

Title	バンジャマン・コンスタンのペルフェクティビリティ論 (二・ 完)
Sub Title	Benjamin Constantys theory of perfectibility (2)
Author	堤林, 剣(Tsutsumibayashi, Ken)
Publisher	慶應義塾大学法学会
Publication year	2006
Jtitle	法學研究 : 法律・ 政治・ 社会 (Journal of law, politics, and sociology). Vol.79, No.12 (2006. 12) ,p.1- 62
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	論説
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00224504-20061228-0001

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 ペルフェクティビリテ論（二・完）

堤 林 剣

- 一 はじめに
- 二 コンスタンの自由主義——近代的自由のアンビヴァレンス
- 三 四種のペルフェクティビリテ
- 四 内面的ペルフェクティビリテ
 - ① 個人レベル
 - ② 個人レベルから集団レベルへの移行
 - ③ 高貴な道徳と一般道徳
 - ④ 一般道徳と公共精神・世論
 - ⑤ 理性と一般理性……………（以上七九卷一一号）
 - ⑥ 道徳、法律、義務、抵抗、犠牲
 - ⑦ 道徳的進歩、真理、変遷する正義観念
 - ⑧ 自然権と社会契約
 - ⑨ 道徳的進歩と平等
- 五 ペルフェクティビリテの総合的展開
 - ① ペルフェクティビリテ論における社会経済的發展と宗教的進歩の位置づけ
 - ② 宗教感情および宗教観念の特質
 - ③ 宗教感情と自由との相互依存性
 - ④ 自由な宗教と司祭主義的宗教との対立
 - ⑤ 宗教、道徳および政治的權威
 - ⑥ 結びに代えて……………（以上本号）

四 内面的ペルフエクティブリテ

⑥ 道徳、法律、義務、抵抗、犠牲

前節では一般理性が法律（制定法）と一定の仕方で結びつくことが明らかになった。これは同時に、一般道徳が法律として表現され得ること、したがって一般道徳が場合によっては公権力の介入に正当性を付与し得ることを意味する。対して高貴な道徳は、道徳法と結びつくことはあろうとも、制定法と直接的に結びつくことは原理的にあり得ない。異なる道徳と異なる法とのこうした関係性の違いは、コンスタンの思想における義務や犠牲の觀念の位置づけを考える上でも非常に重要となってくるので、以下、その相違に纏わる諸問題を検討することにする。

まずは、一般道徳と法との関係について吟味するが、コンスタン自身この問題を体系的に論じていないため、われわれは以下において彼の断片的主張をつなぎ合わせる形で論を展開する他ない。そこで最初に確認すべきは、一般道徳と法律との関係が単純な反映関係をなしているわけではないという点である。いくつかの疎らな主張から推測するに、一般道徳は大まかにいって制定法として表現され得る部分と道徳法として表現され得る部分とからなり、これら二つの部分は内容的に重なり得るものの、対応する義務の形態において区別される。すなわち、前者は（世論のみならず）公権力による制裁措置の可能性を背景にもつ法律上の義務を要請するのに対して、後者はせいぜい世論による制裁しか認めない道徳的義務を要請する。したがって、一般道徳においてさえも、そのすべてが制定法と直接的に結びつくわけではない。また、前者の場合でも、法律の施行の際には以下のような区別が尊重されねばならないとされる。

無視してはならない、重大な区別が一つある。道徳に反する行いのほとんどは、同様に社会秩序をも乱すものであり、

社会はこれを取り締まるべきである。しかし、それは行為に内在する価値や瑕疵のためではなく、社会的権威が樹立された所以たる、保障という目的に逆らうからなのだ。根本的な相違を抱える両者、すなわちある行為が反道徳的なものとして個々人に引き起こす嫌悪感と、政治体が〔秩序を〕乱すとしてその行為に向ける厳正な取り締まりとを混同することは避けねばならない。ある行為が反道徳的であると同時に社会秩序にも逆らうようなら、これを二つの観点から捉えるべきなのだ——道徳に反するものとして世論がこれを非難し、秩序に反するものとして政治権力が取り締まる。(……) もしわれわれがこれら二つのことを混同するなら、道徳に対し必然的に無制限の力をふるう裁量権を共同体へ与えてしまうことになるだろう。⁽¹⁾

こうした主張がコンスタンの権力制限論とも連動している点は特筆に値する。彼は、一方で一般道徳が正義の基準を指示することによって法律のあり方を規定するとしながらも、他方で法律の成立後は道徳の名における権力行使は容認されてはならないと訴え、恣意的支配につながり得る権力拡大の口実を排除しようとするのである。右の引用文で秩序維持が強調されているのも同様の関心による。

もちろん、秩序維持の名目で権力が無制限的に行使される危険性もあるわけだが、コンスタンによれば近代人の一般道徳は個人主義的エートスに彩られているため——つまり、時代精神が第一義的に諸個人の基本的な自由と権利の保障を要求するため——秩序とはそもそも近代人的自由を平和裏に享受できる状態を意味し、まさしくそうした秩序を維持するという目的のもとで政治権力および法律が正当化され、また同時に制限されることになる。

さて、以上のような立場からはいかなる義務と犠牲が要求されることになるのか。まずは誰もが同意するであろう点として、法律の遵守および税金の支払いがあげられる。⁽²⁾ 但し、コンスタンが強調するに、それは無制限的なものではあり得ない。「法への服従は義務である、だがしかし他のすべての義務と等しく、それは絶対的では

なく相対的、すなわちこの法が正当な淵源に発し正当な限界のうちに留まる、という仮定をもとに成り立つものである。⁽³⁾

こうした義務と犠牲の限界はもちろん権力側が了解し尊重するべきものとされる。しかし、権力側が常に進んでそれを尊重する保証はなく、また権力を実際に抑制できるのは他の権力に他ならないというモンテスキューの訓えに倣うコンスタンにとって、権力分立を基調とする立憲政体が要求されるのはもちろんのこと、⁽⁴⁾さらには不正な権力に対する個人の抵抗も擁護されることになる。

社会的権威の有する権力が無際限でない以上、当然のごとく、個々人がこの権威に対して負う義務にもまた限度が定められている。権威が個人の存在という管轄外の領域を侵害するにつれて、⁽⁵⁾こうした義務は減じられていくのである。この侵害行為が極限に達すれば、必ずやそれに対する抵抗が生まれてくる。

しかもこうした抵抗は権利であると同時に義務でもあると彼はいう。但し、秩序維持も自由の保全にとって不可欠であるとの立場から、彼は、抵抗が可能な限り混乱を招かないよう、一定の節度をもって行われねばならないとも訴える。そしてこうした配慮から、抵抗には消極的抵抗 (*la résistance négative*) と積極的抵抗 (*la résistance positive*) との二種類があるという主張が導かれる。前者は不正な法への不服従 (*la désobéissance à la loi*)、後者は公権力に対する能動的な対抗 (*l'opposition active à l'autorité*) を意味する。⁽⁶⁾そして、混乱や革命の萌芽を含まないとされる消極的抵抗が第一義的に権利および義務として要求される。⁽⁷⁾なお、抵抗が義務とされる限り、不正な法や命令——それが恐怖を背景としていようが、軍隊における上官の命令であろうが——に従った者はその責任を逃れられないことになる。⁽⁸⁾(そして前節でも触れたように、抵抗した者の動機や潔白さや罪の度合いを判断するのは陪審員の役割である。)

積極的抵抗に関しては、それが革命の導火線となる危険を孕むため、予想可能な帰結の功罪を充分に考量した

上でのみ行われるべきとされる。またその上で決行される場合でも、暴力的な事態を避けるため最大限の注意が払われなければならないことを彼は強調する。⁽⁹⁾ こうした安寧秩序に対する配慮は以下の一文からも窺える。

われわれには、公共の安寧のために多くの犠牲を費やす義務がある。もし自分たちの権利に対する頑迷な執着のゆえに、その害になりそうな一切の法律に抵抗するとすれば、道徳の裁きのもとでわれわれは有罪を宣告されることになるだろう。しかし、腐敗を広げわれわれという存在にそなわる最も高貴な領分を脅かそうとするような、そうした偽りの法律にわれわれを拘束する義務は一つとして存在しない。このような法律は、われわれの正当な自由を拘束し、禁ずる権利を有していないはずの行為を禁ずるばかりでなく、人が自らの本性に逆らわずに遵守し得るはずの正義および慈悲に纏わる永遠の原理とはおよそ正反対のことをわれわれに命じるのである。⁽¹⁰⁾

以上の仕方で、コンスタンはさまざまな留保条件を付けつつも抵抗を市民の権利および義務として擁護する。

しかしながら、革命を論ずる段になると、彼は一転して消極的な態度を示す。革命がほぼ不可避免的に平和と安定を乱すと考ええるからである。したがって、革命が権利であるとはいわない——いわんや義務であるなどとは。むしろ、革命は偶然が齎す力に過ぎないとされ、ゆえに抵抗と革命との間には本質的な差異が認められることになる。前者が現体制のなかで不当な抑圧を単に押し返す行為であるのに対して、革命は体制そのものを新たなものにつくり変えようとする行為と看做されるのである。⁽¹²⁾ 但し、こうした差異を強調する一方で、コンスタンは正当な革命が存在し得ないとは決していわない。これはある意味で当然であろう。というのも、彼はフランス革命をペルフェクティビリテに適った歴史的事件としてその正当性と意義を積極的に認めるからである。そこで彼は、正当な革命の成立条件を以下のごとく達成困難なものと定めるのである。

革命が有用であると同時に正当と看做され得るのは、それがすべての人に共通の感情と合致している場合のみである。なんとすれば、新しい制度が有益かつ安定したものとなり得る——一言でいえば自由な制度となり得るのは、それが導

入の対象となった人びと全員によって望まれた時に限られるのだから。⁽¹³⁾

こうしてコンスタンは一方でフランス革命の正当性を擁護しつつも、他方でさらなる革命の進展を阻止しようとしたのである——革命を終わらせ、フランス革命の遺産を確固たるものにするために。

さて、既述のように、法律は一定の限界内に留まる限り正当かつ不可欠とされるわけだが、そうした場合でも法律が必要以上につくられるのであれば、やはり自由は危殆に瀕するとされる。というのも、あらゆる問題を法律で解決しようとすれば、個人は自らの良心にもとづいて判断する能力を否定され、やがては道徳的存在としての自律を失い、図らずも専制に好都合な状況を招くことになるからである。⁽¹⁴⁾

正義と不正義との境界線を定める規則はもはや人間の良心のうちにはない、それは立法者の意志に存するのである。そしてこのように外的で付随的な、かりそめの、不安定極まりなく、過誤と墮落の危うさを常に抱えるような代物に依存すれば、そこから果てしない墮落が生じることは道徳および内奥の感情が察知するとおりである。⁽¹⁵⁾

したがって、法律および公権力は一定の境界を超えてはならないと同時に、常に個人の自由と自主性を最大限尊重するような形で存在しなければならない。なお、法律も公権力も介入してはならない領域においては、一般道徳は、道徳法（社会通念として定着している道徳規範など）と道徳的義務という形でしか関与し得ず——それらとて限られた領域内においてだが——、制裁手段としても世論以外認められないことになる。

さて、こうした一般道徳に纏わる問題がいかに高貴な道徳に纏わる問題と次元を異にするかは明らかであろう。高貴な道徳の場合、その意義および目的を決定するのは各々の個人でしかあり得ない、しかも高貴な感情ないし宗教感情（いずれも一定の個人的自由が保障されている状況においてのみ望ましい形で展開可能となる）にその源泉が求められるゆえ、高貴な道徳は法的ないし政治的義務の正当性根拠とはなり得ない。したがって、仮に高貴な道徳によって要請される義務があるとしても、それは個人が自らに課す義務（しかもその個人にしか妥当しない）と

いうことになる。これは公権力による制裁を伴う義務とは似ても似つかない。

それでは高貴な道徳と犠牲との関係はどうだろうか。両者が公権力を媒介として結びつくことがいかなる状況においても容認され得ないのは言を俟たない。しかしながら、これは高貴な道徳が犠牲の精神と無縁であることを意味するわけではない。それどころか、コンスタンは個人レベルにおける両者の親和性を認め、犠牲の精神がペルフェクティビリティないし自己完成にとつて中心的な役割を果たすとさえ主張するのである。「唯一この犠牲という能力に、ペルフェクティビリティの不滅の萌芽が宿っている。人がそれを発揮するにつれ、この能力はさるなる力を獲得してゆく。人は自らの地平のなかに、はるかに多くのものを抱くこととなる。」⁽¹⁶⁾ なお、宗教感情もしばしば精神のうちに自己犠牲の観念を呼び覚ますと考えるコンスタンにとつて、それは自ずと高貴な道徳ないし感情と結びつくことになる。⁽¹⁷⁾

それでは高貴な道徳が要請し得る犠牲とは一体いかなるものであろうか。一方で「汝の欲せざるところを人になすべからず」あるいは「他者を同等な人間として扱うべし」という原理——いずれも平等を志向するペルフェクティビリティの産物とされる——がある種の犠牲の精神と結びつくことがある。これは非強制的にして水平的な人的結合を旨とする市民社会の実現と維持にとつて必要な市民的エートスを形づくるものである。他方で非常事態においては——とくに自由が危機に瀕している場合など——自らの生命を捧げなければならぬこと⁽¹⁸⁾もあるとコンスタンは考える。当然ながらこのような犠牲は自発的に求められるものでなければならず、またその自発性も自己利益や物理的幸福の追求、処罰の恐怖などに由来するものであってはならないとされる。つまり、その源泉は、献身を自ずと促すような高貴な道徳感情あるいは宗教感情でなければならぬのである。（これらの感情がいかなる状況において望ましい形で醸成されるかについては後に明らかにするだろう。）

ところで、こうした自由あるいはそれを保全する共同体への献身や犠牲を重視する議論は、ルソーの祖国愛の

議論を髣髴とさせるかもしれない。しかしもちろん、コンスタンが個人主義的な近代人の自由を主張し、その不可侵性を訴え、そうした自由の保全に政治権力の正当性根拠を求めつつ主権制限論を唱える点で、両者の立場は決定的に区別される。しかしにもかかわらず、個人の内発的動機を重視するという点で共通する部分がまったくないわけではない。またそもそもルソーのロジックとしてしばしばレバールの立場から批判されるような形で個人の犠牲を要求するわけでないことも忘れてはならない。ルソーは『政治経済論』で次のように述べている。

全体のためにたった一人の犠牲で済むのならばよし——このフレーズが、自らの意志と義務とに基いて祖国の安寧に死をも厭わず身を捧げるような気高く有徳な同胞の口からもれたものなら、私も賞賛するのにやぶさかではない。だがもしこれを、多数者の安穩とした暮らしのためにひとりの無辜の人間を犠牲に捧げることが政府にはゆるされている、という意味に取るなら、この文章は私にとってこれまで暴政が捏ね繰り上げてきたなかでも最も呪うべき格率、人間の口から語られうる偽りの極み、人びとが許容する危険な準則の最たるもの、社会の基盤となる法に最も直接に抵触する教えとなるだろう。全員のために一人が減ぶのではなく、むしろ全員が財産と生命とを、自分たちの同胞一人ひとりを守るために捧げるべきなのである。そうしてはじめて、個々の力弱さが公的な権力によって——国民一人ひとりが国家によって絶えず保護されることになるのである。⁽¹⁹⁾

コンスタンが概してルソーの政治思想に対して批判的でありながらも、ルソーとルソー主義者とを区別し、前者の意図と試みに対しては一定の理解と敬意を示していたことがここでも確認されよう。(また、話は半分飛躍するが、自由主義は個人の自由を議論の出発点とするゆえ、国家に命を捧げるロジックは原理的に排除され、したがって政治的なものの否定につながるとするシュミットの自由主義批判は、コンスタンには必ずしも妥当しないことが理解できよう。)

ところで、以上の議論に鑑みれば、コンスタンが功利主義に対して終始批判的であったのは驚くにあたらない。

道德の展開において高貴な感情や宗教感情の役割が重視されるのであれば、功利計算に基づいた道德的判断や行為が忌避されても不思議ではない。⁽²⁰⁾ 事実、彼は多くの箇所で功利主義が一般道德と高貴な道德に対して及ぼし得る破壊的影響について警告する。にもかかわらず、これが功利観念そのもののへの批判を意味するわけではないことは留意すべきである。スコットランド啓蒙の影響を受けたコンスタンにとって、功利ないし(私的)利益・幸福の追求そのものは必ずしも非道德的な行為とは看做されない。むしろ、これを考察の対象から排除するのであれば、そこからは近代社会の特徴も近代人のエートスも無視した危険なアナクロニズムが帰結することになるだろう。そう考えるコンスタンは、次のような区別を前提としつつ一方で功利観念を擁護し、他方で功利主義を批判するのである。すなわち、「正しいものは有益である」との主張に基づいて功利に一定の価値を認めながらも、同時に「有益なものは正しい」という主張を功利主義のそれとして徹底的に批判するのである。⁽²¹⁾ もし功利主義が認められ、功利原理の優位が唱えられるのであれば、恣意性が一般化し、義務の観念は消滅することになる。だからこそ権利に基づく原理が放棄されてはならないという主張も同時に導かれるのである。

