

## 共和主義と自由

——スキナー、ペティット、あるいはマジノ線メンタリテイ

小田川 大典

### 目次

- 一 問題の所在——「第三の自由概念」？
- 二 スキナーと自由国家のネオ・ローマ理論
- 三 ペティットと共和主義的自由
- 四 むすびにかえて——消極的自由論の陥穽としてのマジノ線メンタリテイ

### 一 問題の所在——「第三の自由概念」？

モリス・クランストンの古典的名著『自由——哲学的分析』（一九六七）には次のような一節がある。「自由主義者とは自由の価値を信じる者のことである。裸体主義者が裸体の価値を信じる者であるのと同様に」（クランストン 一九七六・七三）。この命題が単なるジョーク——しかもあまり笑えない——に過ぎず、特に積極的な意味を持ち得ないということを、クランストンは当然の如く承知している。というのは「自由主義者」を定義するためにおかれ

た「自由の価値を信じる」という文言の意味を確定することがいかに厄介な作業であるかについて、克蘭ストンはこの命題に先立つ章において詳細に論じているからである。

無論、作業が厄介であるということだけでは、「自由」の意味を探らなくてよいという理由にはならない。現世という「涙の谷」において互いに依存し束縛しあわなければ生きていけない人間が、にもかかわらず求めてやまない「自由」とは何か。政治思想史においてこの問題を、思弁的な概念分析によってではなく、具体的な政治との関わりにおいてラディカルに問い続けてきたのは、いうまでもなく「シウィックな共和主義」の伝統であった(Honohan 2001: 1)。

本稿において我々は、この共和主義の自由論について、クエンティン・スキナーとフィリップ・ペティットという二人の論者の作品を手がかりに、若干の考察を試みる。まず最初に注目されるのは、この「共和主義的自由 republican liberty」の概念が、ほとんどつねに、バーリンの二つの自由概念(「消極的自由 negative liberty」と「積極的自由 positive liberty」——Berlin 1969)を補完する「第三の自由概念」という位置づけを与えられている点であろう。

実際、政治との関係において自由を位置づけようとする共和主義の自由論は、バーリンの「二つの自由概念」——何ものかの欠如態という意味で「消極的」な「自由」からの自由／何ものかの実現という意味で「積極的」な「自由」——によって論じ尽くせない要素を含んでいる。

デヴィッド・ミラーは、こうした事情を踏まえつつ、「家族的類似性」によって分類される「伝統」という観点から、「リベラルな自由」消極的自由」「理想主義的自由」積極的自由」「共和主義的自由」という三類型による分類を試みている(Miller 1991)。それによれば、まず「リベラルな自由」の伝統は、自由を「他人による制限や干渉」の欠如として概念把握している。

この「リベラルな自由の」伝統に従うならば、自由とは、個人の所有物であり、他人による制限や干渉が存在しない状態にこそ存在する。人は、自分が望むこと——言論、信仰、移動、婚姻——を他人の活動によって妨害されたり妨げられたりしないで実行できる程度に依拠して、自由である。……リベラルな自由論によれば、政府は、個々の人々が他人の干渉を受けないように保護することを通じて、自由を守っている。だが、同時に政府は、暴力装置によって裏付けられた法や行政指導によって、それ自体、自由を脅かしている。……リベラルな自由論は、自由を、政治が終わるところから始まるものとして、特に様々な形態の私生活の中で始まるものとして捉えている (Miller 1991: 3)。

次に「理想主義的自由」の伝統は、自由を「理性的自律」あるいは人間の「真の本質」の実現と規定する。

理想主義的な自由論において、議論の焦点は、人が生活する社会制度ではなくて、人が如何に行為するかを決定する諸々の内的な力へと向けられる。人が自由であるのは、その人が自律的であるとき、つまり、その人の本来的な欲求に従っている場合、あるいは如何に生きるべきかという問題についてのその人なりの合理的な信念に従っている場合である。従って、自由のための闘いは、もはや外的な環境との直接的な闘いではなく、むしろ、その人の中にあるその人の真の本質を実現したいという欲求を妨げている様々な要素——弱さ、衝動、迷信など——との闘いだということになる。……この一見政治とは何の関係もなさそうな理想主義的自由であるが、理想主義者が自らの考える自由を実現するために必要な何らかの政治的条件を同定するやいなや、この理想主義的自由概念は政治と関わってくる。そして、政治思想の歴史において、この理想主義的自由と政治のつながりは頻繁に見ることができたのである。……〔理想主義的自由の伝統に属する〕或る人々は、政治

を、理性的な生き方をするように人々を規律化することを可能にする手段と考えている。リベラルが理想主義的な自由概念を批判するのは、それがこの最後のような捉え方「政治によって自由を強制する」というルソー的な発想」を許容するからである (Miller 1991 : 4-5)。

これら二つの伝統が政治を自由にとって二次的なものとして見なしているのに対し、共和主義的自由の伝統は、政治と自由との関係を極めて密接なものと捉える。すなわち、「リベラルな自由」の伝統が政治を「自由にとっての脅威」と見なし、「理想主義的自由」の伝統が政治を「自己実現のための手段」と考えたのに対し、共和主義的自由の伝統は「政治の存在理由は自由であり、自由は何よりも「政治的」活動のうちで経験される」という「古来の自明の理」(Arendt 1993 : 151)を唱えるのである。

共和主義的な自由の概念は、自由をある一組の政治的な制度との関連において定義する。従って、最も直接的な意味で政治的な自由の概念である。自由であるためには、人は、自由な政治的共同体の市民である必要がある。そして、自由な政治的共同体とは、自らを治めている政治的共同体のことである。第一にそれは、他国の支配に服していないということを意味する。また第二にそれは、統治において市民が積極的な役割を果たし、そこで制定される法が人民の希望を何らかの意味において反映しているような政治的共同体のことである (Miller 1991 : 2-3)。

このように一見したところ、実に見事な整理であり、バーリンの議論の不備を補っているように思われるミラーの三類型であるが、実は微妙な問題を含んでいる。というのも、この三類型においては、消極的な「リベラルな自

由」と、積極的な「理想主義的自由」がはっきりとした対照をなしているが故に、両者との関係において共和主義的自由の相対的な位置づけが不明瞭になってしまうのである。具体的にいうと、ミラーは、共和主義的自由の例として、消極的な性格の強いスキナーの自由論（政治的自由の逆説）と積極的な性格の強いアーレントの自由論（自由と政治）の両方を挙げていますが、この両者を同じカテゴリーで扱うことは我々に違和感を与えずにはおかない。そして、果たせるかな、スキナーやペティットは、アーレントらの積極的な共和主義的自由論に対し強い違和感を表明しているのである（Skinner 2002 : 241, Pettit 1997 : 8f, 285）。

バーリンの議論を踏まえながら、自由を何ものかの実現として語る「積極的」な自由論に対する違和感を表明しつつ、共和主義的自由を「消極的」なそれとして語るスキナーとペティット。以下において我々は両者の議論を検討し、現代政治哲学において共和主義と自由を語るのだが、どのような可能性を秘めており、あるいはまたどのような問題性を孕んでいるかについて、考察を試みることにしよう。

## 二 スキナーと自由国家のネオ・ローマ理論

スキナーの共和主義的自由論は、優れた思想家としての膨大な研究を背景としており、形成過程で幾つかの重要な変更が加えられていることもあって、安易な整理を許すものではない<sup>5</sup>。だが、一九九七年のケンブリッジ大学近代史欽定講座教授就任講義『リベラリズム以前のリパティ』<sup>6</sup>（Skinner 1998）および二〇〇一年のアイザイア・バーリン・レクチャー『第三の自由概念』<sup>7</sup>（Skinner 2002）において、スキナーは自らの意図が「古典的リベラリズム」が支配的になることよって見失われた「市民的自由に関するネオ・ローマ理論」の姿を、「われわれが失った思想世界に再び入り込むことを試みることに」よって浮かび上がらせることであると述べている（Skinner 1998 : X, 2002

：247)。ここで「古典的リベラリズム」と呼ばれているものは、自由を「干渉の無い状態 non-interference」として消極的に捉えるリベラリズムのことであり、それに対し「自由国家のネオ・ローマ理論」とは、自由を「自由国家 civitas libera の古典的理想」として、すなわち自由をローマ法『学説彙纂』で描かれている奴隷状態との対比において消極的に捉えようとする共和主義的自由論のことをさしている。ただし、注意しなければならないのは、スキナーが「古典的リベラリズム」と「ネオ・ローマ理論」を必ずしも対立する概念と捉えてはいない点である。以下、主にバーリン・レクチャーを手がかりに、彼の議論の込み入った構図を鮮明にすることを試みたい。

スキナーは同講義を、マッカラムの批判に対してバーリンの「二つの自由概念」を擁護することから始めている。周知のようにマッカラムは古典的なバーリン批判の論文「消極的自由と積極的自由」(MacCallum 1991)において、そもそもバーリンの「消極的自由／積極的自由」という区別そのものが不明瞭であるだけでなく無益であると批判し、自由とは「どういう行為主体 agent が／どういう目的 ends を追求する際に／どういう制約 constraints を受けないでいるのか」という「三項関係 triadic relation」によって語りうるものでなければならないという「一つの自由論」を展開している。「ある単一ないしは複数の主体の自由が問題となる場合、そこで問題となる自由とは、例外なく、何かをしたり(あるいはしなかったり)や何かになったり(あるいはならなかったり)する際に、何らかの制約、干渉、あるいは障害から自由であるということにほかならない。このように自由とはつねに、何ものか(行為主体)の自由であり、何かからの自由であり、何かをする(しない)自由あるいは何かになる(ならない)自由でなければならない。つまりそれは、三項関係にはかならないのである」(MacCallum 1991: 102)。

自由を「行為主体／目的／制約」の三項関係と理解するならば、自由概念は一つで済むのであり、「消極的／積極的」というバーリンの分類は無用であるというマッカラムの批判に対し、スキナーは次のように応答する。バーリンの「二つの自由概念」の意義を、自由についての包括的な概念を示し得ているかどうかで評価するのは、そもそ

も筋違いである。むしろ「バーリンがこの論文で説き明かしたことは、この二つの競合する通約不可能な自由概念を明確に峻別しなければならぬということであり、言い換えれば、自由についての我々の多様な経験を単一の理論や包括的な定式によって一緒にたしよとするとする試みは必ず失敗する運命にあるということであった」。すなわち、スキナーによれば、バーリン自由論の意義は、包括的な自由概念を呈示したのではなく、この「自由」という言葉がいかに多様な意味内容をもっているかということを踏まえ、下手をすれば抑圧的な権威主義に墮落する危険性を秘めたへ一時的な欲望に流されず、自分の本来性に理性的に従うこと」という積極的自由と、へ外的な制約が存在しない状態」という消極的自由とはっきりと峻別しなければならないことを示した点にこそ存するのである(Skinner 2002: 238)。

