

ルソーと東アジアのデモクラシーの未来^①

堤 林 剣

- 一 はじめに
- 二 ルソーの曲解とその政治的含意
- 三 現在の・明示的同意の特権化について——バーク型合意からルソー型合意へ
- 四 現在主義のジレンマと「自由の強制」
- 五 東アジアのデモクラシーの未来

一 はじめに

ルソーほど論争的な思想家も珍しい。「人民主権の父」と称賛されることもあれば、「全体主義のイデオログ」として非難されることもある。また、その思想に対する解釈ないしイメージも、驚異的なまでに多様である。「革命的」、「貴族主義的」、「進歩的」、「保守的」、「合理主義的（啓蒙主義的）」、「非合理主義的（反啓蒙主義的）」、「近代的」、「古典古代的」、「個人主義的」、「集合主義的」、「共和主義的」、「自由主義的」、「共産主義的」、「ロマニ主義的」、等々。およそ一貫性がないどころか、対極的ですらある。あえて一貫している要素を指摘するとす

れば、今も昔も、そして洋の東西を問わず、人はルソーに対して無関心でいられないということだろうか。

さて、本稿は、ルソーの思想的プリズムを通して東アジアのデモクラシーの未来について論じることを目的とする。だが、そもそもこうした問題設定は妥当性を有するのだろうか。異論があっても不思議ではないので、まずは本稿のアプローチについて一言述べることにする。

いうまでもなく、ルソー解釈にもいろいろあり、学問的評価にたえるものもあれば、そうでないものもある。本稿は当然ながら前者を目指す、しかしルソー自身の意図を終始尊重するような内容とはなっていないため、若干の釈明が必要となろう。ケンブリッジ学派の代表的論者クエンティン・スキナーによれば、思想史研究の第一義的⁽²⁾目的は、思想家の意図(発語内的行為)を可能な限り正確に理解することである。これはごもつともな指摘である。だが、思想家の意図を離れて解釈あるいは曲解された思想を研究することも、それが自覚的になされているのであれば、問題はないだろう(スキナー自身、これには異論を唱えないと思われる)。例えば、ルソー本人とルソー主義者との違いを自覚した上で、後者の思想と行動を分析することは可能である。また、例えばカントや中江兆民が、ルソーの真意を理解していると信じてつともそれを曲解した場合、その曲解のされ方を理解することは、ルソー自身の思想の理解に寄与せずとも、カントや中江兆民の思想を理解する上で有効となりうる。あるいは、ルソーの思想に含まれる理論や概念を自由に援用し、研究者自身の目的のために役立てることも、自覚的になされるのであれば、有益たりうる。(ちなみに、丸山眞男はこうしたアプローチを「思想論」と呼び、「思想史」から区別した⁽³⁾。)

本稿では、以上のさまざまな方法を臨機応変に組み合わせながら、ルソー的ないしルソー主義的プリズムをつくりあげ、それを通して現代のデモクラシーの問題、特に東アジアのそれをみていきたい。こうしたアプローチをとる理由は、ルソーの思想そのものの理解が深まるからではなく、東アジアのデモクラシーにまつわる問題の

所在を明確化するのに役立つと考えるからである。

二 ルソーの曲解とその政治的含意

まずは、準備作業として、ルソーの曲解がもたらした政治的帰結に対する一つの見方を紹介しよう。

周知のように、ルソーの思想は、恐怖政治の主役たちにも、全体主義の擁護者たちにも援用されてきた。ロベスピエールやサン＝ジユストがルソーの信奉者であったことはあまりにも有名である。また、「ヒトラーはルソーの帰結である」というバートランド・ラッセルの言葉が、ルソー解釈としては甚だアナクロニズムに満ちたものであれ、ルソー主義の政治的作用の説明としては無視できない側面を有している。⁽⁴⁾

それでは、なぜルソーの思想はかくも曲解されてきたのであろうか。理由は無数あるだろうし、援用する者の動機・意図と文脈によって異なるだろう。だが、多くの場合、次の点が共通していると思われる。つまり、ルソーの一般意志とか強制的自由とか立法者に関する主張ないしロジックにのみ注意が集まり、ルソーが不可欠として想定した理論の前提条件が（意識的にせよ、無意識的にせよ）等閑に付されているという点である。一例をあげると、ルソーは、『社会契約論』で示されたような共和国は、市民間の貧富の格差が大きくなく、徒党や部分的団体が存在せず、過度に文明化しておらず健全な習俗が残っている小国でしか実現しえないと述べている。しかも、すべての市民が立法過程に参加しなければ一般意志は実現しないとして、代表制を否定している。

だが、ルソーを援用する者たちのほとんどは、人口も領土も大規模な近代国家でルソー的ビジョンを実現しようとする。そこで代表制が自明視されているというまでもない。そうすると、一般意志などの抽象的観念・理論は、それが適用されるコンテキストが違えば、ルソーの意図したものとは甚だ異なる政治的帰結をもたら

すことになるのである。

だからルソーに罪はない、ルソーとルソー主義とは似て非なるものであるという主張も一定の信憑性を帯びてこよう。だが、ここでは、ルソーとルソー主義とを截然と区別しつつも、ルソーを批判から免責しない主張に注目してみたい。というのも、そうすることによって、ルソーの思想に含まれる近代的要素と前近代的要素がより鮮明になり、なぜ(ルソーの意図に反して)ルソーが極端な曲解のされ方をしてきたかを説明する一助となると思われるからである。

こうした立場をとる者として、アイザイア・バーリンとバンジャマン・コンスタンがあげられる。両者とも、理由づけは異なるものの、ルソーが庄政にとつて都合のよい手段を提供したとしてルソーを批判する。以下、紙幅の都合上、主としてコンスタンの議論に注目する。

コンスタンは一方で、ルソーの思想を高く評価し、次のような称賛の言葉さえ惜しまなかった。ルソーは「自由を最も純粹に愛した高尚な天才」⁽⁵⁾であり、「ルソーは、われわれの権利に対する感情を広く認識させた最初の人物である。彼の声によって高潔な心と独立心に溢れた魂が目覚めたのだ」⁽⁶⁾。コンスタンは、ルソーとルソー主義とを区別し、恐怖政治終結後に噴出したルソー批判(ここではルソーとルソー主義が混同されていた)に与することはなかった。⁽⁷⁾にもかかわらず、コンスタンは、ルソーが危険なロジック、まさに専制的支配に都合のよいロジックを提供してしまい、その限りで批判されなければならないと訴えた。但し、興味深いことにコンスタンは、ルソー自身が自らの理論の危険性に気づき、その帰結に恐れおののいたゆえ、それが實際適用不可能となるよう、さまざまな条件を付け加えようとしたと述べている。

ルソー本人も、この帰結には恐れをなした。自らつくり出した社会権力のあまりの強大さに恐怖に駆られ、この化け

物じみた力を誰の手に委ねるべきかもわからず、そうした主権に不可分の危険に対する予防策も思いつかないまま、ただそれを行使できないようにするという苦肉の策に逃げたのである。彼は宣言する、主権は放棄することも、委託することも、代表することもできないと。それは、主権は行使することができないと宣告するに等しい。自ら高らかに謳いあげたばかりの原理を、事実上葬り去ったと同じことである。⁽⁸⁾

さて、こうしたコンスタンのルソー批判が妥当かといえば、それは微妙といわざるをえない。というのも、ルソーは自分の理論が悪用される危険性を回避するために、いわばとってつけたように代表制の否定などを主張したわけではないと考えられるからである。しかし、ここで注目すべきは、コンスタンの批判そのものの妥当性ではなく、ルソーの思想に曲解されても仕方ないような要素が含まれているという点である。つまり、単純化の誹りを恐れずにいえば、ルソーの思想のなかに「近代的」な要素と「前近代的」な要素が混在しているということである。そして、たとえルソー自身の頭のなかでは、矛盾なく、不可分に（またおそらく主観的には必然的に）それらの要素が結びついていたとしても、近代という時代状況および思想状況においては、両者が切り離され、それぞれの要素が異なるアクターによって異なる目的のもと、異なる仕方方で利用されていったのである。

だが、これだけではいささか抽象的にすぎるので、ここでいう「近代」の特徴を、その展開過程を概観することによって確認するとともに、ルソーのどの主張が選択的に抽出されるに至ったかを明らかにしてみよう。ここで特に問題となるのは、黙示的同意重視から明示的同意重視への移行、そして価値の多様化の増幅に起因する一般意志の現在主義化である。

三 現在の・明示的同意の特権化について——バーク型合意からルソー型合意へ

ルソーの以下の主張は、どのような近代的諸条件のもとで一定の信憑性を獲得するに至ったのであろうか。

いかなる種類の基本法〔憲法〕も、社会契約でさえも、全人民という団体に義務を負わすことはなく、また負わすことはできないことは明らかである。⁽⁹⁾

意志が未来のことに關して自らを鎖につなぐ、というのはバカげたことである。⁽¹⁰⁾

いついかなる場合にも、人民は、自分の法を——それが最善のものである場合すら——変えることが常に自由にできるのである。⁽¹¹⁾

国家には廃止できないような基本法はなにもなく、社会契約すらそうである……なぜなら、もし全市民があつまり、満場一致でこの契約を破棄すれば、この破棄が、きわめて合法的であることは疑いの余地がないから。⁽¹²⁾

ここでは「現在の人民」の（明示的）同意の優位性が主張されており、「現在の人民」が過去につくられた法や契約や慣習を帳消しにできる、あるいは「現在の人民」が「未来の人民」を拘束できない、という考えが示されているのであるが、これは優れて近代的な思考様式ともいえるので、まずはそうした発想が生じるに至った歴史的背景について触れることにしよう。

