



Title	リスクと連帯
Author(s)	金山, 準
Citation	メディア・コミュニケーション研究, 61, 109-119
Issue Date	2011-11-25
Doc URL	http://hdl.handle.net/2115/47575
Type	bulletin (article)
Note	リスク・シンポジウム特集
File Information	MSC61_005.pdf



[Instructions for use](#)

リスクと連帯

金 山 準

1. 不安の連帯

ウルリッヒ・ベックによる『リスク社会』(Beck [1986=1998])は、技術発展がもたらした新しい「リスク」を主題とすることによってリスク論の画期を記したといえるだろう。彼は「危険」と「リスク」を弁別するが、ここでとくに問題とされるのは、人間の行動によって引き起こされる現象という意味で(「危険」ではなく)「リスク」であるものの、古典的な「リスク」と異なり計算・予測・補償の困難なそれである。この新しい「リスク」として彼が具体的に考えているのは環境問題だが、本書発表と同年に発生したチェルノブイリの原子力発電所事故がほぼつねに引き合いに出されて語られてきた。ただしここで着目したいのはベックの「リスク」論では相対的に注目されない部分、すなわちこの「リスク」がもたらすかもしれない秩序形態としての、「リスクの共有関係」に基づく「世界社会というユートピア」である。「リスク」は自然を制御しようとする人間の行動から生じ、再起的に不確実性をむしろ高める。ここに生じるのは「不安」であり、しかもその原因たる「リスク」自体が国境と無関係である以上、この「不安」も国境を越えて共有されうる。

リスク社会という社会形態の特徴は不安からの連帯が生じ、それが政治的な力となることにある。……〔ただし、以下の点については明らかでない。〕不安という連帯を生む力がどのように働くのか。不安の共有はどれほどの負担に耐えられるのか。その共有関係がどのような動機づけと行動エネルギーを生み出すのか。不安に怯える人々がつくる新しい連帯の行動形態はどのようなものか…… (Beck [1986=1998: 75-76])

たとえば2011年3月福島県の原子力発電所事故以後に世界的に広まった反原発の運動はこの例として挙げられると思われるが、彼の展望そのものの説得力はさしあたり問題ではない。ここで重要なのは、この問いの立て方である。

ここで彼が考えているのは、秩序形成を促す条件としての、構成員間における共通の (com-

mon) 契機である。近代の政治思想の典型的発想はこれを意志(同意)に求めると思われるが、それでもなお、かかる同意を担保する条件は何かという問題は残るだろう。20世紀型の体制であれば、国民としての等質性、あるいはメディアや教育を通じて普及する国民の感情がこの秩序の基盤になっていることは言うまでもない。それに対してベックの「リスク」と「不安」は国境を越えており、したがってそこに生じる「連帯」もまた国境を越えうる。

すなわち、何らかのリスクを認識し、さらにはそのようなリスクを孕んだものとして社会を認識することは、それを管理し分担する集団的秩序の構想と表裏一体である。たとえばホップズの有名な社会契約論は、「万人の万人に対する闘争」状態の仮定から秩序構築を論じている。彼自身がリスクという概念を用いているわけではないが、この自然状態においてリスクはまさに遍在する。彼の徹底して悲観的な認識は、結果的に弁証される国家を非常に抑圧的なものとした。リスクに対する過剰に悲観的な認識は、それに対して構想される秩序をもきわめて強権的なものにしてしまう。その点は、議論の出発点としての自然状態をより平和的なものと考えたロックの帰結と比較すれば明らかである。現代の政治・社会情勢はホップズ的なリスクの遍在を裏づけているようにも思われるが、そもそも何がリスクかは自明ではなく、技術的な条件によって発見される側面が大きい。その意味でリスクと名指される現象の増大は、実際の危険の増大とは異なる(医学の進歩によって健康上のリスクが次々と発見されることは、健康に対する危険が事実として増大することではない)。これまでのリスク管理のあり方が不可能になったにせよ、たんにペシミスティックではない理に適った(reasonable)リスク認識が、秩序構想と表裏一体の問題として問われるべきゆえんである。

