

## 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（一）

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  
本号）

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

第二節 非宗教性

第三節 「互助の国民」とアソシアシオン

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

## はじめに

本稿は、フランス第三共和制期19世紀末から20世紀にかけて社会連帯主義の代表者として活躍し、また第一次世界大戦後の国際連盟の創設に

主導的役割を果たした政治家であり思想家であるレオン・ブルジョワ（Léon Bourgeois 1851—1925）の社会連帯論と国際連盟構想を中心として、彼の思想像を検討しようとするものである。

ブルジョワを中心とした社会連帯主義は、第二次世界大戦後はほとんど忘れられていた感があるが、取り上げられる場合は、M. フーコーに依拠して福祉国家を「生＝権力」の装置とする視点から、「社会的なもの」の発明によって統治技法の転換を画した思想として捉えられてきた。J・ドンズロの『社会的なものの発明（J. Donzelot, *L'invention du social : essai sur le déclin des passions politiques*, Fayard, 1984）』やF・エヴァルド『福祉国家（F. Ewald, *L'État providence*, B. Grasset, 1986）』等がそうである。

しかし、米ソ冷戦の終結とソ連・東欧社会主義体制崩壊後のグローバリゼーションと新自由主義の席捲のもと、21世紀に入り、フランスではブルジョワを中心に19世紀末フランスの連帯主義に再び関心が高まっており、研究書が相次いで刊行されている。その特徴は、福祉国家の機能不全から新自由主義的な統治技法への転換の中で、再度社会連帯論を見直そうとするものと言える<sup>(1)</sup>。わが国でも、ネオリベラリズムに対抗する思想潮流としてフランス連帯主義が新たに見直されつつある<sup>(2)</sup>。

---

(1) L. ブルジョワ研究に限定すれば、A. Niess et M. Vaisse, *Léon Bourgeois, Du solidarisme à la Société des Nations*, Éditions Dominique Guénot, 2006. S. Audier, *Léon Bourgeois, Fonder la solidarité*, Éditions Michalon, 2007. S. Paugam, *Repenser la solidarité*, Presses Universitaires de France, 2007. M.-C. Blais, *La solidarité, Histoire d'une idée*, Éditions Gallimard, 2007. などの研究書が出版されている。また、M. Solrot, *Léon Bourgeois. Un moraliste en politique*, Bruno Leprince, 2005. のような本格的な伝記的研究も登場している。

(2) 田中拓道『貧困の共和国』（人文書院、2006年）を始め、特に福祉国家の成立に対してブルジョワの連帯主義が持ちえた意義を解明した廣田明「社会的連帯と自由—フランスにおける福祉国家原理の成立」（小野塚知二編著『自由と公共性』、日本経済評論社、2009年）や重田園枝『連帯の哲学Ⅰ』（勁草書房、2010年）がある。

もちろん、P.ロザンバロン『連帯の新たなる哲学 (P.Rosanvallon, *La nouvelle question sociale : repenser l'État-providence*, Seuil, 1995)』が示すように、福祉国家の成立を促進した連帯主義が、福祉国家の危機状況、また新しいリスクや新しい排除と呼ばれる現象の増殖の中で、そのまま通用するはずもない。しかし、いかに頹れたものになっていても、その中核的部分自体が頹れているかどうかは別である。

また、社会連帯論を見直す研究は、フランス共和主義の再解釈とも連動して行われている点も注意を要する。例えば、S・オーディエの『レオン・ブルジョワ—連帯を基礎付ける』では、1989年秋のイスラム・スカーフ事件に際してR・ドゥブレが書いた「あなたはデモクラットか、それとも共和主義者か<sup>(3)</sup>」という論文について、そこで描かれた共和国像に対する批判が行われている。ドゥブレはそこで、フランス革命由来の「共和国」理念と英米における「デモクラシー」とを対比させ、フランス共和主義の独自性を称揚したことで知られている。S・オーディエは、これはフランス共和主義をカリカチュア化するものであると批判し、ブルジョワの社会連帯論を共和主義と「デモクラシー」を総合しようとしたものにとらえる<sup>(4)</sup>。社会連帯論の再検討は、フランス共和主義の特質をめぐる議論と交錯しているのである。

さらに、近年の研究が、ブルジョワの国際連盟構想を再評価しようとしていることも重要である。ブルジョワの連盟構想（特に国際常備軍構想と国際司法裁判における応訴義務）はアメリカ合衆国大統領W.ウィルソンとの確執の中で敗北するのであるが、おそらく、2003年の米国による対イラク戦争における米仏対立、米国の帝國的行動と国連安保理の

(3) R.Debray, “Etes-vous démocrate ou républicain” *Le Nouvel Observateur*, 30 novembre- 6 décembre 1989. 邦訳は水林章訳で、レジス・ドゥブレ・樋口陽一・三浦信孝・水林章『思想としての〈共和国〉』、みすず書房、2006年、所収。

(4) S.Audier, *Léon Bourgeois, op.cit.*, pp.107-108.

形骸化に対する危機意識が、国際連盟の創設者の一人としてのブルジョワの連盟構想への関心を生み出しているのかもしれない。

そこで、本稿では、フランスにおける近年の研究を踏まえ、ブルジョワの社会連帯論、共和国像、国際連盟構想の三つの柱に即してブルジョワの思想の特質を検討する。わが国ではブルジョワの思想の全体を概観したものがないことから、このような研究も無意味ではなからうと思われる。

さて、本論に入る前に、ブルジョワの生涯について予め簡潔に触れておこう<sup>(5)</sup>。ブルジョワは、1851年5月21日、パリに生まれ、1870年普仏戦争時にはパリ防衛のため志願兵となる。終戦後、パリの法律学校を修了し、1875年弁護士資格を得るが、1877年、マルヌ県助役となり、行政職に転じる。1882年には、タルン県知事となるが、この時期に、先ず、小学校教科書『公民的・道徳的教育の諸要素』の採用をめぐってカトリック教会と激しい対立を引き起こす。また、カルモー炭坑の鉱山労働者ストライキをめぐっては、警官隊導入に反対して、調停による解決を図り、事態を収拾させた。1888年には、ブーランジェ将軍に対抗して下院議員補欠選挙に立候補し、当選する。こうして、政治家としてのキャリアが始まる。1890年には内務大臣、次いで公教育大臣となり、高等教育改革、初等・中等教育改革、社会教育改革に携わる。1892年に司法大臣、次いで、1895年には、首相として組閣するが、累進課税法案や政教分離法につながるアソシアン法をめぐる上院との対立の中で、退陣する。その後、1898年には公教育大臣に復帰、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。

この間、1899年の第1回ハーグ平和会議及び1906年の第2回ハーグ平和会議フランス代表、常設仲裁裁判所裁判官、1919年国際連盟組織委員

---

(5) ブルジョワの伝記については、Cf., M. Solrot, *op. cit.*

会委員を務め、1920年には国際連盟総会初代議長となり、ノーベル平和賞を受賞する。そして、1925年に死去する。

以上を前置きにして、本論に入ろう。

## 第一章 レオン・ブルジョワの社会連帯論

連帯主義は、C. ブグレが「第三共和制にとって一つの公認哲学になりつつある<sup>(6)</sup>」と評したように、19世紀末から20世紀にかけて、フランス政治社会思想の一大潮流となり、「急進および急進社会党」の基本思想の一つになったものである。この連帯主義の確立と発展にとって決定的意義を持ったのが、ブルジョワが、内閣退陣後の1896年に刊行した『連帯 *Solidarité*』である。『連帯』は、1895年に『ラ・ヌーヴェル・ルヴュ』誌に四回にわたって連載された論考をまとめたものであり、ブルジョワ内閣が実現しようとした累進課税と社会政策の推進のための理論的基礎づけを行った実践的性格を持っている。

シャルル・ジードの連帯主義が協同組合的・経済学的連帯主義と言われるのに対して、ブルジョワの連帯主義は法学的連帯主義と言われるが<sup>(7)</sup>、M.-C. プレが詳細に分析しているように、ブルジョワの連帯論には曖昧さも含まれ、当初から多くの議論を呼ぶ。この点は第二節で扱うことにし、まずは、主著『連帯』を対象に、ブルジョワの法学的連帯主義の論理構造を見ておきたい<sup>(8)</sup>。

---

(6) C. Bouglé, *Le Solidarisme*, V. Girard & E. Brière, 1907, p. 1.

(7) Adrien Leroux, *Le solidarisme juridique*, Arthur Rousseaux, 1913, p. 1.

(8) 本稿では、1912年刊の第七版 *Solidarité*, Armand Colin, 7<sup>e</sup> éd. を用いる。なお、『連帯』の論理構造の分析として、下記のものがある。Miyashiro Yasutake, *Une foundation réflexive du solidarisme—Étude philosophique sur la pensée de Léon Bourgeois*, リサーチモノグラフ, 慶應義塾大学湘南藤沢学会, 2012年。

## 第一節 社会連帯論の論理構造

### 〈1〉個人主義と社会主義の総合

先ず、ブルジョワは、個人主義的経済学と社会主義の対立を総合する基本概念として社会的連帯概念を設定し、社会的連帯に基づく道德理念を科学的方法によって基礎付けようとする。

彼によれば、19世紀の政治社会思想を特徴づけてきた個人主義的経済学派と社会主義的経済学派との対立から一つの「総合」が生まれつつある。それが「各個人と全ての他者との間に連帯が存在する<sup>(9)</sup>」という基本思想である。個人的所有の絶対性に依拠する自由放任の経済学は、市場経済から生みだされる病理を慈善という純道德的義務によって是正されるべきだとする。これに対して、社会主義は富の生産と分配への国家の介入を主張するが、そこから「過剰な力の正当化」が生まれる。この二つの立場の対立・矛盾を解決し、それぞれが持つ真理の一部を明らかにしつつ調和をもたらすような社会概念の革新が必要であり、それが「連帯」である。この革新は、先ず「科学的方法」によって基礎付けられる必要がある。だが、それだけでは十分ではない。社会は特殊な領域であり、提起されている問題は「道德的必然性」（当為一筆者）にも関わる。必要なのは、知的次元の真理であるだけでなく、道德的次元の真理を明らかにすることである。こうして、社会概念の革新が準備されるのは、「科学的方法」と「道德理念」とを緊密に「合致」させることによってである。

そのうえで、ブルジョワは、次のように自然科学の領域における革新に目を向ける。

### 〈2〉連帯の科学

自然科学における生存競争説は、「社会的競争の法則」に説明と正当

---

(9) *Solidarité*, p.6.

性を与え、個人主義テーゼを優勢にした。個人は生存競争によって発展し、完成する。適者生存が種の質を規定し、社会の進歩もまた同様である。そこから導かれるのは自由放任であり、国家の役割は社会的紛争が暴力的にならないように監視することのみであるとされる。

しかし、今日では自然科学において生存競争説に異を唱える連帯学説が登場している。生理学者は有機体における連帯を「組織の二つないし複数の行動間の必然的関係<sup>(10)</sup>」と規定し、生物の諸部分間の関係も、諸生物の間、生物と環境との関係も相互依存＝連帯と捉える。遺伝、適応、淘汰、統合と不統合の法則といった「種の法則」はこの相互依存＝連帯の諸局面である。人間もこの法則を免れず、この相互依存は、人間の物質的生活条件だけでなく、知的道徳的現象にも、意志的行為にも拡張される。しかも、この紐帯は、現時点において共存する諸部分を結びつけるだけでなく、現在と過去、現在と将来を結びつける。人類は生者と死者によって構成され、すべては過去の遺産の上に築かれるのである。

ところで、生物の連帯の法則と個体の自由な発展の法則の二つの間には矛盾はないが、進歩が行われるためには、この二つの法則が調整される必要がある。この調整の必要十分条件が「共通行動への諸個体の協力<sup>(11)</sup>」である。生物学が明らかにしたところでは、すべての細胞は並置されているのではなく、結合して (*associé*) いる。この結合が、全体の発展とともに個の発展に寄与する。バラバラの個体行動はゆっくりと成長し、対立し合うと相互破壊的になり、並置されると集積されるだけであるが、結合した行動だけが急成長し、持続し増幅する。一般的な生物進化の総合的法則となるのは、個体的行動の連帯行動における協働なのである。

しかし、人間社会は動物的有機体と同じような有機体ではない。確か

---

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

(11) *Ibid.*, p.23.