しかし、両者を峻別しなければならないのは何故なのだろうか。スキナーはこの問題に答えるべく、「二つの自由概念」論文の歴史的背景へと踏み込んでいる。スキナーによれば、積極的自由を論じる際、明らかにバーリンは——ポパー『開かれた社会とその敵』の同時代人として——T・H・グリーンやバーナード・ボザンケットのヘーゲル主義の脅威ということを念頭においていた。なぜヘーゲル主義が脅威かといえば、それはヘーゲル主義者たちが、自由について、一般に受け入れられている「規制のない状態」という消極的自由とはまったく別の権威主義的な解釈を、しかも首尾一貫して展開し得ているからであった。そして、同じ「自由」という言葉に、全く別の世界観が盛り込まれていること、このことこそがバーリンの最も重要な指摘なのだ(Skinner 2002: 239-241)。「前者〔消極的自由の信奉者〕は権威を適切に規制しよう欲し、後者〔積極的自由の信奉者〕は権威を自分の手中に収めることを欲する。これは極めて重要な対立点である。それは、たんなる一つの問題についての二つの異なった解釈ではなく、人生の目的についての、二つの根本的に異なる、和解不可能な態度にほかならない」(Berlin 1969: 166)。

この対立点を鮮明にしたことがバーリン自由論の最大の意義である以上、マッカラムのバーリン批判は的はずれである。そしてスキナーは、「ヘーゲル主義」の脅威というバーリンのヒステリックな警告を——そこに「一九五〇年代における地政学的・イデオロギー的対立の刻印」を認めつつも (Skinner 2002: 264) —— あっさりと受け入れる。

人間本性には本質があつて、その本質を我々が生きていく中で実現することが、我々にとっての自由なのだという考え方が積極的自由論の根底にあるということ踏まえ、バーリンの議論をもう少し敷衍してみよう。そうすれば、人間の道徳的性格をどう理解するかによって、さまざまな積極的自由論が展開できるということがわかるだろう。……たとえば、人間がポリスの動物であるというアリストテレスの議論を受け入れるならば、……アーレントが述べているように「自由は政治と表裏一体であり、互いに一致し関連し合っている」とか「政治の存在理由は自由であり、自由が経験される場合は活動にほかならない」ということを確信できるかもしれない。もつとわかりやすい言い方をすると、チャールズ・テイラーがいうように、次のようなことを確信できるかもしれない。「自由は、少なくとも部分的には、共同生活を集団的に規制することに存する。」なぜなら、そのような規制は、我々の人間性の本質が最も十分に実現される活動形式だからである、と。

このように自由がある特定の生活様式(「人間の「本来性」に従うという生活様式」と同一視する議論に直面したとき、マッカラムとその同調者たちは、意味のある自由論とは「自由とは制約のない状態である」というものでなければならぬという自分たちの見解を守ることができないだろう。私の理解の及ぶ範囲で、彼らにできる唯一の反論は、私がグリーンやボザンケットから引用した「積極的自由についての」議論が自由論として意味をなさない主張すること、つまり、彼らが思考において混乱しているか、あるいは自由とは別の何

ものかについて論じているにすぎないのだと主張することであろう。だが、バーリンが見事に示したように、ネオ・ヘーゲル主義者たち自身は、矛盾なく一貫して、自分たちの考え方が人間の自由についての一つの考え方であると受けとめているのである。……

無論、私は彼ら（積極的自由を唱えるネオ・ヘーゲル主義者たち）の見解が正しいと主張しているわけではない。単に、彼らには彼らなりの理屈があるということ指摘したいだけだ。私の意見はどうかといえば、たまたま偶然ではあるが、人生の目的には数多くのさまざまなものがあり、どれを追求しても構わないというバーリンの意見に賛同する。察するにバーリンは、この（価値多元主義への）コミットメントを放棄すれば、「唯一正しい人生の目的とやらを万人に強制したがる」権威主義が頭をもたげるのではないかとこの過度の危惧におびえていたのではないだろうか。ただし、人間本性には本質があると考えていたり、だから全ての人々が奉じるべき唯一の目的があると主張したりする人々が、彼らとは違って価値多元主義的な立場をとる人々に対して、やたら威張り散らしたり、あるいは少なくとも独善的にふるまったりする傾向にあるという彼の見解に対しては、これもまた偶然ではあるが、同意見である（Skinner 2002 : 242-243）。

かくしてバーリンは、積極的自由を求める「人間の不治なる深い形而上学的要求」の脅威に抗すべく、「より真実で、より人間味のある」消極的自由の理想の優位を説くことになるのだが（Berlin 1969 : 172）、その際にバーリンがホッブズ『リヴァイアサン』第二章の次の記述を踏まえていることはよく知られている（Berlin 1969 : 123）。

自由、つまりリバイアサンあるいはフリーダムとは（本来は）対立物 *Opposition*（私はこの言葉を「運動を妨げる外的障害 *external Impediments of motion*」という意味で用いる）が欠如している状態を意味する。それ

は、理性的な生物（人間）だけでなく、非理性的な生物や無生物にもあてはまる。というのは、いかなるものも、つながれたり、取り囲まれたりして、何らかの外的物体によって無理矢理制限された一定の空間の中でしか動けないようにされているのであれば、それはそこから先に進む自由を持っていないといえるからである。

……しかし、運動を妨げる障害が、物体そのものの構成原理 *constitution* である場合、その物体は不自由なのではなく、運動する力を持っていないのだというふうに我々は考える。たとえば石ころがじっと静かにしている場合とか、あるいは人間が病気で床を離れられない場合がそうである。

本来の、しかも一般に受けいられている意味での自由人とは、「みずからの強さと機知によってなまじうることについて、自分でやるうとして、自分を妨げられない人間」のことである (Hobbes 1996: 145-146)。

スキナーによれば、人間本性の本質を語りたがる積極的自由の形而上学に抗するために、自由を何ものかの欠如として捉える消極的自由の理想を唱えた点においてバーリンは正しい。だが、その際に、ホッブズの議論を踏襲し、自由を専ら「干渉のない状態」と見なした点において、バーリンは幾つかの重要な問題を見落とすことになった。典型的な問題としては「恐怖と自由は矛盾しない」というホッブズの命題を挙げることができよう。この定式では、実際に干渉がなされない限り、自由が脅かされたことにはならない。たとえば、船が荷物の重さで沈みそうなとき、人は自分の意志に従って、自分の荷物を海に棄てることも、棄てないこともできる。船が沈みそうだという恐怖が存在しても、権力の干渉がないのであれば、自由が脅かされることはない。荷物を棄てた人は、恐怖から荷物を棄てたいという意志を持つようになり、その意志に従って自由に行動したに過ぎない。また、借金を滞納すると投獄されるという恐怖があるからといって、実際に権力の干渉が存在しない間は、滞納することもできれば、滞納しないで返済することもできる。投獄を怖れて返済した人は、投獄が怖くなって、返済をしなければならぬと

いう意志を持つようになり、その意志に従って自由に行動したに過ぎない (Hobbes 1996: 146)。だが、たとえ干渉が存在しなくても、そうしなければならぬという意志が形成されてしまう仕組みがあるとき、我々はその状態を「自由」と呼ぶべきなのだろうか。たとえば、大きな権力に自分の生活が依存しているという認識を持っている人々は、実際に干渉を受けなくても、潜在的な干渉の可能性に脅えながら自己の選好を形成せざるをえないだろうが、そのような状態は果たして「自由」の名に値するだろうか (Cf. Sunstein 1997: Ch. 1)。

こうした問題意識を前提として、思想家スキナーは、バーリンが依拠しているホッブズ自由論の限界を、一七世紀イングランド政治思想史のコンテクストに即して浮き彫りにする作業に着手する。スキナーによれば、バーリンやその他の消極的自由論者たちが唱える「古典的リベラリズム」の原型はホッブズの「干渉のない状態としての自由」論であったが、この見解は、グリフィス・ウィリアムズ、ダドリー・ディッグス、ジョン・ブラムホール、ロバート・フィルマー卿ら王党派の見解を最も簡潔に定式化したものであり、ホッブズがこのような自由論を展開したのは、「市民的自由の観念を、自由国家の古典的理想と関連させて論じている、まったく対照的な思想的伝統」の信用を貶め、その地位を奪うためであった。ホッブズが「干渉のない状態としての自由」論によって対抗したこの「自由国家」の理論もまた、ホッブズらの議論と同じくローマ法の議論を踏襲したものであったが、こちらはイタリヤ・ルネッサンスの共和主義、とくにリヴィウスのローマ史についてのマキアヴェリマキアヴェリの論考『政略論』のなかで再生されたもので、一七世紀中頃のイングランドにおいてはマーチモント・ニーダム、ジョン・ミルトン、ジェームズ・ハリントンをはじめ、一六五〇年代初期の共和国を支持する「群小の著者たち」(ジョージ・ワイザー、ジョン・ホール、フランシス・オズボーン、ジョン・ストリクター等)の著作の中で繰り返し援用されることになったものであり、スキナーはこれを「ネオ・ローマ理論」と呼ぶ (Skinner 2002: 246ff, 1998: 9ff)。

こうした「古典的リベラリズム」と「ネオ・ローマ理論」という二つの「消極的自由」を対比するという構図は、

既に『リベラリズム以前のリベタイ』において提示されていたものだが、バーリン・レクチャーにおいてこの構図は、積極的自由論に対するバーリンの批判を継承しつつ、バーリンよりも洗練された消極的自由論を、共和主義的なネオ・ローマ理論として提示するという明確な理論的意図の下で用いられている。

では、自由を「干渉のない状態」とみなすホッブズの「古典的リベラリズム」とは異なる、このネオ・ローマ理論とはどのような自由論なのだろうか。スキナーによれば、まずネオ・ローマ理論は、市民的自由を議論するとき、臣民の自由と国家の権力の関係という政治的な次元に専ら関心を寄せ、つねに「市民的自由と政治的義務という対照的な要件が、できるだけ調和的に満たされるとすれば、そこで充足されなければならない諸条件の本質とは何か」という問題を議論の中心に据えていた。そして、市民一人一人の自由の問題を、あくまでも市民的結社の自由の問題に含まれるものと見なし、後者の自由の問題を優先しつつ、「統治体」という古代のメタファーに依りながら、「身体」としての「政治的団体」がいかにその自由を保持したり喪失したりするかという問題を考察の主な対象としていた (Skinner 1998: 17ff)。

統治体の自由とその喪失。この問題を、ネオ・ローマ理論は、ローマ法『学説彙纂』の「人間の身分について」の規定を踏まえつつ、奴隷はどのような意味において自由を奪われているかという問題を軸に論じている。ローマ喜劇に出てくる、機知によって主人の物理的束縛から逃れている奴隷や、慈悲深く、いつも留守がちな主人を持つ奴隷は自由なのだろうか。ネオ・ローマ理論によれば、奴隷は、物理的な束縛から逃れているだけでは、自由ではない。

奴隷を不自由にするものは何かと尋ねるとすれば、彼らの自由の欠如は、物理的力もしくはその脅威によって、行為を強いられるという事実由来すると告げられることが予期されます。しかしながら、印象的なこと

