

多元的・重層的な市民社会における 社会規範の存在様式

—法律・道徳・慣習の協働—

中 村 浩 爾

概 要

国家と市民社会の二元論に対して、国家・市場・社会の三元論や国家・市場・コミュニティ・アソシエーションの四元論など、多様な市民社会論の展開がある。マルクス主義の側も深化ないし修正を迫られていると同時に、新しい市民社会論の側にも課題がある。市民社会の構造、編成、構成員について考えた場合、個人的構成か集団的構成かということが問題となり、家族と階級が論点となる。また、市民社会のメルクマールがフランス革命の理念たる自由・平等・友愛とされることが多いが、友愛は軽視されてきた。元来この三理念は古代に遡るものであって、マルクスらも言及しているものである。それ故、この三理念をめぐる議論も論点となる。更に、市民社会における社会規範の存在様式について考える場合、法哲学的観点からは、法律のみならず、他の社会規範も視野に入れなければならない。とくに、慣習が重要であるが、本稿では、法律、道徳、慣習を、市民社会の三元構造と対応させることによって、他の論点とも関連させながらそれを明らかにする。

キーワード

三元構造、友愛、階級、市民的道徳、慣習

I. はじめに

国家と市民社会（ブルジョワ社会）の二元論，そしてその意味での市民社会の克服を主張する階級史観に対して，歴史貫通的な・普遍的な市民社会を強調してきたのが，市民社会論である．山口定は，「古い市民社会」論（ヘーゲル＝マルクス主義的系譜）と「新しい市民社会」論という対比において，前者が「市民社会」を否定的または消極的に位置づけて

いるのに対して、後者は、規範概念もしくは目標概念として肯定的・積極的に位置づけていると評している¹⁾。したがって、同じ市民社会という用語を用いていても、そこには大きな違いがあり、イデオロギックな対立が反映されていた。現在、市民社会論が優勢になり、マルクス主義の側も深化ないし修正を迫られているというのが、市民社会論をめぐる最近の状況と言っているであろう。それにともなって、国家権力が相対化され、国家も国家・市場・社会の三元構造の中に位置づけられたり、その本質において語られるより、その機能において語られる傾向が強くなっている。しかし、本来、マルクスの市民社会概念には広狭の二義があり²⁾、克服の対象とされているのは、狭義の、つまり「ブルジョワ社会」であり、広義の、すなわち「歴史貫通的・普遍的な社会」は、克服の対象であるどころか、社会の一定の発展段階での復権・回復（＝国家そのものの止揚）³⁾が目指されているものである。国家を再吸収すべき市民社会⁴⁾は、この意味での、すなわち「歴史貫通的・普遍的な」市民社会のはずである。他方、市民社会論においては、「自由・平等・友愛」がしばしば市民社会のメルクマールとされる。このような状況においては、市民社会の本質や諸相を明らかにし、現代的市民社会論とともに、古典的な二元論の再検討、また両者の相互浸透関係を解明する必要がある。そこでは、「自由・平等・友愛」の現代的意義を問うことが重要な鍵となると思われる。「自由・平等・友愛」は、それぞれが、一領域の編成原理にも、また一社会の編成原理にもなりうるものであり、それらと法・政治がどう関連し合うのか、さらにまた、法以外の社会規範がそこにどのように関連するのが大きな問題である⁵⁾。

私は、最近、このような問題意識の下にいくつかの著作を発表してきた。本稿はそれらに手を加え発展させたものであるが、重複している部分もあることを断っておきたい。

-
- 1) 山口定『市民社会論—歴史的遺産と新展開』、有斐閣、2004年、1頁。ただし、前者（「古い市民社会」論）に関して、山口は「市民社会が国家によって止揚される」と位置づけているが、それはヘーゲルについては言えても、マルクスには当てはまらないと思われる。
 - 2) 後述の天野和夫の論述を参照。なお、吉田傑俊『マルクス思想の現代的可能性—民主主義・市民社会・社会主義—』大月書店、1997年、14-17頁、も参照。
 - 3) 吉田傑俊、前掲書（注2）、19-20頁。
 - 4) 「コミュニューそれは、国家権力が、社会を支配し圧服する力としてではなく、社会自身の生きた力として、社会によって、人民大衆自身によって再吸収されたものであり、この人民大衆は、自分たちを抑圧する組織された強力に代わって、彼ら自身の強力を形成するのである。」『フランスにおける内乱』第一草稿、マルクス・エンゲルス全集17巻、大月書店、514頁。傍点筆者。
 - 5) 法と法律との区別、自然法を法に含ませるかどうかが問題であり、それによって法と道徳との関係に変化が生じるが、本稿ではそれらの問題は括弧に入れ、法と法律を同義に用い、大抵の場合、実定法を念頭に置いている。

II. 市民社会の諸相

1. 市民社会の三元構造

(1) 社会構造モデルの多様化

社会構造について、現在様々なモデルが提示されている。中でも、吉田克己モデルは、J. ハーバーマスの「市民的公共圏」モデルをベースにして、早くから提起されていたものである。すなわち、吉田克己は、市民社会 α （ブルジョワ社会あるいは市場経済社会としての市民社会）、市民社会 β （政治的共同体としての市民社会）、市民社会 γ （自由な意思に基づく非国家的・非経済的な結合関係としての市民社会）の三つの市民社会概念を区別し、それぞれに、前から順に、市場、国家、公共圏を対応させる⁶⁾。三者は現実に対する批判原理であると規定され、領域的に截然と区別されるわけではない。それ故、たとえば、市民社会 β は、通常、国家と呼ばれる領域に対応するが、現実には市民社会 β =国家という関係にはない。だからこそ、いわば理念型としての市民社会 β が現実の国家を批判する原理たりうるわけである。吉田はまた、近代市民社会と現代市民社会、市民社会Ⅰと市民社会Ⅱという風に区別して、市民社会を歴史的に把握している⁷⁾。その理論的意義は、三成賢次によれば、公共圏秩序である市民社会 γ が市民社会 $\alpha \cdot \beta$ を、市民的公共性の視点から制御する可能性を示唆するところにあるとされている。ここには、公共圏を創り出す「法」、公共圏を回復し拡大していくための「法」、そして、市民法の現代的意義という見方が示されている⁸⁾。

他方、批判的な見方もある。たとえば、木下智文と本秀紀は、吉田の図式が「あたかも三つの異なった性格をもった＜市民社会＞の領域が存在するかのごとき印象を与えることになった」と評する⁹⁾。また、牧野広義は、オーソドックスな二元論の立場から、ハーバーマス／吉田モデルに対して次のように批判する。「私は、『国家』と『市民社会』との区別と関係の重要性から、ヘーゲルやマルクス以来の『市民社会 α 』を中心に考えたいと思う。そして、『市民社会 β 』は『市民社会 α 』の政治的側面（市民の政治活動）としてとらえ、『市民社会 γ 』は公共圏やアソシエーションとして、『市民社会 α 』に含まれると考えたい。

6) 吉田克己『現代市民社会と民法学』日本評論社、1999年。

7) 吉田克己、前掲書（注6）、106-111頁参照。

8) 三成賢次「総論・協同と連帯—21世紀における民主主義法学の課題」、『法の科学』（民主主義科学者協会法律部会年報）第33号、日本評論社、2003年、参照。

9) 木下智文／本秀紀「民主的自己統治の可能性と民主主義理論」、法律時報増刊『改憲・改革と法』日本評論社、2008年、310頁。

(中略) ハーバーマスのように『市民社会 γ 』を『市民社会 α 』や『市民社会 β 』から切り離してしまうと、市場経済の非人間性や弱肉強食を規制する『市民社会 β 』や『市民社会 γ 』の重要な役割をかえって不明確にすると思われる¹⁰⁾と。これは、ハーバーマス批判としては妥当であり、基本的には、森英樹の見方、すなわち、「 γ の登場が α を変容させ β 復権する、という見通しをつけるにしても、 γ の登場の仕方そのものが問われるだろうし、なによりも、 γ が β を下支えし α を制御し方向づける筋道を見出さなければならない」¹¹⁾というのと一致している。篠原敏雄も、ヘーゲル＝マルクスの市民社会概念を経済的社会としてのみとらえる仕方に対して批判的であり、日本の市民社会論は、市民社会概念をより広くとらえる伝統をもってきたと言う¹²⁾。

ただし、ハーバーマス・モデルには、注意すべき点がある。それは、"Zivilgesellschaft" 概念導入に伴う三元論の内実の変化であり、それは公共圏に対する消極的見方から積極的見方へという変化をもたらした。それは、山口定によれば、「国家」と「経済」と「生活世界」という三元論から「システム世界」と「市民社会」と「生活世界」の三元論への変化であり、市民社会はシステム世界と生活世界の接合部分に位置している¹³⁾。つまり、3圏構図から、2圏が一部重なった構図への変化である。「市民的公共圏」理解における森英樹と吉田克己のズレ、すなわち、森はそれを「政治的空間」ととらえ、吉田は「非政治的・非経済的領域」ととらえるという違いが生じる一因は、ここにあると思われる。

これらに対して、三成美保モデル¹⁴⁾や澤井安勇モデルなどの四元論がある。三成(美)モデルは、三成自身は、コーエンの五項モデルと吉田モデル(三元論)をアレンジした「市民社会三元モデル」であると自己規定しているが、吉田モデルにジェンダー的視点から「親密圏」を付加したものと見れば、四元論になるとと思われる。澤井モデルは、ビクター・ペストフの「福祉トライアングル」の修正版と言えるものであって、政府・市場・コミュニティの三圏の中心にアソシエーションを配した社会編成である。澤井モデルにおけるアソシエーション圏は、吉田モデルにおける「市民社会 γ 」に含まれると思われるが、コミュニティ圏と区別されることによって、その性格がより明らかになり、また、アソシエーションとコミュニティが相互交渉・相互補完関係にあることも明確になっている¹⁵⁾。

10) 牧野広義「書評 中村浩爾著『民主主義の深化と市民社会—現代日本社会の民主主義的考察—』、『経済科学通信』第112号、基礎経済科学研究所、2006年12月、所収。

11) 森英樹編『市民的公共圏形成の可能性—比較憲法的研究をふまえて』日本評論社、2003年、7-8頁。

12) 篠原敏雄「ヘーゲル法哲学・市民社会・市民法学」、清水誠先生古稀記念論文集『市民法学の課題と展望』日本評論社、2000年、所収。

13) 山口定、前掲書(注1)、153-154頁。

14) 三成美保『ジェンダーの法史学—近代ドイツのセクシュアリティ—』勁草書房、2005年、62-67頁、とくに64頁。

15) 神野直彦／澤井安勇編著『ソーシャル・ガバナンス—新しい分権・市民社会の構図—』東洋経済新報社、

現在、このように三元論を中心に、二元論、四元論、そして五元論など様々なヴァリエーションがある。私には、三元論を発展させたペストフモデルや澤井モデルが現状認識としても、理念としてもすぐれていると思われる。たしかに吉田モデルのような三元論においては、そのモデルの批判的性格が看過された場合には権力（性）の問題が消えたり、労働や階級などの観点が後退するおそれがある¹⁶⁾。また、二元論か三元論かは論者の問題意識次第だという冷めた見方もある¹⁷⁾。しかし、私は、批判的な観点を保持しつつ、当面は三元論の立場をとりたい。なぜなら、三元論は、後で見るように、異なった次元や文脈との比較を容易にするからである。

