

17-18世紀のフランスにおける一般意志 概念の変遷について

——ルソー政治哲学の理解のために——

Discours sur le changement du concept de volonté générale
aux XVII^e et XVIII^e siècles en France : pour bien comprendre
la philosophie politique de J.-J. Rousseau

落 合 隆

要 旨

ルソー政治哲学を理解する鍵概念の一つが「一般意志」である。一般意志はルソーの発明にかかるものではなく、17-18世紀のフランスにおいて拓がった概念である。もともとアルノーやパスカルにあっては、一般意志とは、全ての人類を救済しようとする神の意志であった。マルブランシュは、神の一般意志に恩寵の法のみならず自然法則を含ませた。バルベイラック、モンテスキュー、デイドロらを通して一般意志概念は世俗化され社会化された。ルソーに至って人民の政治的意志となった。ルソーの一般意志には、市民が共通認識形成のために特殊意志を一般化する「一般性」のモメントと、市民が従う法を自らつくる「意志性」のモメントがある。ルソーは、主権者人民の一般意志によって、共通の安全のみならず各人の自由を実現する新たな結合およびその維持と、最終的には人類が自ら招き寄せた悪からの救済をめざす。

キーワード

一般意志, ルソー, デイドロ, モンテスキュー, バルベイラック,
マルブランシュ, パスカル, アルノー

はじめに——ルソーと一般意志——

一般意志 (volonté générale) と言えば、ルソー (Jean-Jacques Rousseau, 1712-78) の議論が余りにも有名である。しかし、つとにシュクラー (Judith N. Shkler) は、「ルソーは一般意志を発明したのではない、その歴史を作ったのである」¹⁾ と指摘していた。このシュクラーの示唆を受けて一般意志の概念史に取り組んだのが、ライリー (Patrick Riley) の『ルソー以前の一般意志 (*The General Will before Rousseau : The Transformation of the Divine into the Civic*, Princeton University Press, 1985)』である。彼は、副題に示すように、17-18世紀のフランスにおいて一般意志が神学的概念から世俗的・社会的概念に移行していったことを丹念に論証していく。また、ベルナルディ (Bruno Bernardi) はその著書『概念の制作 (*La fabrique des concepts : Recherche sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*, Honoré champion, 2006)』に、やはり同名の「ルソー以前の一般意志 (*La volonté générale avant Rousseau*)」の章を設けてライリーの先駆的研究をさらに一歩進める。

本論文では、この二著を導きの糸とし、そこで取り上げられている思想家たちに直接あたりながら一般意志の概念史を振り返りたい。そのことが、ライリーやベルナルディとともに、ルソー政治哲学の独自性を明らかにしてくれると考えるからである。まずはライリーに従って、一般意志概念の歴史を、世俗化あるいは社会化の歴史として描き出そう。

1. 神学的概念としての一般意志

① アルノーの場合

元来、一般意志とは、キリスト教における神学的概念であった。一般意志という語句が初めて文献に出てくるのは、アルノー (Antoine Arnauld, 1612-1694) の『ジャンセニウス氏のための第一の弁明』 (*Première Apologie*

pour M. Jansénius, 1644) である。

このなかで、アルノーは、神が全ての人を救おうと望んでおられるにもかかわらず、なぜ現実には特定の者しか救われないかを問題とする。この神が全ての人を救おうとする意志こそが一般意志である。「全ての人を救おうとする神の一般意志 (une volonté générale de Dieu de sauver tous les hommes)」が存在しているのである。

アルノーの取り上げた問題は、古来、神義論 (théodicée) とも呼応しながら、多くの神学者たちを悩ませてきた聖書が投げかける一つの謎であった。パウロは言う。「神は全ての者が救われて真理を知るようになることを望んでおられます」(新共同訳『テモテへの手紙』1.2-4)。しかし、イエス自身が言われるように、「招かれる人は多いが、選ばれる人は少ない」(新共同訳『マタイによる福音書』22-14) のである。

アウグスティヌス (Aurelius Augustinus, 354-430) は、罪に墜ち救われるはずはない人間がどのようにして救われるのかと、問題を反転させる。彼は自由意志が、人間を人間とする条件であることを認めるが、それは神なしでは罪や悪をもたらすことを厳しく指摘する。彼は、『自由意志論 (*De libero arbitrio*, 388-95)』で「意志は中間的善である」と言い、人間の両義性を強調する。人間は意志の自由をもつことで神への愛に向かい善にも至りうるが、被造物を愛して罪を犯し、悪を生じることにもなる。アウグスティヌスはペラギウス (Pelagius, v. 350-v. 420) との論争を通して、現実生きる人間に対する見方を深めていく。ペラギウスは、神は人間を善なる者に造ったのであり、アダムが犯した原罪によってもその本質は汚染されてはならず、人間自身の努力と意志により聖なる者となり救われると考えた。これに対し、アウグスティヌスは『ペラギウス派の二書簡駁論 (*Contra duas Epistolas Pelagianorum*, 420)』で次のように言う。人間は生まれながらの属性として自由意志をもつのであるが、墮罪後は情欲に支配

されていて、それ自身では善を望んでも悪を生じてしまう「囚われた自由意志 (liberum arbitrium captivatum)」となっている。ところが、キリストを通して神の愛である「恩寵 (gratia)」が注がれると、それに応えて信仰をもつことを予定されている者たちがある²⁾。彼ら彼女らは、罪から救われ、人間の悪に向かう傾向性から「解放された自由意志 (liberum arbitrium liberatum)」を得ることができるのである。

トマス・アクィナス (Thomas Aquinas, v.1225-74) らスコラ学者たちは、神の二つの意志を区別することによって、なぜ神は全ての者の救済を意志したのに少数の者しか救われないかを説明しようとする。アダムの前罪以前の「先行する意志 (volonté antécédente)」と前罪以後の「後続する意志 (volonté subséquente)」とである。前者は全ての者を救おうとするが、後者は特定の者を救おうとする。ジャンセニウス (Cornelis Jansenius, 1585-1638) は、『サン・シランへの手紙 (172^e Lettre à St.-Cyrus, 23 mars 1635)』の中で後者の意志を、神の「特殊意志 (volonté particulière)」と呼んでいる。

アルノーは、恩寵を重視するアウグスティヌスへの立ち帰りをめざすジャンセニウスの議論を深める。すなわち、人類が原罪を負ったことにより、神は初めにあった全ての者を救うという意志を貫徹する必要はなくなった。全ての者が罪に墜ちた以上、誰もそのことで神に不平を漏らすことは許されない。しかしながら、神が全ての者を救おうという一般意志が人類の前罪によって消えてしまったわけではない。神の当初の「意志」は、手段を欠いた願い、あるいはそうになったらよいという単なる「思い (vœu)」になっていくだけである。ちょうど地上で、裁判官が全ての人の命を助けたいという先行する意志を持ち続けたとしても、目の前の重罪人に対しては死刑を宣告せざるを得ないように。また、神の全ての者を救おうという意志が一般的であるのは、法が全ての者を差別せず適用されるように、神の意志が、身分や年齢や性別や国を問わず等しく差し向けられ

