

社会契約説と宗教

吉岡知哉

はじめに

テーマは「社会契約説と宗教」ということで、ルソーの『社会契約論』というよりはもうちょっと一般的な社会契約説の話をしなればいけないと思っっているのですが、うまくできないかも知れません。全体としてどういふ話かといいますと、(1)社会契約説が成立することになる根拠に係わる宗教の問題、(2)社会契約説が宗教をどう扱っているかという問題、(3)宗教という問題と社会契約という理論的な構築との関係という問題、この三つが

らんでいる話と考えていただければ良いと思います。

前提として、社会契約という考え方と宗教というものの、この二つをどういふものとして話の基礎におくかという問題があります。まず社会契約説ですが、これは大ざっぱに言って、政治社会が独立した個人同士の契約として成立するというふうに見える。と同時にそのことの裏にあるわけですが、政治権力の正統性というのが個人同士の契約にある。したがってさらにさかのぼれば、社会を構成する諸個人にまで正統性の基礎がさかのぼれるということになると思います。この考え方自体は、もちろん

古代ギリシャからあるわけで、ソフィストのなかにはそういうことを言っている人がおりますし、プラトンの『国家』のなかでグラウコンが「互いに不正をしないという約束によってポリスというのは成立している」という言い方をしているわけで、それは一種の契約説の原型の一つのなかにあげられるものと思います。

どちらにしろ、ポリスというものを自然なものであると考える伝統的な思考に対する反対としての側面というのは明らかにあるわけで、社会秩序が所与なものであるとか自然なものであるとされている社会では、社会契約という考え方は生じないでしょう。これはヨーロッパの中世を考えても、基本的には社会契約という考え方で社会は考えられていないわけです。ただし中世の場合は、支配関係が臣従契約によって構成されているという、つまり、社会契約ではないにしろ、少なくとも契約という観念は社会の基礎にあるということ自体もちろん重要なことです。

伝統的な社会との関係でいうならば、そこから外にでた場合には社会契約という問題はある意味ではただちに

でてくるのかも知れません。メイフラワー・コンパクトはもちろんそうですし、たとえば、海賊の船のなかの契約というのは社会契約の原型だと言っている方がされる場合もそうであるかも知れません。どちらにしろある種の自然的な秩序とされているものからはずれた時に、社会契約の問題が成立し得るといえるのではないかと思います。

社会契約という考え方が社会契約説という形で成立してくるのは、一般的に近代社会契約説の十七〜十八世紀ということになっているわけで、逆にいうと中世の時期から十七〜十八世紀の時期の中間の時期、つまりルネッサンス・宗教改革から宗教戦争の時期というのが実は重要な時期だろうと思います。

もう一つの前提問題は宗教ということですが、ここではキリスト教の問題です。これはいま言ったことと重なりますが、中世のキリスト教という場合と宗教改革以降とは明らかに意味が違ってしまいうわけで、非常に単純にいうとキリスト教が複数の存在になるということがおこる。これは、近代社会契約説が成立してくる基本的な

条件であろうと思います。この問題を次に簡単に図式化して扱ってみたいと思います。

1. キリスト教と世俗権力

キリスト教が世俗権力にどういうふうに対応してきたかという理論的な枠組みの問題ですが、これは基本的にはパウロだろうと思います。新共同訳聖書の「ローマの信徒への手紙」から引用します。「人は皆、上に立つ權威に従うべきです。神に由来しない權威はなく、今ある權威はすべて神によって立てられたものだからです。従って、權威に逆らう者は、神の定めに従うことになり、背く者は自分の身に裁きを招くでしょう」(十三・一、二)。

これはパウロが世俗権力を認めたものであり、消極的服従と呼ばれるものの積極的な表現になります。同時にパウロは家長が家のなかにもっている権力について、これもある原型になるような言い方をしています。「エフエソの信徒への手紙」のなかの一節です。「キリストに對する畏れをもって、互いに仕え合いなさい。妻たちよ、

主に仕えるように、自分の夫に仕えなさい。キリストが教会の頭であり、自らその体の救い主であるように、夫は妻の頭だからです」(五・二二〜二三)。「子供たち、主に結ばれている者として両親に従いなさい」(六・一)。