に自然的連帯の効果は社会生活の現象でも確認されるし、どの種においても社会においても、個体の発展のための闘争が進歩の第一条件である。しかし、個体的諸力がそのまま放置されると、何らかの意味ある社会的結合を生みだせなくなる。規律づけられた個体的行動の結合だけが、人間集団を確立し生きさせうるのである。また、生きているだけでなく、理性と意志を付与された人間集団の場合は、様々な傾向の流動的なネットワークの中に、思惟という、他の諸力への作用を意識した力が介入する。この思惟は、生物一般の必然性によって決定されているけれども、思惟が明らかにする様々な必然性は、ある程度はそれらの相互依存を修正することができる。

したがって重要なのは知性と意志を連帯行動において協力させることである。そして、善悪の基本的区別、正義の妥協不可能な概念が、社会組織についての考察の公準であるから、自然的連帯の科学的学説のうえに、道徳的社会的連帯の実践的学説を確立する必要がある。

以上のように、ブルジョワは、自然的連帯の理論の上に社会的連帯の理論を基礎づけようとする。しかし、例えば、生物世界の相互依存＝連帯は、植物が草食動物の餌になり、草食動物は肉食動物の餌になるというように、強者が弱者を食むという関係によって成り立っているから、そこには人間社会の道徳的基礎になるようなものはない。つまり、連帯概念自体が曖昧さを含み、自然的連帯と社会的連帯との関係は相似性もあれば対立性もあって、複雑たらざるをえない。この点を衝くのは新カント派共和主義であるが、これについては後に見ることにしよう。

### 〈3〉社会的連帯とカント、ルソーの批判

それでは、ブルジョワは、連帯を基礎にした道徳をどのように基礎付けようとしたのか。言うまでもないが、反教権主義者ブルジョワの社会連帯論はキリスト教的宗教的道徳に替えて非宗教的道徳の確立を目指すものであるが、同時に、ブルジョワの連帯論はフランス共和主義の刷新



を目指すから、ここで批判対象となるのは、カント的アприオリズムとルソーの社会契約論である。

ブルジョワは、第三章「社会的連帯の実践的学説」において、善悪の観念は人類の本質的属性であるとして、「法律に対する尊敬によって法律に服従する<sup>(12)</sup>」必然性についてのカント的観念から出発する。とはいえ、道徳的観念は理性の発展とともに発展するものであり、人間理性が世界の自然法則の観察によって啓かれるに依じて、善悪の観念や道徳的義務の条件のような知的機能の産物は修正される。公的であれ私的であれ制度というものは、道徳的観念の発展の外部への適用であるから、道徳観念の発展によって変容する。現在問題であるのは、制度と道徳観念の間に不一致があるという感情によって社会的道徳的病態が生じていることであるから、この不一致が正されなければならない。

このように、ブルジョワは、先ず道徳理論におけるカント的アприオリズムを批判して、連帯に基づく道徳を明示しようとする。

ブルジョワによれば、先ず、連帯法則についての知識は、道徳理論に対して強力に作用した。人間の権利義務は連帯的な関係の外にはないし、個人に課される道徳的法則は、社会生活の一般的条件の外には求められない。つまり、人間は「形而上学的孤立」において抽象的ではなく、環境、時代、種属、後代との関係のような現実性において考えられなければならない。それゆえ、正義の観念も、部分と全体との相互作用の条件の中に求められなければならない、ということになる。

さらに、自然的連帯の法則についての知識は、人間から切り離され対立する別の権利主体としての国家の抽象的でアприオリな概念を無効にする。国家は人間の創造物であり、人間に対して優越する国家の権利は存在しない。したがって、権利義務の問題は、人間と国家との間ではなく、

---

(12) *Ibid.*, p.33.

人間相互の間で提起される。つまり、権利—義務の法律のカテゴリーを国家—個人関係ではなくて、あるいは国家—個人の思考枠組からではなくて、人間相互の関係あるいは社会との関係から捉え直すことを主張するわけである。

そして、人間相互の権利上のアソシアシオンの条件は、事実上のアソシアシオンから明らかになると言う。

ブルジョワによれば、全員が時間的・空間的に連帯している自然的アソシアシオンが存在する。このアソシアシオンの成員を、道徳的理念に合致した相互的条件に置くような事実上の条件が存在する。それは、利益と負担を公平に配分するようなもので、予め平等かつ自由に議論できれば、その合意の条件を成員が採用したであろう条件である。それは事実と権利に対応し、契約の自然的法則と道徳的法則を構成するものである。そして、立法は、アソシアシオンの利点と負担を公平に配分するこの公式を実践的に表現するものにほかならない。それは、社会によって作られ、人間に課される法律ではなく、人間相互の間で作られる社会の法律である。

ブルジョワにおいて、自然的連帯と社会的（道徳的）連帯は連続するものとしてとらえられているが、この点は、ルソー『社会契約論』批判と関わる。ルソー批判は、注の中で触れられているにすぎないが、プルードンやデュルケームにおけると同様、重要な位置を占めている。

ブルジョワによれば、自然的・道徳的連帯の理論は、ルソー『社会契約論』と共通点がある。「人間相互の社会」の概念である。しかし、ルソーは、自然状態という仮構を前提とし、さらに既存のアソシアシオンの始原にこのアソシアシオンの条件を定める予めなされた取り決めを仮構し、原初の完成状態の墮落として今日の社会をとらえる。「人は自由なものとして生まれた、しかもいたるところで鎖につながれている」。しかしブルジョワによれば、現実とは逆で、出発点にあるのが生存競争であり、

自発的アソシアシオンの観念が現れるのは、知性と道徳性のより高い状態へ向かう集団（社会）の形成によってである。つまり、社会的連帯は、自然的連帯から出発して、知性と道徳性の発展に伴って形成される。

さらに、ルソーは、墮落した社会を作り替える社会契約を全面譲渡の契約として構想する。社会契約における全面譲渡は、各人の権利を共同体に移転するものであるが、連帯学説は、共同行為において、各人の自由と力を増すものである。ブルジョワによれば、社会的（連帯の）法則は、個人の自由への打撃ではなく、自由に確実性を与えるものである。自由とは、各人の、その能力の完全な行使と活動の完全な発展に向かう可能性である。各人の身体的・知的・道徳的発展の自由がアソシアシオンの第一条件である。そして、各人の発展の能力は、同胞（semblable）各人に平等に必要な能力の発展以外に限界を持たない。つまり、個人の自由は、相互に独立した力ではなく、相互に制限しあうものである。

ブルジョワにおいては、社会的連帯こそ、各人の身体的・知的・道徳的発展の自由に確実性を与える。そして、ルソーが、自然状態における自由を仮構して、社会を墮落ととらえ、その社会契約論が原初の自由を回復するという名目で国家の優越性を帰結する点を、批判するのである。

言うまでもなく、ルソーの『社会契約論』は、フランス共和主義思想の原点に位置するものであるが、このジャコバン派に引き継がれる共和主義の批判が、ブルジョワの連帯論の基本モチーフの一つでもある。ルソーにおいては、社会契約は、墮落した社会との断絶において、国家設立契約として位置づけられる。ブルジョワにおいては、自然的連帯から社会的連帯への移行は、断絶ではなく、連続的にとらえられ、個人の自由の発展を生み出すものである。

このようにルソーを批判したうえで、ブルジョワは、「社会的負債 dette sociale」の概念を導入する。なぜならば、社会的連帯が各人の能力の自由な発展を生み出すためには、この連帯を支えるために、各人は義

務を果たさなければならないからである。

自然状態における原初的自由を仮構するルソーと異なり、ブルジョワにおいて、もともと社会の中で生きる人間、社会なしに生きることができない人間は、社会に対する負債者である。そこに義務の基礎があり、自由に対する制約がある。全体に対する各人の義務は、任意の決定によるのではなく、社会状態から各人が引き出す利点、結合が各人に返すサービスの対価である。社会的義務への服従は、利得と引き換えに負担を受け入れることであり、負債を承認することである。

ブルジョワは、ルソーの国家設立の社会契約と社会主義理論は財の共有を結論したけれども、負債を承認することは権利を放棄することではなく、権利の真の限界を認めることだと言う。権利は、どの外的権力によっても制限されないし、実定法は、各人の負債を認めることに限定され、自然的・道徳的観点の両方において基礎付けられる。実定法は、自由な成員間の自然的関係の衡平な表現である。そして、連帯学説は、人間の「諸条件の平等」ではなく、権利の平等を確立する。あらゆる不平等の下でも、人間の質であるもの、つまり、生き、思考し、意識する存在という共通性がある。それらを所有する程度は様々でも、皆同じ人間である。この共通資格は、万人にとって等しい価値をもつ。連帯学説が求めるのは、この「社会的権利における平等な価値<sup>(13)</sup>」である。

#### 〈4〉負債と準社会契約

以上のように、ルソーと社会主義理論を批判した上で、ブルジョワは、第四章「社会に対する人間の負債—準社会契約（quasi-contrat social）」において負債と「準契約」の観念を次のように説明するのであるが、ルソーの社会契約を改作するのがこの負債の理論と準社会契約論だと言ってよい。

---

(13) *Ibid.*, p.51.

ブルジョワによれば、われわれ各人は、万人に対する負債者である。それは自由の代償である。この負債の性質と範囲については、第一に、先行世代と後続世代との紐帯を考える必要がある。人間は、人間の結合の負債者として生まれ、先祖によって蓄積された遺産、先行世代が蓄えた膨大な資本を受け継いでいる。われわれの身体能力、労働用具、労働生産物、本能、言語、思想、知識等が負債のカタログである。それでは、誰に対して負債を返還するのか。死者がこれらの思想、力、効用の資本を作ったのは、全ての生者のためである。だから、われわれが負債を支払うのは、後続世代に対してである。われわれは、「資本」を増やす負担を負っているのである。第二に、われわれは「同胞」とサービスを分担し、「同胞」の労働から利益を享受する、アソシエ＝社会成員である。同胞との結合において利益を享受するならば、負担もまた分担しなければならない。

こうして、われわれの自由は二重の負債を背負う。同世代におけるサービスの交換における参加から生じる負債と、後代の進歩への貢献への参加から生じる負債とである。

ブルジョワによれば、この二重の負債を、われわれは「準契約」によって負っているのである。ブルジョワによれば、両当事者で自由に議論され誠実に履行される契約が人間の権利の基本的基礎になる。とはいえ、取り決め条件についての議論や約定がなされなくても、人間が相互関係に置かれているところでは、この取り決め条件を定める法律は、もし当事者が平等かつ自由に意見を聴かれていたならば、かれらの間で予め確立されたはずの合意の解釈と表象にすぎない。だから、権利の基礎になるのは、当時者間の自由で平等な合意の推定であろう。準契約とは、この「遡及的に合意された契約」に他ならない。ブルジョワは、この原理を、フランス民法典が私人間の義務を規制するものとして認めているものであるとして、第三編第四章における「約定なしに形成される義務」

に規定される「準契約」を援用する。

こうして、ブルジョワは、私法における私人間の「準契約」を個人—社会関係に転用して、社会に生きている以上、各人はみな負債者として義務を負うとする。ブルジョワの連帯主義が法学的連帯主義と言われる所以であるが、ブルジョワによれば、すべての法的義務の根底には、承認されていると想定された負債の概念がある。負債の観念が、自然的道徳的義務の観念の原因、社会的制裁の観念の十分かつ必然的な動機となる。繰り返すが、ルソーの社会契約論が、原初における自由と独立の状態を仮構して、さらに社会の起源に明示的契約を仮構するのに対して、ブルジョワの準社会契約論は、社会に対する負債の観念を出発点として、「溯及的に合意された契約」としての準社会契約を想定する。後に言及するが、これは社会契約をコミュニタリアン的に改作したものと見えよう。そして、ルソーが文明状態を批判して全面譲渡契約による社会の改変を主張し、結果として国家主義を帰結するのに対して、ブルジョワの準社会契約論は負債の支払いという社会的義務と自由・権利の限界を画定しようとするのである。

