

ルソーにおける
政治的身体と一般意志

平 光佑

目次

はじめに	1
第一章 政治的身体論とその歴史的背景.....	5
第一節 政治的身体としての政治体——概念の歴史.....	6
第二節 近代の政治的身体論へ——国家の死の主題化	11
a. マキアヴェリの国家論——病と治療薬の比喩.....	11
b. ホッブズの社会契約説——「可死の神」としての国家.....	14
第二章 ルソーの政治的身体論	18
第一節 先行研究.....	18
a. ヘイルの見解——アナロジーの競合？	18
b. ベルナルディの見解——化学パラダイム	20
第二節 『政治経済論』に見られる身体のアナロジー	23
第三節 『社会契約論』に見られる身体のアナロジー	26
第三章 ルソーにおける政治体の生と死.....	31
第一節 政治体の生	31
第二節 政治体の死としての「アナーキー」	37
第三節 独裁について	39
第四節 ルソー政治思想における抵抗の問題.....	41
第四章 一般意志と特殊意志の結合はいかにして可能か.....	45
第一節 人類の一般意志と「独立人」の問い.....	46
第二節 ルソーと「社会的領域」	49
第三節 ルソーの「意志」概念再考	54
第四節 一般意志と特殊意志の結合	56
第五章 理性と情念.....	61
第一節 市民宗教の解釈をめぐって	61
第二節 人間における「弱さ」	64
第三節 「弱さ」と悪	68
第四節 悪人と政治	71
第六章 ルソーにおける啓蒙の問題——人民が人民になること——.....	75
第一節 問題の所在	75
第二節 「完成能力」と啓蒙	77

第三節 「完成能力」と教育	79
第四節 「完成能力」と政治	82
第五節 法と習俗.....	85
おわりに	88
註.....	92
文献一覧.....	97

はじめに

本論文の目的は、ジャン=ジャック・ルソーにおける「政治的身体(corps politique)」の概念に着目することによって、『社会契約論』の有機的・統一的読解を提示することである。

『社会契約論』の国家論は三つの基本原理から構成されていると考えることができる。その三つとは、「社会契約」、「一般意志」、「人民主権」である。第一に「社会契約」とは、「それによって人民が人民になるような行為」(CS I V 359)、すなわち国家創設の行為のことである。第二に「一般意志」とは、人民の持つ常に正しい意志のことである。そして第三に「人民主権」とは、主権は人民に存しており、それを政府に委譲することはできないということである。『社会契約論』をいかに読解するかということは、結局、これら三つの概念をいかに理解するかということに帰着する。しかし、言うまでもなく、それらの概念は互いに不可分に結びついているのであり、それぞれを個別に説明することはできない。そうであるとすれば、重要なことはむしろ、それらがいかにして関連し合っているのかを示すことではないか。その点に関して、ルソーが明晰な叙述を行なっているとは言い難い。そして『社会契約論』を読むことの困難も、まさにこの点に存している。したがって、『社会契約論』を有機的・統一的に読解するという本論文の目的は、何よりもまず、これら三つの基本原理の有機的・統一的関連をいかにして提示できるかということにかかっている。そして、この目的を果たすために、本論文では「政治的身体」という概念に着目するのである。

しかし、なぜ、「政治的身体」概念に着目することが『社会契約論』の有機的・統一的読解に役立つと言えるか。それは、この「政治的身体」という用語がまさに、国家の有機的結合を説明するために作られたものだからである。「政治的身体」は、通常は「政治体」とも訳されるように、「国家」を意味する政治学用語の一つである。それゆえ、この用語は『社会契約論』においては、同じく「国家」を意味する *État* や *Cité*、*Puissance* などの類義語とみなされる。しかしながら、この「政治的身体」には特定のニュアンスがある。すなわち、この用語には、国家と身体とのアナロジーが含意されているのである。ただし、そのようなアナロジーの発想自体は、決してルソーの独創ではなく、むしろ古典的でさえある。古典的な意味合いでは、たとえば次のような用例を考えることができる。すなわち、人間の身体においては、頭が命令し四肢がそれに従うのが当然であるように、国家という身体においては、頭としての王が命令し、四肢としての臣民がそれに従うことが必要とされる、というものである。ルソーが「政治的身体」という用語を使う場合もやはり、こうした主従関係につ

いての合意があると考えてよい。

しかしながら、このような言明に対しては次のような疑念が差し挟まれるかもしれない。人民主権を唱えるルソーが、こうした主従関係を正当化するアナロジーをそのまま踏襲するはずがあるだろうか、と。というのも、人民主権の理論から導かれる重要な帰結の一つは、市民は皆平等であるということ、すなわち市民間に主従関係はないということだからである。そうであるとすれば、ルソーにおける「政治的身体」のアナロジーには、従来とは異なる、別の意味合いが付加されていると考えるべきであろう。われわれの考えでは、ルソーの「政治的身体」の独自性は次の二点に見出される。第一に、身体に宿る「意志」を強調した点である。「一般意志」とは、「政治的身体」に宿る意志のことなのである。第二の独自性は、身体の可死性を強調した点である。ルソーは次のように言う。「政治体は、人間の身体と同様に、生まれた時から死に始める」、と(CS III XI 424)。つまり、人間の身体が生まれ、生き、そして死んでいくように、政治的な身体としての政治体もまた、生まれ、生き、そして死ぬということである。ルソーの「政治的身体」概念のこのような特色に注目するならば、「社会契約」、「一般意志」、「人民主権」の有機的・統一的連関は、次のように説明することが可能になるだろう。すなわち、国家はまず「社会契約」によって誕生する。そして、国家は、その身体に「一般意志」が維持される限りにおいて生存する。そして、生命の原理としての「一般意志」を有しているのは人民であり、政府はその「一般意志」に従う存在なのであるから、主権はあくまでも人民に存しているのである。この最後の点に関して言えば、「政治的身体」のアナロジーに含意される支配と服従の関係は、市民同士の関係ではなく、人民と政府との関係へと適用されることによって、ルソー国家論のなかに整合的に残存しているのである。

以上が、「政治的身体」概念に着目して『社会契約論』を読解するという、本論文における議論の大筋である。しかしながら、それによってルソー国家論の基本原理の相互連関が明らかになったとしても、それだけでは『社会契約論』の全体を解明したことにはならない。なぜなら、『社会契約論』は単に国家の原理について論じているだけではなく、国家の運営管理についても論じているからである。つまり、われわれはルソー国家論の原理を明らかにした後、さらに、それと表裏一体の関係にある統治論についても検討しなければならない。特に重要なことは、いかにして「一般意志」は成立可能であるのかを明らかにすることである。なるほど、原理としてみれば、「一般意志」とは、定義上、常に正しい意志である。しかし当然のことながら、現実としては、それは各市民の持つ「特殊意志」と対立することが

ある。それらを一致させるのは、統治の問題である。ルソーは『政治経済論』において、それらが一致することは「奇蹟」と書いている(EP248)。では、その「奇蹟」をどのようにして起こすのか。『政治経済論』が残したこの課題は、『社会契約論』において再び取り組まれることになる。ところが、『社会契約論』の議論は、その「奇蹟」について論じた章において最も脆弱さが現れている。というのも、ルソーは、この奇蹟を起こすためには「立法者」や「市民宗教」が必要であると言うからである。従来の研究者たちは、一般意志と特殊意志の一致を宗教の力に頼ろうとするそれらの章に、ルソー国家論の破綻を見ようとしてきた。言い換えれば、それらの章は、三つの基本原理を逸脱しているように見えるのである。しかし、われわれは、それらの章が『社会契約論』の有機的・統一的連関を損なうものであるとは考えない。そのことを示すためには、やはり「政治的身体」の視座に立つことが有効である。つまり、『社会契約論』における「宗教」についての議論の核心にあるのは、「政治的身体」が持つ「情念」の問題であると考えるのである。ルソーは決して、宗教の神秘的な力に頼って「奇蹟」を起こそうとしているのではないのである。そのように考えるならば、一般意志と宗教の関係も整理がつく。すなわち、一般意志が政治的身体の生命の原理であるのに対して、宗教は政治的身体の活力である情念を制御するものなのである。

このように、『社会契約論』は政治的身体論として読解することができる。そして、それは、ルソーの国家論がルソーの人間学に基づいていることを意味している。であるならば、ルソーの言う「奇蹟」がいかにして可能になるのかを明らかにするためには、ルソーの人間学の分析が不可欠であろう。ルソーの人間学については、『エミール』『サヴォワ助任司祭の信仰告白』(以下、「信仰告白」と略記)のテキストを参照することができる。このテキストを検討する目的は、人が「意志する」とは、どのような精神の作用を意味しているのかを明らかにすることである。なぜなら、国家が「一般意志」を持つとは、政治的身体としての国家が「意志する」ということに他ならないからである。「信仰告白」における人間学の分析を通じて得られる「意志」についての理解は、『社会契約論』における「特殊意志」や「一般意志」についての理解にも適用できるはずであり、それが、ルソーの言う「奇蹟」の秘密を解く鍵となるだろう。われわれの見立てでは、重要なことは、特殊意志と一般意志とは、ともに「意志」である点において共通性を持っているということである。特殊意志と一般意志の一致という「奇蹟」は、この共通性を媒介にすることで可能になるはずである。そして、そうであるとすれば、特殊意志と一般意志とは対立するものではないということになるだろう。むしろ、われわれは次のように結論づけなければならないだろう。すなわち、一般意

志は特殊意志の肯定によって成立する、と。

ルソー国家論をその原理と統治の両面から明らかにした後、最後にわれわれは、ルソーにおける「啓蒙」の問題を論じる。というのも、特殊意志と一般意志の一致という「奇蹟」は、その可能性を市民自身が実践するのでなければ、机上の空論に終わるからである。ただし、本論において「啓蒙」とは、単に市民を教育することによって特殊意志と一般意志との一致を教える、ということではない。議論の視座を与えるのは、やはり「政治的身体」の概念である。つまり、人間が成長するように、政治的身体としての国家が成長するとはどういうことかを考えなければならないのである。換言するなら、それは政治的身体の「完成能力(perfectibilité)」について考えることである。つまり、政治的身体が一般意志を体現することは、政治的身体が完成されることを意味するのである。

以上の議論を改めて本論の構成に従って示せば、次のようになる。第一章「政治的身体論とその歴史的背景」では、「政治的身体」のアナロジーが中世から近代にかけて反復され変容されていくなかで、主権国家の成立とともに「政治的身体」の死が主題化されてく過程を明らかにする。第二章「ルソーの政治的身体論」では、『政治経済論』と『社会契約論』を取り上げながら、ルソーにおける「政治的身体」のアナロジーは、「意志」や「生と死」の比喩の用い方に独自性があることを明らかにする。第三章「ルソーにおける政治体の生と死」では、ルソーにおける「政治的身体」概念の特徴である「生と死」という観点に特に焦点を当てて、政府の執行権に対する人民の立法権の優位について論じる。第四章「一般意志と特殊意志の結合はいかにして可能か」では、ルソーの人間学における「意志」概念の分析を通じて、特殊意志と一般意志との一致という「奇蹟」を可能にするための媒介は何であるかを明らかにする。第五章「理性と情念」では、『エミール』「サヴォワの助任司祭の信仰告白」と『社会契約論』「市民宗教について」とにおける宗教観の違いについて検討することで、後者における宗教の道具的性格を明らかにし、さらに、一般意志を形成する過程における情念の処理に関して、宗教が重要な役割を果たしていることを明らかにする。最後に第六章「ルソーにおける啓蒙の問題——人民が人民になること——」では、『社会契約論』「立法者について」の章で言及される「啓蒙」の問題について、『エミール』における市民教育論と比較しながら検討し、人民が真に自律的な主権者になるための条件を明らかにする。

第一章

政治的身体論とその歴史的背景

国家は自然発生的に出現するのではない。国家は人為的に生み出されるものである。そして、この国家創設の行為が社会契約と呼ばれる。では、その社会契約とは一体どのようなものであるか。

改めて言うまでもなく、ルソーの『社会契約論』の主題はその点にある。言い換えれば、『社会契約論』は国家の起源を問題にしているのである。しかし、実際のところ、社会契約がどのような条項を含んでいるかといったことについての記述は、全四編からなるこの著作のうち、最初の一編だけでほぼ尽きていると言ってよい。第一編第六章で、ルソーは次のように書いている。「もし社会契約から、その本質的でないものを取り除くと、それは次の言葉に帰着することがわかるだろう。『われわれの各々は、身体とすべての力を共同のものとして一般意志の最高の指導の下におく。そしてわれわれは各構成員を、全体の不可分の一部として、ひとまとめとして受け取る』」(CS I VI 361)。しかし、当然ながら、『社会契約論』の議論全体は、この一行の文章によって言い尽くされるわけではない。なるほど、社会契約によって国家は誕生する。しかし、それでは、国家が誕生した後、それをどのようにして運営し管理していけばいいのか。それこそが全編を通してルソーが説明しなければならなかったことである。そしてその際にルソーが利用しているのが、身体のアナロジーである。「政治体(corps politique)は、人間の身体と同様に、生まれた時から死に始める」(CS III XI 424)。社会契約は、「政治的身体(corps politique)」を、すなわち政治体を生み出す行為であるが、それは同時に、その瞬間から政治体が死へ向かって行くことを意味している。したがって、国家をいかに運営し管理するかを考えることは、政治体をいかに死から守るか考えるのと同義である。

政治体を生かす原理は、政治体を死なせる原理でもある。なぜなら、もし生かす原理に間違いがあれば、たちまち政治体の死に繋がるからである。それゆえ、社会契約の観点から見れば、社会契約という結合行為が政治体に生命を授けたのだとすれば、政治体を最終的に死へと向かわせるのはこの同じ社会契約の問題であるということになる。そうであれば、社会契約に関するルソーの課題は、それを破壊するような要因を洗い出し、いかにして政治体の死を避けることができるかを考えることにある。ルソー研究における「病と治療薬」の比喻は、この課題に由来する。すなわち、政治体の動かし方を意味する統治術は政治体が罹患し

うる病を網羅し、それを予防し治療するため手段なのである。

ルソーは、『学問芸術論』で近代社会を墮落した時代と診断して以来、それに治療薬を与え、病の克服を試みた。治療薬や治療法はいろいろあるが、なかでも政治という治療法は、国家を変革することで人間を救おうとするラディカルな方法である。しかし、国家を人間に見立てること自体はルソーの独創ではない。それどころか、それは西洋においては長い伝統を有する理論であり、その歴史から見れば、国家の生と死、病と治療薬といった比喩もまたこの身体のアナロジーの一つのヴァリエーションにすぎない。というのも、ホッブズによって強権的な政府を擁護するために用いられた社会契約説を、人民主権論を基礎付ける理論へと根本から転換してしまったのと同様に、ルソーは政治的身体という古い観念をもまた、人民主権の主張に沿うように組み替えているからである。古びた理論に新しい解釈を施して革新的な理論を提示すること、それは病そのものの内から治療薬を取り出そうとするのと同じ構造をもつ、優れてルソー的な発想なのである。

本章では、中世から近代までの身体のアナロジーの歴史を辿り直し、政治的身体としての政治体の管理・運営、すなわちその生と死というモチーフがどのようにして政治学の主題として前景化してくるのかを明らかにする。

第一節 政治的身体としての政治体——概念の歴史

カントーロヴィチの研究によれば、政治的身体という言葉が歴史上に出現するのは、十三世紀のことである¹。なぜこのような奇妙な言葉が造語されなければならなかったのか。それを知るためには、中世ヨーロッパを通じて戦われた、教会権力と世俗権力との抗争の歴史を知る必要がある。結論を先取りしていえば、政治的身体という言葉は、以前から存在した神秘的身体という言葉をもとに換骨奪胎するかたちで造語されたのである。政治的身体という言葉には、教会（＝神秘的身体）の権力からの独立への意志が込められている。そこでわれわれは、カントーロヴィチにしたがって、まずは神秘的身体とは一体何であるかを理解するところから始める。

ある共同体を指し示すために身体の比喩を用いる伝統は、聖書に始まる。キリスト教信徒によって形成される教会（霊的共同体）をパウロが「キリストの身体」と呼んだのがそれである²。共同体の有機的に結合した様を、身体という言葉に仮託したのである。

フランク王国カロリング朝の時代には、聖餐で用いるパンとぶどう酒を指して「キリストの神秘的身体」と呼ぶ慣行が見られた³。パンとぶどう酒は聖餐においてそれぞれキリストの肉体と血に変わるとされ、それらを分け与えられることによって信徒たちは共同体の一員としての自覚を血肉化していくことになる。

十二世紀中葉になると、上述の二つの言葉の意味が逆転する。すなわち、「キリストの身体」がパンとぶどう酒を指す言葉として用いられるようになり、反対に「キリストの神秘的身体」が教会を指す言葉として用いられるようになった。この逆転には、教皇グレゴリウス七世と神聖ローマ皇帝ハインリヒ四世の聖俗両権の間で闘われた、叙任権闘争が深く関係している。この闘争の顛末は「カノッサの屈辱」という歴史用語とともによく知られているが、ごく簡潔に要約すれば、教皇グレゴリウスは皇帝ハインリヒを破門し、ハインリヒが雪の中破門解除を請うという形で、つまりは教皇側の全面勝利で終わり、これを機に教会権力は絶頂期を迎えることになる。

しかし、それは歴史の表層に過ぎない。今問題は、この事件によって神秘的身体という言葉にどのような意味上の変化がもたらされたかである。そこで、ローマ・カトリック教会内部に目を向け、教会学者の立場に立ってこの出来事を捉え直してみると、どのようなことが見えてくるか。なるほど教会権力が世俗権力を破壊し、この世の序列を示したことは歓迎すべき事態であるかもしれない。しかし、教会はそもそも何のために存在しているのか。教会の意義は魂の救済など霊的な事柄に専心することにあるはずである。確かに世俗国家に対する教会の優位を示したことは意義深いことには違いなかったが、反面それは教会が単なる権力機構としてしか自らの存在意義を示せないことを明らかにしてしまった。別の言葉で言えば、この時教会は世俗国家と戦うことで自ら世俗化していき、脱神秘化を進めていってしまったのである。

「キリストの神秘的身体」という言葉は、このような由々しき事態に対する教会学者の危機感を表している。それは、むしろ教会の神秘性が失われることへの防衛反応なのである。この言葉は教会の自己確認とみなされる。カントーロヴィチはこの事態に関して次のように述べている。「この言葉は、教会史における一つの転換期に採用されるに至った。叙任権闘争の後、様々な理由によって、政体としての『教会の制度的・団体的な側面があまりにも強調されすぎる危険』が生じていた。これは、中世における教会の世俗化と呼ばれるものの始まりであり、この世俗化の過程に対しては、教会の統治体や聖職位階制の技術的な機構でさえをも意図的にいっそう「神秘的」に解釈していこうとする試みによってバランスを保つ

必要があったのである」⁴。

ところで、時代がすすんで十三世紀になると、今度は「教会の神秘体」あるいは教会の「神秘的人格」という言葉が使われるようになる。トマス・アキナスによるこのような言葉の使い方は、教会組織を法学的思考によって捉え直そうとする動きの一環であるが、それは教会組織の擬制性の強調とみることができる⁵。

さらに十四世紀になると、われわれにとって最も重要な「政治的身体」という言葉が登場する。背景にはやはり、教会権力と世俗国家の権力との対立があり、今度の登場人物は教皇ボニファティウス八世と、フランス国王フィリップ四世である。その顛末は「アナーニ事件」や「教皇のバビロン捕囚」と呼ばれる出来事とともに記憶されている。ボニファティウスはフィリップとの対立を念頭に置きながら、次のような教令を発する。「信仰により促され、余は普遍にして使徒的なる唯一の聖なる教会を信ずるべく義務づけられている。〔……〕この教会の外では救済の罪も赦しもありえない〔……〕、そしてこの教会は、キリストを頭とする一つの神秘体を表しており、キリストの頭は神である」⁶。世俗の政体は教会の一部を成す存在に過ぎず、教会からの独立は断じて認められないということである。「キリストの身体」というアナロジーはそのことの端的な表現なのである。ところがボニファティウスは、アナーニ滞在中にフィリップの政略によって拉致され、そのままアヴィニョンの地に「捕囚」されてしまう。こうして教会権力と世俗権力は勢力を逆転し、自信をつけた世俗国家は自らを「国家の神秘的身体」と称するようになる。このようにして、世俗国家は教会と同等の地位を主張することになる⁷。

しかし同時期、さらなる重要な一歩が世俗国家によって踏み出される。すなわち、世俗国家はむしろ「神秘的身体」という呼称を自ら振りほどこうとする動きを見せるようになるのである。そして「神秘的身体」に取って代わったのが、「政治的身体」という呼称である。どうということだろうか。

結論から言えば、彼らはもはや「神秘的」である必要がなくなったのである。教会が自ら「神秘的」と名乗るのとは別の論理で、世俗国家は自らの存在を根拠づけられるようになったということである。カントーロヴィチは次のように述べている。少々長くなるが、重要な箇所なので省略せずに引用しよう。

十三世紀の間によく用いられるようになった、もうひとつ別の観念が存在した。「政治的身体」という観念である。この観念は、初期団体理論の時代およびアリストテレスの再

興の時代と不可分に結びついていた。

「神秘体」という用語は間もなく、アリストテレス的な意味において、＜道徳的かつ政治的な身体＞(corpus morale et politium)と言われうる、すべてのものに適用可能となっていた。後期中世の政治言語に対するアリストテレスの影響を、ここであえて評価することはできないし、この後、国家がアリストテレスの影響によって「政治的身体」として解釈されるだけでなく「道徳的身体」ないしは「倫理的身体」として性格づけられたことの意義を、ここで問題にすることもできない。いずれにしても国家は、それゆえまた他のあらゆる政治的集合体は、自然理性の結果生じたものと理解されたのである。国家は自らの内に道徳的目的を有し、自己固有の倫理的規範を備えた制度と見なされた。そして法学者や政治理論家は、＜道徳的かつ政治的な身体＞としての国家を、教会の＜神秘的かつ霊的な身体＞(corpus mysticum et spirituale)と比較し、両者を対照的に配置する新たな可能性を与えられることになった⁸。

「政治的身体」という言葉が生まれてきた背景にはアリストテレス哲学の再興がある。この事実は「神秘的身体」から「政治的身体」への変遷を考えるうえで極めて重要である。数世紀前にイスラーム経由で古代ギリシアが再発見されて以来、西洋ではアリストテレス哲学の研究が着々と進められていた。アリストテレス哲学は、時代的に見て当然ながら、キリスト教の影響を受けていない。それゆえ、神学者や教会学者にとってアリストテレス哲学はキリスト教の権威を揺るがしかねない脅威であった。アリストテレスに直面したトマス・アクィナスが理性と信仰の調和に苦心したことはよく知られている。しかし他方でそれは、教会権力に対峙しながら台頭しつつあった世俗国家の政治理論家たちを勇気づけるものでもあった。キリスト教の支えなしにポリスを運営した古代ギリシアの国家論は、教会権力を排除して自律した統治体を打ち立てようとする政治学者たちの理論武装を可能にするものだったからである。キリスト教の影響を受けていないという点において、古代ギリシアの国家はまさに世俗的である。教会勢力からの脱出を図る世俗国家は、アリストテレスの国家論に強力な後ろ盾を得たのである。世俗国家が自然理性の発露として生まれてきたものであるとすれば、そこに教會的な神秘性を持ち込む必要はない。先にわれわれは、世俗国家はもはや神秘的である必要がなくなったと言ったが、それはこのような意味においてである。

要するに、世俗国家は「神秘的」であることをやめて「政治的」になったということである。しかし、この場合の「政治的」とはいかなる意味をもつのか。「神秘的身体」ではなく

「政治的身体」を問題にするということは、この「政治的」という言い方で改めて国家の成立が問題になったということである。それゆえ、政治学は国家とは何かという問いに答えるものでなければならないのである。

もう一つ、別の角度から言及しておかなければならないことがある。それは、カントーロヴィチの著作の主題でもある「王の二つの身体」という観点である。これは王権の永遠性を言うために英国で発展した理論である。この理論によれば、王は「自然的身体」と「政治的身体」という二つの身体を有している。「自然的身体」が怪我もすれば病気にもかかり最後には死に至る身体であるのに対して、「政治的身体」は決して死ぬことのない身体である。この理論は最初、王権の継承について説明するために用いられた。一人一人の国王は、個別の見れば明らかに死を免れ得ない。それにも関わらず、王権だけは次の王に継承されるのはなぜなのか。単純に考えれば、王の死とともに王権も消滅して然るべきだろう。そうならないのは、王が「自然的身体」とは別に「政治的身体」をまとっているからである。「政治的身体」が不可死の身体として次の王に移ることによって、王権は永遠不滅に継承されていくのである。王位継承の際に行われる荘厳な一連の儀式は、そのような理論に信憑性を持たせるためのものである。

この王の二つの身体の理論は、ピューリタン革命において意外な展開を見せる。ピューリタンたちは英国王の圧政への抵抗に際して、「King のために king と戦う」ことを掛け声とした⁹。どういうことか。King は王権つまり王の「政治的身体」を、king は個人としての王つまり王の「自然的身体」を指している。頭としての王と四肢としての臣民という単純な位階秩序に基づくなら、臣民が王に抵抗するということは理論的には不可能である。ところが王には二つの身体があるとなれば、臣民は王権の永遠性を祝福しつつ、同時に王に対して叛旗を翻すということが理論上可能になる。こうした従属と抵抗はすなわち、王の身体の二重性によって可能になるのである。

ここまでの議論をまとめておこう。「政治的身体」の概念は、中世の教会権力と世俗権力の対立構造の中で練り上げられてきた概念である。世俗国家は初め、教会の「神秘的身体」に対抗して自らもまた「神秘的身体」であることを主張した。しかしその後、アリストテレスの国家理論を取り入れることによって、世俗国家はむしろその世俗性を前面に押し出し、神秘的であるよりは理性的であることに自らの存在根拠を置くようになり、最終的には「政治的（ポリス的）身体」を自称するようになった。他方で、英国では独自に「王の二つの身体」なる理論が形成されていった。それは「自然的身体」と「政治的身体」を区別し、王権

の永遠性を理論化するとともに、革命の理論的根拠としても使われた。政治的身体の概念の歴史は複雑であるが、ここで重要なのは、それが政治的身体概念の可塑性を表してもいるということである。つまり、「国家は身体である」というテーゼは、時には政権の維持のため、時には政権転覆のために用いられたように、動的なものなのである。

政治的身体の概念については、なるほどカントーロヴィチの研究は中世における展開をめぐる考察に限定されているが、もちろんそれにとどまるものではない。次節では、政治的身体論の近代的展開について見ていこう。

第二節 近代の政治的身体論へ——国家の死の主題化

中世の政治的身体論は、国家の永遠性、不可死性の理論化を目指して彫琢されていったが、近代の政治的身体論はむしろ国家の可死性を前提としたところから展開されていく。近代の思想家たちは、国家は死ぬことがあるという厳然たる事実を前にして、改めて政治を語り直さなければならなかった。近代の政治学にとって、国家の死は単に思弁的な想定ではない。近代の世俗国家は、現実に死の可能性に絶えず晒されていたのである。

本節では、マキアヴェリとホッブズの政治学説を取り上げながら、彼らが「政治的身体」についてどのように解釈し、どのような議論を展開していったかを見ていく。ルソーはしばしばこの二人について批判的に言及するが、彼が政治的身体のアナロジーの用法を学んだのは両者からであると思われる。というのも、ルソーの文章とマキアヴェリおよびホッブズの文章には明らかな類似が認められるからである。われわれは、この二人の政治的身体論について検討することによって、ルソーの国家論の根本的な発想に触れることができるはずである。

a. マキアヴェリの国家論——病と治療薬の比喩

世俗国家が「政治的身体」として自らを規定し教会の権力圏から脱することが理論上可能になると、次に何が起きるか。世俗国家の並立あるいは乱立である。理論上、それら複数の世俗国家の間に優劣関係は立てられない。各々の国家が主権を有する自律した存在だから

である。すると現実の国際関係は、ヒエラルキーのない、アナキー状態になる。教会を中心とする中世的な秩序が崩壊した後の近代の政治情勢を特徴づけるのは、このように剥き出しの暴力が対峙する状況であった。そこで近代政治学の主たる問題関心は、国家がそのような状況をいかに生き残ることができるか、である。

国家の生存とは何を意味するか。政治学と倫理学の切断である。教会を中心とした中世世界には、確かに秩序があった。この秩序は時に世俗国家に対して抑圧的に機能したが、キリスト教道徳が世界に行き渡ることによって、調和が保たれていた。政治学と倫理学はその意味において緊密に連携していた。しかし、今やこの連携が崩壊する。別の言い方をすれば、善く生きることが問題なのではなく、生きることがすなわち善なのである。それゆえ君主は獅子にも狐にもならなければならない。いわゆるマキアヴェリズムである。

では、マキアヴェリズムとは何か。国家と人間の身体とのアナロジーである。そしてルソー研究の文脈において目を引くのは、彼がそこに「病」とか、それに対する「治療」といった比喩を付け加えていることである。マキアヴェリは、『君主論』の一節で次のように言う。

「賢明な君主ならば単に当面の騒乱に対してだけでなく、将来にも備えて、全力を挙げて対策を立てねばならない。なぜならば、早くからこれを予見するならば、容易に直すことができるから。しかし、あなたの目の前まで近づいてくるのを待てば、薬は間に合わない。なぜならば、病が癒しがたいものになってしまっているから。そしてこの場合には、あたかも肺を病む身体に関して医者が言うようなことが起こる。すなわち病気の初期において治療は優しく発見はし難い。だが時が進むにつれ、初期の発見が遅れて治療も施さなかったがために、症状の発見は易くなるが治療は難しくなる。それと同じような事態が政体に関しても起こる。すなわち、その政体のうちに生まれつつある病を早くから発見するときには——ただしこれは思慮深い人物にのみ許されることではあるが——すみやかに治癒させられるから。だが、その症状を発見しなかったがために、誰の目にもそれだとわかるほど事態を放置してしまった時には、もはや手の施しようもないから」¹⁰。すなわち、国家もまた身体と同様、病み、そして死ぬのである。それゆえ治療が必要になる。『君主論』の訳者はマキアヴェリが用いるこの「治療法」(rimedi)という比喩について、「これを平凡な『対策』の意と解するならば、企み多き書き手マキアヴェッリの文体のうちに、あまりにも言い落とされたものを感じてしまう。なぜならば、第三章〔この引用箇所が含まれている章——引用者註〕のキーワードの一つは『薬』であるから、と註釈している¹¹。

