

モンテスキューにおける「共和主義」と「啓蒙」

安 武 真 隆

はじめに

第一章 モンテスキューの「共和政」概念

第二章 モンテスキューの「啓蒙」観

第三章 「徳和の精神」と「君主政」

結びに代えて

は じ め に

本稿では、旧体制期に生きたフランスの政治思想家モンテスキュー（一六八九—一七五五）における「共和主義」と「啓蒙」、およびその影響について概観を試みる。⁽¹⁾ まず検討に先立ち、旧体制期に即して「共和主義」概念と「啓蒙」概念を使用することの是非について一考しておきたい。

第一に留意すべきなのは、Republicanisme という用語が、この時期まだ市民権を得ていなかったことである。あ
る辞書の説明には、フランス語圏における「共和主義」は、一七五〇年に用いられたのが最初とある。⁽²⁾ 事実、モンテ

スキュー自身、この用語を使用していない。そこで本稿では、さしあたり『法の精神 (De L'Esprit des Lois)』(一七四八年)において展開される「共和政 (République/Gouvernement républicain)」概念を中心に検討することと、「共和主義」についての検討に代えたい。⁽³⁾

第二に、通俗的に了解されている「啓蒙」概念もまた、再検討されるべきであろう。この点についてはすでに相対化を試みる研究の蓄積が相当あるが、⁽⁴⁾「啓蒙」にかんする古典的・通俗的理解においては、「共和主義」概念が肯定的に捉えられ、その限りで革命後の文脈を反映しているように思われる。現に、カントの『啓蒙とは何か』の中にハーバーマスが「市民的公共性」の理念の完成形態を看取したように、⁽⁵⁾「啓蒙」が可能となる条件として、公開の場での自由な討論が強調され、そのような条件を支える統治形態として「君主政」よりもむしろ「共和政」が注目されるのは(それが唯一の「啓蒙」のあり方ではなかったとはいえ)、革命後の文脈としては、ごく自然な流れであったと言えよう。⁽⁶⁾

しかし、若干結論を先取りすることとなるが、革命を経験していないモンテスキューにおいては、あるいは少なくとも『法の精神』においては、「共和政」と「啓蒙」とは、カントのように単線的には繋がらない。むしろ「共和政」あるいは「共和主義」は、モンテスキューの理解する「啓蒙」の観点からは、少なくとも表向きは、望ましくないものとして提示されるのである。では、モンテスキューは『法の精神』において「共和政」をどう概念化したのであろうか。その概念化は、彼にとつての「啓蒙」といかなる関係にあったのであろうか。

第一章 モンテスキューの「共和政」概念

モンテスキューによれば、「共和政」とは、古典古代のポリスを典型とし「人民が全員であるいはその一部のみが最高権力を持つ」(3-1) 小規模な国家(8-20)のことである。そして、この体制の維持・運営には、各構成員に「自己放棄」「法と祖国への愛」(4-5) という意味での「徳」(virtu)が求められる。彼によれば、「共和政」における各市民は、祖国の存在によってはじめて「幸福で、偉大で、光栄である」(8-15) と感じることができ、したがって市民は、「公共善のために限りなき熱意を持」ち(9-8)、「祖国のためにのみ生き、行動し、思考しなければならない」(9-19) し、「自分自身の利益より公共の利益を常に優先させる」(4-6) べきなのである。⁽⁷⁾ 市民に公共精神や自己犠牲としての「徳」を求めるこのような言説は、フランス革命後のヨーロッパにおける「共和主義」論の展開において看過しがたい力を発揮し、今日の「共和主義」論の原型をなすとも言えよう。⁽⁸⁾

しかし、モンテスキュー自身が、少なくとも『法の精神』において、このような「共和政」を全面的に肯定・称揚していたとは言いがたい。例えば、公共精神としての「徳」は、「共和政」存立の必須要件でもあるにもかかわらず、各人にこれを維持させる諸条件は、同時代のフランスの実状と相容れないものとして描かれている。彼によれば、市民の関心が公共善へと向かうよう、小規模な国家の枠の中で、財産所有が平等かつ厳格に制約され(5-11)(9)、奢侈は禁じられ(1-10)、外国人が排除され(4-8)、戸口総監による徹底的な監視の下、習俗の維持が図られねばならない(5-19)。これら厳格な制約は、修道士の戒律に匹敵するともされ(5-2)、このようにまでして「徳」を維持することを、彼は「極めて骨の折れること」である(4-5)と告白するのである。⁽⁹⁾

もちろんモンテスキューが古代の「共和政」の偉大な価値を否定した訳ではない。市民の「徳」は、「共和政」において「もはや今日の我々には見られないような、そして我々の卑小な心を驚嘆させるような」多くの事をなすよう促してきた⁽¹⁰⁾。とはいえ、モンテスキューによれば、古代人は「君主政」について正しい観念を有していなかった⁽¹¹⁾。古代の勇武な清貧の時代とは異なり、今日の我々が生きるのは「手工製造業や商業や財政や富、さらには奢侈」⁽¹²⁾が話題となる商業社会なのである。

では、以上のように提示される「共和政」概念は、モンテスキューにとっての「啓蒙」といかなる関係にあったのであろうか。以下では、『法の精神』の論述の基調をなす彼の「啓蒙」観を明らかにしよう。

第二章 モンテスキューの「啓蒙」観

まず、モンテスキューは「啓蒙」の必要性を『法の精神』の冒頭で強調する。

「民衆が開明される (éclairer) かどうかということは、どうでもいい問題ではない。高官たちの偏見は、もとはと言えば国民の偏見 (prejugés) から始まった。無知蒙昧の時代 (un temps d'ignorance) には、たとえ最大の悪事を犯した場合ですら、人はそれについて何の疑いも持たないものであるが、光明の時代には (un temps de lumière)、最大の善事を為した場合でも、人はなお心おのくものである。」(序文)

