

人権、自由主義的・立憲主義的寡頭制と自律的社会

——不可侵の人権か立法権への参加か——

佐々木允臣

はじめに

1. ルソーの結合契約の定式をめぐって——自由と国家——
 2. 「制度化された」民主主義と立憲主義——代表と分割——
 3. 悲劇の体制としての自律的社会——権力と人権——
 4. 常在する問題としての第三項——理念と他人——
- おわりに

はじめに

今から考えると世紀末を控えたあの八九年のソ連・東ヨーロッパの大動乱に貼られた「歴史の終焉」というキャッチ・フレーズは多少誇張に過ぎた感じがしたにしろ、またそのフレーズ自体について当時から多くの厳しい批判が投げかけられたにしろ、二十一世紀の幕開けとなったテロと対テロ戦争・経済のグローバル化を除けば、その後の歴史は坦々と一様に推移しているように見える。グラランド・セオリーと言われた「大きな物語」も同様に相前後して終焉したかに見える。その反面、「小さな物語」には事欠かないようである。もともと、何百万人何千万人の生命が忽ちのうち

に失われるような戦争や革命といった「大きな」出来事よりも、多大な生け贄を求めない「小さな」出来事を繰り返すことによつて悠久の歴史を続ける方が良いのかもしれない。

そして現に歴史の目的になつたとか歴史の法則に沿つたとかと言うような言説で線引きされた大きな対立軸は消失し、小さな対立軸が幾つか提唱されている。「小さな」といつても二次的・派生的で重要性がないという意味ではなく、ただそれによつて歴史的・社会的なものの評価基準となるような尺度という「大きな」物差しではないという意味に過ぎないが。たとえば、市場経済の必要性・存続可能性を共通の前提にした上での市場原理主義 vs. 資本主義経済の民主主義的規制 vs. 市場社会主義（あるいは、アメリカ型資本主義 vs. ヨロッパ型資本主義 vs. 中国型社会主義）、人間中心主義（欲望自然主義の下での功利・効率性の無限の追求） vs. エコロジー、グローバルゼーション vs. グローカリズム（国境の壁の低下と地方分権化の傾向を反映して世界的・地球的レベルで考え地域的に行動するスタイル）等が取り敢えず思い浮かぶであろう。

ところで、東ヨーロッパの社会主義諸国が公式的に社会主義体制という組織として解体したのは上述のように一九八九年から九〇年代にかけてであつたが、実質的には既に七〇年前後に崩壊の兆しを見せ始めていた。五〇年代のハンガリー事件を別にしても、六八年の「プラハの春」へのソ連・東独等五ヶ国の軍隊の介入、七〇年代の半ばに強制収容所群島の様相を表しだしたソ連、八〇年代に入って早々からのポーランド自主管理労組連帯の活動とそれへのワルシャワ軍事機構の介入はその顕著な現れであつた。中国の文化革命・カンボジャでのポル・ポト政権による虐殺という七〇年代のアジアでの事件も入れると現に存在する社会主義国・マルクス主義の威信の低下は、一九七九年に出たリオタールの『ポスト・モダンの条件』による大きな物語の弾効の格好の材料であつたと言えよう。そして七〇年代と九〇年代の中間に位置する八〇年代、ここにおいては最早経済体制の違いを超えて広まる「立憲主義」と

いうシンボルの復権が盛んに取り上げられてくる。対立軸風に言えば、「小さな物語」の一つとしての民主主義 vs. 立憲主義の登場である。(あるいは、議会中心主義による権利保障 vs. 裁判所による違憲審査を通しての基本権保障)⁽¹⁾ かつて E. モランは資本主義 vs. 社会主義という対立軸は七〇年代に民主主義 vs. 全体主義に取って代わられたと述べたが、八〇年代に入って今度は立憲主義 vs. 民主主義が取って代わったということになるうか。⁽²⁾

さて、本稿は、以上のようなこの約三〇年間の「大」「小」の浮沈あるいは対立軸の変化を念頭に置きつつ、まず第一に立憲主義に告発された民主主義は「制度化された民主主義」にすぎず、その点では立憲主義と同様に寡頭制を實質的には温存している自由主義的寡頭制であり、次に C. カストリアーデイスを参照しつつ「制度化する自律的社会」と人権について触れ、基底にある今では懐かしい大きな物語への記憶の再生を試みてみた。そして、第三にこれら二つの問題点を検討するに際して、筆者が長年鼓舞されてきたルソーとカストリアーデイスのキー概念を対照させたりその限界点について指摘してみたりもしている。

1. ルソーの結合契約の定式をめぐる——自由と国家——

(i) 話は少し古い時代に遡ることになるが、ホブブス、ロック、ルソーを主要な担い手とする一七・一八世紀の社会契約論は、それ以上還元できない最小単位としての個人を出発点とし、自然状態における個人の自己保存権を安定的に確保するためという目的で社会契約を締結して、政府あるいは国家がその目的を実現する手段として形成されるとする近代国家の正統性・正当性の諸条件を明確にしたものであった。西ヨーロッパで確立を見た近代国家の政治原理を構想したこの理論は、ポスト・モダンと言われて久しい今日にあつてはすでに実効性を失った古い考え方と思わ

れがちである。しかし、人々の在り方を自然状態と社会状態（政治状態）とに区分する二元論は近・現代に通底する国家と市民社会の区分あるいは公私二元論に対応するものであり、両者を媒介する社会契約もヒュームによる歴史的事実ではないとする否認⁽³⁾にもかかわらず、自覚された論理上の一つのフィクションあるいはカント的な理念⁽⁴⁾として厳然と今日でも生命力を保っている。したがって、問題は時代的古さではなく、むしろ構想された政治原理の定式自体の是非である。端的に言えば、自然状態において存在するとされる自然権（あるいは市民社会における人権）、それを実効的に確保するという目的とそれを実現するために手段として形成される国家という構想の位置づけである。そこで筆者の知る限りでは初めての指摘であると思われる以下のようなカストリアーデイスからの二、三カ所の引用文にまず注目し、この構想の孕む問題性を明らかにしていくことから始めたい。

