

## マルブランシュ，モンテスキュー，そしてルソーへ

——ルソーの一般意志と直接民主主義をめぐる私的断章（Ⅲ）——

藤 江 泰 男\*

Malebranche, Montesquieu, Rousseau

—Sur la volonté générale et la démocratie directe selon Rousseau (III)—

Yasuo FUJIE

### はじめに

本稿の第1回目でわれわれは，ルソーの基本思想ないし「基本的な構え」について，簡略ながらその歴史的起源を辿ったが，その中で詳細には展開できなかったマルブランシュとの関係に関してさらに光を当てるべく，第2回目の論考では，哲学史的には著名な「アルノー・マルブランシュ論争」を媒介にして，マルブランシュの思想の基本線を確認することで，ルソーに対する影響関係を更に明らかにすることに努めた。

今回の論考では，最初に意図していたルソーの社会哲学的側面に照準を定め，その歴史的由来や影響関係を考慮しつつ，いわゆるルソーの独自性について，その独特の民主主義ないし民主主義的発想について考えてみたい，と思う。

### 1. 一般意志の世俗化（モンテスキューの場合）<sup>1)</sup>

#### 1-1.

すでに論及しておいたように，ルソーによっていきなり，マルブランシュのあるいはパスカル的な「一般意志」が社会化ないし世俗化したわけではない。マルブランシュにあっては，当然のことながら，一般意志といっても神の意志として提示されたのであって，一般的で恒常的な神の意志が，個別的な事件・事実とどう関係するのか，つまり機会原因論的思考の枠組みを前提にした，神の一般意志として提示されたにすぎない。この神の意志，ときに「救い」に関わる一般意志（パスカルの場合）が，人間のものとなり，それも社会形成の基盤となるためには，モンテスキューもまた，その展開に大きく寄与していること

---

\* 国際コミュニケーション学部 国際言語コミュニケーション学科

1) 第1回目の論考で，第2章としてモンテスキュー以下の展開を論じると予告していたが，第2論考の挿入で，その約束が果たせなくなってしまった。それぞれの論考ごとに，1章，2章……という章別構成になることをご容赦いただきたい。

を認めないわけにはいかない。

モンテスキュー（1689-1755）とマルブランシュ（1638-1715）の間には、その学校教育の段階から直接の関わりがある。彼の受けた教育は、マルブランシュの所属するオラトリオ修道会が営む教育施設でなされている。それがパリ郊外にあるオラトワール派のコレージュ（Collège de Juilly）である<sup>2)</sup>。

マルブランシュ自身は教育者でも、教育に直接携わる仕事を担当したわけでもないので、当時の学園での教育の中で、マルブランシュ哲学が支配的になっていたとは言い切れないだろうが、彼の基本的な見解は、時期的にみても教授されただろうと思われる。カトリック改革派の立場にあるオラトリオ修道会は、パスカルに代表されるジャンセニズム的な偏りはないにしろ、アウグスティヌス的な精神性とデカルト的な科学性とを併せ持つ立場を堅持していたはずである。マルブランシュの哲学の普及に努めたペルナル・ラミ師の諸著作<sup>3)</sup>を介して、マルブランシュの思想に触れたかもしれないが、長ずるに及んでは、もちろん直接に、マルブランシュの著作から学んでもいたのは、その蔵書からも確認されている。

われわれが何度も参照してきたライリーは、より具体的にモンテスキューとマルブランシュとの関連に言及しており、マルブランシュ哲学に共感する人たちとの交流についても、「1705年のジュイイのコレージュの卒業以降も、彼はマルブランシストたちに生涯囲まれていた<sup>4)</sup>」と明言している。修業時代、その後の大学時代、更に法律家として活動する時期、更にその後の著作家の時代、モンテスキューはさまざまな形でマルブランシュの思想、マルブランシュ的な考え方に触れ続けていたのである。

## 1-2.

彼の主著『法の精神』の冒頭に、そのマルブランシュ的精神からの直接的な流れが、明瞭に認められる件がある。つまり、

法律（法）とは、その最も広い意味では、事物の本性に由来する必然的な関係である。そして、この意味では、ありとあらゆる存在はその法律をもっている。神はその法律をもち、物質の世界はその法律をもち、人間より上位の叡智的存在はその法律をもち、動物はその法律をもち、人間はその法律をもつ<sup>5)</sup>。

2) 古賀氏の記述によれば、「現在も女子校として残っている」とか、モンテスキューは、5年間（1700-1705）をこの学園で過ごしている。その後、ボルドー大学で「法律」を学ぶことになる。以上の紹介は、古賀英三郎『人類の知的遺産39モンテスキュー』（講談社、1982年）、p. 29, p. 35による。

3) 彼の主著『科学対話』（*Entretiens sur les sciences*）の初版は1684年、改訂されつつ継続的に出版され、著者の死後も続いている。ちなみに、これはルソーの愛読書の一つでもある。

4) P. Riley, *The general will before Rousseau*, Princeton university press, 1986, p. 140.

