

# フランス連帯思想の系譜

——コントからデュヴェルジエまで——

小林 六郎

はじめに

- 1 連帯の意味するもの
  - 2 連帯をめぐる倫理観
  - 3 フランス社会学派の連帯観
- I コント……社会有機体的連帯観
  - II デュルケーム……分業と連帯
  - III デュポン・ウイトとルヌヴィエの連帯理論
  - IV ブルジョワ……準契約としての連帯主義
  - V ジード……経済的連帯観と協同組合主義

VI デュギー……公共役務と法学的連帯主義

VII デュヴェルジエ……政治社会学と統合としての連帯

むすび

## はじめに

### 1 連帯の意味するもの

連帯 *solidarité* は協力（協働）*coopération* を意味する。社会はその成員の協力と相互扶助 *l'entraide* の親和関係の上に成り立つ。個人は社会に対して協同責任をもち、社会は個人に対して協同義務を果す。このことは「各人は万人のために、万人は各人のために」*chacun pour tous, tous pour chacun* という言葉に単的に表現される。連帯とは個人と社会、社会と個人同士の結合関係を示すものであるが、連帯は直ちに義務を意味するものではなく、単に義務の成立する基礎的な事実を示すにすぎない。

もともと、連帯 *solidarité* は *solidaire* に由来する法律用語で、債権者に対して債務者たちが「全体として」*solidum, pour le tout* 負担しなければならぬ責任を意味し、ローマ法 *Jus Romanum* では数名の債務者側の連帯責任と数名の債権者の連帯権利を指称した。また古代においては犯罪も連帯性を持つものと考えられ、罪ある者に代

り罪なき者を処罰することや、罪の伝承という観念もそれに基づく。さらにナポレオン法典 Code Napoléon においても連帯なる用語を使用し、ある一人が債務を負えるときは、他のある者もこれと不可分の債務を負うという所謂「連帯債務」の意味を明示している。一般的に連帯つまりソリダリテとはある事物の上にかかることが他の事物にも影響を及ぼすとき、それらの事物相互の依存関係を意味する。また関係が相互的でなく一方的であるとき、たとえば過去の影響が現在にまで及んでいる場合がそれである。この不可分の相互関係・相互依存を抽出し、これを自然科学、とくに生理学ないし生物学的に使用し、さらに転じて社会の構成員間の相互依存関係、つまり社会的相互依存関係 *interdépendance sociale* を指すようになった。

## 2 連帯をめぐる倫理観

連帯 *solidarité* の理念には倫理的な側面が強調される。この倫理観をめぐって古くから主観的倫理観の立場と客観的なそれとが対立してきた。前者は倫理の問題を理念と個人意識との関連から考察するが、後者は主観的立場を歴史的社会的具体的状況を捨象した形式的で無内容な観念であり、独善的で形而上的なものと批判する。彼らは個人の道徳意識は社会の中で自覚され、したがって社会は倫理の働く重要な場であり、欠くことのできない契機である。個人の道徳意識を覚醒し、個人を規制し指導する規範性と規制力をもつ社会倫理こそ人間の倫理的なものの対象とならな

なくてはならないという。

こうして社会を道徳的に改変・向上させるために、古来より種々の客観的な社会倫理が説かれてきた。ギリシヤのポリス Polis の倫理学もその一つである。ポリスの本質的な構造を規定し、そこから個人の遵守すべき徳目を導き出す。プラトン Platon B. C. 427～B. C. 347 の元徳やアリストテレス Aristoteles B. C. 384～B. C. 322 の正義がそれである。近代ではイギリス功利主義の最大多数の最大幸福があり、またフランスにおいては、社会の本質を規定し、それに基礎を置く社会倫理を確立しようとする方法論も活発に展開された。コントの実証主義的道德哲学、デュルケーム、レヴィ・ブルニール L. Lévy Bruhl 1857～1937 の道德社会学 sociologie morale がこれであり、その学問的成果が社会連帯観 *solidarité sociale* であった。

さらにドイツにおいてはカント Immanuel Kant 1724～1804 の主観的で形式主義的な倫理学に反対したヘーゲル Georg Wilhelm Friedrich Hegel 1770～1831 は、歴史的社會を内包する客観的精神を重視し人倫性の哲学を唱えた。しかし、ヘーゲル自身も形而上的な抽象性が批判された。この傾向はフォイエルバッハ Ludwig Andreas Feuerbach 1804～1872 を介してマルクス Karl Marx 1818～1883 の唯物史観にいたり、ついに倫理そのものもブルジョア階級の搾取の手段と見られるようになった。二十世紀以降、マルクス主義倫理観と個人の自由を擁護しつつ民主的な社会倫理を確立しようとする立場との衝突から社会改良主義や社会民主主義の倫理観も生れ、社会悪・組織悪・集団悪さらには国家悪が新たに社会倫理の当面する課題となってきた。

### 3 フランス社会学派の連帯観

フランス連帯主義の理念の形成に密接な関連をもつものにフランス社会学がある。この社会学の成立の基盤には、現実的・合理的に社会を処理しようとする科学的・実証的なフランス市民社会の精神が働いている。その実証科学としての社会学の立場から社会倫理を確立しようとするのが広義のフランス社会学派の倫理である。

十九世紀末のフランスの歴史的・社会的状況は、産業革命に起因する産業資本主義とフランス革命後の個人的自由主義とが漸くその矛盾を露呈し、宗教・倫理道徳・政治経済・文化などの各方向から鋭く反省・批判がなされた。いわば不安と危機の時代であって、「道徳的秩序」*l'ordre morale* の再建こそ急務であった。個人主義に対しては社会性を、したがって個人を規律する全体性を尊重し、個人本位の自由に対しては社会秩序を維持し、義務観念を強調する思潮が形成されるようになった。この際、ブルジョア民主主義革命のイデオロギーとしての自然権 *droit naturel* の哲学と社会契約説 *Contrat social* の原子論的・機機論的な国家観や社会観に対して修正を企図したのがコントである。

#### I コント……社会有機体的連帯観

コント *Auguste Comte, 1798-1857* はフランス革命後の社会状況の思想的な原因を、形而上的 *métaphysique* な進歩観の革命理論と神学的 *théologique* な秩序観との衝突であるとし、両者を実証主義 *positivisme* の精神のもとに調和しようとした。い

うまでもなくコントは、モンテスキュー Baron de la Brede et de Montesquieu 1689~1755 の影響を受けた。モンテスキューは個人の役割を重視する従来の歴史学を伝記と称して排斥し、社会の一般精神 *esprit général* を歴史的変革の原動力とする新歴史学を樹立した。コントはその社会そのものの中に歴史変革の契機を読みとるようになるのもモンテスキューに負うところが大きであった。さらにコントは既存の諸思想体系の感化を受けている。百科全書派フランスイクロムズアストの自然科学的精神、伝統主義者の思想、サン・シモン Saint Simon 1760~1825 のインダストリアリズム、パスカル Blaise Pascal 1623~62 に源を発し、チャルトル Anne Robert Jacques Turgot 1727~81、フントルセ marie J.A.N. de Caritat, marquis de Condorcet 等を貫く「進歩の理念」 *idée de progrès* がそれである。

さてコントは方法論的な基礎づけを生物学に求めている。彼は生物有機体において不可分の結合関係にある組織的秩序と生命的発展という二範疇のアナロジーを設け、社会構成における「秩序と進歩」 *Ordre et Progrès* の必然的な関連を説明しようとした。彼は生物学における解剖学と生理学との類比において社会静学 *Statique sociale* —秩序の実証—と社会動学 *Dynamique sociale* —進歩の実証—とを理論的に展開した。<sup>(1)</sup>前者では社会構造の根本的な特徴を「社会的協合」 *Consensus social*、つまり高度の協調と連帯に求め、後者ではその根本の法則として「人類の知的精神の進化の法則」 *loi de l'évolution intellectuelle de l'humanité* とその二段階 *loi des trois états* すなわち神学的・形而上学的・実証科学について説く。<sup>(2)</sup>彼は進歩の理念と実証的精神とによって規定された実証的秩序および社会進化の結論を導きだす。コントは真の実証性を人類社会にのみ措定し、人類全体の連帯性の感情と同情を重視した。そのうえ個人の絶対的権利の行使と個人の自由の乱用とを排し、全体に対する義務と失われた友愛の精神の復活を強

調し、自然法の原理を否定する社会実存論を確立した。

彼はその社会学 *sociologie* の中で社会連帯を抽象的連帯と具体的連帯との二つの範疇に分類した。前者では社会現象間の相互依存関係を、後者では具体的な社会の依存関係、つまり社会の細胞である家族間の愛着の結合 *union* と協働 *coopération* との二つの分類が可能であると説く。結合は家族内部の結びつきを生じ、協働は社会 *Societe* の細胞である家族間の結びつきを意味するという。家族と社会は社会連帯の二つの定型をなす。彼は有機体 *organisme* に見られる部分と全体との間、および部分相互間の連帯性・相互依存性、相互扶助の関係が人間社会にも適合し、とくにこの関係が人間生活の基本的なあり方であり、これによって生活を規制すべきであると説くが彼の社会機有体説は家族をモデルとし保守的な家族主義の色彩が濃いともいわれる。<sup>(3)</sup>