功利原理は権利に基づく原理にくらべ、人間の精神に義務感でなく利益への望みを生み出すという危険を負っている。さて利益の価値を量る基準は恣意的なものだ——それを決定するのは想像力である。だがその過ちも気紛れも、義務の概念を変えることはできない。

比較的正しい行為というのは考えられないが、比較的有用な行為はあり得る。同胞に何らかの害をなす時、私は彼らの権利を侵害している。それは明々白々な真実である。だがもしこの侵害行為をただ有用性だけで評価するなら、私はこの計量の過程で誤謬を犯し、⁽²²⁾そこにながしかの効用を見出すかもしれない。したがって功利原理は、自然権に基づくそれよりもはるかに曖昧なものなのだ。

さらに、利益や幸福の追求が最優先課題となった場合、人間は即物的存在へと墮落するだろうという警告もな

される。

いかなる体系も最終的には以下の二つに分類される。一方はわれわれの道標として利益を、目的として幸福を指し示す。残る他方はわれわれに、自己完成を目指し、内奥の感情とわれわれの献身、自己犠牲の能力を導き手とするよう勧める。

前者を採用するなら、人間は最も巧智な、最も器用な、最も賢しい動物となる。だがこのような物質的な位階の頂点を占めるとも、それはただ虚しいばかりである。依然として彼は、道徳の位階全体からすれば最下段にも足を乗せられずにいる。呼び寄せられたつもりのと違う領分へと投げ出され、もしこの頽廃の地平に閉じ込められるなら、制度も、努力も、勧告も、一切が無駄に帰すだろう。外敵はみな打ち倒されるかもしれない、それでも内なる敵は決して征服され得ないのだ。

もし何人もその制度のために身を投げ出すことを望まぬなら、いかなる制度も空虚な形式に過ぎない。暴政を打ち倒すのがエゴイズムだとしたら、せいぜいが暴君から奪い取った戦利品を分け合うことしかできない。⁽²³⁾

こうした議論の流れからして、利他主義を利己主義の一形態と看做するような立場に対しても批判が向けられるのは当然であろう。そのような立場は、二つの異なる動機に基づく二種の論法の区別を無視した「浅はかにして曖昧な言葉遣い」に由来する「エピクロス的道德」として非難される。つまり、コンスタンは、自己利益によって動機づけられ打算によって導かれる利己主義と、道徳感情によって動かされ他者への義務によって導かれる利他主義との相違を曖昧にすることが、いかに深刻な道徳的混乱を招くかを力説するのである。そして、そうした混乱を無駄に誘発しないためには、たとえ他人の幸福を追求する行為が自分自身に一定の喜びを齎したとしても、そうした喜びが主要な目的ではなかった以上、その行為が利己主義なものと規定してはならない。いわんや義務感に動かされて一定の犠牲を払った者に向かって、その行為が利己的なものであったと説明してはならない——そんなことをすれば義務も道徳も根本から歪められることになるだろうと警告するのである。⁽²⁴⁾

⑦ 道德的進歩、真理、変遷する正義観念

内面的ペルフェクティビリティが目的論的モメントによって動かされることは既に触れたとおりだが、より具体的にはそれは道德的知識およびエートスの「相対的完全性」(perfection relative) から「絶対的完全性」(perfection absolute) への漸進的かつ不可逆的進歩を意味する⁽²⁵⁾。但し、コンスタンはその目的論的プロセスの限界をも指摘する——「絶対的完全性」への絶えざる接近が可能であるとしても、実際にその域に達することは永遠に不可能である。だとすれば、進歩の可能性と限界とが同時に認められねばならないことになる。実際コンスタンはこの点を再三強調し、絶対的真理を獲得したと思い込み進歩のプロセスを打ち切ろうとする者を批判する。また、それは単に誤った認識というだけでなく、少数エリートによる抑圧的支配を正当化するための口実ともなりかねないと、その危うい政治的インプリケーションをも指摘するのである。ちなみに、フランス人の方がドイツ人よりこうした思い込みが激しいとの見方は、妥当か否かは別としてもコンスタンの親ドイツ感情を示唆している点で興味深い。ドイツのプロテスタントが人間的事象は不断に進歩するとの正しい認識を持っているのに対して、フランス人はあるところまでいくと完全性が達成されたと信じそれ以上の進歩を求めなくなる⁽²⁶⁾というのである。

なおコンスタンは、絶対的真理の認識不可能性が真理の無根拠性を意味するわけでもないことも強調する。真理とは単なる同意の産物ではない。それは経験的認識を通じて歴史の中で徐々に発見されるものであり、完全な形で把握されることはないにせよ、普遍性・客観性を有し、したがってそれはある種の超越的な⁽²⁷⁾実体的価値なのである。またそうであるからこそ、人権は相対的なものではなく、不可侵なものとして正当化されることになるのである。

ちなみに、コンスタンの(道德的)真理観に関する右のような解釈は決して通説であるとはいえない。むしろ

逆に彼がある種の功利主義的立場から真理の客観性・実体性を認めなかったと解する方が一般的であろう（少なくとも英米圏のコンスタン解釈においては⁽²⁸⁾）。しかしながら、彼が相対主義的な立場を断固として拒否し真理の実体性を認めたことは、道徳的真理と数学的真理とのアナロジーからも、また以下の引用文の喩えからも明らかであろう——論証そのものがいかにナイーヴであろうとも。

真理は誰かによって声高に宣言された時に生まれると信じている人、真理が存在することをその存在を明らかにした人物の咎に帰すような人がいる。だが真理というものは、誰一人それを口にする者がいなくとも、変わらずに存在し続けるであろう。ある水夫が、同じ航路を幾度も経験している乗船者と船上で一緒になったことがある、と語った。この乗船者は船長に対し、陰に隠れて見えぬところに岩があると告げた。だが船長は聞く耳を持たなかった。乗船者はさらに言い募った。船長は彼を海に突き落とさせた。この強引な解決が一切の忠告に終止符をうち、これ以上はないほど感動的な一同の賛辞が甲板を包んだ——がその瞬間、船は暗礁に近づき、乗り上げ、難破してしまった。忠告者は水に沈んだが、暗礁は残った。⁽³⁰⁾

また、真理が神から与えられたものであるとの発言は、唐突であり議論全体のロジックからかけ離れているものの、真理を絶対的価値として肯定したいという彼の主観的意図を反映しているといえよう。「神は人間に真理を委ねた。彼はそれを守り、保持し、発展させねばならない。それが彼の知性が担う任務である」⁽³¹⁾。

なお、真理が普遍性・実体性を有するとの主張と、真理および正義の観念が時代とともに変遷するとの歴史認識との間に矛盾がないとされるのは、いうまでもなく彼の歴史主義的目的論において両者が統合的に捉えられるからである。つまり、時代精神および各々の社会に固有の共通了解に規定される人びとの真理と正義に関する主観的理解が、ペルフェクティビリティの展開を通じて変化ないし改善し、実体的真理に近づくと解されるのである⁽³²⁾。真理と正義の観念の改善可能性を典型的に示す事例としては、奴隷制に対する人びとの認識の変化があげられる

——アリストテレスにとっても古代人にとっても奴隷制は正しく秩序だった社会の自然な一部分と解されたが、近代人にとってそれはもはや不正義以外の何ものでもない。⁽³³⁾ 加えて、思想と制度の効用も漸進的な真理の発見と共に変化するとコンスタンは説明する。したがって、今日不正義と看做されるものの中には過去において有益かつ必要とされたものがあるだろうし、また今日何の疑いもなくその有効性と必要性が認められているものの中にも将来不正義と看做されることになるものが含まれているかもしれない。⁽³⁴⁾ このように考えるコンスタンにとって過去の人びとの行為を今日の基準で判断したり糾弾したりするのがアナクロニズムと映るのは、ある意味で当然であろう。

但し、こうした歴史主義的な進歩史観に一定のアンビヴァレンスが伴うのも事実である。すなわち、歴史的現実が歴史解釈の次元に留まらず、現状および現在の認識を肯定するための歴史的根拠に読み替えられることがあるのである。コンスタン自身、今日不正とされる行為が過去において有益なものと看做されたケースがあるという主張——これは固有の時代状況に制約された過去の主観的認識がその時代においてのみ積極的意味を持つとの想定に基づく歴史解釈——を推し進め、過去の不正もペルフェクティビリティの大きな流れに貢献したとする、いわば現在の視点から過去の不正を肯定する主張（もちろん、過去のものとして）へと展開していく。

人類の歩みをいくらか一般的な視角から考察するならば、進歩の運動にはあらゆるものが奉仕してきたのであり、今日の悪弊が昨日までは必要と呼ばれていたことが理解できよう。悪弊にもかつては有用な時期があった。そのあいだはこうした習慣も疑問の余地のない原理と看做されていたのであり、ある限定された意味においてはその評価に値したといえよう。われわれが明白きわまりないと思っている原理のいくつかも、これと似たようなものかもしれないのである。⁽³⁵⁾ こうした主張からは現在の不正をも有益性の名において擁護しようとする議論が導かれる危険性があるわけだが、コンスタン自身がそうした危うさに無自覚でなかったことは、次の引用文から見て取れる。

だがここから、悪弊のほとんどが善用されていた過去を持つことから、われわれのうちに残存するものは注意深く継承していくべきだ、などと結論づけぬことにしよう。有益な悪弊を生み出し保存していくのはひとり自然の仕事である。人類は自然が求めるものを決して拒んではならない。有害な習慣が滅ぶとき、それはその有用性がもはや失われたことを意味するのである。だがかといって、悪弊が消え去っていない以上それはなお有益なのだ、ということとはできない。他の理由も考えうるからである。(……) 悪弊が既存の社会秩序にとつての基礎を成していると立証するのは、それを正当化することを意味しない。社会秩序になんらかの悪弊が潜んでいる時には、かならずその悪弊は秩序の基礎であるかのように眼に映る。本性ゆえにさまざまな起源を持つと同時に孤立している悪弊は、継承されあらゆるものが自らに適合し周囲に集うためには、あらゆるものを自らに依拠させねばならないのである。確かに、奴隷制が支配的だった時代には、土地を耕す階級がただ独りであらゆる労働を担い、優雅な慣習を培い知識を得るのに不可欠な余暇を主人たちに与えていたのであり、彼らの屈従は社会秩序の基礎そのものであるかに思えた。封建制の支配下においては、農奴たちの服従が公共の安全と相即不離にうつった。現代では貴族の特権が国家の繁栄を唯一保障するものとして主張されていた。だがそれでも奴隷制は崩壊せられ、社会秩序は存続した。封建制は潰えたが、社会秩序は何の害も蒙らなかった。われわれは貴族階級の特権が消滅するさまを眼にした、そしてもし社会秩序が動揺したというなら、それはこの特権を破壊した咎ではなく、⁽³⁶⁾原理の忘却や慣習化した腐敗、愚劣な支配が長い間にわたってかわるがわる権力者たちを掌握し続けたためだったのである。

⑧ 自然権と社会契約

ペルフェクティビリティ論がコンスタンの政治思想の要であることは再三強調してきたとおりだが、それではペルフェクティビリティ論の構築以前は一体どのような主張がなされていたのだろうか。興味深いことに、彼は二十代前半まではある種の相対主義に傾斜していた。その頃にかかれた手紙の多くは、その立場を反映してか、懐

疑主主義的態度とペシミズムに彩られている。例えば、神についてはシャリエール夫人宛の手紙（一七九二年七月六日付）で次のように述べている。

僕は自分に対して何の力も持っていない。あなたの教えは、まるで痙攣で顎をきつく嚙締めている病人に一服の薬を処方するようなものです。そのうえ僕は信者でもなければ不信心者でもなく、道徳的でも不道徳でもありません。もし神が存在すれば自分は深い幸福を覚えるだろう、とあなたに確言することもできるのですが、そのくせそんなことは到底あり得ないと思っています。神の存在は僕という人間を根底から変え、僕に望みと目標を与えてくれるでしょう。⁽³⁷⁾

また、シャリエール夫人宛の別の手紙（一七九三年一〇月一二日付）では、権利は政治社会においてのみ成立する人為的産物であり、自然状態では実力ないし「強者の権利」しか存在せず、政府が崩壊すれば正義も不正義もなくならないと説明している。⁽³⁸⁾ いうまでもなく、この立場から人権を基礎づけるのは容易ではない。そのことを自覚してか、コンスタンは二十代後半からペルフェクティビリテ論の構築へと向かい、二十数年後に内務大臣のモンテスキュー＝フルザンサックがほぼ同じ主張を展開した際には、『法の精神』の著者モンテスキューを援用しつつ逆にその主張の論駁を試みたのである。モンテスキュー＝フルザンサックの主張は以下のとおりである。

権利とは何か？ それは他人に害をなさぬものである。自然のうちには権利など存在しない。権利はわれわれの社会の法律が生んだ果実なのだ。法が存在する以前には人間は戦争状態にあり、強者の権利が他のすべてを一掃した。⁽³⁹⁾ 一切を決定し、他者において尊重されるべきものを規定するものは法律にほかならない。⁽⁴⁰⁾

対してコンスタンは次のように応酬した。「モンテスキューは『正義は法律に先立つ』と述べた。私が間違っていないければその含意は、権利はそれを保障するよう定められた制度に先立つ⁽⁴¹⁾ということである」。また、別の機会においてではあるが、彼はこうも述べている。「一般的にいって、憲法は法律と同じくわれわれの権利を創り出すのではなくそれを宣言するのだという確信は必要不可欠なものである。憲法がそれを宣言しないからとい

って、その存在が疑われるわけではない⁽⁴²⁾。また驚くべきことに、そこでは請願権、出版の自由、良心の自由といった基本的な個人の権利が自然権として擁護されているのである。

しかし、だからといってコンスタンが若き頃に否定した自然権概念の復権を試みたとは解すべきではない。何となれば、彼は以前にも増して強い論調で自然状態における自然権の存在を否定するからである。しかも相変わらず、自然状態では実力——つまり、「絶対的自由」、「強者の権利」、「自然の諸権利」——しか支配しない点を強調する。それでは何が変わったのか。以前と決定的に違うのは、右の主張が今やペルフェクティビリティ論の中に位置づけられているということである。そしてそのことが社会における個人の権利の不可侵性の根拠づけを可能にすると彼は考える。そのロジックは以下のとおりである。彼は従来の図式を逆転させ、自然権を自然状態に帰属させるのではなく、むしろそれが社会形成後に現れる——つまり、発見される——と主張する。すなわち、自然状態において支配的な「実力の自由」、「絶対的自由」、「自然の諸権利」(droits de nature)が、社会状態においては「正義の自由」、「相対的自由」、「自然権」(droit naturel)に取って代わられることになるのである。いうまでもなく、ここでは「自然権」の概念操作が行われている。つまり、「自然の諸権利」と「自然権」とを区別し、前者は自然状態に固有の権利、後者は社会状態に固有の権利とする。そしてこの新しい定義にしたがえば、「自然権」が自然なのはそれが自然状態に帰属するからではなく、社会状態における個人の自然な感情すなわち正義に基づいているからだということになる⁽⁴³⁾。

次に、コンスタンが社会契約をどのように捉えていたのかを検討してみよう。彼はヒュームに倣い原初契約の考え——つまり、自然状態における自由な個人が社会契約によって政治社会を立ち上げ、正当な政治的権威と政治的義務をもたらすという考え——を否定する。それは歴史的根拠を有さず、理論としてもナンセンスだと。彼曰く、歴史的にはすべての世襲的君主政は社会契約ではなく篡奪によって生じた⁽⁴⁴⁾。あるいは、もし仮に遠い過去

に契約が結ばれたとしても——その場合でも契約は君主とその取り巻きの間のものであり、人民は当事者ではない——それが今日の人民の服従を正当化することにはならない。⁽⁴⁵⁾ さらに、無知や恐怖に由来する同意に基づく社会契約は、恣意的権力を正当的権力に変えることはできない。⁽⁴⁶⁾ またそもそも契約が政治社会に先立つという考えは論理として破綻する——何となれば、成立後の政治社会に関する知識がない状態で人民がその条件を取り決めるのは不可能だし、さらには自然状態においては契約概念そのものが存在し得ないからである。⁽⁴⁷⁾

にもかかわらず、コンスタンが政治的正当性に関する契約論的アプローチを完全に否定したわけではない。このことは人民と政府との間の相互的義務および政治権力の制限の必要性を訴える際に、しばしば契約論的言説に依拠していることから明らかである。⁽⁴⁸⁾ 例えば、彼は次のようにいう。「政治制度は契約にほかならない。そして契約の本質は確固たる境界を定めることである。そこで恣意的支配は、契約を構成する要素と真つ向から対立するものとして、すべての政治制度の基礎を覆すことになる。⁽⁴⁹⁾」しかし、これは先の立場とは矛盾しない。何となればコンスタンはまたしても歴史主義的目的論の図式に両者を整合的に組み込むからである。つまり、契約の観念が文明の大分発展した段階において初めて発見される真理の一つと規定することにより、一方で権威と義務の契約説的正当化を擁護しつつも、他方で原初契約の観念を否定することができるのである。⁽⁵⁰⁾

