

『法の精神』における「共和政」と「法の精神」

その他のタイトル	De la Conception de "L'Esprit des Lois" dans l'OEuvre de "L'Esprit des Lois"
著者	安武 真隆
雑誌名	関西大学法学論集
巻	50
号	1
ページ	92-167
発行年	2000-04-15
URL	http://hdl.handle.net/10112/00023616

『法の精神』における「共和政」と「法の精神」

安 武 真 隆

はじめに 問題の所在

第一章 『法の精神』前史と風土論

第一節 初期著作

第二節 中期著作における変化

第三節 『法の精神』における風土論

第二章 政体論と「共和政」

第一節 各政体の形式的定義

第二節 「共和政」と「徳」

第三節 「共和政」とフランス

第四節 「共和政」の実現可能性？

第三章 「君主政」における古典古代と「法の精神」

第一節 「君主政」と〈混合政体〉

第二節 「君主政」と「法の精神」

結びに代えて 「法の精神」と古典古代

はじめに 問題の所在

『法の精神』第二編以下のいわゆる政体 (gouvernement) 分類論は、モンテスキューの政治思想解釈において中心的な争点となってきた。『法の精神』では、悪しき政体として「専制 (Despotisme, Gouvernement despotique)」が論じられる一方で、それに対置されるべき「穏和政体」として「共和政 (République, Gouvernement républicain)」と「君主政 (Monarchie, Gouvernement monarchique)」と二つの政体、さらに加えて、「イングランド国制」の三つの国家類型が論じられているためである。

まず、第一編第六章の「イングランド国制」論は、三権分立の提唱者モンテスキューという定式とともに、『法の精神』の結論的意味を持つものとして、長く理解されてきた。⁽¹⁾ しかしながら、この章の『法の精神』全体に占める比率はごくわずかである。また、近年の研究が明らかにしたように、⁽²⁾ この章は、むしろ後に展開された彼の政体分類論の出発点にあったものにすぎない。

次に、「共和政」と「君主政」についてであるが、両政体論は、フランス革命以来、革命によって成立した共和国擁護のシンボル、あるいは、それに対抗する貴族的反動のシンボルとして読まれた。⁽³⁾ その結果として、『法の精神』のテキストそのものよりも、その影響力に着目したモンテスキューの称賛・批判が横行することとなった。今日では、『法の精神』の主眼を「共和政」よりも「君主政」とする解釈が、ほぼ定説となっており、本稿もこの点に異論はない。モンテスキューはフランス人であり、「君主政」下にあるフランスに生きた著述家であるから、同時代のフランスの「君主政」を主たる検討対象としたに違いない、という想定は、実際のところ、かなりの説得力を持つ。また、

『法の精神』における「共和政」と「法の精神」

「君主政」概念を前提とするならば、『法の精神』の記述の大半の部分が整合的に説明可能となることも、この想定をより確かなものとしている。さらに、モンテスキュー研究史上、ほとんど着目されていないように思われるのだが、後述するように、この著作のタイトルにもなっている「法の精神」の探究が、専ら「君主政」を前提としたものであったことも、『法の精神』中のテキストによって裏付けられる。

しかしながら、仮に『法の精神』の主たる関心が「君主政」にあったとしても、依然として問題はのこる。それは「君主政」を〈主たる〉政体とした場合に、そこから漏れ出てしまう〈残余〉の部分を、いかなる構想の下に整合的に解釈しうるのか、ということである。とりわけ、『法の精神』における〈残余〉の中でも「君主政」論と匹敵する分量を割いて論じられる「共和政」論、あるいは古典古代にかんする叙述は、『法の精神』の論述の展開においていかなる必然性があったのであろうか。それは後述するようにこの著作の主題とも言える「法の精神」の探究と、いかなる関連性を持つのであろうか。ここで問題となるのは、論述の〈主たる〉対象だけに特化せずに〈残余〉の部分にも言及する、例えば、「君主政」のみならず「共和政」という「穏和政体」をも並置させて論述を展開させる、モンテスキューの百科全書的スタイルである。何故モンテスキューは、我々が誤解を持ちかねないような議論構成を採ったのであろうか。すでに、彼と同時代人の中にも『法の精神』の構成を混乱したものと批判する者がいたのであるから、以上の疑問を、現代人の傲慢とアナクロニズムを表明したものととして単純に片づけることはできないであろう。

『法の精神』における論述の〈主たる〉対象と〈残余〉との関係を、看過できないものとする本稿の立場の重要性は、以下のようなモンテスキューの思想形成過程を確認することによっても裏付けられる。すでに別稿でも明らかにしたところであるが、『法の精神』において展開される「君主政」論と「共和政」論とを彼は、その初期の政治思想

から一貫して區別して論じたわけではない。むしろ中期の著作『ローマ人盛衰原因論』でモンテスキューは、古典古代と同時代のヨーロッパとの間に断絶を認めつつも、何らかの連続性を見ようともしていた。また、同時代のフランスを何らかの意味と秩序をもった「君主政」として定式化する姿勢も、初期の著作『ペルシャ人の手紙』にはなく、中期の著作『世界王国にかんする省察』に萌芽的に認められ、『法の精神』至つてようやく本格的に示されたものである。このように、晩年の著作『法の精神』は、長期にわたる彼の思索のいわば到達点であつて、そこに込められた様々な意味やそれらの相互連関は、そこに到達するまでの彼の思想的軌跡を理解しない限り、十分に解明できないように思われるのである。

モンテスキューが古典古代の世界と同時代のフランスとを概念的に區別し、後者を「君主政」として概念化させるに至るまでには、果たしていかなる知的葛藤があつたのであろうか。本稿では、以上の問題意識を持ちつつ、最終的に『法の精神』という晩年の著作へと結実していった「著者の意図」、言い換えれば、この著作の多岐にわたる記述を整合的に理解する手がかりとしての「著作の意図」を探ることとする。⁽⁸⁾若干結論を先取りしておくならば、モンテスキューは「共和政」および「君主政」概念を形成するに従つて、『法の精神』のタイトルにある概念としての「法の精神」探究の重要性を認識するに至るのである。

本稿は次のような順序で展開される。第一に、『法の精神』執筆に至るモンテスキューの思想形成過程を概観する。ここでは、同時代のフランスが何らかの意味と秩序をもった自由な世界と言えるのか、同時代のフランスを自由たらしめるのに必要な制度的工夫のモデルを古典古代に求めるのか、それとも同時代のフランスに固有なそれを見出すのか、という彼の知的葛藤が、中期段階における風土・習俗への着目などを契機として克服されていく過程を概観する。

第二に、『法の精神』において風土・習俗論が中期段階からどのように発展したのかを検討した上で、「君主政」と「共和政」の記述の対照性を明らかにする。その際、彼が、後に「共和政」や「君主政」概念の中に組み込むことになる様々な要素を、『法の精神』の執筆以前にどう論じたのかも確認する。以上の過程を通じて、同時代のフランスと古典古代との関係について、彼が『法の精神』の段階でどのような判断を下すに至ったのか、また、いかなる知的葛藤の結果が概念としての「法の精神」に結実するに至ったのか、明らかとなるであろう。

※本稿執筆にあたって底本としたのは、ブレイヤン版全集 *Œuvres complètes de Montesquieu, texte présenté annoté par Roger Caillois*, Paris : Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1951, 2 tomes. P. 48° の版に欠けたテキストについては、A・P・モン監修の全集(ナジエル版) *Œuvres complètes de Montesquieu, publiées sous la direction d'André Masson*, Paris : Nagel, 1950-55, 3 tomes によって適宜補った。

※モンテスキューの著作からの引用および参照については、原則として以下のように表記する。

『わが所感(「Mes」Pensées)』や『落穂集(Le Spirituel)』については、該当箇所を記した。特に前者については、版による番号の異同一覧について、Montesquieu, *Pensées Le Spirituel, édition établie par Louis Desgraves*, Paris : Robert Laffont, 1991, を適宜参考すること。

『法の精神』(*De L'Esprit des Loix ou du rapport que les lois doivent avoir avec la constitution de chaque gouvernement, les mœurs, le climat, la religion, le commerce, etc. à quoi l'auteur a ajouté des recherches nouvelles sur les lois romaines touchant les successions, sur les lois françoises et sur les lois féodales*, 1748, 野田良之・稲本洋之助・上原行雄・田中治男・三辺博之・横田地弘訳、岩波書店、一九八七—八八年) からの引用にかんしては、原則として編(Livre)と章(Chapitre)を、(6-3)といった略号で本文中に取り入れた。この場合は、『法の精神』第六編第三章を示す。

その他のテキストについては、ブレイヤン版の全集(以下、典拠にあたっては、OC: Pléiadeと略す)、あるいはナジエル版(以下、OC: Nagelと略す)の巻数、頁の順に註の中で表記した。

また訳文にかんしては、翻訳がある場合はそれを参照したが、訳語の統一性が必要だと判断した箇所などは、筆者の責任に

おいて訳を変えたところがある。

- (1) 古典的研究として Robert Shackleton, *La Genèse de «L'Esprit des Lois»*, en *Revue d'histoire Littéraire de la France*, no. 52, 1952, pp. 425-438, esp. p. 438 (also in David Gilson and Martin Smith eds., *Essays on Montesquieu and on the Enlightenment*, Oxford: The Voltaire Foundation at the Taylor Institution, 1988, pp. 49-63); Joseph Dedieu, *Montesquieu et la Tradition Politique Anglaise en France*, Genève: Slatkine, 1971 年、その著者 Nannerl O. Keohane, *Virtuous Republics and Glorious Monarchies: Two Models in the Montesquieu's Political Thought* in *Political Studies*, vol. 20, 1972, pp. 383-396; 押村高「モンテスキューの政治理論——自由の歴史的位相——」早稲田大学出版部、一九九六年などがある。
- (2) J. J. Granpré Molière, *La Théorie de la Constitution Anglaise chez Montesquieu*, Leyde: Presses Universitaires de Leyde, 1972. それを傍証としてその著者の章が「ローマ人盛衰原因論」と同時期に執筆されたところ息子の証言も存在する (Mémoire pour servir à l'éloge historique de M. de Montesquieu, M. de Secardat son fils (1755), en Louis Vian, *Histoire de Montesquieu: sa vie et ses œuvres d'après des documents nouveaux et inédits*, Paris: Didier, p. 401. 福鎌忠昭『モンテスキュー——生涯と思想——』全三巻、酒井書店、一九七五年の第三巻に「付録 参考論文」として訳出された三二八頁以下に収録、とりわけ三四一頁を参照)。ただし、「インクランド国制」が、フランス「君主政」論の構想にあたって、重要な示唆を与えたことは疑い得ない。この点につき川出良枝「貴族の徳、商業の精神——モンテスキューと専制批判の系譜——」東京大学出版会、一九九六年、拙稿「中期モンテスキューにおける「君主政」概念の形成——世界王国、古代ローマ、インクランド国制——(一・二完)」『法政研究』(九州大学法政学会) 第六五巻第一号、六九一一一七頁、同二号、五五三—五七八頁、一九九八年を参照。
- (3) この経緯については、古賀英三郎『モンテスキュー』講談社(人類の知的遺産39)一九八二年が詳しい。その他、以下のものを参照。Albert Mathiez, "La Place de Montesquieu dans l'Histoire des Doctrines Politiques du XVIII^e siècle", en *Annales Historique de la Révolution Française*, VII, 1930, pp. 97-112; Louis Althusser, *Montesquieu: La Politique et l'Histoire*, Paris: Press Universitaires de France, 1959 (『政治と歴史——モンテスキュー・ルソー・ヘーゲル・マルクス——』西川長夫、阪上孝訳、紀伊国屋書店、一九七四年); Marcel Dorigny (présentation de), *Montesquieu dans la Révolution* 『法の精神』における「共和政」と「法の精神」

tion française, Paris : Edhis, Geneve : Slatkine, 4 vols. 1990.

- (4) 福鎌忠恕『モンテスキュー』拙稿「モンテスキューにおける共和政の理念と君主政——『法の精神』における「富」と「名譽」——」『政治研究』(九州大学政治研究室) 第四一号、四一—八三頁、一九九四年、川出良枝「貴族の徳、商業の精神」を参照。

- (5) ヴォルテールは、『法の精神』について次のような言葉を残している。「私は、我々の祖先が経験してきた法の歴史を知りたかった。本書の主題は、それらを証明し、無視し、破壊し、復活させている。私はこの迷宮の筋道を探究した。筋道はそれぞれの項目でほほ行き止まりとなっている。私は裏切られ、著者の精神を見出した。そこには、多くの物があるが、法の精神はめいかになく」。Voltaire, "Idées républicaines, par un citoyen Genève", 1762, en *Œuvre de Voltaire avec préfaces, avertissements, notes, etc., par M. Beuchot* (Collection des classiques François), Paris : Lefèvre, 1830, Tome 40, pp. 593-4.

- (6) ところで、従来のモンテスキュー研究における、『法の精神』の「意図」と概念としての「法の精神」や政体論との関連についての解釈に言及しておこう。まず、シャタルトンは「法の精神」という概念を「一般精神」とともに風土論と関連づけて論ずるものの、政体論との関連については積極的に扱っていない。また、政体論について、権力の所在よりも権力の行使の態様にモンテスキューの主たる関心があるという見地から、ナボリの思想家マリヤ (Paolo-Maria Doria) の影響を認めようとする。しかし、この解釈には批判がある (H. A. Ellis, "Montesquieu's Modern Politics : The Spirit of the Laws and the Problem of Modern Monarchy in Old Regime France", in *History of Political Thought*, vol. X, no. 4, pp. 665-700, 1989) 」。この点につき後述するマリヤと押村氏が妥当な評価をよこしている。Robert Shackleton, *Montesquieu : A Critical Biography*, Oxford : Oxford University Press, 1961, chapter XII, XIV.

次に、福鎌忠恕氏は、『法の精神』の「意図」の解明に際して、思想形成過程に着目することの重要性をいち早く主張した点で注目される。福鎌忠恕『モンテスキュー』第三巻、八二頁。氏は、『法の精神』の第一部、第二部にのみ関心を集中させる従来の研究に異を唱え、モンテスキューが後に執筆した『法の精神の弁護 (*Défense de l'Esprit des Lois*, 1750)』における主張を手がかりに、この著作を、「立法者はいかに法を制定すべきか、また為政者はいかに法を執行すべきか等々を教えるために」(同、一三〇頁)「全世界のあらゆる国民の諸制度—法、慣習、慣例、慣行等—を観察し、その起源を探究する」(同、八四頁)ものとし、その「根本的動機」として「政治的人道化」即ち「世界君主国」の否認による「政治的自由」

の確立を挙げる(同、一三二頁)。モンテスキューの「根本的動機」については、依然として検討の余地があるとはいえず、福鎌氏の以上の解釈は、今なお色褪せていない。ただ氏は、先行研究との対抗上『法の精神』第二部以下の政体論にほとんど言及していないため、「法の精神」と政体論の関連性の検討は依然として残されている。

また、グランプレ・モリエールは、「イングランド国制」にかんする詳細な検討によって、モンテスキューが『法の精神』において「共和主義者」から「君主主義者」へ転じたと断定するが、概念としての「法の精神」への関心や「法の精神」330においてもなお「共和政」が論じられたことについての関心は薄いように思われる。Grandpre Molire, *op. cit.*, pp. 226, 330. さらに、川出氏は、一八世紀フランスにおける「君主政」の変質に対する知的対応のパターン抽出を検討の中心に据え、「共和政」論についてはほとんど言及しない。また、モンテスキューの政治思想における「古代型共和主義のヴィジョンの重要性を強調する」解釈に対して懐疑的である(川出良枝「貴族の徳、商業の精神」四一五頁)。なお「法の精神」について氏は、「一般精神」とほぼ同義とし、「専制」批判の文脈に位置付ける。即ち、「法の精神」とは、法の多様性を訴えることによって、超法規的な権力行使を否定し、伝統的な「法の支配」の原則を新たに確認することを狙ったものである(川出、一六九一七頁)。この点については、後述する押村氏も風土・習俗論の検討に際して「反主権」という表現で類似の解釈を展開しており(押村高『モンテスキューの政治理論』第二章、ただし押村氏は「法の精神」を習俗や生活様式の総称とし、法則と同一視する)、筆者も「法の精神」と「専制」批判の関連性について、大筋では川出氏の解釈に賛成である。なお、川出氏の著作については、筆者による書評(「モンテスキューと近代」『政治思想学会会報(JCSPT Newsletter)』第四号、二二一七頁、一九九七年四月、および『思想』岩波書店、第八八四号、一九九八年二月、一五六—一五九頁)も参照されたい。

他方、押村高氏は、モンテスキューの政体論の構成に焦点をあてて検討を加えている点で注目し値する。氏は、政体論にかんするシャクルトンの説を退け、「法に従う一人統治と、恣意に振り回される一人統治という対照が、すでにプラトン(Politicus, 302e)とアリストテレス(Polihica, III, xvi, 1287a)にみられる以上、この点でモンテスキューの独創を云々することは、さほど意味をなさないとと思われる」と指摘する(押村、一六一頁)。氏はアリストテレス以来の伝統的分類との違いを説明する観点から、モンテスキューの政体論を、それぞれの国の環境や国民の性情に最も適した政体を選択され立法がなされねばならないことを訴える「文明の比較モデル」と解し、「君主政」と「共和政」の二政体を提示したのは、両政体

『法の精神』における「共和政」と「法の精神」

の優劣を論じるためではなく、むしろ「社会における人間の結合の様態、あるいは人間と公共善の関わり方について二つの範型」を示すためであったとする(同、第三章)。しかしながら氏は、そのような「モデル」「範型」をモンテスキューが提示した「著作の意図」については、必ずしも明確な解釈を提示していないように思われる。なお、押村氏の著作については筆者による書評(『政治研究』(九州大学法学部政治研究室) 第四五号、一九九八年三月、一五一—一六四頁)も参照されたい。

(7) 本稿では、モンテスキューの政治思想の時期区分として便宜上、彼の公刊された著作のうちでは最初期に属する一七二一年の『ペルシャ人の手紙』までを初期、ヨーロッパ旅行を経て『ローマ人盛衰原因論』などが執筆された一七三〇年代頃を中期、そして晩年の主著『法の精神』(一七四八年)の公刊に至る時期を後期あるいは成熟期とする。初期から中期への変化とは、古典古代に対する見方が(徳論に限定され、同時代の世界に悲観的であった時期から、古典古代を(機構)論的にも眺め、かつ同時代を肯定的に評価するようになる時期への変化として、また中期から後期への変化については、「共和政」と「君主政」とが概念的に区別されるようになる過程として、さしあたり要約することができよう。なお、初期に彼が経験したフランスの現状に対する悲観的な見方、および古典古代への準拠については、拙稿「初期モンテスキューにおける古典古代」『法政研究』第十六三巻第三—四合併号、一九九七年、六八一—七三三頁を、中期における彼の思想的変遷については、拙稿「中期モンテスキューにおける『君主政』概念の形成」を参照されたい。

(8) 「認めていただけるかどうか分らないが、私には一つお願いがある。それは、少し読んだだけで二〇年の仕事を判断しないこと、片言隻句ではなく、この本の全体を是認するなり否認するなりすることである。著者の意図を探ろうとすれば、それはひとえにその著作の意図の中にか見出しえない。」(『法の精神』序文)

