HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	デカダントな社会における統合（１）
Author(s)	小川, 晃一
Citation	北大法学論集, 14(1), 1-38
Issue Date	1963-08-31
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/16023
Type	departmental bulletin paper
File Information	14(1)_p1-38.pdf

Hokkaido University Collection of Scholarly and Academic Papers : HUSCAP

論説

デカダントな社会における統合 (一)

小川晃一

序論

ある国家や文化を、その全体的なアスペクトにおいて、「上昇」と「下降」というカテゴリーで考察することは極めて困難である。一つの国家、一つの文化は数多くのアスペクトからなっているが、こうしたアスペクトをすべて認識しつくすことは極めて困難だからである。この困難を克服したとしても、なお重大な問題が残っている。ある一つのアスペクトでは「上昇」がみられながら他のアスペクトでは「下降」現象とみられるものが生成するという場合がある。こうした場合は例外ではなくてむしろごく普通のことである。この場合その国家を全体としてはいかに評価すべきであろうか、「上昇」、「下降」のカテゴリーのうち、その国家に対しいずれのカテゴリーを適用すべきであろうか。こうした場合もしこの国家や社会の全体的評価が可能であるとすれば、先ずもって評価者の中に様々なアスペクトに対応して価値判断の順位が既に存在していなければならないはずであろう。筆者は社会現象について筆者なりの価値判断に基づく価値順位をもっている。「自由」、「平等」、「統合」、「利益」とはこの価値順位の筆頭に位する。この

四者をより多く実現する社会がより高度の社会である。従って筆者は先ずこの四つのものに関係のあるいくつかのアスペクトを社会現象の中からえらびだし、先ずある国家や文化がこれらのものをどの位現象せしめているかを、ついで、これら四者をいかに配合しているかをとらえるであろう。そうした上で、この四つのものの中での筆者なりの価値順位を引照することによって[1]当国家（文化）の現象に「上昇」と「下降」のカテゴリーを適用し、かつそれらを敍述するであろう。筆者の価値判断に共感しない人、あるいは無関心な人は、ここで使用される「上昇」と「下降」というカテゴリーを価値判断が含まれない「ひゆ」として理解していただきたい。あるいは筆者が選んだアスペクトをば国家や文化のなかでの種々のアスペクトのうち単に任意にえらばれたにすぎない、いくつかのアスペクトとして理解していただきたい。

プラトンは唯だ一種しかありえないとする「最善国家」を描いた。この国家は個人自由と平等をぎせいにしながら統合を「最高度に」実現している国家である。プラトン以来、唯一の最善国家という観念はヨーロッパの伝統的思想から次第に消えていき、代ってそれぞれの国家がそれぞれ実現している相対的価値という視点が発展した。これらの思想は絶対的価値の観念をもつかもしれないが、それを一応ふせながら現実の個々の国民を扱い、相対的視点からこれを評価しようとするのである。こうした思考様式を発展させ、これによって政治論を最初に体系化した典型的な思想家はモンテスキューであった。彼はそれぞれの国家が追求する価値「目的」を通して政治論を展開した。彼が使用する「国家目的」というカテゴリーは必ずしも適切であるとはいえない。そもそも国家は目的のために組織化されたものではないからである。このことは個人主義的自由主義的な国家をまつまでもなく、認識論一般から必然的にいえるのである。しかしモンテスキューが目的論的カテゴリーを使用する場合、彼なりの観点からする彼なりの理由があ

った。その観点とは彼のプラクテイカルな関心からきている。つまり彼の政治論の主たる視座は立法者——建国者や改革者としての立法者のそれなのである。立法者というものは、先ず、現実に機能している国家、あるいは機能しうる国家のイメージ及びこうした機能のなかで実現されているあるいは実現されうる価値（つまり「エスプリ」）を把握しなければならない。次いで、このエスプリに適合した秩序を組織することによって、この国家が実現できるポテンシアリティを十分に機能せしめ、この国家をそれなりに完全なものとしなければならないのである。こうして彼は国家目的の相対化という視点にまず立ち、彼が生きている当時のヨーロッパとくにフランスの政治、社会体制を考察し、この体制に固有のエスプリを発見しようとした。ついで彼はこの体制のエスプリに適合した秩序の組織化＝法制度化を計量したのである。こうしたモンテスキューの思考方法は基本的には本稿のそれとなるであろう。(2)

モンテスキューは国家のエスプリを相対化し多元化する。最も極端にいえばそれは個々の国家毎に異なるのである。しかし彼はこうした多元性のうちに幾つかの視点からなん種類かの類型化を試みる。気候という観点に基づいてなされた国家のエスプリの類型化は有名なものである。だが各種の類型化のうち、「共和制」、「君主制」、「専政制」という類型は最も重要なものである。この類型化は言葉で想像されるような政治体制の類型化以上のものであり、社会体制や文化形式のそれをも同時に含んでいる。「共和制」は、個々人の自発性はあるが、個人自由の徹底的な「ぎせい」において統合を完成した体制の極限形態であるということができよう。ここでは国家「利益」という視点しかありえない。これに反し「君主制」は共同体意識を極限まで「ぎせい」にして個人に最大限の自由を与える体制の極限形態であるということができよう。こうしたモンテスキューの類型化も我々のテーマに密接に関係するのであり、我々はモンテスキューの思想を手がかりとして稿を進めることができる。(3)

彼は更に「共和制」、「君主制」、「専政制」のそれぞれが「下降」＝「腐敗」する現象を扱っているが、この点でも彼の思想を参考にすることができる。しかし上昇と下降の推移については彼の図式は本稿のそれと同じではない。かりにモンテスキューのカテゴリーを使用し筆者の推移を図式化すれば次の如くなる。

(1)′ 建国＝「共和制」 ——下降、腐敗——→ (a)
(2)′

(1)′のプロセスはモンテスキューの場合と類似しているが、(2)′のプロセスはモンテスキューの図式と一致しない。つまり筆者はそもそもいかなる体制も建国当時の体制はモンテスキューの「共和制」の形態をとらざるをえない、と考えている。「君主制」の「建国」は、「共和制」を改革することによってのみ成立しうるのであって、「君主制」の「建国」という言葉は必ずしも適当な言葉ではない。従って次のような図式が考えられる。

(1) 初期体制 ┌ 建国＝「共和制」 ——下降、腐敗——→ (a)
　　　　　　└ 再上昇 ┌ 「君主制」 ——下降、腐敗——→ (b)
(2) 中期体制 (3) 後期体制

建国体制（以下初期体制ともいう）はそのまま下降する場合もある(a)が、この下降を下降の始期において改革し、「君主制」（以下中期体制とも表現する）を形成する場合がありうるであろう。この場合下降は「君主制」の腐敗として（「後期体制」＝デカダント体制）現象するであろう、こうして筆者は並列的であったモンテスキューの体制の類型化を、並列の場合（(a)と(b)との並列）を認めながら、同時に直列として連結しようとするものである。

本稿でとくに問題にする時期、体制は(b)のプロセスとくに(3)の後期デカダント体制の場合であり、その他の場合は(3)との類似、その他の関係が存立する場合のみ考察の対象とすることにしたい。「建国」及び建国体制のデカダンスや「君主制」への上昇過程は直接本題には入らないが、本題を照明する限りでは敍述することにしたい。本稿の課題は後期体制における改革可能性の問題である。(4)

第一章 デカダントな社会

モンテスキューはいつも変らぬ古典主義的情熱をもって「共和国」を愛した。彼が共和国を愛したのは、共和国を支えているエスプリ、即ち「原理(プランシプ)」＝発条の故であり、この発条によって実現されている緊密な統一と内的な充実との故であった。彼にとって共和国の原理とはその「政治的徳性」である。政治的徳性は、先ず、「祖国及び法への愛と自己放棄」に外ならなかった。「公共の利益を自己利益以上に常に選ぶこと」であるといいかえてもよい。ルソーの言葉を使用すれば、成員すべてが「一般意思」を志向するということであろう。モンテスキューにとって、この徳性は「あらゆる政治的徳性の淵源をなす」ものであった。筆者もこの徳性をば建国＝初期体制の最も本質的なものとしたい。こうした愛国心は、単に集団としての国家そのものへの愛にのみではなく、更に、成員相互間の密なコミュニケーションを通して生れた成員相互間の愛に基づいている。こうしたコミュニオンが愛国心を支えているのである。西欧の伝統的な政治思想(モンテスキューを含めて)においては、それは「直接的」なコミュニオンとして描かれる。成員相互が互に知り合っている face-to-face の小国家又は小社会は西欧政治思想の最も重要なノスタルジアの一つなのである。成員相互の相互理解は安定した文化形式を通じて獲得されるものでなければならないのであって、単に一時的、非合理的な熱狂の結果であってはならない。しかも、コミュニオンは、当共同体の文化の総ての次元あるいは

