慶應義塾大学学術情報リポジトリ
Keio Associated Repository of Academic resouces

Title	バンジャマン・コンスタンのアナクロニズム批判のアナクロニズム：『征服の精神』におけるナポレオン批判との関連で
Sub Title	Benjamin Constant's anachronistic critique of Napoleon's anachronism
Author	堤林, 剣(Tsutsumibayashi, Ken)
Publisher	慶應義塾大学法学研究会
Publication year	2003
Jtitle	法學研究 : 法律・ 政治・ 社会 (Journal of law, politics, and sociology). Vol.76, No.12 (2003. 12) ,p.39- 80
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	鷲見誠一教授退職記念号
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00224504-20031228-0039

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・コンスタンのアナクロニズム批判のアナクロニズム

――『征服の精神』におけるナポレオン批判との関連で――

堤　林　剣

'Un gouvernement qui voudrait aujourd'hui pousser à la guerre et aux conquêtes un peuple européen, commettrait donc un grossier et funeste anachronisme.' *De l'esprit de conquête et de l'usurpation dans leurs rapports avec la civilisation européenne*, 1814

一　はじめに

一九世紀初頭、世界精神の自己展開を旨とする壮大な歴史哲学を構築しつつあったヘーゲルは、イエナを占領するフランス軍とそれを率いる馬上のナポレオンを目撃し、その印象を次のように語っている。「皇帝〔ナポレオン〕――この世界精神――が町を通って騎馬で視察に出かけるのを見た。ここにいて自分の心を一点に集中し、馬にまたがりながら、世界に君臨してこれを支配しているこのような個人を見ることは、実にすばらしい気持

ちだ。」[1]

そのヘーゲルと同じ時代に生き、同じく壮大な（といってもその内容は大分異なるが）歴史哲学を構想していた自由主義思想家バンジャマン・コンスタンはしかし、ナポレオンに「馬上の世界精神」を見るどころか、むしろそこに文明の否定を看取した。ナポレオンの支配・征服は、近代の時代精神と「人類の進歩」（le progrès de l'espèce humaine）の所産たる文明とに逆行したものであり、危険なアナクロニズムであると。

本稿の目的は、コンスタンがその著書『ヨーロッパ文明との関連における征服の精神と簒奪について』（以下、『征服の精神』と略記）[2]で展開したナポレオン批判を当時のコンテクストにおいて捉えることにより、その批判の当否と思想的意義を明らかにすることである。その際、なぜコンスタンの批判が十分に有効な批判となりえなかったのか、そしてなぜナポレオンが一定の成功を収めることができたのかを、コンスタンがある意味でその意義を読み誤り、にもかかわらずナポレオン支配にとっては決定的に重要だったと思われる「栄光」観念（およびそれに纏わる諸観念）の分析を通じて説明したい。また、その議論を踏まえた上で、コンスタンの試みと失敗が歴史のアンビヴァレンスとの関連で持ちえた思想的意義について、一定の解釈枠組を示唆したい。

二　『征服の精神』におけるナポレオン批判――ナポレオンのアナクロニズム

『征服の精神』は一八一三年の冬に執筆された。それはロシア遠征の失敗そしてライプツィッヒの敗北によってナポレオン支配の終焉が確実視されるようになってからのことである。ナポレオンがいなくなった後、一体誰がフランスの支配者になるのか。さまざまな憶測が飛び交い、候補者をめぐる熾烈な外交上の駆け引きが行われる中で、コンスタンは、かつてナポレオンの配下で将軍として活躍したスウェーデン皇太子ベルナドットのフラン

ス国王擁立を目指し、十数年ぶりに政治運動に身を投ずることとなった。『征服の精神』は、第一義的には、その目標を達成し、また自らもフランス統治に加わる機会を獲得するために著された書物である。それゆえ、一八一四年一月にハノーヴァーで刊行された『征服の精神』の初版には、イングランドのウィリアム三世とベルナドットとの類似性を示唆する形で前者への支持を表明した章が含まれていた。[3] この著作は一躍して好評を博したため、三月には第二版がロンドンで刊行される。しかし四月に入ってベルナドット擁立が現実性を失うとコンスタンは件の章を削除し、しかもフランスの国民感情に配慮して一部の表現を改めた上で、第三版を五月に出版した。なおさらに二、三ヵ月を経て刊行された第四版では、一部の批判に応える形で新たに二つの章を設けている。[4]

だがこのように修正と版を重ねながらも、（まさにこの点に表れているごとく）『征服の精神』が特殊な状況における特定の政治的効果を狙って書かれた著作であったために、またその主張が王政復古期にはさほど有効もしくは適切ではないと判断したがゆえに、コンスタンは数年後に刊行した四巻本の著作集『立憲政治論集』へそれを収録せずにおいた。[5] そして以降、この論稿が生前に復刊されることはなかったのである。

しかし、そうしたコンスタン自身の配慮にもかかわらず、『征服の精神』は彼の死後数十年経ってから征服・専制批判の古典とみなされるようになり、幾度となく再版されることとなった。[6] それは『征服の精神』で展開される論が、コンスタンの長年培ってきた政治思想を反映しているからだともいえるし（事実、多くの箇所は彼の一八〇六年の手稿『政治原理論』からのカット・アンド・ペーストとなっている）、[7] また彼のナポレオン批判が後の時代に現われる専制・独裁に対する批判としても十分有効であると、少なからぬ人びとが考えたからでもあろう。興味深いことに、フランス語のリプリントは概ね二〇世紀前半に集中しており、一九一〇年、一八年、四二年、四三年、四四年、および四七年に出ている。また、英訳は一九四一年、ドイツ語訳は一九四二年、四六年、四七年、四八年、イタリア語訳は一九四四年、四五年に刊行されている。[8] 英語版の訳者リップマンが序文で、「独裁と侵

略への抵抗についての忘れられた古典の復刊は、精神を啓蒙し心を勇気づけるだろう」と述べていることからもわかるように、多くの人はコンスタンのナポレオン批判をヒトラーやムソリーニへの批判に読み替えたのである。(9)

さて、それでは『征服の精神』におけるナポレオン批判の内容とはいかなるものであったか。

コンスタンの批判は結局のところ、冒頭でも述べたように、ナポレオン支配は文明と進歩に逆行する危険なアナクロニズムだという主張に収斂していくわけだが、これは彼固有の歴史哲学すなわちパーフェクティビリティ論を前提として成り立つ議論である。つまり、人類の進歩ないし文明化という発展的座標軸の想定があってはじめて、それとの関係で個別的・歴史的現象の時代適合性・不適合性を論ずることが可能となる。(10)『征服の精神』の議論の大まかな流れは以下の通りである。

コンスタンはまず、ある時代・地域にはその時代・地域に固有の精神ないしエートスがあると述べる。彼はモンテスキューに倣ってそれを「一般精神」（l'esprit général）と呼んだり、あるいはヘルダーに倣って「時代精神」（l'esprit de l'époque, l'esprit du siècle）、「国民精神」（l'esprit national, l'esprit des nations, le caractère national）、「理念」（l'idée）と呼んだりしている。そして政治にとって重要な課題となるのが、こうした精神と適合するように政治社会組織を形成、維持、変革していくことであり、両者間の調和が保たれる場合は、その社会の「成功は確実」（le succès est infaillible）となる。(11) しかも、時代精神は常に漸進的に進歩していくので、それに呼応する形で政治社会組織の漸進的な変革も絶えず要求される。そしてこうしたバランスが維持できない時に（例えば、時代遅れの制度・政策を維持したり復活させたり、あるいは逆に時代精神より遙かに進んだ改革を無理やり実施したりする場合）、専制・簒奪・混乱・無秩序・革命などを招来することになるのである。(12) こうした進歩史観はコンスタンが初期のパンフレット（『現在の政府の力とそれに協力する必要について』『政治的反動論』）以来一貫し

て主張し続けてきたものであるが、『征服の精神』では特に進歩が平和へ向かっているという側面が強調される。[13]

ただ、コンスタンが一八世紀の啓蒙思想的な進歩史観に与していたわけではないという点には、留意すべきであろう。コンスタンはかつてコンドルセやテュルゴらの思想に傾倒しながらも、ある時期にそれらと決別したと別の著作で述べている。つまり、コンスタンは、一方で人類・人間精神の進歩という考えを重視しながらも、他方で近代人の合理主義的価値基準に則って過去の時代の精神、制度、慣習などの善悪や利害得失を判断・批判するのはアナクロニズムであるとしており、ゆえに彼は、その時代・地域に固有かつ適合的な「時代精神」という歴史主義的概念（コンスタンはこれをヘルダーより学んだと述べている）を、パーフェクティビリティ論に組み込んだのである。そうすることにより、歴史・文化・制度を相対的に評価する視座を獲得できると同時に、近代を歴史哲学的座標軸の上に位置づけ、進歩の不可逆性と文明的価値の真理性（例えば、個人的自由の不可侵性）を擁護することが可能になる――と彼は考えていた。[14]

こうした歴史主義的なパーフェクティビリティ論を掲げるがゆえに、コンスタンは、戦争を無条件に悪だとは断じない。逆に『征服の精神』は、まさしく戦争が時に人間本性に適い、高貴な精神をもたらすこともあるという議論を起点とするのである。古代や中世ではその時代固有の環境と精神のため、戦争が魂の高貴さ（la grandeur d'âme）、巧みさ（l'adresse）、落ち着き（le sang-froid）、勇気（le courage）、死の軽視（le mépris de la mort）、英雄的献身（les dévouements héroïques）、気高い友情（les amitiés sublimes）を生じさせ、祖国と戦友への紐帯を深めることが珍しくなかったと。[15] しかし彼が強調するに、こうした現象が見られるのは文明がさほど発展しておらず、しかも戦争が恒常的に行われていた人類史の段階に限られたことであり、そこでは「素朴な習俗」（la simplicité des mœurs）、「贅沢の軽視」（le dédain pour le luxe）、「勇敢な敵への敬意」（le respect pour l'ennemi courageux）などが時代精神を構成していたからこそ、戦争は高貴な精神の源泉となりえたのである。[16]

このような仕方でコンスタンは古代や中世の人間の行動様式を当時の精神的・歴史的コンテクストとの関連で捉え、そこに一定の価値を見出しさえするのだが、最終的に彼は、そうした行動様式が近代の時代精神・時代状況といかに不適合であるかを明らかにすることによって、その価値を決定的に棄却する。当時いかに効用があったにせよ、過去の考えや制度をそのまま現在の状況に適用しようという、その危険性と時代錯誤性とを指摘するのである。殊に「軍事的栄光」(la gloire militaire) つまり「栄光の妄想」(la chimère de gloire) を求めてなされる征服・戦争については、それがいかに近代の状況と相容れず有害無益であるかを力を込めて説いてゆく。[17]

