

戦いのディスクール
彷徨するエッセー

(c) Medio/Socio (Masaki Shimazaki)
1999~2002

目次

I. エッセー「戦いのディスクール」	
1. フーコーの76年講義から p.3
2. 「敬意」の問題 p.6
3. タルド、そしてコシャンへ p.8
4. 農村の方へ p.12
5. メーソンリーの場合 p.15
6. 教会の周辺--ガリカニスムとプロテスタント p.20
7. フランス革命、そしてディスクールの刷新へ p.27
II. オーギュスト・コント小論	
1. ミュリオールニのコント論 p.35
2. 第47から49講についてのノート p.37
3. 第50から51講についてのノート p.40

1. エッセー「戦いのディスクール」

1. フーコーの76年講義から

系譜

ジャック・ランシエール(Jacques Ranciere)はその著書『不和』("La Mesentente", Galilee, 1995)において、「政治(ポリティック)」(politique)というものは、共有部分の再分割によって、分与されない者(sans-part)という分与がなされる際に生ずるものだとしている(p.31)。階級闘争とはその意味において政治そのものである(p.39)。それは秩序の同意のプロセス(これをランシエールはポリス(police)と呼ぶ)に対立する。ポリティックとポリスが出会う場こそが政治の場となり、ポリスに対してポリティックが刻みこまれるところで、表出(manifestation)が立する(p.80)。表出は一つの美学(esthetique)を伴って現れる。ここからランシエールは、美学は自己言及に内在するものではなく、その美を自律化こそがポリティックの近代的構成をなしているのだと論じている。

分与されない者の側からの異義申し立てとしての政治は、長い系譜を誇っている。ランシエールはプラトンやアリストテレスにまで遡ってみせる。分与された者の側が権力機構を作り、それを維持しようとするのは当然のことだろう。それは既得権となるのだから。だがここで問われなければならないのは、そもそも、そうした再分割はいかにしてもたらされるのか、そして分与されない側からの異義申し立てはどのような力学をはらんでいるのか、ということだろう。分与されない側の動きは多くの場合きわめて見えにくい。それは「記録」の表舞台にはなかなか立たないからだ。むしろ、一端は迂回路に入り、分与された側がどのようにして既得権を守るのかを考察する方がよいとされる。その体制とそのほつれを通じて、そこから逆照射する形で、分与されない側が浮かび上がるというわけだ。ミシェル・フーコーの権力批判とはまさにそういう立場ではなかっただろうか。

フーコーの76年講義

さて、そのフーコーだが、1970年からのコレージュ・ド・フランスの講義を再構成した書籍の刊行が始まっている。その初回の刊行となった『社会は擁護すべきである』("Il faut défendre la société", Seuil/Gallimard, 1997)は、上の問題系を考える上で、多大な示唆をもたらすと思われる。以下、例によって簡単にその内容をまとめ、そこから継承・延長すべき問題を素描してみたいと思う。

ここではまずフーコー自身が、権力の機構を「争い(guerre)」を通して捉える必要を示唆している。権力の関係は争いを「分析装置 (analysateur)」として掲げるところから見てくるのではないかというわけだ。権力とはつまり争いの「国家管理体制 (etatisation)」だという。そしてフーコーはここから、争いの言説がどのような歴史的展開を見せてきたのか探ろうとする。争いと聞いてまず思い出されるのはホッブスだ。ホッブスの基本軸は、「万人の万人に対する戦い」を回避するために法的秩序を掲げることにある。だがその議論が反目していたのは、実はホッブスの時代(17世紀)に英国に現れていた、歴史を「征服」として見る言説だった。それ以前の「君主を讃える」歴史の言説から、英国ではすでに征服として見た歴史の言説へと移行していたのだ。それはノルマン人によるサクソン人の征服を物語る言説だった。

フランスの場合、トロイアからガリア、あるいはガリアとゲルマン、ガリアとローマといった、権力の委譲における連続性を語る言説が中心的だった(王の系譜の正当化)。だがそれに貴族階級が反論を突き付ける。その代表的な人物がブーランヴィリエ(Boulainvilliers, 1658 - 1722)だった。フランク族を貴族階級の祖先とみるこの人物は、貴族の権力の低下を愁い、宮廷の書記や地方長官らを攻撃しつつ自分たちの失地回復の試みを展開する。フーコーはここに、みずからの歴史を語る「新たな歴史の主体」の出現を見る。ガリアに侵攻したフランク族は、ローマ人によって弱体化していた貴族階級に対して、戦士(貴族)の階級性を維持したのだというブーランヴィリエの議論は「強者、弱者の移り変わりの問題を扱う」という新しい言説だった。それは「争いの関係が全ての社会関係に浸透するという見方」(p.144)でもある。

かくして歴史の認識(知識)は争いの上での武器となりうるようになる。18世紀を通じて技術的な知識が拡大するに伴って、従属化のための戦いが増大していく。そのために国家は除去、規範化、分類、中央集権化を通じて「知」にふるいをかけようとする。公式の歴史と、闘争に結び付いた歴史とが対立するのだ。さて、この貴族階級に端を発する新しい歴史観は、第3身分にはなかなか浸透していかない。第3身分は非歴史的な蛮行への愛着を自他ともに認め、むしろルソー主義的な存在となっていた。ところが革命期にいたり、中世の物語が多数出現し、古代ローマへの憧憬と封建制の憎悪が育まれる。

広い意味での「ネーション」(国民意識、民族意識)という概念はここに成立する。

フーコーはシエイエス(Sieyes, 1748-1836)の議論を検討す?驍7だが、シエイエスにおいては倒錯的に、法の存在がネーションの成立条件(実際には法はネーションが存在することの結果でしかないのだが)だとされ、第3身分がネーションとしての政治的立場にほかならないとされる。ネーションと国家とはここで垂直の関係を結ぶのだとフーコ?は言う。18世紀から19世紀を通じ、歴史認識にはこうして二つの格子が設定されたのだという。一つは知的理解の格子(歴史を侵略から見る視点)、もう一つは現在から構築する格子(現在を十全なものとして、回顧的に歴史を見る視点)だ。両者があいまって形作る「利便性」において?A歴史は闘争に用いられていくのだ。

