

〈社会思想史研究の現在〉

## 「市民社会と徳」序説

——思想史的接近——

田 中 秀 夫

### I 問題設定とその起源

「市民社会と徳」という問題設定は、ただちに、それに関わりのありそうな多くの思想家の概念装置を想起させる。マキャヴェッリの共和国と徳、モンテスキューの共和政体とその原理としての徳、ルソーが描写した徳の喪失の歴史としての文明史と社会契約による徳の復活という図式、アダム・スミスの『道徳感情論』におけるシンパシー（同感＝共感 sympathy）論との関連での徳性論。さらにさかのぼると、プラトンは『国家』において、またアリストテレスは『政治学』において、国家＝ポリテイアと徳（アレテー）の関係を論じたし、総じて政治と徳、社会と徳、文明と徳の関係を問題にした思想家は少なくない。スミスを除いて、市民社会と徳の関係を論じた学問は政治学に属している。しかし、彼らの市民社会の概念も一様でなければ、徳の概念も多様性がある。

スミスは倫理学において徳を問題にしている、他の思想家と異なっているようにみえるが、スミスの倫理学は近代自然法から生まれたことを想起すると、スミスが特殊であるとは言えない。ホッブズもまた自然法のなかで徳を問題にしている。少なくとも、プロテスタント文化圏における近代自然法思想は規範の内面化を特徴としており<sup>1)</sup>、したがって、規範の学としての近代自然法は新しい道徳哲学の母体ともなる。他方、

マキャヴェッリ以来の共和主義政治学に不可欠の概念として展開された徳の概念もまた、ハリントンからハチスンを通して、少なからずスミスに影響を与えていることは、今日では、次第に認められつつある。自然法学が鍛えた徳の概念は個人的徳に比重を置くものであったとすれば、政治学が継承した徳の概念は公共的徳に力点のある概念であった。倫理学という学問分野は個人的徳とともに社会的（公共的）徳の概念をめぐる論議から構築されてきたと言ってもよいだろう。

日本の伝統に目を向けると、少なくとも徳川時代以降の日本においては、儒教的伝統（朱子学）のもとに、長く、徳の概念が——その内実は忠孝などの対人関係の徳目であったが、個人の精神の修養もまた重視された——個人倫理の中核に置かれてきたことは、いうまでもない。

儒教は西洋の政治哲学のように、世俗社会の統制原理としての体系的学説を構築できなかった。『論語』が示すように、孔子の教えは断片的な処世訓、実践道徳であり、徳治主義と称されるその教えは体系的な政治哲学と称するには素朴なものであり、西洋中世の「君主の鏡」に対比されるべき「統治術」にすぎなかった。とはいえ、政治哲学としての儒教は中国においては、やがて科擧の制度によって知識人＝官僚が習得しなければならない範型となり、文字通りパラダイムとなった。

儒教的伝統において、徳の概念がめざしたものは、宗教が本来そうであるように個人の身の処し方を教えるマナー（礼儀作法）であり、個人道徳であった。そのことは社会に相当する概念が彫琢されなかったことと関連する。柳父章

1) 内面性を際立った特徴として近代自然法を解釈する福田歓一『近代政治原理成立史序説』岩波書店、1971年を参照せよ。外在的秩序観としてのトマス自然法思想における内面化のモーメントについては、プロテスタントイイズムと新ストア派が考えられるが、前者の影響が圧倒的に大きかったであろう。

が指摘したように<sup>2)</sup>、society の翻訳語として社会という語が発明され定着すること自体が困難であった。広い範囲の人間関係という現実をもたなかった徳川時代から明治初期の人びとにとって、それを語る言葉がなかったのは何ら不思議でない。こうして福沢諭吉たちによって、society の訳語として社会が造語されるにいたるのだが、society に対応する現実が日本に存在しないというズレは残った<sup>3)</sup>。

このズレの問題は「市民社会」の概念をめぐる西欧と日本のギャップと無関係ではない。しかし徳川時代に発展したのは町民文化だけであつたわけではない。幕藩体制を支える政治思想も観念学体系として独自の発展を遂げている。丸山真男<sup>4)</sup>に始まる徳川政治思想史の研究は、官学としての朱子学が、孔子の教えからはるかに離れた、徳川幕藩社会の正統的イデオロギーとして体系化され、時代の要請にこたえるべく、自然の概念をベースに作為の論理の構築に挑んだこと、多くの儒学者と国学者の営為を通して徳川政治思想が思想的発展を遂げていった、その複雑な思想の動態——継承と変革、発展そして衰退——とコンテクストを問題にしてきた<sup>5)</sup>。

しかし、市民社会と徳の関係を鋭く問い直す問題意識は、わが国には成立しなかつた。日本の場合、仏教に由来する無常観もまた無関係ではないとおもわれるが、意識の深層——歴史意識の古層——において「なりゆき」、自然の勢いにすべてを委ねるある種の自然主義が日本人の秩序意識として強固に残存しており、それが時折、とりわけ危機的状况において、意識の表

層に浮上して観念(思想)の構築物、作為の論理と成果を押しながしてしまふ——伝統への回帰(回心、転向も同じ延長上でとらえることができよう)——ということが、丸山真男によって指摘された<sup>6)</sup>のであつた——その丸山は、『日本の思想』(1961年)において、制度も大事だが制度を使いこなす主体も大事だという趣旨のことを述べていた。

丸山のいう「制度を使いこなす主体」という概念にはヨーロッパ近代の徳の概念に近いものがあるように感じられる——が、日本において自前の客観的な社会分析の学、政治哲学、あるいは社会哲学が生まれなかつたのは、結局のところ、自らの経験を意識化するための自前の概念装置を開発し、発展させることができなかつた——自前の概念装置をいかにして日常の経験のなかから、あるいは臨床の場から構築するかという問題は後期の、すなわち『社会認識の歩み』(1971年)以降の内田義彦の問題でもあつた<sup>7)</sup>——という文化の経験と意識の特殊性、西洋との差異に帰着するであろう。

わが国においては、今に至るまで、政治哲学や社会哲学、社会分析の学は圧倒的に翻訳語によって遂行されてきた。そしてそれは近代を迎えたときに、知識人の言語の道具箱にあつたものが大和言葉(和語)と漢語・漢語にほとんど限られていたこと、思想的遺産として存在したものは固有の神道的——とはいえ神道には道教が流入しているといわれる——日本的文化的伝統の他には、異文化の遺産としての仏教的伝統と儒教的伝統だけであつたということと関係があるだろう。西洋の学問、科学を摂取するために、多くの知識人が、漢語を援用して、造語したことが、今ではよく知られている。近代の入り口に置かれた、日本の知識人にとって、研究すべきものは、自前の経験ではなく、西洋人が経験から作り出した学問成果であつたというこ

2) 柳父章『翻訳語成立事情』岩波書店、1982年。

3) 阿部謹也は現在でもわが国にはヨーロッパで言う社会は存在せず、存在するのは世間であると主張する。阿部謹也『「世間」とは何か』講談社、1995年、同『学問と「世間」』岩波書店、2001年。

4) 丸山真男『徳川政治思想史研究』東京大学出版会、1952年。

5) ヘーゲル弁証法や西欧の近代自然法思想の展開をイメージしつつ、コンテクスト分析によって徂徠学の成立と解体を論じる手法はきわめて鮮やかであつたが、その手法の妥当性の批判的検証が近年行われていることも記憶しておこう。子安宣邦『事件としての徂徠学』ちくま学芸文庫、2000年(初版、青土社、1990年)。

6) 丸山真男『歴史意識の「古層」』、同編『歴史思想集』筑摩書房、1972年所収(『丸山真男集第十巻』岩波書店、1996年に再録)。

7) 内田義彦『読書と社会科学』岩波書店、1985年。

とが、以来わが国の学問の型を大きく規定し、それが今なお尾を引いているのである。

とはいえ、幕末から150年も経過した今では、西洋の学問、科学の摂取は、十分に行われているばかりか、もはやかつて丸山や内田が問題にした、翻訳文化の陥穽などといった問題は、存在しなくなったかのように思われているかもしれない。確かに、とりわけ近年の研究の進展は凄まじいものがあるが、翻訳にまつわる問題がなくなったわけではないが、思想史研究についてみても、大きな進展が見られるとあってよい。しかし、依然として、わが国では研究が遅れているトピックや問題がないわけではない。「徳」の概念をめぐる考察などは、その最たるものである。では、こうした遅れは、例外的であって、差異は全体として、量の問題かというところ、そうとは言い切れぬであろう。文化とそれを支える制度や、言語および精神（エートス）の差異は依然、大きいように思われる。

西洋の場合、ギリシア、ラテンの、神話、詩、歴史、文学、哲学、法などのジャンルにわたる言語文化の膨大なコモン・ストックと近代語、それに加えてさまざまな異文化の情報・知識も早くから蓄積され研究されていたのであって、そういったものが道具箱に存在し、さらに文化的遺産としてはキリスト教が生み出した特殊な精神文化の伝統も存在した。ルネサンス以来の近代科学と技術の成果もまたみのがせない。学問と科学の特性を決定する上での、この道具箱にある道具の種類格差は決定的に大きい。新しい発見、認識を明確に表現するためにも、適切な道具——概念、あるいは言語——が存在することが非常に重要である。

ランガーは述べている。「およそ、思考の限界を規定するものは、外部からわれわれの精神に触れてくる経験の多少ではなくて、むしろ内部からの、事物を把握する力の強弱、すなわち精神が経験を迎える際に用いる定式化のための観念の多少によるのである。たいいていの新発見は常に、眼前に存在しているものを突如として看取したという類のものである。新しい観念は、

光が当たらないうちはわれわれに全然姿を示さなかった眼前の存在を、くつきりと照明する光のようなものである。』<sup>8)</sup>ランガーはこのような新しい観念を創造的観念 (generative idea) と呼んだ<sup>9)</sup>。