ともあれ、ここに利他的な愛の道德が確立され、他の者と社会に対する義務の心情が重視され、人類の連帯性の中に個人の幸福が約束されるとして社会的義務と個人の和解を意図した。

コントにとって人類こそは偉大な存在であり、第一義なものであるが、それはまた伝統的宗教の神に代わるものであった。彼は「愛を原理とし、秩序を基礎とし、進歩を目標とする」<sup>(4)</sup> ところの人類教を提唱し、エゴイズムに対して「他人のために生きよ」と述べて愛他主義 *Altruisme* 的連帯を強調するとともに権威の重要性を確信しているが、他の神学的理論と同じくカトリシズムを否認しつつ、その生涯の第二段階を一種の実証主義的なカトリシズムの創建にささげた。<sup>(5)</sup>

## II デュルケーム……分業と連帯

デュルケーム *Emile Durkheim* 1858～1917 は道德を主観的なものとしてではなく客観的なもの、すなわち社会的事実 *fait*

socialとして考察し、他の社会的諸事実と関連づけて研究する立場をとる。このことはとくにフランス社会学派 *Ecole sociologique française* の基本であり、普仏戦争 1870～1871 後のフランスの社会的不安と危機感が作りだす社会的アノミー状況から新しい道徳的基礎づけが要請され、新秩序の確立が国民の重大関心事となった。この間、ギユイヨール *Jean Marie Juyau 1854～88*、ルグソン *Hanri Bergson 1859～1941* の生の哲学的道徳説や進化論などによる科学的道徳説、タルド *Jean Gabriel Tarde 1843～1904* の心間心理学 *psychologie intermentale* が個人的な立場から展開された。

このような状況下にデュルケームはデュルケーム学徒 *Durkheimiens* の指導者としてタルドの心理的社会学を鋭く批判し反論した。彼はコントの実証主義を堅持し生物学や心理学を拒否し、彼独自の客観的・実証的な社会学を樹立した。社会的事実の本質的には心理的事実にかかわりをもつが、個人心理からは説明できない超個人的・集団的な社会の性質であるとし、これを集合意識 *conscience collective* またはその所産である集合表象 *représentation collective* と呼んで<sup>(6)</sup> いる。そしてこれを「物として」*comme des chose* 客観的・科学的に処理した。この点、道徳をも社会的・客観的な事実、つまり「もの」*chose* とみなし科学的研究の対象とした。

デュルケームは以上の立場と方法とに従って幾つかの具体的研究を発表した。その一つがボルドー *Bordeaux* 時代に書かれた学位論文「社会分業論」*De la division du travail social, 1893* である。

彼は社会的分業 *division du travail social* が同質的分業から異質的分業へと進むことを認めて、この変化に基づく社会生活諸般の変貌を論述した。なかでも強調するものは、社会連帯 *solidarité sociale* における変化であって、機械的連帯から有機的連帯へ *de solidarité mécanique à solidarité organique* の推移・発展が指摘された。すなわち社会的分業は、人々の間に相互的な依存関係を強化し、客観的な社会的連帯を高め、社会的能率を向上せしめる作



用をもち、近代社会はこのような分業の結果存続する。しかし分業は客観的な分業にもまして主観的な連帯を高める作用をもち、自己の労働と他人のそれとは相互補完の関係にあることを自覚させ、また社会全体の福祉が個々人の労働に依存するとともに、個々人の幸福もまた社会全体の総労働に依拠していることを説く。このように分業は道徳的連帯 *solidarité morale* を強化せずにはおかない。

彼は機械的連帯の行なわれている社会を環節的社会 *société segmentaire* と呼び、有機的連帯によって結ばれる社会を有機的社会 *société organique* と名づける。

以前には集団意識が、個人の自由な意識を圧殺していたのに対して、漸次、社会全体に対する役割が自覚され、個人の自由の擁護や権利の相互尊重がもたらされるといふ。しかし、あらゆる分業が社会的な連帯を生ずるとは限らない。分割された仕事になんらの統制も存在しないで無秩序と混乱が起った場合―無統制的分業、仕事の分配が権力や金権によって強制された場合―強制的分業、仕事の分担者が必要な資材を充分に与えない場合―その他の異常形態などでは社会全体の依存関係が混乱する。その対応策として人々は義務を尊重し、協働 *coopération* を促すために職業集団が道徳的連帯の中核にならなければならないと説く<sup>(7)</sup>が、彼はここで一種のサンディカリズム *syndicalisme* 的な結論さえだしている。

デュルケームの分業論は、一種の社会進化論ないし、社会類型論とも見られこの点スペンサー Herbert Spencer 1820～1903 やテンニエス Ferdinand Tönnies 1859～1936 との比論も問題となる。こうした分業論の推移を促したものは、人口の量と密度、とくに動的密度である。彼の分業論が経済学的分業論を超えて、社会的分業論とされるのもそのためである。

また同時に社会の実体として、形態学的事実の意味が確認されたことにもなる。<sup>(8)</sup> ジンメル George Simmel 1858～1918 は彼の形式社会学 *sociologie formal* の中で社会分化と個性の確立との原因を群の拡大の中に求めている。デュルケームも、ほぼ時を同じくし、また異った立場から同様な結論に達した。<sup>(9)</sup> なおフランスの無神論的実存主義者メルロ・ポンティ Maurice Merleau-Ponty は、クロード・レヴィ・ストロースの著作の中で、もろもろの社会的事実が「もの」でもなければ観念でもなく、また「原始的なもの」から出発して「進化したもの」を再構成することはできないとも述べている。<sup>(10)</sup>

デュルケームは十八世紀の個人を中心とする社会契約説 *Les théories de contrat social* に徹底的に反対しつつ道徳社会学を確立しようとし、社会によって人間性の探究を試みた広義のモラリスト *moraliste* である。彼の分業論は精巧ではあるが余りにも形式的で無内容であり、また分業の進展について歴史的段階が不分明であり、国民社会の現実的な基盤としての統一や連帯を説明し、その病態的事実や階級的分裂に深い注意を向けなかったとも批判される。また哲学的関心と反心理学主義とに思わされて、集合意識の超越性を強調し社会学を観念論化したなど、タルド、ベルグソン、リシャール G. Richard 1861～1945、ラコンブ P. Lacombe 1834～1919、最近ではギルヴィッチ G. Gurvitch 1894～らによってかなり批判された。ともあれ二十世紀初頭の社会的アノミー状況を反映しつつ社会学的分析に貴重な指針を与えていることは高く評価されてよい。

### Ⅲ デュポン・ウイートとルヌビイエの連帯理論

連帯主義 *Solidarisme* はフランス第三共和政 *Troisième République* (1870～1940) の公許の哲学ともいわれる。この連帯主義を社会思想として著名にしたのはレオン・ブルジョアとシャルル・シードであった。シードは一八九〇年に出版された「社会経済学の四学派」*Quatre écoles d'économie sociale*, 1890, Genève. の中でこの連帯主義を新学派の名のもとに論じ、レオン・

ブルジョアは一八九六年に雑誌論文、その翌年に著書として「連帯」Solidarité を発表した。このようにして連帯主義は一個の社会思想として形成された。この連帯主義は連帯の事実を説明するのではなく、連帯の不動の法則 *La Grande et irrecusable loi* *et la solidarité* に基づいて、これを事実の法則から転じて行動の法則たらしめようとする。

連帯主義は正義 *la justice* に基づく道徳的連帯 *solidarité morale* を主張する。正義は社会の均衡を保つために必要であり、正義を維持することは社会生活の最高目的であって社会連帯の道徳上の義務 *solidarité-devoir* を意味する。したがって連帯主義は、侵害された正義と破壊された均衡を回復するのを念願し社会の発展をはる。

さて社会連帯主義には多くの極めて異った傾向が見られる。コントの系統を引くデュルケームの社会分業論は連帯に最も強固な基礎を置いた。しかし彼より早く十九世紀の中頃、自由主義的カトリックの大ブルジョアであるデュポン・ウイート *Charles Brook Dupont White* が連帯の事実に着目していた。彼は社会主義者ではないが、一八四八年の革命を省察し、その著「個人と国家」(一八五七年)において国家は理性の体现者であり、利害の相克を超えた存在であって特権的な「位置上の価値」*valeur de position* を有すると説く。彼によれば、「人間は個人におけるよりも国家においてよりすぐれ、集団的存在の中で高められ、かつ清められる」。国家は「欲情の無い人間であり、われわれのうちなる、より純粋な、より高いもの」の産物である。それはまた「個人と神との媒介者でもある」という。こうしてデュポン・ウイートは、一面では政治組織の集中化と、他面では国家による国民の経済・道徳生活への干渉を勧告する。「進歩とは法の欠如ではなく、むしろ法をより良く改造することである。また、自由とは個人が適度な政治的支配を受けることであって、自由主義者が信念したような権力の弱化や粉砕を決して意味してはいない、とも