以下、紙幅の都合上、議論を極端に単純化せざるをえないが、ヨーロッパの歴史において（といっても、中世から近代にかけてのプロセスに限定するが）、同意の形態が、黙示的同意を重視する立場から、明示的同意を重視する立場へと移行していったことを確認してみたい。

中世ヨーロッパにおいては、人間の行為の規範としてとりわけ慣習・慣行が重視されていた。それは人がどのように行動し、どのように行動すべきでないかを示す、安定的にして実効的な基準を内包していた。それが安定していたのは、農業が主流だった時代において、人や物の動きは比較的限定的で、時間がゆっくりと過ぎるという観念、つまり今日は昨日とはさほど変わらず、明日も今日と大して変わらないだろうという考えが支配的であつたからである。そこでは、連続性の感覚が共有され、ゆえにルールや法律は多くの場合あえて成文化される必要もなかつた。こうした変化の少ない世界において、黙示的同意は安定的かつ継続的に確保され、それが慣習法の基礎をなしていたのである。（もともと、慣習法と黙示的同意の関係がはじめからこのように自覚化されていたわけではないし、ローマ法の伝統や王侯貴族間の双務契約の慣行、さらには自然法や神学的コスモロジーの影響も無視すべきではないが、ここでは人民的法意識における明示的同意の重要性和優位性、またその同意の現在主義的性質の成立過程に焦点を絞っているため、あえて単純な図式を用いることにする。）

だが、時とともに、明示的同意の重要性が主張されることになる。その具体的な理由や展開過程は国や地域によって異なるが、例えばイタリアの中世都市では十四世紀頃にこの変化が顕在化し、バルトルスの次の言葉がそのことを象徴している。“*tacitus et expressus consensus equiparantur et sunt paris potentiae*”（黙示的同意と明示的同意は、「法制定においては」等値され、かつ同一の力をもつ）。ここで注意すべきは、この段階ではまだ明示的同意の優位性は確立しておらず、ようやく明示的同意が黙示的同意と同等にみなされるようになったということである。ただ、バルトルスとその後継者たちは、こうした主張を通じて都市国家の自治立法権ないし「立法的

「国民主権理論」への道をひらくことになるのである。⁽¹³⁾

以上のことは、明示的同意の方が黙示的同意より重要であり、後者は前者に対して二次的ないし補完的な役割しか果たさないと考える現代人からすれば奇妙に思われるかもしれない。だが、中世においてはしばしば逆の見方が支配的であった。なぜなら、「私は同意する」という一時的な言明は、気まぐれや無知に左右されかねず、長い歴史のなかで培われてきた慣行と黙示的同意ほど頼りにならないとされてきたからである。確かに、共有される規範が安定的かつ連続的で、長い歴史と伝統の所産であると考えられる場合、それは納得のいく見方であるとともに実用的でもある。エドモンド・バークは、十八世紀に入ってからまだこうした考えにこだわりの瞬間的な明示的同意（ルソー的社会契約）を批判する立場から次のように主張したのである。「確かに社会とは一種の契約です。……国家は、現に生存している者の間の組合たるに止まらず、現存する者、既に逝った者、はたまた将来生を享くべき者の間の組合となります」⁽¹⁴⁾。

黙示的同意重視から明示的同意重視への移行は、いずれヨーロッパ全土でみられることになるのだが、ここでは多様にして個々独自の歴史的背景について論じるのではなく、なぜそもそもこうした全ヨーロッパ規模での変化が生じたかを説明する嚮導原理に着目してみたいと思う。ただ、いうまでもなく、これですべてが説明されるわけではないし、場合によってはもっとも重要な嚮導原理ですらないかもしれない（少なくともバルトルスの場合はそのではない）。だが、一般的傾向として無視しえないと考えるので、また後のアジアのデモクラシーの議論でも重要となってくるため、あえて単純化の危険を冒しつつ提示する。

一言でいうならば、明示的同意の優位性をもたらした大きな要因は、近代化の過程で顕著となっていた価値の多元的な分裂競合と、それに伴う伝統的共有理解の希薄化である。（この多元化が生じた背景にはもちろんコスモロジーの変容・衰退や複雑な経済的・社会的・政治的要因が働いているが、ここでの多元化はそれらも含んだものとした

い。)つまり、明示的同意を不要とさせていた条件の衰退により、ルール・法制定が明示的同意に依らざるをえなくなったのである。いささか図式的にしてキャッチーな表現を用いるのであれば、「パーク型合意」から「ルソー型合意」への移行となろう。それは伝統的共有理解に裏づけられた黙示的同意重視から現在主義的な明示的同意重視への移行ともいえるが、これは程度の差こそあれ近代化の特徴といえるのではなからうか。

さて、そうした変化が劇的に展開したのがフランスであり、ルソーの社会契約論がそこでもっとも積極的に受容されたのもある意味では当然のことであった。このことはイギリスの場合と比較するとより明確になるだろう。

イギリスでは十七世紀の内乱期に明示的同意を要求する運動が盛んになったが、名譽革命体制の安定化のなかで十八世紀まで古来の国制や伝統・慣習を重視する思想ないし言説が一定の力を持ち続けた。そしてそれは長い間、デモクラシーや人民主権の要請へのカウンター・バランスとして機能したのである。ゆえに、パークが十八世紀末に、しかもフランス革命勃発後に伝統や慣習の重要性を主張したとしても、それは多くの人にとって、少なくともイングランドにおいては、必ずしも時代錯誤的なものとは映らなかったのである。つまり、長い歴史のなかで培われた、必ずしも成文化されていない国制原理が存在していて、それが明示的同意を基礎づけると同時に制約するという考えは、一定の信憑性を有したものである。(もっとも、だからといってそうした伝統的共有理解が健在であったというわけではない。むしろ、パークはそれが脅威にさらされており、衰退の傾向にあると判断したからこそ、慣習的・黙示的なものを保存せんとして保守思想を明示的に展開したのである。このこと自体、黙示的同意が衰退している証として考えることもできるだろう。)

翻ってフランスでは、もはや伝統や慣習に頼れない状況が存在していた。⁽¹⁵⁾旧体制の完全な崩壊、恐怖政治、そして人民主権の原理に基づいて社会を一から新たに創造しようとする革命的プロジェクトは、社会を不可逆的に分断し、政治的闘争を激化させ、価値(特に政治的信条)の多様化を推し進めた。フランス革命後、伝統的共有

理解はかなりの程度失われた、あるいは分断化された——少なくとも政治的正当性を担保できるような默示的同意は自明視できなくなっていたのである。(仮に革命家の間で人民主権への同意が存在したとしても、その実現化・制度化的構想は多様であり、しばしば熾烈な闘争と分裂を招来した。) したがって、バークの思想が一部の旧貴族や反革命勢力の間でもてはやされたとしても、それは政治的実践的レベルではもはやアナクロニズム以外の何物でもなく、せいぜい人民主権への抵抗の手段ないしレトリックとして効果を發揮したにすぎなかった。(もともと、トクヴィルのように、伝統的な共有理解は既に絶対王政期にかなりの程度破壊されており、革命はその傾向を加速化しただけと理解することも可能である。)

いずれにしても、フランスでは、默示的同意は明示的同意の基礎を提供できなくなり、現在の明示的同意を特権化する考えが支配的になっていった。もちろん、実際には、こうした現在主義的エートスに基づく人民主権論のみでは国民的統合を果たせないと政治的リーダーらは判断し、さまざまな形で紐帯の再構築を試みた。例えば、ネーション意識の強化を促すような革命的イデオロギーやシンボルが創出され、その一形態として、均一的アイデンティティを指向するナショナリズムは現実的次元での多様化と相即的に展開していった。それに加えて戦争の果たした役割も大きく、ナポレオンは戦勝とプロパガンダを巧みに利用して国民的統合を実現・維持・強化しようとした。だが不可避的な仕方では台頭する現在主義的エートスを一方で体現するものとしてルソーの思想は他の追従を許さないほどの影響力を得たのだった。

但し、ルソー自身は默示的同意(世論)も時間の所産たる慣習・法意識も重視していたという点は忘れてはならない。ルソーはルソー主義者ではない。ルソーは『社会契約論』で次のようにも述べているのである。

これら三種の法（根本法、民法、刑法）に、第四の法、すべての法の中でもっとも重要な法が加わる。この法は、大理石や銅板にきざまれるのではなく、市民たちの心にきざまれている。これこそ、国家の真の憲法をなすもの、日々新たな力をえて、他の法が老衰し、または亡びてゆくときに、これにふたたび生命をふきこみ、またはこれにとつて代わるもの、人民にその建国の精神を失わしめず、知らず知らずのうちに權威の力に習慣の力をおきかえるものである。わたしのいわんとするのは、習俗、慣習、ことに世論である。⁽¹⁶⁾

ルソーは一方で近代社会の性格を鋭く見抜き、近代においてレレヴァントな原理を模索した。それは一般意志論ないし人民主権論に（部分的にせよ）見出される。だが他方、彼は近代に対する敵意と同時に過去（特に古典古代）への憧憬を抱いており、それは文明批判や商業社会批判として展開され、これもまた一般意志論に不可欠な要素として組み込まれたといえよう。ルソー自身のなかでは、近代と古典古代とは必ずしも断絶したものとして存在しておらず、両者がある仕方（しかもさまざまな厳格な条件のもと）一般意志論に収斂し、近代のある特定の地域においてはレレヴァンシーを有するものと考えたのではないだろうか。つまり、コンスタンの理解とは異なり、ルソーは本気で自分のビジョンを（小さな国で）実現できると考えた、あるいは実現できないとしても唯一の正当な国家観と考えていたのであり、代議制の否定は自分のつくり出した怪物を葬るためにとつてつけた理屈ではなかったといえるのではないだろうか。⁽¹⁷⁾

