

## 書評に応答する

—なぜヨーロッパ自由意志論思想史なのか—

半澤孝磨\*

かの自由』を読む」(『早稲田政治経済学雑誌』第366号, 2007年1月)

### はじめに

拙著『ヨーロッパ思想史における〈政治〉の位相』(2003年10月, 岩波書店), および『ヨーロッパ思想史のなかの自由』(2006年2月, 創文社)の二書(以下, それぞれ『位相』, 『自由』と略記する), とりわけ『自由』に対して, これまでいくつかの書評が寄せられた。以下の小論では, これらに対してできる限りの応答を試みたい。説明不備の点は補い, また, 論点を少しでもより明確にすることができれば幸いである。書評の題名と掲載誌は以下の通りである。なお, 言及に際しては煩雑を避けるため, 敬称略で「渡辺書評」, 「杉田書評」(以下同様)とすることをお許し頂きたい。

渡辺浩「ヨーロッパ, もしくは「自由弁当」の彼方」(『UP』第387号, 2005年1月)

杉田敦「共和主義と政治」(『創文』第488号, 2006年7月)

安武真隆「善を意欲することと, 善を行うこと」(同上)

稲垣良典「共和主義の再発見と共通善の復権」(同上)

関谷昇「『自由意志論』の伝統と「喪失への恐怖感」——半澤孝磨『ヨーロッパ思想史のなかの自由』を読む」(『政治思想学会会報』第22号, 2006年8月)

厚見恵一郎「目的論的自由の〈非政治〉性とベシズム——半澤孝磨『ヨーロッパ思想史のな

なお, 『位相』については, 田口富久治氏が同人誌『象』48号(2004年春)で, また苅部直氏が『外交フォーラム』191号(2004年6月)で, それぞれ紹介されたが, この二篇はいずれも短いものであるので, 紹介の労を取って頂いたことに対して謝意を表しながらも, 応答は上の六篇について行うこととしたい。

### 1. 問題の再提示

寄せられた書評の多くは, 『自由』を主たる対象にしている。それぞれの中には, 私が同意または理解できない論点もあったが, 他方で, 私の言葉の意味と意図を, 私が不器用に表現できた以上に明晰に表現し直されたところ, あるいは, 私が, 自分で提出した問題を, 自分で必ずしも十分に把握できていないことを厳しく反省させられたところもあった。書評に相対するということは, そうした自分の内部にある不分明なものと相対させられ, 新たに自己分析を迫られることであり, 一面では苦しいことであるが, 自らの思考を少しでも明晰にするためのよい機会と考えたい。以下, 各書評に対する具体的応答は次節ですることとし, 本節では, 主として, 私の中で『自由』を導き出した最初の問題提起である『位相』について, そこでの説明不足を補うためにも, その構成の概略・意図を意識し直し, 再提示してみたい。

『位相』は, 「序章 主題と方法」に続く本論四

\* 東京都立大学名誉教授

章構成となっている。冒頭で私は、全体の統一主題を、「ヨーロッパの政治思想を及ぶ限りその規範言語全体との関連において捉え直すこと、言い換えれば、〈ヨーロッパ思想史の中の政治〉の位置とその位相を考察すること」と提示した。私の中で、この主題設定の背後には、「ヨーロッパ産の政治語彙がほとんど普遍的な価値として語られる現代」にあって、それらの語彙や、それを使って語られる理論の中で、「何が、いかなる意味で普遍性を持つのか、そこにはいかなる人間論的前提があるのか」を少しでも明確にしたいという意図があった。裏を返せばそれは、何が特殊にヨーロッパ的なものなのか、という問いでもある。これは、『自由』にも継承され、今なお私が抱き続けている最も基本的な問いである。私は、「序章」の大部分を、この主題に向かう前提作業として、従来わが国で正統とされてきた、普遍概念としての「近代」を中心とし、中世末以前までとの強い断絶を自明とする、〈ヘーゲル亜流史観〉とも言うべきヨーロッパ政治思想史叙述に対する異議申立て・批判に当たった。理由はただ一つ、その非歴史性にある。「序章」は、それぞれ異なる主題を扱う本論四章全体の議論を通じて私が前提した歴史観の、むしろ自己分析の帰結であり、実際、全五章のうち最後に書かれたものである。それは、研究史上の自分の位置についての自己確認の作業でもあった。

続いて「第1章「自由」の倫理的力 (moral force) に関する歴史的一考察」、および「第2章ヨーロッパ政治思想史における「非政治的なもの」」が置かれ、この二章は本書全体の中心的部分をなしている。その出発点は、一つには、今日に到るまでヨーロッパ二千年の思想史において、なぜ、これほどに「自由」という言葉が溢れるように発せられ、人はその言葉にまさに〈拘って〉きたのか、という素朴な驚きであり、いま一つには、そこで言われている「自由」には、「不自由」という表現を持つ日本語におけるのとはかなり異質な意味があるのではないかという、これも素朴な疑問であった（日本政治思想史の視座からする渡辺書評は、後者の問題を明晰に解析され、私には納得がいった）。これらの疑問に対して、資料が私に指示した答えは、要約すれば、一つには、ヨーロッパ思想史において「自由」という言葉は、

人間は自らの行為の選択を自らの判断においてなす、またはなすべき責任の主体たることを示す言葉であり、人間存在の根幹に関わる強い倫理的負荷の掛かった言葉であること、しかもこの言葉は、とくにキリスト教の成立以来、人間行動における、政治だけではなく非政治の領域をも支配する言葉であり続けたこと、この二点であった。私はこの二章の執筆を通して、ヨーロッパ政治思想史は自由意志論とその裏側にある必然論、およびそれと不可分の関係で〈政治〉と〈非政治〉、それぞれの緊張を軸として描くことができるのではないか、という仮説的な見通しを立てることができた。

