

市民社会について

——ジョン・エーレンベルグの『市民社会論』を参考に——

土橋 貴

- 一 今なぜ市民社会か
 - 二 市民社会の概念史
 - (a) 古代と中世の市民社会論
 - (b) 中世から近代への移行期における市民社会論
 - (c) 近代の市民社会論
 - ① 商業的市民社会論
 - ② 文明論的市民社会論
- 三 現代の市民社会
 - (a) 市民社会と共産主義
 - (b) 市民社会と資本主義
 - 四 市民社会の変革

一 今なぜ市民社会か

朝日新聞一九九七年一月八日(水)号の「登場 この二人」で中曽根康弘と鳩山由紀夫の政治家二人が「市民なるもの」について対談している。鳩山は「市民こそ政治の主役」といえば中曽根は「血の通わぬ市民概念」と鳩山に異義を唱える。中曽根は鳩山に鳩山は「国民」が嫌いだから「市民」という言葉を使うのだろうといいながら、

鳩山が主張した市民なるものを血の通わない「観念的想像的集団の理念」といい、そのような市民に代えて血の通った「庶民」という言葉を使った方がよいのではないかと述べる。それに対し鳩山は「庶民」も市民だといい、市民を「自立と共生の原理をわきまえた個」と呼ぶ。市民社会はしたがってそのような「個のネットワーク」といえる。鳩山は市民が「友愛」を軸として結びつけられるべきであるというが、中曽根は友愛は「国家や共同体を前提にした同胞愛から生まれてくる」と軽くない。中曽根によれば問題は「国家対個人」ではなく「国家対庶民」にありしかも国家に庶民を包摂することこそが大事である。これは最早戦前回帰の思想であろう。中曽根は本当は国民ではなく「民族」という言葉を使いたいのだろうが、朝日新聞の読者を視野に入れてやむを得ず国民という言葉を使用したのだろう。国家主義者の中曽根が市民という言葉を使いたくないのは分かるが問題は鳩山である。鳩山は個人が一地球全体の利益を守る宇宙船地球号というイメージの「同胞愛」を基盤にした「地球市民」に自己を変えていくことこそ大事なのだという。鳩山のこのような市民のとらえかたは方向性として間違っていないとしても、彼が市民と市民から成立する市民社会なるものを時空の軸から正確に理解した上で述べたとはいえない。そこで我々はジョン・エーレンベルクの大著『市民社会論』(「歴史的批判的考察」⁽¹⁾)を参考にしながら、どのように彼が市民社会論の歴史を概括し、現代市民社会の実体を分析し、そこからさらにどのように市民社会変革の道筋を立てようとしているかを探っていくことにしよう。

二 市民社会の概念史

(a) 古代と中世の市民社会論

ジョン・エーレンベルクは、『市民社会論』の「第九章 市民社会と民主政治」で市民社会を一応「国家と市場

とのあいだにある社会諸関係と社会構造⁽²⁾と規定しながら「市民社会」は過去二〇〇年をとおして少なくとも三段階の基本的な変遷を遂げてきた⁽³⁾といっている。では市民社会の三段階とはどのようなものであろうか。彼は市民社会の概念史を次のように述べている。古代ギリシアから中世(プラトン・アリストテレス・キケロ・セネカ・アウグスティヌス・トマス・アクイナス・グンテ・アリギエリ・マルシリウス)までの第一段階としての「古代と中世の市民社会論」は「政治的に組織された共同社会⁽⁴⁾」ととらえられる。つまり市民あるいは世俗としての *civis* の社会である。第二段階としての近代的市民社会論には二種類ある。一つ目は「生産・私利・競争・必要などによって成立する」*civis* の社会。二つ目は「自由を守り中央権力機構を限定する、中間諸団体の新しい親密圏⁽⁵⁾」つまり国家や軍隊に対抗する文明的な *civis* の社会。今触れた古代と中世の市民社会論から近代的市民社会論への「漸次的移行」の時期に出現したマキアヴェリやルターやホッブズの市民社会観をどのように評価すべきかも見なければならぬ。そしてさらに最後に第三段階として現代市民社会が挙げられるであろう。