「社会の制度は社会化された個人の中に内面化される限りにおいてのみ存在することを思い出すならば、……ルソーの次のような問題を修正した上で再定式化することができよう。『各構成員の身体と財産を、共同の力のすべてをあげて守り保護するような、結合の一形式を見出すこと、そうしてそれによって各人が、すべての人々と結びつきながら、しかも自分自身にしか服従せず、以前と同じように自由であること』。ルソーのこの定式、個人—実体という形而上学とその〈特性〉への彼の強い依存についてコメントする必要はないであろう。それよりも真の定式は以下のところにある。『個人に内在化されることによつて、個人的自律と社会に存在するあらゆる明示的な権力への実効的な参加の可能性を最大限に助長するような諸々の制度を創造すること』⁽⁵⁾と」。ルソーの有名な結合定式の専ら後段を再定式化して見せてはいるものの、ここでのルソーに関するカストリアーデイスの批判は社会から切り離された個人、社会契約を締結することによつて脱出が試みられる自然状態にある孤立した個人という像を依然身にまといつていてという哲学的レベルの批判に止まっている。換言すれば、社会化される以前の個人が契約を締結する能力をもつ程に何故す

でに個人として成長し、しかも他者から離れて独立しているのか、と専ら問うているのである。ヴォルペというイタリアのマルクス主義者が唯物論的合理主義あるいは科学的社会主義と対比して「ルソーの合理主義的——主意主義的——抽象的あるいは唯心論的——人道主義的方法」を批判したことがあるが、これにかなり近い哲学的批判と言えよう。⁶ここで次に、政治哲学のレベルにもっと踏み込んだ文章に移ることにしよう。

「ルソーが自分の問題意識を明確にしようとする際に、見たところ彼の心を強く引き付けている第一の事柄は各構成員の身体と財産を『守り』、『保護する』ことである。どうしてか？ 関心事として当然とは言えまい。彼自身が迫害されていたからだろうか？ たしかに『社会契約論』を執筆していた一七六〇年頃は、国王が令状によつて投獄や追放を命じることのできた時代である。しかし、何よりもっと根本的な理由として近代政治哲学の不運とも言いうることがある。すなわち、この哲学は白紙状態に基づいて社会契約を打ちたてようとする時でさえも、リヴァリアサン、つまりそこに在り、取り除くこともできず、それに対して人権や『權利章典』を通じて個々人を守り保護しなければならぬ様な国家というイメージから何時も出発して推論している、ということである。……ルソーの思考の本質は『それによつて各人が万人と結びつきながら自分自身にしか服従せず以前と同じように自由であるような結合形式を見出すこと』である。それこそがルソーの問題であり、政治思考の領域で栄光に値することなのである。『各構成員の身体と財産を守り、保護すること』と述べることは全く必要ないのである。」視野がルソーから啓蒙期の思想家一般に広がって彼らの特異な問題意識が摘出されている。たしかに、自然状態は国家のない状態であるだけでなく、白紙状態でもあると想像されている。だからこそ自然状態に生きた人々は社会的な被規定性をすべて捨象されることによつて、自由であり平等であると仮定され得た筈である。しかし、すでに同時代人のルソー自身が先行者たちの自然状態論は原初状態としての自然状態というよりもむしろ目の前の社会を投影したもので、「社会のなかで得た観念を

自然状態のなかに移し入れ」た結果にすぎないと批判していた。⁽⁶⁾ だとすれば、自己保存権や生命・自由・財産を守り保護しなければならぬ敵対的相手として国家が主として（従としては同胞や外国人が考えられる）想定されていたと想像することも確かに十分可能であろう。周知のように、実定法上の権利として一八、一九世紀に保障されることになる自然権的な性格をもつ人権は自由権中心のリストであったし、その自由が「国家からの自由」であったことは言うまでもない。近代の政治哲学がまるで心的外傷性を病んでいたかのように権力を独占した国家を常にイメージして推論を展開した、という指摘には賛同できるであろう。

(ii) ただし、ここまでの記述の限りでは、という留保つきである。たとえば、自由主義のクレドとも言うべきものに「必要悪」というのがある。国家権力は往々にして濫用され易い、したがって権力を分割したり憲法によって制約しなければならぬ、もちろん権力の所在の人数の多寡は問わない。たしかに、国家（権力）はリヴァリアサンのイメージを伴っている。しかし、国家権力がなければアナキー状態か敵対する勢力同士共倒れになってもっと悪い状態を惹起する、したがって国家権力自体の存在は必要である、と。近代政治哲学の自由主義的伝統といえども個々人を弾圧するだけの国家というイメージから推論を始めているわけではないのである。これはカストリアーデイスの指摘に対する思想面からの留保であるが、夙に樋口陽一氏が強調しておられる個人と国家、人権と主権との密接な相互関係と緊張関係という歴史的事実からくる留保も有り得る。氏によれば、市民革命によって権力を集中した近代国家によって身分制に基づく社会編成原理が解体され、それによって個人が埋没していた身分制的部分社会から解放されるという国家の良き面が出た相互関係、反面「それまで諸個人の解放を妨げていたと同時に保護の盾の役目をもっていた身分制が否定されることによって、いわば裸の個人が集権的な国家とむきあわなければならなくなったこと

から生ずる、主権と人権のあいだの緊張」というまさにリヴァイアサンが個人の正面に立ち塞がった緊張関係とである。⁽⁹⁾ たしかに緊張関係の側面は政治哲学が考慮しなければならなかった不運であつたとしても、解放を実現した相互関係における国家の役割は敵対的なものではないし、個人にとってはむしろ幸運だつた筈である。

