

J・S・ミルにおけるリベラリズムと共和主義

小田川 大典

ネズミの生が無意味でないのは、彼らには自分が単なるネズミにすぎないことを知るのに必要な自己意識と自己超越の能力が欠けているからである。もし彼らにそうした能力がそなわっていたとすれば、彼らの生は無意味で馬鹿げたものとなるはずである。…自己意識が与えられたことによって、ネズミは、答えることのできない疑念に満ちた、しかしまた捨て去ることのできない目的にも満ちた、貧弱でしかも狂わんばかりの生に戻って行かなければならないのである。(ネーゲル 1989: 34-35)

問題の所在 「二人のミル」問題

現下において問題とすべき規範理論としてのリベラリズムの本質とは何か。この些が面倒な問いに対し、ドウォーキンはある対談の中で次のような説明を試みている。「どんな社会の仕組みが正しいかという問題に取り組むには、一般に二通りの仕方が考えられます。その一つは、「正義とは何か」という問いに対する答えは「我々はどんな生き方をすべきか」「何が人間の偉大さと見なされるか」というもっと突っ込んだ問いに対する答えに依存する、という見方です。…しかし、リベラリストは正義へのそうした態度を受け入れません。リベラリストにいわせれば、正義は、何が善い生であるかということについてのどんな特定の観念とも別のものなので、人間の偉大さについて非常にかげ離れた理論を持つ人々でも、正義が要求するものについては一致しあえるのです」(ドウォーキン 1983: 290)。

このようにリベラリズムを「人間の徳性とか偉大さとかについてのどんな特定の理論にもとらわれないで、正義の内容を示す」反卓越主義(ドウォーキン 1983: 296)の立場と解するとき、我々はその祖の一人として、社会的権力が「善き生」の問題を根拠にして個人の私生活に干渉することを排除しようとしたJ.S.ミルを挙げることができるであろう。彼は『自由論』(1859)において、自らの「自由原理」を次のように述べる。「この論文の目的は一つの極めて単純な原理を示すことである。これは、用いられる手段が法的刑罰という物理的手段であれ、世論という道徳的強制であれ、強制と統制という形で社会が個人を扱う場合に、その扱い方を絶対的に規制する資格を有している。その原理とは、人間の行為の自由に対して個人的ないし集团的に干渉する唯一正当な目的は自己防衛である、という原理である。文明社会のいかなる成員に対しても、本人の意志に反して権力を行使することが正当たりうる唯一の目的は、他者に対する危害を防止することである。本人自身の善 good は、物的なものであれ精神的なものであれ、〔干渉の〕十分に正当な根拠とはならない。…社会に従わなければならない行為は、他者に関わる行為だけである。自分自身にのみ関わる行為に関しては、本人の独立は当然のことながら絶対的である。自分自身に対しては、すなわち自分の身体と精神に関しては、個人は主権者である」(: 223)。つまり、公的な「他者に関わる」領域において個人の言動は社会的権力の規制の下にあるが、「自分自身にのみ関わる」私的領域においては「個人は主権者」なのであって、「本人自身の善」を根拠に社会的権力がそこに干渉することは不当である。ここには反卓越主義者としてのミルのリベラルな見解が集約的に述べられているといえる。

ところが、注目すべきことに、『自由論』が刊行されたのとほぼ時を同じくして、ミルは或る書簡の中で次のように述べているのである。「誠実な統治あるいは自制的な統治がなされるためには、政治に参画している一人一人が同じ共同体の他の成員や子孫たちの全てに対する受託者としての責任を自覚しなければならぬ。まちがいなく、アテナイの有権者たちは、全員がそう考えていたはずだ(: 608)。

ヒンメルファーフが指摘しているように、ここにいるのは、リベラルなミルではなく、古典古代を範としながら「個人は、自由に、私的に、自分の利害に従って行動するのではなく、むしろ、自己を抑制し、公的なものや後生のために行動するべきである」と主張する「もう一人のミル」にほかならない(Himmelfarb 1990: 269)。そしてヒンメルファーフは、この「二人のミル」問題を、『自由論』のミルと、『自由論』に批判的なミル - 「自由と、正義、徳、共同体、伝統、思慮、節度といった他の価値理念との間で相互調整を行いうる哲学」を唱えた「モンテスキュー、パーク、合衆国建国の父たち、トクヴィル等」の「真のリベラルな伝統」に属するミル - との対立として捉えている。このように明らかに保守的な「真のリベラルな伝統」を再構成し、その中に「もう一人のミル」を位置づけ、『自由論』を「真のリベラルな伝統」からの或る種の逸脱と見なそうとするヒンメルファーフの試みをトータルに評価することは、残念ながら我々の能力を超えている(Himmelfarb 1990: xiff)⁽¹⁾。だが、リベラルな「自由原理」と論理的に微妙な関係にある「同じ共同体の他の成員や子孫たちのすべてに対する受託者としての責任」を説く「もう一人のミル」が存在するという事実を無視することはできない。この「二人のミル」問題を我々はどのように考えればいいのか。

本稿はこの「二人のミル」問題、つまりミル政治思想における、リベラルな要素と非リベラルな要素の混在という問題に、近年の共和主義的なミル解釈を手がかりに、一つの説明を与える試みである。ジョン・ポーコックの『マキャヴェリアン・モーメント』以来、あまりにも大きな影響を政治思想史に与えることになった共和主義パラダイムであるが⁽²⁾、今やこのパラダイムはミル研究にも援用されつつある⁽³⁾。実際、先の引用からも明らかのように、非リベラルな「もう一人のミル」に、「徳」や「共通善」の観点から政治を論じるシヴィックな視点があることは間違いない。例えばミラーは、ミルの古典古代賛美に「リベラルな理想」と「シヴィックな理想」が混在していることを指摘する。「これほどまでにミルが古代アテナイを賛美する主な理由は、アテナイ民主政こそが彼の政治哲学の二つの中心的理想を共に体現しているという確信を彼が抱いていたことに存する。その二つの中心的理想の第一は、個々人の消極的自由という「リベラルな理想」であった。…第二は、公的なことがらへの積極的で公平無私な参加という「シヴィックな理想」であった。…ミルは、すべての投票者に「共通善についての、自らの最善にして最も良心的な意見」に従って票を投じる義務があるということを感じていただけでなく、「すべてのアテナイ人は、そのように考えていた」ということも感じていたのである。こうしたシヴィックな理想は、今日においては通常、シヴィックな共和主義の伝統を連想させるものである。つまり、この伝統において、それに従って生きる市民は、「シヴィックな徳」 - ミル自身は他の多くのブリテンの思想家同様に「公共精神」というやや穏健な言い方を好んではいたのだが - を持っていると思われているのである」(Miller 2000: 88-89)。

以上のようなミラーの整理を踏まえつつ、我々は以下、先の「二人のミル」問題を、ミル政治思想に混在する「リベラルな理想」と「シヴィックな理想」の関係如何という問題として検討したいと思う。具体的な作業としては、まず、これまで言及されることの少なかったミルのシヴィックな理想の構成を明らかにすることを試みる。そして次に、ミルが自らの共和主義的な理論構成を「決して父から学んだのでない根拠と方法」に基づくものとして位置づけていたことを手がかりに、こうしたシヴィックな理想とリベラルな理想の内的連関を彼の「精神の危機」以降の思索の中に探ることを試みる。議論を先取りするならば、以上の作業を通じて我々は、反卓越主義のリベラルの典型という一般的なミル像の修正を迫られることになるであろう。

ミルの共和主義

議論に先立って、混乱を回避すべく、我々はまず本稿での用語法について若干の整理を試みておきたい。本稿が主に問題とするのは、ミル政治思想における二つの理想の微妙な関係であるが、それは、しばしば指摘される『自由論』に混在する「消極的自由」と「積極的自由」の関係如何という問題を想起させるかもしれない(Cf. Smith 1991: 239f)。だが、注意深くみれば、ミルの著作に散見される「政治的共同体の構成員が公共活動に参画すること」という意味での「自由」を、「理性的自己支配」を意味するパーリンの「積極的自由」概念を用いて論じることは必ずしも説得的ではない(Berlin 1969)。それはむしろ、ミラーの所謂「共和主義的自由」という呼称の方がふさわしいものであろう。すなわち、ミル政治思想におけるリベラルな理想の核心が「他人による制限や干渉が存在しない状態」という「リベラルな自由」であったのに対し、シヴィックな理想の中核は、「自らを治めている政治的共同体の市民であること」であった。そして、「自由を或る種の政治活動を通じて実現されるものとして理解」する点において、シヴィックな共和主義的自由は、「自由を、政治が終わるところから始まるものとして、特に様々な形態の私生活の中で始まるものとして捉えている」リベラルな自由とは明確に異なる(Miller 1991: 2-4)⁽⁴⁾。

