

ルソーの政治思想について

——キリスト教的救済史観の政治化と弁証法のなかで——

土 橋 貴

はじめに 本稿の課題

(1) キリスト教的救済史観の政治化

(2) 政治思想構築の技術あるいは方法としての弁証法

① 歴史観——自然と歴史の対立から自然の敗北へ

② 宗教観——信仰と理性の対立から理性をおとした信仰へ

③ 倫理観——自然と技術の対立から技術をおとした自然の回復へ

④ 政治観——自由と鎖の対立から鎖をおした自由の実現へ

おわりに 政治神学再考 ルソー対カール・シュミット

はじめに 本稿の課題

特権階級から所詮は（ものを書く下僕）と嘲笑されたルソーは、ガラスのように碎けやすい繊細な神経をもっていたが故に深く傷ついたが、そのためか生涯に渡って三十回を上回る転職を重ねた。まさにその意味で彼はミザン

トロープであったが、そのような苦難に満ちた人生を歩んだ彼が終始守り続けた至高の価値はいったい何であったかといえ、それは「自由 (liberté)」でありまたそれを実現する手段として要請される「平等 (égalité)」であったと思われる。本稿の目的は、彼の特徴ある政治思想が〈歴史・宗教・倫理・政治〉の堅い重層的また一体的構造からなる全体の中から構成されている点を指摘することにあるのだが、だがその問題を検討する前に一つのことを指摘しておかなければならない。それはルソーが主張した〈歴史観や宗教観や倫理観そして政治観〉が、ことごとく彼が置かれた「歴史的文脈 (historical context)¹⁾」としての政治的な〈友敵関係〉とそれに対してどのように終止符を打ち統一にもっていかかという問題意識から構築されている点である。

さてこれから今しがた触れたルソーの政治思想を、以下の二つの〈枠組み〉を設定しながら見ていくことにする。一つ目の枠組みは彼の政治思想が、カール・シュミットの言葉を使えば「政治神学」といえる、キリスト教的救済史観の「政治化 (politisation)」(＝「神学的言説」の「政治的言説」への変換) という形をとった「世俗化 (secularisation)」の波のなかで編み出されたこと、二つ目のそれは彼の政治思想が彼独自の弁証法によって貫かれた上で展開されていること、である。

(1) キリスト教的救済史観の政治化

それではさっそく第一の問題から検討する。周知のように古代ギリシアのプラトンの『国家』や、中世のトマス・アクイナスの『神学大全』、あるいは下って近代のパスカルの『恩寵論』などの神学を経由して連続と続くヨーロッパの知的遺産である「問答様式」としての「弁証法 (dialectique)」は人口に膾炙するが、「アンチテーゼの天分あるいは奇癖」(アンリー・ワロン)の持ち主といわれるルソーもまた類まれな「弁証法的精神」の持ち主として

知られている。ルソーの弁証法が次のようなキリスト教的救済神学の世俗化のなかで構成された点をここで押さえしておくのが肝要である。

いうまでもなくキリスト教がつくりあげた〈救済神学〉の特徴は、〈神による人間の死後の魂の「救済 (salvatio)」を「目的 (telos)」に掲げるが、そのとき問題となるのは神がいったいどのような手段あるいは方法によって救済を図るか、にあった。そこで「稀代の演劇人」とニーチェによって冷笑された古代の僧侶あるいは神学者により発明された、ありもしない〈恩寵 (gratia)」対「自然 (natura)」などという二項対立のパラダイムが問題として浮上する。はたして救いは「恩寵」(≡奇跡) という名の神の「決断」(カール・シュミット) によってなされるのか、それとも、異端の烙印を押された古代のペラギウスによって主張されたのだが、これまた神の恩寵である人間に内在する特に「自然」としての自由意志によりなされるのかという問いかけがそれである。結論づければキリスト教神学者は〈神の恩寵とおした彼岸での魂の救済〉なるものに軍配を上げたといつてよいだろう。

じつはこの二項対立のパラダイムとその止揚という課題の歴史は遡れば古い。この歴史を自由論の視点からアウグスティヌスからヘーゲルまで素描すると次のようになるだろう。第一に古代に属する五世紀の反ペラジアンのアウグスティヌス (ST Augustinus) は、恩寵と自然の絶対的対立を措定しあまつさえ自由の無力さを強調し人間は自由を介してはこの対立を解くことはできないといったが、第二に下つて十三世紀中世後期に属するトマス・アクィナス (ST・Tomas Aquinas) は、『神学大全』で一応自由の存在価値を認めたが、神によって創造された世界を恩寵に充たされているとしてみたら自由の働く実質的余地を残さなかった。第三に十七世紀近代初期に「カトリックのピューリタン」ともいわれる「ジャンセニスト (Jansenist)」のアントワーヌ・アルノーとパスカルが現れ、救済は神の恩寵としての「一般意志」よつてのみであり、恩寵の力をかりず自然、特に人間の自由意志に

