

## 目的論的自由の〈非政治〉性とペシミズム

——半澤孝磨『ヨーロッパ思想史のなかの自由』を読む——

厚見恵一郎\*

### はじめに

半澤孝磨氏（東京都立大学名誉教授，以下敬称略）の近著『ヨーロッパ思想史のなかの自由』（以下『自由』と略記）と『ヨーロッパ思想史における〈政治〉の位相』（以下『位相』と略記）は，近年個別研究に偏しがちであった日本における西洋政治思想史学界に久しぶりに登場した，通時的な思想史研究である。長年にわたる文献との対話から紡ぎ出されたこれらの著作は，しかし既成の政治思想史の通説や方法へのラディカルな批判に満ちている。

半澤は，一方で福田歓一や丸山眞男といった研究者たちの描く政治思想史を，「近代」を過度に実体化する理念成長史であるとして批判し，他方でQ. スキナーやJ.G.A. ポーコックらによるパラダイム論的な歴史文脈主義をも，思想史を政治史的イデオロギーに解消するものであるとして斥ける。さらに半澤は，既存の政治思想史がその考察対象を自然法や神学を排除した「政治的なもの」に限定してきたことにも異議を唱え，〈非政治〉と〈政治〉の緊張の契機を取り込んだ思想史物語を描こうとするのである。

以下では，『自由』を中心に適宜『位相』をも参照しつつ，半澤の（政治）思想史が切り開いた地平を展望し，若干のコメントを試みたい。

### 1. 通史としての『自由』

#### 1.1. 仮説（自由）と実体（共同的自然）——藤原保信『西洋政治理論史』との比較を通じて

『自由』は，政治思想の研究者が特定の主題に沿って古代から近代までのヨーロッパ思想を辿ったという意味では，政治思想の「通史」に数え入れることができよう。『自由』の方法的特徴を明らかにするために，ここではあえて，半澤が批判対象として言及する福田や丸山ではなく，藤原保信（元早稲田大学政治経済学部教授）の仕事と比較参照してみたい。藤原の『西洋政治理論史』（以下『理論史』と略記）もまた，日本における西洋政治思想の通史としてひとつの確固たる位置をしめていると思われ，また，『自由』と同じく，狭義の「政治的なもの」の思想史を超える視点を保持していると思われるからである。

『自由』と比較した場合の『理論史』の相対的特徴は，それが題名どおりの理念成長史の色彩を強く帯びていることである。そこで基調となっているのは，実体化された規範としての「共同的自然」の理念であり，〈政治〉は，〈自然〉との対峙によって自己を境界づけるものとして描かれる。つまり『理論史』は，コスモスとしての自然観の概念史とその政治概念への影響史の叙述にとどまるのではなく，自然のうちに共同性を読み込み，それを現代の政治世界に回復させようとする規範的な姿勢に彩られているのである。さらにそこでは，「対象となる思想家の著作＝テキスト」の理念的自立性が前提とされつつ，思想家相互のイン

\* 早稲田大学社会科学総合学院教授

ターテクスチュアルな比較という手法がヘーゲルの普遍史意識のうちに統合され、政治理論史の叙述自体が、(自然をも含めた倫理的共同性の回復の道を示唆する) ひとつの実践として意識されている。テキストの理念的自立性と相互比較可能性を前提とする藤原の手法を支えているのも、「共同的自然」の存在とそれを把握しうる徳としての知であるとみることすら可能であろう。

これに対して半澤の思想史のテーマをなす「自由」は、あくまでも仮説であり、思想史の分析道具のひとつとして意識されている。そして〈政治〉は〈自然〉ではなく〈非政治〉との対峙によって自己を境界づけるものとされ、〈政治〉と〈非政治〉の関係の変遷のうちに、仮説としての「自由」の通時的観念史としての(政治) 思想史が描かれる(『位相』343頁)。すなわち半澤によれば、中世の自然観を有機体論としてとらえるだけでは一面的であって、13世紀のアリストテレス受容以降においては、自然観それ自体が人為を内包する二重の意味を帯びていた。すでに中世において人間は、その自由意志により、自然的理性の承認するかぎりいかなる政治制度も構築できる主体であったというのである。自由と自然は矛盾せず(『位相』20-21頁)、自由意志論の変遷のみるかぎり、思想史上の断絶は15-16世紀よりもむしろ世俗化の進展した18世紀後半(ヒューム)にあるとされる。

他方で藤原の一連の著作と『自由』とのあいだに、自然法ないし共通善の論証に寄与するという共通の意図を読み取ることも可能である(カトリシズムないしトミズムへの依拠を明言しているのは『自由』のほうであろう)。トミズムのカトリシズム、さらに広くはキリスト教思想全般のうちにみられる、1)「自由意志」(善の能力)の契機と2)「共同体」の契機のうち、1)をベースとして中世と近代を連結しようとするのが半澤の思想史であるとすれば、2)をベースとして近代を克服しようとするのが藤原の理論史であるといえよう。

共通善の根拠を善の選択能力としての自由意志に見出す『自由』と、共通善の根拠を目的そのものの共通性・統合性に見出す『理論史』の相違をみると、仮説としての半澤思想史に対して、実体としての藤原理論史、という対比軸を設定したく