5) モンテスキュー『法の精神』（岩波文庫、1989年）I-1-1, p. 39: Montesquieu, *De l'esprit des lois*, 1748, O.C.II, Gallimard (Pléiade), 1951, p. 232（それも、その第1パラグラフから）。本著（『法の精神』）は、文章が細かく分節されているので、その章・節などの番号のみを示し、頁数は表記しない場合がある。邦訳のあるものは、邦訳→原著の順で記入する。

岩波文庫では「法律」と訳されているが、もちろんこれは、著作名にある『法の精神』の「法」と同じ術語 (lois) で表現されている。その著作の書き出しの部分 (第1パラグラフ) の引用である。つまり法あるいは法律とは、必然的な関係、それも事物の本性に由来する必然的な関係である<sup>6)</sup>、とまず表現されている。それがあらゆる存在やものを貫いており、自然界に生息する動物や人間にいたるまで、等しくそうである、と語るこの冒頭の件は、マルブランシュの精神に通じるものとして、よく引用・参照されるところでもある。その「関係」としての法律は、また叡智的存在、つまりは天使にも、更には神までも身に負うもの、とも語られている。こうして、天上界から地上界までをそれぞれに貫く法則性、それも「関係」としての法則性こそ、モンテスキューの論じようとしている法 (ないし法律) であることが、冒頭から鮮明に表明されているのである。

この関係が、いわゆる数学的・数量的な関係というより (自然界を貫く法則つまり自然法則は措くとして)、価値に関わる関係、マルブランシュのタームで言えば、完全性の関係として、まずはここに提示されていることに留意すべきであろう。そうした関係性としての法律ないし法則が、「原始理性」との関係で理解できる規則であり、恒常的で一般的なものの、と見なされているのである<sup>7)</sup>。

ここでは、自然法則も含めて最も広い意味での法律・規則が語られているが、人間の法律、とくに社会生活を規整する法律については、特別の意味合いにおいて語られているように思われる。つまり、正義に関わる、社会生活を営むにあたって必要とされる法律に関して、それを実定法と可能的法とに区別して語っている部分は、特に重要であろう。つまり、

実定的な法律に先だって、まず衡平 (公平) の諸関係 (des rapports d'équité) が存在し、これらを実定的な法律が確立するのだということを認めなければならない。これは、たとえば、人間の社会があると想定すれば、その法律に従うのが正しいであろうということ、他のある存在からなんらかの恩恵を受けたとすれば、これらの叡智的諸存在はそれらに感謝すべきであろうということ、……等々である<sup>8)</sup>

と、先の引用箇所直後のすぐ後 (第1章・第9節) で、モンテスキューはこのように語っている。この直前のパラグラフで語られた「作られた法律が存在する以前に、正義の可能的な諸関係は存在していた<sup>9)</sup>」ということを説明する段落が、この引用箇所である。実際の法律が制定される以前に、自然の中に書き込まれた秩序の関係、衡平 (公平) の関係があった、ということが前提にされている。これがロックやルソーなどとも共有する思想、実定

6) モンテスキュー『ベルシア人の手紙』「第83信」; Montesquieu, *Lettres persanes*, 1721, O.C.I, Gallimard (Pléiade), p. 256 では、明らかなマルブランシュの表現で、こう語られている。「正義とは、二つのものの間に現実に存在する適合関係 (un rapport de convenance) です。この関係は如何なる場合においても同一性質のもので、これを観念するものが、神であろうと、天使であろうと、いや人間であろうと変わりはありません」(岩波文庫, 1951年) p. 38. 漢字を一部修正して引用。

7) モンテスキュー、前掲『法の精神』I-1-1, 第3節; Montesquieu, OCII, p. 232.

8) 同書, I-1-1, p. 41; *Ibid.*, p. 233.

9) 同書, I-1-1, p. 41; *Ibid.*, p. 233.

法に先立つ「自然法」の存在を語る部分である。単に自然法則的な必然的法則に限らず、社会生活に関わる法律についても、本来的な公平性の関係、マルブランシュであれば、「完全性の関係」ないしは「適合 *convenance* の関係」、そうした「正義に関わる関係」が先行的に存在していた、ということを前提にする思考方法である。

法律を考える場合、可能的・先行的な法律（諸関係）と、その具体的帰結・適用としての実定的法律（諸関係）、この二重の視点から考えられねばならないと記述されていることに、まず注目しておく必要がある。換言すれば、実定的法律を可能にする生得的な秩序感覚、正義の感覚があるとする考え方が、『法の精神』の冒頭において明確に宣言されている、ということである。

こうした法と自然界・人間社会との関係に言及する場合、特に、自然法則の中に、自然法則の単純性や恒常性・不変性の中に、何らかの意図や意味・目的を見ようとする思考は、必ずしもモンテスキューに固有の発想ではない。体系的・法則的に現われることが、神の意志の恒常性・不変性を証すもの、と考えるのは、マルブランシュに留まらず、その前の世代であるデカルトにとっても自然なことであった。目的論的自然認識をあれほど嫌ったデカルトにしる、宇宙の成り立ちを語る『世界論』において、自然法則の規則性、物体の運動の体系性に関して、同種の直接的な信仰心の表明を躊躇したりはしない。例えば、慣性の法則や運動量保存の法則のうちに、神のあり方の直接的な反映が認められることを、率直かつ素朴に語っている<sup>10)</sup>。こうした発想は、マルブランシュにより、信仰心との関係でさらに整備されるとともに、より体系的に展開されることになる。では、その神の意志が、社会を統治する法律、国家を構成する法律・憲法のうちに認められるかどうか、ここでの問題となる。モンテスキューは、その意味でも、一つの展開点・転換点を築いた人物であろう。彼は、法律そのものというより、「法の精神」のうちにそれを読み取っている、ということは言えるであろう。それがつまりは、神の意志の人間化、宗教的理解の「世俗化」ないし「社会化」として位置づけられる、ということである。

更にモンテスキューは、実定的法律の制定に先立つ状態、つまり自然状態についても、その立場を明確にしつつ言及している。この点において、ホッブズ的自然状態に対してははっきりと否定的であり、自然状態は非戦闘の状態であり、社会状態において初めて対立状態つまりは戦争状態が生起する、と明言している。自然状態における人間のあり方を極端な弱さ・臆病さの状態と記述し、そうした人間にとって、

……だから攻め合おうなどとはしないであろう。そこで、平和が第一の自然的法律（自然法）となるであろう。

ホッブズが、人間というものにまず帰している相互に征服し合いたいという願望は

10) Cf. 例えば中公の「世界の名著」シリーズでは、「世界論」第7章（p. 108）で、デカルトはこう語っている。「明らかにこれら二つの規則（慣性の法則と運動量保存の法則）は次のことからのみ、すなわち、神は不変であり、つねに同じしかたで活動しているので、つねに同じ結果を産出するということから、帰結しているのである」と。引用頁は『世界の名著 27 デカルト』（中央公論社、1978年）から。Cf. Descartes, *le monde*, A.T.t.XI, p. 43.

