

Title	バンジャマン・ コンスタンの思想世界
Sub Title	The idea-world of Benjamin Constant
Author	堤林, 剣(Tsutsumibayashi, Ken)
Publisher	慶應義塾大学法学研究会
Publication year	2001
Jtitle	法學研究 : 法律・ 政治・ 社会 (Journal of law, politics, and sociology). Vol.74, No.8 (2001. 8) ,p.1- 71
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	論説
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00224504-20010828-0001

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the Keio Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

バンジャマン・コンスタンの思想世界

堤 林 剣

一 序論

二 問題史的コンテクスト

(一) 歴史のアンヒウアレンスと一般意志の勝利

(二) 権力に関する中世的想像力

(三) 人民主権論と政治的代表的観念の展開

(四) フランスにおける代表制と人民主権の問題

三 バンジャマン・コンスタンの政治思想とパーフェクティビリティ論

(一) 近代的自由と近代社会

(二) 主権制限論

(三) パーフェクティビリティ論

四 結びに代えて

一 序論

バンジャマン・コンスタン (二七六七―一八三〇) は最晩年の著作『文学・政治論集』 (*Mélanges de littérature*)

et de politique, 1829) において次のように述べている。「私は過去四〇年間、一貫して同じ原理を擁護してきた、つまりすべての領域における自由を——宗教、哲学、文学、産業、政治における自由を」¹⁾。この言葉は、コンスタンが終生自由の実現と保障のために苦闘し続けたことを如実に物語っている。そしてまた、この自由こそがコンスタンの政治思想ひいては彼の思想世界に総合と一貫性をもたらす鍵概念であるといえるのではないだろうか。本稿の課題は、第一義的に、コンスタンの自由論を彼の思想世界の中心に据えながら、その思想世界を構成する諸理論・諸概念の相互的・内的関連性と一貫性を明らかにすることにある。またそれによって、コンスタンの政治思想がいかに彼のパーフェクティビリティ論（後にみるように、これは彼の宗教論と相即不離である）に基づけられているかが明らかになるであろう。

しかしながら、こうしたアプローチや試みに対して、あるいは一部の論者から疑義を挟まれるかもしれない。というのも、「コンスタン・ランコンスタン」(Constant l'inconstant) なる綽名の持ち主が一貫性を有する思想・理論を構築したとは到底考えられないという意見もあるからである。確かに彼のスキャンダル性に満ちた私生活（情婦や賭博などへの惑溺）や「風見鶏」の誇りを免れないような一連の政治的行動に着目するのであれば、もしくは彼の『日記』(*Journaux intimes*) やロマン小説『アドルフ』(*Adolphe*) から浮かび上がってくる人間コンスタンのイメージに固執するのなら、およそ彼の思想に一貫性を期待することは見当違いであると思われるかもしれない。にもかかわらず、G・A・ケリーの勧告に従って、人間コンスタンと思想家コンスタンとを区別し、後者に固有なロジックを析出するのであれば、そこからはすぐれて一貫性のある思想世界が現れてくると思われる²⁾。もちろん、だからといってコンスタンの思想には矛盾が含まれていないとか、彼が一度も主義主張を変えたことがないなどというつもりはない。それどころか、コンスタンの思想には今日の認識合理性の基準に照らしてみれば明らかな矛盾がいくつか認められるし、また、コンスタンが自らの理論に重要な修正を施したケース

も数回見受けられる。(例えば、功利主義や一神教に関する彼の考えは一八〇〇—一八〇四年頃に根本的に変化した。) ゆえに、ここでいう一貫性とは、コンスタンの主観的立場からのそれであり、また彼自身が終生自覚的に追求したものであることを強調したい。その意味で、コンスタンの思想から、現代社会に直接かつそのまゝ適応可能な理論を析出することは困難であると思われるし、少なくとも本稿ではそのような可能性は模索しない。

以上のように、本稿の中心的課題はあくまでもコンスタンの思想の内在的理解に求められるが、だからといってこのアプローチの適用によって今日的有意性の問題が完全に見失われるわけではない。否、それどころか、まさしくコンスタンの思想世界の内在的理解を通じて、今日のリベラリズム理論が直面せざるをえない深刻な問題が極めて鮮明に浮き彫りになると私は考える。この点において重要性を持つのが彼のパーフェクティビリティ論の政治思想的意義であるが、これに関しては最終章で触れることとする。しかし、また別のレヴェルでもコンスタンの政治思想における今日的有意性の問題が浮上してくることを指摘しておこう。ここで示唆しているのは、最近の三、四〇年の間に欧米(殊にフランス)でコンスタンの政治思想に対する関心が高まったという事実の背後にある、学界・法曹界・政界の動向である。このことは本稿の課題とも関連していると思われるので、若干の説明を加えたい。

コンスタンの政治思想が四〇年程前から欧米(そして日本でも)³⁾再び脚光を浴びるようになったという事実は興味深い。イギリスでは、バーリンがその論文「自由の二つの概念」(一九五八年)の中でコンスタンの自由論に依拠しながら「〈消極的自由〉対〈積極的自由〉」という対抗図式を提示して以来、コンスタンは一躍有名となった。⁴⁾しかし英米の学界では、いくつかの例外を除いて、コンスタンの自由論にしか関心が向かず、「近代自由主義の父」(Founding fathers of modern liberalism)の一人としての市民権は獲得したものの、コンスタンの政治思想を総体的に(つまり、彼の道徳理論や宗教論までトータルに)論じている研究書は意外と少ない。例外はピア

ンカマリア・フォンタナ（彼女はイタリア人だが、英ケンブリッジ大学の研究グループに所属）であり、彼女の『ベンジャマン・コンスタンとポスト革命期の精神』(Benjamin Constant and the Post-Revolutionary Mind) はケンブリッジ学派の方法論を採用したコンテキスト重視の研究書である。⁽⁵⁾ この研究は純然たる思想史研究であり、背後に政治的意図が潜んでいるというところは一切ない（と少なくとも私は考える）。逆にアメリカのステイヴン・ホームズのモノグラフ『ベンジャマン・コンスタンと近代自由主義の創造』(Benjamin Constant and the Making of Modern Liberalism) は、明示的ではないにせよ現代アメリカのリベラリズムを擁護しようとする意図に支えられており、思想的叙述が散見されるものの、その内容はアナクロニズムに彩られている。⁽⁶⁾

しかし、本稿の課題との関連でとりわけレレヴァントなのは、フランスにおける「神話」ではないコンスタン解釈の政治的かつ政治思想（史）的インプリケーションである。驚くべきことに、フランスでは実にリアルな形でコンスタン研究とある種の政治的行為とが結びついているのである。ここでいう政治的行為とは、七〇年代以来のフランソワ・フユレを初めとする「修正主義派」の台頭と関係したものである。周知のように、フユレは、マティエ、ルフェーブル、ソブールを筆頭とする革命史学の「正統派」と対抗する形で、「ブルジョワ革命論」を批判する一方独自の「修正主義」的な歴史観を提示し、一七八九―九一年の段階で革命が完成したとする「八九年派」の立場の重要性を強調した。そして一七九三―九四年のジャコバン独裁と恐怖政治を「デラパージュ（逸脱）」(détapage) と位置づけ、「ジャコバンの伝統」を重視するいわゆる「九三年派」の革命史研究のイデオロギー性を徹底的に暴露し批判した。⁽⁷⁾ その際、コンスタン、ギゾー、トクヴィルなど、フランス自由主義者の思想にしばしば言及がなされたのである。⁽⁸⁾ この革命史学界における動向は憲法学界の動向とも連動しており、フユレに共感する憲法学者たちは、フユレの問題意識を継承しつつ、公法学的立場から、「一七八九年人権宣言の原理ならびに一七九一年の憲法原理」対「一七九三年のジャコバン憲法の原理」という対抗図式を打ち出し、前

者に固有な人権論の意義を検討している。例えば、ステファン・リアルスやリュシアン・ジョームなどの修正主義の影響を受けた憲法学者（もつとも、ジョームは政治思想家でもあるが）⁽⁹⁾は、人権宣言や憲法に謳われている人権原理と一般意志原理との緊張関係に着目しながら、前者が後者に解消されないための条件について論じている。もちろん、このような対抗図式は近年になって初めて登場したのではなく、第三共和制期にカレ・ドゥ・マルペールが「一七九一年憲法の主権原理⁽¹⁰⁾ 国民主権」対「一七九三年の主権原理⁽¹¹⁾ 人民主権」という対抗関係を定式化して以来、それがしばしばフランス憲法学界で論争点となってきたわけだが、修正主義の登場と共にこの論争は新たなレヴェルに移行したといえよう。「八九年派」は、コンスタンがそうであったように、一般意志原理と人権原理との緊張関係を認めた上で、前者を尊重しつつ後者の不可侵性を断固として要求するスタンスを共有しているものと考えられるのである。

さらに興味深いことに、こうしたフランスの革命史学界や憲法学界における動向は、フランスの現実政治（法制度）の領域における変動とも連動している。それは七〇年代以降、憲法院による一連の判決を通じて、フランスの政治・法制度の性質が根本的に変容したという法曹界・政界・学界で広く共有されたコンセンサスである⁽¹²⁾。そこにはすなわち、フランス革命から二世紀経って、ようやく「議会中心主義」ないし「法律中心主義」から脱却し、憲法院の違憲立法審査機能による憲法の最高法規性が確立され、いわば「法治国家」が実現し、憲法が正常に機能するようになった（「ようやく革命が終わりつつある」との共通認識が存在しているのである。これは伝統的に違憲立法審査制が否定されてきたフランスにおいては画期的な出来事といえる。なんとなれば、今や一七八九年人権宣言の憲法規範化が実現し、「可決された法律は、憲法を尊重する限りににおいて一般意志の表明である」という形で従来の法律中心主義（つまり、議会の制定した法律が無条件に一般意志であるとする立場）が逆転させられ、このことはさらに立法府の地位と役割のラディカルな変革を意味するからである。（この変革は、いさ

さか劇的に「モンテスキューのルソーへの復讐」と表現されることもあるが、しかしそれをある程度評価しつつも、そうした診断を下すのは時期尚早であるとして、将来予想される問題を指摘している論者も少なくないことを付言しておく。⁽¹³⁾

右のような形で、いわばルソー主義的デモクラシーの遺産をかなりの程度清算する形で制度的安定が確保された後には、当然ながら、代表制観念そのものが再考の対象となる。近年フランスで代表理論に関する研究が増えつつあることも、これと無関係ではないだろう。ただ、この問題は実に複雑な様相を呈しており、しかも代表制の問題が原理的なレヴェルにおいて再考されることによって、民主主義の原理そのものに関する根源的再検討さえ促されているのは瞠目に値する。ここでは、「誰が、誰を、いかにして、いかなる範囲で、いかなる正当性根拠(権限)に基づいて代表するのか」という、まさに代議制民主主義の根幹にかかわる問題が提起されるのである。⁽¹⁴⁾

こうした問題設定はコンスタン自身の問題設定と興味深い符合を示しているのだが、近年最も本格的に代表理論の研究を推進している研究者の一人であるマルセル・ゴシエがコンスタンに注目しているのは単なる偶然ではなからう。⁽¹⁵⁾ しかもゴシエは、定着しつつあるフランスの立憲主義的な代議制民主政を支えるような確固たる基盤を求めるにあたって、コンスタンの中立権力理論から重要なヒントを得られるとさえ主張しているのである。

さて、以上のようなフランスの学問的・政治的状况に鑑みれば、コンスタン研究が一定の政治的性格を帯びざるをえないということも想像に難くないであろう。(仮にフェレの批判するようなイデオロギー的歴史解釈を避けることができたとしてもである。⁽¹⁶⁾ それは、「フランス革命をどうしたら終わらせることができるのか」、「憲法を安定させるためにはどのようにすればよいのか」、「国民(人民)主権と代表制をどのようにして両立させるのか」といった問いが、あたかも二百年前に投げ掛けられたまま、今日もなお切実に響き続けているかのようである。⁽¹⁷⁾

このことはフランスにおいて、フランス革命以来かなり直接的な形で問題史的な連続性が存在することを示し

ており、したがってコンスタンの思想世界の内在的理解を求めるにせよ、まずはフランス固有の「問題史」的コンテキストを概観し、その中にコンスタンの思想を位置づける作業から始めるのも無意味ではないであろう。

二 問題史的コンテキスト

(一) 歴史のアンビヴァレンスと一般意志の勝利

個人的権利としての自由の保障を求める中で、コンスタンがもつとも警戒したのは、一般意志ないし人民主権（これが自由と同一視されることもあり、またそれもコンスタンは批判するのだが）の名目で自由が侵害されることである。但し、コンスタンは人民主権を退けたのではなく、否、むしろそれを近代において唯一正当な政治権力の淵源とみなしていたのであり、したがって彼の課題は人権原理と一般意志原理という二つの近代法治国家の正当性原理を融合することに定められていた。しかし、人権の不可侵性をあくまでも最優先するコンスタンにとって、その融合は、主権を制限する形でしかありえないものだった。しかも、彼は主権制限論が忘れ去られていたことこそが、恐怖政治をはじめとした、フランスにおける恣意的権力による人権侵害の理由だと考えたのである。彼は、一八一五年の『政治原理論』の中でこう述べた。

人民の主権が無制限であると考えるならば、人間の社会のうちに、それ自体あまりにも巨大過ぎる程度の権力を創り出し、それを偶然のなりゆきに任せてしまうことになる。この権力は、いかなる者の手中に置かれようとも、それ自体ひとつの害悪なのである。それを唯一人に委ねようが、数人に委ねようが、全員に委ねようが、害悪であることに変わりはないだろう。この権力の受任者たちは非難され、状況に応じて、王制、貴族政、民衆政（デモクラシー）、混合政体、代議制が代わる代わる責任を負われよう。しかし、そうするのは間違いだらう。なぜなら、非難すべきなのは力の程

度であつて、この力の受託者ではないからである。嚴重に取り締まるべきなのは武器であつて、(武器をつかむ)腕ではない。⁽¹⁸⁾

すなわち、政体の種類や指導者の資質にかかわりなく、無制限的権力が容認されるところでは必ず人権侵害がなされる、と彼は訴えたのである。そしてそれゆえに、コンスタンはいらの政治理論を構築するにあつて、自由論と主権制限論とを中心的に扱つたのであつた。

一八〇〇年から一八〇四年の間に執筆されたときれる手稿『政治原理』において本格的に主権制限論を展開して以来、終始一貫して主権が制限される必要性を訴えてきたコンスタンであつたが、それに対しフランスでは、一部の例外を除き誰も制限的主権という観念を唱えていないどころか、ほとんどの論者が絶対的主権を容認するような立場をとつていと嘆いている。(ちなみに、一部の例外とは、コンドルセ、シエース、ペイン、ベッカー、フランクリン、ペインであるが、コンスタンによれば、彼らの主権制限論は不幸にも忘れ去られており、影響力を有していない。)そこでコンスタンは、主権制限論をあたかも自らのオリジナルな考えであるかのように主張するわけだが、これは明らかに事実認識の誤り(あるいは、かなり自覚的なイデオロギー操作)といえよう。実際にはフランス革命初期から、穏健派のムーニエやラーロトランダルは制限政体ないし制限王政の伝統にしたがつてそれを主張していたし、⁽²⁰⁾ペティオンやロベスピエールでさえ(ジャコバン派による政権奪取以前の一時期において)議会が制限されないことの危険性を警告していた。⁽²¹⁾また、国王のいかなる拒否権をも否定し、絶対代表制を唱えたシエースも、パスキーノがその近著『シエースとフランスにおける憲法の発明』(Sieyes et l'invention de la constitution en France)で示したように、恐怖政治以前から議会をチェックする機能を模索していたのである。⁽²²⁾しかも、彼の『第三階級とは何か』において既にみられる有名な「憲法定権力」と「憲法的諸権力」との概念的・制度的区別は、そもそも憲法を安定化させ、基本的な人権が侵害されないようにするためのメカニズムとして

構想されたものであった。そして周知のごとく、一七八九年の人権宣言では、人権が不可侵の自然権と規定されており、権力の分立が要求され、さらには恣意的権力にたいする抵抗権までもが謳われているのである。したがって、革命初期から、一方で無制限の主権ないし一般意志の絶対性・無謬性の主張（ダントンやランペールの立場がもつとも典型的）がありながらも、他方で制限的主権を求める声が存在していたという事実は忘れられてはならない。

しかし問題は、そのような多様な言説の存在にもかかわらず、主権制限論が一般意志論の圧倒的優位のもとにその影響力をほぼ完全に失ったという事実である。なぜこうした事態が生じたのか。憲法学者が指摘するように、われわれはその原因究明に際して、一七八九年の人権宣言の文言に含まれる両義性ないし矛盾（例えば、第二条で自由・所有・安全・抵抗が不可侵な自然権とされながらも、第四条では自由の制限が法律によって定められるとされることによつて、人権と法律との間に緊張関係が生じる）に着目すべきかもしれない。⁽²³⁾ また、さまざまな歴史的事件（バステューユの襲撃、ヴァレンヌへの逃亡、戦争、王政の廃止、等々）も当然に重要な要因として考慮されるべきであろう。そのためには精緻な歴史研究が求められるが、これは本稿の課題を超えている。この章で試みるのは、ごく大雑把に政治思想的観点から無制限主権という観念が想像されるに至った経緯を概観することのみである。ただ、予め断っておきたいのは、本章における叙述が終始「歴史のアンビヴァレンス」を前提としていることである。つまり、フランス革命期には、様々な言説が存在しており、フランスにおける主権制限論の敗北は（あるいは、コンスタンの問題意識に即するというなら、恐怖政治の招来は）必然的な出来事ではなかったとする認識である。もちろん、存在拘束性の問題を深刻に受け止め、歴史の展開しうる方向性には一定の幅が（認識困難かつ漠然たるものであれ）あるという点も考慮にいれてのことだが。

したがって、本章ではまず中世から考察を始めたと思う。というのも、絶対的権力を正当化する理論や制限

的権力を正当化する理論はその時代すでに知られていたものであり、ルソーが指摘したように、そのような権力を具現化するための代表理念を生んだのが、まさに中世だったと考えられるからである。(もつとも、ルソーの場合、代表制は「封建政治に、すなわち人間が墮落し、人間という名前が恥辱のうちにあつた、かの不正でバカげた政治に由来している」として、否定しさられる。²⁴)ただ、ここでも一言断つておかなければならないのは、中世から始めるからといって、中世と近代との断絶を否定するとか、近代的な政治概念の多くがすでに中世に存在していたと主張しようとするものではない、ということである。そもそも、西欧における中世思想と近代思想の連続性、非連続性を巨視的に論ずるのはさほど有益と思われない。²⁵近代思想が明らかに中世思想には見られない一連の近代的諸特性を有するにせよ、それがすべての国、地域、階級、集団において一様に発生し受容されたわけでも、また同じように変容していったわけでもないであろう。仮にある地域で近代的制度と近代的思惟が支配的になつたとしても、その具体的形態や作用形式は様々であらうし、また当初存在していた近代的思惟(エートス)が失われ、あるいは硬直化し、形式(制度も含む)だけが一人歩きするケースも稀ではない。(丸山眞男や福田歓一が強調するように、近代精神は近代的フィクションのフィクション性の自覚にこそ依存しており、そのような形式に還元されない²⁶ 内的緊張が損なわれると、もはや近代精神もその近代性を喪失するのである。)また近代的思考様式に反発する形で復古主義を唱える集団が現れるのも世の常である。但し、その場合、過去の思想は忠実に再現されるのではなく、しばしば極端に純化ないし理想化されたものとして想像される。例えば、ド・メーストルの極端な教皇権至上主義(ultramontanisme)は、フランス革命という経験なしにはありえなかつた。それはすなわち、革命以前はさほど教皇権至上主義にコミットしていなかつたとされるド・メーストルが、革命が標榜した理念を反面教師として、したがって逆説的にもその反対物に影響され規定されることによって、その思想を展開していった帰結にほかならない。²⁷その意味で、ド・メーストルの思想もすぐれて「近代」的な思想といえるだろう。そして、社会の