このように、連帯理論は、「他者に対する負債」の観念を一般化し、それに基づいて社会的義務の理論を基礎付ける。人間は同世代に対して、また後世に対して二重の負債を負うが、ここから生まれる負担の配分は、各人が平等な資格でアソシアシオンの一部と考えられる場合に、衡平になるだろう。この平等性を想定しないと、準契約は不可能である。負債の観念は、この準契約の観念から生まれるが、必然的に正当な制裁の観念に導かれる。社会的義務は、良心の義務ではなく、法＝権利に基づいた義務であり、実定法が、この社会的義務の実効を保障する。

以上のように、ブルジョワは社会的負債と準社会契約の概念に基づいて社会立法を基礎付けるのであるが、それは、自由主義的経済学者の不介入説、キリスト教的慈善の道徳に対する批判であり、「共和主義的友

愛の抽象的で制裁を欠いた概念<sup>14)</sup>」に対する批判でもある。「連帯の自然法則の知識は、……キリスト教が表明した慈善の道徳的義務にも、すでに明確にしたが、いまだ抽象的で制裁を欠いた共和主義的友愛の概念に対して、権利に原因を有し、したがって制裁に服されうる準契約的義務を置き換える。それは、社会的連帯の厳格な義務の源泉であり尺度である、人間に対する人間の負債から生じる義務である<sup>15)</sup>」。

以上のように、ブルジョワの社会連帯論、負債論と準社会契約論は、経済学的自由主義と社会主義、カント的個人主義とルソー、キリスト教的慈善、共和主義的友愛に対して、連帯を基礎にした社会・道徳理論を提示しようとしたものであった。もちろんそれはブルジョワが首相時代に導入しようとした累進課税と福祉政策の理論的基礎を与えるものであった。

しかし、「人は自由かつ、権利において平等なものとして生まれ、生存する」とする人権宣言を前提すれば、そもそもわれわれを生まれつき「負債者」ととらえることは妥当なのか、われわれの全員がみな負債者であれば、債権者は誰なのか、各人が社会に対して負債を負うのか、社会が各人に負債を負うのか、各人の負債と債権はどのように量定されるのか、等々の疑問が生まれるから、ブルジョワの議論は当初から様々な議論を呼び起こすことになった。議論の焦点は、社会的負債、準社会契約、そして自然的連帯と社会的連帯の区別と関係、正義の基礎づけの問題である。節を改めて検討しよう。

## 第二節 社会連帯論への諸批判と正義論

ブルジョワは、1899年に社会教育学会 (société d'éducation sociale) を設

(14) *Ibid.*, p.71.

(15) *Id.*

立し、1900年のパリ万国博覧会において第1回会合を開催する。そこでは、『連帯』における議論を発展あるいは修正し、新カント派共和主義者や社会主義者たちと議論を行っている。ここでは、『連帯』第七版（1912年）に収録された、ブルジョワの報告と議論の記録を中心にみていくことにするが<sup>16)</sup>、F.ピュイッソン（1841-1932）とP.マラペール（1862-1937）たち、カントとC.ルヌーヴィエ（1815-1903）に近い新カント派共和主義との論争を中心にみておきたい。

ここで、新カント派共和主義とは、概してジャコバン主義には批判的で、カント哲学に依拠して共和主義を刷新しようとしたJ.バルニヤルヌーヴィエたちの流れをくみ、第三共和制期初期には、L.ガンベッタやJ.フェリーたちのオポルチュニズム路線を支えながら、共和制の確立に思想的に貢献したグループである。もちろん、ピュイッソンは、ブルジョワとともに、「急進および急進社会党」の創設（1901年）に加わり、その領袖として活躍した人物であるから、両者は盟友と言ってもよい立場にある。とはいえ、カント哲学に依拠するか、実証主義的科学の論理に依拠するかという点での対立もあって、両者の議論のズレは、フランス共和主義の特質を考えるうえでも興味深い。補足的に述べておけば、フランス共和主義の源流にあるルソー＝ジャコバンの要素を修正す

---

16) すでに『連帯』刊行直後、新カント派共和主義者A.ダルリュ（A.Darlu）と社会主義者C.アンドレルの間で『連帯』をめぐる論争が行われている。ダルリュは、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連帯論をカント主義の立場から批判する（Réflexion d'un philosophe sur une question du jour: la solidarité, *Revue de métaphysique et de morale*, 1897）のに対して、アンドレルは、ブルジョワの負債論と準社会契約論を社会主義の方向に解釈し、社会連帯論を「リベラル社会主義」として捉える（Du quasi-contrat social et de M.Léon Bourgeois, *Revue de métaphysique et de morale*, 1897）。これに対して、ダルリュは、私法における準契約を社会主義的に拡大解釈することの不当性を批判する（Encore quelques réflexions sur le quasi-contrat social, *Revue de métaphysique et de morale*, 1898）。



場合、この第三共和制期には、新カント派の流れと、コンドルセやコントたち社会学の流れを汲むものがあり、ビューッソンとブルジョワのズレはこれを背景にしていると言える。

なお、ここで予め述べておけば、ルヌーヴィエにおいても連帯＝相互依存は正負の両義性を持つが、基本的には害悪の伝播をもたらすという負の側面でもとらえられる傾向が強い。この点について、C. プレは端的に次のように述べている。「一点だけは曖昧さが無い。彼（ルヌーヴィエー引用者）においては、連帯は、事実として甘受されるものであって、たいていは有害なもので、追求すべき集団目的を示すどころか、正反対のものである。社会が自分に与える唯一の共通目的は正義であり、それは各人の平等な自由を保証することのできる制度を要請するものである。連帯は平等および友愛と同じ資格での理想ではありえず、慈善と同じ資格での戒律ではありえない。連帯とは人びとの相互依存の恒常的關係であって、この関係は、連帯自体に対して自衛する義務を始めとした義務を作り出すのである<sup>(17)</sup>」。

### (一) 負債の計算及び負債が義務か—ビューッソンの批判とブルジョワの応答

まず、1900年9月のブルジョワの報告「連帯と自由」を見て、それに対するビューッソンの批判を見よう。

#### 〈1〉ブルジョワの報告

ブルジョワは、この報告において、『連帯』に関する次のような補足あるいは明確化を行っている。

各人は日々その努力によって生産物を産み出し、他者は連帯の自然法則によってその利益を享受する。各人はこれと交換に、現在のまた先行

(17) M.C. Blais, *op.cit.*, p.154.

するあらゆる他者の労働によって産み出された帰結の総体を享受する。しかし、この享受は二重に不平等である。第一に、健康、肉体的・知的能力、寿命等自然的な不平等がある。これらの不平等の原因は、合意する・しないといった問題以前のものである。第二に、人間集団から生まれる不平等がある。これは、正義の観念が定めておらず、全員の合意が得られていない不平等である。準契約が正当であるためには、この不平等の第二の原因が消滅しなければならない。すなわち、受益と負担の配分が合意されるためには、これらの配分が各人と全体とのサービスの交換の等価性を定める条件においてなされていなければならない。

この等価性は諸条件の平準化または絶対的平等を意味しない。自然的な不平等は準契約の埒外であって、交換の正義をゆがめる条件、すなわち一部の人間の意志から生まれ、他の当事者が合意を拒否するような不平等の除去が重要である。契約の目的において正義があればこそ、自由な合意が可能になるのであるが、現実には、この合意が確立されておらず、社会的サービスの交換が正義の概念を傷つけている。この合意の確立を妨げている原因は何か？

人間は社会の負債者であり、社会的資本、他者によって蓄積された労働を用いることなしには生活することができないが、各人の労働生産物において各人の貢献の割合を計算することは不可能である。そこから、最大の利益を得る者は、負債を支払わずに、それを権利と考える。他方で、利益を最大限奪われている者は、債権を持つと考え、暴力に訴えたり、権威的手段によって正義を確立しようとする。

ここで、ブルジョワは、各人が社会的生産物の総量における個人的努力の貢献と他者の貢献を測定することができないということを認めざるをえない。この計算不可能性という難点を認めた上で、問題をどのように解決するか？

国家に訴えて権威的手段によって問題を解決することを、ブルジョワ

は拒否する。国家は人間の被造物であって、人間から切り離されて、独自の権利を持つ主体としてあるのではない。権利義務の主体は人間であって、人間相互の間でだけ問題が提起される。社会立法は、国家によってつくられる法律ではなく、人間相互の合意の表現でしかない。実定法に求められるのは、権威による調整ではなく、この合意の承認とサンクションである。

それでは、合意を定める負担と利益の等価性をどのようにして確立するのか。契約者を平等な状態に置くことができるのは、「間接的手段」によるしかないとして、ブルジョワは次のような迂回路をとる。

先ず、人間は、「全ての人間を共通の力で支え、共同生活のリスク<sup>(18)</sup>」に対して保障することを目的として、全員によって支えられ、全員に開かれたほんとうに相互的な制度を作らなければならない。そのためには、第一に、教育は全員に無償でなければならない。第二に、子供や病人のように、自ら糧を得られない者には、物質的生活が保障されなければならない。第三に、全社会成員は、病気、事故、失業、老年等、自然と文明がもたらすリスクに対して相互に保障しなければならない。各人は、この共同の制度の総体のために犠牲を分担することに合意し、全体に対して各人の分担部分を支払わなければならない。

このように、ブルジョワは、生産における各人の貢献が計算不可能であっても、全社会成員が共通に負うリスクに対しては相互的に保障しなければならないから、各人は費用負担をしなければならないという論理を導入する。

そのうえで、ブルジョワは、自由と正義との関係を明確化しようとする。ブルジョワによれば、正義とは他者あるいは社会に対する負債を認め支払うことを出発点とし、自由はこの負債の支払いを行った時点から

---

(18) *Ibid.*, p.95.

始まる。すなわち、自由は相互に制約しあうもので、自由の限界は他者の自由であるというのがリベラルな原理であるが、その前提として、社会全体に対する負債を支払ったときから各人の自由は始まるというのである。ブルジョワは、いまや自由の第一条件は負債を支払うことであるとして、次のように述べる。

「フランス革命の公式は、自由、平等、友愛である。われわれは、この公式を放棄しようと言っているのではないということを、あえて言う必要があるだろうか。われわれが言いたいのは、三つの語の順序を修正する必要があるということだけである。連帯は、どの社会組織にも先立つ第一の事実である。それは同時に、友愛の客観的存在理由である。そこから始めなければならない。第一に連帯、次いで平等または正義、それは実際には同じものである。最後に自由<sup>19)</sup>。」

自由の相互制約という自由の限界のリベラルな原理を、社会的連帯に基づく負債の支払い＝正義を自由の条件として再構築しようとするわけである。

## 〈2〉ビュイッソンとブルジョワとの応酬

以上のブルジョワの議論に対して、先ず批判を行ったのがビュイッソンである。

ビュイッソンは、ブルジョワより一回り上になる1841年生まれ、プロテスタントの家系に生まれ、プロテスタントの中でも自由派に属する。政治的には、第二帝政下で亡命を余儀なくされ、その折にE・キネとJ・バルニの影響を受けて、共和主義者として思想形成を行った、第三共和制期共和主義を代表する人物の一人である。特に、J. ボベロによれ

---

(19) *Ibid.*, p.95.