本稿の関心は、失業・貧困・労働災害などの古典的リスクをも含め、リスクとその管理体制という観点から思想史を論じることにある。その際の焦点は19世紀以降のリスク管理の典型的分野である社会保障にあるが、19世紀以来かたちづくられてきた福祉国家的な連帯は、明らかに前世紀末以来の危機に瀕している。社会連帯を再生するにせよ、それが技術的な修正の次元にとどまらないほどの大きな変化が要請されることは間違いないだろう。だとすれば、そもそもなぜ、いかなる範囲で、いかなる形態で社会連帯を形成しなければならないのか、いかなる問題を集団的に管理すべきリスクと考えるのか、われわれは何を共有した上で連帯に参加するのか、他方では連帯の強化が排除にならないための条件は何か、などの根本的な問題について再考する必要があるだろう。

本稿は以上のような問題意識に基づくが、このように巨大な問題をそのまま扱うことはできない。本稿ではベックも挙げたキーワードである連帯(solidarity)を中心として、歴史的・思想史的な次元から簡単な検討を試みる。第一に福祉国家の形成についてフランスを中心に確認したうえで、その過程の画期となった19世紀前半に限定して、そこで「連帯」というキーワードがいかなる広がりを持っていたかについて検討する。いずれにせよ論述はごく簡単なものにとどまっており、あらためてなされるべき検討のための準備作業である。

2. 「保険社会」としての福祉国家と連帯

フランソワ・エワルドらの福祉国家研究は、19世紀においてリスクが、個人的な出来事から「社会問題」として捉えなおされるにいたった経緯を論じている (Ewald[1986]、また Donzelot [1994]、Rosanvallon [1995=2006])。そこでは、労働災害や失業などのリスクは、個人の努力や能力には還元できず、まさにリスクとして社会全体に確率的・蓋然的・統計的に存在する事象であると把握される。人々は好むと好まざるとにかかわらず相互依存関係にあり、まさにこのリスクの影響を分かち合っているがゆえに、それらのリスクは補償にせよ予防にせよ、社会全体で対処すべき問題とされる (たとえば労働災害についていえば、生産過程が複雑化するにつれ、個人のみで帰せられる責任を同定することは困難になる)。エワルドの言葉を使えば、福祉国家は「保険社会 *société assurancielle*」として成立した。ここに見られるのは、上のベックの言と同様に、リスクが広く共有されるという認識が新たな秩序形成への動機づけになるという問題である。ある意味で「保険は社会契約の代替物」であり、「保険も社会契約と同様に、人々をまとめ上げて保護するという効果を産み出すのだ」 (Rosanvallon [1995=2006: 12])¹。

この過程にはいくつかの段階があるが、そのひとつの画期は1830年代だろう。革命期フランスの秩序観は国家と個人の二元的なものとしてイメージされたが(ジャコバン主義)、産業化のインパクトが前景化する1830年代における「社会問題」は、その間にある領域、蓋然的・リスク的現象の支配する領域としての「社会」の発見に道を開いたといえる。そしてここには宗教の問題もふかくかかわっている。大革命はカトリック勢力を政治の場から追放するものであったが、それによって解放された個人間の紐帯の再建は、「社会問題」と相まってこの時期の主要な政治問題となる。庶民の生活に深く根づいてモラルを規定していたカトリックが否定され、その後を生じた空白状況に取って代わるべき新宗教が様々に考案される。社会主義という語の発生はまさにこの30年代だが、「社会問題」に積極的に取り組んだ社会主義の思想が、発生当初より宗教に深く親近的であったことは、これらの事情を反映している。

以上を踏まえて本稿で問題にしたいのは、この時期以降に成立していく「保険社会」としての福祉国家の実際のあり方というよりも、この時期にいかなる問題が論じられていたか、という点である。とくに連帯という語を通じて、リスクの共同管理としての秩序形成にはらまれるさまざまな問題について思想的に検討する。

連帯責任などの語に見られるとおり、連帯の概念はもともと法的な語彙であった。具体的には、連帯債務 (*obligato in solidum*) というローマ法上の概念に由来する。*solidum* には「全体」と「堅固」の意味があり、したがって連帯債務を負う者たちは、法によって結びつけられ、