重要な総ての次元を通じて存在するものでなければならない。成員相互に存在する密なる相互理解と並行し、成員の生活や行為は相互的な滲透性に貫かれている。こうした国家では純粋に私的なものはなにもない。総ては公共的な性格 publicity をもっている。従ってまた内的行為と外的行為との隔離は存在せず、内心と行為とは直結しており、行為はいわば直接的である。この社会では陰険さや操作主義は存在しえない。公的性格の遍在性は規範や法にも表現される。個人の生活は多かれ少なかれすべて公共的性格をもっているのであるから、法による規整も「私的」な領域を私的なものとして放置することなく、公的立場から総て規整するのである。「共和国においては私的犯罪はより公的である」。法はモーレスをも規定する。「共和国においては華奢禁止法が必要である」し、民主政体では一定の平等化は不可欠である（後述）が、この「平等も法的強制がなければ実現できない」のである。更に、規範、制度は、極言すれば、総ての生活、行動類型、その総てのフレイム・オブ・リファレンスを規定するのである。一つ一つのどの行為をとってみても、それは規範、制度に中立的、無関係ではありえない。それらはすべて規範的、制度的に設立された具体的な行為類型に合うか合わないかである。それらは「正」でありかつ「価値」であるか、あるいは「不正」でありかつ「反価値」であるか、そのいずれかであるといってよい。個人が具体的に設立されている模型にのみ従っているということは、成員の自由な選択がないこと、従ってまた行為類型が成員に「閉ぢられ」ていることをいみしているのであって、成員（少なくとも大多数）が創造性をもたないということをいみするであろう。また具体的な類型のなかで、価値体系、行動様式と禁止的規範、制度とは離れ難く結びつけられている。中期体制では（後述のように）双方は分離するのである。（つまり、価値追求の失敗は禁止的な制度、ルールに違反しなければ「不正」ではない）。このことも初期体制には自由がないということを示すものである。

モンテスキューの「共和国」あるいはその政治的徳性は他の要素と関係する。あるいはそれらによって支えられる。この他の要素とは先ず、民主制（共和国は民主制と貴族制とである）においては「平等」又は「平等の愛」である。これがなければ祖国への愛その他の徳性は維持され難い。平等への愛の唯一の例外は「他の市民よりも祖国により大きな奉仕をしようという野心、名誉心」でしかない。祖国への奉仕の大小、あるいは逆説的にいえばまさに平等への愛の情熱の大小から身分上の差異、身分化されるエリート層が形成されるであろうが、「平等の原則はこのために排除されない」であろう。こうしてモンテスキューは民主制における平等をとくのであるが、その理由は、成員間における相互的類似性が社会の相互理解と連帯性を保障するからである。この相互理解という視点にもとづいているがゆえにまさに「極端に厳格な平等は常に必ずしも適切ではなく、差異をある程度まで減少させ」るだけよいともされる。ところで、民主制においては「各人が同じ幸福と利益をもつことを要する」が、これは「質素によってのみ到達できる」のでさる。富は「一市民に使用すべからざる権力を与えて平等を破壊し、享有すべからざる快楽を与えて献身を害する」からである。「民主制においては土地の分け前が平等であるということだけでは十分ではない。分割はローマ人におけるごとく小さくなければならぬ」のである。以上のようなモンテスキューの考えは我々の体制に適応させるには若干附言を要するであろう。

先ず、彼は民主制において温和な平等を想定しているが、同時に彼は国家への献身における情熱と能力に基づきエリート層を認めるのである。彼が貴族制を民主制と同じ範疇である共和制に含めえた理由の一つはここにあるといってよい。[5] 初期（建国）体制においてエリート層、あるいは貴族集団は不可欠であろう。

モンテスキューは質朴さが共和制に不可欠な要素であるとした。だが我々は彼が質素に与えた意味を我々の体制に

合するように飜訳し更には拡大解釈しよう。成員の生活形態の類似性は相互的理解を容易にするはずであった。貧困での類似性は確かに相互の連帯性を生むことができるかもしれない。だが質素の称讃は貧困の称讃と同じではない。彼が質素を称讃するのは富がもたらしやすい快楽主義と傲慢・屈従のためであり、それらが共和国のコミュニオンを破壊するということのためであった。富の蓄積や勤労が「節制」又は道徳的リゴリズムと両立するならば、富（への愛）はなんら排斥されていないのである。従って共和国の質素とは「節制」や道徳的リゴリズムであるということができるであろう。それ故にモンテスキューは商業その他の産業を排斥することはしない。「民主制が商業の上に立っている場合には、個人が巨富を獲得しても風習は腐敗しない。その理由は商業精神が質素、経済、節約、労働、慎重、平穏、秩序、規律の精神を伴うからである。」モンテスキューの質素の意味を更に拡大したい。密なる相互理解は初期体制の本質的条件であるが、文化的単純性がこうした理解を可能にするのであろうことは明らかであろう。西欧政治思想の伝統はこの思想をくりかえし扱ってきた。（ルソーがその典型）内的行為と外的行為の間の分裂が存在せず行為が内心の直接的表現であるということ、操作主義が存在しないということ、これは文化の単純性の本質的な特徴であるということができよう。こうした性格は文化的に未発達の社会に多くみられる「健康さ」であろう。実際「反省的」性格や不決断は高度な文化にのみみられるところである。それ故に初期（建国）体制は文化が高度化しない段階においてのみ可能である、とさえいえるのである。行動の「直接性」は同じ社会の中で高度の文化を有する集団と cultural lag にある民衆（内的プロレタリヤ）にもみられる。彼らは上昇階級として建国を完成することができるかもしれない。

この社会が極めて集団主義的であることは云うまでもない。国家は実現すべき目的のために生活の総ての次元に亘り個人を統制し、個人も国家に全体的に献身しているからである。にもかかわらず、全体への成員の献身は成員の政

治的徳性つまり自発性に依存している。この体制においては国家目的は成員の徳性を介して個人の内面にまで貫徹されており、国家はこの目的のためには動員の強化を無制限に行なうことさえできるであろう。「共和国においてはいかに租税をふやしてもよいしまたふやすこともできる。」この体制では個人の任意の価値追求を許すといういみでの（後述）「君主制」的自由はない。がしかし、国家の組織目的を自己のものとした徳性ある成員は完全に自由であると感ずることができるし、彼は自己の「野心」さえ実現し栄誉の地位に達することができるのである。国家目的に疑問を抱く人にとってこれほど不自由な国家はないであろうが。

この体制においても成員間の対立、政治的党派的対立は存在するであろう。むしろ「共和制の不幸は党争が早存在しなくなったときであろう。」つまり、「成員が国家の福祉を愛せずそれに冷淡になり、利益を偏愛するとき、政治及び政治に関係する事柄には無関心となり自己の報酬を静かにまつときである。」現実の政治において国民が国家の福祉を熱烈に追求するならば、対立が生ずることは不可避であろう。従ってダイナミックな政治適応をしようとするならば、この不可避性を認めて、対立を決済し妥協させる安定した方式、しかも相互の意見と情熱の発展をうながす方式を見出さなければならないのである。初期体制は成員の熱烈な愛国心と公共福祉の真面目な追求という、まさに対立を生ぜしめたダイナミックスに依存して、対立の解決を可能ならしめるであろう。成員たちの「一般意思」志向という「聖なる」目的の共通性がここには存在するからである。この体制においてはこの真面目さや情熱がなければ対立の解決は不可能であろう。ところがこの真面目さと情熱は「行動の直接的」傾向の故に反対派の直接行動的排除にでる可能性をももつであろう。そうでない場合においても、この体制の性格である真面目さ、あるいはしばしば聖なる厳粛さは（とりわけ反対派の）活発な発言や行動の機会を阻害してしまうかもしれない。これが体制のダイナミッ

クな発展を不可能ならしめるであろうことは云うまでもない。そればかりか対立は潜在化し publicity から陰険な操作主義にまで発展してしまうかもしれない。対立の解決は真面目さ以外にいわば play element が必要なのであるが、この体制にはそれが殆んど常に欠けるのである。こうした対立の方式は次の体制において典型的にみられるであろう。そこでは対立を「ゲーム」として意図的に拡大する play element（限界分化主義あるいは sham fight）さえ存在しうるのである。対立のあるいみでの「気安さ」と解決の「温和さ」が存在しえないということはこの体制を衰退に導く重要な欠陥なのである。

初期体制は集団主義的な規律とエトスをもち、成員から全体的な献身をうけとる。個人は国家目的を体しそれに献身するのみで自己独自の価値、利益を追求することはない。内心と行動との、私的と公的との対立はなく、完全なコミュニオンと publicity が支配している。そして平等（の愛）、質朴、「節制」、道徳的リゴリズム、健康さがこれを支えている。こうした体制はその最も純粋な形では理想型にすぎないという外はない。ソフィスティケートされた高度の文化を有しない（例えば「前近代的な」）共同体はたしかにこの体制に近いものをもっている。それ故にこうした共同体からの建国によって、初期体制を確立する容易さという問題を考えてみる必要があるのである。だが、こうした（前近代型の）共同体は直ちにここにいう初期体制ではない。つまり、それは「多」目的、むしろ「無」目的的社会であって、初期体制におけるごとき国家の目的的組織化、共通目的を志向した結合や行動というものが欠けているからである。従ってまた、国家目的を体した個人の側からの自発的な献身というものもないのである。筆者は初期国家は建国がほぼ完成した時期の安定した体制、またはこの体制に緊密に同化した多人数の集団に一般にみとめられる、と考える。安定した体制の創造である建国は、国家（権力）や社会を支える國民全体（「民主制」）の、というよりむ

しろ国民のうちの支配的集団又は階層（「貴族制」）の緊密な結合体と献身によって可能となるであろう。この集団や階層以外の「民衆」はかれらを通じて国家に媒介されるであろう。かれらはいわば政治的階級である。また建国は社会生活の総てのアスペクトにおいて国民の新しい生活、行動様式を確立せねばならないはずである。上述支配集団はこの様式を最も典型的に具現するであろう。この様式に直接属しない様々の生活様式もそれに従属し、従属しながら均衡状態におかれねばならぬ。こうしたものはすべて新しい権威のコントロールの下におかれねばならないのである。