だが、本書が現在ある形を取るや否や、私は、この見通しからすれば、とりわけ第1章に関して、なおあまりにも多くの必要な事柄が書き込まれていない、ということに気付かざるをえなかった。私は、自由意志説の重要性を主張しながら、その「自由」の概念の分析はなお不十分であったし、また、とくに政治理論を視野に入れてみると、その最大の形成者であったトマスについてはまったく触れることができなかった。さらに、自由意志論の主題と深い関係に立つ初期近代の自然法論についても叙述は不十分であった。ただ、私が出発点と仮定したアウグスティヌスと、終着点である20世紀後半の自由論——もちろんその一部でしかないが——については、私なりの判断は提示できたように思う。いずれにせよ、一書としての規模の限界の問題もあり、これらの課題に対応する必要という切迫した意識が、『自由』の執筆を促すこととなった。

(『位相』の構成に戻れば) 続いて「第3章 十六世紀政治思想における世界認識——昂進するペシミズム」は、中世・近代断絶史観を〈非歴史的〉として批判するとき、従来わが国では、ルネサンスと宗教改革によって「近代」の出発点とされてきた16世紀の諸思想をあらためてどのように考えるのか、という問題の処理に当てられている。章の副題の示すように、私はそれを、先立つ時代の世界認識の枠組みの継続と、その中で思想家たちの〈ペシミズム〉が昂進した時代と位置づけてみた。また、いずれの書評でも必ずしも注目されなかったが、この章での私の意図の一つは、私たちが〈思想家〉と見なす人々の政治的・社会

的位置と役割が、同時代にあっては、現在では自明のこととして前提されているのとは必ずしも同じでなかったのではないかと、もしそうだとすれば、彼らの言説への判断基準もそれに相応して考え直す必要があるのではないかと、という視点を提出するところであった。

現代の民衆社会にあって私たちは、〈思想家〉を、〈芸術家〉と同じくその作品によって市場経済を生きる、すぐれて一個独立の〈知識人〉と考え、その役割を、本質的には、買い手である読者公衆＝民衆一般への教育者たるところに見ている。所与の思想または理論に対するそこでの評価基準は、マルクスの「階級」概念やウェーバーの「合理化」概念について見られるように、単一概念による対象説明の理論的一貫性と、その概念の説明範囲の広さである。だが、説明原理のこうした単純化要請は、その説明では処理し難い現象の無視、という重大な対価をしばしば伴う。また、日本における「近代」概念の場合のように、その提供する説明が読者の意識と共鳴すればするほど、彼らの思考の制度化という強い副作用を伴う。しかも、こうした単一概念還元思考は、自己の説明原理の人間論的前提については黙して語らないのが常であるから、それについて読者の側での暗黙裡の諒解が弱まるか失われるかした場合、たちまち市場を失ってしまう。

しかし、16世紀、あるいは17世紀を通して〈思想家〉たちは、現代におけるのとは異なった地位と役割を担い、したがってまた異なった世界認識の方法を持っていたのではないだろうか。貴族やカルヴィニズム集団の指導者など、何らかの程度に自ら権力主体でありえた場合を除いて、彼らの大部分は、時代のハイ・ポリティックスの頂点に近く、しかし、それぞれのパトロンたる権力者に対しては従属的な地位にあって、パトロンたちの政治的行為のために求められる理論の供給者であった。具体的に言えば、彼らの多くは君主または宮廷の顧問、スポークスマンであり、時には歴史編纂官であった。彼らは、苛酷な現実と直接対峙して、統治または権力闘争すなわち政治の技術の知識を磨かなければならず、またその認識を、既存の世界像の中に嵌め込んで表現しなければならなかった。マキアヴェッリやホブズの権威を借りるまでもなく、政治の世界は厳しい必然性の

世界である。その認識は、自由意志説を行為原則とする社会の中であって、とくに状況の緊迫化した場合、思想家たちの内面に鋭い緊張をもたらしたに違いない。そこで要請された役割と自己の実存との軋みは、極限的には、周知のトマス・モアの悲劇を結果することもあった。だが、多くの場合そうした悲劇は、おそらくは「思慮」(prudentia)の原理に助けられた折衷主義、もしくはレトリックや演技によって回避されたのであろう。それを現代風に判断すれば、一個の思想家の中に複数の人格が存在したことになる。政治思想史研究はこうした事実と正面から向き合い、彼らの認識の強靱さと意味を考えなければならぬと私には思われた。なお、16世紀を〈ペシミズムの世紀〉と見立てた以上、17世紀以降についても私は意見を求められるはずであったが、これもまた『自由』に持ち越された。

