自由化の闘争として描く。そして「非宗教性だけが市民の思想の自由の可能で確実な保障である」とする。

「非宗教性の観念は、信仰と意見の領域において社会成員各人に必要な自由の観念に他ならない。何らかのドグマを信じる人にはそれを信じる自由がなければならない。それを否定する人にはそれを否定する自由がなければならない。非宗教的な、いわば良心の問題に関わりを持たない国家は、双方に同じ自由を保障するのである⁽⁴¹⁾」。

リベラルで中立的な国家の観念こそ、トゥルイヨの基本的観念であり、闘争が終結した今、「自由で自発的なアソシアシオンの増大する力の使用⁽⁴²⁾」を学んだ時、トゥルイヨへの正当な評価が下されよう、とブルジョワは結んでいる。

ブルジョワは激しく教権主義を批判するが、彼の非宗教性の立場は宗教の自由を否定する反宗教的原理と理解されるようなものではない。政教分離法への対応については次に見るが、アソシアシオン法に関しては次の点を注意しておきたい。このアソシアシオン法の第一条は次のように規定している。

「第一条 アソシアシオンとは、二名以上の者が、利益の分配以外の目的のために、自分たちの知識や活動を恒常的に共有するために結ぶ合意のことである。アソシアシオンの法的効力は、契約法及び債権債務法の一般原則によって規定される⁽⁴³⁾。」

(41) L.Bourgeois, préface à G.Trouillot, *Pour la laïque*, Charpentier, 1906, p. v.

(42) *Ibid.*, p. viii.

(43) 訳文は、コリン・コバヤシ編著『市民のアソシエーション』, 太田出版, 2003年, 303頁, による。

言うまでもなく、フランス革命時に制定されたル・シャプリエ法は、結社一般を禁じてきた。それは、封建的・身分的団体からの個人の解放を促進し、国家の手によって個人の自由を確立すると同時に、労働者のアソシアシオン等も禁じてきた。しかし、革命後1世紀を経て課題となったのは、あくまでも個人の自由に基づいて、ルシャプリエ法が禁じてきた社会的なものを創出することである。

アソシアシオンは、その法的効力が「契約法及び債権債務法の一般原則によって規定」される私的団体であり、この団体に法人格が認められておらず、市民社会も国家から自律した空間とは観念されていないところにフランス的特殊性が求められてきた⁽⁴⁴⁾。

アソシアシオン法の論理は、ブルジョワが準契約概念を用いて公私の区分を相対化し社会立法を促進しようとしたのと同じ論理である。ブルジョワたちの試みを、フランス共和主義の伝統の枠内における限界性を持つ点に力点を置いてとらえるか、それとも、私法の論理を用いて社会的なものの創出を試みたその苦闘を評価するところに力点を置くかによって、評価はちがってくる。ロザンバロンは、ブルジョワたちの市民社会概念は教権主義に対抗して教会と国家の分離を焦点とするが、国家から自律的な市民社会の形成を志向したものではないとして、その限界を指摘するが、この点は次節で検討することにしよう。

2. 政教分離法

さて、アソシアシオン法の成立以後、政教分離法に向けた歩みは、反修道会政策を推進して修道会教育禁止法を制定（1904年7月7日）したコンブ内閣時代の1903年6月18日、当時ブルジョワが議長を務めていた下

(44) 高村学人『アソシアシオンへの自由』、勁草書房、2007年。

院に宗教問題特別委員会が設置され、F. ビュイッソンが委員長に就任してから加速する。

委員会の審議は下院に提出された様々な政教分離法案の審議からスタートし、委員会報告者であるA. プリアンの案をもとに委員会原案が作成される。この間、1904年4月に反教権主義の高まりに反発した教皇庁とフランスとの外交的断絶があり、コンブ首相が政教分離法案を提出する。コンブ案には宗教的自由の規定がなく、委員会が難色を示す中、コンブ内閣が総辞職し（1905年1月）、次いで組閣されたルーヴィエ内閣のもとで政府案が作成される。そして、委員会案と政府案との調整を経て、1905年3月4日に新委員会案が下院に提出される。委員会案を主導したブリアン、J. ジョレス、F. プレサンセたちは「自由主義的な政教分離」を目指すもので、法案は幾つかの修正を経て、1905年7月3日、下院で賛成341票、反対233票で可決の後、12月6日、上院で賛成181票、反対102票で可決される⁴⁵⁾。

この時期、ブルジョワは下院議員職にあったが、下院での可決後、8月20日に上院議員に選出される。

ブルジョワは、法案が下院で採択され、上院に送られる前の7月8日、急進党大会で「分離についての法律は終着点ではなく、出発点である」と述べ、さらに次のように述べていた。

「われわれは古い権威的調整に新しい権威的調整を替えたのではない。われわれは教会と国家の関係を規制してきた古い権威的調整に、「自由な市民と自由な精神にとっての自由な体制」を置き換えたのである⁴⁶⁾。」

45) 政教分離法制定の経緯について、詳しくは下記を参照。石原司「急進派とその政治行動」、山本圭一編『フランス共和政の研究』、有信堂、1966年。小泉洋一『政教分離と宗教的自由』、法律文化社、1998年。

また、上院議員選挙時には、「分離を我々のプログラムの本質的項目に位置づけた時、われわれは、アソシアシオン法と礼拝に関わる一般的法という二つの条件が予め満たされていなければならないと付け加える配慮をしていた⁽⁴⁷⁾」と述べ、政教分離法を「リベラリズムの模範例⁽⁴⁸⁾」と述べていた。政教分離なしには、市民社会は自律的でありえないのであって、「自由で自発的なアソシアシオンの増大する力の使用」を可能にするためにも、政教分離は不可欠である。

ところで、政教分離法の制定においては、ビュイッソンたち急進派とブリアンたち社会主義派との対立があった。ポベロによれば、「政教分離法の争点は第四条にある⁽⁴⁹⁾」。

第四条は最終的に次のように規定されている。

「第四条 この法律の審署から一年の期間内に、聖職者生計資産、教会財産管理委員会、長老会、長老会議及びその他の宗教公施設法人の動産及び不動産は、それに付いたすべての義務及び負担並びにその特別な用途とともに、当該施設法人の法律上の代表者により、非営利社団に移転される。この社団は、上記の施設法人の旧来の区画において当該宗教の礼拝を行うため、それが行おうとする宗教の一般組織の規則に準拠して、第一九条の規定に従い、適法に結成されるものとする⁽⁵⁰⁾。」

ポベロによれば、ビュイッソンは「リベラルな政教分離を支持してい

(46) J.-F.Boulanger,op.cit.,p.123.

(47) M.Solrot,op.cit.,p.116.

(48) J.-F.Boulanger,op.cit.,p.122.