ているからである。「すべて (tous)」とは、万人というよりすべての種類の者という意味であり、実際にはごく限られた数であってもよいと、アルノーは言う。とにかく、薄められた形ではあるが、神の一般意志は、永遠にあり続ける。アルノーにとり、神の一般意志と、これこれの者を救うか罰するか個別的决定としての神の特殊意志との関係は、時間的な順序にとどまらず、原則 - 適用、潜勢態 - 現実態、全体 - 部分という関係にも比せられるのである。

② パスカルの場合

パスカル (Blaise Pascal, 1623-62) は、ポール・ロワイヤル修道院を核とするジャンセニスム運動に深く関わっていった。彼はアルノーやジャンセニウスさらにアウグスティヌスに傾倒し、ときに他のジャンニストたちを乗り越えて独自の思想を展開していく。17世紀半ばアルノーたちジャンセニストは、ソルボンヌ大学を支配して王権とも結んでいたジェズイット (イエズス会) と激しい論争³⁾ の渦中にあり、そこにパスカルも加わっていく。

すでにカトリックはトリエント公会議 (1545-63) で、教皇の至上権を再確認するとともに、ルターの救いは「信仰のみ」によって得られるという主張に対抗して、「信仰も行為も (la foi et les œuvres)」と言い、七秘蹟を中心に教会が神とともに行う協働にも一定の役割を認めていた。スペインのイエズス会士モリーナ (Luis de Molina, 1535-1600) は、スコラ学の近代化を果たして、神の恩寵と人間の自由意志との関係を精緻化していた。彼によれば、アダムは罪を犯して恩寵の賜物を失ったが、人間の本性ないし自由は損なわれてはいない。再びキリストによって十分な恩寵が与えられたのであるから、人間の自由意志がそれを選び取って有効な恩寵に変えていくべく努めなければならない。このモリニスムを当時ジェズイットは採っ

ていた。これは「半ペラギウス主義 (semi-pélagianisme)」とも呼びうるものであった。ジェズイットたちは、専ら恩寵を強調するジャンセニストたちに対して明敏にもルターやカルヴァンに連なる異端の匂いを嗅ぎ取ったのであった。

これに対し、フランスにおけるカトリック内部の改革派たらんとするジャンセニストたちは、二正面作戦をとらざるを得なかった。すなわちカルヴィニズムとモリニズムに対して。パスカルは、一般向けに『プロヴァンシャル (*Les Provinciales*, 1656-57)』を書いた後、『恩寵文書 (*Écrits sur la grâce*)』をノートとして残す。そこで、彼は、まず神の全ての者を救おうという意志を想定する。救霊予定説に立って神に特定の者の選びの意志以外を認めないカルヴィニズムに対する反駁であった。ただし、パスカルにとって、この神がアダムの墮罪以前から抱いている万人救済の意志は、墮罪後も万人に等しく振り向けられているのであるが、救いが恩寵の受容に関わっているが故に条件的であり、全員に恩寵を受ける保証が与えられていないが故に一般的である。すなわち「平等で一般的で条件的な意志 (*volonté égale générale et conditionnelle*)」となる。パスカルは、墮罪後に神が選ばれた者だけを救う意志を「絶対的な意志 (*volonté absolue*)」とする。彼によれば、計り知れない神の選びは、全体とその部分、原則とその適用との関係で行われるものではないのであるから、一般に対しての特殊ではなく、独立しており絶対なのである。また、パスカルにとって、恩寵はその人の功績とは関係なく与えられる。恩寵への、人間の自由意志の協働を説くモリニズムへの批判である。ならば人間の意志や努力は要らないのか。神の恩寵は、わたしたちの自由を殺すのではなく活かすように働くのである。なぜなら、恩寵を受けているからと言っても、人間である限り「情欲 (*concupiscence*)」に引きずられ「自己愛 (*amour de soi*)」に傾かざるを得ない。このような重力を脱して神に向き合うためには、やはり人間の側に信

仰に向かう自発性としての自由意志と神への愛を維持する努力が求められるのである。いわゆるジャンセニストの「うめきながら神を求める」態度はここから来る。パスカルは、三種の人間類型を立てる。第一に、信仰に至らざる者。罪の中に捨て置かれる。第二に、信仰に至ることはできたが、それを持ちこたえることはできない者。やはり滅びの中に死んでいかざるをえない。第三に、信仰を持ち続けることができる者。彼ら彼女らだけが救われていく。

しかし、他方、パスカルが『パンセ (*Pensées*)』において教会論を展開するとき、その意志に関する議論は上記のものとは別の文脈をたどる。下敷きになっているのは、パウロが書いた「コリントの信徒への手紙1-12」である。ここでパウロは教会を「キリストの体」に譬える。信徒たちはその手足や目や耳などの器官などであり、部分は全体に従って協調することによりその役割が発揮されるのである。「足が、『わたしは手ではないから、体の一部ではない』と言ったところで、体の一部ではなくなるでしようか。(中略)目が手に向かって『お前は要らない』とは言えず、また、頭が足に向かって『お前は要らない』とも言えません。」パスカルは、このパウロの言葉から「考える肢体」というアイデアを取り出す。『パンセ』では、「考える肢体に満ちた一つの身体 (*un corps plein de membres pensants*) を想像せよ」⁴⁾と言う。また、「もし手や足に特殊意志 (*volonté particulière*) があつたら、全体の体を治めている第一意志 (*volonté première*) にその特殊意志を服従させないかぎり、それらは秩序を保つことはできないであろう」⁵⁾。

フランス語では、*membre* は肢体でもあるが、団体の成員でもある。ここでパスカルが使う特殊意志とは、アルノーと異なり、神の意志ではなく教会構成員それぞれの意志となる。信徒は、それぞれを見れば自己を愛し、自分に向かう傾向をもつのであるが、それと決別し、その意志を教会

全体の意志に従わせなければ、教会は成り立たないのである。また、パスカルにとっては、「キリストの体 (corps chrétien)」である教会における第一意志は、キリストの意志となろう。しかし、パスカルには、教会以外の共同体へこの議論を敷衍し、種類を問わず共同体の意志こそ、その成員の意志が従うべき第一意志とする場合がある。「一般的なものに向かうべきである。自己に向かう傾向は、全ての無秩序の始まりである。すなわち、戦争において、経済において、政治において、人間の個々の団体において。つまり意志は腐敗している。もし自然的または文明的共同体の成員 (les membres des communautés naturelles et civiles) がその団体の幸福に向かうならば、その共同体そのものはそれらを肢体とするさらに一般的な他の団体に向かうべきである」⁶⁾。

パスカルにおける第一意志は、後世になると共同体の一般意志と言い換えられていくであろう。パスカルは、パウロの言葉を手がかりにしながら、はからずも一般意志概念の世俗化への道を切り開いていくことになった。

③ マルブランシュの場合

マルブランシュ (Nicolas Malebranche, 1638-1715) は、『真理の探究 (*De la recherche de la vérité*, 1674, 75)』や『自然と恩寵についての論考 (*Traité de la nature et de la grâce*, 1680)』などを著し、ボシユエ (Jacques-Bénigne Bossuet, 1627-1704) やアルノーらとの一連の論争を通して、「一般意志」という語をフランス語圏の知識人たちに広めるのに貢献した。

