慶應義塾大学学術情報リポジトリ
Keio Associated Repository of Academic resouces

Title	ルソーと討議デモクラシーの可能性
Sub Title	Possibilité de la démocratie délibérative chez Rousseau
Author	佐藤, 真之(Sato, Masayuki)
Publisher	三田哲學會
Publication year	2014
Jtitle	哲學 No.133 (2014. 3) ,p.129- 148
JaLC DOI	
Abstract	

ルソーと討議デモクラシーの可能性

佐　藤　真　之*

Possibilité de la démocratie délibérative chez Rousseau

Masayuki Sato

Parmi les théories du discours modernes, la comparaison entre la «Liberté des Anciens» et la «Liberté des Modernes» faite par Constant et celle entre «Positive freedom» et «Negative freedom» faite par Berlin ont été déplacées progressivement dans le contexte d'une discussion philosophique ayant son origine dans la sécurité de la liberté personnelle ainsi que l'autonomie des citoyens, et la pensée de Rousseau a été remise à l'origine d'une telle tentative.

D'ailleurs, le travail consistant à retracer l'évolution de l'évaluation de Rousseau et à rechercher la possibilité d'une nouvelle compréhension n'a pas été fait thématiquement en suivant le texte du «Contrat Social ou Principes du droit politique». Un tel travail est une tâche lancée à nouveau aux lecteurs de Rousseau d'aujourd'hui. Pour remplir cette tâche même partiellement, l'auteur vise dans cette thèse à réexaminer le texte de Rousseau en se focalisant sur l'interprétation de la rhétorique: «forcé d'être libre».

* 慶應義塾大学文学部非常勤講師

1　現代哲学における新しいルソー像

一般意志による〈自由の強制〉というこの有名なレトリックを，実際のところ『社会契約論』の読者はどのように理解すべきであろうか．このフレーズが，ルソーの理論に内在する専制主義的傾向の象徴として，私的領域の不可侵性を自由の第一義とするリベラルの論者たちから批判の対象とされてきたことは周知の事実である．しかし，20 世紀末から今日に至って，そうした構図は根本的に改められたと言わねばならない．近代哲学の営為のうちでも長きにわたって和解し難く思われた共和主義とリベラリズムとにおける自由観のすれ違いは，いまや両者の綜合の試みへと文字通り 180 度の方向転換を見せ[1]，ルソーの思索はなかでもその先駆けとして新たな位置付けを得ることになったからである．ハーバーマスは，有名なロールズ批判の論文（1995）のうちで，ルソーの功績を次のように定義し直している．

> 自由主義者たちは「近代人の自由」を強調してきた．すなわち，信仰および良心の自由，また生命および身体の自由，そして所有権の保護――要するに主観的私権の核となるものを強調してきた．これに対して，共和主義は「古代人の自由」を擁護してきた．すなわち，市民による自己決定を実行可能にする，参加とコミュニケーションの政治的権利を擁護してきたのである．ジャン＝ジャック・ルソーとカントは，双方の要素を同じ根源から，つまり，道徳的そして政治的自律から導出しようという情熱を共有していた．……ロールズもまたこうした直観に与している[2]．

コンスタンによる「古代人の自由」と「近代人の自由」の対比，そしてバーリンによる「積極的自由」と「消極的自由」の対比は，現代の討議理論（および現代リベラリズム）の企図のうちで「私的自律」（個人的自由の権利的保障）と「公共的自律」（人民主権および自治）の等根源性を模

索する（要するに〈私たちの不可侵の自由〉を〈私たちが自由に決定する〉というパラドキシカルな事態をひとつの一貫した論理のうちで説明しようとする）哲学の統一的な議論の文脈に発展的に移し入れられ[3]，ルソーは，カントとともに，そうした試みの淵源に置き直されたのである．

もっとも，このルソー評価の変遷を裏付け，新たな読解の可能性を模索する作業が，ハーバーマス自身によって『社会契約論』をはじめとする原テクストに沿って主題的になされているわけではない．そして，討議理論の思想家たちが好んでルソーの文言を引き合いに出しながら，そうした援用のうちに共通のルソー理解が醸成されてきたわけでもない[4]．そうした課題は，言うなればルソーの読者に向けて新たに投げかけられたボールなのである．本稿の試みは〈自由の強制〉をめぐる一連の議論に着目しながらテクストを再吟味することを通じて，部分的にせよ，これに応えようと欲するものである．

ルソー再読への論点

ルソー評価の変遷について，どこからその軌跡を辿り直すべきであろうか．しばしば語られてきた同じ議論を繰り返すことが本稿の目的ではない．しかし，バーリンが「二つの自由概念」（1958）のうちで行ったルソー批判のロジックのなかに，バーリンの主たる意図――積極的自由と消極的自由の比較の問題――とは異なる道筋に読解を導くであろう重要な論点が潜在している．