第一章 『法の精神』前史と風土論

『法の精神』に至るモンテスキューの思想形成過程については、すでに別稿⁽¹⁾で検討を加えたので、ここでは概観するにとどめる。

第一節 初期著作

モンテスキューは『ペルシャ人の手紙』においては、同時代のフランスを何らかの意味と秩序ある世界として描くことができず、むしろ、そこではルイ一四世による王権の強大化とローの財政政策の破綻によって、世界と個人とのあるべき調和が破壊され、人々の間に道徳的頹廢が蔓延していると考えた。彼は、この頹廢を阻止すべく確固たる道徳的基盤を、一定の人間主体が持つことを求めたのである。彼が、かつての封建貴族の自律性を、古典古代の愛国心あふれる市民になぞらえて論じたのは、このためであった。

第二節 中期著作における変化

『ペルシャ人の手紙』の成功の後、モンテスキューは、ヨーロッパ各地、とりわけイングランドを旅行し、その結果、『ペルシャ人の手紙』とは違った観点から同時代のフランスを眺めることによって、初期に抱いていた悲観的な見方から徐々に立ち直るに至った。

モンテスキューは、『世界王国にかんする省察』において、当時のヨーロッパ国際秩序を、複数の中規模国が並存し相互に勢力を均衡させ依存し合う「一つの大共和国」として描いた。これらの国家には「法による統治」の維持される余地があり、その限りで、彼は、古代ローマとは異質ではあるが何らかの意味と秩序を持つ「自由」な世界が展開されていると、確信するに至った。この新たな確信は、当時のヨーロッパ国際秩序において、古代ローマには見られなかった商業活動や技芸の進展を彼がより深く理解するに至ったこと、構成員の習俗や倫理に着目する〈徳〉論の

みならず、ヨーロッパを取り巻く「物理的原因」として風土や地理的要因に着目し、さらに国家の規模といった（機構）論的観点からも同時代を眺めるようになったことよって、もたらされたと言えよう。中規模国家の並存状態が持続する余地は、少なくとも古代においては排除されていたが、商業活動の進展や技芸の普及がもたらした諸条件の変化によって、ヨーロッパには古代ローマとは別の繁栄の可能性が開かれていたのである。

ただし、以上の同時代認識は、古代ローマ共和国の歴史的経験そのものを無意味とすることには、決してつながらなかった。『ローマ人盛衰原因論』におけるモンテスキューの「自由な国家」をめぐる議論は、依然として古代ローマの共和国に準拠して展開されたのである。彼は、古代ローマ史の経験から、ある国家が繁栄の状態にある場合には、その繁栄を支えた既存の「構想」を維持することが、政治的に重要であると認識するに至り、この「構想」を維持するために、特定の個人や団体による権力行使が突出しないよう、権力を分割し、相互に抑制させる制度的工夫の重要性を自覚する。彼はその後「イングリランド国制」論で権力の相互抑制のシステムをさらに精緻に示すことになるのである。

他方、モンテスキューは、依然として中期段階においては、「君主政」という用語を積極的に使用しなかった。また、彼がヨーロッパを「自由」たりうると確信したのは、古代ローマの「自由な国家」の「構想」に近いものを、当代のヨーロッパの中に見出したからでもあった。『法の精神』執筆以前のモンテスキューは、「自由な国家」の「構想」を探るにあたって、古代と同時代とを必ずしも決別させなかったのである。

第三節 『法の精神』における風土論

中期著作においてモンテスキューは、同時代のヨーロッパを古典古代とは異質な面を持ちつつも、何らかの意味と秩序のある「自由」な世界として成立する可能性を確信するに至った。この確信が『法の精神』の中でどう継承されているのかを確認すべく、ここではこの著作中の「風土 (climat)」論に着目してみよう。なお、ここで風土論に着目するのは、以下の二つの理由からである。

第一に、『法の精神』の風土論には中期著作からの関心の連続性が認められるためである。具体的には、中期の著作「世界王国」論における同時代のヨーロッパにかんするかなりの記述が、『法の精神』の第一七編「政治的隷従 (la servitude politique) の諸法はいかに風土の性質と関係しているか」の第六章に収録されている。この編では、「世界王国」論と同じく、オリエンツの「隷従の精神 (un esprit de servitude)」と対比させる形で、ヨーロッパにおける政治的「自由」すなわち、「法による統治 (le gouvernement des lois)」と外国勢力に従属しない独立という意味での「自由の精髓 (un génie de liberté)」の存在が主張されているのである。

また、風土論に着目するもう一つの理由は、同時代のヨーロッパの自由の条件に関わる興味深い洞察が、この箇所ではなされていると思われるからである。つまり、同時代のフランスをモンテスキューがどの程度肯定的に見るに至ったのかを知る上で、風土論は格好の素材を提供しているのである。以下ではこの点を中心に検討を進めることにしよう。

一般に風土論として了解されているのは『法の精神』の第三部(第一四編—第一九編)であるが、その中でも、第

一五編では「私人間における奴隷状態 (『*lesclavage civil*』)と風土との関係が、第一六編では女性に対する男の支配としての「家内奴隷制 (『*lesclavage domestique*』)と風土との関係が論じられ、さらに第一七編では「政治的隷従」と風土との関係についての考察がなされている。つまり、風土論の中心的テーマの少なくとも一つは、風土と隷従との関係、言い換えれば風土と自由との関係であると考えられる。モンテスキューの風土論については、第一九編第一四章の一節「風土の帝国 (支配力 *empire*) はあらゆる帝国のうち第一のものである」を引き合いに出して、モンテスキューの議論の決定論的性格を強調する解釈がしばしば見られる。⁽⁴⁾しかし、第一四編から第一七編にかけての記述を見る限り、少なくともヨーロッパにおいては彼が隷従との関係において、風土決定論を——より正確に言えば、自由の欠如がある特定の風土を決定因として持つという見解を——むしろ慎重に回避していることが窺えるのである。

例えば、第一四編第二章では、イスパニアやイタリアといった暑い風土の地域では、人は快樂や苦痛への感受性が極端になるため全てを恐れ臆病な性格となるのに対し、ロシアといった寒い風土では、逆に勇氣や自己確信に満ちている事が指摘される。ところが、両者の中間にある温暖な地方においては、風土が「生活様式、悪徳、徳」を「固定化させるほどの決定的な特質を持っていない」とされるのである。つまり、少なくとも温暖な風土のもとでは、風土は人々の生活様式や習俗に対して決定因とならないことが示唆されるのである。⁽⁵⁾

もちろん、これだけでは温暖な風土においてのみ人間の自由が可能となるとも読める。しかし、モンテスキューは、第一五編第一章で、私人間の隷従は「君主政」のもとでは不要であり、⁽⁶⁾「共和政」のもとでも奴隷は国制の精神に反するとし、第一五編第八章では「自然的隷従は地上の一定の特殊な国々に限定しなければならない」とする。さらに彼によれば、今日では技術によって発明・応用された諸機械を利用することが可能であるから、「自由な人間を労働

に引き入れることのできない風土というものが地上にあるとは思えない」とし、奴隷が発生するのは、風土の難点を阻止する(141b)立法がなされないためである、と主張するのである。

このようにモンテスキューは、風土を原因として人々が自由を決定的に喪失する、という見解に疑問を投げかけ、人々が隷従に陥っているとすれば、それは、専制政体におけるように政治的隷従の確立により(151c)私的隷従状態と自由人との間に区別が無くなる場合など、「法が拙く作られている」(151b)ためとするのである。つまり、モンテスキューの判断によれば、ヨーロッパは本性上不自由な状態が決定されているのではなく、自由な状態にも、反対に、専制といった不自由な状態にも開かれた世界である。そして、そこで人々が仮に不自由な状態に陥っているとすれば、それは自由を維持する人為的試みの不足によるのである。

さて風土論には、同時代のフランスと古典古代とを対比的に見るといふ視座も部分的にであるが認められる。ここでは第一四編第三章での古代ローマの時代における北方ヨーロッパの民についての記述を見ておこう。

「ローマ人の時代には、ヨーロッパの北方の住民たちは技芸も教育もなく、またほとんど法もなしに生活していた。しかしながら、ただ一つ、これらの風土の荒い繊維と結びついた良識のお陰で、彼らは驚嘆すべき賢明さをもってローマの権力に対抗し、ついに、それを破壊すべく彼らの棲む森を出発する時機を迎えたのであった。」

ここでは、「イングランド国制」論と同じく、北方ヨーロッパ、「我々の祖先、古代ゲルマン人」(141b)が、古代ローマとは別の自由の起源を持っていたことが示唆されている。このことをさらに突き詰めるべく、次に、『法の精神』における政体論の検討に移ることにしよう。

(1) 拙稿「初期モンテスキューにおける古典古代」、「中期モンテスキューにおける『君主政』概念の形成」を参照。

(2) 川出氏によれば、モンテスキューは、ヨーロッパ旅行の経験から、部分を全体との関係の中で捉える「塔からの観察」の視点と、「他国を知るまで自国を知ることできない」という比較の視座を獲得した。川出「貴族の徳、商業の精神」一六六—一六九頁。

(3) シャクルトン¹⁾は、モンテスキューの風土論の変遷を四段階に分けて検討している。彼によれば、『ベルシヤ人の手紙』には風土論は認められない(ただし彼は、『ベルシヤ人の手紙』の第一—三の手紙や一—四の手紙に—後の版になって付け加えられた箇所もあるとはいえず—「道德的原因」「物理的原因」についての考察が見られることを看過している)。第一段階はイタリヤ旅行の途中、アベ・デュボス (Abbé Dubos) の *Reflexions critiques sur la poésie et sur la peinture*, 1719 に接し、ポリニャック (Polignac) 枢機卿とローマの空気が人間に与える影響について対話した一七一九—一七三三年である。第二段階(一七三四—一七四二年)は、『ローマ人盛衰原因論』などにおおづつ「一般精神 (esprit général)」の構成要素の一つとして風土が考察されるようになる時期。第三段階(一七四二年)は、『アールバヌスナット (John Arbuthnot) の *Essay concerning the Effects of Air on Human Bodies* (一七三三年出版、仏訳一七四二年) の影響を受けつつ、風土の詳細な検討を行った時期。最後の 一七四三—一七四六年は、François-Ignace Esnard de la Borde の *Essais sur le génie et le caractère des nations*, 1743 の影響の下、風土といった「物理的原因」を習俗などの「道德的原因」と関連つけて検討した時期である。シャクルトンは、当時に公刊された風土をめぐる著作のモンテスキューへの影響を前提として、執筆時期の不明な彼の著作「精神および性格に影響を及ぼす原因についての試論 (*Essai sur les Causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères*)」(OC, *Pléiade*, II, pp. 39-68, 三辺博之訳『立正大学経済学季報』第二巻第一—二合併号、一九七三年、一一七—一五三頁) の執筆時期を一七三六—一七四三年頃としている(ブレインアド版でも『法の精神』の以前とされ、*cit. p. 1481*)。Robert Shackleton, *The Evolution of Montesquieu's Theory of Climate, en Revue internationale de philosophie*, 1955, pp. 317-329, 44頁、福鎌氏とこれに近く、一七三六—一七四一年と推定している(福鎌「第三巻」一四七—一八頁)。シャクルトンはまた「風土論」と「法の精神」の概念との関連性を指摘するものの、政体論との関係については言及してはならない。Shackleton, *Montesquieu*, chapter XIV.

なお、デュボスの著作の実際の手人がイタリヤ旅行直前であったとみづえ (147-Lettre à J. J. Bel de 29 Septembre 1726, en OC, *Nagel*, III, pp. 862) の公刊が一七一九年であったことから、『ベルシヤ人の手紙』の公刊以前から、モンテス

キユーがそれを知っていたことも考えられる。なお、デュボスの著作は、シャクルトンが要約するような国民の性格に与える「物理的原因」のみに着目したのではなく、シャクルトンが第四段階に位置付けた「道徳的原因」についても考察している（ただし、デュボスが前者の優位を指摘したのに対し、モンテスキューは後者の優位を主張した）。さらにモンテスキューの風土論に先行するものとして、例えば一六世紀のボダン以降の議論の蓄積があったことを考慮するならば、彼の風土論を、専ら彼の同時代の著作の反映とみなすシャクルトンの姿勢には疑問の余地があると言えよう。Michael Cardy, Discussion of the theory of climate in the querelle des anciens et des modernes, in *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, Vol. 163, pp. 73-88; Roger Mercier, La théorie des climats des «réflexions critiques» à l'Esprit des Loix, en *Revue d'Histoire Littéraire de la France*, No 53, 1953, pp. 2-37, pp. 159-174 (Kraus Reprint, Nendeln/Liechtenstein, 1978). 各書本稿「おわりに」の註にも参照。

(4) このことは、ヨーロッパをめぐる論述よりも、むしろアジア、オリエントと専制との親和性についてのモンテスキューの記述によく当てはまる。押村高『モンテスキューの政治理論』第四章の四「風土と専制」、川出良枝「恐怖の権力——『法の精神』における「専制」——」『思想』七九五号、岩波書店、一九九〇年九月、六五—八五頁を参照。

(5) 類似的指摘として第一六編第二章では、暑い風土と一夫多妻制とが関連づけられ、両性間の自然的不平等が示唆されるが、他方で寒い風土では男女の関係が逆転する。中間の温暖な国々は、両性の間に一種の平等が導入され、一夫一婦制の法が確立されることで、女性が家内奴隷制から解放されていることが示唆される。

(6) この他、第一五編第九章には、「市民的自由」が確立されている地域において奴隷制を求めるのは、奢侈と逸楽の叫びであって、公共の至福を愛する叫びではないとの指摘がある。

(7) 「穏和な国家」では奴隷が少ないか、あっても人道的に扱うことが必要である (15-13, 16) とされる。

第二章 政体論と「共和政」

第一節 各政体の形式的定義

さて、『法の精神』においてモンテスキューはいかなる基準で各政体を分類しているのであろうか。周知のように、彼は、政体を「本性 (nature)」と「原理 (principe)」の観点から論じているが、ここではまず、政体の「本性」にかんする彼の論述に着目しよう。彼によれば、政体の「本性」とは、ある政体を政体たらしめる固有の構造のことであり (3-1)、政体の「定義」とも言い換えられるものである。それは、『法の精神』第二編第一章で、次のように論じられている。

「政体には三つの種類がある。『共和政』、『君主政』および『専制』である。それらの本性を明らかにするためには、最も教育のない人達がそれについて持っている観念を見ることで十分である。私は三つの定義、いやむしろ三つの事実を想定する。『共和政は、人民が全体として、あるいは人民の一部だけが主権的権力を持つところの政体であり、君主政はただ一人が統治するが、しかし確固たる制定された法によって統治する政体である。これに反して、専制においては、ただ一人が、法の規則もなく、万事を自分の意志と気まぐれとによって引きずってゆく。』」

ここで明らかなことは、彼が政体を分類するにあたって、「主権的権力 (la souveraine puissance)」を持つ主体の数 (一人か複数か) と、法に従った統治が行われるか否かを基準にしているということである。

しかしながら、この二つの分類基準を適用した場合の理論的可能性を、モンテスキューが政体論において十分に展

開しているとは言いがたい。ここに、政体論を論じる際の彼の戦略の一つを読みとることもできよう。先に挙げた三政体のうち、この二つの基準をもとに適用して定義されているものは、「君主政」と「専制」の二つに限られる。両者は、「主権的権力」の保持者の数という第一の基準において「共和政」と区別され、さらに、法に従った統治の有無という第二の基準によって区分されている。他方、「共和政」の本性は、「主権的権力」を持つ主体が人民の全体であるいは一部であることだけに求められ、法に従った統治の有無という第二の基準は、考慮されていないのである。⁽¹⁾ このように、政体の定義とその分類の基準に着目する限り、モンテスキューの政体論が、「君主政」と「専制」との対比を主眼とし、「共和政」の議論はこの中心的関心からやや距離をおく形で論じられている、と指摘できるであろう。

以上の構成は、「君主政」を基軸としてそれぞれの政体を比較対照するものとも言える。このことは、第八編第二〇章における三政体と規模との関係を論じた以下の一節によっても裏付けられる。

「小国家の自然的特質は、共和国として統治されることであり、中程度の国家の特質は、一人の君主に服従することであり、大帝国の特質は、一人の専制君主によって支配されることであるとするとすれば、既存の政体の原理を保持するためには、国家を従来通りの大きさに維持し、境界を縮小したり拡張したりするにつれて、国家が精神を変えなければならないということが結果すべし」

ここでモンテスキューは、政体の規模の大・中・小に応じて、「専制」「君主政」「共和政」を想定している。国土の広い国と狭い国とを比較することで、中程度の国土を持つフランス「君主政」の特質が浮き彫りになる。同様にして、すでに前節で指摘したように、暑い地方の国と寒い地方の国の比較考量によって、中程度の国であるフランスの穏和な習俗の特質が明らかにされるのである。

さらに、政体論が「君主政」を中心とした議論となっているという想定は、「共和政」論の中で設定されている。「貴族政 (Aristocratie)」「民主政 (Démocratie)」と「下位区分に注目することによっても、補強することができる。モンテスキューによれば、「民主政」と「貴族政」とは、主権者の数が人民全体か、あるいは、その一部であるかによって区分される⁽²⁾。この下位区分までを射程に入れた政体分類の基準に注目すれば、モンテスキューが、アリストテレスの古典的区分をある程度踏襲していることは明らかである。周知のように、アリストテレスは、『政治学』の第三卷第六章以下で、政体分類論を展開している。彼の政体分類の基準は、主権を持つ主体の数（一者、少数者、多数者）と、当該国家の追求する目的（共通の利益か支配者の党派的利益か）とに求められ、前者の基準によって、一方の共通の利益を追求する国家が、「王政」(basileia)・「貴族政」(aristokratia)・「国制」(politeia)と分類され、他方で墮落形態が、「僭主政・暴政」(tyrannis)・「寡頭政」(oligarchia)・「民主政」(demokratia)として分類される。これに対し、モンテスキューの議論に立ち戻る際に注意すべき点は、彼が、「貴族政」と「民主政」(後者はアリストテレスの分類では「国制」)、および事実上その墮落形態についても、「共和政」として一括しているという点である。確かに、モンテスキューは、「共和政」が崩壊したり墮落したりする契機についても論じてはいる。しかし彼は、この政体の墮落形態に対して固有の概念を提示しているとは言いがたいのである。⁽⁴⁾さらに、モンテスキューにとつて、「主権的権力」の担い手が多数か少数かというのは、「共和政」を細分する際の唯一の基準ではなく、彼は軍事的・商業的という区別⁽⁵⁾さえも用いているのである。

このように、モンテスキューは、「共和政」の中の多様性を認識しつつも、アリストテレスが類型化した六政体のうち四政体までも「共和政」という一つの政体として論じた。こうした過度の単純化とすら言える定式に、古典古代

をめぐる知的資源を意識的に制限し、良き政体としての「君主政」との比較・対照の観点からそれを論じようとする彼の意図を読みとることもできるのではなからうか。以上の仮説を補強すべく、次に「共和政」の特徴と同時代のフランスの習俗との比較を試みよう。

第二節 「共和政」と「徳」

『法の精神』における「共和政」論と「君主政」論には、両者の対照性を際立たせるような記述が数多く見出される。この点を確認する手始めとして、まず、「共和政」の「原理」とされる「徳」(vertu)をめぐる議論を概観しよう。