病と治療薬に関するマキアヴェリのこのような比喩表現は、彼の政治学の本質に関わっ

ている。それは、政治分析における彼の画期的な方法に由来する。これまで政治学は、たとえばアリストテレスが『ニコマコス倫理学』で言うように、倫理学でもあった¹²。人間をポリス的動物として規定する倫理観からすれば、当然、倫理学と政治学とは切り離せない。

ところがマキアヴェリにおいては、政治の問題はもはや善悪の問題、すなわち道徳の問題ではない。もはや、人間はポリス的動物ではない。国家は善を求める存在ではない。それゆえ、彼の政治学は、正当な国家にも不当な国家にも等しく適用することができる。彼が「賢明な君主」と言うとき、当然そこには悪賢さも含まれている。彼が君主の範として提示するのは、狐のような狡知と獅子のような威厳である。E・カッシーラーはカントを引きながら、マキアヴェリが君主に求める態度を「熟達の命法」に比している。「カントは言う。『ここでは、目的が理性的で善であるかどうかは問題ではない。そうではなく、目的を達成するために何をしなければならないかだけが問題なのである。医師が患者を完全に健康にするための処方箋と、毒殺者が確実に人を殺すために処方箋とは、どちらもその目的を完全に遂げるのに役立つという点において、同じ価値をもつ』。これらの言葉は、まさにマキアヴェリの態度と方法を記述するものである」¹³。

では、政治学者＝医者としてのマキアヴェリは、「国家＝政治的身体」の健康診断をどのようにして行うのだろうか。彼特有の用語法が、手掛かりを与えてくれる。umori という語である。マキアヴェリ研究者によれば、これは通常「欲望」とか「社会集団」と訳される語であるが、元の意味は「体液」であるという¹⁴。これは、ローマ時代のギリシャ出身の医学者、ガレノスの医学を受けた表現である。ガレノス医学によれば、人間の健康は、体内を流れる四つの液体（黄胆汁、黒胆汁、粘液、血液）のバランスに依存している。それら四つのバランスが取れているときには人は健康であり、反対にどれか一つが多過ぎたりすると、健康が損なわれ病気になる。マキアヴェリは、四液体説に従って国家に属する様々な社会集団を「体液」に見立て、それらの間の力関係が均衡するときに国家は安定し、逆に均衡が崩れるとき、国家に動乱が生じると考えたのであろう。

ここでルソー政治哲学との関連で特に重要なことは、諸々の社会集団がそれぞれに欲望や特殊利益を有しているとマキアヴェリが考えている点である。要するに欲望の良し悪しを道徳的基準に照らして判断したり抑圧したりするのではなく、まずはそれを所与のものとして前提することから政治学を組み立てているのである。ルソーの一般意志論を考えるうえで、この点は極めて重要である。ルソーの一般意志概念について考える場合、多くの論者がそれを特殊意志との対立において理解しようとするが、つまり一般意志の成立の条件

として特殊意志の否定を言うが、われわれはこの見解をとらずに、一般意志は特殊意志の存在を前提していると考え。そして、やはりマキアヴェリも個々の人間の欲望を否定するのではなく、むしろそこから出発するのである。しかも、マキアヴェリは人間の欲望がそう簡単に馴致されうるものとは考えず、その根深さを見ていた。マキアヴェリの考えに従えば、欲望に歯止めをかけることができるのは他の欲望だけである。この意味においては、ホッブズもまた同じ出発点すなわち「コナトゥス・エッセンディ(conatus essendi)」をもつ。次にホッブズについて見ていこう。

b. ホッブズの社会契約説——「可死の神」としての国家

ホッブズは国家をリヴァイアサンに喩えた。では、リヴァイアサンとは何か。それは、契約によって生まれる国家である。「これがあの偉大なリヴァイアサンの生成であり、より敬虔な言い方をすれば、あの可死の神(mortal god)の生成である。われわれは不死の神(immortal God)の下で、この可死の神に対してわれわれの平和と防衛とを負っているのである」¹⁵。注目すべきは、国家が「可死」であるという点である。では、なぜホッブズは国家の死を言うのか。

ホッブズの政治学は、世俗国家の主権の確立を目指している。それゆえ、彼が何よりも警戒したのは教会権力による世俗国家への介入である。ホッブズによれば、国家もまた神なのである。しかし、国家とキリスト教徒の神との関係について言えば、後者の神、すなわち大文字の「神(God)」が永遠不滅の存在であるのに対して、国家という「神(god)」はその下で生命を与えられた可死的な存在に過ぎない。つまり、神に対して最大限敬虔な態度を示しつつ、同時に世俗の国家を可死的とはいえ「神」と表現することによって、ホッブズは国家の自律性と必要性を述べているのである。しかし、「可死の神」という表現を、キリスト教の神に対する単なるエクスキューズとして理解するだけでは十分ではないだろう。国家の可死性は、ホッブズの政治学にとって、より本質的な意味を持っているはずである。それは、人工物としての国家というホッブズの基本思想に由来する必然的な帰結なのである。

周知のように、ホッブズの基本思想の出発点は、人が人に対して狼のように襲いかかる戦争状態である。ホッブズによれば、人間は自分の「コナトゥス・エッセンディ」、すなわち存在欲求に従って行動するのであり、そのような人間が集まれば必然的に戦争状態が引き

起こされるのである。この戦争状態としての自然状態を終結させ、安全と平和の確保された社会状態へと移行するためには、リヴァイアサンのような強大な権力を持った主権者を立てるほかない。この点でホブズの主権国家論は、先に見たマキアヴェリ流の勢力均衡に基づく平和論とは決定的に異なる。ホブズの考えによれば、国家はむしろ比肩する者ない絶対的権力者の登場によって均衡が破られたところに成立するのである。国家権力を一手に握り、他の勢力がそれに対抗し得ないような主権者が存在しなければ、人々の争いは、永久に続くか、さもなければ共倒れによって終わるか、どちらかである。

それは、ホブズが人間の社交性を認めていないことを意味している。それゆえ、国家の起源をこの社交性に求めることはできないのである。では、何に基づいて国家の設立をはかるべきなのか。それは契約である。人々は契約によって、自然権を放棄し、それを主権者に委譲することで国家を人工的に作り上げる。このようにして出来上がった国家は明らかに、自然に出来上がった国家ではない。この人工国家こそがリヴァイアサンなのである。

要するに、ホブズによれば、国家は第一に新しい神である。それが神であるのは、国家なしには人々は生き延びることはできないと言う意味で、国家が人々の生存と安全を保障しているということである。しかしまた同時に忘れてはならないのは、この国家は人々の手によって作られた人工物でもあるということである。人々が自らの生命の存続を国家に依存するとともに、国家の生命もまた人々の手に、技術に、委ねられているのである。ホブズはこの国家が人間の「技術(art)」によって作られた人工物であることを度々強調している。「技術によって、コモン・ウェルスとかステート（ラテン語ではキウィタス）と呼ばれているあの偉大なリヴァイアサンが創造されるのであるが、それは人工的人間(artificial man)に他ならない。〔……〕そしてそのなかで、主権は人工的な魂である。というのもそれは全身に生命と動きとを与えるからである」¹⁶。

しかし、国家は人間の手によって作られた人工物であるがゆえに、死を免れられない。人間の作った機械がいつかは壊れてしまうのと同じである。国家が「可死の神」であるという言明は、このように、国家を人工物として捉えるホブズの政治学の本質と表裏一体を成しているのである。いずれ訪れる国家の死を見据えたマキアヴェリが、国家という身体を医師の目で眺めてその健康状態を診断し治療薬を処方しようとしたのと同じように、ホブズもやはり、国家は可死的であると述べた後で、国家の病について詳述する。彼は、『リヴァイアサン』の「国家を弱体化させたり、解体させる傾向のあるものについて」という章で次のように言う。「死すべき存在〔人間のこと——引用者註〕のつくるものは不死ではあり得

ない。とはいえ、もし人間が、自らそう称しているように理性を用いることができるのならば、国家は、少なくとも内部的な病気による滅亡からは守られるだろう¹⁷。ここで言われている内部的な病気とは、たとえば国家を設立する段階で十分な権力移譲が行われず、絶対的な権力が欠如しているような状態である。そのような状態にある国家は、留保された権力による反乱を誘発する。それは「病気を持った両親から生まれた子供たちの身体が、早すぎる死に見舞われる」ようなものである¹⁸。それだけではなく、権力の分立もまた病気である。たとえば権力を三つに分割したとすると、そこにはもはや一つの国家は存在せず、ただそれぞれに主権を備えた三つの国家が独立に存在するに等しい。ホッブズはそれを次のように語っている。「私は、ある人間の横腹から、それ自身の頭と腕と胸と胃を持つ別の人間が発生していたのを、見たことがある。もし彼の一方の横腹からも、別の人間が発生したとすれば、その場合には比較は正確だったであろう」¹⁹。彼のあげる国家の病気の類例はもっとある。飽くなき領土拡大の傾向は「過食症」、そして統一されない征服地のことは「瘤」、という具合で、他にも狂水病、肺病、無気力、果ては蛔虫まで出てくる。しかし、これでもまだほんの一例を挙げたに過ぎない。

しかし、なぜ、ホッブズは国家の病気の類例にこだわったのだろうか。将棋面貴巳は現代政治理論に国家の異常状態を表す語彙が決定的に不足していることを指摘したうえで、それは従来の政治学が国家の理想状態について語ることにばかり専心してきたからであると述べている²⁰。よく知られているように、アリストテレスは政体を六つに分類した²¹。まず正当な政体として王政、貴族政、国政があり、それぞれの墮落形態として僭主政、寡頭政、民主政があるとした。この場合、アリストテレスは国家の異常状態に関する語彙をたった三つしか持っていなかったことになる。アリストテレスの政体分類論はその後も影響を持ち続け、例えばモンテスキューがこれらの類型を変形しながらやはり三種類の政体とその腐敗形態について述べている²²。しかし、いずれにせよ、モンテスキューもまた、国家の異常状態に関しては極めて貧しい語彙しか持ち合わせていなかったことになる。

現代政治学における、国家の異常状態に関する語彙の貧困という将棋面の指摘は、翻って、ホッブズにおける病の比喩への執着の意義を明らかにしてくれる。将棋面が言うように、「ある政体が『暴政』であると断定することは、いってみれば、ある人が病に侵されている、と述べるのと同じことだが、はたしてその病がいかなるものかについては何も語らない」²³。それに対して、ホッブズにおける語彙の豊かさは、国家の病がその死を招きかねない危険な兆候とみなされたことに起因する。ホッブズにとって病は国家の死と直結するも

のであり、何よりも避けなければならないものであったのである。

本節ではマキアヴェリとホッブズの政治的身体論を取り上げることによって、近代初期の政治学に課せられた課題が何であったかを明らかにした。その特徴は何よりも、国家の病と死である。マキアヴェリもホッブズも、国家を身体のアナロジーで捉えることによって、医師が患者を診るように、国家を政治学的に診断する技術を強調する。治療薬の比喻の頻発はそのためである。ルソーの政治思想は明らかに彼らのその延長上にある。国家の病と治療薬の比喻がそのことを示しており、政治的身体論は反復されているのである。では、ルソーの政治的身体論の独自性とは何か。次章ではそれを明らかにしなければならない。

第二章 ルソーの政治的身体論

本章では、ルソーの政治理論を政治的身体論として読解する。検討するテキストは、『政治経済論』と『社会契約論』である。ルソーは、『政治経済論』において身体のアナロジーを使って国家機関の有機的構成を説明した後、国家の「自我」としての一般意志の問題に触れて、一般意志の成立は「奇蹟」と言う。そして『社会契約論』では、その「奇蹟」はいかにして起こるのかに答えるべく、「社会契約」や「法」の概念を明らかにしようとするのである。ただし、本章におけるわれわれの課題は、それらの概念を政治体の生と死のアナロジーにおいて理解するところまでである。

また、テキストの検討に入る前にいくつかの先行研究に言及しておく必要がある。というのも、われわれの試み、すなわち『社会契約論』で展開されたルソーの国家論を政治的身体の観点から読むという試みは、それほど一般的なものではないからである。

第一節 先行研究

a. ヘイルの見解——アナロジーの競合？

まず注目しなければならないのは、デイヴィッド・G・ヘイルによって書かれた論考「政治的身体のアナロジー(Analogy of the Body Politic)」である²⁴。彼は、政治体のアナロジーは他ならぬ社会契約のアナロジーの登場によって力を失ったのだという見解を示している。これは重要な指摘である。なぜなら、もしそれが本当だとすれば、政治的身体論の観点から『社会契約論』を読み直すというわれわれの試みは正当性を失うことになりかねないからである。ヘイルは何を言おうとしているのだろうか。

前節までの叙述からすでに明らかなように、政治的身体のアナロジーそのものは、ルソーの独創というわけではない。それどころか、それは国家哲学の歴史とほとんど同じだけ古い歴史を持っていると言っても過言ではない。ヘイルは、政治体のアナロジーを、「社会ないし国家と個人の身体との対応関係を感知し、詳しく述べたもの」と定義する。そして、その最も初期の事例として古代インドの『リグ・ヴェーダ』を挙げている。西洋に限って言えば、

プラトンが『国家』において国家と人間とを類比して正義を論じた例が思い起こされるだろう。人間と国家とを類比する思考方法は、ギリシア人の宇宙観を反映するものである。すなわちあらゆる存在者はその構造において同型のパターンを有しており、人間の身体はその最も完全な形である。換言すれば、マクロコスモスとミクロコスモスは相似形に出来ているということである。そして、中世において「政治的身体」という語が造語されるに至って、このアナロジーはますます政治学的思考の中に浸透していく。

ところが、ヘイルによれば、近代に入って新たに登場した「社会契約」のアナロジーが、それまで政治学的思考を強力に規定していた政治的身体のアナロジーに重大な挑戦を突きつけたというのである。ヘイルは、次のように説明する。社会契約という「新しいアナロジーは起源という観点からものごとを規定したが、この点で有機体のアナロジーには欠陥があるように見えた」²⁵。政治的身体のアナロジーは、人間の身体こそが最も完全な有機的構造を有しているという前提から出発して、それを国家にも当てはめようとするものである。世俗国家の理論家たちは、アリストテレスの政治理論を援用することによって、国家は自然理性を内在させた有機体であると主張することができたのであるが、社会契約論の理論家に言わせれば、国家とは契約によって人為的に創設されるものであって、自然発生的に生じてくるような有機体とは区別されるのである。国家を自然の有機体と捉えることは、そこに存在する権力関係、すなわち支配/服従関係を自明視し固定化し、正当化することに繋がる。しかし、そうした権力関係がどのようにして生じてきたかということについては、政治的身体のアナロジーは何も説明しない。社会契約のアナロジーは、このようにして、政治的身体のアナロジーのイデオロギー性を暴露することに一役買ったのである。

ヘイルの主張は明確である。しかしながら、社会契約のアナロジーによって政治的身体のアナロジーが失効したと考えるのはあまりに短絡的であると言わなければならない。社会契約の理論を使って国家論を展開したホブズが同時に身体のアナロジーの巧みな使い手であったことは前節に見た通りである。また、これから見ていくように、ルソーもやはり自らの政治論を展開するにあたって身体のアナロジーを積極的に取り入れており、おそらくそれなしには議論を前に進めることができなかつたはずである。さらに、教会論における身体アナロジーが国家共同体のイメージにいかん利用されてきたかということも、文字通り古代から現代に至るまで網羅的に叙述した、ナニーヌ・シャルボネルによる浩瀚な書物も存在する²⁶。

政治的身体のアナロジーと社会契約のアナロジーが互いに根本的に相容れないというへ

イルの主張は事実と反している。確かに、政治体のアナロジーは国家の起源を説明する段になるとほとんど有効性を失ってしまうだろう。また、政治的身体のアナロジーが身分制度の硬直化を招くことがあるのはたしかであり、契約のアナロジーはそれを破壊するように作用し得ることもたしかだろう。しかし、何度も繰り返している通り、政治身体論自体は可塑的で如何様にも展開可能だったのであり、解釈次第でまったく反対の効果を発揮することもある。そうした柔軟性こそが、身体のアナロジーが国家学の歴史とともに古くから用いられてきた理由であろう。したがって、社会契約のアナロジーが政治的身体のアナロジーが駆逐したと考えるのではなく、社会契約のアナロジーの登場によって、政治的身体のアナロジーもそれに合わせる形で解釈し直され、別の形で生き残り続けたと考えるべきなのである。

b. ベルナルディの見解——化学パラダイム

もう一つ、ルソーの政治的身体論に関する先行研究として言及しておかなければならないのは、ブリュノ・ベルナルディの『概念の製造所(*La fabrique des concepts*)』である。この名高い研究書の評価の大きな理由となっているが、ルソーにおける *corps politique* 概念についての彼独自の解釈である。

われわれは、ここまで、この語句を「政治的身体」と訳してきたが、ベルナルディの解釈に従うならば、それは「政治的物体」と訳されるべきものである。確かに *corps* というフランス語はもともと「身体」の他に「物体」の意味も持つが、なぜ「物体」と読むべきなのか。それは、ベルナルディが、『社会契約論』は化学の隠喩で書かれていると主張するからである。ルソーが生きた十八世紀という時代は、化学が新たな学問として勃興してきた時代であり、ルソーもまたこの新興の学問に魅せられた人々のうちの一人である。化学徒としてのルソーという側面は、これまでほとんど注目されてこなかったが、ルソーの化学に対する興味は並ではなく、『化学教程(*Institutions chimiques*)』なる書物まで残している。ベルナルディは、こうした化学徒としてのルソーの側面を重く見るのである。

とはいえ、化学者ルソーと政治学者ルソー、この二つのルソー像に何か本質的な結びつきはあるのだろうか。例えば、『エミール』の著者としての教育学者ルソーを、『社会契約論』の著者としての政治学者ルソーと結びつけることはそれほど難しいことではない。『社会契約論』が理想の政治制度について述べたとすれば、『エミール』はその政治制度にふさわし

い市民を育てることを目的としていたと考えることができるからである²⁷。しかし、『化学教程』と『社会契約論』にどのような関係があるというのだろうか。そこで鍵となるのが、「政治的物体」としての国家という発想である。ルソーは *corps politique* という語を『社会契約論』で頻用している。後にテキストを参照しながら確認するが、素直に読むならそれは明らかに身体のアナロジーとして用いられた語である。しかしベルナルディの見立てに従って化学のアナロジーとして読むと、確かにいくつかの箇所で、極めて説得的な読解を示すことができる。

ベルナルディによる読解の一例として、*agrégation* と *association* の違いを見てみよう²⁸。この二つのフランス語はどちらも「結合」あるいは「結合体」を意味する似たような言葉であるが、『化学教程』において両者は厳密に別の概念として定義されている。たとえば、*agrégation* が二滴の水滴の結合を意味するのに対して、*association* とは水素(H₂)と酸素(O₂)が化合して水(H₂O)ができるときのような場合の結合を意味する。後者においては、元の物質(H₂と O₂)が持つ性質と、それらが化合してできた物質(H₂O)が持つ性質との間に、共通性がない。異なる物質が結合することでまったく性質の異なる新たな物質が誕生するというところこそ、化学がルソーを魅了した理由である。

『社会契約論』において、ルソーは、これら同じ用語を、今度は、正当な社会と不当な社会を区別するために用いる。一人の専制君主が力で多数の人々を押しえつけることによって成立しているような不当な社会は *agrégation* であり、他方一般意志の下に結合した正当な社会は *association* と呼ばれる (CS IV 359)。ここでもやはり、重要になるのは結合形式の違いである。ルソーは、社会契約によって解決しなければならない課題とは、「各構成員の身体と財産を、共同の力のすべてをあげて守り保護するような、*association* の形式」を見出すことだと述べる。その際肝要なことは、「各人がすべての人々と結びつきながら、しかも自分自身にしか従わず、以前と同じように自由」でなければならないということである (CS I VI 360)。すべての人々と結びつきながらしかも自分自身にしか従わないという一見矛盾した表現は、言い換えれば個と全体を調和させるということであり、それは伝統的には政治的身体のアナロジーによって有機体論として論じられてきた問題である。しかし、ベルナルディによれば、ルソーはこの伝統的思考に新たなパラダイムを持ち込んだのである。それが化学のパラダイムである。社会契約を結ぼうとする人々は、単なる人間から市民へと、集合的に言えば人民へと、化けるのである。

もちろん、これは一つのイメージに過ぎない。しかし、われわれは、ルソーが抱いていた

イメージを知ることによって、ルソーの問題意識を共有することができる。実際、人間から市民への「変化」は、ルソーの政治哲学を読み解くための鍵概念である。『社会契約論』の「立法者について」の章でルソーはこう述べていた。「一つの人民に制度を与えようとあえてくわだてるほどの人は、いわば人間性をかえる力があり、それ自体で一つの完全で、孤立した全体であるところの各個人を、より大きな全体の部分にかえ」るのでなければならないのだ、と（CS II VII 381）。このように、ルソーの *corps politique* 概念に化学のパラダイムを見出し、ルソー政治学の重要なテーマとして人間の変化を提示するベルナルディの読解は、今後われわれが議論を進めていく上でも重要な手掛かりとなるだろう。

しかし、ベルナルディのルソー読解には問題もある。それは、われわれが前節から主題的に取り扱ってきた「国家の生と死」という問題や、それに関連して出てくる「病」や「治療薬」といった比喩の問題が、「政治的物体」のアナロジーの観点からでは扱えなくなることである。ベルナルディは、国家の起源を問う社会契約説の理論家たちは漏れなく国家の解体についても論じているということを指摘している。たしかに、ルソーもまた『社会契約論』の中で「*corps politique* の死について」という章題のもと、これについて論じている。そうであれば、やはり政治体は「身体」なのではないか。なるほど、化学パラダイムにのっとり、化合に対する分解という形で、ルソー政治学における国家の生と死を論じることは不可能ではないかもしれないが、しかしそうなると、病や治療薬といった比喩については議論の余地はなくなるだろう。それらの比喩は国家を身体のアナロジーで説明することで初めて意味を持つからである。加えて、化学パラダイムの視点からは、ルソーと、マキアヴェリおよびホッブズとの接点が見えにくくなってしまうという問題点もある。

国家の誕生を問うことと国家の生と死を問うことは表裏一体である。どのようにして国家が生まれてくるのか、何が国家の生命を維持しているのかという問いは、どのようにして国家は死にゆくのかという問いを裏返したものである。換言すれば、国家の死という問題をどのように扱うかというところにこそ、社会契約説の思想家の国家観は最もはっきりと現れてくるだろうということが言えるのである。以上のような理由から、われわれにとっては、*corps politique* は「政治的身体」なのである。

第二節 『政治経済論』に見られる身体のアナロジー

ルソーが初めて自分の国家論を世に問うたのは、一七五五年、『百科全書』の一項目としてディドロに依頼されて執筆した、『政治経済論』においてである。この論考は原題を *Discours sur l'économie politique* といい、内容からすると、これはわれわれが想像するいわゆる経済論というよりは国家論である。実際この論考は、ルソーが初めて「一般意志」という言葉を使用した論考であり、その後刊行された『社会契約論』で展開される主要なアイデアは、政治的身体のアナロジーも含めて、すでにこの『政治経済論』の中でおおよそ出揃っていると見てよい。それゆえ、われわれはまずはこの論考についての検討から始めることにしよう。

『政治経済論』の文章は、*économie* という言葉の語源の説明から始まる。よく知られているように、*économie* はギリシア語で「家」を意味する「オイコス」と、「法」を意味する「ノモス」が合わさってできた言葉であり、家計を上手くやりくりする技術、つまりは「家政」というほどの意味である。そして、国家を家の拡大版と見るところから、形容詞のついた *économie politique* なる言葉が生まれてきたのである。しかし、ルソーはこの国家と家のアナロジーを肯定的に見ているわけではない。反対にルソーは、それを却下するためにこのような前置きをしているに過ぎない。国家を家の拡大版と見るといっても、両者の規模はあまりにも違いすぎるので、一方の規則を他方の規則に当てはめることはできないからである。

「国家と家族のあいだには、多くの著述家が主張しているぐらい多くの関係があるとしても、だからといって、これら二つの社会のいずれか一方に適する行動の諸原則が、他の一方にも当てはまるということにはならない。二つの社会は、大きさが非常に違うので、同じ仕方でも管理することはできない」(EP 241)。また家族と国家の違いは、規模の大きさの違いだけではない。より本質的なことは、国家的結合は、家族的結合とは違って、契約によって基礎付けられているということである。家族の場合、肉体的に劣った子供を保護する名目で父親に特権的な権力が自然によって与えられているのに対して、「政治権力は、その成立に関する限り純粋に恣意的なものであって、約束(conventions)に基づいてのみ基礎付けられるに過ぎない」(*Ibid.*)。

家のアナロジーを却下した後、それに代わるものとしてルソーが持ち出してくるのが、身体のアナロジーである。

政治体(*corps politique*)は、個別的に取り上げれば、組織を持ち、生きた身体として、また人間の身体(*corps de l'homme*)に類似したものとして、考えることが出来る。主権は頭をあらわす。法律と習慣は、脳髄である。それは神経の根源であり、悟性、意志、および感覚の中枢である、判事や法官は、その機関である。商業、工業および農業は、口および胃であって、全体の生存を準備する。公財政は血液であり、賢明な経済は、心臓の役目をしながら、血液を送り、身体全部に栄養と生命を行き渡らせる。市民は、身体であり手足であって、身体の機関を動かし、生かし、働かせる。そしてこの生き物が健康状態にある限り、そのどの部分が傷ついても、直ちに苦痛の感じが脳髄に伝えられる(EP 244)。

人間の身体器官と国家機関の対応関係がかなり詳細に記されているが、われわれはそれら一つ一つを検討する必要はない。まずは身体アナロジーがここに明白に登場しているということを確認しておこう。そして次に、このアナロジーが国家の「健康状態」に結び付けられていることに注目しよう。この文章はさらに次のように続く。

この政治体と身体組織との生命は、全体にとっての自我であり、すべての部分の相互的な感受性と内的な相互応答である。この交渉が止まり、明白な統一がなくなり、隣接する各部分が互いに併置されるにすぎなくなるとき、人間は死に、また国家は瓦解する(EP 245)。

ルソーが国家の生と死を主題化しようとしていることは、明らかである。ルソーは最初から身体のアナロジーを、国家の生と死についての考察のために用いるために持ち出しているのである。

もう一つ忘れてはならないのは、国家は全体として一つの「自我」をもつという点である。一般意志とは、この全体としての「自我」のことに他ならない。「政治体は、一つの意志をもった精神的存在である。そしてこの一般意志は、つねに全体および各部分の保存と幸福を目指すものであり、法律の源泉をなしているが、それは、国家の全成員にとって、彼らと国家に対する正と不正の基準である」(*Ibid.*)。しかし、ここで問題になるのは、「全体および各部分の保存と幸福」という箇所である。一般意志が「全体」の保存と幸福を目指すのは当然であるとしても、それは「各部分」が目指す保存と幸福と矛盾しないのだろうか。言うまでもなく、ここに一般意志と特殊意志との関係についての難問が生じてくるのである。ルソー

はこの困難について次のように言う。「しかし、一般意志に従うためにはそれを認識しなければならないし、とりわけ自分自身から始めて一般意志を特殊意志からはっきりと区別しなければならない。ところでこの区別をするのはつねに極めて困難であり、この区別を十分な説明を与えることは最高の徳にのみ属する事柄である」(EP 247)。このような困難が解決されるためには、一般意志と特殊意志の関係が単なる支配と服従の関係となるのではなく、反対に、一般意志に従うことこそが自由を意味するのでなければならない。ルソーは、そのようなことがどうして可能なのであろうかと問いかける。そして、可能であるとすればそれは「奇蹟」であると言う。それは、不可能であるということの反語的な表現でしかないのだろうか。もちろんそうではない。ルソーは、そのように問いかけると同時に、その「奇蹟」は「法の所産」であると答えるのである(EP 248)。

では、その「法」はどのようにして作られるのか。最も根本的な問いかけは、この点に存しているはずである。しかしながら、ルソーはそれに対する明確な答えをまだ持ち合わせていないように思われる。『政治経済論』では、いかにして立法行為はなされるのかという原理的な問いへの応答は、保留されたままになっているのである。その問いへの応答は、「国制法の原理」という副題を持つ『社会契約論』を待たなければならない。『政治経済論』ではむしろ、法はすでに制定されているものとして議論が進められる。言い換えれば、『政治経済論』が扱うのはやはり「エコノミー」の問題に、つまり法の運営管理の問題に限定されているのである。それゆえ、法について語るルソーの視点は、人民ではなく、政府の方を向いている。問題は、すでに制定された法を、政府がいかにして保証するかである。その点にこそ「統治の手腕(*talent de régner*)」(EP 250)は存しているのだと、ルソーは言うのである。

このように、『政治経済論』における法についての叙述は、『社会契約論』におけるそれとは視点が根本的に異なっている。とはいえ、『政治経済論』においてもすでに、法についてのルソーの独創性は垣間見ることができるのではないか。というのは、法の保証は市民の「意志」への働きかけによって最も効果的に行われるとルソーは言うからである。「最も絶対的な権威とは、人間の内面にまで浸透し、行動に劣らず意志に対して働きかける権威である」(EP 251)。ルソーの考えでは、人間の行動を制限したり犯罪を処罰したりすることよりも、人間の意志そのものを市民としてあるべきものへと変えること、そうして法を愛させ犯罪を予防することのほうが重要なのである。このことはわれわれに、一般意志と特殊意志との関係について、重要な示唆を与えてくれる。というのも、そこでは明らかに、特殊意志は単に否定されるべきものとも、制限ないし抑圧されるべきものとも捉えられてはいないか