に、自由と隷属の間の区別に関するローマの議論では、このことは奴隷の本質とは考えられていません。……では、こうした奴隷は、どのような意味で不自由なのでしょう。『学説彙纂』の「人間の身分について De statu hominis」のすぐ後の表題 *titulus* は、もしも隷属の本質を理解したのであれば、人の法のもう一步立ち入った区別、すなわち人々が法的能力 *in iure* を持つものとして、彼ら自身の司法権ないし権利の内部にあるのか否か、という区別に留意する必要があることを明らかにしています。奴隷は一つの例——ローマ市民の子どもはもう一つの例——ですが、彼らが自由を欠いているのは、彼らが「他の誰かの司法権に服しており」、またその結果他の人物の「権力の中に」いる事実から派生するのです。

このことが強制を上手く逃れている奴隷という、外見上の逆説を解決するのです。そうした奴隷は事実上自己の意志に従って行為することができるとは、あらゆるときに主人の権力の中に *in potestate domini* とどまっているのです。したがって、「主人が慈悲深くいつも不在で、直接の抑圧を受けたことがないと自慢する奴隷」トラーニオーのような人物でさえ承認しなければならなかったように、彼らはいつとも死と暴力に服し晒されている状態にあるのです。奴隷であること、したがって人身の自由を欠如することが意味することの本質は、このように他の誰かの権力の中に *in potestate* いることなのです。……

ネオ・ローマ派の著者たちが、市民的結社が自由を保持している、あるいは喪失しているとは何を意味するかについて、彼らが与えた説明の基礎にあったものは、この奴隷状態の分析にはかなりません (Skinner 1998: 39-44)。

直接の物理的干渉がなくとも、「他の誰かの権力の中に」いる限り、人は奴隷であって、自由ではない。そして、統治体にとって、このことは「政治的な服従ないし依存の状態におかれること」を意味する。スキナーはネオ・ロ

ローマ理論を次のように要約している。

……ネオ・ローマ派の著者たちが特に主張した命題とは、市民的自由を喪失するのに、決してこの種の公然たる強制力を被る必要はないということです。もしあなたが政治的な服従ないし依存の状態に陥り、そこであなた自身を、あなたの生命、自由、財産が政府によって奪われる危険に直面させるだけであっても、あなたは場合も不自由にされているのです。すなわち、もしあなたが、法律の外側で特権のないしは裁量的権力の行使を許容するある形態の政府の下で生きるとすれば、あなたは既に奴隷として生きることでしょう。あなたの支配者たちは、そうした権力を行使しないことを好むかもしれませんが、あるいはあなたの個人的自由を全く尊重した上で初めて行使するかもしれませんが。したがって、実際にはあなたは広範囲な市民的権利を享受し続けるかもしれませんが。しかしながら、支配者がそうした恣意的な権力を持っているまさにその事実が、あなたの市民的自由の継続的な享受が、すべての時点で支配者の好意に依存した状態にあることを意味します。少なくとも、あなたはいつでもあなたの行為の権利を容易に削減され取り上げられかねないし、またそうされて当然な状態にあるのです。彼らが既に説明しているように、このことは隷属の状態に生きていることに等しいのです (Skinner 1998 : 69-70)。

このように「自由国家のネオ・ローマ理論」とは、統治体の隷属状態を構成するものを「政治的な服従と依存」として別りだし、それらが欠如している状態として「消極的」に自由を捉え、そのための制度設計を構想するといふものであった。ただ、厄介なのは——そもそも歴史家スキナーの慎重な記述がこうした安易な図式化を拒絶しているかもしれないが——いわば自由を「服従と依存のない状態」として消極的に捉える「自由国家のネオ・ローマ

理論」を、バーリン・ホッブズ的な「古典的リベラリズム」が支配的な現代において「浮かび上がらせる」ことが——特にスキナーの自己理解において——どのような意味を持つかである。たとえば我々は『リベラリズム以前のリアバイ』講演を「欽定講座担任教授によって出版された最初の共和主義綱領」(Wootton 1999: 709)として読むべきなのだろうか。同講演における歯切れの悪さは、バーリン・レクチャーにおいても同様である。既に述べたように、同講演においてスキナーは、積極的自由の形而上学の危険性についてのバーリンの警告を受け入れた上で、バーリン・ホッブズ的な消極的自由論者の「古典的リベラリズム」よりも魅力的な、「ネオ・ローマ理論」というもう一つの消極的自由論を提示するということを予示していたはずであった。しかし、スキナーは、肝心なところが来ると、自らの「立場」について次のようにいう。

私の立場をもっとうまく要約するとすれば、おそらくこうなるでしょう。二つの自由概念というものが存在し、一つが積極的なそれ、もう一つが消極的なそれであるというところまでは、私はバーリンに同意します。しかし、消極的自由を論じるのであれば、干渉のない状態について論じなければならぬという考え方には同意できません。思うに、私が示そうとしたことは要するにこういうことです。我々は、消極的自由について、通約不可能な二つの競合する理論を(過去の思想家たちから)相続しましたが、ただし、近年、我々は次第にそのうちの一つをわざわざ自分で忘却してしまった、ということですから(Skinner 2002: 262)。

かくして、バーリン・レクチャーの冒頭で些か声高に積極的自由論の脅威を述べた上で、バーリンの消極的自由の意義と限界を指摘し、より有益な消極的自由概念の提示を予告したスキナーではあったが、彼が初期近代から掘り起こしたネオ・ローマ理論の「第三の自由概念」が、現代においてバーリンの自由論やリベラリズムとどう切り

結ぶのかという問題については言及を避けているように思われる。我々はスキナーについての議論をここで一端打ち切り、続く章において、より大胆で実践的な議論を試みているフィリップ・ペティットの共和主義的自由論を検討することにしよう。

### 三 ペティットと共和主義的自由

ペティットの共和主義理論は、主著『共和主義——自由と統治の理論』が示すように、自由論(第一部 共和主義的自由)と政治論(第二部 共和主義的な統治のあり方)によって構成されている(Pettit 1997)。

些か思想史への沈潜に徹し過ぎたかに見えるスキナーに比べ、明快な図式化を多用するペティットの筆致は軽快である。無論、ペティットも共和主義の思想的な背景を強調してないわけではない。実際、彼は自らの共和主義理論について、それが「共和党という名で通っている特定の政党の単なるマニフェスト」ではなく「長い歴史の中で共和主義理論として理解されてきたもの」であると述べ、ポークック、スキナー、ヴィローリの研究(Pocock 1975, Skinner 1998, Viroli 2002)に——かなり大雑把にはあるが——依拠しつつ、共和主義の歴史を次のように振り返る。曰わく、共和主義は、キケロたちがローマ市民の自律と「恣意的支配のない状態」について誇らしげに語っていた古典期ローマにおいて隆盛を誇った思想であったが、まずそれは、ルネサンス期イタリアのヴェニスやフィレンツェといった都市においてよみがえる。当時の都市の市民たちは、自分たちが同じ共和国の平等な市民であることを誇る際に、つまり、同時代において教皇の支配下にあったローマや宮廷の支配下にあったフランスにおいて隷属的な地位を余儀なくされている人々に比べ、はるかに自主独立の状態を自分たちが享受していることを誇る際に、共和主義のヴォキャブラリーを盛んに用いたのである。続いてそれは、十七世紀のイングランドに伝わり、

内乱期の経験の中で「コモンウェルス」の伝統へと結実する。すなわち、そこで共和主義は、国王と人民は共に同じ法の下にあり、この公平な法の支配によって、すべてのイングランド人が、誰かの恣意的な意志——そこには国王の意志も含まれる——への依存から保護されているという立憲主義的な考え方へと変容したのである。そしてこの「公平な法制度を整えることで、恣意的支配のない状態を実現する」という構想は、十八世紀においてアメリカ独立革命の思想的な起源となる。

古典期のローマにおいてであれ、ルネサンス期のイタリアにおいてであれ、十七世紀のイングランドにおいてであれ、十八世紀のアメリカにおいてであれ、共和主義者は皆、恣意的支配こそが最大の害悪であり、共同体や政体を設立する際に回避されなければならないものだと考えていた。共和主義者は自由を政治的に最も価値のあるものと見なし、自由を、誰にも——それがたとえ善意に満ちた保護者のような君主であろうとも——監視されないでいる状態のことだと考えたのである。このように歴史的に見ると、共和主義的自由を享受することは、自主独立することであり、他人に公平に接することであり、畏怖とか黙従なしに人間関係を築くということであると見なされてきたのである (Pettit 2003)。

しかし、ペティットが共和主義的自由論を展開する際に起点となっているのは、こうした「共和主義の伝統」の歴史的分析というよりも、むしろバーリン自由論に対する理論的な批判であるといえよう。蓋し、ペティットの恣意的支配のない状態 non-domination」としての共和主義的自由は、明らかにバーリンの「干渉のない状態 non-interference」としての消極的自由に対する代案として提示されているからである。

私は、私と同じく政治哲学を学んでいる人たちに——そして、できることならば、政治哲学に関心を持つ、より多くの一般の方々に——或る不満と、或る理想のことを想起してほしいと思ふ。残念ながら、この理想には、現代の様々な論争の中で十分に関心が払われているとはいえない。私が明らかにしたいことは、次のことだ。ここでいう或る不満とは、恣意的支配の下におかれていることに対して人々が抱く不満であり、或る理想とは、自由でありたいという理想のことである。そして、恣意的支配と自由についてのこのような捉え方——「恣意的支配がない状態としての自由」という捉え方——は、民主主義と密接な関係にある最も重要な制度のうちの相당한部分を形成してきたところの、長年にわたる共和主義の伝統と結びついている。私の考えでは、現代の政治的議論において、このような自由の捉え方を再生することは十分に意味のあることである。恣意的支配のない状態としての自由という観点に立つて政治について考えるならば、品位ある国家と品位ある市民社会に何を望むことが理にかなっているかということについて、中身のある、説得的な展望が開けるであろう。

……

現代の思想が我々に示すところによれば、このような（他人に対して従属的な）状態におかれている個人であつても、積極的な強制や妨害を受けない限りにおいては、自由を享受していることになっている。しかし、実際に干渉を受けたかどうかという以前に、そういう状態におかれた人は何らかの不満を間違いなく抱いている。彼らは、たとえこぶしを振り上げられたことがなかったとしても、誰か圧倒的な存在の影の下で生活している。彼らは自分たちが、その誰かと正面から対峙することができないまま、何をされるかわからないという状態の中で人間としての品位を奪われ、あるいは、気に入られようとこびへつらい、お世辞をいわざるを得ないということに気づくのだ。

だからこそ私はこう考える。古の、自由についての共和主義的な考え方に従うならば、そのような恣意的支

配の状態におかれた人は、ひどく不自由である。たとえ恣意的支配の主体がこぶしを振り上げることなく、優しく微笑んでいたとしても、恣意的支配があるならば、そこには必ず不自由がある。不自由であるとは、何かを強制されていることと同義ではない。そして、法という公平な強制の制度——つまりは恣意的でない政治体制のことだが——は、人を不自由にはしない。むしろ、不自由とは、恣意的支配の影響下におかれること——つまり潜在的に何をするかわからない意志や潜在的にどうなるか予想もつかない他人の判断に人生を委ねられること——にこそ存する。自由とは、その類のあらゆる従属状態からの解放と、その類のあらゆる依存からの脱却を含む。すなわち、自由が存在するためには、共同体の構成員の一人一人が、他人に恣意的に干渉する能力を誰一人持っていないことを皆で確認しながら、互いに対等に接する能力を持たなければならないのである (Petit 1997 : 5 —— 傍点引用者)。