1 しかしリスクが(遍在ではなく)偏在し、保険の受益者と負担者が分離して固定されてしまえば、この保険モデルは説得力を失うだろう。現代に生じているのはこのような事態だと思われる。

債務の全体に対して責任を負うという関係にある（森川 [2011: 82]）。フランスでこのような連帯概念が社会思想の語彙のなかに登録されるのもこの時期、すなわち30-40年代である。その契機としてはC・ペクール『社会経済』（1838年）やP・ルルー『人類について』（1840年）が挙げられる。のちには社会主義者やそれに近い左派共和主義者などを中心に、政治経済学者のF・バステリア、フーリエ主義者、A・コント、ルイ・ブランなど多様な論者が用いている。そこには上に述べたように、革命によって解放された個人間の紐帯の再建という課題が存在する。人口に広く膾炙するのは世紀末のレオン・ブルジョワの『連帯』（1896年）によってであろう。そこで形成された連帯主義の政治路線は自由主義的個人主義と集産主義的社会主義の間の第三の道ともいべきものであった。ただしこのような連帯ないし連帯主義は大戦期から20世紀後半にかけては社会主義の伸張の前にむしろ周縁的な地位に置かれる。およそ60年ほどのブランクを経て、福祉国家体制が揺らぎ、他方では社会主義の現実性も失われたこの数十年間、この概念はふたたび盛んに論じられる対象となっている（Blais [2007: 9-15]）。

連帯 (solidarité) 概念は他者との積極的なつながりを求める点で、友愛 (fraternité) や慈善 (charité)・博愛 (philanthropie) らの語に連なるといえるが、とくに19世紀末のブルジョワら連帯主義者が使った意味では、感情や宗教ではなく新しい科学により基礎づけられたという点で、それらの概念と性質を異にする。統合を科学によって基礎づけることを試みた点で、連帯概念の歴史は「社会科学」の歴史と密接に関わっている。それは科学によって、宗教が提供していた紐帯に取って代わるものを生み出すことを目的としていた。そこでは、人間を統一へと向かわせる原理や法が様々な仕方で論じられる（Blais [2007: 12-13, 50]）。その意味で連帯概念の歴史は、とくにその初期において宗教との関係が大きなテーマとなる。またそれが提供する紐帯のあり方についても、慈善や博愛が想定する関係性とは異なり、連帯は他者を一方的に同情の対象と見るのではなく、他者の状況に互いにコミットする契機を重視する。たとえば現代の論者は連帯を次のように定義している。

連帯とは、諸個人の間相互の生を支援しよう——そしてそのための義務・責任を引き受けよう——という意欲／動機づけがある関係性を指す……この定義は、連帯には、諸個人の相互性 (reciprocity)、そして義務／責任を引き受けようとする意欲 (willingness)／動機づけ (motivation) という要素が含まれていることを重視する（齋藤 [2011: 113]）。

慈善や博愛とは異なり、ここでは相互的に義務や責任を引き受けようとする関係性が成立していることが強調されている。その背景として、望むと望まざるとにかかわらず、事実として自己利益と他者の利益が相互依存していることもこの概念においてしばしば強調される点である。もちろん19世紀前半の実際の用法を見るならば、この語の位置は友愛・博愛・慈善などの語彙と重なり合って並び立ち、概念の輪郭は十分に明確とはいえない。だがむしろこのような

時期にこそ、その語に込められた想像力の射程を測定するには好都合であると考えられる。十分な検討はできないが、以下では30年代から40年代の主要な論者に限定しつつ、この語がもっていた契機についていくつかの断面をとりあげて確認する。