前述のソフィスティケートされた高度の文化を有しない共同体は、共通目的を意識し共同行動をとりうる段階に達することによって始めて建国集団として機能しうるようになり、（建国）体制を創造することもできるであろう。こうした共同体の方が建国集団になりやすいのである。後にのべるようなデカダントな社会においては、支配集団に文化的に遅退し（cultural lag にある）、デカダンスにのみこまれない被支配集団（「内的プロレタリアート」）が革命集団になり易いのである。この場合革命集団は、デカダントな従ってよりソフィスティケートされた社会の中であるいはそうした支配集団に対して行動せざるをえないのであるから、その上層リーダーは――歴史上屢々みられるように――旧支配層の生活、行動様式を知りつくした、従って旧支配層の出身であることが有利であろう。だが、革命集団の主体は、デカダントな社会の中で孤立して析出される人々よりもデカダンスに染まっていない共同体によって供給されるであろう。

こうした建国体制は内的充実と外的拡大によって急速に上昇発展することができるにちがいない。ところが、この発展はまさに衰退の始まりとなるであろう。衰退の危機は、個人意識と利益意識一言にしていえば「個人利益」の志

向が不均衡に増大するということに、その結果愛国心が衰退し、共同体的規律の弛緩が始まるということに、最も端的に現われる。こうした衰退は、初期体制を発展せしめる原因であり結果であるまさに国富の増大によってもたらされるであろう。それは自己利益の感覚を生ぜしめ、これが成員に快楽主義的傾向をつくり出す。従って「節制」や道徳的リゴリズムが弛緩するのである。こうして初期体制の本質であった規律の滲透性と厳格性は失われてゆくであろう。それればかりではない。国富の増大は成員間の極端な不平等を生み出すであろう。従って、そもそもこの体制のコミュニケーションと連帯の基礎であった成員間の同質性はそこなわれてしまうのである。こうして生ずる無律状態は成員の（具体的な）frame of reference を失わしめ、個人は方向感覚を喪失する。従って社会関係は操作主義的に扱われるようになり、不安定となるであろう。成員間の相互理解の欠除はまさにこの体制の発展とパラレルであった人口増加と集中によって促進されるであろう。コミュニケーション・メディアの発達によって、交通その他の外的なコミュニケーション密度の増大（頻度や領域の拡大）もコミュニケーションの内的密度の減退を補うことはできないであろう。この結果生れる対立抗争は、――自己利益の感覚の増加とともに――一般意思追求の真面目さの減退の故に、妥協と解決に達することができない。こうして体制のデカダンスが始まるのである。それは、一言にしていえば、個人意識あるいは個人利益意識の不均衡な増大である。この増大はこの体制では危機の方向へと作用せざるをえないのである。（中期体制では個人利益の意識はそれほど危険ではない）。「自己は祖国によらなくとも幸福であり偉大であり光栄あるものたりうると感じ、やがて祖国が衰退してもそうなりうると感ずるに到る」。デカダンスに面したこの体制は統合を回復するために「復古」にむかうかもしれない。（もし初期体制が体制をこえたなんらかの原理を採用しなければ、である）。このために体制は権力「機構」（官僚制等）を強化し、この「機構」的権力によって生活のあら

ゆるアスペクトに対する統制を回復しようとするであろう（体制をこえた新しい原理を導入するのでなければ、「有効な」統合の方法はこれ以外にはないであろうから）。復古として試みられる体制統合の回復は、既にかっての体制の発条が失われているところからまさに必要とされているのであるから、有効なものとはならないであろう。このために体制は権力「機構」（官僚制等）を強化し、この「機構」的権力によって生活のあらゆるアスペクトに対し統制を回復しようとするであろう（新しい「外的」な原理を導入するのでなければ「有効な」統制方法はこれ以外にはないであろうから）。具体的な行動類型を全体的に回復しようとする機構の統制に圧迫されて、かっての具体的な行動類型を崩してゆく新しい行動の方向は、それ自体「否定的」性格や「抽象的」性格をもたざるをえないであろう。機構による全体的統制が加えられる度合に従って、新しい行動の方向は公開での試錬をへることによって具体的な類型として安定的に定型化する機会をもつことができないであろう。こうしてそれは否定的方向ずけと抽象的表現をとらざるをえないであろう。まして、機構的統制は、その性格上新しい行動の方向に対し「外部」から加わるだけであり、従ってまたそれは新しい方向に対し間歇的に加わるだけであるから、新しい行動の方向は益々断片的、抽象的とならざるをえないであろう。権力的統制は結局「復古」を実現できず、新しい要素を抽象的否定の方向へとはみださせるだけである。こうして初期体制は益々内的同化を喪失し、対立を潜在的な、陰険なものとしてしまうであろう。個人の利益感覚の増大によって統合の原理を失いつつあるデカダントの始期体制は統合を回復するためには、体制原理のメタモルフォーゼをなさなければならないのである。

初期の（「ペルシャ人の手紙」の）モンテスキューは古典主義的な「共和国」の理念においてしかモデルを想定することができず、この基準によって当時のヨーロッパ社会を批判することしかできなかった。彼は体制原理のメタモル

フォーゼを考えることができなかったのである。従って現状を「共和国」というモデルに向って改革しうる有効な方策も全く発見できないまま、彼はシニシズムの極におちこんでしまったのである。ペルシャの専制国家に比較してわずかに慰めるところがあったにすぎない。「共和国」は個人意識や利益感覚に直面しもはやこの体制固有の原理によってこれらを有効にコントロールし統合を回復することができない。旧い体制の原理によってではなく、新しい現象に適合する新しい原理を創造するかあるいは発見するのでなければ、社会の再建はできず、この体制はデカダンスを深めざるをえないのである。まして、単に個人意識や利益感覚を喧伝するのみで、新しい体制が形成されるとするなどということは、「現実主義」の正反対であると云わねばならない。(6)

ところがモンテスキューはやがて「法の精神」においてメタモルフォーゼを典型的な形で展開するのである。ペルシャ人の手紙は衰退し頽廃しつゝあるヨーロッパとりわけフランスを対象とした極めてシニカルな批判であった。「法の精神」ではこのシンシズムを克服するのである。「ペルシャ人」におけるフランス社会の批判の核心は、先ずもって古代的徳性の皆無ということであろう。愛国心や法の尊重とはおよそ裏はらの利己的な野心がこの社会を腐敗せしめている。そして質朴や「節制」と全く相反する快楽主義、富の配分における極端な不平等、勤労の代りに利益追求のあつかましさ、名誉分配の不公平と「基準」の歪曲、柔弱な追従主義等が支配しているのである。こうした現象は「共和国」の原理からすれば完全な腐敗である。こうしたことは体制の崩壊、国家の滅亡をおそらく想定せしめるであろう。確かにここにはなんらかの機能の障害が存在するであろう。ところが、ヨーロッパ社会はそのために崩壊してはいない。あるいみでは繁栄してさえいるといってよい。ではこの機能障害はいかなる原理についての機能の障害なのであろうか。「共和制」原理の機能障害であろうか。ともかく機能障害の現象を説明してみよう。

徳性の崩壊と機能障害は存在する。だがそれは社会を解体せしめていない。ということは次のようにして説明されるであろう。つまり、この「機能」障害は、人々が、制定やモーレスを外面的には維持させながら、実際にはそれらが本来的に実現すべき内的原理＝発条を抜き去ってしまって「立前」とは違った機能を果せしめている、ということである。しかもこの非本来的な「機能」は国民の快楽主義を十分満足せしめており非本来的に安定してしまっている。それゆえにまた、制度やモーレスは外的に維持されている。制度やモーレスの「名」はその「実」と一致していないのである。従って「名」を「実」によって定義する場合、定義は倒錯の奇妙さをもたらすであろう。「ペルシャ人」のイロニーの痛烈さと面白さの本質はここにあるのである。モンテスキューの僧侶階級の批判はこうした定義の用法の典型的実例であろう。「司教なるものは法王の下にある法律家であって、法王の手下として頗る異なった二つの役目を果す。彼らが集会を開くときには法王の下に信仰箇条を制定します。が、一人の場合には、この法条遵守を免除すること、が彼らの唯一の役目です。国民は難かしい宗礼を果すよりも務めを免除してくれる司教がいた方がより楽だと判断したので、この司教制が公共福祉のために採用されたのである。断食を務めたくなかったり、結婚の手続きに従いたくなかったり、宣誓を破りたかったりすれば、司教や法王のところへゆきます。この人たちはすぐそれを許可してくれるのです」。また貴族について、「大貴族とは国王に拝謁し大臣たちと語り、先祖と借財と年金をもらう人たちです。その上に忙がしそうな様子をするか、または快楽に熱中した風を装って無為をかくすことができれば、一番幸福だと自認するものです。」王について、「王は戦利品や勝ち戦さがお好きなのですが、敵側に良将がいるのと同じ位自分の軍隊に良将がいることを恐れます。……あの方〔ルイ十四世〕は骨身を惜しまない将軍の活動に報いるのと同じ位廷人たちの励み、というより無為に惜しげもなく報いるのです。ときによると王の御衣を脱がせ申したり、ナ