なる。藤原の理論史においては、ホッブズにおける自然像の機械論化とヘーゲルによる実体的共同性の回復は、ある種の the history だったのではないかという感を評者は抱く。これは、〈非政治〉を理性と区別された信の領域に見ようとするアウグスティヌス的ないしL.シュトラウスの要素の影響が、藤原に及んでいるからではなかろうか。藤原にとって、思想史はあくまで、〈非政治〉とは区別された公的理性と理論の領域とされ、信は理論とは別領域の動機などの問題になるように思われる。実体的自然像と理性との十全な対応を重視する藤原理論史には、自由な信の入り込む余地は多くなく、歴史はいきおい普遍史の様相を帯びてくる。

これに対して、半澤にとっては、歴史ないし思想史の構成は仮説の集積によるのみであり、その意味でいかなる歴史も物語としての a history の域を出ない。このことは、『自由』におけるホッブズとヘーゲルの位置づけにもみとれる。半澤によれば、ホッブズもヘーゲルも「必然論」の陣営に属する思想家として、その評価はさほど肯定的ではない。同意による統治という「共和主義」のレトリックを用いて〈能力としての自由〉を骨抜きにしたのがホッブズである。また、能力としての自由を「包括国家」という〈政治〉的共同性のうちに封じ込めたのがヘーゲルである。半澤にとって、知と信は、没交渉に並存するのではなく、〈政治〉と〈非政治〉の緊張関係を通じて理論的にも接触しあう。ここに、知と信の相補性というトミズム的要素を見出すこともできるかもしれない。

## 1.2. 政治思想史への挑戦、現代規範理論への挑戦、政治哲学への挑戦

実体的理念史と仮説的観念史という方法上の相違を別とすれば、半澤が藤原と共通して抱いているのは、「テキスト内部での前後の文脈にかなった正確な資料読解」という方法倫理と、「学問的認識は必然的に人間の自己認識の意味をもつのであり、その意味で政治思想史の叙述そのものが一種の政治的行為である」という実践的認識であるといえる。つまり『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、たとえ間接的の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の理由は、どこに存在するのであろうか。それはおそらく、『『自然法』——トマス・アクィナスの意味した *lex naturalis* すなわち人間の最も根本的あり方に関わる普遍的規範——の、少なくとも蓋然的な論証に、歴史的・経験的側面からささやかながら寄与したい』（『自由』12頁）という一文にうかがわれるであろう。その意味で半澤の思想史は、「近代」を自明視する既成の政治思想史への挑戦であるだけでなく、世俗化を前提とし〈状態としての自由〉を謳歌する現代規範理論への挑戦であり、さらには、自然観そのものを実体ではなく自由意志的人間論に依拠させ、ヘーゲルの熟知よりもトマスの知解による自然法の「歴史的」「蓋然的」論証を目指す点で、普遍的政治哲学への挑戦でもある。

以上をふまえたうえで、方法面での問いを2つだけあげておきたい。

第1は、思想史における対象としての哲学学説の扱いについてである。半澤の（政治）思想史だと、歴史研究としての思想家の個別研究の蓄積は通史の豊饒化に貢献するが、哲学と政治論との関係や、哲学からの政治論の演繹を機軸とした思想家の個別研究は、孤高の位置にとどまってしまうことになるのではなかろうか。つまり、自然観・人間論・倫理学・政治学という「アリストテレス-ホップズ的な」体系構想が、政治思想史研究から排除されてしまわないか。

第2は、政治思想史における方法と対象との適合性の問題である。半澤もいうように、対象が異なるに従ってさまざまな思想史方法論がブルーラルに成立しうるとすれば、ヨーロッパ政治思想史の各時代——区分の一例として、古代ギリシア、ローマ、キリスト教の展開から12世紀まで、13-15世紀、16世紀、17-18世紀、19世紀——に最もふさわしい思想史方法論は何であらうか。

## 2. 自由意志論と〈非政治〉の仮説をめぐって

### 2.1. 自由概念のマトリクスと目的論

すでに述べたように、『自由』における西洋政治思想史の大胆な書き換えが、カトリシズムないしトミズムを基本軸および通奏低音としていることは明らかであろう。評者のみるところでは、本書の基本軸となっているのは、自由意志論と自然法論であり、通奏低音となっているのは、目的論（による形相と質料の合成）ないしカトリック的「知解」の概念である（『自由』315-316頁）。半澤によれば、ヘーゲルの「熟知」と区別されるトマスの「知解」の概念においては、知性とは、経験をこえた規範を内的に知覚する能力である。そこにおいては、能力・理性・実在・意志・道徳は別々のものとは考えられず、それらは、自然法によって体現された、善き目的を志向する随意性において一致する。こうした観点から「自由の思想史」の読み替えがなされる時、自由は、「自己の意志に従って行為する〈能力〉またはその〈状態〉」として規定されることになる。そして、この自由の概念史のうちに見られる〈政治〉と〈非政治〉の相互作用と両義性が強調される。〈政治〉は〈非政治〉によって活性化され、その逆もまた真なり、という地点から、思想史理解が豊かにされるのである。

半澤によれば、「自由」の原理とは、人間が、その外的行為と内的精神行為の双方において、他者の意志から解放されて独立を享受し、自己決定する主体でなければならないとする原理であり、その原理に〈倫理的力〉を与えたのは、そこに普遍的な「目的論」を加えることのできたキリスト教であった。目的論と不可分な、行為の内発的な自己選択の原則を意味する「自由意志論」は、アリストテレスの「選択意志論」のうちすでに萌芽が見出されるが、それはアウグスティヌスとトマスという2人の「カトリック思想家」による神学上の「自由意志説」の形成によって、確定的なものとしてされた（『自由』29-33頁）。「神の似姿として本来善なるものとしてつくられた被造物でありながら、まさにそのことによって善悪双方向へ