よって救済を実現することなどできないといったとき、トマスをすり抜けアウグスティヌスの枠のなかに立ち帰った。だが第四に彼のすぐ後に出てくる「反ジャンセニスト」で「オラトリアン (Oratorian)」のマルブランシユ (Nicolas de Malebranche) は、神の恩寵は「一般法則 (loi générale) (つまり「一般意志 (volonté générale)」として実現されているとした時神の超越的な意志を追放してしまっただが、第五についてはパトリック・ライリーにより「過激なマルブランシユ主義者 (radical malebranchist)」あるいは「左派オラトリアン (left-wing oratorian)」と名づけられた十八世紀の政治思想家ルソーが現れ、アウグスティヌスの神学的な恩寵と自然の二項対立のパラダイムを(政治化)する形で世俗化し、(地上の神「人民」の「一般意志 (volonté générale)」つまり民主政をとおした此岸での自由の救済)というシエーマをつくった。だが最後に十九世紀のヘーゲルは「キリスト教的歴史神学の世俗化」(カール・レーヴィット)をめざし、ルソーが考案した自然と歴史の二項対立のパラダイムを破壊してしまい、歴史主義的に歴史を(自然としての自由が実現されるプロセス)ととらえた。²⁾ヘーゲルの後、ニーチェさらにはジャン・ポール・サルトルが出現し、いわば自由それ自体を目的とする無神論的な(過激な歴史主義 (radical historicism))を唱えた。

(2) 政治思想構築の技術あるいは方法としての弁証法

そこで第二の弁証法の問題を検討することにする。一種の極端なパラダイムメーカーであったと思われるルソーは、問題の所在を明らかにするとき殆どといってよいほどマニ教的な善悪二元論に基づく二項対立のアンチテーゼをたて、その後にそれを統一しようとする。そこで問題となるのは彼がどのようにしてそれを統一しようとしたかであろう。そのとき我々は、いわゆる『ジュネーブ草稿』で「悪それ自体から悪を正す」といっているように、彼

が矛盾の止揚のヒントを〈悪それ自体〉から見出す、といったことに注意を払う必要がある。

ルソーのこのような弁証法は、注意深く見ると、後のヘーゲルやマルクスあるいはエンゲルスのそれとは随分異なることが分かる。これをエンゲルスの『サルから人間になるについての労働の役割』に見られる唯物弁証法を例にとつて見ていこう。エンゲルスによれば最初人間はアフリカの平原地帯で四足歩行をしながら生息していたが肉食獣に追われ、そこから逃れるために次に「樹上生活者」となった。その時から人間は樹上で手足を自由に使えるようになり、また視覚もよくなり視野も格段と広がった。さらにその後彼らは、「外的環境の激変」（おそらく気候の激変により木の実が取れなくなったからであろう）により樹上から地上に降りざるをえなくなったのだが、その時かつての四足にもどらず現在のように直立歩行をするようになったのだらう。樹上生活は四本足歩行の〈否定〉であり、直立二足歩行は樹上生活の〈否定〉だが、サルトル的にいえばそれは最初の段階への〈逆行 (retrogression)〉ではなくむしろ新しい未来への〈前進 (progression)〉をもたらし³⁾た。エンゲルスやマルクス、あるいは特にヘーゲルの弁証法に特にいえるのだが、その進歩のプロセスは「まるでやの中を漂っている」⁴⁾（アイザイア・バーリン）ようで、また肉眼で確かめることができないという意味で、我々を十分に納得させるものではないと思われる。

その点これから説明するがルソーの弁証法は、特に十七世紀のライプニッツやパスカルから十九世紀のブルドゥンにかけて見られるのだが、〈相互排他的なもの〉を設定し、しかる後双方を〈折衷〉する形で統合しようとする点が見られるので非常に分かりやすい。ではどのように分かりやすいのだろうか。その特徴は、前もつて一言述べれば対立する二項のうち各項から悪しきものを除去し互いの善きものを取り出し、それらを接合する形で統合する点にある。それが折衷の意味である。以上のことを押さえながら、これから彼の弁証法によって貫かれた〈歴史観・宗教観・倫理観・政治観〉をかんとんに説明することにしよう。