これが、「あなたの父母を敬え。そうすれば、あなたはあなたの神、主が与えられる土地に長く生きることができ」(出エジプト記二〇・一二)という十戒の文章に結びついている。子供は親に従えというものです。それからほぼ同じところですが、「奴隷たち、キリストに従うように、恐れおののき、真心を込めて、肉による主人に従いなさい」(六・五)という言い方で、主人に対する奴隷の服従義務が提示されます。

神への忠誠という要請と、世俗権力と家における家長の権力、両方あわせて世俗といってもいいですが、その世俗の権力の肯定、つまり神への忠誠と世俗の権力への従属という二重性というのが、当初からキリスト教にとって問題であったものです。キリスト教はどうするかというと、もちろん神への忠誠というのが優位するわけですが、しかしこれらの領域は基本的には別のものである

として、「カエサルのはカエサルに、神のものは神に」という二分法を使うわけです。しかし重要なことはそれが二元的であることよりもむしろ、神への服従というのが父親への服従、主人への服従という形で説かれるということがあり、さらに世俗権力への服従が神や神の秩序への服従という形で説かれるという格好になっているという、その論理だと思います。そこが重なっているということによって、神と世俗権力と家長の権力が本質的に同質の権力であって、一種の三位一体、トリアーデを構成しているというのが説明のロジックだろうと思います。これは非常に安定的な説明なのではないかと思いません。教会が神の代理という形で確定していて、世俗権力との関係でその位置が確定しているかぎり、これは教会も含めて安定するわけです。ただし逆にいうと、教会が神の代理であるという前提が揺らぐと、教会がなんであるかということをめぐるただちに論争になってしまふ。これが宗教改革の問題になっていくことだと思います。

2. 世俗権力の正統性

宗教改革によって普遍教会の普遍性も唯一性も消滅します。しかし、今話したような神と世俗権力と家長の権力というこの図式というのは、実は変わらない。それぞれの宗派において、基本的には変わらない。

これは別の言い方をすると、自然法という考え方が、つまり自然法秩序というものの考え方が、基本的には宗教改革で大きく変わることがなかったということと同じことになるかも知れません。ただちには壊れないわけです。ただし、神と世俗権力と家長の権力というこの図式自体が複数化してしまうわけで、実質的に「神」とその秩序は多様化することになります。それがいちばん目に見える形といたるか、そのまま定着したものが、ドイツにおける領邦国家と家長との宗派の問題だといえるかも知れません。どちらにしろ現世において秩序を担うというのは、世俗権力と家長の権力、その関係による以外にはないことになります。世俗権力と家長が結合する形で地上の秩序をなんらかの形で弁証するという以外にない

わけですが、しかし、世俗権力というのはそのものとしては正統性の根拠をもたない。世俗の君主は秩序を作らなくてはならないにしても、正統性の根拠をどうするかというのが、そこからの問題になるのだらうと思います。実際には、力による統合が成功したところはそれであまりあったということなだらうと思いますが、どちらにせよ、それをなんらかの形で説明しなくてはいけないかあったわけです。

さて、新しい秩序をどのように説明するかということですが、一応次の三つの方法を考えてみる事ができると思います。

一つめは、家長権力の支配モデルによって世俗権力を正統づけるというものです。家長権力の支配というのがもつとも自然な権力形態であるということで、家長の権力というのは子供に対して生殺与奪の権利もある(実際にはそうではなかったようですが)ということ強調することによって、家長の権力の支配モデルというのを国家レベルの支配モデルに重ね合わせる。それが君主の権力のモデルとして君主の絶対権力というのを説明するとい

うのが、ジャン・ボダンがやろうとしたことだらうと思います。

二番目は、神の支配モデルによって世俗権力を正統づけるというやりかたです。王権神授説がこれです。

三番目は、世俗君主による統合に対抗する理論として展開したもので、上の二つとは少し異なる系譜といえるかも知れませんが、世俗権力の正統性根拠は人民との契約にあるとするものです。つまり、人民と世俗権力が契約を結んでいる。人民は保護を求め、世俗権力は公共の名において支配を行なっている。これは違反すれば人民に抵抗権が生じてくるという、そういう議論の筋で出てくるわけです。