創造的観念に概念 (名称、名辞) を与えることに成功したとき、理論的な発展が生まれることは、マキャヴェッリによる「国家」(stato) やホッブズによる「リヴァイアサン」によって馴染みとなっている通りである。モンテスキューの「法」の概念も、スミスの「同感 (共感)」の概念も、カントの「定言命法」、ルソーの「一般意志」の概念などもその好例である。そのような革新 (innovation, novelty) の例はふんだんにあげることができるであろう。思想史上のキー・ワードは、それが初めて登場した時には、多かれ少なかれポテンシャルにおいてはそのような創造的概念として登場したのだと言つてよい。思想史の一部を構成する概念史は、創造的観念の思想史という特徴を持っているが、今日では多様なアプローチがすでに存在しているように思われる。多様な概念史的アプローチ——マイネッケの『近代史における国家理性の理念』(1924年) に代表されるようなドイツ流のであれ、『存在の巨大な連鎖』(1936年) に代表されるラブリョイ学派流のであれ、『マキャヴェリアン・モーメント』(1975年) で知られるポーコック的なパラダイム論的なものであれ——はそれぞれ独自の思想史として存在可能であり、「市民社会」と「徳」という問題は、二つのキー・ワードの史的、思想史的分析を通して、掘り下げることができるであろう。

ところで、徳の概念が問題提起的な概念として受けとめられ、論じられるようになったのは、比較的最近のことである。マッキンタイアの徳の定義、すなわち「徳とは、その所有と行使が実践に内的な善を達成することを可能にし、そ

8) ランガー『シンボルの哲学』岩波書店、1969年、7ページ。

9) 中村雄二郎『現代情念論』講談社、1994年、28-29ページも参照。

の欠如が実際にわれわれをしてそのような善の達成を妨げるような、習得せられた人間の資質である」——少々分かりにくい、それ自体が目的たりうるような内的善を実現しようとする実践が徳であるということ——を紹介して、藤原保信は「今日的には死語になったとすら思われる徳ないし有徳という言葉」が甦ってくる」と述べている<sup>10)</sup>。もちろん、スミス研究や18世紀イギリス道徳哲学の研究は、ボナーの『モラル・センス』(1930年)やラフィルの『モラル・センス』(1947年)をひもとくまでもなく、はやくから徳の概念を論じてきた。けれども、ここではキリスト教の徳の概念と古典政治学、共和主義の徳の概念、さらにはストア派における徳の概念の相違が十分に意識されていたように思われぬ。

そのようなさまざまな徳の概念が、広く論議を呼ぶようになったのはアメリカにおける徳を問題にした著作の一連の出版と論争によってであるように思われる。とりわけ、アリストテリアンであるマッキンタイアの『美徳なき時代』(1981年)の出版とそれをめぐる論争あたりから多くの関心を引き始め、その後のいわゆる「コミュニタリアン」(サンデル、テイラー、ウォルツァーなど)の論壇への登場<sup>11)</sup>や、公共生活や市民精神を論じたベラーの『心の習慣』(1985年)、アラン・ブルームの『アメリカ精神の終焉』(1987年)の出版などによってピークに達したように思われる。1958年に発刊された雑誌『ノモス』第34号(1992年)は「ヴァーチャー」の特集号で、16点の論文と簡単な文献目録を収録しているが、ここにも現状の一端が示されている。

アメリカにおけるコミュニタリアンの登場はケインジアンに代わってヘゲモニーを握った新自由主義に対決するものであり、ケインズ主義への復帰を越えて、新しい倫理的共同体の再構

築を提唱するものであった。国民に自助努力を求めるフリードマン的自由主義、新自由主義のレーガノミクスやノージックを典型とするリバタリアニズムの主張は、水脹した福祉をカットするという意図を超えて、アメリカの良き文化的社会的伝統、公序良俗や社会的紐帯の解体を助長し、一部の特権階級は別として、多くの民衆の生活基盤が掘り崩されていった1980年代以降の趨勢をいっそう激化させることになった。このような認識と危機意識をもつコミュニタリアニズムは依然として少数者の主張にとどまっているようであるが、荒っぽい原理主義的な自由主義、すなわち単純素朴な自由主義に対するアンティ・テーゼという意味をもつものとして、おおくの人びとの共感をえているように思われる。

もちろん、ポーコックによるシヴィック・ヒューマニスト・パラダイムの提唱はこれとは無関係である。ポーコックのテーゼはずっと早く、少なくとも1970年頃にさかのぼる<sup>12)</sup>し、注目の対象となっている徳の概念も異なれば、コンテキストも異なり、前者のような現代思想のコンテキストではなく、思想の歴史のコンテキストに属するテーゼであり、また哲学者としての仕事ではなく、歴史家としての仕事の成果である。またケンブリッジ政治思想史研究チームの共同研究の成果であるホント、イグナチエフ編の論文集『富と徳』(1983年、邦訳1990年)も基本的にアカデミズムのコンテキストの仕事であって、編者や執筆者たちの意図に、ケインジアン対新自由主義者の対立という現代の論争が(背景にあるコンテキストとして)研究にいくらかの影を落としているとみることができるとしても、その論争のコンテキストへのコミットメントを過度に読み取ろうとすることは間違いだと思われる<sup>13)</sup>。

12) Pocock, J. G. A., *Politics, Language and Time*, New York, 1971 (Reprint 1989, Chicago U. P.).

10) 藤原保信『自由主義の再検討』岩波新書, 1993年, 191ページ。

11) 川本隆史『現代倫理学の冒険』創文社, 1995年。井上達夫『共生の作法』創文社, 1986年, 山脇直嗣『新社会哲学宣言』創文社, 1999年などを参照。

13) 「『富と徳』は、アダム・スミス解釈を舞台とした、ケインズ主義とマルクス主義とスコットランド・ナショナルリズムの、反新自由主義・反サッチャリズム連合という性格を持っていたと言ってよいだろう」(新村聡『経ノ

「市民社会」という言葉は、戦後日本の学会とジャーナリズム、論壇においてよく使われた言葉であり、それ自体が時代のキー・ワードであったけれども、その語義はかならずしも明確でないまま、近代の自由で民主主義的な民間社会の別名としてムード的に使われてきた傾向が強い。

しかし、その言葉の使い方はいくつかに分けることができる。そして、可能なら明確な概念にしておくことが望ましい。本稿は、わが国の知的伝統と戦後の思想史研究を回顧しながら、そのような明確化のための試み<sup>14)</sup>を行う。後には、ヨーロッパ、とりわけイギリスの思想史に関して、市民社会の概念、市民の概念、徳の概念を概観し、概念内容を明確化することを試みる。しかし、この大きな問題に入るためには、まずは概説的な議論から始める必要がある。そのため本稿では、厳密な議論、テキストに即した十分な検討、様々なテキストのコンテクスチュアルな分析にまでは入れないことを、あらかじめ断っておかなければならない。

## II 「市民社会」の概念と「市民」

わが国においては、19世紀後半に始まる西洋の国家デザインを導入した帰結が、帝国主義の時代環境の制約もあって、天皇を中心とする中央集権の権威主義的国家の形成となり、さらに

「経済学の成立」御茶の水書房、1994年、356ページ）という解釈は、話としてはおもしろいが、そこまで言うのは言い過ぎであろう。この発言を文字通り受け取るなら、研究者の仕事は現代の問題への党派的コミットメント抜きには理解できないという党派還元論的な読み込みである。ポーコックはその連合への援軍とでもいうのだろうか。ジョン・ダンの寄稿はどう解釈されるのだろうか。「経済学の成立」の著者は自らのスミス研究を——それは優れたアカデミックな仕事のように思われるのであるが——どのようなイデオロギーのコンテクストの仕事だと考えているのだろうか。

14) この概念を明確にしようとした試みに、戦後の市民社会論者の一人と目される田中正司の「市民社会観」（田村秀夫・田中浩編『社会思想事典』中央大学出版部、1982年、田中正司『市民社会理論と現代』御茶の水書房、1994年に再録）があるし、成瀬治の『近代市民社会の成立』は「市民社会」の概念内容の歴史の変遷について広範な知識を提供している。これらの文献は随時参考にする。

は日清、日露戦争、第一次大戦を経て、満州事変に始まる15年戦争への突入、そしてやがて総力戦の結果としての前代未聞の完膚なき敗北、連合軍への無条件降伏、マッカーサー進駐軍による全体主義国家の解体、米国主導の戦後民主主義体制の構築へと、息継ぐ暇もないほどの急激な変転の歴史を展開したことは、周知の通りである。そして、その後、焦土からなりふりかまわず経済復興に邁進した戦後の日本人、日本社会は、1960年の国論を二分した安保騒動の結果、日米安保体制を選ぶ。その結果、第二次大戦で超大国として登場した米国の冷戦下における世界戦略に組み込まれることになる。

やがて日本社会は、富に恵まれる時代を迎えた1960年代後半になって、経済の高度成長のひずみに、目を向け始めた。おりしも、1960年代後半には、それまで政党や組織に主導されていた従来型の政治運動と異なる、自立した市民運動の潮流が生まれ、ベトナムに平和を市民連合の反戦運動や公害反対運動などの市民運動が盛り上がった。

滅私奉公、家族主義、上意下達、官尊民卑、大勢順応、付和雷同といった言葉がよく物語る日本の政治文化、政治意識、政治風土を考えると、市民運動は注目すべきものであった。市民の権利という言葉は地域に根ざした、国家と対決する、あるいは国家にとりこまれぬ、自立した運動と権利として観念に上っていたようであるが、しかし、市民の権利を国家は保証せよという言い方がなされることは常態であって、したがって市民の権利は国家と決定的に対立するものとは思われていない。この場合、市民は国家に向き合う概念であって、国民とほぼ同義であるように思われる。

しかし、国民ではなく市民が使われるときは、国家からの自立性がより明確に意識されているように思われる。この意味の市民からただちに連想されるのは、市民的不服従の概念である。それは国家が国民＝市民に義務として服従を命じる事柄が正しいと認められないときに、その命令に服従しない権利の留保を意味するもので、

抵抗権の現代的形態のひとつとみなすことができるものである。しかし、市民的不服従の思想と慣行が日本にはたして定着しているのかどうか、必ずしも明確でないように思われる。

そもそも、日本にはヴォランタリーな社会運動、社会変革運動がなかったなどということは言えない。それが市民の運動として意識されて行われるようになったのは最近のことであるが、江戸時代の土一揆などは窮民の突発的な反抗であって革命運動のような理念も組織もなかったが、下からの新しい秩序形成を志向する思想と運動は、幕末から明治初期にかけては頻繁に起こった。その後も反体制運動は絶えたわけではないし、少数派にとどまったとしても、様々な社会変革運動が常に存在したと言えよう。