人類が歩んできた歴史は、これまで社会契約という問題に取り組んできたほとんどの著作家たちが辿り着いたところとは、異なる結論へとわれわれを導くように思われる。共同生活における日常的な契約、結果に先行する契約が与える外観に影響され、また社会を契約の帰結と捉えたがゆえに、彼らはこの問題の契約さえも共同体に先立つものと考えざるをえなかった。だが社会契約はそれとは違い、社会の最終段階あるいは少なくともいくらか進んだ後の段階に現れるものである。社会は神政政治、征服、世襲制と、すなわち人間本性から離れたところで獲得された基礎を次々に辿ってきた。人びとはこれらの基盤それぞれに無意味さを見出し、自らの本性から導き出した基礎を採用しなければならぬと

感じた。そして契約の観念が彼らのうちに生まれた。この観念は、日々個々人の遣り取りのなか、彼らの目の前で物事が展開していくさまから考え出された。それは統治の他のいかなる基礎とも適合せず、他の基礎が存在しているかぎり、契約の観念を適用することは不可能だった。社会に先立つ社会契約などと口にしてはならない。⁽⁵¹⁾ 未知の環境をもたらす条件を取り決めることなど、人間にできはしなかった。社会契約は発見、社会による実現なのだ。

⑨ 道徳的進歩と平等

人類の進歩——道徳的進歩のみならず、社会経済的・宗教的進歩をも含む——の終局の状態については、進歩過程のただ中にいる人間の認識能力の限界ゆえ、それを知ることとはできない。コンスタンの歴史主義的目的論からユートピア像が帰結しないのは何ら不思議ではない。にもかかわらず、その方向性ないし傾向については一定の認識を得ることが可能であると彼が考えている点は見逃してはならない。すなわち、過去から現在に至るペルフェクティビリティの展開過程を分析すれば、それが「平等への傾向」(la tendance vers l'égalité) ⁽⁵²⁾ によって特徴づけられることが明らかになるとされるのである。そこで本節ではごく簡単に道徳的進歩と平等との関係について見ることにしよう。

平等の重要性、そしてそれがいかに真理と正義とに密接に結びついているかは以下の引用文からも明らかだろう。

(平等へとむかう) この志向は、平等のみが真理と一致する、すなわち事物間の、そして人間のあいだの関係と調和する、という事実の端を発する。

不正義を形作るのはただひとり、不平等のみである。一般も個別も問わず一切の不正義を分析するならば、そのすべてが不平等を基礎としていることに気づくであろう。

人間が思索を重ね、そして熟慮によって、自らの完成へと導くこの犠牲の力へと到達する場合には、平等を出発点とするのが常となる——ある確信のゆえに。自らが人に為されるのを望まぬことを他の人びとに為してはならない、彼らに対等の人間として遇さなくてはならない。そして彼によって苦しまされることを人びとが望まぬなら、彼らによって苦しまされぬこともまた、彼の権利である。

そのゆえに、ある真理が明らかとなる時には——そして真理というものは見出されることをその本性とするのたが——必ず、人は平等へと近づくのである⁽³³⁾。

したがって、平等への傾向および道徳的真理の漸進的発見および正義観念の改善は、道徳的進歩という同じプロセスを形づくるものとして理解されるのである。また、彼のペルフェクティビリティ論において高貴な感情と宗教感情が中心的位置づけを与えられていることに鑑みれば、平等もまたこれらの感情と密接な関係にあるとされる点も驚くにあたらない。彼曰く、「平等への愛は一つの情念、自然がわれわれの心に燈した情念である⁽³⁴⁾」、そして「平等への欲求はわれわれの感情のなかで最も自然なものである⁽³⁵⁾」。宗教感情との関連では、こう述べられる。「自由、平等、正義——それもまた平等にほかならないのだが——、これらはむしろそれ（宗教感情）に親和的な概念である⁽³⁶⁾」。

このように平等を（ペルフェクティビリティを推し進める動的な）感情と一体的に捉えその内容の固定化ないしドグマ化を阻止しようとする試みは、むしろ彼の歴史主義的アプローチ——わけても「相対的完全性」の段階においては人間の本性に内在的でないものに関して相対的な理解しか得られないという立場——とも整合し、平等概念そのものが進歩するという主張を導く。もちろん、このことは平等がまったく流動的で具体性を欠く概念であるということの意味しない。彼が主張するのは安定的であると同時に改善可能な平等概念、つまり確固たる基礎を有しつつも主体的な働き掛けによって発展し得る平等概念なのである。したがって、例えば、法の下の平等な

権利という概念は不可逆にして不動なものとして認められねばならない——それはフランス革命によって確立された最も重要な道徳的利益であり、その否定はいかなる理由によっても正当化され得ない——と同時に、権利の具体的内容については言論の自由といった不可侵な市民的自由を大前提としつつ発展の余地が残されることになる。ただ、自由主義思想家らしく、彼は右のように平等の重要性を主張する際も、それが富（所有）の平等と解されてはならない点をも強調する。⁽⁵⁸⁾つまり、富の著しい格差が危険な状態をもたらしとしながらも（とくに相続による富の場合）、⁽⁵⁹⁾私的所有の廃止を唱える主張に対しては頗る批判的なのである。それが労働分業を破壊し、ペルフェクティビリティの過程に深刻な打撃を与えるというのが理由である。⁽⁶⁰⁾

五 ペルフェクティビリティの総合的展開

① ペルフェクティビリティ論における社会経済的發展と宗教的進歩の位置づけ

本章の課題は、社会経済的發展と宗教的進歩に関する理論がペルフェクティビリティ論にどのように統合され、後者の全体像を形づくるかを明らかにすることである。

社会経済的發展が、宗教的奴隸制から世俗的奴隸制、そして封建制から貴族制を経て法治主義の時代・自然的平等へ至る目的論的歴史プロセスとして理解される点については、既に第三章でも簡単に触れたとおりである。⁽⁶¹⁾これは平等実現への不可逆的な進歩とされ、各時代には次の時代に開花し発展をもたらし思想の萌芽が内在するとされる。⁽⁶²⁾興味深いことに、コンスタンはこうした発展性を自然法と同定することさえある。⁽⁶³⁾また、宗教的奴隸制、世俗的奴隸制、封建制、貴族制を崩壊に導いた「四大革命」(quatre grandes révolutions) は、特殊な状況における偶然的要素によってではなく、「事物の永遠なる力」(la force éternelle des choses) によって誘発された

と説く。⁽⁶⁴⁾したがって、「蛮族による侵略、キリスト教の確立、十字軍遠征、そしてフランス革命——これらは機会であつて原因ではなかった」とされるのである。⁽⁶⁵⁾

コンスタンによれば、イデー (idée) ないし時代精神は常に進歩する性質を有する。すると、時と共にこうしたイデーとより固定的な制度 (forme) との間にずれが生じることになるわけだが、このずれが一定限度を超えると革命が起こることになる。⁽⁶⁶⁾したがって、革命とは、時代遅れになった制度を支配的なイデーと適合するように再編成し、進歩をもたらす力を意味する。また、こうした進歩史観が前提にあるからこそ、イデーと制度との調和を実現し革命を回避するためには、絶えざる制度の漸進的な改革が不可欠になるとされるのである。また逆に、社会に支配的なイデーより遥かに進んだ制度を導入する場合も、やはり両者間の調和が損なわれるため、危険な事態——今度は反動ないし反革命——が帰結すると警告される。⁽⁶⁷⁾

さて、社会経済的発展の歴史的軌跡は宗教的進歩のそれ——つまり、物神崇拜 (fetichisme) から多神教へ、そして多神教から一神教への宗教的觀念および制度の進歩——に対応しているとコンスタンは説明する。しかも多神教から一神教であるキリスト教への進展は、人間精神において生じた最も重要な革命としてその意義が強調される。⁽⁶⁸⁾しかもそれは奴隷制の廃止の原因ともなったと。⁽⁶⁹⁾

それでは、宗教的進歩の動因とは何であろうか。一言で言うならそれは宗教感情の自然的展開である。ただ、宗教感情の作用について検討する際、われわれは宗教的進歩にのみ注目すべきではない。というのも、コンスタンによれば、宗教感情は人間存在のあらゆる領域に作用し、進歩を促すからである。そもそも彼が浩瀚な宗教論を著した最大の目的の一つが、宗教感情がいかに人類のペルフェクティビリティを推進する動機と導きの手となるかを説明するためだったといつても過言ではないのである。

それでは、コンスタンは人類のペルフェクティビリティが必然的であると考えたのであろうか。時に彼は、あた

かもペルフエクティビリテの發展過程が人間の意図とは独立して展開するかのように語ることがある。「人間的事象は人から離れた独自の道を持ち、そのうえに歩みを進める。人びとも知らず知らずのうちにその導きに従う。彼らの意志さえもそこには含まれる、というのも人びとは自分達の利益に存するものしか欲しえず、またその利益が相關的な環境に依存しているからである」⁽¹⁰⁾。またこの歩みが不可避免的であることを明確に述べている箇所もいくつか存在する。⁽¹¹⁾だが以下の引用文が示しているように、コンスタンは、行為者としての人間が行う意識的な努力によってのみペルフエクティビリテは達成されるとの議論も展開する。

人間の目的は自らを完成させること (perfectionnement) である。それは彼自身の努力、能力の發揮、自由意志の精力によってしか果たし得ない。もし彼が、賢明にして善意あふれる権力の庇護のもとにあり、論理が引き起こす疑念にもかかわらず彼の感情がその認識を欲しているなら、権力はその庇護を、教育によって彼を訓え彼の知性に応じた真理へ導くことに限定しなければならない。こうした開示は束縛することなしに彼の蒙を啓き、かつこの恩恵を自らの責任と危険のもとで用いるよう、彼の自由に委ねるべきなのだ。人はこれを悪用することもできれば、放棄することさえゆるされている。善と悪が彼の中に巻き起こす戦い、試行錯誤、虚しい試み、過ち、そして罪までも、彼の前に示された開示には何一つ瑕をつけない。これらの物事は一切、彼の闘争の一部であり、この戦いこそ彼が自己完成に至る道なのだ。ある権力が意志を屈従させて彼をこの目的に向かわしめるなら、自由という性質は彼から失われるだろう。そして機械の地位へと貶められ、自己完成はもはやそのカラクリ仕掛けに過ぎなくなる。向上も、そこでは何ら道德的なものを含意しない。⁽¹²⁾

あるいは右の一節は、コンスタンが二つの両立不可能な立場のあいだで揺れ動いているという印象を与えるかもしれない。しかしながら、コンスタンにとってこの両者は真に両立不可能なわけではない。宗教感情が自由を介して展開するのであればペルフエクティビリテへと向かうための原動力と道標とが必然的に生じるが、逆に自由の存在しないところではそうした契機が一切否定されると考えるからである。また、原動力と道標が与えられ

る場合でも、目的実現は本質的に人間自身の決断と意識された活動とに依拠しているとされるのである——たとえ人びとの努力を費やす目標が、必ずしもペルフェクティビリティそのものと認識されていないにしても。なぜペルフェクティビリティ（あるいは歴史的発展）は世界中で一定の地域にのみ生じたのか、そしてまたなぜ自由およびペルフェクティビリティへと向かう意識的努力が、近代においてこれまでに⁽⁷³⁾なく不可欠とされるのか、そうした問いの考察へとコンスタンを導いたのも、このような彼の視座にほかならない。

コンスタンの宗教論における主要な関心事は、おおまかに次のようにまとめることができるだろう。（１）宗教感情の自然的な発展によってペルフェクティビリティの進歩に必要とされる推進力と導きの手が与えられると示すこと、（２）そのような宗教感情の自然的発展には自由が必要不可欠である点を説くこと、（３）宗教と道徳との関係性を追究すること、の三点である。その際コンスタンが採用した基本的なアプローチは、第一に彼が自由宗教（*religion libre*）と名づけるものと司祭主義的宗教（*religion sacerdotale*あるいは*religion imposée*）それぞれの歴史的軌跡を比較し相違を際立たせ、ついでその前者が聖職者による支配から逃れペルフェクティビリティへと前進していくのに対し、後者にはそのような点が認められないことを議論する、というものであった。そしてそれをもとにしてコンスタンは、近代におけるペルフェクティビリティの進歩にかかわる重要な結論を引き出す。すなわち、近代社会の基本的な特質と文明が発展していく仕方とに鑑みれば、その近代において宗教感情（および高貴な感情）の自然的発展を可能にする唯一の自由たる近代的自由を保障すること、政治的権威を制約し国家と教会との分離を確固たるものにする⁽⁷⁴⁾こと、功利主義を斥け宗教に対する道徳の自律性を維持していくことが決定的に必要とされる、とコンスタンは主張したのであった。

② 宗教感情および宗教観念の特質

コンスタンの示した最も明確な宗教感情の定義は以下のようなものである。

一体、この〔宗教〕感情とは何であろう？ 人間と、彼の運命に触れる不可視の存在との関係を知りたい、という欲求だ。⁽⁷⁴⁾

しかしながら、彼は宗教感情に厳格な定義を与えることの不可能性を再三強調している。というのは、それが厳密な論理によって説明することもできず、どれほど言を尽くしても適切に表現することの不可能な、曖昧かつ神秘的な感情と看做されているためである。⁽⁷⁵⁾ さらにコンスタン曰く、宗教感情が高貴な感情と美的な感覚、そしておよそ人間が抱くなかで最も自然的で深遠な感情との混交によって形成されている以上、この捉えがたさから逃れることはできない。⁽⁷⁶⁾ そうとすれば、コンスタンがバイロン卿のある詩は宗教感情の本質を最も的確に捉えていると考えたとしても何ら不思議はないだろう。

先の章でわれわれは宗教感情を定義するよう努めた。だがこの書物が印刷されているあいだに、英国第一の詩人がわれわれのものとはあまりに一致する定義をこれに与えてくれたため、ここにそれを引き写さずにはおられぬ仕儀となった。

誰もが時の流れをたやすく忘れ、ただひとり

ひざまずく自然という女王の遍き玉座、

彼女の抱く森、荒地、彼女の湛える泉、

私たちの問いに激しく降り懸かる彼女の答え！

星や山も脈打ってはいないだろうか？ 波間には

心がたゆたってはいないだろうか？ 地底へと沈む洞窟の

あの沈黙の涙に思いが宿っていないといえるだろうか？

否まさか、彼らは私たちを誘い、彼らの国に深く曳き入れ、

時が満ちるまでに、この重くまとわりつく泥濘を流し去り、

私たちの魂を果てしない岸边の水際に溶かしこみ、

この他愛のない、偽りの自我などついに引き剥がしてしまうのだ！

天空を遥か眺めやる時、一体誰に自分のことなど思う暇があるだろう？

バイロン卿 『島』

人は、バイロン卿は無神論と不信仰のかどで咎められたではないか、と云うかもしれない。だが、そうして指差す人びとが過去、現在、そして未来にわたって著作のなかに注ぎ込んだすべてを集めても敵わぬほどの宗教的なものが、この十二の詩行のうちに籠められているのである。⁽⁷⁷⁾

またコンスタンによれば宗教と魔術との相違は、魔術が宗教的感情から切り離され、利益関心の導く諸概念へと後退させられた宗教に過ぎないという点から説明される。⁽⁷⁸⁾

そして宗教感情が自然的な感情とも重なるものであるとすれば、それは常に共感や慈悲、正義、献身的な犠牲、勇気といったあらゆる美德と共鳴し、苦しんでいる人びとを慰めることにもなる、と彼は述べている。⁽⁸⁰⁾ それゆえ声高に批難こそしなかったとはいえ、コンスタンは宗教感情に馴染まぬ人びとを、気高い能力を欠き自然によつてその力を奪われた人間と見做していたのである。⁽⁸¹⁾

くわえて、彼は宗教感情が普遍的であり、未開人と文明人とを問わずすべての人間の心のうちに宿っていると主張する。コンスタンは宗教感情を啓示や根源的な自然法と同一視することさえいとわなかった。⁽⁸²⁾ 宗教感情を無知や愚鈍さ、怯懦、功利性、詐欺、自然災害その他の外的要因の産物とする議論を彼が斥け、反対にそれが人間本性に固有のものであると訴えた理由がここにある。⁽⁸³⁾ だが一方でこのように議論しながら、他方でコンスタンは

宗教感情を人間的起源のみに帰することはできないとも述べている。それどころか、「無限の存在はわれわれの見出すべき真理に踏み出す用意が調うようにと、この種子をわれわれの心に埋め込んだのであった」⁽⁸⁴⁾。

だが、宗教感情が人間に本来的に内在する普遍的なものであるというコンスタンの主張は、そのまま宗教観念に適用し得るものではないという点に留意せねばならない。それは、コンスタンが自らの立場と生得観念説との共通性を否定していることから明らかである。

もしここに生得観念説とのアナロジーが見て取れると思うなら、それは間違いだ。人間が自らのうちに、宗教に纏わる先在的観念を何ら有していないことは明らかである。哲学的に言えば、そうした宗教的概念は彼が持つ他のすべての概念と同様、感覚から彼に伝えられるものである。この概念が常に外的状況に対応しているという事実がその証拠となる。しかしにもかかわらず、受け取った印象と自らを取り囲む外的な状況にしたがいつつ、必ずなんらかの宗教的概念を抱こうとするのは、人間の自然な本性である⁽⁸⁵⁾。

