
論 説

「共通善の政治学」と社会契約論 (6)-1

——ルソーと「共通善の政治学」——

菊 池 理 夫

- (1) はじめに
 - 1 現代コミュニタリアニズムによるロールズの「社会契約論」批判
 - 2 ロールズの社会契約論 (以上 35 卷 3・4 号)
- (2) 1 英米における社会契約論の研究史
 - 2 日本における社会契約論パラダイム (以上 36 卷 3・4 号)
- (3) 1 ロールズによるホッブズ理解と日本のホッブズ評価
 - 2 ホッブズと「共通善の政治学」 (以上 37 卷 3・4 号)
- (4) 1 ロールズによるロック理解と日本のロック評価
 - 2 ロックと「共通善の政治学」 (以上 38 卷 3・4 号)
- (5) 1 ホッブズ・ロックと「アメリカ」
 - 2 アメリカ建国とホッブズ・ロック (以上 39 卷 2 号)
- (6) 1 ロールズによるルソー理解と日本のルソー評価
(以上本号)

1 ロールズによるルソー理解と 日本のルソー評価

ホッブズとロックの社会契約論と「共通善の政治学」との関連の検討に続いて、本稿ではジャン＝ジャック・ルソーの社会契約論と「共通善の政治

学」との関連を考察していく。以下で論じていくように、ルソーはロックと同様に社会契約論において、「コミュニティ (communauté)」や「共通善 (bien commune)」という言葉を使い、さらにホブズやロックと比較すれば、小規模な「コミュニティ」における民主主義的参加を主張し、「共通善」を追求する政治学を主張する点で、コミュニタリアニズム的であるという見解すら英米にはある。ただ、ルソーの「一般意志」(=共通善)が全体主義的であるとする見方も英米にはあり、現代コミュニタリアニズムの「共通善の政治学」も同様に個人の自由や権利を否定する全体主義的なものであると批判する傾向もある。

マイケル・サンデルは、このような批判があることを意識してか、より論争し合うトクヴィル的な「共和主義的政治」と区別して、ルソーの「共和主義的政治」をつぎのように批判する。ルソーが「一般意志」を単一的なものと考え、熟議が必要であるとしても、長々しい議論は必要としないと主張していることから、「共通善が単一的であり、議論の余地がない——という想定こそがルソーの政治を強制に導くものである」[Sandel 1996: 320 = 2011: 249]。逆にいえば、サンデルのいう「共通善」は日本でかなり誤解されているような議論の余地がない単一のものではなく、強制的なものでもない。ただ、サンデルとともに現代コミュニタリアンの代表的人物であるチャールズ・テイラーはルソーの「自由」に基づく共和主義を基本的に評価している。本論文(1)で述べたように、テイラーはホブズやロックのような社会契約論者に対しては、「原子論的個人主義者」として批判するが、この原子論的個人主義と対立する古代からの共和主義の影響を受けた「近代リベラル民主主義の伝統」に属する思想家として、モンテスキューやトクヴィルと並んでルソーを評価する。とくにルソーは、「自由が中心的価値となる」という「近代文化の重要な要素」を主張し、そのような自由と「道徳的秩序」や「共和政的自由」という古代の見解」との連関を発見した思想家である。『社会契約論』の教説がわれわれに示しているのは、真の自由とは市民共和国においてのみ可能なことである」[Taylor 1985: 321]。ただ、テイラーは『マルチカルチュラ

リズム』の「承認をめぐる政治」では、「平等な尊厳をめぐる政治」として、「ルソー・モデル」を評価するものの、「役割のあらゆる差異化を厳格に排除する」としてその限界も語っている [Taylor et al. 1994: 51 = 1996: 70]。このように、現代コミュニタリアンの理解のなかでも、ルソーに対する基本的な評価は分かるとともに、その問題点が指摘されている。

この点では、現代アメリカのリベラリズムを代表するジョン・ロールズのルソー評価はどうか。これまでと同様に、第1節ではロールズがルソーの社会契約論をどのように評価していたかをロールズの政治哲学史の講義から明らかにする。つぎに日本の戦後のルソー研究において、ルソーの社会契約論が「共通善の政治学」と関連させて語られているかどうかを概観して、社会契約論と「共通善の政治学」や「伝統的自然法」との関連性を基本的に否定する「福田パラダイム」がルソー研究において現在でも支配的なものかどうかを考察する。第2節では、第1節の研究史をふまえて、『社会契約論』におけるルソーの主張は、アリストテレスやトマス・アクイナスの「共通善の政治学」や「伝統的自然法」とどのように関連し、どのような独自性があるのかを探求していきたい。

ロールズによれば、ルソーの社会契約論の意図は、ホッブズやロックよりも広い関心のもと、「文化や文明の批判者」として「古い秩序」を否定することであり、ルソーは「来るフランス革命への道を準備した世代を代表する」 [Rawls 2007: 192 = 2011: 344-5]。その点では、ホッブズやロックよりもルソーの社会契約論はより革命的な主張として評価される。また、『社会契約論』は「現実主義的にユートピア的なもの」であり、「正義に適用可能な幸福な政治社会の理想」を描いている [Rawls 2007: 192 = 2011: 346-7]。ロールズが『公正としての正義 再説』において、政治哲学の役割を「現実主義的にユートピア的なもの」であるとしたことから [Rawls 2001: 4 = 2004: 8]、ルソーの『社会契約論』は基本的には肯定的に評価されている。

ロールズは『社会契約論』を論じる前に、「自然状態」が記述されている

『人間不平等起源論』を取り上げる。ルソーの「自然状態」は4つの文化的段階の最初の段階だけを指すが、この最初の段階の「原始の人間」を理想とするのではなく、文明がかなり発展した3段階目が理想的なものである。このような自然状態の記述から、ルソーが主張したいのは「人間は生まれつき善であるが、社会制度のために悪になる」ことである [Rawls 2007: 197 = 2011: 352-3]。ロールズによれば、通常のリソー理解と異なり、最初の段階である自然状態での「自己愛 (amour de soi)」は動物と共通した感情であり、それ自体発展するものではなく、不自然で邪悪な「自尊心 (amour-propre)」とは区別されるが、文明が進んでからの「互恵性の原理」を認める本来の目的を持った「自尊心」をルソーは評価している [Rawls 2007: 198-9 = 2011: 355-6]。文明化の過程のなかに、「人間の完全可能性」が実現されていく過程と、経済的不平等の拡大によって「人間同士の疎外」が増大していく過程の両方があるが、この2つの過程から「恣意的な政治権力の支配」が可能となる [Rawls 2007: 204 = 2011: 364-5]。このような文明論において、ルソーが人間本性を「善」とするのは、キリスト教の原罪とホブズスの自然状態の人間論を否定するためである。つまり、ルソーは人間の「善性」から「正しい安定した幸福な政治制度」が可能であることを主張したいためである。この「政治制度」を論じるのが『社会契約論』である [Rawls 2007: 205-7 = 2011: 366-9]。

『社会契約論』の冒頭で、人間を「あるがまま」にとらえ、「正義と効用」が分離しないように、「権利」と「利益」の両方を結びつけ、「人間本性の基本的な原理と傾向に従った人間のあるがまま」をルソーは目指している [Rawls 2007: 214-5 = 2011: 384-5]。『社会契約論』の第1篇第6章の社会契約論では、ロックとほぼ同様に、「政治的権威は社会契約に基づく」ことから論じられ、その契約は「自由で平等な、道理に適った合理的な同意」によるものであると主張されている [Rawls 2007: 216-7 = 2011: 387-8]。ルソーの社会契約は4つの仮定に基づき、第1の仮定は契約当事者が「自らの根本的利益」＝「道理に適った合理的な善」を追求することである。これはすでに述べたように、本来の「自尊心」から、他者の立場を尊重することである。第2の仮

定は他者との「社会的な相互依存の諸条件」のもとで、自己利益を追求することである。第3の仮定はすべての者が「自由のための能力と自由への利害関心」を平等に持つことである。第4の仮定はすべての者が「政治的な正義感覚の能力」を平等に持ち、それに従って行動することである [Rawls 2007: 217-9 = 2011: 389-92]。

この4つの仮定から、「共通の力」によって「各人の人格と財産」を保護するための結社に同意することが「道理に適い合理的である」というルソーの主張が導き出される [Rawls 2007: 219-20 = 2011: 392-3]。このような社会契約によって、各人がその権利と自身を「コミュニティ全体に完全に譲渡する」ことは、自分の思うままに振る舞う「自然の自由」を失い、その代わりに「共通善の増進に必要な政治的自由」と「自らに課した法に従う」「道徳的自由」を得ることである [Rawls 2007: 220-1 = 2011: 393-5]。この譲渡によって、「社会的結合」は完全なものとなり、「社会自体に反するいかなる権利」も妥当とならない。また、この譲渡によって、われわれの「人格的独立」は確立される。なぜならば、他人と同じ権利をわれわれが持つという「権利の交換に同意する」からである。このようにして、「各人は平等な市民であり、何人の恣意的な権威にも服従することはない」 [Rawls 2007: 221-2 = 2011: 395-7]。

このように社会契約に関して述べた後で、ロールズは「一般意志」(「と共通善や共通の利益のようなそのさまざまな類概念」 [Rawls 2007: 216 = 2011: 387]) について論じる。社会契約によって社会を形成する各個人は「一般意志や共通善」とは異なり、ときには反する「特殊利益」を持っていることをルソーは当然の前提とする [Rawls 2007: 223-4 = 2011: 399]。そのうえで、一般意志とは社会契約に基づく「政治社会の構成員」としての全市民の意志であり、各人は「熟議的理性の能力」によって、「共通善の一つの構想を共有する」ことを意志する。各市民は政治的決定をする際に「特殊な私的利益」を追求するのではなく、「共通善を最も増進させる」選択肢を選ぶべきである。このように「一般意志は共通善を意志する」のであるが、「その共通善は共通の利益によって明確化される」 [Rawls 2007: 224-5 = 2011: 400-2]。このよ

うな一般意志は「市民を超越する全体の意志ではなく」、市民に共通の「根本意志」であり、それは「人間本性に関するルソーの構想」に基づくものである [Rawls 2007: 225-6 = 2011: 402-3]。このような一般意志は、量的功利主義のような個人を犠牲にする「集団的原理を基礎」とするのではなく、自己愛や自尊心によって表明される「人格と所有権を保護することへの利害関心」のような「根本的利益」を意志するものである [Rawls 2007: 229-30 = 2011: 410-1]。

つぎに、ロールズはこの一般意志が「法の支配」、「正義」や「平等」とどのように関連するのかを論じていく。まず『社会契約論』第2篇第4章の第5段落における、「権利の平等」とそこから生じる「正義の観念」は、各人が「まず自分自身を優先させる」という「人間本性」から、すべての人に適用されて一般的になるという主張が重要な指摘である。この段落は簡単に要約できないといいながら、ロールズによれば、一般意志とは「社会の絆を生み出す共通の利益」を最も増進し、他人と「共有する根本的利益」をもたらす「法」を意志することである [Rawls 2007: 232-4 = 2011: 414-7]。ルソーのいう道徳的・政治的自由も、市民が「同じ根本的利益」を共有するという「自由意志の能力」を平等に持ち、その根本的利益を実現する「法」、「自分自身に与える法」に従うことである [Rawls 2007: 236 = 2011: 421-2]。自由とともに「体系的立法の目的である」平等に関しては、「誰もが一人の平等な市民という同じ基本的地位を持つ」ことであり、経済的・社会的不平等は、各人の人格的独立を保障し、自らの根本的利益を増進するために軽減されるべきものである [Rawls 2007: 246-7 = 2011: 439-40]。ただ、このような根本的利益を追求する一般意志を形成する制度は、市民の同意だけでは難しく、「立法者」によって設計される必要があることをルソーは主張する [Rawls 2007: 241 = 2011: 429-30]。

ルソーの社会契約論が全体主義的・集団主義的であるという議論はロールズにはなく、基本的には自由と平等を両立させる個人主義的なりべラルとして好意的に理解している。ロールズは、ルソーの社会契約論を彼自身の「正義論」の方向に位置づけ、個人の自由や権利、さらには個人の利益の擁護と

両立する方向にルソーの「共通善」の主張を考えている。ロールズによれば、ルソーのいう「共通善」は「各人が他の人々から人格的に独立しながら、政治的自由の制限内で自らの根本的利益を増進しうることを保証する諸条件」である [Rawls 2007: 246-7 = 2011: 440]。私の観点からは、後で検討していくように、日本ではルソーの「共通善」やその「類概念」がほとんど問題とされていないのに、ロールズはルソーの「共通善」の主張を重視している点に興味深い。

わが国のルソー研究において、ルソー自身が「一般意志」と関連づけて使っている「共通善」やロールズがいうその「類概念」、さらにそれと関連する「コミュニティ」がどのように理解されたのか、あるいは問題とされていないのか、本論文(3)(4)と同様に、戦後のわが国のルソー研究を通して考察していきたい。ただ、ルソー研究はホブズやロック以上に膨大にあり、しかも文学や教育学などにおいてもかなり研究されているために、ここでは基本的にルソーの政治思想が論じられている単行本に限定したい。

最初に取り上げるのは、教育学の研究であるが、戦後最初の『社会契約論』に関する単行本、稲富栄次郎『個人と社会——ルソオ「民約論」の研究』(1948年)である(なお、この本からの引用は現代漢字表記に改めている)。稲富は「序」において、『社会契約論』の根本問題は「個人と社会」という現在でも未解決の問題であると指摘する [稲富 1948: 1]。つぎの「序論」において、ルソーが「個人主義者であったか、国家主義の主張者であったか」という問いを最初にあげる [稲富 1948: 5]。『社会契約論』においてこの問題を論じる前に、稲富は「個人的教育に終始した」『エミール』から論じる。稲富によれば『エミール』では、孤立した「徹底した個人主義」から、「自己愛」に基づく「自然人」に対する教育が論じられ、社会から孤立した「孤立人の世界」がルソーの「人間の理想郷」である [稲富 1948: 18-20, 31]。しかし、ルソーは「人間の社会的本性」も認め、青年期の人間は他者への愛情によって孤立的存在ではなくなり、「一般的な人類愛」へと向かう道徳的秩序のなかに入っていく [稲富 1948: 38-40, 44]。ただ、『エミール』では、「個人は社会より

も本質的」であるとする「個人主義」にとどまり、「公的教育」を考察するために、「国家、及び国法の本質」に関して論じる『社会契約論』が必要となる〔稲富 1948: 52, 56〕。

『社会契約論』では、『エミール』において人間を墮落させるとして否定されていた「社会的秩序」が「神聖不可侵の法」として絶対化される〔稲富 1948: 58〕。このような「社会的秩序」の重視の背景に「社会の起源」の問題がある。ルソーはアリストテレスのように、「自然」ではなく、「人間の弱さ」や「人間の有限性」に社会の起源を求めている〔稲富 1948: 59-62〕。社会の成立のための「契約」は各人の「所有する力と自由と財産」のすべてを他人のために与えて、「国家の主権は絶対的な権威」を持つので、ロックの社会契約が「個人主義の憲章」であるのに対して、ルソーの社会契約は「極端なる形式の」集団主義であるという見方がある〔稲富 1948: 72, 75-6〕。この社会契約によって『エミール』の「孤立人」あるいは「無知蒙昧な動物」でしかない「自然人」は、「高次の社会的自由と道徳的自由」を獲得する「真の人間となる」〔稲富 1948: 78〕。このような「社会契約による自己放棄の結果」、むしろ「個人の人格」は更生するが、そのことは「個人主義の完全な放棄」ではない〔稲富 1948: 82-3〕。ルソーは、「社会契約」が自由への強制であると述べているが、それは「自由意志による自由の譲渡」として「最も自発的なもの」であり、自分自身にしか服従しないことから、ルソーの立場は基本的に「個人主義、自由主義の立場」である〔稲富 1948: 85, 88-9〕。ただ、ルソーに関しては「全く反対の解釈を共に可能」とする「契機」も含まれ、「個人と社会の二元論」が「一つの避け難い循環」に陥っていると指摘する〔稲富 1948: 89-90〕。

この点を理解するためにも、稲富はルソーの「一般意志」について論じるべきであるという。ルソーを引用して、個人の意志を一般的なものとするのは「投票の数によるのではなく、彼らを結合する共通の利益である」〔稲富 1948: 95〕。「一般意志」はたまたま一致するのではなく、より「普遍的な一般的な本質」を持ち、社会契約によって「独立的な個人は消滅して」、統一された「社会」が形成される〔稲富 1948: 97-9〕。各人はあくまで「独立の意見」

を持った「独立した個人」でありながら、彼らの「意志が完全に一致した時」に「一般意志」が成立する。このことは少数者の多数者への専制ではなく、あくまでも「全員一致」の意志によるものである〔稲富 1948: 102〕。このように形成された「政治体」は、主権者＝一般意志の「意志と行動」による法に基づく「徹底的な法治国家」である〔稲富 1948: 105〕。ただ、ここでは「主権者はその国民に対して忠誠を要求」し、国民に「絶対的支配力」を行使する。また「国家緊急の場合」には法の停止による「独裁官」の存在もルソーは認めている。この点では個人主義、民主主義よりも集団主義や国家主義、さらには「独裁主義」まで主張していると思われる〔稲富 1948: 108-10〕。ただし、主権者と国民の利益が完全に一致し、「主権者と国民」は「一体不可分」であり、個人が失った自由は「より高度の自由」によって回復する〔稲富 1948: 112-5〕。この点では「一般意志との契約」は「自分自身との契約」であり、ルソーのいう市民とは「臣民と主権との総合」であって、国家も「自己を超越した絶対者」ではない〔稲富 1948: 116-8〕。稲富は「民主主義自由主義の立場」が「ルソーの本領」であると指摘するが、同時にルソーの「社会哲学」は「両頭の蛇」であり、「一義的な解決を与えることは絶望ではないか」とも指摘する〔稲富 1948: 124-5〕。この解決のためには『社会契約論』第3篇で具体的に描かれた「理想の政治」を考える必要がある〔稲富 1948: 126〕。ルソーによれば、「政治の墮落」は代理人や金銭によるものであり、それに対して「理想の政治」は市民の「完全なる自治」によるものである〔稲富 1948: 139-40〕。この「真の民主主義」は「小国」において実現されるものであるが、そのような国家も「永遠不滅」であるとルソーは考えていない〔稲富 1948: 142-5〕。ルソーの理想は「農民の一团」が国務を賢明に運営することを例にあげているように、「牧歌的な彼の自然主義の本来の立場」に戻って、「正しい一般意志」のもとで国民が完全に意志を通じ合う「小規模の直接民主国家」であり、「絶対主義、専制主義」を主張するのではない〔稲富 1948: 146-8〕。また、ルソーの「一般意志」は彼個人と国家とのディレンマから生じ、「個人主義と国家主義の両面」があるものの、「個人の自由意