ヒュームとモンテスキューの近代観を継承しているコンスタンは、近代を次のように特徴づけている。近代とは、商業の支配する時代 (l'époque du commerce) であり、そこでは人びとが商業の妨げとなる戦争を忌避し、また商業活動もしばしば国境を超えて展開されるため、国家間の平和が望まれることとなる。そういう状況においては、人びとは偏狭な祖国愛に固執せず、粗野な衝動 (l'impulsion sauvage) から文明的計算高さ (le calcul civilisé) への時代精神の変容に伴って、安寧 (le repos)、ゆとり (l'aisance)、勤勉 (l'industrie)、つまり戦争とは反対のものを求めるようになる。[18] 戦争はかつての魅力も効用も失ってしまったのであり、近代人にとってそれは理に適わないと同時に割に合わないのである。また、個人主義的エートスに裏打ちされた近代の時代精神が支配するところで人びとが国家・政府・政治に期待するのは、主として個人が自ら幸福を追求するための前提条件となる個人的自由・権利の保全であり、恣意的支配の排除と法的形式の尊重である。さらに商業は所有の形態そのものを変容させ、もはや専制によって統御できないような性格を帯びることになる。つまり商業社会に特徴的な貨幣の流動と循環は、専制的支配から容易に逃れ、結果として専制的権力の減退をもたらすことになるのである。[19] ゆえに近代の「一貫した趨勢は平和に向かっている」とされ、「商業の時代は必然的に戦争の時代に取って代わる」とされるのであり、これが近代社会の文明社会と呼ばれるゆえんなのである。[20]

このように近代を捉えるコンスタンであれば、ナポレオンをアナクロニズムの象徴、文明の敵とみなしたのも不思議ではない。コンスタンはナポレオンを「簒奪者」（l'usurpateur）と名指すわけだが、簒奪者とは「民意の支持なしに権力を奪取し、あるいは無制限的権力を帯びて規定の限界を突破する者」であり、その権力は専制的なものであって正当性を欠くゆえ、絶えざる戦争によってしか保持されないと述べる。[21] だが右のごとく、戦争・征服が時代精神や時代状況を無視して行われる場合、もはやそこからはかつて得られたような道徳的効果など期待できず、むしろ略奪・破壊・道徳的退廃のみが帰結する。[22] しかも戦争が近代人のエートスの一要素である計算高さ（あるいは功利的精神）と結びつくなら、その破壊行為は一層残忍で人間性を欠いたものになるのである。

しかし、アナクロニズムはアナクロニズムであるがゆえに長続きはしない――とコンスタンはいう。つまり、一時的な逸脱はありえても時代精神を無視した時代錯誤的な支配は持続不可能であるとして、近代においてはいかなる簒奪も専制も遅かれ早かれ破綻する運命にあり、ナポレオンも例外ではない、と彼は再三強調するのである。いささかおめでたい見解ではあるが、他方でコンスタンが、今後も逸脱の危険性は存在し続け、しかもそれは果てしない悲劇をもたらすだろうと警告している点を見逃してはならない。冒頭でも述べたように、『征服の精神』はナポレオン後のフランスの政局に影響を与える目的で書かれた書物であり、ゆえにコンスタンの眼差しは未来へと向けられている。彼のナポレオン批判は、過去となりつつあるナポレオン支配の有害なアナクロニズムの摘発に止まるものではなかった。それと同時に、そしてそれを超えた先に、時代精神と適合的な統治がどのようなものであるかを示すこと、すなわち今後の政治の在り方に対する提言までをも、彼は射程としていたのである。

以上がコンスタンのナポレオン批判の要諦である。次には、コンスタンの議論そのものが含むアナクロニズムに注目しつつ、ナポレオン支配の特徴とその近代性ないし時代適合性について吟味することにしよう。

三　ナポレオン支配の時代適合性――コンスタンのアナクロニズム

確かにナポレオン支配は長続きしなかった。しかもコンスタンが指摘したとおり、ナポレオンは帝国を維持するために不断に戦争を行わねばならなかったし、敗戦は即その崩壊をもたらした。[23] しかし、果たしてナポレオンの一連の行動は、コンスタンが批判したように、ただひたすら軍事力に頼りつつ軍事的栄光を追い求める、時代精神や民意に全く裏打ちされていないアナクロニスティックなものだったのだろうか。[24] だがそうとは必ずしもいえない。この問題を理解するためには、その支配を（一時的にせよ）可能にした要因について検討する必要がある。

ただ当然ながら、ナポレオン支配の特徴およびその遺産（それが負の遺産か正の遺産かについては今日依然として意見が激しく対立している）ないし後世への影響などをすべて本稿で取り上げるのは不可能である。そこで、本章では、コンスタンが意識しつつもその効用を考察するに至らなかった観念、すなわちナポレオンの「栄光」（la gloire）観念に焦点を当て、またそれと平行してコンスタン自身がいかなるアナクロニズムを犯したかを分析し、この二つの光源からナポレオンの「成功」の秘訣を部分的に明らかにすることを試みる。

その際、栄光観念にはあえて厳密な定義や概念的枠組を与えるのを避け、むしろ漠然としつつもリアリティのあるエートス的なものとしてそれを捉えることにする。換言すれば、「栄光」を、曖昧かつ定義困難な性質を有しつつも、他の諸概念や諸行為（革命理念、ナシオン、共和政、帝政、戦勝、経済的繁栄、等々）に付着したりそれらを統合させたり、あるいは総合的に表象したりするような情緒的観念として把握することとなろう。というのも、ナポレオンの栄光観念を検討する場合、栄光観念のいわば原型を明確化した上でそれがどのように意味転換

を遂げていったかを概念史的に考察するよりも、多様かつ（場合によっては）相矛盾した諸概念・諸行為が、固有のコンテクストにおいてどのように「栄光」という言葉で括られ、人びとに特定のイメージと感情をもたらし心的作用を及ぼしていったかをみていく方が、有益と思われるからである。（もちろん、統合されていく各々の概念を概念史的に把握することは頗る有意義だと思うが。）

このアプローチは、ナポレオン支配が容易に特徴づけられない複雑ないし混沌とした性格を有していることに鑑みれば一層妥当なように思える。この混淆は原理と実践の両次元に及び、合わせ鏡のようにその多面性を増幅させる。ナポレオンの支配原理が、同時に人民主権、共和政、民主政、帝政、貴族政、絶対王政、平等主義、権威主義、合理主義、能力主義、伝統主義、普遍主義、国民主義、解放戦争、侵略戦争などの要素を含んだモザイク的なものであることは多くの研究者がつとに指摘しているとおりである。だが実践面において、それはさらに別の意味で複雑かつ驚異的な様相を呈することとなる。というのも、彼の支配が、背後にあるイデオロギー的混沌とはおよそ対照をなす国民的統合を実現していたからである。すなわち、革命以来完全に分裂していて和解不可能と思われていた諸派をナポレオンは統合し、自らに従わせることに成功したのである。驚くべきことに、ジャコバン派と王党派（一部のユルトラは例外）、国有財産を購入した新興階級と元亡命貴族、名望家と民衆、カトリック教会と反宗教勢力などといったそれまで敵対していた諸集団が平和的に共存できる、あるいは協調し合える体制を、彼は確立する。そのもとでは長年内乱の火種と懸念されていたブルターニュ地方のふくろう党までもが鳴りをひそめていた。（もっとも、首領カドゥダルの率いるグループは水面下で活動を続けたが。）右派から左派から、おしなべてナポレオンの度重なる遠征にエールを送りつつ、彼の終身執政官就任をも、皇帝即位をも、熱狂的に支持しつづける。確かにナポレオン暗殺未遂やダンギアン公爵の処刑といった事件もあったが、彼はこれらを巧妙に利用して世論調達・支持拡大すなわち自らの権力伸張に結びつけていく。戦争・征服による平和と経済

的繁栄の実現という矛盾を抱えながらも、ナポレオンはあらゆる国民層から広く支持されたのである。（その栄光に陰りが見えはじめ、いずれ国民からも見放されるに至るのはようやくスペイン戦争以降のことであった。）その意味で、ブリュメール一八日のクーデタから間もなくして新たな憲法が発布される際に、ナポレオンが宣言文に記した言葉は象徴的であった。ナポレオン体制が安定しはじめるのは数年先のことであるにもかかわらず、彼は「革命は終わった」と訴えたのである。(25)

さて、それでは以上のごとく複雑なナポレオン支配の成功要因を明らかにするため、まずはコンスタンのナポレオン批判そのものを批判的に吟味してみよう。

コンスタンがナポレオンをアナクロニズムと断じたのは既に見たとおりである。しかし、それではなぜナポレオンは支配権を奪取することができたのであろう。彼を置き去りにするはずの近代の時代精神は、なぜ彼を受け容れたのであろう。コンスタンはナポレオン支配を文明からの逸脱とみなしたわけだが、この逸脱を可能にした要因として彼が見出したものは、フランス人固有のエートスと革命期における特定の政治的変革の二つであった。

フランス人固有のエートスとは、端的にいえば、個人的権利としての自由に比して、絶対的・無制限権力とその栄光・偉大さをより重視する精神的雰囲気である。だがここでコンスタンの批判の焦点は、栄光への嗜好ではなくむしろ個人の存在を吸収し解消しかねない権力観の方に向けられている。彼はこう述べる。「フランス国民の大きな過ちの一つは、個人的自由に十分な重要性を認めることがなかったことである。」(26) 加えて、革命の混乱期において一層顕著となった功利的精神も問題視された。(27) 絶対的・無制限的権力を容易に受け入れるフランスの精神的・思想的土壌に対する批判に関しては、これはコンスタンのトレードマークといってもよいほど頻繁に展開されたものであり、彼の浩瀚な政治的著作に一貫して鳴り響く通奏低音であるといえる。前章に述べた近代認

識とは逆行する傾向のように思われるが、であればこそコンスタンはこの矛盾のなかで繰返し警鐘を打ち続けたのであった。ちなみに、トクヴィルも『回想録』のなかで次のように述べている。「フランスに作ることのできないものが、ただ一つだけある。それは自由な政府である。そして破壊することのできない唯一の制度がある。それは中央集権である。どうしてそれは消滅しえようか。政府の敵はそれを好み、支配者もそれを熱愛している。」[28] こうした視座は、一九世紀フランスの自由主義者において共通認識をなしていたといえよう。

コンスタンはこのように状況を読み、ナポレオンがそれに便乗して絶対的・無制限的権力の獲得を目指したとするわけだが、これは王権神授説を復活させる試みであるとさえ述べている。[29] コンスタンは、ナポレオン時代に国務院議員も務めた歴史家兼劇作家フェランをそうした無制限的・恣意的・神的権力のアポロジストとしてあげながら、神の主権的正義と主権的権力とを等値とし、恣意的権力は一人の人間に集中している方が党派争いの対象となる場合より危険でなく、その一人の権力者の利害が常に人民の利害と完全に一致するとみなす考えを、徹底的に批判している。[30]

ナポレオンの権力観が神授権的要素と絶対主義的代表観念を含んでいる、とするコンスタンの洞察は鋭いといえよう。但し、それらを含んでいるがゆえにその権力観はアナクロニズムであり、近代に適合し得ないという指摘は外れている。そしてそれは逆に、コンスタン自身のアナクロニズムとなった。というのも、まさにこうした前近代的要素が近代の時代精神・制度と融合するところにナポレオン支配の特徴が認められるからである。彼の考察が届かなかったこの点、そうした融合がいかになされたかについて理解するためには、ナポレオンの台頭を可能にしたもう一つの要因とコンスタンが考えたもの、つまり革命期におけるある政治的変革に目を向けなくてはならない。