の両義的可能性を持つという、アウグスティヌス、いやプラトン以来の人間論、それと不可分の関係にある自由意志説の伝統』（『位相』197頁）こそが、その後の自由の思想史に、制度論や能力論にとどまらない規範性を帯びさせていったのである。

半澤が分析枠として導入するのは、すでに述べた〈状態としての自由〉と〈能力としての自由〉との区別である。〈能力としての自由〉は、自由意志論と不可分であって、自由意志を認めない必然論は、そもそも〈能力としての自由〉をも否定するとされる。また、必然論までいかなくても、〈能力としての自由〉の悪しき行使を懸念する立場は当然ありうるわけであるが、評者には、それは半澤のなかで〈能力としての自由〉から目的論を抜き取る立場と重ね合わされているようにもみえる。〈状態としての自由〉は〈能力としての自由〉の前提となり、自由な〈状態〉にある主体が善き目的のために自由の〈能力〉を發揮すべきなのである。そして、目的論において〈状態としての自由〉と〈能力としての自由〉が調和することが「自由」の倫理的力の理想型であるとされる（『自由』60-61頁）。さらに半澤は、この区分に、〈政治的自由〉（＝外的立場や外的行為の自由）と〈非政治的自由〉（＝内面における心の自発性）という区分も加える。キリスト教の成立以来、個人レベルでは政治的自由と非政治的自由との分化が始まったからである。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ると、評者のみるところでは、半澤の理論のうちでは、つぎのような自由概念のマトリクスが想定されうるように思われる。

- (1) 個人の〈政治〉的な〈状態としての自由〉。  
市民権を享有する市民の自由。
- (2) 個人の〈非政治〉的な〈状態としての自由〉。  
真理の観想。キリスト者のあるべき精神状態。
- (3) 個人の〈政治〉的な〈能力としての自由〉。  
思慮、勇気、正義、節制などの市民の徳。
- (4) 個人の〈非政治〉的な〈能力としての自由〉。  
罪と戦い善を目指す心の内的能力。
- (5) 集団の〈政治〉的な〈状態としての自由〉。  
国家の独立。
- (6) 集団の〈非政治〉的な〈状態としての自由〉。  
見えざる普遍的教会？

- (7) 集団の〈政治〉的な〈能力としての自由〉。  
国家の交通・交易の自由。国権論。
- (8) 集団の〈非政治〉的な〈能力としての自由〉。  
友愛論・友情論における自由。

こうした自由のマトリクスを支える目的論が、機械論の対義語として、存在者が自己自身のうちに自己自身を規定する原理をもっているという思想を意味するとすれば、内発的自由意志論は目的論そのものであるともいえる。自由論と目的論は、こうした意味において1つのものである。半澤の思想史において、善を目的としない目的論が本来的にはありえないのだとすれば、それは自由意志と自然法が不可分であるからであり、先に述べたように中世においてすでに「自然」が仮説化され、人為を内包した規範としての自然観念が成立していたからではなかろうか。否むしろ、理性的認識と調和する規範的自然という意味での古典的自然法の観念は、ソクラテスとともに古いともいえよう。さらにいえば、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。すなわち評者のみるところ、(善への)〈能力としての自由〉は、境界を守ろうとするという意味で〈政治〉的である〈状態としての自由〉と異なって、普遍主義という意味での〈非政治〉的な性質をもっているのではないか。「倫理的力としての自由」ないし「能力としての自由」という仮説自体が、半澤のいう〈非政治〉の要素を含むのではないか。以上が、自由と目的論との結合をめぐる評者なりのコメントである。

## 2.2. 〈非政治〉と〈反政治〉の間、もしくは 〈政治〉と〈必然論〉の間

つぎに、〈非政治〉という問題圏に進みたい。半澤によれば、〈政治〉とは、アリストテレスにその原型を認められ、ヘレニズムとヘブライズムに共通するものである。それは、「自由人たる対等者の相互支配による、彼らの間での秩序形成活動」であり、「通常は法という形で、そして、最終的には権力によって担保された、何らかの意味での境界 (boundary) によって限局されたもの」（『位相』128頁）とされる。広義の〈政治〉的活

動とは、「いつでも、どこでも、一定の境界内での、終局的には権力を背景としてなされる社会の組織化または秩序形成作用」であり、狭義には古代ギリシアのポリス以来の国家をめぐる政治を指す（『自由』36頁）。

半澤自身も認めるように、こうした〈非政治〉にはさまざまな型が想定されよう。たとえば、プラトニズムの〈非政治〉は、超越的イデアの想起的観想であろうし、そこには人間の理性的機能としての知そのものすら超越する「善のイデア」を希求するようなプラトンの想起的理想主義が反映しているといえる。また、アリストテレスにとつての〈非政治〉を考えるとすれば、それはおそらく、自然の構造の理性的観想であろうし、そこには人間理性の共同的な実現を最高善としつつ百科全書的な経験知をもって自然の目的論的構造を構成していくアリストテレスの理性主義が映し出されることであろう。内省を重視するロマン主義の〈非政治〉や、内外両面での脱自己やコスモポリタニズムを強調するストア主義の〈非政治〉にくわえて、半澤が言及する友愛論・友情論も大枠としては〈非政治〉に分類される。また『位相』においては、キリスト教の〈非政治〉的性質として、a)彼岸主義、b)普遍主義・個人主義（すなわちboundaryの拒絶）、c)心情倫理の3点があげられている（『位相』136頁）。