では、モンテスキューにおいて、どのような種類の「啓蒙」が必要とされているのであろうか。彼は『法の精神』の基本的性格について以下のように述べている。

「この本には、今日の諸著作の特徴のように見えるあの警拔な表現 (ces traits saillans) は見いだされないであろう。いやしくも事物を一定の広がりにおいて見さえするならば、警拔さは消え失せてしまうものである。警拔さというものは、通常、精神が全く一方にだけ傾倒し、他方は全て顧みないからこそ生まれるものなのである。

私が筆をとったのは、いかなる国であれ、その国に確立されているものを非難 (censurer) しようがためでは決してない。いかなる国民もこの本の中にそれぞれの格率の理由を見いだすことが出来るであろう、そして、ここから当然に引き出される結論は、ある国家の構造全体にわたって天才的に洞察しうるほど幸運に生まれついた人たちだけが、その改革を提案する資格があるということである。」(序文)

このように、モンテスキューにとって、現にある国家のあり方を批判するラディカルで「警拔な」主張は望ましくない。むしろ、国家・個人を取り巻く様々な諸要素、気候、土地の質・位置・規模、民族の生活様式、宗教、商業等の相互連関を仔細に検討し、それらを総合的に勘案して、その望ましく現に実現可能な、「事物の本性に由来する必然的な」諸関係を「法」(一)として記述することが追求される。そして、そのようにして確認された法、あるいは「法の精神」に基づいた記述を通じて、読者に対し次のような教育効果の及ぶことを期待する。

「もしも私が、万人をして、自分の義務、自分の君公、自分の祖国、自分の法律を愛する為の新しい理由を知るように仕向けることが出来、人が自分の住んでいるそれぞれの国、それぞれの政体、あるいは、自分の占めているそれぞれの地位について、よりよく自らの幸福を感じしうるように仕向けることが出来るならば、私は生きとし生けるものうちで最も幸福な者だと思ふであらう。

もしも私が、命令する人をして、指令すべき事柄についての知識を増すように仕向けうるとしたならば、また、服

従する者をして、服従することに新たな喜びを見いだすように仕向けうるとしたならば、私は自分が生きとし生けるものの中で、最も幸福な者だと思ふであらう。

もしも人間が偏見から脱することが出来るように私が仕向けうるとしたならば、私は自分が生きとし生けるものの中で最も幸福な者だと思ふであらう。ここに私が偏見と言うのは、ある事柄について人を無知に陥れているものではなく、人を自分自らについての無知に陥れているものである。」(序文)

良き支配と良き服従を実現するためには、我々の身の回りの「事物の必然的關係」であり關係の網の目としての「法」(＝法則)を具体的に認識し、それに従う必要がある。モンテスキューが「啓蒙」にあたって持っていた基本姿勢はこのようなものであったと言えよう。⁽¹⁾「法の精神」を探求するというこの著作の企図も、このような姿勢との連関において理解されるべきなのである。

「法は、その国の自然的なもの、すなわち、寒いとか、暑いとか、あるいは、温かいとかの氣候に、土地の質、位置、大きさに、農耕民族、狩猟民族、遊牧民族といった民族の生活様式に相関的なはずである。法は、国制が容認しうる自由の程度に、住民の宗教に、その性向に、その富に、その数に、その商業に、その習俗に、その生活態度に關係するものである。最後に、それらの法は、それら相互間において關係を持つ。それらは、その起源、立法者の目的、その確立の基礎たる事物の秩序とも關係を持つ。まさにこれら全てを見渡して、それらの法を考察しなければならぬ。

私がこの著作においてなそうとするのは、以上のことである。私はこれらすべての關係を検討するであらう。これらの關係が全体として『法の精神』と呼ばれるものを形成する。」(1)(2)

第三章 「穏和の精神」と「君主政」

「警拔」で「精神が一方にだけ傾倒した」状態と対照的な状態を、モンテスキューはどのように概念化しているであろうか。彼は、「警拔」さとは対照的な状態を示すのに「穏和の精神 (esprit de moderation)」という概念を用いている。⁽¹²⁾

「穏和の精神が立法者の精神でなければならぬ。私が言うのはこのことであり、この書物を著したのも、専らこのことを証明するためであったと思われる。政治の善は、道徳の善と同じく、常に両極の間にある。」⁽²⁹⁻¹⁾

「穏和政体を作るには、もろもろの権力を結合し、それらを調整し、緩和し、活動させなければならぬ。いわば一つの権力に底荷をつけ、もう一つの権力に対抗できる状態にしなければならない。これは、偶然によって作られることの稀な、また思慮だけで作られることも稀な、まさに立法の傑作である。」⁽⁵⁻¹⁴⁾

モンテスキューは、同時代のフランスにおいては諸要素が併存し相互に関連しながら一定の均衡に到達しうることを、別言すれば、「穏和の精神」に基づいて秩序が成立しうることを確信していた。諸要素の絶妙な均衡の上に成立している関係の網の目に対して、安易な改革を施すことは、かえってこの均衡を動揺させ、誤った帰結をもたらしかねない。⁽¹³⁾

「一つの悪を是正しようとする立法者は、往々にして、その是正のことしか考えない。彼の眼はこの目的に向かったモンテスキューにおける「共和主義」と「啓蒙」

て開かれ、数々の不都合に対しては閉ざされる。ひとたび悪が是正されると、人はもはや立法者の苛酷や (dureté) が見えない。しかし、この苛酷さが生ぜしめた欠陥は、その国家の中に残る。人心は腐敗し、専制 (despotisme) に慣れこまう。」(6-12)