この三つが十六世紀から十七世紀にかけて出てくる三つの主要な議論だらうと思います。この場合特徴的なのは、どれも世俗権力というのがなんであるかということには、基本的には所与なものであって、具体的に世俗権力が存在する事態というのが念頭におかれている。世俗権力そのものの存在根拠というものを説明するものにはなっていないわけです。しかも、秩序の論理として考える

と、結局いちばん最初のがいちばん柔軟性があつたという気がします。つまり、世俗のモデルで世俗の権力を説明するというのが、論理としては実は循環するわけですが、いちばん良かった。というのは、王権神授説の場合ですと、逃げ場がないわけですから王権と人民との対立が生じるとむしろ対立を先鋭化させることになる。正統性の問題が出てくると、ただちに王権の側の論理も突出せざるをえないですし、すぐにそれに対する反発というものが生じてくる。イングランドの場合はそうなるわけです。それから、支配・服従契約というのは、抵抗権の論理として、むしろ分裂をまねきかねない。つまり、君主の契約違反を根拠に反乱を正当化するとか人民の側の協約を盾にとって別の支配者を立てるとかいう、フランスの宗教戦争の一時期に生じたような議論というのが当然出てくるわけで、結局のところ論理としては、ボダンの説明というのが現実ともあつていたのではないかというふうに思います。

3. 近代社会契約説と宗教

それで契約説なんです、社会契約説というのはこういう三つの類型とは異なっているわけで、世俗権力そのものの存在根拠というのをいかに説明するかという問題を提起したものです。宗教との関係でいうと、二つのことが問題になり得ると思います。

一つは、人間の社会の成立というのを、構成員相互の契約によって説明するという、その説明の仕方というのは、セクトの論理・セクトの成立の論理というものに類似しているということです。盟約者集団としての性格、セクトとの共通性をもっているということが一つです。しかし、もう一つの問題は、にもかかわらず、問題は世俗の秩序の問題であつて、宗教的心情による統合の問題ではないという当たり前のことなわけで、信仰の対立を克服し得るのでなければ意味がないわけです。そもそも多様性というのが前提になつた議論というのが、社会契約の議論であるわけです。

そうになると、やはり宗教的な諸前提というのを括弧に

入れる必要があるということになる。で、どうするか。社会契約説はそこをどうするかということで結局二つのやり方をとる。それはペアーランドですが、まず、端的にいつて自然状態というものを設定してしまう。それによつて社会的な諸前提、それから宗教的な諸前提というものを排除する。排除した状態というのを考えて問題を立てる。それによつて何が生じるか。宗教的な諸前提をはずしたときに、その代わりに何をキー概念にしているかということ、これは基本的には理性ということばで表されるものですが、そこに含みこまれるものは基本的には個人、あるいは個体といったほうが正確な場合があるかも知れませんが、その個人ないし個体の利害の計算能力ということであるだろうと思います。

自然状態という形で問題をいったんゼロにするということ、個人の計算能力というのを持ち出すということ二つのことによつて初めて、宗教の問題などを抜きにして人間の社会というものを組んでいくということが可能になると思います。それをいちばんラディカルなかたちでやったのがホッブズであり、ホッブズほどラディカルでは

ないけれども、現実とある意味ではうまくすりあわせをやつてみせたのがロックなんだろうと思います。ホッブズの場合は人間の自然的条件というのは各自の自らの利害を計算する能力としての理性、それによつて現在のみならず未来にまで計算を及ぼしていくことができるものとしての理性を前提にします。それは自己保存の手段なのですが、その理性を各人がもっているがゆえに、各人は現在の幸福を追求するだけでなく未来の幸福も追求せざるをえない。そのために力・パワーというものをもたざるをえない、そういう人間が複数いる以上、それは論理的に常にパワーを拡大していかざるをえないがゆえに必然的に戦争状態になる、というそういう論理を組み立て、それを克服する唯一の手段として絶対権力というものを想定する。それによる恐怖によつて統治を行なう以外に方法はないというリヴァリアサンの組立をするわけです。

