

# 近代社会契約説の「解釈パラダイム」転換

— 民主主義の再活性化のために<sup>(1)</sup> —

関 谷 昇

## 一 問題の意味と限定

### 一 リベラリズムの社会契約説

近年の現代政治哲学におけるリベラルーコミュニタリアン論争が、「自我self」の哲学的基礎づけを一つの軸としながら、「如何に個々人の自由を確保し、多元性を実現しうるか、そのためにはいかなる規範が要請されるか」といった根本問題を模索してきていることは周知の通りである。もっとも、この争点は、思想史的には現代に固有のものではなく、啓蒙主義とロマン主義、さらには中世普遍論争へと遡ることができるものである。

社会契約説はリベラリズムの系譜の中でしばしば理解され、近年における社会契約説の復権を主導したものとして、ロールズの理論をあげることができる。それは功利主義・実証主義に対する「公正としての正義」の提唱であり、カントの道德規範の導出という理念レベルでの社会契約を、経済合理的・手続的に再構成したものである。ロールズの正義論の一つの特色は、社会構造を規律する正義の諸原理を「原初」の段階から合意の形で導出するものであり、自己の利益を追求する自由で合理的な人間が、平等な出発点において合意しうるものとして正義の諸原理が捉えられる。この出発点としての「原初状態the original position」は、近代社会契約説の「自然状態」の理論を合理的選択理論的な形で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」におい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らるのであり、社会生活のルールに合意していくのである<sup>(2)</sup>。

こうした（合理的選択理論としての）社会契約説の再構成という論理は、例えば「評価的」な契約説として理解され、国家の正統化原理（国家生成論）としての近代社会契約説とは明らかにその位相を異にする<sup>(3)</sup>。つまり、近年の議論における社会契約の意味<sup>(4)</sup>は、もっぱら規範（正義の基底性）導出の「論理」性に限られ、契約説の論理の中で、個々人は、共同性、歴史、伝統などから乖離した合理的な人間主体として想定されるのである。しかも、各自が有する自らの存在としての価値（＝善）は、社会正義の導出とは区別されて各自の問題とされるのである。

## 二 コミュニタリアニズムの批判

こうしたリベラリズムにおける社会契約説のその後の展開は、個人の権利を全面に展開する。その中で契約モデルは、合意の原理に還元しきれない自然権と結びつく必然性はないとされるのである<sup>(5)</sup>。功利主義が選好に基づく社会全体の幸福の最大化を志向し、個々人の差異を軽んずるばかりか、社会全体の福祉の名の下に見出される少数者の抑圧の危険を招くことに対して、一連のリベラリズムはそれを告発する。価値の多元性の実現を求めるためには、個人の権利が究極的な根拠になることは言うまでもないであろう。

これに対してコミュニタリアン（共同体主義者）の側は、主体論を個人の単なる選択の自由やその能力の問題に収斂させることに異を唱え、状況の中に自我を位置づけるが、それはさらに主体論そのものを根源的に捉え返すものと考えられる。彼らによれば、目的論的な全体化に対して少数者の保護を求める権利の戦略は、その規範根拠を導出するために、善と正（正義）との区別及び後者の優位を構想したわけであるが、それは権利を有する「自我」の空虚さを内包している。

こうしたコミュニタリアンの議論において、ロールズの「無知のヴェール」に対するサンデルの「負荷なき自我unencumbered self」という表現は、

抽象的な人間概念を批判したものであり<sup>(6)</sup>、彼によれば、人間は個に先立つ共同体に帰属しているのである。また、テイラーは人間概念の抽象性を「遊離せる自我disengaged self」と表現し、人間に内在する感情的な結合に生の意味を見出していくのである。こうした側面は、しばしばロマン主義と親和的であるが<sup>(7)</sup>、コミュニタリアンにおおよそ共通する点は、自らが帰属する共同体の歴史や伝統の中で公共性を覚醒し、自己を解釈するということである。

### 三 改めて近代社会契約説へ

こうしたコミュニタリアンの批判に対して、例えばロールズは、その契約説を以て有効に答えることができなかった。『正義論』のロールズは、特にその第三部「目的」において、一旦切断された正と善とを、安定性stabilityの観点から改めて一致させる論法を採り、『政治的リベラリズム』に至っては、この安定性をことさら全面的に展開している。ここでは包括的な教説が拒否され、「政治的」と称する人間の分析は、民主主義社会の公的な政治文化に暗黙のうちに共有されているとされる<sup>(8)</sup>。各市民の合理的rationalな選好や欲求の充実に最大限にすることは困難であり、正義の原理の探求は、特定の包括的な教説から離れて、はじめて政治的なものの領域で可能となる<sup>(9)</sup>。基本財の背景には道理的reasonableな多元性があり、基本財の使用は市民がもつ道徳的な諸能力の徳によるとされるのである<sup>(10)</sup>。しかし、批判を受けて人間が状況の中に位置づけられていることに着眼するものの、それはアメリカのリベラリズムの伝統に絞られ、普遍主義的なカント的構想は弱められていると解される。少なくとも、ここでは哲学としての社会契約の再構成という発想は後景に退いていると解されるのである。

これに対して、テイラーの議論は、リベラリズムと同じく個人の自由という価値を認めながらも、個に還元し得ない共同体の中で自己を解釈することによって、徳を発見し、かつ養成していく重要性を強調している。行動論を批判したテイラーが本格的に展開する人間の存在論的理解は、言語論を基礎としており、「言語の網の目web of language」に基づく「全体」の中で位置づけられる人間存在は、「自己－解釈的な主体self-interpreting

subject」として理解される。しかもこの「自己—解釈」は、他者関係においてはじめて意味をもつ。他者との「相互発話の網の目the webs of interlocution」における自己解釈の所産は、その内実として主体の生のあり方を問うものであり、まさにアイデンティティ問題に外ならない。