ペティットにとって「消極的自由」干渉のない状態」というバーリン的発想のどこが問題であったのか。主な問題点は、ラーモアが整理しているように、次の二点である (Larmore 2001 : 230ff)。第一にバーリンは——おそらくは消極的自由とデモクラシーとの関係を断ち切るために——消極的自由が、或る種の「リベラルな専制君主」の統治下においても成り立ちうることを認めてしまっている。

この〔消極的〕自由観念の第三の特徴は、更に重要な意義を持つものである。それは、この意味における自由がある種の専制政治、あるいはとにかく自治の欠如状態と両立し得ないものではないということだ。この意味における自由の関心あるところは、主として統制の範囲であって、統治のよってきたる源泉ではない。事実、デモクラシーが個々の市民から、ほかの形態の社会においてであれば持ち得たかもしれない数多くの自由を奪

うものであるのと同じく、リベラルな専制君主がその臣下に相当な程度の個人的自由を許すということも十分に考えられることである。臣下に広範囲な自由の余地を与えたところで、専制君主は不正であり、無茶苦茶な不平等を助長し、秩序とか徳とか知識などにはほとんど注意を払わないかもしれない。しかし、彼が臣下の自由を抑制しない限り、あるいは少なくとも他の多くの体制よりも抑制が少ない限り、その専制君主はミルの「自由についての」詳細な規定に合致するわけである (Berlin 1969: 129)。

統治形態が君主制であれ民主クラシーであれ、干渉がなされることはあり得る。だから干渉が少ないのであれば、どっちだって構わないとバーリンはいう。だが、たとえしばらくの間干渉がなされる見込みが少なからうと、いつ干渉がなされるか分からない政治体制の下におかれた人々の状態を「自由」と呼ぶことは決して説得的ではない。第二に、バーリンはホッブズのな自由概念に固執する余り、「全ての法は自由を侵害する」というベンサムの問題を素朴に受け容れてしまう。

デヴィッド・ニコルズ氏は、すぐれた概観「積極的自由一八八〇—一九一四」の中でこう言っている。「すべての法は自由を侵害する」というベンサムの言葉を引用し、それに私が賛成しているのは矛盾である。というのは、社会の中の自由の総量を増やす法もあるからだ、と。しかし私はニコルズ氏の批判に説得力を感じない。法というものは全て、ある自由を増やす手段になることはあるかもしれないが、他方で別の自由を減らすのである。獲得される自由の総量を法が増やすかどうかは、いうまでもなく個々の状況次第である。ある一定の範囲内で他人を強制してはならないと規定するような法は、明らかに多数者の自由を増すであろうが、この法でさえも、潜在的な暴漢や警察官の自由を侵害するのである。この場合のように侵害が極めて望ましいこともあ

るだろうが、それでも依然として、侵害は侵害である (Berlin 1969 : xlix)。

バーリンにとって、法を含むあらゆる干渉は「侵害」でしかあり得ない。だが、そのような発想に立つ限り、自由のために法や政治が果たしうる積極的な役割を考えることは極めて困難になるであろう。実際、干渉が存在していなくても自由が侵害されている場合は存在するし、侵害から自由を守るために法という干渉が大きな役割を果たし得ることは否定できないのではないか。ペティットは、自由を脅かすものを的確に捉え、法や政治が果たしうる積極的な役割を理論化すべく、「恣意的支配 domination」の概念を導入する。<sup>14</sup>「干渉 interference」が実際になされ初めて存在するのに対し、恣意的支配は、①誰かが何かをなそうとしているときに、②恣意的な根拠に基づいて、③それに干渉する能力を別の誰かが持っていることよって発生する (Petit 1997 : 52)。干渉は恣意的支配の必要条件ではないし、恣意的支配も干渉の必要条件ではない。圧倒的な影響力を特定の個人が持っているならば、実際に干渉がなされなくとも恣意的支配は存在することになる。誰一人として圧倒的な影響力を持っていないならば恣意的支配は存在しないことになるが、ちょっとした力があれば（それ相応のものにしかならないだろうが）干渉を行なうことは誰にでもできる (Petit 1997 : 23)。自由を恣意的支配のない状態として消極的に捉え、そのために法や政治といった制度的な干渉を最大限活用すること。これがペティットの共和主義理論の核心であった。

要するに、共和主義とは、第一に自由についての理論であり、第二には統治のあり方についての理論である。共和主義は、自由を、〈恣意的支配のない状態〉——いかなる支配者をも持たない生活——を享受することだと見なす。そして、共和主義は、そのような自由の価値を根拠として、国家はなにをなさなければならないかということと、国家とはどのように規制されなければならないかということの両方について、一つの考え方を

導き出す。つまり、共和主義は、国家の実体と憲法原理の両方についての理論を構築するための一つの土台を提供するのである (Petit 2003)。

だが、ペティットがこの「恣意的支配のない状態」を「国家」にとっての「最高の政治的価値」と見なし、「この〔共和主義の〕」伝統は、国家の目的——その正統な目的——として、専らこの自由を推進することだけを支持してきた」と述べるとき (Petit 1997: 80f)、そこには微妙な問題が発生する。すなわちそれは、一般に共和主義の価値体系の重要な位置を占めているとされることの多い「共通善」や「有徳な市民による自治」などの政治的価値<sup>14</sup>に対し、ペティットが示す無関心である。

実際、この無関心は意図的なものである。ペティットによれば、現代における共和主義の企ては、「リベラルのプロジェクト」と同じく、「自らのこの理想(恣意的支配のない状態)は、先進国における多文化主義の社会の構成員たちが、善についてどのような特定の構想を持っているかに関わらず、支持できるはずのものである」という前提に立っている (Petit 1997: 96)。従ってそれは、「共通善」や「有徳な市民の自治」と結びついた「古代人の自由」を支持するアーレント・サンデル的な「ネオ・アテネ派」共和主義ではない。ペティットが企てているのは、より穏やかな——というよりは非共同体主義的といった方が正確であろうが——「ネオ・ローマ派」共和主義である<sup>15</sup>。この「ネオ・ローマ派」共和主義における「最高の政治的価値」は「中立的」な「恣意的支配のない状態」として共和主義的自由なのであって、「市民の政治参加」や「熟議の民主政」はあくまでもそのための手段として重視されるに過ぎない。「ネオ・アテネ派」共和主義の説く厳格なシヴィック・ヴァーチュは価値観の多元化した先進国の社会では受け容れられないであろう。だが「ネオ・ローマ派」の唱える穏やかなシヴィリティであれば、現代においても十分に通用するはずである、とペティットはいうのである。<sup>16</sup>

「恣意的支配のない状態」を「最高の政治的価値」と見なす「ネオ・ローマ派」共和主義は、リベラルな「中立性 neutrality」を満たしつつ、リベラリズム以上に充実した政策論を備えているとペティットはいう。だが、ここで我々は二つの疑問を抱かないわけにはいかない。すなわち、第一に、「ネオ・ローマ派」共和主義はリベラリズムとどこが違うのかという疑問、第二は、果たしてそれは共和主義の伝統の核心をどの程度引き継いでいるのかという疑問である。後者はペティットだけでなく、スキナーにも関わる問題であるので結論に回し、ここでは主に第一の疑問について検討しておきたい。

ペティットによれば、共和主義の伝統は「恣意的支配のない状態」としての自由の理念を唱えてきた点において、「干渉のない状態」としての自由を固執してきたリベラリズムとは一線を画する (Petit 1997: 8-9)。だが、ラーモアが指摘するように、思想史を振り返るならば、リベラリズムをそのように一枚岩として捉えるのは明らかに誤りである (Larmore 2001: 234f)。単なる「干渉のない状態」としての自由を唱えているのがリベラルで、制度設計による「恣意的支配のない状態」の確保がリパブリカンの発想であるとすれば、ホッブズはリベラルだが、「法のないところに自由はない」ことを説いたロックはリパブリカンということになってしま<sup>17</sup>う。むしろ、「恣意的支配のない状態」という中立的な政治的価値の下で、多元化した価値を互いに尊重し合う社会というペティットの構想は、「善」よりも「正」を優先するロールズのなりベラリズムの構想そのものといっても過言ではない。ラセロも指摘するように、ペティットは「自由、徳、熟議といった共和主義的な言語」という手段を用いてはいるもの<sup>18</sup>、唱えているのはまさに「個人の自由と価値中立性」という「リベラルな目的」にはかならなかったのである (Russello 1997: 755)。

#### 四 むすびにかえて——消極的自由論の陥穽としてのマジノ線メンタリテイ

以上の些か込み入った議論を整理するならば、スキナーとペティットの共和主義的自由論の骨子は次のようにまとめられるであろう。すなわち、統治体において隷属状態を構成しているものは、単なる「干渉」ではなく、日常的な「服従と依存」あるいは「恣意的支配」であって、これらを克服しないかぎり、我々は自由を獲得することはできない。このように自由を「恣意的支配のない状態」と見なす「消極的」な自由概念こそが共和主義の伝統の最も貴重な部分であり、我々はそれを——バーリンの二つの自由概念のいずれでもないという意味において——第三の自由概念として継承すべきである、と。

これに対し、例えばポークックは次のような疑問を投げかける。「バーリンが二つの自由概念について行なったのと同じように」この「恣意的支配のない状態という」第三の自由概念についてその具体的な内容を詳細に論じることができるといえば、私自身は疑念を持っている。ひとたび人々が恣意的支配から解放されたとしても、人々はその後に、自分が得た自由を具体的にどのように受けとめ、どのように発展させるかを自分で決めなければならぬし、その際に提示される選択肢は多様であろう」(Pocock 2004: 545)。つまり、自由な統治体において人々がどのような生活様式を選択するかについて、スキナー||ペティットの共和主義的自由論は具体的なヴィジョンを示していないのである。

無論、この批判は必ずしも内在的な——つまり、スキナー||ペティットの共和主義的自由論の意図を汲んだ——ものであるとは言い難い。というのも、スキナー||ペティットの意図は、共和主義的自由を「服従と依存」あるいは「恣意的支配」の欠如態として消極的に規定し、具体的な生活様式においてはリベラルな価値の多元性を認める

ことに置かれていたからである。ホノハンの整理に従うならば、スキナー・ペティットの共和主義理論は、共同体構成員の公共精神や政治参加そのものに内在的な価値を認めるのではなく、むしろそれらを個人的自由の保護というリベラルな目的のための単なる手段と見なす「道具的共和主義 instrumental republicanism」なのであって、市民のシヴィック・ヴァーチュや自治活動そのものに内在的価値を認め、そこに何らかの共通善の実現を見出そうとするアーレント的な「強い共和主義 strong republicanism」ではない (Honohan 2002: 8)。<sup>10)</sup>