（２）「家族—市民社会—国家」図式の示唆

さて、前述の吉田図式は、「個人—中間集団（市民社会）—国家」図式とセットである。つまり、吉田モデルは立体的構造をなしているのである。もともと、法律学においては、「国家 vs 個人」あるいは「公—私」という二元論的発想が強く、それを克服するために国家と個人の間に中間集団をイメージするという発想は有力である。しかし、この垂直図式においては、家族が中間集団（市民社会）に入るのか、入らないのかという問題が一つの難点である。吉田は、個人主義を重視して、中間集団（市民社会）に入れようとするが、親密圏への法の介入を「法化」のマイナス面として防ごうとするが故に、躊躇しているように見える。

市民社会の中の一つの集団として捉えている学者もいる。他方、三成（美）においては、家族は親密圏として三圏（市民社会 α , β , γ ）の外にある。古くはヘーゲルも人倫を「家族—市民社会—国家」図式でとらえ、家族を市民社会には入れていない。彼は、「人倫」の章を、なぜ個人ではなく家族からはじめたか。ヘーゲルの示唆は、「抽象法」の段階とは違って、「人倫」の段階においては、アトム的な個人が集団に入っていくのではなく、個人がはじめから家族、コルポラツィオン、身分などの集団に属していると見た点にある。また、コルポラツィオンは、アソシエーションの先駆形態であるという見方もできる¹⁸⁾。問題は、家族を市民社会の外に置いたために、市民社会の中には個人としての家長しかいないことになり、「家族としての人」や「独立の人」すなわち、女や次男以下の男が見えなくなったことである。そのため、現状分析としては非科学的なものとなったばか

2004 年、40-55 頁、参照。中村浩爾「友愛原理と公共圏」、『経済科学通信』、111 号、2006 年、参照。

16) 木下智文／本秀紀、前掲論文（注 9）308-314 頁。

17) 形野清貴「市民社会論の射程」、『唯物論と現代』第 39 号、文理閣、2007 年。

18) たとえば、ジョエル・アンダーソン「貧困問題の解決策を示唆するヘーゲルの見解」、ロバート・R・ウィリアムズ編、中村浩爾・牧野広義他訳『リベラリズムとコミュニタリアニズムを超えて—ヘーゲル法哲学の研究—』文理閣、2006 年、所収、参照。

りではなく、ジェンダー論から批判されることとなった。この点がヘーゲル家族論のアキレス腱であろう¹⁹⁾。

しかし、中西洋の再構成によれば、ヘーゲルのこの図式は現代的意義を持つ。中西は「家族（友愛）—市民社会（自由）—国家（平等）」という具合に、それぞれの領域に、友愛、自由、平等を順に対応させる。とくに、家族の中にアソシエーション（契約）とコミュニティ（共同体）の二つの契機があるという指摘は重要である。つまり、家族には、親密圏と市民社会の両方の要素がはじめからあるということである²⁰⁾。換言すれば、家族は、二つの圏が重なる部分に位置しているということである。また、自由原理こそが貫徹するかに見える市民社会の中で、コルポラツイオンにおいて友愛原理が登場することも見逃せないし、国家における「愛国心」も広義の友愛ととらえることができる。つまり、「家族（友愛）—市民社会（自由）—国家（平等）」という具合に、それぞれの領域に、友愛、自由、平等を順に対応させることができるだけでなく、友愛原理がすべての領域に貫徹していると見ることもできるのである。

たしかに、これは、やや偏った解釈かもしれない。なぜなら、ヘーゲルはカントの理性的な道德論を「愛」の原理によって批判したが、他方、「愛」の原理には限界があることを見抜いており、「制度的倫理」の立場に立ち、国家共同体を尊重したという見方²¹⁾が通常の見方だと思われるからである。

それでもなお、「家族（血縁共同体）—市民社会（諸中間集団）—国家（身分制議会）」というヘーゲルの集団主義的構成は、孤立した個人同士の連帯という永遠のアポリアを抱えた「個人—中間集団—国家」という個人主義的構成よりもすぐれた面があり、今なお示唆に富む。

もっとも、このような見方に対してはマルクスを対置する有力な見方がある。すなわち、牧野は前に引用した文の続きで次のように言う。「ヘーゲルのように『家族・市民社会・国家』という社会構成をとらないマルクスは、家族を軽視したと見られることもある。しかし、私見では、マルクスは家族を市民社会の中でとらえており、資本は家族を労働力の再生産過程に組み込み、そのことによって、資本—賃労働関係をたえず再生産するととらえる。（中略）市民社会は、家族をも包含し、市場経済のみならず、協同組合や非営利的・文化的・政治的アソシエーションも含む『歴史のかまど』としてとらえるべきではないで

19) 中西洋『〈自由・平等〉と《友愛》—“市民社会”；その超克の試みと挫折—』ミネルヴァ書房、1994年、328頁、参照。

20) 家族は市民社会の中に入れることができ、その場合、アソシエーションの部分（夫婦の関係）が市民社会であり、コミュニティの部分（親子の関係）が親密圏である。

21) 笹倉秀夫『法思想史講義（下）』東京大学出版会、2007年、109頁以下。

あろうか.²²⁾」ここでは、明らかに、広義の市民社会概念が用いられている。

しかし、ヘーゲルの論は、家族論における欠陥にもかかわらず、彼の三元論そのものによって、価値を持っている。山口定が「ヘーゲル思想は、通常理解され引用される『国家と（市民）社会』という二元論ではなく、まさしく『家族・市民社会・国家』という三元論の枠組みで発想したということ自体によって、もう一度振り返られる価値をもっているのではないと思われる²³⁾」（傍点筆者）と言う通りであって、「個人—中間集団—国家」図式と重ね合わせることによって更に力を発揮することができると思われる。

2. 市民社会の二重化—目的団体と共同社会—

松下圭一によれば、社会を個人の原子論的機械論的体系と見る市民社会の理論は、労働者階級の台頭を基礎とする大衆の主権国家・大衆的巨大社会という現実によって破産した。それが、「目的団体（アソシエーション）」の観念において再登場し、目的団体の連立的構成としての「共同社会（コミュニティ）」にも、反映されている。「目的団体」は、個人の自発的結合という点において市民社会を継承するが、特殊目的＝機能の担い手であることによって、全体社会としての市民社会とは対立する。「共同社会」は、等質的個人の全社会的結合の潜在的統一体である点において市民社会を継承するが、目的団体の機能的連立体である点においては市民社会に対立する²⁴⁾。

松下が引用する次のラスキの言葉は、現代のアソシエーション論、たとえば佐藤慶幸のそれを彷彿させるものである。「集団は関係 relation または過程 process としてリアルである。それは個人が関係している利害を促進するために一定の行動様式 mode of behavior へと個人を結合せしめる。この意味において集団は人格なのである。…集団はこのような個人の行動においてのみ生命をもつものである²⁵⁾」。ここでは、市民社会は全体社会である。すなわち、目的団体—共同社会—市民社会（全体社会）という社会構造である。

ラスキは、この理論を 20 世紀はじめに、労働者階級の台頭と大衆社会状況を前にして唱えたが、その特徴はアトムの個人ではなく集団による社会構成の構想にある。しかし、結局は「目的団体（アソシエーション）」から階級へという道をたどり、多元的政治理論は、

22) 牧野広義、前掲書評（注 10）。

23) 山口定、前掲書（注 1）、217 頁。

24) 松下圭一『現代政治の条件』中央公論社、1969 年、166 頁。

25) 松下圭一、前掲書（注 24）、165 頁。Laski, H. J., *The Crisis in the Theory of the State*, in: *Grammar of Politics*, 4. ed., 1938, p. 256.

破綻した。松下は、社会主義思想が、「階級」という媒介項を挿入しているとしても、ロック以降の市民政治理論の「国家」対「個人」という対立図式を継承している、ととらえている²⁶⁾。もしそうだとすれば、階級は集団的な性格を持たないことになるので、階級の性格づけについては松下のとらえかたに賛成できない。しかし、多元的政治理論に対する次のような評価には共感できる。「多元的政治理論はこうして崩壊した。しかしながら大衆的『主権国家』ないし大衆的『巨大社会』における市民的自由の再構成という多元的政治理論の問題提起とそれへの倫理的衝迫は、その解答の失敗にもかかわらず、充分に理解されなければならない²⁷⁾」(傍点筆者)。

私には、階級が存在を否定したり、階級を相対化する見方には、階級を所与の存在と見る誤りが潜んでいるように思われる。しかし、階級はもともと所与の存在ではない。労働者は、自己を対自化し団結することによってはじめて、階級として現れるのであって、バラバラの労働者が存在しているだけでは階級として見えないのは当然である²⁸⁾。組合に組織されていないものも、様々な就労形態をとっているものもすべて、自己の労働によってのみ生活を営んでいるものは、客観的には(あるいは潜在的には)「労働者階級」と見なすべきなのである。マルクスの言葉で言えば、「それ自体としての階級 Klasse an sich [即自的階級]」から、自覚せる階級、階級意識に目ざめ、自己を階級として団結し行動する階級、「自分自身にとっての階級 Klasse für sich [対自的階級]」に発展するのである²⁹⁾。「階級意識」とは、客観的に存在する階級関係によって自然発生的に生じた意識ではない。また、それが、階級的利益についての意識であるとしても、階級的利益は個々の成員の利害の単なる総計ではない。鈴木安蔵によれば、「階級意識」とは「階級関係を理論的に考察し、歴史の全発展過程におけるその地位、役割の本質を把握することの上に形成される理論的認識」である³⁰⁾。このような自己認識をいかにしてなすか、理論家の役割はいかなるものか、また、理論家と労働者の関係はいかにあるべきかが大きな問題であるが、その点についてはこれ以上立ち入らない。

おそらく、このような古典的な階級規定を持ち出せば、現代においては、多くの反論に出会うことであろう。しかし、私は、この規定は依然として有効であると考える。階級の

26) 山田竜作『大衆社会とデモクラシー—大衆・階級・市民—』風行社、2004年、126-128頁、参照。松下自身の理論の現代的意義については、同書262頁以下参照。

27) 松下圭一、前掲書(注24)、171頁。

28) 「共産主義者の当面の目的は…プロレタリアートを階級に形成すること [Bildung des Proletariats zur Klasse] …」『共産党宣言』マルクス＝エンゲルス全集4巻、488頁。

29) 『哲学の貧困』マルクス＝エンゲルス全集4巻、189頁。[]内は筆者注。“Klasse an sich”と“Klasse für sich”は、ヘーゲルのとらえた。

30) 鈴木安蔵「階級」、『社会構成の原理』(社会科学講座、弘文堂、1950年)所収。

存在に関する実証研究もあることにも注目すべきである³¹⁾。渡辺雅男は階級概念の復権を意図して階級社会の動向を論じる際、「家族—市場—国家」という図式を用いるが、これはマルクスに欠けている部分を補なうという意図でなされている。また、渡辺は、古典的な階級社会に比べて現代社会の階級性が見えにくい理由を「現代社会は階級性と市民性の構造的な二重性を原理にして成り立っている」という点に求める³²⁾。同様に、木下智文と本秀紀は、「搾取と階級を仮面で隠す資本主義の類い稀な能力」が、国家の諸施策と「市民社会」内部の諸「制度」（メディア、学校、企業、諸団体等）を通じて人々の心に深く浸透しているからであるという認識を示す³³⁾。

3. 市民社会と全体社会

（1）法の存在基盤としての全体社会—恒藤恭の全体社会概念

松下圭一においては、全体社会概念は市民社会概念と同義に用いられているが、一般に法哲学においては、全体社会概念は、法の概念論で登場するものの、それ以上の広がりを持たず、それほど重視されていない。その理由は、多くの学者が、国家と全体社会とを区別する必要を認めず、国家説か、部分社会説に立っているからであると思われる。また、全体社会説に立った場合でも、それは概念規定のレベルにとどまり、それ以上の意味を持たないからである。

