論説

ナラティヴとしての社会契約説成立史(1)

関谷　昇

はじめに

社会契約説は、主に西洋世界の二つの時代において、政治的思考をめぐる中心的役割を果たしてきたと言える。一つは、初期近代における自然権・自然法思想の時代であり、政治共同体に属する構成員がそこにおいて構成される政治的権威に服従する義務、その基礎、射程、限界を分析する知的な営みである。言うまでもなく、ホッブス、ロック、ルソーをはじめとした思想家たちによって構想されたものである。もう一つは、二〇世紀後半において政治哲学が復権した時代であり、政治共同体に属する構成員の負担と便益の分配をめぐる正義の基準を分析するものである。いわゆる現代リベラリズムの規範理論として、J・ロールズらによって再構成されたものである。

これら二つの社会契約説は、類型的に言えば、前者が歴史的形態として、後者が論理的形態として表現することもできる。歴史的形態としての社会契約説は、人間の社会的諸関係を歴史内在的に説明し、そこに基本的な性格を付与しようとするものである。それは、他者との共存に導くものとは何か、家族から始まって社会的な諸結

社へと拡がりを持つ社会構造とはいかなるものか、それらに対する思想的な説明である。その中で社会契約説は、統治の存在とそれらに服従する人々の政治的義務と権利を歴史的に説明するものであった。これに対して論理的形態としての社会契約説は、そうした現実社会をめぐる歴史的な説明とは異なるものであり、その意味では経済学・社会学・政治科学の手法と親和的なところがある。社会契約説とは論理的な仮構であり、それによって導かれる正義の原理は、現実社会における価値と利益の対立を批判ないしは評価し、秩序ある社会を基礎づける規範理論である。

この二つ時代における社会契約説は、時代的な相違はもとより、その直面する課題の違いゆえに、単純に比較できるものでもなければ、その優劣をつけられるものでもない。J・ダンが明確に指摘しているように、歴史的な明快さであろうと論理的な普遍性であろうと、現代に生きるわれわれの社会と人間のうつろいやすさの中で、できる限りその状況に即しながら、その可能性を追求していくことが問われる。いずれにしても重要なことは、社会契約説というものが、人間の諸実践を評価ないし批判できるかどうかであり、そのための洞察と根拠を提示しうるかどうかを問うことである。(2)

本稿は、そうした社会契約説が有してきたナラティヴに着目しながら、それが政治思想史研究において有する意味を考察するものである。また、個別の社会契約説解釈としてではなく、その位置づけ方と解釈のあり方に焦点を合わせることによって、解釈パラダイムの転換について考えてみたい。

一　社会契約説のナラティヴ――所与性との断絶的契機

戦後日本の社会契約説研究が丸山眞男や福田歓一らによって本格的に切り拓かれていったことは改めて指摘す

るまでもないが、そこには一つの解釈パラダイムが存在していた。それは、古代・中世の目的論的・自然的秩序との断絶的契機を重視し、個人を基軸としながら政治秩序を構築することを基礎づけた思想として近代社会契約説をとらえようとするものである。政治社会を構成する作為の論理とそれを可能にする個人主体への着目は、所与性から断絶したところに見出される政治社会の「構成原理」として、広く共有された解釈パラダイムを形成したと言うことができる。[3]

この背景には、ボルケナウの『封建的世界像から市民的世界像へ』（一九三四年）、シュトラウスの『自然権と歴史』（一九五三年）、マクファーソン『所有的個人主義』（一九六二年）などに象徴されるような、中世と近代の非連続的側面および自己利益や自己所有を前面に押し出す個人主義的側面を強調する思想史理解がある。近代政治思想の中核にある自然法は、もっぱら伝統的な自然法からの変容としてとらえられる。[4] 個々人の「自然権」を保持するためのものに転化せられたと解釈される近代自然法は、コスモスとしての自然であった「目的論的自然観」から「機械論的自然観」への転換に伴って見出されるようになった規範であり、[5] それは社会契約説の重要な根幹に外ならない。[6] 中世的＝封建的体系から個人が析出され、自然権を有する個人が自己保存を求めて政治社会を構築するという理解は、社会契約説に近代政治思想の中心的な位置を与えたのであった。

福田の『近代政治原理成立史序説』（一九七一年）は、そうした前近代との断絶的契機を前面に押し出す形で、社会契約説を最大限に評価する一つのナラティヴを作り出したものと言える。[7] 無論、社会契約説をめぐる解釈視角は、先行する通史研究に多くの示唆を受けており、必ずしも欧米の社会契約説研究を先駆的に導いてきたと言うことはできないであろう。しかし、欧米の学界との断絶を余儀なくされてきたという困難さを背負わなければならなかった戦後の研究環境において、社会契約説研究に日本人研究者としての独自性を切り拓こうとしたこと

は、共通する解釈視角ではあっても、そこには新たな意義が加えられていると考えることができる。福田の解釈視角には、戦前日本の全体主義に対する深い反省と、新たに基本的人権とデモクラシーに立脚した国家を構築するという強い信念が色濃く反映されている。[8] とりわけ、上位規範として想定される「自然」（歴史、伝統、神話、宗教を含む）が既存の権力の弁証に用いられ、特定主体（権力を独占する主体）以外の「作為」の可能性を押さえ込む方向に転釈されてしまうことへの強い警戒は、殊更に「個人」という視点に向かわせたのであった。その後の社会契約説研究や近代政治思想史研究、さらには政治思想史の通史理解に与えた影響の大きさからしても、その解釈視角は福田パラダイムと呼びうるものである。

福田によれば、近代自然法は、もっぱら所与性からの哲学的切断として理解される。福田は、自然法（自然）と契約説（作為・便宜（convention））との根本的対立、及び後者による前者の放棄というシュトラウスの理解を踏まえつつも、自然法の思想史的な多義性に注意を促し、「政治秩序の所与性に対していかなる態度をとったか」という観点から理解しなければならない点を強調する。[9] それが、グロチウスからプーフェンドルフ、さらにはトマジウスやヴォルフへと展開する大陸自然法学の系譜と、ホッブスやロックに代表される社会契約説の系譜とを区別する基準となる。身分制的な契約説を内包する前者にあって、契約は所与の秩序の論理的な解釈基準にすぎず、自然法の機構的保障（教会）が消滅したことによって、それは既成の世俗権力への服従を正統化する原理に転借されることは免れなかった。モナルコマキの理論から発展した統治契約が、宗教的少数者の擁護の要請において「所与性」（絶対主義権力）との格闘を展開したとしても、それが不平等を前提とする限り、原理の転借可能性は払拭されえなかったというわけである。[10]