道理にかなっていない。命令とか支配とかいう観念は、……人間がまずもつような観念ではないであろう<sup>11)</sup>。

こうした自然状態における人間たちに刻印された感情を振り返りつつ、上記の第一の自然法（平和）に加えて、さらに三つほどの自然法ないし自然的傾向を記述した後、その第四の自然法（社会生活をしようという願望）から、その帰結としての社会状態、つまりは実定法の支配する世界を描くことになる。ここで初めて、人は弱さ（*faiblesse*）と平等（*égalité*）の状態を脱して「戦争状態 *état de guerre*」に陥る、というのが、モンテスキューの考える「自然状態」と「社会状態」との定義的關係ないしその差異である。ある種の感情・欲求そのものが、いわば自然の法、自然法である、というのが、人間を見るモンテスキューの基本的な視角なのである。この区別は、後にルソーにおいても、基本的に共有されている、と言えよう。

ところで、マルブランシュ経由の思想をより識別しやすくするために、まず、マルブランシュの法に関する考え、自然法則及び社会生活上の法則、つまり法律に関わる立場なり表現なりを確認しておこう。マルブランシュにとっては、科学的真理に関わる真と偽とに関する法則、さらに正義と不正とに関するモラルが、まずは当面の問題となる。著作として主に関わるのは『道徳論』、および、われわれがすでに何度も引用している『自然と恩寵の論』であろう。その『道徳論』の冒頭では、

普遍的な理性は神の知性そのものである。われわれはすべて、その理性によって神との共通の場をもつ。真と偽、正義と不正は、すべての知性にとって同様であり、神にとってさえ同様である……<sup>12)</sup>

と語り出している。神でさえも人間と同一の真理、同一の秩序を見る、という見解の根拠として、マルブランシュは、同じ第1章の7節で、更にこう展開する。

というのも、叡智の実体を瞑想するすべての精神的存在（*esprits*）は、必然的にそこに、同一の**大きさ**の**関係**、ないし同一の思弁的な**関係**を発見するからである。彼らはそこにまた、叡智の諸存在の間に認められる**完全性**の諸**関係**を見る時、同一の実践的真理、同一の法、同一秩序を発見するのである<sup>13)</sup>。

ここで、マルブランシュは、**関係**としての普遍的あり方を、真偽の**関係**と正義・不正の**関係**、この二つに大別し、その二種類の**関係**をそれぞれ「**大きさの関係**」と「**完全性の関係**」と呼んで区別する。量的にして思弁的真理に関わる「**大きさの関係**」、価値的でそれぞれの完全性に関わる実践的・道徳的**関係**を表現する「**完全性の関係**」、この二つの**関係**

11) モンテスキュー、前掲『法の精神』I-1-2, pp. 44-45 ; Montesquieu, O.C.II, p. 235.

12) Malebranche, *Traité de morale* (『道徳論』) O.C.XI (J. Vrin, 1966) I-I, p. 17 冒頭のレジュメ部分での表明。

13) *Ibid.*, I-I-7, p. 19.



こそが、マルブランシュの考える真理と秩序のあり方、観想的真理と実践的真理との基本的あり方である。この後者の関係こそ、モンテスキューにおいて、更にルソーにおいて、法律や憲法に対応する関係であり、それらを下支えし、それらのうちに体现される関係なのである。思弁的な関係は、神と人間、ともに理性を共有する限りで、理性的に把握される限りで、共通に理解されるのであり、つまりは、ともに同一のものを把握する、と見なされる。秩序についても、事情は同じである、つまり、神にとっても人間にとっても、同じ秩序・完全性の秩序が認められる、とマルブランシュは言うのである。神の実体の中でそれを見る、同一の真理・同一の秩序を見る、という言い方にまで至ると、現代人には少し異様に聞こえるかもしれないが、理性的に見る限り、神と共有する理性的立場に立つ限り、人は神と同じものを見る、同じように理解する<sup>14)</sup>、とマルブランシュは語っている。

ところで、ここで「大きさの関係」と規定されている真理とは、数学における計算などが代表的な例として紹介されている。 $2 \times 2 = 4$ ないしは $2 \times 2 \neq 5$ などの、誰がどう見ても承認されるような真理が挙げられている。もう一つの「完全性」の関係では、動物と石とでは、動物の方がより価値があるし、人間と動物とでは、人間の方がより価値がある、完全性の度合いが高いと評価される、より大きな完全性をもつと見なされる、という例が挙げられ説明されている<sup>15)</sup>。こうした関係が逆転した時、その判断や行動は、不正ないし不適切と見なされる、という価値判断の体系を想定している。正義・不正に関わる関係の単純な例示はそうしたものである。大きさの関係に限らず、秩序に関わる完全性の関係でも正当に理性が働いていれば、判断は共通になる、というのが、マルブランシュの原理的な立場である。神とも共有する理性に（マルブランシュの思想に忠実に言えば、神である理性に、と言うべきだろうが）基づく限り、そうした判断は、たとえ感覚的なものに色付けされていたとしても、過つことはない、との確信をもっているわけである。もちろん、誤謬の機会はさまざまに待ち受けているが、それをどう乗り切るか、どう回避するかが、その人の道徳的完成度を映すものになる、ということであろう<sup>16)</sup>。

