

## II 人権を待ちながら —アンシャン・レジーム期の辞書における自由—

ピエール・ボナン<sup>\*1)</sup>

今回の日仏友好のしるしのもとに開催されますシンポジウム報告に際し、啓蒙期についての報告でもありますから、まずはデイドロ、ダランベール『百科全書』の「日本」の項目を開いてみることにしましょう。その執筆者であるジョクール騎士は、そこで日本の16世紀末の制度上の改革点に言及しています。すなわち「ミカドは〔中略〕国家の平穩さを、過酷な法律によって、維持しようとすると同時に、宗教政策の面では、その国で太古の時代からある、さまざまな宗教に変更を加えることは何もせず、すべての臣民に思想の自由を認めた。〔中略〕彼らが神の掟と呼ぶ、主な戒律は、われわれのものと同じである。つまり、嘘、淫乱、盗み、殺しが禁じられている。これは自然法が具体的な掟となったものである。彼らはそこに「節制」の教えも加えている。それは、いかなる材料からできたものであれ、強い酒に至るまで禁じている。また、彼らは殺生の禁止を動物にまで拡大させている。〔中略〕彼らは、したがって、道徳の点では、われわれとは獣をいたわるといふ掟においてしか異なっておらず、この違いは、彼らにとって何も恥ずかしいものではない。〔中略〕人間の本性は、これらの人びととわれわれとの間に、他にも類似点をもたせた」、と。もちろん、この説明の背景には、16世紀末というこの時代から、イエズス会の宣教師の征服的な布教熱に続いて、日本がヨーロッパの影響に門戸を閉ざしたことがあります。1771年には、ヴォルテールが、『哲学辞典』を発展させた、非常に反教権的な『百

\* パリ第1大学教授

1) この論文のフランス語版は、雑誌*Droits, Revue française de théorie, de philosophie et de culture juridiques*に掲載される予定である。石井、リアルス両教授に、この二重の活字化をお許しいただいたことに、感謝申し上げる。

科全書にかんする質問』で簡潔に以下のように述べています。「日本列島には12もの宗教があり、それらはいっしょにとても平和的に共存していた。そこにポルトガルから宣教師たちが到着する。彼らは13番目の宗教となることを求めた。日本人が答えて言うには、大歓迎です、宗教をもちすぎることはありません、と返答したのだった。[中略]宣教師たちにしてみれば彼らの宗教が13番目として認められた途端に、その宗教は唯一のものになろうと欲したのだ<sup>2)</sup>。啓蒙思想家たちも例外ではなかった自民族中心主義の色合いがあるにもかかわらず、18世紀の時点ですでに、引用した上記の文章が示していますのは、宗教的寛容、思想の自由、人間本性、自然法とその実定法への変換などの考え、すなわち、われわれが今日人権ないし基本権と呼んでおります、これらの問題をめぐる考察において日本とフランスとの間には平行現象があるということです。本報告では、比較されている双方についてお話しすることはできませんので、もっとつつましく、1789年の立憲議会が宣言することになる人権の前史的な様相を通じて、フランスの側について描くことにいたします。

といますのも、バンジャマン・コンスタン以来の、古代の自由と彼の時代の近代の自由との古典的な対立においては<sup>3)</sup>、アンシャン・レジームは近代のほうに置かれなければならないからです。たしかに「特権としての自由に満ちた」アンシャン・レジーム期フランスは、おそらく、いつも懐古趣味を免れていたということはありませんでした<sup>4)</sup>。また、これら具体的な諸自由と、抽象的で現実味のない大文字の自由との対

2) われわれは1829年のBeuchot版に基づき、Redon出版により作成された電子ヴァージョンを参照している。

3) 「われわれは、集団権力への積極的で恒常的な参加からなっていた古代人の自由を、もはや享受することはできない。われわれの自由は、私的独立を平和的に享受することからなるのである。」(B. Constant, «De la liberté des anciens comparée à celle des modernes» (1819), *Écrits politiques*, Gallimard, Folio, 1997, p. 275-276)

4) この表現は、普通F. Funck-Brentano, *L'ancienne France—Le Roi*, Hachette, éd. 1912, p. 283から参照される。また、*L'Ancien Régime*, Les Grandes études Historiques, Librairie Arthème Fayard, 1926, p. 527も見よ。この文献は、その表現を一般的なものとして提示しており、それはC. de Montalembert, *Les moines d'Occident depuis saint Benoît jusqu'à saint Bernard*, Lecouvreur, éd. 1892 [1860], vol. I, p. 248にすでに見られる。この表現は、時にミシュレのものとするが、今日では、デジタル化されたヴァージョンの*Histoire de France*, éd. Flammarion, 1893, 16 vol.には、その表現は見られないことがわかっている。

立は、昔から反動的な議論に出てくるものです<sup>5)</sup>。しかしながら、近年の研究者が注視しているように、「絶対主義は全体主義ではない」のです<sup>6)</sup>。

したがって、革命の前と後に、同じように自由が好まれ、称えられ、実践されてきたことが本当だとしても、その形式や表象は発展したというべきなのです。われわれが取り組むのは、自由の観念をめぐって、1789年人権宣言がよりどころとした前時代からの遺産を把握することです。このような視点を選ぶことについての、認識論的な論点をすべて説明することはできませんが<sup>7)</sup>、ただ確認できることとしましては、おそらく、今日においては、価値論的に比較的中立な立場をとることが、

---

5) 「しかしながら、さまざまな自由とその抑制は、時代や状況によってその様態が千差万別である以上、それらを何らかの抽象的規則にもとづいて決定することは不可能であり、この種の原理にもとづく議論以上に馬鹿げたものはない。」(E. Burke, *Reflections on the Revolution in France and on the proceedings in certain societies in London, Londres*, Dousley, 1790, p. 89 [邦訳『フランス革命についての省察』中野好之訳、岩波文庫、2007年、112ページ])；「ヨーロッパのキリスト教国で、法的に自由あるいは十分に自由でないような国民などない。その立法のもっとも純粋な資料のなかに、その国民にふさわしい国制の要素をもたないような国民などまったくない。しかし、自由が絶対的な何かであり、まったく変化しえないようなものと考えer大きな過ちをおかさないよう、とくに気をつけるべきだ。」(J. de Maistre, *Considérations sur la France* (1796), dans *Ecrits sur la Révolution*, PUF, Quadrige, éd. 1989, p. 161)

6) F. Cosandey et R. Descimon, *L'absolutisme en France, histoire et historiographie*, Seuil, Points histoire, 2002, p. 241.

7) 革命についての歴史研究は、どうしても目的論的になるが、つぎからつぎへとさまざまな論点を突き合わせて検討している。たとえば、革命は必然的であるのか否か（歴史的決定論のゆえに不可避とみるのかどうかだが、かつての歴史研究はそれを証明しようとしていた）、革命は経済社会関係に由来するのか、それとも思想の変容に由来するのか、革命は一塊ととらえるべきなのか、それともスリップ事故のように変質したと考えるべきなのか、などである。参考文献となるのは、まず長期的持続性に重きを置き、注目したフェレらの一連の著作である F. Furet et D. Richet, *La révolution*, Fayard, 1965；F. Furet, *Penser la révolution française*, Gallimard, Bibliothèque des histoires, 1978 (repris dans *La révolution française*, Gallimard, Quarto, 2007 [邦訳『フランス革命を考える』大津真作訳、岩波書店、1989年])；F. Furet et M. Ozouf (dir.), *Dictionnaire critique de la révolution française*, Flammarion, 1988 [邦訳『フランス革命事典』河野健二ほか監訳、みすず書房、1995年]；あるいは K. M. Baker, *Inventing the French Revolution, Essays on French Political Culture in the Eighteenth Century*, Cambridge University Press, 1990, en particulier p. 12-27 («On the Problem of the Ideological Origins of the French Revolution», initialement paru dans *Modern European Intellectual History, Reappraisals and New Perspectives* (D. La Capra et S. Kaplan éd.), Cornell University Press, 1982, p. 192-219) である。

先の2世紀よりは容易になったということです<sup>8)</sup>。革命の断絶を正当化する必要、換言すれば、革命の創始的行動としての普遍的射程を保障するために革命をさまざまな状況から解放する必要性がもたらした対照的効果があるわけですが、記憶の上で否定したり、隠ぺいもするわけですが<sup>9)</sup>、そして、同様にこの断絶という性格を肯定する行為もあるわけですが<sup>10)</sup>、1789年の人びとは、歴史的に位置づけられた発展のなかに刻み込まれていて<sup>11)</sup>、また、かつての、停滞期であるにせよ、君主制の慣行

8) 「フランス革命が「モデル」としての効力を失った点において、逆に「問題提起」としての意味を獲得したといえる。フランス革命がインスピレーションの源泉として遠ざけられれば遠ざけられるほど、それは、今日の政治世界を理解するために不可欠な過渡期として立ち現われてくるのだ。革命が、後ずさりしながら、その失墜の局面においてわれわれの前に現れれば現れるほど、われわれは革命が生み出した伝統の袋小路をいかほどのものだったのかを測ることになり、この2世紀の広がりのおかげで民主的な事実を考えるために、欠かせない手がかりとなるのである。」(M. Gauchet, *La révolution des pouvoirs, la souveraineté, le peuple et la représentation 1789-1799*, Gallimard, Bibliothèque des histoires, 1995, p. 8の初めの数行が重要である。) フランス革命200周年は、ここでは、その科学的公平さを祝うのか、あるいは革命がもたらした諸価値の衰退を悔やむかの曲がり角となった。とりわけS. L. Kaplan, *Adieu 89*, Fayard, 1993; J. C. Martin (dir.), *La révolution à l'œuvre: perspectives actuelles dans l'histoire de la révolution française*, Presses universitaires de Rennes, 2005; et E. J. Hobsbawm, *Aux armes, historiens; deux siècles d'histoire de la révolution française*, La Découverte, 2007. ここ30年間における人権の法的分析を視野に入れるためには、Catherine Colliot-Thélène, «L'interprétation des droits de l'homme: enjeux politiques et théoriques au prisme du débat français», *Trivium*, 3, 2009, sur <http://trivium.revues.org/3290>を参照。

9) A. de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution* (1856), Gallimard, Folio histoire, éd. 1967, p. 43.(序文の第2段落である)[邦訳『旧体制と大革命』小山勉訳、ちくま学芸文庫、2005年、79ページ。]「1789年に、フランス人たちが他のいかなる国民よりも多大の努力を払ったのは、いわば自己の運命を二つに分割して、革命以前の状態と以後の理想状態とを越えがたい溝で断絶することだった」。続いて、章全体にわたり、「旧体制において認められていたある種の自由と、その革命にたいする影響」について論じられている。

10) 「こうして、革命が、厳密な方法で理解されると、近代的な観念であることがわかる。すなわち、革命は、人びとが自分の生について考え、熟考し、実際に体験される事物の推移とは批判的な距離を取っていることがわかる。そのような歴史性把握や、自由と理性の役割の理解は、基本的に近代的なものである。そのような理解は、それ自体のうちに真の政治の可能性を、厳密に言うところ、革命の可能性をもつのである。」(F. Bluche et S. Rials, «Ouverture, pour une histoire comparative des phénomènes révolutionnaires», *Les révolutions françaises, les phénomènes révolutionnaires en France du Moyen Age à nos jours*, Fayard, 1989, p. 24)。