これに対して、所与性からの哲学的切断が、ホッブスにおいて成し遂げられることになるという理解が、この

解釈パラダイムの特徴である。宗教的権威に立脚した政府が、結局は維持不可能となり風化せざるをえないことを実感したホッブスは、存在と規範との唯一の統一主体[11]である「個人」を自然科学の援用によって理解し、人間能力の吟味と、秩序の「個への還元」とを通して、人間・政治・宗教を体系づけた。それは、所与の社会を超越する契機としての自己保存の全面的な展開である。それは、所与の共同体の論理的解消（清掃）であり、政治規範の自立的形成の始まりであった[12]。

しかも、こうした評価は、その後の社会契約説の展開を統一的に理解するナラティヴの起点でもあった。人間が自己の認識能力と実践能力とを吟味することによって新たに能力を展開させていくという意味での「人間の哲学」（南原繁）として、ホッブスを起点とする一貫したパースペクティヴは、さらにロックとルソーの解釈における評価基準とされたのである。福田によれば、ロックにおいて、ホッブスが充分に果たせなかった人間理論の統合を見ることができる。感性と理性との結びつきによって人間像に能動性が与えられ、そこに契約論者が人間の自由を見出すことが可能となり、個人は論理的な自己完結に至る[13]。自然権と（労働による）生産力の拡大との結合が果たされ、伝統的な立憲主義の質的な転換によって飛躍的な前進を見るのである[14]。また、ルソーに至っては、従来の一切の自然法学との全面的な対決の遂行と位置づけられ、啓蒙思想との対立の図式が鮮明にされる[15]。アンシャン・レジームという現実の桎梏を打破して隷従なき体制を志向するルソーは、「少なくとも一回の全員一致」による人民主権の形成を説き、社会契約の伝統的形式のうちに人民主権の革命理論を提示したのであった[16]。

このように（ロックがホッブスに関して、またルソーが前二者に関して、必ずしも本格的な言及を試みていないにも関わらず）ホッブスからルソーまでの流れを統一的に理解する試みは、「個人」によってデモクラシーが築き上げられるという意味において、「一筋の思想の血脈[17]」と呼ぶにふさわしいと同時に、デモクラシー史観からする

政治思想史解釈が日本において定着していくことを誘ったと言えるのである。

こうした社会契約説成立史の現代的意義として福田が強調するのは、それぞれの内容的な違いがあるにもかかわらず、そのいずれもが「所与性と超越性との統一」をとらえている点である。[18] それは、「経験的概念とは区別される主体としての人間それ自体の所与性」と、「単なる客体ではなく主体としての独自性をもつ人間の超越性」との統一として、「個人」に与えられている。無論、こうした意味での社会契約説の自己完結性は、現実の人間における理性的側面と非理性的側面との二重性を克服したわけではない。しかし、「そこには政治における非理性的契機をしかもなお人間的に明らかにしながら、政治社会の根拠としての一回の社会契約に代わるべき過程的理解への手掛かりを見出しうる」のであり、同時に人間であるという資格において、「文化一般の構成者となるべき能動的自由を、すべての個人に、普遍的に与える」。それゆえ社会契約説は、政治を人間の自覚的営為として不断にとらえ直す原理であり続けているのである。

二　共和主義研究からの批判——自然と作為の連続的契機

こうした社会契約説のナラティヴは、政治思想史研究と規範理論（ないしは政治哲学）との直接的な接合の下に成り立っているものであり、社会契約説の統一的な解釈は、現実政治に対して新たな規範理論を構築するという強い信念に支えられるものであった。しかし同時に、それはその解釈者の意図を政治思想史上の素材選択とその解釈に反映させることになるという点において問題を孕むものであった。それをあぶり出したのが、言うまでもなくケンブリッジ学派による思想史方法論の展開である。そこでは、テキスト主義が陥りがちな時代錯誤の問題、言い換えれば思想史解釈における神話創造の想定が強く批判されたことは周知の通りである。[19] 上述したよう

な意味での社会契約説のナラティヴは、古代＝中世との断絶性から近代の意義をとらえ、共同体を構成する個人という視点から一貫してデモクラシーを弁証するという解釈者の意図が反映されたものであるが、これに対する批判の焦点は、解釈者の実践的意図と思想史解釈とは区別されるべきであるという点であった。

そこで強調されたのが、哲学ではなく歴史である。その歴史理解は、言説に対する権力作用が他者の有する権力に依存していることを踏まえながら、言語の関係性と連続性に着目するという方法から導かれるものである。政治言説はサブ・システムとしての諸言語の多元化と社会内部における言語パラダイムの闘争の中で見出されるのであり、そこから全く異なる政治思想が形成されることになる。したがって、所与性との断絶的契機において着目された個人へのまなざしは、その存在論的理解ではなく、その個人を表象する言葉や制度への歴史的理解を通じてとらえられていく必要があるというわけである。

J・G・A・ポーコックが大胆に描き出した共和主義の歴史は、アリストテレスからアウグスティヌスを経て中世スコラ主義へと至り、さらにルネサンス期におけるアリストテレスの危機においてマキャヴェッリが再構成することによって、それがハリントンを経てアメリカ独立革命へと結びついていくというものであったが[20]、それはまさに社会契約説中心史観からの脱却であり、さらにはマキャヴェッリを含む「作為」論の描き方を変更するものでもあった。

共和主義で注目されるのは「権利」よりも「徳」であり、一方では人間の情念と徳を政治共同体への参加において実践的にとらえる視点が、他方では混合政体論や政治経済論を通じた共通善の具現化という契機が注目された[21]。それは、「自己実現に向けて個人が自己形成していくことは、一人の公民として、つまり自立的に意志決定をする政治的共同体、ポリス、共和国において意識的かつ自律的な参加者として行為する場合のみ可能である」

と主張する思考様式である。逆に、所与性批判によって個人のみが実在であると理解する自由主義の法学的な言説様式は、「個人を権利の担い手、所有者として定義したために、個人を自治に参加するのに適当な人格の持ち主として定義せず、その結果、主権を人格に基礎づける試みが必ずしもなされなかった」という評価が見出される。個人の政治的主体性は、社会契約説ではなく、むしろ共和主義の歴史的な文脈において培われてきた公民概念に見出されたというわけである。