エリート間、集団間あるいは階級間の権力関係が何らかのきっかけ（革命、戦争、中産階級の興隆、新たな思想・イデオロギーの浸透、偶発的事件、等々）で変化したときに、新たな（しかし既に一定の共鳴盤を有する）思想ないし正当性原理が顕在化するのである。

以上のような同時代における正当性原理や政治的言説の多様性、そして歴史のアンビヴァレンスを認めるといふ前提から、以下、ごく簡単に中世の権力観念について概観してみたい。

（二） 権力に関する中世的想像力

単一不可分にして絶対的な主権を想像する想像力は一体どこからくるのであろうか。この問いに対する答えを求める場合、われわれは少なくとも一三世紀まで遡らなくてはならないであろう。しかも同時に、われわれは、代表理念について検討する必要があると思われる。（ゴージェの「主権の本性は代表的なものである——主権は代表によつてのみ行使される」⁽²⁸⁾という見解は意味深長である。）なぜならば、絶対的権力を体現する主体が、教皇であろうと、国王であろうと、国民であろうと（殊にその権力が行使される際には）それが何かの名において、つまり何かを代表する形で正当化されるのが常であるからである。（いうまでもなく、人民主権論が一旦定着すると、国民は自己言及的に権力を正当化することになるが、後に述べるように、代表制を導入する限り、代表する者と代表される者との距離が生じるため、権力の正当性の問題は複雑化する。）

だが、もしそうであるなら、われわれの出発点は一三世紀ヨーロッパではなく、むしろ古代ギリシア・ローマ時代に求められなければならないという異論があるかもしれない。確かに、古代ギリシアの直接民主政においてさえ代表機能を有する職位や制度が存在したことは事実である。しかし、ハンナ・ピトキンによれば、古代ギリシア人は、今日の意味での（つまり、一部の人間が何か・誰かを代表するという意味での）「代表」に相当する言葉

も概念ももたなかった。また、古代ローマ人の場合も、「代表」の語源がラテン語の *repraesentare* であってしかも当初から「現出、顕在化、再現」を意味していたにもかかわらず、それを無生物にしか適用しなかったとピトキンは説明している。⁽²⁹⁾ もっとも、帝政ローマ期において、皇帝がローマ市民に代わって行為することが *lex regia* の名目で容認されていたという事実（それが文字通り名目上のものであったにせよ）に鑑みれば、そして実際一三世紀において教会法学者たちが一方でまさにローマ法の概念や格言（*Quod omnes tangit ab omnibus approbetur* が最も顕著な例である）を応用することによって代表観念を発展させていったことを考慮すれば、古代ローマ時代からある種の代表の観念が存在していたと考えるのは不当ではないかもしれない。⁽³⁰⁾

いずれにしても、代表観念が自覚的にかつ本格的に展開され出したのは中世であり、「代表」という言葉が今日的意味に比較的近い形で使用されるようになったのは一三世紀以降であるといえよう。⁽³¹⁾ また、その頃から法律用語として *persona representata*、*representa unam personam*、*unum personae representat vicem*、*persona non vera sed representate* などが使用され出し、共同体を法的に解釈する考えも登場したとされる。⁽³²⁾ 但し、主権的観念の重要性も併せて考えるならば、ティアニーの主張するように、われわれはさらに一二世紀まで遡り、グラティアヌスの『教会法矛盾条令義解類集』ならびにそれへの注解を施したデクレティストたちの思想にも着目する必要があるかもしれない。なんとすれば、彼らは「古来からの神学的教説に適切な法的枠組みを提供」しただけでなく、教皇主権、つまり教皇の「至高権」(*plenitudo potestatis*)——これが近代主権概念の淵源の一つであるとされるわけだが——を基礎づける教説を創出したからである。⁽³³⁾ その際、「ペテロの鍵」の観念が重視されたと同時に、ローマ法の諸格言（「君主は法律に拘束されない」、「君主の意にかなうことは法の効力を有する」など）が援用されたがゆえ、ティアニーは、デクレティストたちが「聖書解釈と世俗ローマ法学を融合させることから主権に関する新しい教説を想像した」と主張したのである。⁽³⁴⁾ そしてこのような至高権が絶対的にし

て無謬なものと想像されるのは、「すべての権力は究極的に神に由来する」、そして教皇はペテロの後継者にして「キリストの代理人」であるという考えが根底に置かれていたためであった。

以上のような中世的権力観が、世俗権力（王権）の正当性原理に浸透した場合には、カントロヴィツチのいうような「王の二つの身体」という虚構が成立し、しかも恩寵によって「キリストの代理人」（あるいは「神の代理人」とみなされる王は、「自然的身体」(Body natural) と区別される「政治的身体」(Body politic) の不死性を主張することによって、「決して死ぬことのない王」(rex qui nunquam moritur) としての法人的性格を獲得するに至る。また、本来教会（キリスト教徒の共同体）を意味していた「神秘体」(corpus mysticum) が王の政治的身体と同一視されるようになると、王権の聖性が益々強く主張され、王権神授説に固有な代表観念と絶対的権力観が形成されることとなったのである。⁽³⁵⁾（いうまでもなく、王権が絶対的なものとして想像される場合も、それは完全に無制約ではなく、神の意志つまり自然法に拘束されるとみなされる——ポダンもボッシュエもその点は例外ではない。ただ、国王が自然法の解釈に関する最高決定権を有するがゆえに、世俗領域においては国王の権威・権限を正当に否定し得る他の主体は存在し得ないという意味でその絶対性は担保されるのである。）

確かに、近代的な主権概念の定礎者とされるポダンにしても、彼が意識的に中世的権力観念・法観念と訣別したこと、また彼の主張する主権がカントロヴィツチのいう「法中心の王権」や plenitudo potestatis とは根拠も目的も異にしていること⁽³⁶⁾、さらにそれが絶対主義国家の台頭ならびに一六世紀の宗教戦争とその時代に固有な思想状況なくして生じえなかったことなどを考え合わせると、右にみてきたような中世の思想や観念が直接的に近代に受け継がれたとはいえないであろう。しかし、にもかかわらず、絶対的主権を想像することを可能ならしめる思惟範型ないしエートス（これは様々に変容した中世的諸観念を何らかの形で内包するものと考えられる——しばしば無自覚的に）が、絶対王政期（殊にフランスとイングランド）ならびに近代の人々のイマジネーションにある程

度作用してきたと主張するのは不当ではないように思われる。(仮にボダン、ホップス、ルソーなどの独創的な思想家たちに対する影響がさほど認められないとしても)。

こうした解釈が許されるならば、そして本節の課題が権力や代表の観念をめぐる多様な言説に由来する歴史のアンビヴァレンスを強調することであることを想起するならば、われわれは次に、上述の諸言説と前提を共有しながらも、まったく異なったロジックと帰結を導き出す中世の思想的伝統に注目しなければならぬ。

この思想的伝統こそ西立憲思想の源流とティアニーが位置づけるそれである。(ちなみに、ティアニーは、西立憲思想の概念的基礎を「政府は法によって制限されるべきである、全ての正当な政府は臣下たちの同意に立脚しなければならぬ、同意は代表者からなる会議を通して得る」と説明している⁽³⁷⁾。)そして、こうした伝統の起源が一五世紀の公会議主義者の諸理念にあるとするフィッギスの研究⁽³⁸⁾を一方で高く評価しつつも、ティアニーはその起源がさらに遡って一二世紀、一三世紀の教会法の注釈書に求められるべきであると主張しており、そこで再び注目されるのがグラティアヌスとデクレティウスである。グラティアヌスは教会という共同体内における聖霊の働きを重視し、キプリアヌスやアウグスティヌスに依拠しながら「教会は司教の中にありそして司教は教会の中にある」、「ペテロの鍵を受け取った時、彼は教会を意味したのである」と述べた⁽³⁹⁾。こうしてペテロを「教会を人格的に代表し」、「教会の象徴として立った」とみなすことにより、教皇の至高権を制限する論理が提供されたのである。しかも、ローマ法の団体理論を応用し、「擬制的人格」(persona ficta)としての団体(universitas)が、教会全体あるいはそれを代表する公会議を意味するようになる⁽⁴⁰⁾と、ホスティエンシスやザバレルラが主張したとおり、キリストは至高権を教皇一人のみならず、教皇と枢機卿たちからなる団体組織にも与えたという解釈が可能となった。そしてさらに注目すべき点は、こうした団体理論が「全体同意理論」(Quod omnes tangit ab omnibus approbetur)と接合され、団体の意志表明に際して多数者原理が尊重されたということである。また、教皇が極端に恣意的に

振舞った場合は、公会議の枢機卿や司教が教皇を裁くことも容認するような、ある種の抵抗原理まで一部で唱えられたとされる⁽⁴¹⁾。そして、以上のような主張が、公会議運動において、より先鋭化し体系化されたわけだが、ここにおける中心的理念は、驚見誠一によれば、次のようなものであった。「(1)教会の真の頭はキリストであり、ローマ教皇はこれに従属する。(2)教会の根源的権威は教皇ではなく、信徒の全集合体 (congregatio fidelium) である教会全体 (Ecclesia) に属する。(3)公会議はキリストから直接、至高権 (plenitudo potestatis) を与えられ、これは教皇の権力・権威に優越する。(4)公会議は聖霊によって導かれて教会全体の真理を代表し、誤りを犯すことはない。(5)公会議は教皇による召集なしで参集することができ、そして教皇に服従を要求し、場合によっては教皇を罷免することができる。(6)教会が分裂、墮落、異端による腐敗に陥ったとき、キリストの神秘体としての教会の統一、改革は公会議の義務である」⁽⁴²⁾。

こうした理念が西欧立憲思想の源流の一つをなし、また「公会議を伴った教皇の権威は公会議のない時よりも優越している」といったような考えが「議会における王 (king-in-parliament) の至高性という後代の世俗的教説を思いおこさせる」⁽⁴³⁾とするティアニーの主張は傾聴に値する。さらに注目すべきは、ティアニーが、団体理論や同意理論が世俗の領域に適応されるとともに世俗的統治の起源や正当性根拠についての考察もなされるようになり、被治者の同意を正当な統治の根拠とみなす考えも登場し、これがある意味でグロチウス、ホッブス、ロックの主張を先取りしているとさえ示唆していることである⁽⁴⁴⁾。しかしティアニー自身認めるように、中世のほとんどの人間は依然として階層的な自然観を前提としており、また政治社会・政治権力の人為的作為性の徹底的自覚化がみられなかったことを考慮すれば、この点は誇張すべきではない。また、右にあげた公会議運動の中心的理念において、権力そのものの制限性が論じられていないどころか、至高権が公会議に存し、しかも公会議が「教会全体の真理を代表し、誤りを犯すことはない」とされる限り、立憲思想の確立への道程がいかに長く紆余曲折

したものとなるかが窺い知れよう。(もつとも、ティアニーにとって、これはあまりにも自明なことなのだろうが。) その意味で、権力制限の原理的主張は、絶対的権力の掌握を目指しつつもそれを独占しえなかった複数の主体(教皇、公会議、王など)の間で長期に渡って繰り広げられた闘争(宗教的権威と世俗的権力との間の「構造上の二元性」⁽⁴⁶⁾とティアニーが呼んだものがさらに重疊化したもの)の結果生じた歴史の(偶然の?)産物とみなすべきなのかもしれない。アクトン卿が、「四百年間のあの闘争に、われわれの市民的自由の出現は負っている」と語った所以⁽⁴⁷⁾であろう。

(三) 人民主権論と政治的代表観念の展開

さて、以上のような多様かつアンビヴァレントな中世的諸理念が拮抗しながら近代へ向けて展開されていき、そして理由が何であれ政治的領分(権力機構としての国家的枠組を含む)が次第にその自律性を獲得していく過程において、いささか乱暴な図式化が許されるならば、人民の同意が政治権力の淵源とみなされるという意味での人民主権論(あるいはティアニーに倣って「人民主義」(populism)というべきであろうか)⁽⁴⁸⁾もまた、徐々に支配的なものとなっていく⁽⁴⁹⁾。そしてそのプロセスに伴って代表概念もより多様化し、複雑化し、あるいは錯綜し、さらに身分制議会の代表機関としての地位が向上することによってその主役も入れ替わりを余儀なくされる。もちろん、既に見たように、権力が人民の同意に由来するというのは古代にも中世にもみられた考えであり、それ自体何ら目新しいものではない。しかし、その同意の表象ないし代表のされ方が根本的に変化すると共に、人民主義の政治的インプリケーションもラディカルに変わりゆくこととなったのである。

中世社会において「すべての権力は究極的に神に由来する」という考えが主流であったことは右にみたとおりのであるが、これが中世の同意理論と必ずしも矛盾しなかった理由を、ティアニーは、「人民を通した神」という

観念に求めている。つまり「権力は神から人民を通して由来する」という教会法学者とローマ法学者が共に認める教説によって、矛盾は解消されるのである。⁽⁵⁰⁾しかしながら、中世においては右の公式のなかでも依然として神の方が大きなウェイトを占めており、同意理論が重要な役割を果たすにせよ、教皇、皇帝、国王、公会議はいずれも第一義的に「キリストの代理人」を自称することによって正当性を獲得しようとした。つまり、「キリストの代理人」であることが認められれば、自ずと人民の同意を獲得したと主張できるほど神中心の正当性原理が支配的であったのである。

しかし、徐々にこうしたロジックの流れが変わっていくと、つまり同意理論の方にウェイトが移行していくと、権力を獲得しようとする諸主体の間では、次第に「誰が真に人民の代表であるのか」という形で抗争が繰り広げられるようになった。そしてその過程で、当然ながら代表観念も質的転換を遂げることになる。但し、注意すべきは、国王と議会などが常に対抗関係にあったわけではなく、公会議運動で明確化された原理と類似した形で、両者が一体となつてはじめて人民ないし国民（そして王と人民・国民がともに帰属している法人としての王冠）が体现され、統一した国家的意志が生じるとの考えも長い間支配的であつたということである。（本節で説明する余裕はないが、中世末期から前近代的なナショナル・アイデンティティーないし「祖国」観念が徐々に形成されていき、世俗権力を支える重要な要素となつていったことも考慮すべきであろう。）⁽⁵¹⁾とはいえ、こうした調和と均衡は、絶対主義国家の台頭や内乱・革命などをきっかけとして次第に崩れていき、両者間の熾烈な抗争を通じて新たな代表観念と政治体制が構想されることになる。（イングランドとフランスでは対照的な途を歩んだのであるが。）

ところで、既に見たように、「代表」が法律用語として登場したのは一三世紀であつたが、議会を中心とする政治空間において代表観念ならびに「代表」という言葉が意識的に適用されるようになったのは一六世紀以降であるといわれている。（ピトキンはイングランドのトマス・スミスの例を挙げている。）⁽⁵²⁾それ以前から、一地方（州・

自治都市など)より選出され議会に参集した議員(“members” of parliament)がその地方の「代理人」(attorney, procurator)とみなされることがあったのも事実である。⁽³³⁾しかし、彼等はいくまでも「代理人」であるがゆえに、いわゆる命令的委任という形でしか議会で意志を表明することはできなかった。また、イングランドでは一五世紀になって庶民院が統一体として行為しはじめると共に、議員たちが共同で全国民の代理人の役割を果たす(“procurators and attorneys of all the countries . . . and of all the people of the realm”——この文言は一四〇七年のもの)という主張もみられるようになったにもかかわらず、各々の議員は依然として一地方の代理人と考えられていたとされる。⁽⁵⁴⁾各議員が全国民のために行為する、いわゆる国民代表の觀念がいつ登場したかということについては、研究者の間でも意見が著しく分かれるところだが(一四世紀説から一八世紀説までである)、ここではとりあえずピトキンやエドモンド・モーガンに倣って、一七世紀にそれが顕在化したとの立場をとる。彼らによれば、最初に明確な憲政原理(constitutional principle)として国民代表を唱えたのはエドワード・クックである。⁽⁵⁵⁾また、representative という名詞が個々の議員を意味するようになったのも一七世紀以降とされている。⁽⁵⁶⁾

こうした変化に伴ってイングランドでは議会(特に庶民院)の勢力が伸張し、次第に議会が人民の名において行為するというだけでなく、議会そのものが人民を体现するという主張すら一七世紀のイングランド革命期にみられることとなる。⁽⁵⁷⁾しかし、「イングランドの議会は、男を女にし、女を男にする以外は、何事もなしうる」と最初に語ったのがド・ロルムではなく、エリザベス女王の第一大蔵長官であったウィリアム・セシルであることに鑑みれば、議会主権が革命期以前に確立されていたか否かの論争はさておき、議会による王権の制限をよとする制限君主政がそれに大分先んじて定着していたことが窺えよう。さらに、忘れてはならないのは、革命期の初期の段階において、議会が人民の代表であることをいくら声高に主張しようと、彼らが独占的に人民を代表できるといふ考えは世論に容易に浸透せず、王党派の主張、つまり王(王冠)が人民を体现するとみなすような言

説もなお一定程度の信憑性を有していたことである。

ともあれ、内戦の激化に伴い議会派の間で人民主権の原理ないしフィクションが以前にも増して強調されるようになる、いかにして実際の（生身の）人民が代表されるのかという問題も浮上し、人民主権論に固有なアポリアが急遽顕在化することになる。すなわち、人民主権論をその論理的帰結まで突き詰めると、人民による人民の支配、つまり支配者と被支配者の同一化が要求され、人民の政治権力が自己言及的に正当化されるようになるわけだが、このロジックを代表制観念が媒介することによって必然的に「代表する者」と「代表される者」との間に距離が生じ、政治に実際には参加しない大多数の人民をどのように扱うかという難問が提起されるのである。そうなると、レヴェラーズのように議会の代表的性格を強化させるために普通選挙権を要求する集団が現れたり、あるいは人民の代表を自称する議会外の集団（軍が最も顕著な例）が登場したりと、新たな次元で人民の代表をめぐる闘争が繰り広げられることになる。ここでは、イングランド革命期におけるこうした闘争について検討する余裕はないが、しかし当時のイングランドにおいて既に、フランス革命期に顕在化する人民主権のパラドックス、つまり人民主権論が絶対的権力を正当化する理論に転化しようというパラドックスの兆候が一時的にみられたことだけ、指摘しておきたい。