最後に、「第4章 ヨーロッパ保守主義政治思想の三類型」では、保守主義政治思想を、基本的に必然論の前提の上に立つ、ヨーロッパ近代に固有の世俗的政治思想と見て、時代軸に沿ってその類型化を試みた。私自身は、格別に反近代主義者でも保守主義者でもない自己認識してはいるが、1970年代にバーク『フランス革命の省察』を邦訳して以来、〈思想〉としての保守主義を、どのようなものとして歴史的に理解するのか、手探りを繰り返してきた。具体的に言えば、アリストテレスに見られるように、ヨーロッパ思想史の中には、ある意味で保守主義の原形質と言ってもよい要素が古くから内在しているながら、それが自覚的な思想原理として主張されるようになったのは、近代、より正確には19世紀以降であるという事実をどう考えるか、という問題であった。この問題について私は、ここで一応の回答を得られたと信じているが、筆者として若干困惑しているのは、最も長期間をかけて構想され、私の意識の中では、全五章中、理論的に最も整理されたはずのこの章は、第3章の政治における技術の問題と同じく、必ずしも評者の注目を引かなかったことである。その原因がどこにあるのか、私の問題整理が不適切のため、読者が、本章と他の諸章との整合性の理解に困惑したためだったのか、あるいは、そもそも「保守主義」という論題は、わが国の研究者には関心の持ち難い問題であるのか、定かではな

いので、以下若干の補足説明をしておきたい。

まず、私の問題整理について言えば、最初に触れたように、私は「序章」の最初の頁に、「ヨーロッパにおいて、最も広い意味で政治思想と呼んでよい歴史的な思想現象の中で、何が、どのような意味で、ヨーロッパに固有のものなのかを明らかにする」という課題を掲げた。私には、おそらく人間には普遍的に見られる一つの態度あるいは心性以上の、より原理化された、思想としての「保守主義」こそ、その典型的現象の一つなのではないかと思われた。ただ、私自身は一貫して、個々の思想家による自らの実存の表現のみが、思想史の事実であると考えてきたから、一般的には「・・主義」という形で諸思想を概括することには懐疑的である。しかし、それにもかかわらず「保守主義」と一般に呼ばれている極めて多様な思想現象が存在するのも事実である。そこで私は、一方では概念の実体化を回避すべく、他方では帰納的にそれを整理すべく、「保守主義」的な思想家の言説の類型化を試みてみた。それは、具体的な言説の中から共通の要素を抽出し、一種の理想型を設定するという手続きである。考えてみれば、これもまた実在の一人の思想家の中に複数の人格を想定することである。この（複数の）理想型としての人格は、自由意志に従って日々の思想を営む具体的な個々の思想家の実存にとっては、時にいわば自己内他者として、判断の選択のための与件たる位置を占めるであろう。それにしても、私の行った類型化がどこまで対象を説明できているのか、読者の判断に委ねるほかない。

次に、研究者の問題関心について言えば、私は、「保守主義」思想の全体の基礎に必然論を見ながら、同時に「懐疑主義的」、「目的論的」、「生成論的」という3分類を試みたが、これらの言葉はそれぞれ、sceptic, teleologist, evolutionist という英語表現を最初に念頭に置いた、その邦訳である。だが、考えてみれば、これらに対応した思想現象をわが国において見出すことはほとんど不可能なのかもしれない。かつて、私が若い研究者であった頃、日本では「反動」は存在しても「保守主義」は存在しないと言われた。その当時言われた「保守反動」という成句は今や死語と化した感があるが、わが国においては、強い意味での「必然論」は、過去も現在も、政治の語彙としての有用

性も正統性も持たないのかもしれない。〈技術としての政治〉同様、問題の糸を手繰っていくと、日本におけるヨーロッパ政治思想史研究の特質にまで辿り着きそうである。なお、自由意志論の連続性の主張とは対照的に、ここで私は、「保守主義」を優れて近代の現象とすることによって、非連続を政治思想史に導入したこともハッキリさせておきたい。しかし、主権国家の成立とその内的・外的成長と肥大もまた、近代の特質である。私の強調しなかったのは、それにもかかわらず、あるいは、その影響によるさまざまな変容を受けつつもなお今日まで、自由意志論がヨーロッパ政治思想の最重要形成原理であり続けた、という事実である。

以上が『ヨーロッパ思想史のなかの自由』の出発点である。『位相』が、複数の、一見相互に遠い諸問題にわたる選択的な問題史であるのに対して、『自由』の課題と構成は単純である。自由意志論思想史について『位相』にできたのは、僅かにその骨格を描くことだけであった。私には、『位相』の第1章と第2章を統合し、少なくとも点を線にする課題が残っていた。私の主題は、あらためてキリスト教成立以後のヨーロッパ思想史の中で「自由」という言葉——パウロは *eleutheria*、ラテン語では *libertas*、そして *liberty* などその近代語訳——が持ってきた、歴史的には他の文化圏に例を見ない、圧倒的な倫理的重み、そして、その意識の理論的完成と思われる自由意志論という主題とその変奏 (variation) の歴史的展開の物語でなければならなかった。ここで私は、「主題と変奏」という言葉に、たんなる比喩以上の方法論的な意味を持たせているつもりである。この目的のため私は、主題の構成要素として「自由の主体」を始め、「政治的自由」・「非政治的自由」・「状態としての自由」・「能力としての自由」などの分析枠組みを設定し、その上に古代ギリシア・ローマの自由論を自家菜籠中のものとした、アウグスティヌスとトマスにおけるキリスト教的自由意志論とその政治理論の形成、および近代におけるその受容と変容を跡付けてみた。それは、形としてはヨーロッパ自由意志論を主題とする一つの通史の試みであるが、私の主たる意図は、従来の近代政治思想史の叙述し直しにあった。しかし、この見地からしても、ルネサンス以前の思想

史について知るべきことはなお多く残されている。

## 2. 書評への応答

次に各書評への応答に進みたい。書評で取り上げられた問題は多岐にわたるが、大きく分ければ、第1に、私の思想史叙述の現代的意義、あるいはその現代政治理論との関わりの問題、第2に、共和主義論、関連して「政治」に対する「非政治」の問題、第3に、とくに「近代自然法」論に関する問題、などが主たるものであろう。すべてに整然と応答することはできないが、以下、順次考えて行きたい。