しかし、「部分社会—全体社会—国家」という重層構造は、上述の三元論と重なり、また、社会学の成果が反映されている。とくに恒藤恭の全体社会論には、市民社会との関係、法文化との関係など、見るべきものが多い。「社会あれば法あり」という格言の「社会」は、部分社会と解されることが多いが、全体社会ととらえるべきであるという恒藤の立場は、部分社会論の克服という現代日本の課題³⁴⁾を考えたとき、全体社会論の一つの効用として意味深い³⁵⁾。ただし、我々の行論との関係では、部分社会・全体社会・国家という概念枠組みとアソシエーション・コミュニティ・市民社会という概念枠組みが相互にどう関

31) 渡辺雅男『階級！ 社会認識の概念装置』彩流社、2004年。

32) 渡辺雅男「格差社会の中の階級—福祉国家と階級—」、『経済科学通信』第108号、29頁。

33) 木下智文／本秀紀、前掲論文（注9）、309頁。

34) ここでは、教育法学や労働法学を念頭に置いている。部分社会論には二面性があり、民主的な部分社会の場合には構成員にとってプラスに働くが、反・非民主的な部分社会の場合にはマイナスに働く。中村浩爾『民主主義の深化と市民社会—現代日本社会の民主主義的考察—』、文理閣、2005年、124頁、参照。

35) ここでは、部分社会は、アソシエーションのみならずコミュニティも含み、アソシエーション論における国家と個人の間に存在する、あるいは国家・市場・社会の3領域区分の中の「社会」に属する中間団体とは異なる。

連するのかが問題となる。

（２）全体社会概念の源泉

全体社会概念は、社会学者・高田保馬が提唱したものであり、法学界では恒藤恭だけではなく加藤新平や峯村光郎も採用した。ただし、そこにはマッキーヴァーの影響が見られる。高田とマッキーヴァーとの違いは、高田においては、分離の要素を除いてただ結合の面だけが取り上げられており、また地縁性の要素も必須とはされていない点にある。恒藤の全体社会概念は次のようなものである。

「全体社会は何らかの広さの地域の上に、何らかの大きさの人口を包容しつつ成立するのであり、その地域の上に成り立つ一切の社会的形象を内含すると共に、その地域の上に形成される一切の客観的文化を保持しつつ存立するのである。すなわち、一方ではあらゆる種類の社会集団及び社会関係は全体社会に内属し、その構成部分として一定の地位を占めつつ成り立つのであり、他方では、諸種の精神的及び物質的文化は全体社会によって保持されつつ、全体社会をみたす生活内容の客観的表現たる性格において成り立つのである。³⁶⁾」

加藤は、恒藤の全体社会論をマッキーヴァーのコミュニティ論に引き寄せて解釈しても不自然ではないと考えた³⁷⁾。加藤が、コミュニティという語を用いず、全体社会という語を用いるのは、コミュニティと言うと、テニースのゲマインシャフトを連想しがちであること、結合の要素が強調されすぎて、分離の要素が軽視されやすいからである。マッキーヴァーの定義によれば、コミュニティは、開拓者団の居留地、村落、都市、部族、民族など、アソシエーションは会社、学会、クラブ、宗教団体などであり、家族や国家も後者に入る点が特徴的である。

（３）国際法の法的性格、存立基盤を考える際の有力な視点

恒藤の全体社会説は、世界を「国民社会－国際社会－世界社会」という具合に重層的にとらえ、国際社会を国際法の存立基盤ととらえようとする。これは、全体社会説の有益性であり、現に、国際法学者・藤田久一がその観点を示している。すなわち、国際社会の全体社会としての成熟度の観点である³⁸⁾。

恒藤の次の言は、NPOやNGOの活躍する現代において、ますますその理論の先駆性、有効性を示している。「世界は単に国家を構成単位とするものではなく、国家および国家

36) 恒藤恭『法の基本問題』（岩波書店、1936年）第二編第十節。

37) 加藤新平『法哲学概論』有斐閣、1976年、345-357頁。

38) 藤田久一「国際法上の法哲学的問題」2000年2月法理学研究会報告。

以外の諸集団によって構成される。」「各人は家族団体をはじめとして種々の且つ数多くの団体の構成員たる資格をそのままに十分に保有しながら、国家の構成に参加し」、「同じように、各人は国家以外のあまたの団体に属するままに、しかもよく世界社会に参加する。」³⁹⁾ここに言う「国家以外のあまたの団体」は明らかに“civil society”（市民社会、市民団体）を意味していると思われる〔注48）参照〕。

（４）マッキーヴァーとラスキ

同じ多元的政治論の立場でありながら、マッキーヴァーの場合は、ラスキとは大きな違いがある。一つは、マッキーヴァーはラスキほどには階級対立に対して悲観的ではないということ、また一つには、マッキーヴァーにおいては、コミュニティがアソシエーションを包摂するという点である。マッキーヴァーは、ラスキの多元的政治理論にほとんど同意すると言う一方で、「この考え方は、国家の一般性格を余りにも現在の特に不調和の観点から理解しすぎている」という感想を述べ、連邦的アソシエーションの自律性に関しても、国家を同列におくことに疑問を呈している⁴⁰⁾。また、マッキーヴァーにあっては、「各個人はアソシエーションの成員としてコミュニティに属するのではなく、コミュニティの成員としてアソシエーションをつくるのである⁴¹⁾」。

マッキーヴァー自身、アメリカ社会学界の中では特異な（実証的雰囲気の中において哲学的であるという意味で）位置に立っていたことからすれば、慎重でなければならないが、二人の違いは英米の違いという面もあるであろう。松下圭一によれば、その違いは次のようなものである。「イギリス・多元的政治理論は、『闘争』的現実を、理論において共同社会の観念を前提に『競争』へと置換したのであるが、アメリカにおいては現実自体が『競争』的性格をもっているとみなされ、理論はそれを実証的 positive or analytical に記述せんとして『競争』型理論を展開している。⁴²⁾」

（５）マルクスの広義における市民社会概念と恒藤の全体社会概念との関係

恒藤解釈においては、恒藤のマルクス主義と新カント派との関係が一つのポイントであるが、マルクス主義との関係について言えば、天野和夫は、恒藤の全体社会概念、とくにその二元的構造、すなわち社会的構造と文化的構造とが二重構造をなしており、しかもそれぞれに上層・中層・下層という三段階があるという説明に問題点を見出し、マルクスの

39) 恒藤恭「世界社会の意識」、大阪朝日新聞、1929年5月。

40) R. M. マッキーヴァー著／中久郎・松本通晴監訳『コミュニティ』ミネルヴァ書房、1975年、67頁。

41) 前掲書（注40）訳者解説、486頁。

42) 松下圭一、前掲書（注24）、169頁。

広義の市民社会概念から離れてしまったと見る⁴³⁾。

「マルクスの広義における市民社会概念，すなわち『交通形態』は諸個人の社会的交渉（後に生産関係を含む）であり，それは恒藤の設定した社会的構造の基礎的部分にあたるといえようし，また恒藤は時に経済を法，政治，芸術，学問，宗教などと並べて客観的文化としているが，他方『およそ経済を伴うことなくして（全体）社会の存立することは全く不可能であると言わざるを得ない』という断言を見ると，経済は全体社会の社会的構造の中に含まれると解することもできる。しかし，いずれにしても，この社会的構造と文化的構造とについて，おのおの基礎的，中層的および上層的建築を配した，合わせて六層の枠組みは，それぞれの具体的内容と相互関係が必ずしも明らかではなく，やや複雑な構想であったし，そのことによってマルクスの市民社会概念からは離れたものになった。⁴⁴⁾」

これに対して，歴史学者・広川禎秀は，新資料「唯物史観ノート」と合わせて読むことによって，恒藤にはマルクスの広義の市民社会概念を読みとることが出来るのであって，天野の見方は修正されなければならないと批判する。すなわち，マルクスの「社会的個人」への恒藤の着目がその根拠である⁴⁵⁾。広川のこの批判は一面では妥当であるが，天野の疑問は，全体社会の二元的構造という恒藤の現実把握に向けられており，まだ答えられていない部分が残っている。すなわち，経済は文化と社会のいずれの構造に属するのか，六層の相互関係はいかなるものか，など。

広川は，恒藤におけるマルクス的な「社会的個人」，「社会化された個人」という見方の存在をとらえて，恒藤にマルクスの「広義の市民社会」概念があると言うが，個人の側から見た場合は，たしかにそうかもしれず，その観点は，戦中のマルクス解釈としては卓越しており，それだけではなく現在においても有効であろう。しかし，そこに言う「社会」の側から見た場合，つまり，社会構造の面から見た場合，私は天野と同様の疑問を持たざるを得ないのである。

恒藤によれば，自然との関係では，人間の為したことの成果はすべて文化（客観的なもの）であり，人間にとっては，客体的なものである。ただし，文化にも二種あり，主観的文化，すなわち「教養」は主観的なものである。社会も同様に，客観的なものであるが，人間の相互交渉・結合という意味で，人間にとって主体的なものである。こうして見ると，

43) 広義の市民社会とは「これまでのすべての歴史的段階に存在した生産諸力によって条件付けられ，またそれをふたたび条件付ける交通形態」であり，「歴史の真のかまどであり舞台である」（渋谷正訳『[草稿完全復元版] ドイツ・イデオロギー』新日本出版社，1998年，66-67頁）。狭義の市民社会とは，「ブルジョアジーとともに発展する」社会（同書170-171頁）である。

44) 天野和夫「恒藤法哲学と唯物史観」，竹下賢／角田猛之編『恒藤恭の学問風景—その法思想の全体像—』，法律文化社，1999年，85頁。

45) 広川禎秀『恒藤恭の思想史的研究—戦後民主主義・平和主義を準備した思想』大月書店，2004年。

全体社会は、客観的側面から見たときは、いわば文化的側面と社会的側面をもった一体のものであり、それぞれに人間の主観的側面が付随しているという構造ではないのか、と思われるが、恒藤の含意を図式化しようとしてもなかなか満足のいくものが得られないのである。

4. 市民社会とアソシエーション

(1) 新しいコミュニティと新しいアソシエーション

以上は、主として、マッキーヴァーと類似し、またその影響も受けた法哲学者達の論であるが、社会学の方では新しい展開が見られる。それによって、コミュニティもアソシエーションも再定義されている。

新しいコミュニティは、佐藤慶幸によれば、「一定の地域空間において各個人あるいは各家族が生活を維持していくために他者あるいは他の家族とともに築いていく相互支援的な、あるいは互酬的な連帯・協同の行動空間であり、その過程で作用する相互肯定的な心的作用関係である。」他方、新しいアソシエーションはボランティア・アソシエーション、すなわち、「自発的で自立した個人間の自由な連帯として成立するネットワーク型結合体」である。ボランティア行為とは、非家族（非親族）・非政府・非営利の行為である⁴⁶⁾。佐藤によれば、「自由で自立した人々の連帯としてのアソシエーションが、コミュニティを基盤に、あるいはコミュニティの再生をめざして、課題ごとに展開する運動や活動空間が市民的公共圏である。」（傍点筆者。ここに後述の、領域論かアクター論かへの示唆がある。）佐藤にあっては、アソシエーションはもちろん、コミュニティも動態的なものである。それは、次のように表現される。「コミュニティは、＜市民社会＞における市民的ルールであり、市民的道德であり…こうしたコミュニティを日々の日常生活や活動をとおして『内面化』することで、個人は『社会化』され、同時に『個性化』されるのである。」また、コミュニティとアソシエーションは「相互反映関係」にあるとされる。