らである。問題はむしろ、各人をして、特殊意志から出発して一般意志に一致させることである。むしろ、そのような技術が「統治者の手腕」に委ねられている点において、法に関するルソーの思想的展開は未だ途上にあると言わなければならない。特殊意志と一般意志の一致という「奇蹟」は、人民主権の理論が確立され、人民の自己立法という発想が出てきた時に初めて、真の解決を見ることになるだろう。そこで次に、『社会契約論』におけるルソーの思想的展開を見ていこう。

第三節 『社会契約論』に見られる身体のアナロジー

身体のアナロジーについての『政治経済論』のアイデアは、『社会契約論』で再び、やや変形した形で登場する。先ほど『政治経済論』から引いた箇所は、『社会契約論』では次のような文章に書き換えられている。

この結合行為〔=社会契約〕はただちに、各契約者の特殊な人格のかわりに、精神的で集合的な身体を生み出す。それは集会が持つ投票者の数と同じだけの数の構成員によって構成される。そしてこの身体はこの行為から、統一と、共通の自我と、生命と、意志とを受け取るのである。このようにしてすべての特殊な人格たちの結合によって形成されるこの公的な人格は、かつては都市国家(Cité)という名を持っていて、現在では共和国(République)あるいは政治体(corps politique)という名前を持っている。そしてそれは、受動的にはその構成員からは国家(État)と呼ばれ、能動的には主権者(Souverain)と呼ばれ、同類のものとは比べられるときには国(Puissance)と呼ばれる(CS I VI 361-362)。

まず重要なのは、政治体は社会契約によって生を受けるということである。これは『政治経済論』の記述には見られなかった観点である。なるほど、『政治経済論』においてもすでに「社会契約」という言葉は登場してはいるが、それは単に所有権の基礎として言及されているに過ぎない(EP 269)。いかにして国家を運営するか、いかにして人民を統治するかが主題であった『政治経済論』においては、政治体の誕生それ自体については立ち入った検討がなされなかったのである。それに対して、『社会契約論』ではこの言葉は政治体の生の条件として概念化されている点が注目される。ただし、政治体の「生」の意味については、より

厳密に、二つに分けて考える必要があるだろう。すなわちそれは、第一に存在することを、第二に生きることを意味している。あるいは、それらを社会契約による結合行為と、一般意志による立法行為の違いとして理解することもできる。どういうことか。ルソーは次のように言う。「社会契約によって、われわれは、存在と生命とを政治体に与えた。今や立法によって、それに運動と意志を与えることが問題になる。なぜなら、この政治体をつくり、結合するところの、この最初の行為は、政治体が自らを保存するためにしなければならない事柄については、まだ何事も決定しないからである」(CS II VI 378)。政治体は市民の結合体としてただそこに存在するだけでは十分ではなく、そのうえでさらに、存在し続けるために何をするのかという意志を立法によって表明する必要があるのである²⁹。

政治体の「生」についてのこのような区別に応じて、われわれは、政治体の「死」についても同様の区別を設けて論じる必要があるように思われる。すなわち、政治体の「死」は、第一に社会契約の破壊として、第二に立法権の篡奪として定義されることになるだろう。より根本的な「死」はもちろん、前者の場合にもたらされる。それは政治体の存在そのものの消滅を意味するからである。それに対して後者の意味での政治体の「死」は、人民と政府との関係において、すなわち主権と執行権との関係において論じられるものであり、ルソー自身の比喩を用いて言えば、「心肺機能の停止」(CS III XI 424)を意味している。なるほど、ルソーはそのような状態を指して政治体の「死」と呼ぶことがあるが、実際にはそれは、瀕死とはいえまだ蘇生の可能性を残した状態というべきではないだろうか。われわれは、この「心肺機能の停止」として「死」の問題については次章で改めて取り上げ直すことにしよう。今問題は、政治体の生の可能性の条件を規定するところの「社会契約」とは何かである。

社会契約とは結合の行為であり、言い換えれば、国家の創設にあたっての原初の「約束(convention)」である。国家成立の起源には「約束」があったという言明には、国家を家族のアナロジーで説明しようとする学説への批判が含まれている。どういうことか。父親は自分の子供の生命や安全を守る必要から、自然によって子供に対する権力を与えられている。そこに見られるのは、「あらゆる社会の中で最も古く、また唯一自然な」社会である(CS II 352)。しかしながら、子供が成人してそのような保護の必要がなくなると、この自然の社会は解体することになる。もしその後もそこに何らかの結びつきが残るとすれば、それはもはや自然の結びつきではない。子供が成人した後には、家族でさえ約束に基づいた結合に過ぎない。

自然によって結び付けられているかに見える家族という社会でさえ実際にはこのような約束に基づいた結合であるとすれば、人間社会に存在するあらゆる結合は、何らかの約束に

基づいているということになる。いわんや政治権力の発生は、自然的権威によっては説明できないはずである。そして、社会契約説とはまさにそのような発想に基づいた政治学説なのである。それでは、その約束とはどのような内容を持っているのか。ルソーはまず、これまでに国家の起源として主張されてきた「約束」がどのようなものであったのかを検討していく。ルソーは、果たしてそれは約束と呼ぶに値するものであったかどうか、と問いかけるのである。

彼が俎上に載せるのはグロチウスである。グロチウスによれば、政治権力の起源は主人と奴隷とのあいだの「約束」にある。彼は、「ある個人が自分の自由を譲り渡して、ある主人の奴隷となることができるものならば、どうして人民の全体がその自由を譲り渡して、国王の臣民となることができないのだろうか」と問いかける(CS IIV 355)。これに対してルソーは、次のように反論する。第一に、そもそも一人の人間が誰かの奴隷になるということ自体が、人間の本性に背くものではないか、と。なぜなら、「自分の自由の放棄、それは人間たる資格、人間の権利ならびに義務をさえ放棄すること」だからであり、それゆえ、「一方に絶対の権威を与え、他方に無制限の服従を強いるのは、空虚な矛盾した約束」なのである(CS IIV 356)。

しかし第二に、より決定的な反論は、後段の主張に、すなわち、人民は自らを王に与えることができるという主張に向けられる。ルソーの反論は次のようなものである。「グロチウスによれば、人民は、自らを王に与える前に、まず人民であるということになる。この贈与行為そのものが、市民としての行為である。それは公衆の議決を前提としている。だから、人民が、それによって王を選ぶ行為を調べる前に、人民が、それによって人民になる行為をしらべるのが良いだろう。なぜなら、この行為は、必然的に他の行為よりも前にあるものであって、これこそが社会の真の基礎だからである」(CS IV 359)。グロチウスは、人民の存在を所与のものとしている。だから彼は、人民が自らを王に与えるという行為の可能性に何の疑いも持つことがなかった。しかし、ルソーによれば、人民がそこに存在するという事実はまったく自明のものではない。なぜなら、人民の存在それ自体が何らかの約束によって出現したものだからである。国家の起源に奴隷権に基づく約束を見ようとするグロチウスの誤謬は、したがって、彼の思考が実際には真の起源にまで到達していなかったことに起因している。「つねに最初の約束に遡らなければならない」とルソーは言う。ルソーの考えでは、その最初の約束は「人民が、それによって人民になる行為」に見出されるはずである。それは、国家の起源として従来様々な政治学者たちが主張してきた「約束」をしりぞけた後、ル

ソーのみが到達し得た真の始源に位置付けられた約束である。そしてルソーは、この最初の約束に、特別な名前を与える。それが「社会契約」である³⁰。

ルソーの「社会契約」概念は、この点において、ルソー以前の社会契約論者たちのそれと決定的に異なる。というのも、グロチウスにせよホッブズにせよ、あるいはロックにせよ、契約といえば政府設立の契約を意味していたのに対して、ルソーはそのような見解を退けるからである。ルソーによれば、政府の設立は、社会契約が結ばれた後に初めて可能になるものであり、それ自体は決して契約ではないのである。そして、このことは同時に、ルソー自身の思想的展開という観点から見ても、きわめて重要な意味をもっているように思われる。というのも、前節でも指摘したように、『政治経済論』においては、従来の社会契約説と同様に、政府の存在は自明視されていたのに対して、『社会契約論』において初めて、その存在は原理的に根拠づけられたからである。あらゆる政治権力の淵源は、「人民がそれによって人民になる行為」としての、この社会契約にある。その意味において、人民こそが政治体における至上の権力を、すなわち「主権(souveraineté)」を有している。それに対して、人民の存在なしには存在し得ない政府とは、主権者たる人民の意志を忠実に執行する機関にすぎない。人民の意志に働きかける「統治の手腕」を政府に期待するという『政治経済論』の主張は、その点において倒錯していたのである。

それでは、この社会契約、すなわち「人民がそれによって人民になる行為」とは、具体的にはどのような行為なのだろうか。それは、次のような有名な一節によって定式化される。「各構成員の身体と財産を、共同の力のすべてをあげて守り保護するような、結合の一形式を見出すこと。そうしてそれによって各人が、すべての人々と結びつきながら、しかも自分自身にしか服従せず、以前と同じように自由であること」(CS IIV 360)。この契約の諸条項は、正しく理解すればすべては次のただ一つの条項に帰着するという。「各構成員をそのすべての権利とともに、共同体の全体に対して、全面的に譲渡すること」(Ibid.)。ルソーは、このことをさらに次のようにも言い換える。「われわれの各々は、身体とすべての力を共同のものとして一般意志の最高の指導の下におく。そしてわれわれは各構成員を、全体の不可分の一部として、ひとまとめとして受け取る」(CS IIV 361)。このような条項が守られる限りで、政治体は存在し続けることができる。しかしながら、この社会契約もある重大な問題を残している。つまり、社会契約とは結局のところ、各人の「約束」に基づいて締結されるにすぎないということである。それは、国家の成立を正当に基礎付ける唯一の仕方であるという利点をもつと同時に、他方ではその「約束」がいつまでも守られるようにするための保

証を何らもたない点で、致命的な弱点を抱えているのではないだろうか。社会契約は、それだけでは空虚なものでしかなく、いつでも破壊の危険に晒されている。それゆえ、社会契約を維持するためには何らかの強制力が必要とされるはずである。その強制力こそが、法ではないだろうか。政治体が存在し続けるためには、立法によって、社会契約の条項を守らせることが必要なのである。われわれは本節の冒頭付近で、政治体の死を、社会契約の破壊と立法権の篡奪の二つに区別し、前者をより根本的な死と見なした。この区別は重要であろう。しかし、そもそも社会契約は、その持続性という観点において脆弱なものであるがゆえに、その補強のためには法が必然的に要請されるのである。法なしには社会契約は維持され得ないからこそ、ルソーは、政治体の死について語る時、社会契約の破壊についてよりはむしろ、立法権についての叙述に力を注ぐのである。そこで次章では、立法権に関して書かれた箇所を中心にして、政治体の生と死の問題について見ていこう。

第三章

ルソーにおける政治体の生と死

この章では、立法権の観点から、まずは政治体が生きているとはどのような状態を言うのかを見ていく。次に、政治体の死としての「アナキー」とはどのような状態を指しているのかを見ていく。これら、政治体の生と死の両側面について検討するにあたっては、いずれにおいても、立法権と執行権の関係が論点となる。結論を先取りして言えば、前者が後者に優越し、人民主権が保たれる状態を維持する限りにおいて、政治体は生きていると言われる。しかし、それを確認するだけでは検討は十分とはいえないだろう。ルソーは例外的なケースを想定しているからである。すなわち独裁の可能性についてである。独裁においては立法権は停止され、いわば政治体は仮死状態に置かれることになる。なぜルソーは、人民主権を崩しかねないこのような主張をあえてするのか。その検討を通じてわれわれは、政治体の生と死についてより正確な理解を得ることができるはずである。最後にわれわれは、以上のことを、ルソーにおける抵抗の問題として要約することによって、ルソー政治思想を捉え直す新たな読解の仕方の可能性を提示する。

第一節 政治体の生

まず、政治体の「生」の定義について確認すれば、第一に政治体は、その存在を社会契約に負っている。しかし第二に、政治体が真の意味で生きていると言えるのは、それが自らを維持するために立法を行う力を有している限りにおいてである。今問題にしたいのは、後者についてである。立法権とは何か。立法権が、社会契約を結んだ当事者である人民だけに属するものであることは、言うまでもないだろう。なぜなら立法権とは、人民が人民として存続するための、自己保存の手段に他ならないからである。では次に、法に内容を与えるものは何か。人民の意志、すなわち一般意志である。社会契約によって誕生した政治体は、一般意志を最高の指導原理とする。ここに、人民主権の理論が成立する。なぜなら主権とは国家の最高権力のことであるが、その最高権力を行使できるのは人民の意志であるところの一般意志しかないからである。「主権とは一般意志の行使に他ならない」(CS II I 368)。

ところで「人民主権」という言葉に含意されているのは、主権を持つのは政府ではないと

いうことである。政治体の生について論じる際に最も重要になるのは、この点である。主権的行為としての立法と、その法を執行することとはまったく別の事柄であるということを、ルソーは次のような身体のアナロジーを用いて強調する。「いかなる自由な行為にも、それを生み出すために協力する二つの原因がある。一つは精神的原因、すなわち、行為しようと決める意志であり、もう一つは物理的原因、すなわち、この行為を実行する力である。〔……〕政治体にもこれと同じ原動力がある。そこにも同じく力と意志とが区別される。後者は『立法権』と呼ばれ、前者は『執行権』と呼ばれる」(CS III I 395)。厄介なことは、立法権を唯一担い得るのが一般意志の主体である人民であるのに対して、執行権は人民には担い得ないということである。なぜなら、一般意志の行使である立法行為は、一般的な関係においてしか、つまり人民の人民自身に対する関係においてしかなくすることができないのに対して、法の執行は、常に個別のケースに対してなされるからである。そこで執行権を担うべき、人民以外の何者かが、政治運営のためには必然的に要請される。そこで統治機構としての政府が設立されることになるのである。

では、なぜ、ルソーは立法権と執行権のこのような区別にそれほどこだわるのだろうか。それらを混同することは政治体を死へと至らせる危険性があるからではないか。立法権を持つ人民がただ意志を示すことしかできないのに対して、執行権を持つ政府は物理的な力を保持している。そのためしばしば、政府が力によって人民の意志を押し黙らせるということが起き、場合によっては政府こそが主権者であるかのような倒錯した事態にまで発展する。政府の設立は国家運営のためには必要不可欠であるが、別の見方をすれば、それは政治体にとっての持病のようなものであると考えられる。

そのことは、ルソーの政治体論において政府が占めている地位の特異性に起因している。つまり、政府は政治体の内に存在することを唯一許された部分的団体なのである。ルソーは、原則として、一般意志が正しく表明されるためには、部分的団体は排除されるべきであると考えている。というのは、「部分的団体が、大きい団体を犠牲にして作られるならば、これらの団体の各々の意志は、その成員に関しては一般的で、国家に関しては特殊なものになる」からである (CS II III 371)。しかし、政府はこのような原則に明らかに反しているのである。政府を設立することは、国家という一つの「自我」をもった団体の内に、別のもう一つの「自我」を認めることである。ルソーは言う。「政府という団体が、国家という団体から区別されるところの一つの存在、つまり現実の一つの生命をもつためには、また、政府のすべての構成員が一致して行動し、それが作られた目的に応じうるためには、特殊な

『自我』、その構成員に共通の感受性、自己保存に向かおうとする一つの力、一つの固有の意志が政府に必要とされる」と。(CS III I 399)。それには当然、政治体にとっての危険も伴う。なぜなら、政府が特殊な自我を持つことは、政府が特殊意志を持つということを意味するからである。政府も部分的団体の一種である以上、他の部分的団体と同様に、それが持つ特殊意志は、政治体の持つ一般意志と対立することになる。政府の持つ特殊意志が政治体にとってとりわけ危険であるのは、それが唯一法的な根拠を持った部分的団体的であって、それに抵抗できるような他の部分的団体が存在しないからである。「特殊意志が、たえず一般意志に対抗して働くのと同じように、政府は不断に主権に対抗しようと努める。この努力が増すにつれて、国家組織はますます悪化する。そして、その場合、統治者の意志に抵抗して、それと釣り合いを保つような団体意志は他に存在しないので、遅かれ早かれ、統治者がついに主権者を圧迫して、社会契約を破棄する時が来るに違いない。これこそ、ちょうど老衰や死が、ついに人間の身体を破壊するのと同様に、政治体の出生の当初から、たゆみなく、それを破壊しようとしているところの、避けがたい内在的な悪である」(CS III X 421)。

この内在的な悪は避けがたいものではあるが、それにもかかわらず、できるだけ遠ざけておくことはできる。なぜなら、政府は人為的に作られたものであり、人為的に作られたものはやはり人為的に制御されうるからである。ルソーはそのことを説明するために、再度、身体のアナロジーを用いる。

政治的身体は、人間の身体と同じく、生まれたときから死にはじめるのであり、その破壊の原因は自らのうちにある。しかしながらどちらも、体制の強弱がありうるし、それに応じて存続の長短がありうる。人間の体制は自然の所産であり、国家の体制は技術の所産である。人間の生命を長らえさせるのは人間次第ではないが、できるだけ良い体制を与えることで可能な限り国家を長らえさせるのは人間次第である〔……〕。

政治的生命の原理は主権的權威のうちにある。立法権力は国家の心臓であり、それを執行する権力は脳髄であって、それがすべての部分に動きを与える。脳髄が麻痺状態に陥ることがありうるが、それでもなお個人は生きる。人間は馬鹿のままでも生きる。しかし心臓がその機能を停止させるやいなや、動物は死ぬ(CS III XI 424)。

ルソーは、国家が死を運命付けられていることをはっきりと書いている。ルソーのそのような基本認識は、国家を「可死の神」と呼んだホブズのそれを引き継いでいる。では、両

者の違いはどのような点に存するのだろうか。ホッブズ流の社会契約によれば、主権は市民の上位に君臨する君主や合議体に譲渡されるものであった。それに対してルソーの考える社会契約では、主権はあくまでも市民のうちに留まるのであり、政府はただ主権者たる市民たちの意志によって示された法に従って執行権を行使するに過ぎない。ルソーは、このような主権と執行権の優劣関係を説明するために、この引用箇所ですべて「立法権力は国家の心臓であり、それを執行する権力は脳髄」と述べている。そして、さらに重要なのは、その後続く文章、「脳髄が麻痺状態に陥ることがありうるが、それでもなお個人は生きる。人間は馬鹿のままでも生きる。しかし心臓がその機能を停止させるやいなや、動物は死ぬ」という箇所である。つまり、執行権の担い手である政府がいかに無能であったとしても、それだけでは国家の死には直結しないのである。政府に対して「統治の手腕」を期待していた『政治経済論』の見方は、ここにはもはや見られない。問題は、あくまでも主権者の持つ立法権である。立法権を維持し、主権を人民の手中に収めておく技術こそが、政治体の生命線なのである。

それではルソーは、具体的に、主権の維持についてどのように考えているのだろうか。ルソーは「政治的身体の死について」の章の直後、「いかにして主権の権威は維持されるか」という題の下、連続して三章割いてこれについて語っているが、そこでの論点は執行権に対する主権の優位をいかにして保つかである。主権を脅かすのは何よりも執行権であり、その点にこそ配慮しなければならない。先に見た引用箇所ですべて心臓と脳髄の比喩を用いて力説していたように、ルソーは、執行権を持つに過ぎない政府が、人民の持つ主権を篡奪することを最大の悪弊として恐れているのである。それでは、そのような事態はいかにして避けられるのか。その処方箋をルソーは三つ用意している。すなわち、人民集会の定期開催、意見提出権、そして護民府の設置である。

このうち最も基本的なものは、人民集会の定期的な開催である。それは、主権に与る市民、言い換えれば投票権をもつ市民全員が一堂に会する集会であり、かつ主権者の権利として決して廃止し得ない集会である。人民が厳密な意味で主権者として姿を表すのは、この人民集会においてのみである。「人民が主権を持つ団体として合法的に集合する瞬間に、政府の裁判権はすべて停止され、執行権は宙吊りにされ、市民の最後の一人の身体までが、最上級の行政官の身体と同じだけ神聖で不可侵なものとなる」(CS III XIV 428)。要するに、人民集会の効能は、政府機能を一時的に停止させることによって、仮に政府が暴走し始めたとしても、それを一定期間内とどめることができるということである。もちろん、大規模化した近

代国家においては、人民集会の開催は極めて困難だろう。ルソーは、ローマの民会を歴史上の例として挙げ、それが決して不可能ではないことを力説しているが、そのこと自体が逆に、ルソーの時代においてさえ人民集会を開くには国家がすでに相当に大規模なものとなっていたということを示している。しかし、人民集会ではないにしても、少なくとも、政府の機能を定期的に停止し、政府の働きを審査する何らかの制度が必要であると考えられることはできる。

次に取り上げなければならないのは、意見提出権(*le droit de Représentation*)の問題である。これは『社会契約論』に出てくるものではなく、『社会契約論』の擁護のためにその数年後に発表された『山からの手紙』に出てくるものである。ルソーは、この手紙のなかで、祖国ジュネーヴから国家転覆の嫌疑をかけられたことに触れ、それがまったくの事実無根であることを訴えている。しかしそれは告発の書でもあって、ルソーは、ジュネーヴの現状においてまさに、政府に当たる小評議会が主権を篡奪している、と言うのである。意見提出権はジュネーヴで市民に認められていた権利であるが、小評議会はこれを歪曲して解釈し、事実上無効化していた。ルソーによれば、意見提出権とは、「法を作る権利ではなく、法を施行すべき権力が法律に違反するのを妨げるものである。また、改革する権力ではなく、新規の事柄に反対する権力を与えるものである。それは、基本法の保持によって自らを維持するという政治社会が自らに課す大目的に完全に適合する」(LeM 875)。この箇所ですべて述べられていることは、ルソーにおける抵抗権のあらましを示している。ルソーにおける抵抗権とは、立法権と執行権との間に割って入るものであり、意見提出権は「法を作る」権力つまり立法権ではないのである。それはまた、「法を施行する」権力つまり執行権でもない。意見提出権の目的は、執行権が立法権に背くのを阻止することなのである。市民は、個人の資格でいつでもこの意見提出権を行使することができる。それは、政府に対する異議申し立てを行う権利である。それゆえ、このような権利は、立法権を守るために、すなわち政治体の生命を守るために、廃止されてはならないものである。だからこそ、ルソーは小評議会による曲解を厳しく非難したのである。

さらに興味深いのは、ルソーがこの権利をどのような根拠に基づかせているか、という点である。少し長くなるが、引用しよう。

あなたがたの国家のように、主権が国民の手中にある国家では、立法者は姿こそ表しませんが、つねに存在しているのです。それは総会においてのみ結集し、そこにおいてのみ正

式に発言します。しかしながら総会の外でも、それは無になっているわけではないのです。その構成員はちりぢりなっていますが、死んでしまっているわけではないのです。彼らは法律によって発言することはできません。しかし、彼らはずねに法律の施行を監視することができるのです。それは権利であり、彼ら自身に負わされた、そしていかなるときにも彼らから取り去られることのない義務さえあります。そこから意見提出権が生じてくるのです。したがって、一人の市民による、一人の町民による、ないしは数名による意見提出は、彼らの管轄の問題での、彼らの意見の表明にほかなりません(LeM 845)。

この文章は、先に見た人民集会についての説明と相補的な関係にあると考えられないだろうか。主権者は、厳密に言えば、人民集会に結集する場合にのみ姿を表す。しかし、もし主権者の発言の機会が本当にこの人民集会の期間にのみ限定されているのだとしたら、主権者は、実際にはほとんど主権を行使する機会がないことになる。そうであれば、意見提出権とはこの空隙を埋める目的で存在するのではないか。その場合には、市民なら誰でもこの権利が認められていることによって、彼らは人民集会の外でも、無に帰すことなく、常に主権者として存在していられるのである。ルソーは、別の箇所でも、これと同じことをより端的にこう述べている。「立法権は不可分な二つの事柄から成り立ちます。法を作ることと、それを維持すること、すなわち行政政府を監督することです」(LeM 826)。法を立てることと同じく、法を維持することもまた、主権者の不可欠の仕事なのである。そして、主権者が実際に発言する機会は人民集会に限られており、それ以外のほとんどの時間を人民集会の外で過ごしているのであるから、文字通りの立法よりは、むしろ法を執行する政府を監視することのほうが、より実践的な主権の行使の仕方ということになる。

最後に、護民府(Tribunat)の設置について見てみよう。古代ローマの護民官(Tribun)に範を取るこの機関は、『社会契約論』における説明によれば、「法と立法権の保持者」であり、「政府から主権者を保護する」使命を負う(CS IV V 168)。しかしながら、それは立法権も執行権も持たない。それは主権者でも政府でもなく、それらの関係を調整するための中間項である。ルソーによれば、「護民府は、国家の構成部分(partie constitutive)ではない」(Ibid.)。もし国家を構成する本質的な部分だけを挙げるなら、それは主権者と政府である。政治体が意志し、行為するだけならば、この二つだけで十分である。しかし、実際には、『社会契約論』にはこの「構成部分ではない」ものがいくつか登場する。まず、「立法者(Législateur)」がそうである。立法者は建国に際して、生まれたばかりの人民に法を与えてくれる存在である。

しかし、それは「国制(constitution)には含まれない」のである(CS II VII 382)。また、のちに検討することになる独裁官も、同じような位置付けとみなされるだろう。独裁官は、国家の危機に際して任命される任期付きの官職であって、常設の官職であってはならないからである。そして護民府もその一つである。これらはどれも国家の構成部分ではない。しかし国家運営の観点から見れば重要な任務を負っており、決して過小評価できるものではない。ある意味では、国制はこれら非国制的なものによって維持されていると言っても過言ではないように思われる。ルソーは、護民府について、それが構成部分ではないことを断言した後、こう続ける。「しかしまさにそれゆえに、その権限はより大きいのである。なぜならそれが、何もなしえずして、すべてを阻止することができるからである。それは法の擁護者として、法を執行する統治者よりも、また法を与える主権者よりも、もっと神聖でもっと尊ばれる」(Ibid.)。このような非国制的要素の重要性に関しては、ベルナルディの次のような整理によっても裏付けられるだろう。すなわち『社会契約論』の全体の構成は、「第一編で政治体の概念を作り上げ、第二編及び第三編で国家の構成についての理論を(第二編では主権、第三編では政府)、第四編で二次的にしか国家に含まれずに、国家を補強するようなあらゆるものについて検討していると考えられる」のである³¹。国家の補強に関する編は最後に置かれているが、それは単なる付論ではない。ルソーは主権と執行権の峻別こそが人民主権を理論的に可能にすることを発見したが、実際にはそれがさらなる問題を提起することになるということも同時に自覚していた。つまり、執行権が主権に優越しやすいという問題である。それゆえ、国家の補強に関する議論はこの新たな問題に対処するために必然的に要請されたものである。それは、政治体が生命を維持するために処方された薬なのである。

第二節 政治体の死としての「アナーキー」

人民が主権を維持することが政治体の「生」であるとするれば、翻って政治体の「死」とは政府としての「統治者が、もはや法律に従って国家を治めることなく、主権を奪い取る」状態を指す(CS III X 423)。ルソーはそのような状態を「アナーキー(anarchie)」と呼ぶ。ところで、「アナーキー」という言葉は語源から言えば「支配者のない状態」という意味であり、「無政府状態」とも訳される。しかし、ルソーの定義する「アナーキー」においては、一見したところ政府が存在している。ルソーの用語法からすれば語義矛盾であるが、そこでは政

府は主権者として存在しているのである。そうだとすると、政治体が心肺停止を起こし死亡診断を下されたこの「アナキー」という状態とは、一体どのような状態なのか。政治体の死後、人々はどのような状態に身を置くことになるのだろうか。「社会状態」から「自然状態」に戻るのだろうか。しかし、そうであるとしても、この「自然状態」という言葉自体が、ルソーにおいては多義的である。そこで、まずはホッブズとの比較において、ルソーの「自然状態」について考えてみよう。

周知のように、ホッブズの想定する自然状態はルソーのそれとはまったく異なっている。ホッブズによれば、自然状態は「万人の万人に対する闘争」が繰り返される戦争状態であり、そこでは人々は自らの安全を確保することができない。そこで人々は、自らの自然権を主権者たる第三者に譲渡して、リヴァイアサンのごとき強大な権力を備えた政府を打ち立てて、国家を形成する。ホッブズにおいては、このように国家を形成することが、すなわち社会状態への移行である。それゆえ、国家を形成することと社会状態に入ることとは同義である。逆に言えば、国家の崩壊は戦争状態への再度の突入を、つまり自然状態への回帰を意味している。ここでは、社会状態から自然状態への回帰は、実際にありうる事態として想定されている。そもそも『リヴァイアサン』という書物は、英国国王の主権が議会で篡奪されたがゆえに政治的不安定が生じてきたというホッブズのピューリタン革命分析を基にして書かれたものであって、いわば彼は自然状態を目の当たりにしていたのである。したがって、ホッブズに対して「国家が崩壊した時、人々はどのような状態に身を置くことになるか」と問えば、それは戦争状態としての自然状態だ、というのが答えであろう。

では、ルソーの場合はどうか。社会状態から逆戻りして自然状態へと帰るといえることがありうるのだろうか。次の箇所注目してみよう。ルソーは、社会契約を結ぶ際、もしも共同体全体に対する各人の権利の全面的譲渡がなされず、特定の人々の手に何らかの権利が残るなら、「その場合には自然状態が存続することになるだろうし、結合は必然的に圧政となるか空虚なものになるに違いない」と言う(CS I VI 361)。これだけであれば、確かに、自然状態への回帰がありうるかのように見える。しかし『人間不平等起源論』によれば、自然状態とは、「もはや存在せず、おそらくこれまでに存在したこともなく、たぶんこれからも決して存在しないであろうような状態であるが、それにもかかわらず、われわれの現在の状態をよく判断するためには、その概念を持つ必要があるという、そのような状態」である(OI 123)。要するに、ルソーは自然状態を純粋なフィクションとして措定しているのであって、フィクションの世界への回帰というのは意味を成さないはずである。このように、ルソーに

において、「自然状態」という言葉の用法には揺らぎが見られる。したがって、われわれは、『社会契約論』と『人間不平等起源論』とを照合しながら、ルソーの言わんとする意味を確定していく必要がある。