プキンを捧げたりするものの方が都市を攻略し王の勝利をもたらす人よりもお気に召すのです。」そして「公法とは君主が国民の利益をいかに侵害できるかを君主にわからせるための法であり、」「公法学というものは君主が公法をいかに破りうるかを教える学問」なのである。国民は国家への厳格な献身も勤労の真面目さももたない。パリの人たちはひまをもてあまし、刺戟を求める。だが刺戟はコーヒーからしかこない。しかもコーヒーを用いながら、歴史上のある英雄が「前四一〇年に生れたか前四一一年であったか」というような議論に熱中しているのである。

ヨーロッパはこのように頽廃し腐敗している。しかしながら、これを他面から見れば腐敗は、利己的ではあるが野心にみちた個人意識、あるいは個人の自由の裏面である。少なくとも専制政治の下にあるペルシャ人にとってこの自由は貴重なものと思われるであろう。ペルシャ人、そしておそらくモンテスキューにとっても「パリには自由がある」というという言葉は、たとえそれが軽薄なものへの自由であろうと、実感をもって感じられざるをえない。フランス社会の自由は利己的なものであるにせよ、更に政治的には個人の政治的野心や政治的名誉の観念として現われているのである。「フランスでは種々の面でペルシャより自由です。従って名誉が大切にされます。王は絶えず臣民の前に刑罰と報賞をちらつかせており、この楽しい幻想のおかげで、普通ならやりたがらないことも彼らは喜び勇んで実行するのです」。「王は一番下層の人たちの名誉をも大切にしておられます。……臣下が王のために一寸でも名誉をきずつけられるとその人は直ちに宮廷も役目も退いて隠退してしまうのです」。共和制における徳性の頽廃は、こうして個人の野心、名誉心によって、つまり個人活動の自由によって償なわれるのである。

モンテスキューはこうした方向を「法の精神」のなかで更に発展させる。ここではヨーロッパにおける行動様式の「倒錯」を逆転させてしまう。共和的原理への危機であった個人利益の観念を積極的に評価し「逆転」をカテゴリカ

ルに「君主制」の原理へとむけて体系化するのである。ところで、「君主制の原理」は古代共和制の原理からいえば新しいものである。だがそれはヨーロッパ社会固有のものであり、既に古く中世において十分な展開がなされていたのである。こうして彼はヨーロッパ体制固有の原理を発見し、これによってヨーロッパ社会の批判とその腐敗への方策を立てようとするのである。しかも、この批判は根底においてヨーロッパ社会の肯定——讃美といってさえよい——の上に立ってなされるのである。「君主制においては徳性はミニマムであってよい」のである。野心と名誉、個人のエゴイズムは、社会を解体させるものとしてではなく、その遍在性によってなりたつ相互的な抑制と均衡、従ってある種の統合という方向において理解される。あるいはそれがこうした抑制均衡作用を果すように方策が立てられるのである。モンテスキューはこの点でかなり楽観的になったともいうことができる。こうして「君主制」において、自由は、共同体の「自由」(＝成員の不自由)への献身ではなく、法によって許された行動の範囲に等しくなる。法は個人たちの自由の境界にすぎず、もはや(共和制におけるような)厳粛で、聖なる性格をもつものではない。法制度はこうしたメタモルフォーゼをうけとるのである。体制批判は、こうしたメタモルフォーゼがなされた上で、新らたな基準に基づきなされねばならない。なるほどこの基準にてらしてみても、なおヨーロッパ社会は機能障害をおこしており腐敗しているであろう。だが、その本来的な機能の原理は、「共和制」の原理ではなくてそれとは質的に異なった「君主制」の原理である。後者の原理からすれば、かつては腐敗であったもののなかには名誉回復が可能なものもあまた存在する。モンテスキューは、かって最も痛烈な批判をあびせた僧侶階級とその特権をも、権力間の抑制、均衡という純粋な権力構造の観点から、体制における自由の維持のために、肯定するのである。

われわれは、初期体制をモンテスキューの「共和国」をてがかりとしてのべたが、「中期体制」をも彼の「君主制」

を手がかりとして展開することにしよう。

この体制においては、初期体制の場合と違い、集団主義的献身や規律は存在しない。個人は自己の野心、利益、名誉心により多く従い、個人の志向は一般意思を破ってしまう。体制の統合は個人の愛国心にそれ程依存することができない。社会生活の核は多元的に分権化分散化しているのである。そしてこの体制においては中間的な集団群が独立し、集団の成員はこの集団独自の利益と行動様式を体することを要求されるのである。この集団精神 esprit de corps も「特殊意志」として一般意思形成を妨げるものとなろう。成員相互間の関係においても初期体制にみられるコミュニオンの状態はない。こうしたコミュニオンの条件であった相互的類似性や質朴さは失なわれ行動類型はよりソフィステイケートされている。彼らは総て自己中心的な目的や野心に従い、互に外から他を抑制し合いながら競争しているのである。このような体制は、個人が自己中心的に利益、野心、名誉心によって動きうるのであるから、たしかに個人の自由はありえよう。だが一体この体制には統一や安定がありえるだろうか。ありえるとしても強者の支配に終るのではないだろうか。

今この体制の極限的状態、成員がただ自己中心的な立場のみに立って互に競争している状態について考えてみよう。この社会の安定がもし可能であるとすれば、この安定はたしかに個人ないし集団相互間での抑制と、この抑制による均衡としてであろう、モンテスキューはこうした極限的状況を――とくに政治権力に関する場合には、人間を悪しきものと――想定して社会や政治現象を扱ったのである。そこでは法の機能を保償する発条（ダイナミックス）も権力間の均衡というタームでのみ考えられているのであった。こうした均衡は、個人個人がすべて自由に行動しながら、つまり「互に遠心的であることによって逆に均衡と安定が保たれるような状態であろう。」そしてすべての人が自由でありうるためには

個人すべてが自己主張的であることが必要であろう。このような均衡＝「統合」はたしかにありうるであろう。しかしながら、それは不安定なものでしかないということも明らかであろう。安定は「偶然的」なものにすぎない。均衡＝「統合」は成員の意識の外で成立するにすぎず、均衡自体を成員が志向して形成されたものではないからである。それ故に一度くずれた均衡は成員の意識的努力によっては回復されることはない。従って回復も偶然にすぎない。一たび弱者の地位に落ちたものは、まさに弱者であるが故に、その限りで、地位を回復することはできない。統一の不安定は「自由」の「代償」となろう。こうした「体制」はデカダンスの一様態といえよう。

国家はこうした均衡の回復にある限度で貢献しうるであろう。しかしながら国家はこの体制では、社会全体の意志を、すべての成員・すべての次元での社会生活を通じて代表することはなく、そうした意思を成員総てに求めることもできない。従って国家も極限的には体制全体の中でせいぜい均衡、不均衡のメカニズムに競合している一要素として均衡の回復に貢献しうるだけである。国家機構を直接担当している人々（モンテスキューでは君主勢力）も esprit de corps に従っているにすぎない。

「名誉」の観念は体制の統合に貢献しうるものをもつであろう。というのは、「名誉」の観念は、元来利己主義的なものでありながら、しかも他人の評価を獲得せんがために、人々をして社会への貢献へと向わしめるものだからである。ベンタムが代議制の原理としたものは統治者の名誉心であった。英国の支配層にみられる国民への奉仕という観念もこうした名誉心なくしては考えられないであろう。それに名誉の意識は（動機が逆となってはいるが）初期体制から比較的容易に持続することができる。だが、この名誉の意識への依存もなお十分ではないであろう。（後述）。

以上のような「極限的な形態」ではなく、ルールが存在しうるような中期体制について考察してみよう。モンテス

キューも「君主制」の本質の一つを法の支配としているのである。この体制において、規範や制度、またはその遵守がもし存在しえるとすればその性格は初期体制のそれと異なるにちがいない。個人の目標価値は共同体への完全な同化ではない。国家は個人の志向を悉く満足せしめるわけにはゆかず、個人は共同体との同化に埋没してしまうわけにはゆかない。勿論、この体制においても価値類型は存在するし、個人がこれを獲得すれば社会から賞讃もうけるだろう。しかしこの価値を個人が追求しなくとも、あるいは追求し損ったとしても、彼は「不正」とはされないであろう。つまり、ここでは価値類型の追求は制度的な強制の下にはないのである。その獲得あるいは喪失は個人の価値評価には大いに関係はするのであるが、それを個人が追求するか否かは、個人の自由に任されているのである。(価値獲得の名誉を重んずる集団内では「自由」ではない、としても。)この体制では規範、制度による規整の対象は個々人すべてのすべての次元に亘る生活、行動類型ではない。個人が追求する価値体系は、彼が遵守すべき規範や制度と分離している。両者は異質的なのである。あるいは分裂しているとさえいってよい。というのは規範や制度は個人が追求する価値の目録のうちで重要な位置を占めない。そればかりか追求すべき価値体系の中には入らず、それは個人にとって「しつこく」とさえなる。個人の志向は制度への服従の完璧さにはなく、この「完璧性」に満足する人々は、この体制の人々にとって「おろか者」なのである。規範や制度は、初期体制の場合とは異なり、目標価値を内含する具体的秩序ではなくて、個人にとって抽象的な(禁止的な)規範にすぎない。それは個々人により積極的な目標価値の追求が行なわれる際に犯してはならない(否定的な)ルールであるにすぎない。こうしたルールにはまだ初期体制の残映があり、制度にはまだ「聖なる」厳粛さが残っているかもしれない。しかし個人の利己的な目標価値追求が強くなればルールには「聖なる」性格が失われ、このルールの遵守それ自体ではなんら神聖な高揚心をよびおこさなくなる。ル

