

# 人権批判の現代的可能性について

——「人間の権利」の系譜学——

笹 沼 弘 志

人間の本质はけっして個々の個人に内在する抽象体ではない。その現実においてはそれは社会的諸関係の総体(Ensemble)である。(マルクス\*)

「人間性」とは「社会関係の総体」であるということこそ、もっとも満足できる答えである。なぜならそれは人間は生成し、社会関係の変化とともに不斷に変化するという生成の観念を含んでいるからであり、「人間一般」というものを否定しているからである。(グラムシ\*)

人間の唯一の可能性は、革命的生成変化にある。恥辱を払いのけ、許しがたいことに対抗しうるものは、革命的生成変化をおいてほかにない。(ドゥルーズ\*)

目次

序 現代人權論の問題構成

第一章 市民革命——民主政と人權の誕生

第二章 協同社会主義と人權の展開

第三章 マルクスの人權批判論

第四章 転換期の世界精神と法

結 現代的人權と人權批判の意義

序 現代人權論の問題構成

あの世界を驚愕させたソ連の悲喜劇的な崩壊から一年が過ぎようとしている。人類解放の理念に導かれ、巨大な世界体制を造り上げてきたこの国家はいかなる存在であったのか。ソ連の最後を飾った「人間の權利と自由の宣言」は、この問いに対する鍵を与えるものではあるが、さらに根本的な問題、すなわち「人權の歴史性と普遍性」という問題を提起するものでもある。「人權の歴史性と普遍性」は、現代における憲法学のみならず法哲学いや「哲学」にとつて、根本問題であり続けてきた。そしていま、人權の歴史的制約性を証明する役割を果たすはずであった社会主義の崩壊によって、この問題は最も新しくかつ困難な問題となったのである。

日本において「人權」の歴史的制約性を肯定する立場から、「人權」に対する最もラディカルな考察を加えたものの一人に藤田勇がいる。藤田は、人權を人間の存在の本質、すなわち社会的諸関係からとらえ返すことによつて、「人權」カテゴリーは階級的支配を本質とする資本主義社会に固有のイデオロギーであり、社会主義社会においては揚棄されざるをえないものである、と論じた。このように、藤田のいう「人權」の「歴史的規定性」とは、「人權」

を一定の歴史的段階、すなわち「資本主義社会」に限定するものであり、その背後には歴史の客観的發展法則が前提されていたのである。<sup>(2)</sup>

ところで、藤田のかような人権カテゴリー揚棄論の理論的前提を形づくるものは、マルクスの「フョイエルバッハ・テーゼ」<sup>(3)</sup>における人間本質論と「ユダヤ人問題について」<sup>(4)</sup>における人権批判論である。

マルクスは、フョイエルバッハを批判しつつ、人間の存在の本質は個人に内在する何か歴史的に普遍的な固定的な実体ではなく、歴史の諸時点における人と人との社会的諸関係の表象にすぎないと主張した。むしろ個人は社会的諸関係、つまり相互行為をつうじて造られるものなのである。しかもこの社会的諸関係は、国家と社会との分裂、社会の諸階級への分裂によって貫かれており、それゆえ「人間」もまた分裂した存在となるのである。

こうした認識の起点となっているのが、フランス人権宣言に対し根底的な批判を加えた「ユダヤ人問題について」において示された社会の政治的国家と市民社会への分裂、「人間」の人 (homme) と市民 (citoyen) への分裂である。近代市民革命は「人間」の共同体としての社会を政治的国家と市民社会とに分裂させ、それに対応して「人間の権利」も政治的国家の成員としての「市民の権利」と市民社会の成員としての「人の権利」とに分裂した。この市民社会の人とは、人間の共同体的結合から切り離されたエゴイスティックな人間であり、この「人の権利」、とくに自由権は私的所有の自由にすぎないと断定する。一方、政治的国家は現実の生活におけるエゴイズムのうえにそびえる抽象的な共同性にすぎず、その成員としての「市民の権利」も抽象的な共同性を表現するものにすぎないとされる。それゆえ、現実の生活において人間という共同性から引き離されている人の生活において共同性を回復し、真の共同性を実現することによって人間の解放を行うことが目指されたのである。

こうした論理から、「人権」は共同性から切り離されたエゴイスティックな「人の権利」として、最初期マルクス

そしてソビエトにおいても、批判されたのである。

しかし、後に検討するように、一九世紀前半からロシア革命にいたる世界的な過程のなかで、「本来の人権」はエゴイスティックな「人の権利」に固定されていたのではなく、その内的カテゴリー（カテゴリー）においても「主体」においてもより多様で豊かなものへと展開していったのである。社会的諸関係が世界的過程の中で変動してきたように、「人権」もまた史的に変容してきたのである。藤田の「人権カテゴリー揚棄」論は、人権を歴史的なカテゴリーとして把握することに成功しながら、「人権」を「所有権」へと還元することにより、逆に固定的なものとしてしまったのである。

それでは逆に「人権の普遍性」はどのようにして立証することができるのだろうか。歴史貫通的に人権の存在を証明するといっても、「人権」が近代の産物であることは否定しえないし、また資本主義が永遠のものであると証明できないように、将来にわたって「人権」が存続すべき根拠を経験論的方法によって提示することも不可能である。そういう意味で藤田の問題提起はなお有効性を完全に喪失したわけではない。

人権の普遍性を論ずるためには、藤田がその歴史的規定性を証明したときのように、やはり人間的存在の本質なわれ社会的諸関係のレヴェルから人権をとらえ返す必要がある。つまり、人間とは日常的に他者と相互的に関係を有しつつ、行為することによって形成される社会的存在であり、この相互的行為形式が同時に「人間」として表象されるのである。人間はそういった意味で実体概念ではなく関係概念なのである。しかもこの関係は権力作用によって貫かれた支配関係なのである。それゆえ「人間の権利」もまた権力関係を内包するものである。ここに所与の「関係」（システム）として実現されている「人権」（人権システム）を貫く権力作用を批判する「人権批判」の可能性が存在するのである。にもかかわらず、人権理念に積極的な意味での普遍性が認められるとすれば、それは社会的諸関

係を貫く「支配」へのプロテストとしてである。この人権理念はあれこれの内容をともなったシステムというより、あらゆる異義申し立てを可能とする形式的な正義とでもいうべきものである。いずれにせよ人権の普遍性も人権批判も、権力論からとらえ返すことによって初めて論ずることが可能となるのである。

さてそれでは、人権の誕生とその史的変容を跡付けることによって、あらためて現代的な人権批判の可能性と人権の意義とを探求する作業にとりかかるとしよう。

(1) これについては別稿を用意している。

(2) 藤田勇「社会主義社会と基本的人権」(東大社研編『基本的人権』東大出版、一九六八年、所収)および『ソビエト法史研究』東京大学出版、一九八二年、第一部Ⅲ、参照。その後、藤田の人権批判論は若干の修正をとめないながらもその基本を維持してきたが、「フランス人権宣言と社会主義思想」(但し第一、二節を除く。『講座・革命と法』第二巻『フランス人権宣言と社会主義』日本評論社、一九八九年所収)では、東欧社会主義の崩壊やソ連における「人権」論の復活などによって大きな動揺を見せている。

(3) MEW, Band 3, S. 534. 「フォイエルバッハについてのマルクス」(マルクス・エンゲルス『ドイツ・イデオロギー』岩波文庫、所収)。以下、訳文については、邦訳を参考としたが、必ずしも同一ではないことをおことわりしておく。

(4) K. Marx, Zur Judenfrage, MEGA, I-2, 1982. 邦訳「マルクス「ユダヤ人問題のために」」(『ヘーゲル法哲学批判序論』国民文庫、一九七〇年所収)。

## 第一章 市民革命——民主政と人権の誕生

### 第一節 人間の権利の誕生

封建諸勢力を打倒し、身分制的桎梏から市民を解放した市民革命は、「人間及び市民の権利宣言」を高らかにうたあげた。市民革命は諸領域に分散化された「政治」すなわち身分制的支配から諸個人をそしてまた市民社会を解放

するとともに、自立した市民からなる新たな政治的公共性を創出した「政治革命」でもあった。これは「人間」解放にとってあらゆる意味で偉大な《事件》であった。

「フランス人權宣言」に多大な影響をおよぼしたとされるシエースは「ひとは特権によって自由になるのではなく、すべての人間に属する権利によって自由になるのだ」と身分制的特権、すなわちヘルシャフトと結びついた「既得権」を否定した<sup>(2)</sup>。かように「人權宣言」は絶対王政、封建的権力・ヘルシャフトに対する民衆のプロテストとしてまさに「近代的世界の創造を促した社会変革のための闘いの声」であった<sup>(3)</sup>のである。

しかし、解放された政治的公共性を担い得るものは「能動的市民」に限定されていた。フランス大革命の所産としての「人間及び市民の権利宣言」<sup>(4)</sup>は、「人間の解放への要求一般を意味する」ものでありながら、人間の権利と市民の権利とを厳密に区別し、市民たる要件を「自権民」に限定することにより、庶民、女性そして当然のことながら子どもの市民の権利を与えず、彼らを政治的公共性から排除したのである。このように市民の権利が「なお家長の自立性の延長上にとらえられる」ものであることは村上淳一の認めるとおりである（村上『近代法の形成』一二二頁）。しかも、「能動的市民」たる要件は、人權宣言が実定化されるなかで、実際には人間Ⅱオムの権利の享受の資格要件としても機能していったのである。

こうした人權宣言の二重構造をマルクスは政治的国家と市民社会への分裂、および人間の人間Ⅱオムと市民への分裂を表現するものととらえた。だが、マルクスがいう共同的な「人間」概念もまた近代、「革命」の産物である。「人間」概念が誕生するためには、人間を身分制的な小宇宙へと分割していた秩序を打ち破ることが必須であったのだ。すなわち市民革命による政治的公共性の解放によつてはじめて「人間」概念が誕生しえたのである。しかし、「人間」は誕生のときから二重に分裂せざるをえない運命にあった。政治的な公共性は人類史上はじめて「人間」という類的

な存在を自覚せしめたが、それは現実の生活における個人の共同体からの分離、すなわち欲求の体系としての市民社会を前提としていたのである。しかも、この市民社会の成員、共同性から切り離されたエゴイスティックな人の権利としての人權は、古典的な「古き良き法」における家父長権力を継承した産業者の権力を基礎として成立したものである。

さて、「近代」を告げる「関の声」たる「人權宣言」は、かようなパラドックスを内包するがゆえに、その当初から熱烈な支持と激しい非難にさらされ、常に論争の渦中に投げ込まれていた。

イギリスのプライスは、一七八九年一月四日、名譽革命記念協会の記念祝賀会において「祖国愛について」と題する講演を行い、名譽革命の諸原理がフランス革命の原理として復活し、さらにそれによって乗り越えられていったと、そしてイギリスがそれにつづかねばならないと訴えた。<sup>(6)</sup> 名譽革命の諸原理とは、宗教における「良心の自由」、権力濫用に対する「抵抗権」、そして統治者を選定・罷免し、「われわれ自身のための政府をつくる権利」(the right to frame a government for ourselves)である(Price, p. 190. 邦訳四八頁)。こうした自己統治の原理は、彼のいう「祖国 our country」概念にも特徴的に表れている。「祖国」とは「生地」でも、「森や野原」でもなく「われわがその成員である共同体 community」である。プライスのいう「祖国愛」とは、こうした「同一の政体のもとで連合し (associated)、同一の法によって保護され、共通の市民政治によって結束する同僚、友人そして親類の統一体」(p. 178. 一八頁)たる「共同体」の成員「われわれ」自身の「自己決定」、つまり「民主政」に他ならない。そしてこれが「名譽革命」の原理なのである。

また、プライスはアメリカ独立を支持し、「市民的自由の性質、限界および諸原理」に関し次のような議論を展開した。<sup>(7)</sup>

まず彼は自由を身体的自由、道德的自由、宗教的自由および市民的自由に区別し、前三者によって市民的自由を補強し（根拠付け）ようとしている。これら諸自由のうち最も基礎的なものは身体的自由すなわち「自発性あるいは自己決定の原理」であり、人を「主体（Agents）たらしめるもの」である。道德的自由とはいかなる反対諸原理にも制約されず、自らの内省的道德的原理、正邪の感覚に従って行為する力であり、宗教的自由は他人に影響されず「宗教的真理すなわちわれわれの行為の規則」にそって、自己の良心により決定をくだす力を意味する。そして「市民的自由とは、人民の集合体がそれに関わりを持たず、それに対するコントロールを行ないえないながらも命令指揮してゐるいかなる権力の押しつけにも服従することなく、市民社会または国家が自己自身の判断ないし自己の制定した法にしたがって自己統治する力のことである」（*ibid.*, p. 22, 邦訳、一六頁）。そしてこれら諸種の自由に共通する「一般観念」として「自己統治の観念」の存在を確認する。こうした議論がロックの自己の身体、行為にたいする支配権を継承したものであることはプライス自身も公言するところである（*ibid.*, p. 20. 同、七頁）。

ただし、プライスの自由論はあくまでも「自発性あるいは自己決定の原理」という「徳性 virtue」に基づくものであることに注意する必要がある。彼は「人類の主要な天恵」は、「真理」、「徳性」、「自由」であるといひ（*ibid.*, p. 181. 「祖国愛について」二五頁）、「祖国の啓蒙」、知識による徳性の指導を主張する。「知識なき徳性は狂信者をつくり、また徳性なき知識は悪魔をつくる。しかし両者の結合は、人間の尊厳と完成との頂点にたつする」というのである（*ibid.*, p. 182. 同、三〇頁）。

これに対し、ロックの場合、自己の身体にたいする支配権は、その行為および行為の結果に対する支配権を導くもの、すなわち労働とその結果＝財産に対する包括的・排他的支配権を正当化するものであり、自己決定の原理＝徳性が富と密接に結合されていた。この「富と徳性（Wealth & Virtue）」の結合がスコットランド啓蒙およびスミスを頂

点とする古典派経済学の基礎となっていることは周知のとおりである。しかも市場経済の成長、商業資本の台頭による社会的「腐敗」(corruption)を徳性という「市民的公共性」により規制するというスコットランド啓蒙のシビック思想をスミスは逆転させ、商業の発展すなわち利己的原理の貫徹こそが徳(正義)の実現の条件であるとしたのである。<sup>(8)</sup>

