

歴史の中の〈自由〉

笹倉 秀夫

- 1 古典古代の〈自由〉
- 2 キリスト教的〈自由〉
- 3 中世的〈自由〉
- 4 近代の〈自由〉

ご紹介にあずかりました笹倉です。今回は「歴史の中の〈自由〉」という題で、今日のシンポジウムの全体テーマ「自由概念の比較史」の総論となるべきお話をさせていただきます。

まず、「比較史」についてですが、比較史には、二つの作業があります。一つは、ある地域の歴史同士の比較です。これは、歴史的観点から、東洋と西洋との比較ないし各国間の比較をする作業です。もう一つは、一地域について、過去の或る時代と、その前後の時代とを比較する作業です。〈自由〉の概念・観念の歴史をめぐっても、両方の比較が重要ですが、今回は、後者の〈時代比較〉に重点を置きます。

私の講演のもう一つの課題は、樋口・石川両先生の前座ということで、お二人のこれまでの主要な問題提起を、〈自由〉の流れの中に位置づけ、その思想的歴史的位置を明らかにすることです。もっともそのためには、このシンポジウムでのお二人のご講演そのものについても、そうした位置づけをしなければならぬのですが、残念ながらこの時点まで、お二人の御講演の内容を知ることができませんでしたので、今日わたしが行う位置づけが、はたしてそれらを包摂したものとなるかどうかは、後のお楽しみということでございます(笑)。

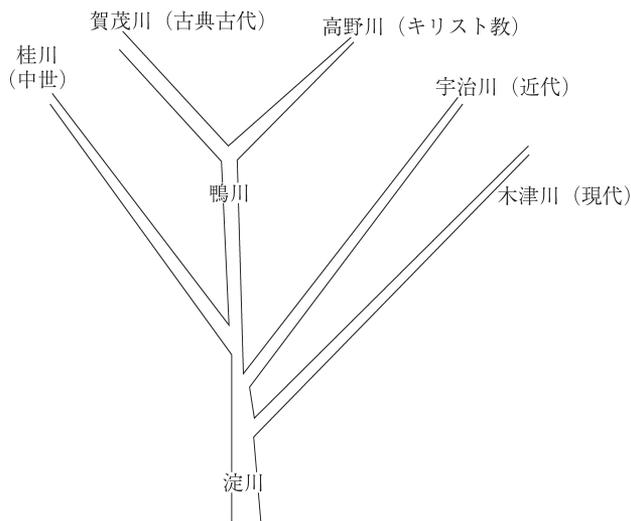
では、早速ながら、「歴史の中の〈自由〉」についての話に入ります。3000年の歴史を40分で話さなければなりませんので(笑)、やや早足で進みます。

歴史の中で〈自由〉がどう展開していったかを見事に定式化したのは、へー

ゲルです。ヘーゲルは、〈自由〉は世界史の中で次から次へと自分を拡大していき、しかもそれは——ここからは私の読み込みですが——あたかも地球の夜明けのように、東から西へと舞台を移していった、すなわちオリエントに始まり、古代のギリシアからローマへ、そして宗教改革のドイツを経て、最後にフランスにたどり着いた、としています。ヘーゲルは、この大きな視野の中で、歴史の運動を見事に描き出しました。しかし、私のこの講演は、〈自由〉は単に量的に拡大していっただけではなく、相互に異なった多様な〈自由〉となって生まれていった；それはまさに河の流れと同じである、という点を軸にします。

京都を貫いて鴨川が流れています。その流れは、今出川通りの加茂大橋のすぐ上手で賀茂川と高野川とが合流するかたちで始まります。その流れがずっと下っていき、やがて嵐山の方から来た桂川と合流します。そして、次に琵琶湖の水を運んで来た宇治川と合流し、最後に木津川と合流します。流れはこうして巨大な川、淀川となり、途中、毛馬の閘門のところで新旧二つの淀川に分かれ、大阪の街を貫いて、大阪湾に流れ出ます。こうした川の流れを考察するとき、大切なのは、①それぞれの川が、どういう水源から出たどういう水流を集めて流れているかという点と、②本流に支流が合流した時、流れにどういう変化が起こるかという点とです。

〈自由〉についても、同様な見方でその歴史の流れを追っていくことが重要です。〈自由〉だけでなく、他のさまざまな概念・観念を考えるときにも、この視点が重要です。この点に関して、ここであらかじめ指摘しておきたいことは、近代とは何かです。結論的に言えば、近代とは、鴨川＝淀川の流れ全体に対する宇治川ないしその合流点付近だという事実です。近代とは、われわれがしばしば錯覚するように——流れの終着点＝目的地である——大阪湾そのものではなく、琵琶湖からあふれ出た水の流れであり、またそれが鴨川に合流した、その合流点近くで現出する流れの動き、それにすぎないという事実です（これに対し、上流の賀茂川は古代ギリシア・ローマ、高野川はキリスト教、桂川は中世、木津川は現代に当たります）。われわれが今生きているこの時代は、歴史の流れそのものでもなく、流れの目的地でもなく、支流の一つに過ぎないということです。今日のお話では、この事実を鮮明にできればよいと思っています。



1 古典古代の〈自由〉

人類史において〈自由〉という概念は、どこでどう発生したか。これを探っていくと、ギリシアの紀元前5世紀頃に定着した *eleutheria* という語に行き着きます。この語は、紀元前9世紀から使われていた *eleutheros* という形容詞の名詞化として出来ました。なぜ紀元前5世紀頃かという、それはペルシア戦争に関係します。ギリシア人たちは、この戦争を「奴隷の大群に立ち向かう自由な市民の戦い」（ヘロドトス）と位置づけました。自由の概念は、このようにその反対物との対決の中で、対抗思想として形成されたのであります。

ところで、*eleutheria* という語は、*leuth* という語幹を含んでいます。この語幹は、「仲間」という概念とつながっています。それは、同じインド・ゲルマン語系に属するドイツ語の *Leute* という語が物語っています。さらにおもしろいことに、まさにこれと同じ関係が、ドイツ人もが属するゲルマン系の語の中にも、現存します。すなわち、「fri-」をもった一連の言葉に、同様な連関が見られます。*freedom*, *friend*, それからドイツ語で平和を意味する *Friede*, さらに *Friday* の諸語の相互関係です。この中で *Friday* は、一見他

のものとは異質の様ですが、しかしこの語も、平和や友と関係しています。というのも Friday とは「Fria の日」という意味ですが、Fria とは、ローマの Venus にあたる平和・愛の女神だからです（イタリア語で金曜日は、venerdì、すなわち「Venus の日」です）。こうしてこれら一連の語の連関から明らかになってくるのは、〈仲間と堅く結束して自分たちの独立を確立する、それが自由だ〉という思想の存在です。

こうした〈自由〉は、第一に、外部からの拘束の欠如を意味しています。そしてそれは、第二に、〈強い共同体の結束と統制で自分たちの独立を確保しよう〉という姿勢と結びついています。こうした姿勢を最も古典的に維持したポリスは、スパルタです。スパルタは、アテネとは違って家族制度を発達させませんでした。ポリス的結束が決定的だったからです。スパルタでは代替家族である共同食事団体というものを単位とし、それに結束した市民をポリスに動員しました。スパルタはこの国制をペロポネソス戦争のあとまで維持し続けました。これがスパルタが勝利した主因であるかは分かりませんが、このポリスに典型的に現れている古代ギリシア的〈自由〉観念、それが、〈強力な共同体による独立性の確保〉という観念です。ギリシアでは、この関係の中から、一人ひとりの人間の生き方に関しても、共同体のルールや習俗、倫理が、強力なかたちで働くということが起こりました。

この〈自由な共同防衛集団〉としての国家は、ギリシアだけでなく、その後、ローマにおいても、また、ゲルマン人の中世の世界においても、永く維持されました。そもそも中世の町の構造からして、古典古代との連続性、あるいは近似性が目撃されます。すなわち中世人も、城壁に囲まれた中に集住し、自己防衛と自己統治によって暮らす生活を選びました。そしてその町の中央部には共同の広場をつくり、そこで、ないしそこに作られた建物内で、市民が集まって政治・文化・交易上で交流し合う。領主ないし国王の国家権力は、その都市の外にあって、都市には介入できない。〈共同防衛の施設としての都市〉という構造は、中世においても変わっていないのです。この点からして、eleutheria の語の構造と freedom の語の構造とが上述のように同じであるのは偶然ではない、と思われるのです。

