HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	神の主権と人間の連合 ： プルードンの連合主義論
Author(s)	金山, 準
Citation	政治思想研究, 16, 206-237
Issue Date	2016-05-01
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/71594
Type	journal article
File Information	2016kaneyama_jjpt.pdf

Hokkaido University Collection of Scholarly and Academic Papers : HUSCAP

［政治思想学会研究奨励賞受賞論文］

神の主権と人間の連合
――プルードンの連合主義論

金山　準

一　序文

1　連合主義と政治思想

単一的で絶対的な国民国家体制を相対化する秩序の可能性への問いは、政治学や国際政治のみならず政治思想においても重要な主題となっている。具体的な論点には様々なものが存在するが、その一つとして連合〔連邦〕(federation)[1]が挙げられるだろう。

もちろん、単一不可分の主権を有する国家の形成をメインストーリーとする政治思想史において、連合主義のような思想がもともと傍流にあったことは否めない。それはまた、EUのような政治秩序に関する経験的記述の蓄積に比して、理念的・思想的分析が立ち遅れていることとも無縁ではない。ただしヨーロッパ統合の進展と危機や、冷戦終焉以降におけるアイデンティティ・ポリティクスの噴出と多様性のマネージメントの新たな必要性などの現代的問題に呼応して、思想史の領域においてもまた連合の思想は読み直されつつあるといえるだろう[2]。

連合の問題を思想史の観点から見るときしばしば参照される存在が、ピエール＝ジョゼフ・プルードンである。「ア

ナーキズム」の思想家として一般に知られるプルードンはその晩年に連合主義（fédéralisme）の思想に至る。連合主義がもっとも体系的に展開された『連合の原理』（一八六三年）では「二〇世紀は連合の時代を開くだろう。さもなくば人類は千年にわたる煉獄を再び繰り返すことになるだろう」（pp. 355-356＝四〇六）[3]と宣言される。このような彼の思想は連合主義の思想と運動に小さからぬ痕跡を残すこととなる。パリ＝コミューンやサンディカリズムなど、フランスの労働運動におけるプルードン主義的契機にくわえ、バクーニンのアナーキズム的連合主義や、二〇世紀初頭のM・ブーバーら「人格主義（personnalisme）」的連合論もプルードン主義の系譜に数えられる[4]。さらに二〇世紀の連合主義の思想家として知られるA・マルクの思想的淵源も、一方で一九三〇年代の人格主義、他方でプルードンの連合論に求められる[5]。

本稿の第一の目的は、このようなプルードンの連合主義を彼の思想全体の中に位置づけて再検討することである。前期プルードンを特徴づける「アナーキー（anarchie）」から後期の連合への移行の意味はプルードン研究における一つの問題であった[6]。国家の存在意義を否定するアナーキーに対して、連合は主権の批判ではあれ国家や政治権力そのものの否定ではないからである。本稿はアナーキーから連合への移行において根本的な断絶はないという立場に立ちつつ、従来とは別の視点から両者の連続性を指摘するものである。それは彼の連合主義を新たな視角から再評価することにもつながるだろう。

第二の目的はより広い文脈に関わる。連合の思想のみならず、共産主義でも自由放任でもない「社会的」経済観などの点で、プルードンの思想の検討は現代的な意味を持ちうるだろう。だが他方では、まさにそのような特徴（主権の批判、ならびに経済や社会の原理による政治的なものの相対化）のゆえにこそ、彼の思想は政治思想史において周縁に置かれ、その含意が十分に検討されてこなかったともいえる。その意味で本稿は、プルードンのような周縁的な位置から成された伝統的概念への批判を通じて、それらの概念の拡張可能性を検討する試みでもある。本稿がとくに取り上げるのは主権の問題である。

2　連合主義とフランス

以上に挙げたのは、政治思想史学一般にかかわる文脈と、プルードン研究にかかわる文脈である。それでは、その中間に位置すべき一九世紀フランス思想史の観点からは彼の連合論の読解にあたっていかなる補助線が設定できるだろうか。

まず確認すべき点は、一九世紀フランスにおいてその語がきわめて否定的な意味合いをもっていたことだ。もっぱら否定的な含意を持つ概念をあえて自らの思想を表すものとして提示する論法は、プルードンが好んだものの一つである。もっともよく知られたものに、「私はアナーキストだ」がある（QP, 335＝二八六―二八七）。これは革命期に秩序を壊乱する者として否定的に用いられたアナーキストの語をむしろ積極的に用いて自称したものだ。

同様の経緯が連合主義の語にも当てはまる。そもそも連合主義とは革命期にジロンド派に対して、ナショナルな統一を乱すものとして作られた造語であった。一八世紀に連合を論じたモンテスキューやルソーが用いたのは「連合共和国（république fédérative）」の語であったが、革命期以降この表現は、連合主義という否定的な含意をもつ語に取って代わられることとなる。[7] それはほぼつねに国民的統一の解体と結びつけて語られ、ときには反革命の企図というイメージすら与えられる。

このような政治文化を持つ近代フランスにおいて、連合主義の思想の展開は相対的に乏しいものであった。一九世紀におけるその貴重な例外がプルードンとトクヴィルであるといえよう。ただしトクヴィルの連合論が基本的に外国の政治経験の記述というスタイルでなされたのに対して、プルードンは連合をより明示的に規範性を持った教説ないしイデオロギーとして、彼自身の言を借りれば普遍的な「原理」として捉え直す。「連合主義は人類の政治形態である」（JRE II 287）。したがってそれは、およそ連合の対極にある集権的秩序を有するフランスにおいても実現が可能かつ必要と考えられている。

本稿はプルードンの連合主義について、次のような順序で考察する。まず次項では、先行研究を踏まえたうえであら

ためて本稿の視点を確認する。続いて彼の連合思想の発展を簡単に跡づけたのち（二）、六〇年代に展開された彼の連合思想の特徴を概観する（三）。そのうえで、連合論の最重要の理論的問題として主権への問いを検討し（四）、主権への問いを通じて、連合論が彼の思想全体の中に新たな仕方で位置づけられることを示す（五）。

これによって明らかになるのは、前期思想から連合主義を繋ぐ連続性のみならず、連合論を彼の思想全体の中で評価する必要性である。これまでも指摘されてきたように、プルードンの連合主義を単体として取り上げれば、それがいくぶんか抽象的・楽観的な性質をもつことは否めない。それに対して本稿では、連合論は彼の思想に見られる他の論点との関連の中でこそ十分に評価しうると考えている。そのような観点から、結論部（六）では連合論と他の論点を繋ぐ契機を示したい。

3　本稿の視点

プルードンの連合論はこれまで様々な形で言及されてきたものの、それを主対象とした研究はさほど多くない[8]。本稿では、これまでの研究で十分に検討されていないと思われる以下の三つの側面を視点として設定する[9]。

第一にフランス一九世紀の思想史における連合主義（fédéralisme）の位置づけの問題である。上述のように革命後のフランスの政治文化において、連合主義はほぼ否定的な含意をもって語られた。かかる事情は、その概念の内容への理解をも妨げるだろう。実際にも連合主義の概念は、脱集権化（décentralisation）の訴えとほぼ同一視されてきた。この概念は集権化や唯一不可分の共和国の理念に対して個別的・多元的自由を擁護する主張に吸収され、そのなかに漠然と溶け込むものとなる[10]。

一般的にも知られるように、プルードンの思想もまた、権威に対する自由主義的な批判を重要な特徴とすることは確かである。彼が晩年に構想した連合論にも、巨大な集権的機構としてのフランス国家への批判と、イタリアなどが保持していた（そして国民統一によって失われつつある）個別的自由への称賛が随所に見て取れる。

ただしここで指摘されるべきは、自由主義的な権力批判や分権化だけを本質と考えることは、プルードンの連合論の

含意を削ぎかねないということだ。第一に、彼の連合主義は国際関係への視点を本質的なものとして含んでおり、単なる国内の脱集権化とは位相を異にする。第二にそれは権力批判であるのみならず、政治秩序の積極的な組織化の原理として提示されている。実際にプルードンは、秩序や統一性への強い関心を繰り返し表明している。たとえば最晩年の著作では、連合主義とも関連の深い「相互性（réciprocité）」の理念を挙げつつ次のように言われる。「政治ならびに経済の秩序における相互性の原理は、人々の間に形成しうる紐帯として確実にもっとも強力かつもっとも巧みなものである。／統治の制度も、共同体やアソシエーションも、宗教も誓約も、人々をこれほど緊密に結びつけつつ、同時にこれほどの自由を保障することはできない」（CP 222=二三四）。

