近代共和主義の系譜とその現代的可能性の研究

研究課題番号　14390031

平成 14,15 年度科学研究費補助金　基盤研究（B）（1）

研究成果報告書

京都大学図書
1040940727
附属図書館

平成 16 年 3 月

研究代表者　田中秀夫

（京都大学大学院経済学研究科教授）

はしがき

本報告書は平成14－15年度、文部科学省科学研究費補助金・基盤研究（B）（1）（課題番号：１４３９００３１）による共同研究の成果報告書である。

近代ヨーロッパの政治・社会思想は様々な角度から研究されてきた。社会契約説、自然法思想、道徳哲学、国家理性、社会科学の成立、経済学の成立、自由主義、民主主義、功利主義、実証主義等々といった多様な思想の系譜、 トピック、コンテクストの解明に多くの関心が集まってきた。

そうしたなかで20世紀の最後に四半世紀になって新たに登場した有力なトピックが近代共和主義であり、シヴィック・ヒューマニズムである。フィンクやロビンズ、ベイリンなどの先駆的な共和主義研究に先導されて、この潮流のポテンシャルを余すところなく披瀝したのはポーコックの大著『マキャヴェリアン・モーメント』1975年であった。以来ポーコックのシヴィック・ヒューマニズム研究は近代のヨーロッパ思想史研究に大きな影響を与えることとなった。シヴィック・ヒューマニズムの理解と影響圏をめぐって、激しい論争と研究が展開されてきた。

権利義務でもなければ、権力でも、富でもなく、ヴァーチュー(徳)という人間の主体的エートスに注目するこのパラダイムは、ルネサンス・フィレンツェにおいて、マキャヴェッリ、グィッチャルディーニによって古典的遺産のなかから再興され、英国をはじめとして近代国家形成期のヨーロッパ各地の知識人をとらえたのである。徳に関心が集った理由は、政治の状況化として語られることの多い、戦乱に明け暮れたこの時期のヨーロッパにおいて、待望されたのは、強い公共心によって自己規律した能動的人間像であったからである。そしてこのような公共的存在としての人間の共同行為として社会現象を理解するひとつの視点がシヴック・ヒューマニズムという用語で把握されることになったのは、ポーコックの雄大な仕事においてであった。

しかし、これはまったく見失われていた伝統とまでは言えないものの、自然法や社会契約説の圧倒的な流行によって、後世の思想家や研究者の目には必ずしもよく見えなかったものでもあった。権力国家観を展開した『君主論』のマキャヴェッリではなく、『ローマ史論』の共和主義者マキャヴェッリを改めて掘り起こすことが要請されたのは、偶然ではなかった。

こうして次第に発掘され、無視できないものとしてシヴィック・ヒューマニズムが登場したのであるが、このような発掘の歴史に、遅ればせながら、わが国の研究者も次第に関心をもつようになってきた。その象徴が今回の企画であると言えよう。

ポーコックを中心とするシヴィック・ヒューマニズム研究は、思想史研究として独立したものである。したがって、80年代に明確になってくる共和主義憲法研究や、コミュニタリアンの徳をめぐる公共哲学とは一線を画すものである。

しかしながら、シヴィック・ヒューマニズムと共和主義は、今日、多くの人々の関心を集めつつあるトピックであるだけに、それを歴史のなかで解釈するだけでなく、現代の公共哲学として再検討することも重要であると思われる。したがって、『近代共和主義の系譜とその現代的可能性の研究』には、思想史家だけではなく、現代の公共哲学を専攻するメンバーも参加してもらうことが必要であった。

研究代表者はシヴィック・ヒューマニズムと共和主義をほとんど同義であるかのように書いてきたが、厳密には両者は区別されるべきであろう。シヴィック・ヒューマニズムはある種の共和主義であるが、共和主義は必ずしもシヴィック・ヒューマニズムではないからである。公共世界は徳なしには存立しえないという理解をもつのがシヴィック．ヒューマニズムという独特の共和主義である。そして公共世界における人間の自己実現、公共的行為自体が生の目的であり意味であると考える思想がその核心である。

徳ある人びとの形成する公共世界は、政体的には、共和政体にもっともよく実現されると言えようが、貴族政体、君主政体といえども、程度差こそあれ、シヴィック・ヒューマニズムと両立しうる可能性がある。その意味でシヴィック・ヒューマニズムは共和政体論と同じとは言えない。シヴィック・ヒューマニズムという独特の共和主義は、人間の社会性、公共性を本質的なものと考える。そして私的生活への個人の埋没を価値として否定する。まして消費生活を賛美するという思想とは無縁である。したがって、それは資本主義や商業社会の成立に対して激しい論難を展開することにもなった。

本書は共和主義を表題に掲げている。シヴィック・ヒューマニズムとしての共和主義こそもっとも本質的な共和主義であるという想定を本書の執筆者はある程度共有しているけれども、研究対象によっては、シヴィック・ヒューマニズムとしての共和主義という範囲を逸脱していたり、独特の共和主義であったりする可能性は排除されていない。その意味では、共和主義の多様性をシヴィック・ヒューマニズムと比較しつつ明らかにすることも、本書の課題である。

こうして、本書の執筆者として共同研究に参加された 15 名は、中堅、若手として活躍中のこの研究主題に関する限り、ほぼベストに近いメンバーである。さらに特筆すべきは法学部所属の政治思想史・政治哲学の研究者と経済学部所属の社会思想史・経済思想史の研究者、そして人文系の研究者がバランスよく参加していることである。シヴィック・ヒューマニズム自体の広がりがこのような広い分野の研究者の交流を必要としたのである。

本書の企画はとりわけポーコックの研究に深い関係を持っている。近代共和主義の研究はフィンク、ロビンズ、ベイリン、ヴェントゥーリなどの先駆があるけれども、衝撃的な成果はポーコックの『マキャヴェリアン・モーメント』によってもたらされたからである。以来、共和主義研究は、ケンブリッジを最大の拠点として、またスキナーをもう 1 人の巨匠としてもちつつ、アメリカはいうまでもないが、フランス、ドイツ、イタリア、ア

イルランド、日本を影響圏に巻き込みつつ、華々しい研究を展開してきたといって過言でないだろう。こうした英米とヨーロッパの研究の動向に強い刺激を受けながら、また2年間に4回の研究会を持ちつつ、各章担当者は、自らの分担研究を深化してきた。

本書は近代ヨーロッパの共和主義思想の研究である。本書は英米に中心を置いているけれども、フランス、ドイツ、イタリアをも視野に入れた論集であり、したがって、不十分ながら、包括的な近代ヨーロッパの共和主義思想の研究である。このテーマに関する本格的な研究として本報告書はわが国で最初の共同研究である。

本書がわが国の学界に大きな知的・思想的刺激を与えることが期待される。

最後にこの共同研究に研究助成を与えられたことに対して、また様々な支援を与えられた関係各機関と関係者各位に厚くお礼申し上げたい。

平成16年3月31日

研究代表者　京都大学大学院経済学研究科教授
田　中　秀　夫

研究組織

研究代表者　田中秀夫　（京都大学大学院経済学研究科教授）
分担研究者　天羽康夫　（高知大学人文学部教授）
奥田　敬　（甲南大学経済学部助教授）
小田川大典　（岡山大学法学部助教授）
後藤浩子　（法政大学経済学部助教授）
小林正弥　（千葉大学法経学部教授）
高濱俊幸　（恵泉女学園大学人文学部助教授）
竹澤祐丈　（京都大学大学院経済学研究科助教授）
中澤信彦　（関西大学経済学部助教授）
中野勝郎　（法政大学法学部教授）
原田哲史　（四日市大学経済学部教授）
安武真隆　（関西大学法学部助教授）
渡辺恵一　（京都学園大学経済学部教授）
安西信一　（東京大学大学院総合文化研究科助教授）
山脇直司　（東京大学大学院総合文化研究科教授）

交付決定額（配分額）

（金額単位：千円）

	直接経費	間接経費	合計
平成14年度	4,300	0	4,300
平成15年度	4,100	0	4,100
総　計	8,400	0	8,400

研究報告（公表順）

学会誌等

田中秀夫「『市民社会と徳』序説—思想史的接近」『調査と研究』（京都大学経済学会）第25号（2002年）1-21頁

竹澤祐丈「シヴィック・ヒューマニズムと経済学の成立」、『調査と研究』（京都大学経済学会）第25号（2002年）22-48頁

後藤浩子「政治的独立と便宜性：1780-82年アイルランドのイデオロギー的局面」『経済志林』第69巻第4号（2002年3月）、？－？頁

田中秀夫「白杉庄一郎のアダム・スミス研究」『経済論叢』（京都大学経済学会）第172巻3号（2003年）1-21頁

小田川大典「J・S・ミルにおけるリベラリズムと共和主義」、『政治思想研究』（政治思想学会）第3号（2003年）29-45頁

小林正弥「恩顧主義的政党と選挙制度改革—日本『政治』の要件」『千葉大学法学論集』第18巻第1号（2003年7月）195-285頁

田中秀夫「啓蒙と野蛮」『経済論叢』（京都大学経済学会）第173巻3号（2004年近刊）

小林正弥「『福祉の公共哲学』をめぐって—論評補遺」『千葉大学法学論集』第18巻第3・4号（2004年近刊）

小林正弥「理想主義的現実主義としての非戦憲法—平和主義の再生のために」『千葉大学法学論集』第18巻第3・4号（2004年近刊）

口頭発表

渡辺恵一「内田・小林論争とスミス研究—重商主義批判の社会的基盤をめぐって—」経済学史学会関西部会第142回例会、神戸大学、2002年6月1日

Yamawaki, “Reconciliation and Multiculturalism from a Glocal Public Philosophy”, 国際会議 Harmony and reconciliation in multiethnic society にて発表、オーストラリア国立大学（ANU）、2002年7月5-7日

原田哲史「ユストゥス・メーザーにおける古代ギリシア小共和国の意味について」本プロジェクト研究会、京大会館、2002年12月23日

安武真隆「フランスにおける共和主義の系譜」本プロジェクト研究会、京大会館、2002年12月23日

竹澤祐丈「ポーコックのシヴィック・ヒューマニズムの概念について」本プロジェクト研究会、京大会館、2002年12月23日

後藤浩子「18世紀アイルランドにおけるパトリオティズムの系譜とシヴィック・ヒューマニズム」本プロジェクト研究会、法政大学、2003年2月23日

中野勝郎「デモクラシーと共和制:アメリカ建国期における共和制像」本プロジェクト研究会、法政大学、2003年2月23日

田中秀夫　「発題」日本イギリス哲学会大会シンポジウム「イギリスにおける共和主義の諸相」、法政大学、2003年3月28日、

竹澤祐丈「17世紀イングランド共和主義の統一性と多様性の一側面—ハリントンの統治形態論とヘンリ・ヴェインの批判—」日本イギリス哲学会大会シンポジウム「イギリスにおける共和主義の諸相」、法政大学、2003年3月28日

小田川大典「近代的自我の危機と共和主義の哲学—J. S. ミルと公共圏—」日本イギリス哲学会大会シンポジウム「イギリスにおける共和主義の諸相」、法政大学、2003年3月28日

原田哲史「ユストゥス・メーザーの論稿「本当の所有について」および「人間の権利、すなわち隷属」について」第14回ユストゥス・メーザー研究会、慶応義塾大学、2003年4月12日

田中秀夫「アダム・スミスにおける共和主義と経済学」経済学史学会大会、同志社大学、2003年5月24日

中澤信彦「政治家の条件—エドマンド・バークとシヴィック・ヒューマニズム」本プロジェクト研究会、京大会館、2003年6月21日

天羽康夫「ファーガスンと共和主義」本プロジェクト研究会、京大会館、2003年6月21日

後藤浩子「ジョン・トーランドの思想におけるヨーロッパ・ブリテン・アイルランド」法政大学比較経済研究所「比較史的アプローチによる近代アイルランド」プロジェクト第6回研究会、法政大学、2003年6月28日

小田川大典、「共和主義と自由」、法理学研究会例会、同志社大学、2003年7月19日

小田川大典、「行為論と政治哲学」、日本デューイ学会第47回研究大会、岡山大学教育学部、2003年10月11日

奥田敬「革命をくぐりぬけて—ヴィンチェンツォ・クオーコ、あるいは南イタリアにおける「共和主義」の運命—」本プロジェクト研究会、京大会館、2003年10月25日

渡辺恵一「アダム・スミスと古典的共和主義の再興—『道徳感情論』(初版)を中心にして—」本プロジェクト研究会、京大会館、2003年10月25日

渡辺恵一「思考の枠組としての自然法と共和主義：スミスにおけるその有効性と限界」

シンポジウム「スコットランド啓蒙：興隆と衰退」、京大会館、2004年2月21日

天羽康夫「啓蒙の文明概念の射程と現代的アクチュアリティ」シンポジウム「スコットランド啓蒙：興隆と衰退」、京大会館、2004年2月21日

原田哲史「ユストゥス・メーザーの国家・経済論の一側面― 「普遍的な法律や法令を求める現今の傾向は民衆の自由にとって危険である」（1772）および「小さな都市ひとつひとつにも異なった政治制度を与えるべきではないのか」（1777）をめぐって―」経済学史研究会第165回例会、関西学院大学、2004年3月6日

原田哲史「ヘーゲルの国家・経済論における共和主義的側面について――初期から後期へと結ぶもの――」、神奈川大学人文学研究所、2004年3月26日

出版物

田中秀夫『原点探訪―アダム・スミスの足跡』（法律文化社、2002年）6＋173＋8頁

山脇直司「グローカル公共哲学の構想」『21世紀公共哲学の地平』（東京大学出版会、2002年）1-23頁

山脇直司『経済の倫理学』（丸善、2002年）全180頁

山脇直司「丸山真男への批判的スタンス―21世紀公共哲学のために」『丸山真男論』（東京大学出版会、2003年）266-269頁

山脇直司「グローカル公共哲学と東アジア公共知の将来」『東アジアにおける公共知の創出』（東京大学出版会、2003年）231-242頁

山脇直司「大学の倫理の諸局面」蓮実重彦・A.ヘルドリッヒ・広渡清吾編『大学の倫理』（東京大学出版会、2003年3月）263-272頁。

小林正弥「環境倫理と公共性―原子論と全体論の二項対立を超えて」今田高俊編『産業化と環境共生』（ミネルヴァ書房、2003年）218-224頁

後藤浩子「市場社会と平等―思想史的回顧―」法政大学比較経済研究所・佐藤良一編『市場経済の神話とその変革―〈社会的なこと〉の復権―』（法政大学出版局、2003年）401-428頁。

山脇直司「社会保障論の公共哲学的考察」、『福祉の公共哲学』（東京大学出版会、2004年）1-16頁

Hideo Tanaka co-ed (with Tatsuya Sakamoto), *The Rise of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, Routledge, 2003.

Yasuo Amoh, "The Ancient –modern controversy in the Scottish Enlightenment," in Sakamoto, T. and Tanaka, H. eds., *The Rise of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, Routledge, 2003, pp. 69-85

Keiichi Watanabe, "Adam Smith's politics of taxation: reconsideration of the image of 'Civilized Society' in the Wealth of Nations", in *The Scottish Enlightenment*

and the Rise of Political Economy, eds. by Sakamoto T. and H. Tanaka, Routledge, April-2003, pp.119-33.

小林正弥「福祉公共哲学をめぐる方法論的対立—コミュニタリアニズム的観点から」塩野谷祐一・鈴村興太郎・後藤玲子編『福祉の公共哲学』（東京大学出版会、2004 年）281-303 頁

小林正弥「平和憲法の非戦解釈—非戦憲法としての世界史的意義」『ジュリスト』no.1260（2004 年 1 月 15 日）119-130 頁

小林正弥他、公共哲学センター「『反テロ』世界戦争におけるコミュニタリアニズム左派—地球域的コミュ　ナリズムの友愛革命へ」『理戦』76 号（2004 年）

目　次

はしがき

序文　近代共和主義の源泉と系譜
田中秀夫　1

第１章　「平等なコモンウェルス」としての「オシアナ共和国」
竹澤祐丈　31

第２章　共和主義の諸相―『カトーの手紙』と『愛国王の理念』の場合―
高濱俊幸　51

第３章　政治家の条件―エドマンド・バークとシヴィック・ヒューマニズム―
中澤信彦　72

第４章　J・S・ミルと共和主義
小田川大典　92

第５章　アダム・ファーガスンと共和主義
天羽康夫　115

第６章　アダム・スミスと古典的共和主義の再興―『道徳感情論』（初版）を中心に―
渡辺恵一　133

第７章　１８世紀アイルランドにおける古来の国制論と共和主義
後藤浩子　160

第８章　モンテスキューと共和主義
安武真隆　185

第９章　革命をくぐりぬけて
―ヴィンチェンツォ・クオーコ、
あるいは近代南イタリアにおける「共和主義」の運命―
奥田　敬　203

第 10 章　ヘーゲル国家論における共和主義的側面について
―初期から後期へと結ぶもの―
原田哲史　226

第 11 章　共和制とデモクラシー――アメリカ建国期の共和制観―
中野勝郎　247

第 12 章　共和主義研究と新公共主義―思想史と公共哲学―
小林正弥　272

終章　シヴィック・ヒューマニズムの意味変容と今日的意義
―ポスト・リベラルでグローカルな公共哲哲学のために―
山脇直司　300

序文　近代共和主義の源泉と系譜

『マキャヴェリアン・モーメント』は共和国とその代替物との間の弁証法の歴史として読まれるべきである―ポーコック

『マキャヴェリアン・モーメント』から『徳・商業・歴史』といくつかの関連する論考を通り、『野蛮と宗教』の始めの諸巻までのわたしの著作は「徳」と「作法」の間の弁証法に関係するものであった―ポーコック

田　中　秀　夫

Ⅰ　甦る共和主義

近代共和主義は、ながく注目を集めることなく歴史のなかに埋没していたが、20 世紀の後半になって関心が持たれ始め、とくに最後の四半世紀になって本格的に発掘され、新たな光があてられて、今日ようやく有力な研究テーマとして激しい論争と活発な研究対象となっている。そのことにはもちろん理由がある。まず今日の共和主義論の隆盛の理由を考察することから始めよう。

すなわち、近代共和主義は１５，１６世紀のイタリアにおいてとりわけフィレンツェにおいて、古典思想の復活として誕生し、それ以来長い歴史を持っているものの、近代史において支配的な思想として君臨することは必ずしも多くなかった。マキャヴェッリ、グイッチャルディーニを先駆とするフィレンツェの共和主義は、絶対君主政に対立する思想としてヨーロッパ各地に影響を与えたが、１７世紀に誕生し、啓蒙の１８世紀以降に成長した自由主義思想と民主主義思想に漸次取って代わられて行った。さらに１９世紀になると社会主義思想が登場して、自由主義と社会主義が基本的なイデオロギー的対立軸となったために、共和主義はそうした対立軸の影に隠れて、いっそう埋没していったように思われる。したがって２０世紀の後半になって共和主義研究が始まったのは、独裁を生んだ現代の政治経験の反省に端を発すると理解してよいであろう。

20 世紀は戦争と革命の世紀であり、また植民地独立の世紀でもあったが、イデオロギー的には、1970 年代頃まで自由主義と社会主義が世界を二分していた。最後の四半世紀になって、ゴルバチョフのペレストロイカに始まり、1989 年のベルリンの壁の崩壊に象徴される東欧の革命によって、社会主義が決定的に没落し、冷戦構造が最終的に終焉を迎えた。そして、残存するイデオロギー対立は自由主義か（社会）民主主義かという軸に変化したが、いずれにせよ、こうしたメジャーな対立軸の背後に隠れて、共和主義は逼塞していたといって過言ではない。

けれども、とりわけ 1980 年代以降、公共性の概念に注目が集るとともに、共和主義が再検討され、自由主義と共和主義の関係が英米で、さらにはヨーロッパでも日本でも問題にされるようになった。それは統治エリートの腐敗というしばしば発生する現象も無関係

ではないと思われるが、より本質的には自由主義の最終的勝利に伴う自由主義の全般的な頽廃に対する批判理論が必要となったこと、自由主義と民主主義を媒介するものとして能動的な市民参加の思想が従来にもまして注目されるようになったことと無関係ではないであろう。自由主義社会の運営にとって各種統治組織の役割は依然として重要であるが、官僚制機構によって運営される統治組織は必ずしも万全のものではないし、市民が多様な場面と次元で統治を注視し、さらには統治に積極的に関与することによって、爛熟期にさしかかった自由主義社会の活性化と健全な運営に貢献することが、かつてないほど期待されるようになっている。さらに高齢化社会の到来は、政府部門、公共部門の経費の削減を必要としており、無償で労力を提供する市民ボランティアに期待される公共的役割は今後ますます大きくなっていくであろう。ここでもまさに公共精神が求められているのであり、この精神は近代共和主義が社会運営の本質的要素として伝えてきた思想に他ならない。

本書で主題的に取り上げる共和主義は、こうした現代の共和主義の復興に直接、間接に関連していると思われる思想的ルーツとしての共和主義であり、本書では 18 世紀の啓蒙の共和主義が議論の中心となる。とはいえ、共和主義は自明の概念ではない。それは元はといえば共和国という言葉の曖昧さに起因する。

共和国の概念は歴史的にも曖昧であるが、現代ではいっそう曖昧であると言えるかもしれない。北朝鮮を含め現代の多くの国は共和国を名乗っている。独裁国家も民主国家も共和国なのである。また共和党と名乗る政党は世界に多数あるが、右から左まで多彩である。同じ名称をもつ国家も政党も、歴史的には変化するのが当然であり、その性質は普遍的ではありえない。アメリカの共和党は保守的政党であるが、かつてはそうではなかった。要するに、現代世界に多数存在する共和国や共和党に共通性は皆無であるといって過言でない。

しかしながら、かつて共和国は民主的な、専制国家に対立する概念であって、ルネサンスにおいても１７世紀のイングランドにおいても共和主義は革新的な思想として登場した。したがって、共和国の概念史をここで簡単に振り返っておこう[1]。

近代ヨーロッパに共和国の概念を伝えたラテン語の res publica は 16 世紀のイングランドではコモンウェルス commonwealth と訳され、フランスでは republic と訳された。それはフォーテスキューとジャン・ボダンのラテン語テクストの英訳、仏訳に示されている。ボダンにとって最善の republic は絶対君主政であった。他方、イングランドはコモンウェルスであると言う時に、16 世紀のイングランド人は、公共の利益が私的利益に優先し、法の支配が行われている君主国を意味することが多く、専制国家に対立するものであった。

他方 republic は 16 世紀には、アリストテレスの polity, politeia の訳語としても使われた。ポリテイアには君主政、貴族政、民主政があり、その堕落形態デスポテイア despoteia は専制政、寡頭政、衆愚政であった。17 世紀には腐敗を阻止するには相互のチェックが有

---

[1] David Wooton, *Republicanism, Liberty, and Commercial Society, 1649-1776*, Stanford U.P., 1994, pp. 5-6.

効であるとの考えから混合政体が広く支持されるが、republicは混合政体、制限君主政を意味するものとしても用いられた。

ところが、マキャヴェッリはrepubblicaを新しい意味で用い、元老院と人民が統治したローマをrepublicと呼び、帝国も君主国も共和国ではないとした。このマキャヴェッリの用語法はモンテスキューに継承され、18世紀の後半には広く普及する。

このような共和国概念の多様化の結果、共和国の思想である共和主義もかつての一義的な古典共和主義から次第に離れて、多様化していく。すなわち、近代の共和主義は、一方の極において厳密な共和政体を支持する厳密な定義をもった思想として理解されるとともに、他方の極において専制政治に反対するという程度の緩やかな定義の政治思想としても理解され、さらにそれが政治的な徳と結びつけられる場合もあれば、結び付けられない場合もあることによって、ニュアンスが多様かつ曖昧になった。多様化すれば、もはや共和国の意味に普遍性を取り戻すことが不可能になるのと同じように、共和主義もまた、普遍的な思想ではありえず、曖昧化は不可避となった。

II　ポーコックの共和主義研究

イングランドの共和主義についてのフィンクの研究とロビンズの「18世紀のコモンウェルスマン」などについての研究、アメリカ独立革命の思想的源泉をロックの自由主義に劣らずイングランドのカントリの思想家に求めるベイリンの研究[2]などの先駆的な共和主義研究は、第二次大戦後にアメリカで生まれていた[3]。ヴェントゥーリの名もまたここに加えなければならないが、そうした研究に先導されて、この潮流を掘り下げ、さらにその新しい思想世界の存在可能性を余すところなく披瀝したのは、アメリカで活躍しているニュージーランド出身のジョン・ポーコックの大著『マキャヴェリアン・モーメント』（以下MMと略記）1975年である。

この難解な大著でポーコックが行ったことをシヴィック・ヒューマニズム（公共的人間主義）の発掘といった表現で理解することは、ポーコック自身が認めないであろう。まして共和主義の発掘という説明は即座に退けられるであろう。そのことはポーコック自身が繰り返し語っている。しかし、その説明もなかなか複雑であって、誤解と言われようと、それをシヴィック・ヒューマニズムの限定的な歴史叙述として理解することが、われわれにはわかりやすいように思われる。MMの序文で、ポーコックは述べている。

> 本書は主要な二つの部分からなっており、その主題の複雑さゆえに長編となっている。前半部――第一部と第二部に分かれる――でわたしはマキャヴェッリ時代のフィレンツェの思

---

2 ベイリンの著書が余りにもカントリを重視するように読まれたことについて、ベイリンは再版の序文で、ロックの重要性を否定するものではないと明記した。Bailyn, *op.cit.*, Preface. 筆者は1999年3月にハーバード大学で教授に問いただしたが、同じ見解であった。

3 ベイリンがヒル『イギリス革命の知的源泉』とともにモルネの『フランス革命の知的起源』に刺激されたことはその著書の表題に明らかであろう。

想を扱おうとしている。その扱い方はマキャヴェッリを彼の同時代人や仲間——サヴォナローラ、グィッチャルディーニ、ジャノッティその他——とともに、これまで英語では試みられたことの無い仕方でグループとして扱うものである。そしてわたしはこのことを行うにあたって、第一部を構成する3つの章において分析されるコンテクストにフィレンツェの共和主義を位置づけようと努めている。ここでこう想定している。公共的人間主義者 civic humanist による共和主義の理念の復興は、次のような社会問題を提起した。すなわち、そこではアリストテレスによって叙述された人間の政治的性質は、自らの完成を求めるのであるが、その際、世俗的な完成の可能性を否定するキリスト教的な時間体系の枠組のなかに存在しようとするという問題である。さらにわたしはこう想定する。この時期のヨーロッパの知識人には、世俗的な時間を認知可能にする、限られた数の仕方があった。そしてそれについてわたしは最初の 3 つの章で、慣習、恩寵、および運勢の見出しのもとに一括に論じる。時間における共和国の存在という問題はこうした仕方で扱われなければならず、他の方法で扱われてはならない。[MM, p.vii]

マキャヴェリアン・モーメントの意味は二つある。

第一に、それはマキャヴェッリの思想が出現したときと仕方を示す。・・・中世から近代初期にかけてのヨーロッパ人の世俗的意識の特定の持続的な型が共和国の出現と共和国のへの市民の参加に導いたこと、そしてそれが歴史的自己理解にかかわる問題を生み出し、マキャヴェッリと彼の同時代人は・・・その問題を論争していた・・・[Ibid]

第二に、「マキャヴェリアン・モーメント」は問題そのものを指し示す。それは次のように概念化された時間におけるモーメントの名称である。すなわち、世俗的な安定性に関わるすべての組織を本質的に破壊するものとして理解された非合理的な出来事の流れのなかで、共和国がそれ自身の時間的な有限性に直面するものとして、道徳的、政治的に安定し続けようと試みるものとして理解されたモーメントである。・・・この事態は「徳」と「運勢」および「腐敗」との対立として語られた。フィレンツェの思想の研究は、いかにしてマキャヴェッリと彼の同時代人が・・・時間に関するこうした思考様式のコンテクストにおいて、こうした語の暗示するものを追究したかという研究である。・・・これこそ彼の思想を研究する適切なコンテクストである・・・またこのように研究すれば、これまでの研究が克服できなかった多くの大袈裟で不明確な解釈が減じるであろう・・・[MM, p.viii]

そして「マキャヴェリアン・モーメント」は連続する歴史を持つということから、17, 18 世紀のイングランドとアメリカへと議論が展開される事情がこう語られている。

・・・マキャヴェッリと彼の同時代人、フィレンツェの理論とそれがヴェネチアの実践についてもったイメージが、重要なパラダイム的な遺産をのこした。すなわち、均衡した統治の概念、ダイナミックな〈ヴィルトゥ〉の概念、および公共的な(civic)人格を形成する上での武器と所有の役割である。本書の後半——第3部——において、わたしは「マキャヴェリアン・モーメント」の歴史を 17, 18 世紀のイングランドとアメリカの思想へと追いかけ、英語圏の政治的伝統は国制的、ロック的、バーク的な概念と価値と同じく、共和主義的でマキャヴェッリ的な概念と価値を担ってきたということを、示したい。ここでの重要な人物はジェイムズ・ハリントンであり、彼はシヴィック・ヒューマニズムの思想とイングランドの政治的、社会的意識の総合、マキャヴェッリの軍事理論と自由土地保有の重要性というコモンローの了解との総合を生み出した、と主張される。[Ibid]

第3部について、ポーコックは詳しく語っている。まず共和主義のイングランド化について、こう言われている。

> 第3部の最初の3章は、いかに古典的共和主義的な政治の表現が内乱期イングランドという他の点では似つかわしくない場面において適切と思われるようになったかという考察にささげられる。そこでは、テューダーの君主政支持とピューリタンの宗教的ナショナリズムおよび党派主義との闘いが、フィレンツェでそうであったと思われるより多くの競い合う思想の様式と言語の現存を保証した。ある種のものはピューリタンの千年王国論の継承者であるが、そのようなものとしての政治に関する新古典的概念の着実な成長と、18世紀のイングランドとアメリカにおけるその概念の優勢は、解明を必要とする現象であり、本書の残りはこれを提供しようとする。[MM, pp.viii-ix]

最後に、18世紀の形態の「マキャヴェリアン・モーメント」が結論の数章の主題を成すことについて、こう説明されている。

> そこでの強調はますますアメリカに置かれる。「徳」と「腐敗」の対立はその時期の社会、歴史哲学の重要な問題であったように思われる。そしてそのヒューマニズム的およびマキャヴェッリ的語彙は、より直接的な市場の交換に関する以上に公信用の精緻な慣習に関する意識に根拠をもつ、近代初期の資本主義に対する基本的に敵対的な認識の乗り物であったことが示される。「運勢」の役割はますます「信用」と「商業」の概念によって占められるようになった。しかしこのために思想家は世俗的な時間をよりダイナミックなものとして、またたんに無秩序であることはより少ないものとして、認識したのであるが、「徳」と「腐敗」――あるいは「徳」と「商業」――の対立命題は、その最初の近代的で世俗的な形態における、一方では価値と人格の、他方では歴史と社会の抗争を表現する手段として役立ち続けた。この抗争は18世紀に関する限り、ヨーロッパにおける弁証法的な歴史認識の、またアメリカにおけるユートピア的な地球空間認識の始まりにおいて頂点を極める。そしてそこでは時間に関する本質的にルネサンス的な意識はもちこたえて19世紀へと入っていくことが見られる。レオナルド・ブルーニまで遡るフィレンツェのヒューマニストに始まったことが、近代的な歴史感覚、および歴史からの疎外の感覚の形成において重要な役割を演じたと主張されるのである。[MM, p. ix]

ポーコックの研究を出発点にすべきだという意味で、いまポーコックの問題設定をふりかえってみたのであるが、MMの刊行以来ポーコックのシヴィック・ヒューマニズム研究は、近代のヨーロッパ社会思想史研究に、決定的な影響を与えることとなったものとして、その内容の正確な理解は重要である。しかしまた、その影響は複雑であって、多くの反駁も引き起こしてきた。すなわち、シヴィック・ヒューマニズムの理解自体をめぐって、またその系譜や影響圏をどう見るかをめぐって、激しい論争と精力的な研究が展開されてきた。その後また、共和主義研究は、ケンブリッジを最大の拠点として、またスキナーをもう1人の巨匠としてもちつつ、ブリテンとアメリカはいうまでもないが、フランス、ドイツ、イタリア、アイルランド、日本を影響圏に巻き込みつつ、華々しく展開されてきている。このような展開のなかで、共和主義思想の社会観、あるいは社会へのアプローチについての理解は格段に進んだように思われる。

社会にアプローチする方法は、今では多数存在するし、それぞれの学問分野で精緻な方

法が多数開発されてきたと言えるであろう。しかし、16 世紀から 18 世紀にかけては、社会への接近法はきわめて限られていたように思われる。すなわち、ポーコックを踏まえて言うならば、大雑把に言って、まず法学的な接近法と宗教的な接近法があったと言えるであろう。そして宗教的なアプローチと、法的あるいは政治的なアプローチ――この両者は必ずしも明確に分化していたわけではない――が社会理解に関して協力しあったり、相克、ないし競い合ったり、対立したりしていた段階から（16、17 世紀まで）、次第に後者の二つが分化し（17 世紀末から 18 世紀前半）、さらにやがて経済[学]的なアプローチが分化独立してそれらに加わる（18 世紀後半）、といった方向での学問ないしパラダイムの分化が起こったように思われる。

そして社会を把握するにあたって、神との契約でも法的な権利義務でもなければ、権力でも、富でもなく、ヴァーチュー(徳)という人間の主体的エートスに注目する思想はこの時代には有力な社会理解の方法であった。すなわち、人間にとって、したがって社会にとっても、ヴァーチューは決定的に重要なものであって、他の条件がどうあろうと、ヴァーチューがあるところでは社会は活力をもって栄え、ヴァーチューが失われるとき社会は腐敗し崩壊する、というふうにしばしば理解されたのである。それというのも、自律した個人すなわち市民にとって自律して生きることは、経済的な自律が前提であるのは言うまでもないが、さらに自己完成が不可欠であるとされたからである。そして自己完成は道徳的修練といった個人的な精神修業によってではなく、政治的共同体、公共世界への自発的参加によってはじめて可能となるのであって、したがって公共的行為としての政治的行為こそ市民の本質的な条件と理解された。共同体の防衛もそうで、それは権力者によって遵守が命じられる義務ではなく、自律した政治的主体としての当然の責務なのであって、そのような責務を果すこと以外に市民にとって価値ある営みや行為は存在しなかった。個人的な消費生活の享受はそれ自体が価値であるとは見なされなかった。

このような思想、すなわちこのような言語体系としてのパラダイムは、その起源を辿ればアリストテレスにまで遡る思想である[4]が、ポーコックによれば、ルネサンスの共和政都市国家フィレンツェにおいて、マキャヴェッリ、グィッチャルディーニのようなヒューマニスト（人文学者）によって古典的遺産のなかから再興され、英国をはじめとして近代国家形成期のヨーロッパ各地の知識人をとらえたのである。ヒューマニズム自体は古典人文学の復興としてマキャヴェッリ以前のアルベルティやブルーニに遡ることは、バロンやガレンなどの説く通りであるが、それが自律としての政治概念を不可欠なものとしてもつシヴィックな思想となるのは、『ローマ史論』のマキャヴェッリからであるとポーコックは主張する。とはいえ、復活の起点については議論の余地のあるところで、スキナーはシヴィック・ヒューマニズム（公共的人間主義）という用語に反対して共和主義を用い、さらに最近は「自由な国家に関する新ローマ理論」と名づけて、その思想の起源をマキャヴェッリ

4 アリストテレスにおいては活動的生活に劣らず思索的生活も重要とされたことは言うまでもない。

以前のヒューマニストに求めている[5]。

法制度でもなければ、経済的な富でもなく、徳に関心が集まり、徳がとくに重視された理由は、政治の状況化として語られることの多い、戦乱に明け暮れたこの時期のヨーロッパにおいて、強い公共心によって自己規律した能動的人間像が待望されたからである。そしてこのような公共的存在としての人間の共同行為として社会現象を理解するひとつの視点がシヴィック・ヒューマニズムという用語で把握されることになったのは、前述のようにポーコックの雄大な仕事においてであった。この用語は、元はハンス・バロンの用語であった[6]が、ポーコックはそれを厳密に限定して定義しなおして用いていることは、今では周知のところであろう。

シヴィック・ヒューマニズムは、自然法や社会契約説の圧倒的な流行によって、後世の思想家や研究者の目には見えなかったものでもあった。したがって、権力国家観を展開した『君主論』のマキャヴェッリではなく、『ローマ史論』の共和主義者マキャヴェッリに改めて注目し、シヴィック・ヒューマニズムを発掘することは容易ではなかった。シヴィック・ヒューマニズム、すなわち近代共和主義の研究は、フィンク[7]、ロビンズ[8]、ベイリン[9]、ヴェントゥーリ[10]などの先駆的な研究をうけて、ポーコックの MM によってようやくその雄姿が描き出され、衝撃を与えたのである。ポーコックはルネサンス・フィレンツェにおいて復活された政治思想としての共和主義をシヴィック・ヒューマニズムと呼び、その本格的な再形成者であったマキャヴェッリに発する共和主義思想の契機と時機の歴史、シヴィック・ヒューマニズムの伝承、影響と変異の言説史＝思想史を、17 世紀イングランドから 18 世紀大ブリテン、そして 18 世紀末から 19 世紀はじめのアメリカへと跡付けて描き、その変遷と変異を緻密かつダイナミックに彫琢したのであった。この彫琢は思想史方法論の革新の成果でもあった。

ポーコックは政治思想史研究に新しい手法を導入した。ポーコックは、思想史に接近するに際して偉大なテクストのコメンタールやテクスト上の分析に終始することを退け、テクストを多数のコンテクストとパラダイムの網の目の中に位置づけて、その複雑多岐な意味を模索する仕事として思想史を捉える。そしてその手法は政治言説史の手法と名づけられ、ワシントンのフォルジャー・シェイクスピア・ライブラリの「ブリテン政治思想史センター」とケンブリッジ大学出版部が刊行している多くの書物において実践されてきた手法でもある。ポーコックはあるところでこう語っている。すなわち、政治言説史とは、「洗練された言語文化をもつ社会が政治の議論と行動において用いる，多種多様な分化した言語の歴史——すなわちその発生、使用（理論と実践の両方での）、変形そして意義」の歴史で

---

[5] スキナーは共和主義として語ってきた自説を修正して、自由な国家についての「新ローマ理論」と改名し、その系譜を辿っている。とくに *Liberty before Liberalism*, 1998, pp. 10-11 を参照。

[6] Hans Baron, *The Crisis of the Early Italian Renaissance*, 2d ed., 1966.

[7] Fink, Zera, *The Classical Republicans*, 1945.

[8] Robbins, Caroline, *The Eighteenth-Century Commonwealthman*, 1959.

[9] Bailyn, B., *The Ideological Origins of the American Revolution*, 1967.

[10] Venturi, F., *Utopia and Reform in the Enlightenment*, 1971.

ある。そして「近代初期のブリテンにおいては、そのような言語は、神学的、法学的、古典ヒューマニズム的の三種類」であり、それぞれが「政治、哲学、歴史についての独自のヴィジョン」を伝えた[11]。

ポーコック自身は、ここであげられた「古典ヒューマニズム的」言語の歴史を析出し、古典ヒューマニズムの「政治、哲学、歴史についての独自のヴィジョン」の解明を遂行して来た。さらにポーコックは、神学的言語、法学的言語についての究明も、比較対照のために、また背景の明確化のために、必要な限り行っており、その結果、三つの思想的伝統の特徴と差異が際立って描き出された。またポーコックはつとに古来の国制と封建法を論じ、スコットランド啓蒙における自然法とシヴィック・ヒューマニズムの関係についても論じているし、近年はギボンに傾倒していることは言うまでもないが、ギボンとギボンに関連する歴史叙述の問題も徳からマナーズへの社会概念の変容という問題に関わっているから、ポーコックが彫琢してきた「古典ヒューマニズム的」言語（共時的）とその歴史（通時的）に関連するものである。すなわち、MM から『徳・商業・歴史』（以下、VCH と略記）1983 年を経て『野蛮と宗教』全三巻（以下、BR と略記）1999&2003 年へと展開されてきたポーコックの思想史研究は「〈徳〉と〈作法〉の間の対話」[12]なのである。

その意味でも MM はポーコックの思想史研究全体にとっても決定的に重要な作品なのである。そしてこの MM において、ポーコックはマキャヴェッリを古典ヒューマニズムの復活者として把握し、そこからこの物語は始まった。その叙述は複雑を極めたために、いささかでも単純化すれば、誤解を生む余地があった。

III　ポーコックと批判者たち

MM は難解を極めるが、それはポーコックが意図的に行ったことである。ポーコックは MM2003 年版に増補した「後書き」[13]——それは 2003 年までの共和主義理解をめぐる論争の格好の案内となっている——でこう述べている。MM が遂行したのは、「テクストが、16 世紀から 18 世紀へ、フィレンツェからイングランド、スコットランド、および革命のアメリカへと移動する歴史において、あるコンテクストから異なるコンテクストへと旅をするときに、テクストの運、テクストが伝えたと言うことができるかもしれない言説」の追究である。そして焦点は、マキャヴェリアン・モーメントすなわち共和国の形成と危機の時の析出に置かれる。

> モーメントは——わたしの最初の前書きで示唆しているように——マキャヴェッリが登場し、政治についての考察に影響を与えた歴史的「時」を指し示すことができる。また彼の著作が示唆する二つの理念的な「時」のいずれかを指し示すことができる。すなわち、

---

11 ポーコック『徳・商業・歴史』（田中秀夫訳）みすず書房、1993 年、「日本語版への序文」、iii.

12 MM, 2003, p. 573.

13 Afterword to *The Machiavellian Moment*, Princeton, 2003, pp. 553-583.以下 AW と表記。

「共和国」の形成あるいは基礎が可能と思われる時、あるいはその形成が不安定であり、それが属す歴史の危機を伴うと見られる時である。わたしはこれらの時を不可分と思っており、したがって「マキャヴェリアン・モーメント」は共和国が生み出すか、出会う歴史的緊張、あるいは矛盾のなかに共和国が巻き込まれる時として生じるのである。わたしはさらに近代初期の政治思想の、すべてではなく大半を、この「時」の経験と表明として提出している。[AW, p.554]

ポーコックの考えでは、本書が巻き込まれた論争の多くは、本書の難解さからではなく、「本書の根本的仮説を現実に受け入れたくない」ということから生じた。

すなわち、近代初期の歴史における「共和主義的」価値の存在、およびそれらの価値と他の価値との論争の進行——共和主義的価値は他の価値としばしば対立するか、あるいは容易ならざる同盟を行ってきた——という仮説を、である。いくにんかの歴史家と政治哲学者、また「自由主義的」あるいは「アメリカ的」価値の解説者の多くは、市民生活についての「共和主義的」説明は不当に挑戦的であると見なし、その存在を過少評価しようとした。[AW, p.554]

共和主義的価値の軽視ないし、無視こそ問題だというのである。わが国でもシヴィック・ヒューマニズムは軽視されてきたが、そこには英米と共通の傾向を認めてよいように思われる。いずれにせよ、こうしてポーコックは、共和主義的な価値の思想史を 2003 年の後書きで力強く擁護しているのである。ではどのような論争が展開したのであろうか。以下では 2003 年版の「後書き」を順次、読み解きながら、容易に正確な理解に到達しがたい複雑多岐にわたる論争の若干の要点について理解することを試みておきたい。

まず明らかなことは、このようなポーコックの共和主義研究は、バーリンの自由の二つの概念の峻別、アレントの古典共和主義の再評価と無関係ではないように思われる。ポーコックは、バーリンの著作の歴史叙述に必ずしも満足していないが、しかし『マキャヴェッリアン・モーメント』はそれらから切り離すことはできない、ということを認めている。

バーリンが論じたのは、第一に、マキャヴェッリはそれらの間に最終的な和解がありえない、異なる価値体系との出会いとして政治生活を示したということ、第二に、政治哲学はこうした和解不可能性が考えられる限り表明され続けなければならないこと、第三に、二つの自由概念が存在しており、一つは積極的な自由で、それは自己決定および、同じく自己決定に関与している他の自我とのそれの出会いを伴うものであるが、もう一つは消極的自由で、他の自我との出会いが多様化され、法、統治、および文化によって扱い易いものとなる社会的活動の実践に対する妨害を免れる、たんなる自由を伴うものであるということである。「共和主義的」および「自由主義的」、「古代的」および「近代的」な「自由」概念の間の差異に直面するのは、この第三点においてである。そしてわたしは『マキャヴェッリアン・モーメント』は両者の間の緊張——その歴史は進行中で、最終的な帰結はないかもしれない——に関係するものとして考えている。[AW, p.556]

MMは二つの自由概念の緊張関係に関係があるというのは、了解しやすいであろう。

それでは僚友スキナーの批判に対してはどうであろうか。ポーコックはスキナーの批判を重要な批判として評価しつつも退ける。「ハンス・バロンの主張、およびバロンの主張に

依存している限りでのわたしの主張に関する、もっとも重要で価値ある批判は、数年後にクェンティン・スキナーによって『近代政治思想の基礎』において提出された。」[AW, p. 556] バロンとポーコックの説は、能動的市民生活に関するフィレンツェの概念は、「古代ローマの文献以後、最初の共和主義的価値の表現」と理解した。スキナーは、「シヴィック・ヴァーチュー、共和主義的市民生活、および良き統治——それは少なくとも 12 世紀の中葉以来存在していた」と主張した。それに関係のある統治形態は、1154 年頃に歴史家フライジンクのオットーによって注目されていた。そこにはバロンもポーコックも考察しなかった市民生活の概念があった。スキナーはオットーのテクストを「近代政治思想の基礎」のなかに位置づけた。そしてポーコックに反対して、スキナーは、このシヴィックな言説の言語はアリストテレス的であるよりキケロ的であって、この区別は現実的な理論的重要性があると強調した。

アリストテレスの代わりにキケロに注目するスキナーの主張は、第一に、シヴィックな言説の歴史に関するポーコックの説明は政治思想史の通常の正典（アリストテレス）に対して以上にラテン的ローマ的議論（キケロ）の歴史に応答すべきであるとする。すなわち、ローマをアテネの文化のたんなる拡張として扱うべきではない。第二に、キケロは修辞学者、哲学者、限定つき法律家で、古典文化の十全の解説者だったのであり、彼は、マキャヴェッリとは異なる仕方で、シヴィックな生活を人間存在に可能なすべての社会的、文化的価値への参加として、「ヒューマニズム」という用語が権威を伴って適用される活動として、説明しようとした。

このスキナーの主張に対して、ポーコックは反論する。「このことは、12, 3 世紀の「キケロ的」言説がハンス・バロンによって 15 世紀のフィレンツェに表現を見いだされた「シヴィック・ヒューマニズム」と共和主義的「自由」を十分に先取りしていたということを意味するのかどうか、それはここでのわたしの関心ではない。わたしはただこう論じたいのである。すなわち、それは「マキャヴェリアン・モーメント」という語を用いてわたしが意図したこと、わたしがマキャヴェッリの思想に見いだしたものを先取りしていないし、13 世紀には明らかにならないということである。」[AW, p.557] ポーコックがマキャヴェッリの思想に見いだしたものは、アリストテレスに淵源をもつとしても、キケロの思想とは決定的に異なるということに注意しなければならない。

> マキャヴェッリは・・・武装した市民は唯一の真の自由な市民であると主張したが、しかし彼は必ず良い人間であるとは想定しなかった。ローマ史はいかにしてこの市民が他人に対する支配権を確立するために自らの自由を用いたか、しかしその支配権によって彼がまずは自らの自由を、後には支配権を失ってしまうまで腐敗させられたかの記録であった。・・・マキャヴェッリは、ローマ史は他ではありえなかった、またそうであるべきでもなかったと結論した。自由は自由であった。たとえ支配権から切り離されえなかったとしても。[AW, p. 555]

ポーコックのMMは、ローマ的な意味の「ウィルトゥス」、その意味でマキャヴェッリが用

いたトスカーナ方言の「ヴィルトゥ」に関係がある。

> それは、政治的行為と軍事的行為を含む、個人の行為能力を指し示す。「ヴィルトゥ」が使用可能なのは、その能力が道徳的あるいは政治的規制によって陶冶されないときである。これこそ、マキャヴェッリが君主の「ヴィルトゥ」について書くことができるのは、それが非合法的に発揮されるときであるのはなぜかの理由なのである。しかし、ローマ人は市民の特徴としての「ウィルトゥス」を知っており、それを公共的訓練のなかで発揮されるものとしてだけではなく、それ自体善なるものとしてその訓練陶冶を宗教的に尊敬する点に本質があるものとしても考えていた。これはマキャヴェッリがそう呼んだとおりの「ヴィルトゥ」であり、それをローマ人は持っていて失った。それはとても公共的であるとともに強烈に個人的でもあった。したがってそれを「シヴィック・ヒューマニズム」のカテゴリに含めるべきだという主張は、それが市民の個人的な自律を彼の直接的な公共的行為能力と同一視するという主張である。一方がなければ彼には他方もないであろう。腐敗が始まると言えるのは、彼が自らの自律を失い主人の道具になったとき、あるいは彼が自らの自律を公共的目的以外の目的の追求に捧げ、その結果、彼は主人か奴隷かのどちらかになったときである。[AW, pp. 557-8]

ポーコックによれば、スキナーが１３世紀に発見したキケロ的理念は、「人間社会に可能なすべての善に関心があり、その決意はそうした善の正当な配分を確保することを狙いとしている」。それゆえに、キケロ的理念は「ウィルトゥス」、すなわち公共的行為の分野における自律と自己決定に不可欠な、厳格な自己規律より、むしろ正義――マキャヴェッリの語彙には存在しない――に関心がある。とすれば、われわれがスコットランド啓蒙の道徳哲学や法学に見いだす正義としての徳の概念――それはヒュームの道徳・法理論においてもスミスのそれにおいても決定的に重要な中心を占める――は、主としてシヴィックではなくキケロ的であると言わなければならない。

ローマ的な徳は正義とは異なる。公共的規律のなかで、また公共的分野において、「ウィルトゥス」は、そのひと自身の行為を通じて、そのひと自身の人格において、実践されなければならない。他方、正義はあるひとの人格の永続的な性質として実践されるかもしれないけれども、裁判官、君主、あるいは彼らが代弁者となる法によって、そのひとに対して命じることができる。

> したがって「ウィルトゥス」には何か原初的なものが存在する。それは市民となり、しばしば好戦的な合議体の規律を受け入れた直後の、英雄の最初の自己形成である。正義は他方、社会、経済、および文化の豊かさ――そこには多くのなすべきことと存在するものがあり、ひとが欲することをする多くの道があり、ひとがそうありたいと望むものである多くの方法がある――を意味するかもしれない。[AW, p. 558]

わたしたちはプラトン以来の基本４徳（正義、節制、剛毅、慎慮）に馴染んでいるだけに、ここでの徳の概念とそれを峻別しなければならない。ヒュームやスミスが徳（ヴァーテュー）を語るとき、それはすでに正義の概念との関連で指摘したように、ストア的ニュアンスを融合したものである。しかし彼らは為政者の役割を明らかにシヴィックな思想に起源をもつ実践として理解していたよう思われる。

ポーコックにおいては、シヴィックな徳と正義が区別されるのと同様に、シヴィックな徳と権利は峻別される。『マキャヴェリアン・モーメント』の 10 年後に、ポーコックは「権利」の概念と「徳」の概念は共通の意味に還元できないと断言した論文を刊行した[14]。それに対してリチャード・タックは「ヒューマニストと法律家の間に」、「強く固定した線」を引くことは「誤謬」だと警告した[15]。成員も重複した弁護士の巨大で不確定な二団体の間で強く固定した区分を試みるのは間違いであろうが、しかしそれはポーコックが試みたことではない。

> わたしが引こうと狙った鋭い区別は、二つの概念的事項間の区別である。すなわち、ひとがそれに対して要求をしてよい（たぶんそれは人間の本性に内在しているから）権利と、ひとが自らのうちに見出し自分の同等者とともに企てられる行為において表現しなければならない徳の区別である。[AW, p. 561]

前者は固有に法学、および法学が起源となった、道徳哲学、法哲学、また時折は歴史哲学の言語の一部である。それに対して後者はヒューマニストが研究し、市民生活のギリシャ、ローマ的制度の興隆と没落についての物語へと仕上げた、古来のシヴィックな行為に関する物語のなかに見いだされる傾向がより大きい。

> この区別は「強く固定した」ものではない。というのは、この二つの理解の様式は絶えず重複し相互作用してきたからである。しかし、もしわたしたちがこのような相互作用の過程で生じた緊張――そのなかでは自由の「古代的」概念と「近代的」概念の間、「積極的」概念と「消極的」概念の間の緊張が大きな部分を占めた――を理解すべきだとすれば、この区別が主張されなければならない。[Ibid]

ポーコックは、この区別は政治思想文献の二部門間の区別、すなわち、政治哲学と歴史叙述との区別に関連があると言う。前者は中世から近代にかけて法学と結合し、自然法と実定法によって規制された活動の複合体として人間社会をみる視座に貢献してきた。後者は古代的徳の諸体系と、中世から近代にかけて哲学者の関心をひく諸体系に取って代わられることに関心を示した。ポーコックは、自らの『マキャヴェリアン・モーメント』、『徳・商業・歴史』(1985)、連作『野蛮と宗教』(1999-) を、政治思想の一部門としての「古代」と「近代」の歴史叙述に関係するものと理解している。

わたしはこの歴史叙述は人格の自律に根ざすものとしての自由の概念を含む――しかし決

---

14 "Virtues, Rights and Manners: A Model for Historians of Political Thought," *Political Theory*, IX, no.3 (1981), 353-68, reprinted in *Virtue, Commerce and History*, pp. 37 - 50(田中訳『徳・商業・歴史』みすず書房、1993 年).

15 Richard Tuck, The Rights of War and Peace: Political Thought and the International Order from Grotius to Kant (New York: Oxford University Press, 1999), p. 14. ポーコックによれば、ケリーの『人間の尺度』(Donald R. Kelley, *The Human Measure: Social Thought in the Western Legal Tradition*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990)はこのヒューマニズム――「シヴィック」に対立するものとしての「シヴィル」な――がいかにして歴史理解を形成したかについての素晴らしい説明である。

してそれに限定されない――ものと理解している。すなわち、この自由の概念にあっては、歴史叙述はますます複雑になる社会、経済、および文化になかでの人格間の相互作用として発生する歴史的な諸問題に出会うのである。またわたしは「徳」と「権利」を両立不可能なものとしてではなく、相互還元不可能なものとして理解するので、自由に関するこうした概念が永続的な和解に達しそうにないバーリン的な見解にわたしは傾いている。これはある種の歴史哲学であろう。わたしはどちらかといえばそれを、近代初期のヨーロッパとアメリカにおける歴史的物語の形成において進行中のことを理解するうえで有益な統制的定式として理解する。[Ibid]

ポーコックの理解では、スキナーが注目した市民的生活に関する「キケロ的」概念は、バロンとポーコックの「マキャヴェッリ的な」概念に対立する。というのは、それは法と正義によって規制された市民の共同体としての共和国の再構築を目指すものであって、競争的（かつ拡張的）徳が平等の規律（権利の平等であるより、むしろ支配の平等）を樹立することによって自らを規制する市民の共同体ではないからである。他方、リチャード・タックの異なった歴史的図式――「キケロ的」概念を「タキトゥス的」概念と対立させ、マキャヴェッリを「キケロ的」とする――が狙っているのは、「ウィルトゥス」の概念は自然法の歴史に閉じ込められないという主張である[16]。ポーコックは、スキナーとタックが詳述した多様な歴史は、実際に起こったものとして跡付けることができる歴史であると認める。しかし、

わたしは別の歴史を詳述しているのだと主張したい。それはかれらが詳述している歴史と相互作用するものとして跡付けることができ、また・・・・現在時制をもつところまで継続している歴史である。その間に・・・・一般的に歴史的な職業において、またとくには政治思想史家の間で、『マキャヴェリアン・モーメント』で研究されたようなシヴィックな徳がそれ自身の歴史を享受するという観念に対する寛容の水準の低さに、30年後でさえ、わたしは気づく。その存在を過小評価するか、無視しようとする欲望がすこぶる恒常的に存在する。[17] [AW, p. 562]

ポーコックによれば、こうしたことが生じるのは、一部には、「積極的」自由よりも「消極的」自由を選好するアイザイア・バーリンの見解からである。しかしそれ以上に大きな理由がある。「政治思想史はきわめて長く、またもっともな理由があって、哲学、神学、および法学という三つの主権によって書かれてきたのであって、会話の中に第4の声を認めることを強く嫌ってきたのである。」[Ibid]

近代の最初の時を求めて

MMはたくさんの問題を提起した。歴史家が「近代国家」、「国民国家」として叙述する

---

[16] *Natural Rights Theories: Their Origin and Development* (New York: Cambridge University Press, 1979), *Philosophy and Government, 1572-1651* (Cambridge University Press, 1993), *The Rights of War and Peace,*

[17] James Hankins (ed.), *Renaissance Civic Humanism: Reflections and Reappraisals* (Cambridge University Press, 2000).

中央集権的な地域的で農本的な君主政において、イタリアの都市共和国で形成されたイデオロギーが登場したことだけではない。歴史家は「近代」の最初の時（モーメント）を求めてヨーロッパ史を研究してきた。クェンティン・スキナーはその時（モーメント）を12世紀の中葉に見いだした。それはオット・フライジンクがゲルマンの封建的読者のためにイタリアの都市政治を叙述したときである。また「マキャヴェッリを最初の「近代的」政治思想家と呼ぶ長い伝統がある。その根拠は二つあって、彼の「共和主義」はスコラ的教皇主義および帝国主義と決定的に断絶していること、およびかれの「マキャヴェリズム」が主権的君主政の時代に「国家理性」の基礎を提供したことである。」しかし、ポーコックはこのような命題を退ける。ポーコックによれば、「一般に「近代的」政治思想と呼んでいるものは領邦君主政が宗教戦争から出現し始めるまで現れない。最初の「近代的」理論家は「万民法」と「国家理性」の主唱者、すなわちグロティウスとホッブズとなるであろう。」[AW, p. 563]

> わたしはホッブズとマキャヴェッリの間にレオ・シュトラウスの追従者が設定しているのより大きなギャップを設定したい。もっとも後の理論家は以前の理論家が興味深いことを発見する。またわたしは、マキャヴェッリは「近代自然法」の主唱者だったという命題をほとんど理解できない。というのは、わたしは、自然法の概念的枠組みが彼のテクストあるいは彼の頭脳に入ったという証拠を知らないからである。彼のテクストは、彼の統制を逃れ、哲学者と法律家によって読まれたので、後者の思想に挑戦するものとして再解釈されたとしても当然である。しかしこの点はヒューマニストと法律家の間の鋭い区別には役に立つかもしれない点である。[Ibid]

ポーコックは、マキャヴェッリを「近代的」条件のもとで「古代的」価値を表明することに関心があった人物として理解する[18]。古代的価値としての「ウィルトゥ」についてポーコックはこう説明している。

> 「ウィルトゥス」のイデオロギーはおそらくキリストの7世紀前の重装歩兵革命に遡ることができる。それはソクラテス以前、キリスト以前、そして法以前の戦士市民の理念を表現している。したがって「古代的」価値は哲学的であること、またマキャヴェッリは古代的価値から離れていくという点で「近代的」であることを証明しようとする試みは[19]、わたしには要点を見失うものに思われる。「ウィルトゥス」という言語はアッティカ語という以上にラテン語である。それはキケロからタキトゥスにいたる偉大なローマの雄弁家と歴史家によって命脈を保たれた。すなわち、彼らはカエサルの帝国の価値によるその抑圧を強調したから

---

[18] Pocock, "Machiavelli and Guicciardini: Ancients and Moderns," *Canadian Journal of Social and Political Theory*, II, no.3 (1978), 93-109 and "Machiavelli in the Liberal Cosmos," *Political Theory*, XIII, no. 4 (1985), 559-74.

[19] ポーコックはこれが Poul A. Rahe, *Republics Ancient and Modern*(Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1992)の中心的議論と受け取っている。Harvey C. Mansfield, *Machiavelli's New Modes and Orders: A Study of the Discourses on Livy* (Ihaca: Cornell University Press, 1979); *Machiavelli's Virtue* (University of Chicago Press, 1996).ポーコックはマキャヴェッリを根底的に「古代的」と理解しており、また彼が最も啓発的と思っているマキャヴェッリの宗教思想の研究は、Sebastian De Grazia, *Machiavelli in Hell* (Princeton University Press, 1989), Anthony J. Parel, *The Machiavellian Cosmos* (New Haven: Yale University Press, 1992)である。

である。そして共和主義思想と反共和主義思想の歴史は衰亡の歴史と結合する。しかしながら、直接の要点は、近代初期の核心に根底的に古代的な価値が存在するという逆説こそ「マキャヴェリアン・モーメント」によって意味されることがらにとって中心だということである。[AW, p. 564]

共和主義におけるハリントンの意義

『マキャヴェリアン・モーメント』刊行の2年後に、ポーコックは『ハリントンの政治著作集』を出版した[20]が、それ以前にその編集作業をしていた。ハリントンは本書の中心人物であり、共和主義思想におけるその役割を素描した論考は1975年以前に遡る[21]。

本書の中心は、ハリントンが武器の行使にとって必要なものとしての土地保有の歴史という装置のなかで、武装した能動的市民についてのマキャヴェッリの教義を再述したことである。その歴史は古典的、共和主義的古代から封建的保有――「近代の慎慮」と名づけられた――を経て、古代の状態が復活されるかもしれない現在にまで達する歴史である。この図式、その失望、およびその変容は「マキャヴェリアン・モーメント」の歴史にとって欠くべからざるものであるが、しかしそれは多くの論争の主題となった。[AW, pp.565-66]

ポーコックによれば、変化する所有についての歴史的図式は1975年にも知られていた。しかし、大部分は資本主義的で商業的な、商品としての財産を焦点としていた。それに対して彼の提案は不動産と動産、土地と商業の間の緊張関係を近代にまで延長することであった。英語圏のマルクス主義においては、ハリントンをブルジョア・イデオロジストとする伝統――R.H.トーニーからC.B.マクファースンとクリストファ・ヒル――がある[22]。これに対してポーコックは、マクファースンが展開した「所有的個人主義」は、ハリントン以上に彼の論敵であったマシュー・レンに当てはまると示唆した[23]。

わたしの命題にとって重要なのは、わたしたちは土地と商業の緊張があり、共和主義理論は商業より土地によりよい基礎を見いだすと思われる時期になりつつあったということである。しかしながら、それは、短命なイングランドの共和国が農本的価値と商業的価値の間の選択に直面する「マキャヴェリアン・モーメント」があったという主張ではなかった。そし

---

20 J.G.A. Pocock (ed.), *The Political Works of James Harrington* (Cambridge University Press, 1977), *James Harrington: Oceana and A System of Politics* (Cambridge University Press, 1992).

21 "Machiavelli, Harrington, and English Political Ideologies in the Eighteenth Century," *The William and Mary Quarterly*, 3rd Siries, XXII, no.4 (1965), 549-83, reprinted in J.G.A.Pocock, *Politics, Language and Time* (New York: Atheneum, 1971; University of Chicago Press, 1989, pp. 104-47); "Tho Only Politician: Machiavelli, Harrington and Felx Raab," *Historical Studies: Australia and New Zealand*, XII, no.46 (1966), 265-96; "Civic Humanism and Its Role in Anglo-American Thought," in Pocock, *Politics, Language and Time*, pp. 80-103; "James Harrington and the Good Old Cause: A Study of the Ideological Context of his Writings," *Journal of British Studies*, X, no.I (1970), 30-48.

22 R.H.Tawney, "Harrington's Interpretation of His Age," *Proceeding of the British Academy*, XXVII (1941), 199-233; C.B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke* (Oxford: The Clarendon Press, 1962), ch. 6; Christopher Hill, "James Harrington and the People", in *Puritanism and Revolution* (London: Mercury Books, 1962), pp. 299-313. *The Political Thought of James Harrington*, pp. 56-57, Pocock, *The Ancient Constitution and the Feudal Law* (reissued, Cambridge University Press, 1987)

23 *The Political thought of James Harrington*, pp. 88-89.

てわたしはそれがあったと主張しなかった[24]。ハリントンが考えたのは、市場で売買される動産より相続可能な土地財産のほうが共和主義的市民生活にとってより安全な基礎である、ということに過ぎない。彼はそれが定式化される以前にターナーの「フロンティアの命題」を展開していたのであり、マキャヴェッリには知られていなかった、徳と商業の間の論争はほとんど始まっていなかった。[AW, pp. 566-67]

ポーコックが認めるように、彼のハリントン理解でもっとも執拗に攻撃されたのは、ハリントンが理想の共和国を能動的市民の徳に基礎づけようとしたという理解である。ハリントンは利害の概念と個人の利害が全体の利害に変えられる手段について書き、人間を有徳に行動させる一連の機構として彼の共和国の制度も示した。また言論と行為を分離し、前者を審議はするが決議はしない少数者に、後者を決議はするが審議はしない多数者に固定する、奇妙な提案もある。このような根拠から、ジョナサン・スコットは、ハリントンは共和主義者ではなく、奇妙なホッブズ主義者であった、彼のユートピアは人々が自然にはしないと思われる服従を彼らに強制する非人格的なリヴァイアサンであったと論じた[25]。スコットはイングランドの共和主義には多くの多様性があったことを思い出させた一人であるが、その多様性の範囲はブレア・ウォーデンが検討した[26]。このような多様性をポーコックは認めるにやぶさかではない。

しかし、ポーコックは、スコットのハリントン解釈に対してハリントンの最後の著作から一節を引用して応える。「形態についての思索は人を驚かせる。そして彼の魂を神に高めるある種の面倒、あるいは衝動が、それには伴っている。人間の形は神の像であるように、統治の形態は人間の像である。[27]」[AW, p. 568] ポーコックによれば、この言語はプラトン的でありホッブズ（マキャヴェッリも）は用いなかった。人間は自らを統治するときに、神のようになる。神の統治が創造に根ざしているように、人間の自己統治は地上に根ざしている。オシアナの制度は操作的ではなく、人間がそれを通してあるべきものとなる形態に本質がある。ローマの「ウィルトゥス」からはるかにプラトン主義者の市民神学に進んできたのである。

---

24 Cf. Steve Pincus, "Neither Machiavellian Moment nor Possessive Individualism: Commercial Society and the Defenders of English Republic," *American Historical Review*, 193, no.3 (1998), 705-36.

25 Jonathan Scott, *Algernon Sidney and the English Republic, 1623-1677* (Cambridge University Press, 1988); "The Rapture of Motion: James Harrington's Republicanism," in Nicholas Phillipson and Quentin Skinner (eds.), *Political Discourse in Early Modern Britain* (Cambridge University Press, 1993), pp. 139-63; "The Peace of Silence: Thucydides and the English Civil war," in Miles Fairburn and W.H. Oliver (eds.), *The Certainty of Doubt: Tributes to Peter Munz* (Wellington: Victoria University Press, 1996), pp. 90-116; *England's Troubles: Seventeenth-Century English Political Instability in European Context* (Cambridge University Press, 2000). J.C. Davis, "Pocock's Harrington: Grace, Nature and Art in the Classical Republicanism of James Harrington," *Historical Journal*, XXIV, no. 3 (1981), 683-97.

26 Blair Worden, ch. 15 of Burns (ed.), *The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700*; chs. 1-4 of David Wootton (ed.), *Republicanism. Liberty, and Commercial Society, 1649-1776* (Stanford: Stanford University Press, 1994).

27 Harrington, *A System of Politics*, IV, 3,4; Pocock, *The Political Works of James Harrington*, p. 837; Pocock, James Harrington, p. 273.

ポーコックは、彼の編著以後のハリントンについての最も価値ある仕事としてマーク・ゴールディとジャスティン・チャンピオンをあげ、ハリントンの極端な反聖職者主義とイングランドの「急進的啓蒙」の先駆者としての彼の役割を検討した点を評価している[28]。「長い 18 世紀」におけるイングランドの思想への鍵としての政治神学への旅は発展であるが、それは『マキャヴェリアン・モーメント』には登場しない。両者の関係は、これからの課題であることをポーコックは認めている。

> ハリントンが市民生活の概念を挿入した歴史的図式は当時にとって類稀な洗練の一つであったが、しかし依然として前近代的と呼ばなければならないものであった。それは出発点への復帰という輪状形態をとったが、それは、そのもとで古代の共和国が可能となる条件の更新であった。そしてこの理由は、軍隊は土地の上に置かれなければならないというハリントンの信念であり、恒常的な基礎に立脚して軍隊に現金支払するという試みは国家の能力を超えている——それはローマ共和国とそれを継承した元首制を崩壊させた問題である——という彼の信念であった。[AW, pp. 568-69]

IV　歴史的条件の変化の認識

ハリントンの半世紀後の 1700 年までに、公信用に基礎を置く常備軍の登場が知識人たちによって歴史的条件の変化として認識されるにいたる。この認識と啓蒙思想の成立は、MM 以後のポーコックを強く捉えている問題である。古代的価値（徳）、近代的価値（商業）と啓蒙（とくに歴史観）の関係をめぐって、その後のポーコックの研究は深化されてきた。

> わたしは他のところで、本書が初めて出版された翌年の 1976 年に、いかにしてわたしがエドワード・ギボンの『ローマ帝国衰亡史』を研究するという計画——そこでは商業社会の興隆と広がりに基礎をおくヨーロッパ史の展望が古代地中海帝国の崩壊の歴史を伴っていたが、しかし依然として古代的価値の挑戦に晒されていた——を開始したかを述べた。[29] この点で、またその他の多くの点で、わたしは「マキャヴェリアン・モーメント」を「徳」と「商業」の理念と言説が相互に挑戦したとき（モーメント）へと拡張するように導かれた。そしてわたしはこのモーメントはいまなお進行中であるかもしれないという言い方があるほどまで引き延ばされていると自ら主張していることに気づいた。[AW, p. 569]

この主張は、ポーコックによれば、『マキャヴェリアン・モーメント』の最後の 4 章で形成され始め、それに続く著作、とりわけ『徳・商業・歴史』(1985) と『野蛮と宗教』(1999

---

[28] Mark Goldie, "The Civil religion of James Harrington," in Anthony Pagden (ed.), *Language of Political Theory in Early Modern Europe* (Cambridge University Press, 1987), pp. 197-224; "Priestcraft and the Birth of Whiggism," in Phillipson and Skinner, *op. cit.*, pp. 209-31; and Goldie (ed.), *The Reception of Locke's Politics* (London: Pickering and Chatto, 1999), Vol I, introduction; J.A.I. Champion, *The Pillars of Priestcraft Shaken: the Church of England and Its Enemies, 1660-1730* (Cambridge University Press, 1992).

[29] *Barbarism and Religion*, vol. I, *The Enlightenment of Edward Gibbon* (Cambridge University Press, 1999), pp. 1-2.

ー）において掘り下げられた。[30] これらの著作とその受容は、「積極的」と「消極的」、「共和主義」、および「自由主義」をめぐる一連の論争にそれらが巻き込まれることによって影響を受けた。

公信用・常備軍・商業社会と新しい価値の成立

ポーコックによれば、公信用と常備軍の導入の革命的影響は、「商業社会」また後には「市民社会」――商業、資本、および動産によって大規模に可能となった事物の状態、そこでは交換関係が宗教的および市民的な、戦争に反対する富と作法を生み出した――と呼ばれるものを、政治と歴史における新しい支配的な力とみる認識を含んでいた。独特のイングランド的変形を含んだ宗教戦争から脱出する必要性は、啓蒙の成長にとって主要なものであった[31]。「商業」および「市民社会」の現象を研究・奨励する重要な役割が「作法」と「洗練」に付着する。それは社会的慣用、および自我と他者についての受容されたイメージである。それが生じるのは、人間がますます複雑化する交換過程において相互に出会い、「洗練」と「礼儀正しさ」をもたらす穏和な摩擦に関与するときである[32]。礼儀正しい社会は商業社会でもある。初期の支配的な資本主義の文化は、人間の情念と利害を「作法」へと変形することを通じて、情念と利害を「練磨」、「穏和化」、「洗練」、および（より危険な用語の）「柔和化」する過程として政治を描くようになった[33]。

> 啓蒙を宗教的信仰の能力剥脱増大の過程として考察するべきだとすれば、さらに「品位ある」男女は狂信を嫌うであろうということに注目しなければならない。というのは、彼らが信じたのは、自らが相互に知っていることだけを知っているということであり、こうした知識は「意見」からのみ成り立ちうるということだからである。そしてこの「意見」という用語は確信を禁じることによって寛容を義務付けた――これは、わたしたちが「自由主義」と呼ぶものの形成における重要な一歩である。[AW, p.570]

しかし、品位ある社会は戦争に有効なように組織された社会でもあるということにポー

---

30 Pocock, *Virtue, Commerce and History: Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century* (Cambridge University Press, 1985); "Clergy and Commerce: The Conservative Enlightenment," in R. Ajello et al. (eds.), *L'Etá dei Lumi: Studi Storici nel Settecento Europeo in Onore di Franco Venturi* (Naples: Jovene, 1985), vol.I, pp. 523-622; "The Political Limits to Pre-Modern Economics," in John Dunn (ed.), *The Economic Limits to Modern Politics* (Cambridge University Press, 1990); "The Significance of 1688: Some Reflections on Whig History," in Robert Beddard (ed.), T*he Revolution of 1688: the Andrew Browning Lectures*, 1988 (Oxford: Oxford University Press, 1991), pp. 271-92; "Standing Armies and Public Credit: The Institutions of Leviathan," in Dale Hoak and Mordechai Feingold 'eds.), *The World of William and Mary: Anglo-Dutch Perspectives on the Revolution of 1688-89* (Stanford: Stanford University Press, 1996), pp. 87-103; *Barbarism and Religion*, vol I, ch,4 ("The Hampshire Militia and the Problems of Modernity").

31 Barbalism and Religion, I, pp. 56-58, 108-12.

32 Lawlence E.Klein, *Shaftesbury and the Culture of Politeness: Moral Discourse and Cultural Politics in Eighteenth Century England* (Cambridge University Press, 1994)

33 Albert Hirschman, *The Passions and the Interests: political Arguments for Capitalism before Its Triumph* (Princeton University Press, 1976)

コックは注意を促す。「商業」は「公信用」を生み、「公信用」は「常備軍」を生む。常備軍は、国家が目的を追求する道具にとどまるものではなく、また国家の目的追求が国家を破壊することを防止する手段でもある。軍隊が国家の腕となるや、内乱の危険は減少した。それはイングランド史における 1688 年の神秘への鍵である。戦争は国家の制御下に置かれ、ヨーロッパを国家「連邦」あるいは「共和国」とみなすユートピアが生まれた。「万民法」の結合力と商業が広める作法の文化が戦争の要因は緩和した。けれども、このユートピアは 1763 年までに解体し始めていた。

ヨーロッパ、アメリカ、およびインドにおける優越を求めるフランスとブリテンの間の大戦争が、脅威となるまで両国の「公信用」を拡大させることになった。「国民が公信用を破壊するか、公信用が国民を破壊するかしなければならない」というデイヴィッド・ヒュームの言明が理念的重要性をもつ。ヒュームは商業に基づく近代社会が裸の個人に基づく古代社会に優越することに関心を持っていた。しかし、彼は顔の無い債権者に非常に負債があるために、すべての財産の価値、各個人の自由、およびすべてのものあるいは観念の意味が、投機にもっぱら基礎を置く経済を継続するように債権者に説得する能力を社会が持っているかどうかに帰着するような社会を想像する点に到達していた。社会における人間の間の自然的関係——作法も含まれる——がこうして終焉し、存在論的あるいは認識論的基礎の欠如のために消滅するであろう。エドマンド・バークは公信用の成長を革命的空想に導く、そして革命をすべての作法の転覆の計画として認識するようになった。[34]

古代の自由と近代の自由

ポーコックが 1698 年にアンドルー・フレッチャーによって提出された議論を重視するのは、その先駆性による[35]。商業の擁護者——ダリエンにスコットランドの貨物集散地を設ける計画の推進者の一人——であったが、彼は、商業と消費の増大とともに、人間の自由に本質的な、武装の基礎となる財産保有が損なわれないかを疑った。この疑問に応えたデフォーは、軍隊を今や制御している国家による権力の濫用を阻止する議会において個人が代表されれば十分である、また個人の武器保有に基礎を置く社会は好戦的で、貧しく、主人と隷民に分かれていると論じた。

この論争は直接民主政と代議制民主政の論争であり、積極的自由と消極的自由の論争にも近い。それは歴史における二つのモーメント（とき）の間の論争であり、この点から「マキャヴェリアン・モーメント」の意味ともなる。自らの自由をもつ個人は、他人の自由によって支持されない野蛮に退行しがちである。異なる能力の行使に自由を求める個人、公共的行為の遂行において能力を結集しない個人は、腐敗し、暴政に屈服するであろう。歴史には理想のとき（モーメント）はない。古代の極と近代の極の間を賢明に移動する自由

---

[34] *Virtue, Commerce and History*, ch. 10, "The Political Economy of Burke's Analysis of the French Revolution."

[35] John Robertson (ed.), *Andrew Fletcher: Political Works* (Cambridge University Press, 1997).

を本質とする自由を想像できるけれども、そのような自由の行使は、歴史において行為するのに必要な人格の統一性の維持に依存しており、歴史はそのような統一性を危うくする過程となった。18 世紀の多くの思想家はこのような歴史主義に関与していた。

古代の自由と近代の自由の間の論争において、前者は人格の直接の行為を想定し、後者は社会における人間を相互に関係づける多様な活動を通した媒介を想定する。自らを知っているが他の一切を知らないハリネズミの自由と、それに対立する、きわめて多くのことを知っているために知るべき自己は残されていない狐の自由。[36]

> それは「積極的」自由——そこでは自我の主張が古代的で野蛮に見えるようになされうる——と「消極的」自由——そこでは規制からの自由が、誰が規制され誰が解放されるのかという問題に答えられないであろう——との間の論争に近似している。しかしながら、それは個人に権利を与え、個人の自由を権利の行使として定義する、自然的、国制的、あるいは実定的な法によって語られる消極的自由の歴史とは鋭く異なっている——きわめて異なった物語を必要とするし、提供するという意味において——のである。権利(*jus*, right, *droit*, or *recht*) として定義された自由はもちろん 18 世紀においては堂々たる歴史をもっている。そして別の歴史を述べるという選択においてわたしはこの歴史の重要性を否定するつもりはない。とはいえ、わたしが物語る歴史はわたしが物語らない歴史においては応えられない、あるいは問われない問いを提起したのではないかと思う。[AW, p. 572]

ポーコックは「徳」と「権利」の概念は相互に還元できないと主張したが、さらに進んで、『マキャヴェリアン・モーメント』から『徳・商業・歴史』と若干の関連する論考を経て、『野蛮と宗教』の始めの諸巻までのポーコックの著作は「徳」と「作法」の間の弁証法に関係するものであった、と言い直している。

> わたしはこの弁証法を「消極的」対「積極的」自由の歴史家が先入観を持ってきた「徳」と「権利」の弁証法から初めて区別し、これからもそうする。わたしは後者の論争が存在しなかったとか、重要でなかった、あるいは「徳」と「作法」の間の論争に従属していたはずであると言いたいのではない。ただ言いたいのは、わたしが提出しようとした物語は、もしわたしたちは 18 世紀に何が進行していたかを理解すべきだとすれば、それ自身の用語で述べられる必要があるということにすぎない。[AW, p. 573]

> わたしは歴史家として古代の自由と近代の自由の対話に心を奪われているので、その著作がわたしにとって最も共鳴できる最近の哲学者がハンナ・アレントであるのは驚きではない。わたしは彼女が注目した現象の歴史を確かに物語ってきたし、それによって 18 世紀に社会的なものが政治的なものに対抗して上昇し、人間的活動の像が人間的行動の像に取って代わったと論じた。[37] [Ibid]

このようにポーコックは、アレントの啓発性を認めているが、しかし、それはシュトラ

---

[36] Isaiah Berlin, *The Hedgehog and Fox*、最初に書物では *Russian Thinkers* (London: Hogarth, 1978)。

[37] Hannah Arendt, *The Human Condition* (University of Chicago Press, 1958), ch.6, "The Rise of the Social."

ウス派のハーヴェイ・マンスフィールドが想定しているように[38]、ポーコックがアレントの哲学的著作を歴史に変えたということではない。

ポーコックによれば、1698年にフレッチャーとデフォーによって周知となった、古代の自由と近代の自由の緊張関係は、1734年頃にサー・ロバート・ウォルポールの擁護者によって精緻にされたが、やがて80年後にはバンジャマン・コンスタンがジャコバンとナポレオンの歴史を理解するためにそれを用いるにいたったものでもある。[39] ウィッグ的議会的イングランドにおいて、共和主義思想は特殊な結果をもたらした。それは君主政を共和国に取り替える計画をもはや生み出さなかった。1649年の国王殺しに続く国王不在体制の記憶は、誰も繰り返したがらない内乱の記憶だったからである。こうして人間の君主政は神の君主政の反映であるという確信が深く根を張った。ジョン・トーランドは、哲学的共和主義者だとしても、理神論者でも、汎神論者でもあった[40]。 共和主義的歴史家、キャサリン・マコーリは残留議会の短期支配を回顧して、哲学的政治家の一集団——ヴェイン、シドニーら——が共和国に適するものにするべくイングランド国民に法を与えたとしている。[41] この主題は後の歴史家——ウィリアム・ゴドウィンやサムエル・テイラー・コールリッジ——によって取り上げられ、19世紀の哲学的理想主義において再解釈された。このようなコンテクストにおいてポーコックは言う。

> 1688年の中心的問題——ロック的な統治の解体と権力の人民への復帰が起こったかどうか——は、回顧すれば、市民の共和国と彼らの徳にほとんど関係が無かった。「人民」は自らの権利を行使していたのであり、もし彼らが適切と考えたら君主政に復帰するのも自由であった。イングランド史あるいはブリテン史には「ロック的モーメント」はなかった。そして疑いもなく存在したそれはアメリカの〔人民〕が共和国を樹立し、それを連邦制にするように導かれた過程にあったが、それはわたしたちが理解するように、論争に開かれ未解決である。[AW, p. 574]

イングランドを背景とする「共和主義的」言語は均衡国制における人格的君主政の地位と関係があった。チャールズI世の『議会の19か条への回答』がこの理論を導入した[42]1642年以来、「共和国」には能動的君主政という構成要素が含まれることが明瞭になったが、それは、国王は彼の議会との統一体以外に存在をもたないという命題と対立した。「ヴェニスの寡頭制」の議会に対して国王を再活性化させることを要求したボリングブルックは、国王を「愛国者」人民の長、「愛国者」として描いたが、この言葉は共和主義的能動的市民と

---

38 Hankins, *Florentine Civic Humanism*, pp. 226-27.

39 Biancamaria Fontana (ed.), *Benjamin Constant: Political Writings* (Cambridge University Press, 1988).

40 Margaret C. Jacob, *The Radical Enlightenment: Pantheists, Freemasons and Republicans* (London: Allen and Unwin, 1981).

41 Pocock, "Catharine Macauley: Patriot Republican," in Hilda L. Smith (ed.), *Women Writers and the Early Modern British Political Tradition* (Cambridge University Press, 1998), pp. 243-58.

42 Michael J. Mendle, *Dangerous Positions: Mixed Government, Estates, and the Answer to the XIX Propositions* (University, Ala.: University of Alavama Press, 1985)

いう強い含意をもっている。愛国者王はブルータス、カトー、カティリーナのような人物に見えた。愛国者は大臣の腐敗に対してローマ的な徳に訴える反対派の愛国者を意味した。「愛国者」が「王党派」を主に意味するようになるのは1790年代になってからである。

「愛国者」の「共和主義的」言説は、議会主義に巻き込まれ、反対派の役割を果たすにとどまった。議会主義の基礎は、封建的保有の凋落後の国王と貴族の恩顧と影響力の残存、商業と信用、国債、および常備軍からなる世界における恩顧と影響力の広大な拡張である。アン女王時代のトーリーはこれを「貨幣的利害」として弾劾した。すなわち、新種の財産——土地でなく、あるいは移動可能な財貨と商人資本でもなく、いまや債権者によって支配された国家の将来を信頼する証書の所有——に基礎を置く新しい寡頭制によるイングランド支配がそれであった。ヒュームの「公信用」分析は、商業、自由、洗練の進化を論じた偉大なスコットランドの歴史哲学者でさえ、国債問題の解決に確信がなかったことを示す。バークはフランス革命を「貨幣的利害」と無神論者知識人との致命的な結託と見た。しかし、彼はブリテンの国債は、フランスの国債と違って、国民経済を基礎としているので安全であると主張しなければならなかった。リチャード・プライスとトマス・ペインのヒューム的予言に反対して主張しなければならなかったのである。[43] しかしペインは、ポーコックによれば、ウットンの理解と違って[44]、古典的な共和主義者ではなく、たんに君主政を憎悪していただけである。彼は、国債は民主的な統制下に置かれれば経済を刺激すると信じた。

> 「共和主義的」思想を、「近代的」条件のもとで存続を保証されなければならない「古代的自由」の擁護として理解すれば、わたしたちは、それが批判する歴史のなかに含まれた歴史の弁証法、歴史の批判に関する歴史哲学としてそれを理解できる。[AW, p. 576]

共和主義思想は実践的であった。それは、人格から独立と自律を奪う条件に巻き込まれた、「腐敗した」ものとして現存体制を示す手段を提供した。ポーコックは、スコットランドの歴史哲学は、フレッチャーという先駆をもつものの、この共和主義の挑戦に必ずしも応答しなかったと言う。

> 人間の人格が歴史において生き残ることができるかどうかは18世紀の哲学においては重要な問いであった。そして修辞学と実践におけるその帰結は、現存の秩序は常に腐敗したものとして示すことができるということである。このことは、ウィッグ的、議会体制から離れるアメリカ革命が起こり、共和国の基礎に着手したときに重要となった。[45][Ibid]

---

43 Pocock (ed.), *Edmund Burke on the Revolution in France* (Indianapolis: Hackett Publishers, 1987).

44 ウットンはペインを共和主義者として認めない共和主義理解に疑義を提出する。Wooton, *op. cit.*, pp.34 f.

45 ポーコックは以下の論考で、英米の政治言説史をアメリカ革命によるその分離とフランス革命による変容まで扱った。"The Varieties of Whiggism from Exclusion to Reform: A History of Ideology and Discourse," Chap 11 of *Virtue, Commerce and History* (1985); "A Discourse of Sovereignty: Observations on the Work in Progress," in Nicholas Phillipson and Quentin Skinner (eds.), *Political Discourse in Early Modern Britain* (Cambridge University Press, 1993), pp. 377-428; "Political

V　アメリカにおける共和主義

最後にアメリカ共和主義をめぐる論争を見てみよう。『マキャヴェリアン・モーメント』の最後の章は、他の章以上に論争に巻き込まれた。それはアメリカ建国の歴史的性格を探究したからである。ポーコックは、最終章に到達しようと意図して MM を書いたわけではないと言う。また彼は革命と国制が「共和主義的」前史に根ざしていると理解する点で孤立していたわけでもない。バーナード・ベイリンの『アメリカ革命のイデオロギー的起源』はイングランドの反対派イデオロギーの大きな影響に注目した。ダグラス・アデアの『名声と建国の父』は 1776 年と 1787 年の指導者が自らをギリシャ - ローマの意味での立法者として見ていたことを示していた。[46]ゴードン・ウッドの『アメリカ共和国の創出』はアメリカの古典的共和主義とその更迭をきわめて効果的に扱った。

> したがって革命と建国を長い共和主義的伝統に根ざすもの、あるいは「マキャヴェリアン・モーメント」の主要な意味となった古代的自由と近代的自由の間の対話を伴うものとして描くことは、乱暴ではなかった。[AW, p. 577]

けれども、ポーコックは、彼に対する攻撃の激しさ（時には毒舌）に驚いた。こうした批判の多くは、多くの歴史家の思考方法に固有の誤解であった。

> わたしはけっして、アメリカ人が――当時自らを認識し始めていたように――たんに「古典的共和主義」、あるいは「カントリ・イデオロギー」によって活性化されていたと言っていたのではない。これらは存在した。それらはきわめて明瞭に表現されていた。そしてしばしば閉じた信条体系として出来事と価値の詳細な説明を与えることができた。それらの存在を伝えるために、わたしはしばしばそれらを十分に、またあたかも完備したものであるかのように明確に表現せざるを得なかった。しかし、そのような言説がその対立者に出会い――「近代的自由」を含めて――、対立者との弁証法に入ったということ、こうしてそれぞれが相互に借用をし、両者の歴史性に到達したということは、「マキャヴェリアン・モーメント」の概念の全体のなかに本来存在したのである。[Ibid]

ポーコックは自らの見解は不当に単純化されてきたと言う。いかにしてこのような単純化が生じたのか。その回答の一部は、アメリカの歴史家がジョン・ロックに感じるようになった特別の畏敬にある。

> 『マキャヴェリアン・モーメント』を書いているときに、わたしは――今はそうではないのであるが――アメリカ人はすべてロックのように考えた、なぜなら、封建的過去がないので、彼らに開かれたほかの道がなかったからである、というルイス・ハーツの議論に関心を持っ

---

thought in the English-Speaking Atlantic: (i) The Imperial Crisis," "(ii) Empire, Revolution and an End of Early Modernity," chs. 8 and 9 of pocock (ed. with the assistance of Gordon J. Schochet and Lois G.Schwoerer), *The Varieties of British Political Thought* (Cambridge University Press, 1994).

[46] Douglass Adair, *Fame and Founding Fathers*, ed. Trevor Colbourn (New York: Norton, 1974).Gerald Stourzh, *Alexander Hamilton and the Idea of Republican Government*, Stanford: Stanford University Press, 1971.

ていた。イングランド人が自らの封建的過去について考えた仕方についてのそれ以前の著作で、わたしはロックが参加しなかった、しかしロックが参加した論争と密接に関連した、重要な論争に注目していた。[47] そして徳と商業についての18世紀の論争の研究において、わたしは彼がその主要な推進者の一人であることを見出していなかった。わたしはしたがって、研究の戦略として、わたしたちはロックと彼の重要性に関しては心を空にすべきである、そして彼が重要であった役割に——彼がそうするとわたしが確信したように——彼を復帰させるのを待つべきである、と提案した。[AW, pp. 577-78]

アメリカ革命をめぐる論争における彼の地位にポーコックは関心を抱いて来た。アメリカにおける自由主義的準キリスト教を推進するうえでの彼の役割に関心があった[48]し、またいかにして国民はその統治が解体したと宣言できるかについての彼の説明が、他の国民との紐帯を解体するという異なる目的のために用いられた仕方に関心があった。[49] また革命をロックの危険な哲学の結果とする当時の説明に関心があった。[50] したがって、

わたしは『マキャヴェリアン・モーメント』が彼の役割を過小評価するようにわたしを導いた、あるいはそうすることが意図されていたとは思わない。しかし、あたかもロックはわたしに対して擁護する必要があったかのように書く習慣が今日まで続いている。[51] わたしは彼の役割を確定しようと試みてきた。確定することは限界設定することであって、減らすことではない。[AW, p. 578]

ポーコックが言うように、目標とならなければならないのは、ロックの著作、あるいは彼の信条によって演じられた役割を、他の著作と他の信条によって演じられた役割に関係付けること、それによってアメリカの建国を対立する価値についてのそれ自身との対話として扱うことである。その対話はロックが重要な役割を演じた対話であって当然であったが、しかしロックについての対話である必要はなかった。

『マキャヴェリアン・モーメント』が巻き込まれた論争をアメリカの国制とそれに基づく文化の「共和主義的」理解と「自由主義的」理解の間の論争として取り扱う慣行が成長した。そしてロックは「自由主義」として知られるアメリカの市民宗教を支援する聖者でありその創設の父となった。[AW, p. 579]

---

47 *Virtue, Commerce and History*, pp. 220-30.

48 *Barbarism and Religion*, I, pp. 68-70. B.W. Young, *Religion and Enlightenment in Eighteenth-Century England: Theological Debate from Locke to Burke* (Oxford: TheClarendon Press, 1998)

49 *Varieties of British Political Thought*, pp. 281-82.

50 "Josiah Tucker on Burke, Locke and Price: A Study in the Varieties of Eighteenth-Century Conservatism," *Virtue, Commerce and History*, ch. 9.

51 T.H. Breen, *The Lockean Moment: An Inaugural Lecture Delivered before the University of Oxford* (Oxford: The Clarendon Press, 2001).ポーコックが指摘するように、18世紀のブリテンの言説におけるロックの役割の擁護論に加勢するのはほとんどアメリカの歴史家である。例えば、Isaac Kramnick, *Republicanism and Bourgeois Radicalism: Political Ideology in Late Eighteenth-Century England and America* (Ithaca: Cornell University Press, 1991); Ronald Hamowy, "Cato's Letters, John Locke and the Republican Paradigm," *History of Political Thought*, XI (1990), 273-94.

「自由主義的」市民は、自らの権利を知り、それらの権利を主張することに能動的であれば十分である、と考えられている。それに対して、「共和主義」理論は市民に「徳」、自律と関与の結合――権利の担い手なる概念はそれに適さない――を要求する。ポーコックが、「腐敗」は「徳」(したがってまた自由)の喪失を促進するという恐れに基づくものとして革命思想を提示したとき、革命思想が権利に基づいている程度を否定的に考えているように思われた。この点が「ロック的モーメント」に関連するすべてであるように思われる。ポーコックは「共和主義的」要素を強調したが、それには明るみにもたらされるべき歴史があると思ったからであって、ロック的モーメントを排除したのではない。「マキャヴェリアン・モーメント」の概念にとって本質的なのは、異なる原理が同一の行為の一部を構成するということ、またおそらく、異なる原理は最終的解決ができないということである。

VI　自由主義・共和主義・民主主義

『マキャヴェリアン・モーメント』は、しかしながら、「自由主義」への言及をほとんどもっていない。自由主義という用語は 18 世紀には使われていなかった。そこでは「自由主義的」という形容詞は現代的な意味を持たなかったし、現代的な自由主義の定式がやがて集める要素は存在していたけれども、後の用語法に対応する教義体系はなかった。

> 本書は古代的自由と近代的自由の間の緊張というむしろ異なった主題に関心がある。すなわち、複雑な商業社会の住民によって享受される種類の自由と、この自由概念とそれを生み出した歴史の双方の批判との間の緊張関係に、である。わたしはそのような緊張関係がアメリカ革命と建国に現れていたかどうかを問題にし、そしてそれが存在したと回答するのである。[AW, p.579]

ポーコックによれば、独立に導いた部分的にロック的な計画――植民地を州とし、帝国を連合として宣言し、次に失政を根拠に連合を解体するという計画――は、おのずから共和国の創出を招来するものではなかった。ロック的な共和国の青写真はなかった。ロックは、国家を解体した後の再構築の仕方を人民に教えなかった。ロック的統治体は権利の担い手の共同体となると予想できても、その形態、その国制については、ロックは何も告げていない。したがって、ロックを超えて、新しく独立した州は共和国となるだろうということがなぜ当然とされたのか、あるいはその言葉は何を意味すると理解されたのかを発見しなければならない。

ポーコックはさらにこう論じている。ダグラス・アデアは、建国の父は自らを古典的な意味の立法者とみなすようになった、すなわち市民生活と徳のレトリックが関連をもつ古典的共和国の創設者とみなすようになったということを、思い出させる。バーナード・ベイリンが思い出させるのは、革命のレトリックは大臣の腐敗――それに対しては独立、自由、および市民の徳が唯一の応答である――に対する恐怖に基づいていたことである。J．R．ポールは、代議集会がいかにたやすく代議員も選挙民も恩顧によって腐敗させられる

か、という認識をもっていたことを教えた。[52] 腐敗のレトリックは非常に広まっていたので、腐敗に対処する手段として共和国の創出を説明することに役立った。しかし、共和国自身が腐敗の脅威に晒されているというのが、「マキャヴェリアン・モーメント」の本質である。このように徳と腐敗の言説は革命と国制の言語の一部を形成した。問われるべき問題は、その言説の存在の意味である。ポーコックにとって残念なのは、『マキャヴェリアン・モーメント』を巻き込んだ論争は、共和国の基礎が「共和主義的」原理に依存していたのか、それとも他の原理――ロック的、「自由主義的」、あるいは「近代的」――に依存していたのかに関する議論であったことである。

> わたしはこの問題をどちらかの用語において決定したいとは願わなかったのであって、その基礎にはわたしが自由の「古代的」観念と「近代的」観念とよぶものの間の論争と緊張が伴っていたということ、そしてこの論争は最終的に解決されないということを主張したかったのである。ここでもちろんわたしはアメリカの建国主義に侵入している。すなわち、共和国は創設され、創設は原理の立法を含むものであり、そしてそれを未解決の「マキャヴェリアン・モーメント」として提示することは挑戦的な行為であった。[AW, p. 580]

ポーコックは、このように問題はあれかこれかではなかったことを明言している。ポーコックによれば、ゴードン・ウッドの『アメリカ共和国の創出』はポーコックの挑戦が出る前に応答していた。彼は、「古典的」共和主義を明白に「古代的」なもの、またアメリカの共和主義を「近代的」共和主義の勝利として提示した。そのために、彼は「古代的」共和主義の貴族的性質についてポーコック以上のことをした。すなわち、彼はそれをアメリカのジェントリの後衛としての行為だとした。しかし、彼の議論が健全であるのは、次の程度までである。すなわち、古典的共和国は、理念としては、貴族政と民主政の間の平等を伴うということ、また出現しつつあるアメリカの社会構造はまもなく、「民主政」と「平等」を伴ったし、「自由主義」と名づけたくなる新しいイデオロギーを求めていたと言える程度においてである。

「共和国」は「民主政」に道を譲った。ジョン・アダムズの『合衆国の国制の擁護』――「聖書以来もっとも誤解された書物」[53]――は、有力な家族からなる貴族政は、常に出現するであろうし、また擁護されなければならないと言明し、その可能性を示唆したというだけで痛烈に非難されたのである。アダムスが家族の力は彼らの血縁者、依頼人、および家臣に基づいていると考えたとすれば、彼の考えは十分に近代的ではなかった。彼の時代には貴族政の脅威は近代的なものと考えられた。当時、アレグザンダー・ハミルトンが国債、常備軍、および巨大な政治的恩顧を持った強力な執行部を推し進めていると理解されていた。それは「貨幣的利害」による統治で、ハミルトンは「ブリテン」の統治制度を

---

[52] J.R. Pole, *Political Representation in England and the Origins of the American Republic* (London and New York: Macmillan, 1966).

[53] Pocock, "'The Book Most Misunderstood since the Bible': John Adams and the Confusion about Aristocracy," in Anna Maria Martellone and Elizabetta Vezzosi (eds.), Fra Toscana e Stati Uniti: Il Discorso Politico nell'età della Constituzione Americana (Florence: Olschki, 1989), pp. 181-201.

導入しようとしていると弾劾された。[54] それは長い歴史を持った論争であった。ロックは目立った役割を演じなかったが、しかし「信用」と「所有」、「徳」と「腐敗」という観念を欠いていたわけではない。

ジェファースンの農夫の共和国に関して、それは国内商業にも外国商業にも携わると説いた多くの文献は、要点を把握していない。争点は商業より信用であり、生産と交換に投資した企業家より国家に投資した金利生活者と株式取引人であった。ハミルトン自身が欺かれていたとしても、彼が擁護した統治組織は生き残り、アメリカの民主主義の内部で緊張を永続化した。共和国の成功が緊張を永続化することに役立ったのである。

> アメリカの建国の進行は「共和国」から「民主政」への進行であったという主張——おそらくウッドの議論のさほど大きな単純化ではない——は、それが生み出したきわめて途方も無い言語表現に出会うし、またその表現のなかで混乱している。すなわち、市民が自らを直接に支配する社会が民主政である、他方市民が彼らの選ばれた代表を通じて支配する社会が共和政である、というジェイムズ・マディスンの言明がそれである。[AW, pp. 581-82]

ポーコックによれば、これは言葉の意味の意図的な逆転であり、一方は「古代的」と想定され、他方は「近代的」と想定される意味の逆転である。連邦は民主政ではなく共和国であると宣言することは、超保守的なアメリカ的立場である。マディスンは連邦主義の計画を追求して、腐敗されない帝国が可能となる連邦共和国への州連合の転換を描いた。それは建国の思想をユニークにした企てで、市民が自らを代表する権威を選ぶ複雑な方法を考えずには、その企ては追求できなかった。古代人に知られていない代表は近代政治の偉大な発見であるというのが常套句となった。この言語は、しかしながら、古代と近代の論争を継続したのである。このようにポーコックによれば、自由主義と共和主義、民主政と共和政は二者択一ではない複雑な関係にあったし、古代と近代の論争は続いていたのである。

> 彼が知っていたにせよ、いなかったにせよ、ルソーはすでに、一道徳的存在が他の道徳的存在を代表できるのかどうか、またその存在がその行為を自らの行為として考えるべきであるとされる他の道徳的存在を選ぶことにおいて自分自身の腐敗に同意をしないかどうか、尋ねていた。[AW, p. 582]

代表は実際フィクションであった。想像上の、仮構の、統治制度の創出は、人は市民として行動する、あるいは自然的に政治的であるという観念と両立しない。人が仮構の世界——そこでは自己と他者は交換の世界における人間の間の部分的な出会いの創造物である——に住むというのが、近代の本質として理解された。

> 古代の自由と近代の自由の対話は、商業社会が 1690 年代にイングランドで生まれて以来、長い道のりを旅してきた。[55] わたしはその歴史を少しだけ、すなわち自由主義、共和主義、

---

[54] Lance Banning, *The Jeffersonian Persuasion* (Ithaca: Cornello University Press, 1978).

[55] Gisela Bock, Quentin Skinner, and Maurizio Viroli (eds.), *Machiavelli and Republicanism*

および・あるいはコミュニタリアニズムの間のアメリカの論争から、あるいは消極的自由と積極的自由の間の区別に関するブリテンの追究から、すこしその歴史を追いかけてきた。というのは、それはどちらにも結びつきうるのであるが、わたしにはそれらとまったく同じとは思われないからである。[AW, pp. 582-83]

歴史は多くの説明が共存できる、また共存できなければならない研究分野である。この理由から、明らかに現実的なものからますます仮構的なものへ導く歴史物語があると思われるとすれば、わたしたちはその研究に立ち戻ることができるし、そこに多くの方法——それによってわたしたちが自らを作ってきた、またわたしたち自身の孤独な虚構作者となることと、わたしたちのためにわたしたちの発明を常に切望している人々の受動的な素材となることとの間の選択に未だ還元されない——を見出すことができる。[AW, p. 583]

本章は、ポーコックに即して共和主義を理解することを目指してきたが、それが唯一正しい見解であると想定しているのではない。共和主義はわれわれの政治社会文化にとってあまりなじみのないものであるだけに、まずその明確なスタンダードな理解を仮説としてでも持つことが是が非でも必要である。そしてそのような徹底した見解としてスタンダードになりうるのは今のところ唯一ポーコックの見解だと思われる。われわれはポーコックの見解を理解してわがものとし、それを一つ尺度として他の研究者の多様な共和主義理解に迫ることができるであろう。さらにまた自由主義、民主主義との関係についても理解の手がかりを与えるであろう。そして本書の他の論考を読むときにも、本稿が提供したポーコックの共和主義理解は、一つの尺度として、役立つであろう。

参照文献

Adair,D.[1974] *Fame and Founding Fathers*, [Reprint 1998, Liberty Fund]

Armitage and Skinner eds.[1995] *Milton and Republicanism*, Cambridge U.P.

Appleby[1992] *Liberalism and Republicanism in the Historical Imagination*, Harvard U.P.

Bailyn, B.[1967] *The Ideological Origins of the American Revolution*, Harvard U.P.

Baron, H.[1966] *The Crisis of the Early Italian Renaissance*, Princeton U.P.

Bock, Skinner and Viroli eds.[1990] *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge U.P.

Bond[1990] *Thomas Hollis of Lincoln's Inn*, Cambridge U.P.

Britzer[1960] *An Immortal Commonwealth*, Yale U.P. [Reprint, Archon Books, 1970]

Gelderen and Skinner eds/[2002ab] *Republicanism: A Shared European Heritage*, Vol.1:*Republicanism and Constitutionalism in Early Modern Europe*, Vol.2:*The Values of Republicanism in Early Modern Europe*, Cambridge U.P.

Fink[1945] *The Classical Republicans*, North Western U.P.

Gerrard, C.[1994] *The Patriot Opposition to Walpole: Politics, Poetry, and National Myth 1725-1742*, Oxford U.P.

(Cambridge University Press, 1990); Skinner, *Liberty Before Liberalism*, Ohillip Pettit, *Republicanism: A Theory of Freedom and Government* (Oxford: The Clarendon Press, 1997); Maurizio Viroli, *Republicanism* (New York: Hill and Wang, 1999).

Honohan, I. [2002] *Civic Republicanism*, Routledge.

Hont and Ignatieff [1993] *Wealth and Virtue: The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, Cambridge U.P.

Jacob, M.[1981] *The Radical Enlightenment: Pantheists, Freemason and Republicans*, Cambridge U.P.

Klein[1994] *Shaftesbury and the Culture of Politeness: Moral Discourse and Cultural Politics in Eighteenth Century England*, Cambridge University Press.

Kramnick[1990] *Republicanism and Bourgeois Radicalism*, Cornell U.P.

Oz-Salzberger, *Translating the Enlightenment, Scottish Civic Discourse in Eighteenth-Century Germany*, Oxford: Clarendon Press.

Peltonen[1995] *Classical Humanism and Republicanism*, Cambridge U.P.

Pettit[1997] *Republicanism*, Oxford University Press.

Pocock [1957] *Ancient Constitution and the Feudal Law*, Cambridge U.P.

Pocock,J.G.A.[1971] *Politics, Language and Time*, Athenum.

Pocock, J.G.A.[1975] *The Machiavellian Moment, Florentine Political thought and the Atlantic Republican Thought*, Princeton, U.P.

Pocock[1983] *Virtue, Commerce and History*, Cambridge U.P.

Pocock ed.[1993] *The Varieties of British Political Thought 1500-1800*, Cambridge U.P.

Pocock[1999, 2003] *Barbarism and Religion*, vol.1,2, 3, Cambridge U.P.

Pocock[2003] *The Machiavellian Moment, Florentine Political thought and the Atlantic Republican Thought*, Princeton, U.P. 2nd ed.

Robbins[1959] *The Eighteenth-Century Commonwealthman*, Harvard U.P.

Robbins ed.[1969] *Two English Republican Tracts*. Cambridge U.P.

Robertson, J.[1985] *Scottish Enlightenment and the Militia Issue*, John Donald.

Robertson, J.ed. [1997]The Political Works of Andrew Fletcher, Cambridge U.P.

Sher, R.[1985] *Church and Universities in the Scottish Enlightenment*, Edinburgh U.P.

Schwoerer, L.[1974] *No Standing Armies*, Johns Hopkins U.P.

Scott, J.[1988] *Algernon Sidney and the English Republic, 1623-1677*, Cambridge U.P.

Skinner, Q.[1978] *The Foundations of Modern Political Thoughts*, Cambridge U.P.

Skinner, Q.[1981] *Machiavelli*, Oxford.

Skinner, Q.[1998] *Liberty before Liberalism*, Cambridge U.P.

Skinner, Q.[2002abc] *Visions of Politics*, 3 vols., Cambridge U.P.

Stourzh[1971] *Alexander Hamilton and the Idea of Republican Government*, Stanford U.P.

Tully ed. [1988] *Meaning and Context*, Polity Press.

Viroli[1999] *Republicanism*, New York: Hill and Wang.

Viroli[1995] *For Love of Country: An Essay on Patriotism and Nationalism*, Oxford: Clarendon Press.

Venturi, F.[1971] *Utopia and Reform in the Enlightenment*, Cambridge U.P.

Western, J.R.[1965] *The English Militia in the Eighteenth Century*, Routledge and Kegan Paul.

Wood, G.[1969] *The Creation of the American Republic*, University of North Carolina Press.

Wooton ed.[1994] *Republicanism, Liberty and Commercial Society, 1649-1776*, Stanford U.P.

第１章　「平等なコモンウェルス」としての「オシアナ共和国」

竹澤祐丈

Ⅰ．はじめに

本稿の目的は、彼の理想共和国論である『オシアナ共和国』の執筆意図とその強調点とを分析することによって、ジェームス・ハリントン（1611-1677）の共和主義思想の特徴を把握し、あわせて共和主義思想研究の新たな可能性を示唆することにある。

研究史を振り返ってみると、この問いをめぐっては、大別して二つの解釈群が並存して来た。第一のそれは、民主主義、権力分立、立憲主義などの今日の政治的理想を先駆的に提示する点にあると解釈する。つまり、それらの概念を萌芽的に内包する統治機構モデル（ハリントン自身の言葉に従えば、上部構造）としてオシアナ共和国が執筆されている点にその意義をみるので、官職輪番制や二院制などの統治機構上の個々のメカニズムの分析に焦点を当てる。

これに対して、ハリントンに関する第二の解釈群は、資本主義的社会の形成期についての社会史的記述、あるいはさらに踏み込んで、ブルジョア資本主義のイデオロギーとして、ハリントンの著作を評価した上で、オシアナ共和国の成立が必然化されるハリントンの経済関係論（イングランドの内乱の経済的分析を含む。ハリントン自身の言葉に従えば、土台）のみに議論を集中させる[1]。

チャールズ・ブリッツァーが指摘するように、「解釈の多様性それ自体は、ハリントンの思想の豊穣性を示す」[2]とも言い得るものの、これらの解釈の併存はむしろ、ハリントンが『オシアナ共和国』で示した統治機構モデルと経済関係論という二つの要素の関連の把握を前提とすることなく、いずれかの要素を独立に取り出した上で、彼の思想的主張と、（個々の解釈者から見ての）その意義とを無自覚的に同一視してきたことにある。別言すれば、ハリントンの議論における統治機構論と経済関係論との**連関のされ方**にこそ、１７世紀イングランドの共和主義思想の重要な特徴の一つがあるという認識が研究史上、希薄であったことが様々な問題点を生み出してきたのである。

つまり、第一の解釈群は、オシアナ共和国の経済関係論やその市民の土地所有要件を重要視しないことによって、如何なる意味においてハリントンが、民主主義者ではなく共和主義者であったのか（それは必然的に、十七世紀イングランドにおいて共和主義思想が何

---

[1] 筆者自身のハリントン研究史に対する評価は、拙稿「ジェームス・ハリントン研究とJ.G.A.ポーコック—統治組織論と宗教性—（一）・（二）」『経済論叢』第168巻第3号（2001年）80-94ページ、第169巻第1号（2002年）22-35ページ；拙稿「ポーコック以後のジェームス・ハリントン研究—統治組織論と宗教性—（一）・（二）」『経済論叢』第169巻第3号（2002年）27-38ページ、第169巻4号（2002年）47-62ページ。

[2] Charles Blitzer, *An Immortal Commonwealth: the political thought of James Harrington* (New Haven, 1960), p.iv.

を意味し、何をめざしたのか、という問いに答えることを随伴する）という問いに答えようとしてこなかった。また第二の解釈群は、現存する共和国や共和主義から１７世紀イングランドのそれを遡及的に規定することによって、ハリントンの時代の共和主義思想の現状批判的側面や、オシアナ共和国の統治機構論の（土地所有者の共同体を創出する以上の）積極的意味を重要な分析対象としてこなかった。

そこで、本稿では、統治機構論と経済関係論の特異な連関が示されている、ハリントンのコモンウェルス概念の重層的側面に注目する。換言すれば、ハリントンのコモンウェルス概念は、古代からの諸共和国を参照しながら、安定性、永続性、そして完成度という観点から、それぞれのコモンウェルスの長所と短所とを把握することによって得られた三類型―経済関係から導出される「(基礎的な）コモンウェルス」、経済関係を軍事的側面から把握して導出される「拡張発展のコモンウェルス」、党派の形成を防止する機構を備えた「平等なコモンウェルス」(これらいずれもハリントン自身の分類)―からなっている。そして、ハリントンが理想の共和国として提示するオシアナ共和国は、前二者の要件を前提条件として内包しつつ、最も望ましい「平等なコモンウェルス」として示されている。つまり、ハリントンが『オシアナ』において主張しようとした政治的共同体は、統治主体の用件をまったく問わないという意味での民主的なそれでもなければ、ブルジョア革命としてのイングランド革命の思想的妥協性、あるいは日和見的性格を表象するという意味での、土地所有者＝ブルジョア的な政治的共同体でもないのである。

しかし、以上のように言ったからといって、「土地所有者のコモンウェルス」と解しうる要素が、ハリントンの『オシアナ共和国』に存在しないということを意味するのではない。換言すれば、「平等なコモンウェルス」を達成するために、「土地所有者のコモンウェルス」としての成立要件が充足されることを前提としつつ、「平等なコモンウェルス」を最終的な到達目標として提示している点に、ハリントンのコモンウェルス概念の特徴があると考えられる[3]。

本稿での議論は次の順に行われる。次節では、ハリントンが、『オシアナ共和国』を著述した意図を探るための予備的考察をおこなう。まず、本稿における共和主義概念（Ⅱ－a)、次に、ハリントンの議論の特徴を、イングランドにおいて政治的共同体論を論ずる際に使用されてきたコモンウィールとコモンウェルスという二つの概念の互換性に言及しながら概括する（Ⅱ－b)。最後に、共和主義に関する議論で用いられつつある統治機構論と徳論という図式の有効性をハリントン解釈に即して簡単に吟味する（Ⅱ－c)。

第Ⅲ節では、コモンウェルスを設立する際の諸問題に焦点を当てる。具体的には、ハリントンの思想における、立法者論（Ⅲ－a)、コモンウェルスのモデル設計の重要性の主張（Ⅲ－b）について分析する。この作業を通じて、クロムウェル批判が、僭主の概念を用いて遂行されていないことに、古典的共和主義者であり、かつ、その卓越したイングラン

---

[3]ハリントンが「平等なコモンウェルス」を志向していることを端的に指摘するのは、鈴木朝生「内戦の歴史と歴史の内戦―十七世紀イングランドの場合―」『年報　政治学』(2000 年）34-35 ページである。

ド的な継承者としてのハリントンの特色が現れていることを示す。その背後には、共和政をめぐる論争と共和主義陣営自体の分裂が存在することを簡単に指摘する。

第Ⅳ節では、コモンウェルスを設計する際の諸問題に焦点を当てる。具体的には、国制モデルの設計指針論（Ⅳ－a）、混合政体としてのコモンウェルス論（Ⅳ－b）、コモンウェルスの拡張性と平等性（Ⅳ－c、及び、Ⅳ－d）について分析する。この作業によって、ハリントンの理想的なコモンウェルス論において、混合政体が重要な柱であることを再確認し、あわせて単純政体への牽制の論理であることを示す。つまり、ハリントンの議論は、単なる君主政批判だけでなく、封建貴族政批判でもあり、衆愚的民主政批判でもあること、そして、混合統治形態に関する言説との関係では、そのイングランドにおける慣習的含意である混合王政や制限君主政とは、距離を置くもの、つまり言説の読み替えであることが示される。そして、ハリントンの描く理想の共和国としてのオシアナが、土地所有の割合から導出される「基礎的なコモンウェルス」ではなく、公正さと平等性を兼ね備えた混合統治形態を採る「平等なコモンウェルス」を指向していることを明らかにする。

そして最終節では、本稿で示されたハリントンの議論の特徴をまとめつつ、共和主義の概念について簡潔に展望する。

Ⅱ　本論のための予備的考察

本節では、ハリントンの共和主義思想を読み解くための準備的作業をおこなう。まず、本稿で用いる共和主義という概念を規定する。次に、政治的共同体に関する理念をあらわす、イングランドの二つの伝統的言説を概括しながら、共通の利益の実現と現状改革とを目標とするそれらの言説の含意が、形を変えながらも、ハリントンの思想において確認できることを強調する。そして本節の末尾では、以上の議論を踏まえて、統治機構論と徳論とのいずれかから共和主義と論ずるのかという研究史上の問題に対してハリントンの思想分析から何が言えるのかを簡潔に示唆する。

Ⅱ－a）共和主義とは？

共和主義研究において、共和主義という表現は、分析のための仮説的概念として用いられたり、また、現実の歴史から導出された歴史的概念として扱われたりすることによって、非常に多義的な要素を、そして時には解釈者によって異なる含意を持たせられてきた[4]。したがって、研究史に新たな混乱と不必要な誤解とを持ち込むことを避けるために、本稿において、共和主義をどのように規定するのかを、議論に先立って簡略に示したい。

本稿では、共和主義をハリントンの思想そのものと同定する。つまり、ハリントンを、

---

[4] アメリカ史での共和主義概念の変遷を描くことを主眼としているが、例えば、Daniel T. Rodgers, 'Republicanism as the career of a concept', *The Journal of American History*, 79(1992), 11-38.を参照。

「古典的共和主義者かつイングランドの卓越したシヴィック・ヒューマニスト」[5]と称して、共和主義的な同時代の他の思想家の中で最も注目するジョン・ポーコックの解釈を前提に議論を始めたい。つまり、どのような議論がハリントンの中にあるのかを分析することによって、共和主義概念自体をより明確化するよう努力する。したがって、そこから導出される共和主義理解は、17 世紀のイングランドの政論家であるハリントンを素材としているという意味で、地理的・時間的な限定と留保とがあるので、現代の、特にアメリカにおける、共和主義をめぐる議論にそのまま適用することはできない。むしろ時間と空間とを異にする共和主義思想のあり方を参照することで、その思想的広がりと可能性とを示したい。

後の議論のために、ハリントンの共和主義の特徴を次の二つの側面から簡潔に表現しておこう。まず、それは、現状批判としての共和主義：単純政体への傾向を危惧（一院制批判、クロムウェルの国王化批判）である。つぎに、ハリントンの共和主義は、建設的議論としての共和主義：市民的徳の養成のための詳細な統治機構の設立・設計論である。そして、両側面の環が、（政治的共同体論としての）彼のコモンウェルス論なのである。

Ⅱ－b）政治的共同体に関する二つの伝統的言説：コモンウィールとコモンウェルス

ハリントンの共和主義思想において、統治機構形成論が重要な位置を占めていることは後段において論ずるが、そのためには、言語慣習上、ハリントンが利用可能な共同体に関する、互換可能なふたつの伝統的言説を概括しておく[6]。

ひとつめの言説は、コモンウィールである。これは、コモンウェルスよりも古くから使用され、共通善の実現状態、具体的には、既存の社会階級間の協和の達成としての経済的な繁栄をめざす**経済的**共同体を意味する言説である。

ふたつめの言説は、コモンウェルスである。この言説もまた、共通善の実現状態をも意味するが、その力点は、より統治機構論的な含意、特に世俗の統治機構論的な含意（その一部として、教会統治機構論を含む）にある。それは、目指されるべき（世俗的）理想国家という意味である。

重要なのは、ふたつの言説が、互換可能であると見なされていた点だけでなく、両概念

---

[5] J.G.A. Pocock, 'Historical Introduction', in his ed., *The Political Works of James Harrington* (Cambridge, 1977), p.15. Cf. 拙稿「シヴィック・ヒューマニズムと経済学の成立」『調査と研究』第 25 号（2002 年）24 ページ、脚注 11、並びに 25 ページ、脚注 12。

したがって、ハリントンを経由しない共和主義思想の流れや、ハリントンとは異なる１７世紀イングランドの共和主義思想を否定するのではない。本稿の目的は、あくまでもハリントンの共和主義思想を明らかにする試みである。

[6] コモンウェルス概念やコモンウィール概念の歴史的概括に際しては、Whitney R.D.Jones, *The tree of commonwealth 1450-1793* (London, 2000); 塚田富治「ルネサンス期イングランドにおける『政治』観と『政治』論」*Study series* No.10（1986 年）1-29 ページ; John Morrill, 'The Nature of the English Revolution', in his *The Nature of English Revolution* (Essex, 1993), ch.1; 今井宏「コモンウェルスについて」『イギリス史』2 号（1968 年）1-9 ページ; 同「イギリスにおける『共和政』について」『紀要』（東京女子大学付属比較文化研究所）51 号（1990 年）1 -16 ページ; 同「イングランド革命と国家の変容」『聖学院大学総合研究所紀要』22 号（2001 年）11-48 ページ; *The Oxford Dictionary of English Etymology* や *The Oxford English Dictionary* の'commonwealth' や'commonweal'の項目などを参照。

ともに、望ましい共同体の設立・形成ではなく、共通善の実現を目指すために、共同体の運営手法を革新することに力点がある点である[7]。換言すれば、目指される理想国家＝経済的共同体においては、現存する社会階層を前提とした上で、その政治的・経済的繁栄の達成を、具体的には、その階級間の調和を、共同体を維持するための主たる目標としていることが注目される。

また、現存する社会階層を前提とするということは、現存する政治的・経済的共同体のあり方を基本的に前提とすることを意味する。したがって、現存する共同体を解体に導くようなラディカルな議論や、別種の共同体を構想するような議論が生み出される余地はあまりない。したがって、そこでの議論の中心は、現存する社会階層間の軋轢を緩和・除去する方策＝共同体をよりよく運営する手法の探求におかれる。

それでは、なぜ共同体をより良く運営するための方法が模索されるようになったのであろうか。それはふたつの歴史的文脈から説明できる。ひとつめは、１６世紀以来の問題で、なおかつ、１７世紀初頭の同君連合の成立によって激化された、政治の停滞＝顧問官同士の党派争いを調停し、共同体全体の利益を実現する必要があるという政治上の文脈である[8]。ふたつめは、１７世紀危機説に代表されるような、経済変動による党派争いを調停し、共同体全体の利益を実現する必要があるという経済上の文脈である[9]。

そこで、共同体の運営方法の革新、つまり経済的利害の共同体＝理想的国家として完成するための政治的深慮の必要性が説かれるようになる。もちろん、その必要性の協調は君主政を前提としているので、君主に政治的深慮 prudence を身につけることを求めることを意味した[10]。

ところが、円滑に運営されるべき対象としての、枠組みとしてのコモンウェルスが存在しない場合やそれが解体してしまった場合は、以上の図式は正当に機能しないことになる。例えば、共同体の解体が内乱を引き起こした１７世紀中庸のイングランドにおいてハリントンは、「人間の深慮 Human prudence」（この場合は、君主に限定されない深慮）の機能を指摘している。それは、共同体の運営上の工夫をおこなう技術を不要とするような、政治的・経済的共同体を形成する（枠組みを創出する）技術である。つまりハリントンは、望ましい共同体の設立のために必要なものとして、「人間の深慮」に期待するのである[11]。

そこで、ハリントンの著作において、共同体の枠組み＝統治機構論が、非常に重要な重

---

[7] 塚田「『政治』観と『政治』論」、11 ページ。

[8] Cf., 木村俊道『顧問官の政治学』（木鐸社、2003 年）。

[9] Cf., Geoffrey Parker and Lesley M. Smith eds., *The general crisis of the seventeenth century* (2nd ed.: London, 1997); 武暢夫「解説の第三章」出口勇蔵監修『近世ヒューマニズムの経済思想』（有斐閣、1957 年）228-265 ページ。

[10] Cf., Qunetin Skinner, *The foundations of modern political thought* (Cambridge, 1978), vol.1, ch.5.

[11] Cf., 拙稿「ジェームス・ハリントンの『世俗性』と『権威への自由』—二院制構想と『良心の自由』—」『イギリス哲学研究』24 号（2001 年）5-19 ページ。但し、ハリントンは、統治機構の運営の際には、少数者（＝元老院議員）が身に着けるべき Wisdom が必要とされることも併せて強調するので、個人の能力差を全く想定していないわけではない。

みをもってくるのである。共通善の成立と、党派争い[12]の除去とが相関関係を持つものとして把握されるので、望ましい共同体の統治機構は、個人的な争いが、党派の成立や党派的利益の対立に発展しないような仕掛けが必要になる。つまり、党派争いは共同体を崩壊させるという認識があり、そして、ハリントンが直面した、現存の国家が党派争い＝内乱によって崩壊している状態においては、何よりも真っ先に、党派の形成の防止＝党派的利益の排除を可能とするような、政治的・経済的共同体という枠組みを創出する必要がある。

そして、ハリントンによれば、党派争いを発生させないような統治機構を持つ共同体は、それ自体として、あたかも自動機械のように自己を維持していく。そのことは、ハリントンの著作において、統治機構の描写に、各種の円環を想起するような表現である orders, orbs, circle が頻繁に使用されていることからもうかがうことができる[13]。

では、自律的共同体の形成だけですべてが解決できると見なす姿勢、換言すれば、制度万能主義こそが、ハリントンの思想的特徴なのであろうか。この種の問題提起は、ポーコックのハリントン解釈に異を唱える、コーリン・デーヴィス J.C. Davis とジョナサン・スコット Jonathan H. Scott によって繰り返しおこなわれてきた。両者によれば、この共同体の成員は、煩瑣な各種の儀式（投票様式や間接選挙制など）を遂行する必要があるが、このことは成員の受動性を示し、かれらは自律的な政治活動をおこない得る市民の名に値しない[14]。つまり、デーヴィスとスコットは、政治的能動性こそを市民的卓越性とするような共和主義的価値規範とハリントンの思想とが乖離していると見なすのである。これが、共和主義思想史の研究における、統治機構論と市民的徳論との関係をどのように把握するのかという問題である。

---

[12] 17 世紀中庸のイングランドにおいては、党派といっても成員が固定的かつ主義主張において一体性の高い集団を意味するのではないという点は非常に重要である。この含意と、18 世紀後半にデヴィッド・ヒュームが、党派争いの有害性をハリントンを引きながら説明しているときの党派のイメージとが、どれほどの類似性を持つのかどうかは、実際の論争の布置関係をも視野に入れて慎重に論ずる必要があろう。

[13] この円環的表現を、円環的な時間認識とキリスト教的な時間認識との対立として言及することがある。例えば、J.G.A. Pocock ed., *The Political Works of James Harrington* (Cambridge, 1977), p.287 を参照せよ。なおこの著作からの今後の引用は、本文中にページ数のみ表記する。

[14] J.C. Davis, *Utopia and the Ideal Society: a study of English utopian writing 1516-1700* (Cambridge, 1981), ch.8; *idem.*, 'Equality in an unequal commonwealth: James Harrington' republicanism and the meaning of equality', in Ian Gentle, John Morrill, & Blair Worden ed., *Soldiers, Writers, and Statesmen of the English Revolution* (Cambridge, 1998), pp.229-242; Jonathan Scott, 'The rapture of motion: James Harrington's republicanism', in Nicholas Phillipson & Quentin Skinner eds., *Political discourse in early modern Britain* (Cambridge, 1993), pp.139-163; *idem.*, *England's troubles: seventeenth-century English political instability in European context* (Cambridge, 2000), part II; *idem.*, 'Classical Republicanism in Seventeenth-century England and the Netherlands' in Martin van Gelderen & Quentin Skinner eds., *Republicanism: a shared European heritage* (Cambridge, 2002), vol.1, pp.61-81.

デーヴィスやスコット以外にも、同様の指摘をしているのは、Paul A. Rahe, *Republics ancient and modern: classical republicanism and the American Revolution* (Chapel Hill, 1992); *idem.*, 'Antiquity Surpassed: The Repudiation of Classical republicanism' in David Wootton ed., *Republicanism, Liberty, and Commercial Society 1649-1776* (Stanford, 1994), pp.233-269, esp., pp.256-260; *idem.*, 'Situating Machiavelli' in James Hankins ed., *Renaissance Civic Humanism: Reappraisals and Reflections* (Cambridge, 2000), pp.270-308; Alan Cromatie, 'Harringtonian virtue: Harrington, Machiavelli, and the method of the moment', *Historical Journal*, 41(1998), 987-1009.