モンテスキューによれば、政体の「原理」とは、それを活動させる人間の「情念」であり(3-1)、後に『法の精神』の冒頭につけ加えられた「筆者のことわり」(Avertissement de l'Auteur)においては、政体を動かす「パネ(ressort)」とも表現されている。そして、各政体の「原理」として、「共和政」には政治的「徳」(3-3)が、君主政には「名誉」(honneur) (3-6)が、専制には「恐怖」(crainte) (3-9)が割り当てられている。そして「共和政」における「徳」とは、「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」(3-5)と表現され、また、「自己犠牲」や「法と祖国への愛」といった意味も持つとされる(4-5)。彼によれば、「共和政」では、各構成員⁽⁶⁾の関心が公共の事柄以外に向かわないようにしなければならない。各構成員は、祖国の存在によって始めて「幸福で、偉大で、光栄である」(8-15)と感ずることができるのであるから、「祖国のためにのみ生き、行動し、思考しなければならないならぬ」(5-19)し、「各人が同じ幸福と同じ利益を持たねばならないから、同じ喜びを味わい、同じ希望

を抱かなければならない」(91)。彼らはまた、「公共善のために限りなき熱意を持つべき」(92)であり、「自分自身の利益よりも、公共の利益を常に優先させることが求め」られる(93)。このように、この政体では、祖国の栄光にどの程度寄与したかが、各人の栄光の尺度となる。また各構成員が公共善・祖国に関与することによってはじめて、「共和政」は一つの完結した政治共同体となる。「共和政」は、各構成員と国家および共通善が一体化するという特徴を持つのである。

したがって「徳」が失われた「共和政」は、墮落への道を歩むことになる。モンテスキューは、墮落の過程を次のように描写している。

「野心がそれを受け入れることのできる心の中に入り込み、守銭奴根性が万人の中に入り込む。欲望は次々と対象を変える。人はかつて愛していたものをはや愛さず、法によって自由であったのに、法に反して自由であろうとする。各市民は自分の主人の家から逃げ出した奴隷みたいなものである。かつて格率であったものを人は厳しさと呼び、かつて規則であったものを人は束縛と呼ぶ。そこにおいては、かつて注意であったものを人は恐れと呼ぶ。かつては守銭奴根性は、質素のことであって、所有欲ではなかった。昔は個々人の財産は公共の財源をなしていたが、その時には、公共の財源が個々人の家産になっている。共和政は抜け殻であり、その力はいまは幾人かの市民の権力と万人の放恣とであるにすぎない。」(94)

そのため「共和政」においては、「徳」を維持することが何よりもまして重要なこととなるのである。では、いかなる条件が「徳」の維持に必要なだとモンテスキューは論じたのであろうか。

第一に、モンテスキューは、「共和政」の「徳」の維持に政体規模の制限が不可欠であると主張する。先に紹介したように、「既存の政体の原理を保持するためには、国家を従来通りの大きさに維持し、境界を縮小したり拡張した

りするにつれて、国家が精神を変えなければならぬ」(8-55)からである。彼によれば、「徳」を維持するための制度がこの政体において成立可能なのは、「一般教育が可能で、全人民を一家族のように教育できる小国家」の場合に限られる(4-1)。小さな「共和政」においては、「公共の善はよりよく感じられ、よりよく知られ、各市民のより近くにある」(8-19)からである。モンテスキューによれば、もし「共和政」において領土の規模が大きくなれば、「利益は個人化される。人は祖国がなくても幸福で偉大で光榮でありうるとまぜ感ずる。そしてまもなく、祖国の廃墟の上でただ一人偉大でありうると感ずる」ようになってしまふ(8-19)。つまり、政体の規模が限定されなければこそ、各構成員に共通善の觀念が行き渡るのである。同じ幸福と同じ利益を持ち、同じ喜びを味わい、同じ希望を抱かねばならないという、先に指摘した「共和政」の構成員のあり方は、こうした規模の制限を前提としている。このような制約を重視するスタンスは、小規模国家として出発した古代ローマが自由を喪失した原因の一つを、その規模の拡大すなわち帝国化に求めた中期モンテスキューの思索の成果とも言えよう。

第二に、「共和政」の「徳」を維持するにあたって、モンテスキューが重視したのが、各人の財産所有にかんする厳格な制限であった。なぜなら、彼によれば、財産を必要以上に持った者は、その財産の享受に満足し、祖国の存立に考慮を払わなくなる(6-1)からである。こうした事態を避けるために、モンテスキューは、土地の均等分配や「妻の嫁資、贈与、相続、遺言、あらゆる契約の仕方」などを、法によって具体的かつ詳細に規定することを主張している(6-9)。この場合、土地の割り当ては平等であると同時に、「小さくなければならない」。なぜなら、「資産の平等が質素を支えるように、質素は資産の平等を維持する」(6-9)からである。

また、財産が必要最小限のものに制限される以上、必要を超えた奢侈は、当然禁止される。モンテスキューによれ

ば、「富が平等に分配されている共和政においては、奢侈はありえない」し、「この分配の平等が共和政の卓越性となつてゐる以上、共和政においては、奢侈が少なければ少ないほど、共和政は完全であるという結論になる」。逆に言えば、「共和政において奢侈が確立されるにつれ、人心は個人的な利益に向かう」ことになる。彼によれば「奢侈によつて腐敗した魂は、その他の多くの欲求を持ち、やがて自分を邪魔するとして法を敵視することになる」からである (7-2)。

したがつて、「共和政」において各人の所有欲は「自分の家族のための必需品」の獲得に限定され、余分な物の獲得も「祖国のため」に限定される。モンテスキューによれば、確かに「富は力をもたらす」が、それは個人が享受すべきものではなく、公共の支出に向けられるべきである (G-3)。このようにして、「共和政」における祖国愛すなわち「徳」は、「平等への愛」や「質素への愛」、あるいは少なくとも「穏和の精神 (un esprit de modération)」(G-8) と不可分のものとなる。彼によれば、財産所有の制限に伴う「生活の快適さ」の不在は、「貧困」に他ならぬ⁽⁷⁾ としても、「偉大な事をなしうる」ための条件であるだけでなく、「自由の一部」ですらある (30-3)。

「共和政」の栄光や「徳」の維持のための厳格な制限は、商業活動や、奢侈品の生産を担う手工業についても必要とされる。モンテスキューは、プラトンの『国家』の財産共有制に言及して、ギリシアの「共和政」の下では、商業を行なうのはポリス (city) であつて市民ではなかったと主張している (4-9)。モンテスキューによれば、財産を扱う主体は、あくまでも国家であり、財産を扱う商人と手工業者は、市民から排除されねばならない。市民がそれを営めば処罰の対象となるし、手工業者が市民となるのは、この政体が腐敗した時に限られる。この見地から、彼は、商業に「下賤な (bas)」という形容すら与え、「ギリシアの自由な精神 (l'esprit de la liberté grecque)」と衝突し、自

由人にふさわしくないものと論ずる。というのも、市民は商業に従事することで、「共和政」において周辺のな地位しか持たない「奴隷や賃借人や外国人に奉仕」せざるをえなくなる上、この種の労働や職業によって、「交友や共和政のための時間が持てない」といった事態が生じるからである(418)。商業や手工業を、モンテスキューが否定的に扱ったのは、それらが各人に「共和政」の構成員としての自覚を喪失させ、祖国への関心から逸脱させ、私的利益を追求させる―すなわち「徳」を失わせる―契機を含んでいると、彼が考えたからに他ならない。

第三に、モンテスキューは、「共和政」の各構成員がなすべき事柄について、積極的な方向づけを与えてもいる。市民は、商業・農業・技芸に従事する代わりに、無為に過ごすことなく「体育にかんする鍛錬、および戦争に関係のある鍛錬」に従事することが要求される。市民は、こうした鍛錬によって「荒々しさ、怒り、残忍さ」―ただし、このうち「残忍さ」は音楽によって抑制される―を持ち、「堅強で粗野な人々」となる(419)。モンテスキューは、この訓練によって生み出される市民の特徴を、「重厚、真面目、無愛想、無口」(197)と表現し、こうしたあり方を「古人の厳格な模範」(414)としている。

ここで「共和政」における「市民」の典型としてモンテスキューが提示するのは、武装した、あるいは軍事的鍛錬を受けた者である。ただし、こうした鍛錬があるとはいえ、先に述べた規模の制約を前提とする限り、「共和政」は対外戦争によって領土拡張を目指すものであってはならない。確かにモンテスキューは、「共和政」を「軍事的」と形容したり、「共和政」が「戦争を主たる目的とした諸都市」であると明言したりしている(418)。しかし、ここで武装は、あくまでも祖国防衛を主眼としたものに限定されている。この点で、モンテスキューの次の言明は、極めて興味深い。

『法の精神』における「共和政」と「法の精神」

「スパルタをあれほど長く存続させたものは、スパルタがどの戦争の後も依然としてもとの領土のままにとどまったことである。スパルタの唯一の目的は自由であった。その自由の唯一の利点は栄光であった」(9-16)。

したがって、「共和政」を維持する限りにおいて、軍事的征服は限定的にしか行なえないのである。(9)

第三節 「共和政」とフランス

モンテスキューによれば、「共和政」では、「徳」の維持の結果、栄光、偉大さ、「英雄的」(10-9) 特徴といった利点もたらされる。この「共和政」の偉大さについて、モンテスキューは『法の精神』の随所で驚きとともに描いている。(10) しかしながら、すでに紹介した「共和政」および「徳」を維持するのに必要な様々な方策と、『法の精神』で確認できるモンテスキューの同時代「君主政」下のフランスについての記述とでは、著しく対照的である。

すでに別稿において検討したように、モンテスキューは中期段階において、同時代のヨーロッパを、中規模の国家が並存する世界として認識していた。(11) このことは、「共和政」について彼が、あくまで小規模国でなければならぬとしたのとは対照的である。さらに彼によれば、フランスにおいては、土地所有の不平等や富の不平等が広がり、さまざまな身分が存在しており、「共和政」で厳禁されている商業とりわけ「奢侈に基づく商業」も認められている。またこの商業によって、フランス人の「習俗」や「生活様式」(12) は、「共和政」の厳格なそれとは著しく異なったものになっている。しかし、モンテスキューは、「共和政」を描写する際に依拠したプラトンを、再度、持ち出しながらも、商業による習俗の変化に対して、プラトンとは異なった評価を与えているのである。

「商業は純良な習俗を墮落させる。これがプラトンの苦情的であった。しかし、我々が毎日見ているように、それは野蛮な習

俗を教化し、穩和にする」(20-1)。

商業によって教化され、穩和にされたフランス人の習俗や生活様式とは、「社交的氣質、開かれた心、生の楽しみ、良き趣味、自分の考えを伝える容易さを具え、生き生きとして氣持の良い、時には軽率でしばしば無遠慮であるが、それとともに、勇氣、寛大さ、率直さ、一定度の名譽心を持った」(19-9)ものである。「共和政」における重厚、眞面目、無愛想、無口で、荒々しさ、怒りなどをもつ堅強で粗野な人々の描写と、ここでの描写は、大きくかけ離れている。さらにフランスでは、奢侈品の消費において女性が積極的な役割を果たしており、「女性の自由は君主政の精神と結びつく」(19-15)とされ、この奢侈が「この国の富の源泉となっているある種の良き趣味、この国に外国人を引き付けている慇懃さ」(19-9)などを醸し出しているとされる。こうした女性的氣質が、「共和政」の戦士の記述に見られた男らしさと対照的なことも明らかであろう。にもかかわらず、モンテスキューがこれらの描写を必ずしも否定的文脈で展開していない点は注目に値する。¹⁴⁾

このような肯定的評価の背景として、モンテスキューが習俗や生活様式について、ある観点から見れば欠点となるものが混在しているも、それだけで悪とは断定しない立場にあった、ということが指摘できるであろう。彼は、物事を複数の観点から検討し総合的に判断を下すという、¹⁵⁾複眼的視座を持っていたのである。

「諸国民のさまざまな性格には、美德と悪徳、長所と短所とが混じり合っている。幸運な混合とは、大きな利点がそこから生み出されるような混合であるが、しばしば人はそれらの利点に気がつかない。また大きな害悪をもたらす混合もあるが、やはり人はそれに気がつかない。」(19-10)

奢侈を制限すべきという「共和政」の価値尺度に基づく要求が、フランスで良い結果につながるとは限らない。むしろ

ろ、モンテスキューはフランスにおける奢侈を、「若干の欠点」でしかない(195)とし、フランス人の習俗や生活様式についても一般的に「善良である」とさえ評価するのである。そして彼は、既存の習俗の維持の重要性を強調するのである。⁽¹⁶⁾

さらにモンテスキューは、「共和政」を過去の世界に属し、彼の生きた時代のフランスにおいては、もはや実現不可能であるとの印象を抱かせようとしている。彼は、この見地から、「徳」の実践を次のようにも論じている。

「古代の民の大部分は、徳を原理として持つ政体の中に生きていた。そして、この徳が力を有していた時は、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、もうもろの事柄がなされたのである。」(144)

そうした事柄を行なうのに必要な「英雄的徳」は、彼によれば、もはや今日では「我々が古人の中に見出し、単に話に聞いただけ」(195)であるにすぎない。さらに彼は、古代と同時代のフランスとの違いを、次のように対照的に論じている。

「民衆政体のもとに生活していたギリシアの政治家たちは、徳の力以外には、この政体を持続させうる力を認めていなかった。今日の政治家たちが我々に語ることに言えば、手工製造業や商業や財政や富、さらには奢侈についてだけである。」(196)

モンテスキューは、ローマが奢侈を普及させた時、「古人の厳格な模範はもっと楽しい生き方に変わった」のであり、そこで人々は「これまでとは違った習俗の必要を感じた」(144)と語っている。このことは、フランスについて、「共和政」とは違った習俗、生活様式、さらには法の構造を前提とする政体論、すなわち「君主政」論が必要であることを示唆するものであろう。⁽¹⁷⁾

古代の「共和政」を同時代のフランスと対照させるにとどまらず、モンテスキューは「共和政」を論ずるにあたつ

て、各構成員が「徳」を保持することが、いかに苛酷で困難かを強調する方向に、議論を誘導しているようにも見える。彼が「共和政」の「徳」の厳格さを意識的に強調していることは、初期の著作『ペルシャ人の手紙』では古代の共和国の「徳」や「栄光」を高く評価していたのに対し、『法の精神』においては、「徳」を各人が保持することの苛酷さや困難さを、修道士の戒律の厳しさにも匹敵すると表現していることから窺える。

「祖国への愛は習俗の善良さに通じ、習俗の善良さは祖国への愛に導く。われわれが自分の個別的情念を満足させる可能性が少ないほど、われわれは一般的情念にいっそう身を委ねるようになる。修道士達があれほど自分たちの修道会を愛すのは何故であろうか。それはまさしく、修道会を彼らにとつて耐え難いものにして、側面によつてである。彼らの戒律は、ありきたりの情念の抛り所になっているようなあらゆる事物を、彼らから奪ひ去る。そのため、彼らを苦しめる戒律そのものに対する情念だけが残る。戒律が厳格であればあるほど、すなわち、それが彼らの好みを局限すればするほど、それは彼らに残された好みにますます力を与えるのである。」(5-2)

初期における彼の嫌悪の対象の一つが、聖職者であったことを想起するならば、このアナロジイが持つ否定的含意は無視しがたい。⁽¹⁸⁾ 言わば「共和政」は、公共善や祖国を「神」のように信奉する人々から構成された政治共同体である。事実、モンテスキューは、「共和政」における世間の束縛が、宗教の束縛と違わない(4-14)とすら指摘し、「共和政」における国家と個人との間の財産の享受のあり方についても、再び宗教的比喩を用いながら、次のように論ずるのである。

「あたかも、神々に供物を捧げる場合、宗教が人の手の清浄であることを求めるように、法は人が祖国に貢献できるように質素な習俗を望んだのである」(5-3)。

このように、モンテスキューの言う財産所有に対する厳格な規制は、各構成員の関心が祖国愛やその栄光、すなわち

「徳」の実践に向かわざるをえないように導入された、「戒律」の一つであるとも言えるのである。

モンテスキューの「共和政」論が、古典古代の歴史的経験を意識的に加工したものであることは、初期、中期著作においてはあまり引かれることの無かったプラトンの『ポリテア』を『法の精神』において引き合いに出していることから窺える。モンテスキューが「共和政」を論ずるにあたって、財産共有制や貨幣使用の禁止^(A-9)といったプラトンの主張を紹介するのは、先に引用したように、プラトンの『ポリテア』に共鳴したためというよりも、商業活動が盛んな当代において、「共和政」の実現可能性をできる限り低く見せようとするためにも思われる。また、『法の精神』における「共和政」論では、商業活動と並んで農業も同様に否定的に扱われているが、このような評価は、以前の彼の著作におけるそれとは大きく異なる。『法の精神』において彼は、農業は「隷従的職業」であり、「通常これに従事していたのは、何らかの被征服民であった」(A-8)と主張する。しかし、中期の著作『ローマ人盛衰原因論』では、古代のローマにおいて農業が隷従でないとするケケロの主張が註において示唆されていた⁽²⁰⁾。このことは、『法の精神』を執筆するにあたって、モンテスキューが古典古代の多様性を認識しながらも、それを矮小化しようとしたことを示唆しているよう。

「共和政」の厳格さと苛酷さをことさらに強調しようとするモンテスキューの姿勢は、この政体の構成員の習俗や制度について、彼が過剰なまでに同質性を強調している点にも認めることができる。彼によれば、「共和政」の構成員における関心や行動様式の同一性は、特定の一時点でのものであるばかりでなく、時間の経過の中でも変容しないものである。「共和政」における教育は「裏切られることがなかった」のであり、人は生涯の最後の年に至っても、教育を受け始めた年令と同じことを言ったり、聞いたり、見たり、行なったりしている^(A-6)。モンテスキューは、

この教育効果をさらに上げるための施策として、神々への尊敬心の強調、外国人の排斥(48)、犯罪や「怠慢、過失、祖国への愛におけるある種の熱のなさ、危険な先例、腐敗の萌芽」などにかんする戸口総監による監視(516)などを挙げている。⁽²¹⁾

そしてすでに指摘したように、モンテスキューは、「共和政」の基本的特徴を論じるにあたって、拡大したローマの経験よりもむしろ、小規模自治を維持したスパルタのそれを主たる準拠モデルとした。これは、当時あるべき国家規模について、小規模のスパルタ型か、拡大するローマ型か、というマキアヴェッリ的な論点が未だ存続しえた時代において、国家規模をめぐる古典古代の利用可能なモデルの制約を意味するであろう。⁽²²⁾ また、「共和政」が小規模でなければならないという彼の主張は、中規模国家が並存するヨーロッパ世界という、中期に確立した彼の認識を前提とする限り、この政体が彼の同時代において妥当な国家ではないことを示唆するものとも、理解できるであろう。このように、モンテスキューは『法の精神』において、「共和政」について数多くの制約を課された融通のきかない、同時代のフランスでは実現困難な過去の理想であるとの印象を抱かせるような情報ばかりを提供しつつ、この政体における「徳」の維持を「極めて骨の折れること」(475)であると告白するのである。

以上の考察に基づく限り、モンテスキューが、古典古代の「共和政」と、同時代のフランスを中心とする「君主政」とを並置させて論じたのは、「共和政」モデルをフランスに直接導入する途を排除するためであった、という想定が成り立つように思われる。「共和政」の「徳」の維持のために必要な様々な「戒律」は、彼が少なくとも肯定的に認めたフランスの国家規模やそこで展開される商業活動と、その成果に影響を受けた習俗や生活様式とは、相容れないものとして描かれている。初期・中期著作において、モンテスキューが古典古代から同時代のフランスに通用で