ところで、以上のように見てくると、共同体が上から人びとをガチッと掌握しているイメージだけが出てきます。しかし古代社会には、〈自由〉と関わってもう一つの側面があります。それが「家」oikos です。先ほどお話ししましたように「家」が発達しなかったスパルタ等は別として、それ以外のポリスで

は、家長が自ら支配する「家」が重要でした。そもそも古代ポリスでは国家権力が弱かったわけです。そういう中で——農業社会一般がそうなのですが——「家」が経済的にだけでなく政治的にも独立性を保持し続けました。そして「家」は、宗教的にも大きな意味をもちました。このため「家」——とくに農村部の——は、権力や外部のものが介入しえないサンクチュアリーとしても機能しました。

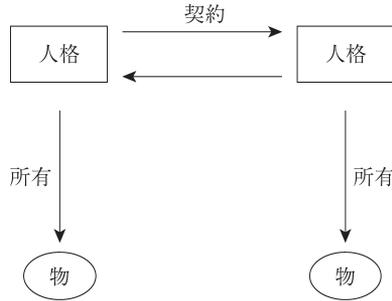
「家」の中で家長がもっている権利のことをギリシア語では *kyria* と言います。この語やラテン語の *dominium*, *proprietas*, ゲルマンの *Munt* という語は、所有権を意味すると同時に家族員に対する絶対的支配権を意味しています。家長が自分の「家」の中で支配している妻子、奴隷、召使いは、家畜や農地と同様、家長の完全な所有権に属している、という観念と結びついた語です。ここからも「家」が、外に対して強力なサンクチュアリーだったことが分かります。こうした家長権の伝統が、今日問題となっている家庭内暴力 (DV) の根源にもなっていくわけです。

一説によると、近代民法の人格の独立、所有の絶対性、契約の自由というのは、すでに古代の家長の「家」支配に発生しています。家長が「家」の中のすべての人々 (妻子・奴隷) や動物や物財を自己の所有物として完全に掌握し、殺すことも可能であったという、この全き絶対的支配、これが所有権の絶対性です。家長だけが独立した自由人であり、人格の独立をもつ。そしてこの家長と他の家長とは、どう関係するのか。ここでは、「家」と「家」とが互いにサンクチュアリー同士なので、互いに家長の自由を尊重しあいながら結びつき合わなければならない。これが本来的な意味での市民社会における家長同士の平等であり、自由尊重なのです。したがって、こうした家長たちが関係を結ぶときには、契約によらなければならない。我々は、〈人格の独立・所有の絶対性・契約の自由〉を特殊近代的と観念しがちなんですが、それは、実はこのむき出しの家長支配の世界と関係しているのではないか、という見方です。

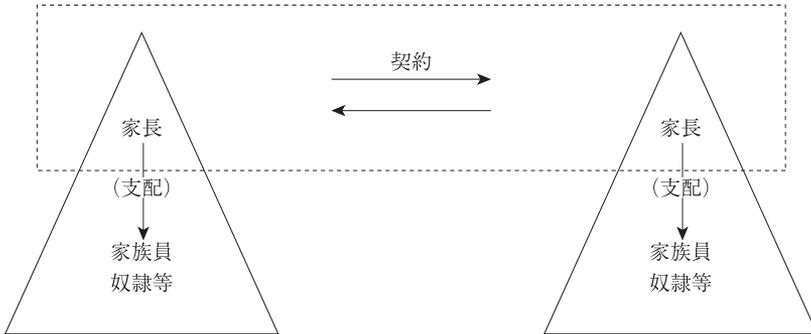
じっさい次の第一図と第二図とは、原理的に見て同じです。

或る「家」の構成員と、他の「家」の構成員との間に紛争が生じたときにはどうするか。そのときには、被害を受けた「家」の家長が加害者の「家」の家長に申し入れ、落とし前を付けさせる。それで埒が開かなければ、加害者の「家」全体に対して復讐する。したがって「家」同士の私闘が、古代ローマ・ギリシアでも初期には展開しました。これは、ゲルマンの世界でも同様で、ここではそうしたやり方がとりわけ永く続きました。フェーデによる紛争処理で

第一図：民法の原理関係



第二図：家長同士の原理関係



す。フェーデも、場合によっては Blutrache (仇討ち・敵討ち) という私的制裁に発展します。しかし、こうした紛争処理法によっては暴力が蔓延し周りが迷惑する。

そこで、これを共同の力で収束させる装置、裁判制度の整備が進みます。この場合においても、国家権力は、初期においてはまだ弱く、裁判の過程でイニシアティブを発揮できない。そこで裁判では、基本的に個人のイニシアティブが前面に出、このため裁判は当事者訴訟的に展開していきます。(なぜ国家権力が弱いかというと、国家というものは、古代においては、結局のところ素人による総会と一年交替のボランティア役員とで——今日の町内会やマンションの管理組合のように——行われていたからです。また、中世においては、部分

権力の勢力が旺盛で、王の支配が確立しえなかったからです。）

しかもこの裁判制度をめぐって注意すべきなのは、法の構造上、特殊ヨーロッパ的なものが出ている点です。土地や家畜を奪われたとか家族員が殺された・傷つけられたとかといった、不法行為を家長同士が裁判で争い、しかもかれらの仲間が裁判員となってこれを決裁していく。この集団を法共同体と呼びます。この法共同体は、古代ギリシア・ローマでもゲルマン的中世でも発達していました。この関係からは、法というものはどう現出するでしょうか。

ここでは法というものは、第一に、——後のイギリス法・アメリカ法の実務がそうなったように——紛争解決のかたちで蓄積されていきます。そしてまた、みんなで民会において作ったルールが、法として積み上げられていきます。したがってここでは、みんなでつくった法をみんなで遵守すべきだ、という観念が強くなります。また、法というものは、みんなの意志の表明であり、それに公職者も服する。法が、すべての関係者の上にある、ということになります。これが「法の支配」というであります。こうした思想が古代ギリシアにおいて強調されていました。プラトン、ヘロドトス、アリストテレスなど多くの著作家が、口を揃えて言っているのが、「人ではなく法が支配することが大事である」、「法こそが専制君主であるべきだ」といったことです。

ここでは第二に、法とは、みんなの紛争解決のためのルール、つまり私法だということになります。公法はいつ形成されだすかということ、やがて国家権力が確立しだし、その力で紛争を防止し、また紛争処理しだすところで、刑罰の法、すなわち刑法というかたちで出来ていきます。（さらに国家が整備され、官僚制や軍隊が発達すると、行政法も蓄積されていくのですが、これには近世を待たなければなりませんでした。）すなわちまずは私法が先行する；刑法や行政法は後付で展開していきます。以上2点が、ヨーロッパの特徴です。

これに対してアジア的世界は、ヘーゲルが述べていますように、一人の君主が完全に全体を掌握し、ここから文明が始まる。したがって君主が支配のために作るルールが、法であるとされます。そうすると、この法というものは、「～してはならない」という刑罰と、「～せよ」という行政法・行政命令、それぞれ「律」と「令」といいますが、この律令体制というかたちで展開していくことになります。またここでは、法というものは、権力者の支配のための道具となりますから、法が支配するのではなく、人が法を使って支配することになります。法というものは、権力者が人民を支配する道具だということでは——最近の日本の最高裁判所の判決や政府の法解釈を思い出させるのですが

——権力の行為については甘く解釈・適用し、人民の行為については厳しく解釈・適用する、という発想がつきまといまいます。実際、われわれ日本人は戦後になって、こうした伝統が続いたこの国で、頑張っ「法の支配」というものを採用したのですが、「法の支配」の代表選手であるところの違憲立法審査権一つを取り出してみたとしても、やはりどこかに母斑というか遺伝子というか、雀百までというところか、そうしたアジア的なものが働いて、最高裁判所の一連の判決が続いているような気がします。

以上、一方での、強力な集団防衛による共同体の維持と、他方での、一人ひとりの家長の独立・自由が頑固にぶつかり合う関係、この両ベクトルの力学において、ギリシア的、ローマ的、とりわけゲルマン的世界の〈自由〉の観念が展開した、という見方です。