(49) H.Baubérot,Histoire de la laïcité en France,P.U.F.,4^e éd.,2008,p. 3. 三浦信孝・伊達聖伸訳『フランスにおける脱宗教性の歴史』,白水社,2009年,15頁。

(50) 訳文は,小泉洋一,前掲書,372頁による。

るが、共和国の本質的な原理を犠牲にはしないと考えている。つまり、個人の自由があらゆる集団の権利よりも優先される。たしかに、急進派の思想は、「連帯の教説」を取り入れて革命期の抽象的な普遍主義を修正しているが、やはり昔からの影響を強く受けている。これに対し、社会主義や労働組合の影響を受けた者たちは、集団の権利を個人の権利の展開として受け止めるだけの文化的素地を有している⁵¹⁾。

そして、ブリアン、ジョレスたちはカトリックがどのような条件で政教分離を受け入れることが可能かを探り、「プレサンセは、アメリカ合衆国の法制度やスコットランドの自由教会に関する法律を調べて、第四条のエッセンスを見つけ出している。ライシテをフランスで確立することができたのは、外国からの借用のおかげなのだ。共和国モデルを修正する (nuançant) アングロ＝サクソン政治文化の要素が持ち込まれたのである⁵²⁾」と、ポペロは述べている。

ポペロに従えば、この第四条は共和国モデルをリベラリズムの方向に修正するものなのであるが⁵³⁾、これについて、ピュイソンは、法案審議の中では、デュモンの (Dumont) の教会財産国有化案に賛成し⁵⁴⁾、4月22日の修正案の投票においては、反対投票を行った。

ブルジョワに関しては、ソルロが、「レオン・ブルジョワは、1888年の信条表明に忠実に、彼によるとローマに譲歩することになる教会財産の移転に関する第四条について別の案を好んだかもしれないが、下院によって採択された分離法を全面的に支持した⁵⁵⁾」と述べている。

(51) J.Bauberot, *op.cit.*, p.78. 訳書118頁。

(52) *Ibid.*, p.79. 訳書120頁。

(53) ポペロは、注において「一般的に言えば、一九〇五年法が想定している国家と諸教会の役割は、ロックが「寛容についての手紙」(一六八九年)で論じていることによりかなり対応している」と述べている (*Ibid.*, p.79. 訳書120頁)。

(54) G.Unger, *Aristide Briand*, Fayard, 2005, p.168

ブルジョワがラディカルな反教権主義で反ローマ・カトリック教会の立場であったことは繰り返すまでもないが、「ジャコバン派と集産主義者との分裂」を示すとも言われる⁵⁶政教分離法第四条をめぐる彼の態度は、1908年までさらに以後も「移転戦争 (la guerre de dévolution)」を戦ったとされる⁵⁷ビュイッソンとはやはり異なるように思われる。これはしばしば指摘される彼の妥協的性格によるものだろうか、それとも、革命期の抽象的な普遍主義を修正する (modifier) 「連帯の教説」の論理的帰結なのだろうか。

なお、ロエフルのように非宗教性を推進する潮流にも幾つかの流れがあって、唯心論と連帯主義を区別する見方もある⁵⁸。前者を代表するのは言うまでもなく、ビュイッソンやダルリュであるが、彼らは道徳的・宗教的個人主義に忠実で、個人に対する社会の優位をこの個人主義からの逸脱と見て忌避する。連帯主義はこれに対して個人道徳よりも集団道徳に価値を与える。

連帯主義も「集団の権利を個人の権利の展開として受け止めるだけの文化的素地」を有するとすれば、ビュイッソンとブルジョワの対応の違いには、何がしかこのような事情も影響したかもしれない。このように捉えるのは穿ち過ぎだろうか。

この点については不確定性が残るが、事実としては、ブルジョワは、共和国モデルをリベラリズムの方向に修正する案を「全面的」に支持したということである。その根拠はともかく、政教分離なくして市民社会

⁵⁵ M.Sorlot, *op.cit.*, p.181

⁵⁶ Mireille Gueissaz-Peyre, *L'image énigmatique de Ferdinand Buisson*(Thèse)1998,p.335.

⁵⁷ *Ibid.*,p.340

⁵⁸ L.Loeffel, *La question du fondement de la morale laïque sous la III^e République*, P.U.F, 2000,p.127 suite.

の自律性はありません、アソシアシオンの発展はありませんからである。

そこで次に問題になるのは、ブルジョワがジャコバンの国家モデルをどのように修正しようとしたかである。次節では、ブルジョワの社会保険政策論を素材にして、ブルジョワにおける共和国モデルの修正についてさらに検討したい。

第三節 「互助の国民」とアソシアシオン

「科学の共和国」・非宗教的共和国における政治は、科学に依拠した政治 (C.ニコレ) の体制をとる⁵⁹⁾。それは、ブルジョワからすれば、連帯に依拠した政治でもある。この領域では、ブルジョワは、1913年に『社会保険政策 (*La politique de la prévoyance sociale*)』を刊行している。これは、第一部「ドクトリンと方法」、第二部「社会的病に対する闘争手段」、第三部「行動」の三部から成っており、1889年の内務省公衆衛生諮問委員会挨拶から、1913年の「社会保険の国際組織」まで、ほぼ25年にわたる講演等を収録したものである。ここでは、科学的予見、アソシアシオン、国家の役割について論じられている⁶⁰⁾。本節では、ブルジョワの社会保険政策ないしは社会的予見・予防の政治について見ておこう。

1. 互助の国民 (nation mutualiste)

1888年下院議員になったブルジョワが最初に就任した政府の役職は内務大臣補佐官であるが、1889年1月、内務省公衆衛生諮問委員会におい

(59) C.Nicolet, *L'idée républicaine en France*, Gallimard, 1982, pp.281-324.

(60) *prévoyance sociale* は社会保険の意味であるが、もともと *prévoyance* には予見・予知の意味があるから、*prévoyance sociale* は社会的予見・予防の意味でもあるし、ブルジョワの著述においては予見と訳した方が理解しやすい用法が多々ある。そこで、本稿では、*prévoyance* に予見 = 保険の訳をあてている場合がある。

で次のように述べていることを確認しておきたい。

「皆さんの幾つかの不安を取り除くために、一つ言っておかなければならない。政府は、指導の統一、不可欠の行動の一貫性と手段を公衆衛生サービスに付与しながらも、個人的自由の擁護者を心配させるようなことは行わなかった。この点に関するわれわれのドクトリンは、疑うべくもない。……

公権力が民衆の健康維持のための手段を命じるとき、二つの条件が公権力に厳格に課されている。命じられる手段の科学的有効性と効率性は、およそ深刻な争いを免れるものでなければならない、ということである。人々は、科学的理論への実験領域として役立つようなものであってはならない。衛生学については、国家は科学を進歩させるために介入する権利を持たない。科学の成果のみが自らの口で語る権利を持つのである。国家が、市民の自由に損害を与えることなしに、執行手段を提供できるのは科学に対してだけなのである。

その他に、命じられる手段は、生命と健康の維持が要請するもの、さらに他の市民の自由以外にはどのような制限も加えるべきではない。個人の衛生は、もちろん、個人にとってはかけがえない善であるが、それは強制できるものではない。衛生に関する諸規則は、幾つかの近隣諸国では、個人の住居の建築条件を命令的に規定するために制定されている。われわれはこのような命令的規制を要求しているのではない。これらの条件は、われわれの観点では、助言、公的な告知、指示の対象にはなりうる。これらの原因となる規則は、初等学校から始めて、全教育手段によって馴染ませられなければならない。しかし、われわれの権利はそこでとどまるのである。反対に、個人が自らに対してなす悪ではなく、かれが他者に対してなす、なすであろう悪が問題であるとき、この悪に対して、隣人、賃借人、農村及び都市住人、児童……を防衛することが

問題であるとき、公権力の権利は、脅かされた各人の生活の権利にもたらされる打撃から生まれるのであり、またこの権利と同時に行動する義務が生まれるのである⁶¹⁾。]

ブルジョワは公衆衛生事業を積極的に推進しようとするけれども、ここにあるのは、政府の公衆衛生事業は、科学に基づいて行われなければならないし、個人の善の領域には立ち入らず、他者に対する危害の拡大を防止するためにのみ、国家は介入するという、基本的にリベラリズムの考えに依拠した社会政策の考え方である。

さらに、ブルジョワは、1893年、下院の社会保険委員会で次のように発言している。

「国家は、私的イニシャチヴに負う保険事業に対して、助言し、支援し、監督し (surveiller)、統制するために介入する。そこから、互助協会、貯蓄銀行に関する立法と、それを完成するための様々な提言が生まれている。

さらに国家は、基金の管理を容易にするため、よりすぐれた安全性の条件においてそれを使用することを保証するために介入する。

最後に、今後、国家は既存の事業を補助するために介入する。この補助は二重の目的を持っており、予見＝保険と保証が行われる条件を改善することと、まさにこの改善によって、他の市民が同じ道に加わるよう奨励することが、同時に重要である⁶²⁾。]

国家の介入は私的イニシャチヴに対して「助言し、支援し、監督し

(61) *La politique de la prévoyance sociale*, Charpentier, 1913, pp.194-195.