前述のベトナム反戦運動、反公害運動、また先般の阪神淡路大震災後に展開された若者を中心とする被災者救援ヴォランティア活動——それは多くのひとから称賛された——もまた日本人にヴォランタリーな社会活動が無縁ではないことを如実に証明した。しかし、問題は危機や変革期ではない日常のなかで、そのようなヴォランタリーな運動を組織し持続するという伝統がいかにして形成されるかであろう。

しかし、もっと積極的な意味として、市民と市民社会は、国家をもある意味で越える普遍的な概念として用いられることがある。国家が解体するとき、国民はなくなるとしても、市民はなくならないという言い方をする場合、市民は普遍的な民間人であり、それ自身で権利主体、生活主体であろうとする人間の意味である。そのような意味では、市民たちの生活の場である市民社会は国家がなくても存在しうる。しかも国家の名において侵略戦争に駆りだされ、苦い経験を強いられた人びとが、自らが帰属した国家を肯定的に考えられなくなったとしても、何ら不思議でないどころか、むしろ当然であろう。

しかし、人間にとって帰属感情とアイデンティティはきわめて重要であって、それは生活経験によって形成されるものである。人は家族にも社団にも、地域にも、国家にもアイデン

ティティを抱くことができる。そのいずれにもっとも強固な帰属感情を抱くかは、その時々その個人の事情によって多様である。とはいうものの、いかに作為的な教育の結果であっても、近代においては多くの場合、多くの人にとって、国民国家という単位が人間の帰属感情の主要な対象であり、単位であったことは否定できない。ユダヤ人知識人としてイギリスで仕事をしたバーリンが、イスラエルに住まなくても、イスラエルが存在することで、ユダヤ人は精神の安らぎを感じるのだと語っていることには、祖国というもののかけがえなさがよく示されている<sup>15)</sup>。

16世紀から現代までの500年間は近代国家の模索と経験の時であった。そしてこの長い期間の経験は、国民国家の枠を越えようとする帝国主義や超国家主義、インターナショナリズムなどの悲惨な失敗を経て、国民国家の再評価に帰着しつつある。良くも悪くも、未だに国民国家という単位が現状ではリアルな単位であって、それにとって代りうる単位を見いだしうる段階に達したとは思われないのである。ただし、ヨーロッパだけは例外である。

神戸市民とか京都市民病院という場合の市民というのは、神戸や京都という都市の市民の意味であって、上の市民が国民を言い換えているのと異なる。

世界市民とか地球市民という言葉も存在する。世界市民(Weltbürger)の概念については、詳細な研究があるようには思われない——マイネッケの『世界市民主義と国民国家』(1907年)もドイツの国民国家形成の研究であって、世界市民主義について深く追求したものではない——が、世界や地球に帰属する人類の一員として人間をイメージするときに、このような概念が用いられる。国家ではなく国家を越えた世界に帰属する人間は、17世紀の宗教戦争の悲劇と18世紀の戦乱が国家理性、国家利害の衝突の結果であることを認識した啓蒙思想家が追求した

15) バーリン、ジャハンベグロー、河合秀和訳『ある思想家の回想』みすず書房、1993年、130-133ページ。

ものでもあったが、その思想的ルーツはヒューマニズムに求めることができる。中世のヨーロッパでは、ほとんどの人間は、普遍世界としてのキリスト教世界、すなわちカトリック教会という大きな単位に帰属していたのであって、その意味では、啓蒙思想家と中世人の意識でのつながりを見いだすことができるかもしれない。つまり世界市民の思想は、すくなくともその起源においては、ある程度は、カトリックの伝統の産物であると見なせるかもしれない。この関連で想起されるのは、サン・ピエール、ルソー、カントの永遠平和の構想、世界連邦運動、国連である。またオリンピックやユネスコ、あるいは各地の姉妹都市協定や NGO には、世界市民主義的な思想を感じ取ることができるであろう。

世界市民主義 (cosmopolitanism) の根底にあるヒューマニズムは、そもそも、それがキリスト教に由来するものであれ、ギリシア哲学に淵源するものであれ、あるいはストアの思想の影響を受けたものであれ、人間 (homo) であるということに類的共同性としての紐帯を求める人間愛 (humanitas, humanism, humanität) として、国境や人種を越えた思想であり、そのようなものとしてコスモポリタニズムともなった。

他方で、ヒューマニズムは、マキャヴェッリをはじめとする近代の共和主義者によってシヴィックな形態にも結晶されて、近代の共和主義を生み出すとともに、ピューリタン革命と名誉革命、アメリカ独立革命と建国、フランス革命などの思想と運動に影響を与えることによって国民国家の形成にも貢献した。

けれども、ヒューマニズムは、人間は人間にとって天使たりうるばかりでなく、狼でもありうるという認識をもたなかったわけではない。むしろ、人間が人間にとって狼である、血で血を争うという悲惨な経験抜きにヒューマニズムは成立しなかった。もともと、ウェーバーが指摘するように、寛容と自由主義も宗教戦争の産物でもあった<sup>16)</sup>。

16) 「宗教改革の文化的影響の多くが…改革者たちの事業から生じた、予期されない、いや全然意図されなかつ

このように、市民という言葉は、国民の別名として使われる場合と、より普遍的な権利主体、生活主体を意味する概念として使われる場合と、都市の市民という意味で使われる場合とが存在する。

「市民社会」という言葉は、近代の自由で民主主義的な民間社会をムード的に表現する言葉である傾向がつよいようであると先に述べたけれども、それは最大公約数的にはそう言ってよいという意味であって、実際には、論者によって、さまざまなニュアンスで用いられてきたように思われる。

けれども、「市民社会」という言葉は、市民の社会、市民が形成する自由で民主的な社会のイメージを端的に意味しうるものとして、戦後日本においては、明らかに、好ましいニュアンスの言葉であった。それはたんに言葉にすぎなかったのではなく、戦後日本の社会を新たに構築するときの指導理念として、さまざまな現場の人びとの価値観と行動原理に働きかけ、実際の社会構築にあるていどの影響を与えることもできたように思われる。そのようなポジティブな概念として「市民社会」を論じた人びとは「市民社会派」とか「市民社会論者」と呼ばれた。

しかしそれは必ずしも常に称賛の言葉ではなく、ヨーロッパ近代を美化する者という意味で冷笑をとまうことも多かったように思われる。この意味では市民社会論は近代化論<sup>17)</sup>と近いものと見られていたし、市民社会論者は近代主義者とも重なっていた。後者は経済発展を重視する立場にたつものとするれば、前者はそれ以上に、自由と独立、平等な権利を重視する立場に立つものという意味をもっていた。したがって両者はマルクス主義者でもありえた。生産力説に立つマルクス派は近代主義者といえよう。近代民

た結果であり、しばしば、彼ら自身の念頭にあったものとは遙かにかけはなれた、あるいはむしろ正反対のものだった。」ウェーバー、大塚久雄訳『プロテスタンティズムと資本主義の精神』岩波書店、1989年、134ページ。

17) 近代化論もいろいろあって、ロストウ流の近代化論から、鶴見俊輔・和子のプラグマティズム、大塚史学など多様な潮流が近代化論と呼ばれた。

主義を重視するマルクス主義者は市民社会派でもあった<sup>18)</sup>。

では、そのようなポジ・ネガの両価性を担われた市民社会論者の代表は誰であったろうか。「内田義彦に代表される日本の市民社会論」<sup>19)</sup>というとらえかたには内田の過大評価がある。西洋の都市と市民の関係を追求した増田四郎や『ミケランジェロ』などの啓蒙書によって自立した市民の社会変革の思想と行動にエールを送った羽仁五郎の仕事、鶴見俊輔をはじめとする『思想の科学』の同人たちや『現代の理論』に結集した研究者たちもあり、多数の研究者がこの市民社会論にコミットしたのである。こういった多数の人たちが展開したから「市民社会論」はひとつの威力を発揮できたのである。

そして多くの場合、かれらの基礎には講座派の批判的な日本資本主義論があった。近代的生産力の特質に関心をもった大塚史学の国民経済論の基礎に山田盛太郎の日本資本主義分析があったことはよく知られている。そのような遺産の批判的継承から、近代社会とその思想の合理性に注目する戦中派近代主義者——政治学における丸山真男や法社会学における川島武宣など——のヨーロッパと日本の比較研究が生まれた。

こうした多様な戦後社会科学の仕事が市民社会論の成果として了解されたとみて大過ないと思われるが、それには「市民社会」という言葉のもつふくらみが関係していた。市民社会という用語は、資本主義社会という言葉では表現できないイメージを表現できる。主体としての市民を同時に表象することを可能にすることは、市民社会の語にはできても、資本主義社会とい

う言葉には不可能である。

近代の自由な民主主義社会としての「市民社会」のアイデアは、やがてさらには社会主義社会をも貫いて自らの存在意義を主張することにもなった。社会主義は近代の「市民社会」をふまえたものでなければならないという主張は、ロシア型の社会主義を批判し、西欧型の社会主義の試みを支持する多くの論者に共通であったが、平田清明の『市民社会と社会主義』(1968年)<sup>20)</sup>はそのような主張を独特のレトリックによって主張した代表的文献である。そこでの平田の事実認識や概念の理解には疑問があることが指摘されもしたし、そもそも「市民社会」の概念自体が曖昧であったが、にもかかわらず1960年代末以降のわが国の社会主義をめぐる議論において、『市民社会と社会主義』に集約された平田市民社会論は一定の影響をもったと思われる。さらにまた今日、ソ連が解体し、東欧社会主義体制もまた崩れた時点からふりかえる時、平田の仕事が再評価されるのもよくわかるように思われる。

