

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）

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ィ
 - 四 内面的ペルフェクティビリティ
 - 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……………（以上本号）
 - 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
 - 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、道徳および政治的権威
 - 六 結びに代えて……………（以上七九卷一二号）

一 はじめに

自由主義と歴史哲学とはしばしば対抗的な図式の中で捉えられてきた。自由主義が不可侵な個人的権利（個人権）を政治社会構成原理の中心に据えるのに対し、歴史哲学は個人を超えた歴史の目的・推進力・法則に力点を置く。もし歴史が個々人の主観的意図を超える形でより大きな、より崇高な、より正義に適った目的に向かって（自ずと、あるいは必然的に）展開するのだとすれば、超個人的なものが個人を包摂し、手段化し、時には犠牲にすることが正当化されても不思議ではない。⁽¹⁾

現に、二十世紀の全体主義経験はこうした歴史哲学の作用によるところが少なくないといわれている。また、リベラル・デモクラシーの興隆ないし勝利と歴史哲学の衰退とが同時に進行したことにについても、一定の因果関係を認めぬわけにはいかないだろう。そして今日、人権原理がデモクラシーの不可欠な要素として「普遍的」な地位を獲得している中、歴史哲学の復権を唱える者は殆どいない。（新アリストテレス主義者や新ヘーゲル主義者がある種の目的論を重視する場合でも、歴史哲学的枠組みが捨象されるのが常である。）

しかしながら、自由主義と歴史哲学とは常に対抗関係にあったわけではない。それどころかある時代においては、自由主義的理念を基礎づけるために、あるいは自由主義の欠点を補うために、歴史哲学を要請することさえありえた——バンジャマン・コンスタンのように。十九世紀フランス自由主義の代表的論者とされる彼がこうした立場から両者の弁証を試みたことは、周知の事実とは言い難いにせよ、十分に注目に値する事柄だと思われる。

本稿の目的の第一義は、コンスタンの歴史哲学つまりペルフェクティビリティ論を批判的に吟味し、もってそれが彼の自由主義といかに相即不離の関係にあったかを示すことである。それにより、一方ではコンスタンの政治思想のよりアナクロニスティックでない解釈が可能になるであろう。しかし他方で、時代と思想的コンテキスト

の相違にもかかわらず、現代のリベリズム批判が提起しているような問題に対する一定の自覚のもと、まさしくそれに応答するかのようにコンスタンが自らの理論の構築を試みた、という点も明らかになると考える。

ここでいうリベリズム批判からの問題提起とは次のような論点を指す。

なるほど現在、人権保全と代議制を基調とするリベラル・デモクラシーの思想は、唯一実現可能にしてリアルスティックな政治原理・制度として世界的に認められている。そして政治と宗教との明確な分離、個人の基本的権利の法的（形式的）保全、また国家権力が市民の外面的行為のみを規制し内面には立ち入らないこと、政治権力は立憲的に基礎づけられ分立され制限されること、といった近代の世俗的政治原理が貫徹するところに、最大の個人的自由が保障され、恣意的支配の回避が可能になるとされる。こうした「分離の制度化」（これは個人の内面の分離ないし分裂もある程度伴わざるを得ない）を前提として成り立つリベラル・デモクラシーにかつて対抗した歴史哲学は、個人のうちに自己完結しないより大きな哲学的・倫理的（場合によっては宗教的）目的を、政治の媒介によつて実現しようとする運動と連結した。しかしながら、個人主義、即物主義、功利主義が忌避される中で、より高貴な目的として個人と政治的共同体との人倫的統合が求められたにもかかわらず、実際には逆説的にも、多くの悲劇と暴力を正当化する道具へと転落していった。したがってリベラル的思考は歴史哲学を警戒する。それは高貴なものや道徳的・宗教的なものの否定では勿論ない。ただ、これらを政治的ないし公共的領域から駆逐し、権力の「中立性」を標榜する形で、いわば個人のパーソナルな問題とすることによって、外面的平和の実現を最優先するような共生原理の正当化を図ろうとするのである。

だがこうしたリベラルな思考・制度に対する反発が絶えず、さらに近年一層活発化しつつあるのは、現代において問題視されているリベリズムの特徴（というよりイメージ）に鑑みれば、理解できなくもない。いわく、経済的自由至上主義や個人・権利中心主義は精神の貧困を齎す。普遍性・中立性への志向が文化・伝統の固有性

と多様性を蔑ろにし、社会的・道徳的義務とそれに伴うはずの公共精神、自己犠牲・献身の觀念を希薄化せしめる。ひいてはアトミスティックな個人の産出によって、社会的紐帯までもが破壊されてしまう——そうした危険なイデオロギー、というイメージは勿論批判者の提示するステレオタイプに過ぎないわけだが、しかしリベラル・デモクラシーの本意が何であろうと、現実がこうした現象と無縁でない限り、このようなイメージおよび批判が広く共有されても不思議ではない。

無論、こうした批判は近年になって初めて登場したものではなく、商業社会の台頭が顕著となった十八世紀から既に広範に見られ、十九世紀にロマン主義という形で一つの頂点に達した。そして、まさしくこうした問題史的連続性があるからこそ、コンスタンのペルフЕКティビリテ論に対する批判的吟味が今日のリベリズム批判への応答を考える際にも一定の有意性を持つといえるのである。

コンスタンはリベラルな政治思想を展開するにあたって、一般的にリベリズムがその形式的理論構成から捨象せざるを得ない問題、つまり外面的な自由や権利や所有の保障に収斂し得ない高貴な目的追求の問題を、ペルフЕКティビリテ論の枠内で捉えようとした。その試みは、個人主義的なエートスに終始こだわつつも、そしてそれゆえ個人的自由・権利としての近代的自由を一貫して擁護しつつも、個人を超えたより高貴なものを功利的・即物的精神に支配されることなく追求するような市民が協働して形成する、そうした市民社会を目指す理論的営為であり社会的行為であったといえる。

だがいかに問題史的連続性がありコンスタンがさまざまな批判に応答する形で論を展開したからといって、それが成功したとも今日依然として有効であるとも一概にはいえない。少なくとも今日の視点から見れば、もはや信憑性を有し得ない歴史哲学に依拠しているという点で、理論がいかに内的整合性と一貫性を保持しているように、その復権はおよそ非現実的かつ時代錯誤的にならざるを得ないであろう。しかし、こうした明確な限界に

もかわらず、それは現代もなお無視され得ない価値をもっている——コンスタンの知的営為の軌跡を辿ることによって、われわれは今日何が重要で、問題の所在がどこにあり、いかなる悲劇が回避されねばならず、しかしそれがいかに容易ではないかを、教えられるからである。

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

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」(二八一九年)において、コンスタンが時代適合性の観点から近代的自由を擁護し、古代的自由の復権を唱える立場を危険なアナクロニズムとして批判したことは有名である。⁽²⁾ 古代にはその存在さえ知られていなかったとされる個人の権利観念が近代的自由の本質を成し、これが唯一近代の社会的・政治的・精神的状況に適合し、政治社会・政治権力の正当性原理を構成するに相応しいものであるとする主張は、コンスタンの自由主義者たる所以を如実に物語っている。ここで詳しく論ずる余裕はないが、近代的自由と古代的自由との意味内容および相違は、以下のように要約することができる。

近代的自由は「私的な自立を平和のうちに享受すること」(la jouissance paisible de l'indépendance privée)に存するとされるが、それはより厳密には二種の自由、すなわち「市民的自由」(liberté civile)と「政治的自由」(liberté politique) かなるとされる。「市民的自由」はしばしば「個人的自由」(liberté individuelle) と言い換えられることからわかるように、個人が個人の資格で自由に行爲する私的自由を意味する。しかも、それはすべての個人に平等に保障されねばならない不可侵の権利と解されるゆえ、社会的関係においては、表現の自由、良心・信教の自由、恣意的支配からの自由、職業選択の自由、経済的自由、私的所有権などの自由権としてその保全が要求されることになる。⁽⁴⁾ その内容と範囲は今日でいう基本的人権とほぼ同一といえる。

他方、政治的自由とは、参政権、請願権、また新聞などを通じて世論に働きかける自由・権利を意味するが、これもまた基本的にはすべての市民が享受すべき権利と看做され、しかも第一義的には市民的自由を保全するための手段として位置づけられている点で、古代的自由と決定的に区別される。

古代共和国を念頭に置きつつその特徴が明らかにされる古代的自由とは、主として公権力の分有ないし主権の集団的行使を意味する。その際、政治参加は直接制の形態をとり、絶え間ない市民の全員参加が要求されることによってすべての市民が例外なく統治の主体となる反面、公権力の介入できない私的領域は一切否定され、共同体への完全な服従が強いられることになる。

こうした対抗図式の提示によって、コンスタンは近代的不可欠性と時代適合性、古代的自由の危険性と時代不適合性を根拠づけようとするわけだが、それは必ずしも近代的不自由の古代的自由に対する絶対的優位を含まない⁽⁵⁾。常に時代状況との適合性を問題としていることからわかるように、コンスタンは、特定の歴史的條件のもとに特定の自由観念が正当かつ有益となるのであって、古代においては古代的自由がそれなりの重要な意味と役割を果たしていたと考える。したがって、彼の批判の対象となるのは古代的自由そのものではなく、むしろ近代において古代的自由を復活させようとする時代錯誤的な試み、そしてそれを企てる急進的共和主義者である。こうした相対的な価値判断が可能となるような歴史主義的着想を、コンスタンはヘルダーの『人類歴史哲学考』(*Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*)から得たとし、それが後のペルフェクティビテ論を支える柱の一つとなっていく。だが後述するように、それは決して歴史相対主義ないし価値相対主義への傾斜を意味するわけではない。

さて、近代的不自由の存立条件とされる近代社会の特徴であるが、コンスタンはモンテスキューとヒュームに倣ってその商業社会としての側面に注目する。商業社会では国民の大多数が経済活動に従事して私的利益を各々の

仕方でも追求するため、もはやかつてのように国事への献身や共通善の名における私的幸福的犠牲が美德として称揚されなくなる。むしろ私的利益の追求を阻害するような過度の国家的介入は忌避の対象となる。そして、そうした傾向が強まるにしたがつて人びとの価値観は一層多様化すると同時に個人主義化し、政治についてもその主要目的を市民的自由の保障とする考えが広く共有されるようになっていく。勿論これは社会性の否定には繋がらない。というのも、自立した個人が主体的に政治社会を形成し自発的な仕方では他者と結合することにより、すべての市民の個人的権利が尊重されるような新たな次元での社会性が可能になると考えるからである。

こうした時代状況とエートスの変化が道德的進歩を伴っているか否かは論者によって意見が分かれるが、少なくとも商業社会が市民の私的自由を最大限保障するような穩健的支配を要請し、また商業と戦争とが相容れないことから、商業社会が平和に向かうモーメントを内在しているという想定において、モンテスキュー、ヒューム、コンスタンの見解は一致している。後に詳述するように、コンスタン自身は道德的進歩の側面を非常に重視しており⁽⁶⁾これがパルフェクティビリテ論の中核をなすのだが、にもかかわらず、以下の主張からもわかるように彼は決して商業社会の到来を手放して賞賛していたわけでも、文明の効果を一義的に捉えていたわけでもない。⁽⁷⁾

戦争と商業とは、自らが欲するものの所有という同一の目的を実現する二つの異なる手段に過ぎない。所有を渴望する者から所有者の力に捧げられたオマージュ、それこそが商業であってほかの何ものでもない。それは人々がもはや暴力で征服することができなくなったものを、同意によって獲得しようとする試みである。⁽⁸⁾

文明のおよぼす作用には二種類ある。一方で文明は新たな発見を次々積み上げ、それぞれの発見がまた一つの力となる。これにより文明は、人類が自らを完成させるのを援ける多くの手段をさらに増やしていくこととなる。だがまた他方、快樂はこの文明にしたがつてより安易により多様になり、そうした快樂から人間が培う習慣は、彼をしてすべての高貴

な思想に背を向けさせるような欲望を彼のなかに生み出すのである。⁽⁹⁾

こうしたアイロニーとアンビヴァレンスを指摘するからには、コンスタンは当然、近代的自由の働きと効用についても無条件にオプティミスティックな展望を抱いたりはいしない。それどころか、コンスタンは近代的自由に纏わる両義性を強く意識しつつ、道徳的進歩の可能性は常に同時にその否定の契機を孕んでおり、近代においてそのバランスは以前にも増してデリケートであると考ええる。その理由は近代的自由の個人主義的特徴と商業社会の物質的条件に求められる。つまり、個人の自由が最大限尊重されるのであれば、道徳も公共精神も個々人の自発性に委ねられざるを得ない。個々人が自由に、自発的に高い目標を目指せば、崇高な道徳観念や連帯意識の涵養を期待することができる。しかし、この同じ自由は逆に即物的利益や私的欲望・快楽の追求の手段ともなり得るのである。そしていずれかを選ぶかは、個々人の自由な判断に委ねられる。道徳や公共精神を上から強要することがもはや社会と道徳に対して破壊的效果しか及ぼし得ない近代においては（少なくともコンスタンはそう考えるのだが）社会的・道徳的進歩の実現は偏に個々人の自発性、自由に懸かっている。だが快樂追求の手段が著しく増幅した社会状況にあつては、放縱な生活への誘惑が一層の負荷を個人に負わせることになるのである。