とはいえ、十八、十九世紀の大半の人間（ことに政治的アクター）にとつてルソーの古典古代的な側面は、精神を高揚させるユートピア的レトリックとして受け止めることはできても、政治的実践の指針として用いることはできなかった。彼らは近代の時代状況・思想状況のなかで、それ固有の制約を無視しえず、ロベスピエールでさえ代表制を次善策として認めざるをえなかったのである。

こうした状況のなかで、ルソーの思想に含まれていた近代的諸要素と前近代的諸要素はばらばらに分解され、それぞれの要素が独り歩きし、曲解される（またしばしば政治的に利用される）運命にあったといえよう。ルソー自身は、そこまで見抜くことができなかったのかもしれない。あるいは、近代化の潮流を的確に把握しつつも、まだその流れを止める（あるいは、別の方向へと舵をきる）ことができる信じて、その思想を展開したのかもしれない。バステュー襲撃の十一年前に亡くなった夢想家ルソーがそのような野心を抱いたとしても、不思議ではないだろう。いずれにしても、時代の流れは彼の現在主義的要素（あるいはそう曲解されかねない要素）を選択的に政治に取り入れることになったのである。

四 現在主義のジレンマと「自由の強制」

以上の議論では、価値の多元化、そして伝統的共有理解の衰退（近代化のプロセスにおいて両者は相即的に展開する）が、政治的正当性の原理として、現在主義的な（明示的同意を重視する）民主権論の台頭を促すことが示された。国民が（もともと、この単位がどの程度自明視されるかで、議論の性格は異なり、歴史的にも異なる展開を示してきたのだが）伝統的な権威に依拠できなくなれば、唯一合理性ないし信憑性を有しうるのは自己統治の原理ということになる。デモクラシーが正当性原理として一定の普遍性ないし合理性を有し、歴史的にも——名目上であれ——普遍化していったゆえんである。だが、人民主権ないしデモクラシーが政治社会の正当性原理として一旦認められると、今度はそれ固有のアポリアが顕在化することになる。次に、この問題をルソーのプリズムを通してみることにしよう。（なお、既に触れたように、歴史的には、人民主権やデモクラシーだけでは国民の忠誠を十分に調達できない——あるいは社会的紐帯を実現・維持できない——と判断されることが多く、その場合しばしばナ

シヨナリズムへの傾斜がみられた。これは現在主義的に国民・民族の物語や神話を創出し、さらにその現在主義的性格を隠蔽しようとする試みであるといえるが、この主題は本稿の課題を超えるので、ここでは扱わない。但し、この問題も、ルソー的ないしルソー主義的な市民宗教論との関連で論じることができるとを付言しておく。

現在主義的な人民主権が前提となり、現在の明示的同意が特権化される場合、次のようなアポリアが必然的に帰結することになる。一体いかなる理由によって「過去の人民」の意志（契約を含む）は「現在の人民」の意志を拘束し、また「現在の人民」の意志は「未来の人民」の意志を縛ることができるのか。既述のとおり、ルソーは「意志が未来のことに關して自らを鎖につなぐ、というのはバカげたことである」と述べている。だが、この原則を貫くのであれば、人権を保障するような立憲的デモクラシーを合理的に根拠づけるのは困難となろう。同様に、「人の支配」ではなく、「法の支配」もその合理的基礎を確保できず、それどころか、後者はある種の隠蔽行為を伴う幻想ないしイデオロギーに過ぎないと批判されても仕方がないことになろう。

法哲学や憲法理論の領域では、しばしばこのアポリアが主題化されてきた。シエースもシュミットも、憲法の安定化の問題を考えたつても、憲法制定権力 (pouvoir constituant) の憲法的諸権力 (pouvoirs constitués) に対する優位性を認めるがゆえ、このアポリアを解決することができない。歴史的にも、自然法・自然権思想の後退と法実証主義の台頭によって、現在の同意や契約の優位性が主張されるようになった。そして硬性憲法のように比較的厳格な手続き的縛りが設けられていようが、違憲立法審査制が存在していようが、最終的には（ことに危機に直面した場合には）現在の意志や同意や契約が過去のそれらをオーバーライドするのが常であろう。「事実においては、経験上の人民は、いつも法律上の人民に最終的に打ち勝つ」(ゴーシェ)⁽¹⁸⁾のである。(特に黙示的同意に支えられるような伝統的権威が国民の間で広範に認められない場合はそうである。そしてフランスでは革命の時にまさに憲法的諸権力の一つが憲法制定権力に変貌するという事態が生じた。また、井上達夫が指摘しているように、憲法制定権力が

例外をもたらすという側面も無視しえないだろう。⁽¹⁹⁾

すなわち、ある時点で表明される同意をそこで固定化することは困難なのである。法哲学でいう「原意理論」(original intent theory)では、この固定化を目指すわけだが、これが認められてしまえば、「死者による支配」(rule of the dead)や「現状の専制」(tyranny of status quo)が帰結し、デモクラシーが危うくなるとの批判もある。

こうしたアポリアを解決する方法として、「プリコミットメント論」(pre-commitment theory)を提唱する者もいる。これは自己抑制(自分で自分を制約することを自分に義務づける)という形で立憲的枠組みの安定性と恒久性を担保しようとするものである。つまり、井上の言葉を借りるなら、「統治主体たる人民が狂気に駆られて専制化する危険性を人民自ら事前に制御するために、憲法によって自己を拘束する」という考えである。⁽²⁰⁾このアプローチは、オデュッセウスとセイレンの物語を彷彿とさせる。オデュッセウスはセイレンの誘惑の前で自分の本来の意志を維持せんとして、船乗りの仲間に自分を船のマストに縛りつけるよう命じる。それによってオデュッセウスは一時的に自由を奪われるが、それは正気の保持と後の自由の回復という理由で正当化される。⁽²¹⁾

さて、こうした議論に対しては、「何が正気で何がそうでないかを誰が判断するのか」という問いが提示されるや否や、「現在の人民」による明示的同意や意志決定を帳消しにするロジックの自明性が揺らぐことになる。また、「我ら人民」(We the People)という通時的カテゴリーで制憲者の意志と今日の人民の意志とをアイデンティファイすることによって違憲審査制の根拠を民主的に正当化しようとする「二元的民主主義」(dualist democracy)もあるが、井上の指摘するように、「現在の人民」の意志を「過去の人民」(合衆国の場合は二世紀以上前、日本の場合は六五年前の人民)の意志によって拘束しようとするば、治者と被治者との同一性という民主的自己統治原理と矛盾をきたすことになるかもしれない。⁽²²⁾井上は、そもそもこうした理論は、世代間の対立の隠蔽

のみならず、世代内対立をも隠蔽するような「勝者の正義」の正当化になりかねないという。なお、井上はこうしたアボリアに対する独自の解決策を提示しているが、そしてそれは興味深いものではあるが、ここではそれに立ち入らず、むしろルソーの主張を手掛かりとして先の問題について考えていきたい。

さて、ルソーのプリズムを通して何らかの解決策を見出すことは可能であろうか。結論からいえば、現在の人民による未来の人民の拘束は困難であるものの、少なくとも（敗者の否定を伴うような）「勝者の正義」を避ける形で一般意志の現在の支配を理論上正当化することは可能である。だがそれは幸福な調和に至るものではなく、むしろ新たな矛盾と大きなリスクの陥穽にさえ導きかねない道である。それを辿る前に、まずはルソーの思想における法の位置づけを確認しておこう。

いうまでもなく、ルソーは法の役割を重視している。法は（そして主権も）一般意志の行使とみなされるからである。⁽²³⁾ しかも「主権者は立法権以外のなんらの力ももたないので、法によってしか行動できない⁽²⁴⁾」とされるのである。とはいえ、ルソーが立憲主義的な「法の支配」を唱えていると考えるべきではない。なぜなら、ルソーの一般意志および主権には立憲的制限が設けられていないからである。「主権者の権力は臣民にたいしてどんな保証も必要としない⁽²⁵⁾」。これは立法過程に全市民が参画することのコロラリーとされる。その意味で、ルソーが重視するのは（一般意志の絶対性を前提とする）「法による支配⁽²⁶⁾」であり、重農主義者の主張する「合法的専制主義」(despotisme légal) に近いものであるといえよう。ただ、ルソーがどこまでも全人民の立法過程への参与にこだわりの、重農主義者のように「合法的専制主義」の主体を君主とすることを認めなかったのも事実である。それどころか、君主の善意と合理的判断力に無根拠な信頼をおこうとする重農主義者のナイーブさを指摘しつつ、「合法的専制主義」そのものについても、「あなた方の体系はユートピアの人々には非常によいものですが、 آدمの子供たちにはなんの価値もありません」と批判したのである。⁽²⁷⁾

話は若干それるが、翻ってルソーが自らのビジョンの現実性と有用性を信じていたかという点、一概にそうとはいえない。ルソーのペシミスティックな意見は、「合法的専制主義」に対する批判のなかで最も強く表れる。一七六七年七月二六日付のミラボー宛の手紙でルソーは、「人間よりも法を上置くような統治の形態を見出すこと」は、「幾何学において円を正方形にするような不可能な企て」(la quadrature du cercle en géométrie)であると述べている。⁽²⁸⁾そして、かつての『社会契約論』の議論の有効性を否定するかのごとく、次のような極論を展開するのである。

不幸にも、その形態（人間より法を上置くような統治の形態）が見つからないとすれば、そして私は率直に見つか
らないと思うと打ち明けておきますが、私の意見は、もう一方の極へと行き、一挙に、可能なかぎり、法よりも人間
を上置き、したがって、恣意的な、できる限り恣意的な専制政治 (despotisme arbitraire) を確立すべきであると
考えます。私は専制君主が神であることを望んでいるのです。要するに、もつとも厳格な民主政治ともつとも完璧な
ホッブズ主義のあいだには耐えうる中間があるとは思えないのです。⁽²⁹⁾