さて、市民革命の申し子としての「人權」の意義は、次のようなプライスの言葉に端的に示されているといえよう。「なんじら、すべての世界の圧政者よ、戦慄せよ！ なんじら、奴隷制的統治機構および奴隷制的階層秩序のすべての支持者よ、警告をうけとれ！ もうこれ以上、改革を、革新を、(不合理に、またよこしまに) よびおこすことをやめよ。おまえたちはいまや、世界を暗黒のうちにとどめておくことはできない。もはや増大する光と寛容にたいしてこれ以上逆らうことはできないのだ。人類にその諸權利をかえし、権力濫用の是正に同意せよ。人類とともに前たちが滅亡する前に」(Price, p. 196. 『祖国愛について』六五頁)。これは人類の「徳性」virtue || 自己決定autonomy に対するあらゆる侵害、支配への根底的なプロテストの表明である。ただしここで注意すべきは、「徳」、すなわち自律性が、支配され虐げられている全てのもの、つまり他律的存在にも、いやそれらに対してこそ認められるべきであると訴えられていることである。

- (1) シェイエス『第三階級とは何か』岩波文庫、一九五〇年、三〇頁。
- (2) 村上淳一『近代法の形成』岩波、一九七九年、二二一頁。
- (3) カメンカ／イアースーン・ティ編『人間の権利』未来社、一九八四年、一九五頁。
- (4) Maurice Duverger, *Constitutions et documents politiques*, Presses Universitaires de France, 1981, pp. 9-10. 邦訳、『人權宣言集』岩波文庫。
- (5) 針生誠吉「人權保障における近代立憲主義型と社会主義型」『基本的人権Ⅰ』所収。
- (6) Richard Price, *A Discourse on the Love of our Country*, in *Political Writings*, ed. by D. O. Thomas, Cambridge U. P., 1991. 邦訳、プライ

ス「祖国愛について」 未来社、一九六六年。

(7) R. Price, 'Two Tracts on Civil Liberty, in Political Writings, p. 21 ff. 邦訳、ブライス『市民的自由』未来社、一九六六年、一三頁以下。

(8) 以上の記述については特に、田中正司『アダム・スミスの自然法学』御茶の水書房、一九八八年によった。

## 第二節 保守主義の人権批判

このようなブライスの演説に対し、バークは綺麗びやかな修辭を懲らした書による非難を加えた。<sup>(1)</sup> バークは、名譽革命のなかで王からたまわった權利章典は、「臣民の權利と自由」、イギリスに古来からつたわる「古き良き法」に基づく「祖先より發する家産」(つまり「既得權」)を記したものであり、人民による王の選擧など革命的な原理を規定したものではないと一蹴する (Burke, pp. 14-15, 30. 邦訳二二―二三、四一―四二頁)。權利章典の起草者はブライス以上に抽象的な人間の權利に関する理論に精通していながらも、古来より伝わり「実定的で記録にもある世襲という權利」(「既得權」)を、單に理論的な認識すなわち「悟性」<sup>(2)</sup>によってではなく「賢慮 (prudence)」という実践的な感覺によって選んだのであるという。このようにバークは、「人間の權利」なるものを、抽象的原理に立ちかつ自分たちの財産を破壊しかねない「曖昧で思弁的な」ものとして批判し、「既得權」を擁護するのである。バークによる人権否定論はこれにつきる。

ところで、バークの家産Ⅱ財産に対する「崇拜」は、家産制、ヘルシャフトと社会統合Ⅱ再生産との結合に対する認識を前提とするものであった。彼は「我々の財産を我々の家族の手中で永續させようとする力、この力こそ、財産に属する様々の事柄のうちで最も価値あり最も興味あるものの一つであり、しかもまた社会それ自身の永續化の方向に著しく働く力です」という。これは確かに慧眼であったといえよう。

しかし、バークが「利己的性格や視野の偏狭さの結果」、「革命好みの精神」の産物として非難した「人間の権利」、近代的人権（オムの権利）の享有もまた「既得権」を継承する「富と徳性」を条件とするものであった。

フランス革命を担った革命的ブルジョアは女性の権利、参政権を否定するにあたって、なおも革命によって歴史のごみ箱に捨てられたはずの「既得権」をほりだしたのである。タレイランは「人類の半分である女性が男性によって政治に参加することからすべて排除されるというのは、抽象的な原理に従えば、説明不可能な政治的現象である」といいながら、「既得権 *prescription*」によって「女性を抑圧するのを正当化している」のである。<sup>(3)</sup> ここにおいても理性的認識、悟性によってではなく、政治的なブルーデンスによって女性の権利が否定されるのである。しかし実はタレイランの議論はより巧妙であった。つまり、女性の政治的権利の剥脱は、男女に共通の幸福とりわけ女性の幸福によって求められているのであり、「憲法がかの女たちに拒否している幸福を、渴望するためにではなく、憲法がかの女たちに保証している幸福を知り、尊重するために、女性を育成しよう」というのである。<sup>(4)</sup> 女性が政治的要求を行う、すなわちオムに対するプロテストをする前に、教育の力によって予め抵抗力を剥脱しておくべきだというのである。オム＝男性に従順な主体  *sujet*  として女性を服従  *assujettissement*  とせることが企図されたのである。<sup>(5)</sup>

これは、哲学的自然権としての「人間の権利」が前提とする「理性」なるものが、実はヘルの家産制的支配権力を継承するものであることを暴露するものである。啓蒙と民主政の申し子ルソーは「男性の氣に入り、役に立ち、男性から愛され、尊敬され、男性が幼いときは育て、大きくなれば世話を焼き、助言をあたえ、なぐさめ、生活を楽しく快いものにしてやる」ことが女性の義務だといい、女性を男性の奉仕者、愛玩物としたのである。<sup>(6)</sup> まさしく「人間の権利」の根拠たる「理性」とは、女性、子どもそして直接生産者（労働者・小作人）に対する家産制的支配の能力、支配のテクノロジーであったのである。

- (1) Edmund Burke, *Reflections on the French Revolution*, London, 1910. (オリジナルは一七九〇年)、翻訳、エドマンド・バーク著作集3『フランス革命の省察』みすず書房、一九七八年。
- (2) Burke, p. 30. 『省察』四二頁。なお「賢慮」とは「政治」の原理であり、いうまでもなくアリストテレス以来の政治哲学の根本問題である。
- (3) Mary Wollstonecraft, *A Vindication of Rights of Woman*, London, 1891, p. xxvii. (以下 VRW) オリジナルは一七九二年刊行。邦訳、メアリー・ウルストンクラフト『女性の権利の擁護』未来社、一九八〇年、一七頁。
- (4) 「エム・ド・タレイラン・ペリゴールにより、国民議会にたいして、憲法委員会の名においてなされた、公教育についての報告」『フランス革命期の教育改革思想』明治図書、一九七二年、所収。四六一四七頁。
- (5) 「主体化＝服従」論については次を参照せよ。L. Althusser, *Idéologie et appareils idéologiques d'État*, Positions, Paris, 1976. 邦訳「アルチュセール『イデオロギーと国家のイデオロギー装置』」(『国家とイデオロギー』福村出版、一九七五年所収)。
- (6) ルソー『エミール』(岩波文庫) 下巻、二二頁。

### 第三節

#### ラディカリズム 根源主義の人権批判論

女性の権利を否定するオム・家父長の権利に対しては早くから厳しい批判が加えられた。当地フランスでは女性の不可譲・不滅の自然権と政治への参加を要求する「女性の諸権利の宣言」が発せられている。<sup>(1)</sup>これは男性に対し何が「女性を虐げる支配権を与えたのか。いってみよ」、「力か。才能か」と問いつめる。しかし、自然や動物界を見回しても「至るところで両性は不滅の傑作にむかつて調和を保って協働している」であり、人間の男性だけが「暴君として君臨しているのだ」と批判する。そして「女性は、生まれながらに自由であり、権利において男性と平等なものとして存在する」、「女性は、処刑台にのぼる権利がある。同時に女性は、演壇に昇る権利を持たなければならない」と宣言するのである。

しかし、自己の思想を率直に述べ演壇に立つ権利を主張した「女権宣言」の著者ゲージューは、「処刑台に立つ権利」を革命政権の手によって現実<sup>(2)</sup>に保障されたのであった。辻村みよ子が「近代市民革命は」、「『女性および女性市民の諸権利』を無視し、女性を、階級差別と性差別という二重の差別の中に放置した」と断定するゆえんである。<sup>(3)</sup>

こうしたオムの権利に対する女性の権利の側からの批判は、フランスだけでなく、古き良き法、「富と徳性」の国イギリスに於いてもより理論的に展開された。プライスに師事していたメアリ・ウルストンクラフトはバークの書がでると同時に、これに辛辣な批判をあげせる書『人間の権利の立証』（一七九〇年）をだし、それに引き続き翌年には『女性の権利の立証』<sup>(4)</sup>を著した。「女性の権利の立証」についてみる前に『人間の権利の立証』でのバーク批判に簡単に触れておこう。<sup>(5)</sup>

彼女が最も怒りを覚えたのはバークの「貧者に対する侮辱」である。バークはフランスにおける税制改革への批判に関連して次のようにいう。民衆は善き秩序のなかで自発的に服従し、働くことによって生活の糧を得ているのである、この秩序を破壊しようとするものは民衆の敵である。民衆は自分が享受し得ない財産でも尊敬しなければならず、自己の労働の成果がその努力に見合わない場合には「永遠の正義という究極的均衡のなかにこそ慰めがあるのだということを教え込まねばならない」というのである。<sup>(6)</sup>これに対しウルストンクラフトは、これは「謙譲と神の意志に対する服従という、もつともらしい言葉で語られた卑しむべき無情な詭弁である」と批判する。<sup>(7)</sup>バークの批判は単にフランスにおける改革動向に対して向けられていただけでなく、プライスなどイギリス急進派の土地改革要求に対するものでもあり、ウルストンクラフトの批判が一層激しいものとなったのは当然である。このような彼女のバーク批判は、やはり同時代のトマス・スペンスや後にみるペインの主張と共通するものであり、理論的な成果としてはペインにも先行するものとして高く評価できよう。<sup>(8)</sup>

さて、『女性の権利の立証』のなかでウルストンクラフトは、タレイランの女性の権利（特に参政権）否定に対し、女性もまた理性をもつものとする（VRM, p. 66, 邦訳一〇六頁）と断言し、女性も「人類の自然権」（*ibid.*, p. XXVIII, 邦訳一八頁）を享受すべきだと主張する。これについては、ウルストンクラフトもまた理性主義の人間像にとらわれ、古典的哲学的人權（オムの権利）論にとらわれていたのだ、との批判もあるが、彼女の主張は実はそうした限界を突破する質を有するものであったのである。彼女は「理性」を「富と徳性」を既にもつて、こととしてとらえているのではなく、それらをもたぬ者にもあらかじめ「理性」があるものと前提しているのである。それは人間の創造における平等を論争的根拠とするものであった。

ウルストンクラフトにとって女性にも理性があると主張すること、そしてまた女性も「徳性」*virtue*をもつべきだと主張することは、オムの支配に対するプロテストであり、その正当化（*vindication*）である。女性の権利は、単に女性も人間（オム）であるという単純な事実から根拠付けられるものではなく、オムの支配に対するプロテストによつてはじめて根拠付けられるのである。徳性獲得の手段としての教育過程と富のオムによる独占に対する批判により、女性の教育への権利、財産への権利が正当化されるのである。それゆえ当然ながら、彼女にとって女性の権利は古典的人権（オムの権利）に包摂されるものではなく、それらが立証されるのはオムの支配の否定のうえにはじめて見いだされる「人類」*humanity* という観点からである。ここにいう「人類」とは、博愛主義的理念というより、オムの「支配」に対するプロテストと女性の権利を正当化するための概念装置だといったほうがよいだろう。これは「人間の不平等」を非難したルソーの理性的主体（*subject*）＝近代市民が女性を奴隷とするものに他ならなかったことへのラディカルな告発を前提としていたからである（VRW, p. 23 ff. 邦訳五五頁以下参照）。

かくして、ウルストンクラフトにとって女性の「徳性」*virtue* とはオムの家産制的支配能力としての「徳性」

virtueではなく、人間＝人類の一員としての「尊厳」dignityを意味するものへと転換させられているのである。virtueを有するものが人間としての尊厳dignityをもつというのではなく、virtueをもつもの（オム）により支配されているものにこそ人間としての「尊厳」を認め、支配に対するプロテストを正当化しようとしているのである。しかし、このプロテストゆえ、ウルストンクラフトの主張は逆にジェントルマンやレディーから激しい非難を浴びた。文人ウォルポールは彼女を「哲学者ぶった蛇」「ペティコウトをつけたハイエナ」と呼び、日本の「青踏」派の崇拝したブルーストッキングのハナ・モアでさえこの書を「奇想天外で馬鹿げている」と評したという<sup>(9)</sup>。

アメリカ独立革命のイデオログ<sup>(10)</sup>、トマス・ペインもまたバークを批判し、「人間の権利」を擁護するが、その論拠となるのは創造における「人間の一体性と平等」である。彼は、神による人間の創造という世界に広くみられる「神話」においては、常に人間の一体性と平等がうたわれているという「事実」を根拠に、人間の自然権として平等を導きだす。「人間の一体性」とは「人がすべて『同じ一つの階層』に属するものであり、したがって、万人が生まれながらに平等で、しかも平等な自然権を持っている」ということを意味する（Paine, 1989, p. 77. 『人間の権利』岩波文庫、六七頁）。

何よりも重要なことは、ペインの場合、「自然の平等権」（『コモン・センス』岩波文庫、二九頁）は、「富と徳性」をもつものオム＝有産者に限定されなかったということである。ペインの平等権の主張は、土地をもたざるもの、無産者の権利の正当化にまで拡大される<sup>(11)</sup>。ペインは土地の私有制を否定し、万人が土地に対して平等な利用権を有すると主張する。彼は、なぜ土地の私有がもたらされたのか、その起源を土地の使用、耕作の結果土地が改良され、それによってその改良された土地に対する権利が承認されるようになっていったことに求める。しかし、それによって他ものが自然に有する土地に対する利用権を奪われることになり、土地を占有するものは、権利を剥脱されたものに