① 歴史観―自然と歴史の対立から自然の敗北へ

ルソーの「歴史観」は一七五五年の『人間不平等起源論』（以下「起源論」と略記する）で扱われているが、その「歴史観」は啓蒙主義哲学者の進歩主義的歴史観の特に理性観に対する批判として提起された。歴史は前方に向かって無限に進歩するどころかむしろ退化している、と彼はとらえたのであった。それにしてもなぜそれほどまでに彼は執拗に不平等を批判したのだろうか。いわゆる『ジュネーブ草稿』で「すべての悪は不平等からくる」といったとき、ルソーは、不平等は自由を奪うと考えたからそれを非難したのであった。だからこそ彼は、後に述べるが、一七六二年『社会契約論』で自由そのものを指すと思われる平等を一般意志という言葉で練り上げたのであった。

ここで強調したい点は不平等を執拗に責める『起源論』は、国家イデオロギー装置としての〈ガリカン教会〉の怒りを買う恐れが大いにあったことである。それゆえ彼はこの怒りをかわす必要上、どうしても〈自然と歴史の対立から自然の敗北〉という二項対立のパラダイムを「仮説的条件的推理」つまり現代的にいえばたんなる科学的な〈一つのモデル〉であると断つたのである。

では自然と何か、歴史とは何かであろう。自然とは神から贈られた恵みとしての〈理性・自然法・自由（意志）〉であり歴史とは自然に背く〈不平等な人間関係の形成〉を意味する。人間関係が全くない自然状態では「自然」が働く余地はなく、人間は「自然的自由」と「自然的平等」を満喫できたのであった。ルソーにとり人間は、他者との関係が全くない孤立した状態では〈他人から独立しているという意味で自由〉であり、〈他人に従属していない意味で平等〉であった。そこでは〈自由≡平等、平等≡自由〉であった。しかし歴史を形成していくにつれて人間は、自由と平等を失っていった、とルソーは見た。彼は『起源論』で自然と歴史の対立を述べたが、その止揚の間

題は後の『エミール』や『社会契約論』を待たねばならない。

② 宗教観―信仰と理性の対立から理性をおした信仰へ

ルソーは「宗教観」でいったい何をいいたかったのだろうか。次の「倫理観」で見ることになるが、彼は共同体に倫理的なものを提供するものとして宗教は必要不可欠であると考えたのであった。そこでこれから「道徳的理論」あるいは「倫理的宗教観」ともいわれる『エミール』の「サヴォア助任司祭の信仰告白」（以下「信仰告白」と略記する）を見ていくことにする。ルソーが「信仰告白」で述べたことは何かといえば、それは無神論に傾きやすい啓蒙主義哲学左派に属し唯物論を信奉する「感覚論者 (sensationalist)」の「理性観」と「迷信 (superstition)」に傾きやすい民衆の厚い「信仰心」を利用するガリカニスムの対立を〈理性をおした信仰の形成〉を実現することで双方を〈和解に導く〉ことにある。このような宗教観は、次の倫理観で説明するが、「秩序の宗教観」あるいは「道徳的宗教観」(R・ドラテ)ともいわれるが、啓蒙主義哲学左派の唯物論とガリカン教会の宗教観に代わる「第三の党派 (le tiers parti)」のその旗揚げを意味する。その問題は「理性と信仰の対立から理性をおした信仰の道へ」という問題となつて現れるであろう。

理性を通した信仰の問題は当然「政治観」のそれにもなるが、一応ここで説明しておきたいことがある。それは「市民的宗教 (religion civile)」の問題である。市民的宗教は天上と地上の世界の融和を図るために提起された。ルソーによつて前者は「人間の宗教 (religion de l'homme)」と後者は「市民の宗教 (religion de l'citoyen)」と呼ばれるが、前者は天への愛を説き地の世界に無関心になり、後者は逆に祖国愛を説くが他民族に対して残酷になりがちである。そこでルソーは天への愛を祖国愛に注入することで他民族への残虐性を消去しようと試みた。ルソーはそ

うすることで双方の間の対立を解けると思ったのである。

③ 倫理観―自然と技術の対立から技術をおした自然の回復へ

ルソーの「倫理観」の問題は彼独特の〈形而上学〉から成り立っているので理解するのが非常に困難である。身分社会を墨守する「身分的人間」をつくっていくのは特権階級の〈身分教育〉であるが、それを否定するアンチテーゼとしての新しい倫理観を有した「人間 (homme)」をつくる「技術 (art)」としての教育論が「信仰告白」では扱われている。それは一言でいえば「自然と技術の対立から技術をおした自然の育成」の問題であろう。