バーリンは，理性による自己支配を真の自由として称揚する積極的自由の思想家の列の先頭にルソーの名を置く[5]．そしてこの自由が容易に圧政の大義に転ずる理屈を次のように描写するのである．すなわち，「われわれの“真”の本性たる理性の目的は一致するはずである，あるいは一致させねばならない――われわれの，劣った，無分別で，欲望に苛まれた，烈しい経験的自我がこのプロセスにどんなに乱暴に反抗するとしても．自由とは，非理性的なこと，愚かなこと，間違ったことをする自由ではない．

経験的自我を正しい範型に押しこむことは専制ではなく，解放である」と．そこでは，全ての理性的存在者が一義的かつアプリオリな真理に辿り着くという信念を媒介として，個人の自律の理想が直ちに集団的統治における自治の理想にまで拡大されることになる[6]．いかにして「自由と法が一致し，自律と権威が一致する」ようになるのか――バーリンは一般意志による〈自由の強制〉の内実をこのように捉えている[7]．

さて，こうした批判のなかには，ルソーの原テクストの検討に臨む際に，読者があらためて注意を払わねばならない論点が示唆されている．ひとつは，ルソー自身の理性観ないし自律観をどう捉えるべきかという問題であり，もうひとつは，ルソーが個人的自律の概念と集団的自治の制度構想とをどのように結び付けているのかという問題である．

ただ，バーリンのロジックは，ひとつ目の問いへの回答が，もうひとつの問いを問う意義そのものを解消する仕方で成立している．そこでは〈自由の強制〉というレトリックが，いわば自律と自治の混同への皮肉の表現とみなされることになろう．だが，今日の読者にとっては問題の優先順位がこれとは逆になる．自律と自治の関係性という観点からテクストを読み直すことによって，実際にルソーがそうした混同を犯していたのかどうかがまず問われなければならない（そうした議論からは，ルソーの理性観，自律観がおのずと浮き彫りになるはずである）．

以降，本稿の議論をあらかじめ概観しておけば，次のようになろう．

上述の問題に答えるためには，まずルソーが政治的決定の正当化根拠をどこに求めていたのかを探る必要がある．それは契約と多数決という合意の事実にのみ求められるものであるのか，あるいは，それとは独立の審級によるものであるのかが検証されねばならない（本稿 2）．そしてあらためて，（そうした正当化根拠のうえで）個人の自由が政治的に決定されるということの意味が問い直されなければならない（本稿 3）．〈自由の強制〉の意味はこうした議論の深まりに応じて捉え直され，それが私的自律と公

共的自律の等根源性の表現となりうるか否かを試されることになろう．

2　ルソーの制度構想再考

ルソーの社会契約の構想は，まず各当事者に共同体創設への全員一致の合意を要請する．この手続きによって平等な政治参加の主体としての地位を与えられない限り，各人が銘々の自由を権利として主張する場が創出されることもないのである．したがって，ルソーにとってこの人民主権の確立は，同時に，私的自由の領域を確保し，これを市民の権利として各人に保障するための不可欠の前提となる．

> 社会契約は，市民のあいだに平等を確立する．彼らの全員が同じ条件のもとで約束し合い，すべからく同じ権利を享受することになる．……主権者と市民とのそれぞれの権利がどこまで及ぶのかを問うことは，市民がどの程度，自分自身と――各人が全員に対して，また全員が各人に対して――約束することができるかを問うことである．したがって……主権は，いかに絶対的で，神聖，不可侵であろうと，一般的な約束の限界を越えず，また越え得ないものであり，全ての人は，この約束によって残された彼の財産と自由とを十分に使用することができるのである．（CS 375）

社会契約という同一の根源から人民主権と個人の権利とを導出するこの論理が，アプリオリに公共的領域と私的領域とを分かつ境界線を想定するものでない以上，権利は古典的リベラリズムの主張するような前政治的な（天賦の）内容を持ち得ず，その決定は市民の政治的な意志形成のプロセスに委ねられねばならないことになる．したがって，各市民に等しく承認されうる「権利」とは，然るべき正当化のプロセス――公共の討議および多数決，それらの内実がいかなるものであるのかが，あらためて明らかにされねばならない――を経て共同体全体の意志とされたものによって，すなわち（各人の個別的利益の主張にとどまる特殊意志からは区別された）

「一般意志」の名において法的な裏付けと保障を得るものということになる．言い方を換えれば，共同体全体の意志である一般意志は，〈私の権利〉を定める〈私の意志〉そのものとみなされることになるのである．〈自由の強制〉のレトリックが実際にルソーのテクストのうちに現われるのは，こうした文脈においてである．

> 社会契約を空虚な公式としないために，この契約は，それだけが他の約束に効力を与えうる次のような約束を暗黙のうちに含んでいる．すなわち，一般意志に従うことを拒む者は誰でも，〔政治体の〕全体によってそれを強制されることになる，というものである．このことは，ひとが自由であるよう強制されるということ以外のなにものも意味しない．（CS 364）