志を母胎とした社会契約の所産」として、ルソーの「根本的立場は個人主義、自由主義」であるというのが稲富の最終的な結論である [稲富 1948: 152]。

戦後最初の研究であり、当時何が問題になっていたかを理解するために、いくぶん詳しく内容を紹介してきた。このように稲富は、全体主義的・集団主義的要素を認めても、ロールズと同様に個人主義的なりベラルの方向でルソーを評価する。私の観点からは、ロールズと異なり、ルソーの「一般意志」が「共通善」や「共通の利益」の追求であることがほとんどふれられていないために、ルソーの政治論では、教育論の個人主義的立場が集団主義的立場へと変わっていくのかどうか十分議論されていないように思われる。

つぎに、京都大学人文科学研究所報告『ルソー研究』[桑原編 1951]のなかから、ルソーの社会契約論の問題を論じた杉之原寿一「ルソーの社会思想——個人主義と集団主義」と恒藤武二「ルソーの社会契約説と『一般意志』の理論」を取り上げたい（なお、引用は字句的訂正にとどまる第二版 [桑原編 1968] からである）。

まず杉之原は「ルソーは矛盾の人である」と述べることから始め、「個人主義者」か、「集団主義者」かという問題に稲富も含めて「さまざまな解釈が下されて」きたことを指摘する [杉之原 1968: 95-7]。杉之原によれば、そのどちらがルソーの思想のなかで重要かを問うよりも、この2つの矛盾する立場がなぜルソーの思想のなかで同程度に存在しているかを問うべきである [杉之原 1968: 98]。ルソーは、一方では「功利主義者や啓蒙的自然法思想家」と同様に個人の利益追求を当然のものとしながら、他方では「穏便の情」という「社会的感情」が、自然法論者たちと異なって「人間の内面的な本質的な結合感情」として「社会的性向」であると考えている [杉之原 1968: 99-100]。ルソーはこの2つの性向が歴史的に変化すると考えるが、杉之原はこの「人類発展」の過程を、『人間不平等起源論』や『エミール』から4段階に区分する。第1段階は「純粋な自然状態」であり、人間は孤立して「自己保存」だけを追求する。第2段階は家族生活のなかで「自然的な紐帯が生じ、民族が形成され」、人間はそれ自体が他者と「一心同体」の「一つの独立完全な

存在」となり、最も幸福な状態、「自然的社会状態」にいる。杉之原によれば、この状態はテンニエスの「ゲマインシャフト的な社会」である〔杉之原 1968: 103-4〕。しかし、人々の欲望が増大して「不平等」が増大し、人間は社会との関係で価値を持ち、自己の利益を求めて競争し合う「戦争状態」の第3段階の社会となる。杉之原によれば、この状態が「ゲゼルシャフト」である〔杉之原 1968: 105-7〕。「公共の福祉と個人の利益は完全に分離し」、「全体と個、社会と人間、社会と自由との対立」が現れる「悲惨な状態」のなかで、「国家」が生じる第4段階となる。その国家は「社会的危機」の原因を取り除くものではなく、不平等性がますます増大する「富者の国家」である〔杉之原 1968: 108-9〕。

このような国家状態の「矛盾対立」を解決する新たな社会制度を作ることがルソーの中心的な社会思想である〔杉之原 1968: 110〕。彼が理想として求めるものは、「純粋な自然状態」への回帰ではなく、「ゲマインシャフト的生活・感情に満ちた新しい社会」である〔杉之原 1968: 111-2〕。このことは第2段階の「自然的社会」を基盤とした国家を「社会契約」によって作り出すことである。ルソーがその契約の際に、各人の権利や存在そのものも「全共同体」に譲り渡すと主張していることは、個人の権利や自由を否定する強制的なものではなく、権利や自由をより確実で高度のものとして回復させる「相互性」に基づくものである〔杉之原 1968: 114-6〕。杉之原は稲富のいうような「個人と国家との循環論」があることを認めるが、重要なのは「個人的利益と公共の福祉」のような「矛盾対立」を、「社会契約」によって解決しようとすることである〔杉之原 1968: 116〕。「共同の利益、公共の福祉」しか考慮しない「一般意志」は「経験を超えた絶対的なもの」としてあるが、個人の利益や自由を放棄するためではなく、それらがより確実なものとして個人に戻ってくるためにある。一般意志＝主権者も「自己自身以外の何物でもない」〔杉之原 1968: 118-9〕。ただ、この一般意志がどのように「個人の利益」となるかという「個別意志と一般意志の調和」の問題は、ルソーの「理論と現実」の区別を考慮すべきである。ルソーはこの「調和一致」が現実的に可能

であると考えておらず、可能にする手段として「市民宗教」や「立法者」の存在、緊急の場合の「独裁者」の必要性を語っている〔杉之原 1968: 121-4〕。いずれにしても、社会契約によって「矛盾対立」の「調和一致」を主張し、「個人主義的な要素と集団主義的な要素とが結合統一」されることが求められている〔杉之原 1968: 125-6〕。

「純粋な自然状態」での「孤立人」をルソーの理想的なものとする稲富と異なって、ルソーにおける個人主義的なものを認めても、「共通善」と類概念である「公共の福祉」を求める集団主義的なものを評価し、とりわけ私の観点からは、ルソーの理想をむしろ「ゲマインシャフト」（コミュニティ）的なものとして評価する杉之原の主張は興味深い。ただ、杉之原はルソーの個人主義と集団主義を結ぶものである「共通の利益」に言及しても、「共通善」という概念にふれず、またそれと関係の深い伝統的自然法についてもまったく論じていないために、稲富と同様にルソーの「集団主義」の説明は不十分である。

この点では恒藤武二の議論も同様であるが、彼は伝統的自然法や啓蒙的自然法と明白に対立するものとしてルソーの社会契約論を論じている。恒藤によれば、『人間不平等起源論』における「ホブズ、ロック等の自然法」に対するルソーの批判は、それが自然のものではなく、「人為的な」もの、つまり彼らの社会契約説を導き出すための「論理的前提」でしかないことに基づいている。ルソーは「自然法」と「人間意志」を秤にかけ、人間意志の方に傾いている〔恒藤 1968: 132〕。また、「自らを完成する能力」を人間と動物を区別するものとして評価しながら、同時にそれは人間の「あらゆる不幸の源泉」であるとも主張するが、自然状態へ回帰するような主張をはっきりと否定している〔恒藤 1968: 133-4〕。『人間不平等起源論』は一面では「技術」が人間にもたらした「不幸の歴史」を描いているが、その「悪」は「社会技術としての法」によって解決されることにルソーは関心を持っている。以上のことから、『人間不平等起源論』では「自然法的思考」はしていない〔恒藤 1968: 133-5〕。ルソーは自然法を「自然社会の理法」、むしろ現代の用語で

は「社会法則的なもの」と考えていた〔恒藤 1968: 135〕。

ルソーは『人間不平等起源論』のなかで、「立法権が全市民に共有であるような国」を求めているように、『社会契約論』は当時としては「革命的な要求」である「人民主権」の国家を、「公共と個々人との間の相互の約束」としての社会契約によって根拠づけるものである〔恒藤 1968: 138-9〕。この社会契約は実力による支配を否定し、社会秩序の維持として国家権力を認めるとともに、国家を「個人の自由と財産権を保障する」ものであるとする〔恒藤 1968: 141-2〕。ルソーにとって、「一般意志と主権及び法は異なった面から見られた同一のもの」であり、彼は人民主権を前提とした「法主権論的な考え方」をしていたが、「自然法的思想と法実証主義的思想の間」で揺れ動き、「一般意志の表現としての根本法」、つまり現代では「近代憲法の中の人権保障」ということを明確に主張していない〔恒藤 1968: 146-8〕。ただ、ルソーは「法的概念としての一般意志」と「法の理念としての一般意志」を区別していると考えべきである。「法的概念としての一般意志」に関して、全員一致による一般意志の形成以外は、立法が全員一致ではなく、多数決によるものとルソーが考えていることは当然であるとしている〔恒藤 1968: 152〕。「法の理念としての一般意志」に関しては、「自由の理念」を制約する理念として、「現実に基礎をおいた社会的理念」としての「共同の利益」あるいは「公共の利益」をあげているが、これは観念的なものでなく、具体的なものである〔恒藤 1968: 153〕。つぎに、「自由の理念」を制約するものとして、「多数者の意志に内在すべき」である「平等の理念」があるが、「自由の理念」と「共同利益」や「平等の理念」を結びつけるのは「理性とモラル」の問題である〔恒藤 1968: 154〕。

結論として、ルソーは基本的には自然法を否定して「実定法主義的立場」にあり、「一般意志」も「社会的現実」に基礎がある「実定法に対する理念的要請」であり、ルソーはホブズから始まる「政治権力の世俗化への努力」を完成させた者である〔恒藤 1968: 154-5〕。ただ、ロックが「自然法と自然権の概念」によって実定法を制約しようとしたことが「所有権の不可侵性」に

よって、「労働者を抑圧し、工場立法を阻止するための理論的根拠」となったと、現代のリバタリアンとは逆にロックを批判し、これとは逆にルソーが所有権を絶対化しなかったことが、むしろ現代的に意味があると評価する〔恒藤 1968: 155〕。また、「共同の利益」を「具体的な個人の幸福」と考えれば、ルソーはベンサム的な「功利主義的な学説」とつながっていると評価している。ただ、「ルソーの政治理論の最大の欠陥」は直接民主主義に固執したことであり、現代では彼の制度論はまったく意味を持たないと批判的である〔恒藤 1968: 157〕。このように、恒藤は基本的にルソーが「実定法主義の立場」にあると理解し、「共通善」と類概念である「公共の福祉」や「共同の利益」が具体的な個人の利益であり、功利主義的なものであると考えているために、ルソーにおける「伝統的な自然法」や功利主義的ではない「共通善」は当然問題となっていない。

『ルソー研究』が再版される時、その初版にほとんど手を付けなかったために、新たな論文集として編纂された『ルソー論集』〔桑原編 1970〕で、『社会契約論』が論じられているのは内井惣七「ルソーと自然法思想——論理的観点から」である。内井の論文は副題にあるように、歴史的な議論でなく、論理的に構成した「自然法的原理」と「実定法原理」がルソーの政治論のなかでどのような関係にあるかを論じたものである。内井によれば、「『人間の本性』という価値概念」や「自然に内在する価値あるいは規範」を前提とする「あるがままの人間」から政治原理を導き出そうとする点では、ルソーは「自然法論者」であるが、彼の「社会契約論」や「一般意志」の議論に「意味のすりかえ」や「トリック」があり、実際には「実定法的原理」を主張する者である〔内井 1970: 62-3, 66, 68〕。とりわけ、「共通の利益」や「公けの利益」の議論のように、各人が本当はつねに持っているはずの「真の利益」という「経験的に反証でき」ない「形而上学的な概念」にルソーは頼っている〔内井 1970: 68-9〕。ルソーは実定法が「一般意思の表明であるかぎり」、正当なものであると主張し、個人が国家と一体化するために「市民宗教」という「いかかわしい宗教」を導入している〔内井 1970: 71〕。また、人民に真の「共通の

利益」を教えるために、「人間性をかえる力」を持つ「神々」＝「前近代的なタイプの立法者」が必要となる。内井によれば、ルソーの「共通の利益」は「形而上学的、権威主義的な性格」を明白に持っている〔内井 1970: 72〕。ルソーが「権威主義的な帰結」を導くのも、注でアイザイア・バーリンの「二つの自由概念」に言及して、彼の「自由」には「消極的な自由」、「権力からの自由」という考えがなく、もっぱら自由の「積極的な意味」だけが強調されるからである。結局、ルソーの「真の利益を追求する一般意志」から生じる「民主主義的な自己統治の概念」は「権威主義的の圧制を正当化するための道具」となると批判されている〔内井 1970: 73-4〕。内井の記号論理的な議論は省略して、彼の結論だけを述べると、ルソーには「自然法的思考の名残り」はあるが、「一般意志説」は「実定法原理」に基づき、それが「彼の形而上学的性格と、無自覚に結びつけられ」ているために、彼の政治論が「危険な性格」を持つものになっている〔内井 1970: 87〕。ここまでの日本の研究では、ルソーのなかに個人主義的・自由主義的傾向が認められていたが、内井は明確にそれとは反する権威主義的で危険なものを認めている。私の観点からは、内井のルソー批判は、「共通の利益」、「共通善」に関する誤解に基づき、個人主義的でないために権威主義的であるという批判になっていると思われる。

つぎに、これまで福田パラダイムとして論じてきた福田歓一『近代政治原理成立史序説』のルソーに関する第1部第4章の「ルソーにおける自然法批判の意義」から彼のルソー理解を考えたい。この章のタイトルにあるように、ルソーはフランスの絶対主義体制に対決して、「大陸自然法学」を「道徳問題」に回帰させて批判し、逆説的に「道徳的内面性」に支えられた集団主義の立場から、「近代革命への理論的道程を完結した」というのが福田の基本的理解である〔福田 1971: 140〕。福田によれば、「大陸自然法」は、「個人の私的動機」を「人間性」として示しながら、実質的には「社会＝国家権力」による規制された社会、あるいは「公共の福祉」を主張した。その個人主義の背後には「ゾーン・ポリティコンの人間観」が隠れ、その自然法が世

俗的であっても、理性法に基づく「良心」の判断を求めている点で、「本質的にトマス理論の世俗化にすぎない」〔福田 1971: 162〕。つまり、当時の「大陸的自然法」は、アリストテレスやトマスに基づく伝統的自然法と政治的には実質的に変わらず、国家権力による規制としての「公共の福祉」を主張する。また、当時の「自由思想家たち」が宗教批判をしていたのに対して、ルソーは倫理に関心を抱き、「宗教的な問題意識」を持っていたが、そこには「強い個人主義の色彩」がある〔福田 1971: 165-6〕。『人間不平等起源論』では個人主義者であり、『社会契約論』では集団主義者であるように「鋭い分裂」があるが、この問題も、ルソーが自然法に対してどのような見解をとっていたかに関係する。福田は『社会契約論』の形式が自然法に従っているという解釈を否定し、従来の自然法学が「自由、平等の法的表象によって専制の粉飾」となっている点をルソーが激しく批判していると指摘する。また『人間不平等起源論』におけるルソーの試みはホッブズと同様に、従来の自然法学を全面的に否定した「自然法による自然法の破壊」である〔福田 1971: 169〕。

福田によれば、『人間不平等起源論』において、ルソーは「徹底した個人主義者」であり、最も「鋭い『文明社会』の批判者」である。当時の絶対主義体制や「自己疎外」をもたらす「文明社会」に対して、自己の自由を回復し、人間の尊厳にふさわしい道徳的存在として生きる「実践主体」を確立することから、ルソーの政治哲学の構想が生まれた。当時の文明は「科学と技術」、「産業と法律」によって巨大な業績を達成していたが、人間は「欲望と悲惨」に満ち、「不信と猜疑、虚栄と競争心」によってまったく墮落していた。このような状況はホッブズの戦争状態としての自然状態に当たるものである〔福田 1971: 170-2〕。このような状況では、「私人のエゴイズム」が「虚偽の道徳」によって美化される「倒錯したイデオロギー」が支配する。福田によれば、「公共の福祉」を「最高規範」とする「自然法学の規範体系」もこのようなイデオロギーであり、ルソーはこのイデオロギーに対してラディカルに挑戦せざるをえなかった〔福田 1971: 173-4〕。ルソーは自然法学がいう「自然状態」も「社会理論構成」のために便宜的に作られたものであることを

見抜き、その批判のために『人間不平等起源論』では、「構成せられた自然状態」に、社会的不平等が存在しない、孤立した「自然」人を描こうとした〔福田 1971: 176-7〕。ルソーにとっては「理性以前、道徳以前の原始状態」は「全く自足的な完全態」であり、「幸福の状態」であった。福田は、ロールズや杉之原が区別した自然状態の段階を区別せずに、この自然状態から文明社会成立までを長い過程とするが、その変化の動因として「人間の完成能力」を指摘する。この能力はむしろ人間の墮落の原因ともなり、福田はこのことに「理性と進歩」を信じる啓蒙哲学者や「理性の格率」によって自然法を主張する自然法学者への根本的批判を見ている〔福田 1971: 181-3〕。当時の啓蒙主義者の説く「理性」の普遍性に対して、ルソーは「感情の優位」を説くが、文明生活では「感情」は歪められ、「情念の専制」と戦うためには「情念の力」に頼らざるをえないと主張する〔福田 1971: 185-6〕。その「情念の力」とは各自の「自己保存」が衝突するとき呼び起こされる「同情」である〔福田 1971: 188〕。

当時の「絶対主義のイデオロギーとしての世俗的自然法学」に対するルソーの闘争は「個人主義確立の死闘」であり、この個人主義にはロックの影響が強い。しかし、ルソーとロックには「決定的な断絶」があると福田は主張する。その相違として、何よりもロックの自然法の問題がある。つまり、ロックは自然法を「理性法」とするが、ホブズに従って、その「理性」は「功利的打算の合理性」であり、「理性人以下の無産の庶民」という「愚民観」があるために、ロックの「自然法」には「閉鎖的性格」がある。これに対して、ルソーは「理性」から見放された「庶民の感情」のうちに疎外されていない「人間の本質」を、「自然法」を持たぬ自然状態に「平和」を見出したが、このことはロックのような「愚民観の根底的な覆滅であり、倫理の普遍的内面性の回復」である〔福田 1971: 192-3〕。ただその際、ルソーが意識的に対立したのは、「ホブズの間人学」であり、それに基づく自然状態＝戦争状態の記述である。ルソーは「同情」という「種全体の保存」を目指す感情によって、自然状態が平和状態であることを示した。「大陸系の自然