きる教訓を引き出そうとしていたことを念頭におきつつ『法の精神』を読むならば、モンテスキューが、この著作において、両政体の非両立性を強調していると解することは、さほど不自然ではない。⁽²³⁾ すでに論じたように、彼の「共和政」の定義が、アリストテレスの政体分類を単純化したものであることも、この見解の確かさを補強するものとなる。

以上の本稿の想定が正しいとして、では、何故モンテスキューは、古典古代に準拠したモデルを直接フランスに導入せず、かつ「共和政」を当代のフランスに適用困難なものと定式化したのであろうか。ここでは、本稿の想定の見解の妥当性をさらに高める幾つかの情報を提示することにした。

「共和政」モデルの同時代フランスへの適用を排除しようとするモンテスキューの試みの背景には、もちろん、中期における新たな視座——国家規模の認識、商業活動の肯定的評価、法による統治、権力の相互抑制による秩序の「機構」論的認識——の獲得を指摘することができる。しかし、この点に加えて指摘すべきことは、古典古代の政治的経験に準拠して同時代のフランスを論ずることに、彼がいくつかの不都合を感じるようになっていたということである。つまり、もっぱら古典古代の市民における道德的基盤に注目する初期の知的関心から離れて、この歴史的世界を総体として把握しようとするほどの、彼は同時代との異質性を強く自覚するようになったのである。

この点で無視しえないのは、モンテスキューがイングランド内乱の経験を否定的に捉えていたことであろう。

「前世紀において、イングランド人は自分たちの間に民主政を確立しようとして甲斐のない努力をしたが、これはかなり見事な光景であった。事件に関与した連中は、まったく徳を持っていなかったし、彼らの野心は一番思い切った事を行った人「クロムウェル」の成功に刺激されていたし、ある党派の精神は、他の党派の精神によってしか抑えられなかったという有り様だったの

で、政体は絶えず変化していた。民衆は驚いて民主政を探し求めたが、どこにもそれを見いだせなかった。結局、多くの変動や衝突や動揺の後、かつて排斥した当の政体に落ち着く他はなかった。(36 括弧内原註に記載)

彼によれば、イングランドは、内乱にともなうチャールズ一世の処刑によって「共和政」へと体制を変化させたものの、安定せず、絶えず政体の変更を余儀なくされ、結局のところ「君主政」へと回帰することになった。このことから、モンテスキューは、当代のヨーロッパの諸国民が「共和政」を樹立できる程の「徳」を備えていないと考え、君主の不在という意味での「自由」は、党派争いの原因ともなり、その結果、秩序の崩壊をもたらし、各人の安全としての「自由」を脅かす、としたのである。以上の認識を引き継ぎつつ、彼は第三編第五章において、「君主政」においては、民衆が有徳であることは極めて困難であると語った上で、次のように論じている。

「枢機卿リシュリューは、その『政治的遺言』の中で次のように暗示している。仮に民衆の中に誰か誠実だが不幸な人間がいる場合、君主は彼を用いないよう心すべきであると。徳がこの政体『君主政』のバネでないことは、これほど真実なのである。確かに、徳がこの政体から全く排除されているわけではないが、徳はそのバネではないのである。」(括弧内引用者)⁽²⁴⁾

このような認識を強化するものとして、彼が若い頃目撃したジョン・ローの「システム」崩壊による、フランス国内の身分秩序の動揺も見逃すわけにはいかないであろう。有力な貴族が没落し、成り金が跳梁跋扈する当時の有り様を彼が否定的に見ていたことは疑いえないからである。⁽²⁵⁾

国民に有徳さを期待しえない当代のヨーロッパにおいて「自由な国家」を維持しようとするならば、むしろ、君主を必要とする。君主の存在は、有徳でない国民の党派争いを抑制することで、「自由」を維持する意義を持つのである。モンテスキューによれば、「もしイングランドに君主がいなければ、イングランド人は今より自由でない⁽²⁶⁾」。この

ように彼は、イングランド旅行とイングランド史の検討を通じて、当代のヨーロッパにおける君主の必要性を認識するに至っていたのである。

また、モンテスキューの見るところ、内乱期のイングランドは、古典古代の政治的経験に依拠した結果、下層民の政治的関与にあまりにも寛大すぎた。彼は、『法の精神』第一編において、民衆の活動を制限しようとして、「共和政」を、自由の観点から否定的にさえ扱っている。彼によれば、「共和政」の下では、民衆が望むことはほとんど行われていたので、一般には、この政体は自由なものとして理解されている。しかし、この理解は、「民衆の権力」と「民衆の自由」との混同に陥っていると、彼は言う(II-2)。望むことを行うという「民衆の権力」もまた、抑制の対象とならない限り、自由への脅威となりうる。権力を有する者は誰であれ、それを濫用しがちであるというのが、彼の確信だったからである(II-3)。事実、彼は、「民衆の権力」と「民衆の自由」とを次のように区別し、民衆の権力に対し法による抑制の必要性を訴えるのである。

「民主政においては、確かに民衆が望むことを行っているように見える。しかし、政治的自由とは、人が望むことを行うことではない。国家、すなわち法が存在する社会においては、自由とは、人が望むべきことをなしうること、そして、望むべきでないことをなすべく強制されないことのみ存しうる。」(II-3)⁽²⁷⁾

このように、古典古代の「共和政」には、民衆の政治的関与という、彼から見た不都合(この評価は初期の著作から一貫している)が、抜き難く存在していた。したがって、フランスにおいて下層民の政治参加を望ましくもないものとして排除するためにも、彼は、古代を当代とは異質な世界として峻別し、「徳」は「共和政」の原理であっても「君主政」の原理ではない(II-5)と強調することが、必要となつたのであろう。

加えて、『ローマ人盛衰原因論』においてすでに論じられたように、古典古代における自由喪失や国家崩壊の過程にかんするモンテスキューの論述には、財産の不平等、奢侈、商業活動などによる習俗の変容——「徳」の喪失——が、つきまとつていた。⁽²⁸⁾ 仮に古典古代を参照する姿勢を彼がとり続けていたならば、国家の腐敗・墮落の回避策として、財産の不平等、奢侈、商業活動の無い、下層民の広範な政治的関与が推奨される「共和政」的な形態への回帰の傾向に歯止めをかけることは理論上困難であつたらう。⁽²⁹⁾ 実際には、『法の精神』におけるモンテスキューは、こうした方向からの転進を試みていた。すなわち、彼は、フランスの「君主政」を論じるにあたって、それ固有の起源や構造や人格のあり方を持つものとした方が、古典古代に準拠することよりも、はるかに好都合だと判断したのであろう。

第四節 「共和政」の実現可能性？

本章における考察から明らかなように、モンテスキューは『法の精神』において、「共和政」を、彼の同時代のフランスにおいて実現困難なものとして論じた。しかしながら、「共和政」論が、同時代における実現可能性を否定することのみを目的として展開されていると考えるのであれば、この著書における「共和政」論の位置づけを過度に単純化したことにならう。なぜなら、この著作の中には、当代における「共和政」の実現可能性を模索しようとする知的態度も、依然として見出されるからである。そこで本章では最後に、この著作において彼が、同時代のフランスに相当する「君主政」の議論のみならず、「共和政」についても詳細な検討を行ったことの意味について、考察を加えることとしたい。

「共和政」の当代における実現可能性を検討するモンテスキューの試みは、少なくとも二つの観点から整理するこ

とができる。第一に、彼は、「徳」を喪失させ習俗を墮落させる危険性を持つ商業活動を、「共和政」と両立させる条件について検討を加えている。彼によれば、祖国愛への志向から逸脱し私的利益へと向かう恐れが、「法の巧妙さ」によってうまく抑制される場合には、「共和政」が例外的に商業と並存することがある。彼はこれを「商業的共和政 (républiques commerciales)」と表現している (5-6)。本章でこれまで取り上げてきた「共和政」が、スパルタやローマを主たる例とした「軍事的 (militaires)」なものであったのに対し、「商業的共和政」の例としては、古代ギリシャではアテネ、その他ではテュロヌ、カルタゴ、マルセイユ、ヴェネツィア、オランダなどが挙げられている (20-4)⁽³⁰⁾。彼によれば、「商業の精神 (l'esprit de [du] commerce)」(5-6, 20-2) によって「質素、儉約、節度、労働、賢明、平穩、秩序、および規則の精神」が導かれる場合には、個人が巨富を持ちながら習俗が腐敗せず「労働への愛」が与えられ、「共和政」の維持が期待できる (5-6)。この「商業的共和政」において「商業の精神」を維持するのに必要とされる制度としては、以下の点が指摘できる。まず、主たる市民が自ら商業を営み、それに伴い資産が拡大した場合には、これを分割しなければならない。また、貧しい市民を他の市民と同じく容易に働けるようにする必要もある。さらに、富める市民についても、財産の維持あるいは獲得のために、自分で働くことが必要な程度に、その財産の中庸さが維持されねばならない (5-6)。

さらに、「商業的共和政」の成立には、一定の自然的条件さえも前提となる。この種の「共和政」は、「瘦せた土地」で「恵みを与えない自然」の中にあり、このような過酷な条件の中で政体を存続させるために、「儉約に基づく商業 (commerce d'économie)」によって「全世界から生活の資を引き寄せる」場合に限って可能となる (20-5)。モントスキューによれば、「儉約に基づく商業」は、後述する「君主政」の「奢侈に基づく商業」とは対照的に、「わず

かしか儲けない」あるいは「いかなる他の国民よりも少ない儲けでいながら、もっぱら絶えず儲かることによってそれを埋め合わせるという形態」をとるものである(2014)。そして、この形態の商業には、公正・静穏・節度・質素などの徳目が必要とされる(2015)。以上の諸条件に合致する限り、そして、「商業の精神」が「共和政」の政治的「徳」を代替する限りにおいて、富の若干の不平等は許容されるのである。⁽³¹⁾

「共和政」の当代における第二の実現可能性は、政体の規模にかんする工夫という点でも探究されている。モンテスキューは、中規模国家のひしめく国際秩序という、中期に確立したヨーロッパ観を前提として、この国際秩序の中で小規模の「共和政」が、しかるべき主体たりえるための処方箋を提示している。すなわち彼は、『法の精神』第九編で、「共和政」の適正規模が小国であるという前提自体は維持しながらも、「君主政」と拮抗できるだけの単位を構成する(拡大ではない)「連合共和国 (la république fédérative)」をその処方箋とするのである(9-1, 2, 3)。

このように、モンテスキューは、当代における小規模の「共和政」の存立可能性を、周辺のとはいえ、完全には断念していない。したがって、依然として一つの疑問が残されることになる。すなわち、フランスにおける実現の困難さを認識しながら、同時代における「共和政」の存在に関心を寄せ、また、古典古代の「共和政」についての詳細な検討を行うという姿勢は、いったい何に由来するものなのか、換言すれば、同時代のフランスの「君主政」に考察の対象を限定することなく、実現可能性がさほど一般的には期待できない「共和政」の検討に、なぜ彼は固執したのかという疑問である。

この問いに対して正面から答えることは、本章の射程を超えることとなろうが、少なくとも次の点を指摘することは可能であろう。即ち、モンテスキューの思想形成過程を振り返るならば、「共和政」として『法の精神』において

概念化される古典古代の重要性は、彼が様々な角度から考察を加えた幾多の対象の中でも、とりわけ大きなものであった、ということである。「共和政」の当代における実現可能性に言及しなければならぬ程に、古典古代モデルは、『法の精神』執筆の過程においてもなお、モンテスキューにとって魅力的であった、と云うことではなからうか。古典古代と同時代のフランスとが異質であると認識しつつも、彼は古典古代に固執し続けた。そして、初期以来彼を捉えて止まなかった古典古代への執着は、実はそれとは概念的に切り離されたはずの「君主政」概念の中にも、見て取ることができるのである。そこで次章では、彼の「君主政」論の探究へと進むことにしよう。

(1) 「共和政」の実際の論述において、法に基づく統治が前提とされている、と指摘することは可能である。しかし、モンテスキューが、政体の定義においてこの点を強調していないことも、無視すべきでないであらう。

(2) 「貴族政」と「民主政」(あるいは「民衆政体」)にかんしては、「貴族政が民主政に近づけば近づくほど、それは完全になるであらう」(2-3)というモンテスキュー言葉にもあるように、彼自身、両者の区別をあまり重要視していないように思われる。なお、本稿では、用語の混乱を避ける意味で、本文中の表現としては「共和政」で統一し、引用においてはモンテスキューの用法に従うことにした。

なお、「民主政」と「貴族政」の差異、とりわけ「貴族政」の重要性を強調する見解としては、次のものを参照。David W. Carrithers, "Not so Virtuous Republics: Montesquieu, Venice, and the Theory of Aristocratic Republicanism," in *Journal of the History of Ideas* 1991, vol. 52, No. 2, pp. 245-268. ただしこの論文は、「貴族政」の議論の独自性を、モンテスキュー以後の思想的影響の観点から論じている。したがって、本稿のように、「法の精神」それ自体における「貴族政」の位置づけを検討しようとするのであれば、「貴族政」の独自性を主張する見解の重要性は、やはり相対的に低くと言わざるを得ないであらう。モンテスキューの政体分類に関わる諸問題については、以下の文献も参照。Keohane, "Virtuous Republics and Glorious Monarchies".

(3) Aristotle, *The Politic*, (Cambridge texts in the History of Political Thought, Stephen Everson ed.) Cambridge: Cambridge University Press, 1988, pp. 59-62 (山本光雄訳『政治学』岩波文庫、一九六一年、一三六―一四〇頁)。

(4) たとえば、モンテスキューは、第八編第六章で、「民主政」において人民が元老院、役職者、裁判官から職務を剝奪すれば、「民主政」は「万人による専制 (Despotisme de tous)」に移行すると論ずる。なお、ここでの「専制」概念は、本稿で示した第二編第一章のそれとはいささか異なり、「主権的権力」を持つ主体の数（一人か複数か）によって区別され、「君主政」の墮落形態は「一人による専制 (Despotism d'un seul)」と説明されている。ただし、このような用法は『法の精神』の中では極めて特異である。

(5) 以下の論述で「共和政」の特徴として挙げたのは、スパルタにおけるそれである。無論、同じ「共和政」であるアテナイにあつては、こうした特徴は見られず、「快活さ」や「活発さ」(vivacité)が見られるとされる。これには、後述する商業の影響もあると思われるが、『法の精神』におけるこの政体の原理「徳」についての議論は、もっぱらその素材をスパルタから得ており、アテナイは「徳」を喪失した末期の状況の例として扱われていることが多い(90)。スパルタとアテナイはそれぞれ「軍事的共和政」と「商業的共和政」とに分類される場合もあるが、「共和政」にかんする叙述の比重は（商業論を除けば）圧倒的に前者に傾いている。なお、「商業的共和政」については後述する。

(6) ここで、「共和政」の構成員たる「民衆 (peuple)」と「市民 (citoyen)」との関係については、議論の余地がある。モンテスキューは、「共和政」の原理たる「徳」を「平等への愛」とも表現しているが、それは「市民」としての平等であつて、実際の役職の配分における平等までも含んだものではない。モンテスキューはこれを「極端な平等の精神」(89)として退け、次のように論じている。

「年令、徳、謹厳、仕事が就任資格となる元老院が設立されるならば、元老院議員は人民の面前に神々の模倣として姿を現わして情操を養ひ、それは全ての家族の中にまでもたらされるであろう。」(91-8)

また、「徳」の条件をめぐる彼の議論によれば、「市民」は「徳の証明」である役職を「拒絶することはできない」(91-10)のに対し、「民衆」については、役職者の職務を行なおうとしないこと(91-11)、役職に「貴族 (patriciens)」を選出すること(91-12)、が有徳だとされる。ここでは、初期・中期著作にも見られたアリストテレス的な民衆と貴族との区別が窺える。この点に関連して、中村義和「モンテスキューの民主政論」『広島法學』第一六卷第三号、一一一―五一頁、一九九三年も参照された。

このように、モンテスキューの「共和政」論では「市民」がこの政体の主たる担い手となっている。しかし、「市民」と

『法の精神』における「共和政」と「法の精神」

「民衆」とがどう区別されるかについては、描写の箇所、依拠する歴史の実態に応じて様々であるように思われる。さらに厄介なことに、(Dein) 概念は「市民」と区別されるある種の階級概念として解釈しうる場合と、「共和政」の構成員全体を指す呼称として解釈しうる場合とがある。本稿では、この二重性を確定することを直接の目的としておらず、また本文中の用語の混乱を避ける意味で、原則として「共和政」の担い手としては、両者を厳密に区別せず、「市民」あるいは単に「構成員」と表記した。

(7) 「共和政の精神」として「平和」と並んで「節度・穏和さ (moderation)」が提唱される (9-2) 背景として、こうした点も看過できない。

(8) モンテスキューによれば、音楽は「人間を堅強にする肉体の鍛錬と、人間を世間知らずにする思弁的学問との中間物である」。音楽は「徳」を鼓吹するわけではないが、「制度の残忍さの効果を抑制する」(1-8) とされた。

(9) 「共和政の精神」の一つに「平和」が挙げられている (9-3) のも、この事情によると考えてよいだろう。なお、モンテスキューは、「共和政」における征服に対し、政体規模の拡大に由来する不都合の他に、この政体の「徳」の維持にとって必要な条件たる平等の観点からも、次のような批判を加えている。

「民主的共和政が民主政の圏内に入れることのできない諸都市を征服することも、事物の本性に反する。ローマ人がその初期に確立したように、被征服民は、最高権力に基づく諸特権を享受できなければならない。征服は、民主政のために定められる市民の数に限られるべきである。」「ある民主政がある民を征服し、彼らに従属民として支配するならば、その民主政は自分自身の自由を、危険にさらすことになるであろう。なぜなら、そこは征服した国家に派遣する役人に、過大な権限を託すことになるからである。」「(10-9) 諸民主政による征服には、なお一つの不都合がある。その支配は常に従属国にとって憎むべきものである。その支配が、建て前は君主政的だが、真実は君主政の支配よりも苛酷なことは、あらゆる時代の、あらゆる国の経験が証明したとおりである。」「(10-7)

(10) 古代の英雄的偉業に対するモンテスキューの驚嘆の念は、この他にも、すでに次のような記述の中にも、認められていた。「ローマの繁栄の原因の一つは、その王達が全て偉大な人物であったということである。歴史の中で、これほどの政治家や名將達が相次いで現れたことは他に例を見ない。」「(『ローマ人盛衰原因論』第一章)

「ローマ帝国は世界の一奇跡であった。そこには、極めて多くの状況が協力する必要があったのであるから、同様のこと

は、おそらく二度とは決して起こらないであろう。」(Le Spitzige, 422)

「我々の動機の狭量さ、我々の方法の下劣さ、我々が浅ましい褒賞を求める際の貪欲さ、栄光への愛とはあまりにかけ離れた野心について思うと、光景の違いに驚かされるし、また、この二つの偉大な国民「ギリシアとローマ」がもはや存在しなくなつて以来、人間は肘の長さ分だけ縮まったように思われる。」(Mes Pensées 227 (596) (括弧内引用者))