またQ・スキナーは、そうした政治的主体性が国家との関わりで見出される点に注目しながら、統治者ないし国家のstatusが統治者および被治者と区別され、ある一定の領域内における至高の政治的権威を構成する公的権力の一形態としてのstateへ変化した過程に近代政治思想の基礎を見出す。[22] そこから国家の本質・権力・服従を命ずる権利といった諸要素の関係をとらえるとともに、この言説の一七世紀における定着を強調するのである。国家が独占する政治権力は、権利・自然法・共通善・正義などといった諸規範を強制するものに外ならず、その行使主体の変遷は様々にありうるとしても、法的かつ普遍的に行使されるのであり、また政治権力自体もそれによって拘束されることが存続の正統性となる。国家をめぐる法的イデオロギーという形式は、時代において見出される相互に異質な要素の意図せざる組み合わせと戦略的偶然性を伴って形成されたのである。

こうした視角からすると、自由の概念は、個人と秩序との関わりにおいてこそとらえられる。伝統的な共和主義においては、しばしば人間の自然的身体と政体の政治的身体とがアナロジーを用いて理解されるが、それは個人の自由というものが統治体のあり方と密接不可分であることを物語っている。「自由な国家」とは、個人の自然権を契約によって導出された国家が保障するととらえる社会契約説とは異なり、「統治体の行為が構成員全体の意思によって決定される共同体」を意味しているのである。その内容は、「自由な国家」の下で反支配と政治

的自由の原理を志向するものであり、一方では混合政体論をはじめとした制度論を、他方では公民の政治参加や徳の強調などの道徳政治論を内包するものである。スキナーは、この系譜がホッブスと対置しているという構図に着目しながら、ホッブスの自由論が、主権をめぐる国王と議会との対立に対して「国家（法人）」という新しい言説を提示した点を強調するのである。[23] それは、政治権力ないしは法の強制力が及ばない私的領域を個人の権利として表象する、あくまでも消極的自由に外ならないものであった。[24]

こうした政治的人文主義の思想史は、自然との断絶的契機の下に個人の作為的契機を見出そうとした近代政治思想の描き方とは異なって、むしろ自然との連続性を見出しながら、自然的秩序を前提とする道徳規範の存在というものを、解釈される言説の理解を通じて如実に示すものである。その意味では保守的な側面を内包するものではあるが、それは自然と作為を断絶的にとらえる見方からの評価にすぎず、逆に言えば、社会契約説が「構成原理」でありうるためには、その自然をいかにとらえるかということが依然として問われていると考えられるのである。[25]

三　自然権・自然法再考——共同体と個人の相互性

共和主義研究が社会契約説のナラティヴにもたらした意義は、政治思想史研究と規範理論（ないしは政治哲学）との直接的な接合を回避し、現実政治に対する規範理論の構築という課題を、政治思想史のコンテクストから内在的に見出す必要があるという点である。その意味で問われるのは、社会契約説を構成している言説やその規範的基盤を歴史的に解き明かすということであり、それを通じて規範理論へと接合するナラティヴをとらえることである。

ゴフやレスノフといった社会契約説研究者が指摘しているように、社会契約説の思想史的伝統を考えれば、「個人」の析出によって倫理的な基盤と切断されるという見方がいかに特異なものであるかは明らかである。[26] そもそも人々の同意を政治社会の存在根拠として理解するという思想は、何もホッブス、ロック、ルソーに限られるものではなく、西欧の知的伝統において幅広く存在してきたのであり、一一世紀のマネゴールド、一四世紀のエンゲルベルト、一六世紀のサラモニオ、ベザ、モルネー（ブルトゥス）、ビトリア、フッカー、一七世紀のスアレス、アルトジウス、スピノザ、プーフェンドルフといった契約論者はすべて含められる。ここには、神と人間、統治者と被治者との間の垂直的な統治契約や人民としての一体性を形成する水平的な社会契約が交錯しているものの、徹底してキリスト教的目的論を志向する自由意志論の伝統が継承されているのであり、自然との断絶という視角からは見落とされる倫理的な力が前提とされている。[27] むしろ、そうした目的論に基づく存在論的根拠があるからこそ、垂直および水平な契約自体が成り立ちえているのである。

では、社会契約説それ自体を支える規範的基盤と論理構造はどのようなものなのだろうか。そこで以下では、社会契約説と密接不可分のものとして語られてきた自然権・自然法に注目しながら、それらを自然との連続性においてとらえようとする近年の研究動向を考えてみることにしたい。

R・タックは自然権の思想史を描く中で、ホッブスに独特の位置づけを与えている。[28] もともと近代自然法の政治思想史は、ルネサンス期人文主義や国家理性論との対抗関係の中でとらえられ、もっぱらグロチウスを転換点と見ながら、その後のプーフェンドルフへの接合を図る見方が一般的である。しかしタックは、（『自然権理論史』ではそうした見方に引きずられていたものの、その後の著作では）人文主義や国家理性論との連続的契機に注目している。そこで注目されたのが、初期近代ヨーロッパを覆った懐疑主義という論脈であった。

この懐疑主義が諸言説の結合において持つ意味についてタックは、道徳的諸原理の妥当性についての懐疑主義は、社会における倫理的または法的な規範を乗り越える必要性への徹底した確信のための必要条件と言ってもよいと指摘している。[29] 一六世紀後半におけるリプシウスに典型的な懐疑主義・新ストア主義・新しい人文主義・国家理性の結合は、一七世紀に入ってグロチウス以降の思想家によって自然法と自然権という言説へと転換せられたのであり、とりわけホッブスにおいては認識論としての懐疑主義・道徳としての相対主義・人間行為としての科学という形で組み換えられることになったのである。[30] 中でも自然権という言説においては、反アリストテレスとポスト懐疑主義が自己保存の観点において普遍的に結合していると理解されているのである。[31]

人民の生命や安全が脅かされる状況下において、その「必要」によって国家が導き出される。自己保存を目的とする国家理性は、その維持のために自然法を通じた制約を伴うことになる。グロチウスは、自然法を自己保存の権利と他者に対する侵害の不当性という最小限の意味内容でとらえ、それをホッブスは、平和への追求と自己防衛の手段を判断する自由の一斉放棄といった形で発展させることによって、懐疑主義を克服する国家主権を導き出したのであった。その意味でタックは、国家理性論の中心にホッブスを位置づけたのである。