ール遵守は、恐らく、互に競争する個人たちがルールの遵守によって、それぞれよりよく目標価値を獲得することができるようになるとの観点から、つまり「便宜主義」的な観点から弁証されるようになるであろう。つまり、ルールは、自己利益追求という成員全体の目的をよりよく実現するための「目的合理的」な、「手段的な格率」であるとして弁証されるであろう。そればかりか単なる「弁証論」にとどまらず、ルールは「目的合理的」に作為されるような人工物となろう。ここでは制度は物神性を喪失した「ゲームのルール」に外ならないであろう。こうしたものとして意識されたルールは、果して成員からの遵守の保障をうることができるであろうか。

ここで再び「名誉」の観念について考えてみよう。さきに名誉の意識が個人に社会への貢献を促すものであることについてふれた。ここでは名誉の意識がルール遵守へと導くかどうかを考えたい。名誉は他人の評価を獲得するためには個人にルールの遵守を迫るであろう。「名誉が禁止することは、法がその禁止にまったく協力しない場合には、いっそう厳重に禁止され、名誉が要望するところは法が要求しない場合にはいっそう強く要望されるということである」とさえいわれるのである。しかしながら、名誉が自己利益の一表現として追求されるこの体制において、名誉意識は果してルールの遵守を義務的なものにするといえるであろうか。この体制では名誉欲＝自己利益よりも他の利益の方が大きいと意識される場合にはルール遵守＝名誉はなんの保障ももたず結局はその名誉は放棄されてしまうであろう。従ってルール遵守の名誉が支配し得るためには、「名誉のルール」自体が確立されること、しかも名誉を最も重んずるグループがこの「名誉のルール」遵守を補強することが必要であろう。この体制においては価値の獲得や維持に結びつけられない、あるいは価値の喪失を伴う場合には、結局ルール遵守は「おろか」な行為にすぎない。従ってルールの厳格な遵守が価値獲得ないし価値維持と結びつく条件が存在する場合のみ、ルール遵守の名誉は形成維持され

るからである。価値を特権的に独占し、価値を自己の中に集中している人々又は集団がある場合こうした条件はみたされるであろう。彼らは価値の獲得者であるが故に獲得・維持のためのルールを厳格に遵守しうるであろう。この特権的な人々は一たんルールの厳格な遵守という行動様式を獲得すれば、逆にこのルール遵守は特権者たることの象徴となり、ルール遵守が時として価値喪失を伴う場合にも、ルール遵守を積極的な価値として成員に要請してゆくであろう。とくに、特権者が集団をなす場合には集団の規律として、集団の名誉のためにルール遵守は義務となるであろう。「一度ある階級におかれた場合、その階級以下にある如く身を持するものと考えられる一切のことはしてはいけないし容認してもいけない」のである。ルール遵守はこうして「名誉のルール」の中に含まれるのである。英国の支配層が国民への奉仕とルールの遵守を義務とするのは、支配層の名誉、従って支配層としての地位を維持せんがためであるといってもよいであろう。[8] 支配層の範はやがて社会全体に流通するようになりうるであろう。こうして「貴族は名誉の子であり父である」といわれるのである。実際この体制では平等又は平等の愛はなんら本質的なものではない。平等は機会（従って支配層の中に入いれる機会を含めて）の平等しかないのである。個人個人がそれぞれ自己の欲する価値を野心的に、ダイナミックに追求している。しかも――制度には神聖な性格が失われながら――ルールが遵守されている。そして社会の安定とルールの遵守は活力的な成員間の均衡と彼らの名誉心によっても支えられている。不平等や階層制が存在しながら、階層制は野心に対して「開かれ」、活力を常に補給している。特権層の価値、行動の類型が形成されていながら、そのパタンの中には国民への奉仕とルール遵守の義務が含まれている。このような社会では党争もまた活潑で激しいのであろう。この党争は競争の一現象にすぎないからである。それ故に、競争がルールの中で行なわれうるならば、党争もまたルールの中で行なわれうる可能性をもつであろう。このルールの中で党争は

不断に妥協してゆくことができるであろう。この妥協の形態は、初期体制のそれとは全く形態を異にするに違いない。対立は「一般意思」追求の真面目さや厳格さによってよりもゲームにおける勝ち負けの要素 play element によってより多く解決されるであろう。対立と反抗は圧伏され潜在化されるどころか極端な公開性をもつであろう。公開の場では対立はむしろ拡大されて表現されるであろう。(marginalism や sham fight)。「見せ場」はレトリシィズムと公開討論の能力を求める。対立抗争の play element の意識はそれらの技術を発達せしめるであろう。

こうした中期体制が、もし形成されたとすれば、それはある国家が辿るプロセスのうちで絶頂期である、ということができる。この体制はなるほど初期国家の発展として形成されるであろうが、単なる「自然的」なその発展ではありえない。まさに「メタモルフォーゼ」が必要である。初期体制においては、秩序の遵守は集団への全体的な献身と秩序の聖なる厳格さによって保障され、個人の究極目標はこの秩序への服従とまさに同一であった。ところが、中期体制においては、遵守さるべき制度は脱神聖化されており、前者においてあった有力は服従根拠の一つが欠けているのである。また、ここでは行動類型の具体的模型は究極においては存在せず、規範、制度は具体的価値類型から抽象化され、いわば抽象的にすぎないものへの忠誠という高度の至難な課題を要請しているのである。これは個人が自由の価値を追求しうるという積極面の代償なのである。そればかりではない。個人の目標価値追求という個人主義的な側面は、ルールの拘束性ということとは異質的なものをもっており、後者との対立の要因を本来的に内在せしめているのである。(第二章参照) 個人たちは本来的に異質的であり対立的なものを同時に追求しなければならない。個人には両者を両立させる「エトス」が存在しなければならないのである。あるいは次のようにもいうことができるであろう。個人主義的な利益追求が極限的となれば、ルールは「便宜主義(コンベンショナリズム)」の原則によって正当化されることになるであろ

う。ところが、便宜主義的なルールの正当化は、まさに便宜主義の徹底によってルールの無視をも正当化することができるのである。便宜主義的な「ルール遵守の正当化」がルール遵守を可能ならしめるのは、この正当化がまさに単なる「合理化 ratiocination」としてルール遵守の有益性を弁証する場合だけであろう。ルールがまさに逆説的にかってのルールの神聖さに代えてルール遵守の「有益性」という「聖なる」イリュージョンをまとうことができる場合でしかないのであろう。というのは、ルール遵守と個人利益のあるいは個人利益と全体利益の同一性という観念はノンセンスなイリュージョン（「虚偽表象」）にすぎない（第二章参照）からである。この同一性は最も合理主義的な便宜主義者にとっては勿論ノンセンスにすぎないであろう。実際、便宜主義の視点に我々がかりに立つとすれば、その主張は正当であるといえるのである。我々は勿論便宜主義的な正当化に立つことを強制されてはいない。共同利益追求は便宜主義的な弁証以外のところからきうるであろう。だがこの場合には、共同利益追求あるいはルール遵守の義務は個人利益の視点と両立することはありえてもまさに「対立」したものとなるのである。従ってこの本来的に「対立」した要請を同時に両立させる上述のかの「エトス」がなければならないことになるのである。更に、中期体制においては、ルールの質のみならず内容を新らたにしなければならない（「自由主義」的改革）、あるいは初期体制に含まれていた要素を抽象し選びだし、これを新らたなルールとして確立しなければならない（「保守主義」的改革）であろう。従ってここには状況にふさわしいルールの内容の確立という困難な課題が存在するということは勿論だが、このことを別としてもなお困難を助長するものが加わるであろう。つまりこうしたルールの作為はまさにこの作為の意識によって、便宜主義性の意識を強めてしまうであろう。便宜主義が便宜主義自体に内在する論理を展開すればルール遵守のわくをつきやぶってしまうことは前述したことで明らかであろう。名誉のルールはそれが特権者の行動様式のなか

に含まれる場合によく流通しうるであろう。特権層が衰退して後もなおルール遵守は存続することができるようになるかもしれない。しかしまたそれ故に、特権者が集団として価値の獲得や維持を自己に集中することができなくなる場合には、名誉のルールが維持される究極の保障も減るであろう。あるいはまた、支配層が——フランスでのように——esprit de corps に閉じこもってしまうかもしれない。この場合には、名誉は偏狭な利己的な「ルール」の主張（上席権がその典型）に陥るであろうし、このことがまた国民の中の分裂を却って加重してしまうであろう。

中期体制の形成はこうして極めて困難なメタモルフォーゼを果さなければならない至難の課題である。だがこのメタモルフォーゼがなされるならばそれも不可能ではない。一例をあげて説明しよう。初期体制をモデルとしながら、それを新しい状況に適合するように変態せしめ、これによって中期体制を形成する仕方をとりあげよう。ここにのべるケースはまだ原体制としての初期体制が共同意識としてまだかなり残っている場合にのみ可能なケースであって、最も「保守的」なメタモルフォーゼが可能な場合である。ここではこのメタモルフォーゼは、初期体制の集団主義的志向を抽象化＝形式化しながらこれを保存する、とともに、新しい状況において重要な価値となった利益の観念にそれを結びつけるのである。公共利益または全体利益の観念がこの結集に外ならない。ただそれは変態＝形式化がなされているのである。即ち、原体制の場合とは異なって、この全体利益は固定的な状況を想定した固定的な従ってまた具体的なパタンではなくて、不断の状況「化」に対応して個々人が個々の状況において全体利益の内容を計算算定することにより具体的内容を個々的にもりこむ形式的な frame of reference なのである。こうした形式的なフレイムとして全体利益（意向）の観念は常に存続してゆかねばならない。「最大多数の最大幸福」という観念はこうした全体利益の典型的観念の一つであろう。一方で個人たちはこうしたフレイムを維持しながら、自己利益の視点をその中に