さて、ギリシアはさらに別のかたちの戦争、内戦に入っていく中で、また別の〈自由〉の観念をも経験していきます。とくに紀元前5世紀後半のペロポネネソス戦争は、アテネ対スパルタという関係を鮮明にしました。このときアテネ人は、〈スパルタとは違うものがアテネにはある。アテネの自由な生活がそれだ〉、としました。ここでの〈自由〉は、もはや上述の観念のものとは異なっています。それは、今日的に言えば〈アテネでは一人ひとりが自分の私的自由を大切に生きています。それでいて、全体主義のスパルタと互角に戦える。われわれは、自由主義を原理にしつつ愛国心あふれる国家を発達させたのだ〉という——アメリカ人が戦前の日本軍国主義や旧ソ連に対して言いそうな——自負です。ペリクレスの有名な紀元前431年の葬送演説に、こういう〈自由〉観念がはっきり出ています。

そしてこのアテネが、スパルタに敗れました。さらにはギリシア全体が、マケドニアの制覇によって自由を失い、そもそもポリスをも失ってしまいました。こういう状況下で、〈自由〉の観念には、第三の転機が訪れます。すなわち今や非常に私的な、国家を意識しない自由、マイホーム的な自由観念に変わっていきます。これがヘレニズムの時代の様々な思想家に見られる自由観念です。典型的には、ディオゲネス、エピクロス、ピュロンらにそれが見られます。

2 キリスト教的〈自由〉

上述のように、上賀茂神社のすぐ西を流れてきた賀茂川は、糺の杜のそばを過ぎてまもなく、高野川と合流します。西洋の〈自由〉史ではこれが古典古代の、キリスト教との出会いとしてあります。ご存じのようにキリスト教は、本来的には、人間が自由であるとか、個人が大切だとかいう観念をもっておりませんでした。キリスト教は、むしろそれを否定するようなかたちで、人間に自分たちの弱さを自覚すべきことを説きました。古代社会における自立の中核であった、家長の世界をもまた、イエスは否定しました。イエスは、自分は「人をその父に、娘を母に、嫁をしゅうとめに」敵対させ、「こうして、自分の家族の者が敵とな」って争うようにするためにこの地にやって来たのだ、と言っています（「マタイによる福音書」第10章34-36節）。これは、家族内で小さくまとまるのではなく、神の世界の人間として、もっと広い結びつきに向かえ；人間は法的な制度である家族や国家を超えた、愛による本来の結びつきに入るべきだ、ということの逆説的メッセージです。この愛というものは、自己犠牲ですから、惜しみなく自己を捨てるということにあり、本来、自由——自分に固執すること、すなわち self-love 自愛を軸とする——とは結びつきません。ところが歴史はパラドックスに満ちています。自由を否定したその思想が、そのことによって〈自由〉を育てていった、自由否定の思想がすぐれて近代的な自由をさまざまなかたちで生み出していったのです。といっても、イエス自身がそういうことを暗に目指したというのではなく、かれの後、キリスト教の運動と、それを位置づけた思想家とをつうじて、〈自由〉が結果的に固まっていったのです。そうした自由の契機は、次の7点に見られます。

第一に、強力な「自我の覚醒」というものがでてきます。神の前に、一人ひとりが立つ；そのことによって各人が自分を徹底的に反省する；そして、自分がいかに弱い存在かを自覚し、神に救いを求める。各人は、このことによって自分を見つめる；ここから強力な自我が出てくる、という構造です。

第二に、良心の覚醒。自分が一人で神と向かい合うということは、神が常に自分を見つめていることであります。このことは、やがて神が自分の中に入り込むことをもたらす；フーコー的に言えば、外の眼が自分の中の眼となる；これが良心です。そして、この良心が自分をつねにコントロールする関係が発達します。こういうかたちでの強力な良心の覚醒は、すでにイエスにおいて見ら

れます。隣の奥さんを色欲の目で見た場合は、たとえ姦通の実行行為には出なかったとしても、すでに姦通を犯しているのだ；万引しようとして、監視カメラに気がついて止めた場合には、もうすでに万引きしたことになるのだという、強力なメッセージです（「マタイによる福音書」第5章27節）。これは、良心覚醒の思想に他ならないと思います。

第三に、「個人の尊厳」。神と一人ひとりが直結する。かれらはきわめて矮小な人間たちですが、しかし神と結びついている。各人の中に神がいる…。こういう論理によって、「個人の尊厳」の確信が育っていく。これこそ、先にあつかったヘーゲルに出てくる、〈宗教改革は一人ひとりの人間が自由であることを確立した〉という見方と関係する事柄です。

第四に、「内面の自由」の覚醒です。これは、自分たちの信仰を守ろうとするところから出てきます。ギリシア的世界とは異なって、共同体の世界がすべてではなく、それとは別の、それを超えた独自の信仰の世界がある；各人がもつその世界には、外部者——共同体（国家）も王も教会も——タッチできないという確信です。

第五に、「教会の自由」です。これは、信者が連帯して自分たちの信仰を守るという運動に関係します。先に古代について〈自由の共同防衛〉という非常に固い団結であるところの「連帯」を問題にしましたが、同じようなかたちで、キリスト教の信者集団の中にも「連帯」が成長します。キリスト教はさらに、〈神によって救われた人間のあいだの連帯〉、つまり神がわれわれに注いで下さる愛を、われわれもお互いに注ぎ合おう、という思想、隣人愛の思想をも発達させました。

第六に、「制度に対する主体性」。これはカルヴァン派に典型的です。それは、「神の道具」になりきるところに出現します。神の道具として活動するためには、自分を自分でコントロールし紀律ある人間となる必要があります。また、神の道具となって、この世の栄光を輝かせるためには、積極的にさまざまな活動を、しかも工夫をこらしつつする必要があります。こういう活動の中から、今まで、のんびんだらりと伝統の支配下で毎日同じことをやっていた自分を克服し、心を入れ替えて生きていこうとするのです。こうして作り変えられた人間が、その勢いで、もう一度世界そのものを作り変えていく。これが近代の社会的自由の根柢を成しています；マックス・ヴェーバーが「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」で説いたのは、この論理です。

第七に、「神による権力の相対化」。権力の相対化は、先ほどお話ししたよう

に家長の世界にもありました。しかしキリスト教によって、権力のもうひとつの相対化が出てきます。神というのは、国家や現世を超えた、空のかなたにいる価値体現者であるのですから、それに照らして現世を見ると、現世の国家や権力、諸制度は相対化されます。ここから来る、「人に従うより、神に従え」という強力なメッセージによって、キリスト教はここでも、新しい自由の芽生えをもたらしました。

以上が、キリスト教に見られる、自由の否定が逆に強力な自由を作り上げていくというパラドックスです。ルターもまた、人間は神の道具であり、そのような人間に自由意志はないと言っています。ルターはこの点をめぐってエラスムスと論争したのですが、結果としては、開けてびっくり、その論理から〈自由〉が成長していった。キリスト教は、こういうかたちで〈自由〉の歴史に大きい軌跡を残したのです。

どうも、まるで牧師さんが宣教しているような語りになりました。しかし、別に皆さんをキリスト教に引きずり込もうという魂胆からではなく(笑)、ただ思想家としてキリスト教を見た場合に、そういう重要な展開が歴史上に確認できるという認識を披露しただけであります。

3 中世的〈自由〉

ここまでが古典古代・キリスト教の、二つの川の物語です。鴨川の場合、このあとさらに、亀岡から流れてきた桂川が合流します。西洋における〈自由〉史では、これが中世の世界の展開です。中世における〈自由〉に関して、われわれが重視しなければならないのは、レジユメに書いてあるように、部分権力・諸中間団体の動きです。これらの語は、樋口先生の間団体論を連想させるために、ここであえて使っています。中世では、さまざまな中間団体が、自らの自由を堅持し権力を相対化していきます。

たとえば、「家」を例にとって、考えてみましょう。「家」の独立性は、先ほどお話ししましたように古代から存在していました。しかし「家」の自由は、中世に入るともっと強く前面に出て来ます。

