

Title	リュシアン・ジョームのリベラリズム論とその現代的射程： コンスタン論を手掛かりとして
Sub Title	La théorie du libéralisme chez Lucien Jaume dans le contexte philosophique et politique contemporain
Author	堤林, 剣(Tsutsumibayashi, Ken)
Publisher	慶應義塾大学法学会
Publication year	2011
Jtitle	法學研究：法律・政治・社会 (Journal of law, politics, and sociology). Vol.84, No.2 (2011. 2) ,p.337- 373
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	☐ 山宏教授退職記念号
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00224504-20110228-0337

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.

リュシアン・ジョームのリベラリズム論と その現代的射程

——コンスタン論を手掛かりとして——

堤 林 剣

- 一 はじめに
- 二 フランス・リベラリズム
- 三 コンスタンのリベラリズム
- 四 コンスタンからヨーロッパ精神へ

一 はじめに

フランスにおいて「リベラリズム」(libéralisme)や「リベラル」(libéral)は響きの悪い言葉——しばしば罵り言葉ですらある。それは「イギリス的」あるいは「アメリカ的」悪しき自由放任主義(特に弱者への配慮を欠く経済的自由主義——néolibéralismeないし ultra-libéralisme)と同一視されることが多く、公平や連帯、社会全

体の利益を蔑ろにする行き過ぎた個人主義というイメージと符合する。もちろん、これはステレオタイプであり、イギリス的自由主義やアメリカ的自由主義の内容を正確に捉えたものではない。(そもそも、イギリスとアメリカを一緒にすること自体奇異ではあるが、フランスではしばしば「アングロ・アメリカン」ないし「アングロ・サクソン」という形容詞で両者が括られる。)

それに対して、「レピュブリカニスム」(républicanisme)や「レピュブリック」(république)は肯定的な響きを有し、(ごく少数の例外を除いて)左派も右派も中道もこの言葉を高々と掲げる。レピュブリカニスムはまさにフランス国(民)のアイデンティティーを表す言葉として広く定着しているのである。だが、それゆえにその意味内容は一義的でなく、しかもよく見れば、イギリス的自由主義あるいはアメリカ的自由主義の要素が含まれている場合さえ認められる。そして現実の政治的・経済的政策の次元では、一九八〇年代以降、ことに冷戦終焉後は、グローバルゼーションの加速度的進展とともに、ますますリベラル・デモクラシー的色彩が強まっているように思われる。

ともあれこうした現実の変化のなかで、レトリックとしては依然レピュブリカニスムが支配的である——これはフランス共和政が存続する限り変わらないだろう。だが、三、四〇年ほど前から「リベラリズム」という言葉が肯定的に使用され、その思想的系譜を解明しようとする学問的営為が本格的に展開されるようになったのも事実である。いまだ世論には浸透していないものの、政治思想ないし政治哲学の領域では「フランス・リベラリスム」(libéralisme français)の研究がメインストリームの一端をなすまでになった。

そうした背景には、革命的伝統・マルクス主義の衰退、フランスの経済的・財政的危機(国家主導型のフランス・モデルの機能不全)といった政治経済的変動がからんでおり、またレモン・アロンやフランソワ・フユレを筆頭とする研究者グループのリベラリズム再評価も関係しているよう。長い間知識人を虜にしてきたマルクス主義

思想と対抗する形で、忘れられていたフランス・リベラリズムの思想的伝統を復権させることは、革命史や憲法思想や政治思想の研究領域において、大きなパラダイム転換を引き起こしてきた。今日、政治思想・憲法思想の分野で確固たるプレゼンスを誇示しているマルセル・ゴシエ、ピエール・マナン、ピエール・ロザンヴァロン、リュシアン・ジョームなどが、フランス・リベラリズム研究を精力的に推進することで頭角を現したことは、こうした流れを象徴しているといえよう。

いまやコンスタン、スタール夫人、ギゾー、トクヴィルらの「十九世紀リベラリズム」を扱った研究書は多く存在する。また十八世紀ではあるが、モンテスキュー研究も同様の潮流のなかで活況を呈している。だが、このようにフランス・リベラリズムが市民権を得、かつての論敵が風化するにつれて、また現実政治と法制度の次元でも人権思想が定着し、立憲主義が（ルソー主義的）法律中心主義（*légicentrisme*）に取って代わるなかで、「現代リベラル」（*libéraux contemporains*——これはマナンが自らのグループを形容した名称である）が、かつてのような情熱と緊張感をもって十九世紀リベラリズムを思想的に研究しなくなったとしても不思議ではないかもしれない。（トクヴィル研究は例外であるが。）マナン曰く、かつてとは論敵も政治的課題も異なるのであるから、これも当然といえは当然である。むしろ、十九世紀リベラリズム研究からは見えてこない問題を扱うためには、別の領域を開拓しなければならないという意識があるのだろう。近年、彼らは、むしろ「リベラリズムの勝利」がもたらした負の側面に目を向けるようになっていく。かくして、ゴシエは人権中心主義が「政治的なもの」の軽視につながっていると警告し、マナンは「ネーション・ステート」の重要性を訴え、ロザンヴァロンは国民的紐帯や市民社会の構築・再構築の必要性を説くに至ったのである⁽¹⁾。

以上、かなり話を単純化した観は否めないが、それはこうした一般的流れのなかで、リュシアン・ジョームが依然として精力的に十九世紀リベラリズム（特にコンスタン、スタール夫人、シスモンディのそれ）の研究に取り組

んでいるという事実を浮き彫りにするためである。もちろん、ジョームはそれ以外の研究も進めている——彼の守備範囲は頗る広く、憲法思想の領域でも第一人者とみなされる一方、現代政治の問題についても積極的に取り組み、論壇における発信力も際立っている。だが、ここで注目したいのは、ジョームがフランス・リベラリズムを思想的に研究する際（ちなみに、彼は現在刊行中のコンスタン全集の編集委員も務めている）、それがまさに現代の政治の問題を理解し、一定の目指すべき方向性を模索するにあたり多くの示唆を依然として与え得ると考えている点である。しかも、彼はコペ・グループ⁽²⁾のリベラリズム（コンスタン、スタール夫人、シスモンディなど）を「フランス共和政的概念」（la conception républicaine française）と位置づけ、コペを「ヨーロッパ精神の顕現する場」（lieu par excellence de l'esprit européen）としているのである⁽³⁾。

さて、本稿ではこうした状況を踏まえて、ジョームのリベラリズム論を二つの視点から捉えることを試みる⁽⁴⁾。一つは、ジョームの政治思想的立場からのリベラリズム理解である。とりわけ、ジョームの問題としている「哲学的」起源にフォークスを当て、そのなかで彼のコンスタン解釈を批判的に吟味する。もう一つは、それがどのように現代にレレヴァントであると彼が考えているかである。その際、彼の近著『ヨーロッパ精神とは何か』⁽⁵⁾を中心的に扱うこととする。

二 フランス・リベラリズム

（一）リベラリズムとは

「リベラリズム」は多義的な用語・概念であり、一般的な定義を示すのは容易ではない。また、フランスのリベラリズムと英米のリベラリズムとの違いも無視し得ないし、両者の相違点についてもさまざまな見解がある。

そもそも、いずれのリベラリズムも一枚岩ではないゆえ、こうした比較自体がどの程度有益か議論の余地もある⁽⁶⁾。しかも、「リベラリズム」という言葉自体は十九世紀に登場したものであるにもかかわらず、多くの研究者は十七世紀、十六世紀あるいはそれ以前まで遡ってその思想的伝統を捉えようとする。(ちなみに、「リベラル」という言葉は「リベラリズム」に大分先立って存在するが、時代と文脈によって意味が異なってきた⁽⁷⁾)。もちろん、個人の自由の尊重、権力制限、立憲主義といったミニマルな原理や制度として共通項を特定することもできるかもしれないが、それだけでは、個々の思想的特徴もその政治的意義も見えてこない。したがって、ここではリベラリズム全般の概念的記述は断念し、ジョームの解釈に焦点を絞ることにする。そして、ジョームの解釈が必ずしも典型的な理解(そのようなものがあるとして)ではないことをあらかじめお断りしておきたい。

さて、ジョーム自身がリベラリズムの一義的な定義を提示しているわけではないので、本稿の目的に即して、その多様な側面を整理することにしよう。

まず注目に値するのは、ジョームが、モンテスキュー、コンスタン、スタール夫人、トクヴィルを同じリベラリズムの系譜のなかに位置づけながらも、そこからギゾーを排除していることである。ジョームにしたがえば、ギゾーのリベラリズムは彼らのそれと根本的に異なる。そして、フランス近代史においてはそのギゾーをはじめとするドクトリネール派・オルレアン派のリベラリズムが本流となり、長い間フランス政治を呪縛してきたのである⁽⁸⁾。両系譜の違いについて、もう少し詳しく説明しよう。

リベラリズムは、広義では、理論と実践における「自由の統治」(gouvernement de la liberté)を意味する⁽⁹⁾。この表現からもわかるように、自由——しかも、個人的自由——はリベラリズムにとって不可欠な要素である。だが「統治」という言葉が示唆するように、この自由は政治と一定の関係を保ち、また「法の支配」・「法への服従」と密接に関連する⁽¹⁰⁾。つまりリベラルの自由とは、単に個人が好き勝手に行為する(できる)ことを意味する

のではなく、一定の政治的・法的関係のもとで存立するものとされる。だが、これだけではまだ輪郭がはっきりしない。というのも、いかなる自由がいかなる仕方でも政治と法とに結びつくかで、その諸領域におけるインプリケーションは著しく異なってくるからである。