その政治的変革とは、大衆の政治参加である。コンスタンは無教養層（une classe sans lumières）が国政に参

与することにより教養層（la classe éclairée）が失望し、新たな野蛮（barbares）が滲出して一人支配が可能になったと考える。彼はギリシアに対するマケドニアの影響、ローマ帝国への蛮族の侵入などの例をあげながら、こう説明する。「冷たい水が熱湯に注がれたとき熱が減少するのと同じように、文明化された国民が野蛮人によって侵略されると、あるいは無知な大衆が中心部に忍び込んで国民の運命を乗っ取ると、その進歩は止まり、また一歩後退する」[31]と。いささか奇妙な比喩であるが、コンスタンがナポレオンの台頭と大衆の政治参加との因果関係を見て取った点は、やはり重要であった。だが再び、鋭敏さの半歩先で、それを野蛮と結びつけるところに、コンスタンのアナクロニズムが口を開くのである。確かに、ナポレオンは人民投票（plébiscite）によって自らの権力の正統性を獲得しようとした。しかし、それが一概に野蛮であり時代錯誤的であるとはいえないだろう。なんとなれば、人民投票も普通選挙も、少なくともナポレオンが導入したそれらはすぐれて近代的な制度であったのだから。

ここでコンスタンが制限選挙を主張したといっても、それは人民主権の軽視を意味するわけでは決してない。むしろ彼は当時のリベローの多くがそうであったように、個人的自由の保全が何よりも優先されるべきであって、無教養層の性急な政治参加はそれを危うくすると考えたのである。既に触れたように、コンスタンは時代精神の進歩と対応した漸進的な制度改革を求めたのであり、普通選挙に原理的に反対したのではない。単に時期尚早とみなしたのである。そして、進歩は平等に向かうという想定に基づいて、教養層が拡大すればいずれは普通選挙を導入すべき時期が訪れるという当時の自由主義者らしい立場をとったのだった。また同様に、選挙は容易に操作されえ、国民の真の同意がないのにそれがあるように見せかけたり、同意を恐怖から引き出したりすることが可能であり、ナポレオンはまさにそうした手段に訴えた――と彼が主張する際には[32]、教養層ならそう簡単に騙されないという考えが前提とされているのである。

この現状に対するペシミスティックな見解は、先に述べた権力観の絶対的・無制限的傾向への危機意識とパラレルだったともいえようが、皮肉なことにこれらの現状認識ゆえに、彼はアナクロニズムに陥るのである。コンスタンにおいて、ナポレオンというアナクロニズムが成立しえた要因は、彼自身のアナクロニズムのうえに理解されていた。そしてこの時、眼前の精神状況を考察していながら、彼はひとつの重要な観念のはたらきを見落としていたといえないだろうか。

それではコンスタンが見落としたものとは何であったのか。次には、コンスタンの主張から一旦離れて、現実にナポレオン支配を可能にした諸要因のうち、既に取り上げた問題との関連で重要と思われるものに焦点を絞り、これを明らかにしたいと思う。すなわち、栄光観念がナポレオンの支配原理に含まれている君主的要素と民主的要素とをどのように融合し、また包括したかという問いである。

ナポレオンの支配原理といっても、それは体系化された理論として表現されるようなものではないことは既に触れた。ゆえに、多くの研究者は今まで「ボナパルティズム」とか「カエサリズム」といった漠然とした観念によってその特徴を捉えようとしてきた。これらの用語の定義は研究者によってまちまちであり、両者を截然と区別する者も、ほぼ同義語として扱う者もいる。またナポレオン一世の「ボナパルティズム」「カエサリズム」とナポレオン三世のそれとの類似性を強調する者もいれば、相違性を強調する者もいる。(33) 本稿では、これらの用語の厳密な定義にはこだわらずに、それらが含むとされる主要な要素に注目しながら、しかし同時に別の要素も考慮しつつ、独自の視角からナポレオンの支配原理の考察を行うことにする。

ロザンヴァロンは近著『未完のデモクラシー』の中で、ボナパルティズムの観念を、フランス政治において長い間対立的なものとみなされてきた二つの要素、つまり「行政的合理主義への信頼」(la foi dans le rationalisme

administratif）と「人民主権の信仰」（le culte de la souveraineté du peuple）、あるいは秩序（l'ordre）とデモクラシーとを結合させるものとして位置づけている。[34] これは権威と平等の原理との融合でもある。[35] また、ロザンヴァロンは次の諸要素に着目する。すなわち（一）民意表明における人民投票（plébiscite）の特権化→「人民投票的民主主義」（démocratie plébisciitaire）、（二）一人の指導者が人民を体現するという考え→完全な一体化による指導者の「人民-者」（homme-peuple）化→議会の国民代表性の低減、（三）指導者が人民を独占的に代表・体現するゆえの中間団体の否定、にである。[36]（ちなみに、ロザンヴァロンはこれらをナポレオン三世の「カエサリズム」の特徴としてあげているが、ナポレオン一世の支配原理についても同様に妥当すると私は考える。）本稿の議論では、主として最初の二つの要素に注目する。

まずナポレオンの支配原理に含まれる君主的要素について考察してみよう。ナポレオンがただ絶対君主的な権力を追い求めていただけでなく、その権力基盤を強化するために絶対王政的なシンボルや芸術形式やファッションまでをも援用しようとしていたことは、ダヴィッド、アングル、フランソワ・ジェラール、ジロデ・トリオゾンなどが描いたナポレオンの肖像画（とくに玉座・聖別・戴冠を主題としたもの）を観れば一目瞭然である。ルイ一四世と見間違えても不思議ではないほど絢爛たる王朝風の衣装を身に纏ったナポレオン、しかも時には鷲の王笏（ゼウス／ユピテル、ローマ皇帝の支配権力 imperium の象徴でもある）まで手にしている。一七世紀以降フランスで主流となった古典主義形式は、ローマ（あるいはローマ化されたギリシア）的イメージによる絶対君主の栄光と偉大さの強調に役立ったわけだが、今やそれはナポレオンの栄光と偉大さを誇示するために転用される。[37] ローマの皇帝は、ルイ一四世によってもナポレオンによってもとくに好んで用いられたシンボル・イメージであった。だが両者の類似と相違を理解するため、先にごく簡単にルイ一四世治下でのローマ的観念（シンボル、イメージ、ファッション、技芸、文芸、音楽、建築様式、統治原理、ローマ法、神話を含む）の政治的利用についてみておこう。

ローマ的観念が絶対君主の権力の絶対性、栄光と偉大さを示威するのに適していることは、ローマ時代の多くの文学や政治的著作、ローマ法や皇帝の勅令などで「栄光」(gloria) という言葉が頻繁に用いられた点からも窺われよう。これは帝政ローマに特徴的なものではなく、共和政ローマでも広範にみられた現象である――共和政擁護者はローマ市民や元老院やレスプブリカの栄光を一様に讃え、キケロも例外ではなかった。但し、後者が王嫌いを旨とする固有の政治観（ある種の権力制限を前提とする）に彩られていたせいか、ルイ一四世は専らローマ帝政に範を求めつつ、自らを皇帝アウグストゥスのイメージと重複させようとした。そうであればこそ、ルイ一四世は「ルイ＝オーギュスト」（アウグストゥスのフランス語読み）となり、カルーゼル（騎馬パレード）をはじめとするさまざまな行事・宮廷祝祭にローマ皇帝の扮装をして臨席し、また式典の場をローマ的シンボルで飾ったのである。[38] そしてさらにはローマ風の建築物、凱旋門、彫刻などによってパリを新たなローマに様変わりさせることさえ企図していた。[39] アポストリデスによれば、ルイ一四世はそうしたプロパガンダを徹底させるために「コルベールを介して、まさに記憶省とでもいうべきものを作った。つまり、ローマ帝国とフランス王位のつながりを明らかにするあらゆる文芸的・芸術的活動を奨励したのである」。[40] その結果、バレエ作品『皇帝アウグストゥスのためにガリアの六〇の国々よって建てられ、いまふたたびルイ＝オーギュストに捧げられるリヨンの祭壇』や著書『アウグストゥスの物語、およびこの高名な君主とわが偉大な国王ルイ一四世との比較』など数々のルイ一四世の栄光を讃える作品が創作されることとなった。同様に、ギリシア・ローマ神話も利用価値があると考えられ、ルイ一四世はマルス、ユピテル、ヘラクレス、そしてアポロンに見立てられて「太陽王」となり、その威光を一層輝かしめるためにやはり技芸・文芸・音楽が総動員されたのである。[41]（ちなみに、オペラはこの時代にフランスにもたらされ、王の栄光を示すための最も有効な手段の一つとしてひときわ重視されるようになった。[42]）

また、ローマ法のレックス・レギア (lex regia) 観念も、それを直接王の絶対的権力の正統性原理とする主張

こそかつてのようには行われなくなったにせよ、一定のイメージないし雰囲気としてルイ一四世の権力強化に役立てられていたと思われる。王を同輩中の第一人者とみなし、時には王に対する服従を公然と拒むことすら辞さなかった有力（帯剣）貴族たちの勢力を抑え、王権の伸張を図るため、既に一三世紀後半あたりからフランス国王はレックス・レギアへ言及するようになった。こうした動向はフィリップ四世の頃から顕著となり、彼が起用した南フランス出身のローマ法学者はウルピアヌスの格言「君主の嘉するところのものは、法の力をもつ」（Quod principi placuit, legis habet vigorem［Dig. I, 4, 1］）、「君主は法の拘束を受けない」（Princeps legibus solutus est［Dig. I, 3, 31］）に依拠することにより、王の絶対的権力を正統化しようとした。[43]（それゆえ、王令の末尾に付される定型表現「というのは、それが私の喜びだからである」〔car tel est notre plaisir〕の由来もこのウルピアヌスの格言であるとする見解がある。[44]）その後確かに、ボダンが『国家論』のなかで新たな主権論の立場からそれを批判して以来、レックス・レギアの言説そのものは後景へと退くこととなる。[45] しかしそれにもかかわらず、ローマ皇帝を装う王が、その皇帝のイメージの一環として取り入れていたという意味において、ルイ一四世の時代にも依然レックス・レギアは一定の重要性を保持し続けたといえよう。[46]

果たしてこうした格言が、起草あるいはユスティニアヌス法典として編纂されるに際して、皇帝の絶対的権力の擁護を意図したものであったか否かについては、今日なおローマ法研究者の間でも意見がわかれている。また、レックス・レギアが両義的であり、絶対的権力を正統化するためにも、あるいは逆にある種の人民主権もしくは立憲主義を主張するためにも利用されうること、そして実際一三世紀以降そうした対極的な解釈がみられたことも、多くの研究者が指摘しているとおりである。[47] 本稿ではこの論争には立ち入らない。ここではただ、フランスの絶対王政期において（あるいはそこに至る過程において）王権の強化のためにそれが援用され、この目的に沿う前者の解釈が採られたという事実だけを確認するにとどめる。そして後に述べるように、このレックス・レギア