ロックの場合はそういうことはなくて、自然状態というものはある意味ではホッブズのようなかたちで徹底せず、統治状態がない状態という形で自然状態を設定して、

人間が理性的であるかぎりには、他人を傷つけないかぎり
で自分の条件というものを認知できるわけですから、平
和な社会というのを想定できるし、それが脅かされるの
に対しては、政治社会というものを構築するけれども、
しかしそれは議会中心の統治によって、安定的な秩序が
できるという形で一応の解決をみるわけです。

ホッブズの場合もロックの場合も、宗教については基
本的にプライベートな領域に持ち込むことになると思ひ
ます。時代は十七世紀の半ばと後半になるのですが、ホ
ッブズの場合には宗教的な分裂というのを世俗権力によ
つて非宗教的に統合する必要があったでしょうし、ロッ
クは世俗権力が宗教的な価値を詐称するということを防
ぐ必要があったというふうにいえると思いますが、その
二つとも宗教の問題というのを基本的に公権力の領域か
らプライベートな領域に持ち込むというか、外にだすこ
とによって一応解決することができる。ホッブズの場合
は世俗秩序についての正統性というのは政治権力が独占
する。そのおかげで宗教というのは政治の領域の問題で
はなくなるわけですし、ロックは政治権力というものの

くにルイ十四世の治世下で、ちょうど十七世紀の半ばに
フロンドの乱を鎮圧する。それによって伝統的な貴族の
武装反乱というのは行なわれなくなる。一六八五年には
ナントの勅令が廃止されて、結果的にプロテスタント、
ユグノーは国外に逃げることになりましたが、しかしそれ
が宗教的騒乱になるというようなかたちで体制の根本に
かわるような問題になることはないわけで、基本的に
は安定するといつていいと思います。フランスはカトリ
ックですけれども、フランスのカトリックというかがリ
カニスムの形になっているわけで、高位聖職者について
は基本的にはフランス国王が僧職身分の任免権をもつて
いますし、僧職身分全体は三部会というフランス国内の
身分議会の第一身分を構成するわけで、その構成身分と
して組み込まれるということになる。そういう意味で大
きな問題点というのはいなくなるわけです。

実は十八世紀にはカトリックのなかがいりる分かれ
ている、というか、もともと分かれていたのがいりる
問題になります。ジェズイット(イエズス会)やジャン
セニストの動きというのがないわけではないのですが、

領域にはじめから宗教の問題を入れないわけで、領域の
外にあるものとして置いて、宗教的な領域については寛
容を唱えればすむという格好なんだろうと思います。

実際問題としては、とくにロックのような議論がどれ
だけ論理的に整合性があったかということはいくわから
ないのですが、イングランドはその後、とくにロックの
あとは、体制が総体として問題になるということは基本
的にはなかったわけで、宗教に関しても本質的には実
あまり問題にならないですんでしまったというのが実の
ところではないかと思ひます。

4. ルソー『社会契約論』について

ルソーの問題に持ち込みたいと思ひます。

時代は十八世紀です。ロックが、先ほどいつたような
一応安定的な社会像を作り出す背景にあったのは、理性
的で勤勉な人間という人間像ですが、それが大陸に持ち
込まれるのは十八世紀の初頭といえると思ひます。フラ
ンスでは、アンリ四世が宗教戦争に決着をつけて以来、
大きな宗教的な緊張というのはいなくなりました。と

その問題は体制の問題になるようなかたちではないだろ
うと思ひます。

十八世紀に入るとフランスは順調に経済成長を行なっ
ていきます。思想的にも人間の欲望というのは基本的に
肯定されていくわけです。宗教問題というのは、言論界
の関心の中心ではなくなっていくといつていいと思ひま
す。

ロックの社会契約論というか『統治二論』の契約説と
いうのは、十七世紀のぎりぎり末に第二部が訳されて大
陸に入ってくるのですが、ロックが書いたときにもつて
いたような政治的・宗教的な緊張関係というのはなくな
つていくと思ひます。ロックの影響というのは非常に大
きかったのですが、しかしそれはロックのもつていた、
たとえば論争の文脈というのから基本的に離れていたと
いつていいだろうと思ひます。