対し「補償金」を支払わねばならないと主張するのである。<sup>(12)</sup>この補償金制度は、富者の貧者に対する博愛に基づく配慮ではない。ペインは、「慈悲ではなく権利である」(Paine, 1967, p. 482. 邦訳一六五頁)と断言する。このように「土地をもたざるものの権利」をポジティブに打ち出し、それに基づいて、さらに正義（もたざる者の側の正義といつてよい）に基づく土地の再分配を主張しているのである。なお、彼が貧困者を救済し、青年が貧困に陥るのを防ぐためには、個人的な努力ではなく「文明の組織化」(ibid. p. 483. 同 一六九頁)が必要であると論じていることは、サン・シモン先の先駆として高く評価できる。

以上のようなウルストンクラフトやペインの人権論は、「力」（＝権力あるいは能力）や「富」をもたざる者に積極的な権利Ⅱ正義をみとめることによって、古典的哲学的な人権論の限界を突破し、現代的な人権へと展開していく質を持っていたといえよう。<sup>(13)</sup>

ここで啓蒙・市民革命期の人権論を簡単に整理し、以下の議論の方向性を明確にしておきたい。

まず、この時期の人権論は二つに分類できるだろう。第一は、いわば「強い人権」論ともいうべきもので、第二は「弱い人権」論ともいうべきものである。

第一の「強い人権論」はロック、ルソーからカントへと連なるものであり、これは自己決定、すなわち自己の定立した規則への服従Ⅱオートノミーを基礎としたものである。自己の定立した行為規則の遵守（自律Ⅱオートノミー）が徳性であり、ここに道徳的卓越性ないし人間の尊厳が成立する。自律（オートノミー）が社会的に展開された場合それは「民主政」（デモクラシー）と呼ばれる。自己決定の能力は「理性」と呼ばれ、その現世における基礎は「富」と理性を形成する過程であり結果でもある「教養」Bildungである。

ここで「強い人権」論に哲学的に完成された形態を与えたカントの議論を簡単にみておこう。

カントは、「人間の尊厳」ないし「崇高性」は、人が単に道徳法則に服従することのみによっては認められず、その人自身が自ら服従する道徳法則の立法者であり、だからこそそれに服従するということのなかにのみ認めうるのだという。つまり、「人間の尊厳」とは徹底した自律の原理に基づくのである。それゆえ単に他者の意思に従うもの、一方的に支配され、保護されるものには「人間の尊厳」は認められないことになる。<sup>(14)</sup>

またカントはその「法論」中の「市民」論においてルソーに完全に依拠し、次のような議論を展開している。<sup>(15)</sup>「市民的人格性」とは代理されえないものであり、「市民」たる資格は「投票の能力によってのみ決定される」。この能力は「市民の独立性」すなわち「共同体 *gemeinen Wesens* の単なる一部分 *bloß Teil* ではなく、さらにその成員 *Glied* であろうとも欲する、つまり自分みずからの意思によつて共同体 *Gemeinschaft* のなかで他人たちとともに行為するようなその一部分であろうと欲する独立性」であり、この「独立性」の有無によつて「能動的國家市民」と「受動的國家市民」との間に必然的に区別が設けられる。「受動的市民」とは雇われ職人、未成年者、全ての婦人 *alle Frauenzimmer* および「一般に自分自身の経営によらず他人の指図・管理（ただし國家のそれは除く）によつてその生存（扶養と保護）を維持することを強要されているあらゆる者」のことであり、「これらは全て市民的人格性を欠いており、彼らの現存はいわば単なる内属性（偶有性）にすぎない。∴彼らは他の諸個人によつて指揮されあるいは保護されなければならない、従つて何ら市民としての独立性をもっていない」というのである。

カントにとつては、こうした「実体の偶有性」にすぎない「受動的市民」には、「自らの立法に同時に自ら服従する」という条件のもとで、普遍的な立法者となりうる能力」においてのみ成立する「人間の尊厳」が認められえないこととはいうまでもないことである。

かように、「強い人權」は、精神的・物質的力の所有を根拠としたものであり、自己（身体）ないし他者に対する

支配を内包するものといえよう。

これに対し、第二の「弱い人権」は、「富と教養」「理性」などの物質的・精神的「力」をもたないもの、自己の生活において自足できず、何らかの形で他者に依存せざるをえないもの、「事実」としてそのような制約を受けているものに、権利を認めることを核心とする（かような「弱い人権」論の系譜としてはとりわけイギリスのラディカリストたち、ブライス、ウルストンクラフトやペインをあげることができる）。「支配」あるいは「保護」という他律的な「力」のもとにありながら、それに対するプロテストを行う権利が「弱い人権」の基礎である。こうした「弱い人権」からの、「保護」ないし「補償」の要求は、強者の「博愛」への期待に基づくものではなく、「力」へのプロテストを前提としたものであり、自己の固有の権利にもとづくものといえる。それは中世の民衆がヘルを打倒し、千年王国を築きあげようとしたときに依拠した「正義」や後にロシアの民衆がツァーリや「ブルジョア」に対して蜂起したときの合法性に通ずるものであったといえるかもしれない。

さて次に、こうした二つの人権論を導きの糸として、偉大な「闘争」の世紀、一九世紀における人権批判と人権の展開を概観することにしてしよう。

- (1) これについては辻村みよ子の紹介がある。辻村みよ子「フランス革命と『女権宣言』」法時、四八巻一号、一九七六年。フランス女権思想・運動についてはやはり辻村の「フランス革命期における女性の権利」『成城法学』一七号、一九八四年七月、及び白井厚「女性解放思想史上におけるメアリ・ウルストンクラフト」(ウィリアム・ゴドウィン「メアリ・ウルストンクラフトの思い出」未来社、一九七〇年、所収 参照。なお白井論文はメアリの思想を中心にイギリス急進主義思想、フランス啓蒙思想、マルクス主義などを関連づけた興味深いものである。
- (2) これは、革命政権による女性のクラブ運動の弾圧と並行している。これについては辻村、一九八四年論文参照。
- (3) 辻村みよ子「フランス革命と『女権宣言』」六九頁。かような「近代」認識はマルクス主義フェミニズムの提起する家父長制と資本制連関構

造の問題に関わる。

- (4) Mary Wollstonecraft, *A Vindication of Rights of Men*, 1790 (Rep. 1975). (以下VRM) の書は人権思想史上きわめて重要な意義を有しており、本格的な研究が必要である。なお水田珠枝『女性解放思想史』筑摩書房、一九七九年第四章を参照のこと。
- (5) なおこれには「政治および道徳的テーマ」主体 (subjects) への非難 strictures を「めて」との副題が付されている。
- (6) Burke, p. 240-241 バーク『省察』三〇九頁。
- (7) VRM, p. 142-143. なお白井厚前掲解説一九八一―一九九頁も参照。
- (8) 「人間の権利」(資料・イギリス初期社会主義) 平凡社、一九七五年所収) 参照。これはアメリカ独立、フランス革命に先立つ一七七五年に哲学協会で朗読されたものである。
- (9) しかし、彼女の主張を復権させようというものもいた。マルクスの剰余価値学説の先駆者ウィリアム・トムソンである。なお以上の記述は主に同書訳者解説(白井堯子) 三七九、三八八頁、及び前掲白井厚論文の記述によった。
- (10) ベインの著作については次を参照した。Thomas Paine Reader, ed. by Michael Foot and Isaac Kramnick, Penguin Books, 1967. / Thomas Paine Political Writings, ed. by Bruce Kuklick, Cambridge U. P., 1989.  
ベインの国家・法論を特徴づけるものとなっているのは彼のアナーキズム的指向性である。国家を必要悪とみなし、「相互の幸福尊重による法と政府の止揚」(ibid. 同、一九頁) を理想とする彼の姿勢は、無政府共產主義者につながるものともいうる。こうしたベインのラディカリズムについては、次を参照のよう。J. Keane, *Democracy and the Limits of Liberalism*, Verso, 1991.
- (11) Thomas Paine, *Agrarian Justice*, in Paine Reader. 邦訳、T・ベイン「土地配分の正義」『近代土地改革思想の源流』(御茶の水書房、一九八二年) 所収。これは一七九五年から翌九六年にかけて執筆されたものである。
- (12) 土地私有制の否定からただちに土地私有の廃止を主張していない点にベインの限界をみることも可能であろうが、「補償金」という措置を提言したベインの現実的なブルーデンスを評価することもできる。
- (13) ところで人権論の普遍主義的基礎付けを試みている日本の奥平康弘は、ゲワースの理論によりつつ、目的適的な行為を行い得る人間、平均的な人間にのみ人権が認められるのであり、その他の人間、「ある種の老人」や子どもなどには人権、ヒューマン・ライツではなく配慮による特別な権利を与えるべきだとの論を展開しているが(奥平康弘「ヒューマン・ライツ」考)(和田英夫教授古希記念論集刊行会『戦後憲法学の展開』日本評論社、一九八八年、所収)。こうした「能力に基づく人権」論もオムニ家父長+ブルジョア権力に依拠した人権論と共通の問題構造を有するものといえる。弱いものに慈悲ではなく権利を認める。こそが現代的人権の核心である。奥平の議論は、現代的な人権(ヒューマン・

ライツ）を論理的に根拠付けようとしながら、現代的人権の本質を破壊してしまいかねない危険性を有するものといえるのではないだろうか。

- (14) Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Suhrkamp, 1974, S. 74. 邦訳、『世界の名著三二・カント』中央公論社、一九七二年、所収）二八六頁。

- (15) Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, Suhrkamp, 1977, SS. 432-434. 邦訳、カント『人倫の形而上学』（『世界の名著三二・カント』所収 四五一～四五三頁）。

## 第二章 アソシエーションイズム 協同社会主義と人権の展開

### 第一節 社会革命と法

フランス大革命に引き続き激動の日々を過していたヨーロッパの国々とりわけフランスを社会改革の思想がとらえつつあった。それは、大革命の英雄の一人でありながらジャコバン独裁の下で獄に繋がれた最後のフィロゾーフ、コンドルセが『人間精神の進歩』に記したように、まさに「進歩」という共通の理念に貫かれたものであった。<sup>(1)</sup>

そのコンドルセとチュルゴアの弟子であったサン・シモンは理性的な「社会進歩」理念に「産業の組織」という物質的基礎をあたえ、他方、アンチ・フィロゾーフ、フリーエは社会発展の理論、すなわち「社会科学」を創設し、歴史の客観的な法則に則って「未来社会」の見取り図を描いた。こうして初期フランス社会主義は社会進歩の、「科学」として「組織された社会」建設の理念と理論を世界にもたらしたのである。これらの基礎的教義となったのは、日常的生活（生産Ⅱ再生産活動）の共同化、すなわちアソシエーション（社会的協働）であった。

アソシエーション理念は、産業革命に先行しながらも、産業革命によって拡大されつつある矛盾を解決すべき指針であった。政治革命によって人類社会の共同性を実現する可能性が「政治的公共性」として現出していながら、社会は相次ぐ混乱に見舞われている。これを解決するには、現実の人々の生活を、産業を組織化しなければならない。こ

れがサン・シモンの最大の信念となっていた。そして、イギリスに遅れながらも産業革命が進行しつつあった七月王政期、コンシデランやルイ・ブランは、社会を破壊の危機に陥れつつある「ブルジョアジーとプロレタリアートへの社会の分裂」を克服するすべを構想した。

しかし、社会の分裂の危機はついに「革命」へと発展せざるをえなかったのである。さらにこの「革命」は、その原因となった産業革命という世界的なシステム変動と、「大革命」そして世界精神ナポレオンによって火を付けられた諸民族の覚醒、民族自決という権利の要求と結びつき、ヨーロッパ「世界」を巨大な奔流に呑込んだのである。<sup>(2)</sup>こうした「世界精神」のうねりは、オーストリー・ハンガリー帝国をこえて遙か辺境のロシアをも激動に巻き込むであろう。そして次世紀には逆にこの辺境の地ロシアから世界的な革命の号砲が発つせられ、これを中心として地球を二分する大帝國が築きあげられ、ついにはそれが悲喜劇的な終焉をむかえることはわれわれのみが知っていることである。

(1) コンドルセの「進歩」思想およびフランス社会思想における「進歩」理念の承譜については「田辺寿利著作集第二巻・コンドルセとコント」未来社、一九八二年および『田辺寿利著作集第一巻・フランス社会学成立史』未来社、一九七九年を参照のこと。

(2) 中山昭吉はかような世界的変革のうねりを「一九世紀ヨーロッパ革命」「一九世紀東欧主導型ヨーロッパ諸民族の春」として再構成する試みを展開している。中山昭吉『近代ヨーロッパと東欧』ミネルヴァ書房、一九九一年、三八〇頁参照。また早川弘道は一九世紀における国民国家形成過程に対応した社会主義運動の展開を二〇世紀六〇年代の体制横断的なプロテストとの対比によって鮮明に描きだし、国家主義と対抗する「民族的権利」や「人権」の意義を見いだす試みをおこなっている。早川弘道「東欧革命における民族自決権の肖像」（長谷川正安・渡辺洋三・藤田勇編『講座座・革命と法』第二巻『フランス人権宣言と社会主義』日本評論社、一九八九年所収）。

## 第二節 初期社会主義の法・権利思想

### 一 初期社会主義思想における自然権概念の輪郭——フリーエ

まず、一九世紀ヨーロッパを席卷した「協同社会」主義の権利論を、近代自然法思想のイデオログ、J・ロック<sup>(1)</sup>とフリーエとの対比において簡単にみておこう。

あまりに有名であるが、ロックは、「天然自然」の状態においては人間は「完全に自由な状態」であり、「互いに平等であつて、従属や服従があるべきではない、ということとは明々白々である」とし（Locke, p. 260. 邦訳一〇頁）、「世界の種々の部分」は「人類共有のもの」であると前提した。ここから、「所有権」そして政治的支配、国家を導き出すのは「なるほど困難である」(ibid., p. 286. 同三一頁)。彼はその困難を「労働」という神秘的な力によって克服しようとするのである。