そこで重要となるのが、自由を行使する主体の問題である。これは、「誰が判断するのか」という問いとも深く関係している。そして、ジョームが擁護するリベラリズムの系譜（モンテスキュー、コンスタンらが構成する系譜）では、個人と社会の判断力 (*faculté de juger*)・判断する権利 (*droit de jugement*) が最大限尊重されることになる。⁽¹¹⁾ この判断力と判断権が政治的・法的要素と密接不可分な理由は、各々の市民（個人）が自ら思考し、（批判的吟味を通じて）政治と法の在り方について評価し、市民の権利の範囲についても判断することが重要とされるからである。こうした自律的個人の判断力に重点を置くリベラリズムをジョームは「主体のリベラリズム」あるいは「主体と良心のリベラリズム」(*libéralisme du sujet et de la conscience*)と称する。⁽¹²⁾（そしてこれを本格的に展開したのがコンスタンとスタール夫人ということになるが、これについては後述する。）目下注目すべきは、「主体のリベラリズム」においては、自律的個人の公的事柄に関する判断力が重視されるゆえ、政治および法への市民的関与が称揚され⁽¹³⁾（といっても、選挙権が認められるのは判断力を適切に行使できる教養市民に限られるが）、法の公正さと法への服従が要求されると同時に、法や政治的支配が恣意化した場合などには、自由の主体たる個人が政治と国家を批判する（場合によっては国家に積極的に抵抗することもあり得るという点である）。

さて、他方で、ギゾーやドクトリネールが主張し、ジョームが批判的に捉えるリベラリズムにおいては、このような社会と個人の判断力・判断権が認められない。それどころか、広く市民の主体的な判断力が認められてしまえば、「知性の無秩序」(*Panarchie intellectuelle*)・「精神の無秩序」(*anarchie des esprits*) が帰結すると警告する。そしてこうした事態を回避するために、ギゾーは「無秩序的な個人主義の批判」(*la critique de*

l'individualisme anarchique)を展開すると同時に、一部のエリート——才能・富・行政的知識を有する「新たな貴族層」(nouvelle aristocratie)——が合理的に、そして国家主導で、市民社会との関係を築いていく必要性を説くのである。市民社会における一定のブルジョア的自由を重視するという点でリベラルな要素が認められるのも事実だが、ジョーム曰く、これは「国家によるリベラリズム」(libéralisme par l'État)であり、「国家に対する、あるいは国家を超えたリベラリズムではない」(non contre ou hors l'État)のである⁽¹⁴⁾。また、権力を意志ではなく理性と結合させることによって、「理性の主権」(la souveraineté de la raison)という考えも帰結し、政治権力はますますエリートの手中に集中することになり、自由への公式的コミットメントとは裏腹に、個人的自由と自律性が国家の一元的支配に絡め取られていく⁽¹⁵⁾。こうして人民は「自由だが従順」(libre mais calme)になるよう求められ、政治(代議制)は「人民の名において人民のためになされねばならないが、いかなることも人民が直接なしてはならない」(カバニス)という仕方での統治となる⁽¹⁶⁾。しかし、こうした理性による統治が重要視されるといっても、権力と理性が整合しているかを判断するのは誰かという問題に最終的な決着は与えられない。そしてレミューザの場合がそうであったように、これがさらにエスカレートすると、政治権力と真理が同一視される考えまで行き着くことになる⁽¹⁷⁾。しかもこれは神学的色彩を帯びることさえあり、そうなるとエリートによる権力のヘゲモニーはさらに強大なものとなる。権力の制限という考えも等閑視され、個人の自律的判断力にいたってはますます度外視されてしまう。ジョームによると、この系譜のリベラリズムが第三共和政の共和主義者の多くに受け継がれることになったのである。

なお、右のリベラリズム以外にも、自由に対する真理の優位を唱えるリベラル・カトリシズムや、ヒュームに代表されるような「主体無き個人主義」(individualisme sans sujet)を前提とする系譜をもジョームは扱っているが、それらについては省略する⁽¹⁸⁾。

さて、ジョームが擁護するリベラリズム（主体のリベラリズム）が個人の判断力を信頼する点は確認されたが、まさしくこれとの関係で主権制限論や個性および社会的価値の多様性の擁護、そして法や権力の位置づけが理解されなければならない。⁽¹⁹⁾ ジョームが強調するに、このリベラリズムにとっては、自由が最高善にして善そのもの (*liberté est le bien suprême, le bien en soi*) ⁽²⁰⁾ であり、したがって権力も法も手段的なものとみなされる。その限りでは権力も法も自由にとって不可欠かつ表裏一体と考えられる。だがその自由が個人の判断力とも密接不可分であるがゆえ、自由と権力・法との関係が転倒したり、恣意的な支配が生じたりした場合には、国家に対峙する自由も認められることになる。また「主体のリベラリズム」においては、国家権力および公共空間の中立性が要請される——特定の宗教的あるいはイデオロギー的価値の支配は認められない⁽²¹⁾——が、これは政治制度の全くの価値中立性を意味するわけではないという点も重要である。⁽²²⁾ というのも、ある種の自由と多様性の擁護は制度そのものにとつて否定しがたい前提をなしており、権力の中立性もその擁護のための手段と解されているからである。

それでは、ジョームがこうしたリベラリズムの哲学的起源をどのように理解したかを次に見てみよう。

(二) リベラリズムの哲学的起源とコンスタン以前のリベラリズム

本節では主としてジョームの近著『リベラリズムの哲学的起源』に即して論を進めることにしよう。⁽²³⁾ なお、この著作では、フランスの思想家だけでなく、ロック、ヒューム、カントなども本格的に扱われているが、以下においては、それらをすべて紹介するのではなく、ジョームの擁護するリベラリズムとの関係で選択的な論点整理を試みる。また、ジョームがあえてリベラリズムの「哲学的」起源という理由は、彼がリベラル的思考の出自と系譜、そしてリベラリズムのインスピレーションの源となった思想原理を問題としているからであり、したがっ

て必ずしも「リベラル」と一般的に称される思想に議論は限定されていない。この点を押さえないと、古代やルネサンスの思想家、モンテーニュやデカルトなどへの論及は奇妙に映ることになるだろう。

さて、ジョームはリベラリズムの起源と系譜を繙くにあたり、まずはその対極的思考・理論について説明するというのも、まさにそれと対峙する形でリベラル的思考が形成されていったとされるからである。その対極的思考・理論とは絶対主義に固有の主権論と代表理論であり、ボシユエやルイ十四世やホッブスがその代表的論者とみなされる。そしてこうした潮流に対抗しつつ「批判哲学」(philosophie critique)を展開したとされるフェヌロン、ベール、ロック、モンテスキューらが、どのようにして自由と法と政治権力の関係を再定義し、「社会と個人の解放の考察」(penser l'émancipation de la société et de l'individu)を試みたかが論じられるのである。⁽²⁴⁾

絶対主義の根幹をなす主権論・代表理論では、主権の絶対性・無制限性・単一不可分性・不可謬性が弁証され、法は主権(者)の意志・命令と定められる。ボシユエとルイ十四世の場合は、さらに神学的言説まで援用し、固有の王権神授説を構築することになる。⁽²⁵⁾このロジックによれば、君主(主権者)は神の代理人であると同時に人民の意志と利益(さらにいえば、人民それ自体)をその政治的身体の一部として体現しており、君主以外の主体が人民の意志を表明することは不可能となる——これはホッブスの代表理論の援用である。⁽²⁶⁾つまり、君主の意志から独立して人民の意志は存在し得ず、したがって人民が自ら意志を表明することも、君主の意志に法に対して独自に判断したり批判したりすることも認められないのである。

こうした絶対主義のロジックにおいては、どれだけ人民の意志を考慮していると自称したところで、主権的権力をチェックする機能(他の正当な対抗権力)が認められないゆえ、恣意的支配のリスクが大きくならざるを得ない。少なくとも「批判哲学」の論者はそのように考え、主権論を相対化する形で、主権の外に法の淵源となるような規範的原理を求めることになる。そしてジョームによれば、リベラリズムないしリベラル的思考の最大の

特徴であり、他の近代思想と異なるところは、まさに法と主権とを切り離すところに求められるのである。ジョーム自身の言葉に耳を傾けてみよう。

カントまで含めたリベラリズム「の思想家たち」は、この規範的原理を法の支配のうちに見出し得ると考えていた。何となれば、法の支配は普遍性の何たるかを個人（ないし市民）に知らしめると同時に、法を恣意的支配から守り抜くことも可能にするからである。権利、義務、相互の尊重など、諸個人に平等な考慮を実現するのは法にほかならない。しかしながら、法が善とされるのはその成立条件が厳密に定められている時に限られる。リベラルを志向する哲学が他の近代思想と異なるのは、主権者モデルへの批判を通じて法と主権とを切り離れた点である。これは、たとえば主権者が直接に表明する意志の道具という性質を法にあたえたホッブスとは対照的といえよう。哲学におけるリベラリズムはしたがって、個人の法に対する義務と、社会に対する支配原理としての主権の否定、そして政治的主体に結びついた諸属性（生命、自由、財産）の保全とを調和させんとする。彼らの眼には、主体と法との関係そのもののうちに、すなわち義務の根幹にこそ、理論および実践における問題の鍵——自由の統治——が存すると映っていたのである。⁽²⁷⁾