### 2.1. 方法意識の問題

まず、私の思想史物語の現代的意義、または現代政治理論との関わりの問題である。この二つは同じ問いではないが、いずれもその根底において私の方法意識に由来する問題であり、ここでは一括して考えたい。多くの書評に共通して寄せられた批判ないし疑念は、私が、自ら提出した思想史像に立脚した政治哲学あるいは、そこまで行かずとも現代思想への提言について、禁欲的に過ぎるというものであった。渡辺書評、関谷書評、および厚見書評でそれぞれ次のように述べられている。(掲載誌名は「はじめに」に記した。)

「読者の一部には、深く広い歴史の森を能弁な案内人に導かれてあちこちと歩き回り、その挙句、突然、「この先は私にもよく見えな。自分で歩きなさい」と突き放されたような不満足感が残るかもしれない。しかし、…… [読者は] 案内された思想的作品に自分も接し、それらを糧にみずから思索するほかは無いのである。」(渡辺, 26頁)

[著者は、自ら描く]「歴史的展開が現代と接合せられるところに見出される意味の説明については自制的である。著者の思考の前提ゆえであろうか、自由意志を可能にしている目的論の共有をめぐる説明には十分な記述が割かれていないように思われる。」(関谷, 8頁)

『自由』は、「知る意志」のみならず「戦

う意志」にも突き動かされているのである。では、「知る意志」を押し進めて「自由意志の持続と変容」に到達した半澤の政治思想史の、たとえ間接的的自己認識にとどまるにせよ、「戦う意志」はどこにあるのであろうか。政治思想史を書き換えねばならない研究史的理由のみならず現代的理由は、どこに存在するのであろうか。」(厚見, 70-71頁)

3つの発言はもちろんそれぞれ異なった論調と文脈のものである。私が「能弁な案内人」であるか、疑わしいが、渡辺発言は私の意識に最も近い。これに対して関谷、厚見発言は、それぞれ政治理論研究者として当然のことであろうが、拙著を、一つの政治理論史と読んでの問いであろう。もっとも、関谷発言はその前後で、「自由」への私の拘りの理由を訝りながらなお、私の中に「『権力』に抗する視角」として、自由意志論という「政治」には回収されない「人間結合の一つの強い原理」の主張を読んでいる、私は、いわば関谷氏自身に答えを与えられた形になっているし、厚見発言もこの直後、私の中にトマスに従った「普遍的政治哲学への挑戦」を見るという答えを与えている。とは言え、私がこれらの疑義を誘発したのは事実であり、私は自分の言葉で答える義務がある。

さて、私はこれらの批判のいずれをも承認せざるをえない。さりとて、ここで私の政治哲学を急遽紡ぎ出して開陳するというわけにもいかない。と言うのも、私は自らの政治哲学を構築する道を歩もうとしているのではないからである。にもかかわらず、拙著がそのようなものとして読まれたとすれば、それは、「思想史物語」と言い、「主題と変奏」と私は言ったにもかかわらず、叙述の中に、私の政治哲学を前提にした「理論史」、それも理論成長(発展)史ではなくて、レオ・スト劳斯紛いの理論衰退史、として読まれる可能性があったためであろう。関谷書評第5節の表題「形相の現実態と喪失への恐怖感」は、それを端的に語っている。一書を読むとき、その読み方は読者の自由であるとは言え、読まれ方の原因の一端は著者にある。おそらく読者は、私はなぜ「理論史」に懐疑的なのかと問い続けるであろう。この問いに対しては私は、私の判断の底にある、思想史への基本的関心と方法意識をあらためて説明す

ることで応答するほかない。

長年にわたり、私にとって最大の問題は講義であった。そして、借り物ではない、〈自前の〉講義を模索する過程で私が求め続けたのは、前節冒頭に述べた、普遍性と特殊性の問題と並んで、ヨーロッパ思想史を通ずる最も核心的規範意識を確認することであり、関連して、そこでの人間の連帯意識と、その根拠を尋ねることであった。その際、私は、政治思想を狭い意味での権力現象と直接に関わるものとしてだけでなく、一つの社会的知的活動全体との関係で捉えてみたいと思った。では、こうした関心をどう具体化するか。私の試みた方法は、政治に限らずさまざまな知の分野で、従来からそれぞれの時代を代表するとされてきた思想家たちの言説を、いずれの場合でも、状況の中での彼らの実存の模索の表現と考え、それらの著作の背後にある経験と意図にできるだけ即して〈理解〉してみようとするのであった。私は、〈理解〉と、その可能な限り正確な表現への衝動こそ、私の思想史研究の最も深い根拠であったし、今もそうである、と自己認識している。

手続きとして言えばこれは、それぞれの思想家その人にとって最も重大な実存の課題は何であったかを尋ね、その後、その課題との関連で政治がどのようなものとして、どのように位置づけられているかを見定める、という作業である。因みに、この方法態度に私に導いた出発点は、J. ダンのロック政治思想研究との出会いであった。私は、こうした手続きを取った上で、もしそこに登場する思想家たちの営みに何らかの連続性が見出されるとすれば、それこそが私の〈思想史物語〉の主題となるであろうと考えた。キリスト教に発する自由意志概念が中心の位置を占めるのは当然の成り行きであった。なぜならば、前節から述べてきたように、思想史が対象とすべき事実は、個々の思想家の実存とその表現以外にはありえず、そして、ヨーロッパ思想史においては、その名に値するほとんどすべての思想家が、それぞれ自己の内面で、自由意志への衝迫と、実にさまざまな形を取った必然論との戦いを戦ってきたと私には見えるからである。渡辺批評は、こうした私の方法意識を、ここで私が弁明している以上に的確に指摘しているのです、その一節を借用したい。