彼はいう。つまり彼は個人主義経済と自由主義とに反対し、社会機構の拡大と国家主権の強化を意図し、一種の国家主義の基礎を築いた。そのことは「社会の規律と機関こそ国家である」との準則に要約される。<sup>(12)</sup>

これに対して新批判主義 *néo-criticisme* (十九世紀末、ドイツの新カント派の運動に並行しておこったフランスのカント主義派)の創設者の一人であるシャルル・ルヌヴィエ *Charles Renouvier* 1815~1903 は「道德の科学」*La science de morale*, 1869 において人格主義 *personalisme* と批判的合理精神の復活を唱えた。彼は国家への神秘的な信頼を拒否し、社会理念 *idée social* と集団的正義の要求のみを承認した。進歩 *progrès* は必然でも宿命でもなく、また進歩の法則も存在しない。ただ人間の意志による進歩の事実だけがある。實在とされている社会は、全くの擬制であって権利と義務とは個人に所属し個人のみが所有しうる。

国家体制の存在理由は、人格と権利を尊重し、個人を自律的・理性的な存在にすることにあり、正義が支配し、道德的人格の自由が保障され、社会的な債権・債務が公平に処理されるところに国家の目的がある。国家は正義の限界内で干渉し正義を保障し正義を実現するために行動する。彼はルソー *Jean Jacques Rousseau* 1712~78 と同様に、個人の利益のために、また道德的人格の発展に対して最も有効な条件を確保するために国家の権力を認める。彼は「各人の実証主義を鋭く批判し、その直覚説と対立し経済面では私有財産制度の確固たる擁護者であった。私有財産は人にある程度の財産を所持させて人格の基本的な目的の追求、自由の維持および固有の責任の発展を保障する」に欠くことができない。しかし、用いうる事物は限られ、すべての個人が所有者たりうるわけではない、あるものが権利をもてば必然的に他のものは権利を失う。この事態を救うために、彼は累進税の設定・社会保障制度の創設・労

働権の是認・生産者協同組合の発展などを示唆している。このことはルヌヴィエの経済自由主義への激しい抗議を示す。もしも、国家が不寛容な神政々治団体から教育の機能を取上げ、自ら非教會的<sup>エコール・ライク</sup>学校を創設して教育のために家庭の正当な感情を犠牲にし、両親の受持つ責任を否定し、完全かつ徹底的に子供を社会に委ねる要求をするならば、それは国家の侵害行為であると非難する。またルヌヴィエは民主的共和政が市民の要求と国家のそれとを調和させる政体であり、平等を基礎とする共和政は正義の具現であり、矛盾的な制度である私有財産制度がもたらす経済的・道德的不平等を除去し是正する上に不可欠であるともいう。人間解放を抽象事にせぬために必要な国家干渉を認める。彼は一八七〇年以降フランス政府を平等主義的民主々義、非教會的思想<sup>エコール・ライク</sup>、社会干渉の方向へむけ、他方、国家の義務の範囲を強調し個人に正しい位置を与え、フランス第三共和政に政治的正当性を与えようとした。<sup>(13)</sup>

このルヌヴィエの新批判からマリオンの「道德的連帯」Henri Marion, *Solidarité morale, Essai de psychologie appliquée*, 1880 が生れた。またセクレタン Charles Secretan 1815~1895 の神学的連帯主義 *solidarité théologique* もルヌヴィエと同じく善よりもむしろ悪の連帯に注目している点が見逃せない。そしてフイエの契約的有機体説 *organisme contractuel* (Alfred Fouillée, *La sociologie contemporaine*, 1879 参照)、賠償的正義 *justice réparatoire* はレオン・ブルシエの準契約説に影響を与えた。フイエの説は社会有機体説を変更したもので、法が社会にゆきわたり「友愛が法的義務となる」よう唱える。これらの連帯関係をふまえて次第に社会法 *droit social* が形成されてゆく。<sup>(14)</sup>

## IV ブルジョワ……準契約としての連帯主義

社会連帯に理論的基礎を与え、これを明確にして一般的な指導原理としたものは、急進社会党(Le Parti radical-socialiste 1901年成立)の領袖レオン・ブルジョア Léon Bourgeois 1851~1925であった。彼は一八九七年の著書「連帯」 Solidarité と一九〇二年の「連帯主義の哲学論」 Essai d'une philosophie de la solidarité において連帯の理念を明らかにし、そこから社会経済政策的な綱領を抽出しようとした。

十九世紀末から二十世紀初頭にかけてフランスにおいては、ル・プレイ Frédéric Le Play 1806~1882 および彼の学派が、キリスト教的精神に基づく社会改革の必要を説き、社会政策的な改革を提唱した。彼らは社会的・経済的な諸悪を生んだ自由主義的資本主義に反対するとともに、唯物論に基づく反キリスト教的な社会主義をも排撃した。所謂社会的キリスト教派がこれである。この教派内に保守的権威の分派や世俗的権威を否定する無政府主義のそれなどが見られるが、彼らは人間の魂の改造こそ社会改良の不可欠の条件であるとし、共産主義の唯物論的な経済変革を否認する点では共通であった。また性善説を否定し、自然法則の支配に委ねることによって理想社会 social idéal が到来するとは信じなかった。この点、彼らは個人的自由主義者や無政府主義者との間に明確に一線を劃していた。<sup>(15)</sup>このような性格をもつル・プレイ学派とは別にレオン・ブルジョアを先頭とする一連の社会連帯主義者らは、社会改革の方途を個人主義と集産主義との中間に見出そうとした。

フランスにおいて連帯主義を指導原理として結成されたのが急進社会党である。この党は自由放任主義 laisser faire を否定するが、また私有権の社会化を試みる説をも承認しない。一方では個人の自由権を擁護しつつ、他方では社会全体の福祉のために個人に一定の犠牲を要求する立場をとる。

この思想は急進社会党の支持基盤であるフランス中産階層の小市民的なイデオロギーに合致する。つまり連帯思想は、反独占主義と反大衆主義、それにフランス革命以来の市民主義と個人主義を内包している。<sup>(16)</sup>

また連帯主義はフランス資本主義の発展によって、必然的にもたらされた「二百家族」による経済独占と、労働者の大衆的運動—労働組合 *le syndicat* による「労働の独占」とによって挾撃された中産階層の苦悶のイデオロギー的表現でもあり、そのことはまた第三共和政下の国家の統合 *l'intégration* の困難さを物語っている。このことはレオン・ブルジョアが「国家は個人の連合体であり、国家の秩序は一般意志のもとに締結される連帯の協約である」と述べていることでも明らかである。<sup>(17)</sup> 社会連帯主義はフランスの国民性に合致し、中産階層によって受入れられて有力な社会的な潮流 *courants sociaux* になりえた。この意味で国家の強制的な干渉を必要なものとするドイツ流の国家社会主義にはフランス人は理解し共感できなかった。個人的自由を尊重し、ただ租先と社会に負う個人の「負債」*la dette* のみの支払を要求する社会連帯主義に対して、その歴史的使命 *mission historique* を理解し同感したのも当然である。

レオン・ブルジョアは社会連帯について「身体上・知能上、もしくはは道德上の一定の現象間における相互依存の關係である」と規定する。<sup>(19)</sup> 彼は人間は科学的知能をもつとともに一個の良心をもつ存在でもあり、理性者として真理を探求し良心者として善を求める。この善の実現こそが個人道德や社会道德の窮極の目的である。善は真なること<sup>(20)</sup> によってのみ実現され、真は善の現実によって価値あるものとなる。すべての個人と社会は善の実現を目指さなければならぬ。それには連帯の法則に従う必要があると説く。<sup>(22)</sup>

レオン・ブルジョアは社会連帯を法律的に体系化しようとして、「社会的負債」*la Dette social* と「社会的準契約」

Quasi-contrat-social との理論を提唱した。<sup>(23)</sup> 彼は社会連帯関係を個人よりみて、これを社会に対する個人の負債とみる。人は自己の物質的ならびに精神的の存在、および生活の最大の部分を社会に負っているばかりでなく、何人も過去および現在の人々の恩恵をこうむるから、生れながらにして社会に対して暗黙の債務を負担する債務者である。したがって人はこの債務を社会に返済する義務があるともいう。彼はこの返済の道徳的義務 *le devoir moral* をさらに法律的に理論づけ、その履行は法律的な義務であると解釈する。

すなわちすべての人間は、準契約ともいべき事実上の連帯関係のもとに置かれる。これが彼の社会的準契約理論である。法律上の準契約は、当事者がこれを追認したときは契約があつた場合に準じて、この事実に基づいて生じたところの費用を支払うべきであるとの準則を指す。