それにしても人間の「自然」とは何か。先述したがそれは〈理性と自然法と自由〉から構成されるが、自然の存在価値は「何か」を〈認識するために理性をそれを愛するために自然法を最後にそれを実践するために自由〉が神から与えられたことにある。

では自然が追い求める「何か」とは何か。それは〈目には見えないが確かにある〉とルソーが信じた、神が造った「形而上学的秩序 (ordre métaphysique)」である。人間に与えた秩序とは〈正義 (justice)〉＝「平等 (égalité)」であり、人間は自然をとおしてこの秩序を此の世で実現しなければならぬ、とルソーは心から信じたのだろう。これがルソーの考える倫理観であった。

④ 政治観―自由と鎖の対立から鎖をとおした自由の実現へ

最後に「政治観」の問題を扱う。「信仰告白」で構成された新しい倫理観つまり形而上学的秩序としての〈正義＝平等〉を実現しようとして自然を十全に発達させられるように教育されたとしても、そのような「人間」は、悪

に塗れた世界でその倫理を実現しようとしても悪人の餌食になるだけであろう。それ故に悪人も善人も等しくそのような秩序を実現できる新しい協働関係をつくっていくしかない。ルソーは『社会契約論』の「第一編」で一つのアンチテーゼを立てた。それが「あるがままの姿 (tels qu'ils sont)」としての「人間 (hommes)」と「ありうべきもの (tels qu'elles peuvent être)」としての「法 (loix)」の対立である。前者は人間は他人を気にかけることよりも先ず第一に自己の「利害 (intérêt)」を優先するだろうが、後者は「権利 (droit)」が許すこと」をせよと命令するだろう。前者は「功利主義哲学」(その完成形態はJ・ベンサムの「最大多数の最大幸福」になる)、後者はプラトンにまで遡ることができる「正義論」になる。ある意味では十八世紀にあつてルソーは、『社会契約論』で「功利主義哲学と正義論の対立」を解こうとしたともいえるだろう。ルソーは、この対立を解くことができるならば「正当で確実な統治上のなんらかの規則」をもつ「社会秩序 (ordre civil)」をつくることができるだろうと述べたが、それにしても彼はこの対立をどのようにして解くというのか。

そこで『社会契約論』第一編「第一章 第一編の主題」で次の有名な言葉が出てくる。「人間は自由な者として生まれた。しかもいたるところで鎖につながれている。、、何がそれを正当な者としうるか?」。(利害と法の対立とは「自由と鎖の対立」とシノニムである。人民となる人間は「自由と鎖の対立から鎖をとおした自由の実現へ」の道を考えていかなければならない。問題は「自由より鎖 (ホッブズ)」でもあるいは「鎖より自由 (ロック)」でもないのだ。

そこで問わなければならないのは、自由を縛る鎖を自由を実現する鎖に変えるという場合、その鎖とはどういう鎖なのか、であろう。その鎖とは世俗化された神の意志つまり人民の一般意志である。先述したようにルソーにあって一般意志の本質は「相互性 (réciprocité)」にあり、その内容は支配と被支配の自同性つまり民主政であっ

た。ルソーは民主政を「真の自由」あるいは「道德的自由 (liberte morale)」と呼んだのだ。そのとき〈自由＝平等〉あるいは〈平等＝自由〉となり、そのような自由を「平等主義的自由 (egalitarian freedom)」と呼んでも一向に構わないであろう。⁽⁶⁾後のカントは適切にもルソーのこのような自由を〈精神の自律としての自由〉と呼び賛美した。

おわりに 政治神学再考 ルソー対カール・シュミット

これまで述べたことを再述すると次のようになる。一つ目は、ルソーが精神の中心領域が〈宗教〉から道德を経由して〈経済〉に移動していく十八世紀後半にあって、もちろん古臭い啓示宗教など捨て去ってはいいるが、依然として彼独自の〈宗教観や歴史観そして倫理観さらには政治観〉から政治思想を構築した点、二つ目は、しかも弁証法を駆使することによって四つの観念を結びつけながら政治思想をつくっていった、ことである。これで本稿を閉じるがその前に最後に述べておきたいことが一つある。それは彼独自の政治化された宗教観から構成されたルソーの政治思想とカール・シュミット (Carl Schmitt) のそのの違いを、シュミットの「政治神学」という言説を手がかりにして探っていくこと、である。