11) さらに、1789年に宣言された諸権利の普遍主義を直接的時代の文脈への刻印に限定するとすれば、そして大文字の歴史(Histoire)に圧倒的に悲観的な意味をあたえることなく、古代哲学およびキリスト教の教えにより称揚された人間の尊厳に依拠することを強調するとすれば、逆説的な事態に立ち至ることになり

と価値から完全に逃れることはなかったのです<sup>12)</sup>。彼らの概念道具は、絶対主義の数世紀の間に<sup>13)</sup>、堆積過程により大部分が練り上げられていたのでありまして、その最後の層であっても、それまでのすべての層により支えられることによってしか存在することはできなかつたのです。

たしかに、諸人権宣言を起草する際のさまざまな影響の相対的な比重如何の問題は新しいものではありません。そして、それはかなり込み入った問題のままになっています。それは、宣言の中心的な概念は何か、概念は長期的にどのように発展してきたのか<sup>14)</sup>、とりわけ、起草者が集団であったがために条文を直接練り上げていく複雑な方法がどのようなものだったのか、また、その際のやり取りはどのようなものだったのかだけでなく<sup>15)</sup>、これらのテキストが成功裏に受容されてきたこと—それは

---

えよう。すなわち「人権の登場は、法の概念の解体を物語っている。[中略]文化の退廃は、技術の進歩の跳ね返りなのである。」(M. Villey, *Le droit et les droits de l'homme*, PUF, Quadrige, 2008 [1983], p. 154). J. Pini, dans *Droit des libertés fondamentales* (L. Favoreu dir.), Dalloz, Précis, éd. 2009, p. 18は、さらに、人権の系譜と人権の歴史を分離している。連続性と断絶の要素の判定(instance)もまた、学問分野の方向性に従って変化するものなのである。(S. Rials, *La déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, Hachette, 1988, p. 339).

12) 「アンシャン・レジーム末期には、おそらく、人権の明確化との関係で書かれるべき、偽善の歴史が存在したのだろう。人びとは時に、ある一定の形式により含意される、哲学的過激主義に驚かされる。ポジティブな見地(新たな諸原理の布告)からよりも、ネガティブな見地(既存のものへの批判)からそれを理解すべきではないのだろうか?」(J. Morange, *Droits de l'homme et libertés publiques*, PUF, Droit fondamental, éd. 1995, p. 40. また、*Id.*, «L'élaboration de la Déclaration de 1789», *La déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789, ses origines, sa pérennité*, La documentation française, 1990, p. 63-71も参照。)人権宣言にかんする(法文それ自体は言うまでもなく)語彙の数量的な分析から、立憲議会の議論においては、自由が、その対極にあるものとの関係で、とりわけ否定形で定義されていたことが、さらにはっきりとする。(P. Delvaux, *La controverse des droits de l'homme de 1789, apothéose des droits et bannissement des devoirs de l'homme?*, ParisII, Thèse de droit, 1985, p. 153).

13) イポリット・テーヌは、とりわけ、啓蒙の合理主義は17世紀の「古典主義的精神」に依拠していると力説する。(Les origines de la France contemporaine, l'Ancien Régime, Hachette, éd. 1902, vol. I, p. 288-318 et vol. II, p. 1-76 [邦訳『近代フランスの起源: 仏蘭西革命史論』岡田眞吉訳、齋藤書店、1947年、第1巻、225-311ページ。]) 反対に、断絶に賛成するのがP. Hazard, *La crise de la conscience européenne 1680-1715*, Fayard, 1961 [1935]である。

14) S. Rials, «Ouverture: généalogie des droits de l'homme», *Droits*, n° 2: «Les droits de l'homme», 1985, p. 3-12. われわれが取り組んでいるさまざまなテーマは、この特集号の論稿と重なっている。

15) 「諸規定は、非常にしばしば、人びとの間での漠とした合意の産物であった。彼らは、非常に一般的な思考領域での共通理解があったものの、たがいにかなり異なっていて、考察の中身とその主張とが二重になっていたのだ。(S. Rials, *La*

解釈を複雑にしているのですが—その重要性にもかかわる問題になっています。極端な例が、1789年人権宣言の起草です。というのも、その起草者たちは、その時点では、完成したものとして捉えていなかったのですから<sup>16)</sup>。結局、このような文書の権威と中心をなす特徴とは、その系譜関係を解明することを困難にしているといえます。つまり、ひとつの読み方を支持すれば、別の読み方をしりぞけることになるのです（実定法としての価値を認めるのか、単に道徳的な価値なのか、司法的制裁は可能になるのか否か、宣言された諸権利間にはヒエラルキーがありうるのか、それとも支離滅裂に構成されているのか、など）。これら、さまざまな方法論をめぐる暗礁はイエリネックとブトミーの有名な論争で例証されているでしょう。つまり、人権宣言の根源は（宗教改革からイギリス、アメリカを通じた）ゲルマン的なものなのか、それとも（ルネサンスの人文主義から啓蒙思想、そしてとりわけ『社会契約論』を通じた）フランス的なものなのかという論争です<sup>17)</sup>。

---

*déclaration . . . , op. cit., p. 154).*

16) G. Conac, «L'élaboration de la déclaration des droits de l'homme et du citoyen», *La déclaration des droits de l'homme et du citoyen, histoire, analyse et commentaire* (G. Conac, M. Debene, G. Teboul dir.), Economica, 1993, p. 34; M. Morabito, *Histoire constitutionnelle de la France (1789-1958)*, Montchrestien, Lextenso éditions, éd. 2008, p. 48.

17) G. Jellinek, *La déclaration des droits de l'homme et du citoyen; contribution à l'histoire du droit constitutionnel moderne*, Fontemoing, Bibliothèque de l'histoire du droit et des institutions, 1902 [1895 pour la version originale]; E. Boutmy, «La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen et M. Jellinek», *Annales de l'Ecole libre des Sciences politiques*, t. XVII, 1902, p. 415-443, repris dans *Etudes Politiques*, Armand Colin, 1907, p. 117-182 そのイエリネックからの返答は G. Jellinek, «La déclaration des droits de l'homme et du citoyen, réponse de M. Jellinek à M. Boutmy», *Revue de droit public*, 1902, p. 385-400. これらのテキストは、D・クリッペルによる説明と分析 D. Klippel, «La polémique entre Jellinek et Boutmy: une controverse scientifique ou un conflit de nationalismes? », p. 79-94. とともに、*Revue française d'histoire des idées politiques*, n° 1, 1995 で刊行されている。この議論については、とりわけ W. Schmale, «Georg Jellinek et la Déclaration des Droits de l'Homme de 1789», *Mélanges offerts à Claude Petitfrère: Regards sur les sociétés modernes (XVIIe-XVIIIe siècle)* (D. Turrel éd.), Publications de l'Université de Tours, 1997, p. 303-311; R. Letteron, «L'universalité des droits de l'homme: apparences et réalités, l'idéologie des droits de l'homme en France et aux Etats-Unis», *Annuaire français de relations internationales*, vol. II, 2001, p. 146-164; D. Kelly, «Revisiting the Rights of Man: Georg Jellinek on Rights and the State», *Law and History Review*, Automne 2004, オンラインでは <http://www.historycooperative.org/journals/lhr/22.3/kelly.html>; F. Saint-Bonnet, «Regards critiques sur la méthodologie en histoire constitutionnelle. Les destinations téléologiques des options épistémologiques», *Jus*

われわれが、1789年人権宣言の骨格をなす哲学のさまざまな源泉にさかのぼる困難な作業のささやかな代替あるいは補足として提案したいと考えますのは、人権宣言に先立つ世紀の主要な辞典を渉猟して、いわば平均状態の簡単なモデルを用いることであります。それはさまざまな法的、価値的判断が混在し、さまざまな認識と熟考が混ざったものになります。たしかに、いくつかは、ある大義のための戦いの道具であり、著者たちは、権利のため、学問的中立を厳格に実行していたわけではありませんでした。ただ、大半は総合的叙述であり、相互作用の産物でありました。それらの欠点（剽窃、時代遅れ、ときに記述的というよりは命令的な野心など）はありますが、それらは、ある所与の時点で、ひとつの概念、すなわち、この場合には「自由」をめぐる人びとのところをしめる、必ずしも一貫しているわけではない、構造と表象の全体像を、把握することを可能にするのです。

しかしながら、用語的アプローチの明らかな典拠として、辞書事典類をすこし紹介することが適当でしょう。図式的に言いますと、二つのタイプの辞典類が調査に用いられました。まず、17世紀末に登場します一般辞書があります。リシュレの辞書（1680年）、フルティエールの辞書（1690年）<sup>18)</sup>、アカデミー・フランセーズの辞書（1694年）がそうです。アカデミー・フランセーズの辞書は、今日まで版を重ねており、定期的に改訂されていますので年代による比較が可能になります。18世紀ということですと、1762年版も参照しましたが、活字の質の理由から内容面のオリジナリティーはすくないと考えられました。さらに、『トレヴー』誌<sup>1)</sup>、すなわちイエズス会士たちの『フランス語・ラテン語辞典』（1743年版を使用しました）と、デイドロとダランベールの『百科

---

*politicum, revue internationale de droit politique*, n°2: «Droit, politique et justice constitutionnelle», 2009, オンラインでは[http://www.juspoliticum.com/IMG/pdf/JP2\\_Saint-Bonnet\\_regards\\_critiques.pdf](http://www.juspoliticum.com/IMG/pdf/JP2_Saint-Bonnet_regards_critiques.pdf)[この論争についての日本語文献としては、初宿正典編訳『人権宣言論争』みすず書房、1981年を参照。]

18) フルティエールの辞書は、法学事典ではないにせよ、彼の法律家としての経験を無視することはできない。彼は、学説における語彙よりも実務における語彙に、より顕著な敏感さを示している。(R. Descimon, «La chicane contre la justice: quel paradigme du droit dans le Dictionnaire universel de Furetière? », *Littératures classiques*, n° 47: «Le Dictionnaire universel de Furetière (H. Merlin-Kajman dir.) », hiver 2003, p. 245; A. Rey, *Antoine Furetière, un précurseur des Lumières sous Louis XIV*, Fayard, 2006, p. 27-35).