こうしたテイラーの思想史解釈の一つの視角は、この主体の生のあり方の理想という点に存する。それは「真正さauthenticity」の問題であり<sup>(11)</sup>、生の理想の組合せと変遷の歴史である。テイラーは、近代のアイデンティティの考察にあたって「内面性inwardness」に着眼するのであるが、テイラーが反省的表現ないし自己言及のための用語を強調するのは、人間の本質的な諸力が我々にとって何であるかを明らかにするからに外ならない<sup>(12)</sup>。この「内面性」という問題は、近代社会の成立と密接な関係を持っている。近代以前の階層社会において、自己のアイデンティティは、社会における自らの位置に依存し、そこからその役割が引き出されていた。しかし、階層社会の衰退は社会への依存を困難にさせ、人々は自らの固有のあり方を内面に求めなければならなくなるのである。それは自己の生を「真正さ」の理想によって追求することである。それに、自己のアイデンティティは、階層社会においては社会的範疇に内在していたため、「承認recognition」それ自体が問題とされることがなかったが、内面性から生み出される場合には、ア・プリオリに承認を与えられないので、他者との対話によって見出されなければならない。そこに、近代の成果として、不平等における「名誉honor」に代わって、平等な「尊厳dignity」と平等な「承認recognition」が見出されることになる。それは、ルソーの「存在感覚le sentiment de l'existence」に萌芽を得て、さらにヘルダーの「精神力Kräfte」(inner power)を経て、ヘーゲルへと接続されることになるのである<sup>(13)</sup>。

しかし、他方において、こうしたテイラーを含むコミュニタリアンの批判は、所与性からの切断、さらには個々人の権利に基づく演繹的な政治社会ないし国家の構成という啓蒙主義の一側面が、目的論を排斥している点を批判するあまり、近代社会契約説をその批判の代表的理論として象徴的に位置づけ、浅薄な理解に留まっていると言わざるを得ない。

ここで我々が着目したい点は、「自我」をめぐる政治理論の哲学的基礎づ

けである。確かに、リベラリズムは、功利主義や実証主義に対する批判の文脈で、専制からの少数者の保護を規範の復権として提示するが、それはアメリカ民主主義の伝統を暗黙の背景に、所与としての個人を前提し、そうした個人の多元的な社会生活の志向のために、特に司法的手段に訴える。その意味で、ロールズの「政治的」な視角は司法的とも解することができる。要するに、正（正義）としての制約原理に収斂するリベラリズムは、善それ自体の吟味を回避すると共に、その善を担う人間それ自体の哲学的吟味も積極的にはなされないのである。そうである限り、所与の国家権力と所与の個人との対抗図式において、手続に限定された社会契約の論理は、同じリベラリズムの中にあっても、価値の多元性にとっては必ずしも必要ではなくなるのである。

これに対して近代の社会契約説は、（手続といった論理の狭小さとはほど遠い）哲学としての人間の吟味が主眼であった。それは、人間理論から国家ないし政治社会の正統性を規範的に導出する原理であり、既成体制の外部から民主主義を哲学的に基礎づける政治哲学に外ならない。その意味では、コミュニタリアンの指摘する共同体的、あるいは存在論的な道徳的主体の洞察と重なり合う部分が決して少なくないと考えられるのである。誤解を恐れないで言えば、逆説的に、コミュニタリアニズムの重要な側面は、（ロックやルソーの）近代社会契約説の中に、論理的に内在していたとも解されるのである。例えばテイラーは、「原子主義的個人主義」（ノーズィック）や「全体論的集団主義」（マルクス）とは区別して、「全体論的個人主義」という表現で、それまでの立場をさらに展開している。テイラーによれば、この「全体論的個人主義」という言葉で表される構想は、（ロックやルソーには見出していないものの）フンボルトやミルの伝統と親和的であり、主体は存在論的に埋め込まれ、その点において自由と個人の差異が積極的に評価されるのである<sup>(14)</sup>。したがって、こうした全体論によって個人主義を捉え返していくという発想からすれば、社会契約説は、批判の対象としてのリベラリズムの専有物でなく、ロールズとは異なる観点において、その再構成を試みる事が可能であると解されるのである。

ここで近代社会契約説の論理を詳細に検討する余裕はないので、以下に

において、その解釈パラダイムについての若干の検討を試みることにしたい。これによって、リベラルーコミュニタリアン論争を超えて、「民主主義」それ自体を捉え返す視角が見出されるのである。

## 二 福田パラダイムの再検討

### 一 「人間の哲学」としての社会契約説

我国における近代社会契約説研究の解釈パラダイムを築きあげた代表的著作として、福田歓一『近代政治原理成立史序説』(1971)<sup>(15)</sup>をあげることにより異論はないと思われる。その解釈視角は、主体論の視角と捉えることができる。

福田パラダイムにおいては、所与からの哲学的切断という観点から、ホッブスの政治思想が大陸の自然法学派(例えばグロチウス)から区別され、イギリスのロックにおいて継承され、フランスにおけるルソーによって再生されるという系譜が見出されている。ホッブス、ロック、ルソーに代表される近代社会契約説は、一般的には宗教的個人主義の政治思想への適用として解されるが、福田によれば、それは宗教改革の格闘の時代状況の中で、中世世界の権威の失墜、つまり「教会」の普遍性の没落に対して、それに代わるものとしての「個人」への着眼であった。この「個人」の哲学的基礎づけは、既成の身分制社会の崩壊(既成秩序の「自然」の喪失)に伴うコンフェッショナリズム(「宗教問題」が即「政治問題」となる状況)の中で、個人と国家ないし政治社会との関係をノミナリズムの観点から捉え、所与性から切断された個人が政治的な価値を自覚的に「作為」していく原理として位置づけられるのである(福田、pp.7-21,225-240)。

(近代社会契約説以前に存在した)契約説それ自体は、封建制と政治的イデオロギーとの結びつきを法的に説明するものであり、中世の普遍秩序と融合するものであった。福田によれば、封建制は、既成の身分秩序を前提に垂直的な契約関係として理解され、教会がそうした自然法秩序を機構的に保障していたわけであるが、秩序の担い手としての教会の普遍性が崩壊して以降は、契約説が、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、原理の転釈可能性は払拭されえなかった（福田、pp.23-41）。

これに対して、所与性からの哲学的切断が、ホッブスにおいて出発を迎えることになる。宗教政府が結局は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（福田、p.19）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り、個人に帰属する自然権から自然法を導出するという転回を試みたのであった。こうした所与からの哲学的切断から導かれる「感性的人間」の定立は、分析として、「所与」としての共同体の論理的解消（清掃）を意味し、またその政治的表象として、政治を政治以外の制約から独立させたのであった（福田、pp.243-249）。

こうした近代政治原理の「形成」は、ロックにおいて、人間理論の統合を見る。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、契約論者がそこに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（福田、pp.281-285）。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（福田、pp.119-131）。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（福田、pp.164-177）。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するのである（福田、pp.198-205）。