では、ミルの著作の中で、先に述べたリベラルな自由原理と微妙な関係にあるシヴィックな理想は、具体的には、どのように論じられていたのであろうか。たとえば、通常、リベラルな性格を強調されることの多い『自由論』であるが、その最終章においてミルは、『自由論』の中心テーマとは直接関係ないものの、極めて重要な問題として官僚主義的専制の危険性を論じている。曰く、たとえ自由原理に反していない場合であっても、政府が個人個人の行為に干渉することがもたらす弊害が間違いなく存在する。それは「人々が、個人あるいは自発的な結社として、自分でやる」べきことまでも政府が手取り足取り面倒を見てしまうことに伴う弊害である。政府の活動領域の拡大は、官僚制機構の肥大化と行政事務の複雑化と専門化を加速し、一般民衆は政治的領域から排除され、結果として或る種の専制を導いてしまう。「政府によって既に行使されている機能に、更に一機能が付け加えられるたびごとに、希望と不安に対する政府の影響力は一層広く行き渡り、公衆の中で活動的で意欲的な部分は、ますます政府のあるいは政権をねらう或る特定の党派の子分へと変えられていってしまう。…もし、組織された協力、広い包括的な見解を必要とする社会の仕事のあらゆる部分が政府の手中にあるとすれば、そして政府の諸機関がどれも最も有能な人々によって満たされているならば、純然たる思索的なものを除いた一国の全ての幅広い教養と訓練された知性は、無数の人々からなる官僚制に集中され、社会の残りの人々は全てのことをこの官僚制にのみ期待するようになるだろう」(: 306)。

政府が何もかも手取り足取り面倒をみってくれる国において、人々はリベラルな自由を受動的に消費するだけのフリーライダーへと墮落し、公共精神を失い、私利私欲の追求に没頭することになるであろう。自由原理は確かにリベラルな自由を確保する上で有益ではあるが、リベラルな自由を享受している人々の間に公共精神が欠けているならば、そのような自由は簡単に官僚主義的専制へと転化する危険性を孕む。だからこそ、官僚制の肥大化を回避し、公共活動への参画(「陪審制度や、自由な民衆による地方自治制度や、自発的な結合団体による産業上および博愛上の事業の運営など」 : 305)を通じて人々の間に公共なるものへの感覚が保持されるように政治機構を整備することが、デモクラシーの時代においては決定的に重要になってくる。そしてミルは、こうした「官僚制」化の進行している当時のロシアと、「公共精神に富んだ」自分自身のことをするのに慣れている民衆によって支えられているフランスやアメリカを比較し、後者こそが「全ての自由な民衆のあるべき姿」だと述べるのである(

: 306)。

「政治が終わるところから始まる」リベラルな自由ではなく、「或る種の政治活動を通じて実現される」共和主義的自由。官僚主義的な専制の危険性を指摘し、「全ての自由な民衆のあるべき姿」を論じる際のミルの念頭には常にこの理想があった。但し、残念ながら、『自由論』において、このシヴィックな理想は十分に論じられているとは言い難い。その含意をより詳細に論じるためには、『代議制統治論』（1861）を検討しなければならない⁽⁵⁾。

『自由論』で些か唐突に提起され、示唆的に論じられるにとどまった、人々の魂を奴隷化する官僚主義的専制という問題は、『代議制統治論』の第3章「理想的に最良の統治形態は代議制統治であるということ」において、「善良な専制」の問題として論じられている。曰く、「もし善良な専制君主というのが確保されうるならば、専制君主制は最良の統治形態であろう」という「これまで長い間口にされてきたきまり文句」は、「優れた統治とはなんであるかという問題についての、根本的で最も有害な誤解」にほかならない。なんとすれば、「善良な専制」は、たしかに「野蛮人を飼慣らす」能力においては長けていようが、しかし、それが「専制である限り」、所詮は「奴隷をその無能力状態に固定する」体制に過ぎないからである（ : 395-399）。「善良な専制が意味するのは、専制君主に依存する限りでは、国家の役人による積極的な抑圧はなにもないが、しかし、国民の集会的利害のすべては、彼らに代わって処理され、集会的な利害に関するすべての思考も、彼らに代わっておこなわれ、そして国民の精神が、彼ら自身の活力のこのような放棄によって形成され、この放棄に同意しているという統治である。ものごとを神慮にまかせるように統治に任せ放しにするのは、それについて何の注意も払わず、その結果に同意できなければ自然の配慮として受容するのと、同義である。したがって、思索それ自身のために思索に知的興味を持つ少数の熱心な人々を除いて、国民全体の知性と感情は、物質的利害関心に捧げられ、これらが満たされると、私生活の娯楽と装飾に捧げられる。しかしながら、このようにいうことは、もし歴史の証言全体がいくらかでも価値があるとすれば、国民的凋落の時期が到来したというにひとしい」（ : 401）。

善良な専制は、「集会的利害」に関する全ての事柄を、国民のために代行する。だが、国民は、公的な事柄から隔離されたことによって、公共的に思索し行動する能力を喪失し、その知性と感情は、物質的利害関心、私生活の娯楽と装飾の中に埋没する。ミルにとって、それは統治のあり方として最悪のものであった。蓋し、彼にとって、そもそも統治のあり方は、その単なる効率においてではなく、「統治形態が〔人々の〕性格に及ぼす影響」という質的な次元において、つまり、その統治が、被治者の資質をどの程度まで改善するか、また、そうした被治者の資質を適切な目的の実現へと方向付けられるかどうかによって評価されなければならないものであった（ : 383ff）。そして、こうした観点から評価するならば、被治者の魂を奴隷化し、国民的凋落すら招きかねない「善良な専制」は、「まったく虚偽の理想であって、実際上は、もっとも無意味で危険な幻想となる」（ : 403）。

無論、例外者はどのような統治形態においても存在する。善良な専制の下でも、「科学者という選ばれた階級」や「統治と公共行政についていくらかの経験的な原則を教えられている官僚」といったエリートは自発的に精神的な力を行使するであろう。だが一般の「私人としての市民」たちは「あらゆる重要な実際の問題について、情報もなく、利害関心もないままなのであって、たとえ彼らがその問題について何か知っているにしても、その知識は、まさに一度も道具を扱ったことのない人々が機械技術に関して持っているような、単なる物好きの知識に過ぎない」。加えて「彼らの道徳的能力も同様に、その発達を疎外される。人間存在の行為の範囲が人為的に制限されているところではどこでも、彼らの感情は、同じ割合で狭められ矮小化される」（ : 399）。

劣悪な境遇に屈伏する「受動的な性格」を一般的特徴とする国民が、物質的利害関心と私生活に埋没す

る。ここでのミルの危惧は、まさにそうした事態が到来することに向けられている。そうした事態に、いかに抗すべきか。残念ながら、宗教は何の役にも立たない。「〔善良な専制の下でも〕宗教は存続し、ここには少なくとも、人々の目と心を、足下の塵よりも高めるのに頼みとなる力が、存在すると考えられるかもしれない。しかし、宗教は、たとえそれが専制の諸目的に転用されるのを避けると想定しても、このような事情においては、社会的関心を失い、個人とその創造者とのあいだの個人的問題に局限されるのであって、そこでの問題は、彼の個人的救済にすぎない。このかたちの宗教は、もっとも利己的で狭量なエゴイズムと全く一致して、信者を肉欲自体に対してと同じように、同胞に対しても、わずかの感情しか持たないものとするのである」(: 399)。