展望 --何が変化したのか

この後、権力が用いる技術として、身体に働きかける規律のほかに、類概念に関わる規制が生じ(18世紀末から)、この後者がバイオポリティクスを導き、やがては近代の人種差別(それは心性でもイデオロギーでもない、権力の技術としての差別だという)を生んでいくことが論じられている。これはきわめて重要な箇所なのだが、ひとまずここでは置いておこう。それよりも、まずは以上大まかに俯瞰した、このフーコーの分析を、われわれがどう引き継いでいけるのかを考えてみよう。

フーコーはあくまで言説の分析としてテキストをめぐっているわけだが、これはより広い問題系に繋げていかなければならない分析だろう。まず指摘されてしかるべきは、「戦いをめぐるディスクール」が、歴史的に規定された構築物であるという点だ。17世紀に貴族階級がみずからの階級を歴史の主体として認識するわけだが、おそらく貴族階級がそこに至る過程も重層的に決定されていることだろう。もう一つ、それが第3?g分に広がっていく過程も見逃すことはできない。この二つの過程にこそ、戦いのディスクールの成立をめぐる問題が隠されていることだろう?Bとなれば、その過程の少なくとも一端を解き明かしていかなければならないのだ。これは重要な問題だ。なぜならそれは「フランス革命は書?iによって導かれた」といった図式的理解の外にあるからだ。フランス革命は、戦いのディスクールの拡大と、その拡大過程での変容によって?xえられた、という命題が導かれうるからだ。

メディオロジエ的視点に立つならば、まずはその伝達技術の側を検討していかなければならないだろう。第一の貴族階級の歴史意識の成立ということに関して言えば、すでにフーコーが示唆しているように、それは宮廷への対峙、そして同時に新興のブルジョア階級との対峙によって、みずからの差異が明らかになったという事情があるだろう。そして後者が新興してくるのは資本主義の拡大があったからだということになる。だが、より直接的な与件を探らなければならない。ヒントはやはりフーコーにある。たとえば様々な技術的知識の拡大だ。17世紀末から18世紀にかけての技術的知識の拡大と、それらの分派が相互に対立する様を、もっとよく検討してみないわけにはいかない。貴族階級と技術の関わり。これは考察に値する問題となるだろう。

第二の第3身分における歴史意識の高まりについては、貴族の側で生じた意識が普及する過程としてのみ見ていいものかどうか、今の段階では不明だ。あるいはそこにも、何か別の経路による開眼の可能性を秘めているかもしれない。ここでのヒントとなるのは、中世の物語の人気だろ？。とすれば、さしあたりシャルティエなどによる出版についての研究を改めて視野に入れ直さなければならないだろう。その上で、貴族との区わりが再検討されてしかるべきだろう。このように課題は山積みだ。これを少しずつ、堅実に追ってみたい。「戦いのディスクール」をめぐり観察を、ここから始めてみよう。

2. 「敬意」の問題

一つの寄り道として

前項の確認になるが、さしあたりわれわれが考えるべき課題は、一つには貴族階級における歴史意識の誕生について、もう一つはいわゆる第三身分における歴史意識の拡散について探ることだった。では、そこにどのように入っていけばよいのか、これが問題となる。そのためにまずは一つの寄り道、あるいは迂回路を用意しよう。それが「敬意」をめぐる問題である。フランス語でいう「deference」だ。

この問題系はナショナリズム批判の文脈から出てきているように思われる。同種の概念として(必ずしも同一ではないにせよ)「レスペクタビリティ」がある。椎野信雄は論文「セクシュアリティとナショナリズム」(『記号学研究19』所収、東海大学出版会、1999)において、モッセの著書に言及し、レスペクタビリティがヴィクトリア朝のイギリス市民社会における価値基準であると定義し、その作法や道徳がセクシャリティ概念を通じてナショナリズムと密接な関係をもっていたと指摘する。中産階級を特徴づけるこのレスペクタビリティは、「市民階級の覇権とともに確立した」(同、p.119)のだが、その過程において、ナショナリズムは「中産階級の作法や道徳を吸収し、支持承認した」(同、p.119)。椎野は両者の関係は現代にも受け継がれていることを示し、そこからの解放の道を探れないかと問題提起する。一方、同書所収の「ネイションの人種化とセクシャリティ」において小田亮は、アーレントを参照しながら、レスペクタビリティによる「流動的な差別化」が「人種間・階級間・男女間のセクシャリティの生来の差異として語られた」(同、p.132)ことに注目する。小田によるとアーレントにおいては、フーコーが76年講義で取り上げたブーランヴィリエについて、「支配するという歴史的事実が身体的差異を生むとされてはいても、身体的優越性に帰されているのではなかった」(同、p.132)と

述べている。

レスペクタビリティがナショナリズムと結び付き、「人種化」を促していくという議論はここではひとまず置いておこう。それよりもさしあたりわれわれの問題にとって大事なのは、両者がレスペクタビリティをあくまでブルジョワ階級の産物と位置づけている点である。だがこれももしかすると、やはり貴族階級からの継承から派生したものではないかとの仮説もありうる。どうということかと言えば、イギリスのヴィクトリア朝時代に復興した中世指向(ロマン主義的)が、レスペクタビリティの雛型を用意したのではないかということだ。高宮利行は『ゲーテンベルクの謎』(岩波書店、1998)の中で、19世紀における「中世的な価値観の読み換え」について触れ、「中世の騎士道精神は、清廉、純潔、弱きを助け強気をくじく、といった騎士道的ジェントルマンとして甦った。我々が今でもイギリス人にかくあってほしいと願う理想像は、このジェントルマンなのである」(p.164)と述べている。ジェントルであることとレスペクタビリティは同一ではない、と捉える向きには、その騎士道的な?搗zを見ていただければよいだろう。レスペクトするものは何か、それは広い意味での騎士道精神ではないだろうか。とすれば、レスペクタビ?湯eiの練り上げの一つの源泉を、貴族階級の理想に求めることもあながち誤りではないと思われる。さてここから今度はフランスにおけるdeferenceの問題を眺めてみよう。