従って、当時のフランスの文脈において「共和政」を直裁に実現させようとする試みは、当時のフランスやヨーロッパのおかれた重要な条件を「全く顧みない」ものであったが故に、「精神が一方にだけ傾倒」した「苛酷」なものであったと言えよう。そのような試みは、『ローマ人盛衰原因論』と同時期に執筆された「普遍君主政 (世界王国)」論において説明された知見、当代のヨーロッパが、古代ローマ帝国とは異質の条件にあることを看過している。彼の生きねばならなかった世界では、古代ローマとは対照的に、中規模国家が並存し、商業活動を通じて各国が相互に緊密な関係を持ち、国内では「法の支配」の成立によって「自由」が確保されるのである。⁽¹⁴⁾

さらに前世紀において登場した「徳」の熱狂的な暴走とイングランドにおける共和政樹立の失敗も考慮に入れる必要がある。「徳」が「原理」としての力を持たない現代のヨーロッパで敢えて「共和政」を打ち立てようとしても、イングランドの経験が示唆するように、立法府が君主を裁くことで「国家は決して君主政ではなく、不自由な共和政とな」(116)り「多くの変動、衝突、動揺の後、かつて排除したのとまさに同じ政治体制に落ち着かざるを得ない」(333)のである。⁽¹⁵⁾さらに彼は、かつては「自由な国家」の別名によって「共和政」と結びつけられていた「自由」という言葉について、次のように述べる。

「ある者は自分たちが暴政的権力 (pouvoir tyrannique) を付与した者を廃する能力とし、他の者は自分たちが服従

すべき者を選ぶ権能とした。それは武装して暴力を行使しうる権利だと考える者もいれば、自国民のうちの一に
よつてのみ、また自分たち自身の法によつてのみ統治される特権だと考える者もある。ある人民は、長い髭を生やす
慣行を自由と考え続けていた。この名称のある形式の政体に結びつけ、他の政体を排除した者もいる。」(11-2)

このような錯綜した「自由」理解に対して、彼は「自由」とは「法の許す全てをなす権利」のこと(11-3)であり、
「共和政」において人民が法に従わずにその望むことを行っていることを「自由」と呼ぶのは、「人民の自由」と
「人民の権力」の混同である(11-4)と主張する。彼の理解では、このような混同こそが「専制」をもたらしたので
あり、むしろ「自由な国家」の確立のためには、「人民の権力」が濫用されないよう「事物の配置によつて権力が権
力を抑止」しなければならない(11-4)。その限りで、古代ローマの「共和政」は権力の相互抑止において多くの欠
点を有しており(11-6)「自由の錯乱 (*délire de la liberté*)」(11-16)「万人による専制 (*despotisme de tous*)」
(8-9)をもたらす危険性があった。¹⁶⁾

むしろモンテスキューは、「穏和政体」のモデルを、古代ギリシアやローマに求めるのではなく、「ローマ帝国を征
服したゲルマン諸民族」によつて打ち立てられた「ゴシック政体 (*gouvernement gothique*)」に求める(11-8)。
「ゴシック政体」では、人民、貴族と聖職者、君主という三身分が、それぞれ固有の役割を担い相互に対抗すること
で均衡が生じ、その結果「人間の想像しうる最良の種類の政体を形成」するに至ったとされるのである(11-8)。
従つてモンテスキューが権力の相互抑止の成功例として注目するのは、「イングランド国制」でありフランス「君主
政」である。前者では、とくに立法権と執行権の分離の必要性が論じられ(11-6)、後者では、「名譽 (*honneur*)」
ある貴族が「賢明さと權威」を示すことで、「激烈で自分が飛び込む危険を少しも認識しない」人民を法に従わせる

ことが期待されている(512)。さらに彼によれば、貴族身分の「中間的、従属的そして依存的な諸権力」が「中間の水路」として君主と人民を媒介し、君主の気紛れな意志や権力の恣意性を除去し、君主が従うべき基本法を確立する。また、高等法院を念頭におきつつ、「法の保管所」が「熟慮」と「ゆっくりとした歩調」を示し君主の決定の拙速さを阻止することで、「君主政」の中に一定の秩序が確保されるとも主張するのである(514)。

以上の概観からも示唆されるように、人々は、『法』の精神の読解を通じて「啓蒙」され、「共和政」樹立の必要性を「警拔」な「偏見」と認識し、「君主政」の下で幸福を追求するよう促される。人民ではなく、ただ一人が法に基づいて統治する(512)「君主政」では、「共和政」のように「徳」を原理とするという「極めて骨の折れる」道徳的要請は不要であり、むしろ「虚栄心」や「個人的利益」の追求でもある「名誉」を原理とする(516)のである。⁽¹⁷⁾

結びに代えて

一九世紀において、「現代のモンテスキュー」とも呼ばれたトックヴイルは、一七八八年の全国三部会の復活を認める国王の譲歩(絶対主義の終焉)から三部会選挙に至る「革命」初期の思想状況を回顧して、次のように書き残している。

「当初、人々は、全国三部会の構成を専ら検討し、中世の時期がその時代に適合しているとして、学識者の大部な著作を大量にかき集めた。その後、古き時代の全国三部会への関心は消え去った。前例というガラクタを脇に投げ捨て、抽象的で一般的な方法で、立法権力のあるべき姿を探索した。作業が進展するにつれて視野が拡大した。問題はもはや、立法院の構成だけでなく、権力全体であった。人々が引っくり返そうとしたのは、統治形態のみならず、社

会の基礎にまで及んだのである。当初、人々は、諸権力をより良く均衡させること、諸階級の関係をうまく調整することについて、専ら語ったが、間もなく人々は純粹な民主政という観念に向かって歩き、走り、ついには雪崩を打って飛び込んだ。最初の頃、人々が引用し論評したのは、モンテスキューであった。しかし、最終的にはルソーについてしか口にしなくなった。ルソーが、革命の第一世代にとって、革命の唯一の教師となり、その地位に留まったのである。⁽¹⁸⁾