こうした福田パラダイムにおける社会契約説の現代的意義（福田、pp.393-403）は、「人間の哲学」（南原繁）として、契約論の内容的な差異にもかかわらず、「彼らがひとしく人間をその所与性と超越性との統一においてとらえたこと」に求められる。「人間の自己超越に注目すればこそ、これらの哲学者は文化創造の自覚的論理を取り出し、所与としての既成の社会関係、

なかんずく共同体を論理的に解体して、政治社会を『自然状態』から構成し得た」のである。この「所与性と超越性との統一」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、直接的には「個人」に与えられるのである<sup>(16)</sup>。

さらに、福田によれば、政治社会を論理的に完結せしめる人間理論において、契約論者は理性的側面と非理性的側面との二重性を「構成的に解決しえなかった」ものの、それを解釈の問題として明確にすれば、「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、政治社会の根柢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」し、それは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」のである。こうした解釈の作業こそ、「認識と実践とをともに生み出す人間実存の構造、ことには象徴によってのみ社会を組織し、歴史を構成するその特質において、実践の世界を人間に引き戻し、人間の自然科学的把握を含むこの種の経験科学を、人間の自覚的営為として、仮説の仮説性を繰り返し確認する」ことに外ならない。

こうした視角を、筆者は「個人主義的主体論」と呼ぶことにしたい。これが、近代社会契約説を現代において再構成しようとする我々にとって重要な意味をもっていることは言うまでもない。そこで以下では、そうした主体論を、第一に、批判と解放の論理という点から、第二に、個別解釈における個への還元のディレンマの点から、さらに吟味することにしたい。

## 二 批判と解放

福田パラダイムにおけるホッブスの位置づけとは別に、批判と解放という枠組から理解する限りは、ホッブスを出発点にする必然性はないということもできる。民主主義の理論的な成立を考える場合、個への還元はホッブスによって精緻化されるものの、個に着眼した批判と解放の正統化は、聖書に基づく宗教的な個人主義を志向する具体的な格闘の中で形成されていく。批判と解放は、革命に至るまでの解放を求める具体的な意志の展開



として、それ以前の諸契約説、さらに遡ってモナルコマキから継承されているのである<sup>(17)</sup>。その上で、ホッブスは独自の位置を占めると理解することができるのである。

これを批判と解放<sup>(18)</sup>の視角と呼ぶとすれば、それを絶対主義的君主政に対する批判という形で初めて生み出したのは、16世紀後半のフランス宗教闘争、就中、サン・バルテルミの虐殺後の諸パンフレットによる政府攻撃であった。彼らモナルコマキ論者は、国家の形成それ自体を中心問題にすることはなかったが、党派的な宗教団体のための宗教的自由のために絶対主義に異を唱えたのである。デオドル・ド・ベーズやフランソワ・オートマンらカルヴィニストの批判の意志が、一般のピューリタンへと継承されピューリタン革命に到達する過程は、M.ウォルツァー的に言うならば、ラディカリズムにおける人間主体の危機を乗り越える精神の展開であった<sup>(19)</sup>。換言すれば、神と人間との紐帯としての契約において、キリスト教的な神を前提とした上で、存在論次元における人間の自己変革の観点を体現していると言えるであろう<sup>(20)</sup>。

こうした批判と解放の視角は、ボダンの主権概念を経て、さらにカルヴァン派の代表的契約論者であるアルトジウスの「神と自然の法*lex divina et naturalis*」に基づく「契約」へと発展する<sup>(21)</sup>。契約論者の聖書解釈は、特に契約による国家形成の点において、旧約聖書におけるヘブライ国家契約の解釈に遡るのであり、それはカルヴィニズム（ピューリタニズム）の政治的役割を象徴するのである。契約説の変遷において、その現実との緊張関係は、宗教問題、特に聖書解釈に典型的に現れる。ここで聖書解釈を逐一検討することはしないが、16・17世紀の契約論者は、現実の政治問題としての宗教論争の中で格闘し、さらに脱宗教化する中で、キリスト教の伝統と対決しながら、しかもそれと融合する体裁を採って政治理論を導出した。それは、実践的対応という側面をもっているのである<sup>(22)</sup>。

こうした批判と解放の視角は、具体的な独立戦争の中で見出されたものであったが、それがイングランドの革命に至っては、最初の民主主義的な革命として、自由な国家についての共和主義の理論が展開されていく<sup>(23)</sup>。しかし、福田パラダイムでは、ミルトンやハリントンらをはじめとした諸

理論と社会契約説との関連が通史的な記述に留まり、人間理論の内在的で積極的な形では展開されることがない（福田、pp.73-99）。

### 三 個への還元のディレンマ

アルトジウスに見られる批判と解放の視角は、現実への有用性の観点において、あくまでも人民としての「一体性」が、神の秩序において抵抗の根拠を呈していたとも言える。しかし、アリストテレスを受容するアルトジウスの社会理論（共生symbiosis）では、具体的な社会の現実が先行し、「構成原理」としての契約説とは分離されていた。したがって、抵抗主体があくまでも「人民」という概念としての表象、あるいは福田が言うように、具体的存在主体としての中間団体に留まる限り、その批判主体の座の転積可能性が内包される。例えば、アルトジウスの理論（1603/1610）がカルヴィニズムのカトリック政策への抵抗という文脈において形成されたものであった以上、国家形成の視角を持たずに君主制を自明視していた中で、抵抗権によって正統化された暴君の放伐主体が、人民主権の名の下に政治権力と逆説的に結合してしまう事態は、後のスピノザによって暴露せられることになる<sup>(24)</sup>。

要するに、批判と解放の視角には、所与性からの解放に対して、批判と解放との根源的なパトスを如何に見出すかというアポリアが存し、しかもそれは政治理論としての批判の視角を如何に確保するかという問題と連関する。つまり、このアポリアは、批判と解放の視角が絶対主義権力に転借されてしまう座が原理的に捉え返されない限り、逆説的にデ・ファクト不平等の正統化へ転借されてしまうことを意味しているわけである。したがって、コンフェッショナリズムの理論的な克服を意図し、王権神授説を擁護する宮廷の中にいたにもかかわらず、自然からの哲学的切断として、個への還元と絶対主権の構成という形で解こうとしたのが、言うまでもなくホッブスの社会契約説に外ならない。アルトジウスと異なって、主権の成立を神との契約以前に求め、アブラハムはあらかじめ彼の家族と子孫の意志（信約の本質）を統一した上で、神との契約を結ぶとするホッブスの聖書解釈（*Leviathan*, ch.40）は、その意味を浮き彫りにさせる。