そこで我々は「第一章 市民社会とその古典的形態」と「第二章 市民社会とキリスト教共同社会」を参考にしながら二(a)の「古代と中世の市民社会概念」を分析していくことにしよう。まず「第一章 市民社会とその古典的形態」から見ていこう。エーレンベルクによれば古典古代の市民社会は自発的に私利私害をポリス的利害に従属させる市民から構成される「共同体」(*polis civitas*)と規定される。したがって古代の市民社会は私利私害をポリス的利害により墮落させられ解体させられることになる。プラトンもアリストテレスもこの問題をどのようにして解決すればよいかに悩み続けた。プラトンは『国家』でポリス解体の原因となる「遠心化傾向」(私利私害)をどのようにポリスの下に統合していくかを検討した。プラトンは市民社会が多様性や分業性などにより基礎づけられているのを知っていたが、これを「イデア」である「正義」によりコントロールしなければならぬと考えていた。そ

れゆえにイデアをめざしポリス全体を導き守る哲人王やガーデアンは部分的利害である財産や家族への愛着に縛られてはならない。彼らは市民社会をできるかぎり政治権力により統制していかなければならない。エーレンベルクはプラトンの市民社会は「凝固した国家的統一であり、沈黙の中の安定に終わった」という。プラトンの『国家』は、エーレンベルクによれば結局は病気を治すが「患者を殺してしまう治療方法」⁽⁸⁾となつてしまつた。その理由として「古典古代的思想は政治権力が文明を可能にするに一貫して主張した」⁽⁹⁾ことがあげられよう。また野蠻そのものの時代プラトンが野蠻を鎮める力は国家権力しかないと思つたのは仕方がないことであつた。プラトンの後アリストテレスの『政治学』が出る。アリストテレスは、ポリスの中にある生産の場としての「家」や分業や交換の場としての「村落」は必要性という私的利害から生まれ成立するが、そのような家や村落にそれぞれ固有の目的・可能性があるのを認めた。これがなければ市民の自由な公的公共的生活は保証されないからである。アリストテレスによれば限定された倫理的可能性を有する非政治的領域を政治的に組織化した共同社会それが市民社会を意味したのである。国家とは「全体」であるが、それは「部分」としての異質で多様なものが「合成されたもの」である。しかしプラトンのイデアは、ポリスが共通善により導かれず支配者の私的利害により導かれる時逸脱した国制となつていったアリストテレスの政治的段階論（政体論）に反映されている。善意により公共善について冷静に討議する道徳的に高潔な市民をやはりアリストテレスもまた前提にしていた。だがやがてポリスが崩壊していくにつれて政治とは切斷された個人の内面（自律と真性）の発見に向かう「エピクロス派」と「神的宇宙理性」（自然法）を分有する人間理性の発見に向かう「ストア派」が出現する。ポリスが黄昏の時代を迎えたとき今度は宇宙全体がポリス（コスモポリス）となる。ストア派を信奉したキケロは自然が人間に植え付けた理性的正義に市民社会を基づかせらる。ローマでは共和制から帝政へ移行することにより市民がますます政治から撤退していきつつあるとき、⁽¹⁰⁾

publica) (すべての人々のことがら)の外にある (res privata) (私のがら) が顕わになり、親密圏としての家族と財産の法的表現としての「ローマ法」(民法)が出てくる。ここから国家とは区別される市民社会概念が出てきたとエーレンベルクはいう。