本題そして『社会契約論』のロジックに再び戻ろう。ルソーを手掛かりとして先の問題を解決するためには、
一般意志論がいかなる仕方でも彼の強制的自由論および人間改造論と結びついているかを理解する必要がある。ま
ずは、前者からみてみよう。

社会契約を空虚な法規としないために、この契約は、何びとにせよ一般意志への服従を拒むものは、団体全体によつ
てそれに服従するように強制されるという約束を、暗黙のうちに含んでいる。そして、この約束だけが他の約束に効

力を与えうるのである。このことは、「市民は」自由であるように強制される、ということ以外のいかなることをも意味していない。⁽³⁰⁾

周知のとおり、この「自由の強制」という考えこそもつとも忌避すべき全体主義の原理として多くのリベラルな論者によって批判されてきたものである。ただ、もちろん、これを単なる法の実効性を担保するための不可欠な条件、すなわち法律の裏づけとしてなくてはならない強制力としてより穏当に解釈することも可能である。（事実、中江兆民はそうように解釈した。）

だが、次の主張はこうした純法学的な枠組みを超え出るようなニュアンスも含んでいる。

わたしの意見に反対の意見が勝つ時には、それは、わたしが間違っていたこと、わたしが一般意志だと思っていたものが、実はそうではなかった、ということをし、証明しているに過ぎない。もしわたしの個人的意見が、一般意志に勝つたとすれば、わたしの望んでいたのとは、別のことをしたことになる。その場合には、わたしは自由ではなかったのである。⁽³¹⁾

また、「一般意志は、つねに正しく、つねに公の利益を旨⁽³²⁾し、「つねに存在し、不変で、純粹である」とされる。

そして、「自由が強制される」ことによって、さらに人は精神的な変化をも被ることになるのである。これが人間改造論の側面である。

自然状態から社会状態への、この推移は、人間のうちにきわめて注目すべき変化をもたらす。人間の行為において、本能を正義によっておきかえ、これまで欠けていたところの道徳性を、その行動にあたえるのである。⁽³³⁾

以上のもの〔市民的自由〕の上にさらに、わたしたちは、人間をして自らまことの主人たらしめる唯一のもの、すなわち道徳的自由をも、人間が社会状態において獲得するものの中に、加えることができる。なぜならば、たんなる欲望の衝動〔に従うこと〕はドレイ状態であり、自ら課した法律に従うことは自由の境界であるからだ。⁽³⁴⁾

以上のロジックは、先にみたオデュッセウス（『プリコミットメント論』）のそれとは異なる。というのも、オデュッセウスは本来の自分を維持するために自らに強制を課すわけだが、ルソーの想定する人民は（一般意志を誤って理解したとされる）少数者を強制しつつも、最終的にはすべての個人が精神的な発展を遂げ、公共的精神を有する有徳な市民に変身するとされる。つまり、「現在の人民」の明示的同意が、「未来の人民」の明示的同意につながり（但しこれは未来の同意の拘束を意味するわけではない）、新たな次元で自由が獲得され、しかもそれはより高尚な自由となるのである。

もちろん、単に多数者が少数者を強制すればこれが自動的に実現するというのはない。先のロジックが成立するためには、多数者が一般意志を体现していなければならないからである。そしてルソーが強調するに、一般意志は多数決原理を通じて表明されるものの、（特殊意志の総和にすぎない）「全体意志」とは明確に区別されるのである。⁽³⁵⁾

以上のロジックにしたがえば、「勝者の正義」の支配が正当化される——つまり（真の）一般意志を体现する人びとによる、一般意志を正しく認識できなかったとされる人びとに対する強制が正当化されることになる。こ

これは同時に「敗者の正義」の否定を意味するが、但し「敗者」自身がいずれは「勝者の正義」を積極的に受け入れるとの想定によって、「敗者」そのものの否定にはならない。「敗者」も一般意志を体现することにより、つまり精神的な発展を遂げることによって、「勝者」の一員となりうるからである。但し、「勝者の正義」は単なる「多数者の正義」ではありえず、本当の正義（ほんものの「一般意志」）でなければならぬ。しかもそれは「敗者」の精神の内部に既に（自覚されずとも）存在するものでなければならぬ。これはいかにも「虚偽の意識」を彷彿とさせる議論だが、ルソーが確固たる正義の基準を前提としている点は留意すべきだろう。

さて、以上のロジックをいささか強引に立憲政治をめぐる議論に適用すると、次のようなことがいえるのではないだろうか。人權の保全を謳う憲法的枠組みが一部の反対意見を無視する形で、いわば強制的に導入された場合、反対者たちの意識が（いわば *Biding* のような過程を経て）徐々に変わり、いずれその憲法的枠組みを積極的に受け入れ評価するようになれば、（少なくともその時点で）自由の強制が正当化されると。

しかし一つの問題を乗り越えるためのものとしては、このロジックの求める代償はあまりに高い。（少なくとも私はそう考える。）あまつさえルソーの議論そのものが、ルソー自身認めざるをえなかったアポリアを抱えており、「結果が原因になる」という逆説か、もしくはある「奇跡」なくしては脱却しえない袋小路につきあたるのである。

生まれたばかりの人民が、政治の健全な格律を好み、国是の根本規則にしたがうるためには、結果が原因となること、制度の産物たるべき社会的精神が、その制定自体をつかさどること、そして、人々が、法の生まれる前に、彼らが法によってなるべきものになっていること、などが必要なのである。⁽³⁶⁾

つまり、一般意志を正しく認識できる有徳な市民が存在することによってはじめて一般意志の論理とメカニズムが作動することになるわけだが、有徳な市民自体は一般意志の産物なはずである。すると、既に有徳な市民が存在するような政治社会においては、市民が有徳であるゆえ、全市民の立法過程への参与を通じて一般意志が適宜形成され自由も保全されることになるわけだが、しかしこうした政治社会がそもそもどのようなようにして形成されるのかという問いに対して、ルソーはそれまでの一般意志論の枠内では説明できないことになる。そして、この難問に対する解決をルソーは「立法者」という共同体外の存在による市民創造作用に求めることになるのである。これはいうまでもなく人間改造論を伴う。

一つの人民に制度を与えようとあえてくわだてるほどの人は、いわば人間性をかえる力があり、それ自体で一つの完全で、孤立した全体であるところの各個人を、より大きな全体の部分にかえ、その個人がいわばその生命と存在とをそこから受けとるようになることができ、人間の骨組みをかえてもつと強くすることができ、われわれみな自然から受けとった身体的にして独立的な存在に、部分的にして精神的な存在をおきかえることができる、という確信をもつ人であるべきだ。⁽³⁷⁾

また、立法者の必要性は、人民の能力に対するルソーのペシミズムからも導かれる。

人民は、ほっておいても、つねに幸福を欲する。しかし、ほっておいても、人民は、つねに幸福がわかるとはかぎらない。一般意志は、つねに正しいが、それを導く判断は、つねに啓蒙されているわけではない。……個人は、幸福はわかるが、それをしりぞける。公衆は、幸福を欲するが、これをみとめない。双方ともひとしく、導き手が必要な

のである。個人については、その意志を理性に一致させるように強制しなければならない。公衆については、それが欲することを教えてやらなければならない。そうすれば、公衆を啓蒙した結果、社会体の中での悟性と意志との一致が生まれ、それから、諸部分の正確な協力、さらに、全体の最大の力という結果が生まれる。この点からこそ、立法者の必要が出てくるのである。⁽³⁸⁾

ルソーの立法者は「天才」「異常」にして「奇跡的」存在であり、歴史には稀にしか登場しない。(ルソー自身が念頭においているのは、リュクルゴスのような建国者である。) しかも啓蒙されていない人民に理性の言葉は届かないゆえに、立法者は暴力以外の説得的手段、つまり人民に理解できるような権威——特に「神の権威」——に訴えなければならない。(ちなみに、ルソーがどこまでも暴力を忌避する点は特筆に値する。⁽³⁹⁾ そこからは自ずと「宗教が政治の道具として役立つ」という主張が導かれることになるのである。⁽⁴⁰⁾

この立法者論の危うさは、あえて指摘するまでもないだろう。「東洋のルソー」と呼ばれ、「自由ならしめんがために強制する」という考えを積極的に擁護した中江兆民でさえ立法者論には困惑したとされる。⁽⁴¹⁾

にもかかわらず、この立法者論こそが東アジアにおけるデモクラシーの問題を考察する際に有益な示唆を与えてくれるのであり、まさにその危うさはわれわれの今日抱える問題を鏡のように映し出しているものと私は考える。(なお、念のために述べておくが、私はこの立法者論を積極的に適用すべき理論として擁護する気は毛頭ない。仮にリベラルな解釈を導くことが理論上可能だとしても、それが曲解されるリスクはあまりにも大きすぎると考える。) そこでまずは、その危うさの一面について触れたうえで、章を改めて東アジアのデモクラシーの問題との関連で論じることしよう。

ここで注目したい危うさとは、ルソーの立法者論に内在する矛盾に由来する。デモクラシーは本来「主体的な

市民」ないし「自由な主体」の存在を前提とするが、ルソーの立法者による市民創造行為は、まさに上から下への「自由の強制」を伴うゆえ、人民の主体性發揮の契機が否定されることになる。少なくともそのような可能性が高い。そしてこの主体性が失われれば、ルソー自身の基準にしたがっても自由は喪失されることになる。しかも、仮に強制される自由ないし一般意志が真の正義を体现していたとしても、そしてその正義が被強制者によって尊ばれうるものだったとしても、その状況は変わらないであろう。主体性の実現と正義の実現は必然的に一致するわけではないからである。そして、もし前者を特徴とする自由な精神が消滅した場合は、正義が実現しようとしてまいと奴隷根性が支配することになるかもしれない。