はナポレオン支配にとっても別の意味で重要になると思われるのである。

ところで、ルイ一四世は、絶対的権力を正統化する目的で、以上みてきたようなローマ的観念とは別に、キリスト教ならびにフランス王家そのものの伝統に由来する諸観念・シンボル・イメージをも支配原理に積極的に導入した。すなわち、国王は神の代理人であり、国王の権力は神に由来し、ゆえに絶対的であるという「下降テーゼ」（ウルマン）[48]、そしてフランス国王はシャルルマーニュの子孫であり生まれながらにしてフランスを統治する権利を有しているという伝統的正統性に訴えたのである。

前者に関しては、中世盛期以来の聖俗両権間の闘争を通じて宗教的教義と教会法とローマ法と慣習法などが相互作用し混交した結果生じた「王の二つの身体」論、そして一六世紀の宗教戦争の中から出てきた主権論を再び宗教的教義と融合させることよって展開された王権神授説が、その代表的な例である。[49] カントロヴィッチは、「キリストの代理人としての王」（rex vicarius Christi）、「神の代理人としての王」（rex vicarius Dei）、「地上の神」（Deus terrenus）、「現人神」（Deus praesens）といった観念が、国王の「自然的身体」と「政治的身体」との区別の上に成立する「王の二つの身体」論と結びつき、王の永続的権力が「決して死ぬことのない王」（rex qui nunquam moritur）として主張されるようになった経緯を示しているが、アポストリデスは、フランスでもこの考えが絶対王政期に導入されるようになったと述べている。[50] ジュリアン・フランクリンによれば、「決して死ぬことのない王」という格言を最初に是認した著名な思想家はボダンということになる。[51]

ここで「王の二つの身体」論や主権論や王権神授説について論ずる余裕はないが、本稿の課題との関連で次の二点は確認しておきたい。第一点は、支配権力の淵源は人民であるとする「上昇テーゼ」をルイ一四世が断固として拒否し、ボシュエ流の王権神授説を重視したということ。（ボシュエ自身はとくに当時ユグノーの立場から展開されたピエール・ジュリューらの社会契約説ないし抵抗理論を危険視し、臣民の国王に対する絶対的服従を説いている。）

第二点は、ルイ一四世が、一方で絶対的権力の正統性根拠を「下降テーゼ」に求めながらも、他方で歴代のフランス国王と同様に、国王は教会での戴冠式において教皇や司教などの聖職者から統治権を授かるのではなく、王国の慣習法によって即位すると解したことである。[52]（一四〇三年四月の王令では、国王に統治権を与えるのが慣習法であることが明示されている。）国王は塗油によって聖別されるのみであり、それ以上のものを負わない。[53] しかるに、国王は王国と自己の血統という伝統的正統性に訴えることにより、宗教的権威からの政治的独立を果たしつつも、神の代理人としての地位を確保できると考えたのである。

以上のように、絶対王政期には王権伸張のために多様な観念や伝統が併用され、あるいは結合され、新たな理論へと発展させられたわけだが、その結果一七世紀にはフランス絶対王政に特徴的な代表観念が定式化され、定着するに至った。その代表観念によれば、国王は「神の代理人」であると同時に、王国を体現し（つまり王国を国王が公的表象として可視化し）、統一性のない人民を自らの人格において統一的に表象・体現する存在である。[54] ハーバーマスはこれを「代表的具現」と称し、次のように説明している。「代表的具現は、公衆の前で臨御する君主の人身によって、〈或る不可視の存在を可視的にする〉という趣旨のものである。……偉大、高位、尊貴、栄光、威厳、名誉などという言葉は、代表的具現にふさわしい存在の特殊性を述べようとするものである。[55]」ルイ一四世自身はこう語っている。「フランスにおいては、ナシオンはひとつの団体＝身体を成しているのではない。ナシオンは完全に王個人のなかに宿っているのである。[56]」われわれは一世紀後に、これと同じような言葉をナポレオンの口からも聞くことになるであろう。

さて、ナポレオンに話を戻そう。ナポレオンとルイ一四世との間に多くの共通点がみられるのは右の議論からも容易に想像がつくであろう。ローマ的観念の政治的利用、王朝的シンボルや絶対主義的代表観念の適用による権力伸張、そして国を遍く照らす存在としての栄光の誇示など、ナポレオンが時折「民主国家のルイ一四世」

(le Louis XIV de l'Etat démocratique) と揶揄されるのも納得がいく。[57]

ナポレオンはフランスの王朝的伝統に従うかのように戴冠式を挙行し、しかもローマ教皇ピウス七世を招くことによって、シャルルマーニュの子孫は自称できないものの、そのイメージを大いに利用した。しかもナポレオンが王冠を自分で自らの頭に載せる時、作法それ自体はエクセントリックであるにせよ、やはり別の伝統に適った仕方で、自分が教皇によって即位させられたのではないことまでも同時に主張しているのである――彼は教皇によって単に聖別を受けたに過ぎない。また、自らの人格がフランス国民を体現すると考え、ナポレオン＝政府に対する批判をフランス国民に対する攻撃とみなし、批判や抵抗を認めず、言論の自由をはじめとする市民的自由を大幅に制限した点も太陽王との類似といえよう。こうした傾向は既に執政政府時代からみうけられる。一八〇〇年のナポレオン暗殺未遂事件の直後には、ナポレオンがデュー・プロセスを無視した特別裁判所設置の法案を提出し、それに対してコンスタンを中心とする数人の護民院議員が異議を唱える、ということがあった。その際ナポレオンは怒り心頭に発して、「自分たちを党派だと思い込んでいる始末におえない形而上学者どもが」とぼやき、官報『モニトゥール』に次のような趣旨の記事を掲載させた。「フランスのような自由な政府」ではイギリスにあるような反対党の存在意義はない。というのも、イギリスでは国王が「人民の敵」であるのに対して、フランスでは政府が人民の代表なので、政府を攻撃するということは人民を攻撃することを意味するのだから、と。[58] 国王にナシオンすべてを抱懐させるルイ一四世との重なりは明らかである。

しかしナポレオンとルイ一四世との類似性がいくら強調されようとも、やはり根本的なところで、つまり正統性の次元で、両者は決定的に違うという点も見逃してはならない。ナポレオンはルイ一四世を真似しようとしていたわけではない。自らの権力強化に役立ちそうな要素を取り入れただけである。そして問題はなお、なぜそうした要素を別の要素とうまく結合させることができたのかに存する。これを理解するためには、ナポレオンが真

似したくても真似できない要素がルイ一四世の統治原理には含まれていたこと、それゆえナポレオンは全く対極的な要素をもってこれを補う必要に迫られたことの確認からはじめるのが有益であろう。つまり、ルイ一四世とは異なり、ナポレオンは神の代理人を自称することも血の正統性に訴えることもできなかった。（もっとも、世界精神とみなしてくれる頼もしい哲学者は若干一名いたが。）

ナポレオンは民主国家のルイ一四世にはなりえても、「下降テーゼ」や歴史・伝統によって正統化される政治権力は持ちえなかった。だからこそ彼は「皇帝」になったのであり、「王」という称号を（タレイランの勧めにもかかわらず）拒否したのである。そして、前述のとおりイメージ的にはシャルルマーニュに接近しようとしながら、この「皇帝」が原理的に――またもちろんイメージ的にも――近づこうと意図していたのは、古代のローマ皇帝であった。というのも、ナポレオンは支配の正統性を下からの同意、つまり人民投票を通じて獲得する他なかったからである。当然これは、立法府や人民の定期的な政治参加を重視するような人民主権ではない。むしろ、「権威は上から、信任は下から」という原則にしたがって行政府＝単独指導者が権威を独占するというカエサリズム式ものであり、また信任・同意の調達方法も、レックス・レギアを既述のとおりもう一つの解釈において連想させるものであった。すなわちここでは、絶対君主の多くが意図的に無視してきた、レックス・レギアに含まれるある条文を重視するのである。

先に述べたごとく、Quod principi placuit, legis habet vigorem がしばしば君主権の絶対性を擁護する目的で引用される箇所であるが、これには続きがあり、一文全体は次のようになっている。Quod principi placuit, legis habet vigorem; utpote cum lege regia, quae de imperio eius lata est, populus ei et in eum omne suum imperium et potestatem conferat.（「君主の嘉するところのものは、法の力をもつ、彼の imperium について定められた lex regia にしたがって、人民が君主にその全 imperium と potestas とを与える限りにおいて。」）これを素

直に解釈するなら、君主（皇帝）の支配権力は、それが絶対的なものであれ制限的ものであれ、人民による権力・権威委譲に由来することになる。これは「上昇テーゼ」である。「下降テーゼ」および伝統的正統性を主張できる絶対君主は、こうした「上昇テーゼ」に頼る必要がない――むしろそれを危険視するがゆえに、後半の条文を無視しようとするのである。

だがナポレオンの場合、当然「下降テーゼ」にも伝統的正統性にも依拠できないため、「上昇テーゼ」に訴える他ない。しかしこの「上昇テーゼ」にもアンビヴァレントな要素が含まれている。つまり、人民による権力・権威委譲を不可逆的なものと捉えるか否かで、絶対的権力の正統性原理にも制限的権力の正統性原理にもなりうるのである。ナポレオンにとっては、いうまでもなく、支配権力の淵源が人民にありながらも一旦委譲されるとそれは不可逆的に皇帝のものとなる、という解釈の方が都合がよい。ナポレオン自身、レックス・レギアという用語自体は使用していないものの、「共和国の憲法による」「フランス人の皇帝」という称号を掲げつつ（皇帝即位と世襲制確立に関する）一回限りの人民投票を行ったことに鑑みれば、彼が不可逆的なレックス・レギア観念を念頭においていたと推定するのも牽強付会ではないのではないだろうか。これがあながち的外れでなければ、人民投票はレックス・レギアの近代版とみなすことができよう。人民投票の結果は、賛成三五七万二三二九票、反対二五六九票であった。[59] 集計の公正性に疑いがあるのはしばしば指摘されてきたところであるが、しかしその分を差し引いても、ナポレオンが国民から広範に支持されたことは否めないであろう。

「王」ではなく「皇帝」になることには、さらに次のようなメリットがあった。皇帝が王の上位にあると主張することによりルイ一八世を牽制し、ひいては神聖ローマ皇帝のイメージによってフランス一国を超えた帝国の皇帝を名乗るのにも好都合だったのである。（タレイランがナポレオンに「王」の称号を勧めたのは、フランスの平和・安定・繁栄・栄光が優先課題で、帝国支配はそれを危うくすると考えたからであった。）また、ジャコバン派を含む共