ところで、近代政治哲学の不運を語つたカストリアーデイスにとつて、国家と個人の関係を考える際にフランス革命はイギリス革命やアメリカ革命では見られない特殊性をもつものであつた。すなわち、コモン・ローや造物主といった伝統や宗教的權威に訴えるのではなく社会の現存の制度全体を問題化し、社会の明示的な自己制度化という觀念を明確に設定した最初の革命であつたという高い評価を下していた。⁽¹⁰⁾ しかしそれにもかかわらず、フランス革命において、一方では人権宣言は「あらゆる政治的結合の目的は、人の、時効によつて消滅することのない自然的諸権利の保全にある。これらの諸権利とは、自由、所有、安全、および圧政への抵抗である。」(第二条)⁽¹¹⁾ とルソーの結合契約の定式に関してカストリアーデイスが全く必要ないとした諸権利を守り保護する目的をまさに明言しているのだ。これはどういふことなのか？ 先ほどの引用と若干重複するところがあるが、問題の重要性・所在が明らかになるところなので引用を続ける。「近代の政治的想像においては、国家は取り除くことの出来ないものとして現れる。フランス革命にとつてさえ同じようであつて、あたかもパラドックス以上の状況にあるかのように近代政治哲学にとつては除去不能のように見えるのである。すなわち、自由を懸命に考えようとしながら国家を正当化しなければならないのだ。自由の否定の上に自由をおくこと、あるいは自由の主要な敵にその守護を委ねようとするところに問題があるのだ。この二律背反は恐怖政治の下でその絶頂に達する。」⁽¹²⁾ ところで、筆者の理解する限りでは、ここに指摘されている問題は除去不能な国家、その国家と個人の解放と緊張の関係あるいは必要と悪の関係といった同一平面での対立関係というだけでなく、次節で触れる自己制度化する社会の「制度化する」自律性とその自律性を阻害するかのように除去

不能なものとして「制度化された」国家とのパラドキシカルな関係から出てくる二律背反なのである。

2. 「制度化された」民主主義と立憲主義—代表と分割—

(i) それでは、自己の生命・自由・財産等を守り保護するために国家を形成しようとするまさにその際に当の国家が侵害の仮想敵として想定されるといふこのパラドックスはどこから来るのであろうか。自らを生み出した人々を逆に支配し管理する装置と化すという国家のこの逆転は、一昔前であれば「疎外」、「自己疎外」といった言葉で容易に説明され得たであろう。すなわち、自己に固有のものが自らの手を離れ神とか資本や国家といった他のものに属し逆にこれに支配される状態であるといった論理によつてである。では、自己の手を離れ自分のもので無くなる「自己に固有のもの」とは何か。ホップス、ロック、ルソー等啓蒙思想家によつてそれぞれ無くするものと無くする論理は異なるが、本人たちの意図とは関係なしに共通して確認し得るその後の歴史的事実によれば、社会契約によつて各人が構成員となる国家の立法への〈直接参加〉である。たとえば「各人が、すべての人々と結びつきながら、しかも自分自身にしか服従せず、以前と同じように自由であるような」という繰り返し参照した結合契約を定式化したルソーでさえ「法は、本来、社会的結合の諸条件以外の何ものでもない。法にしたがう人民が、その作り手でなければならぬ。社会の諸条件を規定することは、結合する人々だけに属することである」と結合契約の論理からいつて誠に当然のことを述べながら、しかし直ちに反転し「人民は、…つねに幸福を欲する。しかし、…人民は、つねに幸福がわかるとはかぎらない⁽¹⁸⁾」として、神々にも比すべき知性を備えた立法者を実は予定していたのである。ここで、人間レベルの知性しか見つからないと予想して「各構成員の身体と財産を…守り保護する」という余分な予防線を引いてい

たという解釈もあり得ようが少し強引すぎるであらう。

この点、すなわち国家の立法への直接参加に現代においてもどうか現代だからこそというか拘り続けたのがカストリアーデイスである。紀元前七世紀のアテナイで始まり一七・一八世紀の西ヨーロッパに甦ったデモスの運動から着想を得たカストリアーデイスの社会理論は、社会を自己―制度化する運動として動態的に捉えるところに理論的特徴がある。その中心的意義は人間の手ではどうすることもできない神・神々・英雄・伝統・歴史法則といった超越的規範を一切拒絶するところに生まれる自律、すなわち自分たちの法は自分たちで定めるといふ、一点にある。⁽¹⁴⁾「われわれは法をつくる、われわれは法を知っている、したがってわれわれはわれわれの法に責任を負っている。われわれの制定するのは何故この法であつて別の法ではないのか？」とその都度自問する。⁽¹⁵⁾「ということである。人々の自己立法を規範の規範||根本規範(ケルゼンの用語でいう根本規範)にした社会とも言いうるであらう。⁽¹⁶⁾もちろん、このようにストレートに直接民主主義を唱道するようなプロジェクトに対しては、ルソー当時と同じように多くの異議が予想される。それは次項に譲つて、人権の代表的觀念である自由・平等について若干述べておくことにしよう。先進国に共通の自由民主主義の政治体制を前提に考えると、そこで主として問題となる自由・平等は市民社会あるいは私的領域における自由・平等であり、ときおり両者は対立しどちらかを優先しなければならぬ場合に遭遇することがあり、さらに自由平等をどこまで実質的に保障するか、両者の対立をどう調整するかといった問題が主として議論の対象となる。これに対し、厳格に直接民主主義者であらうとするカストリアーデイスは公的・公的領域(国家)での自由平等の在り方を第一次的に置き、しかも両者は決して対立しないと考へている。「諸個人の自律、自由は……とりわけ権力へのすべての人々の平等な参加を内容としている。平等なしには自由もないのと同様に、権力への平等な参加なしには自由はないのである。もしわたし以外の他人がわたしに関わることを決定し、しかもその決定に対してわ

たしが何も関係できないとすれば、どの様にして私は自由であり得ようか？。ある自由主義的伝統にお馴染みの考え方に反して、自由の要求と平等のそれとの間には二律背反ではなく相互的な含意の関係があることを断言しなければならぬのである」と⁽¹⁷⁾。言うように、権力をもっている者ともつていない者との関係は不平等な命令—服従の上下関係であり、当然、一方の意のままに他方はならざるを得ないから不自由である。逆もまた真で、そのような不自由な関係にあるということは命令—服従の関係にあるということであるから不平等であるということである。かくして、自由と平等は決して対立しないという相互前提の関係にある、と言えるであろう。