「[半澤]氏は、従来無視されがちだった多く

の著者を含め、あくまで、具体的な歴史状況の中で、限られた視野の範囲内で、手持ちの限られた概念道具を使って、当面する問題に苦闘し苦悩しつつ、書いた人々として、思想家たちを紹介していく。著名な政治哲学者のみを選んで、あたかも中学校の音楽教室の壁にいかめしく居並ぶ大音楽家の肖像画群のように、何かを完全に成し遂げた偉人として並べていくようなことはしないのである。……野を越え山を越えて、輝かしいゴールに向かって一本のたすきを受け渡していく駅伝チームであるかのように、思想家たちを論ずることも、しないのである。」(23頁)

まさにその通りである。私は、私の物語の中で、厚見書評が若干遺憾に思うように、「哲学からの政治理論の演繹を機軸とした思想家」たち(ホブズやカントを指すのであろう)に特権的な地位を与えなかったし、近年の共和主義論議がするようにはマキアヴェッリに大きな位置を与えなかった。これは安武書評の指摘するとおりである。さりとて私は、関谷書評が言うように、現実主義的・技術論的政治思想群を「無視」しなかったつもりである。これについては前節にすでに述べた。いずれにせよ、ドラマの主題と筋書きが変われば、それに応じて主役も変わるの当然ではないだろうか。

少し視点を変えて言えば、私は、多くの大学の講義科目名となっている「政治学史」、「政治理論史」という言葉が前提している(と私には思われる)ように、ヨーロッパ政治思想史を、それぞれに完結した理論の集積、またはその発展史と捉えることには最初から懐疑的であった。なぜなら、自らの直面する問題を完全に解決し切った思想家がかつて存在した、とはおよそ考えられないからである。語られた言葉(の総体)を、一つの完結した論理体系、とりわけ「・・主義」として受け取る時、語った主体の実存は第一義的に問題とはならず、背景に退く。個々の思想家の伝記資料は関心の対象とはならない。もちろん私は、そうした思想理解も、著しい〈非歴史性〉の陥穽に陥っていない限り、その意義をまったく否定するつもりはない。思うに(私はその方法は採らないが)、ヨーロッパ政治思想史の中から「理論史」を読み出そうとする目的は、そこに、現代的関心

からして〈直接に〉有意義な、何らかのメッセージ、すなわち理論装置なり分析視角なりを求めるところにあるのであろう。飛躍を怖れずにあえて言えば、この関心は、終局的には、たとえ現実化の可能性はないにせよ、何らかの〈運動論〉の発想と結びついていると私には見える。

もちろん、〈書く〉という行為が本質的に社会的行為である以上、研究者は、自己を取り巻く社会状況を意識せずに済ますことはできない。にもかかわらず、歴史認識は厳粛に自己の独立を維持しなければならない。したがって、あらゆる運動論とできる限り距離を維持し続けることが、少なくとも私の場合、自らの知的努力を維持するためには必要であった。私はかつて、『思想』1990年8月号に発表した論文「政治思想史叙述のいくつかの型について」の中で、「政治理念史型」を実践する研究者は、歴史研究と言うよりは広い意味で政治的行為をしていると自己認識すべきだと主張したが、その考えは今も変わらない。

以上は、私の方法意識に基づく、政治理論または政治哲学への私の距離の意識の理由であるが、関連して二つの点についてここで言っておきたい。第1は、厚見書評に、私の言う「自由の倫理的力」という概念は、「自由概念自体が、規範的に用いられてきただけでなく、それ自体規範を志向すると解釈する」チャールズ・テイラーの〈ほんもの〉という道徳的理想と通じるものがある」と書かれている点である(78頁)。同じ趣旨の指摘は、厚見発言だけでなく、他の研究会でも一度ならず聞かれたので、これはかなりの読者に共通の印象なのであろう。しかし実は、私はこの発言には困惑せざるをえない。テイラーについて、拙著二点を執筆した時点で私は、さしたる共感もなくそのヘーゲル論を読んだだけであった。確かに、指摘されてみれば、『〈ほんもの〉という倫理』に私の考えと共通するものがあるのを感じないわけではない。近代における倫理の主観化のキー・パーソンをルソーの中に読む解釈(ただし、これはスタロバンスキー以来お馴染みのテーゼであり、私はそれを私なりに使ったに過ぎない)、ルソーにおいて「自己決定的自由」は「政治的な形を取った」という理解、ロマン主義者以降の美意識の重要性の認識、あるいは、トクヴィルに従って、「近代」の悲惨を見るのと同時にその偉大を信じ、