法」が絶対主義を正当化するものと違って、「個人の解放」を前提として「利害調整する」というホブズやロックの「自然法の近代性」をルソーだけが引き継ぎ、「同情」によって「超越的権力の支配」をなくし、平和や秩序が生じると主張した。このように、『人間不平等起源論』の自然状態は「近代的秩序の提示」であり、「ユニークな個人主義の造型」であり、「当時の思想に対するユートピア設定」であった〔福田 1971: 193-6〕。

ルソーには「古代国家への郷愁」があるものの、自然状態は永久に失われたものと考えているために、この「郷愁」は『社会契約論』には何ら反映されていない〔福田 1971: 198-9〕。ただ、福田は『社会契約論』の草稿、『ジュネーヴ草稿』の第1篇第2章や第3章に注目して、「人類社会」の欠陥を修正し、人民の力を統一し、団結することによって「国家の組織」を作ることがルソーの「根本問題」であり、「人民主権の新しい政治体制」を形成することが彼の社会契約論の「国家理論の革命的性格」を示すものであるという〔福田 1971: 201-3〕。このことは『人間不平等起源論』における「自然法批判」が『社会契約論』において活用されたことを示している。その「新しい政治体制」とは「市民の自由な共同体」であり、その法は身分制を維持する「理性の法」でもなく、古い主知主義的な自然法学でもなく、「われわれが制定した法」であった。その法の一般性は特権の排除と「公共利益 l'utilité commune」のみが一般意志の正しさを保障することから生じている〔福田 1971: 204-5〕。

このように、福田は『社会契約論』を高く評価した後で、ルソー解釈の若干の問題を論じていく。『社会契約説』はあくまでも「自然法」を否定し、「各人の自由意志による新しい国家像」を主張したものであるから、「自然的自由の全部放棄が、政治的自由を媒介として、道徳的自由への止揚をもたらすという逆説」は「詭弁」ではない。この点では、ルソーが自然法を否定して「自由な国民の自由な共同体」を描いたことを強調し、ルソーが個人主義者か集団主義者かという問いを問題としない〔福田 1971: 207-9〕。しかし、この点では「立法者」の問題がルソーの政治思想の最も困難なものであり、そ

それは彼が「問題の具体的な解決」と「現実との距離」に悩んだ「悲劇」であって、この点では「古代都市国家」や「国家宗教 religion civile」に解決を求めたことと同様な問題である〔福田 1971: 215-6〕。このことは「戦闘的な人民主権者としてのルソーの挫折」であり、後の彼の人間嫌いの方向性を示している。ただ、この点でも彼の挫折よりも、彼が「政治哲学の画期的転回」, 「国民の意志に基礎づけられた国民国家という、近代国家政治理論の不滅の公理を確立した」ことを評価すべきであり、実際、ルソーの理論だけがフランス革命を準備した。ただし、その革命を動員したのは「ルソーの憎悪する『文明社会』の優勝者」であり、その革命は「逆説的な勝利」であった〔福田 1971: 217-8〕。

このように福田のルソー理解によれば、ルソーの社会契約論が当時の政治体制を根底から否定する「人民主権」に基づく「自由な国民の自由な共同体」を主張し、ホッブズやロック以上に革命的なものである。そのように革命的な主張になったのも、ルソーが伝統的自然法や大陸的自然法のような普遍的な「理性の法」を根底から否定し、「理性以前」の自由で平等で孤立した自然人という「徹底した個人主義者」の立場をとったからである。その立場から当時の「文明社会」を批判し、『社会契約論』ではそれと代わる人民が団結する集団主義的な「人民主権の新しい政治体制」を主張し、この主張がフランス革命を準備することになった。このような福田のルソー理解に対して、私の観点からは以下のような疑問点がある。まず伝統的自然法も含めて「自然法」における「公共の福祉」がもつばら絶対主義を擁護するものであるという点は、本論文でもこれまでたびたび主張しているように、少なくとも「伝統的自然法」に関しては一面的な理解である。この点では、ルソーが用いている「公共の福祉」と類概念である「共通善」について福田はまったく論じておらず、「共通の利益」という言葉も「公共の利益」という訳語になっている。そのために『人間不平等起源論』の個人主義者と『社会契約論』の集団主義者との関係も自然状態での「同情」から社会状態での「団結」へということ以外は説明されていない。さらに、個人を「共同体」から

解放し、人為的に「社会」を形成することが福田の社会契約論一般に関する主張であるのに対し、ルソーに関しては、自然状態を理想的なものにしているために、『社会契約論』における「自然」と「人為」の関係があまり議論されていない。この点に関連して、「自由な」という形容詞がつくとしても、「社会」でなく、「自由な共同体」という言葉を使っていることも福田は何の説明もしていない。

以上の私が問題とする点は『近代政治原理成立史序説』の第二部第3章「国家契約説の強行」においてある程度は論じられている。福田は、一般意志が自然人の「自己超越」によって「合意」に達するものである限り、「少数者の多数者への服従」は「詭弁なしに『自由への強制』」であり、一般意志が他のいかなる意志によっても拘束されないものである点で、「ルソーの国家は『開かれた社会』であり」、しかも自然法に拘束されるロックの国家よりも「動的な社会」として評価する〔福田1971: 343〕。社会契約によって、人間は所与性から解放され、私的欲望に従わない「叡智的存在」となり、「正統な国家」が実現される。このことは「アリストテレスのいわゆるゾーン・ポリティコンの原義を求める」ことである〔福田1971: 344-5〕。福田は第一部では、アリストテレスの「ゾーン・ポリティコン」の主張は「公共の福祉」を求めるものとして否定的であったが、ここではこの言葉を肯定的に用いている。私は前稿(5)において、アリストテレスの「共通善の政治学」の中心的概念「ゾーン・ポリティコン」(政治的人間)は、ホッブズの人間観、現代では主流となっている「経済人」に対して、「政治人」として評価する試みをしたが、ルソーの社会契約論も「政治人」モデルで語ることができるのかを後で論じていきたい。福田はこのような社会契約による人間の「自己超越」は「直接民主政」の「正統性理論」には不可欠なものであるとする。第一部ではルソーが「愚民観」を否定していたと主張されていたが、ここでは人民が騙されることもあるとして、そのために人民に十分な情報を与えられ、つねに「独立の判断を保持する」ことが必要であり、また第一部では影響がないと述べていた古代の「ポリス」や「帝国ローマ」をモデルと

してルソーは求めていると主張される〔福田 1971: 345〕。このことはルソーが「立法者」を求めたことにもつながり、「立法者」による「習律の維持のために、検閲」を要求し、「古代民族信仰」を範とする「国家宗教 religion civile」を求めるとともに、ルソーの国家は「閉鎖性」を帯びるようになるとして否定的に評価する。このことを福田はルソーの「実存的悲劇」と呼び、「近代人ルソー」と自らが構成した「古代的国家」との「矛盾」とする〔福田 1971: 349〕。ただ、最後にルソーのこのような「革命的な正統性理論」はフランス革命に影響を与えた「巨大な実践的意義」を持ったものとして評価する。その場合でも、ジャコバン独裁のテロル政治に影響を与えたかどうかではなく、「代議制国家が一般意志の名を僭称」したことが例にあげられている〔福田 1971: 352〕。

なお、福田はホブズ・ロック・ルソーのなかでは情熱的といえるほどルソーを評価し、ルソー論を多く書き、彼の全集の第6巻はすべてルソー論である〔福田 1998〕。その大半は講談社の『人類の知的遺産 40』の『ルソー』（1986年）が占め、そのなかの『社会契約論』解説の箇所のタイトルは「公民の共同体」であり、その「共同体」について以下のように説明されている。『社会契約論』の国家は、『エミール』の記述を引用して、「人間の絶対的存在を奪って……『自己』を共同体の一部とする」ものであり、それが古典古代をモデルとしている点で、ホブズやロックと異なっている〔福田 1998: 152〕。福田によれば、「共同体」を「公的人格」とし、それが人民全体であり、そこに「主権」があると主張することは、「古代モデルにおける国家」の文脈に、絶対主義で用いられた「主権」を「人民主権」として用いたことであり、画期的であると評価する〔福田 1998: 155-6〕。また、ルソーが「人間の正義、人間の秩序」を社会契約論によって構成しようとしたことは、「古典古代の用語」で「近代国家」を「人的団体」として組み替えることであり、そのことは「共同体自治のイメージ」を含み、そこから「人民主権」が主張されている〔福田 1998: 172〕。このように、福田のいう「共同体」は古典古代の「共同体」を指し、肯定的なものである。また『思想』に掲載された講演

「ルソーと古代モデル」(1984年)でも、「古典古代」がルソーの理想的モデルとなったのは、古代には「公的な徳と勇氣」、「法のもと」の「自由」があったと考えたからであると述べられている[福田1998: 248]。ただ最後に、「フィクションとしての社会契約」を展開したルソーがその内容として「古典古代のモデル」の「実体」に頼ったことは「政治学史の最大の逆説の一つ」であると、ここでも「逆説」という表現をしている[福田1998: 252]。このことが「逆説」であるのは、ルソーを基本的にはリベラルな個人主義者(「近代人」)であるとみなすからであり、逆に、政治における道徳的価値を強調し、不平等性を激しく批判して、「共同体」を重視する福田のルソー像からは、個人主義的で価値中立的なりベラリズム、サンデルの言葉では「手続き的リベラリズム」を批判する現代コミュニタリアニズムに近いものが私には感じられる。

福田の解説が長くなったが、以下では福田の研究以後に出版されたわが国のルソー政治思想研究のなかで、「共通善の政治学」や「伝統的自然法」を否定する「福田パラダイム」が維持されているのかどうかを中心に論じていきたい。福田の『近代政治原理成立史序説』の後の、ルソーの政治思想に関する単行本としては、まず樋口謹一『ルソーの政治思想』(1978年)がある。この著作には『ルソー論集』に連名で発表されていた「人間ルソー」と「ルソーの平和思想」が収められているが、第6章の「自己保存・自己優先・共同保存——『社会契約論』を読む」だけをここでは論じたい。樋口はまずルソーが「《人間性研究者》としてモラリスト」であることを強調する。その観点から、『社会契約論』のなかで、「権利の平等」や「正義の観念」が「自己に与える優先から、したがって人間の本性から出てくる」と述べている箇所注目して、「自己優先」が「人間の本性」とどう関係するかを明らかにすることが『社会契約論』の「読み直し」につながると主張される。というのも、『社会契約論』の冒頭で、「あるがまま」の人間を「効用」や「利害」と関係させていることから、『社会契約論』がルソーの著作のなかでは最もモラリスト的でなく、また『人間不平等起源論』や『エミール』で重視され

ている「自己愛」や「自尊心」という言葉が『社会契約論』では一度も使われていないからである〔樋口謹一 1978: 200-2〕。ルソーによれば、「平等で自由」、「独立」の各個人が「自己保存」を目的として社会契約を結ぶが、そのためには「自由」と「服従」が両立しなければならない〔樋口謹一 1978: 205, 207〕。しかし、ルソーはこのことが困難であることを自覚し、そのために「人間の本性を変える」「立法者」の「人為」が必要となる。ただ、「平等」を目指す「一般意志」と「自己優先」を目指す「特殊意志」との一致は「人為」によっては不可能であることも理解し、「自己優先」に「平等」な関係が強制されて、「共同の保存」となることが必要であると考えていた〔樋口謹一 1978: 214-7〕。結局、樋口にとって『社会契約論』のルソーは、諸悪の根本的原因としての「自己優先」と対立した「誠実なモラリスト」であり、そこに彼の「悲惨と偉大」とがある〔樋口謹一 1978: 221〕。樋口は『社会契約論』を「自己保存」から「共同の保存」を必要とする政治的な作品であると考えているが、彼もそのために必要となる「共通善」やその「類概念」についてはまったく論じていない。

つぎに、教育思想の観点からの新堀通也『ルソー再興』（1979年）がある。そのなかの補稿である「ルソーにおける契約概念の発展」の「一般意志」の部分を取り上げたい。新堀によれば、ルソーの思想は「自愛心と利己心、一般意志と特殊意志、自然と文明、個人と社会」などの「二原理」の対立を「総合調和」するものである〔新堀 1979: 167〕。『社会契約論』のなかで、「共通の利益」や「共通の幸福」が「社会の目的」とであるとルソーが述べていることなどを引用して、「一般意志は『共通の利益』、『共通の幸福』を目指す抽象的理念であり、法はその形式の具体的内容である」と指摘する。しかし、契約は本来「相互的自発的」なものとしてされているが、「一般意志に合致する限り契約」には「命令的強制力」があり、契約の後で法を作るのは「立法者の仕事」である〔新堀 1979: 179-81〕。新堀は『ジュネーヴ草稿』に比べて決定稿では「契約の強制的命令的性格」が増大していることを指摘し、コミュニティへの全面的譲渡や主権の不可分性を述べている箇所、また決定稿で加

わった第2篇第5章で「個々人に対する生殺の権」を主権に認める箇所などをあげ、「契約概念の発展」として「強制的絶対権の強調」があることを指摘する[新堀 1979: 182-5]。『社会契約論』では、「個人の権利」も否定され、「国家への全面的服従が声高に要求されている」。結論としては、「契約が自由による自由のための社会形成の基礎」という「根本理念」を「出発点」としながら、「結果においては絶対主義にと発展していった」[新堀 1979: 193-4]。新堀は「立法者」の位置づけを誤解していると思われ、またとくに「共通の利益」などをルソーから引用しても、それについての説明もなく、とりわけ「共通善」という言葉を引用しておらず、ルソーの「一般意志」を「絶対主義」と考えていると思われる。

小笠原弘親の『初期ルソーの政治思想』(1979年)は、ルソーの初期作品、主として『学問・芸術論』から『人間不平等起源論』までの政治思想を扱い、基本的にはルソーを「体制批判者」と理解する。『人間不平等起源論』における自然状態の記述の特徴は人間の「〈依存関係〉の概念」である。ルソーにとって、「依存関係」とは、人間が欲求を増大させて「他者へ依存する」という意味で、「道徳の墮落」や「貧者の富者への隷属」であり、「文明社会」を「呪詛する」ためのものである[小笠原 1979: 116-7]。小笠原は、『エミール』において、「依存関係」には「自然」に基づく「物への依存」と「社会」に基づく「人への依存」という2種類があるとしている点に注目する。後者が「あらゆる悪徳」をもたらし、それを正すために「人」の代わりに「法」を置き、「個別的意志」の代わりに「一般意志」を強化する必要がある。小笠原は『社会契約論』にも言及し、それが現在の体制における「〈人への依存〉を〈物への依存〉へと転化させよう」としたのに対し、『人間不平等起源論』は「〈物への依存〉から〈人への依存〉が歴史的にどのようなプロセスを経て形成されたかを問う」ものであるという[小笠原 1979: 122-3]。ルソーの自然状態は「物への依存」だけの状態にあり、「自然人」が「純粋な孤立状態」として「幸福な状態」である。このように人間の本来の社会性を否定することには、現在の社会は自然に根拠がないという「体制批判の思想

的根拠」を得ようとする意図がある〔小笠原 1979: 139-40, 152-3〕。ルソーは「身体的不平等」のような自然の不平等と「政治的不平等」のような人為的な不平等とを分け、現在の「不平等の作為性」を批判する〔小笠原 1979: 154〕。自然状態の特質として「孤立」とともに、「自然的善性」をいうのは、とくにホブズに対する批判からである。この「善性」のうちでも、とくに「憐愍の情」、
「同情」が「政治体制の構想へと駆り立てていく」ものである〔小笠原 1979: 162, 169〕。

このような「自然人」の「純粋な自然状態」から「文明人」の「第二自然状態」へと移行するが、小笠原はこの「第二自然状態」を「依存関係」の視点から3段階に区分する〔小笠原 1979: 181, 183, 185〕。その第1段階では、「自己完成能力」が活動を始めるが、まだ「人への依存」は成立していない〔小笠原 1979: 187〕。第2段階では「定住」生活が始まり、「家族」や「民族」が形成されるが、この時期は「非常に限られた欲求」がすぐに充足され、他者の援助を必要としない「最良の状態」である〔小笠原 1979: 188-9〕。第3段階は、冶金や農業の「生産技術の発見と確立」によって「分業と所有」が導入され、「人為的不平等」が生まれ、「依存関係」は人間を「強欲に、野心家に、邪悪に」し、ついには「戦争状態」となり、人類の終末へ至る〔小笠原 1979: 190-1, 195〕。ルソーはこのような変化を後戻しすることはできないと考えるが、歴史の終末を遅らせる人間の可能性として、「自己完成能力」による「作為」を主張する〔小笠原 1979: 205-6〕。

ルソーは政治社会の歴史過程も3つに区分し、第1期は「政治社会の創成期」であるが、「富者の横領と貧者の略奪、万人の放縦な情念」によって「戦争状態」となる〔小笠原 1979: 214, 217-8〕。第2期は「公権力」によって各自の「生命、自由、財産」を保護するために、人民と首長の間に「政府契約」が結ばれるが、選挙によって徒党が作られ、内乱となり、「合法的政府」は「専制主義」となる〔小笠原 1979: 219, 227〕。第3期では政治的不平等が進み、首長と人民との関係は主人と奴隷との関係に変わる専制主義となる〔小笠原 1979: 228〕。ルソーは第3期を「〈自然状態〉への復帰」と位置づけ、

新しい改革によって「解体させるか、あるいは合法的なものに近づける」という展望を示して終わっている。このようなルソーの「政治批判」には、経済的な「依存関係」が「政治的な支配—服従関係」へと必然的に変化することが背景にある〔小笠原 1979: 230〕。ルソーのいう政治社会は「結合契約」によって、すべての成員の「共通の利害」を具体化するような「仮象」があり、すべての成員を義務づける「法の支配」も、「依存関係」によって規定されて「階級性」を帯びているために、「依存関係」を「真の共同性」にするものではなく、「幻想的な共同性」でしかない〔小笠原 1979: 232〕。このような専制主義批判は当時の「フランス文明社会」や「フランス絶対王制」批判と重なり、その点で当時の啓蒙主義哲学と対立する〔小笠原 1979: 235〕。ルソーはこのような状態から「最高の叡智」によって、「墮落した人民は再生し、徳と自由を回復しようという救済」が可能であると主張する。それがスパルタの立法者、リュクルゴスによる「道徳・習俗」の確立である。このような「最高の叡智」による「救済の可能性」が『社会契約論』へと発展していく〔小笠原 1979: 241-2〕。