全書』(Lの項目の巻は1765年に出版されました)、そして、フェロー師による1787年の『フランス語辞典』を参照しなければならないでしょう。これらの主たる一般辞書事典類のかたわらに、第2のタイプになりますのが、フランス法制史学者にはよく知られています重要な法学事典の類です<sup>19)</sup>。すなわち、ブリヨンの辞書の1727年版、1766年のドニザールの辞書(1768年と1771年の補遺もあります)、フェリエールの辞書の1769年版がありますが、百科全書も、法学的な項目を収録していますので、再び指摘しておかなければなりません<sup>20)</sup>、最後に、1784年から1785年の、ギヨにより編集された、膨大な『法学事典』もあります。

ここで進められる作業は、ただ1789年人権宣言の文言・精神と、「自由」の語にたいする説明内容とを暗に比較してみようということにあります<sup>21)</sup>。もちろん、その目的は、直接的な系譜関係なるものを無邪気にも明らかにすると主張することではありません<sup>22)</sup>。さらに言いますと、

19) 法学事典の著者たちについては、さしあたり *Dictionnaire historique des juristes français XIII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle* (P. Arabeyre, J. L. Halpérin, J. Krynen dir.), PUF, 2007を参照。

20) 自由という語については、以下の項目が見られる。その多くは、執筆者が匿名のままとなっている。「自由(道徳)」「自然的自由(自然法)」「市民的自由(諸国民の法)」「政治的自由(政治的法、ジョクール騎士による署名あり)」「思想の自由(道徳、百科全書派の仲間の神学者のひとり、エドム＝フランソワ・マレの署名あり)」「ガリカン教会の諸自由(法律学、百科全書派の主要な法律家、ブーシェ・ダルジスによる署名あり)」「自由(メダルの刻文、ジョクールによる)」「自由(神話、図像学、ジョクールの署名あり)」「商事事件移送の自由(商業用語)、さらに、絵画や時計、馬具、美術(ジョクールの署名あり)に参照される価値をもつ、さまざまな短い定義もある。知識の分類と、「道徳」と「自然法」あるいは「政治的法」の間の意味深長な曖昧さの場合について D. Diop, «La naissance de la science politique dans l'Encyclopédie», dans M. Groult (dir.), *L'Encyclopédie, ou la création des disciplines*, CNRS éd., Histoire des sciences, 2003, p. 235. および J. Bardy, *Recherche sur la pensée juridique dans les dictionnaires encyclopédiques du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Thèse de droit, Paris, 1954を参照。

21) 「自由な」という形容詞の検討は、それ以上のものをもたらしすのではなく、せいぜいのところ、名詞を参照させるだけで、たとえば、自由裁定をめぐる議論は、「裁定」という項目説明に見出せる。より広く、辞典類を概念知識の平均状態を叙述するものとして用いながらも、われわれは、テキスト間の問題やテキストを超えた問題、とりわけさまざまな項目の間の相互参照を検討してはいない。この相互参照については、たとえば V. Le Ru, *Subversives Lumières*, l'Encyclopédie *comme machine de guerre*, CNRS éditions, 2007, p. 5-35 «Lire l'Encyclopédie par rebonds et penser par soi-même»を参照。また、B. Didier, *Alphabet et raison, le paradoxe des dictionnaires au XVIII<sup>e</sup> siècle*, PUF, 1996, の、とりわけ第3章「辞書の内的構成」も参照された。

22) D. Mornet, *Les origines intellectuelles de la Révolution française 1715-1787*, A. Colin, 1933 [邦訳『フランス革命の知的起源』坂田太郎ほか監訳、勁草書房、



この場合、自由という非常に広い一般的な観念の表現が問題になりますので、その意味は文脈の多様さによりまったく変わってしまうだけに、表現が類似していても外見だけで意味を取り違えるものとなりえます。ひとつだけ例を挙げてみますと、『百科全書』の「自然的自由」の項目には、「本性上、すべての人は生まれながらにして自由である」と書かれています。しかし、1789年人権宣言第1条との共鳴効果をあまり直接的に強調することは危険です。と言いますのも、それと似た表現の先例は14世紀初めのフランシスコ会哲学にまでさかのぼれるからです<sup>23)</sup>。

それでは、まず、自由の語にかんする第一のアプローチとして、17世紀末の第一世代にあたる辞典類での一般的定義から出発することにしましよう。そこででの自由の定義とは、以下のようなものです。

「[自由とは] 力によって、あるいは法律によって、妨げられない限り、欲することをなすうる権限。隷属や捕囚のまったく対極にある状態」(リシュレ)

「[自由とは] 人間の自然状態で、そこでは人は自分の意のまま、あらゆる動きができること<sup>24)</sup>」(フェルティエール)

「[自由とは] あるものと別のものとのあいだで選ぶことを自分で決め

---

1969-1971年]、および現在の歴史叙述の諸傾向を特徴づける R. Chartier, *Les origines culturelles de la Révolution française*, Seuil, Points histoire, éd. 2000 [邦訳『フランス革命の文化的起源』松浦義弘訳、岩波書店、1994年]の両者を再読してみれば、きっと「現時点から回顧的に予知するという危険」そして「起源ということの幻想」に警戒するようになろう(引用はChartier, p. 10 et 15 [邦訳では1-2、7ページ])。

23) ドゥッス・スコトゥスは、*In IV Sentiarum (Ordinatio)*, d. 36, q. 1, n. 2, *Opera omnia* (L. de Wadding éd.), Lyon, 1639, p. 755, で «Dico quod de lege naturae omnes nascuntur liberi (私は、自然の法により、すべての人は自由に生まれると言う)» と述べている。(cité par G. Alliney, «I presupposti teorici della servitù nelle riflessioni teologica di Tommaso d'Aquino e di Giovanni Duns Scot», in *De francescani e la politica: atti del Convegno Internazionale di studio: Palermo 3-7 Dicembre 2002* (A. Musco éd.), Palerme, Biblioteca Francescana-Officina di Studi Medievali, 2007, p. 24, n. 26)。また、M. de Gandillac, «Loi naturelle et fondements de l'ordre social selon les principes du bienheureux Duns Scot», in *De doctrina Joannis Duns Scotis, Actes du Congrès d'Oxford-Édimbourg, septembre 1966*, Rome, Studia scholastico scotica, 1968, p. 683-784 で説明されており、これはまた、C. Fauré, *Ce que déclarer des droits veut dire: Histoires*, Les Belles Lettres, éd. 2011, p. 22-26 で再び取り上げられている。

24) これに続いて「理性的な魂は自由とともにのみ誕生した。野蛮な人間の魂は、自由や知識、選択とともにには決して行動しない。キケロは自由を、自分の思いのままに生きることのできる力と定義し、われわれの選択を強制するような原因や差支えが何もないこととしている」とある。

ることのできる、また行為をするか、しないかを自分で決めることのできる魂の権限で、神が人間に自由をあたえられた<sup>25)</sup>。」(アカデミー・フランセーズ)

これらの定義とその広がり<sup>26)</sup>、まず、自由の本性という、二つの顔をもつ非常に古典的な問題を提起します。すなわち、一方では、法律との関係における自由の限界（これは、リシュレのひとつめの定義が強調しています）と、他方では、自由が人に不可分一体なものであるとする自由の起源（フルティエールにとっては「人間の自然状態」であり、アカデミー・フランセーズの辞書によれば、神によりあたえられたもの）という二つのことでもあります。とてもはっきりしたやり方で、1789年人権宣言の解釈の可能性の多様さと同様<sup>27)</sup>、『百科全書』の「自然的自由

25) この定義は、フェローの辞典の当該項目冒頭で、ほとんどそのまま再録されているが、以下のような追加もしている。「効果的な恩寵〔助力の恩寵に、人が自由意思をもって同意し、救済を確実にする恩寵のこと〕はたんに自由を強制しないというだけでなく、それを必要ともしない。情熱は自由を弱める」と。

26) しばしば法的な意味をもつことになるとはいえ、われわれは自由の純粹に技術的なほかの意味内容を、わきに置いておくことにする。たとえば、「商事事件移送の自由。商業用語。これは商人が享受する、彼が取引をおこなう場所の通常の裁判権からの免除や、外国人のもつ、自分の商取引にかんする事件を自国の裁判所に提訴できる特権」（トレヴァーの辞書、1752年の補遺。『百科全書』も参照）。われわれの資料では、アンシャン・レジーム末期でさえ、自由の経済的側面はほとんど見られない。

27) ある研究者はつぎのように述べている。すなわち「人権宣言は、実際、あらゆる政治的権威に課される「自然法」の諸原理を喚起して解釈されるのと同様に、「法律中心主義」のテキストとしても解釈されるのであって、後者においては、ほとんどあらゆる重要なケースで、法律それ自体に、譲渡できない諸権利の保障の条件と、それらの権利が行使される限界とを両方とも決定することを委ねることになる」（P. Raynaud, «Révolution française», *Dictionnaire de philosophie politique* (P. Raynaud et S. Rials dir.), PUF, 1996) と。「したがって、おそらく、人権の土台となる人間本性の定義への試みでもっとも重要な特徴をなすのは、自律ということになる。すなわち、自分自身に固有の法律をあたえる自由である（つまり、逆説的であるが、いわば人間は自らの性質や本質を自分に「あたえる」性質をもっている——換言すれば、その性質を予めもっているわけではなかったのである——、あるいは、すくなくとも、あたかもそうすることができるとして扱われなければならないという観念である）。政治は「よき生」の観念を押し付けるために存在するのではない。その基本的な役割は、逆に、すべての市民に可能な「よき生」を自由に探求できるようにすることにある。」(G. Haarscher, «Droits de l'homme», *ibid.*) 「人権宣言、それ自身は、宣言が表明した自然法と、成文憲法のその他の規定の対象となるべき実定法の間の中間的なゾーンに位置する」(J. Morange, «Libertés», *Dictionnaire de la culture juridique* (D. Alland et S. Rials dir.), PUF-Lamy, 2003)。「人権宣言の立ち位置それ自体が問題を提起している。〔中略〕それは、根源的に、自然法の拘束命令にたいして実定法が服従することが問題なのではなく、その逆の、自然法の実定性への吸収が問題なのである」

(自然法)」の項目は、自然法論的基礎と法律優位のうちのひとつだけを選んではいません。すなわち「この(自由の)状態のおかげで、すべての人は、自然それ自体から、自分の従う政府の法律に反していない限り、自分に良いと思われるようなことをなし、自分の思いのままに行動をし、財産を処分できる権限をもつ」とするのである。授業科目の名前や学問分野の分裂の観点でそれがもつ意味だけでなく、それを超えて<sup>28)</sup>、主権的立法権が主観的権利<sup>29)</sup>によって制限されるという、この難問は、今日、公的自由 (*libertés publiques*) や基本権 (*droits fondamentaux*) などの呼び名の揺れのなかに見て取れるものです。つまり、実定法が譲歩するのか、それとも還元不可能な内在的諸権利が譲歩するのか、という問題です。

## 1. 実定法の下での自由

上記リシュレの辞書の「自由」の定義は自由と法律との対立の記述で始まります。その記述はフェリエールの法学事典により発展されています。すなわち「自由、それは暴力あるいは何らかの法律により妨げられない限りにおいて、人が欲することをなしうる自然の権能である。[中略] 暴力は事実上のことであるから、自由の実際の使用行使を奪い取ってしまうかもしれないが、しかし、それは決して自由そのものを奪うことはできない。実際、法律上のことがらは、法自体の権威によってしか破壊されえず、したがって、人間は強盗に奴隷として囚われるにしても、[法律上、権利上] 自由であることに変わりはないのである」、と。ラテ