この一節のうちには〈自由の強制〉が持つ二つの含意を認めることができる．まず，各人は政治的決定の主体としての公共的な資格を放棄できないという意味，そして，政治的に決定された権利を一私人としての思惟に関わりなく引き受けねばならないという意味である．論理的には，これらは必然的な連関を持たないが[8]，両者を媒介する実践的な架橋原理が，一般意志を導く制度構想と，その下での個々人の振舞いについてのルソーの考察であるということになる――こうした理解のうえに立たない限り，代議制を頑なに拒絶し，「人民の集会」という同一空間への全成員の集合と政治的決定への直接参加を不可欠のものとする制度構想へのルソーの努力（ないし固執）の意味を推し量ることは難しい．

ルソーの思索が，自律と自治の混同に尽きるのか，それとも等根源性への探求であるのか，その判断はやはり一般意志をどう捉えるかという問題に懸かっている．

多数決と一般意志

共同体成員を正当な仕方で拘束するのは，最終的には実定的な法であ

る．しかし，人民の集会における意志表明と投票という一連の制度を，ルソーが政治的決定の正当化のたんなる形式的諸条件とのみ考えていたのかどうかがまず明らかにされなければならない．

> 原初契約〔社会契約〕を除けば，多数者の票が，つねにその他すべての人々を拘束する．これは契約そのものの帰結である．……市民はすべての法に，彼の意に反して通過した法にさえも，また，ひとつでもそれを侵せば彼が罰せられるような法にさえも，同意しているのである．国家の全成員の不変（constante）の意志が一般意志であり，まさにそれによって彼らは市民であり，自由なのである．（CS 440）

（結局のところ）社会契約とは利害調整と多数決への合意である，と解釈するならば，ルソーは一般意志の拘束力を（全員の合意という）手続き的正当性にのみ基づけていることになる[9]．しかし，投票と多数決をめぐるルソーのさらなる説明は，いっそう注意深い読解に価する文言をそのうちに含んでいる．

> 〔投票における一般意志の決定において〕私の意見とは反対の意見が優位を占めるときには，それは私が間違っていたこと，そして私が一般意志だと思っていたものがそうではなかった，ということを証明しているのにほかならない．〔反対に〕もし，私の特殊な意見が優位を占めていたとしても，私は自分の望んでいたこととは別のことをしていたのであり，そのとき私は自由ではなかった，ということになるであろう．（CS 441：強調は引用者）

「一般意志は常に正しく，常に公けの利益を目指す……しかし，人民の決議が，常に同一の正しさを持つということにはならない」（CS 371）．以上の説明からは，投票において「優位を占める」ことが，一般意志導出

のための必要条件ではあれ，その十分条件であるとはみなされていないことが理解されよう（このことはまた，ルソーが多数決をたんなる各人の利害調整の結果とはみなしていないことを証拠立てている）．多数すなわち自由，とは限らないのである．

多数決は，政治的決定の手続き的な正当性（と prima facie の正統性）を担保するが，一般意志の導出には，合意の事実とは独立の正当化根拠がなおも要請されるものと考えられているのである．多数決による〈自由の強制〉は，「一般意志のあらゆる性格が，なおも多数のうちに存していることを前提としている．〔しかし〕それらが多数のうちに存在しなくなるなら，〔多数か少数〕どちらの側につこうと，もはやそこに自由はないのである」（CS 441）．

では，強制されうる自由の指標は（投票の手続きに先立って）どこに求められうるのであろうか．それはなによりまず一般意志の内容のうちに求められる，と考えられよう．だが，そのうえで「実際には，ある点において特殊意志が一般意志に一致する，ということは不可能ではな」く（CS 368），しばしば「特殊意志が一般意志に取って代わられる」ことをルソーは示唆しており（CS 441），こうした留意の全ては，一般意志と特殊意志との区別が容易ならざるものであること，あるいは，意志の内容が両者を区別する決定的な根拠とはならないことを意味しているのである[10]．

したがって，同一の内容を持つ自由・権利の主張が，あるときには一般意志となり，またあるときには特殊意志にとどまるとされる事実からは，公共の討議における個々人の発言が果たすことになる役割を検討する重要性が浮き彫りとなる．一般意志を特殊意志から区別するために何が論争されねばならないかを問うことが，ルソーにおける〈自由の強制〉の真意と，私的自律と公共的自律の関係性とを明らかにする手がかりとなろう．

3　自律的個人と討議による自己決定

一般意志の何たるかを決定するのは，手続きのみではなく，場合によっては，意志の内容そのものですらない．このことは，ルソーが政治的決定におけるコミュニケーションの実践とそこで発揮される個々人の能力をどれだけ重要なものと捉えていたかを裏書きしている[11]．こんどはそうした観点から問題を眺めてみる必要があろう．