3. 連帯概念の発生²

* 事実と規範

連帯概念についてまず最初に指摘できる多義性は、それが事実としての連帯すなわち相互依存を指す場合と、より規範的・理念的な意味で用いられる場合があるという点だろう。もっとも有名な例として挙げられるのはデュルケムである。彼の『社会分業論』（1893年）が提示した「機械的連帯」と「有機的連帯」の二類型は、労働・分業のあり方に着目しつつ社会連帯のあり方を分類するための理論装置であった。前者が等質的な成員からなる前近代的社会、後者が近代の分業化した社会に対応するが、彼はこの後者の近代社会が分業を通じて差異化を進める一方で、むしろ人びとの相互依存は深まっていくことを論じている。以上の議論に少なくとも建前上は規範的含意はないものの、ただし彼の実践的提言の眼目はまさに、「職業集団」に着目した連帯の再建であった。

19世紀前半に目を転じれば、物理学・天文学や、30年代のジョフロワ・キュヴィエなどのインパクトを受けて生物学をも援用しつつ、連帯の不可避性と普遍性が科学として論じられる。たとえばサン＝シモンは1802年の書簡ですでにこう述べたという。「友よ、われわれはみな組織化された身体だ。まさにわれわれの社会関係を生理学的現象として考えることによって、私はいま諸君に提示している企図に思い至ったのだ³。人々の中の連帯は普遍的原理や法則である。

この原理の内容は論者が様々に論じているが、第一に目に付くのは個々人とその利害の相互依存である。博愛や慈善とは異なり、他者と実際に境遇や利害を共有している点が強調されるのである。たとえばルーの大著『人類について』（1840年）の第4巻、第5巻はそれぞれ「人間の相互連帯」、「人間の連帯は永遠である」と題され、とくにキリスト教的な「慈善」と対比しつつ連帯が論じられている。「キリスト教は過去のもっとも偉大な宗教だった。だがキリスト教よりも偉大なものがある。それは人類だ」（Leroux [1840 : 158]）。神の下での紐帯は、人類の連帯に取って代わられる。他者とのつながりは愛ではなく必然である。彼によれば、生とは環境であり、個人の所有物ではない。というのもそれは個人を越えて諸存在の全体を含むからである。「われわれの生は単にわれわれのうちにのみあるのではなく、われわれの外に、われわれの同類である他の人間のうちに、そして人類に存する」（Leroux [1840 : 29]）。しかもこの連

2 この節の内容は、主に以下に依拠している。Blais [2008 : 9-126] および田中 [2006 : 137-176]。

3 Blais [2007 : 50] より重引。

帯は同時代の人々の間でのみ成り立つのではなく、世代を越えた連続性にもまた連帯の語が使用されている。個々人が自身のうちに、空間と時間を貫いて持続する人類（人間性）を担っている。したがって人類は不滅である。連帯は人類としての生の連続性である。

以上のように、連帯を相互依存に依拠させるルールの意図は明瞭だが、その論調はやや形而上学的な原理の次元（人類の一体性）にとどまっている。同様に連帯をひとつの法則と考えつつも、より具体的な議論を展開したのが同時代の政治経済学者C・ペクールである。彼はルールに先立ち、すでに1838年刊の『社会経済』において連帯について論じている。キリスト教と対峙しつつ人類教という新宗教を立ち上げたルールに対して、彼の連帯論はいわば高度に唯物論的である。彼にとって連帯とは、そこから脱することが不可避的に不都合をもたらすような、「自然的・必然的・密接・連続的・絶対的、そして限りない依存」である。しかも「この依存は絶えることなく、相互的なものである。富者が貧者に、弱者が貧者に依存するのとまったく同様に、富者も弱者に、強者も弱者に依存する。いかなるものも、ここからなんらの支障もなしに抜け出すことはできない。それは事物の自然によってそうなのである」。分業や生産や消費それぞれの局面でこの連帯は現れるが、これらを貫く原理を明かすのが政治経済学となる。「社会科学においてひとつ示された点があるとすれば、それは個人的救済と社会的救済の不可分性である。平和、持続的な喜び、幸福は個人ただひとりではありえない」(Pecqueur[1850:3-4])。ここにはたとえば、イギリスの相互扶助団体の活動などが示唆を与えているが、他にも蒸気機関や鉄道の発展が人々の交流を促進し、思考を等質化していくと論じられる。