(11) 拙稿「中期モンテスキューにおける『君主政』概念の形成」

(12) モンテスキューの定義によれば、「習俗 (mœurs) と生活様式 (manières) とは、法が制定したのではなく、また制定することもできず、制定しようとも欲しなかつた慣行 (usages)」であり、「法と習俗との間には、法がよりいっそう市民の行動を規制するのに対し、習俗はよりいっそう人間の行動を規制するという区別がある。習俗と生活様式との間には、前者がよりいっそう内面的な振る舞いに関わり、後者がよりいっそう外面的な振る舞いに関わるといふ区別がある」(19-16)。両者はしばしば混同されたと、彼は主張するが、ここでの混同が必ずしも否定的文脈でのみ語られている訳ではないことも指摘しておこう。彼自身、習俗と生活様式とを並列的に用いることもしばしばあり、本稿の立論においても、両者の区別を厳格に解する必要はないと考へる。

(13) モンテスキューは別の箇所で、フランスの女性の特徴について、「浮気心、無分別、好き嫌い、大小の情念」とか「活発さ、自由」などと表現している (16-9)。

(14) こうした習俗のあり方は、「共和政」の議論において周辺的に展開された「商業的共和政」を想起させるものである。モンテスキューは、「商業的共和政」に属する「アテナイ人は、我々といくらか似た点をもつ民であった。彼らは事を行なうに際して快活 (gaieté) であった」(19-7) と論じている。しかしながら、実際には、ここでの商業は、後に第四節で確認するように、フランスで普及している「奢侈に基づく商業」とは著しく異なるものである。

(15) 他にも、「共和政」のモデルとなつたスパルタ市民の特徴の一つ「重厚 (grave)」は、「重々しさ (graveité)」という形で、モンテスキューが批判する「怠惰な国民」の属性の一つとして、「傲慢」「怠惰」「高慢」とともに挙げられている (19-6)。彼によれば、この「怠惰な国民」に見られる傲慢さも、他の資質と結びつくことによって異なる効果を持つことがある。したがって、ある対象に特定の属性が付与されていることだけでは、その対象をモンテスキューが否定的に捉えていたと単純には判断できない。

(16) 「国民の精神が政体の諸原理に反していない時、それに従うべきなのは立法者のほうである。なぜなら、我々は、自由に、しかも我々の生来の天分に従って作りあげたもの以上に良いものを作り出すことはないからである」(19-5)。

習俗維持の姿勢は、モンテスキューの以下のような刑罰論においても色濃く反映されている。

「これらの国家『君主政・共和政』では、良き立法者は罪を罰するより、むしろ予防することに意を用いるであろう。身体刑を科するより、むしろ習俗を確立することに努めるであろう。」「中国の著作者たちが常に指摘するのは、彼らの帝国において身体刑が増えれば増えるほど、いっそう革命が近づくとのことである。これは習俗が失われるにつれて、身体刑が増えるということである。」(6-9 括弧内引用者)

(17) この点で、『法の精神』における「共和政」と「君主政」との比較検討を通じて、コハーンが次のように指摘したことは、注目される。

「なるほど有徳の共和政への称賛にもかかわらず、モンテスキューはルソーと同様に、そのコストを自覚していた。それに加えて、モンテスキューは君主政に重要な利点を見ていたし、別の理由からそれを称賛すべきものとしていた。……共和政モデルのコストは、過去のものとなったその他の良い点からと同時に、このモデルを作動させるのに必要な多大な活力と意識の集中の点からも、判断されなければならない。このモデルを厳格に適用すれば、商業は制限され、宗教は保護され、外国人は排除され、技芸は粛清されねばならない。古代の道徳の純粹さを墮落から守るために、思想の検閲が設けられねばならない。共和政の徳の誠実さは、他の情念や情熱を犠牲にしてのみ獲得されるので、共和政への市民の愛は、修道士の戒律への愛に匹敵するものになる。」

Keohane, "Virtuous Republics and Glorious Monarchies", p. 389.

(18) 初期モンテスキューにおいて、古典古代の異教的側面が肯定的に論じられてもいたので、宗教的アナロジーであることだけをもって即座に否定的に解するのは困難かもしれない。ただし、「共和政」的人間の比喩として用いられた修道士は、諸要素がそれぞれの特性を發揮しつつ、総体としては調和するという世界像を評価する彼の複眼的視座からみても、批判されるべき対象とされる。

「極端に幸福な人間も、極端に不幸な人間も、同様に冷酷になりやすい。修道士と征服者とがその証拠である。優しさと哀れみをもたらすのは、中庸および幸運と悪運との混合のみである」(6-9)。

また、言うまでもなく、このアナロジーから、「共和政」の「徳」がキリスト教の徳と何らかの関連を持つと考えることは、明らかにミスリーディングである。なぜなら、モンテスキューは、「共和政」の市民の行動や習俗の厳格さを説明する際の比喩として修道士の例を持ち出しているにすぎないからである。モンテスキューは、第三編第五章の註の中で、自らの論ずる「徳」が政治的なものであって、「啓示された諸真理に関係を持つあの徳については全く述べていない」と語っている。同様の限定は、「この著書の冒頭における「筆者のことわり」においても、繰り返されている。

(19) 「貨幣の効能は、自然が設けた限界を超えて人間の財産を大きくし、無益に蓄積したものを無益に保存することを教え、欲望を無限に増大させ、そして我々の情念を刺激する極めて限られた手段を与えた自然にとって代わり、我々を互いに腐敗させてしまうことである」(4-6)。

(20) 中期の『ローマ人盛衰原因論』においては、農民は自由人の範疇に収められていた。第一〇章の原註でモンテスキューは、「ロムルスは自由人に、二種の活動、つまり農業と戦争しか認めなかった」と指摘している。この中期の農業観は、キケロの自由人にかんする認識に近い。キケロの『義務論』第一巻第四二章(15)には、次のような記述がある。

「しかしながら、農業ほど、立派で、実り多く、喜びに満ち、自由人にふさわしく、儲けのある種類の職業はなご。」

M. Tullii Ciceronis, *De Officiis*, OXONII: Scriporum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis, 1994, p. 63; Cicero, *On Duties*, M. T. Griffin and E. M. Atkins (ed. Cambridge texts in the History of Political Thought), Cambridge: Cambridge University Press, 1991, pp. 58-59 (義務について) 高橋宏幸訳『キケロー選集』哲学Ⅱ 岩波書店 一九九九年 二二五頁 ただし本稿での訳出は筆者自身によるので、翻訳のそれは必ずしも同一ではない。なお、モンテスキューは、『ローマ人盛衰原因論』第一〇章の商業活動に言及した箇所の註において、『義務論』のこの箇所を参照するよう明記していた。このことを考慮するならば、古代ローマにおいて農業を隸従的としない解釈のあったことを知りながら、彼は、後期の『法的精神』においてそのような解釈を意図的に排除したことになる。なお、註28も参照。

(21) こうして形成された同一性によって、「共和政」の法は独特の性格を帯びることになる。構成員の関心や行動様式が、共時的・通時的次元において同一であるため、「共和政」では「法の明確な正文」に基づいて裁判が行なわれても、何ら不都合は生じない。むしろ裁判官の裁量によって判断が下されるのは、ここでは「欠陥」とされるのである(9)。さらにローマでは、各事件を特有の訴権によって問題状況を確定して処理したため、「増大も減少も修正もありえない正味の請求」し

か認められなかった(9)。このように、「共和政」における裁判の様式は、唯一の基礎としての当事者の意思表示に対し極めて厳格な文字解釈が施すという、いわゆる「厳正訴訟」(iudicia stricta)であった。

以上の同質性を強調する「共和政」イメージは、中期著作『ローマ人盛衰原因論』において共和政期ローマの変容を詳細に記したことに整合しない。ただし、ローマ史の検討から彼が導き出した教訓—ある国家が繁栄の状態にある場合には、その繁栄を支えた既存の「構想」を維持することが、政治的に重要である—をふまえたものであることは、疑いえない。

- (22) たとえば、後のルソーも、『社会契約論』第二編第一〇章で、「これら二つの選択肢に言及してゐる。『自己』を自由な民として維持するには、小国になるか、大国になるか、いずれかしかない。」Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social* (1762), Paris: Garnier, 1975, p. 74, 井上幸治訳、中央公論社、世界の名著 30、一九六六年、二七〇頁。また、モンテスキューの『ローマ人盛衰原因論』第一章にも類似の表現が見られる。

- (23) この限りで、デフォー、ヒューム、ギボンと伴にモンテスキューを、古代に対して文明化の進展する近代の立場に位置付けたポーコックの指摘は適切である。J. G. A. Pocock, *Virtue, Commerce, and History*, p. 147 (田中秀夫訳「徳・商業・歴史」みすず書房、一九九三年、二七六頁)。さらに、モンテスキューを政治的人文主義に対抗する「自由主義的パラダイム」の中に位置づけ、徳を狂信として批判し商業を洗練をもたらすものとして肯定したと解釈したポーコックの次の論文も参照。Pocock, "Cambridge paradigms and Scotch philosophers", in *Wealth and Virtue: The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983, pp. 235-252 (水田洋・杉山忠平監訳「富と徳——スコットランド啓蒙における経済学の形成——」未来社、一九九〇年所収の第九論文、三九五—四二四頁)。しかしながら、モンテスキューの「君主政」や「名譽」の概念には、依然として古典古代の政治共同体と結びつきうる側面が窺える。なお、「徳」と「名譽」との連続性にかんしては、拙稿「モンテスキューにおける共和政の理念と君主政」を参照。

- (24) この論述の箇所には、さらにモンテスキューの手による註が施されており、そこには「下層の人々を用いてはならない。彼らは、あまりに厳しく、あまりに気むすかしい」というリシュリューの言葉さえ引用されている。

- (25) 拙稿「初期モンテスキューにおける古典古代」。

- (26) *Mes Pensées*, 918 (1795)。

- (27) モンテスキューによれば、「共和政」は、「その本性によって自由な国家」ではなく、権力の濫用の余地を残している。彼

は、権力の濫用を阻止するためには、「徳でさえ制限を必要とする」と語っている。(11-4)

(28) 『ローマ人盛衰原因論』の第一〇章では、「ローマ市民は、商業や手工業を奴隷の職業と見なした」とあり、この箇所にかんする原註では、キケロの『義務論』第一巻第四章(110)を、その理由を述べた箇所として示している。なお、『義務論』に該当すると思われる箇所の記述は、以下の通りである。

「さて、職人とその他の生計手段として、自由人にどれがふさわしく、どれが卑しいと考えられるべきかについて、次のようにおおよそ教えられてきた。第一に、他人の反感を招く生計手段、たとえば、徴税吏や高利貸しは、容認されない。その上、自らの技能によってではなく、自分の労働によって支払われる労働者は全て、奴隷の俗悪な職を有していることになる。というのも、彼らの場合、まさにその賃金が、隷属と結びついているからである。卸売商人から買い入れ直売する者もまた、自らを俗悪な者に行っていると考えられるべきである。というのも、彼らは、十分に嘘を語らない限り、利益を得られないためであり、また、虚偽ほど不名誉なものはないからである。全ての手工業者は、俗悪な取引に従事している。というのも、作業場において高貴な生まれの者など何もあり得ないからである。最も容認しがたい職業とは、快楽に仕える者である。すなわち、ティレンティウスが語るように、魚売り、屠畜解体業者、料理人、鳥売り、漁師、お望みならこれに、香料商、踊り手、さまざまな見世物屋が加えられる。」

Cicero, *De Officiis*, pp. 62-63; *On Duties*, pp. 57-58 (『義務論』111-114頁)。

(29) たとえば、モンテスキューは次のようにも論じている。

「ある共和政が腐敗するときは、その腐敗を除去し、その原理を呼び戻すことによってしか、それから生ずるいかなる害悪も是正できない。それ以外の是正策は、どれも無益か、さもなれば新たな害悪となる。」(8-12)

(30) 同時代における「共和政」の実現可能性については他にも、同時代のオランダ、スイス(8-13など)、パラグアイ(4-6)などの事例が挙げられている。ところで、彼は『法の精神』執筆に先立ってヨーロッパを旅行し、その際イタリアの「共和政」を見てまわっているが、あまり良い印象を得ていないようである。なおこのイタリア旅行にかんしては、Stackleton, *Montesquieu*, pp. 90以下、とりわけヴェネツィア、ナポリの惨状については pp. 107-109を参照。また、古賀英三郎『モンテスキュー』六九頁以下も参照。

(31) もっとも、「商業の精神」が「共和政」の政治的「徳」に完全に取って代わるわけではない。というのも、モンテス

『法の精神』における「共和政」と「法の精神」

キューによれば、「商業の精神」しか影響を受けていないオランダでは、あらゆる人間行動やあらゆる道徳的徳が取引の対象となるし、この精神は、人間の中に「厳密な正義についての感情」を生み出すが、その感情は掠奪と対立する一方で、「人に自分の利益を顧慮しないようにさせる」道徳的徳とも対立するものだからである (82)。したがって、「儉約に基づく商業」は、あくまで「共和政」の「徳」の代替となりうる限りに容認されているに過ぎない。

また、「共和政」下のこのような商業活動の定式化自体が、モンテスキューの意識的操作によるものである。中期において彼が参照したキケロの『義務論』では、交易に伴う財産の増大と、その財産が不当表示なしに構成員に配分されることが、商業活動が肯定的に評価しうるか否かの判断基準となった。また、キケロが、商業活動、とりわけ交易を、自由人となるのに必要な財産の形成の手段として位置づけ、「実際また、もし蓄財に飽きたとき、あるいは、満足したときに、それまで何度となく沖から港へと上がったように、今度はその港から田舎の領地へと引き上げたとすれば、これは文句なしに賞賛することができる。」と語っている点は、モンテスキューの「君主政」論における貴族と商業活動との関連を想起させ、興味深5。Cicero's, *De Officiis*, p. 63; *On Duties*, pp. 58 (『義務論』第一巻四二章 (151) 二二五頁)。

第三章 「君主政」における古典古代と「法の精神」

前章において検討したように、モンテスキューは「共和政」を、歴史的過去に属し当代のフランスには実現困難なものと提示し「君主政」と区別した。しかし、両政体が明確に峻別されたことをもって、「君主政」の中から古典古代に由来する要素が完全に払拭された、と考えるのは早計であろう。「君主政」概念の内容に踏み込んで検討してみると、彼が古典古代に由来する議論の影響を受けていることが、依然として窺えるからである。「君主政」の基本構造については、すでに別稿⁽¹⁾で詳述したので、ここでは、その概要を示すにとどめ、本章ではまず「君主政」概念と古典古代との関連性に着目し、次いで「君主政」概念と『法の精神』の主題との関連性について検討することとし

よう。

第一節 「君主政」と（混合政体）

モンテスキューは「君主政」を、「ただ一人が統治するが、しかし確固たる制定された法によって統治する政体」(S-1) あるいは、「君公がそこでは主権的権力を持つが、制定された法に従ってそれを行使する」(S-2) 政体と定義づける。そして、この政体を衝き動かす原理は、「名譽」であるとされる。また「君主政」の国家規模は、「共和政」の小国家より遙かに大きい中程度のものである。⁽²⁾このように政体の定義において、モンテスキューは、君主の存在を前面に押し出している。ところが、『法の精神』において展開される「君主政」論の内容に踏み込んで検討してみると、彼が、「君主政」を人民、貴族（聖職者）、君主という三身分のそれぞれが協調する政体として、描写していることが明らかとなる。

モンテスキューによれば、「君主政」は、「国制に基づく幾つかの身分層が君公の下に存在している」ため、画一性の支配する「専制」に比べて「国家はより安定的であり、国制もより強固であり、統治者の一身も安全である」(S-11)。また、「公務が一人によって処理されるため、執行がより一層の迅速さを持つ」ため、複数の者が公務に携わる「共和政」に対して、「一つの大きな長所を持っている」とされる(S-10)。このように、「君主政」は複数の身分が並存することによって、他の政体にはない利点を備えている。

「君主政」における三身分の協調の鍵を握るのは、貴族である。貴族の「中間的、従属的そして依存的な諸権力」は、「中間の水路」として君主と人民とを媒介することによって、⁽³⁾君主の恣意的権力行使を是正し、⁽⁴⁾また貴族

が運営する高等法院は裁判権力を持ち「法の保管所」として、「ゆっくりとした歩調で進み」「熟慮を示す」ことで君主の独走を阻止し(6-6, 5-10)、君主が従うべき基本法を確定する⁽⁵⁾。さらに、貴族は、他者、とりわけ君主の意志に左右されない自立性を確保することをもって「名誉」とする。他方で貴族は、「激烈で自分の飛び込む危険を少しも認識しない」人民に対して、「賢明さと権威」を示すことで、人民が「妥協し、和解し、身を正すよう促し」、「法が効力を回復し、聴従される」よう努めるのである(5-11)。

また「君主政」における貴族の存在は、この政体における「奢侈に基づく商業 (commerce de luxe)」の進展を捉す。モンテスキューによれば、「奢侈に基づく商業」とは、「余分なものを有用なものにし、有用なものが必要なものにする」(20-23) 商業であるが、このような商業は、貴族が奢侈品を消費し「虚栄心」を満たすことによってもたらされる。つまり、貴族の消費が、国内で奢侈品を生産する手工業者を活気づけ、「国内商業を増大させ、技芸を助長し、産業を維持する」のである。この結果として、「君主政」の難点の一つである財産・土地の不平等によって生み出された持たざる者は、生計の機会を得ることとなる。また、「君主政」における売官制度は、貴族の称号を獲得する余地を大商人に与えることによって、利益追求に貴族的卓越さの獲得という目的を与え、利己心を矯正すると同時に、商業活動の活性化にも寄与する。さらに、このような貴族を媒介とした「君主政」の富の循環過程そのものが、君主の恣意的権力行使を阻止する効果すら持つ、とモンテスキューは主張するのである。

このように、「君主政」では、貴族を中心として、三身分相互の協調によって均衡が生じることが期待されている。モンテスキューはこれを「ゴシック政体 (gouvernement gothique)」とも呼び、次のように描写している。

「最初、それ「ゴシック政体」は貴族政と君主政との混合であり、そこでは下層民が奴隷であるという不都合があったが、それ

は自己の中により良くなる能力をもつ政体であった。奴隷に解放状を与える慣習が生れ、まもなく民衆の市民的 (civile) 自由、貴族と聖職者の特典、国王の権力の三者がよく協調 (concert) を保ち、この協調の続いた時代のヨーロッパ各地の政体ほど見事に節度ある政体がかつてこの地上にあつたとは私には思われぬ程である。そして征服民の政体の墮落が、人間の想像しうる最良の種類の政体を形成したことは、驚嘆すべきことである」(11-8)。

この「ゴシック政体」とは、一者、少数者、多数者による協調によつて成り立つポリュビオス以来の〈混合政体〉論をモデルとしたもののように見える。この点をさらに明確にするために、モンテスキューの「君主政」論を、フランスにおいて〈混合政体〉論に言及しているボダンの『国家論』における王権論と、次いでオットマンの『フランコガリア』における〈混合政体〉論と、比較対照してみることにしよう。

周知のようにボダン (Jean Bodin) は、『国家論 (Les Six Livres de La République, 1576)』第二編、第一章「国家のあらゆる種類一般について」において、⁽⁸⁾ アリストテレスの政体分類に言及しつつ、国家を健全な形態と墮落形態とに區別する見地に反対し、さらに、主権の不可分性にもつぎ当時のフランスに最もふさわしい政体を純粋な君主政とする見地から、三政体の混合を最善政体とする論者を批判した。ボダンが批判する論者としては、ポリュビオス、ケケロ、マキアヴェッリ、トマス・モア、コンタリーニの名が挙げられる。ちなみに、ポリュビオス、ケケロ、マキアヴェッリは古代ローマの共和政を、コンタリーニは、ヴェネツィアの国制をモデルとしている。またボダンは、フランスの国家が君主、パリ高等法院、三部会という三政体の混合によつて構成されているとする主張⁽⁹⁾を単に誤りであるのみならず、死罪に値すると主張する。以上のようなボダンの主張以降、ホッブズの主権論の影響も加わって、フランスの正統派王権論においては、ボダン流の主権論に基づき純粋君主政を是とするのが定説となつていたと、しば