というのも、「家」の独立性は、古典古代にはまだ全面開花はしえなかったからです。典型的にはスパルタがそうでした。スパルタは、そもそも一切の部分権力を認めない。国家権力は装置としては確立していないが、みんなの団結している共同体、この共和国がすべてであるとして、それにみんなが固く結束

していく。その結束を妨害するような部分権力は排除する。スパルタにあった政治団体は、前述の共同食事団体だけです。これは、15人くらいの男性が毎晩食事する団体で、これがポリスの基礎になっている。スパルタは、これを擬似的家族として発展させていったのです。すなわちこれは、中間団体ではなく、むしろ「上からのコルポラティズム」とも言うべき、人びとを支配・統制するための基礎単位というものです。したがってスパルタ的ポリスには、そういう意味で、共同体からの自由は存在しないのです。同様にアテネも、部分権力に対して警戒していました。ローマでも、法人のような概念は、これをきわめて消極的に見る伝統が強まっていったのです。

すなわち古典古代には、樋口先生が描き出された、〈中間団体を解体して全体をつくっていくフランス革命後のフランス国家〉ときわめて近似した世界があったわけです。それは、けっして偶然ではありません。なぜなら、フランス革命がめざしたのは、まさにこの古代共和制モデルでの国家建設だったからです。とりわけルソーは、スパルタをモデルとしました。かれは、自分たちは、古代の共和制を、中世を乗り越えてもう一度再現していこうとするシビック・ヒューマニズムの流れを汲んでいました。(シビック・ヒューマニズムというは、ルネッサンスから始まった、自由な古代共和制再興の精神運動です。)

こうした古典古代の論理に対して、中世はもう一つのオルターナティブを打ち出し、そのことによって〈自由〉史に新しいものを加えました。中世に見られた、一連の中間団体、その自治としての〈自由〉です。

その第一が、上述の「家」。「家」は、家長の自治権に属する不可侵の世界として、「家の平和」を堅持していました。

第二が、紛争は基本的に「家」単位、家長同士で解決していくという原則です。これは、その後、これをやめさせる「神の平和」・「ラントの平和」の運動というものによって制約され出します。しかしそれでも、「平和」の運動によっては抑えきれない、自力解決・強力な自己主張は残りました。19世紀、20世紀まで続いた決闘が、その典型例です。また自分で自分を守るためには、武器が必要です。これが、アメリカ合衆国憲法に見られるように、武器保有権の保障というかたちをとったのです。

第三が、教会の独立です。これについては、先ほどキリスト教に関して話しました。

第四が、都市や農村がコンミュンをつくって、その中で独自の自治をもったことです。自治は、強力で、自らを城壁で囲って防衛する；自ら軍隊をも

ち、裁判を行い、税金を徴収する；さまざまなルールを自ら作っていく、というものでした。そういうかたちで部分権力が強力な力を発揮したのです。加えてこの都市の中でも、諸団体、ギルドが、それぞれの団体を結成して生産活動を展開していく。また都市の中には大学がありましたが、この大学も独自の裁判権、懲罰権をもちました。そもそも、この「大学」の原語は、universitas という自治団体を意味する語です。ボローニャの学生の自治組合は、中世の自治的職業団体のモデルで自分を組織化したのです。

中世においては、こういうかたちの自治団体が、次から次へと展開していったのです。このように、権力が成立する以前から、あるいは権力が成立しても、権力がまだ弱いために、権力と交渉して、give and take で自由を確立していくということを重ねながら、ブドウの房のようなかたちで、全体としての自由を作り上げていったのです。

以上の他にも、当事者の独立性が見られました。

(a) 双務契約 中世では、自由人が誰かに服従するというのも、そもそも双務契約であったわけです。これがレーン契約の問題です。このレーン契約という関係も、結局のところ皮をむけば、家長である二人の騎士身分、大きな貴族と小さな貴族の相互尊重に立った関係です。かれらはともに、それぞれの「家」を不可侵な世界としてもち、その出会いの場で、お互いの世界をどう確保するかという、先ほどの古典古代の論理と同じ市民社会の論理で関係があったのです。それが双務契約です。この契約を踏まえると、契約違反に対しては抵抗がありうることになります。考えてみれば、騎士間だけでなく、都市と君主、等族と君主、都市の中のコルポラチオン構成員同士も、みな双務契約によって関係し合いました。ここでは、服従する者が自分たちを支配する者を相対化するという強力な自立の意識が出てくる。王の官僚も、国によっては世襲化し、その地位が財産化していきました（売官制）。このため、近世になっても、たとえばフランスの高等法院判事職のように、官僚でありながら王が自由にはできない独立性をもち、王に対抗する動きを示すこともありました。

(b) 枢機卿 教皇は大きな権限をもっていました。〈枢機卿たちによって選出されるのであるから、その選出母体の合議にしたがって行為すべきだ〉という見解が出ました（民主主義の一つの萌芽です）。

(c) 「法の支配」の観念 法は、昔から変わらずに続いてきた神聖なものであり、それゆえ支配者の上であり、支配者が勝手に変えられないという観念が強まりました。〈支配者の上に、神の意志ないし世界の普遍法則に直接基

く正しい法があり、これに反した支配者の行為は無効であり、臣下は場合によっては反抗する権利ないし義務がある」という観念です。上述の双務契約も、ともにルールに従うという意識を欠かせないものとしています。

こういう中で、もう一つの〈自由〉、桂川の自由が、鴨川を染め上げていきます。

4 近代の〈自由〉

鴨の流れは、桂川との合流の後、比良山系のきれいな雪解け水を集めた宇治川（これが本来の淀川だとされています。この観点から見ると、鴨の流れとは実は淀川本流の支流だったということになります）に、石清水八幡宮の丘の麓で合流します。〈自由〉の歴史では、これが近代の登場です。川は、引き続きてすぐ、最後の大川である木津川＝現代と合流します。

この新しい合流点においてもわれわれは、宇治川の源泉はどこにあり、その特徴は何か、この宇治川の水が合流した後、鴨の流れはどうなっていったのか、というふうに流れを見なければなりません。

ここで〈自由〉史上の特殊近代的自由はどこから発したのかと水源を探っていくと、われわれは最終的にはホッブズに行き当たります。ホッブズが出したのは、それまでと全く違うもう一つの自由、すなわち、自然状態の中で一人ひとり独立した強い力をもって存在している諸個人の自由です。これは、伝統的な家長のイメージを連想させます。家長は、自分を守るために、最終的には、みんなで契約し合って国家を作る。つまり、国家を作るのも家長たちであり、それぞれの意志の合致による。古代ギリシアやローマでは、家長の上には共同体として把握されたポリスがあったのですが、ホッブズ版の家長は、そうした共同体をいったん一切とっばらって、全くのばらばらの個人として出発します。その個々人が、自らの意志だけを基盤にして結合し国家を作り、強力な統治権力を自分の上に置いてまとまる、というかたちです。自由意志は、アウグスティヌスやオッカムなど中世から湧出してくるのですが、これがこういうかたちで、ホッブズにおいて社会論上の実りをもたらす。

ホッブズで単位となるのは、自己目的的な個人です。孤立的で、self-love、自分を保存すること、だけを動因として動く個人です。これが宇治川の源泉水であります。そしてその水は、宇治川を流れていく中で、さまざまな近代的な自由をつくっていくわけです。

このホップズの個人像を引き継ぎ、ショッキングなかたちで先鋭化させたのが、イギリスのマンデヴィル(B. de Mandeville)とアダム＝スミスでした。この二人はいわば、self-love, エゴイズムに居直った議論をしたのです。それまでの人間像では、人は共同体の価値に奉仕すべきで、そのためには利他主義をルールにすべきでした。self-loveは、それ自体としても、その帰結においても、悪と結びつくものでしかありませんでした。これに対しかれらは、それとは反対方向に、〈self-love, 私利追求こそが共同体に奉仕するのだ〉としたのです。