『人間不平等起源論』において、ルソーは上述のような「純粋な自然状態」の他に、支配と隷属の極致に現れる「新しい自然状態」があると述べていた。「これが不平等の最終段階であり、円環が閉じてわれわれの出発点に触れる、終局の点である。ここにおいて、すべての個々人は再び平等となる。なぜなら、彼らは今や無であるからである〔……〕。ここにおいては、万事はただ最も強い者の法へと、したがってある新しい自然状態へと導かれている。この新しい自然状態は、われわれの出発点であった自然状態とは、次の点で異なっている。すなわち後者は純粋な形での自然状態であったのに対して、前者は過度の腐敗の結果である、という点においてである」(OI 191)。過度の腐敗の結果としての「新しい自然状態」は、フィクションではない。それは、ルソーが時代診断として提示した、彼の眼前に広がっている「新しい自然状態」である。それは、力さえあればいつでも権力を奪取することができるような不安定な状態であり、その限りで、ホッブズが提示したような戦争状態としての自然状態と同一視して良いだろう。

『人間不平等起源論』で示されたこの「新しい自然状態」、すなわち純粋なフィクションとしての自然状態とは対照をなした、事実として存在しうる腐敗しきった自然状態。これが先ほど『社会契約論』の文章中に見た「自然状態」のことであろう。言うまでもなく、社会契約の締結に瑕疵があった場合、それによって形成される国家は、特定の勢力が特権を握る圧政的な国家でしかなく、その場合には当然、腐敗した自然状態が継続することになる。同様に、瑕疵なく社会契約が結ばれて政治体が生まれても、政府による主権の篡奪が起きた場合、それもまた一般意志を黙殺する圧政であって、やはりそこに「新しい自然状態」が回復してくると考えることができる。したがって、ルソーが『社会契約論』で「アナーキー」と定義するのは、『人間不平等起源論』でいうところの「新しい自然状態」のことである。

第三節 独裁について

以上のように、ルソーは政府によって人民から主権が篡奪された状態を「アナーキー」と呼び、これを国家の死として定義した。政府は執行権を持つに過ぎないのであり、その優劣

関係を逆転させることを何としても避けなければならない。それを防いでできるだけ国家の寿命を延ばすことこそが、統治の問題、すなわち政治の技術なのである。

しかしながら、『社会契約論』には「独裁について」と題された章が存在し、しかもルソーはそこである場合には独裁が必要であるということをはっきりと述べている。独裁は、人民から立法権を奪うことではないのだろうか。これまでの議論とは完全に矛盾するよう見えるそのような主張は、どのようにして正当化されるのだろうか。この章について検討することは、立法権と執行権の関係について考えるうえで重要である。

まずは、ルソーが独裁の必要性についてどのように語っているのか、テキストを確認しておこう。

法の非柔軟性は、事が起こった際、法がこれに適応するのを妨げ、ある場合には、法律を有害なものとし、危機にある国家をそれによって破滅させることにもなりうる。形式の秩序と緩慢さとは、一定の時間を必要とするが、事情は時としてこれを許さない。立法者が少しも考えておかなかったケースが無数に起こりうるため、人はすべてを先見することができない、ということに気づくことが、きわめて必要な先見なのである。

それゆえ、政治制度を強固にしようと欲するあまり、その働きを停止する力まで失ってはならない。スパルタでさえ、自分の法律をやすませたことがある(CS IV VI 455)。

まず注意しなければならないのは、独裁が必要とされるのは有事の場合、緊急事態の場合に限られるという点である。次に注目すべきは、ルソーが古代ギリシア国家のスパルタの例を挙げて議論を補っていることである。二十世紀に現れた数々の悪名高い独裁者たちの存在は、「独裁」の概念そのものに負のイメージを負わせることになったが、実際にはそれは現代に特有の見方に過ぎない。歴史に照らしてみるならば、ルソーは何か特異なことを言おうとしているのではないのである。西平等は、政治学における「独裁」概念の地位について次のように説明している。「古典的な意味における『独裁官』とは、専制君主 Despot や暴君 Tyrann のことではなく、非常事態に対処するために任じられた例外的権力である。シュミットは、ローマ共和政からの伝承を範型として、その『独裁』概念を構成している。共和制初期においては、戦争や内乱などの緊急事態において、その事態の打開のために、法律に拘束されない強力な権力を有する独裁官が、元老院の要請の下で、執政官によって任命された。独裁官の任期は六か月だが、与えられた任務を果たせば機嫌を待たずして辞任した、と

いう。このような古典的制度に即して独裁を論じることは決して特異なことではない。マキアヴェリやルソーもまた、共和制ローマの伝承に依拠しつつ、共和政を維持するために必要な制度として独裁を論じていることはよく知られている。概念史的研究によれば、辞書・辞典の「独裁」の項目においては、二〇世紀初頭にいたるまで、共和政末期におけるスラやカエサルの無期限の独裁と区別される形で、共和制初期の期限付きの独裁の叙述がなされるのが通例であり、しばしば、後者に積極的な評価が示されていたという³²。

このような歴史的事実から見ると、ルソーが民主主義と独裁とは何ら矛盾するものとは考えなかったのは特に意外なことではない。しかし、より重要な点は、ルソーが、主権の維持について、すなわち政治体の生について考えを推し進めた結果として、一時的な立法機能の停止という措置を確保しておくという発想に行き着いたということにあるのではないか。立法権の維持は政治体の生命線である。しかし、だからこそ、緊急事態においては、立法権は停止されなければならないのである。それは、立法権の廃止を意味するのではない。緊急事態が過ぎ去って平常に戻った際に、同時に立法権が回復される時を期して、立法権は一時的に休止するのである。

もちろん、独裁に危険が伴わないわけではない。というのも、どのような状態を例外状態として認めるのかは、それ自体難しい問題であるからである。加えて、緊急事態に対応するために独裁官に任命された者が、そのまま永久に主権を篡奪してしまうことも大いにあり得るだろう。そうなれば、政治体の心肺は停止し、瀕死の状態に追いやられることになる。そのような危険を犯してまで、ルソーが独裁の可能性について考慮するのはなぜなのか。それはルソーが、より大きな危険は独裁そのものではなくて、独裁について予め何も考えないことであると見ていたからではないか。というのは、独裁によって立法権が停止されとしても、独裁に法的な根拠を与えるのはあくまでも人民だからである。この場合、独裁に法的な根拠を与えるということは、見方を変えれば、独裁の任期や裁量について予め法的に規制することができるということも意味しているのである。

第四節 ルソー政治思想における抵抗の問題

この章を閉じるにあたって、ここまで論じてきた政治体の生と死の問題から引き出される、ルソー政治学の新たな一面についての考察を提示する。すなわち、ルソー政治学にお

ける抵抗の問題についてである。

政治体の生と死について考えることは、抵抗権について考えることではないだろうか。なるほど、ルソーの政治哲学のなかに抵抗の思想を読むことはそれほど一般的ではない。それは、主権は人民の手元に常に置かれているというルソー政治学の根本命題があるからである。主権が人民に存する以上、誰が何に対して抵抗するというのだろうか。しかし、ここまで見てきたところからもわかるように、主権は常に政府による篡奪の危険に晒されている。主権が人民に存するというのは理論の次元に属するのであって、それが実際に実現するかどうかは、それを死守しようとする人民の努力にかかっているのである。したがってそれはロックにおけるような権利としての抵抗とは必ずしも一致するものではないが、ルソーにおいてもやはり抵抗の問題は重要なのである。

たとえばベルナルディは、次のように述べることによって、ルソー政治思想において抵抗権を主題化する可能性を示唆している。「ルソーにあって、個人の抵抗権に、人民にとっての集団権が対応していることは、あまりに等閑視されている」。そして「ルソーには『抵抗権』はない。しかし文字通り『叛乱する権利』(droit à l'insurrection)があることに人は気づいているだろうか」と³³。ただし、今われわれが取り上げたいのは、ベルナルディのいう叛乱権の問題ではなく、主権と執行権の峻別に由来する主権篡奪の危険を制度的にどう防ぐかという問題である。

レイモン・ポランの言を借りるなら、「『社会契約論』は、はじめの二編はよく読まれても、残りの二編はほとんど読まれない」³⁴。ところが、立法権と執行権の関係についての叙述は、後半部分に集中している。ということは、ルソーにおける抵抗の思想については、これまであまり注目されてこなかったということになるだろう。しかしながら、前半二編で人民主権の理論面を論じた後、後半二編で主権の維持という実践面をルソーが論じたとするなら、ルソーは理論の提示と同じぐらい、その実践上の困難と解決という問題にも心を砕いたのだということである。したがって、後半二編を読み落とすことはルソーの政治哲学を重大な点で読み損なうことを意味するだろう。

ピエール・ロザンヴァロンは『カウンター・デモクラシー』において、「ルソーは人民主権の拡大と実現の手段として、民主主義の本質を持った否定的権力の探求に打ち込んでい」と言っている³⁵。そして、ロザンヴァロンによれば、主権のこの否定的な側面、つまり立法という積極的な行為ではなく、執行権による法の乱用に対して否を突きつける行為のほうが歴史的には重視されてきた。ルソーにあっては、主権は譲渡することも分割すること

もできず、常に無傷のままに人民の手中にとどめ置かれるものである。それゆえ、権力の境界を確定するために憲法を立て権力の外に自由を求ようとする立憲主義的な自由主義とは、ルソーの政治哲学は相入れない。このような不可分・不可譲渡の主権から出発する理論構成のもとでは、抵抗の問題とは、どのようにして主権を執行権による篡奪から守るか、という問題なのである。そして、ルソーのこのような発想が歴史的に意義を持ったのは、ロザンヴァロンによれば、そうすることによって主権を複合化することができると考えられたからである。すなわち、主権の行使とは単に立法することだけにとどまるのではないということである。先に『山からの手紙』から引用したように、ルソー自身次のように言っていた。立法権は、法を作ることと法を維持することという、不可分の二つの事柄からなる、と。このうち後者に着目し、その方法を多様化することによって、主権は複合化され、政府による主権の篡奪が避けられると考えられたのである。

今日、人民主権のあり方を論じるにあたっては、その「カウンター」的な側面を考慮に入れることがますます重要になると考えられる。なぜなら今日では、ルソーの意図からは離れたところで、主権と執行権との分離がますますはっきりしてきているからである。つまり、政治の職業化である。われわれは、あたかも労働の分業体制の一環であるかのように、政治は政治業として、政治家に任せている。これはある意味では仕方のないことでもあるだろう。なぜなら、政治的に解決することを期待されている事柄の範囲は、限りなく広がっているにもかかわらず、ルソーが「独裁」に関する章で述べていたように、主権者はあまりにも緩慢だからである。現実が目まぐるしく動いており、主権者が意志し、法を立てるのを待つはくれない。それだからこそ、今日では政府の権力がどんどん強化されていくのである。しかし、主権のカウンターの側面を考慮に入れることによって、政府の強大化や独走を引きとめることができる。主権の行使は、単に立法の局面に限られるのではない。政府の動きを監視することもまた、主権行使の一つの様態なのである。

もし主権の行使が立法の局面に限られているとするなら、事実上、人民とはほとんど名ばかりということになってしまうだろう。現在多くの国で代議制が取られており、代議員たちが国民の意志を代表していることになっているが、実際には国民が自ら意志を示し、法案を提出することなどほとんどない。現実には、専門家としての政治家たちが率先して法案を提出し、国民は後からそれに対する承認・不承認の意志を示すことができるにとどまる。しかしそこにおいてこそ、主権は行使されているのだと考えることも可能なのである。

このように、主権は事後的に行使されるものと考えすることは、主権概念の矮小化であろう

か。そうではないだろう。それはルソー自身が説明する主権の二面性と矛盾しない。ロザンヴァロンが言うように、それは主権概念を複合的に捉えることであり、さらに言えば、主権概念に豊かな内容を持たせることである。

以上で明らかになったルソー政治思想の抵抗の側面は、ルソー政治思想の保守的な一面とも符合するのではないだろうか。ルソーはしばしばフランス革命との関連において言及されるが、実際にはルソーはフランス革命を見ることなく世を去っている。しかし、より重要なことは、ルソーの政治理論そのものから見ても、革命に対しては消極的な評価しか与え得なかったであろうということである。事実、ルソーは、革命とはある種の病気に過ぎないと言う。「ある種の病気が、人々の頭を混乱させ、過去の記憶を奪い取ることがあるように、国家の存続している間に時として激しい時期があり、その時にはある種の発症が個々人に対してなすのと同じ作用を、革命が人民に対して及ぼし、過去に対する恐怖が忘却の役割をつとめ、国家は内乱によって焼かれながらも、いわばその灰の中からよみがえり、死の腕から出て、若さを取り戻すことがある。〔……〕しかしこうした出来事はまれである。〔……〕動乱が人民を破壊することはあり得ても、革命が人民を再建することはできない」(CS II VIII 385)。

これと同様の発想は、法律についての考えかたに対しても当てはまる。ルソーの考えでは、良い国家では、法律は古ければ古いほど尊ばれる。なぜなら長期にわたって意義を唱えられることのなかった法律は、それだけ精巧に作られた法律であることを意味しているからである。反対に、組織がうまく行っていない国家ほど、古い法律に対して敬意が払われない。法律の改正はしばしば政治的な活力の現れとして捉えられがちであるが、ルソーの考えはその反対である。法律改正の必要がないこと、改革の必要がないことこそが、その国家の健全さを測る尺度なのである³⁶。

第四章

一般意志と特殊意志の結合はいかにして可能か

前章まででわれわれは、政治的身体のアナロジーに着目しつつ、一般意志論の問題構造を明らかにしようと努めてきた。それによってわれわれは、一般意志もまた身体のアナロジーの思考から導かれる一つの比喩であるという重要な理解を得ることができた。一般意志は、政治的身体としての国家の「自我」の核心として位置付けられるものであり、それこそが国家の生と死の原理とみなされるのである。

しかし、一般意志論に関する検討はこれで十分に尽くされたと言えるだろうか。『政治経済論』において提起された、一般意志と特殊意志の一致という「奇蹟」がどのようにして起きるのかという問題は、依然として未解決なのではないか。なるほど、法がこの問題に解決を与えるということ、そして立法権は人民に属しているということについては、身体のアナロジーの分析を通じて十分に論じることができた。しかしそれと同時にわれわれは、アナロジーを用いることの限界も見ることになったのではないか。なぜなら、アナロジーは「奇蹟」の結果がどのようなものであるかについては提示できるが、その「奇蹟」が起きるまでの過程は隠してしまうからである。

たとえば、同じくルソーの一般意志の比喩性に着目するハンナ・アーレントの議論を見てみよう。アーレントは最期の未完の著作『精神の生活』において独自に「意志」の概念史を作り、それが徹底した過去からの断絶と未来への指向性によって特徴付けられる特異な概念であることを示したが³⁷、興味深いことに、このような意志の概念についての分析は、『革命について』におけるルソーの一般意志概念にも適用されている。アーレントによれば、「ルソーは『意志が未来に対して自分を拘束するのは馬鹿げている』と主張し、結局は、革命政府の致命的な不安定性と信頼性のなさを予見し」た³⁸。この指摘は重要である。というのも、ルソーが一般意志は誤り得ないものとして定義していることはよく知られているが、アーレントの見方を援用するなら、この一般意志の不可謬性は、意志のいついかなる場合でも変更可能であるという性質に基づいていたものとして理解することが可能だからである。

しかしながら、ルソーにおける意志の概念についてはより慎重な検討が必要であるように思われる。歴史的な考察を踏まえたアーレントの意志概念の分析は、なるほど非常に興味深く示唆に富むものである。しかしそれでも、それをそのままルソーの意志概念にも適用し、さらに一般意志にまでそれを拡大解釈していくのは、注意が必要である。一言で言えば、

アーレントのルソー解釈は、アーレント自身の哲学に過度に引きつけられているきらいがあるからである。われわれとしては、アーレントのルソー解釈について、ある点では修正を求めざるを得ないし、またその結果、重大な点に関して決定的に対立せざるを得ない。重大な点とは、特殊意志と一般意志の関係についてである。

それゆえ、問題は一般意志がどのようにして成立し得るのかを明らかにすることである。この課題を解決するためには、そもそも意志という精神の作用がルソーの人間学的な理解においてどのように位置付けられているのかを明らかにしなければならないだろう。本章ではそれを、『エミール』のテキストに依拠しつつ、意志と理性、情念、利害関心との関係を整理することによって果たす。その際われわれは、ルソーが一般意志という用語をどこから借りてきたのかについても言及し、さらにまたアーレントのいうところの「社会的領域」とルソーの政治学の関係についても触れることになるだろう。結論として、一般意志に従うことは特殊意志に従うのと同じく自分自身に従うことであることを示す。

第一節 人類の一般意志と「独立人」の問い

一般意志という言葉はルソーの独創ではない。ジュディス・N・シュクラの研究、およびパトリック・ライリーの研究によれば、この言葉を最初に使ったのはマルブランシュである³⁹。それは主に弁神論の文脈、すなわちこの世の悪の存在と神の全能という矛盾を説明するための議論の中で使われた言葉であり、そこでは全人類を救済する神の意志が一般意志と呼ばれる一方、選ばれた人間だけを救おうとする意志が特殊意志と呼ばれる。ここにはすでに興味深い論点が表れている。なぜなら、この神の一般意志と特殊意志という対立構造を、救済という神学的な言葉を利害関心という世俗的な言葉に翻訳しながら捉え直すならば、ルソー政治学における個人の特殊意志と人民の一般意志という対立構造が明快になるからである。つまり、人は個人としては自分だけの利益を追い求めるが、政治体に有機的に組み込まれた市民としては人民全体の利益が問題になるということである。しかし、特殊意志と一般意志との関係は、本当にそのような単純な対立関係として理解されてよいのだろうか。本章の論点は、ここにある。

ともあれ、実際、歴史的経緯としては、マルブランシュが使い始めた神学概念としての一般意志という言葉は、その後ボッシュエやモンテスキューらによって世俗化していったので

ある⁴⁰。そして、ルソー自身はこの言葉を、友人のディドロを通じて知ることになる。ディドロは『百科全書』の一項目「自然法」で、この一般意志という言葉を使っている。

もしわれわれが正義と不正義の本質を決定する権利を個人から奪うとするならば、この大きな問題はどこに持って行ったらよいのか。どこにか。人類の前にである。それを決定するのは、全人類にのみ属する。なぜなら、すべての人の善は全人類が持つ唯一の情念であるからである。特殊意志は疑わしいものであり、善でも悪でもありうる。しかし、一般意志は常に善であり、決して誤ったことはなく、また誤ることはないだろう⁴¹。

ディドロはここで、正義論に関する文脈の中で、一般意志を人類の側に、特殊意志を個人の側に割り当てている。注目すべきは、一般意志は人類の意志とされていることである。これは、ルソーが一般意志を人民の意志として定義したのと決定的に異なる。ルソーは『社会契約論』の草稿、いわゆる『ジュネーヴ草稿』において、「人類の一般社会について」という章題の下、このディドロの説に反駁している。

もしも一般社会なるものが哲学者の体系の外に実際に存在しているならば、それはすでに指摘したように、法的な人格のような存在であり、この一般社会を構成する個人とは異なる明瞭で固有の特性をそなえているはずである(MG 284)。

婉曲的な表現を用いているためやや文意がわかりにくい、「哲学者の体系の外に実際に存在しているならば」という条件法で書かれた文章からルソーの真意を読み取ることはそれほど難しくない。ルソーは、実際には人類の「一般社会」などというものはこの世には存在せず、ただ哲学者の頭の中に観念として存在しているに過ぎない、ということ皮肉を込めて言っているのである。ここで言う「哲学者」がディドロのことを指していることは、言うまでもないだろう。

さらに次の箇所、ルソーは、今度は件の「自然法」の文章を直接引用しながら、問題の核心に迫ろうとする。

哲学者の考察によって、決定権をもつただ一つの存在である人類そのものの前に連れもどされることになるだろう。人類のいづく唯一の情念は、すべての人間が最大の幸福を

獲得することを願うものだからである。哲学者は、「個人がどこまで人間であり、市民、臣民、父、子でなければならないか、いつ生き、あるいは死んだらよいかを知るために、訴えるべきは一般意志に対してである」⁴²と言うのだろう(MG 286)。

このような正義の哲学者の前に、ルソーは「独立人」(homme indépendant)なる人物を立てる。これは特殊意志にあくまで固執する人物として造型されており、デイドロから見ればまさに「人類の敵」⁴³である。しかし、独立人の次のような反駁には、単に「人類の敵」と断罪することによっては済ませられないような、デイドロの正義論に対する根本的な問題提起がある。「なるほど、私が問うべき規則がそこにあることは分かる。しかしなぜこの規則にしたがわなければならないのかは、まだわからない。私は正義とは何かについて学びたいわけではない。私が正義をなしたら、どんな良いことがあるのかを示してほしいだけなのである」(Ibid.)。独立人の問いは、一見したところでは素朴だが、実際には本質的な点を突いている。たしかに、正義が存在するとしても、それに従う利益がなければ誰がそれに従うだろうか。正義についての議論がいかに非の打ち所もなく組み立てられていようと、結局のところ、そこに何らかの利益が見出されない限り、それは机上の空論でしかないのではないのか。草稿で書かれたこの問いかけは、『社会契約論』冒頭の、「利益」を「有用性」に置き換えれば、「正義と有用性が決して分離しないように」努めるという文章にも反響している(CS II351)。一言で言えば、ルソーはここで、特殊意志の存在を前提にしない一般意志論は無意味だと主張しているのである。それゆえ、一般意志論は特殊意志との関係なしにはあり得ないのである。

言うまでもなく、個人の利益と人類の利益を直結させることはできない。そこでルソーは、一般意志を、人類社会ではなく、より小さな単位に、すなわち一つの国家に割り当てる。もちろん、一般意志が国家の意志として限定されることで、「独立人」の提起した問いに対してより簡単に答えられるようになるかどうかは依然として疑わしい。一般意志の単位を人類に置くか国家に置くかは、恣意的なものでしかないとも言えるからである。もしも「独立人」が、今度は自分の利益と国家の利益が相反するよう感じられると言い出したら、どのように説得するのだろうか。そのためには今度は、民族性とか国民性といった、これも人類の一般社会という観念と同じくらい曖昧な観念を持ち出さなければならなくなるのではないか。したがって、このルソーの主張の是非については、ルソーがそこから一般意志と特殊意志との関係をどのように考えていたかにかかっている。

しかし、今われわれにとって何よりも重要なことは、ルソーが特殊意志を単純に否定することをしなかったということである。要するに、一般意志論は特殊意志を前提にしているのであり、なによりもまずあの「独立人」を納得させられるようなものでなければならないのである。

第二節 ルソーと「社会的領域」

前節ではルソー自身の書いたテキストを参照しながら、個人の持つ特殊意志、言い換えれば私利私欲がルソーの政治学の中でどのように評価されているかを確認した。本節では、さらに二つの観点を導入することによって、われわれの主張を補強してみたい。一つは、ハンナ・アーレントが『人間の条件』のなかで差し出した「社会的領域(social sphere)」という観点である。もう一つは、アルバート・O・ハーシュマン『情念の政治経済学』によって示された、近代における「利害(interest)」概念の地位についてである。それは、ルソー政治学における特殊意志、すなわち「私利私欲」の問題をより広いパースペクティブから捉える手立てとなるだろう。

主要な著作の中で度々示されるアーレントのルソー解釈は、多くの示唆的な洞察を含んでいる。特に「社会的領域」の概念の分析は重要であり、これを手掛かりとすれば、先に示したわれわれの主張、つまり一般意志は特殊意志を前提としているという主張の妥当性を見てとることができるだろう。しかし、アーレントは、その優れた分析をルソー解釈に活かしてきれていないように見える。というのも、アーレントは、一般意志の成立可能性を、「無私の状態(selflessness)」に、すなわち特殊意志の否定に見ているからである。われわれの考えでは、アーレントのいう「社会的領域」の分析を推し進めるならば、彼女が導き出した結論とは別の結論に至るはずである。すなわち、特殊意志は否定し得ず、むしろ反対に一般意志の成立する前提条件となるはずである。

アーレントの一般意志解釈は、フランス革命とアメリカ独立革命とを比較した『革命について』の中で示される。アーレントはまず、ルソーにおける意志概念のある特徴について指摘する。「読者は、ルソーの政治理論全体が依拠している、意志と利害との奇妙な同等視に気がつかれたであろう。彼はこれらの用語を『社会契約論』のなかでは同義語として用いている。そして彼の暗黙の仮定は、意志は利害のある種の自動的な発現であるということであ

る。したがって一般意志は一般利害の発現であり、人民あるいは国民全体の利害の発現である」⁴⁴。この指摘に問題はない。確かに、『社会契約論』においてルソーが「意志」という言葉を用いる時、それはつねに、その人の利害との関係で用いられている。

一般意志が人民の持つ一般利害の発現であるとすれば、特殊意志とは個々人の持つ特殊利害の発現である。では一般利害と特殊利害との関係はどうなっているのだろうか。アーレントの解釈は単純で、一般利害は個々人が特殊利害を放棄することによって形成されるものであると考えられている。アーレントは、ロベスピエールによって革命家の徳と信じられたこの「無私の態度」こそ、フランス革命を推進する原動力であったと見ている。「ある政策の価値は、それがどの程度まですべての特殊利害に反しているかで測られ、人間の価値はどの程度まで彼が自分自身の利害と意志に反して行動しているかによって判断され」たのである⁴⁵。別の言い方では、それは「国民の政治体に参加するためには、国民一人一人が自分自身に対して絶えず反乱を起こしていなければならない」⁴⁶ということであり、自分自身の利害に執着する人間は反革命として排除される。

アーレントの分析がフランス革命の研究としてどの程度妥当であるかは、ここでの問題ではない。問題はただ、一般意志を特殊意志の否定として捉える解釈の妥当性である。アーレントの解釈の根拠となっているのは、『社会契約論』のなかの一節、「全体意志と一般意志とのあいだには、時にかなり相違があるものである。後者は、共通の利益だけをこころがける。前者は、私の利益をこころがける。それは、特殊意志の総和であるに過ぎない。しかし、これらの特殊意志から、相殺し合う過不足をのぞくと、差異の総和として、一般意志が残ることになる」という箇所と、そこに付された注釈「すべての人の利害は、各人の利益と対立することによってはじめて合致する」という箇所である(CS II III 371)。これは、一般意志を導き出すための具体的な手順をルソー自身が示したおそらく唯一の箇所であるが、その文意は明瞭とは言い難い。

そこでアーレントは、このテキストとは直接的には無関係なある補足を付け加えることで、この難解な文章を解釈しようとする。それは、国民統一の原理としての、敵の発見というものである。政治ではしばしば、国内を統一するために国外に仮想敵を作ることが行われる。共通の敵の存在が、国民としての一体感を高揚させるからである。ルソーの時代にもそれは政治の常套手段として知られていた。しかし、アーレントによれば、ルソーはこの常套手段をひっくり返したというのである。すなわち、ルソーのやり方は、国外ではなく、国内に敵を見つける手段の発見であった。ここで国内の敵とは、個々人がもつ特殊利益のこ

とである。それゆえ、一般意志の創出はこの自己の内なる敵との対決にかかっている。このようにして、自己犠牲という美德、すなわち「無私の態度」という美德が政治理論に組み込まれることになる⁴⁷。

アーレントの一般意志読解は、彼女自身が用意したこのようなコンテキストに依拠して初めて成り立つ。なるほど、ルソーのテキスト自体が不明瞭なので、何か他の材料で補足することによって読解の道筋をつけようというやり方は十分にありうる。またそこから生まれるアーレントの思想が、フランス革命のテロルの論理の解明のための重要な示唆を与えてくれることも確かである。しかし、そのことと、アーレントのルソー解釈そのものの当否とは、別に考える必要があるだろう。

特殊意志の放棄、言い換えれば「無私の態度」が一般意志の成立条件であるとするアーレントの見方に、われわれはそのまま賛同することはできない。しかし、われわれはここで、単にアーレントの見方を退けたいわけでもない。むしろわれわれの考えでは、アーレントの到達したそのような結論は、近代社会を分析するためにアーレント自身が差し出した「社会的領域」という概念を十分に考慮することによって、覆されることになるはずである。一言で言えば、アーレントのルソー解釈は、アーレント自身の思想の展開が十分に反映されていないように思われるのである。というのも、「社会的領域」が意味するのは、それを構成するのが人々の特殊意志であり、それゆえ人々は特殊意志を放棄できないという事態であり、それこそが近代政治理論の前提であるということだからである。

しかし、なぜ、アーレントは『人間の条件』で、「社会的領域」の分析に着手しなかったのか。それを知るためには彼女の政治学的思索の出発点となる『全体主義の起源』に遡る必要があるだろう。『全体主義の起源』のなかでアーレントは、全体主義的支配は単なる専制とは異なると言っている。「全体主義の支配が専制の近代的形態以外の何ものでもなかったとすれば、この支配は専制と同様に、人間の政治的領域を破壊し、つまりは行動を妨げ無力を生み出すことだけで満足しただろう。全体主義の支配は、この支配に服する人々の私的・社会的生活をテロルの鉄の籠にはめた瞬間に全体的になる」⁴⁸。つまり、古来存在する暴政としての専制支配が政治的領域を破壊することだけで満足したのに対して、全体主義的支配の特徴は政治的領域の破壊に加えて私的領域の破壊を伴っていたことであるというのである。

それでは、全体主義に対して抗うにはどうすればよいのだろうか。政治的領域と私的領域とを峻別し、後者を非政治的な領域として確保することによってだろうか。そうではない。

『全体主義の起源』から『人間の条件』への思索の歩みを見るなら、実はこの政治的領域と私的領域とを峻別すること自体が困難なのであり、それこそが近代社会の特徴である、というのがアーレントの見方であることがわかる。近代においては、政治的領域（『人間の条件』では「公的領域」という言葉と同義）と私的領域とは分かち難く混合しており、アーレントはこの「奇妙に雑種的な領域」を「社会的領域」と定義するのである⁴⁹。そうであるとすれば、全体主義は公的領域に加えて私的領域を破壊した、という見方は正確ではない。むしろ公的領域と私的領域の雑種である社会的領域の成立が、全体主義的支配の成立の可能性の条件となっているのである。