マルブランシュは、オラトリオ会に属す司祭であった。フランスのオラトリオ会は、アウグスティヌスに見出す信仰と、中世的な目的論的自然観を排する当時発達しつつあった自然学との和解を目指していた。マルブランシュはデカルト (René Descartes, 1596-1650) の機械論的自然観を受け入れる限りでカルテジアンと言える。しかし、デカルトがあくまで自らの学

問を理性の領域に限定して、啓示の領域である信仰に立ち入ることは慎重に避けたのに対して、マルブランシュは理性と啓示の統一的理解に向かう。

マルブランシュは、観念は精神としての私の対象であって、神のうちにある永遠の本質であるとする。「われわれは全ての観念を神のうちに観る」⁷⁾。「観念は不動で、永遠で、作用的であり、一言で言えば神的存在である。観念はすべての精神に、神にさえも共通であり、神はそれを自らの実体のなかに見出す」⁸⁾。マルブランシュによれば、観念同士の間には等・不等の関係があり、等しい関係は「真理 (vérité)」と呼ばれる。たとえば、 2×2 は、4と相等であり真であるが、5とは不等であり真ではない。観念と真理は神の叡智の一部をなし、神の叡智は「秩序 (ordre)」をつくる。人間は自己愛に妨げられながらも、秩序を観照するとき「秩序への愛 (amour de l'ordre)」とその造り主への愛を抱く。神は、被造物よりも秩序、秩序よりも叡智 (御言葉 Verbe) を愛する。神の計画のなかに、御言葉を受肉してイエス・キリストを出現させることも予め書き込まれていた。神御自身が、キリストやキリストの建てた教会から賛美と栄光を受け取るためである。

神的な秩序は単純であり斉一である。「神がその叡智や力を示されるのは、(中略) 神が偉大な業をごく単純でごく簡易な道を通して成就することによってである」⁹⁾。神は、自らの方法の単純性 (simplicité des voies) を重んじ、個々の被造物をその独自性において見ることをしない。したがって、神の意志は一般意志となる。一般意志とは、神の定める自然や恩寵の法に外ならない。神の法は、何らかの契機によって現実に働き始める。有名なマルブランシュの「機会原因 (cause occasionnelle)」という考え方である。運動する球Aが静止する球Bと衝突したことをきっかけに、球Bは転がり出す。私が腕を上げようと意志したことがきっかけとなって、私の腕

は上がる。衝突や私の意志が機会原因となり、神が球Bや私の腕を動かすのである。デカルトの心身問題への一つの解答であった。

マルブランシュにとって一般意志と特殊意志の区別は、主体の違いではなく、対象が一般か個別かの違いによる。神は特殊意志をもちえず、一般意志しかもちえない。逆に、人間は特殊意志しかもちえず、一般意志はもちえない。神の一般意志とは、自然法則である「自然の法 (lois de la nature)」と万人を救済しようという「恩寵の法 (lois de la grâce)」である。「自然の法」が発動する機制については前述した。「恩寵の法」の場合はどうなるのであろうか。恩寵の法も、特殊意志をきっかけに発動する。それでは、恩寵にとって機会原因は、人間の意志なのであろうか。恩寵は、私たち人間が願えば与えられるものではない。また願ってない者にも与えられる。私たちの欲求は恩寵の機会原因ではない。そうだとすれば、イエス・キリストの特定の者に向けられる特殊意志こそが機会原因となって、恩寵の法は働き始めるのである。ちょうどダマスコに向かうサウロ（パウロ）にイエスが現れたように。恩寵は、人間の内では「慈愛 (charité)」として感じ取られ、「喜悅 (délectation)」を生む。そして、人間を情欲の無秩序に対抗して真の善に向かわせる。

マルブランシュの体系のなかでは、天地創造以降、予めプログラムされていたイエスの出現はあったが、それ以外に神の人類史への直接的介入としての奇蹟や啓示は必要ない。むしろそれらを導き入れることは、神の一般意志に対する冒瀆となろう。しかしながら、マルブランシュが自然学と神学との境界線を消し去ったことによって、機械論的自然観とのアナロジーで、啓示の世界はとらえられるようになったとも言える。一般意志を法（法則）と同一視し、法に従って力が働き世界が維持されていると見ることで、マルブランシュは理神論 (déisme) や18世紀の啓蒙を準備していくことになったのである。

2. 世俗的概念としての一般意志

① モンテスキューの場合

モンテスキュー (Charles-Louis de Montesquieu, 1689-1755) は、少年期、オラトリオ会の開いたコレージュで比較的個性を重んじる教育を受けた。彼の生涯にわたる知人友人たちの幾人かはマルブランシストであった。彼は最初自然学に興味を示し、実験を行い、いくつかの論文を物している。しかし、やがて関心を人間社会へと向け変えていく。

モンテスキューによって、一般意志は法律を制定する意志として用いられるようになる。ところで彼にとって法とは何であろうか。主著『法の精神』(*De l'esprit des lois*, 1748) の巻頭の第1篇第1章で、次のように述べる。「最も広い意味においては、法とは事物の本性に由来する必然的諸関係 (les rapports qui dérivent de la nature des choses) のことである。この意味では、あらゆる存在がその法をもつ。神は神の法をもち、物質界は物質界の法をもち、人間に優る知的存在 (天使のこと。訳者註) はその法をもち、禽獣は禽獣の法をもち、そして人間は人間の法をもつ」¹⁰⁾。

モンテスキューは「人間の法」として、人間存在の構造のみに由来し社会成立以前の人間にはっきりと示される「自然法 (lois de la nature)」と、社会のなかにある「実定法 (lois positives)」を認める。そして、前者は、平和への愛好、身体的必要の追求などを内容とする。後者には制定法のみならず慣習法を含める。たしかに政体や法律は人間がつくる。しかし、実定法も長く保持されることがあるのを見ると、それは、自然の法や自然条件や住民の生活様式・宗教・富・数・交通・習俗などと必然的諸関係をもっていると考えられる。彼は実定法を支配するメタ法則を探究し、これを「法の精神」と呼ぶのである。彼は、法の精神を明らかにする壮大な作業を、自らの旅行の見聞や膨大な収集文献から仮説を帰納し検証にかける

といった方法で遂行する。ちょうどニュートン (Isaac Newton, 1643-1727) が天体観測データなどをもとに宇宙を統べる運動法則を導いたように。

モンテスキューにあって用例は多くないが、法律をつくったり執行したりする主体が問題になるときは、一般意志や特殊意志という語が使われる。その稀なケースが、権力分立について述べる『法の精神』第11篇第6章である。そこで、イギリスの国家構造が、対象を特定しない一般規定である法律をつくる立法権とその法律を個々特定なものへ適用する執行権に分けていること、さらに後者は万民法に属する事柄の行政権と市民法に属する事柄の司法権に分かたれて三権それぞれが異なる国家機関に置かれていること、これがイギリスを専制から免れさせて政治的自由を保障していると説明される。同章で、立法権は、全ての国民を等しく対象とするが故に国家の一般意志 (la volonté générale de l'État) であり、執行権はその一般意志の施行 (l'exécution de cette volonté générale) にあたる特殊意志とされる。モンテスキューは、同一団体の手に立法権・行政権・司法権が握られている悪しき例としてヴェネツィアを挙げる。そこでは「同一の執政官の団体が、立法者として与えられた全権力を法律の執行者としてももつ。それは国家をその団体の一般意志により荒廃させうるのみならず、さらに司法権をもっているから、各個人をその団体の特殊意志によっても減ぼすことができる」¹¹⁾。モンテスキューが使う一般意志と特殊意志の区別は、マルブランシュが行った意志の対象が一般か個別特殊かに対応している。しかし、モンテスキューは最早マルブランシュのように一般意志を神に帰すことはない。ヴェネツィアの場合では、一般意志・特殊意志ともに、立法権・行政権・司法権を独占する一団体に帰属する。