誰が、何に敬意を表すのか

『コミュニケーション』誌69号(Seuil, 2000)は、deferenceをテーマに掲げ、それにまつわる様々な論考を収録しているが、まずもってひときわ目を引くのがジャック・ル・ゴフの「中世には敬意は存在したか」と題する対話だ。ル・ゴフはその中で、人物が体現するもの(価値)への敬?モと、人物そのものに対する敬意とを区別して考えることを強調する(p.28)。そして中世においては、人物、つまり個人の概念がまだ確立してお?轆ク(12世紀、13世紀に多少の前進が見られるとしつつも)、個人は集団に吸収されていると述べている。かくして、現在われわれが理解しているような敬意は、17世紀を待って始めて出現するとされる。それは個人というものが解放される時期に一致するというわけだ。

だがここで注目すべきは、その12世紀における「個人」概念の前進過程だろう。ル・ゴフの簡便な説明によると、12世紀には、罪人はその身振りによってだけでなく、罪を犯そうという意思(intention)によってもそれとわかるようになるのだという(また、共同体に組み込まれていた「あの世」の概念が、同時期、個人との関係の変化により、現世とあの世との中間的存在として「煉獄」が誕生する)。だがその一方で、やはり?ツ人は集団の中に埋没している。共同体を形づくっている領主と封臣との関係にそれはよく現れている。封臣は領主と同じ範疇に属しながら、?V礼的価値を重んじるがゆえにみずからを下位に位置付けるのだ。ゆえに、領主の横暴(善玉

としての領主)には儀礼的価値を通じた敬意が払わ?黷驕B逆に圧政を敷く領主(悪玉)には反抗をもって対峙するのだ。

この反抗(revolte)は、あるいは重要な契機となりうる。なぜなら、悪玉への反抗は儀礼的価値から人物そのものを遊離させていくのではない?と思われるからだ。ここから再び16世紀に戻るならば、例えばラ・ボエシー『自発的隷属について(De la servitude volontaire)』(1550年ごろ)は、そうした盲目的な従属に反意を唱えるアジテーションをなしている。「もはや仕えないと心に決めるがよい。さすればあなた方は自由?なるう」(同書、Gallimard - Tel, 1993, p.88)。ラ・ボエシーにおける反抗の対象は、人物そのものの方に大きく傾いている。「対立する?でもなく、揺さぶるのでもなく、単にもはや支持しないこと」(同)を奨励しているからである。実際ラ・ボエシーはあくまで知性に基づく以?O(法による以外)の支配を拒んでいるのだ(同、p.181)。

この小論はラ・ボエシーが18歳のころに書かれたものとされる。1549年にはギュイエンヌ(フランス南西部)で塩税の取り立てに対する反乱が起き、アンリII世が遣わした軍による弾圧を受けており、この小論はそれを受けて書かれたものと考えられているようだ(Bougnoux, "Sciences de l'information et de communication", Larousse, 1993, p.36)。とするなら、ここにはまさに悪玉(人物としての)に対する拒絶の身振りが?、かがえるだろう。こうした価値と人物の遊離の意識については、その直後の宗教戦争(1560年から1598年)を経てどう変化するののかも探ってい?なければならぬだろう。これは課題として取っておく。

さしあたりここでは、これが逆転して善玉、つまり人物に対する敬意をも産んでいくのではないかという仮定を掲げておこう。いずれにしても、通念に従うなら、アンシャン・レジーム末期には敬意の身振りは儀礼化され、階級制度を支えていた。フランス革命においていったんこれは崩壊したかに見える。だが、動乱期を過ぎると、市民の平等という理念のもとにあって、「敬意」が出現し、そこから新たな上下関係が構築されていく。上に挙げた『コミュニケーション』誌には、それらの問題を取り上げた論文が並んでいる(ピエール・サン=タモーやフランソワーズ・フォルチュネなど)のだが、それはまた別の問題系であり、ここで取り上げることは控えよう。ただ、敬意の問題が戦いのディスクールの裏面をなすことを確認しつつ、われわれはさらに先に進むことにする。

3. タルド、そしてコシャンへ

印刷物の力学?

『構造人類学2』("Anthropologie structurale II", Plon, 1973 et 1996)所収の「ジャン=ジャック・ルソー、人間学の祖」と題された論考の中で、レヴィ=ストロースは、ルソーがデカルト的な一元論に初めて本格的な異を唱えた思想家だとして高く評価している。それはつまり、他者の中での他者である動物にさえ同一化し、「受け入れ可能な」自己をもたらすものいっさいを拒否しているからだ(同書、p.51)。これに呼応するかのように(年代的には先だっているのだが)、学問的方法もまた一元的でありえないことを示してみせた思想家に、イタリアのジャンバティスタ・ヴィーコがいることはよく知られている。『学問の方法』(上村忠男、佐々木力訳、岩波文庫、1987)の解説(p.206)によれば、その教育?視座(教育は知性の発達の順序に即して進められるべき、というものは、ルソーの『エミール』にも共通するとされる。

『学問の方法』でのヴィーコは、同時代的な学問方法(解析、機械学)が共通感覚や創造力を育むことを疎外していると主張する。学問を支えるものとしての印刷や大学機構もまたしかり、というわけだ。特に印刷に関しては、プラトンの『ゴルギアス』の中で文字がやり玉に挙げられるのと同じように、ヴィーコはきわめて否定的なスタンスを示している。手写本の時代に比べ、印刷によって安価な書物が大量に出回ることにより、人々は勤勉でなくなっているのではないか、というわけだ。手写本の製作には膨大な訓練が必要とされ、しかも世評の定まった著者が筆写されていたが、印刷物によってそこに変化がもたらされたというのだ。そしてヴィーコは「数世紀の判断をもとにして読書を行うべき」「まず古代人を読もう」(p.137)と言う。いずれにしても、印刷が数をたのみとするがゆえに相対的・全体的な学問的希釈化をもたらすのではないかと懸念しているのである。