個への還元の現実的意義は、管見によれば、批判と解放の視角の継承として理解しうる。不平等の前提によって生じる、原理の既成権力弁証への転訳可能性に対して、所与性からの哲学的切断は、ホッブスの論理に典型的に切り開かれたように、一つの極限形態であった。ここで極限形態というのは、近代社会契約論者が、後述する個への還元のディレンマと格闘したことに裏付けられるものであり、その極限とは端的に論理的抽象性を意味する。

しかし、福田パラダイムに基づく限り、ホッブス、ロック、ルソーの一体としての意義が強調される反面、個別解釈における個への還元のディレンマは、各々アポリアとして残されている。ホッブスは、自然科学を援用した機械論的構成（運動理論）を以て分析される自然存在としての個人と、社会状態の出現を待ってはじめて発現する人間の情念を、抽象レベルにおいて結合する（福田、p251, 274）。その規範的表象が自然権とされるわけである。しかしここにおいて、情念としての質料が無媒介に想定されるということは、直接的に各人が自らの内面において規範意識を獲得することを意味しない。その意味で、事実と規範との統合は不安定なままに留まり、強権の必要性に帰結すると解される。

これに対し、ロックは事実と規範との統合を、個々人の労働と固有性 property を媒介させることで果たそうとする。ホッブスの感覚論と同様に、ロックも快楽と善悪を対応させるわけであるが、そこには欲望の対照を比較考量して内省する人間は、知性が情念を検討することで自己規制を加えていくのである。しかし、一見安定したかに見えるロック的人間理論は、その自己規制の過程において、感性的人間と理性的人間との分極というアポリアを抱えることになる（福田、p.128）。

福田によれば、それはまた、ルソーにおける人間理論の回避として問題になる（pp.338-339）。ホッブスやロックが人間の認識能力の吟味から始めたのに対し、ルソーは直ちに国家秩序の正統性を問うことで人間理論を括弧に入れてしまうのであり、それは一般意志の閉鎖性、習律 *moeurs* による「第二の自然」（パスカル）への回帰、古代民俗信仰に範をとる国家宗教 *religion civile* の妥協を帰結してしまう。

これは、解放された人間を繋ぐパトスを如何に見出すかという問題が、個への還元を以てしても解決しえないことを逆に明らかにしていると解釈しうる。その意味で、福田パラダイムは、アポリアの克服に失敗した三つの理論の歴史とも理解しうるのであり、個への着眼からホッブス、ロック、ルソーを一体として解釈する視角の限界を表している。これは、福田の意図とは別に、パラダイム自体が「原子主義 atomism」の限界を逆説的に明らかにしているとも解されるのである。このように捉えられる限り、福田の解釈視角には限界があるのであり、そうであるからこそ、後述するように、我々は「全体論」へ視角を転換するのである。

### 三 所与性との弁証法的過程

#### 一 原子主義批判

ここで我々は、所与性からの哲学的切断という近代社会契約説の意味をさらに突き詰めて考えてみることにしたい。社会契約説の後の政治思想が、所与の国家と所与の個人との無媒介な対立図式において、所与としての現実をその機能の問題へ移行させたという側面を持ったとするならば、近代社会契約説の意味は如何に捉えうることになるのであろうか。

そこで、こうした社会契約説の意義を少しく検討してみたい。人間の認識能力に立脚する政治社会ないし国家の創造という図式は、「個から全体へ」の論理と考えることができる。個々の近代社会契約説論者の人間理論において、アポリアを抱えている点はすでに言及したとおりであるが、この個への還元のディレンマは、先述したテイラーの用語を用いれば、「原子主義」<sup>(25)</sup> という究極的問題の帰結として理解することができる。

社会契約説の論理に対する（所与性の自覚に基づく）「原子主義」批判は、本稿の冒頭で触れたように、社会契約説の意義を再考するにあたって決定的な意味をもっている。むしろ「原子主義」批判とは、「個から全体へ」の論理の一元性に対するものであって、リベラリズムそれ自体においてさえも、その批判の妥当性を認めることは可能である<sup>(26)</sup>。しかし、「原子主義」批判の意味は、抽象的な個がそれ自体テーゼ化してしまうという点を鋭く

突くものである。それは、もっぱらその論理性それ自体が急進化して自然の道理を破壊してしまうことを問題とする。それはまた、権利の戦略という規範枠組（あるいは司法的制約）によって善の問題を価値の多元性の名の下に相対化させてしまう問題を指摘する。さらに、それら多元的な価値を担う人間の存在論的な連帯性を問う問題をも射程に入れるとき<sup>(27)</sup>、そこには改めて所与の国家と所与の個人との無媒介な対立図式を根本的に捉え直す必要性が見出される。

しかしながら、コミュニタリアンは、確かに近代社会契約説の論理に関する「原子主義」を批判し、外在的に契約論理の限界を示すけれども、我々の解釈視角とは大きく異なる。むしろ、コミュニタリアンの批判を踏まえて、その論理を再構成することで、内在的に契約論理の積極的な意味を浮き彫りにさせると考えることも可能なように思われるのである。それは個への還元の政治哲学的意味をより突き詰めることによって考えられる。

## 二 個への還元の非完結性と批判原理としての原子論

この意味を考えるために、近代社会契約説の解釈として、その論理における「批判原理」と「構成原理」との区別をする必要がある。個への還元は、一方で所与性からの切断としての「批判原理」を表し、他方で自律的な人間による政治社会の創造という「構成原理」へと展開される。より正確には、「構成原理」は「批判原理」を前提にしているのである。しかし、「批判原理」から「構成原理」へという展開は決して必然ではない。

個の析出は、あくまでも既成権力を弁証しうる所与性に対する「批判原理」としての意味をなす。しかし、批判と解放とのパトスを如何に見出すかというアポリアに着眼する我々の観点において、「構成原理」は、少なくともそこから自動的に成立しうるものではありえない。けだし、「構成原理」としての社会契約説は、個への還元のディレンマの故に、「遊離せる自我」から論理的に構成されて完結しうるものではないからである。したがってこの場合、解釈の問題として、「個」概念を明確に区別することは有効であるように思われる。つまり、「原子主義」と「原子論atomistic theory」とを区別することによって、「構成原理」がそれ自体としては「原子主義」に