市民社会を統制する古典古代の都市国家が崩壊したとき誰がそれを統制していくのであろうか。カトリック教会がその座を占めることになる。そこで「第二章 市民社会とキリスト教共同体」の説明に入る。エーレンベルクによれば中世を迎えると市民社会は自律の領域からカトリック教会に従属する領域に変質した。教会は、国家の手を借り墮罪により刻印された市民社会を導く使命があるとされる。中世市民社会は「普遍的なキリスト教共同体」の世俗面としてとらえられる。アウグスティヌスは市民社会を神に背いた人間の罪に起因するとしたが、反面罪を矯正するものとしてそれに神に仕える立場をもたせた。教会は、国家権力を介し罪に至る人間を教会に結びつけることで市民社会を排除せず完成する。プラトンの影響を受けたアウグスティヌスにより普遍的なキリスト教的共同体という概念が成立した。次にトマス・アクィナスは市民社会が神により人間に与えられた理性により要請されるとしたことでアウグスティヌスとは異なるが、それが教会の統制下にあらねばならないとした点ではアウグスティヌスと同じであった。しかしやがて王権はキリスト教共同社会から独立し国家という法的組織を形成していく。そこにダンテ (Dante) とアリギエリ (Alighieri) が出現し、教皇ゲラシウス (Gelasius) の「両剣論」に依拠しつつも、皇帝の現世的権威は直接神に由来し教会に従う必要ないとした。これは後の一六世紀から開始される「初期国民国家」のイデオロギーとなった「王権神授説」の先駆けであった。さらにマルシリウス (Marsilius of Padua) が現れ、善き生活を地上的な「善き生活」と天上的な「善き生活」の二種類のそれに分け、市民社会を前者とし後者の教会生活も世俗的な市民生活の政治的な諸制度に含まれるとする。この世の法の源は国家であり教会は国家の法

に服す。国家は強制力以上に正義を体现するものとなる。マルシリウスはやがて現れる世俗的主権論を予示したといえよう。

(b) 中世から近代への移行期における市民社会論

古代と中世の「市民社会論の普遍的な政治的・宗教的基礎」が崩壊したときただちに新しい近代的市民社会論が形成された訳ではない。エーレンベルクは一六世紀のルネッサンスと宗教改革から一七世紀までの時代を「近代の移行」期ととらえ、その時代に出現したマキアヴェリとルターとホッブズをあげ、彼らを市民社会論の關係から分析している。エーレンベルクは「第四章 「経済人」の勃興」の冒頭で第三章全体をまとめて説明しよう⁽¹⁰⁾。マキアヴェリは信仰よりも君主や市民的公共生活を優先させた。ルターは君主が「個人の良心の自由を強調する」「信仰の共同体」としての市民社会を組織化する責務を負うとした。ルター問題の特質はどこにあるかというところ「キリスト教共同体」における国家の責任性を明確にしたことにある。しかも市民社会は「信仰において結びつく平等な信徒の外的日常的な諸關係」⁽¹¹⁾と規定された。ルターは「自由なキリスト者の内的世界」と「平等で強制的な外的世界」を分けた。ルターは人は信仰の世界では自由で平等だが現実世界では従属と不平等を甘受しなければならぬといった。これでは「政治的静寂主義」に終わってしまう。ではホッブズはどうか。彼は「各構成員の利害」のために主権者が市民社会をつくと考えた。彼の場合国家が形成される以前には市民社会は存在しないことになる。では三人にとり何が共通なのか。エーレンベルクはいう。三人は「私利私欲を追求する一般の基準を適用するために、神の力に依拠する必要はなかった」と⁽¹²⁾。彼ら三人は「存在するもの」を「存在すべきもの」から弁証する余裕がなかったといつてよい。というのは三人の時代は、古代と中世の価値観は崩壊したが新しい近代的価値