Ⅱ－c）統治機構論と徳論

内乱の終結と再発の防止という目的のために、統治機構か徳のいずれをハリントンが重視したのかという問いに簡潔に答えるならば、彼は前者を重視していた。しかし、そのことは、後者を重視していなかったということを意味しない。換言すれば、ハリントンの思想においては、徳を涵養するものとして統治機構が重視されている。この点からすると、ハリントンが重視してことを**より**正確に表現するならば、それは、統治機構と徳の**連関**であった。つまり、ハリントンは、党派的な利益に惑わされず共通善を目指そうとする人間を市民として定式化すると同時に、市民再生産の仕組みとしての統治機構論を主題としたのである。

そして、ハリントンが、徳の涵養を重視しながらも統治機構論を中心に自説を展開したのは、抽象的には、（市民的な徳ではなく）啓示による徳を強調し、具体的には、啓示による徳を持つもの＝聖徒だけが内乱の終結と平和の回復を達成しうるとする同時代の言説に応答するためであった[15]。つまり、ハリントンは、市民としての活動を通して市民的な徳を涵養することを目指し、広範な市民足りうる人々による統治機構＝市民的な徳を涵養する場の再建を通して内乱の終結と平和の回復を達成しようと主張していた。

以上のような市民的徳と統治機構論との関係や、その平和の回復との関係の認識は、ハリントンによって次のように描かれている。

「よい統治機構が悪しき人間を良きものとするのに対して、悪い統治機構はよき人間を悪きものに変容させる」(205)。そして前者においては、個々の市民の徳＝卓越性の開花、つまり、「比較考量に基づく提案」の能力に優れたもの（＝元老院議員）と、「決議」の能力に秀でたもの（＝民会の構成員）とが、自然に明らかになってゆく（172-173）[16]。

では、ハリントンの言う、よい統治機構とはどんなものなのか。それは、正しく構成されたもの a commonwealth rightly ordered であり、その内部機構上の「相互矛盾 contradiction や、あるいは、不平等 inequality」が存在しない（321）。さらに、ハリントンによれば、「もしも統治機構が相互矛盾的なものであれば、そのような統治機構は自己崩壊を避けることができない。そしてまた、もしも統治機構が不平等なものであれば、そのような統治機構は内部闘争や破滅的な内部不和に悩まされるであろう」（*ibid.*）。したがって相互矛盾や不平等が存在しない統治機構は、解体に向かう自然的傾向を全く持たない、つまり、「不死、もしくは、永続的」なのである（*ibid.*）。

---

15 キリスト教的徳と市民的な徳との対抗という図式は、共和主義思想の研究史上、しばしばもちいられるが、その対抗関係は、あくまでも現実から理論的に抽出しうるということであって、それぞれを目指しているとされる個々の政論家が自覚的にそのようなラベルを自らに貼っていたということではない。現実的には、個々の政論家の思想の中には、両者の側面が並存するのが普通である。両者の対抗関係を強調するクェンティン・スキナーでさえ、ギリシアの四原徳とキリスト教的な徳とが、重なり合うことを否定しているわけではない。

16 この議論は、ハリントンの natural aristocracy 論につながる。

以上のように、ハリントンにとっては、よき統治機構が、市民的徳の涵養にとっても内乱の防止にとっても不可欠なのである。だから、ハリントンは次のように言明する。「『わたしたちによき人々をお与えください、かれらが良き法を作るでしょう』という考え方は、デマゴーグの原理なのであって、…極度の過ちに陥っています。しかし、『わたしたちによき制度をお与えください、それらがよき人々を作るでしょう』という考え方は、立法者の[採用すべき]原理なのであって、…もっとも確実で誤りのない[考え方]である」(205)。

さらにハリントンは、より具体的かつ積極的に市民的な徳を涵養する制度として、よい統治機構には、「統治の形成術 the plastic art of government」としての各種の公教育制度が必要だと主張する。彼によれば、仮に市民の子弟教育が全くその親にゆだねられているような状態では、よき市民は形成されない。そして、よき市民こそがよき統治機構の構成要素 material であるので、よき市民が形成されないような統治機構は常に危機に晒されていることになる(299)。またよい統治機構であれば、その統治機構が本来持っている解体に向かおうとする傾向に拍車をかけるような罪 crime に市民がかかわることもありえない(320)。以上の観点から、ハリントンは、よき統治機構の形成・維持には、公教育制度が重要性を持つと主張するのである[17]。

また、ハリントンによれば、市民的な徳とは、他国の統治機構や政治のあり方(神が直接政治をつかさどった時代のそれも含む)などを十分に見聞しその利点や欠陥を比較考量したうえで、よりよい政治的選択をおこなう能力を意味している。そして、そのような市民的徳は、統治機構の公教育システムや聖書研究によって養成されるものである。したがって、ハリントンの議論は、市民的な徳の獲得・養成を、個人的な努力に求めるといった意味での、公共哲学を説くものでもなければ、有徳な市民たれという議論でもない。また反対に、共和主義的な統治機構を設立しさえすれば市民の資質については考察しなくてもよいという議論でもない。むしろ、有徳な市民の形成を可能とするような統治機構上の制度的配慮の必要性、あるいは市民的な徳と統治機構論との連関にハリントン自身は着目しているのである[18]。

Ⅲ　コモンウェルス設立の諸問題

前節で見たように、ハリントンの議論において、内乱を防止し市民的徳を涵養するために統治機構が決定的な意味を持つことを確認した。そして、同時代の共和主義者と比較する

---

17 具体的な公教育制度は、主として、義務教育期間(9-15歳)、徒弟奉公、大学、法学院のいずれかでの教育期間(15-18歳)、そして軍事訓練と投票訓練(18-30歳)からなり、これ以外に必要な教育経験として、他国の異なる習慣や文化を見聞する旅行の効用などが指摘されている。そして、この海外旅行の後に、訪問国の統治形態などに関する報告書の提出が求められる。つまり他国の統治機構や文化との比較という視点が市民としての資質として重要であるというハリントンの認識に基づいている(299-304)。

18 18世紀後半の事例を用いているものの、この点に関して参照すべきは、犬塚元「ヒュームと共和主義—『オシアナ共和国』の受容と修正から—」『東京大学社会科学研究所　Discussion Paper Series J-123』(2003年3月)。

と、その設立時の諸問題が集中的に議論されているのが、ハリントンの共和主義思想の特徴だといえる。以下では、コモンウェルス設立の諸問題として、立法者論、最初の国制モデルの重要性の順にハリントンの議論を見ていきたい。

Ⅲ－a）立法者論

「誰が理想的な統治機構を設立するのか」という問いに対するひとつの回答が、他の統治機構の特徴や問題点などに関する超人的な知識を持ちそれらを踏まえて偉業を成し遂げることが可能な立法者 legislator or lawmaker を中心に置く議論である[19]。それは、統治機構の設計・設立の困難を克服した個人の力量を讃える議論であると同時に、無制限の権力行使を為政者に認める議論になる危険性をも持っている。

上記のような両義的な性格を持つ立法者論の理論内容を厳密に理解することによって、それを、自らの（共和政的）統治機構の設立論に利用しつつ、現実批判にも転用したのがハリントンであった[20]。ハリントンが明確化しようとしたことは、以下のふたつであった。第一に、立法者は統治機構の設計・設立に当たってのみ超人的な能力と権限との行使が可能であって、その役目が終われば、その任を解かれ政治の舞台から退場しなければならないという立法者論が内在する理論的な帰結であった。第二に、統治機構には設計するという始まり＝人為的で完全な制度設計が不可欠であることであった（207）。

ハリントンは以下のように続ける。「コモンウェルスが最も優れている点は、第一に、立法者が単一であること、そして第二に、その統治機構は一挙に完成されること」にある。なぜなら、コモンウェルスの設計者たる立法者が複数いる場合は、それぞれが異なる設計理念を持つことによって制度上の内部矛盾を抱え込むことになる。また、完成に向けての漸進的な改良をコモンウェルスの制度に加えた場合もまた、制度上の齟齬をきたし、コモンウェルスは自己崩壊に陥る。したがって、ハリントンによれば、コモンウェルスの設計者は単一である必要があり、そして、完全な設計図を基に一気に設立する必要がある（207）。

そして、重要なことは、立法者の権限は、以下の点で制約を受けるとハリントンが強調している点である。ハリントンによれば、立法者は、個人的な利益よりも公的な利益を、個人的な繁栄よりも共同体全体の繁栄のために、そして**その全能なる権力を、「正しく設計されたコモンウェルスの設立」のためにだけに**行使するような人物でなければならない（207）。したがって、この立法行為を終えた立法者は、コモンウェルスが自動機械のよう

---

19 神やモーセを立法者とするハリントンの議論の概略については、拙稿「ジェームス・ハリントンの『世俗性』と『権威への自由』」第 II 節で分析した。

20 Cf., Pocock, 'Historical Introduction', in his ed., *Political Works of Harrington*, pp.106&114; Z.S. Fink, *The Classical republicans*, pp.66-68. 本稿で重視したような僭主と役目の終わった立法者との区別に注意を払わずにクロムウェルへの批判の側面だけを強調するのは、John Toland, 'The life of James Harrington', in his ed., *The Oceana and Other Works of James Harrington* (2nd reprint of the edition 1771: Darmstadt, Germany, 1980), pp.7-36. 当然ながら、トーランドの解釈では、17 世紀中庸に実際に存在した共和主義者内部での諸論争を十分に説明することは難しい。

また、立法者の暴力性に対してハリントンが無頓着であったとする本稿とは異なる解釈は、ハンナ・アーレント『革命について』（筑摩書房、1995 年）329-340 ページ。

に順調に円環運動 the rapture of motion をしているのを見ながら、コモンウェルスの設立者（運営者ではないことに注意）としての名誉を与えられて生涯を終える（342&358）。

では次に、このようなハリントンの立法者論が、いかなる意味で現実批判であったのかが問題になる。簡潔に言うならば、ハリントンの時代の独裁的権力者であるクロムウェルとその政治運営に対する批判が、彼を僭主 tyranny として描く言説を用いておこなわれていたのに対して、対照的にハリントンは、クロムウェルの立法者としての功績を認める形式をとりながらも、役目の終わった立法者としてクロムウェルの引退の必要性を説くことに主眼を置いていた。

また、このようなクロムウェルに対する両義的な取り扱いは、ハリントンだけでなく、その同時代の共和主義者にも特有のものであり[21]、そして、彼らのクロムウェル批判の多様性は、クロムウェル政治のどの点を問題とするのか、そして理想とする共和政とはなにかという共和主義陣営内での路線対立—ランプ議会と国務院からなる共和国体制の維持か、あるいはクロムウェル護国卿体制の継続の容認か—が濃厚であった[22]。

以上のように、ハリントンのクロムウェル批判は、共和主義的な立法者論の両義的な特質を最大限利用した点で、特異のものであった。

Ⅲ－b）最初の国制モデルの重要性

ハリントンによれば、このような立法者によって、統治機構は一気に作り上げるべきなのである。なぜかといえば、ハリントンは、党派の形成による内乱と統治機構の崩壊の原因を、統治機構内部の制度の相互矛盾に見ているからであった（321）。したがって、制度的齟齬と背反がない完全な国制モデルを慎重に設計する必要があるとハリントンは強調するのである[23]。

以上のことを、ハリントンはローマを例に説明する。「きちんと生まれてきたコモンウェルスが歪んでしまった例を示されたこともなければ、歪んで生まれてきたコモンウェルスがきちんとした例を示されたこともない。ローマ[が崩壊した原因]は、歪んでいたからであり、もしくは巨大すぎた prodigious からなのです。」（276）

この節では、ハリントンの議論における、コモンウェルス設立に関する諸問題を考察し

---

[21] Cf., David Norbrook, *Writing the English Republic: poetry, rhetoric, and politics 1627-1660* (Cambridge, 1999), ch.8; John M. Wallace, *Destiny his choice: The Loyalism of Andrew Marvell* (Cambridge, 1968); Blair Worden, 'English republicanism' in J.H. Burns with Mark Goldie ed., *The Cambridge history of political thought 1450-1700* (Cambridge, 1991), pp.443-475.

[22] Cf., John H.F. Hughes, 'The commonwealthmen divided: Edmund Ludlowe, Sir Henry Vane, and the good old cause 1653-1659', *Seventeenth-Century*, 5(1990), 55-70; A. H. Woolrych, 'The Good old Cause and the Fall of the Protectorate', *Cambridge Historical Journal*, 13(1957), 133-161; 今井宏『イギリス革命の政治過程』（未来社、1984年）第II部; 同「イングランド革命と国家の変容」; Roy Edward Sherwood, *Oliver Cromwell: king in all but name 1653-1658* (Sutton, 1997).

[23] ハリントンの同時代の共和主義者の中で、最初に完全な統治機構を設計することよりも、むしろその改良していくことの重要性を説くのは、Algernon Sidney である（Cf., *Discourses concerning government* (Thomas G. West edition: Indianapolis, 1996), pp.150, 459, 462, &527）。

た。その議論においては、内乱と統治機構の不安定の二要因である制度内部の相互矛盾に焦点が当てられて、最初の国制モデルもそのような機構上の齟齬を含まないものを一気に設立する必要が強調されていた。

Ⅳ　コモンウェルス設計の諸問題

本節では、党派の形成と統治機構の不安定を招来する原因、つまり、不平等を除去するためにハリントンがどのような点に配慮しながら制度設計をおこなう必要があると考えていたのかを考察したい。

後の議論のためにあらかじめ整理しておくと、ハリントンがコモンウェルスの設計に当たって重要だと考えた視点は以下の四つである。具体的には、第一に、設計指針は「古代の深慮」と呼ばれる古典古代の政治と政体から学び取ること、第二に混合政体であること、第三に、拡張発展型のコモンウェルスであること、そして第四に、「平等なコモンウェルス」であること、である。

Ⅳ—a）コモンウェルス設計の一般的指針論

ハリントンによれば、コモンウェルスを正しく設計する役目を担う立法者は、同時代に存在するあらゆる種類の政治制度や政治的慣行などについて幅広い知識を有し、それらの中から最も優れたもので自国の状態にあったものを選び出す必要がある[24]。こういった意味で、立法者は旅行者でなければならない（310）。同時に、聖書や歴史書に著された過去に存在した政治制度や政治的慣行についての知識を有し、そこからも最適なものを選び出す必要がある。この点では、立法者は歴史家でもなければならない（310）[25]。

ハリントンによれば、とりわけ重要なのは、かつて存在した政治制度と政治的営みとの対話である。そこで、ハリントンは、コモンウェルス設計の一般的指針を得るための前提として、「古代の深慮 ancient prudence」と「近代の深慮」との対比という彼自身の歴史認識を披瀝し、併せて前者から学ぶべきだと主張する。

その歴史認識によれば、前者が支配的な時代では、「統治とは、それにより人間の市民生活 civil society of men が共通の権利や利益の基礎のもとに構成され、維持される技術」であると理解され、これを「法 law の支配する国」と呼ぶ（161）。具体的には、神の啓示に示唆を受けたイスラエル共和国の国制から、ローマの共和政の自由までを指す。

これに対して、近代の深慮が支配的な時代では、「統治とは、それによって、特定の個人または少数の人間が都市ないし国家 nation を従属させ、自分たちの私的な利害によって、

---

24 Cf., 福田有広「歴史の中のユートピア—マシュウ・レンのハリントン批判について—」佐々木毅編『自由と自由主義』（東京大学出版会、1997 年）97-122 ページ。

25 厳密に言えば、ハリントンは、旅行者であり歴史家であることを、立法者に限らず、政論家・政治家など、政治にかかわる人々に対しても求めている。いずれにしても、政治にかかわる人間には、歴史的・同時代的比較の視点を求めている。

それを支配する技術」であると理解される。したがって、「もろもろの法 law は、一人の人間や少数の門閥にしたがって作られるから、こうした統治は、人の支配する統治であって、法の支配する統治とは言えない。」(161)

ハリントンによれば、古代の深慮から近代のそれへの移行は、シーザーの権力統治（帝政ローマ）によって始まり、現在に至っている。ところが（ハリントンの）同時代の国家の中で、唯一ヴェネチアだけが、古代の深慮に絶えず目を注いでいたので、近代における古代の深慮に学んだ国家として例外であった[26]。

つまり、ハリントンにおいては、古代の深慮が「あるべき姿 *de jure*」として捉えられ、それからの堕落・腐敗として近代の深慮が「事実 *de facto*」として捉えられている（161)。そしてハリントンは、マキャヴェッリを媒介にして、古代の深慮に基づいた統治の秩序論として、理想の共和国案としてのオシアナ共和国の統治機構を示そうとするのである。

Ⅳ－b）混合政体としてのコモンウェルス

ハリントンは、古代の深慮に基づいた理想の統治機構論を展開するに際して、まず、統治機構が安定性を具備するための客観的条件を分析し、その後、その条件に合致したものとして、コモンウェルスの混合政体としての側面を明らかにしている。

ハリントンによれば、統治形態を決定する要因は、「統治の原理 principles of government」であり、それは次の二つの要素からなる。「内的な、つまり精神 mind に属する善」と、「外的な、運命 fortune に由来する善」である。「精神の善は、智恵、分別、有期などの先天的ないし後天的な徳であり、運命の善とは富である。」(163) そして、権威 authority と権力・支配力 power とが、それぞれに対応するものとして捉えられている（163)。

そして、この二つの原理のうちで、どちらが根本的に統治形態を規定するのかという問いに対してハリントンは、運命の善、すなわち権力を挙げる。なぜなら、権威よりも権力のほうが、人間の生存に不可欠な「パンを与えること」に、より関係があるからである。ハリントンによれば、その理由は、「人々は、精神の善のように好き嫌いの次元ではなく、富に対しては、必然的に、必死ですがりつくものだからである。だからパンに飢えれば飢えるほど、人は自分に食べ物をくれるものの僕婢 servant となるのであり、もし一人の人間が全国民に食べ物を与えるときには、かれらは彼の支配権 empire の下におかれること

---

26 ハリントンの思想におけるヴェニスからの影響は、Toland, 'life of Harrington', p.xiii; H.F. Russell-Smith, *Harrington and his Oceana: a study of a 17th century utopia and its influence in America* (Cambridge, 1914), pp.5& 30; Zera S. Fink, *The classical republicans: an essay in the recovery of a pattern of thought in seventeenth-century England* (2nd ed.: Evanston, 1962), ch.3; Eco O. Haitsma Mulier, *The Myth of Venice and Dutch republican thought in the seventeenth century* (Assen, the Netherlands: 1980), ch.2 などが指摘している。

但し、ハリントンは、同時に、学ぶべき対象としてのヴェニスの問題点を、その統治機構の寡頭的性格—それは、「拡張発展のコモンウェルス」か否か、「平等なコモンウェルス」か否か、という基準によって分別される—に見出している（Cf., 277)。この点は後の議論において重要な観点である。

になる。」(163)

以上のように述べて、ハリントンは、運命の善＝権力（したがって、変わりやすい運命を捉えた上で、固定する必要が出てくる。これが後に論ずる土地均分相続法の必要性である。）が統治形態に及ぼす影響について、そして混合政体の優位性について説明する。まずハリントンはマキャヴェッリに倣って次の様に言う。「統治には、三種類、すなわち、一人の人間による統治、上層階層 better sort による統治、全ての人々whole people による統治とがあり、…単独支配 monarchy、少数支配 aristocracy、多数支配 democracy と呼ばれる。」(163) そして、これらはそれぞれ理性によって統治されるべきなのであるが、もしも情念 passion によって統治されるならば、それらは堕落した統治 corruption of government となる。しかしこれは統治の運用上の違いであって、統治形態の違いではない。それぞれの統治形態が堕落した状態を、僭主的支配 tyranny、寡頭的支配 oligarchy、そして無政府（政）anarchy とハリントンは定義する。しかし、それぞれの統治が理性によって統治されている状態にあったとしても不都合が多いことを知った立法者たちは、「**これらを混合した統治形態を考案してこれを唯一最良のものとした**」とハリントンは言う（162、強調は引用者）。

これまでの考察から、次のことが明らかになった。まず、ハリントンの理想的な統治機構とは混合政体であること、そして、そのことは、単独支配、少数支配、多数支配の各単純政体への牽制の論理でもあった。つまり、ハリントンの議論は、単独支配の現実態である君主政批判だけでなく、少数支配の現実態である封建貴族政批判でもあり、多数支配の現実態である衆愚的民主政批判でもある。

次に、ハリントンは、上記の支配体制＝政体がどのように決定されるのかについて分析を進める。彼によれば、国内に対する権力は、物件的所有―不動産および動産所有―に基礎を置き、この支配的な所有者が誰なのかによって国家の性質、つまり政体が決定される。このように説明した後に、ハリントンは、限定を付す。物件的所有には、動産と不動産とがある。オランダやジェノヴァのように商業によって維持されている都市の場合は、動産的所有・金銭的財産の均衡が土地所有の均衡と等しい意味を持つ。しかし、動産・金銭的財産は、不動産による所有に比べて、共同体の枠内に納まらないという転移性をよりもつ。つまりその転移性の故に、確固たる基礎を持った支配権を生み出す財産とはなり得ないし、また、容易な転移性を持つ商業に基盤を置く人々を基盤とするのでは、確固たる政体を築くことはできない[27]。そこでハリントンは、不動産つまり土地所有において優位を占めているものが誰なのかによって政体が決定されるべきだとする。

以上の説明は、ハリントンによって具体化される。それによれば、絶対王政 absolute monarchy は、全領土を一人の人間が所有する場合、または国民の所有地を上回る割合で所有する場合に成立する。混合王政 mixed monarchy は、少数者、すなわち聖俗の貴族階

---

27 したがってハリントンは、商業活動を無視しているのではなく、その転移性の容易さを政体を担う人々の属性とすることの危うさを問題としたのである。

層 nobility が、全ての土地を所有、又は一般の人々people とのそれを上回る割合で所有する場合に成立する。この状態をハリントンは、ゴシック・バランス the Gothic Balance とよぶ（164）[28]。そしてハリントンによれば、「全ての人々whole people が土地所有者であり、また少数者ないし貴族階層に属する者のうちで、誰も単独または共同で、一般の人々全体が所有する土地との均衡を失するほど広大な土地を領有することがないように土地が細分化されているならば、その国は、（暴力の介入がなければ）コモンウェルスである。」（164）

このようにハリントンは、土地所有の割合（土台）が政体（上部構造）に与える影響によって国家形態を捉える。そして土台に見合った政体が構成されなければ混乱が起き、その政体は短期間しか存続することができないという。この混乱には二種類あり、短期のそれは、堕落した政体（人の支配）がもたらされることであり、長期のそれは、均衡は成立しているものの、政体の不安定をもたらされることである。貴族階層と一般の人々とは、あるいは君主 prince と一般の人々とが、土地所有において拮抗している場合に、この長期の混乱がもたらされる。この無秩序は、お互いの土地所有を侵食し尽くすまで続くのである。この場合には、土地均分相続法 agrarian law による均衡割合の固定化は、悲惨を伴う[29]。他方、短期の混乱には、土地均分相続法による均衡割合の固定化は不可欠である。

以上の説明から、ハリントンが言うコモンウェルスの基礎的条件は次の様にまとめることができる。コモンウェルスとは、第一に、民主政（統治の主導権が一般の人々にあること）であること、第二に、一般の人々が土地所有において優位を占めていること、第三に、民主政を支える土地所有の均衡が固定されていること（土地均分相続法の制定）、第四に、暴力的支配でないことである。

また、混合統治形態に関する伝統的なイングランドの言説との関係では、ハリントンの議論の特徴は、その慣習的含意である王権を中核とする混合政体、具体的には、混合王政や制限君主政とは距離を置くもの、つまり、混合政体に関する既存の言説の読み替えである点にある[30]。

これまでの議論から明らかになったことは、ハリントンのコモンウェルスが混合政体論として提示されていること、ハリントンのコモンウェルス概念は、土地所有において一般

---

[28] Cf., Samuel Klinger, *The Goths in England: a study in seventeenth and eighteenth century thought* (Cambridge: Mass, 1952); Glenn Burgess, The politics of the ancient constitution: an introduction to English political thought 1603-1642 (Pennsylvania, 1992), part 1; J.G.A. Pocock, *The Ancient constitution and the feudal law: a study of English historical thought in the seventeenth century, a reissue with a retrospect* (Cambridge, 1990), part 1 chs.IV-VI & part 2 chs.I&II.

[29] 一般の人々が土地所有において全領土の大部分を占めていること、そして統治の主導権を掌握していることだけが、「基礎的なコモンウェルス」の条件であった。したがって、Agrarian law も均分であることも、相続という形態で土地所有を規制する必要はない。したがって、ここでは、上記の均衡を保持し得る土地関係法規を指し示しているので、土地均分相続法と訳す。

[30] Pocock, 'Historical Introduction', pp.17-25; Arihiro Fukuda, *Sovereignty and the sword: Harrington, Hobbes and Mixed Government in the English Civil Wars* (Oxford, 1997) , chs.2, 3, &6; Wilfried Nippel, 'Ancient and modern republicanism: "mixed constitution" and "ephors"', in Biancamaria Fontana ed., *The invention of the modern republic* (Cambridge, 1994), pp.6-26.

の人々がその大部分を所有している状態であることであった。

ところがハリントンは、以上で論じてきたコモンウェルスを、三種類に類型化している。第一は、「基礎的なコモンウェルス」、第二は、「拡張発展のコモンウェルス」、第三は、「平等なコモンウェルス」、の三段階である。第三は第二の、第二は第一の、それぞれ上位概念であるので、「平等なコモンウェルス」の成立条件は、「基礎的なコモンウェルス」、そして「拡張発展のコモンウェルス」のそれに、いくつかの附加条件を付与したものである。重要なのは、ハリントンの理想的なコモンウェルスは「平等なコモンウェルス」であって、「基礎的なコモンウェルス」や「拡張発展のコモンウェルス」の段階にとどまっていないということである[31]。

Ⅳ—c)「拡張発展のコモンウェルス」

ハリントンによれば、「基礎的なコモンウェルス」の成立条件に、いくつかの条件を付加したものが、「拡張発展のコモンウェルス」である。

では、「拡張発展のコモンウェルス」とは、「基礎的なコモンウェルス」に何を付け加える必要があるのであろうか[32]。この問いに答えるためには、この「拡張発展のコモンウェルス」という概念が、ハリントンのマキャヴェッリ理解からもたらされていることを確認することから始める必要がある。ハリントンによれば、コモンウェルスには、「(これはマキャヴェッリの区分であるが) スパルタ Lacedaemon やヴェネチアのように現状維持を求めるものと、アテネやローマのように拡大を求めるものとの区分である。この場合、両者の違いは、前者が防衛に必要である以上の市民を持とうとしないのに対して、後者が拡大するに十分な数の市民を持とうとする点以外にないと私は考える。」(180. なお円括弧内の言葉は、ハリントン自身の挿入である。)　つまり、「近代の深慮」が支配的な時代において、「古代の深慮」に基づく唯一の例外としたヴェネチアに対するハリントンの部分的な留保が、「基礎的なコモンウェルス」と「拡張発展のコモンウェルス」を分別する条件なのである。

ハリントンによれば、ヴェネチアは、「土地が狭く、また適切な軍隊 arms を欠いていたので、現状維持のコモンウェルス」として把握され、他方、ハリントンが目指す理想共和国であるオシアナは、「拡張発展のコモンウェルス」とされる (159-160)。オシアナは、「オランダやジェノヴァのように、ほとんどまったく土地を持たず、もっぱら商業によって維持されているような都市」とは違うのである (165、強調は引用者)。

ではこの「適切な軍隊」を欠くとなぜ「現状維持のコモンウェルス」となるのであろうか。まず、理解の鍵は、前段で考察した土地所有=権力論の枠組みの中で論じているとい

---

31 ただし、ハリントン自身は、「基礎的なコモンウェルス」という言葉は使っていない。しかし、本稿では、土地所有＝権力論だけによって（したがって平等か否かは問題とされない）正当化されるコモンウェルスを、「基礎的なコモンウェルス」と呼ぶ。

32　なお、Worden によれば、イングランドの十七世紀共和主義者の何人かは、ハリントンと同様な、「拡張発展のコモンウェルス」という視点を共有していた (Worden, 'English republicanism', pp.466-47)。

うことである。ハリントンによれば、「軍隊は、政体がなんであれ、また政体がどのように変わろうと、財産所有における優越ということと切り離せない」のである（167）。そして、ハリントンは、ホッブズの主権論の中の「公共の剣」という表現に注目し、ホッブズの次の言葉を引用する。「如何なる君主も、その権力を、信約により、つまり条件付きで受け取るという見解は、次の様な分かりやすい真理に対する理解を欠くところから生じてくる。すなわち、信約は言葉であり囁きであるに過ぎないから、それが公共の剣から得るもののほかには、どんな人をも義務づけ抑制し強制し、あるいは保護する力を持たない。」[33]

ホッブズからの引用に続いて、ハリントンは次の様に自らの見解を述べる。ホッブズは、「法は剣がなければ単なる紙切れに過ぎないといっているのだから、この剣も、それを持つ手がなければ、単なる冷たい鉄片でしかないということに思い当たるべきであった。この剣を持つ手とは、一国の軍隊である。…だが、軍隊は大きな胃袋を持った野獣であって、食料が与えられなければならない。それゆえ、この問題は、結局、人がどれほどの牧草地を持っているかということに帰着し、さらにまた、どれほどの牧草地をもっているかは所有の均衡の問題に帰着する。」（165）[34] つまりハリントンは、ホッブズの言う「公共の剣」とは、自らの政治学でいうところの、「権威」に相当すると考え、「この剣を持つ手」は、「権力」に相当すると解釈したのであった。

したがって、ハリントンの言う「適切な軍隊」とは、土地所有の均衡が一般の人々にあることの別の表現であることが明らであり、常備軍の主張ではない。それはつぎの問いにかかわる。なぜ、土地所有のバランスの問題を、軍事力の面で把握しなければならないのであろうか。ハリントンによれば、「土地の所有者が武器を持つときには、かれはそれを自分自身の防衛に用いることになり、したがって、オシアナの人々は、土地所有に比例して自由であることになる。」（158） つまり、土地所有=権力論では、経済的依存関係のみを問題としたが、その依存関係は、ゴシック・バランス（＝封建制）の下においては、軍事的従属でもあった。経済的自律＝自由と軍事的なそれとは密接な連関を持つものとしてハリントンによって把握されているのである。ハリントンによれば、土地所有者は、自ら武装する土地所有者でなければならないのである。

「わたしたちが忘れてはならないことは、ハリントンは、マキャヴェッリ主義者であったということであり、彼の思想の立脚点は、＜共和国 republic において兵士は市民でなければならないし、市民は兵士でなければならない。もし兵士が報酬のために一私人に従属するならば、共和国は存続し得ない＞というマキャヴェッリの認識であった。この認識に、ハリントンの歴史研究は、＜兵士は通常その土地に住む、もしもその所領が一人のあるいは二・三の貴族の所有ならば、その兵士はその貴族の借地人 tenant であり、その封建的義務（tenure）によってその貴族のために闘うことを求められる＞という所見を付け加えた。つまり、土地が自由土地保有者 freeholders の間で分配されるときにおいてのみ、兵士は

---

33 Thomas Hobbes, *Leviathan* (Richard Tuck edition: Cambridge, 1992), p.123.

34 ホッブズとハリントンの政治学の対比に関する詳細な分析は、Fukuda, *Sovereignty and the sword.*

市民（あるいは自由人）に、そして市民は兵士になることができる」のである[35]。

また、ハリントンによれば、「拡張発展のコモンウェルス」は、属州との適切な関係に関する議論でもある[36]。コモンウェルス成立において重要な位置を占める運命の善＝権力が、一国内の政治秩序に与える影響力については既に論じたが、それは、属州 province と本国との関係に対しても多大な影響を持っている（163）[37]。

では、属州と本国の望ましい権力関係はどのようなものなのか。これについてハリントンは次の様に説明する。コモンウェルスとは本国と属州を包含する概念でもあるが、それは、本国と属州が対等の関係に立ちそれぞれが同様の原理に基づいて政体を構築するような同盟 league（平等な、不平等な）とは区別されなければならない[38]。国内の統治において、土地所有における多数派がその統治を担うことは既に触れた。ところが属州における統治においては、国内のそれとは異ならなければならない。つまり、属州の土地所有の均衡を担っている人々を属州の統治に参画させてはならない。もしも彼らに参画を許すと、属州は「国民的 national」＝自己充足的なものになり、本国から独立してしまうからである。本国は属州に対して優越性を維持しなければならないのである（167-169）。以上がハリントンの説明である。

Ⅳ－d）「平等なコモンウェルス」

これまでの、「基礎的なコモンウェルス」や「拡張発展のコモンウェルス」の条件は、土地所有＝権力論から導出されるものであった。ところが、「平等なコモンウェルス」の成立条件は、統治形態決定に重要なふたつの「統治の原理」のうちのもう一方である「権威」の働きが重要なのである。

ハリントンによれば、「権威」が統治形態に備わるためには、土地均分相続法、官職輪番制、二院制などによって確保される平等性が不可欠であり、そのいずれかが欠けても「平等なコモンウェルス」は成立しない。「平等なコモンウェルスとは、…平等な土地均分相続法を土台として確立される政体で、上部構造としての三つの秩序、すなわち討議および提案を行う元老院、議決を行う庶民院 the people、投票札による一般選挙を通じて平等な官職輪番制にしたがって執行を担う行政部を兼ね備えた政体」なのである（181）。

そして、「平等な土地均分相続法とは、少数者ないし貴族階層に属する一人ないし数人の

---

35 Pocock, *The Ancient constitution*, p.129. この問題に関して注意を促したいのは、オシアナにおける軍隊とは、市民軍 militia だということである。つまり、治者であり被治者であるオシアナの市民にとって、兵士たることは土地所有と並んで、重要な用件の一つであるのである。

36 ハリントンの議論に限られているわけではないが、属州と本国との関係論が織り成すブリテン思想史上の流れについては、David Armitage, *The Ideological Origins of the British Empire* (Cambridge, 2000), ch5; 岩井淳「『ブリテン帝国』の成立—16-17 世紀の帝国概念と古代ローマ」『歴史学研究』776 号（2003 年）19-30 ページ。

37 『オシアナ』において、属州として具体的に言及されているのは、Marpesia（Scotland）と Panopea（Ireland）である。

38 より詳細なハリントンの議論によれば、①アテネ・スパルタ型（くびき型）、②スイス・オランダ型（平等なリーグ型）、③ローマ型（不平等なリーグ型）がある（323-325）。

ものが、その土地所有によって民衆全体よりも強力な勢力を持つに至ることのないように土地を配分することによって、土地所有の均衡を確立し維持するような永久法である。」(181)

ここで注意が必要なのは、ハリントンが「土地の配分」として具体的に念頭においているのは、相続による配分である。ハリントンによれば、「現在及び将来において年収 2000 ポンド以上の土地財産を持ち、かつ、複数の子息をもつものは、その土地を、一人当たり年 2000 ポンド以上になる場合は、子息たちの間で等分に分配するものとする。」(231) また、年収 2000 ポンド以下になる場合は、長子により分配した上で、残りの土地財産を残りの子息たちの間で等分に分配する (231)。そして、現在のところ年収 2000 ポンド以下の土地財産しか所有していないものも、新たな土地財産の受領、取得、購入することによってこの基準を超えることはできない (231) [39]。以上のように、ハリントンが土地均分相続法において主張したのは、市民の平均化であり、このことが、政治的・経済的・軍事的自由を各市民が享受する「平等なコモンウェルス」の要件のひとつである。

次に、平等な官職輪番制についてである。ハリントンによれば、それは「統治における平等な交代であり、すなわち、平等な休職期間を置いて、官職に就く期間を適当に制限し、これにより全員を一部ずつ政治に参画させ、民衆の自由選挙によって順次交代する制度である。」(181) 選挙の投票は、投票札によって行われる必要がある。そして、官職輪番の範囲は、行政部と立法部のすべてを対象とするべきだとハリントンは強調する。つまり官職輪番制は、政治経験の平準化と市民の対等性を前提とした、治者としての経験と被治者としてのそれとの双方を市民に得させる工夫であった。

さらにハリントンは、立法部内部の平等性の確保を主張する。これが元老院と民会からなる二院制が「平等なコモンウェルス」に不可欠であるという彼の議論の出発点である。そしてまたこの二院制構想自体は、同時代の一大論点であった一院制のランプ議会に対する彼なりの批判でもあった。

ハリントンが二院制を必要とするのは、「古代の深慮」に基づいた統治、つまり、共通の権利や利益の基礎のもとに統治が公正・維持されている状態の再現のためである。そしてこのような状態を達成しているコモンウェルスを「法の支配する国」とハリントンは呼ぶ (161)。法の支配とは、理性に基づく行為は徳となり魂を罪の束縛から解放するという人間の意思決定論からハリントンによって類推されている。つまり、理性に基づいた統治が、法の支配であり、このことはコモンウェルスの自由の必須条件なのである (161)。

そして、ハリントンは、理性とは何かを敷衍する。「理性とは、結局、利害関心 interest

---

[39] ハリントンは、これ以外にも、女子相続人しかいない場合、婚姻による持参金としての財産分与などにも言及している (231)。

また、オシアナの属州であるマルペシア (スコットランド) については、この年収基準は 500 ポンドが上限とされている。これに対して、パノピア (アイルランド) については、オシアナと同様の 2000 ポンドが基準とされつつも、この基準以上の土地財産を持っている場合は、「それを違法所持とし、過剰分は国家のように供するために没収される」としている (231)。

にほかならないとすれば、様々な利害が存在し、従ってまた、様々な理性が存在することになる。」(171)　以上のように主張をしたあとで、ハリントンは、「人類 mankind の、あるいは全体 whole の利害であるような理性がある」という（171)。しかし人間は、全体の利益という正しいものよりも、自分自身のそれを優先させることがある。この問題に対して、ハリントンは、「各個人が、密かに欲するものが手近にあるにもかかわらず、あらゆる場合に共通の権利や利益を優先させるであろう様な、否、優先させるに違いないような秩序が、どんな場合でも同じように確実かつ容易に確立できるのだということは実は少女たちでさえ知っている」という（172)。

ここで二人の少女がケーキを分けることを考える。公平な分配は、切ること（利益）と選ぶこと（理性）を役割分担するだけで確保される。一方が不平等に切ったならば、他方は大きいほうを選ぶことになるので、公平に切ることになる。つまり、この役割分担にさえ合意すれば良いのである。この分担は、神が、「彼らを、生まれつき分ける権利を有するものと、選ぶ権利を有するものとの二つの部類に永遠に分けたもうた」ことに由来するのである（172)。

以上のことは、コモンウェルスにおいても同様である。賢明なものが自ずと頭角を現わし、世襲や財産によってではなく、彼自身の優れた才能によって元老院の構成員として選ばれる。かれは人民の命令者ではなく、相談相手であって、提案、審議、鑑定、比較考量をその職務とする。これが、「ケーキを切る」役目である。ところが、先に見たように、分割と選択とが同一人物によって行われるならば、平等を確保することは難しい。したがって、「選ぶ」機能を代表す組織が別に必要である。これはコモンウェルス全体の利益を代表するものではなくてはならない。このようにして、知恵を代表する元老院と、コモンウェルスの利益を代表する民会とが、不可欠な統治の両輪として認識されるのである。以上のような二院制によって法が作られるが、その執行に当たる第三の機関である行政府が必要になる。つまり、審議する元老院が少数支配（貴族政）の、議決する民会が多数支配（民主政）の、行政府が単独支配（君主政）の、各政体の機能上の特徴をそれぞれ分有することになるのである。

つまりハリントンによれば、議論をとおしての個別利益の調和と市民間の平等性・対等性の確保をもたらすような各種の統治機構を備えていることが、「平等なコモンウェルス」の条件なのである。そして、重要なことは、ハリントンが理想共和国として描いたオシアナは、「平等なコモンウェルス」であり、土地所有=権力論から導き出される「基礎的なコモンウェルス」や「拡張発展のコモンウェルス」の成立条件を前提としつつも、それらの条件だけでは成立しないのである。

V．おわりに—共和主義思想研究の新たな可能性のために—

本稿は、ジェームス・ハリントンの思想を理解する上で重要な、その「平等なコモンウェ

ルス」の主張を明確に把握することを目指してきた。ハリントンは、歴史上の共和国を、安定性と永続性の観点から分析し、それを踏まえて、コモンウェルス概念を、土地所有から規定される「基礎的なコモンウェルス」、軍事面から規定される「拡張発展のコモンウェルス」、そして、土地均分相続法、官職輪番制、そして二院制などの政治機構を備える「平等なコモンウェルス」という三つの範疇に分類した。そしてこれらの特徴のすべてを兼ね備えたものとして、オシアナを、この「平等なコモンウェルス」として世に問うのであった。土地所有の問題のみに焦点を当ててハリントンをブルジョア革命のイデオローグとして解釈することも不可能ではない。しかし、その場合は、なぜそれだけのことを言うために、詳細な統治機構モデルを提示しなければならなかったのかについての説得ある説明が必要であろう。また、政治的平等性のみに焦点を当ててハリントンを民主主義者として解釈することも可能であろう。しかし、その場合も、なぜ土地所有の問題を統治機構論と関連付けたのかに対する解釈もあわせて提示する必要があるのではないか。

この二つの要素がハリントンの中でどのように関連付けられているのかの分析は、ハリントン自身の思想の評価だけではなく、ハリントンを経由する共和主義思想の流れ（あるいは逆に、ハリントンを経由しない共和主義思想の流れ）とはいかなる思想的営みなのか、そしてそれは現実の政治にどのような論点を提出するのかということにも、一定の示唆を与えるように思われる。

試みに、本稿での分析を元に、ハリントンを具体例に採る共和主義概念を敷衍すると以下のようになろう。共和主義とは、その理想状態（＝共通善の実現状態）を、通常指摘される共和政ローマだけではなく、古代イスラエル、スパルタ、ローマ、ヴェネチアに求めながら、共和国設立時の問題についての一定の考察や、その市民のあり方とその統治機構との**関連**に関する議論を含む思想的営みである。そして、統治機構論と市民的精神論のいずれを強調するかは、同一の時代であれ異なる時代であれ、それぞれの思想家が、その時代の最重要課題と見なすものに対応すると考えられる。このようなプリズム的性格を持つ共和主義の現代的意義とは、共通善とは何か、そしてその実現のために、統治機構論と精神論をどのように連関させるべきかを自らの課題として提示する点にあるのではないかと思われる。

＊本稿は、科学研究費補助金の報告書用に準備された。したがって、公刊にあたっては、研究分担者とのさらなる対話などによって、拙稿の不備を補うなどの推敲を重ねたいと思っている。

第２章　共和主義の諸相

―『カトーの手紙』と『愛国王の理念』の場合―

高濱俊幸

はじめに―共和主義と名誉革命期の政治思想―

サミュエル・ジョンソンの『英語辞典』（一七五六年版）によれば、「共和国」（Republick）とは「コモンウェルス」（Common-wealth）、すなわち「権力が一人以上の者に委ねられている状態」のことであった。また、「共和主義者」（Republican）とは「君主制以外の国家（commonwealth）を最善の政体と考える者」のことであった[1]。こうした理解が古くからあったことは、マキァヴェッリの『君主論』本文冒頭の「その昔から今にいたるまで、民衆を治めてきた国や領土の、そのすべては、共和国か、君主国かのいずれかである」という言葉を引くまでもない[2]。一般に「共和国」と「君主国」は対立概念であったと言える。さらに遡って、王の存在を認めないという共和主義の原型を、キケロに求めることもできよう。キケロは、カエサルとの関係においてかつての曖昧な態度を捨て去って後、カエサルを「王」（rex）と呼んで揶揄した[3]。そして、カエサル暗殺後に執筆した『義務論』において、カエサルを、「ローマ国民の王にしてあらゆる民族の君主となる欲望を抱き、それを成し遂げた男」、あるいは「それまで自由であって、これからも自由であるべき市民の国において王となること」を実行した人物として、その野望を断罪した[4]。

こうした共和主義理解は一八世紀前半イギリスの政治著述家に広く共有されていたものの、その擁護者を見いだすのが困難である。ジーラ・Ｓ・フィンクの指摘通り、この時期には共和主義の著しい退潮があった。フィンクは『古典的共和主義者』の最終章で次のように述べている。「積極的に唱導される統治改革案としての古典的共和主義は一六八三年にシドニーと共に断頭台の露となった。一六八九年にも共和制を求める者がいて、その時にかつての計画すべてが論じられたのは事実だが、共和主義勢力は弱体で無力であったし、

※次の文献については略号を用い、本文中に括弧で示した。
ＢＷ…Henry St. John, Lord Bolingbroke, *The Works of the Late Right Honorable Henry St. John, Lord Viscount Bolingbroke*, 5 vols, London, 1754. ＢＷに続くローマ数字は巻数を、その後の数字は頁数を表す。
ＣＬ…John Trenchard and Thomas Gordon, *Cato's Letters: or, Essays on Liberty, Civil and Religious, and Other Important Subjects*, 4 vols in 2, (ed.) Ronald Hamowy, Indianapolis, 1995. ＣＬに続く数字は論説の号数を表す。

[1] Samuel Johnson, *A Dictionary of the English Language*, 2 vols, London, 1756 (reprint, 1985).
[2] マキァヴェッリ、池田廉訳「君主論」、『マキァヴェッリ全集』第一巻、筑摩書房、一九九九年、六頁。
[3] クリスチャン・ハビヒト、長谷川博隆訳『政治家キケロ』岩波書店、一九九七年、第五章。
[4] 高橋宏幸訳「義務について」、『キケロー選集』第九巻所収、三二六頁。

偉大な家名に支えられていなかった」[5]。だが、こう述べながらもフィンクは、共和主義そのものが消滅してからも、混合政体論と結びついた共和主義的観念が一定の影響を持ち続けたと論じている[6]。このように、君主制を否認する狭義の共和主義とは別に、ポウコックの研究以来「シヴィック・ヒューマニズム」という名称で広く知られるようになった[7]、思想史の分析概念として、広義の共和主義を想定することが可能であろう。

狭義の共和主義について見れば、一八世紀前半のイングランドにおける急激な退潮には、一七世紀の内乱経験を持つ旧世代の退場という事態が伴っていた。かつて内乱期に活躍し名誉革命当時も健在であった、メイジャ・ジョン・ワイルドマン、ジョン・ハムデン、サミュエル・ジョンソンらも一六九〇年代半ばには相継いで没し、急速に世代交代が進んでいった[8]。とはいえ、世代の交代は直ちに思想の死滅を意味しない。一定の変容を遂げつつも、新たな環境の中で次世代に継承される可能性はある。旧世代の退場と時を同じくして起こった〈常備軍論争〉は、思想継承のきっかけとなりえた。この論争で常備軍反対の立場から論陣を張った著述家達に共和主義思想が流れ込んだことは、その一人アンドルー・フレッチャーに見ることができる。フレッチャーは、その著作集に附された「著者の人柄」の中で、「常に古今の共和国の賛美者であ」り、「疑いもなく、あらゆる君主政への敵対者であり、少なくとも、それらは大いに改善されるべきだと考えた」と紹介されている[9]。

しかしながら、フレッチャーは例外と見るべきであろう。むしろ、共和主義を危険思想と見るのが一般的な了解であった。例えば、常備軍論争とほぼ同時期に刊行された『デンマーク事情』（一六九三年）について、論敵のトマス・ロジャスは、著者ロバート・モウルズワスを共和主義という「悪魔的原理」の共鳴者と罵倒した[10]。だが、このように汚名を着せられたはずのモウルズワスも、進んで共和主義を否認した。すなわち、モナルコマキ文書の代表作『フランコガリア』の翻訳に附した序文の中で、「コモンウェルスマン」を「言葉の通常の意味で君主統治の憎悪者にあたる」と説明しながら、自分自身はこうし

---

[5] Zera S. Fink, *The Classical Republicans: An Essay in the Recovery of a Pattern of Thought in Seventeenth Century England*, Evanston, 1945, p. 170.

[6] *Ibid.*, pp. 175-190. 一八世紀イギリスにおける共和主義思想の実在に疑問を抱く研究もある。ジョナサン・デューク＝エヴァンスは、共和主義思想の「伝達者」としての〈モールズワス・コネクション〉の重要性を論じたキャロライン・ロビンスに対して、グループの多様性を強調して〈モールズワス＝トレンチャード＝トウランド・コネクション〉の存在を唱えながらも、彼らの政治見解が決して共和主義思想に共鳴するものでは無かったと主張する。Jonathan Duke=Evans, "The Political Theory and Practice of the English Comonwealthsmen 1695-1724," Oxford Ph. D. thesis, 1980, pp. 8-9, 15, 38-9, 45, 236-9, 277, 280.

[7] 田中秀夫「Ｊ・Ｇ・Ａ・ポーコック－政治言語のパラダイムの歴史」、小笠原弘親・飯島昇藏編『政治思想史の方法』早稲田大学出版部、一九九〇年所収を参照。

[8] Mark Goldie, "The Roots of True Whiggism 1688- 94," *History of Political Thought*, Vol. 1 (1980) pp. 195-236.

[9] *The Political Works of Andrew Fletcher, Esq.*, London, 1737, [pp. xxii].

[10] Thomas Rogers, *The Common-Wealths-Man unmasqu'd: or a Just Rebuke to the Author of the Account of Denmark*, London, 1694, pp.74-5.

た非難を受ける謂われがないと反論したのである[11]。そして、間もなく、イングランドに共和主義者は存在しないと言われるまでになった。そう言ったのは、一六九〇年代に一連の共和主義的文献の編集刊行に携わったジョン・トウランドであった。トウランドは『国家の解剖』において、「貴族制もしくは民主制の支持者という意味」での「コモンウェルスマン」はイングランドに一人としていない、と主張したのである[12]。これが正確な事実説明であったかはともかく、そう言い切っても差し支えないだけの現実はあったのであろう。

「共和制」という言葉には「王殺し」（regicide）の汚点が付きまとい、「秩序破壊」（levelling）の連想を伴った。一八世紀前半の著作から、いくつか例を挙げておこう。君主制こそ人類の創造以来神によって認められた唯一の政体と考える匿名論者は、一七〇五年刊のパンフレットにおいて、主にロック政治学を念頭に置きながら、「不注意にもしくは計画的にこれ程までに公然と押し進められた共和制的計略」に反対した[13]。またスウィフトは『イグザミナ』紙第二一号（一七一〇年）において、「これら共和主義政治の衒学はわれわれに際限なく災いをなしてきた」と断罪した[14]。あるいは、別の匿名論者は、反ウォルポウル系著述家のリトルトンを批判して、その著『イングランドのペルシア人からの手紙』が「あらゆる世襲の王権のみならず、あらゆる君主制それ自体を、さらには国王の名称と称号すらも消滅させ」、「わが君主制を全くの共和制に変えようとしている」と非難した[15]。これらの批判は、その内容の正確さはともかくとして、共和主義が当時どのように受け止められていたかを十分に明らかにしている。

反君主制論者という意味での共和主義者はイングランドに存在しないと主張したトウランドであったが、先に挙げた『国家の解剖』には、君主制と両立可能な意味におけるコモンウェルスマンの理念が次のように述べられていた。「（共通の福利もしくは善を意味する）コモンウェルスという言葉に関しては、それをわれわれ自身統治に用いる場合はいつでも、次のような意味でのみ捉えている。すなわち、ラテン語のレスプブリカという言葉と全く同様に、あらゆる自由な統治を指す一般的な言葉としてである」。こう述べた上で、すべての統治は「コモンウェルス」か「絶対的世襲君主制」のいずれかに例外なく分類されるとしながら、「われわれの君主制はコモンウェルスの最善の形態である」と主張した[16]。トウランドはまた『党派による統治術』でも同様に、「絶対君主制」と「コモンウェルス」

---

[11] Robert Molesworth, *The Principles of a Real Whig; contained in a Preface to the Famous Hotoman's Franco-Gallia*, London, 1775, p. 5.

[12] John Toland, *The State-Anatomy of Great Britain*, 5th edn., London, 1717, pp. 8-9.

[13] Anon., An Essay upon Government. Wherein the Republican Schemes reviv'd by Mr. Lock, Dr. Blackal, etc. are fairly consider'd and refuted, London, 1705, p. 5.

[14] Jonathan Swift, *The Examiner and Other Pieces written 1710-11*, (ed.) Herbert Davis, Oxford, 1957, p. 49.

[15] Anon., Person strip'd of his Disguise: or, Remarks on a late LIBEL, intitled, Letters from a Persian in England to his Friend at Ispahan, London, 1735, pp. 9, 11.

[16] Toland, *The State-Anatomy of Great Britain*, pp. 10-1, 13.

を対比させながら、「そのような専断的統治とは反対に、全体の共通善が公平に企図され追求されるところはコモンウェルスと呼ばれてきた」と論じた。トウランドによれば、コモンウェルスには民主制、貴族制、混合形態の三種があり、通常は君主制と見られているイングランドも実際には混合形態を採る紛れもないコモンウェルスである。むしろ、コモンウェルスを自称したかつての内乱政府こそ、その実態を欠いていたと言うべきである[17]。内乱を引き起こした元凶という汚名が重くのしかかっていた共和主義にとって、伝統の継承と切断の両面が緊急の課題であったことが分かる。

モンテスキューならば「穏和な政体」と呼んだであろうような意味を与えられた「コモンウェルス」は、広く受け入れ可能な概念であった。先に触れた通り狭義の共和主義を否認したモウルズワスの場合にも、「全体の善が全体によって配慮される」という意味でなら、「コモンウェルスマン」の呼称を喜んで受け入れると述べていた[18]。元来は国家一般を指し示す言葉であった「コモンウェルス」は、必ずしも君主制への反対を含意しないという語義の伸縮性と同時に、「絶対君主制」とは両立しないという規範性を併せ持っていた[19]。この点で、混合政体という一般了解が成立しつつあった当時のイングランド事情に適合的な概念として鋳造し直すことも可能であった。モウルズワスやトウランドによる「コモンウェルス」という語の運用法は、そうした可能性を探るものであった。彼らの言語運用上の戦略は、とりわけ内乱という歴史的経験を払拭しつつ、「共通善」という語の本来の意味に立ち返るものであった。

さらに言えば、一八世紀にはイギリスの政体を実質的な共和制と捉える見方も現れてくる。その例として真っ先に挙げるべきは、イギリスを指して「共和政が君主政の形式のもとに隠されている国」（une nation où la république se cache sous la forme de la monarchie）と呼んだモンテスキューの『法の精神』の一節であろう。この箇所は、二年後に刊行された英訳版では、「君主政の形式のもとに隠されている、共和国と正しく呼びうるような国」（a nation that may be justly called a republic disguised under the form of monarchy）と訳されて、承認を受けることになる[20]。これよりも少し前に、デイヴィッド・ヒュームが、エッセイ

---

[17] John Toland, *The Art of Governing by Partys*, London, 1701, pp. 32-4.

[18] Robert Molesworth, The Principles of a Real Whig; contained in a Preface to the Famous Hotoman's Franco-Gallia, p. 7.

[19]共和主義関連の語彙におけるこうした意味の振幅については、一九世紀前半に主要な政治用語を分析したジョージ・コーンウォル・ルイスの『政治用語の使用と誤用についての所見』に既に指摘がある。ルイスは「共和国－共和制－共和主義者」（COMMONWEALTH.---REPUBLIC.---REPUBLICAN.）の項目に五頁を割いて概略次のように論じた。「コモンウェルスもしくは共和制は君主制を除く全ての政体を指し、貴族制と民主制を包含する意味を持つ。ただし、時として、民主制と同じ意味で用いられることもある。また、「コモンウェルス」については国家の同義語とする広い意味があり、内乱以前にはそうした用法が多く見られる。しかしながら、内乱以後は次第に狭い意味で用いられ、「コモンウェルスマン」は「共和主義者」（republican）を意味するようになった。また、「共和主義者」は君主制への反対者を指すが、同時に貴族制にも反対する者であることからすれば、貴族制を包含する「共和制」（republic）よりも意味が狭い。George Cornewall Lewis, *Remarks on the Use and Abuse of Some Political Terms*, London, 1832, pp. 74-8.

[20] Montesquieu, *De l'Esprit des Lois*, Tome 1, (ed.)Robert Derathe, Paris, 1973, p. 78. モンテスキュ

「イギリスの統治は絶対君主制と共和制のいずれに傾きつつあるか）」（一七四一年）を著し、共和制への傾斜の危険を訴えた時、表現こそ違っているもののモンテスキューと同様に、政体の外見とは別に権力の重心の移動を捉えようとしていた[21]。こうした捉え方は次の世紀にも引き継がれており、例えばウォルター・バジョットは、「共和国が君主国の衣の下に徐々にはいり込んできた」と述べて、「偽装された共和国」（disguised republic）の観念を支持した[22]。そして、「君主のいる共和国」とも言うべき観念のある程度の流通は[23]、人民の同意という条件の下に君主制を黙認するという、ラッセル家のような急進ウィッグの政治信条を「理論的共和主義」と呼ぶことをも可能にした[24]。

ここで本論文の基本的関心を示しておこう。続く二節では、『カトーの手紙』と『愛国王の理念』という、いずれも一八世紀前半に著された作品を取り上げる。この二作品を主要な対象とする理由は、両者で全く異なる。『カトーの手紙』は一般に一八世紀前半を代表する共和主義的著作として論じられる。ポウコックの『マキァヴェリアン・モメント』では、ほぼ一〇頁が『カトーの手紙』に充てられている。だが、『カトーの手紙』は漠然と予想されているよりも遙かに多様な内容を含んでいて、一概に共和主義と特徴づけられるものではない。一方、時代の流れに逆行する保守政治家の作品と見られる『愛国王の理念』は、一般に共和主義的作品としては理解されていない。このことは、『マキァヴェリアン・モメント』においてボリングブルックに八頁余りを割きながら、予め「一度目と二度目の亡命の間」に書かれた作品に対象を限定して[25]、その後に著された『愛国王の理念』を正面から取り上げなかったことにも表れている。

「アン女王の治世の終わりまでには、政治国民の大半は、国家の立法権力が国王、貴族、庶民に分割されていることと、法の支配によって国が統治されていることを、受け入れるようになってきた」というH・T・ディキンソンの指摘の通り[26]、政治秩序についての基本的合意が急速に形成されていった一八世紀前半にあって、狭義の共和主義を受け入れる余地は失われていった。『カトーの手紙』の執筆者達とボリングブルックもまた共和制の支持者ではなかった。しかしながら、彼らにおいて、共和主義が完全に意味を失ったわけではなかった。次節以降で検討する通り、『カトーの手紙』においては、ローマ帝政期に

一『法の精神』上巻、岩波文庫、一九八九年、一五三頁。Cf., *The Spirit of Laws*. Vol. 1, 3rd edn. Edinburgh, 1762, p. 74.

[21] David Hume, (ed.) Knud Haakonssen, *Political Essays*, Cambridge, 1994, pp. 30-2.

[22] Walter Bagehot, *The English Constitution*, (ed.) R.H.S. Crossman, Ithaca, New York, 1986, pp. 94, 266. 小松春雄訳「イギリス憲政論」『バジョット　ラスキ　マッキーヴァー』中央公論社、一九八八年、一〇四、三〇一頁。

[23]佐々木武「近世共和主義――『君主のいる共和国』について」、『岩波講座　世界歴史16　主権国家と啓蒙』岩波書店、1999年。

[24] バートランド・ラッセル、中村秀吉訳『自伝的回想』みすず書房、二〇〇二年、六頁。

[25] J.G.A. Pocock, The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and Atlantic Republican Tradition, Princeton and London, 1975, p. 478.

[26] H.T. Dickinson, Liberty and Property: Political Ideology in Eighteenth-Century Britain, London, 1977, pp. 93, 240-48.

著述したタキトゥスを主要な典拠として、政治腐敗との戦いが繰り広げられた。また、ボリングブルックの場合には、とりわけ問題視される『愛国王の理念』において、マキァヴェッリの『論考』の新たな適用の可能性が探られた。その意味で、共和主義という知の伝統は、簡単には見失われなかったと言える。

今日広く知られている「シヴィック・ヒューマニズム」という用語では、一般に、政治生活においてこそ市民の生き方を全うすることができるという〈活動的生活〉の理念が含意されている。そして、活動的生活という理念には、公的世界に参加する市民の徳が前提にされている。本論文では、〈シヴィック・ヒューマニズム〉という思想解釈のパラダイムからははみ出しかねない、共和主義の諸相を描こうとするものである。これは、本論文において、〈シヴィック・ヒューマニズム〉という用語を使わない理由でもある。差し当たり、ペルトネンに倣って、共和主義の伝統を問題・言語・典拠の共有と考えておきたい[27]。より具体的には、ブレア・ウォーデンと共に、「古典古代の共和国 ── 主にスパルタと、とりわけローマ ── の成果から学び、これを真似ようとする欲求」と捉えたい[28]。「国を建設するのにはローマの組織に範を求めるべきで、その他の国家の例はならうに値しないと私は信ずる」というマキァヴェッリの言葉を引くまでもなく[29]、古代ローマにおける政治的経験を理念化する作業が、共和主義の伝統形成の要をなしてきた[30]。そして、この伝統形成においては、適用の幅は相当に広いということが、本論文を通じて理解されるはずである。

I 『カトーの手紙』

『カトーの手紙』は、一七二〇年に発生した金融スキャンダル「南海泡沫事件」をきっかけに、同年一一月から二二年九月まで約三年間にわたって連載された新聞論説記事である。かつて〈常備軍論争〉の論客であったジョン・トレンチャードと、一世代若いトマス・ゴードンの共同執筆により、「宗教と統治」を基本テーマとした（ＣＬ、138）。ゴードンの回想によれば、二人は「偶然にコーヒーハウスで知り合った」という（ＣＬ、"The Preface,"）。『カトーの手紙』は激しい政府批判を繰り返したことから、当初、司法的手段が取られて逮捕者を出したりもしたが、最終的には、掲載紙『ロンドン・ジャーナル』の所有者イライズィ・ドブリが補助金支給を条件に政府支持へと方針転換し、連載はうち切られること

---

[27] Markku Peltonen, *Classical Humanism and Republicanism in English Political Thought 1570-1640*, Cambridge, 1995, p. 15. また共和主義を政治的価値の次元で捉えるならば、「自由」をその中心に据えることもできよう。Cf., Quentin Skinner, *Liberty Before Liberalism*, Cambridge, 1998.

[28] Blair Worden, "English republicanism," in *The Cambridge History of Political Thought 1450-1700*, (ed.) J.H. Burns, 1994, Cambridge, p. 444.

[29] 永井三明訳「ディスコルシ」『マキァヴェッリ全集』第二巻、筑摩書房、二〇〇一年、三一頁。

[30] もちろん、共和主義の伝統はローマ史に尽きるわけではない。ルネサンス期イタリアにおける共和国の成立はヴェネツィアという新たなモデルを提供したし、一七世紀イギリスにおける共和制の実験はさらに考察の材料を豊富にしたと言える。

になった。この間の記事総数は一三八点であった。後に合本されて出版され、その第三版からは『ブリテッシュ・ジャーナル』紙連載の六点の記事が加えられた。

ところで、『カトーの手紙』は共和主義といかなる関係にあるだろうか。ドウォレツも指摘している通り[31]、少なくとも二人の共同執筆者は共和主義者を自認しなかった。ゴードンによれば、トレンチャードは決して共和制の支持者ではなかった。トレンチャード没後に記された「序文」には次のようにある。「彼は国教会と国家のいかなる水平化（levelling）にも反対し、国制に実験を試みることを危ぶんだ。彼は、国制が既にとても良いバランスを保っていると考えた。彼にもまして、国制を引き倒そうとしていると誤って非難された者はいない。……彼は自由を熱烈に求めたものの、イングランドに共和国（Commonwealth）を求めはしなかった。彼はそれが可能だとは信じなかったし、それを望みもしなかった」（ＣＬ、"The Preface"）。実際トレンチャードは、『カトーの手紙』の中で、〈所有〉と〈権力〉のバランス論に拠りながら、「財産（estate）の平等が権力の平等をもたらす」までは、たとえ人々の間に合意があったとしても共和制を実現することは不可能であり、財産が不平等な現状にあってそれが可能であると勘違いしてはならないと述べた（ＣＬ、85）。ゴードンもまた、「極めて多くの勢力が共に支持している現体制を、揺るがすに足りる勢力があると恐れるのは的はずれである」（ＣＬ、81）という現状認識と、「イングランドが今あるのとは違った統治体になるのを決して見たくない」（ＣＬ、37）という希望の両面において、トレンチャード同様に共和主義を否認した。

しかしながら、トレンチャードとゴードンがローマ史上の偉人カトーを筆名に選んだ事実は残る。ところで、カトーの名前で連想される歴史上の人物は二人いた。共にマルクス・ポルキスウ・カトーで、通常、大カトーと小カトーに区別される。プルタルコスの『英雄伝』によれば、大カトー（前二三四－一四九）はもともと貴族身分に属さず、その高い弁論能力によって名声を獲得した「新人」であった。ウァレリウス・フラックスをパトロンとしてローマ政界に登場し、官位を極めて後にも老年に至るまで政治活動を止めなかった。私生活においては「質素と克己」を重んじ、戸口監察官に就任してからは「奢侈と柔弱」を追放しようと努めた。とりわけ注目に値するのは、「政治生活においては、悪い者共を非難し審査することを少なからぬ努力に値する一面と考え、自ら多くの人を告発したほか、他人による告発に協力し、またペティリウスたちがスキピオを訴えたときのように初めから告発者のお膳立てをしたこともあった」ことである[32]。カトーについて伝えられるこの側面は、政治ジャーナリズムにおいて『カトーの手紙』が引き受けようとした役割でもあったろう。

他方、小カトー（前九五－四六）は大カトーの曾孫に当たり、カエサルとの戦いに敗れて自害した「ウティカのカトー」として知られる。キケロの同時代人として共和制末期を

---

[31] Steven M. Dworetz, The Unvarnished Doctrine: Locke, Liberalism, and the American Revolution, Duke University Press, 1994, pp. 106-7.

生き、カエサルと戦って倒れた。キケロがカエサルとの関係を逡巡し続け、カエサル暗殺後もアウグストゥスの権力樹立に荷担したところがあったのと対照的に、カトーは迷わず反カエサル陣営のポンペイウス軍に参加し、敗北を喫してからはカエサルの許しを得られる見通しが立ちながら、敢えてこれを潔しとせずにウティカにおいて自害した。一方、カエサルと和解したキケロは、その死を悼み、「死者を自由および共和政的な理念の象徴として不滅なものにする」ために、大カトーの口を借りながら「老年」を論じた『カトー』を著し、カエサルとの敵対を鮮明にしていった[33]。そして、後に『義務論』においてカトーの自害にふれ、「自然が賦与した信じ難いほどの意志の固さを自らも絶えず一貫して鍛え、つねに計画の立案と実行において変節するところがなかったのであるから、死を選ぶほうが暴君の顔を拝するよりまさっていたのである」と讃えるようになる[34]。なお、議員の議会出席義務を説いた『カトーの手紙』第九九号で、「いつも元老院に真っ先にやって来て、最後に帰った」として、「有徳で輝かしい模範」と崇められているのは、小カトーである。『カトーの手紙』は共和制を支持して政治プログラムを提案することはなく、基本的には権力者の批判に終始した。歴史が伝える小カトーの行動は、反暴君の側面において、『カトーの手紙』における政治論議と共鳴した。

自らを共和主義者とは考えなかった『カトーの手紙』の執筆者たちであったが、「純粋な君主国」と対比された「コモンウェルス」は支持した。コモンウェルスが意味するところは、トウランドなどと基本的に同一であった。すなわち、一一八号論説において、「あらゆる自由な国家は、広い意味で、コモンウェルスである。そして、われわれ自身の国家はこの世で最も自由である、と私は考える」と述べた。そして、続く一一九号論説では、「絶対君主制が千年の間に生み出すよりも多くの偉人を、自由な国家は五〇年の間に生み出す」と主張し、〈コモンウェルス＝自由な国家〉の優越を説いた。また、一〇三号論説においては、雄弁は「コモンウェルス」において指導者として立つために不可欠の能力であったとして、それが古代のギリシア・ローマで発達した理由を説明した。すなわち、純粋な君主国において雄弁が無用であるか悪用されるしかないのに対して、「公事が民衆の集会において執り行われる自由な国家においては、雄弁は常に大いに活用され評価される」のであり、「ギリシアとローマの自由な国家においては、こうした民衆の雄弁は、最良の話者が概して国家を統治し、また最高の弁論家がしばしばその主要な為政者となるだけでなく、その首位の指揮官となるほどに、力を持ち、結果を伴った」というのである。ここでは、指導者選出における原則が問われており、共和国の公開の場における雄弁は、暴君の宮廷における追従と鮮やかな対照をなした。

『カトーの手紙』の第一一八号および第一一九号では、「自由な国家」は愛国者に対し

---

32 プルタルコス、村川堅太郎訳『プルタルコス英雄伝』中巻、ちくま学芸文庫、二五五－三〇三頁。
33 ハビヒトケ『政治家キケロ』第五章を参照。
34 キケロ「義務について」一九四頁。

て忘恩であるという批判を取り上げている。ここで言う「忘恩」とは、国家に功績のある者の処遇に欠けるところがある状態を意味しており、『カトーの手紙』では「忘恩」の非難を「絶対君主」に次のように投げ返している。「自由な国家」ではなく、絶対君主こそが「一般にこの上ない偉人を破滅させ、この上なく邪な者を厚遇する」のであり、忘恩は「絶対君主制」の側の欠点である。というのも、絶対君主は「自らの安全のためには、その真の栄光が彼らの偽りの栄光を翳らせかねない者なら誰しもを取り除かなければならない」からである。古代アテネで「国家に顕著な貢献を為した者」に対して特権と名誉が与えられたのと対照的に、「ローマ皇帝のほとんどの治世において徳が広く知られることは確実な死を意味した」というタキトゥスの言葉通り、帝政期ローマでは甚だしい忘恩が見られた。そもそも、共和制では、一般に血統よりも徳と能力が重視されており、官職もこれに応じて配分された。この点で、『カトーの手紙』が描く共和制と暴政は対照的である。すなわち、共和制期のローマ市民が「多くの価値ある市民を、彼らの価値のためだけに地位に就け続けた」のに対して（ＣＬ、103）、暴君の宮廷では「買収、下劣な追従、無分別な服従、放埒な浪費、抑え難く不自然な売節が偉大さへの梯子であ」り、「徳は何事も為しえず、悪徳が勝ち誇る」というのである（ＣＬ、64）。

『カトーの手紙』に見られる議論の型は多様であり、一般に共和主義の構成要素とされない要素が随所に見られる。この点で、『カトーの手紙』がカエサル暗殺を正当化するための論拠として、社会契約論と政府解体論を用いたことは注目に値する。ゴードンは言う。「自然状態において各人が最善と考えるやり方で被害をはね除け、報復する権利は、政治社会が形成され、為政者が立てられる際に、為政者へと譲渡される。だが、社会が解体する際には、再び私人に返還されるのである」（ＣＬ、55）。トレンチャードもまた、自然状態、社会契約、信託、統治の解体、民衆への権力の復帰といったロック流の政治理論を援用した。すなわち、共和制ローマ時代の権力抗争に触れて、「国制は解体し、政府が存在しなくなったので、民衆は再び自然状態にあった」と論じ、統治者が「信託」に背いた場合には「彼らの権力は、当然ながら、それを与えた者の手に復帰するはずだ」と一般論を展開したのである（ＣＬ、59）。

仮に共和主義の理念型というものがあるとするならば、『カトーの手紙』にはいくつかの重大な逸脱があった。共和主義の基本的要素として〈徳〉論があったとするのが一般的な了解であろう。共和主義における徳論の内容は多様であるとしても、ここでは〈富〉との対立の意識および私的利益に対する公的利益の原則的優位の二点について検討したい。

〈徳〉と〈富〉の価値の相克については、とりわけ「商業革命」を経て物質的な豊かさを享受するようになった一八世紀イギリス社会において、〈徳〉の価値を高く掲げる共和主義は〈富〉との間に不協和音を立てるようになったと言われる。確かに、共和制ローマにおいて、徳と富は理念の上で対立する価値であった。Ｊ・ブライケンによれば、ローマ貴族は大土地所有者として田園生活の理念を抱いており、都市生活者に変貌して後も「素朴、堅実、節約」を理想とし続けたため、「富は、貴族すべてが少なくとも理念的には生

活様式の基礎にしてきた農民的生活様式に合致しないものだった」[35]。プルタルコスの伝える大カトーの姿は、この理想に合致している。すなわち、カトーの若き日の姿は、「朝早く広場に赴き依頼者のために弁護をし、地所に戻ると冬なら袖なしの上着をつけ、夏ならば下着一枚で奴隷どもと一緒に農耕をしたのち、彼らと一所に座って同じパンを食べ同じ酒を飲む」というものであった。また、日常生活にあっては質素を重んじ、「水を撒いたり掃き清めたりする庭園よりも種を蒔く畠地や家畜を飼う牧地をもつことを心がけた」[36]。キケロの『カトー』が伝える姿も「農夫の快楽」を知る人であった。また、大カトーの時代には「田舎家から元老院へと召集をかけられた」ものである、と当時の生活の質実さが讃えられている[37]。こうした価値観が共和主義の伝統に受け継がれ、一八世紀イギリスにおける商業社会の出現によって深刻な価値の対立を招いたというのである。

しかしながら、『カトーの手紙』は、商業に対して否定的ではない。むしろ、通商は自由な国家においてのみ栄えると主張する。通商を「内気で気まぐれな貴婦人」に擬しながら、「彼女は……自由と結婚し、暴君の汚れた抱擁からはいつでも逃げだす」と言うのである。そして、商業が栄えた自由な国家の例として、古代のアテナイ、ヴェネツィア、オランダを挙げる（ＣＬ、64）。また、戦争を避け通商を盛んにすることで、国家を強大にすることができると論じ（ＣＬ、86）、そのためには個々人を富ませ幸福にしなければならないと言う（ＣＬ、87）。通商へのトレンチャードの関心は強い。金銀の国外流失を避けようとする重商主義政策はかえって経済力を損い、東インド会社などによる貿易独占は有害なだけである。ただし、農業社会であれ商業社会であれ、貧富の差が拡大しすぎるのは政治的に危険であると言う。フィレンツェにおけるメディチ家の興隆の例に見られるように、極端な格差は国家に危険な程に強固な従属関係を作り出すからである。結局トレンチャードは、相続法の整備などによって財産分割を確かなものとするならば、商業の発達そのものを危険視する必要はないと考えた。だからこそ、「自由な通商、自由な統治、自由な良心は人類の祝福である」と断言することができたのである（ＣＬ、91）。

また、「金融革命」とも呼ばれるように、当時イングランド銀行の創設などによって急速に金融制度が発達しつつあったが、これについても『カトーの手紙』は全面的に否定してはいない。なるほど『カトーの手紙』は連載当初から「南海泡沫事件」を熾烈に攻撃した。また、株式市場の高騰が「正直な商業を詐欺に、貿易商人を山師に、産業を策略に変えてしまった」と述べ、巨額の負債を抱えた公債制度の危険を訴えた（ＣＬ、108）。しかしながら、『カトーの手紙』は信用制度一般を否定したわけではなかった。プリテンダーをイングランド王位に就けようとするジャコバイト運動について論じた第一二五号論説において、「イングランド銀行と、それ以外のあらゆる公債制度」を崩壊させかねないとそ

---

[35] Ｊ・ブライケン『ローマの共和政』五三ー四頁。

[36] プルタルコス『プルタルコス英雄伝』中巻、二五八ー九、二六一頁。

[37] 中務哲郎訳「大カトー・老年について」『キケロー選集』第九巻、岩波書店、一九九九年、三八、四二頁。

の危険を訴えていたことから見れば（ＣＬ、125）、むしろこれら金融制度もまた守るべき秩序の一部であると捉えていたはずである。なお『カトーの手紙』では、公債全体の資産額を王国の富の四分の一から五分の一と印象論風に見積もっている（ＣＬ、83）。

第二の論点に移ろう。「共和主義の語彙のなかで」徳は「公共善への献身を意味することができた」というポウコックの言葉に簡潔に表されているように[38]、共和主義は私的利益の追求を前提にした自由主義的な人間理解とは異なる、「政治的動物」としての人間観に立っていたと言われる。ここから予想されることは、あらゆる人間の動機を自己愛に還元してしまう利己主義の心理学は、共和主義とは縁遠いということである。実際、バーナード・マンデヴィルが、一七二三年版『蜂の寓話』で付加したエッセイ「社会の本質についての考究」の中で、小カトーの自殺の動機を、勝利者カエサルへの「執念深い憎悪や無上の羨望」に帰した時、カトーを英雄として語り継いできた一つの伝統に異議を差し挟んでいた[39]。利己主義の心理学は共和主義の伝統に鋭く切り込む武器となりえた。しかしながら、『カトーの手紙』もまた利己主義の心理学と無縁ではなかった。むしろ積極的に自己愛の働きに注目した点で、モラリストの伝統を汲んでいたと言える。ロシュフコーを援用しながら人間性の悪を論じた第三一号や、ストア哲学を批判して情念に支配されるほかない人間性を描いた第三九号は、その表れであった。ゴードンは言う。「人間本性に属する全ての情念の内で、自己愛が最も強力で、他の全ての根源である。あるいは、むしろ、種々の情念の全ては自己愛の様々な作用の別名でしかない。ロシュフコー公が言うには、自己愛とは自分自身への愛であり、自分自身のために他の全てのものを愛することである」（ＣＬ、31）。また、情念を抑圧せよと指示するストア哲学は人間本性への無知に発していて、「愚かしい限りである」。理性は情念を支配する力を持たず、その働きは「情念を満足させたり制御したりすること」に限られる（ＣＬ、39）。しかも、人間性に根ざした利己心は改めようがなく、「哲学、徳、宗教の説き聞かせる全てのことにも拘わらず、人間は人間であるだろう」（ＣＬ、90）。『カトーの手紙』が語る人間の姿は、「健康に良い食物、暖かな衣服、日常生活上当たり前の必需品と娯楽によって自己の存在を保存することの次に、自分たちの幸福に付け加えうる全ては、他者から尊敬と愛情と敬意を得ることである」というものであった（ＣＬ、117）。

ゴードンによれば、人間のあらゆる行為は自己愛に基づいており、一見「私心のなさ」と見える行動もやはり情念の働きを免れない。例えば、現在の自分を犠牲にしながら子孫のために富を築く行為は、「自己を永続化させようとする」「名声への愛」でしかない（ＣＬ、112）。同様の論法によって、己を犠牲にして「祖国に奉仕するのも自らの私的快楽であり、人類が彼の愛人なのであって、彼は自分を満足させるために彼らに善を施している」にすぎない。最善の行為ですら「しばしば恐怖心、虚栄心、羞恥心やそれらと似た原因か

---

[38] Ｊ・Ｇ・Ａ・ポーコック、田中秀夫訳『徳・商業・歴史』みすず書房、一九九三年、七九頁。

[39] バーナード・マンデヴィル、泉谷治訳『蜂の寓話　私悪すなわち公益』法政大学出版局、一九八五年、

ら生じる」。結局、情念の働きという点では、徳と悪徳の間に原理的な相違はなく、専ら情念の働きに基づく行動が、他者を益するときに「徳や公共精神」と呼ばれ、他者を害するときに「利己心、不正直、欲情」などと呼ばれているだけである。とするならば、社会秩序の維持についても、自己利益の否定を求めるような「哲学的徳」に期待することはできない。これもまた情念に働きかけるしかなく、「法が与える恐怖と、相互利益の紐帯」だけが頼りである（ＣＬ、40）。

『カトーの手紙』における権力観はきわめて暗く、権力者の行動一般についての評価も否定的であった。これは利己主義の心理学が権力者にも適用されたためである。情念に支配されるのは権力者も同様であり、「彼ら［権力者］の徳とは自己愛と処罰への恐怖にすぎない」とするならば（ＣＬ、75）、「抑制のない権力は決して信頼されてはならない」というタキトゥスの言葉通りに（ＣＬ、76）、権力の抑制が肝心である。「為政者に課せられた抑制だけが国民を自由にする」という言葉で始まる論説では、共和制ローマにおける同役制や任期制が紹介され、「執政官の職務と権力に均衡させるために、護民官のそれが設置された」事情や、「ローマ人たちが、その執政官の任期と権力に制限を設けることによって自由を維持しようとした」事情が説明されている（ＣＬ、115）。また、権力行使の自制を促すためには、利己心に訴える必要があると考えた。やはり古代ローマの例を挙げて、家名を上げようとして祖国を裏切ろうとする権力者の野心的行為は、結局のところ、自己の家族と子孫の安全をも奪う結末となった、とその愚かしさを強調する（ＣＬ112）。

このように、『カトーの手紙』は共和制ローマのイメージを大いに喚起していて、共和主義の伝統を引き継いでいた一方、これまで見た通り、利己主義の哲学や商業論の展開のような、共和主義の伝統とは相容れないかに見える議論があった。このことをどう考えたらよいであろうか。シェリ・バートが『徳の変容』において示した解釈は、この問題に対する一つの解答であろう。すなわち、『カトーの手紙』を、「ジェイムズ・ハリントンに始まる、短命ではあったが際立っていたイギリス共和主義の伝統の終局に位置する」としつつも、そこに一定の「変容」を読み取るというものである[40]。要するに、政治的・社会的条件が大いに違っていた一八世紀において、時代の変化に適合するよう共和主義が書き直されたというのである。

一八世紀には共和主義も利己主義の心理学を取り込んだ改訂を受けたというのは、分かりやすい説明ではある。だが、そもそも、共和主義は一面的に人間の義務を強調し、公共利益を優先させる徳の世界を前提としてきたのであろうか。なるほどモンテスキューの『法の精神』では共和政体における〈徳〉の問題が前面に押し出されているが、果たしてこれは共和主義一般の基本的特徴だったのであろうか。例えばマキァヴェッリは共和主義者で

三〇八頁。

[40] Shelley Burtt, Virtue Transformed: Political Argument in England, 1688-1740, Cambridge, 1992, p. 67.

あると共に、人間の利己心に対する仮借ない観察者ではなかったか[41]。また、徳の問題が鋭く意識されるようになったのは、バーナード・マンデヴィルの著作が引き起こした一七二〇年代の〈蜂の寓話論争〉に顕著なように[42]、モラリストによって深化された利己主義の哲学が共和主義と正面から対抗するようになって以降ではなかったか。

遡れば、ペトラルカによるキケロ書簡の発見以来、政治的野心を露わにしたキケロの評価をめぐる論議において、共和制を支持したフィレンツェのサルターティは、むしろ「全てのローマ人が名誉ある官職と地位とを望んだのであり、挙って賞賛と栄光を希求した」ことを肯定的に受け止めた[43]。また、フィレンツェの政治家グイッチャルディーニが、「良き行いをした市民が名誉や尊厳において人びとに認められ、抜きんでることができるように、政体を整える」ことが肝要であると論じた時[44]、功名心は偉大な行動へと駆り立てる正当な動機と考えられていたはずである。このように共和主義において、名誉や官職を求める野心を肯定的に捉えるのが一般的であったろう[45]。『カトーの手紙』においても、「徳が栄光への唯一の道であった」古代ローマの例を引きながら、「いかなる地位においても正しい手段で優越しようとする野心は、合法的であるだけでなく、賞賛に値するものであり、社会に大きな善をもたらす」と基本的に承認していた（ＣＬ、43）。こうして、利己主義の心理学は共和主義と接合することが可能であった。

以上のことに加えて言えば、あまりにも当然なことではあるが、共和主義思想の〈正統な解釈〉を独占する者はいなかったし、そもそも明確な〈正典〉があったわけでもない。とするならば、主要な典拠をどこに求めるかについては、選択に幅があったはずである。『カトーの手紙』ではしばしばタキトゥスに言及されていて、キケロの著作やマキァヴェッリの『論考』よりも遙かに多くの引証が『年代記』と『同時代史』に向けられていた。しかもゴードンは、トレンチャードの死後、タキトゥス著作集に大部の「タキトゥス論」を附した二巻の訳本を、それぞれ一七二八年と三一年に公刊した。ゴードン自身の説明によれば、「タキトゥス論」の執筆は第一巻が二六年に、第二巻が二八年に開始された（ＣＬ、"To John Milner"）。翻訳事業については、生前にトレンチャードの支持を得ていたことが、次のように記されている。「彼［トレンチャード］はキケロとタキトゥスの著作を高く評価していて、私が後者の翻訳に取りかかった時には、随分と喜んだ。自由な人々に

---

[41] 『カトーの手紙』における利己主義的な人間観をマキァヴェッリに由来すると解釈するサリヴァンの研究は興味深い。Vickie Sullivan, "The Civic Humanist Portrait of Machiavelli's English Succesors," *History of Political Thought*, Vol. 15 (1994), pp. 73-96.

[42] マンデヴィルとモラリストの関係については、次の研究を参照。Thomas A. Horne, The Social Thought of Bernard Mandeville: Virtue and Commerce in Early Eighteenth-Century England, London and Basingstoke, 1978, esp. Ch. 2.

[43] Hans Baron, The Crisis of the Early Italian Renaisance, Princeton, 1967, p. 125.

[44] Ｆ・グイッチャルディーニ、末吉孝州訳『フィレンツェの政体をめぐっての対話』太陽出版、二〇〇〇年、二〇五頁。

[45]「名誉」概念を軸に、共和主義思想における「公民の徳」に含まれる利己的契機を取り上げた研究として、次の論文を参照。川出良枝「名誉と徳－フランス近代政治思想史の一断面－」『思想』第九一三号（二〇〇〇年）一一三－三四頁。

よって読まれるのにこれ程相応しい著者はいない、と彼は考えたのである」（ＣＬ、"The Preface"）。他にも翻訳企画の賛同者としてゴードンが名を挙げているのは、カートレット卿、アーガイル公爵、タウンゼント卿、ロバート・ウォルポウルであった[46]。なお、ゴードンは「タキトゥス論」執筆の頃には官職を得て、政権との折り合いを付けていたこともあって、ウォルポウルは第一巻の献題の相手となった。

タキトゥスはどのように受容されてきたか、ここで概略を記しておこう。ルネサンス期に至るまで一般に忘れ去られたタキトゥスであったが、その評価は一五世紀に上昇する。それまで写本が僅かに知られていたに過ぎなかったのが、一四七〇年にはヴェネツィアでタキトゥスの著作が刊行された。それでも当初はキケロやリウィウスの陰に隠れていたのが、一六世紀には「タキトゥス主義」の流行を迎え[47]、とりわけドイツでは『ゲルマニア』が熱狂的に受け入れられたこともあって一五〇〇年から一六五〇年までに二〇版を越えるタキトゥスの著作が刊行された[48]。また、一五八〇年から一七〇〇年の間に著されたタキトゥス論は全体で百を越えた。そして、一七世紀前半には、『年代記』と『同時代史』は少なくとも六七版を数え[49]、ギリシア・ローマの歴史書の中でも最多の刊行数を誇ることとなった[50]。

『カトーの手紙』とタキトゥスの著作を繋ぐのは何であろうか。共和制末期を生きたキケロと違って、タキトゥスは帝政期に生きた。ゴードンはタキトゥスを、学芸が全般的に衰退したとされるローマ帝政期における「最後の偉大な歴史家」と見ていた（ＣＬ、71）。そして、帝政という時代に相応しく、タキトゥスには執拗に持続する次のような関心があった。すなわち、「もっぱら皇帝、宮廷、その中での陰謀、この歴史家自身もその一員である支配階級」こそが[51]、ローマ史を描く際の主要な関心事であった。『カトーの手紙』におけるタキトゥスへの言及が、主に宮廷の悪を論じた箇所であったのも肯ける。例えば、「追従について」と題された第三四号では、タキトゥスの著作からの引用を交えながら、民衆から憎まれていることに気づかず破滅した皇帝ガルバの運命と、そこから導き出される「下劣な追従者の欺瞞と彼らを信頼する君主の無分別についての陰鬱な教訓」が語られている。

「タキトゥス論」に目を向けよう。ゴードンは、タキトゥスを「公的自由と祖国の福利を熱望する高潔な愛国者、暴君と暴政の手先に対する公然たる敵対者」と捉え、「彼の仕事と企図は、彼ら［暴君達］の悪政の非道と恐怖を明るみに出すことであった」と紹介す

---

[46] Thomas Gordon, "Discourses upon Tacitus," to *The Works of Tacitus*, Vol. 1, London, 1728, p. 33.
[47] Ronald Mellor, *Tacitus*, New York and London, 1993, pp. 138-40.
[48] *Ibid.*, p. 142.
[49] Peter Burke, "Tacitism, scepticism and reason of state," in *The Cambridge History of Political Thought 1450-1700*, (ed.) J.H. Burns, 1994, Cambridge, p. 484.
[50] Mellor, *Tacitus*, pp. 144-5.
[51] M・L・W・レィスナー、永友栄三郎・朝倉文市訳『ローマの歴史家』みすず書房、一七六頁。

る[52]。また、マキァヴェッリの『論考』がそうであったように、共和主義の有力な典拠となったリウィウスとは、次のように対比している。タキトゥスとリウィウスでは文体などに違いがあるが、これはそれぞれが生きた時代の隔たりを反映しているのであり、タキトゥスはリウィウスのように書くわけにはいかなかった。すなわち、「彼らは異なる時代に、異なるように作り上げられた統治について書いた。タキトゥスは別種の処置と別種の人間を叙述しなければならなかった。（というのも、統治が人間を変えたからである）。不正な統治術、権力の偽りの微笑、無軌道な君主の羨望・怒り・専横、高位の人々の追従、告発者が引き起こす荒廃、全ての人々の堕落」こそが、タキトゥスにとって重要な主題であった。これに対して「リウィウスは別の領域とより広い視野を持っていた。すなわち、勃興し、形を整え、征服するコモンウェルスの歴史である」[53]。リウィウスは前五九年に生まれ、アウグストゥスの死後三年が経った後一七年に死去した。約四〇年を費やして完成したとされる全一四二巻の『歴史』は、ローマの建国からドルススの死（前九年）までを描いており、レィスナーの言葉を引くならば「初期の数世紀の堅実な長所と後の時代の退廃との間の対比」に特徴があった。一方タキトゥスは、リウィウスとはほぼ一世紀を隔てて、後五五年頃生まれ一二〇年まで生きた。自らは騎士階級に属し、執政官などを歴任した義父ユリウス・アグリコラの引き立てもあって、ヴェスパシアヌス帝の時代に財務官に選ばれて以降、元老院の一員として、また九七年には執政官として、帝国の政治エリートであり続けた[54]。こうして政務官として歴代皇帝に仕えたタキトゥスは、「卓越した宮廷政治史家」であった[55]。

ゴードンがリウィウスではなく、タキトゥスを選んだ理由は何であろうか。レィスナーの言うように、タキトゥスに一貫した政治見解を求めることは慎むべきであろう[56]。またメラーの指摘するように、タキトゥスにおける共和主義への共感は直ちに共和制の支持を意味しなかったであろう[57]。しかしながら、事実そうであったように、後世の読者がタキトゥスの著作を共和主義的に読解することは可能であった。タキトゥスの著作を一瞥して分かることであるが、宮廷政治の腐敗への苛烈なまでの批判は、その反照として共和主義的理念を語っていた。リウィウスとはいわば〈ネガ〉と〈ポジ〉が反転した関係にあって、帝政期ローマの教訓を語るタキトゥスの歴史は、一八世紀前半のイギリスにおいて、リウィウス以上に有意な典拠となりえた。君主と宮廷を中心とした社会にあって、政治の悪を俎上に載せ続けたジャーナリストにとって、タキトゥスのローマ帝国史は歴史の平行現象として理解されたのであろう。そして、タキトゥスが描いた権謀術数の宮廷世界は、確か

---

[52] Gordon, "Discourses upon Tacitus," to *The Works of Tacitus*, Vol. 1, pp. 11-2.

[53] *Ibid.*, p. 16.

[54] リウィウスおよびタキトゥスの経歴については、主にレィスナーの『ローマの歴史家』を参照した。

[55] Mellor, *Tacitus*, 1993, p. 94.

[56] レィスナー『ローマの歴史家』一五七頁。

[57] Mellor, *Tacitus*, p. 89.

に徳の政治学よりも利己主義の心理学と共鳴した。

II　『愛国王の理念』

アレクサンダ・ポウプの『人間論』には、「政治形態の論は愚者に委ねるがよい。最もよく施行されるものが最善の政治なのだ」という一節がある。そして、その少し前の行には、「蟻の共和国」と「蜜蜂の王国」の比喩が用いられて、「蟻は富のすべてを共同に分け、政府はなくても混乱を知らない。蜜蜂は君主の支配はあっても、常に個々の窩と財産を保持する」とあって[58]、私的利益と全体の利益が調和するならば、共和制であれ君主制であれ善き政治であると言う。ところで、「蟻の共和国」という語句からは、王政復古の直前に出された『自由共和国論』（第二版）が思い浮かぶ。著者ミルトンは『旧約聖書』の「箴言」第六章第六節以下から怠惰を戒める一節を引用しながら、次のような政治的教訓を引き出している。蟻は「無分別で無軌道な人びとにたいして、つましい自治の民主政もしくは共和国の模範となり、尊大な主君の一人支配の下よりも、多くの勤勉な平等者による協同の取り決めと評議の方が、安全でずっと繁栄するのを示す」[59]。これに対してポウプは、政体の優劣をめぐる論議に終止符を打とうと、先の一節を綴ったのであろう。そして、現実の政論においても、イギリスの国制は混合政体であるとの一般了解が形成されるにつれて、異なる政体間の選択という問題は切実さを失っていった。

『人間論』は「ボリングブルック卿ヘンリ・シンジョン宛の四書簡詩」と副題が添えられていることにも表れている通り、ロンドン近郊のトウィクナムに居を構えたポウプと、そこから四マイル程離れたドーリに移り住んだボリングブルックとの交友の記録であった。ドーリの地所は、ボリングブルックが亡命を終えて間もない一七二五年に購入され、その後の激しい政治活動が招いた財政難のために三八年に売却されるまで重要な場所であった。かつて反逆罪に問われて私権剥奪処分を受け、帰国を許されてからも貴族院に議席を与えられなかったボリングブルックにとって、ドーリは反ウォルポウル活動の拠点となった。ポウプはしばしばここを訪れた。ボリングブルックによれば、そこでは「たびたび中断され、たびたび再開され、たびたび少しばかり混乱しながら交わされた会話」が（BW、V、2）、主に二〇年代末から三〇年代初めにかけて続けられた[60]。こうして、『人間論』四部の内少なくとも最初の三部がボリングブルックの影響下に書かれた。

ボリングブルックは一七一五年にフランスに逃れてからは一時亡命宮廷に出入りしたものの、同年のジャコバイトの乱失敗後はプリテンダーの宮廷を追われ、一九年にはオルレ

---

[58] ポウプ、上田勤訳『人間論』岩波文庫、一九九〇年、七一、七九頁。

[59] John Milton, *Complete Prose Works of John Milton*, Vol. 7, rev. edn., New Haven and London, 1980, p. 427.

[60] ポウプとボリングブルックの交友については、ハモンドの研究が詳しい。Brean S. Hammond, *Pope and Bolingbroke: A Study of Friendship and Influence*, Columbia, 1984.

アンの南ラスルスに移り住んだ。亡命は「不幸の始まり」であり、パリからの追放は「その極み」であったというのが偽らざる思いとしても[61]、その後は田舎暮らしに積極的な価値を見いだそうと努めた。風景式庭園の先駆とされるポウプの庭にも先んじて、地所にある泉からの流れに沿って造園されたラスルスの庭は、不遇を託つ亡命者にとって慰めの庭であった。帰国後ドーリに造られた庭は、ラスルスでの造園の経験を踏まえ、ポウプの意見を取り入れたものであった。ポウプの手紙が伝えるところによれば、屋敷を農家のように見せかけるために二〇〇ポンドを費やして、まぐわ、スコップ、干し草かき、その他の農機具をホールに描かせたという。しかしながらボリングブルックにとって、ドーリは宮廷と都会の喧噪から守られた隠遁の場所というには程遠く、ハモンドの表現を借りるならば「隠遁した政治家という外見を保つための完璧な環境となった」[62]。要は、「貴族院議員としての彼の権力は失われてしまったが、著述家としての影響力は残された」と言われるように、執筆活動などを通じて院外からの政治活動を繰り広げたのである[63]。

帰国後のボリングブルックは二六年創刊の『クラフツマン』を中心に、今や完全に権力から疎外されたトーリ党と、官職配分に与らなかったカントリ・ウィッグを反ウォルポウル勢力として糾合しようとしたから、イデオロギーのレヴェルで極端な党派的見解を採用するはずもなかった。むしろ、既にトーリとウィッグの相違は意味をなくし、党派対立の現実的基盤は存在しないことを訴える必要があった。したがって、狭義の共和主義が、ジャコバイティズムと共に、ボリングブルックにとって魅力的な政治見解でなかったとしても驚くに当たらない。名誉革命を振り返れば、当時、トーリが「法王教徒」（papist）でなかったように、ウィッグも共和主義者ではなかった。名誉革命はウィッグ党とトーリ党の共同事業であり、「二つの党派はいわば一つに溶け合った」のであり（BW、II、111-2）、共和主義のような党派的「不純物」は革命の際に洗い清められたというのである（BW、II、102-3）。こうした革命理解は取りも直さず、名誉革命後のイングランドの君主制を制限的に位置づけることでもあった。

ローマについての歴史的評価も以上のことと対応している。ボリングブルックは『党派論』において、混合政体を最善としながら、ローマの共和制の難点を指摘する。ローマにおいては国王身分を欠いていたことが、貴族と平民間の闘争を歯止めのないものとし、たびたび混乱を招く結果となった。そして、混乱を収拾するためには、民衆が動乱に訴えるか、元老院が独裁官に頼るしかなかったが、これらの超法規的手段はいずれも国制を一時的に機能停止させる異常事態であり、その果てに共和制は滅亡した（BW、II、179-83）。こうして狭義の共和主義への反対はボリングブルックの一貫した意見であった。『愛国王の理念』においては、「私は君主制をいかなる統治形態よりも高く評価するし、世襲君主

---

[61] Ferriol夫人への手紙。Ibid., p.46 より引用。

[62] *Ibid.*, p.45.

[63] George Wingrove Cooke, *Momoires of Lord Bolingbroke*, Vol. 2, London, 1835, p. 75.

制を選挙王政よりも高く評価する」と述べた（BW、Ⅲ、47）。また、世襲君主制の中でも「制限君主制」こそが「最善の統治」であるとし、そのイメージを伝えるために「君主制の幹に貴族の権力と民衆の権力が接ぎ木されている」と語った（BW、Ⅲ、51-2）。これに関連して、国王に権力を与えすぎるトーリの過ちと、権力を奪いすぎるウィッグの過ちを避けなければならないと言う（BW、Ⅲ、54）。結局のところ、イングランドの国制は完成の域にほぼ達していると主張するように（BW、Ⅲ、55）、ボリングブルックは基本的に現状の肯定者であった。

ところで、〈徳〉と〈富〉の問題にボリングブルックはどのように向き合ったか。論点を商業論に限定するならば、ボリングブルックは積極的な商業論を展開していた。ボリングブルックにとって、「通商の自由」は『クラフツマン』紙論説での早くからの持論であった。彼は言う。通商は国家にとって「豊かさの源泉」であり、「計り知れない賜物」である[64]。とりわけイギリスの「繁栄と安全は大いに通商に依存している」ので、「それを育て保護するのが極めて利益に叶っている」[65]。当然のことながら、「通商利益」（trading interest）への反対はなく、むしろ「土地利益」と一体であると主張する[66]。また、『愛国王の理念』においては、商業振興は愛国王に期待された基本政策の一つであった。「イギリスの置かれた状況、人民の性格、統治の性質は通商と商業に適している。その気候と土壌は繁栄のためにそれらを不可欠とする。通商と商業によってわれわれは豊かで強力な国民になり、それらの衰退によって貧困と無力に変わる」のであり、「善政というものは、それ故愛国王の統治は［中略］通商と商業の改善に常に向けられるであろう」（BW、Ⅲ、102-4）。こうした商業論の展開は、ボリングブルックの思想の中に商業社会への異議申し立てと「ノスタルジーの政治学」を読み取るＩ・クラムニックの解釈とは[67]、およそ相容れないはずである。

言論活動を中心とする院外からの政治指導は功を奏さず、ボリングブルックは失意の中三五年に再びフランスに移り住んで、イングランドを時折訪れるようになった。ところが、この時期に新たに反政府の拠点として浮上してきたのが、皇太子フレデリックの宮廷であった。フレデリックは既に三三年にオポジションの指導者と接触していたが、結婚と共に独立した宮廷を持ちたいという望みが簡単には実現しそうになかったことが、ますますオポジションへと接近させることになった。そして、サックス＝ゴータ公女アウグスタと結婚した二年後の三七年、フレデリックはセントジェイムズ宮殿を飛び出してレスタ・ハウスに宮廷を構えてしまう。その後、ここは反政府勢力の結集点となり[68]、「愛国青年」

---

[64] Lord Bolingbroke, *Contributions to the Craftsman*, (ed.) Simon Varey, Oxford, 1982, pp. 37-8.
[65] *Ibid.*, p. 66.
[66] *Ibid.*, p. 142.
[67] Isaac Kramnick, *Bolingbroke and His Circle: The Politics of Nostalgia in the Age of Walpole*, Harverd University Press, 1968, p. 84.
[68] J.H. Plumb, *The First Four Georges*, Fontana, 1989, p. 85.

(Patriot Boys) と呼ばれたピット、グランヴィル、リトルトンら若き世代を惹き付けていく。ボリングブルックは三八年七月に帰国した際、ほぼ一〇ヶ月間を主にポウプの館で過ごすことになるが、ドーリ館の売却という懸案とは別に、こうした政治情勢が動機の背景にあったはずである。ボリングブルックの新たな期待は、『愛国王の理念』とほぼ同時期に執筆された『愛国心について』の中で、「私は、舞台から退場しようとしている世代から、舞台に登場しようとしている世代に目を移している」と記されている(BW、Ⅲ、20)。

これから見る通り、『愛国王の理念』は国家の創設および再生に関する共和主義的見解を色濃く受け継いでいた[69]。こうした理解は一見奇妙に思われるかもしれない。というのも、『愛国王の理念』はしばしば時代の流れに逆らう作品であるとして、「子供じみた計画」[70]、「時代遅れの政治哲学」[71]、「理想的国家と伝統的社会についての中世的観念」[72]、「望みのない時代錯誤」[73]、と理解されてきたからである。そして「ノスタルジーの政治学」という解釈も、こうした理解の洗練された改訂版と言えよう。もちろん、これらの解釈には理由がないわけではない。「愛国王によって統治される自由な人民の姿は、頭と四肢が共通の利益によって結ばれている家父長家族のそれである」という言い方によく示されている通り(BW、Ⅲ、83)、『愛国王の理念』が〈君主の鏡〉という古めかしいジャンルに属したことと、「愛国王」という理念的存在に一切の政治問題の解決を委ねようとしたことにある。既に触れた通り、こうした主張の背景には、フレデリックの宮廷の政治的活性化があった。「愛国王」とは皇太子フレデリックのことであった。当時、皇太子はコーンウォル公として一定地域の選挙区に多大な影響を及ぼす立場にあったし、何よりも次期国王として将来強い政治力を発揮することが期待された[74]。

しかしながら、『愛国王の理念』を〈君主の鏡〉というジャンルの作品として一面的に解釈することには疑問がある。確かに『愛国王の理念』は理想的君主の姿を論じ、これに期待を掛けるという点で、〈君主の鏡〉論の基本的特徴を具えていた。しかしながら、『愛国王の理念』においてボリングブルックが重要な典拠としたのは、むしろ近代共和主義の源流の一つと目されているマキァヴェッリの『論考』であった。

マキァヴェッリは『論考』において、政体の堕落を防止するためには「原初の原理」への復帰が不可欠であるという〈政治体の更新〉論を繰り返した。こうした主張は共和主義の伝統の中で受け継がれてきた。ウォルター・モイルは、一七世紀イングランドにおけるその支持者の例である。モイルは言う。「キケロ、および彼から受け継いでマキャヴェリ

---

69 『愛国王の理念』と共和主義の関係については、拙著『言語慣習と政治ーボーリングブルックの時代ー』木鐸社、一九九六年、第四章が詳しい。

70 Thomas Balington Macaulay, *Critical and Historical Essays, contributed to the Edinburgh Review*, new edn., 1852, p. 734.

71 Daglas Harkness, *Bolingbroke: The Man and His Career*, London, 1957, p. 152.

72 H.T. Dickinson, *Bolingbroke*, London, 1970, p. 263.

73 Isaac Kramnick, "introduction," to *Bolingbroke: Political Writings*, New York, 1970, p. xxiv.

74 J.H. Plumb, *The First Four Georges*, Glasgow, 1989, pp. 56-8, 85-90, 137-42.

と近代の政治著述家が確かな格率として主張した通り、共和国は、為政者によって、法律に対する尊敬と畏怖の念を復活するか、もしくは腐敗と無秩序を徹底して改善するかして、たびたび更新されることがないならば、存続することはできない」[75]。前節で見た『カトーの手紙』においても、政治体の更新は重要な問題であった。第六九号論説は次にように論じた。「時間の変形と損傷を被らないでいられる自然体や政治体はない。共にバネ・車輪・ベルトから構成されており、全てが絶えず動いていて、全てが消耗し衰える。そして、部分が必滅であるのだから、全体もまた必滅でなければならない」。しかしながら、自然体・政治体のいずれにおいても更新の過程がある。政治体にあっては腐敗こそが衰滅の原因であるから、これを速やかに除去することが不可欠である。マキァヴェッリの〈政治対の更新〉論に再び戻るならば、さらに注目すべきは、最早取り返しの付かないほど堕落してしまった政体においていかなる救済策がありうるかという問題が提示され、これに対して解放者としての君主に期待がかけられたことである。すなわち、「一人の人物の徳」こそが自由を回復させると主張したのである。しかも、マキァヴェッリは、堕落した人民の間にあっては、共和制よりも君主制の方が自由の復興には好都合である、と論じていた。

ボリングブルックが注目したのもこれらの議論であった。『愛国王の理念』では、マキァヴェッリの先の議論を引証しつつ「ここに全てが転回する蝶番がある」と述べて（BW、Ⅲ、73）、政治体の堕落からの再興という課題を「愛国王」に求めた。愛国王は「彼の全治世を通じて、善き統治を復興し、その精神を回復し、両者を維持し確かなものにすること」を期待された（BW、Ⅲ、77）。自由の復興は可能かという問題の設定と強力な再興者による問題解決の提案の両面において、マキァヴェッリとボリングブルックは多くを共有していた[76]。また、マキァヴェッリの論じる国家の再興者は、ホッブズの主権者と異なり、権力を独占的に行使する唯一者として想定されていただけでなく、同時に人々を市民へと作り替える教育者であり、人々が模倣すべき手本でなければならなかったというピトキンの解釈は[77]、ボリングブルックの愛国王にもそのまま当てはまるであろう。愛国王とは、「人間本性を変える」とまではいかないにしても（BW、Ⅲ、99）、「あらゆる改革者の中で最強の者」であり、その登位によって「人々は別の存在へと変えられる」はずであった（BW、Ⅲ、75）。

---

[75] Walter Moyle, *An Essay upon the Constitution of the Roman Government*, p. 253.

[76] ボリングブルックはマキァヴェッリに全面的に同意したわけではない。マキァヴェッリが自由の回復を果たすべき君主の動機を君主自身の利益に求めたことについて、むしろ君主の義務こそが主要な動機であると批判している（BW、Ⅲ、64-5）。

[77] Hanna Fenichel Pitkin, *Fortune is a Woman: Gender and Politics in the Thought of Niccolo Machiavelli*, Los Angeles, 1987, pp. 75-8.

おわりに

一八世紀前半のイギリスにおいて、狭義の共和主義は、その支持者を見つけだすことが困難であったものの、名誉革命後の急速なジャーナリズムの興隆と共に、共和制期ローマの歴史的経験は広く一般に伝えられた。『カトーの手紙』の連載はその重要な契機の一つであったろう。しかしながら、ローマ史の中から何を引き出すかについて厳格な指示があったわけではない。『カトーの手紙』においては、題名から予想されるのとは異なって、小カトーの同時代人であったキケロではなく、むしろ一世紀ほど後に活躍したタキトゥスが、主要な典拠として選ばれた。狭い意味での共和主義は政治プログラムとしての意味を失っていた一八世紀前半において、タキトゥスは権力批判の言葉を論壇に提供したと言える。一方『愛国王の理念』は、『カトーの手紙』とは違った共和主義の利用法を示している。ここでもまた共和制の可能性を追求することは一切せずに、制限君主制という現実を前提にしながら、なおも共和主義の伝統への訴えかけがあった。「愛国王」という空虚にさえ見えかねない政治主体の設定は、〈立法者〉と並んで共和主義の伝統が考察を続けてきた〈復興者〉を一八世紀前半のイギリスの政治事情に適用しようとする試みであった。

本論文では、〈狭義の共和主義〉と区別して〈広義の共和主義〉を分析概念として用いた。しかしながら、両者は無関係ではありえないはずである。一八世紀前半のイギリスには、狭義の共和主義の支持者はほとんど見あたらないとしても、広義の共和主義が当時の政論家達に広く訴求力を持った理由を考える必要はあろう。また、革命に出会ったエドマンド・バークが、革命フランスを「新しく考案された種類の共和国」と述べて原則的に拒絶したことと対照的に[78]、革命以前のヨーロッパを回顧して、君主制と共和制の違いに拘わらず全体で一つの共同体を構成していたと懐かしんだことの意味を考えるべきであろう[79]。自分の過去を振り返りながら、「抽象的な共和政体もしくは君主政体の味方ないし敵方であると公言したことは決してない」とバークが自己申告することができたのは[80]*80、広義の共和主義が相当程度に人々の意識に浸透したことを予想させるのである。

---

[78] エドマンド・バーク、中野好之訳『バーク政治経済論集』法政大学出版局、二〇〇〇年、九二三頁。
[79] 同右、九一四－五頁。
[80] 同右、六一五頁。

第3章　政治家の条件

—エドマンド・バークとシヴィック・ヒューマニズム—

中澤信彦

はじめに

J・G・A・ポーコックは「シヴィック・ヒューマニズム」のパラダイム1の提唱によって近世西洋政治思想史の大がかりな書きかえを提唱したことで知られる。一八世紀アングロ＝アメリカ思想史に対する彼の基本的なモチーフは、商業社会の抬頭に伴う「徳 virtue」から「作法 manners」への重心移動であるが、その重心移動を象徴する思想家の一人として、エドマンド・バークはしばしば好んで論じられてきた。ポーコックは、ここ十余年ギボン研究の完成に精力を傾注しており、今後彼の筆によって新たな本格的バーク論が著される見込みはかなり薄いように推察されるが、バークとシヴィック・ヒューマニズムとの関係が彼によって論じ尽くされたわけではもちろんない2。

本稿は、ポーコックが論じきらなかったバーク思想のシヴィックな側面を思想史の舞台の前面に引き出そうとする、ささやかな試みである。ありうべき誤解を避けるために、前もって強調しておきたいのだが、本稿はポーコック自身が決して主張しなかった「シヴィック・ヒューマニストとしてのバーク」を描き出すことを意図しているわけではない。バークの思想は、シヴィック・ヒューマニズムの諸結論および諸推論方法としばしば対立しているけれども、彼がこのパラダイムから派生する諸論点との格闘を必要かつ有用だと考えたことは、このパラダイムの持続力の証明の一部と理解されるべきではないか？　こうした研究視角から、彼はバークを論じたし、彼のバーク解釈に筆者が基本的に同意できるのも、筆者自身がそうした研究視角を共有しているからである。しかし、バークをシヴィック・パラダイムの光に照らした時、ポーコックが十分に論じなかったバーク思想の重要な一側面が、筆者の視界に次第に立ち現れてきた。それは、バークが「政治家の条件」を執拗に探求した思想家の一人であり、その知的探求がシヴィックな語彙を駆使して遂行された、という事実である。本稿は、共和主義思想がいかに近世のアングロ＝アメリカ思想史において大きな影響力を保持し続けたか、その積極的意義を再考する手がかりとして、バークの政治家論の思想史的意義を考察したい。

---

1 ポーコックの「パラダイム」概念については、田中秀夫『共和主義と啓蒙——思想史の視野から——』(ミネルヴァ書房、一九九八年)第三章、および、竹澤祐丈「シヴィック・ヒューマニズムと経済学の成立」、京都大学経済学会『調査と研究』第二五号(二〇〇二年)、第二節を参照のこと。

2 本稿は末冨浩「ポーコックにおけるバーク」『イギリス哲学研究』第二六号(二〇〇三年)と主題を共有するが、研究視角は大きく異なる。末冨論文が「バークとシヴィック・ヒューマニズム」という論点に沈黙しているのに対して、本稿はこの論点を正面から取扱う。

I 「シヴィック・ヒューマニズム」を再訪する3

本稿の主たる課題がバーク思想のシヴィックな側面の摘出にある以上、「シヴィック・ヒューマニズムとは何なのか、共和主義とどう関係しているのか、両者を同義的に用いてよいのか」という用語法上の基本問題を、最初に解決しておかねばならないだろう。

ポーコックによれば、「政治思想が展開される相互に著しく不連続な二つの語彙が存在する」4。「二つの語彙」とは共和主義的語彙と法学的語彙を指すが、この場合の「語彙」は「解釈体系」あるいは「世界や人生をとらえるための基本的な枠組み」と言い換えてもよいだろう。どちらの語彙に依拠して政治を把握するかによって、人間も二種類に分かれる。

法学的語彙においては、人間は自然的な権利としての自由権――「彼自身のことがらを実行する自由」「消極的(意味における)自由」5――の所有者として定義される。統治権力は権利の創造物であって、権利を保護するための手段にすぎず、必要悪でさえある。一方で、公共的決定への参加を生きがいにする人々もいるが、他方で、私生活を楽しもうとする人々もいる。前者のような人間観を持つのは自由だが、それは万人に強制されるべきものではない。「法の下での人民の自由は彼らが統治に参加することとは何ら関係がない」6し、万人に公共的決定への参加を強制することは、人間の自然的な権利としての自由権に対する明白な侵害であり、不正である。こうした政治観は、「個人が自分のものである目的を追求し、自らの自由を守り、主として自らの個人的行動を保存し保護することを政府に期待する、私的な存在としての個人の概念に基礎」7づけられており、「人間は生来政治的である」という前提を退ける。

これに対して、共和主義的語彙においては、政治は権利の保護のための単なる手段ではないし、まして必要悪でもない。それどころか、人間は本性上私的存在である以上に公共的・政治的存在であり、公共的決定への積極的な参加によってはじめてその本性が完成されうるように作られている。人間は公共的決定に参加しているとき最も完全に人間となりうるから、私生活への埋没、「公共を装う私的な支配」8は、自律(自己完成)のための機会の喪失＝「徳」の実現可能性の喪失＝「腐敗 corruption」と定義される。

強調すべきは、共和主義的な解釈体系の住人にとって、法学的な解釈体系――そこで許

---

3 本章のフレームワークは、永井均『〈子ども〉のための哲学』(講談社現代新書、一九九六年)、第二の問い「なぜ悪いことをしてはいけないのか」によって与えられた。

4 J. G. A. Pocock, *Virtue, Commerce, and History: Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century* (Cambridge: Cambridge U. P., 1985), p.39. 田中秀夫訳『徳・商業・歴史』(みすず書房、一九九三年)七五ページ。以下、すべての引用文において、太字強調は原著者、傍点強調は引用者(中澤)によるものである。

5 Ibid., p.40. 田中訳七六ページ。

6 Ibid., p.40. 田中訳七七ページ。

7 Ibid., p.60. 田中訳一一三ページ。

8 Ibid., p.43. 田中訳八一ページ。

容される私生活への埋没——は、許されざる悪(腐敗)のように見えてしまうし、逆に、法学的な解釈体系の住人にとっても、共和主義な解釈体系——そこで強要される公共的決定への参加——は、許されざる悪(不正)のように見えてしまう、ということである。一方の語彙に埋没している人は、他方の語彙に埋没している人の真意(発話の意図)が理解できない。ポーコックが共和主義的語彙と法学的語彙を「著しく不連続」と呼んだ理由は、まさにこの点に存する。そして、次章で詳説するように、商業社会たる近代社会に対して共和主義的語彙が提起した問題、すなわち、「商業社会の成長に不可避的に随伴すると思われる恩顧授与、公信用および軍事力の専門化が統治者と被治者を腐敗させないかどうか、彼らから自己完成のための機会(可能性)を奪いはしないかどうか」という問題こそが、一八世紀のアングロ世界の政治論を根本的に左右したし、商業社会のイデオロギー的擁護論としての「政治経済学 political economy」は、この問題に対する回答を共和主義的語彙の再定義によって案出しようとしたアングロ世界(特にスコットランド)の啓蒙知識人の知的格闘の産物なのである、というのがポーコックの一八世紀アングロ思想史理解の基本的な枠組みである。

> 「一六八八年から一七七六年(および以後)にかけて、アングロ世界の政治理論の中心問題は、統治者に対して失政を理由に抵抗できるかどうかではなく、恩顧授与、公信用および軍事力の専門化が統治者と被治者を腐敗させないかどうかであった。そして腐敗は徳の問題であり、権利の問題ではなかった。それは抵抗権を主張することによっては解決できない問題であった。政治思想はしたがって決定的に、不可逆的にではないけれども、法中心のパラダイムから徳と腐敗のパラダイムへと移行した」9。

しかし、「徳と腐敗のパラダイム」と「共和主義」との等値は、やっかいな問題を随伴する。歴史上「共和主義」と呼ばれてきたものとパラダイムとしての「共和主義」との間に存在するずれの問題である。例えば、個人主義的な自然権の伝統を嫌悪するジョサイア・タッカーは、その思想的伝統に依拠してブリテン議会の権威に抵抗するアメリカ人、および、親アメリカ的なジョージフ・プリーストリやリチャード・プライスらを、「ロック主義者」とも「共和主義者」とも呼んだが、それは彼がロック的個人像と古典的市民像との両者を古代的と見て、その違いを意に介さなかったからある10。また、イマヌエル・カントが永遠平和の実現のために必要だと考えた統治方式としての「共和制」は「法治」とほとんど同義であり、フリードリッヒ二世のプロシャですらも「共和制」を志向していると見なされた11。つまり、「共和主義」という語は、それが「徳と腐敗のパラダイム」に属する

---

9 Ibid., p.48. 田中訳九〇ページ。以下、すべての引用文において、( )による挿入は原著者、[ ]による挿入は引用者(中澤)によるものである。
10 Ibid., ch.9.
11 宇都宮芳明訳『永遠平和のために』〔カント著〕(岩波文庫、一九八五年)二八-三八ページ。「共和国

何かを指すのか、歴史上「共和主義」的と呼ばれてきた何か――たとえそれが本質的に法学的な語彙に属していても――を指すのか、両方の場合がありうる。したがって、読者を不要な混乱に巻き込まないためにも、「徳と腐敗のパラダイム」は「共和主義」以外の名辞によって指示されるほうが好ましい、ということになる。

ポーコックが「徳と腐敗のパラダイム」を指示する名辞として、「共和主義」よりも「シヴィック・ヒューマニズム」を好んだのは、このような消極的理由だけにもとづくわけではない。彼自身が告白するところによれば、「私は前者の用語[＝シヴィック・ヒューマニズム]を、幾多の反対が唱えられたにもかかわらず、いくらか好ましいと感じ続けている」12。なぜそう感じ続けているのかと言えば、「古典共和主義の主張にはヒューマニズム的な何かが含まれている。すなわち古典共和主義は、**人間**(*homo*)は本性上市民であり、市民的生活をおくるとき最も完全に人間であるという断言をともなっている」13からである。この告白は重要である。ポーコックは、ルネサンス期イタリアの「人文主義(ヒューマニズム)」概念の中核に、「人間は本性上私的存在である以上に公共的・政治的存在であり、公共的決定への積極的な参加によってはじめてその本性が完成されうるように作られている」という人間観の復活を見ている14。そうした人間観は「人格 personality 15の完成のための可能性(機会)を

---

republic」とは、ラテン語の "res-publica" ＝「公的な事物」が英語化されたもので、"res-privata"＝「私的な事物」の対義語であった。つまり、共和制とは、もともと、特定の統治の形態を意味するものではなく、「政府は公共の利益のために設立され、運営されねばならない」という統治の理念を指し示す言葉であった。したがって、法によってその権力を制限された君主制が自らを共和制と称したのは、共和制の本来の語義に照らせば、決して奇異ではない。しかし、「ある一国が・・・その国民のレス・プブリカ、つまり、公の仕事を処理してゆくのは、一体どのような統治形態が最良であるか」という問いは、ペインに代表されるように、それは君主制でも貴族制でもなく民主制(代議制)であるとの回答を生みだし、近代において共和制は特定の統治の形態も含意するようになった。西川正身訳『人間の権利』〔トマス・ペイン著〕(岩波文庫、一九七一年)二三六-七ページ。かくして、歴史上「共和主義」と呼ばれてきたものとパラダイムとしての「共和主義」との間にずれが存在するようになった。

12 Pocock, *Virtue, Commerce, and History*, p.38. 田中訳七三ページ。

13 Ibid., p.39. 田中訳七三-四ページ。

14 ただし、本稿は、ポーコックが「ヒューマニズム」概念を「公共的・政治的存在としての人間」概念の復活と結びつけることによってのみ理解している、と主張するわけではない。彼は「過去との直接の対話という理念こそあらゆる形態のヒューマニズムの鍵概念である」とも述べており、ルネサンス・ヒューマニストたちによって、過去を再解釈する際の時間意識という問題が復活されたことも重視する。J. G. A. Pocock, *Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition* (Princeton and London : Princeton U. P., 1975), p.62. だからこそ、彼は、スコットランドにおける「古代・近代論争」に見られる時間認識の様式の変化、新しい「時間の政治学」である経済発展に関する四段階説の出現を、「時間の政治学」の革新として強調したし、近年、彼がギボンに対して強い関心を示しているのも、この脈絡で理解されるべきものである。この時間認識という論点については、竹澤、前掲論文が詳しいが、本稿では後段の議論との関連と紙幅の都合からこれ以上触れないことにする。

15 例えば、「彼はお金持ちである」と表現する場合、その人がお金持ちでなくなっても、我々はその人を「腐敗した」と決して言わない。それはお金がその人にとって所有物にすぎないからである。しかし、「彼は勇敢である」「彼は礼儀正しい」といったふうに、人格に関わらせてその人を表現する場合、その人がそういう人格を喪失すれば、我々はその人を「腐敗した」と受け止める。なぜだろうか？　それは人格が財産に対する権利とは違って他の個人に譲渡できないものだからである。譲渡できないものだからこそ、その人を本質的に規定しているものと見なされる。「人格」は「徳」「腐敗」と並ぶ共和主義的語彙の鍵概念である。これに対して、法学は「個人を権利の担い手、所有者として定義」し、「個人を自治に参加するのに適当な人格の持ち主として定義」しない。法学は「平等と支配・被支配に必ず随伴する仲介さ

統治機構が提供できているのかどうか」という問いを必然的に包含するが、この問いこそ、ポーコックがすぐれてヒューマニズム的な問いと見なすものである16。彼が、わざわざ「共和主義」という歴史概念に代わって「シヴィック・ヒューニズム」という方法概念を新たに導入しようとした理由は、以上によって明らかであろう。

Ⅱ　ポーコックのバーク論を再訪する

続いて、ポーコックがどのようにバークとシヴィック・ヒューニズムとの関係を理解したかについて、考察することにしよう。バークは、ポーコックのアングロ＝アメリカ思想史において、商業社会としての近代社会を擁護した「作法の思想家」＝「商業ヒューマニスト」の一人としての位置を与えられている17。ここで問題となるのが、「そもそも作法とは何か、作法の思想家がどうして商業ヒューマニストとも呼ばれるのか」ということである。

周知のように、自律した有徳な市民の理想は、その起源を古代ギリシアまで遡ることができるが、ポーコックは、①マキャヴェッリを代表とするルネサンス期イタリアの人文主義者たちによって、その理想が「フォルトゥーナ fortuna（＝運命）を克服する能力としてのヴィルトゥ virtù（＝力量）の体得者たる君主像」として復活・定式化されたこと18、②しかし、フォルトゥーナが（腐敗をもたらすものとしての）商業活動に置換されたことに対応して19、「商業社会の成長に不可避的に随伴すると思われる恩顧授与、公信用および軍事力の専門化は、統治者と被治者を腐敗させないかどうか」が、一八世紀のアングロ世界の政治論を根本的に左右する問題として浮上したこと、以上の二点を強調している。そして、この時代の思想界の一大トピックであったいわゆる「古代・近代論争」――古代人と近代人の優劣を競った論争――においても、後者の問題は論じられた。古代派にとって、

> 「商業の興隆は徳の終わりを意味した。それというのも以前の自由な武装した市民は、商業が可能にした富、余暇、教養を満喫するために、金を払って傭兵に身を守らせ、絶対君主に自らを統治してもらうことに満足するようになったからである。・・・しかし、デフォー、モンテスキュー、ヒューム、スミスおよびギボンといった近代派・・・

れない人格的関係に関心をもつ、純粋に政治的なものに関するシヴィックな語彙に対立するものである」。Pocock, *Virtue, Commerce, and History*, pp.44-5. 田中訳八三-五ページ。

16 「ポリスとその統治構造の理論が、ヒューマニズム的な企てにとって重要となった。シヴィック・ヒューマニストは、価値体系でもある統治形態に関する理論体系を持たなければならない」。Pocock, *Machiavellian Moment*, p.66.

17 バークの思想は前世紀に確立されたコモン・ローの伝統にも多くを負っている。ポーコックのバーク研究はこの点も強調しており、バークは「商業ヒューマニズム」の文脈においてのみ読める、と主張しているわけではない。J. G. A. Pocock, *Politics, Language and Time: Essays in Political Thought and History* (New York: Atheneum Publishers, 1971), ch.6.

18 Pocock, *Machiavellian Moment*, pp.166-7, 460.

19 Ibid., pp.493, 503.

は徳は従来は武装と農業に依拠してきたということは認めはしたが、それはきわめて非人間的にも冷酷で厳しく規制されたものであって、ほとんど徳の名に値しないと主張した。・・・商業と文化の興隆は徳の喪失を伴いはするが、その喪失を補って余りあるものである。それは生産と消費、交換、相互依存および共感に対する人間の能力を著しく高めた。・・・近代派は以上のように考えた」20。

近代派は「商業化・専門化に伴って、古い政治的・軍事的な徳は失われるかもしれないが、社会的な徳を新たに獲得することによって、十分に償われている」と古代派に反論した。そして、この商業社会に特有の新しいタイプの徳は「作法」と呼ばれた。

「徳は・・・「作法」の概念に支えられて再定義された。・・・取引的な世界・・・では個人と他の社会的存在およびかれらの生産物との関係と相互作用はますます複雑で多様となり、個人の人格のますます多くの側面が変形され開発された。・・・そしてたとえ個人がもはや・・・自らの統治と防衛を特殊専門的代表者に委任しなければならなくなったとしても・・・彼がますます組み込まれていく物的ならびに人的な諸関係の増加の産物によって、自らの古代的徳の喪失を償って余りあった。これらの新しい関係は性格上、社会的であって政治的ではなかったので、それらの関係が個人を導いて発展させる能力は「徳」と呼ばれず「作法」と呼ばれた」21。

フォルトゥーナが(腐敗をもたらすものとしての)商業活動に置換されたことに対応して、「個人の自律」という理念もまた「政治的・軍事的主体としての自律」から「経済的・文化的主体としての自律」へとその重心を移し、その結果、作法の洗練、すなわち、経済的・文化的能力の増大が、自律の可能性の増大を含意するようになった。作法の概念は徳の概念の「放棄」によってではなく「再定義」によって創出された、とポーコックが述べたのは、作法の概念が「フォルトゥーナを克服する能力としてのヴィルトゥ」という含意を依然として保持していたからである。そして彼は、バークを、商業社会としての近代社会を擁護した「作法の思想家」の一人として位置づける。「作法は・・・彼[=バーク]の議論にとっての鍵となる。・・・悪魔的な革命派が転覆しようと着手したのは「作法」、すなわち商業的ヒューマニズムを擁護するキー・タームである」22。しかし、作法の思想家たちが「徳の喪失[=作法の破壊]の可能性を常に認めたという事実は、分化していない人格の理想が歴史から駆逐されたときですら、規範として消滅しようとはしなかったことの証拠である」23。彼らの多くがこうした人格の問題——人格の完成を保証しうる統治機構の

---

20 Pocock, *Virtue, Commerce, and History*, p.147. 田中訳二七五-六ページ。
21 Ibid., pp.48-9. 田中訳九一-二ページ。
22 Ibid., pp.209-10. 田中訳三九九-四〇〇ページ。
23 Ibid.,p.122. 田中訳二二九ページ。

問題を含む――にこだわり続けたからこそ、ポーコックは彼らを商業ヒューマニストと呼ぶのである。

商業ヒューマニストは、《商業の成長⇒徳の喪失(＝腐敗)》の図式に拘泥して商業社会のマイナス面を過度に強調するシヴィック・ヒューマニスト24に対して、「そもそも商業社会において政治的・軍事的徳は実現不可能なのだよ。社会的徳としての「作法」がせいぜいなのだよ。それはそれで素晴らしいことなのではないのか」と問題それ自体を読みかえることによって、反論した。商業社会が誘発する罪なき奢侈は徳と矛盾するものではない。むしろ徳を実現するための条件かもしれない。ただし、この場合に実現される徳は、古代的徳の代替物――ただし完全な代替物ではない――としての「作法」である。シヴィック・ヒューマニストが、《商業の成長⇒(古い)徳の終わり》という旧来の図式に拘泥していたのに対して、商業ヒューマニストは、《商業の成長⇒(新しい)徳の始まり》という別の新しい図式を――旧来の図式の「放棄」ではなく「読みかえ」を通じて――提示して、商業社会の明るい面に人々の目を向けさせた。ただし、「古い徳の欠如をどうするべきか」というシヴィックな問いは依然として残されたのであって、商業ヒューマニストは、多かれ少なかれ、この問題にコミットせざるをえなかった。この問題へのコミットの仕方の相違が、商業ヒューマニズムの多様性を生み出した25。換言すれば、商業ヒューマニズムの語彙は、シヴィック・ヒューマニズムの語彙の「放棄」によってではなく「読みかえ」によって創出されたため、必然的にシヴィックな問題設定や語彙との連続性が観察されるが、思想家によってその「読みかえ」の仕方が異なるために、シヴィックな問題設定や語彙の残存の仕方も異なるのである。

Ⅲ　バークにおけるシヴィックな問題設定―アダム・スミスとの比較―

本章では、「商業ヒューマニスト」の代表者の一人と目されるアダム・スミスを比較対象として採りあげ、バークにおけるシヴィックな問題設定を素描したい。

D・ウィンチ、田中秀夫らの研究によれば、スミスのシヴィックな情熱の一端は彼の国防問題とそれと密接に関連する教育問題への言及に集約的に表現されている、とされる。そもそも国防問題は、シヴィック・ヒューマニズムの思想的伝統が商業社会としての近代

---

24 一八世紀ブリテンのシヴィック・ヒューマニスト＝「ネオ・ハリントニアン」として、ポーコックの念頭にあるのは、John Trenchard, Thomas Gordon, Bolingbroke らカントリ派の政論家である。Pocock, *Politics, Language and Time*, ch.4. Pocock, *Machiavellian Moment*, ch.14.