しかし、ポーコックの批判は、まさにスキナー・ペティットのそうした意図そのものに及んでいる。そもそも、共和主義の伝統の核心ともいえる自由の理念を、そのように消極的に——つまり何ものかの欠如として——捉えることは適切なのだろうか。確かに、そう規定することで共和主義は、「善よりも正を優先」する現代リベリズムと接合し易くなったかもしれない。だが、果たしてそういうやり方が共和主義の伝統において語り継がれてきた自由論の核心をどの程度引き継いでいるのかということは慎重に検討されるべきであろう。ここでは些か搦め手ではあるが、自由を消極的に規定したがるリベラル特有の傾向の問題性を指摘したチャールズ・テイラーの論文「消極的自由論はどこが間違っているのか」(Taylor 1985)を手がかりにスキナー・ペティットのアプローチの陥穽について若干の考察を試み、本稿の結論としたい。<sup>11)</sup>

同論文においてテイラーは、まずバーリンの「二つの自由概念」論文の議論を踏まえ、欧米に「他者の干渉からの独立」を強調する自由論のファミリート、「共同生活の集会的規制」を強調する自由論のファミリーが存在することを認める。但し、テイラーによれば、各ファミリーには様々な見解が混在しており、極端な立場をそれぞれのファミリーの典型と見なすべきではない。例えば「ブルジョア的な個人主義的自由を打破し、階級のない社会を実現し、人々に真の自由を強制しなければならない」といった「左翼全体主義の理論」の如きものは、積極的自由論の戯画に過ぎない。また、消極的自由論についても複雑な戯画が存在する。これはホップズやベンサムに遡るもので、

自由を専ら外的障害や法的規制のない状態と見なす。何故これが戯画かといえば、ホップズIIベンサム説は、J・S・ミルらが消極的自由論を唱える際に念頭においていた自己実現というロマン派以降の理想を考慮しておらず、自由を脅かす障害をあくまでも外的障害に限定し、恐怖心や虚偽意識といった内的な障害によって自由が脅かされる可能性を無視しているからである (Taylor 1985: 211-212)。

これら二つの戯画を見比べつつ、テイラーは自由をめぐる論争における或る奇妙なパラドックスを指摘する。それは、一般に「権威によって強制される自由」という戯画が積極的自由論を批判する際のレッテルとして用いられるのに対し、消極的自由論者たちが「外的障害物のない状態」というホップズIIベンサムの戯画を自らの立場表明に——しかもわざわざ好き好んで——用いているというパラドックスである (Taylor 1985: 212-213)。

極端な戯画によって嘖われる積極的自由論と、極端な戯画を自ら進んで受け容れる消極的自由論。テイラーはこの非対称なパラドックスを説明するべく、自由についての「行使概念 exercise-concept」と「機会概念 opportunity-concept」という対概念を導入する。自由の「行使概念」とは、自由を、「人が自分の生活にどの程度コントロールを行使できるかどうか」によって捉える考え方であり、「機会概念」とは、自由を「何かをしようとする際に干渉されないこと、邪魔な障害が存在しないこと」と見なす考え方のことである。この対概念に従うならば「共同生活の集合的規制」を強調する積極的自由論が「行使概念」に依拠していることは明らかである。だが、消極的自由論については事情は若干異なる。というのは、確かにホップズIIベンサムの自由を単なる「外的障害物のない状態」と捉えるならば、消極的自由論は「機会概念」に依拠しているといえるかもしれない。だが、自己実現というロマン派以降の理想を念頭におくならば、自由を脅かす障害物は、必ずしも外的なそれに限定されない。一時的な衝動や恐怖心、自分の置かれている状況についての誤解といった内的な要因もまた自己実現を妨げる障害物となり得る。だが、こうした内的な障害物を克服するためには、間違った自己認識を改め、自らを適切な判断へと導かねばなら

ず、「行使概念」の導入を——少なくとも部分的にであれ——認めないわけにはいかならぬ(Taylor 1985: 213-216)。つまり消極的自由論は行使概念に依拠する場合もあるということである。テイラーはいう。

ここで確認しておかなければならないのは、消極的自由論は機会概念に依拠することができるだけであって、必然的に機会概念に依拠しているわけではないということである。というのも、先に述べたように、自己実現という考え方を含むような消極的自由論が存在するからである。自己実現という考え方を含むような消極的自由論は、機会概念だけに依拠することはできない。自己実現説によれば、十分に自己実現がなされていない限り、つまり、例えば自分の潜在能力に気づいていない場合や、自分の潜在能力の実現について考えたことすらない場合や、あるいは、はつきりとした根拠がないにも関わらず内面化している何らかの規範を破ることを怖れる余りそのことを考えようとしない場合、自由であることにはならない。この概念枠に従うならば、何らかの行使がなされない限り、その人は自由ではない。外的障害だけでなく内的な障害も関わってくると、単純な機会概念では説明ができなくなってしまふ(Taylor 1985: 213-214)。

積極的自由論は行使概念に依拠せざるを得ないが、消極的自由論は機会概念と行使概念の両方を選択的に利用することができる。だが、だとすれば消極的自由論者は、敢えて純粋な機会概念によって自己を規定し、説明困難な行使概念の領域を自ら爆破することによって、積極的自由論に決定的な打撃を与えるという戦略をとることができるはずである。

……極端な積極的自由概念の戯画が積極的自由論批判の際のレッテルとして用いられるのに対し、消極的自

由論者は消極的自由概念の最も粗雑なバージョンに自ら固執しがちであるというパラドックス……。機会概念は積極的自由論と組み合わせることが不可能であるのに対し、消極的自由論には機会概念と行使概念の両方が合致するのであるから、積極的自由論を原理的に排除する一つの方法は、徹底して機会概念を支持することである。機会概念だけを支持すれば、消極的自由論の相当な領域を犠牲にすることになるが、積極的自由論はわざわざその根を絶たれる。少なくとも消極的自由論の粗雑な側にしがみつき、機会概念以外を認めない立場をとれば、積極的自由論を受け容れる余地は残らない。

この立場をとることが有利であるのは、原理の非常に単純で基本的な争点の周囲で戦線を維持できることと、そこでは消極的自由論の方が常識によって或る程度支持されているということによる。ここでの基本的な直観によれば、自由とは、我々の実現能力ではなく、むしろ、あれこれのことを行うことができることや障害物に邪魔されないことを意味する。土壇場で全体主義の脅威と戦うには、行使概念という開放的な戦場で敵と交戦するよりも、この単純な争点という自然の境界の背後に塹壕を掘る方が当然の如く賢明だと思われる。というのも、行使概念という開放的な戦場では、複数の行使概念の中から善いものと悪いものとを区別するために——例えば、一方で個人的自己実現説を支持しながら、他方で国民や階級などの様々な集合的自己実現説に抗して——戦わなければならないからである。自己実現説は全て形而上学的な妄言だと宣言し、全てのナンセンスを初めから切り捨てておく方が容易であるし安全であるように思われる (Taylor 1985: 214)。

全体主義の脅威に抗すべく、自己実現などという曖昧な理想を放棄することで「行使概念という開放的な戦場」での交戦を回避し、常識に支えられた機会概念という堅固な要塞に立てこもること。積極的自由論との違いを強調する消極的自由論者がしばしばとるこのような態度のことを、テイラーは皮肉を込めて「マジノ線メンタリテイ」

と呼ぶ。なぜ「マジノ線」かといえは、それは堅固な要塞であるという期待を裏切り、勝利よりも敗北を運命づけられているからである。

……思うに、粗雑なホッブズIIベンサム消極的自由論——自由を物理的ないしは法的な外的障害物のない状態と見なす自由論——を擁護する最大の動機の一つは、上記の戦略的なそれである。というのも、この路線をとる人々の大半は、ロマン主義以降の文明の中で、自己実現を非常に重視し、だからこそ自由に高い評価を与えるような直観を他の人々と共有しているにもかかわらず、この「行使概念を放棄して機会概念だけに訴えるという」戦略を採用することによって、自らの直観の多くを放棄しているからである。思うに、まさに全体主義の脅威故に、彼らはこの「行使概念という」領域を放棄し、敵に明け渡してしまっているのである。

私が考えるところでは、こうしたことの結果、彼らは討論においては勝利するが、その勝利からはその価値の多くが失われている。なぜなら、彼らはリベリズムを、自分たちが実際に評価している通りのかたちで（つまり自己実現の理想を含むリベリズムとして——引用者）擁護することができないからだ。だが、加えて私はずっと強い主張をしよう。このマジノ線メンタリテイ（行使概念についての面倒な議論を回避し、専ら機会概念という絶対的に有利なマジノ要塞に立てこもろうとするメンタリテイ——引用者）は実際には、マジノ線メンタリテイというものの常として、敗北の可能性を自ら高めている。ホッブズIIベンサムの自由論は、自由論として擁護不可能である、と（Taylor 1985: 215）。

では、ホッブズIIベンサムの消極的自由論の戯画はどのような点において「擁護不可能」なのか。テイラーによれば、例えば現代のリベラルな社会において広く共有されている自己実現という理想を考えた場合、我々は人間

の動機の多層性という事実を認めざるを得ない。人間の動機は、その「ほんもの性 authenticity」において、低次のものもあれば、高次のものもあり得る。だとすれば、低次の動機が高次の動機を妨げている状態を、我々は自由と呼ぶわけにはいかない。しかも、人は自分が自分の低次の動機に従って、高次の動機を蔑ろにしていることを自覚していない場合がしばしばあり、そういう場合には自分以外の視点からの判断——テイラーはそれを「他者の視点からの推察 second-guessing」と呼ぶ——の助けを借りなければ、そういう状態を克服することはできない。つまり、まず、人間の自由が外的障害物だけでなく、内的障害物によっても脅かされうるといふ事実を踏まえた場合、我々は機会概念だけでなく、行使概念にも依拠しなければならないということ、第二に、行使概念によって自由を捉えた場合、我々は人間の多様な動機に質的な区別——テイラーの言葉を用いるならば「ほんもの性」の度合——を認めざるを得ないということ、そして第三に、人は自らの動機評価において、「他者の視点からの推察」の助けを借りなければ、判断を誤る場合が間違いなく存在するということ、という三点を根拠に、テイラーはホップズ・ペンサム的な戯画を退ける。

……自由とは、単なる外的障害の欠如ではありえない。なぜなら、内的な障害も存在しうるからである。しかも、内的な障害は、主体がそれと認めたものに限定されない、つまり、主体は自らの内的障害について最終的な判定者ではない。なぜなら、主体は自分が何を求め、何を退けようとしているかについて大きな間違いを犯すかもしれないし、そのような間違いを犯した場合、語の深い意味における自由が損なわれるからである。かくして上に見たように、自由についての主体の判断が揺るがないものであると考えることはできないし、他者の視点からの推察の余地を否定することはできない。このように考えるならば、我々は自由についての純粹な機会概念を放棄せざるを得ない。

というのも、今や自由には、外的障害に邪魔されないということだけでなく、自分の重要な目的が何かということも認識できるということや、自分の動機における内的障害を克服ないしは少なくとも中和することができるといふことが含まれるからである。しかしこの二番目の条件（そして思うに三番目の条件もだが）を満たすには、自らを向上させること、つまり自分のことを正しく把握・理解できるようにならなければならない。本来の意味で十分な自由を得るためには、自己理解を実際に行使しなければならぬ。故に、もはや自由を単なる機会概念として理解することは無理なのである。