アーレントが全体主義を単なる専制と区別して定義した理由もここにある。近代以前には、公的領域と私的領域とはまったく別の領域として認識されていた。これはポリスとオイコスの区別として理解できる。われわれは、『政治経済論』でルソーが「エコノミー」の語源について解説していたのを覚えているだろう。そこではルソーもまた、ポリスとオイコスとは本来まったく別の原理で動いていると書いていたが、アーレントはより端的に、「政治経済」(political economy)という用語は古代の思想に照らして考えれば形容矛盾である、とさえ述べている⁵⁰。なぜなら、アーレントの理解によれば、古代ギリシア世界において、公的領域（ポリス）の標識となるのが自由であるのに対して、私的領域（オイコス）の標識は生存である。後者は生命の必然や必要によって支配された不自由な領域であって、奴隷はそれを満たすために労働 (labour) をする。そしてこの私的な (private) な領域においては、人はまさになにもものを奪われている (deprived)。すなわち人間を人間たらしめている最高の能力である活動 (action) が奪われているのである。反対にポリスにおいては、人は生命の必要に迫られていないからこそ、自由に言論を交わし活動をすることができるのであり、そのこと自体が政治の定義なのである。

近代社会とは、この公的領域と私的領域の区別、あるいはポリスとオイコスの区別が崩れた社会である。オイコスの中に留められていたはずの私的欲求の追求が国家的な関心事と認識されるようになったとき、そこに社会的領域が出現し、公的領域と私的領域の峻別はもはや問題にならなくなる。近代政治理論は私利を追求する人間を前提として組み立てられざるを得ないのであり、いかにロベスピエールがルソーの「無私の態度」を範にして革命を夢見たとしても、ルソーの政治理論そのものはやはりこの社会的領域で生活する人間を前提としているのである。このように、「社会的領域」の分析を推し進めるなら、アーレントはルソーの一般意志論について別の解釈を導くこともできたはずである。

アーレントの「社会的領域」の分析は、ルソーの市民社会観とも一致するものである。ルソーは『エミール』のなかで、社会教育の鍵として「利害」を挙げているからである。「世の中で生きるには、人々と付き合うことを知らなければならない。彼らの心をつかむ道具を知らなければならない。市民社会における特殊利害の作用と反作用を計算しなければならない。そして、出来事を正しく予測して、計画がめったに狂わないようにしなければならない」(E 543)。一見すると単なる処世訓のようでもあるが、しかしだからこそ、ここには現実の市民社会についてのルソーの認識が現れている。ルソーは、個々人の利害計算の相互作用によって秩序づけられているような市民社会を、価値判断抜きに受け入れているのである。

さらに、利害の追求が近代政治理論の前提となるということについては、政治思想史的な観点からも傍証を得ることができる。ハーシュマンによれば、社会思想において「利害」の概念が重要な意義を持ち始めたのは、十六世紀末から十七世紀初頭にかけてのことである。それまで、人間の行動を動機づける二つのカテゴリーとしては、理性と情念が考えられて来た。プラトン以来の伝統によれば、理性が情念を抑制する形で行動するのが人間の理想であり、また政治理論としても理性を担う階層が情念を担う階層を制御するのが理想とされた。しかし、中世から近代にかけて次第に情念の破壊的な性格が重視されるようになる。つまり、情念は理性で簡単に制御できるものではないということである。そして、理性一辺倒でも情念一辺倒でも有効な社会理論を提示できないことが判明した時に、第三のカテゴリーとしての「利害」が、理性と情念との間に楔を打ち込んだのである。ハーシュマンはこの事態について、次のように述べている。「要するに、利益は両者の良いところを合わせ持つと見なされた。つまり理性によって高められ抑制された自己愛の情念、そして情念によって方向付けと力を与えられた理性、と見なされたのである。こうして生まれた人間行動の混合形態は、情念の破壊性と理性の無力性のいずれをも免れたものとされた。利益の教説が当時受け入れられたのも、まったく不思議ではない」⁵¹。

先にわれわれはアーレントを引用しながら、ルソーにおける「意志」が「利害」と同等視できることを確認した。われわれはさらにここで、ハーシュマンによる「利害」概念の思想史的意味づけから重要な示唆を受け取ることができる。ハーシュマンは理性と情念の混合として人間の利害関心を定義するのだが、それはルソーの「意志」概念そのものだからである。

第三節 ルソーの「意志」概念再考

ルソーのいう「意志」とは一体何か。ルソーはそれを理性や情念との関係から論じている。ここで参照するテキストは『エミール』中盤に置かれた「サヴォワの助任司祭の信仰告白」（以下「信仰告白」と略記）である。そこではルソーの哲学的な見解がある程度まとまった形で述べられており、研究者によってはこれをルソーの「哲学原論」とも見なしている⁵²。

まずは、神の叡智と人間の叡智とを比較した、次の引用箇所から見ていきたい。「神は叡智的(intelligent)である。しかしそれはどのようにしてか。人間が叡智的であるのは人間が推論する(raisonner)ときであるが、至高の叡智は推論する必要がない。至高の叡智には、前提も帰結もない。命題すらない。至高の叡智は純粋に直観的であり、存在するものも存在するものも同じように見る。至高の叡智にとってはあらゆる真理はたった一つの観念であり、すべての場所はたった一つの点であり、すべての時間はたった一つの瞬間である。人間の力は手段を用いて作用するが、神的な力はそれ自体によって作用する」(E 598)。ここでは神の叡智と人間の叡知との違いについて、真理へ到達するために推論を必要とするかどうかの違いとして説明されている。神の叡智が純粋に直観的に真理に到達するのに対して、人間の叡知は推論を必要とする。この一節は、人間が正しい推論を重ねることによって、神と同じように真理に到達することができる、ということを書くために書かれているのではない。むしろ、人間の叡知が推論という手段を必要としているがゆえに、いつでも誤謬をおかす可能性がある、という点が強調されている。

要するに、ルソーは人間の推論能力を疑っているのである。推論はしばしば間違いをおかす。また、それは単に信頼に値しないというだけではない。この推論能力こそが悪徳の源泉であるとさえ言う。「良心をごまかそうとする時に、われわれは微妙な推論(subtilité du raisonnement)に助けを求める」ということがしばしば起こるからである(E 594)。良心の声に耳を傾け、善なるものに到達するために、確かに推論能力は必要である。しかし、推論能力は良心の声から耳を塞ぎ、善から遠ざかるための理屈をつけるためにも利用されるのである。

人間の推論能力へのこうした不信は、ルソーにおいては、そのまま「理性(raison)」への不信と繋がっている。「あまりにもしばしば、理性はわれわれを欺く(.....)。しかし、良心は決して欺かない。良心こそが、人間の真の導き手である」(E 594-595)。ルソーにおいて「理性」の用語法には揺らぎがあり、文脈に応じて高く評価されているようにも低く評価されて

いるようにも見えるが、この場合、すなわち「良心」に対する全幅の信頼との対比においては、理性は常に一段低いところに位置付けられている⁵³。ルソーの人間学においては、良心こそが善への導き手なのであり、それに対して理性は単に推論機能を割り当てられるだけなのである。推論能力としての理性は、それ自体では善でも悪でもない。裏返して言えば、それを導くものによって、理性は善にも悪にも奉仕し得る。だからこそ理性は、善への導き手として良心を必要としているのである。

ただし、ルソーによれば、良心がそこへと導くところの善は、生得的な知識ではない。何が善であるかは、やはり理性によってしか知ることができないからである。「人間は善についての生得的な知識を持っているわけではない。しかし理性が彼に善を知らせるや否や、良心は彼にそれへの愛を感じさせる。この感情こそが生得的なのである」(E 600)。ここで述べられているのは、善を知ることと善を愛することとは別のことであるということである。善へと至るためには、理性だけでも、良心だけでも不十分なのである。理性は善へと向かうために推論を行うが、そのような機能自体は、善への関心を説明できない。人は善への関心を持たなければ、そもそもそこへ至るために理性を働かせることもない。つまり善への関心自体はある種の情念として説明されるのであり、良心はそのような情念を燃え上がらせるのである。理性と情念とが協力して初めて、人間は善へと向かうことができる。

では、善との関係において、理性と情念がこのような役割を果たしているのに対して、「意志」はどのような役割を果たすのだろうか。人が何かを「意志する（欲する：vouloir）」とは何を意味しているのだろうか。別の箇所ではルソーは次のように言う。「私にとって良いことを欲さないでいることは、私の自由にはできない。私にとって悪いことを欲することは私の自由にはできない。しかし、私に適したこと、あるいはそう考えられることのほかには欲することのできないということ、私の外にあるなものによっても決定されないでそうすること、まさにそういうところに私の自由があるのである」(E 586)。ここからわかることは、人はいつでも善を意志する（欲する）ということである。ただし注意しなければならないのは、この引用箇所では「私の」という意味の言葉が繰り返されていることである。すなわち、「私にとって良いこと(mon propre bien)」、「私に適したこと(ce qui m'est convenable)」といったようにである。結局のところ、人は主観的には善を欲しているだけでは善をなし得ない。そこに、良心が加わり、良心によって理性が導かれられない限り、それが神の定めた摂理に適合したような善と合致することはないのである。

したがって、「人が意志する」ということの意味は、自分にとっての善を欲し、その善に

至るために「推論する」ということである。もし彼が良心に耳を傾けるなら、彼は神の秩序にかなうように、推論するだろう。しかし、もし彼が良心の声に対して耳を塞ぐなら、彼は理屈をつけて、善の意味を捻じ曲げてしまうだろう。そのような場合、確かに彼は、神的な善へと向かわせる情念によって導かれるのではなく、自己利益へと向かわせる利己心(amour propre)の情念に囚われている。しかしながら、自己利益の獲得という目的に向けてではあれ、彼が自分の理性の推論能力を行使しているということは事実であり、それを否定することはできないのである。したがって、自己利益の追求、言い換えれば特殊意志は、より普遍的な利害を目指すためにも、必要なものなのである。

ここまでの議論を踏まえれば、一般意志が特殊意志の否定によって成り立つという見解を維持することは難しい。それでは、特殊意志を肯定しつつ一般意志を成立させることはどのようにして可能なのだろうか。

第四節 一般意志と特殊意志の結合

一般意志と特殊意志の関係についてのわれわれ独自の見解は、結局のところ、われわれが批判したアーレント解釈が依拠していたのと同じ引用箇所について、どのような別の解釈を提示できるかということに帰着するだろう。件の箇所を再度掲げておこう。「全体意志と一般意志とのあいだには、時にかなり相違があるものである。後者は、共通の利害だけをこころがける。前者は、自己利害をこころがける。それは、特殊意志の総和であるに過ぎない。しかし、これらの特殊意志から、相殺し合う過不足をのぞくと、差異の総和として、一般意志が残ることになる」(CS II III 371)。まずは、特殊意志と一般意志の対比について検討しよう。ルソーは、全体意志が、「特殊意志」すなわち「自己利害」の追求の総和であるのに対して、「一般意志」は「共通利害」を目指すものであると書いている。しかし、特殊意志は自己利害の追求であり、一般意志は共通利害の追求であるという書き方は、ルソーの意図を正しく伝えているだろうか。われわれは、前節におけるルソーの「意志」概念の分析を踏まえるなら、両者をこうした単純な対立関係において捉えるのは誤りであると考えている。なぜなら、特殊意志と一般意志は、利害の追求という点において、共通性があるからである。換言すれば、自己利害の追求が、結果的に共通利害へと繋がることありうることである。それは、次のような意味においてである。すなわち、自己利害の追求を本当に貫徹する

ためには、他人の持つ利害を侵害しないことが必要である。なぜなら、他人の利害を侵害することが許されるなら、自分の利害が侵害されることもまた許されなければならないからである。したがって、他者の利害を侵害しないことには、共通の利益が存在するのである。このようにして、特殊意志から一般意志への通路は開かれているのではないか。つまり、特殊意志を追求するためには他人との共通利害を考慮しなければならないという仕方で、自己利害の追求は共通利害の追求に繋がっているのである。

しかし、これだけでは、一般意志の成立可能性の議論として十分ではない。一般意志が、特殊意志との対比においてだけでなく、「全体意志 (volonté de tous)」との対比においても説明されていることについては、どのように考えられるか。ルソーによれば、「全体意志」は特殊意志の総和として定義される。しかし、特殊意志の総和とはどのような事態を指すのか。別の箇所、ルソーが「集合(agrégation)」と「結合(association)」を区別していたことを想起しよう(CS I V 359)。政治体の有機的な結びつきを表現できるのは後者である。とすると、全体意志とは「特殊意志の総和」とは、「特殊意志の集合」の言い換えであると考えることができるのではないか。さらには、本論第二章でも検討した『政治経済論』における身体のアナロジーに関して、ルソーが次のように言っていたことがもう一つの手掛かりとなるだろう。「隣接する各部分が互いに併置されるにすぎなくなるとき、人間は死に、また国家は瓦解する」(EP 245)。特殊意志の「集合」とは、各人の特殊意志が「併置(juxtaposition)」された状態を指している。寄せ集められた特殊意志が「併置」されることで形成される社会とは、どのようなものだろうか。それは、たとえば各々の特殊意志が互いに拮抗し合うことの結果として説明されるような社会の状態ではないか。すなわち、われわれが本論最初の章で見たような、マキアヴェリが思い描いたあの勢力均衡の構図である。なるほどそれは、一人一人の利害を尊重するものであり、特殊意志の単なる否定ではないだろう。しかし、結局のところ、それは市民相互の反目の上に成り立つ一時的な均衡であり、戦争状態の一つの様態にすぎない。だからこそ、ルソーは一般意志を「特殊意志の総和」ではなく、「差異の総和」として定義するのである。

したがって、最後に、「差異の総和」の意味を明らかにしなければならない。すなわち、「特殊意志から、相殺し合う過不足をのぞくと、差異の総和として、一般意志が残ることになる」という箇所の解釈が問題である。論点は、特殊意志の「過剰」および「不足」が何を意味しているかである。これまでの議論により、「意志する」とは、自分にとっての善を、すなわち自己利害を欲するということを意味しているのであるから、特殊意志が「過剰」で

あるとは、自己利益を過度に多く追求するということの意味しているのではないだろうか。そうであるとすれば、他方で特殊意志の「不足」とは、自分の利害関心の過度の抑制を意味することになるだろう。しかし、それにしても、ルソーは、これら特殊意志の「過剰」と「不足」は、ともに取り除かれなければならないと言っている。なぜか。両者のうち、特殊意志の「過剰」が社会秩序にとって危険であることは言うまでもないだろう。行き過ぎた利害関心は、他人の利害を侵害することを意味するからである。しかし、特殊意志の「不足」についてはどうか。利害関心が抑制されていれば、他人に危害を与えることもなく、問題も生じないはずではないか。ところがルソーは、「不足」についても「過剰」と同様に取り除かれなければならないと考えているのである。問題の焦点はここにあるように思われる。ルソーがそのように言うのは、特殊意志の「不足」は他人への「隷属」を招くからではないだろうか。ルソーは、「暴力が最初の奴隷たちをつくりだし、彼らの臆病さがそれを永久化した」と言う(CS III 353)。人が奴隷になることに、自然的な理由は存在しない。人間は、その本性においては、自由な存在なのである。それゆえ、人が奴隷になるとすれば、彼はそのことについて、自ら責任をとらなければならない。つまり、利害関心の抑制は「無私無欲の態度」としての徳の高さを意味するどころか、反対に他人の過剰な利害関心を受け入れてしまうような「臆病さ」を示しているのである。人間は自らの意志にしたがって自分にとっての利益を追求することができるし、そうしなければならない。なぜなら、それを放棄することは本性における自由を放棄することであり、他人に隷属することだからである。言うまでもなく、他人への隷属は、人民主権が含意する市民の平等に反する。ルソーの人民主権論において平等の理念は、各市民は他人の利害関心に追従することなく、自分自身の利害関心を自由に追求して良いということを通じて体现されているのである。そしてここに、自由と平等が両立するのである。ルソーが、特殊意志の「過剰」とともに「不足」も除外されなければならないと言うのは、以上のような理由からであろう。

こうして過不足が相殺されると、「差異の総和」が残されることになる。この時、「差異」とは何か。というのも、われわれは今しがた特殊意志の過剰と不足という「差異」を除去したばかりではなかつただろうか。そうした「差異」が除去された後になお残っている「差異」とは一体何か。質的な差異であるとわれわれは考える。つまりここでは、利害関心についての量的な理解から質的な理解への転換が起きているのではないか。利害概念を量や大きさの観点のみから捉えるなら、自由とは、他人の利害を犯してでも、できるだけ多くのものを我がものとするのである。ところで、利害を量として捉えることができるのは、各人の持

つ利害が同質とみなされる限りにおいてであろう。他人の利害と自分の利害が同質のものであると考えているからこそ、人は他人の利害を侵害することに自分の利害の増大を見ることができるのである。しかし、利害とは本来そのように同質的なものだろうか。それは利害概念の矮小化ではないか。あらゆる利害には、量的な計算可能性には還元することのできない、比較不可能な質的な差異があるのではないだろうか。そうでなければ、「差異の総和」という言葉は意味を成さないように思われる。全体意志が「特殊意志の総和」と言われるのに対して、一般意志は「差異の総和」と言われるが、そのような対比がなぜ可能なのか。それは、全体意志が利害概念を量的な観点からしか捉えていないのに対して、一般意志は利害概念の質的な観点を考慮するからではないか。言い換えれば、他人の利害と自分の利害は、質において根本的に異なっているということ認めることによって初めて、人は他人の利害に干渉しなくなる。それは利害関心そのものの放棄ではない。その反対に、自分自身に固有の利害を追求することである。自分に固有の利害が何であるかを決定する基準は、自分自身のうちにしかない。そうであるとすれば、他人の利害を侵害することは問題にならないはずである。質が異なる以上、それは自分の利害の増大には繋がらないからである。一般意志成立の条件として、ルソーが「市民が互いに一切コミュニケーションしない」(CS II III 371)ことを挙げている理由も、これで明らかなのではないか。自分の利益は自分にしかわからない以上、それを他人に尋ねることは無意味なのである。こうして各人が自らの利益にだけ専念する時、人は自分の意志だけに従いながら、同時にまた他人の意志をも尊重することになる。そして、それはすべての人にとって共通の利害であるはずである。この共通の利害を守ることを通して、全市民は人民として結合しているのである。言うまでもなく、それは一般意志の実現である。

この一般意志の実現は同時に、先ほど言及した「自由」の、社会的な実現でもあるはずである。人間はその本性において自由である。つまり、特殊意志にしたがって自分の利益を追求する自由をもっている。ただしそれは、そのままでは、「彼の気を引き、しかも彼が手に入れることのできる一切についての無制限の権利」として定義されるような「自然的自由(liberté naturelle)」でしかない(CS I VIII 364)。それは一つの自由に違いないが、時として他人の利害を侵害するような自由であり、同時に、自分もいつ他人から侵害されるかもしれないような、不安定な自由である。要するに、このような自由は暴力と紙一重なのであり、それによって何かを得ることは、単に何かを「占有(possession)」(CS I VIII 365)することにすぎない。そこで、この自由をより安定したものに変わるために、社会契約が結ばれるのである。

社会契約によって得られる自由は、今度は「社会的自由(liberté civile)」と呼ばれ、それによって始めて人は、単に事実として何かを占有するだけでなく、それを権利として確保するための「所有権(propriété)」を手にする(*Ibid.*)。「自然的自由」が無制限の権利であるのに対して、「社会的自由」は一般意志によって制約されている。とはいえそれは、自由が減ることを意味しているのではない。むしろ自由は量によってではなく、質によって定義し直されるのである。一般意志によって自由を制約することは、特殊意志の過不足を除去し、自分に固有の質をもった利害に目を向けさせることである。他人とは本質的に異なっている自分の利害は、量によってではなく、質によってしか捉えられない。自分の利害がどのような性質のものであるかは、一般意志に従うことによってしか明らかにならない。だからこそ、特殊意志に従うことと一般意志に従うことは一致するのである。ルソーの一般意志の秘密がここにある。要するに、各人は自分の意思に従うことによって一般意志に従うという「奇蹟」がここにある。一般意志は各人の外部にあって、各人に「常に正しい意志」として命令を下すのではない。各人は「自由に」自分の利益を求めることで、公的利益の実現に関与するのである。

しかし、もう一点、検討すべきことが残されている。それは、情念の問題である。確かに、本章での検討を通じて、特殊意志の肯定が一般意志へと繋がることについては明らかになった。しかし、特殊意志を追求する情念はどのようにして制御されるのかについては、依然として明らかではない。国家は、市民たちの特殊意志を、「過剰」でもなく「不足」でもないような状態に、どのようにして維持するのか。章を改めて、検討しよう。

第五章 理性と情念

前章でわれわれは、特殊意志を前提としつつ一般意志を形成することはいかにして可能かという問題について、利害を媒介とした両者の結合という結論に至った。すなわち、特殊意志から一般意志への通路は利害関心によって開かれているのである。しかしその結果、政治学的な次元において情念はどのように取り扱われるのかという問題について未検討のままに終わった。利害関心の過不足の相殺とは、利害関心自体を単に除去することを意味しているのではない。利害関心の情念は、何らかの仕方で制御されるべきものなのである。それはどのようにしてか。本章ではこの残された問いに取り組まなければならないが、われわれはそれを、ルソー政治学における宗教の位置付けをめぐる議論として展開する。というのも、ルソー政治学においては、情念の問題は宗教の問題と不可分に結びついていると思われるからである。

本章の論述は次の手順で進められる。まず、ルソー政治学における宗教の位置付けについてのこれまでの解釈論争を取り上げ、その問題点を指摘する。次に、『エミール』の教育論における「弱さ」概念の重要性について指摘し、人間の社会性について検討する。さらに「サヴォワの信仰告白」の宗教論における善と悪の問題に触れ、道徳と政治の関係について検討する。そして最後に、一般意志論において宗教と情念が果たす役割について検討する。

第一節 市民宗教の解釈をめぐる

周知のように、「市民宗教について」という章は『社会契約論』のほぼ末尾になって唐突に登場する。一見すると、この章の登場はルソーの政治理論の混乱を示すものと受け取られかねない。というのも、ここでルソーは祖国愛の発揚のための装置として「市民宗教(religion civile)」が必要であると主張するからである。このような主張は一般意志の理論と抵触しないのだろうか。ルソーの政治理論において、立法の権能を持つのは主権者たる人民である。より具体的には、人民(=市民の総体)の持つ意志、すなわち一般意志だけが、法の内容を定めることができる。この人民主権論は、法への服従の根拠を明らかにするものとして、非常に有効である。というのも、人はなぜ法に従う義務があるのか、法への服従は自由の放棄

を意味するのではないかという問いは、一般意志による自己立法と自己統治という考え方によって解決されるからである。市民が自らの意志によって立法するのである以上、それに従うことに矛盾はないどころか、自ら法を立て自ら従うということにこそ市民的自由が存在するのである。ルソーの主張によれば、市民が進んで法に従うべき理由は、一般意志の議論だけで十分であるということになる。しかし、そうであれば、そこに宗教についての議論を付け加える必要はないはずである。「市民宗教について」の章をめぐる論争が生まれてくるのは、以上のような事情による。

ジスラン・ワートルロはこれに対して、「宗教は法制度を補完する」という解釈を提示する⁵⁴。彼の議論は次のようなものである。自己統治という解決法は、それはそれで、新たな問題を生み出すことになる。すなわち、一般意志と特殊意志の乖離という問題である。なぜなら、人は、市民として理性的存在者である限りにおいては、確かに一般意志に従うだろう。しかし、情念がそれをかき乱す。自分だけの利益を優先しようとする特殊意志が、人間にはついてまわるのである。したがって、法はただ立てられるだけでは、制度として自立できない。法が制度として完全なものとなるためには、それに従う市民が存在しなければならず、それを支える何らかの補助具が必要である。それがワートルロの言う「宗教」なのである。

それでは、「市民宗教」とは何か。それは祖国愛を涵養するものである。ルソーは「市民宗教」の教理として「法の神聖さ」を挙げ、「法の前に偽る」ことは「最大の罪である」と述べている(CS IV VIII 468)。それゆえ、「市民宗教」はまず「法」への愛として現れる。法は、制定されただけでは十分ではないのである。したがって、市民が一般意志を表明することによって制定された法は、法への愛によって支えなければならない。法は守られなければならないのである。そのためには愛が必要であるということである。ルソーはまさにそのような愛を涵養する機能を「市民宗教」に担わせることによって、法制度を完全なものにしようとするのである。要するに、祖国愛とはこの法への愛と一体である。なぜなら、法を守ることが祖国を守ることに繋がるからである。

ルソーは一般意志だけでは法制度として不十分と考えていた。だからそれを補完するものとして、市民宗教が必要とされた。このようなワートルロの解釈は一定の支持を得ている。たとえばベルナルディもこの見解を支持しており、彼はさらに、化学のアナロジーによる読解の観点から、この見解を補強しようとする。ベルナルディは、ルソーの政治理論における宗教の地位を解釈するにあたって、「国家の起源においては宗教が政治に対する道具(instrument)として役立つ」(CS II VII 384)という一節に注目している。ルソーは『化学教程』

において「道具」という概念を説明しているからである。ベルナルディよれば、ルソーにおける「道具」の定義とは、化合物を構成する物質の中に含まれることなく、触媒として、化合を促進させるものである。もしこのような説明が先ほどの『社会契約論』の一節にも当てはまるなら、宗教とは、それ自体は化合物（としての国家）の中には占めるべき場所を持たないが、市民の結合を促進する触媒として必要とされるものである。このようにして、ルソーの政治理論の中に整合的に宗教を位置づけることができるのである⁵⁵。

ところで、ワーテルロの解釈に従うならば、ルソーの政治学はいわゆる「啓蒙主義」の枠組みの中では理解できないということになる。啓蒙主義の立場に立てば、一般意志と特殊意志との乖離は、理性によって情念を黙らせるという方法をとるであろう。しかし、ルソーは、情念には情念で対抗するという方法を取る。特殊意志が、自分だけの利益を優先する情念であるならば、それに対抗できるのはそれよりも強い情念としての祖国愛によるしかない、というのである⁵⁶。宗教によって焚きつけられた祖国愛の情念が、本当にルソーの目論見通りに、正確に法への愛に限定されるようにコントロールできるものなのかどうかということについては、なお疑問の余地があるだろう。ワーテルロはある講演で、「市民宗教は宗教として、感情的で情熱的な強力な原動力をなしている。しかしその力強さは、実際には穏やかな力強さである」と主張することでルソーを擁護しようとしている⁵⁷。しかし「穏やかな力強さ」という表現はあまりにも曖昧であるように思われる。

ともあれ、ワーテルロのこの解釈は重要な意義を持っていると考えられる。それは、ルソーの政治理論の全体にわたる解釈に一石を投じるものである。ルソーの政治理論が理性偏重の理論ではないことを、それは明らかにしているからである。ルソーの政治理論をめぐっては、それが理性による専制を導くものであるという批判が存在する⁵⁸。一般意志に自発的に従い得る理性的な人間だけが市民として認められ、特殊意志に引きずられるような人間は共同体から排除されてしまう、というのである。しかし、「市民宗教」の章はその反証となるだろう。それは、政治生活が決して理性的なものだけに還元し得るものではないこと、そして人間の持つ情念の次元を考慮に入れた政治理論が必要であることを、ルソーが十分に理解していたことを示していると考えられるのである。

ワーテルロの解釈は、ルソーの政治理論における情念の重要性を明らかにしたという点において、一定の意義が認められる。しかし、彼の解釈には問題がないわけではない。それは、一般意志を理性と、特殊意志を情念と同一視している点である。それは明快な図式ではあるが、事実はそう単純ではない。われわれから見ると、一般意志も特殊意志も、ともに「意

志」である点では共通性がある。そして、前章で明らかにしたように、ルソーの人間学においては、「意志する」という精神の作用そのものが、理性と情念の協働によって成り立っているのである。そうであるとすれば、ワートルロのように、一方で一般意志を理性の発現とみなし、他方で特殊意志を情念の発現とみなすことはできないはずである。そして、「市民宗教」の機能についても、このような文脈の中で理解される必要があるだろう。つまり、「市民宗教」は単に人間の情念に働きかけて遵法精神を涵養し、法制度を補完しているのではない。そうではなく、それは直接的に意志に働きかけるのである。なぜなら、問題は、特殊意志そのものから一般意志を導出することだからである。情念は、一般意志を形成するためにも必要なのである。そのように考えるならば、われわれは、「市民宗教」と一般意志論との関係について、ワートルロとは異なる解釈を提示することが可能になるだろう。

しかし、『社会契約論』における「市民宗教」の特異な性格を明らかにするためには、より広くルソーの宗教観を検討し、それとの比較を行う必要があるだろう。特に、「信仰告白」に見られる理神論的な宗教観は、「市民宗教」に見られる宗教観と対照を成している。それゆえ、次節からは、「信仰告白」における宗教論について、その特徴を明らかにしていこう。

第二節 人間における「弱さ」

『エミール』「信仰告白」における宗教論は、ルソーの道徳論と密接に関わっている。すなわち、ルソーはそこで善と悪について論じているのである。しかし、そこではいかに善く生きるかということは語られていても、一度悪に転落した人間はどうすれば良いのかということとは語られていない。これは、ルソーの道徳教育論に特有の弱点であるように思われる。ルソーの教育論は、悪への予防という観点から論じられるが、逆に言えば、それははじめはすべてが良かった、だからそれを損なわないようにしよう、という発想に基づいている。「万物を創る者の手を離れる時には、すべては良い。人間の手の中では、すべてが悪くなる」という『エミール』第一編の書き出しの文章がすでに、このようなルソーの教育論の特徴を象徴的に言い表しているだろう(E 245)。こうした考えは、『エミール』が主眼とする、個人を対象とした教育としては有効であるとしても、『社会契約論』が主眼とする社会的な悪の解決としては役に立たない。それゆえ、われわれは前章で示唆した情念の利用という観点に着目して、助任司祭の思想そのものから悪人が善人になる可能性を取り出すことを