このように「依存関係」という概念を軸として、『人間不平等起源論』は基本的には当時の啓蒙主義者や自然法学者が肯定している「文明」や絶対主義体制を批判し、自由・平等・善性の自然人から成る「純粋な自然状態」を新たな作為によって回復するという点では、基本的に「福田パラダイム」のなかにある。ちなみに、小笠原は前年に白石正樹や川合清隆とともに一般向けの『社会契約論』の入門書を出版している〔小笠原ほか 1978〕。そのなかの小笠原による『社会契約論』の意義についての箇所を紹介したい。ルソーは「現代社会の悪しき作為性」を暴いてこれを解体し、「人間の本性にふさわしい政治社会の構想」に取り組んだ。それは「自由な個人の全員一致の同意」に基づく「統治契約」ではない社会契約によって、人民主権の政治社会を創設することであった。このルソーにおいてはじめて「デモクラシーの政治思想」が提示された〔小笠原ほか 1978: 53-4〕。小笠原のルソー理解は福田と同様に孤立した個人を理想とし、そこから「真の共同性」が生まれるという主張

である。小笠原は基本的に「人への依存」を否定的にとらえているために、「共通の利益」も「仮象」としてしか理解されておらず、それが「幻想的な共同性」ではない「真の共同性」へと展開する可能性が「憐憫の情」や「立法者」に言及するだけでほとんど示されていない。

つぎに、社会学の作田啓一は『ルソー論集』に「ルソーの集団観」を公表しているが、この論文も含めた彼の『ルソー 市民と個人』（1980年）のなかの社会契約論に関する部分を取り上げたい（人文書院によって出版された本書は1992年に増補版が筑摩書房から出版され、その再版である2010年の白水社版から引用する）。作田によれば、ルソーの価値観の変化（「自己革命」）は3段階に分けられるが、「ルソーの現実の社会との交渉はしだいに希薄になってゆく」〔作田2010: 13-4〕。精神分析学を応用して、第1の「自己革命」は他人の「依存関係」から「内面化した〈父〉に依拠する自律性へと帰帰する」。この時期に書かれた『社会契約論』が難解なのは「全体への愛と自己愛」を両立させようとしたからである〔作田2010: 77〕。『人間不平等起源論』では現実の「依存関係」がどのように成立したかの分析がなされるのに対して、『社会契約論』では「この現実を克服する理念」が扱われ、社会契約による「全体と個の直結」が主張されている〔作田2010: 80〕。作田は「二つの自己革命に二つのユートピアが対応する」と述べ、『社会契約論』は「〈スパルタ〉ユートピア」であり、「祖国愛」によって「自己愛」も満たすものである〔作田2010: 85, 90-7〕。一般意志の概念は個人の欲望を「自発的に抑圧する」「理性」であるとともに、古代の英雄の持つ「徳」でもある。いずれにしても、ルソーの「理想主義」は「規律」を課する「攻撃性」を持っている〔作田2010: 103, 107-8〕。このような「理性」が示す「普遍的な法」が人民自らの参加によって作られ、それに人民が自発的に服従することが『社会契約論』の「思想の核心」であるという見方がある〔作田2010: 144〕。しかし、それは理性的なものではなく、宗教的なものであり、すべての市民は「〈父〉＝神」に個人のすべてを譲渡することによって「浄化」される〔作田2010: 150-1〕。このようなルソーの政治論の問題点として、作田は「市民相互の同胞としての愛着」についてルソーが

何も語っていないことを指摘する。ルソーにとって、「自然人」も「市民」も「民衆」も「一個の集合的単位」としてとらえられ、「この単位内の諸関係」に関心がない〔作田 2010: 202-3〕。「理想我」あるいは「超自我」としての「父親」が「同一化を通して内面化され」て「共同の自我」となったのが「立法者」であり、彼が課した「法律」を「共同の自我」は遵守する。結局、「ルソーの思想体系においては垂直の関係が水平な関係よりも重要な位置を占めている」〔作田 2010: 206〕。

作田は 2010 年に書かれた「あとがき」で「ルソーは集団主義者でも個人主義者でもない」といい、ルソーの思想の流れは「自然から出発して完成された人為へと向かう」「独立我の上昇運動」であるとす。つまり、独立我が強まることによって、「身近な他者」との全面的な「前近代的結合」から自己を切り離して、目的に応じた「部分的結合」としての「近代的結合」に向かうが、さらに「自己を越えた集団との一体化である共同結合」としての「共同の自我」を形成する。ルソーの一般意志による社会契約は、「この共同結合を形成するための脱自然的で高度に人為的な手続き」である〔作田 2010: 285-6〕。作田によれば、「近代の利益結合」を批判し、「集団との人為的な一体化を通しての共同の自我の形成」を目指す点では、ルソーは「近代の思想家」といえるが、彼が自伝的著作で「自我の解体」を「存在の感情の体験」として語る点で「脱近代の思想家」でもある〔作田 2010: 287-8〕。作田はもっぱらルソーの「自我」の問題を中心にして、「独立我」が「共同の自我」へと至るものとして社会契約論を論じ、そのこと自体が「近代」的であるかどうかは別として、基本的には「前近代的結合」から「近代的結合」へと向かうルソーの社会契約論を論じている点では、「福田パラダイム」のなかにあると思われる。ただ、作田も「共通善」という言葉に言及せず、「共通の利益」に関する議論もほとんどなく、それを基本的には「同一の利益」と考えているために、ルソーの「共同結合」が政治的なものとしては理解されていないように思われる。

つぎに、白石正樹の『ルソーの政治哲学——その体系的解釈』（1983-4年）

を取り上げたい。これは上下2巻になる大部のものであり、『人間不平等起源論』から『社会契約論』への「主要軸」を中心にしてルソーの政治哲学を体系的に論じたものである。白石によれば、『人間不平等起源論』は「自然法学、殊に大陸流の世俗的自然法を批判し」、「純粋な自然状態」や「自然人」を「仮説的」に設定しようとするものである〔白石1983: 31-2〕。その自然法の「第一則」は、「ストア以来の自然法学の伝統」に基づく「自己保存」（そのための「自己愛」）であり、そのみを「行為の権利」の源泉としたことは、ホッブズやロックの『『自然権』理論の急進性』を引き継ぐものである。「第二則」は「他者保存に向かう自然感情」である「ピティエ」を「行為の規範」の源としたことであり、それは合理主義に基づく「大陸自然法学」と対立した「政治哲学の再建」を意味している〔白石1983: 36〕。このことはホッブズの自然状態論とも対立し、ホッブズの「推論的正義 (justice raisonnée) の格率」から「ピティエ」に基づく「自然的善 (bonté naturelle) の格率」への「転回」である〔白石1983: 41〕。この自然状態から社会状態への移行は、自然人が潜在的に持っていた「社交性 (sociabilité)」によるものであり、まず家族や国民などの「自生的社会」が生じる。それが「農業と冶金の発明」によって「政治社会」とその「腐敗」が始まる〔白石1983: 68, 76-81〕。まず不平等な土地所有によって「戦争状態」となるが、ある「富者」による人々を欺くための呼びかけから、「社会契約型の結合」がなされ、「法律」や「公権力」が設定されて「政治社会」が成立する〔白石1983: 89-91〕。『人間不平等起源論』に見られる「社会契約」は『社会契約論』のとは異なり、支配者と人民の「統治契約」も含まれるが、これは人民には「服従を放棄する権利」を認めている点で、「フランス専制君主」への終焉を告げるものである〔白石1983: 96-8〕。この政治社会の変革は、「法律と所有権の制定」から「為政者職の設置」を経て「合法的権力から恣意的権力への変遷」に至るものであり、最後の段階で「主人と奴隷」、「専制君主と臣民」との関係による「一つの新しい自然状態」に戻るが、そこから『社会契約論』の出現が予告されている〔白石1983: 98-9〕。

ルソーの『学問芸術論』や『人間不平等起源論』は「純粹な『自然』に依拠して、腐敗した『人為』を批判したものである」のに対して、『社会契約論』は『自然』を規矩とした完全な『人為』の理念を提示したものである〔白石 1983: 107-8〕。『人間不平等起源論』における「自然人」はホッブズやロック以上に「個人主義的」であり、『社会契約論』も基本的には「個人主義的理論」であるが、『人間不平等起源論』における「理想的な自然人」ではなく、「あるがままの人間」として「現実の人間」であり、「社会人」である〔白石 1983: 117, 119〕。社会契約の全面的譲渡などの「根本的問題」については、「すべての人に自由を保障する新たな人為的法の創造，一種の法治主義」を目指したものであると理解し、ルソーの社会契約は「人民主権の共和国」設立のための「理性的な『完成された人為』(l'art perfection)」としての「近代憲法理念——いわば憲法の憲法——の画期的宣言」であり、「民定憲法思想の政治哲学的確立」である〔白石 1983: 134-5, 138〕。また、社会契約の「主権」に関して、ルソーがアダムやロビンソン・クルーソーのような単独者を例にあげていることから、人民主権も個人主義的なものとして理解する〔白石 1983: 140〕。さらに、ルソーは「政府の越権を防ぐために、主権者人民の定期集會と、政体ならびに役人変更権を強調している」ことから、人民主権によって、ロック以上に「政府に対する抵抗の論理」を明確化した。『社会契約論』では「権利論」の立場から「人間の自由」，「社会契約」，「人民主権」はたがいに連結されている〔白石 1983: 151〕。白石によれば、社会契約説の論理的特質は「契約の相互的性格」と、自己と自律的に約束する「自律主義的性格」にあり、とりわけこの自律主義的性格から「契約の破棄可能性」が導き出される〔白石 1983: 157-8, 160〕。ルソーの『ジュネーヴ草稿』では、社会契約は「共通利益」を実現することであるというが、それは「すべての人の最大幸福」を目指すことである。白石によれば、この「最大幸福」とは「個人主義に立脚する」ものである。ルソーの『政治経済論』や『永久平和論』を引用して、ルソーは当時の啓蒙専制主義で使われていた「『公共の福祉』の教説の虚偽性を鋭く見抜いていた」からである〔白石 1983: 161, 164-5〕。

「すべての人の最大幸福」は立法の目的である「自由と平等」の実現であり、そのことを可能にするのが「一般意志」である〔白石 1983: 165〕。この後、白石は「人民主権」「一般意志」「立法者」さらには制度論や宗教論を論じていく。ルソーが個人主義的な作為の立場から彼の社会契約論を唱え、絶対主義を正当化する自然法や「公共の福祉」を批判しているという点で、「福田パラダイム」のなかにあると思われるが、福田以上に、ルソーにおける「矛盾」と思われる点を議論していない。白石は最後に、ルソーの政治思想は「体系的整合性を有する」と結論づけているが〔白石 1984: 541〕、私の観点からは、白石はルソーの個人主義を前提としているために、それとは違う要素を切り捨て、社会契約の「自律主義的性格」と「相互的性格」との関係についてもまったく議論をしていない。

吉岡知哉の『ジャン＝ジャック・ルソー論』（1988年）もルソーの政治思想の全体像を扱ったものであり、ここでは『人間不平等起源論』と『社会契約論』に関する部分だけを取り上げたい。まず、『人間不平等起源論』であるが、吉岡によれば、これまでの研究は第1部の「自然状態論」と「自然人論」がもつばら議論され、「伝統的自然法論」や「近代的自然法論」を否定する点が強調されてきたが、むしろ重要なのは「歴史過程を叙述する」第2部である。というのも、「自然人」はあくまで、現実の「社会人」から「社会関係」を取り除いた存在でしかなく、その「自然人」へと回帰することを主張するものではなく、両義的な「関係性」において人間をとらえる「関係の運動過程」がルソーにとって重要だからである〔吉岡 1988: 76-7, 81〕。ルソーが問題としているのは、「自然と人為」や「自然状態と社会状態」という「二項対立」ではない。「自然状態」は「現実批判のための『仮説』」であり、これによって当時の「社会とその進歩」を否定して、「近代人の疎外の問題」を先取りしたが、問題はそれほど単純ではなく、現実の社会から「自然の概念」を導き出す方向と自然状態から現実の社会を描くという両方向がある〔吉岡 1988: 88〕。吉岡によれば、自然や社会のいずれかを理想化する傾向はないことになる。『社会契約論』の冒頭では、「あるがままの人間」と「法をありう

る姿」でとらえ、「利害と権利」を結びつけるというように、ルソーは「原理」と「現実」の両方を結びつけようとしているが、実際には「原理を現実に適合させようとはしないし、逆に現実を原理にひきつけようともしていない」[吉岡 1988: 137]。私の観点から、興味深いのは社会契約が「共同体の原理」を主張していると述べていることである。「自己を共同体全体に譲渡する」という「共同体」とは、吉岡によれば、「社会契約に外在するものではなく、社会契約行為によって成立する」ものである。その「共同体」はホッブズのいう「共同権力」と同じものであるが、ホッブズのように一人の人間や合議体が受取人としてあるのではなく、「共同の自我」としての「人為的集合体」である[吉岡 1988: 111-2]。主権者としての人民は「公民」として「主権者の意志」を構成するが、「臣民」としては「主権者の意志に従う」。しかし、「あるがままの人間」としては「共通の利益」ではなく、「特殊利益」を追求し、「臣民の義務」を果たさず、「政治体の滅亡」を招くこともあるとルソーは主張する。吉岡によれば、このことは「社会契約の論理」から生じるのではなく、「現実」の人間から生じることであり、そこで「自由への強制」が問題となる。それは「自然的自由」から「公民的自由」へと強制することであり、各人に「倫理的自由」を教育することである[吉岡 1988: 113-5]。ただ、ルソーは各人が「私的利益」を追求することから「共同利益」が生じるとも主張している。各人の「私的利益」は「共同利益」を追求する部分と純粋に「共同利益」を追求する部分とに分裂している。つまり、各人の「私的利益」の追求は「共同体成立の根拠」であるとともに、「共同体の存立を危機に陥れる障害」であるという「両義性」がある[吉岡 1988: 117]。このような「あるがままの人間」の私的利益の追求は、「社会契約の論理」を破綻に導くものであるが、ルソーがその解決策として持ち出すのが、「立法者」である[吉岡 1988: 119-20]。この「立法者」は「あるがままの人間」と対照的な人間であり、「法をありうる姿」にするために導き出されたものである。しかし、この現実と理念の対立は「立法者」によって解決されるものではなく、現実と理念の「偏差」があると吉岡は指摘する[吉岡 1988: 121, 124]。

この「立法者」の登場によって、それ以後の記述は「立法者」の観点からの政治学となり、政体の持続性の問題が語られていく。いずれにしても、『社会契約論』は「理想的な人間像」を描いた「ユートピアの構想」ではなく、「原理と現実の〈偏差〉」によって成立した「政治そのもの」の作品であり、読者がそのことを体験する「教育的な作品」でもある〔吉岡 1988: 144-5〕。吉岡のルソー論は興味深いものであり、とりわけ自然も人為も理想化するのではなく、「共通善」という言葉には言及しないものの「共同利益」と「特殊利益」の対立、「理念」と「現実」の対立そのもの（「偏差」）が「社会契約」の重要な問題として取り上げられていることは、次節でとくに考えていきたい問題である。また、ルソーの社会契約論をとくに「近代政治原理」として述べていないことは、「福田パラダイム」とは別の視点で考えていると思われる。

つぎに、土橋貴『ルソーの政治哲学——宗教・倫理・政治の三層構造』（1988年）であるが、これまでの日本の研究と異なり、序章にトマス・アクイナスの政治哲学を置いて、それとの関連でルソーの自然法や社会契約論を論じている。土橋は「はじめに」において、ホッブズから始まる「実証主義的アプローチ」による近代政治哲学と異なって、ルソーの政治哲学が「秩序の宗教観と呼ばれる形而上学的前提」から導かれたものであり、「弁神論の再提起」であるという。その点でルソーは「隠蔽された政治神学者」である〔土橋 1988: 3-4〕。トマス・アクイナスの政治哲学が「対象を支配する能力」としての「近代的な理性概念」によって否定されたと一般的に主張されているが、アクイナスはこのような理性の持つ危険性を意識して、「信仰」を介する理性だけが「正しい理性」であると主張していた〔土橋 1988: 11-12〕。トマスは法の目的を「共同体全体の幸福」、「共通善」とし、アリストテレスにならって、人間が個人では生きられず、他者の協力を必要として自然に政治共同体を形成すると主張している。しかし、人間が自己中心的に生きる傾向があるために、最良の政体として「混合政体」を提案し、統治者は自然法を忠実に執行するものとした〔土橋 1988: 29-32〕。

ルソーの自然法に関しては、土橋はトマスの神学の課題であった「恩寵」と「自然」との対立と統一の問題を「自然」と「歴史」との対立と統合の問題に移し変えたとする。つまり、ルソーは「恩寵」を「良心」という感情に置き換え、「自然法」と名づけ、「自然」を「不平等な人間関係」の形成という「歴史」に置き換え、「両者の対立・緊張関係を止揚する政治哲学を構築する」。このことは「弁神論の問題」である「神の善と人間の悪の対立・矛盾の問題」を「近代的な政治理論」に作り直すことである〔土橋 1988: 34-6〕。土橋によれば、ルソーの近代政治哲学としての特徴は、何よりも「一般意思の国家論」を展開し、「平等主義的自由」を実現しようとした点にある〔土橋 1988: 38〕。人間は「憐みの情」という「自然法」によって他者と結合するが、それよりも「自尊心」の満足を「自己の自由な意思」で選択し、「不平等な人間関係」となるために、ルソーは「自然法を相互的に守る『条件』」を探求した〔土橋 1988: 58-60〕。それが「市民全体の自由」を実現するために、すべての市民が「『全体』=『国家の力』」に完全に依存すべき「自治の共同体」である。ルソーはこのように「個人的従属」をもたらす「力」を抑圧するために「『国家の力』すなわち人民全体の『力の総和』」を求めたのである〔土橋 1988: 88〕。ホブズ・ロック・ルソーは「原子論的個人」による「自己保存の権利」を重視し、「この権利を実現する手段として『自由』をもつ」と考えた（私はロックに関しては少なくとも政治的には「原子論的個人」ではないと主張した。ルソーに関してもそうであるかどうかは後で考えていきたい）。しかし、ホブズは、各自の自由が「他者の自己保存権」を侵害するために、社会契約によって各自の権利を全面的に主権者に譲渡することを主張した。ロックは自由の行使を「財産所有者」だけに限り、「『財産所有者の寡頭制』として代議制国家を要請した」。これに対して「弁神論の信奉者ルソー」は「神の善と人間の悪」の矛盾の原因を自由に求めたが、「腐敗する以前の自然としての自由」が「共同性」として「各自の自己保存権の相互的保証」をもたらす神からの「恩寵」であると考えた。この恩寵としての「自然の自由」を実現するのが「一般意志」である〔土橋 1988: 97-8〕。この一般意志は「自然法の位置を占め

