

学位論文の要約

題目：主権と自己統治の政治哲学

——近世英仏比較思想史からみた自由主義批判としての「人民主権論」の成立

申請者：上野大樹

本論文では、近年政治思想史および社会思想史の領域において研究の進展が著しい「古典的共和主義」に注目しつつ、この思潮が近世ヨーロッパにおいて大々的な復興をみたのち18世紀末のフランス革命以降に一般に共有されるような共和政理解へと変容したのはなぜか、またその変化はどのように生じたのかを明らかにすることが目指される。とりわけジャン＝ジャック・ルソーの政治哲学を、17世紀から18世紀にかけてのイギリス（イングランドおよびスコットランド）とフランスにおける共和主義の伝統の受容と発展という思想史的コンテクストのうちに位置づけなおすことで、中世立憲主義とは異なった形で多角的な混合政体を特徴としたはずの共和国の観念が、「単一不可分の共和国」という理解を可能にする人民主権論へと転換を遂げるにいたる過程の決定的なモーメントを析出することを中心的な課題とするものである。この変化を的確に分析するためには、17世紀末以降に共和主義の系譜がみせる複数の展開を、各国史にとどまらない比較思想史的観点から総合的に把握することが必要である。というのも、ルソーにおける共和主義と主権概念の結合は、従来の専制批判に加えて、これまで研究が特に集中してきたイギリスにおいてみられたような共和主義の継承と変容の結果として登場する自由主義的形態にたいする批判にも、多くを負っていると考えられるからである。自由主義的な社会思想と専制ないし絶対主義への批判を共有しつつも、ルソーの政治哲学は、スコットランド啓蒙に代表される共和主義の継承の形態においてはそれとの調和や妥協が楽観された「商業社会」の進展にたいする強烈な危惧を表明し、古典的な政治の領域を原理的にも空間的にも大きく越えて展開される「社会的なもの」の領域をあらためて政治化する必要性を説くものであった。しかし、専制政治とともに商業社会・市場社会の潜在的な暴力性にたいしても対抗することを求められた新たな共和国の理念は、かつての多角的均衡の特質を弱めざるをえず、ここに絶対的な主権と人民とが結びつくという理路が生まれたのである。

以下では、17世紀から18世紀にかけての共和主義の思潮の展開について大きな見通しをあらためて描き出し、これを通してルソーによる「人民主権論」の確立の思想史的な位置づけをより明確なものとしておきたい。ルソーの政治哲学に見出すべきは、自由主義批判としての人民主権論の成立である。古典的共和主義は、名譽革命以降のイングランドやスコットランドにおいてその核心にあるいくつかの観念を受け継ぎつつも自由主義へと変容を遂げるが、ルソーは根本においてこのような自由主義的転回を拒絶する。ルソーにあって共和主義は、それに先だつ17世紀的な形態と同じく、絶対主義的な専制支配との対決を第一の構図とするが、そこには第二の構図として自由主義との対決が付け加わるのである。

近世ヨーロッパに復興する古典的共和主義は、大きくわけて二つの次元において、先行する思考や価値の体系を批判する一大潮流として出現してきたとみなすことができる。共和主義は、第一に人間学的次元において、伝統的なキリスト教の人間観を根本から問い直す動きとして現れてきたと考えられる。中世キリスト教の伝統においても、原罪を強調するアウグスティヌス主義的傾向は中世後期のスコラ哲学のなかである程度まで弱められ、人間が世俗生活において共同体——とりわけ政治的共同体——を形成することの理由を、人間の自然的善性からの墮落よりも人間に本来そなわった本性から説明しようとするトマス主義のような教説が、一定の影響をもつようになってはいた。けれども、トマス主義的なアリストテレス受容もキリスト教の人間理解を