ロックは「人は誰でも自分自身の一身については所有権をもっている」と自己の身体に対する排他的支配権Ⅱ所有権を自明のこととして定立し、当然のことながら人の「身体の労働、彼の手の働きは、まさしく彼のものであるといつてよい」という。そしてこの「労働」が、万人のものであつた世界から己れ一人のものを切り取り、それを正当化する力となるのである。「労働」がこれらの果実と共有のものとの間に区別を設けるのだ。労働が、万物の共同の母たる自然がなした以上のなにかを、それらにつけ加えたのである。かくしてそれらは彼の私的権利となつたのである」(ibid., p. 288. 同三三―三四)。かように「労働」とは世界を分節化する「原エクリチュール」<sup>(2)</sup>なのである。

これに対し、フリーエの場合には、自然状態における狩猟、漁撈、採取、放牧の権利という経済的基本権が、とりあえず社会状態では不可能なものになると引き替えに代償が現れねばならないとする。その代償とは労働権・生存権<sup>(3)</sup>である。

フリーエは「哲学者」(この定義についてはフリーエ①上、一四頁参照)たちを批判し「彼らは人権を扱っていないが、労働権を認めることを忘れている」(フリーエ①下、一〇頁)と「労働権」ないし「労働への権利」の意義を強調する(彼はまた女性の権利が不当に無視されていることにも批判を加えている)。しかし、彼の批判は「人権」およびそれを旗印とした「革命」そのものにも及ぼされている。

「ギリシア人のあの夢想を復活した結果、かくも愚かしいものとなりはてた人間の権利」、「人権の支配が革命をひきおこして以来、そのなかでも最上にして唯一の有益な権利である労働権を忘れてしまったために、われわれは新たな混乱への道を歩んできた」(フリーエ①下、一二六頁)のだという。

こうしたフリーエの「人権」「革命」批判は「文明」段階に対する批判であり、この前提には社会運動の推移の法則が存在した。そしてフリーエは「社会的運動を逆戻りさせる」二度の「愚考」を弾劾する。「一度めは一七九三年、ヨーロッパを急速に野蛮へと導いた過度の政治的自由」であり、「二度めはまさに今日、われわれを急速に封建秩序へと下落させている商業的自由である」(フリーエ①下、一二九頁)。このようにフリーエは「近代」そのものの二大原理「共和制十産業主義」を激しく呪うのである。そして「虚言と嫌悪感を催す産業とが支配している文明状態」、「転倒した世界」に対し「協同社会状態」すなわち「真理と魅力的産業との使用のうえに築かれた正立した世界」を展望するのである(フリーエ②、四四二頁)。かような「正立した世界」、「協同社会」でこそ「労働への権利」が保証され得るのであり、現状においては不可能である。こうした協同社会を形成する道は「協同組合」に見いだされている。「協同組合」とは「自然的ないしは誘引的」なものであり、「その成員が競争心、自負心、その他利益と相容れるさまざまな媒介を通じて、労働に誘われるような組合である」(フリーエ①上、二二頁)。このように協同組合は人々を結合する「引力」を原理とするのである。「神は引力によって物質界を司っている」のだ(フリーエ②、四四二頁)。

ロックの場合における「労働」は世界から私権を切り取る、したがってまた自然的共同体から自己を切り離す力であったが、フリーエにおいては「労働」は人々を結合させる「引力」なのであり、共同の労働によって協同社会が形成され、そこにおいて人々の生存が保障されることになるのである。

## 二 形而上学Ⅱ法学的世界観批判——サン・シモン主義

「権利を人間の基本に置」こうとしたフリーエに対し、サン・シモンおよびサン・シモン主義者たちは「社会の新秩序の再形成を権利の觀念から接近することには消極的であつた」<sup>(5)</sup>。というより、むしろ「権利」概念を積極的に否定しようとした。彼らにとっては、「権利」概念は、社会の低い発展段階、「形而上学」の時代に対応するものであり、新たな「実証主義」の時代にはもはや時代遅れであるとされたのである。

サン・シモンは、「人類は、何よりもまず支配体制のもとで生活することを運命づけられ」たが、「実証科学や産業における進歩が十分になされたのちに、支配的あるいは軍事的制度から管理的あるいは産業的制度に移ることを、運命づけられたので」あるという（サン・シモン、三四七頁）。「支配」とは神学的封建体制の原理であり、新しい「産業」的社会体制においては「管理」が原理となるとされた。その過渡期においては形而上学、法学が一定の役割を果たすが、しかしそれは危機と病氣の状態であると断定される。こうした状態にあるイギリスの「憲政」<sup>(6)</sup>が「人間精神が政治において到達しうる最高度の完成として」語られるのは、「政治学がまだ幼年時代にあることを証明している」のだという（三四三～三四七頁）。

サン・シモンの「法ニヒリズム」を、ティマーシェフのいうように彼が「法の理解を欠いていたこと」<sup>(7)</sup>によるものとするのは早計である。サン・シモンの「法」批判は法律家・平民の軍人や地主など中間階級への嫌悪に基づくもの

であった。彼は、中間階級は「貴族でも農業者でもなかったので、…特権に反対する人民の保護者の役割を演じ」たが、一七八九年に権力を奪取するや自分の仲間達に新しい貴族の称号を与え、この新貴族のために世襲財産を創設し、結局のところ「自分たちの利益のために封建制を再建し」たのだ、と批判する<sup>(8)</sup>。

そしてサン・シモンは、こうした中間階級Ⅱ「社会の奇生者」から「産業者の手に政治権力を委ねることにより、『産業社会』が実現され、そこにおいては『国家は死滅し、『人の支配から物の管理へ』と移行する』と考えたのである<sup>(9)</sup>。

このサン・シモンの弟子たちは「法Ⅱ権利」への批判をさらに強めていく。その中心は「諸特権」とりわけ「所有権」に対する批判であった。バザールなどが一八二八年から二九年にかけて行った講義によってこれを見ることにしよう<sup>(10)</sup>。

まず、彼らの法批判は「人類の進歩」「人類の完成可能性(perfectibilité)」（宣言、四〇頁）に基づくものであった。これは「人類の道徳的、知的、肉体的発展つまり愛情、理性、活動の統一にむかつて絶えず発展する進歩」（四九頁）であり、二種類の時期に分かたれる。第一は「組織(organique)の時代」であり「協同社会(association)メンバーの間の団結(union)の光景を示しており、すなわち、一つの共通目的に向うかれらの努力の結合を規定している」。第二は、「批判の時代」であり、「混乱に充ち、旧い社会関係を断ち切り、ついにはいたる所でエゴイズムにおもむくものである。しかし、批判の時代は単にネガティブなものとしてとらえられているのではなく、『かつては人類の発展に長らく貢献してきた』『旧い諸形式を破壊することによってよりよい形式の構想とその実現を容易にす』るものとして評価されている（三七～三八頁）。これは先のサン・シモンの『過渡期』評価のアンビヴァレントを継承したものだといえよう。

発展の諸段階は、人間の活動様式、感情・知性・物質的活動にも対応している。これは共感の創出の段階であり、「共感に強く駆り立てられ、それを民衆に伝えることのできた人々によって代表される」（すなわちヘゲモニーのことである）。知性は精神の発展を示す科学の進歩により成立する。物質的活動は、「過去においては戦争と産業という二つの行為によって表わされ」たが、「未来においては『産業』だけによって表わされる。なぜなら人間による人間の搾取は自然に対する人間の一致した行動にとつてかわられるであろうから」である（三八頁）。その「未来」とは「普遍的協同社会（association universelle）」（同、九二頁）であり、この実現のためには「人類は教育、立法、所有構造および全ての社会関係を…変容するよう努めるべきである」という。

彼らが徹底して嫌悪するのは「腕力による支配」であり、これらは徐々に弱まりつつあるものの、なお「立法の中」や「両性間関係」において、そしてなによりも「所有者と労働者」との関係のなかに存続しているという。「もつとも粗野な形態で示した人間による人間の搾取、すなわち奴隷制」が「主人と賃労働者の関係の中にきわめて高度に存続している」と看破するのである（同、九四頁）。そして「所有の定義」は法律の中には見いだすことはできない、「所有に関する理性、法の精神」は「法典とは別の場所」にあるとし、「所有」とは「社会秩序の一般原理」であるというのである（同一四二頁）。そして「所有関係の変容」を説く。それは「土地均分法」のような「平準化」であつてはならず、「勤労者だけの間で」「能力に応じて分配する」ことでなければならぬ（同一四八頁）。つまり所有の否定ではなく「所有の完成」である（同一四四頁）。そして勤労者の立法によってこれが達成されるだろうと期待するのである。しかし、「立法」は「教育の補足物」でしかなく（同二〇〇頁）、「道徳的規律の維持と、特殊な形態でその教育とを目的としている」（同二〇一頁）というように、法は教育を通じた社会「変容」の論理に解消されてしまふのである。<sup>(1)</sup>

進歩・社会連帯主義の立場からのより徹底的した「権利」批判はコントのものである。

コントはサン・シモンの優秀な弟子として『産業者の教理問答』第三分冊「社会再組織に必要な科学的作業のプラン」を著すが、この書の中で彼は社会再編の計画について三つの「系列」を設定する。第一に政治から、その神学的性格と形而上学的性格とを完全にとり除き、「政治の実証的基礎となるべき人間精神の全体的発達の歴史的観察体系」(社会学)を創出すること。第二に、「自然への働きかけを目標」とする「新生社会にふさわしい完全な実証的教育体系を作」ること(社会政策)。第三に、「文明人が自然に対して、どのような集団的働きかけができるかを概観すること」(テクノロジー)である。<sup>(12)</sup>

この第一の史的発展、「進歩」には「三段階の法則」が立てられる。これはサン・シモンにならったものであるが、それは「神学的」、「形而上学的」、「実証主義的」段階である。形而上学的段階は「知的」には「批判的」であるが、「歴史的」には「現存秩序の解体」を役割とする。<sup>(13)</sup>この時代は哲学者と法学者によって支配される。神学的時代も形而上学的時代ともに「利己主義的」な道徳が支配している。これはそもそも形而上学が、「本質的に個人的であり、決して直接的に集団的ではない」神学の派生物に他ならないからである。これに対し「実証主義」の時代は「科学」によって支配される。この実証主義科学においては「人間的現象は、単に個人的なもの」としてだけでなく主として「社会的現象」として認識される。そして「一切の要素、一切の段階が本質的に連関している一つの集団的・連続的發展の結果として」とらえられる(同「一五七頁」)。こうした科学的・論理的構造から実証主義科学、実証哲学は「義務感と当然結びついている全体の精神を常に発達させることによって義務感を刺激し、強化する」という傾向」を有するのであり(同「二〇三頁」)、実証的精神は「何の努力も要さずして直接に社会的である」。こうした精神からみれば実存するのは集団的存在としての「人類」だけであり、「固有の意味での人間」(個人)は存在しない。「社会」は抽象の産

物ではなく「個人」こそが抽象的なのだということになる。そして「私たちは、あらゆる時と場所に正しく拡大された社会的連帯という深い感情に」浸透され、「科学的紐帯」によって結ばれているのである（同二〇三―二〇六頁）。こうして我々は「共感の本能」「社会的本能」に固有の発達を遂げていくのである。

かような実証主義の時代においては「無益で騒々しい権利論議の代わりに、一般のおよび特殊な各種の本質的義務について、有益で効果的な判断を行」うべきである（同二一九頁）とコントはいう。そして彼は晩年の著作『実証政治学体系』で次のような有名な言葉を綴ることになる。「原因」という言葉が真の哲学上の用語から排除されねばならないように、「権利」という言葉も真の政治学上の用語から排斥されねばならない。この二つの神学的形而上学的概念のうち、一方（権利）はもはや不道德的かつ無政府的であり、他方（原因）は不合理で詭弁的なものである<sup>(14)</sup>。後にフランス公法学の巨人デュギーは、その理論を展開するさいにこの言葉を引用することになる<sup>(15)</sup>。しかし、その際、社会的連帯には科学的洞察のみならず「社会的分業」という経済的基礎が与えられることになるのである。

- (1) John Locke, 'Two Treatises of Government', ed. by P. Laslett, Cambridge U. P., 1988. 邦訳、ロック『市民政府論』岩波文庫、一九六八年。
- (2) J. Derrida, 'Of Grammatology', 1976. 邦訳『根源の彼方に——クマートロジーについて』現代思潮社、一九八六年参照。
- (3) フーリエの著作については以下を参照した。①『四運動の理論上・下』現代思潮社、一九七〇年、②『産業的協同社会的新世界』（世界の名著・続8『オウエン、サン・シモン、フーリエ』中央公論社、一九七五年所収）、③『団体的社会主義要綱』（春秋社版・世界大思想全集16）一九三〇年。以下引用は番号によって表記する。なおフーリエの労働権論については、A. Menger, 'Das Recht auf den vollen Arbeitsertrag in geschichtlicher Darstellung', 邦訳A・メンガー『労働全収権史論』未来社一九七一年、及び内野正幸『労働権の歴史的展開（一）』国家学会雑誌、九四卷一一―一二号、三三頁以下を参照のこと。
- (4) 「工業主義は最新式の科学的怪物である」（フーリエ③、三四頁）。
- (5) 菊谷達彌『労働権思想の発展とその法的反映』（荒木誠之先生還暦祝賀論文集『現代の生存権』法律文化社、一九八六年、一八三頁）。

(6) サン・シモンのイギリスに対する評価は非常にアンビヴァレントであるが、これはイギリスの過渡的性格にある。「産業的な方向にできるかぎり修正された封建的政府」であり、これはヨーロッパ社会が「封建体制から産業体制へ、支配体制から管理体制へ移行する道を用意し」たという(三四二頁)。他方、フランスは「国民は本質的に産業的であるのに、その政府は本質的に封建的である」(サン・シモン、三二八頁)。そのため、政府と国民との間の社会進歩の段階のずれという異常な現象を是正し、産業的な政府を創出することがめざされるということになる。

(7) ティマシーフ『法社会学』東大出版、一九六二年、五三頁。

(8) コンラート&セレニーの知識人権力批判に通ずるものともいえようか。『知識人と権力』新曜社、参照。

(9) 北川善英『二月革命と「労働権」(Le droit au travail)』——フランス人権史の一考察(一)——名大『法政論集』八一、八二号、一九七九年、三四頁。