自律の契機

ルソーは，社会的関係のうちに入ることによって人々の振舞いに生じる変化を，以下のような一節で描写しているが，それは個人における私的自律の契機と，制度構想における公共的自律の契機との関係性を探るための重要なヒントを与えるものとなる．

> 自然状態から社会状態への移行は，人間のうちに極めて顕著な変化を引き起こす．その振舞いにおいて本能の代わりに正義を用いると同時に，それまで彼らに欠けていた道徳性をその行為に与えるのである．義務の呼び声が肉体の衝動に，権利が欲望に取って代わり，それまで自身のことしか考えなかった人間が，それとは別の原理によって行動し，自分の好みに耳を傾けるまえに彼の理性に問い合わせねばならなくなっていることに気付く．この状態にあって，彼は，自然に由来するいくつもの利益を失うとしても，そこから非常に大きな利益を取り戻すのである．彼の能力は訓練され発達し，考えは広がり，感情は気高くなり，魂全体が高められる．もし，この新しい状況の濫用が，自分の抜け出てきた状況以下に彼を堕落させることがあまりなければ．（CS 364：強調は引用者）

ここでルソーが，個人の獲得する「道徳性」と呼んでいるものは，「それまで自分のことしか考えなかった人間」が，間主観的なパースペクティブに立つことで「理性」によって自己を正当化しなければならなくなると

いう〈自律〉のことなのである．それは，人々が私的利益に目覚めることによって相互依存的になると同時に，私的利益に動機付けられた合目的的な行為遂行が，そうした関係のうちで理性的にならざるをえなくなる（理性に依存せざるをえなくなる）という，人間の生存条件の不可避な変容への順応の結果なのである[12]．

この意味での自律は，契約を取り結ぶ以前から，社会化の途上にある個人のうちに芽生える能力である．契約によって人間が無制限の「自然的自由」を失う一方で，一般意志に基づく「市民的自由」を手に入れる，という議論とは独立に，上記の道徳性について，ルソーはそれが社会で獲得されるもうひとつの「自由」であるとも述べている．

> 社会状態における獲得物に，人間を真に己の主人たらしめる唯一のものである，道徳的自由をも付け加えることができよう．というのも，ただの欲望の衝動は束縛（esclavage）であり，自らが定めた掟（loi）への服従は自由であるのだから．（CS 365）

この道徳的自由，つまり非政治的領域における自律もまた，人々が社会的関係のうちに入ることによって生まれてくる．そして，それは政治的領域に限局されないものであるがゆえに，むしろより高次の道徳的振舞いをも生み出す契機となりうる[13]．ただ，ルソーがあえてこの道徳的自由と市民的自由とのあいだに認めている相違（いわば社会契約の外と内との違い）に注目せねばならない．合目的的な行為遂行の次元における私的な理性の使用と，公共の討議において求められる理性の使用とをルソーははっきりと区別して論じているのである．

コミュニケーション的理性――「私的自律」から「公共的自律」への回路

さて，公共の討議において，市民は全く同じ資格で各自の特殊意志（自由・権利の要求）を表明し，そしてその意志がいかに一般意志としての公

平な価値（法的・政治的保障の必要）を持ちうるものであるかを説明することになる．そこで一般意志をその他のものから分かつ指標は，最終的には，両者の正当化の文脈における理性の使用形態の相違にあると言えそうである．討議の参加者が判断せねばならないのは，意志の内容そのものというより，その正当化の理由の説得力なのである．

特殊意志はそもそも私的で合目的的なインセンティヴによって各人を討議の場に引き出すことになるが，これを権利として議場に諮る際には，直ちに公共的な正当化へのインセンティヴがそこに加わることになる（いわば本音と建前が個人のうちで併走することになる）．生存条件の社会化が生み出す個人の間主観的なパースペクティヴは，さらに他人からの承認を志向するコミュニケーションのレベルに人間の理性使用の次元と能力とを引き上げることになるのである（ルソーが，個人の道徳的自由から区別して市民的自由と呼ぶものには，そうした公共的＝コミュニケーション的な理性使用のあり方が含まれていると考えられる．市民の自由は，たんなる自己正当化以上のものを各人に要求する）．

上記の特徴は，「一般意志が真に一般的であるためには，その本質〔決定主体〕におけると同様に，その対象においても一般的でなければならない」であるとか（CS 373），一般意志は「なんびとにも名指しで特権を与えることはできない」といった（CS 379），正当化の文脈における，私的，公共的な言葉遣いの違いのうちに現われることになる．そしてその根底には，合理的な討議の実践を支える，次のような理性観と真理観が存在しているのである．公共的な承認を欲する者の真に理性的な態度とはいかなるものかを，ルソーが端的に示した一節を『ダランベール氏への手紙』のなかから引用しておこう．

