

道徳の在処を求めて

—19世紀フランス社会思想の探求(一)—

北 垣 徹

1. はじめに

『道徳教育論』などの著作を思い起こすまでもなく、デュルケームの思考において「道徳」の問題が一つの中心をなしていることは疑いない。彼の同時代において世俗化を旨としていた第三共和政が、非宗教的なかたちでの道徳の再建を主要な政治的課題としていたことは、すでに多くの論者が指摘している。したがって当時、道徳を中心的な問題として据えるのは、デュルケームにとどまるものではない。『道徳教育論』は、デュルケームが1902年から1903年にかけてソルボンヌで行った講義がもととなっているが、1905年にアルフレッド・ファイエは『道徳の社会学的要素』を出版している。ファイエはすでに1883年に『現代における道徳体系批判』を著しており、また1907年の著作は『力觀念の道徳』と題されるなど、彼の思考においても道徳の問題は大きな領域を占める。そもそも遡るならば、すでに第三共和政が樹立する以前に、共和派の思想家たちは道徳の問題を中心に据えていた。ジュール・バルニの『共和政における道徳』は1868年、また翌1869年には、シャルル・ルヌーヴィエの大著『道徳の科学』が出ている。以降、1870年の第三共和政成立から世紀の転換期にかけて、実に膨大な量の著作が道徳の問題をめぐる世に出ることになるのだ。

ここでわれわれは、当時「道徳 morale」という言葉で、いったい何が指し示されようとしているのかという疑問を抱かずにはいられない。本稿の課題は、第三共和政期においてこの語がどのような拡がりをもっていたのか、この語に

よってどのような言説が構成されていたのかを明らかにすることにある。そのために本稿では、歴史を第三共和政期以前に遡り、19世紀前半から検討を始める。その際に注意すべきは、この語を現在における通常のフランス語の用法から、漠然と理解することは避けねばならないということである。またこの語は日本語では多くの場合「道德」と訳され、本稿でも一貫してこの訳語を用いるが、この場合「道德」の語で指し示されることがらは、普通日本語においてこの言葉で喚起される意味からかなり隔たっていることにも、注意しておく必要がある。とりあえず「道德」の言葉は括弧に入れておく必要がある（なお本稿においては体裁上、以降この語をかならずしも文字通りにカギ括弧には入れないことをお断りしておく）。この言葉は当時において、独特の拡がりをもっている。実際、バルニの『共和政における道德』にせよ、ルヌーヴィエの『道德の科学』にせよ、そこで扱われる問題の範囲はきわめて広い。バルニの著作においては、まず第一部「私的道德」において、個人や家族、仕事場における道德が、第二部「公的道德」では、国家における道德、さらには国家間の道德が取り上げられる。ルヌーヴィエの著作でも同様で、「合理的道德」の原理的考察から始まり、人格や正義といった問題が扱われ、さらには人格法、家庭での法、経済法、政治法、国際法へと問題が進んでいく。ここではわれわれが通常、法と道德とのあいだに引く境界線は存在しない。むしろ道德という言葉は、法をも含むかたちで漠然と広がっていく。このことは当時の文脈に照らしても、自明のことではない。

例えばフレデリック・バステリアは、ルヌーヴィエやバルニと同時代人であるが、法と道德は厳密に区分すべきであると主張している。彼がこのような主張をもちだすのは、公的扶助の問題をめぐってのことだ。自由主義経済を擁護するバステリアは、貧民の扶助を公的に法制化することに反対する。彼によれば、貧しき者を救済するということは、個人の良心に帰せられるべきであり、すなわち彼のいう「道德」の領域に属することがらである。それにたいして法の領域は峻別されるべきであり、さもなくば法はあらゆる私的領域へと無際限に拡がって、自由の基礎たる法の原理が脅かされるとバステリアは考えるのである。

このようなバ스티アの主張と対照させるならば、バルニヤルヌーヴィエが道徳を広い意味で用いるのは、むしろ戦略的な意図に基づくということが分かるだろう。すなわち当時の共和派は、道徳という言葉を作りだし、その特殊な思考のなかで、具体的な諸問題に解決を与えようとしたのである。後に見るように、道徳ということばで指し示される領域は「社会的なもの」の拡がりときわめて密接に重なり合っていく。それが公的扶助の問題をめぐる出てきたことから分かるように、道徳は福祉国家の基礎を考えるうえで必然的に開かれた思考の場所なのである。ここでわれわれは「道徳 morale」という名詞とともに、「道徳的 moral(e)」という形容詞に注目すべきである。「社会」という名詞に先行して用いられた「社会的」という形容詞同様に、「道徳的」という形容詞はある特殊な思考の場を示している。当時においてこの形容詞は、例えば「道徳衛生 hygiène morale」「道徳連帯 solidarité morale」「道徳教育 éducation morale」「道徳療法 traitement moral」などの表現に見られるように、いくつかの名詞と興味深い接続をしていた。それぞれ形容詞を「社会的」に変えたとしても、意味はするところは微妙にずれこそすれ、共有部分も大きい。おそらく歴史的なある時点で、道徳的なものこそが社会的なものだと考えられるようになり、道徳的なものを通じて社会的なものが認識されるようになったのではないか。そうであるとすれば、社会的なものをめぐる系譜学は道徳的なものに辿り着かざるをえない。いずれにせよ重要なのは、道徳とは何であったかを問うことよりも、何が道徳的だと考えられたのか、何が道徳の領域に属するのか、道徳の領域とはどこなのかを問うことである。あるいはそうした道徳の領域が、他のどのような領域と隣接していたり、重なり合っているのかを見定めることが重要なのだ。衛生や連帯や教育が「道徳的」と形容されることで、いったい何が起きているのか。道徳的という形容詞とこれらの名詞との接続を検討しつつ、道徳の在処を探ること、それが本稿の目的である。

2. 道徳科学および政治科学

まず第三共和政期から、およそ1世紀遡ってみよう。フランス革命時の1795年、王立アカデミーに代わるものとしてフランス学士院 Institut de France が創設される。カバニスによって「真の生ける百科全書」¹と呼ばれたこの制度は、18世紀の啓蒙思想の精神を引き継ぐとともに、革命以降のフランス社会が抱える具体的な諸問題に答えようとするものであった。そのためフランス学士院は「物理学・数学」「文学・美術」と並んで、その一部門として「道徳科学および政治科学 sciences morales et politiques」を含んでいた。この部門はしばらくして、この学問の自由主義的傾向を嫌うナポレオンによって廃止される憂き目にあう。しかし七月王政下の1832年には復活し、以降は存続して第三共和政期にも一定の権威を備えた制度として機能している²。道徳の領域を見定めるためには、まずこの学士院における学問体系に注目してみたいだろう。

「道徳科学および政治科学」の部門は、さらに六つの部会、すなわち「感覚と観念の分析」「道徳」「社会科学と法制」「経済」「歴史」「地理」に分けられている。1832年の再建時には、「地理」は科学アカデミーに回されて五部会となり、「感覚と観念の分析」が「哲学」に、「社会科学と法制」が「法制、公法および法解釈」に、「政治経済学」が「政治経済学および統計経済学」に改称される。いずれの場合にせよこれらの部会は、互いにはっきりとした輪郭をもって分かれていたわけではないようだ。その証拠に、メンバーはこれらの部会を横断して行き来しているケースがある。学士院創設当時「道徳科学および政治科学」の主要メンバーは、「イデオログ」とよばれる一群の人々によって占められていた³。カバニスやデストュット・ド・トラシー、ヴォルネー、

1 P. J. G. Cabanis, *Rapports du physique et du moral de l'homme*, nouvelle édition, 2 vols., Paris, Charpentier, 1855, t. I, p.72.

2 フランス学士院における道徳科学・政治科学の制度化にかんしては、高木勇夫「ブルジョワ・イデオログ研究——フランス学士院道徳政治科学部門」長谷川博隆編『権力・知・日常——ヨーロッパ史の現場へ』名古屋大学出版会、1991年およびLETERRIER, Sophie-Anne, *L'institution des sciences morales (1795-1850)*, Paris, L'Harmattan, 1995を参照。

3 イデオログに関しては、ここでは詳しく触れることができない。古いものではあるが、今でも言及されることの多い以下の研究を参照。Cf. PICAVET, François, *Les idéologues : essai sur l'histoire des idées et des théories scientifiques, philosophiques religieuses, etc., en France depuis 1789*, Paris, Alcan, 1891 ; MORAVIA, Sergio, *Il pensiero degli ideologi : scienza et filosofia in Francia (1780-1815)*, Firenze, La Nuova Italia, 1974.