このように、社会学における展開は、法哲学における法概念論に再検討を迫るものになっているが、マッキーヴァーの再評価の動きもあり⁴⁷⁾、簡単に片づけることは許されない。問題は、全体社会論の射程を明らかにすることであろう。

46) 佐藤慶幸『アソシエーティヴ・デモクラシー—自立と連帯の統合へ』有斐閣、2007年、28-32頁。

47) 広田康生「都市エスニシティとコミュニティ」、奥田道大編著『都市エスニシティの社会学』ミネルヴァ書房、1997年、295頁、参照。

(2) 領域論とアクター論

さて、市民社会は領域や空間なのか。それに対する批判的な見方の一例（木下・本による吉田モデルに対する批評—注9）は先に示したとおりである。NGOや企業などの組織や運動体そのものが市民社会と観念され、そう呼ばれているのは示唆的である⁴⁸⁾。名和田是彦のコミュニティ論にもそれが見られ、かつて、そのことを指摘したことがある⁴⁹⁾。一定の市民社会と呼ばれる場・空間があって、その中を個や集団が動き回るのか、それとも、個や集団そのものが市民社会であって、それらのアクターが動くところに市民社会が生じるのか。山口定は、領域論的発想を遅れたものと見なして、次のように再定義している。「理念（とりわけ平等・公正）」・「場（共存・共生の場）」・「行為（自律的行為）」・「ルール（公共性のルール）」の四つの要件の総体として、それぞれの国で歴史的・文化的にさまざまな形をとって出現するもの、であると⁵⁰⁾。組織そのものが市民社会であり、そして、諸個人や諸組織の相互行為や相互関係も市民社会であって、両者の複合したものが全体としての市民社会ではないか。ここでは、光は粒子でありつつ、波動でもあるという自然科学の知識を生かした想像力が役立つに違いない。

(3) 市民社会の成熟と市民社会の克服

石井伸男は、アソシエーションは市民社会内部で市民社会に対して、対抗的に成長する関係にあり、「市民社会の成熟＝社会主義ではなく、アソシエーションの形成発展によって市民社会を克服するところに社会主義が展望されるのである」と言う。これは、マルクスのいう市民社会を「私人（私的所有者）相互の分業と競争との自生的関係」、そしてアソシエーションをこの「市民社会内部での諸個人の連合」と解釈した上での主張である⁵¹⁾。ここには、市民社会成熟論と市民社会克服論との違い⁵²⁾が明確に顕われている。多くのアソシエーション論が、アソシエーションと市民社会を親和的なものと見るのに対して、石井は、対抗的なものと見る、つまり、市民社会の外にアソシエーション圏を見るのではな

48) 国連人権委員会の日本政府に対する勧告（2008年10月）において、“civil society”（「市民社会」—外務省仮訳）という語が使われている。この場合、「市民団体」という意味を含むと思われる。少なくとも領域のみを意味しないであろう。

49) 名和田是彦は、町内会や地域協議会や都市コミュニティや草の根運動をそれぞれ「部分社会」（＝市民社会）としてとらえている。名和田是彦『コミュニティの法理論』創文社、1998年。中村浩爾、前掲書（注34）、135頁、参照。

50) 山口定、前掲書（注1）、322頁。

51) 石井伸男『『自由・平等・友愛』と協同社会主義』、後藤道夫編『新たな社会への基礎イメージ』大月書店、1995年、所収。

52) 吉田傑俊の枠組みで言えば、市民社会史観と階級史観の対立ということになるであろう。吉田傑俊、前掲書（注2）参照。

く、市民社会の内部にアソシエーションを見るのである。勿論、石井の場合の「市民社会」は、「市民社会 α 」を意味している。したがって、この意味での市民社会が克服された後に、「歴史貫通的・普遍的な市民社会」が復権・回復するという立場と矛盾するわけではない。

Ⅲ. 市民社会の構成員

1. 市民社会の人間像

市民社会とは、市民によって構成される社会であるという角度から迫れば、市民とは何かということが問題となる。これには、様々な答がある。都市住民、第三階級をあらわす市民、公民に対する市民、大衆に対する自律的存在としての市民、あるいは、階級的視点や労働組合などの組織的視点に組み込まれぬあり方や実践など（大橋智之輔）⁵³⁾。松下圭一によれば、「私的・公的自治活動をなす自発的人間型」であり、歴史的実体ではなく、むしろ「民主主義の前提をなす個人の政治的資質すなわち＜市民性＞というエートス」である⁵⁴⁾。また、その歴史的変化も言われる。「市民→大衆→階級」、あるいは「市民→住民→普通人」（栗原彬）など⁵⁵⁾。いずれにしても、市民社会の構成員という意味での市民には、特別な資質が必要とされることは確かである。松下の問題意識は次の文に明らかである。「市民的人間型は、歴史的には特殊西洋的な身分エートスとして形成されたが、今日の問題は大衆民主主義という前提のもとでの市民的人間型の形成である。したがって、国民国家における＜国民＞あるいは経済構造から規定される＜階級＞とは異なった次元で＜市民＞が問題とされなければならない。国民的政治参加における市民の自発性ないし階級運動における市民の自発性をいかに構築していくか、がまさに＜市民＞という形で問われているのである。⁵⁶⁾」松下にあっては、市民は、歴史的実体性から切断された「政治理念としての普遍的エートス」なのである。井上茂も同様に実体としては「コモン・マン」をイメージしながらも、「市民性」を言う⁵⁷⁾。

53) 大橋智之輔「法哲学における＜市民＞の問題」、井上茂・矢崎光圀編『法哲学講義』青林書院新社、1970年、所収。上田篤によれば、古代の「アゴラの奴隷や、城外の商売の民」である。上田篤『ラビリンスの都市』中央公論社、1983年、79-87頁。

54) 松下圭一、前掲書（注24）第XI章「＜市民＞的人間型の現代的可能性」。

55) 栗原彬『政治のフォークロア』新曜社、1988年、103-117頁、参照。

56) 松下圭一、前掲書（注24）、213頁。「階級運動における市民の自発性をいかに構築していくか」という問題意識は、まさに前述の「階級性と市民性の二重性」（渡辺雅男）と共通している。

57) 井上茂『法秩序の構造』岩波書店、1973年、296-297頁。

これらを概観すると、要するに、実体的なものとして市民をとらえるか、精神的属性に注目するかの違いである。後者の観点によって規定された市民は、表現は違っても、ほぼ共通している。しかし、前者の観点から規定された市民はかなり違いがある。私には、歴史的に実際に「市民」と呼ばれてきたものがどの層なのかは別にして、本来の市民は、上田篤がラディカルに言ったように「古代のアゴラの奴隷」や「城外の商売の民」であろうと思われる〔注 53〕参照〕。

2. 個人主義的構成と集団主義的構成

しかし、ここで問題としたいのは、市民の資質がいかなるものか、あるいは、市民は実体かエートスかということよりも、市民社会が市民という個の集合体ではなく、集団を含む様々な要素によって構成されているという現実がある限り、個人主義的構成と集団主義的構成、また垂直的構成と水平的構成とをいかに調和させるかである。

具体例を挙げれば、家族が市民社会に入るのか入らないのか、市民と言う場合、階級はどうなるのか、という問題である。個人主義的構成をとれば、家族や階級は入らないということになり、集団的構成をとれば、入るということになる。中西洋は、国家機関や企業、そして NPO や個人も含めて個人主義的・集団主義的構成をとり、かつ、水平的構成をとっている。それ故、これは、市民社会というより、全体社会と言うべきかもしれない。

多元的政治理論（ラスキ）は 20 世紀のはじめに、「階級→市民→階級」、「国家→目的団体（アソシエーション）→国家」という展開を見せた。現在のアソシエーション・ブームは、過去のこの経験から学ぶことはないであろうか。アソシエーション論は、階級を相対化し、国家を機能化（つまり、権力性を軽視）しているが、そのような階級観、国家観は正しいのであろうか。階級が客観的存在であり、国家の本質がその権力性にある以上、それを軽視ないし相対化した理論は、多元的政治論がぶつかった問題に遭遇するのは必然である。

3. 主体形成

階級が形成されるものであることは既に述べたが、市民にも形成の要素がある。いかにして形成されるかと考えた場合、おそらく「参加」が最も有力な方法の一つであろう。しかし、参加には、正負の両面があり、強制的参加は言うに及ばず、ボランティアのような自発的参加であっても、問題が多い⁵⁸⁾。形成については、「家族—市民社会—国家」のそ

58) 笹沼朋子「新しい公共圏における抑圧構造—ボランティアという名の搾取」、『法の科学』第 37 号、2007 年。

それぞれの段階に、とくに家族とコラボレーションに形成（陶冶）の契機を見出し、現代のアソシエーション論の先駆とも目されるヘーゲルの法哲学に有力な示唆がある。

また、変革主体形成の問題に比較的早くから取り組んできた経済学者の議論は注目に値する。藤岡惇は、ある時期までのマルクス経済学系の文献における、変革主体の形成（人間発達）の必然性をめぐる両極端の議論に対して、基礎経済科学研究所グループは、資本主義の下にあっても人間発達のでがかりが一定の範囲で生まれうると見た点がすぐれていると言う。しかし、人間発達を問題にしながら、近代の主流派経済学の前提する人間観（孤立した個人モデル）を批判し、これを乗り越えようとする作業が十分でなかったという反省を示している⁵⁹⁾。

この理論は、今でも有効性を失っていない。しかし、そこでは、生産現場における組合運動と家庭・地域（「周縁部」＝公共圏）における生協や保護者会活動などとの循環が主張されていたにもかかわらず、それが十分なされていないところに弱点がある。すなわち、生産現場から家庭・地域への流れはあっても、その逆の流れが弱いだけでなく、「周縁部」からさらにその外へ拡散し、「周縁部」そのものを空洞化する傾向さえある。公共圏＝市民社会 γ はそれ自体重要であるが、市民社会 $\alpha \cdot \beta$ との交渉がより一層重要である。

IV. 市民社会の理念と編成原理

1. 市民社会の理念—自由・平等・友愛

（1）自由と平等との対立とそれへの対処の仕方

市民社会の理念としては多くの場合、自由と平等が、しかも往々にして対立的にとらえられる。この対立に対しての態度は一様ではない。対立そのものの否定、第三の原理による調和の構想、一律的解決策の否定、統一・調和の否定など、様々である。

R. ドゥオーキン⁵⁹⁾は、この対立を否定する典型例である。J. ロールズの正義の第二原理（格差原理）、中西洋の「友愛主義」（後述）、片岡昇の「人間の尊厳」⁶⁰⁾などは自由と平等との対立を調和させる第三の原理の提唱と見ることができる。

このような、いわば、楽観的な見方に対して、足立幸男は公共政策論の立場から、ややクールな見方を提供している。すなわち、政策の対立や価値の対立に対しては、三つの方

59) 藤岡惇「ディープ・ピース」、池上淳・二宮厚美編『人間発達と公共性の経済学』桜井書店、2005年、201-228頁、とくに204頁。

60) 片岡昇「社会法と民主主義」、『法の科学』第20号、1992年。

法（一元論，レキシカル・オーダー，トレード・オフ）が存在するが，どれを採用するのがいいかは，対立している原理が何であるかによって異なるというわけである⁶¹⁾。また，笹倉秀夫は，丸山真男を支持しつつ，法哲学的見地から，二者択一的発想や両者の統一という発想を否定する⁶²⁾。すなわち，自由と平等の対立的側面と相補的側面を重視すべきであって，安易な対立の統一や止揚を唱えるべきではないと言うのである。