モンテスキューは、国家の法をつくる意志を一般意志とした。しかし彼以前に、国家の法をつくる意志を、もっと主体の在り方に着目して一般意志とする者があった。

② 社会契約論者の場合 —— ホッブズ、プーフェンドルフ、バルベイヤック ——

パスカルの第一意志にしても、モンテスキューの一般意志にしても、共同体の存在は前提とされていた。しかし他方で、個人が自己愛に突き動かされて抱く特殊意志だけを与件としながら、どのように共同体がつくられ、一般意志が成立するかを考えた法学者たちがいた。社会契約論者たちである。

17世紀、内乱の時代のイギリスにおいて、ホッブズ (Thomas Hobbes, 1588-1679) は、『リヴァイアサン (*Leviathan*, 1651)』を著し、特殊意志や一般意志という語こそ用いてはいないが、自然法概念を転換することによって個人から国家への道を進もうとした。

トマスが代表する盛期スコラ学では、神の計画である「永久法 (lex aeterna)」, 自然法, 人定法は、それぞれ前の者が後続の者を秩序づける関係にあった。自然法は、人間が「理性的・社会的動物」であるという完成態から流出するものであり、永久法を人定法に媒介するものであり、神が人間理性を通して教え示す法 (lex indicativa) である。これに対して、オッカム (William of Ockham, 1288?-1347?) らは、人間理性を超絶する神の意志を強調して、自然法を神が定め命じた法 (lex praeceptiva) とする。私たちの世界は神意によっては別様でもありえたのである。被造物は神から断絶され、個物に内在していた神に発するアイデアは抜き去られた。このノミナリズムはやがて、神やアイデアを前提とせず、人間理性が個物の観察を通して自然それ自体の法を帰納することを可能にしていくであろう。近代自然法の父と言われるグロティウス (Hugo Grotius, 1583-1645) は、『戦争と平和の法 (*De Jure Belli ac Pacis*, 1625)』で、人間の自然に基づき自然法を論証することによって、「たとえ神がなくても (etiamsi daremus non esse Deus)」妥当するものとして自然法を再定義した。具体的には人間の「社会的性

向 (appetitus socialitas)」に支えられ、個人の情念を制御する理性に自然法の基礎を据える。ホッブズはグロティウスに学び、ノミナリストの法主義に立ちつつ、改めて一切の社会から断絶した自然状態 (state of nature) から自然法を考える。

自然状態とは元来、神学概念であり、恩寵の状態から区別され、自然状態は墮罪以前と墮罪以後に区分されていた。ホッブズは『リヴァイアサン』で自然状態を社会状態に先立つ状態とし、希少な資源に人々が殺到して起こる万人の万人に対する闘争つまり戦争状態として描き出す。各人は自らの自然すなわち生命を維持するために自分の力を自分の欲するように用いる自由をもつ。これが自然権 (right of nature) であり、自然法 (law of nature) の出発点になるものである¹²⁾。自然状態で誰にも支配されない人間は、自己保存を目指す意志が理性を先導する形で自然法を立てる。自然状態の暴力死にさらされて、自然法は各人に平和への努力を促す。平和が不可能な場合は、自己の生存を保つためにどのような手段をとるかを各々が判断してよい。しかし可能であれば、平和を達成するために自己保存にとっていかなる手段をとるべきかをめいめい勝手に判断する権利を放棄すべきことを自然法は教える。これに従い、各人はその大事な判断を「ひとりの人もしくは一つの合議体」に委ねる「契約 (pact, covenant)」を締結する。内外の攻撃に対し共通の安全を保障する主権者が成立し、主権者の下でのみ被治者の自己保存は平和裡に実現されうる。だからこそ被治者は主権者に進んで服従することに合意したのである。神学においてはキリストのもたらす神の恩寵が罪に陥った自然状態からの救済をもたらしたが、ホッブズでは、主権者がもたらす統治が自然状態の欠陥を救済することになる。ホッブズに従えば、契約によって成立する国家は、主権を魂とする「人工人間 (artificial man)」であり、主権者を代理人 (actor) として行為する「擬制的もしくは人為的人格 (feigned or artificial person)」となる。

17-18世紀のフランスにおける一般意志概念の変遷について

このホッブズの目的的自然法から構成的自然法への移行というアイデア、そして社会契約というアイデアを受け継いだのは、イギリスではロック（John Locke, 1632-1704）であり、大陸ではプーフェンドルフ（Samuel von Pufendorf, 1632-94）であった。やがてホッブズの理論はプーフェンドルフを介して、フランスで発展した一般意志論と接触することになる。

プーフェンドルフは、彼の生きた時代のヨーロッパの主権国家分立の現実とホッブズの理論を結びつける。プーフェンドルフはその著『自然および万民の法（*De Jure Naturae et Gentium*, 1672）』において、自然状態にある人間にまず、自己保存欲としての自己愛を認める。しかし自己愛をもつからこそ、生まれつきの無力さ故に助け合うことを必要として「社会性（socialitas）」が生まれると言う。これは、グロティウスの社会的性向をホッブズの自己愛と結びつけ再解釈するものであった。自然状態にあってもすでに単純で原始的な社会である家族（夫-妻、親-子、主-僕から構成）は成立している。契約や所有という観念も生まれているが、自然状態では相互不信や恐怖が絶えず湧き起り、調停を図ってもそれを守らせる力はない。そこで、ホッブズ同様、主権創設が求められる。プーフェンドルフは、そのためには「2つの契約と1つの決定（*duo pacta et unum decretum*）」が必要であるとして、これをホッブズの単一社会契約に対置する。まず、家父長間の結合契約によって「人為的団体（*corpus moralitas*）」¹³⁾に人民は構成される。次にその団体のなかで多数決によって政体（君主制、貴族制、民主制）の決定が行われる。この決定に続いて、人民団体は、ひとりの者と（君主制の場合）、あるいは少数から成る合議体と（貴族制の場合）、あるいは全員で構成される合議体と（民主制の場合）、支配-服従契約を結ぶ。この支配-服従契約によって主権者が成立し、主権者は人民共通の安全への配慮を義務づけられる。その限りで人民は主権者によって代表され、主権者への服従が義務づけられる。ホッブズと異なり、