これはそのことの正面からの論証にはならないので
すが、ロックの『統治二論』の第一部というのは、フィ
ルマーの『パトリアルカ』の宗教的な議論に対する批判な
のですが、その部分は訳されない。それから第二部第一

章というのは、第一部では、われわれはこういう議論をしてきたといって、アダムの子孫のところに権力があるわけではないという、その第一部で論証した事柄がやや箇条書き的にまとめられている章ですけれども、ロックの仏訳ではその部分は排除されているのです。序文がついているのですが、この序文にはフィルマーのことは全然でてきませんし、名譽革命の話も全然でてこないで、ただ専制主義に対する抵抗の書であるというようなかたち、むしろそういう意味では政治的なものかも知れませんが、序文がついていて大きな文脈からは切り離されています。

一七一五年にルイ十四世が死んでルイ十五世の治世になるのですが、ルイ十五世はまだ若いものですから、一種の集団統治というか、何人かの会議によって統治を行なうという状態がしばらく続きます。ルイ・フィリップが執政をするという時期ですが、たとえばそれが王個人ではなくて複数の人間の合議体によって統治されているということはむしろ肯定的にとらえられますし、たとえば専制化に対する、むしろ別の原理というのをフランス

はもっているというような議論もでてくるわけです。ロックがどうかたちで受け入れられたかというのは必ずしもよくわからないのですが、ロックの議論というのもフランスにおいては現状肯定的に受けとめられていたのではないかという気がします。

そういう意味では、さらに四十年、五十年たつてからのことですが、ルソーの『社会契約論』というのが十八世紀の半ばすぎにでてきたというのは、当時の状況で考えると、これは先端的論点ではなかったといえますか、かなり場違いな議論であつたのかもしれないと思います。決してそれは、その当時つくられていたトピックの先端ではなかった議論でしょうし、その時期の『百科全書』の議論というのは、もう少し技術的なものに関心がいつています。社会制度総体についての根本的な考察を試みているというのは、基本的にはあまりはやりではなかったらうと思います。

これまでの話は、『社会契約論』の前提のような話になってしまったのですが、次に『社会契約論』というものの構成をざっと考えてみたいと思います。『社会契約

論』というのはどういう論理になっているのかというのを一言で説明するのは非常に面倒なんです、こういうふうに考えられているといえると思います。引用します。「人間があるがままに捉え、法をあり得る姿に捉えた場合に、社会の秩序のなかに正当で確実な統治のなんらかの原則があり得るかどうかを探求してみたい」(第一篇)。これは『社会契約論』の最初のところなんです、ここに議論の出発点があります。

「あるがままの人間」というのは、基本的に自己の利益のみを追求する人間です。それから「あり得る姿の法」というのは、結果的には共同社会としての国家を設立するということになると思います。それが社会契約という議論になるのですが、その目的は次のように提示されます。「結集した各人の人格と財産とを、共同の力すべてを持って防衛し保護する結合の形式を見いだすこと、しかもそれによって各人がすべ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、それまでと同じように自由であること」(第一篇第六章)。これが社会契約の目的です。

社会契約の本質は何かというと、「各構成員は、自己の持つ一切の権利とともに、自己を共同体全体に対して全面的に譲渡する」(同上)、というのが社会契約の本質になるだらうと思います。そして、社会契約の条項にあたるのが、「われわれ各々は、自分の人格とすべての力を共同にして、一般意志の最高指揮下におく。そしてわれわれは、一体をなすものとして、各構成員を、全体の不可分の部分として受け入れる」(同上)、というものです。こういう形で複数の人間たちが集まって契約を結ぶということをする。これが国家、ルソーの考える社会契約の国家になるわけです。

さて、次に社会契約によってできた国家というものの説明です。「このように他の全ての人格(これは、公的人格に対して他のということ、したがって個別の個人という人格ですが)の結合によって形成されるこの公的人格は、かつては都市国家 *Cité* と言う名を持っていたが、今では共和国 *République* 又は政治体 *Corps politique* と言う名を持っている。それは受動的には構成員によって *Etat* と呼ばれ、能動的には主権者 *Souverain* (集団として