ドローヌーといった人物である。彼らがイデオログとよばれたのは、彼らの思想や行動が「イデオロジエ idéologie」すなわち「観念 idée」についての学に依拠していたからだ。イデオロジエは一方では、コンディヤックの哲学にその源泉をもち、観念をプラトンのなアイデア界に属するものとしてではなく、人間の感覚という具体的・経験的なものから考察しようとしていた。他方でイデオロジエは啓蒙思想の後継として、ルソーやテュルゴ、コンドルセらの影響下にあり、強い政治的関心も内包していた。宗教的な迷妄から解放された正しき観念の形成と、その公的な普及や伝播(=公教育)こそが、革命後に新たな社会を建設するための基礎になると考えていたのである。実際これらイデオログたちは、書齋に籠もる学者ではなく、むしろ政治家であり、その多くは革命期から国民議会や国民公会の議員であって、時の財政や法制などに深く関与している。イデオログやイデオロジエを今日的な意味で用い始めたのはマルクスであるが、それはゆえなきことではない。当時のイデオログ=観念学者は、すでに今日的な意味におけるイデオログでもあったのだ。

ところで「道徳科学および政治科学」の一部会「道徳」にも、イデオログに含まれる人物たちがいた。ラカナルやガラ、レドレルらである。ラカナルは革命期に公教育委員会の委員長を務め、テルミドール反動後に師範学校(エコール・ノルマル)や中央学校(エコール・セントラル)の設立に尽力した人物として知られている。「道徳」はこれらの学校でも教えられるべき一つの科目であった。また彼がこれらの学校の設立にかんして国民公会で行った報告⁴は、その草案の一部をガラが執筆している。ガラも革命の激動期に法務大臣や内務大臣を歴任する大物政治家だ。またレドレルは、革命当初から司法改革や、アッシニャ紙幣発行などの財政問題に関与し、他方で中央学校では政治経済学の教授職にもあった。先に触れたように、学士院の道徳科学および政治科学の部門において、しばしば彼らは部会を移動している。例えばガラはもともと「哲学(感覚と観念の分析)」の部会におり、レドレルは「経済」の部会にいた。あたかも道徳とは、哲学と経済の中間に位置するかのよう、その双方のメン

4 これらラカナルの報告はコンドルセ他著・阪上孝編訳『フランス革命期の公教育論』岩波文庫、2002年に収録されている。

バーを受け入れている。またレドレルは1796年に『公共経済・道徳・政治通信 *Journal d'économie publique, de morale et de politique*』を創刊しているが、このタイトルも示唆的だ。ここで道徳は、経済と政治に挟まれて位置している。これらのことから窺われるのは、当時において道徳の占めていた特殊な位置である。一方でそれは当時の哲学、すなわちイデオロジーの出発点である感覚と観念の分析に隣接している。しかし他方で、それは経済や政治とも隣接しているのだ。この場所とはいったい、どこであろうか。

それを見きわめるために、「道徳科学および政治科学」部門の一部会「道徳」の具体的な側面に、もう一步踏み込んでみることにしよう。例えば学士院の主要な活動の一つに、特定の主題にかんする懸賞論文の公募がある。1832年の再建以降この「道徳」部会で公募された懸賞論文は、その主題として「危険な階級」「植民地における奴隷制の廃止」「労働の組織化」「安逸への嗜好が危険な階級の道徳性に与える影響」「農業階級と産業階級間での道徳性にかんする比較」「貧困」などを掲げていた。これらの主題を一瞥しても分かるように、「道徳」部会が関心を抱いていたのはその抽象的な基礎づけではけっしてなく、当時の社会における具体的な諸問題である。また部会のメンバーを見ても、いわゆる哲学者としての「モラリスト」の姿は目立たない⁵。初期のラカナル、ガラ、レドレルらを継ぐのは、マルサス主義者でサン＝シモン主義者のエコノミスト、『社会経済学新論』の著者デュノワイエであり、また弁護士で監獄総監のリュカである。リュカが学士院の道徳部会のメンバーに選出される際の対立候補は、かのトクヴィルであり、二人は監獄問題に関して対立していた。そしてトクヴィル自身も、リュカに敗れた2年後の1838年、道徳部会のメンバーになる。またトクヴィルの友人でアメリカ旅行に同伴したド・ボーモンも、1842年にそれに続く。そして王政復古期に知事や副知事を務め、貧困問題を論じる社会経済学者ヴィルヌーヴ・ド・バルジュモン⁶も、1845年にこの部会のメンバーとな

5 唯一、職業的な哲学者はパリ大学やコレージュ・ド・フランスでギリシャ・ラテン哲学を講じた唯心論派のテオドル・ジョフロワがいるくらいである。しかし彼も後に哲学部会の方へ移っている。

6 ヴィルヌーヴ・ド・バルジュモンに関しては、TANAKA, Takuji, « La question sociale et la politique : une origine philosophique de l'Etat social dans les années 1830 en France (1) (2 et fin) » in *Hokkaido Law Review*, vol.51, no.4, pp.327-382, 2001, vol.52, no.6, pp.219-268, 2002を参照。

っている。このように道徳部会のメンバーたちは、狭い意味での哲学における道徳には収まらない、政治・経済・社会のそれぞれの領域と隣接した領域で、きわめて具体的な諸問題に関わっているのが分かる。

とりわけこの部会で中心的な議論の対象となったのは、貧困と監獄⁷の二つである。どうしてこの二つが、当時においてきわめて道徳的な問題であると考えられたのであろうか。どうして貧困の問題が、他の部会、例えば「政治経済学」部会ではなくして、「道徳」部会で取りあげられたのだろうか。それは端的に、この問題がきわめて道徳的な問題であると考えられたからである。フランスで19世紀前半という産業革命の時代において、貧困の問題が重大な問題として、広く人々の関心を引いていたことはよく知られている。産業構造の転換の結果、資本制の展開と共に、多数の者が工場労働者として劣悪な労働環境や悲惨な生活環境を強いられていた。また失業や疾病、その他の理由で、このような仕事にさえ就けない者たちは、さらに悲惨な状況にあった。こうした状況は、歴史上多かれ少なかれ絶えず存在したような、たんなる物的な欠乏の状態とみなすことはできない。こうした状況が、個人的・偶発的・局所的なものではなくして、集散的・必然的・全般的なものであるという認識は、当時からすでであった。したがってこの問題は、「ポーペリズム paupérisme(大貧困)」という当時新たに生まれた特殊な用語で名指されることになり、また「階級 classe」という、これもまた当時において初めて今日的な意味で使われるようになった語とともに論じられるのである。そしてこの問題が、政治や経済の問題としてよりも、むしろ道徳の問題として捉えられるのだ。つまり貧困とは、何よりも「不道徳」なものだと考えられるのである。そしてこの問題への対処、例えば公的扶助や適切な労働、あるいは教育といった手段は、「道徳的」なものであるとされ、「道徳教化 moralisation」のための手段であるとみなされるのである。

この点にかんしては、ジョヴァンナ・プロカッチが、きわめて説得的な議論を示している⁸。彼女によれば貧困問題の認識、およびその問題への対処は、

7 監獄の問題にかんしては、ここでは触れない。しかしトクヴィルが監獄の問題にかんして、「道徳的再生 régénération morale」が重要であるというように、この問題が道徳ないしは道徳教化 moralisation の観点から考察されたことは疑いない。

8 PROCACCI, Giovanna, *Gouverner la misère : la question sociale en France 1789-1848*, Paris, Editions du Seuil, 1993とりわけ pp227-253.

当時のある特異な政治的介入のあり方に対応している。つまり貧困問題とは何よりも「社会問題」であり、その解決は国家の社会にたいする新たな介入によって、新たな統治管理の方法によって導き出されるべきであると考えられていた。ここに、道徳という空間が創り出される。例えば、貧困に対処するための「扶助 assistance」という手段は、当時において新たな位置付けを付与される。これは伝統的な「慈善」と「権利に基づく法制化」の中間に置かれるのだ。慈善とはもともと、キリスト教的道徳に基づく宗教的な行為であり、それは個々人の良心や同情心を基盤とした個人主義的で偶発的・例外的な実践であった。これでは産業革命期のポーペリズムといった集合的事象には対処できず、また宗教は社会のなかで基盤を失いつつある。しかし他方で、扶助を個人の権利として社会全体のなかで恒常的に認め、政治の領域において法制化することに関しては、当時の自由主義者から強い反対があった。先にバステアの議論のなかにあったように、扶助は道徳の領域に属する問題であり、法によって基礎づけることはできないという見方があったのだ。あるいは次のように言った方が適切であろう。法によって基礎づけることはすべきでないが、しかし何らかの政治的な介入が必要な領域、この領域が道徳と名付けられたのである。この領域は確かに、かつて慈善とよばれた実践が関わっていたように、伝統的な意味での道徳のニュアンスを留めている。しかしそのことよりも重要なのは、ここが国家が諸個人を統治するために、新たに開かれた政治的介入の場であるということであり、すなわち「社会的な」領域であるという点である。ここにおいてこそ、道徳的なものが社会的なものとして捉えられ、道徳的なものを通じて社会的なものが可視化され、政治の新たな対象となる。貧困問題への対処のなかで、「道徳教化 moralisation と社会化 socialisation とが表裏一体となる」⁹のである。

かくして貧困は、それを物的資源を奪われた状態とみなす経済的な観点からは捉えられない。貧困は何よりも、道徳というカテゴリーにおいて、非道徳なものとしてみなされる。つまり、貧困状態における個人の生活における具体的

9 *Ibid.*, p.228.