この一文にはジョームのリベラリズム論の中心的主張が集約されているように思われる。そして、ここに示された基準にしたがってリベラル的思考の歴史的展開のプロセスが論じられることになるわけだが、ここではジョームの取り上げるすべての思想（家）と論点に触れる余裕はないので、ある問いを中心に議論を再構成したいと思う。その問いとは、自由の主体が拠り所とする判断基準は一体どこに求められるのか、である。

ボシユエとルイ十四世の主権論を批判したフェヌロンは大きく取り上げられるが（但し、ジョームが指摘しているように、フェヌロンは「主権」(souveraineté) という言葉は使用していない⁽²⁸⁾）、しかしそこでは個人や社会の判断力を重視するまでには至らず、その意味でリベラル的思考が本格的に顕在化するのは、ベール、ロック、そしてモ

ンテスキューやカントの思想においてということになる。ペールの場合は、判断の根拠は良心に求められ、個人に帰属する「誤れる良心の権利」という立場から主権者による真理の独占が否定され、宗教的寛容と信仰の多様性が肯定される。また、批判的思考（といっても抵抗は否定されるが）によって主権論がある程度相対化されるわけだが、良心がそのような確固たる基準となり得るのは、それが神の声であり法とみなされるからである。ただ、ペールは右のような仕方で個人の判断力を尊重しつつも、それがどのように法と結びつくかを考察しなかった点が短所として指摘される。そして、この問題に本格的に取り組んだのがロックとモンテスキューとされるわけだが、両者とも——論法とニュアンスは異なるものの——実定法（市民法）を自然法に基礎づけることにより、自由と法とのあるべき関係を論じ、しかも主権論に対抗する形で自由の実際の保全を（主権者の命令とは異なる）法の体系・制度（権力分立など）によって実現しようと試みた。その際オピニオンの作用にも注目しており、それ自体、国家とは異なる社会の力の重要性の指摘となっているが、さらに究極的には人びとのモラルが重要であると彼らは考える。それは自由を支えるモラルであり、批判哲学を支えるモラルである。そして、そうしたモラルが自然法という究極の基準と結びつくとする主張によって、自由の統治が可能になると同時に個人の判断にも正当性根拠が与えられるのである。

ロックの場合、政府が自然法にしたがって権力を行使しているか否かについて「だれが判断者になるのか」という問いに対しては、明示的に、最終的には個人であると述べている。これを正当化し得るのは、自然法が存在が自明視され（それは神の意志に由来する）、個々人がこの普遍的法を認識する能力と権利があると考えられるからである。⁽³⁰⁾

一世紀後のモンテスキューはロックほど自然法を全面に出すことはないものの、ジョームによれば、モンテスキューは決して相対主義にも単なる制度論にも陥っておらず、その複雑多岐な思想の根底には自然法的観念があ

り、それが究極的に自由と法、システムとモラルの依拠すべき拠り所となっている。⁽³¹⁾ いうまでもなく、そこでは個人の判断力に対する一定の信頼があり、それこそが自由の源泉になっていると考えられている。その意味で、ジョームが引用しているモンテスキューの次の主張は興味深い。「自由な国民においては、個々人の理性の用い方が良いか悪いかは非常に多くの場合どうでもよいことである。彼らが理性を使用するということだけで十分なのである。ここから自由が生じ、この自由がまさにこの理性使用の結果を保証するのである」⁽³²⁾。そしてモンテスキューの想定する条件が満たされていれば、「不協和の調和」という形で自由の多様性における安定と秩序が帰結するとされる。これを音楽的メタファーでモンテスキューは捉えるが、ジョームが指摘するように、同じようなメタファーはベールの著作にも見出すことができる。⁽³³⁾

カントに関しては人間本性や自然法への言及がないにもかかわらず、同じリベラル的思考様式が継承・発展させられているとジョームは述べている。それは個人の自律、吟味 (examen)、批判 (critique) と法との関係を徹底的に考え抜いているからである。またカント的リベラリズムにおける普遍性の追求や「信頼」(confiance)の政治的作用に関する興味深い考察もあるが、紙面の都合上、ここでは割愛せざるを得ない。⁽³⁴⁾ さて、以上を踏まえたくえて、次にジョームのコンスタン論について検討してみよう。

三 コンスタンのリベラリズム

ジョームはコンスタンのリベラリズムについて論じる際、しばしばスタール夫人についても言及を行う。何となれば、「主体のリベラリズム」の原型を打ち出したのはスタール夫人であり、それを発展させたのがコンスタンとされるからである。⁽³⁵⁾ 既に「主体のリベラリズム」においては自律的個人の判断力に重点が置かれると述べた

が、これは同時に「道德的文化＝精神的陶冶としてのリベラリズム」(libéralisme comme culture morale)を意味し、それはジョームによって次のように説明される。

道德的文化＝精神的陶冶としてのリベラリズムとは、実際には何を指しているのだろうか？ それは何よりもまず個人の在り方であり、外から与えられるとともに自ら獲得するものでもある。ここではドイツ語の「ビルドゥング」(Bildung)という観念を思い浮かべていただいてもよい。しかしそれはまた(観念として結局は曖昧にすぎる)「個人」という以上に、支配権力に対する考察や判断、評価を下す存在としての政治的主体を意味している「大字原文、以下同様」。

この考え方において政治的主体は、自らの権利を護持する能力も、制度や法がその権利に示す配慮のほどを判断する能力もそなえているものとされる。したがってこれを「主体のリベラリズム」として語ることもできよう。そしてさらに付言すべきは、この主体が普遍性(理性、人間本性)の基準に照らして自分の権利を考察する主体、少なくとも一般性(一般利益)の地平に立つて検討する主体だという点である。そうであればこそ、これらの著述家たちは功利主義、より一般的には「よく理解された利益」の学派への批判に駆り立てられたのである。⁽³⁷⁾

この種のリベラリズムが尊ぶ自由とは、いうまでもなく単なる私的自由でも好き勝手に振舞う個人の自由でもない。スタール夫人とコンスタンとに共通した点だが、望ましい自由とは、一定の自己陶冶とモラル・公共的精神に裏づけられ、個人の判断力の基礎となるべき能力なのである。したがって、このリベラリズムが個人主義的であるといえるのも、人びとの個性を尊重すると同時に、各人が法や政治の在り方——その合法性や正当性——について判断することも構成原理として重視している意味においてであるとジョームは主張する。⁽³⁸⁾

さて、「主体のリベラリズム」の始まりとしてジョームが注目するのは、スタール夫人の『ドイツ論』(De l'Allemagne)である。というのも、ジョームによれば、その著作においてスタール夫人は、十数年来構想してい

た「主観的内面性の思想」(la pensée de l'interiorité subjective) を本格的に展開したからである⁽³⁹⁾。もともと、その先駆がないわけではなく、スタール夫人自身はデカルトの内面的自由重視の立場を高く評価している⁽⁴⁰⁾。また、内面性の重視という点に限れば、他の思想家もあげられるだろうが、ジョームがスタール夫人の考えに一定のオリジナリティを認めるのは、彼女がそれを政治との関連で捉えているからであろう。「魂の自立は国家の自立を基礎づける」(L'indépendance de l'âme fondera celle des États) という彼女の主張を、ジョームは「精神の形而上学的独立は人間観と政治とを量る試金石になる」ことを意味するものと考え⁽⁴¹⁾。また、このような「魂の自立」を保った個人の考察力と判断力が知の獲得にとっても不可欠とされるのは次のスタール夫人の言葉からも明らかである。「ただ検討と吟味のみが、判断のこうした豁達さ (liberalité) をもたらすのである——この資質なくしては新たな叡智の光に触れることはおろか、既に手にしたものを守り抜くことすら不可能となる。というのも(それを欠いた場合)、人びとは真理ではなく権力として既存の考えに服従するからだ。こうしていづれ人間理性は隷従に慣れきってしまう」⁽⁴²⁾。

ジョームはここで使用される liberalité という語は、今日の語法とは異なり、「自由人に相応しい精神的資質」や「偏見からの精神の解放」を指すと述べている。また、スタール夫人は個人の主体性を最重要視する立場から、真理でさえそれを受動的に受け取ったのであればその価値を失うと考えていた点が強調される⁽⁴³⁾。(なお、同様の主張はコンスタンによってもなされているとジョームは註で指摘している。)⁽⁴⁴⁾

さらに、内面的ないし内発的自由との関連で注目されるのが、『ドイツ論』で言及される「高揚」(enthousiasme) という感情である。これは個々人が独自に経験する感情であるにもかかわらず道德的な要素を伴い、それによって人びとを相互に結びつけ普遍的な調和へ導くことができるとされる。そして熱狂 (fanatisme) という排他的で煽動的な感情とははつきり区別される。スタール夫人はこう述べる。「熱狂は世論が対象となる排他

的な情念である。だが高揚はたがい集い來たつて普遍的な調和へ向かう——それは美への愛、魂の昇華、献身の喜び、そのすべてが莊重にして穩やかな一つの感情のなかに溶け合つたものである⁽⁴⁶⁾。ジョームは、こうした主張がカントの考えと一定の類似性を示していると述べているが、さらにコンスタンの「高貴な感情」や宗教感情との類似性も指摘できよう。

さて、ジョームによれば、スタール夫人はこうした自律的個人と政治とを結びつけることによって政治的リベラリズムを確立しようとしたにもかかわらず——『個人と国民に及ぼす情熱の影響について』(De l'influence des passions sur le bonheur des individus et des nations)の序論では「個人の幸福の体系と国民の幸福の体系との間の」関係を考察すると述べられている⁽⁴⁷⁾——それは未完に終わっている。そして、その課題を継承し、「主体のリベラリズム」を發展させ体系化したのがほかならぬコンスタンということになる。