またA・ブレッドは、中世の主意主義の伝統の中に個人の諸権利の起源を探求し、自然権をめぐる語彙の変遷の延長においてホッブスを位置づけている。[32] その探求の射程は、一三世紀のトマスから一六世紀の（新トマス主義である）サラマンカ学派にまで及んでおり、アリストテレスの復権とは異なる、自然的自由に焦点が合わされている。ローマ法学に由来する*ius*は、近代自然法をめぐる議論においては、もっぱら「自然権＝個人的権利（suvjective right）」として理解されてきたが、しかしその元来の意味は、個人への帰属ではなく、アリストテレス＝トマスの「自然法＝客観的正義（objective right）」にあるとされる。重要なのは、その継承の文脈において

主観的権利の意味を持った言葉が現れてきているということであり、主意主義・唯名論・現実主義など多岐にわたる表現を伴いながら展開したという点である。

とりわけサラマンカ学派のビトリアやソトは、トマス主義の再解釈を通じて主観的権利を提唱したのであり、さらにヴァスケスは彼らとの格闘を経ながら、法学に基礎づけられた自然的自由としての権利を導いた。ブレットによれば、ヴァスケスの特徴は事実に基礎を置く権利という視点を発展させたことであり、同意ないしは契約によってのみ制約される絶対的な自然的自由という法学概念に基礎づけたことである。それは、神学をはじめとした様々な領域の違いがあるにもかかわらず、決して否定されるものではなかった。そうした権利の主意主義的・法学的基礎は、まさにホッブスの自然権に大きな影響を与えたのである。[33]

このようにタックやブレットの議論は、自然権・自然法の言説をめぐる歴史的展開に焦点が合わされたが、これをさらに規範理論として定式化しようとしたのがB・ティアニーである。ここでも、*ius*をめぐる「自然権＝個人的権利」の側面と「自然法＝客観的正義」との関係に焦点が合わされるが、ティアニーはそこに積極的な相互関係を見出そうとしている。自然権と自然法は、一方が他方から派生するという関係にあるのではなく、人間の人格性をめぐって見出されるものとして、むしろ双方向的な関係としてとらえられるものなのである。[34]

*ius*とは、個人の主観的な能力としての権利であるとともに、その権利を行使する範囲を許容するという意味での自然法として理解される。自然法とは、客観的な命令や禁止を人間に対して一方的に示される規範である他に、個人の自由な裁量を許容するという側面を有しており、自然権はそれを権利として具現化したものである。所有権をめぐる法学的な議論も、まさにそうした意味においてとらえられる。こうした許可的な自然法（permissive natural law）によれば、個人としての自然権も、理性を通じた個々人の行為として、それ自体道徳的である

と理解されるわけである。[35]

こうした自然権と自然法の双方向性的ダイナミズムの中で個人の自然権を理解しようとする試みは、ティアニーによれば、中世の教会法をめぐる解釈の中から生み出された公会議主義や立憲主義、さらにはサラマンカ学派の自然法論という壮大な思想空間の中で発展していく。*ius natural*は、自然法であるとともに個人の能力でもあるという理解は、すでにヴィレやオッカムらの思想に明確な起源を有しており、さらにはジェルソン、ビトリア、グロチウスを経て、ロックやヴォルフへと継承されていく。逆に、この自然権思想史の理解からすれば、ホッブスは所与性との断絶的契機をもたらした思想家として、例外的な位置づけが与えられる。*ius*とは、スアレスやグロチウスにとっては道徳的な力であったが、ホッブスにとってはあくまでも主観的な力でしかなく、それ自体には何ら道徳性は見出されなかった。自然法はあくまでも内面の法廷であるのに対して、自然権は外面の領域における絶対的な主観的権利であり、それ自体としては自然状態を帰結せざるをえないのである。[36]

こうした理解を踏まえるならば、ホッブスを起点とする自然権・自然法理解がいかに特異なものであるかは明らかである。所与性と断絶するか否かという解釈基準で、社会契約説と支配服従契約とを区別し、イギリス自然法学と大陸自然法学とを対抗図式でとらえるナラティヴは、ホッブス以前の思想史理解もさることながら、個人の権利が所与の共同体との相互性の中で見出されてきたという側面をあまりにも見失わせるものと言わざるをえないのである。

四　ナラティヴの再構成に向けて

以上の議論からうかがえることは、社会契約説のナラティヴを相対化する流れである。一方では、所与性との

断絶および個人主義の視角に社会契約説の評価軸を置くことはせず、もっぱら思想家個人めぐる個別研究が展開されていることは言うまでもない。しかし他方では、社会契約説のナラティヴを再構成する視点を見出しうるということである。以下では、後者の観点に絞ってさらに考えることにしたい。

前節で触れた自然権・自然法をめぐる再解釈が社会契約説のナラティヴとの関わりで有する特徴として、さしあたり次の二点を指摘することができる。第一に、自然権の規範性は、所与性と断絶した個人がそれ自体として有するものであるというより、自然とのかかわりを通して見出されているという点である。つまり、自己保存と私的所有（利益）は所与の自然あるいは規範的秩序とのかかわりで理解されていたのであって、そこに見出されるダイナミズムを通じて、共同体と個人との関係が模索されたということである。とりわけティアニーは、それを規範論として定式化しようとすることに自覚的であった[37]。そこには西欧の自然権・自然法が「全体論か個人主義か」という相互排他的な対抗図式では理解できないという見方が貫かれているのである[38]。

第二に、その共同体と個人との関係こそが、秩序の構成原理としての側面を有しているという点である。しかも重要なのは、国家と個人という単一的な図式のみならず、polis、res publica、civitas、church、commonwealthなど様々な規模と意味を有する共同体と個人との関係が問われているということである。タックは、相対主義と懐疑主義との格闘という論脈において秩序統合の現実主義的な側面を明らかにした。またティアニーは、多元主義の騎手であるJ・N・フィッギスの影響を受けながら、中世のローマ法学と教会法学の伝統に内在する中世の団体理論に注目している。さらにブレットは、その自然権思想と国家との関係に焦点を合わせながら、自然と政治共同体との境界線、さらには政治共同体相互の境界線に注目し、むしろその境界線をまたがる政治的緊張関係へと議論を発展させている[39]。