な行動が問題になるのだ。例えば次章で見るように、貧困が衛生の観点から捉えられ、不潔さや疾病が問題視される。また、アルコールの過剰摂取や放埒な性生活など、私生活におけるさまざまな行動に焦点が当てられる。公的扶助も、たんなる金銭の援助では嗜好品や売春などの浪費へと至るために、むしろ逆効果であると考えられる。道徳的な改善のためには、生活におけるさまざまな行動パターン、すなわち習慣を変えなければならない。労働も、このような観点から捉えられる。すなわち労働とは、きわめて道徳的なものであり、道徳教化の手段として有効なものである。人々は日々働くことを通じて、時間を守り、勤勉さを身につけ、他人との協調性をもち、また給料を貯蓄して、将来の予見を行うようになる。このように労働によって、精神と身体の両面で規範や規律を内面化すること、これが道徳という領域のなかで目指されたことである。

このように道徳は、一方では「風俗・風習 *moeurs*」の側面から捉えられる。すなわち道徳とは、所与の社会における固定化した行動のパターン（習慣）であり、これは一定程度の社会的な拡がりもち、顕在化している。しかし他方で道徳は、「道徳性 *moralité*」の側面ももつ。つまり道徳とは、個々人が、あるいは集団全体が有する一定の心的な態度・傾向性であり、それは人間の心理的な水準で潜在化したものとしてある。こうした潜在的な心的態度や傾向性が、個々の身体を通じて具体化し、また他方で多数の身体が都市のような特定の空間を占め、互いに働きかけ影響を及ぼし合い、一定の行動パターンを産み出す。このような道徳とは、「～しなければならない」という命題のかたちで端的に示されるような規則の総体ではない。思弁的な演繹によって、単純に導き出されるようなものではない。そうではなくして道徳とは、心と体の両面に分かちがたく潜み、また個人の圏域にとどまるものではなく、具体的な空間のなかで社会的な拡がりをもつものである。道徳とは具体的なものではあるが、潜在的ないしは顕在的なかたちで、あるいは心理的なかたちないしは物理的なかたちで重層的に存在する複雑な何かである。これを捉えるべく要請される知が、これまで見てきた道徳科学に他ならない。この知が要請されるのは、道徳が何よりも政治権力が介入すべき領域であると考えられたからである。

3. 道徳衛生

フランス革命期から19世紀前半にかけて、衛生をめぐる知や実践が重要な意味を担ったことは、すでによく知られている。ミシェル・フーコーの影響のもとで1980年代以降、衛生を社会管理の観点から論ずる研究が輩出した¹。これらの研究が示すところによれば、18世紀末から19世紀前半にかけて、衛生の領域はきわめて特異な位置を占めるようになる。独自の自律した位置を獲得すると同時に、他の諸領域と複雑な隣接関係を結ぶようになるのだ。すなわち、衛生はまず、差し迫った現実の要請に応えるものとして、みずからの領域を確立していく。先にも触れたように、産業革命前後の時期における資本制の発展のなかでは、農村部から都市部へ大量の人口移動が生じた。パリの人口は革命期は減少していたものの、その後膨れあがり、19世紀半ばまでには100万人に至った。新たに都市へと流入してきた人々は、多くが貧しい労働者として、都市の一定地域において劣悪な環境のもとでの生活を強いられる。労働の場においては、低賃金・長時間労働という厳しい条件を強いられ、また居住の場においては、多くの者が狭く不衛生な空間でひしめきあって生活しなければならない。このような場においては、コレラや結核などの伝染病が容易に蔓延し、また乳幼児の死亡率もきわめて高かった。衛生とは何よりもまず、このような状況にたいして医学的に取り組むための思想や実践だったのである。

しかしながら、こうした状況がたんなる医学的な問題にとどまらず、したがって衛生も医学の領域のみに納まるものではなかったことは、容易に想像がつく。すでに述べたように、このような状況とは何よりもまず、資本制が発展するなかで、経済構造の転換によってもたらされたものであり、それは他方では

1 代表的なものとしては、CORBIN, Alain, *Le miasme et la jonquille : l'odorat et l'imaginaire social 18^e-19^e siècles*, Paris, Editions Aubier-Montaigne, 1982 (山田登世子・鹿島茂訳『においの歴史——嗅覚と社会的想像力』藤原書店, 1990年) ; 富永茂樹「統計と衛生——社会調査史試論」(阪上孝編『1848 国家装置と民衆』ミネルヴァ書房, 1985年) ; CSERGO, Julia, *Liberté, égalité, propreté : la morale de l'hygiène au XIX^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1988 (鹿島茂訳『自由・平等・清潔——入浴の社会史』河出書房新社, 1992年) など。

「ポーベリズム（大貧困）」というかたちで認識されていた。あるいは、ルイ・シュヴァリエが明らかにしているように、「危険な階級」としての労働者階級に関わるものとして認識されていたのだ。このように衛生の問題とは医学の問題であると同時に、きわめて政治経済的な問題とも接続していた。さらに、これもルイ・シュヴァリエが指摘している点であるが、その当時においては「犯罪」の主題が鮮明に浮上してくる。バルザックやユゴーの小説に典型的に示されているように、「危険な階級」はしばしば、犯罪を通じて表象され、認識される。またこの犯罪の主題は、パリの地下に縦横にめぐる下水道や、見知らぬ者たちが多数で暮らす貧しい界限など、新たな都市空間のなかで展開される。そして衛生という観点は、やはりこのような18世紀末から19世紀前半にかけて、都市部において新たに出現した空間を捉え、そこで犯罪という形象を明るみに出そうとする。したがってこのような観点が、たんに伝染病だけではなく、アルコール中毒や売春（そして、その結果としての性病）などをも視野に入れていたのは、ごく当然のことであった。つまり衛生という観点は、「習俗 mœurs」すなわち特定地域における人々の日常的・習慣的な行動を補足しようとしており、その結果きわめて道徳的な側面をも帯びようになる。このように衛生の問題は当時において、医学の領域を越えて、政治や経済の領域、あるいは道徳の領域にまで広がっていく。

いうまでもなく、衛生の占めるこうした特異な位置は、新たに生じた現実のなかで、新たな秩序を打ち立てなければならないという要請、すなわち社会管理の要請に対応している。重要なのは、たんに新たな領域を見通す認識が生まれたということではなく、それが統治の手段としての実践を前提としていたということである。すでにわれわれは、「イデオログ」と呼ばれる一群の者たちが、たんなる「観念学者」ではなく、今日的な意味でもイデオログであったことを確認した。医者＝政治家としてのカバニスの主張するところによれば、社会秩序とは生理であり、それは何よりも医者によって導かれねばならない。このような秩序とは、国の法制といったマクロな観点から構築されるだけではなく、人々の身体や日々の振る舞いといったミクロな観点からも構築されるべきものである。健康な身体の習慣を教えることは社会的使命であり、社会的に

好ましい気質を発展させる方向で身体の習慣を形成するよう、医者は努めなければならぬのだ²。このようなイデオログの延長上で、われわれは今度は「衛生学者 *hygiénistes*」とよばれる一群の人々を確認することができる³。それはアレー、フォデレ、ラティエ、ヴィレルメ、パラシ＝デュシャトレといった人物であり、学者といっても、彼らのなかには官僚として行政の現場に直接携わる者もいた。彼らの代表的な著作としては、例えばアレーの弟子パラシ＝デュシャトレがパリで売春について行った調査報告書『公衆衛生、道徳、行政との関連で考察されたパリ市の売春について』（1836）や、ヴィレルメがフランス各地の繊維工場で行った労働者の生活調査の報告書『綿・羊毛、絹織物工場の労働者の身体的および道徳的状態の一覧表』（1840）などがある⁴。

これらの著作についての詳細な分析は、他の研究に譲ろう。ここで確認しておきたいのは、今日における社会調査の先駆けとなるこうした著作を通じて、19世紀の前半において衛生という知が制度的に確立していくと同時に、それが行政の場において深く浸透していくということである。先に挙げた衛生学者たちは、綿密な調査を繰り返すなかで、しばしば統計という当時において新しい道具立てを用いていた。統計は、個々人を集合的な観点から総体として把握し、数字による客観的なデータによって現実を整理して把握する。こうした手法が導入されることによって、また1829年の『公衆衛生および法医学年報 *Annales d'hygiène publique et de médecine légale*』創刊に見られるよう

2 STAUM, Martin S., *Cabanis: Enlightenment and Medical Philosophy in the French Revolution*, Princeton, Princeton University Press, 1980, p.177.