(62) *Ibid.*, p.198-199.

(surveiller), 統制する」という役割である。ブルジョワは、国家介入の基本原則をこのように定めていた。

そして、当初、ブルジョワが私的イニシャチヴとして期待していたのは、互助 (mutualité) の発展である。1894年6月4日の保険・互助国民同盟の第五回総会講演である「互助と自由」は、当時、社会保険計画を担当する下院委員会の委員長職にあったブルジョワが、すでに準備中であったアソシアシオン法案について同意を得るべく行った講演である。そこでは、「あなた方が代表する互助の国民と私が名付けるものと政治的国民の代表者との合意が、近々最終投票に至ることを、私は希望している⁶³⁾」と述べているが、この「互助の国民」の形成こそ、アソシアシオン論の目的であると言ってよい。ブルジョワはさらに次のように述べている。

「互助をほんとうに目的とするすべての協会が自由に形成され、発展するようにすること、出廷し、自前の財政を持ち、贈与と遺贈を受け取るようにすること。この時点から、互助組合員の数がどうあれ、その力がどうあれ、彼らはもはや不安になる必要がない。法律が彼らを保護し、保証するからである。

フランスにまだ完全に存在していないのは、したがって、アソシアシオンの自由である。この法案によって、わが国におけるすべてのアソシアシオンの内で最も有益で、最も必要で、第一級のものとして認められ、宣言されるものは、互助のアソシアシオンである⁶⁴⁾。

そして、アソシアシオンの自由を警戒する世論に対しては、「互助の

⁶³⁾ *Ibid.*, p.131.

⁶⁴⁾ *Ibid.*, p.132.

ほんとうの性格を持たない協会を、正確な表現によって退けた⁶⁵⁾ことを強調する。もちろん、ここで想定されているのは修道会であろう。

いずれにしてもアソシアシオンの自由は何よりも互助を推進するものである。そして、これまでの「許可団体」と「認可団体」との区別は「自由な団体」と「認可団体」との区別に置き換えられようと述べている。そのうえで彼は互助協会は何よりも「予見＝保険の学校」となるべきだと言う。

「互助は自然に芽生えた木である。その種は、個人の予見の自由な努力にある。互助が自由に生まれ、生育する土地を自ら選ばなければならない。それは、生命の通常の法則にしたがって、自由に大きくならなければならない。どのような外側の手も、それが折れるよう、それに方向を与えたり、成長の人為的規則を強いてはならない。新しい法則を明らかにする科学だけが、ガイドであり、自発的に受け入れられる後見人でありうる⁶⁶⁾。」

互助は自由に大きくならなければならないのであり、外部から強制されるものではない。

この自由な互助とともに協働 (coopération) を、ブルジョワは推進しようとする。集産主義批判の文脈において、ブルジョワは1896年の講演「協働観念の力」において次のように述べている。

「私が述べたことだが、繰り返すと、もし個人の自由がそのすべての表現において、そのすべての発展において絶対的に尊重され、聖なるも

⁶⁵⁾ *Ibid.*, p.133.

⁶⁶⁾ *Ibid.*, p.142.

のとされなければ、生きる労苦に値しない、人間は、何者かによって作られた社会、かれらの寛大な精神がどうあれ、かれらの思想の高尚さとかかれらの心情の善意がどうあれ、かれらによって作られた社会のために作られたのではない。人間は、自らの良心にしたがひ、自らの意志にしたがひ、自らの人生と活動と発展の完き自由において、自ら生きるために作られている⁶⁷⁾。

ブルジョワにおいて、アソシアシオンは、互助と協働を基礎とするものであるが、この時期にモデルにされていたのは、イギリスである。

1896年の講演「学校の明日」では、次のように述べている。

「学校の青少年クラブとは何か。…子供に有用なもの全てである。私はそれに狭隘で特殊な定義を与えようとは思わない。—そうすることもできないだろう—。それは、会合であったり、ゲームであったり、ブラスバンドであったり、合唱団であったり、スポーツクラブであったりするが、そのようなことは何ら大事ではない。大事なのは、子供たちを引き止め、われわれの方に導くもの、連帯するように習慣付けるもの、互助と友愛の大原理を実行するよう習慣付けるもの、これらのこと全てが青少年クラブと名づけられるだろう。

イギリスでは、これら皆存在している。わが隣人たちはもっと先を行こうとしている。……⁶⁸⁾」

さらに、1896年の講演「若者の民主的クラブと連帯精神」では次のように述べられている。

⁶⁷⁾ *Ibid.*, p.121.

⁶⁸⁾ *L'Education de la démocratie française*, p.200.

「私はすでに我が隣人イギリス人の事業を引用した。私は、彼らがいかに賞賛すべきやり方で、上位にある人々が下位にある人々の方に向かい、双方を分つ距離を縮小し、彼らが現にある地点から下位にある人々に近づくために降りていくのではなくて、これらの人々を彼らの地位に引き上げるために努力するような様々な事業を行う術を知っていたことを示した。

用いられている手段は何だろうか。アソシアシオンである。アソシアシオンだけが全ての成功の秘訣を与える。……⁶⁹⁾」。

以上のように、1890年代のブルジョワは、イギリスをモデルとして、互助と協働を基本とした自由なアソシアシオンの発展を推進しようとした。そして、国家は、この時には、監督・統制よりも、アソシアシオン発展の援助者として位置づけられていた。

「実際ことが成し遂げられるのは、私的イニシャティブの自由な結合によってである。それを要求するのは、目的の範囲ではなく、性質そのものである。あらゆる道徳的進歩の条件は、個人的努力である⁷⁰⁾」。

「私は何も意見を変えていない。この問題（教師がアソシアシオンのイニシャティブをとること—引用者注）について、国家はイニシャティブを援助するだけである。国家はイニシャティブに代わることはできないし、代わるべきでもない⁷¹⁾。」

⁶⁹⁾ *Ibid.*, p.229.

⁷⁰⁾ *Ibid.*, p.181.

⁷¹⁾ *Ibid.*, p.182.