25 ポーコックは、スコットランドの啓蒙思想家たちの商業ヒューマニズムとバークのそれとの相違を以下のように指摘している。「スコットランドの歴史家たちは・・・交換、生産、多様化した労働の成長を取り出して、作法、文化および啓蒙の成長をうみだす原動力とした。・・・バークはこのことを本末転倒であり、原因と結果を取り違えるものだとみなしている。彼は次のように主張する。すなわち、商業は作法の保護のもとでのみ繁栄できるし、作法は宗教と貴族の傑出、すなわち社会の自然な保護者を必要とする。したがって宗教と貴族を破棄することは、商業自体の可能性を破壊することである」。Pocock, *Virtue, Commerce, and History*, p.199. 田中訳三八〇-一ページ。

社会につきつけた問題の一つであり、マキャヴェッリ以来の伝統をもつ。「軍事組織とその規模はどうあるべきか、常備軍[＝軍事力の専門化]と民兵軍のどちらが優れているか、自由な国制に対して両制度はどのような政治的意味をもつか」などを争点として論争が展開されたが、スミスがグラスゴー大学で教鞭をとっていた一七五〇-六〇年代のスコットランドでは、これらは格別に生々しい問題であった26。

スミスの主張を要約すれば、次のようになる。商業社会では、分業によって人びとの視野は狭くなり精神は愚鈍になる。また、安楽な生活によって人々は次第に武勇の精神や積極的な公共精神を失っていく27。そのような弊害を克服する役割を(初等)教育は担わなければならず、その方策の一つとして民兵制度が顧みられるべきである。ただし、彼は常備軍を否定して民兵(国民)軍を採用せよと言ったのではなく、常備軍を補完するものとして民兵軍は有益であるとした。その理由は、常備軍の規模を最小に押さえることができるし、国民の公共精神の活性化に寄与するからである。スミスは、商業社会が大衆に及ぼす悪影響に関して、人格の統一性の理想を規範としてシヴィックな診断を下したし、民兵制度の支持というシヴィックな処方箋を書いた。彼はシヴィック・ヒューマニズムが提起していた公共精神の問題にシヴィック・ヒューマニズムよりの解答を与えた、と言える28。『国富論』中の関連する文章は以下の通りである。

> 「世の中の進歩につれて、軍事訓練の実習は、政府が適切な対策をとってそれを支持しないかぎり、次第に衰えていき、また、国民大衆の勇武の精神も、それと歩みをともにすることは、近代ヨーロッパの実例があますところなく立証している。しかし、あらゆる社会の安全は、多かれ少なかれ、いつでも国民大衆の勇武の精神に依存するに違いない。なるほど現代では、ひとりそうした勇武の精神だけでは、それが規律正しい常備軍によって支えられないかぎり、どんな社会であろうと、その防衛と安全保障にとっても、おそらく十分ということはなかろう。けれども、市民ひとりひとりが兵士の精神を持しているところでは、比較的小規模の常備軍しか必要としないのは確かであろう。そればかりか、この精神は、普通、常備軍について危惧されている自由

---

26 フランス軍の侵攻の脅威——英仏七年戦争(一七五六-六三年)——に対して、ブリテン議会は一七五七年に民兵法を成立させたが、一七四五年に起こったジャコバイトの反乱の記憶が薄れないイングランドの議員がスコットランド人に武器を持たせることに反対し、スコットランドが同法の適用から除外された。もちろん、このような決定にスコットランド人は不満を覚え、議会の内外でスコットランド民兵軍設立のための運動が展開された。スミスの国防論はこのような史的背景のもとで準備された。

27 「『道徳感情論』は人間の自然的社交性を確認したけれども、そのことは人間が政治的動物であることを証明するものではない。・・・人間のもっと私的な社交においては、シヴィックな徳性は得られないのである」。Donald Winch, *Adam Smith's Politics: An Essay in Historiographic Revision* (Cambridge: Cambridge U. P., 1978), p.174. 永井義雄・近藤加代子訳『アダム・スミスの政治学——歴史方法論的改訂の試み——』(ミネルヴァ書房、一九八九年)二一〇-一ページ。

28 Winch, *Adam Smith's Politics*, ch.5. 田中秀夫『文明社会と公共精神——スコットランド啓蒙の地層——』(昭和堂、一九九六年)第四章。田中秀夫『原点探訪 アダム・スミスの足跡』(法律文化社、二〇〇二年)七〇-一、八三、一一七ページ。

に対する危険——それが現実的なものか想像上のものかはともかく——を、かならずや大幅に減少させるだろう」29。

「古い徳の欠如」というシヴィックな問題を、スミスは「国民大衆」「市民ひとりひとり」の勇武の精神の衰退の問題——それを防ぐための統治機構の問題を含む——へと読みかえた。ウィンチが説得的に論じたとおり、スミスにとって「政治は、人間の問題あるいは、公共の場で人々が示すことを求められるある特殊な政治的資質の問題であるよりは、はるかに多分に法的および憲政的機構の問題」であって、アダム・ファーガスンほど「市民層における、またその中の指導者における積極的な政治的資質」を重視しなかった30。

他方、バークは、「古い徳の欠如」という問題を、国民大衆を率いるべきエリートの政治的資質論とそれを保証する経済的諸条件の問題として読みかえた31。彼は、一方で政治を機構の問題として扱いながらも——経済改革・議会改革・国教会制度などに関する議論はこちらに該当するだろう——、他方で、それと同じくらい(あるいはそれ以上に)指導者の政治的資質の問題としても論じたし、より正確に言えば、両者は不即不離の関係にあり、後者が前者を基礎づけた。少なくともこの点において、バークはスミスよりもファーガスンに近い。

ポーコックは、こうした観点からバークを論じようとしなかったが、それには相応の理由が存していたように推察される。ポーコックは、自由な商業社会の守護者としてのバーク像を確立し、バークの政治学が、貴族的原理の衰退とブルジョワ的原理の勝利を嘆く、クラムニック流の「ノスタルジーの政治学」32では断じてないことを、説得的に示した。ポーコックのバーク研究は、ギボン研究やタッカー研究と手を携えながら、一八世紀ブリテンの保守思想がすぐれて近代的で進歩的な思想である所以を解きほぐすことに、その精力を傾注させていたから、バーク思想からシヴィックな語彙を検出する作業は、そうした問題関心の焦点をぼやかしかねない。

しかも、バーク自身、シヴィックな語彙や理念をしばしば明白に拒絶している。例えば、彼は、『植民地との和解決議の提案についての演説』において、アメリカ人の「自由の精神」について論及した折り、南部植民地の熾烈な自由の精神が奴隷制と結びついている点を指摘し、「そこには少なくとも徳性と同じほど多くの傲慢がみなぎっている」33と苦々しく述

---

29 Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, ed. R. H. Campbell and A. S. Skinner, 2 vols. (Oxford: Oxford U. P., 1976), II, pp.786-7. 水田洋監訳『国富論(全四冊)』(岩波文庫、二〇〇〇-一年)第四分冊、五七ページ。

30 Winch, *Adam Smith's Politics*, p.177. 永井他訳二一四ページ。

31 この結論を導く証拠は次章以下で検討される。

32 Isaac Kramnick, *Bolingbroke and His Circle: the Politics of Nostalgia in the Age of Walpole* (Cambridge, Mass.: Harvard U. P., 1968). See also Pocock, *Machiavellian Moment*, p.485.

33 Burke, 'Speech on Coalition with America(1775)', in *The Writings and Speeches of Edmund Burke*(以下 *WS* と略記), ed. Paul Langford *et al.* (Oxford: Oxford U.P., 1981-), III, p.122. 中野好之編訳『バーク政治経済論集』(法政大学出版局、二〇〇〇年)一八六ページ。

べた。モンテスキューを賞賛していたバーク34であるから、古代都市国家における有徳な市民はふつう奴隷所有者だった、という『法の精神』の議論35に精通していたに違いない。奴隷制に強い嫌悪を覚えていたバークが、そうした古代的な徳を「野蛮」として退けたことは、まず間違いない。加えて、「政府は徳という基礎に依存しなければならない」というシヴィック的理念からも、バークは一定の距離を置いていた。例えば、彼は、『現代の不満の原因』において、宮廷から汚職腐敗を一掃することによって「今後政府権力は公共精神の選り抜きの住処」とならねばならない、というボーリングブルック――一八世紀ブリテンの代表的シヴィック・ヒューマニストの一人――流の愛国者王の理念の流行に触れて、「この完徳の教え scheme of perfection を実現するものは、プラトンの空想的な共和国を遥かに凌ぐ君主国家に違いない」と揶揄している36。バークは明らかにシヴィック・ヒューマニストではない。

それにもかかわらず、バークが政治的徳の問題に深くコミットしていたことを、本稿は強調したい。(経済的・文化的能力たる)作法は、政治的徳の代替物として十分ではない。作法の実践・洗練だけでは政治的人格は陶冶されない、換言すれば、政治的徳は作法の実践・洗練として定義できない。だからこそ、バークは、一方で、奴隷制と結びついた古代都市国家に特有の政治的徳を退けながら(シヴィック・ヒューマニズムの拒否)、他方で、商業と結びついた近代文明社会にふさわしい政治的徳の本質を見極めようとした(シヴィックな問題設定の受容)。そして、バークはその徳を「慎慮 prudence」と呼び、慎慮の徳を体得した政治的エリートを「本性上の貴族階級 natural aristocracy」と呼んだ。「本性上の貴族階級」概念こそ、バーク政治学のシヴィックな出自をもっとも雄弁に物語っている。この点については章を移して論じることにしよう。

Ⅳ　バークが語る「政治家の条件」(一)

バークの著作の大半は、目まぐるしく変転する多様な問題状況(時事問題)への応答として準備された議会演説原稿や公開書簡であり、政治的徳を主題とする哲学的・体系的著作が残されているわけではない。しかし、彼はその膨大な著作群の随所で繰り返しそのテーマに論及しており、彼の政治的徳に関する見解をそれらから再構成することは決して困難ではない37。彼の「政治家 politician」――しばしば「為政者 statesman」「立法者

---

34 Burke, 'An Appeal from the New to Old Whigs(1791)', in *Further Reflections on the Revolution in France*(以下 *FR* と略記), ed. Daniel E. Ritchie (Indianapolis: Liberty Fund, 1992), p.198. 『バーク政治経済論集』六九〇ページ。

35 モンテスキュー『法の精神』第一部第四篇第八章。

36 Burke, 'Thoughts on the Present Discontents(1770)', in *WS*, II, p.265. 『バーク政治経済論集』二一ページ。

37 バークの異なる作品中に散在する陳述をランダムに拾い出し、足りない言葉を補いながら、概念的統一性に到達しようとする本稿の再構成の方法に対しては、とりわけスキナリアンから「個々の作品に固有の執筆意図を軽視するもの」「歴史性と統一性とを混同するもの」との批判を受けるかもしれない。しか

legislator」と互換的に用いられる38——の理想像が簡潔に表現されている二つの論述をとりあげることから、この作業を開始したい。

「たとえ熱烈で思弁的な慈愛心の持主が、眼前の社会の姿を見てこれとは別のものが望ましいと考えるにしても、立派な愛国者 patriot や真の政治家は、常に現在の彼の故国の素材を如何にすれば最も活用できるか、を考えるはずである。保存する意向と改革する能力が手を携えることこそ、私の考える為政者の理想像を形成する。これ以外のすべては、着想において通俗であり、実行において危険である」39。

「保存する意向と改革する能力が手を携える」ために必要とされる資質を、バークは、「(道徳的・政治的)理性 (moral / political) reason」40「(実践的)叡知 (practical) wisdom」と呼ぶ時もあるが、より一般的には「すべての徳の第一のもの」41である「慎慮」と呼んでいる。

「そもそも道徳的もしくは政治的主題については、理屈の上でいかなる普遍的命題も成立しない。純粋な形而上学的抽象はこれらの分野に属さない。道徳の線は数学にお

し、そのことをここで問題にする必要はないように思われる。ポーコック自身が次のように述べているからである。「バークの政治的・感情的な忠誠心はウィッグの支配秩序にきわめて強く集中していた。・・・政治、社会、道徳における商業的秩序の擁護は、バークの時代とそれ以後にいたるまで、必ずウィッグ体制の擁護であり、一般的に本性上の貴族階級の擁護である。そしてウィッグ体制に対する攻撃は、往々にして、動産ないし人格的財産に反対する不動産ないし土地財産の名において行われた。しかしながら、こうした攻撃の焦点は、商取引や商業への資本投資にではなく、政府、恩顧授与権、軍事的拡張への資本投資にあった。ここからアテネやローマの商業帝国を破壊した腐敗が生じるのだと論じられた」。Pocock, *Virtue, Commerce, and History*, p.195. 田中訳三七四ページ。つまり、「本性上の貴族階級」「不動産ないし土地財産」「腐敗(あるいは徳)」の三者関係は、ポーコック自身が設定し、にもかかわらず彼が明確な解答を与えなかった問題である。本稿の課題はあくまで、ポーコックの設定した問題に従って、彼が析出しようとした「シヴィック・ヒューマニズム」の政治言語を精緻化することにある。

38 ジェイムズ・ステュアートにおいては、社会の統治機構を担う「統治者 governor」と、その執行機能を担う「為政者 statesman」が、概念的に区別されている。竹本洋『経済学体系の創成——ジェイムズ・ステュアート研究——』(名古屋大学出版会、一九九五年)四五ページ。バークにおいても、ステュアートほど明示的ではないけれども、そうした区別はなされているように推察される。バークの「政治家」「為政者」「立法者」は、ステュアートの「為政者」と基本的に同じカテゴリーに属する概念と考えてよいだろう。

39 Burke, 'Reflections on the Revolution in France (1790)', in *WS*, VIII, p.206. 半澤孝麿訳『フランス革命の省察』(みすず書房、一九七八年)一九七ページ。中野好之訳『フランス革命についての省察(全二冊)』(岩波文庫、二〇〇〇年)下、四五ページ。バークが「愛国者」概念を全面的に退けていないことは、後段の議論との関係で重要である。

40 この「理性」が「論理的推論能力」「真偽の判定能力」としての「形而上学的理性」と区別された「道徳的・政治的理性」であることには、注意を要する。

41 Burke, 'Reflections', in *WS*, VIII, p.113. 半澤訳八〇ページ。中野訳上、一一五ページ。'Letter to Charles-Jean-François Depont (November, 1789)' in *The Correspondence of Edmund Burke*, ed. T. W. Copeland *et al.*, 10 vols. (Cambridge: Cambridge U. P., 1958-78), VI, p.48 にも同様の見解が表明されている。バークにとって「慎慮」が第一の徳であるゆえんについては、旧稿で論じたことがある。拙稿「バークとマルサス——脱ラピュータ島のポリティカル・エコノミー——」、中矢俊博・柳田芳伸編著『マルサス派の経済学者たち』(日本経済評論社、二〇〇〇年)八ページ。

ける理念上の線とは別であり、それは長さばかりではなく幅と深みを有する。それは例外を許容し、補正を要求する。これらの例外や補正は、論理学の手続きではなく慎慮の規則によって行われる。慎慮こそは、単に政治的道徳的な諸徳の階梯の最高に位置するのみならず、これらの諸徳すべてを調整し誘導する物差しに他ならない」42。

「慎慮」はバーク政治学の最重要概念の一つであるにもかかわらず、彼はその明確な定義を与えていない。彼自身の説明は概して「形而上学的・算術的な・・・ではない」という否定的なもので、しかも彼は「慎慮なるものの規則や定義は必ずしも厳密ではないし、断じて一律ではない」43とも述べている。多くの研究者が、各所での言及を整理してバークの「慎慮」概念の特質を見極めようと努めてきたが44、通説が確立されているわけではない。ここではさしあたり岸本広司の「多様で複雑で可変的な状況の中で、一般原則を見据えつつ、相異なる善と善、善と悪、時には悪と悪とを比較考量しながら、全体的利益のために少しでも望ましい方を選び取っていく知、そして一定の政治目的を前提としつつ、それを達成するための最もふさわしい手段や方法を発見し、それを政策に結びつけて実現化していくそのような知の形態」45という説明で満足することにしよう。この「慎慮」の徳を体得している人なら、原則的に誰に対しても政治家への道は開かれていると、バークは主張する。

「私が権力、権威、栄誉などを、血筋、名称、爵位の持主に限定する魂胆だなどと、よもや貴下は想像しないだろう。否、滅相もない。統治のための資格は、現実的もしくは可能的な徳と叡知以外に何もない。これらの性質が実地に発揮される場合、それはどんな身分、条件、職業、商売であるかに関係なく、人間的な地位と名誉への天与のパスポートを有する」46。

バークは「慎慮」の徳の体現者を「本性上の貴族階級」と呼んでいる。以下の引用は、バークの「本性上の貴族階級」の定式化として有名な一節である(波線を付した部分は、後

---

42 Burke, 'Appeal', in *FR*, p.91. 『バーク政治経済論集』五九三ページ。この一節は、アリストテレス『二コマコス倫理学』第一巻第七章中の以下の一節を想起させる。「大工と幾何学者とでは、それぞれ異なった仕方で直角を求める。前者はすなわち彼の仕事に役立つ程度においてそれを求め、後者はしかるに直角とは何であるか、直角とはいかなる性質を持つものであるかを尋ねる」。

43 Burke, 'First Letter on a Regicide Peace(1796)', in *WS*, IX, p.193. 『バーク政治経済論集』八五八ページ。

44 John Maccunn, *The Political Philosophy of Burke* (London: Edward Arnold, 1913) pp.38-49; Charles Parkin, *The Moral Basis of Burke's Political Thought* (Cambridge: Cambridge U.P, 1956), pp.109-30; Francis P. Canavan, *The Political Reason of Edmund Burke* (Durham: Duke U.P., 1960), pp.3-26; Gerald W. Chapman, *Edmund Burke: The Practical Imagination* (Cambridge, Mass.: Harvard U.P., 1967), *passim*; H. T. Dickinson, *Liberty and Property: Political Ideology in Eighteenth-Century Britain* (New York: Holmes and Meier Publishers, 1977), p.304; and Peter J. Stanlis, *Edmund Burke: The Enlightenment and Revolution* (New Brunswick and London: Transaction Publishers, 1991), pp.77-97.

45 岸本広司『バーク政治思想の展開』(御茶の水書房、二〇〇〇年)五八六ページ。

46 Burke, 'Reflections', in *WS*, VIII, p.101. 半澤訳六四-五ページ。中野訳上、九四-五ページ。

に詳しく検討するが、バークの「政治家の条件」を理解するうえで、とりわけ重要な箇所である)。

「由緒ある境遇で養育されること。幼少時より下賤卑俗なものを目にしないこと。自らを尊敬するよう教えられること。公共の厳しい監視に馴れること。早くから世論に目を向けること。大きな社会における人間や事象との広範で無限に多様な結合を、大局的に把握することのできる高い立場に立つこと。読書し、思索し、談話する余暇を持つこと(A)。機会が得られるところでは必ず賢明で学識ある人物の恩顧と注目を受けること。軍隊内で指揮し服従することに慣れていること。危険を顧みないで名誉と義務を追求するよう教育されていること(B)。過失を犯せば罰せられ、ごく些細な失敗でも破滅的な結果をもたらす状況下で最高度の警戒心 vigilance 、洞察力 foresight 、用意周到さ circumspection を身につけること。死活的に重要な事柄における同胞市民の教導者であり、神と人間との調停者であるとの自覚に立って、慎重で規律ある行動をとること。法と正義の執行者としての職務に就き、人類に最も重要な恩恵をもたらすこと。高級な学問、学芸と技芸に通暁すること。事業の成功によって鋭敏かつ強靭な理解力を身につけ、勤勉 diligence 、秩序 order 、誠実 constancy 、規律 regularity といった徳性を持ち合わせ、交換的正義 commutive justice 47の尊重を慣習的に育んできたような、裕福な商人階級に立ち混じること(C)。――これらは私が**本性上の貴族階級**と呼びたい人々を形作る社会状況に他ならない」48。

こうした厳しい諸条件を「実際の貴族階級」＝「封建貴族階級」が満たしているわけではない。バークの「実際の貴族階級」に対する評価は相当に辛口である。

「私は少なくとも、通常その語が理解されるような意味における貴族制度の支持者ではない。・・・大部分の貴族が自己の自立的で偉大な威信を守り抜くどころか、余りにも容易に自己の固有な尊厳を忘却してむざむざ哀れむべき隷従に落ち込む傾向を示している現実を見ない人間は観察者としては落第である。わが国の貴族の欠陥は過剰な

---

47 「正義とは何か」という問いに正面から答えることは容易ではないが、ここでは猪木武徳に従って「財やサービスがそれぞれ誰に属し、それがどのような同意と承認によって移転されるのかというルール」と規定しておく。猪木武徳『経済思想』(一九八七年、岩波書店)一三ページ。今日では、市場ゲームのルールは「交換的正義」を原則としつつも、ゲームの結果としての「分配」の状態は「分配的正義」の名のもとにしばしば国家権力によって補正される。しかし、バークは「交換的正義」について語っても「分配的正義」については語らない。これは『穀物不足に関する思索と詳論(*Thoughts and Details on Scarecity*, 1795)』に表明されたバークの市場観および福祉国家批判に合致している。バークの経済思想については、拙稿「エドマンド・バークの救貧思想――マルサス・初版『人口論』の時代――」『マルサス学会年報』第七号(一九九七年)を参照されたい。

48 Burke, 'Appeal', in *FR*, p.168. 『バーク政治経済論集』六六二-三ページ。

覇気である、という非難がもしも本当であれば、どんなに素晴らしいことか」49。

それにもかかわらず、バークは、現実的には「本性上の貴族階級」の大半が封建貴族に代表される大土地所有者から供給されることも認めている。

「下院もまた、必然的ではないにせよ、事実上大部分が常に上院と同様に構成される。この種の大規模な資産[＝土地財産]の保有者が誰であれ、実際に彼らが最善の人間である可能性は充分にあり(D)、仮に最悪の人間であっても、彼らは国家社会なる船の底荷となる。・・・家柄に認められる或る種の上品に制御された優位と或る程度までの(決して排他的な独占にわたらない)優先は、決して不自然でも不当でも不得策でもない」50。

このような「実際の貴族階級」に対する愛憎入り混じった両義的な感情51の中に、バークが受容したシヴィックな語彙が隠されている。章を移して考察を続けよう。

V　バークが語る「政治家の条件」(二)

バークが「実際の貴族階級」に対して両義的な感情を抱かざるをえないのは、「慎慮」の徳の体得に必要な社会的条件をその物質的基礎にまで遡って考察しているからである。

「国家社会の建設、もしくはそれの改革ないし改造の学理は、他のあらゆる経験科学と同様に、決して**先験的に**教えらるべきではない。さらに言えば、我々がこの実践的な学問を身につけるのは、決して一朝一夕の経験ではない。・・・統治に関する学問は、それ故に本来極めて実際的であり、そしてこの種の実際的目標を目指す以上、これは経験を必要とする事柄、否、どれほど明敏で注意深い人間でも一代では到底体得できないほどの経験を必要とする事柄である」52。

---

49 Burke, 'Thoughts on the Present Discontents', in *WS*, II, p.268. 『バーク政治経済論集』二五ページ。

50 Burke, 'Reflections', in *WS*, VIII, pp.102-3. 半澤訳六六-七ページ。中野訳上、九七ページ。

51 ポーコックは、このようなバークの「実際の貴族階級」に対する両義的な感情を、成り上がり者に固有の両義性ばかりでなく、彼が擁護せんとしたウィッグ体制の両義性(貴族的原理とブルジョワ的原理の一致)とも結びつける。Pocock, *Virtue, Commerce, and History*, pp.158, 195. 田中訳三〇一、三七四ページ。

52 Burke, 'Reflections', in *WS*, VIII, p.111-2. 半澤訳七八ページ。中野訳上、一一三-四ページ。ヒュームもまた、エッセイ「市民的自由について」の中で、バークと同様に、政治学に普遍的真理を打ちたてようとすれば、推論の能力と素材の両面で、人類の三千年の歴史はいまだ不足であり、その意味で政治学は未完成の学である、と論じている。David Hume, *Essays Moral, Political, and Literary*, ed. Eugene F. Miller (Indianapolis: Liberty Fund, 1985), p.87. 小松茂夫訳『市民の国について(全二冊)』(岩波文庫、一九五二-八二年)下、一九九ページ。

「どれほど明敏で注意深い人間でも一代では到底体得できないほどの経験」を会得しようとすれば、同時代の他者、さらには過去の世代の人々の経験から学ぶ以外に方法はない。したがって、「本性上の貴族階級」の条件の一つに(A)「読書し、思索し、談話する余暇を持つこと」が挙げられているのは、当然と言える。「本性上の貴族階級」への資格は、日々の生存の必要に忙殺されている一般大衆に対しても、原則的には開かれているが、現実的にはほぼ全面的に閉ざされている。彼らには「読書し反省し談話する余暇を持つ」余裕はない。彼らが体得できる徳は、アダム・スミスが『道徳感情論』において論じているように、「正義 just 、不動 firm 、節制 temperate」53といった下級の徳がせいぜいであろう。それらは社会的徳――「作法」の具体的中味――であるかもしれないが、決して政治的徳ではありえない54。

十分な余暇を享受するには、物質的基礎が必要であるが、それには動産よりも不動産のほうが望ましい55。なぜだろうか？　バークによれば、土地財産の保有には「或る種の義務」、すなわち、「自分の意志と欲望」を抑制して自律的に公共的事柄に関与する義務が付随するからである。

> 「この資産[＝土地]はこの本来的使途によって、その功労の見返りに最も高貴な家系には刷新と活力を、他方で最下層の者には威厳と栄進を与えるものであり、それの保有条件は、或る種の義務の遂行(貴下がこの義務をどのように評価するかは別にして)であり、それの所有者の評判は少なくとも外面的な礼節と重厚な挙措を要請する。それ故に、彼らは寛大だが節度ある歓待を平素から心掛けて、その収入の一部は慈善への信託だと建前上は考える。万が一、彼らがこの信託に背いて彼ら本来の性格から単なるありきたりの俗人貴族もしくは郷紳貴族へと堕落する場合でさえも、彼らは決して彼らの没収資産を受け継ぐ徒輩ほどには悪質でない人々のはずである。そもそも土地財産は、何一つ義務を負わぬ人間の方が、それを負う人間よりも保有者として適任なのか？――その品性と使命感が徳性の証であるような人々よりも、自分の意志と欲

---

53 Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, ed. D. D. Raphael and A. L. Macfie (Oxford: Oxford U. P., 1976), p.63. 水田洋訳『道徳感情論(全二冊)』(岩波文庫、二〇〇三年)上、一六六ページ。スミスは「慎慮」を「自分自身の保全と幸福への配慮を意味する一定の手段選択能力」として把握し、「正義・不動・節制」と並ぶ「中流および下流」の人々の徳性に含めている点でバークと異なる。スミスにおいて、バーク的な意味での「慎慮」に相当するものは、「武勇、広汎で強力な仁愛、正義の諸規則への神聖な顧慮と結合」された「偉大な将軍、偉大な政治家、偉大な立法者」の「上級の慎慮」であるように思われる。Ibid., p.216. 水田訳下、一〇三ページ。

54 もちろん、このことはバークの「作法」に対する評価が消極的であることを意味しない。「本性上の貴族階級」にとっても、「作法」は重要であるが、それは身につけていて当然のものであり、万人が身につけることが不可能なプラス・アルファとしての政治的徳の解明にバークの目が向けられていたことが、ここでは重要である。

55 バークは土地財産を「安定した独立財産 stable independent property」とも呼ぶ。Burke, 'Reflections', in *WS*, VIII, p.201. 半澤訳一九一ページ。中野訳下、三六ページ。

望以外に何一つ彼らの資産の支出の規則も方針も有しない徒輩の方が望ましいのか？」56

だからこそバークは、土地財産が「その本性上、あらゆる安定した統治の確固たる基礎」57であると主張できたし、大規模な土地財産の保有者が(D)「最善の人間である可能性は充分にあ」ると、主張することもできた。「[フランス]国民議会内部の第三身分の構成・・・には、我々が国土の自然の地主階級 the natural landed interest of the country と呼ぶものの、如何なる要素も看取されなかった」58という彼の嘆きと、革命フランス政府による土地所有権の蹂躙に対する彼の激しい怒りは、同じコインの表と裏なのである。彼は、ポーコックのいわゆる「愛国者および市民の理念」、すなわち、「[土地]所有によって独立となり自律的に公共的事柄に関与できる個人像」59を、依然として保持している。

「公共的事柄への関与」とは、本来、祖国を守るために有事に武器をとって兵士として戦場へと赴くことも含むわけだが、バークがそれを土地財産の保有に付随する「或る種の義務」に含ませていたかどうかは、彼の言葉だけからは判然としない。しかし、「慎慮」の徳が軍事的徳を全面的に退けていないことは、(B)「軍隊内で指揮し服従することに慣れていること」「危険を顧みないで名誉と義務を追求するよう教育されていること」が「慎慮」の徳の涵養に必要な社会状況に含まれていることから、明らかであろう60。彼にとっての軍事的徳とは、まず何よりも、政治的エリートが軍に対して発揮すべき指導力であったように思われる。彼は「常備軍と民兵軍のどちらが優れているか」というシヴィック・ヒューマニズムが提出した問題に直接には煩わされず、それを「規律なき軍隊は常備軍であろうと民兵であろうと無力ではないのか」と問題それ自体を読みかえることによって、軍を率いるべき政治的指導者の徳の問題に関心を集中させた、とも言えそうである61。「愛国者および市民の理念」は、軍事的徳との関連においても、バークの中で完全には失われていない。

もっとも、商業ヒューマニストであるバークは、シヴィック・ヒューマニストのように、「有徳な愛国者の像」に「腐敗した商業的人間像」を対置させることはなかった62。それ

---

56 Burke, 'Reflections', in *WS*, VIII, pp.211-2. 半澤訳二〇四-五ページ。中野訳下、五四-五ページ。
57 Burke, 'Third Letter on a Regicide Peace(1797)', in *WS*, IX, p.374.
58 Burke, 'Reflections', in *WS*, VIII, p.95. 半澤訳五七ページ。中野訳上、八三-四ページ。
59 Pocock, *Virtue, Commerce, and History*, p.109. 田中訳二〇七ページ。
60 『省察』には、革命フランスの軍隊に対する、次のような批判的コメントも見られる。「貴下は極めて強力な軍隊を、しかも貴下の外面的支払能力のぎりぎりの範囲の充分な装備のものを議決した。だが、この軍隊の規律の原理は何か、それは誰に服従するのか？・・・真の軍隊の確保のためには、士官たるものは、兵士の目にすべての存在として、つまり絶えず兵士の注目、服従、敬愛等々すべての的でなければならない」。Burke, 'Reflections', in *WS*, VIII, pp.257, 264. 半澤訳二六七、二七六ページ。中野訳下、一三七、一四九-五〇ページ。
61 同様の読みかえはスミスによっても行われた。田中『文明社会と公共精神』第四章、および、田中『原点探訪』一一三-四ページ。
62 バークにとって本質的な問題は、土地所有者階級と商人階級との間の対立ではなく、土地所有者階級と金融階級(投機家や公債所有者)との間の対立にあった。彼の語彙は商人階級と金融階級を峻別していた。

どころか、バークは、(単なる行商人からも金融階級からも区別されたものとしての)裕福な商人階級を、(C)「事業の成功によって鋭敏かつ強靭な理解力を身につけ、勤勉、秩序、誠実、規律といった徳性を持ち合わせ、交換的正義の尊重を慣習的に育んできた」と賞賛している。商業社会としての近代社会に特有の政治的徳としての「慎慮」は、商業活動に対する深い理解を含まなければならず、だからこそ、「本性上の貴族階級」は彼らと立ち混じらなければならない、と主張された。これはバーク自身が実践したことでもあった。

「[憲法と並ぶ]もう一つのわが国の国威の源泉たる通商は、他ならぬ諸君が極めて重要な役割を演じている舞台であるが、実はこれもまた諸君の自由と全く同様に、他の多くの徳性と結びつくことなしには存立できない。この通商もまたその原理ならびに細目に関して、これまでの私の極めて得意で気に入りの研究主題であった。ここに臨席されている多くの諸氏にとっては、私がここで述べていることの正しさは自明であると私は考える。——何となれば、私はこれまでずっと自宅の門戸を開放してあらゆる種類の商工業者と交歓することにより、私の拙い奉仕を続けてきたからである」63。

バークは「政治家たるものは原理を見失わない範囲で状況に導かれるべき」と述べたが、その原理の最たるものは「正義」である。彼によれば、「正義と政策の分離は、私には最も理解に困難を感じる手続である。正義それ自体が文明社会 civil society の偉大な恒久的政策に他ならない」64。そして、その「正義」は、商業活動(への従事および理解)を通じて、「勤勉、秩序、誠実、調和等々の徳性」ともに陶冶される。バークが賞賛を惜しまなかったモンテスキューも「商業の精神は人間の中に厳密な正義についてのある感情を生み出す」65と述べている。事業に成功した商人であれば、その陶冶の度合いは高い。だからこそ彼は次のように述べることができた。

「私の友人仲間には大政治家の気概と能力を具えた商人がいる反面で、逆に政治家の地位にありながら単なる行商人風情の見識と品性しか持ち合わせていない徒輩も実際に見受けられる」66。

たしかに、公共的事柄に従事するための余暇を保証する機能は、原則的には、土地所有によってと同じように、財貨の所有によっても果たすことができるが、現実的には、商人は、地主や土地保有農に比して、公共的事柄に従事するために商業活動から離れることは

Burke, 'Reflections', in *WS*, VIII, p.159. 半澤訳一三九ページ。中野訳上、二〇〇ページ。
63 Burke, 'Speech at Arrival at Bristol(1774)', in *WS*, III, pp.59-60. 『バーク政治経済論集』一五六ページ。
64 Burke, 'Reflections', in *WS*, VIII, p.205. 半澤訳一九六ページ。中野訳下、四三ページ。
65 モンテスキュー『法の精神』第四部第二〇編第二章。
66 Burke, 'Speech on Fox's India Bill(1783)', in *WS*, V, p.465. 『バーク政治経済論集』四六五ページ。

困難であろう。土地所有者よりも商人のほうが私人化への誘惑に屈しやすいであろう。しかし、困難は不可能と同義ではない。むしろ、政治という最も高貴な職業に対して与えられる栄誉と権力の大きさからして、そうした困難は必然的に付随すべきものである。「人間的な地位と名誉への天与のパスポート」は無闇やたらに発行されてはならない。

「栄誉と権力への階梯は、余り滑らかなもの、微賤な境遇からの自然な道行きのものであってはならない・・・。稀有な功労が、あらゆる稀有な財宝の中で最も稀有とされる以上、それは必ず或る種の試練の機会を経るべきである。名誉の殿堂は高い場所に置かれるべきである。それが徳を通じて開かるべきであれば、徳は必ず或る程度の困難と或る程度の奮闘によって初めて試される、という真理が銘記さるべきである」67。

大規模な土地財産を保有しているような由緒ある家柄の出身でない者が、「慎慮」の徳を体得しようとすれば、数多くの試練に直面するだろうが、その試練を克服した者であれば誰でも、「本性上の貴族階級」の名に値する。このようなバークの「本性上の貴族階級」に対する見解は、決して由緒ある家柄の出身とは言えない自分自身68への叱咤激励も兼ねていたに違いない。彼は、最晩年の著作『一貴族への手紙』のなかで、自分の苦難に満ちた半生を次のように回顧している。

「私は自己の人生行路の一つ一つの階梯ごと(現に私は一つ一つの階梯ごとに妨害され反対されてきた)、そして私が出会った一つ一つの関門ごとに、自分のパスポートを呈示してそのつど繰り返して何度も何度も、私が祖国に対して何ほどか有益な役割を果たしているという名誉の唯一の証しを、私がこの国の法律や国内国外の緒権益の全体に関して必ずしも全く不案内ではないという事実によって立証せざるをえなかった。さもなければ私ごとき人間には何の地位も、何の寛容さえも与えられなかった。私は雄々しくある技倆しか持たなかった。私は従来それのみを頼りに生きてきたし、今後も願わくば・・・自分が瞑目する最後の瞬間までこれを頼りに生きたいと希望する」69。

もはや多言は要しないだろう。彼こそが「本性上の貴族階級」の典型であったのだ70。

---

67 Burke, 'Reflections', in *WS*, VIII, p.101. 半澤訳六五ページ。中野訳上、九五ページ。
68 岸本広司『バーク政治思想の形成』(御茶の水書房、一九八九年)二八七-九ページ。
69 Burke, 'Letter to a Noble Lord(1796)' in *WS*, IX, p.160. 『バーク政治経済論集』八一九ページ。
70 紙幅の都合で、バークの「政治的指導者の資質」論がいかに彼の統治機構論を基礎づけているかについては、十分に論じることができない。さしあたり、「実質的代表」の理論——この理論にもとづいてバークは議会改革を拒絶する——の「本性上の貴族階級」概念による基礎づけについて、Hanna Fenichel Pitkin, *The Concept of Representation* (Berkeley and Los Angels: University of California Press, 1967), pp.171-2 を参照されたい。

結びにかえて

これまでの考察から、バークが「愛国者および市民の理念」を完全に捨て去っておらず、むしろ、シヴィックな語彙が彼の政治学の枢要な部分を構成していることが、明らかにされたように思われる。もちろん、バークとシヴィック・ヒューマニズムとの関係について、考究されるべき課題は依然として多く残されているが、それらの課題の遂行には別稿が必要である。特に重要だと思われる課題を二点だけ指摘することによって、本稿の結びにかえたい。

第一に、バークが依拠したシヴィックな語彙の範囲が、彼の政治学に内在することによってだけではなく、先行者たちの成果(継承と断絶)を明らかにすることによって、果たされなければならない。モンテスキューから受けた影響の大きさは間違いないにしても71、アリストテレスやキケロからの影響もそれに劣らず大きいことは、バーク自身が告白するところである72。アリストテレスはよき市民とよき人間に共通する徳として「慎慮 phronesis」の重要性を主張し、この立場はキケロへと受け継がれたが、彼らの古代的市民概念はルネサンス期イタリアにおいて復活させられた。マキャヴェッリと並ぶフィレンツェのヒューマニストであるグィッチャルディーニの名前をバークは直接挙げていないけれども、「慎慮」概念および「貴族主義的リベラリズム」の政治観において、グィッチャルディーニとバークとの間には強い親和性が看取される73。したがって、バークとシヴィック・ヒューマニズムとの関係を理解し評価する場合に、グィッチャルディーニを視野の外に置くことは許されないように思われる。

第二に、バークにおける共和主義的語彙と法学的語彙の共存(絡み合い)の様相が考究されねばならない。ポーコックはこれら二つの語彙を「著しく不連続」と考えたけれども、バーク政治学が両方の語彙から構成されていることは、疑いようのない事実である。バークは急進主義者たちの奉じる抽象的・非歴史的な「人間の権利」の教義には批判的であったけれども、「人間の権利」の教義それ自体を拒否したわけではない。彼自身の言葉によれば、「私は彼らの偽りの権利の主張を否定するからとて、実質的な権利を、つまり彼らが僭称する権利で逆に破壊されかねない権利を侵害する気持ちなど全く持たない。もしも、文明社会が人間の利益のために作られるのであれば、それの作られた目的である諸々の利益すべてが、即ち人間の権利となる」74。二つの語彙が「本質的に両立不可能なわけでない not

---

71 C. P. Courtenay, *Montesquieu and Burke* (Oxford: Oxford U. P., 1963).

72 土地財産は「その本性上、あらゆる安定した統治の確固たる基礎であるし、スタゲイラ[=アリストテレスの出生地]の時代以来、古代哲学の最も賢明な著述家は全員がそれを認めてきた。彼らの観察によれば、農業階級はすべての階級の中で最も扇動を受けにくい。・・・古代の実際の政治、ローマの歴史、とりわけ、キケロの著作において、そのことが認められてきたことを、我々は知るのである」。Burke, 'Third Letter on a Regicide Peace', in *WS*, IX, p.374. なお、「農業階級はすべての階級の中で最も扇動を受けにくい」という議論については、アリストテレス『政治学』第六巻第四章を参照のこと。

73 Pocock, *Machiavellian Moment*, ch.8.

74 Burke, 'Reflections', in *WS*, VIII, p.109. 半澤訳七五ページ。中野訳上、一〇九ページ。

inherently incompatible」75というホーコンセンの見解を受け入れるならば、筆者には「慎慮」が両者を結節する鍵概念のように思えてならない。「本性上の貴族階級」が「慎慮」の徳を発揮することによって、文明社会における人間は「実質的な権利」「諸々の利益」を安定的に享受できる、というのがバークの本懐だからである。かくして、第二の課題は第一のそれとも重なってゆく。

バークの「慎慮の政治学」の思想空間は問題と可能性に満ちている。

---

75 Knud Haakonssen 'Republicanism', in *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, eds. Robert E. Goodin and Philip Pettit (Oxford: Blackwell Publishers, 1993), p.571. ジョン・ロバートスンは、「ストア的キケロ的媒介をとおして、シヴィック的伝統は・・・法学的伝統の方向へ開かれて」いる、と論じる。John Robertson, 'The Scottish Enlightenment at the Limits of the Civic Tradition', in eds. Istvan Hont and Michael Ignatieff, *Wealth and Virtue: The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment* (Cambridge: Cambridge U. P., 1983), p.140. 水田洋・杉山忠平監訳『富と徳——スコットランド啓蒙における経済学の形成——』(未来社、一九九〇年)二三一ページ。

第4章　J・S・ミルと共和主義

小田川大典

I　問題の所在 ― 「二人のミル」問題

現下において問題とすべき規範理論としてのリベラリズムの本質とは何か。この些か面倒な問いに対し、ドウォーキンは或る対談の中で次のような説明を試みている。「どんな社会の仕組みが正しいかという問題に取り組むには、一般に二通りの仕方が考えられます。その一つは、「正義とは何か」という問いに対する答えは「我々はどんな生き方をすべきか」「何が人間の偉大さと見なされるか」というもっと突っ込んだ問いに対する答えに依存する、という見方です。…しかし、リベラリストは正義へのそうした態度を受けいれません。リベラリストにいわせれば、正義は、何が善い生であるかということについてのどんな特定の観念とも別のものなので、人間の偉大さについて非常にかけ離れた理論を持つ人々でも、正義が要求するものについては一致しあえるのです」（ドウォーキン 1983: 290）。

このようにリベラリズムを「人間の徳性とか偉大さとかについてのどんな特定の理論にもとらわれないで、正義の内容を示す」反卓越主義（ドウォーキン 1983: 296）の立場と解するとき、我々はその祖の一人として、社会的権力が「善き生」を根拠として個人の私生活に干渉することを徹底的に排除しようとしたJ.S.ミルを挙げることができるであろう。彼は『自由論』(1859) において、自らの「自由原理」を次のように述べる。「この論文の目的は一つの極めて単純な原理を示すことである。これは、用いられる手段が法的刑罰という物理的手段であれ、世論という道徳的強制であれ、強制と統制という形で社会が個人を扱う場合に、その扱い方を絶対的に規制する資格を有している。その原理とは、人間の行為の自由に対して個人的ないし集団的に干渉する唯一正当な目的は自己防衛である、という原理である。文明社会のいかなる成員に対しても、本人の意志に反して権力を行使することが正当たりうる唯一の目的は、他者に対する危害を防止することである。本人自身の善 good は，物的なものであれ精神的なものであれ、〔干渉の〕十分に正当な根拠とはならない。…社会に従わなければならない行為は，他者に関わる行為だけである。自分自身にのみ関わる行為に関しては、本人の独立は当然のことながら絶対的である。自分自身に対しては、すなわち自分の身体と精神に関しては、個人は主権者である」(XVIII: 223)。つまり、公的な「他者に関わる」の領域において個人の言動は社会的権力の規制の下にあるが、「自分自身にのみ関わる」私的領域においては「個人は主権者」なのであって、「本人自身の善」を根拠に社会的権力がそこに干渉することは不当である。ここには反卓越主義者としてのミルのリベラルな見解が集約的に述べられているといえる。

ところが、注目すべきことに、『自由論』が刊行されたのとほぼ時を同じくして、ミルは或る書簡の中で次のように述べているのである。「誠実な統治あるいは自制的な統治がなさ

れるためには、政治に参画している一人一人が同じ共同体の他の成員や子孫たちの全てに対する受託者としての責任を自覚しなければならない。まちがいなく、アテナイの有権者たちは、全員がそう考えていたはずだ」(XV:608)。

ヒンメルファーブが指摘しているように、ここにいるのは、リベラルなミルではなく、古典古代を範としながら「個人は、自由に、私的に、自分の利害に従って行動するのではなく、むしろ、自己を抑制し、公的なるものや後生のために行動するべきである」と主張する「もう一人のミル」にほかならない (Himmelfarb 1990: 269)。そしてヒンメルファーブは、この「二人のミル」問題を、『自由論』のミルと、『自由論』に批判的なミル ― 「自由と、正義、徳、共同体、伝統、思慮、節度といった他の価値理念との間で相互調整を行いうる哲学」を唱えた「モンテスキュー、バーク、合衆国建国の父たち、トクヴィル等」の「真のリベラルな伝統」に属するミル ― との対立として捉えている。このように明らかに保守的な「真のリベラルな伝統」を再構成し、その中に「もう一人のミル」を位置づけ、『自由論』を「真のリベラルな伝統」からの或る種の逸脱と見なそうとするヒンメルファーブの試みをトータルに評価することは、残念ながら我々の能力を超えている (Himmelfarb 1990: xiff) [1]。だが、リベラルな「自由原理」と論理的に微妙な関係にある「同じ共同体の他の成員や子孫たちのすべてに対する受託者としての責任」を説く「もう一人のミル」が存在するという事実を無視することはできない。この「二人のミル」問題を我々はどのように考えればいいのだろうか。

本稿はこの「二人のミル」問題、つまりミル政治思想における、リベラルな要素と非リベラルな要素の混在という問題に、近年の共和主義的なミル解釈を手がかりに、一つの説明を与える試みである。ジョン・ポーコックの『マキャヴェリアン・モーメント』以来、あまりにも大きな影響を政治思想史に与えることになった共和主義パラダイムであるが[2]、今やこのパラダイムはミル研究にも援用されつつある[3]。実際、先の引用からも明らかなように、非リベラルな「もう一人のミル」に、「徳」や「共通善」の観点から政治を論じるシヴィックな視点があることは間違いない。例えばミラーは、ミルの古典古代賛美に「リベラルな理想」と「シヴィックな理想」が混在していることを指摘する。「これほどまでにミルが古代アテナイを賛美する主な理由は、アテナイ民主政こそが彼の政治哲学の二つの中心的理想を共に体現しているという確信を彼が抱いていたことに存する。その二つの中心

---

[1] Himmelfarb 1990 については、次の二つの書評を参照。Hamburger 1977, ドウォーキン 2001。

[2] Pocock 1975 および Hont & Ignatieff 1983 を参照。尚、前者については田中 1998、竹澤 2002 が、後者については 渡辺 1985-86 が有益である。

[3] 共和主義的ミル解釈としては Semmel 1984, Justman 1991, Miller 2000, Baum 2001 等があるが、内部整合性問題との関連で注目すべきは、不整合を強調するジャストマンの研究と、整合的な「シヴィック・リベラリズム」の再構成を試みたミラーの研究であろう。本稿は、ミラーの研究とは別の根拠に基づいて、ミル政治思想に或る種の内部整合性を認める立場を採るものである。尚、Burrow 1988 もミルの「文明論」の「カントリ的」性格について有益な指摘を行なっている。また、こうした共和主義的解釈とは必ずしも問題意識を同じくするものではないが、「ソクラテス的市民性」という観点からミルを解釈したものとして Villa 2001, Chapter 2 がある。

的理想の第一は、個々人の消極的自由という「リベラルな理想」であった。…第二は、公的なことがらへの積極的で公平無私な参加という「シヴィックな理想」であった。…ミルは、すべての投票者に「共通善についての、自らの最善にして最も良心的な意見」に従って票を投じる義務があるということを信じていただけでなく、「すべてのアテナイ人は、そのように考えていた」ということも信じていたのである。こうしたシヴィックな理想は、今日においては通常、シヴィックな共和主義の伝統を連想させるものである。つまり、この伝統において、それに従って生きる市民は、「シヴィックな徳」 ― ミル自身は他の多くのブリテンの思想家同様に「公共精神」というやや穏健な言い方を好んではいたのだが ― を持っていると見なされているのである」(Miller 2000: 88-89)。

以上のようなミラーの整理を踏まえつつ、我々は以下、先の「二人のミル」問題を、ミル政治思想に混在する「リベラルな理想」と「シヴィックな理想」の関係如何という問題として検討したいと思う。具体的な作業としては、まず、これまで言及されることの少なかったミルのシヴィックな理想の構成を明らかにすることを試みる。そして次に、ミルが自らの共和主義的な理論構成を「決して父から学んだのでない根拠と方法」に基づくものとして位置づけていたことを手がかりに、こうしたシヴィックな理想とリベラルな理想の内的連関を彼の「精神の危機」以降の思索の中に探ることを試みる。議論を先取りするならば、以上の作業を通じて我々は、反卓越主義的リベラルの典型という一般的なミル像の修正を迫られることになるであろう。

Ⅱ　ミルの共和主義

議論に先立って、混乱を回避すべく、我々はまず本稿での用語法について若干の整理を試みておきたい。本稿が主に問題とするのは、ミル政治思想における二つの理想の微妙な関係であるが、それは、しばしば指摘される『自由論』に混在する「消極的自由」と「積極的自由」の関係如何という問題を想起させるかもしれない (Cf. Smith 1991: 239f)。だが、注意深くみるならば、ミルの著作に散見される「政治的共同体の構成員が公共活動に参画すること」という意味での「自由」を、「理性的自己支配」を意味するバーリンの「積極的自由」概念を用いて論じることは必ずしも説得的ではない (Berlin 1969)。それはむしろ、ミラーの所謂「共和主義的自由」という呼称の方がふさわしいものであろう。すなわち、ミル政治思想におけるリベラルな理想の核心が「他人による制限や干渉が存在しない状態」という「リベラルな自由」であったのに対し、シヴィックな理想の中核は、「自らを治めている政治的共同体の市民であること」であった。そして、「自由を或る種の政治活動を通じて実現されるものとして理解」する点において、シヴィックな共和主義的自由は、「自由を、政治が終わるところから始まるものとして、特に様々な形態の私生活の中で始

まるものとして捉えている」リベラルな自由とは明確に異なる（Miller 1991: 2-4）[4]。

では、ミルの著作の中で、先に述べたリベラルな自由原理と微妙な関係にあるシヴィックな理想は、具体的には、どのように論じられていたのであろうか。たとえば、通常、リベラルな性格を強調されることの多い『自由論』であるが、その最終章においてミルは、『自由論』の中心テーマとは直接関係ないものの、極めて重要な問題として官僚主義的専制の危険性を論じている。曰く、たとえ自由原理に反していない場合であっても、政府が個々人の行為に干渉することがもたらす弊害が間違いなく存在する。それは「人々が、個人あるいは自発的な結社として、自分でやる」べきことまでをも政府が手取り足取り面倒を見てしまうことに伴う弊害である。政府の活動領域の拡大は、官僚制機構の肥大化と行政事務の複雑化と専門化を加速し、一般民衆は政治的領域から排除され、結果として或る種の専制を導いてしまう。「政府によって既に行使されている機能に、更に一機能が付け加えられるたびごとに、希望と不安に対する政府の影響力は一層広く行き渡り、公衆の中で活動的で意欲的な部分は、ますます政府のあるいは政権をねらう或る特定の党派の子分へと変えられていってしまう。…もし、組織された協力、広い包括的な見解を必要とする社会の仕事のあらゆる部分が政府の手中にあるとすれば、そして政府の諸機関がどれも最も有能な人々によって満たされているならば、純然たる思索的なものを除いた一国の全ての幅広い教養と訓練された知性は, 無数の人々からなる官僚制に集中され、社会の残りの人々は全てのことをこの官僚制にのみ期待するようになるだろう」（XVIII: 306）。

政府が何もかも手取り足取り面倒をみてくれる国において、人々はリベラルな自由を受動的に消費するだけのフリーライダーへと堕落し、公共精神を失い、私的利害の追求に没頭することになるであろう。自由原理は確かにリベラルな自由を確保する上で有益ではあるが、リベラルな自由を享受している人々の間に公共精神が欠けているならば、そのような自由は簡単に官僚主義的専制へと転化しうる危険性を孕む。だからこそ、官僚制の肥大

---

[4] 本稿において我々は「共和主義」という言葉を、些か歴史学的には大雑把であるが、統治機構のあり方と共同体構成員のエートスとの間に密接な因果的・論理的・規範的関係を認める次のような立場を指すものとして用いることにする。「…「立派な生き方」のモデルは、公的生活に積極的に参加し、「我が魂よりもポリスの運命を配慮する」（マキアヴェリ）有徳の人に見いだされる…。死すべき存在である人間が、有限の生を超出して「普遍」的価値へと到達するためには、あらゆる善き価値の実現に向けられた人々の協働である「共和国」へと自己を統合しなければならない。その意味において、人間的交際の至高の形式は、「政治的なもの」とされる。／従って、「共和主義」は、第一に公的生活への「参加」を強調する点にある。「参加」によって「自己統治」の理念が実現されるが、その前提として、市民は公共の事柄について「熟慮＝討議」する能力＝「徳」を備えていなければならない。そして第二に、共和主義の政治は、「共通善」の実現を目的とする。「共通善」の実現は「私益」の実現に優先されなければならない。この目的を達成するために政治権力は平等に配分されていなければならないし、従って、富の極端な不平等は避けねばならない。特定の人や集団が自己の「特殊利益」を「共通善」と僭称することのないようにである。「特殊利益」と「共通善」との混淆が起こるとき、社会は「腐敗 corrupt」する」（小泉 2002: 86）。尚、本稿で問題とするミルの共和主義的な自由論は、政治参加と自己実現の契機を強調する点において、Skinner 1984, 1997, 2002 や Pettit 1997, 2003 らが近年論じている「ネオ・ローマ派」の「共和主義的自由」（＝ドミネイションの欠如）よりは、Sandel 1996 に代表される「ネオ・アテナイ派」の共和主義に近いといえよう。この両者の相違を含め、近年の共和主義研究の動向を整理したものとしては、Honohan 2002 がきわめて有益である。

化を回避し、公共活動への参画（「陪審制度や、自由な民衆による地方自治制度や、自発的な結合団体による産業上および博愛上の事業の運営など」XVIII: 305）を通じて人々の間に公共なるものへの感覚が保持されるように政治機構を整備することが、デモクラシーの時代においては決定的に重要になってくる。そしてミルは、こうした「官僚制」化の進行している当時のロシアと，公共精神に富んだ「自分自身のことをするのに慣れている民衆」によって支えられているフランスやアメリカを比較し、後者こそが「全ての自由な民衆のあるべき姿」だと述べるのである（XVIII: 306）。

「政治が終わるところから始まる」リベラルな自由ではなく、「或る種の政治活動を通じて実現される」共和主義的自由。官僚主義的な専制の危険性を指摘し、「全ての自由な民衆のあるべき姿」を論じる際のミルの念頭には常にこの理想があった。但し、残念ながら、『自由論』において、このシヴィックな理想は十分に論じられているとは言い難い。その含意をより詳細に論じるためには、『代議制統治論』（1861）を検討しなければならない[5]。

『自由論』で些か唐突に提起され、示唆的に論じられるにとどまった、人々の魂を奴隷化する官僚主義的専制という問題は、『代議制統治論』の第3章「理想的に最良の統治形態は代議制統治であるということ」において、「善良な専制」の問題として論じられている。曰く、「もし善良な専制君主というものが確保されうるならば、専制君主制は最良の統治形態であろう」という「これまで長い間口にされてきたきまり文句」は、「優れた統治とはなんであるかという問題についての、根本的で最も有害な誤解」にほかならない。なんとなれば、「善良な専制」は、たしかに「野蛮人を飼い慣らす」能力においては長けていようが、しかし、それが「専制である限り」、所詮は「奴隷をその無能力状態に固定する」体制に過ぎないからである（XIX: 395-399）。「善良な専制が意味するのは、専制君主に依存する限りでは、国家の役人による積極的な抑圧はなにもないが、しかし、国民の集合的利害のすべては、彼らに代わって処理され、集合的な利害に関するすべての思考も、彼らに代わっておこなわれ、そして国民の精神が、彼ら自身の活力のこのような放棄によって形成され、この放棄に同意しているという統治である。ものごとを神慮にまかせるように統治に任せ放しにするのは、それについて何の注意も払わず、その結果に同意できなければ自然の配慮として受容するのと、同義である。したがって、思索それ自身のために思索に知的興味を持つ少数の熱心な人々を除いて、国民全体の知性と感情は、物質的利害関心に捧げられ、これらが満たされると、私生活の娯楽と装飾に捧げられる。しかしながら、このようにいうことは、もし歴史の証言全体がいくらかでも価値があるとすれば、国民的凋落の時期が到来したというにひとしい」（XIX: 401）。

---

[5] このように『自由論』と『代議制統治論』を相互補完的に読む必要性を最も明確に説いたのは関口 1989, 1992 であろう。本稿は、『自由論』のリベラルな視点と『代議制統治論』のシヴィックな視点の関係を、『自伝』と『論理学体系』を手がかりに、ミル自身の思考に即して内在的に解き明かすことを眼目としているが、執筆に際して、関口の研究からは極めて多くの示唆を与えられた。無論、特に共和主義的解釈との関係を問題としている点や、ミルの個々の著作の解釈の仕方等において、本稿が一定の独自性を主張するものであることは言うまでもない。

善良な専制は、「集合的利害」に関する全ての事柄を、国民のために代行する。だが、国民は、公的な事柄から隔離されたことによって、公共的に思索し行動する能力を喪失し、その知性と感情は、物質的利害関心、私生活の娯楽と装飾の中に埋没する。ミルにとって、それは統治のあり方として最悪のものであった。蓋し、彼にとって、そもそも統治のあり方は、その単なる効率においてではなく、「統治形態が〔人々の〕性格に及ぼす影響」という質的な次元において、つまり、その統治が、被治者の資質をどの程度まで改善するか、また、そうした被治者の資質を適切な目的の実現へと方向付けられるかどうかによって評価されなければならないものであった（XIX: 383ff)。そして、こうした観点から評価するならば、被治者の魂を奴隷化し、国民的凋落すら招きかねない「善良な専制」は、「まったく虚偽の理想であって、実際上は、もっとも無意味で危険な幻想となる」（XIX: 403)。

無論、例外者はどのような統治形態においても存在する。善良な専制の下でも、「科学者という選ばれた階級」や「統治と公共行政についていくらかの経験的な原則を教えられている官僚」といったエリートは自発的に精神的な力を行使するであろう。だが一般の「私人としての市民」たちは「あらゆる重要な実際的問題について、情報もなく、利害関心もないままなのであって、たとえ彼らがその問題について何か知っているにしても、その知識は、まさに一度も道具を扱ったことのない人々が機械技術に関して持っているような、単なる物好きの知識に過ぎない」。加えて「彼らの道徳的能力も同様に、その発達を疎外される。人間存在の行為の範囲が人為的に制限されているところではどこでも、彼らの感情は、同じ割合で狭められ矮小化される」（XIX: 399)。

劣悪な境遇に屈伏する「受動的性格」を一般的特徴とする国民が、物質的利害関心と私生活に埋没する。ここでのミルの危惧は、まさにそうした事態が到来することに向けられている。そうした事態に、いかに抗すべきか。残念ながら、宗教は何の役にも立たない。「〔善良な専制の下でも〕宗教は存続し、ここには少なくとも、人々の目と心を、足下の塵よりも高めるのに頼みとなる力が、存在すると考えられるかもしれない。しかし、宗教は、たとえそれが専制の諸目的に転用されるのを避けると想定しても、このような事情においては、社会的関心を失い、個人とその創造者とのあいだの個人的問題に局限されるのであって、そこでの問題は、彼の個人的救済にすぎない。このかたちの宗教は、もっとも利己的で狭量なエゴイズムと全く一致して、信者を肉欲自体に対してと同じように、同胞に対しても、わずかの感情しか持たないものとするのである」（XIX: 399)。

ならば、「受動的性格」の蔓延に抗すべき術や如何。ミルはこの問いに「感情を養うのは、行為 action である」という命題によって応答する（XIX: 399)。すなわち、「私人としての市民」が「まれにであっても公共的職務に参加すること」を通じて、「活動的な性格」＝「害悪と闘う性格」＝「境遇を自己に従わせるように努力する性格」を体得しない限り、「受動的性格」＝「害悪に忍従する性格」＝「境遇に屈服する性格」の蔓延を、阻止することはできない。ミルが「国民全体が参加する統治」としての代議制統治を「理想的に最良の統治形態」として賛美した際の、彼の問題意識の核心はまさにここにあったのである。

実際、「私人としての市民」に公共活動への従事を義務づけることが持ちうる政治教育上の意義について、ミルは、「共通善」の観点から詳細に論じている。「たいていの人々の通常の生活の中に、彼らの概念または感情になにか広大さを与える者が、いかにわずかしかないかということは、十分に考慮されていない。彼らの仕事は、きまった仕事であって、愛情による労働ではなく、日常の必要の充足というもっとも基本的な形における、利己心による労働なのであって、なされるものごとも、またそれをなす過程も、精神を個々人を超えて拡大する思考や感情に導くことはない。…〔だが〕…公共のためになすべき何かを彼に与えるならば、これらの全ての欠陥は、多少おぎなわれるであろう。彼に託される公共的義務の量を、かなりのものとすることを事情が許すならは、それは彼を教育ある人にする。古代の社会体制や道徳観念の諸欠陥にもかかわらず、人民裁判官や人民会議という慣行が、ふつうのアテナイ市民の知的水準を、古代でも近代でもこれまでの他のどんな人間集団のどんな実例よりも、はるかに高く引き上げたのであった。…程度は遙かに劣るが、同じ種類の恩恵は、下層中産階級のイギリス人に対して、彼らが陪審員の地位につけられたり、教区の役職をつとめたりしなければならないという負担によってもたらされる。その恩恵は…彼らを、諸観念の幅と能力の発展において、終生ただペンを走らせ、店先で商品を売ることしかしなかった人々とは、極めて異なった存在にする。…私人としての市民は、…公的義務に従事しているときに、彼自身のものではない諸利害を秤量すること、相争う主張がある場合に彼の私的な依怙贔屓ではない規則によって導かれること、また共通善を存在理由とする原理や原則をつねに適用することを、求められる。…彼は、みずからを公共の一人と感じるように、また、公共の利害はなんでも自分の利害だと感じるようにされる。公共精神のこの学校が存在しないところでは、社会的地位の高くない私人たちが、法律に従い統治に服従することの他に、何らかの義務を社会に負うという感覚は、ほとんど何も抱かれないのである。そこには、公共への同一化という非利己的感情がない。利害に関するものであれ、義務に関するものであれ、全ての思考と感情は、個人と家族に吸収される。その人はけっして、どんな集合的利害についても、他人と共同して追求されるべきどんな目的についても、思考することなく、他人と競争して、ある程度他人を犠牲にして追求されるべきものしか、思考しないのである」（XIX: 411）。

ここにはミル政治思想におけるシヴィックな理想が集約的に述べられているといってよい。ともすれば「受動的性格」の呪縛に囚われ、私的利害の追求に汲々としがちな「私人としての市民」に対し、共通善に導かれながら公共的に思考する能力を与える「公共精神の学校」。こうした問題意識を、ミルは、そもそもどのようにして抱くに至ったのであろうか。『自伝』においてミルは、このシヴィックな主題について、トクヴィルの『アメリカにおけるデモクラシー』から多くの示唆を得たと述べている。「トクヴィルを研究したことから私が大きな利益を得た、もう一つの副産物的な問題は、中央集権という根本問題だった。アメリカやフランスが体験したことに彼は力強い哲学的分析を加えた結果、社会全体に共通する仕事も人民がやってさしつかえない限りは全部人民自身がやる、そして人民に代わ

って仕事をするという意味でも人民のやりかたを指図するという意味でも中央政府の介入は一切排除するということに、彼は最も大きな意味を付与するに至った。彼は、個々の市民のこういう実際政治面での活動を、それ自体としても重要であり善き政治にとっても不可欠というべき社会的感情とか実際的叡智とかを人民の中に育て上げる最も有効な手段の一つと見ただけでなく、民主主義に特有な短所のいくつかを防ぐ特効薬でもあり、民主主義が、今の世で真の危険性を持つただ一つの専制政治 ― 全部平等ではあっても全部が奴隷である孤立した個々人の集合の上に、中央政府の長が絶対の支配権を持つという ― に堕することを防ぐ必要な防止策でもあると考えたのである」(Ⅰ:201-03)。

だが、我々はここで一つの疑問にぶちあたる。たしかに、中央集権化の問題点を剔抉したトクヴィルの洞察は鋭く、深い。そして「善良な専制」下での「受動的性格」の蔓延に関するミルの記述には、『アメリカのデモクラシー』第二巻の「個人主義」論[6]が影を落としているし、人々の政治教育に力点をおいた参加民主主義という構想において、ミルとトクヴィルは通底する。しかし、にも関わらず、見逃せないのは、ミルが上の引用文の直後で「海峡を一つ隔てたイギリスには、こういう面でのさしせまった危険はない」と付言している点であろう。無論、将来的にイギリスがそのような問題に直面することがないとは断言できないし、中央集権に対するヒステリックな反感が根強いイギリスにおいて、誤った反中央集的な政策的判断が、逆説的に、誤った中央集権的な政策判断を招き寄せるということも考えられなくはない(Ⅰ:203)。だが、少なくとも同時代のイギリスに中央集権化の危機が存在するという認識をミルが持っていなかったことは間違いない。この点において、同時代のアメリカとフランスに対してトクヴィルが下した診断と、イギリス社会に関するミルの認識では、明らかにズレがあったといえる。すなわち、ミルの認識によれば、当時のイギリスに中央集権化の危険性はほとんどなかった。だが、だとすれば、トクヴィルがアメリカ社会に見いだした、魂を奴隷化する「個人主義=受動的性格」の問題は、当時のイギリス社会には存在していなかったということになりかねないのではないか。

このズレについて、ミル自身は、トクヴィル『アメリカのデモクラシー』第二巻の書評(1840)の最後で次のような説明を行っている。すなわち、トクヴィルのデモクラシー論には一つの訂正が必要である。「個人主義」等の「道徳的社会的現象」の主要な原因は、トクヴィルのいう「諸条件の平等」や「中央集権化」ではなく、「商業文明」の諸傾向にほかならず、従って、「諸条件の平等」や「中央集権化」の進んでいないイギリスにおいても、「商業文明」の発展によって「個人主義」等と同様の「道徳的社会的現象」が深刻化する可能性はあるし、実際、既に危機は現実のものとなっている。「トクヴィル氏は、少なくとも表面的には、デモクラシーの影響と文明の影響とを混同している。…商業文明の諸傾向の中で、諸条件の平等に向かう傾向が、一つの少なからず顕著な傾向であることは、疑いもなく真実である。…しかし、このような平等の増大は、文明の進歩の諸様相の中の一つ、

---

[6] トクヴィルの「個人主義」については宇野 1998: 33-44 を参照。

すなわち産業と富との進歩の偶然的な結果の一つに過ぎない。それ〔諸条件の平等〕は〔商業文明の進展の〕極めて重要な結果であり、〔トクヴィル〕が示しているように、無数の形で他の結果に反作用を与えているのであるが、だからといって、それらの原因と混同されてはならないのである。…商業文明が進歩している全ての国々の中で、イギリスは、諸条件の平等が最も進んでいない国である。…しかし、イギリスは、商業的な繁栄や産業と富との急速な発展については、アメリカの次であって、大して見劣りがしない。そこで我々は、全ての有能な観察者たちに次のように訴えかけたい。トクヴィル氏によって示されたアメリカ社会の道徳的知的な様相のほとんど全てについて、我が国はアメリカに劣らないのではなかろうか。…トクヴィル氏がアメリカ人について指摘し、我々が現代のイギリス人の精神の中に見いだしている欠陥は、商業階級に共通の欠陥である。アメリカで優位を占め、我が国でも優位を占めつつある社会の部分、すなわちアメリカの多数者と我が国の中産階級とは、商業階級であるという点で一致している」(XⅧ: 117ff)。

かくして、我々は両者のズレについて、一つの見通しを得たことになる。『代議制統治論』で「善良な専制」の問題点を指摘し、「政治制度による教育」という政策的判断から、「国民全体が参加する統治」としての代議制統治を「理想的に最良の統治形態」として論じるに際し、ミルがトクヴィルから多くの示唆を得ていたことは間違いない。だが、そのような政策的判断が要求される背景について、ミルはトクヴィルとは異なる現状認識を持っていた。すなわち、ミルにとって、国民を物質的利害と私生活に埋没させ、魂を奴隷化する「個人主義＝受動的性格」の発生源は、トクヴィルのいう「諸条件の平等」や「中央集権化」ではなく、「商業文明の諸傾向」に求められるべきものにほかならなかったのである。「商業的な人々の精神は、人々が統治の仕事の細部にまで大幅に参画することによって公共精神が陶冶されない限り、根本的に低俗かつ卑劣であるに違いない」(XⅧ:71f)。そのような或る種の道徳的退廃と魂の奴隷化(corruption！)をもたらす「商業文明」に、「政治参加」を通じて行われる「公共精神の陶冶」によって抗すること。ミル政治思想におけるシヴィックな理想の核心とは、まさにそのようなものであった。

だが、トクヴィルとの相違が、こうした「商業文明」批判の視点にあるとすれば、ミルはいつ、どのようにしてこのような視点を持つに至ったのか。ミルの「商業文明」批判の起点が「文明論」(1836)であったことはよく知られている。曰く、「高度の文明状態が人間の性格に与える影響の一つは、個人の精力が減退すること、或いはむしろ個人の精力が金儲けの追求という狭い領域に集中されることである。文明の進歩につれて、各人は、自分に最も関係の深いことがらについて、自分の努力よりも社会全体の仕組みにますます依存するようになる」(XⅧ: 129)。バロウも指摘するように、この論文は共和主義的伝統との関係を暗示する「カントリ」的な性格の強い作品であった(Burrow 1988 : 77ff)。実際、この作品では、「受動的性格」の蔓延に抗する「政治制度による教育」という『代議制統治論』の議論が、示唆的にではあるが、既に展開されている。「…文明の別種の影響…このように個人が群衆の中に埋没してますます無意義になっていくことによる弊害は、個人の美

徳についてだけではない。それは、世論そのものを改善する基礎をそこない、民衆教育を堕落させ、多数の人々に対する教養のある少数の人々の影響力を弱めてしまう。…個人の活力の減退、すぐれた人々の民衆への影響力の減退、山師的行為の増大、世論の抑制力としての効果の減退。このようなことは、われわれが文明の利益の代償としてどうしても支払わなければならないものなのであろうか。…〔商業文明の〕弊害は、個人が群集の中に埋没して無力化し、個人の性格そのものが弛緩し惰弱になることである。第一の弊害に対する救済策は、個々人の間により大きくより完全な団結をつくることであり、第二の弊害に対する救済策は、個人の性格に活気を与えるように考案された国家的な教育制度と政治形態とをつくることである」(XⅧ: 133-136)。

問題は、こうした着想にミルがどのようにしてたどり着いたかということである。この点に関し、極めて意味深長なのは、この「文明論」についてのミル自身の回想であろう。『自伝』においてミルは、「〔「文明論」〕の中に私は私の新しい見解をいくつも織り込むとともに、また当時の精神的道徳的諸傾向について、決して父から学んだのではない根拠と方法に基づいて、かなりはっきりと批判を展開した」(Ⅰ:211) と述べているのであるが、このことは、少なくともミルの自己理解において、こうした「商業文明」批判と「公共精神の陶冶」によるその克服という「文明論」のシヴィックな理論構成が、「決して父から学んだのではない根拠と方法」に基づくものとして捉えられていたことを示している。

無論、この『自伝』で示された自己理解を額面通り受け取るべき絶対的な理由は存在しない。たとえば「文明論」のシヴィックな理論構成に父ジェイムズが示した共感 ― ミルにとってそれは一つの驚きであった (Ⅰ: 211)。 ― に、スコットランド啓蒙の文明社会論の影響を嗅ぎ取り、ミルが無自覚のうちに父ジェイムズからシヴィックな伝統を受け継いでいた可能性を指摘することは十分に可能である (関口 1989: 282)。実際、ミルの議論のスタイルは、彼が共和主義の伝統の影響下で思考していたという印象を読者に与えずにはおかない (Burrow 1988: 77ff)。

だが、こうしたミルのシヴィックな視点の出自を、専らこうした伝統の影響を持ち出すことで云々することには幾つかの難点があるように思われる。まず、「文明論」が執筆された 30 年代は、若きミルが「精神の危機」を経た後、それまでほとんど全面的に信奉していたベンサムや父ジェイムズの見解に懐疑的になり、独自の視座を確立しようと必死の格闘を行っていた時期にほかならない。その最中に発表した作品についてミルが「決して父から学んだのではない根拠と方法」と述べているという事実は、少なくとも彼の自己理解においてそれが極めて独自な思索として位置づけられていたことを示すのであって、だとすれば、そうした彼の独自な思索の内実を明らかにすることなく、伝統を持ち出すことによって外在的な説明を行うことは妥当ではない。次に、このミルの回想は、これまでリベラルな『自由論』の原点として繰り返し論じられてきた彼の「危機」以後の 30 年代の思索が、実は、シヴィックな『代議制統治論』の故郷でもあったのではないかという仮説を我々に抱かせずにはおかない。そしてこの仮説は、ミルのシヴィックな理想の内実のみな

らず、それが彼のリベラルな理想とどのような関係において捉えられていたかを解明しようという狙いを持つ我々にとって、決定的な重要性を持つのである。

従って、我々の次なる課題は、些か遠回りになるが、次のように整理することができよう。すなわち、相互に微妙な関係にあるシヴィックな理想とリベラルな理想がミルの思想の中でどのような関係において捉えられていたのかを内在的に把握すべく、彼の「危機」とそれ以後の思索の森の中に分け入ること、このことが以下では試みられる。

Ⅲ　精神の危機と道徳的自由の感情

1826 年、20 歳の青年ミルが体験した「精神の危機」 ― 「私の思惟様式に生じた唯一度の本当の革命」（Ⅰ：199） ― について『自伝』には次のようにある。「1821 年の冬、私が初めてベンサムを読んだときから、特に『ウェストミンスター・レヴュー』の創刊以来、私の心にはまさしく生涯の目的と呼んでよいものが生じた。世界の改革者になろうというのである。私の考えでは、私自身の幸福は完全にこの目的と一致させねばならぬと考えられた。…ところがそういう状態から、夢がさめるようにさめるときがやってきた。それは 1826 年の秋だった。私は誰しも時々陥りがちなように，神経の鈍磨した状態にあった。…こういう状態のときに私は、次のような問いを自らに発してみることに思い至った。いわく「かりにおまえの生涯の目的が全部実現されたと考えて見よ。おまえの待望する制度や思想の変革が全部、今この瞬間に完全に成就できたと考えて見よ。これはおまえにとって果たして大きな喜びであり幸福であろうか？」そのとき抵抗しがたい自己意識がはっきりと答えた ― 「否！」と。これを聞いて私の内心の気持ちはガックリとし、私の生涯を支えていた全基盤がガラガラと崩れ落ちた。私の全幸福はこの目標を絶えず追い続けることにあるはずであった。ところがこの目標が一朝にして魅力を失ってしまった。して見ればそこにいたる手段に、どうして再び興味を感じることができようか。もう私の生きる目的は何一つ残っていないように見えた」（Ⅰ：137-9）。

周知のように「危機」の原因は『自伝』において二つ示されている（Ryan 1974: 32f）。すなわち①父ジェイムズによるベンサム主義的な初期教育の欠陥と②オーウェン主義を哲学的背景とした、自分が「先行する環境に支配されている無力な奴隷」かもしれないという不安であった。以下、この二つの原因が如何に克服されたかを検討してみよう。

まず①初期教育の欠陥について、ミルは観念連合心理学を基にした父の教育が、破壊的な「分析の習慣」を彼にもたらす一方で、その破壊力に耐え得るだけの強靭な観念連合を形成するのには失敗したことを指摘する（Ⅰ：141f）。ミルは「危機」が自分の「意見と性格」に「二つの極めて顕著な影響」 ― 幸福観が変化したことと感情の陶冶の重視するようになったこと ― をもたらしたと述べているが、両者はこの二つの欠陥に対応している。すなわち、ミルは、幸福観を変えることによって「分析の習慣」の破壊性を回避すると共に、ロマン主義的な「感情の陶冶」によって強い感情を形成する必要を痛感したのである。

ワーズワースの詩によって「静かな瞑想の中の真の永久の幸福」を知ったという『自伝』の記述は、この時期に彼がロマン主義の強い影響下にあったことを示唆しているが（I：153）[7]、実際、1830 年代のミルの著作は、父の奉じていたベンサム主義に対する幻滅とロマン主義への接近を明らかに示しており、我々は『自伝』における「危機」の記述の背景をこれらの著作の中に看取することができる。すなわち、「危機」以前のミルに「最も優れた意味における宗教」を与えてくれたベンサムであったが（I：67）、道徳哲学者としてのベンサムは、人間の「惨めな利己的追求」が「変えることのできない生まれつきの本性に固有」であると説く等、人間性の利己的な側面を強調しすぎる余り、非利己的な道徳感情を軽視する傾向にあり、その意味で一面的であるという批判を免れるものではなかった（X: 7f）。そしてミルは、ベンサムの狭隘な人間観の根底に、ミルに「否」を突きつけたような「自己意識」の欠如を指摘する。しかも、ロマン主義者に言及しながら。「〔ベンサム〕は意気喪失に陥ったこともなければ、心の重たさを知ることもなかった。彼は最後まで少年であった。自己意識、すなわちワーズワースからバイロンおよびゲーテからシャトーブリアンといった我々の時代の天才たちを苦しめた、あの悪魔、我々の時代がその喜ばしき英知と陰鬱な英知の両方の極めて多くを負っているところの、あの悪魔が、彼の心中に呼び覚まされることはなかったのである」（X: 92）。

「自己意識」という「悪魔」を知らぬ「少年」の如きベンサムは「性格形成についての深い洞察や人間本性の内的な働きに関する多くの知識」を十分に持たず、他者への共感能力という意味での「想像力」を決定的に欠いていた。そしてミルは、そのようなベンサムの思想的な貧しさを補う存在として、コールリッジを挙げる（X: 77）。この時期のミルのコールリッジへの傾倒は、後にリーヴィスが『ミルのベンサム論とコールリッジ論』（Leavis 1950）として編むことになる二つの論文から明らかであるが、「文明論」で展開されている物質主義的「文明」を補う精神的「文化」という論点が明らかにコールリッジの議論を踏襲したものであるということからいっても、ミルがロマン主義の影響下で思索を行っていたことは、ほぼ間違いないであろう（Colmer 1976: lxi ff）。

だが、ミルがコールリッジを一面的な「直観主義者」として批判し、汎神論的なワーズワースの詩を観念連合心理学によって処理していく過程において（e.g. I：356, 171、２６９）、ミルはむしろ、内面感情を生得的なものとして実体化するロマン主義特有の「内的本源としての自然」（C.テイラー）の哲学[8]に対して距離を置き始める。「自己意識」の覚醒後、ベンサムの人間観の限界を悟ったミルは、確かにロマン主義の影響下で、偏狭な利己主義に陥らない人間の道徳的な完成可能性を「感情の陶冶」として把握するに至った。そしてこの点において、「危機」以後のミルの人間観は、父やベンサムのそれとは決定的に異

---

[7] ロマン主義については Abrams 1953, 1971, 1984 が極めて有益であった。

[8] 内面感情を生得的・実体的なものと捉え、そこに様々な価値の源泉を見出そうとする 18 世紀以降のロマン主義を典型とする思想動向を総称する際にテイラーが用いた概念。Taylor 1989: Chap.15, 20, 21. Cf. Taylor 1992: Chap.3.

なっている。しかし、同時にそれは、観念連合心理学を放棄していないという点において、内的自我の生得性・実体性を説くロマン主義とも袂を分かつものであった[9]。蓋し、「危機」以後にミルが展開する「陶冶」論の核心は、ロマン主義的な汎神論的自然との一致による「静かな瞑想の中の真の永久の幸福」ではなく、あくまでも観念連合心理学の枠内での非利己的な道徳感情の自発的な育成の可能性に存したのである。そして、そのような非ロマン主義的「陶冶」概念の論理的な含意は、ほかならぬ②の問題、すなわち「自分が先行する環境に支配されている無力な奴隷ではないか」という「宿命論」の不安が克服されていく論理的過程において明らかになってくるのである（Ⅰ：175f）。

②宿命論の不安について、『自伝』には次のようにある。「例えば、意気消沈が後に再発した際、所謂哲学的必然論が、私に夢魔のようにのしかかってきた。私は、あたかも自分が先行する環境に支配されている無力な奴隷であり、私の性格も、他の全ての人の性格も、我々の統制の及ばない諸々の作用によって形成されてしまっており、我々の力ではどうにもならないように感じられた。環境が性格を形成するという説を退けることができれば、どんなに気が楽になるだろうかと、私は何度も思った」（Ⅰ：175）。

周知のように、ここでミルが具体的に念頭においていたのはオーウェン主義の宿命論であり、この宿命論に対する批判は、『論理学体系』第６巻第２章「自由と必然について」において詳細に展開されている[10]。ミルにとって同章がいかに重要な成果であったかということは、次のトクヴィル宛の書簡から明らかであろう。「私自身、あの章〔第６巻第２章〕がこの本の中で最も重要であると考えています。それは、私がほんの 15 年前に到達した思想の忠実な表現なのです。これまで一度も書かなかったことですが、私が平穏を見出したのは、まさにこの思想においてであったと言えます。というのは、この思想だけが、人間の責任性の感情を堅固な知的基盤の上に置くことによって、知性と良心を調和させたいという、私の欲求を十分に満たすものだったからです」（XⅢ：612）。すなわち、同章で展開された或る種の主体性論としての自我陶冶理論こそは、まさにミルが「危機」体験を経て辿り着いた到達点を示すものにほかならなかったのである。

同章においてミルは先ず、因果法則が人間行為をも支配していることを認める必然論と、これを認めない自由意志説をを対比した上で、自分の立場があくまでも必然論であることを表明する。但し、ミルによれば、必然論は一般に誤解されており、更にその誤解は極め

---

9 ミルとロマン主義の関係について、由良は次のように指摘している。「そこで言いうることは、ロマン派との出会いによって、＜文学的なるもの＞に開眼したとは言いながら、ミルはロマン派の詩学に、本当の意味で接触していないと判断できることである」（由良 1974: 30）。尚、ミルの詩論については Donner 1991: 100-06, Abrams 1953: 23-26.

10 『自伝』の「危機」をめぐる記述と『論理学体系』の「自由と必然」論の間に密接な関係があったことはほぼ間違いない。「あらゆる形跡が示すように、それ〔『自伝』〕執筆の目的は、ミルが『論理学体系』第６巻第２章で述べた見解、すなわち、我々は一般に環境によって作られているが、しかし、その意志があれば、こうした環境を変えて、自分が望むものに自分自身を作り上げることは可能であるという見解を立証することであった」（Thomas 1985: 34f）。『自伝』と『論理学体系』第６巻第２章の関係については Eisenach 1987, Loesberg 1978 が有益である。尚、『論理学体系』同章の解釈について、本稿は Smith 1980, 1991 に多くを負っている。

て深刻な悪影響を社会に及ぼすことになる[11]。「既に述べてきたように、私はこれら二つの見解のうち、第一のもの〔必然論〕を真理だと考えている。だが、この第一の主張は、誤解を招くような表現で述べられることが多く、大抵は不明瞭に理解されてきたので、その受容は妨げられ、たとえ受け入れられてもその影響力は誤用された。哲学者たちが考えているように（というのは、多かれ少なかれ一般の人々が抱いている実感的なレベルでの自由意志説は、〔本来の厳密な意味での〕自由意志説に対立する必然論とは、決して矛盾するものではないからである）、自由意志の形而上学的理論が考え出された理由は、人間の行為を必然だと見なすことが、人間の自尊心を傷つけ、その道徳的本性を堕落させるだけでなく、各人の本能的意識とも矛盾すると考えられたからである。また、これまで何度か主張されてきた必然論に、こうした〔それが人間の自尊心や道徳的本性を破壊するという〕非難の余地があるということを、私は否定しようとは思わない。なぜなら、必然論に対する非難の原因となった誤解が、この論に反対する側の人々だけでなく、不幸にも、この論を擁護する側の多くの人々、否、おそらくはその大多数にも見られるからである（Ⅷ: 836）。

ミルはこの誤解された必然論、すなわち「誤解を招くような表現で述べられ」「不明瞭に理解され」「人間の自尊心を傷つけ、その道徳的本性を堕落させる」必然論を「宿命論」と呼び、これを「真の必然論」と明確に区別する。そもそも「必然論」とは、人間の行為に於ける因果法則の必然性を認めることであり、「我々の行為は我々の性格から生じ、我々の性格は我々の体質、教育、環境から生じる」と考える立場のことである。そして、必然性とは、あくまでも因果関係における「継起の斉一性 uniformity of sequence」に過ぎないのであって、決して「抵抗不可能性 irresistibleness」を意味するものではない。このことを見落とし、環境による決定を過度に強調するとき、必然論は、誤解された必然論、すなわち宿命論に陥る。宿命論は、「発生する事件は全て、それを引き起こす諸原因の絶対的に確実な結果である」と考える点では「真の必然論」と同じであるが、「それ〔事件の発生〕を阻止する努力が無駄である」とか「それを阻止するために我々がどれほど努力を行おうとも、それは発生する」と考える点において決定的な誤りを犯している。そしてこの宿命論の典型として、ミルはオーウェン主義の受動的な環境決定論を挙げる。それによれば、我々人間は我々の現状にも、将来にも、主体的に関わることができない。なぜなら、我々の欲求は我々の「性格」によって不可避に決定されており、我々の性格は我々にはどうすることもできない社会的諸条件によって決定されているからである。従って、我々は「先行する環境に支配される無力な奴隷」に過ぎない（Ⅷ: 838-840）。

たしかに、必然論の立場をとるかぎり、環境→性格→行為という因果関係の必然性は認めざるを得ないであろう。だが、ミルによればこの必然性は、正しく理解されれば、「多かれ少なかれ一般の人々が抱いている実感的なレベルでの自由意志」と何ら矛盾するものではない。そしてミルは、このように因果関係の必然性と「実感的なレベルでの自由意志」

---

[11] 宿命論の社会的悪影響という論点は「ベンサム論」（1833）等にも散見される（X:15f）。

が両立し得るという両立主義的見解を、因果関係の仮言的性格を指摘することによって説き明かす。すなわち、因果関係の必然性とは、定言的に ― つまり無条件に ― 何かが必然的に発生するということを意味するものではない。それは、幾つかの特定の原因が存在した場合に、ある特定の結果がそこから必然的に生じるという「単なる継起の斉一性」を意味するに過ぎない、つまり、ある一定の環境が与えられた場合に、それに応じて行為者の性格が必然的に決定されるということを意味するに過ぎないのである。従って、オーウェン主義者のように行為者が別の性格形成を望んで努力することが無意味であると考える必要は全くない。なんとなれば、性格をある特定の仕方で形成したいという行為者自身の欲求もまた、性格を形成する環境の一端を担うからである。「彼〔行為者〕の性格はその環境によって形成される。…しかし、ある特定の仕方で自分の性格を形成したいという彼自身の欲求も、こうした環境の一部を構成しており、また、そうした環境の中で最も影響力の少ないものの一つでは決してない。」「精神に性格形成の一端を担いうる力があること」は「必然性という言葉を用いることで見落とされていた真理」である。故に、必然論の観点から見ても、我々は「先行する環境に支配される無力な奴隷」ではない。「その意志があれば if we will」我々は自己の性格形成＝自己陶冶を主体的に行い得るのである。そしてミルは、この「その意志があれば、自分の性格を修正することは可能だという感情」こそが最も深い意味における「道徳的自由の感情」であると述べる（Ⅷ: 839-841）。

だが、この「道徳的自由の感情」を説くミルの自我陶冶の理論は微妙な問題を孕んでいる。すなわち、「その意志があれば」という際の「意志」、つまり性格形成欲求と環境の関係である。実際、ミル自身、オーウェン主義者の反論を予想して次のように述べている。「オーウェン主義者は言うであろう。「その意志があれば」という言葉は、全ての重要な争点を放棄するものである。なぜなら、自分の性格を変えたいという意志を我々に与えるのは、我々の努力ではなく、我々の力の及ばない環境だからである。意欲は外的な原因によって生じるか、さもなくば全く生じないかのどちらかだ、と」（Ⅷ: 841）。

「道徳的自由の感情」を支えているのは性格形成欲求としての「意志」である。だが、その肝心の「意志」が専ら「外的な原因」から生じるのであれば、それは結局のところ宿命論なのであって、「道徳的自由の感情」も所詮は自己欺瞞にすぎないのではないか。

確かに、ライアンも指摘するように、ここで想定されているオーウェン主義者のミル批判は議論のポイントを外している（Ryan 1987: 107）。ミルがここで立てている問いは、あくまでも自己の性格を変えたいという「意志」を持つ行為者を前提とした上で、その行為者にその能力があるかどうかという問題である。そしてミルは、無条件に「我々に自分の性格を変える能力など無い」と断じるオーウェン主義的宿命論に対して、「自分の性格を変える能力は、それを使おうという欲求がなければ、使われることはない」という反論を展開しているに過ぎない（Ⅷ: 841）。そして、自己の性格を変えたいと望んでいる行為者 ― その典型が「危機」下のミル本人であることはいうまでもない ― を前提とする限り、ミルの説く「その意志があれば、自分の性格を修正することは可能だ」という「道徳的自由

の感情」の主張は、確かに、魂の奴隷根性を一方的に説くオーウェン主義的宿命論に抗するための内的主体性の理論として極めて強い説得力を持ち得ているといえよう。

しかし、スミスも指摘する通り、「意志を我々に与えるのは、我々の努力ではなく、我々の力の及ばない環境である」というオーウェン主義者の主張に「ほぼその通りである Most true」と答えることによって、ミルは性格形成欲求＝意志が自己誘導的でないことを認めてしまっている（Smith 1991: 249）。ここにおいて「体系」は或る種の綻びを露呈する。たしかに、ミル自身にとっては、「意志」も「自己意識」も、その存在はほとんど自明のことであった。しかし、観念連合心理学の枠組みを放棄せず、あくまでも厳密な意味での必然論者であろうとしたミル ― 彼にとってロマン派がうたった「高尚な思想に喜び、我が心を動かす一つの存在」(Wordsworth, "Lines written a few miles above Tintern Abbey.") は結局のところ理解不可能であった ― にとって、「意志」の内的な起源となる「内的本源としての自然」のようなものを認めることは、断じてできなかったのである。だが、にも関わらず、性格形成欲求としての「意志」の自己誘導性を否定することは、究極的には行為者の動機付けにおける他律性を認めることになり、結果的に「道徳的自由」を堀崩すことになりかねない。究極的に「意志」を左右するのは環境であり、このことは「道徳的自由」にとって大きな脅威となり得る。そして、この点においてミルの自我陶冶理論は、或る種の主体性としての「道徳的自由の感情」を内的に基礎づけることには成功していないのである。

かくして「体系」は行為者の動機付けにおける他律性において、その綻びを露呈する。だが、その後のミルが『自由論』『代議制統治論』において展開することになる政治理論を考慮に入れるならば、この綻びは、むしろ積極的な意義を持ち得たといえるのではなかろうか。たとえば、スミスは次のように指摘する。「自己変革欲求が自己誘導的でない以上、そうした欲求の生起を刺激したり、あるいは抑制したりする外的な（すなわち社会的な）環境が、自己発展の過程に個人が従事するにあたって、決定的な重要性を帯びることになる」(Smith 1991: 249)。すなわち、今や、自我の基盤を求める孤独な自己意識は、「体系」の「内的」な綻び故に、その眼差しを、外的環境、すなわち他者に開かれた公的空間へと向けざるを得ない。自我陶冶における外的環境の決定的な重要性の認識は、内的主体性の理論としてのミルの自我陶冶の理論を、外的に補完する原理を導かずにはおかないのである。

こうした観点から、例えばスミスは、ミルが自我陶冶欲求としての「意志」を挫くような外的環境を取り除くことに極めて熱心であったことを指摘する。例えば人間の偏狭な利己性を強調するベンサム主義や、魂の奴隷根性を説くオーウェン主義的宿命論は論駁されなければならない。なぜなら、それは自我陶冶につとめようとしている行為者を意気消沈させ、その「意志」を挫くという点で極めて有害な外的環境となるからである。また、社会的権力が個々人の自我陶冶にパターナリスティックに干渉することも「意志」にとっては大きな脅威となり得る。スミスの整理に従うならば、「意志」の自発性としての「道徳的

自由」を確保するという最も切実な課題を達成するために、（a）「欲求があれば、行為者は自己の性格を変化させることができる」という自己陶冶理論の哲学は、（b）「実際にこの能力を行使しようとする際の障害の欠如」と（c）「この能力を行使したいという欲求の生起を妨げる条件の欠如」という二つの外的な条件を主張するリベラルな政治理論によって補完されなければならない（Smith 1991: 250-1）。

だが、ただ挫かれることがなければいいのか、パターナリスティックな干渉を排除しさえすれば、果たしてそれで十分なのであろうか。残念ながら、それだけでは「道徳的自由の感情」のためのネガティヴな条件に過ぎない。蓋し、「意志」は、それが他者との積極的な関わりの中で鼓舞されるというポジティヴな条件があってこそ、「道徳的自由の感情」を「自発性」として十分に享受できるはずである（「感情を養うのは、行為である」！）。そして、この、社会的権力のパターナリスティックな干渉の排除というネガティヴな条件とは明確に異なる、公的領域での「行為」による「意志」「感情」の鼓舞というポジティヴな条件こそは、まさに『代議制統治論』で提示されたシヴィックな理想にほかならない。実際、既に少しく見たように、『代議制統治論』において「活動的な性格」や政治参加の教育効果といったシヴィックな理想が論じられる際、それらは常に、劣悪な境遇に屈伏する「受動的性格」に抗し、「意志や精神や内的活動の泉」を確保するためのポジティヴな条件として論じられている（XIX: 410）。すなわち、『自由論』のリベラルな自由原理が、「道徳的自由の感情」を「自発性」「個性」として確保するためのネガティヴな条件（他者危害の原理）を論じた作品であったとすれば、まさに『代議制統治論』のシヴィックな参加民主主義は、「道徳的自由の感情」を「活動的性格」として確保するためのポジティヴな条件を論じた作品にほかならなかったのである。

かくして我々は、ミルの政治思想の基底に、「道徳的自由の感情」あるいは「意志や精神や内的活動の泉」を確保するためのリベラルな理想とシヴィックな理想の共闘を看取するに至る。この共闘を最も典型的に示しているのは、バロウが「マキャヴェリ的徳に関する極めて適切な解説」と呼んだ『自由論』の「異教的自己肯定」論であろう（Burrow1988: 92）[12]。そこでミルは、「意志」を挫くカルヴァン主義の「キリスト教的自己否定」と対比しつつ、「意志」を鼓舞する「異教的自己肯定」について次のように論じている。「…人間的卓越性の典型としては、カルヴァン派のそれとは違ったものもある。…「異教的自己主張」は、「キリスト教的自己否定」と同じように、人間の価値を構成する要素の一つである。自己発展というギリシア的な理想があるのであって、プラトン的キリスト教的な克己の理想

---

[12] 但し、次のような留保が付されている。「無論、それは、マキャヴェリ的というよりはむしろ、新古典主義的な徳である。ミルの論文の思想的源泉の中核は…ルネサンス期のシヴィック・ヒューマニズム、オーガスタン期のカントリ派の体制批判、それにフランスのジャコバンに大きな影響を与えたローマ系の禁欲的な古典古代の伝統ではなかった。既に見たように、ミル論文の源泉は、むしろ、ヘレニスティックな異教主義であって、その本質は政治的というよりはむしろ審美的であり、直接的には18世紀後半のドイツ思想に由来するものであった。つまり、インスピレーションの源は、ローマではなくギリシアだったのである」（Burrow1988: 92f）。

は、それと混じり合ってはいるが、しかしそれにとって代わるものではない。／人間が崇高で美しい観照の対象となりうるのは、彼ら自身の中にある個性的なものの全てをすり減らして一様にしてしまうことによってではなく、他人の権利と利害とによって課された制限の範囲内でそれらを育成し引き立たせることによってである。そして、仕事というものはそれをする人々の性格を幾分帯びるものであるから、今述べたと同一の過程によって、人間の生活もまた豊かで変化に富み生気に満ちたものとなり、高尚な思想と崇高な感情に、更に豊富な糧を与え，また、人類を更に無限にそれに属する価値あるものとすることによって、全ての個人を人類に結びつける絆を強化することになる。各人は、その個性的な発展に応じて、自分自身にとってますます貴重なものとなり、従って他人にとってもますます貴重なものとなることができる。彼自身の存在にはより充実した生命が満ち、また個々の単位により多くの生命がみなぎると、それから構成されている全体にもより多くの生命がみなぎるのである」(XVIII: 265-7)。

「他人の権利と利害とによって課された制限の範囲内で〔個性的なもの〕を育成し引き立たせる」という「異教的自己肯定」。この一節によって、本稿の冒頭で紹介した、ミルの古典古代賛美にリベラルな理想とシヴィックな理想が混在しているというミラーの指摘は、その裏付けを与えられ、更にはその含意が明らかになったといえよう。ミル政治思想において、シヴィックな理想は、リベラルな理想と同じく、「自己意識」に覚醒した近代人が「道徳的自由の感情」を確保するために不可欠な、政治的条件にほかならなかったのである。

Ⅳ　むすびにかえて

省みるに、思想家ミルにとっての最も肝心要の問題は、『自伝』や先のトクヴィル宛書簡の記述を真面目にとるならば、必然性の支配する世界において「道徳的自由の感情」を如何に確保するかという問題であり、それは、「危機」を経て「自己意識」に覚醒したミルが、「人間の責任性の感情を堅固な知的基盤の上に置くことによって、知性と良心を調和させたい」というやむにやまれぬ欲求に導かれて辿り着いた難題にほかならなかった。『論理学体系』第６巻第２章は、この問題との哲学的な格闘であったが、その微妙な綻びは、ミルの眼差しをして、他者と向かい合う公的な世界へと向かわしめることになった。そして『自由論』と『代議制統治論』に混在するリベラルな理想とシヴィックな理想は、共にこの「道徳的自由の感情」に不可欠な政治的条件として位置づけられる。 ― 本稿の些か込み入った議論を図式的に整理するならば、以上のようになる。

こうした解釈を採ることで、本稿は「二人のミル」問題に次のように答えることになるであろう。すなわち、ミル政治思想において、それ自体が決定的な重要性を与えられる「構成的」な価値となるのは、あくまでも「道徳的自由の感情」であって、シヴィックな理想とリベラルな理想は、この構成的な価値を実現するための戦略としての「派生的」な価値

に過ぎない[13]。確かに「政治を通じて実現される」シヴィックな理想と「政治が終わるところから始まる」リベラルな理想の間には矛盾する要素が少なからずあり、両者が完全に一致することは恐らくあり得ない。だが、「道徳的自由の感情」を哲学的に基礎づけることに失敗したミルにとって、この二つの理想は政治的に不可欠であった。ミルの政治思想は、「道徳的自由の感情」という「構成的」な価値の下に、二つの微妙な関係にある「派生的」な価値を統合する試みとして読むことができるというのが、我々の辿り着いた解釈だといえよう。

そして、こうした観点からミルを読むことは、或る意味では次のようなミル解釈に異議を唱えることになるであろう。「アーレントの自由論の真骨頂は、ミルの場合のように、個人的自由の行為領域の明確な設定にあるというよりも、むしろ市民の活動の自由の理論化にあるといえよう。それは、公的領域への参加を意味する市民の「政治的自由」の次元である。彼女は、人々が相互に協力関係を作り上げて公的世界を建設する共同行為を「政治的自由」の基本的契機として理解した。こうしてアーレントは、「政治的自由」を公的世界への参与として認識することによって、哲学的実存主義を政治的実存主義の方向に展開したと理解できよう。この立場が、政治的であれ、実存主義と呼ぶのにふさわしいと思われるのは、彼女がこの「政治的自由」の行使に各人のアイデンティティの獲得を見すえ、そこに各人の人間性の開示を見定めていたからである。…ミルの著作にも、とりわけ『代議政治論』(1861) 3章のように、人民の政治参加の政治教育上の効果を力説した箇所がある。その議論は、今日の視点からみても参加民主主義の理論として色褪せることなく卓越したものといえる。しかしミルの場合、アーレントにみられるような政治的実存主義を基盤とした政治的自由の視点、「市民的公共性」を基軸とした市民相互の共同参与の視点が、積極的に打ち出されているとは言いがたい。ここにミルとアーレントのあいだの一定の距離を指摘することは可能であろう」(千葉 1996: 20-21)。

ほぼ一世紀を隔てて活躍したミルとアーレントを詳細に比較する作業は我々の能力を超えているが、このように「「政治的自由」の行使に各人のアイデンティティの獲得を見すえ、そこに各人の人間性の開示を見定める」という「実存主義」の有無を両者の相違と見なす千葉のミル解釈には、敢えて異議を唱えておきたいと思う。蓋し、ミルのシヴィックな参加民主主義は、19 世紀的な「自我の喪失」(サイファー 1988) を背景とした「精神の危機」の政治的な克服という側面を間違いなく有していたのであって、アーレント的な「実存主義」との共通点を指摘することも不可能ではないからである。むしろ、本稿で検討し

---

[13] 政治理論のパッケージに「構成的 constitutive／派生的 derivative」という階層区分を持ち込むことについては、Dworkin 1985: 184ff, 408f を参照。

※本論文は文部科学省科学研究費補助金による研究成果の一部である。

た「道徳的自由の感情」を構成的価値とするミルの政治思想の特質は、ミルをアーレント的に読むことによって、より鮮明になるのではないだろうか。

参考文献

(※) ミルの作品からの引用に際しては、原則としてトロント大学版全集 J. M. Robson & J. Stillinger eds., *Collected Works of John Stuart Mill*, 33 volumes, University of Toronto Press, 1963-91. に依り、括弧内に巻数、頁のみを記す。尚、次の日本語訳を参照したが、必要に応じて、一部訳文を変えた。関嘉彦編『中公世界の名著 49　ベンサム　J・S・ミル』(中央公論社、1979 年)、水田洋訳『代議制統治論』(岩波文庫、1997 年)、朱牟田夏彦訳『ミル自伝』(岩波文庫、1960 年)、杉原四郎ほか編訳『ミル初期著作集』全4巻 (御茶の水書房、1979-97 年)。

Abrams, M. H. 1953, *The Mirror and the Lamp*, Oxford University Press. (水之江有一訳『鏡とランプ』研究社、1976 年)

Abrams, M. H. 1971, *Natural Supernaturalism*, W. H. Norton & Company. (吉村正和訳『自然と超自然』平凡社、1993 年)

Abrams, M. H. 1984, *The Correspondent Breeze*, W. H. Norton & Company.

Baum, B. 2001, Freedom, power and public opinion: J.S. Mill on the public sphere, *History of Political Thought*, vol. 22, no. 3.

Baum, Bruce 2000. *Rereading Power and Freedom in J. S. Mill*, University of Toronto Press.

Berlin, Isaiah 1969, *Four essays on liberty*, Oxford University Press. (小川晃一ほか訳『自由論』みすず書房、1979 年)

Burrow, J. W. 1988, *Whigs and liberals*, Oxford University Press.

Carter, Ian, "Positive and Negative Liberty", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2003 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2003/entries/liberty-positive-negative/>.

Colmer, J. 1976, Introduction, in *The collected works of Samuel Taylor Coleridge*, vol. 10, Princeton University Press.

Donner, W. 1991, *The Liberal Self*, Cornell University Press.

Dworkin, R. 1985, *A matter of principle*, Harvard University Press.

Eisenach, E. J. 1987, Mill's Autobiography as Political Theory, in *History of Political Thought*, Vol.8, No. 1.

Elster, Jon 1997. "The Market and The Forum: Three Varieties of Political Theory," James Bohman & William Rehg (eds.), Deliberative Democracy: Essays on Reason and

Politics, The MIT Press. (First published in 1986.)

Elster, Jon 1998. "Introduction," Jon Elster (ed.), Deliberative Democracy, Cambridge University Press.

Hamburger, J. 1977, On Liberty and Liberalism by Gertrude Himmelfarb (Bookreview), *American Political Science Review*, Vol. 71, Issue 4.

Himmelfarb, G. 1990, *On Liberty and Liberalism : The Case of John Stuart Mill*, Institute for Contemporary Studies. (First published in 1974.)

Honohan, Iseult 2002. *Civic Republicanism*, Routledge.

Hont, I., & Ignatieff, M., eds., 1983, *Wealth & Virtue,* Cambridge University Press. （水田洋監訳『富と徳』未来社、1990 年）

Justman, Stewart 1991, *The hidden text of Mill's Liberty*, Rowman & Littlefield.

Larmore, Charles 2001. "A CRITIQUE OF PHILIP PETTIT'S REPUBLICANISM," *Philosophical Issues*, 11. （参照に際しては、次の Working Paper を用いた。 http://www.luiss.it/centri/cersdu/attivita/paperscoll/RepublicanismLiberalism.PDF)

Leavis, F. R. 1950, *Mill on Bentham and Coleridge*, Chatto & Windus. （松本啓訳『ベンサムとコウルリッジ』みすず書房、1990 年）

Loesberg, J. 1978, Free Association, in N. A. Anderson & M. E. Weiss, eds., *Interspace and the Inward Sphere*, Western Illinois University Press.

Miller, David 1991, INTRODUCTION, *LIBERTY*, Oxford University Press.

Miller, D.E. 2000, John Stuart Mill's civic liberalism, *History of Political Thought*, vol. 21, no. 1.

Moulakis, Athanasios 2002. "Civic Humanism", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2002 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2002/entries/humanism-civic/>.

Pettit, P. 1997. *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Oxford, Oxford University Press.

Pettit, Philip 2003. "Republicanism", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2003 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2003/entries/republicanism/>.

Pocock, J. G. A. 1975, *The Machiavellian moment*, Princeton University Press.

Russello, Gerald J. 1997. "BOOK REVIEW Liberal Ends and Republican Means: PHILIP PETTIT, *REPUBLICANISM*," *SETON HALL LAW REVIEW*, 28.

Ryan, A. 1974, *J. S. Mill*, Routledge & Kegan Paul.

Ryan, A. 1987, *The Philosophy of John Stuart Mill*, 2nd ed., Macmillan Press.

Sandel, M. (1996). Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy. Cambridge, Mass., Harvard Universty Press.

Semmel, B. 1984, *John Stuart Mill and the pursuit of virtue*, Yale University Press.

Skinner, Quentin 1984. "The Paradoxes of Political Liberty," THE TANNER LECTURES ON HUMAN VALUES Delivered at Harvard University October 24 and 25, 1984. (http://www.tannerlectures.utah.edu/)

Skinner, Q. 1997. *Liberty Before Liberalism*, Cambridge University Press. (梅津順一訳『自由主義に先立つ自由』聖学院大学出版会、2001)

Skinner, Quentin 2002. "A Third Concept of Liberty," *London Review of Books*, Vol. 24 No. 7. (2001 年の The British Academy, "Isaiah Berlin Lecture"。加筆されたものが Proceedings of the British Academy, Volume 117, 2002.に収録されている。)

Smith, G. W. 1980, The Logic of J. S. Mill on Freedom, in *Political Studies*, Vol. 28.

Smith, G. W. 1991, Social Liberty and Free Agency, in John Gray and G. W. Smith, eds., *J. S. Mill on Liberty in focus*, Routledge. (泉谷周三郎ほか訳『ミル『自由』再読』木鐸社、2000 年)

Taylor, C. 1989, *Sources of the self*, Cambridge University Press.

Taylor, Charles 1991. "What's wrong with negative liberty," in Miller 1991.(1st pub 1979.)

Taylor, C. 1992, *The ethics of authenticity*, Harvard University Press.

Thomas, W. 1985, *Mill*, Oxford University Press. (安川隆司ほか訳『J・S・ミル』雄松堂出版、1987 年)

Thompson, Dennis F. 1976. *John Stuart Mill and Representative Government*, Princeton University Press.

Urbinati, Nadia 2002. *Mill on Democracy: From the Athenian Polis to Representative Government*, University of Chicago Press.

Villa, D. 2001, *Socratic Citizenship*, Princeton University Press.

Viroli, M. 2002. *Republicanism*, Hill and Wang.

宇野重規 1998 『デモクラシーを生きる』創文社

大沢秀介 1992『アメリカの政治と憲法』芦書房

大澤麦 2002「書評　クェンティン・スキナー著『自由主義に先立つ自由』をめぐって」『政治思想学会会報 JCSPT Newsletter』15.
(http://wwwsoc.nii.ac.jp/jcspt/letter/15/ohsawa.html)

小田川大典 2000「書評 ― 田中秀夫『共和主義と啓蒙』」『イギリス哲学研究』第 23 号

小田川大典 2002「デューイと現代リベラリズム」『日本デューイ学会　紀要』第 43 号

小田川大典 2003「J ・S ・ミルにおけるリベラリズムと共和主義」『政治思想研究』第 3 号

小野紀明 2002『政治哲学の起源 ― ハイデガー研究の視角から』岩波書店
小泉良幸 2002『リベラルな共同体』勁草書房
サイファー、W 1988 河村錠一郎訳『現代文学と美術における自我の喪失』河出書房新社
阪口正二郎 2001『立憲主義と民主主義』日本評論社
佐々木武 1999「近世共和主義」『岩波講座世界歴史 16』岩波書店
関口正司 1989『自由と陶冶』みすず書房
関口正司 1991「二つの自由概念」(上)『西南学院大学　法学論集』第 24 巻第 1 号
関口正司 1992a「二つの自由概念」(下)『西南学院大学　法学論集』第 24 巻第 3 号
関口正司 1992b「ミルの政治思想」杉原四郎ほか編『J・S・ミル研究』御茶の水書房
竹澤祐丈 2002「シヴィック・ヒューマニズムと経済学の成立」京都大学経済学会『調査と研究』第 25 号
田中秀夫 1998『共和主義と啓蒙』ミネルヴァ書房
千葉眞 1996 『アーレントと現代』岩波書店
ドウォーキン、R 1983「哲学と政治」ブライアン・マギー編（磯野友彦監訳）『哲学の現在』河出書房新社
ドウォーキン、R 2001「自由とリベラリズム」小林公訳『権利論 II』木鐸社
長谷部恭男 1994「政治過程としての違憲審査」『ジュリスト』1037
旗手俊彦 1999「法の帝国と参加民主主義」井上達夫ほか編『法の臨界 I　法的思考の再定位』東京大学出版会
引田隆也 1987「J.G.A.ポーコックの政治言説史の方法 ― ポーコック紹介 2」『創文』282
福田有広 1998「共和主義」『岩波哲学・思想事典』岩波書店
福田有広 2002「共和主義」福田有広・谷口将紀編『デモクラシーの政治学』東京大学出版会
松井茂記 1991『司法審査と民主主義』有斐閣
松井茂記 2001「なぜ立憲主義は正当化されるのか」(上・下)『法律時報』第 73 巻第 6・8 号
谷澤正嗣 2002「現代リベラリズムにおける立憲主義とデモクラシー ― 政治の可能性をめぐる一試論」飯島昇藏・川岸令和編『憲法と政治思想の対話 ― デモクラシーの広がりと深まりのために』新評論
由良君美 1973 「J・S・ミルにおける文学的なるもの」『思想』594
渡辺恵一 1986-86 「スコットランド啓蒙研究の新潮流」『京都学園大学論集』第 14-15 巻

第５章　アダム・ファーガスンと共和主義

天 羽 康 夫

はじめに

ポーコック『マキャヴェリアン・モーメント』[1]以来、アダム・ファーガスンは、スコットランド啓蒙におけるシヴィック・ヒューマニズムあるいは共和主義の体現者として論じられることが多い。この傾向は、近代ヨーロッパ共和主義思想史研究についての現代の到達点を示す論文集『共和主義――ヨーロッパ共通の遺産』[2]にも現れている。

まずゲウナがファーガスンの思想の特徴は「共和主義思想の伝統に属するカテゴリーを体系的にもちいたこと」にあるという[3]。しかしゲウナは従来の共和主義的解釈とことなり、ファーガスンのなかにヒュームとスミスにつながる富裕の世界をみる。富と徳というアンチノミーからファーガスンの共和主義を解放したのである[4]。ファーガスンは分業の告発者ではなく富の源泉としての分業の支持者であった。彼の分業批判は政治と軍事における分業、すなわち官僚制と常備軍に対する批判であった。ゲウナはこの批判の背後に国政と国防に参加するファーガスンの共和主義的な市民像をみる。そこには経済の世界の住人も含められていた。ハリントンにおいては公共生活の担い手としての市民は土地所有者に限定されていた。しかしファーガスンによれば「近代社会の商人、製造業者、さらにある種の労働者さえもが完全なシヴィック・ヴァーチューを発揮することが出来るし、また発揮すべきなのである。」[5]市民的自由は法によって保障されるものではなく、このような市民の政治への参加によって守られる。こうしてファーガスンは「近代共和主義的伝統の言語と諸概念を他の伝統(自然法)の言語と諸概念に従属させることなく使用した思想家」として位置づけられる[6]。

ゲウナにつづいて『市民社会史論』の編者であるオズ - ザルツベルガーがドイツ共和主義との関連でファーガスンを中心としてスコットランド啓蒙を取り上げる[7]。彼女は最初の著作[8]から一貫してファーガスンを共和主義者だとみている。『市民社会史論』は「スコットランド共和主義の伝統を保ち再検討しようとする試みの最後で主要なもののひとつ」であ

---

[1] J.G.A.Pocock, *The Machiavellian moment: Florentine political thought and Atlantic republican tradition*, Princeton University Press, 1975.
[2] M.van Gelderen and Q.Skinner, eds., *Republicanism: A shared European heritage*, 2vols. CUP, 2002. 編者達によれば共和主義はヨーロッパの共有遺産なのだ。
[3] M.Geuna, Republicanism and commercial society in the Scottish enlightenment: The case of Adam Ferguson,*ibid.*,vol.2, p.181.
[4] Cf. *ibid.*,vol.2, pp.183-5.
[5] *Ibid.*, vol.2, p.189.
[6] *Ibid.*, vol.2, p.180.引用文中の（）は引用者がおぎなったもの。以下同様。
[7] F.Oz-Salzberger, Scots, Germans, republic and commerce, *ibid.*, vol.2.
[8] F.Oz-Salzberger, *Translating the enlightenment: Scottish civic discourse in eighteenth-century Germany*, Oxford, 1995.

る[9]。従来の研究によればファーガスンの道徳哲学とくに晩年の『道徳政治科学原理』は共和主義ではなくストア主義的傾向が強いといわれてきた。それに反してオズ - ザルツベルガーは『道徳政治科学原理』にも、さらに遺稿集[10]のなかにも共和主義とシヴィック・ヒューマニズムを読み取る。ファーガスンは初期から晩年にいたるまで首尾一貫した共和主義者だった。このようなファーガスンの対極にあるのが、近代商業社会の政治的道徳的メカニズムを信頼したヒュームとスミスであった。そこでゲウナとことなりオズ - ザルツベルガーはスコットランド啓蒙における富と徳の対立図式に立ち戻ることになる。しかし法の完成よりも政治的参加を重視する点にファーガスンの思想のエッセンス、共和主義とシヴィック・ヒューマニズムをみる点ではオズ - ザルツベルガーはゲウナと同様である。そしてこの点では、両者ともファーガスンの対極に自然法学の言語を駆使したヒュームとスミスをおくのである[11]。

たしかにファーガスンのなかにシヴィック・ヒューマニズムと共和主義を読み取ることが出来る[12]。しかしゲウナがいうようにファーガスンは商人、製造業者に、さらに労働者までに完全なシヴィック・ヴァーチューを求めていたであろうか。またファーガスンのシヴィック・ヒューマニズム的言辞は、どういう脈略において使用されたのか。さらにファーガスンの共和主義的発言の背後にある彼の思想はどういうものか。これまでスコットランド啓蒙におけるシヴィック・ヒューマニズムと共和主義は古典古代の思想家達あるいは近代のマキャヴェルリとかハミルトンとの関係で考察されてきた。このような歴史的文脈からの考察は必要である。しかしシヴィック・ヒューマニズムと共和主義はそうした立場から発言をしている個々の思想家に内在して検討する必要があると思われる。とくにファーガスンの場合はそうである。というのはファーガスンには共和主義とシヴィック・ヒューマニズムとことなる立場、しかも相反する立場からの発言もあるからだ。そこで共和主義的ファーガスン解釈に対する反論もある[13]。また、ファーガスンを矛盾した思想家とみなし、その矛盾のなかにファーガスンの思想の真髄をみようとするものもいる。今日のファーガ

---

9 F.Oz-Salzberger, op.cit., p.198.

10 A.Ferguson, *Collection of essays*, ed. with an introduction by Y.Amoh, Rinsen, 1996.

11 ゲウナとオズ - ザルツベルガーと同様にファーガスンの共和主義に注目したものとして E.Gellner, Adam Ferguson and the surprising robustness of civil society, in E. Gellner and C. Cansino eds., *Liberalism in modern times*, Central European University Press, 1996 がある。

12 ファーガスンの対極に位置するといわれているスミスから共和主義あるいはシヴィック・ヒューマニズムを読み取ろうとする試みもある D.Winch, *Adam Smith's politics: An essay in historiographic revision*, CUP, 1978. (永井・近藤訳『アダム・スミスの政治学――歴史方法論的改訂の試み』ミネルヴァ書房一九八九年)。本書の編者の一人である田中秀夫はこのテーマに精力的に取り組んでいる。田中の近著『社会と学問の革新』(ナカニシヤ出版二〇〇二年) は「言説においても決して無関係でなかったけれども、実践においてヒュームもスミスも共和主義の精神に期するところがあったと思われる」(二〇六頁) という言葉で締めくくられる。ポーコックに触発された、スミスに内在的な研究としては渡辺恵一「『国富論』における地主ジェントリー論」『京都学園大学経済学部論集』第二巻二号一九九二年および「『国富論』の成立問題――「政治家ないし立法者の学としての経済学」」『立命館経済学』第四四巻三号一九九五年がある。

13 A.Kalyvas and I.Katzenelson, Adam Ferguson returns: Liberalism through a glass, darkly, *Political Theory*, 26(2), 1998.ここではタイトルが示すようにファーガスンのリベラリズムが強調される。

スン研究の出発点に位置するケトラー[14]がそうであった。以下では一七四五年のジャコバイトの乱のとき書かれた『説教』[15]から民兵問題にかかわる『民兵論』『妹ペグ』[16]を経て『市民社会史論』[17]にいたる思想の展開にそくしてファーガスンにおける自然法学の言辞とシヴィック・ヒューマニズムあるいは共和主義の交錯を検討してみたい。

I　ジャコバイトの乱と民兵論

(a)『説教』

一七四五年、ジャコバイトの最後の反乱が起こったときファーガスンは第四三ハイライド連隊、通称ブラック・ウォッチの従軍牧師として大陸にいたが、連隊とともに本国に呼び戻された。この年の十二月十八日、ジャコバイト軍がロンドン近郊まで進軍しロンドンをパニック状態に陥れていたときに、ファーガスンが兵士達に対してゲール語で行った説教が、彼自身の手で英語に翻訳され、翌年に公刊された。これがファーガスンの最初の著作『説教』である。そのなかでファーガスンはブリテンの現状を賛美する。「**ブリテン**の全臣民はよく整った国家からえられるあらゆる利益を享受している。」(*Sermon*、p.11.ゴシックは原文がイタリックであることを示す。以下同様)「われわれの法は市民的諸自由を守り、われわれを不正から保護する。いかに弱い人でもあるいはいかにいやしい人でも侵害を受ければ補償があるし、また、最高の権力者でも不正を犯せば責任を問われる。わが国王――われわれは、彼の賢明で穏和な統治を慶賀すべき多くの理由をもっている――といえども、議会における国民の代表をとおして与えられる国民の忠告なしにはいかなる法律をもつくることは出来ない。」(*Sermon*, pp.11-2)議会のもとでの賢明な国王の統治、ブリテンの名誉革命体制をこのように支持したファーガスンは、プリテンダーの要求を厳しく批判する。「 われわれはいま最高の統治のもとにあるにもかかわらず、 われわれに対する、 われわれの身体と財産に対する支配権をもつ一人の人間がここにいるといわれるのである。それは奇妙なことだ。 それではわれわれは生まれつき一人の人間の財産なのか。 そしてわれわれは畑の牛馬と同じように売買されるのか。 もしだれかがわれわれにこのようにい

---

[14] D.Kettler, *The social and political thought of Adam Ferguson*, Ohio State University Press, 1965.

[15] *A Sermon Preached in the Ersh* [sic] *Language to His Majesty's First Highland Regiment of Foot, Commanded by Lord John Murray, at their Cantonment at Camberwell, on the 18th Day of December 1745. Being appointed as a Solemn Fast.* By the Reverend Mr. Adam Ferguson, Chaplain to the said Regiment: And Translated by him into English, for the Use of a Lady of Quality in Scotland, at whose Desire it is now published. London: Printed for A. Millar, opposite Katharine-street in the Strand. MDCCXLVI.以下では *Sermon* と略記。

[16] *Reflections Previous to the Establishment of a Militia.* London: Printed for R. and J. Dodsley in Pall-mall. MDCCLVI.以下では *Reflections* と略記。*The History of the Proceedings in the Case of Margaret, Commonly called Peg, only lawful Sister to John Bull, Esq;* London: Printed for W. Owen, near Temple Bar. MDCCLXI.本書はレイナーによって *Sister Peg: A pamphlet hitherto unknown by David Hume*, ed. with an introduction and notes by D.Raynor, CUP, 1982（以下では *Peg* と略記）として出版された。本書をヒュームの作品とするレイナー説は誤りだと思われる。この点については天羽康夫『ファーガスンとスコットランド啓蒙』勁草書房一九九三年一一二頁以下をみよ。

[17] A. Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, Edinburgh, MDCCLXVII. 以下では *Essay* と略記。引用は F.Oz-Salzberger ed., *An Essay on the History of Civil Society*, CUP, 1955 からである。

うとすれば、 われわれはその人の厚かましさに驚くであろう。 だが、 これがこの反乱を支持するためにつくられた口実なのだ。 われわれがそのもとにある統治はもっとも正しく衡平であるにもかかわらず、 また、 われわれ全てが変化に反対しているにもかかわらず、われわれは破棄することの出来ない継承権によって他の人に属しているというのだ。 その権利に基づいて彼は、いまやってきて、力ずくでわれわれに王位を要求しているのである。」(*Sermon*, p.20)[18]このような敵にたいして兵士の士気を高めるためにファーガスンは『説教』の冒頭で「我らの民のため、我らの神の町々のため、雄雄しく戦おう。」というサムエル記の一説を引用する。

ジャコバイトを厳しく批判し、兵士に祖国の防衛を訴えた『説教』においては法のもとでの安全が説かれ、共和主義的発言、シヴィック・ヒューマニズムの言辞はなかった。では『説教』から十年後民兵論争のなかで書かれた作品においてはどうであろうか。

（b）『民兵論』

ファーガスンはスコットランド啓蒙における民兵論者としてしばしばスミスの常備軍論と対比させられてきた[19]。また民兵擁護論は、フレッチャー以来共和主義思想の重要な要素のひとつであった。しかしファーガスンの『民兵論』は、そのフル・タイトル『民兵制樹立に先立つ諸考察』の示すとおり民兵制度の樹立を主張したものではない。民兵制度設立に先立つさまざまな問題の考察であった。

「**ブリテン**における事態の推移をみれば次のことを認めざるをえない。 すなわち、 その経験してきたさまざまな変化において、 あるいはその時々に導入してきた新制度において、 ブリテンのように幸福であった国民はほとんどいないということである。 紛争、 党争、 内乱さえもが自由と正しい統治の利益になるような和解をもって終わった。」(*Reflections*, pp.1-2)最初の著作『説教』以来、名誉革命体制への信頼は変わっていない。しかしファーガスンは、強力なフランスを相手とした戦争において不安を感じるようになってきた。われわれの武器は「遠方を傷つけるように出来ているが、 接近戦においては胸部はむきだしで無防備である。 敵がこの島に侵攻する恐れがでてくるやいなや、 遠方にあるわれわれの所有物の防衛が不十分になるように思われる。 われわれの多くの艦隊は自国の沿岸の防衛に専念し、 そして力でもってわれわれの敵に対して不正の償いをさせようとする戦争の宣言は、 われわれ自身を防衛するための新しい出費をまねいたように思われる。」(*Reflections*, pp.2-3)海外からの侵攻に対する十分な備えがないところへ、フランスの侵攻という危機が迫ってきた。そこで国外に遠征していた艦隊が、自国の沿岸防備にあた

---

[18] ジャコバイトに対するファーガスンの批判の詳細については『ファーガスンとスコットランド啓蒙』前掲六九頁以下をみよ。

[19] 水田洋「アダム・スミスとアダム・ファーガスン」『経済系』 第一一〇集一九七六年 （高島善哉他著 『アダム・スミスと現代』 同文舘一九七七年）、J.Robertson, *The Scottish enlightenment and the militia issue*, John Donald, 1985; R. B.Sher, Adam Ferguson, Adam Smith and the problem of national defense, *Journal of Modern History*, 61(2), 1989.