私の立場は，自由と平等との対立を前提にした上で，第三の原理たる友愛による調和を考えるという立場に含まれることになるが，自由・平等と友愛をいったん切り離した上で統一するのではなく，自由・平等・友愛をはじめからウシセットでとらえるという立場である。ただし，対立物の「永遠の緊張関係」（笹倉秀夫）という立場にも留意する。

なお，自由と平等の対立，その調和という問題の立て方の限界も考えておく必要がある。つまり，そのような対立のさせ方より，自由 vs 権威，自由 vs 介入，あるいは自由 vs 計画などという対立のさせ方の方が適切かもしれないということである。たとえば，ラスキの「集团的個人主義」⁶³⁾，西谷敏の「集团的自由主義」⁶⁴⁾，棚瀬孝雄の「自由主義的共同体」⁶⁵⁾などの類型に見られるように，集団は必ずしも個人の自由と対立するとは考えられていないからである。西谷敏の場合は，「個人的自由主義」，「集团的自由主義」，「個人的介入主義」，「集团的介入主義」の四つに類型化されている。棚瀬孝雄の場合には，共同体が前提であって，自由主義はその類型を特徴づける四つの条件，すなわち，構造主義，自由主義，保守主義，共和主義の中の一つの条件に過ぎず，彼自身は「構造主義的共同体」を理想とする。

（２）フラテルニテ原理の「軽視」

さて，フラテルニテ（fraternité）原理については，それが自由や平等原理に比して，軽視されてきたということは早くから言われている⁶⁶⁾。おそらく，それを問題化し，理論化した現代の学者として最も有名なのはロールズであろう。正義の第二原理たる「格差原理」については，様々な批判が可能であるが，ロールズ自身は「格差原理」を明確にフラテルニテ原理と関係付けている⁶⁷⁾。彼の言うフラテルニテは，「博愛」の意である。

61) 足立幸男『政策と価値』ミネルヴァ書房，1991年，90頁以下。

62) 笹倉秀夫『法哲学講義』東京大学出版会，2002年。

63) 松下圭一，前掲書（注24），151頁，参照。

64) 西谷敏『ドイツ労働法思想史論』日本評論社，1987年。

65) 棚瀬孝雄「共同体論と憲法解釈」上・下，ジュリスト1222号，1227号，2002年。

66) たとえば，Georges Gurvitch, "Democracy As Sociological Problem", in *Journal of Legal and Political Sociology*, 1942, vol. 1, pp. 47-48.

67) John Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, 1971, p.105.

このような一般的な見方に対して、次のような笹倉の有力な異論がある。「フランス革命のスローガンのうち、＜友愛＞はその後忘却され、＜自由・平等＞のみが残った、とししばし言われるのであるが、事實は、この＜友愛＞は、ヨーロッパの自由主義的思想において、＜徳＞なり＜公共心＞なり *Sittlichkeit* なり＜連帯＞なりに読み替えされた形で、しかしその根本的立場を継承されていったのであって、絶えず問題視され排除され続けたのは、むしろフランス革命において 93 年憲法以降中心的概念となった＜平等＞の方だったのである。」⁶⁸⁾この見方からすれば、平等理念を担ったのは社会主義であり、自由主義 vs 平等主義（社会主義）という対立（後述）を裏付けている。

しかし、実は、フランス革命当時から自由・平等原理に比してフラテルニテ原理の登場が遅れたという事実に注目することが肝要である。しかも、登場後も自由・平等に対する友愛の位置は、中央（革命軍）と地方（農民軍）とでは優先順位が逆であった⁶⁹⁾。たしかに、サン・シモンは自由・平等のみではなく、友愛にも言及した。しかし、中西洋によれば、「サン・シモンが今日的なものとみる道德原理、＜普遍的友愛＞は、決して＜兄弟愛＞ないし＜隣人愛＞ではなく、＜博愛（フィランソピー）＞であった。」⁷⁰⁾ロベスピエールも「国際的友愛」⁷¹⁾を語ったが、同様である。つまり、いずれも、博愛と友愛を混淆していたのである。もちろん、「普遍的友愛」そのものは、必要であり、否定すべきものではない。中西洋は、「特殊的友愛」から「普遍的友愛」への転化の動態の中に、革命の必然性を見ている⁷²⁾。

このような歴史的事実に着目すれば、友愛の位置が自由・平等に比して不安定であり、そのために定着しにくかったという一般的な見方にはやはり説得力がある。

（３）友愛原理の「再生」

中西洋によれば、友愛主義社会とは、辺境を必要とする自由主義社会とも、閉鎖システムたる平等主義社会とも異なって、「人々の自然的不平等と、彼らの自由な活動の結果としての社会的不平等とを一頭から否定するのではなく一自らのうちに包含しながら、その不平等な結果をたえず平等な再出発の地点に還元し、再び各人の自由な活動をうながす社会メカニズムを生み出す」⁷³⁾ような社会である。その原理は、労働力の所有を一切に優先

68) 笹倉秀夫『近代ドイツの国家と法学』東京大学出版会、1979年、220-221頁。

69) 森山軍治郎『ヴェンデ戦争』筑摩書房、1996年。

70) 中西洋、前掲書（注19）、96-102頁、とくに100頁。

71) ロベスピエールは、1793年憲法草案の討議の中でなお、諸国家を超えた「国際的友愛」の理想を語ろうとしたのである。中西洋、前掲書（注19）、12頁。

72) 中西洋、前掲書（注19）、398頁。

73) 中西洋、前掲書（注19）、vii, viii頁。

させることであり、彼はそこにヘーゲルの正しさと限界を見出すのだが、友愛主義世界の構造の概略は、次の通りである。資本は集団所有、土地は国家所有である。自由の体现者たる個人は、自己の家族のうちに共同的個人としての実体的基盤を見出す。友愛原理はこの家族のうちに培われる。個人が自分を自発的に共同体に組織する第一次的形態は、労働組合ないし職業組合である。この組織の原理は友愛である。個人は、平等原理を体现している国家の中に生まれるが、なかでも、司法・教育・情報の3部門の運営は、それぞれ独立のギルド的職業組合〔法曹組合、教員組合、ジャーナリスト組合〕の自治的管理に委ねられる。個人と労働組合とは、それぞれ労働市場を介して企業〔集団所有〕に参加した離脱する。彼らにとって企業は二次的派生的な友愛組織である。国家は、計画および市場を介して、企業活動を統制する⁷⁴⁾。

中西にとっての友愛とは「群れ動物である霊長類一般の本性＝自然（ネイチュア）」である⁷⁵⁾。また、アリストテレスの友愛にもとづく共同関係＝中間者の国家（政治学、第4巻）も、援用されている。前者からは、中西の理想主義と、いわゆる本能的自然法思想を、後者からは中間層（中流階級）の心情を感じさせられる。ここでは、その当否については留保し、中西が友愛原理を自由・平等原理との関係の中で、しかも社会編成原理としてとらえている点に注目したい。

ところで、岩田昌征がカール・ポランニーの「再分配－互酬－交換」図式に「平等－友愛－自由」を対応させ（これは更に「計画経済－協議経済－市場経済」に対応させられているのであるが）、「友愛」がユーゴスラヴィアで自覚的に復権していたと指摘するのに対して、石井伸男は、現代社会における友愛原理の残存を説き、上記図式に「普遍性－特殊性－個別性」を対応させた⁷⁶⁾。石井によれば、「友愛とは、いっぺんに人類愛というようなグローバルな規模の問題に飛躍することではなく、むしろ主として『顔の見える』範囲での人と人とのつながりにおいて成り立つ事態だということになる。」ここには、ヘーゲル哲学の応用があり、中西との接点がある。私の観点からは、それとともに、石井が、自由・平等・友愛を「ワンセット」としてとらえようとしている点がとくに重要である⁷⁷⁾。ただし、ワンセットでとらえる場合でも、博愛か友愛か、の違い、そしてそこにあらわれているイデオロギー的対立に注意することが肝要である。なお、石井伸男は、オーウェンとフランス社会主義の主要潮流は、いずれも「労働者アソシエーション」の建設を中心に社会主義を構想した協同社会主義思想を有しており、マルクスは、これを継承したという立場である。

74) 中西洋、前掲書（注19）、385-400頁。

75) 中西洋『《賃金》・《職業＝労働組合》・《国家》の理論』ミネルヴァ書房、1998年、183頁。

76) 石井伸男、前掲書（注51）、150-151頁。

77) 中村浩爾、前掲書（注34）、151-153頁、参照。

このこととの関連で見れば、ハーバーマスの限界が明らかになる。すなわち、「労働者アソシエーション」は、労働者生産協同組合であり、「社会的経済」の担い手であるワーカーズ・コレクティブ⁷⁸⁾と通底している。ところが、ハーバーマスは「生活世界の植民地化」論においてマルクスの考え方を継承しながら、アソシエーション論においては、「労働者アソシエーション」論を継承できなかった。佐藤慶幸は、ハーバーマスの「非経済的」という用語には非市場経済である「社会的経済」が含まれておらず、それがハーバーマスを超えて論ずべき点であると言う⁷⁹⁾。

さて、再生と言うと、一度死んだものが生き返るというニュアンスがあり、中西の論にはその傾向がある。しかし、私は石井や笹倉と同じく友愛そのものは存在し続けてきたと考える⁸⁰⁾。もちろん、「友愛→団結→連帯」という歴史的展開の中で考えなければならず⁸¹⁾、その意味では再生ではなく、再発見である。

なお、自由・平等・友愛は、フランス革命との関係で問題にされるのが常であるが、元来、古代に遡る理念である。マルクスやL. H. モーガンらが、古代共同体の理念として問題にしているし、池上惇もそれを現代的課題として問題にしている⁸²⁾。モーガンによれば「富を唯一の終極目的とする歴史的行路の末路には、社会の解体の脅威が待ち受けている。…行政における民主主義、社会における友愛、権利の平等、普通教育は、…つぎの、より高い社会段階をひらくであろう。それは、古代氏族の自由、平等、友愛の復活、ただし、より高い形態における復活であろう。⁸³⁾」(傍点筆者。)池上は「より高い社会段階」を切り開く過程を次のように規定する。「それは、古典的共同体における自由、平等、友愛を、科学と理性によって導かれた、より高い技術と労働をにない手として、政治、職域、地域、家族などの共同体とともに再建する過程である。⁸⁴⁾」(傍点筆者。)

78) 「ワーコレ<活動>は、物質的生産の世界ではなく、非物質的生産の世界であり、それは人々を関係づけ、人々を結びつける<コト>の世界であり、<モノ>の世界ではない<社会的生>そのものの世界である。」佐藤慶幸、前掲書(注46)、91頁。

79) 佐藤慶幸、前掲書(注46)、64頁。

80) 石井伸男、前掲書(注51)、147頁。

81) この展開図式は、ポーランドの自主労組「連帯」が登場した頃に、川口是が強調していたことであり、川口は著書にサインする時には、「友愛・団結・連帯」という句を用いるのが常であった。「団結」に対応するのは、ロシア革命である。友愛の現代的意義についての言及は、川口は(筆名・泉幸夫)『糾弾権』はいま』部落問題研究所、1987年、参照。

82) 池上惇『人間発達史観』青木書店、1986年、183-186頁。

83) L・H・モルガン『古代社会』青山道夫訳、岩波文庫版、下巻、389-390頁。マルクスにおける「自由・平等・友愛」という語句の使用は、マルクス＝エンゲルス全集7巻228頁に見られる。