歴史の将来の可能性を開かれたものとして見る結論など、私も同意見である。しかし、同時に、倫理学者テイラーには、私からは非歴史的と見えて同意できない判断も多い。例えば、自己意識の内部に倫理性の根拠を読もうとする考えの出発点はアウグスティヌスにあるとする主張である。アウグスティヌスを、デカルトの先駆者と見て「最初の近代人」とする考えは、カトリックの中だけでなく、古くからあるが、私は、「近代」にすべてを引きつけるそうした思想史理解には賛成できない。ロックの中に「近代」的個人主義者を読む彼の解釈についても同じである。だが、テイラーにおいて私が最も理解に苦しむのは、議論の大枠である〈ほんもの〉(authenticity)という概念である。心理的にまったく諒解不可能というわけではないが、それにしても、その認識上の根拠は何であろうか。もしも、ヘーゲルの「精神」の自己意識あるいはその定在の概念などからの類推であるとなれば、私はそうした形而上学には同意できない。結局、読者が私の中にテイラーとの近似を読む理由は、私には不可解としか言えない。

言うべき第2の点は、私の使用した「分析枠組み」および「仮説」という言葉に関わる。確かに私は、「自由の主体」、「能力としての自由」、「状態としての自由」、「政治的自由」、「非政治的自由」などの概念枠組みを設定し、それらを組み合わせることで「自由の倫理的力」という仮説を提示した。だが、これについてここで強調したいのは、私は、「自由」という言葉の抽象的・論理的分析をまず先に置いて、そこから演繹してこのような枠組みを作ったのではないということである。厚見書評は、キリスト教成立以後の自由論について、私が、「状態と能力、政治と非政治、個人と集団という3つの座標軸を組み合わせ」たマトリクスを想定して自由の分析をしているとしている(72頁)。これは鋭い指摘であるが、ただ、私の思考過程ではそうしたマトリクスの発想は必ずしもなかった。むしろ私は、ヨーロッパ思想史の中で、数限りなく発せられてきた「自由」という言葉について、及ぶ限り一つずつ具体的な意味を汲み取る作業をして、その中からこれらの枠組みとなる概念とその組み合わせを〈帰納〉したつもりである。私は、『位相』第4章で「保守主義」の3類型を、いわば「理想型」として概念化してみたが、ここでの

「分析枠組み」もそれと同じ性質のものであり、したがって、それらの上に成立している「仮説」もまた、経験論的なものである。そして、私が（あるいは不用意に）その「検証」という言葉を使用したのは、「能力としての自由」、「状態としての自由」などの枠組みをあらためて対象に適用する際の、手続きを提示することであった。この手続きを取るとき、私は、対象が思想である以上、その「仮説」の中に規範論的言葉が含まれるのは当然と考え、また、そのうちのあるものに対する私自身の選好を隠さなかった。あるいはそのことが、私は思想史に託して強い規範論を主張している、と読まれる条件を提供したのかもしれない。しかし、私は、私の「仮説」の経験論的性質を大前提として記述したつもりである。思想史研究は、たとえ主題が「自然法」といった、普遍性を志向するものである場合ですら、そこに認められる人間の経験の、経験主義的研究でなければならないと私は信じている。

## 2.2. 共和主義・非政治

応答すべき第2の問題は、「共和主義」、関連して「政治」に対する「非政治」の概念の問題である。私は、トマスの自然法論を読みながら、そこには、かなりハッキリした輪郭を持つ政治理論があるのではないかと、という驚きにも似た印象を持った。私の見るところ、この理論は、中心に「共通善」概念を置くことによって、国家の権力組織性と〈同時に〉共同体性も見ている。具体的にはそれは、〈能力〉においても〈状態〉においても自由である平等な民衆（人々）と、その中から選ばれる指導者という政治社会の構成の問題、および、被治者の自由意志による同意に基づく法の〈正しさ〉という、二つの問題群から構成されている。また、政体論については、王政、貴族政、民主政、混合政体いずれを取るにせよ、当該民衆の状況によって可変的な実践的「思慮」の問題として、原理上は二次的な位置が与えられている。ただし、同じ〈正しさ〉の見地から、専制は一貫して批判の対象とされる。

私は、こうしたトマスの政治理論体系を、他に適当な言葉が見つからなかったので、仮に〈共和主義〉と呼んでみたが、この呼称は、王政を排する政体という、現在の「共和主義」の一般的イメ

ージと背馳するだけでなく、マキアヴェッリ－ハリントン流共和主義と混同されて論議が混乱する可能性も考えられよう。トマスにおいてそれは、自己保存、種の保存、社会生活という自然法の中心命題から出発し、何段かの推論を経て定式化されるという位置づけを持つ理論であることを考えれば、〈自然法論的共和主義〉とでも呼ぶべきかもしれないが、しかしそれでは説明的に過ぎるかもしれない。したがって、呼称についてはなお考慮すべき点は残されているとしても、にもかかわらず私がそれをあえて〈共和主義〉という一般化した言葉で呼んだ理由は、近代に入っても（もちろん、さまざまなニュアンスを帯びながらであるが）、エラスムス、スアレス、ミルトン、ロック、シドニー、モンテスキュー、ルソー、フェデラリスト、さらにはトクヴィルに到るまで、多くの政治論者が、直接的な継受関係の有無にかかわらず、それと基本的に同じ理論枠組みを持ち続け、その意味でそれは、まさに一つのパラダイムであったと見てよいのではないかと、少なくともそれは、いわゆる社会契約論の一つの型の、いわば生地をなしたのではないかと、こうしたことに気付いたからであった。