しば指摘される。⁽¹⁰⁾

これに対して、フランスを〈混合政体〉として論ずるのがフランソワ・オットマン (François Hotman) である。オットマンは、『フランコガリア (Francogallia, 1573, Le Gaule Françoise, 1574)』の第一〇章におうつ、身分制議会に基づくフランスの国家が、三種類の王的統治 (regalem, la Monarchie)、「貴族的統治 (optimatum, l'Aristocratie)」、民衆的統治 (popularem, l'estat où le peuple est souverain) を体现してゐるとし、プラトン、アリストテレス、ポリュビオス、キケロの名を挙げつつ、三つの要素から「混合され抑制された (mixtus ac temperatus, composé et temperé)」統治形態こそが最善とする。彼によれば、王の統治と民衆の統治は、本性上相互に矛盾するので、両者に第三の仲介的な要素が付け加わる必要があり、それが、諸侯や貴族の役割である。オットマンは、古代の〈混合政体〉と同時代の身分制国家とを、同じ類型のものとして扱い、三つの要素の調和の見事さを訴えるべく、キケロの『国家 (De Re Publica)』の中から、以下の一節を引用さへしてゐる。

「琴あるいは笛、さらに歌そのものや音声において様々な音から成るある調和を保つことが必要であり、それが変えられ、あるいは外れるなら、訓練を受けた耳は耐えることができないように、またその調和がきわめて多様な声の統御によって一致融合したものとなるように、その様に、音に比すべき上中下の階級から成る国は統御された理性ゆえに、きわめて多様な要素の一致において調和する。そして、歌において音楽家によって調和と呼ばれるものは、国においては一致、すなわち、すべての国家において安寧のための最強最善の絆であり、一致は正義なくしては決して存在しないのである。」⁽¹²⁾

以上の一六世紀のフランスにおける〈混合政体〉論の批判と受容を補助線としつつ、モンテスキューの議論に立ち戻ることにしよう。すでに彼は、中期の著作『ローマ人盛衰原因論』の一七三四年初版の第九章の原註において、

ローマの政体について「君主政、貴族政、民衆国家の混合であつたが故に欠陥がある」とする見解を、「政体の完全性」の観点から批判している。この註は、後の版では削除されるが、後に同時代のイングランドにも彼が見出した古代ローマにおける「自由な国家」の「構造」が、ポリュビオス流の〈混合政体〉論の影響の下に形成されたことを、物語っている。また、モンテスキューによれば、古代ローマでは貴族と平民との「絶えざる闘争」において元老院が、「極端な興奮」と「極端な無力感」を行き来する平民の暴走を阻止し、「自由な国家」維持の役割を果たしたとされる⁽¹³⁾。このような元老院に対する評価は、『法の精神』の「君主政」における貴族の中間権力や高等法院に対する評価と重なるものである。さらに、彼は、オッマンが引用したキケロの一節を想起させる次のような一節を『ローマ人盛衰原因論』の第九章において展開している。

「政治体において結合と呼ばれるものも、非常に曖昧である。眞の結合は、調和に基づくものであつて、あらゆる部分が、われわれにはどのように対立して見えようと、社会の全体的福祉のため協力している。それはちょうど、音楽において不協和音が全体の調和に加わっているようなものである。混乱しか認められないと思われる国家に、結合が存在しているということも有りうる。すなわち、そのみが眞の平和である幸福をもたらす調和の存在である。それはまた、宇宙の諸部分が、あるものの作用と、他のものの反作用によって、永久に結びつけられているようなものである。」

また、同じく中期に執筆された「イングランド国制」論において展開される権力の相互抑制メカニズムも、三権力―裁判権力、立法権力、執行権力―という冒頭の有名な定式とは裏腹に、実際には、執行権力を担う君主、立法権力のうち「阻止する権能」を持つ貴族、「制定する権能」を持つ人民の三身分の相互抑制の形態をとっているのである。

さらにモンテスキューは、『法の精神』の第二九編のうち、第十九章「立法者について」において、アリストテレ

ス、プラトン、マキアヴェッリ、トマス・モア、ハリントンの名を挙げ、それぞれが構想した国家のあり方がそれぞれの「情熱と偏見」の故に不十分なものに止まったことを指摘している。ただし、そこでの議論のトーンは、全面的な否定ではなく、むしろモンテスキューが取り上げ、かつ対抗するに値すると見ていた著述家を列挙したものと考えられる。ここでモンテスキューが列挙する著述家の多くが、古代の〈混合政体〉を擁護したとしてボダンによって批判された著述家達と重なることは、注目に値しよう。ちなみに、ハリントンは、ボダンの死後、ヴェネツィアをモデルとしたコンタリーニの議論に影響を受けつつ、イングランドの内乱期に〈混合政体〉論を展開した人物である⁽¹⁴⁾。モンテスキューは、ハリントンの『オセアナ』を「自由を見逃した後になって探し求め、ビザンティオンの岸を前にしてカルケドンを建設した」と、その提示のタイミングについては批判する⁽¹⁵⁾が、ハリントンの提起した〈混合政体〉そのものには批判を加えていない。

以上の検討を踏まえつつ、モンテスキューの「君主政」概念の特徴を指摘することにしてしよう。彼の「君主政」の定義における、君主が「主権的権力 (la souveraine puissance)」を持つ、という表現は、確かにボダンやホッブズの「主権 (sovereinete)」論⁽¹⁶⁾を想起させる。しかしながら、モンテスキューの場合、彼らと異なり、君主による統治は君主の意志に基づくものではなく、「法」に基づくものでなければならぬ。また、ボダンやホッブズであれば「主権」概念と理論的に矛盾すると考えたであろう権力の相互抑制の意義を、モンテスキューは強調している。このことは、彼が「君主政」を「穏和政体 (gouvernement modere)」の一つと捉えていたことによっても示される。

「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。言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

けて作られることも稀な、まさに立法の傑作である。」(5-14)

『ペルシャ人の手紙』において「ある国家に新たな一宗派を導入することが、旧来の宗派のあらゆる悪弊を矯正する最も確実な方法である」(第八五の手紙)とすら語ったモンテスキューが、ボタンやホップズが主権概念に込めたアナーキー阻止という問題意識を、彼らと同程度に共有していたとは考えにくい。⁽¹⁷⁾むしろモンテスキューにとって懸念されるべきなのは、特定の個人や団体に権力を委ねることによる自由喪失の危険性であった。そこで彼は、「権力を濫用しえないようにするためには、事物の配置によって権力が権力を抑止するようしなければならない」(二一四)と主張したのである。したがって、モンテスキューは、「主権的権力」という君主権力を擁護する文脈でしばしば用いられた概念を採用して「君主政」を定義しつつ⁽¹⁸⁾、「君主政」の実際の論述においては、「主権」概念の持つ歴史的意思を徹底的に希薄にすることでこれを意図的に換骨奪胎することで、事実上〈混合政体〉に近いものとして「君主政」を扱ったと見るべきであろう。

ただし、「ゴシック」という表現が示唆するように、「君主政」を議論するに際してモンテスキューが歴史的に依拠するのは、〈混合政体〉の典例としてしばしば論じられ、またその安定と繁栄によって有名であった、古代ローマやヴェネツィアではなく、⁽¹⁹⁾「ローマ帝国を征服したゲルマン諸民族」によって打ち立てられたヨーロッパ各地の王国である。このことは、『法の精神』の政体論の基本的スタンスや、「イングランド国制」の起源が森の中にあつたという指摘、さらに、先の風土論における自由の起源についての指摘とも符合する。さらに彼は『法の精神』の中で「君主政」を説明するのに〈混合政体〉という用語を用いないという慎重さも見せている。⁽²⁰⁾古代の〈混合政体〉と当時の身分制国家との連続性を強調したオットマンとは異なり、古典古代と当代のフランスとを区別する問題意識はここにも

貫徹されているのである。このようにモンテスキューは、「君主政」を概念化する過程において古代の知的伝統から大いに影響を受けつつも、実際の論述においては、巧妙にそれを隠蔽している、⁽²¹⁾と見えよう。

第二節 「君主政」における「法の精神」

モンテスキューが、同時代のフランスに古典古代とは異質ではあるが何らかの意味と秩序のある「自由」な世界が可能であり、かつ現に「君主政」として存在する、と確信するまでには、その世界を構成する様々な要素を自覚するに至る幾多の試行錯誤が必要であった。彼の生きた同時代のフランスには、オリエントや古典古代とは異質な、風土、習俗、生活様式、商業活動、奢侈、国家規模などが認められるが、これらの諸特徴が相互に関連し合っており、その結果として関係の網の目が複雑に張り巡らされていることを、彼は次第に認識するようになった。そして、そのような関係の網の目を、彼は、古典古代とは異質でありながら、にもかかわらず、国家の崩壊や「専制」へと陥らない、「事物の性質 (la nature des choses) に由来」する調和した秩序として認めるに至るのである。したがって、「君主政」においては、古典古代を模範とする価値尺度から見れば逸脱であって、墮落に陥るはずの現象であっても、このような関係の網の目の中に位置づけられる限りにおいて容認される。彼は、古典古代には認められない「事物の性質」をフランスに認め、それら相互の間に形成される「法」の中に、「徳」によってもたらされる古典古代の「偉大さ」とは異質の積極的效果を期待したのである。⁽²²⁾

モンテスキューの「法」についての定義が、「その最も広い意味では、事物の性質に由来する必然的な諸関係」^(一)であり、その際、彼が想定していた「事物」が、気候、風土、生活様式、宗教、商業など多岐にわたるのも、

古典古代やオリエントとは異質の「事物の性質」に由来する微妙な相互連関が、フランス「君主政」を存立させている、という自覚に由来するものであった。したがって、彼は、人間主体を取り巻くこうした事物の相互連関に対する詳細かつ慎重な配慮に基づき、望ましい秩序構造を実現可能なものとして構想しようと試みたのである。

「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、温かいとかの気候に、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ではなくてである。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、その生活態度に関係するものである。最後に、それらの法は、それら相互間において関係を持つ。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関係を持つ。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ない。」(1-3)

モンテスキューによれば、現に明文化された実定法以前に、「正義の可能的な諸関係 (des rapports de justice possibles)」「可能的法 (des lois possibles)」「可能的関係 (des rapports possibles)」「衡平の諸関係 (des rapports d'équité) が存在する (1-1)。⁽²³⁾ ここで「正義」や「衡平」といった言葉によって示されている当為性は、何らかの哲学的命題や、抽象的原理に基づいて演繹されるものではない。ここで示される「法」は、先に挙げたさまざまな「事物の性質に由来する必然的諸関係」としての広義の「法」であり、⁽²⁴⁾ それはいかなる風土、土地、生活様式、宗教、商業を所与として持つかに応じて多様なのである。そして、この「可能的法」の通りに現実の実定法が定立されなかったり、しかるべき実定法が欠けていたりする場合もありうる。モンテスキューは同時代のフランスに「事物の性質に由来する必然的諸関係」が存在することについては確信していたが、それが全て現実の実定法として確立されているわけでもないことも理解していた。モンテスキューの「法」の定義が、国家において「すべきことを命じ、すべきで

ないことを定める正文法⁽²⁵⁾という当時の一般的な法の理解とは異なっていたのも、彼が、いまだ書かれざる可能態としての「法」あるいは秩序構造に関心を寄せていたためであった。

しかも、モンテスキューによれば、人間は、「法」の支配を受けるべきであるにもかかわらず、そこから逸脱する契機を秘めていた。人間が「可能的法」を認識も遵守もせず、国家の秩序を崩壊させ、相互に自由を侵害しあうことで墮落する危険性を持つということを、彼は自覚していたのである。

「しかしながら、叡知的世界が自然的世界と同じくらい十分に「法に」支配されるなどということはない。というのは、前者にも、その本性上、等しく不変の諸法があるが、自然的世界がその諸法に従うようには恒常的にそれらに従っているのではないからである。その理由は、個々の叡知的存在は、その本性上、有限であり、それゆえ誤りを犯しやすいということにある。他方、彼らは自分自身で行動するのが本性である。だから、彼らが自分たちの原初的な諸法に恒常的に従うことはないし、自らに課す諸法にさえ常に従うとは限らない。」(一、一、括弧内引用者)

しかし、「法」から逸脱し墮落する危険性を秘めた存在という人間像は、彼の人間理解の一面でしかないことも、ここで指摘しておくべきであろう。確かに、「専制」にかんする議論に典型的に現れているように、モンテスキューは、人間が「法」に従って生を営むことの容易ならざることを十分に認識していた。しかし実のところ、彼はそれが全く不可能であるとも考えなかった。彼は、人間主体が墮落の契機に開かれていることに絶望するのではなく、むしろ、可能的「法」を明示することによって各人を啓発し、それを遵守させるという点での説得可能性に賭けたのである。彼はこの可能性を楽観視はしなかったものの、各人が墮落の契機から脱して望ましい選択を行う前提として、説得の必要性和可能性とを否定することは、断固として拒否した。このことは、『法の精神』の「序文」における彼の論述

の随所に見出すことができる。

「私はまず人間を研究した。そして、私は、法や習俗のこの無限な多様性のうちにあつて、人間がただ自らの気まぐれだけから行動しているわけではないと考えたのであつた。」

「民衆が開明されるかどうかと言うことは、どうでもいい問題ではない。高官達の偏見は、もとはといえば国民の偏見から始まつた。無知蒙昧の時代には、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、最大の善事をなした場合でも、人はなお心おののくものである。」

「人間を教育しようとする努力の中でこそ、初めて万人に対する愛を包含するあの一般的な徳が行われうるのである。人間という柔軟な存在は、社会にあつては、他人の思想や印象に順応するもので、自分自身の本性を示されると、それを知る可能性もあるが、それが隠されると、それについての感覚までも失う可能性もある。」

したがつて、モンテスキューにとつて「法」の探究とは、ただ単に多様な事物の相互連関・均衡を認識することにとどまらなかつた。彼は、同時代のフランスに生きねばならない各人間主体に対して、このようにして示された「事物の本性」に由来する関係としての「法」や秩序と無関係には存在しえず、むしろ、この秩序の中においてこそ何らかの幸福を得ていることを自覚するよう、訴えたのである。

「私が筆をとつたのは、いかなる国であれ、その国に確立されているものを非難しようがためでは決してない。いかなる国民もこの著作の中にそれぞれの格率の理由を見出すことであらう。」

「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、自分の法を愛するための新しい理由を知るように仕向けることができ、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得しよう仕向けることができるならば、私は自分が生きとし生ける者のうちで、最も幸福な者だと思つてであらう。」

もしも私が、命令する人々をして、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出すように仕向けうとしたならば、私は自分が生きとし生ける者のうちで、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できるように私が仕向けうとしたならば、私は自分が生きとし生ける者のうちで最も幸福な者だと思ふであらう。ここに私が偏見というのは、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)

そのためにも、さまざまな事物の相互連関が織りなす複雑な諸関係としての「法」の重要性を理解し、その全貌を解明することが、モンテスキューには必要だったのである。

モンテスキューが、諸事物の相互連関の中で達成される一定の均衡を重視し、ある特定の要素が突出して画一化が進んだり極端な状態を生み出さないよう配慮する精神的態度として「穏和の精神 (esprit de moderation)」の重要性を強調するのも、以上のような過程を経て獲得されるに至った同時代のフランスにかんする秩序認識が横たわっていたとみて良いであらう。

「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つたと思われる。政治の善は、道徳の善と同じく、常に両極の間にある。」(29-1)

モンテスキューの考えでは、人間の認識には限界があり、美德と悪徳、長所と短所との「幸福な混合」を見落とす場合も多い (26-10)。また、秩序に対する積極的な働きかけは、良い効果をもたらす場合よりも、むしろ権力の濫用となり秩序崩壊の引き金となる場合の方が多いのである。この見地から、彼は次のように論じている。

「一つの悪を是正しようとする立法者は、往々にして、その是正のこゝしか考えない。彼の眼はこの目的に向かつて開かれ、

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さしか見ない。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、専制政治に慣れてしまう。」(6-12)

「君主政は、君公が事物の秩序に従うよりも、それを変更することによって權力を示しうると信ずるときに、ある者の自然の職務を奪い、これを勝手に他の者に与えるときに、彼が自分の意思よりも自分の気まぐれを愛するときに、消滅する。」(8-9)

「穏和の精神」に基づかない人為的な変革によって、ある特定の要素が全面的に広がったり突出したりすること、画一的状態や極端な状態が出現すること、こうした事態こそ、モンテスキューが一貫して弾劾した「専制」の下で最も典型的に現れるものでもあった。彼によれば、「妥協も、修正も、和解も、期限も、等価物も、談判も、諫言も、全く存在しない」(9-10) 専制は、「あらゆるところで画一的」である。そこでの静穏とは、「敵の占領が近い諸都市の沈黙」(9-11) に例えられるように、活気がない代わりに「予見するすべもなく万事が突然に革命へと通ずる」(9-12) もものに他ならない。ここでは、「名譽も地位も序列も等しく濫用され」(9-16)、君主が「どこでも同一であるような硬直した意思によって統治する」ため、「全てが彼の足下で平板になる」(9-17)。モンテスキューの考えでは、画一性は、適度な活力を持った状態を持続させえず、極端な静穏あるいは極端な変動しか生み出さないものであった。要するに、「穏和の精神」の喪失とは、均衡としての秩序を破壊し、「専制」化の脅威を現実化させる第一歩に他ならなかったのである。⁽²⁶⁾

したがって、立法者は「穏和の精神」に基づいて、関係の網の目としての「法」を巧みに読みとり、それを恣意的立法によって損なわないようにしなければならない。モンテスキューは、この事物の相互連関としての「法」を破壊する恐れのある人為的な法創造の余地を、極めて限定的に捉えようとする。⁽²⁷⁾ このことは、秩序構造の総体的な認識の

試みの一環として、彼が第一九編において論じた「一般精神」や「習俗」にかんする論述からも明らかである。

「数多くの事柄が人間を支配している。風土、宗教、法、統治の格率、過去の事物の例、習俗、生活様式、こうしたものから、その結果である一般精神が形成されるのである。」(19-4)

さらに続けて、彼は、「国民の一般精神を変えないようにどれほど注意を集中すべきか」と題された第一九編第五章において、次のように論ずる。

「国民の精神が、統治の諸原理に反していない時、それに従うべきなのは、立法者の方である。なぜなら、われわれは、自由に、しかも、われわれの生来の天分に従って作り上げたもの以上に、良いものを作り出すことはないからである。」