したがって問題は、自由主義的といってよい権力批判が、それにもかかわらず（あるいはそれゆえに）国内の統合と、さらには国際的な平和に至る論理を跡づけることである。彼にとって連合はユートピア的なものではなく、むしろ単一不可分の主権（souveraineté）こそが無秩序の最大の要因である。下位集団の自由を守るためだけではなく、政治秩序がそもそも存立するためにこそ政治権力は「連合化（se fédérer）」されなければならない。

そして第二の問題は、彼の連合論と「社会的なもの」との関係である。もともとプルードンの主要な関心は産業社会の問題にあり、晩年の連合論も国際関係や国法学的な水準にとどまるものではなく、社会経済的な関心と密接に結びついている。彼の連合論が「全面的連合主義（fédéralisme intégral）」と呼ばれる所以である[11]。このような関心は、一九世紀フランス思想史研究でしばしば論じられる、統合を担保する原理としての政治的なものと、それに対抗しつつ節合される社会的なもの、という図式[12]の一変奏であるように見えるかもしれない。たとえば一九世紀政治思想史研究のスタンダードというべきP・ロザンヴァロンの論考によれば、プルードンの連合論は政治におけるデモクラシーを市民社会にまで拡張したものである（産業民主主義）。それを逆に見れば、社会的な領域に見られた関係形成のモデル（端的には社会分業）が政治に示唆を与えたとも言いうる[13]。

だがこの種の把握では、主権の解体というプルードンの連合論の最大の論点が回避され、それはジャコバン的共和国の一変種に還元されてしまう。さらにいえば、プルードンが社会に関わる語彙を用いるとき、それは一元的統治への対

抗として措定されると同時に、より根本的には、一元性と多元性の、あるいは権威と自由の対立それ自体を包含する地平として提示されている点を指摘しなければならない。これはプルードンにおける社会的なもののもつ非常に独特な点であり、連合論の含意を測定するうえでも重要な論点となる。

第三は、連合主義と宗教との関連である。プルードンも確認しているように「連合（fédération）」の語は契約や協約を意味するラテン語の語彙foedusを語源に持つが（PF 318＝三七〇）、古代以来の連合の基本的発想は、神との垂直的な契約関係が人間どうしの水平的な関係の基礎でもある、というものであった。ドイツの政治思想において連合を意味するBundや英語のconventionは、神と人との契約という宗教的含意を濃厚に保っている。また近代においては、プロテスタント諸国においてカトリック教会の集権的秩序に抗いつつ発展した「契約神学（théologie fédérale）」の系譜が連合思想の最大の基盤となった（その代表例がアルトゥジウスやグロティウスである）。それに対してカトリック国のフランスにおいて、かかる系譜はほとんど力を持つことがなかった[14]。

プルードンの思想はむろんこれらの文脈とは遠いところにある。だが彼の連合主義、ひいては彼の思想全体は独自の仕方で宗教（とりわけ神の問題）と深く結びついてもいる。単純化した見通しを述べておけば、一般的な連合主義が神と人との契約に基づくとすれば、彼の連合論はむしろ両者の対立を基礎として発想されたものである。

二　連合主義の発展

プルードンが晩年に構想した連合論は、理論的にも彼の思想の到達点であると一般に考えられている。彼自身もまた、「アナーキー」から出発した「統治の理念の批判」がやがて、「ヨーロッパの国際法の不可欠の基礎であり、さらにはあらゆる国家組織の基礎としての連合」に行きついたことを述懐している[15]。実際そこには、彼がかつてから論じてきた多様なモチーフを一つの理念に収斂させようとする試みが見て取れる。

まず本節では、本稿の議論に必要な限りで彼の連合思想の発展を跡づける[16]。

連合論や国際関係論を主題的に扱った著作が記されるのは晩年の一八六〇年代である。著作として最初に公表されたものが『戦争と平和』（一八六一年）であり、それに『連合とイタリアにおける統一』（一八六二年）、『連合の原理』（一八六三年）が続く。遅著となった『労働者階級の政治的能力』（一八六五年）にも関係の深い論点が記されている。

ただしプルードンの連合論はこの時期に至って初めて展開されたわけではない。すでに五〇年代には思想の端緒が芽生え始めている。その出発点に挙げられるのが、国家の主権的権力に対して――またその主権を生み出す社会契約に対して――四八年から五一年頃にかけて構想された水平的・双務的な契約の理念だろう。それはプルードンの思想を初期より特徴づける「相互主義（mutuellisme）」の具体的形態として構想されている。この時期のプルードンは国家や政治秩序の意義をほぼ否定しており、個人間の水平的な契約の連鎖によって政治秩序は全面的に置き換えられる。その契約はもっぱら経済的次元のものであり、秩序形成のモデルは「〈交易〉（COMMERCE）」に求められる（IGR 187= 一二二）。このような経済主義的発想から晩年のプルードンは遠ざかっていくが、水平的な二者間の契約を基礎とする秩序形成という発想は連合主義にも受け継がれる。

このもっとも先鋭化された形での「アナーキー」は、ルイ・ブランを中心とする「リュクサンブール派」社会主義者との差異化のため掲げられた面が大きく[17]、五〇年代半ば以降は影をひそめる。それに対して五〇年代には、従来のプルードンが扱わなかったいくつかの論点が浮上する。その中でも、民族集団のもつ、経済関係に還元できない相対的自律性や、国家の積極的役割の再認識は本稿の文脈にとって重要である。こうして相互主義とアナーキーは、六〇年代に至ってより包括的・複眼的な秩序観の中で再定式化される。その意味で連合主義は、「一般化された相互主義の理論」ということができる[18]。

この五〇年代の変化の経緯はきわめて興味深いが、これについてはすでに複数の検討がなされており、ここで仔細を論じることはしない[19]。重要な点だけを確認するなら、ここではまずプルードン自身の環境の変化が大きな意味を持った。ミシュレやフェッラーリとの出会いが連合についての示唆を与えたことは、彼の書簡などに明らかである[20]。また彼は五八年の著書『革命における正義と教会における正義』（以下、『正義』）中でナポレオン三世を批判した廉で告発され、

家族と共にベルギーに亡命する。彼は六二年まで同地に残るが、これは彼にとって事実上初めての国外滞在経験であった。彼は国際都市ブリュッセルにおいて同国人の亡命者と交流し、国際関係についての知見を深める。それと同時に、ワロニーとフランドルという異質な共同体がなんら「自然的」な根拠のないままに政治秩序を作り上げているベルギー国家のあり方も、彼に大いに示唆を与えることとなる。

かかる環境の変化に応じてプルードンが関心を持った最大の国際問題は、四八年以降のナショナリズムの波、とくにイタリアの国民統一運動である。ここに至って彼は、これまで真剣に問題化したことのなかった「民族（ナショナリティ）(nationalité)」というテーマに直面することとなる。イタリア統一への批判は彼の連合論に頻繁に登場する論点であり、仔細は次節に譲るが、民族に関する態度の変化だけを辿るなら次のようになる。

上述のように五〇年頃のプルードンにとって、経済革命による政府の廃絶が最大の問題であった。彼によれば国民に対する抑圧と民族間の憎悪は相関しており、なおかついずれも政府の存在が原因であるから、政府の消滅と同時に民族間の敵対も消え去る。政府ないし政治に利用されているときにこそ、民族は巨大な悪をもたらすのである。よってドイツ統一問題も経済問題の前では意味を失う。必要なのは国家の「連合 (confédération)」ではなく「解消 (liquidation)」である（IGR 331-336=二九九―三〇七）。

この認識が大きく変化するのは五八年の『正義』であった。同書第四章において彼は、アンリ四世の「輝かしい思想」として「普遍的連合、すなわちあらゆる自由と権利の保障にして、戦士も司祭ももたず、キリスト教的・封建的社会に取って代わるもの」を称揚する。連合においては「あらゆる集団が政治的に平等となる」ため、「連合の原理がより完全なかたちで適用されるにつれて、諸民族 (les nationalités) もまたより安全に守られる。この点からみれば、この三〇年間の世論は間違った道を辿ってきたのだ」（JRE II 288）。

つまり、たしかに連合はイタリアの国民統一運動に対抗して提起されているものの、それは民族の原理そのものを否定するわけではない。上の引用から明らかなように、連合はむしろ民族集団をよりよく保障するものと考えられている。この問題は次節の課題であるが、さしあたり確認しておくべき点は、民族原理への態度の変化は、政治権力への観

点の変化と対応しているということだ。五〇年代の変化の重要な特徴は、既存の政治権力をただ奪取するのでもなく（それはブルードンが一貫して否定する立場だ）、あるいは政治をすべて否定するのでもなく、むしろ政治権力の存在意義を認めつつ、その本性を変える必要があるという発想への転換である。[21] 言い換えれば権力には複数の種類があり、権力が抑圧的でなくなる条件がありうる。それが晩年の彼の問いとなる。そこで提起されるのが、絶対不可分の主権をもって実現される国民国家と連合主義との対置である。