ならば、「受動的性格」の蔓延に抗すべき術や如何。ミルはこの問いに「感情を養うのは、行為 action である」という命題によって応答する(: 399)。すなわち、「私人としての市民」が「まれにであっても公共的職務に参加すること」を通じて、「活動的な性格」=「害悪と闘う性格」=「境遇を自己に従わせるように努力する性格」を体得しない限り、「受動的性格」=「害悪に忍従する性格」=「境遇に屈服する性格」の蔓延を、阻止することはできない。ミルが「国民全体が参加する統治」としての代議制統治を「理想的に最良の統治形態」として賛美した際の、彼の問題意識の核心はまさにここにあったのである。実際、「私人としての市民」に公共活動への従事を義務づけることが持ちうる政治教育上の意義について、ミルは、「共通善」の観点から詳細に論じている。「たいていの人々の通常の生活の中に、彼らの概念または感情になにか広大さを与える者が、いかにわずかしかないかということは、十分に考慮されていない。彼らの仕事は、きまった仕事であって、愛情による労働ではなく、日常の必要の充足というもっとも基本的な形における、利己心による労働なのであって、なされるものごと、またそれをなす過程も、精神を個々人を超えて拡大する思考や感情に導くことはない。…〔だが〕…公共のためになすべき何かを彼に与えるならば、これらの全ての欠陥は、多少おびなわれるであろう。彼に託される公共的義務の量を、かなりのものとするを事情が許すならば、それは彼を教育ある人にする。古代の社会体制や道徳観念の諸欠陥にもかかわらず、人民裁判官や人民会議という慣行が、ふつうのアテナイ市民の知的水準を、古代でも近代でもこれまでの他のどんな人間集団のどんな実例よりも、はるかに高く引き上げたのであった。…程度は遙かに劣るが、同じ種類の恩恵は、下層中産階級のイギリス人に対して、彼らが陪審員の地位につけられたり、教区の役職をつとめたりしなければならぬという負担によってもたらされる。その恩恵は…彼らを、諸観念の幅と能力の発展において、終生ただペンを走らせ、店先で商品を売ることしかしなかった人々とは、極めて異なった存在にする。…私人としての市民は、…公的義務に従事しているときに、彼自身のものではない諸利害を秤量すること、相争う主張がある場合に彼の私的な依怙顧慮ではない規則によって導かれること、また共通善を存在理由とする原理や原則をつねに適用することを、求められる。…彼は、みずからを公共の一人と感じるように、また、公共の利害はなんでも自分の利害だと感じるようにされる。公共精神のこの学校が存在しないところでは、社会的地位の高くない私人たちが、法律に従い統治に服従することの他に、何らかの義務を社会に負うという感覚は、ほとんど何も抱かれぬのである。そこには、公共への同一化という非利己的感情がない。利害に関するものであれ、義務に関するものであれ、全ての思考と感情は、個人と家族に吸収される。その人はけっして、どんな集合的利害についても、他人と共同して追求されるべきどんな目的についても、思考することなく、他人と競争して、ある程度他人を犠牲にして追求されるべきものしか、思考しないのである」(: 411)。

ここにはミル政治思想におけるシヴィックな理想が集約的に述べられているといつてよい。ともすれば「受動的性格」の呪縛に囚われ、私的利害の追求に汲々としがちな「私人としての市民」に対し、共

通善に導かれながら公共的に思考する能力を与える「公共精神の学校」。こうした問題意識を、ミルは、そもそもどのようにして抱くに至ったのであろうか。『自伝』においてミルは、このシヴィックな主題について、トクヴィルの『アメリカにおけるデモクラシー』から多くの示唆を得たと述べている。「トクヴィルを研究したことから私が大きな利益を得た、もう一つの副産物的な問題は、中央集権という根本問題だった。アメリカやフランスが体験したことに彼は力強い哲学的分析を加えた結果、社会全体に共通する仕事も人民がやってさしつかえない限りは全部人民自身がやる、そして人民に代わって仕事をするという意味でも人民のやりかたを指図するという意味でも中央政府の介入は一切排除すること、彼は最も大きな意味を付与するに至った。彼は、個々の市民のこういう実際政治面での活動を、それ自体としても重要であり善き政治にとっても不可欠というべき社会的感情とか実際の叡智とかを人民の中に育て上げる最も有効な手段の一つと見ただけでなく、民主主義に特有な短所のいくつかを防ぐ特効薬でもあり、民主主義が、今の世で真の危険性を持つただ一つの専制政治 - 全部平等ではあっても全部が奴隷である孤立した個々人の集合の上に、中央政府の長が絶対の支配権を持つという - に墮することを防ぐ必要な防止策でもあったのである」(:201-03)

だが、我々はここで一つの疑問にぶちあたる。たしかに、中央集権化の問題点を剔抉したトクヴィルの洞察は鋭く、深い。そして「善良な専制」下での「受動的性格」の蔓延に関するミルの記述には、『アメリカのデモクラシー』第二巻の「個人主義」論⁽⁶⁾が影を落としているし、人々の政治教育に力点をおいた参加民主主義という構想において、ミルとトクヴィルは通底する。しかし、にも関わらず、見逃せないのは、ミルが上の引用文の直後で「海峡を一つ隔てたイギリスには、こういう面でのさしめまった危険はない」と付言している点であろう。無論、将来的にイギリスがそのような問題に直面することがないとは断言できないし、中央集権に対するヒステリックな反感が根強いイギリスにおいて、誤った反中央集権的な政策的判断が、逆説的に、誤った中央集権的な政策判断を招き寄せるということも考えられなくはない(:203)。だが、少なくとも同時代のイギリスに中央集権化の危機が存在するという認識をミルが持っていなかったことは間違いない。この点において、同時代のアメリカとフランスに対してトクヴィルが下した診断と、イギリス社会に関するミルの認識では、明らかにズレがあったといえる。すなわち、ミルの認識によれば、当時のイギリスに中央集権化の危険性はほとんどなかった。だが、だとすれば、トクヴィルがアメリカ社会に見いだした、魂を奴隷化する「個人主義 = 受動的性格」の問題は、当時のイギリス社会には存在していなかったということになりかねないのではないか。

このズレについて、ミル自身は、トクヴィル『アメリカのデモクラシー』第二巻の書評(1840)の最後で次のような説明を行っている。すなわち、トクヴィルのデモクラシー論には一つの訂正が必要である。「個人主義」等の「道徳的社会的現象」の主要な原因は、トクヴィルのいう「諸条件の平等」や「中央集権化」ではなく、「商業文明」の諸傾向にほかならず、従って、「諸条件の平等」や「中央集権化」の進んでいないイギリスにおいても、「商業文明」の発展によって「個人主義」等と同様の「道徳的社会的現象」が深刻化する可能性はあるし、実際、既に危機は現実のものとなっている。「トクヴィル氏は、少なくとも表面的には、デモクラシーの影響と文明の影響とを混同している。…商業文明の諸傾向の中で、諸条件の平等に向かう傾向が、一つの少なからず顕著な傾向であることは、疑いもなく真実である。…しかし、このような平等の増大は、文明の進歩の諸様相の中の一つ、すなわち産業と富との進歩の偶然的な結果の一つに過ぎない。それ〔諸条件の平等〕は〔商業文明の進展の〕極めて重要な結果であり、〔トクヴィル〕が示しているように、無数の形で他の結果に反作用を与えているのであるが、だからといって、それらの原因と混同されてはならないのである。…商業文明が進歩している全ての国々の中で、イギリスは、諸条件の平等が最も進んでいない国である。…しかし、イギリスは、商業的

な繁栄や産業と富との急速な発展については、アメリカの次であって、大して見劣りがしない。そこで我々は、全ての有能な観察者たちに次のように訴えかけたい。トクヴィル氏によって示されたアメリカ社会の道徳的知的な様相のほとんど全てについて、我が国はアメリカに劣らないのではなからうか。…トクヴィル氏がアメリカ人について指摘し、我々が現代のイギリス人の精神の中に見いだしている欠陥は、商業階級に共通の欠陥である。アメリカで優位を占め、我が国でも優位を占めつつある社会の部分、すなわちアメリカの多数者と我が国の中産階級とは、商業階級であるという点で一致している（：117ff）。

かくして、我々は両者のズレについて、一つの見通しを得たことになる。『代議制統治論』で「善良な専制」の問題点を指摘し、「政治制度による教育」という政策的判断から、「国民全体が参加する統治」としての代議制統治を「理想的に最良の統治形態」として論じるに際し、ミルがトクヴィルから多くの示唆を得ていたことは間違いない。だが、そのような政策的判断が要求される背景について、ミルはトクヴィルとは異なる現状認識を持っていた。すなわち、ミルにとって、国民を物質的利害と私生活に埋没させ、魂を奴隷化する「個人主義＝受動的性格」の発生源は、トクヴィルのいう「諸条件の平等」や「中央集権化」ではなく、「商業文明の諸傾向」に求められるべきものにほかならなかったのである。「商業的な人々の精神は、人々が統治の仕事の細部にまで大幅に参画することによって公共精神が陶冶されない限り、根本的に低俗かつ卑劣であるに違いない」（：71f）。そのような或る種の道徳的退廃と魂の奴隷化（corruption!）をもたらす「商業文明」に、「政治参加」を通じて行われる「公共精神の陶冶」によって抗すること。ミル政治思想におけるシヴィックな理想の核心とは、まさにそのようなものであった。