流しこみ、その枠の中でのみ自己利益を極大化するのである。個人利益の意識の発展とともに、こうした全体利益の観念は、成員間の利益の競争を相互に均衡させてゆく frame of reference となりえ、あるいは新しい体制自体に内在する抑制＝均衡を「意図的」に補完せしめてゆくものとなりうるのである。こうしたフレイムを出発点とし、やがて成員間の競争のルールやこのルール遵守を体現する集団が形成されるであろう。全体利益の観念は新体制の形成過程の媒体でもあるのである。前者はやがて衰退してゆくかもしれない。が、それはルール（遵守）を確立しこれを後に残すこともできるであろう。

以上の例はメタモルフォーゼの一例にすぎない。それ以外に、自然法の（外からの）導入による利益の観念のコントロール等、利益の原理をこえた「外からの」超越的原理の導入によって新体制を再建する種々のケースがあろう。本稿はとくに中期体制のデカタンスの時期についてこうしたケースをとりあげようとするものである。

しかしながら、ここにのべた保守的な適応さえ（それは残存している共同体意識という媒体を利用しえた「有利な」例ではあったが）困難な課題を含むといわねばならない。初期体制の共同意識がまだ残存している間になされねばならないし、しかもそのプロセスにおいてそれを変形せしめて新しい体制にもちこまねばならないからである。（後章参照）。従って、初期体制は内的充実と外的拡大とによって上昇しながら――まさにこの上昇によって強められるところの――個人主義的傾向を規整する規範や制度を発見確立することができないかもしれないのである。ここでは集団主義的な規律は内的同化意識の衰退によって弛緩し、内的秩序は解体されてゆくのである。以上のように第二の体制の形成は不可能ではない、としてもその存続はもともと対立しあう傾向のバランスの上にのみ成り立っているのであるから、一方の傾向が進行し傾向に内在する論理がより一層展開されるならば、この体制は衰退を免かれることは

できない。自己利益に徹底した個人にとって共同利益やルールの厳格な尊守(と自己利益の同一性)という観念は「イリユージョン」にすぎなくなるのである。従ってこの体制は「論理的矛盾」の上にのみ立つ「過渡的」な体制となるであろう。この体制のデカダンスも第一の体制のそれと同じく「不可避的」となるであろう。

デカダンスは初期国家「共和制」の衰退として始まるか、あるいは中期体制、「君主制」の衰退として始まるか、いずれかである。前のプロセスの方がより「自然的」であろう。初期体制における個人主義的傾向の進展は、従って中期体制へと発展しないで、そのまま体制のデカダンスを促す方へと作用してゆくのである。

この二つのデカダンスの形態は恐らく異なるであろう。ここでは一例をあげるにとどめたい。初期体制のデカダンスの形態は、より断片的不規則的な傾向、従ってまた殆ど常に洗練さに欠けるか、あるいは非行動的内向的なソフィスティケーションの傾向を発達させるであろう。利益や快楽の追求は、全体主義的な規律のさけ目から始まるであろうし、体制の弛緩に対して施される対策は全体主義的な引き緊めとしてデカダンスに対して外側から加えられざるをえない。しかもこうした対策は殆ど間歇的になされるにすぎないといってよいであろう。従ってデカダンス文化は公開の、社会的なコミュニケーションによって形式を洗練させる機会を持続的にもつことができず、洗練されないままに文化形式は固定されてしまうであろう。あるいは洗練されたとしても卑屈な被抑圧文化として固定されてしまうであろう(江戸時代の町人文化)。こうしたデカダンス形式はありあまる自由の機会をもつ中期体制においてはみられないであろう。二つのデカダンス形式の差異については後章にゆずることとし、ここでは、双方に共通なデカダンスの形式、むしろ中期体制のデカダンス形式に力点をおきながら、敍述を進めることとしたい。

ヴァレリイは、「ペルシャ人の手紙」への序言のなかで、複雑な社会のメカニズムが興隆しやがて衰退してゆく過程

を描き、この過程のなかで最もよき時代がいつであるかを追求した。この時代は興隆期にあった厳格な社会や政治体制が弛緩し始めたデカダンス始期、「終りの始まり」の時間にあった。彼はこの「時間」を次のように敍述するのである。厳格な秩序というものは人間にとっては常に重苦しい。さればといって全くの無秩序は死の恐怖を与える。厳格な秩序の世界と全くの無秩序の世界はいずれも人間には住みごこちがよくない。人間というものは自由に感ぜられるとともに安全が保障されている社会を求めるものである。従って人間にとって最も高価な時期は秩序と無秩序の間にある。それは、公権力や義務の秩序が存在し秩序の利益が享受されえながら、同時に体制の最初の弛緩によって自由を享楽できる瞬間である。もろもろの制度や行動体系は偉大さと高貴さをなお残しており、目にみえる変化はないが残されたものは立派な外観のみである。聖なるもの、正しきもの、道徳的なもの、合法的なるもの、賞讃の対象となりうるもの、及びこうしたものの反対価値を規律する体系、かつては畏敬と恐怖をもって課され堪え忍ばれた崇高な方式、こうしたものは、慣れきってしまって気安くなり、生き残ってはいるが道徳的強制や圧力を加えなくなっている。もはや神聖な秘密というものはない。批判と無視とがそれらのものの基礎をほりくずしており、その直接的な価値は剝奪されている。この時期は批判そのものの快楽が存在する「批判主義」の時期である。諸々の制度は、この制度によって実現しうる限りの価値を既に生産してしまっており、ポテンシャリテイは尽されている。従って、この時期は旧き典型を味わったりそれを模写したりする「擬古典主義」の時代である。緩緩にしかも静かに社会体は将来を失っている。まさにこうした時期、普遍的解体の始期こそ人間にとって快楽の絶頂期である。人間には終りの始まりこそ最も住み心持ちがよいのである。こうしてヴァレリイの純粋デイレッタンテイズムは最も高価な快楽の——彼にとっては失われた——時を求めてデカダンスの始期（つまりモンテスキューの時代）に達したのであった。我々はヴ

アレリイの敍述を手引きとし更にそれを展開してみたい。ここでのべるデカダンスの時期はヴァレリイの最も高価な瞬間より更にデカダンスした社会であるかもしれない。デカダンスの中期から後期に互るといってもよいであろう。

この時期においては個人は益々利己的に利益を追求し快楽主義的となるであろう。公的制度やルール、一般に公的なものへの同化の程度は益々減衰するであろう。政治的には公的政治様式へのアパシーがひろまる。従って公的、制度的な領域に対し、個人にとってはより気安い私的行動類型の領域が拡大する。しかしながら公的同化の衰退と私的行動類型の拡大は、社会の全体的な解体でもなく、また解体ともならない。というのは、公的なもののかたわらに、非公式むしろ「半」公式の私的性格をもつ行動類型が発展し、これが公的行動類型の代用として、いわば「擬」公的な行動様式として機能せしめられるからである。この擬公的な私的行動様式は、公的な同化と異なり、利己的快楽主義的になっている個人に対し厳格な同化を求めることはないから、彼らの性格にかなっており、彼らにはより気楽なものとなるであろう。個人たちの社会関係の枠は自己を中心としたパーソナルで私的な狭いサークルであり、彼らはこのサークルの中で気楽な信頼のおける関係を結ぼうとする。従ってこの社会に全体を蔽う擬公的秩序があるとすれば、それはこうしたパーソナル・リレーションのネット・ワークだということになろう。この全国的なネット・ワークにおいては個人は自己の社会関係を狭いサークルとしてしか意識していない。個人は狭いサークル意識やそのなかでの共通利益の観念をもつことはできるが、成員全体の連帯性や成員全体に互って統合された共通利益の観念はもちえないのである。こうして公的全体的な秩序意識は存在せず、たまたまそれが表明されることはあっても、個人たちはそうした声明には動かされないシニシズムと「リアリズム」を用意しているのである。にもかかわらず、この社会は私的関係のネット・ワークとしては存在しえ、無秩序ではないから、「真」の秩序は不可視的な「無秩序の秩序」だと

いうことになる。個人たちはこのネット・ワークのなかの一節として気楽なサークルの中で満足しようとしているのである。(9)

公的「秩序」は国民からの内的同化を失い、なんら畏敬や感動を呼びおこさなくなっている。国民の frame of reference はもはや公的「秩序」ではなく、そのわきで形成された私的行動様式である。個人にとっては公的「秩序」は、内的同化を求めることができず、そればかりか自己利益の追求をさまたげる「しつこく」とさえ感ぜられる。従って、それはもはや外的な機構にすぎない。機構化したこうした公的「秩序」には国民はもはや冒瀆の快感さえも感じない。それがいかに華々しく飾りたてられようと、それには国民はシニカルな疎隔感を抱かずにはいない。公的「秩序」に最も「厳格」な人さえリアリティの感覚を失わないならば「公的」と「私的」とを分離し、私的な行動類型を許容せざるをえない。勿論彼は公的「秩序」全体の意味をとい、社会全体を志向して秩序を再組織＝創造できる人間ではない。「公的」と「私的」とを分離する原理しかもたない人はそれ故デカダンス社会の非創造的な倭小な「形式的」リゴリストにすぎないのである。また、非公式な現実の機能を敍述するいわば「反」公式主義的現実主義のパタンが生まれるであろう（日本的自然主義。内幕小説や探偵小説はその通俗化された典型）。これもやがてステレオタイプ化するのであるが。公的「秩序」は本来の機能を果しえなくなってはいるが、個人たちは現存する「秩序」に満足しているので、公的「秩序」を敢えて排除する必要はない。またこの「秩序」はそれなりの効用をもつであろう。それに既に機能を減じたとはいえ公的「秩序」を排除し、擬公的制度を公的制度として昇格させるにはかなりの冒険がともなうであろう。ところがこの冒険のための準備は停滞したこの社会にはふさわしくない。立て前としては公的「秩序」を存続させておき、しかも現実には擬公的な私的行動様式を機能せしめるということが活力を衰失したこの社会