観がまだ生まれてはいなかったからである。いわば彼らは価値の真空状態の下で〈存在するもの〉に翻弄されていったといった言い過ぎであろうか。

(c) 近代の市民社会論

① 商業的市民社会論

エーレンベルクは近代の市民社会を次のような二つのものに分け説明する。つまり①市場経済活動(商業)によって成立する関係総体としてのcivilの社会と②個人の自由を守り中央権力機構を限定する中間諸団体の新しい親密圏。つまり国家や軍隊に対抗する文明論的なものとしてのcivilの社会に。それでは①から説明していこう。①の市民社会論の特質は「コモンウェルス」や「普遍的市民社会」といった古い概念が「私利私害の論理」により超出されてしまったところから出現したことにある。ロック(John Locke)やアダム・ファーガソン(Adam Ferguson)やアダム・スミス(Adam Smith)の理論は勃興した経済人の市民社会を正当化するものである。彼らの「市民社会は市場によって構成されるといふ確固とした自由主義の立場」¹³に立つ。特にアダム・スミスは「自己調整的な市場が経済的發展と繁栄の永続的な原動力」¹⁴であると規定した。アダム・スミスの「意図せざる結果」は、「重商主義者の保護政策」への反発であり、「公共の利益」を「市場の見えざる論理」に置き換えるものであった。「諸個人の選択が自由であればある」ほど「市場の自己調整的機能」が働く。理性の主体である経済人が市場に平等な資格で参入し市場で自由に動くとき予定調和的な結果がもたらされる。スコットランドのプレスヴィイテイリアンであったアダム・スミスの予定調和説は、一六世紀のカルヴァンの神学的予定説が経済学的に世俗化されたものであろう。予定調和的なマーケット経済は「重商主義的な官僚支配」よりも「効率的で公正」だといわれる。この

ような市民社会は市民社会というよりはむしろ経済社会と呼ばれるものであろう。スミスは国家を「市民社会を対外的脅威から防衛」⁽¹⁵⁾するための機構として要請した。①の商業的市民社会論は決してアナキズムではないが経済社会としての市民社会を国家の上に置いたのは明らかであらう。

② 文明論的市民社会論

ではエーレンベルグは②の「文明論的市民社会論」をどのように説明しているのであろうか。その問題を特に「第六章 市民社会と中間団体」を参考にして見ることにしよう。近代的市民社会の②は経済よりも文明に焦点をあわせ市民社会を「絶対王制に対する貴族主義的批判を基盤にして、市民社会を個人と国家とのあいだに位置する自主的団体とその活動の中間領域として促える」⁽¹⁶⁾ことにその特質がある。最初にモンテスキュー (Baron de Montesquieu) について説明しよう。モンテスキューは集権化に努める君主と騒がしい民衆の間にあり、市民的自由を守る貴族や地方諸団体の重要性を重視した。次にルソーだがエーレンベルクによればルソー (Jean Jacques Rousseau) は「スコットランド啓蒙の個人主義的徳」から学び「同情」という自然的感覚を市民社会の道徳的基礎としたがそれは歴史により不可能とされてしまったと考えた。だがルソーはオルタナティブとして「マキアヴェェリの共和主義的徳」から学び私利私害以上の道徳的共同体をつくらねばならないと考えた。しかしルソーはモンテスキューとは異なり党派や中間諸団体を排除してしまった。最後にトクヴィル (Alexis de Toqueville) である。彼は「諸階層の平等」という歴史の大波のなかで、貴族に代わって平等な人々がつくる自主的な中間諸団体が自由を守りうる考えた。トクヴィルにあつては中間諸団体が私利私害をコミュニティの福祉に結びつけるという形で、ルソーの政治的道徳的市民社会論に取って代わられる。商業がもたらす孤立した個人とますます集権化し介入の度合いを強める国家の双方を媒介する市民社会は、平等を犠牲にした上で自由を守るしかないトクヴィルは考えた

とエーレンベルクはとらえた。エーレンベルクは『アメリカの民主政治』の次の文を引用する。「心の中で唯一の不動点のようなものとして現れている私利的利害に正義の観念を結びつけることができないとすれば、恐怖を除いて、諸君にこの世を支配する手段として何が残るであろうか⁽¹⁷⁾」。特殊利害を抑え「正義の観念」を実践する者、それは独立性を保障された諸団体つまり市民社会以外にありえないとトクヴィルは考えた。しかし果たして「諸階層の平等」という前提は、同時代人マルクスを待つまでもなく正しいのか。エーレンベルクによればトクヴィルは「市場を彼の体系から排除することができた⁽¹⁸⁾」からこのようなことをいえたのであろう。