ジョームのコンスタン論の射程はその政治思想から憲法理論へと多岐にわたるので、ここでは個人の自由・自律との関連でその中心的主張をごく簡単に整理し吟味するにとどめる。その際、次の問いを意識することは有益と思われる。なぜコンスタンは個人の能力(自由と判断力)に対してかくも大きな信頼を寄せることができたのか。これに対するもつとも単純な答えは——そしてこの答えはスタール夫人と共通のものであるが——個人の自由が個性の發展を可能にしつとも(というより、まさにそれゆえ)より普遍的ないし一般的な道徳観念・公共的精神と結びつくからである。ただ、われわれはさらに、何がそのような結びつきを担保するのかと問うこともできるだろう。ジョームはその根拠を自然権に求めているようである。これについては一定の留保が必要と思われるが、この問題については後に触れることにしよう。まず確認すべきは、コンスタンの思想において、個人の自由と自律そして批判的精神が、政治および憲法の問題とより理論的に関連づけられて議論されている点である。コンスタンが「主体のリベラリズム」の理論家とされるゆえんである。それでは、ジョームの解釈にしたがつて、

その内容を概観してみよう。

個人および市民の自由を保全するためには政治権力が必要である。これは政治的リベラリズムの共通認識でありコンスタンも進んで認めるところのものである。したがって政治権力は必要悪どころか、正当な範囲内では積極的に肯定されるべきものである。だが、政治権力が本来あるべき目標を超えて恣意的に行使されると、権力の存在理由であったはずの自由が脅かされることになる。その場合、コンスタンは自由優位の立場から——ジョーム曰く「自由は人間に生まれながらにそなわっている唯一の権利であり、コンスタンは、自由とは〈生得の自由〉であり〈人類の権利〉だと述べている」⁽⁴⁸⁾——不正な権力を個々人およびその総体としての社会が自らの思考と判断において批判することを積極的に認めることになる。これは法との関係でいえば、義務の限界を示すものである。そして、この法と義務の問題については、ジョームがいみじくも「古典的名著」⁽⁴⁹⁾と称したコンスタンの論稿「法への服従について」(«De l'obéissance à la loi»)で鋭く分析されている。ジョームがとりわけ注目するのは、法への服従義務においては各々の市民による当該の法の正当性についての「事前の検証」(recherche antérieure)が不可欠とされている点である。つまり、法に従う人間は、批判的吟味(examen critique)という形で法が正義に適っているかを自ら確認せねばならず、それを怠った盲目的服従は市民としての自由と責任の放棄を意味するのである。しかも立法者が正当な権限を越えて権力を行使しないよう、市民は法の淵源の正当性のみならず、法の内容をも検証しなければならない。こうした市民による法の批判的吟味を経て初めて法への同意が有意義に成立し、正当性と義務が帰結することになるわけだが、逆に不正な法に盲目的に従う人間は、そこから生じる帰結に対する責めを逃れられない。⁽⁵⁰⁾(このことは警官や兵士のような法の施行に携わる者においても同様に妥当し、不正な法や命令——それが上官によるものであると——に盲目的に従う者は無実とみなされない。)⁽⁵¹⁾ジョームはこのような批判的吟味を要求するコンスタンが、「自分自身の悟性を使用する勇氣をもて！」

〔啓蒙とは何か〕と主張するカントの立場に近いとも述べている⁽⁵²⁾。

また、こうした個人の自由と判断力、そして多様性と自己統治が尊重される政治社会を実現するためには、しかるべき仕方形式と制度を確立しなければならない⁽⁵³⁾。ロックやモンテスキューの系譜に連なるコンスタンも主権の制限と権力分立、法の支配、さらには憲法の法（立法）に対する優位を説く。憲法は政治社会の構成原理であると同時に個人が法および権力について判断するための基準ともなり、権力が恣意化した際には抵抗の拠り所ともなり得るのである⁽⁵⁴⁾。なお、コンスタンの憲法論のもっとも独創的な要素として挙げられる中立権力論（および大臣責任論）についてもジョームは興味深い考察を行っているが、ここではその内容について触れる余裕はない⁽⁵⁵⁾。紙幅の都合上、本稿では制度構想そのものの根底にあつてそれを規定する精神的・道德的基盤に注目するにとどめる。

さて、この問題を考察する際に、まずおさえるべきはコンスタンが（そしてスタール夫人もモンテスキューも）政治制度・憲法を単なる自動制御装置（*mécanisme automatique*）とはみなさず、それが市民間で共有された精神に支えられてこそうまく機能すると認識していた点である⁽⁵⁶⁾。既に触れたように、ジョームはこの精神を *culture morale* と称しているが、公共的側面を強調して *culture civique* と表現することもある⁽⁵⁷⁾。つまり、制度と公共的精神は相互依存の關係にあり、近代人の自由には政治への自由も含まれると主張されるのである⁽⁵⁸⁾。（しかも、コンスタンが私的自由へ埋没することの危険性を指摘していることについては、これがトクヴィルを先取りした主張だとジョームは述べている⁽⁵⁹⁾。）

しかし、そもそもこうした依存関係を可能ならしめ、個人の自由および基本的権利の不可侵性を担保し、さらには個人の判断力への信頼を導く規範的原理とは何なのであろうか。この問いに対してジョームは明確な答えを提示しているわけではないが、ある箇所ではコンスタンの「批判的良心」（*la conscience critique*）が「自然権の普

遍性」(universalité du droit naturel) に基礎づけられていると述べている。⁽⁶⁰⁾ これはコンスタンの「主体のリベラリズム」の基盤が自然権理論にあることを意味するのであろうか。

この問いに答えることはコンスタンの思想の哲学的基礎を理解するうえで重要と思われるが、ジョームは右に示した以上のことは述べていないので、以下において著者の立場から若干の補足をおきたい。

まず注目すべきは、コンスタンが個人的自由の不可侵性を擁護する際に「自然権」という言葉を時折用いながらも、⁽⁶¹⁾ 伝統的な(つまり社会契約論的な)自然権理論にはまったく依拠していないという点である。コンスタンはヒュームと同様、前社会的状態において既に自然権が存在したという考えを認めない。あるいは、権利を作り出すのは人間の能力(faculté)であり、あえて自然権と呼べるものがあるとすればそれはこの能力に由来するものであるという。したがって、権利と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「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るのである。⁽⁶²⁾

にもかかわらず、コンスタンが政治社会・世俗権力を超越した自然権的な権利の存在を擁護しているのも事実である。例えば、人民主権にさえ侵害されてはならない個人の自由について「すべての社会的、または政治的、権力から独立した、個人的権利」(傍点は引用者)という表現を用いることがある。⁽⁶³⁾ また、功利原理より自然権の言説を援用したほうが権利保全にとつてはるかに有効だとも述べている。(但し、これは基本的に功利原理批判の議論であり、あるいは自然権という言葉の効用についての議論であり、自然権の存在証明を意図したものではない。⁽⁶⁴⁾) さらに、モンテスキューに言及しながら、次のように主張することもある。「モンテスキューは、法律に先行して正義が存在すると述べている。このことは(中略)権利が、それを保証するために設けられた制度に先行して存在していることを意味する」。⁽⁶⁵⁾

コンスタンは一方で自由の普遍性と真理性を説く。だが他方で自然権の言説が信憑性を持たない、あるいはそ

れを徐々に失いつつあることを強く自覚していた。こうしたコンスタンの時代認識は決して根拠のないものではなかったと思われる。例えばジョームは、フランス人権宣言が人権を自然権と規定しながらも（しかも抵抗権まで自然権と認めながらも）、その自然権の範囲を決めるのが国民議会の代表者によって定められる法であることの問題性を指摘している。第四条には「これらの限界は法律によつてのみ規定することができ」とある。したがって、自然権はその超越性を失い、実定法に規定されることになるのである。（また、人権宣言には「自然法」という言葉が登場しないこともこのことを象徴している。⁽⁶⁶⁾）しかも興味深いことに、ジョームはこうした法の規定がモンテスキュー的であると述べ、モンテスキューの次の自由の定義に言及する。⁽⁶⁷⁾「自由とは法律の許すすべてをなす権利である。そして、ある市民が法律の禁ずることをなし得るとすれば、他の市民も同じようにこの権能をもつであろうから、彼にはもはや自由はないであろう⁽⁶⁸⁾」。もちろん、これがモンテスキュー自身の意図したことではないことはジョームとて百も承知である。というのも、既述のように、彼はモンテスキューの思想の根底に自然法があると考えているからである。ジョーム自身が認めているように、モンテスキューは「実定的な法律に先立つて、まず衡平の諸関係が存在し、これらを実定的な法が確立する」と主張し、右の自由の定義の直前でも「政治的自由とは人が望むことを行うことではない。国家、すなわち、法律が存在する社会においては、自由とは人が望むべきことをなし得ること、そして、望むべきでないことをなすべく強制されないことにのみ存し得る」とも述べているのである。⁽⁶⁹⁾

さて、コンスタンの場合も、先の引用文からも明らかなように、モンテスキューの超越論的（自然法的）枠組みを十分に理解している。にもかかわらず、コンスタンはあえて右のモンテスキューの自由の定義を批判するのである。「モンテスキュー氏はそもそも、自由を定義する際に社会的権力の限界を一切無視している⁽⁷⁰⁾」。モンテスキューは、多くの政治著述家と同様、自由と保証とを混同したのだと。