和主義者から支持を得るためにも「皇帝」の名が適していた。というのも、王嫌い（あるいは王殺し）の共和主義者の多くは、王に対する憎悪は示しても、共和政ローマのディクタトール（独裁官）を連想させる「皇帝」に対しては比較的好意的だったからである。[60] ナポレオンは「共和国の憲法による」皇帝なのであり、彼らにとっては共和政の救済者、フランス革命の体現者として映っていた。（グロの『アルコレ橋上のボナパルト』からもわかるように、ナポレオンはフランス革命の旗手としてのイメージをも重視した。また、ダンギアン公爵の処刑は王政復古を恐れるジャコバン派に安心感を与え、彼らからの支持を得るのに大いに役立ったといわれる。）そして当然ながら、フランス革命期に盛んに唱えられた「偉大な国民」、「フランス人民の栄光」といった国民的栄光の記憶をも、ナポレオンは何らためらいなく自らの栄光に結びつけたのである。

しかし、ナポレオンが追求したのは共和国の栄光ではない。彼にとってそれは幻想以外の何ものでもない。だが、栄光観念が人びとにいかに強力に作用するかについては十分に認識していた。そしてそれを自ら担い、政治的に利用した。――コンスタンがナポレオン台頭の背景を考慮しながらついに見誤ったのは、まさにこの点であった。実にイタリアでの勝利の後、ナポレオンはこう述べたのである。「三千万人の共和国だと！　われわれの習俗と悪徳を伴った！　そんなものの実現する可能性がどこにあるというのだ？　それはフランス人が心酔した妄想だったが、他の妄想とともに消え去るだろう。彼ら〔フランス人〕に必要なのは栄光、虚栄心の充足だ。そして彼らは自由なんてどうでもいいと思っているのだ。[61]」

以上において、ナポレオンの支配原理に含まれる君主的諸要素と民主的諸要素の特徴をみてきたわけだが、ナポレオンはいかにしてこれらの多様かつ一見両立不可能な諸要素を融合し、国民的統合を実現することができたのであろうか。この問いに対する答えを求める際に、栄光観念に注目することが有益であると冒頭で述べた。そ

して栄光という漠然とした情緒的観念を介して、対極的な価値や行動や人間が包括されていく様子もまた、本章で概観してきたとおりである。しかし、当然ながら、栄光という観念そのものがこうした現象をすべて引き起こすわけではない。栄光は世界精神ではない。栄光観念は原因であると同時に結果でもある。国民的栄光の観念が国民的統合の原因ともなりうる一方、逆に国民的統合が国民的栄光の原因となることもありうるのだ。両者は相互依存関係にある。また、実際には無数の他の要因が複雑に絡んでくるため、一般論的な因果関係の説明は困難になる。だがそのうえで、ナポレオンの「成功」と栄光にとって最も重要かつ不可欠な要因をあげるとすれば、それは数々の戦勝、そしてそれがもたらした経済的繁栄と（皮肉ではあるが）国内的平和であることを認めざるをえないだろう。まさに彼の「征服の精神」が、栄光と国民的統合とを可能にしたのである――そしてこれが一時的な平和および国民的統合に過ぎなかったということも、同等に厳然たる事実であるのだが。

ナポレオン帝国はやがて崩壊し、領土は革命前のそれに戻り、経済は疲弊し、大量の屍が残った。コンスタンの批判はやはり正しかったのだろうか。アナクロニズムはアナクロニズムとして害悪をもたらし、もって現在により過去に葬られるのか。しかし、話はそう単純ではない。ナポレオンは死後、「ナポレオン伝説」「ナポレオン神話」として甦ることにより、なお栄光の記憶をフランスにもたらしたからである。しかもこの記憶はフランスが対外的危機に直面したり、敗戦を経験したり、経済的衰退に苦しんだりしたとき、最も強力に甦るのである。この問題については「結びに代えて」で触れることにする。

次章では、栄光観念をめぐってコンスタンがどのようにナポレオンと対決したかを簡単にみることにしたい。彼はそれを完全に見落とした、あるいは無視していたのではなかった。彼は、ナポレオンが操ったのと全く異なる栄光の観念について、全く異なる契機において語ろうとするのである。

四　コンスタンによる「栄光」の再定義の試み
――近代に適合的な栄光観念を求めて

確かに、固有の発展史観・文明社会観にもとづいてアナクロニズム批判を展開したコンスタンは、ナポレオン支配の成功要因とその近代適合性を見抜くことができなかった。文明に対する野蛮、人類の進歩に逆行した「征服の精神」、こう特徴づけられるナポレオンの支配は、それがアナクロニズムであるゆえ、遅かれ早かれ滅びる運命にあるとされた。またそう診断したからこそ、コンスタンはナポレオンによる栄光（わけても軍事的栄光）の追求を再三糾弾しつつも、それに対してしかるべき分析を施さなかったのである。

しかし他方で、コンスタンは、栄光観念が時折人びとに強力な心的作用を及ぼしうるということには気づいていた。ほとんどサイドノートといった感はあるが、彼は次のように述べている。「確かに、フランスは、重くのしかかる残忍な専制のもとで一二年も喘いできた。最も神聖な権利は侵害され、あらゆる自由が蹂躙されてきた。だが、そこにはある種の栄光が存在した。国民的誇りは（誤ってではあるが）一人の不屈の指導者によってのみ抑圧されることに償いを見出した。[62]」そして、さらに興味深いのは、彼自身が栄光観念に肯定的な評価を下している箇所である。例えば、征服戦争と正統な自衛戦争との比較において、コンスタンは、前者が将来性のない破壊的な賭博行為であるのに対して、後者は「安寧、自由、栄光」を見込んでなされる行為であると説いている。[63]また、専制的支配が知性の発展にとっていかに打撃的影響を及ぼすかを論ずる章にあっては、「高名、名声、栄光は人類に属する」（l'illustration, la renommée, la gloire appartiennent à l'espèce humaine）ものであり、しかも栄光へのアンビションを抱くことは人間にとり至って自然なことである――とまでの指摘がなされるのである。[64]

しかし真に注目すべきは、「栄光」という語が何を指すのか、その内実である。ここでコンスタンのいう栄光

は、ナポレオンの追求するようなそれとは――まして皇帝によってすりかえられた急進共和主義者のものとは――全く異なっている。コンスタンの重視する栄光とは、個人の内面的輝きに由来するものであり、それは個人的自由が保障され、各々の個人が自由に精神を働かせることができる場合にのみ、実現可能となるのである。このことを訴えるために彼はさまざまな例をあげる。例えば、専制的権力によって個人的自由が否定されると、芸術家は「栄光への希望」を失うに至り、創造性を枯渇させ、よい作品を創作できなくなる。[65] こうした害悪は同様に学問にも商業にも及ぶ。さらに、「画一性について」(De l'uniformité) と題される章では、そこから生まれる破綻をコンスタンは次のように説いている。国内のみならず帝国の隅々まで同一の制度・法・規則が適用されることによって、人間は一面の均された平野における原子のような (comme des atomes sur une plaine immense et nivelée) 存在と化し、抽象的な全体としての人民に吸収されてしまう。そのときには、自由も道徳も才能も祖国愛も伝統も、そしてかつて個人が自らの才能を発揮することで獲得されてきたはずの栄光までもが失われることとなる、と。[66]

したがって、コンスタンが主張する栄光とは、近代の個人主義的エートスと適合するような、自由を介して個人の内面から発するものであることが理解されよう。そして、国民の栄光とは、諸個人のそうした栄光の集積から生ずるものなのである。この把握が急進共和主義者の想定とどれだけかけ離れたものであるかは言を俟たない。そしてコンスタンの追求したこの栄光であれば、ナポレオンという一個人が自らにそれを収斂させ自らそれを体現するというあの「簒奪」を許すことはない。これが、個人の栄光・アンビションと共同体全体の栄光・利害とをどのように調和させるか、という古典古代以来の政治的問いに対する、コンスタンのアナクロニズム批判の立場からの答えである。そして、この主張はさらに彼のアンビヴァレントな近代観、ひいてはそのアンビヴァレンスとの対峙を主題の一つとした彼のパーフェクティビリティ論とも連動している。その点についてここで論ずる

ことはできないが、結論だけを述べると、コンスタンは、既述のとおり一方で近代の個人主義的エートスを重視しながらも、他方ではそれが含む功利主義的要素の肥大化を危惧し、個人の即物的利害を超える高貴な道徳感情に訴えたわけだが、まさにこの感情と、個人主義的な栄光観念とが結びつくときにこそ、もっとも輝かしい栄光が実現されると彼は考えたのである。

> 人間に与えられる報いを彼自身をも超えたところに置いたこと、かのとらえがたい栄光の光輝（cette flamme indéfinissable de la gloire）を人の心の中に灯したことは、自然の定めた美しい理の一つであった。すべての偉大な行為の源泉となり一切の悪徳を斥けさせる、そしてまた世代と世代とを結び人間と宇宙とを繋ぐべき高貴なる望みを糧として、蛮野な欲求の数々をはねつけ卑しい快楽を軽蔑するのは、まさしくこの輝き、燃焼に他ならない。聖なる炎を消す者に禍あれかし！　彼はこの世において悪しき原理のはたらきを担う。彼は鋼鉄の手をもって我々の額を地へと俯かせてしまう――頭を高く掲げて歩み、星々を眺めて思いを致すよう天によって創られたはずの我々であるのに。(67)

五　結びに代えて

殺傷力のあるフィクションによって構成される政治社会、そこで展開される思想と行動は、多かれ少なかれ主観的意図を超えた（目的論的でない）歴史的潮流と偶然性に左右され、悲劇と茶番との循環・混合のなかで、フォルトゥナの不平等な配分に加担する。ヴィルトゥーはせいぜい運命の半分しか決定しえない。これが真実であるなら、われわれは思想家の政治的主張と歴史的現実との影響関係を考察する際、歴史のアンビヴァレンスを無視するわけにはいかないであろう。(68) そして、政治的主張に現実が応えなかったように見える場合でも、いわば理念型として、二つの論証不可能な方向性を想定することは無意味ではないと思われる。一つは真に非現実的な方

向性、もう一つは、反事実的でありながらも現実になりえた、もしくはその形成に一定の作用を及ぼしえた方向性である。但し、いずれも抽象的（作業）仮説の次元に止まらざるをえず、具体的物語として展開されるや否やその（学問的）信憑性を失うことになる。この架空の天秤にはかるとすれば、果たしてコンスタンの思想はどちらの方向性に傾いていたのであろう。

フランスにおいてナポレオン支配の終焉は、文明の正常な発展軌道（少なくともコンスタンの想定したようなそれ）への回帰どころか、革命の再開を意味した。今や革命は伝統化しつつあった。再び顕在化した国内的分裂と政治的不安定は、新たな党派の出現によってますます混迷の度を加えていき、やがては「茶番」を契機としてまたしても「皇帝」を誕生させる。後にボナパルティストと呼ばれるようになる党派は、過去の栄光の記憶をナポレオン伝説ないしナポレオン神話という形で再構成し、脚色された神話的フィクションをもって権力奪取に成功するのである。(69)

さて、本章では、いかにしてこのような事態が生じたのか、いかにしてナポレオン神話が形成されたのか、それらの展開にある種の必然性があったのか、といった問題について論ずる余裕はない。ここでは、これらの問題を意識しつつも、むしろ別の限定的な視座をとることとなろう。すなわち、ナポレオン時代に一定の幅をもって存在したと思われる（戦争と平和の緊張に纏わる）歴史のアンビヴァレンスを推定するとともに、一九世紀前半のフランスにおける思想的・歴史的展開の現実と可能性との狭間にあって、コンスタンの試みそして失敗がいかなる思想的意義を有したか、有しえたか、について理解するための一背景を素描するにとどめたい。