ブルジョアは連帯関係にある社会生活が、このような準契約にほかならないという。われわれの生活の大半が、社会に負うという事實は、何人も否認できない。この事實を知って社会生活を継続しているのは、社会に対する負債を追認するからである。すなわち契約の明示がなくても、暗黙の意志表示による準契約そのものにほかならない。連帯的な社会生活をする者は、社会に対して法律的な意味での債権を負う。これを返済することは、その意味での義務であり、したがって連帯の法則は連帯的義務にほかならない。

連帯主義者は連帯の自然的事実を説き、これを行動の原則にしようとする。分業や相続などの事由から平均以上の利益を受ける者は、結局、借越となるし、平均以下のそれを受ける者は貸越となる。したがって富者は社会に対して債務者であり、貧者はそれに対して債権者となる。



しかし特定の債務者が、特定の債権者に弁済することはできないから、国家や自治体が債務者（富者）から自発的、または強制的に弁済（租税）を受け、これを債権者（貧者）に返済する。返済の具体的な形・方法には、無料教育、最低生活の保障、生活上の危険に対する保険などがある。

社会連帯の基本理念は、生存権 *le droit à l'existence* と労働権 *le droit de travail* の保障および社会的正義 *la justice sociale* の回復に基礎をおく。この社会連帯の実践には二つの方法が考えられる。一つは立法的方法であり、他は協同組合的方法である。前者には所謂社会政策的な立法や労働立法がある。すなわち労働者保護法、工場・都市衛生法、老年・災害保険、相互救済を目的とする地方金庫、住宅・学校の建設などがこれである。この財源として所得税・相続税などの累進賦課に関する諸税法を伴う。事実フランスの近代立法の大半は連帯主義の名のもとに実施されている。しかし立法のみを強化することは、連帯主義の国家社会主義 *le socialisme d'Etat* への接近を意味するから、一部の連帯主義者は立法中心に対して強く抵抗をする。

後者の協同組合 *la coopérative* による方法は、フリーエ Charles Fourier 1772～1837、ルイ・ブラン J. J. Louis Blanc 1811～1882 らの組合主義者の伝統を継ぐ。国家社会主義者 *le socialiste d'Etat* は強制的連帯を主張するが、これは自由連帯 *la solidarite libérale* を高唱する。したがって本来の連帯主義は、むしろこの組合主義によって実現をはかる。協同組合主義も現代の経済組織に不満をもち、それを改革せんとする点で社会主義者と同じである。彼らは私有財産制を否定はしないが、それを絶対的権利としてではなく、社会的機能であると解釈し、社会的利益と一致する限りにおいてのみ認める。<sup>(24)</sup> また賃金階層の廃絶ではなく、利潤の廃止を求め階級闘争の原理を否定する。

連帯主義の実践は多方面にわたる。連帯の法則が普遍的であるためにはその実践も一、二にとどまらない。ブルジョアはシートとともに、連帯主義派を古典学派的個人主義と集産的社会主義の中間に位置づけ、これに対立せしめる。<sup>(25)</sup> そして社会改良思想

の形成に寄与し、その理念に基づいて社会的施策を強調した。彼は事実上の連帯関係を理想上の連帯関係に引き直し、一種の政治哲学ないし社会政策 *La politique sociale* としての社会連帯主義を樹立しようとしたが政治的色彩が強烈であった。<sup>(26)</sup>

彼はフランス社会主義諸勢力の著しい進出に動揺した中産階層の動向を察し、一八九三年の総選挙後、委員会 *Comité exécutif* を設置し自ら委員長となって急進諸派 *les radicaux* の統合を図り、ついに単一議会グループを結成した。これが後の急進共和および急進社会党の前身である。一八九五年十一月、レオン・ブルジョア内閣を組閣したが五ヶ月の短命で崩壊した。その間、急進派の累年の基本政策の一つである累進的所得税制度の創設を議会に提案したが、保守的な上院の否決するところとなった。

しかし「左翼に敵なし」*Pas d'ennemis à gauche* の思想に立つレオン・ブルジョア内閣は、一八九九年に結成される「共和派団結」*bloc républicain* の原型ともいわれ、ワルテック・ルノー *Pierre Marie Waldeck-Rousseau*, 1846～1904 内閣の雛型を提供した。<sup>(27)</sup> なおブルジョアは国際連帯主義を提唱し、熱烈な国際連盟 *la Société des Nations* の支持者であって独仏関係の改善に努め、国際平和維持に力をつくした。<sup>(28)</sup>

## V ジード……経済的連帯観と協同組合主義

レオン・ブルジョアの連帯主義を経済学の領域にとり入れ、経済的・理論的な基礎を与えたのはシャルル・ジード *Charles Gide*, 1847～1932 であった。ジードの経済思想は極めて折衷的・総合的であった。彼は歴史学派の影響を受けて経済問題に対する歴史的・現実的な考察を重視し、他方では正統学派および限界効用学派に接近し、調和的な理論体系を樹立した。とくに価値論では、元来労働価値説を支持しながらオーストリヤ学派の限界効用を巧みに取り入れ、客観主義と主観主義との折衷に成功した。<sup>(29)</sup>

さて、ジードは正統学派の影響を受けてはいたが、彼は個人的自由主義に批判的でさえあった。正統学派が強調する自由競争制度下の分業・交換・競争は、自然的で自発的、無計画的で非道德であるから、そこには正義も愛も含まれない。また分業も同様の性格を備えるから経済的連帯 *la solidarité économique* は存在しないと説く<sup>(30)</sup>。交換は掛引であって明らかに意志的な結合ではあるが、愛の行為ではないから連帯の名に値しない。売手間の競争は買手に有利に作用し、生産者間のそれは消費者の利益を増加するとはいうものの、そこには連帯関係の必然性はない。要するにバステイア *Claude Frédéric Bastiat*, 1801~1850 らの正統学派の誤謬は、経済行為が自然の連帯関係で充分であると<sup>(31)</sup>する点にあるという。

ところでジードは社会連帯の責任関係についての発達を三段階に区分する。第一段階は、古代エジプトにおける強制労働、当事者の自由な選択を全く認めない世襲制度としてのカスト *La Caste* のように、無自覚であり、自動的な自由選択の余地がないから、あたかも生物を有機的に構成する細胞間の連帯に等しい。第二段階は兵役の服務、納税、雇主が労働者に行なう災害・疾病・老年などの強制保険のように強制的ではあるが、多少は関係する個人の意志を考慮に入れるので個人もその割当を甘受する。つまり *le régime corporatif* なのである。第三段階は社会の成員の完全な自由意志によって選択・結合するもので契約者の組織がこれに当る。現在に例を求めらば、協同組合 *le coopérative* がそれで、職業組合もこれに加えられる<sup>(32)</sup>。これは連帯の最終の発達段階を意味し、このような連帯を「熟慮され、望まれ、能動的な」— *solidarité, réfléchie, voulue, active*— であるという。また、このような発達段階は、ジードが強調する社会連帯の内容を具備したところの現代的な意味での連帯なのである。

さて彼は社会連帯の実践方式を協同組合に求める。私有財産制度に制限を加え、これを改革することは社会改良と倫理化を促すための最良の方法である。協同組合の中には消費組合、信用組合、生産組合などがあるが、いかなる組合でも、そこには最早、売買制や賃金制度は存在せず交換経済に伴う競争は消滅し、個人間の対立は組合に、競争は協力に、個人的・集团的活動は集産的な一般的欲望に代るのであると強調する。

ジードは協同組合の拡大・普及によって、人類社会を一大協同組合化しようとした。それも自由意志によって組合を組織し、個人の善意に期待し、利己心を抑制して、人間の連帯関係を実現しようとした。しかしジード自身も単に自由意志のみで社会連帯が実現するとは毛頭考えない。すなわち国家および法の強制力によって自然的連帯 *la solidarite naturelle* を補強する必要があるし、さらに第二段の構えとして、労働者保護法などの社会立法、社会的な諸施設、累進的課税制度の適用を積極的に考慮した。

経済的連帯は組合構成者の自由意志を尊重する。「強制によってなされたものはすべて精神 *Genie* を欠く」(フリーエ)とはジードが協同組合の自由を尊重する際、しばしば引用する言葉である。一八八五年、所謂ニーム学派 *L'Ecole de Nimes* (フランス消費組合運動は南仏ニームが発祥地であった)の成立にいたるまで、フランス正統学派が組合主義に関心をよせたのは主としてこの自由の点であった。<sup>(33)</sup>

ジードは資本主義体制を一応是認しながら、社会連帯の理念によって、その矛盾・欠陥を除去しようとし、反面では共産主義に対して極めて否定的で戦闘的でさえあった。彼は人間の利己心は否定できない心性と考え、利己心の発動を認めつつ、これを公共の利益と福祉とに調和せしめようとした。ジードは社会連帯主義を基調とする社会改良に情熱を傾け、協同組合、とくに消

費組合 *société coopérative de coopérative* の理論的指導者として活躍した。晩年には一層、政策的・倫理的な傾向を強め、とくに経済学における消費のもつ意味・内容を重視し、国際社会においても消費組合を結集し国際連帯主義を推進した。なお連帯主義を経済学に適用したのはペンネ H. Pesch, 1854~1926 であるが、彼の理論は有機的社会観に基づく発想にはかならな  
い。