試み、それを手掛かりに『社会契約論』の宗教に関する章を読解することにより、ルソーにおける道徳と政治の関係について検討する。しかし、「信仰告白」のテキストを検討するためには、その前提となっている議論を先に確認しておかなければならない。本節ではまず、『エミール』において、人間の「弱さ」を起点として人間的幸福を問うという、ルソーの思考方法について考察することにする。

仲島陽一は、ルソー研究において「弱さ」の概念は、「正面から論じられることがあまりない」と述べている⁵⁹。しかしながら、この概念は、ルソーが、幸福と不幸、善と悪、人間の社会性や道徳性といった問題を論じる際の前提となっているという意味において、きわめて重要な概念である。そこでまずは、仲島の研究も適宜参照しつつ、ルソーのテキストに即して、この概念の基本的な含意を確認していく。

ルソーは、『エミール』において、「人間は弱いものであるというとき、それは何を意味しているのだろうか」と問いかけ、次のように述べる。「欲求を上回る力を持つ者は、たとえ昆虫や虫けらでも、強い存在である。欲求が力を上回る者は象やライオンであれ、征服者や英雄であれ、たとえ神であろうと、弱い存在である」(E 305)。つまり、強いと弱いは、欲求と力との関係によって定義される。このようにルソーが述べるのは、それを人間の幸福の問題へと敷衍していくためである。「すべての動物は自己保存にちょうど必要なだけの能力を持っている。人間だけが余計な能力を持っている。この余計なものが人間を惨めなものにする道具になっている〔……〕。われわれの幸福をより大きくしようとたえず心を苦しめることによって、われわれは幸福を不幸に変えてしまう。ただ生きることだけを願っている人は、誰でも幸福に生きることができるだろう」(E 305-306)。では、人間だけが持つ「余計な能力」とは何か。直前の文章から、それは想像力のことを指している。ルソーによれば、「現実の世界には限界がある」のに対して「想像の世界は無限」であり、「不幸はすべて想像から生まれる」のである(E 305)。動物が幸福であるのは、彼らが想像力を持たず現実の枠内に収まっており、欲求とそれを満たすための力が常に釣り合っているからである。ところが人間の無限の想像力は現実の有限性を突き破り、欲求と力の均衡を崩してしまう。それゆえ、人間は、弱く、惨めな存在となるのである。

ただし、注意しなければならないのは、このように動物と人間の幸福を比較する際、ルソーが質的に異なる二つの欲求を並列させている点である。動物の欲求は、身体的な欲求、つまり自己保存欲求に限られている。それゆえ動物にとっての幸福とは、「ただ生きることだけ」の幸福である。このことは、人間の幼少期にもある程度当てはまる。幼少期の人間は、

まだ「余計な能力」を発達させていないからである。

それに対して、思春期、青年期に入った人間においては、「余計な能力」が発達し、単なる身体的欲求とは別に、精神的情念が生じてくる⁶⁰。幼児と違って青年は、今よりももっと大きな幸福が存在するのではないかと想像し、それを追い求める。しかしそれはいつでも自分の能力を超えた欲求であり、ゆえに彼はいつまでも満ち足りなさを感じ、不幸な気分を味わうことになる。ルソーの道徳論が問題にする弱さとは、この精神的情念に由来する弱さである。

動物から区別された限りでの人間、「道徳的存在」⁶¹としての人間は、欲求が、それを満たす力をいつでも上回っているという意味において、本質的に弱く惨めな存在である。それではルソーは、「余計な能力」である想像力をなくすことが、問題を解決すると言っているのだろうか。確かにそうである。ルソーによれば、一般に良いと考えているもののほとんどは、単に臆見から生まれてくるにすぎない。本当に大事なことは、肉体の痛みや良心の悩みを免れていることであって、それ以外のものは行き過ぎた欲望なのである(E 305)。それゆえ、「人間が自然の状態の近くにとどまっていればいるほど、能力と欲望との差は小さくなり、したがって幸福から遠ざかることが少なくなる」(E 304)。

このように見てくると、人間にとって社会は不幸の源泉でしかないようにも思われる。「余計な能力」を発達させるのは、社会における他人との交流だからである。他者と自己との比較が劣等感や競争心を生み、幻想の幸福を育む。すると「自然の状態の近くにとどまる」とは逆に言えば、社会からできるだけ距離を取ることが幸福へ至るための道だ、という意味にも解釈できるだろう。

しかし、ルソーはそのような単純な道とは別の道も示している。ルソーは、弱さと想像力を起点として、社会とは何かを考察し、さらには社会における幸福の可能性を問おうとするのである。ルソーは言う。「人間を社会的にするのは、彼の弱さである。われわれの心に人間愛を感じさせるのは、われわれに共通の惨めさなのである」と(E 503)。それでは、なぜ、弱さから社会性が導き出されるのか。なぜ、惨めさが人間愛を育むのか。ルソーはここで、「余計な能力」と言って憚らなかつた、あの想像力を逆用しているのである。

社会から自らを隔離し、ただ一人で生きていくなら、想像力を抑え込むことによって確かに幸福な生活を送ることができるかもしれない。しかしそうではなく、あくまで社会にとどまるのであれば、この「余計な能力」を利用することを考えなければならない。人は社会の中で生活し、人々と交流するとき、自分と他人とを比較する。その際、自己と他者との違い

に目を向けるなら、そこから利己心が生まれてきて、ありもしない幸福を望むようになり、かえって不幸を招く結果となる。しかし反対に、自己と他者との共通点に目を向けるなら、どうだろうか。「十六歳になれば、青年は苦しむということを知っている。なぜなら自分自身、苦しんだことがあるからである。しかしながら、他の存在もまた苦しんでいるということを、彼はほとんど知らない。〔……〕しかし、初めて感覚が発達し、彼の中で想像力の火が点けられると、彼は彼の同胞のうちに自分を感じ、彼らの悩みに心を動かされ、彼らの苦痛を苦しむようになる。その時、苦しむ人類の痛ましい光景が、彼の心に、今までに感じたことのないような感動を呼び起こすのである」(E 504-505)。ここには、苦悩が一般化されていく過程が描かれている。年頃の青年は、様々なことで思い悩み、苦しむ。最初、それは単に彼の個人的な問題であるに過ぎない。しかし彼は、彼以外の人間も同じように苦しんでいることに気づき、苦しむということが彼一人の問題ではないことを知る。苦しみという共通項から彼は、自分と他者は同じような存在なのだと悟る。さらにこの苦しみが一般化されると、苦しむということが人間の本性であると認めるに至る。そしてこの苦悩の一般化の過程では、想像力が重要な役割を果たしている。

このようにして、人は「弱さ」を通じて他者に、さらには人間一般にまで開かれてゆくことになる。しかし、他人が苦しんでいるからといって、なぜその人を愛することになるのだろうか。また、ここで言われている愛とは何だろうか。ルソーはここで「憐れみ(pitié)」の概念を導入して、次のように続ける。「こうして憐れみが生まれてくる。それは、自然の秩序によれば、人の心を動かす最初の感情である。〔……〕想像力が働かなければ、想像力が自分を自分の外に移さなければ、誰も感じやすい人間にはなれない」(E 506)。要するに、想像力を媒介として、苦しむ存在に対して憐れみを感じることで、それが、人が人を愛するということの意味なのである。弱さから社会性、人間愛を導き出すためには、想像力と憐れみが必要とされるのである。ただし、ここでいう「憐れみ」については説明が必要であろう。というのも、ルソーが彼の思想体系のなかに初めて「憐れみ」の概念を導入したのは『人間不平等起源論』においてであるが、『人間不平等起源論』における「憐れみ」の概念規定と『エミール』におけるそれとの間には、重要な違いがあるからである。『人間不平等起源論』においてルソーは、反省に先立つ二つの生得原理として、自己保存欲求と憐れみとを想定していた (OI 125-126, 154)。そこでは両者の関係は、憐れみが自己保存欲求を和らげるという、固定的な関係として描かれている。それに対して『エミール』の記述によれば、憐れみは想像力を介して「生まれてくる」もの、すなわち後天的に獲得される能力である。『エミール』

では、「自己愛(amour de soi)」だけが生得的な感情とされ(E 491)、憐れみは「利己心(amour propre)」と同様、この自己愛から派生して形成される二次的な情念である。そして憐れみと利己心は、想像力による方向付け次第でどちらにも変容しうる表裏一体の情念なのである。われわれは後に情念の利用について議論を進めていくが、それはこの情念の可塑性に依拠して初めて成り立つ。

それでは、このように「弱さ」を起点として形成される社会において、人間はどのような幸福を望むことができるのだろうか。「こうしてわれわれの弱さそのものから、われわれのはかない幸福が生まれてくる。本当に幸福な存在は孤独な存在である。神だけが絶対的な幸福を楽しんでいる」(E 503)。ルソーは、先に、人間の幸福を動物のそれとの比較において提示していたが、今度は神のそれとの対比から示そうとしている。絶対的な幸福は、ただ神だけに許されている。絶対的ということの意味は、神が孤独な存在であり、彼以外の何者をも必要としていないということである。裏返して言えば、人間の幸福は、孤独のうちにある幸福ではないということである。人間は、社会の中で、他者との交流のなかにこそ幸福を見つけ出さなければならないのである。仲島は、人間的幸福に付与された「はかない (frêle)」という形容詞は、この幸福の価値を低めるための表現ではない、と注意を促している⁶²。人間は神にはなれない。そのように望むことは、それこそ力を超えた欲求であり、かえって不幸を招く。そうならないためには、人間が味わうことのできる幸福を知り、そこにとどまる知恵を持つことが重要なのである。

このようにルソーは、人間の持つ「弱さ」を逆に利用することによって、人間の幸福の可能性を導き出そうとする。スタロバンスキーは「病のうちなる治療薬」という印象的な言葉を使って、ルソーの逆説的な思考方法をあぶり出して見せたが、「弱さ」についての議論もその一例に数えることができるのではないだろうか⁶³。

第三節 「弱さ」と悪

前節では消極的な意味合いでのみ触れたが、欲求と力の釣り合いによって幸福を定義するならば、幸福を得るためのもう一つの方法として、社会から離れるという方法を取ることは理論上可能である。社会生活は欲求を肥大化させるからである。「信仰告白」においてサヴォワの助任司祭が語る幸福は、まさにこのような発想に基づいている。

助任司祭がそれを語るのは、弁神論の文脈において、つまりこの世の悪について説明する文脈においてである。自然の光景を眺めるとき、神の意志したところに従って、すべては規則正しく運動し、すべては調和しているように見える。しかし、助任司祭は次のように言う。「私は地上に悪を見ている」、と(E 583)。というのも、人間の光景を見る限り、自然の光景と著しい対照を成して、そこには混乱と無秩序だけが広がっているからである。神は、その全能によって、この世界を最善のものとして創造したのだとすれば、人間による悪の数々との矛盾はどのように説明されうるのか。助任司祭は、それが見かけの矛盾に過ぎないことを証明し、神を擁護しなければならない。

助任司祭の説明は、次のようなものである。人間は神から自由を与えられている。すなわち、人間は単に物質的な存在であるだけでなく、自ら意志を持って行動する。人間は、自然の事物がすべて自動的に調和するようには、創られていない。「人間が自由に行うことはまったく、摂理によって秩序づけられた体系の中には入らないし、摂理のせいにはできない」のである(E 587)。摂理の外に置かれた人間は、自由な存在であるがゆえに、善もなしうるし、悪もなしうる。そのような状況においても人間が悪をなすとしても、そのことで神が責められる筋合いはない。なぜなら、悪をなす可能性がある中であえて善をなすということにこそ、人間の道徳性があるからである。人間はむしろ、このように高貴な存在になる可能性を与えられたことについて、神に感謝すべきなのである。こう考えることによって助任司祭は、地上の悪について、神を免責するのである。

こうして「地上の悪」の問題は、人間が引き受けるべき課題として提出し直される⁶⁴。助任司祭が進むべき道とは、神によって与えられた自由を正しく行使し、善をなすことである。それでは、助任司祭は、「善」とか「悪」という言葉によって、具体的にはどのようなことを指しているのだろうか。助任司祭は、「一般的な悪(mal général)」と「特殊な悪(mal particulier)」とを区別する。「一般的な悪は、無秩序の中にしか存在し得ない〔……〕。特殊な悪は、それに苦しむ存在の感情の中にしか存在しない」(E 588)。前者については、社会的な悪とも言い換えることもできるだろう。社会的な悪は、社会を改造することによってでしか解決できない。しかし、「信仰告白」において、この社会的な悪の解決についてはほとんど言及されていない。それはおそらく、『エミール』という書物自体が、家庭教師による生徒の教育を主眼としているからであろう。社会そのものの改造という企図は、『社会契約論』の課題として残されるのであり、そのことについては、われわれは後にするが、今、助任司祭が語るのは、主として後者、「個々の悪」についてである。助任司祭は、先の言葉を次の

ように続ける。「そしてこの感情を、人間は自然から受け取ったのではなく、自分で自分に与えたのである。あまり考えたりせず、思い出したり、先を見通したりしない者に対しては、苦痛もほとんど影響を与えない」(Ibid.)。ここで助任司祭が「悪」として考えているのは、苦痛の感情、苦痛のことである。そしてここでの問題構成も、前節で見た、弱さや不幸のそれと同じである。つまり、思い出したり先を見通したりする能力は「余計な能力」とされる。しかし、前節と異なるのは、助任司祭はこのような能力の社会性を認めず、したがって他者へと開かれることがないという点である。助任司祭はひたすら善人たることを志すが、その際、他者に対しては無関心である。彼は、悪人に関して次のように言う。「悪人はどうなるかということが私に何の関係があるのか。彼らの運命については、私はほとんど関心がない」(E 591)。助任司祭は、悪人の不正を被るとしても、それすら意に介さない。「私はこの世の悪をほとんど意に介しておらず、この世は私の存在にとってほとんど縁のないものとみなしている」。(E 605)。助任司祭の願いはただ、この世を耐え忍び、あの世で幸福を享受することなのである。

しかし、ここで、ルソーは、想像力に関して言われていたことを応用することができたのではないか。ルソーは、想像力を「余計な能力」として、弱さや不幸を招く能力として断罪する一方で、この忌まわしい能力を逆に利用することによって、人は憐れみ深い、人間への愛に満ちた、幸福な存在になることもできるとも述べていたはずである。このような逆説的な思考方法をルソーの本領と見るなら、われわれは助任司祭の態度にむしろ後退を見ることがもできる。要するに、助任司祭には、悪から善を作り出す可能性についての議論が欠けているのではないか。「地上の悪」の問題が真に解決を見るためには、この点についての議論が必要なのではないか。結局のところ、「特殊な悪」だけではなく、「一般的な悪」をも解決しようとするれば、悪人論が是非とも必要なのである。

助任司祭は悪人について積極的には語ろうとしない。しかし、われわれの考えでは、彼の議論を再構成することによって、助任司祭の思想そのものから、一つの悪人救済論を組み立てることができるように見える。さらに、この悪人救済論によってルソーの道徳論と政治理論との接合を試みることができるはずである。次に、それについて論じていこう。

第四節 悪人と政治

「信仰告白」のテキストから、悪人論を再構成すれば、どうなるだろうか。手掛かりとなるのは次の箇所である。「善人は自分を全体との関係において秩序づけるが、悪人は全体を自分との関係において秩序づける。後者は自分をあらゆるものの中心と考え、前者は自分の半径を測って、円周の上にとどまる。つまり、善人は神という共通の中心との関係において、また被造物というあらゆる同心円との関係において、秩序づけられている」(E 602)。悪人の悪人たる所以は、悪人のもつ自己中心性にある。言い換えれば、悪人が悪をなすというとき、彼は積極的に悪事を働こうとしているのではない。そうではなく、悪人は、彼なりに善と考えることをなすのである。それが結果的に悪と言われるのは、神という中心点から見た場合である。彼には神が見えていないのである。したがって、問題は悪人にどのように働きかければ、彼にとっての中心をずらすことができるか、である。

確かに、悪人は自己中心的で、自分の利益に目ざとい。彼は利己心の塊である。しかし、逆から言えば、彼には彼なりの善についての観念があって、それを手に入れるのに必死なのである。自己利益への情念は社会にとって有害であるが、その情念を完全に消してしまうなら、それは無気力状態と紙一重である。彼は悪をなさないが、善もなし得ない。

したがって、情念の消去ではなく、情念の活用という観念が必要となる。ルソーは、想像力について述べた箇所で、「自分に関連することを感じている存在は誰でも、この関連が変化した時には、そして彼の本性によりふさわしい関連を見出したり、見出したと信じた場合には、それに影響されずにはいない」と言い、続けて、「情念を用いるにあたっての人間の知恵のすべてを要約すれば、こうなる。一、種においても個においても、人間の正しい関連を理解すること。二、この関連に従って、あらゆる心の動きに秩序を与えること」と述べている(E 501)。すべてを自分に関連させて善を定義する悪人も、この関連に変化をもたらすことができれば、より普遍的な善を目指すようになる可能性を持っている。したがって、問題は世界との関わり方を変えることであり、関わりをやめることではない。新しい関わりの中かでよりふさわしい善を目指すためにも、情念を消すのではなく、それを用いることこそが重要なのである⁶⁵。

助任司祭の悪人救済論の可能性は、情念の利用という点に懸かっている。無論それは、われわれが再構成したものであり、それがそのままルソーの道徳論というわけではなく、あくまでも可能性である。しかし、ルソーにおける道徳と政治の接合という問題を考えるとき、

この悪人救済論がそれら二つの領域を架橋する議論として有効なのではないかと考えることもできる。というのも、われわれは『社会契約論』において、情念の利用という発想が重要な役割を果たしていることを見取ることができるからである。

ルソーが政治学における情念の地位を重要なものと見ていたことは、『告白』における次のような記述からも裏付けられる。ルソーはサン・ピエール神父の『永久平和論』や『ポリシノディ』といった政治的著作を読んだ感想として、彼が「人間は情熱よりも理性の光によって導かれるという考えから抜け出すことができなかつた」がゆえに、そこには「皮相な見解や、有益ではあるが実行不可能な見解」しか見いだせなかつた、と述べている(C422)。そうであるとすれば、われわれは、サン・ピエール神父を反面教師とするルソーの政治学は、人間が情念によって導かれる可能性を考慮に入れた政治学として構想されるはずである、と考えてよいだろう。

それでは具体的に、ルソーの政治学において情念は、理性との関係において、どのような地位を占めているのであろうか。ワートルロの解釈においては、情念と理性の関係は、特殊意志と一般意志との関係として理解されている。特殊意志とは情念に引きずられた意志、利己心の発現であり、他方一般意志とはそのような情念を排した理性の発現である。だからこそ、一般意志（理性）によって特殊意志（情念）を克服するという構図が生まれてくるわけである。しかし、われわれが問わなければならないのはまさにこの点であらう。

「意志」の用語法についてはすでに何度も確認したことだが、それは「利害関心」と密接に関わっている。『社会契約論』によれば、一般意志とは一般利害の発現であり、特殊意志とは特殊利害の発現である。われわれは、一般意志も特殊意志も、ともに「意志」の一種であるという事実に注目する。なぜなら、このことは、両者が何らかの共通した性質を持っていることを含意しているからである。それは、アーレントの言う通り、利害を追求するという性質である。そして、利害のありかを知らせるのは理性であるが、利害を追求させるのは情念である。利害追求の情念を含むという点で、特殊意志と一般意志とは共通性を持つのである。違いは、特殊意志が社会の利益から切り離された自己利益を目指すのに対して、一般意志は社会共通の利益を目指すということである。しかし、前節でも検討したように、両者の差異は見かけ上のものであり、調停不可能な対立を意味するわけではない。特殊意志に含まれる情念を導くことによって、一般意志へと到達させることは可能なのである。

『社会契約論』第二編第七章を見てみよう。この章で市民たちの共通利益を見通す尋常ならざる力を持った「立法者」が突如登場することは、ルソーが一般意志成立の困難を認めた

ものとして受け取ることもできる。しかし、この章は、ルソーの一般意志論の核心に触れる問題として、真剣に考慮すべき内容を含んでいる。それは、市民たちの理性の発達で十分でないとき、どのようにして一般意志へと到達できるか、という問題である。理性の発達が十分でない市民とは、要するにわれわれが先に定義したところの意味での、悪人である。つまり、他者に対して積極的に悪事を働くわけではないが、自己利益にとらわれることによって結果的に悪をなすような人物のことである。ルソーは、ここで、悪人たちの民主政治の可能性という難問に取り組んでいるのである。

ところで、立法者は「卓越した知性」の持ち主とされるが、その意味は「人間のすべての情念を知っている」ということに存している(CS II VII 381)。すべての情念を知っている立法者は、理性が未発達なせいで自分たちの共通利益がわからない市民たちに対しては、理性による説得の代わりに、情念に訴えかけるという手段を取ることができるのである。ルソーによれば、そのように情念に訴えかける技術こそ宗教なのである。立法者の歴史的事例としてルソーが挙げるのは、例えばカルヴァンである。ルソーは、カルヴァンを、神学者としてよりは、ジュネーヴに優れた法をもたらした政治家として評価する。立法者は、理性によって情念を克服させるというような、いわゆる啓蒙主義者としては描かれていないのである。むしろ立法者は、宗教というある意味では最も反啓蒙的な力を利用する。それは、情念の逆利用ということと表裏一体の関係にあるだろう。ルソーが政治論において宗教を重視したのは、それが情念を導く装置としての役割を果たしているからである。要するに、政治において情念の問題を扱うためには、宗教論は不可欠だったのである。

このことは、同じく政治における宗教の役割について述べた「市民宗教について」の章についても当てはまる。この章で、ルソーは、まず既存の宗教を三つの理念型に分類したうえで、順次、それらに批判を加えていく。一つ目は「人間の宗教(*religion de l'homme*)」である。それはサヴォワの助任司祭が信仰していたような宗教であるが、ここでは批判の対象とされている。助任司祭のような良心の人は、他者に対して、また異国人に対して極めて寛容になり得る反面、天国のことだけに専心し、地上の事柄に無関心で、国家の成員としては不適格だからである(CS IV VIII 465)⁶⁶。第二に、その反対の極にある宗教として、「市民の宗教(*religion du citoyen*)」が挙げられる。それは、「祖国を市民たちの熱愛の対象」とさせる点で評価されるが、他国への不寛容という副作用を生じさせる点で、やはり有害な宗教である(CS IV VIII 464-465)。第三は、「聖職者の宗教(*religion du prêtre*)」である。これはローマ・カトリック教会の宗教的権威に対する批判である。ローマ・カトリックの宗教的権威と国家権

力が並び立つところでは、人はそのどちらに忠誠を尽くすべきかという問題が生じる。言い換えれば、信仰心を持つことと市民であることが矛盾するため、社会は不安定に陥ることになるのである(CS IV VIII 464)。

こうして三つの実定宗教をしりぞけた後に、ルソーが考案する第四の宗教が、「市民宗教 (religion civile)」である。それは、信仰心を持つことと市民であることが矛盾せず、また他国への寛容と祖国への愛が両立し得るような宗教として構想されている。ただし、ここでルソーが祖国への愛という言葉によって言い表そうとしているのは、「社交性の感情」である(CS IV VIII 468)。そして、ルソーのこのような言い方は、「市民の宗教」が掻き立てる「熱愛(adoration)」という表現の緩和と考えられる。祖国愛と寛容の両立という厄介な問題に対して、ルソーの「市民宗教」論が有効な解答を示し得たかどうか、単なる折衷に終わっていないかどうかは、ここでは問わない。われわれが注目したいのは、このようにして宗教論に特別な章が充てがわれたという事実である。なぜなら、それは政治学における情念の重要性をルソーが認めていたことを示しているからである。単に情念を消すことが問題であれば、政治から宗教を追放することがその解決となる⁶⁷。しかしルソーはそのような方法を取らなかった。というより、それは、サン・ピエール神父を批判して言っていたように、端的に実行不可能なのである。そうだとすれば、考えなければならないのは情念の利用である。「市民の宗教」は市民の情念を祖国に集中させるあまり、他国への不寛容を醸成する。「人間の宗教」は、寛容を育むが、市民相互の絆を弛緩させ、国家を崩壊に導く。その中間点へと情念を導くものとして、市民宗教は構想されているのである。

第六章

ルソーにおける啓蒙の問題

——人民が人民になること——

特殊意志に従うことが一般意志に従うことになる理路が明らかになった今、われわれは最後の課題として、人民の啓蒙について考えなければならない。この課題に取り組むため、本章では、『人間不平等起源論』で提示された「完成能力(perfectibilité)」概念を手掛かりとして『社会契約論』を読解するという方法を取る。つまり、人民が啓蒙されることは、政治的身体が歴史的に完成されることである、と考えるのである。論点となるのは、「法」と「習俗」の循環関係をどう理解するかである。

しかし、論点に入る前に、そもそもなぜ人民の啓蒙が問題となるのかについて、われわれの考えを説明する必要があるだろう。特殊意志と一般意志が一致することが示されただけでは、十分ではないのだろうか。

第一節 問題の所在

人民が主権者であるということの含意について、たとえば川合清隆は、ルソー自身の伝記的事実を踏まえながら、次のような解釈を提示している。「青春時代に各地を放浪し、『民衆 people』とじかに接し、独学で知識を身につけたルソーは、民衆という言葉に新しい内容を与えた。ルソーの著作によって初めて、民衆はさげすまれる無知な群衆ではなく、集会に参加し、意見を述べ、政治的判断を行う自立した個人の集合体、すなわち『人民 people』という国家を担う政治的主体として姿を表したのである。ルソーは民衆が『主権者』となる可能性を初めて『理論的』に切り開いた」⁶⁸。このような叙述は第一に、ルソーが一般民衆の知性を信頼に足るものと見なし、政治運営の担い手として期待をかけたというような印象を与える。しかし同時に、「理論的」という括弧つきの言葉が示しているように、民衆が人民として自立できるというのは単に可能性としての話にとどまるのではないか。それゆえ、民衆が人民となり、「集会に参加し、意見を述べ、政治的判断を行う自立した個人」の集まりとなるためには、啓蒙によって、この理論的な可能性に実践性を与えなければならないはずである。一般意志の成立可能性が論じ尽くされたように見える今、われわれがここで新たに

人民の啓蒙を問題にするのは、そのためである。

それでは、ルソー自身は「啓蒙」に関して、どのように言っているのだろうか。『社会契約論』では、一度だけ、そのことに触れている。それは次の箇所である。「一般意志は常に正しいが、それを導く判断は、常に啓蒙されて(éclairé)いるわけではない」(CS II VI 380)。これは、常に正しい一般意志が成立しているだけでは十分ではないということではないか。なるほど、社会契約を結び政治体が成立した瞬間から、人民は「共通の自我」としての一般意志を持つ。しかし、その一般意志が常に正しいとみなされるのは、形式的な意味においてである。それにどのような内容を与えるかは、人民の知性次第である。それゆえ、ルソーは「公衆の啓蒙(lumières publiques)」(CS II VI 380)の必要を唱えるのである。

ルソーはこの「公衆の啓蒙」の役割を担う人物として、「立法者(Législateur)」を要請する。「あらゆる点で、国家において異常の人」(CS II VII 382)と説明されるこの「立法者」の存在が、研究者のあいだで多くの論争を呼んできたことは周知のとおりであるが、注意したいのは、「立法者」が啓蒙の対象とするのは、「生まれたばかりの人民」(CS II VII 383)である点である。つまり、この「立法者について」の章でルソーが問題にしているのは、社会契約が結ばれ、まさに国家が創設されたばかりという時期に限定されている。そうであるならば、今われわれが問うべきは、では建国が達成された後はどうするのかということである。というのも、人民が主権者として自立していくまさにその時にこそ、啓蒙は必要となるはずだからである。『社会契約論』ではそのことについて、直接的には語られていない。しかし、次に引用する箇所が、この問題にアプローチするための足掛かりとなるように思われる。それは、法の分類として、国制法、民法、刑法の三つの実定法を示したあとに書かれている。

これら三種類の法に、第四の法、すべての法の中で最も重要な法が付け加わる。それは、大理石や銅版に刻まれるのではなく、市民たちの心の中に刻まれている。それこそが、真の国制をなすものであり、日々新たな力を得て、他の法が衰退し、あるいは滅びていくときに、これに再び生命を与えたり取って代わったりするものであり、知らず知らずのうちに権威の力に習慣の力を置き換えるものである。私が言っているのは、習俗、慣習、とりわけ世論のことである。(CS II XII 394)。

ルソーは「習俗、慣習、とりわけ世論」を、市民の心の中に刻まれた「第四の法」とみなす。この「第四の法」の形成が問題となるのは、国家創設の局面ではなく、その後である。

なぜなら、「習俗は、その形成がもっと緩慢であるから」(Ibid.)である。「法」は、人民が意志さえ示せば直ちに制定される。しかし「第四の法」についてはそうはいかない。それは、より長い時間をかけて、非実定的な仕方で、市民たちの心に刻まれていくものである。したがって、われわれの検討すべき「啓蒙」についての問いは、この「習俗」をめぐる問いであることになる。より具体的に言えば、それは、「法(loi)」と「習俗(mœurs)」との関係をどう捉えるかという問題である。

この「法」と「習俗」の問題は、『社会契約論』の終わり間際になって、再び取り上げられている。それは「監察について」という章においてであり、そこでは次のように言われる。「法は習俗を規制しないが、習俗を生成させるのは立法である」(CS IV VII 459)。先ほどは、「習俗」が、滅びゆく「法」を再生させるものと説明されていた。しかし今度はその「習俗」が、「法」によって生まれてくるものであると言われている。要するに、「法」と「習俗」とは、循環関係にある。これは単に、ルソーは循環論法に陥っていることを意味しているのだろうか。そうではない。われわれは、「習俗」の概念が含意するもっと長いスパンにおいて、この循環について考える必要がある。そして、そのためには、「法」に比べて、「習俗は、その形成がもっと緩慢である」という一節を、十分に考慮する必要がある。というのも、われわれの考えでは、「法」と「習俗」との持続性のこのズレにこそ、人民の啓蒙の可能性は見出されるからである。

しかしここでわれわれは、さらにもう一つの観点を導入する必要があるように思われる。この長いスパンを、より強い言い方をすれば歴史的な時間を、射程に組み込むことができるような概念が必要である。われわれは、それを「完成能力」に求める。