ヴィーコの懸念はあくまで学問への影響関係にとどまっている。だが、たとえ素朴であるにせよ、書物の社会的影響力を考えてみるならば、それが学問のみにはどどまらないであろうことは容易に察しがつく。ところでわれわれにとっての問題は、貴族階級における自己意識化と、その硬化がいかんにもたらされたか、というものだった。では、それは印刷された書籍と関係するだろうか。関係しない、と言い切ることはできないだろう。だがそれのみだとするなら、あまりに素朴な技術決定論ということになるだろう。ではどのように関係したのか。ここではそれを二人の著者を引き合いにして、大まかに検討してみよう。

新聞の力学？

年代的に見た場合、書籍の数が増大するのは、ヴィーコの活躍した18世紀前半よりもむしろ後半に入ってからのこととなる。『メディア史 - フィドロからインターネットまで』(Barbier et Bertho-Lavenir, "Histoire des medias : de Diderot a Internet", Armand Colin, 1996)によると、フランスの場合、1701年から1770年

までの間に書籍刊行数は3倍(年間2000点から年6000点へ)にふくれ上がる(p.24)。これはまさしく、サロンや読書クラブの趨勢と歩を一にしている。だがそれと並行するものとしてとりわけ注目すべきは、いわゆる書籍ではない定期刊行物(新?*)の増加だろう。書籍の影に隠れて、メディア史的にもあまり表だって取り上げられていない印象を受ける定期刊行物は、18世紀を通じて増加していく。フランス最初の新聞「ガゼット」は1631年に創刊されているが、実際にそれが花開くのは18世紀後半とされている。

ここでまず第一の著者、19世紀末から20世紀初頭にかけて活躍したある社会学者に登場願わずにはいられない。ガブリエル・タルド(Gabriel Tarde)である。模倣理論の提唱者として知られるタルドには、民衆と世論とを扱った興味深い著書がある。『世論と群衆』("L'Opinion et la Foule", PUF, 1989)がそれだ。同書は1901年初版のものである。タルドはそこで、口承性を軸にした局地的で短命、熱しやすい集団としての群?Oと、エリート的で拡大可能、醒めた知的集団としての民衆を区別し、両者の差異をもたらしているのが媒体としての新聞であると論じている?Bまた、あくまで口承的なものである会話が、世論へと高まる差異にも、その媒介役を果たしているのが新聞なのだ論じている。つまり、新?*)によって間接的に情報通となるのが、会話を洗練させ、ひいてはなんらかの問題に対する読み手のスタンスを形成していく契機だということ?Cだ。定期刊行物が重要な役割を果たしている、というのがその骨子なのだ。

これだけなら現代的な口承/文書論の先駆けとも読めるわけだが、タルドの議論はそこにとどまっただけではない。タルドは会話から世論への変転?D[A簡略的ながら時系列に沿って記述しようとしており、その議論はより広いパースペクティブを開いてもいる。われわれの問題との関わりで?E「えば、とりわけサロンの誕生を挙げないわけにはいかない。フランスのサロンの歴史は1600年ごろにまで遡る(ランブイエ館)。それは会話の?Z巧を磨く場、社交の洗練の場として機能し、ゆっくりとではあるが「模倣」を通じて各地に広がっていく。それはやがて参加者の間に、平等?A均質の感情を植え付けていく。相互承認を通じてゆるやかな階級意識、階級内での平等意識、仲間意識が生まれていくのだ。そして、タルド?^そこに「世論」につながる(世論を育む)萌芽を見ている(p.116)。

ところでそのサロンでの会話の直接的な延長線上には、社会的な心理(内省)の芽生えがある。たとえばそれはラ・ロシュフコーなどの著作に見られる通りだ。さらに当時の郵政システムの整備と旅行の多様化は、書簡のやりとりの増加をもたらしている。タルドはこれを会話に次ぐ世論形成の要因として挙げている。それは遠隔でなされる会話なのだ(p.130)。そしてタルドは、この書簡形式こそが後の新聞へとつながっていく?d重要なファクターなのだとしている。実際、新聞は輸送手段の拡充に伴って定期的に地方へも配送されるようになっていく。

タルドのこの論考は、簡単に次のようにまとめることができるだろう。なごやかな会話が思想的反映としての世論へと変転していくためには、まずはサロン(小集団だ)という場ができ、次いでそれに付随する書簡形式の発達し(それを郵政システムと旅行とが支えた)、そして最後に決定打としての新聞が到来しなければならなかったのだ。つまり集団化という要因が技術的な要因に先行しているのである。これは狭い意味での技術決定論の対極にある。だが広い意味では、技術的なもの(郵政システムや旅行のための手段など)が集団を支えているのであり、結局は集団と技術の相互作用こそが、人間の行動を左右するということになるだろう。その相互作用の微細な部分をこそわれわれは注目すべきである。なぜなら権力はその微細なところに宿るのではないかと思われるからだ。そのことはタルドも言及している。タルドがフーコーの先駆けと言われるゆえんだらう。

空虚な集団？

さて、サロンやサークルが世論の母体になっているのはよしとしよう。それを新聞が支えているという点もよしとしよう。だが、ならばそのような新聞の増大には、ヴィーコが印刷書籍の学問への影響として心配したような、希釈化、あるいは軽々しさといった事態は起こっていないのだろうか。そして、貴族階級の平等感、均質的意識が、戦闘的な意識へと硬化していくのはいかなる過程によるのだろうか。ここでわれわれは第二の著者に向かうことになる。それがオーギュスタン・コシャン(Augustin Cochin)だ。

タルドとほぼ同時代を生きたコシャンは、フランス革命を集団論的に論じた著書を残している。それが『革命と自由思想』("La Revolution et la libre-pensee", Copernic, 1979)だ。コシャンのそもそものスタンスは明解で、「思想の力は体系にではなく方法に宿る」というものである。「方法が教義を産む」というコシャンの言葉は、ドブレのメディアロジーにとっての座右の銘にすらなっている。