諸個人は法が許すことすべてをなす権利がある、というモンテスキュー氏の格率は、保証の原理でもある。その意味するところは、法が禁じていないことを他者がなす、それを妨げる権利は何人も持たないということである。しかし彼は、法が何を禁止する資格を有し、何を禁止する資格を有さないかを説明していない。ところが私には、まさにここにこそ、自由が存在するように思えるのだ。自由とは、各人が何事かなす権利を有すること、そして社会がそれを妨げる権利を持たぬことにほかならない。⁽⁷¹⁾

この箇所だけに注目するのであれば、右の言葉はモンテスキューに対する極めてアンフェアな批判ということになるだろう。モンテスキューの真意を理解し、それに共感さえしているわけだから、一層問題視されてしかるべきである。だが、コンスタンが最大の敬意を払うモンテスキューに対してあえてこうした批判を展開したのは、やはり革命期そしてポスト革命期において自然権がその超越性を失い、人権の不可侵性も危うくなっているという危機意識があったからだといえるのではないだろうか。⁽⁷²⁾

では、コンスタン自身どのようにして自由の超越性ないし普遍性・真理性を説こうとしたのであろうか。コンスタンはある箇所ですべてに述べている。

人間が社会を形成するとき、彼が自らの自然の諸権利 (*droits de nature*) のうちで譲渡するのはその行使が同胞たちに害をなすようなもののみである。したがって、彼は自然から受け取った絶対的自由 (*liberté absolue*) 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自由 (*liberté relative*) で代替する。彼は力の自由を捨て去り、正義の自由をもってこれに換える。彼が同胞たちの利益に反して力を揮わずにいることに同意するのは、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においてである。一言でいえば、社会契約のすべてが正義

の感情のうえに成り立っており、そして正義とは自然な感情であるということになる。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、そうした平等こそが、その淵源たる感情と同じように自然権 (droit naturel) とされるようになる。したがって、この権利は譲渡不可能である——何となればそれは同胞らの諸利益に反しないばかりか、それこそがそれら〔諸利益〕を構成するからである⁽⁷³⁾。

ここでは社会契約論的なレトリックが用いられながらも、通常のそれとは異なり、「自然の諸権利」と「自然権」が区別され、前者が自然状態に固有の権利、後者は社会状態に固有の権利とされる。そして「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。自然権は社会状態に固有の権利なのである。(このことはジョームも認識している。コンスタンは立憲制の確立した場 (le cadre constitutionnel) でしか自然権が実施されないと考えたゆえ、中立権力論の構築に向かったとジョームは述べている⁽⁷⁴⁾。)

だがそうだとすれば、次のように問うこともできよう。どのようにして政治社会において(自然権的)権利が発生するのか。また、いかにしてそれが正義の原理となり、普遍性・真理性を獲得するのか。ここで十分な説明を提示する余裕はないが、要点のみを挙げるならば、ヨーロッパ人が自由(および理性と宗教感情)の働きによって近代へ移行する過程で、不可譲・不可侵の個人的権利を道徳的真理の一つとして認識するに至ったということになる。ここで展開されるのは、ある種の歴史哲学であり、目的論的な歴史過程のなかで真理が漸次的に発見されるというコンスタンの「ペルフェクティビティ」(perfectibilité)の考えである。ちなみに、ジョームはこうしたペルフェクティビティ論をコンドルセ的精神の残滓とみなし、個人軽視の必然論的契機を含むゆえ、リベラリズムからの逸脱として否定的に評価している⁽⁷⁵⁾。だが、コンスタン自身は自らのペルフェクティビティ論がコ

ンドルセをはじめとする十八世紀的なそれとは根本的に異なる独創的なものであると主張している点も無視してはならない。⁽⁷⁶⁾ もちろん、コンスタンの言葉を額面どおりに受け止める必然性はないが、その意図を可能な限り文脈に即して繙くと、次のように解釈することもできるのではないだろうか。すなわち、個人の自由を自然権理論によって基礎づけることがもはやできなくなった時代において、まさにその自由に確固たる哲学的基礎・超越的地位を与えようと苦悩し、またその知的苦悩のプロセスのなかでペルフエクティビリテ論および宗教論（これはペルフエクティビリテ論と同一の理論構造を有するといっても過言ではないと思われる）が構築されていったのである⁽⁷⁷⁾と。

ペルフエクティビリテ論の位置づけの問題はさておき、真理と個人的自由との関係については、既に触れたように、ジョームは、コンスタンがスタール夫人と同じ立場をとったとしている。つまり、真理といえども、個人が自ら発見・獲得したものでなければ価値がないという至って個人主義的な立場をとったのである。コンスタン自身の言葉に注目してみよう。

それがわれわれにとつては真理に思われる、という理由で自ら誤謬を採択するのは、何らかの権威の言にしたがつてある真理を受け入れるよりも、われわれの精神の改善 (*perfectionnement de notre esprit*) にとつては好ましい行為である。前者において、われわれは身をもつて検討に向かう。このような特別な条件下で行われる審理が幸福な帰結へ導かぬとしても、にもかかわらずわれわれは正しい道程のうえにある。⁽⁷⁸⁾綿密かつ自立的な探求を辛抱強くつづけていくならば、遅かれ早かれいつの日か、われわれは目的を実現することだろう。

ここでいう真理がいかなる性質を有しているかは必ずしも自明ではないが、それが個人の自由とも個性・価値

の多様性とも社会的秩序・調和とも矛盾しないものと捉えられている点は疑いない。そして何よりも権力によって個々人の思考が阻害されることが悪として忌避されるのである。

誤謬であれ真理であれ、人間の思考は彼の最も神聖な属性である。誤謬であれ真理であれ、これを攻撃する圧制者たちはみな等しく罪を犯しているのだ。哲学の名の下に思弁上の迷信を追放する者、神の名の下に自立した理性を放逐する者、どちらも善良な人びとの憎悪の的となるにふさわしい。⁽⁷⁹⁾

さて、以上のようにコンスタンはどこまでも個人の思考力・判断力を重視するわけだが、だからといって無根拠なオプティミズムにとらわれていたわけではない。むしろ、ジョームが繰り返し強調しているように、コンスタンは個人の自由が（市民としての）責任・義務と連動しなければ、政治も法も道徳も危殆に瀕すると考えたのである。自由は人間精神ならびに人類の進歩のために不可欠である。したがって自由は制度によって保障されねばならない。だが、そうした制度的保障から自ずと進歩が帰結するわけではない。それどころか、無責任な自由の行使は往々にして専制政治をもたらすとコンスタンは警告する。自由とは本質的にアンビヴァレントなものであり、常に一定のリスクを伴う。であるからこそ、自由の制度は市民の *culture morale* な⁽⁸⁰⁾ *responsabilité morale* に支えられなければならないのである。

以上、ジョームのコンスタン論を検討しつつ、著者の解釈との相違についても若干触れたが、ジョームはコンスタンの主張が今日依然として傾聴に値すると訴える。⁽⁸¹⁾ 次にこの点ついて、ジョームの「ヨーロッパ精神」論との関連で考察することにしよう。

四 コンスタンからヨーロッパ精神へ

マス・デモクラシーないし「世論のデモラクシー」による穏やかな専制と個人の無力化、新たな監視技術による政治権力の偏在化、行き過ぎた個人主義・物質主義・市場主義による市民の非政治化、市民・個人の意識における自由と法との乖離、過度な形式主義・技術主義・功利主義によるモラル・文化・教育の形骸化、グローバリゼーションの進展や市民社会の影響力の増大による政治的正当性の変容と危機、等々——このような問題に立ち向かうとする現代人が見失ってはならない精神についてジョームは近著『ヨーロッパ精神とは何か』で論じる。彼が擁護するのはある種の「ヨーロッパ精神」(esprit européen)であるが、これはヨーロッパ的アイデンティティーとは異なる。「アイデンティティー」(identité)はあまりにも安直にして硬直的な言葉であり、その使用は境界線を固定化するとともにアイデンティティー間の闘争を誘発しかねないからである。(ジョームは、近年フランスでも注目され始めているアイデンティティー・ポリティックスに対しては頗る批判的である。)⁽⁸²⁾ 彼曰く、ヨーロッパの豊かさとは本来これとは反対のものであり、それは過去の知的・文化的遺産を継承しつつも未来に開かれた思考的態度であり、それは「ヨーロッパ的共通感覚」(sens commun européen)と称されるべきものである。⁽⁸³⁾ そして、この精神・共通感覚を失うことはヨーロッパ人のみならず人類にとつての損害であり、今日われわれが直面するさまざまな政治的・法的・道德的問題に対処する術を手放すことを意味するという。

それではこのヨーロッパ精神・共通感覚は一体何を意味するのであろうか。実にその内容は、コンスタンの「主体のリベラリズム」とほぼ同一である。すなわち、個人の自由と自律の尊重(人間の尊厳)、個人の個性と判断力の重視、不断の批判的吟味による政治権力のチェックと自己認識の深化、自由と法・義務・道德的責任・公共性との表裏一体性の意識、個の自律と普遍との関連、Bildung的教育および道德的文化(精神的陶冶)の重視