る」ものであり、自然法は一般意志によって「規範的効力を発揮する」[土橋 1988: 99]。『エミール』に見られるようなルソーの自然法とは、神が人間に与えた「秩序」、「人間の善」である「同類への愛」を人間が実践することを命じた「目的論的自然法」である [土橋 1988: 132]。『社会契約論』で主張されている一般意志がつねに「公共の利益」を目指すことも、神が人間に善を行う意志を与え、「道徳的な秩序」を形成していくという確信があるからである [土橋 1988: 177-9]。ただ、『社会契約論』では、「徹底した政治的リアリズムに依拠した国家論」を展開しているために、「所与の社会」ではロックのように自然法に基づいて自然に国家が形成されるとは信じていない。そのために、市民は自己保存の「権利」を持つとともに、他の市民の自己保存の権利も実現する「義務」という相互性があり、そのために「法」が必要となる。また、「立法者」や「市民宗教」もそのために必要となる [土橋 1988: 182-7]。土橋によれば、各人が「共同体」にすべての権利を譲渡するというのも、「自己の他者性、他者の自己性、自己と他者がまったく同一の存在である」、つまり「他者との関係下でひとつの『共同体』を形成しうる『共同存在』である」ことを述べたいためである。国家を構成する主体は『統一性』のある『一つの自我』を持つ「倫理的人格」である [土橋 1988: 204]。このような「倫理的人格」は平等な存在であり、「相互のあいだで秩序を実現する『自由の共同存在』」となる [土橋 1988: 217-8]。『ジュネーヴ草稿』で、「共同の利益が市民社会の基礎である」と述べているが、「共通の保存」や「公共の福祉」とも呼ばれている「共同の利益」は「一般意志」を意味している [土橋 1988: 229]。

このように、これまでの研究では無視されてきた伝統的自然法との関連で、ルソーの「秩序の宗教観」に基づく「目的論的自然法」を前提とした政治哲学が展開され、しかも社会契約の主体が個人主義的なものではないことを主張している点で興味深いものである。ただ、土橋もルソーが使い、またトマスに関して引用している「共通善」をとくに論じていない。「共通善」は「平等主義」とは関係する概念であり、土橋がいう「人間の悪」と対立する

ものである。なお、土橋はこの本と同じ内容の本を『ルソーの政治思想——平等主義的自由論の形成』として、タイトルと「あとがき」を変えて1996年に出版している〔土橋1996〕。また2010年には前半に『ルソーの政治哲学』をそのまま載せ、新たにいくつかの論文を加えた『ルソーの政治思想の特質』を出版している〔土橋2010〕。さらに、比較的新しい論文を集めた『概論 ルソーの政治思想——自然と歴史の対立およびその止揚』（2011年）を出版している。いずれも、ルソーの社会契約論に関する主張は基本的に同じであり、「共通善」という言葉は使われていない。『概説 ルソーの政治思想』でロールズをルソーと同様に、「平等主義的自由」の思想家として評価する一方〔土橋2011: 131-2〕、ロールズを批判するサンデルの『これからの「正義」の話をしよう』にもふれ、サンデルが市民の「美德」を最高の正義とする保守主義者であると批判する〔土橋2011: 68-9, 78-9〕。この土橋の理解は、日本におけるコミュニタリアニズムに対する典型的な誤解であるとともに、サンデルが『これからの「正義」の話をしよう』でも「共通善」を重視していることを無視するという現在の日本の政治学者の典型的な議論となっている。

1993年に『ジャン＝ジャック・ルソー——政治思想と文学』（市川編1993）という論文集が出版されている。政治思想に関するものとして、吉岡知哉の「理性のあらゆる相の下——ルソー的方法をめぐる」もあるが、彼の著作はすでに取り上げたので、ここでは佐藤正志「ホッブズとルソー——近代国家論の一水脈」と川上文雄「ルソーの市民宗教論」を取り上げたい。佐藤によれば、社会契約によって「精神的・集会的団体」が生まれ、この団体が「共同の自我」を受け取り、それが「公的人格」であり、「国家」であるというとき、ホッブズの「語彙」や「理論構成」をルソーは受け継いでいる〔佐藤正志1993: 43〕。しかし、ホッブズが「主権者」を社会の構成員とは別の「自然的人格」とし、その「絶対的支配」を主張したのに対して、ルソーは「社会の構成員全員」を「政治的人格を代表する主権者」にすることによって、「人民主権」を主張した〔佐藤正志1993: 48〕。社会契約による「政治的人格の

意志」としての「一般意志」は「共通の利益に配慮する意志」であり、この「一般意志」を行使する主権者は人民であり、「直接民主政」が導き出される〔佐藤正志 1993: 51〕。この「一般意志」は「相互的規範」ともいわれているが〔佐藤正志 1993: 52〕、それ以上の説明はなく、これが「共通善」であるという説明もない。つぎに、川上はルソーの市民宗教を基本的には「共同性（社会性）と個人性の宥和への志向」と考えている〔川上 1993: 87〕。この点で川上は、『社会契約論』第2篇第4章で主権の絶対性を主張しながら、同時にその限界も語っている矛盾について、「共同体」に何が必要であるかという問題と、市民の義務を「人民集会」の「共同討議」で決定されるべきとした問題であるという。つまり、「主権の絶対性」はすべての問題が「市民の共同討議」によって決定されることを意味している。この主権の絶対性は共同体に全面的に移譲された「自然権」を根拠にして否定できないが、この主権の絶対性から「自然権の実質」が保障される。またこの「共同討議」によって臣民の義務が確定される。まず、各人は「特殊の利益」を表明し、そこから「共同利益」が生じる。「共同利益（一般意志）の本質は……各人の利益を考慮しながら、だれの利益をも優先しないことにある」。討議の過程で確認される「自己」は、「他者との相互交流、他者の必要や欲求の相互配慮」によって生じるものである。このようにルソーのいう「政治」は個人が「自己の利益の極大化」を追求するものではない〔川上 1993: 87-9〕。このように、ルソーの社会契約論は「共同討議」によって、「共同利益」が生じるものであるかどうか、「共通善」という概念を用いて次節で考えていく。

文学研究者の小林浩は1996年の『ルソーの政治思想——『社会契約論』から『ポーランド統治考』を読む』と、1999年の『ルソーと国家』において、ルソーの政治思想を論じているが、前者は副題にあるように、ルソーの具体的な国家論である『ポーランド統治考』が中心であり、後者はルソーが体系的には論じなかった彼の国際関係論を扱ったものである。とくにルソーの国際関係論は「共通善」を考えるためにも大きなテーマであり、別に論じる必要があるが、小林の研究は『社会契約論』の「共通善」やそれとの類概

念を扱ったものではないのでここでは省略したい。

この点では法学者の西嶋法友は、ルソーの社会契約論における「共通善」（ただし、西嶋は「共同善」という訳である）をこれまでの日本の研究者のなかでは初めて本格的に論じた『ルソーにおける人間と国家』を1999年に出版している。西嶋の基本的な問題意識は、ルソーが「法実証主義者」と解釈されることが多いのに対して「自然法学者」として理解することである。西嶋によればルソーは「神的秩序としての秩序観」に立ち、「善なる神の被造物」としての「自然」のもとにある人間の本性を「善性」として信じている〔西嶋1999: 45-7〕。この「自然人」は「理性と社会性」ではなく、「自己愛と憐憫の情」を本性とし、このことが「自然法の基礎」となり、当時の「合理主義的人間観」と対立するものである〔西嶋1999: 51, 54〕。『人間不平等起源論』で、ルソーは古代からの「人間社会本性」論を否定するが、孤立した人間を理想化するのではない。西嶋によれば、このことは「人間を社会的動物として捉えてきた伝統」自体の否定ではなく、その伝統に基づく哲学的議論が当時の社会を「正当化」するために使われていることに対する批判である〔西嶋1999: 56〕。つまり、福田の主張とは異なり、ルソーはゾーン・ポリティコンや伝統的自然法自体を否定していない。ルソーによれば、自然法は「固有の意味での自然法」と「推論的自然法」とに分類され、前者が理性でなく、「自己愛」と「憐憫の情」によって基礎づけられる〔西嶋1999: 63-4〕。このような自然状態から社会状態への移行によって、「自己愛」も「利己愛」に変わり、「憐憫の情」も「窒息」し、自然法を実行することから離れてしまうが、このことは「人間の善性」が永遠に失われることではない〔西嶋1999: 96-9〕。西嶋はとくに社会状態において「良心」が働き始めることに注目し、墮落した社会でも人間は内面的に自然法を保持し、善良であるが、そこでは自然法は「実効性」がなく、人間の行為は「不正で邪悪でしかあり得ない」。そのために、その「自然法の実効性」を回復する「政治制度の樹立」によって「自然法を再建すること」をルソーは主張する〔西嶋1999: 101-3〕。『社会契約論』という「あるがままの人間」は「自然人」ではなく、「利己的人間」である

ために、これを「市民」にするためには「新しい結合」が必要となる〔西嶋 1999: 104-5〕。ただ、人間の内面には「自然法の一定の格率」が存在しているはずなのに、社会契約直前の人間に関しては、自然法の格率はもはや少数者によってしか実行されていないとルソーは考えている。ここに「立法者」が必要となる理由がある〔西嶋 1999: 104-7〕。このような腐敗した人間の「魂」をいかに再建していくかはルソーにとって難問であり、現代でもそうであると西嶋は指摘する〔西嶋 1999: 109〕。

『社会契約論』では、この問題は「共同の自我としての真の共同体の創出」によって可能となるとルソーは主張する。そのための論理が、市民間の「相互性」を可能とする「共同体」への「全面的譲渡」である。このことは社会契約が目指す「共同善の内容」が「個人の自己保存と自由」であることを意味している〔西嶋 1999: 109-11〕。「共同善」を樹立させる「一般意思」の一般性とは「主体の一般性」、つまり「人民主権の確立」と「法の一般性」を意味し、これによって「権利の平等と約束の相互性が確保される」〔西嶋 1999: 112〕。しかし、「あるがままの人間」が「自己の利益」しか追求せずに、「市民の義務」を果たさなくなれば、「共同体」は崩壊する。そのために、「法への服従」がむしろ「自由」を維持する条件であり、ここに「自由への強制」というルソーの「逆説的表現」の真の意味がある〔西嶋 1999: 112-3〕。「法創造主体としての有徳の市民」が必要なのは「法律が『常に正しい』一般意思の表明」であるからである。「共同善」は「啓蒙された諸個人が持つ利益の共通部分」である。しかし、「あるがままの」個人は「特殊利益」に従うので、その「利己主義」を克服し、「共同善」を望むという「心理的要因」が働かなければ、「個人の個別意思」から「一般意思」は生じることはない。「一般意思」が自動的に生じるのであれば、「習俗、慣習、ことに世論」や「市民宗教」を導入する必要はない〔西嶋 1999: 114-5〕。いずれにしても、「憐憫の情」を基礎として「自我の真の共同化＝有徳の市民の形成」、「道徳的共同体の設立」がなければ、「真の立法」は不可能である〔西嶋 1999: 118〕。西嶋にとって、ルソーの一般意思は「自然法の現実態」であるが、と

りわけ理性ではなく「感情」としての「良心」である〔西嶋 1999: 141-3〕。このことは「知的エリート」による真理探究ではなく、万人の良心による「認識の直接性」という「《知の民衆化》」の意味を持ち、「民主主義の認識論的基礎づけ」をしたことを意味している〔西嶋 1999: 157〕。ただ、民主主義が機能するためには、「主権者たる人民」が「共同善の概念的認識」に到達しなければならない。つまり、「民主主義の成否の鍵は人民意思と一般意思の合致の可能性のうちにある」。一般意思は「倫理的意思」であり、「自然法そのもの」であり、それが「正・不正の基準」となり、「討議や評決」などの「一切の手続きに先立って存在する」ものである〔西嶋 1999: 154, 161〕。人民の「立法意思」は「可謬的」であるのに「一般意思」は「恒常・不変」であるために、「立法意思」が「一般意思」に近いほど「国家は健全」である〔西嶋 1999: 163-4〕。ただ、「人民の立法集会」において「共同善」が完全に実現するのは、人間の理性が完成する「歴史の彼方」であろうとルソーは考えている。しかし、このことは「ルソーの愚民観」を示しているのではなく、「民主主義のもとでの意思決定過程に内在する認識上の超克し難い困難」をルソーが深く洞察していることを示している。この点で「立法者」が必要となるとしても、「何が共同善であるかを人民自身が確定し、法として自らに与え」ることをルソーは主張しているのである〔西嶋 1999: 168〕。ルソーは「一般意思」が「利己的個人の計算から」導き出されるように述べている。しかし、西嶋は「利己的個人のあるがままの意思」では「一般意思」は実現されないと考え、外国の研究を参照しながら、ルソーの主張の「数学的モデル」も考察しているが、結局、一般意思は「経験的方法」では発見されないとする。ただ、ルソーが「近似的にはあれ、人民が共同善を実現し得るための最良の政治原理」を示した点は評価している〔西嶋 1999: 170, 174-6〕。当時、「通説となっていた契約説」は「基本法による主権の制限と権力分立論」を主張していた。しかし、ルソーはこの2つとも否定する。ルソーの人権論も「《国家からの自由》ではなく、《国家における自由》であり、《国家への自由》、《国家による自由》であって」、市民の権利と主権は対抗関係にはな

い。このようなルソーの主張は、当時の悪しき社会を変革するための「共通善の実現の真の担保となりうる正当な主権者の存在」を求めたからである〔西嶋 1999: 193-4〕。この主権者とは人民であり、ルソーが人民主権を主張したのも、「不可譲の自由という人間本性」を実現する「正当な国家形態」であり、また「政治的現実主義」の立場からも、「共通善の実現にとって最も相応しい妥当な制度」であったからである〔西嶋 1999: 195-7〕。つまり、人民主権は「主権者の利害と人民の利害を一致させる」ものであり、その一致した「国家の力」のみが人民を自由にするからである〔西嶋 1999: 200-1〕。

西嶋のルソー論はこのように「共通善（共同善）」を中心に議論しているが、「はしがき」において、本稿(2)で取り上げた「伝統的自然法」の観点からホッブズを批判した国法学の水波朗から「知的刺激を受け続けた」とあるように〔西嶋 1999: 3〕、トマス其自然法論に直接言及していないもののそれが背景にある議論であると思われる。法の目的が共通善にあり、しかも共通善は「大衆の善」として民主主義と関係する概念であることは本稿(2)で引用したように、トマスの『神学大全』にある主張である。ルソーが直接トマスを知っていたかどうかを別にしても、ルソーの自然法論と「共通善」は、彼自身の独自の観点もかなりあるとしても、より政治の問題として次節において考えていく。

2000年代になってからも、ルソー研究は盛んであり、まず山本周次『ルソーの政治思想』がある。「はじめに」によれば、この著作は個人主義とか全体主義とかみなされるルソーの政治思想を「自我と秩序」の関係の問題としてとらえ、彼の「コスモロジーの基本構造」を明らかにして、体系的に理解するものである〔山本 2000: i〕。ここでは『人間不平等起源論』と『社会契約論』に関する彼の議論だけを取り上げる。山本によればルソーの『学問芸術論』は当時の「市民社会批判」を目的とするが、『人間不平等起源論』における「自然状態」はその市民社会を解体するための「作業仮設」であり、「理想的な秩序のあり方」を示すものであった〔山本 2000: 19〕。「自然人」が「自足的な存在」であることは、「原子論的个人主義」であることを意味せ

ず、自然人が「自然の秩序」に従い、「自由の状態」にあるという意味である〔山本2000: 25〕。ただ、このような自然人が他の動物と違うのは「自由意志」による選択と「自己改善能力」の点からであり、この能力によって「脱自然化」し、「歴史」を形成していく。その「歴史」は善悪どちらにも進む「両義的なもの」であるが、力点は「悪」の方向に置かれている〔山本2000: 26-7〕。『社会契約論』は「純粋な自然状態」にあった「秩序と“自然人”との調和と一体化」を「社会の次元で創出する」ことを課題としている。その「政治」はホブズと異なり、「道徳や宗教の規律」を受ける市民から成るものである〔山本2000: 39〕。「悪」の存在をなくし、「人為的」にふたたび「政治秩序」を形成するためには「社会契約」が必要となる。その社会契約の目的は「自律的な意志を社会的次元にまで拡大した」「一般意志」と、その担い手である「共同の自我」が創出され、それに服従することがそのまま「人間の自由」につながることである。「外的秩序と内的秩序」が一致して市民の自由が実現されることが、ルソーのいう「全面的譲渡」であり、「自由への強制」の意味である〔山本2000: 41-3〕。ただ、市民が一般意志を発見するだけであり、「秩序と無媒介に向かい合う」という点では、「市民相互のコミュニケーション」がないことからルソーの国家は「他者のいない共同体」である〔山本2000: 44〕。結局、ルソーの「市民宗教論」に認められるように、「政治秩序」の維持は内的秩序である宗教的な「秩序への愛」によって支えられるという矛盾を示すものである。しかし、「市民社会と国家とが分裂した現実」を克服するために、秩序の観念を再構成しようとしながら、「近代人として内面的自由を求めて苦闘する」ことを山本は評価する〔山本2000: 48〕。このように、山本はルソーにおける宗教的秩序の問題を重視するが、西嶋の議論と違い、「内面的自由」を強調しているためか、ルソーの「自然法」の問題は重視されていない。ルソーには「伝統的な意味での自然法」が存在せず、「彼独自の内在化された自然法」はあっても、これが自然法と呼ぶべきかどうかは「定義の問題」である〔山本2000: 191〕。さらに、ルソーは「道徳の個性」を一貫して主張し、「政治的結合の基礎」を「権利によって規定され