だが、もちろんそうなる必然性はない。そうではなく、「自由の強制」に対する自由の反発といえるような事態が生じる可能性もある。パターンリスティックな啓蒙専制主義に対する反発はその一例であろう。(この場合、カントのように自覚的に主体的自由の幸福に対する優位性が主張されるかもしれない。)あるいは、対極的に、表面上の自由の否定という形でそれが表現されることもありうる。大国による人権外交やデモクラシーの名における内政干渉が、その受け手となる国の民衆(エリートだけでなく)によって拒絶されることがあるのは周知の事実である。⁽⁴²⁾ここで反発の対象となるのは、おそらく強制される自由そのものの内容(人権やデモクラシー)ではなく、それが外部から強制されるというその適用のされ方であろう。

現実の世界では、ほとんどの場合、これら両極の間でさまざまなバリエーションが展開するといえよう。だが、往々にして、「自由の強制」は「自由な主体」の出現を困難にするともいえるのではないだろうか。というのも、「自由の強制」は、しばしば自由の主体たる人間の自己イメージをも歪め、主体的自由の自覚的追求そのものの妨げになるからである。さらにいえば、こうした状況は、自由の「強制」のみならず、他者から受けるある種の「眼差し」からも生じうると思われる——特に、他者から見下ろされたり、恩着せがましい態度で接せられたり

するような場合である。⁽⁴³⁾ こうした精神的作用の原因やメカニズムはさまざまであろうが、「承認への願望」やアイデンティティ形成の問題との関連で部分的に理解することは可能であろう。また、そうすることによってナショナリズムに関する一定の説明を導くことも可能になると思われる。だが、これらは本稿の課題を超えるため、ここではこれ以上立ち入らないことにする。⁽⁴⁴⁾

さて、こうした人間精神の繊細な働き、可塑性、傷つきやすさ、そして主体性の確立の困難さをルソーが自覚していなかったとは考えがたい。そもそも『エミール』では、まさに自律的人格の養成、そしてその困難さが主題となっているのである。だが、そうであればこそ、立法者論はルソー自身にとっても矛盾を孕んだものとならざるをえないのではないだろうか。それとも、この矛盾さえも克服でき、つまり自由を強制される人びとがそれを強制と感じず、それどころか強制されるものを自発的に求めるように導くほど人間の心理操作に長けていることが立法者に求められることになるだろうか。だからこそ立法者は神の権威を利用しなければならないのだろうか。あるいはそうかもしれない。だが他方で、ルソーは自らの立法者論の危うさを自覚していたとも思われる。というのも、まさに立法者論を展開する章において彼は人民が立法権を捨てることができないと強調しつつ、次のように人民の主体性を強調するからである。

しかしながら、十六官といえども、彼らだけの権威によって法を成立させる権利をにぎるほどあつかましくはなかった。「われわれが君たちに提案するものは」と彼らは人民にいった。「君たちの同意がなくては、何一つ法とはなりえない。ローマ人よ、君たちみずから、君たちの幸福を生みだすべき法の作成者となれ。」⁽⁴⁵⁾

五 東アジアのデモクラシーの未来

正しい原理を探究し、それを規範理論として提示し、現実の批判や改革のために用いることは、いうまでもなく有意義なことである。ただ、理想的な理論が、およそその反対物を正当化するための手段として政治的に利用されたという歴史的事例は、枚挙にいとまがない。逆に、理想的とはいいたい理論が、およそ理想的でない現実的境遇のなかで一定の有益な示唆を与えるということも時にはあるのではないだろうか。本章では、後者の立場から、今までの議論が、東アジアのデモクラシーの未来について考察する際、どのように役立つかを明らかにしたい。

さて、一口に東アジアとそのデモクラシーといっても千差万別であり、未来のこととなると一層、神か預言者でもない限り確実なことを述べるのは困難となろう。だが、少なくとも、大局的には次のようにいうことはできるのではないだろうか。すなわち、東アジアのデモクラシーあるいは政治の未来は（日本のも韓国のも）、中国の未来のあり方に大いに影響を受けると。いうまでもなく、中国がリベラル型デモクラシーを実現することを自明視することはできないし、仮にそうなるとしても、既存のモデルとは大分異なるものになるかもしれない。そこで、もし中国が「デモクラシー」を目指すのであれば、どのような条件のもと、どのような問題を意識しつつ、どのような方向性がありうるのかを検討しなければならない。その際、まずはルソーのプリズムを通して日本の戦後のデモクラシーの経験について吟味することが有益であると思われる。

(一) 日本の場合

日本のデモクラシーの新たな始まりは敗戦をきっかけとした。確かに、多くの研究者が指摘するように、デモ

クラシーを実現するための素地（幕末維新期の啓蒙活動、自由民権運動、私擬憲法、大正デモクラシーなどの運動と実績）は既にある程度存在していたかもしれない。しかし、GHQの占領下で民主化が進められたことも否定しがたい事実である。その意味で、少なくとも初発においては、デモクラシーは上から与えられたといえる。つまり、「自由の強制」が戦後日本のデモクラシーの端緒となったのである。

興味深いことに、中江兆民の研究でも有名な日本思想史研究者の宮村治雄は「天皇制論の遺産」と題する論文⁽⁴⁶⁾のなかで、こうした特殊日本的な状況をルソーの立法者とのアナロジーで理解する視角を提示している。宮村はGHQとルソーの立法者を類比的に捉えることによって、また「戦後天皇制論」の分析を通じて、日本のデモクラシーの成立過程に顕在化した問題、そしてそれを克服しようと知的に苦闘した一部の知識人（主に中野重治、南原繁、丸山眞男）に光を当てようと試みている⁽⁴⁷⁾。

GHQ＝立法者テーゼにしたがっていえば、敗戦直後に日本人は「自由を強制」されたことになる。宮村は、GHQの提示した「政治的及民事的及宗教的自由ニ対スル制限ノ撤廃ニ関スル覚書」（以下、「覚書」と略記）が日本の民主化にとって重要な意味を持っており、それについて「我が国の政治組織の上に一種の無血革命を断行したもの」と評した田中二郎（東京帝国大学法学部教授、後に最高裁判所長官）の言葉を引きながら、「覚書」が戦後日本における「人権宣言」のような位置づけを有しているとする⁽⁴⁸⁾。しかし、これは同時に「自由への強制」という「逆説的問題状況」を浮き彫りにするとの指摘がなされ、それに続き、ルソーの立法者論への言及がなされる。

「立法者」は、「職責」においても「能力」においても「非凡」な存在であり、しかも「国家の中に位置を占めない」。こうしてルソーの『社会契約論』は、「人民主権」の実現を求めて、人民に対して「自由ならしめんがために強制す

る」という逆説を体现する「立法者」という問題をはらんだ存在を呼び起こしたことで、政治思想作品の中でも最も論争的なものになりました。そして、「自由の熱愛者ルソー」から「自由の敵対者ルソー」に至るその評価の分極は、今日に至ってもなお決着をみません。

私は、さきに指摘した「天皇制批判の自由の強制命令」⁽⁴⁹⁾が含む問題状況は、このルソーの逆説に照らして読み解かれる、またそうであるべき側面をもっていたと思います。

いうまでもなく、こうした宮村の議論は、GHQとルソーの立法者のアナロジーを証明するためのものでも、GHQによる上からの民主化ないし「自由の強制」を正当化するためのものでもない。ちなみに、宮村は、GHQとルソーの立法者の決定的違いも指摘している。ルソーの立法者は物理的強制力に訴えることはできないのに対して、「戦後日本における〈立法者〉は、〈占領軍司令部〉という絶対的な権力」であつたという点である。⁽⁵⁰⁾にもかかわらず、「同時に、この〈絶対権力〉は、日本の〈民主化〉に際して、ルソー的な意味での〈立法者〉たんとする側面をもつてい」たとしてそこに注目するのは、まさにそうしたいかんともしがたい逆説的な状況、つまり「自由の強制」ゆえに自由から最も遠いところにおかれたという逆境の真只中において、それでもなお国民が自由の内面的権威を確立し、「自由な主体」となり、デモクラシーを下からつくり変えなければならないと主張しつづけ、困難を覚悟で現実に働きかけた一部の知識人の壮絶な知的営為に光をあてるためである。引用される丸山眞男の次の言葉も、そのような文脈で理解されなければならない。

われわれは今日、外国によって「自由」をあてがはれ、強制された。しかし、あてがはれた自由、強制された自由とは、実は本質的な矛盾——*contradictio in adjecto*——である。自由とは日本国民が自らの事柄を自らの精神を以つ

て決するの謂に外ならぬからである。われわれはかかる真の自由を獲得すべく、換言するならば、所与としての自由を内面的な自由に高めるべく、血みどろの努力を続けなければならないのである。⁽⁵¹⁾

さて、こうした戦後日本の歴史的ならびに精神的経験と向き合うことは、現在および未来の日本のデモクラシーについて考える際、依然として有意義であるというのが宮村の立場であろう。私も同感である。というのも、戦後日本の逆説的問題状況は、デモクラシーのなんたるか、そしてそれがどのような問題・困難を孕んでいるかをわれわれに鋭く認識させると同時に、今日までのデモクラシーの展開における成功と失敗を批判的に吟味する一つのパースペクティブを提供するからである。

今日の日本のことを考えた場合、一方でそのデモクラシーの成功について語ることは可能であろう。日本国憲法に謳われている主権在民も基本的人権も、今ではほとんどの日本国民によって尊ばれているといえるし、日本がデモクラシーであるという意識も一般的に共有されている。だが他方、だからといって日本国民が右で論じたような意味での「自由な主体」になったといえるだろうか。つまり、宮村の引く丸山の言葉を引用するのであれば、「自らの良心に従って判断し行動し、その結果にたいして自ら責任を負う人間、つまり〈甘え〉に依存する」と反対の行動様式をもった人間類型の形成」に成功したであろうか。⁽⁵²⁾