これら三つの争点——①自由は機会概念／行使概念とどのような関係にあるか、②動機の質的区別を自由の必要条件と見なすかどうか、③主体について他者の視点からの推察の余地を認めるかどうか——の全てにおいて、極端な消極的自由論は誤りであることが判明した。ホップズの自由概念の前にマジノ要塞を築くことは戦略として間違っている。なぜなら、この戦略はリベラリズムの最も活力ある陣地——個々人の自己実現に関わる部分——の一部を放棄している上に、マジノ線そのものが維持不可能だからである(Taylor 1985: 228-229)。

人間の自由は外的障害のみならず、内的障害によっても脅かされる。内的障害を克服するには、自らの動機について、他者の視点からの推察を取り入れつつ、理性的判断力を行使しなければならぬ<sup>21</sup>。このようなテイラーの立場からすれば、それが「干渉」であれ「恣意的支配」であれ、専ら何ものかの欠如として自由をネガティブに定義することは説得的であるとは言い難いであろう。従って、スキナー・ロペティットの共和主義的自由論もまた、テイラーにいわせれば、マジノ線メンタリテイという陥穽を免れてはいないのである。

無論、一九七〇年代の終わりにバーリン批判を主眼として書かれた同論文に、スキナー・ロペティットの共和主義的自由論への批判の論理を読み込むことには些かの疑問の余地を認めないわけにはいかない。予想されうる主な疑

問は次の二つ。第一にテイラーは自由の行使概念を重視しているが、バートン・スキナー・ペティットが共有しているリベラルな価値多元主義の立場からすれば、積極的自由論の権威主義的欠陥についての認識がテイラーには欠落しているのではないかと疑問と、第二に、同論文はあくまでも自由概念一般についてのものであって、共和主義研究という文脈とは直接関係ないのではないかと疑問である。<sup>22)</sup>

第一の疑問については、まずテイラーが同論文の中で積極的自由論の権威主義的要素について極めて慎重な態度を取っていることを見落としてはならないだろう (Taylor 1985: 212, 216-217, 229)。また、先の引用における「今や自由には、外的障害物に邪魔されないことだけでなく、自分の重要な目的が何かということ認識できるということや、自分の動機における内的障害を克服しないしは少なくとも中和することができるということが含まれる」(傍点引用者)という文言が示すように、テイラーの意図は、あくまでも消極的自由論を前提としつつも、それに行使概念によって深みを与えることにある。後の作品『へほんもの』という倫理』が明らかに示すように、テイラーの問題意識は、あくまでも個人主義を基調とする近代文化を前提とした上で、それにどのようにして共同体論的な深みを与え、独善的な「ナルシズム」を抑制するかという関心において一貫しており (Taylor 1991)、その自由論は、少なくともバートンが指摘したような積極的自由論の陥穽を免れているといえよう。

第二の疑問については、本論文で「ごく簡単にはあるが——言及されている「人々の自治活動にはそれ自体としての意義があるという古代共和主義の伝統を引き継いだ近代の政治論」という「トクヴェルミルの共和主義の伝統」を (Taylor 1985: 211-212)、後にテイラーが「共和主義のテーゼ」——政体の自由は、パトリオティズムによって支えられるというテーゼ——として詳細に展開し、「手続き主義的リベリズム」との接合をはかっている点を指摘しておく必要があるだろう (Taylor 1995: 193ff)。実際、「トクヴェルミル主義者」を自称し (テイラー 一九九六)、「共和主義のテーゼ」によってリベリズムに修正を迫るテイラーの自由論は、スキナー・ペティ

ツトの共和主義的自由論の問題点——ネガティブな定義に立てこもる「マジノ線メンタリテイ」——を抉り出し、それとは別の観点——公共的理性シヴィック・ヴァーテューの行使による非本来的な墮落コラプション・腐敗の克服——から共和主義の伝統を継承する試みとして読まなければならない。現代自由論が共和主義の伝統から何を引き継ぐべきかという問題は今なお論争の真つ只中にあり、スキナーII・ペティット説によって決着が付けられたわけではないのである。

(1) ホノハンに従えば、一九七〇年代以降の「共和主義」をめぐる議論は、政治思想史、法理論、規範的政治理論の三つの分野ごとに整理することができる (Honohan 2002: 6f)。

まず政治思想史において決定的な役割を果たしたのは、ジョン・ポークックとクエンティン・スキナーであるが、共和主義の歴史的評価について、前者が公民的徳 (civic virtue) 論と腐敗 (corruption) 論を重視するのに対し、後者は一七世紀イングラントに再生された「自由国家のネオ・ローマ理論」を重視している。政治思想史における共和主義研究の動向については、田中一九九九、竹澤二〇〇二、森二〇〇二、佐々木一九九九、福田一九九八、福田二〇〇二を参照。尚、田中一九九九についての書評 (小田川二〇〇〇) も参照して頂きたい。

次に法理論の分野では、特に北米において共和主義の復権を唱える代表的な二人として、キャス・サンステインとフランク・マイケルマンを挙げることができる。二人の共和主義理論については *Yale Law Journal* 97 (1988) 誌上でのシンポジウムが有益であるが、これについては大沢秀介による詳細な紹介がある (大沢一九九二)。マイケルマンについては大森二〇〇二、二〇〇三を参照。こうした動向の影響の下、我が国の憲法学において共和主義は専ら利益集団多元主義との対比において論じられる傾向が強い。「利益集団」多元主義の政治観によれば、政治過程とは多様な利益集団がそれぞれにとって有利な政策決定を獲得すべく抗争し妥協する過程である。私的利害の抗争と妥協の結果こそが「公益」にはかならず、その他に「公益」を決定する独立の判断基準が存在するわけではない。そこで裁判所の任務は、多様な集団の政治活動が公平に行われる環境を整えることである。政治過程では、すべての利益集団に公平な代表の機会が与えられるべきであり、競争と交渉も効率的で公平なルールの下に行われなければならない。司法審査は、いわば政治過程における「独占禁止 (anti-trust) 法制」である。……／公共善を目指す市民の徳を強調する共和主義は、多元主義とは対照的な政治過程観を示す。近年のアメリカ憲法学界における共和主義の隆盛は、独立から連邦憲法制定に至る経緯で、ジョン・ロックに代表されるリベラリズムではなく、むしろ共和主義の政治思想が主要な役割を演じたという歴史解釈の転換を背景としている。……／カス・サンステイン教授によれば、議

会での立法活動は、公益の実現を目指す代表の理性的な審議の場でなければならず、少なくともあからさまな私利の交渉と妥協の場であってはならない。裁判所はそれに対応して、あるべき公益の観点から立法の正当性と、目的と手段の関連性を審査しなければならない。司法部による違憲審査の意義は、生の政治的選好 (naked preference) によって国政が左右されないように監視する点にある」(長谷部一九九四:一〇六一-一〇七)。但し、共和主義と利益集団多元主義の論理的な関係については些か込み入った論争がなされている(松井一九九一:四七六以下、阪口二〇〇一:二〇七以下、松井二〇〇二)。尚、近年盛んに論じられている「熟議の民主政 deliberative democracy」——我々はその古典的表現をバークの「プリストルの選挙人」に対しての演説」(一七七四年十一月三日)に見ることができ——と共和主義の関係については、小泉二〇〇二:一八三頁以下を参照。

また規範的政治理論の分野では、マイケル・サンデルやエイドリアン・オールドフィールドらが政治的共同体の徳とエートスを重視する共同体論的な共和主義理論を展開しているのに対し、フィリップ・ペティットやリチャード・タッガーらは独特の「消極的」な共和主義的自由を唱え、リベラルな共和主義理論の構築を試みている。また、ホノハンは、「承認をめぐる政治」のチャールズ・テイラーや、参加民主主義者であるベンジャミン・バーバーやハンナ・ピトキンをも共和主義の理論家として分類している。サンデルについては、大森二〇〇〇、二〇〇一A、木塚一九九八、中野一九九七、二〇〇二Bを、バーバーについては川上二〇〇三、坂口二〇〇二、丸山一九八五を参照。

(2) 共和主義的自由について「第三の自由概念」という呼称を用いたのはスキナーであるが、この呼称自体はフライシャーが既に別の自由概念について用いていたものであり(Fleischacker 1999)、スキナー自身も後にそのことに気づき、最終稿の註の中で付言している (Skinner 2002: 238)。但し、フライシャーに先立ち、既にミラーがスキナーの議論を踏まえつつ、「リベラルな自由」「理想主義的自由」「共和主義的自由」という三類型を用いていることを考えれば (Miller 1991)、この呼称問題自体はあまり大きな意味を持たないといえよう。尚、バーリンについては、小川一九八五:一九八六、堤林一九九八、中野二〇〇〇、濱一九九九、濱二〇〇一、森二〇〇一A、森二〇〇二A、森二〇〇二B、山下一九九八、山下一九九九を参照。

(3) 「家族的類似性」とは、共通の本質のようなものではなく、「互いに似通っている現象」同士の「類縁性」に過ぎない。「ゲーム」と呼ばれる諸過程について、まず考察してみよう。つまり盤ゲーム、カード・ゲーム、球戯、競技、等々のことである。これらすべてに共通なものとは何であろうか。——「何かそれぞれに共通でなくてはならない。そうでなければそれはヘゲモニーとは呼ばれない」などと言っはいけない。——それらのすべてに何か共通するかどうかを、見るのが大切だ。——というのは、それらを注視すれば、すべてに共通なものは一向に見えなくても、君にはその間の類似性や類縁性が見える。し