だが、トクヴィルとの相違が、こうした「商業文明」批判の視点にあるとすれば、ミルはいつ、どのようにしてこのような視点を持つに至ったのか。ミルの「商業文明」批判の起点が「文明論」（1836）であったことはよく知られている。曰く、「高度の文明状態が人間の性格に与える影響の一つは、個人の精力が減退すること、或いはむしろ個人の精力が金儲けの追求という狭い領域に集中されることである。文明の進歩につれて、各人は、自分に最も関係の深いことがらについて、自分の努力よりも社会全体の仕組みにますます依存するようになる」（：129）。パロウも指摘するように、この論文は共和主義的伝統との関係を暗示する「カントリ」的な性格の強い作品であった（Burrow 1988: 77ff）。実際、この作品では、「受動的性格」の蔓延に抗する「政治制度による教育」という『代議制統治論』の議論が、示唆的にはあるが、既に展開されている。「…文明の別種の影響…このように個人が群衆の中に埋没してますます無意義になっていくことによる弊害は、個人の美德についてだけではない。それは、世論そのものを改善する基礎をそこない、民衆教育を墮落させ、多数の人々に対する教養のある少数の人々の影響力を弱めてしまう。…個人の活力の減退、すぐれた人々の民衆への影響力の減退、山師的行為の増大、世論の抑制力としての効果の減退。このようなことは、われわれが文明の利益の代償としてどうしても支払わなければならないものなのであろうか。…〔商業文明の〕弊害は、個人が群衆の中に埋没して無力化し、個人の性格そのものが弛緩し情弱になることである。第一の弊害に対する救済策は、個々人の間により大きくより完全な団結をつくることであり、第二の弊害に対する救済策は、個人の性格に活気を与えるように考案された国家的な教育制度と政治形態をつくることである」（：133-136）。

問題は、こうした着想にミルがどのようにしてたどり着いたかということである。この点に関し、極めて意味深長なのは、この「文明論」についてのミル自身の回想であろう。『自伝』においてミルは、「〔「文明論」〕の中に私は私の新しい見解をいくつも織り込むとともに、また当時の精神的道徳的諸傾向

について、決して父から学んだのではない根拠と方法に基づいて、かなりはっきりと批判を展開した」（：211）と述べているのであるが、このことは、少なくともミルの自己理解において、こうした「商業文明」批判と「公共精神の陶冶」によるその克服という「文明論」のシヴィックな理論構成が、「決して父から学んだのではない根拠と方法」に基づくものとして捉えられていたことを示している。

無論、この『自伝』で示された自己理解を額面通り受け取るべき絶対的な理由は存在しない。たとえば「文明論」のシヴィックな理論構成に父ジェームズが示した共感 - ミルにとってそれは一つの驚きであった（：211）- に、スコットランド啓蒙の文明社会論の影響を嗅ぎ取り、ミルが無自覚のうちに父ジェームズからシヴィックな伝統を受け継いでいた可能性を指摘することは十分に可能である（関口 1989: 282）。実際、ミルの議論のスタイルは、彼が共和主義の伝統の影響下で思考していたという印象を読者に与えずにはおかない（Burrow 1988: 77ff）。

だが、こうしたミルのシヴィックな視点の出自を、専らこうした伝統の影響を持ち出すことで云々することには幾つかの難点があるように思われる。まず、「文明論」が執筆された30年代は、若きミルが「精神の危機」を経た後、それまでほとんど全面的に信奉していたベンサムや父ジェームズの見解に懐疑的になり、独自の視座を確立しようと必死の格闘を行っていた時期にほかならない。その最中に発表した作品についてミルが「決して父から学んだのではない根拠と方法」と述べているという事実は、少なくとも彼の自己理解においてそれが極めて独自の思索として位置づけられていたことを示すのであって、だとすれば、そうした彼の独自の思索の内実を明らかにすることなく、伝統を持ち出すことによって外在的な説明を行うことは妥当ではない。次に、このミルの回想は、これまでリベラルな『自由論』の原点として繰り返し論じられてきた彼の「危機」以後の30年代の思索が、実は、シヴィックな『代議制統治論』の故郷でもあったのではないかという仮説を我々に抱かせずにはおかない。そしてこの仮説は、ミルのシヴィックな理想の内実のみならず、それが彼のリベラルな理想とどのような関係において捉えられていたかを解明しようという狙いを持つ我々にとって、決定的な重要性を持つのである。

従って、我々の次なる課題は、些か遠回りになるが、次のように整理することができよう。すなわち、相互に微妙な関係にあるシヴィックな理想とリベラルな理想がミルの思想の中でどのような関係において捉えられていたのかを内在的に把握すべく、彼の「危機」とそれ以後の思索の森の中に分け入ること、このことが以下では試みられる。

精神の危機と道徳的自由の感情

1826年、20歳の青年ミルが体験した「精神の危機」 - 「私の思惟様式に生じた唯一度の本当の革命」（：199） - について『自伝』には次のようにある。「1821年の冬、私が初めてベンサムを読んだときから、特に『ウェストミンスター・レビュー』の創刊以来、私の心にはまさしく生涯の目的と呼んでよいものが生じた。世界の改革者になろうというのである。私の考えでは、私自身の幸福は完全にこの目的と一致させねばならぬと考えられた。...ところがそういう状態から、夢がさめるようにさめるときがやってきた。それは1826年の秋だった。私は誰も時々陥りがちなように、神経の鈍磨した状態にあった。...こういう状態のときに私は、次のような問いを自らに発してみることに思い至った。いわく「かりにおまえの生涯の目的が全部実現されたと考えて見よ。おまえの待望する制度や思想の変革が全部、今この瞬間に完全に成就できたと考えて見よ。これはおまえにとって果たして大きな喜びであり幸福であろうか？」そのとき抵抗しがたい自己意識がはっきりと答えた - 「否！」と。これを聞いて私の内心の気持ちはガックリとし、私の生涯を支えていた全基盤がガラガラと崩れ落ちた。私の全幸福はこの目標を絶えず追いつけることにあるはずであった。ところがこの目標が一朝にして魅力を失ってしまっ

た。して見ればそこにいたる手段に、どうして再び興味を感じることができようか。もう私の生きる目的は何一つ残っていないように見えた」(:137-9)。

周知のように「危機」の原因は『自伝』において二つ示されている(Ryan 1974: 32f)。すなわち 父ジェイムズによるベンサム主義的な初期教育の欠陥と オーウェン主義を哲学的背景とした、自分が「先行する環境に支配されている無力な奴隷」かもしれないという不安であった。以下、この二つの原因が如何に克服されたかを検討してみよう。

まず 初期教育の欠陥について、ミルは観念連合心理学を基にした父の教育が、破壊的な「分析の習慣」を彼にもたらす一方で、その破壊力に耐え得るだけの強靱な観念連合を形成するには失敗したことを指摘する(:141f)。ミルは「危機」が自分の「意見と性格」に「二つの極めて顕著な影響」 - 幸福観が変化したことと感情の陶冶の重視するようになったこと - をもたらしたと述べているが、両者はこの二つの欠陥に対応している。すなわち、ミルは、幸福観を変えることによって「分析の習慣」の破壊性を回避すると共に、ロマン主義的な「感情の陶冶」によって強い感情を形成する必要を痛感したのである。

ワーズワースの詩によって「静かな瞑想の中の真の永久の幸福」を知ったという『自伝』の記述は、この時期に彼がロマン主義の強い影響下にあったことを示唆しているが(:153)⁽⁷⁾、実際、1830年代のミルの著作は、父の奉じていたベンサム主義に対する幻滅とロマン主義への接近を明らかに示しており、我々は『自伝』における「危機」の記述の背景をこれらの著作の中に看取することができる。すなわち、「危機」以前のミルに「最も優れた意味における宗教」を与えてくれたベンサムであったが(:67)、道徳哲学者としてのベンサムは、人間の「惨めな利己的追求」が「変えることのできない生まれつきの本性に固有」であると説く等、人間性の利己的な側面を強調しすぎる余り、非利己的な道徳感情を軽視する傾向にあり、その意味で一面的であるという批判を免れるものではなかった(:7f)。そしてミルは、ベンサムの狭隘な人間観の根底に、ミルに「否」を突きつけたような「自己意識」の欠如を指摘する。しかも、ロマン主義者に言及しながら。「〔ベンサム〕は意気喪失に陥ったこともなければ、心の重たさを知ることでもなかった。彼は最後まで少年であった。自己意識、すなわちワーズワースからバイロンおよびゲーテからシャトーブリアンといった我々の時代の天才たちを苦しめた、あの悪魔、我々の時代がその喜ばしき英知と陰鬱な英知の両方の極めて多くを負っているところの、あの悪魔が、彼の心中に呼び覚まされることはなかったのである」(:92)。