したがって、宗教感情が宗教的概念を案出する自然的傾向を指すのに対し、宗教観念は知覚や外的状況に由来する宗教的概念を意味している。この区別は彼にとつて根源的なものと思われた。コンスタンはそれを出発点として宗教の基礎（つまり宗教感情）こそ先天的かつ普遍的であろうとも、宗教の形式（宗教観念およびその制度）⁽⁸⁶⁾は社会的・歴史的条件によつて規定されると論じたのである。

神性の観念は、あるいはむしろその感情は、いついかなる時代にも存在した。だがその概念は、それぞれの時代に結びつくものすべてに従属させられていた。人間の状態が粗野で単純であるほど、神性の概念は限定され狭められた。人びとはそれ以外の考えを生み出すことができなかった。時代が進むにつれ、これらの概念はより高貴になり、広げられていった。宗教は、その本質において、いかなる時代にも結び付けられたりせず、また世代から世代へと受け継がれる伝統のなかにも含まれない。したがってそれは、移り変わる時代を規定する固定的な境界に字義通りあるいは不変的な仕方では縛られていない。それどころか宗教は時と人とともに歩む。どの時代にもそれぞれの預言者と靈感を受けた者

とがあり、しかしながらいずれも時代に固有の言葉を語っていた。それゆえ宗教のなかには、神性の観念におけること、その根源に歴史的な要素はないのである——ただし、発展のなかにあつてはすべてが歴史的であるのだ⁽⁸⁷⁾。

宗教感情と宗教観念に帰せられた重要性に鑑みれば、コンスタンがしばしば無神論や懷疑主義（あるいは独善的な不信心）が及ぼす破壊的な効果について語っていることも当然といえよう⁽⁸⁸⁾。その際、批判的考察は宗教感情と共存しうるものとして区別しつつ、彼は無神論と懷疑主義が人間性に不可欠な感情を毒し、高貴な目標を私欲および功利性や打算の枠内に限定することで、人びとにその追求を思い止まらせてしまうのだと述べている⁽⁸⁹⁾。歴史上、ときには不信心に満ちた時代が政治的・宗教的制度への積極的な吟味を可能にし、それによって改革にも悪弊の是正にも好機を提供してきたことは彼も認めているが、このような幸運な影響は長く続かず、より普遍的かつ真に哲学的な観点からすれば不信心が畢竟自由とペルフェクティビリティにとって有害であることは明らかである、とコンスタンは確言する⁽⁹⁰⁾。場合によっては圧制や専制にとつて不信心が有利に働くとさえ主張している⁽⁹¹⁾。しかしこれらの批判にもかかわらず、彼が無神論者や懷疑主義者に対する不寛容を擁護することはなかった。それというのも、不寛容もまた（あるいはより一層）宗教感情に対して害をなすうえ、恣意的支配の道具にも容易に転じ得るからであった。事実彼は、最も開明され最も道德的に自律した、そして最も教養深い階級の人びとが宗教を攻撃した理由を、宗教が宗教的不寛容とそこから利益を引き出そうとする政治的権威の意図によつて歪められてゐるためと説明している⁽⁹²⁾。宗教に対する攻撃が、宗教の名において揮われる暴政に反抗する意図から生じたような事例においては、宗教感情がまったく別の名を与えられて無神論のなかに宿るとさえ述べられる⁽⁹³⁾。それにくわえて、ほとんどのの人にとっては強固な不信心を長期間維持することは不可能であるともコンスタンは指摘し、懷疑主義が勝利した後を訪れる空虚と孤独、そして恐怖を経験した人びとは、遅かれ早かれ再び宗教を追い求めるようになる⁽⁹⁴⁾とす。

また彼が鋭敏に察知していたのはそれだけではなく、功利主義にもとづく理論が宗教と宗教感情の自然的発展を妨げるような効果を及ぼし得る点も強調している。こうした側面を際立たせようとするコンスタンの強い意図は、『宗教論』の前書に含まれた激烈な批難のうちに読み取れよう。そこでの議論は、功利性と自己利益を優先すれば、私利に凝り固まった狭い枠を超えていくよう人びとを突き動かす宗教感情の性質に逆らうばかりでなく、共感や慈悲、正義、美德そして献身的犠牲を呼び起こす感情を排除することによって宗教そのものを（そして道徳をも）墮落させてしまう、というものである。⁽⁹⁵⁾さらに彼は、宗教を有用な道具として扱う一切の意図に激しい批判の矛先を向ける。そうすることによって宗教の正当性が有用性に帰されてしまうからである。⁽⁹⁶⁾彼が警告したとおり、「宗教は人民にとって必要不可欠であるという格言こそ、宗教をまつたき破滅へと追い込むのに最適な手段といえよう」。⁽⁹⁷⁾

③ 宗教感情と自由との相互依存性

宗教感情と自由とが重要な位置を占めるとすれば、宗教は本質的に専制の協力者であり宗教感情の欠如は自由を助長するであろうという主張を論破することが、コンスタンにとっては極めて重大な課題となる。⁽⁹⁸⁾なるほど、かつて多くの局面において宗教が専制を正当化しあまつさえ力添えることすらあったという歴史的事実是否定し得ず、彼もこの点は進んで認めている。だがなお、このことは何ら宗教感情にとって不利な証拠とならないとコンスタンは言う。宗教感情を宗教的形式から区別しつつ、宗教的な形式のいくつか——特に司祭主義を基礎とするものがその最たるものであるが——は自由に敵対することもあったにせよ、装飾を取り去りそれ自体として捉えられた宗教感情であれば、そこには隷属を有利にするようないかなる原理も要素も含まれていない、とするのが彼の議論であった。⁽⁹⁹⁾コンスタン曰く、宗教感情と自由とは手に手を取り合って進んでいくものである。⁽¹⁰⁰⁾この

点を力強く表現しているのが次の一節であろう。

宗教的な諸觀念が人間の魂から消え去る時代の傍らには、常に自由の喪失が控えている。信仰心を持つ人びとも奴隷の身となり得た、だが不信心者は一人として自由ではあり得なかった。

自由な統治は宗教を必要とする、なぜなら公平な態度を必要とするからである。不信仰は、極めて純粋な意図のもとでも、自由を守る際、よく理解された利益 (intérêt bien entendu) へと一切を還元するのであり、また還元せざるを得ない。自らの生を差し出すことを学ぶ必要があるのだ。最果てに無のみを見るならば、生のほかに何が残るといふだろうか？⁽¹⁰⁾

宗教感情が自由の保全に不可欠である一方、コンスタンは自由が宗教感情の自然的発展を実現するのに欠かさない点をも強調しようとする。それゆえ宗教感情と自由とは相互に依存し高め強めあうものとして考えられているのである。この点は続く議論のなかで次第に明らかにされていくこととなる。

④ 自由な宗教と司祭主義的宗教との対立

一八〇五年以前は、宗教感情と宗教的形式との関係性にまつわるコンスタンの理解もなお決定的なかたちを取るまでには至っていなかった。彼はその前に宗教に関する未発表の文章を執筆しており、宗教感情と当時彼が「実定宗教」——基本的には制度化された宗教を指す——と称していたものとの区分はすでに定式化されていたが、この時の議論は前者を評価し後者を批難することで成り立っていた。⁽¹¹⁾ 実定宗教が個々にしか体験され得ない無辺と無限にまつわる宗教的な感覚を制約するに留まらず、聖職者たちの手に危険なほどの権力を委ねてしまうのではないか、というのが彼の危惧するところだった。しかしながらこのような制度化された宗教一切に対する敵意は長続きせず、結局彼は宗教感情が宗教的形式をまとうのは不可避だと考えるに至る。コンスタンはこう述

べている。

宗教感情は、不可視的な力との交わりのうちに身を置きたい、という人間が抱く望みから生じる。

形式は、同様に彼の抱く望み、彼が発見したと信じるこの交流の手段を恒常的で永続的なものとしたい、という欲求から生じる。

こうした手段、その恒常性、永続性の確立は彼にとって欠くことのできぬものである。彼は自らの信仰が拠りどころとなってくれることを望む。信仰が昨日あったとおりの姿で今日も見出されること、そして消え去ったり雲のごとく彼の手を逃れたりしないと思えることが必要なのだ。さらには、彼が利益や習慣、愛情といった関係で結ばれている人びとからの承認がその基礎を成していなくてはならない。同胞と共に暮らし、彼らと意志を伝え合うよう定められた彼が自らの感覚に喜びを見出すことができるのは、それを一般的な感覚へと結び合わせる時のみである。誰とも共有されぬ意見を深める気にはなれず、行いと等しく思想のためにも他者からの同意が求められ、そして内なる満足のために外からの承認が不可欠となる。

そしてそれぞれの時代には、その時代に即した実定宗教が帰結するのだ。⁽¹⁰³⁾

この新たな立場を取るとともに、二つの異なる宗教的形式を導入することが彼の重要な課題となった。宗教一般ではなく、なぜ、いかにしてある種の宗教のみが宗教感情の自然的発展を——したがってペルフェクティビリティを可能にするのかを説明する必要があった。そうして、自由な宗教と司祭主義的宗教とがコンスタンの議論に登場することとなる。⁽¹⁰⁴⁾ 日記の記述によれば、コンスタンがこの新しいパラダイムを構築したのは一八〇五年四月二七日であると思われる。⁽¹⁰⁵⁾ 彼の議論の基本的前提となっているのは、宗教が自由な発展をゆるされたならば、かならず宗教感情と宗教的形式とのあいだに調和が生まれ、したがってそこからペルフェクティビリティの進展にも寄与するような条件が成立すること、そしてさらに宗教的形式が精神的かつ知的進歩とも一致して前進していくことである。⁽¹⁰⁶⁾ 宗教感情が本来的に発展的傾向を有する以上、宗教的形式にとっては改良を加えられたり、時には

両者の調和を維持するためにより適合的な他の形式によって置き換えられたりすることが決定的に重要となる。⁽¹⁰⁷⁾

本質的な自由を保ち続け聖職者の支配から自律した自由な宗教のもとでは、こうした改良や転換も自然に実現する。そうして自然的に確立された宗教的形式は善であり有益なものと看做される。⁽¹⁰⁸⁾ だが反対に、宗教的形式が可変的でなく改良を拒むような時には、それによって知性の放棄とともに宗教感情の歪みが生じるため、ヘルフェクティヒリテの進展が妨げられ、かわって宗教的不寛容や偽善、迷信、狂信への道が開かれてしまう。⁽¹⁰⁹⁾ 司祭主義的宗教には、こうした傾向がそなわっている。⁽¹¹⁰⁾ 一定の時代においては、聖職者たちこそ社会のなかで最も教養深い人びとであり、共同体の先頭に立つて歩むのが自然でもあり正当でもあったことはコンスタンも認めている。⁽¹¹¹⁾ しかしそれは事実として受け入れられるにせよ、決して道理として承認されるわけではないと彼は強く訴える。

自由な宗教と司祭主義的宗教とが歴史的に生成し発展していく様子を概説するなかで、コンスタンは自由宗教が生じたのは唯一ギリシアにおいてのみであり、世界中の他の地域は——ただしヨーロッパを除く、なぜならギリシアから自由宗教を継承したからである——司祭主義的宗教の影響下に陥るか、あるいは単に宗教の原始的な形式に留まるばかりだったと述べている。⁽¹¹²⁾ しかしながら、より一般的かつ抽象的に説明する際には、これら二つの宗教の生成と発展の歴史が辿りえた道筋は次のような仕方でも描出される。物神と野蠻の時代、歴史の第一段階は物神崇拜たるフェティシズムをその特徴とし、「呪い師」(jongleurs)の存在にもかかわらず宗教感情は活発な形式のなかに息づいていた。物神崇拜から多神教への移行は、宗教的信念が宗教感情の高貴な反照をより受け入れやすくなったことを意味しているが、この移行にともなうて聖職者たちに権威が付されるようになったともいえる。だが変化の過程をこのように想定するからといって、コンスタンは聖職者の権威が欺瞞と野望、あるいは詐欺の結果として生まれたと主張しているわけではない。それどころか彼の説明によれば、ひとたび人民が神々の存在を認識したなら聖職者階級が出現するのは当然である、なぜなら自分では神々を理解する術を見出し

得ないと考えた人びとが最終的には賢者の言葉に頼ることを覚えるからだ、ということになる。

だが聖職者階級が形成されるや否や、その利益がその他の人びとのそれと区別して理解されるようになるのは時間の問題であり、聖職者たちの権威が成立する起源はここに存する⁽¹¹⁾。そうとすれば、重要なのはこうした司祭主義的宗教が支配的権力として確立されるか否かにほかならない。なんとすれば、「自律した多神教 (polythéisme indépendant)」(自由な宗教) か「司祭主義的多神教 (polythéisme sacerdotal)」(司祭主義的宗教) かのいずれを獲得することになるかが、それによって決定されるのである。この点においては、人びとが星または四大を崇拜しているかどうか最も大きな決定要因となる。言い換えれば、星や四大を信奉しているのが司祭主義的宗教に陥りがちな民族の最たる例であり、そうでない民族は聖職者の支配を逃れやすく自律的な多神教を獲得することも可能である、というのがコンスタンの主張であつた⁽¹²⁾。ただし風土や自然災害によって引き起こされた恐怖の影響に関しては、それが聖職者たちの権威が掌握する力を促進しさらに強め、生き永らえさせたり多様化したりするにもかかわらず、二次的かつ付随的なものと看做されている⁽¹³⁾。

そしてこうした権威の誕生からしばらくすると、それとは区別される政治的・軍事的権威の形成が起こり、その後には前者と新しい二つの権威との闘争が繰り広げられることとなる⁽¹⁴⁾。コンスタンによると、この段階における決定的な要素とは、聖職者たちの権威原理が承認され受容されているか否かということになる。原理が受け入れられていれば聖職者の支配は恒常的なものとなり、たとえ軍事的権威が一時的に勝利を収めたとしても、前者が常に支配権を奪取することになるだろう⁽¹⁵⁾。原理が受容されておらず宗教が聖職者の権威に対し自律性を保っていた場合には宗教感情が彼らによる篡奪に防波堤を築き、その感情がさらにはペルフェクティビティへと向かう原動力として活用することも可能となるのである⁽¹⁶⁾。

自律的多神教 (自由宗教) がギリシアにしか誕生しなかったというコンスタンの主張はこうした考察に基いて

いる。インドやエチオピア、エジプト、ペルシアやその他の多くの国々が司祭主義的宗教の軛に屈したのに対し、⁽¹²⁰⁾ 星々に対する崇拜 (astrolatrice) を欠いていたおかげでギリシアだけが聖職者の支配から自由かつ自律的でありつづけることができた。⁽¹²¹⁾ そして宗教感情の自然的で自由な発展をゆるしたギリシアには、ペルフェクティビリティへと向かう道筋を辿って進むことが可能だったのである。「自由で自然な志向に注がれる宗教感情の努力は、神々の外的な、いわば物質的な潤色のみに留まるものではない。この志向そのものが宗教感情をして、神々のうちに内的な革新をもたらすよう導くのである」。⁽¹²²⁾

ローマの多神教は、ギリシアの自由宗教に宿った要素を受け継いだものと看做される。したがって、たとえそれが部分的には司祭主義的宗教 (この場合はイタリアの古代宗教) を構成要素として含んでいようと、他方でギリシアの多神教という自由宗教をも継承しているという事実があるかぎり、ローマの多神教が聖職者の權威に膝を折ることはないのである。⁽¹²³⁾ さらにこの宗教は宗教と政治と道徳との完全なる混交、結合を実現し、道徳を目標として明確に掲げることによって、ペルフェクティビリティへの道程を大いに前進することとなったのだ⁽¹²⁴⁾。ローマの宗教が多神教をその完成の極限にまで高めたというコンスタンの主張はここに由来する。⁽¹²⁵⁾

だが彼の議論はここからさらに先へと進み、宗教そのものの完成は異なる形式、すなわち一神教のもとのみ可能になると述べられる。多神教の没落と一神教の確立はしたがって必然にして不可避⁽¹²⁶⁾ (自由な宗教においてはだが) と考えられる、なぜなら統一性への志向は宗教感情の本質をなす要素だからである。ここで一神教というとき、コンスタンがキリスト教を指していることは明白であり、すでに言及したとおり彼はキリスト教が確立されるまでのこうした変遷が、人間精神にまつわる概念の発展を実現した最も重要な革命であったとみなしていた⁽¹²⁷⁾。この移行を生じさせたのが無数の災厄をもたらす暴力的な闘争だったにせよ、⁽¹²⁸⁾ にもかかわらずそこからは多大な道徳的かつ知的進歩がもたらさることとなった。そしてコンスタンは、キリスト教こそ宗教感情が想定し得るか

ぎりで最高度の完全性と純粹さをそなえた形式であるとして断言するのである。⁽¹²⁹⁾

今日、われわれの手にはキリスト教がある。そして宗教感情が纏うことのできるすべての形式のなかで、キリスト教は最も満足のいくものであると同時に最も純粹であるといえよう。その神的な創造主が教え語るとおり、キリスト教は魂が荷うすべての苦しみを軽くする。知性の自由は完全に尊重されつつも、懷疑ゆえの懊悩から解放する。王宮からあばら屋に至るまで、巧妙かつ多様な共感を寄せながら、すべての人間に彼ら皆が求める慰めを与える。