問題は、これらのさまざまな〈非政治〉を「観想」や「形相」や「ペシムスティックなユートピアニズム」で括れるかということである。また、〈非政治〉が、アンチ・マキアヴェッリズムという意味での〈反政治〉や、アンチ・レスブリカという意味での〈反政治〉に変貌する可能性はどうか。たとえば16世紀イギリス・ルネサンスの舞台演劇などにおける〈政治〉の挪揄、あるいは、〈政治〉を挪揄するという〈政治〉的公共性の場合である。これには、〈政治〉概念そのものの多義性をどうとらえるかという政治学の宿命的課題が付随する。〈政治〉と「政治的必然論」、〈政治〉と「包括国家」をそれぞれ同一視してよいであろうか。一方で公的空間としてのレス・ブリカと、他方で非政治的友情によって形成される対人空間とは、どのように結びあうであろうか。そもそもたとえばキケロにおけるamicitiaが〈非政治〉に還元されえない点につ

いては、半澤自身が確認している（『自由』172頁）。友情論史を〈政治〉思想史内部において論じる可能性と必要性は、なお残っているのである。

〈政治〉と〈非政治〉、それぞれの思想史の多様性に直面するとき、この書評も半澤の思想史の個別的内容に進むことになる。

### 3. 古典古代、キリスト教、共和主義

#### 3.1. 古典古代世界と中世キリスト教世界とのズレ ——アリストテレス、ローマ、終末論

『自由』第2章から第4章は、随意論=自由意志論を軸として、自己保存・種の保存・社会生活への欲求の3点を基本要請とする目的論的自然法論の文脈でアリストテレスとトマスを連結する。そして国権論という〈政治〉が、自由意志という本来は〈非政治〉に属する論理を呑み込んで利用したところに成立する「近代自然法」を、古典的自然法論とは異なるものとして批判する。

『自由』におけるこうした整理もまた論争的なものである。従来政治思想史において前提とされていた、ギリシアとローマとのあいだの溝を、自由意志論と自然法論によって乗り越えようとするものだからである。この場合の溝とは、アリストテレスにおけるzoon politikonとトマスにおけるanimal politicum et socialeとのズレであり、また、キケロ国家論の非目的論的性質の問題もこれに関連する。キケロ『国家論』I.39の有名な国家の定義にみられるように、ローマ的res publicaは共通の目的というよりも共通の正義ないし共通の利害関心に依拠しているとするならば、アリストテレス的トマス主義の国家像とは異なる国家観がそこにあらわれているといえないであろうか。「目的論におけるアリストテレスとトマスの連結」と「友情論によるアリストテレスとキケロの連結」は、相互にいかにして「連結」するのであろうか。

また半澤は、ギリシア・ローマの伝統対キリスト教の緊張を、〈政治〉対〈非政治〉の緊張として一般化しようとする。その際、zoon politikonというアリストテレス目的論と、神の似姿というキリスト教的目的論との、アウグスティヌスにお

ける併存が指摘される（『位相』139頁）。つまり古典古代の目的論と、キリスト教的目的論とが、〈政治〉と〈非政治〉という差異はあれ、目的論の共通性において結びつけられるのである。

空間的目的論としての自然法論においては、〈政治〉と〈非政治〉は、調和・離反のいずれにおいてであれ、交差するであろう。しかし時間的目的論としての終末論においてはどうかであろうか。キリスト教的超越にはあって、プラトンの超越にはないもの、また、キリスト教的完成にはあって、アリストテレス的完成にはないもの——それは、終末論ではなからうか。「存在の連鎖の時間化」（A. ラブジョイ）がキリスト教とともに古いのであるとすると、アウグスティヌスの救済史観の位置づけはどうかであろうか。つまり、キリスト教の非政治的特質としての彼岸主義を、世俗国家とは異なる「神の国」として空間的にとらえるならば、そこでは〈政治〉と〈非政治〉とのあいだでの二元論的な緊張関係が成立しうるのである。しかし彼岸主義を、時間の終わりとして終末論的にとらえるならば、そこには、二元論的な緊張関係ではなく、ウェーバー的な意味での（救済宗教と政治国家との）二者択一があるのみなのではないか。それとの関連で、時間の有限性を前提とするアウグスティヌスの秩序論と、トマスのうちに復活しつつある〈世界の永遠性〉というアリストテレス＝アヴェロエスの要素（E. カントローヴィチ）との矛盾の契機は、どうかであろうか。あるいはまた、トミズムにおけるアリストテレス主義と、イスラム的アリストテレス主義との間の影響関係に配慮する必要<sup>(1)</sup>はないであろうか。

### 3.2. 自然法論の前提としての人間論

#### ——友愛論をめぐる

『自由』第3章第3節では、カリタスないしフィリアを、情念としてではなく意志として読解することで、友愛論と自由論が結合させられる。ここでは、〈政治〉に対抗しうる〈非政治〉的機動力としての友愛論が、〈水平/垂直〉というあらたな軸をめぐる展開される。評者なりに整理するならば、つぎのようになろう。