ルソーは『エミール』第五編の中で、モンテスキューを「国制法の原理を論じずに、既成の統治の実定法を論じるだけで満足した」が故に「無用な学問を作り出した」と酷評した。ルソーにとって現にある政府について健全な判断を下そうとするには、「存在すべきものを知らねばならない」が、モンテスキューはそれを怠ったというのである。⁽¹⁹⁾そしてルソーは『人間不平等原因論』において、モンテスキューが同時代の状況を踏まえて「極めて骨の折れること」と、羨望とともに幾分か諦めを込めて語った祖国愛・公共精神・徳を高らかに称揚する。⁽²⁰⁾

さらに『社会契約論』第二編第六章でルソーは、「法の対象は常に一般的」であり「法は臣民たちを一体として、また行為を抽象的なものとして考えるのであって、決して人間を個人として、また行為を個人的なものとして考えるものではない」と主張する。そして「個別的な対象に関係する機能は、一切、立法権に属さない」とする。ここには、現にある事物の相互連鎖、各身分の個別的特性に応じた個別的対応の集積として網の目のように張り巡らされた均衡の中に「法」を見出し、各人にそうした存在の連鎖の中で生きていること、生きざるを得ないことを自覚させ、その中で幸福を感じるように「啓蒙」するモンテスキューの「穏和の精神」は見当たらない。⁽²¹⁾

ところで、革命の進展の中でモンテスキューが言及されなくなった、というトックヴィルの指摘は、やや誇張を含

む。しかし、次のような一節を目にするとき、革命後の文脈において、モンテスキューが良き読者をあまり得られなかった、という評価も可能のように思われる。それは古典に付きまとう皮肉な宿命かもしれないが。⁽²²⁾ 一七九七年九月、台頭する右派に対抗すべく軍隊に頼って王党派寄りの議員を逮捕・追放した総裁政府は、次のような布告を行っている。

「フランス人諸君、目を開いてみたまえ。時はまさに、王たちの仲間とフランスの敵が諸君を畏にとらえようとしていたのだ。

彼らは、諸君が打ち砕いた桎梏へと諸君を連れ戻そうとして、あるいは、いわば諸君がそこに導かれて行くように、司法・行政官全体の中に買収した連中を送り込んだ。連中は邪悪であるのと同じくらい巧妙でもあり、そして自由を守り確立するために授けられた権力を、巧みに人民の自由に対して差し向けたのである。

「中略」君主政体は、おそらく謀反人たちの目的に見事に合致していたのだろう。彼らにとって、国民大衆を王政の型に作りなおすことが重要だった。しかし、憤激した国民は彼らを追い払い、共和政が勝利した。共和政体はその勝利を表明し、揺るぎないものにしなければならない。それは勝利の結果であり、しるしであらねばならない。

共和主義の精神・道徳・制度・慣習は今日、優勢となるに至っている。しかし、それらを選び取るためには、もっとよく知り、それらのもっと正しい観念を形作ることから始める必要がある。

公共の利益という神聖な淵源の中にすべての利益を集中させる共和主義精神は、人々の間にある正しく、衡平で、善良で、親切なものすべてからなっている。

「中略」諸君の不滅のモンテスキューが三つの政体に割り当てた原理を思い出していたきたい。彼が専制主義に与えているのは恐怖の原理だ。名誉は国王に続いてついでくる幻影である。しかるに、共和政の基礎、その本質は徳

だ。

フランス人諸君！この言葉によって、諸君の憲法、諸君の政府、諸君の祖国が、今日、諸君に求めていることを見たまえ。徳が共和政の基礎なのだから、諸君は共和主義者ではない、と他人に言わせたり、自分で言ったりしないでくれたまえ。そして中傷を黙らせよ。フランス人民諸君！徳ある者たれ、諸君の憲法、諸君の政府、諸君の祖国を愛したまえ。そうすれば、諸君は共和主義者となるだろう。そして、何者も諸君の栄光と幸福に匹敵するものは無いだろう。

諸君は、諸君の政府に愛着を抱かなくてはならない。現在、諸君の制定した二つの最高権力「立法権と執行権」が互いに結びついているように。

この偉大な模範に感嘆したまえ。

王党派の陰謀家たちはこの二つの権力を離反させた。そして、この結びつき、この社会機構という穹窿の鍵を壊して、彼らはほとんど共和国を解体させるにいたった。だが、諸君が定められたとおり、陰謀家は、もはや、総裁政府内部にも両院「元老院と五百人会」の中にもいない。議院と総裁政府は、ついに、足並みを合わせ、そして、共和国は救われた。

共和国万歳！⁽²³⁾

「徳」の熱狂、諸権力の結合による「人民の権力」の濫用と自由の喪失として、以上の事態を認識した「現代のモンテスキュー」が改めて試みたのは、「人間精神が自由から遠ざかっている間も自由を維持し」「自由に立ち戻る時間を与える」形式としての「自由な制度」の探求であったのである。⁽²⁴⁾

(1) 本稿は、二〇〇五年一月二一・二三日に開催された社会思想史学会の第一セッション「共和主義と啓蒙」における報告

に加筆修正を施したものである。当該セッションでは、世話人である田中秀夫氏(京都大学経済学部)による「共和主義は政体と機構に即してのみ考えれば、浅薄な魅力のない思想になってしまっ」 「人間の公共的能力を意味する徳を不可欠の要素として構想されたシヴィック・ヒューマニズムとしての共和主義に本質的な重要性を認めている」との問題提起(社会思想史学会第三〇回大会、大会情報・プログラム、二二頁)に対し、報告者の安武が応答した。本稿もそのような問題意識を反映した構成となっている。なお、準備段階において科学研究費補助金基盤研究(B)(1)「近代共和主義の系譜とその現代的可能性の系譜」(平成一四、一五年度)の助成を受けた。

本稿執筆にあたって底本としたのは、ブレイアード版全集 *Oeuvres complètes de Montesquieu, texte présenté et annoté par Roger Caillois, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1951, 2 tomes* である。また *Société Montesquieu* 編纂の新しい全集が現在刊行中である (Voltaire Foundation & Istituto Italiano per Gli Studi Filosofici)。「法」の引用及び参照については、原則として編 (livre) と章 (chapitre) を本文中に明記した。