しかし「市民社会」の概念に強い関心を示した平田清明も「市民」の概念については「自由人」としておさえるだけで、その概念を深く掘り下げる関心も、そのルーツを歴史にたどる関心ももたなかった。その代わり、平田はマルクス研究を通して、歴史的範疇である「私的所有」と異なる歴史貫通的範疇としての「個体的所有」の概念を彫琢した。個体的所有の概念はかならずしも透明ではなく、分かりやすいものではなかったが、資本主義的所有と社会主義的所有をともに批判する所有概念として、自立した個人の充実した生を可能にする基礎としての所有の概念として理念的意義をもっていた。平田にその意識があったかどうかは不明であるが、この試みは、自然状態における汚れなき「自愛心」(amour de soi)と社会に入ってから墮落した「利己心」(amour propre)を区別するルソーの試みにアナログである。

18) したがって、戦後日本の市民社会派を問題にする場合には、次のような4類型を設定することが可能であろう。すなわち、非マルクス主義的近代主義的市民社会派(大塚久雄、丸山真男、川島武宣、鶴見俊輔、福田敏一)、非マルクス主義的非近代主義的市民社会派(増田四郎)、マルクス主義的近代主義的市民社会派(内田義彦、平田清明)、マルクス主義的非近代主義的市民社会派(羽仁五郎、林達夫、水田洋)。

19) 新村聡『経済学の成立』御茶の水書房、1994年、359ページ。

20) 平田清明『経済学と歴史認識』岩波書店、1971年も重要である。

1960年代の終わり頃から、アダム・スミスの『道徳感情論』の本格的な分析と翻訳に着手した水田洋が、やがて70年代にスミスに自由主義とともに民主主義の思想を読み取ろうとするようになる<sup>21)</sup>ことにも、学史・思想史研究の動向の反映をみることができであろう。しかし、スミスにデモクラティックな思想を読み取るとは可能だが、木崎が行ったように貴族主義的な思想を読み取ることも同じように可能である<sup>22)</sup>。ここには研究者の関心の多様性が反映しているのであるが、スミスの思想が多面的であることが示されている。マンデヴィルはブルジョアの思想家としてしかとらえようがないが、スミスは単純に規定できるような思想家ではない。

けれども「市民社会」という概念は、市民社会論者の場合も、多くはマルクス（およびヘーゲル）経由だったのではないかと思われる。（ヘーゲルと）マルクスの「ビュルガーリッヒェ・ゲゼルシャフト（bürgerliche Gesellschaft）」は、国家と区別された社会の概念であって、「ブルジョア社会」とか「市民社会」とか訳された。マルクスの場合、この概念は、ヘーゲルの場合と同じく歴史的概念として用いられる一方、戦後ようやく公表された初期のマルクスとエンゲルスの共同著作『ドイツ・イデオロギー』（1844年執筆）などでは生産力＝協働（Zusammenwirken）と同義とされることによって、歴史貫通的概念という膨らみをもってしまったのであって、そのような事情を解明したマルクス学の蓄積が、今述べた平田清明の「市民社会」概念にも影響を与えた<sup>23)</sup>。

しかし、「市民社会」を近代社会の意味であるという具合に、民主主義的というニュアンスを取り去って用いる場合もある。その場合、「市民社会」は資本主義社会と同義になる。近代社会を商業社会という言葉で表現する場合もある。また市民社会で民間社会、経済社会を意味する場合も多い。

また「市民社会」を近代社会とは限らず、古代にも「市民社会」の概念を用いることもある。その根拠はアリストテレスの国家（政治共同体 *koinonia politike*）が、*societas civilis* とラテン語訳されたことに求められる。成瀬治によれば、アリストテレスの最初の訳者は *communitas civilis*, *communicatio civilis* を用いたが、トマス＝アクィナスはそれと並んで *societas politica*, *societas publica*, *societas civilis* も用いた。この *societas civilis* がその後、15、16世紀の人文主義者をつうじて一般的に用いられるようになるが、レオナルド・ブルーニによる『政治学』の翻訳がとりわけ重要であった<sup>24)</sup>。

古典市民社会という言葉を使う場合、近代の市民社会と区別しているとしても、「市民社会」の古代的形態ということであって、近代市民に対応するのが古代市民ということになる。古典市民社会という言葉を経済史家が用いる場合、それは古代ギリシア、ローマのポリスを指している。古代市民はポリスの政治と軍事に参加する自由人を意味した。古代の市民社会は、とりわけ軍事的・政治的単位であり、第一に政治社会であった。それに対して近代の市民社会は軍事的・政治的単位であるだけでなく、利益共同体としての経済的単位でもある。古典市民社会は経済的単位ではなかった。古代の経済的単位はオイコス (*oikos*, 家共同体, 家経済) であった。それに対して近代の経済単位はもはやオイ

21) 水田洋『自由主義の夜明け アダム・スミス伝』国土社、1976年。

22) 木崎喜代治「スミスとルソー——人間像析出の試み」『季刊社会思想』第3巻第1号、1973年4月所収、同「スミスにおける有徳の人について——ルソーとの対比において——」（経済学史学会編『「国富論」の成立』岩波書店、1976年8月所収）。

23) 大谷津はリーデルの「ビュルガリッヒェ・ゲゼルシャフト」の概念を紹介し、わが国の「市民社会論」が *civitas* と *societas civilis* を等置するアリストテレス的伝統ではなく、両者を区別する19世紀初頭のドイツのノ

ン伝統と問題設定に近いことを指摘している。ただし、大谷津は *civil* を常に「市民」と訳すことに何らの疑問ももっていないようである。大谷津晴夫「旧ヨーロッパの「市民社会」理論と近代自然法の「市民社会」理論」『上智経済論集』第25巻第3号、1979年3月。

24) 成瀬治『近代市民社会の成立——社会思想的考察』東京大学出版会、1984年、24ページ。

コスではなく、さまざまな経済主体であり、その総体としてのポリティカル・エコノミー＝国民（国家単位の）経済である。経済の中心実体は、もはや、いわばオイコスの近代的対応物である領地（estate）の農業経営ではなく、さまざまな経済主体を擁する国民経済であり、国内市場向けの農工商の産業資本、さらには世界に開かれた商業資本であって、それに対して国家を越えてどこまでも広がろうとする資本主義の運動を国家が統制し、国家理性＝国家利益のもとにそれを包摂することが目指された。

しかし、civil society を便宜上「市民社会」と訳すとしても、近代の「市民社会」の概念も、一義的ではない。ロックに即してその概念を再構成する場合とヒュームやスミス、あるいはファーフガソンに即して再構成する場合とでは、「市民社会」の概念内容はかなり食い違う。スミスとミルとでも必ずしも一致しない。ステュアートの『経済の原理』を研究したヘーゲルは「市民社会」を「欲望の体系」として把握したが、その概念の内容はスミスよりマンデヴィルに近いように思われる。ヘーゲルの影響も受けつつスミス、リカードなどから労働価値説を継承して、それに洗練を加え、「市民社会」の解剖学としての経済学を構築した後期マルクスにとって「市民社会」（bürgerlich Gesellschaft）は、結局は、ブルジョア社会、資本主義社会と同じものであった。したがって、市民社会が社会主義にも貫徹するという平田の解釈はマルクスの忠実な解釈ではなかった。

名著『理論と実践』（1963年）<sup>25)</sup>に示されているように、近代思想史にも精通したハーバーマスは現代の思想家として、独自の「市民的公共性」、「討議的社会」の概念を構想している。ハーバーマスのこのような構想には、ナチズムを経験したドイツの思想家として、ドイツの負の遺産を克服することが念頭におかれていることは言うまでもない。ハーバーマスは徳の概念を問題にしていなくても、その戦略は本質

的に「市民社会と徳」という問題圏に大いに関連しているように思われる。それは、方向は違うが、ハンナ・アーレント（Hannah Arendt, 1906-1975）もまた無関心ではなかった問題圏ではないだろうか。山之内靖が注目したウェーバーにおけるニーチェ問題というのは、シヴィックな徳の問題に関わると思われるが、どうだろうか<sup>26)</sup>。

### III civil society は「市民社会」か

#### ——ロックの場合

戦後民主主義の偶像ともなったジョン・ロックは、戦後の日本では市民社会思想家の典型と理解された。しかし、ロックの場合、civil society を「市民社会」と翻訳することに問題がないわけではない。というのは、それは、コミュニティ（共同体）とも言われているが、ホッブズと同じくキヴィタス（civitas）、政治体（body politic）の別名であり、明らかに、政治社会なのである。これは用語法においてアリストテレスの踏襲である。しかし、ロックはもはやアリストテレスのような都市国家を念頭においてその政治理論を構築したのではないと思われる。同じ言葉によってイメージされていた政治社会の内実はアリストテレスとロックとは同じではなく、ずいぶん異なっていたと思われる。なるほど、ロックにおいては社会の概念と国家の概念の明確な区別はまだなく、両者は一体と理解されている。しかし、それに代わって、ホッブズと同じく、ロックにも自然状態の概念がある。自然状態と社会状態＝政治体の二分法が基本的である。他方ロックは、不十分ながら、家族共同体が拡大するにつれて次第に分化して行って小社会が形成されるという歴史のプロセスを論じてもいた。したがって、ロックは多様な社会の概念を把握し始めていたといえることができるであろう。にもかかわらず、ロックは社会の多様性を重視せずに、あらゆる政治社会に普遍的に妥当する論理——被治者の

25) ハーバーマス、細谷貞雄訳『社会哲学論集Ⅰ、Ⅱ』未来社、1969-1970年。

26) 山之内靖『ニーチェとウェーバー』未来社、1993年、同『マックス・ヴェーバー入門』岩波書店、1997年。

同意による統治組織の形成論——の構築に全力を挙げた<sup>27)</sup>。

いずれにせよ、ロックの civil society を「市民社会」と邦訳することには問題があるとも言える。しかし、ロックの政治社会は、自立した個人——各人であって市民ではない——が自らの生命と所有を安全に確保するために、主体的に、相互契約によって形成する作為の産物であって、その社会の民主的・形成原理と、その主体性に注目するとき、civil society が「市民社会」と邦訳されてきたことには理由がある。確かに、石川武が指摘するように、civil society は要するにポリス＝キヴィタスのことであり、国家である。他方、civil government は「市民政府」という不可解なものではなく統治機構のことであり、国家組織のことであるという石川の理解は正確である。また civil law を「市民法」と訳すとわけの分からないことになるのであって、それは国家の法のことであるという石川の指摘も適切である<sup>28)</sup>。