の主権者です)、同種のものとは比べるときは国 *Puissance* と呼ばれる。構成員について言えば、集合的には人民 *people* という名を持つが、個別的には主権に参加するものとしては公民 *Citizen*、国家の法に服するものとしては臣民 *Subject* と呼ばれる」(第一篇第七章)。日本語に訳すとわかりにくいですがこういう説明がでてきます。つまり、個々の人間は公民 *Citizen* シトワイアンであるのと同時に臣民 *Subject* シュジェであるというそういう結合様式ができるということになります。

社会契約というのはそういうかたちで結ばれるわけで、本質的な部分はこれでいいんだと思いますが、しかし、実はこの公民であり臣民である人間というのは、想定されている人間としてはあるがままの人間というのが想定されている。つまり、自己の利益だけを優先するわけです。先程の全面譲渡の論理というのが、理論的なものではなくて現実的なものであると考えるならば、各人は自己の利益を追求するなどということはあり得ないはずですが、実際には各人は理論的には全面譲渡ということに同意するわけですが、しかし自分の利益を追求して

いく。各人は理性をもっているわけですが、この理性はあくまでも各個人の利益の追求の手段として機能するということになります。

詳しい説明は省きますが、各人は、本来ならば全面譲渡によって、共同体のための存在になるはずですが、そうはならず各人は共同体を自分のために利用するものですから、おかげで社会契約によって構成された共同体というのは、基本的に崩壊していくことになるだろうと思います。『社会契約論』という書物に書かれているのは、崩壊のプロセスであるということになります。同時に、崩壊していくのに対して、たとえばこういう対抗策があるというのがさまざまな形で描かれているという書き方になっていくわけですが、それでも制度的な対抗策であって、各人は根本的には自分の利益を追求するということは止めないわけです。

自分の利益を追求しないで、作り上げた共同体の利益のために従うというのはどういうことか。基本的に自分はこの共同体を自分の利益のために作って、この共同体のために自分は全面的な譲渡を行なったのだから、この

共同体に従うということは、自分が自分に課した法に対して自発的に従うということであるというのがルソーの理解だろうと思います。つまり自分が行なった契約について、自らきちんとその契約を遵守するならば、この社会契約の共同体というのは崩壊しないはずなのですが、人間というのは結局自己利益を追求する。しかもその自己利益の追求というのは、実は本当の自己利益の追求ではなくて、(本当の自己利益を追求するならば共同体を維持するはずなのだけれども) 目先の利益を追求するということになるわけです。とにかく自分の目先の利益のことしか考えない人間たちの在り方のおかげで、社会契約の共同体というのは崩壊していくことになるわけです。

ルソーの自由という概念はいろいろと議論されるものなのですが、ここでリベルテ・モラル (*liberté morale* 倫理的自由) という語をとりあげておきたいと思っています。ルソーがいうリベルテ・モラルというのは、自らが課した法に自ら自発的に従うということ、あるいはそれは契約を遵守することであり、自分が言ったことに背いたことはしないということだと考えられますが、そう

いうリベルテ・モラルというのは、基本的には現実の人間はもっていない、あるがままの人間には期待できないものであるというのがルソーの理解だろうと思います。つまり人間の理性を前提にして問題を組み立てていった結果、社会契約という理論的・理性的な解決では、実は問題は解決しないということになってしまうわけです。それは、おそらくロックなどと決定的に違うところだろうと思います。

5. ルリジオン・シヴィル

そこに出てくるのが、ルリジオン・シヴィル (*religion civile* 公民宗教・国家的宗教) というものです。これは『社会契約論』の最後の章に出てくるものです。ルソーはルリジオン・シヴィルを説明する前提として、三つの宗教、「人間の宗教」、「シトワイアンの宗教」、「聖職者の宗教」をあげています。ルソーのルリジオン・シヴィルというのは、その三つの宗教に対する批判としてというか、その三つを批判したうえで出てくるものです。まず「人間の宗教」というのは福音書の宗教であるというふうにい