> 証明されうるひとつの原則を私は知っていると信ずる．……それは人間の理性が明確な共通の尺度を持たないということであり，自分の理性をほかの人々

> の理性のものさしとみなすことは，全ての人間に対する不正である，ということである．……ある程度までは，共有される諸原理，共有される明白な事柄というものがある．そのうえで，各人はそうしたことを確かなものにする各自の理性（sa propre raison）というものを持っているのだ．だから，こうした見解は懐疑論には至らない．そしてまた，理性の総体的な限界は定まっておらず，誰も他人の理性を監視することはできないので，高慢な独断論者も皆そこで立ち止まるのである．……私の考えていることを述べたのちに，ひとが私の意見に賛同しなくても，私はそれが悪いこととは全く思わない．（LD 11 note.）

討議において求められる理性使用の公共的なあり方の本質を成すのは，合理的な確信への道程に介在する他者性の受容と，これに基づく可謬主義的な態度――「ひとが私の意見に賛同しなくても，私はそれが悪いこととは全く思わない」――である．意志の普遍妥当性を要求するにあたって，各人は私的な理性的信条をひとたび括弧に入れ，他人からの反論，反証に応ずるという，オープンな態度を取ることを要請されるのである．

討議そのものを実効的かつ継続的なものにする条件を示した次のような主張も，このコミュニケーション的な理性使用の内実から，はじめて十全に理解されることになろう．

> 集会〔討議〕において公共的秩序を保つ法規とは，そこで一般意志を保守する（maintenir）ことというより，むしろ一般意志が常に疑われ（interrogée），一般意志が常に応答する（réponde）ようにすることである．（CS 438）

したがって，討議に提出された（その時点ではいずれも特殊な）意見が他人からの普遍的な承認に価するか否かは，可能なあらゆる批判に対する応答の可能性によって計られねばならない．各人は自身の自由を権利とす

るために，共同体のうちで共有されうる理由に訴えてこれを擁護し，また他人の権利主張に対する批判と異議申し立てを行うメタレベルの自由を与えられることになる[14].

討議デモクラシーの要請

私的権利の公共的決定に伴う〈自由の強制〉は，いわばこのコミュニケーション的理性の自由な使用の媒介によって成立している.「主権者と市民とのそれぞれの権利がどこまで及ぶのか」――その境界線の決定が政治的プロセスに委ねられるものである以上，自由と強制は，常にその両極端に偏向する可能性を孕んでいる．公共の討議は，こうした偏向を防ぐために平等な共同体成員全員のコミュニケーションへの恒常的な参加を要請するのである．というのも「理性の総体的な限界は定まっておらず」，したがって，各人は等しく潜在的一般意志の主体とみなされるのであるから.

さもなければ，各人を「真に己の主人」たらしめる理性によって「自分の抜け出てきた状況以下に彼を堕落させる」ような能力の「濫用」が容易に引き起こされることになろう.

> 実際には，各個人が人間としてひとつの特殊意志を持ち，それは彼が市民として持つ一般意志とは反対の，あるいは異なるものであろう．彼の特殊な利益は，公共の利益とは全く別の仕方で彼に語りかける．つまり，彼の絶対的で本来的に独立した存在というものが，自分が公共の源泉に負っているものを無償で与えられるものと思わせ，その支払いが彼にとって負担になることに比べれば，〔彼が負担しないことで〕ほかの人々のこうむる損失のほうが被害の程度は小さいと考えさせるのである．そして彼は，国家を構成する精神的人格を，それが一個の人間ではないという理由から，思考の産物とみなし，臣民の義務を果たそうともせずに市民の諸権利を享受することになるであろう．その進行が政治体の破滅を引き起こすような不正とはこうしたものである．(CS 363)

普遍的に保障さるべき権利において，まさにこうしたフリーライダーは発生する．以上のような留意からは，ルソーがたんなる手続きにとどまらない，公共的決定への各人の直接的関与の制度化（討議デモクラシー）を模索する理由がよりよく理解されうる．バーリンが，〈自由の強制〉のうちに，自律と自治の混同を見るのは，ルソーが「誰が私を統治するのか」（Who governs me ?）という私的な問いへの回答を追求していたと考えたからである[15]．しかし，実際にルソーが一般意志の導出の過程で追求せねばならないと考えていたのは，それより一段と広い視野から提起される問いへの回答である――すなわち〈誰が自由のコストを負担するのか〉．ルソーにおける私的自律と公共的自律の等根源性の模索は，こうした観点から制度的具体性を帯びていくことになる．

ま と め

以上，本稿では，「私的自律」と「公共的自律」の等根源性の模索という，現代の討議理論の中心的な課題と，その思想的な淵源のひとつとされる『社会契約論』への再評価に注目し，従来のテクスト読解への反省から新たな読解の方向性を探ることを試みた．これに即して，ルソーにおける制度構想，そして個人の理性観の再検討を行い，それらがいかなる仕方で討議の理論に即応するものとなりうるのか，そして上記二つの自律の等根源性に応える議論となりうるのかについて考察を加えた．