ただし彼は一方で、このような自然的連帯を、契約を通じて自発的連帯あるいは義務的連帯へと転ずることを求める。契約というモチーフは、ルノーヴィエやブルジョワら19世紀後半の連帯論にとっても重要なものとなるが、ここで連帯はいわば事実としての次元から規範へと転換する。

この自然的連帯という基本的現実、われわれ全員の間で自発的な連帯をむすぶ永続的契約の実現によって豊かにされ、いわば完成されることを求めている。その契約は自然的な連帯の承認・公認であり、その連帯の実証的で規則的で協議にもとづく実践、もはや宿命的ではない実践であろう。社会主義が提起する偉大な目的はまさにここにある。まさにそれゆえ、「普遍的連帯」の語に社会主義のすべてが含まれているといえるのだ (Pecqueur [1850:6-7])。

ブレはこのペクールの議論を、事実としての連帯と規範としての連帯を明示的に分類した最初期の例と見ている。このように、連帯概念のひとつの特徴は、他者の生への支援を単なる規範として論じるのではなく、それを事実的な相互依存によって基礎づける点にあると思われる。事実と規範というこの両面性は連帯概念の最大の困難でもあったが、他方ではこの概念の生命

力であったとすれば (Blais [2007 : 11])、現代の連帯論もまた、事実としての相互依存のあり方への問いと無縁ではありえないだろう。

*感情と連帯

連帯が積極的に論じられるに至った時代は、文芸上のロマン主義の思潮が深く政治社会思想に関わっていった時期でもある。そこでは「友愛」や「博愛」といった情緒的な象徴が旗印に掲げられ、それが社会統合に繋がるものとして語られる。連帯もそのスローガンの一つであったが、宗教的感情はここではむしろ積極的に導入され、宗教と連帯はかなり近いものとなる。サン＝シモンは晩年に新キリスト教という新宗教を論じ、利他的感情を紐帯の絆においた。このような感情に基礎を置いた社会改革論は48年の革命に至るひとつの系譜をなしている。ルルーの友人でもあった文学者ジョルジュ・サンドは、47年の書でこの感情の働きを次のように述べている。

人間精神の進歩のもっとも生き生きとした、そしてもっとも宗教的な源泉とは、現代の表現を用いるなら連帯の概念である。あらゆる時代の人間がそれを本能的にであれはつきりとであれ感じたし、ある個人が自らの生について表現するべく多少なりとも発達した天賦の才を与えられたと感じたときにはいつも、彼は自分の近親者の欲求あるいはそれに劣らず強い内なる声によって、その表現へと導かれたのである。そのとき彼にはそれが責務を果たすことだと思われたのだ、そしてそれは実際に責務だったのである。自身が証人となった歴史的出来事を語らなければならないときであれ、重要な人物と交際があったのであれ、ある観点からすれば外的な人やものを旅の中で見たときであれ。

個人の仕事の種類として、もうひとつ大きなものがある。それが十分に果たされるのは上のものよりも稀であったが、私見では同じくらい大きな有用性がある。それは内なる生、魂の生、すなわち自らの精神と心情の歴史について、友愛の教えという観点から語ることだ。それらの個人的な印象は……真摯な精神によって語られることで、生の迷宮に巻き込まれた他の精神にとっての刺激や励まし、そして助言や導きにすらなりうるのだ。それはあたかも、語る者と聞く者の思考を高める、信頼と共感の交換である。内なる生において、自然の運動はわれわれを、目立たないが尊敬すべきこの拡大の動きへと運ぶ。ある友人や兄弟がわれわれのところに来て、自らの状況がもたらす悩みや当惑について語る時、われわれが彼を力づけ自信づけるためには、自分自身の経験から引き出された説得手段以上によいものはない。それほどまでにわれわれは、各人の生がすべての者の生であるかのよう、友人の生がわれわれのものであると感じているのだ⁴。