三　連合主義の思想

本節では六〇年代に展開された連合論の概括的な特徴を確認する。すでに述べたように、連合論に至るもっとも重要な文脈はロマン主義的な国民主義運動、とくにイタリアのそれである。彼がこの点に触れているのは、上に挙げた連合論に関わる著作と『正義』第二版（一八六〇年）である。彼がイタリア統一に反対する理由は、大別すれば自由と平和の二点がある。以下ではこの二点の批判に沿うかたちで連合主義の内容を検討する。

1　自律と自由

彼がイタリア統一に反対する理由の第一点目は、小集団の自律と自由の抑圧である。「はっきりと区切られた領土のなかで独立した生を送ることのできるあらゆる人間の集合体は、自律（autonomie）へと定められている」（NO 211）。統一国家の建設はこのような自律の破壊に至る。それは「社会的民主主義」と「自由の真の原理」に反する「時代錯誤」的企図であり、なおかつイタリアの伝統にも反するものである（JRE IV 336）。

そのような自由の破壊の根源にあるのは、集権化と国民という統一国家の原理である。

集権化の第一の帰結は――ここではそれ以外問題にしない――、ある国の地域的多様性、あらゆる固有の性質の消

滅だ。人はこれによって大衆の政治的活力を高揚させようと思いこむが、むしろその活力を構成する部分と要素を破壊してしまうのだ。イタリアがそうなるであろう二六〇〇万人の国家とは、地方と都市の自由が上位の力（すなわち政府）の利益のために横領された国家である。あらゆる地域性は黙らされ、「鐘楼精神」は沈黙を強いられる……誰ももはや呼吸をせず互いを知ることもない抽象的な国民（une nationalité abstraite）の中で、市民がそのうちで生きて姿を見せる個別の民族（nationalités particulières）が消滅すること、一言でいえば融合（fusion）。これこそが統一だ（FUI 98-99）。

ナショナリズムと集権化は政治的主体を形成するどころか、個別の民族集団と市民とを切り離すことで政治の生命を破壊する。

これに続く箇所では、「もしもナショナリズムの原則が真実であるとするならば、それはもっとも大きな民族についてももっとも小さな民族についても真実であるべきだ。それはもっとも巨大な集合体と同様にもっとも小さい集団の独立と自治とを意味する」（FUI 99）としてマッツィーニの国民統一の企図が批判される。すなわちプルードンの批判の対象はナショナリティの概念そのものではなく、人工的・抽象的な「国民」である（NO 219）。それは政治的な集権化に伴って形成され、ある意味ではその道具ですらある。簡単に言えば、ナショナリティは民族の言語的・歴史的・地理的特性の表現としては擁護されるが、国民統一の原理としては根本的に否定される。(22)

したがって連合は、以上のような統一国家と反対に、民族を含めた「中位集団」の活動を最大限に促進することを理念とする。「連合の体系は……各民族・州・コミューンに、最大の生と活力と独立を、また各個人には最大限の自由を与えようと欲する。これが八九年の真の原理であり、あらゆる世紀に見られる共和主義の傾向だ」（FUI 150）。プルードンにとってはフランス革命の意義もまた、統一的・集権的な国民国家を生み出したことにはない。むしろ連合こそが革命の真の射程であった。かつてのゴール人もまた連合主義者であり、集権的制度はカエサルの占領以降に課されたものである。フランス革命もゴール人が有していたような連合の思想に鼓吹されていたが、ジロンド派が国民公会から追放

された九三年五月三一日を境として、ジャコバン派のもとでフランスは不分割性と中央集権に決定的に舵を切った（FU 97）。

このような連合の理念を実現すべく、中央国家の役割はきわめて限定されたものとなる。これは連合を生み出す契約の性格によって担保される。連合が契約に基づくことはすでに述べたとおりだが、プルードンは契約の種別を民法典に則り区分したのち、その中から双務的（synallagmatique）と交換的（commutatifs）を連合の契約にふさわしいものとする。双務的とは契約当事者が互いに義務を負うこと、交換的とは当事者が、受け取る物やサービスの等価物と見なされるものを与えることを意味する（PF 315-317＝三六七―三七〇）。

こうして連合の契約は以下のように定義される。

〔契約によって〕結合する市民は、第一に国家に捧げるのと同じだけを受け取らなければならない。第二に、契約が結ばれた特別な目的であり、国家による保証を求める対象に関わるもの以外は、彼の自由・主権・イニシアチヴを完全に保持しなければならない。このように画定されて理解された政治契約こそ、私が「連合（*fédération*）」と呼ぶものである（PF 318＝三七〇）。

なおこれに加えてもう一つ重要な条件は、当事者が、契約を通じて手放すより以上の権利・自由・権威・所有を自らに保っておくこと、すなわち契約の限定性である。よって連合政府に付与される権限は、その構成要素たる集団の権限を実質的に越えてはならず、後者の集団の権限は市民のそれを越えてはならない（PF 319＝三七一）。権限は可能な限り下位の集団や個人に留保され、具体的な必要に応じた限りで上位の集団に委ねられる（これはプルードンの思想がいわゆる「補完性原理」に近づく点である[23]）。彼は同箇所でルソーの社会契約に対し、権威を契約に取って代えた点で大きな進歩を認めているものの、すべてを共同体に譲渡することを市民に求めるルソー的社会契約と連合が相いれないのは明白だろう。

こうしてできあがる連合は脱集権化を重要な特徴とする。ではそこにおいて、中央の国家にはいかなる役割が与え

られるのか。この時期のプルードンは、国家が廃絶されるべきとはもはや考えていない。むしろそれには果たすべき重要な役割がある。現代の社会には「学問、労働、財産、公衆衛生」の改善という大きな課題があり、そのために国家は絶えず行動し、たえず問題を解決しなければならない。そのために国家は「立法（législation）、設立（institution）、開始（inauguration）、設置（installation）」の任を取る。その意味で国家は、連合全体に関わるべき課題についてのイニシアチヴを取る、「第一動因にして最高指導者」である（PF 326-329＝三七八―三八一）。

より具体的な任務としては、度量衡や尺度単位、貨幣の価値などを定めること、あるいは交通や信用制度の設置などが挙げられている。これらの例は示唆的である。自由に対する尊重はプルードンの思想の本質的な特徴であるが、それは権威や制限の単なる撤廃を意味するものではない。彼において自由とは、それを可能にする社会的な条件ないし環境への問いとつねに結び付けて考えられている。より具体的には、秩序を構成する要素の自由の最大限の保証と、それらの自由で円滑な活動を可能にするための場や媒介の設定という二側面が彼の秩序観の典型的発想となる[24]。いうまでもなく関係の形成には何らかの媒介ないしメディアがつねに必要であり（法・言語・貨幣など）、自由な運動がもたらす帰結もまたその媒介の性質如何によって大いに変化しうる。四八年前後の彼が構想した「人民銀行」は、市場を直接に規制するのではなく、むしろ経済活動の自由を積極的に推奨しつつ、そのうえで不平等を抑制すべき機制として信用の問題に着目した点に特徴がある。自由な活動の保障とそれを可能にする媒介への着目という点で、人民銀行はまさに上記の発想を具体化している。連合論における国家にもまた、このような意味で自由な行動と関係の形成を保証する包括的な平面の設定機能が割り当てられているといえよう。そしてその限りにおいて、プルードンにとって中央国家の意義は決して小さくない。

だがここでプルードンが注意を促しているのは、その国家の活動は決して繰り返されてはならないということだ。言い換えれば、国家がもつ執行権力は可能な限り小さくなければならない。上に挙げた交通機関にせよ銀行にせよ、ひとたび設置されれば国家が実質的な運営に携わることはできない。仮に中央権力が始めた事業であれ、その実行は連合した諸政府の署名とその命に従う代理人を通してのみ行われる（PF 330-331＝三八二）。

このような執行権力の肥大化への警戒には、法的・形式的な規定には還元されないデモクラシーの実質ないし実効性への関心がある。五〇年代のプルードンの政治への関心の高まりは、それを国法学的次元のみならずより包括的なプロセスとして見ようとするものでもあった。そのような観点からプルードンは、四八年革命で実現された普通選挙や、それをさらに先鋭化させたルドリュ＝ロランらの直接民主制の企図を批判的に捉えている。たとえその試みが国家レベルで実現されたとしても、人民が起草した法はもっとも一般的な次元にしか関わりえず、「問題の一〇分の九は「政令」の名のもとに〔人民の〕イニシアチヴから取り上げられる」(IGR 224＝一六七―一六八)。その意味で「普通選挙」によって「自らの支配が成立したとデモクラシーが考える」ことは、むしろその歩みを止めることでしかない(PF 262＝三一五)。すなわち脱集権化は個別的自由の維持であると同時に、デモクラシーの実現のためにも要請されている。