3 イデオログと衛生学者の連続性は明白である。アレはカバニスの影響を受けており、またヴィレルメは道徳政治アカデミーで政治経済学部会のメンバーであった。

4 PARENT-DUCHATELET, Alexandre-Jean-Baptiste, *De la prostitution dans la ville de Paris : considérée sous le rapport de l'hygiène publique, de la morale et de l'administration*, Paris, Baillière, 1836 ; VILLERME, Louis-René, *Tableau de l'état physique et moral des ouvriers employés dans les manufactures de coton, de laine et de soie*, Paris, Jules Renouard et Cie, 1840. パラシ＝デュシャトレのこの著作は、アラン・コルバンの手によりその一部が近年復刊されている（PARENT-DUCHATELET, Alexandre-Jean-Baptiste, *La prostitution de Paris au XIX^e siècle*, texte présenté et annoté par Alain CORBIN, Paris, Seuil, 1981 [小杉隆芳訳『一九世紀パリの売春』法政大学出版局, 1992年]）。またヴィレルメの著作も、1989年に *Etudes et documentation internationales* より復刊されている。

に、制度的な確立が進むなかで、衛生という知は科学として一定のまとまりを帯びようになる。科学としての衛生は、混沌として変化し続ける多様な現実のなかに、一定の法則や規則性を見出そうとする。あるいは、次のように述べた方が適切かもしれない。衛生が科学として確立していくなかで、それが混沌とした現実のなかに一定の規範を導入しようとするのだ。このように衛生という認識は、新たな秩序の構築と分かちがたく結びついており、社会管理のためのさまざまな実践と軌を一にして発展していく。現に、すでに1802年にはセーヌ県で公衆衛生委員会が創設され、その後各地で同様の制度が発達し、最終的には1848年の政令によって各区に公衆衛生委員会の設置が義務づけられるようになる。

ところで、ここでのわれわれの関心は、こうした衛生という新たな知、新たな社会的実践が、いかにして道徳という領域と関わりをもったのかということにある。すなわち、衛生に道徳的という形容詞が付されてできた「道徳衛生 *hygiène morale*」という表現が、いったい何を意味しようとしているのかを、われわれは探求しなければならない。この表現がけっして例外的なものではなく、むしろ衛生の問題が道徳の問題と密接に関わることは、すでに述べてきたことから明らかであろう。先に挙げたパラン＝デュシャトレとヴィレルメの著作も、すでにその題名のなかに、道徳という名詞ないしは道徳的という形容詞を含んでいる。しかしながら、衛生が道徳と結びつくことは決して自明のことではなく、また道徳衛生なる表現が、その意味するところを大きく変えていくのも確かである。そのことを確認するために、ここではフォイシュテルスレーベン著『魂の衛生』⁵という、これまでほとんど言及されることのなかった著作を取りあげよう。残念ながら筆者はこの著者について、ほとんどのことを知らない。ただ原著がドイツ語の本書は、1853年にフランス語に翻訳され、以降世紀末まで版を重ねながら広く読まれたということが分かっている。

さて「道徳衛生」に関して、フォイシュテルスレーベンは本書の冒頭で次のように述べている。「特異な結びつきに見えるかもしれないが、道徳と衛生の

5 FEUCHTERSLEBEN, Le Baron E. de, *Hygiène de l'âme*, trad. de l'allemand sur la 9ème édition, Paris, J.B. Baillière, 1853.

結びつきを通じて、私は魂が人間の身体へもたらす影響を、実践的な観点から研究したいと思う⁶。道徳と衛生の結びつきを、筆者自身「特異な *singulière*」と形容していることから、この二つの結びつきは自明のものでないことが分かる。さて、ここでいう道徳とは、いったい何であろうか。一方でそれは、「魂が人間の身体へもたらす影響」ということから分かるように、むしろ「精神」と訳した方がいいような、心的な何かである。つまり、フォイシュテルスレーベン⁷は心的なものが身体に及ぼす影響について考察しようとしており、「病は気から」の諺のように、身体の健康を保つには心的な健康を保たねばならないという前提から出発しているのだ。彼は「人間個人において、身体的状態は道徳的（精神的）*moral* 状態の現れである⁷」という。このように衛生とはまず、ある一人の人間個人のなかで、身体的なもの⁸と結びついた心的なものに働きかけることなのである。そして道徳とは、このような身体的なもの⁸と結びついた心的なものを指す語なのである。こうした点は次の引用にも鮮明に現れている。「魂の衛生という語は、魂の健康を維持するための固有の手段についての科学という意味にとらなければならない。この科学とは道徳であるが、この場合の道徳とは総体として人間の規則や目的であり、人生を飾るものであるとみなされてはならない。そうではなくて、身体を脅かす病気を身体から遠ざけるために、精神に与えられた力という特殊な観点から捉えられた道徳なのである⁸」。このように道徳とは、人間にとってよき行いを外から命じる規則ではなく、身体と結びついた精神において、人間の内からその双方の健康を増進させようとするものなのだ。

こうした道徳、すなわち身体に働きかける精神の力とは、別の箇所でもはっきりと述べられている。「もしも信頼による治療が可能であるなら、こうした治療は鉄やキニーネ同様有用なものとなるだろう。信頼とは現実の力ではないだろうか。信頼を実効的な力として用いることは、気の狂った企てだろうか。むしろ、信頼を各自がみずからのうちに呼び覚ますことが可能となり、敢えて

6 *Ibid.*, p.vii.

7 *Ibid.*, p.16.

8 *Ibid.*, p.1.

言うならこの幻想という魔法の杖を自分のものとするのは、望ましいことではないだろうか⁹。ここで「信頼 *confiance*」と呼ばれているものは、明らかに心的なものである。「信頼による治療」とは、当時においてはまだそのような言葉はないものの、今でいう「自己催眠」「自己暗示」のようなものであろう。あるいは現代でいう「プラシーボ効果」のようなもののことである。つまり、病気が治るという心的なイメージによって、実際に身体の病気が治るというものである。治癒するという「幻想」が「魔法の杖」となり、それはもはや幻のものではなくて「現実の力」「実効的な力」をもつとされるのだ。その科学的妥当性はさておき、さしあたり重要なのは、ここで衛生とはある個人のうちで考えられていることである。つまり、ある個人の心的な健康と身体の健康が問題になっているのだ。一般的にいうと、衛生 *hygiène* とはもともと「健康を維持し改善するための諸手段の総体」を指し、それはまず個々人において実践されるものであった。この場合はむしろ「養生」と訳した方がよいかもれない。それが「公衆衛生 *hygiène publique*」という意味に、つまりある特定地域において、公的権力が介入することによって、疾病を予防し、当該地域における住民全体の健康を維持・管理することという意味になるのは、19世紀前半のことである。

フォイシュテルスレーベン自身、衛生のこうした公的な拡がり、すなわち「公衆衛生」としての衛生も、やはり視野に収めている。つまり心的なものが身体に及ぼす影響は、一個人の枠を越えて、ある社会のなかで拡がりをもつものと考えられているのだ。「屋外の大気のように、地上を覆う道徳的大気というものが存在する。道徳的大気のなかでは、眼に見えないかたちで空气中を漂う思想や感情、観念が、満ちたり引いたりする。人はそれをはっきりとは意識しないままに、呼吸したり、同化したり、他人に伝えたりする。このような道徳的大気は、世界の外的な魂と呼ぶことができるだろう。時代精神というのはその反映であり、世界はその幻影である。社会のいかなる領域も、世論が密かに及ぼす影響の効果から逃れることはできない。世論はもっとも自由な知性の

9 *Ibid.*, p.viii.