(ii) さて、ルソーやカストリアーディスが提唱する直接民主主義については問題点は二つある。第一はかつて直接民主主義が経験された古代の都市国家と違って、政治的共同体の地理的・人口的に見ての巨大国家への変貌である。二世紀以上に、すでにルソーがヨーロッパで正当な国家という意味での立法可能な国はコルシカの島ぐらいだと言い、「その全構成員が構成員の一人一人をよく知りぬいており：要するに古代の人民の堅実さと近代の人民の従順さとをあわせもった人民」⁽¹⁸⁾に限定していた。IT社会の更なる発展の先にはどうなるか予測できないが、直接民主主義の要素は現状ではせいぜいレフエンドラムを取り入れる程度が可能などころであろう。第二は人民の知的レベルである。これも人民は自己の幸福が分かるほど啓蒙されていないと言いうルソーの指摘に関連する問題ではあるが、国家の関わる領域が多元化・複雑化しているだけでなくグローバル化もますます進みつつある現状で、果たして実現可能なのであろうか。ただ政治家の利権や地元への利益還元につながるような専門的知識と大衆・民衆の時に健全な常識とのどちらが有用かは即断できないであろう。しかし、直接民主主義が実践的に可能か理論的に正しいかどうかという課題が今日でも残っているにしろ、歴史的事実としては「代表」の導入と彼らがすべてを数量化・考量化しうる近代

的「理性」を具備していることを予定した代表制民主主義によつて国家権力への参加と濫用に対する警戒という二面性を持った課題は解決済みとみなされてきたのである。自律的社会とそのプロジェクトを意味する民主主義¹¹「制度化する」民主主義と異なつて、これが現に存在し、また存在してきた「制度化された」民主主義（代表制民主主義）である。この制度化された民主主義の下での「代表」によつて構成され立法に関する権限をもつ議会について言えば、選挙制度（選挙人による解職制度の不在、任期中の議員の選挙人からの独立、政治資金によるコントロールとそれへの依存等々）や政党制（官僚制的構造、議員ないし政党の部分利益の追求等々）が不可避的あるいは蓋然的にもつ諸々の欠陥の結果、限られた階層による社会全体の支配を可能にし、寡頭制と呼ばれうるような余地を残し、まさに国家を人々から切り離され中央集権化された支配の装置にすぎないと感得させるものである。もちろん政治社会学による実証的分析が不可欠であることは言うまでもないが、原理論的にいえばそもそも代表制自体が、経済における生産・流通・消費過程での決定権者とその決定を實行するだけの者への分割と同様に、政治的決定¹²立法をやる者と法に服従するだけの者への分割という自律の理念に真つ向から反する制度なのである。それ故、立法権の行使から排除された人々には、自由主義の説くように政府や国家は強制力で威嚇する（悪）としてしか映らないであらうし、国家による個人の解放過程を中断されて緊張関係だけが残つたように見えるであらう。だから代表制民主主義として「制度化された」民主主義は自由主義といつて良い。他方、立憲主義は自由主義の一つの現われである権力分立の裁判所によるチェック機能を強調した政治的傾向であり、議会と違つて裁判所は主権者たる国民からは最も遠くにあるにせよ専門家集団による比較的中立的な機関であるところが注目され、人権の守り手として期待されてきたし、その機能もある程度果たしてきたと言えるであらう。しかし、マクロ的に見ると国家の機関であることに変わりはなく、したがつて立法権の直接行使から構成員を排除したという意味での制度化された「偽民主主義」が、同じように排除の立場を

取る立憲主義に八〇年代に取って代わられたにすぎないというのが次節で述べるような自律的社会論から見た場合の「小さな物語」なのである。(もちろん、ミクロ的に見て人権保障の方式に関し重大な差異があることについては些かも否定するものではない。)

3. 悲劇の体制としての自律的社会—権力と人権—

(i) 政府を設立する結合契約のなかで目的としての自然権ないし人権を保障する手段でありながら、かえって侵害する恐れのある危険性にむしろ注目する自由主義理論は、権力を縛るだけでなく(法の支配、立憲主義、権力の分立)、構成員の不可侵の領域をより確固としたものにするために様々の理屈を編み出してきた。その最も重大なものの一つが、権力の生成根拠として権力も尊重せざるを得ないような上位にある規範に言及することであった。たとえば、「自然状態には、これを支配する一つの自然法があり、何人もそれに従わねばならぬ。この法たる理性は……何人も他人の生命、健康、自由または財産を傷つけるべきでない、ということを教えるのである。」(ロック)⁽²⁰⁾とか、「すべての人は平等に造られ、造物主によって一定の奪うことのできない権利を与えられ、その中には生命、自由および幸福の追求が含まれる。」(アメリカ独立宣言)⁽²¹⁾とか、「天は人の上に人を造らず人の下に人を造らずと伝へり。」(福沢諭吉)⁽²²⁾と。さらに現代の人権論においても、生物学的に人間であるという「本性」に基づいて人間のみが有するとされる「尊厳」に根拠が求められており、一見形而上学的でないように見えるものの人間の力能では左右できない本性(nature)という自然(nature)に訴えている限りで近代的発想とそれほど異なっているわけではないと言えよう。たしかに為政者の側からルソーの言うように「立法者はその理性の決定を不死のものの口から出たもののようにし、そう

して人間の思慮によつては動かさえない人々を、神の權威によつてひっぱつて行つた」ということは有り得るにしても、⁽²³⁾しかし権力への不信のあまり人權を称揚するためとはいえ、人間の権利の根柢を人間以外の源泉に求めようとする企ては、余り人間的とは言えないであらう。