すなわちマンデヴィルは、『蜂の寓話』(1714)において、個々人の無駄遣いという悪徳が社会の善(繁栄)を生むとしました。アダム＝スミスは、『国富論』(1776)において、個々人の無計画の利潤追求が、分業の活性化をつうじて社会を豊かにし、また予定調和によって安定させるとしました。スミスはこれを、科学として理論化しました。すなわち、私利追求を原理とした経済活動が予定調和の法則によって、すばらしい豊かな世界を実現するのだというかたちで提示しました。ここには新種の自由、自由放任の自由が登場しております。この自由が、やがて新しい社会のさまざまな制度・活動の原理となります。それまでの歴史において一貫して否定的に位置づけられてきたエゴイズムが肯定的意味をもつことが確認されたのは、革命的なことでした(スミスの場合、倫理的個人が前提ではありましたが、またこうした〈自由〉は、その後、ヒュームやカント、ヘーゲルらによって修正されていきますが)。

こうした思考の一つの典型が、今日の、表現の自由の根拠づけに出ています。表現の自由というのは、それまでの世界においても事実上存在しはしました。しかしそこでは、明確な根拠づけを欠いていました。今日われわれは、表現の自由を、次のような四つの仕方で根拠づけます。第一に、表現の自由は自己実現の一環として欠かせないとします。自分の言いたいことを言えなくては、幸福追求は不可能だという点です。第二に、真理が国家を超えたものである、という点と結びつけます。真理がそういうものであれば、国家がそれを選別し、気に入らない真理を抑圧することはできず、それゆえ一人ひとりが認識したものを尊重する他ない、という点です。第三に、表現の自由は、民主主義に不可欠であるという点を根拠とします。そして第四に、表現の自由は、意見を競い合わせることによって真理発見に貢献するという点に関わります。お互いの意見をたたかいあわせると、良い意見が勝ち残る；そういうかたちで認識が向上する、というのですから、とりわけこの第四点は、スミスの自由競争

がよい結果をもたらすとする発想（〈自由〉の市場理論）に立っています。

以上に見てきた近代的な自由は、基本的には個人の尊重、および民主主義を原理にしています。近代制度の中には、こうしたかたちで、ホッブズ・マンデヴィル・スミスのな、孤立的で自己中心の人間を基軸にした自由が、一方では大きな位置を占めているのです。

しかし問題は、この宇治川が、鴨川（今や桂川）と合流したそのすぐ下でどういうことになっているのか、です。そこまで上流から流れて来た諸自由は、ここでどうなるか。この点に関して重要なのが、石川先生が『自由と特権の距離』の中で鮮明にされた「制度体保障」の問題です。

すなわち、先ほど述べました、さまざまな中世的な自由は、近代との合流点付近で、近代の流れに染められて新しい色彩（位置づけ）を獲得しつつ、しかし実態としては残存して重要な機能を呈するのです。「事実の規範力」という言葉がありますが、歴史的に積み上げられて来た諸自由の重みが、合流点で、近代的なものに作用した作用されて、その中身を変え近代を支える伝統となるのです。こういうかたちで近代に取り入れられたのが、「家庭の不可侵」、「地方自治」、「結社の自由」、「大学の自治」、「法の支配」、「司法の独立」などです。

たとえば「家庭の不可侵」というものは、先ほど述べたように、かつて「家」としてあった団体のサンクチュアリーと対応しています。後者の伝統が、家宅捜査の制限、民事不介入、プライバシーの尊重や、〈愛の世界は、政治や取引の世界とは異質の繊細な世界だから、特別の仕方でも保護する必要がある〉といった観念、〈家庭は子供の人格形成・教育にとって欠かせない〉といった論理に内容を替え、近代的な意味づけをされながら、働き続けます。このことを背景として、家への侵入者に対する実力行使が刑法上で認められたり、刑事訴訟法で〈国家権力が恣意的に入ってはならないサンクチュアリー〉としての家庭保護が原則になったりします。

石川先生の『自由と特権の距離』で一番重視されてあつかわれているのが、政教分離、すなわち信仰団体をどう国家に位置づけるかの問題です。以下には多分に私見も入りますが、日本の憲法学は従来、政教分離を「制度的保障」の対象の一つとして位置づけて来ました。これに対して石川先生は、「制度体保障」と「制度的保障」とを区別され、また、教会の国家による保護や国教会と政教分離とを区別され、政教分離を「制度的保障」から切り離されたのです。

確かにヨーロッパなどにおいては、教会の国家的保護や国教会が存在しま

す。とりわけ北欧などでは国教会制度がまだ存続しており、ようやく2000年にスウェーデンで廃止が始まった、という状態です。これらは、宗教改革以来の伝統に基づきます。これが制度体保障です。

これに対して、石川先生がその『自由と特権の距離』の中で鮮やかに位置づけられた様に、政教分離は、特殊近代的なものです。というのも、政教分離がなぜ必要かという、それは、一人ひとりをもつ信教の自由を確保する上で、それが不可欠だからです。これが制度的保障です。

この点で、政教分離の制度的保障と、国家による教会保護や国教会の制度体保障とは、歴史的ルーツ、源泉が異なるのです。

こうして、宗教改革以来の伝統は、19世紀に入って、近代的な〈信教の自由〉とぶつかる。その合流点において、伝統も自己変容に迫られる。しかし、それでも変容しつつも自己保持をし続けている、ということです。こういう私たちの事実・伝統の重みというのが、やはりあると思います。

*

最後に、近代的自由は、近代の高度化の中でどう変容していったのかを、見ておきましょう。鴨川（今や淀川）の、木津川との合流問題です。ヨーロッパでは、レッセ・フェールにつながっていくような自由が、1873年頃までは強い規定力をもちました。しかしここに至って最初の世界的恐慌が起り、また労働運動や社会問題が起こっていくなかで、近代はさらに別の流れと合流して変容していきました。そこではどういう混合水ができていくかといいますと、社会連帯を原理にした社会法・社会保障・社会主義の概念に、特徴が見られます。これらには共通して「社会」という語が含まれていますが、この社会というのはどういう意味かという、それは、〈国家が面倒を見るから、社会保障と言うのだ〉というものではありません。そうではなく、ここで「社会」というのは、国家のことではなくて、socio=仲間という意味です。困っている人たちに仲間の連帯の立場から手をさしのべる、あるいは、お互い困りそうなきのために仲間の協力で助け合う体制を準備しておこうということです。（したがって「規制緩和」・「民営化」とは、「脱国家」の名のもとにこの「社会」と「連帯」とを喪わさせる、ということです。）

環境を守ることも、みんなにとって大切なものをみんなの力で守り合おうということなので、「連帯」の一環だということになります。EUの（フランスとオランダの導入反対で頓挫してしまった）欧州憲法条約中の第四章が、「連

帯」をタイトルとしその中に環境保護をも位置づけているのは、この思想によります。

そして「連帯」と言えば、中世や古典古代の共同体の伝統、あるいはキリスト教の教徒間の連帯の伝統を思い出さずにはおられません。19世紀後半以降、われわれはつい最近までこの伝統を活かしてきたのです。

しかしながら1980年代以降、この「連帯」の運動に対し、さらに新しい動きが出てきた。すなわち新自由主義が強まり、マンデヴィル・スミスの近代の水流が再び強くなった。この傾向との対決が、おそらく今日の樋口先生のご講演の中身となるのではないかと思います。

ここでこの新自由主義に短く言及しておきます。強調したいのは、今日において新自由主義が前提にする人間像は、少なくともスミスの近代人の像とは異質だという点です。スミスたちが想定していたのは、罪の意識をもっていた人間でした。「金を儲けることは、キリスト教徒として本当に良いことなのか」と不安になり、あるいは町を歩いていて思わず貧しい人に目が向いてしまう、そういう自然人としての個人でした。かれらにおいては、個人は自分内でプレーキが働く、節度をもって儲け、また儲けてもそれを社会に還元する人間でした。ですから、かれらの経済活動を放任していても、予定調和が期待できたのです。こういう倫理的個人、ジェントルマンが、スミスらの根底にあったわけです。

ところが新自由主義の世界においては、そういう人間像はもはや消えてしまっています。いまや儲けるためだけにつくられた人造機械・人造人間（＝法人）——利益拡大のプログラムだけが入ったロボット——である企業（とその部品である企業家）が主軸です（とくに日本がそうです）。かれらには、他者や公共、キリスト教の原理を配慮して自制することは、期待できない。儲けるためには何をしてもかまわないという発想にあります。新自由主義は、これに万能の自由を与えようというのです。現代の自由のもつ深刻な問題の一つが、ここにあるのです。