2　均衡・平和・主権

プルードンがイタリア統一の企図を批判する第二の理由は、それがヨーロッパの均衡を破壊するというものだ。国民の原理は戦争の原因とされる。そこには五九年の戦争以後続く混乱と、その要因となったロマン主義的ナショナリズムへの不安が見て取れる。自由を求める彼らの運動によって一八一五年のウィーン体制が崩壊しつつあることを、プルードンは深い懸念をもって記述している(JRE II 317)。

プルードンによればウィーン体制で実現されていたのは、たとえ不十分であったにせよ、均衡としての平和と、諸国民への最低限の自由の保障である[25]。この体制を破壊してそれに取って代わったのが、国民と自然国境の原理である。

四八年以降のナショナリズム運動を批判し、ウィーン体制的な勢力均衡の意義を留保付きではあれ認めるこの立場は、当時の文脈からすれば明らかに保守的な勢力のそれである。実際にも彼の議論は「進歩的」勢力からは批判を受ける一方、ローマにおける教皇座の支配を確実なものとしたいカトリック勢力から支持を受けるという皮肉な事態を招く[26]。

だがもちろん、彼の述べる「均衡(équilibre)」はウィーン体制的な大国の利害を優先した勢力均衡に還元されるべき

ものではない。彼にとってヨーロッパの均衡がもしありうるとすれば、それは大国支配への後戻りでもなければ、主権国家という形態を維持したまま、単にそれを分割することでもない。むしろ政治権力そのものの質的な変更が必要となる。すなわち絶対的で単一不可分の主権そのものの解体である。本稿が彼の連合論についてもっとも重視するのもこの点である。

すでに述べたように、イタリア統一運動の指導者マッツィーニに対してプルードンは繰り返し強い批判を投げかけている。ただしマッツィーニもまたヨーロッパ連合論者として知られた存在であった。マッツィーニに限らず一九世紀のロマン主義的国民運動は一般に、王政を打倒して国民を単位とする共和国を打ち立てることを、世界共和国の樹立へ向けた不可避の道程と想定していた。つまりプルードンの批判は世界共和国ないしヨーロッパ連合とそれを通じた平和の実現という最終目的というよりは、その手段としての国家統一にかかわる。その論理はどのようなものか。

この点について彼は、いくつかの論点を挙げている。第一に、イタリアに限らず、ある統一への動きが出現すれば、それに対抗する企図が続き、この連鎖はとどまることがない（JRE II 320）。たとえば『イタリアにおける統一と連合』に収められたガリバルディ論では次のように言われる。イタリアの統一への要求に対するフランスの反応は、統一の企図をヨーロッパの均衡の名のもとに抑圧するか、それに対抗すべく自己拡大を求めるかのいずれかであろう。後者の選択肢を取るとき真っ先に標的となるのがベルギーとライン川一帯であり、周辺国にもベルギーを守る利害はない。それゆえベルギーの民主主義者がガリバルディの野心に共感することは矛盾である（FUI 125-126, 139-142）。[27]

そして第二は、国民統一が主権的権力との結合によってなされることの意味である。「デモクラシー」[28]は「〈国民〉（NATIONALITÉ）」や「統一（Unité）」という理念との結合によって「反動の党派」に堕した。

> そのような国民は、絶対的・不可分・不変の権力（pouvoir absolu, indivisible et immuable）であることを明確に宣言することで、デモクラシーの改宗を裏付けた。／「国民」と「統一」、そこにこそ今日、信条が、法が、国家理性がある。これこそデモクラシーの神である（PF 262-263＝三一五）。

こうしてできあがった絶対的で単一の権力、すなわち国民の原理と主権国家の結合、言い換えれば国民国家体制がプルードンの批判の焦点である。彼にとって「あらゆる国家はその本性から言って併合主義的（annexioniste）である」。それは対内的に抑圧的であるのみならず、外に対しては拡張的たらざるをえない（PF 333-334＝三八六―三八七）。それは並び立つものを認めることのない「絶対的」権力が定義上有する性格である。したがって衝突はいずれかの破滅か支配に至るまで終わることがない[29]。そして「自然国境」の議論に見られるように、このような拡張主義に対して国民の原理は口実ないし道具に堕す。むしろ国民それ自体がしばしば政治の産物であり、政治がそうであるのと同様に不安定な存在でしかない（PF 507）。

こうして主権国家は、それ自体が対外的には拡張主義に、対内的には抑圧に至る。より端的にいえば、統一的な主権国家はそもそも秩序と相いれないということになる。そうであればこそ、マッツィーニが奉じたような国民国家建設を通じた世界連合の理念はナンセンスとされるのである。

それに対して連合は拡大併合ではなく、相互の（mutuel）保存を理念とする。一八三六年と五六年のスイス連邦のように、連合は他国からの侵略に対しては一致して防衛する力をしばしば示した（FUI 30）。他方で、連合下にある一政府が他国に対する侵略への野心をもったところで、他の政府の賛成を得ることは容易ではない。「その存在そのものによって、連合はあらゆる拡張を自らに禁じているといえるだろう」（PF 335＝三八七）。

連合が平和に資するという認識自体は、サン＝シモンなどにもすでにみられたものだ。ただしサン＝シモンの連合構想がヨーロッパ大のものであったのに対して、プルードンのそれは小規模な連合間の均衡であった。また後者に特徴的な点は、国内における秩序の様相と対外的な関係とが（単なる類比ではなく）相関的に把握されていることである。彼にとっては国家が拡張主義的であるのは、それが内部に十分に安定した秩序を打ち立てた強力なものだからではない。むしろ内部での「均衡（équilibre）」こそがその国に力と安定を与えるのであり、均衡が得られていないがゆえに、拡大し続けることなしには自己保存できないという視点がここにはある[30]。「あらゆる国家＝力（puissance）は、自らのうちに均

衡を、そしてその均衡のうちに力（force）を求めるかわりに、拡張を求めることで外部からは独立を図り、同時に内部に対しては集権化を図るのだ」（JRE II 319）。

このように、主権国家はその本性からして拡張主義的たらざるを得ない。よって連合と均衡の実現にあたっては主権そのものの解体が根本条件となる。プルードンはフランスが連合国家となった際、それは二〇から三〇の政府から構成されると想定しているが（PF 507）、ここでも本質的なのは国家の数や大きさそれ自体ではなく、権力の質の転換である。このような彼の「均衡」のビジョンは、大国を主軸とした勢力均衡というウィーン体制の理念とはまったく関係のないものだろう。

こうして主権批判の論理は、彼の連合論の中でももっとも問われるべき問題として位置づけられる。この点が次節以降の主題である。

四　主権から連合化へ

1　均衡と時間

本節の主題はプルードンの主権批判であるが、連合主義の思想的系譜はそもそも主権的国民国家に対する対抗パラダイムとして展開されてきたものであり[31]、連合論者として主権を批判することそれ自体が稀有というわけではない。本節の主題は、彼の主権批判のより具体的な内容と、その独自性を探ることである。ここでは彼の主権批判に含まれる理論的問題として、まず時間性の論点を取り上げる。

アンサールが指摘しているように、プルードンの述べる「連合」は実現されるべき体制のあり方であると同時に、連合化という行為（fait de se fédérer）でもある[32]。連合とは、「漸進的な連合化（Fédération progressive）」である（PF 362＝四一一）。

したがって連合の思想からする主権批判もまた、二つの秩序を単に対置するというものではない。むしろ主権を基礎とする無時間的な秩序観を脱し、秩序の完成を連合化という運動の軸において考えることになる。すでに述べたように、連合を形成する双務的契約はルソー的な社会契約に取って代わるものとして考えられている。この転換は単に、服従すべき共同体を生み出す契約から水平的な合意への移行ではない。ルソー的な社会契約が一度の合意により成立するとすれば、水平的契約は無数の主体によってなされるネットワーク的なものである以上、原理的に時間の中で生成するものでしかありえない。言い換えれば、社会契約が個人や集団間の契約の累積に取って代わられるということは、秩序を担保する絶対的な主権機構が微細なプロセスへと代わるということである。

補完性原理にも近づく彼の発想から明らかなように、主権が現に果たしている機能のすべてではないにせよ多くは、プルードンからすれば連合した集団が十分に担いうる。むしろ自由の抑圧と平和の破壊のように、主権のもたらす悪の方がより重大だとみなされる。