また、彼は、「一般精神を覆すことは、特別な制度を変更することと同じくらい、いやそれ以上に危険である」(19-12)と主張し、立法者の人為的介入によらず、事物の相互の連関から自生的に成立する秩序構造に期待を寄せ、「われわれをあるがままに放任して欲しい」とか「自然は、全てを修復する」とさえ論じている(19-6)。そして、立法に対する彼のこうした消極的態度は、習俗や生活様式を法によって変更することは暴政的であり(19-4)、「法」が習俗に従うべきであるという主張(19-20)によっても裏づけられる。すでに前節における「ゴシック政体」にかんする検討において明らかにしたように、彼は、君主に執行権力を、貴族身分によって構成される中間団体に裁判権力を割り当てていた。そして、もう一つの権力である立法権力は、「イングランド国制」を除いて形式的には君主に帰属するものとされた(19-6)。しかし、立法に対するこのような懐疑的論述からも明らかのように、この立法を行う権力の「主権」性は、彼の「法」の議論によって、事実上希薄にされてしま²⁸うのである。このような立法に対する態度は、法を主権者の命令とするボダンやホッブズの立場とは著しい対照をなすものと言えよう。

しかしながら、『法の精神』における「法」の探究が、以上の目的に限られていたとするのであれば、モンテスキューがこの著作において提示した「法の精神」という概念の重要性を過小評価したこととなろう。実は、「法の精神」の探究は、他ならぬ貴族が担う裁判権力と密接な関連を持つのである。前節において確認したように、彼は「君主政」における三身分の調和の鍵として、「名誉」を帯びた貴族に期待した。そして、今やこの貴族は、この政体の自由と秩序の維持の前提となる「法の精神」の探究をも求められるのである。そこで、以下では、「法の精神」の探究と貴族身分とがどう関連するのかを検討することによろう。

モンテスキューによる「法の精神」の定義は、『法の精神』の第一編第三章において展開されている。先の引用と重複するが、ここであらためて紹介しよう。

「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、その生活態度に関係するものである。最後に、それらの法は、それら相互間において関係を持つ。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関係を持つ。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関係を検討するであろう。これらの関係が全体として『法の精神』と呼ばれるものを形成する。」

「法の精神」の探究が、貴族の裁判権力と関連を持つのは、すでに論じたように、現にある実定法と、「事物の性質に由来する必然的諸関係」としての「可能的法」との間に、何らかのズレが生ずるうえ、「君主政」において「人にかんする必然的区別」と特権が存在するために「法」が複雑化するためであった(6-11)。モンテスキューによれば、

『法の精神』における「共和政」と「法の精神」

「法」の複雑性によって、「君主政」における裁判形態の特徴は、「共和政」のそれとは著しく対照的なものとなる。すでに指摘したように、彼によれば、「共和政」においては、構成員の関心と行動様式との同一性に基づいて、厳格な方式書によって裁判運営がなされる「厳正訴訟」の形態をとっていた。したがって、ここでの裁判官は、「法」の正文にのみ依拠すれば判決を下すことができた(9-13)。このように、小規模であるがゆえに教育が隔々にまで行き届き、腐敗の回避策がただ本来あった姿に回帰していくことに求められる「共和政」では、従うべき「可能的法」はすでに実定法として確定している、と言えるのである。

これに対して、「法」の複雑化・錯綜化が進む「君主政」においては、すでに存在する法の正文に依拠するだけで裁判を運営することは著しく困難である。そこで、「君主政」では、「共和政」における「厳正訴訟」とは対照的に、判決の確定に際して、法の正文のみならず、紛争当事者のさまざまな事情に対する裁判官の考慮と裁量とが要求される「誠意訴訟 (de bonne foi)」とならざるをえないのである(6-4)。

「君主政においては、裁判は生命や財産のみならず名誉についても裁決するものであるから、その運営には細心の調査を必要とする。裁判官の心遣い (la délicatesse) は、彼に託される事柄がより重大になるにつれて、また、彼の判決すべき事柄がより重大な利益に関わってくるにつれて、増大する。」(9-1)

さらに彼は、「君主政」における裁判所の判決の増大や、それにもなって判決が相互に矛盾しあう事態の発生を、「必要悪」として前提する議論の立て方をしている。ここにも、「君主政」の裁判において依拠すべき「法」の、不安定さや不明確さを指摘することができる。彼はこうした事情に対して、次のような注目すべき指摘を行っている。

「君主政には法がある。そしてそれが明確である場合には、裁判官はそれに従い、明確でない場合には、彼はその精神を探す。」

このように「法の精神」の探究とは、裁判権力を行使するにあたって、各裁判官に求められる知的営為とされるのである。モンテスキューにとって、同時代に「君主政」が現に存在する点についてはいくらか確信はあったが、現にあるがままの状態を完全に認識していた訳ではなかったし、何が「専制」化への脅威なのかも十全に把握しているとは言い難かった。古典古代のように歴史的過去に属する「共和政」については、我々は端的に知りうるかもしれない。しかし、「君主政」は、モンテスキューにあっても未だ探究の途上にあつたのである。

これまでの検討から明らかなように、モンテスキューの思想形成過程は、彼が同時代のフランスを支配する「法」を構成する様々な「事物」たる商業活動、技艺、国家規模、風土、習俗、生活様式などの重要性を、次第次第に自覚し、その全貌の把握へと向かう過程でもあつた。また、彼が長期にわたる知的格闘の結果自覚するに至つた、事物の相互連関・均衡としての秩序の維持にとって、人為的立法は、彼の見るところでは、効果を持たず、かえつてこの秩序を画一的なものにし、「法」の遵守を困難にする恐れがあつた。したがつて、この秩序の担い手は、もっぱら事物の多元性を受容しながら、その秩序の枠内でさまざまな事物相互の影響関係を考慮しつつ総合的に判決を下す個々の裁判官に求められた。つまり、モンテスキューが各裁判官に期待したのは、「君主政」の秩序の個々具体的な局面において生じたさまざまな不整合を是正し、従うべき「法」を発見・再生産していく役割であつた。そして、この役割を裁判官が果たすためには、モンテスキューが『法の精神』の執筆過程における知的格闘の中で自覚化した膨大な事物の相互連関に対する配慮の重要性を、彼らが共有する必要があるあつた。「大事なことは、読んでもらうことではなく、考えてもらうことである」(11-20) という観点から『法の精神』を執筆した彼にとつて、この「著作の意図」とは、

『法の精神』における「共和政」と「法の精神」

こうした配慮の重要性が、自由と秩序とのあるべき調和の維持にとって不可欠の条件であることを、君主のみならず貴族たる各裁判官に絶えず自覚させることでもあったのである。

(1) 拙稿「モンテスキューにおける共和政の理念と君主政」参照。

(2) 「君主政」の規模にかんしモンテスキューは、第八編第十七章で次のように論じている。「君主政の国家は、中程度の大きさをでなければならぬ。それが小さいと、共和政になってしまふであろう。非常に広大であれば、国家の重臣たちは、自ら強大であつて、君公の眼のとどく所にはなく、君公の宮廷外に自らの宮廷を持ち、その上法と習俗によつて性急な処分から守られているから、服従しなくなることもありうるだろう……だから、カルル大帝は帝国を建設するやいなや、それを分割しなければならなかつた。」さらに同第二〇章で彼は、「中程度の国家の特質は、一人の君主に服従すること」であるとも論じている。

(3) ここでは、『ベルシヤ人の手紙』において表明されていた人民と君主との間の権力均衡の維持に対する困難が、貴族を中心とする中間権力を想定することによつて、解消されている。なお、モンテスキューによれば、この中間権力を取り除いたイングランドは、「共和政が君主政の形式の下に隠されている国」(Guise)である。したがつて、イングランドは、「共和政」を維持しえたならば自由を保持できるかもしれないが、「万一その自由を失うに至るならば、彼らは、地球上で最も奴隸的な民族の一つになるであろう」(Guise)とされる。また、『ベルシヤ人の手紙』において、階層秩序の崩壊をもたらした張本人として批判されたジョン・ローについて、『法の本質』第二篇第四章では、「中間諸身分を排除し、もろもろの政治団体を根絶しようとした」点が批判されている。

(4) 「君主政」において君主が裁判することの悪しき効果については、例えば第六編第五章を参照。

(5) なお付言すれば、モンテスキューの構想する「君主政」においては、「イングランド国制」における立法権力とは異なり、人民あるいは第三身分は、権力均衡に関与せず「市民的自由」が認められるにすぎない。モンテスキューによれば、この「市民的自由」とは、「安全」あるいは「人が自己の安全について持つ意見に存する」もので、権力の配分によつて形成される「国制に関係する政治的自由」とは区別され、「習俗、生活様式、一般に認められた実例など」によつて形成される(12-1)。このように、モンテスキューは、「君主政」において「政治的自由」を、「国制に関係する」ものと、「市民的自由」

とに区別している。この二つの自由は、「ゴシック政体」における君主の執行権力、および貴族の裁判権力の相互抑制の場である「政治状態」と、そのような権力関係から排除あるいは区別され商業活動に従事する第三身分を中心とした「市民状態」という二つの状態に対応する(1-3)。

『法の精神』におけるモンテスキューの自由観は、初期・中期におけるそれに比べて消極的なものと言いうるが、「国制に関係する政治的自由」の觀念に示唆されているように、彼は、権力に関与することで自由な国制の維持に貢献するという自由の積極的側面を、「君主政」の秩序の中に依然として読み込んでいるのである。実は、「市民的自由」を享受するのみならず、権力抑制に関与する主体たりうるか否か、区別する指標が、後述する貴族と第三身分とを区別する「名譽」という道徳的基盤の有無である。この「市民的自由」や「市民状態」と「君主政」との関連については、今後のさらなる検討課題としたい。なお、モンテスキューの「市民状態」を検討したものとして、川出良枝「主権国家と市民的自由——モンテスキューの戦い——」(佐々木毅編「自由と自由主義 その政治思想的諸相」東京大学出版会、一九九五年、一三三—一四八頁所収)も参照されたい。「イングラント国制」における裁判権力の叙述と、「君主政」におけるそれとを同一視する川出氏の見解には賛同できないが、「市民的自由」と主権との関連性などの点で、川出氏の研究は有益な示唆に富んでいる。

(6) モンテスキューによれば、名譽は、君主の立ち振る舞いに制約を与える。「君公は決して我々の名譽を傷つけるような行動を我々に命じてはならない、なぜなら、そのような行動は、我々が君公に仕えることを不可能にするから。」「名譽は、自分が傷つけられたと見れば、人が身を引くことを要求あるいは許容する。」(1-4)。

(7) エリアスによれば、売官制の公認は、貴族身分から官職就任に対する一切の影響力を決定的に奪い取り、あらゆる種類の封建的官職斡旋を不可能にするために、王権側によって意図的に企図されたものであった。つまり、売官制は、特に大貴族に対する王権の闘争手段の意味を持っていたのである。したがって、資力の乏しい大半の貴族の中には、売官制の撤廃によって、行政・租税・司法上の役職に就任する可能性を再び切り開こうとする者も少なくなかった。たとえば、一六二七年に貴族達が「貴族階層再建のための要求と条項」と題して、王権側に提出した請願書は、国内の行政区域の軍司令官職の他、王家直属の文武一切の官職を、売買の対象から除外し、もっぱら貴族身分の手に委ねるよう要求している。ノルベルト・エリアス『宮廷社会』波田節夫、中塾芳之、吉田正勝訳、法政大学出版局、一九八一年、二九五、二九九頁。

これとは対照的に、モンテスキューが売官制を擁護する背景としては、商業活動などに従事する大商人への期待の他、売

官制度の継続に伴い、この制度が君主のコントロールから離れ、貴族階級間の官職斡旋の手段ともなりえたことが挙げられよう。後にトックヴィルは、身分的格付けとしての貴族 (nobles) と、出自・富・知識などの希少価値を有する少数の指導者層を指す政治・経済的格付けとしてのアリストクラシー (aristocratie) とを区別した。彼によれば、アリストクラシーが、貴族と第三身分とに分裂することによって、それぞれが独善的になり統治への配慮を失うことによって、統治や公共性の維持が果たされなことが、旧体制の悲劇でもあった。Alexis de Tocqueville, *État Social et Politique de la France avant et depuis 1789*, (1836), en J.-P. Mayer (ed.), *Œuvres Complètes*, Tome II, Gallimard, 1952, pp. 31-66 (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。これに対して、モンテスキューは、貴族のカテゴリールをできるだけ広く設定し、身分としての貴族の中に、商業活動に起因する流動性と柔軟性を慎重に引き入れることでこの身分の活性化を促し、旧来の貴族身分それ自体の排他的独占化の危険も、また、アリストクラシーの分裂も回避しつつ、「君主政」における「穏和の精神」維持に必要なエリート級の政治的文化と倫理の持続を指摘したと言えよう。

- (8) Jean Bodin, *Les six livres de la république*, Livre second, Paris : Fayard, 1986 (Corpus des œuvres de philosophie en langue française), pp. 7-30.
- (9) 『リブール』及『リブール』の著者、ドナルド・マイン (Bernald de Girard du Haillan) 『フランスの現状と成果 (De l'état et des affaires de France, 1571)』(リブール) Jean Bodin, *On Sovereignty: Four chapters from The Six Books of the Commonwealth*, Cambridge : Cambridge University Press, 1992, p. 136.
- (10) 一六世紀以来公法にかんする王権側の理論家達は、純粋政体は(混合政体)に勝るといふボタンの考えを踏襲して、フランスを純粋君主政として定式化し、主権の権力が分割されたならば、その政体は君主的とは言えないという見解を抱いていた。François Olivier-Martin, *Histoire du droit Français des origines à la Révolution*, 2e tirage, Paris, 1951, p. 336 (Fr. オリヴィエール・マルタン『フランス法制史概説』搞浩訳、創文社、一九八六年、五〇四頁、分節番号292)。G. Lacour-Gayet, *L'éducation politique de Louis XIV*, Paris : Hachette, 2e ed. 1923, pp. 290-317. Ian M. Wilson, *The influence of Hobbes and Locke in the shaping of the concept of sovereignty in eighteenth century France*, Banbury, Oxfordshire : Voltaire Foundation, Thorpe Mandeville House, 1973.

(11) François Houtman, *Francogallia*, Latin text by Ralph E. Giesey translated by J. H. Salmon, Cambridge: Cambridge University Press, 1972, pp. 154-155, 290-297; *La Gaule française*, traduction française de Simon Goulart; texte revu par Christiane Frémont Paris: Fayard, 1991, pp. 26, 92-94.

(12) 「国家について」第II巻42「岡道男訳『キケロー選集』哲学』岩波書店、一九九九年所収。ただし、川出氏が指摘するように、音楽のハーモニと国家の調和の比喩は、キケローのみならず、プラトーンも好んで用いた（『ポリテイア』443D-444A, 591C-592A）し、ボタンも『国家篇』において「正しい統治を論ずる文脈では、身分制国家の擁護論を展開している（例えば、第六編第六章など）。川出氏はフェヌロン（Fenelon）の『チレマークの冒険』における王国の調和的秩序の記述に、プラトンの影響を認めている。川出良枝『貴族の徳、商業の精神』五六頁。ただし、ボタンは、プラトーンが「混合政体」論を提唱したという解釈に異を唱え（Livre II, ch. 1）、主権論と正しい統治論とが衝突するような場合、例えば、主権者が暴君である場合の対応として、主権の確立を正しい統治に優先させ、アナキーよりも暴君の方がより少ない悪であるとする。参照：佐々木毅『主権・抵抗権・寛容——ジャン・ボタンの国家哲学——』岩波書店、一九七三年、および「近代政治思想の誕生——16世紀における「政治」——」岩波新書09、一九八一年。

(13) 拙稿「中期モンテスキューにおける『君主政』概念の形成」参照。

(14) ホリントンとロントアリーニについて、以下を参照：Arihiro Fukuda, *Sovereignty and the Sword: Harrington, Hobbes and Mixed Government in the English Civil Wars*, Oxford: Clarendon Press, 1997, esp. Appendix D: 'Equality' in Harrington and Contarini, pp. 165-166.

(15) 拙稿「中期モンテスキューにおける『君主政』概念の形成」第三章註16参照。

(16) ボタンは「主権」を「国家の絶対にして永続的な権力」と定義し、これを不可分とする立場から、「混合政体」などありえないと主張する。彼にとって、主権者が複数存在する事態は、主権の帰属が定まらない内乱状態しか意味しない。Bodin, *op. cit.* Livre I ch. 8, Livre II ch. 2. また、ホッブズは「市民について（*De Cive*）」の第七章第四節において「行政官の任命権と外交権を君主に、裁判権を貴族に、金銭に関わる権限を民衆に付与する」混合君主政（*Monarchiam mixtam, mixta Monarchie*）」や「臣民の自由と権利をなくし、内乱を導くこと」を批判した。Thomas Hobbes, *De cive: the English version*, ed. Howard Warrender, Clarendon Press, 1983, pp. 108-109; *De cive: the Latin version*, ed. Howard Warrender,

「法の精神」における「共和政」と「法の精神」

Clarendon Press, 1983, pp. 151-152.

(17) モンテスキューは第二二編第二〇章において、「為替手形」の発明に伴う富の国境を越えた移動によって、君主による「強権発動 (les grand coups d'autorité)」が国家の繁栄に不適切となったことを指摘した上で、次のように主張する。

「こうして、マキアヴェリズムからの立ち直りが始まり、その回復は日ごとに進んで行くであろう。顧問会議にはもつと穏和な (moderation) が必要である。かつて非常大権 (coup d'État) と呼ばれていたものは、今日では恐怖を別にすれば、無謀にすぎないと見られるであらう。」

川出氏によると「強権発動」という概念は、混乱に満ちた秩序に君主が絶対的に介入することを正当化するために、国家理性論者によって用いられた。川出良枝『貴族の徳、商業の精神』一七二―一七三頁。また、「マキアヴェリ」の名前は、フランス宗教戦争の時代にあつて、内乱の克服のために君主の世俗的権力を強化しようとする動きに対して、カトリック側からであれユグノー側からであれ、投げつけられた不名誉な称号でもあつた。参照、佐々木毅『主権・抵抗権・寛容』、宇野明子『モンテニウ政治思想の位相―「栄光」観の転回をめぐって―(一・二完)』『法学雑誌』第四二巻、第一・二号、一九九五年。

(18) この点でモンテスキューの「主権的権力」の用法は、オットマンのそれに近いとも言える。『フランコガリア』ラテン語版の翌年に公刊されたフランス語版では、「混合政体」の君主政的要素について「王が主権的に命令する (commande souverainement)」との説明があるからである。Hobbes, *Le Gaule Française*, pp. 93. また、彼が「主権的権力」という用法を踏襲した背景としては、この時代に広く行われていた当局による検閲の存在を挙げる必要もあろう。

(19) モンテスキューは、ヴェネツィアを〈混合政体〉ではなく、「共和政」の一種である「貴族政」に分類している (p. 3)。なお、カリテールによれば、総督、一〇人評議会 (あるいは元老院)、大評議会という、君主政、貴族政、民主政の原理を巧妙に混合することによって、ヴェネツィアが長期にわたつて安定と自由を獲得したという「ヴェネツィアの神話 (mito di Venezia)」が、ナムロ・ド・ラ・ウーサー (Abraham Nicolas Amelot de la Housaye) の著作、『ヴェネツィアの統治 (Histoire du gouvernement de Venise, Paris, 1676)』の登場によつて、見直されることとなった。また、この著作からモンテスキューは、ヴェネツィアを〈混合政体〉の典型としてではなく、むしろ「貴族政」あるいは寡頭政として見る視点を学んだとされる。Carrieters, *op. cit.*, pp. 249-251. なお〈混合政体〉というヴェネツィア認識については、次のもの

を参照。J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine political thought and the Atlantic republican tradition*, Princeton: Princeton University Press, 1975, pp. 272-330 (chapter 9, Giannotti and Contarini: Venice as Concept and as Myth).