コシャンの語るストーリーは次のようなものだ。フランス革命期に見られた思想的結社は、他の宗教的集団、科学的集団とは別の論理で結集している。宗教がシンボルを抛り所とし、科学が定式を抛り所とするのに対し、思想的結社では言葉(自由思想)が抛り所となる。前二者がなんらかの現実に対応するのにに対し、自由思想には対応すべき現実がない。それはいわば結集のための結集、存続のための存続を図るものなのだ。それはゆるい結集なのだが、徐々に自浄作用が働き、異分子がふるい落とされていく。言葉以外に抛り所がないがゆえに、集団内のさらに小数の人々、指導者とされる人々に先導されやすく、またそういう人々は様々な策をめぐらしていく(秘密の保持、事前の決議決定、教化、監視など)。こうして結果的に、それは広い構成員を隷属していくことになるのである。

そもそもの「自由」概念すら内容を伴ってはいない、とコシャンは述べる。1688年の英国の名誉革命で唱われていたのは、英国という現実在即した自由だった。と

ころが1789年のフランス革命の場合、自由をめぐる教義は現実とは無関係に基礎づけられている。概念先行型の革命が、言葉を抛り所として先鋭化した集団によって実行されたというのが、コシャンによるフランス革命の位置付けである。

コシャンは言及していないものの、この言葉や理念が先行する集団を育んだものの一つに、新聞という媒体があったと考えても、さして不都合はないものと思われる。もちろん、集団の形成、維持には、口承による伝達などを含む複数の要因が絡んでいるだろう。だが、そこには明らかに新聞も入り込んでいたはずだ。そして新聞は書籍よりも吟味に付される度合いは低いだろう。それは次から次へと、情報として押し寄せるからだ。おそらくはそうした情報の量的な拡大が、「自由」思想の言葉だけの一人歩き、あるいは先行を許してしまうことになるのではないだろうか。コシャンは理念(言葉)の側から集団を見ようとする。だがその視線からこぼれている媒介作用を拾い上げることによって、集団の動きにまた別の光を当てることもできるのではないだろうか。

こうした新聞と集団との関係に、貴族階級の自己意識の硬化、さらには他の階級への波及を読みとることはできるだろうか。その可能性を、現段階ではあくまで仮説として掲げるにとどめておこう。次にはその検証に着手することにしたい。

4. 農村の方へ

シンボルの機能：シャルルマーニュ

政治(闘争)意識の誕生と流布ということで、われわれはフランス革命に先立つ時期の状況を概観しようとしているわけだが、ここで再び寄り道をしよう。まとめとして状況を再確認するためでもある。そこで取り上げるのがロベール・モリセーの大著『白鬚をたたえた皇帝』(Robert Morrissey, "L'empereur a la barbe fleurie", Gallimard, 1997)である。これは、中世ヨーロッパ最大の支配者といわれたシャルルマーニュ(?Jール大帝、在位768~814)のイメージが、各時代を通じてどのように変遷してきたかを辿った労作だ。エインハルドゥス(アインハルト)が『カール大帝伝』を記して以来、その肖像は武勲詩に入り込み、さらには歴史編纂に取り込まれていく。歴代の国王が、おのれの権威を正当づけるため、シャルルマーニュを持ち出していくのだ。モリセーは、安定化の時代よりも変革・変容の時代にこそ、不安定な政治基盤を確固たるものにすべく、シャルルマーニュへの言及が繰り返されるのだということを示してみせる。シャルルマーニュは、時には民衆の保護者として、時には文化の擁立者として(カロリング朝ルネサンスといわれる文芸復興)、またある時は宗教の保護者として、その時その時の社会的文脈に応じて様々な

形で取り上げられていく。

シャルルマーニュのイメージは動乱期に吃立する。当然ながら、革命期へと向かう社会体制の批判期には、そのイメージが多用されていく。だが一方で、それに先行する絶対君主制の確立期にもそのイメージは使われていた。たとえばルイ14世は、『待ち詫びのバレエ』(Ballet d'impatience)(マリア・テレジアとの婚姻を祝う宮廷オペラ『恋するヘラクレス』の完成を待つ間に創られたもの)の第3幕で、王は「古き騎士の中の騎士」を演じているという。ここにシャルルマーニュへの言及があることは明らかだ(同書pp236-237)。いったん絶対王政が確立すると、そう?た言及は姿を消すようになり、宮廷バレエの上演そのものも中止される(1670年)のだ。ところがその後、体制がいくぶん疲弊してくると、今?xは体制を批判する側が議論としてシャルルマーニュを持ち出してくるのだ。

その筆頭に挙げられるのが、フーコーが闘争のための歴史意識の芽生えとして取り上げていたブーランヴィリエその人だ。モリセーによれば、その議論はルソー哲学にも呼応するものだという。つまり、元来フランク族の社会が平等にもとづく「共和制」だったと見るブーランヴィリエ(Henri de Boulainvilliers, 1658-1722)は、民の代表である議会が王を選出していたのだと論じ(シャルルマーニュもその最たる例だというわけだ)、したがって権威はかつて民の手にあったのだとする。ところが後の歴史的展開において国王は民の利益を省みなくなり、かくして今の?、制があると論じるのである。ここから三部会開催の要求が生ずることになるのである。モリセーは、すでにここには中世へのロマン主義的な?7なざしがあると指摘している。そしてこのブーランヴィリエの立場は、人間の自由の余地の拡大というジャンセニズムの政治化という形でヴ?Hルテール(1694-1778)に、さらに歴史家マブリー(1709-1785)、政治家マルゼルブ(1721-1794)らへと受け継がれて行く。そしてこの間、三部??7開催形態をめぐってパンフレットが大量に出回り、そこにはブーランヴィリエ以下の著書が頻繁に引用されていく(同書、p.319)。

さらに、これら論文系の流れと並行する形で、フィクションの形式を取って流布する物語にも、シャルルマーニュはたびたび現れていく。すでに絶対王政確立期(17世紀)から、中世の武勲詩を散文化したものが青表紙本(青本叢書)として流通し、やがて若年層向けの読みものという体?ルを整えていた。革命期には一度出版体制が崩れるが、混乱の收拾と秩序回復のためのモデルとして、シャルルマーニュはジャンリス夫人(1746-1830)などの小説に取り込まれていく。モリセーの研究は、みずからが述べているように、シャルルマーニュに関して、歴史、神話、詩をつなぎとめる「トポス」を明らかにすることを主眼としている(p.36)。そのため、この革命期を扱った章で扱われている題材は論文の類が主となっているのだが、その一方で、上記のように青表紙本やパンフレットへの目配せも忘れてはいない。シャルルマーニュのある種のイメージ(民に?lばれたかつての偉大な王というイメージ)は、歴史家や哲学者の書物もさることながら、そうしたもっと民衆の娯楽的な回路を通じても