こうした解釈視角の広がりのもとに改めて社会契約説をとらえると、従来のナラティヴにおける位置づけと評価は大きく多様化されることになるだろう。「契約」概念は、「個人」の「作為」という解釈枠組から解放され、伝統的な法学概念（ローマ法と教会法学）を政治権力の弁証ないしは批判に援用された意図とともに理解されることになる。[40] また、その規範理論への接合についても、歴史内在的な課題設定との対話が開かれることになる。そこで以下では、その素材選択と規範理論の可能性において、ティアニーやブレットらによって注目されているアルトジウスを取り上げてみることにしたい。

ティアニーは、ローマ法学の伝統において、政治共同体全体が有する不可譲の主権は共同体内のいかなる立場よりも優越し、人民の同意に基づく世俗統治の法が確立されたことと、教会法学の伝統において、教皇主義に対抗する形で登場した公会議主義が、人民を通じて神から権威を引き出しながら、教会という団体全体の優位性を主張したこととを描き出しながら、その両者が立憲主義思想としてアルトジウスに結実したとしている。[41] アリストテレスの自然主義、ストア主義、カルヴァンはキリスト教神学の諸要素を結合させたアルトジウスは、自然法に基づく人間の平等性と服従に伴う同意の不可欠性を強調し、独自の立憲主義を形成したという評価である。

またブレットは、ビトリアやソトらサラマンカ学派においては、自然によって政治権力が形成されることが考えられたのに対し、自然と主意主義的形式との結合をなそうとした思想家としてアルトジウスを取り上げている。[42] 人間の生は、様々な次元と規模の共同体という場所とともに営まれるものであるが、アルトジウスはその多層的な秩序構想において、共同体間の境界線を開放的にとらえようとしていた点を評価するのである。

アルトジウスは、従来の社会契約説のナラティヴにおいては、本格的な射程に入るものではなかった。[43] 一般的に言っても、一六世紀ヨーロッパの時代状況の中における立憲主義とモナルコマキの延長として位置づけられる

が[44]、共同体と個人との双方向的なダイナミズムという解釈視角からすれば、よりアルトジウスに接近し、同時にその規範理論としての可能性が広がってくる。アルトジウスは、そうした社会契約説のナラティヴを再構成するにあたって、一つの重要な契機になると解されるのである。

五　アルトジウスの社会契約説

〈政治・人間・共生〉

アルトジウスは、ドイツの法学者ギールケによって長い忘却の歴史から呼び覚まされた思想家である[45]。アルトジウスは、一六世紀末から一七世紀前半において、カルヴァン派の拠点であったエムデン（神聖ローマ帝国の北西部）で活躍した法・政治学者であり、その諸理論は、ローマ法論、自然法論、神学政治論、社会契約論、人民主権論など多岐に及んでいる。また、ジュネーヴと並んでプロテスタントの拠点であった東フリースラントにおけるエムデン市の自立へ向けた闘争やネーデルランド独立革命に影響を与えるとともに、絶対主権への対抗を通じて、権力が分散した多層的秩序の構想を試みている。

彼の主著『政治学（*Politica*）』[46]では、十戒の教えが頻繁に引用されており、第一板が教会的生活を律する「敬虔」であり、第二板が世俗的生活を律する「正義」の基盤として、人間の共同体を規範的に支えているとされる[47]。この十戒は、圧政に苦しむヘブライ人がモーセの導きによってエジプトから脱出し、カナンの地において民族の再建を目指してシナイ山で神と結んだ約束であり、その後の宗教契約に基づく政治共同体の基礎として、西欧の政治思想に継承されているものである[48]。この神とヘブライ人との相互的な「契約（pactum）」は、神が人間に与

えた「神聖かつ自然の法（jus divinum et naturale）」であり、神への義務を通じた隣人への愛として、あらゆる人間の共同体の源泉（*Politica*, I-§§22–23）なのである。[49]

しかも、その共同体の境界は他者に開かれたものとして理解されている。「世捨て人や祖国を持たない人は、確固たる家族の守護神を持たず、生活のための居住地もなく、不幸な存在であり、自分にも他の人にも有益性をもたらさない。人間社会に自らを入り込ませることなしに、隣人はいかなる方法によって他の人たちに利益をもたらすことができるのだろうか」（*Politica*, I-§25）。アルトジウスにとっての共同体は、神への愛である「敬虔」とそこから生み出される隣人への愛へと人々を誘うものであり、そこに政治の意味が見出されるのである（*Politica*, -XXI§41）。

人々が結合する共同体は、自然において、人間の生物的な本能から生成発展していくものであり、また神への義務を果たすプロセスとして、他者とともにある生活を営んでいくということである。これは、自分の必要性の充足に加えて、他者の必要性の充足のために、人間は自ら政治共同体に入るということを意味している。アルトジウスにおいては、人間が自然法に従属しなければならないということが、共同体における結合という形で示されているのである。その意味では、目的を与えられた自然に基づく共同体であると言うこともできる。[50]

もっとも、ここで考えられている共同体は極めて独特なものである。そのことを明らかにするためには、アルトジウスの政治と人間をめぐる理解を確認しておこう。「政治学者は、正しく、何が主権の源泉であるかを論じ、そして、なにが組織されるべき国家について本質的なものであるかを尋ね判断する。法学者は、しかし、将来、これらの主権の源泉から、そして人民と君主との間に結ばれた契約から、法／権利が現れてくることを詳細に論じる。どちらも、それゆえ、正しく〔論じている〕。前者は、事実について、後者は、前者の法／権利につい

て」（*Politica*, praefatio）。彼にとって、政治学とは事実（factum）に関する情報・示唆・知識を明らかにし、主権の諸源泉（capita majestatis）を解釈するものであるのに対し、法学とは主権の諸源泉に基づいて権利（jus）を引き出し、法的判断を推論して解釈するものである。[51] 要するに、アルトジウスが考えている政治は、主権という法学的枠組みから権力によって事実を規定していくよりも先に、事実を事実として判断していくことによって、なぜ政治が必要とされるのかを根源的にとらえていこうとするところに見出されているのである。

アルトジウスは、このように事実から判断される政治をsymbioticsと呼び、「人々の生活共同体（consociatio）を確立し、育み、保持するという目的のために人々を結合する技術」（*Politica*, I-§§ 1-2）として、「共生（symbiosis）」を具現する営みであると理解している（*Politica*, I-§§ 32-33）。この「共生」という言葉は、アリストテレスの“politiae vocem”（『政治学』第三巻第四章、第八巻第一〇章）をアルトジウスが独自に見出そうとした概念であり、それが人間にとって自然の本性であるという意味において、人間は「共生者（symbioticus, symbiotes）」なのである。