- (2) Paul Robert, *Dictionnaire Alphabétique & Analogique de la Langue Française*, Société du Nouveau Litté 1972, p. 1530. 旧体制期に定評のあった『トレーヴー辞典 (Dictionnaire de Trévoux)』には、RÉPUBLIQUAIN (共和派／共和主義者) という項目があるのみであり、そこには「共和政に対して情熱を持ち、その国の自由を愛し、君主支配を嫌悪する人物 (qui est passionné pour la République; qui est amoureux de la liberté de son pays; qui hait le gouvernement Monarchique)」との説明がある。Dictionnaire Universel François et Latton [Dictionnaire de Trévoux], Tome Quatrième, M. DCCXXI (1721) 5 v. p. 1203. この辞典は、一七〇四年が初版、イエズス会士が編集に関与し、カルヴァン色を排したとされる。なお『トレーヴー辞典』に先立ち、一六九〇年、ビエール・ペールも関与し、オランダで公刊された『フェルチエール辞典』の RÉPUBLIQUAIN の項目には、「共和政に対して情熱を持ち、その国の自由を愛する者、ブルータスやカトーのような人々は、偉大な republicains であった。これらの人々は、君主支配を甘受する (s'accoutumer) ことを悪とした」とある。Dictionnaire Universel contenant généralement tous les Mots Français (Furetière), Tome Seconde, La Haye at Rotterdam, 1690. これに対抗して、アカデミー・フランセーズによって一六九四年に出版されたのが、『アカデミー辞典』である。この辞書の RÉPUBLIQUAIN の項目には、「共和政の下に生きる者」「共和政の統治を愛する者」と並んで「それは悪しき部分とも時に解され、自ら生きる君主政国家に敵対心を抱く反乱者 (Mauin) 暴徒 (seditieux) を意味する」とある。Le Dic-

tionnaire de L'Académie Française, dédié au Roy, Tome Second (M-Z), Paris, M. DC. LXXXIV, p. 398. 当時G「辞典戦争」については、寺田元一『編集知の世紀』日本評論社、二〇〇三年を参照。

- (3) もちろん、「共和主義」を別様に定義することによって、モンテスキューの政治思想の別の側面に焦点を当てることが可能である。古代世界の共和政の政治に憧れ、現行の君主政とは異なった政治を標榜した議論として「共和主義」を定義し、「法の精神」における「君主政」概念の中にその展開を看取したものととして、拙稿「モンテスキューと共和主義」田中秀夫編『共和主義の思想空間』名古屋大学出版会、近刊、第一章を参照。その限りで本稿は、「君主政」における「共和主義」を扱った前掲拙稿を補完するものである。なお、解釈者の解釈視座に依存するが故の「共和主義」概念の多様性と錯綜については、以下を一瞥するだけでも判明するであろう。M. van Gelderen and Q. Skinner (eds), *Republicanism: a shared European heritage*, Cambridge U. P., 2 vols. 2002. なお、以下の書評も参照。犬塚元一『イギリス哲学研究』第二十七号、二〇〇四年、九三―九四頁。

(4) 周知のように、フランス語では「一八世紀を「光明の世紀 (le siècle de lumière)」と呼ぶが、Aufklärung & enlightenment に相当する言葉がない。当時の用語例において、いわゆる「啓蒙思想家」は philosophes と呼ばれる。松平齋光「フランス啓蒙思想の研究」有斐閣、一九五八年、二―三頁。また、英語圏における、Aufklärung を受けた一八六五年の時点の「啓蒙」の語義として、次のようなものもある。「浅薄で仰々しい、主知主義、権威や伝統等に対する非理性的な軽蔑、一八世紀のフランスの哲学者の精神や意図について特に用いられる。」*The Shorter Oxford English Dictionary*, volume 1, The Clarendon Press, 1933, p. 613. したがって、厳密さを追求して、「啓蒙」思想分析の出発点を現に流通した概念としての「啓蒙」を求めるのであれば、一八世紀フランス政治思想そのものが排除されてしまうことにもなりかねない。もちろん、「啓蒙」の時代に、「啓蒙」が存在しなかったと主張したい訳ではない。とはいえ、我々の了解する「啓蒙」概念を旧体制期に適用する際には、革命を契機とする政治的経験が言説や概念におよぼしたインパクトが、考慮されるべきであろう。モンテスキューが「啓蒙」に属するのか、それを代表するか等々の評価も、解釈者による「啓蒙」の定義によって左右される。従って、以下のような興味深い指摘を的確に理解する為には、まず当該解釈者としての「啓蒙」理解に立ち入らねばならない。「モンテスキューは、いわゆる啓蒙思想家ではなかった。少なくとも啓蒙実践家ではなかった。彼の思想の高邁さと科学性が結果として啓蒙的成果を挙げたのであって、卑近な実践啓蒙運動は少なくとも彼の意図にはなかった。彼がヴォ

ルテールを終始一貫一種の民衆煽動家としか見なさなかつたゆえんである。」福鎌忠恕『モンテスキュー 生涯と思想』酒井書店、一九七五年、第三部、六章、二〇九頁。) 本稿では、これらの手法とは対照的に、モンテスキューにおける「啓蒙する (éclairer)」の用法に注目し、そこから議論を組み立てるといふ手法を採用する。