らざるをえなくなり、そのために海外における防衛も不十分になっている。こうした危機意識のもとで『民兵論』が書かれたのである。したがって『民兵論』には、常備軍が国王の手先となり、国民の自由を脅かすというフレッチャーのような常備軍批判はない[20]。常備軍が国防の大本であるということは、国軍の従軍牧師として各地を転戦し、戦い好きの牧師といわれているファーガスン[21]にとっては自明のことであった。そこでファーガスンは『民兵論』においてスミスのように常備軍と民兵のどちらが有利かという問題を検討していない[22]。

しかし『民兵論』には軍事制度とは別の問題があった。「個人は法の保護のもとで完全に安全が保障されている。 不正は少なくなり、 私的復讐は禁止され、 名門間の怨恨は敵対行為をともなわなくなり、こうして自己防衛の必要から生じる武器の使用はなくなった。」(*Reflections*, p.8)「われわれの商業もわれわれの生活様式に少なからず影響を与えている。 それはわれわれの富を増大させた。そして富がかなりな程度において地位と名誉のしるしとなった。 人びとは手工業に使用され、 商人がわれわれのジェントリーと同じレヴェルにたち、 彼らと混ざりあう。 これまでの時代において支配的であった金回りのいい仕事に対する軽蔑がなくなってしまい、 われわれは職業の選択にさいして、 今や、 利益と報酬への配慮によって導かれるようになった。 われわれのジェントリーすらが同じやり方で職業を評価するようになってきた。」(*Reflections*, pp.8-9)法のもとでの安全が尚武の精神を衰えさせ、さらに商工業の発達が人びとの関心を軍事よりも商工業に向けるようになった。シヴィック・ヒューマニズムの響きがする。だがここでファーガスンが名誉革命体制のもとでの富裕化を否定しているとは思われない。次のようにいうのだ。「私が武勇の性向の衰退をわれわれがもっとも尊重しなければならないまさにその諸事情のせいにするとき、 私はおそらく私が推奨すると公言してきた制度に対して非好意的に語っていると思われるであろう。 われわれの政府の幸福な形態、法が施行されるさいの神聖な権威、諸技術の到達している完成、われわれの商業のひろがり、人口の増大、趣味や文芸の高み、生活態度のなかで支配的な誠実と人間性、これらは一国民として誇りにしてよいことがらである。 それは、全ての進歩しつつある国民が到達しようと憧れるが、しかしほんの僅かなものしか到達していない高みにある。」(*Reflections*, p.11)

では問題はどこにあるのか。「 交易と製造業のみがわれわれの国にとって必要とされる唯一のものであるという意見において、 すでに極端になりすぎている。 そうした観念を追求するなかでわれわれは、 富を獲得するために働くが、 しかしそれを守る手段に注意をはらわない。 われわれはこの国民を製造業者の一団に変えてしまうであろう。 そこで

---

[20] フレッチャーの民兵論については Robertson, *op.cit.*および村松茂美「アンドリュー・フレッチャーとその民兵論」『熊本商大論集』三十六巻一号一九八九年をみよ。

[21] 従軍牧師ファーガスンの行動の軌跡については『ファーガスンとスコットランド啓蒙』前掲五四頁以下をみよ。

[22] 常備軍の優位を説くスミスも、民兵を否定していたわけではない。スミスは「常備軍を中心とし、民兵軍を補助とする防衛体制」(田中秀夫『文明社会と公共精神』昭和堂一九九六年一二二頁) を考えていたのであり、この点ではスコットランド啓蒙のふたりのアダムの間に大きな対立はない。

は、 各人はひとつの特殊な部門にとじこめられ、彼の仕事の習慣と特殊性のなかに埋没している。 こうしたなかでわれわれは製造業の成功を目指すが、人間本性の諸名誉を軽視する。 われわれはよい製品を供給するが、われわれの教育は人びとを、粗野で貪欲で感情と生活態度においてなにかを欠くような者にし、彼らは祖国の敵によって略奪され、侮辱され、そして踏みにじられることになるであろう。 だがわれわれはまだこの極端からかなり離れている。」(*Reflections*, p.12)商工業への過度の傾斜に対する警鐘である。しかしこの引用文が、まだこの極端からかなり離れているという言葉で結ばれているように、ファーガスンの危機意識がそれほど大きいとは思われない。

国防体制の変更については慎重である。「(民兵制によって) 国民を武装し人びとに軍人としての習慣を蘇らせるには、 その設立にあたって大きな英知を必要とするし、 またそれを完成させるまでにかなりの時間を必要とする。」(*Reflections*, p.4)そこで『民兵論』では直ちに民兵制度を導入せよとは主張していない。そのような主張にはむしろ批判的であった[23]。ファーガスンはふたつの提案をする。第一に、一定の広さの土地をもつ各家族に一人の人間の武装に現在必要とされているものの全てを備えておくように法律によって義務づけること。そうすれば「 国民のなかでもっとも堕落していない、また国内の平和をもっとも安心して委ねることが出来る人びとの手に戦力を確保することになる。」(*Reflections*, p.19)第二に、国民一般に武器使用の自由を認めること。これまで党派から生まれる騒動を恐れて、さらに狩猟の獲物を保護するために武器の使用が禁止されてきた。しかしその使用を自由にし、猟場を解放すれば、多くのものが狩猟等をとおして武器の操作になれ、潜在的国防力となる。「地主達に大変きらわれている**グレイト・ブリテン**の密猟者たちも、 もしひとつの集団にまとめられるならば、 敵に対してすぐれた働きをするであろう。・・・もし兎やうずらを人民に開放するならば、 彼らは今後われわれの他の財産のよりすぐれた防衛者になるであろう。」(*Reflections*, p.16)ファーガスンは密猟者をも潜在的国防力にしようとしているのだ。

ジェントリーに武装を義務づけ、国民一般に武器使用の自由を認めれば、国内の安全保障がえられる。軍事訓練は必要でない[24]。「私はあえて極めて一般的な見解とことなり、軍事訓練となるさまざまな動作の練習は、兵士を訓練するのに決して十分なものではないと確言したい。 彼はなるほど武器を容易にまた素早く操作することを学ぶ。 しかし武器への愛を鼓舞されない。 逆に、 それらのもたらすいやな仕事と退屈な時間から武器が嫌いになってしまう」(*Reflections*, p.17)「ジェントリーのあいだに尚武の精神を奨励するような規則を示す必要があるとは思えない。 彼らに対して道が開かれるならば、 彼らの境遇のもたらす傾向そのものが彼らをそこに導くであろう。 彼らには親譲りの栄誉心がある。 それゆえに、より一層の栄誉と名誉をともなうものであればなんであれ、 彼らの心をとらえ

---

[23] *Reflections*, pp. 3-4.
[24] とすればファーガスンの国防論は、文明化した商業国民における尚武の精神の衰退を危惧し、軍事教練の必要を説くスミスよりも楽観的だともいえる。

るに違いない。」(*Reflections*, p.19)

名誉の原理から強制的な皆兵制度は望ましくない。それは兵役を拒否しようとする一般的傾向を生み出すだけだ。一定の地位にある人びとだけを名声と信用にいたる地位に指名すれば、彼らは「自分の名前がそのリストにのったことを喜ぶであろう。」(*Reflections*, p.49) こうした観点から一定の資産をもつ貴族とジェントリーをトップとして以下、資産額に応じた徴兵リストが提案される。下士官は年収一〇〇ポンド以上の自由土地保有者から、それ以下の兵士は一定の広さの土地をもち、年収一〇〇ポンド以下の自由人から選ばれる[25]。しかし密猟者を潜在的国防力とみていたファーガスンの徴兵リストから小屋住み農、日傭労働者、召使は排除されている。ブリテンの国家構造に対応した軍の編成を考えているのだ。「われわれの国家構造に変更をもたらすことになるような、あるいはその実施に困難をともなうような何らかの提案をすることはばかげている。われわれは**ブリテン**においてすでに確立している従属の諸段階に極めて満足している。そしてわれわれが軍事に新しい名誉をつけ加えるというのは、単に、その地位と国家のなかですでにもっとも尊敬されかつ高貴なものといわれているものとを結合するという提案にすぎないのである。」(*Reflections*, p.38) [26]

貴族の名誉心に訴えるファーガスンは、彼らが利己的な経済の世界に入り込むことを厳しく告発する。「私は、この名誉ある階層の人びとが彼らの地位にふさわしくない原則に基づいて自らをかたちづくっているとすれば、いかなる非難をも惜しまないであろう。生まれつき名誉ある先祖から由来する貴族の称号をもち、裕福で自由な教育を受けることになる人びとが、彼らの精神を利潤と利益についての考えに委ねてしまうということがありえようか。彼らの地位で考えるべきことは栄誉と名誉であり、彼らの諸悪徳はあの源泉(利潤と利益)から生まれてくるのであり、また彼らの胸中における指導的な徳性は、彼ら自身の、あるいは彼らの国の名誉が脅かされているときには、利益と生命を顧みないことなのである。私はこのような非難が多くの人にあてはまらないことを願っている。」(*Reflections*, pp.13-4) 平和のもとでの製造業の発展に対するファーガスンの危機感が何に対するものか、ここから明らかになる。商工業の発展それ自体ではなく、貴族とジェントリーが利潤と利益を目指して、そこに向かうことであった。逆に?頁の引用文で言及さ

---

[25] Cf. *Reflections*, p. 50. 当時の選挙権の資格は年収四〇シリング(二ポンド)以上の自由土地所有者であった。ファーガスンはかなりの上層部に期待していたといえる。

[26] Cf. *Reflecions*, pp. 50-51. スミスの軍隊論を想起させる。常備軍は自由にとって危険だとする共和主義者の批判に対してスミスは次のようにいうのである。「将軍と主要な将校たちの利害関心が、国家の基本構造の維持とかならずしも結びついていないところでは、どこでも、たしかにそうである。・・・しかし主権者自身が将軍で、国の主要な貴族とジェントリーが軍の主要な将校であるところは、つまり自分自身が政治的権威にもっとも大きく関与しているために、その権威の維持に最大の利害関心をもっている人びとの指揮下に軍事力がおかれているところでは、常備軍は自由にとってけっして危険なものではありえない。」A.Smith, *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*, Glasgow edition, vol. 2, pp. 706-7.水田監訳・杉山訳『国富論』岩波文庫第三巻三七〇頁。これは常備軍の編成についての発言であるが、ファーガスンによれば民兵の編成は常備軍のそれに対応するというのだから、ファーガスンもまた、スミスと同様に、貴族とジェントリーが軍の高級将校となる常備軍を考えていたことになる。

れているように商人が上昇し、ジェントリーと混じり合うことであった。そうならないかぎりでの商工業の発展はファーガスンにとって問題ではない。それはブリテンの誇るべきことがらなのだ。

（c）『妹ペグ』

『民兵論』の翌一七五七年に民兵制度がイングランドに導入された。だがそれはジャコバイトの乱の苦い経験からスコットランドには適用されなかった。しかし一七五九年にフランスのブリテン侵攻計画が暴露され、海外からの危機が差し迫った問題となってきた。このような状況下で書かれた民兵問題に関するファーガスンの第二の著作である風刺文書『妹ペグ』では、名誉革命体制支持という点では一貫しているが、論調が変わってくる。通称ペグといわれているマーガレット（スコットランド）から兄のジョン（イングランド）への手紙という形で次のようにいう。「あなたがあなたの防衛を今後ニコラス・フロッグ（オランダ国民）とかルースターディヴィル（ハノーヴァー軍）には委ねないと決意し、まさによい時宜にあなたの精神を奮い立たせ、それ以来あなた自身があらゆる家族の真の強さともいえる 自分の子供たちの情愛と活力によって守られているということを、最近、あなたの家をしばしば訪れている人びとから耳にして非常に喜んでいます。 私の胸は私自身も同じ境遇になれるのではないかという期待で熱くなり、そしてあなたの子供と私の子供が力を合わせて共通の抑圧者と戦うのを見るときが早くこないかと待ち受けていました。そうなれば彼らは無敵だと思うのです。」(*Peg*, pp.78-9)しかしペグすなわちスコットランドの期待は裏切られた。そこで次のようにいうことになる。「私は、この家族の一方の側でいま完成され、 そしてもしもう一方の側にも適用されるようになると、いずれの家においても内外からやってくるよからぬ意図をもった人びとに対する、 最上の安全保障となるに違いない制度のために論じているのです。 もしそれがすでに設立されているところで有益であるとすれば、 私はあなたの婦人（議会）がそれをあなたの唯一の妹に対して分かち与えることを拒まないようにと希望します。 あなたの妹は彼女がもっているあらゆる力を発揮してあなたに奉仕するでしょう。また彼女は彼女の事務の管理を委ねている人物に対して 彼女の当然の権利を要求しているにすぎないのです。」(*Peg*, pp.95-6)

こうしてファーガスンは『妹ペグ』では『民兵論』よりも明確に民兵制度の導入を主張するようになってきた。また常備軍に対する危惧が表明されるようになる。「家にある唯一の武器を制する者はだれであれ、やがてその家の主人となるであろう」(*Peg*, p.93)というのだ。さらにすぐあとでみるように分業批判の形での常備軍批判もある。しかし民兵が常備軍に取って代わるのではない。イングランドにおける民兵制度導入の背景について次のようにいう。「彼（ジョン、すなわちイングランド）は、 もしも彼の猟場の番人（常備軍）が、 彼に刃向かうようになったり、 彼を見放したり、 あるいは何かことが起こったときにその場にいなかったりすると、自分は惨めな境遇に陥るに違いないと考えた。 そこでこうした惨事に対して自分自身を強くしておくために、彼は一定の武器を彼の子供たちにく

ばり、一定の人間を順次指名し、彼のその他の全てのことがらを託してもまったく心配のない人物の指導のもとで、これらの武器の使用を学ぶようにしたのである。この教育を受ける人びとは家族のなかで生活し、 数日間の訓練あるいは必要な奉仕が引き起こすであろう中断はあるが、 自分の仕事に専念する。 自分の番を終えると彼らはその任務を他の人に委ね、 以前の生活にもどる。 唯ことなるところは、 家が危険に陥ったとき、 彼らがすでに訓練を受けている任務をより容易に果たすことが出来るということだけである。」(*Peg*, pp.93-4)常備軍が反乱したり、何かことが起こったときにその場にいなかったりしたときの備えとしての民兵なのである。こうしたばあいの備えとしては経済的にも民兵制のほうが望ましい。「われわれの猟場の番人を隣国と競い合って際限なくふやすかわりに[27]、平時には適度な人数で満足し、 そして何か突発的な危険に対してこの種の備えをしておくようにすれば、経費の点からしても明らかに他のどんな方法によるよりもこの方法によって、より多くの人間をもちいることが出来る。」(*Peg*, p.94)

さらに分業＝専門化という観点からの常備軍批判が展開されるようになる。「われわれは少数の者に武器の使用だけを教える。 たしかにわれわれは努力して彼らを勇気づけ危険に動じないようにしむけるが、しかし同時に彼らを家族から離れた生活に投げ込み家族との結合を弱め、そして彼らが生涯をとおして拘束されることになる人為的な服従の重みのもとで子としての優しさと尊敬の感情を窒息させるのである。」(*Peg*, pp.101)「われわれが家族の一部をこのように教育する一方で、残りの者は平和な諸技術の開発に専念する。これらの諸技術はまったく平和的なものであって、それは自衛のための諸能力を不必要なものとし、またそれによって人びとは生活手段獲得の道具にさせられ、そして彼らは彼らを攻撃しようとするもの全てに対して彼らが人間としての諸特権を守る権利をもっているということを ほとんど忘れさせられるのである。前者は暴力行為を冷淡に遂行するように、 後者はおとなしく意気消沈してそれに耐えるように、養われるのである。」(*Peg*, p.102)『妹ペグ』ではシヴィック・ヒューマニズムの響きが大きくなってきた。しかしジャコバイト批判、議会のもとでの賢明な国王の統治、法のもとでの市民的自由の保障という『説教』以来の立場は変わっていない[28]。

II 『市民社会史論』

（a）問題設定

スコットランド啓蒙のなかでも鋭い文明批判を含むものとして注目されてきた『市民社会史論』は進歩論から始まっている。人間の進歩は他のいかなる動物よりも著しい。動物は個体が子供から大人に成長するだけであるのに、人間は類として未開から文明

---

27 「隣国と・・・ふやすかわりに」は初版と第二版による。二版を底本としたレイナー版では脱落している。

28 『ファーガスンとスコットランド啓蒙』前掲一二一一六頁。

civilization へと進歩する[29]。civilization という言葉は当時まだ一般的でなかった。一七七二年「三月二十三日月曜日私（ボズウェル）は、彼（ジョンスン）が彼のフォリオ版の辞書の第四版の準備に忙しくしているのをみた。彼は civilization という言葉を採用せずに civility だけにした。 私は彼とは全くことなり civility よりも文明化する civilize という言葉から派生した civilization のほうが野蛮 barbarity に対する言葉としてはよいと思った。」オックスフォード『英語辞典』において文明化した状態という意味での civilization の最初の使用例として挙げられているボズウェルのこの興味深い証言からも civilization という言葉が当時ではまだ定着していなかったことがうかがわれる。 ジョンスンは野蛮に対する語としては civilization よりも civility のほうが適切だというのだ[30]。ボズウェルより五年まえにファーガスンは『市民社会史論』の冒頭で文明化した状態という意味で civilization という言葉を使用しているのである。野蛮に対する語として当時ではジョンソンが挙げている civility だけでなく politeness とか refinement という語が使用されていた。市民社会 civil society という言葉もそれほど頻繁に使用されていない。未開社会に対する語としては civilized society[31]、civilized nation、polished nations、refined nations がしばしば使用されていた。しかしまだその内容は一般化していなかった。というよりスコットランド啓蒙の知識人たちはこうした言葉をもちいて文明とは何かと問いかけ、彼らの眼前で生まれつつあった新しい社会とそのなかで生きる人間について考えつつあった。こうしたなかでファーガスンは巻頭で当時としては斬新な響きをもつ civilization という言葉を使用し、タイトルでもこれまた斬新な響きをもつ市民社会という語を使用したのである。

当時はまだ地球上いたるところに未開人が住んでいた。「アメリカの一方の端から他の端にいたるまで、カムチャッカから西にすすんでオビ川にいたるまで、また北海から諸地方をへて中国、インドおよびペルシアの地域にいたるまで、またほとんど例外なくカスピ海から紅海にいたるまで、さらに紅海からアフリカ中央部と西海岸にいたるまであらゆるところに、野蛮なあるいは野生的なと呼ばれている民族がいる。」(*Essay*, p.80)文明は特定の地域と人種においてみられるものであった。「政治的英知と市民的技術の守護神は地球上の特定の地域に座し、そして特定の人種を選んで恩顧を与えたようである。」(*Essay*, p.106) 極端な暑さや寒さは人間の諸能力の発達にとって望ましくない。また大平原においても進歩はみられない。「アフリカの大部分についてはこれまで何も知られていない。しかし変革について何も語られないということが・・・ここに住む人びとの才能が弱いということを示している」(*Essay*, p.108)「現代インドの叙述は古代インドの叙述の繰り返しである。シナの現状は、人類史上比類するものがないほど、はるか古代から由来している。」(*Essay*,

---

29 ファーガスンの進歩論に注目する最近の研究として次のようなものがある。L.Hill, Adam Ferguson and the paradox of progress and decline, *History of political thought*, 18 (4), 1997; Do., The invisible hand of Adam Ferguson, *The European legacy*, 3 (6), 1998.

30 civilisation という単語はジョンソンの英語辞典にも採用されているが、現在ではほとんど使用されない法律用語としてである。

31 『市民社会史論』では civilized society という語は使用されていない。ファーガスンは civilized state あるいは civilized nation という語を使用する。

p.109)こうしてアジアとアフリカは文明の世界のそとにおかれる[32]。このようなアジア、アフリカに対するみかたは当時の啓蒙の知識人にかなり受け入れられていた。ファーガスンが尊敬していたモンテスキューは『法の精神』で黒人を奴隷にすることについてのヨーロッパの権利を次のように擁護する。「ヨーロッパ諸民族はアメリカの諸民族を絶滅させてしまったので、あれほどの広い土地を開拓するのに役立たせるため、アフリカの諸民族を奴隷身分におかなければならなかったのである。・・・現に問題となっている連中（黒人）は、足の先から頭まで真黒である。そして、彼らは、同情してやるのもほとんど不可能なほどぺしゃんこの鼻の持主である。／極めて英明なる存在である神が、こんなにも真黒な肉体のうちに、魂を、それも善良なる魂を宿らせた、という考えに同調することはできない。／・・・黒人が常識をもっていないことの証明は、文明化された諸国民のもとであんなに大きな重要性をもっている金よりも、ガラス製の首飾りを珍重するところに示されている。／われわれが彼らを人間だと想定するようなことは不可能である。なぜならわれわれは彼らを人間だと想定するようなことをすれば、人はだんだんわれわれ自身もキリスト教徒ではないと思うようになってくるであろうから。」[33]またスコットランドではヒュームが「国民性について」で次のように述べていた。「私は黒人は生まれつき白人よりも劣っていると思っている。その肌の色をした文明国はほとんど存在しないし、また行動とか思索においてすぐれた個人すらいない。彼らの間には精巧な製品、文芸、科学はみられない。」[34]

未開から文明への歩みは温帯地方で、しかも山脈とか河川あるいは海峡によって相互に独立した多くの小社会が併存しうるような地域においてのみ、みられる。そして「この舞台で人類はこれまでの歴史において二度粗野な始まりから非常に高度に洗練された状態に上り詰めた。」(*Essay*, p.108)こうしてファーガスンは古典古代、ギリシアとローマに関心をもつようになる。『市民社会史論』は市民社会の歴史であるが、その歴史はこのように限られた地域で展開された歴史であった。そこでファーガスンは市民社会の歴史にはいるにあたって「われわれの種が、風土の影響によって国民的事業の遂行において制約されているか、あるいは精神の諸能力において劣っているように思われる」(*Essay*, p.118)地域に別れを告げる。

しかし『市民社会史論』は具体的な歴史叙述ではない。市民社会の歴史についての論考であった。もちろんこの論考のなかには、古典古代の諸国民だけでなく当時のヨーロッパとりわけイングランドとスコットランドが合邦して成立した大ブリテン王国も含まれている。古典古代に対して強い憧れを抱いていたファーガスンだが、ウォーレスとヒュームの古代近代論争の枠組みからは脱皮していた[35]。すでにみたようにファーガスンは、大ブリテ

---

[32] ポーコックは啓蒙のヨーロッパ中心主義に注目している。J.G.A.Pocock, *Barbarism and religion*, CUP, vol.2, pp.316-8.

[33] モンテスキュー（野田他訳）『法の精神』（一七四八年）岩波文庫中巻五八 - 九頁。

[34] D.Hume, Of National character, (Hume, *Essays moral, political, and literary*, ed. by E.F.Miller, Liberty *Classics*, p. 208)

[35] ファーガスンは徳を国家の目的とした唯一の国としてスパルタを礼賛する。しかしわれわれはスパルタとは別の世界に住んでいるのであって、正義を徳ではなく為政者の権力と法から導き出さなければなら

ン王国は他国が憧れるような進歩の高みに到達しているとみていた。しかしそのブリテンにも危機が迫りつつあった。そこでスコットランド、さらにはブリテンも古典古代諸国民と同じ運命をたどらないか。このような関心からファーガスンは、古典古代諸国民の盛衰史とブリテンを中心とした当時のヨーロッパ諸国民の動向を念頭において、市民社会の成立と存続の条件、その衰退と崩壊の危機について論じようとしたのである。

（b）市民社会の成立と存続

パスカルとミークが早くから指摘しているように[36]ファーガスンは生活手段の獲得様式と私有財産が社会の発展に大きな影響を及ぼすとみていた。未開社会は、狩猟生活のもとで私有財産の未発達な野生 savage 段階と農業あるいは放牧を営み財産の不平等が存在する野蛮 barbarity 段階に分けられる[37]。統治の問題はスミスと同様に私有財産との関連で考察される。「野生人の財産は彼の小屋、 毛皮、 武器に限られているので、 彼は彼自身で獲得しうる備えと、その程度の安全保障で満足する。 彼は彼と同等なものとの交わりにおいて、 裁判官の判定に委ねなければならないような紛糾した問題を見出さない。」(*Essay*, p.118) 野生段階よりも私有財産制が発達した野蛮人の社会では、財産と家門に基づく支配服従関係が発生するが、この社会ではまだ支配服従関係を確固としたものにするほど財産の不平等は大きくない。野生と野蛮「いずれにおいてもいかなる統治計画も法体系」(*Essay*, p.118)も存在しなかった。私有財産の発達とともに財産をめぐる争いを抑制し、所有物を確定するために法律が必要となる。「『この土地を自分の物とし、子孫たちにそれを残しておこうと最初にいった人』が、彼自身は気づいていないが、市民法と政治制度を打ち立てつつあったのである。」(*Essay*, p.119)市民社会は未開社会とことなり私有財産が発達し、法と統治機構のもとにある社会である。

しかしパスカルやミークが高く評価したファーガスンの先駆的な唯物史観は首尾一貫したものではなかった。生活手段の獲得様式による時代区分はそれほど明確でない。素朴な農業はアメリカの野生人のあいだにもあった。また野蛮は放牧と農業の時代であって、いずれを営むかは地理的条件によって決まる[38]。市民社会の成立も私有財産の発達とは別の視角から論じられることになる。独立した小社会の併存を可能とするようなところに文明の

ないという。(*Essay*, p.155)

[36] R. Pascal, Property and society: The Scottish historical school of the eighteenth century, *The Modern Quarterly*, 1(2), 1938. 水田洋訳「財産と社会―― 一八世紀スコットランドの歴史学派」同訳『国富論』河出書房（下）1965 年所収、R.L. Meek, The Scottish contribution to Marxist sociology, in John Saville ed., *Democracy and the labour movement*, London,1954, republished in R.L.Meek, *Economics and ideology and other essays*, London, 1967.（時永淑訳『経済学とイデオロギー』法政大学出版局一九六九年）；Do., *Social science & the ignoble savage*, CUP, 1976.

[37] スコットランド啓蒙の思想家達の多くは、未開 rudeness 野生 savage 野蛮 barbarity を文明に対する言葉としてほぼ同義で使用している。しかしファーガスンはここでみたように野生と野蛮を区別し、それらを包括する言葉として未開を使用する。

[38] Cf. *Essay*, p. 96.ファーガスンの歴史区分は狩猟、牧畜、農業、商業という四段階論というよりも野生、野蛮、文明という三段階論である。

誕生をみたように、対等な諸社会の対立と抗争が市民社会成立の重要な契機となる[39]。「個人を形成するためには社会と他の人びととの交際が必要であるが、それ以上に、国家における政治生活の諸原理を活気づけるためには諸国民の対抗と競争が必要である。彼らの戦争、同盟、相互の警戒、互いに相手のことを念頭において考えだした諸制度、これらが人類の仕事の半ば以上を占めており、また彼らのもっとも偉大でかつもっとも向上的な活動の素材を提供する。」(*Essay*, p.116)「諸国民の対抗や戦争なしには、市民社会そのものは目的や形式をほとんど見出すことが出来なかった。人類は公式的な取り決めなしに交易してきたかもしれないが、しかし彼らは国民的一致なしには安全でありえない。国防の必要性が国家の諸部局を生み出した。」(*Essay*, p.28)アテネは、その徳性を発揮するにはスパルタを必要とした。ギリシアの多くの小共和国は彼らのあいだの力の均衡のもとで「卓越した人間の養育所」(*Essay*, p.61)となった。しかしアテネとスパルタの賛美者ファーガスンは、単なる小共和国主義者ではない。「現代ヨーロッパでは小さな領土の共和国は大きな木の陰に覆われた灌木のように近隣のより強力な諸国家によって窒息させられている。」(*Essay*, p.61)「スペインの両王国が結合し、フランスの大領地が国王に併合されたとき、グレイト・ブリテンの諸国民が分裂しているのは時宜にかなったことではない。」(*Essay*, p.61)ヨーロッパにおける大国間の勢力均衡状態が高く評価される。「ヨーロッパの諸国家がこの均衡を維持するなかで行使してきた幸福な政策体系、すなわち条約を調整するにさいして勝利した強力な君主国にとってすら常例となっているような節度は、人類にとって名誉であり、またある種の先入観、すなわち最初の征服民族も彼らの敵と同様に滅ぶであろうという以前には、あるいは多くの国のあいだで、決してあるいはおそらく現在ほど強くなかった先入観から、至福が永続するという希望を与えるかもしれない。」(*Essay*, p.129)

国家間の対立が市民社会に目的と形式を与え、大国間の勢力均衡が国際間に節度ある政策を生み出すとすれば、国内における諸階層間の対立と勢力の均衡が政治的自由をもたらす。それは、共和国のばあいには各市民が自らの平等を堅持し同胞市民の野心を適度な限度内に抑制することによって、君主国のばあいには宮廷が民衆の要求にまた民衆が宮廷の要求に屈せず自らの地位を守ることによって、実現される。ファーガスンが高く評価したのは混合政体であった。「民衆の利益が君主あるいは貴族の利益と均衡している適切に混合した統治においては、彼らのあいだに実際に一種の均衡が成立し、その均衡のなかで公共の自由と公共の秩序が存続することになる。」(*Essay*, p.158)古代ローマとイングランドがこのような混合政体のすぐれた例として挙げられる。「ローマとイングランドは混合政体のもとで——前者は民主主義に、後者は君主制に傾斜している——諸国民のなかで最高の立法者であることを示した。ローマは民法典の基礎とその上部組織の大部分をヨーロッパ大陸に残した。イングランドはその島において、法の権威と統治を人類史上これまで達成され

---

[39] ファーガスンは人間本性のなかに不和の原理をみ、対立と抗争が彼の思想のキー・ワードとなる。Cf. *Essay*, pt.1, chap.4, Of the principles of war and dissension.ゲウナも前掲論文においてこの点に注目している。この点で同感の原理に基づき市民社会を構想するスミスと対照的である。

たことがなかったほどの完成の極みにまで高めた。」(*Essay*, p.159)そしてイングランドのように「共和制と混合した君主制のもとで広大な領土が長期にわたって軍事力なしに統治されているのは人類史上これまでになかったすばらしい光景」(*Essay*, p.128)だといわれる。

法の権威が確立し、所有権と自由が保障されれば、人びとの利己的な活動をとおして人口と富が増大する。さらにファーガスンは分業の利益もみていた[40]。しかしファーガスンはスミスのように分業と交換をとおして展開する近代社会の経済構造の分析には向かわなかった。それは『市民社会史論』の課題ではないという(*Essay*, p.140)。何故か。イングランドの統治の完成を賛美した先ほどの引用文から少しあとで次のようにいう。「結局のところわれわれは、正義に対する保障を単なる法律に求めるべきではではなく、その法律を獲得してきた力に求めるべきである。その力の恒常的な支えがなくなれば法律は適用されなくなるに違いない。・・・／イングランドの歴史は、またあらゆる自由な国家の歴史にも、人民あるいはその代表が集まったときに制定されたが、 国王や行政府を放任していたために履行されなかった法令の例で満ちあふれている。紙に書かれたもっとも公平な法律がもっとも専制的な施政と両立するのである。」(*Essay*, p.160)人身保護法は「市民的自由の要石」(*Essay*, p.160)である。しかしいかに賢明な制度といえども権力の濫用に抗しえなかった。

法の権威と統治の完成だけでは十分でない。自由と秩序は法によって守られるのではない。それらを守ろうとする活力がなければ法律は単なる言葉にすぎない。シヴィック・ヒューマニズムの立場である。この立場は先にみた国家間の勢力均衡論においても現れる。勢力の均衡はそれぞれの国の力によって維持されるのであるが、国力は人口とか富のみによって構成されているものではない。「人の数、 富、 および戦争の他の資源は極めて重要である。しかし国民は人間からなっている。 堕落し臆病な人間からなる国民は弱い。 活力があり公共心に燃えかつ毅然とした人間からなる国民は強い。他の諸利点が等しいところでは戦争の諸資源が戦いを決するであろう。しかし戦争の諸資源はそれらを使用しえない人びとの手にあってはなんの役にも立たない。／徳は国力の必要不可欠な構成要素である。」(*Essay*, p.213)このように国家間の勢力均衡のなかで国家の存続の支柱となると同時に、 国内の諸階層間の力の均衡のなかでは自由と権利の支柱となる国民の活力をファーガスンは国民精神 national spirit という。その弛緩が堕落であり、それは国家の衰退と政治的隷従をもたらす。堕落は文明社会だけの問題ではない。未開社会にもみられる[41]。しかしファーガスンの主たる関心が文明社会における国民精神の弛緩、すなわち市民社会の危機にあったことは否定出来ない。「人びとが国家を維持し統治するあらゆる技術の発見と適用において成功し、 そして英知と度量の発揮によって、文明化され繁栄しつつある国民がもつ感嘆すべき諸制度と諸便宜を獲得したとすれば、 彼らのその後の歴史は、 普通の理解によれば、 そのときまではほんのつぼみで形成されはじめたばかりの諸果実を完熟させ誇示することによって、 以前にもましてわれわれの注目に値し、またわれわれを感嘆させる

---

40 『ファーガスンとスコットランド啓蒙』前掲二〇五―八頁。Geuna, op.cit. pp. 183-5.

41 Cf. *Essay*, pt.5, sect.2; pt.6, sects.1,2.

ものになると思われるであろう。」（*Essay*, p.196)しかし結果はそのようにならなかった。何故か。これが『市民社会史論』を締めくくる第五部「諸国民の衰退について」と第六部「堕落と政治的隷従について」の課題となる。

（c）市民社会の危機

文明化した時代における国民精神の弛緩と堕落についてのファーガスンの議論はほぼ三点にまとめることが出来る。第一に商業の発展と利己主義の台頭。「商業的営利的技術は繁栄し続けるかもしれないが、 それらは他の仕事を犠牲にして優勢になってくる。 利潤への願望は完全への愛を窒息させる。 利益は想像力を冷却し、心を硬化させる。 そして儲けにおうじて、 またその利得の確実性におうじて仕事を推薦することによって、それは創意を、 また野心自体をも勘定台と仕事場へと追いやるのである。」(*Essay*, p.206)さらに人間的資質ではなく財産が人間評価の基準となる。「われわれは同胞市民を彼らの**風采**によって、 建物、 衣装、 装身具、 従者の行列によって評価する。 こうした事情の全てが、卓越とは何かを評価するさいのひとつの要素となり、そして主人自身は彼の財産にかこまれた単なる見世物であるということが分かっていても、彼の地位に媚び、そしてそれ自体としては子供を楽しますのにもほとんど役立たないようなものを妬ましげに、卑屈になってあるいは気落ちしたようすで眺めるのである。」(*Essay*, p.239)こうして「贅沢品の単なる使用は、 実際の悪徳と区別されうるかもしれないが、 商業的技術の高度に発達した状態にある諸国民は、 人間的気高さと徳によって支えられていない富を差別の偉大な基礎として認め、 そして彼らの注意を尊敬と名誉にいたる道である利益のほうに振り向けてしまうことによって、 堕落に陥ることになる。」(*Essay*, p.241)

第二に分業。「職業の分化は、 熟練の向上を約束すると思われるし、 実際、 商業の発達につれて、 あらゆる技術の生産物がより完全になることの原因でもあるが、 しかしその終局、 またその最終的結果においては、 社会の絆を解体し、 創意を形式に変えてしまう・・・。洗練された社会の諸成員を互いに切り離している職業の**区分**のもとで、 各個人は、 他の人びとが自分には分からないと認めるような彼固有の才能、 あるいは、 彼独自の熟練をもっていると思われる。 そして社会は社会そのものの精神によって活気づけられていない諸部分から構成されるようになる。」(*Essay*, pp.206-7)さらに「国民の防衛や統治が、 国事や戦争の指導を職業としている少数者に委ねられるようになると・・・彼らが突然他のところに行かされたり・・・ 彼らの雇用者に対立するようになったり、 また、 運命の一撃によって屈服し四散させられたりすると、 臆病で訓練を受けていない群衆は、 そうした緊急事態にさいして内外の敵を、 疫病とか地震に遭遇したばあいのように、 絶望的な驚愕と恐怖心をもって迎えざるをえなくなる・・・。」（*Essay*, pp.215-6）また「形式の遵守だけに慣らされてきた政治家や軍隊の指導者は、これまでの慣例が中断されると当惑する。そして些細な理由で自分たちの国家に絶望してしまう。」(*Essay*,p.216)国政と軍事の専門化にともなう弊害である。

第三は制度の完成と領土の拡大。「相互の侵害や妨害に終止符を打ち、友達とか仲間がいなくともまた義務を課すことなく、個人に対して身体と財産を完全に保障するような、権力と職務の配置および法の執行は、一国の名誉となるし、そして一国民の年代誌を飾り、後世の正当な感嘆と称賛の対象となるような、あの英知と高潔さの発揮、あの毅然として活力ある精神の努力なしには完全には為しえなかったものである。しかしその目的が達成され、もはや人びとが自由を享受するなかで、自由な感情から、あるいは国民の風俗の維持を念頭において行動しなくなると、また諸個人が彼ら自身の注意とか努力なしに自らが安全であると考えるようになると、この誇るべき制度(アドヴァンテイジ)と法は人びとにただ生活の便宜品と必需品をゆったりと享受する機会を与えるだけであろう。あるいはカトーの言葉によればそれは人びとに彼らの家屋、別荘、彫像、絵画を、共和国よりも高く評価することを教えることになるだけであろう。」(*Essay*, pp.211-2)市民社会の誇るべき諸改善は政治的精神と活動的諸徳性を休息させるための案出物にすぎないのだ。ここから政治的隷従が生まれてくる。市民社会の危機は市民的自由の喪失でもある。そして専制政治は堕落の上に、また、あらゆる市民的政治的諸徳性の抑圧の上に打ち立てられる。(*Essay*, p.260)

領土の拡大がさらに人びとを堕落させる。『市民社会史論』はローマ帝国の拡大にともなうローマの堕落と、野蛮による文明の制圧で締めくくられる[42]。ローマ帝国は全ての文明国を従え、さらに周辺の凶暴で野蛮な諸部族のなかにも攻め込んだ。しかし「この政策が、国内の堕落に最後の手をかすことになった。数年間の平穏状態は、その政府にすらこの危険を忘れさせるのに十分であった。そしてその間に開拓された属領は、敵に対して魅惑ある戦利品と楽な勝利を提供したのである。」(*Essay*, p.262)

むすびに

商業と分業の発展、制度の完成と領土の拡大に市民社会の危機をみたファーガスンにスコットランド啓蒙における共和主義とシヴィック・ヒューマニズムをみることが出来る。しかし『説教』と『民兵論』においてみられたブリテンの現状賛美が『市民社会史論』において後退したとは思われない。『市民社会史論』でも広大な領土をもつ共和制と混合した君主制は「人類史においてこれまでなかったすばらしい光景」であるといわれている。また商業の発展にともなう利己主義の台頭を批判しているが、ファーガスンは次のようにもいうのである。「少数の特異なばあいをのぞいて、商業的技術と政治的技術は一緒に進歩してきた。近代ヨーロッパにおいて、これらの技術は非常に絡み合っているので、どちらが先行したか、相互に影響しあうなかでどちらがより大きな利益をえたかを決定することは出来ない。いくつかの国民においては、商業の諸利益を確保しようと意図した商業の

---

42 『市民社会史論』最終章は Of the progress and termination of despotism であり、ここでローマ帝国の領土拡大にともなう帝国の衰退が描かれる。このタイトルは『ローマ共和国盛衰史』*The history of the progress and termination of the Roman Republic*, Edinburgh, 1783 を予告しているようだ。

精神が、 政治的英知の先達となった。 富をもち自分の財産に用心深くなった人びとは解放の計画を構想し、 獲得したばかりの影響力を利用して彼らの要求をさらに拡大し、そして彼らの主権者がこれまで行使してきた諸特権と競いあうようになった。」(*Essay*, p.247) 特異な例をのぞいて商業的技術と政治的技術は一緒に進歩してきた。とくに近代ヨーロッパでは商業の精神が政治的英知の先達となり、解放の計画を構想したというのだ。

分業、とくに政治と軍事の専門化に対するファーガスンの批判は厳しい。しかしファーガスンは次のようにいう。「ヨーロッパ諸国民は、兵士と平和な市民の懸隔がギリシアやローマにおけるほど大きくなることは決してありえないという点で幸福である。近代的兵器の使用において新兵は、古参兵がもっている全てを学び、容易に実行出来るようになる。そしてもし彼に教えることが実際に困難であるとしても、その困難に怯まない国民、祖国を弱体化し滅ぼす技術ではなく、祖国の強化と維持に役立つ技術を見出すことの出来る国民は幸福である。」(*Essay*, pp. 219-220) 近代的兵器については新兵は古参兵から容易に学び、使用できるようになるというのだ。さらにこの点で分業の効果を指摘する。「低級な製造業部門において分業からえられる利益と、高級な政治と戦争の部門において同様の工夫から生ずる利益とは等しいように思われる。兵士は兵役以外のあらゆることがらから解放される。政治家たちは市民政府の仕事をいくつかの部門に分割する。そして各部局の役人は国事に熟達していなくとも、他の人びとの経験に基づいてすでに確立されている諸形式を守ることによってうまくやっていけるであろう。彼らは機械の一部分のように、彼ら自身がとくに協力しなくてもひとつの目的に一致してむかうように組織されている。また彼らは、商人と同様に一般的結合についてなにも知らずに、彼と結びついて国家に資源と行動と力をもたらすことになるのである。」(*Essay*, p.173)ここでの主張と先ほど引用した国政と軍事の専門化批判とをあわせてみればファーガスンの立場が鮮明になる。すなわちファーガスンは普通の兵士とか役人のばあいには教育と分業の利益を認め、分業が『民兵論』で国防の要として位置づけられていた貴族とジェントリーにまで浸透し、彼らが形式を遵守することしか出来ない存在になってしまうことを恐れていたのである。

さらに彼らが商業の発達とともに富の世界に巻き込まれていく過程が次のように描かれる。「技術が比較的粗野な状態においては、富の不平等があるとはいえ、富者は簡素な生活資料を蓄えることしか出来ない・・・。彼らは、自分の偉大さを味わうために、大勢のなかで生活をしなければならないし、また自分の所有物を安全にするために、争いのときに支持してくれる味方にかこまれていなければならない。彼らの安全だけでなく彼らの名誉も彼らの従者の数に依存する。また彼らの個人的名声は、彼らの気前のよさと気高い精神と思われるものから引き出される。こうして富の所有からその所有者は、度量があるように装い、また多くの人びとの擁護者あるいは公共の尊敬と情愛の対象となるのである。しかし大きな田舎風の壮大さを示す富の諸要素が洗練されたものと交換でき、土地の生産物が装身具や単なる装飾品にかえられるようになると、そして個人の安全のために多くの者の結合が要求されなくなると、 主人は、 自分の財産の唯一の消費者になり、あらゆるも

のを彼自身のために利用しようとするであろう。彼は惜しみなく人に与えていたものを、個人的虚栄を満足させるために、あるいは、病的で弱々しい空想にふけるために、使用するようになるであろう・・・。」(*Essay*, pp.238-9)[43]

ファーガスンは、当時のブリテンにおける貴族とジェントリーに、古典古代共和国の市民と同じ役割を期待した。しかし彼らは商業の発達とともに虚栄と富の世界に埋没しつつあった。ここに市民社会の崩壊と専制への危機をみた。またこの過程がファーガスンには共和制末期におけるローマの元老院の腐敗と衰退の過程と重なりあった。そこで『市民社会史論』を書き終えたファーガスンは『ローマ共和国盛衰史』に向かうことになる。

「結局のところわれわれは、正義に対する保障を単なる法律に求めるべきではではなく、その法律を獲得してきた力に求めるべきである。その力の恒常的な支えがなくなれば法律は適用されなくなるに違いない。・・・／イングランドの歴史は、またあらゆる自由な国家の歴史にも、人民あるいはその代表が集まったときに制定されたが、 国王や行政府を放任していたために履行されなかった法令の例で満ちあふれている。紙に書かれたもっとも公平な法律がもっとも専制的な施政と両立するのである。」(*Essay*, p.160)ファーガスンのシヴィック・ヒューマニズム宣言ともいえる。この宣言で人民と人民の代表への言及がある。しかしファーガスンがゲウナのいうように商人からある種の労働者までに完全なシヴィック・ヴァーチューを期待していたとはいえない。法律を支える力としてファーガスンの念頭にあったのはこれまで述べたことから明らかなごとく貴族とジェントリーであった。

民衆はすでにみたようにファーガスンが理想とした混合政体のなかで君主と貴族に対抗するひとつの勢力として位置づけられていた。しかし彼らには国政を運営していく力はない。「民主的あるいは民衆的統治に対する主たる反対論は商業的技術の結果として人びとのあいだに生じた不平等から引き出される。そして次のことは認めざるをえない。すなわち貪欲な人びと、あるいはリベラルでない仕事に普段ついている人びとからなる人民会議は、もしそこに彼らの支配者や指導者の選出を任すことが可能だとしても、彼ら自身としては支配することに適していない。自分自身の生存と存続のことだけしか考えていない人にどうして国家の指導を任すことが出来ようか。このような人びとが国家のことがらの審議にはいってくると、会議に混乱と騒動が、あるいは卑屈と堕落がみられるようになる。そして破滅的な党派争いから、あるいは間違った手続きや運用による決議の結果、国家に平穏がもたらされることはめったにないのである。」(*Essay*, p.178)

共和制の一形態としての民主制は古代共和国にみられるような平等で有徳な市民のあいだでのみ可能なものであった。商業が発達し、不平等が拡がりつつあるところでは、共和制は貴族政となる。当時のブリテンは君主制と結合した共和制として繁栄しつつあった。しかしファーガスンはその繁栄のなかで本来国政と国防を担うべき貴族とジェントリーが虚栄と富の世界に巻き込まれつつあることを危惧し、告発したのである。

---

43 スミスはここに封建領主が衰退し農村に秩序とよき統治が生まれてくる過程をみた Smith, *Wealth of nations*, pp. 412ff. 前掲邦訳第二巻二三五頁以下。

第6章　アダム・スミスと古典的共和主義の再興
―『道徳感情論』（初版）を中心に―

渡 辺 恵 一

I　問題提起

アダム・スミスの主要著作は、『道徳感情論』（1759年）と『国富論』（1776年）の二冊であるが、後世におけるかれの名声は、「経済学の古典」として不朽の地位をしめる『国富論』によって確立された。たとえば、『政治と経済――アダム・スミスの原理についての一解釈』の著者クロプシーは、次のように述べている。「端的に言ってアダム・スミスは、自由な商業社会の原理の、あるいは今日われわれがいう資本主義の偉大な解説者および擁護者としてきわめて有名であるので、それゆえ、かれの名前は、自由主義を表現する決まり文句として通用している」（Cropsey:1957, p.88）*。スミスが「自由主義的資本主義(liberal capitalism)」の経済学者であることを「自明の前提」とする、クロプシーの一文をここで掲げたのは、もちろんかれの主張がとくに目新しいからではない。半世紀近の時をへて増補新版（Cropsey:2001）が刊行された、この20世紀を代表するスミス研究者の見解が、今日なお広く流布していることを示すためである。

しかし、クロプシーにみられるような、『国富論』の経済学者スミスという後世の歴史的評価は、かれの最初の著作である『道徳感情論』（以下、『感情論』）の解釈に大きな影響をあたえてきたといえるであろう。『感情論』と『国富論』のあいだに思想原理の対立があるとする、いわゆる「アダム・スミス問題」は、その最初の端的な事例であった。スミスが刊行した二つの著作に原理的対立があるとして、それに「アダム・スミス問題」と命名したのは、19世紀末のドイツ歴史学派の経済者たちであった。かれらは、大陸訪問の期間中（1764-66年）に、スミスはフランスの啓蒙思想や重農学派の影響を受けて、「同感」＝利他心の倫理学者から、利己心を強調する経済学者へと自らの思想的立場を転換したと主張した。

いわゆる「アダム・スミス問題」が、『感情論』の誤読にもとづく似非問題にすぎなかったことは、スミスの「同感」概念が、（利己的情念をふくむ）人間のあらゆる諸情念をその動機とする行為の適宜性を判断する「是認の原理」であることを指摘したモロウの研究によって明らかにされた。モロウは、「スミスの同感の原理を、自己愛という心理的な衝動とならぶ、たんなる利他的な衝動として理解することは完全な誤りである」（Morrow:1923, p.7[19頁]）と端的に指摘したうえで、さらに『感情論』と『国富論』の関係についても立ち入った考察をくわえ、「アダム・スミスの倫理学説についての考察は、われわれが『国富

---

* 出典表記については、巻末の参考文献により著者名と当該文献の頁数を文中に略記する。なお外国文献について邦訳がある場合には、当該頁を[ ]に明記する。

論』の哲学的背景を理解することを可能にする」(Ibid., p.10[23 頁]) と主張した。『国富論』(=スミス経済学) の倫理的基礎を、『感情論』に求めるモロウの見解は、「『国富論』は、ただ『感情論』に含まれている哲学の特殊な局面、すなわち経済的な局面にすぎない」(Macfie:1967, p.75[102 頁]) とするマクフィーの研究や、「『国富論』を『感情論』の社会心理学に照らして検討する」(Anspach:1972, p.205) ことの現代的意義を強調するアンスパックの研究に継承され、『感情論』を『国富論』理解に直結させる「『国富論』の倫理的解釈」の潮流[1]として、今日のスミス研究に大きな影響をあたえている[2]。

ところで、『感情論』は元来、グラスゴウ大学でスミスが担当した「道徳哲学」講義の第二部 (「厳密な意味での倫理学」) を、かれ自身が在職中に公刊した著作であった。スミスの「道徳哲学」講義は、自然神学・倫理学・法学からなっていたが、第二の著作『国富論』は、法学講義に含まれていた後半三部門 (「行政」・「公収入」・「軍備」) が、のちに「正義」部門 (狭義の法学) から分離され、独立の著作として出版されたものである。それゆえ、かつて提起された「アダム・スミス問題」の核心とは、その当時「道徳哲学」とよばれていたスミスの学問体系における倫理学・法学・経済学の内的関係を明らかにすることであった。この点に関する先駆的業績としては、大道安次郎 (1930) と高島善哉 (1931) による戦前・戦時期からのわが国の研究が注目に値する。とりわけ、スミスを道徳・法・経済の三つの世界からなる近代市民社会体系の思想家として把握する高島の業績は、マルクス研究やヘーゲル研究とも密接に絡み合いながら、戦後わが国のスミス研究を飛躍させるうえで主導的な役割をはたした。こうした戦前・戦時期のわが国の遺産を継承し、それを見事に開花させた戦後スミス研究の代表作が内田義彦(1953)の『経済学の生誕』である。

内田『生誕』のタイトルに集約されているように、わが国の戦後スミス研究の方法論的特徴は、『国富論』(=「経済学の成立」) 問題を、スミス道徳哲学の展開過程にそって探求することにあった[3]。この「経済学の成立」問題への目的論的接近ともいうべき研究方法は、スミス経済学の母体となった道徳哲学体系——とくに『感情論』の包括性——を考察の出発点 (前提) とする点では、海外で有力となった前述の『国富論』の倫理的解釈と共通する部分がある。しかし、海外の研究は、『感情論』の視点から、『国富論』の哲学的・倫理的契機を照射することにより、スミス経済学に体現されている豊かな人間性を浮かび上がらせることに力点があるのにたいして、わが国の研究は、『感情論』から『法学講義』をへて『国富論』へといたる道徳哲学の展開を、スミス自身の学問的営為の進化とみて、『国富論』(=経済学) こそが、スミス道徳哲学の到達点であり、その最大の成果ととらえ

---

1) 「『国富論』の倫理的解釈」は、田中 (1977a, 11,14 頁) の命名による。「アダム・スミス復興」とよばれる 1970 年代以降のスミス研究史の動向については、同書 (3-37 頁) がきわめて有益な概観をあたえている。

2) 比較的最近の文献としては、「『感情論』で展開されたスミスの道徳心理学に照らして『国富論』を再検討する」(Werhane:1991,p.13) ことの必要性を指摘する、ヴェアヘーンの研究を参照。なお、「『国富論』の倫理的解釈」のわが国の代表作は、大河内 (1943) である。

3) スミス道徳哲学の展開を「経済学の成立」過程として把握する、わが国固有の研究視角については、大道 (1930) をもって嚆矢とする。

る。ここには『国富論』の倫理的解釈と対立する、「経済学」至上主義の思考が認められる。もちろん、『国富論』をスミス道徳哲学の到達点と理解することは、後世におけるかれの学問的遺産を正しく評価しているという意味では、もっともな解釈であり、それ自体が誤っているというわけではない。むしろ、戦後わが国のスミス研究を、同時代の海外の研究をはるかに凌ぐ水準へと一挙に引き上げた原動力は、『国富論』（＝スミス経済学）の成立問題への着眼にあったといってよいのであって、海外でこうした問題関心が明確なかたちで出てきたのは、「スコットランド啓蒙における経済学の形成」という魅惑的なサブ・タイトルを付されたホント＆イグナティフ（Hont and Ignatieff:1983）の編著『富と徳性』が出版された1980年代以降のことである。

しかし、『国富論』（＝経済学）がスミス道徳哲学の到達点であることを一面的に強調する研究方法には、大きくいって二つの問題があると思われる。第一に、スミスは晩年、『感情論』に大改訂を加え、それを六版（1790年）として刊行したが、『国富論』がスミスの学問的営為の到達点と理解されてしまうと、『感情論』六版改訂の意義について重大な関心が払われなくなること。第二に、さらに重要なのは、『国富論』に先行する学問領域（『感情論』および『法学講義』）が、「経済学の成立」というきわめて限定された視角からのみ考察の対象となることである。例えば、『感情論』の「自然の欺瞞」論は、『国富論』における「見えざる手」の論理（市場原理）へと発展させられたとか、『感情論』の「慎慮」は、『国富論』にいう経済人の「倹約」の徳であるというように、『国富論』（＝スミス経済学）成立の母体となる思想的契機を、『感情論』のなかに求める遡及的な方法態度がそれであって、こうした分析視角では、結論的には海外の『国富論』の倫理的解釈と同様、『感情論』（＝スミス倫理学）の意義は、経済学上の著作とされる『国富論』との関連において一元的に評価されることになる。『感情論』を重視する『国富論』の倫理的解釈と、わが国に特徴的な『国富論』＝「経済学の成立」視角は、どちらの著作を重視するかという点では対立するものの、しかし双方には、『感情論』は、自由平等な個人によって形成される近代社会（商業社会）に固有の法原理と経済倫理の解明を主題とした著作であるという理解が共有されている。

それゆえ本稿の考察は、まずもって『感情論』が、スミスによって「厳密な学としての倫理学」として構想されたことの意味を、再確認する作業からはじまる。次に、『感情論』においてスミスが、倫理学と政治学に関する古典的共和主義の伝統を前提にしていたことを明らかにしたうえで、スミスの「同感」原理は、商業社会の発展によって、解体しつつあった古典的「徳」の世界を、かれのいう文明社会(civilized society)の倫理的規範として再編するための理論装置として理解されるべきだという点を指摘する。なお誤解を避けるために付言しておくと、本稿は、スミスの倫理学説における古典的「徳」の伝統を強調するが、しかし、その目的は、『感情論』が自然法学の伝統とまったく無関係であると主張することにあるのでもなければ、また、「同感」原理は、商業社会の経済倫理を基礎づける道徳心理学として評価すべきとする、従来の定説的理解をけっして否定するものでもない。

そうではなくて、『感情論』（＝スミス倫理学）は、本来、二重の課題をかかえていたということ、すなわち、「同感」理論による自然法原理と経済倫理の基礎づけの作業は、同時に古典的共和主義の伝統との絶えざる緊張関係のなかで、古典的「徳」の世界の近代的再編（再興）というグランド・テーマの一環としておこなわれたという意味である。『感情論』の倫理学説史上の位置づけも、この著作を、古典的共和主義と近代自然法学の二つのパースペクティブ（自由論）が交叉する地点で考察することにおいて、はじめて明らかにされるであろう。

II　『道徳感情論』の主題と六版改訂問題

『感情論』の主題とは何か。この問題の理解は、当然のことながら『感情論』全体の解釈に大きな影響を及ぼすと考えなければならない。しかるに、この問題がきわめて複雑な様相を呈するのは、『感情論』がスミスの生前に多くの版を重ね、しかも最終六版には「まったく別の著作」と思えるほどの大改訂が加えられたからである。スミスは、『感情論』六版「まえがき」のなかで、改訂箇所について次のように指摘している。「私がこの新版でおこなった主要な変更を、読者は、第一部第三篇の最終章と第三部の最初の四章に見いだすであろう。第六部はこの新版にあるとおりのものとしては、まったく新しい。第七部で私は、前の諸版ではこの著作のさまざまな場所に散らばっていた、ストア哲学についてのさまざまな文章の大部分をひとまとめにした」(TMS:1790, p.3[(上)19 頁]) [4]。——本稿との関連でとくに説明を要する六版改訂部分は、以下のとおりである。

第一に、「ストア哲学」を論じた初版第一部の末章（第四篇第三章）が全面的に削除され、それにかわって六版では中流・下層階級の人々の「道徳感情の腐敗」問題を論じる新しい章（第一部第三篇第三章）に置き換えられたこと。第二に、四篇構成であった初版第三部「われわれ自身の諸感情と行動にかんする、われわれの判断の基礎について、および義務の感覚について」が、六版では最初の二篇部分を新たに四章に再編し直したうえで、全六章構成となったことである。この改訂の起源は、スミスの友人ギルバート・エリオットの批判に答えた『感情論』二版（1761 年）にまで遡るものであり、その内容は、「称賛への愛好」（見せかけの徳性）と「称賛に値することへの愛好」（徳性への真の愛好）との区別をより鮮明化することにあった [5]。そして第三に、六版において新第六部「徳の性格について」が追加されたことである。これによって五版まで第六部であった「道徳哲学の諸体系について」が第七部となり、ここでもストア哲学を中心に、かなり大幅な文章の追加が

---

[4] 『感情論』については TMS と略記し、とくに断らないかぎり、1992 年に臨川書店が復刻した初版（1759 年）の当該頁を文中に表記する。また、本文のように六版（1790 年）を使用する場合については、TMS:1790 と表記し、グラスゴウ版全集に収められた『感情論』の当該頁を示す。訳文は、初版を定本とする水田訳（上・下）に依拠しているが、適宜修正されている。なお、この水田訳には、グラスゴウ版の頁表記もあわせて記されているので、それにより初版と六版の比較対照が可能である。

[5] 『道徳感情論』第二版改訂問題については、さしあたり田中（1997a, 187 頁以下）を参照されたい。

おこなわれたことは、上述のとおりであるが、『感情論』最終部の基本構成と内容そのものには変更が加えられなかった。

ところで『感情論』六版改訂問題について、ディッキーは、『国富論』刊行を契機として、『感情論』の主題には根本的な変化が生じたのであって、それゆえ「『感情論』の 1759 版と 1790 年版はまったく別の書物」と考えてしかるべきだという、新たな「アダム・スミス問題」を提起した（Dickey:1986, p.595）。ディッキーによる、この「アダム・スミス問題の歴史化」説は、「1790 年の六版における倫理学と人間行動にかんするスミスの説明は、基本的に 1759 年の初版と同一である。そこには発展はあるが、基本的な変更はない」（Raphael and Macfie:1976, p.20）とする、グラスゴウ版『感情論』編者の初版－六版「同一・発展」説の批判を意図するものであったが、田中（1997a）は、このディッキーの問題提起を肯定的に受容しつつ、さらに次のように論じている。「初版は、六版のように、徳性論の展開を意図したものではなく、道徳判断原理としての同感⇒適宜性原理に基づくコンヴェンション的な倫理の確立を唯一の主題とするものであった」（同, 7 頁）。「初版では『慈恵』その他さまざまな『徳性』について語られながらも、『正義』の徳だけが市民社会にいきる人間に必要不可欠な唯一の徳とされた上で、正義の原理に基づく法の基礎付けが事実上の中心主題になっている」（同, 66 頁）。田中によれば、「同感」原理による「正義」の徳の心理学的基礎づけが『感情論』初版の主題であるのにたいして、スミスは六版において、新六部「徳の性格」論に典型的にみられるようなストア的な「実践道徳」論を前面に押し出す大改訂をおこなった（田中:1997b, 117-44, 187-223）。その契機となったのは、重商主義政策の担い手である「商人および製造業者」――中産的市民階級――へのモラル批判を強めた『国富論』三版（1784 年）の改訂問題であったというのである（同, 101-14）。

『感情論』六版改訂の経緯については、『国富論』三版における「商業社会」のネガ理解の深化というディッキー＝田中説が今日では有力となっている[6]。他方、グラスゴウ版『感情論』の編者によれば、初版－六版をとおして『感情論』はストア哲学の強い影響下にあり、スミスの倫理思想は、こうしたストア的自己規制論とハチスン的仁愛論との「混成物（a combination）」と理解される（Raphael and Macfie:1976, pp.5-6）。もちろん、かれらといえども、『感情論』の初版と六版とのあいだにいかなる修正も発展もなかったと考えているわけではない。編者のひとりラファエルは、新たに発表した別の論稿で、上述のディッキー論文に激しく反論を加える一方、初版で論じられなかった「徳の本性」論を、スミスは六版で補修したという、六版「修正・補修」説を新たに提起している（Raphael:1992, pp.104-06）。『感情論』六版改訂の理由について、ディッキー＝田中説とラファエルのあいだに決定的な違いがあるにもかかわらず、初版では明示的に論じられなかった「徳の本性」論が、六版では「実践道徳論」として積極的に展開されていると理解する点では、両

---

[6] 『感情論』第六版の改訂理由については、定説となっているディッキー＝田中説のほかに、徳を「同感」＝適宜性に解消するものとスミス批判を展開していたトマス・リードにたいする反論説がある。リード反論説については、Shinohara（1993）と伊藤（2000, 79-81 頁）を参照せよ。

者のあいだに見解の相違はないと考えてよいであろう。

両説の当否については後の検討に譲るとして、ここでは最初のスミス伝記を書いたデューガルド・ステュアートの見解を紹介しておきたい。『感情論』の概要を紹介する当該箇所の冒頭は次の文章で始まっている。「倫理学は、現代の著述家たちによって二つの部門に区分されてきた。一部門は道徳理論を、他の一部門は道徳の実践的教説を含む。前者の扱う問題は、主として次の二つである。第一に、われわれの構造のいかなる原理によって、われわれは道徳的区別の観念を形成するに至るか……。第二に、道徳的是認の適切な対象とはなんであるのか……。以上、二つの問題で道徳に関する全理論は尽くされていると思われる」(Stewart:1794, p. 278[15 頁])。——次節で詳論するように、スミスは、『感情論』初版第六部（六版第七部）で、「道徳的諸感情の理論において検討されるべき諸問題」として、「徳の本性(the nature of virtue)」と「是認の原理(the principle of approbation)」の二つをあげているが、ステュアートの概説は、この点を（順序を逆にして）正しく指摘したものである。学説的にはコモン・センス学派の総帥リードの影響を強く受けたステュアートは、この伝記のなかで、「この著作〔『感情論』〕が道徳の基礎に関する私の概念と合致しない」(Ibid., p.290[34 頁]) ことを率直に認めているけれども、「同感」原理を基礎とする『感情論』の中心学説については、きわめて周到かつ的確な紹介をおこなっているということができるであろう。

前述のグラスゴウ版『感情論』の編者（ラファエル＝マクフィー）とディッキー＝田中との争点について振り返ってみたとき、このステュアートによる『感情論』概説についてとくに留意すべき点は次の三点である。

第一に、ステュアートは、『感情論』（初版）献呈にたいするスミスへの謝辞を述べたヒュームの書簡（1759 年 4 月 12 日付）や、『言語の起源論』を追加した『感情論』三版（1767 年）——かれは「第二版に初めて付録として加えられた」と思い違いをしている——について言及しているにもかかわらず、『感情論』を概説するにさいして、初版と大改訂された六版との相違についてまったく言及していないこと。第二に、ステュアートによる『感情論』概説は六版に依拠しているが、かれ自身は、「徳の本性」問題を具体的に展開したとされる六版新六部「徳の性格」論を、いわゆる「道徳の実践的教説」[7]とはまったく別のものと解している。すなわち、ステュアートによれば、「道徳の実践的教説」（実践道徳論）は、六版においてさえ『感情論』の考察に含まれていないというのである。第三に、ステュアートは、『感情論』の主題としての「徳の本性」論と「是認の原理」論双方の並存と一貫性を指摘するだけではなく、さらに「スミスの徳の本性にかんする見解は、道徳的是認にかんする氏の理論に包括されている」(Ibid., p.290[33 頁]) という理解でもって、スミ

---

[7] ステュアートは、「道徳の実践的教説」について次のように説明している。「人間的探求の適切な目的と、それらを獲得するのにもっとも効果的な諸手段を指摘する一切の行動基準を内容とする」ものであって、「そのほか、これらには、徳の美しさ、尊厳さ、ないし効用の描写によって、われわれの性向を強化し、活性化するのを目的とするあらゆる文芸的著作が、それぞれの形式が何であれ、加えられてよい」(Stewart:1794, p. 278[15 頁])。

ス道徳理論における二つの問題の方法論的な関連性について貴重な示唆をあたえている。

以上の紹介から明らかなように、『感情論』の最初の解説者であるステュアートは、『感情論』の主題と方法のいずれにおいても、六版改訂で大きな変更があったというような理解を示していない。もっともスミス自身は、出版者キャデルに宛てた1789年3月31日付の書簡で「私は、第五部の直後に、まったく新しい第六部を挿入しました。その内容は、道徳の実践的体系(a practical system of Morality)であり、『徳の性格』という表題があたえられている」(Smith:1987, p.320) と明確に述べているので、『感情論』六版改訂においても「道徳の実践的教説」がまったく含まれないという、ステュアートの見解は疑問としなければならない。しかしながら、「道徳の理論」の展開を課題とする『感情論』は、初版から六版まで一貫して、「徳の本性」および「是認の原理」の二つの問題を同時に扱っているというステュアートの指摘は、きわめて重要と思われる。節をあらためて検討を進めたい。

III 『道徳感情論』徳性論の古典的枠組み

『感情論』(初版－五版) は六部構成となっているが、その最終部分は、「道徳哲学の諸体系について」と題された先行学説の概説的批判史である。グラスゴウ版編者は、道徳哲学の学説史を扱う『感情論』第六部について、「書物の最終部分は、そのもっとも最初の版において倫理学講義の冒頭部分をなしていた題材からとられたと思われる」(Raphael and Macfie:1976, p.4) という、きわめて興味深い見解を提起している。つまり、かれらによれば、実際の倫理学講義では、最初に過去の道徳哲学史についての概説がおこなわれ、そのあとでスミスは、「同感」原理にもとづく道徳理論の説明を、『感情論』本論の構成にしたがって展開したというのである。グラスゴウ版編者の推定理由は、「そうでなければスミスは、かれの課題のほとんどが事実上成し遂げられた時点で、ここ (『感情論』六版・第七部) で、まるで序説のように倫理学の二つの主要問題を説明するはずはない」(ibid.) というものであるが、その推定の当否についてはともかく[8]、こののように先行学説を批判的に検討するなかで、スミスは、『感情論』で展開した自説の道徳哲学史上の位置を明らかにするとともに、あわせて読者 (聴講者) にたいして、『感情論』(倫理学講義) の主題についても説明していると考えるべきであろう。そこで、まず『感情論』第六部について概説し、『感情論』(初版) においてスミスが念頭においていたと思われる「厳密な学としての倫理学」の基本構想とその主題が何であったのかを、あらためて確認しておきたい。

第六部は全四篇からなっているが、第一篇では「道徳的諸感情の理論において検討されるべき諸問題」について説明される。スミスによれば、「道徳の原理」を考察するにさいして扱うべき問題は、第一に、「徳の本性(nature of virtue)」、すなわち「有徳な性格は何に存するか」であり、第二に、人間の行為 (性格) にたいする道徳的是認の原理 (「精神の力

---

8) ラファエルは、別稿で、自らの推論について再論している (Rahael:1992, p.109)。

および能力」）とは何かである（TMS, p.414[220-21 頁]）。ここで注目されるのは、『感情論』の本論では、「同感」原理からはじまって、「正義」・「慈恵」・「慎慮」という近代社会の徳性論が展開されるのにたいして、第六部の道徳哲学史では考察の順序が本論とは逆になっていることである。「私は、これらの問題のうち、第一のもの〔徳の本性〕にかんして形成されてきた諸体系の考察からはじめ、そのあとで第二〔是認の原理〕にかんする諸体系の検討に進みたい」（TMS, p.415[(下)222 頁]）。もちろん、「徳の本性」論では、プラトンやアリストテレスといった「古代の諸体系」が重要な位置を占めており、逆に「是認の原理」論ではホッブズ、ハチスン、ヒュームといった近代および同時代の体系が議論の対象となっているから、『感情論』第六部における「徳の本性」論⇒「是認の原理」論という考察の順序も、ただ古代から近代に至る道徳哲学史の流れに沿ったものと考えることもできるであろう。しかしながら、グラスゴウ版の編者が指摘するように、スミスが実際の倫理学講義では、まず道徳哲学史（『感情論』第六部）において、「徳の本性」論⇒「是認の原理」論という順序で概説をおこなってから、あらためて「同感」原理を中心とする道徳理論を展開したとすれば、「道徳判断原理としての同感⇒適宜性原理に基づくコンヴェンション的な倫理の確立を唯一の主題とする」（田中:1997a, 7 頁）という『感情論』（初版）の主題理解がはたして妥当かどうか、再考の余地ありとしなければならない。以下にみるように、『感情論』第六部「徳の本性」論において、スミスは、プラトンやアリストテレスの徳性論をきわめて高く評価しているが、こうした古典的共和主義の伝統は、スミスが『感情論』の読者として想定していた社会層の古典的教養の一部として、スミスの「同感」＝道徳心理学の前提となっていたと考えられるからである[9]。

（1）「徳の本性」に関する学説史的考察

スミスは、「徳の本性」に関する学説を、適宜性（propriety）・慎慮（prudence ）・仁愛（benevolence）の三つの説に整理し、「これら三つのほかに徳の本性について何か別の説明をあたえることができると想像することは、ほとんど不可能である」（TMS:1759, p.417[(下)224 頁]）と指摘し、以下、その内容について順次検討を加えていく。

a）適宜性説

徳の本性を適宜性に求める学説としては、プラトン、アリストテレス、ストア学派（ゼノン）によって代表される「古代の諸体系」と、さらに「若干の近代の諸体系」（クラーク、ウラストン、シャフツベリ）が俎上に載せられるが、第二篇の圧倒的部分は「古代の諸体系」の紹介に費やされている。この古典的「徳」の基礎とされる「行動の適宜性」は、「われわれの行為のもとになる意向の、その意向をかきたてる対象への適合性」（TMS:1759,

---

9) 例えばフランシス・ハチスンは、スミスが学生としてその講義を聴講したと考えられる『道徳哲学綱要』(*A Short Introduction to Moral Philosophy*, 1747)の劈頭「大学で学ぶ人たちへ」で、聴講生が学習すべき基本文献について言及し、「古代の著作家」としてはプラトン、アリストテレス、クセノフォン、キケロの作品を、また「近代の著作家」としてはグロチウス、カンバーランド、プーフェンドルフ、ハリントンなどの作品をバランスよくあげている（Hutcheson:1747, p.i)。なお、古典的共和主義の伝統（政治哲学・倫理学）の後世への思想史的影響については、Honohan(2002)が要領のよい概説をあたえている。

p.418[(下)225 頁])」ということであって、この定義は、まさしく『感情論』第一部「行為の適宜性について」のタイトルに掲げられた概念と一致する。それゆえスミスは、プラトンの適宜性説について、「かれの説明は、明らかに、行動の適宜性にかんしてわれわれが前に述べておいたことと、あらゆる点で一致する」(TMS, p.425[(下)232 頁]) と、きわめて高い評価をあたえたのである。

プラトンは、『国家論』第四巻で、守護者（統治者）・補助者（軍人）・生産者から構成される国家（ポリス）三階層論を展開し、それとのアナロジーにおいて人間の本性（魂）も「理性」・「気概」・「欲望」の三つの能力からなるものと捉えている[10]。理性は、精神の統治原理あるいは支配原理であって、それには「真偽の判断能力だけではなく、欲望と意向の適宜性と不適宜性を判断するの能力」が含まれる。この理性の統治をうける人間のさまざまな情念や欲求は、以下の二つに大別される。すなわち、「野心、敵意、名誉への愛と恥辱への恐怖、勝利、優越、復讐への欲望」などの、気概(spirit)とよばれる「誇りと憤慨にもとづく情念」と、さらに、「肉体のすべての欲求、安楽と安全への愛とあらゆる感覚的満足への愛」などの、「欲望」として一括される「快楽」をもとめる情念とである（TMS, pp.418-19[(下)225-26 頁])。古典古代の「四元徳(the four cardinal virtues)」といわれるのは、慎慮(prudence)・剛毅(fortitude)・自制(temperance)・正義(justice)であるが、スミスによれば、プラトンがいう「慎慮という本質的な徳性」は、理性の「力強さと鋭敏さと完全性」にある。また、剛毅は、理性による「魂の激しやすい部分の情念」の指導にあり、自制は、精神の三つの能力が「相互に完全に協和している」状態を意味する（TMS, pp.420-22[(下)227-28 頁])。そして「四元徳のなかで、最後で最大のものである正義は、この体系にしたがえば、次のばあいに生じるのであった。すなわち、精神のそれら三つの能力〔理性・気概・欲望〕のおのおのが、それに固有の職務に自己を限定し、他のどの職務をも侵食しようと企てないばあい、理性が指導し情念が服従するばあい、そして、おのおのの情念がそれに固有の義務を遂行し、それに固有の対象にむかって、容易に、躊躇なく、しかもそれが追求するものの価値に適合した程度の力と精力とをもって努力するばあいであった。このことに、プラトンが、前期ピュタゴラス派に属する人びとにならって正義となづけた、あの完全な徳性、行動のあの完全な適宜性が存在する」（TMS, p.422[(下)228-29 頁])。

さらにスミスは、プラトンが「完全な徳性」と同義であるとしたギリシャ語の包括的「正義」概念には、交換的正義(commutative justice)、分配的正義(distributive justice)、そして完全な適宜性の、三つの意味があるという。交換的正義は、「グロティウスが補充的正義とよぶものに一致する」のであって、個人の身体・財産・名声の保護を内容とする近代自然法学の「正義」に相当する。分配的正義は、「グロティウスの帰属的正義に一致する」の

---

10) スミスは、この点を的確に指摘している。「プラトンの体系においては、魂は、三つのちがった能力または階層からなる、一つの国家あるいは共和国に似た、あるものとみなされる」(TMS, p.418[(下)225 頁])。なお、正義論を主題とするプラトン『国家論』については、佐々木（1984）、磯部（1997）を参照。

であって、仁愛・慈恵といった「すべての社会的徳性」を包含する。そして「最後の意味において、正義とよばれるものは、行動およびふるまいの正確で完全な適宜性と同じことを意味するのであり、そのなかには、交換的および分配的正義の両者の職務だけはなく、ほかのすべての徳の職務、すなわち、慎慮、剛毅、節制の職務が含まれる。プラトンは、かれが正義とよぶものをあきらかにこの最後の意味において理解しているのであり、したがってそれは、かれによれば、あらゆる種類の徳の完成を、そのなかに包含するのである」(TMS, pp.422-25[(下)229-32 頁])。スミスの道徳理論では、かれの「適宜性」概念と「あらゆる点で一致する」このプラトンのもっとも包括的な意味での「正義」概念――「完全有徳」論――が、議論の前提となっていたと考えられる。

次に、アリストテレスの「中庸(mediocrity)」説について簡潔な概説があたえられる[11]。たとえば「節約という徳は、貪欲と浪費との中間にある」というように、アリストテレスの「徳は、正しい理性にしたがった諸意向の、慣行的な中庸(the habitual mediocrity)にある」(TMS, pp.425-26[(下)232-33 頁])。スミスは、この「中庸」概念も、プラトンの適宜性説に対応するものと考えている。ただし、プラトンの完全有徳論が理論知にとどまっているのにたいして、アリストテレス倫理学の特色が「善良な道徳は、知識からではなく行為から生じる」(TMS, p.429[(下)236 頁]) とする実践哲学にあることを、スミスは的確に指摘している。このようにアリストテレスと逍遥学派 (Peripatetics) は、「どのような情念でも、観察者が人間性の最大の努力によってそれに同感しうるかぎり、適宜性の範囲をこえるものでないと考えた」(TMS, pp.432-33[(下)240 頁]) が、他方、ストア学派は、賢人(a wise man)にたいして観察者の同感の範囲を超越する「もっとも完全な無感動(the most perfect apathy)」(TMS, p.432[(下)240 頁]) を、すなわち「理性と適合性にとって完全に快適なもの」(TMS,p.438[(下)247 頁]) とされる徳そのものへの絶対的な帰依を求めた。もっとも、ストア学派の創始者ゼノンによれば、人間は自然によって「自愛の原理(the principle of self-love)」をあたえられているから、精神と肉体を「完全な状態」に維持する行為についても、「適宜性と徳」があることを、ストア学派は認めている (TMS, pp.429-32[(下)236-239 頁])。それゆえ、ストア学派の徳性論は、ある意味で段階的・二元的であって[12]、ストア的賢人は、「事物の自然的序列」の命ずるところにしたがって、人間が適切に行動すれば到達しうる理想として描かれていたのである[13]。

b) 慎慮説

---

11) アリストテレスの「徳=中庸」説の典拠として、スミスは、『ニコマコス倫理学』第二巻第五章以下と、第三巻第五章以下とを注記で示している。アリストテレスの倫理学説については、岩田(1985)、小沼(2000)、Kraut(2002)参照。

12) Long(1974, p.xx ff.[279 頁以下])参照。スミスも、『感情論』六版で、「ストア主義者たちは一般に、完全な徳と幸福にまで進まなかった人びとに、ある程度の熟達がありうることを認めていたように思われる」(TMS:1790, p.291 [(下)271 頁]) と指摘している。

13) スミスの考察は、続いて、「近代の諸体系」とされるクラーク、ウラストン、シャフツベリの学説の検討へと進む。スミスによれば、かれらの説明は、「適宜性」を「徳」の唯一の構成要素とみなしているので、「不完全」であるという (TMS, pp.432-33[(下)281-81 頁])。

徳を慎慮に求める学説の起源は、エピクロスにまで遡ることができる。「エピクロスによれば、肉体的な快楽と苦痛が、人間の欲求と嫌悪との唯一の究極的な諸対象である」(TMS, p.441[(下)283 頁])。精神の快苦も、究極的には肉体の快苦から引き出されるが、人間の精神に及ぼす影響は、精神的な快苦のほうが大きい。というのは、肉体の快苦は「現在の瞬間」だけのものであるが、精神は、記憶と予測により「過去と未来」の快苦をも感じるからである。「したがってエピクロスによれば、人間本性のもっとも完全な状態、すなわち人間が享受しうるもっとも完全な幸福は、肉体の安楽と、そして精神の安定または平静のなかにある」(TMS, p.446[(下)288 頁]) のであって、慎慮の徳は、エピクロスの場合、それ自体が追求に値するものではなく、あくまで幸福を実現するための手段として重視されたのである [14]。スミスが、「私がこれまで樹立しようと努力してきた体系とまったく両立しない」(TMS, p.450[(下)292 頁]) とエピクロス批判を展開するのは、まさしくこの文脈においてである。

c) 仁愛説

仁愛説は、「人間精神の完全性と徳のすべては、神聖な諸完全性へのある類似あるいは参加にあり、したがって、最高存在のあらゆる行為に影響を及ぼす仁愛と愛という原理と同一のものによって、みたされている」(TMS, p.456[(下)298 頁]) というものである。その起源は帝政ローマ (アウグストゥス時代) の後期プラトン派に始まり、レイフ・カドワース、ヘンリ・モア、ジョン・スミスに代表される近代のケンブリッジ・プラトン派を経由して、スミスの師ハチスンが、その「もっとも謹厳で思慮ある支持者」となった倫理学説である。後期プラトン学派⇒ケンブリッジ・プラトン学派は、「愛」を原理とするキリスト教の成立および発展と密接に関わる系譜であるから、ハチスン仁愛説 [15]の思想的背景として、キリスト教倫理観が前提されていることは明らかである (Raphael and Macfie:1976, p.6)。

スミスにとっても、「適切な仁愛は、もっとも品位があり快適」であって、その理由は「それがわれわれにたいして、二重の同感によって薦められるということ、その傾向が必然的に慈恵的であるから、それは報償の適切な対象である」(TMS, p.457[(下)300 頁]) からであった。ハチスンが、仁愛的動機のもとづく行為を「有徳」とする根拠は、「公共善(public good)」にあった。「そうすることによってかれは、人類の幸福を促進する傾向をもつものはすべて正しく、称賛すべきであり、有徳であるのであって、その反対は、邪悪で非難すべきであり、悪徳であることを、普遍的に承認したのであった」(TMS, p.460[(下)303 頁])。

ハチスンは、「徳は純粋で利害関心のない仁愛だけにちがいないと想像していた」ので、かれにあって「自愛心は、いかなる程度においても、いかなる方向においても、けっして有徳ではありえない原理であった」(TMS, p.462[(下)305 頁])。したがって、ハチスンの

---

14) 「エピクロスにとって、徳が幸福のために必要であるのは、幸福の本質的構成要素としてではなく、幸福に到達する手段としてのことである。このことは、エピクロスと、かれに先行する主要哲学者たちとのあいだのもっとも興味深い相違点である」(Long, p.xx[93 頁])。

15) ハチスンの徳性論については、Darwall(1995, pp.207-18, esp.)を参照。

仁愛説には、――すでに考察した他の諸体系とは逆に――「慎慮、警戒、細心、節制、恒常性、不動性という下級の諸徳についてのわれわれの明確な是認が、どこから生じるかを十分に説明しないという欠点」(TMS, p.464[(下)307 頁]) が認められる[16]。

(2)「道徳的是認の原理」に関する学説史的考察

スミスは、「是認の原理」すなわち人間の道徳的判断能力について、過去に、「自愛心(self-love)」・「理性(reason)」・「感情(sentiment)」の三つの学説が提起されたと述べている。

まず、「自愛心の体系」とは、「ホッブズ氏およびかれの後継者たち」が唱えた学説であり、ホッブズの後継者としては、注記のかたちでプーフェンドルフとマンデヴィルの名前があげられている。ホッブズによれば、人間が「安楽または安全に生存する」ためには社会の存在が必要不可欠であるから、人間の自己保存原理(自愛心)は、「社会の秩序を促進する傾向」(効用)を、かれ自身の利益になるものとして是認し、逆の傾向を否認する。しかし「同感は、どんな意味でにおいても利己的な原理とはみなされない」(TMS, p.496[(下)339 頁]) から、是認と否認の原理が、自愛心に基礎づけられていると考えるのは、「同感の体系についてのある混乱した誤解から生じたように思われる」(TMS, p.464[(下)341 頁])。

次に、理性を是認の原理とする学説は、レイフ・カドワースによって提起された[17]。カドワースの課題は、ホッブズの社会契約説的国家観を批判することにあり、かれは「すべての法律または実定的な制度」について合理的な判断を下す能力(理性)が、人間には生まれながらに付与されているとする。こうして「徳と悪徳の本質は、ある上位者の法律に人間の諸行為が一致するかどうかにあるのではなく、理性にたいするそれらの一致または不一致にあるというのが、普及した学説となった」(TMS, p.501[(下)345 頁])。ところで、道徳の一般的諸原則は「経験からの帰納」によって樹立されるので、理性が「道徳的判断の源泉」であるというのは正しい。しかし、「もし徳がそれ自体として欲求されるものであり、もし悪徳がおなじようにして嫌悪の対象であるならば、それらのちがった資質を本源的に区別するのは、理性ではありえず、直接の感覚と感情である」(TMS, p.504[(下)348 頁]) にちがいない。この点を最初に指摘したのが、ハチスンである[18]。

ハチスンは、道徳的是認の原理は自愛心あるいは理性のいずれにあるのでもなく、道徳感覚(moral sense)という、「外的諸感覚にいくらか類似した特殊な知覚力」であると考える。しかし、スミスによれば、「観察者と観察される人物とのあいだの感情の一致または対立が、道徳的に明確な是認または否認を構成する」(TMS, p.517[(下)360 頁]) のであって、

---

16) 第三章(仁愛説)の最後の箇所で、スミスは、「徳を効用におく」ヒュームの体系に言及し、続く第四章ではマンデヴィルの「放縦な体系」について立ち入った考察をおこなっているが、本稿では割愛せざるを得ない。『感情論』におけるヒューム効用説批判については、Rosen(2000)が周到な検討を加えている。

17)「道徳的是認の原理にかんする問題は、まったく現代の起源ではないにせよ、主としてホッブズ氏の著作に反対したカドワース博士の著述以後に討議されてきた」(Stewart:1974, p. 279[16 頁])。

18) ハチスン道徳感覚論については、Jensen(1971)を参照。また、ホッブズ⇒カドワース⇒ハチスン⇒ヒュームというイギリス道徳哲学史全体の概観については、Darwall(1995)が詳しい説明をあたえている。

「われわれの能力の対象に属する道徳的資質」を、ハチスンのように「他のすべての感情から区別される特殊な感情に依存させる」ことは誤りである[19]。

スミスの「同感」論は、直接にはこうしたハチスンの道徳感覚論を批判するとともに、同じくハチスンを批判するために、「徳を効用におき、なにかの資質の効用を観察者が調べるさいの喜びを、それによって作用を受ける人びとの幸福への共感によって説明する」(TMS, p.520[(下)363 頁]) ヒュームの「共感」論をも、同時に克服する作業のなかで形成された[20]。

『感情論』の方法原理となる「同感」理論成立までの流れは以上のとおりであるが、ここであらためて「是認の原理」の学説史的考察を主題とする『感情論』第六部第三篇序論に立ちかえることが必要であろう。そこでスミスは次のように述べている。人びとは日常生活のなかで「同感」原理の作用についての理解がまったくなくても、実際に何が是認に値するかを「同感」原理にもとづいて判断しているのであるから、「明確な是認の原理」をめぐる議論は、「まったくの哲学的好奇心の対象」にほかならない。したがって「この第二の問題の解決は、思索においてはこの上もなく重要であるにしても、実際においてはなにも重要性をたない」。しかしながら、「徳の本性にかんする問題は、必然的に、おおくの個別的なばあいにおける正邪についてのわれわれの見解に、いくらか影響がある」(TMS, p.491[(下)334 頁])。『感情論』第六部の学説史的考察が「徳の本性」論から始まる所以が、まさしくこれである。

Ⅳ 『道徳感情論』と古典的共和主義の近代的再興

(1) 古典的共和主義とスミスの倫理学

『感情論』(初版) 第六部の主題は、道徳理論の二つの異なる問題、すなわち「徳の本性」論と「是認の原理」論の批判的概説史であったが、これまでのスミス研究が指摘するように、倫理学説史におけるスミス固有の貢献は、「是認の原理」としての「同感」理論の完成にあった。その一方で、「徳の本性」論にかんするスミスの見解は、プラトンの「完全有徳」論——包括的「正義」論——を受容するものであることは、スミス自身が明言しているとおりである (TMS, p.425[(下)232 頁])。つまり、徳の定義について言うならば、スミスは、古典的共和主義の徳性論を、かれの倫理学の基本的枠組みとして受容していたのである[21]。『感情論』第一部は、「行為の適宜性について」という表題で、六版まで不変である。この観察者の「同感」による「適宜性」こそ、スミスの「徳の本質」規定であるが、『感情論』

---

19) Cf. Teichgraeber III(1986), pp.119-130.

20) 道徳理論におけるハチスンを起点とするヒュームとスミス——この三者の関係の立ち入った考察については、Haakonssen(1981): Hope(1989): Turco(2003)を参照。

21) リードは、1764-65 年の「道徳哲学講義」において、スミスの同感原理に厳しい批判を加えているが、スミスの徳性論については「徳性のどの部分にたいしても正当な考慮が払われている」(Reid, p.70) と、きわめて好意的な評価をあたえている。この点については、篠原 (1986, 240 頁以下) 参照。古典的「徳」の観念は、むしろスコットランド啓蒙思想家の思考の枠組みとして共有されていたと理解すべきであろう。

劈頭の「適宜性」は元来、たんなる「完全な適宜性と完成の観念」（完全有徳）から「この完全な完成への接近の程度の観念」までの、さまざまな序列を含んだ概念と理解しなければならない(TMS, p.47[(上)66-67 頁])。また、ステュアートが指摘したように、スミスは、「徳の本性」（適宜性）問題を、「同感」＝是認の原理論に含むかたちで展開しているのであって、この倫理学方法論も、『感情論』初版から六版まで一貫したものである。したがって、『感情論』初版全体の主題は、「同感」＝道徳心理学であって、徳性論の展開ではない、という主張は妥当とはいえない。

さらに、『感情論』六版・新六部「徳の性格」論においては、周知のように、「完全な慎慮、厳格な正義、適切な仁愛の諸規則にしたがって行為する人は、完全に有徳である」(Ibid., p.237[(下)153 頁]) という、スミス自身の賢人像が示されている。「賢明で有徳な人(the wise and virtuous man)」、あるいは「もっとも完全な徳と結合したもっとも完全な英知」としての「上級の慎慮(superior prudence)」（TMS:1790, p. 216[(下) 103-04 頁]）の実行者——とも表現される、かれの賢人像について、スミスは、「プラトン学派あるいは逍遥学派の賢人(Academical or Peripatetic sage)の性格にきわめて近い」（Ibid., p.216[(下)104 頁]）と指摘している。スミスの「完全有徳」論は、『感情論』六版ではじめて登場するように論じられているが、基本的には、すでに初版第六部の道徳哲学史のなかで肯定的に紹介された、プラトンを中心とする古典的「徳」＝適宜性論の焼き直しにほかならない[22]。

Vivenza(2001)が詳しく論じているように、近世イタリアにおいて復興した古典・古代の人文主義の伝統がスミスの学問形成にあたえた影響はきわめて大きい。スミスは『国富論』のなかで、「物理学すなわち自然学」・「倫理学すなわち道徳哲学」・「論理学」の三部門にわかれていた古代ギリシャ哲学の「この全般的区分は、ものごとの本性と完全に一致しているように思われる」（WN, p.766[(4)28 頁]）[23]と述べている。スミスが厳しく批判するのは、キリスト教神学（スコラ哲学）によって腐敗堕落したヨーロッパ中世——スミスの表現では「近代」——における学問全般の停滞であって、「きわだって重要な部門」である道徳哲学の堕落状況がもっとも著しいという。「たんに個人としてだけではなく、家族、国家、大きな人類社会の一員として考えたばあいに、人間の幸福と完成とはなにかということが、古代の道徳哲学が研究しようとした対象であった。その哲学では、人間生活についてのさまざまな義務は、人間生活の幸福と完成の手段として扱われた。ところが自然哲学だけでなく道徳哲学も神学のたんなる手段として教えられるようになると、人間生活の

---

22) もちろん、ここでわれわれは、スミスの完全有徳論が、プラトンとまったく同じだといっているのではない。プラトンは、「四元徳」（慎慮・剛毅・自制・正義）のなかで、「慎慮」を「精神全体の統治原理」とみている。スミスの完全有徳（＝四元徳）論の特徴は、『感情論』六版・新六部で「完全な慎慮、厳格な正義、適切な仁愛の諸規則についての……もっとも完全な知識さえも、もしそれが、もっとも完全な自己規制によってささえられていなければ、かならずしもつねに、それにしたがって行為する人が、自分の義務をはたしうるようにはならない」（TMS:1790, p.237[(下)152 頁]）と論じられているように、尚武の徳としての剛毅が仁愛に置き換えられたこと、そして自己規制の徳を強調する点にある。自己規制は古代ストア哲学の徳として有名であるが、しかし、本文で引用した指摘にもあるように、スミス自身は、かれの完全有徳論をストア主義と直結させているわけではない。

23) 『国富論』からの引用については、WN と表記し、当該頁のみを文中例のように略記する。

諸義務は主として来世の幸福の手段として扱われた。古代の哲学では、徳の完成は徳の所有者にたいして、現世におけるもっとも完全な幸福を必然的にもたらすものとして表現された。近代の哲学では、それは一般に、あるいはほとんどつねに、この世のどの程度の幸福とも両立しないものと、しばしば言われた……。決疑論と禁欲的道徳論(casuistry and an ascetic morality)が、たいていのばあい、スコラ哲学者たちの道徳哲学の大部分をつくりあげていた」(WN, p.771[(4)34 頁])。

この文脈は、スミス道徳哲学の課題が、古代道徳哲学の特色であるヒューマニズムの復興にあったことを鮮明に示している。他方、スコラ哲学の決疑論と禁欲的道徳論は厳しく拒否されるわけであるが、この記述は、『感情論』第六部における決疑論批判の議論と符合している。スミスは、『感情論』第六部で道徳哲学の批判的概説史を展開したあと、同第四篇では、道徳の諸規則が扱う主題とその方法論を基準にして、道徳論者（モラリスト）を次の二つのタイプに分類している。第一は、「文芸批評家(critics)」のように、道徳の諸規則を、ゆるやか方法で扱う「古代の道徳論者」である。第二は、「文法学者(grammarians)」のように、厳密かつ厳格な方法で、とくに「正義」の諸規則を扱う近代の道徳論者であって、後者はさらに、「中世およびそれ以後の時代におけるキリスト教会のすべての決疑論者」と、「今世紀および前世紀のいわゆる自然法学者」とに大別される(TMS, pp.521-22[(下)365 頁])。アリストテレスやキケロなどは、「倫理学とよばれるのが適切な学問」を、「文芸批評家」のように、ゆるやかな方法で論じた。スミスは、こうした古代の倫理学を、「高度に有用でもあり快適でもある学問」(TMS, p.525[(下)370 頁])として、きわめて高く評価している。他方で、「決疑論は全面的に拒否されるべきである」から、「道徳哲学の二つの有用な部門は、倫理学と法学である」(TMS, p.546[(下)396 頁])、――これが、『感情論』第六部で到達しえたスミスの結論である。

スミスが、近代自然法学とともに、古典・古代の倫理学の伝統をきわめて高く評価していることはもはや明らかであるが、しかし、ここでなお説明を要する問題がひとつだけ残されている。それは、決疑論をめぐる問題である。スミスが断固として拒否する決疑論とは、道徳的義務(moral duties)にかかわる「良心の問題(cases of conscience)」を、正義の諸規則と同じような「正確な諸規則によって指導しようとする無益な試み」のことである(TMS, pp.538, 544[(下)383, 394 頁])。決疑論は中世の「ローマ・カトリックの慣行」を起源とするものであるから[24]、スコラ哲学（キリスト教神学）が決疑論であることには問題ないであろう。しかし、スミスの議論はそれほど単純ではない。というのは、スミスはさらに、「良心の問題」をめぐって「決疑論者は大きく分裂している」と述べて、スコラ学派と対立する決疑論者のリストに、「古代人のなかではキケロを、近代人のなかでは、プーフェンドルフ、かれの注釈者バルベイラク、そしてだれにもまして故ハチスン博士」[25]の

---

[24] Downie(1992, p.127)参照。この論考は、スミスの決疑論批判に焦点をあてた数少ない文献である。
[25]「けっしてゆるやかな決疑論者でなかった」ハチスンとスコラとの争点として、ここでスミスが紹介している具体例は、強盗にあって凶器で脅されて締結させられた契約の履行義務（信義）の問題であるが、

名前をあげているからである(TMS, p.530[(下)374 頁])。キケロを決疑論者のリストに入れることは、前述のキケロ評価と矛盾しないだろうか。端的に言って、問題は、キケロに代表される古代倫理学の実践道徳論それ自体を、スミスが決疑論として拒否しているのかどうかである。

ここでスミスが言及しているキケロの著作は『義務論(*De Officiis*)』であるが、「キケロの『義務論』の主題」が実践道徳論(the practical morality)であることは、『感情論』六版で明確に指摘されている(TMS:1790, p.292[(下)272 頁])。一方、『感情論』初版においてすでに説明されているように、古代の倫理学には、「個別的な徳の基礎となっている心の諸感情を特徴づける」ことに加えて、「徳がわれわれを促すであろう通常の行為の仕方がなんであるかを、一般的なやり方で叙述する」という課題があり、本来、実践道徳論とよばれるのは、後者のことである。しかしながら、実践道徳論を展開せずに「徳の基礎となっている内的な感情または情動を叙述するのは、ほとんど不可能である」から、古代の倫理学は、例えば「キケロが、『義務論』第一巻において、四元徳の実践へとわれわれを方向づけようと努力している」ように、多かれ少なかれ実践道徳論としての性格を帯びることになる。スミスは、「キケロの『義務論』第三巻には、なにかこの種の〔決疑論者の学説に類する〕ものがある」(TMS, pp.546-47[(下)396-97 頁])ことを認めてはいるが、しかし、キケロの『義務論』全体が決疑論であるといっているわけではない[26]。むしろ、上述の「高度に有益でもあり快適でもある学問」という古代倫理学にかんするスミスの評価は、「実践道徳論」を含めての話である。それゆえ、実践道徳論にたいするスミスの肯定的評価は、『感情論』初版以来のものであるから、六版になって、スミスの立場が「経験倫理学」から「実践倫理学」へと変化したと理解することも、妥当な解釈とはいえない。

2）スミスにおける人間と社会――同感・情念・理性――

これまでの考察において、プラトンやアリストテレスに代表される古典的徳の観念が、『感情論』の基本的枠組みとして前提されていることを明らかにしたが、しかしながら、スミスはもちろん、こうした古典的徳の観念が、近代社会（商業社会）認識として、その

ここではふれることができない。なお、『感情論』（初版）から『法学講義』へと展開されるスミス道徳哲学のライモティーフが、「倫理的主題を法律化し、法学的主題に倫理的概念を混入する」ハチスン決疑論批判にあることについては、田中（1988, 157 頁以下）参照。ただし、「初版におけるスミスの基本的思想主題がハチスン決疑論批判にあった」（田中:1997a, 67 頁）ということは了解できるとしても、スミスが、「法の原理論の構築による自然法学の展開を『感情論』の究極主題としていた」（同, 85 頁）という主張については、首肯できない。すでに論じたように、『感情論』初版の主題は観察者の「同感」原理による（正義を含む）徳性論の展開であり、「法の原理論の構築による自然法学の展開」は、本来『講義』の主題と記すべきであろう。

26) キケロの修辞学および弁論術は、グラスゴウ大学でのスミスの講義ノートである『修辞学・文学講義』（1762－63 年）で頻繁にとりあげられた題材である。スミスが『感情論』で典拠をあげて利用しているキケロの主要な著作は、『義務論』と『善と悪の究極について(*De Finibus Bonorum et Malorum*)』（第三巻）であるが、しかし、『感情論』におけるスミスのキケロへの関心は、ラテン語で紹介されたストアを中心とするギリシャ哲学の資料的利用にあって、共和主義者キケロの政治哲学や倫理学それ自体に向けられているわけではない。その理由については、ロングによる以下のキケロ評を参照。「かれの哲学は、その大部分が二番煎じであり、またそのようなものとして認知されている」（Long, p.xx[348 頁]）。

ままのかたちで妥当するとは考えているわけではない。観察者の「同感」論は、近代社会の自然法秩序と経済倫理を是認の対象とすることによって、古典的徳の概念――包括的「正義」論――をある意味では解体し、その近代的再編と修正を迫る契機としても理解しなければならない[27]。

プラトンやアリストテレスの倫理学は、その政治哲学とともに、ギリシャの都市国家（ポリス）と深く結びついた学問である。スミス自身も指摘していたように、プラトンにおける魂の三層構造（理性・気概・欲望）論は、実は、守護者（統治者）・補助者（軍人）・経済的諸階層からなる理想国家論とのアナロジーで捉えられていた。慎慮と剛毅の徳を体現する守護者と補助者が「支配者」階級を構成し、節制をもとめられる経済的諸階層は、ポリスの「市民」から排除されていた。ポリスの「正義」――「公共善」の実現――は、この三つの階層がそれぞれの職務に専心する（徳の実践）にあるとされた（佐々木:1984, 179-70 頁; 磯部:1997, 128 頁）。プラトンやアリステレスは、ポリスの存続と繁栄を課題としていたから、古代の倫理学は、「ある種の政治学」としての性格を帯びることになる（岩田:1985, 19-20 頁, 小沼:2000, 69 頁）。スミスの政治哲学は、その「完全有徳」論の受容に示されているように、実は、このプラトンの理想国家論から大きな影響を受けていることは明らかであるが[28]、しかしその反面、スミスの社会認識は、プラトンやアリストテレスとは決定的に異なる次元に立っている。

スミスの文明社会論は、『国富論』の有名な表現を援用するなら、「だれもが交換することによって生活し、換言すればある程度商人になる」社会、すなわち有名な「商業社会」認識に基礎づけられている（WN, p.37[(4)34 頁]）。ここでは社会を構成するすべての個人は、支配－被支配の区別なく、自然法原理によってその権利を保障された自由で平等な道徳的主体として登場する。プラトンのばあい、理性が精神の支配原理とされているので、有徳でありうるのは本来の「支配者」階級、すなわち守護者と補助者に限定されている。他方、スミスの「同感」原理は、観察者が「想像上の立場の転換」（TMS, p.36[(上)56 頁]）によって、観察される当事者の行為の適宜性を判断する能力のことであって、もともと「他の人々の悲哀にたいするわれわれの同胞感情」を意味していた（TMS, pp.5-6[(上)28-9 頁]）。したがって、「この感情は、人間本性のほかのすべての本源的情念と同様に、けっして有徳で人道的な人物にかぎられているわけではない」（TMS, pp.1-2[(上)1-2 頁]）。

古代の倫理学との相違点として、さらに指摘しておきたいのは、スミスの「同感」論は、ありのままの人間を肯定しようとする「情念」論によって支えられていることである。「適宜性と両立しうる、さまざまな情念の程度について」と題された『感情論』第一部三篇で、

---

27) 「スミスの徳への専心とその共和主義とのつながりは、かれ自身の思考だけに特有なことではなかった。それどころか 18 世紀の共和主義は、徳の共同体を再建する企てなのである」（MacIntyer:1984, p.236[289 頁]）。本稿の着想は、このマッキンタイヤの示唆に負うとことが大きい。

28) グラスゴウ版『感情論』の編者をはじめとして、スミス倫理学説へのストア哲学の影響を強調する見解が支配的であるが（Waszek: 1984; Brown:1994; Fitzgibbons: 1995）が、スミスの「完全有徳」論の起源を、プラトンに求める最近の見解として星野（1994, 3-49 頁）を参照。また、Vivenza（2001, p.192）は、プラトンとアリストテレスの「統合」説を唱えている。

スミスは、人間の情念を、1）肉体に起源をもつ情念、2）想像力または慣習に起源をもつ情念（恋愛感情や親子の情愛）、3）非社会的情念 4）社会的情念、5）利己的情念に分類している。こうした情念の区分ごとに「適宜性の要点である中庸性」はまったく異なるけれども、スミスは、いずれの情念も観察者の「同感」＝是認の対象となりうることを認めている。どんなに利己的な人間にも「同感」原理があたえられているという、『感情論』の冒頭文節は有名であるが、「憎悪と憤慨」といった非社会的情念も、「人間本性の性格の必要な部分」であるというスミスの指摘は、それに劣らぬほど重要である。社会という「大建築物を支える主柱」（TMS, p.190[(上)224 頁]）や、「文法の諸規則」（TMS, p.310[(上)372 頁]）にスミスが喩える「正義」の徳性は、加害者に向けられた被害者の「憤慨」にたいする、公平な観察者の「同感」に基礎づけられるからである。

このような『感情論』の豊かでヴィヴィッドな人間本性（情念）論は、その背景となっている文明社会の富裕認識と無関係ではない。文明社会で生活する人びとは、「交換経済」を基盤として物質的には豊かな生活を享受していると、スミスは考えている。「もっともいやしい労働者の賃金でさえ、……食料、衣料、住居および家族の快適さを提供するのを、われわれは見ている」からである。したがって、かれらは自己の利害関心から行動するとはいえ、その目的は、「自然の諸必要を充足する」ことにあるのではない。かれらの関心を引くのは、「同感と好意と是認とをもって注目されること」、すなわち虚栄(vanity)であり、これが、スミスのいう野心(ambition)の起源である(TMS, pp.108-10[(上)128-29 頁])。「富と地位の快楽は、なにか偉大で美しく高貴なもの」と想像をめぐらせて、「富者と有力者のすべての情念についていこうとする、この人類の性向」は、「諸身分と社会秩序」を維持する基礎であるとともに（TMS, p.114 [(上)134 頁]）、他方で、スミスのいう「自然の欺瞞」により、人類を勤労にかきたて、かれらは「それを意図することなく、それを知ることなしに、社会の利益を推進する」のである（TMS, pp.348-51 [(下)22-25 頁]）。

『感情論』第二部第三篇は、社会的徳性(social virtue)としての正義と慈恵の比較分析を中心テーマとしているが、そのなかでスミスは、その目的が野心であれ何であれ、正義の諸法（フェアプレー）が遵守されるかぎにおいて、人間の利己的活動も道徳的に是認される次第を、以下のように論じている。「社会は、さまざまな人びとのあいだで、さまざまな商人のあいだでのように、その効用感覚から、相互の愛情または愛着などがなくても存立しうる。そして、そのだれひとりとして、たがいになにか責任を感じなくても、あるいは感謝で結ばれていないとしても、社会は援助(good offices)を、ある一致した評価にもとづいて損得勘定で交換することによって、やはり維持されうるのである」（TMS, pp.188-89 [(上)222-23 頁]）。

この記述は、『国富論』における「われわれが必要としている相互の援助(mutual good offices)の大部分をたがいに受けとるのは、約定や交換や購買によってである」（WN, p.27[(1)39 頁]）という分業社会（交換経済）認識と符合する文脈で語られており、スミス自身は、利己的な経済活動についても、公平な観察者の「同感」が得られるばあいには、

「慎慮」の徳として是認されうることを承認している[29]。したがって、前掲引用文でスミスが、法原理としての「正義」および経済倫理としての「慎慮」を、「人間社会」存立の基礎的条件と認めていることは、あらためて指摘するまでもないことであろう。しかし、ここから、『感情論』（初版）全体の主題が、経済倫理としての「慎慮」論や、その前提となる「正義」の徳の「同感」論的基礎づけにある、と解釈するのは正しくないであろう。

第一に、『感情論』第二部第三篇は、「人間社会の全成員は、相互の援助を必要としているし、同様に相互の侵害にさらされている。その必要な援助が、愛情から、感謝から、友情と尊敬から、相互に提供されるばあいには、その社会は反映し、そして幸福である」(TMS, pp.188 [(上)222 頁]) という、スミス自身が「分配的正義」の現実性を積極的に承認する文節からはじまっている。前掲引用文で論じられた「交換的正義」の枠内での利己的活動の擁護論は、実は、それに続く第二節「しかし、必要な援助が、そのように寛容で利害関心のない諸動機から提供されないにしても、……その社会は、幸福さと快適さは劣るけれども、必然的に解体することはないであろう。」という、文脈のなかで語られた説明である。すなわち、利己心にもとづく交換経済の世界は、スミスにとって、「文明社会」存立の物質的基礎としてどれほど重要性であるとしても、その倫理的序列は下位に位置づけられているのである[30]。

第二に、同じことが、正義の徳についても指摘できるであろう。個人の徳性である慎慮にたいして、正義と慈恵はともに「社会的徳」として位置づけられている。スミスは、慈恵と比較したばあい、正義の徳には三つの特徴があるという。すなわち、1)処罰によってその遵守が強制されること、2)「ないもしない」ことによって遵守される「消極的な徳(a negative virtue)」であること、そして3)規則の正確性である (TMS, pp.173-79, 307-08 [(上)208-14, 369-70 頁])。たしかにスミスは、「正義は大建築物全体を支える主柱である」のにたいして、「慈恵は建物を美しくする装飾」であると述べ、『感情論』において正義の徳の重要性を強調していることは事実である。しかし、ここから、スミスが、慈恵の徳を「装飾」にすぎぬものと軽視していると結論づけるのは誤りである。問題は、正義が「消極的な徳」であるという意味を、処罰されるから「隣人を侵害しない」という、第一の定義（強制力）に限定して解釈することにある。正義が慈恵とペアで考察されていることか

---

29)スミスにとって「徳とは卓越であり、大衆的で通常的なものをはるかにこえて高まった、なにかふつうでなく偉大で美しいものである」(TMS, p.45[(上)64 頁])。したがって、利己的経済行為が、たんなる「適宜性」の範囲のとどまるかぎり、それを「慎慮」の徳とよぶことはできない。たしかに「肉体の欲求を、健康と財産への考慮が規定する限界内に抑制することは、慎慮の一部である」(TMS, p.54[(上)73 頁])。しかしながら、「倹約、勤勉、精励の慣行における確固たる努力にたいして、それが財産の獲得という目的だけに向けられるにしても、すべての人が自然にいだく卓越した尊敬が生じる」(TMS, p.362[(下) 37 頁])——これが、スミスのいう「慎慮」の徳である。

30) 「健康で負債がなく、良心にやましいところのない人の幸福にたいして、なにをつけ加えることができようか。この境遇にある人にたいしては、財産のすべての追加は余計なものというべきであろう」(TMS, p.97[(上)117 頁])。またスミスは、「人間生活の真の幸福の本質」は、「肉体の安楽と精神の平静」にあるともいう (TMS, pp.350-51[(下)25 頁])。ここに、スミス自身の人間観のストイックな性格を垣間見ることができる。

ら推察されるように、「隣人を侵害しない」という正義の観念（徳）は、『感情論』第一部第二編の第四章で議論された「人間愛の徳(virtues of humanity)」および「自己規制の徳(virtues of self-command)」を前提にしている。この二組の徳は、社会のなかで観察者と主要当事者が相互に相手の動機についていこうする日常的な努力に基礎づけられる。「われわれの利己的な意向を抑制し、われわれの仁愛的な意向を満足させることが、人間本性の完成を形づくり、そのことだけが人類のなかに諸感情と諸情念の調和を生みだしうる」（TMS, pp.43-4(上)63-4 頁）からである。そうだとすると、スミスが文明社会の住民として一般に想定しているのは、隙あらば隣人を侵害しようと身構えている、ホッブズ的人間ではないであろう[31]。「隣人を侵害しない」という意味での「消極的な徳」（正義）は、たしかに処罰をおそれて「なにもしない」ことで遵守される。「人間愛」や「自己規制」の徳は、それ自体が「隣人を侵害しない」消極的な徳としての正義の遵守を含んでいるのである（井上:1988, 186-87 頁）。それゆえスミスは、社会的徳性としての「正義」を「慈恵」と表裏の関係にあるものと捉えているのであって、この両者を切り離し、『感情論』（初版）の主題を「正義」論のみに限定してしまうことは、疑問としなければならない[32]。

『感情論』第二部第三篇の正義論は、その冒頭文節から明らかなように、自然法学における「交換的正義」の世界をその基礎的条件として包含する、より広汎な「分配的正義」の世界を前提にして論じられている。スミスが、この正義論の文脈のなかで、「市民的為政者は、同胞国民のあいだでの相互の侵害を禁止するのみならず、一定程度までの相互の援助を命令する諸規則を定めていいのである」(TMS, p.177[(上)212 頁]) と述べているのは、けっして偶然ではなかったのである。

（3）義務論と有徳論

スミスは、『感情論』四版（1774 年）において、その書名に、「人びとが自然に、まずかれの隣人たちの、そしてのちにかれら自身の、行動と性格にかんして判断するさいの、諸原理の分析のための一試論」というサブ・タイトルを付した。その意図は、『感情論』の主題をより明確化することであり、『感情論』の主題がなにかを議論するうえで、このサブ・タイトル以上に重要な決め手となるものはないであろう。このサブ・タイトルは、初版第三部（第一篇）の冒頭文節、すなわち「この論述の先行二部において、私は主として、他の人びと諸感情と行動にかんするわれわれの諸判断の、起源と基礎とを考察してきた。私は、いま、われわれ自身の諸感情と行動にかんする判断の起源を考察すべきところにきた」（TMS, p.245[(上)281 頁]）の文意を、そのまま反映させたものであることは明らかである。すなわち『感情論』第一・第二部で、スミスは、「他の人々の行動についての、われわ

---

31) 「法律を尊重し、国の為政者に服従しようという気持ちになっていないのは、市民ではないし、自分の同報市民からなう社会全体の福祉を、かれの能力の範囲内にあるすべての手段によって促進しようと願わないのは、たしかに善良な市民ではない」（TMS:1790, p.231, [(下) 139 頁])。

32) 『感情論』の世界における「正義」と「慈恵」の相互補完性については、井上（1988, 156-57 頁）、渡辺（1995, 376 頁）参照。なお同拙稿には、「『感情論』（初版 - 5 版）の主題が「正義」にあることは明らかである」（同）と記されているが、この一文をここで撤回させていただきたい。

れの継続的な観察が、気づかぬうちにわれわれを導いて、なにがなされたり回避されたりするのにふさわしく適切であるかについての、ある一般的諸規則を形成させる」(TMS, p.265[(上)328 頁]) 次第を、「同感」原理にもとづく徹底した経験倫理学として展開したあと、この第三部「われわれ自身の諸感情と行動にかんする、われわれの判断の基礎について、および義務の感覚について」では、倫理学本来の課題である個人の倫理問題(徳の完成)に焦点をあてるのである。したがって、『感情論』初版の主題は、「義務」論、より正確にいえば、義務論との関連で説かれる有徳論にあると考えてしかるべきである。「古代の〔道徳〕哲学では、徳の完成は徳の所有者にたいして、現世におけるもっとも完全な幸福を必然的にもたらすものとして表現された」(WN, p.771[(4)34 頁]) ———これは、前掲『国富論』の記述であるが、この点ではスミス倫理学の課題も、古代の道徳哲学と同様に、道徳的存在としての個人にたいする有徳の奨励であり、こうした徳の完成が、有徳者だけではなく、社会全体に幸福をもらす次第を明らかにすることである(TMS:1790, p.262[(下)212 頁])。

ところで、「道徳の一般的諸規則は、一定の種類の、あるいは一定の事情におかれたすべての行為が是認または否認されるということを、経験から知ることによって形成される」(TMS, p.266[(上)330 頁]) のであるが、このようにして一旦、道徳の一般的諸規則が確立されると、こんどは逆に、こうした既成の一般的諸規則が、われわれの行動を規制する実際上の倫理規範となってくる。スミスによれば、「行動にかんして道徳の一般的諸規則を考慮することが、本来、義務感覚(a sense of duty)とよばれるもの」(TMS, p.273[(上)336 頁]) にほかならない。この義務感覚は、「人間生活において最大の重要性をもつ原理」となるわけであるが、ここで留意しなければならないのは、「義務にかんする既成の規則を遵守する」ことが、適宜性にかんするわれわれの「自然の感覚」とつねに一致するわけではないと、スミスが指摘している点である。「義務感覚」あるいは「適宜性感覚」が行動の主要な動機となるのは、いったいどのような事情によるのであろうか。スミスは、『感情論』第三部第四篇で、1)行動の動機(意向)と、2)行動の規範となる一般的諸規則の性格の両面から、この問題に立ち入った説明を加えている。スミスの分析は相互に関連しているので、便宜上、まず後者から説明をおこない、それから前者の説明に立ちかえることにしよう。

道徳の一般的諸規則のなかで、「最高度に正確であり……なんの例外も調整も許さない」正義の諸規則について、われわれは、こうした「諸規則への考慮」から、すなわち「義務感覚」から、それを遵守しなければならない。他方、それ以外の「ほとんどすべての徳についての一般的諸規則、すなわち、慎慮、慈悲、感謝、友情の役割を決定する一般的諸規則は、多くの点においてゆるやかで不正確であり、多くの例外を容認する」(TMS, p.305[(上)367 頁])。それゆえ、正義以外の「他の諸徳の実行においては、われわれの行動は、正確な原則または規則への考慮よりも、むしろ、適宜性についての一定の観念によって……方向づけられるべきである」(TMS, p.309[(上)370 頁])。———要するに、スミス

がここで論じていることは、『感情論』（初版）が描く世界においては、消極的な徳としての「正義」の諸規則の上に、共和主義の有徳論に固有の「積極的自由」の沃野が大きく開かれているということであろう[33]。

道徳の一般的諸規則の形成過程は、同時に、社会における自立的かつ自由な個人の成立過程にほかならない。したがって、義務論をめぐる正義とそれ以外の諸徳の区別にかんする議論は、道徳的存在(a moral being)としての人間の動機分析によっても裏づけられるであろう。たとえば、慈悲や感謝といった「感嘆される行為」は、「義務」としてだけではなく、仁愛的動機そのものから実行されるべきであるが、他方、正義の侵害については、「復讐しようというなんらかの乱暴な性向からよりも、処罰の適宜性の感覚から、処罰しなければならない」（TMS, p.301[(上)363 頁]）。この動機分析の箇所でとくに注目に値するのは、社会的情念と非社会的情念のあいだの「中間的位置を保持する」利己的諸情念にかんする説明である。ここでスミスは、利己的情念に起源をもつ慎慮の徳を、「ごくありきたりの、些細で通常のばあいの対象」に向けられるものと、「より特別で重要な対象」に向けられるものとに区分し、われわれは、前者（個人の私的利益）を、「一般的諸規則への考慮」から追求すべきであるが、後者（野心の対象）については、「それ自体のために」追求しなければならないとする（TMS, pp.302-03[(上)364-65 頁]）。『感情論』六版・新六部に登場する慎慮の上・下分割論は、この初版の議論を実践道徳論として具体化したものである。『感情論』六版の「上級の慎慮」は、「偉大な将軍、偉大な政治家、偉大な立法者の慎慮」として議論されるが（TMS:1790, p.216[(下)103 頁]）、初版においてこれに対応する徳の担い手としては、「英雄や征服者たち」とともに、やはり「政治家」があげられている。(TMS, pp.304-05[(上)366 頁]）スミスの完全有徳論は、けっして「政治的徳性」を排除するものではない[34]。したがって、ここにわれわれは、ギリシャ・ローマの時代にその起源を発する古典的徳性論が、スミス自身の手によって、自然法原理の基礎のうえに構築される近代文明社会の有徳論として再興された姿を認めるのである。

「明確な自己是認の感情をともなわない、いかなる行為も、適切に有徳とよぶことはできない」（TMS, p.316[(上)378 頁]）。――それゆえ、正義の諸規則であれ、その他の諸規則であれ、およそ道徳の一般的諸規則を、ただ「義務感覚」にしたがって遵守する行為は、スミスによれば、有徳ではない。この「義務感覚」をこえた有徳の世界こそ、「厳密な意味

---

33) 『感情論』を、スミスが意図した「厳密な意味での倫理学」として理解するためには、ホーコンセン（Haakonssen: 1996, p.3）が指摘するように、この著作を、「ひとつの首尾一貫した道徳的および政治的観点から、法学、シヴィック・ヒューマニズム、そして実践倫理学を結合する試み」として、分析することが必要である。本稿は、こうしたホーコンセンの示唆や、さらにその前提となっているジョン・ポーコックやクェンティン・スキナーの思想史の方法を、視野に入れて書かれている。共和主義の伝統と法学との関係をめぐるポーコックとスキナーの思想史の方法を簡潔に紹介した文献として、ウィンチ（Winch: 2002, pp.298-99）を参照されたい。

34) 『感情論』第四部第一篇の次の一文は、社会の統治者階級にとって政治研究の重要性を指摘したものと読むことができる。「政治学の研究ほど、公共精神を促進する傾向が多いものはない。……この理由で、政治についての研究は、もし正当かつ妥当で、実行可能なものならば、思索のあらゆる仕事のなかで、もっとも有用である」（TMS, p.355 [(下)29 頁]）。

での倫理学」としての『感情論』固有の主題である。

V　結びにかえて

本稿が一貫して強調してきたのは、『感情論』は古典的徳性論（「完全有徳」論）を基本的枠組みとする「厳密な意味での倫理学」であるという視点である。たしかに、『感情論』の最大の理論的貢献は、グロティウス以来の近代自然法原理（正義）に、観察者の「同感」原理による感情論的基礎づけをあたえたことにある。『感情論』における「同感」正義論は、商業社会の倫理性を解明することによって、スミスの道徳哲学を、やがて『法学講義』から『国富論』へと発展させる出発点、または原動力となったことは、これまでのスミス研究が夙に指摘してきたとおりである。本稿の目的は、こうした従来の研究成果をいささかなりとも否定するものではないが、しかし、これまでの自然法学的スミス研究の問題点は、それと同時にスミスが、商業社会の発展によって解体しつつあった古典的「徳」の伝統の再興を、『感情論』全体の主題としていたことを、見失っていることにある。『感情論』の主題について、古典的共和主義の伝統（徳性論）を媒介させることなく、近代自然法学（正義論）の展開に一元化してとらえることは、それを「商業社会」の経済倫理学に還元してしまう『国富論』直結型のスミス解釈と同様、「厳密な学問としての倫理学」の課題を正しく理解する所以ではないであろう。スミスの「同感」原理は、古典的共和主義の世界（積極的自由）と近代自然法学の世界（消極的自由）を接合する理論的媒体となることによって、スミス固有の倫理学の世界が構築されたからである。

このような「厳密な意味での倫理学」としての『感情論』の主題と展開方法は、初版から最終六版まで基本的には変更がなかったと考えてよいのであって、このかぎりおいて、本稿の解釈は、グラスゴウ版編者の初版－六版「同一・発展」説に立っている。しかしながら、われわれは、『感情論』初版と六版のあいだに重大な変化などまったくなかったと主張しているわけではない。ここでは、スミスの完全有徳論について補足的な説明を加えることで、本稿の結びにかえたい。

スミスは、『感情論』六版・新六部六版において、慎慮・正義・慈恵・自己規制を四元徳とする、かれ自身の完全有徳論を展開している。初版の第一部第二編第四章「愛すべき諸徳と尊敬すべき諸徳について」でも、「情念規制の徳」としての自己規制の重要性が強調されていたが、しかし、「適宜感覚」のみに依拠する自己規制が、慎慮・正義・仁愛という知的徳の実行を可能とする統括原理と位置づけられたのは、『感情論』六版においてである。六版の完全有徳論で、スミスが古代ストアの特徴である自己規制の徳を強調し、しかも、古代ストアに示唆を受けたと思われる慎慮の徳の上・下分割論を展開していることから、グラスゴウ版『感情論』の編者をはじめとして、スミスの完全有徳論のストア的性格を指摘する見解が有力となっている。しかしながら、スミス自身は、上級の慎慮を「プラトン学派あるいは逍遥学派の賢人の性格」に、また下級の慎慮を「エピクロス学派の賢人の性

格」に対応させているのであるから、スミスの完全有徳者を、ストア的賢人に直結させる解釈には疑問があるとしなければならない（TMS: 1790, p. 216[(下) 104 頁]）。

スミスは、元来、「文明化した諸国民のあいだでは、人間愛にもとづく諸徳が、自己否定と諸情念の規制にもとづく諸徳よりも、よく育成される」（TMS, p. 397[(下) 76 頁]）と主張していたが、そのスミスが、『感情論』六版で、自己規制の徳を前面に押し出すような実践道徳論を、展開しなければならなかったのはなぜであろうか。それは、たんなるスミスのストア主義への古典的回帰ということではなく、文明社会において、「上・下」慎慮の徳を体現すべき社会層の腐敗堕落という、もっと切実な現実認識を反映したものであった。一方は、「下級の慎慮」の体現者たるべき中流および下層階級の人々が、「財産への道」のために「徳への道を放棄する」という、道徳感情の腐敗の問題であり（『感情論』六版第一部第三篇第三章）、もうひとつは、本来「上級の慎慮」の担い手であるべき為政者（政治家）の「公共精神」に蔓延している「体系の精神」である（六版第六部第二篇第二章）。「その人物を大きくかえるような利己心の偉大な諸対象は、野心とよぶのが適切な情念の諸対象である。その情念は、慎慮と正義の限界内にとどまっているばあいには、つねに世間で感嘆される」(TMS, p.304[(上)366 頁])。――しかし、文明社会の現状は、中流および下層階級も、また統治者階級としての政治家も、「慎慮と正義」の範囲を大きく逸脱して野心の追求に血眼になっている。スミスが、自己規制の徳の重要性を、『感情論』六版であらためて強調せざるを得なかった歴史的背景は、このようなものであったと考えられる。

こうしたスミスの時代認識は、『国富論』における重商主義体系の批判と密接にかかわっているように思われる（Winch:1966, pp.90-97）。だが、『感情論』六版改訂の理由を、『国富論』三版における重商主義批判の強化に求めることは妥当ではないであろう。というのは、別稿（渡辺:1995, 374-75 頁; Watanabe:2003, p.130）で論じたように、社会の中流および下層階級（「商人および製造業者」）の腐敗堕落は、スミスにおける重商主義批判の根本問題のひとつとして、『国富論』初版以来、一貫したものだからである。『国富論』第三版改訂は、『感情論』六版への重要な契機となったことは確かだとしても、『国富論』第三版で、「商人および製造業者」にたいするスミスの立場がネガティヴに変化し、それによって『感情論』の初版と六版とのあいだに新たな「アダム・スミス問題」が生じたと理解することは、妥当ではない。

参照文献

Anspach, R.(1972), "The Implications of the Theory of Moral Sentiments for Adam Smith's Economic Thought", *History of Political Economy*, 4(1).

Cropsey, J.(1957), *Polity and Economy: An Interpretation of the Principles of Adam Smith.* (Reprint by Greenwood Press, 1977.)

Cropsey, J.(2001), *Polity and Economy: Further Thoughts of Principles of Adam Smith.*

Darwall, S.(1995), *The British Moralists and the Internal 'Ought': 1640-1740.*

Dickey, L.(1986), "Historicizing the 'Adam Smith Problem': Conceptual, Historiographical, and Textual Issues", *Journal of Modern History*, 58(3)

Downie, R.S.(1992), "Ethics and casuistry in Adam Smith", in *Adam Smith Reviewed*, eds. by Jones, P. and A.S. Skinner.

Griswold, Jr., C.L.(1999), *Adam Smith and the Virtues of Enlightenment.*

Haakonssen, K.(1981), *The Science of A Legislator: The Natural Jurisprudence of David Hume and Adam Smith.* (永井義雄・鈴木信雄・市岡義章訳『立法者の科学——デイヴィッド・ヒュームとアダム・スミスの自然法学』2001 年)

Haakonssen, K.(1981), *Natural Law and Moral philosophy: From Grotius to the Scottish Enlightenment.*

Honohan, I.(2002), *Civic Republicanism.*

Hont, I. and M. Ignatieff (1983), *Wealth and Virtue: The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment.* (水田洋・杉山忠平監訳『富と徳——スコットランド啓蒙における経済学の形成』1990 年)

Hope, V. H.(1989), *Virtue by Consensus: The Moral philosophy of Hutcheson, Hume, and Adam Smith.* (奥田浩一・内田司訳『ハチスン，ヒューム，スミスの道徳哲学——合意による徳』1999 年)

Hutcheson, F.(1747), *A Short Introduction to Moral Philosophy*, in *Collected Works of Francis Hutcheson*, ed. by Fabian, B., 1990, Vol. IV.

Jensen, H.(1971), *Motivation and the Moral Sense in Francis Hutcheson's Ethical Theory.*

Kraut, R.(2002), *Aristotle: Political Philosophy.*

Long, A. A.(1986), *Hellenistic philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics*, 2nd edition. (金山弥平訳『ヘレニズム哲学——ストア派、エピクロス派、懐疑派』2003 年)

Macfie, A. L.(1967), *The Individual in Society: Papers on Adam Smith.* (舟橋喜恵・天羽康夫・水田洋訳『社会における個人』1972 年)

MacIntyer, A.(1984), *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Second ed. (篠崎　榮訳『美徳なき世界』1993 年)

Morrow, G. R.(1923), *The Ethical and Economic Theories of Adam Smith.* (鈴木信雄・市岡義章訳『アダム・スミスにおける倫理と経済』1992 年)

Raphael, D.D. and A. L. Macfie (1976), Editor's Introduction to *The Theory of Moral Sentiments*, in the Glasgow Edition of the Works and

Correspondence of Adam Smith, Vol.1.

Raphael, D.D.(1992), "Adam Smith: the man recalled; the philosopher revived", in *Adam Smith Reviewed*, eds. by Jones, P. and A.S. Skinner.

Reid, T.(1764-65), "A Sketch of Dr Smith's Theory of Morals", in *On Moral Sentiments: Contemporary Responses to Adam Smith*, ed. by Reeder, J., 1977.

Rosen, F.(2000), "The idea of utility in Adam Smith's *The Theory of Moral Sentiments*", *History of European Ideas*, 26.

Shinohara, H.(1993), "The Practical System of Morality in Adam Smith", in *Adam Smith: International Perspectives*, eds. by Mizuta, H. and C. Sugiyama.

Smith, A.(1759), *The Theory of Moral Sentiments*, Rinsen Reprint, 1992.（水田洋訳『道徳感情論（上・下）』2003 年）

Smith, A.(1790), *The Theory of Moral Sentiments*, eds., by Raphael, D.D. and A.L.M. Macfie, 1976.（水田洋訳『道徳感情論（上・下）』2003 年）

Smith, A.(1987), *The Correspondence of Adam Smith*, 2nd ed., eds. by Mossner, E.C. and I.S. Ross.

Stewart, D.(1794), *Account of the Life and Writings of Adam Smith, LL.D.*, in Adam Smith: *Essays on Philosophical Subject*, eds. by Wightman, W.P.D. and J.C. Bryce, 1980.（福釜忠恕訳『アダム・スミスの生涯と著作』1984 年）

Teichgraeber III, R.F.(1986), '*Free Trade' and Moral Philosophy: Rethinking the Sources of Adam Smith's* Wealth of Nations.

Turco, L.(2003), "Moral sense and the foundations of morals", in *The Cambridge companion to the Scottish Enlightenment*, ed. by Broadie, A.

Vivenza, G.(2001), *Adam Smith and the Classics: The Classical Heritage in Adam Smith's Thought.*

Waszek, N.(1984), "Two Concepts of Morality: A Distinction of Adam Smith's Ethics and its Stoic Origin", *Journal of the History of Ideas*, 45(4).