4 Blais [2007 : 52-53] より重引。

内的な感情の働き、共感によって人びとは連帯へ促される。これはこの時代のロマン主義的・人道主義的思想にとっては基本的な発想のひとつであった。しかも内なる経験の共有という発想には、きわめて内的・私的な次元へと降りていくことが、むしろ他者との連帯に繋がっているという、内面と外面、公的なものと私的なもの関係についての独特の認識、公的なものと私的なものの境界の問い直しが存在する⁵。ここで生じる問題は、この共感をもたらす条件であろう。連帯へと導く共感是他者との本質的な類似によるのか、あるいは「悩みや当惑」をもたらす「状況」の類似によるのか、そこで損なわれた価値の類似によるのか、苦しむ他者が表出する感情の類似によるのか、それらは一義的に決めることはできない。これは情念をめぐる政治学的な問いというべきテーマにつながっている⁶。

4. おわりに

最後に、現代の連帯論について一例だけを取り上げるなら、アメリカの哲学者・思想家リチャード・ローティは、ありうべき連帯を従来のそれと対照して次のように論じている。

「人間の連帯」という言葉が意味しているものを伝統的な哲学のやり方で説明するなら、それは、私たち各人のうちには、他の人間存在のうちにも存在するそれと同一のものと共鳴する何か——私たちの本質的な人間性——がある、と述べることである。連帯という観念をこうした仕方で説明することは、コロシアムの観客たち、ハンバート、キンボート、オブライエン、アウシュヴィッツの親衛隊、そして、ユダヤの隣人たちがゲシュタポに引きたてられていくのを傍観するベルギー人は「非人間的」だ、と口にする私たちの習慣とも符合している。それは、こうした人びとは皆、まともな人間存在にとって本質的な構成要素を欠いているという観念である (Rorty [1989=2000 : 395])。

ローティ自身はこのような連帯の基盤となる「本質的な構成要素」の存在そのものを否定する。彼の述べる連帯は、他者と共有する何らかの本質にもとづくものではなく、「他者の生の具体的な細部との想像上の同一化」によって感覚されるような連帯である。ここでは、形而上学的な原理（たとえば、人類=人間性）による連帯の基礎づけが批判される。たとえば人類という概念についていえば、「われわれ」は「彼ら」との対比でのみ力を持ちうる以上、その種の普遍主義的な連帯は政治的な力を持ち得ない (Rorty [1989=2000 : 397-398])。連帯は「想像上の同一化」がしやすい存在、すなわち類似性を感じやすい存在との間でとくに力を発揮するため、

5 プレによれば、この発想を法の分野で論じたのがブルジョワであるという。(Blais [2007 : 53])

6 この点については齋藤 [2010] を参照。

連帯は不可避的に「エスノセントリズム」であるほかない。彼の主張は、その条件を独断的に否定するのではなく、連帯を段階的に拡張していくことである。連帯とは、深い差異よりも類似性を優先し、「われわれ」の範囲を積極的に広めていく能力である (Rorty [1989=2000: 401])。それは「われわれ」の範囲が偶然的に成り立っていることの認識、いま自らが感じる類似性に対する懐疑によって培われる。人間の連帯はより広範な類似の感覚を「創造」するための「虚焦点」・「スローガン」ではあれ、認識の対象ではないのである (Rorty [1989=2000: 407])。

ローティの連帯論の眼目は、ニーチェ主義的な形而上学批判を経た上で、一方では各人の根本にある文化や信念（「終局の語彙」）の多様性を尊重しつつ、他方で他者への無関心には至らない道を見つけ出すこと、いいかえればリベラルであることと連帯性の両立にあると思われる。

実際、国民にせよ人類にせよ、何らかの本質の共有にもとづく連帯が様々な不都合や限界を抱えていることは明らかであり、ローティの議論はその点に意識的である。そのような意義を認めたくて、やはり連帯を「われわれ」の類似性の感覚だけに切り詰めてしまうことは、この概念の射程をかなり狭くすることになるとと思われる。

19世紀の議論のひとつの軸はたしかに、ローティが「伝統的な哲学のやり方」と呼ぶような、人間性（人類）という抽象的な原理による連帯の基礎づけである。だが他方では、まさに具体的な生の現場において感覚される連帯や、利害の相互依存、そしてリスクの共有など、人びとが事実的あるいは規範的に生の諸条件を共有するという最大公約的な理解をもとにして、多様な仕方で連帯の成立機制が論じられている。これらの点について本稿の叙述はきわめて貧しい粗描にすぎず、より包括的にこの概念の射程を再検討することが次の課題となる⁷。