さて、モンテスキューの法律の定義、適合関係として示された正義の観念、いずれも、マルブランシュからの影響が顕著な部分である。こうした言い回しがまずいのであれば、共通性の目立つ部分である、と言っておこうか。その一般的ないし普遍的な現れ方、実践的にして正義と不正に関わる法律にしても、適合の關係に則したものでなければならないとするモンテスキューの思想は、マルブランシュが神と人間との関係で展開した宗教的な体系性を、社会的場面に移し替え、適合させたものであった、と言える。『ペルシア人の手紙』（第83信）で語られる適合関係としての正義の観念にしても、まさにマルブランシュの宗教心の世俗化・社会化と考えれば、理解し易いものとなる。

14) 前稿でも言及した、マルブランシュのいわゆる「神において見る」の理論である。

15) Cf. Malebranche, *op. cit.*, I-I-12~13, pp. 21-22.

16) 「適合の關係」については、もはや紹介できない。興味のある方はRV（『真理探究』）I-II-2を参照願いたい。ある対象の効用（よさ）、適合の度合いを語る関係であり、「その対象とわれわれとの關係を示すもの」との定義が示されている。単純に観照の対象ではなく、われわれを行動へと促す価値・効用、つまりはわれわれとの適合を表わす關係のことである。Cf. Malebranche, *EM*（『形而上学対話』）O.C. XII, VIII-13, pp. 190-91 にも、「二つの真理（思弁的真理と実践的真理）」について、その認識可能性と差異とに論及する箇所がある。

正義とは二つのものの間に存在する適合関係です。この関係はいかなる場合においても同一性質のもので、これを観念するものが、神であろうと、天使であろうと、いや人間であろうと変わりはありません<sup>17)</sup>。

この関係が永遠的なものであり、習慣等で変化するものではない普遍的なものである、少なくとも一般的なものである、とこの手紙の筆者（ユスベク）は語ることになる。たとえ神が存在しないとしても、とまで付言している。

さて、この辺でモンテスキューについては一区切りとし、ルソーの社会思想、一般意志の考え方の問題に移行しよう。

## 2. モンテスキューからルソーへ

それでは、本稿の最終目的であったルソーの一般意志について、彼の著作に沿って検証してゆきたいと思う。「一般意志」を定義するにあたって、『社会契約論』のルソーは、その第1章から第4章までを、社会契約の提示の必然性を論証することに費やしている。社会の統治形態は、もちろん、一人の君主が統治する君主政もあれば、少数のものが統治する貴族政もあり、多数のものが統治する共和政ないし民主政もある。それぞれの統治形態の基本型を維持している場合もあれば、その墮落した形態に陥っている場合も当然ある。君主政が僭主政あるいは独裁政になっていたり、貴族政が寡頭政へ、民主政ないし共和政が衆愚政治に墮落していたり<sup>18)</sup>、ということである。

### 2-1. ルソーの場合（『社会契約論』第1編・第5章まで）

さて、それでは、われわれの本来の目的である『社会契約論』における一般意志の問題、ないしは民主主義とは何か、という問題を、『社会契約論』のテキストに沿って見ていきたいと思う。解釈の別れるところ、微妙な表現箇所、先行的思想・思潮との違いや軋轢など、解釈に絡む多数の困難がひそんでいる、と思われる。

ルソー研究において、彼のテキスト自体の分析に留まらず、いわばデカルト研究のジルソンの業績に相当するような、ルソーの思想やその独自性の起源に関する貴重な研究がすでに輩出しており、日本における翻訳や独自の研究の蓄積も増えつつある<sup>19)</sup>。ここでは、それらのすべてに目を通す訳にもいかないし、その奥行きを辿る余裕もないが、それらの業績を背後に意識しつつ、つまりは、ルソーの特別視の弊に陥ることを極力避けながら、

17) モンテスキュー、前掲『ペルシア人の手紙』第83信、第2節、p. 38 : Montesquieu, O.C.I, p. 256.

18) ここでは、もはや衆愚政と民主政とを同一に扱うことはしない（つまり、共和政の墮落形態としての民主政という位置づけ）。たとえそれが歴史的起源において正しいにしろ、である。Cf. アリストテレス『政治学』第3巻、第7章。Cf. ルソー『社会契約論』第3編、第1-5章、特に、第3-5章も参照のこと。

19) 筆者の手許にあるものだけでも、ドラテの、もはや古典的著作『ルソーとその時代の政治学』（九州大学出版会、1986年）、訳者は西嶋法友（原著は、R. Derathé *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, J. Vrin, 1971）あるいは、川合清隆『ルソーとジュネーヴ共和国』（名古屋大学出版会、2007年）など、ルソーのテキストをその外部から、あるいは、時間的外部つまり先行的業績から照らし出す研究は、すでに多数存在している。

われわれなりのテキスト解釈を提示しえたら、と願っている。何かに学ぶことが、先行の業績や蓄積された技術に学ぶことが、それを消化することが、彼自身の独創性を減少させるわけではないことも当然の事実として踏まえつつ、ルソーのテキスト、『社会契約論』のテキストの内容に踏み込みたいと思う。

統治する権利の根拠を求めて、それが「合意」によることを予告しつつ、家族的支配、家父長的支配（第2章）、最強者の権利としての統治（第3章）、更に奴隷制度を前提にした統治（第4章）という順序で、それぞれの権威なり権力なりがその正当性をもちえない、と展開する（もっとも、第4章の冒頭に「人間のあいだのあらゆる正当な権威の基礎としては、合意だけが問題として残る<sup>20)</sup>」と、すでに論点先取りの到達点を語っているのだが……）。