ば、非宗教性＝ライシテ（Laïcité）を「最初に理論化した」人物であり<sup>20)</sup>、教育における非宗教性の推進、政教分離法の確立に貢献した人物として知られているが、先述のように新カント派共和主義に近い<sup>21)</sup>。ブルジョワとビュイッソンは生涯密接な関係にあったけれども、次章で見るように教育論や政教分離法をめぐる微妙なズレを生じるように思われる。双方ともにフランス共和国モデルの形成に貢献したけれども、この微妙なズレを押さえるためにも、ビュイッソンの議論に注目したい。

ビュイッソンは「社会的負債」の観念を次のように批判する。ブルジョワは、人間は社会に対する負債者だと言う。これは、先祖から受け継いだものは善であるという考え方から出発している。しかし、多くの人はこのように考えない。むしろ、生は善ではないと考え、祖先や社会に対して、また過去と現在に対して不平を言う。人生は永続的苦痛だと言う人がいかに多いことか。だから人は社会に対しては何も負う筋合いのものではない。さらに、負債を負うと言うのであれば、それはどれくらいなのか、誰に対していくら支払わねばならないのか、こういったことを正確にしなければ、負債は、法律用語の外見を借りた新たな哲学的用語でしかないから、負債という語よりも義務（devoir）という語を用いた方がよいのではないか。

先に見たように、ブルジョワは受益と負担の計算不可能性を認めているが、ビュイッソンは、この弱点を衝いた上で、負債という概念を用いること自体を批判する。

この批判に対してブルジョワは言う。確かに大多数の人にとって社会の現状はよいものではない。しかし、それは、正義の観念が介在せず、

20) J.Baubérot, *Histoire de la laïcité en France*, 4<sup>e</sup> éd., p.4. 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、16頁。

21) ビュイッソンの思想形成については、さしあたり尾上雅信『フェルディナン・ビュイッソンの教育思想』（東信堂、2007年）参照。

契約者にとってほんとうの自由，平等，連帯なしに，サービスの交換が権威的に規制されてきたからだ。その結果，物質的に見ても精神的に見ても，一部の人が利益を得て，出生と財産において最も不遇な人に残されたものが少ないからなのだ。したがって，大多数にとって生が苦痛なのは，一部の人間，富者が社会的負債を支払っていないからなのだ。

さらに，ブルジョワは，義務という語は政治と感情の言語であって，法律学的言語ではないとして，負債という語に固執する。私的なサービスの交換における契約と，各人が社会的サービスの交換についてすべての人と交わす契約には差はないのであって，現在問題なのは，各人と全体とのサービスの交換において正義が介在していないこと，その結果，出発点において有利なものとの不利なものとの不平等があり，それが全体的な均衡を破壊していることである。

ブルジョワが負債にこだわるのは，「出発点において有利なもの」の支払い義務を法的に担保する為であるが，ブルジョワによれば，当事者たちの様々な動機の等価性が契約を定めるような理想的な状況に近づくための直接的な手段は存在しないのであり，ただ間接的手段によってこれに近づくしかない。すなわち，各人は，個別契約において正確に彼が支払うべきものを支払えないのだから，全体に対しては支払いをすることに合意しなければならない。各人は，社会的連帯の諸制度の総体における各人の衡平な貢献によって負債を支払わなければならない。

この社会的連帯の諸制度は，教育の無償化，最低限の物質的生活保障，病気，事故や失業等の社会的リスクに対する保障であり，これに対して各人が支払うに応じて，各人は負債を支払うのであり，それによって，各人は，絶対的平等ではなく「社会的価値の平等」に貢献できるのである。

こうして各人が他の各人に支払う負債を計算することは不可能だが，全員が全員に支払う負債の計算は行う必要がある。そして，少なくともわれわれの債権と負債の全体を相互的にすることは可能なのである。各

人は負債を支払って共通基金を作り、各人はこの共通基金から他者の全体に対して教育、扶助、リスク保障の債権を要求できるのである。

このブルジョワとビュイッソンの負債か義務かをめぐる議論には、フランス革命の理念あるいは共和国の理念をめぐる対立が関わる。先に見たように、ブルジョワは負債の支払いが自由の条件であると述べて、自由・平等・友愛というフランス革命の標語を、連帯、平等＝正義、自由と修正すべきだと主張するのである。

これに対して、ビュイッソンは次のように批判する。

「ブルジョワ氏の提案に投票するなら、われわれはフランス革命のリベラルな哲学の基本思想を否認するのではないかと恐れる。……義務という語を負債という語に置き換えることは、後退であるように思われる。義務は負債よりもはるかに明確で真実である。個人にとっての義務とは、測ることのできない負債を認めることである。これこそ、ブルジョワ氏がこの計算は正確にはできないと述べたときに説明したものである。かくも明確で定言命令的な義務という語を放棄して、社会的負債という語に置き換えることは、前進であるよりも後退であると思う。

ブルジョワ氏は、他方で、さっき彼が述べた素晴らしい説明の中で、「自由、平等、友愛」という語は非常に美しいが、それらを要約し完璧にする語がある、それが連帯だ、と述べた。私はこの点には大いに懐疑的だ。連帯という語が、自由、平等、友愛という銘の三語に置き換わるとか、匹敵するとは思わない。むしろ、これらの三語が明確にしようとしたものを混乱させると思う。自由と平等とは、個人の二つの第一条件で、友愛という語は、連帯という語よりも、個人にとって意味するところが多い。

私は、友愛という語を連帯という語に置き換えると、われわれの目的に反しないかと恐れる。連帯は、古代の共和国がよく知っていたことだ。

アテネとローマは連帯を知っていたが、自由、平等、友愛をまったく知らなかった。われわれはこれら三語を知っていて、それらは非常に明晰なのだ<sup>22)</sup>。」

ビューッソンが負債ではなく義務という用語にこだわるのは、負債の計算が不可能であるということとともに、カント的義務論から出発して他者に対する援助を基礎付けようとするからであり、その前提として個人の自由または自律が置かれているからである<sup>23)</sup>。

さらにビューッソンからすれば、自由、平等、友愛の価値の序列は動かしがたいのであって、自由に対して社会的連帯と負債の支払いを先行させるブルジョワの社会連帯論と負債論は、人権を基礎にしたフランス革命の「リベラルな哲学」を否定し、「古代の共和国」に復帰するものではないか、というのである。もちろん、ブルジョワは「フランス革命の公式」である「自由、平等、友愛」の順序を、連帯という社会的事実を基底として修正することを主張しているのであって、放棄せよと主張しているのではない。とはいえ、ブルジョワの社会連帯論の方では、デュルケムにおけるような機械的連帯と有機的連帯という区別をしていないという問題はあったように思われる。

なお、友愛を連帯という語に置き換えよという主張は、もちろんこの時代にあってブルジョワ独自のものではない。例えば、T・フェルヌイ

---

22) *Ibid.*, pp.119-120.

23) ビューッソンは『急進的政策—急進および急進社会党の綱領の研究』(*La politique radicale: étude sur les doctrines du parti radical et radical-socialiste*, V. Giard & E. Brière, 1908)の中で、「急進および急進社会党」の社会政策を基礎付けたものとして社会連帯主義を位置づけ、最大の貢献者としてブルジョワを挙げ、解説を加えるが、ブルジョワの負債論には依然として距離を置いている。「ここでは絶対的に一般的な意味で負債という語を用いているのであって、その司法的価値は強調しないようにしましょう。この語は、われわれが先祖から受け取ったものを子孫たちに返す義務を意味するものと理解しよう。……」(*Ibid.*, p.215)。



ユの『1789年の諸原理と社会科学（T.Ferneuil, *Les principes de 1789 et la science sociale*, Hachete, 1889）』は、第一部において、「人および市民の権利」と1791年憲法、さらに1793年憲法に最も影響を与えた思想家としてルソーを位置づけ、「演繹的または幾何学的方法」によって政治的・社会的諸問題を解決しようとするルソーの志向が、モンテスキューの経験的・歴史的方法に優位したことによって、人権宣言や93年憲法が抽象的で形而上学的性格を持つことになったと述べる。そして、その基礎を「個人主義」と捉え、それがもたらした誤謬を批判する。そのうえで、第二部では、社会学の方法において、国家の役割、権利概念、普通選挙制度、議会の役割、執行権力、司法権力、所有権概念等を現代社会の諸条件にあわせて再検討することを試みている。そして、フェルヌイユは、いま必要なのは、「1789年の諸原理」を守りながらも、それがもたらした「個人主義の誤謬」から「国民的統一」を守るために、自由、平等、友愛という共和主義理念も、個人の絶対的独立という視点においてではなく、現代社会の社会学的諸条件において再考することであり、「友愛という共和主義の銘句も、連帯という、より具体的で人間的な概念に場所を譲るべきである<sup>24)</sup>」と言うのである。

ビュイツソンとブルジョワとの論争は、自律・自由から出発するか、連帯・負債から出発するかを争点とした、個人の自由を中核に据える新カント派共和主義と社会学的思考に基づく社会的共和主義との対立を示すものであるが、このようにフランス共和主義の再構築をめぐる議論に関わっていたと言ってよい。

---

24) T.Ferneuil, *op.cit.*, p.342.

## （二）自然的連帯と道徳的連帯及び正義の基礎づけ—マラペールの批判とブルジョワの応答

1901年の11月から12月にかけて行われた議論では、自然的連帯と道徳的連帯の関係と正義をめぐる応酬が見られる。ここで、ブルジョワ批判の急先鋒となったのは、哲学者で当時ルイ・ルグラン校教授のP・マラペール(Paulin Malapert)である。マラペールも、ピユイツソン同様、ルヌーヴィエに近い。

### （1）自然的連帯と道徳的連帯をめぐって

#### 〈1〉自然的連帯と社会的連帯との区別と関連

議論に先立ち、先ず、ブルジョワは、「社会的正義」と題する講演において、自然的連帯と社会的連帯との区別と関連について次のように言う。

ブルジョワによれば、今日連帯という言葉には二つの意味がある。第一は、事実概念で物理的、知的、道徳的な幾つかの現象間の相互依存関係である。第二は、義務の概念で、正義の義務よりも広く、慈善の義務よりも厳密で、社会的責務 (obligation) に近い。

生物は諸部分の相互依存から成り立ち、諸部分の結合によって発展するが、この生物学的連帯はどのようにして人間相互の連帯の義務の概念に至ったのか。先ず、確認しておく必要があるのは、この連帯の法則は、市場経済が分業により成りたっているように、人間世界のどの領域にも作用していることである。しかし、人間社会が生命の一般法則に従っているとしても、人間世界に特殊なのは、思惟、意識、意志が介在することである。ここで、ブルジョワは、A. フイエに依拠して、社会は「契約的有機体」であって、合意が不可欠だと言う。そして、この合意がなされるのは、社会成員がその「必然性」と「正義」とを同時に認める場合だけである。科学は自然的法則の必然性を示し、道徳はこの必然性が

正義に合致する条件を確立する。人間社会が均衡状態において維持されるために充足すべき条件を表す語が正義である。社会の目的は、幸福ではなく正義である。幸福は内面的な事柄で、外的に実現できるような事柄ではないからである。

このように述べた上で、ブルジョワは正義とは何かを問う。正義とは個々人の権利の相互的尊重であるということでは十分ではない。連帯した人間の権利と義務の新しい定義が必要であり、正義の条件の探求が必要である。予め述べておけば、正義とは個々人の権利の相互的尊重であるというのはルノーヴィエやマラペールの立場であり、ブルジョワは連帯から出発して正義を考えるべきだという立場を崩していない。

こうして、ブルジョワはマラペールの『初等学校における道徳教育』における指摘に次のように答える。マラペールは、ブルジョワの連帯論では事実の連帯から義務としての連帯への移行の論理が不明確だと述べ、「もし連帯がたんに事実であれば、それを確認すればよい。……もし連帯が自然法則であれば、それを放置すればよい。もし連帯が必然的であるならば、私なしにそれは生みだされよう<sup>25)</sup>」と皮肉る。しかし、これは誤解に基づく批判である。第一に、自然はそれ固有の目的を持っているとしても、それはわれわれの目的ではない。社会における人間の目的は正義である。自然は不正義だということではなく無正義 *ajuste* である。しかし、自然の法則に反することはできない。人間に特有のものは、自然法則に歯向かうのではなく、それを利用することであり、それによって自由を獲得することである。

だから、自然的連帯はある意味で重力の法則のようなものである。科学は、均衡を確立するために重力の法則を利用する。同様に、その結果が不正なものでありうる自然的連帯を、正義そのものを実現するために

---

25) *Solidarité*, p.168.