人民は主権を創設した後も、原始契約と主権によって結合する団体として残る。

フランスのユグノーの家庭に生まれ、ナントの勅令の廃止（1685年）によってスイスそしてドイツへと移り住んだバルベイラック（Jean Barbeyrac, 1674-1744）は、プーフェンドルフの著書『自然および万民の法』『人間および市民の義務（*De Officio hominis et civis*, 1673）』をフランス語に翻訳し刊行する（*Le droit de la nature et des gens*, 1706）（*Les devoirs de l'homme et du citoyen*, 1707）。バルベイラックは、当時フランス語圏の読者には馴染み深いものとなっていたマルブランシュの用語である一般意志や特殊意志を借りながら、プーフェンドルフを意識し、序文や注釈を施す。モンテスキューやデイドロヤルソーらがプーフェンドルフの諸著作に親しんだのも、バルベイラック訳を通してであった。

『人間および市民の義務』第2篇第6章の部分をバルベイラック訳からさらに和訳すると次のようになる。「多くの者の意志の結合は、契約によってしかつくりえない。その契約に加わって、各人はその特殊意志をひとりの者もしくは、幾人かから成る一つの合議体の意志に従わせる。その結果、共通の安全や利益に関わる事柄について、その者もしくはその合議体の決定を、一般的には全体の、そして個別的には各人の、明確な意志（*la volonté positive de tous en générale, et de chacun en particulier*）と見なせるようになる」。下線部は、もともとのラテン語を直訳すれば、「集団的にも個人的にも全ての者の意志」である。また、『自然および万民の法』第7篇第5章の仏訳で、バルベイラックは、*voluntas universitatis* を *la volonté universelle* とせず *la volonté générale* とし、*particulares voluntates* を *les volontés particulières* とする。そして人民団体の一般意志（プーフェンドルフでは普遍意志）を、特殊意志の結合（*l'union*）（プーフェンドルフでは一致 *conspiratio*）とする。

ホッブズは、個人の自己保存追求の自由という自然権から自然法（正確には、共通の安全をめざして主権者創設へと促す「第二の自然法」）を演繹した。プーフェンドルフはホッブズの理路を、自己愛という個人の欲求（意志）から、共通の安全を求める人民の意志へと言い換えた。このようなプーフェンドルフを、バルベイラックは端的に、個人の特殊意志から人民団体の一般意志へと読むのである¹⁴⁾。プーフェンドルフにある結合契約による「人為的団体」の設立および維持という行為が、バルベイラックの読みを可能にする。

③ デイドロの場合

デイドロ（Denis Diderot, 1713-84）は、一般意志の主体における一般性（プーフェンドルフ-バルベイラック）と対象における一般性（モンテスキュー）の総合を図る。すなわち、一般意志を人類の一般意志とし、それを理性法である自然法と同一視することによって。

デイドロは自ら編纂する『百科全書（*L'Encyclopédie*, 1751-80）』第5巻に、項目「自然法（*Droit naturel*）」を寄稿する。その中で、彼は言う。「もしわれわれが正と不正の本質を決定する権利を個人から奪うとするならば、この大きな問題をどこへ持って行ったらよいか。どこへ？ 人類の前に、である。それを決するのは全人類にのみ属する。なぜなら、全ての人の善は全人類がもつ唯一の情念であるからである。特殊意志は疑わしいものである。それらは善でも悪でもありうる。しかし、一般意志は常に善である。それはけっして誤ることなく、また過たないであろう¹⁵⁾。一般意志は「一般的かつ共通の利益（*intérêt général et commun*）」を考慮し、個別の事物を対象にしない故に、正しいのである。そして、一般意志の対象の一般性は、一般意志を自然法と同定することによって完成する。デイドロは、言葉を継ぐ。「一般意志は、各個人にあつて悟性の純粹行為（*un acte pur de*

l'entendement) であり、それは情念が沈黙しているときに、人間が同胞に要求しうることを、および同胞が彼に要求しうることを根拠づける」。一般意志の内容とは、人間ならば誰でももつ正しい理性 (recta ratio) が教示する自然法そのものである。それ故、「自然法」という項目で一般意志は語られるのである。

デイドロは明言しないが、「人類の一般社会 (la société générale du genre humain)」¹⁶⁾ を想定すれば、まさにそこで一般意志の主体の一般性は確保される。これは、ヘレニズム時代からローマ帝国時代、ストア派が個別のポリスを包含する世界大のコスモポリスあるいは「最大社会 (civitas maxima)」を考えたことに近いと言える。ただし、デイドロによれば、ストアの如く人類は自分たちを超えた世界理性というより、自己の幸福と他者の幸福との一致、すなわち「一般的かつ共通の利益」によって結びついているのである。ベルナルディが指摘するように、デイドロは、マルブランシュの一般意志を人類学の地平で再定義するものでもあった¹⁷⁾。同じくベルナルディに拠れば、デイドロは、グロティウスに始まる近代自然法を、人類という一般社会に基礎づけることで、「実定的な自然法 (droit naturel positif)」を創り出したとも言える¹⁸⁾。

他方、デイドロにおいては、一般意志の担い手を人類とし、一般意志の表明を自然法としたことによって、一般意志の主体と対象における一般性は担保されたが、意志性は限りなく弱められることになった。デイドロは、モンテスキューによって国法の淵源とされた一般意志を、自然法としてマルブランシュ近くにまで戻すのである。ただマルブランシュと異なり、人間の法の一部としての自然法ではあるが、先のベルナルディの言葉を裏返せば、デイドロは「自然的な一般意志 (volonté générale naturelle)」に変質させたとも言えよう。

たしかに人類に発する自然法をこの世界の正と不正を分ける規準として

参照することは可能だとしても、人類の一般社会には、契約による紐帯もなく、主権もなく、その法である自然法を守らせる強制力はないのではないか。一般意志は存在するにせよ、それを実現する手段はなく、そのままでは実効性をもちえない。デイドロは、理性の光が拡がって、さらに多くの人々が啓蒙され、共通善を自覚し、一般意志すなわち自然法を明らかに見る日が来ることを期待するしかないと考えているようである。しかし、悲観するには及ばない。デイドロによれば、一般意志は、「全ての文化的国民の成文法のなかに、野蛮な人々の社会行動のなかに、人類の敵同士の間」の暗黙の約束のうちに、さらに憤りと恨みのなかにさえ」見出されるのであるから。

④ ルソーの場合

ルソーは、1755年に刊行された『百科全書』第5巻に、項目「エコノミー (*Économie ou Économie (morale et politique)*)」を寄稿する。1758年には、これは *Discours sur l'économie politique* (従来『政治経済論』と紹介されてきたが、以下に述べる理由で『国家運営論』と訳したほうがよい) と題して、単著となって出版される。ルソーが一般意志という語を使い始めるのは、ここからである。第一論文『学問芸術論 (*Discours sur les sciences et les arts*, 1750)』、第二論文『人間不平等起源論 (*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, 1755)』では、一般意志という語はまだ使われていない。

項目「エコノミー」冒頭でルソー自身が注意を促しているが、エコノミーはもともと一家の管理運営を意味していた。これを拡げて、大家族と見なされる *corps moral et politique* すなわち、人為的・精神的——原語の *moral* は *naturel* や *physique* の反意語であり、人々の約束や慣習に基づくという含意がある——、かつ政治的な——原語の *politique* は、ギリシャのポリスから発して共同体における秩序形成に関わってという意味をもつ——