三 現代の市民社会

(a) 市民社会と共産主義

エーレンベルクは「第七章 市民社会と共産主義」で東欧の反体制知識人は「自立・私利的利害・参加主義」の下に「立憲的共和国と制限国家という旧知の自由主義概念」つまり自由主義的市民社会論の再生により共産党一党独裁国家に制限を加えようとしたが、出現したのは市民社会ではなく「資本主義の復活」であったという。エーレンベルクによれば、にもかかわらずそれは一応意味があった。「国家に対する市民社会」（それは政治的権利・市民的自由・法治主義を求める自由主義的立憲主義プラス中間諸団体を意味する）は「一党支配的官僚制国家」への挑戦であったからだ。エーレンベルクは「自由主義が市民社会論を発展させたのは国家を民主化しようとしたからであり、マルクス主義が国家論を発展させたのは市民社会を民主化しようとしたからであった⁽¹⁹⁾」といった。しかし東欧の反体制知識人は、既存の社会主義が国家権力をマクシマム化することで市民社会を解体し個人の人権を蹂躪してしまつたという自覚から今度は国家権力を逆にミニマム化していこうとしたといえよう。そこで東欧の知識人たちは共産

党一党独裁国家の下で「自己限定革命」なるものを提起した。彼らは「国家権力への直接的な攻撃」を避け「政党国家」の「固有の」領域外の範囲を確定するため「社会の自己組織化」を企てた。⁽²⁰⁾ 旧約聖書の「ヨブ記」の言葉をもじっていえば次のようになろう。〈国家よここまでは来てよい。しかしこの先は来るな〉。そこでミフニク (Adam Michnik) は社会主義的市民社会を「自己限定的」対抗と位置づけた。民主主義は国家からの「市民社会の防衛を必要とする」としたが「市場の無視」は高くついた。ゴルバチョフは「市場改革」と「市民社会」の解放⁽²¹⁾という課題から「社会主義的多元主義的」政策形成を導こうとしたがこれもまた「市場の扉」を開けただけであった。パンドラの箱を開けたら何がそこから出てきたか。膨大な数の社会的弱者である。自己限定的革命とは「政党国家には直接挑戦しない」ことを指していた。最後に「確固とした自由主義的政治理論」を展開した者としてハヴェル (Vaclav Havel) が登場する。「所有権の確立や法による支配によって、国家から離反した「自己形成的」「自己限定的」市民社会は、必然的に市場によって構成されることになる」⁽²²⁾。ここから「政治的民主主義と資本主義は、今や同一のものとなった」⁽²³⁾。自由民主主義的制度と自由市場経済とは接合してしまう。つまりここではヘトクウィルプラスミス⁽²⁴⁾なのである。東欧の反体制知識人の「自己形成的」市民社会論は最初から幻想であった。「自己限定的」市民社会が資本主義を通過することなしに共産主義を民主化できるという彼ら(東欧知識人≡筆者)の願望は、自由主義的限界を越えるものではなかった」⁽²⁴⁾。

(b) 市民社会と資本主義

エーレンベルクは「第八章 市民社会と資本主義」でアレントやトクヴィルを論拠としてつくられた東欧の市民社会論が、市場の鉄の論理により砕かれた後、アメリカにおいて「多元主義的社会科学」を論拠とする市民社会賛