そうした中で人びとの精神を鼓舞するために残された手段は言論による説得しかない。またそうであればこそ、コンスタンは近代的自由の両義性と危うさを指摘するとともに、狭い意味での私的利益を克服する必要性を説くのである。

もし利益のみが人の心を占めるならば、暴政が彼を支配するにはただ脅えさせるか誘惑するかで事足りる。もし利益のみが人の心を占めるならば、道徳すなわち気高さ、高貴さ、不正義への抵抗が熟慮を重ねた末に辿り着くほんとうの利益 (l'intérêt bien entendu) と調和する、などというのは嘘っぱちである。⁽¹⁰⁾

自由がこのうえなく貴重なものとするのは、それがわれわれの精神に廉直を教え、性格には力強さを、魂に高潔さを与えるがためにほかならない。⁽¹⁾

こうした高貴な目的追求の問題はコンスタンのペルフェクティビリテ論の中でより深く吟味され敷衍されていくわけだが、それが単なる道徳理論に帰着するのではなく、同時に政治理論の展開を要請するのは、まさに自由と道徳的生の存立条件に政治が不可避的に関わってくるからである。自由が保障されているからといって人びとが道徳的に行為するとは限らない。しかし、自由が否定されれば人格的独立を保つことも道徳を追求することも著しく困難となる。ことに近代においては、言論・表現・出版の自由や恣意的支配からの自由が不可侵の個人的権利として保全されなければ、道徳が危殆に瀕するだけでなく、さまざまな不正義と犯罪が前代未聞の規模で横行することになるとコンスタンは訴える。絶大な政治権力の集中を見る近代国家では、恣意的支配はより残酷で破壊的になる可能性を秘めているからである。そこでコンスタンは、一方で個人の自由を平等に保障するために（そしてもちろん平和と秩序を維持するためには）政治権力が不可欠であるとしながらも、他方でその権力が同時に自由に対しても脅威になり得ると（しばしば恐怖政治の例を挙げながら）警告し、政治権力が正当な範囲内で行使され、したがってそれが常に制限される必要性を説くのである。

これがコンスタンの自由主義理論の中心的主張をなし、そこからさまざまな制度論も帰結することになる。しかし本稿においてとりわけ注目すべきは、政治権力も政治制度も言論とオピニオンによって構成されているという自覚から、政治理論もペルフェクティビリテ論によって基礎付けられなければならないとの結論をコンスタンが導いている点である。ヒュームに倣って政治権力や政治制度はオピニオンに由来する考えるコンスタンにとって、もはや自由の不可侵性や権力制限論の正当性根拠を自然法、いわんや神法に求めるわけにはいかない。しかしオピニオンが唯一の基礎であれば、その流動性・操作可能性ゆえ、自由の不可侵性も権力制限論も著しく不安

定な原理とならざるをえない。(恐怖政治においてオビニオンは容易に操作され、人民の名において無制限的な権力による人権侵害がなされたことはコンスタンの常に意識するところである。)そこで本論に見るように、コンスタンは人権が単なる一時的同意の産物ではなく、歴史の発展的プロセスにおいて発見されるある種の普遍的真理であると主張するのだが、その主張の根拠がまさに彼のペルフエクティビリテ論のうちに提示されるのである。

三 四種のペルフエクティビリテ

コンスタンがいかにペルフエクティビリテを重要視していたかは、彼の浩瀚な著作に散在するそれへの頻繁な言及からも窺い知ることができるが、次の一文はその要旨を最も集約的に表しているので、いささか長いが引用する。

次々と生起し、互いに競合しては修正を加えられていくさまざまな体系のなかで、個人あるいは社会としてのわれわれの存在の謎を解き明かしてくれそうなものはただ一つ——われわれの働きに目的を与え、われわれの探求を導き、不安の最中でわれわれを支え、失望の奈落からわれわれを再び立ち上げさせてくれるにふさわしいものと私の眼に映るのは、ただ一つしかない。それは、人類のペルフエクティビリテに基づく体系である。この見解を受け入れぬ人々にとっては、社会の秩序もおよそ構成によって成り立つもののならないとして——と私が言うのは人為的なものばかりでなくこの世界をも含めてのことだが——単に数ある偶然の結び合わせ、絶えず破壊し追いつきあうさだめの畢竟はかない無数の形象の一つにすぎず、そこからはいかなる永続的な発展も生じえない。唯一ペルフエクティビリテに基づく体系のみが、われわれが為した努力の記憶も成功の足跡も一切残さぬ徹底的な破壊への避けがたい道行から、われわれを救ってくれるのだ。天災、新たな宗教、蛮族の侵略あるいは何世紀にも及ぶ圧政が、われわれ人類を導き、高め、より有徳であると同時により幸いに、より啓かれてあらしめるものを奪ってしまう。人は啓蒙について、自由と哲学について語るが、そ

れも虚しい。われわれの足元では奈落が口を開こうと待ち構え、われわれのあいだには野蠻人が入り混じり、胸元には詐欺師が顔を覗かせているかもしれない、だがよりありそうなのは、われわれの政府が暴政に転じることである。もし観念に人間から離れてなお持続する何ものかが宿っていないのならば、本など閉じ、一切の思索を放棄して実りない犠牲から自らを解き放つてやるべきだろう。そして希望のない人生をいくらか慰め、未来のない今の時をつかの間華やかに飾ってくれる、有益で快い仕事に専念するがよからう。唯われわれ人類の漸進的な発展だけが、ことなる世代の間に確かな繋がりをつなぐのである。⁽¹²⁾

このようにペルフェクティビリティの重要性を指摘するコンスタンはしかし、自らのペルフェクティビリティ論がコンドルセ、エルヴェシウス、チュルゴ、ゴドウィン、プリーストリ、プライスなどによって展開されたそれとは異なることを強調する。若い頃に彼らから影響を受けたことは認めつつも、コンスタンはもはや彼らのペルフェクティビリティ論は根拠薄弱で不当にユートピアンであるとして、一八〇〇—一八四〇年頃から本格的に独自のペルフェクティビリティ論の構築に取り掛かることになる。⁽¹³⁾そしてコンスタンにしては珍しく、その理論の独創性と画期性を前面に訴えているのである。

絶えず、いついかなる時も、それぞれに異なる立場の著述家たちがこの問題に取り組んできた——だが彼らの考察の方法は完璧というに程遠く、その成果もほとんど問題を混乱させただけだった。純粹に思弁的な証明だけで満足した人もいたが、こうした証明は常に曖昧きわまりない。また他の人びとは歴史的な証拠のみで歩みを止めたが、これらの証拠もまた、対立する別の証拠によって容易に反駁され得るものだ。現代に至るまで、私の知るかぎり、この観念を正しく展開しようとした者、まずは本性にそなわるいかなる法則によって個人が完成され得るのかを発見し——そしていかにしてこの法則が人類全体に適用されるかを説明し、もって最終的にこの法則の恒常的な働きを事実によって示そうと試みた者は、実に一人もいなかったのである。⁽¹⁴⁾

さて、次にコンスタンの意味するペルフェクティビリティの具体的検討に移ろう。コンスタンはペルフェクティ

ビリティを多義的なものとして捉えたが、それは以下のように四種の側面を持つと考えることができる。(一) 外面的ペルフェクティビリティ (*perfectibilité extérieure*)、(二) 内面的ペルフェクティビリティ (*perfectibilité intérieure*)、(三) 社会経済的發展、そして(四) 宗教的ペルフェクティビリティである。

外面的ペルフェクティビリティとは技術の進歩と科学領域における発明を意味する。例としてガリレオ、コペルニクス、ニュートンの名が挙げられるとともに、血液の循環、電気、さまざまな機械、火薬、羅針盤、印刷機、蒸気機関など「世界を支配するための物理的手段」の発明が列挙される⁽¹⁵⁾。

内面的ペルフェクティビリティは道德的進歩を意味し、個人レベルでは道德的存在になること(あるいは、今日の表現を使うなら、自己実現を目指し達成すること)、そして集团的・社会的レベルでは共有された道德的価値・原理の進歩を表す。ただ、後述するように、これら二つのレベルは内的に関連し相即不離の関係にある。

社会経済的發展は、宗教的奴隸制 (*l'esclavage théocratique*) から世俗的奴隸制 (*l'esclavage civil*)、そして封建制 (*la féodalité*) から貴族制 (*la noblesse privilégiée*) を経て法治主義の時代 (*l'époque des conventions légales*)・自然的平等 (*l'égalité naturelle*) へと至る目的論的歴史プロセスとして理解される。各段階の発展的移行においては革命が伴い、それをより拡大した平等への進展と看做される⁽¹⁶⁾。

宗教的ペルフェクティビリティは、宗教的観念と制度におけるフェティシズム(物神崇拜)的段階から多神教的段階、そして最終的に一神教的段階への發展過程と解される。

コンスタンは、こうした四つの側面を相即的に發展するものとして捉え、それが歴史のダイナミックスを形成し、不可逆的な進歩を可能にしていると主張する。そしてそれは漸進的な真理の発見と平等の実現へと向かい、しかもその根底的動因が宗教的感情の自由にして自然な展開に由来するとされるのである。

それでは次に、ペルフェクティビリティの各々の側面に注目することによりそれらのロジックとメカニズムの解

明を試みよう。その際、まずは内面的ペルフェクティビリティに焦点を当てることとする。というのも、それによってコンスタンの自由論と政治理論とペルフェクティビリティ論との内的関連性が浮き彫りになると思われるからである。そしてその後に、社会経済的発展と宗教的進歩との関連に対する考察も加えるなかで、ペルフェクティビリティの全体像を明らかにしたいと思う。（外面的ペルフェクティビリティ（＝科学技術の進歩）の特徴については、その自明性ゆえ、説明を省く。）

四 内面的ペルフェクティビリティ

① 個人レベル

内面的ペルフェクティビリティないし道德的進歩は、個人レベルでは（道德的存在へ向けての）自己完成ないし自己実現を意味し、集団レベルでは共有された道德的価値・原理の進歩を意味する。そして両者は内的に関連し相互依存の関係にあるとされる。まずは個人レベルに焦点を当ててみよう。

コンスタンによれば、個人が道德や公共精神を重視する形で自己実現を求める場合、前提条件として基本的な個人的自由が不可侵の権利として保障されねばならない。そしてさらに彼が強調するに、近代において自己実現が可能となるためには、そもそも各々の個人が自らの自己実現にとって何が重要でありいかに行為すべきか、という問いに対する答を、自らの思考と判断によって導き出さなくてはならない。

このような立場がポスト革命期に依然としてラディカルな主張と看做され多くの論者から危険視されていたことは、当時、社会的紐帯の再構築ひいてはネーション・ビルディングが優先的な課題とされ、政治権力の正当性原理として国民主権と人権原理を認める者でさえ、しばしば実際の人びとの個別的判断能力に全幅の信頼を置い

ていなかった、という事実からも窺える。共同体ではなく個人が最終的決定者として自らの道徳的生のあり方を決するのであれば、多様で誤謬に満ちた意見が錯綜し、やがては社会的紐帯が解体し、無秩序、不正義、暴力を招来するであろう、とそうした論者は訴える。そもそも個人が「正しい答」を発見できるという保証がどこにあるのか、と彼らはいうだろう。

この批判に対するコンスタンの返答は単純明快である。確かに個人が誤ることはある、しかし公権力・公的權威（それが民主的基礎を有そうと有しまいと）が誤らないという保証もどこにもないどころか、後者が誤った場合に生じる被害は遥かに甚大で道徳にとっても破壊的なものとなる。また、仮に公権力・公的權威が誤らない場合でも、道徳的生の規範が個人に対して外部から強要されるのであれば、それは個人の内面に根付かないゆえ自己実現には寄与しないどころか、逆効果となる。（もちろん、かといって、後に述べるように、コンスタンが道徳原理の共有可能性を否定しているわけではない。）こう考えるコンスタンは大胆にも「真理を追求した末に到達した誤りのほうが、強制された真理より価値がある」と述べるのである。⁽¹⁷⁾ コンスタンにとって自己実現とは、単に道徳観念を知識として蓄えることでも、道徳律にしたがって行為することでもなく、まさにそれらを自ら追求し吟味するプロセスを経て可能となるものである。しかもそうしたプロセスは一時的に逸脱することはあっても、必ず望ましい方向へ向かうものとされる。

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ってある真理を受け入れるよりも、われわれの精神の完成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。⁽¹⁸⁾ 綿密かつ自律的な探求を辛抱強く続けていくならば、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。