なお、必ずしも網羅的ではないが、これまでの「啓蒙」研究を一瞥しても、「啓蒙」概念自体が論争的なものであり、したがってモンテスキューの思想との連関も多様であった事が判明する。エルンスト・カッシーラ『啓蒙主義の哲学』中野好之訳、紀伊国屋書店、一九六二年、Ernst Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, Verlag Von J. C. B. Mohr, 1932) は、一八世紀を「啓蒙」の時代と捉える事を前提に、この時代に支配的な知的傾向を、「既存の固定的な体系を打破しよう」と試み、絶えず動き続ける不断に波動する運動」とする。そこでは概念や原理から現象へと至る「体系の精神」ではなく、観察を与件とし、原理・法則を抽出する方法が採用される。そのような文脈で、モンテスキューが、「人間精神に見いだされる生まれつきの知識欲の存在を理論的・一般的に正当づけ」ようと試み、これを百科全書に受け継いだとする。ここではモンテスキューが、経験的・実在的な国家形式を持つ無限な多種多様性を確乎とした思考の図式(理念型)に組み入れようとした静態的な思想家として、人類進歩を確信するヴォルテールと対照的に描かれる。

ピーター・ゲイ『自由の科学——ヨーロッパ啓蒙思想の社会史——』中川久定他訳、ミネルヴァ書房、一九八二年、Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation, Volume II: The Science of Freedom*, Alfred A Knopf, 1969) は、キリスト教的世界に対する反抗と古典的な異教思想の援用をもって「啓蒙」の定義とする第一巻に引き続き、第二巻において、「啓蒙」の時代におけるフィロゾフ達の思潮の多様性を詳細に説明する。この中で、モンテスキューはイギリスの自由を感じ銘をうけ、王の按手治療に対する懷疑主義者、コスモポリタン、当時としては例外的なユダヤ人擁護派、検閲の対象となった思想家、嘲笑していたアカデミーへの入会に憧れた人物、古代と近代とに対する両義的態度、人間本性に対する悲観的視座、芸術としてのゴシック要式への嫌悪、芸術や文明に対する相対主義的視座、宗教上の寛容、奴隷制や残酷な刑罰への反対、封建貴族の擁護、歴史家であり、政治学者であり、社会批評家であり、政治理論家であり、社会学者、等々の彼の生涯の断片が紹介される。

F・ヴェントゥーリ『啓蒙のユートピアと改革』加藤喜代志・水田洋訳、みすず書房、一九八一年、Franco Venturi, *Utopia and Reform in the Enlightenment*, Cambridge U.P., 1971) は、カントからカッシーラやらにその後まで、ヨーロッパ

パにおける「啓蒙」観はドイツの「啓蒙」研究の影響下にあったが、ドイツ「啓蒙」研究の方法とは対照的に、「哲学体系を構築しないという固い決意」「体系の有効性に対する完全な不信」こそ「啓蒙」思想の基本性格であったとして、コンディヤック、ヴォルテール、デイドロ、ダランベールの名前を挙げる（二―三頁）。またゲイの「啓蒙」理解（特に第一巻）に対して、古代世界にまで遡る方法に対して異議を唱える（モンテスキュー評価については後述）。

安藤隆穂（『フランス啓蒙思想の展開』名古屋大学出版会、一九八九年）は、「啓蒙」を、「合理主義の発展」、「神に代わる人間理性の支配」と特徴付ける。「フランス啓蒙思想の本流を形成するのは、ヴォルテールとこれを継ぐデイドロ、コンディヤック、エルヴェシウス、ドルバックなどの唯物論者と感覚論者」とされ、モンテスキューについては、「ベルシヤ人の手紙」における、国王と法王の専制の告発、人間の社会と宗教との必然的関係の切断が指摘されるが、「啓蒙」思想としては「過渡的段階」に留まり、むしろヴォルテールの影響が重視される。フランス「啓蒙」思想の本流は、「市民的主権の構成論」が欠落し、「道德の次元に問題が飛躍する」「市民的革命の論理をさげざるをえなかった」点においてモンテスキューと重なるが、「変革主体像の抽象性」においてモンテスキューと区別される（第一章）。

(5) ハーバーマス『公共性の構造転換』細谷貞雄訳、未来社、一九七三年、第四章、第一三節。無論、カントも自覚している通り、この時期の「啓蒙」における「公開性」とは、一定の学識を持った人々の中の「文芸の共和国」の枠内で展開されるものとも言えた。ハーバーマスによれば、「公共性は学者の共和国の内部のみで実施されるのではなく、その心得のある万人の理性の公共的使用の中で実現される。もちろん彼らは、彼らの狭い私生活圏から歩み出てきて、あたかも学者であるかのように登場しなくてはならない。」他方、「啓蒙」的「理性」と「絶対主義」との融合の可能性もあった。マックス・ホルクハイマー、テオドル・W・アドルノ『啓蒙の弁証法』徳水尙訳、岩波書店、一九九〇年。

(6) カントは次のように記している。

「個人としては、殆ど天性になり切っている未成年状態から、各自に抜け出すことが困難である。それどころか彼はこの状態に愛着をすらもっていて、いまだでは自分自身の悟性を使用することが実際にできなくなっている、たとえ彼がこの状態から脱出しようとしても、世間がそのような企てをさそって実現させたことがなかったからである。〔中略〕ところで――個人ではなく――民衆が自分自身を啓蒙することになると、そのほうが却って可能なのである、それどころか彼等に自由を与えさえすれば、このことは必ず実現するといつてよい。〔中略〕ところでこのような啓蒙を成就する

に必要なものは、実に自由にはかならない。しかもおよそ自由と称せられる限りのものうちでもっとも無害な自由—すなわち自分の理性をあらゆる点で公的に使用する自由である。「中略」ここで私が理性の公的使用というのは、ある人が学者として、一般の読者全体の前で彼自身の理性を使用することを指している。「中略」宗教上の啓蒙に心を寄せるほどの国家支配者なら、彼のかかる考えは更に進んで、立法に關しても国民が彼ら自身の理性を公的に使用して、法文の改正について彼らの意見を發表したり、また現行法に対する率直な批判をすら公的に世に問うことを許しても、決して危険な事態の生じるものではない、ということを見抜いているのである。」