支配することができる。さらに、事実の連帯の不正な効果は、人間にこの不正を正す相互的な責任の義務を作り出す。そして、事実の連帯の不正な効果を正しうるのも、人間の連帯行動によってのみなのである。

このようにブルジョワは、自然的連帯は利用可能な外的条件であり、かつ道徳的義務の感情を生み出す基礎だと修正したうえで、自然的連帯と社会的連帯の質的違いを強調しつつ、正義の観念について次のように言う。

負債と債権を作り出したのは、無意識的な、正義なき自然であり、われわれはこのような結果を修正するために介入し、不公正な自然的事実を公正な社会的事実置き換えなければならない。だから、連帯の観念が権利と義務の唯一の基礎だと言うわけではない。それらの基礎は正義であり、基底に据えなければならないのは正義である。しかし、正義の観念は連帯の概念によって補充されなければ、不十分で不正確にとどまる、というのである。

## 〈2〉 マラペールとブルジョワの応酬

これに対して、マラペールは次のように言う。ブルジョワが、生物学的連帯の法則や経済的連帯を道徳的社会的世界に移調できるという考え方に反対している点は同意できる。生物学的連帯は寄生を含み、経済的連帯は失業・貧困等を生む。つまり事實的連帯は道徳的なものを含まないからである。だからブルジョワの社会連帯論は連帯という事実「正義」を付け加えるが、正義は事實的連帯に対立するものとしてとらえられている。その場合、良心の命じるところが正義であるとする、自然的連帯の法則には従ってはならないということになるのではないか。そうすると、連帯は第一原理の位置にあるものではなくなる。そこから、連帯の法則を選ぶか、正義を選ぶかという選択の問題が生じ、連帯の観念と正義の観念との「正確な関係」はどのようなものか、どのように両

者を結びつけるのかという問題が生じる。

このように述べたうえで、マラペール自身は、まず正義本能があるという事実から出発すべきだと言う。人間は孤立的でなく、無数の関係によって結びつけられているから、正義であるためには、この相互依存という事実を考慮しなければならない。この意味で、連帯とは正義を明確化するにすぎないものである。しかし、ブルジョワの連帯論は、連帯の観念が先あって、これが正義の観念を変容させると言う。連帯とは個人に先行して存在する社会に属するということから、個人が正義を欲するのであれば、まずこの社会に対する負債を支払わなければならないとされる。ブルジョワにおいては、「負債」の観念を媒介にして正義観念が導入されるのであるが、後の議論においてマラペールはこの負債の観念を介在させることによって、ブルジョワの連帯論は集産主義的傾向を持つと、とらえ批判することになる。

このようにマラペールの批判は、事実的連帯の世界には正義の基礎となるものはないから、連帯から正義を引き出すのではなく、正義から出発すべきであって、連帯は正義の内容を明確化するのに役立つだけだという批判である<sup>26)</sup>。正義が先か連帯が先かという議論は、個人の自律・自由が先行するか社会が先行するかという議論と重なっているが、マラペールたちは、正義を個人の権利の相互保証にあると見ているから、ブ

26) マラペールとは反対に、ウォルムス派の社会学者M. G. パピロー (M. G. Papillault) は、「私は、自然的連帯の名において要求したい。……自然的連帯は、それ自体教訓である。それは向かわなければならない方向を与えてくれる。……この社会は、時間のロスや労力や苦痛を減らして、最大の収益と有用労働を生むように組織されなければならない。この組織は事物の本性を規制する法則に合致してのみ機能しうるだろう。だから、理念的連帯と自然的連帯の間に対立は存在しない。」(ibid., pp.182) とする。

ブルジョワは、正義の優先性を主張するマラペールと自然的連帯の優先性を主張するパピローという両極の批判にさらされているわけである。

ブルジョワの連帯論と正義論は負債の観念を介在させることによって集産主義的に見えるということになる。

ブルジョワは、正義の優先性を主張するマラペールの批判に対して次のように反論する。

社会の目的が正義にあることを否定した者はいない。正義の概念は人間に生まれつきの観念である。これが出発点である。ところで、人間はますます透徹した目で外界を見るようになり、自分たちを取り巻くネットワークが一見した以上に緊密であることに気づくようになる。そして、どのような感性的・意識的・能動的・意欲的存在も免れない事実的連帯を認めるようになる。そのとき、正義の欲求と自然的連帯が作り出す状況との調和が存在するかという問いが生まれる。各人は、その制作者ではない無数の諸条件によって決定されている。各人の行為のそれぞれは、長い一連の与件、力、作用・反作用の帰結のように思われる。生物学的現象、経済的現象、歴史的現象の相互依存は、事実の重みによって人間を圧迫する。もし、この自然的連帯を放置しておけば、生存競争における適者の勝利であり、弱者の消滅である。しかし、これは社会の目的ではない。われわれの義務は、これを放置することではなく、最強者と最弱者との均衡をとるために介入することである。

問題はどのように介入するかであって、自然法則を無視して行うわけにはいかない。正義の構築物の素材は、自然の中に、つまり連帯という事実の中に求めなければならない。だから正義の観念と連帯の観念は深く結びついている。この結びつけ方については、マラペールのようなやり方において、人間は、自由で独立の存在として生まれて結合するというのではなく、必然的に社会成員として生まれることを出発点にしなければならない。

こうして、ブルジョワは具体的に次のように主張する。知的活動であれ経済活動であれ、われわれ各人の活動は先祖の遺産のうえに成り立つ

ている。さらに、われわれの活動は、経済の世界の端まで影響を及ぼす。これによって、合意しているにせよそうでないにせよ、われわれは負債を負う契約をしたのであり、われわれはこれを否定する権利を持たない。そして正義の観念はこれによって変容する。正義とは、各人がその努力と労働の正当な価格を受け取る権利の平等である。一方が生産したよりも多く受け取り、他方が少なく受け取る時、また各人が全体に負うものを全体に対して支払わなかったときには、正義は充足されない。社会的な負債が支払われたときから、正義が可能になる。境遇次第で社会によって蓄積された諸力から法外な利益を得る人間と、その努力にもかかわらず利益を得ることのない人間がいるとしたら、そこには永遠に負債を支払わない負債者と永遠に支払われることのない債権者がいるということである。だから正義が確立されるためには、社会的な介入が不可欠で、一方が社会的負債を支払うようにするべきなのである。そして、自由はこの負債を清算するときから始まるのである。

こうして、ブルジョワは自らの立場を、最もリベラルな社会主義だと言う。この社会主義は、個人の能力の発展が可能になり、ほんとうの自由が獲得される条件の実現を目指す。だから、国家の力に訴え、自由を破壊する集産主義と共産主義には断固反対する。個人の所有は自由の延長であり保障である。個人的所有の発展こそ目的であり、社会的理想は正義の範囲内での個人的所有に各人が到達することだ、と言うのである。

こうして議論は、正義とは何かという、正義観念の内容をめぐる議論に連なることになる。その場合、ブルジョワは負債論が集産主義へ傾斜するという批判を受けて、連帯の基礎を資源の共有よりもリスクの共有の方にさらに移動させるように思われる。

第二の講演「社会的負債と準社会契約」、第三の講演「社会的リスクと社会保険」と、正義をめぐる議論を見よう。

## （2）正義の問題をめぐる

### 〈1〉 リスクと正義論

第二の講演「社会的負債と準契約」では、正義は連帯を無視しては実現できない、正義を確立する手段を求めるべきは連帯の中にあると述べ、自然的連帯の利点とリスクを全成員の間で相互的にする組織だけが、期待される結果を得る手段であると言う。

そのうえで、人間を手段としてではなく目的として扱うことを要請するカント道徳は、連帯概念を導入することによって、新たな内容を込める必要があると言う。すなわち、個人の責任も自由も絶対的なものではなく、人間は社会の負債者であることを踏まえて再考されねばならない。例えば、個人の過失（faute）にも社会は何がしか責を負うし、個人の自由も社会に対する負債の支払いがあつてのみ始まる。正義の観念も、これに応じて修正される必要がある。連帯は自由と正義に先行する事実であつて、自由も正義も連帯を考慮することなしには定義されえないのである。このことは、人間を社会的存在と捉えることを意味する。それは、人間をアソシエ＝社会成員として捉えること、社会的リスクに対する自発的・相互的保障が社会成員によって受け入れられてのみ、社会生活が存在することを意味する。

こうして、「正義を実現する手段は、人間間の合意された、相互的で連帯的な契約、アソシアシオンであり、その目的は、共通資本から生まれる利益を最大限衡平に保障し、共通のリスクに対して最大限衡平に保障することである<sup>27)</sup>。」

この契約は、ルソーにおける社会契約と混同してはならない。ルソーは社会契約をものごとの起源に位置づける。しかし、契約は、社会の進化の終局に位置づけられるのである。原初にあるのは力または権威の支

---

<sup>27)</sup> *Ibid.*, p.200.



配であり、社会の進化において、それを限定的であれ自由の支配に置き換えるのが契約である。ブルジョワは、この契約には三段階あると言う。

第一段階は私人間の個人的契約である。第二段階は、集団的なもので、複数の人間が結ぶアソシアシオンである。合意の基礎は個人的利益であるが、それは共通の努力における役割と比例したものである。交換され合意されるサービスの均衡が契約の正当性のルールである。最後の第三段階の契約は、私的であり集団的であり、相互的なものである。契約が相互的になるということは、予めサービスの価値を計算できないからである。われわれの意志にほとんど依存しないリスクと利益がある。それらは偶然に依存し、予め得ることのできる利益や負うべき負担を定めることができないものである。この難点から、われわれの皆がリスクにさらされ、誰にリスクが降り掛かるか、誰がたまたま利益を得るかがわからないから、リスクを相互的にし、利益も相互的にすることが、構想されたのである。

先にも見たように、個人の取り分と負債の計算不可能性という難点を、ブルジョワは相互的契約によるアソシアシオンの形成によって切り抜けようとするわけである。教育を受ければ、そしてより高い社会的地位を得ることができれば、社会に負債を支払わなければならない。しかし、この額の算定は不可能である。富や高い社会的地位がどの程度社会に負うものなのか、貧困や低い社会的地位がどの程度社会的原因によるのかは、算定できない。この問題の解決は、相互性の原理を連帯のリスクの全てに拡大することである。不正義に抗する連帯契約こそ全社会的存在が合意できるものである。

こうして、ブルジョワの正義論は、分配的正義の追求を断念して、最低限補償という「最小限主義 (minimalisme)」に向かうように思われる。最低限補償であれば、リスク補償の問題になる。連帯＝相互依存から生じるリスクへの負担も計算不可能であろうが、社会的リスクは、全員に

降りかかる可能性があるから、全員で支えあうことができる。相互性の原理をリスクの全てに拡大するとはこの意味であろう。

ブルジョワによれば、この社会保険契約以外に社会関係における正義と平和に至る手段はない。この契約は私的契約と同様、結果における平等を目指すものではない。また、国家の役割は、私的契約において合意を確認し契約の尊重を保障する役割と同じ役割にとどまる。国家は当事者ではなく、当事者は社会成員であるからだ。しかし、この相互的契約は全成員に義務的なものである。確かにこれには明示的な契約という性格はないが、準契約という性格を持つものである。法律は、当事者の意志の確認に基づいてこれを承認するものとなろう。

ブルジョワは、この私法における準契約を社会的連帯契約に適用することによって、公法と私法の壁は崩れると言う。

「結論を言うと、公法と私法との大きな壁が崩れるということである。公法を扱う度に、私法において援用されるものと別の原則を援用しなければならなかったように思われる。私法の領域においては、当事者たちの共通の意思が契約を形成し、公権力は交わされた合意の意味が疑わしいときにだけ、あるいは、一準契約の場合だが一明白な合意以前に、事実が当事者たちを互いに拘束した場合にのみ、支払い義務の総額を定めるために介入する。双方において、判決とは、当事者たちの推定される意思の解釈でしかありえない。

私法の一般原理が、どうして、公法または社会法において真実であることをやめるだろうか。常にあるのは一つの生ける現実である。すなわち人間自身と公権力である。ここでもまた、公権力は、人間の共通意志の機関、個別的意志における一般的なもの、相互的なものを明らかにすることを付託され、一私法においてと同様—これらの意志の推定された解釈を基礎にしてサンクションを行う道具以外のものだろうか？<sup>28)</sup>」