た『利害』と考え、人間の行動を動機づけるものが「理性」ではなく、「情念」としている点から、ルソーの自然状態でも社会状態でも「自然法を認めていない」と断定している〔山本 2000: 198-9〕。結局、ルソーの政治思想は、「個と全体」が一体化した古代の「スパルタ・モデル」としての「徳の共和国」を目指すものである〔山本 2000: 299〕。山本によれば、ルソーは「近代的個人の持つ可能性」を述べながらも、「共同体から切り離された近代的個人の基盤の危うさ」も示している〔山本 2000: 313〕。このように、ルソーをリベラルではなく、共和主義的に理解していると思われるが、共和主義にも関係の深い「共通善」について山本はまったく論じていない。

2001年に出版された鳴子博子『ルソーにおける正義と歴史——ユートピアなき永久民主主義革命論』は、「まえがき」でルソーの「一般意志論」が「国家の共同性」を現実に作り出す「新しい共同理論」であると主張する。『人間不平等起源論』における「ルソーの歴史観」を特徴づけるのは、自然が人間に与えた「自由な行為者」としての「自己完成能力」である。この能力は「自然人」が「自己愛」に基づいて自己保存するための「労働」に結びつくが、他者に対しても「憐みの情」を持ち、「種全体の相互保存」にも協力するものである〔鳴子 2001: 27-9〕。その能力が歴史のなかで発展していくことによって、生活様式が転換する「革命」が生じる。最初の「革命」によって「家族」と「定住」が始まり、そこでは「家族内の協働、両性間の分業」が行われる〔鳴子 2001: 29-31〕。つぎの革命は社会状態に移行するものであり「冶金と農業」によって「社会的分業」が始まる。ただそこでは「自己愛」は他者との比較で自己を優位に置くという「自尊心」に変化している〔鳴子 2001: 32-3〕。この最初の革命の自然状態は「人類の幸福期」であるが、第2の革命による「社会状態」は「種の老衰への歩み」として否定的にだけとらえられているのではない。社会状態においてのみ、人間は「良心に導かれた理性によって有徳な存在に高まる可能性」がある〔鳴子 2001: 34-5〕。鳴子はこの主張を『エミール』において主張されている「手の仕事」という「労働観念」に結びつけ、「人格」を完成させるものとしての「時間・労働・

労苦」を重要なものと考えている。社会状態で不平等の問題は、労働しない者と他者のために労働する者とに分かれているという批判である。ルソーにとって、労働の担い手としての人間を相互に結びつける原理が「人間愛」であり、これが「人間の正義の原理」である〔鳴子 2001: 47-8〕。

鳴子によれば、『人間不平等起源論』と『エミール』は「個体としての人間の諸能力の段階的発展過程」を探求したものであるのに対して、『社会契約論』はそれらを乗り越え、「より高次の諸能力の段階にある人間存在」としての「市民（人民）」を示したものである〔鳴子 2001: 58〕。鳴子は、「人格の発展過程」として、「自己愛」と「憐みの情」とを持った「自然人」としての「人間」や、「労働と道徳」による「社会性」がある「社会的人間」から区分して、「公的人格」を持った「市民」が「社会契約」によって誕生するという〔鳴子 2001: 69, 77, 86〕。社会契約は「個別の人格」のあらゆるものが「共同体全体」に「全面譲渡」され、「新しい政治体すなわち公的人格」を生み出すものであるが、その政治体の「自己保存」のために、「立法」が必要となる。その「立法権者」は「人民」であるが、その人民の「市民」としての「自己完成能力」を促進させるのが「立法者」である〔鳴子 2001: 87-9〕。この「市民」は「労働義務」があり、「社会的人間」の「発展・完成形態」である。つまり、「社会的人間」では「自己労働による自己保存と他者保存」を同時に実現することは「道徳的要請」であったが、その同時実現を市民は例外なしに保存するように「政治体」から強制される〔鳴子 2001: 95, 98〕。

鳴子によれば、『社会契約論』は冒頭において、「革命肯定論」を述べているが、その痕跡を消して、第6章の「国家の設立論」を自然状態からいきなり国家状態に入るような「不自然な叙述」をしている〔鳴子 2001: 180-1〕。この点で、鳴子は通説に反して、『社会契約論』の冒頭にある「あるがままの人間」はたんに「私的利益」を追求する「社会人」ではなく、「革命を経た人間」であり、社会契約によって「全面譲渡」する直前の人間であると主張する〔鳴子 2001: 191〕。この点で、鳴子は一般意志の導出に関して「反対票」が重要であり、反対票は賛成票中にある「意志の過剰分（反対票と同数と考

えられる)」を示し、賛成票から反対票を引いた数が投票総数に近づくほど「表出された共同性」は大きく、0に近づくほど「共同性」は小さいと主張する（「一般意志＝賛成票－反対票 $>$ 0」）。一般意志はたんなる「平均」でもなく、すべての者に共通な「最大公約数」でもない〔鳴子 2001: 228-30〕。つまり、一般意志の導出では「団体意志化する」ことは抑制すべきであるが、各市民の「個別意志」の表明から一般意志が生じると鳴子は考えている〔鳴子 2001: 231〕。ただ、一般意志がつねに正しいとルソーが主張していることは、あくまで「相対的な正しさ」にすぎない〔鳴子 2001: 238〕。このような一般意志によって作られた契約国家も、人間の「自由と自己完成能力」の展開によって、「自尊心」が増殖し、不平等な社会となって、やがて国家の死滅に至る。しかしまた、人々は「良心」という「再生のメカニズム」によって「極端な悪（疎外）から自らを開放する革命」に向かう。そういう点でルソーの歴史観は「ユートピアなき永久民主主義革命論」である〔鳴子 2001: 337-8〕。このように「新しい共同理論」としてルソーの社会契約論を考えていることもあってか、やはり鳴子の場合も「共通善」やその類概念に関してほとんど言及もなく、考察もされていない。鳴子は2012年に『ルソーにおける正義と歴史』のうちから2章を選び、他の論文を加えた『ルソーと現代政治』を出版している。その社会契約論は基本的には同じものであるが、ここではルソーの政治体に対してはルソーが「コミュニティ」という言葉を使っていることにはふれず、「自由になった人々が自発的な意志に基づいて創設する結合体」として「アソシアシオン」という言葉で統一している〔鳴子 2012: 160〕。

つぎに、本論文(2)で述べた福田パラダイムに対する修正を主張する関谷昇『近代社会契約説の原理』（2003年）のルソーに関する議論を取り上げたい。関谷はまず彼の社会契約論分析の基本的な概念を使い、ルソーの社会契約論の概略を論じている。ルソーの自然状態論は「批判的原子論」の徹底した完全に「孤立した人間像」が仮定されている。それは「既成の権力体制」の正当化に用いられる「権利義務関係」を否定し、「理想的な政治秩序」が成立するとすぐに「病理を孕む」ことの認識から要請されているものである

[関谷 2003: 203]。また、関口にとって重要な概念である「存在論的全体論」は、ルソーの場合、個人主義か全体主義かの対立ではとらえられない「『個』と『全体』との弁証法的な結びつき」によるものである。その際、重要なのは福田が否定した「自然法」のもとで「一般意志」を理解することである [関谷 2003: 204-5]。「自然」と「作為」の関係では、ルソーが重視する「自然」は「存在の感情」による「全体」であり、「作為」を再構成するための基準である。「解釈的主体論」は「弁証法的な全体論」や「存在論的な規範」と結びついて、個人が「自らの固有な自由の内実」を自己解釈していくものである。このようなルソーの議論は古代の「共和主義の思想と従来の社会契約の発想と新しい形で結び」ついたものである。それは「作為」が、「人為」によって隠蔽された「自然」と結びつくという「新たな共和主義の政治思想」である [関谷 2003: 205-6]。

このような概略を述べた後で、関谷はまず福田パラダイムの「自然から作為」という解釈は、ホップズに引きつけてルソーを解釈するものであると批判し、ルソーが思想の根底に置くのは「自然」であり、人間の本性を「自然の善性」としていることを指摘する。また、このような「自然」は、『エミール』に言及して、宗教的な「摂理」としての「存在論的全体論」であり、啓蒙期の「自然法学」のような「道具的理性」に基づく『『原子主義』的『作為』』ではなく、本来の「自然」である [関谷 2003: 207, 211, 214]。このような啓蒙主義の「人間の本性」論は、マッキンタイアを引用して、「道徳性の崩壊」をもたらすのに対して、ルソーの「人間の本性」論は、人間の内面的な「潜在能力」を評価し、「現実の悪」を徹底的に批判し、「新しい自我へ飛躍する」「批判的原子論」に基づく「解釈する自我」として画期的な意味を持つ。この点では、A. ブルームに言及して、ルソーは「物質主義」や「原子主義」の危険がある「自由主義に対する警告者」である [関谷 2003: 215, 218]。『人間不平等起源論』における「自然人」は動物と異なり、「自由な駆動力という特質」と「完成する能力」を持ち、また『エミール』から引用して、「自己愛」と「憐れみ」の感情を持ち、「共通の惨めさ」によって相互に

結合する存在である〔関谷 2003: 219-21〕。不平等の起源を明らかにするために『人間の本性』に基づく関係性と、他者に依存した『自尊心』の無限の展開としての関係性をルソーは区別する。関谷は「自然状態」における「自発的な関係性」と「自尊心」の無限の展開を「人為的な関係性」と呼ぶことを提案するが、その関係性の中間状態から偶然の結果としての「冶金」と「農業」による「第2の革命」が始まる。それは「私有の正統化」としての「最初の正義」をもたらすが、ここで認められた「権利」は「人間の本性」からではなく、「人為的な関係性」から生じるものである。その結果「戦争状態」となり、富者による「偽りの契約説」によって、「社会と法律」が生じるものの、それらは弱者にとっては「新たな足枷」でしかない〔関谷 2003: 226-8〕。

ルソーはこのような社会状態においても、「本来の関係性」は失われず、『エミール』から引用して、「良心」とその声である「自然法」による「正義」の回復を考えている〔関谷 2003: 229-31〕。『ジュネーヴ草稿』では自然法を人間の「感性」による「固有の自然法」と「理性」による「推論的な自然法」とに区分し、前者を本来のものとする。しかも、『社会契約論』では省略されるが、「法は正義に先立つ」と主張され、自然に基づいて「正・不正の観念」も形成されるとする〔関谷 2003: 233-4〕。このような自然法に対する規範意識は、「個」が単独では「個」ではなく、他者との関係で「個」となるという「駆動力」によって、「批判的原子論」と「存在論的全体論」とが接合して形成される。この点では、「駆動力」や「人間自身の陶冶」、さらに「利益や正義とのすばらしき調和」としての「共通善」「公益」「公共善」のような「発見すべき『自然』の価値」を考える必要があると関谷はいう〔関谷 2003: 236〕。

ルソーは不平等の進展を最後の「専制権力の状態」において「人間の墮落過程の到達点」とするが、この専制状態によって、「円環」が閉じられ、すべての人々がまた「平等」になることから、これを「新たな自然状態」と呼んでいる。この状態から『社会契約論』の社会状態への移行に関して、関谷は「最初の人為」が「自然に加えた悪」を「完成された作為」によって償う

ことであるという『ジュネーヴ草稿』の主張から考えている〔関谷 2003: 239-41〕。関谷は『社会契約論』の「自然状態」という言葉は円環の最後の「新たな自然状態」ではなく、円環の最初の「純粹自然状態」を指していると主張する。というのも、「純粹自然状態」に存在し、現実には「潜在する『自然』の価値」から、社会契約を導き出そうとしているからである。つまり、ルソーは「現実に対置される理念の位相」から「真の社会としての『全体』」を考え、その「全体」を「現実の政治社会の中に存在する諸力の結合」として示すのが「社会契約というメタファー」である。この点で「自然」と「作為」の関係は、福田のいうように「切断」ではなく、「作為」の可能性と「作為」の極限としての「自然」を結合することであり、この「自然的作為」が「一般意志」である〔関谷 2003: 242-4〕。個々人が権利を譲渡する「共同体」とは契約によって同時に作られ、この点では「社会契約というメタファー」は、現実には生きている「個」を「公共」「共同体」としての「全体」へと全面的に譲渡することによって、「個」と「全体」を結びつけ、「人民主権」という原理を定式化するものである。「一般意志」が「共通の利益」を追求することによって、「一つの精神的で共同的な団体」が形成されるが、この「共同体」は「共同の自我」を受け取るものである。その際、「個」は「根本的に変質して」、「全体」を考慮する「新しい自己として究極的に自律する」「解釈する自我」となるのである〔関谷 2003: 247-8〕。

「主権者」となる「人民」は徹底した「批判的原子論」が「解釈する自我」を通して「一般意志」という「政治的全体性」と結びつくものであるが、「人民の意志」がつねに正しい「一般意志」になるのではなく、「一般の正しさと個別の利益追求」という「両義性」を持っている。「一般意志」と「人民の意志」との一致は困難なことをルソーは自覚しており、「あるがままの人間」に期待をしているのではない。社会契約で示された「真の社会」が理念としては「全体」であっても、「その『全体』は現実的には非完結でしかありえない」と関谷は主張する〔関谷 2003: 250-1〕。この「一般意志」の原理の実現のためには、「平等」とともに、人民を「一般意志」へ向かわせる

「駆動力」としての「識見」による「審議」が必要となる。そこでは「公民」が自分の意見を述べ、「特定の党派や団体」のような「中間団体」が排除されるべきことをルソーは主張しているのであり、「国家に個人が吸収されてしまう集団主義」を主張しているのではない。また、「公共体」を実現するために、「立法者」の必要性をいうが、これは制度の問題であるよりも、「人間の感情」によって「有徳」へと人々を導くためのものである [関谷2003: 253-5]。このような「平等」「識見」「立法者」が「一般意志」の成立の条件であるが、その条件がすべて揃うことは現実的には不可能であり、この点ではむしろ個別的なものを対象とする「政府」の役割が重要になる。ルソーは「意志」の問題である「主権論」と「力」の問題である「統治論」とを峻別し、「政府の設立」は契約によらないものとする。政府と主権はつねに対立するものであり、国家の「墮落や死滅」は当然のことであり、共和政ローマの「護民官」やスパルタのような「行政監督官」のような「主権と政府との均衡の維持」に努めるものが必要である。ルソーは政体としての民主政には批判的であり、「選挙貴族政」を評価している [関谷2003: 256-8]。「自由への強制」は、「個人の権利」を「公民としての権利」に変えるためのものであり、「個人を無視した暴力的な強制ではありえない」。「一般意志」と個人の意志が一致するためには、「精神的基底性における成熟」が必要である。その成熟のためには「古きよき習俗」を再確認し、「立法」によってよき「習俗」が生み出されることが必要である [関谷2003: 259-61]。また、「公民宗教」のような宗教も「公共体」にとって「精神的な駆動力」として必要不可欠なものである [関谷2003: 262-3]。ただ、このような「駆動力」であっても、個性の政府の意志が強まることによって、国家は解体し、公民は「自然的自由」へと戻ることは必然的である。このことは「一般意志」を担う「自律的な個人への教化」が困難なことも示している。ルソーは「理念と現実との安易な整合」を図らず、たんなる「参加民主主義」ではない「共和主義と民主主義との緊張関係の理論化」を主張している。いずれにしても、ルソーの「社会契約を通して見出した公共性の理念」は、ホブズやロックと異なり、

「批判的原子論」と「存在論的全体論」の接合によって、「政治的全体性」となるのである〔関谷 2003: 265–7〕。

このような関谷の議論は、ルソーの自然法を重視し、「自然から作為へ」という福田パラダイムを再考するものとしては重要な研究であり、関谷が主張する社会契約論における「批判的原子論」と「存在論的全体論」の接合とは、まさにルソーによって完成されるという指摘は、「特殊意志」と「一般意志」、「特殊利益」と「共通の利益」の関係として次節で考えていきたい問題である。ただ、私の観点からはこの「存在論的全体論」の「駆動力」のための重要な概念である「共通善」、とくに後で述べるように、「自然の善性」とも関連する概念について一度だけふれ、ほとんど説明されていないことは、彼がしばしば西嶋の研究を参照し、また原子論的ナリベラリズムを批判し、マッキンタイアの近代批判やルソーの共和主義的側面を強調しているだけに私には不思議である。

つぎに取り上げたいのは、川合清隆『ルソーとジュネーヴ共和国——人民主権論の成立』（2007年）である。これは小林善彦『誇り高き市民——ルソーになったジャン＝ジャック』（小林善彦 2001）という「ジュネーヴ市民」としての「意識と誇り」をもって「思想形成」をしたルソーの『社会契約論』までの前半生の伝記を受け、『社会契約論』をフランス革命に影響を与えたルソーではなく、「ジュネーヴ共和国」のコンテクスのなかで論じたものである。なお、川合はすでに『ルソーの啓蒙哲学——自然・社会・神』という著作を出版している。そこでは『社会契約論』は、「啓蒙哲学者」としての「弁神論」の立場から、「地上の悪の地上における解決プラン」であるとしている。ルソーの「契約国家」は、「悪をなしうる自由の余地」がなくなるように国家を組織すること、「国家と社会、市民と人間を統合した体制の全体構想」である〔川合 2002: 315, 316〕。

これに対して『ルソーとジュネーヴ共和国』では川合は、当時のジュネーヴ共和国の歴史的状況から『社会契約論』のとりわけ「人民主権論」の問題について論じている。ルソーは『社会契約論』の「立法者」の一人としてカ