転落しかねないのに対して、「批判原理」を導く批判概念としての個である限り、それを「原子論」と解することで、その積極面を見出されるのである(28)。

無論、近代社会契約論者がこうした「原子主義」と「原子論」との区別を明確にしていたわけではないことは言うまでもない。しかしこの区別を抜きにして、哲学的切断の意味の限界を外在的に唱えることは、現実との格闘の中で各論者が見出した理論のもつダイナミズムが十分に理解しえないように思われるのである。

そこで、この観点からすれば、すでに言及した個への還元の問題は、「個から全体へ」の論理に基づく限りで不十分である。つまり、個からの出発が問題を抱えているこの出発点を疑う必要があるのである。むしろ、「批判原理」を導出する個が、それ自体非完結的であることを逆説的に照射するものとして理解しうるのである。つまり、人間の認識能力の吟味から見出される「原理としての人間」が、政治社会を構成する主体としての自覚を導くとしても、それだけでは、ホッブスが経験則から人間に見出される欲望という「質料」を抽象次元において統合させるという不安定な理論に陥り、国家強行の論理を導いてしまう。

しかし社会契約説の総体は、主体論の問題において、個々の規範意識の「形相」(理念)を内的に高めていく力=パトスが充分には説明しえなかったのだろうか。それこそ、我々が次に確認する作業である。

### 三 存在論に基づく主体論へ

個への還元を非完結的な「批判原理」として捉える本稿の視角は、従来の解釈パラダイムでは十分に示しえない問題を浮かび上がらせる。(所与としての)規範的拘束力が絶対主義権力と結びついてしまうことを問題にし、人間の認識能力から実践を哲学的に基礎づけることは、「批判原理」としての主体論の重要な側面である。現実との格闘の中で、人間の認識能力を考察するところから出発した近代社会契約説は、その人間理論の論理的可能性としては、人間の「実存」へと開かれるということもできるであろう(福田、p.397)(29)。

しかし、存在と規範との唯一の統一主体である「個人」が、その能力を社会的な実践において高めていくとき、「個から全体へ」の論理に基づく解釈パラダイムのみでは、個への還元のディレンマを十分に理解しえない<sup>(30)</sup>。すでに繰り返し指摘しているように、「個から全体へ」の論理は、「批判原理」を明示する点において功を奏する。しかし、「構成原理」として必要な個々人の自律性の獲得は、個への還元それ自体では完結しえない。つまり、その意味では、個への還元の意味が、所与性への埋没に対して主体としての人間の自覚を導出することにあるとするならば、規範は「個から全体へ」の論理のみに立脚する必然性はないと解されるのである。それは、主体を問うことから出発したにもかかわらず、逆説的に、主体を突き動かすところの、個に還元しえない力を問わずして主体論は完結しえないことをあらわしていると解される。そこに、解釈視角の前提自体を問い直す必要があるように思われるのである。要するに、個への還元ディレンマとの格闘は、契約説の限界というよりも、この逆説性を体現しているのではないだろうか。

とすれば、「批判原理」としての個への還元という側面と、批判と解放とのパトスをもたらす力、換言すれば（個に還元し得ないという意味での）全体性という側面とは、如何に関係づけられるかという問題が現れてくる。個への還元の非完結性と人間理論としての不安定さがホッブスにおいて頂点を迎えたとすれば、それ以降の契約論者の論理は、それら当人の意図とは別に、こうした両側面の位置づけの苦闘として再解釈されうると言えるかもしれない。そこに、個への還元のディレンマを、単なる実体的所与性（慣習など）への回帰とは異なって、存在論的に解釈する解釈視角が要請されるのである。

我々は、これを社会契約説における存在論のダイナミズムとして考えてみることにしたい。所与性の物象化に対して、自然の作為性の自覚（ヴィーコ）、つまり個人を超える事象を個々人の判断と行為の集積として読み替えることは、多元的な「社会」事象に対する「政治」の優位（ウォーリン）としての自立に直ちに帰結するわけではない。ホッブスやロックが志向した人間の認識能力の吟味は、人間の存在としての可能性の問題を同時に抱

え込まざるをえないのである。「原理としての人間」の存在性を認識論的には完全に追求しえない以上、それは人間個人の所与性もさることながら、個に還元しえない事象との関係性という問題に関わらざるをえない。換言すれば、人間の認識能力を超える何らかの「全体」との関わりである<sup>(31)</sup>。批判概念として析出された「個」は、「個から全体へ」の論理において、人間の認識能力を起点として規範へと展開するが、現実との拘わりにおける人間理論の分極に見られるように、個はそれ自体において規範意識を充分には獲得しえない。むしろ、規範意識の獲得は、一方で「個から全体へ」の論理が、(メタファーとしての)社会契約でもって体現されながら、他方で、その実現可能性は、逆説的に所与性との格闘という「全体(連帯)から個へ」の論理によって理解しうるのである。

#### 四 「作為」から「新たなる作為」へ

##### 一 批判と構成の人間理論

こうして近代社会契約説における規範意識の獲得の図式は、一方で、個への還元がそれ自体において、いわば人間による秩序を創造していくという側面、換言すれば、空間的に所与性からの哲学的切断という意味で、メタファーとしての社会契約が文字通り法学的<sup>(32)</sup>に解される側面を、他方で、逆説的に人間存在としての所与性との関わりの中で、時間性を通して精神的に高められ、成熟・発展する側面を有しているとまとめることができる。つまり、こうした視角は、認識論的には知り得ない実在の領域から自己の存在性を照らし出し、しかも逆説的に、それを人間の認識活動と融合させていくという両義性を浮かび上がらせるものである。

このような観点から、福田パラダイムにおける個への還元のディレンマとは異なる、筆者なりの解釈の糸口を素描してみたい。

所与性からの哲学的切断という点において頂点に位置するホッブスにおいて、自然科学の運動の一環として機械論で説明される。そこにおいて自由とは、決定された目的(起動因)を実現していく能力を意味し、「拘束の欠如」として理解される。必然的な因果の関係は完全に作為の領域と考え