もちろん、こうした丸山らの定めた目標を成功の基準とすべきではないとの見方もある。「自由な主体」を求めること自体、時代遅れのアナクロニズムであり、「近代主義者」による誤った目標であると。そもそも西洋にも存在しない「自律した強い個人」を求めることがナンセンスであり、屈折したヨーロッパ中心主義であるとの批判もある。

確かに、デモクラシーや自由を一義的に定義することはできないし、丸山らのプロジェクトが刻々と変転する

世界情勢を前にして、そのまま通用すると考えるのはナイーブであろう。だが、にもかかわらず、公共精神と社会的紐帯の希薄化、個人の原子化の進行、政治への失望、代表制の危機などといった問題に直面するなかで、しかもデモクラシーがさまざまな局面において機能不全に陥っているという認識が広まるなかで、また価値の多元化と現在主義が一層顕著となる時代的潮流において伝統に訴えるのが著しく困難となるなかで、市民がどのような主体的に（つまり「自由な主体」として）相互的な信頼関係を構築していくかを問わずにデモクラシーを考察することがはたして可能だろうか。

翻って先の問いに答えるならば、必ずしも成功していないというのが、宮村の診断であろう。そして、この診断が正しいとすれば、われわれはなぜそうなのかということを問わなければならない。宮村にしたがってGHQⅡ立法者テーゼを手掛かりとしつつ戦後デモクラシーを再考するとき、先にみたルソーの立法者論が孕む危うさに注目することで見えてくるものの意味は小さくない。「自由の強制」はデモクラシーにとって基本的に不利な状況をもたらす。そこでは一定の形式的なデモクラシーが成立しえても、「自由の強制」に内在する根本的矛盾が、「自由の強制」に対する自由の反発といったアイロニカルな作用と相俟って、さまざまな仕方で（しかもしばしば無自覚的に）「自由な主体」の形成を阻害することになる。だからこそ丸山らはその不利な状況と自らのプロジェクトの困難性を悲痛なまでに自覚しつつ、あえて「自由を内面的な自由に高めるべく、血みどろの努力」に挑んだのであろう。そして繰り返すが、その苦闘の目指したところはなお遠く、かつなお目指すに値するよう

に思われるのである。

しかしこのようにルソーのプリズムを通してみることによって問題の所在がある程度明確化しても、もちろん同時に、ルソーの解決がわれわれの解決になりえないことも自覚するべきであろう。ルソーは、近代の問題を解決ないし回避するために、一般意志論を通じて、比較的均一的な共有意識の人為的構築と再生産を目指した。だ

が、これは今日、現実的でないだろうし、価値の多様性という現実を無視して、均一化を目指そうとすれば（ナショナリズムの誘惑、悲劇的事態を招来することになる）。多元化を内包しつつ、自由と平和をもたらす、そして現在主義に由来する不安定さを克服する政治ないしデモクラシーはいかにして可能か。この問いに対する有効な答えは依然存在しないが、われわれにとっては避けられない問いであるように思われる。

（二）中国の場合

さて、以上のことが、中国の政治の未来を考える上でいかなる示唆を与えるのであろうか。既に断っているように、ここでは問題を限定して、中国が「デモクラシー」の実現化を目指すのであれば、という前提のもとに論を展開する。さらに、これも繰り返しになるが、ここで問題となるのは理想的な政治社会の青写真としての規範理論ではなく、デモクラシーにとって必ずしも理想的でない歴史的条件のもとで、既にみたような矛盾や危うさを含むルソー的プリズムからいかなる示唆が得られるかを明らかにすることである。

まずは当たり前な点を指摘するが、日本の経験が中国の民主化実現の道筋を示すのに直接役立つわけではない。歴史的境遇ないし時代的条件が著しく異なるのだから当然である。にもかかわらず、デモクラシーが目指される場合、上からの意識的ないし計画的な変革として導入される可能性が高いという点で一定の共通点を見出すことが可能となる。（念のため強調しておく、私がここで意図しているのは「上からの民主化」の正当化でも奨励でもない。再三強調したように、そもそも「自由の強制」はデモクラシーにとってのアポリアを招来することになるゆえ、「上からの民主化」をはじめから擁護するのは本末転倒といえる。）

しかし、もし中国がそのような民主化の道を選ぶのであれば、日本の場合と同じように、いわば逆説的問題状況のなかでの民主化を模索しなければならないわけであり、したがって日本の経験から一定の示唆を得ることが

できるのではないか、というのが本項の想定である。

とはいえ、両国間の無視しえない相違もあるので、以下の議論において特にレレヴァントと思われる二点を指摘したい。第一に、中国の場合、上からの民主化といっても外国勢力によってそれが強制されるわけではないということである。つまり、トップダウンだとしてもそれは往々にして現体制の支配層による自主的改革という形をとるであろう。これは「自由の強制」に対する自由の反発という観点からはより好ましい状況といえるかもしれない。もっとも、その支配層が「自国民」とみなされない場合（例えば、分離独立を求める人びとから見た場合、このことは妥当しないかもしれないが。さて、第二の相違はまさにこの問題と関わっている。つまり、中国の国土と人口の規模が日本のそれとは比較にならないほど大きなものであるのみならず、文化的・民族的多様性も遙かに顕著であり、ネーションの単位とデモクラシーの単位とを近づけるのが容易ではないということである。もちろん、デモクラシーの実現にとって両者が一致する必要はないし、現に多民族・多文化を擁するデモクラシー国家は多く存在する。だが、それが成立するためには、まさにそうした多様性・多元性を内包できる政治的枠組みとそれに対する同意（しばしば黙示的同意）・共有理解が存在しなければならない。しかし、中国の場合、民主化の過程において、こうした同意が保たれうるか（あるいは創出されうるか）が問題とならざるをえない。そして、この困難は、現在主義の進行とともに一層深刻化すると思われる。この問題についてもう少し詳しく検討してみよう。

中国が独自の政治体制を保ちつつもグローバル資本主義のシステムに組み込まれていくなかで、当然、社会・経済の領域では大きな変化が生じ、これは人びとの意識・考えに少なからぬ影響を及ぼしていると思われる。そして経済的自由の拡大、労働力人口の激しい移動、貧富の格差の増大などが急激に進むことによって、人びとの境遇が著しく変化すると同時に、伝統的な共通理解（あるいはそれまで比較的安定していた黙示的同意）が希薄化

し、多くの先進産業諸国においてみられるような社会的紐帯の脆弱化や個人の原子化の問題が顕在化し、深刻化するかもしれない。(既に顕在化しているとの意見もある。) そうなれば、現在主義的な思考様式も一般化し、秩序形成や維持は明示的同意に頼らざるをえなくなるだろう。

日本の例はここでも参考になるかもしれない。鷲田清一は、かつて日本の農村でみられた「相互救済の力」、「共同防貧」の仕組みが昭和初期の産業化の過程で衰退し「孤立貧」を生み出し、「われわれは公民として病みかつ貧し」になったとする柳田國男の主張に依拠しつつ、「格差社会」の様相を呈している現代日本社会もこれに類似しており、ますます個人の原子化が進行していると述べている。⁽⁵³⁾ こうした状況は今日の中国と無縁ではないと思われるが、もしそうだとすれば、人びとの生活レベルが少しでも改善されるよう改革が行われれば、問題は解決するのであろうか。実はそれも疑わしい(少なくともそうなる必然性はない)ということが、日本およびフランスの歴史的事例より窺い知ることができる。

渡辺浩は「アンシャン・レジームと明治革命」と題する論文のなかで、トクヴィルの洞察に言及しながら、幕末維新期の一連の改革が意図せざる政治的帰結を導いたと論じている。⁽⁵⁴⁾ まずは、その論文で引用されているトクヴィルの文章を引いてみよう。

革命に陥っていくのは、事態が悪化の一途をたどっていく時とは限らない。多くの場合、不平も言わずそれを感じてもないかのように、最も苛酷な法律を支えていた人々が、その法律の重さが軽減されるや否や、激しくそれを拒絶するのである。革命が破壊した体制の方が、ほとんどの場合、それ以前の体制より良い。そして経験の教えるところでは、悪い政府にとつてもっとも危険な瞬間とは、たいてい改革を始める時である。長期の抑圧の後にその臣民への重圧を軽減しようとする君主を救うことができるのは、偉大な天才だけであろう。逃れられないものとしてじつと耐

えてきた悪が、それを免れうると思うや否や、耐え難くなる。悪弊を除去すると、残った悪弊がより目立ち、感情はより苛立つ。悪は本当に小さくなっても、感受性はより敏感になる。⁽⁵⁵⁾

そして、渡辺は、「明治維新でも、〈悪弊〉を除去し、改良を始めようとしたことが、確かに全面的崩壊の始まりだった」と述べ、日本でも類似した現象がみられたことを指摘するのである。

いうまでもなく、現代中国は、革命期のフランスとも幕末維新期の日本とも違う。だが、右にみたような類似的要因が相互作用することにより、中国における国民的統合ないし国家的統合、そして秩序と安定の維持はこれからさまざまな挑戦を受けることになるのではないだろうか。そして民主化というプロセスそれ自体が自ずとそれらの問題を解決すると考えることはできないであろう。歴史的には、デモクラシーがネーションをつくるケースより、ネーションがデモクラシーになるケースの方が多いためである。また、デモクラシーの導入が無秩序と悲劇的事態を招来することもあるのである。⁽⁵⁶⁾ まさに、デモクラシーは単なる制度の問題ではなく、それ自体を支える公共的精神や共有理解が存在していなければならないということの証でもある。そして分離独立を求める人びとが少なからず存在するなかで、中国の課題は一層困難なものとならざるをえないだろう。また、近年流行している儒教デモクラシーやナショナリズムの言説は、こうした危機意識の表れと捉えることも可能なのではないだろうか。⁽⁵⁷⁾