などである。

但し、『ヨーロッパ精神とは何か』では、コンスタンは稀にしか登場しない。それはおそらく、より広いヨーロッパの知的遺産を援用しつつより広範な読者層に訴えることが主たる狙いである「問題提起の書」として著されたからであろう。本書で中心的に取り上げられるのは、ソフォクレス、ルネサンスの思想家・芸術家たち、ジャンセニスト、ロック、スミス、トクヴィル、そしてヨーロッパ統合とヨーロッパ憲法（リスボン条約）の問題である。なお、既述のように、ジョーム自身の主張は「主体のリベラリズム」と軌を一にしており、コンスタン論に登場しなかったソフォクレスやスミスの議論も現代社会の特徴と問題・ジレンマ——とりわけ市場経済と市民社会の関係と作用、世論の支配、法と正義の緊張関係、抵抗、普遍性の危機など——を浮き彫りにするためであるとと思われる。EUの考察においては、ヨーロッパ的共通感覚のレレヴァンスが強調される。

さて、ここで個々具体的な議論を紹介する余裕はないので、以下においては、今までの議論で必ずしも明確化されていない「ヨーロッパ的感覚」の特徴について触れることにしよう。ジョームはある箇所、若干抽象的にヨーロッパ的感覚を次のように説明している。「それは形式と内実との間の絶えざる反芻のうちにある——『可能な限り研鑽を積む』、これが内実である。すでに獲得した知識に（批判的に回帰）すること、これが形式である⁽⁸⁵⁾。」そしてこのような形式と内容との統合ないし弁証の過程から個と普遍との関係が生じるのであると。この議論はジョームの教育（自己陶冶・自己認識）論とも統治（正当性）論とも関連している。

まず前者についてだが、ジョームはルネサンスのヒューマニズムの伝統に依拠しながら論を展開する。ルネサンスでは古典古代の「模倣」（imitation）が重視されつつも（そしてコンテクストを重視した歴史的に正確な理解が求められながらも）、その対象を自由な主体が自らの思考で分析し理解しようと努める過程で自己認識が深まると同時に人格が陶冶され、新しい地平へと移行する手掛かりがつかめることになる⁽⁸⁶⁾。つまり、形式を受容すること

によって、逆に自由と個性が開花するという考えである。(なお、ジョームがキケロなどの古典古代の思想家を重要視しながらもルネサンスから議論を起すのは、前者ではまだ個性(individualité)重視の考えが十分に展開されていないからである。)⁽⁸⁷⁾これは「ルールの意識」(conscience de la règle)であり、それは一定の制限を設けると同時に創造と豊かさの源泉となる。⁽⁸⁸⁾

こうした関係は、自由と権威との間にも成立するとされる。法によって自由の地平が広がることは既に見たとおりであるが、さまざまな権威そして政治的権力についても、それを受容しながらも個々人が自らの思考力・判断力によって常にその正当性を批判的に検証することが重要なのである。⁽⁸⁹⁾また、ロックの説明で強調されたように、不正な権力に対しては個人の判断力によって正当性を否認するという考えもそこから帰結するのである。(ちなみに、この説明においては、コンスタンとの類似性が指摘される。)⁽⁹⁰⁾ジョームは正当性の概念を次のように定義する。

したがって正当性については以下のように述べることができよう。(一)それは何者かの権威ないし何事かをなすための権能を授けるものである——なんとすれば、正当性は諸原理の名において、もしくは授権の手続から生じるのだから。(二)それは何らかの資格審査をつうじて受託者に相關的に付与されるものであるが、また逆に批判的で否定的な評価のゆえに剝奪される。ソクラテスから(中略)フーコーにいたるまで、ヨーロッパ精神は哲学の領域において正当性の問題を二つの側面から提起しつづけてきた。すなわち、組織化・構造化する機能(権威に与えられる正当性)と、批判的作用(不当な権威に対する拒絶)⁽⁹¹⁾とである。

以上、ごく簡単にジョームのヨーロッパ精神に関する主張を概観したが、最後にその主張そのものがどのような

に根拠づけられているかを確認して、本稿を閉じたいと思う。

ジョームは一貫して哲学にこだわり続ける——だが哲学的論証を試みているわけではない。現代は相対主義が横行している時代であり、「普遍の危機」(crise de l'universel)がその特徴となっている。共通感覚としてのヨーロッパ精神、そして「主体のリベラリズム」、それらの根幹をなす思考原理がどれだけ尊重に値するとしても、それらがかつて拠り所としていた哲学的基礎はもはや信憑性を有し得ない。ジョーム自身が『自由主義の哲学的起源』の最終章で論じているように、ロールズのような現代の政治理論家がどれだけカントを援用しようとも、カント哲学にとって決定的に重要な超越論的要素が捨棄される時点⁽⁹²⁾で、それは「ポスト・カントの段階」(phase postkantienne)に帰属せざるを得ないのである。われわれはもはやカント的普遍に回歸することはできない。まして自然法の時代に戻るなど不可能である。またおそらくジョームはコンスタンが依拠したペルフェクティブ・リテ論にも(仮にその意義を評価したとしても)与しないだろう。

それでもなおジョームは相対主義をしりぞけ、普遍を志向する。だが哲学を語るとき、彼が試みているのは何らかの真理の論証ではない。「主体のリベラリズム」がヨーロッパの歴史における哲学的探求のなかでいつどのよう⁽⁹³⁾にして形成されていったか、またどのような問題に直面したのか、そしてどのような政治的、道徳的意義を有したのか——その混乱も困難も含めて叙述すること。それはヨーロッパの伝統の負の遺産にも目を向け、いわば人類の悲劇に満ちた歴史から正義の原理と人間の尊厳を救い出す試みでもある。哲学的基礎が容易に見出せない⁽⁹⁴⁾と自覚していればこそ、ジョームは哲学史的ないし思想的叙述によって「主体のリベラリズム」の礎石を築こうとしているのではないだろうか。

われわれはどこからきたのか、われわれは何者なのか、われわれはどこへ向かっているのか——未来に眼差しを向けつつも、自己の起源と歴史を想起 (remémoration) し、⁽⁹⁵⁾長きにわたる苦難から勝ち取ったもの、人間の

尊厳の名において護らなければならいものがあると、現代人の良識ないしコモンセンス (sens commun) に訴える。そうしたジョームの試みは気の遠くなるような回り道かひどく分の悪い賭けのように見えるかもしれない。だがヨーロッパ精神を説く彼の問いかけを、ヨーロッパ人ならぬわれわれが此岸のものとして受け止めるならば、その訴えにはある種の力強さがそなわっているといえるだろう。

(1) ゴーシエ、マナン、ロザンヴァロンについては、拙稿「十九世紀のフランス自由主義——遅れてきた勝利と未来の挑戦」『驚見誠一・千葉真編著『ヨーロッパにおける政治思想史と精神史の交叉』慶應義塾大学出版会、二〇〇八年を参照されたい。

(2) コペ (Coppet) とはスタール夫人のサロンがあったスイスの地名であり、そのサロンに集まった著名な思想家を総じてコペ・グループと称する。L. Jaume (dir), *Coppet, creuset de l'esprit libéral*, Paris, Economica, 2000.

(3) L. Jaume, « Problèmes de la démocratie libérale : Mme de Staël, Constant et Tocqueville », article présenté à l'Université de Tokyo, 8 mai 2010, p. 2 ; L. Jaume, « Le Groupe de Coppet : pour repenser la modernité et le libéralisme », dans *Coppet, creuset de l'esprit libéral*, pp. 9-12, notamment p. 11.

(4) ジョームは、現在、パリ政治学院 (Sciences Po Paris) 政治研究センター (CEVIPOF) に所属している。その膨大な研究業績については、以下の URL を参照： [http://www.cevipof.com/fichier/p_equipe_bibliographie_fr_jaume.pdf](http://www.cevipof.com/fichier/p_equipe/16/equipe_bibliographie_fr_jaume.pdf)

(5) L. Jaume, *Qu'est-ce que l'esprit européen?*, Paris, Flammarion, 2010.

(6) とはいえ、シードントップの以下の文献は、批判の余地があるにせよ興味深い。Larry Siedentop, "Two liberal traditions," in Alan Ryan (ed), *The Idea of Freedom*, Oxford, Oxford University Press, 1979, pp. 153-174. また、ジョームの以下の論文も参照。「Le libéralisme français après la Révolution, comparé au libéralisme anglais», *Communication présentée au colloque de Salamanque sur « Les origines du libéralisme »*, 1-4 octobre 2002.

- (7) Raymond Williams, *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*, revised edition, Oxford, Oxford University Press, 1983, pp. 179–181.
- (8) L. Jaume, «Coppet, creuset du libéralisme comme ‘culture morale’», dans *Coppet, creuset de l’esprit libéral*, pp. 225–239, notamment p. 225, 230; L. Jaume, *L’Individu effacé ou le paradoxe du libéralisme français*, Paris, Fayard, 1997, p. 19.
- (9) L. Jaume, *Les Origines philosophiques du libéralisme*, Paris, Flammarion, 2010, p. 9 ; «Le Groupe de Coppet», p. 9, 11.
- (10) *Les Origines philosophiques*, p. 11.
- (11) *Les Origines philosophiques*, p. 61,
- (12) *L’Individu effacé*, p. 11, 17, 25–117 ; «Coppet, creuset du libéralisme», p. 227.
- (13) «Coppet, creuset du libéralisme», pp. 234–235.
- (14) *L’Individu effacé*, p. 11, 124–148.
- (15) ジョームは次のようにも述べている。「〈貴族的リベラリズム〉ともいい得る二つめのグループ〔ギゾーおよびオルレアニストたち〕のうちには、統治術 (gouvernabilité) に向けられた強い関心、社会学的なものの法学的なものに対する、あるいは個人に対する集団の優位、事後的な処罰よりも予防措置の方を好む傾向が認められる (このことは、理論上、リベラル的信条の侵害を意味するのだが)」（*L’Individu effacé*, p. 19）。ギゾーとドクトリネールの思想については、*L’Individu effacé* において詳しく考察されている²⁶。特に第二章（「Un libéralisme élitaire. Guizot et les Doctrinaires」, pp. 119–169）。また、²⁷ 以下も参照。「Coppet, creuset du libéralisme», pp. 226–227.
- (16) *L’Individu effacé*, pp. 32–33. いうまでもなく、ドクトリネールは制限選挙を擁護する。これは一見コンスタンの主張に近いように思われるかもしれないが、両者間には質的差異があることが認められねばならない。つまり、個人の自律的判断力を重視するコンスタンによれば、市民であれば誰でもその能力を身につけるや否や選挙権も獲得することになる。その意味で、制限選挙制は便宜的・一時的措置であり、無条件に擁護できるものではない。それに対して、ギゾーやドクトリネールは市民の大半が政治に必要な知識と能力を獲得するのは不可能という前提から、制限

選挙制を常態化しようとする。以下も参照。「Problèmes de la démocratie libérale», p. 2.