---

(P. Wachsmann, «Déclaration des droits de l'homme et du citoyen», *ibid.*)。

28) 用語法の問題は、慣習的には、その分野の教科書の序論部分で取り上げられている。P. Rolland, «Libertés publiques», *Dictionnaire des droits de l'homme* (J. Andriantsimbazovina *et al. dir.*), PUF, 2008 も参照。

29) 人格から権利主体への移行(その物的に固定化することを待ちながらということになるが)についてはG. Quintane, «Du sujet à l'homme de droit», *Le droit entre tradition et modernité, Mélanges à la mémoire de Patrick Courbe*, Dalloz, 2012, p. 483-501. その論文の註17でR. Capitant, *Cours de principes du droit public*, Les cours de droit, 1956-1957, p. 35を引用している。すなわち「自由とは債権である。それは、集団の構成員全体にたいする債権なのである。それは、同朋市民にたいする債務から引き出される利益であり、その債務とは自らの自由の領域に入る行動には反対しないということである」。

ン語法の延長で<sup>30)</sup>、哲学の決まり文句が同様に、すくなくとも暗黙のうちにですが、ローマ法の正確な実態を示し、法律学事典に入ってくることになります。すなわち「帰国後の復権 (postliminium)」は<sup>31)</sup>、[事実上] 敵により奴隷にされた市民も、帰国後は[法律上] 市民権の身分を失わないことが認められることを言います。また、自由はしばしば捕虜の状態にないこと、より広く言えば、他人にたいする服従状態にないことで特徴づけられます<sup>32)</sup>。プリヨンは、「学説彙纂」の「言葉の意味について (De verborum significatione)」を引用して、「自由な、という言葉は、奴隷でない者、自由人 (liber)、あるいは収監されていない者、解放された者 (Solutus) と理解される」(続いて、生来の自由人 (ingenu) の定義が来ますが、語源的には「放蕩者 (libertin)」を表す、解放された者 (affranchi) とは区別されて、隷属の負担のついていない土地の自由を意味することになります) とするのです。また、ドニザール (1771年のほうの第2の補遺ですが) によれば、「人格についての自由とは、隷属の対極に考えられる」ものであります。このときすでに、フランス人とは、その名前の語源が示しているように、本性上、自由 (franchises) を享受するように導かれており、したがって、隷属はフランス人には知られていないものだったのです<sup>33)</sup>。ただ、アメリカの植民地は例外状態

30) さらに、たとえば J. Nicot, *Thresor de la langue françoise tant ancienne que moderne*, Douceur, 1606 にとって、この意味での自由は Libertas の主要な意味と一致している。複数の辞書が、ギリシアやローマが自由で神的性格をあたえたこと、ティベリウス・グラックスが自由にローマのアヴェンティヌスの丘の寺院を奉獻していたことを記している。『百科全書』の「自由 (神話、画像学)」の項目もこれを補っている。「ポローニヤ、ジェノバ、フィレンツェなど、イタリアの都市のいくつかは、かつて、その旗や紋章の中に、libertas という語をおいていたが、それは理にならなっていた。しかし、そのような美しい標語は、今日ではもはやイタリア諸都市にふさわしくはなくなった。今日、自由のトロフィにあたいする都市、それはロンドンである」。

31) ギヨの法律学事典では、「帰国後の復権 (postliminum)」の概念は「あらゆる国の公法が認めている」ものであり、新たに併合された地方において、教会のあった土地の権利たるガリカン教会の特権的自由の「復権 (rétablissement)」を正当化するために用いられた。

32) 「自由は、また障害や妨害なく行動できる状態のことという」(このフェルティエールの辞書の第2の定義は、トレヴーの辞書の第4の定義で取り上げられることになる)。「それはしばしば、他人の命令からのあらゆる類の独立のことと理解される」(アカデミーの辞書の第2の定義)。「他人の命令からの独立。彼は自らの自由を好む。彼は自らの自由が従属の下に置かれたり、囚われたりすることを決して望まない。」(フェローの辞書の第2の定義)

33) 「そもそも隷属とは自由の喪失である。しかし、自由な人と隷属している人の

とされていましたが<sup>34)</sup>。

しかし、拘束はなにも物理的なものだけに限りません。自由であるなら、それは自らの意思にしかよらないこととなりますが、意思は、さまざまな影響下にあるといえ、といいますか必ずそうなのです<sup>35)</sup>。服従

---

区別は、フランスにはまったくない。そこではすべての人は自由だからである。ただ、アメリカの島々にいる奴隷たちと、刑罰で奴隷状態とされている犯罪者を除いて、ではあるが」(フェリエールの辞典)。ギヨの法律学事典は、ガリカン教会の自由について述べる際、「フランスという名そしてフランス王国の国制に含まれることのない従属」が対置されている。

34) 『百科全書』の「自然的自由(自然法)」の項目の最後は、つぎのように感動的に述べている。すなわち「キリスト教の列強はみな、奴隷にたいする生殺与奪の権利を主人にあてるような隷属は、キリスト教が人間を完徳者になるよう呼びかけていることと相いれないと判断した。しかし、どうして、自然法の教えとは独立して、この同じ宗教が黒人の隷属に反対を唱えていると、キリスト教の列強国が判断しなかったのだろうか。結局、その列強国は植民地やプランテーションや鉱山のために黒人奴隷を必要としているということなのである。黄金への忌まわしい渴望よ！(Auri sacra fames!)」。

35) 神学者たちは、臣民が影響を受けることなく選択をおこなう状況のことを「無差別な関心の意思」と呼ぶ(この概念やその止揚、その法的問題については、G. Lebreton, «Liberté», *Dictionnaire des droits de l'homme, op. cit.*を参照)。ヴォルテールは、その『哲学辞典』の「自由意思(Franc arbitre)」の項目において、ロックの『人間悟性論』(1689年)から出発し、自由が「先天的に」存在しうることに激しく異議を唱えている。すなわち「あなたがたは考えをすべて受け取っている。あなたがたは、したがって、あなたがたの欲求を受け取っているのだから、必然的に望んでいることになる。したがって、自由という語は、どのようなやり方であっても、意思に属するものではないのだ。[中略]すべては事物の本性の必然的な帰結であるか、あるいは、すべては絶対的支配者の永遠の命令の効果であるか、なのである。いずれにせよ、われわれは世界という機械の歯車でしかない。[中略]自由とは、したがって、したいと思うことをする力以外にはかならず、そうでしかありえないのだ」と、『百科全書』の「自由(道徳)」の長文の項目はこのヴォルテールを延々と引用している(彼の1734年の『韻文形式の人間論』第2版は「自由について」を論じているが、これは[http://www.voltaire-integral.com/Html/09/10\\_Discours.html](http://www.voltaire-integral.com/Html/09/10_Discours.html)で入手できる)。ここでは「自由とは、知的存在が自らの望むことを、自分自身の決定に従っておこなう権能に存する」という同じような記述から始まっている。そして自由は「運命論者たち」(イスラム教、ストア派、エッセネ派、ホップズ、とりわけスピノザ派、さらにピエール・ベールなど)の命題を論駁することに取り組む。それらの決定論は、上述の「無差別な関心」にくみする人びと(主にライブニッツ)と同じくらいに、信仰道徳を破壊する。つまり、「自由がなければ、人間はまったくの自動機械であり、あなたも時計の動きのように、つまり時計技師がそうできるようにした動きに時計は従っているように、さまざまな原因の刺激に従うにすぎないものになる」と。自由と運命論をめぐる当時の議論や、法の定義にとつてどのような問題を提起するかについてはP. Hazard, *La pensée européenne au XVIII<sup>e</sup> siècle, de Montesquieu à Lessing*, Fayard, 1963 [1946], p. 337-345を参照されたい。「自然を支配する機械的法則の証明」があたえた哲学的、芸術的な影響についてはJ. Starobinski, *L'invention de la liberté 1700-1789*, Gallimard, Bibliothèque des histoires, éd. 2006, p. 185。[邦訳『自由の創出：十八世紀の芸術と思想』小西嘉幸訳、白水社、1982

あるいは捕囚状態にないこととしての自由は、身体と精神との間の理想的な比較対照に適しています。なるほど従属が自発的なものであっても<sup>36)</sup>、それは情熱に支配されてなのかもしれません。倫理的な視点からすると、自由のよき使用があれば、必然的に責任が伴います。「神の子たちの自由は、罪の奴隷でないことにある」と、1762年のアカデミー・フランセーズの辞書は書いています。権力、意思、義務の間の連関は、道徳神学では古典的な問題であり、したがって、キリスト教に特徴づけられた政治思考において、これは時折りネオ・ストア主義と混ざり合います。ルイ14世のいわゆる『回想録』の有名な表現がその例です。すなわち「望むことすべてをなしうるときに、しなければならぬことだけしかやりたくないにするのは容易ではない」のです<sup>37)</sup>。

ここでは、古代人の自由は法律のなかに体现されているという古代の視点が、法律は神の命令を反映しているという、キリスト教の教えと結びついています。つまり、法律は自由にする、なのです。かくして『トレヴーの辞典』は政治的自由にかんする文章の最後で以下のように明言しています<sup>38)</sup>。「規則も限界もない自由は絵空事でしかないか、あるいは隷属でしかない。異教徒たち自身がわれわれにそのことを教えた。彼らによると、自由であること、それは法律に服することである」(執筆

年] 参照。革命の視点からの法的な問題提起のいくつかについては X. Martin, *Nature et humaine et révolution française, du siècle des Lumières au Code Napoléon*, Dominique Martin Morin, éd. 2002, p. 11 の、とりわけ、以下の一節を参照。「啓蒙の人間学が、ここで大いに注意を喚起する。それは、実際、科学という刻印の下、人間の内面の純然たる「受動性」という考えを広めた。したがって、それを必要に応じて操作することになると、道徳的な困惑も、技術的な大きな困難も伴うことはないと考えられるのだ」。

36) フュルティエールはここで以下の用語例を挙げている。「結婚は自由の墓場である」。また、同じく、「自由な」の語には「彼の妻が亡くなった、これで彼は自由だ」。

37) *Mémoires pour l'instruction du dauphin* (C. Dreys éd.), Didier, 1860, vol. II, p. 126. J. L. Thireau, *Les idées politiques de Louis XIV*, PUF, Travaux et recherches de l'université de droit, d'économie et de sciences sociales, 1973, p. 92 がこの記述を引用し、その文脈を説明している。その作品にどのような影響があったのかについては S. Perez, «Les brouillons de l'absolutisme: les *Mémoires* de Louis XIV en question», *Dix-septième siècle*, n° 222, 2004, p. 25-50 を参照。

38) おそらく、そういうわけで、フュルティエールにならったトレヴーの辞典の「自由」の第2の定義でもって、その古代の意味における「正統な (légitime)」の語、つまりは「合法的な (légal)」の同義語でもって「自由」を理解しなければならないのである。「権利とは、自らの望むことを、強制も隷属もなく、おこなったり、考えたりする正統な権力である」。