「自己意識」という「悪魔」を知らぬ「少年」の如きベンサムは「性格形成についての深い洞察や人間本性の内的な働きに関する多くの知識」を十分に持たず、他者への共感能力という意味での「想像力」を決定的に欠いていた。そしてミルは、そのようなベンサムの思想的な貧しさを補う存在として、コールリッジを挙げる(:77)。この時期のミルのコールリッジへの傾倒は、後にリーヴィスが『ミルのベンサム論とコールリッジ論』(Leavis 1950)として編むことになる二つの論文から明らかであるが、「文明論」で展開されている物質主義的「文明」を補う精神的「文化」という論点が明らかにコールリッジの議論を踏襲したものであるということからいっても、ミルがロマン主義の影響下で思索を行っていたことは、ほぼ間違いないであろう(Colmer 1976: lxi ff)。

だが、ミルがコールリッジを一面的な「直観主義者」として批判し、汎神論的なワーズワースの詩を観念連合心理学によって処理していく過程において(e.g. :356, 171, 269)、ミルはむしろ、内面感情を生得的なものとして実体化するロマン主義特有の「内的本源としての自然」(C. テイラー)の哲学⁽⁸⁾に対して距離を置き始める。「自己意識」の覚醒後、ベンサムの間観の限界を悟ったミルは、確かにロマン主義の影響下で、偏狭な利己主義に陥らない人間の道徳的な完成可能性を「感情の陶冶」として

把握するに至った。そしてこの点において、「危機」以後のミルの人間観は、父やベンサムのものとは決定的に異なっている。しかし、同時にそれは、観念連合心理学を放棄していないという点において、内的自我の生得性・実体性を説くロマン主義とも袂を分かつものであった⁽⁹⁾。蓋し、「危機」以後にミルが展開する「陶冶」論の核心は、ロマン主義的な汎神論的自然との一致による「静かな瞑想の中の真の永久の幸福」ではなく、あくまでも観念連合心理学の枠内での非利己的な道德感情の自発的な育成の可能性に存したのである。そして、そのような非ロマン主義的「陶冶」概念の論理的な含意は、ほかならぬ の問題、すなわち「自分が先行する環境に支配されている無力な奴隷ではないか」という「宿命論」の不安が克服されていく論理的過程において明らかになってくるのである（ : 175f）。

宿命論の不安について、『自伝』には次のようにある。「例えば、意気消沈が後に再発した際、所謂哲学的必然論が、私に夢魔のようにのしかかってきた。私は、あたかも自分が先行する環境に支配されている無力な奴隷であり、私の性格も、他の全ての人の性格も、我々の統制の及ばない諸々の作用によって形成されてしまっており、我々の力ではどうにもならないように感じられた。環境が性格を形成するという説を退けることができれば、どんなに気が楽になるだろうかと、私は何度も思った」（ : 175）。

周知のように、ここでミルが具体的に念頭においていたのはオーウェン主義の宿命論であり、この宿命論に対する批判は、『論理学体系』第6巻第2章「自由と必然について」において詳細に展開されている⁽¹⁰⁾。ミルにとって同章がいかに重要な成果であったかということは、次のトクヴィル宛の書簡から明らかであろう。「私自身、あの章〔第6巻第2章〕がこの本の中で最も重要であると考えています。それは、私がほんの15年前に到達した思想の忠実な表現なのです。これまで一度も書かなかったことですが、私が平穩を見出したのは、まさにこの思想においてであったと言えます。というのは、この思想だけが、人間の責任性の感情を堅固な知的基盤の上に置くことによって、知性と良心を調和させたいという、私の欲求を十分に満たすものだったからです」（ : 612）。すなわち、同章で展開された或る種の主体性論としての自我陶冶理論こそは、まさにミルが「危機」体験を経て辿り着いた到達点を示すものにほかならなかったのである。

同章においてミルは先ず、因果法則が人間行為をも支配していることを認める必然論と、これを認めない自由意志説とを対比した上で、自分の立場があくまでも必然論であることを表明する。但し、ミルによれば、必然論は一般に誤解されており、更にその誤解は極めて深刻な悪影響を社会に及ぼすことになる⁽¹¹⁾。「既に述べてきたように、私はこれら二つの見解のうち、第一のもの〔必然論〕を真理だと考えている。だが、この第一の主張は、誤解を招くような表現で述べられることが多く、大抵は不明瞭に理解されてきたので、その受容は妨げられ、たとえ受け入れられてもその影響力は誤用された。哲学者たちが考えているように（というのは、多かれ少なかれ一般の人々が抱いている実感的なレベルでの自由意志説は、〔本来の厳密な意味での〕自由意志説に対立する必然論とは、決して矛盾するものではないからである）、自由意志の形而上学的理論が考え出された理由は、人間の行為を必然だと見なすことが、人間の自尊心を傷つけ、その道徳的本性を墮落させるだけでなく、各人の本能的意識とも矛盾すると考えられたからである。また、これまで何度か主張されてきた必然論に、こうした〔それが人間の自尊心や道徳的本性を破壊するという〕非難の余地があるということを、私は否定しようとは思わない。なぜなら、必然論に対する非難の原因となった誤解が、この論に反対する側の人々だけでなく、不幸にも、この論を擁護する側の多くの人々、否、おそらくはその大多数にも見られるからである（ : 836）。

ミルはこの誤解された必然論、すなわち「誤解を招くような表現で述べられ」「不明瞭に理解され」

「人間の自尊心を傷つけ、その道徳的本性を墮落させる」必然論を「宿命論」と呼び、これを「真の必然論」と明確に区別する。そもそも「必然論」とは、人間の行為に於ける因果法則の必然性を認めることであり、「我々の行為は我々の性格から生じ、我々の性格は我々の体質、教育、環境から生じる」と考える立場のことである。そして、必然性とは、あくまでも因果関係における「継起の斉一性 uniformity of sequence」に過ぎないのであって、決して「抵抗不可能性 irresistibility」を意味するものではない。このことを見落とし、環境による決定を過度に強調するとき、必然論は、誤解された必然論、すなわち宿命論に陥る。宿命論は、「発生する事件は全て、それを引き起こす諸原因の絶対的に確実な結果である」と考える点では「真の必然論」と同じであるが、「それ〔事件の発生〕を阻止する努力が無駄である」とか「それを阻止するために我々がどれほど努力を行おうとも、それは発生する」と考える点において決定的な誤りを犯している。そしてこの宿命論の典型として、ミルはオーウェン主義の受動的な環境決定論を挙げる。それによれば、我々人間は我々の現状にも、将来にも、主体的に関わることができない。なぜなら、我々の欲求は我々の「性格」によって不可避に決定されており、我々の性格は我々にはどうすることもできない社会的諸条件によって決定されているからである。従って、我々は「先行する環境に支配される無力な奴隷」に過ぎない（：838-840）。

たしかに、必然論の立場をとるかぎり、環境 性格 行為という因果関係の必然性は認めざるを得ないであろう。だが、ミルによればこの必然性は、正しく理解されれば、「多かれ少なかれ一般の人々が抱いている実感的なレベルでの自由意志」と何ら矛盾するものではない。そしてミルは、このように因果関係の必然性と「実感的なレベルでの自由意志」が両立し得るといふ両立主義的見解を、因果関係の仮言的性格を指摘することによって説き明かす。すなわち、因果関係の必然性とは、定言的に - つまり無条件に - 何かが必然的に発生するということを意味するものではない。それは、幾つかの特定の原因が存在した場合に、ある特定の結果がそこから必然的に生じるという「単なる継起の斉一性」を意味するに過ぎない、つまり、ある一定の環境が与えられた場合に、それに応じて行為者の性格が必然的に決定されるということの意味するに過ぎないのである。従って、オーウェン主義者のように行為者が別の性格形成を望んで努力することが無意味であると考えする必要は全くない。なんとなれば、性格のある特定の仕方形成したいという行為者自身の欲求もまた、性格を形成する環境の一端を担うからである。「彼〔行為者〕の性格はその環境によって形成される。…しかし、ある特定の仕方での自分の性格を形成したいという彼自身の欲求も、こうした環境の一部を構成しており、また、そうした環境の中で最も影響力の少ないものの一つでは決してない。」「精神に性格形成の一端を担う力があること」は「必然性という言葉を用いることで見落とされていた真理」である。故に、必然論の観点から見ても、我々は「先行する環境に支配される無力な奴隷」ではない。「その意志があれば if we will」我々は自己の性格形成 = 自己陶冶を主体的に行い得るのである。そしてミルは、この「その意志があれば、自分の性格を修正することは可能だ」といふ感情こそが最も深い意味における「道徳的自由の感情」と述べる（：839-841）。