後のJ・S・ミルの思想にも見られるこうしたある種予定調和的な考えは、十九世紀リベラリズムを特徴づけるオプティミズム（あるいは希望的観測）として一蹴されるかもしれない。もっとも、コンスタン自身、しばしばこうしたオプティミズムから決別し人間の生をより苦悩と矛盾に満ちたものとして捉え、それに応じて自己実現の問題も自ずと精神的葛藤の地平で論じることになる。このことは後の議論で明らかになるであろう。ただ、目下注目すべきは、コンスタンが一貫して自己実現と個人の知的営為・道徳判断との密接な関連性を主張した点と、そしてその関連性の否定を意味する真理の外部的強要（個人の内面への国家の介入）が人格破壊を必然的に齎す点と批判した点である。

二つめの仮定（権威の言にしたがって真理を受け入れること）において、われわれは権威のまゝに自分自身の判断を曲げてしまった以上、もはやその玩具であるに過ぎない。それによってわれわれは誤謬を摑まされるばかりか、もしこの支配する権威が過つなら、あるいはわれわれを欺くことに意味を見出すなら、権威が掲げる真理から当然生じるはずの帰結をも獲得できぬこととなる。知性の放棄は、われわれを惨めなほど受動的な存在へと貶めるだろう。そうして精神のばねは破壊されるのだ。⁽¹⁹⁾

こうした批判は今日依然として傾聴に値すると思われる。しかし、いうまでもなく、批判の有効性が自らの積極的主張の妥当性根拠になるとは限らない。そこで次には、自己実現と社会性とかいかにして達成されるとコンスタンが考えたかを見ることにしよう。その際、まずは彼の提示する人間知性論・認識論にフォーカスを当てること有益となる。

エディンバラ大学で十八世紀末葉に学んだコンスタンであれば、当然ロックやヒュームによつて提唱されたいわゆる「イギリス経験論」は基礎教養として身につけていた。以下の引用文からもわかるように、その影響関係は自明であり、コンスタンの提示する「本来の意味における感覚」(*sensations proprement dites*)と「観念」

(*idées*) の概念的区別は、ロックによる「感覚」(*sensation*) と「内省」(*reflection*) の区別、ヒュームによる「印象」(*impression*) と「観念」(*ideas*) の区別に対応しているといえよう。

人間が受け取る印象は、すべて感覚を通じて彼に伝えられる。だがこの印象には二種類ある——より適切にいうならば、起源においては完全に同質でありながら、その後そこから二つの異なる形態へと分かれたる。

一つは、本来の意味での感覚にあたり、一時的かつ個別的であって、われわれの身体器官に生み出した物理的な変化のほかにはいかなる存在の形跡も残さない。もう一つは、単数あるいは複数の結合した感覚の記憶からなり、関係を結び持続する可能性をそなえている。われわれはこれを観念と呼ぼう。観念はわれわれの存在において思考を司る部分に存し、そこに保たれ、そこで結合し、互いによって再生産され増殖を繰り返し、そうすることでわれわれの内にある種の世界、外界から完全に独立した、思考によって理解され得る一個の世界を形成する。⁽²⁰⁾

そしてペルフェクティビリティはまさにこうした観念の働きによって可能になるとされる。⁽²¹⁾ しかし、その際重要となるのは観念が感覚を支配することではない、とコンスタンは述べる。何となれば、決断や行為に関わるのは常に観念であり、感覚ではないからである。感覚とは常に一時的なものであり、ある瞬間に経験できても、次の瞬間には同じようには経験することが不可能になる。それに対して観念は、一旦形成されると持続し、場合によつてはさまざまな形で発展したり、連合したり、再生したりして、その起源が外的物体の感覚にあるにもかかわらず、いわば実体的な所有物の性格さえ獲得するのである。⁽²²⁾

また、人間においては通常現在の感覚が、過去の感覚の記憶、もしくは未来の感覚への期待——いずれも観念以外の何物でもない——のために犠牲にされる、とコンスタンは説明する。⁽²³⁾ 例えば、家族を養うために過酷な労働に従事する人も、危険を冒し祖国を守るために戦う市民も、あるいは妾を養うために高級ワインの消費量を抑える快楽主義者でさえも、現在の感覚を犠牲にしている。⁽²⁴⁾ そして、このようにして観念がほぼ常に感覚に打ち勝

つことを認める限り、われわれは感覚の力と観念の力とを対峙させるのではなく、むしろ観念諸力間における比較考量を行うべきなのである。こう主張するコンスタンにおいて、比較考量の手段であると同時に高貴かつ寛大にして有益な行為へと人を導き得る理性能力が重視され、その陶冶が重要な課題となるのは当然のことであろう。⁽²⁵⁾

以上の心理メカニズムの説明は、コンスタンがいわゆる「イギリス経験論」を全面的に踏襲したという印象を与えるかもしれない。しかし、上述のような感覚論（つまり観念が感覚に由来するという議論）を主張する反面、人間知性および感情の内的作用力が感覚にすべて還元されないと説いている点も考慮するのであれば、これがあくまでも印象に過ぎないことが明らかになる（もともと、ロック、ヒュームとて還元主義的な感覚一元論を唱えていたと考えるべきではないが）。以下のゴドウィンに対する批判は、コンスタンの立場をよく表している。

ゴドウィンの形而上学は誤っているが一般的である。彼が説いているのは十八世紀の形而上学者たちの中にもすでに読まれ得たものであり、それ以上のことは何もいつていない。私とその功績を引き下げようと望むものではないが、ロックの原理を極端に押し進めた——とはいえロック自身も（一度感覚のなかにあったものしか人間知性のうちには存在しないという）アリストテレスの原理をあまりに広く引き伸ばしてしまったのではあるが——彼らは、人間から一切の内的な力を剥ぎ取って外界から与えられる印象に専ら身を任すだけの存在として描き、それに対して彼が為す反応をあまりに軽視している。何らかの印象を受け取る際、少なくとも彼がそれによって変化を被るのと同程度に、この反応は印象そのものにも変容を引き起こすのだ。⁽²⁶⁾

また本稿で次第に明らかになっていく点であるが、コンスタンは受動的な感覚とは根本的に性質を異にする高貴な感情とその目的論的作用を想定しており、それこそが観念、理性、そして利害さえも漸進的に改善し（それらはある特定の時点においては常に制限的で不完全であるとされる）、自己実現ひいては道徳的真理の発見を可能にすると考ええる。したがって、一方で感覚、観念、理性の働きがその正当とされる領域内で評価されつつも、他方

でそれと同じくらい（あるいはそれ以上に）高貴な感情の発展的・改善的作用が重視されたのである。そして後に見るように、その感情は宗教感情と緊密な関係を持ち、時には同一視されることさえあった。

② 個人レベルから集団レベルへの移行

高貴な感情は基本的に個人の内面においてしか感得できないため、コンスタンはペルフェクティブリティが第一義的に個人レベルで可能になるものとしたのであったが、だからといって個々人が自己実現の過程で発見する（道徳的）知識が他者へ伝達できないと考えたわけではない。彼はこう述べている。

このようにして個人のなかで進展する自己完成は人類全体へと伝わっていく、なぜならある種の真理は、絶えず繰り返されるうち、いつしか完全にして簡潔な明証性をまとうことになるのが常だから。明らかな真理とは、そなわった徴がわれわれにとってあまりに馴染み深いものであるため、徴が知的作用を引き起こした瞬間にそれを通じて真理がわれわれの同意をすでに獲得しているような、そうしたものに他ならないのだ。⁽²⁷⁾

この考えにしたがえば、個人において高貴な感情と理性と経験の相互作用の結果新たに発見された真理は、すべての人びとに共有され認知されることによって一般道徳の一部となり、その発展に寄与することになるのである。また同時に、逆にこのような共有された道徳の知識が個々人の自己実現の探求の仕方に影響を与えることも可能となる。つまり、影響関係は双方向的であり、しかも共有された道徳的知識の漸進的蓄積が進むことにより、各々の個人は一般道徳として広く社会的に承認されている道徳的真理のすべてを再発見する必要がなくなるのである。

すべての個人に採択された真理と、その真理が彼らに命ずる犠牲の習慣との結合は一つの道理を成し、そうして誰にも等しく共有される一つの道徳となる（une morale commune à tous）。その原理は議論なく受け入れられ、二度と吟味

にかけられることはない。したがって、すでにえられた仕事を個々人が一から再び始める必要はもはやなくなる。彼は出発する、しかしその個人的な経験が定める地点ではなく、共同体の経験が彼を運び来たところから。⁽²⁸⁾

また、こうした共同体の経験も重視されるからこそ、後述するように、コンスタンは共同体の長い歴史のなかで培われた伝統、慣習、習俗などにも一定の価値を認めるのである。

③ 高貴な道徳と一般道徳

以上の内面的ペルフェクティビリティにおける二つの異なりつつも関連するレベルは、さらに、コンスタンの想定する「高貴な道徳」(*morale plus élevée, morale plus délicate et plus relevée*)と「一般道徳」(*morale commune, morale vulgaire*)という道徳概念の区別に対応している。⁽²⁹⁾この区別——それは古代人には自覚されていなかったとされる⁽³⁰⁾——は、コンスタンの思想において重要な意味を持つわけだが、以下、その分析を通じて、自己実現と共有の道徳的価値との関連性、ひいては世論、法律、義務、理性、真理、正義に関する彼の考えを明らかにしてみたい。そこで、まずは、道徳という言葉をコンスタンが使用する際、それに含意されていると思われる四つの要素をいささか図式的に整理してみよう。

(i) 道徳感情

コンスタンはしばしば道徳を個々人に個別的に備わる一種の感情と捉える。そして、この道徳感情はさまざまなニュアンス、様相、繊細さを伴って表現されるため、その性格を政治権力が個人に代わって表明することは不可能であるとされる。ゆえに、政治権力が個人の自己実現(道徳を追求するプロセス)に介入するいかなる正当な理由も存在しないとされるのである。⁽³¹⁾

(ii) 内面的因果連関としての道徳

道徳とは単に一般的に認められた道徳規範(「一般道徳」)に適合する行為をなすことを意味するのではない。それは意志的行為に纏わる因果作用のプロセスと関係しており、したがって道徳的行為が生じる際の意図、原理、過程、合理性を問題とするものである。いうまでもなく、こうした内面的因果連関を妨げたり歪曲させたりする外部的介入は、この種の道徳に対して破壊的な作用を及ぼすことになる。⁽³²⁾

(iii) 真理と正義の知としての道徳

個人、集団の両レベルにおける道徳の進歩は、道徳知としての真理の漸進的発見と正義の理解の深化に存する⁽³³⁾とされる。

(iv) 社会性の規範と義務としての道徳

諸個人が社会関係を実現する際に必要となる道徳的規範、法、義務を含意する。場合によっては、制定法が参照すべき基準ともなり得る。⁽³⁴⁾

これら四種の道徳(的要素)は当然相互に関連しているが、(i)(ii)(iii)を「高貴な道徳」、(iii)(iv)を「一般道徳」に帰属させることができる。

「高貴な道徳」は、基本的には(高貴な)道徳感情に由来し、それは自己実現に与することもあれば真理の発見や正義観念の改善に寄与することもある。しかも、こうした真理や正義観念が一般に共有される場合、それは

「一般道徳」として認知されるようになる。しかしながら、高貴な感情とは精神の内奥から自ずと生ずるものであり、したがってそれは常人以外の者が代わりに経験することも正当に評価することもできない。⁽³⁵⁾ だからこそ、「高貴な道徳」は「一般道徳」の場合とは異なり、基本的に個人レベルでの自己実現と結びつくのであり、そうした領域への政治権力の介入が道徳にとって致命的な打撃を与えるとされるのである。⁽³⁶⁾ なおいうまでもなく、以上のようなプロセスにおいて不可欠な要因としてその決定的な重要性が認められるのが、自由である。「自由がこのうえなく貴重なもの」とされるのは、それがわれわれの精神に廉直を教え、われわれの性格に力強さを、われわれの魂に高潔さを与えるがためにほかならない」。

個人の自由と自発性が、高貴な感情そして高貴な道徳において必要不可欠な動因になると考えるコンスタンにとって、精神の不活発、閉塞感、絶望感、無感情、無関心が内面的ペルフェクティビリティに対し有害なものとなるのは当然であろう。彼が依然として共和政の擁護にコミットしていた頃の初期政治パンフレット『現在の政府の力とそれに協力する必要性について』(一七九六年)では、王政の有害性を示す根拠として、まさに「王政がわれわれの能力と希望の大部分を停滞へと追い込む」という点を強調した。彼はさらに次のように述べている。

私が思うに、この停滞こそがわれわれのもっとも深刻な不幸のひとつを生むものなのだ——ただに政治的なだけでなく個人をも襲う不幸、飢え渴き貪ろうとするこの感覚の災い、われわれの存在を焼き尽くし、すべての目的を色褪せさせ、アフリカの荒々しい風にも似て、出遭うもののみな一切を干上がらせ萎れさせる——あの不幸を。⁽³⁷⁾