流布していた可能性があるというわけだ。

農村の問題

さて、ここで本線に戻り、あらためて農村における闘争意識の芽生えということさをさらってみよう。取り上げるのはロジェ・シャルティエだ。シャルティエは、アンシャン・レジーム期に大量に出回るようになったパンフレットの主要な読者が、実は貴族や聖職者だったことを指摘し、政治パンフレットの数をもって民衆のレベルにまで革命への意識が準備されたとする論を戒めているのである(

『フランス革命の文化的起源』、松浦義弘訳、岩波書店、1994)。とはいうものの、その一方で、印刷物の大量の流布が読者のしかたを変えて?オまった点にこそ注目すべきだとも述べている。これは書物の権威の喪失ということなのだが、要するにそれは、すぐに忘れさられてしまうよ?、なテキストすらをも「楽しみのために」貪り読むことができるようになった(貸本屋など)ための結果なのだ。同時にシャルティエは、啓蒙思?zやその書物というものは、革命を回顧的に眺めるプロセスの中から構成されていったのではないかと指摘している(以上、pp123-139)。

では貴族階級の中で根を張った、歴史を闘争のための手段として意識するという立場は、たとえ三部会の招集の提唱という文脈の中で民衆の動員を呼びかけていたにせよ、実際には貴族たちがおのれの利権を得るための「閉ざされた議論」でしかなかったということになるのだろうか。だがむしろ、貴族の側から革命思想が伝達されたというトップダウン的なものの見方を反省しなければならないのではないか、ということになるだろう。確かにいわゆる「民衆本」に、例えば上述のシャルルマーニュとその民の話が記されていたとしても、読み手がそれをもってただちに民族意識・国民意識を育むとは考えられない。フロンドの乱(1684から53まで)をモチーフにした批判文書ですら、農民の方言を使った幕間?として受け取られているとシャルティエは述べている(同、p, 210)。農村への政治文書の流布は革命後になされているというのである。では?_村の側ではそうした新しい社会状況にただ後発的に巻き込まれたにすぎないのだろうか。農民は村落共同体の中で生きている以上、貴族以上?ノ緊密な集団意識を生きていると考えることができる。とするならば、そこには貴族以上に、自分たちの直面している問題についての闘争意識?I介する可能性があることになるだろう。中世からたびたび起こってきたという農民の反乱は、そうした意識の中で育まれ発露へといたるの?ハはなかったか。

実際、シャルティエも指摘しているように、農村共同体の闘争意識は租税への反発の中で芽生えたのだと言われる。だがそれは確立途上期の中央権力そのものに反目するものではなく、あくまで王政の租税取り立て人(王の代理)に体する反目だった。やがてそれは、領主や司祭(十分の?齷けを課していた)などを相手に行政訴訟を起こす形へと代っていく。したがって農村共同体の闘争意識は、その直接的な影響をもたらす限定された対象(もとは国税に対して、後には領主に対して)へと向けら

れたにすぎなかった。とはいえそうした抗議行動は、物や人の移動を通じて都市に精通し、読み書きもできる農民層に先導される形で、村落における日常的な政治化を進めていくことになった。闘争意識は結局、ボトムアップでしかありえないのではないか、とも言えないだろうか。

つまり、革命後に流布していく政治文書(それは以前の青表紙本などに代って登場する)を受け入れる素地は、日常的な政治意識によって、ある程度でき上がっていたのではないかということだ。都市部の職人階級にも平行な状況が描けるとシャルティエは見ている(pp230-234)。直感的には親方との対立だ。そもそも職人はギルドや同業者信心会など、もとより職業集团的な意識が強い。その中での議論や行動はそのまま政治的な身ぶりをなしている。さらに都市部においては、書籍やパンフレットに接する機会も農村の比ではないだろう。そこでの戦うためのディテクールは、容易に「国家体制」の批判(貴族などが準備した)へと結び付いていくことができるのではないかと思われる。いずれにしても、ここから読み取るべきはボトムアップ型の運動が持つ可能性だ。それは既存の集団をまとめ、さらに上位の集団へとつなげていく可能性がある。そして、した運動がトップダウン型に取って代られる時、その運動は死を迎え、「政治」そのものが消失する、というふうに捉えることができるだろう。

さて、もう一つ、今度は商人、ブルジョワジーの場合を見ておかななくてはならないだろう。すでにシャルティエがフリーメーソンとの関わりで興味深い指摘を行っているが、そこにはキリスト教の変遷との絡みもあると思われる。次はこの方面をざっと見ていくことにしよう。

5. メーソンリーの場合

フランス革命前のフリーメーソンリー

再び前出のロジェ・シャルティエ『フランス革命の文化的起源』を見てみよう。革命前夜において、サロンやクラブなどが組織される中、数の上でも地理的分布の上でもひとときわ際だった集団がフリーメーソンだった。シャルティエは、当時のフランス王国内には5万人の会員がいたと述べている。「フリーメーソンに入会することが可能な都市住民においては、20人にひとりが会員であったことを意味しよう」(同、p.247)。人員構成においてもこの集団は独特だった、とシャルティエは言う。「フリーメーソンの集会所は、文芸協会や知識人の結社にはふつつ欠けている社会層を受け入れていた。つまり、商人や小商店主、職人などの社会層を、である」(同、p.250)。