決定的に転換したというには程遠いものだった。これに対して、共和主義の人間学は、単なる物質的な生活を越えた善き生活の本質を、観想的なそれとは異なる活動的生活のうちに、つまり世俗世界における政治的なし社会的生活のうちに求めようとした点で革新的であった。「公共性(republic)」を志向するこの人間学は、本質的にいって、人間の物理的自然を探究する生理的人間学と対比されて規定されることにもなる「実践的人間学」である。実践とはいうまでもなく言語を用いた共同の実践であり、実践的人間学は道徳哲学と呼びかえるものである。ここでいう道徳の語はもちろん規範性へと意味を縮減される以前の、精神的次元全般や社会的・政治的次元を含む広義の意味で理解されなければならない。公共のポリスに現れ出る人びとの活動的実践にこそ人間の本質が認められるとする共和主義のテーゼは、当時のキリスト教的世界観のなかにあつて、きわめて論争的な主張であったのは間違いない。「人間は本性上ポリスの動物である」というアリストテレスのテーゼに共和主義の核心部を見出そうとしたのは、J. G. A. ポーコックであった。かくして、ポーコックにとって共和主義とはシヴィック・ヒューマニズムにほかならない。それは人間の本質的な公共性、つまりポリスの性格——マキャヴェリズムはこれを「政治性」と言い換えることを不可能にしたが——を肯定する思想である。人間はその本質的あり方において、つまりその目的ないし徳が全面的に開花したエンテレケイア（現勢態）において、必然的にポリスの市民であるほかないというのである。

人間とは市民である、人間とは市民でなければならないという人間学は、ほとんど不可避的にもうひとつの次元をとともなう。共和主義の第二の次元は、政治哲学・法哲学の次元である。人間とはなにかという問いに応じてそれはポリスの動物であり市民であるとする共和主義は、続けて、市民とはなにか、市民である(citizenship, citoyenneté)とはどういうことかと問う。これは人間が市民であること、人間が市民となることの条件を探究しようという政治学的な問いである。この問いにたいする共和主義者の応答は、「自由な国家」のネオ・ローマ的理念に見出される。自由な国家、つまり独立した国家のもとで生きるとき、そしてそのときにのみ、人間は真に独立した市民たりうるというのである。相対的にこの位相を強調するのが、クエンティン・スキナーらである。しかもこの政治哲学は、必ずしも徳の人間学という第一の次元をとともなう必要はない。自由な国家の理念は、人間についての本質規定なしに機能しうる。人間学的基礎づけを欠いた、自由論と政治制度論からなる政治哲学は、仮言命法の形をとることになるだろう。それは人間の条件や本性ではなく市民の条件を考察の出発点とする。人間が自由であるためにはどのような存在でなければならないかという問いへの応答として、人間は市民でなければならないというテーゼが示されるのだ。独立した人間であろうと欲するならば、独立した市民でなければならない。このとき、ネオ・ローマ理論によれば、自然的身体が独立していることと政治的身体（政治体）が独立していることとは不可分である以上、人間は公共精神をもった市民として国家の独立を実現すべく政治に参加しなければならないし、また、一身の独立を享受する者は国家の独立にも力を尽くそうとするのである。ここでいう自由とは、依存なき独立としてのそれであつて、単なる外的干渉の不在ではない。というのも、消極的自由からは自由な国家の実現をめざす能動的市民は生まれえないからである。

さて、この第二の次元には、独立としての自由という共和主義的自由論とならんで、政治制度としての国制論が重要な位置を占める。共和主義解釈においてポーコッキアンが徳論を重視するのにたいしスキナーやフィリップ・ペティットといったケンブリッジ学派は制度論を強調するという一般的理解があるが、これには誤解を生みかねないところがある。精神性や道徳性を排除しない広い意味での政治制度をさす国制の問題は、いずれの立場からも、決定的な意味をもつ要素である。徳の人間学を基底にすえたとしても、そのような公共的人間にとって共和的ないし公共的と呼びうる国制のもとに生きることが欠かせないのは自明だからである。有