(10) バザール他『サン・シモン主義宣言』木鐸社、一九八二年。

(11) もちろん、これがソビエト法における法Ⅱ教育機能論の起源の一つであることはいうまでもない。

(12) 「社会再組織に必要な科学的作業のプラン」(世界の名著三六・『コント、スペンサー』中央公論社、一九七〇年所収)。

(13) 『実証精神論』(前注(12)所収)一五二頁。

(14) A. Conte, *Système de politique positive*, Paris, 1851, I, p. 361. 訳文についてはデュギー『国家変遷論』における引用(邦訳、岩波書店、一九二五年、一四頁および初版のロシア語訳、Дюги А. Общество, личность и государство, С.-П., стр. 8-9.)を参考にした。

(15) L. Duguit, *Le droit social le droit individuel et la transformation de l'Etat*, Paris, 1922. 邦訳、デュギー『国家変遷論』。

(16) デュルケーム『社会分業論』青木書店、一九七一年参照。

### 第三節 フランス二月革命と新しい人権

#### 一 「強制されたアソシアシオン」と新しい権利——コンシデラン

二月革命に先立つ日々、緊張をましつたある資本家と労働者との関係、労働者の窮乏化状態をフリーエ派の総帥コンシデランは次の様に分析した。「社会はますますはつきりと二大階級に分裂する方向へと進んでいる。一方は土地所有および商工業の領域におけるいっさいの絶対的支配者たる、すべてを、あるいはほとんどすべてを所有している

少数の人々であり、他方は、資本と労働手段の所有者への完全な集团的従属のうちに生存し、不安定でしかもたえず減少する賃金をうるために、その腕や才能や力を、近代社会への封建的領主にたいして賃貸しせざるをえない、なものも所有しえない大多数の人々である」<sup>(1)</sup>。これは一八四三年八月に発表された「社会主義の原理——一九世紀民主主義宣言」に記された言葉であるが、この書は既に社会のブルジョア階級とプロレタリア階級への分裂のみならずその克服の方法についても明確に論じており、のちにロシアの一アナキストによってマルクス・エンゲルスの『共產党宣言』の種本だといわれることになるものである<sup>(2)</sup>。

コンシデランは「一七八九年の時期は：暴力にもとづく権利と労働にもとづく権利の間の、あるいは出生による永久的征服の権利たる貴族の権利と、すべての人々のすべての人々に対する権利たる共通の権利、すなわち民主的権利との間の明確な分離を、人類の歴史に印づけ」（同二六七―二六八頁）たのであり、「新しい公法は、個人あるいは階級の本来の非行をもはや全く認めず、反対に、すべての人々の政治的・社会的能力の平等を、きわめて民主的に宣言し」たにもかかわらず、政治、産業、商業において上位・中位の地位は上層・中産階級の家族によって独占されており、結局のところ「新しい権利の形而上学的な自由主義、旧権利したがって貴族的権利の法的崩壊……（中略）……特権の廃止にもかかわらず、現在の社会秩序はなお貴族的秩序でしかなく」と断罪する（同二六九頁）。しかし「こうした障害を設けているものは、もはや法律でも権利でも政治的原理でもなく、経済組織、社会組織それ自体である」。つまり無政府主義的競争のもので急速に成長しつつある産業的・金融的封建制とそれまでの労働者の集团的隷属である。「革命の事業は完成されたが、民主主義の事業は開始されたばかりである」（同二七〇頁）。

「人民階級は、社会が彼らに生活と労働を保証してくれることを望んでいる。彼らは、労働権が所有権と同時に神圣な権利であることを理解しはじめている」。このようにコンシデランは労働権・生存権の意義を強調するが、それ

は決して所有権に対する批判・否定にはいきつかない。彼は財産の共有という「革命的な原理もしくは方法」を否定するのである。資本・産業的自由と労働者大衆との闘争の悲惨な結果を回避するには、この「闘争を中止させる」ことが必要だという（同二八一頁）。この奇怪な問題設定を可能とするのは「競争を和解に、分散を集中に、闘争を協力におきかえる力のある一つの原理」であり、それは「協同」（アソシアシオン）だということである（同二七八―二七九頁）。矛盾の根源をみずに、矛盾を「回収」するためにアソシアシオンが利用されるのである。こうしたコンシデランのアソシアシオンはいわば「強制されたアソシアシオン」とでもいふべきものであろう。そしてコンシデランの労働権・生存権論はこれを前提としていたのであり、労働の資本に対するプロテストの否定の上に成り立つものであったといえよう。

## 二 「労働の組織」と国家によるプロレタリアートの解放——ルイ・ブラン

華やかな文明の只中での人類の半分の貧困、幾多の反抗と犠牲、これらは競争とエゴイズムによってもたらされているものであり、これを解決するには労働を組織し、「万人の自由な協力とその同胞的結合によるあらゆる種類の精神的及び物質的改善」を行なうしかない。これこそが「進歩」という「宇宙の法則」<sup>(3)</sup>にかなうものである。「七月革命」後約十年、二月革命に先立つことや凡そ十年、ルイ・ブランはこのように『労働の組織』に記す。

「治療されない病人に、治療されるべき権利がいったい何の関係があるのか」（同二六頁）。「労働によって生活する権利」（同二二頁）を実現するには、「権力」を奪取する必要がある。かくして、ルイ・ブランは「民衆の真の主権」の確立（同二〇頁）、普通選挙の実施が必要だという。そして普通選挙で創出された「正義の帝国」（同二七頁）の力によって「社会工場」を造り、労働を組織することによって競争を廃止し、貧困を消滅させ、「プロレタリアートの解放」（同

（二二頁）を実現するのだ。こうした構想が、貧困と隷属にあえぐ民衆に新たな「革命」へのパトスを与えたであろうことは否定できない。しかし、あくまでも社会革命を推進するのは民衆を指導すべき民主的國家でしかなかったのである（二三頁）。こうしたブランの論を若干引用しよう。「抽象的な方法で考察された権利は、一七八九年以後、民衆を迷わしている蜃気楼なのである。権利は、民衆のために必要な生きた保護に代わった形而上学的な、かつ死んだ蜃気楼である。憲章のなかで勿体ぶって、しかも無益に宣言された権利なるものは、個人主義制度の発生が不正であったということ、そして貧困者の放棄は野蠻であったということを隠すこと以外には、何の役にも立たなかった。これは、自由が権利なる言葉によって決定されたがためであり、かつ飢餓の奴隷、寒冷の奴隷、無学の奴隷、偶然的奴隷が、自由な人間と呼ばれるに至ったがためである」<sup>(4)</sup>。かようにブランは抽象的、単に宣言的な権利は意味をなさないとし「自由は、単に承認された権利においてだけでなく、自己の能力を正義の帝国のもとにおいて、法律の庇護のもとにおいて、行使し、発展させうるように、人間に与えられた権力において成立するのである」というのである。まさに「普選による共和制」は政治革命のスローガンであり、『アソシアシオン』は経済革命のスローガンであった。かように「産業原理としてのアソシアシオン」と「政治原理としての人民主権」民主的社會共和国の樹立」という二つの「戰略の結合」<sup>(5)</sup>が四八年「二月革命」の意義と限界とを同時に描きだしているともいえるのである。

### 三 労働の自己解放と自由なアソシエーション

一八四八年二月、ルイ・ブランは「パリ民衆」の「実力」によって「押し付けられ」た「共和制」國家の臨時政府に加わり、<sup>(6)</sup>「リユクサンブル委員会」を組織し、「予算も権限」も与えられないまま、<sup>(7)</sup>「労働権」の「現実的保障」の方策をねることになった。その方策とは「国营作業場」の設置であった。しかし、これはかつてルイ・ブラン自身

が思い描いた「社会作業場」に比べ得るものでもなかったのである。<sup>(8)</sup>そして五月一五日事件を契機として「リユクサンプール委員会」は廃止され、六月には「国営作業場」の事実上の解体が布告された。これに抗議するパリ民衆の「反乱」も四日で鎮圧され、民主国家による労働権の確立という「進歩の法則」も裏切られたかにみえたのである。

しかし、リユクサンプール委員会の廃止の後も、その労働者代表で構成する分派「セーヌ県労働者中央委員会」を中心として「合同コルボラシオン協会」が結成された。<sup>(9)</sup>この「合同コルボラシオン協会」はその規約二条に「生産者の直接的な協同組合（アソシアシオン）、すなわち協同した労働者たちの仕事場をつくりだすことによって、人間の人間による搾取を廃棄することを目的とする」と定め、「労働への権利」という言葉を現実のものとする<sup>(10)</sup>こと、「生産者の完全かつ徹底的な解放」を達成することを目指したのである（同、四〇六―四〇七頁参照）。これは「正義の帝国」（または「神の慈愛の国家」）による上からの貧困の廃止ではなく、資本という社会的に組織された力に対する労働者自身のプロテストをつうじた自由なアソシアシオンの創出への方向を指し示したものであった。そして「横領者階級に対する生産者階級の闘争」によって「労働の経済的解放をなしとげる」<sup>(11)</sup>試みは一八七一年再びパリにおいて焔をあげることになるのである。

以上のようなコンシデラン、ルイ・ブランそして合同コルボラシオン協会の労働権の主張のなかには、大きく二つ、ないし三つの社会的権利に関する観念が区別できよう。第一の社会的権利概念はコンシデランの中にみることができ<sup>(12)</sup>る。これは、たとえばロベスピエールが博愛によって「富者」の「貧者」に対する扶助を基礎付けたようにに、「友愛」<sup>(12)</sup>Ⅱ「協同」（アソシアシオン）による社会的権利Ⅱ労働権の実現であり、あくまでも資本家と労働者との和解を前提とし、しかも「なにものも所有者から奪わずに、大衆の労働に報酬を与えること」を定式化したものである。他方、ルイ・ブランの労働権概念は、民衆の支持による共和制国家の権力による強力な社会再編Ⅱ労働の組織により、実現さ

れるものであり、そういった意味では民衆の側の正義にたつた権利であるが、やはり貧者Ⅱプロレタリアート自身の自己解放ではなく彼らを導く少数の指導者の手に「解放」の事業が委ねられていたという点において、なお限定的なものであったといえよう。

これらの労働権概念は博愛的共同体における「富者」の「貧者」に対する保護・配慮としての、あるいはその「反射」である「労働者」の共同体Ⅱ国家に対する受益権的な社会的権利と総括し得るであろう。この第一の意義は、権利の物的保障、弱者に対する補償政策である。<sup>13)</sup>しかし、これが制度化の端緒をつかむためには、「革命」すなわち勤労民衆のプロテストが不可欠であったことは、決して忘れてはならない。

これらに対し、合同コルポラシオンの「労働への権利」は、政治的・社会的支配に対するプロテスト、自己解放による自由なアソシアシオンの創出への道程として位置付けられていたという点において、より開放的な新たな質を有していたものといえることができる。それゆえここに「自由権を基底とする社会的権利」が見いだされ得るのである。<sup>14)</sup>フランス革命の後、オムⅡブルジョアの権利としての「人権」は、「女性（ファム）」そして「労働者」の側からのプロテストを受け、それを暴力的に退け、あるいはそれを去勢した形で次第に自己の内部に取り込みつつ、徐々に変容を遂げていった。そして世紀転換期を経て、新世紀に至り、「人権」は「社会権」という衣装をまとうようになっていくのであるが、その誕生の背景には、支配するものと支配されるものとの対抗関係が存在していたのであり、この「関係」をどのように組織するのか（「革命」かそれとも「秩序」か）によって、社会の「調和と進歩」をもたらすべきこの「新たな権利」もまた二重に引き裂かれていたのである。

(1) コンシデラン『社会主義の原理——一九世紀民主主義宣言』（『世界大思想全集、社会・科学思想篇一〇』河出書房新社、一九五九年所収）、二

七三頁。

- (2) チェルケゾフ『共産党宣言の種本』、アルテュロ・ラブリオーラ『共産党宣言の根本思想』（ともに『社会思想全集二八集』、平凡社、一九二八年所収）および平井新『共産党宣言』剽窃問題一三田文学、一九卷、六号参照。
- (3) M. Louis Blanc, *Organisation du travail*, Paris, 1848. 邦訳、ルイ・ブラン『労働の組織』（社会思想全集第三卷、平凡社、一九三二年所収）九一―一五頁。
- (4) *ibid.*, p. 19. 邦訳二六―二七。
- (5) 谷川稔『フランス社会運動史』山川出版、一九八三年、一五一項。
- (6) 中木康夫『フランス政治史（上）』未来社、一九七五年、九八頁。
- (7) 坂上孝『フランス社会主義』新評論、一九八一年、一二四頁。
- (8) A. Menger, *Das Recht auf den vollen Arbeitsertrag in geschichtlicher Darstellung*, S. 114. 邦訳、一六六頁。
- (9) 谷川前掲、一〇〇頁。
- (10) 河野健二編『資料・フランス初期社会主義』平凡社、一九七九年、四〇七頁。
- (11) MEW, B. 17, S. 342. マルクス『フランスにおける内乱』国民文庫、八五頁。
- (12) 辻村みよ子『フランス革命の憲法原理』日本評論社、一九八九年、二八八頁。
- (13) これは社会権を単なる法的地位としてのみ承認する議論よりは積極的なものといえるが、博愛に基づく保護や国家による救済という主張には、民衆自身にポジティブな請求権を承認するという姿勢はみられない。これを現代の法哲学者にちなんで「ロールズ」型社会権とよんでもよからう。
- (14) これは中村のいう「社会権の基底における自由権の存在と両者の相互関連性」よりの連想である。中村睦男『社会権法理の形成』有斐閣、一九七三年参照。第一の社会権を「ロールズ型」とすれば、この第二のものは、初期ソビエトの法理論家にちなんで「レイスネル型」社会権と呼ぶことができる。彼は階級間の闘争が戦われる形式的な正義ないし一般的自由の地平と、とりわけ被支配・被搾取階級の運動として行なわれる階級的平等化を正当化する目的性的論理との統合を理論化した。これによって階級的支配を漸進的かつ根底的に止揚しうる法的空間が構成されるのである。しかし、レイスネル理論は法を交換的正義にのみ限定して理解したバシュカーニス派によって排除され、階級闘争は法的コントロールの及ばない赤裸々な力の対決の場に移されてしまったのである。理論的により洗練されたバシュカーニス理論こそが、国家権力との関係において法が果たしうるポジティブな機能を剥脱したのである。この問題については、別稿を用意している。ソビエト憲法における基本権原理の問題についてはとりあえず拙稿「ソビエト一八憲法と『人間の権利』」（社会主義法研究会編『社会主義法の変容と分岐』法律文化社、