手稿「現代と人類の運命、あるいは平等史略」においても意気阻喪が危険視され、それこそが人類に不幸を齎す最大の要因だとされている。⁽³⁸⁾

また、コンスタンは近代的自由を擁護する際にも、単に「私的な自立を平和のうちに享受すること」(「市民的自由」)の保障を唱えるのではなく、同時に市民としての能動性(「政治的自由」)の重要性を訴えている。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」の中でも彼は次のように述べている。「皆さん、したがってこれまで私が語ってきた二種類の自由「近代的自由の構成要素としての市民的自由と政治的自由」のどちらかを手放すなどもつてのほかであり、すでにお話ししましたとおり、その両者を結びつける術をこそ学ばねばならないのです」⁽³⁹⁾。

既に述べたように、政治的自由は第一義的に市民的自由を効率的に保障するための手段という位置づけを与えられるが(というのも、政治的無関心が支配的になり市民が政治から完全に遠ざかると、政治権力へのチェック機能は働かず、恣意的支配が横行し、結果的に市民的自由も失われてしまうから)、実は同じ演説論文において彼は政治的自由のより積極的な役割もあり得ることを示唆している。つまり、政治的自由は内面的ペルフエクティブリテを実現するためにも重要な役割を果たし得ると主張しているのである。

否、皆さん、私はここからわれわれの本性の精髓が存在することを証言するのです、われわれを追い回し悩ませ続けるこの高貴なる不安、われわれの知識をはるかに広げわれわれの能力を高めたいというこの熱情があることを。運命がわれわれに求め呼び掛けるのはただ幸福だけではなく、自己完成に向けてでもあるのです。そして政治的自由とは、天がそのためにわれわれに与えた最も優れた、最も力溢れた手段です。

政治的自由とは、いかなる例外もなくすべての市民に、彼らのもつとも神聖な利益についての検討と吟味とを委ねることで、彼らの精神をより大きく広げ、その思想を高貴なものとし、ある人民の栄光と力とを創出するような知的な平等を彼ら皆のあいだに打ち立てるものなのです⁽⁴⁰⁾。

さらに注目すべきは、コンスタンがしばしば高貴な感情・情念を宗教感情と同一視し⁽⁴¹⁾、しかもそうした宗教感情が高貴な道德の実現にとつて望ましい作用を及ぼし得ると述べている点である。詳しいことは後述するが、宗教がいかに重要視されるかは以下の引用文からも明らかであろう。

ある種の一般道徳は計算や利益、あるいは安寧を基礎とし、宗教を欠いてさえ成り立ち得る。それが可能となるのは、富裕な者であれば自ら検討を重ねるからであり、貧しい者については法律が彼を震え上がらせ、また仕事の前もって割り当てられているがゆえに、絶え間なく続く労働の習慣が彼の生き方に熟慮と同じ作用を齎すからである。だがこのような一般道徳しか持たないとしたら、人々にとって何と不幸なことだろう！ 私の眼に宗教が望ましいものと映るのは、より尊い道徳を創造するためである。その力を借りるとも、野蛮な罪の数々を抑制するのが目的ではなく、すべての美徳をさらに高めんがためなのだ。⁽⁴²⁾

コンスタンがこうした形で、しかも『政治原理論』という政治学の著作において、宗教の有意性について説いているのは意外と思われるかもしれない。これを彼のロマン主義的傾向の一時的表出と看做し、彼の政治理論とは内的に連関していないとする見方も存在するが、本稿では、むしろ彼の宗教論がペルフェクティビリティ論と表裏一体の関係にあり、したがってまさに彼の政治理論と宗教論とが密接かつロジカルに関連し、しかも後者が前者を基礎づける役割を果たしているという解釈を提示し、その論証を試みる。⁽⁴³⁾ これは後の章の課題となるが、現時点で次の点を指摘するのは無意味ではないだろう。つまり、コンスタンが高貴な道徳との関連で宗教を論じる際に重視したのは、特定の実定宗教や教義ではなく、あらゆる宗教および宗教的なものの根底にあるとされる宗教感情であった。それは明確な定義をも合理的説明をも拒むある種神秘的な感情とされ、人間の自然的感情と親和性を有するがゆえ、時には美的経験や恋愛感情において現れることすらあるとされた。⁽⁴⁵⁾

以上の議論より、高貴な道徳と一般道徳との相違がある程度明らかになったと思われるが、次には両者の社会的関係における異なる位置づけと役割に注目してみよう。高貴な道徳が外的強制と両立不可能であるのみならず、いかなる制度化をも拒むのは、その存立条件が一貫して個人の自発性と判断に依拠しているからである。しかし一般道徳の場合はそれとは対照的に、共有の道徳的真理、原理、規範によって構成されるため、社会的成員に一

様に遵守が要求されるような道徳的義務そしてさらには政治的・法的義務の根拠ともなりうるのである(後述するように、道徳的義務と政治的・法的義務とは一般道徳を介して一定の関係を保持するものの、行為原理としては別次元に属する)。このロジックにしたがえば、すべての個人は、好むと好まざるとにかかわらず、また場合によっては自らの意志や利益に反して、一般的に承認された道徳法あるいは実定法に従って行為する(あるいはそれを侵害しない)義務があることになる。これがいかに高貴な道徳と異なるかは一目瞭然であろう。というのも、高貴な道徳で終始中心的役割を果たすのは、共有された道徳律や市民法の外面的遵守とはおよそ地平を異にするもの、つまり個人が自然かつ自発的に(自らの道徳感情に基づいて)行為することを促すような内面的精神の働きであるからである。コンスタンが一般道徳を時折「通俗道徳」(morale vulgaire)と呼んだ理由が理解できよう。⁽⁴⁶⁾しかし一般道徳が高貴さを欠こうともなお必要不可欠とされるのは、それが社会の紐帯と秩序、そして基本的自由の保障を可能にする最低限の条件を規定するからであり、またまさにそうした条件が個々人において、自由に高貴な道徳を追求する際にも不可欠な一前提をなすと考えられるからである。

④ 一般道徳と公共精神・世論

それでは一般道徳はいかにして開示されるのか。いかなる主体がいかなる権限によってその内容を決定するのか。コンスタンはこの問いを決して無視しない。しかし、もはや自然法のような超越的権威に訴えることができないなかで、明瞭な答えは容易には導かれない。結論から述べるならば、公共精神、世論、(一般)理性、そしてそこから帰結するとされる諸原理の働きに期待が寄せられることになるが、それらとて確実な手段とはなり得ないのだ。

コンスタンは一方で可能な限り合理的な体系の構築を試みる。だが他方でそれが常に厳密性に欠けしかも暫定

的なものとならざるを得ないのは、彼が理性・理論・合理性の限界を痛烈に自覚すると同時に（勿論、後に見るように、正当な範囲内ではその有意性を主張するわけだが）、さまざまな非合理的要素をも体系の中に（あるいはそれとの関連で）位置づけようとするからである。そしていうまでもなく、非合理的なるものの合理的解釈に限界がある限り、一定のアンビヴァレンスはその体系に内在せざるをえない。むしろ、そのアンビヴァレンスの自覚を促しつつ、高貴なるものを追求することの有意性を理性と感情に訴えることにこそ、彼のペルフェクティビリテ論の狙いがあるといえよう。

さて、一般道徳の同定方法だが、コンスタンは一方でその意味内容を確定するのは各々の個人ではないとしている。つまり、高貴な道徳の場合とは異なり一般道徳においては、個人が最終決定者としての資格を有し得ないのである。しかし他方、このことは個人の主体性の軽視、いわんや個の全体への解消を意味しない。というのも、一般道徳はそもそも諸個人の道徳的価値・意見および道徳感情の交流に由来し、またコンスタンの想定においては、一般道徳の内容が（ことに近代のそれは）終始個人主義的エートスに彩られているからである。こうした前提を踏まえたうえで、彼は一般道徳の同定に際してとりわけ重要な役割を果たすのが公共精神と世論であると考える。

コンスタンは公共精神 (*l'esprit public*) と世論 (*l'opinion* もしくは *l'opinion publique*) とをしばしば類似概念として扱い、時には同義語とさえ看做す。また、習俗、慣習、伝統的価値、時代精神との関連をも重視するという点で、その用法においてヒュームに接近する。それは狭い意味での世論、すなわち（フランスの場合）十八世紀に顕在化した新たな言論空間・公共性とともに現れた世論のみを示すわけではなく、どの共同体にも存在する、長い歴史のなかで醸成され内面化され常態化した共有了解としてのエートスをも含意する。さらに、こうした世論と政治との関係についてもコンスタンはヒュームに近い考えを示す。周知のように、ヒュームはその論文「政

府の第一原理について」(一七四二年)の中で、政治権力は被支配者の世論に由来すると主張した。「政府の基礎は世論だけであり、この原則は、自由な人民的な政府にも、もつとも専制的で軍事的な政府にも一様に当てはまる。」⁽⁴⁷⁾

コンスタンもこの主張に倣い、世論が政治的正当性のレベルで重要な働きをすることを認める。但し、彼は近代社会に固有な世論・公共精神の形態・働きに注意を促し、それが以前より遥かに能動的な性格を有するために、道徳に対しても政治に対してもより直接的かつ広範な影響を及ぼすようになった点を強調するのである。すなわち、印刷技術の飛躍的進歩による新聞・ジャーナル・書籍の広範な普及、そしてそれに伴う読者層・教養層の拡大があらたな公共性と世論の形成に寄与し、市民がより積極的に社会と政治に働きかけるようになり、権力側も世論に敏感に反応せざるをえない状況が生じたのだと。ゆえに、彼は世論が「道徳の基礎」(la base de la morale)⁽⁴⁸⁾をなすと同時に「国家の生命」(la vie des Etats)でもあると述べ、それが否定されるならば(無論、言論・出版の自由が保障されなければ)、国民はアトミスティックにして受動的な存在に成り下がり、国家も滅亡へ向かうと警告するのである。⁽⁴⁹⁾(一般意志が政治権力の主たる正当性根拠として広く認められるようになったのも、やはり近代の特徴といえよう。「この世には二つの権力しか存在しない。一つは正当でない権力、力である。もう一つは正当なもの、つまり一般意志である。」)⁽⁵⁰⁾

勿論、世論の作用にこうした意義を認める立場はコンスタン固有のものではない。ただ、ポスト革命期に活躍したコンスタンが、具体的な歴史的経験を念頭に置きつつ世論の両義性に注目した点は特筆に値する。つまり世論は政治社会の改善(ベルフェクティブリテ)にとって重要な役割を果たしうる一方、専制の手段ともなりえ、恐怖政治および白色テロがまさに世論の操作・悪用によって実現したという事実(少なくともコンスタンはそう考えるわけだが)が重く受け止められたのである。したがって彼は、すべての世論が同等に尊重されるべきだとも、

それが予定調和的に国民の一般意志を反映するのだとも考えない。それどころか、世論は一般意志の名における専制に奉仕することさえあり得るのである。

なお、そう主張する際にコンスタンが想定している主たる論敵は、反動的な右派であると同時に過激な左派でもある。つまり、一方では、フランス革命と恐怖政治とを一体のものとして看做し（すなわち後者が前者の必然的帰結であるとして）人権宣言に謳われた諸権利を否定あるいは大幅に制限しようとする反革命派が、他方では、人民主権と革命推進の名において人権の侵害（特に政敵の）をも容認する急進的共和派が批判の対象となっているのである。（また、第一帝政期にはナポレオンとその支持者への批判も展開される。）コンスタン自身はフランス革命を飽くまでもペルフェクティビリティの進展に即した歴史的事件と捉え、その果実であるとされる人権原理——言論・出版の自由を含む——を尊重する立場から、前近代的主権の復権を唱える反革命派の主張も古代人の自由と徳の実現を夢見る急進的共和派の主張も、ともにアナクロニズムとして非難する。彼は、当時の多くのリベラルがそうであったように、人権原理と人民主権とをフランス革命の遺産として擁護しつつも、それ以上の平等化や所有（権）への攻撃を阻止し、安定的な立憲制を確立する形で革命を終わらせようとしたのである。

さて、世論が少数者集団によっていかに容易に支配され操作されうるかを思い知ったコンスタンは、世論の重要性を説きながら同時に、それが圧制や恣意的支配の道具にならないための方法を模索する。そこで世論には二種類あるという主張が導かれる——ペルフェクティビリティの過程において自然に生じた賢明な世論と、党派的利益などを追求する過程で捻出される人為的な恣意的な世論である⁽⁵⁾。いうまでもなく、コンスタンは前者を擁護しつつ、後者の危険性を訴える。いわく、賢明な世論とは陰謀や気まぐれなどによって一夜にして生じるようなものではなく、むしろそれは長い歴史の過程において漸進的に累積されていく思想に由来するものであると。