徳な人間を育むのも、あるいは真の自由を追求するだけの勇気と祖国愛をそなえた市民をもたらすのも、自由な共和国の国制である点には違いはないのだ。力量としての徳(ウィルトゥス)をのみこむ気まぐれな運命(フォルトゥーナ)を問題とするのであれ、独立した自由人によって構成されるべき公共空間(ポリス)が本来なら私的領域(オイコス)にとどまるべき支配と従属の関係によって侵食されてしまうことを問題とするのであれ、公民的徳や政治的自由の喪失は、共和国の解体と深く関連づけられた。つまり、各人が有徳であったり自由であったりすることと、国制が有徳ないし自由な状態にあることとは、互いに原因であるとともに結果だと考えられたのである。

もとより、国制は永遠の世界(spiritual or eternal)ではなく、すべてを次第に風化させ浸食してしまう世俗の世界(temporal)に打ち立てられるものであるから、運命的な時間の作用からすっきり逃れることなどかなわない。そのようななかで、「時間の政治学」に習熟することを通じて、国制が人間の一生を超えて存続することが希求され、その不死(immortality)が願われる。それでも、循環的な歴史のなかで正義と公共善にかなった善き国制はやがては公正な法を喪失し、一部の私的利益に支配された悪しき国制へと転落する。多くのギリシア人にとって、その最悪の形態が僭主政(暴政)であり、それはときにアジアの専制支配にも似るものであった。共和政体を取り興隆をきわめたアテナイやスパルタ、テーバイといった先進的なポリス群も、いったんは紀元前5世紀に東方のペルシア帝国の侵攻を撃退したものの、相互の絶えざる戦争や内乱により疲弊し、北方のマケドニアより興った帝国、すなわちフィリッポス2世とアレクサンドロス大王の帝国の軍門に下ることになる。これに対して、ギリシアのいくつかのポリスと同じく異民族支配の王政から脱却した共和政ローマは、ポリュビウスが描いたように、理想的な混合政体を制度化することで循環的な歴史の腐食作用から首尾よく逃れたようにみえた。しかもローマは、内部の派閥対立を外部への版図拡大の原動力に転化することにより、深刻な内乱を回避するとともに、外部の帝国によって支配される恐れからも自由な大国へと成長を遂げていったのである。ところが、現状維持型の共和国には免れがたい帝国支配の運命を自己の勢力拡大によってはねのけつつ混合的な共和政を堅持したそのローマにあっても、結局のところは、内部からの帝国化の衝動を抑えることはできなかった。拡大する共和国の帝国への転化は、ギリシアの場合と同じく貨幣経済の閾値を超えるような浸透と、植民地からの安価な穀物の流入のなかで、市民の徳と自由への気概を失わせる。自由人相互の対等な関係は、巨富をなした一部の有力市民と貧民や下層に転落した市民とのあいだの庇護と従属の関係へと置きかわり、公共のフォーラムは「パンとサーカス」によって埋め尽くされる。かくして国制の腐敗は、共和政(ポリテイア)と僭主政ないし専制支配(デスポテイア)、あるいは共和政と帝政という対比的図式のなかで理解されてきたといえることができる。

近世ヨーロッパに復興をはたした古典的共和主義は、人間学的次元においては世俗生活での完成可能性に否定的なキリスト教への急進的な批判を含意させつつも、絶対主義的統治体制への離陸を図っていた当時の君主政にたいする批判の有力な論拠を提示する思想として、政治学的次元においてより重大な影響力を有した。この共和主義的国制論が絶対王政を批判する際に依拠したのが、共和政を専制支配や帝国支配と対置させるという古代から受け継がれた図式であった。それはまた、神話的起源における神政政治に準じる王政支配を脱して共和政への移行をはたしたポリスのみが、自由で対等な市民たちの独立心や気概、熱烈な祖国愛を実現して、偉大な国家・民族へと発展を遂げたという歴史観とも表裏一体のものだった。いずれにせよ、この専制批判や暴政批判、さらには帝国批判を含意した自由な国制論こそが、近世ヨーロッパにあつて共和主義が政治学的に受容される基本的な文脈を形成したのである。それでは、絶対王政と重ねあわされた専制政体との対照によってなにより特徴づけられた共和政体ないし自由な国制は、どのような制度論的構造をもつものとして考えられ