- (1) 水平における〈政治〉（＝共和主義的同

意？）

- (2) 水平における〈非政治〉（＝フィリアないしアミキティア。政治を拒否する現世逃避の非政治であると同時に、エラスムスらによって垂直的〈政治〉への対抗として持ち出された）。
- (3) 垂直における〈政治〉（＝権力支配）
- (4) 垂直における〈非政治〉（＝カリタス＝神からの愛、神への愛。政治を変革する現世支配の〈非政治〉）。

『自由』によれば、ブラックボックスとしての近代的自我でない「内部分裂（stasis）のない人」を提示する点において、アリストテレスの友情論は重要な位置をしめる。友を「もう一人の自己」として想定しうるのは、善なる人においては、優れた部分と低劣な部分が分裂せずに統一されている——それも徳の状態が自由意志的に選択されることによって統一されている——からであり、そうした自由意志の能力を発揮している点で、善なる人同志は相互に似ているからである。「善き人々はみな同じことを求め、本質的に相通じるものを互いに持っている」という、選択意志論にもとづくアリストテレス以来の友情論の人間論こそ、「自然法論を成立させた前提」である（『自由』166-168頁）。ここには、自然法論の原型を、有機体論よりも人間論にみる半澤の姿勢がみてとれる。

『自由』はさらに、トマスにおける「神の似姿論」から「神との友愛の可能性」を導出し、水平における〈非政治〉と垂直における〈非政治〉とを結合させる（『自由』178-180頁）。対神・対人両面における〈非政治〉的な自由意志能力としての友愛が、〈政治〉面において、自由意志による同意を基礎とする〈共和主義〉を可能にするのである。

### 3.3. 共和主義の歴史的理解

#### ——国制論の問題、統治論と民意論

続いて、『自由』についての他の書評でもしばしばとりあげられている〈共和主義〉の概念規定と歴史的理解の問題に移ろう。まずは、『自由』75, 143, 247頁における共和主義のパラダイムを敷衍してみる。半澤によれば〈共和主義〉とは、

「〈自由人〉たる民衆の意志と善を基礎にしながら、そこに卓越した少数の指導者の熟慮と判断を加えてその実現を図っていく」考え方である。それは、1) 〈能力〉においても〈状態〉においても互いに自由で平等な民衆と、その一員である指導者という政治社会の構成の問題、および、2) 被治者の自由意志による同意に基づく法の正しさの問題、にかかわる。この2つの問題群が「共通善」概念を通して連動している政治共同体論が〈共和主義〉であり、既成の共和主義研究でしばしば言及される政体論や徳論は、共通善の下位概念であると半澤はいうのである。さらに『自由』では、自由意志による同意を基礎とする〈共和主義〉がトマスにおいて明確に認められるという主張も提出される(『自由』140-148頁)<sup>(2)</sup>。

しかし評者のみるところ、共通善の問題を徳や政体論の問題として扱った点にこそ、西洋思想史における共和主義の特色があるのではないだろうか。実際、政治思想史のなかで政体論(とくに古代ギリシアの国制論)は倫理的意味をもっていた。プラトンは、「一つの政体およびそこの政治のあり方と、そこに住む人間のあり方との間には対応関係があると考え、いわば、政治論と人間論とをハッキリと連動させている」(『自由』67頁)が、これはアリストテレスにとっても同じであったのではないか。そうだとすれば、国と個人(ないし市民)の倫理的あり方が相互に対応するという「国制」論は、半澤の重視する〈非政治〉の成立を危うくするような、究極の包括国家論となる危険性があるのではなからうか。プラトンにおけるイデア的〈非政治〉性と包括国家論との共存は、むしろ稀有なる例外ではなからうか。共通善の歴史を、自然法論史ではなく政体論史からも描けるとするならば、「中世における共和主義」はその場合どのような様相を呈することになるであろうか<sup>(3)</sup>。

さらに、「自由な同意による統治」という共和主義の原則のなかに、古代ローマでいう「民意への訴え」(provocatio)と「統治=平和調達」(imperium)という2つの政治課題ないしパラダイムが存在しているとみることもできよう<sup>(4)</sup>。前者が集団の〈能力としての自由〉と親近性を持ち、後者が集団の〈状態としての自由〉と近いとすれば、両自由の区別は、すでに古代ローマにあった

とみることも可能かもしれない。

## 4. 近代における自由の変容

### 4.1. ペシミズムの帰結としてのユートピアニズム

近代における自由概念の変容の考察に際しても、先述の分析枠としての自由概念のマトリクスが駆使される。『自由』のなかで、初期近代は、〈状態としての自由〉と〈能力としての自由〉との調和が崩れていく過程として描かれる。ホッブズは、両者の乖離を、政治優位の立場から解消しようとした思想家である(『自由』279頁)。すなわちホッブズは、内的能力としての自由(=意志の自由)が外的状態としての自由(=機会の自由)を破壊すると考え、それまで〈政治〉と〈非政治〉との緊張のうえに成立していた自由概念を、外的自由状態を確保するために〈政治〉の領域を徹底的に拡大するというやり方で換骨奪胎した、とされる。