公共精神（「世論」）は時の果実である。それは長い時間をかけて獲得された思想、練磨された感覚、絶え間ない修正の

なかから生まれ、人びとから自律し世代から世代へと伝わり、また変容してゆくものだ。(……) 公共精神は国民の経験の遺産であり、彼らは日々それに自らの経験を積み重ねてゆく。公共の精神を新たに生み出さなくてはならないと訴えるのは時の地位を奪えと唱えるに等しく、このような身の程を知らぬ行いはいかなる篡奪者にもおよそ赦されぬことなのだ。⁽⁵²⁾

こうした賢明な世論が(ことに近代において)形成されるための条件とは何であろうか。無論、言論・出版の自由の保全は最低必要条件として要請される。これなくして世論ならびに一般道徳が望ましい形で発展するのは甚だ困難であり、いわんや公権力による世論の操作は、その動機がなんであれ(仮に公共善や啓蒙の実現を目指すものであっても)、悲惨な結果を不可避的に招くとされる。⁽⁵³⁾しかし他面、言論・出版の自由を保障すれば自ずと賢明な世論が形成されるはずだ、と結論するほどコンスタンはオプティミストではない。仮に言論・出版の自由・権利がすべての市民に平等に保障されたとしても、大半が実際にそれを有効に行使する能力を有さないのであれば(例えば各々が自らの私的利益のみを追求する形でしか発言できないような場合)、そこからいわば自然発生的に賢明な世論が生じることは期待できないからである。

ところで、このような市民の政治参加能力に対する懐疑ないし不安は、しばしばオプティミストと看做されるコンドルセの思想にもみられる。彼もまた人権の形式的保全に纏わる陥穽を痛烈に自覚しており、人権宣言に謳われているような自由と権利がどれだけ完璧に保障されようと、政治参加の目的と意義を理解できない者が国民の大半を占める限り、形式的平等の保障は逆説的にも実質的不平等の助長と一層の隷属を齎すと考えるのである。周知のように、コンドルセはこの問題に対処するため、理性を有効に使用できる市民の形成を目的とする公教育を提案した。興味深いことに、コンスタンはこうしたコンドルセの教育案に全面的な賛意を表し、ある箇所ではそれにもはや付け足すべきことは何もないとまで述べている。⁽⁵⁴⁾したがって、人権の不可侵性とそれを前提と

する人民主権の実現がペルフェクティビリティに呼応し、賢明な世論に導かれる政治社会の共同運営が可能となるためには、大半の市民が有意義に政治に参加できるような理性と判断力を身につけなければならない、と彼らは異口同音に訴えるのである。

しかしながら、コンスタンが理性の働きと同じくらい、あるいはそれ以上に高貴な感情や宗教感情の目的論的作用を重視した点を考慮するならば、われわれは両者の見解が終始一致していたわけではないことを認めざるをえないだろう。コンスタンがコンドルセのペルフェクティビリティ論を不当に思弁的であるとして批判したゆえンである。それでは次に、コンスタンが理性とその役割をどのように捉えたかをみてみよう。

⑤ 理性と一般理性

コンスタンは、理性の働きが「諸観念の連鎖」(la chaîne des idées)に関わり、「論拠、蓋然性、可能性の比較」(une comparaison des arguments, des probabilités et des chances)、「比較、検討」(la comparaison, l'examen)に存ずることから、「理性をある種の推理能力と解していることは明らかであろう。但し、⁽¹⁵⁾ 厳密な定義や説明の不在ゆえ、われわれはその理性がどの程度「直覚知」(notion)をも含意しているのか、あるいはヘーゲル的な生成する理性を想定しているのか、といった問いに明確な解答を与えることはできない。いわんや理性の概念史のなかにそれを位置づけ、具体的な影響関係を特定することは不可能と思われる。しかしあえて推測するのであれば、ヘルダーの影響を挙げることができるかもしれない。既に述べたように、コンスタンはそもそもペルフェクティビリティ論を展開する時点でヘルダーの影響を認めていたわけだが、理性を人類が漸進的に獲得する社会的・文化的能力とするヘルダーの考えは、コンスタンも共有するところである。例えばコンスタンは、「理性は進歩もすれば後退もする能力である」(la raison est une faculté qui se perfectionne ou se

(56) *détérioré*) と述べているし、後にみるように人間知性は歴史の異なる段階において異なる認識を可能にしていると考えている。また、F・シュレーゲルも同じような理性の捉え方をしていたが、コンスタンとシュレーゲル兄弟との間に一定の交流があったという事実からして、その影響も完全には否定できないであろう。(57) しかし、これ以上他の思想家との類似性を指摘したところでそれは飽くまでも推測の域を出ないうえ、コンスタンの考えがより明確になるとも思えないので、以下においては、むしろコンスタン自身の思想体系の中で、いかに理性が位置づけられているかにフォーカスを当てることにする。

コンスタンの理性概念が静的な論証的推論のみを意味するわけではないことは右にみたとおりだが、彼はさらに、理性が(ことに道徳の領域においては)確実性を保障する手段にはなり得ないと主張する。「比較・検討は、誤謬の可能性したがって不確実性を伴う」。(58) ただ、これは必ずしもネガティブなものとして捉えられない。それほどか、彼は「すべての人間的事象には不確実性が含まれる。あらゆる不確実性を免れるのであれば、人間はもはや道徳的存在であることをやめる」と述べ、むしろ不確実性のなかで苦悩しつつも自ら理性を使用し道徳的な判断を下すことこそが、道徳的存在になるための条件だと訴えるのである。(59) したがって、理性は改善可能な能力であるにもかかわらず(あるいは、そうであるがゆえに)不可謬な手段とはなりえず、またそもそもそうした不可謬の能力が獲得可能であると信じることで自体が誤った認識として批判される。

人は無謬の理性を見出しうる、あるいは見出さねばならないというのは、いずれも真実ではない。無限の存在にならば、それも宿り得るかもしれない。だがこのような理性があるのは人間のなかにでも人間のためにでもない。限られた知性を与えられ、人はこの知性を判断の求められている対象へと傾ける——行動を強いられたその時々、またこのような言い方が許されるならば、自らの欲求に応じて段々と。この知性は前進する、だが進歩するというまさにそのゆえに、知性による発見のうちには不変のもの、不可謬のものなど一つとして存在せず、またそういったものが存在しなければ

ならない必然性もありはしないのだ。不変であるべきだと思うものを、自然はそれとおり配した。⁽⁶⁰⁾だが我々の理性にはなく、物理的なもののためわれわれの感覚に——道徳的な何かのため、われわれ自身の心のなかに。

以上のような訴えは、さらに彼の政治的主張とも連動している。いわく、一旦不可謬な理性の存在が認められてしまうと、公権力はまさにその名において恣意的支配を正当化しようとするであろう、と。⁽⁶¹⁾これはいうまでもなく人権を不可侵な権利と看做し主権制限論を唱えるコンスタンにとって最も警戒すべきことのひとつである。

また、道徳と宗教の領域において理性の限界が再三強調されるのは、コンスタンがそうした領域で感情が担う役割を重視するからである。彼は理性が感情、情念、欲望を抑え人格の陶冶に役立つという伝統的な主張を否定こそしないものの、むしろ（宗教感情と同一視されることもある）高貴な感情が理性の改善に寄与し得るという側面に力点を置く。そして、感情から切り離された理性の使用が、ことに宗教の領域においてはさまざまな弊害を齎すと警告するのである。⁽⁶²⁾

勿論、これは感情の理性に対する絶対的優位を意味するわけでも、理性の役割の矮小化を意味するわけでもない。それどころか、特定の領域内では理性が不可欠にして中心的な役割を果たすと考えられる。問題はしたがって、いかなる領域において、いかなる仕方でも理性を使用するかであり、またいかにその越権を許さず正当な限界内に留めるかである。

ある種の観念は、自らに適した領域に留まるかぎりにおいて正当とされる。というのも、人間の精神はまさにその領域のなかで獲得した知識によってこれらの観念に到達するからだ。それは時間、空間、延長の観念であり、また原因と結果についての観念である。こうした観念は、現象すなわちわれわれの感覚に訴えてくる外観を観察することを通じてわれわれに与えられる。したがってそれは適用可能であり、こうした外観を有する領域のなかでわれわれの判断を導くためには必要不可欠となる。だがしかし、内的感覚はこの領域からは切り離されているものと考えられる。なぜならば、

厳密な理論の帰結を内奥の感覚に適用すると、時には論法の徹底した精確さをもってしてもその抵抗に打ち克ち得ぬほどの感覚が強力な場合もあるにせよ、ほぼ常にその帰結と感覚とは対立してしまうからである。たとえば原因と結果の観念は、外的な対象物およびそれとわれわれとの関係に纏るものについて、すべての合理的な論理の基礎をなす。しかしもしわれわれがこの因果関係の観念を魂の本性に持ち込むなら、それは直接かつ不可避的に一切の自由意志の否定へと、つまりわれわれの内的感覚がどう頑張っても認めることのできない帰結へとわれわれを導くだろう。ところで、もし一つの論理展開の仕方が、ある対象については、われわれの知性に明晰と思われ内的感覚とも一致し、精神にとっても満足ゆく結論へと導きながらも、他の問題については知性に逆らい内的感覚と反発し、およそ納得いかぬばかりか、嫌悪を催しながらそれを否定することもできぬ苛立ちさえ引き起こすような帰結をわれわれの精神に導き出すとしたら、最初の場合には正当だったその論理展開の仕方も第二の例においては不適合である、というのは明らかではないだろうか。⁽⁶³⁾

さらに、ペルフェクティビリテの進展は理性の支配する領域の拡大、そして力の支配する領域の縮小を伴うものと理解される。その場合、理性の領域の拡大は（少なくともデ・ユールには）不可逆的とされ、一旦理性が支配権を確立した領域に再び力が介入しようものなら、悲劇的事態が不可避免的に到来するとされるのである。

この世界には二つの原理がある、力と理性だ。双方とも、常に対極に位置し反比例の関係にある。理性が歩を進めたならば、必然的に力が後退せねばならない。というのも理性は進むのみで退くことを知らないからである。これに力が対抗するならば、そこから悲惨な戦いが引き起こされる。それは理性の咎ではない、力の罪である。⁽⁶⁴⁾

近代は理性の展開にとつて好条件を供する。「理性の勝利にかくも多くの機会を与える時代はいままで存在しなかった」⁽⁶⁵⁾。したがって、理性の支配する領域への力の介入は道理に合わないと同時に危険でもある。⁽⁶⁶⁾ただ、忘れてはならないのは、ペルフェクティビリテの展開とともに理性の領域が拡大していくにもかかわらず、感情の領域に関しては理性によって征服され得ない部分が常に存在するということである。コンスタンの考えでは、理

性によって達成し得ることには必ず限界がある。そもそもペルフェクティビリティの進展が自由と高貴な感情と理性の相互作用によって可能になるとされることから、理性が不可欠でありながらもなお、部分的な役割しか演じ得ない点が窺えよう。

さてこれまでのところ、われわれはコンスタンの思想における理性の特徴と位置づけを概観したわけだが、次に、理性が一般道徳や世論、そして市民の政治参加とどのように関わるかを明らかにしなければならない。既に触れたように、世論が賢明なものとなるためには、また市民が政治に意味に参加するためには理性の使用が不可欠とされるが、しかし一体いかなる理性がいかなる仕方でするのを可能にするのであろうか。

この問題を考える際、われわれはコンスタンの「一般理性」(la raison commune) という概念に注目する必要がある。以下の引用文からもわかるように、一般理性とは政治社会の共同運営に際して適用される、多数者原理を司る理性を指す。(また、ここでも政治権力の介入してはならない個人的領域の存在が前提となっている点が確認されよう。)

社会における人間の存在には二つの側面がある。人間はその一つを共同のものとし同胞たちに依存させているが、いま一つは他者から切り離して独立を保っておく。私は前者を社会的存在、後者を個人的存在と呼ぶことにしよう。人は自らの個人的存在を向上させるための手段を、社会的存在のためのそれよりも明らかに多く手にしている。というのも、彼は後者を同胞らの多数者が具える能力に釣り合わせねばならず共有されている境界線からは一步もはみだすことができないが、それとは異なり個人的存在に関しては、彼自身の能力が許すだけの水準まで自由に向上させることが可能だからである。したがって、ここからわれわれが一度ならず述べてきたことが帰結する——つまり個人を社会に服従させる必要がある場合には、社会の理性すなわち一般理性が、たとえどれほど不完全なものであり得ようとも、やはり最高の権威をもって統治すべきなのである。とはいえそれを除けば他のいかなる時でも個人の理性は依然として自由でなくてはならない。⁽⁶⁷⁾