にはふさわしいのである。そうしたことは行為者に「言いのがれ」をあたえ、彼らを明確な責任範囲や責任意識から解放してくれるであろう。責任領域や責任意識のあいまい化はこの社会の本質的な傾向なのである。強力な個性をもつ性格よりも、裏で巧みに操る副官型の方がこの社会にふさわしい。

更に機構が果しうる役割として象徴機能をあげねばならない。この「秩序」は恐らく過去の光栄の残映をなにがしか維持しており、「秩序」のうちに住む人には名誉を与えうるであろう。アカデミーは「公的」価値秩序の代表者として公的権威の象徴となり認証を配分することができるであろう。アスピラントはそれに批判と攻撃を加えるであろうが、一たびそこにうけいれられるや彼らは野心の満足を味わうことができるのである。国家その他の「機構」の中に直接住む集団は光栄に接する特権を維持しようとし esprit de corps を固めるであろう。国家は更に、文字通り外的「秩序」の維持者として暴力(主義)排除の保障となることもできるし、またそれはより積極化し「特権」や補助金を分配するようにさえなるであろう。だがこの場合国家には普遍的に存在する利益のパロキアリズムを押える権威は既に失われているから、国家は国家機構内にある人々を含めて利己的な個人や集団の「タカリ」に侵され、パロキアリズムの寄木細工にすぎなくなってしまう。こうしたところでは「デモクラシー」はこのパロキアリズムの傾向をイデオロギー的に正当化し補強するのである。「機構」はこうして存続せしめられてはいるが、人々がおそれげもなく操作できるものにまでなっている。人々は利己的な個人利益を獲得するためにこの機構をいかに操作すればよいかを熟慮する。公正な人さえ「現実主義」的でかつ「有能」であれば、公的「秩序」の立て前をくずさずにそれを操作し擬制して、字義通りの効果にいかに「手心」を加えるかを考えざるをえない(大岡越前的擬制)。有能さは公的「秩序」の立て前を私的秩序の現実に操作的に巧みに均衡させてゆくことにある。この社会の徳は釣合い proportion のセンス

にある。自由は強制のたくみな緩和であり、正義は不正義の修正であり、秩序は無秩序の軽減である。こうした操作主義は、厳格な frame of reference を失っている人間相互の関係にも出現する。それが普遍化すれば「万人の万人に対する操作」の状態が生じ、やがてそれは「万人の万人に対する不信」の「自然」状態に陥る。デカダンス社会に関する限り、人間関係はここで不安定の極に達し、人々は極端な不安につきおとされてしまうのである。

秩序は内的発条を摩損し威厳を失っている、従ってこの「秩序」を直接に体現する集団は過去の栄光や威厳を回復しようとし、秩序を華美によって飾るであろう。ここに装飾過剰と誇大化の―バロック―様式が生まれる。また「秩序」は内的発条を摩損しポテンシャリテイを失って機構化しているから、それは有効となるために益々実定化を必要とする（官僚的法律主義）。それはまた内的統合の保障を考えることができないから、巨大な体系のもたらす美観を添えなければならない（体系法学的趣味）。最も非現実的な法学は現実での統合を法体系化と混同してしまう。

この社会での新しい様式の「創造」は古い様式の（バロック的）漸次的誇大化と表裏の関係にあるにすぎない。この社会は急激に形成されるのではない。また急激に解体するのでもない。デカダンスは緩漫にかつ不断に没落する過程にある。緩漫な没落の過程において、この社会は満足の形式を漸次生んでゆく。しかも以前の形式は公然たる反逆をうけることなく――冒険はこの社会にふさわしくない――堆積されており、新形式は旧形式のなかにいわば寄生しつつ、それを呑食するにすぎないから、真に偉大な創造はなされえない。「創造」は新しい形式の些末主義、「マージナリズム」に終るのである。これは古い形式の誇大化や体系化に見合っている。マージナリズムは古い様式に結局は依存し寄生しているにすぎないのだが、それは自己が立っている究極の文化的基礎を全体的に反省することはなく曖昧なままにしておく。堆積されてゆく文化は全体的意味をとわれることはないから、意識されようがされまいが、重荷と

して国民の上にのしかかるだけである。こうして些末文化や誇大主義への耽溺は人間の生へのするどい意味づけをそらし、内的充実感を奪いとってしまう。人々は益々軽薄に、不安に陥るのである。

にもかかわらず、デカダントな社会は気楽な快楽と満足な形態をこまぎれながら不断に作ってゆく。これらのものは全体的生の意味を問う必要のない人間には、瞬間瞬間に、且つとだえることなく不安の処理を与えてくれる。古くずれかかった文化は、ゆたかな過去をもって思想とセンチメンタリズムをかりそめに楽しませる。外的「秩序」は外的な保障、物質的利益を保障したり、こま切れながら、それを与えてさえくれる。こうしてデカダント社会は大きな反逆をうけることもなく、新しい大きな創造もなく不断に限りなく没落してゆく社会である。この没落には終りがない。警告もステレオタイプとなり、そればかりか国民にはときとして「わさび」の味を与えるだけである。警告者は益々ヒステリックとなってしまう。「改革は建国よりもむずかしい」のである（ルソー）。

このデカダンスの過程は終りがないのであろうか。この社会は改革されえないのだろうか。本論文の課題はこの問題の検討につきるといってよい。結論的にいえば、この社会は、この社会の内部には改革の原理、発条をもたない社会の内部から再生することはできないということである。だがここで「社会の内部」ということばのいみを限定しなければならない。およそいかなる人間でも特定の文化形式をこえるなにものかをもつ（人間性）ということからすれば、人間はこの社会の内部に含まれつくされないものである。従って「社会の内部」の中に成員のこうした人間性をふくめてしまうならば、結論は反対の表現となるかもしれぬ。だが「社会の内部」の成員というカテゴリーが当の社会の文化形式を体した限りでの成員をいみするものとすれば人間性そのものは外部的従って「超越的」ななにものかをもつ。同様に、自然法の観念（第三章の予定）は、たとえ社会の成員がこの観念を現実にいだくようになることが

あっても、この社会の文化を越える――普遍的人間本性にもとづく「法」という――視点や要求を含むから、この社会の外部からくる発条であるということができよう。(10)

以下いちいちあげないが、一、二つけ加えておく。それは先ず、デカダントな社会の地域にすみながら、デカダント文化から疎外されており、この文化を体現する支配集団によって圧迫されている集団、つまり（トインビーの）内的プロレタリヤについてである。彼らは支配的文化と較べて文化的遅退の状態にあるといういみでは外的要素といってよいであろう。彼らは前述したように、上昇階級として自己固有の文化を――おそらくはデカダント文化を利用して自己をリファインしながら――発展させ、革命によってにせよ、改革によってにせよ、デカダント文化や停滞している支配集団に代わることができるかも知れない。それともデカダント文化に屈従し「パルブニュ」主義におかされて、エネルギーを消費してしまうかもしれない。江戸時代のブロジョワジーは、空洞化し機械化はしたが強力な体制の下に抑圧され、新しいエネルギーを分解されてしまった。彼らは圧しつぶされた状態の下で、卑屈な、断片的な文化形態を完成し、それを文化的に固定化してしまったのである。

対外的危機は勿論社会の外からくるいわば偶然的なものである。それはデカダントな国民を覚醒せしめ、国民的統合を回復せしめることもできるであろう。しかしこの国民的統合が非合理的な興奮や非合理的なナショナリズムに止まるだけならば、持続的統合は不可能であろう。ここで持続的な統合を形成しようとするならば、なんらか新しい文化形式が形成されねばならない。しかもこの文化形式は、既にこの社会において個人利益の追求が抜き難いものとなっているのであるから、個人利益を「公開的」に許容した上で、それをなんらかの仕方で全体利益と結びつける文化形式でなければならないであろう。個人利益を無視しそれを庶子として扱う統合様式では安定した有効な統合は形成

されえないであろう。勿論官僚的統制によってはそれは不可能であろう。(以上、官僚制と利益統合、非合理主義と統合の各章の予定)