繰り返せば，等根源性の模索とは，不可侵の個人的自由の領域を無制限的な人民主権のもとで自由に決定するという一見矛盾した事態を，なんらかの仕方で綜合的に論じようとする試みである．ルソーにおいては，社会契約を基礎とし，そこから人民主権と個人の権利とを導出しようとする制度構想がこの模索に重なるものと考えられよう．そこでは，公私の領域を分かつ境界線が市民による政治プロセスの実践によって決定されるほかはない．集団的決定を，全ての成員の自らの意志（すわなち一般意志）による決定とみなし，その遵守が各人に要請される．ルソーの〈自由の強制〉

はこうした事態を正当化せんとする表現であるということになる．

しかし，政治的決定の主体としての資格が平等に与えられるという条件のみからは，共同体全体としての意志決定に個々人が（意に反する場合であれ）従うべき十分な根拠を導くことはできない．したがって，その条件として提示される一般意志創出への諸議論が〈自由の強制〉の正当化原理としてどこまで妥当なものであるのかが検証されねばならない，ということになる．

本稿では，まず，投票による多数決が，実証的な合意の事実にのみその正当化根拠を求めるものではないという点に注目し，そこから，ルソーが一般意志の妥当性を諮るさらなる審級の所在をどこに求めようとしていたのか，考察を深めていった．さらに，この審級が一般意志の内容のうちにさえ一概に求められうるものではないという記述から，人民の集会における個々人の「討議」に課せられた政治的決定の（正当化の）機能の重要性が浮き彫りになるのである．

こうして，代議制を拒絶し，市民の政治的討議への直接参加を不可欠のものと主張するルソーのデモクラシーの構想は，まさにそこで〈個人〉の意志表明と発言という具体的行為が果たすことになる役割へのより詳細な検討の可能性を読者に示すものとなる．そして，その手がかりとなるのは，社会的になることで理性的になる，という人間個人の知的能力の形成過程についての描写であった．ルソーが，理性的人間の獲得する間主観的なパースペクティヴを，個々人の生の遂行にとって不可欠となる正当化——行為遂行への手段的な使用とともにその行為を理由付ける——の能力，すなわち自律の能力の起源として捉えていたことが明らかとなる．

こうした理解によって，一般意志についての諸規定は，まさに討議において個々人に課される理性使用のルールとして読解されうることとなる．つまり，私的に追求すべき意志（すなわち各人の自由）を公共的に正当化（政治的に決定）しようとするとき，個人は理性使用の文脈を，自己の主

張の説得的な理由付けと他人からの批判への応答という，コミュニケーションのうちに置くのである．個人的な自由の主張が権利として標榜されるとき，ひとはこうしたコミュニケーションに対して開かれた，他者性の受容としての間主観的な自由を引き受けねばならないのである．〈自由の強制〉は，ルソーの思索のうちで，このコミュニケーションの自由という媒介によって成立しているのである．

註

* ルソーからの引用は，*Œuvres Complètes de Jean-Jacques Rousseau*, éd. publiée sous la direction de B. Gagnebin et M. Raymond, 5tomes, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1959–1995 に拠る（以下 OC と略記し，ローマ数字で巻数を記す）．また，各作品タイトルの略号は以下のとおり．
CS: *Du Contrat Social*, OC, III.
Emile: *Emile ou de l'Education*, OC, IV.
LB: *Lettre à Christophe de Beaumont*, OC, IV.
LD: *Lettre à d'Alembert*, OC, V.
各引用文末には，上記の略号とともにアラビア数字で該当頁数を付してある．また，引用文中の「……」は省略を，〔　〕内は引用者による補足を表す．

1 リベラリズムと共和主義の綜合をめぐる現代哲学の潮流全体を見渡すことができる書物の一例として，Alain Renaut, *Qu'est-ce qu'un peuple libre?: Libéralisme ou républicanisme*, Paris, Bernard Grasset, 2005. ただ，ルノーの見解においては，トクヴィルの予見した近代リベラリズムの諸問題――個人の私的領域への閉じ籠りがその顕著な事象である――に対して，ルソーの「道徳的共和主義」は現代においてその有効な処方たりうるものとはみなされていないようである．

2 Jürgen Harbermas, «Reconciliation through the public use of reason: remarks on John Rawls's political liberalism» in *The Journal of Philosophy*, vol. 92, no. 3, March, 1995, p. 127. ロールズは彼の『政治哲学史講義』のうちでルソーに項目を割いているが，「自由主義的な基本権を優先」し「民主的な〔参加と討議の〕プロセスを背景に押しやっている」というハーバーマスのロールズの理論への指摘が，そのルソー論にも同様に当てはまるように思われる．（Cf. John Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*, Cambridge,