たのか。そのもっとも中心的な特徴のひとつとして考えられたのが、いうまでもなく混合政体であった。ただし注意しなければならないのは、ポーコックやスキナーがこの混合共和政を、立憲主義的な中世身分制議會を主要なモデルとする混合君主政とは明確に区別していることである。17世紀イングランドの場合にとりわけ明白なように、法の支配を軽んじる王権を批判する政治思想として、説得力を減じた「古来の国制」論に代わって登場したのが、共和主義の国制論だったのである。キリスト教の政治思想においてはほとんど共通の信条であったといってもよい君主政に最善の政体をみる考え方は、古代の共和国の経験に最大の参照を求めようとする思潮の出現によって、はじめて動揺をきたすにいたった。もちろん混合政体としての共和政が、完全に一人支配的（君主政的）要素を排するものではない。特にキケロやリウィウスではなくポリュビウスの言語によって語られた古代ローマ像は、一人支配的要素をも共和政の重要な構成原理としている。しかし、その場合でもそこに見出されるのが厳密にいつて血族的含意を示す王(king)といえるかは疑問である。一人支配的要素として想定されるのは、執政官や独裁官、あるいは場合によっては護民官などであり、それは元来の意味における君主(monarch)とは呼びえたとしても、王とは異なる。また、帝政期前半の政体とされる元首政(principatus)についても、アウグストゥスが述べたようにプリンケプスとは「ローマ第一の市民」であって、公式には元首政と王政との相違が強調されている。このように、元首政期をも含む古代ローマの共和政の理念は、それが一人支配、少数支配、多数支配という三要素の混合として描かれる際にも、世襲の君主を受けつけるところは少なかったのである。原理的に君主政と両立しうる概念として共和政が解釈されるには、名誉革命後の立憲君主政を与件としつつなお共和主義的言語を彫琢しようとしたネオ・ハリントニアンを待たねばならない。

以上のような意味での混合政体としての共和政のもとでこそ、有徳な市民、あるいは自由に値する愛国者は存立可能だと考えたのが、共和主義者たちであった。

彼らの論理によるなら、絶対主義的な権力の集中を回避し権力の分立を実現した国制においてのみ、人びとは徳を、自由と気概を発揮できる。なぜなら、政治権力が社会の一部分に偏重してしまうならば、仮に君主がすぐれた人格者で寛容の精神の持ち主であるために市民は実際には権力の干渉を受けることがほとんどなかったとしても、そのような状態はあくまで君主の好意や善良さといった偶有的で恣意的な要素に依存せざるをえないのであり、依然として市民は真の独立を享受できてはいないからである。このような状態は、やがて自由主義者が採用することになる「外的干渉の不在」というホッブズ＝ベンサム的な自由理解からすれば、たしかに自由な状態である。というのも、この消極的自由概念にあつては、本質的に権力の介入から放置されている行為空間の総量こそが問題なのであって、介入してくる権力の性質が、すなわちその権力の正統性の源泉がどこにあるのかということが重要なわけではないからだ。法の支配を正当化する論拠も、この自由概念を採用するかぎりには、それがこの意味での自由をもっともよく実現するという帰結主義的な議論とならざるをえない。ところが、古典的共和主義の枠組みにしたがうならば、たとえ君主政のもとで実際に干渉を受けない市民活動の領域が共和政下でのそれと等しいか、より大きかったとしても、なお独立としての自由——これこそが共和主義者にとっての真の自由である——は後者の国制の下に生きる人びとにあるのである。そして、独立(independence)とは実際に行動が妨げられるか否かではなく依存関係それ自体の不在を意味するから、ホッブズのいう意味で自由が担保されていたとしてもそれが君主の好意に依存した性格のものであるかぎり、そこに存するのは「人の支配(empire of men)」であつて、真の独立ではないとされる。かくして共和主義者のいう「法の支配(empire of laws)」は、自由の消極的概念にもとづいて帰結主義的に正当化される類の法治主義と同じものではなく、集団的自律をその本質とするものだ。自己立法としての法、つまり何らかの意味でそれ