不変であり、かつ柔軟さをも具えたキリスト教は、人びとの心に本質的な真理を刻み込み、時代じだいの捧げる供物と改良 (perfectionments) とをその身に受ける。願わくば、信心深い人びとがここでキリスト教の改良について語ることを赦したまわんことを。その道徳的な教義、教訓、創造主を起源とする部分については、キリスト教を改良することなど不可能である、それはすでにして完全なのだから。しかし形式、特に諸宗派が取り入れてきた一部の見解については、改善の余地があり得るだろう。⁽¹³⁰⁾

キリスト教がその教義において完璧なまでの純粹性に達したとすれば、その後求められるのは、この本源的な純粹性を維持することにはかならない。だがそれは人間の不完全性に鑑みれば容易なことではなく、多神教の歴史とキリスト教のそれとを比較しながらコンスタンは、人びとが人間本性の高みとその永遠の運命へと至る階を大きく昇るまでに、いかにキリスト教が聖職者の権威という抵抗に遭い、苦闘を潜り抜けてこれを克服しなければならなかったかを説明している。⁽¹³¹⁾

宗教的不寛容についての彼の議論は、それを本来の性質としてそなえているのは一神教ではなくむしろ司祭主義的宗教であることを示そうとする。したがって司祭主義に支配されないかぎり、宗教的不寛容が一神教のうちに宿ることはないといわれる。そればかりか、多神教の寛容に対して一神教の寛容が誇る優位を説くなかで（というのは多神教の寛容は国家の総体としての人民にのみ向けられるものであり、一神教のごとく個人を寛容の対象とはしていないため）、コンスタンは真の寛容は一神教のものでしか成立し得ないと述べるに至る。⁽¹³²⁾ そして、とうとうこ

の点が明確に説明されることはないままであったが、彼の司祭主義に対する数え切れないほどの批判（そのなかでも一神教を扱った文脈のうちに登場する）は、カトリック——少なくとも宗教改革以前のカトリック——に対する批判と受取れないこともない印象を与えるものであり、この疑いは彼が時折記すプロテスタンティズムへの好意的な言明によってさらに強められることになる。⁽¹³³⁾ それを踏まえるならば、彼の宗教にまつわる著作が十九世紀を通じて多くのカトリック系の作家たちにより容赦なく弾劾され続けたことも、あるいは当然といえようか。⁽¹³⁴⁾

⑤ 宗教、道徳および政治的權威

前述の通り、宗教感情は時に高貴な感情と溶け合い、高貴な道徳の発展に寄与することもある。宗教感情の欠如が道徳の欠如を含意すると主張することを注意深く避けていたとはいえ、⁽¹³⁵⁾ それでもコンスタンは両者の結合の重要性を訴え、いかにしてこれら二つの感情がそれぞれの発展の過程で相互に作用し助けあうかを説き続けた。実際、宗教と道徳とが相互に作用し高めあうプロセスを追いながら両者の結びつきを明らかにすることは、宗教論を著す際の主要な目的の一つとなっていたのである。⁽¹³⁶⁾

宗教は往々にして道徳にとって有利な仕方でも働く、というコンスタンの主張を明確に表現しているのが次の箇所といえよう。

宗教が道徳にとって本質的であることを否定するつもりは毛頭ない。私は宗教のなかに、われわれの感情のなかでも極めて甘美で極めて純粹なものの湧き出す源を見る。宗教的であればよりよい人間となることができる、それは彼が自らの希望をこの世の外に置くからだ。刻一刻と彼を取り巻き彼を傷つける不正義も、もはや彼を墮落させ滅ぼすことはできない。過ぎ行く偶然の一つとしか思われぬからだ。その計画性が高貴なものとなるのは、彼が地上においては限られているが墓標の彼方では無限に紡がれる時間に信を置いているから、自らの美徳を彼に委ねられた預かり物とみなし、

そして彼の旅が終わる日まで傷つけぬまま携えてゆこうと努めるからなのである。⁽¹³⁷⁾

宗教と道徳は同一の神的起源から生じたとされるにしても、両者はなお概念上区別される。「宗教を形作っているのは神々と人間との関わりである。人と人との交わりは道徳を成す。だがこれら二つのあいだに必然的な繋がりは何もない」⁽¹³⁹⁾。彼の観点からすれば、物神崇拜の段階が宗教と道徳の分離した状態を例示している以上、この区別を設けることは合理的とされよう。だがしかし、社会が進歩を遂げるにつれて両者の繋がりは漸進的に確立されていき、道徳は早晚宗教に取り込まれることとなる。⁽¹⁴¹⁾このような繋がりが『イーリアス』の時代において徐々に現れ始めたが、本格的に道徳が宗教に取り込まれることになったのは『オデュッセイア』の時代になってからである、ともコンスタンは述べている。⁽¹⁴²⁾

両者の結びつきが発展していく様子を描出するなかで、彼は再び自由な宗教と司祭主義的宗教との区別に依拠することとなる。司祭主義的な多神教はしばしば道徳を聖職者支配の道具へと貶めてしまい、破壊的な効果を及ぼすことになるのである。

司祭主義的な多神教において、神官すなわち人民の指導者たちは、何よりもまず人民に法典を与えることに専心する。^(……) その結果として神々は、その名のもとに法典が公布され、裁判官となるばかりでなく立法者をも兼ねるのである。道徳律は彼らによって造られる。それを改変し得るのも彼らである。悪しきもの、善きものは彼らによって宣言される。正義と不正義との基準は揺るがされる。人間の認識には果てしない変革が引き起こされる。行為の価値はすべて神々によって付与されたその評価から引き出される。もはや善き行いが神々を喜ばすのではない。神々の氣に入るから行いが善しとされるのである。⁽¹⁴³⁾

それとは対照的に、自律した多神教において神々は道徳法の作者ではなく保障者として現れる。道徳法を創造

するかわり、彼らは単にそれを承認するに留まる。神々は善行に報い悪行を罰するが、その意志が善悪を左右し決定することはない。それゆえ、自律した宗教において道德と宗教とのあいだに密接な関係が結ばれる場合には宗教が道德の權威に服従するのであり、その点が司祭主義的多神教とはおよそ対照的なのである。⁽¹⁴⁴⁾ さらに、道德が宗教に隸属することなくその支持を引き出すような関係性が持続することは、自由な宗教と道德的ペルフェクティビリティの発展にとつて決定的な意味を持つている。⁽¹⁴⁵⁾ コンスタンがこう主張する際には、ギリシアの多神教からローマの多神教、そしてキリスト教へと至る進歩と連鎖するようにして道德的ペルフェクティビリティが実現されてきた、ということが前提となっている。また彼は、道德を宗教に隸属させる危険性への強調に加えて、宗教を道德の基礎とすることにも反論を向けている。⁽¹⁴⁶⁾ それが災厄を引き起こす潜在的な起源と看做されるのは、宗教を害するものは道德も同様に毒すると考えられるからである。⁽¹⁴⁷⁾ 道德が神の承認を獲得するためには、道德が完全に自律していなければならない、とする彼の逆説的な主張はここに由来している。「あなたがたは道德の不可侵にして根本的な自律を実現することによってこそ、道德への神の承認を保障することになるのである」⁽¹⁴⁸⁾。

こうした考察に基き、コンスタンは教会と国家とを明確に分離することが近代においては不可欠なのだと結論づける。宗教に介入しようとする公権力の一切の意図は、その本意がどこにあるとも、道德と同様に宗教に対しても破壊的な効果を及ぼさずにはおかず、したがってペルフェクティビリティの進展を危険に晒してしまうこととなる。⁽¹⁴⁹⁾ 宗教が刑罰法規の基礎となつて働く場合には特に、恣意的支配にとつて好都合このうえない道具として利用される可能性が強まる。⁽¹⁵⁰⁾ 罪が宗教上の教典に應じて定められたり罰せられたりすることがあつてはならず、それは嚴格に世俗法の示す指針にしたがつてなされねばならない。⁽¹⁵¹⁾ またコンスタンの見るところによれば、宗教的不寛容を世俗的不寛容によつて置き換えようという考えも同様に破壊的であり、これが彼をしてルソーの市民宗教論に対する激越な批判へと導いたのであつた。

この新種の不寛容を基礎付けるため、頻繁に援用されてきたのがルソーであった——あれほどにすべての自由論を愛しながら、彼は専制の一切の主張に論拠を提供したのである。

「そこで、」と彼は言う、「主権者がその項目をきめるべき、純粹に市民的な信仰告白がある。それは厳密に宗教の教理としてではなく、それなくしてはよき市民、忠実な臣民たりえぬ、社交性の感情としてである。それを信じることを何びとも強制することはできないけれども、主権者は、それを信じないものは誰であれ、国家から追放することができる。主権者は、彼らを、不信心な人間としてでなく、非社交的な人間として、法と正義を誠実に愛することのできぬものとして、また必要にさいしてその生命を自己の義務にささげることのできぬものとして、追放することができるのである」⁽¹³²⁾と。いかなる感情を抱くべきかまで規定する、この国家とは一体何者であるか？ 主権者が信仰を強制しないとしても、不信仰のゆえに罰せられるならそれが何になろう？ 不敬虔として罰せられなくとも、反社会的であるという理由で処罰されるなら何の違いがある？ 「国家」権力が煩瑣な神学論から手をひくとしても、同様に複雑で、同様に自然法から乖離した仮説の道德論のなかに迷い込むとしたら、それが一体何だというのだろうか？

およそ『社会契約論』に著された永久不滅の形而上学以上に致命的な誤謬を確立した従属の論理を、私は知らない。世俗的不寛容は、宗教的不寛容とひとしく危険であり、より愚か、また何よりさらに不正である。異なる名目で同じ帰結を引き起こすからこそひとしく危険、動機が確信に基いていないからこそより愚か、そしてもたらされる害悪が義務ではなく計算の産物に過ぎぬからこそ、さらに不正なのである。⁽¹³³⁾

以上は、「無制限にして無限定なる個人の宗教的自由」を保障しようとする努力に懸けたコンスタンの熱意を如実に物語っているといえよう。⁽¹³⁴⁾

六 結びに代えて

コンスタンの関心が、第一義には基本的な個人的権利（それは主権的権力に対してさえも不可侵でありつづける）として理解される近代的自由の擁護にあつたと考えられているかぎり、彼は自由主義者かつ消極的自由の提唱者と看做されつづけることだろう。だがしかし、これまで論じてきたように、コンスタン自身にとって彼の思想におけるこうした側面は、そのペルフェクティビリティ論との関係を無視して理解し得るものではなかった。そして彼の道徳論および宗教論もまたそれと内的に結び付けられていたのである。なぜ自由が重要であり、それが人間のペルフェクティビリティを前進させていくためにどのような役割を果たすかを明らかにしない限り、コンスタンの思想の解釈は不十分なものとならざるを得ないだろう。自由がすべての市民に保障されねばならず、彼らの追求する目的を公的機関が強要することは許されないとしながら、コンスタンは、自由にその計り知れない価値を与えるのは第一にそれが個人の自己実現（あるいは道徳的ペルフェクティビリティ）の、究極的には人類のペルフェクティビリティの動機として機能し得るからであると論じる。そして彼が強調するのは、自由という条件を満たして初めて生ずるような宗教感情の自然的発展が、人類のペルフェクティビリティを発展させていくための推進力を提供すること、自由が右のような効用を齎すうえで中心的役割を果たすという点であつた。

コンスタンの思想において宗教感情が決定的に重要な意義を担っているというのは、彼の政治理論の一側面ばかり注目する人びとにとっては意外と映るかもしれない。だがそうとしても、本稿の分析から明らかとなっており、それは彼の思想体系全体の一貫性にとって必要欠くべからざる要素だったのである。だがこのように主張すると、コンスタン自身が宗教的信仰を抱いていたかどうかを問う声上がるかもしれない。青年としてのコンスタンが懷疑主義にとらわれ、キリスト教に対する敵意を表明するだけでなく無宗教や功利主義にも惹かれた（ジョン・ワイルドによれば）「自他共に認める無神論者」であつたことを示す例は数多く存在する。⁽¹⁵⁵⁾ 一七九二年に至つても、彼は神の存在について依然懷疑的な見方を取り続けていた。⁽¹⁵⁶⁾ とはいえ、この露骨な無神論が過ぎ去るのにそれほ

ど時間はこちらから、一八〇三年頃には非宗教的な姿勢に対する嫌悪感を表しはじめたばかりか、はじめはあらゆる種類の制度化された宗教を否定していたものの、宗教感情という発想には強く惹きつけられるようになって⁽¹⁵⁷⁾いる。そしてこれまで述べてきたとおり、彼において宗教感情が、未開人も文明人も問わずすべての人間存在に共通の普遍的な感情として理解されていたにしても、彼はついに多神教に対する一神教の優越を確信し、キリスト教を制度化された宗教の最も純粋な形態として受け入れるに至るのである。しかしこのことは、彼が何らかの個別の宗派に満ち足りた安寧を見出したことを意味しない。確かに一時は敬虔主義や神秘主義に傾きかけた頃もあったが、⁽¹⁵⁸⁾おそらく彼はついに信仰への希求と絶え間ない疑問との緊張が生み出す苦悩から逃れることができなかったであろう。だがこうした揺らぎにもかかわらず、彼が青年期の独善的な無神論へと回帰することはなかったものと思われる。彼は次のように友人のオシエに語っている。

僕はもはや、現世の後に続くものはないと確信し、その他の世界が存在しないことを喜び現世に満足していた、あの恐れ知らずの哲学者ではなくなってしまった。僕の著作はペーコンの言ったことの端的な証明となっている。わずかなばかりの教育は無神論へ、さらなる探求は宗教へ導くということの⁽¹⁵⁹⁾。

コンスタンが果たして本当にペルフェクティビリテの観念を信じていたのかという問いについては、おそらく永久にさまざまな論議を呼び続けるに違いない。確かにペルフェクティビリテ論が基礎になればコンスタンの思想は不完全かつ一貫性を欠いたものとなる。しかし彼の確信に一度もためらいが生じなかったと考えるのも現実性に欠けているといえよう。にもかかわらず、不信のさなかにあつてなお、ペルフェクティビリテの観念を支持し続けるだけの充分な理由をコンスタンは見出していたのだらう。

私はペルフェクティビリテを信じている、だがそれは必ずしも個人についてというわけではない。時代の推移がそれを導いていく、しかし個々の人間はごく僅かな仕方ではかそれに寄与しない。もっとも、幻想にも利点はある。公共の善

にさえ益し得るではないか、幻想があれば人はより熱意を持って働く、あるいは期待するほどではないとしてもやはり何も希望を持たない人間よりは力を尽くすのだから。^(四)

- (1) *Principes de politique* (1806), pp. 602-603.
- (2) *Principes de politique* (1806), p. 249; Filangieri, seconde partie, p. 132.
- (3) 'De l'obéissance à la loi', in *Recueil d'articles: Le Mercure, La Minerve et La Renommée*, ed. by Ephraïm Harpaz, 2 vols (Geneva: Droz, 1972), vol. 1, p. 323; *Collection complète*, vol. 1, p. 311. 以下参照。
- Principes de politique* (1806), p. 481; *Principes de politique* (1815), p. 318.
- (4) *Réactions politiques*, p. 149; 'Pensées détachées', in *De la perfectibilité de l'espèce humaine*, ed. by Pierre Deguise (Lausanne: Éditions l'Âge d'Homme, 1967), p. 108, 113-117; *Principes de politique* (1806), p. 115, 512; *Réflexions sur les constitutions, la distribution des pouvoirs, et les garanties, dans une monarchie constitutionnelle* (Paris: Nicolle, Gide, 1814), pp. 157-160; *Collection complète*, vol. 1, p. 157, 161-162, 322.
- (5) *Principes de politique* (1806), p. 475. 以下参照。'De l'obéissance à la loi', pp. 317-328.
- (6) *Principes de politique* (1806), p. 476.
- (7) *Principes de politique* (1806), p. 484; *Principes de politique* (1815), p. 319.
- (8) *Collection complète*, vol. 2, p. 66; *Principes de politique* (1806), p. 481; *Principes de politique* (1815), p. 319. 以下参照。'De l'obéissance à la loi', pp. 323-327; *Principes de politique* (1806), pp. 482-485; *Collection complète*, vol. 1, pp. 313-314.
- (9) *Principes de politique* (1806), pp. 626-629.
- (10) *Principes de politique* (1806), p. 481; *Principes de politique* (1815), p. 318.
- (11) *Principes de politique* (1806), pp. 627-628.
- (12) *Principes de politique* (1806), p. 627.
- (13) *Principes de politique* (1806), p. 629.