文献

- Beck, Ulrich (1986) *Risikogesellschaft*, =(1998) 東・伊藤 (訳) 『危険社会』法政大学出版局。
 Blais, Marie-Claude (2007) *Solidarité*, Paris: Gallimard.
 Donzelot, Jacques (1994) *L'invention du social: essai sur le déclin des passions politiques*, Paris: Editions du Seuil.
 Durkheim, Emile (1893) *De la division du travail social*, =(1971) 田原音和 (訳) 『社会分業論』青木書店。
 —(1897) *Le suicide, étude de sociologie*, =(1985) 宮島喬 (訳) 『自殺論』中公文庫。
 Ewald, François (1986) *L'État-providence*, Paris: B. Grasset.
 Foucault, Michel (2004) *Sécurité, territoire, population: cours au Collège de France (1977-1978)*, Paris: Seuil & Gallimard. =(2007) 高桑和巳 (訳) 『安全・領土・人口：コレージュ・ド・フランス講義一九七七-七八年度』筑摩書房。
 Leroux, Pierre (1840 → 1985) *De l'Humanité*, Paris: Fayard.

7 そこでは宗教の問題は不可避である。19世紀フランスにおける社会統合と宗教の関係については、宇野ほか [2011] を参照。

- 森川輝一（2011）「政治と連帯の間」、齋藤純一（編著）（2011）『支える——連帯と再分配の政治学』風行社。
- 中山竜一（2009）「リスク社会における公共性」、『岩波講座哲学10 社会／公共性の哲学』、岩波書店。
- 重田園絵（2010）『連帯の哲学 フランス社会連帯主義』勁草書房。
- Pecqueur, Constantin (1850) 《Qu'est-ce que la solidarité ?》, in *Le Salut du peuple. Journal de la science sociale*, Paris: Ballard, 10 janvier 1850.
- Rorty, Richard (1989) *Contingency, irony, and solidarity*, Cambridge; New York: Cambridge University Press. =(2000) 齋藤ほか（訳）『偶然性・アイロニー・連帯 リベラル・ユートピアの可能性』岩波書店。
- Rosanvallon, Pierre (1995) *La nouvelle question sociale: repenser l'État-providence*, Paris: Seuil. =(2006) 北垣徹（訳）『連帯の新たなる哲学 福祉国家再考』勁草書房。
- 齋藤純一（2010）「政治的空間における理由と情念」、『思想』、岩波書店、第1033号。
- （2011）「制度化された連帯とその動機づけ」、齋藤（編著）『支える——連帯と再分配の政治学』風行社。
- 田中拓道（2006）『貧困と共和国 社会的連帯の誕生』人文書院。
- 宇野・伊達・高山（編著）（2011）『社会統合と宗教的なもの 十九世紀フランスの経験』白水社。

(2011年6月21日受理)

《SUMMARY》

Le risque et la solidarité

Jun KANEYAMA

Ulrich Beck souligne qu'une multitude de risques traversent et se répandent au-delà des frontières et classes de notre société moderne. Ces risques mènent, d'une part, à une anxiété globale, mais, ils sont, d'autre part, une force créatrice de liens et d'un nouveau type de solidarité.

La problématique des relations entre le risque et la solidarité a été soulevée pour la première fois en France au cours de la première moitié du XIX^{ème} siècle. Le chômage et la pauvreté sont des problèmes qu'un individu ne peut résoudre uniquement avec ses propres capacités et efforts, constituant un phénomène probable ou risque existentiel. Les êtres humains dépendent les uns des autres et se partagent communément les effets de ces risques. La société fait office de socle de contrôle de ces risques (société assurancielle).

La notion de solidarité à cette époque était fortement diversifiée. Premièrement, la solidarité constitue à la fois un fait et un idéal. Deuxièmement, la source du lien avec autrui réside précisément dans nos propres sentiments internes. Troisièmement, la solidarité prend le pas sur des concepts religieux tels que la philanthropie ou la charité, mais comporte aussi un aspect religieux.