## VI デュギー……公共役務と法学的連帯主義

デュギー Léon Duguit, 1859~1928 の社会法学的国家論、つまり法的社会連帯主義は二十世紀初頭のフランスの政治・社会状況を鋭く反映している。教会と国家との分離傾向、労働組合主義と国家主義との対立・抗争、地方分権主義運動の反主権国家的傾向などが彼の思想の温床となった。彼はとくに権威主義的で権力的なドイツ公法理論と個人主義的なフランス公法理論とに鋭い批判を加えた。当時、フランス法学界は、ナポレオン法典の成立以来、伝統的法学である註釈学派が支配的な勢力を占めていたが、彼らはフランス独占資本主義（所謂二百家族による独占支配）の矛盾に対し無自覚、無反省であった。他方、フランス労働組合 C・G・T を含む左翼陣営は階級闘争を展開していたが、この双方に対してデュギーは新しい団体主義である社会連帯主義をふまえて国家変遷論において痛烈に論難を加えた。

デュギーの法理論は、コント、スペンサー、およびデュルケームらの影響を受け、社会有機体説から実証主義を純化する方向に進んだ。彼は生物学的事実とは異なり、意識活動の所産である社会的事実 *fait social* は、アフリョリ先験的や形而上学的な概念を排し、客観的かつ帰納的に処理されるべきであると考え、社会規範と法規範を社会的事実から非人的な実証的方法によって導きださうとした。<sup>(34)</sup>したがって権利や国家の人格性などの概念は、すべて経験に基づかない形而上学的概念であって、法律的には何の意味

も有しないとして退けた。

彼は科学派に属する実証主義者で、社会連帯主義を基調に個人主義的な概念法学的法理論と古代ギリシヤ以来の権力としての国家理念を批判し、法の社会的機能と国家の科学的・実証的な解明を強調した。<sup>(35)</sup>

彼は客観主義の立場から客観法 *droit objectif* を唱える。それは連帯関係に基づいて、国家とは無関係に生成した社会生活下の「個人大衆の意識」 *conscience de mass d'individus* を意味する。彼は連帯に基づき権利概念を否定し、統治者の権利に代わる「公共役務」 *service publique* を、また個人の権利に代わるに「社会的職分」 *fonction sociale* をもってした。客観法が認めるものは権利や権利の主体ではなく、「法的地位」と統治者および個人に対する社会的奉仕者としての「義務的地位」であるとして独得の法理論を展開した。

人は自覚的存在 *être conscient* であり、社会的存在 *être sociale* でもある。社会生活を営む人々は因果の法則 *loi du cause* ではなく、目的の法則 *loi du but* に基づく一定の行為の法則が課せられる。人は社会生活をするに当って目的意識的・選択的に行動するから社会規範 *norme sociale* に従う。この点、社会 *société* と社会規範とは不可分の関係にある。人は主体的・自律的な存在であるとともに社会的存在である。相互に「共同の需要」 *besoins communs* を充足し、国民社会 *société nationale* を営む。そこには必然的に社会連帯が成立するとデュギーはいう。

彼らはその類似的な才能の共同行使によって「共同善」 *biens communs* の現実のために相互に協力する。人は異なった才能と多様な需要をもつから「勤労の交換」 *échange de service* を行なう。ここに大規模で強靱な社会的な凝集力が生れるとデュギーは説く。

彼はさらに、社会規範は社会の無秩序を抑制する規範であり、社会的連帯を根柢として、その違反者に「社会的反応」*réaction sociale* つまり社会的制裁を加える。この規範は経済・道徳・法の三つの規範から成り立つ。この三つの部分 *trois parties* は、相互に交錯し、影響し合い、それぞれの領域・時・所に従って無限に変化する。その規範がもつ「義務づけの性格」*caractère obligation* や「命令的效果」*force impérative* は、連帯の事実から生ずる。これが社会的事実をふまえた実証的法則 *régle positive* なのであると言ふ。<sup>(36)</sup>

デュギーは社会性のサンチマン *sentiment de la socialité* に言及する。これは一定の社会団体を構成する大衆の意識のうちに存在する。連帯のきづなどとしてのサンチマンであり、道徳的・経済的な法則の遵守が保障されることによって成り立つ。一定の法則にはサンチマンが伴い多数者の間に一致したサンチマンがあるとき、このサンチマンに裏打ちされる法則が法規範である。また社会性のサンチマンと内面的に関連して、法規範の形成に参与する第二の要因が「正義のサンチマン」*sentiment de la justice* である。それは理念的な正義ではなく実証的なサンチマンである。

彼は第一に各人の社会団体への寄与に比例して報酬を受けるサンチマン（配分的正義 *justice distributive*）と、第二に物や価値が平等に、しかも等価に交換されるべきであるとするサンチマン（匡正的正義 *justice commutative*）をあげる。正義のサンチマンは、社会生活を営む個人の意識に還元され、正義は利己心と公平の観念との結合したもので社会的事実に基づくという。また法規範は規範的法（客観法）であって、国家よりも以前に、それとは無関係に存在する。したがって法は国家の創造によるものではなく国家に優越して国家を正当化する。彼は客観的な立場か

ら国家を人格視したり主体とすることを形而上学的な仮定として排斥する。

すなわち「王政的、ジャコブンの、ナポレオンの、集産主義的などの各国家形態は、様相こそ異なれ、すべて唯一かつ同一の形態にすぎない」として激しく排撃する。<sup>(37)</sup>

国家 l'Etat という現象は、事実上の強者である統治者 *gouvernant* と弱者である被治者 *gouvernés* との分化および両者間の統治・支配の事実関係である。したがって国家とは事実上の権力を担う統治者それ自身にほかならない。統治者が被治者に対して行使する強制的支配力こそが政治権力 *le pouvoir politique* である。この権力は公権力ではなく、むしろ物理的強制力を伴う「実質的力」*la force* ではあっても権利ではない。したがって主権 *la Souveraineté* は政治的権力にほかならないと、デュギーは提言する。

彼によれば、統治は社会連帯の事実に基づく限り正当化されるという。統治者の地位は権利ではなく義務であり、したがって政府が「公共役務」*le Service public* を合法的に実行する範囲においてのみ、その権力の行使が認められる。社会的連帯の関係が発達するにつれて、統治者の地位は公共役務の分担者となる。したがって国家は「統治者によって組織され、統制される公共役務の協力体」*Une coopération de service publics organisés et contrôlés par des gouvernants* にほかならない。また政治は政府によって組織された公共役務である。<sup>(38)</sup> 彼は公共役務を、(一)軍事的役務 *le service de la guerre* (二)警察的役務 *le service de la police* (三)司法的役務 *le service de la justice* (四)文化的役務 *le service culturel* に区分する。前の三者は権威的であり、文化的のそれは管理的である。しかし、これらの役務には何等の差異も存在しない。<sup>(39)</sup>



デュギーは国家そのものについての過失は個人、すなわち公務員が負うし、公共役務の執行による国民の利益は、公正、確実、かつ恒常的に保障されなければならないと主張する。<sup>(40)</sup>

さらに彼は国際法の主体も国家ではなく、国家の成員である個人でなければならないとして、国家の人格的主体性を全く否定する。彼は法規の遵守を求め、民主的法治主義を貫ぬく。資本家階級の支配の時代は終り、人は同業組合 *la syndicat professionnel, corporation* に結集し、分業的連帯を実現する時代が到来する。それゆえ、公務員は一つの職業組合となり、国家の任務は単なる組合間の調停者 *médiateur, arbitre* にすぎなくなると強調する。

デュギーの法学における実証主義と社会連帯理論は、フランスの法学と政治学の両学界に広く、かつ深刻な反響を巻き起した。とくに彼の主唱した公共役務の観念は、現代行政の社会拡大化の実際に照応するものとして、以後、フランス行政法の判例や学説上に支配的地位を確立した。またデュギーの法学的な職能主義の国家観、公共役務の理念、地方分権論などは国際的にも影響を与えた。しかし彼の客観法と「事実上の権力」の理論に対しては、フランス国内の階級対立の現実を十分に解析していないとし、依然として形而上学的であるとの政治学上の批判がなされ、さらに法理論の見地からも、統治者はやはり法的権力をもっており、その法学的内容や限界こそ見極めるべきではないかという疑問も提出された。

彼の政治的立場は、社会改良主義的である。国家批判と主権制限を急ぐあまり、消極国家論におちいるし、国家の絶対主義的性向を抑制する限りA・スミスの消極国家と同様の欠陥は免れない。それはまた個人的自由主義の代りに集団的自由主義を導入したにすぎない。<sup>(41)</sup>

徹底的な実証主義を標榜し、イギリスの多元論者ラスキ Harold Joseph Laski 1893～1950 に大きな影響を与えたデュギーの思想も新自然法の域を出ないとの批判もある。今後、福祉国家 *Welfare state* の建設をめぐり、国家の統制機能が問題化すると