持ち主にも影響を及ぼす。しかしながら、諸個人に作用を及ぼす道徳的環境の方も、個人の力による作用によって変化する。英雄の勇氣は磁気流体のごとく伝わり、怖れはいわば伝染病のような力をもっている¹⁰。ここでは「道徳的大気 *atmosphère morale*」という実体の定かではないものが持ちだされているが、その科学的根拠を問うことがここでの問題ではない。ここで確認しておきたいのは、こうした想像力が18世紀末から19世紀の時代において、さまざまなかたちで変奏されながら、広く共有されていたという点である。そのような意味で、フォイシュテルスレーベン述べていることは、当時の言説に照らすならば、それほど突飛なものではない。例えばよく知られているように、すでに18世紀末にはフランツ＝アントン・メスメルが、ニュートンの見出した万有引力から発想を得て、宇宙に満ちた流体が生体の神経に作用を及ぼすという「動物磁気」説を唱えていた。彼はこの流体をコントロールすることで、患者に人工的な分利発作をもたらし、それで治療を行っていたのである。後にメスマルの物理的な流体論は否定され、弟子のピュイゼギュールは「人工夢遊 *somnambulisme artificiel*」の名のもとに、その心的側面だけを取りあげることになる。さらには、19世紀半ばになると「催眠 *hypnotisme*」の語が登場し、暗示を通じて人々のあいだに観念が伝染していくという発想が生まれる。世紀末にはこうした発想が、一方ではル・ボンらの群集心理学へと繋がり、また他方では「社会とは催眠による模倣の体系である」と考えるタルドの社会学へと繋がっていくのだ。このように、精神的なものが一定の空間のなかで、人々のあいだをあたかも伝染病のように伝わっていくという考え方は、「道徳感染 *contagion morale*」の名のもとに広く共有されていたのだ。この点については、後の章で再び取りあげよう。

衛生という観念も、実はこのような発想を下敷きにしている。パリの特定地域に貧しい労働者が固まって居住するようになると、そこではコレラなどの伝染病が容易に蔓延するばかりではなく、「道徳感染」の危険も生じる。すなわち、犯罪や売春、アルコール中毒などの害悪が、空間的に近接して暮らしてい

10 *Ibid.*, p.36.

る人々のあいだでは、容易に広まっていくと考えられたのだ。したがって、こうした害悪に対処するためには、それが拡がる空間というものを正確に把握し、必要があればそれを改変していかなければならない。すなわち、都市という空間が重要な意味をもつものとして後景に浮かび上がり、伝染病も人々の習慣・行動も、同じ視野のなかで捉えられ、対処されていくのである。まさしくパン＝デュシャトレはこのような視野のなかでパリを捉え、特定の地域を仔細に踏査しつつ、下水の状況も売春の状況も同じ視線で見据えていくのだ。ここに至ると、衛生はもはや個人の問題ではない。個人一人一人のうちにおいて、心的なものによって身体に働きかけるだけでは有効でないのだ。いまや、都市という空間において、社会という人々の集まりのなかで、道徳的な拡がりとともに衛生の問題を考えねばならない。このように衛生が、個人の「養生」から「公衆衛生」へと移行していくことで、道徳の方もまた、その位相を変化させるのである。

したがって、衛生の問題は最終的には、公的な拡がりのなかで道徳を形成すること、すなわち教育へと行き着くことになる。公衆衛生と公教育とが、同じような問題構成のなかで語られるようになり、また事実この二つにかんしては、19世紀を通じて同じような歩みで制度化が進んでいくことになる。この点にかんしては次の章でも触れることにして、ここではフォイシュテルスレーベンもやはり、教育という論点に辿り着いて行くことを確認しておこう。彼は次のように述べている。「道徳衛生のもっとも高度な使命とは、物理的自然の蒙昧な力にたいする教育の力を説明することであり、知的な陶冶が個人や大衆、人類全体の健康にたいして、どれほど健全な影響を及ぼすかを示すことである」¹¹。このようにフォイシュテルスレーベンも、道徳衛生の対象が個人的なものから集合的のものになることで、道徳の公的な拡がりにおいて、すなわち教育において問題を考えるようになる。道徳が心的なもの、身体的（物理的）なものへの影響という観点で捉えられている点は、つねに同じであるが、対象は個人的な次元から集合的な次元へ、私的な次元から公的な次元へとシフトしていく。

11 *Ibid.*, pp.56-57.

それにつれて、衛生は公衆衛生となり、また道徳衛生は道徳汚染に対抗するために、公教育を必要とするようになるのだ。

興味深いのは、このように集合的な次元が問題になりつつも、やはり個人に焦点が当たる点である。『魂の衛生』の終わり近くで、フォイシュテルスレーベンは次のように述べている。「義務と道徳衛生とは、ともに一致して次のように人間に命じる。汝の主人たれ、と。この教えを実現するためのもっとも確実な方法とは、正当であると明白に認められたもののなかにあくまでも留まるべく、みずからに誓いを立てることである。精神についても身体についても健康であることを望むなら、みずからを支配するという固い決心を行い、この撤回できない決心に生涯のあいだ忠実であらねばならない」¹²。このように、公衆衛生としての道徳衛生は、最終的にはみずからでみずからに誓いを立てるといふ、個人の内面に立ち返っている。しかしこれが、もはやたんなる個人の私的な養生でないことには、注意せねばならない。先に、衛生の問題が教育の問題に辿り着いたことに触れた。ここでの言明は、その後に出てくる。つまり「みずからの主人たれ」と命じるのは教育であり、みずからがみずからに命じるよう、教育が命じるのである。ここではいわば、道徳衛生の目的がカント的な「自律」であることが示されているが、それは個人の内面において確立されるものであるにせよ、内面においてだけでは確立されえない。教育によって、公的な次元をいわば内面に織り込むことによってこそ、初めてみずからの主人たりうるのだ。したがって道徳衛生は、個々人がみずからでみずからを管理することを目指すのであるが、そこには当然、個々人が公的権力によって管理されるということが含まれている。秩序のための社会管理が、きわめて私的な領域において展開することになるのだ。日々の生活において個々人が、アルコール中毒や売春などの不道徳な行いから身を避け、身体や居住空間の清潔さを保ち、心身両面の衛生に気を配ること——これらのことは個人の内面や身近な身体に関わる事柄であり、私的領域において展開するものだが、しかしこの領域は、実は公的な領域が前提となっており、何よりも教育という回路によって支えら

12 *Ibid.*, p.134.

れるものなのである。このような点からすれば、当時において学校という空間が何よりも道徳衛生の場であったことは、しごく当然のことであろう。

以上、フォイシュテルスレーベンの小論を参照しながら、19世紀における道徳衛生という問題構成のあり方を瞥見してきた。そこでは、道徳と衛生という奇妙かつ当然の結び付きにおいて、心的なものと身体的なものとのが、個人的なものとの集合的なものとのが、私的領域と公的領域とのが、複雑なクロスを見せる。そしてそうした異質なものが複雑に接合する場所が、漠然と「社会」と名指されるようになるのだ。次章でも同様の問題構成を、今度は「道徳」と「連帯」という結び付きを参照しながら、明らかにしていこう。

4. 道徳連帯

「連帯」という概念は、19世紀を通じて独特の意味を帯びるようになる。これはもともと法的な概念であり、今日でも「連帯責任」という法律用語に見られるように、ある対象にたいして複数の債務者が同じ義務や責任を有するというのであった。しかし19世紀の政治的文脈のなかで、この概念は法的な意味を越えて、さまざまな含意をもつようになる。第三共和政期には、アルフレッド・フイエやシャルル・ジイド、エミール・デュルケームらが、それぞれ哲学、経済学、社会学の領域で、この概念について考察を加え、独自の議論を展開した。またこうした議論から出発してレオン・ブルジョワは、「連帯主義」の名のもとに、この概念を中核に据えた政治的立場を確立するに至る。そのため「連帯」の用語は、学者の議論を越え、演説や政治的文書など実際の政治生活において広く用いられるようになり、それは今日にまで続いている。この概念については、すでに多くの研究があり¹、また筆者自身別の論文で触れているの

1 例えばDONZELOT, Jacques, *L'invention du social : essai sur le déclin des passions politiques*, Paris, Fayard, 1984 ; EWALD, François, *L'Etat providence*, Paris, Grasset, 1986 ; BORGETTO, Michel, *La notion de fraternité en droit public français : le passé, le présent et l'avenir de la solidarité*, Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1993 ; 田中拓道 「『連帯』の思想史のために——十九世紀フランスにおける慈善・友愛・連帯,あるいは社会学に起源」『政治思想研究』3号, 97-114頁, 2003年など。