- (17) *L'Individu effacé*, p. 139, 142-143.
- (18) リベラル・カトリシズムについては、*L'Individu effacé*, p. 20, pp. 193-237 を参照。ヒュームについては、*Les Origines philosophiques*, p. 241 を参照。ヒュームの理論は経験主義的基礎を有し、経済的リベラリズムと親和的である。L. Jaume, «Problèmes du libéralisme : de Mme de Staël à Tocqueville», *Droits*, no 30, pp. 151-162, notamment p. 151.
- (19) *Les Origines philosophiques*, p. 11, 23-24.
- (20) *L'Individu effacé*, p. 12.
- (21) *L'Individu effacé*, p. 12.
- (22) *Les Origines philosophiques*, pp. 306-308, 361-365.
- (23) この著作は二〇一〇年に刊行されたが、同じものが既に一〇年前に以下のタイトルで刊行されている。*La Liberté et la loi : les origines philosophiques du libéralisme*, Paris, Fayard, 2000.
- (24) *Les Origines philosophiques*, p. 14.
- (25) ショームは *Les Origines philosophiques*, pp. 40-41 においてボシユエの次の一文を引用している。「王威 (majesté) とは君主に投影された神の偉大さのイメージである。神は無限にして、神はすべてである。君主は君主であるかぎりにおいて、一個人として扱われることはない。彼は公人であり、国家のすべてが彼のうちにある。全人民の意志は彼の意志に集約される。そして神においてあらゆる完全性とあらゆる徳が一つになることく、諸個人のすべての力は君主の人格のうちに統合されるのである。ただ一人の人間がかくも大いなるものを担うとは、なんと崇高なことだろう。」(Bossuet, *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte*, éd. Jacques Le Brun, Genève, Droz, 1967, p. 178).
- (26) ホッブスの代表理論については、以下を参照。L. Jaume, *Hobbes et l'État représentatif moderne*, Paris, Presses universitaires de France, 1986.
- (27) *Les Origines philosophiques*, pp. 14-15. 邦訳は堤林恵による。本稿に含まれるショームの引用文についても同様

である。

- (28) *Les Origines philosophiques*, pp. 49-60.
- (29) *Les Origines philosophiques*, pp. 23-23; *Qu'est-ce que l'esprit européen?*, p. 45. また「コンスタンとトクヴィルとの類似性」とともに「両者がロックに言及している」ことの奇妙さが述べられる。*Les Origines philosophiques*, p. 171.
- (30) *Les Origines philosophiques*, pp. 22-23, 153-155, 169, 171, 176-178.
- (31) *Les Origines philosophiques*, pp. 95-100, 106, 111-112, 361-364.
- (32) *Les Origines philosophiques*, p. 114. モンテスキューの引用文の邦訳は、野田良之他訳『法の精神(中)』岩波文庫、一九八九年、第三部、第一九編、第二七章、一九五頁。
- (33) *Les Origines philosophiques*, p. 79, 116.
- (34) *Les Origines philosophiques*, p. 257.
- (35) «Coppet, creuset du libéralisme», pp. 226-227.
- (36) «Problèmes du libéralisme», pp. 151-152.
- (37) «Problèmes du libéralisme», p. 152.
- (38) L. Jaume, «Benjamin Constant au centre de nos préoccupations», *Annales Benjamin Constant*, no 23-24, 2000, pp. 25-38, notamment pp. 32-33.
- (39) «Coppet, creuset du libéralisme», p. 227; *L'Individu effacé*, p. 17. ジョームはスタール夫人の次の言葉も引用している(*L'Individu effacé*, p. 44)。「魂は光をあまねく放射する火炬である——哲学者のあらゆる思索と知的営為とは、我々の感情と思考の核にして原動力たるこの自己に向かわねばならぬ」(*De l'Allemagne*, éd. Simone Balayé, 2 vol., Paris, Garnier-Flammarion, 1968, II, p. 96)。なおコンテクストは異なるものの「ジョームは『スタール夫人に関するド・メーストルの興味深い評価を紹介している。『ジョゼフ・ド・メーストルは一八〇二年の書簡のなかで以下のように記している。『私はこれほど退廃をきわめた頭脳を『スタール夫人の』ほかに知りません。ようするに近代哲学が女性という女性に及ぼす避けがたい作用なのでしょうが、しかし心根には一点の曇りもありません。』」

- (cit. in Lady Blennerhasset, t. 2, p. 216) («Coppet, creuset du libéralisme», p. 230)°
- (40) «Coppet, creuset du libéralisme», pp. 228-229.
- (41) *De l'Allemagne*, I, p. 43. ショームの一文は以下から引用。 *L'Individu effacé*, p. 44.
- (42) *De l'Allemagne*, I, p. 48. ショームは以下の文献からの一文を引用。 «Droit, État et obligation selon Benjamin Constant», *Commentaire*, vol 22, no 87, pp. 711-715, notamment p. 714 ; «Problèmes du libéralisme», pp. 152-153 ; «Coppet, creuset du libéralisme», pp. 228-229.
- (43) «Droit, État et obligation», p. 714 ; «Problèmes du libéralisme», p. 153. なお ショームは「主体のリベラリスム」が哲学的には自由意志と理性にコミットしていることを述べている。
- (44) ショームが指示する典拠は以下のとおりである。 Constant, *Principes de politique (version de 1806-1810)*, éd. E. Hofmann, Paris, Hachette-Littératures, Pluriel, 1997, chap. «De l'autorité employée en faveur de la vérité», pp. 310-313.
- (45) *L'Individu effacé*, p. 55. 引用は *De l'Allemagne*, II, p. 301 である。
- (46) なお ショームは稀にしか『宗教論』に言及しないものの、コンスタンの思想(特に自由論)における宗教感情の重要性は認識している。例えば、以下を参照。 «Coppet, creuset du libéralisme», p. 238. スタール夫人の「高揚」概念が宗教感情と結びついている点に関しては、以下も参照。佐藤夏生「スタール夫人」清水書院、二〇〇五年一三四—一三九頁。
- (47) 以下で引用。 *L'Individu effacé*, p. 62.
- (48) «Benjamin Constant au centre de nos préoccupations», p. 34. 引用の典拠としてショームは以下を示している。 B. Constant, *De la religion*, Paris, Béchet, t. III, 1827, livre VI, chapitre VIII, p. 21 / éd. T. Todorov — E. Hofmann, Arles, Actes Sud, 1999, coll. «Thesaurus», p. 255. 但し「人類の権利」という表現は指定頁には登場しない。
- (49) «Droit, État et obligation», p. 713. コンスタンの論稿「法への服従について」は以下の選集に所収。 Constant, *Recueil d'articles. Le Mercure, la Minerve, la Renommée*, éd. E. Harpaz, Genève, Droz, t. 1, pp. 317-328.

- (50) «Droit, État et obligation», pp. 713-714 ; «Problèmes du libéralisme», pp. 154-155 ; «Coppet, creuset du libéralisme», pp. 230-231 ; «Benjamin Constant au centre de nos préoccupations», p. 30.
- (51) «Droit, État et obligations», p. 714. ジョームがコンスタンの『政治原理論』（一八一五年）より引用する次の一文も重要である。「この原則にはいくつかの制限がある——到来するあらゆる事態を予測することは不可能であるから、これらの制限に明確な記述はない。だが〔その時となれば〕自ずと感知され、各人の理性がそのことを勧告するのだ。彼が判断者となり、また必然的に彼のみが判断者となる——それも自らのリスクと危険において判断者となるのである。判断を誤れば、その咎を負わなければならない。だが人間が吟味（examen）と無縁となり、〔正しく〕振舞うために自然によって与えられ、いかなる職業もそれを用いずには成り立たないはずの知性を必要としないこともあり得る。なごむ考えることはできないだろう」（*Principes de politique (version de 1815)*, dans *Œuvres complètes*, *Œuvres IX-2*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2001, pp. 669-858, notamment p. 776）。ジョーム自身は以下の典拠を示している。Chapitre «De l'obéissance des agents inférieurs», dans Constant, *De la liberté chez les modernes*, éd. M. Gauchet, Pluriel, LGF, 1980, p. 356。だが、章題は正確には「De la responsabilité des agents inférieurs」であり、選集については同じ内容の以下の新版もある。Constant, *Écrits politiques*, éd. M. Gauchet, Paris, Gallimard, 1997.
- (52) «Droit, État et obligations», p. 713 ; «Benjamin Constant au centre de nos préoccupations», pp. 29-30.
- (53) «Droit, État et obligations», pp. 711-712. コンスタンと対照的な立場におおづば「国家理性」（raison d'État）や「公安」（salut public）の優位が説かれ「善」（bonté）や「徳」（vertu）や効率（efficacité）や「一般利益」（intérêt générale）の名において制度が軽視される。
- (54) ジョーム曰く「コンスタンが書いている——憲法は確かに権力に対する〈疑念の表れ〉（acte de défiance）といえるかもしれないが、しかし〈敵意の表れ〉（acte d'hostilité）ではなごのだ」（Benjamin Constant au centre de nos préoccupations, p. 38）。
- (55) «Droit, État et obligations», p. 713 ; «Coppet, creuset du libéralisme», p. 231. 中立権力論・大臣責任論との関連でどのように人民の批判精神がかかわってくるかについては、以下を参照。L. Jaume, «Le concept de 're-

sponsabilité des ministres' chez Benjamin Constant», *Revue française de droit constitutionnel*, no 42, 2000, pp. 227-243, notamment p. 233.