ナポレオンの快進撃には目を見張るものがある。彼は既に一八〇一年に、オーストリアと締結したリュネヴィル平和条約によってライン川西岸全域をフランスに併合し、またイタリアの半分を支配し、ルイ一四世ですら実

現できなかった規模の領土拡張に成功する。そして翌年、イギリスとの和平も実現すると、ナポレオンは数々の戦勝によって獲得した富と権力を国内の制度の整備や社会的安定のために利用し、ようやく革命が終わったとの印象を人びとに抱かせるようになる。国民の多くは久々にもたらされた平和と経済的繁栄という恩恵に浴し、戦勝と栄光に歓喜し、熱狂的な支持によって一八〇四年にナポレオンを皇帝という座につかせた。しかし、平和は束の間であり、彼は再び征服と領土拡張を追いはじめる――既に一八〇三年にはイギリスとの戦闘が再開されていた。そして、戦争は果てしなく続く。

しかしながら、こうした事態は必然性をもって進行したわけではなかった。ナポレオン戦争のそれまでの成果と栄光を確保しつつも、あるいはそれらを確保するために、ヨーロッパの平和を求める人びともいたのである。ナポレオンの側近中の側近、タレイランがそうであった。しかも彼は、ある意味でコンスタンと同じように、征服戦争が長期的には自己破滅を招来すると考えていた。（もっとも、タレイランの場合はフランスの国益を優先的に考えるリアリスト的立場からそう主張したのであるが。）アウステルリッツの勝利でフランス国民が熱狂している間、タレイランは何としてもイギリスとの和平を実現しなければならないと考えていた。ナポレオンの副官だったサヴァリーは回想録でこう書いている。「ド・タレイラン氏は、イギリスとの交渉を積極的に進めた。イギリスとの和平を達成するためには、何も惜しくないという態度だった。彼はわかってくれる人に向かっては、イギリスとの和平がなければ、皇帝にとってはすべてが問題ずくめで、皇帝の立場を安定させるためには戦争にずっと勝ち続けるしかなく、それは最初の支払い金はAだが、最後の支払い金はYになるかゼロになるかわからないシリーズになるだろうと言っていた」[70]。また、フリートラントの輝かしい勝利の直後に、タレイランはナポレオンに宛てた祝辞の中で次のように警告している。

それは歴史が永遠に想起するもっとも華々しい勝利の一つとして数えられましょう。しかし私がそのように考察致すことを欣快といたしますゆえんは、単に栄光という観点のみによるものではございませぬ。私はその勝利を平和の先触れとして、平和の保証として考えたく、またその勝利が、今までかくも多大の疲労と耐久生活と危険をしのんできた代価として、陛下が国民に保証される休息を陛下にもたらすべきものと考えたく存ずるのであります。私は今回の勝利が、陛下が余儀なくも勝ち取られる最後の勝利であると考えたく存じます。今回の勝利が私にとって貴重なのはそのことによるのでございます。けだし、勝利がいかに美しいものでありましても、私は率直に申し上げなければなりませぬが、もし陛下がさらなる戦への道を進まれ、また新たな危険に身をさらされる場合、私の見ますところ勝利は私の申し上げ得る以上のものを失うこととなりましょうし、私は陛下がそのような危険をものともされぬことを十分に存じておりますだけに、私の陛下への献身はますます不安を深く致すのであります。[71]

ナポレオンがこの忠告を聞き入れていたなら……。クレオパトラの鼻がもう少し低かったなら……。これ以上の具体的な推測は確かに困難である――具体的な物語の展開はロマン主義的抒情詩にはなりえても、歴史的洞察にはならない。しかし、実際の歴史的展開とは異なる未来が可能だと信じて行動した人びとの声は、歴史的現実の名において（アナクロニズムとして）打ち消されるべきではないであろう。それらは必ずしも敗北する運命にあったものではない。むしろ、いかに同定困難であろうとも、多様な可能性の幅を想定しつつ――客観的条件と当事者たちの主観的展望とを可能な限り考慮しながら――、その時代の人間と思想をみることによってこそ、それらが一層のリアリティをもって甦るのではないだろうか。（当然、そうした解釈はわれわれの自己認識にも跳ね返ってくるわけだが、この問題にはここでは触れない。）そして、コンスタンにおいても、歴史のアンビヴァレンスと彼の近代観が孕むアンビヴァレンスとの交差、重なり合い、ずれに着目しつつ、その思想と政治的主張を吟味することが有益となるのではないだろうか。

ともあれ、戦争は続いた。また、数々の戦勝を通じて、ナポレオン神話が形成されていった。ナポレオン神話が既にイタリア遠征の頃からつくられ始めていたことは多くの歴史家が指摘するとおりである。絵画、詩、劇、音楽などでナポレオンは英雄に仕立て上げられていったのだが、皮肉にも征服と軍事的栄光が平和の名において讃えられることも珍しくなかった。例えば、一七九七年の「平和への賛歌」と題する作品では、このことが如実に示されている。「イタリアの征服者に栄光あれ！／世界の英雄に栄光あれ！／彼はただ一つの祖国に／数多の異なる人民を属させる」[72]。

コンスタンはこうしたアイロニーに敏感に反応し、『征服の精神』でも、平和の名における戦争が孕む矛盾を暴こうとした。

これらの〔御用〕著作家たちは、指示を受ければ、世界が必要としているものは平和だと、うんざりするほど繰り返した。しかし同時に彼らは、軍事的栄光が栄光の中で最高のもので、武力の輝きによってフランスは名を高からしめなければならないと述べる。どのようにして軍事的栄光が戦争以外によって得られるのか、あるいはどのようにして武力の輝きが世界の望むこの平和と両立するのか、私は理解に苦しむ[73]。

また、ナポレオンがエルバ島から脱出し（皮肉にもランコンスタン l'Inconstant という名の軍艦に乗って）ジュアン湾に上陸し、パリへ向かって進軍しているという報せが届くと、コンスタンは決死のナポレオン批判を展開し始めた。三月一一日の *Journal de Paris* では、「彼〔ナポレオン〕は平和を約束しているが、まさに彼の名前が戦争の合図となっている」と訴え[74]、三月一九日の *Journal des Débats* ではナポレオンを「アッティラ」、「ジンギス・カン」呼ばわりした上で、「権力から他の権力へと這いずり回る、卑劣さを詭弁で覆い隠す、そして恥ずべき生を取り繕うため歪んだ言葉に舌を縛れさせる――無様な裏切り者、私は断じてそれに手を染めはしないだろう」と果敢に宣言し、反ナポレオン勢力の結集を呼びかけた[75]。しかし、歴史のアイロニーはコンスタンの運

命をも翻弄する。というのも、国王が再びフランスを去り、ナポレオンが皇帝の地位に返り咲くと、コンスタンは翻ってナポレオンの協力者に変じたからである。（コンスタンはナポレオンに直接働きかけることで、自由主義的なフランスを実現できると信じ、それに賭けたのであった。）そしてそれはさらに予期せざる結果をもたらす。コンスタンは図らずもナポレオン神話の形成に加担することになるのである。つまり、コンスタンがナポレオンのために自由主義的な憲法（正確には帝国憲法付加条項 L'Acte additionnel aux Constitutions de l'Empire）を起草し、新たな体制が征服の精神と決別していると訴えた結果、「リベラル・ナポレオン」（Napoléon libéral）、「立憲皇帝」（l'Empereur Constitutionnel）というイメージが誕生し、後の多面的なナポレオン神話の一要素となったのである。[76]

しかしながら、ナポレオン神話とてその勝利が運命づけられていたわけではない。その神話もまた、アイロニーに彩られた歴史の産物であった。そもそもナポレオンが神話として甦り、やがて政治に強力に作用するフィクションへと変貌していくなどと、ナポレオンの失脚時に誰が想像したであろう。一八一四年三月の時点でナポレオンは軍事的に追い詰められていた上、取り巻きの大臣、将軍、議会、さらには兄弟からも見放されていたのだから。そして国民ももはやナポレオンを支持せず、戦争に子供を奪われた人びとは彼を「コルシカの食人鬼」と呼んで非難したのである。それゆえに、対フランス大同盟軍を率いるアレクサンドル一世がパリに入城したときには、多くのパリ市民はロシアの皇帝を平和の擁護者として歓迎したのである。またその一二日後に王弟アルトワ伯爵が国王代理としてパリに入った際にも、ブルボン家の白旗（あるいは代わりの白いシーツ）を掲げた群衆は「国王万歳！　アルトワ伯爵万歳！　ブルボン家万歳！」と歓声をあげて彼を熱狂的に迎えた。もちろん、一年後にナポレオンは奇蹟的なカムバックを成し遂げ、多くの民衆と兵士の歓迎のもと、無血で支配者の地位を奪還するに至るわけだが、これも束の間、ワーテルローの敗戦とともに、彼は再び大量死と占領軍をフランスにもた

らすことになる。そして今度こそナポレオンの権威は完全に、また永久に失墜した。と、誰もが思ったのだが……。

時間が経つと悲惨な記憶や痛みは忘れられていくのであろうか。おそらくそうではなく、新たな苦悩がそれに取って代わるだけなのだろう。いずれにしても、ナポレオンの死後、ラス・カーズの『セント・ヘレナ日記』が刊行されると、ナポレオン神話は突然に息を吹き返す。しかも、以前より遙かに強力なフィクションとなってである。人びとは平和を求めていたはずではなかったのか。それなのに、今や人びとは過去の輝かしい栄光を懐かしむようになる。現状に不満な者ほど、また諸外国による干渉を耐えがたい屈辱と感ずる者ほど（「曲げられた小枝」現象）、過去の栄光の記憶に縋り付くのである。その結果、ナポレオン神話は一層史実から遊離し、肥大化し、それのみが一人歩きしてゆく。

人びとは依然として平和を求め続ける。しかし同時に、経済的繁栄も栄光も欲する。そしてこれら三つの要素が同時に実現したとされるナポレオン時代の、ほんの一時期が、針小棒大に語られるのである。そこではいうまでもなく、ある矛盾が隠蔽されている。それは、ナポレオン時代の富が征服によってもたらされ、またその平和も国内的平和に過ぎなかったということである。しかし、ナポレオン神話を利用して権力奪取を画策する者にとって重要なのは当然ながら史実でも冷徹な政治分析でもない。そしてボナパルトの甥ルイ・ナポレオンは、栄光という強力な情緒的観念に訴えながら、自らに都合のよいようにナポレオン神話を操り、「ナポレオン的観念」(l'idée napoléonienne) を完成させる。彼曰く、「ナポレオン的観念とは戦争の観念ではなく、それは社会的、産業的、商業的、人道主義的観念である」[77]と。

ここに至って、コンスタンのかつての警告は虚しい響きをかすかに残すのみとなり、それは壮大な神話的オペラの演奏を前にして、新たな英雄の誕生を祝す人びとの喝采に打ち消されることとなる。これは一九世紀前半の

フランスの一光景であり、フランス近代の一側面でもある。そして結果的に、コンスタンのアナクロニズム批判はこうした現実に裏切られるに至った。但し、忘れてはならないのは、コンスタンは、自らの思想を裏切ることになる現実が現実にならないようにするために、その思想を展開したということである。アンビヴァレンスと対峙しつつ、彼はもう一つの可能性へとあえて賭けたのである。

(1) ニートハンマー宛の書簡（一八〇六年一〇月一三日付け）。訳文は、ローゼンクランツ、中埜肇訳『ヘーゲル伝』みすず書房、一九八三年、二〇六頁より。ヘーゲル、小島貞介訳『ヘーゲル書簡集』河出書房、一九三九年、八五頁も参照。

(2) 『征服の精神』には四つの版があるが、本稿では引用に際して以下の第四版を利用する。'De l'esprit de conquête et de l'usurpation dans leurs rapports avec la civilisation européenne', in *De la liberté chez les Modernes*, ed. by Marcel Gauchet (Paris: Hachette, 1980), pp. 104-261 (hereafter, *De l'esprit de conquête*).