で²、ここでは道徳との関連でのみ、連帯の概念を取りあげることによりしよう。

道徳と連帯、この二つの概念の交差は、まずルノーヴィエにおいて見出すことができる。冒頭で触れたように『道徳の科学』の著者は、カント哲学を軸に据えながらも、道徳という言葉でかなり広い領域の問題を扱うのであるが、そこで連帯の問題が介入してくるのである。すでに述べたように、ルノーヴィエにとって法と道徳の峻厳な区別はなく、道徳は法をもふくむかたちで議論が展開する。そこから、彼独特の道徳の捉え方、すなわち、道徳にたいして一見したところ相反する二重の捉え方というべきものが派生してくる。まず彼は新カント派の哲学者らしく、カント的な「道徳的普遍主義」から出発する。例えば第三共和政のごく初期に、きわめて政治的な意図でもって書かれた文章のなかで、カントに倣って次のようにいう。「いかなる状況においても、あなたの行為の格率が普遍的立法の条項となることを欲しうように行為しなさい」³。まさに『実践理性批判』のなかの有名な定式のようなこの命法を、ルノーヴィエは「共和国の原理」として措定するのだ。したがって彼にとって、道徳律とは時代や社会を越えた普遍的な法則として存在するものである。道徳律は歴史的事象から独立して存在し、歴史とはこの法則の現実的現れに過ぎない。これは次の引用からも明らかである。「歴史とは区別された道徳というものが存在する。つまりどのようなものであれ、それ自体の固有の適用とは区別された道徳が存在するのである。ある意味で歴史それ自体とは、この適用の帰結や集積でしかない。……原理的には、歴史は道徳のうちに含まれる……思考は個人的および社会的な判断、行動、出来事、一言でいうなら歴史を、たえず判断し、修正し、作り直し、再構成する。ところでこのようなあり方は、すべての者の歴史がこの意味においてすべての者の道徳のなかに包含され、歴史が道徳の関数となっはじめて、反省を行う人間のもとに、つまり潜在的にはすべての者のもとに与えられるのであり、これまでもそうだったのである」⁴。

2 拙稿「『連帯』の理論の創出」『ソシオロジ』116号、PP.59-76、1993年。

3 RENOUVIER, Charles, PILLON, François, « La doctrine républicaine, ou ce que nous sommes, ce que nous voulons » in *Critique philosophique*, 8 août 1872, pp.11.

4 RENOUVIER, Charles, *Introduction à la philosophie analytique de l'histoire : les idées, les religions. Les systèmes*, nouvelle édition, Paris, Ernst Leroux, 1896, pp.550-551.

しかしながら、カントから半世紀以上隔てた後、いわゆる「歴史の世紀」のただ中で思考する哲学者にとって、ことは単純には運ばない。歴史を超越した道徳の可能性を探求するなかで、ルヌーヴィエには逡巡が生じる。先の引用のすぐ後で、彼は次のように認めざるをえない。「しかしながらまた別の意味においては、道徳は今度は歴史のなかに含まれ、歴史の関数であり、内的確信によるいかなる合理的構築によっても分離不可能なものであろう。経験をもつ人間は彼のために作られた理論の主体であり、それを受け入れることができると同時に、この同じ人間がつねにその作り手となる。ところで、この人間の持つ腐敗した道徳性により、不正な法律や逸脱した社会、欺瞞に満ちた宗教、さらにはそれらを正当化する誤った体系が生じる。それらを所有するのも人間であり、ときにはそれらについて判断を行い、断罪するのも人間である。しかしまたときには、(道徳)法則にもとっているということを、良心が最初は分かっていつつ産み出した事実を、後には善良なる心から、善良なる意志から、完全な良心の確信をもって是認し繰り返すという悲痛な条件を余儀なくされているのも、人間なのである」⁵。

このようにルヌーヴィエは、一方では道徳をカント的な道徳律として、すなわち歴史を越えた超越的なものとして措定するのだが、他方では道徳をあくまで歴史に内属するものとして捉えようともするのである。このような彼の態度は、カント的な二元論の構えを回避して、あくまで一元論的に道徳の問題を考えようとするところから生じる。すなわち、可能界と現実界という二元論を設定し、前者に属するものとして道徳律を確保するという姿勢を、ルヌーヴィエは極力避けようとするのだ。これは彼の共和派としての政治的立場に由来する態度である。つまりルヌーヴィエは、実践的な政治の場を意識し、カントの哲学を講壇哲学として扱うのではなく、あくまでそれを実践的な政治哲学へと転換しようとしている。その場合、道徳律を可能界のような超越的場所に置くことはできない。当時の政治的状況において、カトリック勢力に対抗せざるを得ない共和派は、超越的な契機を回避して、世俗的かつ内在的なたちで道徳を基礎づける必要に迫られていたのである。したがって、現実存在する悪をまっ

5 *Ibid.*, pp.551-552.

たく無視して、別の世界で善を祭り上げることは避けねばならない。そうした二元論的な構えを取るのではなく、善なる道徳律と現実の悪とを、同じ平面のうえで説明しなければならないのだ。

ここでルヌーヴィエは「連帯」の概念を導入する。まず次の引用を見てみよう。「われわれの知らないところであるが、人間をその起源からそう遠くないところにおいてみよう。この人間はわれわれと同様に、その自然の力のみによって、善法則あるいは理想によって事実を支配し、またみずからをも支配する意識を有していた。その経験は短いものであったが、ある程度の数の行為や印象が集まると、強度に数が増えた。悪は理想のなかには存在せず、事実のなかには存在した。悪は増大し、個人的および社会的習慣によって、また連帯によって根を下ろした。意識が悪によって自身を偽り、それを善として表象するようにすなり、次いで実践を通じて諸制度によって悪が強化される。それにつれて、理想は弱まり、腐敗して変質し、対立するものによってある原理から別に原理へと移行してしまう。しかしながら完全なる退廃は存在しない以上、最良という観念は至るところで生活の現実と、人間の行為とたえず対立する。このような、善悪の決定を抽象したもとの理想こそが、その存在のみによって、道徳の存在を歴史の外に置くのである」⁶。ルヌーヴィエにとって連帯とは、歴史のなかにおける社会的関係の総体を指す。それは過去の社会的関係を含み、場合によっては未来のそれを含む。このなかにおいて道徳の問題を考えなければならないというのが、彼の立場である。本来的に善意志を備えた人間からは、悪は生じないが、しかし現実の行為が繰り返されるなかで、固定した習慣ないしは制度として悪が生まれる。そしていったん事実として悪が存在する以上、善意志が悪を担うこともありうる。「抽象」として、あるいは「理想」としては道徳は歴史の外部にあるが、しかし事実としての悪が存在する以上、現実の世界で道徳は、悪と対立しつつも本来の立場を維持することができない。ルヌーヴィエはこの点にかんして、戦争の例を引き合いに出す。戦争とは悪であるが、しかしそれが存在する以上、みずからを守る権利を認めざるを得ない。こ

6 *Ibid.*, p.551.

うした自衛の権利は、歴史の外部に存在する道徳によって基礎づけることが不可能である。それはあくまでも、現実が悪が存在するからこそ、派生する権利である。したがって自衛の権利を道徳的に基礎づけるためには、事実としての悪が必要になる。このようにルノーヴィエはカント主義者として、歴史の外部に存在する道徳律を確保しつつも、このような歴史の内部における道徳を考えようとするのだ。このときに基礎となる発想が連帯であり、これはすでに見たように、しばしば「悪の連帯 *solidarité du mal*」として現れる。

この連帯の考え方は、先の章で見た衛生の発想に通じるものがある。すでに見たように衛生とは、新たに生じた都市という空間において、不特定多数の者が空間的に近接して居住することから生じた考え方である。ここで個々人の善なる意志は、次第に問題とならなくなる。個人一人で健康に努めようとしても、このような状況下では伝染病に対抗できない。同じように、過去から未来へと至る社会的関係の総体、すなわち連帯のなかにおいては、個人の善意志のみに頼ることはできない。繰り返される事実として、習慣や制度として悪が存在するならば、連帯のなかで善意志は悪を支えることもあり、みずからとは対立するものへと転化することもありうる。しかし悪の連帯は、善の連帯にもなりうる。公衆衛生が公教育と切り離さないように、悪の連帯はあくまで連帯のなかでのみ、対処しなければならないのだ。したがって衛生の問題において、最終的に教育という契機が要請されたのと同様に、ルノーヴィエにおいても道徳を連帯のなかに根付かせること、すなわち道徳教育という実践が重要視されるに至る。

しかしながら、この新カント派の哲学者は最後までカントに忠実な一面を保持しており、全面的に道徳を事実に戻元することはない。社会管理の手段としての衛生になぞらえた教育からは、どこかで一線を描さなければならない。彼にとって個人の内面における意志や自由は、外から手を加えることができず、あくまで個人の自発性の領域に属するものなのである。例えばルノーヴィエは刑罰の問題に関して、次のように述べている。「行為と事実の矯正は司法判断の対象であるが、意志と心の矯正は自発的なものでしかありえない」⁷。ルノー

7 *Science de la morale*, t.I, p.195.