そのほか、道徳的理由などにより大臣や上官の命令に従わなかった場合、その不服従行為の正否を判断する資格があるのは陪審員だと訴える箇所でも一般理性への言及がある。法律があらゆる状況を想定して作られたものではない以上、その機械的適用は弊害を齎す。したがって、抵抗した者の動機や潔白さや罪の度合いを解釈する際には一般理性が表明されねばならず、それは陪審員によってなされるのだとコンスタンは述べている。⁽⁶⁸⁾

この一般理性という概念を理解するためには、再びコンドルセを参照するのが有益となろう。というのも、その用語を最初に同じような文脈で用いたのはコンドルセに他ならないからである。勿論、実際コンスタンがこの概念をコンドルセから学んだかどうかは、直接の言及がない限り断定はできないが、その内容の類似性からして影響関係は否定できないだろう。⁽⁶⁹⁾

コンドルセは一方でルソーと同じように、共和政とは人民主権と法の支配に基づく政体であるとし、一般意志という概念の重要性も認めている。しかし他方で彼は、ルソーの一般意志が無制限的主権と恣意的支配を正当化する手段にもなりうることを指摘し、一般意志が一定の合理性、つまり「一般理性」に基礎づけられる必要性を説く。したがって、正当な政治社会においては多数者原理が尊重されるべきとしながらも（さなければ少数者支配になるわけだから）、多数者の同意が無条件に法律の正当性を担保するわけではなく、一般意志に先立って一般理性が形成されねばならないとするのである。コンドルセはこう主張する際に、多数者の集団的意志と多数者の集団的理性 (la raison collective du plus grand nombre) とを区別し、後者の重要性を強調する。⁽⁷⁰⁾ すなわち、法が成立する前に、法案の合理性を検討する市民による議論が必要であり、そうした議論を経て形成された世論（即ち一般理性）が尊重されるべきなのである。また、この図式のなかでは一般意志の位置づけもルソーのそれとは大分異なり、一般意志の働きは一般理性によって承認された法の施行といういわば手続的かつ手段的な役割に限定される。⁽⁷¹⁾ そしてこのように一般意志が一般理性に規定され制限されるというロジックにおいては、人権侵害

を容認するいかなる正当な権力——それが多数者の意志に基づこうとも——も存在し得ないということになる。⁽⁷²⁾
 （もちろん、このようなロジックが成立するためには、人權の不可侵性が合理性創出の自明な前提条件にならねばなら
 いわけだが、コンドルセは人權を自然権と看做すことによってこの立場を擁護する。）⁽⁷³⁾

ちなみに、シャルル・クーテルによれば、コンドルセはこうした考えを展開する際に、同時にシエースとロベ
 スピエールの主張をも論駁しようとしている。⁽⁷⁴⁾ すなわち、人民主権を認めつつも実際の人民を政治から排除する
 シエースのエリート主義と、より実質的な人民主権を唱えつつも人民の政治的判断能力を問わずに一般意志の絶
 対性を主張するロベスピエールの徳の政治とを。コンドルセはこう述べる。「人々は他者への服従にかくも慣れ
 きてしまひ、ゆえに彼らのうち多くの者にとって、自由とは自ら選んだ指導者にのみ従う権利なのだ」⁽⁷⁵⁾。彼に
 とつて真の共和政とは、政治参加の目的と意義を理解し一定の政治的判断力と批判的精神を有する市民が、合
 理的に共同統治する政体なのである。また、そうであるからこそ法律および憲法は修正可能でなければならず、一
 般理性そのものも改善可能なものと看做されるのである。⁽⁷⁶⁾

さて、コンスタンの一般理性概念に話を戻すが、既述のように彼もまたそれを多数者原理との関連で論じてお
 り、さらに一般理性が法律と世論に一定の合理性を付与すると考える点においても、両者の見解は一致してい
 しながら、以下の引用文からもわかるように、コンスタンには一般理性の適用を一種の便宜的措置と捉えて
 いた側面もある。

人間の精神は、力と策略の支配にこれ以上長く身を任すにはあまりに知に溢れ、しかしながら、理性のみによって自ら
 を治めるに足るほどにはそれを手にしていない。力よりも合理的でありながら、同時に理性よりも抽象的でない何かが、
 人間には必要なのだ。そしてここから、法的な取り決め（conventions légales）、つまり共有され合意によって成り立
 つような理性（raison commune et convenue）⁽⁷⁷⁾、すべての個別的理性の平均として生まれたもの、一部の人々に比べ

れば不完全ながら他の大多数の人間にとってはより完全に近いような理性が求められるに至る。本来なら斥け得たはずの誤謬に啓かれた精神までも従わせてしまうその欠陥は、粗野な精神を彼ら自身では理解し得なかっただろう真理の高みまで導くという美点によって償われる⁽⁷⁷⁾。

こうしたニュアンスの違いが生じる背景には、当時の市民たちがどれほどの政治参加能力を有しているかに対する彼らの認識の相違があったと思われる。ある意味ではコンスタンの方がペシミスティックだったといえよう。そのことは選挙権の問題をめぐる両者の見解の違いからも窺える。周知のように、コンドルセは普通選挙の導入を擁護したわけだが、コンスタンは、教養市民層の拡大に応じて段階的に有権者を増やすべきとしながらも、普通選挙の即時導入には消極的であった。この点、彼はむしろ「能動市民」(citoyen actif)と「受動市民」(citoyen passif)とを区別し制限選挙制を擁護したシエースに近かったといえよう。もつとも、だからといって政治において国民の意志が十全に表明され得ないとは考えていなかった。というのも、彼は(オプティミスティックにも?)選挙権を有さない者の利益も有権者である中産階級(classe intermédiaire)によって間接的に代表されると想定したからである⁽⁷⁸⁾。また、世論形成に携わるという形で政治参加がすべての市民に開かれていれば(その場合、言論・出版の自由が平等に保障されねばならない)、制限選挙制も賢明な世論を形成する障害にはならないと看做していたようである。

さて、以上より、コンスタンの一般理性概念がある程度明らかになったと思われる。しかしながら、既に述べたとおり、彼は一般理性のみによって世論が賢明なものとなり一般道徳が開示されると考えたわけではない。コンスタンにとって理性および一般理性は、高貴な感情や宗教感情との相互作用を通じて漸進的に改善されるものであり、したがってそれらの感情が長い歴史のなかでどのような作用を齎してきたかが考慮される必要がある⁽⁷⁹⁾。そもそも一般道徳は高貴な道徳との交流なくして成立し得ない以上、こうした一連の問題を理解しようとする際、

われわれはペルフェクティビリティの全体像に眼を向けなければならないのである。これは第五章の課題となる。以下の数節においては、そうした全体像を把握する上で重要になると思われる内面的ペルフェクティビリティの他の側面に光を当てることにする。

- (1) 歴史哲学にもいろいろあるが、ここでは「世俗宗教」(religion séculière)と結びつくものとして解している。「世俗宗教」については、以下を参照。Marcel Gauchet, *La religion dans la démocratie* (Paris: Gallimard, 1998)。
- (2) *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*, in *Écrits politiques*, ed. by Marcel Gauchet (Paris: Gallimard, 1997), pp. 588-619. 以下「*Liberté des anciens*」と略記。邦訳は以下の二つが存在する。毛織大順訳「現代人の自由と古代人の自由」『福岡大学法学論叢』第二三巻、第一号、一九七八年、大石明夫訳「近代人の自由と比較された古代人の自由について」『中京法学』第三三巻、第三・四号合併号、一九九九年。
- (3) *Liberté des anciens*, p. 602.
- (4) *Principes de politique applicables à tous les gouvernements*, in *Les «Principes de politique» de Benjamin Constant*, ed. by Etienne Hofmann, vol. 2 (Geneva: Droz, 1980), p. 28, 512. この文献は一八〇六—一八一〇年に執筆されたとされるコンスタンの手稿をエティエンヌ・オフマンが編纂したものである。一八一五年に刊行された *Principes de politique applicables à tous les gouvernements représentatifs et particulièrement à la Constitution actuelle de la France* とは異なるので、以下 *Principes de politique* (1806) もしくは『政治原理論(一八〇六年)』と略記。一八一五年の『政治原理論』は *Écrits politiques* 所収。以下 *Principes de politique* (1815) もしくは『政治原理論(一八一五年)』と略記。
- (5) ちなみに、クローチェやグスタフ・グロッツを含む一部の論者は、コンスタンの描く古代社会が実際のそれと乖離している(あるいは一面的かつ誇張された描写に過ぎない)として批判したが、コンスタンが古代ギリシア・ローマ史に造詣が深かった点に鑑みれば、彼がいわば確信的に(自らの時代の政治的現実に通じかけるという意図のもと)古代—近代の図式化を行ったのは明らかであろう。

- (6) 例えば、以下を参照。 *Principes de politique* (1806), p. 437; *Du développement progressif des idées religieuses*, in *Écrits politiques*, pp. 634-635; *De la religion considérée dans sa source, sa forme et ses développements*, vol. 2 (Bruxelles: Mat, 1825) p. 203 fn. (以下 *De la religion*, vol. 2 を略記)
- (7) スコットランド啓蒙思想における商業社会の両義性は重要なテーマとなっている。David Spadafora, *The Idea of Progress in Eighteenth-Century Britain* (New Haven: Yale University Press, 1990), pp. 274-284. 1
ンスタンとスコットランド啓蒙思想との関係については、以下を参照。Biancamaria Fontana, 'The shaping of modern liberty: commerce and civilisation in the writings of Benjamin Constant', *Annales Benjamin Constant*, 5 (1985), pp. 3-15.
- (8) *De l'esprit de conquête et de l'usurpation*, in *Écrits politiques*, p. 130; *Liberté des anciens*, p. 597; *Du développement progressif des idées religieuses*, p. 633.
- (9) *De la religion considérée dans sa source, sa forme et ses développements*, vol. 1 (Bruxelles: Mat, 1824), pp. XXI-XXII, fn. 1. (以下 *De la religion*, vol. 1 を略記)
- (10) *De l'esprit de conquête et de l'usurpation*, pp. 297-298. 以下は、l'intérêt bien entendu は頭語「正しく理解された利益」と訳され、コンディヤック以来啓蒙思想においてしばしば重要視されてきた概念だが、コンスタンはその語に大分異なるニュアンスを籠めているため、本引用文では別の訳語をあてた。なお、トクヴィルも l'intérêt bien entendu に言及することがあるが、興味深いことに、その語法はコンスタンのそれに近い。トクヴィルの語法については、宇野重規『デモクラシーを生きる』創文社、一九九八年、一二八—一三八頁を参照。
- (11) *De l'esprit de conquête et de l'usurpation*, p. 218; *Principes de politique* (1806), p. 363; *Collection complète des ouvrages publiés sur le gouvernement représentatif et la constitution actuelle de la France, formant une espèce de Cours de politique constitutionnelle*, vol. 1 (Paris: Plancher, 1818), pp. 317-318. (以下 *Collection complète*, vol. 1 を略記)
- (12) *De la perfectibilité de l'espèce humaine*, in *Écrits politiques*, pp. 700-701. なお、これは *Mélanges de littérature et de politique* (Paris: Pichon et Didier, 1829) に収録された論文なので、以下 *Mélanges-Per-*

fectibilité と略記する。コンスタンは初期の政治パンフレットにおいて既にペルフェクティビリティに言及している。*De la force du gouvernement actuel de la France et de la nécessité de s'y rallier, Des réactions politiques, Des effets de la terreur*, ed. by Philippe Raynaud (Paris: Flammarion, 1988), pp. 79-80, 79-80 fn. g を参照——以下 *De la force du gouvernement* と略記。ホフマンも指摘するところ、コンスタンは早い時期からペルフェクティビリティを重視しており、それは「コンスタンの著作に偏在する」概念なのである。*Les «Principes de politique» de Benjamin Constant*, ed. by Etienne Hofmann, vol. 1 (Geneva: Droz, 1980), p. 345.