ついでながら、ホブズ『リヴァイアサン』の場合も civil law は「国家の法」、[「国法」]を意味するが、邦訳は「市民法」を採用している。『リヴァイアサン』第26章はシヴィル・ローを扱っている。ホブズは、「市民法というとき、私が理解するのは、人びとが、あれこれの個別的なコモン・ウェルスではなく、なんであれひとつのコモン・ウェルスの成員であるがゆえに、それをまもるように拘束されるところの、諸法である」<sup>29)</sup>と述べることから論じはじめて、市民法を次のように定義している。市民法は、「臣民各人に対する規則であって、その規則とは、コモン・ウェルスが、語や書面やその他の十分な意志のしるしによって、かれに命令した

ものであり、それは正邪の区別、すなわち何がその規則に反し、何が反しないかの区別に、利用するためのものである。<sup>30)</sup>したがって、シヴィル・ローは、「市民法」と訳されているけれども、ここではあきらかに国民の義務を定めた国法のことである。しかしながら、市民＝国民であることを常に意識していれば「市民法」で問題はない。こうした訳語問題が発生するのは、国家はギリシアではポリス (polis) であったのに、ローマではキヴィタス (civitas) だったからである。しかも日本ではポリスを都市国家と呼ぶ慣わしであったために、都市の市民と国家の国民の区別があいまいになったのである。

しかし、では石川のいうように「国家」と訳せば問題がなくなるであろうか。たとえば、「絶対王政は civil society ではない」というロックの文章を、絶対王政は国家ではない、と翻訳してよいであろうか。絶対王政といえども、君主政体の国家といえども、国家である。家産制国家は国民国家でないということなら言える。おそらくロックの言いたいことは、国家機構が国民の信託によって承認された国家だけが、「シヴィル・ソサイアティー」なのだということだろう。そうだとすれば、civil society はローマ人のいうキヴィタスであるというロックの説明にもかかわらず、イメージされているのは単なる国家ではなく、国民国家 (nation state) に近いものだと理解するのが正しいであろう。しかし、国民国家と言い切るにはためらいが残る。というのは、国民の概念がロックにおいては十分自覚的に把握されているようには思えないからである。

このように考えてくると、ロックの civil society, civil government を「市民社会」、「市民政府」と邦訳することは完全な間違いとも言い難いことになる。少なくともロックの場合は、「市民社会」の概念を訳語として用いることは、石川の言うようにほとんど誤訳だと言ってよい

27) 16世紀から17世紀初頭にかけての Civil Society の語義については、塚田富治「初期「市民社会」考」(『一橋論叢』第116巻第3号、1996年9月所収)が参考になる。

28) 石川武「いわゆる『市民政府論』(ロック)に関する覚書(一)」(『北大法学論集』第36巻第1・2号、1986年所収)。

29) ホブズ、水田洋訳『リヴァイアサン』(2)、岩波書店、163ページ。

30) 水田洋訳『リヴァイアサン』(2)、岩波書店、164ページ。

けれども、ポジティブな意味も存在する。

ロックは「国民国家」の形成を論じるにあたって、主体の能力を問題にしなかったわけではない——ロックの場合、神の被造物としての人間は神の法である自然法を理解できなければならないのであって、理性が重視されているといえよう——けれども、ハリントンのように徳の概念に訴えなかった。共和主義者であるハリントンは徳中心の政治理論を展開したことは今ではよく知られているが、ハリントンの同時代人であり、ハリントンの最大の論敵とみなしていたホップズは、徳の概念を力の概念に解消した。それは機械論的モデルを自然にも人間、社会にも首尾一貫して適用しようとした必然的帰結であるといえよう。ロックがつかえたアンソニー・アシュリー・クーパー、後の初代シャーフツベリ伯爵は、共和主義者であり、ウィッグ党の形成者として、徳中心のパラダイムと無縁であったとは思われぬし、ロックが教えた第三代シャーフツベリは徳の概念に重要な役割を与えた著作を残すにもかかわらず、そうである。

第三代シャーフツベリの影響をつよく受けたハチスンにとっては、徳の概念はきわめて重要であったが、スコットランドの長老派の牧師であるとともに、グラスゴウ大学の道徳哲学教授でもあったハチスンの徳の概念は複雑であるように思われる。すなわち、ハチスンの道徳哲学の中心的パラダイムはブーフェンドルフ的自然法学であるから、徳の概念の中心にあるのも自然法学の徳の概念であることは確かだとしても、さまざまな思想の伝統の合流地点に期せずして立ったハチスンの徳の概念は、ヘレニストでイングランドの共和主義者の影響圏で形成されたシャーフツベリの徳の概念と対比して、ダブリンの共和主義者モールスワースの影響も考えられるとともに、またカルヴァン派、長老派（ノックス、ブキャナン）などキリスト教の徳の概念を痕跡として刻んだものであった。しかもハチスは社会契約論者であって、ロック流の政治社会形成論を説いている。その意味において、また社会の歴史的発展論が未だ弱い点において、

スコットランド啓蒙の父であるハチスは、過渡期の思想家であったといえよう<sup>31)</sup>。

#### IV civil society から civilized society へ

ヒューム、スミス、ファーガソンの場合は、政治社会の形成論としての社会契約説が退けられ、代わって、社会は生活様式の漸次的発展によって未開社会から文明社会へ、小社会から大社会へ、採取狩猟生活から商業生活へと発展するという歴史的形成論が展開される。アダム・スミスに代表されるスコットランドの啓蒙思想家にとっては「市民社会」の語はキー・ワードではない。にもかかわらず、大河内一男、高島善哉、内田義彦たちが育んだ「市民社会」論は、とりわけスミス研究から「市民社会」の概念とイメージを形成したように思われるし、それは一見、奇妙である。civil society を市民社会と訳すことが正しい——ある程度は正しい——としても、アダム・スミスは civil society という言葉をほとんど用いていないのである。今ではよく知られているように、スミスは civil society ではなくむしろ civilized society を好んで用いた。スミスは諸国民の富の性質と起源を問題にする著作を書いた。その場合、諸国民 Nations とは、スミスにとって様々な経済的・文化的な発展段階にある民族集団、地域住民のことであって、それぞれ政治的組織についても様々な発展段階にあるものとして、スミスの視野には捉えられていた。社会は primitive, savage, barbarous, rude, agrarian, refined, commercial, civilized などの形容詞をつけて把握されるべきものとなった。スミスは社会の概念として社会契約説によって一般化していた

31) ハチスンの諸側面に留意している研究として、以下を参照。Robbins, C., "When it is that Colonies may turn Independent: An Analysis of the Environment and Politics of Francis Hutcheson, 1669-1746" in *William and Mary Quarterly*, xi, later in *Absolute Liberty: A Selection from the Articles and Papers of Caroline Robbins*, ed. by B. Taft, Archon Books, 1982. Miller, Thomas P., "Francis Hutcheson and the Civic Humanist Tradition" in *The Glasgow Enlightenment*, eds. by A. Hook and R. Sher, Tuckwell Press, 1995.

Civil Society に依拠することをやめたのである。

スミスが眼前にしていた最先端の社会的現実には、もはやアリストテレス以来の伝統的概念によっては、したがって自然法思想によっても、把握できないものであったと思われる。(In civilized society he stands at all times in need of the cooperation and assistance of great multitudes, while his whole life is scarce sufficient to gain the friendship of a few persons.<sup>32)</sup>したがって、日本の「市民社会」論者がスミスの理論を念頭に起きつつ「市民社会」をイメージしたとすれば、それは字句に忠実であったのではなく、分業が広く行われ、商業が栄え、人びとが富裕に暮らしている文明社会としてのスミスの近代社会像に即してイメージしていたのだということになる。レファレンスは用語ではなくテキスト(言説)が語りだし浮かび上がらせる社会像にあったのである。分業が行われているとしても、人びとの関係は支配-従属の関係ではなく、相互の自由な交渉が可能な関係であり、自己労働によって豊かに暮らしている、ある程度は平等で自由な社会というイメージが「市民社会」の用語に付与されたように思われるのである。

だから、「市民社会」論は誤訳の産物であるというのも一理あるし、(政治)言説史の手法からは否定的に評価されるのが必然的帰結であるようにも思われるが、より本質的には、このようなスミスに即して展開された「市民社会」論は、十分に根拠のある日本の独自のアプローチであり、近代社会の特徴をそれなりに掘み出した成果でもあった。封建社会に比べて、より自由、平等、豊かな近代の社会を表現する言葉として「市民社会」という言葉を用いることには、実質的な適切さがあったと思われるのである。

近代社会、商業社会、資本主義社会、ブルジョア社会といった概念と比較して、そのような内実を表現する言葉として「市民社会」が劣っているとは思われない。しかし、ひとつの

問題はこうして練り上げられた日本生まれの「市民社会」の概念を翻訳することの困難にある。それを civil society と表現すれば、英米の研究者はただちに「政治社会」ないし「国家」のことだと理解するからである。福田歓一とその学派はかねてから civil society は political society のことであると、明言してきた。そのことには日本の「市民社会論」への批判が秘められているが、問題はさほど単純ではない<sup>33)</sup>。もうひとつの問題は、平田清明の努力にもかかわらず、「市民社会」と社会主義の関係があいまいだった点である。

さらにまた、「市民社会」という言葉がそれ自体として意味するものと、アダム・スミスの社会像との間のギャップはつねに存在するし、したがって「市民社会」論には曖昧さがつきまとうことにもなる。そのあいまいさは、「市民社会」思想家としてのロックにも言及されることによって増幅される。実際、戦後日本においては代表的な「市民社会」思想家はロックとスミスであるとされてきた。

高島善哉の『アダム・スミスの市民社会体系』(初版、1924年)はいうまでもなくスミス研究であるが、松下圭一の『市民政治理論の形成』(1959年)はロック研究である。田中正司の『市民社会理論の生誕』(1973年)はロック研究であり、同じ著者の『市民社会理論と現代』(1994年)はホップズ・ロックを中心とする17世紀の自然法思想からアダム・スミスをキー・パーソンとしてとらえたスコットランド啓蒙までの啓蒙時代の大ブリテン思想史研究である。この田中の書物のように17、18世紀の大ブリテン思想史を「市民社会」思想史と把握することは、日本では通例のことである。そしてすでに論じた平田清明の『市民社会と社会主義』は、いわば「市民社会」思想家としてのマルクスの思想を復権する試みであった。したがって平田マルクス論はスミスのモーメントを

32) Smith, A., *The Wealth of Nations*, Glasgow ed., Oxford U. P., Vol. 1. p. 26.