ブルジョワの連帯論はリスク論と相互保障契約論への力点移動によって、公私の峻別に基づく二元論を突き崩すわけである。あるいは、公私に区分不可能な社会的なものの領域を開示するのである。

第三の講演「社会的リスクと社会保険」では、以上の理論的明確化に基づいて、応用的・実践的問題が扱われるが、ここでも、具体的には、教育の無償化、労働時間の制限、最低限生活保障、社会的リスクへの保障が提言され、その負担は相互的契約という準契約に基づくものとされる。

それでは、これらの新しい社会的義務をどのように実現していくか。また、負債の支払い義務違反にどのようにサンクションを加えるか。ブルジョワの基本原則は、国家の介入はできるだけ少なくし、アソシアシオンによって行うというものである。その理由は、当事者たちの意志を相互的な権利と義務を保障する調整の源泉と支えにすることによって契約の領域を拡大すること、国家は厳密に司法的な役割、つまり自由に合意された契約の解釈と保障者にとどまるべきだからである。ブルジョワにとって、国家介入と中央集権は常に懐疑の対象である。

そして、ブルジョワは、税負担の衡平の実現するための累進課税の必要性等にも言及しながら、このアソシアシオンの形成のためには社会教育が必要だと締めくくる。

## 〈2〉 マラペールとブルジョワの論争

以上のブルジョワの正義論に対して、マラペールは次のように批判

---

(28) *Ibid.*, p.208

(29) 以上のブルジョワの正義論＝準契約論に対して、ここでもパピローは次のように批判する。パピローによれば、ブルジョワは自然的連帯から実践的結論に至る過程で正義の観念を介在させる。しかし、ここには形而上学への傾斜が見られる。形而上学の上には何も打ち立てられないし、もはや宗教に訴えることもできない以上、科学に依拠するのみである。主要な点は、自然的連帯と正義の間には対立はないということである。正義は自然に根ざして、進化に

する<sup>(29)</sup>。「私は社会的負債の重みに押しつぶされるように感じた<sup>(30)</sup>」。彼は、社会連帯論が集産主義へ傾斜するという疑念を払拭できない。そして、連帯学説は、社会的負債、道具の賃貸、正義の契約という三要素からなっており、それぞれが曖昧で相互に矛盾していると言う。

第一に、負債という法律的言語を用いた場合、負債が存在するのは、明確であれ不明確であれ相互性を条件としてサービスが合意されたときである。先祖は様々な道具を考案しただろうが、これは私に有益だからではない。どのような意味においても私は負債者だと思われたい。さもなければ、私は相続者のいない死んだ債権者の負債者のようなものではないか。さらに、われわれが平等に負債者だとしても、貧困な者は支払い能力がないばかりか、苦痛と悲慘を相続しているのだから、彼らに社会に対する負債を語るのは酷であろう。この場合には、社会が犠牲者の傷を癒す義務を持つと言うべきだろう。

第二に、負債という観点からではなく、道具の用役権という観点から連帯論を考えることができるのではないか。人は自分の労働産物にだけ

---

よって、より正確な正義の確立が可能になるが、本質は変わらない。社会は無数の個人活動の協働である。より生産を増やし、力の濫費を少なくするためには労力を調和させなければならない。自然的連帯の延長と完成でしかないこの社会的連帯によって、社会は組織できるのである。

ブルジョワは次のように答える。私は形而上学に訴えているのではない。正義の観念はあらゆる観念と同様に事実として存在するのであって、これを確認すれば十分である。さらに、自然は正義に関心ないが、人間はそれなしですませられない。正義が目的とならないところでは、安定、平和、進歩はない。正義観念の第一原因は何かとか、正義は絶対性において基礎付けられるのかといった問題は関係ない。正義への欲求は不可欠で疑いがたい事実なのであり、問題はどのようにしてこの目的を実現するかである。

ブルジョワは、正義は自然的連帯に依拠するものだというパピローの立場を受け入れない。しかし、正義をアプリオリな原理としてとらえるマラベールの立場も受け入れない。正義観念は社会的事実であって、社会的連帯は正義によって確実なものになる、というのがブルジョワの主張であろう。

(30) *Ibid.*, p.254.

権利を持つが、人は労働において先祖が作った道具を活用する。その場合、彼は道具の用益権者である。その場合、この道具から法外な利得を得た場合、それに応じて支払わねばならない。支払わなければ、それは横領である。だから、負債ではなく、横領が問題である。だが、このように捉えても、社会起源のものは領有できないのだから、連帯学説はすべて社会化されるべきであるとする集産主義に導かれるのではないか。

いずれにしてもマラペールは、連帯主義学説は集産主義に傾斜していると考えているようであるが、そこで、第三に、マラペールは、集産主義を逃れようとすれば、「正義契約の理論によってである<sup>(31)</sup>」と言う。「正義契約」とは、「人間は、無数の不正が存続している社会に生きている。人間は、正義が支配する社会に当然の権利として実現したいと思うはずである。これが、諸個人が権利と自由において相互に尊重することを互いに約束する契約の目的である。また、それなしには諸個人が現実に権利を持ちえず、自由を実効的に享受できなくなる諸条件を相互に保証する契約の目的である<sup>(32)</sup>」とするものである。マラペールは、この理論は、その全くの哲学的純粋性においてとらえれば、カントとルノーヴィエの高貴な個人主義であると言う。マラペールによれば、ブルジョワも、ルノーヴィエの以下の公式と同じ観点に到達している。すなわち、「理性的存在の社会の母観念は、各人が自身にとって目的であり、もし必要であれば、そして可能であれば、他者の援助によってこの目的の手段を持たなければならない<sup>(33)</sup>」という公式である。

しかし、この点で一致点があっても、連帯学説の概念には、別のテーゼから借用した諸要素が混じっており、そこから重大な不明確さと混乱が生まれている。この正義契約は、[連帯学説において一筆者注]「リ

(31) *Ibid.*, p.256.

(32) *Id.*

(33) *Id.*

スクの相互化」という形で描かれているが、次のような問題がある。

「それは保障・保険契約である。私は、共同の成員を保障しながら、私の保障を得るために、保険料を払う。ここにあるのは、先に私に述べられた社会的負債ではない。私が保険社会の一部を形成するなら、負担金を払わなければならない。したがって、これがあまりに高いと思う人は社会から出て行くということに同意するところまで進むことになる。あなたの理論は、個人が社会秩序を見捨てることを許可するもののようなものである。つまり、そこには義務があることは示されていない。私の利益については語られていて、私がリスクを負い、それに保険をかけることが賢明だということは語られる。アソシアシオンが人類の力を形成することが示され、アソシアシオンに加入を、と言われる。しかし、私が個人として十分に保障されていると感じるならば、どうしてこの保険制度を拡大する義務があるのか。他方では、なぜ、アソシアシオンに至る所浸透させないのか。なぜ、アソシアシオンはこちらで義務的なのに、そちらでは義務的ではないのか。相互的にしなければならないのは、リスクだけなのか、さらに特に利益ではないのか。どのような原理を名目として、この限定された協同が私に義務として課せられ、全体的な協同、生産と分配の協同が（義務として）課せられないのか<sup>34</sup>。」

マラペールの見るところ、連帯学説における負債の理論は集産主義に導くが、他方で、連帯学説における「正義契約の理論」では、リスク論を介して、社会は「保険社会」として捉えられることになる。だが、ここでは（カント的な）義務という要素が消失してしまい、集産主義とは逆に加入・脱退が自由で任意的なものになる私益に基づくアソシアシオンに解消されるのではないか、というのである。

---

(34) *Ibid.*, pp.256-257.

そして、もしアソシアシオンが私益に基づくとすると、正義契約において一致が見られることなく、多様な正義観念や善観念が生まれることになるから、かえって国家の介入の強化を招くのではないか、というのがマラペールの最後の指摘である。

マラペールによれば、国家の権利をどこまで認めるかという問題について、ブルジョワは、国家の介入を拡張するどころか、制限すると言う。「私法の中に公法を介入させ<sup>(35)</sup>」るが、公的権威は契約を裁可し、その条項の執行を強制するだけでよい、と。ここでは、その条項が裁可されるだけでなく、解釈されなければならない準契約が重要である。この解釈において、国家は、準契約者が何を欲しえたのか知らなければならない。ある者が欲するものは、権利の自由な行使の相互的保障すなわち正義ではなく、幸福であったり、物質的財の享受であったりする。われわれの関心がある唯一の正義は、平等な享受を万人に与えるものだと言うものもいるであろう。つまり、正義の共有観念が成り立ちえない状況において、国家は、契約者の意志を解釈する場合、どのように対応するのか。国家独自の解釈権と介入は増大するのではないか。

もちろん、正義の内容についての合意はどのようにして可能なのかという問題は新カント主義者マラペールにも向けられるべきであろうが、これは置いておこう。

さて、以上のようなマラペールの批判に対して、ブルジョワは、連帯理論は集産主義ではないこと、正義の共有観念は可能であると反論する。

第一に、マラペールは負債という法律用語を用いたことに対して批判を加える。負債が生じるのは契約からだが、いったいわれわれは誰と契約し、誰に対して支払うのか、と。しかし、問題になっているのは準契約であって、人間は経済的社会的相互依存性によって、また契約があっ

---

(35) *Id.*

たとするとそうしたであろう意志によって相互に義務づけられる準契約者である。誰が誰と契約するのかというと、全員が全員に対して契約したのである。先行世代の努力の産物である資産から、利益を得る平等な権利を、私の同時代人は持つ。しかし、現実には一方は利益を得られず、他方が利益を引き出すなら、後者は支払い義務があり、前者は受け取るべきである。正義は生者の間で確立される。

第二に、負債の理論を放棄して社会的用具の賃貸の理論に代える必要はない。社会的用具の理論が、各人が共通資産から生産物を自らの努力によって引き出す権利を持つことを意味するならば、社会的負債を別様に表現したにすぎない。人間相互の関係は連帯的であり、債権者や負債者の位置におくから、かれらは準契約者の状況にある。これは集産主義ではない。社会主義と同様私は正義を欲するが手段が異なる。共通資産から各人が利益を引き出すことは正当なことであるが、独占する権利はもたない。各人は他者が共通資産に自由に接近するのに必要な犠牲に同意しなければならない。ここから、個人的所有の正当性と所有への万人の接近を保障する必要性が生まれる。

第三に、ブルジョワは、正義の契約の条件の探求は、やはり連帯から出発すべきだと考える。正義の契約の条件の探求は負債の限度の探求でもある。この問題を解くために可能な方法は、事実上の社会成員の意志の推定である。正義の関係が存在するためには、人々の相互の条件が、誰の権利も侵害されることなく「位置」を交換できるようなものでなければならない。

「私が10年後、1年後、明日どうなるかは私も誰も知らない。必要なことは、私がどの地位にしようと、社会から生まれる障害によって、私の権利の保有を奪われないよう保障されることである。万人に社会的価値の等価性が保障されること、地位がどうであれ、相互に不当に損害を



与えられないこと、各人が共通資産に自由に接近できること、万人にとって権利の平等が存在すること、つまり共通資産から利益を得るための活動を行う平等な権利があること<sup>36)</sup>。]

とはいえ、正義の契約の条件は事実の観察から出発する必要があるし、「正義概念は連帯現象を考慮せずには考えられない<sup>37)</sup>」のである。人間は社会において生まれる以上債務者であると同時に債権者であるが、現在問題なのは、負債と債権とのバランスが崩壊していることであって、貧者に対して負債が支払われていないことなのである。負債の理論が自然的連帯の考察から出発するのと同時に、正義の観念はこの負債の支払いという新たな内容によって規定される。社会において生きる諸個人間の新たな関係の性質と正確な条件は、アソシアシオンの理論に求める他なく、この理論によって人間がリスクに対して相互に保障し、不可避的連帯の利点を相互保障するようになるのである。

以上のように、ブルジョワは、準契約者が欲する正義の内容は定めることが可能であり、連帯理論が正義契約の条件を明確にできると考える。そうである以上、国家の準契約解釈もこのような想定に基づくものであり、その解釈権には自ずと限界があるというのであろう。

そして、ブルジョワは、各人の正義観念はバラバラではないかと問うマラペールに対して、正義観念の内容は共有可能だと考えている。

なお、この討論において、G. ベロ (Gustave Belot) も、マラペールと同様、次のように問う。ブルジョワにおける正義の基準は不明確ではないか。正義の基準を定める場合、現実の人間から出発するのだろうか、理想の人間から出発するのだろうか。真に人間的であるために必要な知的道徳的善を人間が欲すると仮定しよう。この善が何であるかは多様で

<sup>36)</sup> *Ibid.*, p.260.