そもそもデカダントな社会では共同体意識あるいは全体利益の観念は存在しえない。この社会では個人は余りにも個人意識と自己利益の追求にふけっているのである。このような社会では全体利益の視点は個人利益の視点によって支散してしまう。従って、この社会が直面する外的な危機に直面しながら、この社会は共同意識と共同行動によって適切強力な対応を殆どなすことができない。そればかりではない。内的危機を——激発ではないとしても——蓄積させてしまう。この危機のなかには個人利益の全体的総和の減退も含まれるであろう。勿論そうでない場合、たとえば、モンテスキューが構想したような場合もありえよう。つまり彼は個人利益の追求の活潑化と相互間の抑制均衡によって、自由と利益と統合の調和を(極限的なケースにおいて)構想したのであった(抑制・均衡の章の予定)。しかしこうした調和はなんの保障ももたないであろう。成員のなかになんらかの共同意識、共同利益の観念が存在しなければ、より安定した統合あるいは統合回復も、またおそらく個人利益の総和(=国富)の増大も不可能であろう。個人利益の追求が許容されるとしても、個々人がなんらか共同利益の視点にも立ちえ、その中に自己の利益を位置づけることができなければならないのではないか。ともあれ、デカダントな社会は共同意識、共同利益の観念を喪失し、個々人は自己利益の視点を軸として行動している。ところが統合(回復)のために、なんらか共同利益志向の視点が存在しなければならない。とすれば、既に抜きがたくなっている自己利益の視点は自らのうちに内在する論理のみによって共同利益の視点に導かれうるかどうか、という問題は極めて重大なものとならざるをえないであろう。ヨーロッパの政治思想において、自己利益の視点を内在論理において共同利益の視点に導びきうるとし、従ってこの論理のプロ

セスを国民に呈示して彼らを開明しようとする見方は《enlighten self-interest》といわれる。つまり、自己利益を最も一合理的」に追求しようとするものは全体利益または共同利益を増進しようとする視点をもたねばならないという観念、つまり全体利益の視点に立つ場合にのみ自己利益は最大となりうる、という観念（全体利益と個人利益の同一性の観念）に基づいて、これを国民に説得しようとする見方がこれに外ならない。こうした観念は果して正当なものであろうか、この観念の論理的プロセスはあやまりなきものであろうか。第二章はこの問題の検討となるであろう。

(1) 筆者は、自由、平等、統合、利益の四つのカテゴリーの価値順位は叙述の順と同じであると考えている。勿論この四者は社会現象における価値であって、人間存在全体における価値秩序と同じではないということをあらかじめおことわりしておく。

(2) しかし、体制のエスプリの把握は体制全体の把握であるべきだとしても、また政策はこうした全体的エスプリによって方向づけらるべきだとしても、政策の直接的対象は体制全体であってはならないであろう。体制全体のエスプリの把握は極めて困難であって誤りの可能性があり、従ってこれを権力的強制を含む政策の次元に直接移すことは危険だからである。政策の直接的対象は試行錯誤が可能となるような範囲でなければならないであろう。

(3) 体制の三つの類型のうち（「専政制」を別として）モンテスキューがどの体制をより評価したかということは必ずしも明らかではない。彼が全く異なったあるいみでは全く逆の体制（「統合」の体制と「自由」の体制）を構成しながら、いずれか一つをより高く評価するということができなかったのは彼の逆説である。この逆説は彼の価値意識の危機、「精神の病」を示すものに外ならないであろう。

(4) 建国体制はたとえば、レーニン体制、中共体制、ナセル体制、我国でいえば江戸幕府初期の体制、明治体制初期中期であろう。スターリン体制は建国体制のデカダンスを含んでいる。中期体制又は「君主制」の典型は勿論ヨーロッパの近代国家である。我国でこの中期体制が形成されたか否かは疑問である。恐らく否であろう。我国の自由の「体制」は建国体制のデカダンスの状態にすぎないと思われる。中期体制のデカダンス「体制」、最も安定したデカダンスの状態の典型はフランスであろう（Lüthy, State of

France. この著書の筆者の紹介も参照「フランスの時差」、法学会論集九巻) なお注(6)参照。

(5) 「法の精神」、二篇二章。

(6) 戦後我国で自己利益に「目ざめる」ことは「現実主義」的な態度とされた。しかもこの「現実主義」的な態度は当然に国民全体の「真」の統合に導びかれるとされたのであった。こうしたオプティミズムは左翼(のマルキストたち)にも異なった形態ではあるが存在した。つまり自己利益への目ざめは必然的に「階級」の組織化に導びかれるであろうとされたのであった。戦後労働運動の初期においては、階級——利益という象徴は、まさに階級——闘争のタームに等しく、「敵」と「味方」という象徴がいみするものから、組織化と運動のダイナミックスを噴出させたのであった。ここでは、(階級)利益という象徴は自己利益の視点からの合理主義的な計算にあるのではない。(自己利益と階級利益の同一性はイリュージョンにすぎない。)階級的組織化と運動は「敵」に対する味方の組織化という「非合理的な」ダイナミックスに依存した。しかしやがて階級「利益」の視点は階級的な利益の計算と算定に移行する(労働運動の「経済主義化」)。ここでは労働者の個人的利益の観点が導入されるのである。だがこの段階では労働者の個人的利益の視点は集団としての労働階級の利益という視点とある形で結合していたのであった。筆者の観点からいえば、この時期の階級的視点は単に初期の階級闘争的な視点の遺産にすぎないのであって、労働者の個人的利益の視点と労働「階級」利益の視点とは論理的同一性をもちえない。前者から後者を導びくことはできない。従って労働者の個人的利益の視点の導入は殆んど常に階級意識の衰退をもたらす。だが経済主義の導入の時期は初期的な階級意識と労働者の個人的利益の「同一性」=並存の最も「幸福」な時期であったろう。「経済主義的」「闘争」の始まり時期は「イリュージョン」にもとづく運動の幸福な時期であろう。つまり「合理的計算」のイリュージョンにもとづいて個人利益と階級利益の同一性が「弁証」されている時期である。しかし労働者の個人利益の視点がより「合理的」となれば、イリュージョンは追放され、同一性の意識は衰退してしまう。経済「主義」は労働者個人の利益追求の視点に道をゆずってしまう。こうしたプロセスは、筆者のシェーマ(「共和制」↓「君主制」↓デカダンスに)対応する。むしろ同一のプロセスであるといってよい。更に我国の労働運動の歴史には(以上(b)型のプロセスに対し)、(a)型のプロセスがある。つまり労働運動の集団的規律とそのデカダンスとしての規律の弛緩との間の交互的移行関係である。この関係は単に労働運動についてのみでなく、一般に我国の(集団的)規律とその弛緩の形態にみられる。ここでは、「現実主義」は集団的規律の弛緩において現われる現象をとらえることにある。全くの無規律な人間(性)の把握に外ならない。こうした現象を知る人あるいはそれに耽溺する人が「現実主義者」である。彼らは公共的・制度的パタンの裏(インフォーマル)をみる「非公式」主義者にすぎない。(序の後部参照)

(7) 「法の精神」、第二篇第四章。

(8) 筆者「一九世紀における政党政治の一所面」、北法、第一三巻第二号。

(9) たとえば、リュティの上掲書参照。現代マス社会は、一方で「公」的「合理」的組織化を増大する。とともに、他面で「非公」的社会関係のネット・ワークを維持拡大し、大衆はこの中で安住しようとする。たとえば Scott Greer: Individual Participation in Mass Society, Approaches to the Study of Politics, 1958, edited by R. Young. なお A. Tocqueville, Démocratie en Amérique, V. II, P. III, esp., chap. VIII.

(10) キリスト教（第三章）も外的超越的発条であるということができよう。また、リーダーシップ（第七章）についても社会制度のなかでそのまま培養される場合には社会内部的といえようが、そうではなく「偶然的」「攪理的」に登場するリーダーは外的なものということができよう。

THE HOKKAIDO LAW REVIEW
Vol. XIV No. 1

SUMMARY OF ARTICLES

POLITICAL INTERGRATION IN A DECADANT SOCIETY (I)

Koichi OGAWA
Professor (Political Science)
Faculty of Law,
Hokkaido University

The ideas of "public spirit" or "public interest" have been stigmatised as dangerous to the security and interest of individuals in Japan after the end of World War II. It is because these ideas had been manipulatively used by the fascist government to infringe on individual interest in Japan before the end of the war. Then these ideas have been banished from the leading positions of political orientation, and, in contrast with this banishment, individual interest has been extremely raised to "progressive idea" in itself, separately from "public interest". This has resulted in the explosive emergence of unhampered ego. This liberation of ego has brought about a dynamic elan to people's life, contributing to the prosperity of the nation. On the other hand, negative aspects of the liberation, egoism, has appeared; the disintegration of the nation and people's anxiety have crept in. In politics, these phenomena have taken place in the form of the "ejection" of interest-pressure groups, seeking their particular interests. The government cannot control and coordinate these groups, because it has not been in possession of any political idea to influence them as to "public interest". Under these circumstances, political paries have been no more than pressure groups.

The evaluation of individual's position has been promoted, which may be a new phenomenon in the postwar period in Japan. However, the underlying base of thinking is not necessarily new, because the way of thinking in terms of exclusive alternative of

"public" or "individual" has remained unchanged between the pre-war time and the postwar time; no form of mediation has been created between "public" and "individual". In this connection, in the future we may probably see the exclusive assertion of "the public and totalitarian control of individual interest."

Accordingly, the most important task for us must be to find the logic of conciliation between "the public" and individual. Though we cannot be too much careful of manipulative uses of 《public》-symbols, it is true. However, we have to take a positive attitude more than sinical one to 《the public》. Firstly, we should rehabilitate the public as a guiding frame of reference. Then, we should endeavour to help develop the just and full working of the frame and influence individual interest for the majority of the people through it. And, all these controls should not be left only to the government or leadership, but participated by people themselves in.

In this article, I shall reflect on the various foundations of the "public" or public interest and various practical process of it to be realized (for example, leadership, democratic control, etc.).