団体である国家 (l'État) の統治 (gouvernement) という意味で、エコノミーを用いるのである。経済もあるが、それだけではない。現代の用語で言えば、「行政」という語が最も近いであろう。「この二つの意味を区別するために (一家の管理と国家の運営・訳者)、後者の場合を *économie générale ou politique* と呼び、前者の場合を *économie domestique ou particulière* と呼ぶ」¹⁹⁾。そしてルソーは言う。「政治体は、一つの意志をもつ一個の精神的存在 (un être moral) でもある。そしてこの一般意志は、常に全体および各部分の保存と安楽を目指すものであり、法律の源泉をなしていたが、それは国家の成員にとって、彼らと国家に対する正と不正の規準である」²⁰⁾。「立法者の第一の義務が法を一般意志に合致させることであるのと同様に、公共エコノミー (*économie publique*) の第一の規則は、行政 (*administration*) が法に一致することである」²¹⁾。

ベルナルディによれば、百科全書の項目「エコノミー」の下書きと決定稿を比較すると次のことが分かると言う²²⁾。ルソーは第2部と第3部に当たる箇所からこの項目を書き始めていたが、その執筆途中あるいは直後に同じ巻に入ることになるディドロの項目「自然法」を見る機会があったと考えられる。直ちにルソーは、項目「エコノミー」を導くキーワードの一つを一般意志とすべきことに気づく。ただし、ディドロのように人類の一般意志ではなく、プーフェンドルフ・バルベイラックのように政治体の一般意志に換えてであったが。そして項目「エコノミー」の構想を練り直す。ルソーは序言および第1部を新しい構想の下に執筆しながら、それに合わせて第2部・第3部にも追補・修正の手を加える。書き終えたとき、彼には次に書くべき論文の内容は決まっていた。国家の管理運営を語る前に、国家の設立について論ずるべきであった。現実にはそうはならなかったが、理論的には国家学のあとに行政学が来なければいけない。『告白 (*Les Confessions*, 1782)』第9巻で述べるように、ヴェネツィアでの滞在

中（1743-1744）に想を得て折に触れて書いていた『国家学概論（*Institutions politiques*）』が、すでにルソーの手元にあった。また彼自身、当時ジュネーヴの政争に関わることになり、都市貴族が集まる小評議会に対抗する総評議会派の市民たちから彼らの理論的支えとなるような著作の執筆を求められていたこともあった²³⁾。かくして、ルソーは『社会契約論（*Du contrat social, principes ou du droit politique*, 1762）』の執筆にとりかかる。彼はこの第一草稿「ジュネーヴ草稿」で、ディドロの項目「自然法」を批判検討して自らの理論的足場を築くべく、「人類の一般社会」という章を置く。

すでにルソーは、『人間不平等起源論』において次のことを明らかにしていた。孤立して生活していた自然状態において人間は、自己愛（*amour de soi*）と同類の苦しみを見てわがことのように感じる憐れみの情（*pitié*）に従って生きており、他の動物と同じく自然法の支配の下にあった。しかし、人類の間に交流が生まれ、自己愛の対象が自己の本質（*être*）から外見（*paraître*）に移って、自己愛が自尊心（*amour-propre*）に変質する。他者よりも自己が優越することを求めて、様々な情念が発達する。この自然状態の第二段階では、自己と他者の比較を繰り返すなかで、理性はようやく発達を始めて自然法は認識可能になるが、人類の間では自然法はだんだん行われなくなってくる。これを要約して、「ジュネーヴ草稿」第2章「人類の一般社会」でルソーは言う。「社会の進歩は、個人的利害に目覚めさせることによって、心の中の人類愛（*humanité*）を窒息させること、自然法、あるいはむしろ理性の法と呼ぶべきこの法の観念は、情念がそれより先に発達し、その法の掟を全て無力にしてしまうときになって、ようやく発達し始めるにすぎないことを、見出すであろう」²⁴⁾。自然法は在るのであるが、私たちの世界では機能していない。なぜなら、現実の人間は自然法を知りうるようになったとしても、それを拒むからである。ディドロの想定するような普遍的な理性が教える自然法が支配する人類の一般社会

は、今のところ哲学者の体系のなかに理念的にしか存在しないのである。

ルソーにとって、一般意志の内容が自然法と同一視されず、人類の一般社会に帰属するものでないとすれば、一般意志は個々の政治体（国家）を一つにまとめ動かす意志である。『国家運営論』では、「政治体は、個別に取り上げれば、人間の身体に類似した、生命をもつ一つの組織体（un corps organisé）と考えることができる。（中略）人間の身体と政治体の生命は、全体にとって共通の自我（moi commun）であ」²⁵⁾る。この箇所では、パスカルやホプズやプーフェンドルフにもあるように共同体を人体の比喩で考え、部分から成るが部分とは異なる全体ととらえている。また、「ジュネーヴ草稿」では、当時の化学を引き合いに出し、次のように言う。「そのことは、化合物がその構成物質のたんなる混合からはけっして出て来ないような属性をもつのとほとんど同様である。（中略）公共の幸福あるいは不幸は、単純な加算の場合のように個々の幸福あるいは不幸の総和にとどまるのではなく、それらを結びつけている関係にあり、この総和よりも大きいであろう。だから、公共の福祉は、個々人の幸福の上に成り立つどころか、まさにこれらの幸福の源泉なのである」²⁶⁾。一般意志はその政治体の構成員にとっては共通であるが、他の国家や外国人にとっては共通ではなくなり相対的になる。一般意志はデイドロのように普遍的ではありえず、一般的なのである。

ここまで来て、ルソーはさらに問いを深める。ジュネーヴ当局によって焚書にされた『社会契約論』を弁護することを目的に書かれた『山からの手紙（*Les lettres écrites de la montagne*, 1864）』「第6の手紙」で次のように述べる。「何が国家を一つにするのでしょうか。その構成員の結合です。では、この構成員の結合はどこから生まれるのでしょうか。彼らを結びつける義務からです。ここまでは誰の意見も一致します。では、この義務の根拠（le fondement de cette obligation）は何でしょうか。ここで著述家たちの

17-18世紀のフランスにおける一般意志概念の変遷について

意見は分かれます」²⁷⁾。ルソーは、『社会契約論』第1篇で、事実 (fait) によって法 (権利) (droit) を打ち立てることはできないことを強調していた。力も家父長権も神の命令でさえも、人間にとっての法をつくらない。義務を負う者の強制されない合意だけが、彼らを義務づける主権に正当性と実効性を与える。なぜなら、自由の意識が、動物の中で人間だけに具わる魂の靈性 (spiritualité de son âme) をつくるからである。たとえ、人間が自然的自由を濫用することで自らの上に悪を招くとしても、なお「自由の放棄は、人間たる資格、人間の諸権利、さらには人間の諸義務さえ放棄することである」²⁸⁾。ルソーは、「第6の手紙」で「それ故、この種の問題を論じた最も健全な部類の著述家たちにならぬ、私はその政治体の基礎にその構成員の合意 (convention) を据えました」²⁹⁾ と言う。この手紙の後半で、ルソーの指す「健全な部類の著述家たち」とは、ロックやシドニー (Algernon Sidney, 1622-83) らであることが分かる。