長期議会による支配がながびくにつれて議会の代表的性格が低減していったのは、ほとんどの議員が一六四〇年に選出されて以来新たな選挙によらずその地位にとどまり続けたからであるが、さらに一六四八年のプライズ・ページによって一一〇人もの議員が追放されると議会は軍に嚮導されるようになり、人民主権の理念（軍はこれを標榜した）と現実とは一層乖離していった。そして、チャールズ一世の処刑後には、議會を牛耳る一握りの人間が人民の名において共和政イングランドを支配することになるが、次第にそこでは絶対君主にさえ容認されなかつたほどの絶対的権力が出現するようになったとモーガンは述べている。⁽⁵⁹⁾ こうした権力が可能とされた理

由を、モーガンは、人民主権論における主権と臣民との明確な区別の不在に求め、それを王権神授説の場合と比較しながら次のように説明する。人民主権がある状況において神授王権以上に実際の人民の自由や権利への脅威となりうるのは、一旦人民が主権者とみなされると、もはや臣民ではなくなった人民は結果的に、その主権者に対し臣民の権利を主張することができなくなるためである。しかし、王権神授説においては、王は二つの身体、つまり不死で神聖な「政治的身体」と生身の人間としての「自然的身体」を有するとされるがゆえに、後者が恣意的に振る舞い臣民の権利を侵害した場合には、議会が王の自然的身体を王の政治的身体の名において批判し制約することが可能となるのである。⁽⁶⁰⁾ 実際、革命の初期の段階においては、議会は王の名においてチャールズ一世の率いる軍隊と闘ったのであった。⁽⁶¹⁾ (人民主権において絶対君主の権力を凌駕するような絶対的権力が正当化されうるという逆説は、ポスト・フランス革命期にコンスタンが再三指摘したことでもある。) ちなみに、こうしたパラドックスに逸早く気づき、一方で人民主権にコミットしながら、他方で信仰の自由や言論・出版の自由をはじめとする基本的な権利を各人の不可譲かつ不可侵の「生得権」とみなすことによって議会の権力を制限しようとしたのがレヴェラーズであった。また、レヴェラーズの問題意識を引き継いだエンゲージメント批判者や小アイザック・ペニンソン、ヘンリー・ヴェインが、シエースに先駆けて憲法制定権力と立法権とを区別する必要性を説いたことも特筆に値する。⁽⁶²⁾

さて、フランスに目を転ずる前に、ごく簡単にホッブスの代表理論の特徴について触れておきたい。それはフランス革命期にシエースなどによって唱えられた絶対代表制の理論が『リヴァイアサン』で展開される代表理論と興味深い符合を示しているからである。(当然ながら決定的な相違点もあるが。) 事実、福田欽一が指摘するように、シエースは、国家の一体性とは「代表される者の一体性ではなくして代表する者の一体性」とするホッブスの代表観念を議会制に直結させることによってルソーの代表制批判を回避したのであった。⁽⁶³⁾ また、近年、ホッブ

スの代表理論の本格的な分析を試みているリュシアン・ジョームが、ホッブスとシエースの代表観念の類似性に着目しているのも興味深い。⁽⁶⁴⁾ さらに、代表制の問題とは直接関係ないが、コンスタンが、無制限的主権の代弁者の一人としてホッブスを論敵と定めていたことも付言しておく。(ちなみに、もう一人の論敵はルソーである。)

ところで、「ホッブスは、通常、代表理論家 (representation theorist) とはみなされていない」⁽⁶⁵⁾ としながらも、ホッブスこそが政治理論における代表観念の体系的な分析を試みた最初の思想家であると考えるピトキンは、⁽⁶⁶⁾ その著書『代表制の概念』(The Concept of Representation)で、ホッブスの代表理論について、政治理論的・哲學的立場から仔細な検討を加えている。ここで彼女そしてジョームの複雑多岐な議論を紹介することはできないが、『リヴァイアサン』第十六章の以下の箇所から両者がどのような政治的意味を引き出しているかをごく簡潔に述べたい。

人間の群衆 (a Multitude of men) は、かれらがひとりの人、あるいはひとつの人格によって、代表されるときに、ひとつの人格とされる。だからそれは、その群衆のなかの各人の個別的な同意によって、おこなわれる。なぜなら、人格をひとつにするのは、代表者の統一性であって、代表されるものの統一性ではないからである。そして、その人格をになうのは、代表者であるが、しかしひとつの人格をになうのであり、統一性⁽⁶⁷⁾ということは、群衆については、このようにしか理解されえない。

すなわち、国家の一体性とは、群衆 (諸個人) による代表者 (となるべき者) への権威賦与の結果初めて生じるものであって、それに先行して何らかの統一的実体が存在するわけではない。また、被代表者が「本人」(author) とされ、しかも被代表者に、「行為者」(actor) である代表者の言葉と行為が帰属 (owned) すると考えられるため、代表者側は自由に行為する権利を獲得し、被代表者側には代表者に服従する義務が発生する。そして、ピトキンによれば、ホッブスが権威賦与を無制限的であると定めるがゆえに、被代表者 (臣民) に要求さ

れる服従も絶対的なものとなり、無制限的主権が正当化されることになるのである。⁽⁶⁸⁾ ジョームにおいても基本的に右の解釈が踏襲されるが、しかし彼の場合、統一性を欠く群衆（諸個人）がまず創設するのは代表者であり、その代表から主権が生じ、しかもその主権の行使の結果として人民が創造されると理解する。したがって、諸個人は代表者をつくるが、直接主権や人民をつくることはない。換言すれば、主権が代表者をつくるのではなく、また人民が主権や代表者に先行して存在するのではない、⁽⁶⁹⁾ ということである。ところで、こうしたジョームのホッブス解釈は確かに興味深いものではあるが、しかしホッブスの意図やコンテクスト、またホッブスの政治思想を構成する他の諸理論との整合性をさほど考慮に入れていないがゆえに、牽強附会の誇りを免れないかもしれない。但し、ジョームが自らのホッブス解釈を「ホッブス以上にホッブス的」⁽⁷⁰⁾ なものとしており、したがって無自覚的に自らの問題意識を研究対象に投影してはいないことも事実である。いずれにせよ、フランスにおけるホッブス受容、そしてフランス革命期以来の代表制の問題について考える際に、ジョームのホッブス解釈は重要な示唆を与えているのではないだろうか。というのも、人民と代表者（議会）との関係を理解しようとする場合、後者が前者の意志を「反映する」ためにあると考えるのと、後者が前者の意志を「作り出す」とみなすのでは、その政治的インプリケーションがまったく異なってくるからである。⁽⁷¹⁾ そして、この問題をめぐる闘争が、フランス革命を混乱と暴力へ導いた一因になったとも思われるのである。

(四) フランスにおける代表制と人民主権の問題

イングランド革命が最終的には立憲君主政の確立という形で收拾されたのとは対照的に、フランスでは同時期に絶対君主政が興隆し、王権はボシユエらの提示した王権神授説によって正当化され強化されるに至った。ボシユエ流の王権神授説においては、国王は三重の代表機能を果たすとされている。つまり、(一)「神の代理人」と

して、(二) 王国・王冠の体現者として(国王は王国を re-present する、すなわち王国を国王が公的表象として再提示・可視化すると考えられるのである)、そして(三) 統一性のない人民を自らの人格において統一的に表象し体現する主体(公的人格)としての代表機能である。⁽⁷²⁾このような国王が絶対的主権の独占的保持者として想像されるのは言を俟たないが、しかしだからといって王権神授説における人民の位置づけが一樣に従属的かつ固定的であり続けたわけではない。頗る単純な図式を再度導入するならば、「人民を通した神」に由来する王権という公式において、フランスでも次第に人民の方にウェイトが移行していき、「神の代理人」という正当性原理が絶えず主張されながらも、王が人民を代表するという側面が次第に強調されるようになっていったのである。ルイ一四世がブルゴーニュ公爵(王太子)の教育のために作らせたときされるフランス公法の講義の原稿からは、一方では国王が人民・国民を独占的に体現するとされつつも(そして人民・国民は飽くまでも臣民とみなされ、その主体性・自律性が否定されていのだが)、同時に他方では(著者の意図にかかわらず)いかに人民・国民が統治原理の無視しえない要素として組み込まれていたかという点も窺えよう。

フランスは、表現のあらゆる意味範囲において、君主制国家である。そこでは国王が国民全体を代表するのであり、また各個人は、国王に対してひとりの個人しか代表しない。つまりは、一切の権力、一切の権威は国王の手中に存するのであり、またかれが創るもの以外には、王国にはなにも存在し得ない。……国民は、フランスでは、本体をなさない。⁽⁷³⁾それは、完全に、国王の人格のうちに存するのである。

フランスにおいては、議会(全国三部会)が、一六一五年に閉会して以来フランス革命に至るまで召集されなかったため、イングランドの場合とは異なつて、議会が人民の代表を標榜しつつ国王の対抗者として現れるということはなかった。そして三部会が閉会される以前においても、議会は立法権を有さず、国王が思うままに召集・解散できる助言機関とみなされていた。つまり、議会には、せいぜい陳情書を呈出したり、税金に同意した

りする権限しか与えられず、しかも各々の代理人は自らを選出した地方の共同体や身分に命令的委任という形で拘束されていたのである。

だが一八世紀になると、パルルマン（高等法院）が徐々に国民の代表機関を標榜するようになり、この世紀の後半においては王権とパルルマンとの対抗関係が次第に先鋭化していった。パルルマンが自らの立場と主張を正当化するために援用したのが、その二重的代表機能である。つまり、王国の最高司法機関としてのパルルマンは、国王を国民に対して代表・表象し、また国民を国王に対して代表・表象するという二重の機能を主張したのである。⁽⁷⁴⁾しかも、一八世紀末に近づくにつれて、この公式の後者の方に力点が置かれるようになっていく。この変遷過程について詳細に論じることはできないが、一七五五年の大諫言（*Grandes remontrances*）においてその兆候は既に見られ、一七六四年までには、一部のパルルマンが、単に象徴的ではなく、能動的に国民の同意なし意志を代弁すると主張するに至った。⁽⁷⁵⁾また、国王政府との闘争が激化する中で、パルルマンとフランク族の最初の議会とを同一視するル・ページュの考えが流布すると、パルルマン側の主張はさらに強化されていったのである。

しかし皮肉にも、パルルマンは革命前夜にその国民代表機能をほぼ完全に失うこととなる。そうなった理由の一つとして、ル・ページュを批判し、パルルマンではなく全国三部会こそが真の国民代表機関であると訴えたマブリの影響は無視できないであろう。しかし、ペーカールが指摘するように、マブリの著作が刊行される以前に、パルルマン側が、三部会を本来の国民代表機関と認めつつも、その不在ゆえに、それに代わって国民を代表しているのだと主張していたのも事実である。（一八世紀半ば以降にこうした言説が頻出するようになったが、前例は既に一七一八年にある。）そして、こうした主張を掲げながら、三部会の召集を国王に要請したパルルマンは、一七八八年の夏にその要請が受け入れられるやいなや自らの存立基盤を失ったのである。⁽⁷⁶⁾

一七八九年五月五日、一七五年ぶりに開催された全国三部会は、周知のとおり、初発から混乱の連続となり、審議の遂行方法や議決方法などをめぐって三部会の間で一切コンセンサスが実現しなかった。そして六月一七日に第三身分の代議員たちは自らを国民の代表とみなして国民議会の成立を宣言し、さらに三日後には「球戯場の誓い」において、「この議会の全構成員は、王国の憲法が定められ、確固たる基礎の上に根づくまでは、決して解散しない」と盟を結んだのである。この時点で少なくとも国民議会内においては、フランスの憲法を「定める」(fixer)という課題に対するコンセンサスが形成されたわけだが、しかし具体的にその内容に着手する段階に至って、いかにこのコンセンサスが脆いかが明らかとなった。というのも、憲法を「定める」といった場合、それは古来のフランス憲法が既に存在しており、それを改正ないし再建すること意味するのか、あるいはそのような憲法が存在しないという想定のもとに、新たな憲法を一から創造することを意味するかが自明ではなく、この点をめぐって意見が対立したからである。⁽⁷⁷⁾「一四〇〇年前から存在する憲法」を主張するフランス国制擁護論者が歴史に訴えたのに対して、サル、ペティオン、グレゴワール、ラボー・サン＝テチエンヌをはじめとする「ルソー主義者」⁽⁷⁸⁾は、国民主権を要とする哲学原理に訴えた。後者は、「主権とは一般意志の行使」⁽⁷⁹⁾であり、「国家には廃止できないような基本法〔憲法〕はなにもなく、社会契約すらそうである」⁽⁸⁰⁾というルソーの考えに依拠しつつ、憲法を一から制定する必要性を唱えたのである。

以上のような状況において、憲法委員会の主導権を握っていた穏健派(後の王政派・モナルシアン)のムーニエとラリー＝トランドルは、基本的には憲法を「創造する」という立場をとりながらも、フランスの君主政の伝統も同時に重んじるという形で哲学と歴史とを融合させる案を提示し、憲法委員会ならびに国民議会内のコンセンサスへと漕ぎ着けることに成功した。続く人権宣言を作成する過程でも同じような意見の対立が生じ、しかも今度はムーニエの案が支持されず、多数の相容れない案が飛び交う中で一時は混迷に陥ったのだが、この場合もや

はり妥協や紆余曲折を経て、最終的には少なくとも文言上の合意が達成された。その結果人権宣言には、「すべての主権の淵源は、本質的に国民に存する」(第三条)、「法律は、一般意志の表明である」(第六条)といったルソー主義的な原理と同時に、「権利の保障が確保されず、権力の分立が定められていないすべての社会は、憲法をもたない」(第一六条)といった立憲君主政の原理(これは親英米派であり、モンテスキュー、ブラックストン、ド・ロルム、ジョン・アダムズなどの影響を受けたムーニエやラーリートランドルが主張したもの)も盛り込まれたのであった。

とはいえ、こうした表面上のコンセンサスは憲法の具体的な内容に関する議論が進むにつれ崩壊し、もはや折衷が不可能な原理的対立が顕在化した。殊に王の拒否権の問題をめぐることは、諸派の主張が決定的に分裂したものである。このような事態を生み出した理由として、国民の代表のされ方に関する根源的な意見の相違が一つ指摘できるだろう。右にみたように、人権宣言においては、国民主権が謳われ「法律は一般意志の表明である」とされながらも、その直後に「すべての市民は、みずから、またはその代表者によって、その形成に参加する権利をもつ」と記されており、すると誰がいかにして国民を代表するかという難問が浮上してくる。つまり、フランスのような人口の多い国においては代表制の導入が不可避であるという共通認識があっても、議会が独占的に国民を代表するのか、それとも国王も代表者なのか、あるいは議会外の集団も代表者とみなされるのかといった問題をめぐって、見解が甚だしく分かれることとなったのである。

穏健派のムーニエとラーリートランドルは、イギリスの「議会の中の王」を模範としつつ、国王の意志と議会の意志との一致から一般意志が生じると考え、しかもその前提条件として国王も国民の代表者とみなされねばならないと主張した。そしてそれを有意義に実現するために、二院制立法府と立法過程における国王の絶対的拒否権とが不可欠のものとされたのである。彼らによれば、二院制でなければ、気まぐれや情念の支配から逃れ、賢

明な法と社会的安定を確立することは困難であり、また、国王の絶対的拒否権が認められない場合、執行権と立法権との均衡も二院間の争いの調停も不可能となるからである。これは、権力を抑制できるのは他の権力に他ならず、したがって恣意専断を回避するには権力の分立と均衡が不可欠であるとするモンテスキューやド・ロルムの考えを忠実に反映した立場ともいえる。さらに、彼らは、そもそも国民議會を召集したのは国王であるという事実を訴えながら、その国王の権威に対して優位する憲法制定権力（それを保有するのが人民であろうと議會であろうと）を想定するのはナンセンスだと主張した。

しかし、以上のようなロジックが、ルソー的人民主権論を掲げる急進派に受け入れられるはずもなかった。それどころか、サル、ペティオン、グレゴワール、ラボー・サン＝テチエンヌなどのルソー主義者たちとシエースは、憲法制定権力 (*pouvoir constituant*) が人民・国民に帰属し、王権はその権力に基づいて設立されるものがあり、ゆえにそれによって再建されうる憲法的諸権力 (*pouvoirs constitués*) の一つに過ぎないと述べ、穏健派と真つ向から対立したのである。シエースは既に『第三階級とは何か』において、憲法制定権力と憲法的諸権力との概念的区別ならびに前者の優位性を唱え、「国民はすべてに優先して存在し、あらゆるものの源泉である。その意志は常に合法であり、その意志こそ法そのものである」と訴えており⁽⁸¹⁾、この主張が急進派の共通認識となつたのであった。しかしそれにもかかわらず、シエースはルソー主義者たちとも対立した。なんとすれば、ルソー主義者たちは、そのルソー主義を可能な限り貫徹させるために、シエースが要求するような絶対代表制を否定したからである。

ルソー主義者のジレンマとは、ルソーに完全に忠実であることが不可能だったという点にある。ルソーが立法過程への全市民の参加を一般意志形成の不可欠な条件と定め、代表制に対して辛辣な批判を加えたことはよく知られている。「主権は譲りわたされえない、これと同じ理由によって、主権は代表されえない。主権は本質上、

一般意志のなかに存する。しかも、一般意志は決して代表されるものではない。……人民の代議士は、だから一般意志の代表者ではないし、代表者たりえない⁽⁸²⁾。しかし、フランスのような大国において、すべての市民が政治に参加することは不可能であり、代表制の不可避性は誰の目にも明らかであった。ルソー自身、ポーランドの憲法草案を作成するにあたっては、代表制の導入を余儀なくされている。但し、ルソーの場合、可能な限り直接制の特質を反映させるために、代表者が命令的委任という形で選挙民に拘束されることを不可欠な条件として要求し、国民代表制は終始否定していた⁽⁸³⁾。にもかかわらず、フランス革命期に命令的委任の必要性を説いたルソー主義者はごく少数にとどまり、大半が国王の停止的拒否権を介することによってルソー的人民主権の理想に近づこうとしたのである。つまり、代表制を次善の策ないし必要悪と考える者には、議会の意志と一般意志との間にずれを生む危険性が常に意識されており、そうしたずれが生じたときには、国王の停止的拒否権の行使によって直接に人民（つまり第一次集会を構成する選挙人集団）に訴えるという方が重要視されたのであった⁽⁸⁴⁾。また、このような立場から、一部のルソー主義者たちは、人権宣言第三条の「すべての主権の淵源は、本質的に国民に存する」という文言を批判し、国民に存するのは主権の淵源のみならず、主権そのものであると主張した⁽⁸⁵⁾。