者ペリソン）。アカデミー・フランセーズの辞書はさらに踏み込んでいまして、その用語例として「法律は自由の番人である」を挙げています<sup>39)</sup>。さらに、フェリエールでは「したがって、自由とは、暴力によって妨げられていたり、法律によって禁止されていたりする場合を除き、われわれのしたいことをすることにある。というのも、そのために、より自由でなくなることはないからである。[中略] 誠実な人の精神において、よき習俗に反し、法律の規定に反することはすべて不可能と考えられるだけに、法律が人にたいしてもっている権威や、違反者にたいして設けられる刑罰が、彼らの自由を減らしてしまうわけではないことには、同意しておかなければならない」と記されることとなります。また、『百科全書』では「この市民的自由は、法律の命じないことをするよう強いられないことにあると同時に、そのような状況にあるのは、市民的法律により統治されているからでしかありえない。これらの法律が良ければ良いほど、それだけ自由は幸せなものになるのである」とあります<sup>40)</sup>。こうして国家が自由を脅かすところでは自由主義的な視点のほうに<sup>41)</sup>、と同時に、何の懸念もなく、法律が自由を保障しているところでは法律を愛する視点のほうにすべりこむのです<sup>42)</sup>。

39) アカデミーの辞書の第6の定義は次のとおりである。「それはまた、妨げられることなく何かをおこなう権力を意味する。用例として以下の通り。それは公的自由には反する。法律は自由の番人である。私はあらゆる自由を有している。自分の土地を売り、婚姻を結び、私の財産を処分する自由である。行動する自由がある。商業の自由もある」と続いて、良心の自由があるとする。この記述はまさに、以下でフェリエールにより引用されるものを引き合いに出している。彼は、周知のように、自身の辞書を作成することで、同僚たちと完全に仲たがいがする前は、『アカデミー辞書』の編纂にずっと参加していた。

40) 「市民的自由（諸国民の法）」の項目である。

41) 「政治目的の観点からすると、自由主義は国家の人工論的、あるいは契約主義的な考えからラディカルな結果を引き出す。もし人びとが自らの安全を守るため、あるいは自分の権利を保障するために、国家を自ら作ったのならば、国家は彼らを脅かしたり、彼らの自由を危険に陥れたりすることができてはならないわけで、それゆえに「主権」は、人と市民の「権利」によって制限されなければならないのである」（P. Raynaud, «Libéralisme», *Dictionnaire de philosophie politique, op. cit.*）。

42) 革命の経験の後、F. Guizot, *Nouveau dictionnaire universel des synonymes de la langue française*, Maradan, 1809は、かなり異なる言葉でその問題を考察している。「人が法律にのみ従うと、人は自由であるという命題は誤っている。もしその法律が暴君的であればどうだろうか。自由とは、自分の権利の完全で全体的な享受のうちにしかないのである」。実際、M. Gauchet, «Droits de l'homme», *Dictionnaire critique de la révolution française, op. cit.* [邦訳「人間の権利」『フランス革命事典 6 思想II』] にとって、「創造的なテキストの時点ですでに、創造

とはいいまでも、1789年の人びとに劣らず、アンシャン・レジームの辞書においても、自由にたいするそのようなアプローチは、直接的には、法律に服する人びとが法律を作成するという主張につながるものではありません。つまり「この現象は革命の謎であり続け、人権宣言はその武器ともなると同時にその要約にもなる。この現象は、民主主義者のいない民主主義の誕生であり、共和主義者のいない共和国の前進なのだ」<sup>43)</sup>。民主主義と自由の結びつきは、単に、ひとつの可能性として現れるだけで、自由の条件として現れているわけではありません。たとえば、これはフルティエールの辞書の第7の定義がそうです。すなわち「民衆的な行政・行政官が成立する国家についても、自由と言われる」のです<sup>44)</sup>。『アカデミー・フランセーズの辞書』はこの点、第4の定義という

---

のあらゆる企てを危うくすることになる抑止的均衡が位置づけられる。すなわち、思考実験的に、それは権利の実現を妨げる自由を凝縮しているのである」となる。この傾向は、もちろん、全体主義を経験したあとに、人権を法律から免れさせる「基本権化 (fondamentalisation)」(A. Viala, «Droits fondamentaux (Notion)», *Dictionnaire des droits fondamentaux* (D. Chagnollaud et G. Drago dir.), Dalloz, 2010) や人権の法的保護 (J. Rivero, «La jurisprudence du Conseil constitutionnel et le principe de liberté proclamé par la déclaration de 1789», *La déclaration des droits de l'homme et du citoyen et la jurisprudence, Colloque des 25 et 26 mai au Conseil constitutionnel*, PUF, 1989, p. 75-76) とともに今日にいたっている。

43) M. Gauchet, *La révolution des droits de l'homme*, Gallimard, Bibliothèque des histoires, 1989, p. 30. 人の権利は、同時に、市民の権利でもある。すなわち「フランスにおいて、革命期の諸人権宣言による権利の表明は、国民主権の公式表明と対をなしていた。イギリスやアメリカにおいてよりもずっと、個人の権利は政治的文脈と連動していたのである」(G. Burdeau, *Les libertés publiques*, LGDJ, éd. 1972, p. 16)。

44) 続いて、一連の例が出されている。しばしばフルティエールに依拠しているトレヴァーの辞書では2度、すなわち第5および第13の定義で、その問題に取り組んでいる。「[自由は] また国民についても言われ、独立していること、あるいはほとんど従属していないこと、あるいはある一部分においてのみ従属していることを意味している。かくして、アテネは国王の代わりに、民衆によって第一執政官(アルコン)という行政官が設けられたときに自由になったと言われるのである。またブルートゥスがローマを自由にしたと言われるのである。たとえその後もローマは執政と元老院に服していたのではあるけれども。[中略]自由、それは民衆が奴隷でもなく抑圧されてもいない国家、そしてとりわけ民主政体が成立した国家の場合にも言われるのである。自由、免除、特免(Libertas, immunitas, exemptio)などの語で表現される。ギリシア人そしてローマ人は、長い間、自由のために戦ってきた。人民の自由は譲り渡すことのできない権利である」(執筆者はサン＝テヴルモン)。同様に、フェローも、自由の第4の定義で以下のように述べている。「国家について語るとき、民主的な統治形態を自由という。以下のような用例がある。この暴君は国の自由を抑圧した。ローマは長らく自由を享受してきたが、それは波乱万丈の自由であった」。ドニザールのような実務家においてさえも、その概念が1771年の補遺に見出される。すなわち「諸国民の統



ことになるが揺らぎが見られます。すなわち、1694年版では「国家、国について語るとき、自由とは人民が至高の権威もつ統治形態のこととされる。以下の用例がある。ローマは自由を享受してきた。その国の自由を抑圧した暴君。この都市、この地方はくびきを振り払い、自由となった。自由の保護者。自由の再興者」と記していましたが、しかし1762年版では上記の「人民が…」の前に「貴族あるいは」と付け足されています。また『百科全書』もこの点についてかなり慎重な言い回しをしています。ただ、それはモンテスキューから引き出されたイギリス勲臣の観点からの権力分立を称賛するためでありました<sup>45)</sup>。

自由は、法律にしたがって、自分の意思にしたがうことにありますが、辞典類の当該項目の用例がどのようなレトリックを使っているかをたどることで、権利としての主張要求を考慮すると<sup>46)</sup>、列挙のかたちで自由

---

治形態について言われるとき、自由とは民衆政体あるいは民主政体(*gouvernement populaire ou démocratique*)を意味する。それはローマ人において見られたようなものである。この統治形態は、もしももっとも安定していない場合には、もっとも幸福な政体とはなりえない」。19世紀の辞書と比較すると、民主制と自由との等値は実定法主義的なE. Littré, *Dictionnaire de la langue française*, Hachette, 1863-1872の第5の定義に見られる。すなわち「政治的自由、あるいは、単に自由とは、ある国の国制が各市民に認めている政治的権利を享受できることにある。それは、執行権が市民の直接的あるいは間接的な統制に服している国家の条件であり、この点で絶対的ないし専制的権力の国家と対比される」。

45) 『百科全書』の「市民的自由(国民の権利)」の項目がそうである。「複数の人びとは自由をある統治の形態に結びつけて、その他の形態を排除している。共和政体を好む人びとは自由をこの政体に結び付け、他方、君主政体を享受してきた人びとは君主制に自由を結びつける。結局、各人は自らの慣習と性向に合致する政体を自由と呼んできた。しかし、自由とは、法律が認めることはすべてなしうるという権利であり、もしある市民が法律の禁止していることをおこなうことができたなら、その人はもはや自由をもたないことになろう。というのも、その他の人びともみな、この権限をもつことになるからである。本当に、このような自由は穏和な政体にしかないものなのである。穏和な政体とは、すなわち、国制上、だれも法律によって義務とされていないことをなすよう強制されない政体のことであり、また、法律が認めることをしないように強制されないような政体のことである。市民的自由は、したがって、可能な限りもっとも良い法律に基づくのであり、そのような法律を天賦のものとしてもつ国家において、人が法律に基づいて裁判された結果、翌日絞首されなければならないにしても、それはトルコでそのようにされない若者よりも自由といえよう。したがって、立法権と執行権が同じ人間の手にある国家に自由はないのであり、裁判権が立法権と執行権に合わさっている国では、さらにいっそう、自由は存在しない」。

46) R. Chartrier, *op. cit.*, p. 278-280は革命期の「国家の全能性」を強調しつつ、アンシャン・レジームは「個人にたいする国家の権威の影響を免れるような自由空間」に特徴づけられていたとする。この矛盾は外見上のものであって、それは私的領域の自律がまさに新しい政治空間のかたちを可能にしていたという事実に戻

の中身の変化をスケッチすることができます。それは形式面では、法格言と法律条文との中間的な位置を占めていて、18世紀末の諸宣言を予告するものになっています。かくして、フルティエールの第5の定義では以下ようになります。「自由、それはまた神の法と人の法が許可し、神の法と人の法の権威の下で行うことのできることについて述べる場合にも言われる。成年者は、自分の好きなように、自分の土地を売ったり、婚姻を結んだり、財産を管理したりする自由をもつ。補充指定を受けた土地や<sup>ii</sup>、差し押さえられた土地を売る自由はない。征服者は、被征服民に良心の自由を進んであたえる。商業の自由を奪った私掠船は駆逐された。騎馬憲兵は道路の自由を保障する」。