〈生活共同体・社会契約・人民主権〉

アルトジウスによれば、生活共同体とは、共生者が相互に助け合うことを約束した結合体であり、魂と肉体の生活を相互に支え合いながら調和して暮らしていくものである。「物資」「奉仕」「法」の「共有（communicatio）」（*Politica*, I-§ 7）を通じて、生活共同体を構成する人々の「必要性と有用性」（*Politica*, I-§§ 8, 14, 22-31）を充足し、補完（subsidia）し合っていくのである（*Politica*, I-§§ 3-4）。

ここで注目すべきは、この生活共同体を規定している自然法をめぐる理解である。アルトジウスにとっての自

然法は共生を規定するものに外ならないが、具体的には生活共同体と個人との関係性を通じてとらえられているのである。「共生の法（lex consociationis）は、主に自給自足、秩序、組織において存在するものであり、第一に社会生活の管理や支配に服するものとして、第二に共有する事物や労働の共生をめぐる範囲や方法を規定するものである」（*Politica*, I-§10）。また「共生の権利（jus symbioticum）は、私的な生活共同体における共生者が、その生活共同体における他の共生者のために行使するものであり、生活共同体の自然にしたがって変わるものなのである」（*Politica*, II-§§5-6）。ここで共生の法と共生の権利は共通の表現として理解されているが、それは共生を規定する自然法が、人間に対して、自然と同意の双方によって社会生活を営んでいくことを命じていると考えられているからである[52]。

アルトジウスが生活共同体の構成において社会契約の概念を用いているのは、まさにこの意味においてである[53]。アルトジウスは、人間相互の結合を「同意（conditio）に基づく生活様式（vitae genus）として、「契約（pactum）」という契機を媒介させながら説明している。そこでは、“societas”と“symbiosis”との融合である“consociatio”が個々人において自覚的に見出されていかなければならないと考えられているのである。

アルトジウスの多層的秩序は、各人相互の契約から成立する私的生活共同体（consociatio privata）と私的生活共同体相互間の契約からなる公的生活共同体（consociatio publica）の二つから構成されるものである。前者には「家族：夫婦（conjugum）・血縁（propinquorum）」と「仲間団体（collegium）」が含まれ、後者には、「都市（universitatis）」「州（provincia）」および「普遍的政治生活共同体（universalis major consociatio）」が位置づけられている。「ある部分では、私的で、自然で、必要かつ自発的な諸々の結合体（societas）から、また別の部分では、諸々の公的な結合体から構成される混合された結合体は、普遍的な生活共同体と呼ばれる。支配権、王国、

国家、人民は、多くの共生する諸生活共同体と特殊な諸団体の同意によって一つの身体に統合され、一つの法の下に集められるということが、完全な意味での政治体である。それゆえ、諸々の家族、都市、州は、自然において国家に先行して存在し、生み出されているのである」（*Politica*, IX-§3）。

このように各々の生活共同体は、自立した固有性が尊重されつつ、より小さな単位から自然と同意を通じて、より大きな単位を作り出していく。各々の公的生活共同体には固有の自治権・司法権・支配権・特権が認められ、主権に先立つ諸生活共同体の自立的地位が認められるのである。また、それを可能にさせているのが、固有の法であり、支配権（imperium）とはこの多様性を尊重する政治権力として理解されているのである。

しかも、都市から始まって州（領邦）を経て築き上げられる主権国家は、「人民全体（populus universus）」に基づくものとして理解されている[54]。この「人民全体」という概念は、一二世紀以降のローマ法学の展開の中で、『学説彙纂』をめぐる解釈として問われた問題、つまり法の効力は人民の同意に存するのか、（人民が譲渡した）政治権力者に由来するのかという問題として議論されたものである。それをめぐるアルトジウスの立場は、ティアニーが指摘するように、人民全体に権限が残されているとしたアゾの立場を踏襲している。また、その具現化についても、事実として存在している生活共同体に見出される法は、すでにその構成員による同意を前提とするものである以上、それぞれの生活共同体における法の効力＝自治が尊重されるべきとする点では、明らかにバルトルスの徒と言えるのである。

この全体としての視点は、「王国の所有権は人民に属し、管理は国王に属する（Regni proprietas est populi, et administration regis）」（*Politica*, IX-§4）という言葉に象徴されている。そもそもアルトジウスは、人民と王国（ないし共和国）を同一のものととらえている（*Politica*, -IX §§18–19）。それゆえ統治（administratio）の問題は、

王国から権力行使を委託された者が統治者であるとされ、その統治者は人民の意思に基づいて国家の管理を行うという意味で理解されているのである。

六　規範理論としての社会契約説

以上、アルトジウスの政治思想における社会契約説の側面を概観してきたが、そこには先に指摘した共同体と個人との双方向的なダイナミズムが内在している。所与の自然あるいは規範的秩序とのかかわりでとらえられる個人は、重層的に位置する複数の生活共同体において固有の生を営んでいる。しかも、ここに見られた社会契約は、自分が必要とする生活共同体を導く条件たる自発的な同意を表象しており、その意味において共同体と個人との関係を重層的に導く構成原理であった。新たな政治概念に基づいて、より小さな生活共同体の自立性を尊重され、立憲主義に基づく多層的秩序を統合する政治術と実践知が切り開かれたことは、近代国家の形成において独特の地位を占めたのであった。

しかも、アルトジウスがボダンに対抗しながら多層的秩序を構想したことは、まさに主権国家の相対化が進行する現代において、新たな規範理論としての可能性を含んでいると言える。アルトジウスの社会契約説に多元的国家論や補完性原理を見出そうとする解釈は、ボダンやホッブスの主権国家論に対するオルタナティヴを導いていると解釈することができるのである。[55]

このように共同体と個人との双方向的な関係性という歴史内在的な視点から社会契約説をとらえると、従来のナラティヴでは見出されなかった思想家の選択（研究対象）に広がりを持たせることが可能となる。個人主義＝リベラリズムに限られない素材選択は、社会契約説の規範理論としての可能性を豊かに拓くものとなりうるので