- (14) *Principes de politique* (1806), pp. 83-89, 530-535; *Principes de politique* (1815), pp. 338-339; *Collection complète*, vol. 1, pp. 27-28; *Filangieri*, première partie, p. 42 fn. 1.
- (15) *Principes de politique* (1806), p. 84. 以下を参照。Ibid., pp. 65-79, 357-380, 524-535, 595-606.
- (16) *Mélanges-Perfectibilité*, p. 708.
- (17) *De la religion*, vol. 1, p. xx-xxi, II-24; *De la religion*, vol. 2, pp. 352-253; *De la religion*, vol. 4, pp. 487-488; *Du polythéisme romain*, vol. 1, p. 71.
- (18) *De la religion*, vol. 1, p. 66. *Du polythéisme romain*, vol. 2, p. 92; *De M. Dunoyer et de quelques-uns de ses ouvrages*, in *Ecrits politiques*, p. 663; *Mélanges-Perfectibilité*, p. 715; *Mss-Perfectibilité*, ff. 78-79.
- (19) Rousseau, *Sur l'économie politique* (Paris: Flammarion, 1990), pp. 74-75.
- (20) *De la religion*, vol. 1, pp. IX-XXI; *De la religion*, vol. 2, pp. 352-353; *De la religion*, vol. 4, pp. 487-488; *polythéisme romain*, vol. 1, p. 71.
- (21) 彼は次のように主張する。「功利性を前面に押し出せば、それだけで効能は失われてしまうのだ。規範が提示された後においてのみ、それが持ち得る効用を際立たせることが望ましくなるのである」(*Collection complète*, vol. 1, p. 303)。
- (22) *Principes de politique* (1806), pp. 59-60; 'De l'obéissance à la loi', p. 321; *Mélanges de littérature et de politique*, pp. 144-145. 同様の文章は以下にも見受けられる。*Principes de politique* (1806), pp. 523-524. また彼は次のようにも述べている。「権利とはそれ自体ひとつの原理である。功利は単なる結果に過ぎない。権利とは原因である。功利は単なる効果に過ぎない。権利を功利に従属させようと望むのは、代数の不変的な規則を日々の利潤に従わせようとするようなものである」(*Principes de politique* (1806), p. 60; *Principes de politique* (1815), pp. 511-512; *Mélanges de littérature et de politique*, p. 145)。デモノワイエもまた同様の過ちを犯したことで批判されている。以下を参照。*Mélanges de littérature et de politique*, pp. 141-148. また次に引用されている一七九四年一月二日一六日付けシャリエール夫人宛の手紙も参照のこと。B. Munteano, 'Épisodes kantiens en Suisse et en France sous le Directoire', *Revue de Littérature Comparée*, 15 (1935), p. 444. 「もし一般あるいは個人的な幸福

が義務の試金石となるならば、義務を確定することは不可能です。それは幸福自体が多様であるというだけでなく、個々人の想像のなかで必然的に異なった形をとって現れることにも由来します。したがって義務とは人それぞれの頭の中で勝手に決められるものとなります。それだけではありません。幸福への打算となった義務は、もはや義務とはいえないのです。(……) 幸福の上に築かれた道徳はいかなる確固たる基礎も持ちません。義務あるいは道徳的善は、情勢や打算からは完全に無縁でなくてはならないのです。独立し自律性をそなえた不変の観念でなくては、それらは意味のない空虚な言葉に過ぎず、情念や一時の考え、あるいは興奮によって与えられる偏った意味づけに寄ってたかって犯されてしまうこととなるのです」。以下も参照。 *Journaux intimes*, p. 259.

(23) *De la religion*, vol. 1, pp. XX-XXI.

(24) *Du polythéisme romain*, vol. 1, pp. 249-252.

(25) 時に妨害や躓きがあったとしても、長期的視野に立つてみれば人類全体にかかわるものとしてのペルフェクティビリティは不可逆的であるとコンスタンは主張する。以下を参照。 *Égalité*, p. 203; *Mélanges-Perfectibilité*, p. 588; *Fragmens-Perfectibilité*, p. 369; *Pensées détachées*, p. 101; *De la force du gouvernement*, p. 78. また彼は次の文献のなかでかくも主張している。 *Mélanges-Perfectibilité*, p. 592 fn*: 「人類の辿る道程は三つの部分に分けられる。すでに確実な部分、不確実な部分、そして未知の部分である。一旦確実になった部分が逆戻りすることはない。道のりが一見逆行しているように映る場合、それは不確実な部分に一定の流動性が伴っているからである。進歩によって、不確定的な部分は確実な部分、未知の部分は不確実部分になってゆくのである」。循環的な歴史観念に対する彼の論駁は以下を参照のこと。 *Mélanges-Perfectibilité*, p. 589.

(26) *De la religion*, vol. 1, p. 93. 「プロテスタントの国ドイツは好例である。ドイツ人たちには、それなしではひとかけらの真実も見えず、あるいは善を何一つ実現することもできないような、そうしたある根源的な真理をほとんど全員が認識しているという偉大な美点もしくは幸福がそなわっているのだ。その真理とは、人間においては一切が進歩し発展していくということである。彼の抱く観念のうち同じところに留まるものは一つとして存在しない。いかなる障害があろうともそうした観念は自ら発展を遂げ、闇を潜り抜けて明るみへと現れる。そうしていくらかの時間が過ぎ去った後には例外なく、観念は修正を蒙り本質的な改良を加えられているのである。ありとあらゆる真理の

なかでも、これほどフランスにおいて蔑ろにされたものはない。われわれは自分たちに何らかの満足を感じており、そのためまさしくこのような瞬間にわれわれは、人類が歩みを止めて完成へと至った自分たちの姿に見蕩れるものと勝手な確信を抱くのである。以下も参照。 *De la religion*, vol. 1, p. 102; *De la religion*, vol. 5, p. 200.

(27) See *Mélanges-Perfectibilité*, p. 587, 593.

(28) 例えば、以下を参照。Biancamaria Fontana, 'The Shaping of Modern Liberty: Commerce and Civilization in the Writings of Benjamin Constant', *Annales Benjamin Constant*, 5 (1985), pp. 3-15. ホームズは次のように述べている。「政治理論というものは、その意図せざる心理的効果によって判断されねばならない。フランスではいくつかの権利が無条件に認められることが社会的に有益であり、したがって自己統治に不可欠であった。そしてそうした社会的有用性を《論証》する試みはなされなかった。こうした議論はカント主義的なものと思えるかもしれないだがそうではない。それは純粹にコンテクスト重視で帰結主義的な立場であった」(Stephen Holmes, *Making of Modern Liberalism*, pp. 126-127)。

(29) *Mélanges-Perfectibilité*, p. 587.

(30) *Pensées détachées*, pp. 96-97. この著作は一八二九年に発行された *Mélanges de littérature et de politique* に収められている。したがって、最晩年にいたるまでコンスタンがこの真理観を保持しつづけたと想定することができよう。

(31) *De la religion*, vol. 2, p. 157.

(32) この点は、神がいかに存在するに至ったか、という問いに関するシェリングの考えをコンスタンが共感とともに解釈している箇所に窺えよう。以下を参照。 *Journaux intimes*, 22 août 1804, p. 324. 「シェリングの言。人間における三つの段階——偶然、自然、神。神はいまだ存在しないが、存在しはじめたことは感じられる。人間が神を作り出す。これはまったくナンセンスに響くかもしれないが、しかし正しく深遠なものとして解釈されることもある。まず、このように三つの時代の描写には、人間の身に起こる事象への主観的考察しか含まれない点が認識されねばならない。それは存在としての展開過程ではなく、順々と認識されていくものの段階なのである。ところで第一の段階において、人間がまだこの世界の物理法則も道徳法も知らずにいる頃、それは彼にとって偶然、すなわち原因を辿る

ことのできない帰結による支配を意味していた。第二段階では、物理法則こそ発見したが道徳法はなお未知のままである。これが自然の支配である。そして最後に、道徳法が彼にとつて明らかとなった時にそれは神の支配となる。だが人間が神を認めないかぎり、神は彼にとつて存在しないままであり続ける。したがってこの意味では、彼にとつては彼が神を発見するのにつれて、自ら神を作るのだとも言いうるのではないか。以下も参照のこと。 *Mélanges-Perfectibilité*, p. 593.

(33) *Mélanges-Perfectibilité*, p. 587; *Ms-Perfectibilité*, f. 74. したがってコンスタンは、道徳とその制度化という点で近代が古代に勝っているものと考えていた。しかし、だからといって彼は不正義の事例が近代では必然的に減少していると説いているわけではない。それどころか、近代社会はより規模の大きい手段と機会とを正義ばかりか不正義にも提供しているのであり、そうとすればまるで両刃の剣ともいいうるのである。コンスタンによれば、近代人の優越性を認めうるのは道徳的知識においてであり必ずしも道徳的行為ではない。

(34) *Mélanges-Perfectibilité*, p. 593. 「世論や制度（というのも制度とはそもそも実践に移された世論に他ならないのだから）のなかで、われわれが今日悪弊と考えているようなものにも、有用性や必然性、相対的完全性を備えている頃があったのだ。したがって、われわれが今は必要不可欠と看做しているもの、あるいはそのようにわれわれの眼に映るものといえども、やはり数世紀の後には悪弊として斥けられることもありうるのだらう（……）。制度の相対的な有用性は日々変化していく、なぜなら日々われわれは新たな真理を少しずつ発見していくからである。有益な悪弊も、夜が明ければ無用の長物となる」。同様に、彼は次のようにも主張している。「法体系を取り扱う際には、決してある第一原理を見失ってはならない。すなわち、法体系は不変的な自然の事物ではなく、人工的で修正を加える余地があり、一時的な必要性に応えるためまだよく理解されていない真理の代わりを務めるよう作り出されたものである、したがってこうした真理が明らかになったり必要性に変化が生じたりするのに合わせて、法体系は修正され向上せられ、そして何より制限を与えられねばならない」ということである」 (*Ibid.*, p. 594)。以下も参照。 *Ibid.*, p. 595. *Mélanges-Perfectibilité*, pp. 592-593 では、次のように述べられる。「人類は決してひとところに留まるものではない以上、その本性に内在するのではないもの、本性のうちに宿っていないもの、しかし道程の途中では一時的に追加された資源として人間本性が用いようとするものについては、相対的な仕方ではしか判断することができない」。

- (35) *Pensées détachées*, p. 99. ほぼ同様の文面については、以下も参照。 *Fragments-Perfectibilité*, pp. 364-365.
- (36) *Mélanges-Perfectibilité*, pp. 593-594. 同様の主張については、以下も参照。 *Fragments-Perfectibilité*, pp. 364-365; *Pensées détachées*, p. 99.
- (37) Gustave Rudler, *La Jeunesse de Benjamin Constant* (Paris: Armand Colin, 1909), p. 390; Elizabeth W. Schermerhorn, *Benjamin Constant* (London: Heinemann, 1924), p. 109.
- (38) 以下に引用された一七九三年一〇月一二日付けシャリエール夫人宛の手紙。 Hofmann, *Les «Principes de politique» de Benjamin Constant*, vol. 1, pp. 60-61.
- (39) モンテスキュー＝フレゼンサック (Montesquieu-Frezensac) は一八一四年から一八一五年まで内務大臣を務めていた。彼が行った、検閲制度にまつわる一八一四年一〇月一二日法への擁護が、コンスタンをしてこのような手段を批判するパンフレットの執筆へと踏み切らせたのだった。以下も参照。 Constant, *Observations sur le discours prononcé par S.E. le Ministre de l'Intérieur en faveur du projet de loi sur la liberté de la presse* (Paris: Nicolle, 1814). 後掲、以下の選集に収録。 *Collection complète*, vol. 2, pp. 1-51.
- (40) *Collection complète*, vol. 2, p. 28.
- (41) *Collection complète*, vol. 2, p. 28. 以下も参照。 *Fragments*, p. 400: 「人間は社会に先んじて存在する。彼はいかなる共同体からも自律した権利を有している」。
- (42) *Collection complète*, vol. 4, p. 46.
- (43) 'La liberté politique, essentielle à la liberté civile', p. 257: 「人間が他者と結合し社会を形成するとき、彼が自らの自然の諸権利のうちで譲渡するのはその実践が同胞に害を為すようなもののみである。したがって、彼は自然から受取った絶対的自由を放棄し、これをより一層の安寧と平安、ひいては幸福を約束してくれる相対的な自由で代替する。彼は力の自由を公然と捨て去り、正義の自由をもってこれに換える。同胞たちの利益に反して力を揮わずにいうことが彼を満足させるのは、その同胞らもまた彼に対してその力を行使しないという条件あつてのことである。一言でいえば、社会契約のすべてが正義の感情の上に成り立っており、そして正義とは自然な感情であるということになろう。そこから生じ、社会状態において自然的自由の代わりとなる相対的自由を構成するような、そうした平等こ

それが、その淵源たる感情と同じように自然権とされるようになる。そうしてこの権利は、単に同胞の利益に反しないばかりか、それこそがそれらを構成するがゆえに、譲渡不可能とされるのである」。

(44) *Fragments*, pp. 201-202: 「すべての世襲的君主政も起源は篡奪からはまったのである。いかなる記憶からも慣習からも解放され国民全体の意志によって設立された、単独者による世襲の政府などといったものを想定するのは馬鹿げている。文明の黎明期を例外として、このような政府がそれを持たぬ人びとによって望んで導入されるというのは考えられないだろう。命令する能力を等しく具えた多くの人間や、自由に値するさらに多数の人びとからなる教養ある膨大な人口の国民が、一人の人間にむかって次のようにいうことなどどうして想像できようか——われわれはあなたに、自分たちの最も貴重な利益の管理を委ねます。あなたをわれわれの長とします。われわれの外的な独立と内的な安寧を守るためにあなたへ武器を手渡しますが、その矛先をわれわれの権利や平安に対しても向け得ることでしょう。そしてこれほどに重大な委託をあなたに申し出ます。われわれがよく知り、このような敬意の巨大な証にも値すると信じるあなたにだけではなく、まだ生まれてもないあなたのお子たち、自然や運勢や追従によって嘲笑や汚辱の種となったり、その国の惨禍のもととなったりもし得るあなたのご子孫に対しても申し出ます」。

(45) 'La liberté politique, essentielle à la liberté civile', p. 257: 「国王と人民の状態を正当化するような契約が結ばれたことはない。もしそんなものがあったとすれば、すべての約定は君主と彼の勝利における盟友との間に結ばれたものであろうが、しかし仮にこのような協定がかつて存在したからといって、今日の人民の権利の不可侵性が減ずることになるだろうか。〔かつて〕粗暴な君主たちはわれわれの粗暴な祖先たちを抑圧した、しかしこのことが文明社会の君主が文明社会の人民の権利を認めないでよい理由になるだろうか。今日のヨーロッパ人とかつてのヨーロッパ人とは少しも似たところがない」。

(46) 'La liberté politique, essentielle à la liberté civile', pp. 256-257.

(47) *Deux chapitres*, p. 210 fn. 240.

(48) 'La liberté politique, essentielle à la liberté civile', pp. 256-257; *Réactions politiques*, p. 135, 144; *Collection complète*, vol. 3, p. 106.

(49) *Réactions politiques*, p. 143; *Collection complète*, vol. 1, p. 320; *Collection complète*, vol. 3, p. 104.

(50) 社会状態の起源はおそらく永遠の謎として残るだろうとコンスタンが考えていたとしても、彼は歴史的発展の結果関係を考察していくことは可能であると同時に重要な課題であるとも述べており、それは彼自らがペルフェクティビリティ論において成し遂げようと試みたことでもあった。以下も参照。 *De la force du gouvernement*, p. 79: 「社会状態の起源は大いなる謎ではあるが、しかしその歩みは単純で一樣だともいえる。社会状態の誕生を押し隠し探求を拒む雲から出ると、われわれは人類がありとあらゆる制度の残骸を踏み越えて平等へと歩を進めていくさまを眼にするのだ」。また以下の著作に収められ「自然状態および社会の形成、そして人間の共同体が掲げる真の目標について」と題された章のなかでコンスタンは次のように訴える。 *Filangieri, première partie*, p. 46: 「起源にまつわる歴史のうちには、存在と同様に原因の探求を控えなくてはならない原初的な事象がいくつも見受けられる。存在とは、説明を欲することなしに承認せねばならない一つの事実である。それを説明しようとする一切の試みはわれわれに陳腐で馬鹿げた困難をもたらすが、推論も同じ困難にぶつかる。鶏が先か、それとも卵が先なのか。この問題について道理に適った仕方での自分の考えを述べたという唯一の哲学者は、こう発言した人物であろう——われわれは自分たちに先立つものの後に続き、自分たちの後に続くものに先立つのである。」

(51) *Deux chapitres*, p. 210 fn. 240.

(52) *Mélanges-Perfectibilité*, p. 591: 「人類のペルフェクティビリティとは平等への傾向以外の何ものでもない」。また以下も参照のこゝろ。 *Mss-Perfectibilité*, ff. 78-79; *De la force du gouvernement*, pp. 79-80; *Fragments*, p. 142; *Fragments-Perfectibilité*, pp. 370-371; *Égalité*, pp. 210-214; 'Suite d'idées', pp. 215-216.