だが、そうだからといってデモクラシーを実現しないことが賢明かといえば、必ずしもそうとはいえない。既にもみたような中国における変化が、現状維持をもちや不可能にしているという見方もある。価値の多元化、通信技術の進歩と普及、労働力人口の激しい移動、個人の原子化、貧富の格差などが進行するなかで、またグローバル資本主義のシステムにますますコミットしていく過程で、下からのデモクラシーの要求が強化されたとしても

不思議ではない。(少なくとも、社会的不満が蓄積されるなかで、体制批判という形での下からの圧力は今後増えていくのではないだろうか。)

それでは、ルソー的立法者の出現を望むほかないのだろうか。だが、ルソーが述べているように、それは望むことによって現れるような存在ではない。歴史には稀にしか登場しない「天才」的にして「神」的存在なのであるから。そもそも、既述のように、ルソーの立法者論には、解決困難なアポリアが内在しているのであり、奇跡的にルソー的立法者が現れたからといって問題が解決するわけではない。

ただ、もし中国が上からの民主化という道を歩むのであれば、有能なリーダーが必要となるのは当然のことであろう。そして、もし「自由の強制」という形でデモクラシーが実現するのであれば、日本の例でもあったように、そこから生じる新たな矛盾を克服するためには、そしてデモクラシーの基礎となるような相互的な信頼関係を自発的に構築できるような「自由な主体」となるためには、まさに「自由を内面的な自由に高めるべく、血みどろの努力を続けなければならない」のかもしれない。ただ、これは中国だけの問題でなく、デモクラシーの危機に少なからず直面している、日本も西洋諸国も含めたすべての民主国の課題といえるのではないだろうか。

(1) 本稿は、二〇一二年七月六―七日に韓国の延世大学にて開催予定の政治思想学会日韓共同学術会議で報告する原稿に若干の修正・加筆を施したものである。いささか大風呂敷なタイトルとなっているのは、当学術会議の共通テーマが「デモクラシーと東アジアの未来」であり、しかも「ルソー生誕三〇〇周年記念セッション」での報告を依頼されたからである。もちろん、両テーマを統合するようなタイトルにしたのは私自身の判断によるものであり、その無謀さと論考の不備に関する責任はすべて私個人に帰する。

(2) スキナーの方法論については、以下を参照。Quentin Skinner, *Meaning and Context*, ed. James Tully, Princeton,

- Princeton University Press, 1989 (半澤孝磨・加藤節編訳『思想史とはなにか』岩波書店、一九九〇年)。拙稿「ケンブリッジ・パラダイムの批判的継承の可能性に関する一考察 (一・二)」『法学研究』第七二・七三卷、第一一・三号、一九九一—二〇〇〇年。
- (3) 丸山眞男「思想史の考え方について」『丸山眞男集 第九卷』岩波書店、一九九六年。
- (4) Bertrand Russell, *History of Western Philosophy*, London, George Allen and Unwin, 1946, p. 711 (市井三郎訳『西洋哲学史② (近代哲学)』みすず書房、一九七〇年、六七八頁)。
- (5) Benjamin Constant, *Écrits politiques*, éd. Marcel Gauchet, Paris, Gallimard, 1997, p. 604.
- (6) *Écrits politiques*, pp. 211-212.
- (7) 「ルソーを誹謗中傷する者の列に加わるつもりは私には毛頭ない。こうした人びとは現在大変多いのだが。下等な精神しか持たぬ烏合の衆(ルソー批判者)は、すべての勇敢な真理に疑問を呈し、ルソーの栄光を貶めることにより一時的な成功を導き出そうとする」(*Écrits politiques*, pp. 211-212)。
- (8) *Écrits politiques*, p. 314. なお、バーリンもルソーの論理が容易に専制の武器に転化する危険性を問題視したが、バーリンが特に警戒したのは、その論理が合理主義的形而上学と結合することである。拙稿「自由のパラドックス—ルソー・コンスタン・バーリン」『思想』第八八三号、一九九八年を参照。
- (9) Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, in *Œuvres complètes*, t. 3, éd. Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard, 1964, p. 362 (桑原武夫・前川貞次郎訳『社会契約論』岩波文庫、一九五四年、三三三頁)。
- (10) *Du contrat social*, pp. 368-369 (邦訳、四三頁)。
- (11) *Du contrat social*, p. 394 (邦訳、八二頁)。
- (12) *Du contrat social*, p. 436 (邦訳、一四二頁)。
- (13) そして“*civitas sibi princeps*” (都市国家はそれ自身の皇帝である) という主張が導かれることになる。森征一「バルトルスの慣習法理論における〈同意〉(序説) —イタリヤ中世都市国家の立法主権との関連で」『法学研究』第六七卷、第一一号、一九九四年、一八一—二〇頁。なお、この事例に関しては、神聖ローマ皇帝の合法的支配権(それが有名無実化していたとはいえ)との対抗関係を無視して語ることはできない。以下も参照。Jeremy Waldron, *Law*

- and Disagreement*, Oxford, Oxford University Press, 1999; Walter Ullmann, *Jurisprudence in the Middle Ages*, London, Variorum, 1980; Ullmann, *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*, London, Methuen, 1961; Joseph Canning, *The Political Thought of Baldus de Ubaldis*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
- (14) Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*, London, Penguin Classics, 1986, pp. 194-195 (半澤孝磨訳『フランス革命の省察』みすず書房、一九七八年、一二三頁)。
- (15) ただ、十八世紀のある時期までは、ジョン・ポーコックが『古来の国制と封建法』(*The Ancient Constitution and the Feudal Law*)で叙述した「古来の国制」をめぐる論争を彷彿とさせる論争がフランスにもみられ、しかしそれが徐々にレレヴァンシーを失っていったとジョンソン・ライトは述べている。Johnson Kent Wright, *A Classical Republican in Eighteenth-Century France*, Stanford, Stanford University Press, 1997.
- (16) *Du contrat social*, p. 394 (邦訳、八二頁)。
- (17) なお、『社会契約論』は、ジュネーブ共和国の改革を念頭において著されたという解釈もある。川合清隆『ルソーとジュネーブ共和国』名古屋大学出版会、二〇〇七年、小林淑憲「内乱後のジュネーブ共和国と『社会契約論』」『政治思想研究』第二号、二〇〇一年。
- (18) Marcel Gauchet, *La Révolution des pouvoirs*, Paris, Gallimard, 1995, p. 46 (富永茂樹他訳『代表制の政治哲学』みすず書房、二〇〇〇年、三九頁)。
- (19) 井上達夫「憲法の公共性はいかにして可能か」長谷部恭男編『岩波講座憲法1』岩波書店、二〇〇七年。以下の法哲学に関する議論は、井上の論文に負うところが大きい。
- (20) 井上「憲法の公共性はいかにして可能か」三〇五頁。なお、以下の文献も参照。Jon Elster, *Ulysses Unbound*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000; Stephen Holmes, *Passions and Constraint*, Chicago, University of Chicago Press, 1995.
- (21) こうしたアナロジーは、スピノザも『国家論』のなかで用いている。「思うに国家の諸基礎は王の不変の決定とみなされなければならない、したがって王の役人たちは王が国家の諸基礎に矛盾するようなことを命じた場合は、その命令の実行を拒んでこそ真に王に服従することになるのである。これを我々はオデュッセウスの例から明らかに説明

しう。船のマストに縛られていながら魔女(セイレン)の歌に迷わされたオデュッセウスが、いろいろと威嚇しつつ自分を解いてくれるように命じたにもかかわらず、彼の仲間たちが彼を解こうとしなかったのは、かえって彼の命令を果たすゆえんとなったのである。そしてオデュッセウスがあとで仲間たちに、彼らが彼の最初の決意に従ったことを感謝したのは、彼の聡明を語るものとしなければならない。王たちもまたオデュッセウスのこの例にならって、裁判官たちにごう指図するのが常である。裁判官は正義を行使し、何びとにも遠慮してはならぬ、たとえ王自身が、個々の案件において、制定された法に明らかに反する事柄を命ずるようなことがあってもそれを顧慮してはならぬ、と。実際王たちは神々ではなくて人間であり、魔女の歌にしばしば迷わされるからである」(Baruch de Spinoza, *Tractatus Politicus*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1994, pp. 94-95、畠中尚志訳『国家論』岩波文庫、一九七六年、八五―八六頁)。

(22) 井上「憲法の公共性はいかにして可能か」、三〇四―三〇五頁。

(23) *Du contrat social*, p. 368, 379 (邦訳、四二、五九頁)、次も参照。「法律は一般意志の宣言にすぎないから、立法権において、人民が代表されえないことは明らかである」(*Du contrat social*, p. 430、邦訳、一三四頁)。

(24) *Du contrat social*, p. 425 (邦訳、一二七頁)。

(25) *Du contrat social*, p. 363 (邦訳、三四頁)。

(26) Istvan Hont, *Jealousy of Trade*, Cambridge, Harvard University Press, 2005, p. 471 (田中秀夫監訳『貿易の嫉妬』昭和堂、二〇〇九年、三四五頁)。ただ、ルソーも重農主義者も主権的権力が恣意的に行使されてよいと主張しているわけでは当然ない。ルソーの立場は本稿で詳しく述べるが、重農主義者もある種の自然的な正義の原理によって権力は抑制され、正しい方へ導かれると考えていた。ゆえに、「合法的専制主義」を「恣意的専制主義」から区別したのである。