一九九二年所収）を参照のこと。См. Рейснер М. А. Основы Советской Конституции. Москва, 1990/Он же. Право, наше право, чужое право, общее право. Ленинград-Москва, 1925. Дашуканис Е. В. Общая теория права и марксизм—в кн.: Избранные произведения по общей теории права и государства. Москва, 1980. 邦訳「バシヤカーニス『法の一般理論とマルクス主義』日本評論社、一九八六年。

### 第三章 マルクスの人権批判論

#### 第一節 初期マルクス人権批判論の位置

先に概観したように、青年マルクスの「ユダヤ人問題について」における人権批判は、社会の政治的国家と市民社会への分裂、人間のオムとシトワイアンへの分裂を前提とし、現実の人間の権利Ⅱ「人権」が結局は私的所有の自由、エゴイズムの権利に収斂されるものであるという点に根拠を有していた。そしてマルクスは現実の生活のなかに政治的国家に疎外されている人類の共同性をとりもどし、「個別的な人間」が「個別的な人間のままでありながら、その経験的な生活において、その個人的な労働において、個人的な関係において、類的存在」となることによって「人間的解放」が成就されると考えたのである。<sup>(1)</sup>

こうしたエゴイズム批判としての「人権」批判が、マルクスが訪れる以前の一九世紀初頭フランスにおいて一つの流行思想となっており、特にサン・シモン主義、コントの思想にその極端な形態が表れていたことは先にみたとおりである。またマルクスにおいて「人間的解放」、人間の類的存在の回復を実現するものとして抽象的に構想された経験的生活、労働における共同性の実現も、「産業の組織」「労働の組織」という具体的表現を獲得しており、社会進歩の科学的観察の上に理論化されていたこともみたとおりである。しかも、産業革命の進展により、「産業の組織」は既に現実のものとなり、アソシアシオンも「資本」という「社会的な力」のなかに具現されつつあったのである。こ

うしたなかでますます労働者の集团的隷属が深化し、それゆえ労働のプロテストも一層激しさを増していったのであった。そしてまさにこのような時期に、「労働の組織」という労働者の側の正義・プロテストに依拠した社会再編が企図され、共和制革命のなかで制度化が試みられていったのである。そのなかで二重に分裂した「人間の権利」を統合する労働者＝人間の権利としての「労働への権利」が主張されていたのである。さらにこれは、「普通選挙」を要求すなわち政治的共同体への労働者の参加要求と結合することにより、政治的共同体に労働の組織という具体的な基礎を与えるとともに、日常的労働の共同体を実現する可能性を切り開いていったのである。

このとき、若きマルクスはようやく当時の認識論的地平に辿り着こうとしていたのである。

## 第二節 マルクス人権批判論の転回

「ユートピア社会主義」の思想にある程度触れていたとはいえ、なおヘーゲル的な抽象的思考の枠組みを脱しきれていなかったマルクスがその思考の限界において構想した人間の「類的存在」形式もフランスではより経験的生活に近いものであった。これを書いた同年フランスを訪れたマルクスは、自己の構想が目前で「現実」のものとして、アンビヴァレントな姿をとって展開されつつあるのを目撃し、「これまでの世界秩序の解体を告知する」プロレタリアートの存在を確認し、革命への道程をはっきりと見定めたのである。それは「ヘーゲル法哲学批判序説」<sup>(2)</sup>という「共産主義的な労働者運動」からうけた「真の『イデオロギー的衝撃』の表現」のなかに刻み付けられたのであった。新たな人類史の創出を担い、人間の類的共同性を実践しつつある「プロレタリアートの発見」によって、マルクスは階級闘争を通じて労働の解放、共産主義というプログラムへと突き進んでいったのである。このプロレタリアートとは「急に起こってきた産業の動きを通じて」生成されたものである。それは「自生的に生じた貧民ではなく、むしろ人工的

に作りだされた貧民であり、機械的に社会の重みに抑えつけられた人間群というよりは社会の急激的な解体によって形成された人間群」なのである。そしてこの「ラディカルな鎖をつけた階級」こそが「根源的な革命」すなわち「普遍的な人間の解放」の「心臓」となるのである。<sup>(4)</sup>

しかし、単に「貧困」で「苦悩している」存在ではなく、「新しい歴史に属する」存在としてのプロレタリアートを発見したのはマルクスが初めてではない。ルイ・ブランの議論のなかには既に、プロレタリア的民主主義の発想が表れていたし、正義者同盟創設者の一人、ヴァイトリングには「プロレタリアート独裁」論の萌芽さえみることができさる。だが、歴史の科学的分析によってプロレタリアートの意義をはじめて解明したのは、ローレンツ・シュタインであろう。彼は一八四二年、フランス留学の際の見聞・社会主義者（ルイ・ブランなど）との交流をいかし『今日のフランスにおける社会主義と共產主義』<sup>(5)</sup>を著す。このなかでシュタインは「貧困な、労働し、苦悩している階級から、すべてを否定する強力で危険な統一、すなわちプロレタリアートが生まれて」（シュタイン、四四頁）きていることを確認し、既に「社会そのものの心臓部における闘争」（同、二三頁）が展開されていると記すのである。このシュタインの書には「右」（自由主義的実務家）からも「左」（真正）社会主義者へス）からも攻撃が加えられるが、マルクスの編集する「ライン新聞」はこれを擁護する書評を掲載した。<sup>(6)</sup>マルクスがこの書により、自己の思想形成を行う上での多大な素材とインスピレーションを獲得したことは当然であつたであろう。

マルクスの思想的転回は、まさに四三年、初めて目にしたフランスの衝撃にあつた。ここにおいて彼の構想力が一気に具体化する契機を獲得したのである。それが、「ユートピア」のもう一つの顔、つまり実現しつつある「産業の組織化」への批判へとさらに突き進んでいくのは四七年から四八年にかけてである。このとき既に、徐々に進行しつつある社会の産業的組織化の現実が、なおかつ労働の疎外、資本による労働の支配を強化し、「人類の進歩」と逆行

するかのような様相を呈していたのである。社会的進歩、人間解放の展望であった現実の生の共同化、アソシアシオンが逆に人間の奴隷化を強化する装置に転化する可能性が垣間見られていたのである。かようなアソシアシオンの否定面を鋭く洞察していたのが、ブルードンであったことはいまでもない。彼はアソシアシオン、友愛の強制を、「アソシアシオンは自由を束縛する」<sup>(7)</sup>、「画一性をもって法とし、平準化をもって平等とする共同体は、圧政的となり不正なものとなる」<sup>(8)</sup>と批判し、自由＝アナルシー、「自由なアソシアシオン」(ブルードン、一〇三、一四二頁)を擁護するのである。こうした姿勢は、四六年に書かれ、マルクスによって『哲学の貧困』(一八四七年刊)と称された、『貧困の哲学』におけるルイ・ブラン批判においても確認できる。「ブラン氏は権力を社会の上におくが、社会主義は権力を社会の下に移そうとする。ブラン氏は社会生活を上からおろすが、社会主義は社会生活を下から刺激し、成長させることを主張する」(同、五六頁)と上からのアソシアシオンの強制を徹底して拒否するのである。かようなラディカルな姿勢が、マルクスにも受け継がれることになるのである。

### 第三節 労働のプロテストと新たな人権の可能性

かくしてマルクスは、「人間の解放」を「現実の生」の共同化、社会化としてのみ考えるべきではなく、「社会的な力」の階級性をこそ批判すべきであると考えるにいたったのである。

これは『共産党宣言』の中に明確に読み取ることができる。ここでマルクスとエンゲルスは、「私的所有の廃止」とは単に「個人的な財産」を社会の「共有財産」にすることではないという。すなわち既に「資本は共同の生産物であって、ただ社会の多数の成員の共同活動によってのみ、そればかりでなく、究極において社会のあらゆる成員の共同活動によってのみ動かされうる」のである。「資本は個人的な力ではない、それは社会的な力、eine gesellschaftliche

Macht」(傍点強調筆者)なのである。「したがって資本が、社会の全成員に属する共有財産に変えられたところで、それによって個人の財産が社会的財産に変えられるわけではない」。重要なことは「財産の社会的性格」なのであり、「階級的性格、Klassencharakter」を打ち砕くことなのである(ともに傍点強調筆者)。この「階級的性格」とは、単に「社会的な力」を誰が握っているのか、たとえば国家か社会かという抽象的主体に「実体」の問題ではない。つまり「社会的な力」とは「社会的な関係」のことであり、また生産がいかなる形式において形成・編成されているのか、ということである。「階級的な性格」とはこの「関係」が、階級的な「支配、関係」として形成されているということであり、資本という「社会的な力」に「関係」のなかで労働者が拘束されていることを意味するのである。それゆえ財産が誰のものではなく、生産生活の場における支配関係が問題とされねばならないのである。「所有」形態は支配の問題であるが、「支配」は所有形態には還元されえないのである。労働の解放は、資本という社会的な力、アソシアシオンに対するプロテストを通じてのみ、実現し得るのである。そしてプロテスト、支配に被支配関係の打破によって切り開かれた「自由の空間」をいかに組織するのが、次に問題となるのであり、ブルードンはそれを「自由なアソシアシオン」と呼び、マルクスは「共産主義社会」と呼んだのである。エンゲルスは後になぜ自分たちの「宣言」に「共産主義」という名を冠したのかについて、ルイ・ブランのような上からのプロレタリアートの廃止を説く「社会主義」ではなく、現代文明を呪い、労働者のプロテスト、労働の自己解放を目指す、「共産主義」を採ったのだと述べている。そしてこのようなオム・ブルジョアに対する労働者人間のプロテストを基礎として新たな人権が構想される可能性も切り開かれつつあったのである。それが、フランス四八年二月革命で制度化の可能性をつかんだ、「労働への権利」「生存への権利」そして「教育への権利」など社会的諸権利であったのである。

労働者たちが自らの社会的な闘争のスローガンとして「普通選挙」とともに掲げた「労働への権利」「生存への権利」

「教育への権利」は、国家に対する要求という「受動的」側面を有すとともに、まさに「民主政」原理と結合することにより、自らの生活、労働や教育（生産・再生産）を自覚的に組織していくという新たな共同性、集団的自由、下からの社会連帯を指向する質を有するものであった。マルクスは歴史の喜劇として否定的に評価されがちな「国営作業場」に対しても「ブルジョアの共和制に対する、プロレタリアートの抗議を具現したものであった」と評価するのである。<sup>(19)</sup>『労働の権利』のうしろには六月反乱があった。「労働の権利のうしろには：資本に対する強力があり、：賃労働と資本、およびこの両者の相互関係の廃止があ」ったのである（MEGA. B.I-10, S. 同、三九頁）。そういう意味で、これらは古典的で哲学的な個人主義的「人權」を乗り越える質を有したものであったといえよう。それゆえマルクスは、これらの社会的諸権利が労働者の闘争の武器となりうると考えたのであり、またそれだけでなく人間的解放を具体化するプロセスとして、これらの諸権利を国家に認めさせる意義の重要性を強調したのである。さらにマルクスは四八年民衆の圧力により臨時革命政府の下で作成された憲法草案における労働権、教育権、公的扶助の意義を「不器用な」ものとはいえ「プロレタリアートの革命的要求をまとめた最初の」「定式」と評価し（a. a. O. S. 同、三九頁）、これを最終的にしりぞけたフランス共和制国家の反動性を批判したのであった。<sup>(20)</sup>しかし、コンシデランにおいてみたように「労働権」が、資本家と労働者との「和解」の強制により労働者のプロテストを封殺する機能を持ち得るものであることもまた確かである。「労働権」が二重の顔をもつのは、その前提たるアソシアション＝協同社会主義の二重の性格に規定されているともいえよう。

#### 第四節 マルクス人權批判論の地平

五〇年代以後「社会の解剖学」の成果をあげたマルクスは一八七五年「ドイツ労働者党綱領評注」いわゆる「グー

「綱領批判」において、さらに「権利」論に対する認識を具体的に練りあげていく。ここでは「権利」が、より一層はつきりと「社会モデル」との関連で論じられている<sup>(12)</sup>。

マルクスはラサールの影響のもとに綱領に持ち込まれた「労働全収権」を批判し、これは社会的な再生産をまったく考慮していないと批判する。これをわたしなりに敷衍して論ずれば次の様になる。ラサールの「労働全収権」はロックの自己支配権的「所有権」そしてより近くはルイ・ブランの「能力に応ずる分配」に共通する性格をもつものであるが、これによっては、「能力」をもたざるもの、あるいはこれから「能力」をつけるべきものが積極的財を要求する権利が否定され、ただ博愛のもとに扶助がおこなわれるにすぎず、これでは自由なアソシエーションをつくりだすことはできない。自由なアソシエーションをつくりだすには社会を積極的に創出する「再生産」の観点が必須であるということである。社会的再生産の組織化による社会的フォンドの形成によって「能力」のないものに慈悲ではなく、社会の成員として生活する権利が保障されるのである。かように平等Ⅱ権利批判は「弱い人権」を擁護するために行われているのだといえるのである。

また「平等」問題に関しては、「教育の平等」を取り上げて批判している。これについては十分論じられていないがここでは「上級階級の教育も強制的に引き下げられなければならないのか」(a. a. O., S. 30. 四二頁)というように、「平等の強制」、能力の平準化を批判しているのであり、当然ながら社会的に組織された教育（非国家的な公教育）を否定しているのでも「教育への権利」を否定しているのでもない。新たな社会を担いうる全面的に発達した人間が形成されるためには強制的教育や平等の強制は行われてはならないというのである。これらは個人の欲求を縮減させるだけなのである<sup>(13)</sup>。