シエースの目には、このような「人民への上訴」という考えが、「フランスを裁断し、細切れにし、引き裂き、一般的な連合の絆によってしか結び合わない無数の小民主政に解体してしまう」危険な幻想としか映らず、したがって彼は絶対代表制の主張をもってこれに応酬した⁽⁸⁶⁾。単一不可分にして十全な国民の一般意志と、代表機関（議会）の意志とを完全に同一視するシエースにとって、国民は代表制の外では存在しえないのである。「民主主義国でない国においては（そしてフランスはそうではない）、人民は、代表者によってしか、語ることも行動することもできない⁽⁸⁷⁾」。ゆえに、代表者は「政治上の郵便局員」でも「投票の運搬人」でもなく、一般意志は、単一の議会における理性的な討議の結果としてはじめて表明される。このような、国民が代表者を介してのみ一体性

と実体性を獲得するというシエースの絶対代表制理論（ゴージェはこれを「媒介による一致」と呼ぶ）は、彼のホップス主義的側面を如実に示すものであるが、これは必ずしもルソーの否定を意味しない。それどころか、ゴージェによれば、これはむしろルソーの人民主権論を完成させるための手段なのである。⁸⁹ また、ホップスとシエースの代表理論の類似性に着目するジョームは、一般意志の創造の契機を重視して、こう述べる。「代議士たちは、立法府という城壁の内側でつくられる新しい意志を生み出すのである。以上のことから、代表するということは、前もつての状態を反映することではなく、特別の制度の内側で特別の合理性をつくることなのである」。⁹⁰ 但し、この創造の側面は過度に強調されるべきではない。というのも、既にみたように、シエースは同時に、「国民はすべてに優先して存在し、あらゆるものの源泉である」とも述べているのであって、後のジャコバン派のごとき、有徳な代表者が国民をつくる、あるいは作り直すという発想がシエースからは出てこないからである。

いずれにせよ、シエースは、以上のような立場から、「人民への上訴」も命令的委任も国王の停止的拒否権も否定する。だが穩健派の主張したような国王の絶対的拒否権も受け入れられるはずがなく、この点に関してシエースは、一般意志の形成には個人的意志しか関与しえないとするルソーの考えに忠実に従っている。⁹¹ そしてまた、ルソー的な権力分立論（つまり、立法権と執行権とを分立しながらも、後者が前者へ完全に従属するとみなす垂直的権力分立論）を掲げるシエースにとつて、執行権である王権が立法過程に参与することは論外であった。（そもそも執行権とは法律制定後にしか行使しえない。）国王は「第一市民」として、すなわち一個人ないし一代議員として立法府で投票しうるのみである。⁹² 穩健派は、こうしたシエースの批判にに応じて、イギリスの立憲君主政の例に言及しながら、次のように反論した。二権あるいは三権を水平的に分立し、立法府を二院制にし、国王に拒否権を与えないならば、賢明な法は制定されず、政治は必然的に専制化し、自由も安定も失われるのである、と。しかし、これに対してシエースは、憲法制定権力と憲法的諸権力とを明確に区別し、後者の一権力は憲法によって規定さ

れた限界を合法的に越えることはできず、しかも憲法ないし憲法的諸権力の変更は、特別に召集された「憲法制定権力の特別代表」によってしか行いえないと定めれば、穏健派の懸念するような事態は生じないと反撃したのである。⁹³⁾ また彼は、立法過程から誤謬や気まぐれや情念の支配を排除するため、単一の立法院（一般意志が単一不可分なので一院制でなくてはならない）を、二つか三つの部門に分割し、それぞれの部門で別々に討議することも可能であるとしている。それは、たとえ別々に討議を行っても、また別々に投票しても、すべての票が集計されれば、立法院全体の意志の単一性は保たれるからであり、「討議の統一性ではなく、決議の統一性が立法院の単一不可分性をもたらすのである」⁹⁴⁾。シエースが一方で絶対代表制による国家の一体性を唱えながらも、他方は個人的自由の保障と秩序維持のために権力抑制機能の必要性を認識していたことは確かである。ただ彼は、それが彼の提唱するような統一的な制度機構の内的調整機能によって十分に達成可能だと考えていたのである。（シエースのこうした制度論は、さらに彼の社会的・政治的分業論とも密接に結びついているが、これに関してはコンスタンの章で簡単に触れることにしたい。）

ところで、実際には、いくつかのルソー主義的原理が、多様な憲法原理と共に、統一性と整合性を欠く形で憲法へと収斂していったのだが、これは結果的に穏健派だけではなく、シエースの敗北をも意味した。一七八九年九月九日に議会が一院制の導入を決定しながらも、三日後には国王の停止の拒否権を認める決議をしたことが、これを象徴している。（ちなみに、一〇月一〇日には、議会によって、ルイ一六世は旧来的な意味での「フランス国王」であることを止め、以後「神の恩寵によって」のみならず「国家の憲法によって」「フランス人の国王」になると宣言された。）また、既に触れたとおり、九一年憲法の歴史的意義と評価をめぐっては今日依然として学者の間で意見の分かれているところであるが、その憲法が機能不全に陥ることを促すような「憲法上の袋小路とでもいうべき大きな矛盾をはらんでいた」とするペーカーの指摘に異論を唱える者は少ないと思われる。ペーカーはこう述べ

る。「一方で国民の主権を代表制のもつ危険から守るために、憲法は君主が立法議会の二つの会期中に法令にたいして拒否権を行使すること——したがって議會を麻痺させること——を認めた。しかし他方で、憲法そのものを国民主権の名のもとで進められる大衆行動の危険から守るために、憲法は議會にたいして憲法の修正にいたるまでに立法議会の三つの会期の猶予期間を求めたのである。これらの規定は合憲性の原理と国民主権の原理が争いあっていることを示しており、この葛藤は一七九二年八月一〇日の革命に先立つ数週間のあいだに炸裂した」⁽⁹⁵⁾。

さて、九一年憲法の破綻からジャコバン独裁と恐怖政治へ至る過程およびそのような帰結をもたらした諸要因について検討することは本稿の課題を超えているので、ここではジャコバン派とりわけロベスピエールの主張した代表観念にごく簡単な言及を付すのみにとどめる。まず注目に値するのは、ジャコバン派の代表制に関する考え方が、政権奪取の前と後とで著しく異なっているということである。広く知られているように、反対勢力だった頃（一七八九年から一七九三年六月二日）のジャコバン派は、絶対代表制に対し絶えず批判的であり続け、ロベスピエールも例えば一七九二年の時点では「人民の受託者たちと主権者との関係は、……召使と一家の父との関係と同じものである」と述べていた。⁽⁹⁶⁾それが一旦政権を掌握すると、反転して議會（国民公会）をフランス人民の唯一正当な代表者であるとみなし、これに対する服従を説くまでになる。にもかかわらず、ジョームが指摘するとおり、このことはジャコバン派にとって必ずしも矛盾を意味していなかった。統治する代表者が有徳であれば、いかに少数であろうともそうした代表者が「人民とほぼ同一視される」（ロベスピエール）ことになる、と彼らは考えたのである。⁽⁹⁷⁾しかしやがて、この統治者と被治者との徳を介する同一化のロジックは、権力の集中と無制限的主権を正当化し、そしてそこからさらに、有徳とされる代表者に対し批判を向ける者を「人民の敵」として弾圧する、恐怖政治のロジックへと転化していく道を進るのである。またジャコバン独裁期には、代表観念自体もその内実を完全に摩り替えられることとなった。今や「より実質的な代表」が尊重され、少数の有徳者（一

部の代議士および公安委員会や保安委員会の構成員などが、「一切の行き過ぎを知らず、常に道徳、正義そして理性の側に立つ」(ロベスピエール) 人民のイマージュに従って、「新しい人民」ないし「再生した人民」を作り出す、あるいは「腐敗した多数者」を作り直す、という考えが登場してくるのである。⁽⁹⁸⁾ ところで、こうしたジャコバンの「自由の専制」観念が、近代(現代)の政治的想像力に及ぼした影響の大きさはしばしば指摘されるところであるが、さらに興味深いことに、ジョームは、ジャコバンクラブならびにジャコバンの有徳者支配の論理構造には、絶対主義的要素のみならず、中世的要素をも見出すことができる⁽⁹⁹⁾と述べている。彼がそうした例として挙げているものには、「神秘体」(corpus mysticum)における「優越し思慮ある部分」(maior et sanior pars)の役割と、ジャコバン派が構想する有機的国家における少数有徳者の前衛主義的支配との類似性などがある。

恐怖政治を「生き延びた」シエースが、恐怖政治終結後、一定の反省にもとづいてそれまで唱えていた絶対代表制論を修正し、主権制限論や監視権力論の構築に着手するようになったのは、当然の道理といえよう。パスキーンの指摘するごとく、シエースが恐怖政治以前から主権制限論の構想を持っていたことも確かな事実だが、しかしそれに然るべきウェイトが置かれるようになったのはやはりテルミドル期以降である。⁽¹⁰⁰⁾ 次の引用文が、主権に対するシエースのそうした新たなスタンスを如実に物語っている。

最小限のもの、および各人の諸権利と諸義務を確保するのに必要なもののみが、公権力ないし政治的権力の名の下に、共有にされる。この権力の分け前は、主権と称されるものに好んで着せられていた大げさな諸理念とは似ても似つかない。また、私は、まさしく人民の主権について語っているのだということに注意して頂きたい。なぜなら人民が一つのものであれば、それは、主権である。この言葉は、次の理由によってのみ想像の中で非常に巨大なものとして立ち現れたのである。つまり王制的な迷信でなお満たされているフランス人の精神が、仰々しい諸属性を持った一切の遺産と篡奪された主権を輝かせるような絶対的権力とを、この言葉に付与せざるをえなかったのだ。……ある種の愛国的な自尊

心を伴って、次のように言っているようにさえ思われる。偉大な国王たちの主権が、非常に強力で、非常に恐ろしいものであるにしても、偉大な人民の主権は、それとは全く異なるものになるはずのものであったのである、と。⁽¹⁰⁾

また、事あるごとに合法性の問題が容易に正当性の問題へと横滑りし、憲法そのものの正当性が問われ、場合によってはそれが危機に瀕するという、まさに形成されつつある革命的伝統に終止符を打つため、⁽¹¹⁾シエースは実定法を超える正義の原理を想定するようになる。しかも、人民主権によってさえ侵害されてはならない人権を要求する場合、実定法を超越した「自然の偉大な法」ないし「自然の公平」にもとづく裁判機関——「人間の権利の裁判所」——を創設しなくてはならないと彼は考えたのである。こうしてシエースは「立法裁判所」や「憲法審査院」といった監視機関の構想を打ち出すこととなるのだが、⁽¹²⁾これらがいかに彼のかつて主張した一元論的な絶対代表制論から掛け離れているかは一目瞭然である。しかし、それにもかかわらず、他方で彼が依然として一元論的な制度機構にこだわり、絶対代表制をも擁護し続けたことを見落としてはならない。事実、共和暦八年になつてもなおシエースは次のように語っていたのである。「政治活動にかかわる人民は国民代表においてのみ存在する。そこでしか人民は一体とならない」。「代表というエリートのほかには、何人も代表する権利をもたず、何人も人民の名において語る権利をもたない」。⁽¹³⁾恐らくはこうした異なるベクトルの統合を求めたがゆえに、シエースは、ある種の権力分立論を唱えながらも、それを「均衡」とは呼ばず、「組織された統一」と呼んだのであろう。⁽¹⁴⁾いずれにせよ、「自然の公平」という謎めいた観念を理解する者はほとんどおらず、彼の「憲法審査院」の提案も国民公会において速やかに葬られたのである。⁽¹⁵⁾

以上のように、テルミドール期の政治決定においてもシエースの主張は悉く退けられていくのだが、だからといって彼の問題提起や制度論的構想が完全に蔑ろにされたわけではない。否、われわれはここにおいて、恐怖政治終結直後にパリに現れ、シエースの問題提起や制度論的構想を引き継ぎつつも、それらが直面せざるをえない

アポリアを痛烈に意識し、その解決を求めて苦悩に満ちた思索を繰り返した或る人物に出会すのである。その人物とは、他ならぬバンジャマン・コンスタンである。彼もまたシエースと同じく人権の不可侵性を唱え、人民主権によってさえこれを侵害されてはならないと訴えつつ、その制度的保障を求めていく。だがコンスタンの場合には、それと同時にそうした保障の限界に対する自覚が存在しており、そこから制度機構とは一見まったく関係のない理論が制度的基礎として提示されることとなったのである。後に明らかにするように、この理論こそが彼のパーフェクティビリティ論である。しかし、その内容の説明は次章に譲るとして、ここではまずシエースの制度的構想が回避しえないアポリアについてごく簡単に触れることにしたい。

シエースの憲法審査院が、政治権力（代表者）をチェックし、憲法が尊重され人権が保障されているかを監視する監視権力・機関として構想されたことは右にみたとおりである。しかしながら、フォールやルーヴェらが指摘したように、その構想には致命的ともいえる論理上の難題が含まれている。つまり、監視権力それ自体は誰によつて監視されるのかというアポリアである。例えば、フォールのシエース批判は次のようなものであった。

「憲法の監視者はどこにいるのかとシエースは問うている。……私はこの監視者の監視者はどこにいるのかと彼に問いたい¹⁰⁸。しかも、こうして保障という名目で新たな権力が設けられると、その権力を抑制する別の権力がないだけに、それはより危険な権力となる恐れがあると、彼らは訴えたのである。しかるに、制度の統一性と自律性に終始こだわったシエースをして実定法を超越した「自然の偉大な法」や「自然の公平」といった観念に言及せしめたものも、あながち不可解なことではなかったのかもしれない。

ところで、シエースの制度的構想の批判的継承を通じて構築されたとされるコンスタンの予防権力論（あるいは後の中立権力論ないし中立王権論）にしても、同じようなアポリアに直面せざるをえないであろう。仮にこの予防権力がゴーシエのいう「切断権力」（つまり「立法権力と執行権力とのあいだの第三の場所へきて、両者のあい

だの分離を保障する権力、同時に諸権力と世論とのあいだの第三の場所へくる権力⁽¹⁰⁾の性質を有するとしてもである。但し、コンスタンがこの問題を充分に自覚していたことも事実であった。というのも、コンスタン自身が、『大國における共和政体の可能性についての放棄された著作の断章』において予防権力論を展開する際、以下のように述べているからである。「ある権力の濫用にたいする保障をべつの権力のなかにしか設けない場合、後者の権力にたいする保障も必要となる。保障の必要が次つぎと生じて、それは果てることがない⁽¹¹⁾」。しかも、「予防権力の濫用は恐るべきものとなるかもしれない。その濫用にたいしてはいかなる保障も憲法に設置することができない。保障そのものにたいして保障を与えることはできない⁽¹²⁾」。いうまでもなく、このアポリアは制度論の枠内にとどまる限り解決不可能である。そこでコンスタンがどのようにしてこの問題の解決を試みたかを理解しようとする場合、われわれは彼の政治思想ひいては彼の思想世界の全体的構造に目を向けなければならないのである。

三 バンジャマン・コンスタンの政治思想とパーフェクティビリティ論

(一) 近代的自由と近代社会

コンスタンがその保全を求める自由とは「近代的自由」(liberté moderne)である。本節ではその諸特徴を「古代的自由」(liberté des anciens, liberté antique)との対比でみることにする。周知のように、「近代的自由」対「古代的自由」という二項対立は、彼の演説論文「近代人の自由と比較された古代人の自由について」(一八一九年)において最も詳しく論じられている。

彼によれば、近代的自由とは、「個人的自由」(liberté individuelle)なつし「市民的自由」(liberté civile)と「政治的自由」(liberté politique)とつう二種類の自由から構成されている。なおこゝではliberté civileを「市

民的自由」と訳す（右の演説論文を邦訳した大石明夫と毛織大順もこの訳語をあてている⁽¹²⁾）が、その際注意すべきは、コンスタンの語法において *liberté civile* と *liberté individuelle* とは同一概念であり、いずれも「公民的」色彩を帯びていないということである。ちなみに、フランスでは一八世紀後半から一部の思想家の間で *liberté civile* が *liberté politique* の対概念として使用されるようになってくる。例えば、川出良枝によると、モンテスキューの著作においてもしばしば *civil* は、*public* ないし *politique* でないもの、つまり「私的」というニュアンスを多分に含む言葉として使用されている。このことに触れた上で、彼女は、あえてモンテスキューの *liberté civile* に「市民的自由」という訳語をあてているが⁽¹³⁾、本稿でもその語法に倣いたい。コンスタンの *liberté civile* がモンテスキューのそれと非常に近い意味内容を有することに鑑みれば、これは不当ではないように思われる。いずれにせよ、コンスタンの *liberté civile* の構成要素を明示すれば、訳語上の混乱は避けられるであろう。

コンスタンによれば、市民的自由＝個人的自由は個人的権利に他ならず、より具体的には、表現の自由、出版の自由、良心および信教の自由、恣意的支配からの自由、職業選択の自由、経済活動の自由、私的所有権といった一連の自由・権利からなる。（今日でいう基本的人権とほぼ同一の内容をもつ。）他方、近代的自由のもう一方の構成要素としての政治的自由は、参政権、請願権、そして新聞などを通じて世論に働きかける自由や権利を意味する。

古代的自由は、公権力の分有ないし主権の集団的行使（政治参加）と定義される。当然ながら、これは近代的自由の構成要素としての政治的自由とは区別されるべきものであるが、古代における政治参加が直接制の形態となり、そこでは絶え間ない市民の全員参加が要求される上、個人の共同体への完全な従属が強いられることになる、というのがその理由である。したがって、古代人にとって政治参加は権利よりもむしろ義務と考えられ、ま

た公権力の侵入が許されない私的領域は一切存在しないものとされていた。しかもコンスタンは、コンドルセに倣って、古代人は個人的権利という觀念さえ有さなかったと述べている。

そして、以上の二つの対照的な自由がそれぞれまったく異なった歴史的条件のもとで存立すると主張されるのである。古代の都市国家は、領土的にも人口的にも規模が小さく、しかも奴隸制度が市民に充分な経済的・時間的余裕をもたらしたため、全市民が頻繁に公共的広場に参集して政治に携わることが可能であった。一方、常に他国からの侵略の危険にさらされていたこと、都市国家間の通商や交流や人の移動が盛んでなかったこと、市民間の富や地位の平等化のために強力な統制権力が不可欠であったことも、各市民の共同体に対する従属意識を強化する効果を及ぼした。だがまた、こうした強圧的国家の存在と私的領域の犠牲にもかかわらず、人口の少なさゆえに、各々の市民は国家運営に際して比較的大きな権限と影響力を有し、したがって市民のほとんどが政治参加を通じて一定の充実感を得ることができたのである。さらに、そもそも個人的権利の觀念がなかったため、私的領域の犠牲は必ずしも苦痛を意味せず、むしろ非個人主義的な時代精神は、市民をして強圧的国家を自発的に要求せしめたのであった。