これはすべてそのまま、良心の自由の用例を除いてではあるのですが、『トレヴーの辞書』に再録されました。良心の自由は、明らかに、問題でした。それがあある特定の定義の対象をなしているとき、その表現の仕方は、厳密な文脈化の方向と、原理原則のより大きな一般性の方向の間で変化します。その一方、良心の自由の普遍的次元は近世ヨーロッパにおいて不確かなままであり、宗教的寛容は、ナントの勅令ついでルイ16世の下でのフランスを別にすれば<sup>iv</sup>、ほとんど実践されてはいませんでした。リシュレの辞書〔1685年のナントの勅令廃止以前の1680年に出版されている〕は、ひとつめの時代文脈の方向でのニュアンスを出しています。すなわち「良心の自由。それは、フランスでは、改革派宗教〔プロテスタント〕またはカトリック的・使徒的・ローマ的宗教〔カトリック〕のあいだでの選択が許されることである。国王は良心の自由をあたえる」と。1762年版のアカデミー・フランセーズの辞書の定義でも、この表現の弱められたものが見つかりますが、これはフェローにより再録されます。つまり「良心の自由とは、支配的宗教ではない宗教を公言することが許されること」なのであります。なお1694年版のアカデミー・フランセーズの辞書の表現は、もうひとつの方向のより一般的方向にあります。すなわち「自分の欲する宗教なら、どれでも信仰を公言することが許されること」となります。この点について、『トレヴーの辞書』は、その第8の定義で、ふたたび物議をかもし議論になっています。すなわ

---

着するものである。L. Dumont, *Essais sur l'individualisme*, Le Seuil, 1983, p. 102  
は18世紀における国家からの自由の概念を取り扱っている。

ち「良心の自由とは、自分の望むような宗教を選び、公言できる権利である。あらゆる異端は、良心の自由が万民法であるという原理により成立してきた。また同じ原理により、イスラム教も偶像崇拜も生まれてきたのだらう。フランスでは、今日、もはや良心の自由はなく、必然的にカトリックでなければならない。良心の自由という不吉な名詞は、キリスト教の古代にはずっと知られていなかったものであり、内戦の怒りや血みどろの戦い、踏みにじられた正統なる権威、そして力づくで君主の手から奪い取られた勅令 [たとえばナントの勅令] などが今日、もたらされたのである」(執筆者ペリソン)、と。

法律により組織され、法律に服する人間の自由というこのような見方について言えば、宗教的自由の問題は、もうひとつ別の問題を提起します。その問題は、立法者の権限の範囲外にあります。といたすのも、それは自然あるいは神に基づくものだからです。そしてそれは、ずっと同じような結果になったのです ([人権宣言前文にありますように] 1789年の立憲議会議員たちもまだ、最高存在 [神] を宣言の立会人として引いてくるのですから…)

## 2. 現世の秩序におけるガリカン教会の特権としての自由<sup>v</sup>

フルティエールの第1の定義は「[自由とは] 人間の自然状態で、そこでは人は自分の意のまま、あらゆる動きができること」としています。『トレヴーの辞典』はフルティエールのこの第1の定義を再録しているわけですが、冒頭に「神学においては」として、過剰なほどのスコラ学的ニュアンスでもって、それを発展させています。この自由の問題は、とりわけ、恩寵との関係という視野において、敏感であります。理論的な問題は『百科全書』の「諸自由 (道徳)」の項目の初めのところで早くも述べられています。すなわち「神は誰に向けて掟 (lois) をあたえるのだろうか。約束・威嚇は誰にたいしてなされるのか。刑罰と報賞はどうか。選ぶことのできぬ純然たる機械にたいしてなのだろうか」。結局、これらの文章はプロテスタントや、さらにはジャンセニストとの論争の視点で読まなければならないということなのです<sup>47)</sup>。

47) ジャンセニスムについての議論のなかで、無差別な関心や必然性の観念が自由

この要素は、近代国家なるものが教会という制度から生まれてきたという壮大な問題につらなっていくのですが<sup>48)</sup>、さしあたりは、ガリカン教会の特権としての自由という重大な点に導いて行きます。すなわち「[この特権は] フランスの教会がずっと結びつきを見せていた古き教会の規範慣行を遵守することにほかならず、その後導入された新しいものには結びつけられない」(フェリエール)ということです。したがって、以下の事実はいくら強調してもしすぎることはありません。すなわち、普遍的教会のなかでフランスの教会が非常に広範な自治をもっていて、そのことは特権の論理のプリズムを通して確認されますが、この自治は、制限されることなく絶対的に使用することが認められるものとしての自由、そういう自由の問題にかんする18世紀法学者の考察の本質的な部分をなしています<sup>49)</sup>。ガリカン教会の特権としての自由はギヨの法学事典と1771年の補遺以前のドニザールの事典の当該項目全体をなすものなのですが<sup>50)</sup>、一般的辞書や法学事典のほとんどすべての辞書において、基本的に、自由の項目の末尾に、しばしば自律性の意味で説明されてい

---

の観念にたいしてどのように関係するのか、という問題は、『百科全書』の「諸自由(道徳)」の項目末尾で明らかにされる。

48) この点について、H. Blumenberg, *La légitimité des temps modernes*, Gallimard, Bibliothèque de philosophie, 1999 [éd. 1988] は、カール・シュミットが代表的な論者である、国家という考えの核心に神学的起源をみて脱神学化していくという「世俗化の定理」には激しく反対している。近代国家生成にかんするいくつかのプログラムをより厳密に歴史的な視点において検討する *Etat et Eglise dans la genèse de l'Etat moderne* (J. P. Genet et P. Vincent éd.), Madrid, Casa de Velasquez, 1986 および *Théologie et droit dans la science politique de l'Etat moderne*, Rome, Collection de l'Ecole française, 147, 1991 を参照。

49) 「しかし、[宗教戦争時の、強硬派カトリック団体である] リーグ派はわれわれの特権としての自由を一時、はぎ取ろうとするところだったのだ。プロテスタントへの嫌悪のあまり、もっとも蒙昧なカトリックたちは逆の極端な考え、すなわち、あらゆる王冠にたいして教皇冠のほうが優位するという意見を信用させなければならないという考えにまで行こうとしたのである。人びとは、サン・バルテルミ虐殺の日の怒れる人びとからかろうじて逃れた聖王ルイの子孫たち [アンリ4世] をフランスの王冠から排除しようと決めていれば、絶望しただろう」(ギヨ)。

50) ドニザールはガリカン教会の特権としての自由を、本質的に、訴訟関連の角度から考察する。彼はさらに「われわれの自由を守ることを目的とする手立て。その手立ては、それ自身、自由の一部となる」としている(この手立ては L. d'Héricourt, *Les loix ecclesiastiques de France dans leur ordre naturel et une analyse des livres du droit canonique conferez avec les usages de l'Eglise gallicane*, éd. Mariette, 1721, p. 118 でリスト化されていて、教皇を議長とする会議、教書の検討、公会議への上訴、そして教会の権力濫用にたいする上訴などが挙げられている)。

ます。ただ、末尾に置かれていますが重要性の度合いが落ちるといふことではありませんで、自由が複数形で用いられていることによるのです。こうして、フェルティエールでは「複数形での自由は、特権、すなわち、人が所有する何らかの権利のことを言う。官職 (Office) の叙任状はこの形で交付される。前任者の享受していたあらゆる権利、特権、自由、免税、免除 (immunité)、特免 (exemption) を享受するためである<sup>51)</sup>。ガリカン教会の自由は、デュ・ピュイ氏による素晴らしい書物一卷に集められており、この自由は、フランスでは、その純粹さと厳格さにおいて確認されてきた普通法や教会法以外の何物でもない。それらはしばしば、教皇座にたいする恭順と尊敬によって特権と呼ばれる<sup>51)</sup>」となります。ジャンセニスムの場合と同様<sup>52)</sup>、「教会権力の盲目的な支持者と主権者の権利の開明的な擁護者との間の」論争は<sup>53)</sup>、権威に反旗を翻

51) リシュレは、ただひとり、複数形にはこだわっていない。すなわち「ガリカン教会の自由 (Liberté)。それは、フランスにあたえられた権利で、教会の古い規律に反しているような教皇の命令は盲目的に受け入れなくてよいとする権利である。『ピトゥ氏のガリカン教会の自由論、デュ・ピュイ氏による注釈つき』を参照せよ」とある。アカデミー・フランセーズの辞書によると「複数形で自由、免税、免除。用例として、ガリカン教会の特権としての自由。条約により、彼らの自由、免除、免税が維持されねばならない」。フェローはこう明記する。「自由、それは特権や免税の意味でのみ複数形で用いられる。用例としては以下の通り。ガリカン教会の自由。降伏文書や条約により、この都市、この国民に自由、免除、免税が認められる。同じく複数形でもって、第7の定義 [特権をはく奪するときの自由] の意味でも用いられる。それ以外は単数形でしか用いられない」と。同様に、ブリヨンにとっても「[複数形の] 自由はさらに特免や特権を意味するから、その項目を参照せよ」とある。フェルティエールを再録しての『トレヴーの辞書』は、こう付け足している。すなわち「フランスの教会はいつも自由を注意深く維持してきた。教皇至上主義の教会法学者たちによって導入された新法に反対し、とりわけ、教皇がアヴィニョンとローマで対立した大分裂時代にはそうだった。ガリカン教会の自由は3つの格言をめぐって展開するものであり、それは以下のとおりである。1. イエス・キリストによって聖ペトロと教会にあたえられた権力は純粹に靈的なものであり、この世のことがらにたいしては、直接的であれ、間接的であれ、拡大されるものではない。2. 普遍的教会の長としての教皇の権力は、すべての教会に受け入れられた決議規範に従って行使されなければならない。3. コンスタンツの公会議で記された場合には、教皇自身が普遍的公会議の決定に服する。これらの格言は1682年のフランス聖職者会議により公式に確認された」と。続いて、その歴史的根拠が長々と示される。フェリエールは、これほど断固とした口調ではないが、同じ考えを表明している。

52) 1730年代から革命初期の聖職者民事基本法までの、ジャンセニストたちの戦いとガリカン教会の戦いの結びつきについてはM. Cottret, «Gallicanisme», *Dictionnaire de l'Ancien Régime, Royaume de France XVIe-XVIIIe siècle* (L. Bély dir.), PUF, 1996参照。

53) ギヨがボンシャルトラン大法官を引用して述べた箇所である。

す論法を練り上げます。そこには、立法上の表現も含まれます<sup>54)</sup>。革命に先立つ数十年の間に<sup>55)</sup>、この抑圧にたいする抵抗権は<sup>56)</sup>、ある種の反教権主義に行き着くのと同時に<sup>57)</sup>、教皇庁への抵抗から君主制（それは昔ながらの神聖さをまもっていました）への抵抗に移ったのです。

しかしながら、すくなくとも原理において、ガリカニスムは決して、宗教世界を世俗の世界に完全に吸収してしまうことを目指していたわけではありませんでしたし、したがって、ただひとりの人間の手の中に権

54) ブリオンは、1699年5月13日のパリ・バルルマン法院の判決を評するなかで、「教皇の勅法がわれわれの自由に反する」形式がいかなるものか詳細に説明している。

55) 古典的文献としてD. Mornet, *op. cit.*, éd. La manufacture, 1989とりわけp. 525を参照。またD. K. Van Kley, *Les origines religieuses de la révolution française 1560-1791*, Seuil, Points Histoire, 2002参照。まさしく宗教的なテーマを考慮に入れるとすとC. Maire, *De la cause de Dieu à la cause de la Nation. Le jansénisme au XVIIIe siècle*, Gallimard, Bibliothèque des histoires, 1998.を、社会的実践における鋭い描写によりニュアンスのかかった視点ではN. Lyon-Caen, *La boîte à Perrette, le jansénisme parisien au XVIIIe siècle*, Albin Michel, Evolution de l'Humanité, 2010参照。