これに反し、自律的社会とは、カストリアーデイスが「われわれは、われわれが採用すべき法を自分で見つけなければならぬし、権力への諸々の制限は前もって書かれていない」と言うように、それに沿つて制度化すればすむような参照しうる究極の規範の存在を否定している以上、無から自己制度化する外ない体制であり、且つ外的に制限されることを受け入れない権力の存在を肯定している以上、自己制限の体制でしかあり得ない社会体制である。人權に關する上述の自由主義理論に比べると人間を最高の位に置く人間的な、余りに人間的な理論である。というのも、古代の奴隸制や中世の身分制においては人々は不平等であり、近代においては法的に平等、現代においては社会的經濟的にも平等である、というよりも平等であるべきだとする平等主義が支配的となつたが、それは人々の間を測る尺度となる規範が不平等から平等へと變つたからではなく、人々が自分たちの間の關係を不平等あるいは平等であるべきだと選択した結果だからであり、その結果を正当化するために採用した規範が後から依拠されただけだからである。自由についても理屈は同じで不自由な人々の集団を別途に設けるか、少なくとも法的レベルですべての人々に他人を害する行為でない限り自由に振舞うことを許容するかという選択をしたことである。換言すれば自由や平等といった人權、もつと具体化された生命・身体・財産などを国家や他人から侵害されない自由やそれらを平等にもつ權利として的人權は、自然法や造物主等の天上から与えられたという所謂天賦人權ではなく、人間自身が自分で創り出した權利に過ぎない。逆に言えば、人間が創り出した權利に過ぎないとすれば、廃棄することもまた論理的に可能だと言うことにもなる。一八・一九世紀以降、人權は憲法上の実定的權利、とりわけ硬性憲法上の權利となつたが、

しかし手続きを踏んで憲法を改正しさえすれば人権も如何様にも変えられるということである。自由主義的理論の場合、前述のような超越的な根拠もあつて原理上人権は多数決に服する普通の権利と違つて原則として乗り越え不可能な権利（あるいは、多数者の利益に反してでも保護されるに値する権利）であり、自律的社会（論）における人権より遙かにウエートが高い。これに比べて自律的社会においては人権でさえ権力の自己制限の結果にすぎない有様であり、外に正不正を分別するさしたる歯止めも見出せないのである。⁽²³⁾ もちろん善・悪を隔てる客観的規範も存在しない。すべては人間の良心が驕慢さに依存している。もし後者の方が優勢であるだけでなく発動されることになれば、広島・長崎の被爆、アウシュビッツ、収容所群島、世界貿易センタービルへのテロのような数え上げれば切りがないほどの多くの生命がいと易々と一瞬のうちに抹殺される悲劇がこれからも繰り返されておかしくないものであり、それを止めることのできないことを露わにした（または正直に告白した）悲劇の体制と言うより外ない社会なのである。

(ii) 人権はその悲劇を止めるための重要な工夫の一つであるが、それにも人権などは西洋中心主義の象徴であり自民族の文化の方が他に匹敵するもの無いほどの固有な価値を持つと主張する閉鎖的な或は自己中心主義的な立場、世界に希有な自然や伝統の在り様を誇る東洋の「美しい国」からの義務が少なく権利偏重という良く分からないメッセージ、あらゆる文化や伝統は等価値でありそれぞれ多様性を表明する権利は何人も否定し得ない人権として特別な価値を認められるとする立場、その人権も等価値の一つに過ぎないと表明する立場の逆説的に等価値でないことを表明することになる立場（普遍的内容の言明でありながらも特定の立場の表明とならざるを得ない）が競合する。これらの立場の競合はクレタ人の嘘つきの話や価値相対主義などの哲学的思弁や外交上のレトリックで解決できるようなものではなく、政治的対立・政治問題化を惹起するような問題であることは具体例を想起すれば直ちに明確にな

る。現職の総理大臣が靖国神社に往き祖国日本のために生命を投げ打った英霊のために拜むことは我が国固有の宗教的文化的伝統なのか、憲法の禁じる政教一致なのか、あるいは首相個人の信教の自由の行使なのか、非難は内政干渉だと開き直って夜郎自大に構えるのも国内的には受けても侵略を受けた近隣諸国との間に大きな軋轢をもたらしていることは言うまでもない。また、フランスの公立校でのイスラム・スカーフ事件もイスラム文化圏固有の宗教的伝統文化と政教分離を国是とする人権の母国との政治的対立である。さらに、自由主義的な第三と共和主義的な第四の立場が主として関わる権力からも介入されない神聖な領域としての人権か神聖な領域などは一切認めない権力への参加か、自由主義社会か自律的社会かという問題も同じように政治的問題であつて、神の摂理、歴史法則あるいは道徳的な定言命題に訴えることによつて解決できるような性質のものではない。

ところで、先進国共通の私生活優先主義と呼んで良いような現在の状況を考えると、全く想像上の産物のようにか思えないが、社会の自己制度化論に基ついて公的領域への直接民主主義が「制度化された」と仮定してみよう。もつともカストリアーディスにとつては直接民主主義のプロジエクトを自分たちの政治的要求としてわがものにし実現のための実践が遂行されさえすれば実現可能な道であつて仮定ではない。物理的規模の問題についてもロシア革命やハンガリー動乱で経験されたソビエトや労働者評議会方式、すなわち工場・企業・産業等のそれぞれの意向を不断に選挙されいづつでも解職可能な代表制を構想している。しかし、それらの構想とは別に直接民主主義が何よりも不安を抱かせるもとは、主権者として人々がその行使に平等に参加する権力に何らの限界がないということにある。世論あるいは社会的エートスでの「多数者の専制」に止まらない現実には権力を把持している人々による専制もあり得るからである。カストリアーディスは「制度化された」民主主義について「臆見（ドクサ）に基づく体制、すなわち良く考えられた意見や幾何学的な推論に拠らないような諸問題に関してわれわれが意見をもつために必要な能力による体

制であり、重要な点は民主主義においてはわれわれには政治問題や共同善についての科学があるのではなく人々の意見があるだけだという事である」と述べている。⁽²⁶⁾その上で「われわれは人々が決定することを知っている、いやむしる決定することを望んでいる。さらに人々が決定したことは必ずしも究極の真理ではなく、間違っていることも有り得ること、しかしその際も別に依拠しうるものは何一つ無い。人々が自らの為にならないことを行うのを止めることもできない、もし間違つたならば間違つた決定や悪い法を修正する制度上の手段を提供することができるだけであり」⁽²⁷⁾とも述べて誤りの余地を当然のこととは言え認めている。だからこそカストリアーデイスは、終生、人間の驕慢への警戒と教育の重要性を訴え続けたのであろうが。しかし、何れにしる人権と権力の問題に関して自由主義的あるいは立憲主義的な立場と自律的社会論との距離は余りにも大きいと言わざるを得ない。