ルヴァンを称賛しているが、川合によれば、「全市監視体制」によって「理想的な神政政治体制」を実現したカルヴァンをルソーは否定したことがなく、ジュネーヴという「信仰共同体」の「ジュネーヴ人民の共和主義の精神」を高く評価する〔川合 2007: 37-39〕。ルソーは『人間不平等起源論』のジュネーヴ共和国への「献辞」のなかで「賢明に抑制された民主政」としてジュネーヴ共和国を記述している。これは当時のジュネーヴでは、「人民」と「主権者」は「同一人格」であり、人民が「立法権」を有し、すべての人間が法に服従するという『社会契約論』の「民主制の理念」に一致していることである。また「献辞」において、「革命」による「新設の共和国」が「扇動家」によって支配されることを批判している点でも『社会契約論』と同様である。ルソーの思想は急進的・革命的であっても、「現実政治における彼の政策」はそうではない〔川合 2007: 88-9〕。ジュネーヴの「抑制された民主政」では、人民が行政権や執行権を持っていて、問題を起こす「純粋な民主政」との対比で、「行政を一部の経験豊かな代表に委ねている」。また、主権者人民が「直接立法権を行使する」場合も、立法権は濫用され、「朝令暮改の悪弊」に陥るが、ジュネーヴでは人民は直接法律を作らないために、この「悪弊」を免れている。このようなジュネーヴの「制限民主政」では市民はただ法を「批准」するだけであり、「最も有能で最も公平な人物」、つまり4人の市長を選出する。ルソーは個人に「新法を提案する権限」がなく、それを「為政者」だけに限定しているが、実際にジュネーヴでは「政府＝参議会」が立法提案権を持ち、「総会に集う市民にはその権限がない」〔川合 2007: 90-1〕。1737年にジュネーヴはルソーも経験した内乱状況となり、「寡頭政府と市民階級との深刻な対立問題」が発生した。「献辞」の時点(1754年)ではこの内乱は沈静化していたが、ルソーは、その再発を恐れ、実際の解決策となった「政府と市民階級の『和解』」を評価し、「和解」がなくなれば、共和国は滅亡すると主張する。ルソーは、「寡頭政府」を打破して「新たな市民政府」を作るべきであるというメッセージを市民には送っておらず、「現実政治」に対しては「現体制維持の保守的態度」を一貫して示している〔川合

2007: 92-3]。また「献辞」でルソーが「悪意の解釈や、毒のある演説」に従ってはならないと述べているのは、「和解」に反対した「過激派」のことを指しているとし、川合は、ルソーが「革命的左翼」ではなく、「穏健な順法主義者、改良主義者」であり、「人間の暴力を嫌悪する温和な性格」であると述べている [川合 2007: 94, 97]。「献辞」ではルソーは、為政者に対してジュネーヴ市民を高く評価し、「教養」において為政者と同様であるというが、このことはジュネーヴの人民が「民主政を支えるのに必要な十分な教養を備えている」と為政者に主張していることになる [川合 2007: 99-100]。

このような前提をふまえて、川合は『社会契約論』の「内部構造の解明」を目指し、「人民主権論」の問題を中心に論じていく。『社会契約論』は、「ジュネーヴ共和国市民ルソー」が「ジュネーヴ人民の歴史的経験」をふまえて、グロティウスとホッブズから始まる「近代市民社会の政治学」、その「自然法理論と社会契約説の系譜」の再検討から、当時としては唯一「人民主権」を主張したものである [川合 2007: 156-7]。川合は、『人間不平等起源論』の第2部は自然状態から当時の「ヨーロッパの絶対君主政時代」に至るまでの「政治史の鳥瞰図」であるとする。この「政治体発展の全過程」には「不平等の進歩の三段階」があり、第1段階では「法律と所有権の設立」、第2段階では富者の呼びかけに基づく「契約」による「為政者の職の制定」であるが、問題はここで成立した「合法的権力」が「専制権力」へ変化する第3段階である。ルソーはここで政治体を「君主政、貴族政、民主政」に分類するが、それは主権者の数でなく、「為政者＝行政官」の数によって分類し、「自然状態の平等」に近い政治体は「最高の行政官を共同で保持する民主政」であると主張している [川合 2007: 158, 160-1]。「合法的な権力」を持つ執政者は人民によって選出されるべきであり、王政であっても「選挙王政」が合法的であり、世襲王政への移行は「非合法的な専制権力」への移行である。特定の家族が権力を独占し、権力を世襲化していくことによって、人民は「奴隷」となり、不平等が拡大して専制政治が始まる [川合 2007: 161-2]。『社会契約論』は、この専制政治のもとで生きている人民に対して「自由を回復

させるための処方箋」である。ホブズを含む「専制主義の擁護者たち」の契約理論は統治権を君主に譲渡して、人民をその「臣民」とし、「奴隷」にするものでしかない。この点では彼らの理論は、人間の不平等を肯定し、人民の自由を否定する、アリストテレスの政治学とも変わらないと批判している [川合 2007: 164, 166-7]。このような契約理論と違って、譲渡契約によっても人民が自由を失わない契約をルソーは主張している。まず、ルソーは「多数決の法」が確立されるためにも、「少なくとも 1 回」は「全員一致」が必要であるというのは、多数決による国家の設立では「少数者」は「他者である他数者の意志に拘束される」からである [川合 2007: 168-70]。「共同体全体」へ「全的譲渡」することは、全員が自分の権利を他のいかなる個人や団体に譲渡しないことを意味している。ただ、このように全員が主権者となって立法議会を構成する「民主政」が「万人と万人との契約」をするということは「非現実的な虚構形態」であり、「理論仮説を極限にまで」進めたものであることを川合は認めている [川合 2007: 170-2, 175]。この「全的譲渡」によって、「単一性、共同の自我、生命、意志」を持つ「公共的人格」が生じることも、市民が「最高の安全と保護」を得て、国家が市民の一人でも害することができないためである [川合 2007: 175-6]。この「公共的人格」としての国家では、その人格の「意志」が「立法権」、その人格の「力」が執行権となり、執行権を行使する「政府」は「公共的人格の代理人」である。この執権機関は君主でもよく、「君主政共和国」が存在しうることをルソーは指摘している [川合 2007: 180-1]。結局、『社会契約論』の「国家学」は「共和主義」である。立法権が人民に属する「主権在民の国家」だけが、「唯一正当な国家」であり、それをルソーは「共和国」と呼んでいる。川合は小林正弥の議論を引いて、ルソーの「社会契約説と共和主義思想」とは別のものではなく、社会契約論以外に「主権在民（国民主権）を正当化できる理論」はないと指摘する [川合 2007: 185-6]。ただ、ルソーは人民が主権者であっても、「基本法を編纂する能力」があると考えていない。そのために、現在では「前近代的」と思われる「立法者」や「市民宗教」をルソーは主張する。ただ、「立法者」

は「人民主権の合理的体系性」を破壊するものではない [川合 2007: 187-9]。一般意志が表明される唯一の機関は「人民集会」であるが、これは「古典古代のポリス」の民主主義の機関や「ジュネーヴの市民総会」とも同じものであると川合はいう。この「人民集会」における「共通の利益」としての「一般意志」は、しばしば誤解されているように「全員一致」によって成立するのではない。それは「公共の討議」と「投票」によって得られるが、「単純多数決」によって得られるのではない。討議過程では「人民が十分な情報を持って討議する」ときに一般意志が得られる。その討議によって、個人の「特殊意志」が否定されて一般意志が成立するのではなく、「個別意志が総合されて一般意志が結果する」と考えるべきである。また、一般意志の成立のために市民が事前に「打ち合わせてから」集会に出ることを禁じているのは、国家内に「部分的社会」を生じさせないためである [川合 2007: 197-201]。フランス革命以後の「人民主権」の暴力性から、ルソーが全体主義的であるという批判があるが、人民集会での「一般意志形成過程」の無視から生じる批判であり、ルソーのいう「人民」には「市民としての《個人》」が生きている。ここには『人間不平等起源論』の「自然人」の「原子論的見地」が「市民の独立性」や「自律性」として貫徹していると川合は考えている。ルソーの人民集会は「王政の機関」ではなく、「討議デモクラシー」の「公共の場」である [川合 2007: 201-3]。ルソーの一般意志論は、単純多数決のように少数者を否定するものではなく、集会の討議によって、「個別意志からそのプラス・マイナスが相殺され」ることは、多数派の意見が「少数派の比率分だけその強度が減じ」られることを意味している。このように一般意志は個別意志を統合して形成されるために、「全員が自分自身の意志に服従する」。ただし、川合は、このような一般意志が「現実の立法過程」ではほとんど実現不可能な「理想的モデル」であることは認めている [川合 2007: 205-6]。現代ではルソーの「代議制批判」は問題とされているが、主権は国民にあり、立法権を議会に与える「近代憲法の理論」と対立するものであり、「近代システム全般への根底的批判」とみなすべきである。ただ、ルソーの政治理論は

ジュネーヴのような「小規模国家」にしか適応できない [川合 2007: 212-5]。しかし、「400 万人以上」のローマ共和国でも「区」ごとに集会したようにすれば、「大規模国家」でも可能であると「ローマの古代モデル」をルソーは主張している。いずれにしても、啓蒙期に「人民主権」を主張したのはルソーだけであり、このことは彼が「ジュネーヴ共和国市民」であったという事実とは切り離すことができないとするのが川合の結論である [川合 2007: 217-9]。

このように、ルソーは近代の個人主義的リベラル、あるいは近代の革命を準備した革命思想家であるよりも、「個人」を尊重しつつも古典古代からの共和主義者であり、とりわけ当時存在していた「ジュネーヴ共和国の市民」としての人民主権論者という像は、私の観点からは共和主義に近い部分を持った現代コミュニタリアンと重なるものである。なお、2007 年には根本俊雄『ルソーの政治思想』が出版され、ルソーの政治思想全体が論じられているが、教科書的記述であり、最後の章の「立法者」にある結論の部分だけを紹介したい。ルソーは、「秩序ある自由を享受する市民」が「幸福」に生きる「祖国」として、「^レ神義^ニに基づく^レ秩序と祖国^ニが^レ徳^ニ高き市民を創ることを精緻に論証した」 [根本 2007: 197]。「紳義」を別にすれば、ルソーの社会契約論は、川合と同様に「共和主義」的のものになるが、根本はその言葉は使っていない。

専門の政治思想研究者ではなく、ルソーの『社会契約論』の解説を試みたものでもないが、東浩紀『一般意志 2.0——ルソー、フロイト、グーグル』(2011 年) は、ルソーの「一般意志」を現代に生かす議論としては興味深いものであり、ここでは一般意志論に関する議論だけを見ていきたい。東は「序文」において、ルソーの思想から、「民主主義の理念」を「情報社会の現実」のなかで「アップ・デート」することができると主張する。それは「熟議」も「選挙」も、「政局」も「談合」もなく、有権者たちの「不必要なコミュニケーション」もない、「非人格的な、欲望の集約」を行う「もう一つの民主主義」であり、「熟議が下手」で「空気を読む」ことが得意な日本の「文化風土」に合った民主主義である [東 2011: 1-3, 7]。東はルソーの「一般意志」

を情報科学でいわれている「集合知」であるとする。これは「情報技術の革新」によって「集約可能な意見の数」が飛躍的に増大したことが背景にあり、「構成員の予測の多様性」が増大するほど「群衆の予測」が正確になるとか、「群衆の予測」が「構成員の平均的な予測」より正確になるとか数学的に証明されていることである〔東 2011: 29-32〕。東がルソーの「一般意志」論でとくに注目しているのは、彼の「数理的」な定義である。ルソーを引用して、全体意志を構成する「特殊意志から、相殺しあうプラスとマイナスを取り除くと、差異の差が残る」ことが「一般意志」である〔東 2011: 43〕。東は方向性がない「スカラーの和」としての「全体意志」から区別される、方向性がある「ベクトル」の差異を相殺した「別種の和」が「一般意志」であると理解する〔東 2011: 44-5〕。つぎに注目するのは、ルソーを引用して、一般意志の成立にあたって、「市民間の討議や意見調整の必要性」を認めていない点と「差異の数が多いほど」一般意志が正確になるとしている点である〔東 2011: 53-5〕。この点で、一般意志は「言葉」ではなく、「物質」に近いものであり、それへの従属は「人間への依存」ではなく、「事物への依存」であるから、「政府」もその「事物」に従わなければならない〔東 2011: 57〕。東はルソーのテキストから得られた「一般意志」を「一般意志 1.0」と呼び、現在の情報社会（総記録社会）に合ったアップ・デート版を「一般意志 2.0」と呼んで区別する。「一般意志 1.0」はルソーの「理念」であり、「物語」であるために、そこからの「超越者」である「立法者」のような「バグ」が必要であるが、「一般意志 2.0」は具体的な「データベース」として「実在する」ために、「立法者」を必要としない〔東 2011: 90-1〕。

東はアレントやハーバーマスのコミュニケーションに基づく政治学を批判して、彼ら/彼女らの議論の前提にある「文化や生活様式の共有」が現在では存在しないことを指摘する〔東 2011: 94〕。ルソーがいう「一般意志」の「しもべ」にすぎない「政府」は、「情報環境に刻まれた行為と欲望の集積、人々の集合的無意識＝一般意志」に忠実な「来るべき政府」となるべきであり、このような政府を「政府 2.0」と呼んでいる〔東 2011: 100-1〕。東はこの「無

意識」とは「大衆の欲望」を意味し、それを「意識」＝「選良の理性」で制御する「選良主義」の政府を主張しているのではないという。彼にとって「新しい政治」とは「大衆の欲望」を「制約条件」として「統治する術」である〔東 2011: 147〕。このような政治は、理性の力を信ぜず、『野生の人』の本能に信頼を置いたルソーの理解に基づいていることも指摘する。「ルソーの理想は、意識ではなく無意識に、『人の秩序』ではなく『モノの秩序』に導かれる社会」である。しかも、ルソーはこの見えない無意識を体現化する「カリスマ」（立法者）を必要としたが、現在の「総記録社会」ではこの無意識が『可視化』できる時代になっている〔東 2011: 165-6〕。この時代では、「大衆の無意識」を可視化した「データベース」と「意識の光を失わない国家」による「熟議」が「補いあい、ときに衝突することによって……よろよろ運営される国家」がふさわしい〔東 2011: 171〕。具体的な制度としては、「すべての政策審議」は密室でなく、ネットに公開され、会議自体は「専門家と政治家」だけが行うが、「中継映像を見る聴衆たちの感想を大規模に収集し、可視化して議論の制約条件とする」制度を提案する。これは「グーグルやツイッター、Ustream やニコニコ動画」のようなネット上のサービスを政治に応用することである〔東 2011: 176-7〕。

このような東の主張は、人間の理性よりも感情を重視し、コミュニケーションを重視せずに「一般意志」の導入を主張している点では、さらに政治とはそれぞれの国の「習俗」に基づくべきであるとしている点では、ルソーの解釈としては間違っていないかもしれない。しかし、ルソーの『社会契約論』の解釈としては、東自身が認めるように「二次創作」であり〔東 2011: 250〕、東が議論しなかったことを指摘してもあまり意味はないであろう。ただ、私の観点からは、「大衆の欲望」から倫理的な「共通善」としての「一般意志」やそれによって作成される「法」が生じるのかどうかを次節で考えていきたい。

2012年には永見文雄『ジャン＝ジャック・ルソー——自己充足の哲学』は、東と異なり、歴史的にルソーの生涯と全作品を論じたものであるが、社会契

約論を論じた部分だけを紹介しておきたい。永見によれば、『社会契約論』の前半部（第1篇・第2篇）は「政治体における人間」の「自然的自由に代わる精神的自由」を前提とした「徳性の獲得」、つまり「自らに課した法に従うことが、自由である」ことを論じたものである〔永井2012: 309〕。後半部（第3篇・第4篇）は「政府と主権者との関係」や「政府（統治）の分類」を論じたものである。ルソーの最良の統治形態は「選挙的貴族政」であるが、現在の民主国家のほとんどはこの形態であり、直接民主政がルソーにとって「最良の政体」ではないことを指摘する〔永井2012: 309-10〕。永井は一般意志に関しては、「結社成員全員の意志にはかならない『法』」の成立のためには「一般意志」の存在が不可欠であり、それが「共通の利益」を目的とする「社会体の真の原動力」である。そして「一般意志は常に共通善・公共善」を目指し、公平なものであるとされることは当然であると永井はいう〔永井2012: 311-12〕。このように、「法が全員の意志となるためには一般意志という概念が欠かせないとした点がルソーの独創的な点」であり、自由への強制も「法に従うように強制される」ことと「同義」である〔永井2012: 313〕。ただ、この一般意志をどのように確認できるかに関しては、ルソーが「決め手を欠き」、また一般意志と特殊意志を区別することの困難さは十分理解していたことも指摘している〔永井2012: 312-3〕。現実性の問題は残るが、永井の議論は、全員の「共通善」の実現を目指す「一般意志」が「法」そのものであることを明確にした点で、西嶋法友の議論と同様に、私の関心から評価できる。

2012年には倫理学や哲学の観点から、ルソーにおける倫理的なものと政治的なものとの関連を扱った佐藤真之『ルソーの思想とは何か——人間であり、市民であること』（2012年）も出版されている。その「序論」において、これまでのルソー研究の多くが、社会契約によって「人間が市民になる」と論じてきたが、佐藤は「倫理思想」と「政治思想」とを分け、それぞれの領域で「人間であり、かつ市民であること」を追求するという。この「人間」かつ「市民」であることの実現は、ルソーの政治思想によって構想された「社会契約」と「一般意志」において「私益と公益の一致」として表現されて

いる〔佐藤真之2012: 9, 11〕。佐藤によれば、ルソーの政治思想は、各人が「独立かつ社会的である」という「自然本性」に従う「共同体のあり方」を模索するものである〔佐藤真之2012: 92〕。ただ、社会契約による共同体への全面的な放棄は「集団主義的、全体主義的」なものではない。「近代人」は「一個の独立した『人間』である」ことに目覚めているから、この「全面的な譲渡」によって「私的利益」が「公共の利益」となる可能性が作られ、「利益の〈公共性〉をめぐって対等に争う資格」が与えられ、共同体の成員は「市民」となる〔佐藤真之2012: 112-4〕。結局、「私的利益と公共の利益の一致」が「人間であり、かつ市民であること」の実現である〔佐藤真之2012: 116〕。この共同体の成員全員にとっての「公共の利益」、「真の『共通の利益』」は「利害の普遍的な対立の状況」、つまり各人の利害が他の者とも一致しない状況から導き出されるものである〔佐藤真之2012: 119〕。