われませんが、一種の純粹なキリスト教で、これは宗教としては正しい宗教であるけれども現世の国家に対しては非常に冷淡なもので、たとえば祖国のために死ぬということは全然考えない宗教なわけで、これはこの場合には不適合です。「シトワイアンの宗教」と呼ばれるのは、いわゆる国家宗教で、非常に不寛容で排他的な宗教である。もう一つ「聖職者の宗教」というのがあって、これは「二つの立法、二つの頭、二つの祖国」というのを人々に強要するような宗教であつて、ラマ教がそうだし、日本の宗教がそうだし、ローマ時代のキリスト教がそうだといふふうにあります。おそらく同時代のカトリックもこれに入るのだらうと思いますが、地上において二つの忠誠を要求するような宗教です。

これら三つを批判して出てくる宗教というのがルリジョン・シヴィルということになります。「正確には宗教の教義としてはなく、それなくしては、よき公民、忠実な公民たりえぬ社会性の感情として、主権者がその簡条を定める権限を持つ、純粹に世俗的な信仰告白」(第四章第八節)というのがルリジョン・シヴィルの説明で

義を認めたらうでさらにそれを否定するものは、法の前で嘘をつくというもつとも重大な罪によつて死刑に処せられるというふうに書かれています。それは、要するに契約遵守義務そのものを否定するということになるからだらうと思います。

『社会契約論』の国家というのは、いちばん最初の出发点から構成員の各個人の利益を前提にして、その利益をもとにした共同利益というのを背景にして成立しているわけですから、そもそもは構成員個人の自己利益と矛盾していないものである。しかし、それにもかかわらず、理性に基づいて社会契約によつて成立する国家というのは理性のみによつては維持されえないという問題がここに登場してくるわけです。考えてみればホッブズもそう考えたわけで、だからこそホッブズは恐怖に依るしかないと考えたわけです。ロックの場合は、理性といったとき、その理性は個別化されてはいますがそこに秩序が組み込まれている。あるいは逆に、秩序に理性が組み込まれていないと言つてもいいですが、どちらにしても問題にならなかつたと言えます。ルソーの場合は、それを宗教

す。

それによつて、社会契約によつてつくられた国家というものが最後に担保される、倫理的に担保されるという格好になっています。その教義というのは、ごく簡単なものとしてしか書かれていません。全能かつ全知で慈愛に満ち、先をみとおす力のある恵み深い神の存在、来たるべき生、正しいものの幸福、悪人への懲罰、社会契約と法の神聖さの肯定、不寛容の否定というのがルリジョン・シヴィルの教義です。

これは『社会契約論』の最後に登場するわけですが、二つの機能を持つといえます。第一に、共同体への忠誠の調達というのを目的にするわけですが、それだけだから「シトワイアンの宗教」という不寛容の宗教であつても構わないわけです。そうではなくてあえてそれを批判してでてくるということから考えれば、同時に、先ほど言つたリベルテ・モラル、自ら課した法への服従というものの要請と結びついていく、倫理的自由というものの宗教的表現であるといふふうにいえると思います。

ルリジョン・シヴィルについては、公民としてその教という形で表現する。ただし、社会契約によつて成立する国家の宗教として設定するということになると思ひます。

『社会契約論』の問題としては、そういうかたちで宗教の問題がもう一度登場します。しかも、これが宗教という形で登場したことによつて、問題はまた人間の内面の問題というのが関わってくるということになります。つまり、実は近代の社会契約説が排除した問題といつていいのかもしれないが、それを最終的に取り入れる形で問題がもう一度登場してくるということになると思います。話は少しずれてくるのですが、六番目に「サヴォワの助任司祭の信仰告白」という話をつけ加えておきたいと思ひます。

6. 「サヴォワの助任司祭の信仰告白」

「サヴォワの助任司祭の信仰告白」というのは、『エミール』というルソーの教育論の第四部に登場する話です。子供からずっと育ってきたエミールが大きくなっていくわけで、はじめは物、それから人間、やがて社会という

ふうに次第にエミールは自分の外界と関係を広げていくわけですが、ついには世界の秩序に触れてくるわけです。

「サヴォワの助任司祭の信仰告白」というのは、サヴォワの助任司祭が話した宇宙の秩序の話なのです。これはエミールにむかつて語られるという格好になっていないのですが、そういう構成上の問題は省きます。その助任司祭はどういうことを言うかというところ、宇宙の運動というのがある。宇宙に意志が運動している。そして運動には法則性がある。したがってそこには、至高の英知がある。これこそが神なのだというふうに言うのです。つまり、自然の秩序の存在それ自体が、神の存在を示しているということ強調します。人間というのは、この秩序の一部をなしているわけです。しかしこのことは、助任司祭に言わせれば、理性のみによって理解できることでは必ずしもないわけです。