84) 池上惇、前掲書(注82)、184-185頁。

(4)「自由・平等・友愛」の射程

市民社会のメルクマールとして「自由・平等・友愛」を挙げることや「友愛主義」の提案に対しては、フランス革命の理念にいつまでもしがみつくのは古い、あるいは、時代錯誤だという批判があり得る。また、少なくとも「友愛」は「団結」や「連帯」という理念に置き換えられるべきだという批判もあり得る。実際、「友愛」は「団結」へ、「団結」は「連帯」へと発展してきていると言われてきたし、最近では、「友愛」のみならず、「平等」理念の見直しもある。たとえば、1980年代にドイツ社会民主党の基本価値委員会が為した「自由・公正・連帯」への転換である⁸⁵⁾。

中西は、賃労働こそが自由の基礎であり、その廃止を提起したマルクスは間違っている、資本を廃棄しても賃労働はなくなるし、なくす必要はないと言う。しかし、労働者自身による共同運営・管理を言う以上、中西も、資本―賃労働関係における賃労働の廃止は認めているはずである。では、そうではない賃労働とはいかなるものか。特定の個人や委員会が決定するのでないとするば、市場以外には、適正賃金を決める仕組みはないのではないか。そして、市場が存在すれば、資本家も存在するのではないか。おそらく、これが、友愛主義の最大の難点であろう。

しかし、「友愛」の発展形態であるはずの「団結」が死語となり、それに代わった「連帯」もその意義が曖昧化している現状においては、それらを貫くものとして、あるいは、それらの原点にあるものとして、「友愛」を見直すこと、あるいは、そののみならず、未来社会の原理として見直すことには意義があると思われる。

2. 市民社会の編成原理

(1) 自由主義・民主主義・社会主義

市民社会＝全体社会の編成原理を考える場合、自由と平等の対立的側面を重く見て「自由主義」と「民主主義」とを対立的にとらえることもできる。その場合は、「民主主義＝平等主義＝社会主義」となる。しかし、自由と平等との共約性を重く見て「自由主義」と「民主主義」とを相互補完的にとらえることもできる。その場合、「自由民主主義」対「社会主義」という対立となり、社会主義の担う原理は曖昧化し、計画や統制が前面に出やすい。それが、大島和夫が、社会編成原理としては自由と計画（不自由）しか考えられず、友愛原理は社会編成原理たりえないと言う所以であろう⁸⁶⁾。しかし、中西洋のように、自

85) 山口定、前掲書（注1）、320頁。

86) 大島和夫「社会編成をめぐる理論的対抗（その2）」、『神戸外大論叢』第59巻、第1号、神戸市外国語大学研究会、2007年9月。

由・平等・友愛の三理念に「自由主義社会」、「平等主義社会」、「友愛主義社会」を対応させることもできる。この場合、「民主主義」は単なる形式・手続ではなく、平等という実質的価値を体现する。民主主義を形式・手続にとらえると、それは自由主義と社会主義を貫通する原理となり、重要性を増すと同時に、単独で社会を編成する原理ではなくなる。大島の場合は、計画主義の失敗を強調する限り、どうしても自由主義（より正確には市場主義）に対する評価が高くなるが、そこには経済的観点への偏りと性悪説的人間観の強さを感じられる。中西の場合は、社会主義＝平等主義の代替肢は自由主義に限られない。おそらく、友愛主義こそが真の社会主義であると主張するであろう。

（２）市民社会と民主主義

ところで、市民社会が民主主義と同一であるという見方とそれに対する自由主義者の批判がある。「根元的民主主義（ファンダメンタル・デモクラシー）」（小田実）に対する井上達夫の批判である⁸⁷⁾。「自由・平等・友愛」に直接結びつけられた「市民社会」の概念を、負の側面を軽視するものとして批判し、「異質なものととの対等，平等，自由な共生の人間関係」に基づいた社会を「市民社会」と呼ぶ小田に、井上は共感を示す。「このように読み替えられた市民社会の理念は、リベラリズムの社会像と一致する」と。しかし、井上は、小田の主張を「市民社会＝民主主義」という等式に単純化した上で、この等式を無条件には受け入れられないとして、結局、小田の最も言いたかった「民主主義には王様はいらない」という主張に反対する。理由は、日本に存在する「下からの天皇制」、つまり、国民の多数が天皇制を支持しているという「事実」と、民主制をとっている国の中で「少なくとも」諸国が王様の存在を認めているという「事実」に求められている。私は、まず、自由・平等・友愛に直接結びつけられた市民社会の概念に限界有りとする見方に一面では共感するが、他面で、その見方は自由に偏り、友愛や三理念の協働の不在の社会を想定しているが故に不十分だと考える。次に、井上が小田の主張を「市民社会＝民主主義」という等式で表現するという事そのことを、短絡であるとして批判したい。更に、井上は、「事実」であるという理由で、天皇制と民主主義の共存を認めるが、これは民主主義を手段・手続に限定し、そこに実体的価値を認めない立場に立てば言えることかもしれないが、実体的価値を認める立場に対しては通用しないし、「事実」自体の真偽は措くとしても、Aという「事実」に対してはBという「事実」を対置しうることを忘れている。この場合で言うと、大きな歴史の流れとしては、君主制の国は減って来ており、存続している君主制においても、君主の権限は縮小されていっているという「事実」である。

87) 井上達夫『現代の貧困』岩波書店、2001年、27-41頁。

また、マルクス主義においても、市民社会＝民主主義という見方がある。マルクスの原意においては、広狭二義の市民社会があり、広義の市民社会＝歴史貫通的な普遍的な市民社会が、到達すべき目標とされていることははじめに述べた通りである。また、社会主義国が、市場経済システムを導入するにつれ、市民社会（市民社会 α と市民社会 γ ）が生じている。他方、民主主義は共産主義（社会主義の先にあるものとしての）において完成すると言われている。そうすると、その段階で市民社会＝民主主義となるはずであるが、「民主主義は国家形態の一つ」（レーニン）であり、国家が死滅するという限り⁸⁸⁾、民主主義も同じ段階で死滅することになる。しかし、民主主義を国家形態としてのみとらえるのはあやまりであって、生活形態としてもとらえなければならない⁸⁹⁾。したがって、「国家形態としての民主主義」は死滅するとしても、「生活形態としての民主主義」は死滅しないはずである。ただし、これは、遠い将来の話であって、現代や近未来について言うなら、「国家形態としての民主主義」と「生活形態としての民主主義」の統一的把握が重要である。

V. 市民社会の秩序原理

1. 「道徳の法化」

（1）「道徳の法化」

近代社会の特徴の一つは法と道徳の分離である。ところが、日本社会には、渡辺洋三が「道徳の法化」と呼ぶ現象がある⁹⁰⁾。一般的には、「道徳の法化」や「法の道徳化」そのものは、分離された法と道徳との相互転換を意味するのであれば、法と道徳との関係において、むしろ自然な現象である。しかし、渡辺が言いたいのは、日本における道徳や法の独特のあり方、あるいは「道徳—法関係」の特殊性であり（一般的に言えば、市民社会の未成熟ということになるが）、その原因が近代天皇制にあるということである。渡辺は、この近代天皇制の痕跡は、戦後の象徴天皇制になってからも払拭されたわけではないと見て、「市民の主体性にもとづく自主的道徳」（以下「市民的道徳」と略記する）の形成、「市民社会

88) 「国家と革命」レーニン全集 25 巻、大月書店、426-432 頁。

89) 中村浩爾『現代民主主義と多数決原理—思想としての民主主義のために—』（法律文化社、1992 年）、第 3 章第 1 節「＜国家形態としての民主主義＞と＜生活形態としての民主主義＞」、参照。

90) 現在、マナーのルール化という現象が広く存在するが、広い意味で「道徳の法化」に含まれると言うことが出来る。詳しくは、中村浩爾「道徳の法化と市民的道徳の形成」渡辺洋三先生追悼論文集、日本評論社、2009 年、参照。

の自律」を提起するのである。

渡辺は、アメリカなどでは、法律と道徳とが衝突した場合、たとえば、ベトナム戦争の際、「良心的兵役拒否」が行われ、社会もそれを尊重したにもかかわらず、戦前の日本では「非国民」と呼ばれて非難されたと日米の違いを強調する。しかし、仮に、法と道徳との混同があるとしても、それは日本（人）だけのものかという疑問がある。アメリカにも不服従の伝統とともに「多数派的愛国心」の強い伝統があり⁹¹⁾、日本と同様の面があることが明らかになっている。また、この問題は、「法による道徳の強制」の問題としてとらえることもできるが、その場合、やはり日本をはじめとするアジアの国々だけではなくアメリカにも同様の現象がある。したがって、この点については、日本の特殊性と言うより、近代化途上の国はもちろん、すでに近代化された社会にも生じる現象と見るべきかもしれないのである。

ところで、法と道徳との分離は、たしかに、近代の特徴と言ってもいいが、現代は、それを越えて、法と道徳との交渉という捉え方に至り、両者の交渉領域についての考察が進んでいる。また、ある意味では、法も道徳も、他律的・強制的契機を持ち、同質性がある。それは、宗教や習俗と対比させれば、鮮明になる。それ故、法と道徳が重なる部分、すなわち、「礼」や「習俗」と呼ばれてきたものを見直す必要がある。ここからは、法と道徳との混同を「道徳の法化」としてとらえるのではなく、法と道徳とをある意味で同質的なものと見て、それに対立する規範、すなわち、習慣・慣習・習俗を重視するという観点が生じる。宗教との対比が重要だが、宗教そのものが律法主義に陥った場合には、法＝道徳との違いはなくなる。

（２）日本における道徳の特殊性

そもそも、戦前までの日本における道徳の意味は特殊なものである。国家神道の教義の一つは、「天皇の祖先が道徳を創始し、歴代天皇がこれを継承、発展させて現在の天皇に及んでいる、天皇はその道徳を国民に教え、国民は天皇に絶対服従をすることで道徳を身につける」である。つまり、道徳を作るのは天皇であり、国民は天皇に服従することによって、その道徳を身につけるのである⁹²⁾。注目すべきは、内容よりは形が、つまり、服従訓練という方法によって道徳が身に付くとされている点、服従こそが道徳とされている点である⁹³⁾。

更に注意すべきは、戦後の教育は、戦前の残滓を引きずっているだけではなく、近代的・

91) 池上日出夫『アメリカ 不服従の伝統—「明白な天命」と反戦—』新日本出版社、2008年、参照。

92) 城丸章夫『星とさくらと天皇と』新日本新書、1990年、34-47頁、とくに41頁。

93) 中村浩爾、前掲書（注34）、参照。

現代的なものによっても支えられている点である。最近の新自由主義的教育方針によれば、「第一に忘れてはならないのは、国家にとって教育とは一つの統治行為だということである。国民を統合し、その利害を調停し、社会の安寧を維持する義務のある国家は、まさにそのことのゆえに国民に対して一定限度の共通の知識、あるいは認識能力を持つことを要求する権利を持つ。（中略）そうした点から考えると、教育は一面において警察や司法機関などに許された権能に近いものを備え、それを補完する機能を持つと考えられる⁹⁴⁾。」（傍点筆者）。ここには、「国家の教育権」が一層強化された形で示されている。

戦前と戦後の教育に共通しているのは、その主体が天皇なのか政府なのかという違いはあっても、権力的統制という契機が存在である⁹⁵⁾。つまり、道徳は、国民が「下から」作り上げるものではなく、権力者が「上から」押しつけるもの、また、服従そのものが道徳であるという捉え方である。したがって、両者ともに、市民社会の形成や市民社会の中で、市民が道徳を形成していくということに無関心であるか、あるいは、意識的に妨害する。なぜなら、国民は「統治客体」にすぎないからである。