こうした個人主義的権利論批判、人間の本質Ⅱ社会的諸関係、「支配」批判、平等の強制批判を通じて、マルクス

は人権批判の認識論的地平を獲得するとともに、新たな人間の権利を展望する「立脚点」を獲得したのである。<sup>(14)</sup>

- (1) MEGA, I-2, S. 162. 全集① 四〇七頁。
- (2) MEGA, I-2, SS. 170-183. 『ヘーゲル法哲学批判序論』国民文庫、一九八五年。
- (3) ミシェル・ロヴィイ『若きマルクスの革命理論』福村出版、一九七四年、九四頁。
- (4) MEW, B. 1, SS. 388-391. 邦訳『三四六―三五一頁』。
- (5) ローレンツ・シュタイン『平等原理と社会主義―今日のフランスにおける社会主義と共産主義』法政大学出版、一九九〇年。
- (6) シュタイン前掲邦訳書所収の訳者大井正による解説参照。
- (7) 坂上前掲書、一四三頁より重引。
- (8) 河野健二編『ブルードン』平凡社、一九七七年、一〇二頁。
- (9) 以上 MEW, B. 4, S. 475-476. 邦訳『共産党宣言』岩波文庫、五九頁。
- (10) Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1950. MEGA, I-10, S. 全集⑦ 一七頁。
- (11) See, The Constitution of the French Republic adopted November 4, 1848. MEGA, I-10. 邦訳、全集⑦参照。なお、「社会権」の「矛盾と二面性」に対するマルクスの評価に関しては森英樹の分析も参照のこと。森英樹「マルクス・エンゲルス」『憲法思想』勁草書房、一九八九年所収。
- (12) Kritik des Gothaer Programms. MEW, B. 19, SS. 18-22.
- (13) フェーヘル&ヘラー「平等の諸形態」(「正義論」) 未来社、一九八九年所収(参照)。
- (14) 現代フランスにおける人権論争をリードしている社会哲学者ルフォールは、マルクスの人権論に対する批判により、現代的な人権論の再構築をめざしているが、彼もまたマルクスの人権批判論の展開過程を正しくとらえることができないでいる。それはルフォールがマルクスの人権論をほとんど青年期の「ユダヤ人問題について」によってのみ理解していることによっても明らかであるが、とりわけ問題であるのはマルクスの人権批判論をマルクスの生きた時代・一九世紀の社会・法イデオロギーとの連関においてとらえていないことである。特にルフォールが熟知しているはずの自国フランスの社会・法思想とマルクスの人権論との関係をとらえられていないことは極めて問題であるといえる。それゆえ、ルフォール自身がマルクスを批判しながら提出した「諸関係の自由としての人権」もある意味ではマルクスそして一九世紀の法イデオロギーを超えるものとなっていることと矛盾を免れないのである。See, C. Lefort, The Political Forms of Modern Society. Polity Press, 1986. Also, Democracy and Political Theory. Mimeo. 1988.

フランスにおける人権論争については次も参照せよ。Luc Ferry and Alain Renaut, *From the Rights of Man to the Republican Idea*, Chicago, 1992. / 佐々木允臣『人権の創出』文理閣、一九九〇年。

## 第四章 転換期の世界精神と法

### 第一節 協同社会主義と新しい法学

ヨーロッパ世界を席卷した二つの革命（産業革命と社会革命）の共通の指標であったアソシエーションニズムは、市民革命によって切り開かれた人間の類的共同性を表現する抽象的国民国家理念に、日常生活を共同化（社会化）することにより物質的基礎を与えていった。市民革命が国民国家の「原型」を作ったとしたらアソシエーションニズムがその「原構造」を造り上げたということができよう。産業革命は市民革命後も存続した古い共同体を破壊し、人々を抽象的な公共性の空間に放り出した。と同時に、産業の組織化は新しい生活における共同性、アソシエーションをもたらしこれを通じて人々は国民国家へと再統合されていったのである。このように国民国家という形式がその内実を備えたものとして完成するのは一九世紀後半である。そしてアソシエーションニズムによる「世界」の再編は、ヨーロッパ世界を遥か超えて、アジアの辺境にも波及していったのである。

産業による社会の組織化は、「経済的社会化」、「法的社会化」をもたらし、これらの「社会化」現象は産業の組織の理論から派生した社会学をさらに諸学へと分化させていった。「社会の社会化」が「社会の分化」をもたらしたように。

法学分野においても「法的社会化」は社会法学、法社会学を産み出していった。これらは法の社会化現象を説明する学であると同時に、法の社会化そのものを領導する「社会の社会学的管理」<sup>(1)</sup>の一方方法でもあった。デュギーやギー

ルケの社会法学、ペトラジツキーの「法政策学」、そしてとりわけバウンドの「社会工学」は「社会の社会学的管理」を自覚的に追求するものであった。

(1) François Ewald, *A Concept of Social Law* (G. Teubner ed., *Dilemmas of Law in the Welfare State*, 1986), p. 54. なおエウアルドの提示している「古典的自然法」「近代的自然法」「社会法」の三段階論には概ね賛同する。これについては本章のテーマを掘り下げて論ずる予定の別稿で詳しく検討した。<sup>\*</sup> F. Ewald, *Justice, Equality, Judgement* "On Social Justice" (G. Teubner ed., *Juridification of Social Spheres*, 1987).

## 第二節 新法学の諸相

次に、アソシエーションイズムによる世界の再編過程において、法学がどのように「変容」していったのか、主な理論家を取り上げ、概観してみよう。

### 一 デュギーの社会連帯主義法学

アソシアシオニズムの祖国フランスにおいて社会法学の金字塔を打ち建てたのは、デュルケムを経由してコント社会学に深く影響されたデュギーであった。<sup>(1)</sup>

周知のごとくデュギーは、社会的事実としての実証的な法、客観法 (le droit objectif) の存在を強調し、個人の主観的権利 (le droit subjectif) すなわち「人権」を否定した。これがコントの形而上学批判としての自然法・「権利」批判に依拠したものであることはもはや明白であろう。しかし、彼の意図は単に個人の権利を否定し、逆に国家という共同体の「権利」、「国家主権」を正当化しようとすることにあったのではない。国家の「権利」もまた否定される

べきであつたのである。彼の意図はむしろ社会的連帯という客観的事実によつて「国家」を制約することにあつたのである。つまり、社会の法則的「進歩」を妨げる国家を「社会連帯」という「客観的事実」によつて制約し、さらに社会進歩を促進するような積極的任務を国家に強制すること、これがデュギーの最大のテーマであつた。<sup>(2)</sup>ここに「腕力による支配」へと向かう傾向のある国家を社会の産業的原理によつて指導するというサン・シモン主義の教義を見いだすことも可能である。

こうしたデュギーにあつては、制定法はいわば特別意思の表現、形而上学的なものでしかなく、社会的な協働関係のなかにおける規範にこそポジティブに存在する法としての地位が与えられたのである。これこそが科学的事実主義法学の基礎である。かような社会的事実、人々の日常実践のなかにおける規範と支配者の「恣意」による「制定法」との対置は、キルヒマンを祖とするドイツの「生ける法」理論ないし「自由法運動」とともに、新しい、社会的に展開された自然法理論ともいえるものである。「社会の社会化」は哲学的に洞察された自然法を社会に引きずりおろし、また逆に自然法に人間的・自然的な実践という基礎を与えたのである。これが「再生自然法」と呼ばれるものである。<sup>(3)</sup>「内容可変の自然法」を唱えたシュタムラーや直観法理論を提唱し、現代においてなおアクチュアルな問題を突き付けているペトラジツキーなどもこれらの系譜に置くことができる。

ところでデュギーの社会連帯主義については、彼がデュルケムによつて主張された社会的な集団的意識というものの存在を否定し、あくまでも個人のなかに存在する「社会連帯の感情」に社会連帯という事実の根拠を求めたことに注意しなければならない。デュギーは「集団的意識」を否定し、国家や民族という集合体に統一的な意識が成立するなどと考へなかつたのである。

デュルケムは社会的分業によつて組織化された生産Ⅱ再生産における協働をつうじて行為者個人をこえた集団的な

意思が成立することを肯定したが、デュギーは徹底してこれを退け、社会を分節化されたブルーラルな構造としてとらえると同時に、集団の実体化・人格化を否定し、個人的自由を貫徹させようとしたのである。集団の人格化は、単一の意志のもとに諸個人の意志を従属させ、倫理的実体としての国家という共同体へと個人を解消するものとならざるをえないからである。社会連帯は、友愛に基づく団体や共和制のなかに個人を解消し、その一般意思に個人を従わせることではなく、個人の社会連帯の感情によってささえられたものであったのである。こうしたデュギーの個人主義は「集団的個人主義」と表現することが可能であろう。<sup>(4)</sup>かくして社会的連帯と個人との対立というアポリアが登場するわけだが、デュギーはいわばコントのように実証主義的段階においては何の苦勞もなく社会的連帯の感情と社会的進歩に貢献するような感情が発達するはずであり、事実そのように社会も個人も変容してきているのだと、そうなるべきだと信じたのである。<sup>(5)</sup>

ここに社会的連帯と結合した自由主義、ポジティブな立憲主義理論をみることができよう。かようなデュギーの多元主義的政治理論が、イギリスの新自由主義や社会主義思想のもとで理論形成していったラスキに多大な影響を与え、自由主義と社会主義との結合の試みをも助けることになったのである。<sup>(6)</sup>

(1) L. Duguit, *ibid.* / L. Duguit, *The Law and the State*, HARVARD LAW REVIEW, Vol. XXX, 1917, No. 1, なおデュギーについては多くの研究があるが、とりわけ中井淳「デュギー研究」関西学院大学法政学会一九五五年からは大きな示唆をうけた。その他、今関源成「レオン・デュギ、モリス・オーリウにおける『法による国家制限』の問題」(二)、『早稲田法学』第五二巻二号一九八二年／三代川岡四郎「デュギーにおける連帯の概念」(一、二完)、『法学』(東北大学法学会編集)第一八巻第一、二号のみをあげておく。

(2) この「進歩」こそ社会の法則に他ならなかったが、当時においては「進歩」progressや「進化」evolutionという価値的意味合いの含まれる用語にかえて「変容」transformation が用いられたという。

- (3) シャルモン『自然法の再生』岩波書店、一九二七年参照。
- (4) See, Ricard Bellamy, *Liberalism and Modern Society*, Polity Press, 1992.
- (5) デュギーにおける「集団と個人」の問題、つまりデュルケムとの関係については中井淳前掲書とりわけ「デュギーの集団意識論」参照。
- (6) ラスキによるデュギー理論の受容の跡はとりわけ初期の作品において読み取ることが可能である。ラスキが直接デュギーを論じたものには前注(1)の「法と国家」の後に付けられた解説文のほか *La conception de l'état de Léon Duguit* (*Archives de Philosophie du droit et de Sociologie juridique*, Cahier Double n. 1-2, 1932). があり、これについては和田英夫による紹介がある。和田英夫「ラスキのデュギー国家論」、『国家権力と人権』三省堂一九七九年所収。

## 二 中部ヨーロッパにおける社会法学の展開

一九世紀「ドイツ」の最大の課題は、諸邦・小地域へと分散し、民族の分裂に陥っていた社会を社会進歩という要請により一つの国民へと統合し、単一の共同体「国民国家」を形成することであった。こうした課題にこたえることが、古い官僚の技術を継承する法実証主義（法実定主義）にも、「実証主義」時代の精神を有する「社会法学」にも共通に求められたのであり、両者とも社会進歩と国家の発展とを結びつける新しい役割を担うことになったのである（言葉の類似性のみならず、こうした事情が両者の混同をもたらしただのである）。そしてこれが、ドイツにおける法実証主義と社会法学の特殊性を刻印するものとなったのである。

ドイツ社会法学の一つの完成された姿は、ギールケにみることができる。ここでギールケの理論について十分な検討を行なうことは筆者の力量不足で不可能であるが、次の点だけ確認しておきたい。つまり、ギールケにあつては「団体」は、個人と共同体Ⅱ社会的なものを接合する装置であり、結果としてヘーゲル的な倫理的共同体すなわち国家へと個人を統合する機能を果たしたし、そう意図されていたということである。しかし、ここでも分業が物質的基礎と

なっていたのはいうまでもない。つまり、産業革命の結果でありその推進力でもあった「社会的分業」が、同時に社会的な行為規範へと転化するという円環的構造が存在するのである。これはデュギーにおいてもかわりない。

さて、ドイツ語圏のもう一人の法学者、現代につながる法社会学を樹立したエールリッヒに視線を移そう。ここでは彼の理論的核心だけをみることにしたい。彼は初めてのモンテスキュー論<sup>(1)</sup>で、その自然概念に着目し、「人間の自然」(人間本性)とは、現代の用語でいえば「人間社会」に他ならないといひ、この人間的・自然社会の法則的ありかたに注目するのである。その法則が、「進歩」であり、それは社会の客観的事実において実践されているものに他ならない。こうして事実こそが、為であるという論理が導きだされるのである。これはデュギーのいう社会の客観的事実、つまり社会連帯が国家や個人の活動を制約する「当為」となるという論理と共通するものである。<sup>(2)</sup>

(1) E. Ehrlich, *Montesquieu and Sociological Jurisprudence* (HLR, Vol. 29, 1915/16).

(2) エールリッヒにおける進化論(自然淘汰と適者生存)と社会連帯の強化との関係については、Grundlegung der Soziologie des Rechts, 1913, S. 1 (邦訳二五頁) 参照。

### 三 ロシアにおける社会学

ヨーロッパの人々を魅了したアソシエーションイズムはロシアにおいてもやはり多くのインテリゲンツィアの心と思考をとらえた。とくに四八年フランス二月革命からパリ・コンミュニンの時期にかけては、アレクサンドルの大改革が行われ、急進的民主主義から民衆主義の運動が興りつつあった。そして社会連帯主義に強く影響をうけたロシア的社会思想が形成されていったのである。

法学の分野でも、やはりコントやスペンサーの社会学や民族学的研究の成果のうえにロシア独自の社会法学が誕生していった。その代表者はコルクノフ、ムロムツェフそしてカヴァレフスキーなどである。ここではコルクノフの主張を垣間見よう。

彼は『法哲学史』のなかで、「不変の法則への精神的・社会的現象の服従は、人間の自由になんら矛盾するものではない。真の自由とは、個々の場合に対応した法則に、何ものにも妨げられずに従う可能性以外にはありえない」という<sup>(1)</sup>。そしてこの社会における不変の法則とは「進歩」に他ならず、これによって個人的自由と社会連帯とが和解させられ得るのである。かくしてロシアのリベラル法学は、社会進歩と社会連帯とを前提とした個人的自由、立憲主義の実現という方向をとったのである。コルクノフやムロムツェフなど社会法学者らは解放同盟を結成し、これがやがて立憲民主党（カデット）へと発展していった。そして、かような社会連帯主義的リベリズムから社会主義を展開したのがキスチャコフスキーであった。

キスチャコフスキーはドイツの社会学者ジンメル<sup>(2)</sup>の弟子であり、ジンメルという社会的諸要素間の心理的相互作用としての「社会」概念を前提としているが、「社会的力の単なる集合から、あるいはたがいに心理的相互作用を行なう人間から……ただちに国家を推論することはできない」と述べている。彼もまた社会連帯の事実を肯定しながら、ドイツにおいてしばしば無意識的にかつ意識的に行なわれたような、「社会」と「国家」との同一視に陥らず、「社会」による「国家」制約という視点をもつことに成功している。これが、彼の「自由主義的社会主義」理念の基礎となっているのである。<sup>(3)</sup>

(1) Коршунов Н. М. История философии права. С-Пб. 1906, стр. 472.