はわれわれのものだといえるような法は、独立としての自由概念と完全に両立する。たとえば自ら同意を与えた法によって市民が物理的な制約を受けた場合でも、なお彼は以前と変わらず自由なのである。

このようなしかたで自由を理解する共和国市民にとって、国制の問題は死活的な意義を帯びたものとして現れる。外的な障害ではなく依存関係の不在に自由をみると、それを国制が自由な状態にあることと切り離して考えることはできない。独立をはたそうとする気概をもった市民は、国制の問題をまさに〈我がこと〉として受けとめるのである。もし君主が徳性をそなえていたとしても、市民の身分がその恩顧に預かるかたちで保障されているのであれば、そこには善き主人と奴隷・奉公人のあいだの依存の関係が胚胎し、奴隷根性や媚びへつらい、廷臣の精神が蔓延するなかで勇猛果敢な愛国者は姿を消すだろう。したがって、共和主義者のいう自由とは、国家の独立を願うパトリオティズムを可能にする自由であったといえる。

ところで、独立した市民から生まれるとともにそのような市民を生み出しもする自由な国制は、述べたように混合共和政として理解され、これと対比されたのが専制としての絶対王政であった。絶対王政は、君主の人格の如何によらず依存の精神をもたらし、国家から市民を根絶やしにする。かくて共和主義者の専制批判の要点は、国制における権力の多元性の制度化にある。混合政体は、複数の政体論的要素が身分団体や機関という実体的な対応物を持ち、それぞれが独自の権限を有するがゆえに、分割された諸権力のあいだで相互に抑制と均衡(checks and balances)が作用する。そのために、いずれかひとつの権力が他を圧倒するような力を握って、政治の世界に支配と依存の関係がもちこまれるような事態は回避されるというのである。基本的にはこれは、狭義の統治機構の内部における一種の水平的な権力分立として理解されるものであろう。

これに加えて、共和主義の国制論は、さらに統治機構とその外の市民たちのあいだにも、権力の集中と絶対化を防止するような機制を想定する。検閲批判と言論の自由の擁護を展開するミルトンの議論がそれである。共和政体のもとで気概と公共精神を身につけた独立不羈の市民たちは、臆することなく公権力を批判する。したがって、混合共和政における権力の多元性は、制度論的な権力の分割配置だけでなく、共和政が可能にする市民の批判精神によっても担保されているとみることができる。

ただし、この批判を単純な国家権力批判と重ねあわせてはならない。それは正確には、統治機構としてのステートにおける権力偏重にむけられたステータリズム批判だといえるべきである。共和主義者は、むしろこのステータリズム批判によって真の愛国心がもたらされると考えた。市民を廷臣へと転落させようと依存の網の目を張りめぐらせる統治権力にたいしては、これを批判するだけの勇気をそなえた市民たちのみが、自由市民の共同体(civil society)としての自由な国家(free commonwealth, republic)を形づくることができるというのである。狭い意味での権力機構としてのステートと、人びとの共同体としての共和国とは、厳密に言えば区別されなければならない。共和主義者たちは、たしかに絶対主義化するステートを批判し多元的な国制を擁護したが、それは純粹に個人的な自由——ブルジョワの自由——を国家から確保するためではなかった。そのような批判は反対に、ステートの肥大化を抑えることを通じて、愛国者の共同体という意味での国家、すなわち政治社会(civil society)を再興することをめざしたものだ。17世紀の共和主義者の論理にあつては、市民たち(civil society)のステート(state)にたいする批判と、市民たち(civil society)による国家(commonwealth, republic)への同一化——すなわちパトリオティズム——とは、何ら矛盾するものではなく、むしろ二つの契機は表裏一体のものだったとみるべきなのである。