(3) 'Réponse à une objection qui pourrait se tirer de l'exemple de Guilliaume III', in *De l'esprit de conquête et de l'usurpation: Texte de la première édition*, ed. by Ephraïm Harpaz (Genève: Slatkine, 1980) , pp. 101-105. ベルナドット擁立に関しては、以下を参照。Franklin Scott, 'Bernadotte and the throne of France, 1814', *Journal of Modern History*, 5 (1933), pp. 465-478; Scott, 'Benjamin Constant's "Project" for France in 1814', *Journal of Modern History*, 7 (1935), pp. 41-48; Scott, 'Propaganda activities of Bernadotte, 1813-14', in Donald Mckay (ed.), *Essays in the History of Modern Europe* (New York: Harper & Brothers, 1936), pp. 16-30; Norman King, 'La candidature de Bernadotte', *Europe*, 467 (1968), pp. 85-92.

(4) 諸版の刊行年・刊行地等の詳細に関しては、以下を参照。C. P. Courtney, *A Bibliography of Editions of the Writings of Benjamin Constant to 1833* (London: Modern Humanities Research Association, 1981); C. P. Courtney, *A Guide to the Published Works of Benjamin Constant* (Oxford: Voltaire Foundation, 1985).

(5) *Collection complète des ouvrages publiés sur le gouvernement représentatif et la constitution actuelle de*

la France, formant une espèce de Cours de politique constitutionelle, 4 vols (Paris: Plancher, Béchet ainé; Rouen: Béchet fils, 1818-20).

(6) フランスでは一八六一年にようやく再版された。ラブーレイの編纂したコンスタン選集に収録。Constant, *Cours de politique constitutionnelle; ou collection des ouvrages publiés sur le gouvernement représentatif*, 2 vols, ed. by M. Edouard Laboulaye (Paris: Guillaumin, 1861).

(7) *Les 'Principes de politique' de Benjamin Constant*, ed. by Etienne Hofmann, vol. 2 (Geneva: Droz, 1980).

(8) フランス語の復刻版がすべてフランスで出版されたわけではない。ドイツ語訳は既に一八一四年に出ている。C. P. Courtney, *A Guide to the Published Works of Benjamin Constant*, pp. 9-11; C. P. Courtney, *A Bibliography of Editions of the Writings of Benjamin Constant to 1833*, pp. 26-33, 249. 英語版は抄訳であるが、その表題は示唆的である。Helen Byrine Lippman (trans.), *Prophesy from the Past* (New York: Reynal and Hitchcock, 1941).

(9) *Prophesy from the Past*, p. 4. ナポレオン的支配ないしボナパルティズムと二〇世紀の全体主義・独裁との類似性を指摘する文献は多数ある。例えば以下を参照。Paul Johnson, *Napoleon* (New York: Penguin Putnam, 2002)（富山芳子訳『ナポレオン』岩波書店、二〇〇三年）; R. S. Alexander, *Napoleon* (London: Arnold, 2001), pp. 90-116.

(10) 紙幅の都合上、パーフェクティビリティ論に関する詳しい説明は省略せざるをえない。別稿で詳説する予定であるが、とりあえずは拙稿「バンジャマン・コンスタンの思想世界」『法学研究』第七四巻、第八号、二〇〇一年、四七―五一頁を参照されたい。

(11) *De l'esprit de conquête*, pp. 113-114.

(12) 例えば、以下を参照。*De l'esprit de conquête*, pp. 210-211, 244-245, 251-252.

(13) 'Sa tendance uniforme est vers la paix' (*De l'esprit de conquête*, p. 117).

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

(15) *De l'esprit de conquête*, p. 115. 但し、時代精神の名における不正義の正当化は断じて容認しない。*De l'esprit de conquête*, p. 243.
(16) *De l'esprit de conquête*, p. 116.
(17) *De l'esprit de conquête*, p. 118, 140, 146, 158, 260-261.
(18) *De l'esprit de conquête*, pp. 118-119.
(19) *De l'esprit de conquête*, pp. 232-236.
(20) *De l'esprit de conquête*, pp. 117-118. 但し、コンスタンは商業を無条件に称揚しているわけではない。このことは次の一文からも窺われよう。「戦争と商業は、同じ目標を達成するための二つの異なる手段に過ぎない。その目的とは欲するものを所有することである。商業とは、所有を目指す者が、所有する者の力に対して払う敬意以外の何ものでもない。それはもはや暴力によって強奪することができないものを、合意によって獲得する試みである。常に最も強い人間は、商業の考えを抱くことなど決してないだろう」(*De l'esprit de conquête*, p. 118)。
(21) *De l'esprit de conquête*, p. 253, 260-261.
(22) 但し、コンスタンはフランスの国民感情にも配慮しつつ、自衛戦争はこの限りではないとし、祖国の独立を守るための戦いは正義に適っていると述べている。*De l'esprit de conquête*, p. 116, 120-121, 126-127, 140-141.
(23) *De l'esprit de conquête*, p. 168, 260.
(24) *De l'esprit de conquête*, p. 118, 167.
(25) 'Proclamation des Consuls de la République du 24 frimaire an VIII (15 décembre 1799)', in Jacques Godechot (ed.), *Les Constitutions de la France depuis 1789* (Paris: Flammarion, 1974), p. 162.
(26) *De l'esprit de conquête*, p. 205 fn.
(27) *De l'esprit de conquête*, pp. 258-259.
(28) Tocqueville, Œuvres complètes, ed. by J. -P. Mayer, vol. 12 (Paris: Gallimard, 1964), p. 182 (喜安朗訳『フランス二月革命の日々』岩波書店、一九八八年、二九四頁)。
(29) *De l'esprit de conquête*, pp. 254-255: 'Personne n'a plus travaillé que cet homme à ressusciter le dogme

du droit divin. Il s'est fait sacrer par le chef de l'Eglise: toutes les pompes religieuses ont entouré son trône. Il semblait y avoir dans son élévation quelque chose de surnaturel; tous les sophisme de l'esprit se sont mis à son service, à commencer par le catéchisme, et à finir par les harangues académiques.'

(30) *De l'esprit de conquête*, p. 198. 文中にその名は出てこないが（少なくとも当該箇所では）、解説者は一様にこれがフェランに対する批判だとしている。Antoine François Claude de Ferrand, *L'esprit de l'histoire*, 4 vols (Paris, 1802).

(31) *De l'esprit de conquête*, p. 177. 別の箇所でコンスタンは、「野蛮（barbarie）には二種類あり、一つは啓蒙の世紀に先行し、もう一つはそれの後に現われる」（Condillac, *Introduction à l'étude de l'histoire*, in *Cours d'études pour l'instruction du Prince de Parme* [Geneva, 1775], vol. 4, p. 2）というコンディヤックの言葉を引用しながら、後者の方がより悪質であると述べている。See *De l'esprit de conquête*, p. 206.

(32) *De l'esprit de conquête*, pp. 167, 255.

(33) 例えば、Thody はカエサリズムとボナパルティズムとを区別した上で、ナポレオン一世、三世、ペタン、ドゴールを「フレンチ・カエサリズム」というカテゴリーで捉えようとしている。国家的危機に際して軍人が権力を掌握しつつも、そこから恒常的な軍事政権が生じないところがフレンチ・カエサリズムの特徴の一つとされる。Philip Thody, *French Caesarism from Napoleon I to Charles de Gaulle* (New York: St. Martin's Press, 1989). See also Karl Hammer, Peter Hartmann (ed.), *Le Bonapartisme* (München: Artemis, 1977).

(34) Pierre Rosanvallon, *La democratie inachevée* (Paris: Gallimard, 2000), p. 183.

(35) 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、三頁。

(36) Rosanvallon, *La démocratie inachevée*, pp. 184-185, 193. See also Martyn Lyons, *Napoleon Bonaparte and the Legacy of the French Revolution* (New York: St. Martin's Press, 1994), pp. 111-112. ちなみに、中間団体の否定に対する批判は、『征服の精神』でも展開される。コンスタンは、国家権力による個人的自由の侵害を防ぐ一手段としての中間団体の重要性を唱え、いささか挑発的に「騎士的精神」（l'esprit chevaleresque）つまり貴族さえそうした役割を果たすことがあると述べている。*De l'esprit de conquête*, p. 193.

(37) Christopher Prendergast, *Napoleon and Historical Painting* (Oxford: Clarendon Press, 1997); Jean Tulard, *L'Histoire de Napoleon par la peinture* (Belfond, 1991). 鈴木杜幾子『ナポレオン伝説の形成』筑摩書房、一九九四年。

(38) Jean-Marie Apostolidès, *Le roi-machine* (Paris: Minuit, 1981), pp. 66-69（水林章訳『機械としての王』みすず書房、一九九六年、八〇－八四頁）. 引用文は基本的に右の邦訳を使用する。但し、この邦訳ではすべての箇所で「アウグストゥス」が「アウグスティヌス」と誤って訳されているので、そこは変更している。

(39) Apostolidès, *Le roi-machine*, pp. 76-79（『機械としての王』九四－九八頁）。

(40) Apostolidès, *Le roi-machine*, p. 71（『機械としての王』八七頁）。ルイ一四世の王太子へのアドバイスのなかでも、フランス王家と古代ローマ皇帝とのつながりが強調されている。Louis XIV, *Mémoires pour l'instruction du Dauphin*, ed. by Pierre Goubert (Paris: Imprimerie nationale, 1992), p. 74.