「自然が、公民的自由というこの硬い殻の中でいともねんごろに育んでいる胚芽—すなわち自由に思考しようとする心的傾向と人間の使命感とを成熟せしめると、こんどはこのものが徐々に国民の意識（これによって国民は、行動の自由を次第に發揮できるようにするのである）に作用を及ぼし、ついには統治の原則にすら影響を与えるのである。すると統治を任ずる政府も、今では機械以上の存在であるところの人間を、その品位にふさわしく遇することこそ政府自身にとっても有利であることが判るようになるのである。」カント『啓蒙とは何か』篠田英雄訳、岩波文庫、九一—九頁。

(7) この他、「祖国への愛、真の榮譽への欲求、自己放棄、自己の最も大事な利益の犠牲 (sacrifice)」（35）がある。

(8) J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment*, Princeton U. P., 1975; Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, esp. Vol. I, Cambridge U. P., 1978; C. Taylor, "Cross-Purpose: The liberal-Communitarian Debate," Nancy L. Rosenblum (ed.), *Liberalism and the moral life*, Harvard U. P., 1989; マーサ・C・ヌスバウム他『国を愛する心 (Country Love)』辰巳伸知、能川元一訳、人文書院、二〇〇一年、竹澤祐丈「シウィック・ヒューマニズムと経済学の成立」『調査と研究』（京都大学経済学会）、第二五号、二〇〇一年、田中秀夫『共和主義と啓蒙』ミネルヴァ書房、一九九九年、同編『共和主義の思想空間』などを参照。

(9) 徳に対する相対的視座を示すものとして、以下も参照：「ほとんど全ての徳は、ある人間の他の人間への特殊的関係である。例えば、友情、祖国愛、同情は、特殊的関係である。しかし、正義は一般的関係である。そこでこの一般的関係を破壊する全ての徳は徳ではない。」*Mes Pensées*, 1008/1214.

(10) 類似の表現として「古代人の中に見出し、我々は単に話に聞くだけのあの英雄的な徳」(35) がある。

(11) 君主を讀者と想定した場合についてモンテスキューは、次のようにも書き残している。「この著作『法の精神』は、若

い君主達の教育に無益ではないであらうし、また、良い統治をせよ、偉大な君主であれ、自分の臣民を幸福にせよ、といった漠然とした勸告よりも、彼らにとっておそらく価値あるものとならう。漠然とした勸告というのは、ユークリッドの基本的な諸命題を知らない者に、幾何学の難問を解けと勸告するのと同じである。」*Mes Pensées* 1864/200.

- (12) 「穏和の精神」を軸にモンテスキューの「君主政」論の構造を検討したものとしては、拙稿「モンテスキューにおける共和政の理念と君主政」『政治研究』第四一号、一九九四年三月、「法の精神」における「共和政」と「法の精神」『法学論集』第五〇巻第一号、二〇〇〇年を参照。

(13) 「政体は幾つかの数字によって構成された総和のようなものである。たった二つの数字を加えたり、除いたりしただけで、他の数字全ての価値を変えることになる。しかし、算術において、加除の結果、それぞれの数字の価値や、数字相互の關係を間違えることはないが、政治においては事情が異なる。為された変革がどのような結果を生むのか、誰も予想し得ないのである。」*Mes Pensées*, 941/1137.

このような姿勢の背景には、モンテスキューが若い頃経験したスコットランド人ジョン・ローによる財政改革の失敗があるように思われる。「ペルシャ人の手紙」の第一三八の手紙には、次の一節が見出される。

「フランスは、前の国王が亡くなった当時、無数の病気にさいなまれていた身体のような状態だった。N・*・*・*がメスを執って、贅肉を切り落とし、若干の局所療法を施した。だが、それでもやはり直さねばならぬ内部的欠陥が残っていた。そこで一人の外国人がやって来てこの治療に取りかかった。さんざん荒療治をやった挙げ句、彼は患者を元通りに太らせたと考えた。ところが実は、むくませただけだったのである。」

なお参照、拙稿「初期モンテスキューにおける古典古代」『法政研究』第六三巻、第三一四合併号、一九九七年。後にモンテスキューは「法の精神」の中で次のようにも語っている。「法は、その作られた目的たる人民に固有のものであるべきで、一国民の法律が他国民にも適合しようというようなことは、全くの偶然であるというほどでなければならぬ。」(10)。

- (14) 詳細については、拙稿「中期モンテスキューにおける「君主政」概念の形成(一・二完)」『法政研究』第六五巻、第一号、第二号、一九九八年を参照。

(15) 他にも次のような見解が残されている。「共和政」は短命に終わり「クロムウエルの期間は暴政であり、彼の死後、王政復古までの間は、一部が暴政、一部が無政府状態であった」*Mes Pensées*, 372/1667 (一七二九年頃の執筆と推定)。「君主が

いなければ、イングランド人は今よりも自由ではない。」*Mes Pensées*, 655/674 (一七三二年の執筆と推定)。「ウィリアム王は論争の中で、『しかし陛下、共和国を樹立しようとする動きがあるやもしれません』と主張する者に対し、いつもながらの冷静さで次のように答えた。『ああ！それは私の恐れていることではない。汝らはそれが出来るほど立派な (*honnêtes*) 人間ではない。』けだし名言である！そして私は、一人の王がそう語ったことに、実に驚いている。その上 [その王が] 新たな創造を行った王だった事にも。共和国を作るには、徳と公共善への愛が必要である事を、彼は熟知していた。それゆえクロムウエル以降、一日として共和国が作られえなかった。八日ごとに政体が変更された。各人は己の利益しか考慮に入れていなかった。最終的には王が呼び戻されねばならなかった。」*Mes Pensées*, 1203/1669 (一七三〇年代中葉の執筆と推定)。

(16) 確かに「共和政」は「穏和政体」に分類されている (89)。しかし、「穏和の精神」に常に基づいた政体とは扱われていない。例えば、イタリアの「共和政」は、諸権力が分割されていないため「君主政」よりも「自由」が少なく、アジアの「専制」に対応するものとすら語られる (11-6)。