だが、この「道徳的自由の感情」を説くミルの自我陶冶の理論は微妙な問題を孕んでいる。すなわち、「その意志があれば」といふ際の「意志」、つまり性格形成欲求と環境の関係である。実際、ミル自身、オーウェン主義者の反論を予想して次のように述べている。「オーウェン主義者は言うであろう。「その意志があれば」といふ言葉は、全ての重要な争点を放棄するものである。なぜなら、自分の性格を変えたいという意志を我々に与えるのは、我々の努力ではなく、我々の力の及ばない環境だからである。意欲は外的な原因によって生じるか、さもなければ全く生じないかのどちらかだ、と」（：841）。

「道徳的自由の感情」を支えているのは性格形成欲求としての「意志」である。だが、その肝心の「意

志」が専ら「外的な原因」から生じるのであれば、それは結局のところ宿命論なのであって、「道徳的自由の感情」も所詮は自己欺瞞にすぎないのではないか。

確かに、ライオンも指摘するように、ここで想定されているオーウェン主義者のミル批判は議論のポイントを外している (Ryan 1987: 107)。ミルがここで立てている問いは、あくまでも自己の性格を変えたいという「意志」を持つ行為者を前提とした上で、その行為者にその能力があるかどうかという問題である。そしてミルは、無条件に「我々に自分の性格を変える能力など無い」と断じるオーウェン主義的宿命論に対して、「自分の性格を変える能力は、それを使おうという欲求がなければ、使われることはない」という反論を展開しているに過ぎない (: 841)。そして、自己の性格を変えたいと望んでいる行為者 - その典型が「危機」下のミル本人であることはいうまでもない - を前提とする限り、ミルの説く「その意志があれば、自分の性格を修正することは可能だ」という「道徳的自由の感情」の主張は、確かに、魂の奴隷根性を一方的に説くオーウェン主義的宿命論に抗するための内的主体性の理論として極めて強い説得力を持ち得ているといえよう。

しかし、スミスも指摘する通り、「意志を我々に与えるのは、我々の努力ではなく、我々の力の及ばない環境である」というオーウェン主義者の主張に「ほぼその通りである Most true」と答えることによって、ミルは性格形成欲求 = 意志が自己誘導的でないことを認めてしまっている (Smith 1991: 249)。ここにおいて「体系」は或る種の綻びを露呈する。たしかに、ミル自身にとっては、「意志」も「自己意識」も、その存在はほとんど自明のことであった。しかし、観念連合心理学の枠組みを放棄せず、あくまでも厳密な意味での必然論者であろうとしたミル - 彼にとってロマン派がうたった「高尚な思想に喜び、我が心を動かす一つの存在」(Wordsworth, “Lines written a few miles above Tintern Abbey.”) は結局のところ理解不可能であった - にとって、「意志」の内的な起源となる「内的本源としての自然」のようなものを認めることは、断じてできなかったのである。だが、性格形成欲求としての「意志」の自己誘導性を否定することは、究極的には行為者の動機付けにおける他律性を認めることになり、結果的に「道徳的自由」を堀崩すことになりかねない。究極的に「意志」を左右するのは環境であり、このことは「道徳的自由」にとって大きな脅威となり得る。そして、この点においてミルの自我陶冶理論は、或る種の主体性としての「道徳的自由の感情」を内的に基礎づけることには成功していないのである。

かくして「体系」は行為者の動機付けにおける他律性において、その綻びを露呈する。だが、にも関わらず、その後のミルが『自由論』『代議制統治論』において展開することになる政治理論を考慮に入れるならば、この綻びは、むしろ積極的な意義を持ち得たといえるのではなからうか。たとえば、スミスは次のように指摘する。「自己変革欲求が自己誘導的でない以上、そうした欲求の生起を刺激したり、あるいは抑制したりする外的な (すなわち社会的な) 環境が、自己発展の過程に個人が従事するにあたって、決定的な重要性を帯びることになる」(Smith 1991: 249)。すなわち、今や、自我の基盤を求める孤独な自己意識は、「体系」の「内的」な綻び故に、その眼差しを、外的環境、すなわち他者に開かれた公的空間へと向けざるを得ない。自我陶冶における外的環境の決定的な重要性の認識は、内的主体性の理論としてのミルの自我陶冶の理論を、外的に補完する原理を導かずにはおかないのである。

こうした観点から、例えばスミスは、ミルが自我陶冶欲求としての「意志」を挫くような外的環境を取り除くことに極めて熱心であったことを指摘する。例えば人間の偏狭な利己性を強調するベンサム主義や、魂の奴隷根性を説くオーウェン主義的宿命論は論駁されなければならない。なぜなら、それは自我陶冶につとめようとしている行為者を意気消沈させ、その「意志」を挫くという点で極めて有害な外的環境となるからである。また、社会的権力が個々人の自我陶冶にパターンリスティックに干渉することも「意志」にとっては大きな脅威となり得る。スミスの整理に従うならば、「意志」の自発性として

の「道徳的自由」を確保するという最も切実な課題を達成するために、(a)「欲求があれば、行為者は自己の性格を変化させることができる」という自己陶冶理論の哲学は、(b)「実際にこの能力を行使しようとする際の障害の欠如」と(c)「この能力を行使したいという欲求の生起を妨げる条件の欠如」という二つの外的な条件を主張するリベラルな政治理論によって補完されなければならない(Smith 1991: 250-1)。

だが、ただ挫かれることがなければいいのか、パターンリスティックな干渉を排除しさえすれば、果たしてそれで十分なのであろうか。残念ながら、それだけでは「道徳的自由の感情」のためのネガティブな条件に過ぎない。蓋し、「意志」は、それが他者との積極的な関わりの中で鼓舞されるというポジティブな条件があってこそ、「道徳的自由の感情」を「自発性」として十分に享受できるはずである(「感情を養うのは、行為である」!)。そして、この、社会的権力のパターンリスティックな干渉の排除というネガティブな条件とは明確に異なる、公的領域での「行為」による「意志」「感情」の鼓舞というポジティブな条件こそは、まさに『代議制統治論』で提示されたシヴィックな理想にほかならない。実際、既に少しく見たように、『代議制統治論』において「活動的な性格」や政治参加の教育効果といったシヴィックな理想が論じられる際、それらは常に、劣悪な境遇に屈伏する「受動的な性格」に抗し、「意志や精神や内的活動の泉」を確保するためのポジティブな条件として論じられている(:410)。すなわち、『自由論』のリベラルな自由原理が、「道徳的自由の感情」を「自発性」「個性」として確保するためのネガティブな条件(他者危害の原理)を論じた作品であったとすれば、まさに『代議制統治論』のシヴィックな参加民主主義は、「道徳的自由の感情」を「活動的な性格」として確保するためのポジティブな条件を論じた作品にほかならなかったのである。