(41) Apostolidès, *Le roi-machine*, pp. 86-92（『機械としての王』一〇八－一一五頁）; Peter Burke, *The Fabrication of Louis XIV* (New Haven: Yale University Press, 1992); Nannerl O. Keohane, *Philosophy and the State in France* (Princeton: Princeton University Press, 1980), pp. 258-261; François Bluche, *Louis XIV* (Paris: Fayard, 1986), pp. 232-235. 但し、Bluche も述べているように、太陽のイメージは異教の神々だけでなく、キリスト教の神をも象徴している。

(42) Apostolidès, *Le roi-machine*, p. 29（『機械としての王』二九頁）。

(43) *The Digest of Justinian*, ed. by Mommsen et al., trans. by Alan Watson et al., vol. 1 (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1985), pp. 13-14. 若干ニュアンスは異なるが、以下も参照。*The Institutes of Justinian*, trans. by Thomas Sandars (Westport: Greenwood Press, 1970), p. 11. See also Apostolidès, *Le roi-machine*, p. 69（『機械としての王』八四－八五頁）; Denis Richet, 'La monarchie au travail sur elle-même?', in *The Political Culture of the Old Regime*, ed. by Keith Michael Baker, in *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*, vol. 1, pp. 25-39 at 28-29. ビュデの影響については William Church, *Constitutional Thought in Sixteenth-Century France* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1941), pp.

60-63.

(44) Apostolidès, *Le roi-machine*, p. 69（『機械としての王』八五頁）; Pierre Goubert, *L'ancien régime*, vol. 2 (Paris: Armand Colin, 1973), pp. 24-25; Church, *Constitutional Thought in Sixteenth-Century France*, p. 334.

(45) ボダンがレックス・レギアを否定的に捉えていたのは、その両義性を見て取ったからだと思われる。Jean Bodin, *Les six livres de la République, Livre premier* (Paris: Fayard, 1986), pp. 204-205; Bodin, *Les six livres de la République, Livre sixième*, pp. 212-214. Julian Franklin, *Jean Bodin and the Rise of Absolutist Theory*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1973), pp. 72-73. 但し、人民の権威・権力委譲が不可逆的な場合は主権的な権力が生じるとも述べる。Bodin, *Les six livres de la République, Livre premier*, pp. 185-186. しかしさらに、これはフランスでは妥当しないとして、予防線を張る。また同時に、ボダンは、オートマンなどの mos docendi Gallicus の立場から抵抗を正当化する議論をも論駁しなければならなかった。Julian Franklin, *Jean Bodin and the Sixteenth-Century Revolution in the Methodology of Law and History* (New York: Columbia University Press, 1963), pp. 36-58.

(46) Paul Fox, 'Louis XIV and the theories of absolutism and divine right', *The Canadian Journal of Economics and Political Science*, 26 (1960), pp. 128-142 at pp. 129-131, 137, 141. フォックスはルイ一四世も絶対主義の起源を、ローマ帝国の伝統（とくにウルピアヌスの格言）とローマ教会の伝統に求めている。

(47) P. A. Brunt, 'Lex De Imperio Vespasiani', *The Journal of Roman Studies*, 67 (1977), pp. 95-116; A. Esmein, 'La maxime *Princeps legibus solutus est* dans l'ancien droit public français', in *Essays in Legal History*, ed. by Vinogradoff (Oxford: Oxford University Press, 1913), pp. 201-214; A. J. Carlyle, *A History of Political Theory from the Roman Layyers of the Second Century to the Political Writers of the Ninth*, in *A History of Medieval Political Theory in the West*, vol. 1 (Edinburgh: William Blackwood, 1903), pp. 63-70; A. J. Carlyle, *The Political Theory of the Roman Lawyers and Canonists from the Tenth Century to the Thirteenth Century*, in *A History of Medieval Political Theory in the West*, vol. 2 (1909), pp. 56-75; A. J.

Carlyle, *The Political Theory of the Thirteenth Century*, in *A History of Medieval Political Theory in the West*, vol. 5 (1928), pp. 86-111; A. J. Carlyle, *Political Theory from 1300-1600*, in *A History of Medieval Political Theory in the West*, vol. 6 (1936), pp. 13-29, 76-88, 293-324; Myron Gilmore, *Argument from Roman Law in Political Thought 1200-1600* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1941); F. Schulz, 'Bracton on Kingship', *English Historical Review*, 60 (1945), pp. 136-176; Charles Howard McIlwain, *Constitutionalism Ancient and Modern* (New York: Cornell University Press, 1947), pp. 41-92（森岡敬一郎訳『立憲主義』慶應通信、一九六六年、六五―一四〇頁）; Walter Ullmann, 'The development of the medieval idea of sovereignty', *The English Historical Review*, 64 (1949), pp. 1-33; Ernst Kantorowicz, *The King's Two Bodies* (Princeton: Princeton University Press, 1957), pp. 97-192（小林公訳『王の二つの身体』平凡社、一九九二年、一一一―一九九頁）; Michael Wilks, *The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press, 1963), pp. 184-253; Brian Tierney, 'The prince is not bound by the laws', *Comparative Studies in Society and History*, 5 (1963), pp. 378-400; Otto Gierke, *Political Theory of the Middle Age*, trans. by F. W. Maitland (Cambridge: Cambridge University Press, 1968); Quentin Skinner, *The Foundation of Modern Political Thought*, vol. 2 (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), pp. 123-134; Arthur Monahan, *Consent, Coercion and Limit* (Kingston and Montreal: McGill-Queen's University Press, 1987); Kenneth Pennington, 'Law, legislative authority and theories of government, 1150-1300', in *The Cambridge History of Medieval Political Thought*, ed. by J. H. Burns (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), pp. 424-276; Kenneth Pennington, *The Prince and the Law 1200-1600* (Berkeley: University of California Press, 1993), pp. 77-90; Peter Stein, *Roman Law in European History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), pp. 59-60, 66.

(48) Walter Ullmann, *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*, second edition (London: Methuen, 1966), pp. 19-26.

(49) Church, *Constitutional Thought in Sixteenth-Century France*, pp. 250-254, 268-271; Friz Kern, *Kingship*

and Law in the Middle Ages, trans. by S. B. Chrimes (Oxford: Blackwell, 1939); John Figgis, *The Divine Rights of Kings* (Bristol: Thoemmes, 1994 [reprint of 1914 edition]); François Dumont, 'French kingship and absolute monarchy in the seventeenth century', in *Louis XIV and Absolutism*, ed. by Ragnhild Hatton (London: Macmillan, 1976), pp. 55-84.

(50) Apostolidès, *Le roi-machine*, p. 11-12（『機械としての王』三―四頁）。アポストリデスは、カントロヴィッチの「王の二つの身体」論に依拠しつつ議論を展開している。ニュアンスは異なるが、以下も参照。Louis Marin, *Le portrait du roi* (Paris: Minuit, 1981)（渡辺香根夫訳『王の肖像』法政大学出版局、二〇〇二年）; Marc Bloch, *Les Rois thaumaturges* (Paris: Armand Colin, 1961), pp. 216-260, 351-354, 360-368（井上泰男・渡邊昌美訳『王の奇跡』刀水書房、一九九八年、二三一―二八三、三九二―三九六、四〇三―四一三頁）.

(51) Julian Franklin, *Jean Bodin and the Rise of Absolutist Theory*, pp. 72-73. ボダンは次の箇所でこの格言に言及している。Bodin, *Les six livres de la République, Livre premier*, p. 227; *Livre troisième*, p. 62; *Livre sixième*, p. 213.

(52) Apostolidès, *Le roi-machine*, p. 14（『機械としての王』七頁）。但し、ルイ一四世の場合、慣習法よりむしろ神から直接権力を授かったという主張に力点を置いていた。そうすることによって、慣習法を盾に王権を制限しようとする者をも牽制できるからである。また、当然ながら、権力が神から直接与えられるとするわけだから、聖職者の言い分に拘束されることもなくなる。

(53) Figgis, *The Divine Rights of Kings*, pp. 8-10. Bloch, *Les Rois thaumaturges*, pp. 356-357（『王の奇跡』三九八頁）。

(54) Bossuet, *Politique tirée des propres paroles de l'écriture sainte*, in *Œuvres complètes de Bossuet*, ed. by J. -P. Migne, vol. 11 (Paris: Migne, 1865), pp. 597-602, 607.

(55) ハーバーマス、細谷貞雄・山田正行訳『公共性の構造転換』未来社、一九七三年、一八頁。ルイ一四世の「栄光への情熱」については、Paul Fox, 'Louis XIV and the theories of absolutism and divine right', p. 136 を参照。

(56) Apostolidès, *Le roi-machine*, p. 13（『機械としての王』六頁）。以下も参照。Pierre-Édouard Lémontey,

Essai sur l'establissement monarchique de Louis XIV (Paris: Deterville, 1818), p. 327 fn. 3.

(57) François Furet, Mona Ozouf (eds), *Dictionnaire critique de la Révolution française* (Paris: Flammarion, 1988), p. 224（河野健二・阪上孝・富永茂樹監訳『フランス革命事典Ⅰ』みすず書房、一九九五年、三七七頁）.

(58) Elizabeth Schermerhorn, *Benjamin Constant* (London: William Heinemann, 1924), p. 190. See also Paul Bastid, *Benjamin Constant et sa doctrine*, vol. 1 (Paris: Armand Colin, 1966). pp. 159-160.

(59) Martyn Lyons, *Napoleon Bonaparte and the Legacy of the French Revolution*, pp. 111-115.

(60) Jean Baelen, *Benjamin Constant et Napoléon* (Paris: J. Peyronnet, 1965). p. 102.

(61) Baelen, *Benjamin Constant et Napoléon*, p. 58. オリユー、宮澤泰訳『タレラン伝（上）』藤原書店、一九九八年、四八五頁も参照。

(62) *De l'esprit de conquête*, p. 242.

(63) *De l'esprit de conquête*, pp. 126-127. See also Ibid., p. 234 fn.

(64) *De l'esprit de conquête*, pp. 212-213.

(65) *De l'esprit de conquête*, p. 208.

(66) *De l'esprit de conquête*, pp. 147-153.

(67) *De l'esprit de conquête*, p. 213.

(68) 「歴史のアンビヴァレンス」については、拙稿「ケンブリッシ・パラダイムの批判的継承の可能性に関する一考察（二・完）」『法学研究』第七三巻、第三号、二〇〇〇年、四五―六二頁を参照されたい。

(69) 「神話的フィクション」については、拙稿「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（二・完）」五一―六二頁を参照されたい。

(70) 高木良男『ナポレオンとタレイラン（上）』中央公論社、一九九七年、四三一頁。

(71) オリユー、宮澤泰訳『タレラン伝（下）』藤原書店、一九九八年、七二九頁。

(72) Jean Tulard, *Le Mythe de Napoléon* (Paris: Armand Colin, 1971), p. 11.

(73) *De l'esprit de conquête*, p. 158.

(74) Baelen, *Benjamin Constant et Napoléon*, p. 13.

(75) Henri Guillemin, *Mme de Staël, Benjamin Constant et Napoléon* (Paris: Plon, 1959), pp. 160-161.

(76) Baelen, *Benjamin Constant et Napoléon*, pp. 227-235; Françoise Reymond, 'Un manifest inédit de Benjamin Constant en faveur de l'Empereur en 1815', *Annales Benjamin Constant*, 5 (1985), pp. 81-93. 岡本明『ナポレオン体制への道』ミネルヴァ書房、一九九二年、三二七－三四八頁。

(77) *Œuvres de Napoléon III*, vol. 1 (Paris: Librairie d'Amyot, 1856), p. 172.