この結論の当否については異論があるかもしれないが、当面、ルソーの論理展開に即して、その主張を見ておきたい。彼は『社会契約論』の冒頭で、

人間をあるがままに現実の姿でとらえ、法をありうる可能の姿でとらえた場合に、社会の秩序の中に、正当にして確実な国家の設立や国法の基準（quelque règle d'administration）があるかどうか、これを私は研究したい。……<sup>21)</sup>

と書き出している。〈人間はその現実のままに、法律については可能的な姿で〉という分析視角からこの研究を遂行しよう、とまず宣言している。人間を理想化することなく、現実にあるがままの姿で捉えつつ、その統治に関わる法律については、逆に、理念的なもののとして、つまり可能的なものとして把握したい、との思いを語っているのである。自然法が問題になるのも当然、ということになる。

合意に基づく政治形態を考えるに際して、その合意の主体が自由でなければ、合意による権力も正当性をもちえない。そうであるが故に、あるいはそうであるにしても、この主体は生まれながらに自由である、と第1章で宣言されることになる。問題は、その本来自由であった、自由人として生まれたはずの人間が、現実には奴隷として、あるいはさまざまな制約（鉄鎖）の中で暮らしている、という現実である。こうした奴隷としてのあり方、あるいは奴隷のあり方を前にして、その社会の統治の正当性は保証されるのだろうか、という問題意識に即して、この『社会契約論』は展開されるのである。まさに「現実と法」、「事実と理念」との対比において問題を追求しよう、というわけである。

それでは、現実の社会状態が自由を容認していないのであれば、その現実が何に由来しているかが、問われねばならない。5章以下の展開は、この主旨に沿って論述されてゆく。

---

20) ルソー「社会契約論」（中公クラシックス『ルソー』、2005年）第1編、第4章、第1節、p. 214；J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, O.C.III, Gallimard (Pléiade) I-4, p. 355. ルソーからの引用は、以下においても、特別の指定がない限り、中公版の訳文を使用する。

21) 同書、p. 206；*Ibid.*, p. 351. ちなみに、中公クラシックスの邦訳の訳注にもあるように、ここでの「国家の設立や国法」の訳文に対応する表現は、administrationの一語のみである。



最終的に君主政を選択するにしろ、最初に、あるいはその前に、そうした選択を正当化できる条件、つまり、自由な人民ないし市民がまず成立していないと、選択の結果は正当とは言えない、という論理である。決定に値しない契約からは従う義務が生じない、からである。しかも、一回だけは「全員の一致」がなければならない<sup>22)</sup>、とルソーは更に釘を刺している。

また、この第4章において、ルソーは、戦争は人間関係ではなく対物関係、事物の関係こそが引き起こすのであり、自然状態での人間関係では、戦争を引き起こす理由がないことを、また社会状態においても、法律に則して正しく統治されていれば、戦争が生起する理由がないことを主張し、ホブズ的自然状態の規定を明確に否定していることを確認しておこう。つまり、

……人間同士は生来の敵ではない。戦争を起こすものは人間の関係ではなく、ものごとの関係である。そして戦争状態は単なる対人的関係からは生まれず、ただ対物的関係からのみ生じるのであるから、私闘、すなわち個人と個人との戦争は、恒久的な所有権の存在しない自然状態においても、すべてのものが法の権威のもとにある社会状態においても、ありえない<sup>23)</sup>。

自然状態のなかでは、更には、社会状態にしても、よく統治された法治国家であれば、戦争を引き起こす理由がない、と述べているのである。自然状態に関しては、この件の直前の文言を紹介しておくべきかもしれない。自然状態が平和状態である、という積極的な断定というより、「原始的・独立的生活<sup>24)</sup>」の中では、平和状態にしろ、戦争状態にしろ、恒常的な関係をもつことはそもそもありえない、という理由からの判断である、という点には留意しておくべきであろう。理想郷としての自然状態、帰るべき本来のあり方、という通念的理解とは異なることが分かるかと思う。

## 2-2. ルソーの一般意志とは何か（『社会契約論』第1編第6章以降）

現実がどういう政体をとるにしろ、それが正当であるためには、かならずやある種の「合意」が必要であることを（第5章まで）再確認したルソーは、第6章以下、その「合意」、つまり「社会契約」とは何であるか、何において、社会のあり方を正当であると見なしうるか、について語り出す。

社会状態において結合の仕方が変わることで、そこでは自由のあり方もまた変化することが語られる。自然的自由によって社会的自由、ないし精神的自由を保持することになる、それは自由のより高い段階であり、自然的自由を放棄することで、その社会的・精神的自

22) 同書、第1編、第5章；*Ibid.*, I-5 の末尾の表現。「多数決の法も合意によって成立したもので、少なくとも一回だけは全員の一致を前提にしている」（同書、p. 222；*Ibid.*, p. 359）と語っている。これは社会契約の正当性の問題に絡み、再度採り上げることになる。現代の問題として語れば、多数決原理の正当性とは何か、という問題である。

23) 同書、第1編、第4章、第8節、pp. 216-217；*Ibid.*, I-4, p. 357.

24) 同書、p. 216；*Ibid.*, p. 357.