ペルフェクティビリティに主題を特化した論文は、*Mélanges-Perfectibilité* のほか以下が存在する。‘Du moment actuel et de la destinée de l'espèce humaine, ou histoire abrégée de l'égalité’, in Beatrice Fink, ‘Un inédit de Benjamin Constant’, *Dix-huitième siècle*, 14 (1982), pp. 203-214 (一七九一年一八〇〇年頃に執筆されたと思われる手稿を B・フランクが活字化したもの——以下 *Égalité* と略記)；‘De la perfectibilité de l'espèce humaine’, *Bibliothèque Nationale*, Paris, MSS N.A.F., 14362, ff. 66-83 (このパリ国立図書館所蔵の手稿がいつ執筆されたかは不明だが、一八〇三年以前であることは確実——以下 *MSS-Perfectibilité* と略記)；‘Fragments d'un essai sur la perfectibilité de l'espèce humaine’, in *De la justice politique*, ed. by Burton R. Pollin (Québec: Les Presses de l'Université Laval, 1972), pp. 363-73 (この手稿は一八〇三年から一八一〇年の間に執筆されたものと思われる——以下 *Fragments-perfectibilité* と略記)；‘Suite d'idées’ in Beatrice Fink, ‘Un inédit de Benjamin Constant’, *Dix-huitième siècle*, 14 (1982), pp. 215-16 (B・フランクが活字化した手稿)。

さらにペルフェクティビリティはコンスタンの宗教論においても中心的なテーマをなしている。その意味でパウメンの『宗教論』は(…)進歩の弁明である。(Frank Paul Bowman, ‘Benjamin Constant, Germany, and *De la religion*’, *Romantisch Forschungen*, 74 (1962), pp. 77-108 at p. 102) という指摘は慧眼である。

しかし意外なことに、コンスタンのペルフェクティビリティ論を詳しく論じている研究書はほとんど存在しない。フランクは例外であり、彼女の以下の論文はその意味でも貴重である。‘The idea-world of Benjamin Constant as expressed in his political philosophy’ (Doctoral dissertation, University of Pittsburgh, 1966)；‘Benjamin

Constant on Equality', *Journal of the History of Ideas*, 33 (1972), pp. 307-314; 'Benjamin Constant and the Enlightenment', in *Studies in Eighteenth-Century Culture*, III: *Racism in the Eighteenth Century* (Cleveland: Case Western Reserve U.P., 1973), pp. 67-81; 'Benjamin Constant et la guerre ou l'erreur contre la chronologie', in *Benjamin Constant, Madame de Staël et le Groupe de Coppet*, ed. by Étienne Hofmann (Oxford: Voltaire Foundation, 1982), pp. 177-187; 'Un inédit de Benjamin Constant', *Dix-huitième siècle*, 14 (1982), pp. 199-218; 'Benjamin Constant face à la révolution et le projet de réfutation de Burke', in *L'image de la révolution française* (communications présentées lors du Congrès mondial pour le Bicentenaire de la Révolution), ed. by Michel Vovell, vol. 1 (Oxford: Pergamon Press, 1990), pp. 1042-1052. 但「フーコンスタンのヘルフェクティビリティ論が彼の政治理論および宗教論とどこに内的に関連しているかを十分に明らかにしている」。また「印象論的になされるクーゲルスの類似性の指摘（Benjamin Constant on Equality」, pp. 307-308; 'The idea-world of Benjamin Constant', p. 70, 128）は「フーコンスタンのヘルフェクティビリティ論の狙いと特徴を逆に見えてくるところのように思える」。

(13) *Fragmens-Perfectibilité*, p. 363. また「フーコンスタンの『政治的正義論』を翻訳したこともかわらずその刊行を取り止めたのも、そのような変化の表れといえる」。

(14) *Mélanges-Perfectibilité*, p. 702. フーコン参照。 *Fragmens-Perfectibilité*, p. 368.

(15) *Mélanges-Perfectibilité*, p. 710.

(16) *Fragmens-Perfectibilité*, pp. 366-368, 371-72; *Mélanges-Perfectibilité*, pp. 712-720; *Mss-Perfectibilité*, t. 271; 'Suite d'idées', pp. 215-16; *Du développement progressif des idées religieuses*, pp. 523-527; *Égalité*, pp. 210-213; *De la Force du gouvernement*, pp. 79-80.

(17) *Deux chapitres inédits de l'esprit des religions* (1803-1804) : *Des rapports de la morale avec les croyances religieuses et De l'interrention de l'autorité dans ce qui a rapport à la religion*, ed. by Patrice Thompson (Geneva: Droz, 1970), p. 136 (フーコン *Deux chapitres* 参照) ; *Principes de politique* (1806), p. 363; *Commentaire sur l'ouvrage de Filangieri* (Paris: Dufart, 1822), quatrième partie, pp. 296-297 (フーコン *Filangieri* 参照)。

略記) : *Pensées détachées*, in *De la perfectibilité de l'espèce humaine*, ed. by Pierre Deguise (Lausanne: Éditions l'Âge d'Homme, 1967), pp. 97-98.

- (8) *Principes de politique* (1806), p. 363. この一文が最初に登場するのは、*Deux chapitres*, p. 136。また、*Filangieri* では同文が繰り返されると同時に、以下の一文が註に挿入される。「かつてトリビュンにつ『自由に犯した過ちは強制された真理以上の価値を持つ』と私が述べたのはまさにこの意味においてであつた」(*Filangieri*, quatrième partie, pp. 296-297)。やがて *Pensées détachées* では、改革が時代精神に適合していなければならぬとの立場から、次のように述べている。「政府はすでに存在している誤謬を、自らにとつてより正しいか過ちがより少ないと思われる見解で代替しようと思ふはならない。過ちに加担する人びとばかりか、教養あふれる真理の、つまり知的自立の友をすべて敵に回すようなこの試みによつて、政府は彼らとの敵対を余儀なくされるからである。こうした努力は実を結ばないだろう、あるいは万が一目的が達成された場合においても、その目的は支払われた対価ほどの価値を持たないのだ」(*Pensées détachées*, pp. 97-98)。*Deux chapitres*, p. 150 にもほぼ同一の文章が含まれる。

ところで、興味深いことに、J・S・ミルも『自由論』で同ような考えを表明している。「Even if the received opinion be not only true, but the whole truth; unless it is suffered to be, and actually is, vigorously and earnestly contested, it will, by most of those who receive it, be held in the manner of a prejudice, with little comprehension or feeling of its rational grounds. And not only this, but... the meaning of the doctrine itself will be in danger of being lost or enfeebled, and deprived of its vital effect on the character and conduct: the dogma becoming a mere formal profession, inefficacious for good, but cumbering the ground and preventing the growth of any real and heartfelt conviction from reason or personal experience」(*On Liberty*, ed. by Gertrude Himmelfarb [London: Penguin Classics, 1985], p. 116). See also *Ibid.*, pp. 96-118.

- (9) *Principes de politique* (1806), p. 363. コンスタンは次のようにも述べる。「政府はその誤つた方策のゆえに、あるいは道徳の奨励と自ら称するものによつて、自由と等しく道徳に対しても害悪をなすこととなる。われわれを廉直な行為へと向かわせる精妙な動機と善良なる本能に、こうした行いから一切の道徳性と価値すなわち実際には世論

を奪うような動機を対置し、確信をもってわれわれを真理へと導くはずの理性の連鎖に、理性も明証性も何ら有さぬまま真理がかえってわれわれにとり誤謬の不都合を具えるような事態を引き起こす動機を置き換える。こうした政府は人類の完成のためと称して個々人を墮落させるのだ、人類の幸福のために彼らを抑圧するのと同じように」(*Principes de politique* (1806), p. 602)。

- (20) *Mélanges-Perfectibilité*, p. 582. ロックとヒュームの主張に関しては、例えば以下を参照。Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, ed. by Peter H. Niddich (Oxford: Oxford University Press, 1975), pp. 104-118; Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. by Peter H. Niddich, 2nd edn (Oxford: Oxford University Press, 1978), pp. 1-3; Hume, *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, ed. by Peter H. Niddich, 3rd edn (Oxford: Oxford University Press, 1975), pp. 17-22. ちなみに、コンスタンもヒュームも件の概念的区別が常に明瞭な形で現れるわけではないと断っている。「おそらく感覚と観念のこうした区別には何らかの形而上学的な不正確さがあるだろう。観念はある意味において、結合され延長され保持され想起され、外的対象の行為から切り離された、一言でいえば最初の瞬間的な感覚とは異なる類の感覚であるといえる。しかしわれわれが一方をいわゆる感覚の名で呼び、他方を観念と名づけるのは、この相違をもっとも明確かつ簡潔に表現するためののである」(*Mélanges-Perfectibilité*, p. 703, fn *). Hume, *A Treatise of Human Nature*, p. 2 と比較せよ。

- (21) 「もし各人が自分で自分を支配するなら、より明確に言えば自らの本来の意味における感覚に支配されるならば、そして感覚が観念の影響を統制するかあるいは単に調整することだけでも自然が欲したならば、いかなる自己完成への期待も許されないだろう。観念は自ずと進歩するが、感覚にそれは不可能である。(……) もし、それとは逆に人間が観念によって支配されるのであれば、自己完成は約束される。われわれの現在の観念が間違っているとしても、そこには迅速にして確実な訂正と不断の進歩との常に新しい結合が萌芽として宿っているのである」(*Mélanges-Perfectibilité*, p. 704)。以下も参照。Deux chapitres, p. 133.

- (22) *Mélanges-Perfectibilité*, pp. 703-704.

- (23) 「いまや、きわめて表層的な検討であってもわれわれを説得するに事足りるであろう。人間は観念によって完全

かつ排他的に支配されており、何らかの暴力的にして突然な衝撃が彼から一切の能力を活用する機会を奪うのでないかぎり、常に彼は現存する感覚を過去のあるいは未来の感覚に、すなわち観念に捧げるのである。(……)「ここから、人間本性のうちには現在を未来の犠牲とする力、したがって感覚を観念の犠牲に供する力を人間に恒久的に与える傾向が具わっていると結論せねばならぬ」(*Mélanges-Perfectibilité*, p. 705)。

(24) *Mélanges-Perfectibilité*, p. 705.

(25) *Mélanges-Perfectibilité*, p. 706.

(26) *De Godwin et de son ouvrage sur la justice politique*, in *Écrits politiques*, pp. 680-681. 同様の理由でエルヴェシウスも批判される。「たとえばエルヴェシウスにおいて、それは定義を誤った語である。彼はすべての観念は感覚に由来する、という明白な真理から出発する。そしてそこから感覚がすべてだと結論する。彼いわく、考えることは感じることであり、したがって感じることは考えることなのである。ここに誤謬が生じる。過ちのもとと感じるという語、あるいは感覚という語の誤った定義である。考えることは感じること、しかし感じることは考えることではないのだ」(*Principes de politique* (1806), p. 41)°。

(27) *Mélanges-Perfectibilité*, pp. 708-709.

(28) *Mélanges-Perfectibilité*, p. 709.

(29) *De la religion*, vo. 5, pp. 501-502; *Du polythéisme romain*, ed. by M.J. Matter, vol. 1 (Paris: Béchét aîné, 1833), pp. 80-89 (以下 *Du polythéisme romain*, vol. 1 と略記) ; *Du polythéisme romain*, ed. by M.J. Matter, vol. 2 (Paris: Béchét aîné, 1833), pp. 99-100 (以下 *Du polythéisme romain*, vol. 2 と略記) .

(30) 「古代の立法者たちは、犯罪を禁じ秩序を保つことだけに専念する通俗道徳 (la morale vulgaire) と、人間のうちにもはや犯罪を許さぬ魂の傾向を生み出すことによって罪を未然に封じよう、より繊細で高貴な道徳とを区別してゐなかつた」(*De la religion considérée dans sa source, sa forme et ses développements*, vol. 4 [Paris: Pichon et Didier, 1831], p. 501)° (以下 *De la religion*, vol. 4 と略記)°。

(31) *Principes de politique* (1806), p. 602; *De Godwin et de son ouvrage sur la justice politique*, in *Mélanges*, pp. 680-681; *De la guerre de trente ans, de la tragédie de Wallstein, par Schiller, et du théâtre allemand*,

- in *Mélanges de littérature et de politique* (Paris: Pichon et Didier, 1829), pp. 291-292.
- (32) *Principes de politique* (1806), p. 306, 363-364, 596, 602; Filangieri, quatrième partie, p. 299; *Collection complète*, vol. 1, p. 370.
- (33) 「ベンジャマン・コンスタンのヘルフェクティブリテ論 (二・完)」第四章第七節 (⑦「道徳的進歩、真理、変遷する正義観念」) を参照。
- (34) *De réactions politiques*, in *De la force du gouvernement actuel de la France et de la nécessité de s'y rallier. Des réactions politiques. Des effets de la terreur*, pp. 135-139, 142; *Deux chapitres*, p. 50; *De la religion*, vol. 4, p. 492; *Du polythéisme romain*, vol. 1, p. 74.
- (35) *Principes de politique* (1806), p. 602.
- (36) See *Du polythéisme romain*, vol. 1, p. 71. 以下も参照。 *Principes de politique* (1806), p. 601.
- (37) *De la force du gouvernement*, p. 71.
- (38) *Égalité*, p. 203. それをつかに克服すべきかという問いに対しては、彼は次のように応えている。「これほどに容易なことはない。危機的状況においてはほぼ常に、安堵を獲得するにはいまだし高尚なものを目指すだけで足りるのである。」(Ibid., p. 203)。
- (39) *Liberté des anciens*, p. 618.
- (40) *Liberté des anciens*, p. 617.
- (41) 「それら〔高貴で繊細で深遠な情念〕すべては宗教感情と共通するものがある。それら一切の感情は道徳の発展にとって好都合である。それらは人をして自らの利害の狭い領域から脱却せしめる。それらは日常生活の習性とそれが要求する打算を抑えるような柔軟性、繊細さ、高揚を精神に齎す」(*Principes de politique* (1815), p. 465-466)。
- 以下も参照。 *Deux chapitres*, p. 235.
- (42) *Principes de politique* (1815), p. 474; *Principes de politique* (1806), pp. 170-171.
- (43) コンスタンの政治理論と宗教論との内的関連性を重視する研究書は稀少である。逆に、両者間のロジカルな断絶を強調する研究書はいくつかある。邦語文献では、小野紀明『フランス・ロマン主義の政治思想』木鐸社、一九八六

年が挙げられる。

- (44) 「この〔宗教〕感情はあらゆる高貴で繊細で深遠な情念と親密に結びついている。すべてのこうした情熱とひとしく、そこには何かしら神秘的なものがある——何にせよ一般理性ではこれらの情熱をひとつとして満足に説明することができないのだから。(……)どれも論証の厳密さでは解明しえないものなのだ」(*Principes de politique* (1815), p. 465)。以下も参照。Ibid., pp. 467-468; *De la religion*, vol. 1, p. XIV, 24 fn. 1, 25; *De la religion considérée dans sa source, sa forme et ses développements*, vol. 3 (Bruxelles: Mat, 1825 [= 1827]), p. III, 20 (以下 *De la religion*, vol. 3 と略記) ; *Deux chapitres*, p. 235.