き、デュギーの理論が大きな示唆を与え、また大衆社会的状況のもとで権力主義と職能主義との相克をどのように解決してゆくかが二十世紀政治学の課題となる。<sup>(42)</sup>

## VII デュヴェルジェ……政治社会学と統合としての連帯

デュヴェルジェ Maurice Duverge 1917<sup>(43)</sup> は、現代フランスの生んだ第一級の政治学者であり憲法学者でもある。パリ大学法経学部教授兼パリ政治研究所主任研究員でフランスの日刊紙 *Le Monde* や新左翼の週刊紙 *Nouvel Observateur* の常任寄稿者でもある。<sup>(43)</sup> 彼は政治学の社会科学研究を重要視し、また研究の過程を通じて法を対象とする社会科学の展開を促し、フランス憲法学の傾向をリードしてきた。さらに隣接科学の学問的成果を大胆に摂取し、フランスの政治学と社会学そのものの水準を向上せしめ、「政治学の諸方法」の発展として「社会科学の諸方法」を確立しようとした。<sup>(44)</sup>

デュヴェルジェは社会科学の方法論についてつぎのように提言する。<sup>(45)</sup>

二十世紀は「社会科学の世紀」と呼ばれているが、社会科学は自然科学に比らべてなお後進状態にとどまる。今日、科学研究の専門化が進行している反面、社会科学全体の相互依存が見失われる傾向にある。それ故、現代社会科学の発展のためには、方法論の総合的・理論的な再検討と高度の実用性および体系的な展望を与えることが強く望まれる。

社会科学は社会に生きる人間、つまり政治的動物（アリステレス）を学び、人間集団と集合体および共同体を分析する。しかし社会科学の分野は対象自体をめぐって深刻に分裂する。<sup>(46)</sup> それは社会科学が長い間にわたって客観的な見地と形而上的・道徳的なそれとを混同してきたからである。社会組織を客観的に分析することよりも、むしろそのあらねばならぬ規準の決定を模索することに力点が置かれていたからである。すなわち社会科学よりも社会哲学が先行し、その傾向は現在でも全く消滅したわけ

はない。十八世紀までは哲学的見地が優勢であったが、十九世紀以降は科学的傾向が支配的となった。すなわち十八世紀の社会科学は、まだ哲学的傾向が強く対象の規定も不正確であり、その範囲も不明確であった。それゆえ、コントやマルクスの社会科学に対する寄与は大きく、社会学を科学として成立させるのに必要であった。ところが二十世紀の社会科学には分裂の傾向が見られ、一般社会学が個別的社会学を総括する役割をもち、社会学は総合科学と考えられるようになった。デュルケームやマルクスは社会科学の統一性の回復に尽力した。この社会科学の統一性は、マルクスによって確認され、マルクス主義は歴史を社会学の中に全面的に統合しようとした。

現代においては民族誌学・社会心理学・人類学・経済学・人口統計学・生態学・言語学・法社会学・政治学のように個別化が顕著になり、社会的事実の複雑化、観察技術の多様化などのために社会現象を全体的に把握し、諸現象間の相互関連を解析する上に専門化を進める必要がある。<sup>(47)</sup>

さらに現代は社会科学についての一般理論が不在である。ソ同盟においては専門家たちがマルクス主義的宇宙説明論に帰依しているのに、西欧においては、個別的分科の枠内で部分的な理論が提唱されてはいるが、社会科学の相互関連性は失われている。このような社会科学の分裂は最早、時代遅れで、これを回避するためには一般性の専門家を養成し、一般的理論を確立し、<sup>アンデル・ラインプリキール</sup>分科相互間の研究を活発にするための共同研究を促進しなければならない。

今日、観察の諸技術―資料・統計・資料分析・内容分析・標本抽出・実験・面接・社会調査……などは、一九一九年から一九三九年にわたりアメリカ合衆国において著しく発達したが、反面、別の困難な問題が発生した。それは探究の概念的な組立<sup>イェルファクチュアリズム</sup>が不在だということである。事実の集積量は驚異的なものがあるが、そこから抽出できるものがないという「事実過多症」への非難<sup>ゾロバール</sup>が起る。この過多症への反動がアメリカ合衆国や他の諸国にも顕著になっている。ここにおいてデュヴェルジェは、「全面社会科学」を提起する。<sup>(48)</sup>

これは人間の社会活動の全領域を研究の対象とする。研究および教育の専門化は、研究対象である集団の性質に従ってなされる。なぜなら社会的現実の一つの「連帯的全体」であるから社会的活動を区分するのは不合理かつ困難であるから。したがってある類型のすべての社会集団を研究しなければならない。

全体的社会学には三つのカテゴリーが前提となる。(一)大きな集団から人工的に遊離した社会集団—小集団・基礎的集団・政党社会学・都市および共同体の社会学—を研究する。(二)複雑な社会集団のうちで、自律的な全体を構成するもの—諸国民の社会学、後進社会の研究(民俗誌学)—を研究する。(三)あらゆる社会における社会集団を研究する。—これには一般社会があげられよう。<sup>(49)</sup>

また全体社会の社会学として、(一)人類は一つの社会組織として、それ自体で一種の社会的な「総体」le tout を形成する。(二)現代国家、都市国家、帝国、超国家的全体は、「複雑な全体」を形成し、各々は「連帯的な全体性」を構成しつつ人類の全体に融合しようとし、後進社会の孤立化は急激に衰滅している。(三)なお諸国家および後進社会は、全体的人類共同体よりも現実的には社会的実在性を有している。

さらに国家および超国家的全体社会の社会学として、原始的な後進社会の研究も活発であるが、複雑な近代的全体社会の研究は、(たとえば国民性とか超国家的全体社会)は未発達の状態である。他面、構造とか現実の機能よりも歴史的起源の研究が進捗している。

政治学は基本的には国民国家の研究であり、それは専ら権力・権威の視覚、すなわち統治・行政・政治勢力の視覚からなされ、そのうえ、個別社会学の諸成果、民族的気質および諸氏族の心理の研究の成果などが積極的に摂取されている。

つぎにデュヴェルジェの政治学に言及することにする。

彼は「政治学の対象は、それ程むづかしい問題を提起しないが、それは権威と為政者および権力の科学である」と

定義する。<sup>(50)</sup>

従来、政治学を国家の科学—国民社会の組織的権力とみる説と、社会集団の組織的権力の科学とする説とが論争を展開してきた。この点、国家の権力は完成された形態と組織とをもつが、国家以外の集団のそれは未発達であるから国家権力の研究が緊要である。ある社会学者は小集団と大集団とに分類し、前者では権力闘争は個人間でなされ権力の組織も微弱であるが、後者では権力は構造と階序を伴う組織となる、というが両者は切り離せない。

ここでデュヴェルジエは政治学を微視的政治学 *micropolitique* と巨視的政治学 *macropolitique* に分類する。前者は個人的接触を基礎し、後者は他の人間を媒介しての関係、つまり行政的關係を基盤にするが、両者は同じ比重で研究することが切望される。<sup>(51)</sup>

十九世紀以降、政治学は他の科学と同じく科学的に研究されるものと信じられてきたが、社会科学の発達がかえってその野望を抑制するという皮肉な結果となった。今日では調査方法—統計・世論調査・大衆操作・電子計算機などを駆使し、科学的・技術的処理は発達したが、それでもなお測定不可能な領域があり、直観で捕捉しなければならぬ非合理的で不正確な事実が無数にある。

政治学の重要性は、偽装をあばき、神祕のヴェールを剥ぎとり、選択の真の条件を明示することにある。<sup>(52)</sup> さらに政治的な意志決定には客観的事実と価値判断が伴う。<sup>(53)</sup> 政治はつねに相反する価値と感情を内包するが、これこそ政治の本質であり現実の姿なのである。政治は基本的には闘争であり戦闘である。権力を掌握する個人や集団は、社会集団を支配し利益を収奪する。<sup>(54)</sup> 小数者の特権維持のために多数者を奉仕させるなどはその例である。他面では、秩序維持

や正義の確立に努め、特殊利益に対して公共の福祉や一般利益を保証し、個々人を共同体の中に統合する。したがって国家は（一般的には）社会の制度化された権力であって、階級支配の手段となる反面、社会秩序の確立と社会の統合および公共の福祉を指向する。<sup>(55)</sup>

ところで彼は闘争と統合についてつぎのような基本的な見解を示している。

闘争 *le combat* と統合 *l'intégration* との関係は複雑であり、闘争とは統合を具現化しようとする努力にほかならない。闘争は自ら統合を生じ、対立自体を通じて対立そのものを排除し、調和ある共同体の実現を目指す。<sup>(56)</sup> 従って政治闘争は一面では、個人・集団・階級の間で権力の獲得と分割および権力に影響を及ぼすために争われ、同時に命令する権力とそれに抵抗する市民との争いの二面をもつ。闘争には政治・イデオロギー的・生物的・心理的・人口的・地理的・社会的・経済的・文化的な諸要因があり、それに闘争の枠・組織・武器・戦略戦術上の限界が附随する。