Watanabe, K.(2003), "Adam Smith's politics of taxation: reconsideration of image of 'Civilized Society' in the *Wealth of Nations*", in *The Rise of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, eds. by Sakamoto, T. and H. Tanaka.

Werhane, P. H.(1991), *Adam Smith and his Legacy for Modern Capitalism.*

Winch, D.(1996), "The wisdom of Solon", in *Riches and Poverty : An Intellectual history of political economy in Britain, 1750-1834.*

Winch, D.(2002), "Commercial Realities, Republican Principles", in *Republicanism: A*

Shared European Heritage, Vol.II, eds. by Gelderen, M. and Q. Skinner.

磯部　隆(1997)『ギリシア政治思想史』
岩田靖夫(1985)『アリストテレスの倫理思想』
伊藤　哲(2000)『アダム・スミスの自由経済倫理観——セルフ・コマンドと自然的自由』
井上和男(1988)『資本主義と人間らしさ——アダム・スミスの場合』
内田義彦(1956)『経済学の生誕』(増補版 1962 年)
大河内一男(1943)『スミスとリスト』(大河内一男著作集・第三巻、1969 年)
小沼進一(2000)『アリストテレスの正義論——西欧民主主義に活きる法理』
佐々木毅 (1984)『プラトンと政治』
篠原　久(1986)『アダム・スミスと常識哲学』
篠原　久(1992)「トマス・リードとユートピア制度——スコットランド啓蒙末期のひとこま」,『関西学院大学経済学論究』, 46(2)
大道安次郎(1930)『スミス経済学の生成と発展』
高島善哉(1931)『経済社会学の根本問題——経済社会学者としてのスミスとリスト』
田中正司(1988)『アダム・スミスの自然法学——スコットランド啓蒙と経済学の生誕』
田中正司(1997a)『アダム・スミスの倫理学——『道徳感情論』と『国富論』(上巻)』
田中正司(1997b)『アダム・スミスの倫理学——『道徳感情論』と『国富論』(下巻)』
星野彰男(1994)『市場社会の体系——ヒュームとスミス』
渡辺恵一(1995)「『国富論』の成立問題——「政治家ないし立法者の学」としての経済学」,『立命館経済学』, 44(3)

第７章　18世紀アイルランドにおける古来の国制論と共和主義

後藤浩子

Ⅰ　共和主義思想がアイルランドにおいてもつ意味

１７、１８世紀のブリテン諸島における共和主義思想形成に関する従来の研究では、もっぱらイングランドの側から解釈された政治環境が議論の前提にされることが多かった。つまり、ステュアート絶対王政、ピューリタン革命、王政復古、名誉革命、ハノーヴァー朝成立という一連の事態が、イングランド議会対王権という対立軸を基にした狭い枠組みの中で捉えられ、複合君主制国家としてのステュアート朝多元王国がもつ構造上の軋みとしては捉えられてこなかったのである。多元王国であるという認識の欠如は、とりわけ、王権が持っていた多面的な意味の看過に帰着してきた。少なくとも、アイルランドの文脈において言えるのは、ステュアート朝下において王権は、イングランドに対するアイルランドの独立性を主張する際の論拠であったし、具体的な政治過程においては、王権はイングランド議会とアイルランドとの間の緩衝剤として機能していたということである。[1]　そして、さらに留意すべき点は、１８世紀に入りイングランドで議会が優位を占めるに連れ、アイルランド王権は事実上、国王本人ではなく、イングランドの行政府や議会の意向を代弁するアイルランド総督によって執行されるようになった点である。これによって、ステュアート朝下とは違った枠組みで、新たにイングランドへの従属問題が１８世紀を通してアイルランドでは語られるようになる。

ブリテン諸島における共和主義思想の展開をまとめた古典的研究書の一つであるキャロライン・ロビンスの『１８世紀コモンウェルスマン』は、アイルランドにおける共和主義の展開にも一章を割いているが、上記のようなイングランド中心の枠組みを前提としている点で問題が残る。より具体的に言えば、まず第一に、ロビンスはロバート・モールズワースを中心において、アイルランドにおける共和主義思想並びにウィッグ主義の形成を跡づけるのだが、近年のアイルランド思想史研究では、ウィッグ思潮の形成における彼の交

---

[1] 例えば、アイルランドでは一六四一年にカトリック同盟を中心とする反乱が始まるが、カトリック同盟、とりわけ同盟の理論的支柱であった「オールド・イングリッシュ」と呼ばれるイングランド系メンバーはあくまでも「国王への忠誠」を掲げ、一六四九年に国王チャールズ一世との間に和平を成立させる。しかし、この国王という緩衝剤は、オリヴァー・クロムウェル率いる議会派の国王処刑によって失われ、イングランド議会の鎮圧軍によって直接にアイルランドは平定されることになった。もう一つの例は、王政復古末期に亡命先フランスからジェームズ二世を迎えて開かれた一六八九年の五月の議会である。一六八八年一二月にイングランドからジェームズ二世が追放され、翌一六八九年三月にイングランドでウィリアムとメアリが即位宣言を行った後も、アイルランドでは国王ジェームズの名の下に統治が行われた。五月の議会は、国王が実際にアイルランド国王として議会に臨在したという点からも、また多数派であるがそれまで議会から締め出されていたカトリックが庶民院と貴族院のメンバーの大半を占めたという点からも、それ以降１８世紀のアイルランド人にとって、本来の国制が実現されていた「過去」を形作る重要な要因となる。

友関係の重要性は是認されているにせよ、後世にもたらされた思想的影響力の点から見れば、後述するように、むしろ起点となるのはウィリアム・モリヌーやジョナサン・スウィフトであろうと見なされている点である。また第二には、ロビンスの「コモンウェルス主義（commonwealthism)」を軸とした思想史の描き方に対する疑問も提出されている。例えば、マイケル・ブラウンは「ロビンスのモールズワース描写は冷戦時代のアメリカの政治的奇想(vagaries)によってその着想を与えられたように思われる。ロビンスの手にかかると、モールズワースと他のコモンウェルスマン達は自由のための闘士になった」と指摘している。[2] 言い換えれば、ロビンスの用いている中心的分類概念であるコモンウェルス主義の曖昧さの問題である。ロビンスの分析には市民法学的語彙、シヴィック・ヒューマニズム的語彙、政治経済学的語彙の区別がない。その結果、「グラッタンとトーン以前のリベラルな考え方」（第５章第１節タイトル）「アイルランドの自由の活発な主張者達」（第５章第３節タイトル）という表題にも明らかなように、各時代の主要な、しかし語彙を異にするパンフレット執筆者が一括りに並べられ、１７８０年代のヘンリー・グラッタンも１７９０年代のウルフ・トーンも思想内容の区別なく、「リベラル思潮」の直線的展開の上に配置されてしまっているのである。

しかし、１９９０年代に、従来アイルランドではあまり手がけられてこなかった思想史研究が集中的に行われ、１６世紀から１８世紀にかけての政治思想史研究の集成が刊行された。[3] そこで、１８世紀アイルランド思想史の巻を編集したＳ・Ｊ・コノリーは、その序論において、１８世紀アイルランドの政治的著作に含まれる特徴的諸要素として、第一に、グロチウスやプーフェンドルフなどの大陸の自然法論から借用された語彙、第二に「古来の国制」論、そして第三にシヴィック・ヒューマニズムの語彙を挙げている。このように、分析枠の修正がなされ、アイルランドの政治的諸著作に表れた思想的傾向性の違いがある程度抽出されうるようになった結果、１８世紀アイルランド史の研究が抱えてきた幾つかの大きな問題に対して、思想史的アプローチからある解答を示すことが可能になった。その問題とは、第一に、１８世紀末、ユナイテッド・アイリッシュメンの反乱でその頂点を迎えるナショナリズムの隆盛があった一方で、なぜ１７９０年代半ばになってカトリック対アングリカン、プレスビテリアンのプロテスタント勢のセクト対立が急激に広がったのか、という問題であり、第二には、１８世紀を通してアイルランドにおけるナショナリズム形成を理論的に先導する役割を果たしてきた国教徒プロテスタント（イングランド家系でアイルランド生まれ、そしてアイルランド国教会に帰依している人々）に対して、なぜブリテン政府が彼らのナショナリズムを逆なでするような合邦案を一種の合理的解決法

---

[2] Michael Brown "Francis Hutcheson and the Molesworth Connection", *Eighteenth-Century Ireland*, vol.14, 1999.P.62-63.

[3] Hiram Morgan (ed.), *Political Ideology in Ireland, 1541-1641*, Four Courts Press, 1999; Jane H. Ohlmeyer (ed.), *Political Thought in Seventeenth-Century Ireland*, Cambridge U.P., 2000; S.J. Connolly (ed.), *Political Ideas in the Eighteenth-Century Ireland*, Four Courts Press, 2000. これらはＪ・Ｇ・Ａ・ポーコックを中心とするブリテン政治思想史センターの賛助のもとに、１９９８年５～６月にワシントンＤＣの Folger 研究所で行われた連続セミナーでの報告を基に編集された。

として採用したのかという問題である。従来、第一の問題、つまりセクト対立への反転は、ブリテン政府の介入（具体的にはプロテスタント陣営の間でのヨーマン市民軍の組織化）という外在的要因によって説明され、また、第二の問題、つまり合邦策とその実現は、ブリテン政府が国教徒プロテスタント支配層の統治能力に見切りをつけ、カトリック解放を餌にカトリック世論を抱き込んだ結果として説明されてきた。しかし、思想史的分析が明らかにするのは、それらの問題は、たんにブリテン政府の刹那的な対処療法的措置の結果として片づけられるものではなく、むしろ、ステュアート朝三王国体制崩壊後のブリテン諸島をどのような政治体制によって維持してゆくべきかという１８世紀を通じた試行錯誤の一過程として、言い換えれば複数の国制理念の選択肢の間での揺れ動きとして、再考されなければならないという点である。「古来の国制」論、二重王政論、シヴィック・ヒューマニズムの要素が様々な形で混交されることで、複数の国制理念が作り出されたのが１８世紀という時代であった。そして、このような分析枠を用いて、アイルランドにおける政治的言説の系譜的流れを見ていくと、二つの分岐した流れがあることに気づく。一方は、「古来の国制」論と二重王政論に基づいて最終的にアイルランドの独立性を主張し、古来の国制を再興しようとするものであり、他方は、シヴィック・ヒューマニズムの語彙によって新しく拡大・統合された政治体を形成する可能性を模索するものである。前者の言説は、従来「ナショナリズム」として捉えられ、後者は「ユニオニズム」と評されてきたが、両者は決して線分上の両極に布置されるような違いではなく、そもそもは政治体制変革要求の理由づけの違いにすぎなかった。それが１８世紀後半には、前者は抵抗の言語として、後者は拡大する統治の言語として機能するようになる。例えば、１７世紀末に後者の言説の流れを準備した代表的人物であるジョン・トーランドやロバート・モールズワースの言説は、政治がもつ既存の領域性をうち破っていく普遍性をもち、それゆえ、一世紀後には「ユニオニズム」に借用され、また大西洋を越えて伸張したイギリス帝国のプロテスタンティズムの基盤作りにも貢献することとなったのである。このようなトーランドやモールズワースの思想の特色こそ、彼らがイングランドの思想史ではかなり重要な位置を占めてきたにもかかわらず、１９世紀以降のアイルランドではほとんど注目されてこなかった理由でもある。だが、彼らのブリテン政府への結果的貢献は彼ら自身の本来の意図ではなかった。そもそも彼らが模索したのは、名誉革命後、ステュアート朝三王国体制よりもより安定した政治体制をブリテン諸島に構築することであり、この政治体制の一分肢として、アイルランドに新しいプロテスタント国家を建設することだったのである。

本稿では、まず次節で、名誉革命後の１７世紀末から１７２０年代にかけての言説をいくつか採り上げ、そこに現れている「古来の国制」論とシヴィック・ヒューマニズムの要素を提示したい。そして、これら要素が１８世紀を経るにつれてどのように継承されてゆくかをそれ以降の節で検証することにする。

II　新しき国家理念の創出：名誉革命後の政治的議論

本節では、ジョン・トーランド、ロバート・モールズワース、ウィリアム・モリヌーの議論を主に採り上げ、市民法学的語彙とシヴィック・ヒューマニズムの語彙が「古来の国制」論の生成において、どのように混交されるにいたったのかを検証したい。[4]

ブレア・ワーデンは、「古来の国制」論生成の源を、チャールズ２世の後継者ヨーク公ジェームズのカトリック間での婚姻に専制への予兆を見出したネオ・ハリントニアンに帰している。その後まもなく「ウィッグ」と称されるようになった彼らは、カトリックと専制政治との結びつきをフランスの絶対王政に見出し、ステュアート朝とそれを援助してきたフランスとによる専制拡大の企みに対抗する言説として古来の国制論を唱えたのだとワーデンは位置づけている。「ウィッグ達は、“合法的政府”“我々の古来の法によって定められた政府”は中世すなわち“ゴシック”時代の“混合”政府であると主張した。ハリントンは、ゴシック王政を退け、古典的な政府原理に基づいて、新たな国制を求めたのに対し、１６７０年代のウィッグ達は、ゴシック国制を彼らの理念としたのである。ハリントンが

---

[4] １７世紀末から 18 世紀にかけてのアイルランド思想に関する日本での研究は、水田洋「アイアランドの啓蒙とデンマークの専制」（『広島大学総合科学部創設記念論文集』１９７６年）によって先鞭がつけられた。そこでは、主にモールズワースの『デンマーク記』における宗教的寛容論が分析され、モールズワースと交友関係をもった人々（モールズワース・サークル）が「アイルランド（ダブリン）啓蒙家集団」と名づけられてられている。水田の分析は、モールズワースとベルファストのプレスビテリアン知識人との思想的共鳴の背景を説明するものである。しかし、モールズワースを中心とした交友関係を「アイルランド啓蒙」として一括りにしてしまうことは、ステュアート朝崩壊からハノーヴァー朝成立までの政治思潮の複数性、とりわけ、北アイルランド・アルスター地方（中心都市はベルファスト）のプレスビテリアン知識人と南のダブリンのアングリカン知識人の違いを見えづらくする危険性があると思われる。アルスターは、スコットランドからのプレスビテリアン植民者が多く、非国教徒プロテスタントであるゆえの教育・職業上の制約があったために、ダブリンのトリニティ・カレッジに進学せず、多くが医師や薬剤師を目指しグラスゴー大学に進学したため、文化圏としては（「思想の国際転位」というよりも）そもそもスコットランドの延長にあり、ダブリンを中心とする文化圏とは異なっていた。水田の議論は、「スコットランド啓蒙」に対応するカウンターパートとして「アイルランド啓蒙」という概念を立て、後者に含まれるものとしてダブリンの知識人名前を挙げはするが、その内容の特徴づけにあたって主にアルスター（ベルファスト）の知識人の思想をもって代表させることで、スコットランド―アイルランド間の影響関係を論証する。したがって、この過程で本来部分的要素であるアルスターのプレスビテリアン知識人の思想がアイルランドの思想として同定されてしまい、国教徒プロテスタント、カトリック知識人との間の思想の差異――本来、この差異の析出こそが問題なのだが――が葬り去られる。この点は、前傾論文に新たに加筆された論文が第二章として収録されている水田洋『思想の国際転位：比較思想史的研究』（名古屋大学出版会、２０００年）においても変わらず、ベルファストのユナイテッド・アイリッシュメンのメンバーにはグラスゴー大学に在籍経験をもつ者が多くいたという事実が、「ユナイテッド・アイリッシュメンは、提唱者も指導者も、グラスゴーがえりだった」と記されている。なお、「アイルランド啓蒙」の概念に関しては、竹本洋が『１７・１８世紀のアイルランド人著作家の書誌』（１９８５年）において、「アイルランド啓蒙」の概念を用いることによって「内容の検討ぬきに啓蒙概念が符丁として跋扈する危険性」を指摘している。

ウィリアム・モリヌーについては、高橋裕之「イギリス重商主義とアイルランド―W・モリヌークスの論説をめぐって―」（『ヨーロッパ・キリスト教史Ｖ』中央出版、昭和１９７２年）、竹本洋「アイルランド・プロテスタントのナショナリズム―W・モリニュクス論争にみる自治主義の性格―」（堀越智編『アイルランド・ナショナリズムの歴史的研究』論創社、１９８１年）などの邦文研究がある。

なお、Molyneux の読みについて、「モリニュクス」など、英語化された読みに準じた表記がなされてきたが、アイルランドにおいてはその名の起源であるフランス語に準じ「モリヌー」と発音されている。このアイルランドでの慣習にしたがって、本論文では「モリヌー」と表記する。

中世の王政を王と貴族の“レスリングマッチ”であり、不安定であると見なしたのに対し、ウィッグは中世の王政の中に自由の保障と王・貴族・平民の健全なバランスを見出したのであった。」[5] ワーデンは、このゴシック王政を古来の国制として理念化した点に、ネオ・ハリントニアンがもつハリントン自身との大きな差異を見出している。このワーデンの議論からすれば、古来の国制論とシヴィック・ヒューマニズムの思潮とは強い結びつきをもったものと見なされるのだが、しかし、アイルランドで形成された古来の国制論は、そのようなイングランドでの展開とは、その起源、内容、背景において異なっている。

ネオ・ハリントニアンによるゴシック国制の理念化というワーデンの主張は、主にロバート・モールズワースによる翻訳書『フランコ・ガリア(*Franco-Gallia*)』(フランシス・オトマン Francois Hottman 著) の訳者序文に記されたゴシック国制擁護論を典拠としているが、それはモールズワースが１７２１年の改訂版に新たに加えられた訳者序文であって、１７１１年の初版時のものではない。初版の訳者序文では、「古きイングランドは、自由な国であり続けるであろうし、自らがそのようなものであることを知るであろう…」[6]というごく短い形で「古代の自由国家　the Ancient Free State」の理念に言及しているにすぎない。ところが、１７２１年版訳者序文では、次のようにはっきりとゴシック国制に言及しているのである。「ウィッグというものを私がどう考えているかというと――私はリアル・ウィッグのことを言っているのだが――それは真の古きゴシック国制の厳密さを保ち続けるのにまさに賛成する人間であるということだ。このゴシック国制は、王（または女王)、貴族、庶民の三身分のもとにあり、立法機関は、三身分すべての合同の中に据えられ、執行機関は、王に委ねられている。とはいえ、王は悪い治世の場合には、人民全体にたいして責任を持っている。」[7] この１７２１年に付加された訳者序文は、１７７５年にロンドン協会という政治改革運動団体の手によって『リアル・ウィッグの原則 *The principles of a real whig*』というタイトルの下に独立したパンフレットとして復刻されることになり、むしろこの復刻版によってこそ、モールズワースはブリテンの思想史に名を残すことになったのである。

しかし、アイルランドにおける政治的議論の流れのなかにモールズワースをおいてみると、１７２１年に書き加えられた訳者序文の中の「ゴシック国制」という用語は、モールズワース自身が当初から意図的に強調したものというより、むしろウィリアム・モリヌーが、１６９８年に出版した『アイルランドがイングランドの議会法に拘束されている問題の申し立て *The Case of Ireland 's being bound by acts of parliament in England stated*』(Dublin, 1698)というパンフレットの中で、「高貴なゴシック国制」の一節をモールズワースの１６９４年の著作『１６９２年の現状でのデンマーク事情 *An Account of*

---

[5] Blair Worden, 'Republicanism and the Restoration', in David Wootton (ed.), *Republicanism, Liverty, and Commercial Society, 1649-1776*, Stanford U.P., 1994, p.141.
[6] Robert Molesworth, *Franco-Gallia* (London, 1711) p.iii.
[7] Robert Molesworth, *Franco-Gallia*, the second edition, with additions, and a new preface by the translator (London, 1721) p.vii. (*The principles of a real whig*, 1721 年版序文のリプリントでは p.6.)

Denmark as it was in the Year 1692』 (London, 1694)から借用し、それが広まった結果であると思われる。モールズワースの『デンマーク事情』は、デンマークにおける代議制度の転覆について分析したものであり、グレート・ブリテンとアイルランドの議会制的王政を、かつてはヨーロッパじゅうで一般的に存在したが今では絶対主義王政の登場によってほとんどあらゆるところで転覆されてしまったゴシック的自由の制度の生き残りであると考察するものであった。この議論を、モリヌーはアイルランド古来の国制を賞賛するためにモールズワースから借用したのであった。だが、この借用には、思潮の一つの分岐点とさえ位置づけられる議論の大きな転換が含まれていた。つまり、イングランド議会の至上権を擁護するモールズワースの議論を、イングランド議会の越権を批判するために用いるという、議論の矛先の一八〇度の転換である。これをイギリス思想史研究者ジム・スミスは次のように指摘している。「イロニーは明らかである。一方で、『申し立て』はロバート・モールズワースの『デンマーク事情』の言葉を直接反映し、“高貴なゴシック国制”が危機にあると叫んでいるが、他方、『申し立て』が批判の的にしているのは（イングランドの）議会の至上権なのである。」[8] モリヌーの『申し立て』の出版の背景には、当時国教徒プロテスタントが置かれていたかなり不安定で弱い政治的位置に対する不満があった。彼らは王政復古末期にジェームズ２世によって招集された議会、すなわちカトリックが多数派を占めたいわゆる「愛国者議会」における土地処分法と解釈法の廃止決定によって、ピューリタン革命時に取得した土地の所有権を揺るがされ、さらにその後のウィリアムの治世下においては、イングランド議会の権限がアイルランドの既得権益を浸食していく事態に直面させられていたのである。[9] このようなイングランド議会の優越を正当化する議論として、イングランドの世論において支持されていたのは、アイルランドでウィリアムがジェームズ２世とティルコンネル伯に対して勝利したことを一種の「征服」と見なしたうえで、アイルランドの従属的地位を当然視する論調であった。これに対して、当時ウィリアムの勝利によってようやく政治的支配層の座に返り咲くことができた当時のアイルランドの国教徒プロテスタントは、ステュアート朝三王国体制崩壊後、ブリテン諸島の中に新たに自らを位置づける言説を、未だもっていなかった。[10] このような状況において、

---

[8] Jim Smyth, '"Like amphibious animals": Irish protestants, ancient Britons, 1691-1707', *The Historical Journal*, vol.36, no.4, 1993, p.792.

[9] J.G.Simms, *William Molyneux of Dublin*, P.H. Kelly (ed.), Irish Academic Press, 1982, p.104. J・G・シムズによれば、モリヌーが『申し立て』を執筆した背景には二つの直接的動機があった。一つは、アイルランドの羊毛をイングランド以外の諸外国に輸出すること、並びにアイルランド産の毛織物を海外に輸出することを禁止する羊毛・毛織物法案が、イングランド議会で制定されようとする動きがあったこと、２つめは、ロンドンデリー主教ウィリアム・キングと植民事業を請け負ったロンドン市の組合との土地係争問題で、当事者が前者はアイルランド貴族院、後者はイングランド貴族院という形で別々に訴えたため、アイルランドにおける最終審はどちらの貴族院に存するのかが問題になっていたこと、である。

[10] 国制の理念における模索とは別に、１６９２年以降、アイルランド議会メンバーは、自らの課税同意権を武器に、逼迫する財政収入を新たな課税で補わざるをえない政府の急所を突くことによって、法律制定手続きにおいてイングランド側から譲歩を引き出し、１８世紀の国制の原則を作り出していった。この点については、Charles Ivar McGrath, *The Making of the Eighteenth-Century Irish Constitution, Parliament and the Revenue, 1692-1714*, Four Courts Press, 2000,を参照。

モリヌーはアイルランドが準拠すべき国制理念を提供したのである。

「議会の権利は、どの地にあろうとも、神聖で不可侵なまま維持されるべきである。この種の政府はかつてヨーロッパ中で一般的であったが、いまではそれらの国家からほとんど消えてしまっている。我々の王の諸領地は、ポーランドに見られるかも知れないごくわずかの残存を除けば、この高貴なゴシック国制の唯一の支持者である。それゆえ、我々はその種の立法府を軽んじたり、それが現に存在している三つの王国の一つでいわばそれを廃止するべきではないのだ。むしろ、どのような地でそのような立法府に遭遇するとしても、それを育み促進していくべきなのである。」[11] ここで注目すべきは、イングランドにおいて拡大する王権に対する抵抗の言説として登場した「古来の国制」論が、モリヌーの議論ではイングランド議会に対してアイルランド議会の独立性を主張し、その存続を要求するために使われている点である。モリヌーの議論は二つの違った種類の「権利」をその論拠にしている。まず、モリヌーは、イングランド王によるアイルランド統治はたんなる征服と強制による服従ではなく、アイルランド住民の支配への同意がその背後にあるのであり、征服は法による支配の根拠にはならないと主張する。この時、彼が依拠するのは、ロックやグロチウスの自然権である。「征服者が、征服された人々に対する彼の強制力を用いて、彼らの胸に刀を突きつけて彼のいう条件に無理に屈服させ、彼が進んで彼らに与えようとするような政府に服従させようとするのは世間一般によくあることだ。しかし、我々はここで、何が慣例なのかではなく、そのようなことを為すためにはどのような権利が存在しているのかを問わなければならない。もし、征服された人々は彼ら自身の同意によって服従するのだと言われうるとすれば、これによって、征服者に征服された人々を統治する権原を与えるためには同意が必要不可欠だということが容認されるだろう。しかし、その場合、我々は、権利なくして強制力によって無理に引き出された約束は、同意であるとみなされうるかどうか、そしてそれらの約束が強制的義務からどれほど離れているかを問うであろう。そして、私は謙虚にも、それらの約束はまったく拘束力がないと思うのである。」[12] モリヌーは、征服された人々にも、服従への同意・不同意を決定する自然権は残っているのだと指摘する。このように、ヘンリー２世以来、アイルランドの住民は、イングランド国王との間の同意によって、アイルランドに設立されたイングランド政府と同形式の政府に服従してきた点を確認し、ここからモリヌーは、アイルランド議会の独立した権利を導出する。「イングランド議会のいかなる権威によってもアイルランドに押しつけられた法などなかったことは明らかである。ヘンリー２世によって導入された法さえもないのであって、法は、アイルランドの人々の同意と承認によって導入されたのである。」[13] ここでの「アイルランドの人々の同意」は、彼の議論が進むに連れ「アイルランド議会の同意」に置き換えられていく。

---

[11] *The Case of Ireland 's being bound by acts of parliament in England stated* (Dublin, 1698), p.60
[12] p.16.
[13] p.20.

次にモリヌーは、以上のような市民法学的な議論に、「古来の国制」論を接合させた。すなわち、ピューリタン革命以前のオールド・イングリッシュ議会のメンバー（特にパトリック・ダーシィ Patrick Darcy の１６４１年の演説）によって作り出された議論を、「アイルランド国制」の独自性を擁護するために再利用したのである。実際、１６４１年にアイルランド議会が直面していた状況と１８世紀末にモリヌーが直面した状況には一種の類似性が見出される。１６４０年代初期に、多元的ステュアート王権の権威が崩壊し始めたとき、アイルランドは、「アイルランドは一つの分離した王国であり、イングランドと同じ王権に服属するがイングランドとは区別される」という国制の基本的な前提を定義し正当化することで、アイルランドがイングランド議会の属領ではなくイングランド王権の属領なのだという立場を擁護する必要に迫られた。ダーシィの議論のポイントは、コモン・ローの優越の主張にあった。「イングランド王国の臣民は、いわゆるコモン・ローと、イングランドで施行されている議会制定法によって統治されており、また統治されるべきである。これと同じ様式と形式で、我々は、イングランドのコモン・ローとこの王国〔アイルランド〕で施行されている議会制定法によってのみ、統治される。このような権利をこの王国の臣民は要求しているのであり、それは自分たちの生得の権利(birth-right)であり最良の相続物であると主張しているのだ。」[14] このようなダーシィの演説の直接的動機は、退陣したアイルランド総督ウェントワース卿に対する批判にあった。この総督は、アイルランド議会で一度否決された法案を無理に法制化するといった強行策をとり続けたため、彼の総督退陣後に、アイルランド議会は自らの権限を総督府側に再確認させるべく、控訴院に質問状を提出し、自らの権限を宣言したのであった。ところが、その翌年にダーシィらの提出した原則にまさに抵触する事態が引き起こされた。すなわち、「投機者の法 the Act of Adventurers」が１６４２年初頭にイングランド議会を通過したのである。この法は、１６４１年秋に起こったアイルランドにおける反乱を鎮圧する資金を提供した者に、鎮圧後、反徒から没収した土地を与えることで資金償還を行うことを規定していた。この「投機者の法」の制定は、反乱勃発後もなお存在し続けていたアイルランド議会の権限を無視して、イングランドの議会制定法によってアイルランド国内の土地処分が行われることを意味した。このような事態の中で、ダーシィによる総督府への質問状に始まる前述の１６４１年の議会と控訴院判事間の応答の記録が、１６４３年、アイルランド・カトリック同盟から『パトリック・ダーシィの議論』というタイトルで出版され、これとともに、『宣言：いかにして、そしてどのような手段でイングランドの法や議会制定法がしばしばアイルランドにおいて効力をもつようになったのかを説明する』という手書きのパンフレットも出回った。

この二種のパンフレットにおける言説は、その後、１８世紀アイルランドの古来の国制論の準拠点となってゆく。これらのパンフレットの再版の記録は、このことを明白に示す

---

[14] *An Argument Delivered by the express order of the House of Commons in the parliament of Ireland, 9 Junii, 1641*(2nd edn, Dublin, 1764), p.3f..

であろう。まず１６６４年に、１６４３年に出版された『パトリック・ダーシィの議論』が復刻された。この復刻の背景には、共和政体が終結し王政復古を迎えるにあたっての国教徒プロテスタントによる政治的アピールがあった。彼らはチャールズ２世をアイルランド王として積極的に迎える代わりに、アイルランド王権を根拠にして今後招集されるべきアイルランド議会の独立性をイングランドに対して再度主張しようとしたのである。このために１６６０年初頭に、ダブリンでアイルランドにおける王政復古の段取りを決める集会が開かれ、そこにおいて一つの宣言が決議された。それは、法を可決し、助成金を授与するというアイルランドの議会が享受してきた由緒ある権利(time-honoured right)を共和政政府はアイルランドに課税することによって侵害してきたという批判であった。この集会での議論の基調となったのは、モリヌーの義父であるウィリアム・ドムヴィルの手による論考であった。[15] その内容は、ダーシィの議論を中世以来の法的先例で補足するものであり、後にこれをモリヌーは自らのパンフレット『申し立て』に所収することになる。しかし、このようなアイルランドの国教徒プロテスタントの主張にもかかわらず、王政復古期のチャールズ２世の治世においても再びアイルランドを拘束する法が一方的にイングランド議会で可決され、アイルランドの国制的地位に対する侵害が生じた。これは、１６６４年、王政復古期の急速な経済回復の主力であった家畜輸出におけるイングランドとの深刻な対立の発生に端を発していた。アイルランド総督府の反対にもかかわらず、農産物価格の低下に打撃を受けたイングランドの農業経営者の要請を受けて、イングランド議会はアイルランドからの畜牛輸入を禁じた家畜法を制定し、さらには、翌年から始まった第二次英蘭戦争の影響による経済悪化によって、１６６７年にイングランドは一時的にではあるがイングランドへのアイルランドからの牛、羊、豚の全面輸入禁止策をとり、スコットランドもそれに続いた。このような措置はアイルランドにおいてイングランド議会に対する激しい憤りを巻き起こし、このような事態への抵抗の言説として、『パトリック・ダーシィの議論』は再版されたのである。さらに１７５０年になって、１６４１年に出回った手書きのパンフレット『宣言』を入手したウォルター・ハリスが、これを『ハイバーニカ：アイルランドに関係する幾つかの短編：第二部』と題する二巻本の中に載録して出版した。ハリスは、編者序文の中で、その手稿は１６４１年にアイルランド議会とイングランド側が激しく対立した時に書かれたものであり、手稿に書き込まれた名前から作者を当時の大法官リチャード・ボルトンとしたが、内容上、むしろ１６４１年５月のパトリック・ダーシィの演説と非常に重複する部分が多いので、どうも作者はダーシィであるように思われる、と記している。またその中で、ハリスは、１６４２年３月の地方長官に対する抗議書にも言及している。「控訴院の指示による出版物のなかで、アイルランドは…イングランドの議会制定法に拘束されると宣言されている。そのようなことは、過去四〇〇年間の法と慣習に反することである。ヘンリー二世の治世以来、イングランドで作られた議会制定法

---

[15] J.G.Simms, *William Molyneux of Dublin*, P.H. Kelly (ed.), Irish Academic Press, 1982, p.102.

が、アイルランドで法制化される以前にアイルランドで効力をもった先例はない。」[16] そして、このハリス編『ハイバーニカ：第二部』は、イングランド議会の覇権に対してアイルランドのみならずアメリカ植民地からの批判が高まった１７７４年に、再び復刻されている。

以上のような経緯に明らかなように、ダーシィの議論によって、アイルランドにおいて「古来の国制」は、一つの参照されるべき起点をもつこととなった。そして、ヘンリー２世とジョン王以降の後継者は、アイルランド人がイングランド王に服属するのと引き換えに、彼らに、自分達自身の議会によって作られた法律の下で暮らす権利を含めて、イングランド人と同じ市民的自由を与えたのであり、その後、１２世紀から１７世紀に至るまで一貫してこれらの自由は守られてきたのだという主張が形成され、これを支持するために、歴史遡及的に中世の諸先例を列挙していくという論法がとられたのである。こうして、アイルランドに独特な古来の国制論が形成された。そして、１７世紀を通じて追求されたこの国制理念は、フランス亡命後ジャコバイト勢力に支えられアイルランドに短期政権を築いたジェームズ２世が召集した１６８９年の「愛国者議会」における「宣言法 declaratory act」で実際に法制化されることとなった。その法は、イングランド議会で可決された法は、アイルランド議会でその法案が可決されないかぎり、たとえアイルランドに言及した法であっても、アイルランドに対して拘束力をもたないことを規定していた。それは、ジョン王の治世時に存在したとされる本来の国制の回復を意味した。しかし、この宣言法可決の直後、ウィリアム率いるイングランド勢がジャコバイト軍に勝利したことによって、情勢は一変した。アイルランド王権を具現していたジェームズ２世の敗北によって、アイルランドは再び独立性主張の根拠を失うことになったのである。なぜなら、アイルランドは同じ王のもとにイングランド国制が移植された地としての姉妹王国(sister kingdom)であり、イングランドの古来の国制における自由な権利は、アイルランドの人民にも世襲的に賦与されてきたのだ、という古来の国制論が前提していた二重王政論が、ウィリアムによる王権奪取によって、もはや通用しない事態に陥ったからである。このような１７世紀的な古来の国制と由緒ある権利だけでは、もはやアイルランドの独立性を主張することはできなくなった難局において、前述のように市民法学の言葉によって、とりわけ非征服民であっても自然権として服従への同意の権利を有しているのだという議論によって、古来の国制論の土台を補強することで、多元的ステュアート朝王権の崩壊後にも対応しうる国制論を提出したのがモリヌーであったと言えるだろう。したがって、アイルランド史家ジャクリーン・ヒルの次のような指摘は、アイルランド思想史におけるモリヌーの位置を的確に表しているといえるだろう。「モリヌーの議論にはシヴィック・ヒューマニズムの、つまり古典的共和主義のテーマがほとんど完全にないのはかなり意外に思われる。彼の同時代人であり有名なアングロ・アイリッシュのウィッグであるロバート・モールズワースは、他の

---

[16] Walter Harris, *Hibernica: Part II. or, two treatises relating to Ireland*, Dublin 1750.p.i. なお第一部は１７４７年の発行。

アイルランドの一部の著作家がそうであったように、ネオ・ハリントニアンの形式でのそのようなテーマの名高い代弁者だったが、『申し立て』はイタリアの都市国家や選挙王政の賞賛を含んではいないし、徳や腐敗の観念の使用もない。」[17]

モリヌーに代表される古来の国制論が名誉革命後の国教徒プロテスタントの政治的議論の主流であるとすれば、では、モールズワースの思想はアイルランドにおいてどのように位置づけられるのであろうか。モールズワースは、ピューリタン革命と王政復古という激動の時代を生き、この経験を通じてステュアート朝三王国体制を比較史的な手法で捉え直した。そして、そこからブリテンにおけるより安定した政治システムを構想したのである。しかし、その結果は、上記のようなダーシィからモリヌーに受け継がれたアイルランド的な古来の国制論とは大きく異なる議論、いわば自由な民衆の根源的権利を歴史的遡及によって示すシヴィック・ヒューマニズムと融合した形での古来の国制論の生成に至った。先走って結論を述べれば、この違いは、議論の矛先が何に向けられているかの違いから生じたものと考えられる。伝統的なアイルランドにおける国制論は、アイルランドの対イングランド議会からの独立性を論証するために形成されてきた。従って、アイルランド王権は独立性の論拠として不可欠なものであったし、名誉革命後のイングランド議会による侵犯から保護されるべき第一の対象だったのである。それゆえ、議論はヘンリー２世とジョン王のさらなる先へと向かう必要がなかった。ところが、モールズワースの議論は、むしろ懐古的考察によってその王権の権力を自由な民衆が根源的にもつ自己防衛の権力へと解体することを目指していたのであり、それはもっぱらイングランドの文脈で名誉革命の正当性を理論化する必要、つまりまさにウィッグ党にとっての必要に適うためのものであった。「先の革命以来、多くの本や論文が出版されてきた。それらは、我々の国制の堅固な基礎と共に我々のまさに権利と自由を真の姿で示すことによって、かの幸運に終わった転機の際のイングランドの人々の行為の正当化に資するものであった。実際、それらの権利や自由、そして国制の基礎は、我々のものだけではないのであって、他にヨーロッパのほとんどすべてが、持っているものなのであり、ゴートやフランクによって（導入されたのではないにしても）広範に再興され確立されたものであり、我々は彼らの子孫なのである。」[18]この場合、モールズワースが直面していたのは、自由な民衆の本源的権利の存在を合理化する議論の可能性を否定し、専制に対するどんな抵抗でさえも反乱と反王政の精神から生じるものだと見なす論調である。これに対抗するために、ゴートやフランクにまで遡り、「抑圧し隷属させようとする王に反対することで、自分達を守る権力を自由な人々はもっているのだ」と証明するための典拠として、彼が発見したのがオトマンの『フランコ・ガ

---

[17] Jacqueline Hill, 'Ireland without Union: Molynuex and his Regacy', John Robertson (ed.), *A Union for Empire: political thought and the British Union of 1707*, Cambridge U.P., 1995, p.286.

[18] Robert Molesworth, *Franco-Gallia*, the second edition, with additions, and a new preface by the translator (London, 1721) p.i. (1721 年版訳者序文のリプリントである *The principles of a real whig* では p.3.)

リア』であった。[19] 彼の意図は、まさにポーコックによる『フランコ・ガリア』の思想史的意味づけに一致する。「オトマンは古来の自由の教説を述べている。その古さは、純粋な慣習の古さではない。大衆の主権はそもそもガリア人に存在しており、それがフランクによって再興されて、彼の時代まで拘束力をもって残存しているとオトマンは言っているのだと解釈する研究者はおそらく正しいだろう。」[20] しかし、モールズワースの思想とは異なってアイルランドにおいて主流であった古来の国制論は、ガリアを起源としてはいないにせよ少なくともその議論の形式において、皮肉にも、むしろポーコックがオトマンの著作の神話的な解釈として排している見方に、類似しているのである。「慣習法という媒体を通じて過去を研究することは、危険な事業である。そして、慣習に熱中している人は、非常に頻繁に次のような断言に終わる。すなわち、彼らの英雄的祖先のゲルマン人が、専制によって腐敗したローマ帝国を打倒するために、すでに古来のものであった彼らの自由な制度を森林から持ち込んで以来、人々は彼らの法をまったく変更しなかった、という断言である。オトマンの『フランコ・ガリア』はこの手の本に見えるかもしれない。ガリアの元来の自由、それがローマ人に現実的に破壊されて、フランクの生気を与える進入によって復興された、そして、その後何世紀も、ルイ１１世の王位簒奪の成功の時まで、国民議会は、主権者ではないにせよ、至上のものであった、とその本は語る。」[21] そして、この古来の自由の復興という観念は、後節で見るように、１８世紀後半に、一つの戦略的なイデオロギーとしてウルフ・トーンによって採用されることになる。

このように王権から派生する議会や臣民の権利という観念を打破することによって、モールズワースは、国民という歴史的に所与のものとして前提される政治的領域性から自由な議論を展開することができた。この点に、連合王国として、スコットランドと共にイングランドとアイルランドが統合された政体が樹立されるのを望みつつ、その実現可能性に見切りをつけ、いわば第二の選択肢として、アイルランド議会の独立性を主張せざるをえなかったモリヌーとの大きな違いが見いだせる。アイルランド史研究者Ｊ・ケリーは、次のような示唆に富む指摘をしている。「１７１０年から１７５０年の間の、最も説得力をもち最も深く傾倒している合邦の唱道者は、キャロライン・ロビンスによって“コモンウェルスメン”というカテゴリーに分類されたある緩い繋がりの知識人集団だった。彼らが合邦を押し進めようとしたのは、彼らが商業上や国制上でのイングランド人との平等を“自由”と同一視し、合邦こそこの自由を確保する最も可能性ある方法であると考えたからであった。」[22] 実際、モールズワースは、スコットランドとイングランドとの合邦に関する協議が進行していた１７０３年の秋に、国家の現状を考えるアイルランド議会庶民院委員会の議長を務め、合邦請願の議会声明を出すべく指導的な役割を果たしたのである。合邦

---

[19] *Ibid.*, p.ii. (*The principles of a real whig*, p.4.)
[20] J.G.A. Pocock, *the Ancient Constitution and the Feudal Law*, Cambridge U.P., 1957, . p.26.
[21] *Ibid.*,p.20.
[22] James Kelly, 'The origins of the act of Union: an examination of Unionist opinion in Britain and Ireland, 1650-1800', *Irish Historical Studies*, vol.25, no.99 (1987). p.244.

こそ、アイルランドのプロテスタントが自分たちの古来の特権を回復する最も確実な方法であるという主張は、議会の多数派を獲得し、貴族院もその声明を支持するに至った。しかし、このような合邦の請願は、アイルランド総督にとっては困惑の種であった。この声明に対するアン女王からの返答は、その声明を考慮に入れるとあるだけで、形ある回答を含むものではなく、イングランド側の合邦に関する無関心さを如実に表すものであった。こうして、アイルランドとの合邦を考えるようイングランド側の世論を説得する試みは事実上終わりを迎え、１７２０年代以降ジョナサン・スウィフトを始め多くの世論は独立性主張に傾いていったにせよ、アイルランドにおける合邦論は、根強く残り続ける。その合邦唱道者の代表的人物がジョン・トーランドである。ステュアート三王国体制の崩壊後に、新しいコモンウェルスの実現の夢をハノーヴァー朝に託した彼の思想とそのアイルランドにおける影響を、次節で見ていくことにしたい。

III　ジョン・トーランドと「ブリテン人」：コモンウェルスの夢と合邦論

トーランドは、アイルランドに生まれたが、従来アイルランドの思想史においてはあまり取りあげられてこなかった。[23]　その一因はその生涯の特殊性にあると言えるだろう。トーランドは１６７０年、ドネゴール州のイニショウェンに生まれた。[24] 非嫡出子でアイリッシュを話すカトリックとして育てられたが、１６歳の時、カトリック信仰を捨て、グラスゴーに渡った。このとき、デリーのアングリカン教会（アイルランド国教会）の主教、エゼキエル・ホプキンスに援助され、スコットランドのアングリカン教会を紹介されるが、ゴラスゴーのアングリカン教会の大主教との仲違いがきっかけで、アングリカン教会とは決別した。その後はプレスビテリアンから援助を受け、彼自身、非国教徒プレスビテリアンとなった。そして１６９０年、エディンバラでM.Aを取得した後、ロンドン、オックスフォードに移り住み、オランダにも旅をした。ところが、１６９６年に出版した『キリスト教は神秘的ではない *Christianity not mysterious*』の公刊は、アイルランドでは極めて悪評を買い、とりわけスウィフトの憤激を買い、彼の風刺の対象となり、トーランドは職を求めて一時アイルランドに戻ったものの、再び本拠地をイングランドに求めざるをえないことになった。しかし、フランシス・ハチスンが彼のパトロンとなっていた関係で、ハチスンと親交の深かったモールズワースと交流をもつことになり、まさにモールズワース

---

[23] コノリーは１８世紀的意味での共和主義を「必ずしも制限王政と両立不可能なものではない。それはある一つの政治形態に関するものというよりは、能動的市民であること、公民的徳、専制に対する反対に関するものである。」(S.J. Connolly (ed.), *Political Ideas in the Eighteenth-Century Ireland*, Four Courts Press, 2000, p.19)と定義した上で、そのアイルランドにおける顕著な表れとして、モールズワースとトーランドを挙げているが、トーランドに関してはジェイムズ・ハリントンからの影響とフランシス・ハチスンへの影響に言及するに止まっている。

[24] トーランドの生涯については以下を参照。J.G.Simms, "John Toland, A Donegal Heretic", in *War and Politics in Ireland 1649-1730*, The Hambledon Press, 1986, pp.31-47; Stephen H. Daniel, *John Toland: His Methods, Manners, and Mind*, McGill-Queen's U.P., 1984, pp.5-14..

によってトーランドはアイルランドと関わり続けることになったのである。１７２０年に南海泡沫事件で全財産を失った後、１７２２年にロンドン郊外のパトニーの地に亡くなるまで、極貧のトーランドを援助したのも実にモールズワースであった。この晩年のモールズワースとの交流の影響は、１７１７年出版の『グレート・ブリテンの国家分析 *State anatomy of Great Britain*』や１７２０年のパンフレット『貴族院から庶民院に送られた“グレート・ブリテンの王権へのアイルランド王国の従属をよりよく確保するための法”と題する法案がなぜ法として可決されるべきではないのか、その理由を庶民院に謙虚に申し上げる』に見られるアイルランドへの言及に反映されている。

トーランドは、ステュアート朝からハノーヴァー朝への移行をグレート・ブリテンの国制の優れた本質の表現であるとして積極的に是認した。「わたしが判断するに、政府が最良に構成されているということは、王政的、貴族政的、民主政的要素三種の均衡のとれた混合(proportional mixture)に存するのであり、政府は苛酷さによって獰猛で御しがたい心を苛つかせてはならないし、あらゆるものを大目に見て、放埒さを促進することによって臣民を悪化させてもならない。これが、まさに我々の現状の描写なのである。しかし、その場合、王位は世襲制か選挙制なのだが、我々の国制は絶対的世襲制王政と絶対的選挙制王政との間の幸運な中間物なのだ。我々の国制のまさに本質は次の点にある。“不安定、競争、賄賂、そして（ポーランドにおけるような）頻繁な選挙による混乱を防ぐために、王位が長子相続権にしたがって、そして男性の子供がない場合には女性による継承に従って、特定の家に授与される。しかし、（フランスにおけるような）愚者、気違い、暴君、そして統治能力不能の人間による管理へと同様に我々が救済不能な形で陥ることを防ぐために、王位は、宗教と自由に関係する特定の法と付帯条件のもとに限定され、極度に必要な場合には正当な資格のある血縁中で最も近い者や、さもなければ同じ家の最も有能で価値あるものへと移譲可能であるようにしなければならない。”」[25] こうして、トーランドは、世襲制に加え自由民による選挙制をヨーロッパにおける王政の伝統として位置づけた上で、後者によって選ばれた者として、ハノーヴァー朝の王を理解するのである。「もし君主が何らかの事柄において制限されうるとすれば、同様に彼は継承においても宗教や天賦の能力(property)などという点で制限されうる。絶対的な世襲制の家系は王侯の狂気や無知、無能や暴政に対する救済策をもたらさず、このような絶対的な世襲制は、叡知、武勇、正義、中庸とそれらとは逆の害悪とを区別する余地を残さないのである。他方、他のすべての考察は別としても、極めて優秀で人間を観る目があるウィリアム王によってジョージ王が彼の莫大な徳を支持する自由民の選挙に委ねられたということは、一千年の世襲的継承によって彼に王位が伝わった場合以上に彼の名誉になることは確かである。そのような世襲的継承は怪物もしくは馬鹿者に帰するかもしれないのだ。」[26]

さらに、トーランドは、プロテスタンティズムを基底にして新しく創造されるべきもの

---

[25] *State anatomy of Great Britain*, London, 1717, p.9f.
[26] *Ibid.*, p.11.

としての「ブリテン」の政体を構想した。１７０１年のパンフレット『次代の外国人継承者に対する制限、あるいは新しいサクソン民族』で彼は次のように述べている。「イングリッシュ、スコッツ、アイリッシュという名前が普及するだろうが、そのような区別は南、北、西ブリテンというものになるべきなのだ。」[27] さらに１７１７年、既にアイルランドには合邦の可能性がないことが明らかになった時期なのでさすがに「西ブリテン」という言葉は使われていないにせよ、統一によるブリテンの新しい政体への賞賛と期待を彼はその著作に記している。「わたしは通例〈イングランド〉という言葉を厳密な意味で使うが、わたしは時には、〈イングランド〉という言葉ですべてのブリテンの諸領地を意味すると理解する。」[28] 「国王は、ことあるごとに、名誉や公職の分配において、彼が偏見やひいきからいかにかけ離れているかを示している。しかも、功労への報償を怠ることなく、彼の〈南ブリテン人 south Britons〉の能力と同様に〈北ブリテン人 north Britons〉の能力を使うことを怠ることなく実行している。というのは、彼は、もし、両ブリテン人が一つの心を併せ持たないならば、彼らが一人の首長を共有しているだけでは不十分であるとよくわかっているからである。」[29] このような統一政体の構築への志向を、思想史研究者ジム・スミスは「連邦主義的合邦論 federal unionism」として特徴づけ、この源流はスコットランド共和主義にあると見なしている。スコットランドとイングランドの合邦協議の際に、スコットランドの共和主義者アンドリュー・フレッチャーは、スコットランド議会の廃止に反対し、イングランドの提案は連邦主義的合邦ではなく編入であるとして反対した。スミスは、１８世紀初頭に、スコットランドやアイルランドの共和主義者がステュアート朝三王国体制に代わるものとして構想したのは、イングランド、スコットランド、アイルランドの各議会の連合体制であったと考える。この連邦主義的合邦論は、イングランドへの同化・吸収の支持としてのみ捉えられてきた合邦論とは一線を画すものである。「モールズワースもフレッチャーも、連邦的枠組みによって、ブリテン諸島内で政治的権力のより公平な委譲を確保する最良の手段がもたらされるという点では同じ意見であった。」[30] そして、トーランドもまた、連邦主義的合邦論の中に含めることができるだろう。さらにスミスは、この連邦主義における統一性の保障となるのが、議会メンバーは地域代表ではなく、共和国(Commonwealth)代表であるというスコットランド共和主義に伝統的な原則であると指摘している。「１６５９年の（護民官）反対派（の共和主義者）が強く主張した点は、〈スコティッシュ〉と〈アイリッシュ〉の議会メンバーはスコティッシュでもアイリッシュでもないのだ、という点だった。これは、とりわけ、スコットランドの代議員の場合には当てはまった。」[31]

---

[27] *Limitations for the Next Foreign Successors, or A New Saxon Race*, 1701、p.28f..
[28] *State anatomy of Great Britain*, p.46.
[29] *Ibid.*, p.48.
[30] Jim Smyth, '"Like amphibious animals": Irish protestants, ancient Britons, 1691-1707', *The Historical Journal*, vol.36, no.4, 1993, p.796.
[31] Jim Smyth, 'Anglo-Irish Unionist Discourse, c.1656-1707:From Harrington to Fletcher', in *Bullan*, vol.2, no.1, Summer 1995, p.22.

このように、ブリテンは出自や国籍を超えた普遍的政治体、すなわちコモンウェルス＝リパブリックとして構想されたのだが、しかし、そこには一つの不可欠の前提があった。すなわち、政治的国民たる資格としての「プロテスタンティズム」である。トーランドの著作の中でも、最も脱宗教化し、啓蒙されたものであるプロテスタントこそが、法によって統治する能力をもった政治的国民になりうるのであるという信念が、カトリックに対する弾劾と対照的に語られている。「国王がその臣民の一部に対して他の臣民にたいする以上の好意やひいきの情を抱く可能性があるのは確かである。（もっとも、現在の国王はそのようではないのだが。）プロテスタントのアイルランド人は、極めて公明正大にその資格があると主張するだろう。国王のためにより多くのことを彼らはやってきた限りで。プロテスタント一人に少なくとも一〇人のカトリックがいるのであり、カトリックは皆、永続的にローマカトリックの王侯達と情報交換を行っている。とりわけ、イングランドの敵である王侯とである。彼らは、カトリック達に資金や武器、リーダー、助言、援助を提供するにたる準備はできている。」[32] このようなプロテスタンティズムを、リンダ・コリーは、１８世紀に形成された「ブリティッシュネス」の基底的要素であると見なしている。「プロテスタンティズムの中に彼らが共通に投資したものこそ、イングリッシュ、ウェルシュ、スコッツが、その文化の多様な違いにもかかわらず、一緒に溶けて合わさり、その状態で残り続けることをまず最初に可能にしたのである。そして１６８９年以降うち続くブリテンの対仏戦争が、国民の形成という点から極めて重要な意味をもつようになるのを手助けしたのは、まさにプロテスタンティズムだったのである。強力かつ粘り強く脅威をあたえるフランスは、カトリックという他者の具現化として人々の心につきまとうようになった。カトリックの他者を恐れよ、とブリテン人は１６世紀の宗教改革以来、教えられてきたのである。そのような他者に直面することによって、彼らは生存と勝利と戦利品をかけた闘争のなかに彼らの内的な差異を埋めたのである。」[33] さらにトーランド研究者マクギネスは、トーランドの共和主義が、自由の名の下に、拡大する「プロテスタント」帝国の普遍的政治体を語る言語を提供した点を指摘している。「プロテスタンティズムは、カトリックの恐怖を始末することによって、ブリテンとアイルランドのカトリックは除いたうえで、ブリテン人に他のどこよりも大きい公民的自由を保障したのである。さらに、トーランドから見ると、プロテスタント国家の優越性はそれにふさわしい世界ヘゲモニーへと翻訳された。“ロンドンは西の新しいローマであり、古いローマのように全世界の覇者(the Sovereign Mistress)となるに値する”（トーランドによる『オシアナ』序文）。人々は、この世界観のなかにあるブリティッシュネスと帝国主義の要素の絡み合いを解きほぐすようせき立てられるだろう。」[34]

トーランドの思想は、先のモールズワースとは異なり、ダブリンの国教徒プロテスタン

---

[32] *State anatomy of Great Britain*, p.49.
[33] Linda Colley, *Britons: Forging the Nation 1707-1837*, Vintage, 1992, p.367f..
[34] Philip McGuinness, 'John Toland and Eighteenth-Century Irish Republicanism', in *Irish Studies Review*, no.19, 1997, p.19.

トを基盤とする主流派の古来の国制論の中に一要素として取り込まれることはなかった。しかし、トーランド思想が北のアルスターにおいては非国教徒プレスビテリアンの共和主義的ラディカリズムの思想的源泉にはなり得たことを、その思想の伝播の過程を系譜的に辿ることによって、マクギネスは示している。[35] 彼によれば、ベルファスト第一プレスビテリアン教会を中心とするアルスター啓蒙は、ハチスンに感化を受けたその教会の牧師サミュエル・ハリデイがウェストミンスター信仰告白に署名拒否した１７２０年に始まるが、その姉妹教会であったダブリンの非国教徒プレスビテリアン教会の牧師ダニエル・ウィリアムスは１６９０年代のトーランドのパトロンであった。そして、１８世紀後半、ベルファストの中心的知識人であり上述のサミュエル・ハリデイの息子であるアレクサンダー・ハリデイと友人ウィリアム・ブルースがトーランドの『汎神論 *Pantheisticon*』を所蔵し、この本はベルファストの読書協会で読まれ普及した。また、ハリデイは１７８０年代の義勇軍運動のリーダーであるチャールモント伯と親友であり、さらにハリデイとブルース両人が、１７８０年代の政治改革運動の際の論客でありユナイテッド・アイリッシュメンのメンバーともなったウィリアム・ドレナン（ドレナンの父はベルファスト第一プレスビテリアン教会でのハリデイの後任）の親友であった。以上のような点は、アルスターおいて、いかにダブリンの国教徒プロテスタントの国制論とは異なった思想が１８世紀を通じて醸成されたかを物語る。それは、奢侈と腐敗に対抗する公民的徳の主張という点でも、愛国心ある能動的市民であることの表れとしての「市民兵(citizen soldier)」、「武装した市民(armed citizen)」という理念の称揚という点でも、共和主義的特性をはっきりと示すものであった。このような思想が、１７７０年代末、アメリカ独立戦争時のフランス軍によるアイルランド侵攻の危機の際に、北のアルスターで諸地域ごとの義勇軍結成の基盤となったのである。そして、ハノーヴァー朝になって以降（１７１５年から７８年）、政府が「プロテスタント市民軍(Protestant militia)の維持を怠っていることに対する批判や、政府がプロテスタント市民軍を法制化せよという要求が出され、１７７８年、１７９３年に市民軍法が制定されることになった。

従来、アイルランド史においては、義勇軍結成と彼らによる１７８０年代の政治改革運動は、民主主義思潮の登場であり、義勇軍に支援された１７８２年のグラッタンによるアイルランド議会の立法権独立の主張とその達成は、そのような一つの民主主義思潮の結果であると見なされてきた。このように一つの思潮であると見ることによって、なぜ１７９０年代にそれがまるで反転するかのように宗派対立が激化し、プロテスタント・ヨーマンの市民軍組織化とそれに伴うカトリックとの対立、そして国教徒や非国教徒プレスビテリアンを含んでのプロテスタント陣営の保守化とオレンジ・メンの結成に帰結したのかという問いが立てられ、その回答としてブリテン政府の圧力という外的要因が持ち出されてきた。このような従来の歴史観を、アイルランド史研究者Ｊ・ヒルは次のように指摘する。「歴史家レッキーは、（バークに従って)政府という外部からの(不自然な)要因をこの事実

---

[35] Philip McGuinnes, *Ibid.*,pp.15-21.

の説明のために持ち込む。第一に、ダブリン総督府は、１７９２年のカトリックに対する政治的権利付与の提案への反対を煽ったと非難された。そして、その結果、ブリテン政府は、残る刑罰法の除去という政策が、当時、アイルランドにおける全宗派にとって一般的に容認されうるものであったはずのその時に、そのような勝利者側の政策を、妨害したとしてやり玉に挙げられた。この介入の結果と、とりわけフィッツウィリアムの解任が、レッキーによって、セクト的憎み合いの再来と１７９８年の反乱、そして合邦法につながった決定的なターニングポイントとして叙述された。」[36] ヒルは、このような歴史観が孕む２つの誤認を指摘している。それは、まず第一に、共和主義的言語において語られる当時の寡頭制批判を近代的な意味での民主主義的主張と誤認していること、そして第二に、彼らの政治体におけるメンバーシップがあくまでも土地所有権、そして町では市自治体のメンバーシップにあったということを看過している点である。政治的観点からすれば、それらは多数であることの純然たる重さよりはるかに重要な意味を持っていたのである。[37] そして、ヒルは、共和主義的言語に基づくパトリオティズムと、国教徒プロテスタント主流派の古来の国制論におけるナショナリズムの間の断絶を強調する。この違いが示されれば、１７９０年代の反転、セクト化は、前者に内包されていた要素、すなわちトーランドの思想にも明らかなようなプロテスタンティズムの展開の結果であって、政府の介入による変質という類のものではないことが説明可能になるのである。この二種の思想は、これまで区別されずに「共和主義」の下に一つに捉えられてきた。しかし、義勇軍のパトリオティズム、すなわち「プロテスタント国制を守る」公民としての国防義務と愛国心は、１７９０年代にウルフ・トーンが、古来の国制論を継承して作り上げた「古来の権利の回復、古来の国制の再興」を要求するナショナリズムの議論とは大きく異なるのであり、後者を「アイルランド共和主義の先駆」と見なしてきた従来の思想史における評価もまた、再考される必要がある。そして、この違いは、まさにウルフ・トーン自身によって、ダブリンのカトリック解放運動のリーダー達とベルファストの義勇軍や急進派との同盟を築く際に超えがたい断絶として自覚されていたのである。次節では、そのようなウルフ・トーンの思考過程を見ていくことによって、北のアルスターの共和主義思潮との南の国制論に基づく急進主義との差異を示してみたい。

Ⅳ　国教徒プロテスタントにおける「古来の国制論」の急進的展開

セオバルト・ウルフ・トーンはアイルランドにおける共和主義思想の先駆者として、多くの歴史書でまず挙げられる人物だが、しかし、彼の思想には、フランス革命以降の「共和主義者」とは相容れない独特なものがあった。彼は、第二節で見たような古来の国制論を受容し、それを理論的土台にしてアイルランドの独立とカトリックの参政権を主張した

---

[36] Jacqueline Hill, *From Patriots to Unionists*, Clarendon, 1997, p.5.
[37] Hill, *Ibid.*, p.6f..

のである。この独自性は決して偶然の産物ではなく、１７９１年から９２年にかけて、ウルフ・トーンがアイルランドの政治改革、とりわけカトリック参政権獲得のために、いかにしたらカトリック、アングリカン（国教徒プロテスタント）、プレスビテリアン（非国教徒プロテスタント）という宗派に分裂している国民の政治的意志を統一できるか、その理論的基盤を模索した結果の産物であった。

国教徒プロテスタントの家系出身で法律家を志していたウルフ・トーンは、１７９１年に『アイルランドのカトリックのための弁護論』と題するパンフレットを公刊し、これをきっかけにアイルランドのカトリック総委員会の書記として働くようになる。彼は、カトリック参政権要求において、ダブリンの国教徒プロテスタントの中の急進的政治改革運動家とベルファストを中心とする北アイルランド・アルスターのプレスビテリアンの政治改革運動の勢力を支援者として組織しようとした。しかし、この共同戦線の樹立は思いがけない困難に直面した。それは、たんなる宗派対立から生じたものではなく、カトリックが要求している参政権はどのような性質の権利なのかという原理的な問題から生じてくる齟齬であり、この齟齬はまさにトマス・ペインとエドムンド・バークの政治思想における差異から派生したものであった。１７９１年、アイルランドではペインの『人間の権利』の廉価版が普及し、バスティーユ陥落を祝う集会がダブリンやベルファストで開かれた。上述したように、当初ウルフ・トーンがカトリック参政権運動の支援者として期待した勢力は、フランス革命やペイン思想に影響を受け、アイルランドでの政治改革を要求して、そのような集会に集う人々であった。ウルフ・トーン自身も１７９１年半ばまでは、ペインに依拠することで自らの政治改革プランを作り上げていた。それは１７９１年春に書かれたパンフレット『アイルランドのカトリックのための弁護論』に明らかである。ペインは『人間の権利』において、自然権を個人的権利と市民的権利に分類し、宗教に関する自由は個人的権利の部類に入るものと見なした。そして、不寛容とは他者の良心の自由を保留する権利が自らにあると前提しており、他方、寛容もまた良心の自由を他人に与える権利が自らにあると前提しているのであって、それゆえ、宗教的寛容による自由という考え方は、不寛容と同様の専政に他ならないのだ、と論じ、次のような宗教的判断に関する実践的原則を示した。「宗派と呼ばれるものに関して言えば、各人に自らの宗教についての判断が任されている場合、誤った宗教というようなものはない。彼らがお互いに他人の宗教について判断することが可能である場合には、正しい宗教というようなものはない。」。[38] こうして、ペインは政教分離の原則を主張し、国教会制度を激しく批判したのである。当初のウルフ・トーンは、この政教分離原則と個人的自然権としての宗教の自由を根拠にして、カトリックの参政権要求を理解した。つまり、カトリック解放は寛容の問題ではなく、自然権の問題であり、カトリックは自然権の一部としての市民的権利を与えられるべきであって、政府の寛容によって与えられた臣民の権利としての市民的権利を要求すべきではないのだ、と考えたのである。しかし、１７９１年７月のベルファストでのバスティーユ記

念日集会で、ウルフ・トーンが起草した集会決議案のカトリック解放に関する項――カトリック解放と国民内部の統一は政治改革運動の不可欠の要素であると言明した部分――に関して、北部ウィッグ党とベルファスト義勇軍は採択を拒み、これによってウルフ・トーンは初めて北アイルランドの共和主義者やペイン思想の受容者達の限界を知ることになった。

また、他方、１７９１年１２月に設立されたユナイテッド・アイリッシュメンのダブリン協会では、翌年２月にメンバー内で紛争が起こった。バークのパンフレット『ハーキュレス・ランギッシュへの手紙』を出版したメンバー、カトリックで出版業者であったパトリック・バーンを除名せよという動議が国教徒プロテスタントのリーダーから出されたのである。このパンフレットの直接的な問題点は、バークの非国教徒プロテスタント（主にプレスビテリアン）に対する攻撃的な言及にあったが、その背後にはもっと深刻な理論的亀裂が存在していた。バークはその頃、カトリック総委員会と緊密な関係を保っており、カトリック解放を正当化する彼自身の理論を準備していた。これを公にしたのが『ハーキュレス・ランギッシュへの手紙』であった。バークは、カトリックと北の非国教徒プロテスタントが共和主義的改革運動において連合するのを最も恐れ、共和主義や民主主義とは切り離された形で、カトリック解放を支持する議論を構築したのである。「もし馬鹿げた人々が、この幸福な国制を転覆させ血迷った民主主義を導入すること以外に自由のために配慮する方法を見いだせないのだとしたら、我々は、自分達がいかにより善良な人々を妨害して、現在ある国制の利点を分かち合うことを合理的に期待できないようにさせているかということに注意を払おうではないか。」[39] このパンフレットで、バークは保守的なプロテスタントと民主主義的なプレスビテリアンの双方を批判している。前者の主張するプロテスタントの優越という考え方はブリテン国制の誤解であり、また後者の自然権の主張は現行国制を平民寡頭制(plebeian oligarchy)へと変更してしまうものだとして退け、彼自身は、カトリック解放をブリテンの自由な国制のアイルランドにおける実現として根拠づけたのである。当時、カトリック総委員会の書記をしていた息子リチャード・バークへの１７９２年２月１９日付の手紙の中で、彼はアイルランドの政治状況に対する不満を露わにしている。アイルランドを、ごく一部の人間だけが偏向した自由、つまり罰則や資格剥奪、排除と追放から作り出された自由を享受できる「独占の国」と描写し、そのような自由は「もっともあきれ果てた類の隷属状態の描写にほかならない」と断言したのである。[40] また、バークは、１６８９年の戴冠誓約はイングランドの主権者はイングランド国教会のプロテスタントでなければならないと規定しているが、これは国制上の教会組織を、つまりその権威の根拠が議会制定法ではなく教会の首長としての先祖代々の地位にある国王の

---

[38] Paine, *The Rights of Man*, p.85f..
[39] Edmund Burke, *A Letter from the Right Hon' Edmund Burke, M.P. in the kingdom of Great Britain, to Sir Hercules Langishe...*, in R.B.McDowell (ed.), *The Writings and Speeches of Edmund Burke*, vol.IX, p.638f..
[40] *Ibid.*, p.642.

特質を規定しているのであり、国王がプロテスタントでなければならないという国制上の条件は、一部の臣民の市民的特権に関して議会が行う取り決めに彼が同意することを妨げるものではない、と解釈した。[41] ところが、アイルランドでは、プロテスタントの優越の概念が誤解され、ブリテン国制そのものがあたかもカトリックに参政権を与えるのを禁止しているかのように解釈されてきたので、適切な資格をもった人々でさえブリテンの国制から排除されてきた、とバークは論じ、決定的な問題は、国制それ自体ではなく、多くの人々が国制から排除されていることなのだと指摘した。アイルランドには市民的国制という枠組みはあるが、その中身となる市民が欠けているのであり、このような国制の欠陥の根源はいわゆるカトリック刑罰法にあると彼は見なしたのである。カトリック解放問題へのこのようなバークの積極的介入の結果、カトリック総委員会のメンバーはこのようなバークの国制論を受容し、宗教的寛容を基礎付けにしてカトリック解放を主張することになった。

だが、こうしたカトリック側の権利要求に、アルスターの急進的プレスビテリアンは苛立ち、失望した。彼らは、カトリックが自然権を要求しているのではなく、国王に権利授与を懇願しているにすぎないと見なしたからである。ウルフ・トーンは、カトリック解放運動の指導者達と知り合った直後に、参政権要求のカトリック側の議論と急進的プレスビテリアンの議論の間にある根本的な理論上のギャップを発見した。カトリックは臣民の権利として、急進的プレスビテリアンは人間の自然権として、参政権を要求していたのである。ウルフ・トーン自身は人間の譲渡不可能な権利の一つとしての宗教的自由というペイン的原則を認めていたが、カトリックとアルスターの急進的プレスビテリアンとの同盟を築くために、この亀裂を覆い隠さなければならない困難に直面したのである。この結果、彼は、現行の国制の自由主義的原則を批判の基準にして、プロテスタントの優越という独占を鋭く攻撃したバークの議論を参照しつつ、ブリテン国制への忠誠と服従を根拠にして政府を批判し、また、国制理念それ自体をすべての宗派が共有できる自由の原則の基礎付けとするという方向をとることになった。この変化が現れているのが『〈アイルランドにおけるプロテスタントの利益の確認〉と題するパンフレットへの返答』である。なぜすべての議論が、「一方では、単なる純粋な権利について」の、「他方では、無言の同意についての大騒ぎ」にすぎないのか、とウルフ・トーンは問い、「これに与えられうる唯一の解答は、一つの直接的矛盾ということだ」と記している。[42] そして、アイルランドの目下の状況で重要なのは、そのような抽象的な理由づけではなく、権利救済の実践的な原則、つまりもしある人に何か不当に留保されているものがある場合、たとえ彼がそれに対する権利をもっているとしても、彼は法によってそれを回復しなければならないという原則なのだとウルフ・トーンは確認し、従って、カトリックは自らがすでにもっている権利に基づいて請

---

[41] *Ibid.*, p.606.

[42] 'Reply to a pamphlet, entitled *The Protestant Interest in Ireland ascertained*', in *The Writings of Theobald Wolfe Tone, 1763-98*, vol.I, T. W. Moody, R.B. McDowell and C.J. Woods (eds.), Oxford U.P., 1998, p.176.

願するのではなく、かつて彼らがもっていた権利の合法的「要求」あるいは「請求」という理由で請願するのだ、と主張する。「まず最初にひとつ言っておく必要があるのは、我々が論じようとしているのは人間の自然権ではなくて市民の政治的権利なのだということだ」。[43] この一節はウルフ・トーンが、自然権に基づく新しい政治体制の樹立よりも現行国制における政治的権利の回復を優先させたこと、言い換えれば、かつてブリテン国制の中に確立され、カトリックが享受していた政治的権利の回復を要求する戦略を選択したことを意味している。彼にとっては、権利の性質など二次的な問題であって、政治的領域から排除されいてる国民の４分の３をまず政治的領域に復帰させること、そしてこの政治参加によって真に国民を代表する議会を形成することこそが再重要課題であったのである。この戦略は、ユナイテッド・アイリッシュメンの機関誌『ノーザン・スター』に掲載された、彼が起草した１７９２年７月の声明「アイルランドの国民へ」にも反映されている。「我々の“理論”上での国制がもつ卓越性についての深遠な感覚に感銘を受けるとき、我々は、フランスの兄弟達のように、積年の悪弊を根こそぎ掘り起こす面倒な必要性に陥らないことを喜びたい。…我々に必要なのは、もっと容易でもっと不愉快でない課題である。…我々がなさなければならないのは一新することではなくて、再興することなのだ。我々の王政のまさに国王大権を我々は尊重しており、それを保全していこうとしているのである。」[44] このようにウルフ・トーンはアイルランド王権の下での混合政府を容認し、それを「非常に見事なほどに我々の状況、我々の習慣、我々の願いに適している申し分のない政府システム」であると見なしたのである。アイルランド国民は新規に自由で民主主義的な国制を樹立する必要はない、なぜなら目下のところひどく変更されてしまってはいるが、国制はすでに存在しているのであって、必要なのはその古来の形態での国制を回復することなのである、というウルフ・トーンの立論が依拠しているのは、もはやペインではなくバークである。バークは『ニュー・ウィッグからオールド・ウィッグへの訴え』の中で次のように述べている。「我々は偉大な古来の王政におけるメンバーである。そして我々は主権者（君主）の真の法的権利を疑うことなく忠実に保持していかなければならない。この主権者こそが我々の帝国と国制の高貴でよく構築されたアーチを固くつなぎ合わせる要石を形成するのである。権力均衡から作られる国制こそ、いかなる時でも決定的な重要事でなければならない。」[45] バークは、立憲君主制は申し分なく改革と権力均衡を受け入れる余地があるものだ、と言明し、主権という点から王政の重要性を強調する。[46]「共和主義的なものはすべて、ある王政の上に、その必須の土台としての名目上ではない実際の王政の上に、築かれなければならない。貴族主義的であろうと民主主義的であろうと、そのような制度はすべて王権にその起源をもたなければならず、それらの手続きにおいて王権に

---

[43] *Ibid.*,p.177.
[44] *The Northern Star*, 14-18 July, 1792.
[45] Edmund Burke, *An Appeal from the New to the Old Whigs* (London, 1791), p.36.
[46] *Ibid.*, p.42.

準拠しなければならないのである。」[47]

以上のようなウルフ・トーンの新たな理論構築は、１７９２年７月にベルファストで開かれたバスティーユ陥落日記念集会で実を結んだ。上述したように前年度の同集会では、カトリック参政権要求のための全宗派の連帯を掲げた決議案の一項目が採択されなかったが、激しい論争の末、二度目にしてようやく多数派の支持を得たのである。当日の支持発言の記録は、支持者の多くが「古来の国制における権利の回復」というウルフ・トーンの新たな理論づけを理解していたことを示している。「もはや授与という愚かな考えは止めて、あなた方の兄弟達〔カトリック〕と共に、あなた方と彼らの両方が失ってしまった生まれもっての権利（birth-right）を回復するために、手を結び、声を合わせるべき時だ。」「改革と自由を求めるアイルランド人がすべて緊密に一つに結びつき、名によって分断されるのを止めることは、たんに得策であるだけではなくて、絶対に必要不可欠なことだ。」[48] しかしながら、このような多数派の一方で、一部の義勇軍は、採択の際に決議案への不支持を露わにして会場から引き上げた。このことは、北アイルランドにおける共和主義思潮の性格を露呈しているといえるだろう。彼らのフランス国民議会への共鳴と連帯、つまり共和主義政体への熱望と支持の裏にあるメンバーシップの限定性の問題であり、先のトーランドの思想と同様、国教徒（アングリカン）であれ非国教徒（主にプレスビテリアン）であれ、プロテスタントだけが政治的主体でありうるという「プロテスタント国民」の思想を前提として成り立つ共和主義への憧憬である。１７９２年以降、北アイルランドにおけるこのような思潮は、ウルフ・トーンに代表されるような、ダブリンを中心とする国教徒プロテスタントの「古来の国制の再興」を掲げる国制論によって一時的には押さえ込まれる。この国制論こそまさに、ベルファストのプレスビテリアンとダブリンのカトリックのリーダー達を連帯させるイデオロギー、言い換えれば「ユナイテッド・アイリッシュメン」のイデオロギーとなり得たのである。過去に政府によってなされた過ちは、成長する民主主義運動が新しい政府の先駆けとなるのを待つのではなくて、ブリテンの自由な国制の自由主義的原理に従って是正されなければならないという自覚のもとに、宗派間の亀裂への対処法を探求し、それを自由なアイルランド人の古来の権利の再興という発想のなかに見いだした「ユナイテッド・アイリッシュメン」の中心的イデオロギーは、フランス革命以降の１７９０年代的な意味での「共和主義」ではない。本来の自由な国制という「古来の国制」の理念によって、現行のプロテスタント国制を不当であると告発するこの思考自身は、イングランドの１７８０年代の政治改革運動の唱道者たちによって、またアイルランドのカトリック参政権唱道者によって、幾度も使われてきたものであったが、ウルフ・トーンはそれを改めてアイルランドの文脈において一つの回顧的な救済手段として応用したのである。そして、このことは、フランスに亡命後のウルフ・トーンを悩ませる問題と

---

[47] *Ibid.*, p.46.
[48] The *Northern Star*, 14-18 July, 1792; John Gray, 'Reporting the Great Belfast Debates of 1792', *Linen Hall Review* (Spring 1992, vol.9, no.1), p.7.

なった。１７９６年３月に、ウルフ・トーンは『アイルランド国民への声明』の中で、「共和主義の教義は、最終的に王政の教義を転覆させるだろう」と記しつつも、「直接的な考察の対象は、アイルランドが共和政と王政のいずれの形態の政府を採用すべきかではなく、どんな形態の政府のもとであれ、独立しているべきかどうかという点なのである」と書き加えている。[49] また、その数ヶ月後、渡仏後書き始めた回顧録に「共和国の樹立は私の思惑の直接的な目的ではなかった。私の目的は、どんな形態の政府のもとにあれ、私の国の独立を確保することだった」と書き付けている。[50] これらの文書からは、姉妹共和国を樹立しようとする当時のフランス共和政政府と、もっぱらブリテン政府への軍事的対抗のためにフランス軍の援軍を要求しているウルフ・トーンとの間の亀裂が浮かび上がってくる。

Ⅴ　まとめ：アイルランドにおける古来の国制論と共和主義

以上のようなウルフ・トーンの思想を前にすると、ブリテン思想史の研究における「急進性」の従来の基準は再考の必要があると思われる。Ｅ・Ｐ・トンプソンに典型的なように、人間の権利か臣民の権利かという二分法的枠組みの中で、「古来の国制」の観念への依拠は、前近代的な権利意識への囚われの兆候であると見なされてきた。では、ウルフ・トーンもまた、その議論の根拠を「古来の国制」においたスコットランドのジャコバン、トマス・ミューアやコベットのように、「消えた伝統への繰り返されるアピール」という限界に捕らわれていたのだろうか。「アルフレッド王の時代の純粋な形での国制を再興すること」を自分は望んでいる、というミューアの裁判での証言は、ペインの人間の権利の議論によってイングランドの急進派は古来の権利への懐古的なアピールから解放されることに成功したというＥ・Ｐ・トンプソンの主張を反駁する証拠と見なされてきた。マイケル・イグナティエフは、そのような古来の国制に対するブリテンの急進主義者の態度を考察しながら、「俗流ウィッグ主義の神話は、１７９０年代までヒュームやミラー、スミスの歴史主義によって傷を受けないまま、残存した」と述べている。[51] しかし、アイルランドにおけるダーシィからモリヌーを経てウルフ・トーンに至るまで綿々と続く古来の国制論を考える場合、それらをたんにノスタルジックな神話であると見なすわけにはいかない。なぜなら、アイルランドにおいては、ダーシィの議論によって、再興されるべき原型となる国制、つまり回帰すべき原点は示されているのであり、それはアルフレッド王の時代ではなく、ヘンリー２世とその息子ジョン王の時代なのである。そして、この時にイングラン

---

[49] *An Address to the People of Ireland on the Present Important Crisis* (Belfast, 1796), p.3.
[50] *The Writings of Theobald Wolfe Tone, 1763-98*, vol.II, T. W. Moody, R.B. McDowell and C.J. Woods (eds.), Oxford U.P., 2001, p.304.
[51] Michael Ignatieff, 'John Miller and Individualism', in I. Hont and M.Ignatieff (eds.), *Wealth and Virtue* (Cambridge U.P., 1983), p.326（水田洋、杉山忠平監訳『富と徳』未来社、1990 年）; E.P. Thompson, *The Making of the English Working Class* (Gollancz: London, 1963), p.91.（市橋秀夫・芳賀健一訳『イングランド労働者階級の形成』青弓社、2003 年）

ドから移植された自由な国制と彼らとの原契約に基づく権利という理念こそ、その時々の対イングランド批判の基準となったのである。そして、このような古来の国制論は、アイルランドの文脈における二つの理論的な必要に応えるものであった。すなわち、アイルランドの独立した主権を擁護する必要と、アイルランド国民という統合された国民を作り出す必要である。この意味で、古来の国制の再興の呼びかけは、後進性の無意識の現れではなく、イデオロギー的手段の意識的採用だったと言えるだろう。そしてこのことは、ユナイテッド・アイリッシュメンの急進主義を、スコットランド啓蒙における急進思想のたんなるアイルランドへの伝播と見なしたり、さもなければフランス共和主義の影響力の反映であると見なす思想史観の不十分さを物語る。１７８０年代の義勇軍や政治改革運動を支えた共和主義思想が確かに９０年代にもアルスターに存在し、その信奉者の一部はベルファストのユナイテッド・アイリッシュメンの組織には加わるにせよ、それは主流をなすものではなかった。また、上述のように、フランスにおける共和主義には、ウルフ・トーンを始め、亡命したユナイテッド・アイリッシュメンのメンバーは違和感を抱いたのである。彼らの急進化した古来の国制論は、おそらくアイルランド的特殊性と見なされうるものだろうが、それを従来の歴史観で言われてきたように「アイルランド共和主義の先駆」と称するのは妥当ではないと思われる。

モンテスキューと共和主義

安武真隆（関西大学法学部）

****

はじめに
1．「共和主義」概念をめぐる予備的考察
2．「共和主義」と旧体制フランス
　i) キケロ『義務論』と「顧問官の政治学」
　ii) 宗教戦争期の転回
　iii) ジャン・ボダンと『トレヴー辞典』
3．「共和主義」とモンテスキュー
　i) 『法の精神』における「君主政」と「共和政」
　ii) 「徳」と「名誉」
　iii)「君主政」と古典古代
　iv)「富」と「徳」
おわりに

****

はじめに

モンテスキュー (Montesquieu, 1689-1755) は、『法の精神 (*De L'Esprit des Lois*, 1748)』[注1] において、「共和政 (République/ Gouvernement républicain)」を次のように定式化した。「共和政」とは、古典古代のポリスを典型とし「人民が全員であるいはその一部のみが最高権力を持つ」(2-1) 小規模な国家(8-20)のことであり、この体制の維持・運営には、各構成員に「自己放棄 (renoncement à soi-même)」「法と祖国(patrie)への愛」(4-5)という意味での「徳 (vertu)」[注2] が求められる。「共和政」における各構成員は、祖国の存在によってはじめて「幸福で、偉大で、光栄である」(8-15)と感じることができ、したがって彼らは、「公共善(bien public)のために限りなき熱意を持」(6-8)ち、「祖国のためにのみ生き、行動し、思考しなければならない」(5-19)。「共和政」の市民に公共精神や自己犠牲としての「徳」を求めるこのような言説は、ルソーやロベスピエールといった後継者を得、フランス革命後のヨーロッパにおける「共和主義」論の展開において絶大な力を発揮してきたと言えよう[注3]。

[注1] 本稿執筆にあたって底本としたのは、プレイアド版全集 *Œuvres complètes de Montesquieu, texte présenté et annoté par Roger Caillois*, Paris: Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1951, 2 tomes.である。

モンテスキューの著作からの引用および参照については、原則として以下のように表記する。

『わが所感([*Mes*] *Pensées*)』や『落穂集(*Le Spicilège*)』については、該当番号を註の中において記した。特に前者については、版による番号の異同一覧について、Montesquieu, *Pensées Le Spicilège, édition établie par Louis Desgraves*, Paris: Robert Laffont, 1991. を適宜参考にした。

『法の精神』（野田良之他訳、岩波書店、一九八七-八八年）からの引用にかんしては、原則として編 (Livre) と章 (Chapitre) を、(6-3)といった略号で本文中に取り入れた。

その他のテクストについては、プレイアド版の全集（以下、典拠にあたっては、*OC. Pléiade* と略す）、あるいはナジェル版（以下、*OC. Nagel* と略す）の巻数、頁の順に註の中で表記した。

また訳文にかんしては、翻訳がある場合はそれを参照したが、訳語の統一性が必要だと判断した箇所などは、筆者の責任において訳を変えたところがある。

[注2] 類似の表現として、「祖国への愛、真の栄誉への欲求、自己放棄、自己の最も大事な利益の犠牲」(3-5) がある。

[注3] ハンナ・アレント『革命について』志水速雄訳、ちくま学芸文庫、一九九五年。

しかしながら、モンテスキューは、「共和政」と並んで「君主政(Monarchie/Gouvernement monarchique)」をも、悪しき「専制(despotisme/gouvernement despotique)」に対置して論じた。『法の精神』の政体論におけるこの二重性こそ、彼の政治思想の主題をめぐる古典的な一しばしば不毛ですらあった一論争の淵源であった[注4]。彼の定式によれば「君主政」とは、人民ではなく、ただ一人が法に基づいて統治する政体である(2-1)。そこでは「共和政」のように「徳」を原理とするのではなく、一種の利己心である「名誉(honneur)」を原理とし(3-6)、その起源も古代ギリシアやローマではなく「ローマ帝国を征服したゲルマン諸民族」によって打ち立てられた「ゴシック政体」にある(11-8)。確かに「共和政」の「徳」は、「もはや今日の我々には見られないような、そして我々の卑小な心を驚嘆させるような」多くの事を成すよう促してきた(4-4)[注5]。とはいえ、古代人は「君主政」について正しい観念を有していなかったのであり(11-9)、古代の勇武な清貧の時代とは異なり、今日の我々が生きるのは「手工製造業や商業や財政や富、さらには奢侈」(3-3)が話題となる商業社会である。

以上のような古代と現代との対比に注目して、今日では多くの研究者が『法の精神』における主題を「共和政」にではなく「君主政」に求めている。そして、モンテスキューは若い頃に「有徳な公民からなる共和政の復活の可能性に期待していた」[注6]が、結局は「共和主義者」から袂を分かち「君主政」を支持し擁護する議論を展開するに至った、と解釈するのである[注7]。確かに彼は旧体制の君主支配の下で生きざるを得なかったから、この様な解釈が受容されることに根拠がないわけではない。しかしながら、モンテスキューの提起した「君主政」概念と彼が現に生きざるを得なかった当時のフランス君主政との関係は、「専制」批判が示唆するように、それ程単純なものとは言えない。また、「共和政」論の『法の精神』に占める割合は、彼が君主政を支持したと解釈するだけではすまない事を示唆していよう。結論を先取りすることになるが、彼の「君主政」論は、それ以前の古代の共和政に関連する諸言説を、彼なりの同時代的認識を踏まえて、独自に読み替えた側面も持っている。このことは、旧体制下フランスにおいて展開された古典古代の共和政に準拠した言説一いわゆる「共和主義」的言説一の蓄積を、彼がどう批判的に継承したのか、また『法の精神』に至る彼の思想形成過程において「共和政」と「君主政」とがいかにして概念化されたのかを確認することによって、示されるであろう。

注4 論争の概要については、古賀英三郎『モンテスキュー』講談社（人類の知的遺産39）一九八二年、Albert Mathiez, "La Place de Montesquieu dans l'Histoire des Doctrines Politiques du XVIIIe siècle", en *Annales Historiques de la Révolution française*, VII, 1930を参照。

注5 類似の表現として「古代人の中に見出し、我々は単に話に聞くだけのあの英雄的な徳」(3-5)がある。

注6 川出良枝「恐怖の権力」『思想』七九五号、一九九〇年九月、七三頁。これへの反論としては、拙稿「初期モンテスキューにおける古典古代」『法政研究』第六三巻三-四合併号、一九九七年、六八一-七三三頁を参照。

注7 例えば、Jean Jacques Granpré-Moliére, *La Théorie de la Constitution Anglaise chez Montesquieu*, Leyde, 1972, pp.45-46.ポーコックはモンテスキューを「徳」を狂信として退ける自由主義的パラダイムの陣営に位置づけている。J. G. A. Pocock, "Cambridge paradigms and Scotch philosophers", in Istvan Hont and Michael Ignatieff (eds.), *Wealth and Virtue*, Cambridge, 1983, pp.235-252（水田洋・杉山忠平監訳『富と徳』未来社、所収の第九論文）また、「モンテスキューにおける、ルソーに通じるような、もしくはネオ・ハリントニアンに通じるような古代型共和主義のヴィジョンの重要性を強調する」立場に懐疑的な解釈としては、川出良枝『貴族の徳、商業の精神』東京大学出版会、一九九六年、四-五頁を、これに対する筆者の反論としては、『思想』岩波書店、第八八四号、一九九八年二月、一五六-九頁を参照。

1.「共和主義」概念をめぐる予備的考察

ここで本論に入る前に、旧体制期に即して「共和主義」概念を使用することの是非を検討しておきたい[注8]。Républicanismeという用語は、この時期いまだ市民権を得ていなかったように思われるからである。ある辞書の説明には、フランス語圏における「共和主義」は、1750年に用いられたのが最初とある[注9]。旧体制期に定評のあった『トレヴー辞典(*Dictionnaire de Trevoux*)』には、RÉPUBLIQUAIN（共和派／共和主義者）という項目があるのみであり、そこには「共和政に対して情熱を持ち、その国の自由を愛し、君主支配を嫌悪する人物」との説明がある[注10]。

確かにフランス革命の前にも後にも「共和主義」的言説は存在し、両者には語彙や依拠するテクストにおける連続性が看取されるであろう。しかし、「共和主義」概念を旧体制期に適用する前に、革命を契機とする政治的経験が言説や概念におよぼしたインパクトの大きさを考慮すべきである。君主政の正統性が広範に受容され、統治への広範な参与が、パリであれ地方であれ、あるいは都市の自治としてであれ、乏しかった旧体制下の文脈において、古代の共和政を何らかの準拠枠として展開される言説と、既に樹立した名目上「共和政」とされる政治体制の正統性を与件として展開される革命後の「共和主義」的

注8 本稿では差し当たり歴史家が注目する歴史的過去の知的現象としての「共和主義」的言説に焦点を絞り、現代の理論家・哲学者が論ずるものは射程に入れていない。なお、ポーコックが同様の観点から一八世紀の「共和主義」と現代の「共和主義」とを峻別していた。Pocock, ******The New York Review, October 19, 2000; 松本礼二「CSPT2001年度年次大会に参加して」『政治思想学会会報』第14号、１５頁を参照。本稿とは対照的に、スキナーは歴史研究によって培われた「共和主義」（後に、「新ローマ主義」と改名）概念を現代の「自由」をめぐる議論を再考する際に援用する。Quentin Skinner、"The Idea of Negative Liberty", in R. Rorty, J. B. Schneewind, & Q. Skinner (eds.), *Philosophy in History*, Cambridge, 1984; "The Paradoxes of Political Liberty", in S. M. McMurrin (ed.), *Tanner Lectures on Human Values*, VII, Cambridge,1986; *Liberty before Liberalism*, Cambridge, 1998.スキナーの「共和主義」論を早い段階で検討したものとしては、関口正司「二つの自由概念（下）」『西南学院大学法学論集』第二五巻第一号, 一九九二年、特に八〇頁以下がある。なお、Philip Pettit, *Republicanism*, Oxford, 1997も参照。

注9 Paul Robert, *Dictionnaire Alphabétique & Analogique de la Langue Française*, Société du Nouveau Littré, 1972, p.1530. 翻訳語＝日本語としての「共和主義者」が「共和主義」からの派生物であるのに対して、フランス語圏では、まずRepublicainという具体的な主体があって、それが形容詞としても用いられるようになり、次いでrepublicanismeという抽象度の高い概念が生まれてきた。

注10 Qui est passionné pour la République; qui est amoureux de la liberté de son païs;qui hait le gouvèrnement Monarchique. en *Dictionnaire Universel François et Lation* [*Dictionnaire de Trevoux*], Tome Quatrieme, M.DCCXXI(1721) 5 v. p.1203.この辞典は、一七〇四年が初版、イエズス会士が編集に関与し、カルヴァン色を排したとされる。なお『トレヴー辞典』に先立ち、一六九〇年、ピエール・ベールも関与し、オランダで公刊された『フェルチェール辞典』のREPUBLIQUAINの項目には、「共和政に対して情熱を持ち、その国の自由を愛する者、ブルータスやカトーのような人々は、偉大なrepubliquainsであった。これらの人々は、君主支配を甘受する(s'accoustumer)ことを悪とした」とある。*Dictionaire Universel contenant generalement tous les Mots François(Furetière)*,Tome Seconde, La Haye at Rotterdam, 1690. これに対抗して、アカデミー・フランセーズによって一六九四年に出版された『アカデミー辞典』のREPUBLICAINの項目には、「共和政の下に生きる者」「共和政の統治を愛する者」と並んで「それは悪しき部分とも時に解され、自ら生きる君主政国家に敵対心を抱く反乱者(Mutin)暴徒(seditieux)を意味する」とある。*Le Dictionnaire de L'Académie Françoise,dedié au Ror*, Tome Second(M-Z), Paris, M. DC. LXXXXIV, p.398.当時の「辞典戦争」については、寺田元一『編集知の世紀』日本評論社、二〇〇三年を参照。

言説とでは、その政治的機能や所与の政治的現実との緊張度において著しい相違が看取されるはずである[注11]。

「共和主義」概念に現代あるいは一九世紀における問題意識や文脈が既に付加されているならば、それ以前の過去にこの概念を無批判に投影することは、当該過去の理解を必要以上に混乱させる危険性がある[注12]。とはいえ厳密さを追求する余り、「共和主義」的言説の有無を現に流通した概念としての「共和主義」の存否に求めるのであれば、一九世紀に焦点を当てざるをえなくなり、ポーコック等が取り上げてきた主要な思想家が「共和主義」研究から排除されてしまうことになる。仮に、厳密さを棚上げして「共和主義」とでも現代人であれば呼称しうるような言説が、旧体制下の思想家にも見られると措定するとしても、旧体制下の思想史研究における分析概念として「共和主義」をどう定義するのか、という問には少なくとも応えねばならないだろう。

本稿では、この問に応えるべく、旧体制下の政治的諸言説の中でも「共和政に対して情熱を持ち、その国の自由を愛し、君主支配を嫌悪する」という当時のRÉPUBLIQAINの辞書的意味内容に即して、古典古代の共和政の政治に憧れ、現行の君主政とは違った政治を標榜した議論[注13]を示す分析概念として「共和主義」をさしあたり定義し、考察を進めることとしたい。勿論、このように定義しても、そこで準拠される古代の共和政とは何であって、その中のどのような要素が着目されたのか、現にある君主政のどの側面が批判されたのかに応じて、「共和主義」的言説の幅も伸縮自在であろう。「共和主義」的言説を、国家や体制のメカニズムの完成度を重んじる＜機構＞論と、その国家を構成するメンバーの意識・倫理・資質の向上を問題とする＜徳＞論[注14]とに分節しても事情は同じである。＜徳＞論であれ＜機構＞論であれ、少なくとも旧体制下のフランスにおいては、古典古代の共和政やそれを構成する市民が、理念の導出や権威付けにあたっての唯一の知的典拠という訳ではなかったからである。古代の共和政の＜機構＞やその構成員の＜徳＞は、それぞれの時代の文脈に応じて、古代の共和政とはかけ離れたさまざまな政治社会や主体

注11「共和主義」は「１９世紀以降は、古典古代との連続性の意識が薄れ、世襲君主や皇帝による専制支配を批判し、元首を選挙で選ぶ体制（共和制）を支持する形式的観念となる」（川出良枝「共和主義」『政治学事典』弘文堂、二〇〇〇年、二四五頁）。そうなると、旧体制下における所与の政治的現実との緊張関係とは対照的に、「共和主義」は保守的な機能も持ちうるであろう。

注12 例えば、モンテスキューの政治思想は「共和主義」かどうか、といった問題設定は、歴史研究としてはアナクロニズムに陥る危険性を犯すことにもなりかねない。研究史を振り返っても、フランスの旧体制に生きざるを得なかったモンテスキューの政治思想を、革命後のフランス「共和政」という全く異なった文脈の中で理解する、例えば、「共和主義」擁護の、あるいは「貴族的反動」のイデオローグとして、それぞれが引き合いに出し、賞賛と罵倒の不毛な応酬がなされた。なお、注＊も参照。

注13 福田有広「共和主義」『デモクラシーの政治学』東京大学出版会、二〇〇二年、三七頁で展開されている定義に若干の手を加えて借用した。

注14 ＜機構＞論としては、ポリュビオス以来の「権力行使が私利私欲に流されるのを防ぐため、ローマのコンスル・元老院・民会の組み合わせのように、国家権力を複数の機関に分割し、相互の監視・抑制の下におく」（福田有広「共和主義」『岩波、哲学・思想事典』一九九八年、三五三頁）システムが、＜徳＞論としては、「私的利益より公共の利益を優先し、祖国に献身する自立した公民（市民）が政治の主体となるべきであり、また、国家＝共和国(respublica)はそのような公民的徳(civic virtue)なくしては存続し得ないとする考え方」（川出「共和主義」）が想起されよう。

と接合可能であったし、別の言説と置換・併存可能なものでもあった[注15]。また、「共和主義」的言説を展開するといっても、君主政そのものを廃止し、有徳な市民によって構成される共和政を復活させるというプログラムが、唯一のあり方ではなかった。むしろそのようなプログラムの提示こそ稀であったと言ってよい。「共和主義」的言説は、各論者のおかれた状況に応じてそれぞれ異なった目的のために用いられたと言えよう。

ここで、旧体制期のフランス政治思想史に即して「共和主義」的諸言説の全貌を解明することは本稿の射程を超える。しかし、少なくともそのためには、革命後の視点からは「共和主義」的と形容することが躊躇されるような諸言説も考慮に入れねばならないであろう。以下では、まずフランス旧体制下における「共和主義」的言説の諸相を素描し、次いでモンテスキューにおける「共和主義」の受容と読み替えについて検討することとしよう。

2. 「共和主義」と旧体制フランス

i) キケロの『義務論』と「顧問官の政治学」

各構成員が「自分自身の利益より公共の利益を常に優先させる」(4-5)というモンテスキューの「共和政」における「徳」理解は、イタリア・ルネサンス期の著述家達が古代ローマ共和政の擁護者としてリウィウス(Titus Livius)、サルスティウス(Caius Sallustius Crispus)、更にキケロ(Marcus Tullius Cicero)の『義務論(*De Officiis*)』[注16]などに依拠して展開した、いわゆる政治的人文主義(civic humanism)の言説と類似する面をもつ[注17]。

キケロは、『義務論』において、哲学を学ぶ息子に対して、第一人者を目指す者が身に付けるべき四つの「徳(virtus**)」の一つとして「人間社会相互の連帯、つまり生を伴にする共同体(vitae societas)とも言うべきものを維持する理念」(I-7)を示す。さらに「あらゆる社会的連帯の中で最も重要で最も大切なのは、国家(respublica)と我々一人一人との関係である」とし、「祖国(patria)のためならば、良識ある人物の誰が死地に赴く

注15 ポーコックが<徳>論に即して指摘するように、「古典的共和主義の理論」が要求する「極端な個人のエートス」は「名誉という封建的エートスでも、自尊(self-respect)というピューリタンのエートスでも同じように満足できた。」Pocock,"Civic humanism and Its Role in Anglo-American Thought,"in *Politics, Language,and Time*, Chicago,1989,p.90.なおこの書は、一九七一年版の復刻である。「徳」が自律や積極性や正統性とリンクするものである限り、同胞に何らかの倫理的態度を要求するピューリタン、懐古的に封建的特権や生き方を守ろうとする貴族もまた、我々の語感からすれば「共和主義」的とは呼べなくとも、「共和主義」的言説を用いることができた。さらに、<機構>論の観点からしても、現行の君主政のあり方に不満を持つ論者が古典古代の共和政に準拠すると同時に、封建的支配服従関係やガリカンの伝統に依拠したり、キリスト教の「神の国」あるいは、来世の救済のために集う信徒の共同体をモチーフに用いることも可能であった。このような、君主政と「共和主義」との一筋縄でいかない関係をめぐる研究史については、佐々木武「『近世共和主義』」『岩波講座世界歴史16』岩波書店、一九九九年、二二三―二四六頁も参照。

注16 Cicero, *De Officiis*, The Loeb Classical Library, Harvard U. P. (「義務について」高橋宏幸訳『キケロー選集9 哲学II』岩波書店、一九九九年). 出典の明記にあたっては、本文中に巻数と節番号を示す。

注17 H. Barom *The Crisis of the Early Italian Renaissance, Princeton*, 1966, esp. pp.443-62; Pocock, *The Machiavellian Moment, Princeton*, 1975, esp. pp.83-330.

のを躊躇するだろうか」(I-17) と訴える。「徳に対する誉れは、すべて行為の内に存する」(I-6)のであり、各人の能力を共同体のために用いることこそが各人の義務として最重要である(I-44)。なぜなら「我々は自分のためだけに生まれたのではなく、祖国も我々の生命の一部を自ら要求する」(1-22)からである。このようなキケロの主張は、「民のすることにも指導者達のすることにも耐えかね」て、「平静さ(tranquillitas****)を求めて公務(negotium publicum**)から身を退き、閑暇(otium)の生活に逃れ」「田園で暮らして自分の地所の管理を楽しみとした人」(I-20)を批判し[注18]、知識人として公務に関与することこそ「徳」の証とするものであった。知識人は「政務官職に就き、国政を担う」ことで「国の人格を担って」「国の舵取り」をなし「国の尊厳と栄誉を確保す」(I- 21/34)べきとキケロは訴えるのである。

公務へ参加することによって「徳」を発揮すべしとするキケロの主張は、一六世紀アルプス以北のヨーロッパにも反響する。しかし、そこでの政治的条件には、都市共和政におけるような市民の積極的政治参加の契機は存在しなかった。キケロの主張は、公務に関与することを、宮廷において君主に対して助言をすることと読み替えることによって、継承された。トマス・モア『ユートピア』においてヒュトロダエウスに対置される「顧問官の政治学」[注19]は、この時期のヨーロッパに広範に看取され、エラスムスの『キリスト者君主教育論(*Institutio principis christiani*, 1516)』を生み出す。それはまた、一六世紀フランスにおける代表的ルネサンス人として宮廷に出仕し、君主に助言する知識人であったギヨーム・ビュデ(Guillaume Budé, 1467-1540)にも部分的に看取される[注20]。フランソワ１世への教育を目的としてフランス語で著した『君主教育論(*De L'institution du Prince*, 1519)』[注21]において彼は、君主が古典と歴史―哲学者としてプラトンとアリストテレス、歴史家としてプルタークとリウィウス、雄弁家としてキケロとホルテンシウス（第四章）―を学び、賢明さ(Prudence)と智恵(Sapience)に基づいて統治をなすよう訴える（第一六章）。彼は、その様な統治によって君主政が秩序を確立して繁栄し（＊＊）、君主自身も「徳」と「名誉」を獲得できる（第三・四章）とするのである。

注18 もちろんキケロは、哲学の重要性も認識しており、『義務論』の冒頭でも「法廷の弁論」と「平静な議論」の双方の文体について追求したと自負している(I-1)。ここでの批判は「哲学」の探究そのものというよりもむしろ、プラトンが哲学者のあり方として、「あたかも嵐の最中、砂塵や強風が風に吹付けられてくるのを壁のかげに避けて立つ人のように」「他の人々の目に余る不法を見ながらも」「静かに自分の仕事だけをしていくという途を選ぶ」（『国家』496C-D)とソクラテスに語らせたことを念頭においたものである。

注19 Richard Tuck, *Phhilosophy and Government 1572-1651*, Cambridge, 1993, esp. pp.1-64. イングランドにおける展開については、木村俊道『顧問官の政治学』木鐸社、二〇〇三年の他、Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, Volume One, Cambridge, 1978; "Sir Thomas More's Utopia and the language of Renaissance humanism", in A. Pagden (ed.), *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, Cambrdge, 1987, pp.123-157を参照。

注20 ビュデについては、渡辺一夫『フランス・ルネサンスの人々』白水社、一九六四年、第一章の他、Donald R. Kelley, *Foundations of Modern Historical Scholarship*, Columbia,1970; David O. McNeil, *Guillaume Budé and Humanism in the reign of Francis I*, Genève, 1975を参照。なお、この時代のフランスにおける「顧問官の政治学」については、ビュデの他、Lefèvre d'Etaples, Louis Le Caron, Louis Le Royといった統治上の職責を果たす立場にあった法人文主義者達も含めて検討されるべきであろう。

注21 本稿では、一五四七年パリ出版のリプリント版(Farnborough, 1966) を使用した。典拠にあたっては該当する章番号を本文中に記した。

確かに彼は、秩序の整った君主政が他の統治形態に勝る（第四八章）とし、プラトンの哲人王を想起させるような、強力な君主権を主張する。彼はさらに、君主権に対する民衆の介入や抵抗を否定的に捉え[注22]、それよりも暴政の方がまだ望ましいとすら考える。このような知的態度を考慮する限り、彼を現代的な意味で「共和主義」者とは呼ぶことは困難であろう。とはいえ、彼はアリストテレスがアレクサンダー大王を教育したことを自らに重ねつつ、君主が追従者に陥れられる現行の君主政の難点を、古代の知恵に依拠して是正しようと試みたのである。

ii） 宗教戦争期の転回

「顧問官の政治学」は、君主政という統治形態それ自体を批判的に問い直すことなく、しかしながら、そこで助言者として公務に従事する知識人を古代の有徳な市民と重ね合わせるものであった。しかし、この公務への関与を重んじる路線は、宗教戦争の到来によって大きく転回し次第に後退することとなる。例えば、モンテーニュ[注23]は、先に紹介したキケロの「徳」を想起させる訴えを反転させ、次のように問題提起する。

> 「孤独な(solitaire)生活と活動的(active)生活とのあの長たらしい比較はやめにしよう。また、野心と貪欲が偽装の具として用いる文句、すなわち『我々は自分一人のために生まれたのではなく、公(le publicq)のために生まれたのだ』ということについては、思い切って、現に活躍の舞台にある人たちの判断に任せよう。彼らにはむしろ逆に、彼ら自身こそ地位とか官職とか現世の煩雑さ(tracasserie)などを、公の利益から私の利益を引き出すために求めているのではないか、ということを考えてみてもらいたい。」（第一巻三九章）

知識人が公務に参与し、君主政の是正のために自らの知恵を活用しようとするのに対して、モンテーニュは「おやおや、人に知られなければお前の知恵は何の値打ちもないのか」と冷淡である。ここでは小プリニウスと並んでキケロが「極端に野心的な性格」と「下劣な心情」を持つ者として批判される(1-40)。彼らが説くように公務に専念しても「ひどい熱病に陥り」健康を損なうだけであるから「名声や栄誉(gloire)への心配りから一切離れ」(1-39)るのがよいとされる。

> 「世のあらゆる迷妄のうちで、最も広く行き渡っているのは名声と栄誉に対する気遣いである。我々はこれに執着するあまり、富、平安、生命、健康などのような、現実の実質ある幸福を捨てて、何の実態もなく把握できない空虚な影と声を追及する。」（第一巻第四一章）

このような徳や名誉に対する懐疑的姿勢は、パスカルをはじめとするジャンセニストの教

注22 パリ高等法院についてはKelly, *Foundations*, p.79.

注23 Michel de Montaigne, *Essais*(1580-1588), édition Garnier Frères, ****原二郎訳『エセー』岩波書店。以下典拠については、巻と章を本文中で明記する。

説として一七世紀に発展し、マンデヴィルという鬼子を生み出すこととなるが[注24]、ここではさしあたり、モンテーニュにみられる転回の背景の一つとして、宗教戦争の時期に登場した、従来とは異なるキケロの継承と読み替えに着目しておきたい。

フランソワ・オッマン(Francois Hotman)は『フランコ・ガリア(*Francogallia*, 1573)』において、君主によるユグノー弾圧の本格化に対抗して、君主権を制限する議論を提示した。彼はそのためにフランスには古くから国家評議会・三部会（publicum gentis Concilium/ Trium Statuum）があり、これが「王国の最高度の行政的権威」をもっていたと主張し、それが王的統治、貴族的統治、民衆的統治の三要素から「混合され抑制され」いたと主張する。さらに彼は、これを、プラトン、アリストテレス、ポリュビオスと並んで、キケロが『国家』において最善の卓越したものとして称揚した混合政体と重ね合わせる。彼によれば、君主と人民は本性上対立しあうので、両者を仲介する貴族の存在によって「きわめて多様な要素の一致において調和する」国家が確立する。さらにオッマンは、次のように続ける。「フランコ・ガリアの王国を設立するにあたって、我々の祖先たちは、国家の最善の形態(Optimo Reipublicae statu)が三種類の統治の混合によって抑制されたものである、とのキケロの見解[注25]を受け入れたのである」（第一二章）。

このようなフランス独自の制度は、ローマ人によってガリアが征服される以前から存在し、かの地に居住していたガリア人にとって君主とは、人民によって選出される者に過ぎなかった（第一章）。さて、ガリア人はローマ人によって征服されるが、その後フランク族によって再び自由が回復される。再び選挙に基づく君主が就任し、ガリア人とフランク人に君臨する。かくしてオッマンは、フランスを、ガリア人とフランク人というローマから独立し、独自の法制度をもつ自由な民によって打ち立てられた国、フランコ・ガリアと定式化するのである。このような定式化によって彼は、＜機構＞論的観点から古典古代の「共和政」とフランス固有の伝統とを合成し、君主権の専横を牽制しようとしたと言えよう[注26]。

注24 ジャンセニズムについては、川出『貴族の徳、商業の精神』二六-四五頁を、マンデヴィルについては、高濱俊幸「マンデヴィルにおける政治」『東京都立大学法学会雑誌』第三〇巻第一号、一九八九年、五一五一五一頁を参照。なお、その後の封建貴族と古典古代の市民の徳との結合の例としてコルネイユを扱ったものとして、ポール・ベニシュー『偉大な世紀のモラル』朝倉剛・羽賀賢二訳、法政大学出版局一九九三年がある。また、本稿では取り上げることができなかったが、「徳」に訴えることなく人文主義を政治的に適用する例に着目する研究として、宇羽野明子「フランス人文主義の友愛観への一考察」『法学雑誌』（大阪市立大学）第四八巻、第一号、一九〇一二三〇頁、二〇〇一年がある。この研究では、例えばラ・ボエシの『自発的服従論』や『覚書』においては、暴君放伐論などに代表される、既存の秩序を根底から覆すような理論的可能性を排除しつつも、ボダンやホッブズのように君主に対する無条件の服従に向かわず、そこに臣民の自由・自律の契機を読み込むことで、単なる暴君への隷従とは異なることを主張するために、キケロの「友情」の概念が援用されたことが示唆されている。

注25 具体的には『国家』第二巻23-41「あの三つの種類、王政、貴族政および民主政から適当に混ぜられ……国家が最善の状態で構成されていると私はみなす」を指すものと思われる。ここでキケロは、スキピオに、カルタゴ、ローマ、ラケダイモーンがともに混合政体であったことを語らせている。

注26 オッマンはタキトゥスの『ゲルマニア』も読み、ゴシック世界における自由というイメージを形成させるのにも寄与、ただし、タキトゥスはローマにおける権力集中が、いかにローマ人の自律性を喪失させたかをかつての共和政ローマを念頭におきつつ嘆いており、その代替をゲルマン人に見出しており、古代ローマ共和政の自由とゲルマン人の自由とは同一線上にある。

他方、偽名で出版された『暴君に対する権利の主張(*Vindiciae contra Tyrannos*, 1579)』[注27]では、キケロが「顧問官の政治学」とは異なった形で援用される。ここでは、「非道にも近親を殺害して祖国を簒奪し、蝮のように誕生の時に母親をずたずたに引き裂く暴君」などと並んで「戦争指導者として人民によって設立されながらローマの終身独裁官であるという口実で共和政を襲撃したカエサル」が、詐欺を常套手段とする「暴君・僭主(tyrannis)*」として挙げられる（設問III、邦訳167頁）。彼はこう続ける。「ポンペイウス、カトー、キケロ、及びその他の者は、共和政を破壊しつつあるカエサルに抗して武器をかき集めたが、その行為は共和政を担う善良なローマ市民としての義務に則っている」(設問III、邦訳178頁)。確かにキケロは、身体の一部分が壊死した場合に他に害が及ばないようそれを切除するように、カエサルを念頭におきつつ「暴君」を「人類の共同体から抹殺する」ことは立派なことであるとしていた(III, 6,32)。ここでは、宗教弾圧に敢然と抵抗するユグノーと、共和政の防衛のためにカエサル殺害を企図するローマ市民とが重ね合わされている[注28]。「徳」ある市民であることは、神学的議論と接合することによって、君主を追放・殺害し、既存の君主政の枠組を解体することすら含意するようになったのである。

iii) ジャン・ボダンと『トレヴー辞典』

既存の君主政の秩序を根本から転覆しかねないこのような言説を徹底的に摘み取る試みが看取されるのが、ジャン・ボダン(Jean Bodin)の『国家編(*Les Six Livres de La République*, 1576)』である。彼はオッマンによって主張された混合政体論を葬り去るべく、それを単なる権力の分割、過渡的な内乱状態であり、国家の堕落現象として断罪し、それを賞賛した論者としてポリュビオス、キケロ、マキアヴェッリ、トマス・モア、コンタリーニを名指しで批判した。さらに、臣民が君主統治を左右して内乱やアナーキーに至る可能性を徹底的に削ぎ落とすべく、「市民」を統治に携わることのできる者とするアリストテレスの定義の有効性を批判する。代わってボダンは「市民」を「他人の主権に依存する自由な臣民」と再定義し、都市住民(bourgeois)と大差のないものにしてしまい、無害化しようとした[注29]。

そして、このような試みの集大成として、ボダンは最善の統治形態は、主権が分割されない純粋な君主政であると主張する。彼のいう「主権(souveraineté)」とは「国家の絶対的にして永続的な権力」であり、その一部たる立法権は「他人の同意を得ることなく、全ての人々または個人に法を与える権限」と定式化され、臣民が君主権を拘束する余地は徹底して剥奪されるのである。このような共和政の有徳な市民に対する否定的スタンスは、アリストテレスを批判すると同時に殉教の意義を徹底的に低く厚かったホッブズなどにも看取されるが、宗教戦争の経験を通じて、古代共和政の市民の徳への訴えが熱狂に転じか

注27 城戸由紀子訳『僭主に対するウィンディキアエ』東信堂、一九九八年。

注28 既に一二世紀の段階で、パリのジャンがキケロの『義務論』第三巻第一九章を援用しつつ、暴君殺害を肯定する議論を展開していた。なお、外国勢力による武力介入の正当化のために、この書がキケロを援用した点については、拙稿「『人道的介入』の政治的ディレンマ」『法学論集』（関西大学）第五一巻、第二・三号、二〇〇一年、三二五一三三〇頁を参照。

注29 ボダンはローマ史の解釈にも立ち入り、リウィウスに拠りながらポリュビオス流の混合政体として「共和政」を理解することは誤りであると結論づける。福田有広「政治学史講義プリント」一九九八年度夏学期（5. 3. 4.）

ねないことが警戒されるようになったことが窺える[注30]。

以上のような経緯を経て、一八世紀初頭、パリにおいて国王の認可の下に出版された定評ある『トレヴー辞典』は、「君主政(MONARCHIE)」を「一人の君主の絶対的な意思に基づいて統治される偉大な国家」[注31]とし、「君主政、貴族政、民主政のいずれの統治形態が最善のものであるかについて長い論争があるが、フランスの民は君主政を愛し、それは神が世界を支配するという第一のモデルに最も近いが故に、最も完璧なのである」と論じる[注32]のである。『トレヴー辞典』が、オッマンの混合政体論を退け、ボダンの立場から君主政を定式化していることは明らかであろう。

以下では、一八世紀前半に活躍したモンテスキューについて、彼の「君主政」・「共和政」論がそれ以前の「共和主義」的言説の単純な継承ではなく、彼なりの同時代的認識を踏まえた、独自の読み替え作業であったこと、さらに、一種の「共和主義」的な政治的ヴィジョンを表明するに当たって、彼が生きなければならなかった君主政という現実に対応して、きわめて繊細かつ慎重な配慮を伴ったことも、指摘しよう。

3. 「共和主義」とモンテスキュー

i) 『法の精神』における「君主政」と「共和政」

既に冒頭で示唆したように、モンテスキューは『法の精神』で現代の「君主政」と古代の「共和政」とを峻別した。以下では両政体論を概観した上で、そこに確認される古典古代に対する彼の態度を確認することとしよう。

モンテスキューは「君主政」において、同時代フランスに見出される諸要素が併存し、相互に連関しながら一定の均衡を達成していること、彼の表現では「穏和の精神」(29-1)が維持されることを重んじている（対照的に、彼が批判する「専制」では、画一的であるが故に適度な活力を持った状態を持続しえず、極端な静穏あるいは極端な変動(5-14)しか生み出さない）。この「穏和の精神」の歴史的・国制上の表現として、彼は「ゴシック政体」に注目し、これを「君主政」の基本枠組とする。「ゴシック政体」では、人民、貴族と聖職者、君主という三身分が、それぞれ固有の役割を担っており(11-8)、相互に対抗することで均衡が生じることが期待されるのである。

注30 Pocock, "Consevative Enlightenment and Democratic Revolutions", in *Goverment anf Opposition*, Vol.24, No.1, 1989, pp.81-105.（福田有広訳「『保守的啓蒙』の視点」『思想』七八二号、一九八九年八月、六七一九六頁）久野真大「トマス・ホッブズの『専制的支配』論」『政治研究』第四八号、二〇〇一年、九三一一一八頁。

注31 Grand État gouvèrné par la volonté absoluë d'un Roi. en *Dictionnaire Universel François & Latin*, M. CCCIV(1704), Tome Second.これは『フェルチェール辞典』での説明を引き継いだものである。『アカデミー辞典』では、「偉大な国家における唯一者の絶対的な統治」とあり「君主政は最も完全な統治である、君主政は民主政と対立する」と続く。

注32 MONARCHIQUE. adj. m. & f. Qui appartient à la Monarchie. *Ad Monarchiam perinens, Monarchicus*. On a long tems disputé quelle étoit la forme de gouvèrnement la plus parfaite, du *Monarchique*, de l'Aristocratique, ou du Démocratique. Les François aiment l'état *Monarchique*. Le gouvèrnement *Monarchique* est le plus parfait, parce qu'il approche le plus du prémier modéle, qui est celui de Dieu dans le gouvèrnement de l'Univèrs. 『フェルチェール辞典』における同様の説明に、parce qu'il 以下の節が付け加わった。

三身分の活動の中で最もダイナミックなのが、「奢侈に基づく商業」を担う第三身分である。彼によれば「君主政」では貴族の「虚栄心」によって、奢侈品の消費が促され、商業活動が活性化する。その結果、財産・土地を欠く者にも労働による生計への道が開かれ、人口減少が緩和され(20-23/23-15)、勤勉、技芸、流行、慇懃さ、趣味などが開花する(19-9)。さらに「奢侈に基づく商業」が国際的に展開し、為替手形が発明され、これらと国力とが相関するに従い、君主は国際市場を無視した専制的な権力行使を控えざるをえなくなる(21-20/22-13)。

しかし商業活動に対する肯定的姿勢にも関わらず、モンテスキューは「虚栄心」や「奢侈に基づく商業」の難点も自覚していた。彼は、「君主政」における質的差異が看過され、財産の多寡のみによって人物が評価されることを危険視していたからである[注33]。彼は、商業活動に貴族の「名誉」ある行動を対置させ、前者を身分社会の関係の枠の中に押し止めようとしている。このことは、彼が貴族階級に商業活動への従事を禁じ、売官制を容認することで第三身分の利益追求の動機を貴族階級への上昇へと誘導しようとした(20-21/22)ことからも窺えよう。

モンテスキューの論ずる貴族の「名誉」とは、「各人、各身分の先入見」(3-6)とか「優先と特別待遇を要求する」(3-7)ことと表現されるように、君主政の階層構造を前提としつつより卓越した地位を得ようとする人々の「野心」「個人的利益」(3-7)のことである。とはいえ、彼はそのような階層の上位に位置する宮廷への帰属を「名誉」の証の一つとしつつも、宮廷に寄生する廷臣に対しては否定的である(3-5)。「名誉」は君主の役職任免に対しても断固とした態度で望み、「職を求めるのも、拒絶するのも頓着なしにできる」「自由」ともされ(4-2)、「屈服することを知らず、その固有の気まぐれに左右され、他人の気まぐれには左右されない」(3-8)ものとされる。貴族の「名誉」には、第三身分の拝金志向を是正すると同時に、君主に対して自律性を確保し中間権力を構成することで、君主の恣意的な権力行使を牽制しフランスの専制化を阻止する機能が期待されているのである。

このように、モンテスキューの提示する「君主政」は、同時代のフランスの諸現象の巧妙な均衡・調和によって成立し、「専制」に陥らない<機構>を備えている。これに対して「共和政」における各人の「徳」を維持する諸条件についての記述は、既に示唆したように、同時代のフランスにおけるその実現困難さを際立たせるものである。彼によれば、市民の関心が公共善へと向かうよう、財産所有の平等かつ厳格な制約が必要であり(5-5/6)、奢侈は禁じられ(7-2)、外国人が排除され(4-8)、戸口総監による徹底的な監視の下、習俗の維持が図られねばならない(5-19)。これら厳格な制約は、修道士の戒律に匹敵するともされ(5-2)、このようにまでして「徳」を維持することを、彼は「極めて骨の折れること」である(4-5)と告白するのである。

「共和政」を当代のフランスにおいて実現不可能なものとモンテスキューが描いた背景には、前世紀における「徳」に対する否定的見解の登場の他に、『ローマ人盛衰原因

注33 この点は、彼の徴税請負人批判に典型的に示されている (13-20)。

論』と同時期に執筆された「世界王国」論において展開されたように[注34]、当代のヨーロッパが、古代ローマとは異質の条件にあることが自覚されたことが挙げられよう。彼の生きねばならなかった世界では、古代ローマとは異なり、中規模国家が並存し、商業活動を通じて各国が相互に緊密な関係を持ち、国内では「法の支配」の成立によって「自由」が確保される。「徳」は「原理」としての力を持たず、敢えて「共和政」を打ち立てようとしても、イングランドにおける経験が示唆するように、「多くの変動、衝突、動揺の後、かつて排除したのとまさに同じ政治体制に落ち着かざるを得な」い(3-3)のである[注35]。

しかしながら、現代の「君主政」と古代の「共和政」とを厳格に峻別するモンテスキューの姿勢が、その思想形成過程において終始一貫してとられたものはないことに注意すべきである。『法の精神』以前の諸著作を検討すると、モンテスキューが古典古代に対するスタンスをこの著作において意識的に転換したことが分かる。以下では<徳>論と<機構>論の双方の視点から、彼の思想形成過程と『法の精神』における記述とを比較検討することとしよう[注36]。

ii) 「徳」と「名誉」

彼の最初期の著作「キケロに関する論考(*Discour sur Cicéron*, 1709)』[注37]では、キケロが「祖国の解放者(le libérateur de la patrie)」「自由の擁護者(défenseur de la liberté)」「共和主義者(républicain)」として登場する。そして、カエサルが己の陣営に着くよう求めた時に「共和政への愛(amour pour la République)」に基づき拒絶し、共和政の自由が失われた際にはトゥスクルムに引きこもって身の保全を図ったことが、好意的に紹介される。また、カエサルの後継者アントニウスが「公金を奪い。属州と官職とを売り渡し、ローマの植民地に戦いを挑み、最後に全ての法を犯した」ことを糾弾する箇所は、キケロが『義務論』でカエサルを始めとする「暴君」の所業を弾劾する件(II-8)—それは『暴君に対する権利の主張』すらも想起させる—ときわめて近似している。

『ペルシャ人の手紙(*Lettres Persanes*, 1721)』でも祖国の自由を守るべく命を賭けた古代の市民の「栄誉(gloire)」が、フランスの戦士を重ね合わされる。第八九の手紙で「名誉(honneur)、名声(réputation)、徳(vertu)の聖殿は、共和政や『祖国』という言葉を口にしうる国々に建てられたもののようである」との見解が披露され、その具体例として「ローマ、アテナイ、ラケダイモーン」が挙げられる。そして類似の例として第八四の手紙では、祖国フランスのために戦い傷ついた戦士も尊敬に値することが語られるのである。「栄誉欲」は臣民の自由の度合い応じて重んじられ、隷属とは両立しないとされ、ペルシャに比べると自由なフランスでは、今なお「君主はその臣民のうちで最も卑しい者の名誉をも大切にする。名誉を維持するために尊敬すべき裁判所もある。これは国民の神聖

注34 詳しくは拙稿「中期モンテスキューにおける『君主政』概念の形成（一）」『法制研究』第六五巻、第一号、一九九八年を参照。

注35 「共和政」は短命に終わり「クロムウエルの期間は暴政であり、彼の死後、王政復古までの間は、一部が暴政、一部が無政府状態であった」*Mes Pensés*, 372/1667, 1729年頃執筆と推定される。

注36 詳しくは拙稿「初期モンテスキューにおける古典古代」『法政研究』第六三巻第三一四合併号、一九九七年、「中期モンテスキューにおける『君主政』概念の形成（一・二完）」「『法の精神』における「共和政」と「法の精神」」『法学論集』第五〇巻第一号、二〇〇〇年を参照。

注37 *OC. Pléiade* Tome I, pp.93-98.