Mass., Belknap Press of Harvard University Press, 2007; 邦訳，ジョン・ロールズ，『ロールズ政治哲学史講義 I』，齋藤純一ほか訳，岩波書店，2011 年）．

[3] 近代の主観（主体）性の意識哲学に対して，間主観（主体）性をコミュニケーションの諸条件のうちに見るハーバーマスらの議論のうえに，現在の討議理論ないし討議デモクラシー（deriberative democracy）と呼ばれる一群の理論のうちで，「私的自律」と「公共的自律」の等根源性の模索の試みとして理解されるものには，（端的には）社会的結合の諸条件（諸権利）の正当性が，平等な市民からなる公共的な議論（理性的推論）によってのみ獲得されうるという「民主的結合の直観的理想」（J. コーエン）を共通の基礎に持つ理論家たちを挙げることができる――現行の議論の中心には，S. ベンハビブ，J. コーエン，（フランスにおいては）B. マナンらを置くことができよう（cf. Joshua Cohen, «Deliberation and Democratic Legitimacy», in Alan Harmlin and Philip Petitt（eds.），*The Good Polity*, Oxford, Blackwell, 1989: Joshua Cohen, «Procedure and Substance in Deliberative Democracy», in Seyla Benhabib（ed.），*Democracy and Difference: Changing Boundaries of the Political*, Princeton, Princeton University Press, 1996: Bernard Manin, *Démocratie Délibérative*, Paris, Seuil, 2006）．また，リベラルの私的自由をコミュニケーションにおける「共同体的自由」概念に引き上げようとする，J.-M. フェリー――彼はフランスにおけるハーバーマスの紹介者でもある――のアプローチをそこに含めることもできよう（cf. Jean-Marc Ferry, *Philosophie de la communication: 2. Justice politique et démocratie procédurale,* Paris, Cerf, 1994）．

[4] このような状況は，ルソーにおける「討議」や「多数決」そして「一般意志」といった主要な政治的概念の規定が，これまで討議理論の唱導者たちのうちで共通の基盤を得るような深い検討に付されてこなかったことに起因する．例えば，W. ライカーは，「多数者の意志」と「一般意志」とが混同され，ポピュリズムに陥る危険性を指摘し，またベンハビブは，ルソーにおける「立法者」概念の介在をもって理性的討議の「放棄」をそこに見ている（cf. William Riker, *Liberalism Against Populism: A Confrontation Between the Theory of Democracy and the Theory of Social Choice*, Prospect Heights, Waveland Press,1982: Seyla Benhabib, «Deliberative Rationality and Models of Democratic Legitimacy», in *Constellations*, vol. 1, 1994, pp. 25–53, さらに，先行する討議理論研究におけるこうしたルソーの扱いの問題の指摘は，Charles Girard, «Jean-Jacques Rousseau et la démocratie délibérative: bien commun, droits individuels et unanimité», in *Lumières*, 15, 2010, pp. 199–221 に詳しい）．しかし，近年になって，Ph. ペティット，J. コーエンらが，ルソー

の政治的諸概念についての再考――これには，B. ベルナルディによる広範かつ厳密なルソーの概念使用への研究アプローチ（cf. Bruno Bernardi, *La Fabrique des concepts: Recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*, Paris, Honoré Champion, 2006）が大きな貢献を果たしている――に基づいて，上述のような従来の討議理論研究におけるルソー理解への反論を行っていることに注目せねばならない（cf. Philipe Pettit, «Deliberative Democracy: the Discursive Dilemma and Republican Theory», in *Debating Deriberative Democracy*, Oxford Blackwell, 2003: Joshua Cohen, *Rousseau: a free community of equals*, Oxford, Oxford University Press, 2010）．本稿は，近年の討議理論におけるこうしたルソー再評価の機運に与しつつ，〈自由の強制〉論という一観点からのテクスト読解を通じて，ルソーの政治的概念の理解とその討議デモクラシーへの寄与とを考察するものである．

[5] そうした評価に通ずるルソーの言葉を見つけることは容易い．「優れた教育の傑作は，理性的な人間を作ることである」（Emile 317）．「私は理性に耳を傾けているときは能動的だが，情念に引きずられているときは受動的だ」（Emile 583）．

[6] バーリンの言う「自律」と，先に見た現代哲学の用語における「私的自律」とが，異なる概念であることに留意されたい．

[7] Cf, Isaiah Berlin, «Two concepts of liberty», in *Four Essays on Liberty*, London; Oxford; New york, Oxford University Press, 1969, pp. 145–9；邦訳，バーリン『自由論』，小川・小池・福田・生松訳，みすず書房，1971 年，342–8 頁，訳文を変更．