美が起こったという。トルーマン (David Truman) の多元主義は社会的階級的な政治を「競争的利益団体の取引関係」(市場モデル) に代えることにその目的があった。これは市民社会における構成員を統合する様々な中間諸団体の存在と、「ゲームの規則」(「神の見えざる手」に代わるもの) の存在が前提となる。⁽²⁵⁾ アーモンド (Gabriel Almond) とヴァーバ (Sidney Verba) は「ゲームの規則」を基礎づけるものとして「政治文化 (市民文化) 論」を展開した。民衆扇動に代わってエリートに指導されながら私的関心を明確にし表現していく中間諸団体が市民の体制への忠誠心を担保する。しかし多元主義は、一九六〇―一九七〇年代の公民権・反戦・フェミニズム運動に表明された私的総和以上のものを求める運動の高まりのなかで既に破産していたとエーレンベルクはいう。

次にエーレンベルクはトクヴィル批判と関連づけて「グラムシの再発見」について述べる。市民社会はヘゲモニー形成の場であり国家の機能はヘゲモニーと強制の結節である。市民社会は自主的諸団体の自立的領域ではなく資本主義的社会の他領域と同じく階級的権力や市場関係や商品形態によって日々編成される場なのである。

そこでさらにエーレンベルクは商品化された「公共圏」としての市民社会を分析しているアドルノ (Theodore Adorno) やホルクハイター (Max Horkheimer) やマルクーゼ (Herbert Marcuse) やアレント (Hannah Arendt) やハーバーマス (Jürgen Habermas) について触れる。アドルノとホルクハイターによれば市場の勝利と文化産業によって生活そのものが商品化されてしまった。アドルノとホルクハイターを受け継いだマルクーゼによればすべてのものの交換価値化は規範意識を道具的合理性の計算に代えてしまい「全面的に管理された社会」の台頭を可能とする。ハーバーマスは、市場・商品化の浸透による「生活世界の植民地化」から市民的公共圏を守るためには討議的倫理により日常生活を民主化することが必要だといったが、エーレンベルクは物質的な不平等状態の下で合理的批判的討議は成立しえないのではないかと批判している。⁽²⁶⁾ 要するにエーレンベルクは「市民社会の商品化によつ

て、公共的生活が市場の力に抵抗しえなくなりつつある⁽²⁷⁾といったのである。そこでエーレンベルクは第八章の最後で「コミュニケーション」(ベラー (Robert Bellah) やサンデル (Michael Sandel) やパットナム (Robert Putnam)) の市民社会観を検討する。コミュニケーションは主体的参加を前提とする地域的ヴォランティア諸団体の活動によりトクヴィルの市民社会の再生をはかり市場権力や私利私害を緩和していこうとするが、エーレンベルクは小さな市民社会が大きな国家や市場を規制できるのかまた市民社会が政治や経済からの避難場所たりえないのではないかという疑問を発する⁽²⁸⁾。エーレンベルクは、市民社会自身に固有な調整能力があるとしても、スコポル (Theda Skocpol) が指摘するように、アメリカの市民的組織は国家の諸機構が育成したものでありまた政治や経済が市民社会を編成している現実を見なければならぬという。

四 市民社会の変革

エーレンベルクは「第九章 市民社会と民主政治」で「一九世紀初期のニュー・イングランドのコミュニティにおける直接民主主義に由来する概念(トクヴィルの市民社会概念)筆者」は、かつてない経済的不平等を刻印する今日の高度に物質的な大衆社会において、公共生活の信頼すべきモデルとはなり得ない⁽²⁹⁾と断言する。エーレンベルクによればそもそも市民社会は政治的諸活動領域と経済的諸活動領域の間の「グレーゾーン」に位置する。市民社会は「外部からの自立をめざしつつも外部による決定に服する」存在である。エーレンベルクによれば市民社会は実体として存在するのではなく「発見的な装置」として存在するのであり、また市民社会は、市民社会内部から外に出ていかない限り市民社会それ自体を十分に規定できない⁽³⁰⁾。エーレンベルクによれば市民社会の二「市民社会の概念史」の(a)「古代と中世の市民社会論」と(b)「中世から近代への移行期における市民社会論」は国家権