2. 社会的リスクと社会保険

ブルジョワは、アソシアシオン法の成立を承け、様々なアソシアシオンの形成に取り組む。ブルジョワが設立したアソシアシオンには、次のようなものがある。低価格住宅フランス協会、反結核国民会議、社会衛生連盟、田園都市協会、社会教育協会等。

そして、1901年の講演「互助：その帰結、その希望」では、次のように述べていた。

「私は、もしわが国が幾つかの大国に遅れをとっているとすれば、われわれがあまり努力しなかったからだというのではなく、われわれが遥かに遅れて出発せざるをえなかったからだということを知っている。私は、わが国が、イギリスのような自由を200年持たなかったということ、アメリカのような自由を1世紀以上持たなかったことを忘れてはいない。帝政のもとで、互助協会は非常に狭隘な後見に拘束されてきたこと、共和国がこの協会に事実上の独立を回復させたとするならば、その完全な自由が出発したほんとうの憲章は、1898年になって明確に公布されたのである。ほんのわずかの年数で、かくも顕著な帰結を得たことは、すでにたいしたものではないか⁷²⁾。」

さらに協働組合についてはイタリアの事例に注目しているが、いずれにしても英米のようなアソシアシオンの発展をブルジョワは展望していた。

〈1〉 国家介入への積極的姿勢への転換

ところで、第一章で見たように、この頃ブルジョワは、最低限補償の

⁷²⁾ *La politique de la prévoyance sociale*, p.147.

観点から社会的リスクの問題に力点を置き始める。

1902年に社会高等研究院で行われた講義の冒頭講演は、主に公衆衛生問題を主題としているが、そこでは、「イギリス—この自由貿易の国、「個人的自由の古典的地」—がためらうことなく、「有効な改革の道に断固として進むため抽象的原理を放棄」した⁽⁷³⁾」ことに触れている。そして、労働立法との関わりで1898年4月9日成立の労働災害補償立法制定時における商務省社会保障・社会保険局長 G. ポーレ (G.Paulet) の議論、すなわち労働災害立法は「個人責任の観念を集団責任の観念に」、「過失の観念をリスクの観念に置き換えるものだ」とする議論を取り上げて、その意義を強調している⁽⁷⁴⁾。ここには、確かに「認識論的転換⁽⁷⁵⁾」(F.エヴァールド)がある。

このような認識の変化に応じて、国家の介入原則にも修正が生じるように思われる。先に見たように、個人的善には国家不介入が基本原則であったが、1903年の講演「結核—国民的危難」では、次のように言う。

「したがって、反結核闘争は社会的義務の性格を帯び、民主的で共和的な社会に相応しいほんとうに義務的事業になる。そこでは市民は、自らの義務に、あるいは自らの権利と同じくらい義務を意識している。

もし社会的義務があるならば、一つの問題が提起される。

闘争を支える配慮を、私的イニシャチブに、たいていは賞賛すべき個人行動にだけ委ねてよいのか。

あるいは、全員にとって義務的手段をとり、国家の権威を介入させる必要はないのか。

この場合、どこまでこの介入は進みうるのか、どこまで個人的自由は

(73) *Solidarité*, p.274.

(74) *Ibid.*, p.276.

(75) F.Ewald, *L'Etat providence*, Grasset, 1986, p.349.

この国家の権威に反対する権利を持つのか。

私個人の名において言うが、あなた方の決定について予断を待たずに、躊躇なく宣言したい。とるべき義務的手段と介入させるべきサンクションは存在する、と。

これらの義務的負担は、立法的または規制的手段によって直接に課されるだろう。例えば、住居用建物の衛生に関するものである。イギリスはためらわずにこの点については公的行動を介入させる。そして採られた厳格な手段はすでに死亡率の顕著な低下をもたらした⁽⁷⁶⁾。」

10年前に「衛生に関する諸規則は、幾つかの近隣諸国では、個人の住居の建築条件を命令的に規定するために制定されている。われわれはこのような規制を要求しているのではない。」と述べていたことは修正される。

このようなブルジョワの連帯論における国家の役割の移動は、やはり「パスツール革命」に結びついている。

講演「社会事業における科学と感情の結合」（1911年）において、ブルジョワは、パスツールがもたらした科学革命、政治革命、道徳革命という三つの革命に言及しながら、次のように言う。

「新しい人間性の観念が目覚め、精神の中に入り込んだのは彼（パスツール—引用者）のおかげである。彼こそが、人間間に存在する関係を正確に知らしめた。彼こそが、生物間に、全存在間に存在する深い相互依存関係決定的に証明した。細菌学説を決定的に公式化し、われわれ各人が他者全ての知性と道徳性にいかに依存しているかを示したのは彼である。われわれ個人の有機体のそれぞれが、その内蔵する無限に小さい

(76) *La politique de la prévoyance sociale*, p.74.

細胞の無数の群によって、世界の全有機体に突撃することを理解させたのは彼である。したがって、われわれの相互的義務を教えたのは彼である。彼は、われわれ各人が他の生者にとって死の源になりうること、したがって、われわれには、自らの生命を維持し、他者の生命を保障するために、この死の胚珠を破壊する義務があることを証明したのである⁽⁷⁷⁾。

こうして、ブルジョワによれば、パスツールが成し遂げたのは、科学革命だけでなく道徳革命である。もはや権利と義務、「個人の自由と国家の権利」という、しばしば対立的にとらえられたものは、変容する。われわれの権利と義務は分離され異なったものではない。権利と義務は相互に浸透し、より優位する感情、「社会的感情」に統一される。われわれの行為の影響がどこでとどまるかわわからないから、万人に対するわれわれの義務もどこで停止するかわわらない。これが、将来の社会衛生組織の秘密である。こうして、立法も日々変革される。租税はもはやサービスに対して納税者に要求される対価としてではなく、共通善の必要のために、各人が良心において自由に合意する貢献として租税立法に書き込まねばならない⁽⁷⁸⁾。

こうして、ブルジョワは「われわれが望むのは、将来の夢が実現するのは万人のためであり、フランスの国土の上で、不滅の使命に心から信頼してまっすぐに立つ、正しく振る舞い、正しく考え、正しく意欲する人びとの民主主義である⁽⁷⁹⁾」と言う。

国家の介入は、パスツール革命を承けて、確かに生活の全領域に拡張されるのであるが、それは、科学による予見に基づく予防という性格を持つことになる。保護や援助ではなく、リスクの予見と予防である。そ

(77) *Ibid.*, p.57.

(78) *Ibid.*, p.57.

(79) *Ibid.*, p.61.

れは、保健・衛生の領域だけでなく、市場経済から生じるリスクにも適用される。

1910年の講演「失業病」では、次のように述べられている。

フランスでは他国に比べて失業者が少なく、世論の関心も低い。しかし、おそらく30ないし40万人の失業者がいる。これだけで嘆くべきことであるが、この対策においてフランスは遅れている。

ブルジョワは統計資料を検討した上で、各産業ごとの統計と3ヶ月ごとのアンケートの必要性を主張し、「失業の原因の知識」に到達することを要求する。そして、ブルジョワの観点では、失業の原因は過剰生産にあるとされ、「失業予防策」として「1. 消費を規則的にすること, 2. 消費を増大させること, 3. 生産を規則的にすること, 4. 労働者一人頭の産出高を制限すること（労働時間制限等）, 5. 労働力を減少させること（移民奨励）」を挙げる。さらに、職業斡旋については、「国家とコミユンの援助義務」は否定しがたいとしつつ、乞食・浮浪者の「慢性的失業」対策の必要、失業保険の拡充策等について論じている⁸⁰。

概してブルジョワは、二月革命期に主張された「労働への権利」には言及せずに、失業予防のための科学的研究を奨励している。救貧から防貧への転換である。

〈2〉アソシアシオンの発展

とはいえ、福祉国家的な介入の積極化と統治技法の転換によって、互助と協働、アソシアシオンの発展への訴えが消えるわけではない。アソシアシオン法の成立を承けて、「私的イニシャティヴ」の重要性がかえって強調されるようにも見えるし、リスクの社会的性格が強調されればされるほど、国家の介入とともに、アソシアシオンの必要性も強調される。

⁸⁰ *Ibid.*, p.283.