ルソーにとっては、個人の自由と集団としての統一 (国家への服従) との両立こそが問題なのである。一般意志は国家の意志であるが、同時に個々の成員の自由な意志でもなくてはならない。ルソーは、特殊意志から一般意志を構成する社会契約論者の側に身を置く。さらに論理を徹底して、自由を尊重すれば、自分の意志が他者に代表されたりすることがあってはならないと言う。ルソーにおいては、自然状態にあった独立という意味での自由は、自律という意味での自由にとって代わられる。『社会契約論』では、「欲望だけに駆り立てられるのは奴隷状態であり、自ら課した法に従うことが自由だからである」³⁰⁾ と、指摘する。ルソーにとって、法とは人間理性が発見するものではなく、意志が創出するものである。モンテスキューは、法律をつくる一般意志の上に法律をも支配するメタ法則を置いた。ルソーは、『社会契約論』第2篇後半以降で法律を支配するメタ法則を検討するのであるが、なお立法の自由を人民は手放せないと考え

る。須く法は権利や正義に関わるからである³¹⁾。

プーフェンドルフ-バルベイラックは、一般意志の主体を一旦は人民のつくる団体に置きはした。しかし、主権者の設立と服従契約を通して一般意志は主権者によって代表されるようになり、人民自身の意志は眠りに就く。これに対し、ルソーは、人民が従うべき法を、自ら主権者となって人民の一般意志として表明すべきとする。これを可能にするのが、「社会契約」である。『社会契約論』第1篇第6章にあるように、「社会契約」の解決すべき課題とは、「各構成員の身体と財産とを、共同の力の全てを挙げて防衛し保護する結社形態（une forme d'association）を発見すること。そして、この結社形態は、それを通して各人が全ての人と結びつきながら、しかも自分自身にしか服従せず、以前と同じように自由なままでいられる形態であること」³²⁾である。そのために「社会契約」は、各人が自らを構成員とする共同体に、自分のもつ全ての権利とともに自身を完全に譲渡することを内容とする。「社会契約」は、法を挟んで各人を二重の関係に置く。法をつくる「主権者（Souverain）」の成員である「市民（Citoyen）」として。また、法に従う「国家（État）」の成員である「被治者（Sujet）」として。ここに自由と服従の自同性が成立する。法は一般意志の表明（déclaration）であり、一般意志は主体と対象において一般的である。一般意志においては、全体の全体に対する関係において認識されることのみが望まれ、禁じられる。一般意志は全ての者から発し、全ての者に向けられる。特定の者が名宛て人となることはない。法により自己に与える条件は他人にも与えられ、他人に課す条件は自分にも課され、相互性が市民の間には成立する。ただし、一般意志あるいは法は、個々の者を認識しえない故に、その個別ケースへの適用においては、一般意志に従う特殊意志が必要となる。そこで、主権者と被治者を媒介する団体である「政府（Gouvernement）」が要請されるのである。

市民が主権者の一員として参加する立法のための討議とは、各人がもつ特殊意志を掘り下げ、全員に共通の一般意志を模索する作業である。その際、財産などにおいて格差が広がっていけば、共同の利益は実質を失い、相反する特殊な利益が表面化し、一般意志は見出しがたくなるであろう。それでも、一般意志は消失したわけではない。諍いや苦しみの原因が格差にあることが理解されて、その是正が一般意志の内容となってきただけである。ルソーにとっても、社会的不平等の起源とその解決を追究することは彼の一貫した課題であった。

まとめ——ルソーの一般意志がめざすもの——

『ルソー以前の一般意志』序言で、ライリーはまず、一般意志が神の意志から市民の意志に変化していったことを指摘する。パスカルの死が1662年、ルソーの『社会契約論』の出版が1762年、中間の1712年にはマルブランシュの『自然と恩寵についての論考』最終改訂版の出版、このちょうど一世紀の間にフランスでは、一般意志は神の人類救済の意志から人民の政治的意志へと大きく変貌を遂げたことに我々の注意を促す。

次いで、ライリーは、例えばカント（Immanuel Kant, 1724-1804）に代表されるドイツ思想とフランス思想を比較するとき、ドイツでは個と普遍を対立させるが、フランスでは個と普遍の間に一般を置くと指摘する。すでに私たちもプーフェンドルフと訳者バルベイラックの微妙な用語の差異をとらえた。ライリーは、フランスでは、個人の自己愛から出立しながらそれを超え、しかし普遍には届かない「習俗（ethos, mœurs）の発見」があったからだと言う³³⁾。モンテスキューによって理論化されたものである。進んで、ベルナルディはルソーの一般意志を分析して述べる。「意志には基本的に認識に関わる次元（dimension fondamentalement cognitive）がある。意志には一般化する能力が与えられていて、一般的なものになるのである。

一般意志は、個人の一般化された特殊意志に外ならない³⁴⁾。ベルナルディは、それまで余り顧みられなかった、ルソー政治思想における討議の意味や、個人における良心に等しい社会における世論 (opinion) の形成に注意を払う³⁵⁾。市民はそれぞれが認識した断片をもち寄って、皆で一つのジグソーパズルを完成させようとする。ベルナルディにおいても、ルソーの一般意志概念の一般性のモメントが強調されることになる。

しかし、一般意志には意志に関わる次元もある。ルソーは、一旦マルブランシュやデイドロによって法則と同一視されることによって薄められ弱められた一般意志の「意志」性を復活させる。ルソーの一般意志は、自然法に反することはできないが、自然法そのものではない。一般意志概念の歴史に、ルソーは意志の自由という観点を加える。ルソーは、プーフエンドルフ・バルベイラックやモンテスキューに学んで、一般意志を共同体の意志であり、主権者の法律制定の意志とする。ただし、個人の自由を不可譲とするルソーにとって、一般意志は個人の特殊意志に発して共通の利益を目指して形成されなければならない。また、どのような政治的権威も外から来るのではなく、市民の合意に基づかなければならない。ルソーから振り返れば、一般意志概念世俗化の一世紀とは、市民を意志主体にする道程であった。

ルソーの一般意志は、一般性のモメントと意志性のモメントが出会う地点に立つ。意志といってもけっして暗闇に向かっての決断や賭けではない。現実への広く深い認識に裏打ちされた判断である。市民はそれぞれが知りえたことを組み合わせ検討して、何が問題で、何が共通善かの共通認識をもった上で、主権者としてどう立法すべきか判断するのである。

ルソーは主権者人民の一般意志によって、市民の自由の確保をめざす。さらに彼は一般意志に人類史的意義をも与えている。『社会契約論』「ジュネーブ草稿」のなかで、ルソーは次のように述べる。「悪そのものからそ