私は、この〈共和主義〉の最大の特徴は、それが、一つの政治社会の構成と運営における、〈正しさ〉の問題を軸として展開していることにあるのではないかと考えている。また、ここでの〈正しさ〉は、その専制批判に示されているように、アリストテレスにおける二つの「正義」概念では必ずしも説明し切れない、自然法論的意味合いを持っているのではないかと、とも考えている。そのことと、このパラダイムにおいては政体問題が二次的な重要性を与えられ、しかも、そこでは民主政もまた墮落政体ではなく、一つの現実的な選択肢、または、少なくともその一要素とされていることとは、深く関係するのであろう。とすれば（厚見書評によって気付かされたことであるが）、トマスの理論においては、プラトン以来言われてきた政体論と人間論の本質的連関は、黙示的にせよ退けられていると言わなければならない。言い換えれば、アリストテレスからの多くの借入れにもかかわらず、そこに大きな断絶があり、それがそのまま近代まで引き継がれていると見るべきであろう。ただ、自然法論的政治理論においては、

政体問題は二次的な問題であるという理解は、私だけのものではなく、すでに一世紀も以前に、(その権威を借りるつもりはないが) ギールケが指摘している、ということに私は気付いたことも付言しておきたい(『ドイツ仲間団体法論』(Eng. tr., E. Barker, *Natural Law and the Theory of Society 1500 to 1800*, p.42)。

私は、自然法概念を自在に駆使するトマスの政治理論の構想力の大きさには感服せざるをえない。有名な『神学大全』第2部の1第94問第4項でトマスは、後にカルヴィニズムがしたように「律法と福音」をそのまま自然法と同視することを拒否し、自然法を、人間における内在的な理性の働きとしている。あるいはトマスは、キリスト教世界以外にも合理的世界が存在していることをすでに知っており、それも視野に入れて、人間の世俗的政治活動に相対的に自律性を付与する理論構成をしたのであろうか。もしそうだとすれば、稲垣書評に指摘されているように、彼の理論がパリ司教やカンタベリー司教の強烈な拒否反応を引き起こしたのも当然だったのであろう。

ところで、ここで私が〈共和主義〉について、多少の補足も加えて再述しなければならなかったのは、一つには、「共和主義」を分析概念として用いるについて、研究者は注意深くあらねばならないと考えるからであるが、同時にまた、書評の中には、私から見て誤解、または見解の相違ではないかと思われる点が見られるからでもある。その一つは私がこの〈共和主義〉を、私の政治哲学(?)における〈非政治的〉ユートピアとしている、というものである。杉田書評は、私の考えとして、「共和主義的な政治は、基本的に権力によるものではなく、それは自由にに基づくものであるとされるのである。すなわち、いわば権力関係を免れた、非政治的な政治とも言うべきものの可能性をそこに見ようとしている」と書かれている。そして「権力とは無縁なものとして共和主義をとらえることがはたして適切だろうか」と疑問を提起している(2-3頁)。また、厚見書評に、「半澤のいう「自由な同意による統治」という共和主義の原理自体が、「自由意志と善と自然が目的論において調和する」という〈非政治〉的な前提に支えられている」とあるのも、同じ判断と読める(72頁)。

しかし、私はそのように書いたつもりはない。責は私の説明の不明晰にあるとしても、これらは誤解と言うほかない。トマスからトクヴィルに至る〈共和主義〉は、〈非政治〉的な観念でもユートピアでもなかった。トマスが、政治的共同体を権力の存在なしに構想していたとはおよそ考えられない。私は、トマスが問題にしたのは、ユートピアなどではなく、政治的共同体が必然的に前提せざるをえない権威の「正しさ」についての、厳しい判断基準であったと思う。教会もまた、それが法的団体である限り、少なくともその一部でこの基準を受け入れなければならないであろう。自由意志による同意は、まさにそこで「正しさ」の必要条件であった。また、関連して杉田書評には、明らかに私との見解の相違と思われる論点もある。杉田氏は、「すべての構成員が善についての認識を共有しているような政治秩序があるとすれば、それは、きわめて強力な権力が人々に働きかけ、一定の方向に人々を〈主体化〉した帰結であると見ることもできるのではないか」と言う。安武書評で、「自由意志論」と不可分の関係にある目的論の内容を操作することによって、実践上は、いかなる主権者への服従も善を意欲する自由の名のもとに可能ではなからうか」と述べられているのも、同趣旨の発言と思われる(なお、安武氏が例として挙げている奴隷問題については、カトリック教会の中では遙か昔から意見の対立があったこと、トマス自身は奴隷制人爲説であることを指摘しておきたい)。確かに「自由意志」はその言葉の通り、意志の内容については中立である。さりとして、だからそれは常に権力によって操作されると言うのは、論理の飛躍ではないだろうか。私からは、杉田氏の議論は、結局、政治一元論と見える。政治一元論を前提とすれば、政治思想史研究は、権力闘争における技術の研究として以外、存在理由はなくなるであろう。

### 2.3. 「近代自然法」論の問題

もはや予定した紙幅も尽きかけているので、論点を限らなければならない。私には、研究者がしばしば口にする「近代自然法」とは一体何なのかという疑問が長くあった。私は、『自由』の中で、それは、一方ではカトリックの神の似姿論を排除しながら、他方では、自然法論的〈共和主義〉も

含め、それまで存在してきた思想史上の資源を折衷し、初期プロテスタント国家権力の正当化理論を供給しようとした、政治的性格の濃厚な理論群だったのではないかと、という仮説を立ててみたが、その具体的内容については多くを語れなかった。いずれの書評も、その問題について関心を示しながら論評することが少なかったのは当然である。そこで、ここでは『自由』執筆以後得られた知見も加えて、いわば予測される反論を念頭に置きながら、若干の問題を挙げておきたい。