これに対して近代社会の特徴は次のように説明される。まずは人口が古代都市国家とは比較にならないほど多いことから、各々の市民の政治的権限は微々たるものとならざるをえない。また、奴隸ではなく市民自らが生産活動に従事するため、全市民による直接的政治参加は不可能となり、したがって代議制の導入が余儀なくされる。そしてこうした条件下では政治参加からさほど充実感を得ることができなくなるので、近代人は別の手段によってそれを求めることになる。すなわち、私的幸福追求の手段である個人的自由を通じてである。もしこのような近代の特徴を認めるのであれば、代議制はやむを得ない妥協の産物としてではなく、近代人の根本的要求と時代精神にもっともよく適合した政治制度として積極的に評価されるべきであるとコンスタンは論じている。またさ

らに、コマージュ・ソサイエティの台頭は個人的権利を基調とする独立精神の形成に寄与し、しかも一旦これが時代精神として定着すると、もはや個人は国家への完全な従属を耐えがたいことと感じるようになるのである。右に述べてきた、近代的自由と古代的自由との比較考察においては、コンスタンが常に自由概念と歴史的条件との適合性を重要視していたということが理解されよう。その場合、時代精神 (l'esprit de l'époque, l'esprit du siècle, l'esprit du peuple, l'esprit des nations) の作用も考慮されたのは既に触れたとおりであるが、後にみるように、これはコンスタンのパーフェクティブリテイ論においても重要な意味をもつてくる。ここではとりあえず、近代の時代精神が個人主義的性格を有し、この上なく個人的自由を尊ぶがゆえに、近代において古代的自由の復活を目指すのは時代錯誤のみならず極めて危険な行為である、とコンスタンが警告したことを確認するにとどめよう。いうまでもなく、この警告は恐怖政治の経験に照らして発せられたものである。

だが他方、大半の近代人が専ら市民的自由⇨個人的自由の享受に傾注し、政治的自由⇨政治参加を疎かにしがちであるという時代的傾向に対してもコンスタンが警鐘を鳴らしていたことを忘れてはならない。政治的自由が蔑ろにされると、政治権力に対するチェック機能が働かなくなり、結果的に市民的自由まで失われると彼は考えるからである。この問題は、ナポレオンの台頭の要因を国民の政治的無関心に求めるようになってからは、一層の切実さをもつて問われることとなった。そして彼は、一八一九年の演説では以下のごとく訴えたのである。「繰り返しますが個人的自由、これが真の近代的自由であります。政治的自由は、それを保証するものであり、それゆえにこそ、政治的自由は欠くべからざるものであります」⁽¹⁴⁾。「それゆえ、皆さん、私があなた方にお話し致しました二種類の自由〔市民的自由と政治的自由〕の、そのいずれをも絶対に放棄しないでいただきたいのであります。私がここで述べましたところの二つの自由は、相互に結合されるべきものであります」⁽¹⁵⁾。

さらに瞠目に値するのは、コンスタンが政治的自由の重要性を強調するにあたって、それが「自己完成」

(perfectionnement) の、つまり道徳的存在になるための一手段、ひいては公共精神を醸成するための一手段となりうると述べていることである。「政治的自由こそ、神がわれわれに与え給うた自己完成のためのもつとも強力にして、かつ効果的な手段に他ならないのであります。政治的自由は、すべての市民に例外なく、かれらにとって絶対に尊重すべき価値あるものについて検討し、吟味する仕事を委ねることによって、かれらの精神を強化すると共に、かれらの思想を高貴なものとし、ひいては、かれらすべての間に、ある種の知的平等を実現するのであります⁽¹⁰⁾が、この知的平等こそ、人民に名譽と力を与えるものとなるのであります」。

しかるに、コンスタンは、近代的自由が諸刃の剣であることを充分に意識していたのである。近代的自由が私的快楽の追求の手段としてのみ利用されるのであれば、その自由はもはや放縱と区別できないものとなり、そこからは道徳的頹廢のみならず個人的自由の喪失さえも帰結することになる。だが反面、近代的自由が高貴な目的を自発的に追求する手段となる場合には、個人と社会の両レヴェルにおける道徳的進歩が可能となるであろう。どちらの目的を追求するかは、個人の自由な選択に委ねられなければならない。コンスタンにとって、道徳を強制される時代は既に過ぎ去ったというのは、あまりにも自明のことであった。

(二) 主権制限論

以上のような特徴を有する近代的自由は、いかにして保障されうるのか。この問いに答えるためにコンスタンは、一方で政治制度と憲法の重要性を認識しつつ独自の権力分立論、中立権力論、大臣責任論などを展開するわけだが、既に見たように、他方ではそうした制度論の限界までもはつきりと見極めていた。政治制度とは自動調整装置ではありえず、制度外的要因によって支えられなくてはならないものである。そこで、本節では、制度論の具体的な内容を検討するのではなく、むしろその制度論自体を基礎づけている主権制限論に焦点をあてな

がら、コンスタンがいかに制度論の限界の克服を試みたかを辿っていくことにしたい。

コンスタンは『政治原理論』においてこう述べている。「諸君は権力を分割しても無駄である。もし権力全体が無制限であるならば、分割された権力は同盟を結ぶだけでよい。そして、デスポチズムには対策がない。我々にとって重要なことは、我々の権利が、他の権力の同意がなければ、ある権力によって侵害されえないということではなくして、この侵害がすべての権力に禁止されているということである」⁽¹⁷⁾。「主権が制限されなるときは、個人を政府から保護するいかなる手段もない」⁽¹⁸⁾。そして次のような問いが提示される。「主権を制限することは可能であろうか？ 人々が主権に課したであろう限界を主権が超えるのを阻止しうる力が存在するであろうか？ 巧妙な組合せによって、権力を分割して権力を制限しうる、と人々はいうであろう。人々は権力のいろいろの部分を対抗させ、均衡させることをうる。しかし、人々はいかなる手段によって権力の総体が無制限ではないようにするのであるか？ 権力自体によらずしていかにして権力の制限が可能となるのであろうか？」⁽¹⁹⁾。コンスタンがどれほど政治制度の問題を重視していたかは改めていうまでもない。しかし、彼によれば、「第一の問題は主権の管轄範囲と制限とである。何故ならば、一つのもの〔制度〕を組織する前に、その性質と範囲とを決定することが必要であるからである」⁽²⁰⁾ということになる。つまるところ、制度論が主権制限論に基礎づけられていない限り、近代的自由の制度的保障はおよそ実現不可能なのである。

さて、コンスタンの主権制限論について検討するにあたって、われわれは次の二つの点に留意しなくてはならない。第一に、コンスタンがそれを体系的には論じていないということである。制限的主権に関する記述は彼の多くの著作に散見されるのだが、その提示の仕方はしばしば断片的でさえあり、それらの知見がどのように関連しているかは一見して明らかではない。そこで、本節では、彼の主権制限論をある程度合理的に再構成する形で論を進めたいと思う。(もちろん、それが「神話」的解釈にならないように最大の注意を払いながらであるが。) もう一

つの留意点とは、彼の主権制限論もまた、それが基盤として支えている制度論同様、自立した体系を備えていないということである。後に明らかになるように、それはさらに彼のパーフェクティビリティ論によって基礎づけられているのである。

まずは、最も論拠が薄弱と思われる箇所からみてみよう。コンスタンは、哲学者がしばしばそうしてきたようには真理の作用を誇張してはならないと断りつつも、ある原理の真理性が完全かつ明確に証明されれば、その原理を尊重し保証する普遍的な世論が形成されると述べ、制限的主権の真理性を明示することの重要性を唱えた。「主権は無制限ではないということ、換言すれば地上には無制限な権力は存在しないということが承認されるならば、いかなる時代においてであれ、誰もかような権力を敢て要求しないであろう」^(四)。しかし、コンスタンは、「宣言すべきは重要な真理であり、確立すべきは永遠の原理である」と勢いよく訴えるだけで、少なくとも『政治原理論』においては、制限的主権の真理性を証明していない。(但し彼は、それが説得的か否かは別として、パーフェクティビリティ論の中でこの証明を試みている。)

こうした真理への訴えに類似した主張は、近代的自由の不可侵性を擁護する議論においても登場する。コンスタンは、人民主権ないし一般意志によつてさえ侵害されてはならない個人的自由があるとし、それらは「すべての社会的または政治的権力から独立した個人的権利」(傍点は引用者)であると述べている。そして、こうした個人的権利の超越性ないし普遍性・客観性を、モンテスキューに言及しながら、次のように主張するのである。「モンテスキューは、法律に先行して正義が存在すると述べている。このことは……権利が、それを保証するために設けられた制度に先行して存在していることを意味する」^(四)。しかしながら、コンスタンにとつてこの立場はある種のジレンマを伴うものであった。モンテスキューの「事物の本性に由来する必然的な諸関係」、「正義の可能的な諸関係」、「⁽¹²⁴⁾ 衡平の諸関係」といった諸観念に魅かれる一方、彼はヒュームと同様に原初契約や自然権理論

を否定していたからである。このジレンマもまた、彼の制限主権論（あるいは政治理論）の枠内では解決されえないのである。

以上の立論が哲学的論証としては甚だ不十分であることは論を俟たないが、コンスタンの主権制限論はこれとは別の次元で展開されるロジックをも含んでいるので、以下、それについて簡単に触れることにする。

人民主権に制限が設けられない場合、そこからは他のいかなる専制にも劣らないほどの恣意的支配が、つまり「人民の代表者の専制」(la tyrannie des élus du peuple)⁽¹²⁵⁾が必然的に帰結する。こう警告するコンスタンは、制限的主権を実現するためには、主権および代表の觀念を徹底的に非神秘化し、道具的に理解する必要があると考える。例えば、代議制については次のように述べられている。「代議制は、それによつて一国民が自分自身ですることができないか、あるいは、そうすることを望まない事柄を少数の個人に委託する組織以外の何物でもありません。貧しい人びとは、かれらの仕事を自分自身でしますが、裕福な人びとは執事を雇い入れます。前者は古代の諸国民、後者は近代の諸国民それぞれの歴史上の境遇であります」⁽¹²⁶⁾。このように、代表者が「執事」的存在とみなされる限り、当然ながら主権の意義も限定的なものとならざるをえない。すなわち、近代人は外見上のみ主権者であるに過ぎないのである。「かれ〔近代人〕の主権は制限されたものであり、しかも、ほとんど常時、停止されておりす。さらに、かれは、たしかにある限られた、それもごく数少ない一定の時期、さまざまな警戒や束縛に取り囲まれて、この主権を行使しますが、それは結局のところ、かれがこの主権を放棄するためでしかなかったのであります」⁽¹²⁷⁾。この一見ルソー的響きを有する発言はしかし、代議制の否定をも一般意志の否定をも意味しない⁽¹²⁸⁾。それどころか、コンスタンが強調するには、近代において両者は共に不可欠の要素であり、しかもその両者を矛盾なく両立させることが可能とされるのである。それは近代社会が、複雑な社会的分業体制を特徴とするコマージュ・ソサイエティであることによつてゐる。つまり、ほとんどの市民が政治と直接関係のない

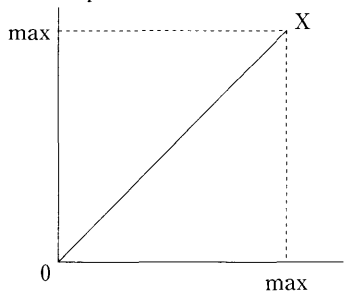
多様な生産活動に従事している社会においては、市民の共通の関心事——共通利益 (l'intérêt commun)——とはすなわち、そうした活動の多様性を可能にする個人的自由の全市民に対する平等な保障となるのである。⁽¹²¹⁾ その結果、一般意志は、全市民の政治参加によって形成される単一不可分の政治的意志ではなく、共通利益を実現するための政治権力およびそこから生じる法律を指すことになる。また、こうした共通利益はすべての市民に等しく享受されるものであっても、各市民の個別利益の一部分を占めるに過ぎないので、政治権力の創出あるいは維持のために譲渡される権利もまた、彼らが有する権利の一部分のみに限定される。そしてこの譲渡されていない個人的権利が、まさに不可侵の権利として要求されるのである。このように考えた場合、全市民が政治に参加するのはなく、むしろ共通利益を実現する方法をもっとも的確に判断できる一部の者の直接的な政治参加によってこそ、一般意志の実現へと近づくことができるとされ、代議制を最善の政治制度として正当化することが可能になるのである。

ところで、右のような社会的分業論を前提とした代表制理論(ヘーカーが「代表の社会理論」[social theory of representation]と称するもの)⁽¹²⁰⁾は必ずしもコンスタン独自のものではない。というのも、既に革命前からシエースは重農主義やアダム・スミスの経済理論の影響を受けながら類似した理論を構築していたからである。⁽¹²¹⁾ コンスタンもそうした重農主義やスミスの理論には精通していたのだが、おそらくシエースの影響も受けていたであろうと推定される。また、シエースは政治の領域に分業論を適用することによって「能動市民」(citoyen actif)と「受動市民」(citoyen passif)との区別を正当化しており、この点についてもコンスタンはシエースに従った。但し、コンスタンが一般意志を実現するためには人民の直接選挙が不可欠であると主張した点で、間接選挙を擁護したシエースとは立場を異にしている。⁽¹²²⁾ (また、コンスタンは確かに制限選挙制を擁護したが、暫定的な処置としてのことであり、政治的判断に必要な程度の教養がつき次第いかなる市民も選挙権を行使する資格が与えられるとした。)

さて、次にコンスタンの主権制限論の中で最も独創的と思われる箇所に目を転じてみよう。コンスタンの論敵は右派にも左派にもいたが、彼は、そうした党派的背景を問わず、絶対的・無制限的権力を自由や平和の実現に不可欠のものともみならず人々のロジックを一樣に論駁しようとした。すなわち、絶対君主政の復権を目指すような極右の論者はいうまでもなく、中道左派のルゼエのごとく自由とフランス革命の理念を標榜しつつも、まさにそれを保全するために恐怖政治と絶対的権力が必要悪として容認されるべきだと唱えた人物をも論敵と定めたのである。⁽¹³⁴⁾ コンスタンは彼らに対しこのような反論を展開する。自由と平和を実現し維持するためには、確かに強い政治権力（政府）が不可欠である。しかし、そのような強い政治権力とはまさに主権が制限されているときにおいてのみ実現可能となり、逆に無制限的主権は弱い政治権力をもたらすのである、と。⁽¹³⁵⁾ この一見パラドクシカルにみえるテーゼを図式化すると次のようになるであろう。（ちなみに、この図式は私がコンスタンの理論をややイデアル・タイプス化したものであり、コンスタン自身の意図に反していないという確信はあるものの、若干抽象化し過ぎの感は否めない。ただ、これによって論点がより明確化すると思われるので、あえて提示する。）

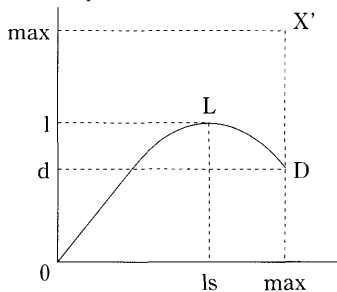
コンスタンの論敵の権力観は左図のように表わされる。この場合、絶対的なデ・ユール権威を確保すれば、それに伴って絶対的なデ・ファクト権力も獲得されると考えられている。（X点には到達あるいは接近可能であり、デ・ユール権威とデ・ファクト権力が正比例の関係にある。）ちなみに、コンスタンはこうした権力観の代弁者としてしばしばホッブスを引き合いに出す。この図式に従えば、主権の制限は政治権力の低減を帰結するので、平和維持などの名目によって主権の絶対性（あるいは、抵抗権の否定など）を正当化するロジックが一定の説得力を有することになる。また、こうした権力観を否定せずに制限的主権や抵抗権を主張しようとすると、権力が減少してもなおそこには平和維持のために十分な権力が残されるという形でしかそれを擁護できなくなり、実際に危機的状況が到来すれば、その主張は容易に退けられるだろう。

de facto power



de jure authority

de facto power



de jure authority

したがって、コンスタンは右のような権力観を否定し、別の権力観を提示するのである。それは右図のように表わされる。ここでは、まずそもそも絶対的なデ・ファクト権力は獲得不可能とされている。(絶対的権力〔X'〕は地上には存在しない。)しかも、絶対的なデ・ユール権威が確保された場合(D点)、デ・ファクト権力はdレベルとなり、実際獲得可能なレベル(l)より小さいものにはかなりえない。そして実現可能な最大限の権力(L、l)は、デ・ユール権威が制限されたls点において獲得されることになるのである。

さて、コンスタンはどのようにして右の権力観の真实性を論証しようと試みたのであろうか。彼はこう述べる。「主権の制限は真実であり、それは可能である。それは先ず、承認されたすべての真理を保証する力によって、つまり世論(「opinion」)によって保障されるであろう」⁽¹³⁶⁾。このように、彼は「世論」を重視するのだが、これはヒュームの影響であると推察される。周知のとおり、ヒュームはその論文「政府の第一原理について」(一七四二年)において、実力が常に多数者である被支配者側にあるにもかかわらずその多数者がごく少数者によっていとも簡単に支配されているという「驚異的な現象」の原因を求めつつ、次のような結論を導き出した。「政府の基礎は世論だけであり、この原則は、自由で人民的な政府にも、もっとも専制的で軍事的な政府にも一様に当ては

(17) まる」。そうしてコンスタンは、政治権力とは被支配者の世論・同意に由来するというヒュームのこのようなピニオン論に依拠しつつ、以下のごとく主張するのである。すなわち、市民の自由を保障する制限的主権はより広く世論に支持されるがため現実には大きな権力を獲得し、また逆に、絶対的・無制限的主権は世論に支持されないがゆえに実際は弱い政治権力へと帰結することになる、と。さらに彼は、イギリスではまさに主権が制限され自由が保障されているからこそ強い政府が存在するのだと述べ、事実によってこれを裏づけている。

もちろん、以上の論証が成立するためにはコンスタンも承知していたある前提が要求され、その意味でコンスタンの権力観はいかなる時代にも地域にも無条件に通用するものではない。その前提は、他ならぬ個人的自由を尊ぶ時代精神ないしエートスである。こうした時代精神が欠如するところでは人権を保障する制限的主権が最大限に世論に支持されるとは限らない。否、それどころか、例えば人々の精神構造が極端に権威主義的な特徴を有する場合、個人的権利を蔑ろにしてさえ絶対的権力を求める世論が形成されることも考えうる。そのときにはもう一方の権力観がより真実性を帯びることになるであろう。コンスタンはこのような問題を痛感していたからこそ、近代の自由を擁護する際には常に、近代の時代精神と結びつけながら論じたのである。

しかしこの近代の時代精神もまた、無条件に頼れるものではなかった。それは本来的に可変的であり、しかも世論はそうした時代精神よりさらに流動的である。ジャコバン派によっていとも簡単に世論が操作され人権が侵害されたという事実を重くみるコンスタンにとって、人権の不可侵性を担保するより安定的な基盤を追求せざるをえなかったのは至当のことであろう。その認識からコンスタンは、時代精神が歴史的条件的変化とともに単に変化するのではなく、人権のような諸価値が真理として不可逆的に堆積される形で進歩していくものと理解されなければ、いずれはすべてが失われると考えたのである。コンスタンが自らの自由論、制度論、主権制限論を含む政治理論の基礎を求めてパーフェクティブリティ論の構築へ向ったのは、けだし当然の成行きであった。