1901年の講演では、「もし個々人が自由に協働するならば、それは好都合である。私は正義の名において、個々人を協働するよう強制することができるとは思わない。正義の名において人々に課することができるのは義務だけである⁸¹⁾」と述べているが、この観点は基本的には変わらないと思われる。

1909年の講演「事業の整序 (coordination)」においては、「社会悪とは、われわれの目からすると、個人の個人的過失にのみ負うものではなく、全員の過失または無知に負うもので⁸²⁾あり、「これらの悪に対しては、全員の協力と善意が必要で」あるとして、次のように述べられている。

「社会衛生連盟は組織化の一つの道具である。というのは、これらの悪に対しては、自然的リスク、経済的リスク、そしてありうるリスクに対して闘うために武器を手にする人々のアソシアシオンが、あらゆる場所から立ち上がらねばならないからである。様々な悪に対しては様々な事業が必要であるが、これらの事業は相互に整序されなければならない⁸³⁾」。

そして、「社会悪」に対応する方法については、治療よりも予防、援助よりも予見＝保険が強調される。

講演「科学的方法」(1907年)では、「援助ではなく予見＝保険、そこに社会衛生学の大原理がある」として、「必要なことは、あらゆる悪に対して予見＝保険を整序することである⁸⁴⁾」とする。

そして、予見＝保険には、自由な予見＝保険と義務的な予見＝保険があり、私的なイニシャティブでは予防できなかった疾病、治癒させるこ

(81) *Solidarité*, p.211.

(82) *La politique de la prévoyance sociale*, p.42.

(83) *Ibid.*, p.43.

(84) *Ibid.*, p.32.

とができない疾病については、公権力に訴えるしかない。だから、「自由な予見＝保険の部分的な努力と義務的な予見＝保険の国民的努力にとつての余地」があり、それぞれの境界は経験によって定まるとされる⁸⁵⁾。

こうして、国家とアソシアシオンの関係では、初期には監督・統制という要素もあったが、その後はアソシアシオンへの援助へ、さらに、国家とアソシアシオンとの事業の整序または協働へと変容するように思われる。

ところで、アソシアシオンが自由な合意に基づき形成されるものであるとしても、アソシアシオンが対内的抑圧と対外的排他性を持ちうることをブルジョワは否定しない。

1909年の国際社会学会第7回大会報告「連帯の社会的限界」では、今日の世界ではアソシアシオンがあらゆるところに浸透しつつあると述べながら、経済的・政治的・社会的な集団が、個別主義的な団体精神 (*esprit de corps particulier*) に動かされる傾向があることが指摘される。それは「社会的連帯の条件となる相互的正義と有機的調和の法則を根本的に無視する⁸⁶⁾」ものではないか。

つまり、集団が連帯に基づいて形成される場合、集団成員が課される連帯の義務が個別主義的になれば、集団の対内的抑圧と他集団に対する排他性が現れる。したがって、「集団の内部でも外部でも、連帯の義務の限界を定めるのは相互的正義の法律である。個人であれ集団であれ、個人的または集団的エゴイズムの感情に支配され、集団成員に対しても社会体に対してもこの正義の規則を侵害すると、「無連帯」が生まれる⁸⁷⁾」のである。

問題は、アソシアシオンが、国家と個人との媒介項として、協働の空間を作り出すことである。このためには、相互的正義に基づく互助と連

85) *Ibid.*, p.39.

86) *Les limites sociales de la solidarité*, 1909, dans *Solidarité*, p.288.

87) *Ibid.*, p.292.

帯が必要で、「社会的精神」の育成が不可欠だとブルジョワは考える。

なお、1901年の講演で、ブルジョワは次のように述べていた。

「社会的なものという言葉は様々な意味で理解されうる。通常は、社会的存在とは「社会的存在」であること、つまり自らの内にアソシアシオンへの自然の性向を持ち、アソシアシオンの利点と福利と条件を考慮することができ、いったんアソシアシオンに入会しようとするときには、このアソシアシオンの合意された規則に従うことができる存在である。われわれはこれに何ものかを付け加え、次のように言いたい。社会的存在とは自らが社会的であることを理解する存在、つまり、自らが社会成員であり、他者との役務の交換の必然的状态におかれていることを理解する存在である。それは、彼が、まさに連帯という事実によって、彼の所有と活動と自由の分け前が存在すること、人間の共通の努力から生まれ、ほんとうに社会的起源の、したがって共通の努力に捧げられなければならない人格の一部が存在することを理解する存在である⁸⁸⁾」。

実は、ここでも新カント派共和主義とブルジョワとの思考のズレが出てくる。先に言及した教育をめぐる議論の中で、ビュイッソンは、「学校の効果的な連帯化」を実施する仕事について次のように述べていた。

「ここには原理を議論する問題はない。この方向で行われる努力は、教師たちの名誉になることである。子供たちにゲームや仕事や互助のために結合するよう教えることは、もちろん勧められるべきである。……そこに社会問題の一部の解決がほぼ存在する。この点ではただ一つの

⁸⁸⁾ *Solidarité*, pp. 197-198.

⁸⁹⁾ F.Buisson, *op.cit.*, pp.195-196.

観察が必要である。それは最終的にはここでは正しく理解された利益 (l'intérêt bien entendu) に訴えるということである⁸⁹⁾。

これに対して、ブルジョワからすれば、アソシアシオンが相互的正義に基づく連帯に適って発展するためには、人間がアソシアシオンへの自然の傾向を持つ「社会的存在」であるとか、アソシアシオンを形成するのは「正しく理解された利益」であるといった主張を越えて、「社会精神」を教えることが重要だということになる。

そして、1908年の社会教育国民会議第2回大会の開講講演である「社会問題—意識の社会化」では、連帯の必要性を教えるのは社会教育であり、この社会教育の基礎として「社会的習俗の科学」が構築されねばならないと訴える。

「われわれは教育という語を最も幅広い意味でとらえている。ここでは、いっそう多様で捉えがたい、しかも精神に対してだけでなく、性格や慣習と習俗にも行使されるいっそう内密で深く入り込む行動が重要である。われわれにとって教育とは人生へ備える技術である。それは全人格の形成を目的とする。われわれの眼前にある苦痛に満ちた必然性、現代の不安が提起する問題は以下の点にある。どのようにして、一般教育の体系的指導によって、人格が完成され成就される社会精神、社会感情を人びとに与えるのか。どのようにして、人びとにほんとうに社会的な生活を共に生きる欲求と意志を発達させるのか⁹⁰⁾。」

そして、次のように言う。

現代の民主主義においては、各人は政治的主権の分け前を持つだけで

⁹⁰⁾ *La politique de la prévoyance sociale*, p.12.