ただし主権がもつ機能が機構として無時間的に確立されているとすれば、連合は時間軸のうえで、連合化の運動においてそれらを果たすこととなるだろう。連合契約は、具体的な問題や必要性に応じてそのつど結ばれる。そうして主権の機能を時間軸上に展開し、おおむね等価かつ効率的な形で実現するのが連合化といえる。連合とは連合化であり、機構というよりは、たえず主権を解体してそれに取って代わりゆく運動である。(33)

プルードンは『連合の原理』第一章から第三章において、あらゆる政体を貫く二元論として「自由」と「権威」の対立について述べている。「家族的・家父長的・教師的・君主的・神政的で、ヒエラルキーと集権化と併合の傾向を持つ権威の原理」は「自然」によって与えられたものであり、自由に先行する。この原理は制度に定着するとき「権力の不分割」という特徴になる。このような権威の原理に対して、「個人的・個人主義的・批判的な原理」であり「分化と選択と取引の要因」としての自由は「精神」により与えられ、権威を制御し限定せんとする。自由の制度の特徴は「権力の分割」である（PF 271-275= 二三二―二三六）。このような両原理が主権と連合化に対応していることは見やすいが、プルードンによれば両原理の戦いは終わることがなく、また一つの原理のみで成り立つ政体はありえない。だとすれば、

自由を体現する連合化もまた完遂することのない過程である。

以上のような主権批判には、いかなる含意を認めることができるだろうか。もちろん、たとえ彼の主権批判に一定の有効性が認められるにせよ、そのことをもって連合化のプロセスが主権国家よりも有効に機能することが理論的・経験的に示されたということはできない。その限りで彼の連合主義の抽象性ないし楽観性は否定できない[34]。

ただし本稿では、プルードンの連合主義は彼の思想全体の中に置き直すことではじめて十分に含意を評価しうると考えている。そのような観点から以下では、連合論と別の著作をつなぐ連関を示したい。この点についての検討は、彼の前期思想から連合主義への連続性を示すことにもなるだろう。

連合化の過程は二層に分かれる。すなわち、連合の秩序が全体としていかにして形成されるかという次元と、その形成の原動力たる個々の契約において契約主体に何が起こっているのか、という次元である。両者はマクロとミクロ、ないしは制度と政治的能力として区分することができるだろう。前者の次元においてプルードンの議論がやや抽象的な次元にとどまっていることは否めないが、遺著の題である『労働者階級の政治的能力』にも見て取れるように、それは政治的能力への問いによって補完されていると考えられる。

その政治的能力に関して重要なのは、「反省性」への問いである。水平的契約の連鎖は、総体としての制度的次元では連合を形成し、より仔細に見れば契約の当事者が自身の関わる問題や事象を反省的に捉え返す過程である。後者の点は、連合の制度論を単に補完するのみならず、それをより広い思想的問題へと開く契機となる点で重要である。

2　反省性

プルードンがナショナリズムを批判する際、彼は近代的国民を政治の所産、いいかえれば恣意的・人工的で不安定なものとし、それとの対比として自然的・根源的な集団や民族の意義を語っている（PF 507-508）。

このような論法は連合を扱う論者にはしばしば見られるものでもあった[35]。この対比は、主権的国民国家の自明性を疑い、むしろそれがきわめて人工的かつ恣意的な構築物であることを暴露する点で有意味であったろう。そして国民国家

の人工性の強調は、それによって奪われる民族集団やその中で育まれる「自然的」生とつねに対になって現れる。

このような側面を強調するとき、プルードンの連合主義は有機体論的なものへと接近していくだろう。実際にもこの論点は、二〇世紀の「人格主義」的連合主義とプルードンをつなぐ契機となる[36]。他方でこれは、民族の「自然本質化(naturalisation)」として批判的に評される点でもあった[37]。プルードンによれば自然的な民族集団の基礎にあるのは人種(race)と風土(climat)である(PF 507-508)。たしかにこれは前期プルードンの「アナーキー」からすれば大きな立場の変容に見えるし、集団の自然本質化はそもそも連合論の基礎である契約の理念にも相いれないだろう。

ただしここには留保が必要である。まずプルードンにおいて、共同体の中で個人が倫理的に陶冶されるという発想は希薄である。彼の相互主義は社会的政治的な機能の協働であって慈善や徳とは無縁であるし、彼の秩序観において家族的共同体と社会の峻別はつねに明確であり、家族的一体性が社会のアナロジーとされることはない[38]。キリスト教的な人格主義とプルードンを接近させたのは後年の解釈によるところが大きい。

さらに重要なこととして、彼の連合論においてはいかなるレベルの集団も自明の前提とはされない。たとえば彼は、連合を形成する契約について次のように述べる。「協約は……集合的存在の発現の再認識に他ならない[39]」。あるいは、「自由の原理の自発的表現である民主的な統治はいかにして生まれるのか……協約によってである。ここでは生理学(physiologie)はもはや無となる。国家は有機的な自然本性(nature organique)や肉(chair)の産物ではなく、知性を持つ自然本性、すなわち精神の産物として現れる」(PF 277=三三七)。すなわち連合契約とは、「有機体的(biologique)」な社会が「合理的(rationnelle)」な社会に転換するものとしてある[40]。だからそれは社会を無から作り上げるものでもなければ、集団にせよ国家にせよ、反省と検討を免れる前提としての共同性に依拠するものでもない。むしろ連合化とは契約を通じて自らの埋め込まれた状況を捉えなおすことであり、言い換えれば反省化のプロセスである。

こうして連合化のプロセスは、「自然発生性(spontanéité)」としての主権に対する反省性の対立に帰着する。この二項対立はプルードンの思想全体を構造化するものであり、その文脈から連合論を位置づけなおすことが本稿の最後の課題となる。

五　主権・連合・社会

プルードンの連合論のもつ特徴についていくつかの点を指摘してきたが、絶対的な「主権性＝至高性（souveraineté）」をもつ存在がそもそも秩序と相いれない、という指摘は、実は最初期のプルードンの思想から繰り返された論点であった。さらに主権的秩序に対して提起される「均衡」の理念もまた、かねてよりプルードンの思想で重要な位置を与えられていたものである。本節では、彼の連合論における国家主権批判を、初期よりなされてきた主権性批判の文脈に置き直して検討する。

1　神の主権と人間の連合

主権性への批判は、最初期の著作『私的所有とは何か』（一八四〇年）にすでに現れている。そこで私的所有（propriété）が強く批判されるのは、単にそれがもたらす不平等の拡大のゆえにではない。より根本的な論点は、私的所有が想定する主権的＝至高的存在としての人間像である。その意味で主権（主権性）への批判は国家論にとどまらず、彼の思想の根本に位置する問題である。前期思想についてここで仔細に論じることはできないが[1]、最低限の点のみ確認すれば以下のようになる。

「法律または規則が禁じる行使を行なわない限り、もっとも絶対的な仕方で物を享受し処分する権利」という民法典五四四条の規定を引きつつ、プルードンは私的所有権の根本を「絶対性」に求める。民法典の淵源たるローマ法もまた、物を所有者が自由に「使用（user）」あるいは「濫用（abuser）」する権利としてそれを規定する点で（jus utendi et abutendi re sua, quatenus juris ratio patitur）、同じ精神を述べているという。彼はそのような「絶対性」を、人間の意志の「至高性（souveraineté）」とも言い換えている。あたかも「神が宇宙と、それが含むすべての事物に対する至高の所有権（domaine）をもつ」（QP 178＝九五）ように、人は自身の私的所有に対して恣意的に、いわば専制君主のごとくふるまう。

「土地所有者は、彼の作物を立ち枯れにし、畑に塩をまき、砂の上に牛の乳を搾り、葡萄畑を荒れ地に変え、野菜畑を公園にすることができる」(QP 156=六九)。

プルードンからすれば、このような絶対的個人の間に形成される関係は支配服従ないしは闘争でしかありえず、したがって秩序は根本的に不可能である。その意味で私的所有は「反社会的」な権利である(QP 164=七九)。絶対的な国家主権の専横に対する自由の砦としての私的所有権という伝統的構図に対して、むしろプルードンは国家主権と私的所有権を「至高性」として同時に批判するかたちで問いを転換させている。

なおプルードンの私的所有批判は、共産主義に対する批判をも伴っている。物を自由に処分する権利が共同体に一任される体制が共産主義だとすれば、それは私的所有の単なる拡大でしかない。「ある共同体の成員が、何一つ自分自身固有のものをもたないことはたしかである。むしろ共同体が所有者なのであり、しかも単に財の所有者であるのみならず、〔成員の〕人格と意志の所有者でもある」(QP 326=二七六)。これらに対して彼は、絶対性をもたない用益の権利であり、より上位の「法(loi)」によって相対化ないし制限された所有形態としての「占有(possession)」を提起することとなる。