な宝であり、主権者にも自由にできない唯一の宝である」とされる(第八九の手紙)。

もちろんガリアの自由が、そのまま継続したわけではない。近年ではルイ一四世が莫大な下賜金や官職を餌に、また自前の軍隊を強化することを通じて、「臣民の精神にも支配権を行使し、自分の求めるままに臣民を考えさせる」ことを企んでいる(第一〇二、一二四の手紙)。他方、廷臣の中にはそれに迎合し君主から恩恵と寵愛を得ようとする者も現れる(第一四〇の手紙)。とはいえ、貴族の栄誉が死滅したわけではなく、「一人の臣下が、何らかの依怙贔屓にせよ、ほんの些細な軽蔑の印にせよ、君主に自分の名誉を傷つけられると、直ちに宮廷、官職、任務を退き、自宅に引きこもってしまう」こともまた潔いこととされる(第八九の手紙)。ここでは、貴族の「栄誉」に古典古代の市民の徳が重ね合わされ(自由を喪失したローマから田舎に退いたキケロの姿も付加されて)、君主に対する貴族の自律性が語られているのである。これらが『法の精神』における「名誉」概念へと受け継がれていったと言えるが、『法の精神』とは異なり、初期著作においては古代と現代、あるいは「徳」と「名誉」とは同列に論じられていたのである[注38]。

以上の検討から示唆されるように、『法の精神』における「共和政」の「徳」をめぐる議論は、それまでの古典古代の理解をいわば切り詰めるような形で戯画化され「共和主義」的な言説の可能性をできるだけ低く見積もらせる方向に加工されている。他方、「君主政」における「名誉」は、古代人の「徳」ほど厳格ではなく現代のフランスにおいて実践可能なものとして描かれるのである。

iii) 「君主政」と古典古代

他方、『法の精神』においてモンテスキューは、殊更に古典古代の痕跡を「君主政」の議論から消し去ろうとしている。このことはそれ以前の著作とは著しい対照をなす。例えば『ペルシャ人の手紙』では、有徳な市民から構成される自由な共和政の<機構>が、祖国フランスの歴史的起源とも重ね合わされていた。第一三一の手紙でリカは「共和政の起源」を「自由への愛(amour de la liberté)、王に対する嫌悪(haine des rois)」によって独立が維持されていた古代ギリシアの共和政に求め、「自由の精神(esprit de liberté)」を携えギリシア人は、イタリア、スペイン、ガリアへと植民を進め、君主を据えた場合でも軍隊や共和政の長としての地位しか付与しなかったとする。その後、ローマの時代にカエサルが恣意的権力を掌握して共和政を圧殺して以来、軍事的で暴力的な統治が続いたが、北方から自由な民が到来し、ローマ帝国にとって代わった。そこでは、君主の権威が制約され、多

注38 共和政における「名誉」追求は、彼も愛読したはずのマキアヴェッリにも見出される。『リウィウス論』て描かれるローマ共和政(il vivere libero/ republica)において、功績を挙げた者は、「名誉(onori)」と「褒賞(premii)」を一定の規則に従って国家より与えられ、そのようにして得られた「利益(utili)」を気兼ねなく享受できる(第一巻一六章)。共和政では君主政とは異なり、多様な人材が時勢の変化に応じて功績を挙げ、国家の繁栄と永続化に寄与する(第三巻第九章)。他方、マンリウスが卓越したvirtùを発揮して祖国の為に功績を挙げたとしても、その後「野心(ambizione)」に駆られた「醜い支配欲」を露にすると、ローマ人民はこれを警戒し「祖国愛(amore della patria)」に基づいて彼を処刑した。マキアヴェッリはこのエピソードを、共和政の「制度(oridini)」の優秀さを示す例とする(第三巻第八章)。またJ. ダンによれば、マキアヴェッリの「徳」が必ずしも禁欲的ではなかったことが、彼の書簡から窺えるという。John Dunn, Liberty as a Substantive Political Value, in Interpreting Political Responsibility, Polity Press, 1990, p.76. なお参照、福田有広「共和主義」二〇〇〇年。

くの領主がそれを分有し、彼らの同意無しに戦争に着手することもできず、法を国民議会(les assemblées de ls Nation)で作成することが根本原則となった、と『フランコ・ガリア』を想起させる記述が続くのである[注39]。

さらに、『ローマ人盛衰原因論(*Considérations sur les Causes de la Grandeur des Romains et de leur Décadence*, 1734)』でモンテスキューは、古代ローマ共和政期の「自由な国家」の<機構>に着目する。彼によれば、ローマ共和政では、全構成員が「公共善」への関心を保持し（第四章）「同じ精神、自由への同じ愛、暴政への同じ憎しみ」「祖国への同じ愛」を持ちつつ、平民と貴族との間で「分裂」していた（第九章）。その結果、双方のあらゆる権力の濫用が阻止され、元老院、護民官、戸口総監などの役職間で権力・権限が配分され、それらの相互抑制による均衡が保たれ、自由と偉大さが確保された。このことを受けて彼は第九章の注で次のように語る。

> 「ローマの政体を、君主政、貴族政、民衆国家の混合であったが故に欠陥があると見た者もいる。しかし、ある政体の完全性とは、政治学の書物に見出される政体の諸類型の一つと関連づけられるのではなく、国民の偉大化あるいは彼らの至福という、全ての立法者が持つべき目的に適っていることにある。ラケダイモーンの政体は、この三つによって構成されていたではないか？」

類似の<機構>の抽出は、ほぼ同時期に執筆されたと推定される『法の精神』第一一編第六章の「イングランド国制」論でも、場面を現代に移して展開される。周知のようにここでは、実質的に執行権力を担う君主、立法権力を分有する貴族院と庶民院の三者相互間における抑制と均衡が論じられる。その際、随所に古代ローマ共和政の<機構>との類似性が示唆されるのである。以上のことからも、モンテスキューが古典古代に示唆を得、ボダン流の主権論を退けつつ、オッマン流の混合政体論の路線に沿って望ましい政治構造を模索してきたことが分かる。

このような姿勢は、『法の精神』（1748年）において「君主政」を定式化する際にも基本的に受け継がれていると見てよい。しかしそこでは、当時流通していた「君主政」をめぐる言説が意識されている。モンテスキューは「君主政」を、君主が「主権的権力(souvraine puissance)を持つが、制定された法に従って行使する」(3-2)政体と定義する。ここでは、ボダンと同じく主権概念が用いられており、その限りで君主政をめぐる正統派の言説がふまえられている。しかし、モンテスキューにあっては、ボダンやホッブズであれば理論的に相容れないと考えたはずの（君主の意志ではなく）法に基づく権力行使という側面が加えられている。彼によれば、「君主政」における貴族身分の「中間的、従属的そして依存的な諸権力」が「中間の水路」として君主と人民を媒介し、君主の気紛れな意志や権力の恣意性を除去し、君主が従うべき基本法を確立する。また、高等法院を念頭におきつつ、「法の保管所」が「熟慮」と「ゆっくりとした歩調」を示し君主の決定の拙速さ

注39 一六世紀に法学者は、ローマ法の格言「君主の嘉するところのものは、法の力をもつ」(*Digesta*, I-3-31)「君主は法の拘束を受けない」（I-4-1）を引き合いに出して、王権の絶対化に努めていた。これに対してオッマンは『反トリボニアヌス(*Anti-Tribonian*, 1567)』で、ローマ法をフランスに適用させようとするあらゆる試みを無益として批判するに止まらず、ローマ法大全そのものの権威を否定しようとした。Pocock, *The Ancient Constitution and Feudal Law*, Cambridge U. P. 1957. モンテスキューは、第一〇〇の手紙で、フランスが国民議会で定めた古い法律を破棄し、以後一〇世紀に渡ってローマ法を採択し続け、その結果、形式主義が行き過ぎ、人間理性にとって恥辱となっているとの見解を紹介している。

を阻止することで、君主政の中に一定の秩序が確保されるとも主張する(2-4)。このように論を進めることで、モンテスキューは結果的に、ボダンの主権概念の持つ政治的機能を骨抜きにしているのである[注40]。

他方、「君主政」の別称たる「ゴシック政体」は、三身分の調和をその特徴としており、思想形成過程を考慮する限り、古代ローマ共和政の、あるいはオッマン流の混合政体に示唆を得ていることが推察される[注41]。「君主政」における貴族の重要性を訴える彼の姿勢は、『ローマ人盛衰原因論』において共和政における元老院の重要性を訴える姿勢と、さらにはオッマンが国家評議会における貴族の役割を高く評価した姿勢と重なるものである。さらにモンテスキューは『法の精神』の第二九編一九章において「立法者」についてふれ、彼が意識していた理論家としてアリストテレス、プラトン、マキアヴェッリ、トマス・モア、ハリントンの名を挙げる。彼らの多くが、ボダンが論難し、オッマンが賞賛した人物と重なる。とはいえ彼は、オッマンの名前も、古代の共和政に由来し主権概念と敵対しかねない「混合政体」概念も明示していない[注42]。

では、ボダンやホッブズが主張し、『トレヴー辞典』が定式化した「一人の君主の絶対的な意志に基づいて統治される」君主政は、『法の精神』においてどう扱われたのであろうか。モンテスキューは、「専制」を一人の君主の絶対的な意思に基づく統治と定式化した(2-1/3-9)。つまり、当時流通していた正統派の「君主政」理解は、「専制」という別の名辞を与えられ、彼の「君主政」概念から追放されたのである。

このように、モンテスキューの「君主政」概念は、同時代に流通していた言説を意識的に修正する、具体的には、ボダン流の単純政体としての君主政理解を退け、オッマン流の混合政体論に沿って「君主政」を再定義するものであったと言えよう。その際、王権による検閲に対する慎重な配慮からか、例えば古代の共和政を、したがって、かつての宗教戦争期における暴君放伐論を彷彿させる語彙を用いず、むしろ逆にそれを論駁するはずの主権概念を換骨奪胎して用いている。また彼の「君主政」概念は、その思想形成過程において古典古代の共和政を参照することによって構築されてきたにもかかわらず、その様な痕跡を徹底して拭い去られた上で提示される。モンテスキューにおいて<機構>論としての「共和主義」は、その「君主政」論の中に、それへの明示的な言及無くして、しかも「共和政」はもはや実現不可能である、というカモフラージュすら伴いながら、部分的に

注40 モンテスキューの「法」概念が、君主の持つ立法権を制約する効果を持った点ついては、押村高『モンテスキューの政治理論』早稲田大学出版部、一九九六年第二章を参照。

注41 モンテスキューに先行するハリントンは、モーゼの古代イスラエルからギリシア・ローマを経由してヴェネツィアでの実践とマキアヴェッリに受け継がれた「古代の知恵」と、カエサルに由来し封建制に基づくゴシック世界で展開された「近代の知恵」とを区別し、前者の立場から混合政体を望ましい政治体制として掲げる。福田有広「歴史の中のユートピア」『自由と自由主義』東京大学出版会、一九九五年、Arihiro Fukuda, *Sovereignty and the Sword*, Oxford,1997. 彼の試みは、モンテスキューによって「ハリントンもまた、その『オセアナ』において、ある国家の国制が到達しうる最高度の自由がいかなるものかを検討した。しかし彼はこの自由を見逃した後になって探し求め、ビサンティオンの岸を前にしてカルケドンを建設した」(11-6)と後に評されることとなる。モンテスキューの試みは「近代の知恵」の枠内で「古代の知恵」を開花させることであったとも言えよう。

注42 彼のこの姿勢は、『ローマ人盛衰原因論』の後の版で、先に紹介した「混合政体」を想起させる注を削除するにまで至る。

花開くのである。

『トレヴー辞典』のRÉPUBLIQUAINの定義については、既に「共和政に対して情熱を持ち、その国の自由を愛し、君主支配を嫌悪する人物」と紹介した。これに対して、モンテスキューは、古代の共和政に対する情熱を持ち、自国の自由を愛し、一人の君主の意思に基づく支配―辞書の定義に基づけば君主政だが、モンテスキューの定義に従えば「専制」―を嫌悪した。従って、彼のことを君主政に生きざるを得ず、それを全面否定することもなかった、自称せざる「共和主義者」と呼ぶことは、同時代の文脈においても、全く見当はずれというわけではなかろう。しかも、「君主政」理解を「共和主義」的に読み替える彼の試みは、一定程度成功したようにも思える。『法の精神』公刊後の、新しい一七七一年版『トレヴー辞典』には、次のような君主権力をかろうじて制約するような議論も、別言すれば、「君主政」が「専制」と異なることを主張するような一節が、「君主政」の項目に付加されている。

> 「絶対君主政は、確立された法、即ち、国家の基本構造の本質である、いわゆる国家の基本法以外の制約を受けることのない国王という人格の中に、主権的権力が存在する君主政の形態である。したがって、そのような君主政の絶対権力とは、専制君主の権力のように恣意的では決してない。」

iv)「富」と「徳」

君主が統治する旧体制下で「共和主義者」であるには、トマス・モアが示唆した「われわれの社会において実現の希望をよせるというよりも、見てみたいもの」を絶えず意識しつつ、その中から既存の枠の中で部分的にであれ実現可能なものを探ることも、時に必要であったろう。しかし、モンテスキューが「君主政」を論じていることに執着し、「共和主義」の思想圏から、それを排除するならば、彼が生きねばならなかった所与の条件の中で、「共和主義」をいかにして実践しようとしたのか、という彼の知的葛藤を不当にも見落とすことになろう。

とはいえ、その後の歴史的展開を鑑みれば、「君主政」理解を「共和主義」的に読み替えるモンテスキューの試みを、無条件に肯定するわけにもいかない。彼の構想する「君主政」では、専制化を阻止すべく諸要素が相互に関連づけられ「穏和の精神」が保たれることが期待される。そしてそのような状態を維持するために、彼は、卓越性や自律性としての「名誉」を貴族に求めることに留まらず、貴族が貴族的あり方を保持しうるような実体的な社会基盤を君主に対抗して維持していくことも訴える。この点こそ、後に彼が「貴族的反動」として批判される遠因ともなるからである。

モンテスキューは、君主の褒賞に依存し堕落した宮廷貴族が「困窮と貪欲」によって没落することには何の躊躇も覚えなかったのに対し(5-19)、専制に対抗できる中間団体を維持するために、それを構成する「名誉」ある貴族の特権や財産の保持には徹底して執着する(6-1)。そのための措置は時として「商業を阻害し」「無数の訴訟を必然的に生じさせ」、「その下で呻吟する人々にとって非常な負担となる。」にもかかわらず彼は、「これらは貴族身分に特有の不都合ではあるが、それは貴族身分がもたらす一般的効用の前に消え去る」(5-9)と主張するのである。このような主張は、貴族の特権を擁護し、高等法院の政治的発言力を高めるには有効であろう。確かに貴族は、擁護するに値する役割を期

待されている。貴族が「賢明さと権威」を示すことで、「激烈で自分が飛び込む危険を少しも認識しない」人民が法に従うようになるであろう（5-11）。またこのような法を絶えず獲得していくためにも、裁判権力を担う貴族は、「法の精神」を探究しなければならない(6-3)。

とはいえ、「名誉」に関する議論において、貴族が自ら担う官職を責任を持って公共精神に基づいて執行していくよう動機づけは弱いと言わざるを得ない。モンテスキューは「法の保管所」の重要性を説く際、「無知」「不注意」「市民の支配(gouvernement civil)に対する軽蔑」が貴族の属性である(2-4)とも語る。また貴族に期待される「名誉」とは、「個人的利益」に他ならず、「共和政」の「徳」とは異なり、共通善や公共性とは直接の関連を持たない「哲学的に言えば」「偽りの名誉」でもある(3-7)。そのような「名誉」が何故「公共にとって有益」(3-7)なのか、彼は十分な説明を与えていない。また、「共和政」において「徳」の教育が決定的に重要であるのに対して、「名誉」を教育するのは「世間」であり、人為的な教育の必要性はさほど強調されていない(4-2)。大商人が官職を購入することで貴族となる売官制には、プラトンの懸念するように、「船中において、金次第で、ある者を水先案内としたり水夫にしたりする」危険もある(5-19)。

とはいえ、モンテスキューにとっては、「穏和の精神」の支配する「君主政」において、個々の制度の善し悪しを、関係の網の目から取り出して判断することは、意味をなさない。売官制について、確かに「富に徳という価値を付与をするのか良いのかどうか」定かでない(20-22)。とはいえ、この制度によって「勤勉」で「能力」に恵まれた「良き臣民」が新たに貴族身分に参入してくれば、君主の恣意的な官職の任免よりも望ましい結果が得られるであろう。また、第三身分の勤労意欲をかき立て、「君主政」の繁栄に寄与するであろう。したがってプラトンの批判は「君主政」には当てはまらない、というのがモンテスキューの判断である(5-19/20-22)。彼によれば、一つの悪を是正することが、かえって国家に別の欠陥を残しかねない(6-12)し、「変更することの害」は「堪え忍ぶことの害」に勝る(29-18)のである。むしろ、我々が「君主政」の秩序の相互連関を正しく認識できれば、「自分の義務、自分の君公、自分の祖国、自分の法を愛するための新しい理由を知り」「自分の住んでいるそれぞれの国、それぞれの政体、あるいは自分の占めているそれぞれの地位について、よりよく自らの幸福を感得しうる」（序文）はずなのである。

おわりに

大革命の後、J. S.ミルが「現代のモンテスキュー」と呼んだトックヴィルが旧体制の中に看取したのは、モンテスキューの展望とは対照的な「死んだような澱んでいる海」「悪臭を放つ沼地」「制度と形式の廃墟」であった[注43]。トックヴィルによれば、知識と富とを独占し、土地を所有し、住民を支配していた中世の貴族に比べて、18世紀の貴族は、君主に対しても民衆に対しても影響力を失っている。貴族は、排他的特権を保持していながら、公務に参加するのを止め、権力の実質よりも、権力の外見に執着している。彼

[注43] Alexis de Tocueville, *L'Ancien Regime et La Révolution*, vol. II-ii, en J-P. Mayer (ed.), *Œuvre complétes*, tome II, Gallimard, 1952, p.35.

らは、民衆と直接関係のある事柄には関与せず、もはや住民を支配していたのは、貴族ではなく、国王の保有官僚でしかない。他方で、第三身分にとって、貴族は、もはや愛情や恐怖ではなく、むしろ憎悪や羨望の対象であって、無益で制度の邪魔者として写っている[注44]。

このような「錯綜した複雑な古い制度」の中で、「それを一層しようとする考え」が次第に支配するようになる[注45]。そうなると、モンテスキューが「共和政」を論じる際に懸念した、「人民の権力」と「人民の自由」との混同(11-2)が生じる。「人民の権力」は、モンテスキューが「穏和の精神」の体現として称揚した「法」の制約を突き破り、「望むべきでないこと」をなすよう濫用され、「自由の錯乱」(11-16)「万人による専制」(8-6)へと陥る。そのような事態に陥らない為の<機構>を、古代ローマのみならず古代ギリシアのアテナイにまで求めた『法の精神』の叙述(2-2)はもはや顧みられない[注46]。「人間精神が自由から遠ざかっている間も自由を維持し」「自由に立ち戻る時間を与える」「自由な制度」の探究[注47]へと「現代のモンテスキュー」が向かう際、導きの糸としたのは、もはや古典古代の共和政ではなかった。それは、新たに樹立され「共和政のもつすべての内部的利点と、君主政のもつ対外的な力を兼ね備えた」「連合共和政」(9-1)を具現化した、アメリカであった。

注44 Tocqueville, "État Social et Politique de la France avant et depuis 1789", en *Œuvre complétes*, tome II,pp.31-66**,小山勉訳「一七八九年以前と以後におけるフランスの社会・政治状態」『旧体制と大革命』ちくま学芸文庫、一九九八年所収。

注45 小山勉「ある開明官僚の改革精神」『福岡大学法学論叢』第四六巻　第二・三・四号、二〇〇一年。

注46 古代アテナイの籤と選挙をめぐるモンテスキューの洞察の評価については、Bernard Manin, *Principes du gouvernement représentatif*, Paris,1995を参照。

注47 Tocqueville, "État Social et Politique de la France avant et depuis 1789".

第９章　革命をくぐりぬけて

―ヴィンチェンツォ・クオーコ、あるいは近代南イタリアにおける「共和主義」の運命―

奥田　敬

Ⅰ　《徳の過剰ゆえに倒れた革命》

Caedo cur vostram rempublicum tantam perdidistis tam cito?
語られよ　汝らいかでみずからの　ゆゆしき国を失くせしや、
かくもまたすみやかに[1]。

「共和歴九年」すなわち一八〇一年の初頭に亡命中のミラノでヴィンチェンツォ・クオーコ(一七七〇～一八二三年)が匿名で出版した『ナポリの革命についての史論』(以下『史論』と略記)の扉には、こんなエピグラムが掲げられている。それは、《わたくしは、国民を幸福にするはずであったのに、結果的にはその破滅をもたらしてしまった一つの革命の歴史に専念しよう》[2]と語り起こされる書物にまことにふさわしい、まさに夭逝した「共和国」への墓碑銘のような印象を与える。だが、実はこれは慰霊のための呪ではなく、寸鉄人を刺すような生き延びた者たちへの警句であることがやがて判明しよう。この第一章「序論」の冒頭部分をもう少し読み進めてみよう。

《一年にも満たない間に次のような出来事が見られた。全イタリアを新たな軛で脅かしていた巨大な王国が転覆した。八万の軍勢が兵士たちの一撃によって打ち倒され、追い散らされ、破壊されたのである。柔弱な国王は、臆病な大臣たちの助言で、全く危険をおかそうともせずに王国をうち捨てた。ほとんど予想もされぬときに、自由が生まれ現実となった。宿命自らが大義のために闘うかのようであったが、人間たちの過ちが宿命の事業をだいなしにした。そして自由のふところから以前にもまして残忍な専制が再生したのである。

---

[1] 八木誠一・八木綾子訳『老年の豊かさについて』[キケロ著](法蔵館、一九九九年)三一頁。

[2] Cuoco, Vincenzo, *Saggio storico sulla rivoluzione di Napoli*, edizione critica a cura di Antonino De Francesco, Manduria: Lacaita, 1998, p.221. 以下、『史論』からの訳出にあたってはこの校訂版を底本として用い、その頁数を【漢数字】の形式で示す。[]内は訳者の補足である。なお、このデ・フランチェスコ版は、先行する諸版と異なり、一八〇六年の第二版ではなく、一八〇一年の初版を本文として採用した上で詳細な校異を附している点に特色があるが、これはクオーコの「転向」をあくまでも一種の偽装ととらえ、民主派共和主義者としての初志はかたちを変えながらも貫かれたとする校訂者の見解による。詳しくは、二〇〇頁近い同版の序論「『史論』と一九～二〇世紀のイタリアの政治文化」や De Francesco, Antonino, *Vincenzo Cuoco. Una vita politica*, Bari: Laterza, 1997 を見よ。英語文献としては、さしあたり、Id., "How not to finish a revolution", in *Naples in the Eighteenth Century. The Birth and Death of a Nation State*, edited by Girolamo Imbruglia, Cambridge U.P., 2000, pp. 167-82 や Viroli, Marurizio, *For Love of Country. An Essay on Patriotism and Nationalism*, Oxford U.P., 1995, pp. 107-10 を参照されたい。

偉大な政治的革命は人間の歴史において、異常な現象が自然の歴史において占めるのと同じ位置を占めている。……》【二二一】

復古した《残忍な専制》の犠牲者数は未だに確認しきれない。降伏協定を踏みにじられ極刑に処せられた「叛徒」はナポリだけでも氏名の判明している限りでおよそ一二〇人、追放者と亡命者は数千に昇るともいう[3]。その執念深さは一八〇〇年一月二四日に発せられた、《宗教と国家を破壊せんと企てて鎮圧された無政府状態の、記憶をも忘却の罰に処するために》、市中に隠匿されている一切の《忌まわしき文書》を《八日以内に》提出させ、《刑吏の手で公開の場で焼却すべし》というフェルディナンド四世の勅令からも想像されよう[4]。

だが、この《柔弱な国王》当人こそ、《無政府状態》を惹起せしめた元凶なのであった。一七九八年二月一〇日、フランス軍の占領によってローマ共和国が成立すると、かねてから北イタリアへの進出の機会をうかがっていたナポリのブルボン朝は、王妃マリーア・カロリーナの実家ハプスブルグ・オーストリア帝国や、その寵臣として国制を壟断した首相ジョン・アクトン卿の母国大英帝国の支援を受け、同年一一月二七日にはローマをいったん制圧した。しかし、一二月六日にフランス共和国がナポリ王国に宣戦布告して反撃に転ずると、一二月一一日、フェルディナンド四世はローマから撤退した。《来た、見た、逃げた》とローマ市民は囃したてたという。いわゆる《王の遁走》の始まりである。ナポリに戻った国王は、防戦に勤めようともせず、一二月二一日にはピニャテッリ大公を「国王代理」に任命して後事を託し、国家財政に多大の負担を強いてまで増強した王国海軍が敵の手に渡ることを恐れて全艦隊の焼却を命じると、一二月二三日未明、ネルソン艦隊に護衛されて宮廷もろともシチリアのパレルモへと出帆した。取り残された王国の名門貴族たちは「都市参事会」の場で「善政委員会」の設置を決め、戒厳体制を敷こうとしたが手遅れであった。一七九九年一月一二日、ピニャテッリ大公とフランス軍総帥シャンピオネの間で和議が成立し、カプア要塞の割譲と二五〇万ドゥカーティの賠償金が約されたという報がもたらされるや、全市は民衆暴動の席巻するところとなった。その様子を『史論』の第一四章「ナポリの無政府状態とフランス軍の入城」はこんなふうに伝えている。

《民衆は、国王代理からも都市参事会からも、将軍たちからも兵士たちからも、全てのものから裏切られたと信じこんだ。約束の賠償金を取り立てるために派遣されたフランス軍使節の到着が彼らの疑惑と激怒を煽り立てた。翌日彼らはあちこちの城塞に押し寄せ武器を奪った。城塞は開かれたままで、軍は抵抗しなかった。抵抗せよという命令がなかったからである。国王代理は、国王が遁走したように、遁走した。……あらゆる社会的拘束が砕けた。武装した大衆の狂乱した群れが、聖なる信仰に万歳、

---

[3] Rao, Anna Maria - Villani, Pasquale, *Napoli 1799-1815. Dalla repubblica alla monarchia amministrativa*, Napoli: Edisioni del Sole, 1995, pp. 131-2.

[4] *Leggi, atti, proclami ed altri documenti della Repubblica Napoletana 1798-1799*, a cura di Mario Battaglini e Augustuo Placanica, Napoli: Di Mauro, 2000, Vol. II, pp. 644-5.

ナポリの民衆に万歳、と叫びながら市内の全ての通を威嚇して駆け巡った。彼らの頭目としてモリテルニとロッカ・ロマーナとが選出された。両名は若い騎士であったが、カプアとカイアッツォでフランス軍に対する勇気を示していたので、当時は民衆の人気者であった。両名は民衆の逸脱を押さえるのに一時は成功したが、静穏は二日間しか続かなかった。フランス軍は既にナポリの城門に迫っていた。》【三一二～三】

《当時ナポリでは、財産と品行(costume)のある者は全て共和主義者であった》【三一四】とクオーコも付言しているが、悪名高い「ラッザローニ」(ナポリの下層民衆)たちは《パンとワインがある奴は、ジャコバン派に違いない！》[5]と彼らへの憎悪を募らせていた。一七九九年一月二一日、九四年の「ジャコバン派の陰謀」事件を契機にフランスや北イタリアの各地に亡命していた「愛国者」の一団が、フランス軍に先行してナポリ北西の丘の上に聳えるサンテルモ要塞を占拠し、「ナポリ共和国」の創立を宣言する。翌日フランス軍もナポリに入城、二三日にはシャンピオネの指名による暫定政府が発足し、ようやく無政府状態が収拾される。しかし、肝腎の憲法すら制定するいとまもなく、五月九日にフランス軍が撤収して後ろ盾を失った共和国は、六月一四日、新たに国王代理に任じられた枢機卿ルッフォが率いる、農民を主体とした「サンフェディスタ」軍の《聖なる信仰に万歳》の怒号に呑み込まれ、敢えなく潰え去ったのである。

これが《宿命の事業》にも喩えられたナポリの革命の経緯である。では、それをだいなしにしてしまった《人間たちの過ち》とは何であったのか？　ここで我々は、冒頭のエピグラムが本来置かれていたキケローの『老年について』のコンテキストに想到する。

《……もしお前たちが外国の例を読むなり聞くなりしたいなら、いとも強大な国が若者のために揺るがされ、老人の手で支えられ建て直されたのを見出すであろう。

「言っておくれ、これほどの祖国をこんなに速く失ったわけを。」

詩人ナエウィウスの『ルードゥス』の中でこんな問いが発せられるが、答えがいろいろ出る中で、次のは出色である。

「新登場の弁論家、愚かな若造どもがしゃしゃり出たから。」

無謀は若い盛りの、深謀(prudentia)は老いゆく世代の、持ち前というわけだ。》[6]

要するに、「慎慮(prudenza)」という政治的「徳」の重要性こそが、この題辞の含蓄であったといえよう。それが老年に特有のものかは今はさておくならば、これは《有徳な革命(virtuosa rivoluzione)の第一の武器は慎慮と正義であるべきだった》【四〇九】と指摘し、さらにはまた、《ナポリの民衆は生来善良である。だが、その住むところの気候のように熱情的であり、感受性に溢れている。それは慎慮ある政府(governo prudente)であれば祖国に役立つようにできたであろうが、噴火の際のヴェスヴィオ山に似ているのである》【四

---

[5] Davis, John A. "1799: The 'Santafede' and the crisis of the 'ancien regime' in southern Italy", in *Society and Politics in the Age of the Risorgimento: Essays in honour of Denis Mack-Smith*, edited by John A. Davis and Paul Ginsborg, Cambridge U.P., 1991. p. 6.

[6] 中務哲朗訳「大カトー・老年について」『キケロー撰集 第九巻』(岩波書店、一九九九年)一八～一九頁。

六九】とも述べている、クオーコ自身の痛切な反省でもあったに違いない。

となれば、(グラムシの「受動的革命論」の想源として知る人ぞ知る[7])この『史論』の第一六章「ナポリ国民の状態」の一節も、いわば〈慎慮なき革命〉の理念型の記述として読み直されるべきであろう。

《革命を決断した者たちの数は、全人口に比べて極めて少なかった。だから、事態が武力で決せられるようになるやいなや、彼らは必然的に敗れ去らねばならなかったのであろう。我々の革命は受動的革命(rivoluzione passiva)であって、そこで成功するための唯一の手段は民衆の意見(opinione)を獲得することであった。だが、愛国者たちの見解と民衆のそれとは同じではなく、彼らは異なる思想、異なる習慣、さらには二つの異なる言語さえ有していたのであった。

国王の時代に我々の文化を停滞させたあの外国崇拝、それと同じものが我々の共和国の始まりにあたって、自由の樹立の最大の障害をつくりだしたのであった。ナポリの国民(nazione)は二つの国民に、二つの異なる時代、二つの異なる風土に分裂していたと見なされるだろう。知識層は諸外国を模範として育ったので、彼らの文化は我々の国民が必要とし、ただ我々の能力の発展によってのみ期待できたようなものとは異なっていた。すなわち、少数の者はフランス人やイギリス人になったが、ナポリ人として留まった者たちは未だ野蛮であった。こうして、少数者の文化は国民を益さなかった。そして残りの国民は、彼らに役立たず理解もできぬ文化をほとんど軽蔑したのであった。

民衆の不興は、最も有益な真理の最も明白な表明である。……》【三二四～七】

《事態が武力で決せられるようになるやいなや》という表現は、言うまでもなくマキアヴェッリの《武器なき預言者》(『君主論』第六章)を念頭に置いたものであろう。では、どうすればよかったのか？

《……革命の秘訣はまさにこれである。民衆の欲するところを知り、それを行うべし。そうすれば彼らは君たちに続くであろう。民衆の欲するところと君たちの欲するところとを分別し、彼らがそれ以上を欲せぬところで直ちに留まるべし。さもなくば、彼らは君たちを見捨てるであろう。……

全てを改革したいという妄想はそれ自体が反革命をもたらす。》【三三四】

だが、《民衆の欲するところ》はいかにして把握しうるか？

《こうした[英仏のような]国民的統一から隔たっているナポリ国民は、多くの異なった国民に分裂している者とみなされよう。まるで自然が小さな面積の土地のなかにあらゆる変化を集めようと望んだかのように見える。地方毎に気候が異なり、土壌も異なる。そして、こうした多様性を生かして自然の新たな恵みが見つかったところには

---

[7] この点に着目した日本での先駆的な業績として、高下一郎「ヴィンチェンツォ・クオーコと受動的革命—『一七九九年ナポリ革命に関する史論』の研究—(一・二)」『法学論叢』一〇五巻五～六号(京都大学、一九七五年)がある。

必ず新しい財源を見つけようとしてきた国庫の重税と、過去数世紀の無政府状態のなかで絶えず対象を変化させてきた封建制度とによって、所有制度は至るところで異なったものとなり、その結果、所有制度に常に随伴する人々の慣習も異なり、生活手段も異なったのである。

このような様々な対立のうちから、人々を革命へと呼び集められるような共同の利害を見つけだすべきであった。もしも国民がひとたび結集したならば、地上の全勢力が我々に対抗して結集したところで無駄だったであろう。》【三二九】

《共同の利害(interesse comune)》の集約は、本来ならこのような《国民の状態(stato)》の悉皆的な把握をまってはじめて可能となる。それはやがて(後段で見るように)「統計学(statistica)」の課題として追求されることになろう。だが、当時の切迫した情勢下でも、それを推測することはできたはずである。

《あまりに抽象的な自由の理念の弊害は、自由を打ち立てようと望みながら、それを取り去ってしまうことである。自由が善であるのは、それが他の多くの善、安全・快適な生活・人口・租税の免除[第二版では、租税の軽減・勤労の増大]といった他の多くの感覚的な善をもたらすからであり、民衆はこれらを愛するがゆえに、やがて自由を愛するようになるのである。……

ナポリの国民は租税が軽減されることを望んでいた。領主たちの軛から自由になることを望んでいた。領主や教会や国庫の手中に集積された、あの広大な土地の分割を望んでいた。これが万人の念願であり、[暫定]政府やフランス軍の使節が来なかったり遅れて来たところでさえ、自分たちから民主化をおこなった住民たちは、そのために自分たちの自由を用いたのである。》【三四三～四】

たしかにそれは民衆の一番の関心事であった。例えば、カラーブリア州のチロの住民たちは、同州の首邑コセンツァに成立した共和政府からの使節に対して、《我々が以前と同じように納めなければならぬのなら、我々は共和国を望まない》と答えたという[8]。そして、枢機卿ルッフォの反革命軍が雪崩のように農民たちを動員できたのも、(もちろん後に反古にされたが)いちはやく租税の免除を約束したからであった。しかるに、共和国側の足並みは揃わなかった。

《各地方は首都で命じられたことを知らなかった。首都は各地方で起きていることを知らなかった。信じ難いことだが、法律さえも公布されなかった。封建制廃止法がナポリで公布されてから二ヶ月たっても、[すぐ隣の]ヴォルトゥルノ県全域ではまだ公布されていなかった。封建制廃止法は我々の革命の全てであったのに。》【四二一】

これは「連絡の欠如」と題された第三五章の一節である。ここには、単なる物理的通信手段の不備や「怠慢」というだけではすまされぬ重要な問題が暗示されているように思わ

---

[8] Cingari, Gaetano, *Giacobini e sanfedisti in Calabria nel 1799*, Reggio Calabria: Casa del libro, 1978, p. 300.

れる。というのも、ここで《我々の革命の全てであった》といわれている「封建制廃止法」[9]こそ、「愛国者」の試金石となったに違いないからである。

《愛国者。愛国者とは一体何か？ この名称は祖国を愛する人間を指すものに違いなかろう。過去十年間、これは共和主義者の同義語であった。だが、もちろん共和主義者の誰もが愛国者だったのではない。》【三二六】

一八〇六年の『史論』第二版では、先に引用した第一六章の《愛国者》という語に、こんな注が追加されている。また、この第二版の「序文」には次のような記述も見られる。

《……ナポリにおいては、富や財産(fortuna)をもっていた者は全て共和主義者であった。ひたすら祖国愛のゆえに改革を渇望した人々がこれほどいた国民は他にない。ナポリにおいては、共和国はあたかも共和主義者たちの過剰な徳ゆえに倒れたのである。……ナポリでは他のどこよりも哲学の光が拡がっていた。賢者たちは、その普及に骨折り、いつの日かそれが無益でなくなることを願っていた。

おもだった共和主義者はみな、首都や地方の良家の出身であった。貴族も多く、誰もが豊かで知識(lumi)に溢れた紳士(gentiluomini)であった。そのために、時代の経験を上回る知識の過剰そのものが、大衆のおかれた状態からすれば実際には不可能であったことを、容易だと彼らに信じ込ませたのである。彼らは善を望んだが、民衆なしには革命を生みだすことはできなかった。そしてこのことがまさに、彼らに対する暴虐な迫害を余儀なくさせたのである。》【五八六】

この一節は、実は初版の第二巻の「前文」からの再録なのだが、《時代の経験(l'esperienza dell'età)》とした箇所は、「人生経験」あたりがこなれた訳かもしれない。だが、それでは「無分別は若気の至り」という、月並みな処世訓に落着する。「歴史的制約」という含みを残しつつ、わたくしはむしろ、クオーコのいう《過剰な徳(soverchia virtù)》の内実をこそ問いたいのである。

なるほどクオーコは『史論』の「序論」で、《いかなる力も知恵なくしては自らを破壊するだけであること、そして真の知恵は、全てを普遍的な善(bene universale)のために捧げるという徳なくしてはありえないということを、後世の人々は我々の事例から思い知るであろう》【二二四】と語っていた。だが、そうした「公共心」の称揚にも自ずから限度というものがあろう。

《ロベスピエールは全ての党派を自分に敵対させ、その結果、彼らを統一させることによってフランスを救った。だが、ロベスピエールは自分自身や自分の思想や自分の

---

[9] 暫定政府部内での「封建制廃止法案」をめぐる論議については、Galasso, Giuseppe, "La legge feudale napoletana del 1799", *Rivista storica italiana*, LXXVI-2 (1964), ora in Id., *La filosofia in soccorso de' governi. La cultura napoletana del Settecento*, Napoli: Guida, 1989, pp. 633-660 が詳しい。一切の封建的諸特権の無償廃止を主張するルッソら急進派の原案に対し、封建貴族層の共和国からの離反を懸念したパガーノの調停によって、領主裁判権等の人的支配権は無償廃止だが、物的支配権の大部分は有償廃止とされ、近代的土地所有権へと読み替える方向の修正案が五月二五日に可決され、二日後に公布された。これは共和国の崩壊によって施行には至らなかったが、後のナポレオン時代の「封

憲法を救わなかったし、救うことはできなかった。

極端にまで達した思想は、やがて後退せねばならなかった。民衆が望んでいた以上に改革がなされた。そうした過剰な改革は民衆にとって公共の慣習とはならぬので、恐怖と力でもって改革に従わせねばならなくなった。気まぐれになればなるほど、法律は苛酷になる。穏健派の体制は、事物を自然の状態に留め、民衆自身が付与している以上の重要性を事物に付与しないものであった。だから、その厳しさも穏やかさも、民衆の厳しさや穏やかさであった。

思想がすっかり変化することもあれば、どんな感覚でも極点にまで達するとやがて衰弱して消失していくのが、人間の自然というものである。だから、人間は、ずっと自由であると、自由の感覚そのものにくたびれてしまう。》【三三九～四〇】

「フランス革命」と題された『史論』第一八章の一節であるが、この最後のところにクオーコは注を付け、《完全な自由にも完全な隷属にも我々は耐えることができない(Nec totam libertatem, nec totam servitutem pati possumus)》というタキトゥスの言葉(『同時代史』第一巻一六節)まで援用している。では、そうした適度の自由によって《公共の慣習(pubblico costume)》を涵養する《穏健派の体制(sistema de' moderati)》とはどのようなものか。

《アメリカの人権宣言とフランスのそれとを比較する者は、前者が感覚に語りかけているのに対し、後者が理性に語りかけようとしていることに気づくであろう。つまり、フランス人権宣言はアメリカ人権宣言の代数式なのである。》【二五八】

このような指摘に続けてクオーコは、ナポリでは《フランスの革命を理解した者は少数であり、それを称讃した者はさらに少なく、……革命を望んだ者もまた、それを空しく望んだのだった。というのも、民衆の同意なくしては、何事も試みることはできぬであろうし、民衆は小理屈によってではなく、必要によって動くものだからである》と述べ、さらに第二版では以下のようないささか気になる文章を追加している。

《イタリアの道徳科学や政治科学の学派は異なる原理にしたがっていた。誰であれマキアヴェッリやグラヴィーナやヴィーコの思想で心を満たした者であれば、フランスの革命家たちが立憲君主制の思想を放棄するやいなや、彼らの議論を信用したり、その行動に拍手したりはできなかったのである。》【二五九】

はたしてイタリアの政治思想のうちに《立憲君主制(monarchia costituzionale)》に通じるような発想は認められるのであろうか？

II 「共和国」としてのナポリ王国

《マザニエッロには我々のような知識はなかったが、同時に我々のような悪徳や誤謬

建制廃止法」の原型となった。

もなかったので、もっと不運な時代に、一つの大きな革命をこの王国に引き起こした。彼は幸運にもその革命を押し進めた。なぜなら、国民がそれを望んだからである。そして、全国民は彼とともにあった。なぜなら、彼は国民が熱望していたことだけを欲したからである。》【五一一】

『史論』第五二章「結論」の末尾近くでクオーコは一五〇年以上前に起こったもう一つの「革命」をこのように回顧している。だが、全てをマザニエッロ個人の力量に帰するのは一つの神話にすぎない。たしかに、一六四七年七月七日、ナポリのメルカート(市場)広場で勃発した反消費税(果物への課税)暴動を契機として南イタリア全土に拡大したスペイン支配への反乱は、その首謀者が二十代の魚売りの青年であったことで、バロック文化の世界の注目を集めた[10]。一七世紀後半のヨーロッパでは、マザニエッロはクロムウェルとならんで「反逆者」の代名詞となった[11]。また、一七〇二年に出版されたスピノザの伝記には、《シャツを着て右肩に手綱をかけた一人の漁夫》すなわち《悪評の高いナポリの叛徒の首領マス・アニェロが歴史画の中で描かれているのとそっくり》な、この異端の哲学者の自画像を見たという証言も残されている[12]。

しかし、現実には、マザニエッロが「民衆の頭領」として反乱を率いたのは当初の十日間だけであって、七月十六日には「暴君」として暗殺されてしまう。そして、以後翌年五月八日のスペインとの和睦まで、「革命」の指導部を構成したのは、「トガーティ(togati)」と呼ばれた法服貴族層だったのである。「マザニエッロの一揆」という通称は、「立憲革命」という事態の真相を隠蔽しようとした、スペイン王権と「トガーティ」との双方の思惑によって流布された疑いが強い[13]。

ともあれ、ここで着目したいのは、一六四七年一〇月二三日に公式に「共和政」を宣言した後(正確には一三世紀末から一四世紀末までナポリ王であったアンジュー家の血筋のギーズ公アンリ・ド・ロレーヌを「自由の守護者(Difensore della libertà)」として迎え入れた一一月一九日以降)、《いとも晴朗なる、国王のナポリ共和国(Serenissima e Real

---

[10] さしあたりは、Burke, Peter, "The Virgin of the Carmine and the Revolt of Masaniello, *Past & Present*, 99 (1983), pp. 3-21 を参照されたい。英国での反響は、*Drammi Masanielliani nell'Inghilterra del Seicento*, a cura di Mario Melchionda, Firenze: Olschki, 1988 所収の二つの史劇、'T.B.', *The Rebellion of Naples*, 1649 と D'Urfey, Thomas, *Massaniello*, 1699 や、一六五二年に出版された Howell, James, *A History of the Late Revolutions in the Kingdom of Naples*, introduzione di Vittorio Conti, Firenze: Centro Editoriale Toscano, 1987 などからもうかがうことができよう。

[11] 両者の肖像を裏表にあしらったメダルが、*Masaniello nella drammaturgia europea e nella iconografia del suo secolo*, a cura di Roberto De Simone, Christian Groeben, Mario Melchionda e Aleid Peters, Napoli: Gaetano Macchiaroli, 1998, pp. 74-5 に掲載されている。これについては、Villari, Rosario, "Masaniello: Contemporary and Recent Interpretations", *Past & Present*, 108 (1985), pp. 117-32 も参照されたい。また、ジョン・ロックの『統治二論』の前編七九節でも両者への言及が見られる。

[12] 渡辺義雄訳『スピノザの生涯と意見』[リュカス／コレルス著](学樹書院、一九九六年)一〇九～一一〇頁。

[13] Rovito, Pier Luigi, "La rivoluzione costituzionale di Napoli (1647-1648)", *Rivista storica italiana*, XCVIII-2 (1986), pp. 367-462.

Republica di Napoli)》という名乗りが、法令の布告などに登場してくるという事実である[14]。サン・マリーノ、ジェノヴァ、そしてとりわけヴェネツィアなどの諸共和国の換称として用いられた「セレニッシマ」という最上級形容詞と、「王(Re)」から派生した「レアーレ」という形容詞とが平然と併置されている。それは、あるいは自らの支配権が都市ナポリだけではなく、ナポリ王国の全域に及んでいることの誇示かもしれず、さらには自分たちのみがイタリアでは唯一の「王国」であったという矜持の遺物かもしれない。だが、いずれにせよ、そこから炙りだされるのは、単なる領域概念としてのナポリ「王国」にすぎない。

思えばナポリ王国は、一六世紀初頭以来、国王不在の「王国」であった。「ナポリ王」の称号は(それに付随する「エルサレム王」ともども)ハプスブルグ家の手に帰したが、大西洋側に重心移動しつつあった「帝国」は、当時西欧随一の都市であったナポリに遷都することなく、かえってそこを奥座敷、いや裏庭のごとく遇した。それが、皮肉にも、フリードリッヒ二世による一二二四年の創立以来、〈最初の帝国大学〉として数多の法制官僚を輩出してきたナポリ大学出身の「トガーティ」に牙城を提供する結果となったのである。スペインのイタリア支配にあたっての最高意志機関はマドリード所在の「イタリア評議会」であり、ここから派遣される「副王(Vicere)」が国王の代理として形式的にはナポリ王国に君臨した。だが、「副王」には現地での軍事最高指揮官としての権限が委ねられていたとはいえ、一般的な行政面に関しては国王から任命された「摂政(Reggente)」をはじめとする「側近評議会(Consiglio Collaterale)」を議長として主催するにすぎず、司法は「神聖王国評議会(Sacro Regio Consiglio)」、財政は「王国会計院(Regia Camera della Sommaria)」が独立に分掌するところであり、そこに直接関与することはできなかった。そして、これらの機関の下級職や地方の行政官職の大部分は売官制の対象とされたため、王国全土の富裕な「市民層(ceto civile)」にとって最大の社会的上昇の回路となった[15]。

> 《さて、わたくしの論述全体の基礎として、まず考察すべきは、法曹(avvocazione)に関連しての我々の都市の本性と現状である。それは通常一般に言われているのとは違って、徳(virtú)の余地もなく高慢と虚栄だけが支配しているような無秩序な都市ではなく、名門貴族の家系に生まれあわせた幸運(fortuna)にめぐまれた者たちだけのためのものでもなかった。わたくしはイタリアのいくつかの地方を旅したことがあり、他の都市の人々や慣習も知っているので、敢えて言いたい。ここ以上に人間の実力(valore)が重んじられ、他には何もなくても当人の能力(merito)次第で、高い地位と莫大な富を得て、最高の威厳や共和国を統治するところまで登りつめられるような都市

---

[14] Conti, Vittorio, Le leggi di una rivoluzione. I bandi della Repubblica napoletana dall'ottobre 1647 all'aprile 1648, Napoli: Jovene, 1983, p. 116 et passim.

[15]当時の統治機構については、さしあたり、Villari, Rosario, *La rivolta antispagnola a Napoli. Le origini 1585-1647*, Bari: Laterza, 1994 [1 ed. 1967], pp. 18-29を見よ。同書には英訳(*The Revolt of Naples*, translated by James Newelli with the assistance of John A. Marino, Cambridge: Polity Press, 1993)もある。

は世界のどこにもない。そこに至るためには、家柄も財力も必要なく、市民権すら要さない。こうして、名誉(onori)への扉は、王国の住民にも首都の市民にも、貧者にも富者にも、貴族にも平民にも、それどころか最下層の民衆や王国の最も辺鄙な土地の住民にも、開かれている。このようなことは、イタリアのみならず、世界中の他のいかなる都市でも、望みがたいことであろう。

これがナポリにおける法曹の道である。それは世界のいかなるところでも、我々のもとで昔からずっと今にまで至っているような、評価の高みには達したことはない。》[16]

ナポリ自然法学派の総帥と目されるフランチェスコ・ダンドレーア(一六二五～九八年)が最晩年に執筆し、多数の写本だけが残されている、「トガーティ」の功業列伝ともいうべき『甥たちへの忠告』の、「世界のどこよりもナポリで顕著であり、また富と尊敬を獲得する唯一の道でもある法曹の威厳」と題された第一章の冒頭である。これはまさしく《トガーティの共和国》[17]への最高級の讃辞といえよう。

しかしながら、《共和国を統治する(governare la republica)》という豪語にもかかわらず、その管轄領域はおそらく王国の過半にも達せぬのが実態であったろう。一八世紀末葉に至っても、王国の総人口約五一〇万人のうち、国王の司法権が及ぶ地域の住民は(首都ナポリの四三万五千人を含めて)一八〇万人弱、すなわち、その三分の一強にすぎず、残りは六〇〇家近い封建貴族層の支配下に留まっていたのである[18]。ダンドレーアの自然法思想が、《「封建領主の法」と化した慣習法》を否定し《臣民の自然権の名において王権の立法に効力を取り戻そうとした》[19]点で、一七世紀における自然法思想の展開の一典型とも評価されている背景には、このような事情が潜んでいた。「王国」と「共和国」とがさしたる違和感もなく重ね合わされた対極には、「封建制」という恐るべき無政府状態の脅威があった。

《専制主義はヨーロッパの大部分で封建的無秩序を打倒した。そして慣習(costumi)は専制主義を弱体化させた。もし初めに封土の巨大な機構が破壊されなかったなら、法のいかなる有益な改革も望みえなかったであろう。》[20]

ポーランド継承戦争のさなかの一七三四年五月一〇日、太陽王ルイ一四世の曾孫でスペ

---

[16] D'Andrea, Francesco, *Avvertimenti ai nipoti*, a cura di Imma Ascione, Napoli: Jovene, 1990, p.141.

[17] Rovito, Pier Luigi, *Respublica dei togati. Giuristi e societa nella Napoli del Seicento*, Napoli: Jovene, 1981.

[18] Massafra, Angelo, "Note sulla geografia feudale del Regno di Napoli alla fine del XVIII secolo", in *Le mappe della storia. Proposte per una cartografia del Mezzogiorno e della Sicilia in età moderna*, a cura di Giuseppe Giarrizzo e Enrico Iachello, Milano: Franco Angeli, 2002, p. 18.

[19] Mastellone, Salvo, Francesco D'Andrea politico e giurista (1648-1698). L'ascesa del ceto civile, Firenze: Olschki, 1969, p. 8.

[20] Filangieri, Gaetano, *La scienza della legislazione*, [&] Constant, Benjamin, *Comento sulla scienza della legislazione*, a cura di Vittorio Frosini, Roma: Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, 1984, p. 2.

イン皇太子パルマ公ドン・カルロス(カルロ・ディ・ボルボーネ)の征服によってナポリ王国が宿願の「独立」を回復してから半世紀後、ガエターノ・フィランジェーリ(一七五二〜八八年)は、一七八〇年刊の『立法の科学』第一巻の冒頭でこのように述べ、《連合と同盟によってもたらされた君主政諸国の安定性》に《静かな革命(una pacifica rivoluzione)》への期待を託す[21]。同じ頃、ジュゼッペ・マリーア・ガランティ(一七四三〜一八〇六年)も、自ら企画したナポリ版マキアヴェッリ全集の「序論」に相当する『マキアヴェッリ礼讃』の結びで次のように記している。

《マキアヴェッリの時代には、政治とはもっぱら君主を守ることであり、不実と放縦が当時の一般的な精神であったから、君主は警戒心を抱き専制的に統治せざるをえなかった。国家の全構成員を共通善へと向かわしめる良き政治は、封建的な貴族政とは両立しなかった。したがって、貴族たちを弱体化させて君主政を強力にすることが重要課題となったのである。》[22]

《長期にわたる南イタリア文化とフィレンツェ書記官長との親密な関係の到達点》[23]とも評価されている同書で、ガランティは、《封建的無政府(anarchia feudale)》の時代には時宜をえなかったために、マキアヴェッリの天才をもってしても論じられなかった題目として、《政府の権威と市民の自由とを両立させるような立法、そしてとりわけ経済科学》[24]を掲げている。君主政の枠組みのもとでの共通善の探究、これが一八世紀ナポリ啓蒙の課題となる。

III　《有徳な君主政》と《公共の福祉》

《……ベネディクトゥス・デ・スピノザは国家(repubblica)をまるで商売人

---

[21] フィランジェーリとガランティに関しては、拙稿「読まれざる『国富論』と可能性としてのスミス—解体期ナポリ啓蒙の一断面—」『三田学会雑誌』八三巻四号(一九九一年)も参照されたい。

[22] [Galanti, Giuseppe Maria,] *Elogio di Niccolò Machiavelli cittadino e segretario fiorentino. Con un Discorso intoruno alla costituzione della Società ed al Governo politico*, [Napoli: Societa letteraria e tipografica,] 1779, p. 75. 『ディスコルシ』第一篇五五章の次のような叙述と比較せよ。《右にあげた二種類の連中[領主や貴族の特権階級]は、ナポリ王国、ローマ地区、ロマーニャ、およびロンバルディーアにみちあふれている。したがって、これらの地方には一度だって共和国は成立しえなかったし、かつて政治的独立を味わったこともなかった。なんとなれば、この階級はあらゆる自由な市民の政治には、真正面から反対するものだからである。そんなぐあいにかたまってしまっている地方に、共和政体を導入しようとしても、とうてい不可能なことであろう。けれどもある人物が秩序を導入しようとして支配者になったとすれば、そこに王国を成立させる以外に方法はない。その理由は、大衆が腐敗して、法律によっても十分に彼らをおさえられなくなってしまった国では、法律のほかにより強大な権力をつくりださなければならないからだ。この絶対権こそ、王権にほかならない。彼は、その絶対的かつ無制限の権力を行使して、貴族の勝手気ままな野望や腐敗堕落を喰いとめなければならないのである。》永井三明訳『マキァヴェッリ全集　第二巻』(筑摩書房、一九九九年)、一四九頁。

[23] Procacci, Giuliano, *Machiavelli nella cultura europea dell'età moderna*, Bari: Laterza, 1995, p. 337.

[24] *Elogio di Niccolò Machiavelli...*, p. 32. なお、『マキアヴェッリ全集』本体の刊行計画は、『君主論』とフリードリッヒ大王の『反マキアヴェッリ論』を収録した第一巻の後、『ディスコルシ』の第一篇一一章の途中まで印刷したところで頓挫している。

(mercadanti)の社会のように語っている。》[25]

一七四四年に刊行された『新しい学』の最終第三版に、ヴィーコはこう苦々しげに記しているが、それから僅か十年後の一七五四年一一月五日、《哲学者から商人へ》の転身と諧謔を交えながら知人たちに伝えられた、アントニオ・ジェノヴェージ(一七一三～六九年)の、ナポリ大学に創設された〈世界で最初の経済学講座〉への就任によって、ナポリ啓蒙は開幕する[26]。それは、オーストリア継承戦争を終結させたアーヘンの和約の翌一七四九年に、モーデナ公国の修史官ロドヴィコ・アントニオ・ムラトーリ(一六七二～一七五〇年)が《良き君主の目的》と副題して出版した書物の表題をつうじて、イタリア啓蒙の標語となった《公共の福祉(pubblica felicità)》[27]を、同時代の英仏の経済文献の知見によって具体化しようとする営為であった。それは一見したところでは、まさにクオーコが指弾した《外国崇拝》のように映じるかもしれない。だが、少なくとも政治思想の根幹に関するかぎり、マキアヴェッリ伝来の力能としての「徳」の観念は、一世を風靡したモンテスキュー『法の精神』を前にしても、微動だにしなかったのである[28]。

《我々の時代の最も偉大な政治学者の一人[『法の精神』の著者(原注)]が、国民の破滅の最大の原因の一つが心の腐敗であることを知っていながら、徳は共和政体には必要だが、君主政には無用であるなどと、どうして書くことができたのか、わたくしは大いに驚かされた。》[29]

経済学講座の開講に先立って刊行した一七五四年の「学問と科学の真の目的についての叙説」でも、ジェノヴェージはこんな疑念を表明していたが、それはさらに、経済学の講義のいわば副読本として翻案・編纂された一七五七～八年の『大ブリテン商業史』全三巻を締め括る「公共の信頼に関する論考」の末尾では、次のように敷衍されている。

《この「論考」を終えるにあたり、わたくしはここで、ある博学この上ない人物の、奇妙きわまりない政治理論を思い起こしておきたい。『法の精神』の著者は、共和政・

---

[25] 清水純一・米山喜晟訳『世界の名著　第三三巻　ヴィーコ』(中央公論社、一九七九年)、一五八頁。

[26] 詳しくは、拙稿「一八世紀ナポリ王国における「政治経済学」の形成—アントニオ・ジェノヴェージ「商業汎論」とその周辺—(上・下)」『三田学会雑誌』七九巻五～六号(一九八六～八七年)を見よ。英語文献としては、Bellamy, Richard, "'Da metafisico a mercatante': Antonio Genovesi and the development of a new language of commerce in eighteenth-century Naples", in *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, edited by Anthony Pagden, Cambridge: Cambridge U.P. 1987, pp. 277-99 がある。

[27] イタリア啓蒙の概略については、堀田誠三『ベッカリーアとイタリア啓蒙』(名古屋大学出版会、一九九六年)と同書へのわたくしの書評(『三田学会雑誌』九〇巻四号、一九九八年)を参照されたい。

[28] 実は、ジェノヴェージ没後の一七七七年には、彼の旧蔵書の欄外に残されていたという評注を附した『法の精神』イタリア語版(*Spirito delle leggi del signore di Montesquieu con le note dell'abate Antonio Genovesi*, Napoli: Domenico Terres, [1777])が出版されているのだが、その「評注」の校訂版も収録する予定の Genovesi, Antonio, *Dialoghi e altri scritti. Intorno alle 《Lezioni di commercio》*, a cura di Eugello Pii の刊行が編者の急逝により遅れているという事情もあり、今後の検討に委ねたい。ただし、同書については既にかなり詳細な研究もある。De Mas, Enrico, *Montesquieu, Genovesi e le edizioni italiane dello "Spirito delle leggi"*, Firenze: Le Monnier, 1971.

[29] Genovesi, Antonio, "Discorso sopra il vero fine delle lettere e delle scienze", in Id., *Scritti econmici*, a cura di Maria Luisa Perna, Napoli: Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 1984, pp. 51-52.

君主政・専制という統治の三つの様式を区別し、専制政体の主動因は恐怖(timore)、共和政では徳(virtù)、君主政では名誉(onore)であると定めている。彼が言うところの徳とは、哲学者たちが英雄的と呼ぶところのもの、すなわち、共和国への愛が我々の間で我々の行動の規律となり、私的な愛が完全に公共善への愛に服従するということである。そして、名誉とは、君主が彼への愛着において抜きんでている者たちに分け与える、官職や騎士の等級、特権や特典などのことである。ここまでは問題ない。しかし、彼がするように、徳はただ共和政体でしか必要とされないと公言するのは、わたくしには奇妙な逆説であり、偽りのように思われる。なぜなら、第一に、君主政体というものは、著者自身が述べているように、気紛れによってではなく、法の確実性をともない、行政官たちの賢明な元老院をつうじて統治されているので、そうした法が効力を失うようなことがあるとすれば、それが君主のためならば専制に、またそれが有力者たちのためならば無政府状態に陥りかねないのだが、もし市民社会に全く徳がないならば、このどちらかが生じること、すなわち、単一者への恐怖か、あるいは多数者の金銭の専横のために、法が犠牲にされることは必定だからである。第二に、いかなる君主政体も、市民社会の基礎に自然社会が存しないところでは存続しえないが、地上のいかなるところにも、人間たちが徳と宗教によって活気づけられ結合していないかぎり、自然社会は見出されぬからである。実際、歴史は、徳と宗教の欠如ゆえに、専制に転化したり無政府状態に分解した君主政の実例に満ちている。》[30]

しかし、このような批判には実は先蹤があった。ヴィーコと同時代の反デカルト主義の驍将であり、モンテスキューとの相互的影響関係の有無が取りざたされている[31]パオロ・マッティア・ドーリア(一六六七〜一七四六年)が、『法の精神』にはるかに先んじて一七一〇年に刊行した『市民生活』の増訂第二版には、次のような議論が見られる。

《我々がこれまで述べたことは、歴史から読みとれる多くの実例によって明白に立証される。というのも、第一の格率、すなわち、共和国は偽りの徳を許容しないということに関しては、本書の全体をつうじて様々な共和国に言及しながら、我々は無数の例を挙げた。第二の格率、すなわち絶対君主政は真の徳を要求しないが、騒乱に陥ることは少ないということに関しては、アレクサンドロスによって征服されたダレイオスの王国が大いなる実例である。その王国は、マキアヴェッリが[『君主論』第四章で]見事に指摘しているように、アレクサンドロスの後継者たちの軛を振り払うことができなかったのであるが、それはひとえに、そこには諸侯(baroni)がおらず、一人の支配者(signore)以外は全員が完全に下僕(servi)であったためである。第三の格率、すな

---

[30] Genovesi, "Ragionamento sulla fede publica", in *Scritti econmici*, pp. 864-865. なお、この『大ブリテン商業史』については、その序論部分の翻訳、奥田敬訳『アントニオ・ジェノヴェージ「商業汎論—商業についての一般的な論考—」(一七五七年)』(一橋大学社会科学古典資料センターStudy Series二七、一九九二年)の解題も参照されたい。

[31] Shackleton, Robert, "Montesquieu et Doria", *Revue de Littèrature Comparèe*, LVII (1955), pp. 173-183.

わち諸侯のような特権者たちのいる王国においては、巨大な悪徳と結びついた英雄的な徳が、共和国におけるのよりも危険は少なく用いられているが、まったく危険がないわけではないということに関しては、フランスを襲ったあらゆる内乱の長い経過が大いなる実例である。……

しかしながら、完全に君主政的な王国であっても、真の徳が役立たないということは決してない。なぜなら、結局のところ、徳とは、どのような政体からなろうと全ての国家に幸福をもたらすのに適したものだからである。いや、それどころか、もしも有徳な君主政というものがあるとすれば、他のいかなる国家にもまして、最小の危険で偉大な征服をおこなうのに適しているであろう。というのも、既に述べたように、そのために必要な市民たちの徳は、君主の権威に服すことになり、君主は共和国の行政官たちよりもはるかに容易にそれらの徳を支配し、制御するので、それらが国家の害に悪変するようなことは滅多にないからである。そして、このような王国は、共和国と少しも異なるものではなかろう。いや、いっそうの確実性をもって、共和国の全ての英雄的徳を行使し、徳と優れた法律とがもたらす自由を完全に享受することであろう。》[32]

この前段でドーリアが掲げている三つの政体、《共和国(repubbliche)》《絶対君主政(assolute monarchie)》《特権者たちのいる王国(regni privileggiati)》は、モンテスキューの「共和政」「専制」「君主政」と奇妙な類似を示しているが、より重要なのは後段で示唆されている《有徳な君主政(virtuosa monarchia)》の可能性であろう[33]。

だが、ドーリアとジェノヴェージを隔てる半世紀の間に、時代は大きく変貌している。《「商業」の精神は征服の精神にほかならない。未開人の間では人間や土地が征服されるのだが、交易国民の間では富が征服される》のだとしても、《現在の諸君主国や諸共和国の精神は、偉大な征服への道が既に閉ざされた以上、「商業」の精神以外ではありえない》。そして《この精神が発達し、それを企てた国民に運動と活力を与えるという目標が果たされるためには、二つの偉大な槓杆、すなわち、保護と自由、ただし秩序ある自由、とが必要である。この精神が障害なく進むように、他の諸国民から尊重されるためには、何よりも「君主(Sovrano)」によって保護されねばならない》[34]のである。これが一七六八年に刊行された『商業すなわち市民の経済の講義』(以下、『市民の経済』と略記)増訂第二版の

---

[32] Doria, Paolo Mattia, *La vita civile ... distinta in tre parti, aggiuntovi un trattato della educazione del principe. Seconda edizione dall'Autore ricorretta, ed accresciuta*, Augsburg: Daniello Höpper, 1710, pp. 248-9.

[33] ジェノヴァの名門都市貴族家系の出身であったドーリアは、当然「共和政」に深い愛着を抱いていたはずであるが、ここでは《実践可能なプラトン主義(Platonismo praticabile)》の政治哲学を構想したという、その遺著『完全なる共和国(*Idea di una perfetta repubblica*)』が彼の死後七年を経た一七五三年、勅令により印刷所から押収されて焚書に処せられ、未だに現物は確認されていないことを付記するにとどめる。その消息については、Zambelli, Paola, "Il rogo postumo di Paolo Mattia Doria", in *Ricerche sulla cultura dell'Italia moderna*, a cura di Paola Zambelli, Bari: Laterza, 1973, pp. 149-98が詳しい。

[34] Genovesi, Antonio, *Delle lezioni di commercio o sia d'economia civile... Seconda Edizione*

第一巻一七章「商業の精神と商業の自由について」におけるジェノヴェージの同時代認識であった。『大ブリテン商業史』の末尾で言及されていた《共和国への愛》、すなわち《私的な愛が完全に公共善への愛に服従する》ような《英雄的徳(virtù eroica)》の時代は終焉した。

もちろんジェノヴェージにも、多数者の支配としての「共和政」、いな「民主政」の観念はある。だが、管見のかぎりでは、それはあくまでも巧みな比喩というにすぎない。

《『使徒行伝』によれば、最初期の教会は、一人の長の監督下にあったとはいえ、民主政であったように思われる。それゆえ、徳が教会の魂となっていた。やがて、四世紀に教会が貴族政になると、徳も減退した。一〇世紀に教会が絶対君主政の形態をとると、徳は更に衰えた。一三世紀には、「異端審問」が開始され、専制の手段と化した。そして、一五世紀に至ると、専制的な教会は自らを破壊し始めたのである。》[35]

最大の「不生産的人口」である聖職者の腐敗に関説した『市民の経済』第一巻五章「人口について」の注では、このように宗教における「民主政(Democrazia)」から「専制(dispotismo)」への堕落が弾劾される。対照的に、没後刊行された『実験自然学綱要』では、「僭主政(tirannia)」から「民主政」への哲学の歩みが高らかに宣揚されている。

《だが、哲学がアリストテレスの僭主政のもとにあることをやめ、デカルトの独裁(dittatura)が短期で結末を迎えた後は、ライプニッツの権威もニュートンの権威も君主政を樹立することはあたわなかった。哲学者たちの共和国(Repubblica)はまず貴族政となり、ついで民主政となった。》[36]

しかし、『市民の経済』第一巻の最終章(二二章)「諸技芸と商業に関するナポリ王国の現状(Stato)と自然の諸力について」で前提されたように、南イタリアは《近年ようやく、王と平和と我々の真の自由、そして偉大さを回復することを神に嘉みせられた》ばかりなのである。ジェノヴェージは、この「自由」という語を注釈して、次のように強調する。

《なぜなら、自前の君主政(principato domestico)を持たぬ国民(popolo)は真に自由であるとは言えないからである。地方は全て隷属状態にあったということ以上に、人類史を通じて明白なことはない。》[37]

では、ジェノヴェージにとって「君主」とは何か？　その手がかりは『市民の経済』第

Napoletana, Napoli, Stamperia Simoniana, 1768-70, vol. I, pp. 363 & 367.

[35] *Ibid.*, p. 119. なお、こうした歴史認識を培った南イタリアの「反教権主義(giurisdizionalismo)」の思想的系譜については、拙稿「ナポリ初期啓蒙における「文明史」の構想—ピエトロ・ジャンノーネ試論—」『甲南経済学論集』第三一巻四号（一九九一年）を参照されたい。

[36] Genovesi, Antonio, *Elementi di fisica sperimentale ad uso de' giovani principianti*...trasportati dal latino in italiano dall'abate Marco Fassadoni, Venezia: Giuseppe Orlandelli, 1793, tomo I, pp. 30-31. ただし、その実物は披見できなかったので、ジェノヴェージが一七四五年にオランダ人ペートルス・ファン・ミュッシェンブロークの『自然学綱要』ナポリ版の序論として執筆し、その後彼自身の『形而上学綱要』(第一巻は一七四三年)の第五巻にも付録として収録された「自然学史論」の校訂版(Genovesi, Antonio, *Dissertatio physico-historica de rerum origine et constitutione*, a cura di Sara Bonechi e Maurizio Torrini, Prato: Giunti, 2001)の解題(一六頁注)による。

[37] Genovesi, *Delle lezioni di commercio*..., vol. 1, p. 495.

一巻一章「政治体(corpi politici)について」の二節目にありそうだ。

《あらゆる市民体(corpi civili)は家族から構成され、家族は個人から構成される。個人は家族の要素であり、家族は市民体の要素である。したがって、政治体の性質や最初の力や活動は、家族の性質や力、そして個人の性質や活動から生じる。さらに、個人は、自然そのものから与えられた、生まれながらの諸権利をもっている。家族の諸権利は個人の諸権利から、その結集によって生じる。そして、政治体の諸権利、言うところの「公法(*jus publicum*)」は、家族の権利から、分散状態にあった諸家族の最初の原始協約によって生じる。個人は本性的にいくつかの義務を負っており、それらは原初的な諸権利と不可分のものである。これらの義務は個人から家族へと移り、原始協約によって家族から政治体へと移る。全ての家族の長であり、したがって全ての個人の長でもある「君主」は、ただ彼一人のうちに、これらの全ての力を集積し、これら全ての権利と義務の後見者となる。これらの力や権利や義務の、彼は最高の独立した「調整者」であり、それは公共の福祉、すなわち組織全体の各構成員とその長との幸福のためである。このようにして、「国家」の真の力と活動が形成される。》[38]

《君主(Sovrano)》とは《国家(Repubblica)》を構成する諸力の《調整者(Moderatore)》であるという規定の含意は大きい。なぜなら、《「徳(*virtù*)」と「価値(*valore*)」と諸存在を保持し改良する「力(*forza*)」とは、我々イタリア人にとって同義語のはずである》[39]とすれば、君主はまた〈徳の調整者〉でもあるからである。ジェノヴェージはシャーフツベリの『徳もしくは値打ちに関する研究』をしばしば引証して、《真の有用性(utilità)は徳の娘である》とか、《わたくしは、我々自身に関しても、また公共善への愛着に関しても、一般的に諸情念(passioni)と理性(ragione)との調和的な一致の意味で、徳を理解している》[40]と述べるのであるが、そうした「徳」を《公共の福祉》へと誘導するために、《ありとあらゆる「技芸」や「学問」を生みだし、改良する二つの大きな槓杆であり、いついかなるところでも活動の大きな原因として知られているもの、すなわち「名誉(ONORE)」と「褒賞(PREMIO)」とを活用する》[41]ことが君主には求められることになる。

かくして『市民の経済』の第一巻は、《あらゆる「文明国(Stato Civile)」において「憲章(Costituzionale)」となるべき一つの法律》への、次のような熱烈な讃歌で結ばれる。

《一国の土地を寸借も余すところなく計測し、その地力を知り、一寸たりとも例外なく、「租税」をはじめとする公的な賦課に全土を服せしめよ。「聖界所領」であれ「世

---

[38] *Ibid.*, pp. 19-20. なお、本文の《最初の原始協約(primo patto originale)》というところにジェノヴェージは注を付け、《なぜなら、ローマ法学者たちが「主権法(legem regiam)」[文字通りには〈王の法〉]と呼んでいる法は、一種の譲渡だったのであり、それはつねに相互的な義務の協約あるいは契約(contratto)なのである》と説明している。

[39] *Ibid.*, p.287. なお、この箇所を含む第一巻一四章は「諸技芸を改良し、労働と国民の所得の量を増大させるための第一の、そして最大の手段としての、慣習について」と題されている。

[40] *Ibid.*, pp. 51 & 66. シャーフツベリは一七一三年にナポリで客死している。

[41] *Ibid.*, p.317. なお、この箇所を含む第一巻一五章は「勤労を価値あるものとし、それを促進するため

俗所領」であれ、地租に関しては例外はない。全ての「市民」が「文明社会(Società Civile)」と「統治」の甘美な成果を享受すべきであり、したがって、全ての者の所有がそれぞれの価値に比例して負担を負うべきである。無知と偏見の時代に生じた不正義ともいうべき不平等は廃止せよ。諸家族に「市民的」自由を回復せよ。「農業者」や「牧人」や「職人」の「精神」を、それらを卑しめ萎縮させていた、つまらぬ束縛から解放せよ。

おお、民衆の基本法よ！　おお、勤労と諸技芸の養育者よ！　おお、国民と「君主」の相互的信頼の再生者よ！　おお、万能の法よ！　だが、貴女にはどれだけの敵がいることであろう？　しかし、貴女なしには、他のいかなる手段も、「国家」を再起させるには無益なのだ。》[42]

《国家(Stato)を再起させる》には、まず《一国の土地を寸借も余すところなく計測》すること、つまり〈統計(statistica)〉から着手せねばならない。前途は遼遠である。だが、企てがなかったわけではない。例えば、クオーコの同郷の先輩でもあったガランティが、一七八六年以来心血を注いだ『両シチリア王国政治地理誌』[43]である。しかし、それも一七九四年に第五巻の冒頭部で中断した。クオーコの「追悼文」によれば、フランス革命の進展に恐慌をきたした宮廷から《王国の機密を暴露し、革命を鼓吹する意図あり》[44]という嫌疑を招いたためらしい。こうして《国民と君主との相互的信頼》は、一八世紀の最後に微塵に砕け散ったのである。

IV　「共和主義」の精神からの「統計学」の誕生

《いたるところで、民主政(democrazia)が生みだすであろう最大の善事の一つとして、商業の復興が告知されている。だが、最初にまず、はたして商業は民主政にふさわしいものであるのか、それはどのような商業か、そして限界はどこまでか、といったことを検討しようとはほとんど考えられていない。

……我々の思想の民主政からの逸脱の大部分は、我々が専制の時代に書かれた書物を読んだこと、そして我々自身がその時代に形成した思想を振り払うことができぬことに一般的に帰因している。……

商業！　交換の範囲を超えて商業を拡張した者こそ、既に恒久的な所有権によって準備されていた隷従の鎖の最初の環を締めあげた者であった。獲得の容易さは不健全な欲求を増大させ、貪欲や欺瞞や財産の不平等に場を与え、無所有者を固定した。そ

の、より個別的な手段について」と題されている。

[42] *Ibid.*, pp.542-3. なお、この引用箇所の前段は、全文が大文字で印刷されている。

[43] Galanti, Giuseppe Maria, *Della descrizione geografica e politica delle Sicilie*, a cura di Franca Assante e Domenico Demarco, Napoli: Edizione Scientifiche Italiane, 1969.

[44] Cuoco, Vincenzo, *Scritti giornalistici 1801-1815*, a cura di Domenico Conte e Maurizio Martirano, Napoli: Fridericiana Editrice Universitaria, 1999, Vol. 2, pp. 60-61.

してこのようにして、道徳を、社会秩序を、自由を、腐敗させていったのである。

…… 外国貿易と国内商業の結果は、通常、国民全体にとっても、また諸個人にとっても、富であるか貧窮化である。富は腐敗させ、貧困は卑屈にさせる。いずれの状態も民主政を破壊するのである。》

一七九八年夏、「共和歴一年」のローマで刊行された『政治考』でこのように説き、《所有の巨大な不平等》という《ゴルディアスの結び目》を《一刀両断すべく定められた》革命によって《哲学者たる農民(contadini filosofici)》の共和国を夢みた[45]、イタリア・ジャコバン派の、また一七九九年ナポリ革命の最左翼であったヴィンチェンツォ・ルッソ(一七七〇～九九年)は、一七九九年一一月一九日にメルカート広場の絞首台に吊された。そこでは三週間前の一〇月二九日に、彼の同志であり、最大の論敵であった人物も、同じ運命を辿っていた。

《市民的自由は大衆の勤労を鼓吹した。文明社会は貴人たちの奢侈を随伴し、所有は少数の手から多数の手へと移り始めた。奢侈に耽った貴族たちの廃墟の上に庶民たちの家々が建てられたのである。……それらの財産は勤勉な大衆(industrioso plebeo)の手に渡ったのである。このようにして諸共和国のなかに新たな階層[中間層(ordine mezzano)]が出現した。……

しかしながら、実際には、嫉妬深い貴族たちの元老院が治めているところよりも、君主政における方が民衆はより急速に豊かとなる。君主は勤労を保護し、貴族たちの圧迫に対する守護者となって統治下にある人民を援助する。いまやこうした統治が多くの有力な貴族たちの新たな企てに対する防波堤として有効なのである》

一七九一～二年刊行の『政治論集』改訂第二版の第五篇「文明的で洗練された社会について」で、このようにジェノヴェージの精神を継承しながら、ヴィーコ的な循環史観も取り入れて、《無政府状態と専制》という《両極端の間を永遠に揺れ動く》社会を、《活発で安定した(regolare)秩序が市民的自由と結合しているような穏和な国制(temperata costituzione)という幸運な中庸》になんとか係留する道を模索し[46]、やがて一七九九年革命の暫定政府の立法委員会主席に任じられ、《祖国の祭司(Sacerdoti della Patria)》として市民たちの《民主的な生活(vivere democraticamente)》を指導する《監察官(Il Tribunale di Censura)》や、《護民権(Potere Tribunizio)》の担い手として三権の間の調整にあたる《護憲院(L'Eforato)》の設立など、古代民主政と近代立憲政の制度的統合の企てともいうべき『ナポリ共和国憲法草案』[47]の起草にあたった、フランチェスコ・マリオ・パガーノ(一

---

[45] Russo, Vincenzo, *Pensieri politici e altri scritti*, a cura di Giulio De Martino, Napoli: Generoso Procaccini, 1999, pp. 101-105, 115 & 129.

[46] Pagano, Francesco Mario, *Saggi politici. De' principii, progressi e decadenza delle società. Edizione seconda, corretta ed accresciuta (1791-1792)*, a cura di Luigi Firpo e Laura Salvetti Firpo, Napoli: Vivarium, 1993, pp. 347-8 & 350.

[47] この『草案』は、Battaglini, Mario, *Mario Pagano e il progetto di costituzione della Repubblica napoletana*, Roma: Archivio Guido Izzi, 1994に復刻されている。パガーノに関する英語文献には、

七四八～九九年)である。

クオーコの『史論』の巻末には、このパガーノの『憲法草案』を論評した「ヴィンチェンツォ・ルッソへの書簡断片」が付録として収録されている。それが本当に革命当時に書かれたものなのか、あるいは純然たる創作なのかは定かでない。一八〇六年の第二版の「序文」では、《今日では余分なものだとしても、歴史的記念碑(monumenta di storia)として、そして、当時は立憲的と信じられた全ての秩序が無政府的なものでしかなかったことのの証明として、わたくしはこれらを保存した》【五八九】と弁明されている。初版ではただ《マリオ》と呼ばれていたのが第二版では《パガーノ》と改められているのが気にかかるが、他はおおむね表記上の訂正ばかりであり、内容的な異同は二～三箇所しかない。だが、それが見逃せない。例えば、次のような([→]で示す)添削の効果はどうか？

《民主政体は――君もよく承知のように我々の政体はこれではないが――、常に[→おそらく]最も正しい政体であるが、人民が賢明なところでなければ、安定した(regolare)政体ではありえない。君主政は正しい政体ではありえないが、君主が賢明であるときには、安定した政体になるかもしれない[→常に安定した政体である]。だが、賢明な君主が玉座にあるのは、賢明な民衆が委員会にいるよりも、はるかにまれなことである[→まれではない]。》【五四六～七】

クオーコの「転向」のあからさまな証拠として有名な部分であるが、その当否には深入りすまい。ただ、このときには、初版にもあった《ときたま単独の人物によらずしては革命を達成(condurre a fine)できないことがある。すなわち、自由そのものが専制を手段とせずには創設できぬのである》【三一七】というマキアヴェッリ的な想定(『ディスコルシ』第一篇九章)が、第二版の本文末尾でも加筆されているように、《偉大なナポレオンが今や我々に与えた、新しい幸福》として実現しかけていた点に注意を喚起したい。それはクオーコには、《民主化(democratizzazione)の体制に代わる、民衆にとって常に最大の善である平和を保障する連合(federazione)の体制》【五一一】と受けとめられた。

しかし、一八〇四年五月一八日の帝政の成立によって革命は(文字どおり)《結末に導かれる》。半島北部の「イタリア共和国」も、一八〇五年三月一九日にはナポレオンを推戴する「王国」となり、一八〇六年一月二三日にはフェルディナンド四世が再度パレルモに遁走、三月三〇日にはナポレオンの兄ジョゼフがナポリ王に即位する。ミラノで政府公報紙『ジョルナーレ・イタリアーノ』の主幹として活躍していたクオーコが、『史論』の改訂に着手したのはその前後であり、八月にはナポリに帰国している。『史論』の第二版がミラノで出版されるのは一〇月、翌月にはクオーコはナポリの新政府の「国家評議会(Sacro Regio Consiglio)」の一員に迎えられ、同年八月二日に公布された「封建制廃止法」の困難極まる施行や、ナポレオン法典の導入、公教育制度の確立など数々の重責を担うことにな

Pagden, Anthony, "Francesco Mario Pagano's 'Republic of Virtue': Naples 1799", in *The Invention of the Modern Republic*, edited by Biancamaria Fontana, Cambridge: Cambridge U.P., 1994, pp. 139-53がある。

る。『史論』第二版は、そのための〈身上書〉だったのかもしれない。

ともあれ、こうしてクオーコにとっては、《もしわたくしが、民衆に法を与えるという事業に招かれるようなことがあったら、わたくしはなによりもまず、その民衆を知ろうとするであろう》【五一八】という「書簡」の冒頭近くで洩らした呟きも、もはや反実仮想ではなくなった。やがて一八一一年には『ミュラ統計』と通称される、南イタリアでは最初の本格的な国勢調査が実施されるであろう。

だが、おそらくクオーコは、その方法に不満を感じたに違いない。なぜなら、彼が理想とする「統計」とは、一八〇二年頃に執筆された未刊の草稿『イタリア共和国統計素案』(以下、『素案』と略記する)[48]で詳述されているように、民衆の「慣習(costume)」や「趣味(gusto)」を最終的な記述対象とするものであり、《一つの国民(nazione)の統計は、いわばその国民それ自体を形成するようなものであらねばならぬ》{三〇}からである。

この『素案』の最終第一七章は「統計の質問事項の一覧」と題され、(およそ実行不可能と思われる)数百項目にわたる調査表の見本が例示されているのだが、その冒頭では次のような「主旨」が述べられている。

《統計の対象とは何か？　その主要な対象は勤労(industria)、あるいは一国民(popolo)の富である。勤労は「資本(*capitale*)」と「労働(*lavoro*)」を前提とする。……

政府(governo)は富の保全者(conservatore)、そして富の保護者(protettore)と考えることができる。すなわち、「公的福祉(*pubblica beneficenza*)」や「公教育(*publica istruzione*)」や「公共事業(*opere pubbliche*)」によって富を生みだし、増大させる。

富を享受する様態、また勤労を使用する様態が「慣習」と呼ばれる。この観点からすれば、慣習は公共経済(pubblica economia)を構成する他の全ての要素の結果である。だが、しばしばこの慣習は富それ自体の大きさや勤労の働きに影響する。》{一五七～八}

ちなみに、この「一覧」の大項目は、「土壌と気候」「人口」「統治」「国民的勤労(産業)」「公教育」「慣習」の順である。ここからも推察されるとおり、この『素案』はクオーコの一種の〈経済学原理〉ともいえる。そこには、例えば、《スミスが国民的富の唯一の原因とした、あの勤労の分割(divisione dell'industria)――それは余剰を生みだす――そのものが、全社会の成立とその存続の原因なのである》{八六}と述べ、分業を《最初の社会契約(i primi patti sociali)》と捉える観点から発展段階論を再構成する、第七章「社会の経済的進路」のような興味深い議論も散見する。しかし、《社会の起源は経済的であり、その全歴史は経済的である》{六二}からこそ、《政治経済学の経験的部門(la parte sperimentale dell'economia politica)》{二七}である「統計学」こそが、いまや枢要とされるのである。

《ヴィーコが言うように、……知識(scienza)は一般的な思考に専心するが、慎慮

---

[48] Cuoco, Vincenzo, *Statistica della Repubblica Italiana*, scritti inediti a cura di Vittorio Gatto, Roma: Archivio Guido Izzi, 1991として校訂版が刊行されている。以下、『素案』からの引用にあたっては、この版での頁数を{漢数字}の形式で示す。

(prudenza)は個別的な(particolari)思考に専心する。……さて、経済が今日おかれている状態について考察した者なら誰でも、それが知識よりも慎慮を必要としていることがわかるだろう。》{六八}

〈慎慮の学〉としての「統計学」は、《勤労を使用する様態》としての「慣習」のうち、とりわけ《富を享受する様態》としての「趣味」に属目する。

《奢侈(lusso)——わたくしの考えでは、この名称は我々の趣味のうちで最も高尚なものに与えられる——すなわち芸術(belle arti)への趣味は、ある国民を他の全ての諸国民の眼に尊敬すべきものとして映じさせる。それはある国民がたとえ武力を欠いていたとしても、他の国民に様式という法を課すことのできる唯一の手段である。それは敗北したギリシアが尊大な勝利者[ローマ]を支配し続けた唯一の手段である。……芸術への趣味は祖国愛(amor della patria)の最も確実な保障である。》{一五〇}

だから「統計」は民衆文化の世界を隅々まで観察しなければならない。

《民衆の慣習は祭り(feste)のなかで認識されなければならない。……祭りにおいてはさまざまな演劇(teatro)が催される。…… もしわたくしが民衆の慣習を知るためにその演劇を検討しなければならぬとしたら、おそらくわたくしの考察の最終目標は、いかなる道徳がその演劇によって推奨されているかということになろう。》{一五三～四}

「質問事項の一覧」の「慣習」の項では、《慣習は全経済の結果であるから、ここには他の項目のもとに含められなかった、若干の対象しか挙げていない。だが、他の全ての対象も同じく慣習に関連していることを忘れてはならない》と「注記」された上で、《慣習は三つの側面から考察されねばならない》として、《生活手段(Sussistenza)》と《善への愛(Amor del bene)すなわち徳》と《美への愛(Amor del bello)すなわち趣味》{一八二～三}という下位区分が指示されている。こうして、経済学と倫理学と美学の三位一体としての「統計学」が誕生する。それはもちろんクオーコの壮大な夢想に終わったが、少なくとも、「国家(Stato)」を表象するイデオロギー装置としての「統計」[49]の出現を先触れするものであったことだけは間違いない。

では、こうした特異な「統計学」の構想は、クオーコの場合、どこに成因するのだろうか？　それがジェノヴェージやガランティの影響であることは言うまでもない。だが、ここで刮目すべきは、ルッソへの「書簡」の末尾近くの一文である。

《労働への愛こそが、我々の世紀がもちうるただ一つの徳の唯一の基礎とならねばならぬようにわたくしには思われる。》【五七五】

「労働」の原語は、初版では〈travaglio〉、第二版では〈lavoro〉であるが、この変更は『素案』とその少し後に書かれた『イタリアのプラトン』との間にも見いだされる。

《……文明社会(società civile)の最も秩序ある状態とはどのようなものだろうか？

---

[49] Patriarca, Silvana, *Numbers and Nationhood. Writing statistics in nineteenth-century Italy*, Cambridge U.P, 1996は、こうした観点からのイタリアの統計学史である。

それは一般意志が個々人の意志によって支えられているような状態であり、私的な慣習が祖国愛を破壊するのではなく、それを維持し増大させるような状態である。……祖国愛は公共の徳(virtù pubblica)の結果であり、徳は労働への愛(amor del travaglio)の結果である。》{一四六}

《――では、ポンツィオよ、君は徳とは何だと思うかね？

――節制(temperanza)と労働への愛(amor del lavoro)に他なりません。

――それは全く真実だ、とプラトンは答えた。》[50]

こうした用語法の変更が、当時の経済学の動向と関係しているのかどうかは未詳である。また、《我々の世紀》というのが一八世紀なのか、一九世紀なのかも、「書簡」執筆時期の問題とからんで確定しがたい。だが、いずれにせよ、わたくしには、この一文こそが、『史論』の思想的到達点であると思われてならない。クオーコが第二版でもこの「書簡」を削除しなかった真の理由は、この点に存するのではなかろうか。そして、これが他ならぬパガーノの『憲法草案』に触発された、《憲法の守護者(custode della costituzione)》たる《護民官(Eforato)》と対をなすところの、《慣習の守護者》たるべき《監察官(Censura)》【五七一】の使命やいかに、という問いかけへの渾身の応答であったという事実は、わたくしの妄想を煽り立てる。周知のとおり、「国勢調査(Census)」という呼称は、古代ローマの「戸口調査官(Censor)」に由来する。だが、クオーコならば言うであろう、「ケンソル」とは〈徳の検閲官〉なのだ、そして、〈統計(Statistica)〉こそが、《我々の世紀》がもちうるただ一つの〈共和国(Repubblica)〉の唯一の基礎とならねばならぬのだと。

ジョゼフの後を襲ってナポリ王に封じられたナポレオンの義弟ジョアシム・ミュラは、やがてナポレオンを見限り、突如イタリア統一の大義を掲げた北征を開始する。その背後には、中部イタリアのカルボネリーアと気脈を通じたクォーコらの暗躍があったともいう。しかし、それも一八一五年一〇月一三日のミュラの頓死によって呆気ない幕切れを迎えた。ナポリに復辟したブルボン宮廷は、クォーコの国際的な声望を憚って表だった処断は下しかねたが、次第に圧迫が強まるなか、青年期以来の気鬱が昂じて、最晩年の彼の精神は完全に薄明の淵に沈んだと伝えられる。

最後に書き添えておこう。『史論』の初版には一八〇三年の独訳、改訂版には一八〇七年の仏訳[51]があり、どちらも著者名は伏せているのだが、後者の扉には《プラトンのイタリアへの旅の著者による》と但し書きがある。『イタリアのプラトン』は一八〇四～六年に三巻本としてミラノで刊行された、新発見のギリシア語写本からの翻訳という体裁をと

---

[50] Cuoco, Vincenzo, *Platone in Italia*, a cura di Fausto Nicolini, Bari: Laterza, 1928, Vol. 1, p. 162.

[51] この仏訳は、Cuoco, Vincenzo, *Histoire de la révolution de Naples. Ristampa anastatica della traduzione di Bertrand Barere(1807)*, a cura di Anna Maria Rao e Maite Bouyssy, Napoli: Vivarium, 2001に復刻されている。匿名の訳者は、ベルトラン・バレール(一七五五～一八四一年)であり、同時に『イタリアのプラトン』の仏訳も刊行している。その強烈なナショナリズムは、坂上孝編訳『フランス革命期の公教育論』[コンドルセ他著](岩波書店、二〇〇二年)所収の「方言とフランス語の教育にかんする報告と法案」からもうかがわれよう。

った書簡体の架空旅行記である。著者の分身ともいうべき青年クレオボレスをともなって、「マグナ・グラエキア」として知られる紀元前四世紀前半の南イタリアを歴訪する大哲プラトンは、《我々が「野蛮」と呼んでいる、これらのイタリアの諸国民は、我々よりもはるか以前から文明的(culte)であったのだ》[52]と「イタリア人の最古の知恵」の発見へといざなわれる。そこには秘密結社カルボネリーアの寓意とおぼしきピタゴラス教団の活動も点綴される。だが、賢者たちが指導する都市共和国の連合体というユートピアは、迫り来る「ローマの平和」を前にした落日の光輝でしかない。〈帝国〉の回帰への愛憎半ばする感情を、クォーコは遥かな歴史の彼方に封印しようとしたのだろうか？

---

[52] Cuoco, *Platone in Italia*..., Vol. 1, p. 102.

第１０章　ヘーゲルの国家論における共和主義的側面について

—初期から後期へと結ぶもの—

原田　哲史

はじめに——『法哲学要綱』における共和制の評価——

G・W・F・ヘーゲル（一七七〇～一八三一）の国家体制論は一八二一年の『法哲学要綱』[1]とりわけその第三部「人倫」において体系的に整ったものとして見られるが、我々は、そこに描かれている国家が共和制国家であると言おうとするものではない。その国家は「立憲君主制」[2]であり、しかも官僚の権能に期待を寄せるそれである。

君主については、自らの「特殊的意志」を押し通す「無法の状態」[3]にあるような専制君主であってはならないと記されているし、また君主は「iの［文字の］上の点を付す」ようにただ「しかり」と言う程度の役割を果たす「人間」[4]であるとヘーゲル自らベルリン大学の法哲学講義で言ってもいるが、それでもやはり、その君主は「神的な権威に基づく」[5]「最終的意思決定としての主観性」[6]でなくてはならず、しかもその存在は「世襲」という「客観的な保証」[7]に基づく揺るぎないものでなければならない、と断言されている。官僚については、「官庁とその官僚の側からの権力濫用に対して」は彼らの内部的な監査によってのみならず、議会に代表を出す「地域団体、コルポラツィオーン」[8]（職業団体）によってもチェックすべきであるとしながら、やはり「最上級の国家官僚は、必然的に国家の組織や要求の本質についてのより深い包括的な洞察、ならびにこの業務に関するより優れた技能と習慣とを身につけているので、[...] 議会なしでも最高のことをすることができる」[9]とヘーゲルは言う。以上のように、その国家は法と制度による権力の抑制や市民の政治参加を保証する内容を含みながらも、基本的に官僚を重視した立憲君主制なのである。

しかし他方、『法哲学要綱』においては、次のように「共和制」の概念が単にネガティヴな意味ではなく論じられてもいる。

「しかしそのうえなお、人々は [...] 統治形態の原理に関するモンテスキューの有名な著述における深

---

[1]『法哲学要綱』は事実上一八二〇年に出ているが、その十二月末のことであり、初版には一八二一年と記されているので、一八二一年の著作として扱う。

[2] Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821), *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 7, Frankfurt 1970 ("Hegel 1821"), § 273. 上妻精他訳『法の哲学』(岩波書店、二〇〇〇～〇一年)を参考にしたが、その頁は示さない。邦訳を記す文献も訳文は同じとはかぎらない。

[3] Ibid., § 278.

[4] Hegel: *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831*, hrsg. v. K.-H. Ilting, Stuttgart-Bad Cannstatt 1974, S. 764.

[5] Hegel 1821, § 279. ただしヘーゲルはこの後すぐに、「この神的なものを概念として把握することこそ」が「哲学的考察の課題」なのであり、様々な「誤解」を避けるべきであると言って、自らの議論が単なる王権神授説ではないことを示唆している。邦訳『法の哲学』下、六〇四頁、訳注67参照。

[6] Hegel 1821, § 273.

[7] Ibid., § 286.

[8] Ibid., § 295, vgl. § 308.

[9] Ibid., § 301. 引用文中の［　］は引用者により、圏点は原文による。以下も同様。

い洞察を承認せざるをえない。しかし、この著述の正しさを認めるためには、この著述を誤解してはならない。周知のように、彼は民主制の原理として徳を挙げた。というのも、事実、民主制は、もっぱら内実のともなった形式である心構えに依存するものであり、この形式においてこそ、民主制のなかの即自的かつ対自的にある意志の理性的性格はなお現実のものとして存在するからである。[...] また彼 [モンテスキュー] はさらに、共和制において徳が消滅するときは、名誉欲がそれに見合った心情をもつ人々をとらえ、所有欲がすべての人をとらえており、そして国家は普遍的な利益やその強さをただ少数の個人の権力と万人の放縦に託している、と述べているが、この場合、次のことに注意しなければならない。すなわち、社会のより発達した状態では、また特殊性の諸力が発展して自由になる段階では、国家の指導者たちの徳 [のみ] では不充分になり、単なる心構えの形式とは別の、理性的な法律という形式が必要となる、ということである。[...] 同じく、次のような誤解も避けられねばならない。民主的共和制において徳という心構えが内実のともなった形式であることを挙げることによって、君主制においてはこうした心構えが不要であるとか、君主制においてはそうした心構えはそもそもないものなのだ、と説かれるような誤解。さらには、徳と、分節化された組織における法律的に規定された活動とは、相互に対立して相容れないものであるかのような誤解、である。」[10]

モンテスキュー『法の精神』を対象にして、「共和制」概念を「民主制」や「民主的共和制」ととくに区別することなく論じているヘーゲルのここでの叙述は[11]、次の五点にまとめられる。第一に、モンテスキューの「統治形態の原理」論は「深い洞察」によるものであり、誤解されることさえなければその「正しさ」は認められる。第二に、そこで言われている民主制（共和制）では、「徳」という「心構え」が体制を実質的に成立させる原理となる。第三に、共和制における徳の消滅は、人々の間で名誉欲やまたとりわけ「所有欲」が蔓延する事態と相即不離の関係にある。第四に、「社会のより発達した状態」すなわち「特殊性の諸力が発展して自由になる段階」では、もはや徳では不充分で、「理性的な法律という形式」が必要とされる。第五に、しかし君主制においても徳が不必要なのではなく、徳に加えて「分節化された組織における法律的に規定された活動」が必要なのである。

このうち第一から第三までは、モンテスキュー『法の精神』の第三編・第三章の内容[12]がそのまま肯定されている。しかし第四・第五の点において、「社会のより発達した状態」ではもはやそれだけではすまされず、国家体制の分節化とそれを維持する法律とが徳に加えて必要である、と言う。「社会のより発達した状態」とは何を意味するのだろうか。それは「特殊性の諸力が発展して自由になる段階」とも言いかえられている。国家が「個々人の自己意識、知識、活動において、媒介された現存在をもつ」[13]とするヘーゲルにしてみれば、とりわけフランス革命以降においては、国家は近代的な個人の「自己意識」に、言いかえれば個人の自発的な意志に基づいて形成されるものであり、そうした段階を意味している、と極めて政治論的に考えることもできる[14]。また、よりさかのぼって「近代」を捉えるなら、プロテスタ

---

[10] Ibid., § 273.

[11] ただし、「一切の理性的形式なしに民主的要素を国家の有機体に [...] 導入しようとする」試みが批判される場合には、そうした民主制の主張それ自体が、共和制と言いかえられることなしに問題視されている。Ibid., § 308.

[12] Montesquieu: *De l'Esprit de Lois, Œuvres complètes*, t. II, Paris, 1851, p. 251-253.

[13] Hegel 1821, § 257.

[14] 神山伸弘「個々人は普遍的意志を担いうるか？」、岩佐茂他編著『精神の哲学者 ヘーゲル』（創風社、二〇〇三年）とり

ンティズムにおける内面的自我の醸成も考慮に入れなければならぬであろう[15]。しかしながら、「社会のより発達した状態」という場合の（定冠詞の付いた）「社会」という表現からすれば、「社会」とは『法哲学要綱』ではとくに「市民社会」を意味するから、「より発達した状態」とは、「市民社会」論にある「欲求の体系」としての近代的な経済的諸関係（およびそれに関連する所有関係「司法」ならびに制度「ポリツァイとコルポラツィオーン」）[16]がとりわけ念頭に置かれていると考えられる。

したがって、ヘーゲルの国家論を捉えるひとつの（けっして唯一のではないが）解釈方法として、次のように考えることができる。『法哲学要綱』の立憲君主制国家は、彼が正しいと考えたモンテスキューの描いた古代ギリシャ・ローマの共和制を念頭に置きながら、しかし近代的な諸関係とりわけ経済的諸関係のなかではその実現は困難であるから、その理想を可能な限り維持しつつ近代において形成すべきものとして構想される国家なのである。その際新たに付け加えられるべき事柄は、分節化された組織とその法治的関係である。政治的原理としての徳はそれと補完関係になりうるから、捨て去るべきではない、と。

では、モンテスキューによって民主制（共和制）・貴族制・君主制の三つに区分された統治形態のうちの君主制に対応するものとしてヘーゲルは自らの立憲君主制を構想しているのかというと、そうではない。続く叙述でヘーゲルは次のように言う。モンテスキューが『法の精神』で述べた君主制とは、「特権的人格」の「名誉」を原理としていることからも分かるように、君主制一般ではないのであって、「そうした人格」の「好み」によって国家が左右されたり、「個人やコルポラツィオーンの法的な私的所有と特権」が硬直化してしまう「封建君主制」のことなのである。ましてや自分の描いている「客観的な立憲体制にまで発達した」[17]君主制ではけっしてない、と。ここでヘーゲルが、モンテスキューの君主制論が封建君主制の分析としては正しいとして、モンテスキューの議論それ自体を否定していないことが分かるが、他方それと同時に、ヘーゲル自身の君主制論がモンテスキューの君主制論から区別されて、モンテスキューの君主制論からよりも民主制（共和制）論からの継承という性格をより強く帯びていることが、浮び上がってくる。またこの叙述において貴族制についての言及が少なく、あっても「節度」を原理とする貴族制では「公的権力と私的利害」から「専制やアナーキー」[18]に陥りやすいというネガティヴなものであることからすれば、消去法的に言っても、モンテスキューの三形態のうちとくに民主制（共和制）に対してヘーゲルが共感を示していることが分かる。

ただ、ヘーゲルがモンテスキューの「民主制」の「正しさ」を言うとしても彼がそれをただ古代共和制の説明として正しいとしただけであって、その理想を高く評価しているわけではないのではないか、という疑問が生ずるかもしれない。しかしこの疑問は、以上に加えて、若き日のヘーゲルがフランス革命の共和主義に共感を覚えて共和制を賞揚していたこと、また混乱状態に陥ったフランス革命を検討する際すでに上記の引用で検討対象とされているモンテスキューの共和制論に依拠していたこと、これらを視野に入れれば氷解する。初期ヘーゲルの問題関心として、彼の理想とする共和制を描いたものとし

わけ一四九～一五〇頁参照。

15 山崎純『神と国家』（創文社、一九九五年）第４章参照。

16 Vgl. Hegel 1821, § 182-256.

17 Ibid., § 273. モンテスキュー『法の精神』第三編・第四～第七章参照。

18 Hegel 1821, § 273.

てモンテスキューの共和制論が念頭にあった。モンテスキューの同じ議論に言及する『法哲学要綱』のヘーゲルも少なくともそれへの郷愁は心に抱いていたに違いない。

若きヘーゲルから始めよう。我々の最終的な目標は彼の国家・経済論『法哲学要綱』での共和主義的側面を精査してその全体構造を明らかにすることであるが、あせらずに、まず若きヘーゲルによって共和主義がどのようなものとして捉えられ、また現実との接点が探られていたのか、見ておこう。その後、それを起点として、彼がどのような近代的諸要因とりわけ経済的諸要因によってそれを変容せざるをえなくなっていったのか追跡し、彼の法哲学体系の形成過程および『法哲学要綱』それ自体を分析していく必要がある[19]。

Ⅰ 若きヘーゲルの古代ギリシャへの憧れ

ヴュルテムベルク公国の首都シュトゥットガルトに生まれたヘーゲルは、一七八八～九三年に同国のテュービンゲン神学校（現テュービンゲン大学）で、後に作家となるヘルダーリンや哲学者となるシェリングとともに学び、そこでフランス革命の勃発を知る。彼らはそれに心踊らせたのであり、ヘーゲルとシェリングは、他の学友たちと一緒にフランス革命を祝う「自由の木」を植樹したほどであった。革命の理想に共鳴したヘーゲルは政治的なクラブの一員として、仲間とともにフランスの新聞を購読するとともに、フランスから来た共和主義者を助けた。しかし、そうした学生たちの活動が知られるとともに、公国の専制的な（シラーへの弾圧で有名な）君主カール・オイゲン公[20]自身が学校に視察に来ることもあり、監視が強化され、もはやそれを続けることは許されなかった。クラブのメンバーのなかにはフランスに逃亡する者もいた。ヘーゲルはそれには至らなかったが[21]。

当時この神学校は、校長Ｊ・Ｆ・レープレートがカール・オイゲン公の助言役や旅行随伴役でもあったように公の体制と緊密な関係にあり、教育内容は保守的なルター主義が基調であった。ヘーゲルに最も――ほとんどがネガティヴな――影響を与えた教師Ｇ・Ｃ・シュトルは、ルター主義「正統派」の教義と教会システムを、カント的な啓蒙思想の側からの攻撃に対して――カントを部分的に取り込みつつも――擁護していた。シェリングやヘーゲルはシュトルの教説と正統派への対決を試みた[22]。それは政治的な活動ではなく彼らの草稿などに見られるものであるが、ヘーゲルが一七九五年一月のシェリング宛の手紙で「正統派は、その仕事が世俗的な利益と結びついて国家全体に織り込まれているかぎり揺るぎな

---

[19] この方法は、原田が高柳良治『ヘーゲル社会理論の射程』（御茶の水書房、二〇〇〇年）への書評の末尾で記した、その展開の可能性についての言及に対応する。『経済学史学会年報』第四一号（二〇〇二年五月）九九頁参照。なお、権左武志と藤井哲郎が類似の問題関心を示している。権左「ヘーゲル政治哲学の生成と構造（一七九三―一八二〇年）」（一）、『北大法学論集』第四五巻・第三号（一九九四年）三二〇頁；同「西欧思想史におけるヘーゲルの国家論」、『思想』第八六五号（一九九六年七月）四二頁；藤井『ヘーゲルにおける共和主義と市民社会』（宝塚出版、二〇〇二年）八～一一頁参照。

[20] 手塚富雄『ドイツ文学案内』、『手塚富雄著作集』第六巻、中央公論社、一九八一年、二七三～二七六頁；坂井榮八郎「二大国の対立と帝国」、成瀬治他編『ドイツ史』２（山川出版社、一九九六年）一二三頁参照。

[21] Vgl. K. Rosenkranz: *G.W.F. Hegels Leben*, Berlin 1844, Nachdruck, Darmstadt 1977, S. 25-35, 中埜肇訳『ヘーゲル伝』（みすず書房、一九八三年）四五～五四頁。

[22] Vgl. H.S. Harris: *Hegel's Development*, Oxford 1972, p. 88-91; D. Henrich: *Hegel im Kontext*, 2. Aufl., Frankfurt 1975, S. 51-61; 中埜肇『ヘーゲル哲学の基本構造』（以文社、一九七九年）一四七頁。

い」[23]と正統派と国家権力の癒着を攻撃しているように、政治批判も含んでいた。

ヘーゲルのそうした議論は、テュービンゲン時代から次のスイスのベルンでの家庭教師時代（一七九三〜九六）にわたって書かれた神学的な諸論稿、すなわち「民衆宗教とキリスト教」（一七九二〜九四）、「イエスの生涯」（一七九五）、「キリスト教の既成性」（一七九五〜九六、ただし冒頭の改稿が一八〇〇）などに見られる。彼の宗教論は次のフランクフルト時代にまで続くけれども、我々の関心からひとまずテュービンゲン・ベルン両時代[24]のそれら諸論稿の要点を挙げると、第一に、カント『単なる理性の限界内における宗教』（一七九三）[25]での理性・悟性による宗教の意味づけに基づく宗教論・宗教批判論、第二に、人間の自然な感情の解放を前提とした宗教の提唱とその実現形態としての古代ギリシャの宗教のあり方への着目、第三に、その政治体制である古代共和制への高い評価である。

カント的な宗教観はテュービンゲン・ベルン両時代の諸論稿に通奏低音のように流れており、とりわけベルン時代で強く響き渡っている。「キリスト教の既成性」で「永遠の真理は、それが必然的で普遍妥当的であるべきならば、それは本性上、理性の本質のみに基づくことができるのであり、理性にとって偶然的な外的な感性界の諸現象に基づくことはできない」[26]とされているのは、その典型である[27]。しかし、ヘーゲルが「民衆宗教とキリスト教」のテュービンゲン時代に書いた部分で、「この気分、この感受性によって、主体的宗教がすべての個々人のなかでどの程度整えられているかが決まってくる。人々は客体的宗教を若いときから学校で習って、早くから客体的宗教を十二分に記憶に詰め込んでしまうため、まだ強くなっていない悟性や、開かれた自由な感覚という美して優しい植物はその重荷に押えつけられている」[28]と言うとき、彼はカント的な理性・悟性による宗教把握を高く評価しつつも、そうした宗教的境地に到達する際に「気分」「感受性」「開かれた自由な感覚」といった経験的で自然な感情もその契機となりうることを、示唆している。同じ論稿でヘーゲルは、「すべての良い類いの、傾向性、同情、親切、友情など」や「他の人間たちのなかに自己を発見する愛」といった日常の様々な「気持ち」は、「道徳的に法則への尊敬の念から生ずる［…］わけではないとしても」、それでも「人間がなしうる最

---

23 Hegel an Schelling [Ende Jan. 1795], *Briefe von und an Hegel*, hrsg. v. J. Hoffmeister, Bd. 1, 3. Aufl., Hamburg 1969, S. 16. 同年4月のシェリング宛の手紙でヘーゲルは「宗教と政治はひとつになって共謀してきた。宗教は、専制政治が望むことを教えてきた」と書いている。Hegel an Schelling [16. Apr. 1795], *Briefe*, Bd. 1, S. 24.

24 このふたつの時代の相違を考慮にすることは必要であり、本稿でもそのつどそれを指摘する。しかし、接近している両時期においては、ヘーゲル自身が同じ考えを別の側面から言っていると思われる場合もあるから、あまりにも厳密すぎる区別は避けるべきである。

25 J. D'Hondt: *Hegel Secret*, Paris 1968, p. 30, 飯塚勝久他訳『知られざるヘーゲル』（未来社、一九八〇年）四一頁によれば、ヘーゲルはすでに一七九二年、カントのこの著作をその一部分が雑誌に初出されたときから読んでいた。

26 Hegel: Die Positivität der christlichen Religion (1795-96), *Werke*, Bd. 1, ("Hegel 1795-96"), S. 116-117, 久野昭他訳「既成宗教としてのキリスト教の性格」、久野他訳『ヘーゲル初期神学論集』I（以文社、一九七三年）一五三頁。

27 中埜肇『ヘーゲル哲学の基本構造』一四九〜一五三頁参照。

28 Hegel: Fragmente über Volksreligion und Christentum (1793-94), *Werke*, Bd. 1 ("Hegel 1793-94"), S. 15, 久野昭訳「民族宗教とキリスト教――断片――」、久野・水野訳『ヘーゲル初期神学論集』I、一四頁。「民衆宗教とキリスト教」と「キリスト教の既成性」の執筆時期については、vgl. G. Schüler: Zur Chronologie von Hegels Jugendschriften, *Hegel-Studien*, Bd. 2, 1963, S. 128. "Volksreligion"を「民族宗教」（または「国民宗教」）と訳すか「民衆宗教」と訳すかは、難しい問題である。そこで描かれている古代ギリシャ共和国の宗教が民族固有の神話と結合している点では「民族宗教」としてもよいが、ヘーゲルはそこで主に、多くの人々が自然で経験的な感情に基づいて形づくる宗教という意味でそれを論じているから、「民衆宗教」とすべきである。古典古代の共和制で市民の下に存在した奴隷をも含めて本来の（広義での）民衆と言えるとすれば、彼はそこまで含めていないので「民衆宗教」とするのは多少心苦しいが。なお、"Volk"概念が民族（国民）と民衆というふたつの側面を含むことについて、Vgl. W. Roscher: *Geschichte der National-Oekonomik in Deutschland*, München 1874, reprint, New York, London 1965, S. 502.

善のもの」[29]へと人々を向わせる、と言う。彼は、カントに一定の修正を施そうとしている。なぜなら、カントの場合、人間が理性によって宗教的・道徳的な法則を認識する際の「動機」は法則に対する「尊敬」[30]の念であるが、この感情は経験から生ずるのではなく「知性的な根拠」に基づいて「まったくア・プリオリに認識する」ものであり、法則の遵守は「意志」によって「義務」として遂行される「強要」[31]と捉えられるからである[32]。

ヘーゲルの古代ギリシャへの憧れは、自然な感情に基づく宗教という理想が古代共和国で実現されているという点にある。「大いなる心構えを生み育てる民衆宗教は、自由と手をとりあって進んでいく。我々の宗教は人間を教育して天国の市民にしようとするが、その市民たちの視線はいつも上に向けられているので、人間的な気持ちは彼らにとって疎遠なものとなる。我々の最大の公的な祝祭のとき、人々は視線を下げて悲哀の単色でもって神聖な賜物にあやかろうと近づいていく。［…］他方、ギリシャ人たちは、自然からの友情のこもった贈り物で、花で、身を飾り、歓喜の彩色で着飾って、友情と愛へといざなう開放的な顔つきで快活さをふりまきつつ、彼らの良き神々の祭壇へと歩み寄った。」[33]

「民衆宗教とキリスト教」（テュービンゲン執筆部分）における、祝祭をめぐる陰うつな「我々の宗教」と快活な古代ギリシャの民衆宗教とのこうした対比は、「キリスト教の既成性」における、彼の時代のルター派による宗教改革の祭典についての次の記述と重ね合わせると、よく理解できる[34]。「毎年恒例としていくつかのプロテスタント教会でアウグスブルク信仰箇条が読みあげられるが、それはすべての個々の聴衆には退屈であり、そしてそれに冷ややかな説教が続くのであるが、それ以外にどんな祝祭があるというのか」。かつて宗教改革においてこそ人々は「自分たちの宗教上の意見」を「権利」として主張しえたし、「権利がゆるぎないものであるという感情」を共有していたが、それは消失した。この現状に「教会と国家の権力者たちはほくそえんでいるかのようである」[35]とヘーゲルは言う。ギリシャの宗教の快活さの表現は、一方で彼によるカントの改編の模索であり、他方では彼の時代に教会がつくっている、権利の主張しえない状況とそのために専制政治が抑制されない状況とに対するアンチテーゼである。彼は、カント思想が少なくとも元の形では現状の変革に役に立つかどうかこの時期のヘーゲルが疑問に思っていた。

ヘーゲルがいかにして古典古代について知ったのだろうか。若き日の習作や、学習の跡である紙片などを見たK・ローゼンクランツによる伝記によれば、テュービンゲン神学校入学以前にギムナージウムの生徒であった時期のヘーゲルはラテン語ととくにギリシャ語を得意とし、古典古代なかでもギリシャ精神についての素養を身につけたし、ギムナージウム時代と神学校時代に作成した習作としての朗読文

---

[29] Hegel 1793-94, S. 30, 邦訳、三二頁。
[30] I. Kant: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793), *Kants Werke, Akademie-Textausgabe*, Bd. VI, Berlin 1968, S. 27, 北岡武司訳『たんなる理性の限界内の宗教』、坂部恵他編訳『カント全集』10（岩波書店、二〇〇〇年）、三六頁。
[31] Kant: *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), *Kants Werke*, Bd. V, Berlin 1968, S. 73, 82, 坂部恵他訳『実践理性批判』、坂部他編訳『カント全集』7（岩波書店、二〇〇〇年）、二三〇、二四二頁。
[32] 原田哲史「初期ヘーゲルの宗教論」、名古屋大学『経済科学』第二七巻・第二号、一九八〇年、二〇一～二〇四頁参照。
[33] Hegel 1793-94, S. 41-42, 邦訳、四六～四七頁。
[34] 上記注24参照。
[35] Hegel 1795-96, S. 198, 邦訳、二二九～二三〇頁。また上記の注23で挙げた、シェリング宛のふたつの手紙を参照。

や論文の計四編[36]は古典古代に関するものであった。それらが基礎になっているであろう。ヘーゲルはその古典文献学的な素養から「人間性についての感性を研ぎ澄ますこと、および国家を建設し国家を統治する人間や、詩作し思索する自由な人間について理解すること」[37]を学んだ。シャムレーが推測するように、テュービンゲン時代の彼がシラー、ロック、ヘルダーから、ベルン時代にはヘルダーリンからも影響を受けたとするのも傾聴に値する[38]。もっとも、源泉については必要に応じて考えることにして、ヘーゲルの古代共和制の把握そのものに入っていこう。

II　ヘーゲルの共和制像の原形

政治体制としての共和制の把握は、ベルン時代の「キリスト教の既成性」の一七九六年の春または夏に書かれた部分[39]に、見られる。

「ギリシャや［共和制期の］ローマの宗教は、もっぱら自由な民衆のための宗教であった。だから、彼らが自由を喪失するとともに、その宗教の意味や力、また人間にとってその宗教がもっていた妥当性も失われざるをえない。［…］彼らは自由な人間として、自分たち自身が定めた法律に従ったし、自分たちが自分たちの指導者として定めた人たちに従ったし、自分たち自身が決めた戦争を遂行したし、自分たち自身の事柄に自分たちの所有物と自分たちの情熱を捧げ、幾多の生命を捧げた。――彼らは、教えも学びもしなかったが、まったく自分自身のものと言うことのできる徳の格律を、行為を通じて実践した。公の生活でも、私的な家庭生活でも、誰もが自由人だった。誰もが自分たちの法律に従って生活していた。そのためにこそ自分が働き、それによってこそ自分が躍動させられる、自分の祖国という理念、自分の国家という理念は、見えないものであるが、高貴なものであって、これこそが自分にとって世界の最終目的、いや自分の世界の最終目的であった。――この最終目的が現実に現れているのを誰もが認めていたし、いや誰もがこの最終目的を表現し維持していくことに自分なりに協力した。［…］彼らの意志は自由だったし、自分自身の法則に従っていた。彼らは神の命令を知らなかった。」[40] ここではもはやギリシャに限定されず、共和制のローマも含められている。第一に、政治的にも私的生活でも自由意志によって生活しているすべての成員は、各自が自分のものと認めうる共通の法律をつくり、合意の上で指導者を定め、政治共同体を自律的・自治的に形成しており、軍事に関しても自ら決定し、自ら命をかけて戦争を遂行する。第二に、各成員は、そうした共同の統治や戦争に必要であれば、私的所有を

---

[36] Vgl. Rosenkranz: *Hegels Leben*, S. 17-39, 邦訳、三九～五八頁。

[37] Vgl. Ibid., S. 12, 邦訳、三四頁。ヘーゲルのノートを目にしたローゼンクランツによれば、この頃彼はソフォクレス（『アンティゴネ』）、エピクテトス、トゥキュディデス、タキトゥスなどを熱心に読んでいたし、アリストテレス『倫理学』にも通じていた。その他、ロック、ヒューム、カント、さらにはガルヴェやファーガスンも読んでいた。Vgl. Ibid., S. 10-15, 邦訳、三三～三七頁。ただし、シューラーによれば、そうした抜書きノートの「大半は［…］今日では失われている」。Schüler: Zur Chronologie, S. 124-125. ローゼンクランツのその記述においても、ギムナージウム時代・テュービンゲン時代を通じてヘーゲルがモンテスキューを学んだ形跡はない。我々が知る限りでは、モンテスキューの名は、「民衆宗教とキリスト教」の一七九四年（ベルン時代）に書かれた部分に初めて出てくる。Vgl. Hegel 1793-94, S. 60, 邦訳、六九頁; Schüler: Zur Chronologie, S. 129 (その40番).

[38] Cf. P. Chamley: Les origines de la pensée économique de Hegel, *Hegel-Studien*, Bd. 3, 1965, p. 226-228, 原田哲史訳「ヘーゲル経済思想の源泉」(1)、『四日市大学論集』第三巻・第二号、一九九一年、三〇四～三〇五頁。

[39] Vgl. Schüler: Zur Chronologie, S. 130 (その55番).

[40] Hegel 1795-96, S. 204-205, 邦訳、二四一～二四三頁。

犠牲に供することも躊躇せずに行動することができるのであり、それは彼らが公共的な徳を心構えとして有していることによる。

ここでヘーゲルが理想とする国家像は今日Ｊ・ロバートソンによって「シヴィック的伝統」による国家観として挙げている要点にほとんど一致する。ロバートソンのそれは、第一に、制度論として、政治的自由のなかで自治的な共和制が成立していること、第二に、道徳的側面として、「公共的な精神あるいは徳」が成員にそなわっていること、第三に、経済的次元においては、「市民たちが独立ないし自律的であるべき」であって、そのためには――「古典的に解釈するならば」――彼らが「生産活動に直接携わる必要から解放されている」[41]ことである。これらと一致していないのは、ヘーゲルがその叙述においては市民が生産活動から解放されているべきことを明記していないことであって、シヴィック的伝統を「古典的に」解釈することにさえこだわらなければ、ヘーゲルのその見地は典型的なシヴィック・ヒューマニストのそれである。

シャムレーが指摘するように[42]、「民衆宗教とキリスト教」（テュービンゲン執筆部分）では、ギリシャ共和制の担い手たる「幸運の息子」の描写として、「欲求の強固な紐帯は彼まで母なる大地につなぎとめているけれども、自分の気持ちや自分のファンタジーを通してこの紐帯に手を加えて、紐帯を洗練し、美しくしていって［...］、この桎梏を自分の作品、自分の一部分のように楽しんでいるくらいである」[43]という叙述があり、ヘーゲルは共和制の成員が生産活動に携わることを必ずしも否定しているわけではない。その哲学的・美学的な表現に――シャムレーが言うように――シラーとまたロックからの影響があるかどうか、またテュービンゲン時代（「民衆宗教とキリスト教」）とベルン時代(「キリスト教の既成性」）との微妙な差異についても、なお検討の余地はあるが。ただしヘーゲルは、成員の生産・経済活動への関与を完全には否定していないとしても、「公共の徳よりも私的・物質的利益を優先させること」によって共和制が「腐敗の脅威にさらされ」[44]それによって共和制が破壊しうるというロバートソンの強調する点と同様のものを、積極的に展開している。「キリスト教の既成性」の先の引用個所の後では、次のように書かれている。

「戦争で幸運に恵まれ、富が増え、以前よりも快適な生活を知り、奢侈を知ったため、アテネやローマでは戦功と富とに基づいた貴族制がつくられたのであり、人々は貴族に多数の人間に対する支配と影響力を与えた。多数の人間は、その人たち［貴族］の所業によって、さらには言えば彼らの富の使いぶりによって買収されて、喜んで、自ら進んで、彼らに国家での優位と権力とを譲り渡した。［...］まもなく、自由意志で譲り渡した優位と権力は［貴族によって］固持された。こうしたことが可能であること自体すでに、モンテスキューが徳の名でもって共和制の原理としたあの感情の、あの意識の喪失を前提

---

[41] J. Robertson: The Scottish Enlightenment at the limits of the civic tradition, I. Hont, M. Ignatieff (Eds.): *Wealth and Virtue*, Cambridge 1983, p. 138, 鈴木亮訳「シヴィック的伝統の極限にあるスコットランド啓蒙」、水田洋他監訳『富と徳』（未来社、一九九〇年）二二八頁。ヘーゲルのその叙述がロバートソンの言う「シヴィック的伝統」の特徴と合致することは、藤井『ヘーゲルにおける共和主義と市民社会』一二～一五頁で指摘されている。藤井の研究は先駆的で貴重だが、初期ヘーゲルのシヴィック的な諸特性がヘーゲルの後の諸論稿においてどうなっていくのか系統的に整理されてはおらず、ドイツ的・中世的な共同体とシヴィック的な共和主義との関係が充分に論じられておらず、後期ヘーゲルの経済思想の古典古代的な側面を論じたＢ・Ｐ・プリッダートの研究が使われていない。

[42] Cf. Chamley: Les origines, p. 226-227, 邦訳 (1)、三〇三～三〇五頁。

[43] Hegel 1793-94, S. 43, 邦訳、四八頁。

にしているし、ひとつの理念――これこそ共和主義者たちにとっては［本来］彼らの祖国において現実化されるものだが――のために個人を犠牲にする能力の終焉を前提にしている。市民の活動の産物としての国家像は、市民の魂から消えた。全体を心にかけ、全体を眺めていたのは、ただひとりの人間の魂、またはごく少数の魂だけであった。だれもが自分に割り当てられた、多かれ少なかれ限定された――他者のいる場所とは違った――場所に閉じこもっていた。ごくわずかな市民にしか、国家という機械の統治は委ねられていなかった。市民は、他の歯車と噛み合ってはじめて価値のある個々の歯車としてしか役に立たなかった。［...］国家において役に立つことが臣民に課された大目的であったが、そこでは、臣民自身が自らに課した目的は、金もうけであり、生計であり、さらに言えばいわば空虚なものであった。すべての活動が、すべての目的が、いまや個人的なものに関係するようになり、もはや、どんな活動もひとつの全体に、ひとつの理念に、関係することはなくなった。だれもが自分自身のために働くか、他の個人のために強制されて働くか、どちらかであった。自分で定めた法律に従う自由、平時では自分で選んだ役人に［戦時では］自分で選んだ軍司令官に従う自由、自分たちで一緒に決定した計画を遂行する自由は、失われてしまった。あらゆる政治的自由は失われた。市民の権利として、ただ所有の保証という権利が差し出されただけで、今やこの所有が市民の世界全体を席巻した。」[45]

III　共和制崩壊の意味

i）モンテスキューの影響ならびに『法哲学要綱』の共和制論との一致と差異

この共和制崩壊についての叙述は精査を要する。共和制が崩壊して貴族制が成立する主な原因は、遠因としては、「富の増加」にともなう「奢侈」の普及であり、近因としては、それとともに一部の者が多くの富を手にして、他の成員たちが彼らの「富の使いぶりによって買収され」たことであり、買収によってそうした少数の人々に権力が譲り渡され、彼らが貴族制を打ち立てたことである。買収が成立するということは、金品を提供する側にもその受け手の側にも、自らの所有物に左右されずに共和政体とその構成員全体の繁栄と利益に貢献する心構えとしての徳が失われていることを意味するから、共和制崩壊の心理的・内面的な原因は徳の喪失にある。共和制が崩壊すると、そこでは、だれも自分自身の「金もうけ」や「生計」といった「空虚なもの」しか目的としなくなり、社会の特定の部分において精神のない営みを繰り返すだけの不自由な「歯車」にならざるをえない。各人の自由は失われ、自由が全体の目的と一致することはもはや見られず、自律・自治は成立しない。保証される権利は、所有権のみである。その叙述では、徳の喪失について「モンテスキューが徳の名でもって共和制の原理としたあの感情の、あの意識の喪失」と言われていることに注目したい。我々は、ヘーゲルがシヴィック・ヒューマニ

---

[44] Robertson: The Scottish Enlightenment, p. 138, 邦訳、二二九頁。

[45] Hegel 1795-96, S. 205-206, 邦訳、二四三～二四五頁。「キリスト教の既成性」における共和制とその崩壊についてのこうした叙述は、藤井『ヘーゲルにおける共和主義と市民社会』の前掲個所以外でも、研究者によって言及されてきた。例えば、G. Lukács: *Der junge Hegel*, Zürich, Wien 1948, S. 79-80, 生松敬三他訳『若きヘーゲル』上、『ルカーチ著作集』10（白水社、一九八七年）一一九～一二二頁; 加藤尚武『ヘーゲル哲学の形成と原理』（未来社、一九八〇年）四六～四八頁参照。

ズム的伝統を――J・G・A・ポーコックがそれを典型的に体現していると見なしている思想家[46]――モンテスキューから受け継いだと考えるべきである。また明らかにヘーゲルはここで、一八二一年の『法哲学要綱』でモンテスキューに言及することになるのと同じ内容を言っている。いや、時間的に「キリスト教の既成性」の方が先なのだから、『法哲学要綱』のヘーゲルがそれを四半世紀にわたって気に留めていたことになる。いずれもモンテスキュー『法の精神』の第三編・第三章での統治三形態論を念頭におきながら、共和制（民主制）それ自体を肯定的に捉えており、しかもその共和制が徳の消滅、所有欲の蔓延という事態によって崩壊するという関係を強調している。また、貴族制に対して懐疑的であることでも、この叙述と『法哲学要綱』のそれは一致している。

『法哲学要綱』と異なった、「キリスト教の既成性」での議論に欠けている点は、明らかである。『法哲学要綱』ではその問題の解決のために国家体制の分節化・法治化ならびに、その分節的体制として独自の君主制が提起されている。しかも「社会のより発達した状態」、「特殊性の諸力が発展して自由になる段階」ではそうでなければならぬとする彼の言い方からして、自分は『法哲学要綱』ではそうした「状態」「段階」についてその「市民社会」章などで充分に論じており、それを踏まえて言っているのだ、という自負さえ窺える。他方「キリスト教の既成性」では、共和制の崩壊については、その原因である徳の喪失や所有の席巻という事態を、彼自身の時代の問題に関連づけて明確に示しているわけではないし、現実の社会状況それ自体の分析はない。つまり、抽象的なレヴェルでは同じ問題が捉えられていても、現実社会の分析やその解決方法などは示されていない。

ただし、「キリスト教の既成性」の共和制論には、明確にとは言えぬが、それなりに当時の彼の現実認識とそれに関連した問題関心とが、以下のように含意されている。

ｉｉ）『ミネルヴァ』から得たフランス革命恐怖政治の認識とヘーゲルの独自性

共和制の基本構造とその崩壊についてのヘーゲルの叙述は一七九六年に執筆されているが[47]、一七九四年十二月末にベルンのヘーゲルは、まだテュービンゲンにいるシェリングに宛てて「キャリエがギロチンにかけられたことを、君たちも知ることになるだろう。君たちは今でもフランスの新聞を読んでいるかな？［…］この審理がとても重要なんだ。それによって、ロベスピエール派の破壊的な性格が暴露されたんだ」[48]と書いている。同じ手紙で月刊雑誌『ミネルヴァ』を挙げていることから[49]、ヘーゲルは、フランス革命の経過を身近に観察すべくドイツからパリにおもむいた元プロイセン将校にして「穏健な革命家」[50]のＪ・Ｗ・ｖ・アルヒェンホルツが編集するこの雑誌を通じて、しかもそこに掲載されたキャリエ裁判についての記事から[51]、ギロチンによる大量処刑で悪名高いジャコバン派独裁期のフランス革命

---

[46] ポーコックは、モンテスキューが十八世紀の「「徳の科学」ないしシヴィック倫理の社会学」の「偉大な開業医」であるとする。J.G.A. Pocock: *The Machiaverian Moment*, 1975, p. 484. 田中秀夫『共和主義と啓蒙』（ミネルヴァ書房、一九九八年）六二～六三頁参照。

[47] 上記注39参照。

[48] Hegel an Schelling [24.. Dez. 1794], *Briefe*, Bd. 1, S. 12.

[49] Vgl. Ibid., S. 11.