なく、習俗全体においてますます増大する行動の分け前を持っている。社会はもはや外的強制に訴えることはできないのだから、教育がますます重要になる。今日全ての国に見られる、青少年の犯罪やアルコール中毒、人口減少等の兆候に見られる病弊に対する厳格な抵抗が必要になる。この抵抗力は「習俗の科学」から生まれる。

この「習俗の科学」をめぐるでも、新カント主義的共和主義者ブトラーは、「今日では、固有の意味での道徳的なもの、幸福や義務や人生の目的に関わる人間の感情、行動と生活の理想的価値に至るまで、物理学と自然科学に似た「習俗の科学」の題材として現れている。まるで、われわれの義務の感情が、人をその「生存条件」に結びつける、それ自体は見えないが不可避的な「依存関係」を、意識と言語に翻訳することではかないようだ⁽⁹¹⁾」と揶揄する。

これに対して、ブルジョワは問題になっている「習俗の科学」は人間の相互依存関係と社会的均衡の条件を研究するもので「社会的習俗の科学」だと応酬している。この科学の目的は社会的均衡の本質的条件である調和を人間関係の間で創りだし維持することである。それは次の四条件を想定する。すなわち、秩序なくして調和はない、平和なくして秩序はない、自由なくして平和はない、正義なくして自由はない、というものである。

したがって、人びと相互の間の正義の関係を明らかにするために、社会における個人のほんとうの条件を定義する必要がある。繰り返すまでもなく、それは自然的連帯という不可避的事実から、また同様に正義への不可避的要求から、どのようにして公正で自由な社会における諸個人の相互的な権利義務観念、あるいは社会的人間の定義が生まれるかを明らかにする。

(91) *Ibid.*, p.14.

公正な人間とは、自らの自由の限界を意識しながら、他者と連帯した社会成員という条件を自発的に受け入れ、この社会生活の利益とリスクの相互性から生まれる義務を支払う人間である。社会教育の科学の目的は、この負担と社会的責任を分析し定義することである。そして、この科学を構成するためには、人間の自律性の意識と責任の意識を共に発展させなければならない。それは、隷属の精神とエゴイズムの精神の二つの悪と闘うことである。

ブルジョワによれば、この社会的習俗の科学は、以下のような研究領域をもつ。職業的、組合的、協同組合的アソシアシオンの社会的役割、所有権の社会的役割、生産、信用、消費における協同の社会的役割、健康と生命保護の社会的義務、等である。

社会教育を通じて、相互的正義に基づくアソシアシオンの世界が発展するというのが、ブルジョワのビジョンであろう。

「自由という偉大な言葉を声高に、真剣に宣言することでは十分ではない。法律が、人間は自由だと述べるだけでは十分ではない。保障しなければならないのは自由の現実である。自由の行使が、自然的経済的宿命と気楽に名付けられているものによってしばしば妨げられ、縮減されているならば、社会成員の全体にとって、この混乱の原因に対抗して、正義と連帯の共通の努力によって働きかける義務がある。これらの宿命は見かけだけのものであり、その恐るべき塊は、弱者の保険とアソシアシオンが組織され、組合の自由が保障され、貯蓄と信用の相互性が広範な社会精神を持つ法律によって構成されれば、解体するであろう⁹²⁾」。

こうして社会教育は「新しい自我」を創り出すのである。それは、「他

92) *Ibid.*, pp.22-23.

者の中にわれわれを競争者や敵としてではなく、権利と義務において平等な社会成員を認めさせ、それによって共同生活の利点とリスクを正確な相互性の保障の下で相互的にする⁹³⁾」社会意識を創り出すのである。

〈3〉アソシアシオン論をどのように評価するか

以上、ブルジョワの社会保険政策論とアソシアシオン論を見てきたが、これはフランス共和国モデルの形成という文脈では、どのように評価できるだろうか。

ここでは先ず、P. ロザンバロンの『フランスにおける国家—1789年から今日まで』におけるブルジョワ評価をみておきたい。ここでロザンバロンは、フランス国家の歴史を中央集権化の連続的強化ととらえるトクヴィル流の捉え方においてではなく、国家—社会関係の変動の中で捉えるという観点から、フランス国家を民主主義的リバイアサン、社会的なものを制度化する装置（社会の教師としての国家）、福祉国家、経済の規制者の四つの位相において描いている。

この中で、社会的なものを制度化する装置（社会の教師）としての国家は19世紀末から20世紀にかけて「衛生国家」の登場によってさらに進化したととらえている。そして、これを促進したのが、パスツールとレオン・ブルジョワであるとしている。

「パスツールのプログラムは、反対にその本質において無限である。それは、出生から死まで、個人の全生涯を素材とする。そして、全領域に介入することを提案する。国家による国民の生産の職務と融合させながら、それは確かに、レオン・ブルジョワの表現によれば、「正しく振る舞い、思考し、意欲する人々の民主主義」を確立することを究極的目

⁹³⁾ *Ibid.*, pp.25.

⁹⁴⁾ P.Rosanvallon, *L'Etat en France*, Seuil, 1990, pp.130-131.

的とするものである⁹⁴⁾。

「1870年の戦争後、そして特に1914—1918年の戦争後、すでに表明されていた人口への関心は、予防政策に付与された重要性を増大させるばかりである。「国民の健康」は政治的・軍事的力の決定的要因と考えられる。……。この闘争は、唯一国家が行わねばならないものではない。19世紀末と20世紀初頭において、パスツールの弟子たちは新たな衛生的試みを普及させるべくアソシアシオンの総体を設立した。（レオン・ブルジョワが創設した）反結核国民会議、健康道德予防フランス協会、（1905年にレオン・ブルジョワが委員長となった）社会衛生連盟、……。⁹⁵⁾」

さらに、ロザンバロンは、近代の法治国家を個人の基本的自由と所有だけでなく物質的窮乏状態にある個人を保護する保護者国家ととらえ、その福祉国家への発展への一契機としてブルジョワたちの連帯主義を位置づけ、次のように述べている。

「パスツール主義から派生した新たな社会哲学—連帯主義—の登場は、この社会保険的アプローチがその完全な効果を生むことを可能にするだろう。パスツール革命は、個人と社会との関係の古い表象を完全に修正しながら、社会の自分自身への異なった眼差しを導き入れる。レオン・ブルジョワは、『社会保険政策』において、その表現を要約していた。……。この世代は、パスツール革命の教訓から出発して新しい政策を構築しようとするだろう。彼が1896年に『連帯』を刊行したとき、レオン・ブルジョワは、この裂け目の中に呑み込まれている⁹⁶⁾。」

⁹⁵⁾ *Ibid.*, p.131.

⁹⁶⁾ *Ibid.*, pp.171-172.

ドンズロの言う「社会的なものの発明」を遂行したのがブルジョワの連帯主義なのである。

同じくロザンバロンの『フランス政治モデル』(2004年)は、ジャコバン的と通常形容されてきたフランスの政治モデルを「一般性の政治文化」ととらえつつ、革命後のフランス史を、「一般性の政治文化」とこれに対して市民社会の自律を求める運動とが拮抗しつつ展開した歴史ととらえる。そして、19世紀末から20世紀初頭にかけて形成された政治モデルを「修正されたジャコバン主義」と規定する。

ブルジョワたちの連帯主義は、この「修正されたジャコバン主義」の成立に与った思想潮流ではあるが、しかし、ロザンバロンはこれは「本来の共和国モデル」をいささかも揺るがすものではなかったとしている。

ロザンバロンによれば、市民社会という語は、反教権主義闘争において政教分離との関連で述べられているのであって、国家に対する自律的空間として真に理解されていたのではないからである。

「修道会の問題は、教会と国家との関係の問題を大幅に越えていた。アソシアシオンの権利についての情熱的議論において本当に問われていたのは、社会との結びつきにおける国家の定義そのものである。そこから、フランスにおける市民社会の特殊な概念が生まれた。市民社会は国家との差異においてではなく、宗教世界との断絶においてのみ考えられていた⁹⁷⁾」。

レオン・ブルジョワたちもまた、ロックのような17世紀の作家の政治権力の独立性を主張したときのように、市民社会の古い概念に戻っているのであって、ヒュームからヘーゲルのように「社会の自律性のプ

⁹⁷⁾ P.Rosanvallon, *Le Modèle politique française*, Seuil, 2004, p. 326.