<sup>37)</sup> *Id.*

ある。現実の人間は、一方による他方の搾取を阻害する社会を望まないかも知れない。正義の概念は時代によっても人によっても異なっている。同じ対象に対する全成員の共通の合意は想定できないのではないか。

これに対してブルジョワは次のように応じる。確かに正義の観念は進化するものである。さらに、人間が社会契約から引き出したい利点を熟慮するならば、正義という善以外の多くの善を確保しようとする事だろう。しかし、各人は第一の善が正義であることを、自分自身のために、最低限不可欠のものとして定めるだろうと想定すれば十分である。人は他者にとって不正な利益を求めるかも知れない。しかし、誰も、自分にとって不正であると思われる利益を他者に認めないであろう。人々の共通点は、どんな不正も被りたくないということである。他者にとっての正義を求めなくても、各人は自分にとって正義を求める。それでわれわれには十分である。

さらに、正義はほんとうに共通の第一の善であるが、契約つまり自由に発展する意志の合致が正義の増大を実現する手段であった。この契約によって、正義に向かう新しい進歩が獲得される。この契約は相互的アソシアションである。相互的アソシアションとは、そこでは各人は不当な損害を被ることなく職を変えることができ、このアソシアションへの信頼によって、私の活動の自由と正当な報酬を得ることができると前もって考えられるようなものである。

こうして、社会科学の役割は、人々が他者と連帯したアソシエであることを教え、正義は社会的リスクの相互化によってのみ支配することができるということを教えることだと、ブルジョワは言う。自由な意志に基づくアソシアションは出入り自由であろうが、共通のリスクと不正に対処する必要性を前にして、アソシアションへの信頼も得られるというのが、ブルジョワの言わんとするところであろう。

このように、ブルジョワによれば、正義についての合意は、誰も不

正な条件に置かれることを望まないということによって、生みだされる。これは誰しも一致できるから、そこから相互的アソシアシオンが生まれる。その目的はリスクを避けるということである。不正を被りたくないという感情こそ、正義に合意できる根拠であるというのがブルジョワの主張である。そして、国家は正義の独占的解釈者ではなく、負債の返済額、社会保険負担の額と給付額は相互的アソシアシオンにおけるデモクラティックな協議によって定めるということになるだろう。先に見たように、ブルジョワの準契約論は、公法と私法との壁を崩し、社会的領域の地平を拡大しようとするものであったが、それをさらに進め、正義の実現手段となるのが契約に基づく相互的アソシアシオンであった。

### 第三節 連帯と正義—ロールズ「格差原理」との対比で

以上、ブルジョワの社会連帯論と正義論を新カント派共和主義との論争を通してみてきた。ここでは、ブルジョワの連帯論と正義論の特質をさらに明確にするために、今日のカント的リベラルを代表するJ. ロールズの正義論、特に「格差原理」をめぐる議論と対比して、一応のまとめとしておきたい。

もとより、ロールズ正義論の全体像、正義論をめぐる議論の全体を踏まえて立ち入って検討することは筆者の能力を超えることである。ここでは、ブルジョワの連帯論と正義論の特質を明確にするためにのみ、要点を絞って見ておこう。

#### 〈共通善としての正義〉

周知のように、ロールズ正義論の基本は、自由で自律的な個人から出発して正義の共有観念に至りうることを論証することであるが、この正義の内容については次のように二原理を規定する。

「第一原理 各人は、平等な基本的諸自由の最も広範な制度枠組みに

対する対等な権利を保持すべきである。ただし最も広範な枠組みといっても他の人びとの諸自由の同様な制度枠組みと両立可能なものでなければならぬ。

第二原理 社会的・経済的不平等は、次の二条件を充たすように編成されなければならない。——（a）そうした不平等が各人の利益になると無理なく予期しうること、かつ（b）全員に開かれている地位や職務に付帯する〔ものだけに不平等をとどめるべき〕こと<sup>38)</sup>。]

言うまでもなく、第一原理は基本的自由の平等、第二原理は「格差原理」と「公正な機会均等の原理」である。この二原理は複数の解釈が可能であるが、そのうちの「デモクラティックな解釈」を最善のものとして、二原理は自由・平等・友愛という伝統的理念と次のように対応させられている。

「私たちは、〈自由、平等、友愛〉という伝統的な理念群を、正義の二原理のデモクラティックな解釈と次のように関連づけることができる。すなわち、〈自由〉は第一原理に、〈平等〉は第一原理における平等の理念と公正な機会均等とに、〈友愛〉は格差原理に対応するのだ、と。このようにして、私たちは二原理のデモクラティックな解釈の中に友愛の構想の落ち着き先を見出したのであり、そして、友愛が社会の基礎構造の決定的な要求事項を課すものであることを理解する。友愛の他の側面は見落とされるべきではないにせよ、格差原理こそが社会正義の見地からする友愛の根本的な意義を表現している<sup>39)</sup>。」

ロールズにおいて、この正義の基本原理は、無知のヴェールを被せら

---

<sup>38)</sup> J.Rawls, *A theory of justice*, rev. ed,Cambridge,1999,p.53. 川本隆史、福岡聡、神島裕子訳『正義論』、紀伊國屋書店、2010年、原著1971年）、84頁。

<sup>39)</sup> *Ibid.*,p.91. 同書、143頁。

れた原初状態に置かれた各人が、合理的思考を積み重ねていくことによって、到達する原理であるとされ、各人はこの正義の原理に合意し社会契約を結ぶという論理をとる。

M. J. サンドルを始めコミュニタリアンにおけるロールズ批判の基本論点の一つは、「負荷なき自我」を出発点とするリベラリズムは、とりわけ「友愛」に対応する「格差原理」への合意を基礎付けられないということであり、「格差原理」を導くために、ロールズが「間主観性」の次元を密輸入しているというものである。

「……格差原理とは、ある者を他者の手段として用いることを避けるためのものであるならば、それが可能となるのも、所有の主体が「私」ではなく、むしろ「われわれ」である環境でだけであり、その環境には、構成的な意味での共同体の存在が含意されていることになる。

ロールズは公式には拒否しているが、彼の理論が間主観的構想に暗に依拠しているという結論は、真価や、それに続くその正当化の議論によって、さらに指示され、『正義論』全体を通して認められる、間主観的な用語の様々な痕跡からもわかることである<sup>(40)</sup>。」

コミュニタリアンがリベラリズムにおける善の多元性や善に対する正の優先性を批判し、共通善の観念を基礎にして正に対する善の優先性を主張したことについてはもはや詳述する必要はないと思われるが、ブルジョワの連帯論は、リベラル—コミュニタリアン論争においてどのような位置にあるだろうか。

先ず、ブルジョワにおいては、人間は孤立した個人ではなくアソシエであるという社会的事実から出発し、社会契約の仮構によってではなく、

---

(40) M.J.Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, second ed, Cambridge University Press, 1998, p.80. 菊池理夫訳『自由主義と正義の限界<第2版>』, 三嶺書房, 1999年, 170頁。

社会進化において契約関係の比重が高まることに基づいて、社会的連帯のもたらす不正義＝不平等を矯正する正義の原理についての合意が形成され、準社会契約にしたがって負債が支払われる、という論理をとることである。

この意味では、ブルジョワは、ロールズの想定する個人を「負荷なき個人」として批判するコミュニタリアンに近い。

しかし、ロールズ正義論が善の多元性と善に対する正の優先性を主張するのに対して、コミュニタリアンは善の多元主義を批判して共通善の存在を主張し、さらに正に対する共通善の優先性を主張するのであるが、ブルジョワは、正義は「第一の共通善」であること、それに対する合意は準契約によって基礎付けられると主張するのであり、この点でコミュニタリアンとは異なる。

端的に言ってブルジョワの社会連帯論は、以上のように対比されたロールズのリベラリズムとコミュニタリアンの双方を越える位置にある。あるいは、P. ペチットの共和主義に近い。

ペチットは、『共和主義』の中で、共和主義的自由を「非－支配 (non-domination)」と規定し、この「政治的理想」としての「非－支配」は、「平等的理想」であり、「構造的平等主義」を帰結するという。すなわち政治的レベルでの平等だけではなく、各人の「非－支配」の平等化と総量を増大させるために、その強度に影響する力の比率における不平等や物質的不平等の縮小を求める。そして、この「非－支配」は、「コミュニタリアンの理想」でもあると述べている。

「現代政治理論において、リベラリズムとコミュニタリアニズムとはしばしば主要な選択肢として提示されている。リベラリズムは個人的自由—非干渉としての自由—の重要性を強調する。これに対してコミュニタリアンは、共同体への帰属の同程度の、あるいは優先的な重要性を

強調する。リベラリズムは、人民の共同体的で文化的な所属から身を引き——そのようなコミットメントの間で中立的であり——、あらゆる個人を公平に扱う国家を求める。コミュニタリアニズムは、少なくともその幾つかのタイプにおいては、中立性においていかなる犠牲を払っても、共同体の生活様式にぴったりと接ぎ木され、市民の中に愛着とコミットメントを生み出す国家を求める。

……共和主義は、国家にとって相対的に中立的な職務——どの特定の善概念にも結びついていない職務——を追求し、コミュニタリアニズムに反してリベラリズムと合流する。しかし、ここで私が強調したい非一支配の特徴は、コミュニタリアンが共和主義的プロジェクトに引きつけられるしっかりとした希望がまだ存在することを意味する。一言で言うと、この特徴は、非一支配としての自由が本来コミュニタリアン的な理想であるということである。コミュニタリアンは共同体的善にフォーカスをあて、このような理想が、人間いかに生くべきかという特別な宗派的な概念と変わることなく結びついていると想定する。私は、非一支配としての自由がコミュニタリアンに訴えるはずのある種コミュニタリアンの理念であると論じたい。しかし、中立性の点では失敗するに違いないという想定を拒否したい。すでに論じたように、多元的社会ではほとんど皆が、少なくとも誰しも欲し価値あるものとする、ある種の善は残るのである<sup>(41)</sup>。」

ペチットの共和主義は、国家の中立性においてはリベラリズムと近いが、ある種の共通善は存在するのであり、それが非一支配としての自由の理念なのである。なお、ペチットにおける「非一支配としての自由」という共和主義的自由は、非一干渉という消極的自由とも、自己支配や

(41) P.Pettit, *Republicanism*, Oxford, 1997, pp.120-121.