ある。

最後に現代における規範理論としての可能性に言及しておくならば、J・ロールズによって再構成された現代社会契約説は、やはり個人主義的な社会契約説のナラティヴの陥穽に陥っていると解される。ロールズの社会契約説は、ロック、ルソー、カントの社会契約説を高度に抽象化したものであり、経験的な側面を排除し、「公正としての正義」の原理の導出を説明する論理的な仮構（hypothetical ideal）である[56]。正義原理を導出する出発点としての「原初状態（the original position）」は、社会契約説の自然状態論を合理的選択理論の一種として組み換えたものであり、しかも契約当事者は、「無知のヴェール（the veil of ignorance）」によって自らの境遇や社会的地位、資産や能力・知性等といった情報を遮断されている。そこから当事者は「相互に関心を持たない合理性（the mutually disinterested rationality）」に基づいて、自らの利益の増大を求めると考えるわけである。

それは、個々人の自然権を擁護するために集合的な権力を創出するという「作為」の論理とは異なって、政治社会の構成員であることの損失と便益を考慮する配分的な正義原理であるとしても、所与性との断絶という契機を内包している点においては、個人主義のナラティヴと同根であると言える。それゆえ、共同体主義からの批判を受けることになり[57]、ロールズが政治的転回によって同時代の規範的秩序との関係を問わざるをえなかったのも、必然的なことと言える。あるいは、ポストモダンから法的主体の固定化や法的言説に内在する暴力性が批判されるのも[58]、所与性との断絶による規範理論の抽象性に起因していると言える。

そのように考えると、共同体と個人との双方向的な関係性という解釈視角が有する意味は、現代社会契約説の再構成を促すことにもつながりうると言えるであろう。社会契約説のナラティヴは、まさにそのダイナミズムとらえる不断の解釈性において、その有意味性を持ち続けているのである。

（1）本稿は、二〇一六年一〇月一―二日に立命館大学にて開催された日本政治学会・分科会「政治思想史のナラティヴ――歴史叙述と素材選択（企画委員会企画）」で報告した原稿に若干の加筆・修正を施したものである。

（2）John Dunn, "contractualism" in *The History of Political Theory and other Essays*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp. 39–42.

（3）詳しくは、関谷昇『近代社会契約説の原理――ホッブス、ロック、ルソー像の統一的再構成』東京大学出版会、二〇〇三年。同「丸山眞男における『作為』論の展開――再解釈と再定式化に向けて」（小林正弥編『丸山眞男論――主体的作為、ファシズム、市民社会』東京大学出版会、二〇〇三年）七五―一一七頁。同「日本における近代社会契約説研究の展開とその意義」（『千葉大学法学論集』第二〇巻第二号、二〇〇五年、所収）、一四九―二〇〇頁。

（4）Leo Strauss, *Natural Right and History*, The University Press of Chicago Press, 1953, pp. 165–166.（塚崎智・石崎嘉彦訳『自然権と歴史』、昭和堂、一九八八年、一八一―一八二頁）：A・P・ダントレーブ『自然法』（久保正幡訳）、岩波書店、一九五二年、七〇―九四頁。

（5）R.G. Collingwood, *The Idea of Nature*, Oxford, 1960, pp. 93–112.

（6）Leo Strauss, *Political Philosophy? an What is the d Other Studies*, The Free Press of Glencoe, Illinois, 1959, pp. 40–55. シュトラウスは、この意味における近代的枠組みの中に社会契約説を位置づける。合わせて以下も参照。藤原保信『政治理論のパラダイム転換』、岩波書店、七三―八六頁。同『自然観の構造と環境倫理学』、御茶の水書房、一九九一年、六〇―一〇七頁。

（7）福田歓一『近代政治原理成立史序説』岩波書店、一九七一年。なお、この著作を政治思想研究のパラダイムと位置づけるものとして、佐々木毅「故福田歓一先生の学問的遺産について――一つの覚書」（『政治思想学会会報』第23号、二〇〇七年、所収）一―三頁。

（8）インタビュー「福田歓一先生に聞く」（『福田歓一著作集』岩波書店、第十巻、所収）。

（9）福田、前傾『近代政治原理成立史序説』一五―二一頁、二三四頁。

（10）同、二三―四一頁。

(11) 同、一九頁。
(12) 同、二四三―二四九頁。福田は、この視点を通史理解に反映させており、イングランド革命・ホッブスを近代政治原理の「形成過程」、ロック・モンテスキュー・啓蒙思想を「展開過程」、フランス革命・ルソー・バーク・功利主義・カントを「転化過程」として描き出している。福田歓一『政治学史』、東京大学出版会、一九八五年。
(13) 福田、前掲『近代政治原理成立史序説』二八一―二八五頁。
(14) 同、一一九―一三一頁。
(15) 同、一六四―一七七頁。
(16) 同、一九八―二〇五頁
(17) 前田康博「解説」(『福田歓一著作集』第一巻)、三二四頁。
(18) 福田、前掲『近代政治原理成立史序説』三九三―四〇三頁。
(19) Q・スキナー『思想史とは何か――意味とコンテクスト』(半澤孝麿・加藤節編訳)、岩波書店、一九九九年。
(20) J・G・A・ポーコック『マキャヴェリアン・モーメント　フィレンツェの政治思想と大西洋圏の共和主義の伝統』(田中秀夫・奥田敬・森岡邦泰訳)、名古屋大学出版会、二〇〇八年。
(21) J.G.A. Pocock, *Politics, language and Time: Essays on Political Thought and History*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1989, p85.
(22) Q・スキナー『近代政治思想の基礎：ルネサンス、宗教改革の時代』(門間都喜郎訳)、春風社、二〇〇九年、六二九―六三七頁。
(23) Quentin Skinner, *Visions of Politics, vol. III: Hobbes and Civil Science*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, pp. 177–208.
(24) Q. スキナー『自由主義に先立つ自由』(梅津順一訳)、聖学院大学出版会、二〇〇一年、二二一―三四頁。
(25) この視点を踏まえた社会契約説の個別解釈として、以下を挙げておく。John Dunn, *The Political Thought of John Locke: An Historical Account of the Argument of the 'Two Treatises of Government'*, Cambridge: Cambridge University Press,

1982.; James Tully, *An Approach to Political Philosophy: Locke in Contexts*, Cambridge: Cambridge University Press. 1993.; Maurizio Viroli, *Jean-Jacques Rousseau and the 'Well-Ordered Society'*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

(26) J.W. Gough, *The Social Contract: A Critical Study of Its Development, 2nd ed*, Oxford: Clarendon Press, 1957.; Michael Lessnoff, *Social Contract*, London: Macmillan, 1986.