[8] ハーバーマスは「近代国家における正統化の諸問題」において，原理的な手続きの〈正当性〉がそのまま政治制度の〈正統性〉に直結しうるという，契約説的民主主義の構想における混同と論理の飛躍――「民主主義化とは……いわゆる直接民主制をアプリオリに優先することを意味しない」――を指摘し，この「今日に至るまで続く混乱」の起源をルソーのうちに見ている（cf. Juergen Habermas, «Legitimation Problems in the Modern State», in *Communication and the Evolution of Society*, trans. Thomas McCarthy, Boston, Beacon Press, 1975, pp. 185–6；邦訳，J. ハーバーマス『史的唯物論の再構成』，清水多吉監訳，法政大学出版局，331–4 頁）．しかし，ルソーにおける両者の連関は，やはり（当時ハーバーマスが『社会契約論』のうちには認めなかった）コミュニケーションと討議の実践によって繋留されているのである．（Cf. Joshua Cohen, op.cit., 2010, pp. 133–5.）

[9] 本稿注 4，W. ライカーの議論を参照．フランスの共和主義研究の第一人者で

ある J.-F. スピッツもまた，スキナーの研究手法にしたがって，ルソーが一般意志の正当化において手続きと形式を重視し，討議の役割を軽視していたと主張している（Jean-Fabien Spitz, «La liberté sans la justice est une véritable contradiction»: Jean-Jacques Rousseau et le républicanisme contemporain：於・ジャン＝ジャック・ルソー生誕300周年記念国際シンポジウム「ルソーと近代：ルソーの回帰，ルソーへの回帰」，東京日仏会館，2012年；cf. Jean-Fabien Spitz, *La liberté politique: essai de généalogie conceptuelle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995）.

[10]「自由と法が一致し，自律と権威が一致する」あるいはそれらを「一致させねばならない」．しかし，それがルソーによってホーリスティックな観点――全体が，部分の総和とは質を異にし，常に部分に優越する――から語られたものだ，と早急に結論してはならないであろう．各人の「特殊意志」を〈不自由〉に短絡させる解釈が多くの論者においてなされてきたことは事実である．しかし，コーエンの指摘するように，そのような解釈は「非常に異なった二つの観念を混同」していることになる．すなわち，ルソーが一般意志を「至上の（sovereign）あるいは最高の（supreme）もの」であると言うとき，解釈者たちはそれを「余地無き（exhaustive），完璧な（complete）もの」と取り違えているのである．コーエンが実例を挙げて批判しているのは，A. ブルーム，カッシーラー，およびデュルケームである（Joshua Cohen, op.cit., 2010, pp. 36–8）.

[11] B. マナンは，ルソーの用いる“délibéraiton”という言葉に，他人との相互的な対話の契機を読み込むべきではないと主張している（Bernard Manin, op. cit., p. 78）．この解釈は「〔人民の集会において〕市民の各々が自分自身の意見のみを述べることが重要である（CS 372）という言葉を根拠としており，マナンの理解では，“délibéraiton”は「討議」というより，政治手続きの自動的な遂行によって得られた結果としての「決議」を意味していることになる．しかしながら，「多数決」がたんなる利害調整の結果ではないという本稿の観点から，それが誤りであることが指摘できる．「自分自身の意見のみを述べる必要」というのは，各人が，政治制度の外部において予め部分集団を形成するような同調圧力（特殊意志）に屈してはならない，という意味に解さねばならないし，そのような部分集団の形成が平等な市民からなる相互的な対話としての「討議」を阻害するのである．

[12]『クリストフ・ド・ボーモンへの手紙』の次のような一節が『社会契約論』における人間の生存条件の変容の記述に対応している．「結局，あらゆる私的利益がかき立てられ衝突し合い……全ての人を互いに生まれながらの敵に仕立

てて，誰も自らの幸福を他人の不幸のなかにしか見出せないようにさせるのです．そうなれば……もはや人間たちの口のなかには互いに騙し合うために作られた言葉しか残されていません．そこで各人は，公共の利益のために自分の利益を犠牲にすることを望んでいるかのような振りをして，そして全員が嘘を付く．それが自分にとって善いものと一致するときにしか，誰も公共にとって善いことを望まない．したがって，この〔私的利益と公共の利益の〕一致こそが人民を幸福にし，善良にする真の政治の目的です．しかしながら，読者諸氏にもあなた自身にもほとんど知られていない異邦人の言葉を私が話し始めるのはこの時点においてなのです．」(LB 937)

[13] この「道徳的自由」をもって，古典的共和主義における政治的徳ないし公共精神，すなわち自己犠牲的な遵法精神のルソー的表現とみなすことが（主として思想史的な見解に基づいて）常套的解釈となってきたが（本稿注 1 も参照されたい），そうした解釈のうえで，なぜルソーがあえてそれを「市民的自由」と区別して論じているのか，少なくともこの著作からそうした疑問への回答を見出すことは難しいように思われる．

[14] 投票における多数は，そうした批判に対する応答可能性，ないしは許容応力の指標とみなされねばならない．

[15] Isaiah Berlin, op.cit., p. 130; 邦訳，316 頁．