〈自由〉には、以上の他にも様々なものがあります。事柄をきわめて単純化して描いたため、不満をもたれた方も多いと思います。3000年の歴史を語るのに、もち時間が40分ということで、きめの粗さにご寛恕願いたいと思います（詳細については、笹倉秀夫『法思想史講義』上・下巻（東京大学出版会、2007年）参照）。

どうもご清聴、ありがとうございました。

「自由からの自由」を考える

樋口 陽一

まえおき

I 「自由」を問題にする座標

	金もうけの自由 ↓ 経済活動規制	「とにかく言わせろ」の自由 ↓ 表現活動規制
競争秩序確保 =自由 α	独禁法	新聞独占規制
実質価値確保 =自由 β	社会権	「アウシュヴィッツの嘘」規制

II 自由 α, β を確保する「公共」の役割

フランス・モデル="République" (1939 Capitant から1989 Régis Debray
まで)

III 日本では？

まえおき

先ほどは、表題通り、明快かつ見事な自由概念の総括を、笹倉さんから聞かせていただくことができました。議論するための会だということですので、「そこが違う」という点があったら言いたいところなのですが、法哲学・思想史の素人としては、「私はそうは思わない」という点はございませんでした。ということをお前提とした上で、2点だけ感想を申し上げたいのです。

おっしゃるように、歴史の認識としては、近代的自由というものは木津川という、一支流にすぎない。そう思います。それに対して、もう一つの別の場面、実定法としての憲法を取り扱う実践的な解釈法学の場面では、人によって

違うでしょうけれども、私自身は、徹底的に、やはり近代的自由に執着したい。執着するのだけれども、それだけでは間に合わないときは、木津川以外の河に行って水を汲みあげていく。実定法に則して申し上げれば、先ほどのお話の中にも示唆されていましたように、大学の自治、裁判権の独立、あるいは、場合によっては地方自治、こういう風な実定憲法、近代憲法の中にも取り入れられているものの素性は、木津川、つまり近代ではないのですね。だから、状況判断で水を木津川のほかに探しに行ってくるということになります。その点、一言コメント申し上げておきます。

それからもう一つ、笹倉さんがレジユメの「まとめ」のところで、私の「自由」論の源流は中世型でなく古代型自由だというふうな位置づけてくださった点も、その通りだと考えております。もとより、その上で近代との関係を言えば、先ほどお話しのように、古典古代においては武装能力のある家長たる男のみが権利主体になったのに対して、近代は、建前としてそうではない。かつては、権利主体に実在性があったのに対して、こんにち、近代法が考える権利主体、自由の主体は、論理としての個人であって、あっさりいってしまえばフィクションです。自ら立ち、自らを律する個人というのは、論理上の存在であって、はっきりいえばフィクションにすぎない。だからこそ、さまざまな厄介な問題が発生しているのだというのが、私の認識であります。

さて、レジユメとはいえない、項目だけ記したものを用意しました（前掲）。これに沿って、お話を進めてまいります。実定法学にとっての正道は、「自由というものは大切なものだ、大事にしましょう」という立場を基本において議論することでしょう。今日の私も、実は、そういう平凡な前提に立ちます。ですから、「『自由からの自由』を考える」という、一見すると挑発的に見えるタイトルですけれども、実は、ごく平凡なことであって、笹倉さんもあらかじめご指摘くださったとおり、新自由主義の考える自由からの自由をどう考えるのかという話です。

ここ数年来、日本だけではなく、世の中の現実を支配している人たちの言説は、国家の公共的役割からの撤退を説いてきました。自由の領域を、便宜上、経済の領域と思想・表現の領域に分けて話を進めていきます。ことの性質上、それは経済の領域において一番はっきりと現れてきましたが、それとともに、じつは思想・表現領域においても無視できないものになっています。たしかに、経済について国家の撤退を説く人びとが、思想・表現の領域では規制強化に荷担している例を、我々は、あまりにもしばしば見聞いたします。し

かし、その際に「国家」というものが持ち出されるときにも、じつはその「国家」というのは、少なくとも建前として公共の担い手として、先ほどホップズを例にして笹倉さんによるご説明があったような、諸個人の意思で作り上げたはずであったところの近代国家の約束事から離れて、例えばひらがなで書かれるところの「くに」、それから「美しい日本」、「美しい故郷」といったもの、ドイツ語で言えば *Heimat* や *Blut und Boden* などという言葉が警戒の念を持って見られる場面での言葉の使い方に通ずるような、使い方がなされています。日の丸・君が代などの考える「国家」像というのは、まさに近代的国家像ではなく、ひらがなの「くに」、あるいは、なんとなくベトリと体に染みついた、何かよくわからない日本的なもの、というものではないでしょうか。

そういわけで、経済の領域だけじゃなくて、思想・表現の領域をも貫くものとして、国家の撤退、「官から民へ」ということがあります。実は、「官から民へ」という表題の下で、「私による公の篡奪」が進んでいるのではないのか。義務教育の学校選択の自由から、国立大学の民営化まで、さらに差別言論だろうと歴史をねじ曲げる言説であろうと、「私の自由なんだから」として、最高の公人までもがおおびらにそういう言説を垂れ流すというのは、まさにそうとしか説明できないのではないのか。こういう前提に立って、項目の I に入ります。

I

そこで、経済領域の、端的に言えば「儲けたいから儲けるという『金儲けの自由』からの自由」は、経済活動の規制によって確保しようとする自由です。他方、差別的言論であろうと歴史の教訓を否定する言論であろうと「『言いたいからとにかく言わせろという自由』からの自由」は、表現活動の規制によって確保しようとする自由です。この両方について、二つの異なった論理的性格のものが、区別されるべきでしょう。競争秩序確保を目的とした規制がひとつと、これにたいして、何らかの実質価値を確保することをねらいとして、そのために競争制限をすることによって達成しようとする場合があります。便宜上、前者の競争秩序確保型規制によって追求される自由を、「 α 型」、「自由 α 」と呼び、後者の実質的価値を確保するために競争制限をするタイプの規制と、またそれによって追求される自由を、「 β 型」、「自由 β 」と呼ぶことにします。 α 型の自由というのは、経済領域でいえば、いうまでもなく典型的には独占禁

止法によって追求されるものです。表現活動領域ではどうかというと、ここでは、外国での、あまり成功しているとはいえない例として、新聞独占（あるいは寡占）の規制という例がありますが、もっと身近な例を考えれば、選挙や国民投票キャンペーンの際の、たとえばテレビ・コマーシャルの規制も、このカテゴリーにはいるでしょう。理由は後に説明しますが、とくにフランス型の政教分離も、私はここに入れたいと思っています。

β 型の自由となりますと、実のところ、自由を、「～からの自由」ということを重点にして考える私自身の言葉の使い方からすると、ここで、自由という言葉を使いたくないのですが、日本では、社会権的諸権利のことを実質的自由と呼び、人によってはこれこそが真の自由だと呼ぶ使われ方が、なされてきたと思います。古典的な形式的自由に対して、こちらは実質的な自由を意味するのだという言い方です。ここでは、一応、そういう言い方に従っての言葉の使い方であるということをお断りしておきます。

経済活動領域で β 型の自由というのは、まさに社会権による人間の生存の確保という実質価値確保の問題です。表現活動規制の領域では、「正しい」ものとされる価値を実現するための規制です。差別的言論、戦争を鼓吹する言論、「アウシュヴィッツはなかった」、「南京虐殺はなかった」といったたぐいの、過去の歴史的事実を否定し、過去の歴史的教訓を否定する主張などの規制です。いわゆる negationist と呼ばれる、歴史的事実をなかったことにする主張に対する対処でありますし、politically correct という言葉で扱われてきた問題もここにはいるでしょう。つまり、言論の自由競争を制限し、特定の言論には言論市場への参入は認めないという規制です。

経済領域についてにせよ、表現活動領域についてにせよ、繰り返しになりますが、 α 型は競争促進を目的に掲げる、 β 型は競争制限を目指す、という点で対照的です。対照的だということを前提とした上で両方に共通しているのは、両方とも、国家が公共の名を掲げて介入するということです。そこでレジユメのIIに入ります。

II

α 型にせよ β 型にせよ、自由を確保するものとして国家の役割、公共性を強調する議論の典型が、政教分離以降のフランスでしょう。宗教の力、ついでお金の力、さらに多文化主義による個人の囲い込みなどを相手取って、個人の