由の保持者というより自由な市民になる<sup>25)</sup>、というのがルソーの説く社会状態と自然状態との基本的違いであり、「服従」の側面が追加されるにしろ、それは個人への服従ではなく、全体、社会全体への服従である、と釘を刺す。

まず一旦、自己の一切を社会に譲渡し、別種の権利と自由を受け取る、それは差し引き計算上、より有利な取引である、というわけである。ここでも冒頭の決意表明、「法の認めるものと利益の命じるものを絶えず結合することに努め、正義と効用が分離しないように<sup>26)</sup>」という点を忘れてはいけない。すべてを譲渡したのち、それ以上の権利と自由をえる、という点は文字通りに理解すべきであろう。自己保存が怪しくなった自然状態から逃れて社会状態に移行したのであり、それは利益においても、より拡大したものでなければ筋が通らない。

その〈逆転〉現象を支えるものこそ、社会契約であり、結合の仕方の変更ということである。服従が服従とはならず、むしろ自由の実現として生起すること、自身が主権者であれば、その法律に従うことは、つまりは自分の意志に従うこと、自由に行為することに他ならない、というロジックがルソーの基盤的立場・基本見解となる。

この新規の結合の仕方の特色を、自己譲渡の条件が万人に平等であること、つまり公平であること、さらにこの譲渡は無条件にして完全であること、最後に、全ての人に自己を譲渡するのであり、特定の人に譲渡する・服従するわけではない、と語ること、喪失したものの以上に各市民は受け取る<sup>27)</sup>、と断ずるのである。

以上のように論じた後、社会契約の極限的本質をルソーはこう述べている、

そこでもし、社会契約から本質的でないものを分離するならば、それは次のことばに帰着するだろう。「われわれのだれもが自分の身体とあらゆる力を共同にして、一般意志の最高の指揮のもとにおく。そうしてわれわれは、政治体をなすかぎり、各構成員を全体の不可分の部分として受け入れる」<sup>28)</sup>。

「不可分の部分」など微妙なタームが飛び交っているが、ルソーの趣旨は明らかである。主権を担う市民は、全体として一つである一般意志となる限りで主権者なのであり、ばらの個人として主権者なのではない、ということである。一つの判断に集約される限りでの個人、市民であり、バラバラに分散して存在するのは、本来社会契約によって結合された市民のあり方とは異なる、ということであろう。いずれにしろ、一般意志との関係において、われわれは市民として成立し・活動するのであり、そこから分離するのであれば、市民たる資格を失う、ということにもなる。となると、市民たるべく〈指揮する一般意志〉、われわれでもある〈一般意志〉とは何なのか？

社会契約の概略を語った後、ルソーは次章の第7章において、主権者について語り始め

25) Cf. 同書、第8章、第3節；*Ibid.*, I-8, p. 365.

26) Cf. 同書、第1編、p. 206；*Ibid.*, I, p. 351. 本稿「脚注21」での引用箇所のすぐ後に続く文言。

27) 同書、第1編、第6章；*Ibid.*, I-6, の第6～8節の展開を参照のこと。

28) 同書、第1編、第6章、第9節；*Ibid.*, I-6, p. 361.

る。主権者と個々人、個人としての市民との関係についての微妙な表現による説明の中で、主権者自身の責任の問題に触れている。それは主権者を構成する市民に向けた暴力は、主権者自身への暴力であり、主権者により個人は守られることになる、という政治体のあり方が説かれている。つまり、個人の利益にとっても、社会状態、国家の成立の事態は好ましいものなのである。そうした展開の中でルソーは「義務と利益はひとしく両契約当事者〔公共と個々人、ないしは、政治体とその構成員〕に相互扶助を強制する<sup>29)</sup>」との文言を提示している。社会契約の理念的あり方と現実としての利益、特にその自己保存という基本利益とが、ここで合致していることを告げるこの語り口は、重要である。現実性も可能性も、利益も法律も、というルソー的注視の基本姿勢、いわば両義的関心のあり方が、ここにおいて明瞭に表現されている、と言える。「正義と効用が分離しないように」と本著作の冒頭で表明したルソーの決意が、社会契約自体の説明にあっても誠実・強固に維持されている、ことが分かる。

こうして成立する市民としての自由は、従ってそれまでの個人的、独立的な自由ではなく、自由と服従とが重なりあった両義的自由となる。この事態をルソーは「各個人が自由になることを強制される<sup>30)</sup>」という逆説的な表現でまとめあげている。「この契約は、一般意志に服従を拒むものはだれでも、政治体全体の力によって服従を強制される、という約束を暗黙のうちに含んでいる<sup>31)</sup>」と、契約の有効性の担保として〈強制〉の必要性・必然性を語っている。こうした暗黙の合意・約束によって社会契約は有効に機能し、各構成員の自己保存が高いレベルで維持される、と言うのである。

こうした自由概念の深化は、平等についても認められる。それは次章、第9章の末尾での表現でもある。社会契約が自然的平等を破壊するのではなく、その自然的不平等を補正し、より公平な平等へと高めることになる、と語っている。この箇所を引用して、最後の課題に移ろうと思う。ルソー自身、第1編の結びとして提示している箇所、社会組織の基礎をなす注意点として、二点を指摘している箇所である。

……基本的契約〔社会契約〕は、自然的な平等を破壊するものではなく、むしろ反対に、自然が人間のあいだに与えた肉体的不平等に道徳的合法的平等を置き換えるという点と、また体力や才能においては不平等の可能性があっても、人間は契約と権利によって、すべて平等であるという点とである<sup>32)</sup>。

29) 同書、第1編、第7章、第4節；*Ibid.*, I-7, p. 363.

30) 同書、第1編、第7章、第8節；*Ibid.*, I-7, p. 364.

31) 同書、第1編、第7章、第8節；*Ibid.*, I-7, p. 364. 第8章では、社会状態において獲得したこの自由を、「精神的自由」と呼んでいる。逆説的構造をもつ、社会状態で獲得される「自由」を印象づける術語である。人間を奴隷状態から解放するのが、まさにこの自由であると述べた後「自分の制定した法への服従が自由だからである」（同書、第8章、第3節）と、その基本的視点を印象的に告知している。自由概念の構造的深化が明瞭に認められる箇所であり、ヘーゲル以降の社会哲学的歩みを予告する表現でもある。勿論、「人間は自由の刑に処せられている」とのサルトルの表現もこの流れのうちにある。Cf. サルトル『実存主義とは何か』（人文書院、1955年）、p. 32；J.-P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Editions Nagel, 1946, p. 37.