4. 常在する問題としての第三項—理念と他人—

(一) ただ、筆者自身は自律的社会論を提唱者自身とは少し別様に解釈している。自律的社会論は特記すべき様々の論点を内包している——社会はカオスのなかから人間の想像的創造力によつて殆どすべての制度(例えば言語、規範、価値、生、死の在り方、政治、経済、法、労働、教育等々)を生み出すこと、その社会による自己制度化は神、神々、祖先、英雄、自然法、歴史法則などの超越的規範へ訴える他律的社会とそれを明示的に拒絶する自律的社会とがあること、因果法則ではなく想像力による意味作用によつて社会的—歴史的なものを捉えるという新しい時間・空間論に未知の出来事の出現と結びついた認識論が根差していること——が、そのうちで本稿に關係があるのは制度化されたものは制度化するという自律的活動の産物であるから常に問題化の対象になるという論点である。もし超越的規範

に制度の究極の根柢があるならば、神聖な制度に異議を唱え問題化することは不可能である。これに反し、存在する諸々の制度をタブー視することなく不断に問題化できる可能性を切り開いたところ、そこに大きな意義が見出せるのである。⁽²⁸⁾ 換言すれば、社会の自己制度化の運動は一種の規制的理念として現実の制度を批判するという機能、そこに本質があると言えるのではないであろうか。現に存在する制度、たとえば代表制民主主義あるいは議会制民主主義の現に果たしている役割の評価だけでなく、そもそも原理論的に考えて主権者である構成員の意思を他人が代表することが可能なかどうか、かつて存在した東ヨーロッパの社会主義国は人民民主主義国どころか資本主義的官僚制国家ではなかったのか、それが究極的な崩壊の原因ではなかったのか等々、批判的に検討されるべき検討課題は幾らも存在するのである。もつとも、規制的理念という捉え方は恐らくカストリアーデイスの本心に悖るであろう。古代のギリシャと近代の西ヨーロッパで歴史的に生じた社会であるし、実際、彼は「自律的社会は単なる（道徳的な）要請ではない。それは政治的・人間的要請である。つまり、わたしは自由でありたいし、わたしはわたしに関係する決定に参加しその責任を負いたいし、わたしは自分の境遇が他人によつて決定されることを望まない、という要請である。」と明言しているのであるから。⁽²⁹⁾

(ii) 次にその批判的機能を果たす際に本稿で主題化した国家という制度、とりわけ国家と構成員との関係を検討する場合には、以下のような注意が必要である。確かに、自律性の実現という目標にとつて、直接民主主義は自ら服従する法の制定に自ら参加するのであるからもつとも適切な政治形態であるように思える。しかし、「思える」だけであつて、そこには危険な落とし穴がある。またしてもルソーを引き合いに出さざるを得ないが直接民主主義について最初の第一級の文筆家であるから刺激を受けることが多い。「国家が一人の市民から成りたつてると仮定しよう。主

権者は、集団としてそして一体としてしか考えられないが、各人は、臣民としての資格においては、一個人とみなされる。だから、主権者と臣民との比は、一万対一である。言いかえれば、国家の各構成員は、主権に完全に服従しているのに、主権の一万分の一の分前しかもたないのだ。国民が十万人である場合でも、臣民としての地位には変化はない。そして、各人はひとしく法の完全な支配をうける。それに反し、彼の投票は十万分の一の力に減少し、法律の制定に及ぼす影響は十分の一となる。そこで臣民としてはいつも一だが、主権者の比は、市民の数に応じて大きく異なる。⁽³⁰⁾この主権者（ルソーの用語によれば、「主権に参加するものとしては市民」と臣民（同様に「国家の法律に服従するもの」）との比例関係は「すべての人々と結びつきながら、しかも自分自身にしか服従せず、以前と同じように自由である」という結合契約の定式と果たして一致するであろうか。明白に、否である。一万対一あるいは十万対一のこのアンバランス。現実に法の制定という場面になれば必ずしも単純にこのままの数値に還元されるわけではないであろうが、しかしそれでも数字に表われているこの大きなズレを無視するわけにはいかないであろう。⁽³²⁾

翻つて考えると、人權觀念などはむしろこのアンバランスを臣民の側から少しでも平衡させようとする努力と見ることができよう。敢えて言えば、権力の自己制限というよりも権力というものを設定する代償として、設定と同時に権力によつても（多数決をもつてしても）奪い得ない利益として人權というものを考え出したのではないであろうか。つまり、目的―手段の関係ではなく、また自己制限としてその結果が権力に一任されている一方的な関係でもなく、権力が存在すれば人權も必然的に存在しなければならぬという相互含意の関係にあるということである。（ただし、これは自律・自己支配という直接民主主義の論理を積み上げた場合のことなので、民主主義的権力の時だけに問題になるに過ぎないのであるが。）そうだとすれば結合契約の定式にはやはり人權の保障は必要事項だということになるのだ。——例えばこんな定式にならうか、「すべての人々と結びついてつくる共同の力の行使に自らも参加し、同

時にその力をもってしても奪い得ない自由を守り保護するような結合形式を見出すこと——。したがって、カストリアーデスの言うように権力に直接に参加しているという理由だけで、権力の無制限を直ちに認めるのは非常に危険であり、さらに敷衍すれば近代政治哲学のパラドックス、すなわち自由の敵に自由の保障を委ねるといふパラドックスが問題なのではなく、自由を守るための国家への参加とその代価としての国家への服従とのアンバランスが問題なのである、と考えられる。そして、更に言えばルソーの指摘する比例関係のアンバランスを生じさせたのは結合契約の当事者の一人一人である「他人」という存在なのであった。しかもこの他人こそ何時でも何処でも人口の大多数を占める大衆・民衆であり、デモスそのものである。デモスとくれば、ヤヌスとしてのデモスである。革命の推進力ともなればファッシズムの温床ともなる全く計算不可能なカオス。このカオスを想像的創造力によつて諸々の制度をつくつて一つの社会を形成するという自律的社会論は別の機会に触れることにして、少しレベルを身近に引き寄せこの他人をモダンの法システムである国家と個人との関係の内に第三項として位置づけ無視し得ない存在として考慮するとすれば、国家は一面では「他人」と同様に構成員の人権を侵害するかもしれないが、他面では「他人」が人権を侵害しないように守り保護するなどの役割を果す任務を負っているのである³³。この二面性に目配りすれば、カストリアーデスのように自由の敵に自由を守つて貰おうとしている、と冷たく言い放つわけにはいかないであろう。