- かもその全系列が見えるであろうから。もう一度言う。考えるな、見よ。……私としては、こうした類似性を特徴づけるのに「家族的類似性」という言葉にまさるものはない。というのは、家族の構成員の間に見られるさまざまな類似性、例えば体つき、眼の色、歩き方、気質、等々も同じように重なり合い、交差し合っているからである。——そこで私は、「ゲーム」は「家族をなす、と言おう」(ワイトゲンシュタイン『哲学探究』第一部第六六七節、黒田二〇〇〇・一八六―一八八)
- (4) スキナーの自由論については Patten 1996 および Shaw 2003 を「思想家としてのスキナー」については Peacock 2004, Tully 1988 の他、梅津二〇〇一、佐々木一九八一、佐藤一九九〇、関口一九九五、塚田一九九四、半澤一九八八、森二〇〇二を参照。
- (5) 例えば Skinner 1998 : 70 n. 27 を参照。Cf. Virani 2002 : 45.
- (6) 同書については大澤麦による詳細な書評(大澤二〇〇二)を参照。
- (7) マッカラムの三項関係については、関口一九九一・二六以下、金田一九九三・二九以下を参照。
- (8) 無論、積極的自由を攻撃する側と擁護する側のどちらの方が「ヒステリック」なのかといえば、意見は分かれざるをえないであろう。たとえばポパーは——「積極的自由を擁護する側の思想家たちを念頭におきつつ——」「実存主義者」を自称する人々、神なき新しい神学の解説者たち」を次のように批判する。「神なき世界における人間の根源的孤独とか、そこから生じる自我と世界とのあいだの緊張といったことについてのこれらの誇張された強調には神経症的な要素が、またヒステリックな要素さえがあると、わたくしは信じている。このヒステリーがユートピア的ロマン主義と、そしてまた英雄崇拜の倫理と、つまり一支配せよ、然らずんば平伏せよ」という見地からしか人生を把握しえない倫理と、非常に近親性があることを、わたくしはほとんど疑わない」(ポパー一九八〇・六六九)。
- (9) スキナーはネオ・ローマ理論の特質を専らこの「市民的自由の分析」に求めており、一般に「共和主義」の特徴と見なされている君主政要素の排除や、公民的徳の涵養については、大きな重要性を認めていないが (Skinner 1998 : 22-23)、この点は後述のペティットも同様である (Petit 1997 : 27ff)。そして彼らのように共和主義の主要な構成要素を専らネオ・ローマ的な「制度設計による恣意的な支配 domination の排除」に求め、(参加民主主義による公民的徳の涵養)を二次的な要素とみなすならば、ロックの『統治論』も共和主義の古典と見なされるであろうし、ベンサム功利主義を「ハリントンの共和主義」の一形態と理解することも可能であろうし、あるいは「善に対して正を優先する」ロールズのなりベラリズムと共和主義の接合も可能になるかもしれない。Rawls 1996 : 205f、ケリー一九九九、福田二〇〇〇を参照。
- (10) スキナーの共和主義的自由論にリベラリズム批判という明確な意図を看取する解釈としては Patten 1996 を参照。パットンは、主に Skinner 1990 や Skinner 1993 をもとに「道具的共和主義 instrumental republicanism」の立場からロ

ールズ・ドゥオーキンらの「契約論的リベラリズム」を批判しつつも、結果的にはリベラリズムに極めて接近していると指摘する。我々が本章でみたように、少なくとも Skinner 1998 や Skinner 2002 にはそこまで明確なリベラリズム批判を看取することは困難であるが、次章で検討するペティットと関連でみると、スキナーの共和主義的自由論とリベラリズムの酷似というパットンの指摘は極めて意味深長であるといえよう。「結論として、スキナーの道具的共和主義は、市民としてのあり方やシヴィック・ヴァーチュに対するリベラルな態度と比べると、五十歩百歩であった。なぜならスキナーの道具的共和主義とリベラリズムの間には、哲学的に意味のある相違が全くないからである。見えざる手、権利、法、共通善、あるいは自由そのものについてのリベラリズムの態度は、公共活動や市民としてのあり方の重要性についての道具的共和主義の見解を排除するものではない。それどころか、ロールズのようなリベラルは、共和主義者と同じく、我々が正義感覚を持たなければならぬということや、我々が正しい政治制度を支持しなければならぬということ、そして、法制度を整えることで我々が自ら自由を放棄しないようにすることができるということを認めているのである」(Patten 1996: 36)。

- (11) ペティットの共和主義理論を共和主義思想史研究としてどう評価すべきかという問題には、ここでは立ち入らない。
- (12) 更にバーリンはこの一節に次のような脚注を付けている。「事実、フリードリッヒ大王のプロイセンとかヨーゼフ二世のオーストリアにおいては、獨創性あり空想力ある人々、創造的な天才、更にあらゆる種類の少数者は、それ以前あるいは以後の多くのデモクラシー治下におけるよりも、はるかに迫害されること少なく、また制度や慣習の圧力もずつと軽くしか感じなかった、ということが出来る」(Berlin 1969: 129)。
- (13) ペティットの共和主義的自由論については、既に邦語でも紹介がなされている。関口 一九九二・一九九九、谷澤二〇〇二・二〇〇三・二〇〇三・二〇〇三・二〇〇三、神原二〇〇三・二〇〇三・二〇〇三・二〇〇三、一〇六―一〇七。
- (14) 例えば Honohan 2002 を参照。
- (15) この「ネオ・アテネ派 Neo-Athenian / ネオ・ローマ派 Neo-Roman」という区別は Pettit 1997 のその後の加筆部分 (Pettit 1997: 285f) に記されているが、管見の限りでは、初出は Pettit 1998 である。
- (16) Pettit 1997: Ch. 8. ペティット自身は「virtue」と「civility」の相違についてそれほど明確に論じているわけではないが、ラセロが指摘するように、「civic virtue」よりも穏健な徳性であることを強調するために「civility」を好んで用いていることは間違いない (Russello 1997: 754f)。なお、シヴィリテイについては平井二〇〇四が有益である。
- (17) 実際、ペティットはロックを共和主義者と見なしているが (Pettit 1997: 40)、ラーモアによればこれは「苦し紛れの修正」にはかならない (Larmore 2001: 236)。
- (18) 但し、ラーモアによれば、ペティットの「ネオ・ローマ派」共和主義は、その「目的」においてのみならず、「手段」におい

でもリベラルであった。というのもベティットは「恣意的支配のない状態」が排除すべき「恣意的支配」を具体的に特定する際に、共和主義的な「熟議」が不可欠であると述べているのだが、ラーモアによればベティットの「熟議」は専ら普遍的な「人格の尊重」というカント的な理念によって支えられており、リベラルな性格が濃厚だからである (Larmore 2001: 239ff)。尚、以上のような事情にも関わらずスミナーはベティットの共和主義とリベラリズムの相違を強調する研究としては、Maynor 2003 を参照。

(19) 管見の限りでは「道具的共和主義 instrumental republicanism」の初出は Patten 1996 であるが、Burt 1993 も「道具的な徳の政治 instrumental virtue politics / アリストテレス的な徳の政治 Aristotelian virtue politics」という共和主義の二類型を用いている (Burt 1993: 360)。尚、この二類型が、ベティットの「ネオ・ローマ派 / ネオ・アテネ派」に対応していることはいうまでもない。

(20) テイラーについては、Smith 2001 (特に Ch. 6)、神原二〇〇三、第三節のほか、テイラー一九九六、橋本一九九七、中野二〇〇二A、田中一九九六―一九九七を参照。

(21) テイラーは後にこの洞察を『ほんもの』という倫理』において、「自分らしくありたい」という現代特有の「自己達成の個人主義」は、「重要性の地平」と「他者の承認」を踏まえなければ、独善的な「ナルシシズム」へと墮落する」という命題に定式しなおしている (Taylor 1991)。

(22) おそらくこうした疑問の余地は、神原二〇〇三、第三節におけるテイラーの扱いについても認められるかもしれない。だが、近年の共和主義的自由論が、主にバーリン自由論をどう批判的に継承するかという問題との関連で論じられているという事情を考えれば、それほど不自然な扱いとはいえない。

(23) 無論、個人主義の文化に共同体的な深みを与えることが可能であるというテイラーの認識が、些か安易な予定調和への期待によって支えられていることは否定できない。例えば『ほんもの』という倫理』第八章におけるロマン主義芸術論 (表現様式の主観性と表現内容の客観性の両立!) を参照 (Taylor 1991: Ch. 8)。

(24) J・S・ミルがトクウィルの影響の下に展開した共和主義的な議論については、小田川二〇〇三を参照。

#### 【参考文献】

- Arendt, Hannah 1993. *Between Past and Future*, Penguin Books (20th Century Classics). (First published by the Viking Press 1961. 邦訳『過去と未来の間』みすず書房、一九九四)
- Berlin, I. 1969. *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press. (小川晃一ほか訳『自由論』みすず書房、一九七二。本稿では

- 一九六九年版を用いたが、ローゼン編の補訂版が既に刊行されている。Henry Hardy (ed.), *Liberty: Incorporating Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, 2002.)
- Bartt, Shelley 1993. "The Politics of Virtue Today: A Critique and a Proposal." *APSR*, 87-2.
- Carter, Ian, "Positive and Negative Liberty", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2003 Edition), Edward N. Zalta (ed.).  
(<http://plato.stanford.edu/archives/spr2003/entries/liberty-positive-negative/>).
- Elster, Jon 1997. "The Market and The Forum: Three Varieties of Political Theory," James Bohman & William Rehg (eds.), *Deliberative Democracy: Essays on Reason and Politics*, The MIT Press. (First published in 1986.)
- Elster, Jon 1998. "Introduction," Jon Elster (ed.), *Deliberative Democracy*, Cambridge University Press.
- Fleischacker, Samuel 1999. *A Third Concept of Liberty: Judgment and Freedom in Kant and Adam Smith*, Princeton University Press.
- Hobbes, Thomas 1996. *Leviathan: Revised Student Edition*, edited by Richard Tuck, Cambridge University Press.
- Horohan, Iseult 2002. *Civic Republicanism*, Routledge.
- Larmore, Charles 2001. "A Critique of Philip Pettit's Republicanism", *Philosophical issues*, 11 (Social, political, and legal philosophy) [*Nous-Supplement*, 35].
- MacCallum, G. C. Jr. 1991. "Negative and Positive Freedom," Miller, D. (ed.), 1991. *Liberty*, Oxford University Press. (First published in *Philosophical Review*, 76, 1967.)
- Maynor, John W. 2003. *Republicanism in the Modern World*, Polity.
- Miller, D. (ed.), 1991. "Introduction." *Liberty*, Oxford: Oxford University Press.
- Moulakis, Athanasios 2002. "Civic Humanism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2002 Edition), Edward N. Zalta (ed.).  
(<http://plato.stanford.edu/archives/win2002/entries/humanism-civic/>).
- Nicholls, David 1962. "Positive Liberty, 1880-1914," *The American Political Science Review*, 56 (1).
- Pettit, P. 1997. *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Oxford, Oxford University Press. (但し、本稿で用いたバージョンは一九九九年のあり、巻末に初版刊行後の議論を踏まえた「共和主義——後記」が付けられている。)
- Pettit, Philip 2003. "Republicanism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2003 Edition), Edward N. Zalta (ed).

- (<http://plato.stanford.edu/archives/spr2003/entries/republicanism/>).
- Pettit, Philip, 1998. "Reworking Sandel's Republicanism," Anita L. Allen & Milton C. Regan, Jr., (eds.), *Debating Democracy's Discontent: Essays on American Politics, Law, and Public Philosophy*, Oxford University Press. (reprinted from the *Journal of Philosophy*, 95, 1998.)
- Pocock, J. G. A. 1975. *The Machiavellian Moment: Florentine Political Theory and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton University Press.
- Pocock, J. G. A. 2004. "QUENTIN SKINNER : The History of Politics and the Politics of History," *Common Knowledge*, 10 (3).
- Rawls, John 1996. *Political Liberalism*, Columbia University Press (1st Pub 1993).
- Russello, Gerald J. 1997. "BOOK REVIEW Liberal Ends and Republican Means: PHILIP PETTIT, *REPUBLICANISM*," *SETON HALL LAW REVIEW*, 28.
- Sandel, M. (1996). *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*, Cambridge, Mass. Harvard University Press.
- Shaw, Carl K. Y. 2003. "Quentin Skinner on the Proper Meaning of Republican Liberty," *POLITICS*, 23 (1).
- Skinner, Quentin, 1992. "On Justice, the Common Good, and the Priority of Liberty," Chantal Mouffe, (ed.), *Dimensions of Radical Democracy*, Verso.
- Skinner, Q. 1998. *Liberty Before Liberalism*, Cambridge University Press. (梅津順一訳『自由主義の先立の自由』講義録大書出版社 11001)
- Skinner, Quentin 1984. "The Paradoxes of Political Liberty," *THE TANNER LECTURES ON HUMAN VALUES* Delivered at Harvard University October 24 and 25, 1984.  
(<http://www.tannerlectures.utah.edu/>)
- Skinner, Quentin 2002. "A Third Concept of Liberty," *Proceedings of the British Academy*, Volume 117. (2001年6月 The British Academy. "Isaiah Berlin Lecture" に大幅に加筆したもの。講演と6月の(脚注など)は *London Review of Books*, Vol. 24 No. 7. 2002. の語句、人名を参照せよ)
- Skinner, Quentin, 1990. "The Republican Ideal of Liberty," Gisela Bock, Quentin Skinner, and Maurizio Virioli, (eds.), *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge University Press.