解放者として現れる国家という観念です。具体的な国家意思の表現として、フランスの場合には、1789年宣言以来、さかのぼればルソー以来のフォーミュラーである議会制定法 (loi) = *volonté générale* という、あの定式化があります。実質的な正統化根拠としては、彼らが好んで言うのは、普通選挙ということ、さかのぼれば人民主権という平凡なこととなるのですけれども、これが持ち出されます。

このモデルは、フランスでは、彼らに特有な意味での、英語の *republic* とはさしあたり無関係な、つまり王様や皇帝がないという話だけではない意味を担わされた “*République*” という言葉で呼ばれてきました。その典型的な説明を紹介したいのですけれども、1939年2月という第三共和制が、ヒトラーに攻め込まれて崩壊する直前のことですが、後に抵抗運動を経てドゴール政権の閣僚をも務めることになる、当時、ストラスブール大学教授であったルネ・カピタンという公法学・法哲学者（彼は、私の指導教授です）が、こういうことを言っています。「*République* とは何か。一つの政府形態なのだろうか。そうではない。」こう発問するのです。彼によると、自然や社会といったものの力によって、自由がたえず侵されようとしている。「自然」というのは自然災害ですし、「社会」というのは、フランスでいえば、まさに教会の力であり、お金の力でもあります。その頃はまだ、多文化主義による、各エスニック集団が外に対しては自由を主張するが、丸ごと抱え込んで個人の自由をその中で圧殺するという問題は起こっていないので、「社会」といえば何より宗教、教会のことでしょう。それに対抗する国家の役割を強調して、彼はこのように言うのです。「国家は、自由を万人に等しく保障することを任務とし、そのために、諸個人の自由を秩序立て、自由の相互保障を確保し、それらの確保に必要な秩序と公正を支配させるのだ。」

それからちょうど50年後になる1989年に、あらためてそのような意味での “*République*” の観念が、学界というよりも、むしろ論壇や政界で炙り出されるコンテクストが生じます。イスラム・スカーフ事件です。このときの論者は、レジス・ドゥブレという人です。ご承知の方も多いと思いますが、彼は、かのチェ・ゲバラの盟友として、中南米の解放闘争に加わって牢屋に入ったりしていた人で、後にミッテラン政権の外交顧問をも務めた人物ですが、本質的に言えば、文筆家、思想家ということになるのでしょうか。彼が、89年のイスラム女生徒・スカーフ事件というホット・イシューにそくして、あらためて “*République*” 擁護の論陣を張ったのです。彼はカピタンを読んではいないよ

うですが、別に読んでいなくとも、どういう風に明確に定式化するかは別として、フランス人が一般的なコンセプトとして持っている“République”の観念です。この点については、水林章さん、三浦信孝さんと共著で、ドゥブレ論文を含めて私たちが出している『思想としての〈共和国〉』（みすず書房、2006年）がありますので、関心がある方はご参照いただければありがたいと思います。

いずれにせよ、アメリカ型の民主主義観からすれば、そして日本の常識的理解からしても、学校でのスカーフ禁止は、単純明快に信教の自由に対する公権力の侵害だと捉えるのが自然の流れでしょう。しかし、“République”の観点からすると、スカーフを規制する政教分離という論理は、宗教という社会的権力から、個人の自立の可能性を準備するという学校という空間のための、国家によるまさに自由の強制ということになります。これはまさしく精神活動領域における α 型の自由のロジックが当てはまる話でしょう。

経済領域ではもちろんたくさんいろいろなものがありますけれども、些末のようではありますがおもしろい例として、バーゲンセールの話があります。フランス語ではsoldeといますが、日本からもいろいろな銘柄品を買いに、1月から2月にかけて行く人達がありますね。soldeは、向こうの人びとにとっても消費活動にとって重要な意味を持つのです。洋服や靴などはだいたいバーゲンセールの時に買うことにしているようです。そのsoldeというのは、ムードとしての値下げ宣伝ではなく、細かな法的規制に服しています。私が見たことがあるのは1996年の政令ですけれども、たとえば、年間2回しかやってはならない、一回につき六週間を限度とする、何日か前にすでに在庫していたものを値下げするのでなくてはならない、等々の非常に細かな規制がなされています。これはマーケットでの自由で公正な競争を確保するための規制ですから、これも α 型に属するということになるでしょう。

先ほどは政教分離の話をしました。もちろん、“République”は β 型自由を標榜する規制にも立ち入ります。一番顕著であり、そしてしばしば人びとの論争の対象になるのが、表現活動規制として先ほど申し上げた、いわゆるnegationistたちの言説、アウシュヴィッツはなかったというたぐいの言説の規制、あるいは差別表現への、法律によっては刑事罰を伴う規制です。去年は、1915年のアルメニアでのトルコ軍によるジェノサイドがなかったのだという言説を処罰しようとする法律が、下院では採択されましたが、しかしこれにはいろいろと議論があり、上院では議決されていない状態になっています。

この種のものは、いろいろあります。2004年の同性愛者差別言論禁止法もこの部類に属します。この種の法律は、法技術的には「1881年7月29日法律」という著名な法律に条文を追加する形式をとっています。注意深くフランスの町を散歩した方は気がついていらっしゃる方もあるかもしれませんが、要所、要所に、「1881年7月29日法律により張り紙禁止」と書いてあります。まさに法治国家なんですね。日本であれば、昔流に言えば「この土手に 上るべからず警視庁」という行政権の命令で禁止するのですけれども、彼らの場合には、「1881年7月29日法律により」と明示して張り紙を禁止しているのです。張り紙よりもはるかに大きな字で張り紙禁止の字が書いてあったりいたしますが、同性愛者差別禁止法は、この法律の条文の中の文章の追加というかたちで立法化されています。1881年の法律は、俗に、「出版の自由・表現の自由の法律」と呼ばれています。第三共和制憲法は、ご承知の方も多いと思いますが、成立の時のいきさつがあって、権利条項を全く含んでいません。議会が、次から次へと、政教分離法、結社の自由法等々をつくっていきました。議会制定法によって、自由権のカatalogを整備していくのですけれども、表現の自由について、まさにその基本法とされているのが、この1881年法なのです。表現の自由の基本法と目されているその法律が、同時に、 β 型の表現規制の根拠法となっているというのは、それ自体、“République”における自由の位置づけを示していると言えるように思います。

今お話ししてきたフランス型の“République”の観念というのは、一見して現実離れた要素を含んでいます。一般意思の表明である議会制定法は、今日では、それに違憲立法審査権がついていて補正を受けるのですが、それにしても本質的にはこの議会制定法が自由の担い手だというのは、本当にまじめにそんなことを考えているのかという疑問を皆さんがお持ちになるのも自然なことだと思いますが、いずれにせよ、現実離れた要素を含んでいます。

現実離れといえどももちろんのこと、新自由主義の方も現実離れた主張です。そういう新自由主義のトレンドによって、フランス型のRépubliqueは、だいぶ攻め込まれ、守勢に立たされています。押されているものの、両者のあいだでせめぎ合いを演じているというのが、現状でしょう。このあいだの5月に当選したサルコジという大統領は、何事によらず、フランス型社会からの脱却=rupture、直訳すれば「断絶」という、日本語にすれば「ぶっ壊す」、「自民党をぶっ壊す」とおなじ、「フランス型社会をぶっ壊す=rupture」ということを唱えて当選した人ですから、そういうサルコジ政権がこれから取っていく

イニシアティブに対して、フランス社会がどう対応するかは、おおいに注目されるどころです。

III

日本のことに入ります。いわゆる新自由主義改革は、「官から民へ」というスローガンに対する一般人民の広い共感、しかも痛みを一番強いられる人びとたちの少なからぬ共感に支えられたかたちで進められてきました。抵抗勢力は蹴散らされてきたわけです。

ところで、かつては官そのものとしての国家が、公共というシンボルを独占してきた時代がありました。いわゆる官憲国家=Obrigkeitsstaat というのがまさにそうでしょう。それは、我々がいま考える世の中のあり方の前段階だとすれば、国民主権を掲げる社会では、建前として、国家が公共の担い手として自己主張するためには、もちろん「官だから」だというわけには行かない。普通選挙に基づく legitimacy を援用する必要がありますし、それも口先だけでなく、実際に政権交代の praxis によって公権力が人民の選択の結果であるということを目に見えて示さなければならないはずでしょう。