- (56) 「とりわけジェルメース・ド・スタール、バンジャマン・コンスタン、そしてトクヴィルを結びつけているこの潮流に通過しているのは、次のような主張である。自由とは、なんらかの自動装置のはたらきによって、顕在化したり、実現されたりするようなものではない。[傍点および太字は原文] つまり、バンジャマン・コンスタンが創案者の一人となった近代立憲主義の枠内でさえ、諸個人の自由——社会の自由の源泉——が権力によって現実に認められたり、被統治者たちの手で実際に行使されたりするための保証が自動的に与えられることは決してない、ということである」(《Problèmes du libéralisme», p. 152)。なお、制度がうまく機能するためにはそれを支える精神も必要だという考えはモンテスキューも認めていたとジョームは述べ、好んで次の言葉を引用する。「国制は自由であるが、市民は少しも自由でないということが起こるかもしれない」(『法の精神(上)』第二部、第二二編、第一章、三四二頁)。なお、右の邦訳では *citoyen* が「公民」と訳されているが、本稿では「市民」の訳語をあてる。

- (57) 《Droit, État et obligation», p. 711, 713-714.

- (88) 《Coppet, creuset du libéralisme», p. 238 ; 《Benjamin Constant au centre de nos préoccupations», p. 26, 29, 32-34 ; 《Droit, État et obligation», p. 715 ; 《Problèmes du libéralisme», p. 156. ショームはコンスタンの演説論文「近代人の自由と比較された古代人の自由について」の次の一文を引用してこの点を強調する。「それゆえ皆さん、私があなた方にお話し致しました二種類の自由の、そのいずれをも絶対に放棄しないでいただきたいのです。私がここで述べましたところの二つの自由は、相互に結合されるべきものであります」(『*Écrits politiques*, p. 618)。邦訳は大石明夫訳「近代人の自由と比較された古代人の自由について」『中京法学』第三三三巻、第三・四号合併号、一九九九年、一八六頁。

- (59) 《Droit, État et obligation», p. 715 ; 《Benjamin Constant au centre de nos préoccupations», p. 34 ; 《Problèmes du libéralisme», p. 155.

- (60) *Les Origines philosophiques*, pp. 90-91, 295 n. 3.

- (61) 例えば以下を参照。 *Collection complète des ouvrages publiés sur le gouvernement représentatif et la constitution*

- actuelle de la France, formant une espèce de cours de politique constitutionnelle*, 4 vol, Paris et Rouen, Plancher, Béchét aîné, Béchét fils, 1818-1820, IV, huitième partie, pp. 46-47.
- (62) シャリエール夫人宛の別の手紙（一七九三年一〇月二二日付）。*Œuvres complètes, Correspondance générale*, I-IV, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1993-2008, II, pp. 162-163.
- (63) *Principes de politique* (version de 1815), p. 686. 以下を参照。 *Fragments d'un ouvrage abandonné sur la possibilité d'une constitution républicaine dans un grand pays*, éd. H. Grange, Paris, Aubier, 1991, pp. 400-401; *Principes de politique* (version de 1806-1810), p. 60; *Collection complète*, I, p. 144, 306; *Collection complète*, II, pp. 28-29; *Commentaire sur l'ouvrage de Filangieri*, Paris, Dufart, 1822, première partie, p. 51.
- (64) 例えば、コンスタンは次のように述べている。「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。さて利益の評価とは恣意的なものだ——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、比較的有用な行為ならばあり得る。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、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遥かに曖昧なものだ」(*Principes de politique* (version de 1806-1810), p. 62; «De l'obéissance à la loi», p. 321; «De M. Dumoyer et de quelques-uns de ses ouvrages», dans *Œuvres politiques*, pp. 654-678, notamment pp. 665-666)。
- (65) *Collection complète*, II, p. 28. また、別の箇所でもコンスタンは同じことを述べている。「一般的にいつて、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表明するのだという確信は必要不可欠なものである。憲法がそれを表明しないからといって、その存在が疑われるわけではなく」(*Collection complète*, IV, p. 46)。
- (66) *Les Origines philosophiques*, p. 331. 人権宣言で謳われる抑圧に対する抵抗の権利も法律中心主義に解消されるがゆえ、ロッキ的なものではないうとジョームは述べる。*Les Origines philosophiques*, p. 343.
- (67) *Les Origines philosophiques*, p. 111, 332-333.
- (68) 『法的精神（上）』第二部、第一編、第三章、二八九頁。

- (69) *Les Origines philosophiques*, p. 24, 99. モンテスキューの引用文に関しては、『法の精神(上)』第一部、第一編、第一章、四一頁および第二部、第一編、第三章、二八八—二八九頁を参照。
- (70) *Principes de politique (version de 1806-1810)*, p. 35. 以下を参照。 *Collection complète*, I, pp. 174-175.
- (71) *Principes de politique (version de 1806-1810)*, p. 35.
- (72) とはいえ、モンテスキュー自身に対する批判がまったくなかったわけではない。例えば、コンスタンは次のように述べている。「国家利益に対してさえ個人の財産権を力強く擁護したモンテスキュー氏が、まるで人間は財産ほど尊いものではないといわんばかりに、熱のこもらない様子で諸個人の問題を扱っているのは指摘した通りである」(*Principes de politique (version de 1806-1810)*, p. 88)。
- (73) «La liberté politique, essentielle à la liberté civile», dans *Recueil d'articles 1795-1817*, éd. Ephraïm Harpaz, Genève, Droz, 1978, pp. 254-259, notamment p. 257.
- (74) *Les Origines philosophiques*, p. 295 n. 3.
- (75) *L'Individu effacé*, p. 41 n. 52, 111-114.
- (76) «De la perfectibilité de l'espèce humaine», dans *Œuvres politiques*, pp. 700-720, notamment p. 702. 以下を参照。「Fragments d'un essai sur la perfectibilité de l'espèce humaine», dans *Œuvres complètes, Œuvres III-1*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1995, pp. 429-453, notamment p. 447.
- (77) 拙著『コンスタンの思想世界——アンビヴァレンスのなかの自由・政治・完成可能性』創文社、二〇〇九年(特に第二部)を参照されたこと。
- (78) *Principes de politique (version de 1806-1810)*, p. 311.
- (79) *Collection complète*, I, p. 355.
- (80) «Benjamin Constant au centre de nos préoccupations», p. 34 ; *Les Origines philosophiques*, p. 365.
- (81) «Coppet, creuset du libéralisme», p. 225, 238-239 ; «Benjamin Constant au centre de nos préoccupations», p. 37 ; «Le concept de 'responsabilité des ministres' chez Benjamin Constant», p. 243. フランス固有の問題との関連性は、以下を参照。「Droit, État et obligation», pp. 711-712 ; «Benjamin Constant au centre de nos préoccupations」。

cupations», pp. 26-27. なお、直接コンスタンを扱っているわけではないが、フランス史における自由主義の問題と可能性について論じている次の邦訳論文も興味深い。山元一訳「行政国家と自由主義——フランス史の一段面」『法律時報』八二巻、八号、二〇一〇年。

(82) *Qu'est-ce que l'esprit européen?*, p. 11, 101.

(83) 「それはアイデンティティーではなく、そのように生き、そのように思考する一つの態度である」(*Qu'est-ce que l'esprit européen?*, p. 101)。

(84) *Qu'est-ce que l'esprit européen?*, p. 9, 103.

(85) *Qu'est-ce que l'esprit européen?*, p. 22.

(86) *Qu'est-ce que l'esprit européen?*, pp. 14-25.

(87) *Qu'est-ce que l'esprit européen?*, p. 25.

(88) *Qu'est-ce que l'esprit européen?*, p. 30.

(89) *Qu'est-ce que l'esprit européen?*, p. 22, 102-105, 109.

(90) *Qu'est-ce que l'esprit européen?*, pp. 49-50.

(91) *Qu'est-ce que l'esprit européen?*, pp. 104-105. なお、この引用文で「ソクラテスからフーコーまで」となっているが、フーコーの『自己と他者の統治』(阿部崇訳、筑摩書房、二〇一〇年)で考察される「パレーシア」概念は、ジョームの擁護する自由概念と一定の類似性を示しているように思われる。

(92) *Les Origines philosophiques*, pp. 322-330.

(93) *Les Origines philosophiques*, p. 9.