ログラム」を表現した市民社会概念とは何の関係もなかった。「フランスにおいて中間団体を考える際の困難は、この市民社会のアルカイックな概念とは分離できない⁹⁸⁾」というのである。

だから、ロザンバロンは、ブルジョワのアソシアシオン論についても次のように言う。

「アソシアシオンのこのような役割の概念は、いささかも本来の共和国モデルを問題に付すものではない。それは、アソシアシオンの介在が政治の一元的ビジョンの中に組み込まれる特殊条件を規定するにすぎない。そこには、デモクラシーの新たなアプローチも、政治的なものの再定義もそこには見当たらないということは強調しておかねばならない。一般性の古い政治文化は思想を支配し続けている。……

補助物であるアソシアシオンは、一般性に奉仕する心理学的・社会学的道具でもある。レオン・ブルジョワが主張するところでは、「アソシアシオンは社会生活の訓練である。……それは、大きな人間社会がどうあるべきかを可視的にする縮小されたイメージを、小領域で、小空間で、小範囲でつくるものである」。当時の著名な表現を繰り返せば、アソシアシオンは一種の小さい祖国のようなものとして理解されており、統一性に形を与え見えるようにする作業の一契機を構成する。アソシアシオンは、統一性を理解する手段であり、統一性を活動状態で表現するものである。……レオン・ブルジョワは、国民意思の統一が教会と君主制国家の相互浸透から必然的に生まれる旧体制に近代社会を対置して、アソシアシオンの中に、未だ所与のものではない全体性を明らかに再構築するための不可欠の道具を見るのである。……したがって、ジャコバンの文化と手を切ろうとする世界における何らかの社会的政治的ビジョンと

⁹⁸⁾ *Id.*

はほど遠いところにある。そこでは、アソシアシオンは一般性の中継地でしかないのである⁹⁹⁾。

こうしてロザンバロンは、連帯主義におけるアソシアシオンは「国家の支え (béquille)」だとする。

「……19世紀末以後設置される衛生国家もまた補助的中間的力に訴える必要を感じている。パスツール革命は、社会学によって行われた個人と集合体との表象の転倒を延長し、倍加させながら、このために決定的役割を演じるだろう。共和国を基礎付ける父の第二世代に属するレオン・ブルジョワは、『社会保険政策』の中で、この知的革命の意味をまさしく要約した。……社会的共和主義者の新世代は、これを基礎として個人と集合体とのアンチノミーを乗り越えようとするだろう。相互作用と相互依存の体系としての社会概念は、社会的紐帯は合成と集積だという観点からのみ理解された先行するアプローチに引き続くであろう。国家による社会の制度化の機能はこうした仕方ですべて完全に再定義されるのである。それは複雑化し、その領域は容赦なく拡大される。国家は、その目の前にある膨大な仕事をもはや単独で実現するとは主張できないのである¹⁰⁰⁾」。

確かに、ブルジョワの連帯主義は、パスツール革命を承けて新たな統治技法を生み出すことに貢献したであろうし、国家の介入様式の変化をもたらしたであろう。ブルジョワのアソシアシオン論は、共和国モデルを揺るがすものではなく、共和国モデルを支えるものであって、新たなデモクラシー・モデルを生み出すものではなかったかもしれない。

⁹⁹⁾ *Ibid.*, pp.383-384.

¹⁰⁰⁾ *Ibid.*, pp.391-392.

しかし、フランス共和主義と共和国モデルに関するロザンバロンの捉え方は、共和主義モデルとデモクラシー・モデルを対立させる R. ドゥブレの理解に近いように思われる。もちろん両者の方向性は逆で、ドゥブレが本来の共和国モデルを擁護し、ロザンバロンは批判的な立場をとる。S. オーディエによれば、ドゥブレは、連帯主義を、宗教的流血を避けようとして、最良のものを失い最悪のものを保持する「高貴なサントリスト」の学説ととらえる⁽¹⁰¹⁾。ロザンバロンの観点からすると、連帯主義は市民社会起点のデモクラシーを生み出すこともなく、本来の共和国モデルを揺るがすものでもないということになる。

しかし、近年ではこのようなフランス共和主義評価や連帯主義評価に対して、異論を唱える立場もある。

いま触れたオーディエは、ドゥブレのようにフランス共和主義と英米的デモクラシーを対立させるのは、フランス共和主義をカリカチュア化するもののだとして、ブルジョワのアソシアシオニズムに「共和主義的デモクラシー⁽¹⁰²⁾」を見る。さらに、F. フュレやロザンバロンが描くフランス共和主義像は「永遠にジャコバン的なフランス共和主義のカリカチュアを描くもの⁽¹⁰³⁾」として批判する J.-F. スピッツにも同意する。

そして、「共和主義的社会モデルの根源」に連帯主義思想を位置づけ、「連帯主義の再発見は、今日のフランスイデオロギーにおいて非常に含みの多い幾つかのステレオタイプや神話を越えて、フランス共和主義を新たに考察することを可能とするはずだ⁽¹⁰⁴⁾」と言う。

すなわち、「1980年代以降、公的議論と政治的ディスカールにおける共和国の参照の回帰は、第三共和政の社会的内容を忘却しており、新た

(101) S. Audier, *La Pensée solidariste*, P.U.F., 2010, p.5.

(102) S. Audier, *Léon Bourgeois, Fonder la Solidarité*, op.cit., p.108.

(103) S. Audier, *La Pensée solidariste*, p.54.

(104) *Ibid.*, p.8.

な基礎の上に行われるべきであろう⁽¹⁰⁵⁾」し、「社会的なもの」は「第三共和制の偉大な置き土産」だというのである。

そのうえで、オーディエはブルジョワのアソシアシオニズムを次のように評価する。

「アソシアシオンの発展において賭けられているものは、相互性が特殊な制度に還元されていないだけにかえって重要である。相互性は「祖国自体の組織化」に他ならない。その活動は、個人と国家との「媒介項」が欠けているフランス共和国モデルを改良するために、このモデルに方向変化を加えるであろう⁽¹⁰⁶⁾。」

「個人と国家との間には、法的関係を越えて「友愛的連帯」の絆が生まれなければならない。この絆は「一般的利益」を付託された自発的な様々のアソシアシオンという形で具体化される傾向にある。したがって、相互性の飛躍は共和国モデルの望ましい発展を生み出すはずである⁽¹⁰⁷⁾。」

さらに、彼は次のようにも言う。

「連帯的アソシアシオニズムの政治的使命は、共和主義国家モデルを革命的にするのではなく、むしろ柔軟にすることである⁽¹⁰⁸⁾。」

「共和主義的社会国家モデルの方向変化」の道を進めたのが、ブルジョワの連帯主義的アソシアシオニズムなのである。

⁽¹⁰⁵⁾ *Ibid.*, p.5.