32) ルソー、前掲書、第1編、第9章、最終第8節；*Ibid.*, I-9, p. 367.

### 2-3. 一般意志とは何か

となると、その強制の主体でもある一般意志つまりは主権者という存在は、一体何なのだろうか、この点を確認することにしよう。第1編では、その〈構造的なあり方ないしは骨格〉が指摘されたのみで、内実が語られたとは言いがたい。その内実ないし内包について、これからは点検してみよう。それが語られるのは、第2編以降においてである。

第2編を語る前に一つ確認しておこう。前述した通り、ルソーは社会契約成立の根拠、正当性の根拠として、全員一致の合意を挙げている<sup>33)</sup>。第5章、第3パラグラフでの結論的文言の提示のまゝで、ルソーは、君主政や貴族政の確立のまゝに、それを選択する人民が人民として成立していなければならない、とまず述べている。つまり、君主政という統治形態、ルソーによれば、政府の形態に正当性があれば、その選択を、自由な市民が自由意志によって行った、という事実が先行していなければならない、悪徳商法の被害者のように、知らないうちに自分に不利な契約を結ばされた場合、それは正規の（社会）契約とは言えない、というわけである。社会契約として正当に成立しているのであれば、その選択する主体が自律し、他者からの制約なしに選択できていなければならない。「先行する合意がない場合、選挙が全員一致でないとするれば、少数者にとって多数者の選択に従う義務がどこにあるか」と、本章の第3パラグラフで語り出すゆえんである。ルソーの提起する社会契約の正当性は、したがって、「多数決の法も合意によって成立したもので、少なくとも一回だけは全員の一致を前提にしている<sup>34)</sup>」のである。

このように、多数決原理の正当性についても、それに先行して、多数決原理に従うことを可能にする〈前提的合意〉が、全会一致で成立している必要がある、ということである。社会契約の場合もまた同様である。それがあって初めて、一面では制約でもある自由を、自由として十全に行使できる、ということである。

さて、一般意志と主権との関係は、いつもながらも一つおさまりが悪いが、ルソーの表現を使ってまず確認しておこう。第2編第1章第2パラグラフで、「主権 (*souveraineté*) は一般意志の行使 (*exercice*) に他ならないから」とあるように、一般意志の発動としての主権、その主体が主権者 (*Souverain*) と見なせばよいかと思う。その動き・機能の側面にとらえるとそれが一般意志、というわけである。同一のものを、可能的状態として表現すれば主権、機能的側面で表現すれば一般意志、存在（者）として表現すれば主権者、という区分けで押さえれば問題ないかと思う（抽象的・権利的には主権、その具体化・発動としての一般意志、発動の主体としての主権者、でもいい）。主権にしろ、主権者にしろ、集合的・精神的あり方であり、存在であるので<sup>35)</sup>、分割できないというのが、ルソーの基本的主張となる。それはまた、三権分立という、モンテスキュー的主張<sup>36)</sup>として知られた

33) 前述したように、同書、第1編、第5章、第3節；*Ibid.*, I-5, p. 359.

34) 同書、第1編、第5章、第3節；*Ibid.*, I-5, p. 359.

35) Cf. 同書、第1編、第6章、第10節；*Ibid.*, I-6, p. 361.

36) こうした理解自体にも問題があることは、以前から指摘されているところである。前掲著書の中で古賀氏は、「モンテスキューの見解を〈三権分立〉と理解することはモンテスキューを

原則を彼はとらない、ということでもある。主権はあくまで一つの集合的なあり方でしかない、ということの別様の表現ともなる<sup>37)</sup>。主権と主権から派生したものとを明確に区別せよ<sup>38)</sup>、との主張である。

さて、その一般意志は、何よりも「公共の福祉を志向する」ものであり、特殊利益とは異なるものである、とルソーは語り出している。種々の特殊利益から、共通の利益にどうつなげるかが、「共同の利益を目指す」一般意志の仕事・活動となる。さらに、一般意志は、個別的对象を意志・意欲できない、つまり、ある個別の対象のための判断ではなく、一般的判断、一般的な善に向かう意志、つまりは公共的判断しか持ちえない、あるいは語りえない、と述べられる。法が特定の個人を名指して非難したり、ほめあげたりしないように、それは一般的な水準において語られるものである、と。

第2編第3章では、端的に一般意志を問題にする。「一般意志は誤ることがありうるか」がその章の表題である。ルソーはいきなり、「一般意志は常に正しく (*droite*)、常に公共的利益 (*utilité publique*) を志向することが明らかとなる」と語り出す。これは必ずしも、即座に事実として同意できるとは思われないが、正しい方向を志向し、公共的利益を志向する、という理念的方向性を語る意味合いでの表現と解すれば、その通りであろう。実際の一般意志の表現は時に過つことがあるにしろ、それは主権を行使した人民が公共性の解釈を誤った、ということである。「人民の決議が常に同じように公正であるということにはならない。人は常に自分の幸福を望むのではあるが、必ずしも幸福とは何であるかが分かっているわけではない<sup>39)</sup>」とルソーが警告するゆえんである。では、どのようにして、一般意志は、その公共的判断を正しく担保できるのだろうか？ それが本章第2パラグラフの内容となる。この箇所がルソーの一般意志論の眼目であるし、その解釈・理解に、おそらくすべてが賭けられている。

全体意志と一般意志には、しばしば多くの差異がある。一般意志は共同利益にしか注意しないが、全体意志は私的利益を注意するもので、特殊意志の総和にすぎない。しかし、この特殊意志から、相殺される過剰の面と不足の面を除去すれば、一般意志がその差の合計として残るのである<sup>40)</sup>。

全体意志と対比して、一般意志の特徴が語られている。私的利益、特殊利益の総和としての全体意志は問題にならない。一般意志とは、絶えず共同利益しか注目しない。それで

---

正しく理解するゆえんでないことが指摘されてからすでに久しい」(古賀、前掲書、p. 376)と語りつつ、イギリスの国制についての説明を始めている。

37) 主権の分割を批判してルソーが「彼ら〔政治学者たち〕は主権を力と意志、立法権と執行権に分割し、さらに課税権、司法権、……」(『社会契約論』、第2編、第2章、第2節；*Du contrat social*, II-2, pp. 369-70)と語るゆえんである。

38) 同書、第2編、第2章、第3節；*Ibid.*, II-2, p. 370.