- (45) 「形態に具わる均衡、高貴さ、調和には宗教的で道徳的な何かがある。ある才人が言った、ベルヴェデールのアポロンの姿を眼にすることあるいはラファエロの絵画を眺めることで自分はよりよい存在になる」と。実際、あらゆる種類の美の鑑賞はわれわれを自分自身から切り離し、偏狭な関心事を忘れさせ、より偉大な純粹なと思われぬ完成の領域にわれわれを導いてくれる」(*De la religion*, vol. 3, pp. 253-254)。以下も参照。*Principes de politique* (1806), p. 159; *Principes de politique* (1815), pp. 465-466; *Deux chapitres*, p. 236.

- (46) *Du polythéisme romain*, vol. 1, pp. 80-81; *Du polythéisme romain*, vol. 2, pp. 99-100; *De la religion*, vol. 4, p. 501.

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

- (48) 「世論を持たぬ国民は、疑り深い異邦人か情け容赦ない敵同士の混乱した寄せ集めにすぎない。世論の力なくして国民は決して力を持ちえない。世論こそは唯一の人間の絆、道徳の基礎、美德の報酬なのである」(*Collection complète des ouvrages publiés sur le gouvernement représentatif et la constitution actuelle de la France, formant une espèce de Cours de politique constitutionnelle*, vol. 3 (Paris: Plancher, 1819), sixième partie, p. 155)。以下 *Collection complète*, vol. 3 と略記。

- (49) 「世論は国家の生命である。世論がその原理において打ち砕かれるのであれば、国家は衰退し崩壊に至る。それゆえに——この点を銘記していただきたいのだが——印刷技術の発見以来いくつもの政府は印刷という手段によって世論の表明を助勢してきたのである」(*Filangieri, première partie*, pp. 75-76)。以下も参照。*Principes de politi-*

- que (1806), p. 137, 149, 363, *Collection complète*, vol. 1, pp. 428-429, 442-447; *Collection complète*, vol. 2, pp. 29-30; *Collection complète*, vol. 3, sixième partie, p. 7, 148-156; *Collection complète*, vol. 4, huitième partie, pp. 6-7; *Mémoires sur les Cent Jours en forme de lettres* (Paris: Béchét aîné; Rouen: Béchét fils, 1820-22), deuxième et dernière partie, pp. 61-62; *Fragments d'un ouvrage abandonné sur la possibilité d'une constitution républicaine dans un grand pays*, ed. by Henri Grange (Paris: Aubier, 1991), pp. 301-302 (以下 *Fragments d'un ouvrage abandonné* と略記)。なお、立法者が国民の世論形成に積極的に関わるべきだとするフィランジェリの主張に対するコンスタンの批判については、以下を参照。Filangieri, quatrième partie, pp. 278-300.
- (50) *Principes de politique* (1806), pp. 22-23; *Principes de politique* (1815), p. 311.
- (51) この区別は「自然的道德」と「人為的道德」という別の区別とも一定の対応関係を有しているといえよう。De la religion, vol. 4, p. 493.
- (52) *Principes de politique* (1806), pp. 629-630. また、人間の能力には二種類あると説明する箇所でも次のように述べる。「人間の能力は二つに分類されよう。一つは欲求を満たしたりその時々快楽をもたらしたりするのを目的とし、今ひとつは将来の自己完成へと導くものである。農業、商業、精密科学は前者に振り分けられる。後者には道德、そして意見や過去の事実に関する認識、われわれと過ぎ去った時代との間に関係を構築したり、それを将来の世代とのあいだに準備したりするための一切が含まれている。第一の能力を実業的、第二の能力を理知的と称することができよう」(Ibid., p. 599)。
- (53) Filangieri, quatrième partie, pp. 283-300; *Principes de politique* (1806), pp. 77-78, 363-365, 368-369, 596, 602, 610-611. *Collection complète*, vol. 1, pp. 147-149.
- (54) *Principes de politique* (1806), p. 379. コンスタンのコンデルセの言及は頻繁にみられる。Principes de politique (1806), p. 28, 45, 72, 370; De la juridiction du gouvernement sur l'éducation, in *Écrits politiques*, p. 690. とりわけ参照されるのが *Mémoires sur l'instruction publique* (Paris: Bibliothèque de l'homme public, 1791) である。コンスタン自身「教育論を展開する」ともあるが、その内容の類似性からいって、やはりコンデルセの影響が大きいといえよう。Principes de politique (1806), pp. 370-377; De la juridiction du gouvernement sur

- l'éducation*, pp. 689-699. また、興味深いことに、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」は、次の言葉をもって結ばれている。「立法者の任務は、ただ国民に平和を齎しただけでは完遂されない。国民が満足したとしてもなお為すべきことは多く残されている。制度は市民たちの道徳教育を実現しなければならないのだ。彼らの個人的権利を尊重し自立に配慮し、仕事を邪魔せぬよう慎重ながらも、にもかかわらず諸制度はその影響力を公的な事柄に傾け、決意と投票によって権力の行使に貢献するよう呼びかけ、意見表明により統制し監督する権利を彼らに保障しなくてはならない。そしてこれらの高尚な機能の実践を通じて彼らを陶冶することで、これらを自らの手で果たそうという願望と権利との双方を人々に与えねばならないのだ」(*Liberté des anciens*, pp. 618-619)。
- (55) *Collection complète*, vol. 2, p. 74. 以下も参照。 *Mélanges-Perfectionnalité*, p. 706.
- (56) *Principes de politique* (1806), p. 358; *Deux chapitres*, p. 138. ちなみに、ニュアンスは異なるものの、コンドルセもまた理性を改善可能な能力として理解している。
- (57) ヘルダーやシュレーゲルの理性観念については、以下を参照。 Frederick C. Beiser, *The Fate of Reason* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987), p. 18.
- (58) *Collection complète*, vol. 2, p. 74.
- (59) *Collection complète*, vol. 2, pp. 74-75.
- (60) *De la religion*, vol. 1, p. 56 fn.
- (61) *De la religion*, vol. 1, p. 57 fn.
- (62) 「感情から切り離された理性のうちには、もしこういう表現が許されるならば物質的な側面が存するといえよう。それは魂のあらゆる飛翔に抗おうとする。これまでのところでわれわれが見てきたのは、このような理性によってはわれわれの内奥の感情を何一つ説明できないということだった。無味乾燥さと限界にもかかわらずこの理性を宗教に適用しようとするのは、算術を詩に当て嵌めようとするようなものである。本来の領域から外へ連れ出せばそれは曲解され歪められる。日々の路上においては、われわれが衝突するだろう岩石や墜落しそうな深淵をこうした理性ははつきりと眼に見せてくれる。だが天空に向けられては、それもわれわれから星々の光を奪う地上の松明に過ぎなくなくつづまう」(*De la religion*, vol. 1, pp. 109-110)。以下も参照。 *De la religion*, vol. 1, pp. II-20-21, II-71; つづまう」(*De la religion*, vol. 1, pp. 109-110)。

Lettre de Constant adressée à Barante (6 septembre 1808), in Henri Tronchon, *La Fortune intellectuelle de Herder en France* (Paris: Rieder, 1920), pp. 334-335.

(33) *De la religion*, vol. 1, pp. 110-111 fn. 2. 以下を参照。 *De la religion*, vol. 3, p. 23.

(34) *Fragments-Perfectibilité*, p. 365; *Pensées détachées*, pp. 99-100. 以下を参照。 *Fragments-Perfectibilité*, p. 366.

(35) *Collection complète*, vol. 1, p. 460.

(36) *Filiangieri*, quatrième partie, pp. 296-297.

(37) *Principes de politique* (1806), p. 601.

(38) *Collection complète*, vol. 2, pp. 74-75.

(39) コンスタンが頻繁にコンドルセの著作（特に公教育に関するもの）に言及した点は当然考慮されるべきである。また、多数者の権利について論ずる際、コンスタンはコンドルセの *Essai sur l'application de l'analyse à la probabilité des décisions rendue à la pluralité des voix* (Paris: Impr. Royale, 1785) を参照した可能性がある。エティエンヌ・オフマンは指摘している。 *Principes de politique* (1806), p. 51, fn. 4.

(40) *De la nature des pouvoirs politiques dans une nation libre*, in *Oeuvres de Condorcet*, vol. 10 (Paris: Firmin Didot Frères, 1847), p. 590.

(41) 「一般理性は法に同意を表明した。したがってそれは法の施行をも同様に宣言したのであり、そしてこの誓言はその起源、すなわち多数者の意見に従って確立された規則に自らの意志を一致させるというもう一つの誓いと同じく全会一致でなされたのである。一般意志はこの〔法の〕適用が実際に行われることを命じるものである」 (*De la nature des pouvoirs politiques dans une nation libre*, p. 596)。以下も参照。 *Ibid.*, p. 609, 611; *Cinq mémoires sur l'instruction publique* (Paris: Flammarion, 1994), p. 79, 91.

(42) *De la nature des pouvoirs politiques dans une nation libre*, p. 590.

(43) *De la nature des pouvoirs politiques dans une nation libre*, pp. 593-595. そして、市民は次のような問いについて検討することが有益とされる。「提出された法〔案〕は人の自然権に反しているか否か?」

- (74) Charles Coutel, 'Pouvoir, raison commune et volonté générale chez Condorcet', in *Analyses et réflexions sur le pouvoir*, vol. 1 (Paris: Ellipses, 1994), pp. 95-104.
- (75) *De la nature des pouvoirs politiques dans une nation libre*, p. 589.
- (76) Coutel, 'Pouvoir, raison commune et volonté générale chez Condorcet', pp. 102-104. コンドルセは一般理性の形成プロセスにおける知識人の役割も重視する。この問題については、以下の文献中のクーテルの脚注が参考となる。
- (77) Condorcet, *Cinq mémoires sur l'instruction publique* (Paris: Flammarion, 1994), pp. 286-287, fn. 29.
- (77) *Mélanges-Perfectibilité*, p. 718; *Mss-Perfectibilité*, f. 82. ほぼ同一の文が以下にも含まれる。*Fragments-Perfectibilité*, p. 366. 唯一の違いは「法的な取り決め」(conventions légales) が「法律」(loi) となっていることである。
- (78) 「三百フランの税金を支払う地主と税額がそれまで至らぬ地主との間には、彼らの利益を相違させるような境界線など存在しないであろう。小地主も、あるいは無産者でさえも、町や村や集落においては三〇〇フランを支払う多くの地主と家族のごとき絆で結ばれているのだ。彼らはもしかしたら、自分たちもいつかこの階級に足を踏み入れるという展望を抱いているかもしれない。こうして障壁は長続きせず、利益はまったく同一のものとなるだろう」(*Collection complète*, vol. 2, p. 193)。以下も参照。*Collection complète*, vol. 2, p. 190, 196-99; *Collection complète*, vol. 3, sixième partie, p. 6, 52-53; *Collection complète*, vol. 4, huitième partie, pp. 152-53; *Fragments d'un ouvrage abandonné*, p. 297. について詳しく論じる余裕はないが、コンスタンの有権者資格に関する考えは時とともに変わっていった。重農主義の影響が濃厚だった頃（一八一五年以前）は、土地所有を重視する立場から産業的所有（la propriété industrielle）が資格条件になり得ないとしたが、後に彼はその主張を撤回した。*Collection complète*, vol. 1, p. 136 fn. 1; *Collection complète*, vol. 3, sixième partie, pp. 52-53. とするが、コンドルセよりベシニスティックだと述べたが、だからといってコンドルセがオプティミスティックであったと考えるべきではない。コンドルセとして普通選挙を万能薬とは看做さなかっただろう。ただ、コンスタン以上に政治参加を通じての教育効果を見込んでいた、あるいはそれに賭けていたということではないだろうか。
- (79) *De la religion*, vol. 1, p. 24.