33) 福田歓一「日本における政治学史研究」(有賀弘・佐々木毅編『民主主義思想の源流』東京大学出版会、1986年所収)。

強調する歪曲されたマルクス論だという批評も成立することになった。こうしてホブズからマルクスまでは「市民社会」思想家として論じられてきたのである。

マキャヴェッリから現代のマルクス主義までを対象に精力的な仕事をしてきた水田洋の名古屋大学退官記念論文集が『市民社会の思想』(1983年)と題されているのは、市民社会の思想を「わが国で最も広くかつ深く研究して来」たのが、水田洋だからである、と弟子の編集委員が書いている。

前述の優れた概説である「市民社会観」において田中正司は書いている。「市民社会(civil society, bürgerliche Gesellschaft)とは、私有財産所有者としての自由な諸個人が相互に社会的に交通し合うところに成立する社会であり、自由・平等の市民的社會關係を基本とする社会である。」<sup>34)</sup>このような概念的定義のもとに、田中は17世紀のホブズ・ロック、プーフエンドルフの「政治社会としての市民社会論」から、18世紀のヒューム、スミスの「文明社会としての市民社会論」、そしてルソー、ヘーゲル、マルクスの「疎外状態としての市民社会批判」を、統一的な理論的視野のもとに把握している。その手法はロック、スミス、マルクスなどから抽象された理念型としての「市民社会」の概念をまず構築し、それを手段としてそれとの比較でそれぞれの思想家の具体的な「市民社会」論の特徴を検出し、意義と限界を指摘するというものであって、これはこれとしてひとつの有力な解釈となっている。その整理はまことに見事であるが、あまりによく整理され統一的に説明されすぎていることが、概念史の実情に即していないのではないかという疑問をうまざるをえない。おそらく田中の「市民社会」概念の説明は、概念史の実情に即した説明であることを越えた、独自の徹底した理論的説明であり、理念型であるといったほうが適切であるように思われる。

田中によれば、「市民社会」とは最広義には

34) 田中正司「市民社会観」(田村秀夫・田中浩編『社会思想史事典』中央大学出版部、1982年)61ページ。

マルクス・エンゲルスの言うように社会構成員相互の協同労働の場を意味する歴史貫通的概念であり、「歴史の真のカマド」を意味する。他方、歴史的概念としての「近代市民社会」の概念は歴史のカマドとしての「市民社会」の分業・交換関係が最高度に発展した結果、私有物の交換なしには自らの経済的欲求を充足できなくなった社会を意味する。17, 18世紀の人間にとっては、市民社会は商業文明社会であったが、そのような「市民社会」が可能になるためには、所有の交換=交通の秩序を確立する政治権力=市民政府が前提となる。したがって、ロックなどの自然法思想家は「市民社会」を「政治社会」としてとらえるのである。

このような田中の理解はわが国のほぼ通説であり、平田の市民社会論にも近似的である。このような理論的な統一的理解が有意義な理解であることを否定するつもりはないけれども、ここではもう少し、概念を個別的に分析する言説史的な道をとりたい。そのほうが問題と問題点をより明確にし、生産的になるように思われるからである。

田中も含めて、「市民社会」の概念は広い包括的な概念として用いられることから、ただちにあいまいさは発生する。田中の整理はあいまいさを取り除こうとする試みとして成功しているように思われるが、しかしあいまいさがないわけではない。けれども、田中の場合の問題は、実質的に理念型の構築であるのに、「市民社会」概念を実体化しているかに見えることにあるように思われる。

またスミスに戻ってそのあいまいさを考えるなら、スミスにとって「市民」も「市民社会」もあまり重要な概念でなかったという事実に関連する。すなわち、「市民」の概念は自然法思想のキー・ワードでもあったが、その自然法思想を継承したスコットランド啓蒙は市民の概念をキー・ワードとして継承しなかった。自然法の「市民」概念は法的概念であって、スコットランド啓蒙のパラダイム的な学問としての道徳哲学と経済学にとって法的な「市民」の概念は

必ずしも必要でなかったからである。もちろん、アダム・スミスの法学講義には「市民権」(citizenship)と「市民」(citizen)についての議論がある。しかしそれは「種々の国々の法律」がどのように「市民権」(right of citizenship)を規定し運用しているかについての、過去と現在の事例の分析であり紹介にすぎないのであって、政治社会形成論と市民の関係というコンテクストのものではない。

スコットランドの啓蒙知識人は一般に、civil societyより「文明社会」(civilized society)の語を好んで用いた。ハチスンを別とすれば、かれらにあっては、市民の主体的な契約の役割は政治社会の形成にはもはや見いだされない。法学の著作以外では「市民」citizenという語もほとんど用いられない。けれども、市民と市民に関連する概念が完全に消滅するわけではない。自然法思想の影響のもとで、ハチスンやヒュームは「市民的自由」(civil liberty)を論じた。市民的自由とは政治的自由であり、隷従からの自立であり、独立した政治的主体としての権利である。したがって、ここには共和主義的な政治思想が浸透していると見ることができるであろう。

ヒューム、スミス、ミラーにおいては、国家の役割は公共の利益の保存に求められており、したがって、統治者が共同の利益を侵害するとき、統治者に対する抵抗権が国民＝人々に認められている。それは社会契約論の論理に依拠しているのではない。公共の利益の確保とは、自由、独立、平和、正義等であり、それらのよきものは、公共の場そのものに内在するものとして、コモンウェルスの属性として、理解されているように思われる。スコットランド啓蒙はその限り、ホップズ、ロックの社会契約説を退け、アリストテレスのゾーン・ポリティコン観を継承したのである。

スコットランド啓蒙において、社会の発展とともに人間の能力もまた開発されていき、人間らしい感情も次第に育まれていくという認識——人間のモラル・ファカルティーが歴史的に

発展するという認識——が登場した。この認識の先に、オーウェンの「性格形成論」とミルの「エソロジー」が成立するであろう。とりわけ、ヒュームがクローズ・アップし、アダム・スミスが入念に仕上げた「共感(同感)」と「洗練」の概念は、ポーコックとフィリップスンが注目したように<sup>35)</sup>、——すなわち卓越から慣習・生活様式へというように——徳の概念に大きな転回をもたらすものであった。

スミス、ケイムズ、ダルリンプルを含めて1750年代以後スコットランドの啓蒙知識人は、生活様式の4段階論——採取狩猟、遊牧、農耕、商業——を説いた<sup>36)</sup>。それはモンテスキューにもヒュームにもまだ十全な形では見られないもので、スコットランド啓蒙とチュルゴ以後のフランス啓蒙の新機軸とみなせるものである。その段階論を導きの星として、また作業仮説として駆使することによって推測的歴史を構想しつつ、スコットランドの啓蒙思想家は、チュルゴ以後のフランスの啓蒙思想家にもまして、前世紀の自然法学者には不可能であった、社会と人間のより精緻な分析を行うことができるようになった。自然状態と社会状態を対比して考察する自然法論(社会契約説はその系論)の二分法にかわって、未開と文明の対照と社会の四段階比較が導入されたのであるが、これが社会理論にとっていかに大きなパラダイム転換であったか、ということは今では広く認識されているであろう。

市民社会の概念を用いようと、文明社会の概念を用いようと、もはや社会は抽象的な、時間を超えた、普遍的概念によってイメージされる

35) J. G. A. Pocock, *Virtue, Commerce and History*, 1983, Cambridge U. P. ch. 2. (拙訳『徳・商業・歴史』みすず書房、1993年)。N. T. Phillipson, "Culture and Society in the 18th Century Province: The Case of Edinburgh and the Scottish Enlightenment" in *University in Society, Vol. II: Europe, Scotland, and the United States from the 16th to the 20th Century*, ed. by L. Stone, Princeton, 1975.

36) 新しい歴史的な社会の認識様式としてのこの4段階論については、L. Meek, *The Social Sciences and the Ignoble Savage*, Cambridge U. P., 1978を参照されたい。

のではなく、より具体的な人間集団の、その発展段階に対応した独特の文化と生活をともなった営みの場として、類型的にイメージされ分析されるようになる。このような歴史主義<sup>37)</sup>の視野からは「市民社会と徳」という問題設定は迂遠なものとなるであろう。にもかかわらず、このような歴史主義的見地に到達したスミスもファークラスも徳の概念を退けなかったが、それはかれらが道徳哲学者として、人間主体の問題を扱ったというその守備範囲の広さにかかわるであろう。

他方、前述のように、スコットランド啓蒙は全般的傾向として、徳の概念に相応の注目をしたとしても、「市民」の概念にはあまり関心を抱かなかった。ブリテン思想史において「市民」の概念に深い関心を示した思想の伝統は、自然法思想、自然権思想の伝統にもまして共和主義の伝統である。共和主義の伝統における市民の概念は徳の概念と一体であった。そのようなものとして、政治的腐敗、専制政治を退けた共和主義にとっては、市民革命と市民的自由は、つねにコロラリーであった。

スコットランド啓蒙においては、「市民的自由」と「市民革命」についての議論は、あまり

有力なものではなかったことは否定できない。スコットランド啓蒙における共和主義の伝統は、明らかに主流ではなかった。

## V 「市民革命」と「市民的自由」の概念

「市民革命」の概念は、「市民社会」の概念ほど問題はないように思われるし、広く定着している。事実として、イギリス革命、アメリカ独立革命、フランス革命などの総称としての市民革命は、ブルジョア階級としての市民階級を主体とする革命であり、市民階級の利害の表現であった。この場合の市民階級というのは、都市の有産市民としての——上流の地主・貴族でもなければ、下層の労働者・労働貧民でもない——ブルジョア階級と言い換えることができる。