られ、行動が選択されるまでの連続的な思考としての「思慮 deliberation」は、最終的に選択された「最後の欲求 the last appetite」という「意志」に展開する以上、選択の結果としての意志は自由であり必然と両立する (*Leviathan*, ch.6, ch.21)。その上で、他者との関係性は「力 power」(L., ch.10)の相対的關係から説明され、将来の欲求を実現する現在の手段として、人間に自明に前提される力は、欲望の肯定する自然主義的人間を弁証するのである。ホッブスの所与性からの哲学的切断は、さらにデ・ファクト平等の仮説を以て「自然条件 natural condition」<sup>(33)</sup>の想定に展開するが、ホッブスの人間本性は不変的であり、一旦放棄したはずの自然権は、国家状態に入っても、自然法を破る可能性として残される。そうであるからこそ、ホッブスは、絶対主権を強行するとともに、主権者の座に魂としての主権を吹き込むために、主権者が絶対主権化の課題に（事後的に）実践的に応答しなければならないことになるのである<sup>(34)</sup>。

こうしたホッブス解釈に比して、ロックやルソーの解釈は、福田とは大きく異なってくる。ロックの人間は必然から解放され、自らの行為を選択する能力としての「意志 will」と「知性 understanding」を持つが、その意志を決定するのは快楽を追求する善の欠如ゆえの「不安 uneasiness」である (*Human Understanding*, 2-21)。欲望の対照の比較考量によって最終的に意志が決定され、自由の基盤を作り、さらに知性が情念を検討することで、「訓練 practice」「習慣 custom」などが自己規制を加えていく。しかし、これは、単なる主観の構成物と断定しきれるものではない。ダン以来強調されているように<sup>(35)</sup>、ロックの理論はキリスト教的な自然法に支えられている。ロックにおいて、精神活動をする人間それ自体は「偉大なる自然の共同体」(*Two Treatises of Government*, § 6)に参加する被造物であり、神の作品とされる。認識論的に言えば、人間の能力は感覚と内省による経験を通じた諸観念の集合以上には及ばず、また実在的本質までは及ばないわけだから、自然法の認識問題は、人間の自然的能力の使用と正しい適用 (H.U., 1-3) として、その到達可能性が期待され、作為の領域が具体的な実践過程として示される。また存在論的には、例えば人格の同一性 (H.U., 2-27) の問題で言えば、一方で「意識 consciousness」のみに

依存することを述べつつ、他方で人格を「法廷用語 a Forensic Term」と理解するロックは、人格形成が三人称次元によって決定され、意識の錯誤が最終的に「神の善性 the Goodness of God」に照らし合わされることで、その都度実践的に修正され定位されることを説明するのである<sup>(36)</sup>。

このようにホッブスやロックが認識論から人間理論を始めたのに対し、ルソーは、ホッブスやロックとは異なる所与性への対決を試みた。ルソーの批判の視角からすれば、ホッブスのいう名誉や虚栄心は、「利己心 l'amour propre」そのもので人間の依存関係より生まれるものに外ならず、計算能力としての理性は功利主義的合理性と結合する。またロックの場合は、自然法が内面と外面とを包摂しつつも、その道徳的実践が個々人において具体的に行われるか否かは、極めて流動的になる。典型的には、その不安定性が機構論における保守化に繋がり、ルソーがその不自由を鋭くつけたこと (*Du contrat social*, 3-15) は周知の通りである。ルソーは文明社会における「理性」を懐疑すると共に、啓蒙のイデオログの詭弁 (*Manuscrit de Genève*, O.C.Ⅲ, pp.286-287<sup>(37)</sup>) によって隠蔽され正統化される現実の不平等としての所与性を批判する (*Inégalité*, O.C.Ⅲ, p177, *Discours sur l'économie politique*, O.C.Ⅲ, p273)。それが (分析の対象ではなく発見の対象である)「自然」の価値規範であり、そこに孤立する自然人が文明社会に対置されるのである。しかし、ルソーの哲学的切断は、制度に歪められない人間の本性としての良心を発見する論理的仮説であり、人間は存在論的にはその全体性を以てその善性を確かめられる。ルソーの観点は、「サヴォアの叙任司祭の信仰告白」(『エミール』第四編)にあるように、人間を存在論的に位置づけると共に、「自然」に基づいた人間と社会とを再構成する視座を暗示している。感性的人間を如何に理性的人間に高めるかという従来の問題は、功利的情念とは区別される自然的徳性の領域を加味することで内面的に克服されていくとされるのであり、その意味では、人間理論の回避どころか、その領域は拡大されるとも解されるのである。もっとも人間理論と国家形成との結びつきは、ルソーの記述が暗示的であるが故に、多様な解釈を許しているが、批判と解放のパトスは、ロックの道徳的実践に相当する精神的な基底の問題として、習俗と宗教の中で個々

人の内面における真剣な取り組みを要されるのである。以上の観点からすると、それは、福田の解するような、所与の国家への依存による限界として契約論の破綻を示す（福田、pp.215-218）というよりも、むしろ理念としての社会契約の論理を、具体的な現実の中から制度で組み換えていくものと解されるのである。

## 二 解釈する自我と全体論的作為の模索

管見では、社会契約論者の論理において、社会契約という発想が「個から全体へ」の論理を表象する一つの「メタファー」であると解される。個への還元を「個から全体へ」の論理として文字通り法学的にのみ理解してしまえば、特に上述したロックやルソーにおける存在論のダイナミズムがうまく説明されない。所与性からの切断を志向するところは、（各論者によってその意味するところは異なる）自己実現にある。しかし、それは論理的には起点と帰着点とに区別しうると考えられるのであり、その意味で政治社会の正統性が論理的帰着点（社会契約を結ぶことによる効用）としての個に立脚するとすれば、所与からの切断としての個への還元は「批判原理」にこそ重点があることになり、「構成原理」としての論理的起点が個に収斂（原子主義化）する必然性は存在しない。存在論の観点からする人間の規範意識の獲得は、「批判原理」として抽出された原理としての人間が、論理としては社会契約の「メタファー」として政治社会の構成に接続されるが、その実現可能性は、「精神的基底性」の成熟を伴いながら、全体との関わりにおいて解釈されていく。換言すれば、「批判原理」の非完結性は、個と（個に還元し得ない）全体性との弁証法という視角において、真の「構成原理」＝「統合原理」の中に位置づけられ、開かれた形で完結を志向することができるという理解し得るのである。むしろ、「批判原理」を踏まえながら、人間相互の解釈が力を生み出すとする、存在論的連帯のダイナミズムに着眼することによってこそ、社会契約論者の論理が体现する意義を見出す視角が得られると言うことができるように思われるのである。