一九二二年ヴィマル共和国下で『政治神学』を著し「非常大権を有する大統領独裁」を弁護したシュミットは、同著で「近代国家論の重要概念は、すべて世俗化された神学概念である」といったが、「一 キリスト教的救済史観の政治化」で述べたように、神学概念を政治化したルソーと「世俗化された神学概念」という言葉を使用したシュミットはよく似ているが、ルソーがユニークな宗教観に基づく政治思想を建設することによって近代政治思想を完成に導いたのに対して、シュミットは逆にカトリシズムを破壊するそれをつくることで、近代から逆走してしまっただけに違いがある。以下このことを説明しよう。

〈神の恩寵＝決断を介した彼岸での個人の魂の救済〉という神学的救済史観を十七世紀のホッブズは、〈地上の神リヴァイアサンによる国家権力を介した此岸での生命の救済〉に変換し自由と平等を否定してしまつたが、十八世紀のルソーは〈人民の一般意志をとおした此岸での平等主義的自由の実現〉といった政治的概念にそれを変換した。これをより詳しく述べると次のようになる。ルソーは、救いの証を〈神の恩寵としての「奇跡＝決断」から神が人間に与えた「秩序 (ordre)」つまり「正義 (justice)」＝「平等 (égalité)」を客観化する支配と服従の自同性つまり民主政〉に求めたが、我々はそれを自由―先に触れたがルソーはそれを「道徳的自由 (liberté morale)」とも規定した―という言葉に置き換えてもよい。ルソーにとって〈一般意志＝民主政＝自由＝平等〉なのである。我々は、ルソーが神の自由な決断を人間の一般意志に置き換えそれを此の世に実現しようとした点で近代政治思想を完成点に導いたといえよう。

それではシュミットはどうか。この問題を古賀敬太の『カール・シュミットとカトリシズム―政治的終末論の悲劇』の特に第一章から第三章までを参照し述べてみよう。古賀は本書のテーマをシュミットが「カトリシズムの陣営の中でいかなる特殊な道を選択し、時代の危機を克服しようとしたか」を見ることにあるといい、そのなかでも初期シュミットに見られる歴史観の一つである「終末論」に注目する。初期シュミットは「トミスト」であるから、当然キリストの恩寵は〈教会を通して個人に到達する〉という考えを抱く。教会論の〈キリスト↓教会↓個人〉は国家論における〈法なし理念〉↓国家↓個人〉に変換されている。古賀はいう。シュミットによって国家は、不完全ながら中間期における〈神の国 (civitas Dei)〉と規定されたとき、それは〈隠蔽された教会論〉である、と。だが、と古賀はさらに続けていう。シュミットにあつてはそのような神から発する法あるいは理念を背負つたトミズム的な国家論は『政治神学』になると消えてしまい、国家の「決断」が前面に出てくる。〈国家↓個人〉のバ

ラダイムが現れる。国家を正当化する超越的な理念がないならば、国家の決断は（無からの有（ex nihilo）」になると思えるが、彼は彼なりに「統治の一形態」としての民主主義国家の決断の権利根拠を、一九三三年の『国家、運動、国民』では、「異種なるもの（Andersarte）」を排除するなかで判然とする「同種性（Artgleichheit）」（これをシュミットは一般意志とした）に求めた。⁽⁷⁾近代政治思想の要諦は（個人主義や自由主義や平等主義を徹底的に尊重すること）にあつたはずだが、シュミットの政治思想はそれらを否定するものであり、その点で彼は（過激な反近代主義者）であつたといえよう。

註

- (一) Rosen blatt(Helena)Rousseau and Geneva,Cambridge University Press,1997.esp.pp1-9.また次の文献も参照 James Miller,Rousseau-Dreamer of Democracy,Yale University Press,New Haven and London,1984.esp.pp14-17.
- (2) 土橋貴、『自由の政治哲学的考察』、明石書店。
- (3) F・エンゲルス『猿が人間になるについての労働の役割』、大月書店。
- (4) I・バーリン／R・ジャハンベグロー（河合秀和訳）『ある思想史家の回想』、みすず書房、一二四頁。
- (5) 一般意志に関する解釈については以下の拙稿を参照。「パスカルからマルブランシュそしてルソーへ―神学的一般意志から政治的―一般意志への転換」、『中央学院大学法学論叢』第二七巻第一、第一・二号（通巻第四二五号）、二〇一四年。
- (6) 土橋貴、『ルソーの政治思想の構造的特質―新しい体制原理の構築と実践そしてその現代的意義』の第一部・第三章「自由論 個人的従属の批判とその克服の視点から」を参照。
- (7) 古賀敬太、『カール・シュミットとカトリシズム―政治的終末論の悲劇』、創文社、特に第一章から第三章までを参照。