れを治すべき方策を引き出すように努めよう。できれば、新たな結合（de nouvelles associations）によって、一般的結合の欠如を正そう。（中略）最初の人為が自然に加えた悪を、完成された人為が償うことを示そう」³⁶⁾。ここで、悪とは既成の社会のことである。人間は社会のなかに生き始めることで、自己愛を自尊心に変え、財の私有を求めて相互に支配-隷属関係を張り巡らせ、社会的不平等をつくり、邪悪で不幸になってしまった。しかし、社会状態において人間は理性を発達させ、自らを苦しめる悪の原因を洞察し、それを正す新たな結合の在り方を見通せるようになる。新たな結合とは、「社会契約」が可能にする、共通の安全のみならず各人の自由を確保する人間関係に外ならない。この人間関係を導き律するのが一般意志である。そこでは市民相互の支配-隷属関係は無効化され、自尊心や所有権は否定されないが、市民と国家の関係のなかでしか機能しなくなるであろう。そして、「新たな結合」に基づく国家どうしが連合すれば、「人類の一般意志」や「人類の一般社会」がいつの日か成立するであろう。アルノーやパスカルやマルブランシュは、一般意志に、罪に墜ちた人間たちを救済しようとする神の意志を見た。ルソーにとって、一般意志は、人類が自ら招いた悪からの救済を図る主権者人民の意志となってくるのである。

注

欧文テキストの引用は、すでに邦訳がある場合は、それを参考に筆者の責任で訳し下した。

- 1) “General Will,” in *Dictionary of the History of Ideas*, ed. P. P. Wiener, Charles Scribner's Sons, 1973, vol. 2.
- 2) アウグスティヌスは、『聖徒の予定』2-3において「信仰は神の賜」と、同10-19において「予定とは恩寵の準備」と述べている（『アウグスティヌス神学著作集』所収、金子晴勇訳、教文館、2014年）。
- 3) 中村雄二郎『パスカルとその時代』、東京大学出版会、1965年、第2篇「パスカルと時代の宗教と政治」を参照。

- 4) Pascal, *Pensées*, éd. par P. Sellier, fr. 403, Classiques Garnier, 2013, p. 338. 前田陽一・由木康訳『パンセ』, 「世界の名著・パスカル」, 中央公論社, 253頁, 邦訳はブランシュヴィック版を底本として断章473。
- 5) *Ibid.*, fr. 406, p. 339. 同253頁, 断章475。
- 6) *Ibid.*, fr. 680, p. 509. 同254頁, 断章477。
- 7) *Conversations chrétiennes*, Œuvres complètes de Malebranche, J. Vrin, 1959, tom. IV, p. 67.
- 8) *Ibid.*, p. 69.
- 9) *De la recherche de la vérité*, Œuvres complètes de Malebranche, J. Vrin, 1962, tom. II, p. 438.
- 10) Montesquieu, *De l'esprit des lois*, GF Flammarion, 2012, tom. I, p. 123. 井上堯裕訳『法の精神』, 「世界の名著・モンテスキュー」, 中央公論社, 369頁。
- 11) *Ibid.*, p. 295. 同444頁。
- 12) レオ・シュトラウスは, 自然法に関して「自然的義務による方向づけから自然的権利に基づく方向づけへの基本的な転換は, ホッブズの教説のなかに最も明瞭に最も雄弁に表現されている」と述べる(塚崎智・石崎嘉彦訳『自然権と歴史』, 昭和堂, 1988年, 199頁)。
- 13) 『自然および万民の法』によれば, *corpus moralitas* (バルベイラック訳では *corps moral*) は, 本来は人々の集合という様態なのであるが, 何らかの権限や資格などのタイトルが与えられることによって実体と見なされるようになった *entia maralis* であり, また一人の人もしくは一つの合議体によって代表される *persona moralis* である。*persona moralis* (バルベイラック訳では *personne morale*) は法律用語では「法人」であるが, プーフェンドルフでは, ホッブズに倣ってその擬制性・人工性が強調される。ただし, 自然状態に社会性を見るプーフェンドルフにおいては, 国家は, ホッブズと違って, 家族や同職団体などを含有する複合的人格となる。
- 14) ライリー (*The General Will before Rousseau*, pp. 176-180) とベルナルディ (*La fabrique des concepts*, pp. 419-424) はともに, バルベイラックが翻訳家にとどまらず歴とした思想家であったことを認める。しかし彼らは, モンテスキュー以前に, バルベイラックがプーフェンドルフをフランスに紹介するなかで, 人民の一般意志を提起したことの思想史的意義をまだ過小に評価しているように見える。
- 15) « Droit naturel », dans l'*Encyclopédie de Diderot et d'Alembert*, réimprimé à la stamperia Milani, 1977, vol. 14. 恒藤武二訳「自然法」(岩波文庫『百科全書』所収)。以下, この節のデイドロの引用は全てここより。

- 16) ルソーがデイドロを批判するために使うようになる *la société générale du genre humain* という用語は、ドゥラテの注によれば、ボシユエ (Jaques-Bénigne Bossuet, 1627-1704) の『聖書の言葉から引き出された政治 (*La politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte*, 1709)』に初出する (Rousseau, *Œuvres complètes*, tom. III, la Pléiade, 1964, p. 1411. 以下, OC. III と略記)。
- 17) B. Bernardi, *op. cit.*, p. 427.
- 18) *Ibid.*, p. 428.
- 19) OC. III, p. 241. 『ルソー全集』, 白水社, 第5巻, 63頁 (以下, 全集5巻と略記)。
- 20) OC. III, p. 245. 全集5巻, 67頁。
- 21) OC. III, p. 250. 全集5巻, 73頁。
- 22) B. ベルナルディ, 三浦信孝編『ジャン=ジャック・ルソーの政治哲学』, 勁草書房, 2014年, 永見文雄訳 第2章「『エコノミー・ポリティーク論』における〈一般意志〉概念の形成」。
- 23) Cf., Helena Rosenblatt, *Rousseau and Geneva*, Cambridge University Press, 1997, ch.5 *The “invisible chain”*
- 24) OC. III, p. 284. 全集5巻, 274頁。
- 25) OC. III, pp. 244-245. 全集5巻, 66-67頁。
- 26) OC. III, p. 284. 全集5巻, 275頁。
- 27) OC. III, p. 806. 全集8巻, 342頁。
- 28) OC. III, p. 356. 全集5巻, 117頁。
- 29) OC. III, p. 806. 全集8巻, 342頁。
- 30) OC. III, p. 365. 全集5巻, 126頁。
- 31) ルソーのモンテスキュー評は『エミール』第5篇にある。「彼は国法の諸原理を扱わないように気をつけた。彼は既成の政府の実定法を論ずることで満足したのであり, この二つの研究ほど相違するものはこの世界に何ひとつないのである。(中略) 存在するものをよく判断するためには, 存在すべきものを知らねばならない。」(OC. IV, pp. 836-837. 全集7巻, 321頁)。
- 32) OC. III, p. 360. 全集5巻, 121頁。
- 33) P. Riley, *op. cit.*, p. xii.
- 34) B. Bernardi, *Le principe d'obligation — Sur une aporie de la modernité politique —*, J. Vrin, 2007, p. 309
- 35) B. ベルナルディ, 『ジャン=ジャック・ルソーの政治哲学』, 三浦信孝訳 第3章「ルソーとともに〈世論〉を再考する」。
- 36) OC. III, p. 288. 全集5巻, 279-280頁。