⁽¹⁰⁶⁾ S.Audier, *Léon Bourgeois, Fonder la solidarité*, p.72.

⁽¹⁰⁷⁾ *Ibid.*, p.73.

⁽¹⁰⁸⁾ *Id.*

確かに、ロザンバロンは、ブルジョワにおけるアソシアシオニズムがイギリスをモデルとしていたこと、後年においても「私的イニシャチヴ」を重視していたこと等を過小評価する傾向があるし、共和国モデルの枠内であっても、社会的なものの創造に道を開いたことの積極面が十分に評価されていない。国家に対抗する市民社会の自立性を強調することが、かえって市場経済の力を強化するという陥穽を孕むという問題もあるだろう。オーディエは、共和主義的精神は本質的にジャコバン的で「社会的世界は政治的世界に従属しなければならない」とするものだと批判するA. トゥレーヌ(A. Touraine)に対しても、このような分析は「連帯主義によって理論化された社会的なものの地平における共和主義の貢献を無視するもので、議論の余地がある⁽¹⁰⁹⁾」と述べている。もちろん、逆に過大に評価することがあってもならないが、オーディエが言うように、連帯主義が「共和主義的社会国家モデルの方向変化」を与えたことは正当に評価されなければならないだろう。

アソシアシオンが構築する「社会的なもの」は、一面では国家の介入領域を拡大し新たな統治技法の発展を生み出したとも言えるし、他面では「隷属の精神とエゴイズムの精神の二つの悪」を越えて個人の自律性を発展させるという、両義性を持つものであるが、少なくとも共和国モデルの修正を促し、国家・社会・個人の調和的關係を創出するものであったとは言える。そして、「社会的なもの」の崩壊が問題視される今日、共和国モデルの改革は、社会的なものの再定義または再構築による以外に考えられそうもないし、問題は、連帯主義が切り開いた地平を過去とのものとするのではなく、その限界を踏まえ、現代的条件に即して国家・社会・個人を再定義することであろう。

周知のように、ブルジョワの時代から一世紀近く経た1980年代以降の

⁽¹⁰⁹⁾ S. Audier, *Les théories de la république*, La Découverte, 2004, p. 98.

フランスでは、定住移民二世・三世の統合問題が問われてきた。それは、エスニックな宗教的・文化的の差異の尊重を包摂する統合の問題であり、このような差異を私的空間においてのみ認め、公的空間と私的空間の厳格な区別を核とする共和国モデルの限界・欠陥が問題にされてきた。

この問題に対して、差異や多様性を包摂する共和国への改革論が提起されてきたが、この角度から、連帯主義の重要人物の一人デュルケムの見直しを図る議論もある。ブルジョワの連帯主義の検討からは逸れるかもしれないが、例えばド・ラトゥールは、『差異の共和国に向かって』の中で「共和主義的多文化主義のプロジェクトは、デュルケム社会学から利益を得ることができる⁽¹¹⁰⁾」と述べる。そして、「市民権と近代国家の過剰な抽象性を批判する⁽¹¹¹⁾」デュルケムの有機的連帯（差異に基づく連帯）論及び二次集団論を出発点として、エスニックな差異の統合に関する問題に焦点をあて、次のように言う。

「(エスニックな特徴に結びついた—引用者) 二次集団に関するデュルケム理論は、共和主義的プロジェクトはエスニックなアイデンティティの「私事化」を要求するという観念を無効とする。それは、逆に、これらのアイデンティティの公的承認は、デモクラシーにとって威嚇となると考えるどころか、エスニックな特徴に結びついた二次集団に対するホスト国の人々の偏見に対する闘争を促進するだけでなく、デモクラティックな規範の内面化が中継される環境を提供することによって、その諸成員が市民の共同体に統合される助けとなるということを示唆している⁽¹¹²⁾」。

デュルケム理論の解釈としては検討の余地があるかも知れないが、19世紀末から20世紀初頭の連帯主義が先鞭を付けた本来の共和国モデルの改革をさらに推進するために、連帯主義理論の見直しと再構築を図る必

(110) S.G.De Latour, *Vers la République des différences*, P.U. du Mirail, 2009, p.220.

(111) *Id.*

(112) *Ibid.*, p.234.

要件があるということであろう。

なお、批判的共和主義(Critical Republicanism)を提唱するC. ラボルドも、エスニックな不平等の問題に触れて次のように言う。

「批判的共和主義は、第三共和制の定礎者の共和主義的ビジョンの基礎にある強力な思想と合致する。それは、共和国の腐敗と党派精神やエゴイズムという付随する問題を招くのは、徳の欠如というのではなく正義の欠如である、というものである。デュルケムも他の人びとも、平等な機会の公正なシステムの提供が、強者の支配から弱者を保護し、基本的制度の正義への相互的信頼を醸成することによって、市民間の連帯感情を促進すると主張した⁽¹¹³⁾」。

とはいえ、2004年のいわゆる「スカーフ禁止法」、2010年の「ブルカ禁止法」の制定問題にも見られるように、共和国モデルの硬直化はむしろ進んでいるように思われる。「共和主義的多文化主義のプロジェクト」の道は困難に見えるが、共和国モデルの硬直化を是正するのであれば、連帯主義再評価は不可欠ではないだろうか。

*

話を本題に戻そう。以上、ブルジョワの社会保険政策論と連帯主義がフランス共和主義思想にとってもった意義を見てきたが、この社会保険政策に具体化される連帯は一国単位では完結しない。ブルジョワは、『社会保険政策』の末尾に置かれている講演「社会保険の国際組織」(1913年)において次のように述べている。

「社会保険組織は、各国が単独で自国において、自国のために制度化しようとする場合、有効だろうか。それが闘おうとしている悪弊、そし

(113) C.Laborde, *Critical Republicanism*, Oxford U.P., 2008, p.237.

て国境を持たない悪弊と同様に、社会保険組織は世界的になる必要はないだろうか⁽¹¹⁴⁾。

言うまでもなく経済現象は「世界的性格」を持っていて、経済的連帯は地理的境界の前でとどまることはない。ブルジョワは言う。

「私はしばしば我が国民議会において労働者保護立法、すなわち労働時間制限、工場労働衛生、退職金等についての立法を主張してきた。私は、何度となく次のような永続的な反論が行われるのを聞いてきた。すなわち、われわれ雇用者は、隣国が同じような改革を行ったならば、このような犠牲を行う気になり、工場における労働制限を受け入れ、追加的負担、このような改革から生まれる税を受け入れよう。……他国に対して、他国もあなたが提案しているように行動し、われわれがあなたに従いたいと思えるように、他国から言質を取って下さい。さもなくば、あなたの責任に注意を払いなさい、と⁽¹¹⁵⁾。」

ブルジョワは「このような反応を支配しているのはエゴイズムの狭隘な計算であるとしても、そこに真理の大きな一部があることも否定し難い⁽¹¹⁶⁾」と言う。

労働市場の国際化、賃金条件の国際化、利潤条件の国際化、企業の国際化、信用の国際化、社会問題の「知的・道徳的諸要素」の国際化等を前にして社会保険政策も国際化せざるをえない。連帯主義は国際連帯主義に不可避的に向かうことになる。次章では、ブルジョワの国際連盟構想に焦点を絞り、国際連帯主義の思想像にアプローチしよう。

(114) *La politique de la prevoyance sociale*, p.413.

(115) *Ibid.*, p.414.

(116) *Id.*