佐藤はこの点で、外国の研究者や西嶋法友にも言及しながら、ルソーが「一般意志」を導き出した「定式化」を解釈している。ほぼ西嶋と同じ「定式化」は省略して、佐藤によれば、「一般意志」は、すべての「特殊意志」を包括する「〈全体〉によってしか表現されえない政治的決定の〈正しさ〉の指標となる」ものである〔佐藤真之2012: 131〕。「一般意志の定式化」は、西嶋が「経験的方法」では証明できないと述べたように、佐藤もその「定式化」だけではなく、一般意志の制度としての「実効性」についても考察している。まず、佐藤は一般意志の「一般性」に関して、投票の場よりも「公共の討議」の場において「一般意志」が創出されることは、「特殊意志」も「一般意志」を追求することを前提として、あくまでも「一つの対象」を志向し、その一般性が「政治の場」で実現される「実体的規範」であるとも主張する〔佐藤真之2012: 134-5〕。また、「公共の討議」においてはその討議の対象は、井上達夫によるルソーの一般意志解釈を参考にしながら、「普遍化可能な属性」に基づき、自己が不利益を被ってもそれを受け入れるという「『観点』の反転可能性」という「一般性」があることを指摘する〔佐藤真之2012: 136〕。このように、討議の参加者には「公正さ」という「『一般意志』の〈実体的規範〉

のみが要求されるが、ただ一度だけの「公共の討議」では「公正さ」が実現されるとは限らず、最終的には「投票」による「多数決」をルソーも認めている。この多数派の票を得た「特殊意志」が「一般意志」になるためには、それがすべての批判に対して「開放性」と「応答可能性」がなければならない。つまり、そのような「一般意志」は、共同体成員の「個々人の『観点』の多様性」を反映したものであり、その「観点」の数だけ存在する批判への「応答可能性」を持ち、その点であくまで「暫定的」なものである〔佐藤真之 2012: 137-8〕。要するに「私益と公益が一致する」という「一般意志」によるルソーの政治思想は「閉鎖的な〈妥協的コンセンサス〉」ではなく、「開放的で試行錯誤的な公共的討議」に基づく「多事争論の政治観」を目指すものである〔佐藤真之 2012: 139〕。ルソーの「政治思想」のなかにある「倫理思想」として、最後の章では、『社会契約論』における「立法者、習俗、市民宗教」について論じ、いずれにしても「エゴイスティックな近代人の所与の性向」を「共同体の奉仕」に向け、彼らの「利益追求」に「(真の)自然本性」としての「道徳性」を与えるものであると考えている〔佐藤真之 2012: 149-50〕。

このように佐藤真之の議論は、井上達夫に言及しているように、基本的にはルソーを個人の特権利益を尊重するリベラルな方向で理解するものであるが、そのようなリベラルな原理だけでは政治が成立しない「道徳性」もルソーに認めようとする議論である。この点でも、佐藤は「公共の利益」や「共通の利益」という言葉は使っているものの、「共通善」は使っておらず、それらの言葉がもつばら狭い意味での「利益」としか考えていない。

2012年はルソー生誕300年に当たり、それを記念する国際シンポジウムが日本で開かれ、その記録(永見ほか編『ルソーと近代——ルソーの回帰・ルソーへの回帰』)が2014年に出版された。このなかの論文はいずれも短く、『社会契約論』を本格的に論じたものは少ないが、これまで取り上げてきた論者を除いて『社会契約論』を論じたものだけを取り上げる。まず、飯田賢穂『『社会契約論』に見られる道徳性の条件』は「一般意志」と「特殊意志」の問題をアレントのルソー論から論じたものである。まず、飯田は『社会契約論』

の第2篇第3章の「一般意志」成立に関する脚注から、「すべての利益」と個人の「私的利益」は対立するものであり、「一般意志」が「社会契約の結果として成立する以前」に、個人の市民としての「共同の利益」と個人の「私的利益」の対立が「個人の内部」で起こっており、「人民会議の決議」の際に、各人は「一般意志」を「あらかじめ孤独の中で形成」するものであると理解する〔飯田2014: 169-71〕。「一般意志」が個人の内部で生じることをアレントは認めていたが、ただそれは個人間の「対話」でなく、「争い」と考え、ルソーは自分自身の「利己性」を敵としていると批判する。アレントが問題としているのは、このルソーの教説は「多数性」を保障する「スピーチ」と『利己性』（＝特殊性）を否定して、「無私」を強調するからである。ただ、飯田は『エミール』のサヴォア助任司祭の言葉を引用して、「スピーチ」においても理性による論証だけでなく、「情念への呼びかけ」も必要であると述べている〔飯田2014: 173-4〕。ここでも「一般意志」における共同性と個人性の関係が問題となっている。

つぎに、編者の一人である三浦信孝『ジュネーヴ市民』における祖国愛の逆説では、ルソーの政治思想が「人民主権にもとづく国家によって公共の利益を追求する『共和主義』の源流と見なされてきた」として、「公共の利益」を追求する「共和主義」者であることは自明のように語られている〔三浦2014: 191〕。三浦によれば、「ルソーは人民が主権者でありかつ法律に従う臣民であるような奇跡の円環構造」を作り出し、この主権者としての「市民」は国王を処刑するほどに「危険な存在」であるとルソーは考えている。これと関連して、三浦が「共和国」と「市民」の問題に関して対談したジャン＝ピエール・シュヴェヌマンの議論を引用している。シュヴェヌマンはルソーを思想的根源と考える「ジャコバン共和主義」を評価する学者であるが、彼によれば、「共和国」は人間を何よりも「Citoyen」（市民）としてとらえるものであるが、現在の「アングロサクソンの経済学」は人間を経済人としてとらえ、そのようなネオリベラリズムの主張から現在の「民主主義の危機」が引き起こされ、「市民」が「一般意思の形成に参加する努力を怠り、

「消費者」として「個人の権利だけを主張する」存在になってしまった〔三浦 2014: 197, 200〕。三浦は、ルソーの『ジュネーヴ草稿』にある「われわれは市民 (citoyen) であった後にはじめて、まさに人間 (homme) になりはじめる」を引用して、「特定の国家 (Cité) の市民権を得てはじめて人権も保障される」という〔三浦 2014: 202-3〕。この点では、三浦は『社会契約論』における「一般意志」を形成する主体は「経済人」でなく、政治に参加する「市民」であると考えていると思われる。私はサnderなどのコミュニタリアンは、ネオリベラルを批判し、民主主義の再生を主張する点で、「共通善」を追求する「政治人モデル」に基づく主張であると述べてきたが〔菊池 2013: 340-1〕、ルソーも少なくとも政治を語るときにはこのような人間観にあるかどうかを確かめていきたい。

つぎに、三浦とともにシュヴェスマンと対談した樋口陽一は「国法理論家としてのルソー、または『社会契約論』副題の意味すること」において、ルソーを「国法理論家」、「立憲主義」者として理解することを主張している。樋口は『社会契約論』の副題、「*Principes du droit politique*」の *droit* を「法」と訳し、「国法」の原理の意味であるとする。このことから、樋口は、ルソーが「民主主義」ではなく、「民主的権力」であってもその「権力を制限する」「立憲主義」を唱える者であると主張する。まず、樋口のいう立憲主義とは、「国家権力の制限」とする「消極的」立憲主義とは異なる「社会権力からの自由」のための「国家の役割」を肯定する「積極的」立憲主義であり、この立憲主義は「マネーの暴力と宗教原理主義からの自由」の確保のために「国家の任務」が求められている現在では十分意味がある〔樋口陽一 2014: 212-4〕。つぎに、樋口はルソーの主張のなかにある「分権的要素」として、「立法権」を人民だけに限定し、「主権者・人民に提案すべき法律」を起案する「立法者」の「立法の権威」と区別していることと、法律を執行する「権能」を区別していることをあげている。ルソーが「真のデモクラシー」が現実には存在しないと、「神々からなる人民」がいれば「民主的に統治する」とか主張していることも、この文脈からは当然である〔樋口陽一 2014: 214-5〕。樋口は

また、フランスの法学者の議論に依存しながら、ルソーは当時の「自然法学の主要な法律家たち」を念入りに読み、『社会契約論』は「法理論として首尾が整って」いることも指摘している。例えば、「一般意思は誤らない」ことも、「法律は主権意思の現れ」であるので、普通選挙によって選ばれた「一般性」を持つ議会以外の「何びとの審査にも服さない」という「法制度の根拠」を示すものである〔樋口陽一 2014: 216-7〕。このような「法理論」家としてのルソーは、ルソーの政治思想を理解する場合でも重要な視点であると思われる。

最後に、私が現在知りうるなかで最も新しいルソー研究である桑瀬章二郎『嘘の思想家ルソー』（2015年）の社会契約論の部分だけを取り上げる。タイトルにある「嘘」とはルソーが『『逆説』の思想家』として理解され、「常に通説に反するものと認識されていた」ことを指している〔桑瀬 2015: vi〕。桑瀬によれば、『社会契約論』を「最も先鋭的な政治的虚言をめぐる考察として読みうる」ものである。それはすべての市民が「嘘への意図性」を持たない「政治空間」の創出を目指しているが、同時に「嘘が全面的に排除された政治的空間」を構想することの危険性も十分意識したものである〔桑瀬 2015: 115〕。この点で、『社会契約論』において、人民は腐敗させられないが、「しばしば欺かれる」という記述や、人民はいつも「善」を求めているが、何が「善」であるかを理解しているのではないという記述から、「誤ることのないはずの一般意志と欺かれうる人民」との間にある「理論的整合性」を問題にする〔桑瀬 2015: 119〕。この問題に関して、人民の「自己欺瞞」は一般意志の存立するための条件である「共同の利益」が「特殊意志と特殊利害の不完全な変質、排除」によって実現を妨げられることを意味しているが、このことは「複数の欺瞞」の一つでしかない〔桑瀬 2015: 122-3〕。この点で、桑瀬は『社会契約論』第3篇第11章「政治体の死」において、どのような「正統な国家」であっても、その「歴史」には「特殊意識と特殊利害の不完全な変質」以外にも「さまざまな欺瞞と自己欺瞞の危険」があるというルソーの記述に注目する。「欺瞞と自己欺瞞」の関係は「両義的」であって、一般意志を備え

た「共同の自我」である「単一の主体」が経験する「政治的危機」は、その「無自覚な誤謬」であるとともに、あたかも「少数の行為者」の「意識的な虚偽」としてルソーは記述している〔桑瀬 2015: 123-5〕。人民は自らの存続のために、自らにとって「最善の法」を自らに与えることが必要であるが、そのために「立法者」が存在する〔桑瀬 2015: 126-7〕。この「立法者」は「古代の神話的形象」を利用して「卓越した指導者」の「絶対的必要性」を説くことで、ルソーの「人民主権論」は「破綻の危機」に直面するように思われるという〔桑瀬 2015: 134〕。この「立法者」は「人民の諸特性とは反対の諸特性を備えた人物」であり、「人民の『外』」にあるが、「人間本性」を変えることが彼の任務である。このことを桑瀬は驚くべきことであるとして、第1篇第8章「社会状態について」で契約によって人民にもたらされた「劇的な精神的变化」は何ら達成されずに、一般意志はその一般性の獲得へ向かい始めただけであるように思われるという〔桑瀬 2015: 135-7〕。この立法者としてルソーが取り上げるリュクルゴスは『社会契約論』以前の断片では「策術」を用いたと記述していたが、『社会契約論』では、人民に対して「明示的行為」として、人民を「説得する」ものとして語っている。このことから、桑瀬は「正統な政治体の、人民主権の、はじまりの決定的重要性に気づき」、しかも「その困難に真正面から対峙しようとした思想家」としてルソーを評価する〔桑瀬 2015: 145-8〕。結局、ルソーは「嘘へのいかなる志向性も持たぬ立法者」によって「欺瞞なき立法という事業」を完成させた。人民が「理性的存在」となり、「自己主体的支配」となることをルソーは望んでいないようにも思われるが、契約を結ぶことによって、立法者を必要としない「一般意志」に「運命」を委ねたと桑瀬は理解している〔桑瀬 2015: 149〕。この桑瀬の研究は、「欺瞞」や「自己欺瞞」に囲まれた政治をいかに「欺瞞」なき政治にするかということがルソーの課題であることを意味しているが、それ以上に「人民主権」、「一般意志」の成立の困難さを意味しているものとして、次節で考えていきたい問題である。

参考文献

- Rawls, John [2001] *Justice as Fairness: A Restatement*, ed. Erin Kelly, Cambridge Mass.: Harvard University Press = [2004] 『公正としての正義 再説』, 田中成明/ 亀本洋/ 山岡龍一/ 平井亮輔訳, 岩波書店。
- Rawls, John [2007] *Lectures on the History of Political Philosophy*, ed. Samuel Freeman, Cambridge Mass.: Harvard University Press = [2011] 『ロールズ 政治哲学史講義』 I, II, 齋藤純一/ 佐藤正志/ 山岡龍一/ 谷澤正嗣/ 高山裕二/ 小田川大典訳, 岩波書店。
- Sandel, Michael [1996] *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*, Cambridge Mass.: Harvard University Press = [2010] 『民主政の不满——公共哲学を求めたアメリカ (上)』 金子恭子/ 小林正弥監訳, 勁草書房+ [2011] 『民主政の不满——公共哲学を求めたアメリカ (下)』 小林正弥監訳, 勁草書房。
- Taylor, Charles [1985] *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, Charles et al. [1994] *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, ed. Amy Gutman, Princeton: Princeton University Press = [1996] 『マルチカルチュラルリズム』 佐々木毅/ 辻康夫/ 向山恭一訳, 岩波書店。
- 東浩紀 [2011] 『一般意志 2.0——ルソー, フロイト, グーグル』 講談社。
- 飯田賢穂 [2014] 『『社会契約論』に見られる道徳性の条件——自分自身との対立と行為の道徳性』 永見ほか編 [2014], 163–74 頁。
- 市川慎一編 [1993] 『ジャン=ジャック・ルソー——政治思想と文学』 早稲田大学出版部。
- 稲富栄次郎 [1948] 『個人と社会——ルソー「民約論」の研究』 理想社。
- 内井惣七 [1970] 「ルソーと自然法思想——論理的観点から」 桑原武夫編 [1970], 53–87 頁。
- 小笠原弘親 [1979] 『初期ルソーの政治思想』 御茶の水書房。
- 小笠原弘親/ 白石正樹/ 川合清隆 [1978] 『ルソー社会契約論入門』 有斐閣 [有斐閣新書]。
- 川合清隆 [2002] 『ルソーの啓蒙哲学——自然・社会・神』 名古屋大学出版会。
——— [2007] 『ルソーとジュネーヴ共和国——人民主権論の成立』 名古屋大学出版会。
- 川上文雄 [1997] 「ルソーの市民宗教論」 市川編 [1993], 63–31 頁。
- 菊池理夫 [2011] 『共通善の政治学——コミュニティをめぐる政治思想』 勁草書房。
——— [2013] 「コミュニティアニズムの世界」 菊池理夫/ 小林正弥編 『コミュニティアニズムの世界』 勁草書房, 329–70 頁。
- 桑瀬章二郎 [2015] 『嘘の思想家ルソー』 岩波書店。

- 桑原武夫編 [1951] 『ルソー研究』 岩波書店。
——編 [1968] 『ルソー研究 第二版』 岩波書店。
——編 [1970] 『ルソー論集』 岩波書店。
小林浩 [1996] 『ルソーの政治思想——『社会契約論』から『ポーランド統治考』を説く』 新曜社。
—— [1999] 『ルソーと国家』 世界書院。
小林善彦 [2001] 『誇り高き市民——ルソーになったジャン＝ジャック』 岩波書店。
作田啓一 [2010] 『ルソー 市民と個人』 白水社。
佐藤真之 [2012] 『ルソーの思想とは何か——人間であり、市民であること』 リベルタス出版。
佐藤正志 [1993] 「ホッブズとルソー——近代国家論の一水脈」 市川編 [1993], 31-62 頁。
白石正樹 [1983] 『ルソーの政治哲学——その体系的解釈』 上巻, 早稲田大学出版部。
—— [1984] 『ルソーの政治哲学——その体系的解釈』 下巻, 早稲田大学出版部。
新堀通也 [1979] 『ルソー再興』 福村出版。
杉之原寿一 [1968] 「ルソーの社会思想——個人主義と集団主義」 桑原武夫編 [1968], 95-126 頁。
関谷昇 [2003] 『近代社会契約説の原理——ホッブズ, ロック, ルソー像の統一的再構築』 東京大学出版会。
恒藤武二 [1968] 「ルソーの社会契約説と『一般意志』の理論」 桑原武夫編 [1968], 127-157 頁。
土橋貴 [1988] 『ルソーの政治哲学——宗教・倫理・政治の三層構造』 青峰社。
—— [1996] 『ルソーの政治思想——平等主義的自由論の形成』 明石書店。
—— [2010] 『ルソーの政治思想の特質——新しい体制原理の構築と実践そしてその現代的意義』 御茶の水書房。
—— [2011] 『概論 ルソーの政治思想——自然と歴史の対立およびその止揚』 御茶の水書房。
永見文雄 [2011] 『ジャン＝ジャック・ルソー——自己充足の哲学』 勁草書房。
永見文雄/三浦信孝/川出良枝編 [2014] 『ルソーと近代——ルソーの回帰・ルソーへの回帰』 風行社。
鳴子博子 [2001] 『ルソーにおける正義と歴史——ユートピアなき永久民主主義革命論』 中央大学出版会。
—— [2012] 『ルソーと現代政治——正義・民意・ジェンダー・権力』 ヒルトップ出版。
西嶋法友 [1999] 『ルソーにおける人間と国家』 成文堂。
根本俊雄 [2007] 『ルソーの政治思想』 東信堂。

- 樋口謹一 [1978] 『ルソーの政治思想』世界思想社。
- 樋口陽一 [2014] 「国法理論家としてのルソー，または『社会契約論』副題の意味すること」永見ほか編 [2014]，212 頁。
- 福田歓一 [1971] 『近代政治原理成立史序説』岩波書店。
—— [1998] 『福田歓一著作集』第 6 卷，岩波書店。
- 三浦信孝 [2014] 『『ジュネーブ市民』ルソーにおける祖国愛の逆説』永見ほか編 [2014]，191-211 頁。
- 山本周次 [2000] 『ルソーの政治思想——コスモロジーへの旅』ミネルヴァ書房。
- 吉岡知哉 [1988] 『ジャン=ジャック・ルソー論』東京大学出版会。
—— [1993] 「理性のあらゆる相の下——ルソー的方法をめぐって」