10年ほど前に改正された内閣法の第一条が「国民主権の理念にのつとり」という言葉を挿入しました。国会法の方には、「国民主権の理念にのつとり」とは書いていないのに、内閣法にはわざわざこの言葉が組み入れられています。これも、権力の中心である行政権自身が、主権原理を援用する必要があることのあるあらわれとして受け取ることができるでしょう。ついでに言えば裁判員についての法律は、内閣法とは異なり、「国民主権の理念にのつとり」ではないのです。こちらの方は素人に裁判を理解させるため、という方に重点があり、主権者の裁判という考え方は出てきておりません。

肝心の内閣ですけれども、国民主権にのつとった選択であることを国民自身が実感する、そうしていったん実感したうえで、その結果に幻滅するという、諸外国で繰り返されているプロセスは、まだ今のところ実現されていません。いってみれば、そういう第一段階を消化しないうちに、いきなり「官から民へ」というふうに、「民」というものが国家を吹っ飛ばしていきなり出てきているのです。そこでは、民が公共を僭称しています。部分利益の公共性を公然と主張する典型が、議員立法です。憲法学者たちは、日本は、閣法、官僚に依存した法律ばかりが多いのは民主主義が未熟なせいだ、もっともっと議員立

法を盛んにしなければならない、ということと話したり、書いたりしてきましたが、いまや、その議員立法を通して部分利益が、公然と自らの公共性を主張しています。そもそも選挙の過程を経ない私的顧問会議の類が政策形成過程で、場合によっては決定的な比重を高めてきています。

ことの性質上、経済活動の領域では、ストレートに大きな変化が起こされてきました。いうまでもなく、国際的な大競争時代を乗り切るためにということです。外との関係では競争というシンボルを援用しつつ、国内では競争秩序確保型のものであった α 型の規制をゆるめています。独占禁止法の適正な適用の下では、そう簡単には認められるはずのない大合併が、つぎからつぎへと行われています。

他方で β 型規制についていえば、労働市場の流動化、自助努力の強調というふうに、これまでの福祉国家の看板自体が書き換えられています。日本国憲法がデザインし、相当程度それに従って現実にも形成されてきた構図は、 α 型規制としての独禁法制、 β 型規制としての労働法制、前者は独占を規制して競争を促進する、後者は団結と団体交渉によって労働力取引の場面での競争を抑制する、というクロスした組み合わせをつくってきたはずで

これに対して、1980年代以降の転換は、両方の場面で規制が緩和・撤廃されることを通して、一方では、大合併によって競争を抑制し、他方では労働力市場の流動化を推し進めることによって労働者間の競争を促進するという、今までとちょうど逆のクロスの組み合わせというふうに、組み替えられてきています。日本国憲法の下で進行している二つのクロスの逆転が、さしたる抵抗も、大きな議論もなしに、行われています。部分部分においては、もちろん、学説がいろいろと議論していることは承知しておりますけれども、少なくとも郵政解散ほどの社会の大きな関心を引くこともなく、組み替えが進行しています。

精神的自由の領域でも、実は「民」が持ち出されています。公権力の頂点にあるはずの内閣総理大臣が、靖国問題について「私の思想の自由だ」という援用をする。これは、究極的な意味での「公の私化=privatization」でしょう。教育の場面でもそうです。しかし同時にこの領域では、経済領域とは異なっていて、規制強化の場面でもじつは、民が動員されていると、私は見ております。ピラ配布の規制やメディア規制にしても、「良くない」とされた先生を学校から排除するというにしても、善良な「民」の側の利益、いわば迷惑からの自由という心裡が論理化されています。裁判員制度や被害者の裁判参加が、同じような意味を持つものになってはならないように導いていくのが、法律家の

義務であろうと思います。

その反面、negationist たちの言論はいっこうに野放しですから、幸か不幸かは別にして、とりわけ言論活動における β 型規制に対して、どう対処するのかという難問には、そもそも当面しないで済んできております。

さて、 α にせよ β にせよ、「自由からの自由」のためには、それを担う公共の具体的担い手が、もちろん必要です。先ほどの点に立ち返っていえば、そのようなものとしての民意に基づいた政治権力、すなわち国家、の存在というものを、その胡散臭さや幻滅を含めて、日本社会はまだ体験していないといえます。正確に言えば、何度かそれらしきものに近づこうとしつつ、幻滅を味わう前に肩すかしをくってきました。革新自治体から中央を包囲するという、30年から40年くらい前のスローガンがありましたし、90年代政治改革の顛末は、皆さんご承知の通りです。

そうした中で、論壇や思想の世界では、ご承知のように、近代国民国家批判の観点に立つ言説が、多くの論者をとらえています。もとより日本近代が、外に向かって、まず軍事的に、次いで経済的に、国民国家の *agressivité* を発揮してきたことについては、繰り返し批判的に総括されるべきでしょう。しかし肝心の「内」の問題として、人民が国民国家の主権主体であることを、観念的ではなく、幻滅のプロセスを含めて実感してきたといえるのかということ、そうではなかったのではないのでしょうか。そういう意味で、私は、国家というシンボルをまだ手放すべきではないと考えています。ここで言う国家は、先ほどからご説明してきた“*République*”のことでありますけれども、天皇制に対しては甘いのおまえは *républicain* かという、ある討論記録での、そのこと自体は正当な指摘がありますが、私は、今日述べてきたような意味での *républicain* でありますし、またときには誤解を恐れずに、私は *étatist*=国家主義者であると言っています。それこそホッブズ以来、木津川が、近代が、積みあげてこようとした近代国家の枠組みを手放すべきではないと考えています。その近代国家の内実の担い手が、まさにルソーに始まり、ご承知のように1789年宣言のタイトルに言う *homme* および *citoyen* です。*homme* というのは国家から自由である存在、*citoyen* というのは国家に *engager* する存在です。もちろん、*homme* でなくて *femme*、*citoyen* でなくて *citoyenne* はどうしたのかという別の大問題がありますが、それは別の話とすることにします。

日本語で「市民」という言葉は、しばしば政治とは無関係な、あるいは政治嫌いな、少なくとも政党嫌いな人たちを「市民派」と呼ぶような言い方が、メ

ディアで流通しています。そういう状況の中で、私は、無概念的に「市民」という言葉を使うことには反対です。しかしその上で、*citoyen* という、まさに最高度に政治に *engager* する存在としての市民というものこそが、公共社会の担い手であるべきと考えております。

国家にからめとられない「市民的」公共の展望が説かれています。しかし、古典古代の「市民」は、ほからなぬ都市国家の構成員のことでした。1789年宣言の *citoyen* も、国家の能動的構成員としてとらえられた個人でした。そもそも1789年宣言には「国家」にそのまま対応する言葉が一ヵ所も出てきませんが、その第2条で *toute association politique*—「およそ政治的結合」「およそポリスという結合」—という表現で指されていたものこそが、近代的意味の国家だったはずで、*homme* としての個人は自分自身の意思にもとづいてのみ法的義務を負い（典型的には契約）、例外的に、みずから *citoyen* として関与した法律による義務に服する。—*citoyen*=市民とは、そういう意味を持つ存在だったはずで、

このところ、一連の「改革」を正統化する言説として、「国民」の位置づけの転換を説く主張があります。国民が政治の「客体」にすぎぬという意識からぬけ出て、政治の「主体」にまで自己を高めよう、という主張です。それ自体として尤もなこの主張は、しかし、今のところ、もっぱら国民の名において統治の正統化を支えるものとなっています。まるごとの国民でなく、*citoyen* としてとらえられた諸個人が編み上げる *res publica*—それが国家なのだ、という論理を明確にすることが肝要です。国家に代る「市民的公共」でなく、国家の内実を問う答えとしての「市民的公共」、それが私の構図です。そのような意味で私は *républicain* として、あえて言えば *étatist* として自己定義しています。その点で次の石川さんとは、うまくぶつかり合えるのではと期待していますが、どうでしょうか。それは石川さんの話を聞いてからとしたいと思います。以上です。ありがとうございました。