[50] D'Hondt: *Hegel Secret*, p. 40, cf. p. 10-23, 邦訳、五一頁、また一九～二三頁参照。

[51] Ibid., p. 39, 邦訳、五〇頁。『ミネルヴァ』一九七四年十一号の巻頭記事「フランスにおける溺死」では、キャリエを裁く「革命裁判所」に出席した筆者が一七九三年十二月のナントでの大量虐殺について書いている。それによれば、少なくとも、明らかに「フリメール二十七日および二十九日」（西暦十二月十七日および十九日）にキャリエが出したふたつの命令によって、「手に武器をもった」ナント人の「盗賊」とされる五十名が「裁判による判決なしに」処刑された。そこには子供や

の状態を知った。「ロベスピーエル派の破壊的な性格」とされているように、それまで革命に期待を寄せていたヘーゲルはその事態に失望している[52]。すなわち、ヘーゲルの共和制の原像といえるあの叙述は、すでに彼がフランス革命のネガティヴな帰結を知ったうえで書かれている。彼がそこでシヴィック的伝統の性格を帯びる共和制をポジティヴに描きながらもその崩壊について深刻に論じているのは、その崩壊と現実のフランス革命での共和制の混乱状態とが重ね合わされているのである。

彼の共和制崩壊の叙述に見られる（上には引用しなかったが）「彼らの祖国を没落へと至らせたひとりの男の徳」[53]という表現はロベスピエールのことを指している、と推測できる[54]。その徳は共和制の祖国を没落させるひとりよがりの徳であるとして、すべての構成員の有する本来の共和制のそれではないことをヘーゲルは強調しているが、これに対応する内容は、『ミネルヴァ』一七九四年四月号の論説「ロベスピーエルとサン=ジュストの描いた現在のフランスの体制の基本原理について」で見られる。そこでは、ロベスピエールは革命フランスの共和制を愛する献身的な「徳」を掲げているが、恐怖政治という「この過ちへの愛までいったいなぜ徳であるべきなのか」と疑義が呈される。そして、「帝国の古い体制に対する嫌悪」こそ徳をめぐる「モンテスキュー的な意味での真の原理」であるはずなのに、現在のフランスでは徳の原理でもって「そのすべての市民に抑圧者による災厄や革命の専制による恐怖に我慢して耐えることを教える」[55]と。ヘーゲルによる、モンテスキューの共和制市民の徳と区別したうえでのロベスピエールのひとりよがりの徳についての書き方は、おそらくこの『ミネルヴァ』の記事からの影響を受けている。その論稿の著者がE・バーク『フランス革命の省察』のドイツ語版（一七九三）の翻訳者フリードリヒ・ゲンツであることは興味深い。アダム・ミュラーに影響を与えロマン主義の政治経済思想に道を拓いた思想家ゲンツから、若きヘーゲルも学んでいた[56]。

婦人も含まれており、キャリエが反対派とその関係者を――盗賊と偽って――無残に虐殺した、と筆者は主張する。また「フリメール二十四日から二十五日にかけての夜中に」（西暦十二月十四日から十五日に）一二九名の逮捕者が「ロワール川に突き落とされ」て虐殺されたのを皮切りに銃殺・溺死・ギロチンといったあらゆる処刑方法によって無数の人々が殺されたのも、キャリエとその「盲目的な手下と奴隷たち」によるものにちがいない、とされる。Felhemesi: Die Ersäufung in Frankreich, *Minerva*, hrsg. v. J.W.v. Archenholz, Bd. 12, Hamburg, Nov. 1794, S. 194, 197-198, 200, 201. ナントの虐殺についてA・マチエ、ねずまさし他訳『フランス大革命』下（岩波書店、一九五九年）一三九～一四〇頁参照。キャリエ裁判についてA・ソブール、木場瀬卓三他訳『フランス革命』下（岩波書店、一九五三年）一二四～一二八頁参照。

52 彼はその後、『精神現象学』（一八〇七年）においてもフランス革命における恐怖政治を批判して、そこでの処刑を「キャベツの頭を切り裂くとか水をひと飲みする」かのように人命が扱われた「冷酷で平板な死」と表現しているし、また『歴史哲学講義』（一八二二～三一）においても「徳でもって深刻になった」ロベスピエールのもとでは「徳と恐怖」が支配したので「裁判の形式なしに」簡単に死刑が宣告されたとして、フランス革命のこうした事態への批判と失望は、中期・後期の彼においても続く。Hegel: *Phänomenologie des Geistes* (1807), *Werke*, Bd. 3, S. 436, 金子武蔵訳『精神の現象学』下巻（岩波書店、一九七九年）九〇六頁; Hegel: *Vorlesungnen über Phisosophie der Geschichte* (1822-31), *Werke*, Bd. 12 ("Hegel 1822-31"), S. 533, 武市健人訳『歴史哲学』下巻（岩波書店、一九五四年）三一六頁。『歴史哲学』での議論は、徳のみならず法治が必要であるという『法哲学要綱』での主張と対応する。なお『法哲学要綱』でのフランス革命の恐怖政治に対する批判は、その第五節、第二五八節などにある。

53 Hegel 1795-96, S. 206.

54 竹村喜一郎「ヘーゲル社会理論とフランス革命」、『社会思想史研究』第六号、一九八二年、一〇頁。この推測は、とりわけ上記注51で挙げた『歴史哲学講義』のロベスピーエルについての叙述との類似を考えると、その妥当性がさらに大きい。

55 Fr. Gentz: Ueber die Grundprinzipien der jetzigen französischen Verfassung nach Robespierre's und St. Junst's Darstellung derselben, *Minerva*, Bd. 10, Apr. 1794., S. 183, 188. この論稿は、*Friedrich Gentz, Gesammelte Schriften*, hrsg. v. G. Kronenbitter, Bd. VII, Hildesheim 1998 にも所収されている。その場合 S. 90, 95.

56 初発で同じくゲンツからフランス革命批判の刺激を受けながらもロマン主義のミュラーとは異なった道を歩むヘーゲルの意味が、問われるべきである。概して、ヘーゲルはそこから共和制の理想を彼の時代に生かす方途を模索し、『法哲学要綱』で独自の立憲君主制を打ち出す。ミュラーは絶対主義には反対するが、中世からの持続性を重視し、封建制に見られた伝統的諸集団のアンサンブルの展開としての国家を『国家学綱要』（一八〇九年）で示す。両者の比較については、原田哲史『ア

さらにヘーゲルが『ミネルヴァ』から示唆を得たと思われるのは、その一七九四年十二月号での「貴族・連邦主義者・反革命主義者としてのジャコバン派」という記事において、ジャコバン派の独裁が「新たな貴族制」であるとして、次のように書かれていることである。すなわち、もはや政治に参加するための資格は「善良で正直な市民である」こと――言いかえればモンテスキュー的な意味での徳を有すること――ではなく、ジャコバンクラブという「親団体の会員」であるか、少なくとも「その傘下にある諸会派ひとつ」の会員であること、となった。そうした者たちにのみ「公的な諸条件」が与えられるのであり、したがって「結社」としての彼らの地位は「国民における特権カースト」なのである。ジャコバン派こそ「新たな貴族制の震源地」[57]である、と。ここではモンテスキューの名が記されていないが、この内容は共和制が貴族制の生成とともに崩壊するというモンテスキューの（そしてそれを受容したヘーゲルの）シェーマと一致するのであり、ヘーゲルがこの議論に示唆を受けつつフランス共和制の恐怖政治への転換をモンテスキューの議論と重ね合わせていたことは、推測できる。もっともこの記事において、モンテスキューとヘーゲルに見られた、少数者が自らの富の蓄積に基づいて貴族となり貴族制を形成するという論理が、直接的にロベスピエールによる富の蓄積といった過程として書かれているわけではない。ロベスピエールの名を使って金品を巻き上げた例は他の記事で示されているが[58]。

ｉｉｉ）「サンキュロット主義」断片に見られるヘーゲルの関心

ではヘーゲル自身は、富の蓄積と共和制の崩壊というモンテスキュー的な対応関係がフランス革命にどのように当てはまると考えていたのであろうか。ローゼンクランツが『ヘーゲルの生涯』（一八四四）の末尾に収録した、彼によればベルン時代に書かれたとされるヘーゲルの「歴史的諸研究」の断片が十六篇あり[59]、そのなかに「所有の保証」に関する断片がある。十六の断片は、紛失のためそれを見ることのできない後の研究者らによってフランクフルト時代に書かれた可能性も指摘されながら、今なお執筆時期が確定できずにいるが、なかでもこの断片は、シューラーによって「その内容からして」[60]彼のベルン時代の思想に対応するとされている四つのうちのひとつである。「近代の諸国家には所有の保証というものがあり、それは、すべての立法がそれをめぐって回転し、国家市民のほとんどの権利がそれに関係する枢軸なのである」という書出しは、確かに「市民の権利として、ただ所有の保証という権利が差し出されただけで、今やこの所有が市民の世界全体を席巻した」という「キリスト教の既成性」での共和制崩壊後の社会像と一致する。興味深いのは、その断片での次の叙述である。「若干の市民の過大な富が最も自由な形式をもつ国家体制にとってもいかに危険であり、自由それ自体をいかに破壊しうるかは、

ダム・ミュラー研究』（ミネルヴァ書房、二〇〇二年）補論一参照。ヘーゲルの封建制（中世）軽視について、加藤尚武「『精神現象学』と『歴史哲学』」、加藤編『ヘーゲル「精神現象学」入門』（有斐閣、一九九六年）一四〇～一四一頁参照。上記注37で述べたように、ヘーゲルが初めてモンテスキューに論及するのが「民衆宗教とキリスト教」の一七九四年（ベルン時代）に書かれた部分だとすると、その最初の言及でさえこのゲンツの記事からの刺激が推測される。ただし、その場合のヘーゲルの議論では徳についても言われているが、中心は宗教における善悪の問題であり、彼自身そこで『法の精神』の「第二四編・第二章」と記している。Hegel 1793-94, S. 60.

[57] Baraly: Die Jacobiner, als Aristocraten, Föderalisten und Contrerevolutionairs, *Minerva*, Bd. 12, Dez. 1794, S. 391-392, 396.

[58] Vgl. v. Montagaillard: Nachtrag zu den historischen Bemerkungen über den neuen Zustand Frankreichs, *Minerva*, Bd. 12, Dez. 1794, S. 400.

[59] Vgl. Rosenkranz: *Hegels Leben*, S. 515-532; ders.: Aus Hegels Leben, R.E. Prutz (Hrsg.): *Literarhistorisches Taschenbuch*, 1. Jg., 1843, reprint, Nendeln 1975, S. 171-200.

[60] Schüler: Zur Chronologie, S. 157, vgl. 133.

アテネのペリクレスの例［…］において歴史が示している。厳格な所有権によってどれほど共和制の持続的な形態が犠牲に供されねばならないかは、ひとつの重要な研究課題であろう。フランスのサンキュロット主義の体系によって意図された、所有のより広範な平等ということの原因をもっぱら強奪欲 Raubgier に求めるならば、人々は、フランスのサンキュロット主義の体系をおそらく不当に扱ってしまったことになる。」[61]

ヘーゲルはここでも古代共和制の崩壊の原因を「冷厳な所有権」の蔓延に見ており、それをフランス革命期の事象に当てはめている。これをどう解釈すべきであろうか。フランス革命では、初期段階で確立された営業の自由のもとで富裕な商工業者がさらに富を蓄積すると同時に、中下層の市民が貧困に陥った。富裕な商工業者を代表するジロンド政権のもとでは、自由競争が経済の基本原理とされ、中下層民から貧困対策が要求されても政府はそれを拒絶した。しかし、サンキュロットらが財産の制限や買占め禁止の要求を強めると、ロベスピーエルらがそれを受けてサンキュロットとともにジロンド政権を倒し、その結果、政権の座についたロベスピエールやサン=ジュストらが、買占めに対する徹底的な取り締まりや生活必需品の最高価格の厳守といった経済面での恐怖政治を実行した[62]。中下層の市民サンキュロットの主張の核心は――ヘーゲルも言うように――所有物・財産の平等化であった。彼は、恐怖政治には反対するとしても、サンキュロットの財産平等化の主張それ自体は「単なる強奪欲」によるものとして片づけるべきではなく、共和制の維持という点においてそれなりに支持できる、と考えた。この主張は、近代的な商工業の自由が承認されると貧富の格差が生み出され、その解決をめぐって恐怖政治が導入されて共和制が事実上崩壊した、という認識に基づくであろう。ヘーゲルは、所有欲の蔓延から共和制の崩壊というモンテスキューの論理をフランス革命の考察の際にも念頭においていた[63]。

このヘーゲルの見解は、『ミネルヴァ』の論調とは異なっている。その一七九四年九月号と十月号にわたって掲載された記事「一七九四年五月におけるフランスの状況」では、恐怖政治期のフランスについて、貧困状態についても多く言及されているが[64]、革命政府が「罰を受けるべき平等」や「合法的な強奪欲 Raubsucht」といった「間違った」「諸原理」をばらまいているとされ、「あの共和国は世界中の所有

---

61 Hegel: Fragmente historischer und politischer Studien aus der Berner und Frankfurter Zeit (ca. 1795-1798), 13, *Werke*, Bd. 1, S. 439.

62 マチエ、邦訳、中一八八～二九五、下一一～八七頁; ソブール、邦訳、下、五七～七六頁参照。

63 「サンキュロット主義」断片に関する竹村喜一郎の分析は（『ミネルヴァ』の分析はないが）先駆的で貴重である。竹村「ヘーゲルの社会理論とフランス革命」、同「ヘーゲルにおける<市民社会－国家>構成の意味」（『シェリング年報』第十一号、二〇〇四年）参照。しかし、フランス革命のサンキュロットの思想そのものにヘーゲルが後期に至るまでこだわったと言えるか疑問である。その理由は、第一に、サンキュロットという表現は――後期ヘーゲルを含めても――この断片にしか見られないことから、ここでのサンキュロットへの言及も一例として挙げられたものと見なすべきであり、ヘーゲルがこだわったのはむしろ共和制の原理の可能な限りでの維持と考えられる。第二に、後期ヘーゲルのコルポラツィオーン論は、そうした共和主義的な理想をベースにするなかで手工業者・労働者の技能に基づく一定の徳性を評価して、技能という「資産 Vermögen」を――「資本資産」におとらず――経済的・社会的に承認すべき事柄として、政治参加の資格として見なすべきとする論理であり、特殊サンキュロット的な思想に収斂できるものではない。Vgl. B.P. Priddat: *Hegel als Ökonom*, Berlin 1990, S. 119-120, 143-147, 182-183, 188-189, 193, 高柳良治他訳『経済学者ヘーゲル』（御茶の水書房、一九九九年）一六〇～一六一、一八五～一八九、二二九、二三五～二三六、二四一頁；同訳書への原田の書評、『国学院経済学』第四八巻・第一号（一九九九年十月）とりわけ二六～二八頁。

64 Vgl. v. Montagaillard: Zustand von Frankreich im May 1794, *Minerva*, Bd. 12, Okt. 1794, S. 22-39. この著者は「一九九二年十一月から一七九四年五月までパリに滞在した後ロンドンに逃げて、そこで一七九四年七月十五日、彼の祖国についてのこの叙述をまとめた」。同論文、*Minerva*, Bd. 11, Sept. 1794, S. 503.

というものをひったくりたいのであり、さもなくば破壊したいのだ」[65]と辛辣に言われている。同じ筆者による一七九四年十二月号の記事「フランスの新状況についての歴史的な所見への追加」においては、サンキュロットに触れる場合にも、その要求がジャコバン派と区別されてポジティヴに評価されることはなく、両者は一緒にされて非難されている[66]。総じて「穏健ジロンド主義」[67]的で、サンキュロットに対して賛意を表するとはとうてい思えない――ヘーゲルの読んだ時期の――『ミネルヴァ』の論調からすれば、「サンキュロット主義」断片での見解は彼独自のものである。それどころか、「一七九四年五月におけるフランスの状況」での「合法的な強奪欲」として富者の財産の制限を非難する内容は、サンキュロットの要求を「強奪欲」に解消すべきではないとするヘーゲルの主張においてまさに批判対象だったと考えられる。

ヘーゲルは『ミネルヴァ』から多くを学び取り、そこに描かれたフランスの現実と照らし合わせるなかでモンテスキューの言説を確証していったにはちがいないが、かといって彼がすべて『ミネルヴァ』に「追随している」[68]わけではない。彼の基準はモンテスキューを範とするシヴィック的な共和制であり、彼の志向は、それに破壊的に作用する近代の商工業と「厳格な所有」の弊害をくいとめる方途を探ることであった。これこそ、本稿の冒頭で検討した『法哲学要綱』のモンテスキュー叙述まで至る、青年ヘーゲルの問題関心なのである。『法哲学要綱』「序文」の「ミネルヴァのふくろうは夕焼けが現れるとともにやっと飛行を開始する」[69]という有名な章句は、ひとつの時代の終結とともにそれを総括する哲学が登場することを意味するとしても[70]、これを書いたときのヘーゲルはあの雑誌名と符合する「ミネルヴァ」で、ベルン時代でのそうした知的格闘を心のなかで反芻していたにちがいない。あの手紙を受け取ったシェリングはそれを思い出したであろう。

Ⅳ　青年ヘーゲルの飛翔

i）経済・経済学研究の開始

フランクフルト時代（一七九七～一八〇一）に入って、ヘーゲルはこれまでの神学・宗教論を基調とした研究からすれば異質である経済社会や経済学の勉強を始める。しかし、それまでに到達していた彼の関心からすれば、それは研究の自然な進展である。近代的な商工業の展開のネガティヴな作用の阻止・抑制を模索せねばならぬとしても、そうした経済的諸関係を知らなかった彼は、ベルン時代にはそれ以上論ずることはできなかった。なによりもまずそれを認識せねばならない、と痛感していたにちがいない。家庭教師として新たに滞在することになった商業都市フランクフルトの雰囲気はその格好の刺激を与えてくれたが[71]、彼の経済学研究の動機は地理的要因よりも内的な必然性に求めるべきである。

フランクフルト時代の端緒的な経済・経済学研究を示す彼のノートは紛失し、もはやローゼンクラン

---

[65] Ibid., *Minerva*, Bd. 12, Okt. 1794, S. 54-55.
[66] Vgl. v. Montagaillard: Nachtrag zu den historischen Bemerkungen über den neuen Zustand Frankreichs, S. 410, 412.
[67] D'Hondt: *Hegel Secret*, p. 11, 邦訳、二〇頁。
[68] Ibid., p. 38, 邦訳、五〇頁。
[69] Hegel 1821, "Vorrede".
[70] 上妻他訳『法の哲学』上、二五八～二五九ページ、訳注40参照。

ツを通じて知りうるのみであるが、そこではふたつのことが言われている。

第一に、彼は「イギリスの新聞からの複数の抜書き」をつくることによって「施し物としての救貧税に関する議会の議事を追った」。救貧税とは「世襲貴族や貨幣貴族が生計の維持できない大衆の凶暴な行動をそれによって和らげようと望んだ」[72]貧民救済策であった。彼が当時最も産業化の進んだイギリスに見たこの救貧税制度は、後に『法哲学要綱』でも言及されて「市民社会の諸個人がもつ自律と名誉の感情」[73]に反するとして否定的に評価されるが、それに連なる考察がここで始まっている。これまでの彼が恐怖政治に批判的でありながらもその一端を担ったサンキュロットを評価するという矛盾を抱えていたが、今やそうした矛盾のない、騒擾に至らぬ制度的な解決策に目を向ける。

第二に、そうした経済的現実の認識の開始とともに、理論的な研究もJ・ステュアート『経済学原理』を取り上げて始まる。ローゼンクランツによれば、ヘーゲルは一七九九年二月から六月にかけてそのドイツ語訳[74]を読んで「詳細な評注」を書き留めており、「市民社会の本質について、欲求と労働について、分業と諸身分の資産、救貧制度とポリツァイ、租税などについてのヘーゲルの思想はすべて」そこに見ることができる。「そのなかに現れているのは、政治と歴史に関する多くの優れた洞察と、彼による多くの評言である。ステュアートはまだ重商主義の支持者であった。ヘーゲルは競争の真只中で、そして労働と交通のメカニズムのなかで、人間の心情を救おうと努めたのであり、そうすることによって、高貴な情熱をこめ、興味深い実例を豊富に用いて、重商主義という死物と戦った。」ここから、ステュアートの与した「重商主義という死物」に対してヘーゲルが戦いを挑んだことが読み取られる。しかし、その後彼が自由競争主義のスミス経済学と取り組みながらも[75]なお行政ポリツァイの側からの「慎重なるべき」[76]操作を説いていることからすれば、むしろこの時期の彼がステュアートの介入主義から学んだはずだとして、ローゼンクランツの報告内容を疑うこともできる[77]。しかし、ベルン時代のヘーゲルはその関心からして近代的な経済関係に一定の嫌悪感をもっていたはずであるから、「労働と交通のメカニズム」から「人間の心情を救おうと努めた」といった表現を一蹴できはしない[78]。両側面ともそこに含まれていたと思われるが、ノートが失われた今日その比重は確定できない。

経済的諸関係が社会に占める重みをフランクフルト時代のヘーゲルが強く意識していたことは、その時期になお継続し発展させていた宗教論の研究「キリスト教の精神とその運命」(一七九八〜一八〇〇)のなかで所有が「運命」としてもはや逃れられぬものとされていることからも窺える。「所有という運命

---

[71] Vgl. Rosenkranz: *Hegels Leben*, S. 85, 邦訳、九五頁。
[72] Ibid., S. 85, 邦訳、九六頁。
[73] Hegel 1821, §245.
[74] ドイツ語訳は当時パウリ (J.U. Pauli) による *Untersuchung der Grundsätze der Staats-Wirthschaft*, 2 Bde., Hamburg 1769-70 とショット (Ch.Fr. Schott) による *Untersuchung der Grund-Säze von der Staats-Wirtschaft*, 7 Bd.e., Tübingen 1769-72 のふたつがあったが、彼が読んだのは後者である。Cf. Chamley: Les origines, p. 235-239, 邦訳(2)、『四日市大学論集』第五巻・第一号、一九九二年、三六七〜三七一頁。
[75] Vgl. Hegel: Das System der speculativen Philosophie (1803/04), *Gesammelte Werke*, Bd. 6, Hamburg 1975 ("Hegel 1803-04"), S. 321-324, 加藤尚武監訳『イェーナ体系構想』(法政大学出版局、一九九九年) 九六〜一〇〇頁。
[76] 小林昇「マルクスまでのステュアート」、『小林昇経済学史著作集』第X巻 (未来社、一九八八年) 一〇七頁。Vgl. Hegel 1803-04, S. 323-324; 邦訳、九九〜一〇〇; Hegel 1821, §236, 249.
[77] 小林「マルクスまでのステュアート」、一〇四〜一〇八ページ参照。
[78] プリッダートはその内容を肯定的に捉えている。Vgl. Priddat: *Hegel als Ökonom*、S. 9-10, 163-164, 233-234, 邦訳、四〜五、二〇七、三一八ページ。

は我々にとって強力になりすぎたのであり、それについての反省などしてられないし、我々がそれから離れてしまうことなど考えられない。［…］富の所有は、あらゆる権利やあらゆる心労とともに、それらと結びついた様々な規定を人間のなかにもち込み、それらがもつ様々な制約が徳に限界をもうけ、条件と依存性を与える、ということはやはり分かっておくべきである。」[79] ここでの所有と徳との対立関係にベルン時代でのモンテスキュー的な同様の論理からの継続を見ることができるし、その継続性は、同じ論稿でヘーゲルが「富の不平等が自由を脅かす危険を国家から除去するために、ソロンとリュクルゴスは所有に関する諸権利を様々な仕方で制限し、富の不平等をまねきかねない多くの恣意を排除した」[80]として、古代ギリシャ共和国における所有の脅威をなお言っていることからも、分かる。またシャムレーが言うように、ステュアート研究とともに神学論でのヘーゲルの視点が古代ユダヤ教の世界へと、なかでもそこでの「物的な依存」[81]の問題へと向けられていることも、所有・経済関係の重視を示している[82]。なお付け加えるなら、「キリスト教の精神とその運命」においてヘーゲルが――フィヒテ・シェリング哲学の影響やヘルダーリンからの刺激を受けながら――テュービンゲン時代に見られた自然な感情を包摂する宗教の論理を発展させて「愛」を概念の展開し、神学論の脈絡におけるカント的二元論の克服をそれなりに成し遂げたことも、忘れてはならない[83]。

ｉｉ）非法治的な体制への批判

ローゼンクランツは、フランクフルト時代のヘーゲルによるふたつの端緒的な経済的研究について述べた個所で、ヘーゲルが同時に「監獄制度」についての政治的な研究を行なっていたことを報告している。ベルン時代に知ったフランス革命における大量の逮捕者と厳正な裁判ぬきでのギロチン処刑といった事態がまだ念頭にあった彼は、この研究のなかで、他の事例に目を移して、犯罪と刑罰の関係についての認識を深めて、そうした事態を回避する可能性を模索し始めた。彼はプロイセンのラント法の改革をめぐってノートを書き、刑罰についてこう述べている。「罰することの道徳的な愉悦や［犯罪者を］改善しようとする意図がもつ道徳的な愉悦は、復讐の愉悦と大して変わらないのであり、また矯正しようとする意図からまったくかけ離れているのは、残酷なことを見せつけることである。というのも、残酷なことを見ることほど人を愚かにさせ、人に嫌悪感を抱かせるものはないからである。」[84] 罰することを楽しむかのごとく刑を執行すべきではなく、わけても残酷な刑罰を公衆の面前で執行すべきではない。

同様の見解は「歴史的諸研究」の十六篇のひとつである「公開処刑」と題された断片[85]にもある。ヘー

---

79 Hegel: Der Geist des Christentums und sein Schicksal (1798-1800), *Werke*, Bd. 1, S. 333-334, 中埜肇訳「キリスト教の精神とその運命」、『初期神学論集』II、一五八頁。

80 Ibid., S. 289, 邦訳、一二八～一二九頁。権左「ヘーゲル政治哲学の生成と構造」（1）、三一八、三二七頁参照。

81 Hegel: Der Geist des Christentums und sein Schicksal, S. 283, 邦訳、一二一頁。

82 Cf. Chamley: Les origines, p. 239-423, 邦訳（2）、三七一～三七五頁。

83 中埜『ヘーゲル哲学の基本構造』一五四～一五八頁参照。フランクフルト時代でのカント超克へと至る萌芽がすでにテュービンゲン時代に見られたことについて、原田「初期ヘーゲルの宗教論」二一〇～二一一頁、最近では伊坂青司『ヘーゲルとドイツ・ロマン主義』（御茶の水書房、二〇〇〇年）一四～一五頁参照。

84 Rosenkranz: *Hegels Leben*, S. 86, 邦訳、九六ページ。

85 この断片もベルン時代とフランクフルト時代のいずれに書かれたか断定できないが、シューラーはこの断片をベルン時代の思想との親近性が見られる四つの断片のなかに入れていない。しかし、その内容はベルン時代のフランス革命認識に結び付く。注60参照。

ゲルはここでモンテスキューの名を挙げて『法の精神』での「日本の法律の無力さ」[86]をめぐる記述に依拠して、日本において「残酷な」公開処刑が「その国民の性格を野蛮に［…］した」ことを取り上げている。その国では、多数のむごたらしい死刑執行が国民を「刑罰それ自体に対して、また犯罪それ自体に対しても無頓着にしてしまった。」それは「立法者と裁判官が公開の処刑にあたって念頭においていた目的から離れて、犯罪に対して恐れ懸念することから離れて、まさにその反対物を生ぜしめる。」[87] 刑罰が重すぎかつ公開された残虐なものであるなら、罪人が刑罰によって矯正し教化されるどころか、かえってその意図がないがしろにされ、逆に犯罪が増加する。そうした死刑においては「丸腰の人間」が「多数の監視人にとり囲まれて」当然「自らの生命を守る権利」などない状態におかれるなかで――この権利を敵に対して行使できる戦場での兵士の戦死よりも――いっそう命の軽視がアピールされて殺される場面が「見せ物」[88]とされるから、それが常態化した国の民衆は自暴自棄となってしまい、無法状態が促進される。それは「立法者と裁判官が民衆の倫理的感情に行き渡らせうるような信頼がほとんどない状態」である。その叙述のなかでは、「刑吏」とその「職業ないし身分」に対する民衆の嫌悪感が憤激として表出されても「啓蒙化された悟性」はそうした民衆の感情を「偏見」として処理するのみであると書かれており、啓蒙の革命としてのフランス革命での大量処刑と日本の状況とが重ね合わされている。また「ギリシャ人たちのあいだで公開処刑があったことなど、私は知らない。少なくともソクラテスは獄中で毒杯をあおった」[89]として、古代ギリシャの共和制ではそれはありえなかったことが指摘されており、ここでも古代共和制が理想とされている。ヘーゲルは、ロゼンクランツの見た「監獄制度」「公開処刑」の研究において、共和制の理想をなお抱きつつ、恐怖政治の非法治的性格の問題性を確認しその超克を意識して、モンテスキューによる穏当な刑罰の主張を、全面的に支持している。

ｉｉｉ）「ドイツ的自由」の検討と貴族の可能性

ヘーゲルにおけるモンテスキューへの強い関心は、フランクフルト時代から次のイェーナ時代（一八〇一～〇八）の初期にわたって書かれた「ドイツ国制論」（一八〇〇～〇二）にも見られる。しかし、この場合はモンテスキューの描いた共和制への着目ではなく、彼の視点は別の議論に移される。有名な三権分立論が見られる『法の精神』第十一編・第六章「イギリスの国制について」の末尾における、イギリス人が政治体制の原理を引き出したのはゲルマン人からであり、それは森のなかに見出された[90]、という記述である。「こうした代議制はあらゆる近代ヨーロッパ諸国の制度である。それはゲルマンの森のなかにあったのではないとしても、その森から発生した。」どの国民も「その独自の文化的諸段階を独力で駆け抜け」た後に代議制という「原理」[91]による体制を確立するものであるから、原初的な形態は「ゲルマンの森」にあったとしても、近代的な代議制がもともとゲルマンの森にあったのではない、とヘーゲルは考える。彼は、『法の精神』の同じ章に書かれている、自由な国家とは自由な人間たちによ

---

[86]『法の精神』第六編・第十三章。

[87] Hegel: Fragmente historischer und politischer Studien aus der Berner und Frankfurter Zeit (ca. 1795-1798), 15, *Werke*, Bd. 1, S. 440.

[88] Ibid., S. 421-422.

[89] Ibid., S. 441-442.

[90] Cf. Montesquieu: *De l'Esprit de Lois*, p. 407; 邦訳、上、三〇六頁。

[91] Hegel: Die Verfassung Deutschlands (1800-1802), *Werke*, Bd. 1 ("Hegel 1800-1802"), S. 533, 金子武蔵訳「ドイツ憲法論」、『政治論文集』上、一三七頁。.

る自らの支配であり、それは規模の大きい国家では直接的には不可能であっても代議制を通じて間接的に実現されるというモンテスキューのテーゼを[92]、共和制的な自由と参加の「理想」を近代の「大規模」[93]な国家において生かすべき現実的な方向づけとして受けとめ、ドイツを精査している。彼は、ドイツ諸邦がナポレオン軍に敗北していく時局を見据えて[94]、近代の大国家において国家内の「所有物総体を共同で防衛するには」、すなわち「対外的・対内的な安全のためには」「国家権力」が必要であることを認めながらも、「この使命［…］のために必要不可欠でないところのものは国民の自由に委ねる」べきであり、「そうした事柄における市民の自由な行為を許しかつ擁護すること」こそ政府にとって「神聖であるにちがいない」[95]と言う。

代議制の萌芽的・本源的形態が古代ゲルマンにあり、その後他のヨーロッパ諸国がそれぞれの経路でそれを確立していったとすれば、ヘーゲルの時代のドイツにもそうした近代的な代議制があると言えるのか。彼の答えはネガティヴである。「ヨーロッパは長いあいだ野蛮と文化のあいだをさまよってきたが、この移行のなかで、ドイツの国家はこの移行を完遂しなかったのであり、この移行の痙攣に屈服した。その構成諸部分は、完全な独立性へと分裂してしまった。その国家は解体してしまった。ドイツ人は、抑圧ないし専制と［…］完全な解体との中間を見付けるべきことをわきまえなかった。」[96] 一六四八年のヴェストファーレン条約により各領邦がキリスト教の新旧両派いずれを選ぶことも許された後、領邦君主はもっぱら「自己の権力の拡張」を追求したのであり、「領邦議会」も「帝国全体との関係をまったく喪失した」。それとともに「帝国都市」も――本来その監督権が皇帝に属したのに――「一種の自由が完全に保障されることになった」。この領邦（領邦君主）と都市の自由をヘーゲルは「ドイツ的自由」[97]と呼ぶ。「ドイツ的自由」は領邦や都市のみならず、ドイツ人の「自分の意志に徹底的に固執する」性格とあいまって「市民生活においても、政治生活においても」浸透しているが、分裂ではなく「統一」が必要なのである。現状では「ドイツはもう本来的には国家と呼ばれえない」[98]。

こうした議論との関連で、次の三点をさらに確認しておきたい。

第一に、「ドイツ国制論」のなかで、ヘーゲルは貴族に対して比較的高い評価を与えており、共和制崩壊のプロセスで所有を欲する悪しき貴族が登場するといった図式とは異なった貴族把握を示している。「そもそも貴族というものは、良い生活状態のため若いときから営業の汚れや困窮の苦労から免れているので［…］自由な心情を保持しているから、すべての持ち物やすべての愛着ある所有物を［…］犠牲にする戦士としての勇敢さという能力において優れており、国家の諸業務を自由闊達に取り扱い、規則に縛られずに事情・状況・欲求に応じて自信をもって処理することができる［…］という一定の自由な

---

[92] Cf. Montesquieu: *De l'Esprit de Lois*, p. 399, 邦訳、上、二九五頁参照。
[93] Hegel 1800-1802, S. 479, 邦訳、七二頁。
[94] 坂井「二大国の対立と帝国」一二九～一四〇頁参照。
[95] Hegel 1800-1802, S. 472, 482, 邦訳、六四、七五頁。Ibid., S. 484, 邦訳、七八頁では、「フランス共和国」が「すべて上から下へ統制されている」のと「同様に統制されている国家」としてプロイセンが批判される。高柳『ヘーゲル社会理論の射程』一一～一六頁参照。
[96] Hegel 1800-1802, S. 575-576, 邦訳、一八九頁。高柳『ヘーゲル社会理論の射程』一八頁; 早瀬明「Res publica と Sittlichkeit」、京都外国語大学『研究論叢』LI、一九九八年、六五頁参照。
[97] Hegel 1800-1802, S. 573-574, 邦訳、一八六～一八七頁。
[98] Ibid., S. 471-472, 邦訳、六二頁。高柳『ヘーゲル社会理論の射程』八頁参照。

活気を与える能力においても優れている。」[99]彼は、古代共和国の市民の徳と考えた、経済活動から自由であるがゆえの武勇の精神や政治参加の高潔な気質を、今や貴族に見ようとする。

第二に、代議制に関して言えば、ヘーゲルの考察は「領邦議会」の帝国全体からの分離という事態のみならず、「領邦議会」の内部における腐敗の問題にまで及ぶ。これは「ドイツ国制論」の少し前にフランクフルト時代に書かれたと推測される[100]「市参事会員は市民によって選ばれなければならないこと」（一七九八）に見られるものであり、そこで彼は、ヴュルテムベルクの領邦議会においてそれを運営する「委員会」で生じた「上級官僚の越権行為」を、すなわち「秘密金庫の操作」をまかされた「相談役と顧問役」が「この間に委員会の収入を安閑として食いつぶした」[101]公金の不正使用を、非難している。テュービンゲン・ベルン時代における、宗教批判と関連したヴュルテムベルク政府への批判は、共和制の原像での政治の腐敗の論理を通して、ここに現実の腐敗の指弾として現れる[102]。

第三に、同じ頃のヘーゲルの政治的著作として、彼が一七九八年にＪ・Ｊ・キャルによるフランス語のパンフレット（原書一七九三）を訳し出版した『ヴァートランド（ヴォー地方）のベルン市に対する以前の国法的関係についての親書』[103]がある。ここでは同地方の弁護士キャルによってベルン市によるその支配が、とりわけ「教会財産」のベルン市による強奪と「身分議会」[104]の不開催とが非難されている。これは中世以来の議会の復興の要求であるが、ヘーゲル自身も訳者「まえがき」で、その主張を「昔の権利に照らした」ものであることを承知しつつ、「自由の願望」、「彼らの抑圧者に対するすべての心ある人々の深い憤激」[105]として支持している。中世に由来する身分制議会であっても圧政に対抗する自治として認めようとするヘーゲルの姿勢が伺える。こうした伝統的な自治を肯定する姿勢と、「ドイツ的自由」によってそれが固陋となり全体に対して利己的となる可能性との関係をどのように見定めていくべきかが、以後彼にとって検討課題となる。

なお、この書物のなかでモンテスキューの名は二度現れる。ひとつは、キャル自身によって『法の精神』の「第一部」[106]と記されているもので、政府が租税を徴収できるのは国民の同意によって左右されるという――おそらくその第十二編・第十二章の――議論から、ベルン政府が掌握している課税権の返還が要求されている[107]。ヘーゲルはそれとともに、自治の要件として課税権の保持があることを意識しているであろう。もうひとつは、ヘーゲルによる訳注に見られるもので、「貴族制は――モンテスキューが言うには――政府に参加することのできない貴族の一団による危険に脅かされるにちがいない」[108]

---

99 Hegel 1800-1802, S. 536, 邦訳、一四〇頁。

100 Vgl. Schüler: Zur Chronologie, S. 132（その75番）.

101 Hegel: Daß die Magistrate von den Bürgern gewählt werden müssen (1798), *Werke*, Bd. 1, S. 271-272, 金子武蔵訳「ヴュルテムベルクの最近の内情について、とりわけ自治体役員制度の欠陥について」、『政治論文集』上、二一〜二二頁。

102 ヴュルテムベルクにおける公金不正使用については、一八一七年の論稿「一八一五年および一八一六年におけるヴュルテムベルク王国の領邦議会の討論」で再論される。

103 周辺事情について、金子による『政治論文集』上の訳者「解説」二八一〜二八三頁参照。

104 *Hegels erste Druckschrift: Vertrauliche Briefe über das vormalige staatsrechtliche Verhältnis des Waadtlandes (Pays de Vaud) zur Stadt Bern*, von Jean Jacques Cart, übers. v. Hegel (1798), Faksimiledruck, Göttingen 1970, S. 54.

105 Ibid., "Vorerinnerung"（頁付なし）.

106 Ibid., S. 61.

107 金子「解説」二八八〜二九一頁；藤井『ヘーゲルにおける共和主義と市民社会』二一〜二二頁参照。ここでヘーゲルはキャルよりもイギリスをネガティヴに評価しているが、それはフランクフルト時代のイギリスの社会経済の研究と対応すると思われる。

108 *Hegels erste Druckschrift*, S. 163.

というものである。これは『法の精神』第五編・第八章ないし第八編・第五章を指すと思われる[109]。「ドイツ憲法論」において貴族に高い評価を与えるヘーゲルも、同時に貴族制の弱点をモンテスキューから探り、その限界を認識しようとしていた。

V　むすび

フランクフルト時代とイェーナ時代初期におけるヘーゲルの発展は、次のようにまとめられる。第一に、ベルン時代において共和主義の理想を抱きながらもそれが所有欲と営利活動によって混乱・崩壊することをモンテスキューとフランス革命とから知った彼は、フランクフルト時代に入って経済的研究に着手する。第二に、フランス革命でのたび重なる処刑という事態が念頭にあった彼は、「監獄制度」の研究と「公開処刑」断片の執筆を通じて、無法状態についての認識を深め、法治状態の必要性を確認する。第三に、政治参加の組織としての代議制の意義を認識し始めるとともに、それとの関連で中世・近世から続く身分制的な領邦議会や地方議会にどれだけ期待できるか検討し始める。その際彼は、貴族に共和制市民の徳性と類似した政治的参加の資格を見ようとしているし、国家全体の統一を阻害する「ドイツ的自由」を非難し、汚職・腐敗を糾弾している。以上、三つの点はすべてモンテスキューから多かれ少なかれ示唆を得ており、彼のモンテスキューへの信頼が窺える。ただし第一の点は、モンテスキューの議論それ自体の単なる延長ではなく、モンテスキューの論理からしてもその政治思想の領域とは別の、経済関係・経済学の研究へ進んでいかねばならぬ、という彼の新たな踏み出しが見られる。我々はこうしたフランクフルト時代・ベルン時代初期におけるヘーゲルの志向に、本稿のはじめに確認した『法哲学要綱』での彼の共和制評価へと向っていく端緒を見ることができよう。今や法治的・分節的な組織は、伝統的な身分的関係における代議制の意義を問う現実的な問題として姿を現わし、徳性の保持については貴族におけるその類似の性格が検討され始める。

ベルン時代のヘーゲルの共和制の原像は、政治的自由のなかでの自治的な共和制、その構成員たる資格としての徳性、構成員が経済活動に左右されないこと、経済的な営利主義の蔓延による共和制の崩壊という諸特徴を有しており、ロバートソンの言うシヴィック的伝統による国家像の典型と言いうるものであった。それ以降のヘーゲルが経済的な要因を考察するなかで共和制の原像を変形させていくプロセスは、ロバートソンが描いた、フレッチャーのシヴィック的な構想からヒュームにおける――近代的な経済的発展を包摂していくなかで――「シヴィック的伝統の極限」[110]にまで至るプロセスと、比較しうるものではなかろうか。シヴィック的パラダイムを必要以上に広げる[111]べきではないとしても、ヘーゲルについてはそれによる考察は意味がある。フランクフルト期・イエーナ初期から『法哲学要綱』までの道のりはまだ長い。『法哲学要綱』でもう一度「ミネルヴァ」が姿を現わすが[112]、そこに至る飛行経路において獲得してきたヘーゲルの認識はいかなるものであったのか。そのプロセスを明らかにすべく

---

109 *Werke*, Bd. 1, S. 263 における編者の注５参照。
110 Robertson: The Scottish Enlightenment, p. 177, 邦訳、二八二頁。
111 邦訳版『富と徳』への水田の「あとがき」六一四頁では、「伝染病」と表現されている。
112 「ミネルヴァ」はその後さらにもう一度『歴史哲学』で姿を現わす。Hegel 1822-31, S. 101, 邦訳、上、一一八頁。

彼の軌跡を探っていく必要がある[113]。

113 そのプロセスと『法哲学要綱』の国家・経済論については、さしあたり vgl. T. Harada: *Politische Ökonomie des Idealismus und der Romantik*, Berlin 1989, S. 121-159.

第１１章　共和制とデモクラシー

中 野 勝 郎

I はじめに

ジェイムズ・マディソンは、『ザ・フェデラリスト』第 39 篇において、「共和政的形体以外の政治形体をもってしては、アメリカ人民の精神に一致せず、アメリカ革命の基本的原理にも合致せず、さらには、政治的試みはすべて人間の自治能力を前提にして行われるべきであるという、およそ自由を信ずるものの崇高な決意にたいしてもそぐわないことはたしかである」と述べながら、「共和国という名称が政治的文献のなかで、・・・不正確に使用されている」と論じている[1]。1960 年代以降のアメリカ史研究においては、もっぱら、「徳」、「公共善」、「独立」、「腐敗」などの言葉に焦点が当てられ、政治のあり方をめぐる議論として建国期の共和主義を理解している[2]。しかし、マディソンが、『ザ・フェデラリスト』第 10 篇で論じているところによれば、共和制とは、規模の問題であり、代表制の問題であった。また、ジョン・アダムズにとって、共和制とはなによりも混合政体を意味した。このように、建国期には、共和制（あるいは共和主義）という言葉が盛んに用いられたが、マディソンが述べているように、その内容は多義的であったのである。本論では、共和制および共和主義をめぐる議論を「徳」、「混合政体」、「規模」という観点から再構成してみたい。この作業を行なうことによって、連邦憲法支持派 federalists と連邦憲法反対派 anti-federalists の対立の構図がより鮮明に浮かびかがってくるであろうし、なぜ、憲法支持派であったマディソンとアンティ・フェデラリスツとが共和派のなかで結集しえたのかが明らかになるであろう。

共和制（以下の本論において、共和主義もこの言葉に含める）をめぐる議論を腑分けして論じるのは、共和制とデモクラシーとの異同を明らかにしたいからでもある。しかし、なぜ、改めて、共和制をめぐる議論をデモクラシーとの関連で捉える必要があるのだろうか。共和主義的なモメントを強調する解釈では、有徳者が政治社会の構成員であるべきであり、通商活動に従事しない人だけ（端的に言って、それは、土地所有者である）が有徳者でありうると捉えているために、共和制とデモクラシーとの違いをわかりにくくしている。たしかに、憲法制定会議に参加した人びとの共通の前提となっていたのは、独立宣言

---

[1]『ザ・フェデラリスト』（福村出版、1991 年）、185、186 頁。（訳語については、一部変更を加えてある。以下でも同じ。）同書の原典は、さまざまの版が出ているが、利用されることがもっとも多いのは、Jacob E. Cooke, ed., *The Federalists* (Middletown, Connecticut, 1961).本稿で利用しているのも、この版である。

[2] いうまでもなく、このような観点から建国期の共和主義思想を捉えたのが、J.G.A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*(Princeton,N.J., 1975) である。

にともなって確立された各ステイトの体制と同様、人民主権にもとづいて新たな連邦体制を確立することであった。「人間は生まれながらして平等である」という独立宣言の語句に示されているように、独立革命は政治社会の民主化を促進した。たとえば、ペンシルヴェニア州は、フランス革命に先立って一院制の議会制度を導入している。このように、人民主権は政治体制の正統性を保障する原理となっていたために、連邦制定会議ではデモクラシーそれ自体を否定することはできなかった。その点では、デモクラシーの確立（あるいは継続？）ということができるだろう。連邦憲法の前文に「we, the people」と記されているのは、その表われである。

しかし、かつて、チャールズ・ビアードは、『合衆国憲法の経済的解釈』の中で、連邦憲法は少数の経済的利益の実現という観点から制定されたものであり、その点では、建国の作業においては反デモクラシーの観点が貫かれていると述べた。実際、「デモクラシーの行き過ぎ」を抑制することもまた、会議参加者たちの共通了解となっていた。憲法典には採用されなかったが、会議では、判事のみならず、大統領や上院議員を終身制にすることが提案されたし、最終的に合意された憲法案では、デモクラシーが入り込んでくる下院を、大統領、上院、司法部によって抑制することが意図されていた。ヴァジニアのプランターであるジョージ・メイソンは、憲法を人民主権にもとづいたかたちで制定することを目的として会議に参加していたが、彼は、憲法の最終案はその目的に反すると考え、採択に加わらなかった。このように、連邦憲法の制定は、メイソンのようなアンティ・フェデラリストにとっては、デモクラシーの否定として受け取られたということができよう。

このように、共和制の確立ということでは合意していた人びとは、それをどのように制度化するかについては対立していた。そして、その対立は、共和制をどのようにしてデモクラシーと接合させるかという問題をめぐる対立であった。本論では、「徳」、「混合政体」、「規模」という観点から共和制を捉えることによって、共和制とデモクラシーとの関係を明らかにしてみたい。ただし、本稿においては、建国期におけるこのような議論を網羅的に解明することは断念される。ここでは、マディソンの共和制論に焦点をあて、それが明らかになるかぎりにおいて、同時代のさまざまな共和制論に触れてみたい。マディソンを考察の対象にするのは、デモクラシーの行き過ぎがもたらす弊害を共和制によって解決し、広い共和国がもたらす弊害をデモクラシーによって匡正しようとしたのが彼であったからである。

II　徳

イギリスから独立したアメリカの諸邦が新たな体制として選択したのは共和制であった。人民の同意を経ないで権力が行使された君主制のもとで自由の侵害を体験したアメリカ人にとって、共和制とは、なによりも、国王のいない体制のことであり、政治権力が人民の同意によって正統化される体制であった。しかし、彼らにとって、「共和制とよばれている

ものは、なにか特定の統治形態」だけを指していたのではなかった。力や恐怖ではなく、法による統治が可能になるためには、人びとが政治権力に自発的に同意することが要求される。そして、その同意とは、彼らが自分の利益を全体の善のために犠牲にすることをともなっていた。共和制は、「徳」とよばれる公共精神を人びとがもつことで成り立つのである。トマス・ペインが、「われわれの思考の表現や方法はこの国の政治革命以上に大きな革命を経験している。われわれは、これまで使っていたのとは違った目でものをみており、違った耳で語られるのを聞き、違った思想でものを考えている」と述べているように、共和制の選択は、精神革命でもあったのである[3]。

共和制についてペインが抱いていた楽観的かつ希望的な認識が独立運動の指導者たちに共有されていたわけではない。むしろ、彼らのあいだには、人びとの服従を調達するために君主制の社会に存在していた権威が解体することにより、つまり、共和制になることにより、無秩序な社会が生まれるのではないかという危惧があった。若き日のアレグザンダー・ハミルトンは、「古来の権威への愛着から解き放たれる」ことにより、人民は、「浮つき」、「遅かれ早かれ無秩序へといたる」であろうと述べている[1]。ハミルトンの盟友であったグーヴァヌア・モリスは、権威から解き放たれた民衆について、ペインとは正反対の印象をもっていた。「群衆がものを考え始めた。下等な連中め！春のような朝は彼らとともにある。彼らは、冬の泥濘から抜け出そうともがいている。彼らは、陽光を浴びている。昼前には、彼らは食らいつくだろう。まちがいない」。モリスは、イギリスとの対立が続くならば、「われわれは、蜂起した群衆の支配に服するようになるであろう」と記している[2]。しかし、現実の民衆が、秩序撹乱的であったとしても、共和制が人びとの同意に基礎をおいている以上、彼らを排除することはできない。徳は、特定の人びとが排他的にもつ政治的資質として捉えられていたのでなく、すべての人がもつことを要求された精神的能力であった。徳が社会に共有されなければ、人民の同意以外に公的な決定についての正統性をもたない政治権力は、強制力による統治になるか、そうでなければ、秩序の解体を招くであろう。ジョン・アダムズは、1776 年に、「すべての階層の人びとが、権威ある地位にいる者にたいする礼儀、敬意、尊敬の念をもっていなければならない。さもなければ、われわれはばらばらになってしまうであろう」と述べている[3]。また、若きジェイムズ・マディソンは、1777 年、「倫理的な純粋さおよび共和主義的原則の純粋さと相いれない」とみなしていた、選挙民への供応によって票を獲得するという慣行を破って、ヴァジニアの邦議会選挙に臨んだ[4]。アダムズもマディソンも、社会を再生する精神革命が、共和制を構成す

---

[3] Thomas Paine, *The Rights of Man*, in Philip Foner, ed., *The Complete Writings of Thomas Paine*(N.Y.,1945)1:369;Paine, *Letter to the Abbe Raynal*, ibid.,2:243.
[1] Hamilton to John Jay, Nov. 26, 1775, Harold Syrett and Jacob E. Cooke, eds., *Papers of Alexander Hamilton,* 26vols.(New York, 1961-79),1:176-77.
[2] Morris to Penn, May 20, 1774, cited in Wood, *The Creation of the American Republic,1776-1787*(New York,1969:1993), 205.
[3] Adams to James Warren, Apr. 22, 1776, cited in Wood, *Creation*, 67.
[4] William Hutchinson et al. ed., *The Papers of James Madison*(Chicago and Charlottesville, 1962-),

るすべての人びとに起こらなければならないと考えていたし、ペインほど楽観的ではないにしても、やはり、共和制の未来をその精神革命に託していたのである。

独立戦争は、必然的に自己犠牲をともなうがゆえに、精神革命を達成する手段であると考える人たちがいた。たとえば、サミュエル・アダムズがアメリカに実現される共和国を「キリスト者のスパルタ」とよんだのは、共和制は、カルヴィン主義的な自己規律、自己抑制、自己犠牲とスパルタ的な尚武の精神とが組み合わさることによって、実現され、維持されうると考えていたからである[5]。しかし、独立戦争が終わると、人びとのあいだから愛国心は急速に失われていった。「共通の大義」のもとに結集していた邦間の連合体である大陸会議は定足数不足が常であったし、邦内においても、マディソンが「アメリカ合衆国の政治制度の弊害」で明らかにしたように、政治は私的な利益の実現の場となっていった。自由は、権威への同意、あるいは、権威による抑制によって享受されると考えられていたが、邦政治において、民衆の代表が議会に選ばれるようになり、しかも、議会が「専制的政府」(ジェファソン) とよばれるほどに優越的な権力をもっていたため、マディソンの目から見れば、自由が放縦へと堕落する危険を防ぐ手だてはなかった。彼が、邦間の連合をより強固なまとまりにすべくフィラデルフィア会議の開催を呼びかけたのは、このような公共精神の衰退があったからでもある。

1780 年代の邦政治が、徳が社会に全般化しえないことを明らかにしてみせたとしても、連邦憲法の制定およびそのもとでの連邦体制の確立に際して、徳が否定されたわけではない。マディソンは、たしかに、『ザ・フェデラリスト』第 10 篇では、利益を前提に連邦共和制を構想している。しかし、彼は、「一団の市民たちは、その賢明さのゆえに、自国の真の利益をもっともよく認識しうるのであり、また、その愛国心と正義心とのゆえに、一時的なあるいは偏狭な考え方によって自国の真の利益を犠牲にするようなことがもっとも少ない」と述べている[6]。マディソンは、ジェファソンのように「自然的貴族」という言葉こそ使っていないが、彼と同じように、社会には、徳をもつがゆえに政治を行う資格をもつ人がいると考えていた。さらにいえば、マディソンは、一般民衆についても、徳がなくなったといっているわけではない。彼は、人間のもつ利己心を認めつつも、他方で、「人間の本性のなかには、ある程度の尊敬と信頼に値する別の性質もある。共和政体は、ほかのどの政治形体よりも、より多く、この人間性の存在を前提にしている」と説いている。彼は、フィラデルフィアの憲法会議で、代表制が議題となったとき、よりはっきりと、「民衆は、徳と識見とを備えた人を選ぶだけの徳と知性とをもっている」と述べ、民衆の徳への期待を表明している。彼はつづけて、「われわれのあいだには徳がないのでしょうか。もし、ないのであれば、われわれは不幸な状態にあります。いかなる理論上の抑制も、いかなる統

1:193.

[5] ここの部分を含め、共和制の実現を精神革命もしくは社会革命と捉える議論については、Wood, *Creation*, chaps. 2-3 に負っている。

[6] 『ザ・フェデラリスト』第 10 篇、47 頁。

治形体も、われわれを安心させないでしょう。どのような政府であれ、民衆のあいだに徳がなくても、自由や幸福を実現できると考えることは、絵空事にすぎません。もし、社会に十分な徳と知性とがあるならば、それは、徳と識見とをもつ人びとを選ぶために使われるでありましょう」と述べている[7]。

徳に代えて利益を前提に共和制の未来を展望したといわれるハミルトンですら、彼個人としては、徳を否定してはいない。ただし、彼は、新たな政治体制をめぐる議論において、「徳」という言葉をほとんど使っていない。「ギリシアやローマの単純な時代に手本を求めるのは馬鹿げている」と述べているように[8]、彼は、通商が発達した近代において、徳に基礎づけられる古典古代的な共和制を実現できるとは考えていなかった。しかし、ハミルトンは、統治を担当する人びと、とりわけ、行政府をつかさどる人びとが公共精神をもつことを強調した。彼は、『ザ・フェデラリスト』のなかで、「共和主義原理が要求しているものは、社会の慎重に考えられた意見が、政治の運営を託されている行政府の行動を支配すべきであるということ」であると論じている[9]。彼は利益を前提に共和制を構想したが、それは、政治を特定の利益に奉仕させることではなく、むしろ、利益の追求を政治の手段することであった。実際、ハミルトンは、財務長官在職中、無私の精神をもって公共の利益の実現に献身したということができるであろう[10]

ハミルトンには、マディソンにみられるような、徳の担い手についての曖昧さがない。彼は、一部の少数の人のみが、公共精神をもっているし、もたなければならないと考えていた。議会の議員すら、彼から見れば、有徳者ではない。彼は、行政府を担当する人間は、「民衆の一時的な気の迷いに抵抗することこそ、その義務」であり、実際、「その種の行動が人民をその過ちの致命的な結果から救った事例」はいくらでもあるが、他方、「議会の選良たちは、自分自身があたかも民衆自身であるかのような錯覚に陥」りがちであると論じている[11]。ジェファソンのように、「農民こそ神の選民である」と捉えるならば、有徳者＝自然的貴族と社会階層とを結びつけることができるが、ハミルトンは、行政府の機能がもつ属性（「活力」とか「責任」）に結びつけて徳を考えたため、徳は社会で共有されるというよりも、行政官が排他的に専有しなければならない資質になっていった。それは、共和主義でいわれる徳というよりも、国家理性に近い。

このようなマディソンやハミルトンの議論は、アンティ・フェデラリスツとよばれる憲法反対派からは、多数者を犠牲にする「寡頭制」を招くとして批判された。それにたいして、パブリウスは、寡頭制は共和制の根底を破壊するものであり、連邦政府の担当者は「財

---

[7]『ザ・フェデラリスト』第55篇、274頁；Jonathan Elliot, ed., *The Debates in the Several State Conventions, on the Adoption of the Federal Constitution*, 3:536-7.
[8] The Continentalist, No. 6, Juy 4, 1782, *Hamilton Papers*, 3:103.
[9]『ザ・フェデラリスト』第71篇、349頁。
[10]ハミルトンの財務長官時代の政治についての考え方については、拙著『アメリカ連邦体制の確立―ハミルトンと共和制』（東京大学出版会、1992年）を参照。
[11]『ザ・フェデラリスト』第71篇、348、349頁。

産や出生、信教、職業などの資格」で選別されることはないと反論している[12]。両者は、共和制とはなにかをめぐって対立している。フェデラリスツとアンティ・フェデラリスツの論争を読むならば[13]、彼らは、共和制の実現をめぐって対立していても、実は、その共和制はデモクラシーではないという認識を共有していたことがわかるであろう。独立戦争が行なわれているときには、実際には不適格者がいたとしても、徳が社会に共有されることが強調された。その点では、共和制はデモクラシーであると理解することも可能であった。それにたいし、連邦憲法の制定に際しては、だれが有徳者でだれが不適格者なのかが問題になってきた。そして、その区分けは、社会階層と重なっていると考えられた。アンティ・フェデラリスツが寡頭制とよんだのは、彼らの目には、フェデラリスツは、「富裕で名門に生まれた者」だけが徳をもっており、したがって、彼らだけが統治を行なう資格をもっていると主張していているようにみえたからである。他方、憲法会議に出席していた議員たちに共有されていたのは、「デモクラシーの行き過ぎ」を抑えることであったし、『ザ・フェデラリスト』第 10 篇で、マディソンが、代表制をデモクラシーと区別し共和制とよんだのは、よくしられている。

このように、共和制をめぐるフェデラリスツとアンティ・フェデラリスツは、階層対立的な性質をもっていた[14]。ところが、憲法制定後の連邦政治には、憲法批准論争における階層的な対立はもちこまれなかった。その理由は、端的に述べれば、財務長官ハミルトンの一連の経済政策が、フェデラリスツ（憲法批准論争における）を構成していた土地所有者たちとアンティ・フェデラリスツとを糾合させたからである。これにより生じたフェデラリスツ（政権党）と共和派 Republicans の対立を、金融・通商利益と農業利益という経済的対立として理解することもできるが、それは、徳をめぐる対立でもあった[15]。ハミルトンにとって、通商が発達しつつある時代にあって「より完全なユニオン」を実現するには、連邦政府の施策により、人びとに自分たちの私的な利益を満足させ、連邦を構成する各邦を相互の利益によって結びつかせなければならなかった。しかし、すでにサミュエル・

12『ザ・フェデラリスト』第 57 篇、278、279 頁。ここで、「パブリウス」とよんでいるのは、『ザ・フェデラリスツ』に収録された論文を新聞に掲載するにあたって、執筆者たちが用いた筆名である。現在、だれが書いたのか明らかになっている篇もあるが、この第 57 篇は、書き手がマディソンなのかハミルトンなのか、定まっていない。

13フェデラリスツとアンティ・フェデラリスツの論争については、多くの資料が公刊されている。フェデラリスツの憲法論については、邦訳を利用することもできる（『ザ・フェデラリスト』（福村出版、1991 年）。なお、岩波文庫から抄訳も出ている）。両者の議論を収めた資料集としてもっとも利用しやすいのは、Bernard Bailyn, ed., *The Debate on the Constitution: Federalist and Antifederalist Speeches, Articles, and Letters During the Struggle over Ratification,* 2vols.(New York, 1993).

14 ここで、急いで付け加えておかなければならないことは、フェデラリスツが裕福層から構成され、アンティ・フェデラリスツが庶民層から構成されていたわけではないということである。アンティ・フェデラリスツのなかには、ジョージ・メイソンのようなプランターもいた。両者の違いは、だれを共和制の担い手、したがって、徳の担い手と考えるかという構想の違いであった。

15 フェデラリスツと共和派との対立を共和主義思想の観点から解明した研究として、もっとも啓発的な著作は、Lance Banning, The *Jeffersonian Persuasion: Evolution of a Party Ideology*(Ithaca,1978);Drew R. McCoy, *The Elusive Republic: Political Economy in Jeffersonian America*(Chapel Hill,1980).

アダムズがいうような「キリスト者のスパルタ」という前近代的な農業共和国は多くのアメリカ人にとって受け入れがたくなっていたが、それでも、共和制の健全さは徳に懸かっており、その徳は農業によって育成されるという考え方が支配的であった。そのような共和制観からみれば、ハミルトンの政策は、反共和主義的であった。

ハミルトンの政策により、共和制をめぐる議論が国制論から政治経済論に変化したことにより、ジェファソンとマディソンは、アンティ・フェデラリスツを共和派に引き入れることができた。すでに明らかにしたように、ハミルトンとは異なり、代表を選ぶ徳を説いたマディソンの共和制論には、アンティ・フェデラリスツが共有できる側面があったし、なによりも、「農民こそ神の選民」と説いたジェファソンの徳論は、農業人口が 9 割以上を占めていた社会にあって、農業社会を維持しようとする人びとを糾合する力をもちえた。このように、ジェファソンとマディソンの共和制論が階層を超えうる性質をもっていたが、それは、ハミルトンが共和制をめぐる議論を政治経済論に変えたことにより、実際にアンティ・フェデラリスツの支持を得ることができたのである。このことは、貴族制かデモクラシーという対立から利益か徳かという対立へ共和制をめぐる議論が変化したことを意味する。共和主義の観点から建国期を読み解こうとする研究において、共和制とデモクラシーの違いが曖昧になりがちであるのは、実は、共和派が、憲法批准論争においては争点になっていたその違いを曖昧にさせたことにもよる。フランス革命に呼応してアメリカ国内に結成された結社が「共和主義協会 Republican Society」とも「民主主義協会 Democratic Society」とも名乗り、両者のあいだに主義主張の違いがなかったこと、そして、いずれの結社も共和派を支持していたことを考えるならば、アンティ・フェデラリスツにとっては重要な争点であった共和制とデモクラシーとの違いが意識されなくなったといえよう[16]。他方、ジェファソンやマディソンの側でも、デモクラシーは許容できるようになった。というのは、植民地時代以来、デモクラシーと実力行使とは結びつけて考えられていた。反英抗争期の民衆の自発的結社の行動はその考えを裏づけていた。エリート層を震撼させ、連邦憲法制定へと向かわせたシェイズの反乱も、そのようなデモクラシーの現象であった。ジェファソンやマディソンの目にも、アンティ・フェデラリスツはこのような秩序破壊的な性質をもっていると映っていたのである。しかし、ウィスキー反乱にたいしてアンティ・フェデラリスツの多くが支持しなかったことは、アンティ・フェデラリズムが実力行使の伝統と切れたことを意味した。彼らは、武器ではなく言論によって政府を批判する道を選んだ。ジェファソンやマディソンにとって、デモクラシーが危険な思想ではなくなったのである[17]。

ところで、ハミルトンの徳論は、彼自身の意図においては、階層的対立であれ経済的対

---

[16] これらの結社については、古典的な研究がある。Eugene Perry Link, *Democratic-Republican Society, 1790-1800*(New York, 1942).

[17] ウィスキー反乱とアンティ・フェデラリスツの関係については、Saul Cornell, *The Other Founders: Anti-Federalism and the Dissenting Tradition in America, 1788-1828*(Chapel Hill, 1999), chap. 7.を参

立であれ、党派的な性質を越える性質をもっていたが、ジェファソンやマディソンの共和制論とは反対に、現実政治においては、一党派的な議論として、党派的対立の中に回収されていった。それと同時に、私的利益の追求を積極的に推進しようという政策も否定された。ハミルトンの徳論のなかにあった国家 state の役割を正当化する考え方も、イギリスならば資本主義を正当化する自由主義思想に組み込まれていく考え方も、いずれも、共和制＝デモクラシーと捉える思潮のなかで、政治をめぐる議論からは消えていく[18]。
アメリカ社会に受け入れられる共和制観を提示できなかったフェデラリスツは、１８12年戦争を経て、党派として存在しなくなり、連邦レベルでは、「好感情の時代」とよばれる共和派の一党支配が訪れる。そして、1820年代には、ジェファソンの党派であった共和派は民主党へと名前を変えた。表面的には、共和主義からデモクラシーへの移行は思想的な混乱もなく行なわれたようにみえる。しかし、徳論からみるかぎり、共和派の共和制は、ジャクソンのデモクラシーとは、異なる性質をもっていたといえる。ジャクソンのデモクラシーがアメリカ社会に定着するには、共和派の徳論は再構成されなければならなかったのである。

すでにのべたように、マディソンにおいては、統治を実際に行なう人びとがもつ徳とそれらの人びとを選出する一般民衆がもつ徳とが区別されていた。アンティ・フェデラリスツの批判を反論したにもかかわらず、彼の共和制では、統治は自然的貴族が担うことが前提となっていたのである。これにたいし、すでに憲法批准論争において、アンティ・フェデラリスツのなかには、シェイズの反乱を引き起こすような「借金を背負い、法律を嫌い、他人の財産の分け前に与ろうとする・・・レヴェラーズ、シェイズ主義者」だけではなく、「自由で平等な政府」を嫌っている「貴族」も、共和制を担うに相応しくないと説く論者がいた。彼は、「中間の人びと」こそが、共和制を支えるべきであると論じる[19]。公務に携わるのに必要な識見や知識は、「小売り商人や、農民、職人」などの勤勉な「中間の人びと」にも見いだされるのであり、彼らも、「貴族」とよばれる人びとと同じように、代表に選ばれるべきである[20]。このような主張が繰り返されるならば、自然的貴族だけが統治に必要な徳をもっているという共和制観は擁護されにくくなるであろう。

19世紀になって共和派の主導的な理念となっていくのは、このような共和制観であった。アメリカでは、農民だけではなく、商業や製造業の発展によって増えてきた小売り商人や職人までもが、中産階級的な精神をもっていたといわれる[21]。彼らが、ヨーロッパ的な意

照。コーネルは、この反乱を契機に、アンティ・フェデラリズムが体制内存在になったと論じている。
18 ハミルトン主義がアメリカでたどった運命については、Louis Hartz, *The Liberal Tradition in America*(New York, 1955)（邦訳：『アメリカ自由主義の伝統』（講談社、1994年））を参照。ハーツが自由主義の文脈でハミルトン主義を説明しているのにたいし、本論は、共和主義の文脈で捉えている。
19 *Letters from Federal Farmer*,no.5, Bailyn, ed., *Debate*, 284.
20 フェデラル・ファーマーが「徳の民主化」を主張していた点については、Cornell, *Other Founders*, 97を参照。
21 この点については、前掲のハーツ『アメリカ自由主義の伝統』とともに、リチャード・ホフスタッター『改革の時代』（みすず書房）を参照。

味での下層階級を形成しなかったのはたしかであるが、しかし、資本主義的あるいは自由主義的な価値観が利益の追求を肯定するものであるならば、彼らは、中産階級ではない。農民や職人たちは、利益の追求を肯定した点で、マディソン的な共和制像を覆していったのではない[22]。彼らは、生産する者にこそ徳が宿ると考えた点で、マディソンとは異なっていた[23]。ニューヨーク市に住むある職人は、「富の所有は、優越した理解力や精神の美徳をかならずともなっているとはいえない」と述べ、「永年の経験からいえることは、凡人の地位にいる者の方が、両者に相応しいということである」と断言している。別の職人は、職人は、「社会の真の枢軸」であり、彼らの手にこそ「われわれの自由の守護神が宿る」と論じている[24]。このような主張を行なう人びとからみれば、徳を培養すると伝統的に考えられていた財産・生まれ・教養・余暇は、人間に奢侈を覚えさせ、精神を怠惰にし、堕落させていく要因にほかならない。すでに 1790 年代のはじめに、ジョン・アダムズは、アメリカにとっても「大問題は、だれが働くべきなのかでありつづけるだろう」と予言していた。「中間の人びと」からみれば、その答えは、共和制であるかぎりみな働くべきであるということであった。もちろん、それは、共産主義を肯定する労働価値説フェデラリスツの結集した北部の「貴族」たちとは異なり、南部のプランターは、「農民こそ神の選民」という神話をもちだすことによって、「中間の人びと」とのあいだに、生産活動への参加という理念を共有することができた。しかし、労働倫理が強調されていくことによって、実際には生産活動に従事していないプランターが有徳者であるという資格ははぎ取られていったのである。

アンドリュー・ジャクソンとジョン・Q・アダムズが戦った 1828 年の選挙は、「戦うことのできる人間 a man who can fight」と「書くことのできる人間 a man who can write」であるといわれた。アダムズの敗北は、マディソン的徳が敗北したことを象徴している。他方、コモンメンが結集した民主党は、プランターの支持を得ながらも、農民と職人、小売り商人などの「中間の人びと」の政党として発展していく。マディソンによって共和制と切り離されたデモクラシーは、徳は平等に共有されるという考え方が定着したことにより、ふたたび、共和制と結びつけて捉えられるようになっていく。一見すると、共和派から民主共和派、そして民主党への発展は、農本主義的な徳論の無矛盾的な発展であるかのようであるが、じつは、ジャクソンの登場は、徳に付着していた階層性が失われていったという点で、共和制像の転換を意味していたのである。

---

[22] 徳が利益に取って代わられたという解釈で 19 世紀的世界を描いたのは、Gordon S. Wood, *The Radicalism of the American Revolution*(New York, 1992).ウッドは、あまりにも鮮やかにその変化を描きすぎている。

[23] ニューヨーク市の職人のあいだに成立した「職人共和主義」を描いているのが、Sean Wilentz, *Chants Democratic: New York City and the Rise of the American Working Class, 1788-1850*(New York, 1986)（邦訳『民衆支配の讃歌』（木鐸社、2001 年）上・下）.

[24] Cited in Wilentz, *Chants Democratic*, 93, 94.

III　混合政体

ジョン・アダムズは、イギリス政府に「侵害されているのは、人民の権力、すなわち、わが国制の民主制的な部門である」と述べている。また、サミュエル・アダムズは、イギリス政府は、植民地の混合政体の「民主制という活力ある部門を刈り取ることだけ」を目論んでいると論じている。アメリカ植民地は、このように、混合政体論によってもイギリス本国に抗議した。そして、イギリスから独立した各邦が共和制を選択した際にも、モデルとしたのは混合政体であった。ジョン・アダムズが1776年に出版した『統治論 Thoughts on Government』(1776年)で展開した混合政体論は、各邦の憲法制定にもっとも影響を与えたパンフレットであるといわれている。ヴァジニアの憲法制定会議には、知事を罪過のないかぎりその職にとどめることによって、彼に「尊厳」を与え、上院議員の任期は、「その職の重みに相応しい貫録と安定性と威厳」とを与えるべく終身にすべきであるという提案がなされた[25]。各邦の人びとにとって、採用すべき政体は混合政体か否かではなく、三つの政体の要素をどのように組み合わせるかであったのである。

たとえば、ニューヨーク邦は、知事を直接公選にした。それは、デモクラシーの制度化ともいえる。しかし、邦憲法制定会議では、知事を三番目(下院および上院に次ぐ)の「分離かつ独立した」立法府にすべしという意見が表明された。実際には、ジョン・ジェイが主張した知事の拒否権は制度化されなかったけれども、知事が加わる法律審査院が事実上の拒否権をもつことが規定された。また、上院は、被選挙権だけではなく、選挙権についても財産資格が設けられた[26]。トム・ペインは、フランス革命を先取りして、人民の意思は分割されないという主張を行なったし、実際、ペンシルヴァニア邦は一院制の議会を設立した。しかしながら、ジョン・アダムズが、ペインは「統治の学問についてまったく無知である」とのべたように、彼の一院制論は当時のアメリカでは「コモン・センス」ではなかった。ペンシルヴァニアの邦憲法は、フランクリンからそのコピーを見せられたフランスを知識人たちを熱狂させたが、ほとんどの邦は、混合政体論の枠内で邦憲法を制定したのである[27]。

このような各邦の混合政体的な共和制を理論的に弁証したのが、ジョン・アダムズの『アメリカ諸邦憲法擁護論』(1787-8年、ただし、第4巻にあたる『ダヴィラ論』は1790年)であった[28]。『統治論』においてすでに混合政体論を展開していたアダムズが、『擁護論』を著わしたのは、諸邦の憲法は、混合政体論という観点からすれば、いまだ不完全である

---

25 Wood, *Creation*, 201,202,204.

26 ニューヨーク憲法の性格については、拙著『アメリカ連邦体制の確立』に収録されている補論「「大協定」のなかのニューヨーク独立革命」を参照。

27 Wood, *Creation*, 225-6.

28 邦語文献でアダムズの『擁護論』に取り組んでいるのは、石川敬史「ジョン・アダムズの混合政体論」(北海道大学大学院法学研究科に提出された2000年度修士論文)。以下の叙述は、この論文とWood, *Creation*, chap.14に負っている。

という認識があったからである。実際、彼が、『擁護論』において擁護するに足りると捉えていたのは、マサチュウセッツ、ニューヨーク、メリーランドの邦憲法だけであった。さらにいえば、1780年代の邦政治を観察したアダムズは、アメリカ人が独立戦争時にはもっていた徳を失ってしまっていると考えるようになっていた。かくして、共和制を徳に基礎づけることを断念した彼においては、共和制を政体間の均衡 balance として捉える傾向が強くなっていった。均衡こそが、社会に安定と自由とをもたらしうる。そして、独立戦争中に書かれた『統治論』では、イギリス国王に抵抗するアメリカの民衆を指導する少数の自然的貴族という現実（それは規範的な意識でもあった）を反映して、君主と民衆との対立を仲裁する役割を自然的貴族に期待した混合政体論が説かれていたが、80年代の各邦の内部対立は、アダムズに、多数者（民衆）と少数者（自然的貴族）との対立を仲裁する機能を執行権力（君主制的部分）に求めさせるようになった。

混合政体論は、三つの政体を君主、貴族、民衆という社会階層に結びつけて考える政体論である。アダムズにも、一貫して、社会は自然に多数者と少数者とに分けられるという認識があった。貴族制を否定した社会において、ジェファソンと同様、彼が「自然的貴族」と呼ぶ少数者を想定できたのは、あらゆる社会には、生まれながらにして多数者とは異なる能力・資質を身につけた人間が存在すると考えていたからである。ただし、このことは、アダムが、民主制を否定し、貴族制を称賛したことを意味しない。彼は、「国制において民主制的な部分がなければ自由な政体は存在しえない」と論じている[29]。彼がペンシルヴァニア邦の一院制議会を批判したのは、それが、民主制だったからではなく、貴族制によって抑制されていなかったからである。彼は、一院制の民主制は、自己統治能力がなく、かならずや貴族制になると述べる。なぜなら、民衆は、自分たちより優れた者を指導者として求める性質をもっているからである[30]。他方、その貴族制は、貴族たちがもっている貪欲さや野心という情念により寡頭制へと堕落する。アダムズにとっては、単独の政体であれば、貴族制も自由と公共の利益とにとって危険であったのである。貴族制の弊害は、自然的貴族が独自の議院を構成し、民主制の議院と均衡しあうときに匡正される。

このように古典的な混合政体論を説くアダムズは、民衆はすべての権威の源泉であるという革命の理念は受け入れたが、人民が直接参加できるのは、混合政体の一部門にすぎないと考えていた。彼は、いとこのサミュエル・アダムズにたいして、「わたしが、称賛の意味を込めて共和制という言葉を使うときにはいつでも、民衆が、一体となって、あるいは、代表を通して、主権を実質的に共有している政体を意味しています」と書き送っている。サミュエル・アダムズは、この手紙への返書で、政体の主権は人民にあるという考え方は、「アメリカの政治家が本気になって否定したということを聞いたことがない政治原理」であると述べ、「ねえ、君、すべての主権は、人民に全部あるんじゃないだろうか」と回答し

---

29 Wood, *Creation*, 578.
30 John Adams, *A Defense of the Constitutions of government of the United States of America*, Charles Francis Adams, ed., *The Works of John Adams*, 10vols. (Boston, 1850-1856), 4:290-1.

ている[31]。時代の意思は、サミュエル・アダムズの言葉の方に表明されていた。連邦憲法の制定者たちの多くは、この言葉を共有していたし、実際、憲法は、序文において「われわれ人民は」と謳っているように、すべての政府の権威の源泉を人民に求めたのである。「イギリスの政体は・・・共和制である」と主張しつつ、他方では、『ダヴィラ論』でフランス革命を批判したジョン・アダムズは、自分の混合政体論と符合していると認めた連邦憲法を称賛していた。しかし、彼は、その連邦憲法が、主権を分割する（連邦制）とともに、人民主権を採用したことを理解することはできなかったのである。

連邦憲法が採用した人民主権論にもとづく三権分と混合政体との違いは、ジェイムズ・ウィルソンによって、もっとも鮮明に表明されている。彼は、イギリスの国制は、三つの政体を混合し均衡させようとしたけれども、失敗したと論じる。それにたいして、アメリカは、「三つの政体のうちの一つ―それは、もっとも優れており、もっとも純粋である―、すなわち、至高の権力が人民全体にある政体が、三つの政体の不都合な部分を取り除き、優れた点を確保することができるように、構成され、編成され、配分され、組織されうる」ことを発見した。彼によれば、連邦憲法は、外見は、伝統的な混合政体に似ているようにみえるかもしれないが、「純粋に民主制的である」。なぜなら、「どのようなものであれ、あらゆる権威は、人民の代表に由来しているのであって、民主制の原則が政体のすべての部分に行き渡っている」からである[32]。連邦憲法は、人民の同意にのみ基礎をおくことによって政治権力を一元的に構築し、混合政体の構成要素を社会階層から切り離し、それぞれがもっていた機能だけを取り出して、行政、立法、司法に分割した。それは、一見するとジョン・アダムズが憲法会議直前に著わした『擁護論』の混合政体論と似ていたかもしれないが、政体と社会階層との結びつきを切り離し、人民を主権に与る一部分としてではなく唯一の主権者と捉えている点で、アダムズの混合政体論とは隔たっていたのである。そして、そのような連邦憲法および三権分立を弁証した「新しい政治学」の創始者がマディソンであると理解されてきている[33]。

しかし、アダムズが古典古代的な混合政体論に拘りつづけたことはたしかであるとしても、本当に、マディソンは、その政体論と決別し、「新しい政治学」を作り上げたのだろうか。あるいは、連邦憲法を、古典古代的世界と決別した文書として理解することができるのだろうか。80 年代の邦政治を観察したマディソンは、アダムズと同じように、制度の構築によって共和制は実現されると考えていた。『ザ・フェデラリスト』第 10 篇の議論にみられるように、彼にとっても、共和制実現にあたっての最大の障害は、私的な利益であった。彼は、「土地所有者の利益、製造業者の利益、商業利益、それに金融業者の利益は、その他多くの群小利益とともに、文明諸国に必然的に生じるものであり、これらの諸国民を

---

[31] John Adams to Samuel Adams, Oct. 18, 1790, and Samuel Adamus to John Adams, Nov. 20, 1790, Adams, ed., *Works of John Adams*, 6:415, 420-21.
[32]Cited in Wood, *Creation*, 603;
[33] このような解釈をもっとも説得的に行なったのが、ウッドである。Wood, *Creation*, chaps.14-15 を参

相異なる感情と見解とによって動かされる相異なる階層へと分かつのである」と述べる[34]。しかし、マディソンは、政府は、「財産の保護のためにも組織されたものである」と説く。続けて、彼は、ニューヨーク邦の憲法に言及し、そこでは、「政府の一部門はとくに財産保護を目的として、政府のこの目的にもっとも利害関係の深い部分により選挙されている」のであり、連邦憲法においても、「代表を選ぶにあたっては、財産にたいしてもある程度の配慮が払われるべきである」と論じている[35]。この主張を読むかぎり、マディソンを多元主義政治学の元祖して理解することはできない。彼は、混合政体論の言葉でアメリカの共和制を見ていたのである[36]。

マディソンは、「共和国においては、単に社会をその支配者の圧制から守るだけではなく、社会のある部分をほかの部分の不正から守ることも大切なのである。市民のあいだに異なる階層が存在すれば、必然的に異なる利害関係もまた存在する」と述べる。彼によれば、この弊害を防ぐ方法は、一つには、「世襲もしくは自己任命の権威」をもっている社会で取られている「多数から独立した意思」を形成する（ジョン・アダムズがめざした混合政体）ことであるが、これは、多数者を利することもあるし、少数者を害することもある不安定な手段である。もう一つの方法は、アメリカでとられることになる方法である。広い共和国では、どれか一つの利害が多数派となって政府を掌握してほかの利害を抑圧するということはない。また、「人間のもつ利害をその人の官職上の地位のもつ憲法上の権利と結合」させることによって、「野望には野望をもって対抗」させ、政府レベルでも、利害の相殺が起こるようにする。しかし、共和制にあっては「立法府の機能は必然的に優に立つことになる」ため、立法府を二つに分け、「両院のもつ共通の機能や両院がともに社会に依存しているという性質の許すかぎり、異なった選挙方法や異なった行動原理をもって、できるだけ相互に関係のないようにしておくことが必要である」[37]。これらの議論に明らかなように、マディソンは、ジョン・アダムズと同じ言葉によってではないが、アダムズが擁護しようとした自然的貴族から構成される上院を設立しようとしていたのである。政府の各部門が、「共和制の諸原理が十分に認めることができるようなかたちで別々の基礎の上に立って」いてこそ、自由と公共の利益は保証されうるのである[38]。マディソンは、『ザ・フェデラリスト』第 63 篇では、より公然と、古典古代的な混合政体の上院を擁護している。彼は、歴史上、「永続した共和制」はスパルタ、ローマ、カルタゴの三つであり、それらはいずれも、「終身任期の議員からなる元老院」をもっていたと述べる。そして、その元老院は、「一般民衆の浮動性を抑制する性質をもっていた」。マディソンからみれば、終身

照。

34 『ザ・フェデラリスト』第 10 篇、４５頁。

35 『ザ・フェデラリスト』第 54 篇、268 頁。

36 この点を強調しているのが、Banning, *Jeffersonian Persuasion*.以下の叙述は、基本的には、彼の議論に負っている。マディソンの徳論との整合性を考えるならば、バニングの説明は説得力をもっている。

37 『ザ・フェデラリスト』第 51 篇、第 10 篇の議論である。

38 『ザ・フェデラリスト』第 55 篇、274 頁。

制の上院は、アメリカが模倣するには適当ではないが、それでも、古典古代の混合政体は、「安定性と自由とを兼ね備えた制度が必要なことをまことに教訓的に証明」していたのである。

アダムズの『擁護論』とは異なり、マディソンは、連邦憲法をデモクラシーの言葉で擁護しなければならなかった。アダムズは、自らの著作がアメリカで人気がないことに平然としていられた。他方、連邦憲法の批准を目的として擁護論を著わしたマディソンにとって、人びとに受け入れられない言葉で語ることはできなかったのである。そのことが、マディソンの共和制論を「新しい政治学」にみせた。しかし、マディソンは、均衡が失われるならば自由と安定とが失われるという伝統的な混合政体論にみられる危惧をアダムズと共有していた。マディソンが、共和制を代表制と言い換えたのは、貴族階級をもたず、しかも人民主権に政体を基礎づけたアメリカにおいて、自然的貴族から構成される議院を作り上げようという苦闘の表われであった。

ところで、マディソンが擁護した連邦憲法案にたいして、アンティ・フェデラリスツは貴族制を導入するものであると批判した。そして、これまでの叙述を踏まえるならば、彼らの批判は当たっていた。徳論にところで出た疑問が、ここでも生じる。なぜ、マディソンとジェファソンの党派である共和派にアンティ・フェデラリスツは結集できたのだろう。混合政体論という観点からも、その理由が明らかにされなければならない。

連邦憲法をみれば明らかなように、上院は、州ごとに二名ずつ州議会によって選ばれると規定されている。マディソンが、これを、財産をもつ人びとにより識見と徳とを備えた議員が選ばれる手段として読んだのにたいし、アンティ・フェデラリスツは、州の代表が選ばれる場所として上院を捉え、したがって、ユニオンは州の連合体としての失わない可能性をもつ規定として読んだ。ブルータスという匿名で憲法案を批判したあるアンティ・フェデラリストは、次のように論じている。「各邦のあいだに上院議員の数を配分する方法は、数に応じてでもなく、邦の重要性に応じてでもない。平等に配分されている。これは、集権的は政府という観点からすれば、不平等であり不適切である。しかし、連合体という点からみれば、適切である―この観点から、わたしは、上院議員の配分を受け入れる」[39]。このように、その位置づけの仕方は違っていても、アンティ・フェデラリスツは、上院という制度を受け入れることができたのである。

むしろ、マディソンとアンティ・フェデラリスツの共和制論を隔てていたのは、執行権力と下院との関係であった。マディソンは、『ザ・フェデラリスト』において、大統領が連邦議会で可決された法案にたいし拒否権を行使しうることを擁護している。彼にとって、「デモクラシーの行き過ぎ」の抑制、したがって、連邦下院の抑制は、執行権力の強化によっても行なわれなければならなかったのである。マディソンを「ナショナリスト」と捉

---

[39] Brutus, April 10, 1788, Herbert Storing, ed., *The Anti-Federalist: An Abridgment, by Murray Dry, of The Complete Anti-Federalist Edited, with Commentary and Notes, by Herbert Storing*, 189.

える解釈は、この点も論拠としている。ところが、フェデラリスツ政権が発足して、ハミルトンがワシントン政権の主導権を握って、連邦行政府の権限を強化することを試みるようになると、マディソンは、下院議員として、野党である共和派を結成し、新聞紙上において、世論に向けた執行権力批判を展開するようになる[40]。このような彼の態度は、民意の反映される連邦下院こそ権力の中心であるべきであると考えていたアンティ・フェデラリスツの支持を得ることができた。

では、マディソンは、アンティ・フェデラリスツの政体論を受け入れたのだろうか[41]。アンティ・フェデラリスツは、立法府が優位している邦憲法を擁護していたし、また、立法・行政・司法の各部門を明確に分離しなければならないと主張していた。これにたいし、マディソンは、『ザ・フェデラリスト』第48篇において、アンティ・フェデラリスツの立法、行政、司法の権力が立法府に依存・帰属した政体を専制とよんだジェファソンの『ヴァジニア覚書』を引用しながら、立法府が権力を簒奪する危険性を説いている。また、彼は、『ザ・フェデラリスト』第47篇と第48篇において、三権は分離・独立させられるべきではなく、関連・混合させられるべきであると説いている[42]。1790年代になって、マディソンが、ハミルトンの施政に対抗するようになってからも、この考え方は変わっているように思われない。かつての盟友であったハミルトンからみれば、90年代のマディソンは「変節」を遂げていた。しかし、マディソンにとって、共和制とは三権の均衡によって保たれる。1780年代の邦政治は彼を立法府の抑制へと向かわせたが、90年代には、行政府による権力簒奪の危険性が、立法府に拠点を置いた行政府批判へと向かわせたのである。そして、それは、立法府の権限を強化することをなんら意味しなかった。

同じように、マディソンが、90年代になって、『ナショナル・ガゼット』紙の発刊に関わり、それを拠点の一つとして、多数意見（世論）の形成をめざすようになったことも、共和制の均衡という観点から捉えることができるであろう。マディソンは、ジョン・アダムズと異なり、少数者は少数者であるがゆえに支配の正統性をもつと考えることはできなかった。彼は、少数者である自然的貴族の存在を認めていたが、それは、「良識ある見解と高潔な精神」をもっているだけではなく、つねに人民の意思（公共の利益）を反映した政治を行ない、かつ、その政治が公共の利益を実現していると人民に承認されることによって、はじめて正統性をもつことができる。彼からみれば、ハミルトンが率いる行政府は、

---

40 マディソンは、ニュージャージー・カレッジ（現在のプリンストン大学）時代の友人、フィリップ・フレノーに依頼して、『ナショナル・ガゼット』紙を発行させた。そして、この新聞が、ハミルトン批判を世論に向けて行なうための媒体となった。Banning, *Jeffersonian Persuasion*, 167-178.

41 マディソンがアンティ・フェデラリスツの政治観に変わっていったことを論じているのは、Marvin Mayers, *The Mind of the Founder: Sources of the Political Thought of James Madison*, rev. ed.(Hanover,N.H., 1981), xviii, xli; Stanley Elkins and Eric McKitrick, *The Age of Federalism*, 270. これらの見解を否定しているのが、Lance Banning, *The Sacred Fire of Liberty: James Madison and the Founding of the Federal Republic*(Ithaca, 1995).

42 前掲石川論文は、これら両篇の議論に着目して、マディソンの共和制論は混合政体論ではないかということを示唆している。

人民の意思を無視した独断専行を行なっているのであり、それは、共和制の均衡を失わせる。失われつつある均衡を回復するためにマディソンが期待を寄せたのが、世論であった。マディソンは、「共和制においては、人民は、彼らが自分たちの代表を選んだとたん政治的義務のすべてから解放されると考えるべきであるという主張は、選出された議員たちは、人民自身の利益と異なる利益をもつことはできないのであり、したがって、民衆は、自分たちの支配者に『全幅の信頼』をおくべきであるということを想定している」と批判する。彼は、「人民の目は、権力を委託された人びとの行為にたいして閉ざされるべきではないし、彼らの口は、それにたいする健全な批判から閉ざされるべきではない」と論じる[43]。人民が意見によって政治に参加する意義を重視するマディソンにとって、「新聞の流通」は、広大な領域を「縮めることにも等しいのであり、かつ、自由にとっても好ましい」[44]。このように、マディソンは、世論を、政治にかんする議論が交換される空間としての公的領域の形成という観点から捉えるようになった。彼は、民衆が、意見を交流することによって、私的な利害の対立を克服し、共有されうる利益を発見していくことに、共和制の未来を賭けたのである[45]。

マディソンは、連邦議会だけではなく、州議会、議論サークル、自発的結社をも、世論を形成する手段として捉えるようになる。彼は、大統領ワシントンがウィスキー反乱の首謀者たちの組織と呼んだ「民主主義協会」や「共和主義協会」を人民の意思を形成し表明するための組織であると弁護した。また、一連の治安維持法を制定したジョン・アダムズ大統領に対抗して彼がヴァジニア決議を作成したのは、州権論を説くためではなく、世論に訴えるべく「意見の表明」を行なうためであった。共和制における世論の役割をこのように重視するようになったマディソンは、もはや、政体間の均衡や混合だけが共和制の存立を保証するとは考えていない。連邦憲法の条文を拡大解釈して権限を簒奪しようとしているハミルトン主導の行政府に対抗するには、連邦議会だけでは不十分であった。彼は、意見の交流によって成熟させられた世論、トクヴィルならば「啓発された自己利益」とよぶものによって形成された世論によって、行政府を抑制しようと企てるようになったのである。マディソンは、この点で、こんにち、われわれがデモクラシーとよぶ政治の出現に貢献している。しかし、それは、『ザ・フェデラリスト』第10篇において否定した民衆の情念や利害がそのまま政治に持ち込まれることを認めたことを意味しない。また、彼が「自己統治」とよぶ政治は民衆が統治を担当することではなかった。その点では、彼は、なお、18世紀の人間である。マディソンにとって、共和制とは、人民の同意に基礎をおいている政体であるが、人民が統治する政体ではなかった。彼は、『ザ・フェデラリスト』57篇で、次のように述べている。「およそ憲法を作るにあたって目的とすべき点は、まず第一に、社

---

43 "Political Reflections," William Huchinson, et. al., *Papers of James Madison*(Chicago and Charlottesville, 1962-), 17:238-39.
44 "Public Opinion," Dec. 19, 1791, Jack Rakove, ed., *James Madison: Writingts*(New York, 1999), 501.
45 このように考えるならば、マディソンに始まる「新しい政治学」は、多元主義的政治学ではない。

会共通の福祉を判別するもっともすぐれた英知をもち、それを実現してゆくうえでのもっともすぐれた能力をもつ統治者を得られるようにすることであり、また、そうあるべきである。それに次いで、これら統治者が市民の信託を受けているあいだは道徳的であるよう万全の措置を講ずることである」。この考え方は、1790年代になっても変わっていない。ただ、「万全の措置」として、世論の形成が構想されるようになったのである。それは、彼が、憲法制定時から一貫して構想しつづけた、あらゆる権威を人民に基礎づけた共和制についての解答であった。

IV　規模

連邦憲法の批准をめぐる論争において、もっとも大きな争点となったのは、徳でも混合政体でもなく、共和制の規模の問題であった。モンテスキューが明らかにしてみせたように、古典古代以来、ヨーロッパにおいて、広い領域に安定した共和制が持続した例はなかった。広い国土は、「法の支配」でなく「力の支配」にしか統治しえないという彼の説は、植民地人にとっては、いわば「常識」となっていた。アンティ・フェデラリスツが連邦憲法案に反対したのは、それにより自由の砦としての邦が解体させられるとみなしたからである。モンテスキューの小さな共和国は、植民地時代以来、それぞれ独自の性質をもつ自律的な社会として発展してきた各邦の人びとにとっては、実感にかなう議論であった。そうであればこそ、メリーランド邦のルーサー・マーティンは、次のように述べたのである。「イギリス帝国からの分離によって、アメリカの人民は、自分たちを、一つの主権のもとに統合するのではなく、13の主権国家に分けることの方を望んだのである。主権をもつ各邦にたいして、彼らは、自分たちの生命、自由、財産を守ってくれることを期待している」[46]。では、なぜ、アンティ・フェデラリスツは、邦を共和制の単位にすることに拘ったのだろうか。ひとつには、法の支配は同質的な空間にのみ実現されると考えていたからである。あるアンティ・フェデラリストは、「共和制においては、人民の習慣、感情、利害は同じでなければならない。」と論じている。モンテスキューによれば、法が共通の慣習や感情に根ざしていないからこそ、力の支配が生まれる。したがって、別のアンティ・フェデラリストは、「広大な帝国は、もし、それが、内政事項については完全な権限をもっている小邦の連合体として形成されないかぎり、専制へと堕落してしまうであろう」と主張した[47]。アンティ・フェデラリスツが小さな共和国を擁護したもうひとつの理由は、代表制についての彼らの理解の仕方にも求められる。彼らは連邦憲法案に反対したが、直接民主制として共和制を捉えていたわけではない。彼らは、小共和国ではあっても、それは、代表制によ

---

[46] Max Farrand, ed., *The Records of the Federal Convention of 1787*(New Haven, 1966), 1:340-41(June 20).

[47] "Brutus,",(特),"Agrippa"(協), Bailyn, ed., *Debate*, 1:172,448.アンティ・フェデラリスツのなかには、社会が同質性を維持するために、帰化の権限を邦政府がもち、移民の流入を制限すべしという主張を行なう

って人民の意思は反映されると考えていた。ただし、代表はあくまでも選んだ人びとの意思を忠実に反映しなければならない。アンティ・フェデラリスツが同質的な人びとから構成される共和国を唱えたのは、そうでなければ、彼らの考える代表制は機能しないからである。上に引用したアンティ・フェデラリストは、「自由な共和制では、人民によって選ばれる代表は、彼を選んだ人びとの気持ちを知っていると考えられる」と論じている。しかし、彼によれば、そのような代表制は、連邦レベルでは不可能である。なぜなら、「各邦の法律や習慣は、多くの点で、異なっているし、場合によっては、対立している。各邦は、自分たちの利害や慣習を優先するであろう。その結果、各邦から選ばれる代表から構成される議会は、あまりにも人数が多いために、目配りや決断力をもって行動することができないだけではなく、たえずお互いに対立しあうような、相容れずかつ相異なる主義主張から構成されることになるであろう」[48]。

憲法会議に参加しながら署名せずにヴァジニアに帰ったジョージ・メイソンもまた、これらの主張と同じ観点から、連邦憲法に反対した。「私の主な反対の理由は、邦連合が統一された集権的政府になった点である。かくも多様な風土を擁し、その生活様式、習慣、習俗においてかくも異なる住民を含む、かくも広大な国土にひとつの国家的政府が適していると考えられようか」。彼は、州においては、代表制を限りなく民主制に近づけることができ、したがって、民主制的な共和制が実現されると考えていた。彼は次のように述べている。「中央政府に十全にして十分な代表をもつことは不可能であろう。・・・この中央議会における代表制を各州議会の真実にして実体ある代表制と比較してみるとよい。とても比較に耐えられうるものではない。代表制を真実なものたらしめるためには、代表の数は十分でなければならず、代表は民衆とよく交わり、彼らが考えるごとく考え、彼らが感じるごとく感じ、彼らにたいして全責任を負い、彼らの利害と状況とを十分にわきまえているものでなければならない」[49]。メイソンは、その生涯を異邦人のいない親密な空間で過ごした。そこには伝統や共通の記憶がある。彼は、それを踏まえた代表制論を展開した。彼にとって、代表制とは、生活に密着したきわめて具体的な世界の利害や考えを政治に反映させることであったといえよう。

連邦憲法支持派は、このような小共和国論に反駁しなければならなかった。ペンシルヴァニアのジェイムズ・ウィルソンは、彼らのなかで、人民の意思が反映されるという民主制的な原理にもとづいた代表制という主張を受け入れた数少ない人間であったが、そのような条件は、小共和国ではなく大共和国において満足させられると説いた。彼は、連邦大の共和制について、次のように述べている。「連邦制のピラミッドをしかるべく高いものにしたいが、そのためには、連邦制のピラミッドにできるだけ幅広い基礎を与えなければな

者もいた。Harbert J. Storing, *What the Anti-Federalists Were For*(Chicago, 1981), 20.

[48] "Brutus," (特), Bailyn, ed., *Debate*, 1:171, 172.

[49] Robert Rutland, ed., *The Papers of George Mason, 1725-1792*, 3vols.(Chapel Hill, 1970), 3:1050, 1053, 991.ジョージ・メイソンの共和制論についての説得的な解釈は、斎藤眞『アメリカ革命史研究』第

らない。いかなる政府も人民の信頼なくしては長続きするものではない」[50]。この発言に示されているように、中央集権論者であったウィルソンは、連邦政府を民衆から切り離すことによってではなく、できるだけ民衆に近づけることによって連邦政府の強化を図ろうとした。実際、彼は、連邦下院のみならず上院も直接選挙と人口比に応じた議員の配分を主張している。また、彼からみれば、いずれ西部の人口が東部の人口よりも多くなった場合、西部選出の議員が多数派になることは当然のことであった[51]。しかし、彼の主張は、そのほとんどが東部の大商人、大地主、および彼らと姻戚関係をもつ法律家から構成されている制定会議ではとうてい支持されるものではなかった。このような反対にもかかわらず、ウィルソンは、連邦大の共和制を人民主権によって実現しようとした。ただし、彼の場合、人民主権は、フィクションではなく、代表制によって不断の政治参加（代理的な代表観）を確保しようという民主制の契機がそこに含まれていた。ウィルソンは、「政府が活力をもつことを望んでいるが、その活力をもたらす権威は、すべての権威の正統な源泉（人民）から直接もたらさせれることを望む。政府は、第一に、人民全体の力を所有すべきであるのみならず、第二に、人民全体の精神ないしは心情をも所有すべきである。立法府は、社会全体をもっとも背各に反映するものでなければならない。代表制は、人民がともに集って行動することが不可能であるから、必要とされているにすぎない」と述べている[52]。ウィルソンは、人民主権を抽象的な理論としてではなく実際に実現しうる制度として捉えていた。彼は、移民一世であり、その点では、アメリカの特定の場所に伝統と共通の記憶を見いだすことができない異邦人であった。彼にとって、人民とは、対面的な共同体を構成する具体的な個々人ではなく、むしろ、具体性をはぎ取られた均質な存在だったのではないだろうか。彼の人民主権論は、アメリカを一つの社会と捉える視点をもちえたからこそ可能になったのであった。

しかし、ウィルソンのように、広大な空間を民主制の原理にもとづく代表制によって統合するという発想は、連邦憲法支持派のあいだですら、共有されていなかった。『ザ・フェデラリスト』において、ハミルトンとマディソンとは、アンティ・フェデラリスツの議論を反駁しながら広い共和国論を展開しているが、彼らは、ウィルソンのようには、ナショナリズムとデモクラシーとを無矛盾的に接合させることはできなかった。ハミルトンは、連邦共和制をひとつの共和国と捉えていた点ではウィルソンと同じであり、その点では、アンティ・フェデラリスツの批判は当たっていた。しかし、彼は、ウィルソンとは異なり、各邦のあいだに均質性あるいは同質性があるとは考えていなかった。むしろ、それは、連邦政府の施策によって作り出されなければならなかった。ハミルトンが権力の簒奪だという非難を浴びながらも連邦政府の強化を行なおうとしたのは、力の支配を広い共和国に持

８章で展開されている。

[50] *Records*,1:49.ジェイムズ・ウィルソンについての記述も、斎藤眞『アメリカ革命史研究』第８章に負っている。

[51] *Ibid.*, 179, 605.

ち込まないためであった。彼にとって、デモクラシーを抑制することによってしか、共和制は実現されえなかったのである[53]。

では、マディソンは、共和国の規模の問題をどのように考えていたのだろうか。広く指摘されてきているのは、『ザ・フェデラリスト』、とりわけ、第 10 篇において、マディソンは、広い共和国を擁護したということである。その理解によれば、彼は、利害が多元化すればするほど多数派が形成されにくくなるから、共和制の規模は大きければ大きいほどよいと考えていたとされる[54]。あるいは、逆に、彼は、共和国の規模が広ければ広いほど、有徳な代表が選出される可能性が高いと考えていたとされる[55]。いずれの解釈も、マディソンが代表制の問題と関連させて共和国の規模の問題を考えていたと捉えている。たしかに、マディソンは、規模の拡大が望ましいと考えていた。代表、とりわけ、連邦下院議員は、「私的な性質の利益追求のために集まっている人びとの議院」であるから、社会の多元的な利益がそのまま政治に反映される。もし、共和制の規模が拡大されるならば、利害の多元性ゆえに多数者が形成されにくくなるし、したがって、邦とは異なり、少数者が「デモクラシーの行き過ぎ」から擁護される[56]。しかし、マディソンが、正義の実現が共和制の目的であるとか、人民の意向が反映されやすい議院は権力簒奪を行ないやすいとか説いていることを考えるならば、彼が代理的代表によって行なわれる政治が、利益の相殺によってつねに公共の利益を実現できるとみなしていたとはいえないであろう[57]。他方、彼は、規模の拡大によって、選挙を通して私的な利害が濾過され、公益を追求する有徳者が抽出されると考えていたのではない。彼は、むしろ、規模の拡大を恐れていた。なぜなら、距離が広がるならば、代表は人民の意思を反映できないし、社会から独立した意思が形成される危険性があるからである。その点では、マディソンは、メイソンのようなアンティ・フェデラリストと同じ代表観をもっていた。このように、マディソンは、代表を「濾過」として捉える見方にも「反映」として捉える見方にも立っていない[58]。彼にとって、反映であれ濾過であれ、望ましい代表制との関連で共和国の規模が考えられていたのではなかった。少なくとも、それは第一義的に重要な問題ではなかった。

しかし、もちろん、邦政治の弊害を除去する方策を「より完全な連合」に求めたマディソンにとって、小さな共和国論にたいして広い共和国は擁護されなければならない。共和

---

52 *Ibid.*, 132-33.

53 ハミルトンのデモクラシーと共和国の規模についての考え方については、それぞれ別の機会に論じたことがあるので、ここでは詳しく触れない。拙著『アメリカ連邦体制の確立』と拙稿「共和制の時間と空間」小川浩三編『さまざまなる近代』（北海道大学図書刊行会、2001 年）を参照。本稿は、そこでの議論を前提にしている。

54 このようなマディソン解釈を行なっている代表的な文献は、Robert A. Dahl, *A Preface to Democratic Theory*(Chicago, 1956), chap.1.

55 このような観点に立っているのは、Wood, *Creation*.

56 引用部分は、『ザ・フェデラリスト』第 62 篇、303 頁。

57 たとえば、『ザ・フェデラリスト』第 58 篇を参照。

58 マディソンの代表観の見直しを行なっているのが、Banning, *Sacred Fire of Liberty*, chap.7 である。本稿のこの部分の記述は、彼の議論に負っている。

国の規模というのは、地理的な概念であることはたしかである。彼は、共和制においては、市民の大半が農民でなければならず、したがって、人びとが農民になりうるように空間が地理的に拡大されなければならないと考えていた[59]。しかし、『ザ・フェデラリスト』第10篇では、共和国の規模をあまりにも大きくすると、「地方の事情や群小利益についてほとんど通じていない代表が選ばれることになる」のにたいし、規模を小さくすると、代表が人民と「あまりにも密着しすぎ、重大な国家的問題を理解したり、処理するには適切ではない」と論じられている。マディソンの擁護する広い共和国とは、あまりにも広い共和国とあまりにも小さい共和国とがともにもっている不都合を解決できる「中間の規模 a sphere of a mean extent」の広さをもつ共和制であった[60]。そして、そこでいわれている規模とは、地理的な空間としてのみ捉えることはできない。マディソンは、『ザ・フェデラリスト』第52篇において、「領域が現実に統治できる規模 a practicable sphere にとどまっているかぎり、かえって自己統治の能力が増すということはたしかなことであり、かつ、重要なことである。共和主義の大義のために幸いなことに、連邦主義の原理を慎重に手直しし、付け加えることによって、現実に統治できる規模はかなり広範囲におよぶことができる」と述べている[61]。「現実に統治できる規模」とは、単に地理的な空間を指しているのではなく、「自己統治」が可能となる範囲のことだったのである。

「自己統治」とは、繰り返しになるが、人民の意思が反映される政治である。そして、それは、代表制の質とは直接には関係がない。それよりも重要な点は、全国的な問題と地方的な問題とが適切に分けられ、それぞれについて、連邦政府と州政府とが権限をもち、その権限が相互に侵害されないような制度を作ることである。マディソンははすべての政策決定を連邦レベルで行なうようにと説いたナショナリストであったと捉えられているが[62]、彼にとって、中央政府によって一元的に統治される空間ではない。連邦憲法を読めばわかるように、連邦政府に委託された権限は限定的に列挙されている。マディソンもまた、そのような憲法案を支持していた。たしかに、マディソンは、憲法会議の議論のたたき台となったヴァジニア案を作成した際に、「国家的 national」という言葉を使っているが、それは、邦がもっているすべての権限を連邦が掌握することを意図していたからではない。彼は、『ザ・フェデラリスト』第 14 篇において、「中央政府は、立法と法律執行のすべての権力を委任されているわけではないことを銘記すべきである。その管轄権は、この共和制の構成州の全部が関係するようなもので、個々の州のばらばらな法律では目的が達せられないような、特定の列挙された事項に限定されている」と述べている[63]。また、彼が憲

---

[59] このテーマについての最良の文献は、Drew McCoy, *The Elusive Republic: Political Economy in Jeffersonian America*(Chapel Hill,1980),chap.8.
[60] 『ザ・フェデラリスト』第10篇、48頁。
[61] 『ザ・フェデラリスト』第51篇、257頁。
[62] このようなマディソン解釈を行なっている代表的な文献は、Garry Wills, *Explaining America: The Federalist*(New York, 1981).
[63] 『ザ・フェデラリスト』第14篇、65頁。

法会議において邦議会が制定した法律にたいして連邦政府が拒否権をもつべきだと論じたのは、邦にたいして連邦が優位に立つというよりも、邦が連邦政府の権限を簒奪する「帝国内帝国」になるのを防ぐためであった[64]。マディソンにとって、連邦憲法によって構成される共和制とは、『ザ・フェデラリスト』第39篇において述べているように、政府の基礎、権限の由来、権限の行使、権限の範囲という点において、憲法案は、「厳密にいえば統一国家的(national)憲法でもなく、さりとて連邦的(federal)憲法でもなく、両者の結合」であった[65]。広い共和国とは、広大な領域に中央集権的な政府をもつひとつの共和制が実現されることではなく、主権を分割した連邦と連邦を構成する各州とがそれぞれ共和政体をもつ「複合的共和国 a compound republic」あるいは「連邦共和国 a fedral republic」だったのである。

共和国の規模についてのマディソンの考え方を以上のように捉えるならば、彼が、ヴァジニア決議を支持した理由も明らかになる。ジョン・アダムズ政権下で制定された外国人・治安法 alien and sedition act にたいしてジェファソンとマディソンがそれぞれ起草したとされるケンタッキー決議・ヴァジニア決議は、連邦憲法の解釈権は州にありと説いた州権論の主張であると論じられることが多い[66]。たしかに、ケンタッキー決議からは削除されたものの、草案の段階では、ジェファソンは、州が連邦法の合憲性を判断する権利をもつという「無効理論 nullification」を説いている[67]。他方、ヴァジニア決議も、連邦は「各州が当事者である契約により生まれた」ものであると主張しているし、外国人・治安法は違憲であるとも述べている。そして、同法の違憲性を連邦議会に訴えることをほかの州によびかけている[68]。ヴァジニア決議は、このように、一読しただけではケンタッキー決議と同じに読めるが、じつは、連邦制の捉え方において前者と異なっていた。マディソンによれば、連邦最高裁は、連邦行政府や連邦議会との関係では、連邦憲法にかんする最終的な解釈権をもっているが、憲法の契約の当事者である州との関係でいえば、そうではない[69]。連邦憲法にたいする違背行為があったかどうかの判断権は州がもっている。しかし、それは、ジェファソン的な州権論ではない。マディソンは、あるひとつの州が単独で違憲判断をすることができるとは考えていなかった。契約の当事者である州にできることは、同じくその当事者であるほかの諸州とともに、ある行為もしくは法律が違憲であることを連邦議会に訴えるか、憲法修正のイニシアジブをとることである。さらに、州は、共和制を

---

64 James Madison to Thomas Jefferson, Oct. 24, 1787, Rakove, *Madison*, 146.
65 引用は、『ザ・フェデラリスト』第39篇、191頁。
66 このような解釈を提示している代表的な文献は、Stanley Elkins and Eric McKitrick, *The Age of Federalism: The Early American Republic, 1788-1800*(New York, 1993).それにたいして、マディソンが一貫して連邦共和制を擁護していたことを明らかにしているのが、Banning, *Sacred Fire of Freedom*.
67 Thomas Jefferson, "Draft of the Kentucky Resolutions[1798]," in Merrill D. Peterson, ed., *Thomas Jefferson: Writings*(New York, 1984), 449-456.
68 James Madison, "Virginia Resolutions," in Rakove, ed., *Madison*, 589-91.
69 James Madison, "Report of 1800," in Rakove, ed., *Madison*,613-14.この「1800年の報告」は、ヴァジニア決議についての逐条的なコンメンタールである。

保証した憲法の最終的な権威である人民に、憲法の解釈を求めなければならない。マディソンは、「政府に優越する憲法の権威、憲法に優越する人民主権の権威は、つねに心に留めておかれるべき真実である」と述べている[70]。このように、マディソンは、大共和国論者から小共和国論者になったのではなかった。外国人・治安法に越権的な権力行使をみたマディソンは、連邦制の均衡を回復すべく、州と世論とを動員しようとしたのである。連邦憲法の制定時には「複合的共和国」を維持するには、連邦政府の権限を強化することが必要であったが、1790年代のフェデラリスツ政権のもとでの連邦政府の権力簒奪は、マディソンに、州政府に力点をおいた連邦制論を展開させたのである。そして、人民主権にねざす共和制を擁護するという点では、マディソンは一貫していた。

アンティ・フェデラリスツは、「「98年の原理」とよばれるケンタッキー決議・ヴァジニア決議に、連邦憲法制定時に自分たちが主張した小共和国論を読み込むことができた。徳論においても、政体論においても、ジェファソンとマディソンの共和制論に接点をもつことができたアンティ・フェデラリスツにとって、共和制を実現するにあたってもっとも重要であったのは、共和国の広さであり、彼らがそれにふさわしいと考えていた州を共和政体として維持することであった。したがって、彼らは、これらの決議によって、連邦憲法を支持しつつもフェデラリスツ政権を批判する視点を確立できたといえよう。連邦共和制は、一方では、ハミルトンを中心とするフェデラリスツが推進した統一国家としての性格を帯びていきながら、他方では、それは、アンティ・フェデラリスツが唱えた国家連合としての性質をもつという理解も定着していく。そして、彼らは、マディソンの共和制論を共和派の正統イデオロギーとして受け入れていった。関税問題をめぐってサウスカロライナ州が単独で連邦法の無効を宣言した際に、同州の指導者であったジョン・カルフーンがケンタッキー決議・ヴァジニア決議で説かれている州権論を連邦憲法の正統な解釈として援用したことは、そのことをもっとも象徴的に示している。マディソンの「複合的共和国論」は、一部は統一国家的であり一部は国家連合であるという複合的な性格をもっていた。彼個人は、カルフーンを始めとする州権論者にたいして、それが彼の共和制論とは相いれないことを説きつづけた。しかし、現実の政治においては、彼の共和制論は、連邦共和制をその統合力を弱める方向に導いていったのである。

V　終わりに

1800年の大統領選挙でジェファソンを大統領に選出することに成功した共和派は、1812年戦争を経て、かつての政権党であったフェデラリスツを消滅させ、「好感情の時代」とよばれる共和派一党支配の時代を迎えることになる。1820年代になると、共和派は民主共和派（のちの民主党）と国民共和派へと分かれていくものの、いずれも、共和派の正統な後

[70] Ibid., 614.

継者であると自認していた。マディソンがジェファソンとともに結成した共和派の政治観は、19 世紀前半のアメリカで支配的な思潮となっていった。建国の父祖としてジャクソンの時代を生きたマディソンは、そのような共和制の発展に満足してはいなかった。たしかに、マディソンの共和制論には、民主的な共和制の実現をめざした人びとの議論の理論的な支柱となったし、アンティ・フェデラリスツの共和制論を 19 世紀へと掛け橋した。しかし、彼は、その忠実なイデオローグだったのではない。もし、19 世紀に開花したデモクラシーが、多元主義的な社会観、小共和国論、あるいは州権論を意味するのであれば、彼はそのいずれをも拒否した。他方、マディソンは、独立戦争期にあらわれていた実力行使をともなう異議申し立てや直接民主制をデモクラシーと考えていたのでもない。彼にとって、それらは、無秩序を意味した。また、彼は、ペンシルヴァニア邦憲法（1776 年）で制度化された一院制議会のようなデモクラシーも受け入れなかった。フランス革命では、ルソーの一般意思を実現することをめざすかのように、国民公会に人民の意思が「透明」に「反映」されるべしという強迫観念が生まれた。それにたいし、マディソンは、人民主権論を受容しながらも、そして、共和制を代表制として理解する考え方を提示しながらも、人民の意思が抑制されることなく「反映」されるような政治に対置して共和制を構想した。

では、マディソンの共和制は、どのような意味でデモクラシーでありえたのだろうか。彼の説く「自己統治」は、トム・ペインが『コモン・センス』でのべたような、適当な木下で行なわれていた全員参加の討議およびそのやり方の忠実な再現としての議会制ではない。彼は、公共の利益の実現を委ねるに相応しい「少数の人びと」がいると考えていた。人民の意思は彼らによって実現される。それを実現することが、彼が考えた民主的共和制である。しかし、それは、「人民のため for the people」としてだけ、彼がデモクラシーを捉えていたということではない。マディソンは、彼らが社会の意思から独立した意思をもつことは認めなかった。共和制は、統治を人民の手に一元的に委ねず、しかし、統治を委ねられた代表にたいする人民の統制 popular control が及ぶことによって成立しうる。彼の徳論、混合政体論、共和国の規模論は、いずれも、そのような条件を満たすべく共和制の制度化に取り組んでいたことを示している。彼の共和制論のデモクラシーとの接点はそこにみいだされるであろう。彼が、人民の統制を可能にするためになによりも重視したのは、政治についての情報が人びとに公開され、人びとが自由に討議できる環境が社会に備わっていることであった。言論の自由を奪う治安法（1798 年）にたいして、マディソンは、「公的な人物や方策を自由に吟味する権利と自由な交信を行なう権利とは、ほかのすべての権利にたいする唯一効果的な守護者である」と述べて反対した[71]。彼は、正義の実現が共和制の目的であるとのべながらも、それは、少数者によっても多数者によっても、あるいは、連邦政府によっても州政府によっても、さらには、人民自身によっても、排他的かつ独占的に実現されるとは考えていなかった。マディソンは、『ザ・フェデラリスト』第

[71] Ibid., 620.

10 篇で、「およそ人間の理性が誤りうるものであり、人間がその理性を自由に行使しうるものであるかぎり、相異なった意見が生じるのは当然であろう。・・・人間の才能が多様であることにこそ二人間の利害関係が同一たりえない基本的な原因がある。そして、こうした人間の多様な才能を保護することこそ、なにより政治の目的なのである」と述べている。正義は誤りうる人間によって実現されなければならない。したがって、誤った決定を行なうかもしれないある政府部門をほかの政府部門によって抑制することが必要であり、政府の決定が人民の判断に付されることが必要である。しかも、人民もまた誤りうるものである以上、人びとのあいだに相互に交信が行なわれて世論が洗練されなければならない。一般意思がアプリオリに設定されるのならば、フランス共和制にみられるように、そこから生まれるのは議論ではなくテロルである。マディソンは、誤りうる人間が意見を交換し、討議することによって世論を形成していくことに共和制の可能性を託している。もし、正義がこのような過程を経て実現されるのであれば、共和制の政治とは、異なる意見をもちうる人間の自由こそ、まずなによりも擁護しなければならない。マディソンが、共和制をデモクラシーに基礎づけようとしたのはそのためであったし、共和制をデモクラシーから切り離そうとしたのはデモクラシーにたいしてそのような政治を擁護するためであった。

第１２章　共和主義研究と新公共主義

—思想史と公共哲学—

小林正弥

Ⅰ　序：思想史と公共哲学との対話

およそあらゆる時代の優れた思想は、過去の思想から重要な洞察を引き出し、それを自らの時代の課題に即して新しい形で適用する。遙かな過去の思想をそのままの形で実現しようとする思想はいわば「原理主義」であり、硬直的でしばしば危険な、時代錯誤のものとなる。逆に、過去の思想的営為を無視して新しい思想を構想しようとしても、それは浅薄な試みに終わることが多いだろう。

従って、殆どの有意義な思想は、過去の思想との対話から成立する。そもそも、過去の思想の解釈自体が、過去のテキストの地平と現在の解釈者の地平との「融合」（ガダマー）に基づいており、新しい思想の構築はそのような解釈学的営為の上に立脚する。過去の思想の解釈を前提にし、新しい時代の地平に即して再定式化を行うところに新しい思想が成立するのである。

今日の公共哲学も、その例に漏れず、過去の思想との対話に基づいて成立する。だから、思想史的研究は、新しい公共哲学の構築においても重要な意味を持ち、重要な思想史的研究は理論家を啓発して公共哲学を触発する可能性を持つ。しかしながら、残念なことに、日本の思想史研究は極めて詳細で高水準であるにも拘らず、必ずしも今日の新しい思想ないし公共哲学を形成する方向に作用していない場合が殆どである。思想史学界もいわば「タコツボ化」（丸山眞男）しており、思想史研究がその専門学界の内部でのみ意味を持ち、外部との連結が弱いのである。

日本における公共哲学運動[1]は、日本の学界に蔓延するタコツボ化現象を打破することをその重要な課題として定めており、この成果として、真に学際的な観点から、現実に有意義な研究を生み出しつつある。この１環として、公共哲学は思想史のタコツボ化現象をも打破し、思想史的研究の成果を新しい時代の公共哲学において生かすことを試みている。つまり、思想史との対話や交流を重視し、思想史的研究の成果を参照しつつ、新しい公共哲学の創出を企てているのである。

そして、（特に日本の）公共哲学運動においては、「公共性」が鍵概念となっているから、論理必然的に共和主義研究と密接な関係が生まれる。思想史的に、共和主義は、私益を追求する専制的権力者を批判し、公共的利益の実現を目指してきたからである。従って、思想史的研究の中でも、特に共和主義の思想史的研究は、今日の新しい公共哲学を構想する際に、最も重要な意義を持つものの一つであると言って良いであろう。

そこで、本稿では、新時代の公共哲学を筆者なりに構想する際に、「思想史的な共和主義研究をどのように理解し、そうして解釈された歴史的な共和主義を、今日の時代の中で如何に再定式化するか」という観点から、思想史と公共哲学との関連について論じることにしたい。後述するように筆者自身

---

[1] 佐々木毅・金泰昌編『公共哲学』全10巻（東京大学出版会、2001年—2002年）

の公共哲学も共和主義的な側面を持つが、これを過去の共和主義の思想と区別するために、以下では、必要な場合には、過去の共和主義思想を「歴史的共和主義」、筆者の提起しつつある新しい共和主義を「新共和主義」と呼び分けることにする。

Ⅱ　ケンブリッジ学派の特色と問題

思想史学界では、J.G.ポーコック、クウェンティン・スキナーといった、いわゆるケンブリッジ学派の思想史的研究は夙に紹介され、彼らが開拓した歴史的共和主義研究の重要性は既に広く知られている。しかし、それにも拘らず、専門的研究を別にすれば、歴史的共和主義研究の内容が十分に紹介されているとは言えない。さらに、歴史的共和主義研究の成果が、今日の政治哲学ないし公共哲学で広く摂取されて、新しい思想の創出に生かされたとは、全く言えない。

ここには、先述の思想史学界のタコツボ化現象の他に、次のような事情が働いていると思われる。こと政治思想に関しては、ケンブリッジ学派の紹介や摂取は、まず第1にその方法論的側面を中心にしており、その成果としての共和主義研究にはさほど重点が置かれていなかったのである。

ごく簡単に要約すれば、ケンブリッジ学派の特色として、「①思想史的方法論としてのコンテクスト主義（文脈主義）、②思想史研究の内容としての歴史的共和主義研究（及び③思想的に自然権理論の影響力への懐疑[2]）」というようなものが挙げられる。この内、日本における政治思想史研究においては、どちらかと言えば「①思想史的方法論としてのコンテクスト主義」が紹介・導入され、「②思想史的研究の内容としての歴史的共和主義研究」にはさほど力点を置かなかったように思われる。例えば、この学派の代表者の一人であるスキナーについて見ても、最も早く訳されたのは方法論的な主著『意味と文脈』（邦訳1990年）[3]であり、政治思想史研究においてはその方法論の紹介者・研究者は共和主義ではなく保守主義や自由主義を主として研究している場合も多い。

従って、本書の編者の一人・田中秀夫らによって、経済思想史研究の側から共和主義研究が紹介・導入されたのは、この欠を埋める上で貴重な役割を果たした[4]。本書自体も、この点において貢献することを最重要の目的としていると思われる。筆者自身の観点からは、コンテクスト主義という方法論もさることながら、その手法によって明らかにされた歴史的共和主義の系譜が、思想史的に重要であると思われるのである[5]。

---

[2] レイモンド・ゴイス博士の教示による。ただし、第3点の「自然権理論への懐疑」は第2点の歴史的共和主義研究と密接に関連しており、本稿の主題とはさほど関連していないので、以下の論述からは省いた。

[3] ついで、クェンティン・スキナー『マキアヴェッリ』（塚田富治訳、未来社）が1991年（原著1981年）、クェンティン・スキナー『自由主義に先立つ自由』（梅津順一訳、聖学院大学出版会）が2001年（原著1998年）に訳されている。

[4] 特に、田中秀夫『共和主義と啓蒙――思想史の視野から』（ミネルヴァ書房、1998年）は、共和主義研究の重要性を広く知らしめる上で極めて重要な役割を果たした。

[5] 方法論的には、コンテクスト主義が歴史的共和主義研究と内在的に関連しているのかどうかが、問題になりうる。コンテクスト主義の方法論を開発したからこそ、歴史的共和主義の研究が実現したのか、それともこの両者の結びつきは偶然の事柄に過ぎないのか、という点である。日本の政治思想史研究におけるコンテクスト主義の導入者が必ずしも歴史的共和主義研究に携わっているわけではないことを考えると、この関係はスキナーらの志向性に基づく偶然のものなのかもしれない。

専門家の間では、ポーコックやスキナーらの歴史的共和主義研究が、近代の思想史像を大きく塗り替えつつあることは、広く知られるようになってきている。改めて言うまでもなく、従来の通説では、主としてロックやルソーらの社会契約論や自然権理論などの法的思想が、フランス革命やアメリカ革命に影響を与え、近代憲法の基本的論理を提供した。だから、法的思想やロック的な自由主義が近代における代表的政治思想とされていた。これに対して、彼らの研究は、共和主義の思想的系譜が、近代政治思想史において、法的思想や自由主義と並ぶような重要な役割を果たしてきたことを示すものだった。

ポーコックの大著『マキャヴェッリ的契機――フィレンチェ政治思想と大西洋圏の共和主義的伝統』(1975年)によれば、アリストテレスやポリュビオスに端を発する共和主義の系譜は、特にマキャヴェッリやグィッチャルディーニらによって15―16世紀のフィレンチェにおいて再生し、17―18世紀のイギリス革命期には、ハリントンらを通じて展開し、さらに海を渡って18世紀のアメリカ革命に影響を与えた。この壮大な思想史的系譜を見れば、近代政治思想において、共和主義は社会契約論と並ぶ――あるいはそれ以上に[6]――重要な役割を果たしたことになるのである。これは、ポーコック自身が思想史方法論においてトーマス・クーンの「パラダイム」の概念を用いて「シヴィック・ヒューマニズム(civic humanism)のパラダイム」と呼んでいるように[7]、近代政治思想の解釈を巡る巨大なパラダイム転換であると言っても過言ではないだろう。これを以下では「ポーコック・テーゼ」と呼ぶことにしよう。

近代政治思想は今日の政治思想の前提ないし基礎をなすから、近代政治思想史のパラダイム転換は、現在の政治哲学や公共哲学にも重要な影響を与えうることは想像に難くない。前述したように、学問分野のタコツボ化のためもあって、日本ではこのような影響がまだ殆ど現れていない。もっとも、このような傾向は日本だけの特殊な問題ではなく、この原因はケンブリッジ学派の思想史方法論そのもの中に胚胎しているように思われる。

そもそも、スキナーが批判したのは、古典的テクストに「永遠の諸問題」に対する解答があると考えてテクストだけに注意を集中するような研究である[8]。このような思想史研究の背景には、今日の政治哲学としてもテクスト解釈から有意義な洞察を引き出せるという発想が存在するから、ここにおいては思想史研究と政治哲学とが結び付いている。

これに対して、方法論としてコンテクスト主義を主張するケンブリッジ学派は、思想の現れた当時

---

[6] シヴィック・ヒューマニズムが、法的・契約論的伝統以上の役割を果たすものだったかどうかは、一つの論争点である。ポーコックの『マキャヴェッリ的契機』はそのようにすら読める側面を持っているが、スキナーは両者を重視している。田中、前掲書、81―82、122頁。

[7] J. G. A. Pocock, *Politics, Language & Time*(Chicago, The University of Chicago Press, 1960), p. 13. 田中、前掲書、105―109頁。

[8] スキナーの方法論については、James Tully, ed., *Meaning & Context: Quentin Skinner and his Critics*(Princeton, Princeton University Press, 1988).(抄訳が、クェンティン・スキナー『思想史とはなにか――意味とコンテクスト』半澤孝麿・加藤節訳、岩波書店、1990年)。佐々木毅「政治思想史の方法と解釈――Q・スキナーをめぐって」(『国家学会雑誌』第94巻第7・8号、1981年、124―42頁)、半澤孝麿「政治思想史研究におけるテクストの自律性の問題(1)――Q・スキナーをめぐる方法論々争について」(『東京都立大学法学会雑誌』第29巻第1号、1988年、37―62頁)、佐藤正志「クエンティン・スキナー――『テクスト主義』と『文脈主義』を超えて」小笠原弘親・飯島昇蔵編『政治思想史の方法』(早稲田大学出版部、1990年)、第4章、119―158頁。

の文脈（コンテクスト）の中において思想の現実的・実践的意義を理解するという、精緻な研究を発展させた。例えば、その時代的・社会的背景の中で、その思想で用いられている言語の使用法を調べて、それらと比較しつつ、その言語によって表現されている思想の内容を解釈する。この結果、思想史的研究は、当該のテクストだけではなく当時の歴史的文献一般を広く渉猟することになった。

しかし、この思想史方法論は、それ以前のような思想史と政治哲学との単純な連結関係を一度切断することになる。過去の思想はその時代的文脈の中で理解されなければならない以上、その過去の思想を、全く時代背景が異なる今日の政治哲学として用いることは原理的にできないはずだからである。だから、その時代の文脈に研究者が沈潜し実証的に研究が深化した反面、その時代から離れて、今日の問題に対して直接思想的に取り組むことは以前よりも難しくなる。

言語への着目などにおいてコンテクスト主義は解釈学と共通性を持つが、現在の「地平」（ガダマー）との関連においては、少なくともガダマーらの解釈学とは異なっている。ガダマーの場合には、テクスト制作者の過去の「地平」と解釈者の現在の「地平」の融合によって解釈が成立し変化するとされているから、その点において、現在の世界が解釈に反映することになり、思想史解釈が現在の地平と接点を持つ。これに対して、コンテクスト主義は、解釈においても過去の「地平」の精緻な理解を可能にする反面、現在の「地平」は方法論的には必ずしも解釈にとって不可欠の要素とはされず、それとは関わりなくテクストの解釈がなされるような印象を与える[9]。

だから、コンテクスト主義による思想史研究者は、理論的には現在の問題に注意を払う必要は必ずしも存在しない。悪くすると、過去の思想史研究に没入する余り、象牙の塔に閉じこもって現在の世界との接触を失い、――過去においては妥当であっても――現在の「地平」から見ると必ずしも妥当ではない解釈を行うことになる危険もなしとはしないように思われる。現に、ロック解釈に著名なジョン・ダンは独特のスタイルで鋭利な政治理論を展開しているものの、公共民的人文主義に明示的に立脚する政治哲学はこの学派からはなかなか現れなかった。

Ⅲ　今日の政治哲学としての共和主義

それにも拘らず、ケンブリッジ学派の思想史的な共和主義研究は、今日の政治哲学・公共哲学に直接的な影響を与え始めた。これは、パラダイム転換という思想史的意義に鑑みればむしろ当然のことであるが、以上の方法論的特色から、影響が明確に現れ始めたのは、海外においても比較的近年のことである。

この点で画期的だったのが、ほぼ同時期に刊行されたマイケル・サンデルの『民主政の不満――アメリカの公共哲学を求めて』（1996 年）とフィリップ・ペティットの『共和主義――自由と政府についての理論』（1997 年）であろう[10]。『マキャヴェッリ的契機』刊行以来、20 年ほどが経過している。

---

[9] この点が、例えばチャールズ・テイラーやジョン・キーンとの議論の論点になった。Tully, ed., op. cit., Ch. 12, 13（以上は邦訳なし），及び14（スキナー、前掲『思想史とはなにか』V、特に 264-268, 349-359 頁）。

[10] Michael J. Sandel, *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy* (Cambridge, Mass., The Belknap Press of Harvard University Press, 1996); Philip Pettit, *Republicanism: A Theory of Freedom and*

この双方とも、思想史家ではなく、政治哲学者ないし哲学者であり、ケンブリッジ学派の思想史的成果を踏まえて、自分自身の立場から政治哲学を構築している。

周知のように、第1作の『リベラリズムと正義の限界』におけるロールズ批判で有名になったサンデルは、いわゆるコミュニタリアンの代表者の一人である。この著作では特にロールズ理論における「遊離した自己（unencumbered self）」の観念を批判したために、抽象的な議論が多かったが、第2作『民主政の不満』では、アメリカの文脈に定位して、極めて歴史的・具体的にアメリカの公共哲学の展開を整理し、公共哲学としての共和主義の復権を主張した。

彼によれば、アメリカにはリベラルな公共哲学の流れと共に共和主義的な公共哲学の伝統が存在し、共和主義的政治理論は、建国時代・南北戦争・革新主義・ベトナム反戦運動や公民権運動など歴史上に大きな影響を与えてきたが、1960年代以来リベラルな公共哲学が強力になって優越的になり共和主義的伝統は衰退した。法的手続きを重視するリベラルの思想に占拠されたアメリカを、彼は「手続き的共和国（procedural republic）」と批判して、「共和国」本来の共和主義という政治的伝統の再生を提唱するのである。

ここでいうリベラルな公共哲学とは、価値についての中立性、遊離した自己、などの特徴を持つ思想であり、①「善」（good）よりも（善の諸観念の中で中立的な）「正義（right）」を優先し、②自由を民主主義や自治との対抗関係において捉える。これに対し、共和主義的な公共哲学は、自治（self-government）、共通善（common good）、全体への配慮やコミュニティーとの絆、公共民的美徳（civic virtue）などを重視する思想であり、①「自己統治する共和国」という特定の「善き社会」の観念を持ち、その観点から共通善の実現を理想とし、②共和主義的自由においては、自由は自治や政治参加と内在的に結び付いており、自由と自治が可能となるように公共民の人格を形成する政治（formative politics）を要請する。

つまり、この著作においてサンデルは、具体的・歴史的文脈を重視するコミュニタリアニズム的発想の下に、アメリカという具体的コミュニティーの歴史的展開を本格的に検討し、その文脈における公共哲学として共和主義の復権を主張したのである。アメリカという文脈において、コミュニタリアニズムは共和主義と結合したということになる。日本においては「共同体主義」という用語が伝統的共同体や（天皇制）国家を想起させやすい――従って（通常の定義では）王制のない政治体制を目指す共和主義とは背反する――のに対して、アメリカという「共和国」においてはコミュニタリアニズムは「共和主義」と結合するのである。

一般的に言って、ケンブリッジ学派の共和主義研究は、アメリカ史研究に大きな影響を与えた。ポーコック・テーゼは、マキャヴェッリとハリントンを経て、アメリカの共和国に流れ込む構図をなしているから、これはむしろ当然である。アメリカ史においては、従来ロック的な自由主義が主流思想であると考えられ、ルイス・ハーツなどは、封建思想が存在せずにロック的合意が存在しているところにアメリカ思想の独自性を観た。これに対し、アメリカでも、ロックだけではなく共和主義的思想が重要な役割を果たしていたことになるからである。ベイリンなどによって先鞭が付けられたこの種

Government(Oxford, Clarendon Press, 1997).