56) 1780年代半ばに非常にはっきりと、バルルマン法院の司法官は、たんに「われわれの〔今までの〕国王たちの助けを得て」、「王国の諸権利と臣民の正統な自由の転覆を防ぐため」、ギヨの法学事典の代闘士を買って出るのである。

57) ここでヴォルテールを引き合いに出すのは容易であろうが、ギヨもまた「迷信」や「偏見」や「専制」を茶化し、さらに「迷信」や「偏見」や「専制」から利益を得ている人びとを、こっけいなエピソードを用い、突飛な対比で揶揄している。たとえば「メロヴィング朝の王たちは、王位から遠ざけたい親王たちを剃髪させ、修道服を身にまといさせたことが知られているが、どのような帰結を聖職者たちはこれらの例から当然に引き出さなければならないのだろうか。それらの最初の攻撃のひとつは、スペイン王ヴァンパが病に倒れ、意識を失った時に、トレド大司教が、当時の習慣に従い、急いで修道士の服装を着させたときのことである。この君主は健康を取り戻した。しかし、司教たちは、その後継者のエンドヴィジュにそそのかされて、561年にトレドで開催された公会議で、ヴァンパが王位を失ったと宣言した。その理由は、彼が悔悛の秘跡に服したからであった。これは、お人よしのルイ敬虔王〔フランク国王ルートウィヒ1世（在位778年～840年）〕の廃位の際の口実であった。〔中略〕教皇たちにはムハンマドの後継者のカリフたちの例があった。周知のように、カリフたちは高位聖職者であると同時に皇帝であって、剣と吊り香炉の権限を同時にもち、ほかのイスラム君主たちを、宗教における代理人であると同様、政治における代理人程度にしかみていなかった。教皇たちは、これらの高位聖職者に倣うと大々的に公表したわけではなかったが、あらゆるキリスト教の君主にたいし、同じような主張を突き付けたのである」と記している。「身分の詐称（*imposture*）」も、ここでは同様に批判されている。すなわち「偽りの教令は、いわば、矛盾なく広まり、受け入れられた。教皇たちは、われわれの間で毎日見られるような、成り上がりの家がするようなことをしていたのだ。つまり、教皇たちは系譜学者を買収し、自分たちのなした篡奪に、神や使徒による起源があったかのようにした。そして、気の弱い群集はこれらの詐称された身分を前にして沈黙を守ったのだ」と。

力全体を集中することを目指していたわけではありませんでした。ギヨによれば「信仰にかんすることは良心の内面の法廷にかかわるのであり、君主がそこに立ち入ることはない」のです。さらに、論調および表現の大いなる自由のしるしということにはなりませんが、一貫した議論をなすというよりも視点を並列させる説明方法に従って、ブリヨンは、用心の前置きは最低限にして、ガリカニスムの命題よりも教皇至上主義の作品のほうを長く引用しています。ギヨの辞書も1329年のヴァンセンヌの集会での聖職者の言いぐさである「連中は自分たちの篡奪行為を[中略] 衝撃的な比較で支持するとき」、敵対しているガリカン主義者と同じようなレトリックと論理を用いているのです。

もしフランス国王による王国の教会の制度的統制というこの問題について、いくつかの法学事典がとりわけ雄弁であったとしますならば<sup>58)</sup>、それは世俗の権力と教会の権力の対立関係が法律用語で表現されているということとして、これはもちろん、とりわけ、トリエント公会議での決議の受容についてそうなのです<sup>vii 59)</sup>。ここでの争点は立証責任にかか

58) 自由(とりわけ、奴隷制の文脈でなのだが)の項目において、ブリヨンはそのページの縦1列プラス半分をローマ法の参照に割いている。そして、いくつかの関連項目の参照を示し、続いて「ガリカン教会の諸自由はそれだけで別に項目を設けるにあたいする」とし、その叙述の分量は縦6列を超え、「権限濫用」「教書」「公会議」「政教協約」「破門」「公開状」「教皇」「国事詔書」「ローマ」の関連項目の参照を求めている。フェリエールは縦半列を自由に割り、ガリカン教会の特権としての諸自由には約2列割いている。ドニザールはガリカン教会の諸自由に1ページを割り、1771年の補遺において自由の観念一般について1列弱の文章を追加している。最後に、ギヨの辞書は四つ折り版40ページすべてをガリカン教会の諸自由に割り当てている[中略]。この叙述は革命後のギヨの改訂版であるP. A. Merlin, *Répertoire universel et raisonné de jurisprudence*, Garnery, éd. 1813, vol. VIIでも維持されたのだが、ナポレオンのコンコルダの時期の好みに合わせられてはいたが、慣習法上の中世的意味における特権としての諸自由という短い説明項目と人権の意味での自由という短い文章のあいだに挟まれた格好になっていた。

59) ブリヨンによると「この時期(1516年のボローニャの政教協約の時期)にトリエントの公会議が開催されてから、その学説は、教会一致的な公会議に由来するものとして、フランス国教会により敬意をもって受容された。しかし、規律でしかない決定について、われわれの特権としての自由と合致しない点がいくつかあると主張された」と記される。ギヨの辞書は王国の各地方の体制について詳述しているが、これらの地方のいくつかは16世紀になって編入され、トリエント公会議の決議を直接受け入れた可能性があり、フランス教会に適用されるブルージュの国事詔書(1438年)とボローニャの政教協約(1516年)とは異なる体制を取ることが知られていた。かくして、原理的問題の他にも、ガリカン教会の特権としての自由が本来的で普遍的なものであると主張することは、新たに併合された地方において特権としての自由にも拡大して主張できることを正当化する。すなわち「これらの原理も劣らず時効にかかることはないのである。それらを新

わるもので、歴史的文書の提出に依拠する法的論理に入っていくことになります<sup>60)</sup>。厳密に言いますと、フランスの教会は例外的な適用除外としての特権をもっているのではありません<sup>61)</sup>、それは本来の規則に従っているだけなのでありまして、フランス以外の教会がすべて、本来の規則から外れ、教皇権力の意思に服しているというわけです。さらに言いますと、自由が、その自然的な性格を理由に、前提視されなければならないのは、古典哲学やローマ法に由来する原理なのです<sup>62)</sup>。ドニザールは、1771年の一般的な定義のなかで、ローマ法それからバルトールズに依拠して、非常に強い口調で表現しています。すなわち「自由は、われわれの生命の魂である<sup>63)</sup>。[中略] (法律に従う) 自由は神聖物の地位におかれ、それを守るために用いられるものはすべて良きものとして

---

たに公布する必要はなく、効力をもたせるために勅令や決議を出す必要もない。それらは、それ自体の力により復活するのである」と。しかしながら、この問題は別の視点からも検討される。というのも、O. Patru, *Plaidoyez et œuvres diverses*, Fabre-Cramoisy, 1681, p. 67の「政教協約は、われらの国王が王であらせられるところではどこでも、一般的に受け入れられなければならない」の文が引用されているからである。

- 60) 『百科全書』はここで有名な警句を再録している。すなわち「誰かが、われわれフランス教会の諸自由を認可しないとの異議を申し立てたいと思ったときに、以下のような言葉遊びのようなかたちで言い返されることがある。権原は皇帝コンスタンティヌスによるシルヴェストル教皇への寄進の背後にあって、いわば、同じく古い権利にもとづく事実上の権原を無効にするには、どちらもかなり当惑しようというわけである」。
- 61) 特権としての自由の「普通法」としての論点は、とりわけフェリエール、『百科全書』そしてギヨの辞書により展開されている。例外としての特権という次元についてはJ. Gaudemet, «Ambiguïté du privilège», *Utrumque ius*, 14, 1986, p. 45-62とF. Saint-Bonnet, «Privilèges», *Dictionnaire de la culture juridique*, op. cit.を参照。
- 62) ドニザールは、1771年の補遺でこう述べている。「疑わしいときは、自由の有利なほうにしなければならぬ。というのも、自由はさまざまな事物のなかでもっとも好ましく、もっとも立派なものだからである。[中略] 課されている隷属の正当性が証明できない限りは、それぞれの事物は自由だと想定される」と。ローマ法の参照がいくつか提示されているが、それはブリヨンの当該項目の冒頭にもあるものである。
- 63) 『百科全書』は、ヴォルテールの『自由について』での言説を引用し、「自由(道徳)」の項目で、それに相当する考えを再び取りあげている。「自由とは、人においては、魂の健康である。」続く項目では、「自然的自由(自然権)」がそれ以上のことを述べている。「人が自然から獲得し、その人が所有しうるあらゆる財のうちもっとも貴重であると想定されるのは、自由の状態である。それは他のものと交換されたり、売られたり、失われたりすることはありえない。というのも、当然に、すべての人は自由に生まれたからであり、いわば、彼らは主人の力には服しておらず、誰も人にたいして所有権をもつことはないからである。」



好意的に受け入れられる」と。ブリヨンはさらに雄弁になります。ガリカン教会の諸自由は「不屈のもので飼いならせるようなものではない」と言うのです。ギヨの辞書はコンスタンティノーブルの第1回公会議(381年)の一節を、教会の特権に好意的なかたちで、引用してきます。すなわち「教父たちの言うように、高位聖職(sacerdoce)の権威を口実にして、世俗の権力の虚栄が教会にも入り込みはしないかと恐れ、また、すべての人の解放者であるイエス＝キリストがわれわれに、彼の血をもってあたえられた自由が徐々に失われはしないかおびえていた」と言うのです。この視点において、人権の普遍性は、難なく、啓示宗教の普遍性を引き継ぎ、そのレトリックの一部を図像学の一部と同様に借用しているのです<sup>64)</sup>。

自由の性質にかんするこれらの前提とともに、ある有名な議論により、ひとつのドクサが自明なこととして登場し受け入れられていきました。その議論とは、ピエール・ピトゥの『ガリカン教会の特権としての諸自由の集成』の議論でありまして、本書はほとんど公式見解のような影響力をもった教義の作品です<sup>65)</sup>。その書物の初版は1594年で、以後絶え間なく増補再版されていきました<sup>66)</sup>。その他のなかでも、ブリヨンがスケッチをしてくれています。すなわち「われわれの父祖が〔中略〕ガリカン教会の諸自由と呼んだもの、そして彼らがかくも強く執着してきたものは、決して、度外れた不当な恩恵でも法外な特権でもなく、むしろ生まれながらの自由(franchises)で自由身分(ingenuitez)、あるいは、普通の権利であって、アフリカ大公会議〔411年のカルタゴ公会議〕の高位聖職者たち、すなわちケレスティヌス司教の教皇選任に類似の主題について書いた人びとが語るように、「quibus nullā patrum definitione

64) こうして、ギヨの辞書では「信仰はひとつである。それはあらゆる国において、あらゆる時代において、いつも同一である。教義に属するものはいかなる変更にも、いかなる改革にも服さない。信仰がわれわれに教える真実にたいしてはいかなる時効もありえない」と記される。