参加としての積極的自由とも異なる。mastery や domination の欠如、恣意的支配の欠如としての自由である。それは、法的強制（coercion）の必要性も無視しない。

ブルジョワが非宗教性の主張者であることは言うまでもないし、政治と宗教の分離問題へのコミットメントについては後に見るが、ブルジョワにおいては、共和主義国家は特定の宗教から独立した中立的なものである。そして、ブルジョワにおいて正義が第一級の共通善であり、それはペチットにおける非—支配としての自由の理念と同じような位置を占める。

しかし、ペチットは「非—支配としての自由が本来コミュニタリアンの理想である」としているが、「公正としての正義」はそうではないと考えている。

「現代政治哲学において描かれている基本的諸価値のたいていは、コミュニタリアンの善ではない。多くは社会的善ではないし、社会的か否かを問わず、たいていはいかなる度合いの共通性も示していない。私は、功利や幸福、悲惨又は貧困からの解放、公正としての正義、不干渉としての自由のような善について語っているのである<sup>(42)</sup>」。

ペチットは、以上の善がコミュニタリアンの善でないのは、共通性の基準があてはまらず、原理的にはある人びとが恵まれていても他の人びとがそうでないこともありうるからだとして述べている。この共通性の基準に合致するのは、都市国家の自由を始めとした「非—支配」としての自由であり、そこから社会的・経済的レベルの「非—支配」もまたコミュニタリアンの善とされる。「公正としての正義」が共通の善ではないとする理由はわかりにくい、この点は、ブルジョワに対して疑問を投げ

---

(42) *Id.*



かけたマラペールもベロも同じであった。

正義は共通性を持たないとする疑問に対して、ブルジョワは、先に見たように、不正を免れたいという願望は共通性を持ちうるとして、いわば下方に修正した上で、正義を合意可能な共通善として確立可能だとしようとしたと言える。

### 〈自然的不平等と社会的不平等〉

ブルジョワにおいて、正義は社会成員の「社会的価値の平等」の原理と、社会的負債の支払いを通じた社会的サービスの交換の衡平性の確立をもともとは意味していた。ブルジョワにおける正義の原理は、ロールズの二原理とそれほど異なるものではないように見える。

しかし、ブルジョワが能力の自然的差異と社会的差異を区別し、能力の自然的差異＝不平等を正義論の考察外とするのに対して、ロールズの格差原理はそうではない。この点は、決定的相違点である。

「格差原理は、生まれつきの才能の分配・分布を（いくつかの点で）共通の資産とみなし、この分配・分布の相互補完性によって可能となる多大な社会的・経済的諸便益を分かち合おうとする、一つの合意を実質的に表現している<sup>(43)</sup>。」

ところで、周知のように、ロールズは『正義論』改訂版（1999年）において、正義の二原理を導出する論法等に修正を加えている<sup>(44)</sup>。この点については、本論とのかかわりで必要なことにだけ触れておきたい。

一つは、ロールズが格差原理は単にリスク回避を動機とするものでは

---

(43) Rawls, *op. cit.*, p.87. 前掲訳書136-137頁。

(44) この点については、渡辺幹雄『ロールズ正義論再説』（春秋社、2001年）、同『ロールズ正義論とその周辺』（春秋社、2007年）を参照。

ないとして、『正義論』改訂版では次のように補足していることである。

「格差原理をマキシミン基準（maximin criterion）と呼んでしまうと、次のような誤解を生じさせかねない。すなわち、原初状態からする格差原理の擁護論の中心が「契約当事者たちは」非常に高いリスクを回避するという想定から導きだされているのではなかろうか、という示唆である。確かに、格差原理とそうしたリスク回避に関する想定との間には関係がないわけではないけれども、格差原理はリスクに対する極端な態度を前提とするものではない（第28節）。いずれにせよ、格差原理を支持してくれる多数の考慮事項が存在しており、それらの事項にあってリスク回避はまったく何の役割も果たしていない。したがって、「マキシミン基準」という用語は不確実性のもとにおける選択ルールとしてのみ用いるのが、最も適切だと思われる<sup>(45)</sup>」。

そして、格差原理を導くのは「相互性（reciprocity）」だと言う。ここでは、マキシミン基準の位置に関する専門的なことについては省略せざるをえないし、リスク回避か相互性かという論点もひとまず置いておきたい。

二つ目は、〈財産所有のデモクラシー〉であり、次のように述べている。

「〈財産所有のデモクラシー〉と〈福祉国家〉という二つの理念を、もっと明確に区別するということである。両方の理念はまったく異なっているのだけれども、どちらも生産に関わる資産の私的所有を許容するがゆえに、両者が本質的に同じものだと見誤る可能性がないわけではない。

〈財産所有のデモクラシー〉の後ろ盾となる諸制度およびそのもとでの（作動可能な）競争市場システムとは、富と資本の所有権の分散を図り、そうして社会のごく一部が経済を支配し間接的に政治生活そのものを牛

---

(45) Rawls, *op.cit.*, p.72. 前掲訳書114頁。

耳するという事態を防ごうとする——福祉国家との主要な相違のひとつがこれである。〈財産所有のデモクラシー〉は、各期間（年度）の終了時点で低所得者層に所得を分配するという〔福祉国家流の〕やり方を採らない。むしろ生産に関わる資産の所有権と（能力を教育し技能を訓練した成果である）人的資本の所有権とを各期間の開始時点で広い範囲に振り分けることを確保し、それによってこうした〔所有権の集中がもたらす不都合な〕事態を回避する。そして、資産や資本の所有権の分散はすべて、平等な基本的諸自由および公正な機会均等を後盾としている。

〈財産所有のデモクラシー〉という理念は、偶発事故や不運のせいで負け組となった人びとを援助することだけを要請するのではない（もちろんそれもなされるべきだが）。そうではなく、あらゆる市民がしかるべき平等な条件のもとでの相互尊重を足場として、一身上のことがらを自分で取り仕切りつつ社会的協働（social cooperation）へと参画できる体制を整えることをこそ要求する<sup>(46)</sup>。』

ロールズにおいて、財産所有のデモクラシーは、「偶発事故や不運のせいで負け組となった人びとを援助する」だけではなく、より広範囲に所有と資本を分散させようとするものである。

さて、ブルジョワも「個人の所有は自由の延長であり保障である。個人的所有の発展こそ私の目的であり、私の社会的理想は、正義の範囲内での個人的所有に各人が到達することだ<sup>(47)</sup>」と述べるし、「個人的所有の正当性と所有への万人の接近を保障する必要性<sup>(48)</sup>」を主張するから、ロールズの「財産所有のデモクラシー」に近いところがある。さらに、ブルジョワも相互性（mutualité）を強調する。しかし、ブルジョワの正義論は、

(46) *Ibid.*, pp. XIV - XV . 前掲訳書 ii 頁。

(47) *Bourgeois, op.cit.*, p.188.

(48) *Id.*.

能力の自然的差異と社会的差異を区別し、能力の自然的差異＝不平等を考察外とするだけでなく、社会的原因に基づく不平等も厳密には計算不可能だとして、リスク論を媒介にして生存の最低限保障に限定され、福祉国家建設の基盤を与えた。ロールズの格差原理が、福祉国家を越え財産所有のデモクラシーに発展し、リスク回避を主要な動機とするものではないとされている点を考えると、両者の正義論はやはり異なってくるように思われる。

ちなみに、スピッツは、ブルジョワの連帯論の意義に関して、それは非干渉としてのリベラルな自由概念から「保証 (garantie) と非一支配の観点からの自由の定義<sup>(49)</sup>」へと移行しており、ブルジョワの連帯論が追求したのは、「機会の公正な平等 (une juste égalité des chances)」であると評価する。言うまでもなく、スピッツは、ブルジョワの連帯論をベチットの共和主義に近いと考えている。そして、連帯主義の公式はロールズの格差原理に近づくけれども、「ロールズの議論よりも確実である<sup>(50)</sup>」としている。長文になるが、引用しておこう。

「(ブルジョワにおいて一引用者) われわれは「社会的起源であるわれわれの取り分を相互的にしなければならないというテーゼ」は、われわれは合理的にはこの負債の支払いを拒否できないという観念に依拠しており、この観念は次の二つの公準によって正当化されている。すなわち、一方では、全員が相互依存の事実と、各人の財の生産への全員の協力を認めている、他方では、われわれは皆正義を願望し、つまり、誰も他者以上に受け取らないようにするという願望を持っているということである。しかし、この負債、つまり、相互化の過程に服させることを強いられるわれわれ自身の取り分の総額の評価の問題を解決できない。誰

---

(49) J.-F. Spitz, *Le moment républicain en France*, Gallimard, 2005, p. 207.

(50) *Ibid.*, p. 230.

がこの負債の総額を決定し、相互化するリスクに関する決定を行うのか。あるいは、「闘争の外的条件の平等化」を目的とする共和国において、「闘争の内的条件の平等化」に向かう、あるいは、「才能の欠落に対する補償」に向かう平等主義的要求の昂進をどのように阻止するかという問題が生じる。ロールズの解決は、才能の自然的配分は社会的出自の配分と同じように恣意的に思われるから、社会的出自の配分を相殺する意図は、必然的に才能の自然的配分の相殺まで達するというものである。しかし、ブルジョワの議論は全く異なる。ブルジョワが依拠する区別は、恣意性と功績（*mérite*）との区別ではなく、自然的なものと社会的なものとの区別である。社会的相互作用の領域に属するものは、相殺過程の対象となるものだが、自然的なものは、つまり、熟慮した人間の介入によるものでないものは、放置されるべきだからである。ある意味で、ブルジョワの推論の方がロールズの推論よりも説得的である。問題なのは功績の概念である。それは、才能もまた、教育、社会的出自、遺産による外的利益と同様恣意的であるという考え方に通じる。ロールズ曰く、功績の概念を分析すれば、幾つかの利益の配分を正当化するけれども、それ自体は正当化できない「事実性」に行き着く。つまり、功績の非功績的な基礎にたどり着く。功績の概念自体が問題となるのである。ここからは、競争の内的条件の平等化に向かう逸脱が不可避である<sup>51)</sup>。」

スピッツがブルジョワの正義論に軍配を上げるのは、それが「闘争の外的条件の平等化」を志向することに限定されていて、ロールズの場合は「闘争の内的条件の平等化」に逸脱してしまう、表現を変えれば平等主義の徹底まで進もうとするからである。

ここでスピッツのロールズ解釈が正しいか、ブルジョワの議論が優っているかという問題に立ち入ることはできない。ブルジョワのように、

(51) *Ibid.*, pp.229-230.

自然的原因と社会的原因を区別して才能の差異を問題の埒外とするとしても、自然と社会との線引きを明確にできるかという問題は残る。ロールズのように恣意性と功績の区別を重視した場合、功績自体の中に恣意性を読み取ろうとすると、過度の平等主義に向かうおそれがある。デュルケムのように「愛（charité）の道徳<sup>52</sup>」を持ち出しても、ほとんど解決不可能のように思われる問題領域である。

ここでは、ブルジョワの正義論が、負債の計算不可能性から、リスク論を媒介にして、最低限補償の福祉国家建設に向かうのに対して、ロールズの場合は格差原理から、福祉国家ではなく、「財産所有の民主主義」に向かおうとしたということを確認するとどめて、次章ではブルジョワの共和国像を辿ることにしたい。

---

52) デュルケムは『社会学講義』における契約道徳の箇所では、配分的正義と報酬的正義に関して、この両正義のいずれの形態においても「その道徳的感情は、あらゆる肉体的・物質的不平等および出生の偶然や家族的条件に由来する不平等からいっさいの社会的承認をとり消し、とり去り、才能の不平等のみを存続させるようにする」けれども、「もっぱら公正というものを問題にしていくかぎり、それらの不平等はなお問題として残る」として、次のように言う。「人間の共感に照らしてみれば、例の才能に基づく不平等すら正当化されえない。なぜなら、われわれの愛するのは、また愛すべきは、人間としての人間であって、天才の学者、敏腕な実業家、等々としての人間ではないからである。根本においては、才能の不平等もまた、ある程度その責任を当の人びとに負わせることの妥当でないような偶然の不平等、出生による不平等などではあるまいか。一人の人間が富裕で家柄の高い人物から生まれたがゆえに、社会的によりよき待遇が与えられることは公正にもとるように思われる。では、きわめてめぐまれた精神的条件の下に、きわめて知的な父親から生まれた一人の人間が社会的によりよき待遇が与えられることは、より公正なことであろうか。愛の道徳の領域がここからはじまる。愛、それは、これら最後の不平等の議論をものりこえて、遺産相続の最後の形式たる精神的遺産の移譲を個人的才能とみなすことをも打消し、否定してしまうにいたる人間的共感である。したがって、それは、正義の頂点以外のなにものでもない」(E. Durkheim, *Leçon de sociologie*, PUF, 1950, p. 243. 宮島喬・川喜田喬訳『社会学講義』、みすず書房、1974年、265頁)。とはいえ、「愛の道徳」の境地に達しようのは、現実には「若干の選ばれた人びと」にすぎないとされているから、「公正」または正義はやはり到達不可能な理念なのであろう。