第二節 「完成能力」と啓蒙

人民の啓蒙を、人民の「完成能力」の発揮として考えることはできないだろうか。つまり、人民が啓蒙されることは習俗が純化されることであり、それは人民自身の立法の所産なのであるが、そのような歴史的な過程において、「完成能力」が作用していると考えられる。確かに、『社会契約論』に「完成能力」という言葉は、少なくとも明示的には仕方では登場しない。しかしながら、黙示的にであれ、その作用を見ることは可能であると思われる。なぜなら、われわれがここまで見てきたように、ルソーは、アナロジーによって政治的身体

としての国家の「生」を考へており、人民を「幼年」から「青年」へと成熟していく存在と考へているからである(CS II VIII 386)。とはいえ、そのように言い切るのはやはり早計であろう。われわれの主張を根拠づけるためには、まずは、ルソー思想全体において「完成能力」の概念がどのように位置付けられるかを検討しなければならないだろう。

ルソーがこの概念を初めて差し出したのは、『人間不平等起源論』においてである。それは、人間を他の動物から区別するものとして説明されている。「人間と動物とのこの差異について、〔……〕両者を区別してなんら異議のあり得ない、きわめて特殊な特質が存在する。それは、自己を完成させる能力(*faculté de se perfectionner*)である。すなわち、周囲の事情に助けられて、すべての他の能力をつぎつぎに発展させ、われわれのあいだでは種においても個体においても存在するような能力である」(OI 142)。ただし、この能力がもたらす結果は両義的なものであり、『人間不平等起源論』ではむしろその悪い面が強調されている。なるほど「動物が数ヶ月の後には一生涯そのままであるようなものになり、またその種は千年経ってもその千年の最初にそうであったままで変わらない」(*Ibid.*)のとは違って、人間はこの「完成能力」のおかげで、個としても種としても発展することができる。しかし他方で、「この特異なほとんど無制限な能力が人間のあらゆる不幸の源泉」ともなっているのであり、「人間の知識と誤謬、悪徳と美徳を、幾世紀の流れのうちに孵化させて、ついには人間を彼自身と自然とに対する暴君に」してしまうのである。それゆえ、「完成能力」をすぐさま「啓蒙」という肯定的な概念に結びつけることできない。

そもそも、ルソー思想における「啓蒙」概念そのものの評価自体も問題である。というのも、周知のように、ルソーは、その実質的なデビュー作『学問芸術論』において、人類の発展と見えるものが実は人類の退廃に他ならないことを告発しているからである。ディドロをはじめとする、いわゆる百科全書派たちがこぞって啓蒙を唱え、人間理性の開花を言うなかで、ひとりルソーはそれに異を唱えるのである。ルソーは、『学問芸術論』で次のように主張する。一見したところの人類の進歩は、何を原動力としているか。人が学問や芸術に励む心理に注意してみるなら、それが必ずしも高潔な動機に基づいたものではないことは明らかである。むしろ彼らを動機づけているのは、虚栄心である。彼らが求めているのは真理ではなくて、真理のように見えるものである。だから、本心では自分の主張は虚偽であると知っていても、それが耳目を集めるものであるならば、彼らは平気でその虚偽の主張を行う。「人間に要求されるのはもはや、誠実であるかないかではなく、才能があるかないかである。書物にもとめられるのは、有益かどうかではなく、上手に書かれているかどうかであ

る」(SA25)。そのような無益な競争を続けていくうちに、人はますます真理から遠ざかっていくため、学問や芸術の進歩は習俗を純化させるどころか、それをますます墮落させることになるのである。

こうした時代状況に対して、ルソーはどのような処方箋を書くのか。『学問芸術論』で示される結論は単純である。学問や芸術の振興は一握りの真に優秀な人々だけに限るべきであるというのである。「天からそれほど偉大な才能をわかち与えられてもおらず、多くの榮譽を受ける運命も与えられていないわれわれ凡人は、世に埋もれたままにとどまっていよう」(AS 30)。ルソーの考えでは、凡人を啓蒙しようとするせいでかえって混乱を招くのであり、凡人は凡人として無知のままにとどまるのが良いのである。ルソーのこのような主張を、反啓蒙を唱道するものとして捉えるべきだろうか。注意しなければならないのは、ルソーによるこうした無知の奨励には、裏があるということである。つまりルソーは、人間は学問などしなくても知るべきことはすでに知っているはずだ、というのである。ルソーによれば、人間が知るべきことは、人間に生まれつき備わっている「良心」が教えてくれるのである。それゆえ、『学問芸術論』は次のような言葉によって締めくくられる。「おお、徳よ！素朴な魂の崇高な学問よ！〔……〕お前の原則は、すべての人の心の中に刻み込まれているのではないか。お前の掟を学ぶためには、自分自身の中へ帰り、情念を沈めて自己の良心の声を聞くだけで十分ではないのか」(Ibid.)。したがって、ルソーは決して反啓蒙の立場に立っているのではなく、別の仕方での啓蒙を求めるのである。それは、先に見た『人間不平等起源論』において、「完成能力」が両義的に捉えられていたことにも示されている。「完成能力」が両義的なのであれば、問題は、その能力をどのように導くかということである。

第三節 「完成能力」と教育

「完成能力」をどのように導くかが問題となるや否や、次に教育が問題になることは言を俟たない。『エミール』は、まさにこの問題を引き受けて書かれたものである。それでは、『エミール』の教育論とは、どのようなものだろうか。特徴的なことは、考察対象に応じて、教育段階が三つに分けられていることである。すなわち、第一に「他の存在との物理的な関連において」、第二に「他の人間との道徳的な関連において」、第三に「同じ市民たちとの社会的な関連において」人間を考察することが求められるのである(E 833)。これらのうち本章

において重要なのは、言うまでもなく第三の考察、すなわち市民教育論である。それゆえ、第一、第二段階における教育論については、前章で「弱さ」に関して述べたことを多少補いつつ、手短かに言及するにとどめよう。まず、ルソーの教育論の出発点となるのは、「自己愛(amour de soi)」と「利己心(amour propre)」の区別である。それらは『人間不平等起源論』において人類の墮落の歴史を描き出す際にすでに重要概念として差し出されていたが、ルソーはこれを教育論にも適用している。人間が生まれながらにして持っている感情は「自己愛」だけである。その後現れてくるあらゆる感情は、想像力を介して作られた、この「自己愛」の変形にすぎない。もちろん、「利己心」もその例外ではない。それゆえ、彼の教育論の要点は、これらをはっきりと区別し、本質的に善である前者を、後者によって押し殺すことのないようにすることである。ところで、想像力は他の人間との交流によって刺激される。それゆえ、この教育は、いかにして子どもを社会から遠ざけておくかが最初の課題となる。子どもが青年期に達して人と交流するようになってからも、やはり問題は、想像力をどこへ向けるかである。人間は、他者との比較によって自分を認識するが、その際、自分と他者との差異ばかりに想像力を働かせれば「利己心」が発達する。反対に、「弱さ」という人間としての共通点に思い至るなら、「憐れみ(pitié)」の感情が育まれることになる。そして、この「憐れみ」の感情こそが道徳の基礎である。つまり、エミールは、「憐れみ」を通して、自分を、他者を、人類を愛することを学ぶのである。

もちろん、これ以外にも多くのことが語られてはいるが、差し当たって重要なことは、この教育論においては、知性よりも感情の教育が重視されていることである。ルソーによれば、人間はまず感情を持つ存在なのであり、知性の発達はその後に起こる。「われわれにとっては、存在するとは感じることである。われわれの感性は、疑いもなく、知性よりも先に存在するのであって、われわれは観念よりも先に感情を持ったのである」(E 600)。言い換えれば、ルソーの教育論において重要なことは、何を知るべきかを知ることなのである。知性はあらゆることを知ろうとする。それは、良いことにも悪いことにも使われる。知性の用い方を方向づけるのは、感情である。感情さえ良いものであれば、知性は正しく用いられることになる。良い感情を伴って初めて、知性は道徳的なものとなりうる。それゆえ、ルソーの教育論は知性の鍛え方を教えるのではない。むしろ、知性はいつでも勝手に働いているものと考えられているのである。

以上が、『エミール』における教育の第二段階、すなわち道徳的教育までの概要である。それでは、その次の段階、すなわち市民として生きるための社会的教育とはどのようなもの

か。エミールは、良き市民となるために何を知らなければならないのか。一読してわかることだが、市民教育についてのこの段階の叙述は、明らかに『社会契約論』の要約として書かれている。良き市民であるためには、よく統治された国家とはどのような国家であるかを知らなければならないからである。しかしながら、ただ一点、『エミール』に特徴的なことがある。それは、「契約の破棄」、「祖国を捨てる権利」が明示的に言及されていることである⁶⁹。市民としての自分の義務について知るためには、「まずは政府一般の本質、様々な統治形態を研究し、さらに彼が生まれた国の政府を研究して、この政府のもとに生活することが自分にとって適当かどうかを知らなければならない。なぜなら、何者によっても廃棄されえない一つの権利によって、各人は、成年に達して自己の支配者になれば、彼を共同体に加入させている契約を破棄して、その共同体が成立している国を去ることもまた、自由にできることになるからである。彼は理性の時期の後にもその国にとどまることによってのみ、彼の父祖たちが結んだ契約を暗黙のうちに確認しているものとみなされる。彼は、相続権を放棄できるのと同じように、祖国を捨てる権利を獲得する」(E 833)。これは、非常に興味深い論点である。なぜなら、われわれが第二章「ルソーの政治的身体論」で、政治体の死について検討することによって、それと表裏一体の関係にある政治体の生の条件を明らかにしようとしたのと同様に、ここでも、契約破棄の条件を知ることによって、ルソーの社会契約の概念を別の角度から分析することができるかもしれないからである。しかしそれについて論じるのは、本章の目的から逸れてしまうだろう。ここではむしろ、「契約の破棄」、「祖国を捨てる権利」を言うことの問題点を指摘することにしよう。

なぜ、ルソーは『社会契約論』では深く論じられなかったこのような主張を、『エミール』ではいとも簡単にすることができたのか。それは、ここまで見てきたような段階的な教育の順序の問題に関わっているように思われる。繰り返しになるが、『エミール』では、人間の発達段階に応じて順に、物理的教育、道徳的教育、市民的教育が行われることになっている。ここで注意すべきは、道徳的教育が市民的教育の前に来ることである。それは、人が市民になる前に人間になることを意味している。実際、エミールが憐れみを知り、他の人間や、さらには人類に対する愛を育むのは、この道徳的教育においてである。しかし、これは、ルソーの政治哲学とは真っ向から対立しているのではないだろうか。というのも、ルソーがディドロの一般意志の抽象性を批判したことについてはすでに触れたが、同じ文脈でルソーは次のように述べているからである。「われわれは社会秩序についてさまざまな観念をもっているが、それらはすべてわれわれのうちですでに確立されている社会秩序から得られた観

念である。われわれは、自分たちの特殊な社会に基づいて、一般社会について考える。われわれは、小さな共和国を設立することで、大きな共和国について考える。それゆえ、われわれはまず市民になり、その後に初めて、厳密な意味において人間になるのである。コスモポリタンと言われる人々についてどう考えるべきかは、このことから理解できる。コスモポリタンとは、自分の祖国への愛を、人類全体への愛で根拠づけ、すべての人を愛すると誇らしげに語ることで、誰も愛さない権利を認めてもらおうとする人のことである」(MG 287)。このように、ルソーの政治学的な主張によれば、人はまず市民になり、その後に人間になる。他方で、『エミール』の教えに従えば、人はまず人間になり、その後に市民となる。しかし、このような生徒は、もはやどのような国家にも帰属することができないのではないだろうか。そうであるとすれば、『エミール』に言う「祖国を捨てる権利」とは、デイドロを批判して言われた、「すべての人を愛すると誇らしげに語ることで、誰も愛さない権利」と、コインの裏表の関係にあることになる。

以上、『エミール』と『社会契約論』における市民観の違いについての検討より、ひとまず次のように言うことができるだろう。すなわち、人民の啓蒙は、『エミール』の教育とは別物として考えなければならないということである。『社会契約論』で考えられている国家は、エミールのようなコスモポリタンたちの集まりとは考えられないのである。そしてそれは、個における「完成能力」と種における「完成能力」の、次元の違いとして説明できるのではないだろうか。人民の啓蒙とは、個において完成された人々を数多く輩出することではない。それは、部分の集合が一般を形成すると考えるのと同じ誤謬を犯している。「エミール」たちの集まりは、全体意志を帰結するだけである。人民の啓蒙を考えるためには、人民の人民自身に対する関係を考えなければならないのである。

第四節 「完成能力」と政治

われわれは、前節までの検討を通じて、政治的次元における「完成能力」は、個ではなく、種を問題とするであろうという見通しを立てた。ここで改めて、この概念を『社会契約論』の読解に用いることの是非について問い直そう。まず確認しておきたいのは、この概念が最初に登場した『人間不平等起源論』と『社会契約論』との関係については、その理論上の連続性を疑う余地があるということである。スタロバンスキーにしたがって整理すれば、そこ

に断絶を見る立場からは、『人間不平等起源論』は社会の厭世的な批判であり、『社会契約論』は抽象的なユートピアであり、ルソーとは首尾一貫しない夢想家にすぎないということになる。他方、両著作に連続性を見る立場は、さらに二通りの解釈に分かれる。すなわち「革命か教育か」である⁷⁰。前者はエンゲルスによる解釈であり、『社会契約論』は『人間不平等起源論』で描かれた腐敗を革命政府の樹立によって解決しようとしたものであると考えられる。後者はカントやカッシーラーによる解釈であり、両著作の間に『エミール』という補助線を入れることによって成り立っている。むろん、われわれは連続性を見る立場であるが、「革命か教育か」の二者択一に応じることはできない。「革命」による止揚という主張について言えば、すでに触れたように、ルソーは『社会契約論』において、革命に対して明確に否定な態度を示している(CS II VIII 385)。では、「教育」による止揚についてはどうか。カッシーラーによれば、ルソーは「『社会』という言葉や概念をはじめから二重の意味に」、すなわち「社会の経験的形態と理想的形態」の二重の意味に解しているのであり、『エミール』は「もとよりひたすら『やがて来たるべき市民の一員』へと教育する」ことを目的としている⁷¹。しかしながら、われわれは、まさにこのような見解を前節において退けたのである。前節における検討によれば、人間一人を市民へ育て上げることと人民全体を啓蒙することとは同じことではないのであり、それどころか、そこに矛盾が生じる可能性すらあるのである。

そこで、「完成能力」という観点を導入するとどうなるか。それは、「革命か教育か」の二者択一を退ける第三の解釈として、政治体の漸進的な改善という考え方を可能にする。先述の通り、ルソーはこの能力を、個におけるとともに、種においても存在するものと説明している。そうであるとすれば、これを人民という単位に適用することはそれほど無理のある議論ではないはずである。それどころか、むしろ人民においてこそ、この能力は発揮されるのではないだろうか。なぜなら、人民は一つの身体をもつ存在として、「法」と「習俗」によって自己を保ちつつ、自己を改善していくことができるからである。これは他の動物では起こりえないことであると同時に、人類という普遍的な単位においても起こりえない。なぜなら、人類は、ルソーがデイドロを批判して述べていたように、一つの身体を形成しないからである。

ここでわれわれは、この章の最初の問いに戻ろう。すなわち、「法」と「習俗」の関係についての問いである。われわれは、この両者の循環をどう理解すべきかという問いを提起したのであった。しかしこの問いは、より根本的な次元で、まず次のように問わなければな

らない。そもそもなぜ、これら「法」と「習俗」とは、別のものとして認識されるか。「習俗」がそのまま「法」へと昇華されないのはなぜなのか。ベルナルディは「監察について」の章について検討しながら、この断絶はある社会革命の結果であるという見方を提示する。「その革命とは、『習俗』というカテゴリーが示すように、社会的絆がつねに所与として与えられていた社会から、成員の自由意志によって社会的絆をたえず作っていきべき社会への転換である。習俗のカテゴリーが個人の自立と自己創設という二重の断言によって解消され、道徳(morale)によっても法律(loi)によっても埋めることのできない空隙が残されてしまった」⁷²。そしてベルナルディは、ルソーにおいては「世論(opinion publique)」の概念がこの「空隙」を埋めるものとして考えられていると見ている。一般意志の表明が法であるとするれば、習俗の表明が世論である。ベルナルディはここでもやはり、義務の根拠づけと義務の感情との区別に依拠しながら、「法」と「習俗」の違いを説明しようとしている。こうした見方によれば、「習俗」は「法」の補完物である。

ベルナルディの整理は明快だが、それは「習俗」と「法」がそれぞれどのように機能しているかについての分析に留まっている。つまり、それらがどのようにして形成されるのかという、時間的、歴史的観点からの考察が欠けているように思われるのである。われわれが検討すべきなのは、その点である。ルソーにおいて「習俗」の問題を考えるためには、彼の著述家としての歩みを開始させた、あの問いに立ち返る必要があるだろう。それは、「学問や芸術の復興は習俗を純化させたか」という問いである。ディジョン・アカデミーによって課されたこの問いは、自身の回想によれば、ルソーにある「靈感」を与えた。「人間は生まれつき善良なのであり、ただ制度によって人間は悪くなるのである」と(LM 1137)。この「靈感」は『社会契約論』においてようやく、国家制度論として一定の形をとることになったが、「習俗」の問題は、やはりそこでもルソーを捕らえている。一般意志の成立可能性を言うだけでは十分ではないのではないか。それをいかにして啓蒙するかということについて考えなければならないのではないか。そのことをルソーは、「習俗の純化」の問題として考えているように思われる。そしてこの問題は、われわれの考えでは、人民の「完成能力」の問題であり、歴史の問題なのである。

とはいえ、「完成能力」と政治を結びつけることでわれわれは、ルソーが進歩主義思想を唱えていると主張したいわけではない。むしろルソーは、立法について述べる時、未来よりは過去に目を向ける傾向にある。ルソーは、立法に関して、次のような問いを立てる。「では、立法に適するのはどのような人民なのか？ 起源、利害、または約束の何らかの一致によ

って、すでに結ばれているが、法の真のクビキをまだつけられていない人民、しっかり根をはった慣習も迷信ももたない人民〔……〕」(CS II X 390)。続いて彼は、この条件を満たす国家としてコルシカを挙げる。「ヨーロッパには、立法可能な国がまだ一つある。それは、コルシカの島である」(CS II XI 391)。しかし、社会契約すなわち「人民が人民となる行為」の前に「すでに結ばれている」などということがありうるのだろうか。あるとすればそれは、ルソーが「人民」を形成する核になるものとして、「民族(nation)」を考えているからである。このことについては次節で見たい。今われわれに言えるのは次のことである。すなわち、ルソー政治思想における「完成能力」概念の作用を言うためには、合わせてその保守性についても検討せざるを得ないということである。

第五節 法と習俗

ルソーは、『社会契約論』で「ヨーロッパには、立法可能な国がまだ一つある。それは、コルシカの島である」(Ibid.)と書いたことがきっかけで、後年、実際に要請を受けて『コルシカ憲法草案』を書くことになる。そこで書かれた次の一節は、注目に値する。「大切なことは、諸君が現在の自分とは別物になることではなくて、現在の自分をそのまま保持するすべを知ること」(PC 903)である。「われわれが従うべき第一の準則は、民族的性格(caractère national)ということである。どのような人民でも、一つの民族的性格を持っており、あるいはそれを持つべきである。もしそれを欠いている人民があれば、まずはそれを彼らに付与することから始めなければならないだろう」(PC 913)。アントニー・D・スミスはこの「民族的性格」の箇所を引きながら、ルソーをナショナリズムの「創設の父たち」の一人に数えている⁷³。ルソーの「ナショナリスト」的な言説は、『ポーランド統治考』にも見ることができる。そこでは、「今日ではもはや、人が何と言おうが、フランス人もドイツ人も、スペイン人も、イギリス人さえもない。いるのはヨーロッパ人だけである。誰もが同じ趣味、同じ情熱、同じ習俗を持っている」(CP 960)と言われ、立法において重要なことは「自分の国民(peuple)が他の国民のあいだに溶けて消えてしまうのを防ぐために、他の民族(nations)のそれとは相容れない習俗と習慣をその国民に与える」ことであると説かれる(CP 956-957)。ルソーのこうした言説を、後に花開くことになるナショナリズム現象の源泉として理解することは、確かに可能だろう。しかし、だからといって、ルソー自身が実際に「ナショナリスト」

であったと断言するべきだろうか。「現在の自分をそのまま保持する」という言葉は、過去にとどまり続けることを意味するのだろうか。そう考えるのは難しい。なぜなら、それは、人民が「幼年」のままにとどまるべきであると言うに等しいからである。逆説的な言い方になるが、自己を保持するためには自己を変容させなければならないのではないか。それは人間が、個においても種においても、「完成能力」をもつ存在だからである。したがって、ルソーが「民族」に言及するとしても、それは変容する可能性を秘めたものとして考えられているのであり、だからこそ「民族」は「人民」の核となることができるのである。

しかし、自己を保持することと変容させることとは、どのようにして両立するのだろうか。レイモン・ポランは、ルソーのことを「言葉の最善の意味で保守主義者」と評している⁷⁴。どういうことだろうか。「ルソーは革命家ではないし、保守主義者でもない。統治の技術はまず保守する技術であり、つづいて完成する技術である。旧套墨守のうちに閉じこもることも、伝統のための伝統のうちに閉塞することも問題にはならない。人間の本質的屬性は完成能力ではないのか。保守することは完成することである。あるいは近代的な言葉で言えば、保守することは改革することである。ここに、ルソーの心にかかった統治者の使命がある。『感じられない革命』と彼が呼ぶものは、まさにわれわれが改革と呼ぶものである。ルソーは改革者であり、それゆえしばしば誤解されているが、言葉の最善の意味で保守主義者なのである」⁷⁵。われわれはこのポランの解釈を受け継ぎつつ、「法」と「習俗」の歴史的な循環構造を明らかにすることを通じて、人民の「完成能力」についてさらに考察を推し進めたい。

ルソーは、「習俗」ということで何を考えているのだろうか。われわれは先に「民族」の問題に触れながら、「習俗」は人民にとっては歴史的な形成物であることを見た。そうであるならば、「習俗」とは、政治における世代間の問題を扱ったものと考えることができるのではないか。一般に社会契約説の理論的な弱点として、それが世代間の問題に対処できない点が指摘されることがある。すなわち、社会契約を実際に結ぶことができるのは第一世代だけであるのに、たまたまそこに生まれてくるにすぎない第二世代、第三世代の人々までがそのもとで法に拘束されるのはなぜなのか、という問題である⁷⁶。なるほどそれは、国家の起源を問う社会契約説に特有の陥穽である。しかし、この点を補うものこそ、ルソーが「習俗」の議論を通じて考えていることではないだろうか。

「法」と「習俗」は、確かに循環構造にある。しかしそれは、単なる循環論法ではない。なぜなら、そこに人民の「完成能力」が介在することによって、それは歴史的な概念となる

からである。「完成能力」が種において発揮されるためには、世代を超えて受け渡される何かが必要なはずであり、その何かを学ぶ必要があるはずである。その何かとは、政治体においては、法でしかありえない。人民はただ意志することができるだけだが、その意志は法として後の世代にまで残ることになるからである。一度制定された法は、世代を超えて人民を拘束し続けるが、もちろんその法を廃止することも、そのまま残すことも、改正することもできる。いずれにせよ後の世代は、今ある法を吟味する機会を投票の度に与えられており、その度に、人民としての「存在の仕方」(CS I VI 360)を選ぶのである。それは、人民による自己反省であり、「完成能力」の発揮ではないだろうか。というのも、人民を構成する実際の市民は時代とともに移り変わるが、それでも彼らは同じ人民と見なされるからである。ルソーは、「法とは、われわれの意志を記録したものに他ならない」と書いている(CS II VI 379s)。つまり、政治体は、その組成を変えながら、法によって同じ記憶を保って生きているのである。世代を超えて法が受け渡されることによって、人民は世代ごとに一からやり直す必要がなくなる。過去に制定された法が参照項として残されていることで、次に何を意志すべきかを判断しやすくなる。人民は、自ら制定した法に従うことによって、その法の精神を内面化し、習俗をつくりだす。このつくりだされた習俗が今度は法に「日々新たに力を」与えるのであるが、この新たな力の源泉となっているのは、人民は、世代交代を繰り返しながらなお同じ人民としてとどまるという事実ではないか。こうして、なぜ保守することと改革することが両立しうるのかが明らかになる。保守することは、何を保守するかを自分の意志によって決定する過程を含んでいる。その過程のなかに、改革の余地がある。それゆえ、両者は矛盾しないのである。このように、人民は、習俗に規定されつつ自らの意志に従って立法するという仕方、「完成能力」を発揮する。そのような人民にとっては、政治体の外部から召喚される「立法者」はもう必要ない。その意味で、人民の啓蒙とは、人民の人民自身による啓蒙なのである。

おわりに

本論文では、「政治的身体」のアナロジーの分析を通じて、『社会契約論』を読解してきた。これまでの議論を通じて明らかになったことを、改めてまとめておこう。

第一章では、ルソー前史として、中世から近代に至るまでの「政治的身体」概念の歴史をたどった。カントーロヴィチの研究によれば、中世における世俗国家はまず、聖俗闘争を闘うなかで、教会を指して用いられていた「神秘的身体」という言葉を自らに適用するようになった。しかし、「神秘的身体」という用語は、アリストテレスの理性中心の哲学の流入によって、「政治的身体」という用語によって取って代わられた。言い換えれば、「政治的身体」という用語の使用は、国家の脱神秘化の始まりを告げているのである。このような歴史的経緯は、近代の「政治学」が何を主要な論点として構築されてきたかを照らし出す。それは、主権を有する自律的な国家として自らを理論的に確立することである。しかし、それは同時に、国家の持つ暴力性が白日のもとに晒されることであり、国家の生が暴力的な死と隣り合わせであることが明らかになることでもある。マキアヴェリやホッブズはいち早くそのような認識の上に立って、国家を死に至らせる病の発見と、それに対する治療薬の開発に取り組んだのである。そして、その先見性こそが彼らをして政治的近代の父祖としているのであるが、ここで重要なことは、彼らの「政治学」が「政治的身体」のアナロジーの再解釈によって組み立てられている点である。国家の「死」とか「病」といった表現は、人間の身体との類比に基づいたものである。

第二章では、まず、ルソーの国家学を「政治的身体」のアナロジーとして読むことの妥当性を確認した。というのも、国家の起源を訊ねることで政治権力の正統性を問おうとする社会契約説は、国家の存在とそこにある階層秩序を自明視する「政治的身体」のアナロジーと相反する可能性があるからである。われわれは、こうした疑念に対して、ルソーにおいて「政治的身体」の概念は国家の生と死を論じるためのアナロジーとして用いられているのであるから、それは国家の起源すなわち国家の誕生を問う社会契約説と矛盾しないどころか、むしろ相互補完的な関係にあると考えた。また、『社会契約論』に化学のアナロジーを見出し、国家を「政治的物体」と捉える見方について言えば、それは国家の生と死、あるいは病と治療薬といった比喩について上手く読解することができない点に難がある。またそれゆえに、マキアヴェリやホッブズとルソーの連続性も見えにくくなってしまう。やはり、国家は「政治的身体」であるという見立てに基づいてこそ、『社会契約論』の有機的・統一

的な構成は可能になるのである。こうした読解によってこの章で明らかになったのは、国家の死は二段階あることである。一つは社会契約の破壊、もう一つは主権の行使としての立法権の破壊である。前者が国家の存在の消滅を意味する点でより徹底的な死であるのに対して、後者はいわば瀕死の状態を表す。しかし『社会契約論』で主に論じられるのは後者である。それは、結局のところ、社会契約はそれ自体では脆弱であり、法なしには存在しえないからである。

第三章はこの論点を引き継いで、統治論の観点から、国家の生と死の意味を論じた。ルソーの統治論の要諦は、立法権の執行権に対する優位というテーゼによって示されるが、ルソーがそれを繰り返し強調するのは、立法権を脅かすのはいつでも執行権をもつ政府であるという認識に立っているからである。独裁という例外的なケースも、こうした観点から整合的に解釈できる。独裁による立法権の一時停止は、立法権の延命に必要な措置なのである。また、われわれは、立法権と執行権の関係についての考察に基づいて、さらに、国家の生と死を論じることは、人民による政府への抵抗を論じることでもあるという見解を提示した。それは、人民による主権行使の様々な容態について考え直すことに繋がる。すなわち、主権の行使は、立法行為によってだけでなく、法を維持するための様々な活動によってもなされるのである。

第四章では、特殊意志と一般意志の関係について論じ、特殊意志と一般意志との一致という「奇蹟」はいかにして可能になるのかを明らかにした。われわれはまず、『ジュネーヴ草稿』におけるデイドロ批判の検討を通じて、『社会契約論』では個人の利害が、すなわち個人の持つ特殊意志が、何らかの形で肯定されるはずであるという見通しを立てた。そして、その傍証として、アーレントの「社会的領域」の分析を手掛かりにしながら、近代市民社会の特徴を確認した。近代の社会は、古代や中世の社会とは異なって、私的領域と公的領域との区別が曖昧になっている点に特徴がある。「社会的領域」とは、その曖昧さから生まれてくる「奇妙な雑種的な領域」のことである。近代政治学の理論は、この「社会的領域」の存在を、すなわち私的利害の追求が今や国家的な関心事として認知されるようになったという事実を受け入れるところから始まる。近代において「利害」概念がいかに重視されていたかについては、ハーシュマンの研究によっても明らかにされている。「利害」は、「理性」と「情念」の複合概念として、近代政治理論に取り込まれていったのである。そして、ルソーもその例外ではないのである。そこで次に、われわれは、「信仰告白」に示されるルソーの人間学理解における「意志」の概念を分析した。ルソーにおいては、人が「意志する」とい