2. 「市民的道徳」について

以上のように、「道徳の法化」という見方は、その鋭い着眼にもかかわらず、問題点や限界がある。また、「市民的道徳」の形成という構想にも疑問がないわけではない。しかし、「市民的道徳の形成」構想は、「反法化」・「非法化」の性格を持ちうるという意味で、「法化」（管理型法化）構想への対抗戦略たりうるものであり⁹⁶⁾、「市民的」という語の内容如何では、近代化のみならず、現代化も意味しうる積極性を持っており、検討に値するものである。私がここで念頭に置いているのは、「近代化」、「近代の貫徹」、「現代化＝近代の超克」の三層構造として現代をとらえる笹倉秀夫の歴史認識枠組みである⁹⁷⁾。

道徳という言葉には、儒教的なニュアンスがあり、言葉そのものが、はじめから、他律的なものを連想させるが、それに加えて、支配層は昔から支配への服従のことを道徳だと主張し、自律性を奪うべく権力者による意図的な操作が行われてきたことは既に見た通り

94) 「21 世紀日本の構想」2000 年 1 月。齊藤貴男『教育改革と新自由主義』子どもの未来社、寺子屋新書、2004 年、40 頁以下、参照。

95) 司法への国民の参加についても同じことが言える。戦前の陪審制も戦後の裁判員制も、共通の性格を持っていることは、制定主旨を比較すれば明らかである。

96) 田中成明によれば、法に三類型があるのに対応して、法化にも三類型がある。すなわち、「管理型法化」、「自立型法化」、「自治型法化」である。田中成明『法学入門—法と現代社会—』日本放送出版協会、2000 年、226-228 頁、参照。

97) 笹倉秀夫「基本的人権の今日の意味—自己決定権とプライバシーの権利」、『社会福祉研究』第 70 号、1977 年 10 月、14-21 頁、参照。

である。しかし、道德の本来の意味は、法律と対比した場合に明らかなように自律的なものであり、「下から」作り上げるものである。城丸によれば、「道德を生み出すものは、常に人民である。生活のなかで他のひとびとと交わるなかで生み出すのである⁹⁸⁾」。ただし、「下から」の形成が大事だからといっても、「官」に対する「民」が直ちに、市民社会ということではないことに注意しなければならない。また、道德は、専ら主観的なものととらえられやすいが、客観的なものでもある。さらにまた、「個人的道德」―「中間団体的道德」―「社会的道德」、あるいは「私的道德と公的道德」という次元の区別もある。

このように、道德の意味を正確に理解することには困難が伴うが、「客観的」、「社会的」なものとしてとらえることが重要である。高島善哉はアダム・スミスの「モラル」概念に関して、適切にも次のように言う。「モラルという言葉は道德という日本語に翻訳するときに誤解が起こりやすいのである。(中略)モラルといわれる言葉には二つの意味があることを注意したい。一つは人間がその内から発する行為、したがってたんに本能や衝動によって動くのではない人間として責任のとれる行為である。モラルのもう一つの意味は、社会的という意味である。⁹⁹⁾」(傍点筆者)。

(1) 「市民的道德」

さて、単に道德と言わずに「市民的道德」というからには、一般的意味での道德とは違った特別の含意がなければならない。一方では、上からの、いわば「国家的道德」に対抗するものという意味であり、他方では、「人民的道德」(あるいは「階級的道德」)とは違うものという意味であろう。別の言い方をすれば、渡辺は、おそらく、国家と市民社会の二元論をとっていると思われるので、ここに言う「市民」は、マルクス主義における広狭二義の市民社会(ブルジョア的市民社会と普遍的市民社会)の内、狭義の市民社会の市民、つまり、吉田克己の三元論図式を用いれば、「市民社会 α 」の中の市民である。この「市民」は、一方では、国家に対抗する存在であり、他方では、「人民」とは区別される。渡辺の立場は、「市民」から「人民」へという展開を必ずしも明示してはならず、「市民社会 α 」と「市民社会 γ 」が、前者に後者が付加されるという形で、混在しているように思われる。

矢崎光圀によれば、法解釈論争の一つの整理として示された三つの立場、「歴史的価値によって判断しようとする「近代法学派」、普遍的価値によろうとする「新自然法論」(星野英一)、価値の客観性を信じない「主観説あるいは価値相対主義」の中で、渡辺は「近代法学派」に分類され、歴史、社会の発展法則の認識を前提にしていると言われている¹⁰⁰⁾。

98) 城丸章夫、前掲書(注92)、43頁。

99) 高島善哉『アダム・スミス』岩波新書、77頁。

100) 矢崎光圀／八木鉄男『法哲学入門』青林書院新社、1978年、91頁以下。

渡辺が、法解釈が直接的に発展法則に拘束されていると考えていたはずもないが、それにしても、発展法則そのものへの態度は変化した可能性はある。それは、渡辺が一方では発展法則と言いながら、他方で、普遍的正義として、民主主義、平等、人間尊重、平和、多数の幸福、社会の進歩、勤労人民の利益などを挙げている点¹⁰¹⁾や、「個人の尊厳」から「人間の尊厳」へという用語法の変化あるいは用語法の揺れから窺い知ることができる¹⁰²⁾。

ここには、「市民社会 α 」と「市民社会 γ 」との関係をどう考えるべきなのか、つまり、「市民社会」という場合、「市民社会 α 」と「市民社会 γ 」を含めて考えるべきではないのかという問題と鯨坂真のような立場をどう見るのかという問題がある。鯨坂真も「市民的道德」を問題にしたが、明らかに、道德を階級的観点からとらえ、客観性を強調するとともに、「市民的道德」から「人民的道德」への発展、そして道德そのものの消滅という発展図式を描いている¹⁰³⁾。渡辺の場合、そのような発展よりも、「市民的道德」そのものの普遍性を重視していたように思われる。これは、体制を超えた、普遍的市民社会へのこだわりである。

なお、佐藤慶幸がアソシエーティヴ・デモクラシーの立場から、コミュニティを動態的にとらえ、コミュニティは「市民的道德」であると言っているのは、興味深い¹⁰⁴⁾。彼は「内面化」と言っているが、日々の経験の積み重ねの中で取得していくという意味では、スミスの共感原理を想起させるものである。ここには、「市民的道德」の本質のみならず、第三領域や市民社会の本質を考える上でも示唆がある。

(2)「市民的道德」の形成

①学校教育と市民社会による教育の緊張関係

このように、道德を社会的・客観的なものとして捉えなければならず、道德の形成が、「下からの」もの、すなわち、自然的・自発的でなければならぬとすれば、権力的契機を強めている現在の学校における道德教育はそれとは反対のものに変質していると言わざるを得ない。なぜなら、「法による道德の強制」はそれ自体、保守的なモラリズムとして、自由主義的な立場から批判されてきたものであるが、その法が法としての資格を欠いている場合—君が代の斉唱・起立・演奏強制などを命じる通達は、国旗および国歌に関する法律の制定過程から見て明らかにその疑いがある—には一層矛盾を深めるからである。法教

101) 渡辺洋三『法社会学の課題』東京大学出版会、1973年。

102) 中村浩爾、前掲書（注34）、第三章第一節「日本国憲法的前提とする人間像—人間の尊厳と個人の尊厳—」参照。

103) 鯨坂真『自由について』大月書店、1981年、166頁以下。とくに鯨坂の「新しい民主的道德」という表現に、両者の違いが表れている。

104) 佐藤慶幸、前掲書（注46）、28頁。

育の追加は事態をさらに複雑にし、悪化させるであろう。学校教育が、このような状況にあるのは、管理・統制主義（国家原理）と競争至上主義（市場原理）の学校への貫徹のためである。前に引用したように、「21世紀日本の構想」懇談会報告書で、教育が「統治行為」ととらえられているが、学校というところは、それが真理探究・継承の場である限り、大学だけではなく、小学校・中学校・高等学校も、権力と対抗する可能性を持った場である。それ故、そのような統治行為的教育が貫徹されれば、学校が政治的対立の場にならざるをえない。もし、学校が市場と国家の論理で占拠されてしまったとすれば、市民社会 α （市場）・市民社会 β （国家）・市民社会 γ （公共圏）の三元論に立てば、公共圏原理の復権こそが鍵だということになる。国家・市場・社会にそれぞれ法律・慣習・道徳が対応するという、中西洋の三元論で言えば、次の意味での「道徳」が求められているということになる。

中西によれば、「〔道徳は〕主権とか掟とかいった強制力を欠くために、直ちに人々の斉一的な対応を期待するわけにはゆかないが、そうした弱さはそのまま国家や地域共同体に本来的な閉鎖性から自由であるということでもある。それ故、このルールはすべての人の“理性と良心”の同質性を確信し、ただそれのみに依拠して、人類的・地球的なひろがりをもつ当為の規則を探り出し、提唱してゆく能力をうちに秘めている。¹⁰⁵⁾」それに対して、「慣習ルール」は、人々が日々の生活を送る土地土地の好ましい伝統を承継し保持する局地性と保守性つまり“文化”の多様な展開の保証をその特性とする。「法律ルール」は、より広く国家共同体レベルでの変化と革新の試行錯誤をその都度に公示するところに特徴がある。

この規定によれば、慣習が局地性や保守性をもつものに対して、道徳は、弱さもあるが、開放的であり、人類的・地球的広がりをもちうるものである¹⁰⁶⁾。そして、この立場は、「慣習や文化の違いを超えた道徳的基準の確立」（アダム・スミス）を国際社会にまで拡張しようとしている堂目卓生に通じるものである¹⁰⁷⁾。

ところで、現代は学校教育の比重が極端に重くなっているが、もともと、学校教育（国家）と家庭・地域・社会は、協力関係にあるだけではなく、対抗関係にもある。それが、薄らいできたのは、家庭や地域や社会が、その領域の独自性や自らの教育力を失ってからである。対抗・緊張関係の回復によって、権力的統制の強まり過ぎた学校教育を自由化し、真に市民・国民のものとして再生することが必要である。「自由化」という意味は、単に

105) 中西洋『近未来を設計する—＜正義＞＜友愛＞そして＜善・美＞』東京大学出版会、1998年、56頁。

106) この用語法は見慣れないもので、とくに「法律ルール」には同語反復の嫌いがあり、中西が別の所で使っている用語法、すなわち、「法律」、「道徳律」、「慣習律」の方がわかりやすい。中西洋『《賃金》《職業＝労働組合》《国家》の理論—近・現代の骨格を調べて、近未来をスケッチする—』ミネルヴァ書房、1998年、169頁参照。

107) 堂目卓生『アダム・スミス—＜道徳感情論＞と＜国富論＞の世界』中公新書、2008年、118頁。

カリキュラムの自由化などという意味でもなければ市場原理の教育界への貫徹という意味でもない。何よりも教師および教師集団を自由にするという意味である。つまり、自治（自律ではない）の回復である。教師集団の自治のないところには学生・生徒の自治もありえない。今、あらゆる分野で、「自治」に代えて「自律」ということばが意識的に使用されているが、この場合、「自律」は自己責任、すなわち、公的権力の責任放棄を意味しており、自治の破壊をもたらす。それゆえに、「自治」の回復こそがポイントであり、それは大学の教授会や弁護士会をはじめ、地方自治体にも言えることである¹⁰⁸⁾。