(27) 半澤孝麿『ヨーロッパ思想史における〈政治〉の位相』岩波書店、二〇〇三年、六一―七九頁。

(28) Richard Tuck, *Natural Rights Theories: Their origin and development*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979, pp. 3–4.

(29) Richard Tuck, *Philosophy and Government 1572–1651*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, p. xiii.

(30) Tuck, *Philosophy and Government*, pp. 31–64., *The Rights of War and Peace: Political Thought and the International order from Grotius to Kant*, Oxford: Oxford University Press, 1999.

(31) Richard Tuck, "Optics and Sceptics: the Philosophical Foundations of Hobbes's Politial Thought" in Edmund Leites (ed.), *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988, 235–262頁。

(32) Annabel S. Brett, *Liberty, right and nature: Individual rights in Later Scholastic Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, Introduction.

(33) *Ibid*, chs. 5–6.

(34) Brian Tierney, *The Idea of Natural Rights: Studies on Natural rights, Natural Law and Church Law 1150–1625*, Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1997, Introduction.

(35) この着眼については以下を参照。山本陽一「自然法論における伝統と近代」(『法哲学年報』有斐閣、二〇〇四年、所収)、一八一―一八八頁。

(36) Tierney, *op.cit*, pp. 48–54

(37) Tierney, *op.cit*, conclusion.

(38) *Ibid*, p235.

(39) Annabel Brett, *Changes of State: Nature and the Limits of the City in Early Modern Natural Law*, Princeton: Princeton University Press, 2011.

(40) Antony Black, "The Juristic Origins of Social Contract Theory", in *Church, State and Community: Historical and Comparative Perspectives*, Ashgate, 2003, pp. 57–76.

(41) B・ティアニー『立憲思想　始源と展開　一一五〇―一六五〇』(鷲見誠一訳)、慶應通信、一九八六年、八七―一二〇頁

(42) Brett, *Changes of State*, pp. 212–224.

(43) ホッブスを起点とした社会契約説の観点からアルトジウスを批判的にとらえるものとして、佐藤正志「社会契約」(佐藤正志・添谷育志編『政治概念のコンテクスト――近代イギリス政治思想史研究』早稲田大学出版部、一九九九年、所収)、一五〇―一八八頁。

(44) 16Cを中心に、契約説の歴史を概観したものとして、H. Höpel and M.P. Thompson, "The History of Contract as a Motif in Political Thought" in *The American Historical Review*, vol. 84, no. 4, Oct. 1979, pp. 919–944.

(45) オットー・フォン・ギールケ『ヨハネス・アルトジウス―自然法的国家論の展開及び法体系学説史研究』(笹川紀勝・本間信長・増田明彦訳)、勁草書房、二〇一一年。ギールケによるアルトジウス理解については、国際基督教大学社会科学研究所編『共生と人民主権―O. V. ギールケ「ヨハネス・アルトジウス―自然法的国家論の展開並びに法体系学説史研究」』(笹川紀勝監訳／本間信長・松原幸恵共訳)、国際基督教大学、二〇〇三年に収録された訳者解説、および遠藤泰弘『オットー・フォン・ギールケの政治思想―第二帝政期ドイツ政治思想史研究序説ギールケの政治思想』国際書院、二〇〇七年を参照。

(46) アルトジウスの著作についてはフリードリッヒ版を使用し、引用箇所については、章と節番号を記すことにする。Althusius, Johannes, *Politica Methodice Digesta of Johannes Althusius*, Reprinted from the Third edition 1614, with an introduction by Carl Joachim Friedrich, Cambridge: Harvard University Press, 1932. なお、合わせてカーネイ版も使用する。

(47) H. Janssen, Heinrich, *Die Bible als Grundlage der politischen Theorie des Johannes Althusius*, Frankfurt am Main: Peter Lang, 1992.

(48) ペーター・ヨッヘン・ヴィンタース「ヨハンネス・アルトジウス」(『17・18世紀の国家思想家たち』(佐々木有司・柳原正

治訳)、木鐸社、一九九五年、所収)、四一—七九頁。David Novak, *The Jewish Social Contract: An Essay in Political Theology*, Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2005, pp. 30–64.

(49) John. Witte, Jr., *The Reformation of Rights: Law, Religion, and Human Rights in Early Modern Calvinism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, 143–156.

(50) John Neville Figgis, *Studies of political thought from Gerson to Grotius, 1414–1625, 2nd*, Cambridge: The University Press, 1956.

(51) 関谷昇「社会契約説と憲法」、杉田敦編『岩波講座憲法3　ネーションと市民』岩波書店、二〇〇七年、二九—五八頁。

(52) Carney, footnote 10, in *Politica*, p19.

(53) ギールケからヒューグリンにいたる解釈系譜は、アルトジウスの契約論に、カルヴァンの契約神学から導かれた初期近代の契約思想の源流を見出している。T.O. Huegin, *Early Modern Concepts for a late Modern World: Althusius on Community and Federalism*, Waterloo/Ontario: Wilfrid Laurier University Press, 1999, pp. 197–232. しかし、自然と同意の双方の契機を重視しているアルトジウスにおいて、後者の同意の契機のみを見出すことは解釈として偏りがあると言わざるをえない。

(54) この点に関するルソーとの対比については、関谷昇「２０１３年「ルソーの「一般意志」と「人民集会」の可能性——アルトジウスの人民主権論を参照軸として」(『千葉大学法学論集』第二七巻第三号、二〇一三年、所収)、七三—一〇一頁。

(55) この研究動向については、関谷昇「アルトジウスと補完性原理——“symbiosis”と“consociateio”をめぐる政治」(千葉大学大学院人文社会科学研究科『人文社会科学研究』第二二号、所収)、一七—三二頁。

(56) J・ロールズ『正義論』(矢島欽次監訳)、紀伊国屋書店、一九七九年、xi頁。

(57) C・テイラー『自我の源泉—近代的アイデンティティの形成』(下川潔・桜井徹・田中智彦訳)、名古屋大学出版会、二〇一〇年。

(58) 杉田敦『権力』岩波書店、二〇〇〇年、六—一二、六〇—六四頁。M・ヌスバウム『正義のフロンティア：障碍者・外国人・動物という境界線を超えて』(神島裕子訳)、法政大学出版局、二〇一二年。