しかし、いずれの市民革命も人権宣言、すなわち、人間としての尊厳においてすべての人が平等に権利を保証されなければならないという主張を伴っている。革命の主体、担い手は主として新興のブルジョア階級であるとしても、革命の目標は階級を超えたすべての人間、市民の権利の獲得に置かれた。人権論というものは本来そういう無差別のものである。したがって、典型的なブルジョア革命とされてきたフランス革命も、「人と市民の権利」宣言によって自然人と市民＝公民＝国民の権利の主張を行ったように、本来は決してブルジョア（ブルジョワ）階級の閉鎖的な革命だったわけではないのである。

しかし、フランス語の「シトワイヤン」という言葉は、市民と訳して問題がないわけではない。市民とは階級を問わない国民、すなわち国家（シテ）の構成員のことなのだから、「市民革命」の概念も必ずしも単純ではなく、問題があることが、ただちに推定されるであろう。語源をさかのぼると、ラテン語の国家 *civitas* キヴィタスにたどり着く。市民法 *civil law* も元来はキヴィタスの法を意味した。こうした言語慣習は17世紀の自然法論者にはなじみのものであった。それが変形を受けるのは18世紀以降の社会の大きな変容——資本主義によるダイナミックな文明社会の誕生——によってであ

37) ここであえて歴史主義という表現を用いることには、マイネッケの歴史主義研究を再評価する思いも託されている。19世紀ドイツにおいて本格的に成立する歴史主義の先駆を求めて、スコットランドの啓蒙史学へも視野を広げたマイネッケは、文明社会史の語を用いなかったとしても、実質的に、スコットランドの歴史叙述が、文明社会史の内実をもった歴史主義であることを、明らかにしていた。千代田謙の孤高の『啓蒙史学の成立』の種本がマイネッケの『歴史主義の成立』であったことは、一目すれば、明らかである。筆者は『社会の学問の革新』（ナカニシヤ書店、2002年）の「はしがき」で「わが国の学界に、市民社会論ではなく、文明社会論という枠組みを教えたのは、マイネッケの『歴史主義の成立』を別とすれば、佐々木武の長編であった」といういささかミスリーディングな文章を記したが、その趣旨は、以上のようなことである。その遺産を一步洗練したのがパスカルであり、その「スコットランド歴史学派」の概念であった。パスカルを継承したのはフォーブズであり、ミーク、ポーコックがそれに続いた。パスカルは意図せざる結果の論理に注目し、フォーブズは「目的の異種性の論理」を明示してマイネッケの意義を再評価した。スコットランド啓蒙の歴史認識の基礎にある歴史理論を生活様式の4段階説として明確化したのはミークであった。

る<sup>38)</sup>。

けれども、すでに述べたように、イギリスにおいてもフランスにおいても、またアメリカにおいても革命の中心主体は、ほぼいわゆるブルジョア階級だったことは否定できないであろう。また革命後成立した社会においても、だいたいのところブルジョア階級が社会の中心主体となったという意味でも、ブルジョア革命としての市民革命ということが出来る。この場合の市民とは中間階級としてのブルジョア階級ということになる。ただし、イギリスの場合は、社会の中心主体はブルジョアとなったということが出来るとしても、統治階級として政治の実権を握ったのは相変わらず名望家層としての貴族とジェントリー（地主階級）であったという特徴が存在した。

ピューリタン革命の時期から19世紀末に至るまで、イギリスの土地貴族がいかにして統治階級として生き延びたかを考察した水谷三公<sup>39)</sup>は、このような認識を基礎に市民革命説を否定している。すなわち、水谷は、いわゆるイギリス革命は、市民革命やブルジョア革命政府とよべる内実はなにもなかったし、社会構造の変革とよべるような変革もなかったから市民革命ではなかったと理解する。水谷は最近のストーンをはじめとするイングランドの実証史学の成果に依拠しつつ、トニーやヒル以来の「イギリス革命論」のパラダイムを一掃する。水谷は市民階級が商業社会の実権を握ったということ——下からの産業資本の形成——を否定して地主貴族のブルジョア化を強調するのである。いわゆるイギリス革命になんらの積極的意義を認めない水谷のこの実にシニカルな史観は、ロック以来の啓蒙哲学者のテキストをどう理解するのだから

うか。

実は、水谷はロックの『統治二論』を取り上げている。水谷は「『二論』にみられる主張をその混乱・不徹底と一体をなすものと考え、それを同時代の「見解を醸す気候」の基本的特性であるシニズムのなかで理解しよう<sup>40)</sup>と試みる。失敗に終わったピューリタン革命の後、王政復古から排斥法危機、そして名誉革命の時代に知識人をとらえた思想的空気を水谷はシニズムと名づける。そしてロックもまた時代の基本的特性であるシニズムにとらえられていたというのである。はたして、われわれはロックの『統治二論』にシニズムを読み取ることが出来るであろうか。水谷の問題提起は貴重であるが、過度な思い込みの産物のように思われる。

## VI 市民的「徳」の概念

冒頭でふれたように、市民社会（国家または社会）を論じて徳を問題にした思想家は多い。その代表はアリストテレス、マキャヴェッリ、ハリントン、モンテスキュー、ルソーなどであり、スミスも弱い意味ではそうであった。「市民社会と徳」で問題となる徳は、アレントの指摘をまつまでもなく、思想家各人によってニュアンスがあることはいうまでもない。けれども、おおよそ共通の傾向としてこれらの思想家においては、公共社会で問題になる徳は、もとよりキリスト教的な徳であるより、世俗的な徳であり、世俗的な公共精神であったといつてよい。そして「市民社会と徳」という、この問題設定は自由主義のものではなく、とりわけ共和主義のものである。

さまざまな共同体は、その共同体を維持するために成員に徳を要求するであろうが、その徳は共同体の性質によって異なるであろう。キリスト教共同体の場合は、それは愛（同胞愛、隣人愛）であり、神への敬虔である。政治がとめどなく流動化し、世俗的利害と情念が我が物顔に闊歩し始めたルネサンス・イタリアでは徳は

38) ホップズやロックが自然状態という概念で萌芽的な社会、社会的事物の誕生を理解していたとすれば、マンデヴィルは、多種多様な欲望追求行為に即して、日常生活空間として社会を取り出すことに成功する。社会とは個人が欲望を追求する空間、すなわち禁欲主義的伝統からすれば他ならず悪徳を追求する世界となった。

39) 水谷三公『英国貴族と近代 持続する統治1640-1880』東京大学出版会、1987年。

40) 同上書、147ページ。

いわば乱世を生き抜くための力であり、剥き出しの権力の意思でもあった。したがって、キリスト教的伝統との仮借なき断絶こそ必要とされた。アレントはマキャヴェッリについて次のように述べている。

「マキャヴェッリが人間のとりわけ政治的な特質と見なした力(ヴィルトウ, *virtù*)は、ローマの徳(ウルトゥース, *virtus*)のような道徳的性格の意味も、ギリシアの徳(アレテー, *ἀρετή*)のような道徳的に中立な卓越性の意味も含まない。力(ヴィルトウ)とは、世界に向かって、あるいはむしろ運命(フォルトゥナ)の星座——運命の星座のもとで世界は人間つまり人間の力(ヴィルトウ)に対して開かれ、現われ、提示される——に向かって、人間が奮い起こす応答といえよう。運命なしに力なく、力なしに運命はない。力と運命の交錯は、人間と世界が戯れ合いながらその位置を入れ換え合う、人間と世界の調和を物語る。この調和は、政治家の知恵からも、また個人の道徳的ないし他の卓越性、専門家の能力からも遠く隔たっている。」<sup>41)</sup>

近代国家は順法精神、祖国愛を要求したが、ただ要求するだけでなく、近代国家は教会から教育を奪い、国家教育を制度化＝国定化することによって、自ら教育に乗り出した。近代国家は、人間の陶冶・訓練・教育という直接にはキリスト教から受け継いだ、ながい規律化の過程を強制的に経営することによって、共同体構成員の性格形成を試みたのである。しかし、そのプロセスが大きな変動と地域的差異を持っていたことも疑えないであろう。徳の概念はすでに述べたように、また今引用したように多様である。キリスト教の徳の概念、ギリシアのアレテーとしての徳の概念、ローマの(ストア派の)道徳的ニュアンス徳の概念、共和主義の徳(シヴィックな徳)の概念は相互に異なった徳の概念である。

それぞれの地域で国家が国民を創出しようと試み、規律と愛国の教育を展開しようとする17世紀以後のヨーロッパにあって、イングランドにはイタリアから、あるいはオランダ経由で、共和主義が流入し、知識人の関心を捉えた。こうして自立した人間と社会の思想のグランド・セオリーとして次第に体系化と洗練を遂げていった共和主義の市民論は、国家の側の国民論あるいは自然法思想と対抗しながら、また時には融合しながら、人間と社会、政治と国家に関する考察を推し進めることになる。

このようなプロセスは、ポーコックが雄渾の筆致で描いて以来、多くの研究者の関心を引き、研究は深化し、多くの論争を引き起こし、研究の飛躍的な発展へとつながってきたけれども、まだ多くの未開拓な領域を残している。たとえば、大ブリテン思想史における、さらにはアイルランド思想史における18世紀初頭のキー・パーソンである、フランシス・ハチスンひとりにとってみても、最近の盛んな研究にもかかわらず、すでに言及したように、自然法思想と共和主義、ストア主義、キリスト教のハチスンの思想における折衷、あるいは統合の様相とコンテクストはまだ十分に解明されているとはいいがたい。

共和主義の特徴をなす三要素をフィリップ・ペティット(Phillip Pettit)は、(一)反君主政をモチーフとする「法の支配」、(二)共和国は「抑制・均衡(*check and balance*)の支配」を必要とするという観念、(三)「徳の支配」の観念に求めている<sup>42)</sup>。この徳の支配、有徳者の支配＝統治だけをとってみれば、プラトニストたちはことごとくその立場にあったし、徳の支配を否定する思想家はむしろ稀であるように思われるが、しかしペティットの三つを認める思想家となると非常に限定されるであろう。しかし、この基準によれば、ヒュームの政治論には共和主義の要素がみとめられることになると思われるし、これまではっきりしなかったヒュー

41) アーレント、引田隆也・斎藤純一訳『過去と未来の間』みすず書房、1994年、187ページ。

42) Horton, J. and S. Mendus eds., *After Mackintyre*, Polity Press, 1994, p. 187.