こうして半澤の近代思想史においては、近代ヨーロッパにおける〈非政治〉に対する〈政治〉の優位が、つぎの3つの局面における変化としてとらえられるのである。

- (1) 全体としての目的論の後退、〈能力としての自由〉の観念の中性化、それに対する〈状態としての自由〉の優位の進行、これら3点を通じた自由の観念内部における変化として(『位相』90頁)。
- (2) 内面の自由に対する国権論の優位として。
- (3) 自由意志論に対する必然論の優位として。

半澤による16世紀の定位はさらに興味深い。16世紀は、「宗教からの政治の自立」ではなく「政治と宗教双方におけるペシミズム」の時代と位置づけられる。「形相・質料合成論=キリストの受肉論」がオプティミズムになり、「墮落」すなわち形相と質料の非対応の意識としてのペシミズムが、〈形相の純粹実現形態〉の構想すなわちユートピアニズム(=マキアヴェッリ的な立法者君主)と表裏一体となって昂進していったのが、1520年頃までの16世紀である。そして、〈形相

の純粹実現形態〉というオプティミズムさえ衰退し、ユートピアニズムとベシミズムとが完全に別離するきっかけとなったのが、宗教改革とりわけ二重予定説であるとされる（『位相』211-213, 237-242頁）。ここに、〈倫理的力としての自由〉＝〈能力としての自由〉が拒絶される近代必然論の優位が確定的になる（この文脈についてのみいえば、半澤のいう〈能力としての自由〉とは、形相と質料を合成する能力を意味するようにみえる）。16世紀の〈非政治〉におけるこうした必然論が、〈政治〉において現出したのが主意説的法理論であり、リプシウスに見られるような組織論的な統治の技術論すなわち包括国家論であった。そこではすでに、ユートピアニズムという純粹形相を不要とする純技術的管理政治論が成立している。18世紀にリチャード・プライスやウルストンクラフトに再現した政治的ユートピアニズムも、ロマン主義やヒュームの経験論に呑み込まれて終焉を迎えることになる。

#### 4.2. 行為の自由と選択の自由

さらに『自由』においては、デカルト、ロック、モンテスキューも、〈能力としての自由〉の観点から位置づけなおされる。半澤の思想史にとって、デカルトの中核は cogito ではなく imago であり、ロックは快楽主義者や経験論者ではなく、自由意志能力による善の追求者である。また、モンテスキューもカトリック自然法論者として描かれる。

行為の自由と選択の自由の相違をめぐっては、半澤は、ロックにおける「自由能力（＝行動の自由）と意志能力（＝選択の自由）との区別」をロック自身の「プロテスタントニズム」や「カトリック嫌い」に関連させて論じようとする（『自由』201-203頁）。なるほどロックも実践的には自由意志と目的論を認めていた。ロックにとっての自由意志とは、見かけの善に惑わされず、自由の目的——すなわち死後の永遠——を考慮して身近な欲望の満足を停止する能力であった（『自由』207頁）。しかし自由と意志とを理論上区別するロックの立場に半澤が批判的に言及するとき、その理由は何であろうか。自由と意志とを区別することは、実在と意志とを区別するに等しく、カトリシズムないしトミズムにとっては無意味であるということであろうか。能力としての自由は、状態と

しての自由から自然に生じるべきであるからであろうか。

たしかに、行為能力と意志能力を別物とみなす傾向は、近代にいたって登場したものとみなすことができるかもしれない。評者のみるところ、古代および中世の意志は、「理性と情念の中間の能力」であった。それを、内的〈非政治〉と外的世界とを結ぶものであると想定してもよいであろう。マキアヴェッリのヴィルトゥ論は、意志を「境界線をこえていく能力」とする古典的意志観の最後の主張とみなすことができよう。これに対して近代の意志は、「外的行動能力とは区別された内面の力」という意味合いが強くなる。自由意志を〈能力としての自由〉に含めようとする半澤の立場は、越境意志、選択意志、行為意志を——〈非政治〉と〈政治〉との間隙を〈非政治〉の側から埋めていく能力として——同一とみなすものである。その背後には、意志と自由を別物とみなす近代的立場への警戒があるように思われる。

意志を行為能力と不可分のものと考えようとするとき、評者にとってひとつ気になるのは、「選択行為能力としての自由意志」とプラトンのいう「魂の気概的部分」との関係である。意志論のルーツが、半澤のいうようなアリストテレスの随意論やキリスト教的な内面の自由にあるだけでなく、プラトン以来の気概や勇気にもあるとすれば、マキアヴェッリの自由意志論 (libero arbitrio) にもつながるような、フォルトゥナに対抗するヴィルトゥ論の系譜は、自由意志論史には登場しないのであろうか。あるいはそれは、〈非政治〉を見失ったルソーの一般意志論と同じく、結局は垂直における〈政治〉権力に包摂されてしまうのであろうか。統治の問題が知的徳 (intellectual virtue) や道徳的徳 (moral virtue) の問題から力能的徳 (power virtue) の問題へと移行する16世紀初頭の思想的風景をめぐって、これもまた一考に値する論点といえまいか。

#### 4.3. 社会契約論史の刷新と自由論の行方

——社会契約説の自由意志論的＝同意中心的  
＝〈共和主義〉的読解

関谷昇も指摘するように<sup>(5)</sup>、半澤は、近代の契約論的政治思想にも、つぎの2つの系譜を区別する。第1に、神学に導かれた目的論的自由意志論

を前提に、善への〈能力としての自由〉論を展開したスアレス・ロックの系譜の理論がある。スアレスは個人の自由意志と国家の意志とを平行関係に置く。「本来は〈非政治〉の側の論理だったはずの自由意志の教説が、それが能力であることを根拠に、外ならぬトミスト・スアレスによって、〈政治＝権力〉の理論に援用された」（『自由』233頁）。これは、自由意志による合意が政治共同体を作る、とする共和主義である。これに対して第2には、国家権力によってのみ保障される国内平和としての外的な〈状態としての自由〉論を主張したホブズ・スピノザの系譜の理論がある。