かくして我々は、ミルの政治思想の基底に、「道徳的自由の感情」あるいは「意志や精神や内的活動の泉」を確保するためのリベラルな理想とシヴィックな理想の共闘を看取するに至る。この共闘を最も典型的に示しているのは、バロウが「マキャヴェリの徳に関する極めて適切な解説」と呼んだ『自由論』の「異教的自己肯定」論であろう(Burrow 1988: 92)⁽¹²⁾。そこでミルは、「意志」を挫くカルヴァン主義の「キリスト教的自己否定」と対比しつつ、「意志」を鼓舞する「異教的自己肯定」について次のように論じている。「...人間の卓越性の典型としては、カルヴァン派のそれとは違ったものもある。...「異教的自己主張」は、「キリスト教的自己否定」と同じように、人間の価値を構成する要素の一つである。自己発展というギリシア的な理想があるのであって、プラトンのキリスト教的な克己の理想は、それと混じり合っているが、しかしそれにとって代わるものではない。/人間が崇高で美しい観照の対象となりうるのは、彼ら自身の中にある個性的なものを全てをすり減らして一様にしてしまうことによってではなく、他人の権利と利害とによって課された制限の範囲内でそれらを育成し引き立たせることによってである。そして、仕事というものはそれをする人々の性格を幾分帯びるものであるから、今述べたと同一の過程によって、人間の生活もまた豊かで変化に富み生気に満ちたものとなり、高尚な思想と崇高な感情に、更に豊富な糧を与え、また、人類を更に無限にそれに属する価値あるものとすることによって、全ての個人を人類に結びつける絆を強化することになる。各人は、その個性的な発展に応じて、自分自身にとってますます貴重なものとなり、従って他人にとってもますます貴重なものとなることができる。彼自身の存在にはより充実した生命が満ち、また個々の単位により多くの生命がみなぎると、それから構成されている全体にもより多くの生命がみなぎるのである」(:265-7)。

「他人の権利と利害とによって課された制限の範囲内で〔個性的なもの〕を育成し引き立たせる」という「異教的自己肯定」。この一節によって、本稿の冒頭で紹介した、ミルの古典古代賛美にリベラルな理想とシヴィックな理想が混在しているというミラーの指摘は、その裏付けを与えられ、更にはその

含意が明らかになったといえよう。ミル政治思想において、シヴィックな理想は、リベラルな理想と同じく、「自己意識」に覚醒した近代人が「道徳的自由の感情」を確保するために不可欠な、政治的条件にほかならなかったのである。

むすびにかえて

省みるに、思想家ミルにとっての最も肝心要の問題は、『自伝』や先のトクヴィル宛書簡の記述を真面目にとるならば、必然性の支配する世界において「道徳的自由の感情」を如何に確保するかという問題であり、それは、「危機」を経て「自己意識」に覚醒したミルが、「人間の責任性の感情を堅固な知的基盤の上に置くことによって、知性と良心を調和させたい」というやむにやまれぬ欲求に導かれて辿り着いた難題にほかならなかった。『論理学体系』第6巻第2章は、この問題との哲学的な格闘であったが、その微妙な綻びは、ミルの眼差しをして、他者と向かい合う公的な世界へと向かわしめることになった。そして『自由論』と『代議制統治論』に混在するリベラルな理想とシヴィックな理想は、共にこの「道徳的自由の感情」に不可欠な政治的条件として位置づけられる。 - 本稿の些か込み入った議論を図式的に整理するならば、以上ようになる。

こうした解釈を採ることで、本稿は「二人のミル」問題に次のように答えることになるであろう。すなわち、ミル政治思想において、それ自身が決定的な重要性を与えられる「構成的」な価値となるのは、あくまでも「道徳的自由の感情」であって、シヴィックな理想とリベラルな理想は、この構成的な価値を実現するための戦略としての「派生的」な価値に過ぎない⁽¹³⁾。確かに「政治を通じて実現される」シヴィックな理想と「政治が終わるところから始まる」リベラルな理想の間には矛盾する要素が少なからずあり、両者が完全に一致することは恐らくあり得ない。だが、「道徳的自由の感情」を哲学的に基礎づけることに失敗したミルにとって、この二つの理想は政治的に不可欠であった。ミルの政治思想は、「道徳的自由の感情」という「構成的」な価値の下に、二つの微妙な関係にある「派生的」な価値を統合する試みとして読むことができるというのが、我々の辿り着いた解釈だといえよう。

そして、こうした観点からミルを読むことは、或る意味では次のようなミル解釈に異議を唱えることになるであろう。「アーレントの自由論の真骨頂は、ミルの場合のように、個人的自由の行為領域の明確な設定にあるというよりも、むしろ市民の活動の自由の理論化にあるといえよう。それは、公的領域への参加を意味する市民の「政治的自由」の次元である。彼女は、人々が相互に協力関係を作り上げて公的世界を建設する共同行為を「政治的自由」の基本的契機として理解した。こうしてアーレントは、「政治的自由」を公的世界への参与として認識することによって、哲学的実存主義を政治的実存主義の方向に展開したと理解できよう。この立場が、政治的であれ、実存主義と呼ぶのにふさわしいと思われるのは、彼女がこの「政治的自由」の行使に各人のアイデンティティの獲得を見すえ、そこに各人の人間性の開示を見定めていたからである。…ミルの著作にも、とりわけ『代議政治論』(1861)3章のように、人民の政治参加の政治教育上の効果を力説した箇所がある。その議論は、今日の視点からみても参加民主主義の理論として色褪せることなく卓越したものと見える。しかしミルの場合、アーレントにみられるような政治的実存主義を基盤とした政治的自由の視点、「市民的公共性」を基軸とした市民相互の共同参与の視点が、積極的に打ち出されているとは言いがたい。ここにミルとアーレントのあいだの一定の距離を指摘することは可能であろう」(千葉 1996: 20-21)。

ほぼ一世紀を隔てて活躍したミルとアーレントを詳細に比較する作業は我々の能力を超えているが、このように「政治的自由」の行使に各人のアイデンティティの獲得を見すえ、そこに各人の人間性の開示を見定める」という「実存主義」の有無を両者の相違と見なす千葉のミル解釈には、敢えて異議を

唱えておきたいと思う。蓋し、ミルのシヴィックな参加民主主義は、19世紀的な「自我の喪失」(サイファー 1988)を背景とした「精神の危機」の政治的な克服という側面を間違いなく有していたのであって、アーレント的な「実存主義」との共通点を指摘することも不可能ではないからである。むしろ、本稿で検討した「道徳的自由の感情」を構成的価値とするミルの政治思想の特質は、ミルをアーレント的に読むことによって、より鮮明になるのではないだろうか。

- (1) Himmelfarb 1990 については、次の二つの書評を参照。Hamburger 1977, ドウオーキン 2001。
- (2) Pocock 1975 および Hont & Ignatieff 1983 を参照。尚、前者については 田中 1998、竹澤 2002 が、後者については 渡辺 1985-86 が有益である。
- (3) 共和主義的ミル解釈としては Semmel 1984, Justman 1991, Miller 2000, Baum 2001 等があるが、内部整合性問題との関連で注目すべきは、不整合を強調するジャストマンの研究と、整合的な「シヴィック・リベラリズム」の再構成を試みたミラーの研究であろう。本稿は、ミラーの研究とは別の根拠に基づいて、ミル政治思想に或る種の内部整合性を認める立場を採るものである。尚、Burrow 1988 もミルの「文明論」の「カントリ的」性格について有益な指摘を行なっている。また、こうした共和主義的解釈とは必ずしも問題意識を同じくするものではないが、「ソクラテスの市民性」という観点からミルを解釈したものとして Villa 2001, Chapter 2 がある。
- (4) 本稿において我々は「共和主義」という言葉を、些か歴史学的には大雑把であるが、統治機構のあり方と共同体構成員のエートスとの間に密接な因果的・論理的・規範的關係を認める次のような立場を指すものとして用いることにする。「...「立派な生き方」のモデルは、公的生活に積極的に参加し、「我が魂よりもポリスの運命を配慮する」(マキアヴェリ)有徳の人に見いだされる...。死すべき存在である人間が、有限の生を超出して「普遍的」価値へと到達するためには、あらゆる善き価値の実現に向けられた人々の協働である「共和国」へと自己を統合しなければならない。その意味において、人間的交際の至高の形式は、「政治的なもの」とされる。/従って、「共和主義」は、第一に公的生活への「参加」を強調する点にある。「参加」によって「自己統治」の理念が実現されるが、その前提として、市民は公共の事柄について「熟慮=討議」する能力=「徳」を備えていなければならない。そして第二に、共和主義の政治は、「共通善」の実現を目的とする。「共通善」の実現は「私益」の実現に優先されなければならない。この目的を達成するために政治権力は平等に配分されていなければならないし、従って、富の極端な不平等は避けなければならない。特定の人や集団が自己の「特殊利益」を「共通善」と僭称することのないようにである。「特殊利益」と「共通善」との混淆が起こるとき、社会は「腐敗 corrupt」する」(小泉 2002: 86)。
- (5) このように『自由論』と『代議制統治論』を相互補完的に読む必要性を最も明確に説いたのは関口 1989, 1992 であろう。本稿は、『自由論』のリベラルな視点と『代議制統治論』のシヴィックな視点の関係を、『自伝』と『論理学体系』を手がかりに、ミル自身の思考に即して内在的に解き明かすことを眼目としているが、執筆に際して、関口の研究からは極めて多くの示唆を与えられた。無論、特に共和主義的解釈との関係を問題としている点や、ミルの個々の著作の解釈の仕方等において、本稿が一定の独自性を主張するものであることは言うまでもない。
- (6) トクヴィルの「個人主義」については宇野 1998: 33-44 を参照。
- (7) ロマン主義については Abrams 1953, 1971, 1984 が極めて有益であった。
- (8) 内面感情を生得的・実体的なもの捉え、そこに様々な価値の源泉を見出そうとする 18 世紀以降のロマン主義を典型とする思想動向を総称する際にテイラーが用いた概念。Taylor 1989: Chap.15, 20, 21. Cf. Taylor 1992: Chap.3.
- (9) ミルとロマン主義の関係について、由良は次のように指摘している。「そこで言うことは、ロマン派との出会いによって、<文学的なもの>に開眼したとは言いながら、ミルはロマン派の詩学に、本当の意味で接触していないと判断できることである」(由良 1974: 30)。尚、ミルの詩論については Donner 1991: 100-06,

Abrams 1953: 23-26.