「個から全体へ」の論理と「全体から個へ」の論理との両義性において、前者による自己意識の原理の導出という解釈は、抽象レベルではともかく、

実践の領域との関わりにおいては完結しえない。そしてそこには、個に還元し得ない事象、換言すればロックやルソーにおいて存在論的に示される「自然」との関わりにおいて、真の完結を志向することが想定される。それゆえに、「統合原理」として解釈する必要があるのである。「批判原理」から直接的に導かれる「構成原理」が、個人を超える事象を個々人の判断と行為の集積として読み替える「作為」の論理であるとすれば、全体と個との弁証法的総合として、存在論的な全体を踏まえて、人間それ自体を高め、新しく政治社会を統合していくことは「新たなる作為」の論理と捉えることができるであろう。それは、「自然から作為へ」という図式を踏まえながら、「自然的作為」<sup>(38)</sup>とでもいうべき内在的な展開可能性として理解するのである。

### 三 近代社会契約説と民主主義の再活性化

近代社会契約説が民主主義の哲学的問題の一つの原型と見なされてきたことは周知の通りである。福田によれば、人間が人間であるという事実の自覚的解明のうちに、民主主義の哲学の究極の根拠があるのであり、社会契約説は権利主体としての自由で平等な人間、及び人間が「実存」として社会を形成する手段としての組織を吟味するものである（福田、pp.404-406）。しかし、これは、人民主権の哲学的基礎づけによって逆説的に生み出される「公共性としての疎外」（前田康博<sup>(39)</sup>）という問題に直面する。

主体論に関する限り、民主主義が生み出す究極的概念としての「人民」は、正統化理論において何ら上位の制約概念を有しない。伝統的な超越的規範から世俗化された人民は、それ自体が無限定の概念である。しかも「人民」という概念が実体ではないとすれば、それは制度を通じた政治的決定の正統性をめぐる「遡及的な」観念でしかありえない。したがってその限りで、虚構としての「全体」は、具体的な実体としての個々人の意志と乖離してしまう可能性が出てくる。これは、人民としての全体性が、公共性の名の下に個々人の意志を隠蔽するアポリアを示すと共に、その虚構が実体に転化されることによってもたらされる「全体主義」の起源を照らし出すものである。ルソーの一般意志がしばしばこの文脈で批判されてきた

所以である。

これに対して、我々は、存在論に基づく主体論、すなわち「存在論的主体論」への解釈パラダイムの転換を模索してきた。人民の一体性としての観念がしばしば所与性の弁証論に転借される危険性が、すでに言及したように、近代社会契約説以前の統治契約において内包されていた。これに対して、個への還元は、批判と解放の視覚を「批判概念」にまで精緻化したのである。ところが、「批判概念」それ自体は非完結的であり、それゆえディレンマを抱えざるを得なかったわけであるから、「全体」の確立には不十分なのであった。そこで我々は「存在論的主体論」へと解釈パラダイムをシフトさせたのであり、(ロックやルソーの)社会契約説に内在する存在論のダイナミズムは、主権者としての人民を、改めて人間の認識能力を超える「全体」との関わりにおいて位置づけるものであった。

今日、「全体」としての超越的なものの由来は「原理としての人間」には論証し得ないと考えられる。しかし、ロックやルソーはその可能性を模索したのであり、この意味での「全体」との弁証法的な過程は、具体的な個々人が、内面的に規範意識を獲得していくことを表し、外面的な強制ないしは疎外とは異なる可能性を示していると解されるのである。それは、個人主義的主体論の解釈パラダイムにおいて見出される「人間の哲学」とそれを超絶する宗教の「所与性の自覚」(福田、p.400)を、(原子主義に還元されない)存在論の次元から、より活性化させるものとして理解しうるのである。社会契約とはあくまでも「メタファー」であり、その実質には、人間の所与性の自覚とともに、自らを他者との関わりにおいて解釈し、その実践過程において自らを不断に修正していくという志向が内在されていると解されるのである。しかも、近代社会契約説には、哲学としての民主主義が機構論に結合しているという一貫性があり、こうした人間理論の解釈は、人間の参加による機構論の再活性化への視角を提供していると考えることができるであろう。

このような「個から全体へ」の論理と「全体から個へ」の論理との統合という側面は、リベラルを批判したコミュニタリアンの発想と必ずしも遠くはない。むしろ、存在論的主体論という視角は、すでに言及したテイラー

の「全体論的個人主義」やウォルツァーの批判の観点を、契約論に即して発展させたものということもできるのである。批判と解放という視座は、近代社会契約説において新たなる公共性の展開可能性を論理的に内蔵し、殊にルソーの一般意志の理念は、この統合という解釈視座の設定において、その意味が鮮明になるのである。その具体的な展開については別稿に譲らざるを得ないが、我々はこうした解釈パラダイムの転換に基づいて、ホッブス、ロック、ルソーの各政治思想の詳細な批判的復元へと促されるのである。こうした作業は、トクヴィルやリンゼイによる民主主義の理解<sup>(40)</sup>や、ラディカル・デモクラシーの議論を踏まえながら、さらにアイデンティティの問題へと接続する。それは、例えば民主主義のパトスを再生する「解放の政治学」(C.ベイ)の積極的な展開として、解放的な民主主義を模索していくことなのである<sup>(41)</sup>。

#### 注

- (1) 本稿は、千葉大学大学院社会文化科学研究科の全体研究会において、筆者が行った三つの報告『『原子主義 atomism』批判と『原子論atomistic theory』=アンチテーゼ』、『『新たなる作為』の可能性の図式の一側面』、『『主体性と作為』の一考察』を、その主旨を変えずに全面的に書き改めたものである。
- (2) J.Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1971, pp.136-192.
- (3) Chandran Kukathas, Philip Pettit, *Rawls: A theory of Justice and its Critics*, Polity Press, 1990, pp.17-35. なお、本書については『ロールズ』、山田八千子・嶋津格訳、勁草書房、1996も参照。
- (4) 『ロールズ』の訳者である嶋津の解説によれば、ホッブスを含めた社会契約説の理論装置を、その形を決めれば「すべり台」式に結論が見出せるというように解するのは表層的な見方であり、その評価については、装置をそこに設ける意味や装置の背後にある条件の与え方が妥当か否かという点から見なければならぬことが指摘されている。
- (5) 井上達夫『共生の作法』、創文社、1986、pp.157-191.
- (6) M.J.Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge Univer-