39) 同書、第2編、第3章、第1節；*Ibid.*, II-3, p. 370.

40) 同書、第2編、第3章、第2節；*Ibid.*, II-3, p. 371.



は、その特殊利益から公共的利益はどのようにして引き出せるのか、それが引用文中の最後の件である。「特殊意志から、相殺されることになる過剰の面と不足の面を除去すれば、一般意志がその差の合計として残る」との見立てである。素直に読むならば、特殊意志、私的意志は、公共性の観点からは、+にも-にも偏差がありうるので、それを埋めれば、それらを取り去れば、共通の利益、つまりは一般意志の志向する公共的利益のフィールドが与えられる、残ることになる、ということであろう。とすると、「その差の合計として」とのもう一つの指摘は一体何なのだろう。これが問題である。過不足なく共同性の領域を確保することは、「差の合計」をとることだろうか。むしろ、「過剰分を差し引かれた後の残り」、「不足分を追加された後の残り」の合計ではないだろうか、より正確に言うと、公共性から外れた部分を追加・削除して補正されたもの〔共同的利益〕の合計ではなかろうか。

もし、上記のような解釈をその原文 *différences*（差、差異）が可能にするのであれば、この読みの方が、遥かに自然な理解だと言える。どのように共同利益から偏差があるにしろ、それが一つ一つ補正されて計算されるのであれば、その合計は当然ながら共同利益の集合となる。つまり、共同利益からの逸脱部分を補正された、微細な個々の利益（私的利益）を積分することで、共同利益を導出することができる（定積分での面積の計算をイメージすると分かりやすい）、と語られるのであり、積分的計算にも通じていたというルソーの知織レベルからして、不可能な解釈ではない。むしろ、より自然な理解と言えるかもしれない。当時の先進的科学、ルソーの化学への研究を語る論文・テキストなどでも明らかにように、独学ながらルソーはさまざまな学問に取り組んでいる。微積分についても同様である。『社会契約論』の教科書（普及）版の解説でも指摘されているところである<sup>41)</sup>。その差の合計として、つまり「過不足分を補正した意志・利益の総和」が一般意志として残る、積分計算によって導出される、ということになる。

もっともこれは理念的表現、原則的発想による回答である。その導出の数式が直ぐさま表明されることはないにしろ、原理的には、権利的にはこれで十分な表現である、と言えるのかもしれない。社会契約についての権利的・論理的表現として、本来このように考え、公共性、公平性へと帰結すべき、という意見の表明である。力学的なベクトルの発想から、この箇所を解釈する意見もあるようだが、微積分的発想の方が、より原理的で、ルソーの当時の理解水準にみあった解釈かと思われるが、いかがだろうか。

以上の解釈の立場から、問題の箇所の〈解釈的な訳文〉を下に示して、この件の結びとしよう。

しかし、その特殊意志から、（相殺されることになる、）公共性に関して過剰の部分と不足する部分とを除去すれば、その残部（*différences*：公共性になかった部分、公

41) 「ルソーは無限小計算のイメージを用い、一般意志を積分、つまり、微小な差異の総和となし、一方、全体意志は、単なる足し算に過ぎない」(Rousseau, *Du contrat social*, Nathan, 1998, p. 148) と、注釈担当の J.-F. Braunstein はこの箇所をコメントしている。

共性に向けて補正された部分)の合計としては、一般意志〔の結果〕が残ることになる<sup>42)</sup>。

## おわりに

『社会契約論』のその後の展開も、行政府の問題や市民的モラル（第3編）、ないしは市民宗教の問題（第4編）など、重要にして問題ある論点を多数抱えている。上で論じたばかりの章（第2編第3章）の後半でも、情報に通じた、自律的個人であることが一般意志に一層接近する方途であること、セクト的発想つまり党派性は一般意志に逆行する動きであることなど、民主主義のあり方にとって、興味尽きない内容を語っている。が、すでに、紙数制限を遥かに超えてしまっている。今回はここで筆を擱くことにし、次の機会を待ちたいと思う。

---

42) この論考をほぼ書き終えて、最終的な形式的チェックしている時、手持ちのルソー関連の文献 (*Rousseau Du contrat social*, présentation par Bruno Bernardi, GF Flammarion, 2001, p. 205-06, 注73) から、この箇所を、微積分の視点から論じた本格的著作として、A. Philonenko 氏の *J.-J. Rousseau et la pensée du malheur*, J. Vrin, 1984 があることを知った。それに対する批評的論文 (*Rousseau et les sciences*, sous la direction de B. Bensaude-Vincent et B. Bernardi L'Harmattan, 2003 所載) もすでにあるようだが、今回の作業には間に合いそうにない。もとより「私的断章」として始めたもので、先端的課題に挑もうという野心も能力もない。拙稿があまりに素朴な発想に終始しているのではないか、との危惧はもちろんあるが、もはや致し方ない。そうした点の確認や究明も含めて、次回の論考の楽しみとしたい。