同じ論理は政治の次元にも反復されている。すでにみたようにプルードンは、四八年の革命で実現された普通選挙について否定的な見解を示した。その根拠として、上で述べた制度的次元に加えて重要なのが、大衆の政治的能力である。彼はルイ=ナポレオンの統治や、ローマの人民とカエサルの関係に触れつつ以下のように指摘する。大衆には元来、「自らを巨大な、神秘的な存在として見な」す傾向と、自らが従うべき無制限の権威を求める傾向との二つが併存している。これは矛盾ではない。強大な権威こそが「真の主権者」たる自身の存在を体現すべき「偶像」となるからだ(PF 343-344=三九三―三九四)。大衆が「自らに委ねられ」ることと「護民官に導かれ」ることは同一事なのである(PF 302=三五八)。ここに見られるのは巨大な存在への同一化を通じた自己確証の論理である。だがこのような、「広く共有された感情によって、集合体があたかも一人の人間のように投票すること」は、プルードンにとって「理性の崩壊」にほかならない(JRE III 270)。普通選挙は「絶対」としての個人を融合に導きこそすれ、複数性から生まれる「集合理性

(raison collective)」ないし「公共理性（raison publique）」の発揮にはなりえない。

それに対して彼は、選挙にとどまらずに立法プロセスをより包括的に検討することで、社会を律すべき集合理性の生成の条件を探ろうと試みる。五〇年代以降の彼の思想の重要な論点であるこの問題については別の検討が必要であり[42]、ここでは連合論と集合理性論との深い関連を指摘するにとどめるが、集合理性の生成にとって重要な条件は「対立（opposition）」や「衝突（conflit）」を通じて個人あるいは集団の「絶対性（absolutisme）」が除去されることだ。それによって理性が本来持ついわば社会的な特性が発揮され（JRE I 423）、集合理性が生み出される。集合理性が望ましいとされるのは、それが定義上、個の絶対性を挫くものとして想定されているためである（JRE III 253）[43]。

衝突によって他者の視点を認識し、自らの観点が相対化される。融合ではなく衝突を通じてなされる集合理性の形成、「これこそが、言論の自由・出版と報道の自由と通俗的に呼ばれているものだ」（JRE III 249）。このような視点からプルードンは一方で「人民投票」に、他方では検閲に反対するのである。

以上の簡単な確認からも明らかなように、これらの政治的・経済的論点すべてに共通するのは、神に比せられるような絶対的・主権的存在としての人間観への批判である。絶対的な神との類比で捉えられるものは、それが国家であれ個人であれ、プルードンの秩序観には根本的に相容れない。言い換えれば、主権性という理念そのものが人間の世界に適さないということになる。

絶対的・無時間的・一元的な主権に対する反省的・漸進的・多元的な連合の対立は、究極的には神と人の対立である。こうしてプルードンの連合論はある種の「政治神学」の様相を帯びることとなる。「われわれの理想は無限ではなく、均衡である。〔神的な理念としての〕無限が表現するのはわれわれとは別の何かだ」（SCE I 391＝上五四八）。

2　社会における神と人の闘い

神と人の対立についてもっとも明快な論述がされているのは初期の『経済的矛盾の体系、あるいは貧困の哲学』（一八四六年）である。その根本的発想は神人同型論の否定であった。人間的能力の完全化として神を捉えること、逆に言え

ば神の不完全な似姿として人間を捉えることは根底より否定される。

神学の理解によれば、神は宇宙の支配者であり、無謬にして被造物に責任を負うことのない王であり、人間の理解可能な範型である。それのみならず、それは永遠の、不動の、遍在し、無限に賢く無限に自由な存在である。さて、私が思うに、これらの神の属性は、それに対応する人類の属性を好きなだけ高めた理想や高揚より以上のものを含んでいる。つまりそれらの属性は人間と矛盾している。神は人間と矛盾している。それは慈愛が正義に、完成の理想としての聖性が完成可能性に矛盾し、あるいは立法権力の理想としての王国が法に矛盾するのと同様である（SCE I 389=上五四五）。

神の属性は人間的特質の完全化ではなく、むしろ人間と矛盾する。たとえば知について言えば、「人間の知識は方法的で反省的で漸進的、つまり実験的」であり、観察によって限りなく前進＝漸進するのが人間の科学である。それに対して神的な知とは普遍的であるのみならず、直観的、自然発生的、本能的である（SCE I 389-390=上五四六）。それはすでに完成された、永遠のものである。

すなわち神の知は無限であるがゆえに外部をもたず、進歩や変化をすることもない。それに対して人間は有限であるがゆえに反省と進歩が可能である。「われわれは自らの内と外を見る。そしてわれわれの理性は、それが有限であるがゆえに、われわれの地平を越えるのだ」（SCE I 393=上五五一）。そのような意味で、絶対性を否定されること、有限性を自覚することは人間の理性の条件である。

よって人間的能力の発展は、世界にないしは人間の内部に存在する、神的なもの（自然発生的なもの）との闘いという意味を持つ。

存在のもつそれぞれ敵対する能力をいわば分け与えられた神と人は、世界の指揮権を褒賞とする勝負を演じている

ように思われる。一方には自然発生性（spontanéité）、直接性、無謬性、永遠、他方には先見、演繹、可動性、時間がある。神と人は永遠に互いを妨げ合い、たえず互いに逃げ続ける。人が反省と理論を通じてたゆまず前進する一方、神は摂理がさだめた無能のゆえに、自然発生性という本性を通じて後退していくようである。だから人類とその理想には矛盾があり、人と神の間には対立がある。その対立をキリスト教神学は悪魔として、つまり神と人の反対者であり敵として寓話的に表し、人格化したのだ（SCE I 393-394＝上五五二）。

人間的なものと神的なものは世界の両極を成す原理であり、世界全体を構造化する対立軸である。したがって、非生物をも含むあらゆる存在がこの両極から成る軸の中に位置づけられる。「諸存在の連鎖は〔人間的なものと神的なものという〕相反する二項の間に含まれている」（SCE II 173＝下二六三―二六四）。両原理が世界の極を成す以上、世界の中でもっとも神的でないものが人間である。よって興味深いことに、自然発生性や直観性という神的な特徴は人間よりむしろ動物に近い、「教育と関係のない」能力とされる（SCE I 390＝上五四七）。人は動物よりも神から遠い。プルードンが残した挑発的な言明の一つとして知られる「神は悪である」（SCE I 384＝上五三六）は、教権主義に対する批判という側面もあるにせよ、より根底的には以上の文脈に位置づけられるべきものだろう[41]。

こうして反省性の原理と自然発生性の原理は諸存在において様々な仕方で入り組みつつ、世界を構成する。もちろん人間もまた全面的に反省的であるわけではない。むしろ反省性とは、この闘いとしての進歩を通じて少しずつ勝ち取られるべきものである。そしてこのような闘いは単に個人の思弁として行われるのではなく、そのもっとも重要な場は「社会」にほかならない。彼の鍵概念である「集合理性」にもみられるように、個人においてよりも社会においてこそ反省性はもっとも鋭く発揮され、「われわれがわれわれ自身の主人となる」可能性を持つからであり、したがって自然発生性との対立もまた最高度に先鋭化するからである。それはまた、社会においてこそ神的なものが人間にとってもっとも明瞭に現れるということでもある。「神は社会の中だけではなく、自然の全体の中に存在する。だが神は社会の中においてのみ、進歩的な存在と対立することによって見出される」（SCE II 251＝下三八二）。この両者の対立を「経済制

度および哲学的思考」から見た「社会の歴史」(SCE I 396=上五五六)を通じて追求することが『貧困の哲学』の目的であった。それゆえにこそ、「経済的矛盾の体系」を論じた本書は「神の仮説」から開始されているのであり、やや不均衡とも思われるほどの紙幅が神の問題に割かれているのである。

連合と主権の対比は、プルードンの思想を貫くこのようなコスモロジーの中にある。その意味で、晩年の連合論は前期思想からの根本的な変化ではないだろう。むしろそれは、神的なものと人間的なものの戦いの一つの形態、一つの領域にほかならない。

六　結論

本稿ではプルードンの連合主義思想の発展と特徴について、とくに主権の問題に焦点化しつつ論述を行なってきた。連合論による主権批判は、時間性の観点を導入することで、主権か無秩序かという問いの地平を無効化してしまうものであったということができる。また主権性への批判は彼の前期思想以来の問題であり、その問題意識が連合論にも継続していることは明らかだろう。この点を確認したことで本稿が設定した目的はひとまず果たされた。そのうえで、以上の作業の含意を示すものとして、本稿から導かれるいくつかの論点を確認して結論としたい。