の解釈は、ケンブリッジ学派の影響によって勢いを増し、それに対する反論と共にアメリカ史研究において大きな論争を巻き起こし、現在でも続いている。アメリカは「共和国」だから、この論争は、いわばアメリカの国体論争のような観を呈している。

サンデルの研究はこのような研究動向に大きく影響されているのであり、リベラルの陣営もこの主張に対して応答を試みている。ブルース・アッカーマンは、アメリカ史についてハーツとポーコックの双方のパラダイムを批判して、リベラリズムと共和主義とは矛盾しないと主張する。J.S.ミル、J.デューイ、J.ロールズなどを見ればわかるように、特定の価値を想定しなくとも自由にとって公共民性は重要であるとし、そのような「リベラル共和主義（liberal republicanism）」の立場を提示するのである[11]。

これに対して、サンデルらの共和主義を「コミュニタリアン共和主義」と呼ぶことができよう。つまり、ここにおいては、コミュニタリアニズムとリベラリズムとの間で、「共和主義」の争奪戦が行われていると見ることができよう。

さらに、リチャード・ダガーは、シヴィック・ヒューマニズムと志向を共にしつつ、コミュニタリアニズムは余りにもリベラリズムの概念を原子論的に狭く解し過ぎているとして、「共和主義的自由主義（republican liberalism）」を提起している。これは、「リベラリズム」の概念を広く考えて、――筆者がアメリカの「リベラリズム」と区別して考える――歴史的な「自由主義」のように捉え、公共民的美徳と自律・権利とを結び付けて考える政治理論である[12]。

アッカーマンが基本的にはリベラルな立場から共和主義を主張しているのに対し、リベラリズムを批判している点ではサンデルと同様ながら、コミュニタリアニズムとも異なった立場として共和主義を主張しているのが、フィリップ・ペティットらである。サンデルは、ケンブリッジ学派の研究にさほど多くは言及していないのに対し[13]、ペティットは、直截にスキナーの思想史的研究の影響を受けている。ペティットはスキナーらの研究に示唆されつつ、共和主義を「非支配（non-domination）」の自由という観点から規定している。これは、『リベラリズムに先立つ自由』（1998 年）[14]で明確に定式化されたスキナー自身の規定と密接不可分に結びついているので、以下ではこの立場を「スキナー＝ペティット」（の立場）と表記することにしよう。

ペティットの用語法を用いれば、アイザイア・バーリンの「消極的自由」の概念に見られるようなリベラルの自由観は、「非干渉（non-interference）」の自由であり、歴史的にはホッブズに既に見られる。しかし、例えば「善き君主」の下にも「非干渉」の自由は存在するかもしれない。リベラリズムの概念規定からはこれでもいいことになってしまうが、これは決して十分ではない。なぜなら、一

---

[11] Bruce Ackerman, *We The People 1 : Foundations*(Cambridge, Mass., The Belknap Press of Harvard University Press, 1991), pp. 29-32.

[12] Richard Dagger, *Civic Virtue : Rights, Citizenship, and Republican Liberalism* (New York, Oxford University Press, 1997), pp. 4-5. なお、筆者は近年のアメリカの liberalism と、ヨーロッパにおいて確立した、より広い歴史的 liberalism とを訳語において区別し、前者を「リベラリズム」、後者を「自由主義」と訳しているので、アッカーマンの liberal republicanism は「リベラル共和主義」、ダガーの republican liberalism は「共和主義的自由主義」と訳した。

[13] Sandel, op. cit., p. 355, note2 など。

[14] スキナー、前掲『自由主義に先立つ自由』。

度君主が「悪い君主」に交代して干渉を始めれば、この自由は奪われてしまうからである。この意味において、「非干渉」の自由は、支配者の恣意に依存していることになる。そこで、自分自身で決定を行う「非―支配」の自由が必要になるのであり、これが共和主義の要諦である。ただ、この場合の共和主義は特定の「善」の観念や価値観を前提にしない。この点で、バーリンが批判する「積極的自由」の観念とは異なっており、共和主義は「善」を重視するコミュニタリアニズムとも異なるのである。ペティットは、スキナーと共通する以上のような考え方に基づいて、現在の地平における政治哲学として「共和主義」の理論化を試みた。

このように、スキナー＝ペティットの共和主義は、リベラリズムでもなく、コミュニタリアニズムでもない。その意味においては第3の立場である。この点で、「リベラル共和主義」というアッカーマンの考え方とも異なるし、「コミュニタリアン共和主義」と言うことのできるサンデルの理解とも異なる。以上のような「自由」観の相違は、共和主義についての思想史的理解の差としても現れている。サンデルの共和主義理解は、「自治」を中心としているのに対し、スキナー＝ペティットの場合は、「非支配」を鍵概念としている。この両者は似ているけれども、相違点が存在する。サンデルにおいては「自治」を行うための「政治参加」に力点が置かれ、これらが「善」と関わる価値とされるのに対し、スキナー＝ペティットにおいては、非支配、即ち、支配されないことが重要だから、それを確保するための制度として、権力分立や司法が重視され、「争議的民主主義(contestatory democracy)」という観念が提起される。

ポーコックにおいては共和主義はアリストテレス、そしてポリュビオスから辿られたが、サンデルとスキナー＝ペティットの間では歴史的淵源の力点が異なってきている。サンデルの「自治・参加」を重視する共和主義理解は、ギリシャ、特にアテネの民主政に淵源を求めることができるとされるのに対し、スキナー＝ペティットの「非支配」を重視する共和主義理解においては、むしろローマ共和政の下の自由国家の思想にその源泉を求めている。例えば、ポリュビオスの混合政体論はその重要な一環である。その法的・道徳的議論について、マキャヴェッリが『リヴィウス論』(リヴィウスの『ローマ史』に基づく論考) で論じ、それがルネッサンス期イタリアやイギリス革命に影響を与えたことから、スキナーは「自由主義のネオ・ローマ的理論」[15]という表現を用いている。ペティットは、その観点から、サンデルの共和主義をアリストテレス的で「ネオーアテネ的 (neo-Athenian)」として、キケロやポリュビオスらの「ネオーローマ的共和主義」との相違を指摘している[16]。

いずれの共和主義理解を取るにしても、ここで確認したいことは、ケンブリッジ学派の思想史研究がサンデルとペティットにおいて、今日の政治哲学・公共哲学として重要な意味を持つに至ったという点である。ここにおいては、過去の「思想史」研究と今日の「政治哲学」とが相互に影響し合うことになる。サンデルのコミュニタリアニン共和主義はギリシャ、特にアリストテレスの思想へと辿ら

---

[15] スキナーは、以前は「自由の共和主義的理論」と呼んでいたが、王制を否定しない思想家がいるために、「自由のネオ・ローマ的理論」と呼ぶようになった。スキナー、前掲『自由主義に先立つ自由』、52頁、注 (31)、67―68頁、注 (174)―(177)。

[16] Philip Petitt, "Reworking Sandel's Republicanism," in Anita L. Allen and Milton C. Regan, Jr. eds., *Debating Democrasy's Discontent: Essays on American Politics, Law, and Public Philosophy* (Oxford, Oxford University Press, 1998), Ch, 3, especially, p. 49.

れるし、逆にペティットの共和主義はキケロ、ポリュビオス、マキャヴェッリ、ハリントンといった思想系列に影響されている。だから、上述したように思想史研究に局限される傾向を持ったケンブリッジ学派の共和主義研究も、これらにおいて今日の政治哲学へと波及することになったわけである。

ことに、スキナーとペティットとの関係は密接であり、ペティットはスキナーの思想史研究に示唆されてケンブリッジで政治哲学としての共和主義の理論を構築した。そして、逆にスキナーは『リベラリズムに先立つ自由』において、ペティットに触発されたことに謝辞を述べている[17]。この著作では、これまでのスキナーの議論とは異なって、彼の――ペティットと共通する――概念枠組みが直截に理論化されているので、純粋の歴史家からは、思想史からの逸脱を批判されているほどである。しかし、思想史研究が私達の公共世界に持つ意義を重視する本稿の観点からは、スキナー＝ペティットの相互作用や協働作業は、思想史と政治哲学との相互作用や協働の優れた一例と考えられるのである。

Ⅳ　実質的／形式的共和主義

ポーコックによれば、「シヴィック・ヒューマニズムとは、自己達成に向かっての個人の発展が可能なのは、ただ個人が市民として、即ち自律的に意思決定を行う政治的共同体、つまりポリスないし共和国の意識的・自律的参加者として行動する場合のみである、と主張する思考スタイルを指す」[18]とされ、これはアリストテレスの「ゾーン・ポリティコン（*zoon politikon*）」という観念に淵源を有する[19]。

政治参加を行うこと、そしてそれによって「共通善」を実現することは、市民にとっての「美徳」と考えられる。これは、ギリシャ以来の伝統であり、古代ギリシャのポリスでは、政治・軍事などの公共的事柄への献身や活躍を「名誉」や「卓越（アレーテー）」と考えていたのである。その意味において、共和主義においては古典的伝統が生きていると考えられる。

ソクラテスは、「卓越」の観念を「道徳的善」として発展させ、プラトンはそれを引き継いでさらに公共民的な能力と関連させた[20]。さらに、ルネッサンス期イタリアの思想家達は、美徳を個々人のばらばらの能力ではなく、市民として同胞と協力する能力と考え、「美徳の政治化（the politicization of virtue）」が起きた[21]。

このような伝統を受けて、サンデルらのコミュニタリアニズム的共和主義においては、自治―政治参加を支えるものとして、政治参加を公共民的美徳とする考え方が存在している。だからこそ、この共和主義は「人格形成」と関わるわけである。

ここにコミュニタリアニズムとの連結環が存在している。コミュニタリアニズムにおいては、――

---

[17] スキナー、前掲『自由主義に先立つ自由』、序文、邦訳４頁。

[18] Pocock, *Politics, Language & Time, op. cit., Ch. 3,* “Civic Humanism and Its Role in Anglo-American Thought,” p. 85,

[19] 田中、前掲書、15頁。

[20] J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*(Princeton, Princeton University Press, 1975), p. 37. なお、以下同著はMM. と略。

[21] MM., pp. 75-76.

典型的にはマッキンタイアに見られるように――「善」を実現するものとして、人間の「美徳（civic virtue）」一般が重視される。けれども、コミュニタリアニズム一般と共和主義とでは、力点の相違が存在している。

共和主義は特に政治領域に限定して、（「共通善」を実現するための）「政治参加」に積極的であるという「政治的美徳」の焦点を合わせる。逆に言えば、政治的領域以外の「美徳」には必ずしも関心を持たない。従って、コミュニタリアンは共和主義者でもあり得るが、共和主義者がコミュニタリアンとは限らない。コミュニタリアンは全人格的な「美徳」を重視する一環として、政治的美徳にも関心を持ちそのことによって「共和主義者」たり得るが、共和主義者は「政治的参加＝政治的美徳」には関心を持っていても他の領域における美徳一般には関心を持たないことがあり得るからである。

この力点の相違は、ソクラテス―プラトンやアリストテレスの美徳論と、ルネッサンス期イタリアの「美徳の政治化」に対応していると考えられよう。ギリシャ時代の美徳論においては、個々人の美徳（personal virtue）としての倫理的美徳全般が重視されていたのに対し、特にマキャヴェッリに影響を受けたような「美徳の政治化」においては、個々人の倫理的美徳よりも政治参加の「美徳」そのものに焦点が置かれる。

スキナー＝ペティットは、正にこのように「美徳の政治化」がなされた共和主義を代表している。彼らは、政治的な「非支配」の自由に焦点を合わせており、そこには一種の道徳的情熱すら伺われるほどであるが、政治以外の個々人の倫理や道徳一般には大きな関心を持たない。だからこそ、「善」や包括的世界観・価値観には特に重点を置くことがなく、コミュニタリアニズムとは一線を画することができる。近代以来、価値中立を装う「（自然）科学主義」が席巻し、公的領域から価値に基づく決定を排除するリベラリズムが今日では優勢だから、このような考え方は受け入れられやすい。

しかしながら、コミュニタリアニズム的観点からすれば、このような共和主義には弱点が存在する。スキナー＝ペティット的共和主義は、「非支配」としての自由を実現することに集中する反面、そうして獲得された自由の行使の仕方については、余り多くを語ることがない。もし共和主義の伝統が「公共性」、即ち「公共善」ないし「共通善」の実現を目指していると考えるならば、これは些か不十分である。自由の行使が、「公共善」の実現に結び付く機制が示されていないからである。もしこれがなければ、「非支配」の自由が人々によって行使された結果、――例えば多元主義政治理論で肯定されているように――私益の追求が政治を支配し、各人・各団体の個別利害を超えた公共性が無視される危険が存在する。

共和主義（republicanism）の語源は、ローマにおける「公共的なるもの（*res publica*）」であり、それ故に、私益の追求を打破して公共善を実現することが共和主義の目標と考えられてきた。ポリュビオスなどの循環史観においては、権力は放置すると「腐敗」して崩壊するとされ、「美徳」はそれを食い止めるとされた。この発想はルネッサンス期イタリアを経由して、イギリス革命においては、王権や貴族は彼らの私益のために権力を行使して人々を抑圧していると考えられたからこそ、それを打倒して公共善を実現することが共和主義の目標となった。王権をめぐる「パトロネージ」や「腐敗」に対して、共和主義的な「美徳」が対置されたのである。

だからこそ、特に近代においては、共和主義は反王制の思想や運動という意味とされ、王のいない

国家が「共和国」と呼ばれるようになったのである。ここにおいては、「公共的なるもの」という本来の意味と、反王制という制度論的・国制論的な意味とが結合している。以下では「公共的なるもの」の実現を図る政治思想・政治運動を「実質的共和主義」、反王制の政治思想・政治運動を「形式的（制度的・国制論的）共和主義」と呼ぶことにしよう。

王制を打倒しようとした近代の共和主義においてはこの双方の要素が論理的に結び付いていたが、それが必然的であるわけではない。プラトンの哲人王論は勿論、（プラトン一）アリストテレスの6政体論は僭主政批判ではあるが必ずしも王制を否定するものではない。ポリュビオスのような古典的共和主義においても、ローマ共和政に示唆されて、王制的な執政官、貴族制的な元老院、民主的な民会というような混合政体論が主張されたから、やはり必ずしも王制を全面的に否定したわけではない。中世においては、「キリスト教的公共体（*res publica Christiana*）」のように王権と併存する共和主義の形態も考えられる。そして、イギリス革命時においてすら、共和主義的なシドニーやネヴィルらすら、自治的である限り、混合政体論に好意的で、王制と自治とが共存すると考えていた[22]。

逆に、近代以降には、国制としては王権のない共和国であっても、そこにおいて権力が私益のために行使されていることも少なくない。サンデルが今日のアメリカを「手続き的共和国」と呼んで批判したのは、正にこの点を突いている。アメリカにおいては「形式的共和主義」は制度化されているけれども、公益の実現という実質的共和主義は衰退してしまっているというわけである。

スキナー＝ペティットの「非支配」としての自由という論理は、形式的共和主義を実現するためには極めて適切であるが、実質的共和主義の実現を図るためには、その回路は用意されていない。権力分立をはじめとする様々な制度論的工夫は公共性の実現のためにも有用であるが、私益の浸食を打破して公益の実現を図るためには、やはり全人格的な倫理的美徳が必要になるだろう。政治参加という「政治的美徳」だけでは「私益＝自己利益」の打破は確実にはならず、自己利益を離れて「公共的利益」へと向かうためには、非政治的領域における全人格的な精神性が必要になろう。それ故、実質的共和主義を実現するためには、スキナー＝ペティットの共和主義を超えて、コミュニタリアニズムで重視される自己論へと踏み込むことが必要になると思われるのである。

V　ポーコック・テーゼ再考—古典的共和主義からマキャヴェッリ的共和主義へ

この問題を思想史的に考えるためには、共和主義研究を隆盛に導いたポーコック・テーゼから考え直す必要がある。そもそも、シヴィック・ヒューマニズムという用語は、ハンス・バロンの『初期イタリア・ルネッサンスの危機』（1966年）[23]に由来している。これをポーコックが『マキャヴェッリ的契機』で用いたため、この概念も一気に有名になり、この概念はポーコック・テーゼと密接不可分のものと見做されている。

しかし、実際には、ポーコック・テーゼには、バロンのシヴィック・ヒューマニズムの概念や、さ

---

[22] 注（15）参照。

[23] Hans Baron, *The Crisis of the Early Italian Renaissance* (Princeton, Princeton University Press, 1966).

らにそれに先行するフィンクの『古典的共和主義者』(1945年)[24]との間で、重要な色調の相違が存在する。ポーコックは、「ルネッサンス期イタリア→ピューリタン革命期イギリス→アメリカ独立革命」という壮大な構図を描き出す中で、「マキャヴェッリ→ハリントン→ネオ・マキャヴェッリ的政治経済」というような展開関係に力点を置く。この展開においては、シヴィック・ヒューマニズムの起点はアリストテレスにおかれているが、「マキャヴェッリ的契機」という書名が明示しているように、その系譜はマキャヴェッリによって変容ないし再定式化され、さらにその後変容が加えられてゆく。つまり、アリストテレスのような古典的共和主義そのものが近代に再生したわけではなく、マキャヴェッリにより修正されたという意味において、古典的共和主義の修正過程として、いわば「マキャヴェッリ的シヴィック・ヒューマニズム」の展開過程が近代史について辿られるのである。

そもそも、古典的共和主義においては、——イギリス革命に関する思想史研究者ジョナサン・スコットが強調するように[25]——フィンクの『古典的共和主義』以来の描像においては、ポリスと個人の魂の双方における理性的な「自治(self-government)」が重視されていた。そもそもはプラトンが、「正義」を主題とする『ポリテイア』(英訳では共和国republic)において、ポリスにおける正義(「大文字の正義」)だけを論じるのではなく、まず個々人の魂における正義(「小文字の正義」)を理性的自治として論じ、そこからポリスにおける正義を論じた。アリストテレスは、それを受けてポリスにおける道徳的公民性を重視し、さらにキケロがそれを発展させた。だから、古典的共和主義においては、これらの思想家における「共和主義的道徳哲学」(スコット)が重要な役割を果たしていたのである。

共和主義(republicanism)という用語の起源はローマにあり、ローマ共和政の特色を反映して、例えばポリュビオスにおいては国制論の要素が強くなっている。ただ、その政体循環論の中に見られるように、ここには同時にキケロらを通じて、ギリシャの道徳哲学の影響が存在しているのである。

そして、近代においてこの伝統が復興したシヴィック・ヒューマニズムについて述べれば、バロンの研究は初期ルネッサンス期イタリアの研究であり、この時期の思想家が、キケロらに影響されて公共民としての積極的政治的活動を強調していることを示した。その中心的思想家はレオナルド・ブルニ(Leonardo Bruni)であって、マキャヴェッリはそれとの関係において言及されているに過ぎない。また、近代イギリスを扱ってはいないから、当然のことながら、ポーコックが焦点を置いたハリントンについても言及はない。このため、ルネッサンス期イタリアのシヴィック・ヒューマニズムについてのバロンによる描像と、マキャヴェッリ的契機を追跡するポコックのそれとの間には、無視できない差違が生じているのである。

改めて述べるまでもなく、ルネッサンス期イタリアにおけるルネッサンスにおいては、哲学においてはプラトンやアリストテレスの影響が大きかった。従って、ここにおいては、上述のように個人の倫理的美徳は重要な位置を占めていた。中世においてこれが「4枢要徳」と整理されて神学的美徳論と統合されたことを考えてみればわかるように、この点ではキリスト教とも共通する側面を持ってい

---

[24] Zera Fink, *The Classical Republicans*(Evanston, Ill, 1945).

[25] 以下の共和主義理解、特に古典的共和主義との関連については。ジョナサン・スコットの講義(ケンブリッジ大学)と著作に負っている。Jonathan Scott, *England's Troubles: Seventeenth-Century English Political Instability on European Context* (Cambridge, Cambridge University Press, 2000), especially, §13−14.

る。

ところが、『マキャヴェッリ的契機』の冒頭における時間論で、ポーコックは、永遠で普遍的なキリスト教的時間観念から個別的・偶然的・世俗的な時間観念への変化を強調し、それが「運命の女神」(Fortuna) とその「紡ぎ車」という観念で表象されたことを指摘している。彼は、シヴィック・ヒューマニズムの再生を世俗化の文脈の中に置くのである。

この観点からすれば、ルネッサンス期イタリアにあって異彩を放つ、マキャヴェッリの思想が重要になることは明らかである。マキャヴェッリは、『君主論』で知られているように、中世的な宗教的・倫理的伝統に反逆して、一般にマキャヴェリズムと呼ばれるような、非倫理的側面、権謀術策を勧める側面を持っているからである。

勿論、ポーコック・テーゼは、『君主論』ではなく『リヴィウス論』における共和主義的側面に焦点を合わせたものである。しかし、それでもマキャヴェッリの個性は現れており、例えばギリシャのプラトンやアリストテレスと比較してみれば、次の2点においては明確な差が存在する。

第1に、ギリシャ哲学のような形而上学的関心は見られず、従って倫理的・道徳的議論はそれに支えられることがないから、総じて倫理的・道徳的関心は相対的に小さい。

第2に、『リヴィウス論』の主題からして、ローマ史についての歴史的議論に多くを負っており、しかもローマ共和国の帝国への発展が肯定的に扱われている。そこから、いわゆる帝国主義的な拡大、軍事的膨張が、共和国の成功の印とされている。これは、あくまでもポリスの内部における政治の理想を議論していたギリシャ政治哲学とは大きく異なっている。

まず第1点について述べれば、フィンク以来注目されてきた古典的共和主義においては、ギリシャ哲学の倫理的・道徳的側面が強く存在していたが、マキャヴェッリにおいてはこの側面は著しく薄められている。『君主論』に現れているように、通常の倫理的美徳の観念とは異なって、マキャヴェッリ独特の *virtu*（ヴィルトゥ、力量）の観念は、幸運の女神をつかまえる力であって、「野獣の中では狐とライオンに習うようにすべきである」（『君主論』18章）という表現が有名なように、非倫理的で冷酷ですらあり得る。

だから、バロンはマキャヴェッリを「シヴィック・ヒューマニズム」の系譜に入れて考えていたが、佐々木毅はそれを批判して、“マキャヴェッリはアリストテレスの *zoon politikon* の概念を受容せず、共和政を「作為」の問題として考えた”とする[26]。同じく「共和主義」と言っても、古典的共和主義における道徳的側面は著しく減殺される。ここには、共和主義の系譜における断絶が存在する。

そして、この非倫理的なマキャヴェッリ的契機はポーコック・テーゼにおいて歴史的にさらに展開してゆく。ピューリタン革命期のイギリスにおいて、ポーコックはハリントンに重点を置いているが、ハリントンの政治思想の最大の特色は、主著『オセアナ』に見られるように、ローマ史に示唆されて土地所有など財産（property）の平等化（「土地分配法」）や政治参加の増大（官職交代制）などの制度的改革に力点を置いたところにある。従って、ハリントンの共和主義思想において、強調点は制度論にある。ポーコック自身が指摘しているように、古典的な6政体論は土地分配の問題に関連させら

---

[26] 佐々木毅『マキヴェッリの政治思想』（岩波書店、1970年）、179頁。

れ、強調点は公共民的美徳という道徳よりも「物質的基礎」に移行しているのである[27]。

さらにこの傾向は、17 世紀後半のネオ・ハリントン派（シャフツベリー、ヘンリー・ネヴィルら）において展開し、「コート」（宮廷派）対「カントリー」という対立において、前者が恩顧主義的なパトロネージに立脚して「腐敗」しているのに対し、後者は財産において「独立」していて「自由」で「美徳」があるとされた[28]。ここでも、「美徳」は倫理的問題という以上に財産の独立、自立という問題へと力点が移行している。

このように、「マキャヴェッリ→ハリントン→ネオ・ハリントン派」というポーコックの描像においては、相対的に哲学的・倫理的側面の比重が小さくなり物質的側面や制度論の比重が高くなる。シヴィック・ヒューマニズムという用語にはアリストテレス的なイメージがあるが、ポーコック・テーゼそのものにおいては実は倫理的側面はさほど大きくはないのである。

しかし、このような理解が共和主義の思想史的理解として正確であるかどうかは疑問なしとはしない。まずプラトン、アリストテレス、キケロなどの古典的共和主義においては、このような描像は当てはまらない。近代的共和主義について考えても、ルネッサンス期イタリアにおいては、バロンの言う「シヴィック・ヒューマニズム」にあっては道徳的な公共民的政治参加に重心があったのであり、佐々木毅が指摘したように、そこから見ればマキャヴェッリの思想はむしろ例外的なものだった。

また、ピューリタン革命期のイギリスは、ピューリタニズムが革命の思想的原動力となるぐらいだから、ピューリタンは勿論、必ずしもそうではない共和主義者の多くにおいても倫理的・道徳的関心は強かった。ピューリタン的思想家としては、例えばクロムウェルの秘書を務めたこともあるミルトンがいるし、特にピューリタン的でない共和主義者としては、ニダムやアルジャノン・シドニーなどを考えることができる。スコットによれば、これらの思想家においては、倫理的側面は極めて強い。これらと比較すれば、ハリントンは、制度論に独創性が存在する反面、倫理的議論は少ない。ポリュビオス以来の国制論に重点を置いているという点で、ハリントンはむしろ例外的な存在であり[29]、当時の共和主義論においては全体的には道徳的議論の方が主流なのである。

さらに、アメリカにおいても、マディソンなどは制度的思考が相対的に強いのに対して、ジェファソンにおいては倫理的志向が強い。サンデルのアメリカ史の描像は、特に倫理的側面の方に注目してアメリカの共和主義的伝統を辿っていると言うことができよう。

要するに、共和主義の伝統には、自治による共通善ないし公共善の実現という目的を達成する手段として「倫理性・精神性／物質的基礎や制度」という二つの側面に対する関心が存在する。フィンク以来の古典的共和主義の描像においては、前者に力点があり、サンデルの共和主義論は、この伝統と親和的であって、倫理的側面が強調されている。この伝統からすれば、マキャヴェッリは前者を掘り崩し、ハリントンは前者よりも後者を重視するという点において、むしろその時代においては、例外

---

[27] MM., pp., 387-389. だから、ハリントンの「経済史観」をマルクス＝エンゲルスの史的唯物論の先駆と見做す見解もある。浅沼和典『ハリントン物語――17 世紀共和主義者の数奇な生涯』（人間の科学社、1996 年）、17－18 頁。

[28] MM., pp. 406-408.

[29] Scott., op. cit., pp. 302. 日本では、福田有広が、国際的に評価されたホッブズとハリントンの研究を手掛かりにして、共和主義を論じた。この帰結については、次注参照。Arihiro Fukuda, *Sovereignty and the Sword: Harrington, Hobbes, and Mixed Government in the English Civil Wars* (Oxford, Clarendon Press, 1997).

的な思想家である[30]。

ポーコック・テーゼはこの双方の側面を捉えてはいるが、マキャヴェッリやハリントンによってこの系譜が展開していく点を描き出しているから、相対的には後者に力点があるように思われる。スキナー＝ペティットの議論になると、この傾向はさらに強くなり、道徳的・倫理的側面は相対的に軽視されている。さらに、ラーエは、「古典的共和主義／近代的共和主義」というように截然と区別して、この断絶を強調している[31]。ポーコックやスキナーにおいては、シヴィック・ヒューマニズムとしての連続性が想定されているからこそ、その近代政治思想への影響が論じられるのであるが、ラーエにおいては二つが峻別されるから、古典的共和主義は直接には近代政治思想に影響を与えないことになる。

Ⅵ　2つのシヴィック・ヒューマニズム—公民的人文主義と公共的人間主義

こう考えてみると、いわゆるシヴィック・ヒューマニズムや共和主義の伝統にも、2 つの類型を区別することができると思われる。スコットが強調するように、古典的共和主義においては道徳哲学や人間論が重要であり、公共善の実現のために倫理性・精神性を重視する。この系譜はプラトンに始まり、アリストテレスを介して、ローマ時代にはキケロによって発展する。そして、フィレンチェにおいて近代に再生し、シドニーらによってイギリス革命時に展開し、アメリカにも影響を与える。サンデルらコミュニタリアン的共和主義はこの系譜の継嗣である。

これに対して、ポーコックが強調したマキャヴェッリ的契機は、アリストテレスやポリュビオスに始まり、近代においてマキャヴェッリによって形成され、ハリントンによってイギリス革命時に定式化される。この契機は、道徳哲学よりもむしろ制度論に重点があり、倫理的・精神的側面よりも物質的側面に注目する。だからこの側面はラーエが強調するような近代的共和主義の方に強い。

---

[30] 福田有広は次のように論じた。リヴィウスの「支配権 *imperium*」の概念を、マキャヴェッリは *imperio*（支配権）、ハリントンは empire（支配権）として引き継ぎ、マキャヴェッリは「軍事規律—*ordini*（機構、制度）」と「徒党 *partigiani*」を「共和政／君主政」というように対比させ、ハリントンも「法の支配 empire of laws—order」と「党派（faction, party）」との対立関係を重視した。そこで、この二人の政治学は「*ordini*：order が *partigiani*：party を排除して *imperio*：empire の有効性を支える…」という点に共通性がある。アレントの「democrasy—人民の支配や役割／republic—客観的な制度」という対比を用いれば、「モナルコマキやロック—democracy／マキャヴェッリやハリントン—republic」となり、マキャヴェッリとハリントンの共通点を「『共和主義』の特徴と考えることを提案」する。

これを要約すれば、人民の支配を意味する「民主主義」に対して、「共和主義」は、「徒党・派閥」と対抗するために「支配権・秩序・機構・制度」によって特徴付けられるということになる。この規定では、「自治」やそれを可能にする道徳哲学は言及されない。古典的共和主義がこれらによって特徴付けられるとすれば、福田の共和主義理解はそれとは背反して著しく制度論的である。しかも、「支配権」や「秩序」に注目するから、「自治」よりも「統治」を重視する傾向すら存在するように思われる。おそらくこのような制度論的理解が生まれたのは、福田がポーコック・テーゼに従って、マキャヴェッリとハリントンを中心に共和主義概念を考えたからであろう。しかし、古典的共和主義の観点からすれば、この二人はむしろ例外的な存在であり、古典的共和主義からの連続性を重視すれば、福田の共和主義理解は「形式的共和主義」に偏していると考えられる。また、共和主義は確かに民主主義とは概念上区別されるべきであるが、だからといって、「自治」よりも「支配権—秩序」が共和主義思想一般の特徴とは思われない。マキャヴェッリの共和主義には特に例外的に「統治」の色彩が濃く、それが福田の共和主義理解に反映しているのではないだろうか。福田有広「共和主義」、福田有広・谷口将紀編『デモクラシーの政治学』（東京大学出版会、2002 年）、37—53 頁。なお、福田が執筆した「共和主義」『哲学・思想事典』（岩波書店、1998 年）、353 頁、も参照。

[31] Paul A. Rahe, *Republics Ancient & Modern*, vol. 1-3 (Chapel Hill and London, The University of North Carolina Press, 1994).

従って、「古典的共和主義／近代的共和主義」という対比に相当して、いわゆるシヴィック・ヒューマニズムも、古典的で倫理的なそれと、マキャヴェッリ的契機により近代的で世俗的・非倫理的・制度論的なそれとを考えることができよう。前者の方はルネッサンス的な人文主義の雰囲気が強いから、「公共民的人文主義」、後者の方は「公共的人間主義」と訳せるのではないだろうか。そうれば、バロンやスコットが考えるシヴィック・ヒューマニズムは「公共民的人文主義」に相当するのに対し、ラーエのような発想のそれは「公共的人間主義」となる。ポーコックは、その双方を意識しているものの、彼が重点を置くマキャヴェッリ的契機は後者への変容を導くから、彼のシヴィック・ヒューマニズムの概念は主として「公共的人間主義」と訳せることになろう。

この二つの類型は基本的には「古典的／近代的」と特徴付けることができるけれども、実際には古典的共和主義にも近代的共和主義にも存在している。古典的共和主義の内部でギリシャとローマを比較すれば、ギリシャの方が哲学・倫理学に特色がありローマは法的制度が発達したから、「公共民的人文主義／公共的人間主義」は「ギリシャ型／ローマ型」という相違に対応している。そして、今日の政治哲学においては、「サンデル／スキナー＝ペティット」という差違に相当しよう。バロンらの「公共民的人文主義」はギリシャに淵源を辿ることができるのに対し、スキナーが「新ローマ的」という表現を用いているように――ポーコックのマキャヴェッリ的契機における「公共的人間主義」はむしろローマに起源を求めることができる。

そして、この二つのシヴィック・ヒューマニズムないし共和主義は、先述の「実質的／形式的共和主義」という対置とも相応している。古典的共和主義に由来する公共民的人文主義は、公共善そのものの実現を掲げ、そのためには倫理性・道徳性が不可欠だと考える。これに対して、近代的共和主義においては、公共善の実現のために制度論が重視される。ここにおいても、制度論的に自治や政治参加の実現が図られるから、それは公共的人間主義という側面を持つが、そこにおいては倫理的・精神的側面は相対的には少ないのである。

Ⅶ　公共民的人文主義への原点回帰――ポーコック・テーゼの弱点克服

シヴィック・ヒューマニズムの重要性を指摘した点においてポーコック・テーゼは偉大な役割を果たしたが、そこには以上のように、その中の類型論的な差違については不明確であるという弱点が存在していた。

さらに、ポーコック・テーゼの弱点として、「フィレンツェ政治思想と大西洋圏の共和主義的伝統」という副題が示しているように、「ルネッサンス期イタリア→ピューリタン期イギリス→アメリカ独立革命」という構図の焦点を合わせている反面、フランス革命、さらにはフランス共和主義の位置づけが明確ではないという点も挙げられよう。共和主義ないし「共和国」という観念においては、人類史上、フランスのそれはアメリカと同じぐらい重要な意味を持っている。しかし、この二つは後述するように相当異なった特徴を持っており、いわば「アメリカ型共和主義」と「フランス型共和主義」と呼ぶわけた方がいいだろう。共和主義を論じる際には、このいずれを意識しているかに注意する必要がある。

特にフランス革命に関してはルソーの思想が、倫理的な側面の強い共和主義思想として重要になろう。ルソーの場合には、その直接民主主義的側面といい、倫理的志向といい、典型的なギリシャ・モデルと言うことができよう。彼は、フランス革命における近代的共和主義の起点をなす一方で、古典的共和主義ないし公共民的人文主義の側面を色濃く持っている。

また、近代政治思想史においては、共和主義研究が台頭する以前は、ホッブズ・ロック・ルソーらの社会契約論をはじめとする法的思考や自由主義に近代の典型的論理を観るのが正統的な視角だった。ルソーは、社会契約論者であると同時に、代表的な共和主義者でもある。そこで、共和主義研究の浮上による近代政治思想史観のパラダイム転換においても、ルソーは、この二つの観点を統合する結節環ともなり得る。いわば、共和主義的伝統と契約論的・法的思想とがルソーにおいて合流して統合された、というように把握することもできるのである。

それだけに近代思想全体の流れを考える上で、ルソーの位置付けは重要である。『マキャヴェッリ的契機』でも、ポーコックは、ルソーを「矛盾を劇的かるスキャンダラスに指摘した」という意味において「18 世紀のマキャヴェッリだった」とし、後にマルクスが扱ったような疎外という主題を提起した、としている。しかし、彼は「その物語は、しかし、ここでは語られるべきではない」として終えてしまう[32]。

だから、ポーコック・テーゼはこの点でまだ不十分であると言わざるを得ないと思われる。ルソーの思想を本格的に扱えば、マキャヴェッリとは反対に、倫理的な公共民的人文主義が現れるから、それは、「18 世紀のマキャヴェッリ」というよりもむしろ「18 世紀の反マキャヴェッリ的契機」であり、「古典的共和主義」への原点回帰を意味することになる。だからこそ、ポーコックはルソーを本格的に扱わなかったのではないだろうか。フランス思想だから扱わなかったというだけではなく、ルソー的な共和主義はポーコック・テーゼと相反する側面を持っていると思われるのである。

これに比して、モンテスキューは、「君主政／共和政」の原理を「名誉／美徳」として論じる一方で、その思想は、権力分立論に現れているように、制度論的側面が強い。さらに、フランス革命においては、近代的な無神論や機械論も大きな役割を果たしており、王権と癒着したカトリック教会との対抗上、フランスの共和主義は政教分離や政治的には世俗主義が強調されるに至った。だから、ルソー的な思想は別にして、制度化されたフランス共和国やそれ以来のフランス共和主義においては、宗教的・倫理的要素は乏しく、制度的・国制的共和主義の側面が強い。この点では、宗教的・倫理的要素は、イギリスーアメリカよりも弱いと言えよう。

さらに、ポーコック・テーゼは、第 2 点として上述したように、マキャヴェッリ的契機を重視する結果として、ローマ的な拡張主義が共和主義のイメージの重要な構成要素となるという問題を孕んでいる。ポーコックが『リヴィウス論』と並べて『戦争の術（戦術論、*Arte della Guerra*）』について論じているように、マキャヴェッリは、職業兵士を脅威と見做して反対し、民兵のような「市民―兵士」が公共善に寄与するとして、「公共民性の軍事化（militarization of citizenship）」や「軍事的

---

[32] MM., pp. 504-505.

美徳(*virtu mitiltare*)」と言うことができるような展開を行った[33]。このように武装された「有徳」な共和国は征服や拡張に向かい、他の共和国と戦争状態に入る。

この点は、本書所収の山脇論文が剔抉したところであり、特に今日の政治哲学としての共和主義はこの点を克服しなければならない。共和主義の問題点としてフランス革命時の祖国防衛戦争が挙げられることがあるが、周辺の王国による攻撃に対抗する自衛戦争については、必ずしも否定する必要はないだろう。しかし、「共和国」が対外的に拡張して「帝国」へと展開する場合が存在した。

フランス革命時にも、ナポレオンの戦争は、自衛戦争を超えて侵略戦争や征服戦争に至り、フランス共和国が「帝政」となったし、現在のブッシュ政権もアメリカという「共和国」がイラク戦においては明白な侵略戦争を遂行し、「アメリカ帝国」と見做されるようになった。

ギリシャにもポリスの覇権争いは存在したが、プラトンにせよアリストテレスにせよ、ギリシャ政治哲学はポリスという政治的単位を前提としているから、その政治哲学には「帝国」への拡張主義は存在しない。これに対して、明らかに、拡張主義の最大の歴史的モデルは「ローマ共和国→ローマ帝国」にある。だから、この点において、ローマ・モデルやそれに依拠したマキャヴェッリ的契機には危険が存在しており、今日の共和主義はこの問題点を乗り越える必要があるのである。

以上を要するに、ポーコック・テーゼは、マキャヴェッリに重点を置いている結果として、そこにはローマ・モデルが強く現れている。その結果、第１に、倫理的側面よりも物質的・制度論的議論に関心が向かいやすく、第２に、「帝国」へと向かうような軍事的拡張主義に対する批判的視角が共和主義の概念に内在していない。

今日の政治哲学としての共和主義は、この二つの弱点を克服する必要があるから、思想史研究においてもこれらの点に注意する必要があるだろう。そのためには、ローマ・モデルだけを意識せずにギリシャ・モデルにも注目する必要があろう。古典的共和主義やフィンクやバロンらの公共民的人文主義の観念にはこのような側面も含まれており、その点で振り返る価値がある。

この意味では、共和主義研究において、ポーコック・テーゼだけに拘束されるのを止め、マキャヴェッリ的契機から解放されて、バロンの古典的共和主義のような原点に回帰する必要が存在する。そして、ギリシャ／ローマの双方のモデル、言い換えれば「倫理／制度」の双方の側面を等しく考慮しながら共和主義の史的イメージを形成する必要があると思われる。そうすることによって、「実質的／形式的共和主義」という２側面を全体として考察することが可能になるのである。

Ⅷ　新共和主義としての再定式化

このような思想史的解釈は、筆者の場合、歴史的共和主義そのものへの関心というよりもむしろ今日において共和主義的な公共哲学を展開するという目的に導かれている。勿論、過去と現在では時代背景が異なるから、いかに優れた思想であっても、離れた過去の思想はそのままでは現在の公共哲学としては有効たり得ない。過去の思想の重要な精髄を保持しつつも、現在の地平において思想的再構

---

[33] Ibid., p. 213.

成を図る必要がある。いわば時代的状況に応じた「再定式化」が必要になるのである。

サンデルの『民主政の不満――アメリカの公共哲学』は、かつての共和主義が衰退したことを明らかにして、今日アメリカが向かうべき公共哲学の方向性を示しているが、その公共哲学の内容はまだ十分に明確にはなっていない。ペティットの共和主義は、スキナーの歴史的共和主義像に基づいて今日の地平における共和主義を再構成する試みである。しかし、上述のようにそこにはなお不十分なところがあると思うので、筆者はサンデルの示唆を生かしつつ、コミュニタリアニズム的共和主義をさらに発展させて、共和主義を再定式化しようと考えている。

筆者は、そのような公共哲学を「新共和主義（neo-republicanism）」と呼ぶ。歴史的共和主義には、そのままでは今日の公共哲学としては通用しない幾つかの問題点が存在するので、これらを克服するために、思想的再構成が必要になる。そこで、「新」を付加したのである。

第１に、上述のように、マキャヴェッリ的契機における拡張主義を排して共和主義を平和主義的に再構成することが重要である。かつてローマ共和国が帝国へと変遷したように、今アメリカ共和国は「アメリカ帝国」へと変容してしまったから、再びその轍を踏まないように、21 世紀の「新共和主義」は平和主義的な共和主義として再定式化されなければならない。筆者自身は、「平和公共哲学」を発展させ、それを共和主義的公共哲学と連結させることによってこの課題を果たそうと試みている[34]。

第２に、マキャヴェッリにおける「公共民性の軍事化」や「軍事的美徳」という方向に特に極端に現れているように、共和主義には、私益よりも公益を重視する余り、個々人の自己犠牲を要求する危険もなしとはしない。そこで、このような危険を避けて、「活私開公」（金泰昌）ないし「活己開公」というように、自己を生かしつつ公共性の実現を図る方法を重視する必要があろう。

シヴィック・ヒューマニズムを「公共民的人文主義」ないし「公共的人間主義」と訳せるから、人間観との関係でこれをさらに縮約すれば、「公共人主義」ないし「公共民主義」となろう。「公共人」ないし「公共民」とは、「滅私奉公」型でも「私利私欲」型でもなく、自己を生かしつつ公共的な関心を持ってその活動に携わる人々を指す。このような自己観や人間類型が、新共和主義の基礎となる。いわば、歴史的共和主義が公共民的人文主義ないし公共的人間主義とも呼ばれるように、新共和主義は公共人主義ないし公共民主義という特徴を持つことになる。

第３に、歴史的にフランス型の共和主義とアメリカ型の共和主義は著しく異なっており、今日の政治哲学において「共和主義」という語が用いる時にはどちらの用法で用いられているのか注意する必要がある。政治哲学においてはアメリカの影響が強いので、サンデルをはじめアメリカ型共和主義の描像が強いけれども、憲法学など法学ではフランス型共和主義のイメージが強い。

フランスにおいては、王権と癒着したカトリックやギルド的団体との対抗関係から、歴史的に共和主義が中間団体を排除して「国家―国民」という関係を機軸にしている。しかし、今日では NPO をはじめとする自発的結社の役割は重大だから、政治参加や自治という共和主義の目的を実現するためには、（フランスから来た）トックヴィルが驚いて描いたアメリカのように、自発的結社や中間団体の活動を尊重する必要がある。また、フランスは共和主義も含めて中央集権的であるけれども、アメリカ

---

[34] 公共哲学ネットワーク編『地球的平和の公共哲学――「反テロ」世界戦争に抗して』（公共哲学叢書、東京大学出版会、

のコミュニタリアン的共和主義者が強調するように、地域的なコミュニティーやそこにおける自治も活性化される必要がある。

従って、自発的結社や地域的なコミュニティーの重視という点では、筆者はアメリカ型共和主義の方が少なくとも今日の時代的要請に応えており、そちらの方を目指すべきだと考えている。これは、アメリカの伝統から見れば特に新しくはないが、「個人／国家」という枠組みで考えるフランス型共和主義ないし共和国の伝統から見れば、共和主義の内実を刷新することを意味しよう。

第4に、グローバリゼーションの進行の中で、国民国家は相対化されつつあり、国民国家を超えたトランス・ナショナルないし地球的（グローバル）な公共性や、国民国家よりも小さい地域的（ローカル）な公共性を重視する必要があるし、それらの単位における自治を強化する必要がある。これは、いわば地球域的（グローカル）な公共性と言うことができよう。筆者は、このような観点から、地球的ないし地球域的なコミュニティーの視座に立つという意味において、「地球的ないし地球域的コミュニタリアニズム」や「地球的ないし地球域的共和主義」が必要であると考えている。

従って、自治や公共善を実現するという目的は同じであるけれども、その政治的単位としてのコミュニティーや政治的主体は、フランスの歴史的共和主義とは異なって、多層的・多元的になる必要がある。アメリカ型の共和主義は、もともと連邦政府に対する州などの地方自治を重視する特性を持っているけれども、国民国家を超える公共性や自治については必ずしも積極的には規定されていない。だからこそ、今日においては「共和党政権」の下で「アメリカ帝国」の発想が強くなり、アメリカ以外の人々をも含めた公共性や、まして地球規模での自治は追求されないのである。従って、フランス型共和主義はもとより、アメリカ型共和主義をも超えて、「共和主義」は「新共和主義」として再定式化される必要があり、これはいわば「多層的・多元的共和主義」である。

思想史的には、このような地球的な展開は、ローマ時代に現れたストア派や、その下のコスモポリタニズム（世界公民主義）にその先例を求めることができよう。この観点からも、ギリシャ政治哲学の公共民的人文主義からキケロらのストア派へという流れに注目する必要があろう。

第5に、この多層的・多元的共和主義の系として、国民国家内部の少数派（マイノリティー）などの文化も尊重する必要がある。コミュニタリアニズムにおいては、カナダの状況を背景にして、テイラーらが、異文化が相互に尊重しあう「多文化主義（multi-culturalism）」を主張している。テイラー自身は国民国家における共和主義をも重視しており、この二つには緊張関係が存在するけれども双方とも必要である、としている[35]。テイラーほど明確ではなくとも、このような方向に共感を示すコミュニタリアンは少なくはない。

これに対して、フランス共和主義においては、先述した「国民／国家」の発想が強いから、国民国家内部においては等質の国民文化を求める傾向がある。最近起こった、イスラーム系のヴェール着用の禁止問題は、その端的な例である。フランスにおいては、このような少数派文化の尊重を求める主

2003年）、小林正弥編『戦争批判の公共哲学――「反テロ」世界戦争における法と政治』（勁草書房、2003年）。

35 「チャールズ・テイラー及びマイケル・サンデルとの質疑応答――地球的（グローバル）公共哲学ハーバード・セミナー朝食会」（小林正弥監訳、坂口緑・神島裕子他訳、『千葉大学法学論集』第16巻第1号、2001年6月、103－147頁）。

張は *communautarisme*（共同体主義）と呼ばれ、フランス共和主義はこれを批判している[36]。

従って、テイラーを始めとするコミュニタリアニズムにおいては、多文化主義と共和主義との両立が目指されているけれども、フランス型共和主義においては、多文化主義やそれを擁護するコミュニタリアニズムは否定されている。しかし、この発想は、地球化が進み多文化の共存が進展する今日の状況には適合的ではないと思われる。この点においても、フランス型共和主義のモデルを乗り越え、共和主義は、多文化主義と両立するような「新共和主義」として再定式化される必要があろう。

第6に、コミュニタリアニズムという概念についても、――9・11 以前には――自由が極めて重視されていたアメリカでは、その自由や権利のみへの議論の偏重を是正する議論としてコミュニタリアニズムは有意義であり、自由の抑圧に向かう危険は少なかったけれども、そもそも秩序志向が強い日本においては「共同体主義」は誤解や危険を招く恐れがある。だから、筆者は、「コミュニタリアニズム」というカタカナ表記を用いている。

コミュニタリアニズムの理論家においてもこの点は自覚されており、例えばアミタイ・エツィオーニはコミュニタリアニズムをリベラルと社会的保守主義の中間と規定して、（リベラルが重視する）自律と（社会的保守主義が重視する）秩序との均衡を目指すとしている。この点をさらに明確にするために、日本においては、保守主義的と見られやすいコミュニタリアニズムという概念を多用するよりも、共和主義の概念を強調した方がいいかもしれない。

そこで、筆者は「新共和主義」を「リベラルにしてコミュナル」であり、自由と共同という双方の要素を統合する新対理法的（neo-dialectical）な思想と定式化している。スキナー＝ペティットにおいては、共和主義はリベラリズムでもなくコミュニタリアニズムでもない思想として規定されていた。アッカーマンのようにリベラル共和主義という主張があるように、共和主義は自由を強調するからリベラリズムとも接点があるし、コミュニタリアン共和主義を考えれば明らかなように、共和主義は美徳の強調においてコミュニタリアニズムとも接点がある。

だから、スキナー＝ペティット的な共和主義は、いわばリベラリズムとコミュニタリアニズムとの中間にあると言えよう。これに対して、「新共和主義」は、自由と共同性とを共に重視するという点において、リベラリズムとコミュニタリアニズムのそれぞれが強調した要素を統合ないし新対理法的に止揚することを目指しているのである。

第7に、公共善を実現するためには、コミュニタリアニズムが主張するように、やはり人間が私欲や自己利益を超えて行動することが必要になるから、精神性・倫理性・道徳性が必要になる。この点において、フィンクやバロンのような「古典的共和主義－公共民的人文主義」の発想は重要である。このような側面は、フランス共和主義では、前述のように、ルソー的共和主義においては顕著に見られるが、共和国成立後のフランス共和主義においては弱い。他方、アメリカにおいては、トックヴィルがアメリカにおける宗教の重要性に着目したようにアメリカ共和主義の特性になっている。コミュニタリアニズム的なベラーは、かつて「市民宗教（civil religion）」というルソーに由来する概念を用いてこの点を強調したし、サンデルもこの点を指摘している。

---

[36] フランスの議論については、三浦信孝「ポストモダン後の思想の共和国」、三浦信孝編『来るべき〈民主主義〉――反

「教会と国家の分離」という意味における政教分離は重要ではあるが、だからといって特定の教会・宗教に拘束されない宗教性・精神性一般の政治的意義が否定されるわけではなく、それは政治参加や公共善の実現を促す役割を果たしうる。この点を明確に指摘している点でコミュニタリアン共和主義は優れており、スキナー＝ペティットがこの点を語らないのに対して、新共和主義ではこの点を明確に主張する必要性があろう。

第８に、このような倫理性・精神性による公共性の実現という点を強調するのは、敢えて今日、単に民主主義というに留まらず共和主義を主張する根本的な理由に関わっている。勿論、アメリカ共和主義を考えれば一目瞭然のように、今日では民主主義と共和主義とは矛盾するものではなく、最善の形ではこの二つが統合される。形式的共和主義においては非王制がその中心的な意味になり、非王制とは今日では民主制と考えられるから、「民主主義」と「共和主義」が同一視されることも少なくはない。しかし、歴史的には必ずしもこの二つは一致するとは限らなかった[37]し、その意味内容にも相違点がある。

ギリシャ／ローマという対比を用いれば、ギリシャ、特にアテネの民主政が民主主義の原点であり、ローマの共和政が共和主義の原型をなす。そして、ギリシャの民主政がペロポンネソス戦争時のような衆愚政に陥ったために、プラトンやアリストテレスは単純には民主政を最善の政体とは考えなかった。そして、古典的な議論においては、民主主義と共和主義との相違が意識され、古典的共和主義においては混合政体論が重要な位置を占めた。サンデル／スキナー＝ペティットにおけるギリシャ／ローマというモデルの相違はこれを反映している。サンデルのように今日の観点から民主主義と共和主義とを矛盾なく捉えれば、共和主義の原点をギリシャに求められるが、この二つの相違を意識すれば共和主義の起点はローマに求められることになる。

近代においては、ロックやルソーの思想的努力により衆愚政の否定的イメージを払拭して民主政が肯定されるようになり、20 世紀以来の現代ではむしろ民主政が前提とされるようになった。しかし、その前提の下で、この二つの相違点や緊張関係は形を変えて存続している。保守主義者は民主主義、特に直接民主主義を「大衆民主主義」と捉えて、古典期の「衆愚政」のようなものと見做して批判する。これに対して、共和主義は、王制否定や自治の主張という点では民主主義と共通の面を持ちながらも、衆愚政への堕落も警戒して、公共善の実現を求める。だから、民衆が知識を持たずに扇動に踊らされたり私益を政治の場で追求したりすることを否定的に見て、自治の担い手である人々が識見と公共心を持つことを求める。

従って、ここには「民主主義／共和主義」「自治／公共性」という緊張関係が存在する。ここから、「公共性」を重視する共和主義は、素朴な参加民主主義とは一線を画すことになり、これを批判的に捉えれば一種のエリート主義ということになろう。事実、共和国が成立したアメリカにおいては、王制・貴族制を擁護する保守主義がなきに等しくなったので、このような緊張関係が中心的な対立軸となり、今日の民主党と共和党という２大政党となった。

「素朴な民主主義／公共性」という緊張関係が、「アンチ・フェデラリスト／フェデラリスト」とい

グローバリズムの政治哲学』（藤原書店、2003 年）、7－19 頁。

う対抗関係となり、「民主党／共和党」となったのである。共和党におけるエリート主義は、資本や富者の利益と結び付いて、共和党は強者の政党という性格を持つに至った。けれども、歴史的にはそれだけに留まらない意義を持ったことは、リンカーンの果たした意義や、革新主義における大企業規制を考えれば、明らかであろう。

筆者自身は、強者の利益擁護という悪しき意味におけるエリート主義に陥った点においてアメリカの共和党には共感を持たず、このような性格を持つ「共和主義」には否定的である。後者の利益を図ることは、人々全体の公共善の実現に著しく反しているから、本来の実質的共和主義に反していると思うのである。

しかし、他方、「大衆民主主義」が衆愚政に陥るという危険も直視する必要があると考えており、この点において共和主義は民主主義の弱点を補完する意義を持つと考えている。人々＝人民(people)の自治が本当に人々全体の幸福としての公共善の実現へとつながるためには、良識や公共心が必要である。これらは誰にでも備わっているわけではなく、これらは「公共的美徳」に他ならないから、これらを会得するためには日々の努力や研鑽が不可欠である。いわゆる「市民」はこれらを備える「公共的市民＝公共民」となるべく務めることが望ましい。このような市民を「エリート」と呼ぶことができるならば、善き意味における「エリート主義」は、民主主義の美名の下に否定されるべきではない。

この点は共和主義の発想の中に内在しているけれども、今日の「新共和主義」では、次のように、より明確に規定されるべきであろう。一方で、アメリカの共和党のように富者・強者の利益を擁護することは公共善に反しており、他方、民主主義が衆愚政に陥らないように、その担い手たる人々も公共民たるべきであろう。この意味において、新共和主義は民主主義を補完して、民主主義の質的向上を図る思想なのである。

第9に、「民主主義」と「共和主義」との緊張関係が意識される必要がある反面として、一般には背反関係にあると見做されている「王制」と「共和主義」の関係も、より精密に考えられる必要がある。共和主義の形式的・国制論的意味においてはこの両者は確かに背反関係にあるが、公共性というその実質的意味を考えれば必ずしもそうは断言できない。前述のように、自治ないし公共性を実現する王制という形式もあり得るからである。

従って、共和主義についてもその歴史的展開を考える必要があり、本稿でしばしばふれたような古典的共和主義に始まって、中世共和主義・近代共和主義といったように、時期区分を行った方がよいだろう。中世共和主義においては、混合政体をはじめとして、王制と両立する共和主義の観念があったわけである。

近代共和主義において、王権が私的権力行使を行って腐敗していると批判されたことから、共和主義は反王制という意味を持つようになった。実質的共和主義が形式的共和主義と結合したわけである。スキナー＝ペティットの「非支配」の自由という観念は、正に中世共和主義の「善き君主」の発想の問題点を指摘して、非王制という形式的共和主義に即した規定を行うものであり、その意味において正に「近代共和主義」の特質を捉えている。

---

[37] 福田有広も、歴史的観点から、民主主義と共和主義とを区別している。注（30）参照。

しかし、非王制という形式的共和主義の要件を硬直的に適用すると、非王制の共和国以外では共和主義の思想を適用することは――王制を打倒する以外には――難しくなる。例えば、王制を保持しているイギリスや、象徴天皇制を保持している日本において、共和主義の思想が現実には殆ど力を持っていないのは、このためであろう。共和主義は、アメリカやフランスのような共和国において極めて重要な公共哲学としての役割を果たしているが、イギリスや日本では今日の公共哲学としては殆ど議論されない。イギリスにおいては、アイルランド問題との関連で、日本においては天皇制批判の文脈で語られるだけである。勿論、この両国には強力な「共和党」は存在しない。

しかし、これは、米仏における共和主義思想の意義を考えると、決して望ましいことではないと思われる。上述のような民主主義との関係を考えると、民主主義の質的向上を図るためには共和主義思想に重大な意味があり、王制が存在するというだけの理由で共和主義思想を妥当ではないとしてしまうと、この点を補うことが困難になってしまう。

そこで、特に日本の文脈を意識して論じれば、新共和主義は、象徴的な王制とは必ずしも背反しないと考えることが望ましいように思われる。勿論、戦前の天皇制や諸国家における専制的な実質的王制は、自治や公共善と背反するから、共和主義とは両立せず、共和主義からすればそのような王制は打破されなければならない。けれども、戦後の日本のような象徴的天皇制や民主主義的な立憲君主制であれば、それが人々の自治による公共善の実現にとって原理的な阻害要因にならない限り、この国制の下でも共和主義は実現可能であると考えるべきではなかろうか。

この意味においても、新共和主義は、非王制という形式的規定を硬直的に適用せず、公共性の実現という実質的規定に遡って考えるべきだろう。つまり、国民に主権がないような王制は自治や公共善の実現に反するから、それは共和主義とは背反するし、そのような国家は共和国たり得ない。しかし、国民主権の下の象徴的天皇制は、自治と公共性の実現という実質的共和主義の目的と矛盾しない限り、共和主義とは両立可能である。

共和主義の伝統において、ポリュビオス以来混合政体論が重要な役割を占めてきたように、共和主義は王制的要素と両立可能だと考えられてきた。今日の日本においては、勿論国民主権が確立しているから、実権としての王制は問題にならない。しかし、実権としての機能を全く果たさない象徴的天皇制であれば、国民主権による民主政との間で、――古典的な混合政体論とは異なった――いわば「混合制度論」を考えることは不可能ではないだろう。新共和主義は、このような国制の下でも、自治と公共性の実現を図る公共哲学として有効性を持つのである。

第10に、「愛国心」の問題に言及しておこう。日本では、近年、リベラリズムや戦後民主主義を批判して新国家主義者や保守主義者が「愛国心」を称揚する際に、コミュニタリアニズムや共和主義の言説を援用することがある[38]。実際には、これは「愛国心」というよりも「愛政府心」とでも言った方がよいものであるが、ここでは共和主義的な「愛国心」との相違を明らかにしておこう。既に第一点としてマキャヴェッリーポコック的な共和主義の理解が拡張主義に援用される危険について言及した

[38] 佐伯啓思『増補版　アメリカニズムの終焉――シヴィック・リベラリズム精神の再発見へ』(TBSブリタニカ、1998年)、第5章3「『徳』による政治と『共和国』」、同『「市民」とは誰か』(PHP新書、1997年)、第5章「祖国のために死ぬということ」。

が、愛国主義は防衛や国民的アイデンティティーの問題とも関わるので、一応それとは独立して考察される必要がある。

確かに、新国家主義者が述べるように、共和主義は、フランス革命後の祖国防衛戦争に見られるように、民意に反する理不尽な外国からの侵略や攻撃に対して、国家を守るために戦うという側面を持っているし、戦争そのものではなくとも愛国心を肯定する点でナショナリズムと共通する側面を持っている。その意味では、戦後日本の絶対的平和主義とは異なっている。

しかし、銘記されなければならないのは、例えばフランス革命後の祖国防衛戦争は、王権を打倒した後で、人民主権・国民主権による国家を守るための戦いだったことである。もしこの防衛戦争がなければ王制諸国による侵略戦争で革命政府は打倒され、人民主権・国民主権は覆されて再び王制への復帰が行われたであろう。従って、いかに血が流されたとしても、――ナポレオンの侵略戦争は別にして――この時点における祖国防衛戦争を一概に否定することはできないと思われる。筆者自身は、このような観点から、平和公共哲学や憲法第9条解釈において、正統的な非武装平和主義に対する解釈転換を主張している。つまり、純然たる自衛武力は認める一方で海外派兵や先制攻撃・戦争を否定する「非戦解釈」を提起し、東洋の平和思想の古典・墨子に因んで「墨守・非攻」（平和主義）と呼んでいるのである[39]。

しかしながら、これは、今日の日本で新国家主義者が正統化しようとする「愛国心」や軍事化とは全く方向の異なった事柄であろう。新国家主義が、市民の政治参加に冷淡で、天皇制を中心にする日本の「国家」を再強化しようとしている以上、戦前の国家主義と同様に、これはむしろ王権側の論理に近いのである。近代共和主義は、このような国家中心主義を批判して、公共的市民の政治参加と自治を強化することを主張する。仮に祖国防衛戦争が考慮の対象となるとすれば、それは、共和主義的論理によって政治的大変革が起こり、それに危機感を持った外国政府が日本に対して軍事的侵攻を開始する時である。これが、今日の新国家主義の想定している事態とは、天と地ほど違うことは言うまでもない。

さらに、政治哲学としての共和主義において、近年は、このような混乱を回避すべく、共和主義的な「愛国心」と悪しき意味におけるナショナリズムとを概念的に区別する試みも提起されている。例えば、イタリアのヴィローリは、スキナー＝ペティット的共和主義を基本的に継承して、共和主義は民主主義や自由主義の一部ないし周辺なのではなく、民主主義と自由主義が、より豊かな共和主義の一部であり、古典的共和主義がこの二つに分裂したのは悲しむべきことだ、としている[40]。そして、彼は、ナショナリズムが文化的な「自然の（natural）」感情に立脚しているのに対して、共和主義的な愛国心は政治的に補強される「人為的」情熱（artificial passion）であり、それは「道徳的・政治的制度」に向けられる、としている[41]。

このヴィローリの論理は、「自然／作為」という丸山眞男の概念を想起させる。戦後日本においても、

---

[39] 拙著『非戦の哲学』（ちくま新書、2003年）、拙論「平和憲法の非戦解釈――非戦憲法としての世界史的意義」『ジュリスト』2004年1月15日、no. 1260, 119-130頁。

[40] Maurizio Viroli, *Republicanism*(translated by Antony Shugaar, New York, Hill and Wang, 1999), p. 7.

[41] Ibid., p. 15.

丸山眞男は夙に「健全なナショナリズム」と「超国家主義」とを区別して、批判の焦点を後者に絞った。彼においても、「健全なナショナリズム」においては、福沢諭吉のような「選択の精神」や契約論的な論理が重視される。だから、近年の共和主義思想の展開は、南原－丸山らの戦後の革新的公共哲学に近い側面が存在する[42]。

筆者自身としては、上記の多層的・多元的共和主義、あるいは地球的・地球域的共和主義という思想的再構成の中で、多元的・多層的アイデンティティーの中の一つの層として「愛国心」の問題も位置づけることが必要だと考えている。私達は、アイデンティティーにおいて、地球人でもあり、アジア人でもあり、●●県人でもあり、●●市民・町民でもある。この一要素として、日本人でもあり得る。日本人というアイデンティティーだけを過度に強調するならば、そのような「愛国心」は偏っており、不健全であって危険である。逆に、日本人というアイデンティティーを無理に一掃しようとするのも、少なくとも国民国家に一定の重要性が存在する現時点では、悪しきコスモポリタニズムの弊に陥る。いわば「愛地球心」「愛アジア心」「愛県心」「愛市（町）心」という多層的な「愛郷心」の一環として「愛国心」は位置付けられ、そのようなものとして尊重されるべきであろう。

確かに、「愛国心」は「悪しきナショナリズム」と混同されたり悪用されたりしやすいので、この点には注意を怠らないことが必要だろう。そこで、筆者は、「新共和主義」においては、この概念を次のように再定式化することを提起したい。

第1に、コミュニタリアニズムにおける多層的コミュニティーの発想に立脚して、「愛郷心」という用語を重視し、「多層的・多元的愛郷心」という概念を考え、愛国心をその一つとして相対化しつつ尊重することを主張したい。また、第2に、「愛国」という概念は、国家主義に悪用されやすいから、思想的には上述のような契約論的な選択の精神に立脚することを明確にして、用語としては、むしろ「愛国民」、さらには「愛民」という概念を提起したい。「愛国心」は「愛国民心」、さらには「愛民心」となる。人々＝民が、契約に基づいて国家を構成し、選択の精神に基づいてその国民国家に所属し続ける[43]。この原理を浸透させれば、「愛国」は、究極的には、実体化された国家に向けられるよりも、国家を構成する人々＝民衆の向けられるべきものであろう。それを概念としても明確にして、「愛国」の基礎は「愛民」であり、むしろこちらを主に使用する方が望ましいと思うのである[44]。

Ⅸ　結語：公共哲学としての新公共主義

筆者自身は、思想史そのものを研究しているわけではなく、何よりも今日の公共哲学を展開するために、歴史的な共和主義の伝統に関心を持っている。何故ならば、筆者自身の展開しつつある公共哲

---

[42] 丸山については、拙編『丸山眞男論――主体的作為、ファシズム、市民社会』（東京大学出版会、2003年）、序章、終章（共に、筆者執筆）参照。

[43] 実際には生まれた国家に所属し続ける場合が多いからこの「選択」は擬制的な議論になるが、移民の場合には本当に国家を「選択」することになる。

[44] 「愛民」の概念は、はじめは以下の声明で用いた。「『反テロ』世界戦争に抗する包括的非戦声明――日本参戦・開戦加担反対と平和の訴え」（2003年8月19日公表）、8-1.「『愛国』の戦争ではなく『愛民』の平和へ」。
http://global-peace-public-network.hp.infoseek.co.jp/index-j.html

学が「歴史的共和主義」と共通性があると考えているからである。そこで、歴史的共和主義の思想やそれに関する思想史的研究に触発されて、自らの議論を発展させようと試みている。

この際に、歴史的共和主義の理解が関連してくるから、その限りにおいて思想史研究にも一定の関心を寄せることになる。従って、上述したような思想史的関心は自ずと、今日の政治哲学や公共哲学としての展開に影響を受けている。具体的には、筆者が親近感を抱いているサンデルらのコミュニタリアニズム的共和主義や、さらに筆者自身が展開しようとする公共哲学の観点から歴史的共和主義を考えることになる。このように現在の問題関心が思想解釈に影響を与えることは、思想史解釈自体としても不自然ではないだろう。ガダマーらの解釈学によれば、現在の「地平」と過去のテキストの地平とが「融合」するところに、解釈が成立するとされているからである。

他方、歴史的共和主義についての上述のような解釈は、反転して、今日の公共哲学にも影響を与える。そもそも、ケンブリッジ学派の歴史的共和主義研究に示唆されて、筆者は自治や政治参加を機軸にする公共哲学の再構成を模索し始めた。勿論、今日では参加民主主義論は重要な位置を占めているけれども、上述のように、歴史的共和主義には、公共性への注目という点で参加民主主義論の弱点を補う要素があり、それを加えることによって政治哲学の新たな展開が可能になると考えたのである。そしてさらに、ポーコック・テーゼを参照するだけではなく、上述のように古典的共和主義に遡って歴史的共和主義像を再構成すれば、そのような歴史的共和主義の伝統に示唆され、それに励まされて、新しい公共哲学の像を、より明確に結晶させることが可能になる。

ここには、過去のテキストの解釈が現在の思想に影響を与えるという側面が存在する。改めて言うまでもないことながら、過去の思想やそのテキストは今日の思想に作用するのである。上述のように、「現在の地平→過去のテキストの解釈」という方向性も存在するから、これと「過去のテキストの解釈→現在の思想的営為」という方向と合わせて考えれば、ここには一つの解釈学的循環が存在することになる。

そして、筆者は、歴史的共和主義の伝統と今日の公共哲学との親近性や、両者の間に以上のような解釈学的循環が存在することを自覚しているので、自分自身の提起する公共哲学に対して「新共和主義（neo-republicanism）」という名称を考えた。上述のように、筆者は、共和主義が、古典的共和主義・中世的共和主義・近代的共和主義というように、歴史的に変遷してきたと考えており、この新共和主義は、21 世紀という新時代に適合的な共和主義であると考えている。あるいは、この新時代を「超近代」と呼ぶことにすれば、「超近代共和主義」ということになろう。

しかし、この公共哲学は、「新」が冠せられているように、上述のような「新しい」特徴を持つから、歴史的共和主義とは異なった側面を持っている。上述のように、この観念においては形式的定義よりも実質的定義を重視しているから、形式的定義に基づく近代的共和主義からはこれは共和主義ではないと考えられるかもしれない。例えば、王制と両立するような思想は共和主義ではない、というように。また、例えば思想史的観点から、“倫理的側面を重視する思想は、今日のコミュニタリアニズムではあっても、歴史的共和主義とは言えない。また、ローマ時代の共和主義から見れば、民主主義は歴史的共和主義とは別物であるから、政治参加を強調する民主主義的思想に共和主義という概念を適用

すべきではない”という見解もあり得る[45]。

思想史的にはこれは興味深い問題であり、思想史そのものにおいても以上のような歴史的共和主義論が成立しうるのではないか、と筆者は愚考して本稿を執筆した。しかし、この当否は、今日の公共哲学としての定式化の当否とは独立した問題である。仮に歴史的共和主義についての筆者の見解が誤っていたとしても、そのように捉えられた歴史的共和主義に示唆されて展開された公共哲学は今日の世界にとって有意義であり得るからである。誤解や誤読に基づく思想的展開は歴史上に少なくはなく、これに新たな1頁を加えることになってしまうけれども。

思想史的議論はそれとして重要であるが、より重要なのは公共哲学そのものの内容なので、筆者の議論が「共和主義」の歴史的伝統に属するかどうかは、いわば二義的な問題である。そこで、筆者としては、「共和主義」という用語にはこだわらず、「新共和主義」を「(新) 公共主義」とも呼んでいる。実質的共和主義を *res publica* の語源から考える筆者の立場からすると、republicanism は端的に「公共主義」と訳した方が自然だからである。

筆者の関わっている公共哲学プロジェクトにおいては、「公共」の概念を「公」と概念的に区別して用いることが推奨されている。筆者の用語によれば、「公=官=国家」と見做す伝統が日本においては強力だからである。これに対して、「公共」の概念は、対話的過程を通して、人々と「共に」下から水平的に作り上げることを表すことができる。

この用法に従えば、「公共主義」はいわば「公主義」とは異なった概念となり、「公共主義」は王制や国家主義に対する批判的概念として用いることができる。この点において、歴史的共和主義の重要な特性を保持することが可能であろう。他方で、「公共主義」という造語には、国制論的な反王制という牢固たる語感は付随していないから、実質的共和主義の内容に即して用いることが可能であり、上述のように象徴天皇制や民主主義的な立憲君主制とも両立可能になる。

このように実質的共和主義を公共主義と呼ぶことにすれば、公共主義は古典的公共主義・中世的公共主義・近代的公共主義・超近代公共主義と展開することになる。そして、近代公共主義が、いわゆる共和主義（形式的共和主義）であり、新共和主義と呼んだものは新公共主義と呼べば良いことになる[46]。

かつて吉野作造は、大日本帝国憲法という制約条件の下で、実現可能な民主主義を実現しようとして、「民本主義」という造語を用いた。「公共主義」という概念も、21 世紀という時代的背景や日本という文脈を意識して、republicanism の思想的伝統を実現可能な形で再定式化しようとする試みである。ここでは、平和憲法についての「非戦解釈」(墨守・非攻) の場合と同様に、公共哲学における「理想主義的現実主義」の発想が、政治哲学において適用されている。このような試みは、吉野の場合と同様に、様々な意味における純粋な republicanism の立場からは不純ないし不徹底・妥協的等という批判を受けるかもしれない。しかし、そのような危険を甘受しつつも、このような思想的再定式化に

---

[45] 2002 年 5 月 25 日の政治思想学会において筆者は報告「実践的公共哲学と政策——新公共主義の観点から」(於熊本大学) を行い、ある思想史家から大略このような批判的コメントを頂いた。

[46] さらに、共和主義については、republicanism よりも訳語に注目して、中国の古典における「共和」の概念から捉え直すことも可能である。

よって、republicanism の思想の本質的部分が 21 世紀の日本に実現することを願って、本稿を擱筆する。

※なお、本稿は、まだ完成度が不十分な暫定稿に過ぎない。『共和主義の思想空間』刊行後には、そこに収録される予定の拙論をご覧頂きたい。

終章　シヴィック・ヒューマニズムの意味変容と今日的意義
—ポスト・リベラルでグローカルな公共哲学のために—

山脇直司

はじめに

本稿は、従来のシヴィック・ヒューマニズムというコンセプトを、21世紀に突入した今日的状況の下で、筆者なりのスタンスから意味変容させ、その意義を探る大胆な試みである。シヴィック・ヒューマニズムのいう概念は、初期イタリア・ルネサンス期における「能動的な市民参加による自治形成」の思想として、第二次大戦後、H.バロンによって導入され、次いで1970年代年に出たJ.G.Aポーコックの『政治、言語、時間』や『マキャヴェッリ的モメント』によって、人口に膾炙するようになった。

ポーコックによれば、シヴィック・ヒューマニズムとは、「自足に向かっての個人の発展が可能なのは、ただ個人が市民として、すなわち自立的に意思決定を行なう政治共同体、つまりポリスないし共和国の自覚的自立的参加者として行動する場合だけである、と主張する思考スタイル」を意味している[1]。そして、これを本来のアリストテレスの「ゾーン・ポリティコン」としての人間観の別名と大差ないと解釈する向きも少なくない。確かに、シヴィック・ヒューマニズムという観点から、「アリストテレスの実践哲学→ルネッサンス期の共和主義→17、18世紀におけるイギリスの政治思想→アメリカ独立革命」と切り結ぶポーコック的視点は、18世紀までの欧米の思想史を捉える上で、かなりの程度まで有効であろう。

また他方、1985年出版の『徳・商業・歴史』において、ポーコックが呈示した問題、すなわち、18世紀のモンテスキュー以降、思想的に評価され始めた商業が、「腐敗」をもたらさずに、いかに市民の「徳と繁栄」に結びつくかという問題も、シヴィック・ヒューマニズムの大きな問題といえる[2]。ポーコックはそれを「徳から作法へ」というテーゼで解こうとし、それを承けて、日本では田中秀夫が「シヴィック・ヒューマニズムの転化物」としてスコットランド啓蒙における政治経済学を捉え直そうとしていることは、注目に値しよう[3]。単に政治思想のみならず、経済思想を考える上でも有効であるという点で、このコ

本稿を著すにあたって、同僚の森政稔教授との対話から大きな示唆を与えられたほか、草稿段階で、千葉大学の小林正弥教授と関谷昇助教授、熊本大学の伊藤洋典助教授から貴重なコメントを頂いたことを、感謝申しあげたい。

1 J. G. A. Pocock, *Politics, Language and Time: Essays on Political Thought and History.* The University of Chicago Press, 1960, p.85.

2 J. G. A. Pocock, *Virtue, Commerce and History*, Cambridge University Press, 1985　(ポーコック『徳、商業、歴史』田中秀夫訳、みすず書房、1993)。

3 田中秀夫『共和主義と啓蒙：思想史の視野から』ミネルヴァ書房、1998など参照。

ンセプトの射程は大きい。

しかしながら、もしひとがシヴィック・ヒューマニズムを 18 世紀までの思想史理解のためのパラダイムに閉じ込めずに、21 世紀という現代において再考しようとするとき、一つの大きな問題が生じる。それは、19 世紀以降の新たな思想史的展開、特にナショナリズムやファシズムなどの潮流が起こった中で、この伝統は一体どのように理解され位置づけられるであろうか、という問題である。残念ながら、この問題に関して、ポーコックはこの伝統がのちの疎外論の母体となったことを（強引に？）暗示する以外は立ち入ろうとはせず[4]、思想史家の立場を（禁欲的に？）貫く田中氏もほぼ沈黙を保ったままである[5]。したがって、この問題は依然として、本格的に論じられない状態に留まっていると言えるだろう。

こうした研究状況に対して、シヴィック・ヒューマニズムの今日的な意義変容をねらう本稿は、ポーコックの研究を逆手取りするかたちで、「シヴィック・ヒューマニズムの脱マキャヴェッリ化」を提唱することから出発したい。なぜならば、ファシズムと戦争に彩られた 20 世紀を経た今日、シヴィック・ヒューマニズムの中のマキャヴェッリ的要素を強調することは、甚だミスリーディングな帰結をもたらしかねないように思われるからである。シヴィック・ヒューマニズムの脱マキャヴェッリ化は、21 世紀においてシビック・ヒューマニズムが新たな意味合いを持って蘇生するための必要条件と言っても過言ではない。本稿は、まずこの点を明確に論じた（第Ⅰ節）上で、シヴィック・ヒューマニズムの現代的意義を、私が現在コミットしている公共哲学的観点から、政治思想（第Ⅱ節）、経済思想（第Ⅲ節）、グローカル公共哲学（第Ⅳ節）の順に探ってみることにしたいと思う。

Ⅰ シヴィック・ヒューマニズムの脱マキャヴェッリ化
—今日的シヴィック・ヒューマニズムの必要条件—

ポーコックの『マキュアベッリ的モメント』は、彼自身が強調するように、元来、決して「政治哲学」的な著作ではなく、「政治思想史」的な著作であった[6]。それは、言説史的ないしパラダイム論的方法で、自然法ないし自然権的伝統のボキャブラリーでは捉えられない市民の「徳性」や「政治参加」に焦点を合わせることによって、政治思想史の再解釈に大きなインパクトを与えた。特に、17、18 世紀のイギリス政治思想史をホッブズやロック的な観点で捉える不十分さを批判して、ハリントン以降の共和主義思想を重視しつつ、

---

[4] たとえば、P. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, with a new afterword by the author, Princeton University Press, 2003, pp.504-505.

[5] 自らの研究射程を思想史に限定するという田中秀夫氏の禁欲的発言として、たとえば、佐々木毅・金泰昌編『欧米における公と私』2002、122 頁以下を参照。なお、本稿はこの時の田中氏との討論で提起された問題を追求したいというモチベーションを持っている。

[6] Pocock, *The Machiavellian Moment*, 上掲新版の「あとがき」553 頁以下参照のこと。

イギリス政治思想におけるマキャッベリ的モメントを読み解いた研究は、もはや古典的な業績に数えられよう。また、ロックに由来する個人主義的自由主義ではなく、「私益に対して公益を優先」する共和主義思想がアメリカ独立の土台となったというテーゼも、反論が多々あるにせよ、古典的功績と言える。さらに、『徳・商業・歴史』で打ち出された基本テーゼ、すなわち、18 世紀にモンテスキューによって思想的に擁護され始めた商業が、腐敗を招かず繁栄するために、スコットランド啓蒙思想において、徳から「作法」への意義変容がなされたというテーゼも極めて重要な彼の功績であろう[7]。

そしてこのようにみれば、ポーコックの功績は思想史的レベルを超えて、今日の社会思想にも示唆するところが大きいと言える。特に、法思想や法哲学の延長上では政治のダイナミックスを十分に捉えることができないこと、また商業経済といえども、徳の変容である作法という倫理的な生活様式を伴って初めて文明に寄与しうることなどを明らかにしたことは、現代の問題を考える上で、大きな示唆を与えてくれる。

だがそれにもかかわらず、シヴィック・ヒューマニズムの「今日的意義を探る」上で、ポーコックのパラダイムには一つの大きな難点があることを指摘しなければならない。それは、あまりにシヴィック・ヒューマニズムにおけるマキャヴェッリ的モメントを強調する点である。

冒頭でも触れたように、シヴィック・ヒューマニズムという用語を、14 世紀イタリアにおける新しい政治社会思想として打ち出したのは、ハンス・バロンであった。『初期ルネッサンスの危機(岐路)』という大著で、バロンは、彼岸に逃避する新プラトン主義的パラダイムとは根底的に異なり、専制君主に対抗しつつ、「自由を求めて世俗の市民的・公共的価値にコミット」する政治社会思想をシヴィック・ヒューマニズムと呼んだ。そしてその代表的思想家として、ブルーニやパルミエーリ等を論じたが、この書でマキャヴェッリは周辺的にしか論じられてはいなかった[8]。然るに、この書からシヴィック・ヒューマニズムというパラダイムを受け継ぎながら、ポーコックは、マキャヴェッリの『リウィウス論（ディスコルシ、ローマ史論）』を、専制君主制に対抗する共和政の古典であり、シヴィック・ヒューマニズムの代表的古典とみなす。ポーコックによれば、マキャヴェッリの『リウィウス論』こそ、アリストテレスやキケロが重視した市民の徳性や公共善をルネッサンス期に蘇らせた画期的書とされるのである[9]。

しかしながら、この書をアリストテレスの『ニコマコス倫理学』や『政治学』と比べた場合、そこには共通性と同時に、看過できない大きな差異が存在することが指摘されなければならない。すなわち、ポリスの一員として「政治に参加」することによって初めて人間は自らの資質を開花させることができると考えた点では、確かにマキュアベッリとアリストテレスの政治思想は共通している。また、「私益に対する公共益（共通善）の優先」と

---

[7] Pocock, *Virtue, Commerce and History*, pp.37-71（邦訳 71-139 頁）。

[8] H Baron, *The Crisis of Early Italian Renaissance*, Princeton University Press, 1966.

[9] Pocock, *The Machiavellian Moment*, pp.183-218.

いう点でも、双方は共通する。だが、ポリスでの人間活動の目的を、何よりも「各自の幸福＝徳(アレテー)に即しての自己実現」とみなし、市民が「互いに好意を抱き、相手の善を願い、しかもそのことが相手に知られていること」を意味する「友愛(ピリア)」によって、「善き共同体(コイノニア)」の実現を謳ったアリストテレスと[10]、ローマの共和政に範を採り、人間の野望と名誉心を重視しつつ、軍備した市民の「権力操作術としての能力(ヴィルトゥ)」によって、権力組織(スタト)としての国家を拡張していくことも厭わないマキャヴェッリ[11]との間に、大きな思想的較差が存在することは否定できない。

振り返ってみると、この点を日本の研究者の間で鋭くいち早く指摘したのは、佐々木毅であった。マキャヴェッリの研究者でもある佐々木は、マキャヴェッリの思想がバロンの言うシヴィック・ヒューマニズムの伝統からむしろ逸脱したものであったことを強調する[12]。佐々木によれば、『リウィウス論』第一巻 18 章までに集中的に現れる「共和国樹立」に関する議論は、人間を変革するために「より大きな力」とそれに対する「恐怖」を切り札としており、それによって人間が「他律的に公共善へと駆り立てられる」論理が核となっている。しかもマキャヴェッリは、彼の畏友グィッチャルディーニなどの現状肯定的な共和政論と違い、古代ローマの「拡張主義的な共和政」に憧れ、そうした政体の実現に奉仕するように強制力によって市民を育成することを説いており、それはアリストテレスが説いた市民の「倫理的自己実現」の思想とは無縁である。さらに、「平和」と「豊かさ」は、腐敗と私的利益の温床である「安逸」の原因とみなされ、さしたる価値を有していない。概して、『リウィウス論』は国家の「対外的拡張主義」に彩られた「外交・軍事中心」の共和政論であって、それは『君主論』の主張と大違ないのである[13]。

このような佐々木の指摘は、アリストテレス的伝統にマキャヴェッリを位置づけるポーコック流のパラダイムに対する根本的な批判として読むことができよう。実際、冒頭で挙げたポーコックの「自足に向かっての個人の発展が可能なのは、ただ個人が市民として、すなわちポリスないし共和国の自覚的自立的参加者として行動する場合だけである、という思考スタイル」としてのシヴィック・ヒューマニズムの定義には、一つの大きな緊張関係が含まれている。すなわち、1）ポリスないし共和国という「集団的レベル」での自由と、2）その構成員としての「市民の自由」という二つのレベルの緊張関係である。そしてこの二つの緊張関係を曖昧にしたまま、一括してシヴィック・ヒューマニズムを論じるポーコックの論理は、恐怖によって政治参加に駆り立てられることを厭わないマキャヴェッリ的市民論の陥穽を指摘した佐々木の批判に耐え得ないように思われる。

この問題は、19 世紀から現代に至る政治史を鑑みるとき、改めて重要となると言ってよ

---

10 アリストテレス『ニコマコス倫理学』下、高田三郎訳、岩波文庫、1973、65-107 頁。

11 マキャベッリ『ディスコルシ』永井三明、筑摩書房、1999、第一巻、9-164 頁。

12 佐々木毅「マキアヴェッリの社会思想」上智大学中世思想研究所編『中世の社会思想』創文社、1996、327-346 頁。

13 同　338-341 頁。なお、最近出た『宗教と権力の政治』講談社 2003、187-192 頁でも、佐々木はこの見解を保持している。

い。なぜならば、最初に述べたように、19 世紀以降の政治史・政治思想は、シヴィック・ヒューマニズムが共和主義と結びついて専制君主政へのオルターナティブとして位置づけられ得た 18 世紀までと大きく違っているからである。すなわち、19 世紀以降の政治の流れは、18 世紀末のフランス革命以降、本格的に始まった国民国家が相克し合い「大きな戦争」に突入したり、植民地主義ないし帝国主義に対する「抵抗のナショナリズム」が出現したり、草の根の社会運動が「ファシズム」を生むような出来事を経験した。また政治思想も、ロックやカントに由来し、個人の権利を掲げて権威主義政治に抵抗する「リベラリズム」が、少なくとも欧米では大きな影響を持つようになり、次節で取り上げるように、ロールズの『正義論』(1971)以降、コミュニタリアンとの新たな論争状況を引き起こした。さらに冷戦終了後の「グローバル化」時代の今日、ローマ帝国に匹敵するような「巨大軍事大国」となったアメリカのあり方が大きな問題となっている。

シヴィック・ヒューマニズムの現代的意義を考えるとき、その大前提として、こうした 18 世紀までと 19 世紀以降の政治史的・政治思想的断絶を考慮しなければならない[14]。そして筆者には、そうした言わば「ポスト・ナショナリズム」「ポスト・ファシズム」「ポスト・リベラリズム」「ポスト冷戦体制」の思想状況の中で、シヴィック・ヒューマニズムの意義を考えるとき、その「脱マキャヴェッリ化」は必須の条件であるように思われる。少なくとも、そのプロセスを経て初めて、シヴィック・ヒューマニズムは新たな魅力と説得力を獲得できると本稿は主張したい。

思うに、マキャヴェッリのシヴィック・ヒューマニズムの中で、とりわけ問題にしなければならないのは、他律的なシヴィック思想と相まった「軍事思想」であろう。市民の間での軍隊的な規律は、マキャヴェッリにとって、志気を高めるために望ましいもの（見方によっては必須）であった。確かに、このような軍事思想は、波乱万丈のイタリア・ルネサンス期において共和国が独立を勝ち取るためには、不可欠であったであろう。またそれは、一見して 19 世紀以降の帝国主義や植民地支配に対する「抵抗のナショナリズム」と呼応しうるようにも見える。確かに、マキャヴェッリにおいて重要なのは、エスニックな市民集団ではなく、「シヴィックな市民集団」である。しかしながら、彼の軍事思想は、必ずしも専守防衛に限られていなかったことに注意しなければならない。彼は、可能な限り多くの市民が防衛のみならず自国の「拡張」の目的にもいつでも応じられることを説いていた。そして、共和国市民が国外の敵を常に意識することによって、自らのアイデンティティを得るという「敵味方」思考も鮮明に打ち出している[15]。

こうした思想を全体としてみれば、それは、ナポレオンの侵略に抗して、フィヒテが『ドイツ国民に告ぐ』で述べたような「文化国家」の理念を掲げたナショナリズム[16]とは縁遠

---

14 この点の確信は、同僚の森教授との対話に負うところが大きい。

15 マキャベッリ、上掲書、第一巻（21-24）、72-79 頁など参照。

16 J. G. Fichte, Reden an der Deutchen Nation, Felix Meiner, Hambrug,1978（フィヒテ『ドイツ国民に告ぐ』大津康訳、岩波文庫、1940、参照。

く、また、清王朝を打破し列強の植民地支配に抗した近代中国のナショナリズムをはじめとする、20世紀における抵抗のナショナリズムとも違う「軍国主義的・拡張主義的市民主義」であったと言わなければならないだろう。それどころか、マキャヴェッリが描いた市民像は、ムッソリーニが主導した「草の根ファシズムの担い手」と両立しうるようにすら思える。たといそれが言いすぎだとしても、そうした危険をはらむ市民像を少なくとも今日、理想視することはもはやできない。

さらにこの懸念は、現下のアメリカの外交政策を見るとき増大する。「合衆国市民」によって支持されながら、対外的には単独主義的行動をとる現在のブッシュ政権下のアメリカは、かつてのローマ帝国に似ているとまで言われるようになった。実際、政権に近い筋からは、アメリカが軍事大国として世界の警察の役割を担うべきという声まであがっている。マキャヴェッリの「拡張主義的共和国」のビジョンは、こうした現下のアメリカの趨勢を批判できるようには思えないのである[17]。

政治思想的観点から言えば、マキャヴェッリの自由観は、リベラリズムからの批判に耐え得ないであろう。アイザイア・バーリンの二つの自由論[18]に即して言えば、専制政治に抗して打ち出したマキャヴェッリの自由観は、消極的自由はもとより、積極的自由論にも該当しない。マキャヴェッリ的な市民像には、したくないことを強要されない消極的自由権が与えられないばかりか、「法の強制」を通して「他律的」に公益を実現することを旨としている以上、ポリスの政治参加を通しての自己実現と言っても、それは「自律的な自己実現」という意味での積極的自由とは言い難いからである。換言すれば、マキャヴェッリが称えた自由とは、各個人の自由ではなく、どこまでも「集団的レベル」での都市の自治としての自由に他ならなかった。そしてそれは、個人を大義名分の下で集団に埋没させる「滅私奉公」的なイデオロギーと十分に両立するであろう。

以上の権威主義的なマキャヴェッリのビジョンに抗して、いま必要なのは、「反権威主義的」なシヴィック・ヒューマニズムの再構築である。それは、腐敗や政治の私物化を批判し、金力や権力に阿ることなく政治に参加する「市民の徳性」や、私益を超えた「公共善」を重視する点で、過去のシヴィック・ヒューマニズムの伝統を引き継ぎながら、個人を他律的権威に従属させることは拒否して、「個人の自律的自己実現と公共善」の両立を目指し、さらに、スコットランド啓蒙の思考を受け継ぐようなかたちで「経済倫理」をも模索するような「公共哲学」として構想されなければならない[19]。以下で、それを追求していこう。

---

17 アメリカのこうした動きに関しては、たとえば、小林正弥編『戦争批判の公共哲学』　けい草書房、2003、など参照。

18 I. Berlin, "Two concept of liberty", in *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, 1969（バーリン『自由論』福田欽一他訳、みすず書房、1971、参照。

19 公共哲学全体の構想に関しては、拙著『公共哲学とは何か』ちくま新書、2004、を参照して頂ければ幸いである。

II　ポスト・リベラルなシヴィック・ヒューマニズム
—その政治思想的意義と課題—

現代の政治思想状況は、1960 年代のアメリカでの公民権運動やベトナム戦争を機に、1971 年に出版されたロールズ『正義論』以来、明らかに大きな発展・展開をみせた。J. ロールズの大著は、「最大多数の最大幸福」を社会の最高規範としての正義とみなす功利主義に対抗して、無知のヴェールに覆われた対等な個人が最終的に合意し合うであろうところの正義のルールを、「平等な個人の自由権」を第一原理とし、「機会均等」と「社会経済的不平等の格差是正」を第二原理として打ち出した[20]。それは、第一原理を第二原理に優先させる点において、まさにリベラリズムの政治哲学であったと言える。それに対し、1882 年に M.サンデルがロールズの正義論における偏った人間像を「負荷なき自己」と批判する書を著して以来[21]、功利主義とリベラリズムの双方に対峙するコミュニタリアニズムと呼ばれる潮流が台頭した。アリストテレスの「徳倫理」に政治思想が立ち返るべきことを説く A.マッキンタイア、多様に存在するコミュニティーの成員に「共有された善」を中心に正義を論じた M.ウォルツァー、個人の権利と共にコミュニティーにおける「責任」や「応答」の価値を謳う A.エチオーニ、「善としての多文化承認」の政治を唱える C.テイラーなどは、その代表者と言えよう[22]。

彼らは、個人の権利だけでなく、自己、徳、共通善、責任と応答などが政治を語る上で不可欠であるという点で、まさにシヴィック・ヒューマニズムの伝統に接近する。そして実際、その中で、シヴィック・ヒューマニズムの伝統の今日的意義を明示的に語ったのは、テイラーであった。政治の問題を利害の調整問題に還元する類のリベラリズムはもとより、法的手続き問題に解消してしまいがちな手続き的リベラリズムに反対して、政治における「市民参加」の意義を強調するテイラーは、シヴィック・ヒューマニズムの知的遺産を喚起する。彼の見解によれば、彼の弟子サンデルのロールズ批判にみられる「状況づけられた自由」論や「コミュニティーに根ざした我々のアイデンティティ」論は、リベラリズムと異なるシヴィック・ヒューマニズムの伝統と明らかな親和性を持っており、この伝統は、フーコーに代表される新ニーチェ主義にも、レトリック中心主義的なポスト・モダニズムにも対峙できるような豊かな射程を有している[23]。

---

20 J. Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, 1971.

21 M. J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, 1982.

22 A. MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, The University of Notre Dame Press, 1981（マッキンタイア『美徳なき時代』篠崎栄訳、みすず書房、1993）、 M. Walzer, *Spheres of Justice: A Defense of of Pluralism and Equality*, Basic Books, 1993、（ウォルツアー『正義の領分：多元性と平等の擁護』山口晃訳、而立書房、1999）、 A. Etzioni, *The New Golden Rules: Community and Morality in a Democratic State*, Basic Books, 1997（エチオーニ『新しい黄金率：善き社会を実現するためのコミュニタリアン宣言』永安幸正訳、2001）、C. Taylor, *Philosophical Papers, Vol.2: Philosophy and Human Sciences,* Cambridge University Press,1985 等々。

23 C. Taylor, *Philosophical Arguments*, Harvard University Press, 1995, pp.15-19.

こう指摘した上で、テイラーは、シヴィック・ヒューマニズムの系譜にある思想家として、(特異な例として) マキャヴェッリ、モンテスキュー、ルソー、トックビル、アーレントを挙げる[24]。この伝統において、「社会的善 (ソーシャル・グッヅ)」は、決して功利主義者がいうような効用や私的利益の総和レベルで捉えられるものではなく、市民の政治参加によって決定され承認されるものである。とはいえ、今日の市民参加は決して国政レベルだけで語られる事柄ではない。テイラーはトックビルを引き合いに出しつつ、必ずしも国家中心的ではない「市民社会型」のシヴィック・ヒューマニズムを提唱する。すなわち、ルソー流の均質な一般意志論にもとづく国家ではなく、「自由な市民の協同体 (アソシエーション)」を場として活動するような市民社会型のシヴィック・ヒューマニズムが今日重要と考えるのである[25]。

本稿は、このようなテイラーの現代的シヴィック・ヒューマニズム論に示唆されつつも、それを超えて、「国家や政府の公」と「民の公共」を区別しつつ相関させる公共哲学という観点から、「ポスト・リベラルな」シヴィック・ヒューマニズムを提唱したい。実際、ロールズ自身、自らが標榜する「政治的リベラリズム」を、こうしたシヴィック・ヒューマニズムと峻別しているだけに[26]、ロールズ以前の「プレ・リベラルな」シヴィック・ヒューマニズムに陥ることなく、ロールズの問題提起にも十分応えられるかたちの「ポスト・リベラルな」シヴィック・ヒューマニズムを構想することは、重要である[27]。

テイラーが現代のシヴィック・ヒューマニストとみなすアーレントは、『人間の条件』(1958) において、「公共的なるもの」を次の二つの意味で定義した。すなわち、「万人によって見られ、開かれ、可能な限り最も広く公示されている現れ」という意味と、「我々すべてに共通する世界」という意味である。その上で、彼女はそのような公共世界を形成するのは、労働や仕事と区別された「活動」であるとした。古代ギリシャのポリスに範を取りつつ、アーレントは、ポリスの中で「異質性」と「共通性」を兼ね備えた人々 (民) が、ポリスという公共空間で「相互活動を通して自己実現」していくところに、公共性の本質を見たのである[28]。

このアーレントの哲学的公共性論は、脱マキャヴェッリ化され、かつ、非ルソー的なシヴィック・ヒューマニズムを構想する上で重要な端緒を与えてくれる。なぜなら、ここでは人々の「政治参加」が他律的な強制や均質な行為によってではなく、「異質な人々」の相互活動を通した「自律的な自己実現＝積極的自由」という観点で定式化されているからである。さらにアーレントは、このような意味での公共性が、近代以降、私有財産を基礎と

---

24 ibid. pp. 141-145.

25 ibid. pp. 216-224.

26 J. Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, 1996, pp.205-206.

27 日本でも、ロールズ以降のポスト・リベラルな思想を紹介する動き (たとえば有賀誠ほか編『ポスト・リベラリズム——社会的規範への招待』など) はあるが、本稿はシヴィック・ヒューマニズムを現代に生かすという独自の観点からの試みである。

28 H. Arendt, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, 1958 (アレント『人間の条件』志水速雄訳、ちくま学芸文庫、1994。

する経済社会の興隆によって弱体化し、独立期のアメリカで一時的に復活したという診断を下した[29]。この診断は、ある意味でロックに由来するリバタリアン的な公私二元論、すなわち、個人の財産や幸福追求という「私」のために、政治や法を手段としての「公」とみなす類の「公私二元論」に対する根底的な批判として、重要な意義を持つ。そのような意味での公ではなく、「自己実現のための政治参加」という観点で公共性を捉えることは、リバタリアン的な公私二元論への真っ向からの批判となるであろう。もちろん他方、アーレントの公共性論は、「経済の公共的次元」を十分に考慮し得ないという点で、アリストテレス同様の難点を持っており、その難点克服のためには、次節で論じるように、スコットランド啓蒙思想の伝統に立ちもどらなければならない。しかし、その点を差し引いても、「ポスト・リベラルな」シヴィック・ヒューマニズムの政治思想的意義を考える上で、彼女の公共性論は示唆するところ大と言える。

かくして、お上の公は言うに及ばず、単なる法律によって規定された公でもなくて、「自律的な民の活動によって創出される公共性」こそが、現代のシヴィック・ヒューマニズムが依拠すべき思想基盤となる。ポスト・リベラルなシヴィック・ヒューマニズムにおいては、リベラリズムが強調する「権利」も「市民的徳性」や「公共善」の一つとみなし得るだろう。リベラリズムの多くが、公共性を法的・形式的に捉えがちであるのに対し、現代のシヴィック・ヒューマニズムは、公共性がどこまでも自律した人々（民）の活動によって形成されるとみなすことで、公共性の形骸化に歯止めをかける。公共性は、一部の法哲学者が考えるような単に手続き的な概念なのではない。それは、常に「人々(民)の活動度に依存する関係概念」とみなすことができる[30]。

ところで、アメリカの政治学者パットナムは、イタリア中部の州政府のパフォーマンスが南部の州政府より優れている要因を、シヴィック・ヒューマニズムの伝統を受け継ぐ市民文化の成熟度に求めながら、「人々の社会的信頼関係のネットワーク」としての「ソーシャル・キャピタル」の意義を強調する書を 1992 年に刊行した[31]。彼はその後、1990 年代のアメリカにおけるソーシャル・キャピタルの衰退を分析・指摘・批判したが[32]、民の相互活動的コミュニケーションによって、そうした衰退状況の打開することも、ポスト・リベラルなシヴィック・ヒューマニズムが目指すものと言える。

さらにここで、現代において公共性を創出する活動主体としての「民」は、もはや「国民」に限定されないことも、強調されなければならない。確かに、国政レベルでは、国籍

---

29 H. Arendt, 上掲書　および *On Revolution*, Penguin Books, 1990,（アレント『革命について』志水速雄訳、ちくま学芸文庫、1995）参照。なお、アレントは、この書で、マキャベッリの政治思想がフランス革命やロシア革命流の暴力革命論へ引き継がれたことを示唆している。同書、pp.35-47（邦訳 47-56 頁）。

30 この点に関しては、拙著『公共哲学とは何か』ちくま新書、2004 を参照されたい。

31 R. Putnam, *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*. Princeton University Press,1992（パットナム『哲学する民主主義――伝統と改革の市民的構造』　河田潤一訳、NTT 出版、2001。

32 R. Putnam, *Bowling Alone: Collapse and Revival of American Community*, New York, 2000.

所有者という意味での国民が政治的公共性の正当性を担う。しかし、地方自治レベルでは、「外国籍住民」も政治参加できるような体制が徐々に進行中である。それは、外国籍住民が地方参政権を与えられることに留まらず、まちづくりなどに積極的に参加することを促すような体制である[33]。まさにそうした「多文化的な住民による公共性の創出」こそ、現代のシヴィック・ヒューマニズムは目指さなければならない。国籍を必ずしも共有しないけれども、同じ政治に参加する行為者という意味での「市民」同士が織り成す政治的公共性を促進することは、シヴィック・ヒューマニズムの実践的課題となろうし、また、地方自治の基礎としてのソーシャル・キャピタルを、強化することに寄与するだろう[34]。

さらにまた、今日のシヴィック・ヒューマニズムは、「ジェンダー差別の撤廃」を心がけなければならない。アリストテレスからルソーまでの共和主義思想は、政治参加者を成人男性に限るという限界を持っていた。それに対し、18 世紀末に『女性の諸権利の擁護』を表したメアリ・ウルストンクラーフトは、一方でルソー同様、自由と市民的徳性を同等視しつつ、他方でルソーを批判し、女性が政治に参加する社会的意義と権利を謳ったが、この思想こそ、男性中心主義的バイアスを乗り越える現代のシヴィック・ヒューマニズムの端緒とみなされて然るべきである[35]。市民的徳性論が男性中心主義とならないような政治思想が展開され、男性中心的な政治文化を是正していくことも、シヴィック・ヒューマニズムの課題なのである。

以上のように、公共哲学という観点から、シヴィック・ヒューマニズムの「政治思想」的意義と課題を論考した後で、次節では、その「経済思想」的な意義と課題を考えてみよう。

III　シヴィック・ヒューマニズムと現代の経済倫理
—「シヴィック／シビル・ヒューマニズム」のために—

現代の公共哲学は、上述した。アーレントと異なり、「経済行為や財」を公共的なるものから除外しない。逆に、経済行為も徳や公共善と関連して、公共性という観点から考察される必要性を強調する[36]。

アリストテレスにおいて、ポリスが人々の公共活動の場となるのに対して、「オイコス（家

---

33 この問題に関しては、トニー・ラズロ「外国籍住民を含む社会結合」山脇直司・大沢真理ほか編『現代日本のパブリック・フィロソフイ』新世社、1998、312-330 頁がよい展望を与えてくれる。

34 日本でこの課題と取り組んだ最新作として、篠原一『市民の政治学：討議デモクラシーとは何か』岩波新書、2004、が挙げられる。

35 M. Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Woman and A Vindication of Rights of Men*, Oxford University Press, 1993. なお、ポーコックもウルストンクラーフトのシヴィック・ヒューマニスト的な意義を指摘している（Pocock, *Commerce, Virtue and History*, p.103, p.290.）。

36拙著、上掲書、および『経済の倫理学』丸善、2002。また、佐々木毅・金泰昌『経済からみた公私問題』東京大学出版会、2002、塩野谷祐一『経済と倫理：福祉国家の哲学』公共哲学叢書 1、東京大学出版会、2002 などを参照されたい。

政)」は私的領域として位置づけられた。経済の自足性を重視する彼は、貨幣取得術（クレマスティーク）を善き社会秩序に反するものと非難し、こうした経済観は、トマスをはじめ中世の思想家に引き継がれた[37]。然るに、18 世紀に入ると、こうした経済観は覆される。モンテスキューは、商業は破壊的な偏見を直して温和な習族を生み、商業精神は人間に、利益追求と両立可能なある種の厳格な正義感覚(公共精神)を作り出すとみなした[38]。フランスでの彼の思想に呼応するかたちで、スコットランドではヒュームをはじめとする思想家たちが、商業と文化の繁栄を謳う「道徳哲学（モラル・フィロソフィ)」を展開した[39]。そしてそこでは、シヴィック・ヒューマニズムの「意味変容」が起こった。

すなわち、ポーコックによれば、16 世紀イタリアの都市で強調された「徳」は、18 世紀のスコットランドにおいて「作法（マナーズ)」に変容されたのである[40]。それは、政治中心的な「シヴィックな徳」に代わる商業に重きを置く「シビルな徳」への変容とも言える。こうした事情を承けつつ、本稿は以下で、このような形で意味変容され、かつまた今日のポスト・リベラルな地平で提唱したい経済倫理を、「シヴィック／シビル・ヒューマニズム」というやや回りくどい表現を用いることにしたい[41]。

言うまでもなく、この時代に経済学を確立した大思想家はアダム・スミスであった。ここで、『道徳感情論』と『国富論』の著者スミスの思想が、自然法の伝統とシヴィック・ヒューマニズムの伝統のどちらに多くを負っているかという思想史上の争点には立ち入らない。田中秀夫の研究が示すように、どちらの伝統も重要であろう[42]。本稿にとって重要なのは、スミスの『道徳感情論』が「公平な観察者の共感」に基づく利己的経済活動の適宜性を説くにとどまらず、その第六版(1790)では、富の蓄積に伴う腐敗の防止のために、利己的な経済行為者が公平な観察者のモラルを「内面化」しなければならないとまで主張している点である[43]。

この倫理観は、明らかにシヴィック・ヒューマニズムの「徳と腐敗」という問題意識を引き継ぐものであった[44]。然るに、ポーコックも強調するように、19 世紀に入るとこの問題意識は途絶える。スミスの『道徳感情論』に匹敵するような倫理学を欠如させたまま、

---

37 アリストテレス『政治学』牛田徳子訳、京都大学学術出版会、2001、24-40 頁。

38 C-L. d. S. Montesquieu, *De l'esprit des lois*, Paris.1973 (モンテスキュー『法の精神』野田良之他訳、岩波文庫、1989) 第 4 部参照。

39 D. Hume, *A Treatise of Human Nature,* London, 1966（ヒューム『人性論』全 4 冊、大槻春彦訳、岩波文庫、1947→1952)、Moral, Political and Literature, in: The Philosophical Works, Vol.3, London, 1964 (ヒューム『市民の国について』上下、小松茂夫訳、岩波文庫、1982)。A. Smith, The Theory of Moral Sentiment, Oxford University Press, 1976（スミス『道徳感情論』上下、水田洋訳、岩波文庫、2003)。また田中秀夫『社会の学問の革新』ナカニシヤ出版、2002 をも参照のこと。

40 Pocock, *Commerce, Virtue and History,* pp.37-71（邦訳、71-139 頁)。

41 なお、このやや回りくどい用語は、暫定的なものとして理解して頂きたい。

42 田中秀夫『共和主義と啓蒙』、144-202 頁、同『社会の学問の革新』245-270 参照。

43 A. Smith, ibid. 6 版第 3 部第 2 章。

44言うまでもなく、I. Hont and M. Ignatieff (eds.), *Wealth and Virtue: The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, Cambridge, 1983(ホント、イグナティエフ編著『富と徳』水田洋、杉山忠平監訳、未来社、1990)は、このテーマをめぐる古典的論争集である。

専ら経済法則の解明に専念するような科学主義的経済学が、リカードをはじめとして経済理論の主流となるのである。政治思想とはまた違った意味で、経済思想にも18世紀と19世紀以降の間に大きな断絶があると言えよう[45]。

現在の主流派である新古典派経済学は、「経済人(ホモ・エコノミックス)」という人間観に立脚している。これは、一見するとアダム・スミスの利己的人間観に似ているが、腐敗を防ぐ「徳」というテーマを欠落させている点で、スミスの人間観と決定的に異なっている。新古典派経済学において、規範問題は効用や効率だけで処理されるに過ぎない。だがもし、そうした科学主義的・効用主義的パラダイムによって現実の経済社会を捉えるならば、ひとは汚職や談合などの不祥事に関して鈍感な歪んだ経済社会観をもつ事になるだろう。そしてこの点で、現代の主流派経済学は、実学どころか虚学に陥っていると言わなければならない。いま現在、大学等で再生産される経済学教育の社会的責任が、真剣に問われる所以である[46]。

このような事態に対抗し、最近、アマルティア・センをはじめとして、かつての道徳哲学に見合うような経済学と倫理学の再統合の試みがなされ始めている[47]。普遍的な理性と自由の名の下にコミュニタリアニズムを退けるセンの立場は[48]、一方でリベラルに近いとも言える。しかし他方、民主主義の価値を強調しつつ、バーリン流の消極的自由論者を批判して、市民の「コミットメント」と他者への「共感」を重んじる彼の経済思想には[49]、多分にシヴィック／シビル・ヒューマニズム的要素が含まれていると言ってよい。現代の公共哲学は、このセンの経済思想をさらに発展させて、「義務・徳・公共善」の三本柱から成る経済倫理の構想に進まなければならない[50]。実際、この三本柱は、腐敗や堕落を嫌悪する伝統的なシヴィック・ヒューマニズムの構成要素でもあった。

まず「義務」に関して言えば、市民の公共的義務を雄弁に説いたキケロは、古代ローマの共和主義者であり、アリストテレスと共にシヴィック・ヒューマニズムの先駆者であった。彼は、「高貴な生き方」という最高善と結びつけて義務を捉えたが[51]、今日のシヴィック／シビル・ヒューマニズムは、義務を、何よりも「善き社会実現」という目的のために市民が守るべき「最低限のルール」と考えなければならない。納税の義務をはじめ、法律で定められた義務は、市民の権利と不可分の関係にあるが、ポスト・リベラルなシヴィック／シビル・ヒューマニズムは、さらにそれを「善き社会」という理念と結びつけて捉え

---

45 この点をポーコックや田中氏は指摘しているが、本稿の「はじめに」でも述べたように、両者とも、思想史家の立場にあえて留まる立場を貫いている。

46 この点に関して、拙著『経済の倫理学』丸善、2002、参照。

47 A. Sen, *On Ethics and Economics*, Blackwell, Oxford, 1987（セン『経済学の再生――道徳哲学への回帰』徳永澄憲他訳、麗澤大学出版会、2002）

48 A. Sen, *Reason before Identity*, Oxford University Press, 1998（セン『アイデンティティに先行する理性』細見和志訳、関西学院出版会、2003）

49 A. Sen, *Development as Freedom*, New York, 1999（セン『自由と経済開発』石塚雅彦訳、日本経済新聞社、2000）

50 拙著、上掲書、55-69頁。

る。利潤を追求する経済行為といえども公共的ルールの枠内にあり、そのルールを守ることが市民や経済人に課せられた最低限の義務・責任であるの自覚は、善き社会の展望と切り離し得ない。経済行為が一部の者の私腹を肥やすことがあってはならず、社会全体の公益や福祉の向上に通じるというシヴィック／シビル思想が、義務倫理を基礎づけるのである。

そしてこの自覚は、シヴィック／シビル・ヒューマニズムにとって最も基本的な徳倫理の再考を促す。ポーコックは、スコットランド啓蒙思想において、市民的徳が「作法」へと転じたことを強調したが、今日要求される経済倫理は、特に「信頼」というコンセプトを基に、徳倫理の再構築を目指さなければならない[52]。生産、流通、消費など経済のネットワークの相互作用を支えるのは、実に「人々の信頼関係」であり、その信頼度の大きさが経済社会の安定を保障するといっても過言ではないからである。信頼の崩壊を防ぎ、逆に信頼が信頼を生むかたちで信頼がネットワーク化されるような善き社会をいかに実現していくか、これこそ現代の経済倫理としての徳倫理の課題であろう。そしてそれはまた上記の「ソーシャル・キャピタル(社会信頼関係のネットワーク資本)」の創造や増殖とも結びつくであろう。

ところで、信頼に満ちた経済社会は、人々の「自発的な士気」を高める。勤労も、義務感だけからではなく、自発的な士気や高いモチベーションを伴えば、社会の活性化に繋がる。だが逆に、疑心暗鬼に満ちた経済社会は、信頼という徳を喪失させ、経済文化を歪める。また、弱肉強食ないし優勝劣敗の成り行きに任せる経済社会も、リストラによって人々の「モラルハザード」を生み出す。非自発的な失業を多く生み出す現代経済のあり方は、信頼、士気、高いモチベーションといった人間の徳を喪失させる非人間性の故に、強く批判されなければならない[53]。

そしてこのことは、徳の経済倫理が、新たな雇用の創出や社会福祉制度などの「公共善」論と結びつく必然性を示している。モラルハザードを生む非自発的失業は、徳倫理だけの問題ではない。非自発的失業は「公共悪」であり、その克服のための雇用の創出や福祉制度が公共善として考えられなければならないのである。「私益に対する公共善の優先」は、シヴィック／シビル・ヒューマニズムの根本思想の一つであり、現代の公共哲学的な経済倫理はそれを制度の問題として取り上げる。そして恐らくこの点で、現代の経済倫理は18世紀末に生きたアダム・スミスのビジョンから離れることになるだろう。

確かにスミスは、『道徳感情論』では、公平な観察者の共感に基づく公共的ルールの必要を説き、また『国富論』の第五編では、市場経済が自生的に秩序化できない領域として、

---

51 キケロ『義務について』泉井久之助訳、岩波文庫、1961。

52 信頼というコンセプトがスコットランド啓蒙に由来する点を強調しつつ、ポストモダンと言われる今日、それが失われている現状をアイロニカルに批判した文献として、A. Seligman, *Problem of Trust*, Princeton University Press,1997 を挙げておく。

53 拙著、上掲書、127-138 頁。

司法、軍備、一部の公共事業を挙げ、政府がそこに介入すべきことを説いている[54]。しかし彼は、不当な社会経済的不平等を是正する「社会福祉」論をほとんど展開しなかった。このテーマは、19 世紀以降の社会思想に引き継がれていったのである[55]。だが、20 世紀後半に露わになったように、政府主導によって分配の平等化をはかる社会主義体制は、人々から自発性や能動性を奪い、健全な市民社会の発達を阻害することが広く認識されるようになった。

このような推移を踏まえ、今日の公共善論は、一方的な政府主導の計画経済(公助)ではなく、「市民の互助原理」に基づいた福祉論を展開しなければならない。実際、1990 年代からの NPO の発達によって、そのような福祉論の展開はより現実性を帯びている。ここで、イギリスでの「第三の道」の成果については議論が割れるものの、その論客ギデンズが唱えたネガティブな福祉観から「ポジティブな福祉」観への転回は、一つの有力な手がかりを与えてくれるように思われる。ギデンズは、ベバリッジ報告に見られたような「窮乏、疾病、無知、ホームレス、失業」などネガティブな福祉観ではなく、「自律、健康、教育、よき暮らし、進取の創造」といったポジティブな福祉観に基づく社会保障政策を提唱した[56(21)]。この社会思想は、人々の自発性や自己実現に基盤をおいた「公共善」論と言ってよい。もちろん、このような福祉思想に対しては、社会的弱者を思いやる（ケアする）ワークシェアリングの思想が軽視されているという批判もあり[57]、「ポスト・スミス的かつポスト・社会主義的」なシヴィック／シビル・ヒューマニズムの思想は、そうした批判を踏まえた新しい福祉思想を切り開かなければならない。

さらにまた、今日の公共善論は、一国内のレベルでは論じられない外延を有している。公共善として、福祉のみならず、平和や環境といったテーマを扱うとき、それは否が応でも、グローバルな視座を持たなければならない。では、根無し草のコスモポリタンではなく、どこまでも「現場に根を張った民の自発的活動」を謳うシヴィック／シビル・ヒューマニズムは、こうしたグローバルな問題にどう対処すべきであろうか。最終節では、それを「グローカル」な公共哲学という地平で受け止めてみたい。

---

54 A. Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Oxford University Press, 1976（スミス『国富論』玉野井芳郎他訳、中央公論社、1980）第 5 章参照。

55 この点に関しては、拙稿「社会保障論の公共哲学的考察——その歴史的・現代的展望」塩野谷祐一/鈴村興太郎/後藤玲子編『福祉の公共哲学』東京大学出版会、2004、1-16 頁を参照して頂きたい。

56 A. Giddens, *The Third Way: The Renewal of Social Democracy*, Polity Press; Cambridge, 1999（ギデンズ『第三の道』佐和隆光訳、日本経済新聞社、1999）.

57 たとえば、今田高俊「福祉国家とケアの思想——正義の彼方へ」塩野谷・鈴村・後藤編上掲書、235-261 頁参照のこと。

Ⅳ　シヴィック／シビル・ヒューマニズムと「グローカル」公共哲学
—グローバリズムを批判しつつローカリズムを超える思想—

冷戦体制終焉後の、1990年代以降、一口に「不安定なグローバル化」時代と呼ばれうる時代に突入した。社会主義神話が崩壊する中で、リベラリズムの勝利が謳われたり、政治的・経済的・軍事的に世界最大の覇権国家となったアメリカが、「デモクラシーの帝国」と呼ばれたりする一方で、アメリカ主導のグローバリズムに反発する種々のナショナリズムが噴出している。また、平和、環境、福祉、安全保障などの問題をめぐって、否が応でもグローバルな思考が要求される時代に我々は入っている。そうした中、「脱マキャヴェッリ化されたポスト・リベラルな」シヴィック／シビル・ヒューマニズムは、単なるグローバリズムにもローカリズムにも与することなく、政治経済的覇権主義や文化的帝国主義にも、時代錯誤的なエスノセントリズムにも抗するかたちで、「グローカルな公共哲学」へと発展しなければならないであろう[58]。

グローカルな公共哲学を簡潔に定義するならば、それは、各個人が自ら生きる「ローカリティ(現場性と地域性)」に立脚して活動しつつ、「グローバル(地球)」な規模で起こっている平和、福祉、環境などの公共的諸問題を論考していく思想・学問と言える。したがって、この思想が行為主体として想定するのは、単なる地球市民でも、ローカルな市民でもなく、その双方の要素を重ね持つ「グローカル市民」である。グローバリズムにもローカリズムにも与しないこの思想・市民像こそ、ポスト・リベラルなシヴィック／シビル・ヒューマニズムと符号しうるに違いない。では、少し具体的に、この思想・哲学を特徴づけてみよう。

グローカル公共哲学は、まず一方で、世界を政治経済的な一極支配に置こうとする覇権主義的グローバリズムにも、グローバル・スタンダードの名の下に文化を均質化する文化帝国主義にも反対し、世界の「政治的経済的公正さ」と「文化的・歴史的多様性」を「ローカリティ(地域性と現場性)」に即して強調する。それは、かつてのローマ帝国に見られたような覇権主義的な政治経済システムや文化帝国主義を拒否・批判し、「諸地域の対等な発展と文化的・歴史的多様性に関する公共知」を重んじる。

ここでの文化的多様性とは、言語、風土、宗教、伝統、慣習、制度などの多様性を意味し、また、一国内でのローカリティ（地域性、現場性）の多様性を含んでいる。この思想では、覇権主義に追随する一国の政策やメンタリティが批判されると同時に、一国内においても、地方を蔑視する中央集権的な政策が根本から批判され、住民が様々なかたちで参加できる「地方分権」的な政策が奨励されなければならない。また、この思想が言う歴史的多様性とは、公共世界が一つの人類史からではなく、「多種多様な地域の歴史」から成り立っていることを指示している。単線的な進歩史観は拒否され、人類の多様な歴史のあり

---

58 拙稿「グローカル公共哲学の構想」佐々木毅・金泰昌編『21世紀公共哲学の地平』東京大学出版会、2002、1-23頁。

方が探求・承認されなければならない。かくして、この思想が、シヴィック／シビル・ヒューマニズムの伝統を引き継ぐことは、明らかであろう。

実際にまた、このような思想は、上述したように、穏和な商業が厳格な正義感覚＝公共精神を生むことを説いて、市民的徳性の変容を指摘し、商業的共和国の道を開いた 18 世紀のモンテスキューの「多文化主義」の理念をも受け継いでいる。当時のモンテスキューは、ヨーロッパ中心主義を採らず、今日的に言えばまさに「グローカルな視点」で多様な社会のあり方を描いた[59]。そうした地域の文化的多様性を踏まえつつ、各自が（政治のみならず経済活動も含めた）公共活動を行なう「現場」という意味でのローカリティが、グローカル公共哲学の根本視座を成すのである。

根無し草の抽象論ではなく、「現場に即した公共活動」が「人間の自己実現」に繋がるというシヴィック／シビル・ヒューマニズムの基本思想は、このようにして更新されていく。とはいえ他方、グローカル公共哲学は、ローカルな意識に埋没することもできない。それは、グローバルな規模で起こっている環境、平和、福祉などのシリアスな諸問題に関心を寄せなければならないのである。環境や平和や福祉を、もはや単なるローカルなレベルではなく、グローバルな公共善のレベルで考えられなければならない時代に突入している以上、シヴィック・ヒューマニズムにとって重要な「公共善（公益）」の概念も、グローバルなレベルで捉え直されなければならないのである[60]。

国連開発計画によれば、グローバルな公共善＝公共財とみなし得る最低限の定義は、「一つの国家グループ以上に受益され、すべての国家、すべての人々、すべての世代に便益を与えるという方向がはっきりしていること」とされており、具体的にそれは、オゾン層や大気・気象など「地球規模での自然共有財」、普遍的人権など世界共通の規範・原則や科学やインター・ネットなど「地球規模での人為的共有財」、平和・健康・金融安定など「地球的規模での政策の所産」という三つのレベルで列挙されている[61]。こうしたグローバル公共善を、国際政治や国際経済のエリート層に委ねることなく、各地域に根を張った「グローカル市民」の協働やネットワーク化によって、保持ないし創出していくことこそ、グローカル公共哲学の課題となる。そのとき、「私益に対する公益の優先」というシヴィック・ヒューマニズムの伝統は、「地球的公共善」を基準として、一地域や一国の利益を相対化する（私益とみなす）ことも厭わないグローカル公共哲学へと、止揚(発展的に統合)されるであろう。

1990 年代に唱えられたスローガン「グローバルに考え、ローカルに行動せよ」は、今や、

---

59 C-L. d. S. Montesquieu, ibid. および、C. Taylor, ibid. 212-224.

60 UNDP, *Global Public Goods: International Cooperation in the 21st Century*, 1999（インゲ・カール他編『地球公共財——グローバル化時代の新しい課題』FASID 国際開発センター訳、日本経済新聞社、1999）.

61 UNDP, *Global Public Goods: International Cooperation in the 21st Century*, 1999（インゲ・カール他編『地球公共財——グローバル化時代の新しい課題』FASID 国際開発センター訳、日本経済新聞社、1999）.

NGO だけが共有する基本理念ではない。それは、地球市民と地域住民の双方を重ね持つ「グローカル市民」が共有する基本理念でもある。グローカル市民は、覇権国家や巨大企業がグローバルなレベルで権力や富の偏在をもたらしていることを、諸現場における「民のボイス」に基づいて批判し、グローバル・スタンダードの名の下になされる文化的帝国主義を、各地域の「文化多様性」を重視する観点から批判するとともに、上述した「グローバルな公共善」の保持や創出と、「グローバルな公共悪（環境破壊、不正・不平等、戦争・疾病など）」の縮減ないし廃絶を目指して活動する。それは、アリストテレス、マキャヴェッリ、ルソーなどが考えた市民像やナショナリズムが考えた国民像とは違い、諸地域の「トランスナショナル」な結びつきを重視する。今日的シヴィック／シビル・ヒューマニズムは、このような新たな市民像を担い手とすることによって、蘇生されなければならないのである。