(53) *Mélanges-Perfectibilité*, p. 591. また彼はいつも主張している。「正義をと訴える人間は平等をも訴える。平等が存在しないならば、よし礼節や深慮、中庸や必要なだけの猶予、譲歩といったものがあり得るとしても、本来の意味における正義は存在しない。そして実際、あなた方が不正義と主張するものをよくよくご覧いただきたいのだが、そうすれば平等の蹂躪が不正義となっていることを認めるだろう。(……) 公正さは正義の同義語であり、公正 (*équité*) という語は平等 (*égalité*) から派生してきたのである。平等と正義を同一と看做す確信によって、私がこの章の冒頭で原理として定めたたとおり、平等への愛着は人類にとって途切れることのない不滅の情熱なのである」 (*Égalité*, p. 208)。以下も参照。 *Mss-Perfectibilité*, ff. 78-79; *Fragments-Perfectibilité*, pp. 370-371; *Égalité*, p.

- 207.
- (14) *Égalité*, p. 209.
- (15) *Égalité*, p. 206. 次も参照のこと。Ibid., pp. 207-209. コンスタンが公教育に賛成していたのは、それがこうした平等の感情を涵養するものと考えられていたためでもある。以下も参照。*Mélanges de littérature et de politique*, pp. 249-250; Filangieri, quatrième partie, p. 241.
- (16) *De la religion*, vol. 1, p. 64. 以下も参照。*Égalité*, pp. 208-209; *Du polythéisme romain*, vol. 2, p. 243; *De la force du gouvernement*, p. 79; *Fragments*, p. 142.
- (17) *Mélanges de littérature et de politique*, p. VIII; *Collection complète*, vol. 2, pp. 142-143; *De la doctrine politique, qui peut réunir les partis en France*, 2nd edn (Paris: Delaunay, 1817), p. 21; *Égalité*, p. 207; Filangieri, quatrième partie, pp. 285-86, 289.
- (18) *Mélanges de littérature et de politique*, p. 417: 「しかし、権利の平等を回復させながら革命は——誰が何となく——財産の平等までも確立しはしなかったのである」。
- (19) コンスタンは世襲特権に対する批難と所有への攻撃とを混同しないよう警告した。「所有は労働から生じ正義によつて維持されるが、世襲制は迷信あるいは征服を起源とし不正によつて保存されていく。われわれの推量の及ぶ範囲を可能な限り拡大するにしても、所有なしの社会状態を想像することは困難である。アメリカの例はわれわれに世襲制を持たない賢明で平和な統治を示してくれている。(……) 今日において貴族制を廃止に追い込んだ人びとの一部が財産権をも攻撃したからといって、これら二つのものが分かちがたく結びついていると結論してはならない。どんな問題にも、非常識な人間と賢い人びととを区別する境界線というものが存在するのである」(*Fragments*, pp. 116-117)。
- (20) *Principes de politique* (1806), 203-204; *Principes de politique* (1815), p. 443; *Égalité*, pp. 207-208.
- (21) *Fragmens-Perfectibilité*, pp. 366-368, 371-372; *Mélanges-Perfectibilité*, pp. 590-595; *Mss-Perfectibilité*, f. 77; 'Suite d'idées', 215-216; *Développement progressif*, pp. 523-527; *Égalité*, 210-213; *De la force du gouvernement*, pp. 79-80.

- (62) *Mélanges-Perfectibilité*, p. 590; *De la religion*, vol. 1, p. II-39; *De la religion*, vol. 3, p. 314; *Égalité*, pp. 211-213.
- (63) *Mélanges-Perfectibilité*, p. 590.
- (64) *Mélanges-Perfectibilité*, p. 591: 「事物の永遠の力が今度は革命を齎す。思いがけない状況における突発的な出来事とわれわれが看做すのは人間精神の時代的現れであり、それを引き起こしたと思われる人物あるいは事象は、既にすべての人びとが抱いていた一般的感情を、より公然と共有されるようにしたに過ぎないのである」。以下も参照。
Pensées détachées, pp. 101-102; *Fragmens-Perfectibilité*, p. 369; *De la force du gouvernement*, pp. 78-79.
- (65) *Mélanges-Perfectibilité*, p. 591. フランス革命について彼はこう述べている。「フランスにおける世襲特権の廃止は、文明の進歩の必然的な帰結であった」(*Principes de politique* (1806), p. 226)。
- (66) *Réactions politiques*, p. 95: 「制度とイデオとの調和が破壊されたときには、革命を避けることは不可能である。革命はこの調和を回復しようとする。それが常に革命家たちの目標だというわけではないが、革命にはこうした性質がいついかなる時にもそなわっているのである」。以下も参照。*Mélanges-Perfectibilité*, p. 592.
- (67) *Réactions politiques*, pp. 95-96. またコンスタンはスイスやオランダ、そしてアメリカの革命がイデオと制度との間の正しい均衡を実現し得たのに対して、「イギリスおよびフランスにおいては革命が進み過ぎ」したがって反動を呼び込んでしまったのだとも説明していた。以下も参照のこと。*De la religion*, vol. 1, p. 88; *Mélanges-Perfectibilité*, p. 588. 反動にまつわるコンスタンの理解を扱った興味深い分析は次の通り。François Furet, 'Une polémique thermidorienne sur la Terreur', *Passé-Présent*, 2 (1983), pp. 44-55.
- (68) *Du polythéisme romain*, vol. 2, p. 303.
- (69) *Fragmens-Perfectibilité*, p. 366, 371-372; 'Suite d'idées', pp. 215-216; *Mélanges-Perfectibilité*, p. 591.
- (70) *Du polythéisme romain*, vol. 2, p. 168. 以下も参照。*De la force du gouvernement*, p. 78 fn. e. 「まずはお観念というものが人間から独立しているということを理解せねばならない。自然の中に存在する一切のものと同じく、観念もまた独自の歩み、独自の進化、独自の発展を辿る。観念を構成しているのは感覚や経験、出来事、すべての外的な環境といったものであり、これらはおおよそわれわれの自由にはならない」。さらに以下も参照。*Fragmens-Per-*

fectibilité, p. 366, 372; *Mélanges-Perfectionnabilité*, p. 591; *Pensées détachées*, pp. 100-101; *Journaux intimes*, p. 420.

- (11) *Réactions politiques*, p. 152; *Principes de politique* (1806), p. 226.
- (12) *De la religion*, vol. 2, pp. 156-157. 以下も参照。 *De la religion*, vol. 1, pp. 11-12 fn. 1.
- (13) ヘルフェクティビリティを目指す意識的な努力は文明が進歩するにつれてますますその重要性を増していく。というのは、この進歩が人びとをしてヘルフェクティビリティこそ人類の目標であると気づかせるからである。
- (14) *Développement progressif*, p. 528. 以下も参照。 *De la religion*, vol. 1, p. 26; *De la religion*, vol. 4, p. 503; *De la religion*, vol. 5, p. 204.
- (15) *Principes de politique* (1815), pp. 467-468, 473-474; *De la religion*, vol. 1, p. XIV, 24 fn. 1, 24-25, 59 fn. 1; *De la religion*, vol. 3, p. 20; *Deux chapitres*, p. 235.
- (16) *Journaux intimes*, p. 321; *De la religion*, vol. 1, pp. XIII-XIV, 24 fn. 1; *De la religion*, vol. 3, pp. 253-254; *Principes de politique* (1806), p. 159; *Principes de politique* (1815), pp. 464-468; *Deux chapitres*, p. 236; *Collection complète*, vol. 1, p. 337.
- (17) *De la religion*, vol. 1, pp. 106-107 fn. 1.
- (18) *De la religion*, vol. 1, p. 83.
- (19) *De la religion*, vol. 1, p. 23, 26, 50, 107; *Mélanges de littérature et de politique*, pp. 69-70.
- (20) *Collection complète*, vol. 1, p. 332; *De la religion*, vol. 1, pp. 7-8; *De la religion*, vol. 4, p. 508; *Du polythéisme romain*, vol. 1, pp. 87-88; *Principes de politique* (1815), pp. 464-468.
- (21) *Principes de politique* (1815), p. 466.
- (22) *De la religion*, vol. 1, p. 2, 11-13, 16-19, 117-18. 啓示に対するコンスタン独自の理解は次の一説に十全に表現されているといえよう。「そう、おそらく啓示は存在するだろう、だがこの啓示は普遍的であり恒常的であり、人間の心のうちにその源泉を持つものである。人はただ自らに耳を傾ければ、千の声で彼に語る自然に耳を傾ければ不可避的に宗教へと導かれるのである」(*De la religion*, vol. 1, pp. 12-13)。

(83) *Deux chapitres*, p. 16; *Filiangieri*, quatrième partie, pp. 249-251; *De la religion*, vol. 1, pp. 5-6, 11-14, 16-18, 22-23, 106-107, 112, 134-135, 11-4-5; *Collection complète*, vol. 2, pp. 167-168; *Développement progressif*, p. 531. こうした論点を扱いながら、コンスタンがヒュームとブーランジェの著作について触れている箇所がある。以下を参照のこと。*De la religion*, vol. 1, pp. 5-6 fn. 1. 続く一説には、ヒュームの『宗教の自然史』に対するコンスタンの視座が如実に反映しているといえよう。「その宗教の自然史に、ヒュームは、多くの才気、ごくわずかな深い知識、流暢な皮肉、しばしば寸鉄のように鋭い冗談を盛り込んだ。だが彼の著作はやはりどうしても、扱っている主題の重要性には格段に見劣りする出来である」(*De la religion*, vol. 1, p. 91)。

(84) *De la religion*, vol. 1, pp. 11-12 fn. 1.

(85) *De la religion*, vol. 1, p. 18 fn. 1. 以下も参照のこと。‘l'ère rédaction d'une note de Rel. (I, 1, p. 20, n. 6) au dos d'une copie tardive de la Copie Bleue (n. 31)’, cited in Patrice Thompson, *La Religion de Benjamin Constant* (Pisa: Pacini, 1978), pp. 116-117: 「宗教は人間の心に内在していると主張する私は、ロック哲学の信奉者たちが軽蔑しきった視線を向ける生得観念や神秘主義的な性質、能力に回帰しているのだと思われるかもしれない。このような本論から離れるような議論に関わるつもりはない。私の答えはただ一言のみである。空腹感はその外的事物からくる感覚であると人びとは考えるだろうか。あるいはいかなる外的事物もわれわれの感覚を刺激しなかったならば、それはわれわれがその結果と苦しみを感じるようになる内的組織の産物であると認識するのだろうか。もし予想通り第二の主張が立証されたなら、われわれのうちに外的事物とは一切自律した何らかの特性が存在し、それがわれわれに空腹の感覚を覚えさせるのだということになる。性的結合に関するいかなる観念も与えられず一人の女性にも会わず、完全に孤立した生活を強いられた青年が、思春期になってもその年齢につきものの欲求を抱かずにいると考えられるだろうか。

彼が欲求を覚えると認めるのであれば、われわれのうちには——少なくともわれわれという存在の身体的な部分には——いかなる外的事物の作用も受けずに、さまざまな感情を覚えさまざまな欲求を抱く傾向が存在するということになる。道徳にもこれらと同種の傾向が存在すると、どうしていえないことがあろう。」

(86) 宗教の形式は宗教観念と制度との両者を包含していることに注意すべきだろう。彼はこのように議論している。

「教義、信仰、(信仰の)実践、儀式は内的感情によって採用され、ついでその感情によって破壊される形式である。」(*De la religion*, vol. 1, pp. 10-11.) コンスタンの宗教論において最も重要な区別とは宗教観念と宗教的制度とのそれではなく、宗教感情と宗教的な形式とのあいだの差異であった。

(87) *De la religion*, vol. 1, p. 159 fn. 1. 以下も参照。 *De la religion*, vol. 1, p. 19, 106-107.

(88) *De la religion*, vol. 5, pp. 172-173. 「……で問題としているのが独断的な不信のみであることをご理解いただきたい。それと疑問 (*doute*) とを混同してはいないし、われわれは誰よりもこの疑問を理解している。だがそれは宗教感情を排除するものではない。疑問には独自の償いと独自の願い、独自の希望がある。恐怖と不安を伴いながら格闘せねばならないような鉄の檻に人間を閉じ込めたりはしない。自らを取り巻く闇のさなかにおいて疑問は光が放出するのを眼にし、再び力を取り戻させ慰めを与えてくれる予感に身を委ねる。彼は拒絶するどころか、手を差し伸べて祈りを捧げるのである。彼は否定しない、知らないだけなのだ。そして時には希望に熱せられ、時には諦めに縛られる彼の無知には一定の平穏が伴う。だがわれわれに優越する一切の権威を、そしてこの権威との一切の繋がりを否定し、不正と邪惡に抗して善および正義へと召喚されることを拒絶すること、現世に勝る別の世界、償いと汚れない純粹さの世界を放棄すること——それに満足を感じるような社会など一つもありはしない」。以下も参照。 *Journal intimes*, p. 378. コンスタンが独断的信仰に対しても等しく批判的であり、奇跡への信仰は真の確信を生み出すどころか判断力を奪う、とするゴドウィンの主張に賛同していた点は注記すべきであろう。以下を参照のこと。 *Deux chapitres*, p. 137.

(89) *De la religion*, vol. 1, pp. 41-43; *De la religion*, vol. 3, pp. 19-20, 131-132; *Du polythéisme romain*, vol. 2, pp. 103-105, 127-128; *Principes de politique* (1815), pp. 469-471; Filangieri, quatrième partie, pp. 246-247; *Mélanges de littérature et de politique*, pp. 66-67.

(90) *Du polythéisme romain*, vol. 2, p. 89.

(91) 以下の章を参照。'De despotisme, comme circonstance nécessairement contemporaine de l'incrédulité' in *Du polythéisme romain*, vol. 2, pp. 88-99. また以下も参照。 *De la religion*, vol. 1, p. 65, 69.

(92) *Principes de politique* (1815), pp. 467-471; *De la religion*, vol. 1, p. 6, 36-37, 69; *Du polythéisme romain*,

vol. 2, pp. 90-91.

(63) *De la religion*, vol. 1, pp. 36-37.

(64) *De la religion*, vol. 5, pp. 170-172; *Du polythéisme romain*, vol. 2, pp. 129-160.

(65) *De la religion*, vol. 1, pp. 70-71. 知的能力との関係で彼は次のように主張している。「それ〔熟慮された利益〕は知的能力の発展に寄与した——確かに。だがそれを発展させながら、墮落させもしたのである。人びとは精神的ではあったが、その精神は自己中心的でない一切の感覚に逆らって動いていた。自己犠牲は嘲弄的となった。人びとは人間本性を皮肉で卑しめ、輕蔑によって貶めたのであり、それを事物に対する合理的な賛美や才気あふれる遊びと称していたのである」(*De la religion*, vol. 1, p. XVII)。

(66) *Principes de politique* (1815), pp. 473-474; *Principes de politique* (1806), pp. 171-172, 547; *Collection complète*, vol. 2, pp. 167-168; *De la religion*, vol. 1, pp. 85-86; *De la religion*, vol. 4, p. 502.

(67) *Principes de politique* (1815), pp. 474-475.

(68) *De la religion*, vol. 1, p. 63. 上の点ではトマス・ペインもまた批判の対象となっている。「トマス・ペインは陳腐で時に粗野な文体でドルバック男爵の浅薄な形而上学を再現しただけであった。あまりにもありがちな誤謬に陥った彼は、自分がよく理解もせず、ありがたがっていた自由の敵を宗教のなかに見出したと思ひ込んだのだ。一方の原理を誇張して考えたかゆえに、他方の本質をひどく誤解してしまったのである」(*De la religion*, vol. 1, pp. 91-92)。

(69) *De la religion*, vol. 1, p. 64; *Du polythéisme romain*, vol. 2, pp. 90-91.

(100) *De la religion*, vol. 1, p. 64; *Du polythéisme romain*, vol. 2, pp. 242-245, 318.

(101) *Du polythéisme romain*, vol. 2, pp. 91-92. まほ同一の記述が次の箇所にも見出される。*De la religion*, vol. 1, p. 66.

(102) *Deux chapitres*, pp. 21-22, 32, 38. 同様の区別は日記のなかでも再び主張されている。*Journaux intimes*, 18 février 1804.