(27) « Lettre DCCLXXI. A M. Le Marquis de Mirabeau, le 26 juillet, 1767 », in *Œuvres complètes de J.J. Rousseau, Correspondance*, t. 5, Paris, Chez Dalibon, 1826, p. 173 (原好男訳「一七六七年七月二六日付のミラボー宛の手紙」『ルソー全集 第十四卷(書簡集・下)』白水社、一九八一年、三八三頁)。

(28) « Lettre DCCLXXI. A M. Le Marquis de Mirabeau, le 26 juillet, 1767 », p. 173 (邦訳、三八四頁)、但し、訳文は

変更してある。

- (29) * Lettre DCCLXXI. A. M. Le Marquis de Mirabeau, le 26 juillet, 1767 », pp. 173-174 (邦訳、三八四頁)。
- (30) *Du contrat social*, p. 364 (邦訳、三五頁)。
- (31) *Du contrat social*, p. 441 (邦訳、一五〇頁)。
- (32) *Du contrat social*, p. 371, 438 (邦訳、四六、一四六頁)。
- (33) *Du contrat social*, p. 364 (邦訳、三六頁)。
- (34) *Du contrat social*, p. 365 (邦訳、三七頁)。
- (35) 「全体意志と一般意志のあいだには、時にはかなり相違があるものである。後者は、共通の利益だけをこころがける。前者は、私の利益をこころがける。それは、特殊意志の総和であるにすぎない」(*Du contrat social*, p. 371, 邦訳、四七頁)。
- (36) *Du contrat social*, p. 383 (邦訳、六五頁)。
- (37) *Du contrat social*, p. 381 (邦訳、六二頁)。
- (38) *Du contrat social*, p. 380 (邦訳、六〇―六一頁)。
- (39) 例えば、仮に国家連合同盟によつて永久平和が実現可能だとしても、それが「狂暴で恐ろしいさまざまな手段」を伴うのであれば、その企画は断念されるべきだと述べている。「だがこの企画が実施されずにいるのは善いことだと考えよう。というのは、この計画は人類に対する狂暴で恐ろしいさまざまな手段によつてはじめて行われうるからだ。さまざまな革命による以外に国家連合同盟が設立されることはまったくありえないのだ。……この同盟はおそらく、以後数世紀にわたつて防止するに違いない害悪以上の害悪を、一挙にもたらすはずだからである」(*Jugement sur le projet de paix perpétuelle*, in *Œuvres complètes*, t. 3, éd. Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard, 1964, pp. 599-600, 宮治弘之訳「永久平和論批判」『ルソー全集 第四巻』白水社、一九七八年、三六三―三六四頁)。
- (40) *Du contrat social*, p. 384 (邦訳、六七頁)。
- (41) 宮村治雄『日本政治思想史―「自由」の観念を軸にして』放送大学教育振興会、二〇〇五年、二九二―二九三頁。

ルソーの立法者論に対して兆民が示した「困惑と格闘」については、以下を参照。宮村治雄『開国経験の思想史―兆民と時代精神』東京大学出版会、一九九六年、一一六―一九頁。

(42) バーリンの次の指摘も興味深い。「新しく解放されたアジア・アフリカ諸国の成員が今日、自分の民族ないし国家の成員によって粗野な扱いを受けても、外部からの慎重・公正・上品・善意の行政官によって統治されていたときよりも不平を感ずることがすくなう」(Isaiah Berlin, "Two Concepts of Liberty", in *Four Essays on Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 1969, pp. 157-158' 小川晃一他訳『自由論』、みすず書房、一九七九年、三六五頁)。「そこでは人々は、外国ないし縁遠い階級や環境からやってきた結局のところ自分たちを見下ろしている有力者の支配下にあるよりも(たとえそれがいかに善意の支配であっても)、自分たちと同じ信仰ないしネーションないし階級の人々によって秩序を与えられること(たとえそれが虐待をともなったとしても)の方を好むのである」(Berlin, "The Bent Twig: On the Rise of Nationalism", in *The Crooked Timber of Humanity*, Princeton, Princeton University Press, 1990, p. 251' 「曲げられた小枝―ナショナリズムの勃興について」『バーリン選集4』福田歓一他訳、岩波書店、一九九二年、三〇六頁)。

(43) 主体的自由の問題とは直接関係しないが、他者からの眼差しが精神に与える影響という意味では、以下のバーリンの逸話も興味深い。「彼(インド初代首相のネルー)はイギリスで学校、大学へ行き、そこで非常に幸せて、イギリス人を尊敬するが、それでもロシア人の方が好きなのは、イギリス人はいかに公共精神に富み博愛的であるとしても、インド人にたいしてどことなく下に見てしまうからだ、ということです。ロシア人はがさつで野蠻ですが、しかし彼らは上ではない、それが違いだ。そして最後にこう言いました。ロシア人はインド人に恩を受けたとは思えない。彼はこのことを、日本人についてさえも感じていました。彼は言いました。「日本人にたいする私の感情は、想像できるでしょう。彼らは軍国主義的、帝国主義的、ファシスト的で、大戦ではひどいことをやりましたが、それでも私は日本へ行くと、彼らは兄弟だと感じるので。イギリス人については、そのようには感じられません」(Berlin, *Jahanbegloo, Conversations with Isaiah Berlin*, London, Phoenix Press, 1993, pp. 201-202' 河合秀和訳『ある思想史家の回想』みすず書房、一九九三年、二八七―二八八頁)。

(44) これらの問題に関しては、以下の拙稿を参照されたい。「ナショナリズムの問題」鷲見誠一他編『近代国家の再

- 検討」慶應義塾大学出版会、一九九八年。“Fusion of horizons or confusion of horizons?”, *Global Governance*, vol. 11 (1), 2005, pp. 103-114.
- (41) *Du contrat social*, pp. 382-383 (邦訳、六四頁).
- (42) 「天皇制論の遺産」鷲見誠一編『転換期の政治思想』創文社、二〇〇二年。以下も参照。宮村治雄「戦後天皇制論の諸相―「自由」の内面化をめぐる―」『戦後日本 占領と戦後改革 第三巻 戦後思想と社会意識』岩波書店、一九九五年、宮村治雄「戦後精神の政治学―丸山眞男・藤田省三・萩原延壽」岩波書店、二〇〇九年、序章。
- (47) 「言い換えれば、戦後の天皇制論は、「自由への強制」という逆説的問題状況を、その出現のための不可欠的条件として登場したのであります。この「戦後天皇制論」の「出現の条件」の意味を考えるためには、私はルソーの『社会契約論』を参照することができると思います」(「天皇制論の遺産」三五頁)。
- (48) 「天皇制論の遺産」三四頁。
- (49) 「天皇制論の遺産」三六―三七頁。興味深いことに、升味準之輔もその著書『戦後政治 一九四五―五五年(上)』(東京大学出版会、一九八三年)においてGHQ「立法者テーゼ」に言及している。「マッカーサーは、モデル憲法によって「日本国民の自由」に表明する意思」を先取りした。日本国民が表明すべき意思を、表明されるまゝに決定し、これを日本政府に受諾させた。彼は、ルソーの「立法者」に似ていないか。すなわち、結果を原因にしたのである。しかし、『社会契約論』は、さらに示唆的である。「立法者」には、異邦人がふさわしい。彼は、法を与えて去る」(二二九頁)。この点は、同じく政治思想学会日韓共同学会議報告者の小林淑憲氏にご教示いただいた。
- (50) 「天皇制論の遺産」三七頁。
- (51) 「天皇制論の遺産」五五頁。この引用文は、丸山の戦後第一回目の東大法学部講義のために準備された草稿に記されたものであり、草稿そのものは以下の文献に収録されている。『丸山眞男講義録 第二冊』東京大学出版会、一九九九年、一八一頁。
- (52) 「天皇制論の遺産」五四頁。宮村は丸山の以下の文献から引用。丸山眞男「昭和天皇をめぐるきれぎれの回想」『丸山眞男集 第十五巻』岩波書店、一九九六年、三五頁。
- (53) 鷲田清一「市民が〈市民〉になるとき」『アステイオン』第七二号、二〇一〇年、一二頁。

- (54) 渡辺浩「アンシャン・レジームと明治革命」松本礼二他編『トクヴィルとデモクラシーの現在』東京大学出版会、二〇〇九年、一三八—二二九頁。
- (55) Alexis de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*, in *Œuvres*, t. 3, éd. François Furet et Françoise Mélanio, Paris, Gallimard, 2004, p. 202.
- (56) James Mayall, *World Politics*, Cambridge, Polity Press, 2000 (田所昌幸訳『世界政治』勁草書房、二〇〇九年)。
- (57) もっとも儒教デモクラシーそのものに価値がないというつもりはない。儒教思想・朱子学（といってもさまざま）なバリエーションがあるが、社会的紐帯の維持・発展に役立つことも、デモクラシーと両立することも理論上十分可能であろう。事実、*volonté générale* を「公志」「衆志」と訳した中江兆民は、「ルソーと孟子の根本的一致を堅く信じていた」のである（渡辺浩『日本政治思想史』東京大学出版会、二〇一〇年、四六三頁）。さらに、渡辺浩は「朱子学における、人の心に内在する〈天理之公〉〈仁〉の概念と *volonté générale* の概念との類似性については、中国思想の専門家によっても指摘されている」として、以下の文献を指示している。溝口雄三『中国前近代思想の屈折と展開』東京大学出版会、一九八〇年、三五五、三六一頁）。しかし他方、儒教デモクラシーが、単なる政治的闘争の手段とみなされ、それを利用する者の目的にしたがって曲解され、およそ儒教とはかけ離れたイデオロギーに墮する可能性もあり、現にそうした兆候は一部で既にみられる。なお、ナシヨナリズムについても、その効用を主張することは一定の条件下可能かもしれない。だが、ナシヨナリズムは往々にして統御不能となり、しばしば意図せざる帰結として不幸なあるいは悲劇的な事態を招来するのではないだろうか。