おわりに

八〇年代に復活した立憲主義に取つて代わられた民主主義は、主権の存する国民が無知蒙昧な大衆あるいは財産の無い者である為に知的教養を備へた財産所有者にとつて危険なためか、またはデモス・大衆・民衆というだけで動員

力があるためにその名を幾度かデマゴグに悪用されたためか、さらには動員力は何は無くとも少なくとも常に多数者であるということだけで存すること、しかもその多数の力を用いて少数者を迫害してきたためか、とにかく古代以来嫌悪と不安の対象であり続けた。本稿では、しかしその民主主義もそれを恐れる立憲主義も寡頭制という点で同類項であるという結論を出した。そこから第二点として人權の保障を裁判所に期待するか国民主権により近い議会にするかという対立も「小さな物語」に過ぎず（ここでは、「善よりも公正」という論点と同様に、神々の争いのレベルには無いという意味であるが）、むしろ人權を生み出すより広くより深い自律的活動への評価、人間の上に燦然と輝く超越的なものを参照してわれわれがそれに導かれて自己の思想と行為を律するのではなく、逆にわれわれ自身が主人公になって社会を制度化していくという「大きな物語」への再評価と復活への願いを書いたが、ただそれにも危険なところがありやはり一定の限定が必要であることも第三点として付加しておいた。

最後にその限定について触れておきたいが、直前に述べておいたように、他人の介在によりルソーの描く直接民主主義においても同じ人間の社会的レベルに属する主権者（市民）と個人的レベルの臣民との間は正比例の関係ではなかつた。服従する面の方が強い。「すべての人々と結びつきながら、しかも自分自身にしか服従せず」では決してなく、やはり多数者である他人に服従しているのである。カストリアーデイスの社会的自律と個人的自律は両立し相互前提の関係にあるという言明についても、同様のアンバランスな比例関係が存在する。結局、国家と個人、集団と個人、組織と個人の関係という二項対立だけでなく他人も入れたもつと複雑な関係として、しかもそれも時代の動きにより転変推移することによって予測不可能な他人の在り方・行動様式によって国家と個人の関係は友好的で調和のある関係にも敵対的關係にも成りうるものと考えた上でどの様に対処した方が良いのか、それをもつと検討する必要がある。⁽³⁴⁾

(1) 「立憲主義」復権の重大な意義について、樋口陽一『国法学—人權原論—』（補訂）、有斐閣、一九九二〇三ページ、『個人と国家』、集英社新書、八六ページ参照。

(2) E. モラン『ヨーロッパを考える』（林勝一訳、法政大学出版社）、一五四—一五五ページ。

(3) ヒュームはやっぱりと社会契約論者を批判して次のように述べる。「現存の、あるいは、史上に記録のある政府の起源は、ほとんどすべて、権力の借取かそれとも征服か、あるいは、これらの両方かにもとづいており、人民の公正な同意とか自発的な服従とかを口実にするものは、これまで全然ありませんでした。」『原始契約について』（小松茂夫訳『市民の国について』、上巻、岩波文庫）、一三三—一三四ページ。

(4) カントは厳かな口調で次のように説明する。「かの根源的契約の精神は、立憲的権力の次のような義務を含む、すなわち、政治の仕組みをかの根源的契約の理念に適合せしめ、かくて、たとえこれが一挙には行われぬにしても、政府の仕組みを徐々にかつ連続的に変更して…その効果から見えて一致するようにし、かつまた単に人民の臣属を生ぜしめるにのみ役だったあの古い経験的（条令的）諸形式が解消して、根源的（合理的）形式がそれに代わるようするという義務を含むのであって、その根源的形式はそれのみが自由を原理となすもの、…である。」吉沢傳三郎・尾田行雄訳『人倫の形而上学』（カント全集）、第一巻、理想社）一三三—一三四ページ。

(5) C. Castoriadis, *Le Monde Morcelé*, Seuil, p. 138. (宇京頼三訳『細分化された世界』、法政大学出版社）、一四七—一四八ページ。

(6) ヴォルペ『ルソーとマルクス』（竹内良知訳、合同出版）五五ページ。

(7) C. Castoriadis, *Sujet et Vérité dans Le Monde Social-Historique*, Seuil, pp. 153-4.

(8) 本田・平岡訳『人間不平等起原論』、岩波文庫、三八ページ。

(9) 樋口陽一『憲法』、創文社、二八—三〇ページ。

(10) C. Castoriadis, *Le Monde Morcelé*, p. 155.