普及の様態もまた特異なものだった。シャルティエの記述を追っていくと、まずフランスでのメソンリーは1726年ごろ、亡命イギリス人によってパリに設立されたのが始まりとされる(正確には、スコットランド系のロッジがパリに成立した。ただし後述するように、メソンリーそのものの導入はそれ以前に遡る)。1750年代以降、それは著しい増加を示す。その間、教皇の教書によって(1738年と1751年)に非難されるが、それでも増え続ける。最初の波は1760年代、次の波は1780年代だという。ここから、当然ながらそれが「ひろく共有されていた期待に照応していた」(p.248)ことが窺える。すなわちそれは平等の観念だ。「ただ功績のみが地位や頭職を獲得するための正当な根拠となりうるような新しい?やがひきりらかれた」(p.249)ということだ。だが、オーギュスタン・コシヤンのようなアプローチだというこうした見解に、シャルティエは批判的な構えを見せる。「しかしながらこの理想は、いかに純粋であろうとも、不平等な社会の現実と衝突したのであり、この現実はいよいよ、フリーメーソンの世界そのものに反映したのである」(p.249)。会員募集に際しては、たとえそれが他の結社には見られない社会層を受け入れたとしても、「排除や限定」が付きまわっていたのだ。

シャルティエは、そうした排除の論理に注目する。それによると、まずもって排除されるのが、いやしく手をつかう仕事ゆえに慈善事業に参加するだけの金銭的余裕のない人々だ(p.250)。次に、良質の教育を受けていない人々も排除される。結局フランスのメソンリーは、都市のエ?棍[トと同業者、その周辺の人々を集めているにすぎない。「フリーメーソンは、社団や身分を分かた法的な階層序列を、その集会所での活動?めだたないものにしたが、だからといって、徹底した社会的混交の場ではなかった」(p.251)ということなのだ。シャルティエはこのやはり「貴族的」な結社の広がり、相反する二つの動きを見る。一つは貴族以下の社会エリート間での、あくまで限定付きの平等を実践しようという動き、もう一つは、より下の社会層からの、旧来の価値や宗教的ふるまいの世俗化の取り込みである。こうした動きそれ自体は、他のサロンや書物の流通などによってすでに準備されていたと見ることもできる。その意味では、メソンリーの普及は、従来よりもいっそう「開かれた」場として、社会の変化という時流に「乗った」現象ということになる。

フランスとフリーメーソンリー

近代的なメソンリー自体はイギリスからもたらされたものだが、それ以前の過程においてはフランスとの結び付きが存外強いことがわかる。ポール・ノードン『フリーメーソン』(安斎和雄訳、白水社、文庫クセジュ、1996)に即してざっと目を通しておこう。ローマの建築業者の同業人組合(コレギア)を継承する形で、6、7世紀ごろに「修道院組合」(教会や修道院の建設にあたった)が成立した。その後、11～12世紀に修道院外部の世俗的な「同業者信心会」(confrerie)が誕生す

る。これは都市の拡大と軌を一にする動きと見なすこともできるだろう。ゲルマン系、?アングロ・サクソン系でギルドが成立するのもこの頃とされる。時代とともに、徐々に宗教色が薄まり、市政当局や領主が規制するようになって「準則職業組合」(metier regle)が成立する。ルイ9世のころ(13世紀)には王権がその規制と保護に当たるようになり、「宣誓職業組合」(metier gele)が作られる。

ここで、それらの組合が領主もしくは王族に対して年貢や義務を負っていたのに対し、そこからやや自由な、移動する職人たちがいた。それらは教会によって自主権を授けられ、別の形の同業者信心会を形作っていた。これが「フラン・メチエ」だ。これもまた世俗化してはいたものの、教会とのつながりを強固に保っていた(特にベネディクト修道会のものが挙げられている)。ここには、聖堂騎士団(十字軍時代にエルサレム?結成され、建築事業に関係していた)からの流れもあった。シトー派修道会に関係するこの一団の職人は、すべて「フラン・メチエ」となり、パリに広大な組織を築いていたという。王権からもパリ市からも義務を課せられることがなく、騎士団そのものの解消(1312年)後も組合自体は存続し、その特権は1700年になっても国王から認められていたのだという。

ここで余談ながら興味深いのは、体制の内外の錯綜したダイナミズムだ。教会の体制(特に修道会)から世俗へと移った同業組合の流れは、世俗化が進む12世紀頃の流れの中で、在俗の権力と手を結ぶ形できっちりと生き残る。それに対し、教会寄りだった同業組合の流れは、今度は在俗の権力から離れる形で、やはり集団化によって生き残る。前者について厳密に教会からの離脱という形で語ってよいのかどうかは現時点では不明だが、一つの大きな体制からの離脱が別の大きな体制への編入として現れる点が興味深い。後者については、別の大きな体制に取り込まれないために、みずからが制度を強化している点に注目できる。この辺りの組織の力学は、そのうちもっと細かく見ていく必要がある。

いずれにしても同じような組織形態は欧州各地にできた。フランスでは、15~16世紀になると同業信心会は聖俗双方の権力から押え込まれる形で、地域ごとに分断されていく。「職人組合」(compagnage)が新たに出現するも、職人の利益を擁護するだけの目的で、しかも教会の反対にあって活動は禁止される。ドイツも状況はさして変らないのだが、そんな中、イギリスとスコットランドにおいては、職業的目的以外の「思弁的」配慮(儀式形態の維持や慈善事業の展開、教育への関心など)から、職業に直接従属しない部外者のメンバーが認められていく。1607年以降、ジェームズ1世がメーソンリーの保護者となり、それに伴う形で小数派だった思弁的メンバーが活動の中心に踊り出るようになるのだ。

そうした思弁的メンバーがどのような人々だったのかは同書からは窺い知れない。「(メーソン団は)知識を増やしたい勉強家や、猜疑の目を向けられずに自己の思想を開陳したい人びとにとって、とりわけ魅力的だったにちがいない」(同書、p.37)とあるだけだ。おそらく、既存の体制から自由でありたい人々が集ってき