力が社会生活を可能にしたことを示唆している。市民社会は一面国家によって形成され支持され操作され抑圧されるのもちろんだが、他面国家権力を限定することにより民主主義に貢献することもありうる。しかしマッコネル (Grant McConnell) が指摘するように、市民社会内部の私的・中間諸団体の組織的一貫性や効率性の要求が、民主主義を抑圧し公共的価値を排除することもありうる。今触れた市民社会が宿命としてもつ両面性というコンテクストから見ると、キング牧師の「公民権運動」が南部の人種差別と戦うためにジョンソン政権に頼らざるをえなかった理由が分かるであろう。⁽³¹⁾ またマンスブリッジ (Jane Mansbridge) は、タウンミーティングの統合方式として出てくる「地域中心主義」が、しばしば諸利害の衝突を覆い隠し、既に不利益を被っている市民にさらに被害を被らせることがあることを分析している (つまりポスト政治による少数意見の抑圧)。

抑制のきかない市場の力が今日市民社会や政治的民主主義に与えている影響を認識することが最も重要である。エーレンベルクはいう。「経済は、その指令が、公的・私的生活の隅から隅まで浸透し、それらを組織する圧倒的に強力な社会諸関係である⁽³²⁾」と。我々はグラムシから学んだと思われるエーレンベルクが「市民社会を形成する社会的全体性は不平等と抗争の領域であること、そして市民社会を活性化するためには善き習慣や「市民的討議」よりも、国家政策に対する高度な政治的闘いが必要であること⁽³³⁾」を自覚するのが必要だといっていることに注目しよう。市民社会は麗しい調和の場あるいは自由と平等が実現されている場ではなく「不平等と抗争の領域」である。そこからエーレンベルクは次のようにいう。「民主主義を経済・国家・市民社会に拡充していくことは、現代生活の中心課題である。常にそうであつたように、この課題は、富の再配分とともに始まることになる包括的な政治活動と政治理論を必要とする⁽³⁴⁾」と。だから市民社会は「マルクスが正しく考えたように」解決が見出される答⁽³⁵⁾が存在する場ではなく「解決されるべき問題⁽³⁵⁾」が存在する場なのである。市民と市民社会の問題を根底から考え抜き発

言したとは思われない政治家の鳩山は市民社会という言葉を「解決が見出される答」として読み込んでしまったからこそ市民と市民社会を持ち上げ、老獪な政治家の中曾根は市民と市民社会という言葉が「解決されるべき問題」を孕んでいるのを知っていたからこそ「市民」という言葉ではなく「国民」という催眠術的言葉を選択し我々に投げつけたといえよう。我々は市民社会論の歴史と現代市民社会の実体を認識するための格好のテキストとしてエーレンベルクの『市民社会論』を得たことを素直に喜ぶべきであろう。

(1) ジョン・エーレンベルク (吉田傑俊監訳)、『市民社会論』(—歴史的・批判的考察—)、青木書店。原著は次のとおりである。John Ehrenberg, *Civil Society* (—The Critical History of An Idea—), New York University Press, 1999。

- (2) ジョン・エーレンベルク、同書、三一八頁。
- (3) ジョン・エーレンベルク、同書、「日本語版への序文」、五頁。
- (4) (5) ジョン・エーレンベルク、同書、「序文」、一五頁。
- (6) ジョン・エーレンベルク、同書、「序文」、一六頁。
- (7) ジョン・エーレンベルク、同書、二九頁。
- (8) ジョン・エーレンベルク、同書、三二頁。
- (9) ジョン・エーレンベルク、同書、二四頁。
- (10) ジョン・エーレンベルク、同書、二二八頁。
- (11) ジョン・エーレンベルク、同書、一〇六頁。ルターは人間がこの世(外的世界)では不平等で不自由であると考えたのに対してJ・カルヴァンは人間が、この世では墮落した自由と墮落した平等に落ちているという意味で、自由であり平等であると考えた点で異なる。