ヴィエによれば、強制的に人を善き存在にする手段は存在しない。外的な強制は自律を損なうものであり、自律なくして道徳は存在しない。したがって刑罰のような強制的手段は、自律を核とする道徳によって基礎づけることはできない。そうであるとすれば、道徳教育は刑罰のような、外的な強制的手段ではあってはならないことになる。しかし他方でルヌーヴィエは当時の政治的状況のなかで、カトリック勢力と対抗関係にある共和派として、世俗の道徳を教える公教育を支持しており、そうした教育が個人にとって外的・強制的なものとならざるをえない側面を有するのも確かである。超越的次元を廃し、カント的二元論を何とか一元論に収めようとするルヌーヴィエには、一貫してこうした二律背反がつきまとう。いわばここには、自律や自由をめぐる逆説というべきものがある。すなわち、みずからがみずからを内的に統治することを、外的に統治されつつ教えられるねばならないのだ。しかしルヌーヴィエにとってこうした事態は矛盾ではなく、あくまで逆説として存在する。つまり、義務なくしては自由はありえず、外的な力による抑圧なくしては内面の自律は生まれないということは、一見したところ矛盾しているように見えても、それは彼にとって道徳性の本質なのである。このような点において、ルヌーヴィエは当時の実証主義的思潮あるいは進化論的思潮からは、一定の距離を取るようになるのだ⁸。

ところで、こうしたルヌーヴィエの連帯の概念、あるいは彼のカント的道徳論に影響を受けつつも、より衛生の発想に近いかたちで道徳連帯の問題を考えようとするのが、アンリ・マリオンである。マリオンはルヌーヴィエ同様、道徳をカント的に基礎づけることから出発する。彼は明確に、快楽や利益、感情によって道徳を説明しようとする功利主義を否定し、自由や自律の観念を中心

8 ルヌーヴィエは当時影響力をもち始めていた進化論的発想を、はっきりと批判している。この点にかんして、彼は次のようにいう。「進化論の体系は、行為の道徳的性質を行為者の善意志あるいは悪しき意志においてではなく、先行条件や周囲の状況において、また環境の諸与において考察することを教えるものであり、この点において何よりもまず道徳に反するものである。そして、人間は場所や時間、遺伝や社会、風土、気質、周囲の習俗などのたんなる産物であるという点に、道徳的性質の正当化を求めるのである」(« La démocratie et les doctrines déterministes » in *Critique philosophique*, 15 juillet 1880, p.377.)

に据え、カント的な定言命法を道徳の基礎だとみなすのである。この限りにおいて、道徳法則は政治国家や市民社会における法律とは区別されうる独立した存在である。「道徳法則とは、義務ないしは理性によって行為することである」⁹。しかしながら、マリオンはルヌーヴィエに較べると、当時の実証主義に端を発する心理学的・社会学的な発想、あるいは進化論的な発想に強く影響を受けている¹⁰。まずマリオンは、伝統的な哲学よりもむしろ、当時確立しつつあった心理学の方へ接近していることを、みずからはっきりと認めている。『教育に應用された心理学についての講義』でマリオンはまず、哲学のなかで道徳と心理学が教育に密接に関わる二つの領域であるとし、続いて次のように述べている「道徳は、教育が進むべき理想の方向を定める。心理学は、知的および道徳的な諸能力の自然の作用を知らしめる。この自然の作用は、諸能力の発展を導くための最初の条件なのである」¹¹。そしてこのような心理学的側面から、道徳連帯の問題を考えるのである。

マリオンは1880年に、まさにこの語をタイトルに掲げた『道徳連帯—応用心理学試論』という書物を出版している。まず彼は連帯に関して、それがもともと法的な概念であったが、次第に広い意味で用いられるようになったことに触れ、次のようなかたちで定式化している。「一般的に連帯の概念は、ある全体の諸部分のあいだに存在する恒常的な関係を、相互の依存関係を指す」。そして、有機的連帯や経済的連帯と並んで「衛生的連帯 *solidarité hygiénique*」に

9 MARION, Henri, *Leçons de morale*, Paris, Armand Colin, 1882, p.104.

10 『道徳連帯』において、マリオンは「生存闘争」や「自然選択」の用語を用い、またダーウィンの『人間の由来』から引用も行っている。Cf. 「同じ集団の個人間であれ、また競合する社会間であれ、生存闘争のなかで道徳性は、少なくともある場合においては生存に有利な点をもつようになる。かくも一般的に共感を引き起こす善良さや、利害にたいしてかくも大きな安心をもたらす正直さは、意識に尊敬や賞讃を強制するのではないにしても、それらを有する者にとっては力となるのではないか。善良さや正直さは、結合の原理としてあらゆる種類の社会や連合を容易にし、また存続せしめ、そのことによって力とならざるをえなくなる。したがって長い目で見れば、よき者の自然選択が存在するのだ」(MARION, Henri, *De la solidarité morale : essai de psychologie appliquée*, Paris, Baillière, 1880)

11 MARION, Henri, *Leçons de psychologie appliquée à l'éducation*, Paris, Armand Colin, 1882, p.7.

触れ、それが「同じ都市に住む住人のあいだに存在する」連帯であり、そこでは「各々は他のすべての者の繁栄や健康と関係する」と述べている¹²。ここでまさしく、衛生と連帯の語が接続されるのである。またマリオンはルヌーヴィエ同様、連帯がかならずしも現在における諸関係のみを指すのでなく、過去から未来へと続く歴史のなかで存在する諸関係を指すものである点も、はっきりと指摘している。「連帯というこの語を、同時に生起する現象間や空間的に並置された存在間にある現在の関連に限る必要はまったくない。この語は、時間のなかにおけるさまざまな出来事のあいだの関係をも表すものである。例えば、ある民族や家族において次々と生まれる世代は、互いに連帯しているということもできるだろう。実際これらの諸世代はこうした関係にあるために、先行するあらゆる世代に依存しているのであり、また他方で多かれ少なかれ、後に続くすべての世代を拘束するのである」¹³。

マリオンの独自性は、こうした連帯をきわめて心理学的な側面から捉えようとする点である。「模倣や同情の力について、また世論や習慣の支配について、われわれは注意すべきである。われわれを墮落させうる隣人や見せ物、書物を避け、またこうした手段によって他人を墮落させることも避けねばならない。このことは、われわれがつねに考えておかねばならない一般的な義務である」¹⁴。ここでマリオンは、後にガブリエル・タルドが彼の社会学のテーマとするような「模倣」を先取りしている。模倣や同情などの心理学的な作用は、社会のなかで拡がって作用を及ぼし、道徳的な腐敗をもたらす。このようなマリオンの心理学的な視点は、個人の心理を分析することから始まるが、そこには還元できない独自の要素を見出し、連帯の拡がりとしての社会に目を向けるという過程を辿る。マリオンは、個人の内面における意志や自由といったものを自明視しない。ルヌーヴィエとは異なり、そうした意志や自由を道徳性の基礎として確保しようとするのではなく、いかにそれらが個人の範疇をはみ出すものであ

12 MARION, Henri, *De la solidarité morale : essai de psychologie appliquée*, Paris, Baillière, 1880, pp.2-3.

13 *Ibid.*, p.3.