- (103) *De la religion*, vol. 1, pp. 30-31. また以下も参照のこと。*De la religion*, vol. 1, p. 19, 28. 宗教感情と宗教の形式とをいかにすれば区別しうるか、という問いに関してはこう述べられている。「だがしかし——と人はいうだろう——どうすれば宗教感情から、それが纏う形式に左右されずに観念を作り出すことかできよう。おそらくそんなものをこの現実のなかに見出すことは決してないだろう。それでも、われわれの魂の奥底へと下っていくならばそれを思考によって理解することができるとはでないか。そう信じることをしよう」(*De la religion*, vol. 1, p. 20)。
- (104) *De la religion*, vol. 1, p. 154; *De la religion*, vol. 5, p. 167.
- (105) *Journaux intimes*, pp. 477-478. 「毎朝働き続けた、悪くはない。たか結局自分の著作の章分けをまた変更しただけのことだ。それでもこの作業をしているうちに私は新たな考えを掴み、宗教の二つの範疇——自律した宗教および聖職者に隷属する宗教——を平行して展開させる方法を見つけたように思う。これら二つのかけ離れた展開を同一の視点から結合させるのは、つねにきわめて困難な課題だった」。
- (106) *De la religion*, vol. 1, pp. 50-52, 106-107, 112, II-118; *De la religion*, vol. 3, p. 255; *De la religion*, vol. 5, p. 203, 206-207; *Développement progressif*, pp. 527-528, 538, 542.
- (107) *De la religion*, vol. 1, pp. 31-32, 34, 43-44, 107-109, 112; *De la religion*, vol. 5, p. 200, 204-205; *Développement progressif*, p. 523, 528.
- (108) *De la religion*, vol. 1, p. 19.
- (109) *De la religion*, vol. 1, p. 78, II-114; *De la religion*, vol. 5, pp. 181-198, 205; *Développement progressif*, p. 528.
- (110) *De la religion*, vol. 1, p. 19, 154; *De la religion*, vol. 4, p. 54, 493; *De la religion*, vol. 5, pp. 173-174.
- (111) *De la religion*, vol. 5, pp. 176-178.
- (112) *De la religion*, vol. 2, pp. 341-342. 「したがって、ギリシア人が自然の示した通りの道程を辿ったことは、人間にとつて幸福な、計り知れぬほど幸福なことだったのである。最も崇高な飛翔を魂に、最も高貴な発展を精神にゆるす知性の自由を保持していたのは、彼らのほか誰もいなかったのである。地上すべてを抑圧していた聖職者団体に対する彼らの勝利は、人間を創造した慈悲深い存在によって人間へと与えられた気高い運命の徴となった。思考の生と

道徳的力をわれわれはギリシア人たちに負っているのである。彼らはこの貴重な財産を遺産としてわれわれに伝えてくれた。このこのうえなく貴重な預かり物を注意深く保存していこうではないか。古代ギリシアはそれを征服し勝ち取るすべを知っていたのならば、近代ヨーロッパはそれを守り抜くすべを持っているはずであろう。ギリシアのみが聖職者支配を逃れえたという理解はヘーレンから継承したものである。ヘーレンへの言及については、以下を参照。*De la religion*, vol. 2, pp. 342-343 fn. 1.

(113) *De la religion*, vol. 3, pp. 314-315. また次のようにも彼は主張している。「この時代における物神崇拜と多神教それぞれの影響のあいだには、さらにこのような違いが認められる。一方は人びとを孤立させるが他方はそれに反して人びとを結びつけ、同じ神々をみなが崇めることを義務として強いる。こうして結果だったはずのものが原因となる。野蛮な遊牧民に接近した結果として生まれた多神教が、この接近を確固たるものとして強化していくのだ」。

(Ibid., p. 316).

(114) *De la religion*, vol. 1, pp. 11-80-81.

(115) *De la religion*, vol. 2, pp. 19-39, 208-357; *Développement progressif*, pp. 534-535; *Égalité*, pp. 210-211.

(116) *De la religion*, vol. 2, pp. 10-12, 17-18, 95-128.

(117) *De la religion*, vol. 2, pp. 129-154. 彼はこう主張している。「この闘争は事物の本性に根ざしており、したがって必然的なものである。本来は聖職者が唯一無二の権力を握っているような国においてさえ、従属させられた権威が台頭しはじめるのは時間の問題である。宗教によって人民を支配することに心を砕き専念しているがゆえに、聖職者たちは国家行政と外敵からの侵略に対する防衛を下級の人間の手に委ねざるを得ない。こうして、二つの権力が新たに確立される——すなわち政治権力と軍事的権力である」(Ibid., pp. 129-130)。

(118) 以下の章を参照。「Que la lutte du sacerdoce et du pouvoir temporel doit se terminer à l'avantage du premier, dès que le principe de l'autorité sacerdotale est admis」 in *De la religion*, vol. 2, pp. 185-203. こうから生じる帰結としては、例えばインドにおけるカースト制度が挙げられる。この制度下で学問的研究が継続されるのは、聖職者の権威に奉仕する限りにおいてのみである。以下を参照のこと。*De la religion*, vol. 2, pp. 41-63.

(119) *De la religion*, vol. 2, p. 186.

- (120) 司祭主義的多神教に関するコンスタンの議論は以下の箇所を中心に展開されている。*De la religion*, vol. 3, bk 6 ('Des éléments constitutifs du polythéisme sacerdotal'), pp. 1-212; *De la religion*, vol. 4, bk 9 ('Des religions sacerdotales comparées au polythéisme indépendant'), pp. 1-112, bk 10 ('Des dogmes particuliers au polythéisme sacerdotal'), pp. 113-200, bk 11 ('Du principe fondamental des religions sacerdotales'), pp. 201-343; *De la religion*, vol. 4, bk 12 ('De la marche du polythéisme indépendant des prêtres, jusqu'à son plus haut point de perfectionnement'), pp. 345-509.
- (121) *De la religion*, vol. 2, pp. 209-237.
- (122) *De la religion*, vol. 3, p. 255. 以下を参照。*De la religion*, vol. 3, bk 7 ('Des éléments constitutifs du polythéisme indépendant de la direction sacerdotale'), pp. 213-319.
- (123) *Du polythéisme romain*, vol. 1, p. 1. 「栄光と自由とに満ちた最盛期に実践されていたものとしてわれわれが理解するローマの多神教は、二つの宗派の混合によって生まれたものであった。その一つは司祭主義的なもの、もう一つは聖職者たちの権力から解放されたものである。前者で私はイタリアの古代宗教を、後者でギリシアの多神教を想定している」。以下も参照のこと。*Du polythéisme romain*, vol. 1, pp. 40-41: 「だが、ローマにおいて聖職者階級の権力が増大したにもかかわらず、ついに彼らが無制限の権威を獲得することはなかった。集団を形成する聖職者たちは常に国家へと従属しつづけた。(……) それゆえ、他の人民、あるいは自らの祖先とは異なり、ローマ人は聖職者に屈服することはたえてなかったのである。聖職者階級はローマにおいても威厳と権力をそなえた、しかし公共の安寧のために権力を担い威厳を背負ったのである。」
- (124) *Du polythéisme romain*, vol. 1, pp. 41-42: 「このような無限に列举可能な事例に鑑みれば、ローマの多神教のうちに宗教と政治と道徳との完全なる混合物を認めねばならない。これら三つは互いに交じり合い、均整のとれた調和を成していた。神殿を築いたのがギリシアにおいては想像力だったのに対し、ローマでは政治がその役割を担ったのである。道徳はギリシアのように単純に宗教の一部をなしていたわけではない。それは支配的な部分であり、公然と認められた目標だった。」
- (125) *Du polythéisme romain*, vol. 1, p. 51.

- (126) *Du polythéisme romain*, vol. 1, bk 14 ('De la tendance universelle vers l'unité à cette époque de l'espèce humaine'), pp. 161-172. 彼は、このように主張している。「統一性を追い求める傾向が、宗教感情にとってつねに本質的な部分であったことは既に立証したとおりである。(……) だが無知は消え失せ、エゴイズムが意に反して露になり、理性は経験によって完成されていく。結果の合理性が明らかになるにつれ、原因の統一性は真実らしく思えてくるのである」(*Du polythéisme romain*, vol. 2, pp. 161-162)。ほぼ同じ内容が次の箇所に見受けられる。
- Mélanges de littérature et de politique*, p. 362; Benjamin Constant *Publiciste 1825-1830*, ed. by Ephraïm Harpaz (Paris: Champion, 1987), pp. 44-45. 彼はまた、自然を支配する物理法則の発見とともに人びとは不變的な法の存在に気づき始め、その認識が彼らを一神教へと突き動かすのだ、と説明している。*Du polythéisme romain*, vol. 2, pp. 297-298. 多神教から一神教への移行にまつわるコンスタンの議論は以下を参照。*Du polythéisme romain*, vol. 2, bk 15 ('D'une secte qui cherche à concilier le besoin d'unité avec des formes de polythéisme'), pp. 173-225, bk 16 ('De la forme sous laquelle le théisme se présente'), pp. 226-245, bk 17 ('De la lutte du polythéisme contre le théisme'), pp. 246-293, bk 18 ('De la chute du polythéisme'), pp. 294-320. 特に次を参照。*Du polythéisme romain*, vol. 2, bk 18, ch. 1 ('Que la chute du polythéisme est nécessaire et inévitable'), pp. 294-296, ch. 2 ('Que la chute du polythéisme est définitive'), pp. 296-302, ch. 3 ('De la supériorité du théisme sur le polythéisme'), pp. 303-312; *De la religion*, vol. 1, pp. 43-44. 循環的な歴史概念に対するコンスタンの論駁は次に収められている。*Du polythéisme romain*, vol. 2, pp. 296-297.
- (127) *Du polythéisme romain*, vol. 2, p. 303.
- (128) *Du polythéisme romain*, vol. 2, p. 303, 306-307.
- (129) *Mélanges de littérature et de politique*, pp. 371-373; Benjamin Constant *publiciste 1825-1830*, p. 50; *Du polythéisme romain*, vol. 2, pp. 312-313.
- (130) *De la religion*, vol. 2, pp. 353-354. 次も参照のようである。*Du polythéisme romain*, vol. 2, p. 311. 「有神論は最終的に多神教に対して議論の余地のない優越を手にする。それは人間精神のうちに捉えがたい觀念、あるいはむしろ無限についての感覚を植えつけるといふことである。この觀念、感覚は、あらゆる硬直し固定化され実定的な教義よりも

道徳にとつてははるかに好ましい。われわれの感情に嵌められた枠が存在しないことこそ、ある者を浄化したり他の者を向上させたりという働きを最も強く助けるのだ。一切の高潔な情念は、たとえこの概念が不可知であったとしてもそのうえに安らうのである。また、宗教は形式上の明確な変化なしに進歩していくことかできるというコンスタンの主張が、キリスト教擁護論だということも考え得るだろう。以下を参照。 *De la religion*, vol. 1, p. 123; *De la religion*, vol. 5, pp. 202-203.

- (131) *Du polythéisme romain*, vol. 2, pp. 312-317.
- (132) *Du polythéisme romain*, vol. 2, pp. 308-309.
- (133) *Développement progressif*, pp. 530-531; *De la religion*, vol. 5, p. 207.
- (134) フォンタナは次のように主張する。「一八二〇年代後半に出版された際、『宗教論』は保守的なカトリック信徒の著作家たち——特にボナール、ド・メーストル、ラムネーなど——によって何の留保もなく、カトリック教会に対する公然たる攻撃であると同時に、曖昧ではあるが誤解の余地のない無神論の告白として理解された。コンスタンの著作に対する辛辣な批判は十九世紀を通じてカトリックの著作家たちによって繰り返され続けたのである」(Biancamaria Fontana, *Benjamin Constant and the Post-Revolutionary Mind* [New Haven, Yale University Press, 1991], p. 105)。
- (135) *Principes de politique* (1815), p. 466.
- (136) *Journaux intimes*, 30 janvier 1804, p. 228. 「著作のなかでは、宗教と道徳との関係性を純粹に追究するのたといふことを決して忘れてはならない」。
- (137) *Collection Complète*, vol. 2, p. 167.
- (138) *Du polythéisme romain*, vol. 1, p. 83; *De la religion*, vol. 4, p. 503. コンスタンはまた宗教と道徳とが「どちらも感情であるという点によって互いに結び付きあいやすいのだと主張している。以下を参照。 *De la religion*, vol. 1, II-50; *Deux chapitres*, p. 18; *Principes de politique* (1815), pp. 464-465.
- (139) *De la religion*, vol. 1, II-43. 以下も参照。 *Journaux intimes*, p. 231.
- (140) *De la religion*, vol. 1, II-43.

- (141) *De la religion*, vol. 4, ch. 1 ('Comment les progrès de l'état social introduisent la morale dans la religion'), pp. 345-353. 彼はこう主張する。「したがって、ある幸運な反応によつて、宗教のうちに保障を見出した道徳は自らを承認してくれるその宗教を浄化し向上させるのである」(*De la religion*, vol. 4, p. 356)。
- (142) *De la religion*, vol. 3, p. 318, 321-322. 『イーリアス』と『オデュッセイア』の作者および執筆時期に関するコンスタンの理解については以下を参照。*De la religion*, vol. 3, pp. 344-368.
- (143) *Du polythéisme romain*, vol. 1, pp. 67-68. 以下も参照。*Du polythéisme romain*, vol. 1, ch. 5 ('Des rapports du polythéisme soumis aux prêtres, avec la morale'), pp. 67-79, ch. 6 ('D'un effet singulier des rapports des religions sacerdotales avec la morale, particulièrement dans les climats du Midi'), p. 79.
- (144) *Du polythéisme romain*, vol. 1, pp. 54-66; *De la religion*, vol. 4, bk 12 ('Des rapports de la morale avec les deux formes religieuses'), pp. 474-500. 「一般的に、多神教において神々の人格や性質は、その影響力を持たない」とわれわれは述べた。だがこの言明が完全に真となるのは、「道徳が宗教から自律しているときのみである」(*De la religion*, vol. 4, p. 492)。
- (145) 彼は次のように主張する。「自由があるところ、道徳は宗教を崇高なものとしてつく。奴隷制があれば宗教が道徳を誤らせることになる」(*De la religion*, vol. 4, p. 500)。
- (146) *Journaux intimes*, 17 août 1804, p. 320. 「証明したものは、その個別の優位にもかかわらず、宗教は道徳の基盤を作り出すのにまさる不適当なほどの支障を抱え込む」ということなのだ」。
- (147) *Deux chapitres*, pp. 19-20, 39, 63; *De la religion*, vol. 5, p. 168.
- (148) *De la religion*, vol. 4, p. 507; *Du polythéisme romain*, vol. 1, p. 87. 以下も参照。*Deux chapitres*, p. 50.
- (149) *De la religion*, vol. 1, p. 69, 112-113; *De la religion*, vol. 5, pp. 193-194; *Deux chapitres*, p. 21, 132-33, 147-49, 152; *Principes de politique* (1806), p. 157; *Principes de politique* (1815), p. 471, 481; *Collection complète*, vol. 1, pp. 337-341.
- (150) *De la religion*, vol. 1, pp. 59-60 fn; *De la religion*, vol. 4, 500-505; *Du polythéisme romain*, vol. 1, pp. 80-87; *Du polythéisme romain*, vol. 2, pp. 100-103.

- (151) *Deux chapitres*, pp. 149-150; *De la religion*, vol. 4, p. 502.
- (152) 『社会契約論』岩波書店、一九一頁。
- (153) *Principes de politique* (1815), p. 462. ほゞ同一の文章が次の箇所に見出される。*Principes de politique* (1806), pp. 163-64. また次も参照のこと。*Deux chapitres*, pp. 134-135; *De la religion*, vol. 1, pp. 86-87; *Collection complète*, vol. 1, pp. 328-329. コンスタンの立場は、彼がルソーの『社会契約論』の市民宗教にまつわる章の写しに書き留めたメモからも明らかである。ジャン・ルーセルはこれを会話形式に纏めなおした。次を参照。Jean Rousset, *Jean-Jacques Rousseau en France après la Révolution* (Paris: Armand Colin, 1972), pp. 508-509.
- ルソー…国家にとつては各市民に自分の義務を愛させるような宗教が必要なのだ。
- コンスタン…一体誰が、この宗教が人にその義務への愛情を抱かせたり抱かせなかったりすると判断するんです？
- ルソー…この宗教の教義に国家や国家の成員が興味を覚えるのは、それが道徳と信者になった人が他者に負う義務とに關係するかぎりにおいてだろうね。
- コンスタン…それで、あれやこれやの教義が道徳に關係しているか否かを一体誰が決定するんでしょう？、ご自分が政府をまるでスコラ学のような論争の渦に投げ込んでいることがおわかりにならないんですか？
- ルソー…カティリナを哀れに思ったカエサルは、魂の死すべき運命にまつわる教義を打ちたてようとしたが、カトローとキケロはそれを斥けるために哲学的思索で時間を潰すようなことはしなかった。二人はカエサルが悪しき市民として語り、国家にとつて有害な説を広めていると示すだけで満足だったんだ。事実、ローマの元老院が判断しなくてはならなかったのはそういうことであり、神学的問いではなかったのだ。
- コンスタン…私にはどうしても、元老院が道徳に関する推測やら仮説やら議論などにかかずらっているのは、神学的問いに労力を注ぎ込むのと同じくらい不都合で恣意的なことだと思えて仕方がないのです。
- (154) *De la religion*, vol. 5, p. 207.
- (155) C.P. Courtney, *Isabelle de Charrière (Belle de Zuylen)* (Oxford: Voltaire Foundation, 1993), p. 338.
- (156) シャリエール夫人宛の手紙(一七九二年七月六日付)を参照。
- (157) 例えば、一八〇五年二月一九日にコンスタンは日記へ次のように記している。「無宗教のなかには、何かしら野

蜜で陳腐なものがあり、それが私に嫌悪感を抱かせるのだ。そのうえ、私は私なりに宗教のかけらのようなものを心に抱いている。だがそれはまったくただの感情、あいまいな感覚なのだ。論理という形を取ることはあり得ない」

(p. 435)。

(158) 彼はランガルリーやその神秘主義の集団、後にはクレデナーのカルトにも魅了されていた。

(159) 以下に引用されている、一八一二年一月一日付けのオシェ宛書簡。Schermerhorn, Benjamin Constant, p. 389.

(160) *Journaux intimes*, 2 janvier, 1805, p. 420.