ムの政治思想の明確化に役立つであろう。

ロックは(一)、(二)の要素はあるけれども、(三)の要素を退けた。ホブズにはこの三要素のいずれもほとんど存在しないと言ってよい。そうだとすれば、ロックは共和主義の影響を受けた思想家なのだろうか。

人脈からするとロックは、共和主義と無関係であったとは思えないし、まして共和主義の伝統を知らなかったということはない。ロックはシャーフツベリ家の侍医であったし、シャーフツベリ卿の周辺には共和主義的傾向をもったウィッグの父祖たちが集まっていた。ロックの友人にはシドニーのような共和主義たちがいた。しかしロックが採用した政治的思考は共和主義のそれではなく、自然法学のそれであった。すでに1660年にロックは自然法論を執筆した。ロックはなぜ自然法学の伝統にコミットしたのだろうか。敬虔なキリスト者であったロックにとって、アルミニウス派であったグロティウスにとってと同じく、自然法思想は親近感をもてるものであっただろう。そして自然法学と自由主義は密接な関係があった。しかし、自然法思想は世界の解釈をもたらすとしても、それ自体は実践哲学ではない。ホブズが自然法は内面の規範にとどまると述べたように、自然法は一般的な道徳法に過ぎず、強制力に限界があった。ロックにしても自然法の認識から政治的行動を引き出したのではないであろう。むしろ、時局の切迫した専制政治に対する対決の必要性、専制を打倒して、自由な政治制度を構築することの不可避性の判断から、ロックも実践への指針を引き出したであろう。そうとすれば、これは共和主義精神の発露と無縁とは言えないであろうが、しかしそのような言説をロックは展開しなかった。

スキナーが主張したように、自然法学と共和主義はさかのぼれば共通の伝統から育ったふたつの流れの伝統であると言えるとしても、両者の関連は前二者の関連ほど密接なものではなかった。すでにロックの時代においては明確に異なる思想的伝統となっていた。しかし、ロ

ックの被治者の同意に基づく政治——民意尊重——という政治理念は、自由主義的であるとともに共和主義的でも民主主義的でもあるように思われる。けれども、ロックと共和主義の関係はさほど濃密であったようには思われない。精神は言語によって制約される。ロックは法の言語で政治制度を把握することによって、法中心の政治理論を構築した。

ロックの同時代の代表的な共和主義者には、例えば、シドニーがいる。そしてシドニーの政治的立場は、ふたりがともにフィルマー批判をモチーフとして統治論を展開したことにも示されているように、ロックとさほど離れていたわけではないのである<sup>43)</sup>。

18世紀になると、イギリスにおいては近代国家の制度が安定し、政権は寡頭制支配となっていく。しかしながら、商業ジャーナリズムが本格的に成立した公共空間において権力、富、徳をめぐって多様な公論が展開され、党派抗争が盛んになりひろげられ、そのようなダイナミズムを通してブルジョア的なインタレストのイデオロギーが制度化される。しかし、剝出しのインタレストの角逐と主張は、政治と経済のダイナミックな発展と絡み合っていたものの、そのような発展・繁栄は徳なき精神の跳梁であり腐敗にはかならず、徳を重視したカントリからの激しい批判を浴びることとなる。繁栄が爛熟に達すれば達するほど腐敗墮落は深刻化し、それに応じてブリテンの共和主義は急進化していく。このような共和主義(シヴィック・ヒューマニズム)の歴史はポーコックが相当まで明らかにしたが、ポーコックの衝撃的なテーゼ<sup>44)</sup>は、そ

43) シドニーについては英米でも必ずしも多くの研究があるわけではないが、わが国ではいっそう遅れており、数編の論考があるにすぎない。スコット(J. Scott, *Algernon Sidney and the English Republic 1623-1677*, Cambridge U. P., 1988. Do., *Algernon Sidney and the Restoration Crisis 1677-1683*, Cambridge U. P., 1991)やヒューストン(A. C. Houston, *Algernon Sidney and the Republican Heritage in England and America*, Princeton U. P., 1991.)の研究を踏まえた、本格的な研究の登場が待たれる。

44) シヴィック・ヒューマニズムの17世紀のイングランドへの導入とその際のパラダイムの変容を分析することノ

の後の活発な研究を生み出すことになった。その論争はまたあらたに検討する余地がある<sup>45)</sup>。

### おわりに

徳は現代の社会理論におけるキー・ワードのひとつになりつつある。とりわけ、徳を活発に論じているのは、アメリカの学界である。すでに過去の人となったハンナ・アーレント、ポーコック、そしてマッキンタイアが三巨頭だろうか。アーレントと公共哲学、ポーコックと共和主義思想史、マッキンタイアとコミュニタリアンというこの三グループの徳論は相当に異なっている。彼らの間の相違が、活発な言論活動を誘発しているという側面があるように思われる。祖国愛や愛国心の論議も盛んになってきたが、それはブッシュ政権の成立と9・11テロ以前からの潮流である。ポスト9・11における共和党的好戦論と、そうした思想的潮流は区別されなければならない。真の共和主義者は、もちろん、テロにも反対すれば、イラク攻撃にも反対するであろう。

三グループの徳論の相互比較と、とりわけポーコックに始まる共和主義思想史の新しい研究成果についての検討が不可欠であるが、それは次の機会に行いたい。

本稿は「市民社会と徳」という問題について、この問題との関連で、戦後日本の思想史を回顧し、市民社会も徳も重要な意義をもつ概念であるという認識に立っている。しかし、両者は共に概念としての明確さと言う点で、きわめて多義的であり、曖昧である。したがって、両者は概念として再検討しなければならないことは言うまでもない。そして、そのような検討を経た

とき、共和主義的徳の意義が明らかになると考えている。

結論を言えば、本稿の背後にある立場は、共和主義的な市民社会と徳の概念を現代的アクチュアリティをもつものとして、顧みる必要があるというものである。もちろん本稿は、社会の主体は個人であるべきだと考える。しかし、個人は自由な権利の主体であるというだけでは十分ではない。公共的個人という概念を明確に確立する必要があるのではないかと理解に立っている。

個人と公共は対立概念であるように思われてきた。実際、自由主義はそのような想定にしばしば立っている。個人と公共の関係が難問であることは言うまでもない。両者を対立概念と考えることがいかに欺瞞的であるかということ、激しく論難したのは、ルソー<sup>46)</sup>であった。個人と公共を対立概念として考える限り、自由主義は、公共の利益を侵さないかぎり、個人の権利を、そして個人の欲望追求を優先するであろうし、そのような個人はしばしば利己主義的個人へと墮落するであろう。そして公共の規則や利益を侵して、社会に損害をもたらす、処罰されるであろうけれども、社会が味わう失望を考えると、このような個人主義的、功利主義的、自由主義に問題があることは、言うまでもない。したがって、様々な公共哲学の試みが行われてきたのである。ルソーとは対蹠的な立場に立っていたアダム・スミスにも、そのような試みを見ることができる。

近代の共和主義は、利己的個人を否定した思想である。その意味ではスミスはすでに近代社会における共和主義の不可能性を明らかにしたと言えるかもしれない。スミスは近代社会の原理を勤労と商業に見たが、それは利己的欲望の追求に他ならなかった。しかし、そのスミスも、公共精神の意義までは否定はしなかった。スミ

は、ポーコックの大著 *Machiavellian Moment*, 1975 の第 10, 11 章のテーマであったが、その要旨についてはこの特集の竹澤論文を参照。

45) ポーコックは前出の *Machiavellian Moment* において大ブリテンの19世紀の共和主義を扱わなかった。しかし、19世紀に共和主義思想はすっかり消滅したのではないであろう。たとえば、ヴィローリはミルの『自由論』や『代議政体論』に共和主義思想を認めている。M. Viroli, *Republicanism*, New York, 2002, p. 108. しかし、本格的な研究は、これからである。

46) ルソーに始まる、あるいはモンテスキューを嚆矢とするフランスの共和主義は、とりわけ大革命によって、英米の共和主義と違った特徴を獲得しつつ展開されて行ったと予想されるが、そのようなフランスにおける共和主義の歴史はこれから描かれなければならないだろう。

スが断罪したのは公共の利益を掲げて、その美名に隠れて、私益を追求する個人の欺瞞であった。スミスは、解放された利己的欲望に、正義のルールを与え、正義と生命を守るために、ささやかな徳、公共精神を注入した。このバランスを取り違えないことは重要である。そのスミスは利己的欲望の肥大には批判的であった。

現代の文明社会では、利己的個人を否定することは困難である。したがって、社会思想にとっては、利己的個人の社会化を考えることが重要となる。18世紀からの社会思想の課題は、まさにそこにあったと言ってもよい。利己的個人の社会化に成功すれば、抑圧的な国家や権力装置は、ますます不要になって行くはずである。社会はますます自由で平和になるはずである。それはユートピアに見えるかもしれない。社会主義は、利己的個人の社会化を断念して、社会組織の社会主義化によって利己的個人を抑圧し

たが、それは人間の本性からして、無理な試みであった。

利己的個人の社会化は教育や司法が担うということになっているが、様々な市民運動やヴォランティア活動も大きな役割を果たしている。すなわち経験が利己的個人の社会化を促進するということである。多様な経験は自由主義社会が可能にする。そして思想的には、自由主義を前提にしつつ、利己的個人主義に対置すべきものとして公共的個人主義の可能性を検討することが、これからの課題である。まず公共的個人概念<sup>47)</sup>を確立することがその一歩になるだろう<sup>48)</sup>。

**【付記】** 本稿は平成14年度科学研究費補助金、基盤研究(B)(1)「近代共和主義の系譜とその現代的可能性の研究」による成果の一部である。

47) 公共的個人主義という言葉を筆者は civic humanism の訳語として考えている。とすると公共的個人は civic man の訳語ということになるだろう。公共的個人というと、カントの自由な道徳的主体としての人間像が、それに近いようにも思われる。ドイツにおける共和主義の歴史もこれから改めて問題になるであろう。

48) 本稿はその試みではない。このような結論は、本稿でおこなった概説的な歴史的、思想史的検討の前提であるけれども、本稿で論証できたわけではない。