14 MARION, Henri, *Leçons de psychologie appliquée à l'éducation*, *op.cit.*, p.179.

るかを示そうとするのだ。

こうした点においてマリオンは、同時代のイッポリット・テーヌやテオドール・リボーと同様、習慣や遺伝、環境、気質、傾向、本能、記憶といった要素を重視する立場にある。マリオンは「われわれの自由はまず、われわれの性質そのものの内に限界をもっている」という。「われわれの自由は遺伝や環境の結果であり、何をするにせよ、われわれの身体的・精神的な組成の影響を多少なりとも受ける。続いて、われわれが生活し行動するにつれて、われわれの自由は確認されたり忘れられたりし、うまく用いられたり悪く用いられたりする。それにしたがって、自由はみずからが獲得したり生み出したりする習慣によって、みずから拘束を形成するようになる」。このように、内面の自由は自律した存在ではない。自由意志とよばれるものは、まず内的な気質や本能といった遺伝的な要素の影響を受け、また外的な環境の影響をも受けている。そして自由は、記憶のなかで強く留められたり忘却されたりし、また日々の行為のなかで事実として現れるなかで、よき習慣をつくったり悪しき習慣をつくったりする。このように「個人の道徳生活においては、あらゆるものが互いに支え合っており……その同時的諸要素（自由を含む）は互いに連帯していて、その継起的側面（自由な決断を含む）も互いに連帯している」¹⁵。このように、心理学的な視点から個人を出発点に据えても、そこではさまざまな要素が同時的かつ継的に絡まっており、必然的にその外を見なければならない。マリオンという連帯とはまず、こうした個人の意識の範疇を越えるものを指す言葉として用いられる。いわば外部の無意識として、連帯があるのだ。

このためマリオンは、道徳を善意志に基づかせようとするカントやルノーヴィエからは、大きく遠ざかることになる。「道徳性はたんに意図にのみ存するのではなく、行為のなかにも存するのであるから、行為を決定するのに寄与するあらゆる事柄に依存する。例えば、活動が展開される情勢や、人が以前にみずからに作り出した状況に、依存するのである」¹⁶。したがって、道徳の基礎を善なる意志のみにおくことはできない。人間の意志は現在の情勢や過去からく

15 MARION, Henri, *De la solidarité morale*, *op.cit.*, p.3.

16 *Ibid.*, p.44.

る状況に制限されており、絶対的なものではない。人間は無意識のうちに、さまざまなかたちで動機づけられている以上、あらゆる決定はそうした動機に依存しているのだ。純粋で無条件の自由というものはありません。ここに「深遠なる連帯」があるとマリオンはいう。「私のなすことは、つねに私の意志以外の何かに若干依存しているばかりではなく、私の意志のなかにおいてさえも、すべてが意図されたことではないのである」¹⁷。道徳性は、こうした連帯のなかで考えられなければならない。つまりマリオンの道徳連帯という場合、道徳性は時々の意志や個々の行為のなかに存在するのではなく、そうした意志や行為の総体のなかに、また意志や行為を支える気質や本能、習慣や記憶、外的な環境のなかに存在する。したがって、よき意志をもつことだけでは十分ではない。よき意志を時間のなかで持続させ、つまり記憶のなかに留め、行為を日々積み重ね、すなわち習慣を形成し、みずからの気質や本能として定着させねばならないのである。「われわれの責務とは、みずからの性格を形成し、われわれの本性をありうべきかたちに近づけるために、現在あるかたちを利用しつつ、みずからの本性を修正していくことである。われわれはみずからの自発的な行動と、その行動が合致すべき理想とを意識しなければならない」¹⁸。

マリオンの描くこのような主体は、いわゆる古典的な契約関係のなかにある主体ではない。古典的な契約関係においては、ある者の権利 *droit* は他の者の義務 *devoir* に対応している。例えば、Aが生きる権利にたいして、Aを殺してはいけないというBの義務が発生する。そして、諸権利の総体としての体系に対応して、諸義務の総体としての体系が形成される。権利／義務関係は全体として、一つのネットワークを形成するのだ。連帯の概念が法的な含意しかもっていなかった時点では、連帯はこうしたネットワークの一部をなすものであった。しかしマリオンのいう連帯は、そこからかなりずれている。そこでは権利と対応する義務ではなく、いわば責務 *obligation* しか存在しない。つまりこの場合の責務とは、自分のなす行為が、いかに自分の意志を越えたあらゆる要素に関わっているかを意識し、また自分のなす行為が他者の行為といかに関わ

17 *Ibid.*, p.45.

18 *Ibid.*, p.309.

っているかを意識することである。マリオンはカントの定言命法を、このようなかたちで解釈している。つまりカントの定言命法とは、何か別の目的のために命じるものではない。つまり権利と対応した義務ではないのだ。そうではなくて定言命法とは、ただ何かを命じるものである。それは手段ではなく、それ自体が目的である。こうした定言命法を、マリオンはカントのように超越的な場所にはなく、連帯という内在的な場所におく。人は自由な主体として、権利—義務の契約関係に入るのではなく、ただ連帯のなかにおかれる。それは過去から未来へと続く歴史的なものであり、個人のなかでは気質や本能、習慣、記憶というかたちで存在しており、またみずからの行為は他者の行為と必然的に関係している。そこでは、そうした連帯を意識しつつ、まず行為の主体としての人格を尊重するという責務が必要になるが、それは権利に対応するものではない。人格の尊重は連帯という条件から、必然的に派生する事柄なのである。

こうしたマリオンの道徳連帯は当然のことながら、心理学的な観点から出発しつつも、最終的には社会学的な地点にたどり着く。まずすでに触れたように、個人の行為は他者の行為と深く関わっており、道徳性は個人に還元することはできない。個人のうちに連帯が存在するように、社会の連帯が存在する。「諸個人は互いに交流を有するというただ一つの事実によって、一部の者は別の者にある行為を行うのであり、何人もみずからの環境のもつ道徳的影響力から逃れることはできない……われわれの行いは、われわれの属する集団全体に関わっており、そのことを通じて、種全体の未来にさえも影響をもつ。われわれの下した決断の結果に、将来の世代は影響を受けるだろう。将来の世代は、われわれが残した生存の条件によって、またわれわれが残した内的な素因によって、自由において制限を受けるだろう」¹⁹。最終的にマリオンは、デュルケームの先駆者として、個人に還元できない社会的事実の固有性を主張するにまで至る。「社会的事実^{ス・イ・ゲ・ネ・リス}はまさしく一種独特のものである。それはたんに規模においてだけでなく、性質においても、個人的事実とは異なる。実際社会とは、たんに並列する諸個人の総体ではない。社会は新たな存在、真の全体であり、それ自

19 *Ibid.*, p.4.

体固有のかたちで存在していて、分割できないものである」²⁰。したがって、社会の成員の道徳が向上したり腐敗するにつれて、社会の道徳が向上したり腐敗することはあるにせよ、社会は「独立した生理、固有の歩みや法則を備えた道徳現象」を示す。かくして「道徳連帯は社会生活において新たな様相を帯びる」のだ²¹。

したがって道徳連帯にたいしては、ある公的な拡がりにおいて対処しなければならぬ。これは衛生が最終的に公衆衛生となることによって、公的次元での対処が必要になったのと同様である。このため、マリオンが『道徳連帯』の結論部分で国家による介入の問題を取りあげるのは、ごく自然なことといえるだろう。まず彼は次のように問うている「法制や刑罰を通じて、その成員に直接の拘束をもたらす権力を有する国家は、連帯の名においていかなる範囲で成員に権力を行使すべきなのか」²²。この問題に関するマリオンの回答は、二つの側面からなる。つまり一方の側面で国家は、社会を腐敗させるような悪が道徳連帯のなかで拡がっていく怖れがある場合には、個人の自由を制限することができる。これは、ある者の自由が他者の自由を侵害する場合に国家が介入するという自由主義的な国家観よりは、国家に大きな権限を与える。なぜならすで見たとように、道徳連帯は権利／義務の体験とは別のところで、より広い拡がりをもつからである。しかし国家が積極的に道徳を改善することはできないと、マリオンはいう。国家は道徳の腐敗の可能性がある場合に、ある制限を課すことはできるが、道徳の完成を成員に強制することはできないのだ。しかし他方の側面において、国家は若者の教育を担うというかたちで介入する。「精神的な陶冶にかんしては、その必要が大きければ大きいほど、それが切実に感じられることはない。病が深刻であれば深刻であるほど、患者は治療に頼ろうとはしない」²³。この場合、国家の果たすべき役割とは、道徳を直接教え込むことよりも、道徳が連帯に基づいていることを知らしめることである。これこれの行

20 *Ibid.*, p.51.

21 *Ibid.*, p.52.

22 *Ibid.*, p.339.

23 *Ibid.*, p.342.

為をすべきであると教えるのではなく、各自の行為が他者の行為と密接に関係していること、あるいは、現在の行為が過去の行為の影響を受け、また未来の行為へと影響を及ぼすことを教えるのだ。このようにマリオンは、連帯の概念に基づいて、自由主義的でも社会主義的でもない、その中間的な国家観を提示している。彼はむしろ心理学的な観点から出発してこうした議論に到達したのであるが、これはやがて連帯主義として、19世紀末の共和派を支える政治的イデオロギーにまで発展していっだろう。

（続く）