(20) ただし、モンテスキューは、「特に執政官設立以前のラケダイモンが混合貴族政 (aristocratic male)」で、「王追放後のローマが混合民主政 (democratic male)」であったように、「イングランド国制」は「混合君主政 (monarchic male)」である」と主張したこともある。Mes Pensees, 1744 (238)。イングランドがスパルタやローマと同列に論じられている点は、中期のモンテスキューの姿勢に通じるものがある。前掲注(3)も参照。

(21) 〈混合政体〉の概念は、古典古代やヴェネツィアを想起させるのみならず、フランス王権に敵対的なユグノーの姿勢を想起させるものであつたらう(ちなみにモンテスキューの妻はユグノーである)。以上のような文脈においては、慎重で知られるモンテスキューは、フランスを、「君主政」ではなく、〈混合政体〉であると主張することを、躊躇したのではなからうか。むしろ彼は、フランスが「君主政」であるという点で争わず、また君主が「主権的権力」を持つことも容認する一方で、タキトウスの『ゲルマン人の習俗について』を援用しつつ「ゴシック」というフランスにおいても受容しやすい用語を用いることで、〈混合政体〉に近い政体構造を提示したと言える。

(22) ただし「穏和の精神」が「共和政」に全く欠けているとまでは言い切れない。モンテスキューは、第八編八章において「共和政」も「穏和政体」に分類しているからである。にもかかわらず、「法の精神」の「共和政」論における厳格な習俗や苛酷な制約を根拠として、この政体を「穏和の精神」を欠き、専制に近い特徴を持つものとして指摘する論者もある。

Keohane, *Philosophy and the State in France: the Renaissance to the Enlightenment*, Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1980, p. 410. また、以下のポーロックの見解も参照。Pocock, "Cambridge Paradigms and Scotch philosophers".

(23) 「個々の観知的存在は、自らが作った法を持ちうるが、自らが作ったものではない法をも持つ。観知的諸存在が現れる以前に、それらの存在は可能であったのであり、それゆえ、それらは可能的な諸関係、したがって可能的な諸法を持っていた。作られた法が存在する以前に、正義の可能的な諸関係は存在していた。人定的な法が命じたり禁じたりすること以外には、正なるものも不正なるものも全く存在しないと言うのは、円を描かないよりは、全ての半径は等しくないと言うようなものである。

『法の精神』における「共和政」と「法の精神」

したがって、人定的な法に先立って、まず衡平の諸関係が存在し、これらを入定的な法が確立するのだということ認めなければならぬ。」

「人間は、自然的存在としては、他の物体と同様に、不変の法に支配される。しかし、叙知的存在としては、彼は絶えず神が定めた法を破り、また自ら定めた法を変更する。彼は自らを導いていかなければならない。しかしながら、彼は有限な存在であり、他の全ての有限な叙知的存在と同じように、無知と誤謬に陥りやすい。彼は貧弱な知識は持っているもの、それもまた失う。感情を持つ被造物として、彼は実になまざまな情念に溺れがちである。」(1-1)

- (24) この点につき、川出氏は本稿とは異なった解釈を提示する。モンテスキューが実定法に先立つものとして、『法の精神』の冒頭で提示した「正義の可能的な関係」を、氏は、事物の間に存在する普遍的・客観的な「適合の関係」と解し、この著作の「その後の議論の展開にはほとんど影響を及ぼさない」とするのである。氏によれば、「衡平の諸関係」の問題は、刑法における犯罪と刑罰との間の正しい比率」という原則を論ずる段階になって、ようやく取り上げられ、モンテスキューにしては珍しく「演繹的・一般的な叙述」が展開される。川出良枝『貴族の徳、商業の精神』二八六頁。

- (25) 一六九五年版のアカデミー・フランセーズの辞書における法の定義とされる。Shackleton, *Montesquieu*, pp. 245.

- (26) 「専制」概念は、一六八〇年代から九〇年代に、フランス人の政治的語彙の中に導入され、主としてルイ一四世の「絶対主義」への批判、とりわけユグノーの迫害、国家の財政問題、対外戦争などの一連の事態への批判のために用いられた。以上の「専制」概念の歴史的脈絡については以下を参照。Melvin Richter, "Despotism", in Philip P. Wiener (ed.), *Dictionary of the History of Ideas*, New York: Scribner, 1973. (竹中浩訳「専制政治」『西洋思想大事典』平凡社、一九九〇年) 所収) Keohane, *Philosophy and the State in France*, pp. 312-357, (chapter 11, The Growth of Opposition to Absolute Monarchy in France). なお、「専制」と「穏和政体」との対比については、川出良枝「恐怖の権力」も参照。

- (27) 立法に対するモンテスキューの懐疑的態度を検討したものとして、押村高『モンテスキューの政治理論』第一編第二章「歴史、風土、法——三者の構造連関——」を参照。モンテスキュー理解の上での視点および、同時代における歴史研究の位置づけなど、個々の解釈においては、筆者は、押村氏と見解を異にするところもあるが、「法の精神」と立法への懐疑的態度とを関連づけて捉えようとする点で、押村氏の研究は有益な示唆を含んでいる。

- (28) モンテスキューは『法の精神』が君主に与える教育効果について、後に次のように書き記している。「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ろうし、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勧告よりも、彼らにとっておそらく価値あるものとなろう。漠然とした勧告というのは、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勧告するのと同じである。」*Max Perle's 1864 (200)*。

(29) 原田氏によれば、誠意訴訟は、「当事者の意思表示のみならず、契約当時の状況、取引の慣習、詐欺強迫の有無、反対債権の存否、その他の信義誠実の原則に照らし、参照することが公平妥当な事情の一切の総合が判決の基礎となる」点で、厳正訴訟とは区別される。原田慶吉「ローマ法」改訂版、有斐閣、一九五五年、一五一頁（ただし原文は旧字体）。モンテスキューは、「君主政」における裁判形態の論述箇所には、「誠意に基づいて（*ex bona fide*）という言葉が用いられていた」との註を施している。彼はこうした訴訟方式が「君主政の精神に適合していた」と述べ、「フランスでは、全ての訴訟は誠意訴訟である」という法律家の言葉を用いている（*ibid.*）。彼は、誠意訴訟を「君主政」に、厳正訴訟を「共和政」に結びつけることによって、「共和政」の厳格さをどこでも意識的に強調していると言える。

結びに代えて 「法の精神」と古典古代

本稿の検討によって示されたように、「法の精神」の探究とは、モンテスキューが生きねばならなかったフランスの法と秩序を成り立たしめている諸「原因」の探究を目的として展開された、総合的な考察のことであった。「法の精神」において展開される様々な事物の比較・対照の中心軸が、基本的には彼と同時代のフランス「君主政」とされたことの理由も、これで明らかであろう。そして、このような総合的考察の一翼を担うものとして、「共和政」論を讀むことも可能である。つまり「共和政」論は、「イングランド国制」論と並んで、読み手に対して、同時代フランス「君主政」を構成する事物相互の関係としての法をよりよく理解し、彼らが生きねばならなかった世界と時代の固有性を理解する手がかりとして——そうであるが故に幾らかのカリカチュア化は免れなかったにしても——、提供さ

れたのである。

モンテスキューが提示するに至った「法の精神」の探究という知的スタイルを、フランスの政治思想史の中に位置づけるならば、ボダンの『歴史方法論 (*Methodus ad Facilem historiarum cognitionem*, 1566)』やオットマンの『反トリボニアヌス (*Anti-Tribonian*, 一五六七年執筆、一六〇三年出版)』などに典型的に示される、フランスの法人文主義の伝統との関連性を模索しなければならないだろう。彼らは、ローマ法の權威に疑問に付し、代わって諸国民の過去から現在に至る法をできうる限り収集し、歴史的・比較論的考察を加えることで、その中に共通の要素として平衡の原則を見出そうとしたからである。⁽¹⁾

また、「法の精神」の概念は、当時流通していた別の知的方法に対する挑戦でもあった。モンテスキューはホッブズについて批判的であったが、彼は、ボダンやホッブズが提起した主権概念を換骨奪胎したのみならず、バルベイヤックを介したブーフエンドルフやグロチウスの自然法論に見られる、あるいは後にルソーによって採用されるような、いわゆる「純粹に抽象的で哲学的」な演繹的方法を排除し、⁽²⁾ 現にある種々の事物との関係の中に、有意味で自由な空間を構想したのである。⁽³⁾ したがって、「存在するものを十分によく判断するためには、存在すべきものを知らなければならぬ⁽⁴⁾」というルソーによるモンテスキュー批判は、モンテスキューの方法の特徴を裏側から示唆するものである。モンテスキューは、現前する所与の「存在するもの」を鵜呑みにするのでもなければ、またある特定の「存在すべきもの」のみを追求するユートピアンでもなかった。彼が諒解するに至った有意味で自由な世界とは、特定の理念から演繹されるのではなく、むしろ、あらゆる所与の諸条件への配慮に基づき、存在可能な (*possibles*) ものとして—そうでない可能性としての「専制」をも視野に入れつつ—慎重に導き出されたものだったのである。

モンテスキューの「法の精神」の探究が、以上のような意味での〈可能性の術〉であったとするならば、彼の知的営為を、アリストテレス以来の「政治的思慮」に連なるものとして位置づけることも可能であろう。⁽⁵⁾ また、「法の精神」の探究が、ローマ法の「誠意訴訟」との類似において論じられたことを想起するならば、これを、彼の生きねばならない時代に即した〈善と衡平の術〉としても理解しうるかもしれない。⁽⁶⁾ このことの当否は措くとしても、彼の概念としての「法の精神」の形成過程を振り返るのであれば、それが古典古代との知的葛藤の産物であることは明らかであろう。彼の生きねばならなかった同時代のフランスの独自性は、古典古代との違い―政体の構造、習俗、風土、宗教、商業などの事物の性質の違い、そしてそれらの事物相互の関連づけの違い―を彼が自覚することによって、次第に認識されるようになった。いわば、古典古代との知的対話を通じて、モンテスキューは「法の精神」の探究を期せずして行っていたのであり、その自覚せざる探究の結果として「共和政」と「君主政」とが概念として区別されるに至ったのである。

このように、モンテスキューの思想形成過程を振り返るならば、「共和政」として後に概念化される古典古代の重要性は、彼が様々な角度から考察を加えた幾多の対象の中でも、著しく大きなものであったことが強調されねばならない。古典古代と当代のフランスとが異質であるとしても、彼は古典古代への眼差しを決して放棄することはなかったし、放棄しえるものでもなかった。この姿勢は、彼の人文主義的な人間観を前提とするものとも言えよう。そこで、古典古代と当代のヨーロッパとの比較の前提となっているモンテスキューの人間観を確認して、本稿を締めくくるところにしよう。

すでに、中期の著作『ローマ人盛衰原因論』において示唆されていたことであるが、モンテスキューの理解によれ

ば、古代と当代とがある面で異質であるとしても、それは「状況の違い」に由来するものに過ぎず、人間そのものは同質であった。どんな時代であれ、人間の「情念」は同一の諸要素から構成されるが、それらの諸要素が常に同じように発現するとは限らず、各要素は一定の外的条件を「原因」として持つことによってはじめて発現するとされるのである。確かに古代と当代との質的差異は、政体論の次元においては著しく、安易な類推、模倣は慎まれるべきであったかもしれない。しかし、それ以外の次元、例えば「君主政」の実質的な構造を論ずる場合に、古代は依然としてモンテスキューにとって古典の地位を、少なくとも当代をよく理解し、当代を有為な方向に導くにあたって重要な地位を占めていた。初期以来彼を捉えて止まなかった古典古代の世界、彼の「自由な国家」の構想においても多くを啓発した古典古代、そして政体の定義の次元での直接的援用は回避されたものの、それ以外の次元での議論には依然として重要な参照対象とされた古典古代、こうした彼の古典古代への執着が、著作としての『法の精神』における概念としての「法の精神」の探究の中に引き継がれ、概念としての「共和政」をこの著作の中にお残すのに一定程度寄与したのではなからうか。

(1) ケリーによれば、一五六〇年代において、ボタンの『歴史方法論』と同様に、ポドゥアン (François Baudouin) の『世界史の方法、およびそれと法学との結合についての序説 (De Institutione historiae universae et eius cum jurisprudentia conjunctione, 1561)』、オッマン (François Hottier) の『反トリボニヌス論 (Anti-Tribonian)』などは、ローマ法大全の權威のみならず、ローマ法それ自体の權威さえも疑問に付していた。(ちなみに、彼らとともに、プロテスタント的な傾向を有しており、反ローマの感情が強烈であった) 彼らにとってローマ法は、自分たちの国家を統治するにあたって準拠するに値する普遍的な「書かれた理性」などではなく、単に歴史的過去に属するローマ国民の法であるにすぎなかった。たとえば、オッマンは『反トリボニヌス論』において、実践に役立たないローマ法に依拠する代わりに、慣習の自然性と柔軟性に注目し、さらに、知られているあらゆる法体系の比較研究を手がかりとして、全ての状況に適用可能な衡平という明文化され

なら原理を探索し、それをより発展した体系へと要約しようとした。François Houtman, *Antirritonian, ou, Discours d'un grand et renommé juriconsulte de nostre temps sur l'estude des loix*, Saint-Etienne : Université de Saint-Etienne, 1980 (reprint. Originally published : Paris : Jeremie Perier, 1603). またボタンが「この歴史的・比較論的考察に加えて、自然的要因が国家の勃興・繁栄・衰退に与える影響について考察し、立法者が自ら立法するにあたって従わねばならぬ特殊な制約を認識せしめようとした。なお、統治に及ぼす自然的要因の探究は、この時期すべてに馴染みとなっていた知的態度でもある。ボタンのこの知的関心は、モンテスキューの風土論を想起させるが、相対主義的な態度をこるモンテスキューとは異なり、ボタンは上記の考察を通じて普遍的法を見出さようとした。Jean Bodin, *Methodus ad faciliem historiarum cognitionem, en Oeuvres Philosophiques de Jean Bodin, text établi, traduit et publié par Pierre Mesnard*, Vol. 3, Paris : Presses Universitaires de France, 1951 ; *La Methode de l'Histoire*, traduite pour la première fois et présentée par Pierre Mesnard, Paris : Les Belles lettres, 1941 ; *Method for the Easy Comprehension of History*, translated by Beatrice Reynolds, New York : Octagon Books, INC, 1966. ボタン、ホフマン、オットマンに見られるこのような志向は、一五世紀中葉以来、慣習法の批判的比較を通じてフランスに共通の法典を編纂しようとするガリカニストのオットマン (Charles Dumoulin) の影響を受けたものと考えられる。Donald R. Kelley, *Foundations of Modern Historical Scholarship : Language, Law, and History in the French Renaissance*, New York and London : Columbia University Press, 1970, pp. 106-112, 116-136. Pocock, *The Ancient Constitution and the Feudal Law : A Study of English Historical Thought in the Seventeenth Century*, Cambridge : Cambridge University Press, 1957, reprint 1987, pp. 11-25. Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought, Volume Two : The Age of Reformation*, Cambridge : Cambridge University Press, 1978, pp. 292. すてい本章第二節でも示したように、モンテスキューは「ローマの訴訟過程を「法の明確な正文」と当事者の意思表示に厳格に拘束されるものとして論じた。彼によれば、ローマの法と裁判のこのような厳格さは、同時代のフランスのそれとは大きくかけ離れていた。ローマ法を、フランスの文脈において特殊化し直接の関連を持たないような加工を施したモンテスキューの「共和政」論は、ローマ法の権威を拒否し、フランスに固有の法を探索した上記の知的動向と同一線上に位置づけることもできよう。なお、福鎌氏は、ボタンの直接の影響については否定的である (福鎌、第二巻、三八五—六頁) が、氏が否定する「物理的原因」の「道徳的原因」に対する優位という論点ではなく、両概念の区別について、ボタン以降の議論の蓄積を無視することはできない。

「法の精神」における「共和政」と「法の精神」

きないであろう。

- (2) モンテスキューを「自然法論者」の一人として位置づける解釈も依然として有力である。確かにモンテスキューもまた「自然法」という言葉を用いている(この点については、Shackleton, *Montesquieu*, pp. 249-251を参照)。しかし言葉の使用をもって「論者」という言い方が許されるのであれば、モンテスキューはホッブズと同じく主権論者ということもなろう。さらに、実定法以前に法が存在している(ただし、奴隷制にかんする記述を除けば、実定法以前の法が、普遍的・超越的正義に対応したものは言いがたい)という認識なども、彼を「自然法論者」と解釈する(この場合、ホッブズは除外されるであろう)際の論拠となろう。ただし、このような評価は、「自然法論者」をどうカテゴライズするかによって、いかようにも変化するものである。本稿での強調点は、モンテスキューの法発見のプロセスにおける非演繹性、経験論的な手法が、先行するいわゆる「自然法論者」とは異なることを指摘することにある。

- (3) ルソーの政治思想を検討したドラテは、同時代の知的状況を次のように論じた。

「ホッブズの『リヴァリアサン』とルソーの『社会契約論』との」二つの著作の場合、方法は同一なのである。しかも、純粹に抽象的で哲学的なこの方法は、モンテスキューを除いて、その時代のすべての法律家と大部分の政治学の著述家に共通していたのである。」(ドラテ『ルソーとその同時代の政治学』、西嶋法友訳、九州大学出版会、一九八六年、一九頁、括弧内引用者)

ドラテはこのように語ることで、法・政治の個別性・歴史性の契機に注目したモンテスキューおよび彼の先人たちの知的伝統の重要性を、フランス政治思想の同時代的文脈の中に明確に位置づけていない。異質なこの知的伝統を軽視したのは、彼がむしろ自然法学の観点からこの時代の政治思想を見ていたためであろう。確かにドラテも、異質なものの存在自体は示唆している。とはいえ、彼は、プロテスタント諸国における自然法学に、ローマ法と教会法の古典的な規律を守ったフランスの大学の法学教育(二二二頁)を配置させ、さらに対応する箇所の註において、王権に近い立場のコール・ド・トルシーが、バルベイラックを介したプーフェンドルフやゲロチウスの自然法論(万民法、国際公法)に関心を持っていたことを指摘しているにすぎない(二二七頁)。

- (4) 「国制法学 (*Le droit politique*) はこれから生まれなければならないが、それは決して生まれることはあるまいとも考えられる。……[中略]……この重大な、しかも無用な学問を作り出す能力のあったただ一人の近代人は、高名なモンテス

キューだったに違いはない。しかし、彼は国制法の原理を論じようとはしなかった。彼は既成の統治の実定法 (du droit positif des gouvernements établis) を論じるだけで満足した。ところへ、この二つの研究以上に違うものは世の中にならぬのだ。とはいえ、現にあるような政府について健全な判断を下さうとする者は、この二つの研究を合わせ行わなければならない。存在するもの (ce qui est) を十分によく判断するためには、存在すべきもの (ce qui doit être) を知らなければならない。』 J. J. Rousseau, *Emile, ou, De l'éducation* (1762), Paris: Garnier, 1976, p. 584, 『エミール』第五編、今野一雄訳、岩波文庫下巻、二二七頁。

(5) アリストテレス『ニコマコス倫理学』第六巻、第五章 (1140a-b)。

(6) 'ius est ars boni et aequi', 『学説叢纂』1-1. ケルヌスの言葉やナルビュアヌスが引用。 *Digesta: The Digest of Justinian*, Vol. 1, (Latin text edited by Theodor Mommsen with the aid of Paul Krueger; English translation edited by Alan Watson), Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1985.