そして第1と第2の差異が、能力概念と状態概念の乖離・対立へと展開し、ルソーとヒュームの対比にいたる、と『自由』はいうのである。すなわち、第1の系譜は、ルソーという鬼子によって受け継がれる。ルソーの自己完成能力を道徳的自由論の現出として解釈するならば、意志の主体を個人ではなく国家であるとする、そしてそれをホブズのように擬制ではなく集合的意志であるとするルソー、そしてこのようにして国家理性論もしなかった「禁じ手」を使ったルソーは、ヘーゲルの先駆者であるとみなされる。キリスト教という〈非政治〉の不在ゆえに、〈能力としての自由〉概念における個人と集団との区別がなくなり、個人の〈能力としての自由〉が一般意志を介して包括国家論へと接合してしまったのが、ルソーの自由論だということである。そして、キリスト教の〈非政治〉的自由を、「精神」の実体化によって〈政治〉化したのがヘーゲルである（『自由』341-343頁）。精神を制度と、歴史を論理と、それぞれ同一視することによって、本来は政治を相対化する擬制であったはずの自由を実体化してしまったヘーゲルの神義論は、摂理の「知解」ではなく「熟知」に依拠している点で、国法への服従にこそ人間の自由があるとする包括国家論をもたらす。これが、19世紀から20世紀前半にかけての、〈政治〉と〈能力としての自由〉との悪しき結託につながるのである。

第2の系譜の継承者は、目的論を回避して行動論に焦点を当てることによって、動機や能力ではなく結果状態ないし自然的事実の〈状態〉としての自由へと傾斜したヒュームである。これは基礎づけなき自由であり、ヒュームの自由論は、社会

を維持するための人為的概念装置として、また暫定協定として、位置づけられる（『自由』287-290頁）。この系譜は、20世紀後半以降のリベラリズム（ハイエク、バーリン、ロールズ）につながる。

半澤のこうした思想史物語については、自然状態論と社会契約説との結合の「近代性」をどうみるかという疑問が生じる。近代社会契約論の自然状態論における「個人」への着目は、半澤の思想史にとっては、アトム析出ではなく、伝統的な〈非政治〉の持続なのであろうか。また、「自由」はつねに「擬制」として語られるべきであり、自由の実体化は〈非政治〉としての自由意志の圧殺につながる、とする半澤の前提については、自由の擬制性と主体の擬制性をめぐって、つぎの問いも生じる。すなわち、自由の主体としての個人のみが実体的であり、他の主体は擬制にすぎない、という前提はどこから来るか、という問いである。

## 5. ペシズム、目的論、神学

### 5.1. 世俗化とペシズム

『自由』の末尾に近くなり、19世紀に入ると、半澤の叙述は時代診断の色彩を強めてくるように思われる。〈能力としての自由〉が〈政治〉および〈非政治〉の双方において維持され、目的論が重要な位置をしめていたミルにおいてさえ、国家の圧倒的な力は不可避であったという主張（『自由』361-362頁）には、半澤自身のペシズムがうかがわれる。すなわち19世紀以降、政治思想史における自由論は、国家との関連においてしか自己規定できなくなってしまったのではないかと、いう認識であり、また〈政治〉と〈非政治〉の双方において、自由は「自由主義」の一部としてしか存立しえなくなってしまったのではないかと、いう認識である。こうしたペシズムに至らざるをえない理由は何であろうか。神（学）なき目的論は、調和それ自体を基準とする「美的目的論」とならざるを得ないからであろうか。これは、半澤の思想史における、「近代」の定位の問題のみならず、現代の思想的状況の理解にも直接かわってくる論点であろう。

半澤の思想史にとって、「近代」は世俗化の時

代である。すなわち、思想史の前面からのキリスト教の退場、能力的自由概念から状態的自由概念への移行、目的論を排除して「状態」そのものを維持しようとする保守主義政治思想の成立、などがみられる18世紀後半（ヒューム）以後が「近代」であり、16-17世紀は中世との連続の色彩が強いという趣旨の叙述がなされる（『位相』32-33頁）。半澤によれば、保守主義とは、目的論と自由意志説を正面から否定し、現に存在する事実を人間行動の与件とすべきだとする必然論の系譜に属する、近代に固有の現象である。保守主義は、16-17世紀の懐疑主義的なそれ、19世紀の目的論的（＝伝統規範的？）なそれ、20世紀の生成論的なそれ、の3類型に分けて考察される（『位相』275-276、324-325頁）。

こうした整理には、とくに〈非政治〉の領域において、必然論に抗する能力としての自由意志論の重要性を説く半澤の「戦う意志」が顕著にみとれるであろう。たしかに、自由意志は内的能力としては必然論を徹底的に排除して担保されねばならないという半澤の主張には、現代においても傾聴すべきものが含まれている。しかし、人間の外的行動面は、経験的・事実に、いくぶんかの必然の要素を含んだものとならざるを得ないのではないか。その意味で、〈政治〉なくして〈非政治〉がありえない、という局面が、少なくとも経験的にはありうるのではないか<sup>6)</sup>。「人間がヴィルトゥ（＝能力としての自由）を発揮しうるのは、ネチェシタ（＝必然性）に迫られた場合である」というマキアヴェッリの思想が想起される。