ところで統合は社会の統一過程であり、社会成員の秩序観を基礎に調和的な共同体を形成する。したがって政治的統合 *l'intégration politique* は、この過程において組織された権力、つまり、政府<sup>(57)</sup>（国家）の果す役割をいう。統合は連帯を *la solidarité* を実現し、暴力的・流血的な解決は政治の喪失を意味する。暴力の排除には、(一) 敵対者の物理的力の排除し、連帯の発動を規制する。(二) より開化した暴力形態を採用する。(三) 物理的強制力 *la violence physique* の代りに他の手段を採るなどがあげられるが、なによりも「最後の手段」*ultima ratio* として暴力を否定し、闘争を限定することが妥協・協力・統合の第一歩である。したがって政治闘争は討論・対話・論議・投票・多数決制<sup>(58)</sup>の形をとる。国家の「権力の暴力」*la violence du pouvoir* を一般の利益や共通の福祉 *l'intérêt général et le bien commun*

国に向けるとき、暴力の意味・内容は変る。政治とは暴力手段の独占・集中・組織化であり、物理的暴力を司法的暴力と清潔な手による暴力に置き替えることでもある。妥協 *le compromis* は政治の本質的機能の一つで、交渉と仲裁 *la négociation et l'arbitrage* がその主要な技術であるが、実際の妥協は、正義 *la justice* と同じ位、もしくは、それ以上に力の関係に左右される。闘争と妥協とは本質的・絶対的区別はない。それが政治の世界なのである。<sup>(59)</sup> さらに彼は連帯関係についてつぎのように言及する。

連帯関係は共同生活の構造自体から生起し、個人は錯雑な交換関係を通じて相互に依存する。デュルケームは、この第一の型の連帯関係の源泉を「分業」*la division du travail* に求めた。連帯関係は閉鎖的な未開社会の経済では充分に発達しないが、交換が特殊化するにつれて密接となる。そして資本主義経済においては連帯関係は物質的であつて心理的ではないし、また個人は私的利益のみに支配され、客観的には同胞への奉仕のようであるが、その内実は営利にすぎない。<sup>(60)</sup> それは奉仕ではなく私的利潤の追求にほかならない。社会主義の理論家は、交換を真正の連帯関係の方向へ、そして私的利益の追求を社会奉仕の理念に転換すべきだと強調する。利己主義もまた人間疎外だからである。(L'égoïsme aussi est alienation.) 社会主義は私的利潤の動機を除去し、愛他的動機をもってこれに代えようとする。<sup>(61)</sup>

デュルケームは連帯の第二の源泉を「類似」*la ressemblance* にあるという。社会関係は類似を基本に、言語・宗教・慣習・神話・価値体系などを共有するが一般的には文化を共有することが社会関係の基礎である。それゆえ、他集団の成員との相異性を自覚するにつれて、自己集団の類似性を強く意識する。したがって集団的な接触も、距離的

な近さも、また出会いも類似の本質的な要素となる。

孤立 *l'isolement* は境界を明確にし、自然の境界をつくり集団の一体化を促す。対外的な危機感や外敵の脅威も、それが実在であれ、虚構であれ、集団の一体化にとって緊要である。A・J・トインビー *Arnold Gosph Toynbee* 1889は、抗争・挑戦・困難への抵抗なども社会関係の進展に大きな影響を与えると述べている。しかし連帯関係は共同社会の成員の類似や物理的な近さによるのではなく、それについての集合表象 *représentation collective* に起因する。この点、共同社会の成員の過去や彼自身および未来によせる彼らのイメージが、したがって真正な歴史や伝統が彼らの連帯的心性を育成する上に不可欠の要因となる。このことは、国民以外の集団にとっても同じことである。

平均的市民の単純化された横顔、「定型化された国民タイプ」*stéréotypes nationaux* にも社会の成員の姿や性格が反映する。フランスの *Jacques Bonhomme*、ドイツの *le Michel*、アメリカ合衆国の *T'oucle-Sam* のもイメージさえ無視できない役割を果す。集団が目指す大計画のイメージは、多分、一層強い要因ともなる。「夢がなければ、民は亡び」*Sans irsion, le peupure perit.* とは聖書の言葉であるが、すべての社会集団にとって神の約束の地が必要である。連帯関係は人間の本能に密着し、動物社会の「相互牽引」*l'interattraction* は人間の社会にも適合する。心理学者は孤独の不安について述べ、創生期の「人は孤独ではよろしくない」*Il n'est pas bon que l'homme soit seul.* なる言葉を引用する。集団は精神的共同体であろうとし、個人はその集団に自己を埋没しようとする。現実の不完全で、不正・浅薄な共同体の彼方に人間は調和の共同体を夢みる。そのとき、集団の成員は利己主義や閉鎖および孤独な生



活から解放され、個人は法的な拘束・交換や分業の機構、貸借の鎖などから解きほごされ、相互理解・愛他主義・愛情 *la compréhension mutuelle, l'itruisme, l'amous* によって結ばれる。マルクスとチャール・ド・シャルダン *Teilhard de Chardin* (一九五五年死去) とは、形式こそ違い、その夢は妄想ではなく、その実現に向って人類は努力精進するものと考えていた。<sup>(62)</sup>

ところでデュヴェルジエは教育の統合に及ぼす影響を重視してつぎのように言及する。

教育は統合を助長する。教育によって対立と抗争の無益さを自覚せしめ、市民の心に共同社会の感情を育成し、物的な連帯関係の重要性を認識させる。また教育によって市民と共同社会の連帯関係を直接に教え、全成員の連帯的心情を育成する。技術の進歩も連帯関係を助長する反面、国家の統合機能も強化す。現代社会の発展につれて連帯関係の傾向と個人が各自の快適な生活やエゴイズムに閉じこもり、孤立の傾向を迎えることとの矛盾をどのように解決するかは今後の重要な課題となる。<sup>(63)</sup>

デュヴェルジエは書齋的なデュルケーム派学とアメリカ的な社会調査などを批判しつつ、政治社会学、とりわけ権力社会学の一つの方向を示した。現代は政治的変革の時代——集団の噴出、集団間の摩擦の増大、テクノロジーの拡大、社会的アノミー状況、階級的行動の顕著化、ヨーロッパ市民秩序の崩壊、政治的異常現象(ナチス・ファシズムなど)、国家秩序と統一性の危機——である。このことは社会過程と政治過程との相互浸透と政治の構造変化をもたらし、従来の制度的研究や調整と均衡に力点を置く政治理論では解釈ができなくなった。したがって社会形態・文化様式・生産手段などを背景に、集団の性格と集団心理、政治意識、政治行動などを動態的、相互作用的に取扱う実証的分析科学が強く要請される。

デュヴェルジエは人間性の基本的な特質を把握、権力の本質と機能を解析し、権力の偽装をあばき、とりわけ秩序と統合の神話を明らかにする。デモクラシー下の抗争過程にメスをいれ、抵抗としての自由の意味・内容を再認識するとともに、集団心理・集合表象・文化的要因を重視する。彼は連帯としての政治事象を実証的な経験科学の立場から克明に追求し、そのメカニズムを分明にする反面、政治的・大衆的統合のイデオと「秩序と自由」の調和の原理としての社会連帯とを、また政治的・社会的現実の中にフランスの新しい民主主義への省察と信条とを表明し、高度の職能的・福祉（奉仕）国家の意味づけを指向しているように思われる。

## むすび

以上のようにフランス社会連帯思想の系譜を辿ってきたが、社会連帯思想を形成する要因としてつぎのものが考えられよう。

- (一)フランスの国民性の視点からは、自然と人間との調和への信頼の持続、多様性の承認、明晰な論理と批判を好む知性、具体性に富む実証精神、比例のとれた調和への指向、安定への憧憬、個人の自由への熱望、などがあげられる。
- (二)フランス中産階層の精神構造の視点からは、個人主義的心性、保守性と現状維持性、組織と規律への反発、権力への不信と警戒、国家権力の弱体化への願い、自由を権力への抵抗と観念する、などが指摘されよう。
- (三)第三共和政の政治的視点からは、(a)中産階層を支持基盤とする急進（社会）党が、第三共和政ないしフランス古

典的議会主義の精神的支柱となっていた。(b)無能な議会、小党分立、凡庸で非能率な政府、守旧的な政治エリート、強大な官僚群と軍部、(c)秩序を重視する家父長的権威主義（カトリック教会・王党派・右翼・軍部・農民）と個人主義的自由主義（中産階層・知識層・共和派）、それに集産主義（労働者・都市の下層市民・急進的インテリ層）の三つ巴の抗争、(d)政治の硬直化現象、などが特徴づけられる。以上の諸事象からも理解されるように、社会連帯思想はフランスの社会的アノミー現象と政情不安の反映であり、フランス資本主義がもたらした所謂「停滞の三十年間」の投影でもある。そして、「秩序と自由」の調和を希求するフランス中産階層の現状維持的な心情のイデオロギイ的表現でもある。