ここに秩序が存在していて、自分がその一部をなしている。しかもそれが人間の生き方と関わるというのは、どこでわかるかということ、というかどういふかたちで人間にそれがわかってくるかということ、それは人間の良心についてもうまくいかないような状態というのが残されることとなります。

おわりに——人類愛と祖国愛

最後に、人類愛と祖国愛という点から、もう一度国家との関係に触れておきたいと思えます。『エミール』において、人間であるということと、公民(シトワイアン)であることとの結節点というのがどこに置かれているのかということを考えてみると、それはエミールにとっては家族だろうと思えます。『エミール』という話では、最後にエミールはソフィーという女性と結婚するのです。結婚して家庭を作る、家族を作るわけです。その結婚によって作られる家族というのは、倫理的・人為的人格 *personne morale* であると考えられます。ベルソンヌ・モラルというの、今で訳せば法人格だと思いますが、この時代ではちょっと訳しにくいのですが、人為的な人格、団体をさす言葉です。この、結婚によって作られるベルソンヌ・モラルとしての家族について、ルソーは、それは「小さな祖国」だというふうに言います。それによっ

というものを通じてである。人間の良心の声に耳を傾けるといふことによって、人間は宇宙の秩序のなかで自分はいかにあるべきかということを知るといふわけです。

人間が世界の秩序のなかで占める位置を提示して、その秩序全体との関係のなかで、何をなすべきかということのある種の実践の要請というのがそういうかたちで提示されるわけです。

エミールは、この信仰告白を受け入れるわけです。これがルソーの自然宗教と呼ばれるものなのですが、これはその前にお話したルリジョン・シヴィルと基本的には矛盾しないものだろうと思えます。したがってエミールは、リベルテ・モラルというのを理解するわけです。しかし、これは『エミール』のなかの話なのですが、エミールという登場人物は、最終的に積極的な公民にはならないうわけです。そういう形の話はでてこないのですが、おそらくエミールは『社会契約論』の国家というものがあれば、そのよき公民とはなり得るだろうと思えます。しかし、だからといって『社会契約論』の前提には、エミールのような人間はいないという、そういうどちらからい

て、「大きな祖国」へと心が結びつくのであるとルソーは『エミール』のなかで言っています。

家族を媒介とする一種の心情の共同体としての祖国 *patrie* というものが、社会契約という理性的なプロセスによって構成される国家という枠に対して、いわば内側の内実を構成するという関係になっているのだろうと思えます。これはしかし、合わさった話ではルソーのなかにはでてきません。『エミール』では、論理的な構成物としての国家の方は中心的な話としてはでてこないのですが、心情の共同体としての祖国と、それとのつながりがあるものとしての家族というのは、議論のなかで、つまりエミールとソフィーの結婚という形で扱われるわけです。

家族というのは自然と社会の境界的な存在であるといえます。家族とは何かというのは『社会契約論』のなかでは、「あらゆる社会の中で最も古く、また唯一の自然的な社会」(第一篇第二章)といわれている。つまり自然的な社会という矛盾した表現によって示されることになるわけです。

人は家族を形成することによって、人間でもあり公民でもあるという二重性を引き受けることが可能になる、というのがルソーのモデルだろうと思います。夫婦間および親子間において醸成される愛情、その愛情というのは、人類全体に対する愛（ルソーが考える最も始原的な感情である憐れみの情に起源をもっている）と、祖国への愛情（パトリオティスム）というものの両方の基礎になるという格好になっていると思います。

こうして、ルソーにおいては、神と祖国と家族というトリアーデが成立します。これは最初の、神と世俗権力と家長権力のトリアーデとイコールではないが、やらずれて重なるようなかたちになっている。やはりその問題というのは残っているというか、別の形で提示されることになっているといえるかもしれません。

（よしおか ともや・立教大学教授）