また、世俗化の行く末は何処であろうか。それは、キリスト教と共なる自由意志論の退場と、中性化された〈状態としての自由〉の席卷という新たな「必然論」の台頭であろうか。あるいは〈非政治〉の喪失であろうか。〈非政治〉との緊張を喪失した〈政治〉は、美的目的論と包括国家論の2つに帰着せざるを得ないであろうか。〈政治〉からの法の消滅、あるいは〈政治〉による法の包摂が起こり、〈政治〉が共和主義を呑み込むという事態が生じてくるのであろうか。評者には、半澤の思想史は、人間論においてはオプティミスティックであり、集団論ないし歴史論においてはベシミスティックであるように見える。こうした思想史がつながる「未来」があるとすれば、それは

どのようなものになるであろうか。

## 5.2. 目的論、普遍的規範、自然法、神学

最後に、目的論と神学の結合について若干の付言をなして稿を閉じたい。必然論の席卷と目的論の没落が現代における自由概念の狭隘化を招いているという危機意識を受け入れるとして、神学ないしカトリシズムを理論的前提としない目的論の再興は可能であろうか。周知のごとく、チャールズ・テイラーは、「多元性の経験的事実」をこえた「強い評価」を根拠として、人間の事柄についての普遍的な規範を自覚していき、その地点から「機会の自由」をこえた「行使の自由」を構想した。つまりテイラーは、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のである。半澤のいう「自由の倫理的力」に、テイラーのいう「〈ほんもの〉という道徳的理想」と通じるものを感じるのは、評者だけであろうか。重要なのは、自由を、相対主義や主観主義から解放された「真正さ」という道徳的理想として回復させることである。テイラーによれば、「本来の自分らしく生きたい」という願望には、それがいかに低俗な言語と誤った世界像をまとって表明された場合であっても、一抹の尊厳ないし倫理性が認められる。半澤の「能力としての自由意志」論がもつ「倫理的力」がそうした倫理性にほかならないとすれば、それはどこまで神学を必要とするのであろうか。また、目的論的自由論の再興を模索する場合、普遍的規範を「自然法」の名で呼び続ける必然性はどこまであるのだろうか。

いずれにせよ、〈非政治〉という究極的な対抗軸＝境界線を浮き彫りにし、〈非政治〉的な倫理的能力としての自由意志論という視角を導入することで、これまでの〈政治〉に限定された政治思想史では対比的にとらえられていた諸パラダイム——目的論と自由、統治と同意、など——の調和の可能性を示した点をひとつとってみても、『自由』は、今後大きな影響を及ぼす書となるであろう。評者からすると、現代における政治思想史および規範的政治理論の研究は、目的論と自由論とを相反的に捉えるリベラリズムと、目的論を〈政治〉の公共体論と結合させて考える「近代」的前提とに、今なおかなりの意識的・無意識的影響を

受けている——換言すれば、リベラル/コミュニタリアン論争の視点を政治思想史に読み込んでしまっている——ようにみえる。そうだとすれば、目的論の根底に〈政治〉的共同体論ではなく〈非政治〉的な倫理的能力としての自由論をみる『自由』は、そうした既成概念からの「自由」をももたらす可能性を含んでいるように思われるのである。

[注]

- (1) 安武真隆による書評が、このことを指摘している。文献リスト参照。
- (2) 半澤は、「共和主義の根幹をなすのは世俗的な政治的人文主義であり、それは中世における断絶を経てルネッサンスにおいて再生した」とするポーコックの共和主義理解の「非歴史性」を指摘しつつ、共和主義の核となる自由な同意論が、中世からルネッサンスにいたるカトリシズムの自由意志論のうちに見出されるとする。『自由』145-147頁。
- (3) この点について、中世の政体論と共和主義の結合を論ずる James M. Blythe, *Ideal Government and the Mixed Constitution in the Middle Ages*, Princeton University Press, 1992 がある。
- (4) 犬塚元によれば、古代ローマの政治概念のうち *provocatio* と *imperium* の対比を見出したのは福田有広である。Hajime Inuzuka, “Arihiro Fukuda

(1964-2003): His Works and Achievements”, *Discussion Paper Series*, No.F-122, Institute of Social Science, University of Tokyo, March 2006.

- (5) 関谷昇による書評。文献リスト参照。
- (6) 杉田敦による書評がこの点を指摘している。文献リスト参照。

[文献リスト]

- 半澤孝麿『ヨーロッパ思想史のなかの自由』創文社、2006年。
- 同『ヨーロッパ思想史における〈政治〉の位相』岩波書店、2003年。
- 同「『ヨーロッパ思想史のなかの自由』余滴」、『創文』第485号、2006年4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」、『創文』第488号、2006年7月。
- 稲垣良典「共和主義の再発見と共通善の復権」、『創文』第488号、2006年7月。
- 関谷昇「『自由意志論』の伝統と『喪失への恐怖感』」、『政治思想学会会報』第22号、2006年8月。
- 藤原保信著作集第3, 4巻『西洋政治理論史』(上)(下)新評論、2005年。