(17) 以上のような解釈は、徳を狂信として批判し、商業については洗練をもたらずものとして肯定した「自由主義的パラダイム」にモンテスキューを位置づけ、政治的人文主義と対置させたポーコックの見解とも重なる (J. G. A. Pocock, "Cambridge paradigms and Scotch philosophers", *Istvan Hont & Michael Ignatieff (eds), Wealth and Virtue*, Cambridge U. P., 1983 (水田洋・杉山忠平監訳『富と徳』未来社に所収の第九論文)。また、「啓蒙」解釈としては「保守的啓蒙」の系譜に属するものと解する)とも出来た。Pocock, "Conservative Enlightenment and Democratic Revolutions", *Government and Opposition*, Vol. 24, No. 1, 1989 (福田有広訳『保守的啓蒙』の視点)『思想』七八二号、一九八九年八月); *Barbarism and Religion*, Cambridge U. P., 1999-.

【法の精神】における「共和政」よりも「君主政」を重視する解釈として、例えば、ウェントウーリは、「君主政治と共和政治との間の論争は、実際にイングランドにおいては、一七世紀中葉に決着がついた」とモンテスキューは確信しており、同時代の共和主義的諸国家は、モンテスキューの提示したモデルに基づく「大幅にそこから逸脱して」いた。近代共和国によって提出された歴史的問題は、君主国の中でのみ解決されたとする「啓蒙のユートピアと改革」六二一-六四頁。なお、モンテスキューがヨーロッパ旅行の中で得たイタリア、オランダ諸都市への否定的な印象については、R. Shackleton,

Montesquieu, Oxford U. P., 1961, pp. 90.; 古賀英三郎『モンテスキュー』講談社〔人類の知的遺産39〕一九八二年を参照)。
モンテスキューが「君主主義者」に移行したとの解釈としては、Jean Jacques Granpré Molère, *La Théorie de la Constitution Anglaise chez Montesquieu*, Presse universitaire de Leyde, 1972, pp. 45-46, 「モンテスキューにおける、ルソーに通じような、もしくはネオ・ハリントニアンに通じるような古代型共和主義のヴィジョンの重要性を強調する」立場に懐疑的な解釈としては、川出良枝『貴族の徳、商業の精神』東京大学出版会、一九九六年、四一―五頁を参照。

ただし、以上の解釈には重大な留保が必要であり、モンテスキューの思想形成過程と彼に先行する論者における古典古代の扱われ方を仔細に検討すれば、モンテスキューについて「君主政」の枠の中で可能な限り「共和主義」を追求した、自称せざる「共和主義者」を呼ぶことも可能である。そして「共和政」概念については、「君主政」を魅力的に描くための第二の陰画として戯画化され、別言すれば、その実現可能性を低く考える方向へと読者を誘導している、とも言いうる。(詳細については近刊の拙稿を参照されたい。『共和主義の思想空間』所収)。

- (18) Alexis de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution: fragments et notes inédites sur la Révolution*, texte établi et annoté par André Jardin (*Œuvres complètes*, tome II-2), Gallimard, 1980, pp. 106-107.

- (19) 類似の見解としてナポレオンの次の言葉を参照。古典古代やゲルマン世界の研究から政治的に有意な見解を引き出そうとする人文主義的態度の退潮が、ここにも伺える。

「われわれの自負、無数のバンフレット、際限のない冗長な演説などがあるにもかかわらず、われわれは政治学にかんしてはきわめて無知である。われわれは執行、立法、司法の権力が何を意味するかをいまだ明確に定めていない。モンテスキューはこの点についてわれわれに誤った定義を与えた。それはこの有名な人物が実際に正しい定義を与えることが出来なかったからではなく、彼の著作は彼自身が言っているように、かつて存在したものの一種の分析にすぎなかったからである。これは彼の旅行や読書にさいして記されたさまざまなノートの要約なのである。」

『外務大臣タレイランへの手紙』(一七九七年九月―一九日) 河野健二編『資料フランス革命』岩波書店、一九八九年、五五六頁。

- (20) ただしルソーの場合は、フランス君主政よりもむしろ、祖国ジュネーヴ共和国を念頭に置いた論述となっていることに留意すべきである。小林淑憲「内乱後のジュネーヴ共和国と『社会契約論』」「政治思想研究」第一号、二〇〇一年。

(21) ただし、ルソーの場合、一般的ルールの確立により、支配者・被支配者間の公正さが、理論的に担保されているのに対し、モンテスキューの場合、第三身分に売官制を通じて貴族階級への上昇可能性が残されているとはいえ、貴族と平民との間にいかなる公正さが保障されるのか、平民が良き服従へと誘導されるのは何故なのか、必ずしも判然としない。

(22) 「私の著作の運命を予言する事が許されるとすれば、それは世に認められる程には読まれないであろう。このような読書は楽しみではありえようが、決して娯楽ではない。」 *Lettre à l'abbé de Blacé* (13 september, 1734), *Oeuvres complètes de Montesquieu*, Nagel, tome III, 1955.

(23) 「フリュクチドールのクーデタ後の総裁政府の布告」【資料フランス革命】五四八―五五二頁。その他、ハンナ・アレント「革命について」志水速雄訳、ちくま学芸文庫、一九九五年、福田有広「共和主義」【岩波哲学・思想事典】岩波書店、一九九八年、三三三頁、松浦義弘「ロベスピエールとフランス革命」【思想】岩波書店、九三八号、二〇〇二年六月も参照。

(24) Tocqueville, "État Social et Politique de la France avant et depuis 1789", *Oeuvres complètes*, tome II (-1), Gallimard, 1952-1953, pp. 31-66, 小山勉訳「一七八九年以前と以後におけるフランスの社会・政治状態」【旧体制と大革命】ちくま学芸文庫、一九九八年所収。