うことは、人が自分の「利害」を欲するという事と同義である。そして、何が自分の利害であるかを認識するために「理性」が用いられるのに対して、「利害」への関心の強さは、情念によって規定される。それゆえ、利害を追求する意志とは、理性と情念の両方が合わさった精神の作用なのである。「意志」についてのこうした人間学的理解は、特殊意志と一般意志についての理解にも適用できる。通常、特殊意志は自己利害を追求し、一般意志は共通利害を追求するものとして、両者は対立関係にあると考えられている。しかし、そのような理解に立つ限り、「奇蹟」は起こりえないはずである。「奇蹟」が起きるためには、両者を繋ぐ何らかの媒介が必要である。その媒介とは、ルソーの人間学の分析を踏まえれば、「利害」である。各市民が特殊意志に従って自己利害を追求することが、共通利害の発現としての一般意志を形成するための条件なのである。それは、自己利害の追求は放棄されてはならないことを意味する。なぜなら、自己利害の追求を放棄することは、他人に従属することだからである。他人の利害関心に取り込まれることなく、皆が自分自身の利害を追求して良いという点にこそ、人民主権における平等の理念は体现されることになるのである。さらに、自己利害の追求を徹底するためにも、共通利害についての認識は不可欠である。その共通利害とは、他人の利害を侵害しないということである。他人の利害を侵害しないことを互いに約束することによってはじめて、各人は自己利害を追求することを権利として主張できるからである。こうした考察から、われわれは次のような結論を導いた。すなわち、一般意志は特殊意志を貫徹することによって成立するのである、と。

第五章では、「市民宗教」についての解釈に触れながら、一般意志を理性と、特殊意志を情念と同一視する見方の問題点を指摘した。一般意志も特殊意志も、「意志」であることに変わりはない。前章で明らかにしたように、それは利害追求の情念を含む概念であるという点で共通点を持つ。一般意志と特殊意志との一致を可能にしているのはこの共通性なのであるが、「市民宗教」はこのような情念に対して働きかけるものとして想定されているのである。換言すれば、ルソーがこの特異な宗教論を『社会契約論』に組み込んだのは、「政治的身体」としての国家がもつ情念について論じるためだったのである。また、「市民宗教」の独特の性格は、「信仰告白」における自然宗教的な宗教観との比較によってさらに明らかになった。『社会契約論』においては、自然宗教的な宗教観は「人間の宗教」と呼ばれて退けられている。それは、「人間の宗教」は世俗の利害を超越したところにしか成立しないからである。翻って「市民宗教」は、市民を国家に引き止めるための、祖国愛の情念を掻き立てる装置として、構想されているのである。

第六章では、一般意志の形式的な正しさと、その内容とを区別するところから始めて、人民の啓蒙の問題を「完成能力」の観点から検討した。ルソーにおいては「啓蒙」の概念自体が両義的である。そのうえ、「完成能力」という概念も、『社会契約論』では少なくとも明示的な仕方では現れていない。それゆえ、まずは、これらの概念を『社会契約論』の読解に適用することの正当性を論じた。われわれは、ルソーの実質的なデビュー作である『学問芸術論』から、「完成能力」が登場する『人間不平等起源論』、そして『エミール』における市民教育論の検討を経てようやく、『社会契約論』における啓蒙の問題へとたどり着いた。そこで論点となったのは、「法」と「習俗」の循環関係についての解釈である。われわれは、この循環関係を政治的身体が完成していく歴史的過程と捉え、その過程で人民は自己自身を啓蒙するのであるという見方を示した。すなわち、政治的身体を形成している人民は、世代をまたいで、法から学び、習俗を形作り、という循環を繰り返す。その過程を通じて、理論上の人民は、現実に人民となるのである。その時、人民はもはや自分以外の「立法者」を必要としない、厳密に自律的な主権者となるのである。

「政治的身体」は古典的なアナロジーである。しかし、その解釈の可能性は常に開かれたままである。本論が示したのは、ルソーもまたその解釈者の一人であったということである。彼は、「政治的身体」のアナロジーを解釈し直すことによって、近代市民社会にふさわしい自由で平等な国家論を提示したのである。

註

- ¹ Ernst H. Kantorowicz, *The king's two bodies : A study in mediaeval political theology*, Princeton University Press, 1957, p. 210. 訳文については以下の邦訳書を参照した。エルンスト・H・カントーロヴィチ『王の二つの身体（上）』 小林公訳、ちくま文庫、2003年、276頁。
- ² *Ibid.*, p. 195. 同書、258頁。
- ³ *Ibid.*
- ⁴ *Ibid.*, p. 197. 同書、260頁。
- ⁵ *Ibid.*, p. 201. 同書、266-267頁。
- ⁶ *Ibid.*, p. 194. 同書、257頁。
- ⁷ *Ibid.*, p. 208. 同書、273-274頁。
- ⁸ *Ibid.*, p. 210. 同書、276-277頁。
- ⁹ *Ibid.*, p. 18. 同書、45頁。
- ¹⁰ Niccolò Machiavelli, *Il Principe*, 1532. 訳文については以下の邦訳書に依拠した。マキアヴェッリ『君主論』河島英昭訳、岩波文庫、1998年、25頁。
- ¹¹ 同書、210頁、註（12）。
- ¹² アリストテレス『ニコマコス倫理学（上）』渡辺邦夫・立花幸司訳、光文社古典新訳文庫、2015年、28頁、b10。
- ¹³ Ernst Cassirer, *The myth of the state*, Yale University Press, 1946, p. 154. 訳文については以下の邦訳書を参照した。エルンスト・カッシーラー『国家の神話』宮田光雄訳、講談社学術文庫、2018年、263頁。
- ¹⁴ 将棋面貴巳『政治診断学への招待』、講談社選書メチエ、2006年、69-73頁。
- ¹⁵ Thomas Hobbes, *Leviathan*, edited by Noel Malcolm, Clarendon Press, 2012, vol. 2, p. 260. 訳文については以下の邦訳書を参照した。ホッブズ『リヴァイアサン2』水田洋訳、岩波文庫、1964年、33頁。
- ¹⁶ *Ibid.*, p. 16. 訳文については以下の邦訳書を参照した。ホッブズ『リヴァイアサン1』水田洋訳、岩波文庫、1954年、37頁。
- ¹⁷ *Ibid.*, p. 498. ホッブズ、前掲書『リヴァイアサン2』239頁。
- ¹⁸ *Ibid.* 同書、240頁。
- ¹⁹ *Ibid.*, pp. 512-514. 同書、251頁。
- ²⁰ 前掲書『政治診断学への招待』125-126頁。
- ²¹ アリストテレス『政治学』神崎繁・相澤康隆・瀬口昌久訳、『アリストテレス全集17』所収、岩波書店、2018年、150頁、1279b。
- ²² Montesquieu, *De l'esprit des lois*, introd. et notes par J. Ehrard, Éditions Sociales, 1977, p. 155. モンテスキュー『法の精神（上）』野田良之・稲本洋之助・上原行雄・田中治男・三辺博之・横田地弘訳、岩波文庫、1989年、223頁。
- ²³ 将棋面、前掲書、126頁。
- ²⁴ David G. Hale, *Analogy of the body politic*, in *Dictionary of the history of ideas : Studies of selected pivotal ideas*, ed. Philip P. Wiener, New York, Charles Scribner's Son, 1973, vol. 1, pp. 67-70.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ Nanine Charbonnel, *Comme un seul homme : Corps politique & corps mystique 1, 2*, Areopage, 2010.

²⁷ 『エミール』の市民教育論と『社会契約論』の国家論との関係については、本論第六章において改めて取り上げる。

²⁸ Bruno Bernardi, *La fabrique des concepts : Recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*, Honoré Champion, 2014, p. 49.

²⁹ われわれはここで、『エミール』における次のような文章を想起することができる。「われわれは、いわば、二度この世に生まれる。一度目は存在するために、二度目は生きるために」(E 489)。人間の「生」についての理解が、政治体の「生」についての理解に類比的に適用されているのである。

³⁰ 市野川容孝がマイケル・レスノフを引用しながら説明するところによれば、「社会契約」という表現はルソー独特のものである。ルソー以前のいわゆる「社会契約説」の系譜にある思想家たち、例えばホッブズやロックらは、単に「契約」(pact, compact, covenant)という言葉を使っていたのみで、それに「社会的」(social)という形容詞を接続したのはルソーが初めてであるという。市野川容孝「ルソーの社会的な契約について」『現代思想』vol 40-13、青土社、2012年、134頁。

³¹ Bruno Bernardi, *op.cit.*, p. 168, note 3.

³² 西平等「媒介／無媒介の境界——カール・シュミットの主権論」、『年報政治学 2019-I : 主権はいま』日本政治学会編、筑摩書房、2019年、26頁。

³³ ブリュノ・ベルナルディ『ジャン＝ジャック・ルソーの政治哲学：一般意志・人民主権：共和国』三浦信孝編、永見文雄・川出良枝・古城毅・王寺賢太訳、勁草書房、2014年、26頁。

³⁴ Raymond Polin, *La politique de la solitude : essai sur la philosophie politique de Jean-Jacques Rousseau*, Éditions Sirey, 1971, p. 192. 訳文については以下の邦訳書を参照した。レイモン・ポラン『孤独の政治学』水波朗・田中節男・西嶋法友訳、九州大学出版会、1982年、190頁。

³⁵ Pierre Rosanvallon, *La contre démocratie : La politique à l'âge de la défiance*, Seuil, 2006, p. 139. 訳文については以下の邦訳書を参照した。ピエール・ロザンヴァロン『カウンター・デモクラシー：不信の時代の政治』嶋崎正樹訳、岩波書店、2017年、131頁。

³⁶ 将棋面、前掲書、182-183頁。

³⁷ Hannah Arendt, *The life of the mind*, Harcourt Brace Jovanovich, 1978. ハンナ・アーレント『精神の生活(上)(下)』佐藤和夫訳、岩波書店、1994年。

³⁸ Hannah Arendt, *On Revolution*, Faber & Faber, 2016 p. 71. 訳文については以下の邦訳書を参照した。ハンナ・アーレント『革命について』志水速雄訳、ちくま学芸文庫、1995年、115頁。ルソーからの引用箇所は、CS II I 368-369.

³⁹ Judith N. Shklar, *General will*, in *Dictionary of the history of ideas*, ed. Philip P. Wiener, Charles Scribner's Son, 1973, vol. 2, pp. 275-281. Patrick Riley, *The general will before Rousseau : the transformation of the divine into the civic*, Princeton University Press, 1986.

⁴⁰ Riley, *op. cit.*

⁴¹ Diderot *Œuvres Complètes*, t. VII, édition critique et annotée présentée par John Lough et Jacques Proust, Hermann, 1976, p. 27. 訳文については以下の邦訳書を参照した。デイドロ、ダランベール編『百科全書 序論および代表項目』桑原武夫訳編、岩波文庫、1971年、210頁。

⁴² 同書、210-211頁。

⁴³ 同書、211頁。「彼の特殊意志しか聞かない人は人類の敵である」。

-
- ⁴⁴ Hannah Arendt, *op. cit.*, p. 73. アレント、前掲書『革命について』117頁。
- ⁴⁵ *Ibid.*, p. 74. 同書、119頁。
- ⁴⁶ *Ibid.*, p. 73. 同書、118頁。
- ⁴⁷ *Ibid.*, pp. 72-73. 同書、116-117頁。
- ⁴⁸ Hannah Arendt, *The origins of totalitarianism*, Schocken Books, 2004. 訳文については以下の邦訳書に依拠した。ハナ・アーレント『全体主義の起原3』大久保和郎・大島かおり訳、みすず書房、1974年、296頁。
- ⁴⁹ Hannah Arendt, *The human condition*, University of Chicago Press, 1958, p. 35. 訳文については以下の邦訳書を参照した。ハンナ・アーレント『人間の条件』志水速雄訳、ちくま学芸文庫、1994年、56頁。
- ⁵⁰ *Ibid.*, p. 29. 同書、50頁。
- ⁵¹ Albert O. Hirschman, *The passions and the interests : political arguments for capitalism before its triumph*, Princeton University Press, 1977, pp. 43-44. 訳文については以下の邦訳書を参照した。アルバート・O・ハーシュマン『情念の政治経済学』佐々木毅・旦祐介訳、法政大学出版社、1985年、42頁。
- ⁵² 川合清隆『ルソーの啓蒙哲学』名古屋大学出版会、2002年、216頁。
- ⁵³ ルソーにおける「理性」の意味をカントの理性概念に照らし合わせて整理した論文として、中村博雄「カント道徳論に対するルソーの影響：ルソーの合理主義とカントの「理性の事実」の問題」『哲学』第36号所収、日本哲学会、1986年、152-162頁。
- ⁵⁴ Ghislain Waterlot, *Rousseau : Religion et politique*, PUF, 2004. なお、要約にあたっては次の論文を参考にした。西川純子「宗教は代替が可能か？：宗教と共同体の関係性に関するルソー研究の紹介」*European Studies* Vol. 14、2014年、27-33頁。
- ⁵⁵ Bruno Bernardi, *op.cit.*, pp. 163-168.
- ⁵⁶ 市民宗教による情念のコントロールについて、「狂信(fanatisme)」という観点に着目して論じたものとして、関口佐紀「市民宗教の政治的効用：ルソーにおける立法者と狂信批判を手掛かりとして」政治哲学研究会『政治哲学』第19号、2015年、66-91頁がある。あの世を志向する狂信は情念の暴走の一例であるが、その情念を祖国に引き留めることができるのもまた情念である。市民宗教は、狂信という情念に対して、祖国愛という別の情念を対置するのである。
- ⁵⁷ ギラン・ワートルロ「市民宗教：自由を支えるものか、それと脅かすものか」伊達聖伸訳、永見文雄・三浦信孝・川出良枝編『ルソーと近代：ルソーの回帰・ルソーへの回帰』風行社、2014年、126頁。
- ⁵⁸ アイザイア・バーリンが「積極的自由」という概念で示したルソー解釈がその代表的な例であろう。Isaiah Berlin, *Four essays on liberty*, Oxford university press, 1969. アイザイア・バーリン「二つの自由概念」生松敬三訳、『自由論』所収、みすず書房、1971年。
- ⁵⁹ 仲島陽一『ルソーと人間の倫理』北樹出版、2019年、230頁。
- ⁶⁰ 「身体的欲求」(besoin physique)と精神的情念「精神的情念」(passion morale)の区別について、同書、235頁を参照。
- ⁶¹ ルソーは「道徳的(精神的)存在」(être moral)という言葉と、「身体的(物理的)存在」(être physique)という言葉と対比して用いる。「身体的存在としてしか自分を知らないうちは、事物との関連において自分を研究しなければならない。〔……〕道徳的存在として自分を知ることになったら、人間との関係において自分を研究しなければならない」(E 493)。
- ⁶² 仲島、前掲書、236頁。

⁶³ Jean Starobinski, *Le remède dans le mal*, Gallimar, 1989. ジャン・スタロバンスキー『病のうちなる治療薬』小池健・川那部保明訳、法政大学出版局、1993年。

⁶⁴ ルソーが弁論を社会の責任という新しい問題設定へと転換したという指摘については、Ernst Cassirer, *Das Problem Jean-Jacques Rousseau, Aufsätze und kleine Schriften, Gesammelte Werke*, Hamburger Ausgabe, Band 18, S. 39. 訳文については以下の邦訳書に依拠した。E・カッシーラー『ジャン＝ジャック・ルソー問題』生松敬三訳、みすず書房、1974年、45-46頁。

⁶⁵ 仲島も、「ルソーは単なるストアの徒ではない」と言い、ルソーが情念とりわけ恋愛のそれを肯定的に見ていることに注意を促している。仲島によれば、ルソーのそうした反ストア的側面は、キリスト教に由来する。前掲書、242-243頁。

⁶⁶ ただしここで言われている「人間の宗教」と、「信仰告白」において助任司祭が説く「自然宗教」とが、全く同じ宗教観を示しているわけではない。両者はその目的において異なっている。すなわち、「自然宗教」に関する議論の眼目が「啓示宗教」への批判にあるのに対して、「人間の宗教」に関する議論で問題になっているのは、市民としての国家への忠誠心をいかにして担保するか、ということである。このような論点の違いがあることは確かだが、しかしなお、両者は情念の問題を取り扱っている点において通底していると考えることができる。そのことを考慮して、ここではこれら二つの宗教を同列に扱い、議論の俎上に載せた。

⁶⁷ 政治と宗教の関係についてルソーとヴォルテールの戦略の違いの観点から論じたものとしては、次の論考を参照。Noel Parker, *Religion and Politics : Voltaire's and Rousseau's Enlightenment strategies*, in *Distinktion : Scandinavian journal of social theory*, 2011, pp. 93-115. ヴォルテールが宗教を政治から排除しようとしたのに対して、ルソーは宗教を政治に包摂しようとした。

⁶⁸ 川合清隆『ルソーとジュネーヴ共和国』名古屋大学出版会、2007年、253頁。

⁶⁹ 確かに、『社会契約論』にも契約の破棄について言及した箇所はある(CS IV II)。しかしながら、後述のように、『エミール』に見られる契約の破棄の論理は、『エミール』と『社会契約論』の市民観の違いを表している点で重要であると考えられる。

⁷⁰ Jean Starobinski, *La transparence et l'obstacle*, Plon, 1957, p. 37. 訳文については以下の邦訳書を参照した。J・スタロバンスキー『ルソー：透明と障害』山路昭訳、みすず書房、1973年、51頁。

⁷¹ Cassirer, *op. cit.*, *Das Problem Jean-Jacques Rousseau*, S. 77. カッシーラー、前掲書『ジャン＝ジャック・ルソー問題』94-95頁。

⁷² ベルナルディ、前掲書『ジャン＝ジャック・ルソーの政治哲学』81頁。

⁷³ Anthony D. Smith, *Nationalism*, 2nd edition, Polity Press, 2010, pp. 25, 30. 訳文については以下の邦訳書を参照した。アントニー・D・スミス『ナショナリズムとは何か』庄司信訳、ちくま学芸文庫、58、66-67頁。

⁷⁴ Polin, *op. cit.*, pp. 219-220. ポラン、前掲書、216-217頁。

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ たとえば、以下の加藤典洋と東浩紀の対談。「東 一般に社会契約論がフィクションになってしまうのは、最終的には子どもの問題を処理できないからだと思っています。というのも、子どもというのは社会契約をしない。にもかかわらず共同体に生まれ落ちる。社会契約の仮説はこの問題を処理できない。/ 加藤 つまり、社会契約というのは一世代の話です。そのつぎの子どもができて、『あれは親父たちがやったんでしょ。おれたちには関係ないよ』と言ったらどうするか。そういう問題が必ず起こる」。東浩紀他『新対話

篇』株式会社ゲンロン、2020年、151-152頁。

文献一覧

ジャン=ジャック・ルソーの著作

ルソーの主要著作からの引用・参照は、プレイアド版を用いた。引用・参照に際しては、以下に示す略号を用いて、頁数とともに本文中に記した。ただし、*Du contrat social* のみ、編と章を併記している。たとえば CS IV 359 という表記は、『社会契約論』第1編第5章359頁からの引用または参照を意味する。〔 〕は引用者による補足を表し、()は原語を示す必要がある場合に用いている。また、翻訳に際しては既刊の邦訳書を参照し、適宜変更を加えた。

Jean-Jacques Rousseau, Œuvres complètes, Gallimard, la Pléiade, t. I : 1959, t. III : 1964, t. IV : 1969.

- C : *Les confessions*
- LM : *Lettres à Malesherbes*
- EP : *Discours sur l'économie politique*
- OI : *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*
- AS : *Discours sur les sciences et les arts*
- MG : *Manuscrit de Genève*
- CS : *Du contrat social*
- LeM : *Lettres écrites de la montagne*
- PC : *Projet de constitution pour la Corse*
- CP : *Considérations sur le gouvernement de Pologne et sur sa reformation projetée*
- E : *Émile ou de l'éducation*

Institutions chimiques, texte revu par Bruno Bernardi et Ernadette Bensaude Vincent, Fayard, 1999.

Principe du droit de la guerre, texte établi, annoté et commenté par Bruno Bernardi et Gabriella

Silvetrini, Vrin, 2014.

Du contrat social, présentation par Bruno Bernardi, Flammarion, 2012.

- 『ルソー全集（全十四巻）』小林善彦他訳、白水社、1978-1984年。
- 『社会契約論』桑原武夫・前川貞次郎訳、岩波文庫、1954年。
- 『社会契約論／ジュネーヴ草稿』中山元訳、光文社古典新訳文庫、2008年。
- 『学問芸術論』前川貞次郎訳、岩波文庫、1968年。
- 『人間不平等起源論』本田喜代治・平岡昇訳、岩波文庫 1972年。
- 『エミール（上）（中）（下）』今野一雄訳、岩波文庫、1962-1964年。
- 『告白（上）（中）（下）』桑原武夫訳、岩波文庫、1965-1966年。
- 『ルソーの戦争／平和論：『戦争法の諸原理』と『永久平和論抜粋・批判』』ブレイズ・バコフエン、セリーヌ・スペクトール監修、ブリュノ・ベルナルディ、ガブリエッラ・シルヴェストリーニ編、永見文雄・三浦信孝訳、勁草書房、2020年。

ルソーについての二次文献

- Bachofen, Blaise, *La condition de la liberté : Rousseau, critique des raisons politiques*, Payot & Rivages, 2002.
- et Bernardi, Bruno, *Rousseau, politique et esthétique : Sur la lettre à d'Alembert*, ENS Éditions, 2011.
- Bernardi, Bruno, *La fabrique des concepts : Recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*, Honoré Champion, 2014.
- 『ジャン＝ジャック・ルソーの政治哲学：一般意志・人民主権：共和国』三浦信孝編、永見文雄・川出良枝・古城毅・王寺賢太訳、勁草書房、2014年。
- Charbonnel, Nanine, *Philosophie de Rousseau 1. Comment on paie ses dettes quand on a du génie*, Aéropage, 2006,
- *Philosophie de Rousseau 2. À sa place. Déposition du christianisme*, Aéropage, 2006.
- *Philosophie de Rousseau 3. Logiques du naturel*, Aéropage, 2006.
- Derathé, Robert, *Les rapports de la morale et de la religion chez Jean-Jacques Rousseau*, in *Revue Philosophique de la France Et de l'Étranger* 139, 1949, pp. 143-173.
- *La religion civile selon Rousseau*, in *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, 1963, pp. 161-180.
- *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps 2e éd*, Vrin, 1970. 『ルソーとその時代の政治学』西嶋法友訳、九州大学出版会、1986年。

- 『ルソーの合理主義』 田中治男訳、木鐸社、1979年。
- Goldschmidt, Vicor, *Anthropologie et politique, Les principe du système de Rousseau*, Vrin, 1974.
- Masters, Roger D., *The political philosophy of Rousseau*, Princeton University Press, 1968.
- Parker, Noel, *Religion and Politics : Voltaire's and Rousseau's Enlightenment strategies*, in
Distinktion : Scandinavian journal of social theory, 2011, pp. 93-115.
- Philonenko, Alexis, *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur : Traité du mal*, Vrin, 1984
- *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du Malheur : l'espoir et l'existence*, Vrin, 1984.
- *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du Malheur : Apothèse du désespoir*, Vrin, 1984.
- Radica, Gabrielle, *L'histoire de la raison : anthropologie, morale et politique chez Rousseau*,
Honoré Champion, 2008.
- Riley, Patrick, *The general will before Rousseau : the transformation of the divine into the civic*,
Princeton University Press, 1986.
- Starobinski, Jean, *La transparence et l'obstacle*, Plon, 1957. 『ルソー：透明と障害』 山路昭訳、み
すず書房、1973年。
- *Le remède dans le mal*, Gallimar, 1989. 『病のうちなる治療薬』 小池健・川那部保明訳、法
政大学出版社、1993年。
- Trousson, Raymond et Eigeldinger, Frédéric S. (dir.), *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*, Honoré
Champion, 2006.
- Waterlot, Ghislain, *Rousseau : religion et politique*, PUF, 2004.
- (dir.), *La théologie politique de Rousseau*, PUR, 2010.
- トドロフ、ツヴェタン 『はかない幸福：ルソー』 法政大学出版社、及川馥訳、1988年。
- 東浩紀 『一般意志 2.0：ルソー、フロイト、グーグル』 講談社文庫、2015年。
- 川合清隆 『ルソーとジュネーヴ共和国』 名古屋大学出版会、2007年。
- 梅田祐喜 『ことばのルソー』 冬耕舎、1999年。
- 作田啓一 『ルソー：市民と個人』 白水社、2010年。
- 関口佐紀 「市民宗教の政治的効用：ルソーにおける立法者と狂信批判を手掛かりとして」 政
治哲学研究会 『政治哲学』 第19号、2015年、66-91頁。
- 仲島陽一 『ルソーと人間の倫理』 北樹出版、2019年。
- 『ルソーの理論：悪の原因と克服』 北樹出版、2011年。
- 中村博雄 「カント道徳論に対するルソーの影響：ルソーの合理主義とカントの「理性の事実」

の問題」『哲学』第 36 号、日本哲学会、1986 年、152-162 頁。

永見文雄・三浦信孝・川出良枝編『ルソーと近代：ルソーの回帰・ルソーへの回帰』風行社、2014 年。

永見文雄、小野潮、鳴子博子編著『ルソー論集：ルソーを知る、ルソーから知る』中央大学出版部、2021 年。

西川純子「宗教は代替が可能か？：宗教と共同体の関係性に関するルソー研究の紹介」
European Studies Vol. 14、2014 年、27—33 頁。

森口美都男『ルソーの宗教観』第三文明社、レグルス文庫、1980 年。

その他の文献

Arendt, Hannah, *The human condition*, University of Chicago Press, 1965. 『人間の条件』志水速雄
訳、ちくま学芸文庫、1994 年。

— *The life of the mind*, Harcourt Brace Jovanovich, 1978. 『精神の生活（上）（下）』佐藤和夫
訳、岩波書店、1994 年。

— *The origins of totalitarianism*, Schocken Books, 2004. 『全体主義の起原 1～3』大久保和
郎・大島通義・大島かおり訳、みすず書房、1972-1974 年。

— *On Revolution*, Faber & Faber, 2016. 『革命について』志水速雄訳、ちくま学芸文庫、1995
年。

Berlin, Isaiah, *Four essays on liberty*, Oxford university press, 1969. 「二つの自由概念」生松敬
三訳、『自由論』、みすず書房、1971 年。

Cassirer, Ernst, *Das Problem Jean-Jacques Rousseau, Aufsätze und kleine Schriften, Gesammelte
Werke*, Hamburger Ausgabe, Band 18. 『ジャン＝ジャック・ルソー問題』生松敬三
訳、みすず書房、1974 年。

—, *The myth of the state*, Yale University Press, 1946. 『国家の神話』宮田光雄訳、講談社学術
文庫、2018 年。

Charbonnel, Nanine, *Comme un seul homme : Corps politique & corps mystique 1, 2*, Areopage, 2010.

Diderot, Denis, *Œuvres complètes, t. VII, édition critique et annotée présentée par John Lough et
Jacques Proust*, Hermann, 1976. 『百科全書 序論および代表項目』桑原武夫訳編、岩
波文庫、1971 年。

- Hirschman, Albert O., *The passions and the interests : Political arguments for capitalism before its triumph*, Princeton University Press, 1977. 『情念の政治経済学』佐々木毅・旦祐介訳、法政大学出版局、1985年。
- Hobbes, Thomas, *Leviathan*, edited by Noel Malcolm, Clarendon Press, 2012. 『リヴァイアサン (一)～(四)』、水田洋訳、岩波文庫、1954-1985年。
- Kantorowicz, Ernst H., *The king's two bodies : a study in mediaeval political theology*, Princeton University Press, 1957. 『王の二つの身体 (上)』 小林公訳、ちくま文庫、2003年。
- Machiavelli, Niccolò, *Il Principe*, 1532. 『君主論』河島英昭訳、岩波文庫、1998年。
- Montesquieu, Charles-Louis de, *De l'esprit des lois*, introd. et notes par J. Ehrard, Éditions Sociales, 1977. 『法の精神 (上) (中) (下)』野田良之・稲本洋之助・上原行雄・田中治男・三辺博之・横田地弘訳、岩波文庫、1989年。
- Polin, Raymond, *La politique de la solitude : essai sur la philosophie politique de Jean-Jacques Rousseau*, Éditions Sirey, 1971. 『孤独の政治学』水波朗・田中節男・西嶋法友訳、九州大学出版会、1982年。
- Rosanvallon, Pierre, *La contre démocratie : La politique à l'âge de la défiance*, Seuil, 2006. 『カウンター・デモクラシー：不信の時代の政治』嶋崎正樹訳、岩波書店、2017年。
- Schmitt, Carl, *Politische Theologie : vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Duncker & Humblot, 1922. 『政治神学』田中浩・原田武雄訳、未来社、1971年。
- Smith, Anthony D., *Nationalism*, 2nd edition, Polity Press, 2010. 『ナショナリズムとは何か』庄司信訳、ちくま学芸文庫、2018年。
- Talmon, J.L., *The origins of totalitarian democracy*, Secker & Warburg, 1952. 『フランス革命と左翼全体主義の源流』市川泰治郎訳、拓殖大学海外事情研究所、1964年。
- Wiener, Philip P., *Dictionary of the history of ideas : Studies of selected pivotal ideas*, Scribner, 1973-1974.
- アリストテレス『アリストテレス全集 17』神崎繁・相澤康隆・瀬口昌久訳、岩波書店、2018年。
- 『ニコマコス倫理学 (上)』渡辺邦夫・立花幸司訳、光文社古典新訳文庫、2015年。
- 東浩紀『新対話篇』株式会社ゲンロン、2020年。
- 市野川容孝『社会』岩波書店、2006年。
- 加藤典洋『戦後の思考』講談社、1999年。

加藤節『近代政治哲学と宗教：一七世紀社会契約説における「宗教批判」の展開』東京大学出版会、1979年。

齋藤純一『公共性』岩波書店、2000年。

将棋面貴巳『政治診断学への招待』、講談社選書メチエ、2006年。

鷺見成一『ヨーロッパ文化の原型：政治思想の視点より』南窓社、1996年。

西平等「媒介／無媒介の境界——カール・シュミットの主権論」、『年報政治学 2019-I：主権はいま』日本政治学会編、筑摩書房、2019年、13—35頁。