(2) Dr. Th. Kistakowski, Gesellschaft und Einzelwesen, Berlin, 1899, S. 198-199. なお、カヌン・キスチャコフスキーの議論について、ケルゼンは社会学的国家観と法学的国家観との区別に対し、批判的な検討を加えている。H. Kelsen, Der soziologische und der juristische Staatsbegriff, Scientia Verlag Aalen, 1962, S. 113. 邦訳「ケルゼン『社会学的国家概念と法律学的国家概念』(『世界大思想全集45』春秋社、一九九一年、所収)。

(3) キスチャコフスキーの法治国家論については、次を参照。Кисляковский В. А. В защиту права, в кн.: Бехи, 2-изд. Москва, 1909. / Он же. Сравнительные науки и право. Москва, 1916. / A. Walicki, Legal Philosophies of Russian Liberalism, Oxford, 1987. 大江泰一郎『ロシア・社会主義・法文化』日本評論社、一九九二年。

### 第三節 社会法学と現代福祉国家の理念

一九世紀から二〇世紀転換期にかけて誕生した新しい法学や社会諸科学はアソシエーションイズムを基調とするもの<sup>(1)</sup>として共通の性格を持つものであったが、その求める社会像を当然に共有するものではなかった。ギールケの社会法は多元主義の色彩を施したものの、ドイツの民族的共同体という「実体」<sup>(2)</sup>国家へと団体を通じて諸個人を統合していくことを最大の目的とするものであったし、デュギーの社会連帯主義的社会法学も労働のプロテスト、革命を封じるために協働を強制するものであり、反社会主義の立場を鮮明にしていた。これに対し、『新国家』のなかで典型的な福祉国家論を展開したアントン・メンガーは、経済に対する法の優位を主張しつつ法治国家において初めて社会主義が実現されるものとしていたことから法治主義的社会主義といえよう。ロシア出身のギールヴィッチ (Г. Гирвич) の社会法論もやはり法的社会主義を指向するものであったが、これはメンガーの「国家主義」的立場とはかなり異なる性格を有するものであった。<sup>(3)</sup>ギールヴィッチはブルードンの連合主義的社会主義の立場をとり、反国家主義を鮮明に打ち出している。経済の社会化は経済の国家化ではなく、「法化」でなければならぬ。国家は主権を法に引き渡

さねばならないのだ（ここには周知のとおりクラッペの影響がみてとれる）。そして「社会法」の支配のもとで国家は退化すべきものとされたのである。

こうした法的社会主義の傾向をより自覚的かつ明示的に表明していた論者にヘッセン（C. Heesen）がいる。<sup>(c)</sup>こゝでは彼の所論を詳しく紹介検討する余裕はないが、彼の歴史的な社会類型論はここでの議論に大きな意味を持つので簡単に紹介しておこう。彼の社会類型論は、実は「自由主義の進化」として論じられており、これは三段階に区分されている。まず諸個人を封建的・身分制的桎梏から解放した個人主義的・消極的自由主義の段階、積極的自由の擁護と社会的諸権利の保障をめざす民主主義の段階（ここに対応するのが社会連帯主義などの「新自由主義」である）、そして民主主義をより完成した形のものとする「自由主義的社会主義」の段階である（この典型はイギリス労働党である）。これは市民的自由を徹底して擁護しながら経済的権利すなわち生産者の搾取からの自由および消費者の権利の保障をめざすものである。しかし、それは国家によって強制的に行なわれるべきものではなく、産業的自治と法の支配によって達成されるべきものである。こうしたヘッセンやギュルヴィッチによって代表される法的社会主義は、ヘッセン自身の言葉によれば、自由主義と共産主義に反対する第三の道ということになる。

彼らの国家主義批判や連合主義については留保が必要であるが、法の支配のもとで市民的自由と経済的権利の保障を調和的に実現しようという志向が、現代福祉国家の理念を典型的に示すものであることには異論がないであろう。それはヘッセンが自由主義的社会主義の典型としてイギリス労働党の政策をあげていたことから明らかである。

こうした観点からすれば、戦間期アメリカ合衆国のルーズベルトによるニューデールの展開は、世界の自由主義的社会主義へ向けた転換への大いなる実験であったといえよう。しかし、これは労働の資本に対するプロテストをより効果的に制約しようとする新自由主義的な意図を継承するものであった。その最良のテクノロジーとなったのが

フォード主義である。その本質的な部分は大量生産・大量消費による同意の創出というよりも、労働者個人の生活のトータルな管理によって従順な労働する主体、同意を行ない、自律的な主体を造り上げる技術にあった。

フォード主義、現代福祉国家の成功の秘密は、自律的な主体を造り上げ、飛躍的な生産性を獲得しえたことである。活動という身体的な部分に働きかけこれをコントロールすることにより自律的な主体を創出し、より効果的な協働（アソシエーション）を実現する。これがヘゲモニーの原理である。産業の組織化によりその内実を与えられつつあった国民国家は、このヘゲモニーという、より効率的な支配様式を獲得することによって、現代的福祉国家へと再生することができたのである。

しかし、ヘゲモニーはアメリカの自動車工場の発明ではない。これはアソシエーションの展開が社会主義への社会の進化をもたらすはずだという社会主義者の物語が実現されえないロシアにおいて誕生したものである。もちろんその萌芽は産業の組織によって社会革命を達成しようとしたアソシエーションストとりわけサン・シモン主義者に認められるが、より明確な形で表われるのは組織的な社会を創出するためにより一層の努力を求められたロシアであったのである。ロシアにおいては市民革命を達成し、社会の産業的組織化を実現する「主体」、社会進化の第一幕を演ずる主役としてのブルジョアジーがあまりにも弱体であり、この代役を演ずるものが必要となったのである。それがプロレタリアートであった。しかし、出演の順番があまりにも早くまわってきたプロレタリアートに役を無難にこなすだけの組織性はまだなかった。ここでヘゲモニーが登場することになるのである。

歴史発展の法則性に固執する西欧の正統派マルクス主義者に対しナロードニキ主義の系譜を引くロシア・マルクス主義は歴史の流れを変えうる人間の力に一層の信頼を抱いていた。とりわけレーニンによって率いられたボリシェビキは歴史を変革する民衆の力それを指導する先進的なプロレタリアート、そしてその前衛党の役割を最大限重視した。

それは既に後進国ロシアにおけるシナリオの変更というレヴェルをはるかにこえた意味を持つものであった。つまり、支配が単に恐怖など他律的力によって行なわれるのではなく、さまざまなイデオロギー装置を通じて民衆の習慣のなかに浸透したものであること、民衆の日常的な生活のなかで再生産されていること、すなわち自律性によって支えられていることに対する認識を前提としていたのである。それゆえレーニンは、経済主義、自然発生性に対する信仰はブルジョアジーのイデオロギー的支配を強化するのみである、と厳しく批判したのである。ここに、日常的相互行為のなかで再生産される服従Ⅱ主体化を打ち破り、新たな革命的主体を陶冶するというヘゲモニーの論理が登場したのである。

しかし、政治権力を奪取したソビエト権力は自律的市民の自由な連合体としての社会主義社会を実現するため、古い支配様式を一掃し、民衆を自律的主体へと改造するという文化革命の課題に本格的に直面せざるをえなかった。そのため党・労働組合など諸団体は社会諸領域に積極的に介入し、民衆を規律訓練する「学校」の役割を果たすべきものとされたのである。これは他律的な支配を目的としたものではなく、あくまでも自律的な社会主義社会の市民を育成し、人民の自己統治Ⅱ民主政を実現することをめざしたものであった。たしかに共産党のヘゲモニーは人民の生産と生活の場における協働、共同的自治を推進することによって均質なソビエト市民を陶冶し、偉大な単一の社会主義的国民国家ソ連邦を創出した。だが、党・団体などヘゲモニー勢力が国家・社会を完全に包摂し、そのディシプリンのもとに置き、民衆のプロテストが否定されることによって、人民の不活発と党のヘゲモニー機能の圧倒的低下をもたらしたのである。

こうしたヘゲモニーの危機が結局はソ連邦の崩壊をもたらすことになったのである。しかし、これはソ連邦のみに固有の問題ではなく、ヘゲモニー国家としての現代国家に共通する危機である。産業の組織という共通の理念に基づ

いて統合された国民国家は、諸個人を諸団体、ヘゲモニー装置を通して生産秩序（蓄積体制）、国家に自発的に服従する主体とし、飛躍的な生産性をあげることに成功してきた。しかし、いまやそうしたヘゲモニー的支配様式は、その周辺部分において人種的・民族的、文化的、性的、そしてあらゆる社会的マイノリティの抵抗にさらされ、基軸部分でも自発的服従がその身体の死滅をもたらすほどの事態を招来し、生産性の向上にとって大きな障害となりつつあるのである。

(1) 高柳賢三『新法学の基調』岩波書店、一九三三年。

(2) Гурвич Г. Д. Идеология социализма. Современные Записки, 1924, XVIII. Он же, Государство и социализм, СЗ, 1925, G. Gurvitch, L'idée du droit social, Paris, 1932. Тессен С. И. Идеи социального права, СЗ, 1932, XLIX.

(3) Тессен С. И., там же, Он же, Проблема правового социализма, СЗ, XXII-XXX, 1924-30. / S. Hessen, The Rights of Man in Liberalism, Socialism and Communism, in Human Rights, ed. by UNESCO, 1949

## 結 現代的人権と人権批判の意義

社会の産業的組織化による現代的な国民国家、福祉国家が形成されていく過程において、「人権」も「社会化」され、その担い手たる人間概念においても、そのカタログにおいても多様化されていった。しかし、それは同時に諸個人をアソシエーションという媒介を通じて国家的支配へと統合していく装置の役割をもはたしているのである。権力は人々の日常的な行為形式を通じて作用し、様々な儀式や制度を媒介として国家的支配という全体的合理性を形成する。かような「規制された社会」においては、もはや国家と社会という二元論によって権力の問題を論ずることはできない。

い。それゆえまた現代的人権も国家と社会の区別を具体化してとらえることによって把握しきれないのである。ここに人権論をあらためて権力論からとらえ返し、そうすることによって憲法学的な人権論を再構築することが要求されているのである。こうして獲得された認識論的地平において初めて「人権の普遍性」を思考することが可能となるのである。

現代において人権の普遍性についてもっとも根源的な思考を行なったのは、二〇世紀最大のユートピア思想家ブルジョアである。彼はユートピアと人間の尊厳すなわち自然権の人権とを区別し、次のようにいう。「社会的ユートピアは人間の幸福をめざすが、自然法は人間の尊厳をめざす。社会的ユートピアは苦勞する人、重荷を負う人をなくする関係をあらかじめ描くが、自然法は卑しめられた人、恥ずかしめられた人をなくする関係を構成する」<sup>(1)</sup>。ここにいう社会的ユートピアとは集団的な力、社会連帯による実質的な権利の保障、平等化であり、人間の尊厳とは、国家的なものであれ社会的なものであれ、集団的なものであれ私的なものであれ、あらゆる権力に対するプロテストの「正義」にほかならない。しかし、わたしは社会的ユートピアと人間の尊厳とは決して分離しえないものと考ええる。それはブルジョアが「搾取の廃止なしに人権の真の確立はなく、人権の確立なしに搾取を真に廃止することはできない」といつているとおりである（A. a. O. S. 13.）。だがブルジョアはお両者の区別に執着している。これに對しわたしは、支配へのプロテストによりはじめて基本的自由が成り立つのであり、これを前提として自由なアソシエーションという開かれた共同性の空間が創出されるのであって、これにより権利の現実的な保障、平等化が行われ得るのだと考える。支配へのプロテストを否定したところには、いかなる人権も存在しえない。人間の尊厳すなわち支配へのプロテストとそれを基底とした自由なアソシエーションというトータルなシステムとして「現代的人権」は把握されるべきであると考ええる。

ここでの人権誕生の時代の二つの人権論を想起すべきであろう。「現代的人権」は自律性を基礎にした「強い人権」と物質的・精神的な力による支配に対するプロテストとしての「弱い人権」とを接合したものとして構築されるべきである。ただしこの際「強い人権」は支配へのプロテストに対し常に開かれた「民主政」という共同的な自己決定の原理として再構成されたものでなければならぬ。民主政があくまでも自律という「力」であるかぎり、それは「力」をもたないもの、辱めをうけ汚されたものの「力」に対するプロテストに対して開かれたものでなければならぬのである。かような支配に対するプロテスト、力に対する抵抗の場を保障する「正義」こそが「人権」の普遍的意義である。そして人権批判は、「人間」があくまでも支配関係を内包する概念であり続けるかぎり、所与の「関係」のなかで作用しつづける権力に対する批判としての意義を有しつづけるのである。

- (1) E. Bloch, *NATURRECHT UND MENSCHLICHE WÜRDE*, Suhrkamp Verlag, 1961, S. 13. / *Natural Law and Human Dignity*, The MITP, 1986, 訳は好村富士彦『プロッホの生涯』平凡社、一九八六年、二二五頁によろ。

―補注―

- \*1 前掲注、序(3)。  
\*2 グラムシ選集、合同出版、第一卷二七九頁。  
\*3 G. Deleuze, *Pourparlers*, Les Éditions de Minuit, 1990, p. 231. ドゥルーズ『記号と事件』二八二頁。

【本稿は一九九二年度文部省科学研究費補助金による研究成果の一部である。】

(一九九二年九月一八日脱稿、二〇〇二年三月二日一部修正)