(11) 樋口・吉田編『解説 世界憲法集』、第四版、三省堂、六六—六七ページ。

(12) C. Castoriadis, *Le Monde Morcelé*, Seuil, p. 160. (宇京頼三訳『細分化された世界』、一七一ページ) 若きマルクスもまた別の

角度からフランス革命の最中に革命家たちが陥らざるを得なかったパラドックスを取り上げていて、政治的結合の目的は諸権利の保全にあるという人権宣言の規定をコメントして「このように、政治的生活のまだ新鮮な熱狂が事態の急

迫によって頂点にまで達した段階においてさえ、政治的生活は、市民社会の生活を目的とする一つのたんなる手段にすぎぬと宣言されたのである。…何故政治的解放者たちの意識のなかでこの関係が逆立ちになっていて、目的が手段として、手段が目的として、現れるのかという謎は、依然として解けないままに残る。…この謎は簡単に解ける。」と封建社会からの近代の政治的解放の限界について述べている。そのエッセンスは私的利益の恣まなる追求を是認する市民社会の物質主義に、普遍的利益を求める抽象的な政治的世界の観念主義が拝きしたという唯物論的見地から謎の解決を見出しているところにある。(城塚登訳『ユダヤ人問題によせて』、岩波文庫、四七―五三ページ)

- (13) 桑原・前川他訳『社会契約論』、岩波文庫、六〇ページ。
- (14) C.Castoriadis, Domaines de l'Homme, Seuil, p.287.
- (15) ibid. p.237. (米山他訳『人間の領域』、法政大学出版社)、二七九ページ。
- (16) ibid. p.287.
- (17) ibid. p.319. 同前邦訳書、二八七ページ。
- (18) 『社会契約論』、七五―六六ページ。
- (19) C.Castoriadis, Fait et à Faire. in "Autonomie et Autotransformation de la Société -La Philophie Militante de Cornilus Castoriadis, Droz, p.504.
- (20) 鶴飼信成訳『市民政府論』、岩波文庫、一二二ページ。
- (21) 前掲『世界憲法集』、六六六ページ。
- (22) 『学問のすすめ』、岩波文庫、一一一ページ。
- (23) 『社会契約論』、六六六ページ。
- (24) C.Castoriadis, Figures du Pensable, Seuil, p.151.
- (25) カストリアーデイスの権力への参加に比べて人権に対する評価が低いのは、本文で述べているように人権の神聖性(多数者の利害でさえ乗り越える優先性)の根拠である超越的規範を拒絶し人々の選択・創造の結果に過ぎないと捉えること、権力の自己制限によって生じた残余でしかないように見えること、権力から介入されないという受動的・防御的な性質を帯びていること、先進国においては当然保障されているべき最低基準であつて政治(公的・公的領域)の目的は人権

保障以上の何かを行うことであること、以上のような理由に基づいている。

(26) C.Castoriadis, *Une Société à la Dérive*, Seuil, p.155.

(27) *ibid.*, p.156.

(28) J-L.Prat, *Introduction à Castoriadis, La Découverte*, p.87. このページに記してある「自律」の説明箇所に本文で述べたような文章のヒントを得たが、元々、社会の自己一制度化の運動はカストリアーデイスの原点であるから政治の重要問題であると折々強調することを忘れていない。たとえば、「政治の問題は社会全体の制度の問題である。制度の問題、制度化する社会と制度化された社会の問題、両者の関係の問題、こうしたことの現在の段階における具体化の問題を考えないわけにはいかない。」(C.Castoriadis, *Domaines de l'Homme*, p.247.)

(29) C.Castoriadis, *Une Société à la Dérive*, p.188.

(30) 『社会契約論』、八六ページ。

(31) 同前邦訳書、三二ページ。

(32) 主権者の集うある総会で、例えば消費税をめぐって議論するとしよう。総会の構成員はルソーの仮定に倣って一万人としてみよう。直ちに気付くのは、消費税をめぐって一万人も意見が噴出して対立するとは考えられないであろう。せいぜい、この際消費税を廃止するかやはり存続するか、存続の場合に現状維持か値上げか値下げか、今後使途目的を特定するかしないか拡げるか狭めるか、税率を上げるにしろ下げるにしろ何%にするのか?等々、まあ、五前後の論点しか争点にはならないのではないかと。さて、ここで主権者としての参加率を決定への影響力という意味で理解すれば人口数に確かに依存する。どの争点についても恐らくは何千分の一位の影響しか残せないであろう。しかし、実質的に主権者である個々人の意思の実現という面から見れば人口数は余り関係しない。一万の議案が出されたというのであれば別であるが、そうでない限りルソーの想像するような一万分の一などはあり得ない数字である。また、確かに臣民としては何れの争点についても可決された法には少数者でも従わなければならないが、その場合でもそれぞれは実際には幾つかの議案のなかから選択するのであるから一万対一ということにはならない。アンバランスが残ることには違いないが、一万対一、十万対一というような天文学的な数値によるアンバランスではない。かといって無視して良いということには決してならないから人権問題が出てくると言えるのではないか。

(33) この二面性は、現代に引き延ばしてみれば、樋口陽一氏が繰り返し強調されてきた近代国家と個人との関係の二面性——身分制に基づく部分社会からの個人の解放と集権的国家による個人の脅威——に対応する点があるように見える。なお、佐々木允臣・佐藤崇「日本における人権意識の特徴」(『島大法学』、第49巻第4号、所収)において、筆者は国家を人権の侵害者としてよりも救済者として理解しているという特徴を指摘したが、これは国家が他人からの人権侵害を守り保護する側面をとりわけ重視しているということであろう。しかし、その理由についてはまだまだ研究する必要がある。なお、高橋和之「現代人権論の基本構造」は人権論の体系的構造を捉えるのに重要なのは「国民の人権感覚において、人権問題が多くは私人との関係において意識されているのはノーマルな事態であり、人権が国家に対する防御権である」という観念は特殊憲法的観念であることを自覚すべきだということである。(Juris2005-4-15,no1288,p.112.)と述べているが、ノーマルかどうかは別にしてなぜ国民が特殊憲法的観念よりも私法的人権感覚を優先的に抱くのかどうかについては残念ながら説明がないようである。

(34) これまで筆者はカストリアーデイスとルフォールの両者が共有する社会の三領域論——公的・公的領域Ⅱ国家、私的・公的領域Ⅱ市民社会、私的領域Ⅱ親密圏——に対応して、国家と個人との二元論的対立図式の下に専ら人権を個人の私的領域の安全の確保と理解してきた人権論に対し、私的・公的領域において展開する「諸関係の自由」という個人間で様々な社会関係を形成する人権を重視した(もう一つの人権論)を提唱してきた。本稿には、国家と個人の二元論的に捉えた関係にしても相互と緊張の二つの関係を理解するためには、やはり中間の領域を考慮に入れ結論的には三元論に行き着かざるを得ないのではないか、という考えもあった。