なお、社会教育および生涯学習を、学校教育との関係でどのように位置づけるかも問題である。社会教育にも学校教育と共通する問題があるのは当然としても、学校教育と社会教育との関係如何という問題がある。佐藤一子は社会教育の本質を考える場合、「高等教育機関、地方自治体の社会教育、NPO」の三つを注目すべき「主要な形態」としたが¹⁰⁹⁾、この三つの領域に実践的に関与してきた山本健慈は、「一人が直面する課題は、同じ時代、同じ社会に生きる他者によって共有される。共有された課題（「実生活に即する課題」）を共同の努力で解いていこうとする意思が生まれるとき、そのひとつの道として共同学習がはじまる。社会教育とは、この共同学習を援助するシステムであり、社会教育労働とは、現代の市民が、孤立して抱え込んでいるようにみえる疑問や不安、苦悩を共有し共同の学習課題を見つけだし、共同学習に取り組みはじめる過程を援助する営みである¹¹⁰⁾」と言い、更に、「共同学習」は制度と専門職の陳腐さを克服することができ、大学は地域・市民の「共同学習」を支えることができるという。

このように、学校の内と外、というように明確に区分されるものではなく、学校教育と社会教育は相互浸透・相互補完関係にあると思われる。山本は、ここで、「理論の成果の実践世界への通訳者」というユニークな表現で自己規定しているが、理論と実践、あるいは理念と現実との関係を考える上で有益な規定である。

②市民社会（経済）と法・道徳

このように、「市民的道徳」は、その領域が市民社会 α だけではなく市民社会 γ にも広げられなければならない。また、市民社会 α の正常化が必要とされる。ここであらためて参照されるべきは、スミスとヘーゲルの思想であろう。スミスによれば、道徳＝モラルは個人的であるのみならず、社会的なものである。モラルは社会の全領域に次のように及ぶ。すなわち、国家においては正義の徳、経済においては慎慮の徳、共同体においては仁愛の

108) 教授会自治や弁護士自治については、小田中聰樹「学者の姿勢」法律時報、第73巻、参照。

109) 佐藤一子『生涯学習と社会参加』東京大学出版会、1998年。

110) 山本健慈「地域の実践を通して社会教育を見つめ直す」、『月刊社会教育』、2007年5月号、参照。

徳が働く¹¹¹⁾。我々の言葉で言い換えれば、国家においては法律、市場においては慣習、社会（公共圏）においては道德、である。スミスの論は、我々の三元論に見事に重なる。

しかし、スミスに対する誤解や誤用も多い。たとえば、経団連元会長の奥田碩氏が、最近、スミスを引用して、市場における道德を説いたことがある。「市場主義を『国富論』で唱えたアダム・スミスも、それに先立ち『道德情操論』において、惻陰の情の重要性を説いています。（後略）」と¹¹²⁾。表面的に見れば、経済の世界にも道德が必要だと言っているにすぎず、それ自体に問題はない。しかし、この場合、奥田氏は、明らかに主観的なものとして、道德をとらえており、「道德」、というより、正確に言えば、「モラル」に含まれる「社会性」を見落としている。『道德感情論』の論理で『国富論』を読むという読み方は、昔からあるが、そこに前提されているのは「共感」という相互的な原理であって、「憐れみ」や「憐憫」のような一方的・主観的な道德ではない。

更に、慣習と道德との関係について言えば、スミスは道德が慣習の影響を受けると言うが、大きな影響があるのは、挨拶、表情の作り方、感情表現の仕方など、社会の存続にとって必ずしも重要とはいえない種類の行為についてであって、社会の存続にとって重要な種類の性格や行為、つまり正義に関わる性格や行為については、道德は慣習から大きな影響を受けないと言う¹¹³⁾。ただし、この場合の慣習はいわば悪習であって、私が強調したい慣習ではない。

ヘーゲルの場合、精神が抽象法（外面性）→道德（内面性）→人倫（外面性と内面性の統一）と発展するととらえるから、道德の次元は、まだ不完全なものである。人倫（家族—市民社会—国家）に至って、精神は完成に近づくのであって、そこでは、各段階での「陶冶」が不可欠とされる。通常「人倫」と訳される“Sittlichkeit”を「慣習」・「習俗」と訳せば、法と道德の先にあるものとして、あるいは、法と道德の交渉領域として、あるいは、三元論における市民社会γの原理としてとらえやすいかもしれない。これは、おそらく、鯨坂真のような「市民」→「人民」という展望¹¹⁴⁾、つまり、エンゲルスが「真の人間の道德¹¹⁵⁾」と呼び、レーニンが「共同生活の基本的な規則を守る習慣¹¹⁶⁾」と呼んだものと共通しているはずである。

111) 高島善哉、前掲書（注99）、78-82頁。

112) 2006年1月18日、ライブドアに東京地検が強制捜査に入った直後の、内外情勢調査会での講演。中村浩爾編『アダム・スミス「法学講義Aノート」を読む』基礎経済科学研究所、2008年、41頁、参照。

113) 堂目卓生、前掲書（注107）、113-118頁。スミス『道德感情論』第5部2章。

114) 鯨坂真、前掲書（注103）、175頁。

115) 『反デューリング論』マルクス＝エンゲルス全集20巻、98頁。

116) レーニン『国家と革命』、レーニン全集25巻、500頁。

3. 自由・平等・友愛と法律・道徳・慣習

市民社会の基本原理を自由・平等・友愛とする論者は少なくない¹¹⁷⁾。しかし、その相互の関係やそれぞれの原理が、国家や市場、あるいは法や道徳とどのように関わるかについては、それほど突っ込んだ検討が行われているわけではない¹¹⁸⁾。その中で、中西洋は、前に見たように、独特の理論を展開している。中西の場合は、市民社会に自由・平等・友愛のすべてを関与させるのではなく、市民社会（市場）には「自由」原理のみを対応させる。そして、国家に「平等」原理、社会に「友愛」原理を対応させるのである。この見方からすれば、吉田図式の「市民社会 γ 」（＝公共圏）は「友愛圏」と重なる。そして、中西が、さらに、国家に「法律」、市場に「慣習」、社会に「道徳」、を対応させていることから、公共圏論における法の問題を、より広い視野の中で論じることが出来る。すなわち、公共圏においては法よりはむしろ「道徳」が基本原理となるのである。この観点からすれば、この領域における「法化」はあまり必要ではないし、仮に、「法化」をすすめるとすれば、最小限でなければならない。

中西の論がユニークなのは、空間的把握と時間的把握を同時に行い、しかも、空間的把握を水平、垂直両方向に行っている点である。すなわち、中西は、社会の構成員を考える際には、国家機関から個人に至るまで水平的に描いているが、他方、社会編成を考える際には、「国家・市場・社会」の関係を国家を最上位にして垂直的に描いている。また、平等圏に「教育的ガルテン」、自由圏に「競争的アリーナ」、そして友愛圏に「互助的アゴラ」を対応させ、それぞれに、その主体として「未成年者」、「成人」そして「高齢者」を対応させ、自由・平等・友愛が、一つの空間の中で、また時間の中で（人間のライフ・サイクルの中で）実現する姿を描いている。それは、自由・平等・友愛の三理念の相互関係を極めて深くとらえていると言える。「友愛主義社会」とは、友愛原理のみによって編成される社会ではなく、自由・平等・友愛が、大きな時空の中で調和した社会なのである。

この関連で興味深いのは、前述のように、石井伸男が、ヘーゲルの論理を応用して、国家に「普遍性」、市場に「個別性」、そして社会に「特殊性」を対応させていることである¹¹⁹⁾。これは、石井自身は、有意義であるかどうかかわからないと言っているが、三元論の意味を考える上では有意義な試みである。ただ、これは、個別性が、普遍性と特殊性とを

117) たとえば、清水誠『時代に挑む法律学—市民法学の試み』日本評論社、1992年。

118) 「国家—中間集団—個人」図式に対応する理論はある。たとえば、吉田克己は、民法学説の「国家指向型理論」、「社会指向型理論」、「個人指向型理論」の三型への類型化を試みている。吉田克己、前掲書（注6）。

119) 石井伸男、前掲論文（注51）。

統一するというヘーゲルの「主体の論理」¹²⁰⁾とも、家族と国家はそれぞれが普遍と特殊の統一態であり、市場（市民社会）は分裂態であるという人倫の弁証法¹²¹⁾とも相容れないものである。むしろ、国家に「普遍性」、市場に「特殊性」、そして社会には「個別性」という風に対応させる方が、ヘーゲルの「個別—特殊—普遍」の弁証法に合致するように思われる。

おわりに：市民社会および法の未来

法化は、近現代社会の特徴である。しかし、現代に限れば、更に次のような特徴が加わる。たとえば、吉田克己は、法化と非法化が同時に進行すると見ている¹²²⁾。また、田中成明は法化を中心にして反法化と非法化の両極に拡散すると見ている¹²³⁾。このような状況においては、法の役割はたしかに大きくなる面もあるが、その様相は複雑である。また、道徳をはじめ法以外の社会規範の役割も増大し、法そのものも、それらを取り入れたり、それらを考慮しなければならなくなる。

自由主義（資本主義）vs 社会主義（計画経済）という二元的思考に対しては、市場・国家・社会（公共圏）、すなわち、自由・平等・友愛がワンセットでバランスよく実現された社会が市民社会の理想像であるとする三元的思考は有力である。自由主義社会と平等主義社会の先に友愛主義社会を置く、つまり、資本主義と社会主義・共産主義の対立を止揚するものとして友愛主義社会を提案する中西の未来社会論はその一つであり、市場・国家・社会（公共圏）に慣習・法律・道徳を対応させる仕方は極めて有力である。しかし、この論の難点は、一つには賃労働の捉え方にある。賃労働の存続こそ個人の自立の基礎であるという考えの下に、賃労働の存続を求めるとすれば、友愛主義は、賃労働の廃棄を目指す社会主義・共産主義とは別の道だということになるが、やはり、社会主義・共産主義の先に、あるいはその完成段階に友愛主義社会があると考えべきではないであろうか。また別の難点は、一方で道徳の普遍性を、他方で慣習の局地性や保守性を、強調しすぎる点にある。法律・道徳・慣習のバランスを言うためには、むしろ慣習のプラス面をこそ強調しなければならない。その点では、国家死滅論に有力な示唆がある。

120) 牧野広義『資本論から哲学を学ぶ』学習の友社、2007年、70頁、参照。

121) 尼寺義弘「ヘーゲル『法の哲学』の〈欲求の体系〉の経済分析」、牧野広義・藤井政則・尼寺義弘著『現代倫理の危機—倫理学、スポーツ哲学、経済哲学からのアプローチ』文理閣、2007年、第10章。

122) 吉田克己、前掲書（注6）。

123) 田中成明『現代日本法の構図』筑摩書房、1987年、同『転換期の日本法』岩波書店、2000年など参照。

言うまでもないが、国家＝民主主義が死滅する（レーニン）といっても、いわゆる無政府状態や無秩序を意味するわけではない。その真意は、強制が不必要になる程までに、人々がルールにしたがって自然に生活や仕事ができるようになるということである。つまり、法や道德の習慣化である。この意味での慣習が重要なのであり、肯定的評価ができるのである。これは、法・道德よりも慣習を上位におく客観的観念論（ヘーゲル）にもあてはまる。ただし、これは、比較的均質的で、安定した一つの国や地域に関して言えることであって、そうでない場合や、民族、文化や宗教の違い、また、発展段階の違いの大きい国際社会には、直ちにはあてはまらない。国際社会にあっては、法・道德の習慣化以前の、法・道德の確立、またそのための基盤の確立こそが長く続く課題であろう。