(三) パーフエクティビリティ論

コンスタンのパーフェクティビリティ論はある種の歴史哲学を伴っており、以下に挙げる四つの側面を有している。それはすなわち、(一) 社会経済的発展(スミスの四段階理論的なもの)、(二) 道徳的進歩、(三) 宗教観念の進歩、(四) 科学技術の進歩、である。そしてこれらはすべて相即的に発展し、科学技術以外はある種の平等性を志向するものとされる。

コンスタンは若い頃、自分がコンドルセ、エルヴィシウス、テュルゴ、ゴドウィン、プリーストリ、プライスなどのパーフェクティビリティ論に傾倒したことを認めていた。だが三〇代に差し掛かる辺りから、そうした理論は理性への不当な信仰にもとづく過度にユートピアンなものである、として批判に転じ、独自のパーフェクティビリティ論を展開するようになる。⁽¹³⁸⁾そして、コンスタンにしては珍しくそのオリジナリティを全面的に強調しながら、この斬新なパーフェクティビリティ論こそが唯一実践可能な体系をも併せ持つっていると主張したのである。⁽¹³⁹⁾もちろんこうした主観的意図とは別に、フランス啓蒙思想やスコットランド啓蒙思想の影響を窺取することは可能だろう。しかし彼自身いうように、コンスタンのパーフェクティビリティ論にもっとも強く影響を与えたのはヘルダーの思想であった。つまり、異なった時代と地域にはそれらゆえに特有なものとしての時代精神が存在するという考えとある種の進歩史観、この両者を融合するヘルダーの思想から多くの示唆を得たと、彼は率直に認めているのである。興味深いことに、コンスタンは一時ヘルダーの『人類歴史哲学考』(Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit) をフランス語へ抄訳することを計画し、しかも自身の論文「人類のパーフェクティビリティについて」(De la perfectibilité de l'espèce humaine) をその翻訳書の序論に充てようとしたのである。(結局、この計画は実現しなかったが。)

それでは、コンスタンはいかなる意味において自らのパーフェクティビティ論が独創的であると考えたのであろうか。それにはまず第一に、理性を唯一の道徳的判断基準としていない点が挙げられよう。また彼は、時代精神の進歩を基礎とする歴史軸の導入によって、現代の道徳的基準から過去を断罪することが避けられるようになる、そして避けられるべきである、と主張した。しかるに彼は、古代人が近代的自由や近代的道徳観念を尊重しなかったことを非難しない。(それらは古代という特定の歴史段階においては認知されていなかったのだから責めても仕方がない。) 彼が非難するのはただ、古代的な自由や慣習や制度を復活させようとする、近代の試みである。次にオリジナリティの第二の点として挙げられるのが、人間の感情の役割を、理性の役割と同様に重視したことである。彼の理論においては「高貴な感情」が、理性との相互作用を通じて道徳的進歩をもたらすとされた。なお後に触れるように、宗教感情もこの高貴な感情の一形態とみなされている。

以上のような特徴を有するパーフェクティビティ論は、歴史的特殊性を尊重すると同時に不可逆的な道徳的進歩を想定するため、懐疑主義には陥らないものとコンスタンは考えた。道徳的進歩ないし道徳観念の発展は、歴史を通じて道徳的真理が徐々に発見され堆積していく過程と位置づけられるからである。既に述べたように、コンスタンはヒュームと同様に原初契約や自然権理論を否定していた。が、にもかかわらず歴史を通じて発見される真理の存在を主張することにより、近代あるいは遠い未来においても、古代人にはその存在すら知られていなかったような近代的自由の不可侵性を矛盾なく擁護することができたのである。

しかし他方で、いかなる人間であろうとも完全な真理を手に入れることは永遠にできないものと前提されている。このソクラテス的ともいえる立場の重要性をコンスタンは繰り返し強調した。完全な真理が獲得不可能であるからこそ不断の進歩への運動が開示され、また、真理の独占も阻止される。こうした立場が堅持されるならば、真理の所有者を自称する少数者によって多数者が抑圧的に支配される図式を正当化する武器は消滅し、無制限的

主権の擁護も困難あるいは不可能となるのである。

そして、以上のような道徳的進歩の原動力を自由と高貴な感情と理性との相互作用に求めつつ、コンスタンはさらにこれに加え、自由な個人の内面から自然に発生する道徳感情を重要視した。彼によれば、道徳的存在になるということはただ単に道徳観念の知識を有したり道徳律に従って行為したりすることではなく、自発的に善や正義を求めながら、そして時には道徳的ジレンマに引き裂かれながら判断し、また行為することをこそ意味している。そうであるとすれば、真理が自発的な獲得の過程を経ずに外から強制されたものであるときには、その人の行為をものはや道徳的行為とはいえなくなるであろう。ゆえにコンスタンは、「真理を追求した未到達した誤りの方が、強制された真理より価値がある」とまで述べたのである。¹⁴⁰

但し、道徳的真理を各個人がすべて自発的に発見しなければならないとなると、当然ながら不都合が生じてくる。というのも、それによって社会の構成員の間で共有されるべき道徳的真理ないし道徳律の確定が困難となるからである。そこでコンスタンは道徳を、「一般道徳」(morale commune)と「高貴な道徳」(morale plus élevée)とに区別した。「高貴な道徳」(これは「高貴な感情」と表裏一体である)とは、各個人が自発的に真理を発見しようとする際に必要不可欠となる道徳ないし道徳感情である。そして、自由と高貴な道徳感情と理性との相互作用を通じて発見された真理が、多くの人々の間で共通に認識されるようになる、それは「一般道徳」へと転化することになる。この一般道徳は時代精神を構成する一要素であり、また、法規範を規定する機能をも果たすものとされる。

ところで、道徳的進歩において「宗教感情」の役割が重視されることも、コンスタンのパーフェクティブリテイ論の特徴である。コンスタンは七巻におよぶ膨大な宗教研究の業績を残しているが、そこで展開される宗教論の内容はパーフェクティブリテイ論のそれとほぼ同一であるといっても過言ではない。前者においては、歴史の

進歩が宗教感情の自由な展開によって導かれたと考えられ、パーフェクティビティのすべての側面は、まさにこの宗教感情と高貴な道徳感情と理性との相互作用が可能にしたものであると説明されるからである。換言すれば、道徳的進歩も社会経済的発展も宗教観念の進歩も科学技術の進歩もみな、自由を媒介としたこれら三者の相互作用の結果であるということになる。

コンスタンの宗教論の内容に詳しく立ち入る余裕はないが、以下の点だけは確認しておこう。まず、宗教感情は時代や地域を問わず、すべての人間が共通に持っている感情であり、文明人も未開人も等しく宗教感情を有するとされる。しかし、これとは区別されるべき宗教観念に関しては、歴史的條件に影響されながら発展するため時代や地域によって異なった様相を呈するものと考えられている。ここでコンスタンが主張するのは、西欧、すなわちアニミズムから多神教へ、そして多神教から一神教へと発展するその過程においてこそ、宗教観念も道徳観念も最大限の自由な進歩と発展を遂げたということである。そして一方、これに対し非西欧では宗教観念の進歩も道徳観念の進歩もある一定の段階で停止したとされ、論拠はそこにおける聖職者の支配に求められた。彼によれば、西洋では自由を媒介として自然な形で人間精神に作用しえた宗教感情が非西欧においてこの働きを妨げられたのは、その聖職者支配が強力だったために他ならない。その上でコンスタンは、西欧、非西欧のこうした対照的な展開を自由宗教 (religion libre) と聖職者宗教 (religion sacerdotale, religion imposée) との相違として定式化し、前者のような自由宗教は古代において唯一ギリシアでのみ開花したものであり、それがローマに受け継がれたのち、最終的にキリスト教へと発展していったこととすることによって、先に述べた西欧の先進性という主張を説明したのである。⁽¹⁴⁾

以上がコンスタンのパーフェクティビリティ論の要諦である。それが現代人の目から見て胡散臭いものに映るうと映るまいと、今までの議論から明らかになったように、彼にとってはこのパーフェクティビリティ論こそが、

自由論や主権制限論を成立せしめるために要請された不可欠な哲学的基礎だったのである。しかしもしそうであるならば、このような内在的理解にもとづくコンスタンの政治思想は今日的有意性をまったく有しえないのであろうか。

四 結びに代えて

フランス革命が勃発してから、既に二百年以上の月日が経過している。では今日のフランスにおいて「モンテスキューによるルソーへの復讐」がこの革命に完全な終わりを告げた、ということが果たして可能であろうか。毛沢東ではないが、この問いに答えるのは依然として時期尚早かもしれない。なぜなら、一方で確かに一九七〇年代以降の憲法院による一連の判決を通じてフランスの政治制度・法制度の性格がラディカルに変化し、安定した「法治国家」が実現されたかのように見えるわけだが、他方でいわゆる「代表制の危機」という新たな挑戦に晒されているのも、また否定しえない事実だからである。議会のみが国民の代表機関とみなされることに対する不満は、数年毎にしか投票しない選挙民が自らの意志と議会の意志とのつながりを実感できなくなればなるほど増加する。これはもちろんフランスに固有の問題ではなく、他の民主主義諸国でも既に顕在化している、あるいは顕在化しつつある「危機」である。分離独立を要求する民族自決運動の場合はいうまでもないが、マルチカルチュラリズムやラディカル・デモクラシーなどの民主化運動によってもこの傾向は助長されうる。その意味で「ルソーの逆襲」とでもいうべき現象はおそらく遠くない将来、多くの民主主義国で見られるようになるであろうし、代表制の在り方に対する本格的な再考も、遅かれ早かれ求められることになるものと予想される。

こうした問題の切実さを痛感しているゴーシェは、「民主政の将来はモンテスキューとルソーとの結合のうち

に、また最終的には主権の絶対性を自由の慎重な諸制度のなかにいれてしまふ異種交配のうちにあるのだ」と述べている。⁽¹⁴⁴⁾ 彼は主としてフランスの問題を扱っているが、モンテスキューとルソーとの安定した結合を実現するための諸条件を探求する際には、「フランスの失敗」と「アメリカの成功」から学び、「十八世紀末の二つの革命の収斂を考えなくてはならない」とし、またフランス革命期に構想されながらも影響力を持たずに忘れ去られたさまざまな監視権力論（コンスタンの中立権力論を含む）から重要なヒントが得られると主張している。⁽¹⁴⁵⁾ さらに彼は世論と判事の役割を重視した独自の興味深い代表制理論も展開しているが、⁽¹⁴⁶⁾ ここではその内容に立ち入る余裕はない。したがってこれに関してはただ、ゴージェの場合もコンスタンと同様に、制度論の限界を認識しつつ、人権の不可侵性を擁護するためには人権保障制度を支える何らかの哲学的基礎が必要であると考えていた、と言及するにとどめる。

ゴージェは次のような難問を指摘している。「正式かつ合法的に形成された多数であっても、万一の場合それが憲法にかかわるいくつかの原理を侵害しようとするのであれば、判事はその多数を無効にする権限をもっている。この点にかんして、人民の主権以外に正統性の起源の存在しない制度においては、そうした反対が何によって永続的に支えられるのかわからないであろうし、またせいぜい一時的な延期をもたらずにすぎないだろうと異議を唱えるのは困難ではない。避けたい異議である。事実においては、経験上の人民は、いつも法律上の人民に最終的に打ち勝つ⁽¹⁴⁷⁾」。このようなアポリアを解決するためにゴージェは二つの「意味作用」を提示する。一つは「人民が背くことのできない原理とは、人民をその政治能力において基礎づけ、憲法の文言そのものに正統性を付与する原理である。判事はたとえば多数派による侵害から個人を守ることで、譲渡不可能な個人の権利の原理そのものを、その外部においては人民の主権を考慮することができない原理を実際には守っている。判事が人民に対立するとしても、それは人民が自身に矛盾を防ぐためである。彼は人民が変質しない状態で維持する任、す

なわちいかなるときにも人民が至高の力をみずからと等しいものとする諸条件を保持する任を負っている」とするものである。しかし、これはいささかナイーブな発想であるといわざるをえない。そもそも何が人民の政治能力の正当性根拠とみなされるのかという次元でこそコンセンサスの不安定性といった問題が生じるのであり、しばしば人民主権のロジックが人権保全のロジックを人民の名において蹂躪してきたという歴史的事実を前にして、右のような議論がどの程度説得力を有するのかは甚だ疑問である。また人民主権のロジックならば、「人民の至高の力をみずからと等しいものとする諸条件」とは一体何かを決定する主体も人民とされるはずであろう。それではゴーシエのいうもう一つの「意味作用」とはどのようなものだろうか。彼は、「現在の人民」あるいは「瞬間の人民」と、「永遠の人民」ないし「真に憲法を構成する人民」とを区別し、後者の前者に対する優位性を主張する。そしてこれにもとづき、前者の多数派による人権侵害を、後者へ訴えることで阻止しようと試みる。「瞬間の人民と真に憲法を構成する人民について、前者が後者の属性を相対的かつ一時的にしか実現していないにもかかわらず、それらを不当に僭取してしまう場合には、両者を分離することもまた重要である。このように真の主権者は現在を越えて、継起する表出や具体化の姿を結ぶ永続性のなかにあることが表象Ⅱ代表される。憲法の名のもとの統制の継続、世論による統制の継続。現実に行使される権力を支えるこの二重の枠組をとおして示されるのは、たとえ完全に組み込まれているにせよ時間を超越し、政治の行為者全体を代表者に変質させる権力である⁽¹⁸⁾。しかし、この主張もまた、いくつかの困難に直面せざるをえない。右のようなアブローチは「憲法による統制の重要性が上昇したことのほとんど不可欠の帰結である」とゴーシエは述べているが、この「憲法による統制の重要性」の認識それ自体が、彼自身認めているように世論から支えられるべきものであり、したがって「永遠の人民」もそうした世論が永続しない限り、いつかその永遠性・超越性を喪失することとなる。それではこの世論の永続性は一体何によって担保されるのであろうか。(また、このような抽象的な人民を想定する

ことに対しては、次のようなコンスタンの警告、つまり「人は抽象的な存在のために具体的存在を犠牲にし、人民全体のために個々の人民を祭壇に捧げる」という警告も予想されるだろう。⁽¹⁰⁾

もちろん、リチャード・ローティのように、人権思想やそれを支える世論などを基礎づけるメタ理論は一切存在しないと断言し、「基礎づけ主義」を「時代遅れ」かつ不要であると排除して、プラグマティックな「感情教育」に訴える、という立場もあるう。しかし、基礎なき人権思想ないし世論(あるいは時代精神)によって人権の制度的保障を永続させることは果たして可能なのだろうか。人類(ローティにいわせれば西洋文明圏の人々)が人権の不可侵性を擁護する根拠として有するのは今や道徳感情や基礎なき世論のみとなっている、だがしかしそれで充分なのだとするこの認識は、真実といえるのであろうか。

ジョン・ダンは論文「応用神学から社会分析へ」において、一七世紀の思想家ジョン・ロックは基礎なき思想から帰結する深刻な政治的・道徳的諸問題を予期しつつ、否、予期したがゆえに、意識的に神学的基礎に支えられる政治理論を構築したと述べている。「神中心主義の否定、すなわち人間の合理的行為が純粹に人間に内在するものであるとする考え方の承認と、すべての人間の権利および義務を人間の世論の偶発性に依拠させることとの間には、厳密な理論的意味連関があるとロックは想定した。彼がこう想定したのは、本来、彼が社会的再生産の自律的因果過程に信頼を置いていなかったためである」⁽¹¹⁾。しかし、神学的基礎を唱えることの既に不可能となった現代社会において、われわれに残されたのははや「合理的解決がなくても不思議のない自殺ゲーム」の脅威ばかりであるとして、ダンは次の言葉で右の論文を結ぶのである。

世論のほかに個人にも社会的にも人間存在にとって合理的なものはないとすれば、その世論がもしもつまづくことにでもなれば、それは確かに悪い知らせであろう。ロックの緻密な四十年にわたる神中心主義の防御は、きわめて迂遠な闘いであった。しかし、不合理で非情な世界にいる人間のために合理性を維持しようという、その目的は、

不安になるほど身近なものである。その背後にある現実の苦悩は、やがてわれわれにふりかかることになる苦悩であり、われわれが今何を知っているかをついに感得するに至るとき、真にわれわれ自身のものになる苦悩である。ヒュームとスミスは、彼らの思考において、確かにロックの世界よりはるかにわれわれの世界に近いところに住んでいた。概して彼らがそのことに十分な自信をもっていたことは明らかである。しかし、彼らがそのより深い構造を十分理解していたかとなると、はつきりしない。他方、ロックは彼の知的生涯をその排除に捧げたけれども、これらのより深い構造をきわめてよく理解していたように思われる。彼に追いつき始めるのに、われわれは三世紀近くかかったのである。⁽¹⁵⁾

コンスタンもまた、同じような危機意識を抱きながらパーフェクティビリティ論の構築を目指したといえよう。だがそのパーフェクティビリティ論もやはり、現代社会では適用不可能な「時代遅れ」の理論なのかもしれない。だが、自由の不可侵性を擁護しその制度的保障を実現するにはこれを支えるための安定した世論が不可欠である、との基本的な認識は今なお変わりないものと思われる。もしそうであるとすれば、その世論をこそ基礎づける何かが必要存在してはならないという彼らの洞察と危機感は、われわれの時代においても依然としてリテラシーを有し、問題を提起し続けるであろう。

コンスタンのパーフェクティビリティ論はこの問いに答えようとした彼の終着点であり、限界であり——そしてまさにこの限界の認識を始発点として、現代のわれわれが試みをなしていくのではないだろうか。

- (1) *Mélanges de littérature et de politique* (Paris: Pichon et Didier, 1829), p. vi.
- (2) George Armstrong Kelly, 'Constant Commotion: Avatars of a Pure Liberal', *Journal of Modern History*, vol. 54, 3 (1982), pp. 497-518 at p. 497.
- (3) 以下の文献を参照。丸山眞男「反動の概念」『丸山眞男集第七巻』岩波書店、一九九六年、深瀬忠一「バンジャマン・コンスタンの中立権の理論」『北海道大学法学会論集』第一〇巻合併号、一九六〇年、田中治男『フランス自由主義の生成と展開』東京大学出版会、一九七〇年、毛織大順「大革命とコンスタン」竹原良文編『フランス革命と