- sity Press, 1982, pp.104-132.
- (7) N.L.Rosenblum, *Another Liberalism: Romanticism and the Reconstruction of Liberal Thought*, Harvard University Press, 1987, Introduction., pp.152-186.
- (8) J.Rawls, *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press, 1993, p13.
- (9) *Ibid.*,p180.
- (10) *Ibid.*,pp.185-186.
- (11) C.Taylor, *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, 1991, pp.13-29
- (12) C.Taylor, “Inwardness and the Culture of Modernity” in A.Honneth, T.McCarthy, C.Offe, and A.Wellmer eds.(translated by William Rehg), *Philosophical Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*, The MIT Press, 1992, pp.87-110.
- (13) C.Taylor, *The Ethics of Authenticity*, pp.25-29, 43-53.
- (14) C.Taylor, “Cross-purposes: The Liberal-communitarian Debate” in *Philosophical Arguments*, Harvard U.P., pp.181-186.
- (15) 福田敏一『近代政治原理成立史序説』、岩波書店、1971。以下、本書の頁数については本文中に記載する。
- (16) もっともここで注意しなければならないのは、ここでいう「超越」とは、自律した個人が政治社会を作り出していくという意味での、いわば個的な超越性であり、我々が後述する全体論的な超越性と同じではない。
- (17) Cf. J.W.Gough, *The Social Contract, A Critical Study of its Development*, Oxford, Clarendon Press, second edition, 1957, ch. V, VI, VII.
- (18) 「解放」という視角は、革命における政治の解放から、マルクスにおける人間の解放まで一貫するが、ここでは直接論じることにはしない。
- (19) Michael Walzer, *The Revolution of the Saints, a study in the origins of radical politics*, Harvard University Press, 1965, Conclusion.
- (20) 藤田潤一郎「マイケル・ウォルツァーにおける批判と正義(二)」(『京都大学法学論叢』第142巻3号、所収) pp.65-72.

- (21) 基本的に、O.Gierke, *The Development of Political Theory*, translated by Bernard Freyd, New York: Howard Fertig, 1966, pp.33-66.、及び、津田晨吾「アルトジウスの契約思想」(飯坂良明・田中浩・藤原保信編『社会契約説』、新評論、1977、所収)を参照。
- (22) アルトジウス、プーフェンドルフ、フィヒテを中心とした社会契約説の系譜はギールケによって示されるところであるが(例えばOtto von Gierke, *Natural Law and the Theory of Society 1500-1800*, translated by Ernest Barker, Cambridge University Press, 1958)、これに対して、アルトジウス以前のモナルコマキの理論を契約説の重要な系譜として位置づけながら、近代社会契約説に接続させる図式を示すものとして、Harro Höpfl and Martyn P. Thompson, "The History of Contract as a Motif in Political Thought" in *The American Historical Review*, vol.84.,No.4. October 1979., pp.919-944.
- (23) Cf. Quentin Skinner, *Liberty Before Liberalism*, Cambridge University Press, 1998.
- (24) 柴田寿子「スピノザ政治論とカルヴィニズム」(工藤喜作、桜井直文編『スピノザと政治的なもの』、平凡社、1995、所収) pp.204-245.
- (25) C. Taylor, "Atomism" in *Philosophical Papers*, vol.2, 1985, pp.187-210.
- (26) 例えば、井上達夫「リベラリズムと正統性：多元性の政治哲学」(岩波講座現代思想16『権力と正統性』、岩波書店、1995、所収) pp.98-105.
- (27) この問題を一貫して突き詰めようとした試みとして、Charles Taylor, *Sources of the Self*, Harvard University Press, 1989, esp.Part I, II. 藤原保信「公共性の再構築に向けて」(岩波講座 社会科学の方法第II巻『20世紀社会科学のパラダイム』、岩波書店、1993、所収)、pp.290-318.、同『自由主義の再検討』、岩波書店、1993、pp.125-196.
- (28) 拙稿「社会契約説の再検討：『原子主義』批判を中心にして」(平成8年度千葉大学大学院社会科学研究所修士論文・未公開)。
- (29) 前田康博「『リヴァイアサン』のホッブス：自然権をもってする自然法のサピエンティア」(有賀弘・佐々木毅編『民主主義思想の源流』、東京大学出版会、1986、所収) pp.71-77.



- (30) この問題に関する福田パラダイムのアポリアを言語の観点から論ずるものとして、森政念「言語／政治学：その回顧的な序論」（ライブラリ 相関社会科学 3 『言語・国家、そして権力』、新世社、1997、所収）、pp.232-239.
- (31) 「全体」が各契約論者において如何に見出されていたかについては、別稿で個別的に詳細に論じる予定。
- (32) Cf. Antony Black, “The Juristic Origins of Social Contract Theory” in *History of Political Thought*, vol.XIV, no.1, 1993.
- (33) 自然状態との区別について、前田、前掲論文、pp,33-38.参照。
- (34) 同、p.59.
- (35) Cf. John Dunn, *John Locke*, Oxford University Press, 1984., 加藤節『近代政治哲学と宗教』、東京大学出版会、1979.
- (36) この点を詳細に論じたものとして、一ノ瀬正樹『人格知識論』、東京大学出版会、1997、pp.155-191.
- (37) *Œuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, Éditions Gallimard, 1964, IIIの頁数を指す。
- (38) この発想について、小林正弥「政治的クライエンテリズムと政治的シンクレティズム（四）」（『国家学会雑誌』第105巻9・10号、所収）、pp.37-151.に重要な示唆を得ている。
- (39) この指摘について、前田康博「民主主義の問題」（『社会の哲学』、岩波書店、1969、所収）、同「批判概念としての収奪」（『思想』、725号、1984、所収）の基本モチーフを参照。また合わせて、宇野重規「政治・実存・実在：前田康博教授の政治哲学をめぐる一考察」（『千葉大学法学論集』第13巻第1号、1998、所収）も参照。
- (40) 例えば、A.D.リンゼイ『民主主義の本質』、永岡薫訳、未来社、1964、参照。またトクヴィルの現代的意義を斬新に描いたものとして、宇野重規『デモクラシーを生きる』、創文社、1998、参照。
- (41) C.ベイ『解放の政治学』、内山秀夫・丸山正次訳、岩波現代選書、1987、pp.237-301.