- Smith, Nicholas H. 2001. *Charles Taylor: Meaning, Morals, and Modernity*. Blackwell.
- Sunstein, Cass R. 1997. *Free Markets and Social Justice*. Oxford University Press. (邦訳『自由市場と社会正義』食料農業政策研究センター国際部会'110011)『稲葉』将と阿部昌之による紹介あり『名古屋大学法政論集』一八〇(一九九九)。
- Sunstein, Cass R., 2001. *Designing Democracy: What Constitutions Do*. Oxford University Press.
- Taylor, Charles 1985. "What's wrong with negative liberty." *Philosophical Papers: Philosophy and the Human Sciences*, Volume II, Cambridge University Press. (1st published in Alan Ryan (ed.), *The Idea of Freedom*, Oxford: Oxford University Press, 1979.)
- Taylor, Charles 1991. *Ethics of Authenticity*. Harvard University Press. (田中智彦訳『くはんもの』という倫理——近代とこの不安』産業図書'110004)
- Taylor, Charles 1995. "Cross-Purpose: The Liberal-Communitarian Debate." *Philosophical Arguments*, Harvard University Press. (1st published in Nancy Rosenblum (ed.) *Liberalism and the Moral Life*, Harvard University Press, 1989)
- Tully, James 1988. *Meaning and Context: Quentin Skinner and His Critics*. Polity. (抄訳『思想史とはなにか：意味とコンテクスト』岩波書店'一九九〇)
- Viroli, M. 2002. *Republicanism*. Hill and Wang.
- Wootton, David 1999. BOOKREVIEW, *History of Political Thought*, 20-4, p. 709.
- 梅津順一'110011「クエンティン・スキナーとイギリス革命——『自由主義に先立つ自由』とその周辺」『聖学院大学総合研究所紀要』第二二号
- 大沢秀介'一九九二『アメリカの政治と憲法』芦書房
- 大澤麦'110011書評「クエンティン・スキナー著『自由主義に先立つ自由』をめぐって」『政治思想学会会報』CSPT Newsletter'一五 (<http://www.soc.nit.ac.jp/jespt/letter/15/ohsawahm.html>)
- 大森秀臣'110000「現代社会における自己統治回復について(一)」——マイケル・サンデルの陶冶プロジェクトの批判的考察』『法学論叢』一四七(六)
- 大森秀臣'110011A「現代社会における自己統治回復について(二・完)」——マイケル・サンデルの陶冶プロジェクトの批判的考察』『法学論叢』一四九(五)
- 大森秀臣'110011B「法の支配と自己統治——ドゥオーキンとマイケルマンのアプローチを手がかりにして」『法の理論』第二一号

- 大森秀臣 二〇〇三「法的枠組みの公共的正統性をめぐって——共和主義的立憲主義の可能性と限界」『法哲学年報二〇〇二』宗教と法——聖と俗の比較法文化」
- 小川晃一 一九八五「パーリンの自由論」『北大法学論集』三六(一・二)
- 小川晃一 一九八六「パーリンの自由論」・完『北大法学論集』三六(三・四)
- 小田川大典 二〇〇〇「書評——田中秀夫『共和主義と啓蒙』」『イギリス哲学研究』第二三号
- 小田川大典 二〇〇三「J・S・ミルにおけるリベリズムと共和主義」『政治思想研究』第三号
- 金田耕一 一九九三「自由」佐藤正志ほか編『現代の政治思想』東海大学出版会
- 川上文雄 二〇〇三「参加民主主義論者のサーピス・ラーニング論——ホランティア学習の政治思想的基礎」『政治思想研究』第二号
- 神原和宏 二〇〇三「共和主義における自由の概念について」ホセ・ヨンバルトほか編『自由と正義の法理念』成文堂
- 旗手俊彦 一九九九「法の帝国と参加民主主義」井上達夫ほか編『法の臨界I 法的思考の再定位』東京大学出版会
- 木塚正也 一九九八「公民主義への戦略——マイケル・サンデルのリパブリカニズムを手掛かりとして」『創文』三九五
- クランストン、モリス 一九七六『自由——哲学的分析』小松茂夫訳、岩波新書
- 黒田巨編 二〇〇〇『ワイトゲンシュタイン・セレクション』平凡社ライブラリー
- ケリー、ポール・J 一九九九「功利主義」佐藤正志・添谷育志編『政治概念のコンテクスト——近代イギリス政治思想史研究』早稲田大学出版部
- 小泉良幸 二〇〇二『リベラルな共同体——ドゥオーキンの政治・道徳理論』勁草書房
- 阪口正二郎 二〇〇一『立憲主義と民主主義』日本評論社
- 坂口隼 二〇〇二「コミュニティリズムの教育論——エチオーニ、バーバー、ウォルツァーを中心に」『明治学院論叢』六七二
- 佐々木毅 一九八一「政治思想史の方法と解釈——Q・スキナーをめぐって」『国家学会雑誌』第九四巻七・八号
- 佐々木武 一九九九「近世共和主義」『岩波講座世界歴史一六』岩波書店
- 佐藤正志 一九九〇「クエンティン・スキナー」小笠原弘親ほか編『政治思想史の方法』早稲田大学出版部
- 関口正司 一九九五「コンテクストを閉じるとのこと——クエンティン・スキナーと政治思想史」九州大学『法政研究』第六一巻三・四号
- 関口正司 一九九一「二つの自由概念」(上)『西南学院大学 法学論集』第二四巻第一号

- 竹澤祐丈二〇〇二「シヴィック・ヒューマニズムと経済学の成立」京都大学経済学会『調査と研究』第二十五号
- 田中智彦一九九六「両義性の政治学——チャールズ・テイラーの政治思想(一)」『早稲田政治公法研究』五三
- 田中智彦一九九七「両義性の政治学——チャールズ・テイラーの政治思想(二)」『早稲田政治公法研究』五四
- 田中秀夫一九九九『共和主義と啓蒙』ミネルヴァ書房
- 塚田富治一九九四「思想史の方法をめぐって——スキナリアン宣言」『一橋論叢』第一一一卷三号
- 塚林剣一九九八「自由のパラドックス——ルソー・コンスタン・バーリン」『思想』八八三
- テイラー、チャールズ一九九六「インタヴェュー——多文化主義・承認・ヘーゲル」『思想』八六五
- 中野剛充一九九七「共和主義における『哲学』と『政治』——Michael J. Sandel, *Democracy's Discontents* を読む」『相関社会科学』七
- 中野剛充二〇〇〇「多元主義思想の一系譜——アイザイア・バーリンとチャールズ・テイラー」『社会思想史研究』二四
- 中野剛充二〇〇二A「全体論的個人主義」とは何か——チャールズ・テイラーにおける多元主義の存在論」『思想』九三五
- 中野剛充二〇〇二B「リベラルコミュニタリアン論争の『政治的転回』——ロールズとサンデルの議論の展開を中心に」『政治思想研究』二一
- 橋本努一九九七「解釈と『問題主体』——チャールズ・テイラーの『自己解釈的存在』とその対案」『経済学研究』四七(二)
- 長谷部恭男一九九四「政治過程としての違憲審査」『ジュリスト』一〇三七
- 濱真一郎一九九九「アイザイア・バーリンの価値多元論——現代正義論におけるその可能性」『同志社法学』五一(四)
- 濱真一郎二〇〇一「価値多元論とリベラリズムの整合性——アイザイア・バーリンの議論を素材として」『同志社法学』五二(六)
- 半澤孝磨一九八八「政治思想史研究におけるテキストの自律性の問題——Q・スキナーをめぐる方法論論争について(一)」『東京立大学法学会雑誌』第一九卷一号
- 引田隆也一九八七「J・G・A・ポロコックの政治言説史の方法——ポロコック紹介2」『創文』一八二
- 平井良輔二〇〇四「シビリティと語りの正義」田中成明編『現代法の展望——自己決定の諸相』有斐閣
- 福田有広一九九八「共和主義」『岩波哲学・思想事典』岩波書店
- 福田有広二〇〇二「共和主義」福田有広・谷口将紀編『デモクラシーの政治学』東京大学出版会
- ポロコック一九九三『徳・商業・歴史』みすず書房
- ポパー、カール一九八〇『推測と反駁——科学的知識の発展』法政大学出版局
- ホント&イグナチエフ一九九九『富と徳』未来社

- 松井茂記 一九九一『司法審査と民主主義』有斐閣
- 松井茂記 二〇〇一「なぜ立憲主義は正当化されるのか」(上・下)『法律時報』第七三卷第六・八号
- 丸山正次 一九八五『Strong Democracy——Participatory Politics for a New Age/Benjamin R. Barber (1984)』『法学研究』  
五八(一一)
- 森達也 二〇〇一「バーリン政治思想における哲学的構想——「オックスフォード哲学」期を中心にして」『早稲田政治公法研究』  
六六
- 森達也 二〇〇二A「アイザイア・バーリンの倫理的多元論——多元的状况における理解と判断」『早稲田政治公法研究』六九
- 森達也 二〇〇二B「バーリン『歴史の不可避性』再読——自由と責任の条件をめぐって」『早稲田政治公法研究』七一
- 森直人 二〇〇二「Q・スキナーとJ・G・A・ポークック——方法論的比較」『京都大学経済学会調査と研究』二五
- 谷澤正嗣 二〇〇二「現代リベラリズムにおける立憲主義とデモクラシー——政治の可能性をめぐる一試論」飯島昇藏・川岸令和  
編『憲法と政治思想の対話——デモクラシーの広がりと深まりのために』新評論
- 山岡龍一 二〇〇三「政治的自由」押村高・添谷育志編『アクセス政治哲学』日本経済評論社
- 山下重一 一九九九「バーリンにおける自由論と価値多元論(下)」『国学院法学』三六(四)
- 山下重一 一九九八「バーリンにおける自由論と価値多元論(上)」『国学院法学』三六(三)

(付記) 本稿は、法理学研究会例会(二〇〇三年七月一九日、於同志社大学今出川キャンパス)で行なった報告に大幅な加筆修正を施したものである。研究会当日、出席されていた会員の方々から有益なコメントを頂いた。この場を借りて感謝申し上げます。