近代政治思想の転回』草薙書房、一九七三年、佐藤夏生「バンジャマン・コンスタンの〈宗教感情〉について」、『人文研究』第五九号、一九七四年、小野紀明「バンジャマン・コンスタンにおける〈自由〉の構造(一)」、『法学論叢』第九七巻、第六号、一九七五年、小野紀明「バンジャマン・コンスタンにおける〈自由〉の構造(二)」、『法学論叢』第九八巻、第二号、一九七五年、小野紀明「自由主義の政治哲学における人間と市民——バンジャマン・コンスタンを中心にして(一)」、『神戸法学雑誌』第二八巻、三号、一九七八年、小野紀明「自由主義の政治哲学における人間と市民——バンジャマン・コンスタンを中心にして(二)」、『神戸法学雑誌』第二八巻、四号、一九七九年、小野紀明『フランス・ロマン主義の政治思想』木鐸社、一九八六年、中谷猛「バンジャマン・コンスタンの政治思想」、『立命館法学』第一二八号、一九七六年、中村英「大臣の〈政治責任〉とバンジャマン・コンスタンの大臣責任論」、『東北大学法学』第四六巻、第一号、一九八二年、安藤隆穂「バンジャマン・コンスタンとフランス自由主義」宮本憲一他編『市民社会の思想』御茶ノ水書房、一九八三年、水田洋「アダム・スミス、コンスタン、マケンジー」、『東京経済大学会誌』第一三七号、一九八四年、樋口雄人「バンジャマン・コンスタンの中立権理論について」、『憲法論叢』第七号、二〇〇〇年。

(4) バーリン「自由の二つの概念」小川晃一他訳『自由論』みすず書房、一九七一年。

(5) Biancamaria Fontana, *Benjamin Constant and the Post-Revolutionary Mind* (New Haven: Yale University Press, 1991). ケンブリッジ学派の方法論については以下を参照。John Dunn, 'The identity of the history of ideas', in *Political Obligation in its Historical Context* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980). クエンティン・スキナー、半澤孝磨・加藤節編訳『思想史とはなにか』岩波書店、一九九〇年、佐々木毅「政治思想史の方法と解釈」、『国家学会雑誌』第九四巻、第七・八号、一九八一年、佐藤正志「クエンティン・スキナー」小笠原弘親・飯島昇藏編『政治思想史の方法』早稲田大学出版部、一九九〇年、関口正司「コンテクストを閉じるといふこと」、『法制研究』第六一巻、第三・四合併号、一九九五年、塚田富治「思想史の方法をめぐって」、『一橋論叢』第一一巻、第三号、一九九四年、半澤孝磨「政治思想史研究におけるテクストの自律性の問題(一)」、『東京都立大学法学会雑誌』第二九巻、第一号、一九八八年、半澤孝磨「政治思想史叙述のいくつかの型について」、『思想』一九九〇年、八月号、堤林剣「ケンブリッジ・パラダイムの批判的継承の可能性に関する一考察(一)」、『法学研究』第七二巻、第一

- 一号、一九九九年。
- (6) 論拠の提示は別稿に譲らざるをえないが、とりあえずは以下を参照されたい。Ken Tsutsumihayashi, 'Freedom Towards Perfection: Benjamin Constant's Vision of a Moral Republic' (unpublished PhD dissertation, University of Cambridge, 1995), pp. 11-14, 143-147.
- (7) François Furet, Dennis Richet, *La Révolution Française* (Paris: Fayard, 1973). フランス革命史研究がイデオロギー化する傾向を批判したフュレは、当然ながら「八九年派」の立場をイデオロギー的に擁護したわけではない。とはいえ、フュレ自身の問題意識とその時代背景との関係を考察することは無意味ではないと思われる。こうした点も含めて、松本礼二「フランソワ・フュレのフランス革命論 日本政治学会編『年報政治学』一九九〇年は興味深い。ちなみに松本によれば、「テラパージュ」という用語はフュレ自身によつては次第に使用されなくなった。松本「フランソワ・フュレのフランス革命論」一九二頁・(註1)を参照。「テラパージュ」については、辻村みよ子『人権の普遍性と歴史性』創文社、一九九二年、三一五、九、一九、二四―三〇、七〇―七一頁、樋口陽一『近代国民国家の憲法構造』東京大学出版会、一九九四年、一四頁も参照。
- (8) フュレのコンスタン関連の論文については以下を参照。Furet, 'La Révolution sans la Terreur? Le débat des historiens du 19e siècle', *Le Débat*, 13 (1981), pp. 40-55; Furet, 'Une polémique thermidorienne sur la Terreur. Autour de Benjamin Constant', *Passé présent*, 2 (1983), pp. 44-55; Furet, 'La Terreur sous le Directoire', in *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture, vol. 3: The Transformation of Political Culture 1789-1848*, ed. by François Furet, Mona Ozouf (Oxford: Pergamon Press, 1989), pp. 173-186.
- (9) Stephane Rials, *La déclaration des droits de l'homme et du citoyen* (Paris: Hachette, 1988); Lucien Jaume, *L'individu effacé ou le paradoxe du libéralisme français* (Paris: Fayard, 1997). リュシマン・シモン、石崎学訳『徳の共和国か、個人の自由か』勁草書房、一九九八年。
- (10) 辻村みよ子『人権の普遍性と歴史性』四九―五〇、五八、一〇―一一、二頁、杉原泰雄『国民主権の研究』岩波書店、一九七一年、二七三―三二四頁、樋口陽一『比較憲法(第三版)』青林書院、一九九二年、六四―六七、七七

一八四頁を参照。

- (11) 近年の憲法院の動向に関する文献については以下を参照。Francois Luchaire, *Le Conseil constitutionnel* (Paris: Economica, 1980); Thierry Renoux, *Le Conseil constitutionnel et l'autorité judiciaire* (Paris: Economica, 1984); Louis Favoreu, Loic Philip, *Les grandes décisions du Conseil constitutionnel*, 10th edn (Paris: Dalloz, 1999); Bernard Poulain, *La Pratique française de la justice constitutionnelle* (Paris: Economica, 1990). 中村睦男「フランス憲法院の憲法裁判機関への進展」『北大法学論集』第二七巻・三・四号、一九七七年、北川善英「フランス憲法院と人権保障」長谷川正安編『現代人権論』法律文化社、一九八二年、矢口俊昭「フランスの憲法裁判」芦部信喜編『講座・憲法訴訟第一巻』有斐閣、一九八七年、樋口陽一『比較憲法(第三版)』、二六七―二八〇頁、樋口陽一『近代国家の憲法構造』二〇、五四―五七頁、フランス読書会・中村義孝編「フランスにおける〈法治国家〉論と憲法院」『立命館法学』第二四六号、一九九六年。

- (12) 憲法院の一九八五年八月二三日「ニュー・カレドニアの発展」判決文 (Décision du 23 août 1985, Evolution de la Nouvelle-Calédonie) に含まれている文言。Favoreu, Philip, *Les grandes décisions du Conseil constitutionnel*, p. 646. また「シヨームは次のように述べる。「実際、法律が〈憲法を尊重する限りにおいて一般意志を表明する〉とした憲法院の決定は、歴史的な転換を示すものである。なぜならこれは、革命以来のフランスの概念構成の特徴である法律中心主義の終焉を意味し、同時に自由の要求にとつての安定した空間を開放することであったからである」『徳の共和国か、個人の自由か』xiii頁。

- (13) 以下を参照。マルセル・ゴーシェ、富永茂樹他訳『代表制の政治哲学』みすず書房、二〇〇〇年、五一―六頁、辻村みよ子『人権の普遍性と歴史性』五二―五五、七二頁、樋口陽一『比較憲法(第三版)』二七一―二七四頁。Stéphane Riats, 'Les incertitudes de la notion de constitution sous la Ve République', *Revue de droit public*, 3 (1984), pp. 587-606.

- (14) 本稿では legitimacy に「正当性」の訳語を充てることにする。これは田中治男「訳者のあとがき」ジャン・マルク・クワコウ、田中治男・押村高・宇野重規訳『政治的正当性とは何か』藤原書店、二〇〇〇年、三二―三三頁で説明されている語法に倣ったものであるが、フランス革命史学の「正統派」との混同を避けるためでもある。

- (15) ゴーシェ『代表制の政治哲学』二〇八―二二六頁。ジョームのコンスタン論については、以下を参照。Jaume, *L'individu effacé ou le paradoxe du libéralisme français*, pp. 25-117.
- (16) フュレ『フランス革命を考える』三二―三三頁を参照。
- (17) 辻村みよ子によれば「G. Chaussimand-Nogaret et al., 'Terminer la Révolution?', *Le Débat*, no. 57, 1989, pp. 18 et s. などにも示されるように「革命は終わったか、否か」が最近の議論の中心的テーマになり「革命を終わらせる」視点が強調されている」(『人権の普遍性と歴史性』三二頁・〔註8])。
- (18) Constant, 'Principes de politique', in *De la liberté chez les modernes*, ed. by Marcel Gauchet (Paris: Hachette, 1980), pp. 263-427 at p. 270. 訳文は樋口雄人「バンジャマン・コンスタン『政治の諸原理』」(未公刊の抄訳)より引用。
- (19) Fontana, *Benjamin Constant and the Post-Revolutionary Mind*, p. 19.
- (20) Jean Joseph Mounier, *Recherches sur les causes qui ont empêché les Français de devenir libres et les moyens qui leur restent pour acquérir la liberté* (Paris, 1792), pp. 1-8; *Considération sur les gouvernements et principalement sur celui qui convient à la France* (Grenoble: Cuchet, 1789), p. 9.
- (21) 『代表制の政治哲学』八三―八四、一〇四―一〇五頁を参照。但し、ペティオンやロベスピエールの場合、主権それ自体の制限を主張したわけでは必ずしもない。
- (22) Pasquale Pasquino, *Sieyes et l'invention de la constitution en France* (Paris: Odile Jacob, 1998), p. 48.
- (23) Stéphane Rials, 'Les incertitudes de la notion de constitution sous la Ve République', pp. 587-606. 辻村みよ子『人権の普遍性と歴史性』五九、九九―一〇二頁も参照。抵抗権の問題については、同一〇八一―〇九頁を参照。ジョームの次の指摘も興味深い。「フランス革命に固有の困難は、代表者によって行使される主権の自由かつ決定的な権力と公民の自発性と権利とを両立させるところに存する。この至高の主権が、どのようにして前もって存在する自然権と調和しうるのだろうか？ そこにフランスの法律中心主義が登場する」(『徳の共和国か、個人の自由か』一六頁)。
- (24) ルソー、桑原武夫・前川貞次郎訳『社会契約論』岩波文庫、一九五四年、一三三頁。

- (25) いうまでもなく、これは中世国家と近代国家との断絶の否定を意味しない。
- (26) 丸山眞男『増補版・現代政治の思想と行動』未来社、一九六四年、三八二、三八八頁、福田歓一『近代政治原理 成立史序説』(『福田歓一著作集第二巻』)岩波書店、一九九八年、三六六―三六七、三九一―四〇〇頁を参照。
- (27) 松本礼二『フランス革命論の系譜』『社会科学研究』第二九巻、第四号、一九七七年、六一頁を参照。
- (28) ゴーシェ『代表制の政治哲学』四〇頁。
- (29) Hanna Pitkin, *The Concept of Representation* (Berkeley: University of California Press, 1967), pp. 2-3, 241. Pitkin, 'Representation', in *Political Innovation and Conceptual Change*, ed. by Terrance Ball, James Farr, Russell L. Hanson (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), pp. 132-154 at p. 133. ユーキン自身は以下の文献に依拠している。Georges de Lagarde, 'L'idée de Représentation dans les Oeuvres de Guillaume d'Ockham', *International Committee of the Historical Sciences Bulletin*, 9 (1937), pp. 425-451; Albert Hauck, 'Die Rezeption und Umbildung der allgemeinen Synode im Mittelalter', *Historische Vierteljahrschrift*, 10 (1907), pp. 465-482; Otto Hintze, 'Typologie der ständischen Verfassungen des Abendlandes', *Historische Zeitschrift*, 161 (1929-1930), pp. 229-248; J.A.O. Larsen, *Representative Government in Greek and Roman History* (Berkeley, 1955).
- (30) ティアニー、鷲見誠二訳『立憲思想』慶應義塾大学出版会、一九八六年、三九頁。
- (31) Pitkin, *The Concept of Representation*, p. 3.
- (32) Pitkin, 'Representation', pp. 133-134. See also Pitkin, *The Concept of Representation*, p. 242.
- (33) ティアニー『立憲思想』二〇―二二頁。しかしマルセル・パコーによれば、クラティアヌスは教皇権の世俗権力に対する優位性を一方で主張しながらも、他方で世俗権力の自立性が保持される領域もあるとして、ある種の権威の二元論を唱えていた。この点に関しては、パコー、坂口昂吉・鷲見誠二訳『テオクラシー』創文社、一九八五年、一五七―一五九頁を参照。至高権 (plenitudo potestatis) については、鷲見誠一「支配原理としての中世ローマ教皇制」『法学研究』第六二巻、第一〇号、一九八九年、一七―三四頁、鷲見誠一『ヨーロッパ文化の原型』南窓社、一九九六年、八五、一五三頁を参照。

- (34) ティアニー『立憲思想』二二―二二頁。
- (35) エルンスト・カントロヴィッチ、小林公訳『王の二つの身体』平凡社、一九九二年、一一二―四三七頁、カントロヴィッチが同八二―八三頁で警告しているように、聖俗二領域間の影響関係をあまり図式的に捉えるべきではないだろう。また、「キリストの代理人」と「神の代理人」との違いについては同八三―八四頁を参照。
- (36) 佐々木毅『主権・抵抗権・寛容―ジャン・ボダンの国家哲学』岩波書店、一九七三年、一一三頁を参照。
- (37) ティアニー『立憲思想』三頁。
- (38) John Neville Figgis, *Studies of Political Thought from Gerson to Grocius, 1414-1625* (Cambridge: Cambridge University Press, 1931).
- (39) ティアニー『立憲思想』二二頁。
- (40) ティアニー『立憲思想』二九、九〇、一三二―一三三頁。一三・一四世紀の法学者の団体および代表の理論に関しては、鷲見誠一「マルシリウス思想における団体と代表」『慶應義塾創立一二五年記念論文集・法学部政治学関係』慶應義塾大学法学部、一九八三年を参照。
- (41) ティアニー『立憲思想』二六頁。同六〇―六四頁も参照。
- (42) 鷲見誠一『ヨーロッパ文化の原型』一四三―一四四頁。
- (43) ティアニー『立憲思想』二六頁。同八九―九〇頁も参照。
- (44) ティアニー『立憲思想』四五頁。
- (45) ティアニー『立憲思想』六五―六六頁。
- (46) ティアニー『立憲思想』一五―一六頁。同五七―五九頁も参照。
- (47) ティアニー『立憲思想』一六頁より引用。
- (48) ティアニー『立憲思想』八七頁。
- (49) 当然ながら、「人民」の意味内容（およびそれを構成し規定する人間観・理性観、自然法理論、自然権理論）の変遷ならびに社会経済構造の変化（例えば、コマーシャル・ソサイエティの台頭）の過程も同時に考慮に入れなければ

はならないが、こうした問題に関しては第三章でごく簡単に触れるにとどめる。詳しくは、福田敏一『近代政治原理 成立史序説』を参照。

(50) ティアニー『立憲思想』六二頁。カントロヴィッチ『祖国のために死ぬこと』七二―七三頁も参照。

(51) 鷲見誠一『ヨーロッパ文化の原型』一二八―一三一頁、カントロヴィッチ『祖国のために死ぬこと』一―二九頁を参照。フランスにおける「ネーション」および「祖国」の観念の生成と展開の過程に関しては、中谷猛『近代フランスの自由とナショナリズム』法律文化社、一九九六年を参照。

(52) Sir Thomas Smith, *De Republica Anglorum* [1583] (Cambridge: Cambridge University Press, 1906), p. 49; Pitkin, 'Representation', p. 139; Pitkin, *The Concept of Representation*, p. 246; Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, vol. 2 (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), p. 55.

(53) Gaines Post, 'Plena Potestas and Consent in Medieval Assemblies', *Traditio* (New York, 1943), pp. 355-408; J.G. Edwards, 'The Plena Potestas of English Parliamentary Representatives', *Oxford Essays in Medieval History Presented to Herbert Edward Saller* (Oxford, 1934), pp. 141-154; J.C. Holt, 'The Prehistory of Parliament', in *The English Parliament in the Middle Ages*, ed. by R.G. Davies and J.H. Denton (Manchester, England, 1981), pp. 1-18. References cited in Morgan, *Inventing the People* (New York: W.W. Norton and Company), 1988, p. 39.

(54) Pitkin, 'Representation', p. 137; Pitkin, *The Concept of Representation*, pp. 244-245.

(55) Sir Edward Coke, *The Fourth Part of the Institutes of the Laws of England* [1644] (London: W. Clarke and Sons, 1809): 'It is to be observed though one be chosen for one particular county, or borough, yet when he is returned, and sits in parlement, he serveth for the whole realm, for the end of his coming thither as in the writ of his election appeareth, is general'. Cited in Pitkin, 'Representation', pp. 137-138. See also Pitkin, *The Concept of Representation*, p. 245, 248; Morgan, *Inventing the People*, pp. 48-49.

(56) アイザック・ピニンソンの文章(一六五一年)のこの有名な用法が、この著書の中でよく見られる。Pitkin, 'Representation', p. 140; Pitkin, *The Concept of Representation*, pp. 246-250. See also Hugh Chisholm,

- 'Representation', *Encyclopaedia Britannica*, 11th edn, vol. 23 (1910-11), pp. 108-116 at p. 109.
- (15) *The Vindication of the Parliament and their Proceedings* (London, 1642), p. 7: 'the Parliament men are no other than our selves, and therefore we cannot desert them, except we desert our selves'. Cited in Morgan, *Inventing the People*, p. 64.
- (18) 「人民協約」と「パトニー討論」のテクストの邦訳は、大澤麦・澁谷浩訳『テモクラシーにおける討論の誕生——ピューリタン革命におけるパトニー討論』聖学院大学出版会、一九九九年に所収。
- (19) Morgan, *Inventing the People*, p. 83. ちなみに、イギリス革命史研究の動向に疎い私には、モーガンのこうした解釈の妥当性を判断する能力はない。但し、ここでアナクロニズムの危険を冒してまでもモーガンの解釈に依拠したのは、私の眼差しがフランス革命期に顕在化した民主的専制の問題に向けられているからであるということを予め告白しておくべきであろう。これが実際アナクロニズムかどうかは、今後の検討課題としたい。ついでに断っておくならば、私はイギリス革命史研究におけるいわゆる「修正主義」の動向に対してはシンパシーも敵意も抱いていない。
- (60) Morgan, *Inventing the People*, p. 82.
- (61) *Symbolum Veritatis: Truths Notable Conspiracy* (London, 1643), pp. 5-6: 'So then the King is here at London after a more full and ample manner than he is at Oxford or elsewhere'. Cited in Morgan, *Inventing the People*, p. 55.
- (62) Morgan, *Inventing the People*, pp. 70-74, 81-90.
- (63) 福田歓一「思想史の中の国家」『福田歓一著作集第四巻』岩波書店、一九九八年、三二八頁。
- (64) Lucien Jaume, *Hobbes et l'État représentatif moderne* (Paris: Presses Universitaires de France, 1986), pp. 184-211. ショーム『徳の共和国か、個人の自由か』三五一-五二頁。
- (65) Pitkin, *The Concept of Representation*, p. 14.
- (66) Pitkin, *The Concept of Representation*, p. 4; Pitkin, 'Representation', p. 140.
- (67) ホップス、水田洋訳『リヴァイアサン第一巻』岩波文庫、一九五四年、二六五頁。
- (68) Pitkin, *The Concept of Representation*, pp. 30-32.