結論から言えば、私は、私の仮説を変更する必要はなお感じていない。ヨーロッパの政治理論は、ノミナリズムを除けば、アリストテレスを取り込んだトマス以来の自然法論以外に理論的資源を持たなかったから、少なくともヒューム以前、ある意味ではすべての政治理論は自然法論であった（今から振り返ってみればヒュームの位置はそれほどにも大きい）。とすると問題は、「近代」という言葉の意味であろう。研究者たちは、「自然法」という言葉と結合した場合のその意味を、「世俗化」と諒解することでは一致するようである。ところが、この「世俗化」には二つの意味がある。「脱宗教（キリスト教）化」と「国家化」である。ヨーロッパの研究者の中には、前者の意味を強調し、その根拠として、神を要請する必要のない幾何学的命題、とりわけ三角形の内角の和の命題の客観的真理性と、自然法との類推が主張されたことを挙げる者がある。実際この議論は、グロティウス、デカルト、スピノザ、ライプニッツ、ロック、モンテスキューなどに見られた。また、研究者によっては、「近代自然法論」者たちは、旧・新約聖書にあまり言及せず、もっぱら古典古代に典拠を求めた、とする者もある。

しかし、これらの論拠のいずれも、「近代自然法」の「世俗性」の主張としては、根拠薄弱と言わざるをえない。なぜならば、自然法命題と幾何学的推理をパラレルの位置に置くことも、また、それを「律法と福音」との必然的結合から解放し、自然的理性の意義を強調することも、いずれも、まさにトマスその人によってすでになされていたからである。それどころか、とりわけカルヴィニズム系の理論家たちは、聖書、とくに旧約聖書に、自らの神政政治を正当化する根拠を求めることが多かった。アルトゥジウスが好例である。16・17

世紀はなお、宗教の時代であった。同時に、人文主義の素養を持つこの時代の論者たちは、必要な場合、古典古代から自在に引用することができた。

これに対して、もし「世俗化」の意味を、普遍教会に対する、教会の「国家化」とするならば、「近代自然法」はまさに世俗的と言ってよい。私の仮説はこの点に収斂するものである。しかし、その中でも、個々の理論の政治的ベクトルはさまざまであった。個人の自由意志に発する社会契約の中に国家の存在意義を見出すロックと、国家を所与とし、絶対服従を強調するアルトゥジウスやグロティウスとの間に一致点はおよそないかに見える。しかも、宗教政策も視野に入れると、後二者自体の間にすでに越えがたい溝がある。エムデン・カルヴィニズムの指導者として前者が、その『政治学』において、自然法を不断に十戒に参照し、敬神と政治秩序の一体を主張するのに対して、オランダ・カルヴィニズムの正統に反逆する後者は、遙かな海外で異教文化に晒されるであろうオランダ船員のために母国語で書いた、と自ら言う『キリスト教の真理性』の中で、信仰に本質的事柄以外は個人の自由委ねる寛容な体制を示唆する。この点に関する限り、グロティウスとロックは近い。ちなみに、アルミニウス主義者であり、ロックと親しかったル・クレルクは、グロティウスはイングランド型の主教制をよしと考えていたと言う。しかも『キリスト教の真理性』では、『戦争と平和の法』では姿を消していた自由意志説が主張されている。ただし「神の似姿」論はない。他の論者に言及する余裕はないが、前節に再説した16世紀政治思想家たちの条件は、「近代自然法」論者たちにもなお当て嵌まるのであろう。パトロンへの顧慮、政治状況、自己の信念とその動揺などが複雑に絡み合い、折衷、いや、時にはそれ以上の操作ですら不可避だったのであろう。

最後に、モンテスキューの問題について一言したい。『法の精神』の「序文」、そして、全篇の完結に当たって彼の発した人間義務論と神への愛の言葉、第1章での、すべての存在における法の遍在と必然論批判、法の認識における人間の可謬性の指摘、第2章での、世界の「知解」の要請と自然法の基本命題（個の自己保存、種の保存、社会生活、創造者の認識）の実質的承認、第3章での、自然法の人定法化とその際の歴史的諸条件による

多様化の指摘, 私には, これらはトマス自然法論の実質的受容であり, モンテスキューはこうした大前提の上に立って, それ以下の叙述を展開したのではないかと思われた。しかし、『法の精神』全構造の基礎の宣言であるはずの冒頭のこの部分は, いかなる理由によるものか, 一般に専門研究者が解釈に踏み込まない部分のようである。それは安武書評においても, その後の研究会においても同じであった。だが, モンテスキューと教会当局との微妙な関係が, 彼の実存を賭けた理論についての判断と混同されてはならないと思う。今後の応答を待ちたい。なお私は, その延長線上にトクヴィルの自由意志論とデモクラシー論を考えている。これについては, 拙稿「キリスト教思想家

トクヴィル試論」(『藤女子大学キリスト教文化研究所紀要』第8号, 2007年7月)に述べたが, ロワイエーコラール宛1836年8月の手紙の中でトクヴィルは, マキアヴェッリに対して, 権力の技巧にのみ関心を持ち, 正義にも不正義にも無関心な人物として批判している, という事実にだけはここでも言及しておきたい。

【謝 辞】

本稿は, 2006年9月30日, 早稲田大学現代政治経済研究所における講演を基礎に, その後, 東京大学政治理論研究会, 思想史研究会(成蹊大学), 慶応大学大学院でもなされた討論も考慮に入れて作成した。貴重な機会を与えられた早稲田大学大学院飯島昇藏, 厚見恵一郎両教授ほか同大学院の関係各位, また, それぞれの研究会で意見を頂いた諸氏に厚く御礼申し上げたい。