現代フランス社会には社会階層の流動化、古い植民地支配型の帝国主義政策からの脱皮、重要産業の国有化、社会福祉政策の実現化、経済の高度成長化、職能化の進行、上層ブルジョアジーの後退、中間層の動揺、共産党の著しい進出などが見られる。したがって強力な権力と権威的リーダー・シップが要請され、フランス・ヒューマニズムと良識とに支えられた「社会連帯」が、政治的・大衆的統合の基調として、また大衆操作の理論的支柱としてイデオロギイ化されるであろう。<sup>(64)</sup>

(註)

- (1) A. Comte; Cours de philosophie positive, édition Seheleicher Frères, 1908, tome IV, p. 192.
- (2) A. Comte; Discours sur l'esprit positif, 1844, édition classique, 1914, pp. 2-3.
- (3) 阿閑・内藤共編、社会学史概論 勁草書房 一九五七年 四八頁。
- (4) Roger Daval; Histoire des idées en France; 1953. 串田孫一・中村雄二郎共訳、フランス社会思想史 一九五四年

- 一〇三頁、泉社、クセジユ文庫。
- (5) J. P. Mayer; *Political thought in France*, 1949. 五十嵐豊作訳 J・P・メーヤー・フランスの政治思想、岩波書店、一九五六年、一五四頁。
- (6) E. Durkheim; *Les règles de méthode sociologique*, 1895. Chap I. II. 参照。
- E. Durkheim, *De la méthode objective en sociologie*, 1901; *Revue de synthèse historique* 参照。
- (7) E. Durkheim; *De la division du travail social*, 1893. 参照。
- (8) 阿閑・内藤共編前掲書、一三〇頁 参照。
- (9) 阿閑・内藤共編、前掲書 一一〇頁、G. Simmel; *Ueber sociale Differenzierung*, 1890. 参照。
- (10) André Robinet, *La philosophie française* (Collection *Que Sais-Je?* N° 170) ヘンドゥン・ロブネ著、篠田・望月共訳、フランス哲学史、泉社、一九六八年、一四二頁。
- (11) 竹下敬次著、フランス倫理思想史、理社想、昭四二、一〇八頁。
- (12) Jacques Drog; *Histoire des doctrines politiques en France* (Collection *Que Sais-Je?* N° 304) 1948. ジャック・ドローズ著、横田地弘訳、フランス政治思想史、泉社、一九六二年、一一四―一二六頁、横田地弘訳。
- (13) 横田地弘訳、前掲書 一一六―一二〇頁 参照。  
Charles Renouvier; *La science et morale*, 1969.  
串田・中村共訳 前掲書 一〇七―一〇八頁。E・ムーニエ著・木村・松浦・越知共訳、人格主義、文庫クセジユ、泉社 参照。
- (14) 横田地弘訳、前掲書 一二二頁。  
フランスの社会科学フランス学会編、刀江書院、昭和五、三九七―三九九頁。  
―現代フランスの倫理思想、牧野巽―
- (15) P. G. F. Play, *La réforme en France*, 1964. 参照  
P. G. F. Le Play, *L'organisation du travail*. 1870. 参照
- (16) 山本桂一編、フランス第三共和政の研究、有信堂、昭四一、三四―三五頁。(急進派とその政治行動石―原司)

- (17) Ferdinand Buisson; *La politique radicale*, 1908, pp. 213~216.
- (18) Léon Bourgeois; *la Solidarité*, 1922. p. 190.
- (19) Léon Bourgeois; *Essai d'une philosophie de la Solidarité* 1907, p. 2.
- (20) Léon Bourgeois; *Solidarité*, p. 12-13.
- (21) Léon Bourgeois, *Solidarté* p. 16.
- (22) Léon Bourgeois; *Essai d'une philosophie de la solidarité*, 1902, p. 17.
- (23) Léon Bourgeois; *Solidarité* 7 e Edition, 1912, p. 53, p. 190.
- (24) フランソワの社会科学' 刀江書院' 昭和五' 四〇〇頁' 現代フランソワの倫理学' 牧野巽。
- (25) Léon Bourgeois; *Solidarité*, *L'idée de solidarité et ses conséquences sociales* 参照。
- (26) Célestin Bouglé; *Le solidarisme*, 1907, 2ed p. 8.
- (27) 山本桂一編' 前掲書 一九一〇頁。  
Albert Milhaud; *Histoire du radicalisme* 1951. P. 103. 参照。  
Léon Bourgeois; *Définition du radicalisme*, 1908 参照。  
串田・中村共訳' 前掲書 一二九一二三〇頁 参照。
- (28) Léon Bourgeois; *L'oeuvre de la Société des Nations (1920-1923)* 参照。  
レオン・ブルジョア氏論文集' 桃井京次訳' ソリダリテその他' 国際連盟協会発行' 大正一五。
- (29) 吉田啓一著' 近代社会思想と経済学説' 泉文堂' 昭和二九' 二〇九一二一〇頁 参照。
- (30) Charles Gide; *La solidarité économique*, dans "Essai d'une philosophie de la solidarité" p. 215.
- (31) Charles Gide; *Ibid*, p. 211.
- (32) Charles Gide; *La coopération*, pp. 115~117. 参照。  
フランソワの社会科学' 刀江書院' 昭和五' 一二三一二四三頁 参照 (ソリダリテの経済学説' 松浦要)
- (33) Charles Gide; *Le programme coopérative et l'économie libérale*, p. 22.

- (34) Léon Duguit; *Leçon de droit public général*, 1926, pp. 34~35.
- (35) 法律思想家評伝、日本評論社、昭和二五（レオン・デュギー 和田小次郎）二七〇—二七三、二九六—二九八頁参照。  
近代法思想史の人々、日本評論社、昭和三一（デュギー 恒藤武）二二—二五頁参照。
- (36) Léon Duguit; *Traité de droit constitutionnel*, 2 vols. 1911-1 参照。
- (37) 横田地弘訳、前掲書 一一二頁。
- (38) Léon Duguit; *La Théorie générale de l'Etat*, p. 54.
- (39) 横田地弘訳、前掲書 一二三頁。
- (40) Léon Duguit; *Traité de droit constitutionnel* 2e ed 5 vols. 1921-1925, II・III 参照。
- (41) 内田繁隆著、政治学序説、前野書店、昭和三七、一〇二—一〇三頁。
- (42) 内田繁隆著、前掲書 七〇—七一頁。
- (43) M・デュヴェルジェ著、横田地弘訳、政治学入門、みすず書房、昭和四二年、二〇三頁。
- (44) M・デュヴェルジェ著、深瀬忠一・樋口陽一共訳、社会科学の諸方法、勁草書房、一九六八年、四六六—四六七頁。
- (45) Maurice Duverger; *Méthodes des sciences sociales*, 3ed, 1964, Paris.  
M・デュヴェルジェ著、深瀬忠一・樋口陽一共訳、社会科学の諸方法、勁草書房、一九六八年、二頁。
- (46) 深瀬・樋口共訳、前掲書 二頁。
- (47) 深瀬・樋口共訳、前掲書 八一—八五頁。
- (48) 深瀬・樋口共訳、前掲書 六四頁。
- (49) 深瀬・樋口共訳、前掲書 七一—七二頁。
- (50) 深瀬・樋口共訳、前掲書 五一頁。
- (51) Maurice Duverger; *Sociologie politique*, 1967. pp. 57~59.
- (52) Maurice Duverger; *Introduction à la politique*, Gallimard, 1964.  
横田地弘訳、政治学入門、みすず書房、昭和四二年、五頁。

- (53) Maurice Duverger ; op. cit. p. 11.
- (54) 横田地弘訳、前掲書六頁。
- (55) 横田地弘訳、前掲書七頁。
- (56) 横田地弘訳、前掲書七頁。
- (57) Maurice Duverger ; op. cit. p. 298.
- (58) Maurice Duverger ; op. cit. pp. 300~301.
- (59) Maurice Duverger ; op. cit. pp. 302~303.
- (60) Maurice Duverger ; op. cit. p. 307.
- (61) Maurice Duverger ; op. p. 308.
- (62) Maurice Duverger ; op. cit. pp. 309~310.
- (63) Maurice Duverger. op. cit. p. 319.  
なお、(51)―(63)横田地弘訳、前掲書を参照。
- (64) Charles Seignobos ; L'histoire encircée de l'er nation française, 1933, ed. Piedere.  
C・セーニョボス著、福永英二・新関謙雄共訳、フランス民主々義発達史、月曜書房、昭和二六参照。  
Andre Siegfried ; Tableau des partis en France 1930, Paris 参照。  
桑原武夫、文芸評論集、フランス的といふこと、岩波書店、昭和三二年、一一三四頁。  
André Mauroe ; Portrait de la France et des Français.  
アングレン・モロワ著、松尾邦之助訳、フランスとフランス人、岩波新書、昭和三二年参照。