- (69) Jaume, *Hobbes et l'État représentatif moderne*, pp. 50-51, 85-86, 89-91, 110-113.
- (70) Jaume, *Hobbes et l'État représentatif moderne*, p. 12.
- (71) ショームは、ホッブスの代表理論がジャコバン主義の分析のためにも役立つと主張している。ショーム『徳の共和国か、個人の自由か』V-VI 三五―六一頁を参照。
- (72) Keith Michael Baker, *Inventing the French Revolution* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), pp. 225-226.
- (73) Pierre-Édouard Lémonet, *Essai sur l'établissement monarchique de Louis XIV* (Paris: Deterville, 1818), p. 327 fn. 3. 訳文はショーム『徳の共和国か、個人の自由か』三一頁より引用。
- (74) パルマンの代表機能に関しては以下を参照。Roger Bickart, *Les parlements et la notion de souveraineté nationale au XVIIIe siècle* (Paris: Felix Alcan, 1932).
- (75) Baker, *Inventing the French Revolution*, pp. 229-230. 但し、ベーカーの指摘しているように、パルマンは自らの主張を正当化するために体系的なイデオロギーを構築したわけではない。Ibid., pp. 231-232.
- (76) Baker, *Inventing the French Revolution*, pp. 231-234.
- (77) Baker, *Inventing the French Revolution*, pp. 252-253.
- (78) ここではベーカーに倣って彼らを「ルソー主義者」と称するが、彼らがすべての点でルソーの原理に忠実であったわけではないことはいうまでもない。ベーカー「憲法」フェレ、オズーフ編、河野健二他訳『フランス革命事典 I』みすず書房、一九九五年、七〇四―七〇五頁を参照。
- (79) 『社会契約論』四二頁。
- (80) 『社会契約論』一四二頁。同三三頁も参照。
- (81) シェース、大岩誠訳『第三階級とは何か』岩波書店、八四頁。次も参照。「憲法がなければ、それを一つ作るべきだ。国民だけが憲法制定権をもっている」(同八〇頁)。「国民意思にとつてはその実在のみが常にその合法性の必要条件であり、それはあらゆる合法性の源泉である。国民は、ただ単に憲法に束縛されなければならず、そうあり得ないものであり、また、そうであってはならないものである。これは結局、国民は束縛されないのである」とい

- うに他ならぬ」(同八六頁)。Sieyes, *Preliminaire de la Constitution* (Aix: Gibelin-David et Emeric-David, 1789), pp. 20-21.
- (82) 『社会契約論』一三三頁。
- (83) 『ボーランド統治論』『ルソー全集第五巻』白水社、一九七九年、三九一―三九二頁を参照。以下も参照。小林浩『ルソーの政治思想』新曜社、一九九六年、六九―七八頁。Baker, *Inventing the French Revolution*, pp. 236-237.
- (84) 以下を参照。ヘーカー『憲法』七〇六―七〇七頁。Baker, *Inventing the French Revolution*, pp. 289-295.
- (85) 一部のルソー主義者とは、デュケノワ、ラボー、シャルル・ド・ラメトらのことを指す。以下を参照。ヘーカー『憲法』七〇一、七〇六頁。Baker, *Inventing the French Revolution*, pp. 285-286. また後に『ジャコバン派のトリヨンも同じようなことを主張した。シヨーム『徳の共和国か、個人の自由か』二二頁を参照。
- (86) Sieyes, *Dire de l'abbé Sieyes, sur la question du veto royal* (Paris: Chez Baudouin, 1789), pp. 9-10. 訳文はヘーカー『憲法』七〇七頁より引用。
- (87) Sieyes, *Dire de l'abbé Sieyes, sur la question du veto royal*, pp. 18-19.
- (88) *Archives parlementaires de 1787 à 1860*, ed. by M.J. Mavidal and M.E. Laurent, première série (1787 à 1799), 94 vols to date (Paris, 1867-), vol. 8, p. 595. 但し、シヨームがパスキーノの研究に言及しながら指摘しているように、シエースは、特定の状況においては代表者が「投票の運搬人にすぎない」と述べている。シヨーム『徳の共和国か、個人の自由か』一三二頁・(註9)。
- (89) 『代表制の政治哲学』五四―五五頁。
- (90) 『徳の共和国か、個人の自由か』四二頁。
- (91) Sieyes, *Dire de l'abbé Sieyes, sur la question du veto royal*, p. 8.
- (92) Sieyes, *Dire de l'abbé Sieyes, sur la question du veto royal*, p. 19.
- (93) Sieyes, *Dire de l'abbé Sieyes, sur la question du veto royal*, pp. 23. 『第三階級とは何か』においてシエースはこう述べている。「憲法はそのいかなる構成部分でも、憲法によって規定せられた権力によって作られたものではなく、憲法を制定する権力によって作られたものである。いかなる種類の代理権力も自己の代理権の条件を寸毫も変

更することはできない。この意味において、憲法は基本法である。前者すなわち立法機関を設立する憲法はあらゆる組織に先んじて国民意思により創設される。それが第一段階である。第二のものは特定の代表意思がこれを定める。かくて政治の諸機構は国民に対して結局それぞれ責任を負い、国民に従属する」(八五頁)。「政府は憲法に従う場合だけ実権を行使し得る。政府に課せられた法規に忠実である限り、合法的である」(八六頁)。さらに、同八九一九〇、一一〇頁を参照。

(94) *Archives parlementaires*, vol. 8, p. 597. 以下も参照。ゴーシェ『代表制の政治哲学』五六―五七頁、シエース『第三階級とは何か』一〇三頁。Baker, *Inventing the French Revolution*, p. 297.

(95) ベーカー「憲法」七二頁。See also Baker, *Inventing the French Revolution*, pp. 302-305.

(96) Robespierre, *Oeuvres*, 10 vols (Paris: ÉHÉ, 1912-1967), vol. 5, p. 191. 訳文はシヨーム『徳の共和国か、個人の自由か』五四頁より引用。但し、ロベスピエールの場合、「人民への上訴」に対しても懐疑的であり、ある時点で彼はそれが「幻想」であると告発している。また、国王の拒否権を否定する際に、「ロベスピエールは、「代表者たちの意志は国民の意志としてみなされ、尊重されなければならない」とさえ述べ、奇妙にもシエースと接近することとなったのである。ゴーシェ『代表制の政治哲学』五五頁。この矛盾を解消するために、ロベスピエールはやがて徳の支配を全面的に強調することになる。

(97) シヨーム『徳の共和国か、個人の自由か』iv頁。

(98) シヨーム『徳の共和国か、個人の自由か』vii-viii; 五一六、五八一―五九、一〇一、一〇七、一一五頁。

(99) シヨーム『徳の共和国か、個人の自由か』七七―七八頁、一四四―一四五頁・(註30)。「優越し思慮ある部分」(maior et sanior pars) については、ティアアニー『立憲思想』三四頁を参照。

(100) Pasquino, *Sieyes et l'invention de la constitution en France*, p. 48. また、Ibid. 所収のシエースの手稿‘Contre la ré-totale’は、一七九二年に執筆されたものと推定される。恐怖政治後に書かれたものと思われる。‘Limites de la souveraineté’と題するマニユスクリップトも同書に収録されている。

(101) ‘Opinion sur plusieurs articles des titres IV et V du projet de constitution, 2 thermidor an III’, in Paul Bastid, *Les Discours de Sieyes dans les débats constitutionnels de l’an III*, (Paris: Hachette, 1939), p. 17. 訳

- 文はジョーム『徳の共和国か、個人の自由か』二〇頁より引用。ゴージェ『代表制の政治哲学』一四二頁も参照。
- (102) 九一年憲法から第五共和制憲法までに一五もの憲法が制定されたことから、フランスにおける革命的伝統がいかに強力な呪縛となったかが窺い知れよう。
- (103) ゴージェ『代表制の政治哲学』一五五―一五七頁を参照。
- (104) ゴージェ『代表制の政治哲学』一四六―一四八頁を参照。
- (105) ゴージェ『代表制の政治哲学』一九〇頁を参照。
- (106) ジョーム『徳の共和国か、個人の自由か』一三五頁・(註21)を参照。
- (107) ゴージェ『代表制の政治哲学』一五八頁を参照。
- (108) ゴージェ『代表制の政治哲学』一六一頁を参照。
- (109) ゴージェ『代表制の政治哲学』三〇頁。同二一七頁も参照。
- (110) Constant, *Fragments d'un ouvrage abandonné sur la possibilité d'une constitution républicaine dans un grand pays* (Paris: Aubier, 1991), p. 441. 訳文はゴージェ『代表制の政治哲学』二二〇頁より引用。
- (111) Constant, *Fragments d'un ouvrage abandonné*, p. 451. 訳文はゴージェ『代表制の政治哲学』二二〇頁より引用。
- (112) コンスタン、大石明夫訳「近代人の自由と比較された古代人の自由について」『中京法学』第三三巻、第三・四号合併号、一九九九年、一八一頁、毛織大順訳「現代人の自由と古代人の自由」『福岡大学法学論叢』第二三巻、第一号、一九七八年、一六頁を参照。
- (113) 川出良枝『貴族の徳、商業の精神』東京大学出版会、一九九六年、二八四、二九六―三〇四、三〇五頁・(註1)を参照。ちなみに、イギリスにおいても一八世紀末には類似した仕方で *political liberty* と *civil liberty* とが区別されるようになった。高濱俊幸はブリストリの例を挙げてこのことを指摘している。高濱俊幸「十八世紀末イギリスにおける自由論の諸相」『東京都立大学法学会雑誌』第三八巻、第一号、一九九七年を参照。但し、高濱は前掲論文において *civil liberty* を邦訳せず、終始英語のままで使用している。
- (114) コンスタン「近代人の自由と比較された古代人の自由について」一八一頁。

- (115) コンスタン「近代人の自由と比較された古代人の自由について」一八六頁。ちなみに、ホームズはここでいわれている二つの自由を、近代的自由と古代的自由と解しているが、これは誤謬といえよう。Holmes, *Benjamin Constant and the Making of Modern Liberalism*, p. 39.
- (116) コンスタン「近代人の自由と比較された古代人の自由について」一八六頁。
- (117) コンスタン、毛織大順訳「B・コンスタン『政治原理』(一)」『福岡大学法学論叢』第二八巻、第二・三・四号、一九八四年、三三三頁。
- (118) コンスタン「B・コンスタン『政治原理』(一)」三三三頁。
- (119) コンスタン「B・コンスタン『政治原理』(一)」三三五頁。但し、引用文中の最後のセンテンスはなぜか毛織の訳文には含まれていないので、私の訳で補った。
- (120) コンスタン「B・コンスタン『政治原理』(一)」三三五―三三六頁。
- (121) コンスタン「B・コンスタン『政治原理』(一)」三三六頁。
- (122) コンスタン「B・コンスタン『政治原理』(一)」三三三頁。以下も参照。同三三三〇頁。Fragments d'un ouvrage abandonné, pp. 400-401; *Principes de politique*, in *Les 'Principes de politique' de Benjamin Constant*, ed. by Etienne Hofmann, vol. 2 (Geneva: Droz, 1980), p. 58; *Collection complète des ouvrages publiés sur le gouvernement représentatif et la constitution actuelle de la France*, vol. 1 (Paris: Plancher, 1818), p. 144, 306; *Collection complète des ouvrages publiés sur le gouvernement représentatif et la constitution actuelle de la France*, vol. 2 (Paris: Plancher, 1818), p. 28-29; *Commentaire sur l'ouvrage de Filangieri* (Paris: Dufart, 1822), première partie, p. 51.
- (123) Constant, *Collection*, vol. 2, p. 28.
- (124) モンテスキュー、野田良之他訳『法の精神(上)』一九八九年、三九、四〇頁。ちなみに、これらの観念の存在論的ステータスに関しては、モンテスキュー研究者の間で解釈が分かれている。川出良枝は、それらを「事物の間に存在する、普遍的・客観的な(適合の関係)」(『貴族の徳、商業の精神』二八六頁―傍点は引用者)と理解している。これに対して安武真隆はそれらを風土論的諸条件に規定される、より相対的なし可変的観念として捉えている。安

武真隆『法の精神』における〈共和政〉と〈法の精神〉、『関西大学法学論集』第五〇巻、第一号、二〇〇〇年、一四五一―一四六頁を参照。いずれの解釈が妥当かを判断する能力は私にはないが、少なくともコンスタンがモンテスキューの正義観念を普遍的・客観的なものとして解釈していたのは確かである。

- (125) *Fragments d'un ouvrage abandonné*, p. 295; *Principes de politique*, p. 399.
- (126) コンスタン「近代人の自由と比較された古代人の自由について」一八三頁。
- (127) コンスタン「近代人の自由と比較された古代人の自由について」一六八頁。
- (128) 「この世には二つの権力しか存在しない。一つは正当でない権力であって、力である。もう一つは正当なものであって、一般意志である」(コンスタン)「B・コンスタン『政治原理』(一)三二九頁)。コンスタンのルソー批判については遠くない将来別稿で詳しく論じたいと思うが、とりあえずは拙稿「自由のパラドックス」『思想』一九九八年一月号を参照されたい。
- (129) *Principes de politique*, pp. 52-53, 387-388; *Fragments d'un ouvrage abandonné*, pp. 309-310.
- (130) Baker, *Inventing the French Revolution*, p. 238.
- (131) 「共通利益」については、以下を参照。Sieyes, *Préliminaire de la Constitution*, pp. 22-23. シエースは自分がスミスに先行して分業論を構築したと主張している。しかも、経済的分業論のみならず政治と社会全体の領域における分業論を展開したと。シエースの政治的分業論を扱った文献としては、以下を参照。Pasquino, *Sieyes et l'invention de la constitution en France*, pp. 37-41, 51-52, 181-191; Baker, *Inventing the French Revolution*, pp. 238-246, 299; Murray Forsyth, *Reason and Revolution: The Political Thought of the Abbé Sieyes* (Leicester: Leicester University Press, 1987), pp. 132-133, 140-141, 144-145.
- (132) Sieyes, *Préliminaire de la Constitution*, pp. 21-22.
- (133) *Fragments d'un ouvrage abandonné*, pp. 291-301; *Reflexions sur les constitutions* (Paris: Nicolle, Gide, 1814), p. 130; *Collection*, vol. 2, pp. 182-203.
- (134) ルセエ批判については、以下を参照。Constant, 'Des effects de la terreur', in *De la Force du gouvernement actuel de la France et de la nécessité de s'y rallier* (Paris: Flammarion, 1988), pp. 161-178. (コンスタン著)

う述べている。「恐怖政治は共和国の救済のためには必要でなかった」ということを私は証明したい。共和国は恐怖政治でもかかわらず救われたのでもなく「*le salut*」(Ibid., p. 167)。

(15) *Principes de politique*, pp. 462-463; *Fragments d'un ouvrage abandonné*, pp. 152-153; *Réflexions*, p. jx; *Collection*, vol. 1, p. vii; *Commentaire sur l'ouvrage de Filangieri*, première partie, pp. 53-54; *Force du gouvernement*, p. 29.

(16) コンスタン「B・コンスタン『政治原理』(一)」三三六頁。但し、訳は若干変更した。ちなみに、この引用文の続きは、「次に、それは、権力の配分と均衡とによって、より明確に保障されるであろう」となっている。

(17) ヒューム、小松茂夫訳『市民の国について(上)』若波文庫、一九五二年、二二六頁。訳文は若干変更した。

(18) 'Fragments d'un essai sur la perfectibilité de l'espèce humaine', in *De la justice politique*, ed. by Burton Pollin (Québec: Les Presses de l'Université Laval, 1972), pp. 363-373 at p. 363.

(19) 'De la perfectibilité de l'espèce humaine', in *De la liberté chez les Modernes*, ed. by Marcel Gauchet, pp. 580-595 at pp. 581-582; 'Fragments d'un essai sur la perfectibilité de l'espèce humaine', p. 368.

(10) *Principes de politique*, p. 363; *Deux Chapitres inédits de l'esprit des religions (1803-1804)*, ed. by Patrice Thompson (Geneva: Droz, 1970), p. 136; *Commentaire sur l'ouvrage de Filangieri*, quatrième partie, pp. 296-297.

(11) *De la religion considérée dans sa source, sa forme et ses développements*, 5 vols (Bruxelles: Mar; Paris: Pichon et Didier, 1824-31); *Du polythéisme romain*, ed by M.J. Matter, 2 vols (Paris: Béchét aîné, 1833).

(12) *De la religion*, vol. 1, p. 19, 50-52, 106-107, 112, 118, 123, 154; *De la religion*, vol. 2, pp. 19-39, 41-63, 80-81, 129-154, 186, 208-357, 341-343; *De la religion*, vol. 3, pp. 1-212, 214-215, 255, 314-316; *De la religion*, vol. 4, p. 54, 493, 500; *De la religion*, vol. 5, pp. 173-174, 202-203, 206-207; *Du polythéisme romain*, vol. 1, p. 1, 40-42, 51, 67-69; *Du polythéisme romain*, vol. 2, pp. 161-172, 303, 311-317, 353-354.

(13) フランスでは八〇年代以降「代表制の危機」の問題が頻繁に論じられるようになった。辻村みよ子『人権の普遍性と歴史性』六〇頁を参照。

- (144) ゴーシエ 『代表制の政治哲学』 六頁。
- (145) ゴーシエ 『代表制の政治哲学』 三一六、二九一三五、二〇九一二二六、二三〇頁。
- (146) ゴーシエ 『代表制の政治哲学』 二九一四四頁。
- (147) ゴーシエ 『代表制の政治哲学』 三九頁。
- (148) ゴーシエ 『代表制の政治哲学』 四〇頁。
- (149) ゴーシエ 『代表制の政治哲学』 四〇頁。
- (150) Constant, 'De l'esprit de conquête et de l'usurpation', in *De la liberté chez les modernes*, pp. 105-261 at p. 151.
- (151) リチャード・ローティ「人権・理性・感情」シュート、ハーリー編、中島吉弘・松田まゆみ訳『人権について』みずず書房、一九九八年、一四二、一四七、一五〇―一六五頁。
- (152) ジョン・ダン「応用神学から社会分析へ——ジョン・ロックとスコットランド啓蒙との間の断絶」ホント、イグナティエフ編、水田洋・松山忠平監訳『富と徳』未来社、一九九〇年、二一三―二一四頁。但し、opinionの訳を「意見」から「世論」に変更した。
- (153) ダン「応用神学から社会分析へ」二二四―二二五頁。