65) ドニザールによれば「そこに含まれる格言集は、ある種の法的効力を有している。それに信憑性がなくとも、フランスの聖職者は何度も、とりわけ1682年の国王宣言において、それらを認めた」という。彼は同様に、いくつか法令の参照を指示している。『百科全書』およびギヨの辞書も同じくピトゥの83の格言の法律上の効力を言っている。

66) ギヨの辞書はピトゥの『集成』の出版年と、彼の後継者デュ・ピュイの『ガリカン教会の権利と諸自由概説』の出版年を混同している。

derogatum est Ecclesiae Gallicanであって、ガリカン教会はわれわれの祖先がずっと保持してきたわけだから、ゆえに、慎みある、生まれながらの享受という権原を示せば、その他の権原を示すは必要ない」というのです。したがって、たとえ、立法的意思主義よりも慣習法伝統を好むアリストテレスや聖トマスのような古典的自然法論が問題であるにしても、自然本性との合致という議論が明示的に前に出されているのです<sup>67)</sup>。

フェリエールは教会権力の濫用にたいする上訴を問題にするとき、同じような単語を動員してきます。すなわち「普通法、神の法あるいは自然法だけでなく、王国の、そして王国の教会の特権にたいして向けられた」権限濫用というように、です。すこし後にギヨの辞書が依拠しているのは、理性<sup>68)</sup>、神の精神、聖性、時効にかからぬ自然法、社会秩序<sup>69)</sup>、そして社会契約<sup>70)</sup>までも動員してくるのです。とりわけ、彼が「人権」

67) これらの観念については、とくにM. F. Renoux-Zagamé, *Du droit de Dieu au droit de l'homme*, PUF, Léviathan, 2003, p. 19-49を参照。ガリカン教会の特権としての自由における本作品の慣習法的論理の分析については、わたしのP. Bonin, «La coutume entre pluralisme juridique, souveraineté étatique et projections historiographiques: les dictionnaires de l'époque moderne», dans *Normes et normativités, études d'histoire du droit rassemblées en l'honneur d'Albert Rigaudière* (P. Bonin, F. Garnier, C. Leveleux-Teixeira, et A. Rousselet-Pimont dir.), Économica, 2009, p. 255-280の参照を示させていただきます。

68) 「当時の偏見を考慮に入れるならば、この国事詔書（いわゆる、聖王ルイ裁可の詔書）は理性に向かう大きな一歩となろう」。『百科全書』においては、「思想の自由（道徳）」の項目全体が、ほとんどまぎれもない合理主義的で反教権的なパンフレットとなっている。すなわち「真の思想の自由は偏見と性急さを警戒する精神をもつ。この賢明なるミネルヴァのふくろくに導かれ、それは、それにはたいし提示される教義には、その確実性の度合いに応じた支持しかあたえない」。

69) 「社会秩序のこれらの基本格率」、あるいは「神の精神によりあたえられ、全世界の一般的尊重により認められる聖典にかんする教権の行使を規定すること」が問題なのである。結局、「それは不変不動の原理であって、あたかも自然法のように、その権威は人間の定めによって増やされたり、壊されたりするものではないのである。われわれの諸自由とはこのようなものであり、それは行政官の権力の本質から来るものであり、あらゆる宗教的階層性の結果として出てくるもので、[中略]、すなわち、本質的で、原初的で、不変である権利であり、それなしに国民は真に独立することのできない権利である」。さらに「人間のいかなる制度も、野心、強欲、その他の情念のいかなる力も、これらの聖なる決定、つまり神性の不動の作品に優位することはできないのである」と続く。

70) 「われわれのもっとも尊敬すべき著者のひとり（マブリー師）とともに、以下のことを追加しておこう。この大いなる論争〔ヴァンセンヌの集会―原注〕を終わるためには、永遠に服従すべき自然法、すなわち、その他のあらゆる法の土台や規範となるものがあることを知らなければならない。社会それ自体から権威を得ているのではないと主張しながら、公民的権威の一部をそこで行使する人間

の表現を用いたことを記しておかなければなりません。この言葉は、破門が人権に反するという箇所でも用いられています<sup>71)</sup>。『百科全書』についても同様です。すなわち「われわれの諸自由について語る際、これは時おり聖なるものと表現される。これは、諸自由にたいする尊重を表明し、それらがフランスの教会にとっていかに貴重なものであるのかを表現するためであるにしる、法律により刑罰が科されないことには、それらに違反することは認められないと言うためであるにしる、聖なる自由と形容されるのである」、と。

しかし、予想されますように、『百科全書』になると、アンシャン・レジームの特権としての自由のレトリックから人権のレトリックへの移行を表しています<sup>72)</sup>。ただし、矛盾するというか、出典のばらばらな点がありますが、その真の振り分けがなされるのは、ここでは、どのような定義がここで嵌め込まれているのかと、いうことによるわけです。自然的自由は以下のように始まります。すなわち「[自然的自由とは]自然が、すべての人にたいし、自然法の枠内でなされる限り、かつ他人を犠牲にしてそれを濫用しない限りにおいてであるが、自分の身体と自分の財産を自らの幸福にとってもっともふさわしいと判断する方法で、身体財産を処分することのできる権利。自然法は、したがって、この自由の規範であり、尺度である。というのも、人が自然の原初状態にある人間が、いかに相互に独立状態にあるにしても、彼らはみな自然法に従属しているのであり、その法に従って彼らは自らの行為をなさねばならないからである」と。この信条告白は、自然法と万民法の学派から直接的に由来し、[自然的自由の次の] 市民的自由にかんする項目で前面に出てきます社会契約の観念と関連させて考えなければなりません。すなわち「安全と所有権を彼らに確保する法律の下で生活するため、個人の独立と財産の共同体をなすのは、この部分を排した自然的自由なのであ

---

ほど、社会の善に反するものはないということは無視してはならない」。

71) 「グラティアヌス教令集に挿入された教会法によれば、教会を愛する情熱のあまり、被破門者を殺害した人間は殺人者とみなされなかった。破門された者は、破門により、市民階級から切り離されるだけでなく、いわば、あらゆる人権を奪われるのである」。

72) そこでは、自由の問題が中心となっているが、下記の検索エンジンでは、自由という言葉に2829回ヒットした。なお、この数に図版類は含まれていない。  
<http://encyclopedie.uchicago.edu/node/176>

る<sup>73)</sup>』と。その続きは、明らかにモンテスキューから着想を得ています。彼が引用されるのは、当然、権力分立に導かれることになり、そこで市民的自由の項目は終了し、ここから、次の項目の政治的自由が始まります。すなわち「国家の政治的自由は基本法により形成されますが、基本法は国家において立法権と、万民法の下にある事物の執行権および市民法の下にある事物の執行権との分配を、これら三権が相互に結びつくり方で設ける<sup>74)</sup>』と。

結論的に、啓蒙思想が1789年人権宣言を特徴づけていることは自明の真実ではありますが、ただし不均質なさまざまな影響はまぎれもありません。古代の基礎の上に立つ18世紀の自由は、それを保障する法律に服しており、いまだ常に個人のものであるとは考えられていませんでした（このことは、おそらく、特権としての集会的自由という派生するカテゴリーが見られないことを説明づけます）。しかし、ガリカン教会の特権としての自由は、語彙と諸概念にとって、結晶化の役割を担っていました。ガリカン教会の自由は特権という、旧弊的で評判の悪い論理を参照してはいますが<sup>75)</sup>、それらは教皇の包括的権力を前に、その範囲を超えて、時効にかからない権利を動員することを可能としました。その理由は、自然と神性に基づいているからなのですが、同時に主権者の法律により宣言され、枠づけられたからでもあります<sup>76)</sup>。初めは対立し

73) これはルソー『社会契約論』（1762年）第1編第8章（éd. Garnier-Flammarion, 1966, p. 55-56）の有名な一説の書き換えになっている。[邦訳は、桑原武夫ほか訳、岩波文庫、36-37ページを参照。]

74) 続いて以下のような『法の精神』（1748年）第11編第6章「イギリスの国制について」のほぼそのままの文章がくる。「市民の政治的自由は、各人がその安全を有しているとの意見からくる精神の安定である。この安全をもつためには、ある市民が別の市民を恐れることのないような政府でなければならない。よき市民法と政治的法はこの自由を確実なものにする。それはさらに、刑事法が、犯罪の個別の性質からそれぞれの刑罰を引き出すときに、勝利する。世界には、その国制の直接的な目的を政治的自由とするところもある。また、もしこれがその自由を基礎づける諸原理が強固であれば、そこには利点があるということになる」。

75) 「理性の政治をつくろうとする人びとがもっとも反感を抱く考えは、伝統により神聖化された特権が自由の道具だという理念である」(M. Ozouf, «Liberté», *Dictionnaire critique . . .*, op. cit. [邦訳「自由」『フランス革命事典 5 思想I』、264ページ] およびA. de Tocqueville, op. cit., p. 204) も参照。

76) 法 (droit) を規範 (règle) の総体へと置き換えようとする近代自然法学者の傾向についてはM. Villey, *La formation de la pensée juridique moderne*, PUF, Léviathan, 2003 の、とりわけp. 548-549を参照。

ていたこれらの特徴は融合して1789年に見出されることになるのです。

### 訳注

- i 『トレヴー』誌は、18世紀に出版されたイエズス会系の文学雑誌である。
- ii 補充指定とは、家産の散逸を避けるため、今後も同様の指定を行うことを条件に、それを長子などに委ねることをいう。指定は、生前でも遺言としても可能であり、それを受けた者は、指定した側の生前から目的物の管理を委任される。この慣行は、主にアンシャン・レージュム期に普及していたが、ナポレオン期にも「マジョラ」という名で行われた。
- iii 1598年、アンリ4世はナントの勅令を発し、それまで禁止されていたプロテスタントの公的礼拝を認めた。この勅令は、1685年にルイ14世により廃止され、それ以後、フランスにはプロテスタントは「存在しない」ものとみなされるようになるが、1787年に、ルイ16世により寛容令が制定され、プロテスタントにも民事身分の権利が認められた。
- iv 当時のフランスは、カトリックを国教としつつも、国王にたいする教皇の優位を説くローマ教会とは一線を画し、ガリカン教会と呼ばれる独自の国教会をもつとの立場をとっていた。
- v 17世紀末から18世紀のフランスでは、ジャンセニストと呼ばれる、禁欲的なカトリックの一派が力をつけていた。彼らは、自由意思などの点についてイエズス会と対立し、ローマ教皇にも断罪されるが、その信奉者には司法官が多く、18世紀における王権とパルルマン法院との対立の背景となった。
- vi 特免とは、修道院や修道士を司教の支配から解放して教皇の直属とすることである。
- vii 1545年に開催されたトリエント公会議では、プロテスタントにたいする強硬な対応が決議されたが、フランスは時期尚早としてその受け入れに反対した。しかしながら、この背景には、教皇との対プロテスタント政策の違いではなく、ガリカン教会や国王の権利を教皇の影響から守るという目的があった。