本論で述べたとおり、連合論は神と人の対立として捉え直すことができる。そして神と人の対立が彼の著作全体を覆う構造であるとすれば、連合論と他の論点――連合以外の領域における、神と人の対立の様相――との類比関係を論じることが可能となるだろう。これはプルードンの思想全体の再検討と再評価に繋がりうると思われる。

第一に、他の領域で見られる論点を示唆として連合論を読み直す可能性が考えられる。プルードンが連合を論じるとき、構成要素間の関係は概して調和的に考えられており、集団間の根本的な抗争や対立の可能性にはさほど重きが置かれていない。だが対立の可能性があらかじめ排除されるとき、それは現存体制についての経験的記述としてもありうべき秩序の叙述としても説得性を欠くことは否めない。とりわけ連合が主権という最終的に秩序を担保する絶対的権力を

否定するだけに、主権なき体制がいかにして対立を含みこんだ秩序を維持しうるのかという点はより積極的に問われてしかるべきものだっただろう。

ただし連合論以外の著作に目を移せば、対立や衝突はプルードンがむしろ好んで言及する関係の様相であった。その点は戦争賛美と取られかねない側面を持つ『戦争と平和』などにも明らかだが、「集合理性」の醸成においてもまた、「衝突」の存在は不可欠の条件である。さもなくば、諸要素はまたもや巨大な存在への「融合」に堕してしまうからだ。すなわち、反省性が主権性に取って代わる過程において、衝突や対立は不可欠の条件である。連合による国家主権の置き換えにもこの視角を適用することはどのような視野を開くだろうか。これは本稿から導かれる論点の一つである。

第二に提起したいのは、第一の点とは逆に、連合主義のもつ理論的特徴を手がかりとして、別の領域の問題を新たな視角で論じる可能性である。たとえばプルードンは、後年の著作において私的所有に対する態度を大きく変更させたことが知られている。初期の思想では「私的所有とは盗み」であったのに対し、遺稿『私的所有の理論』（一八六六年）において私的所有は「自由の保障」とされる[45]。一般に私的所有の重要な機能は個人の権利の保障であると言いうるのであり、その意味で「自由の保障」という規定は理解しうる。だが他方でこの態度の変容は研究者を困惑させてきたものでもある。

連合主義の特徴は国家主権の批判にあった。ただしそれは、国家主権をただ否定するというよりは、ネットワーク的な関係形成のプロセスの中への解消を図るものであった。それによって国家主権の絶対性を否定しつつ、それがもちうるポジティヴな機能を可能な限り代替することが目指される。

同様の発想が私的所有について指摘しうるのではないだろうか。初期プルードンにおいて、私的所有はまさにその主権性・絶対性のゆえに根本的に否定されていた。他方で後年の所有論の要点は、私的所有を他の制度との関連のなかに置きなおすことで、それが持つ機能を保持すると同時に、主権性・絶対性が産む不都合を除去することであったと考えられる。実際にも彼は、私的所有を単独で考察するのではなく、自由を保障すべき「諸制度」あるいは「経済的セリー〔系列〕[46]」の中で捉える必要性を提起している。それによって最終的に目指されるのは、他者から暴力的に奪われないこ

ととしての私的所有の「不可侵性」の保持と、その「濫用（abus）の除去」すなわち絶対性の否定との両立である。[47]

絶対性・主権性を単に否定するのではなく、何らかの関連のなかに置き直すことでその機能と意味づけを変えるというこの発想は、後期のプルードンが様々な領域で適用を試みたものであった。そして連合主義が彼の思想の到達点であったと言いうるとすれば、それは彼が最終的に至ったこの発想をもっとも明瞭に示したという意味においてであろう。そして国家や私的所有（さらには市場）などの近代的「諸制度」を単に否定するのでも肯定するのでもない仕方で、最大限の自由と最小限の悪の両立を追求する点にプルードンの独自の意義があるとすれば、その思想の根本にあるのはまさにこの発想であったと思われる。

【付記】本稿は科学研究費補助金（課題番号15K16628）による研究成果の一部である。

（1）本稿で論じるプルードンのフェデラシオンは政治組織のみを対象とするものではないため、「連邦」ではなく「連合」と訳している。

（2）遠藤乾『統合の終焉』岩波書店、二〇一三年、二九四頁、千葉眞『連邦主義とコスモポリタニズム――思想・運動・制度構想』風行社、二〇一四年、二―六頁。

（3）本稿で引用するプルードンの著作のうち、M・リヴィエール版プルードン全集（*Œuvres complètes de P.-J. Proudhon*, Marcel Rivière, 1923-59）に収められたものは次の略号で指示する。略号の後のローマ数字は巻数を、漢数字は邦訳の頁数を指す（訳文は適宜改変させていただいた）。

QP - *Qu'est-ce que la propriété*, 1840（長谷川進訳「所有とは何か」、『プルードン　Ⅲ』三一書房、一九七一年）; SCE - *Système des contradictions économiques ou Philosophie de la misère*, 1846（斉藤悦則訳『貧困の哲学』平凡社、二〇一四年）; IGR - *Idée générale de la révolution au XIX^e^ siècle, choix d'études sur la pratique révolutionnaire et industrielle*, 1851（陸井四郎・本田烈訳「十九世紀における革命の一般理念」、『プルードンⅠ』三一書房、一九七一年）; JRE - *Justice dans la révolution et dans l'église*, 1858; UFI - *L'Unité et fédération en Italie*, 1862 ; PF - *Principe fédératif et de la nécessité de reconstituer le Parti de la Révolution*, 1863（江口幹訳「連合の原理」、『プルードンⅢ』）; NO - *Nouvelles observations sur l'unité italienne*, 1864 ; CP - *De la capacité politique des classes ouvrières*, 1865（三浦精一訳「労働者階級の政治的能力」、『プルードンⅡ』三一書房、一九七二年）.

(4) プルードン主義的連合論の系譜については以下が詳しい。Bernard Voyenne, *La ligne proudhonienne*, Presses d'Europe, 1981.

(5) Jean-Pierre Gouzy, Le fédéralisme d'Alexandre Marc et le combat pour l'Europe, in *L'Europe en formation*, n. 355 (2010)p. 13.

(6) たとえば以下を参照。Pierre Ansart, Proudhon : Anarchisme ou Fédéralisme?, *Cahiers de Psychologie politique*, n. 16 (2010). http://lodel.irevues.inist.fr/cahierspsychologiepolitique/index.php?id=1412 (二〇一六年一月六日最終閲覧)

(7) Olivier Beaud, Fédéralisme et Fédération en France, in *Annales de la Faculté de droit de Strasbourg*, n. 3 (1999)p. 15.

(8) もっとも包括的な研究として、プルードンにおける連合思想の発展を丹念に跡づけた以下がある。Bernard Voyenne, *Le fédéralisme de P. J. Proudhon*, Presses d'Europe, 1973. また近年の英語圏における国際関係思想の展開をふまえた文献として、Alex Prichard, *Justice, Order and Anarchy : The international political theory of Pierre-Joseph Proudhon*, Routledge, 2013. より古典的な研究として、Madeleine Amoudruz, *Proudhon et l'Europe : les idées de Proudhon en politique étrangère*, Domat-Montchrestien, 1945 ; Nicolas Bourgeois, *Théorie du droit international chez Proudhon : le fédéralisme et la paix*, M. Riviere, 1927. 以上は書物としての研究だが、他にも連合論を主題とする論文は近年に至るまで著されており、それらについては必要に応じて以下で言及する。

(9) 以下に述べる第一と第三の点については、フランスにおける連合主義の代表的論者オリヴィエ・ボーの指摘に示唆を受けている (Beaud, ibid.)。ただし彼はこれらの視点を本格的なプルードン論に繋げているわけではない。

(10) Puech et Ruyssen, Le fédéralisme dans l'oeuvre de Proudhon, in Proudhon, *Œuvres complètes de P. J. Proudhon*, t 15, M. Riviere, 1959, pp. 58-62. 本稿で検討することはできないが、B・コンスタンもまた革命後に連合主義の語を好意的に用いた希少な存在である。大国が有する弊害（専制への堕落など）に対する処方箋として連合主義が知られているが、彼は米国やスイスなどの歴史的経験に依拠する連合主義が不十分であると見なし、それとは異なる定義を与えようと試みる。そこで求められるのは、構成単位に自治・自律を最大限に認めるのみならず、他方でそれらを「相互依存」という観点から密接に結合することである (Benjamin Constant, *Fragments d'un ouvrage abandonné sur la possibilité d'une constitution républicaine dans un grand pays*, Aubier, 1991, pp. 406-8. Cf. Beaud, *ibid.*, pp. 58-65)。国際関係論や主権論がされているわけではない点は異なるが、歴史的経験から意識的に距離を取りつつ連合を理論化した試みであり、また自由と組織化の両立が企図されている点は、プルードンの連合主義にも共通する契機である。

(11) Voyenne, *ibid.*, p. 180.