- (10)『自伝』の「危機」をめぐる記述と『論理学体系』の「自由と必然」論の間に密接な関係があったことはほぼ間違いない。「あらゆる形跡が示すように、それ〔『自伝』〕執筆の目的は、ミルが『論理学体系』第6巻第2章で述べた見解、すなわち、我々は一般に環境によって作られているが、しかし、その意志があれば、こうした環境を変えて、自分が望むものに自分自身を作り上げることは可能であるという見解を立証することであった」(Thomas 1985: 34f)、『自伝』と『論理学体系』第6巻第2章の関係については Eisenach 1987, Loesberg 1978 が有益である。尚、『論理学体系』同章の解釈について、本稿は Smith 1980, 1991 に多くを負っている。
- (11)宿命論の社会的悪影響という論点は「ベンサム論」(1833)等にも散見される(:15f)。
- (12)但し、次のような留保が付されている。「無論、それは、マキャヴェリのというよりはむしろ、新古典主義的な徳である。ミルの論文の思想的源泉の中核は…ルネサンス期のシヴィック・ヒューマニズム、オーガスタン期のカントリ派の体制批判、それにフランスのジャコパンに大きな影響を与えたローマ系の禁欲的な古典古代の伝統ではなかった。既に見たように、ミル論文の源泉は、むしろ、ヘレニスティックな異教主義であって、その本質は政治的というよりはむしろ審美的であり、直接的には18世紀後半のドイツ思想に由来するものであった。つまり、インスピレーションの源は、ローマではなくギリシアだったのである」(Burrow 1988: 92f)。
- (13)政治理論のパッケージに「構成的 constitutive / 派生的 derivative」という階層区分を持ち込むことについては、Dworkin 1985: 184ff, 408f を参照。

参考文献

- ()ミルの作品からの引用に際しては、原則としてトロント大学版全集 J. M. Robson & J. Stillingar eds., *Collected Works of John Stuart Mill*, 33 volumes, University of Toronto Press, 1963-91. に依り、括弧内に巻数、頁のみを記す。尚、次の日本語訳を参照したが、必要に応じて、一部訳文を変えた。関嘉彦編『中公世界の名著49 ベンサム J・S・ミル』(中央公論社、1979年) 水田洋訳『代議制統治論』(岩波文庫、1997年) 朱牟田夏彦訳『ミル自伝』(岩波文庫、1960年) 杉原四郎ほか編訳『ミル初期著作集』全4巻(御茶の水書房、1979-97年)。
- Abrams, M. H. 1953, *The Mirror and the Lamp*, Oxford University Press(水之江有一訳『鏡とランプ』研究社、1976年)
- Abrams, M. H. 1971, *Natural Supernaturalism*, W. H. Norton & Company(吉村正和訳『自然と超自然』平凡社、1993年)
- Abrams, M. H. 1984, *The Correspondent Breeze*, W. H. Norton & Company.
- Baum, B. 2001, Freedom, power and public opinion: J.S. Mill on the public sphere, *History of Political Thought*, vol. 22, no. 3.
- Berlin, Isaiah 1969, *Four essays on liberty*, Oxford University Press(小川晃一ほか訳『自由論』みすず書房、1979年)
- Burrow, J. W. 1988, *Whigs and liberals*, Oxford University Press.
- Colmer, J. 1976, Introduction, in *The collected works of Samuel Taylor Coleridge*, vol. 10, Princeton University Press.
- Donner, W. 1991, *The Liberal Self*, Cornell University Press.
- Dworkin, R. 1985, *A matter of principle*, Harvard University Press.
- Eisenach, E. J. 1987, Mill's Autobiography as Political Theory, in *History of Political Thought*, Vol.8, No. 1.
- Hamburger, J. 1977, On Liberty and Liberalism by Gertrude Himmelfarb (Bookreview), *American Political Science Review*, Vol. 71, Issue 4.
- Himmelfarb, G. 1990, *On Liberty and Liberalism : The Case of John Stuart Mill*, Institute for Contemporary Studies. (First published in 1974.)
- Hont, I., & Ignatieff, M., eds., 1983, *Wealth & Virtue*, Cambridge University Press(水田洋監訳『富と徳』未来社、1990年)
- Justman, Stewart 1991, *The hidden text of Mill's Liberty*, Rowman & Littlefield.
- Leavis, F. R. 1950, *Mill on Bentham and Coleridge*, Chatto & Windus. (松本啓訳『ベンサムとコウルリッジ』みすず書房、1990年)
- Loesberg, J. 1978, Free Association, in N. A. Anderson & M. E. Weiss, eds., *Interspace and the Inward Sphere*, Western Illinois University Press.
- Miller, David 1991, INTRODUCTION, *LIBERTY*, Oxford University Press.

- Miller, D.E. 2000, John Stuart Mill's civic liberalism, *History of Political Thought*, vol. 21, no. 1.
- Pocock, J. G. A. 1975, *The Machiavellian moment*, Princeton University Press.
- Ryan, A. 1974, *J. S. Mill*, Routledge & Kegan Paul.
- Ryan, A. 1987, *The Philosophy of John Stuart Mill*, 2nd ed., Macmillan Press.
- Semmel, B. 1984, *John Stuart Mill and the pursuit of virtue*, Yale University Press.
- Smith, G. W. 1980, The Logic of J. S. Mill on Freedom, in *Political Studies*, Vol. 28.
- Smith, G. W. 1991, Social Liberty and Free Agency, in John Gray and G. W. Smith, eds., *J. S. Mill on Liberty in focus*, Routledge. (泉谷周三郎ほか訳『ミル『自由』再読』木鐸社、2000年)
- Taylor, C. 1989, *Sources of the self*, Cambridge University Press.
- Taylor, C. 1992, *The ethics of authenticity*, Harvard University Press.
- Thomas, W. 1985, *Mill*, Oxford University Press. (安川隆司ほか訳『J・S・ミル』雄松堂出版、1987年)
- Villa, D. 2001, *Socratic Citizenship*, Princeton University Press.
- 宇野重規 1998 『デモクラシーを生きる』創文社
- 小泉良幸 2002 『リベラルな共同体』勁草書房
- サイファー、W 1988 河村錠一郎訳『現代文学と美術における自我の喪失』河出書房新社
- 関口正司 1989 『自由と陶冶』みすず書房
- 関口正司 1992 『ミルの政治思想』杉原四郎ほか編『J・S・ミル研究』御茶の水書房
- 竹澤祐丈 2002 『シヴィック・ヒューマニズムと経済学の成立』京都大学経済学会『調査と研究』第25号
- 田中秀夫 1998 『共和主義と啓蒙』ミネルヴァ書房
- 千葉真 1996 『アーレントと現代』岩波書店
- ドウォーキン、R 1983 「哲学と政治」ブライアン・マギー編(磯野友彦監訳)『哲学の現在』河出書房新社
- ドウォーキン、R 2001 「自由とリベラリズム」小林公訳『権利論』木鐸社
- ネーゲル、T 1989 永井均訳『コウモリであるとはどのようなことか』勁草書房
- 由良君美 1973 「J・S・ミルにおける文学的なもの」『思想』594
- 渡辺恵一 1986-86 「スコットランド啓蒙研究の新潮流」『京都学園大学論集』第14-15巻
- 本論文は文部科学省科学研究費補助金による研究成果の一部である