- (12) ジョン・エーレンベルク、同書、二二八頁。
- (13) ジョン・エーレンベルク、同書、一八頁。
- (14) ジョン・エーレンベルク、同書、一五一頁。
- (15) ジョン・エーレンベルク、同書、一五五頁。
- (16) ジョン・エーレンベルク、同書、二〇六頁。
- (17) ジョン・エーレンベルク、同書、二四〇頁。
- (18) ジョン・エーレンベルク、同書、二四一頁。本稿の本文では「第五章 市民社会と国家」を説明しなかった。エーレンベルクは第五章でまさに現代国家論あるいは現代政治学にとり重要なテーマとなる「国家と市民社会の関係」をカントとヘーゲルとマルクスの市民社会論から分析しているので一瞥することにしよう。カントは超越論的（前経験的）な道徳律（定言命法）を、人間の意志に宿る「実践理性」のうちに基礎づける。カントは内心の道徳律によって「感覚的世界」の必然性から超出し自由を獲得した人間がつくる公共圏として、「目的の国」あるいは「道徳的共同体」としての市民社会をとらえていく。カントは法治的共和国の諸制度を媒介としながら個人性と普遍性あるいは敵対と連帯を調和させようとした。つまりカントは市民社会をエゴイズムを越えた基盤に据えようとした。フランス革命は国家統一を遂行し封建的特権や中間諸団体を解体していった。市民社会の基盤は出自よりも所有に置かれ、市民社会は経済過程に依拠するようになった。ところが国家はそのような市民社会から形式的に分離され独立していった。普遍的國家（法の平等）と「特殊的市民社会（経済活動の自由）」が顕現しヘーゲルが出現する基盤をつくった。ヘーゲルによれば「國家」は「市民社会」の敵対性を外からまた上から調停し、各人を自立した「人格」ととらえつつ、各人の特殊的利益の追求を普遍的目的の実現に接合する。客観的な「人倫」としての國家において、市民社会の活動は保障され自由が現実化する。ヘーゲルの後にマルクスが現れる。マルクスの目的は欲望の体系としての市民社会自体の止揚をめざすことにある。「政治的解放」（國家からの市民社会の解放）は「人間的解放」（市民社会の民主化・人間的社会的実現）

にまでいかなければならない。そのような解放の主体がプロレタリアートとなる。エーレンベルクは鋭くマルクスを批判して次のように述べた。「市民社会を民主化するために市場に国家権力を行使することは、市場の廃止以上に、国家の死滅ではなく市民社会そのものを死滅させてしまうことにはならないだろうか」(ジョン・エーレンベルク、同書、二〇四頁)。我々は市民社会の解体から何が出現したかを、左右全体主義の台頭から考えて見るべきであろう。

- (19) ジョン・エーレンベルク、同書、二四五頁。
- (20) ジョン・エーレンベルク、同書、二六三頁。
- (21) ジョン・エーレンベルク、同書、二六六頁。
- (22)(23) ジョン・エーレンベルク。同書、二七一頁。
- (24) ジョン・エーレンベルク、同書、二七三頁。
- (25) ジョン・エーレンベルク、同書、二七八―二七九頁。
- (26) ジョン・エーレンベルク、同書、三〇五頁。
- (27) ジョン・エーレンベルク、同書、二九九頁。
- (28) ジョン・エーレンベルク、同書、三〇九頁。
- (29) ジョン・エーレンベルク、同書、三一七頁。
- (30) ジョン・エーレンベルク、同書、三一八―三一九頁。
- (31) ジョン・エーレンベルク、同書、三二六―三二七頁。
- (32) ジョン・エーレンベルク、同書、三三六頁。
- (33) ジョン・エーレンベルク、同書、三三七頁。
- (34) ジョン・エーレンベルク、同書、三三八頁。
- (35) ジョン・エーレンベルク、同書、三二二頁。