(12) 田中拓道「ジャコバン主義と市民社会　十九世紀フランス政治思想史研究の現状と課題」、『社会思想史研究』第三一号、二〇〇七年、一〇八―一〇九頁。

(13) Pierre Rosanvallon, *Démocratie inachevée : histoire de la souveraineté du peuple en France*, Gallimard, pp. 359f.

(14) Beaud, ibid., pp. 13f. 千葉前掲書、六―一三頁。

(15) Proudhon, *Correspondance*, t. 12, Lacroix, 1875, p. 220.

(16) 彼の思想的発展に関する本節の記述については以下に依拠しており、本稿が新たに付け加える知見はとくにない。Voyenne, *ibid.*, Puech et Ruyssen, ibid.

(17) ルソーとジャコバン主義、さらにはそれらを急進化した四八年前後の社会主義者による直接立法・直接統治の試みに対するプルードンの批判については、以下が詳しい。Anne-Sophie Chambost, *Proudhon et la norme : pensée juridique d'un anarchiste*, Presses universitaires de Rennes, 2004, pp. 85-107.

(18) Voyenne, *ibid.*, pp. 31f.

(19) 上述の文献に加え、とくに五〇年代の展開を扱った研究として以下がある。Georges Navet, Les échanges entre Proudhon et Michelet : fédérations, ou fédéralisme ?, in *Archives proudhoniennes*, Bulletin annuel de la Société P.-J. Proudhon, 1995 ; Navet, Proudhon, le fédéralisme et la question italienne, in *Corpus*, n. 47 (2004).

(20) 〃シュレは一八五一年に『革命史』の最初の五巻を獄中のプルードンに寄贈する。それまでプルードンは〃シュレに対して高い評価を与えていなかったが、本書によってその評価は覆る。とくに「連盟（fédération）」を重要なシンボルとしていた革命初期の記述が深い印象を残したことを、同年四月一一日付の〃シュレ宛書簡で語っている（Proudhon, *Correspondance*, t. 4, p. 361）。連合論者として知られるフェッラーリは、マッツィーニの国民国家統一路線に対立する政治思想家であった。Navet, Proudhon, le fédéralisme et la question italienne, pp. 181-3. またフェッラーリについての邦語文献として、伊藤綾「諦念としての歴史哲学」、『社会思想史研究』第二九号、二〇〇五年。

(21) Voyenne, *ibid.*, p. 103.

(22) Samuel Hayat, Nationalité, in *Dictionnaire Proudhon*, Aden Éditions, 2011, pp. 357f.

(23) プルードンと補完性原理の関係については、遠藤前掲書、三〇五―三〇九頁。また以下をも参照。Philippe Ch.-A. Guillot, Proudhon et le fédéralisme, in *Corpus*, n. 47 (2004) p. 170.

(24) 前期思想においてこの発想をもっとも明快に示しているのは、「アンチノミー（antinomie）」と「セリー（系列）（série）」という対概念である。前者が二者間の関係に関わる原理であるとすれば、後者はアンチノミーをも含めた諸関係の総体を包括する原理である。この点は以下で論じた。金山準「「絶対」から「均衡」へ　前期プルードンにおける私的所有批判の論理」、『社会思想史研究』第三九号、二〇一五年。

(25) この問題を主題としたプルードンの著作として、『もし一八一五年の条約が消滅したら』（一八六三年）がある。

(26) Puech et Ruyssen, ibid., pp. 51f.

(27) なおこの箇所はフランスによるベルギー併合の呼びかけと見なされてベルギーのナショナリストの強い反発を受け、プルードンがベルギーを出国する原因となる。

(28) プルードンが『連合の原理』で「デモクラシー」の語を用いるとき、そこには理念や政体としての民主主義と同時に、それを主に担うべき階層（端的には労働者と農民）の運動が意味されている。

(29) Voyenne, *ibid.*, p. 156.

(30) Patrice Rolland, Le fédéralisme, un concept social global chez Proudhon, in *Revue du droit public et de la science politique en France et à l'étranger*, t. 109 (1993)p. 1540.

(31) 千葉前掲書、一七―二〇頁。

(32) Pierre Ansart, Proudhon : Anarchisme ou Fédéralisme ? ただしアンサール自身はこのことの含意について特段に検討していない。

(33) 英国の多元的国家論による主権批判を検討した早川は、そこに見られる「一元的で静的な主権」から「多元的で動的な主権（あるいは主権的な機能を果たすもの）」への移行という特徴を指摘している（早川誠「多元的国家論――伝統と革新による自由の実現」、『岩波講座　政治哲学4　国家と社会』岩波書店、二〇一四年、九八―九九頁）。おおむね類似の事態を、遠藤は主権の「居眠り」の「常態化」と表現している（遠藤前掲書、三三〇頁）。このようなプロセス化ともいうべき発想は、多元的な集団の協働を主権に取って代えようとする思想には多少なりとも見られるものであるのだろう。そのうえでプルードン独自の問いは、次に述べるようにプロセスが機構に取って代わることの意味である。

(34) ただしプルードンからすれば、むしろ一体不可分の主権という想定こそが高度に抽象的・人工的で現実から乖離したものであるということは付言すべきだろう。だからこそ、具体的に機能する集団（「自然的集団」）からなる連合が提起されるのである。

(35) たとえばトクヴィルは、合衆国の連邦制度を分析する際に、「抽象的存在」としての連邦の主権と「自然なもの」としての州の主権を区分し、「記憶と慣習」、「地域の偏見」、「地方や家族の利己主義」に支えられた後者の前者に対する優位を指摘している(Alexis de Tocqueville, *Œuvres, II, De la démocratie en Amérique, I* (*1835*), Gallimard, 1992, pp. 186f. 松本礼二訳『アメリカのデモクラシー』第一巻(上)、岩波文庫、二〇〇五年、二七二頁)。

(36) Guillot, ibid., p. 161., Voyenne, *La ligne proudhonienne*. 人格主義的発想によれば、個人は共同体の中で生まれ、共同体の中で人格を涵養され、その中でのみ生の意味を理解しうる。統一国家はこのような共同体の生命を脅かす点で批判される。

(37) Hayat, ibid., p. 365.

(38) Voyenne, *Le fédéralisme de P. J. Proudhon*, p. 25.

(39) Proudhon, *Carnets*, t. 4, M. Riviere, p. 69. 強調は引用者による。またこの点については、藤田勝次郎『プルードンと現代』世界書院、一九九三年、一七二頁をも参照。

(40) 有機体的と合理的という表現は以下による。Voyenne, *Le fédéralisme de P. J. Proudhon*, pp. 78f.

(41) 前期プルードンの「主権性」批判について、詳しくは金山前掲論文を参照。

(42) 集合理性の問題については、まず以下が参照されるべきである。Chambost, *ibid.*, Navet, Raison, in *Dictionnaire Proudhon*. プルードンの法思想について重要な研究を著したシャンボストによれば、集合理性による規範の形成は、国家による立法プロセスの独占の否定を意味する。集権的国家に委ねられた権能の分散という点で、この問題は連合論と類比的である(Chambost, *ibid.*, p. 242)。

(43) プルードンによれば、集合理性の判断は個人的な理性のそれとは決して同じではありえず、集合理性が生み出す「真実」や「正義」は、個人的理性からすればつねに「逆説」として現れる(JRE III 253-4)。

(44) プルードンにおける神と人の対立(自然発生性と反省性、あるいは摂理と進歩)についてはこれまでも指摘されている(Henri de Lubac, *Proudhon et le christianisme*, Seuil, 1945, pp. 181-209, 森政稔「アナーキズム的モーメント」、『現代思想』第三二巻第六号、二〇〇四年)。本稿が指摘したいのはその対比自体というよりは、第一にそれと連合主義との関係であり、第二に反省性が発揮される条件である。なお自然発生性は大著『正義』を貫く問題であり、そこでは自然発生性が肯定的に論じられる箇所も少なからず見られる。これについてはより包括的な検討が必要になるが、さしあたりの整理をするなら、プルードンは外的権威に対比される概念としての自然発生性は肯定的に用いるが、反省性に対する意味でのそれには概して批判的である。その意味でプルードンにお

けるこの概念は、アナーキズム的秩序観にまま帰せられる「自然発生性」とは大いに異なる内実を有している。

(45) Proudhon, *Théorie de la propriété*, Librairie internationale, 1866, p. 75.

(46)『貧困の哲学』第一一章第一節の標題によれば、「経済的セリーの外部では私的所有は説明不可能である」。セリーについては註24を参照。

(47) Proudhon, *ibid.*, p. 190.