たことは想像に難くない。興味深いのは、これがフランスでのメーソンリーの動き(世俗の権力から自由で? った)と平行にも見えるということだ。ある意味でメーソンリーは、そのより古い段階においても、たとえ政治的意図が明示されていたわけではないにせよ、そうした既存の権力体制に対する離脱装置、あるいは反権力分子の吸収装置として機能した可能性があるのではないか、ということである。大陸側で聖俗双方からの押えつけがなされたのも、やはりそこに同じような抵抗する勢力としての認識(権力側からの)があったからだろう。その意味では、活動の実態は不明ながら、反権力的性格が付与されていたことは確かだと思われる。そしてイギリスの場合、部外者を取り込むことで制度的拡充がなされていったこともまた示唆的なのではないかと思われる。

かくしてイギリスでグランド・ロッジが設立されるが、それ以前(17世紀末)からすでにフランスの地方にもロッジが出来ている。イギリスで「近代派」「古代派」が対立したように、フランスでも「スコットランド系」と「イギリス系」が対立する形が続き、以後分裂と対立が延々と続く。、この辺りの話もまた興味深いのだが、さしあたりここでは省略し先に進むことにしよう。

反権力性

ノードンによれば、メーソンリーこそが革命の張本人だとする陰謀説は、フランス革命直後から現れ、19世紀にかけて流行した。だがそうではないとする立場もあり、結局、そうした陰謀説は葬られた。「大部分の著者が一致している点は、フリーメーソン団が自由思想を伝達普及する手段となっていた、ということである。もちろん他にもいろいろ媒介手段となったものはあろうし、自由思想自体も経済的・政治的・社会的な諸原因により条件づけられ、それらが一緒になって、18世紀の間に、最終的転覆へと進んでいったのである」(同書、p.77)。

陰謀説は、革命期に高揚した反メーソンリーの動きからの流れだ。それは革命のはるか以前、18世紀の早い段階から登場している。茅田俊一『フリーメイスンとモーツァルト』(講談社現代新書、1997)では、その筆頭にカトリック勢力を挙げている。「カトリックにとっては、大陸諸国に相次いでメイスンのロッジが新設されていったことは、自らの絶対的権威のネットワークに挑戦する新しい反教会ネットワークが構築されつつあるように見えたはずである」(同書、p.35)。とはいえ、メーソンリー内部では、カトリック信仰は義務の一つをなしていた。教皇クレメンス12世がメーソンリーの破門令を出した時(1738年)ですら、フランス国王はそれをはねつけている。「フランスで破門令が認められなかったのは、既に多くの聖職者がメイスンになっていたため」(同書、p.36)だという(ここにはまた、フランスの教会体制の独自性も見られるわけだが?Aそれはまた稿を改めて記すことにしよう)。

メーソンリーにそうした反教會的な思想(あるいは立場)があったといえるのかどう

かは微妙な問題だ。確かに上に記した通り、フラン・メティエは教会や王権に従わない立場を貫き弾圧されていく。イギリス経由のこの新たな「思弁的」メーソンの方も、教会の権力からの離脱の力学が働いているかのような印象が残る。それはある種の政治的な集団をなしているかのようなようだ。これはどう捉えるべきなのか。次のような大まかな理解は可能だろう。教会権力が後退しつつある社会情勢の中では、その枠から離脱しようとする勢力が出てもなんらおかしくはない。それは緩い離脱だといえる(カトリック信仰がメーソンの義務として残るというのはそういうことではないか)。だが、そうした現実を前に、教会の側は立場を硬化させる。いきおい、せっかくできた囲い地を守るためには、メーソン側も立場を強化する以外にない。そのため制度・儀礼などの整備がなされていく。茅田俊一は同書の中で、1730年に元メーソンが刊行した内部暴露本を紹介しているが、その反メーソンの身ぶり(秘密遵? 義務に反する)すら、「ロッジ内の儀式の標準化」に役立ったと指摘している。ここに、一種のスピンオフであったメーソンリーが政治的・集団的に自己を強化する過程を読み取れないかと思うのだ。

もう一つ、興味深い論考がある。ジャック・ルメール編纂の『フリーメーソンと政治』("Franc-maçonnerie et politique", Editions de l'Université de Bruxelles, 1999) 所収のA・L・ギ・タマン「フランスおよびヨーロッパにおけるメーソンリーの社会計画」(A.L.Guy Tamain, 'Le projet maçonnerie de société en France et Europe')だ。メーソンリー関連の文字資料をもとに論じている点でとりわけ興味深い。フランスでは1740年ごろからメーソンリーの機密の流出が相次ぎ、それらから、各ロッジがその実践や儀礼、入会金などの点で必ずしも一致していなかったことがわかるという。また、ペロ神父(Abbe Perau)という人物の言などには「法にも、宗教にも、国王にも、道徳にも反するところはな?」という主張が見られる(同書、p.21)。だがその一方で、騎士の称号をもつアンドレ・ミシェル・ド・ラムゼー(Andre Michel de Ramsay)な? 人物は、メーソンリーの起源が騎士修道会にあることを述べていたりもする(同書、p.22)。もちろんこれは、ロンドンの本部によって否定さ? だが、すでにこの起源への言及に、自己の独自性を規定しようとする方向性が見てとれる、とも考えられる。後にそこから一種の「カト? 化」が起こる。1743年にクレルモン公のルイがグランドマスターになると、神と国王への服従と、メンバーの選択強化が打ち出されるの? が、その際に、そうした起源としての騎士修道会が引き合いに出されるのである。こうした「偏向」はまた、絶対王政に対する貴族のヘゲモ? の確立のためにメーソンリーの制度が使われるというもう一つの「偏向」をも生み出すのである(同書、p.29)。

この論考に準ずる限り、メーソンリーを単なる「新しい思想の普及の道具」とだけ見ることも、それはそれで一つの単純化であることになる。それは様々な影響関係を経て政治化していたのかもしれない。タマンは「偏向」の具体的な内容は示していないが、そのあたりの動きはもう少し詳しく見る必要があるかもしれない。いずれにしても、フランス革命後、メーソンリーは一度バラバラになり、その後立て直

しが行われ、第三共和制下では政治的にも暗躍した。前掲のノードンによれば、次にこの組織が存立に危機に見舞われるのは1940年で、それを乗り越えて現在に到っているという。最近でも、フランスでは、このグローバリゼーションの時代に、メーソンリー的な秘密結社は民主主義をおびやかすのではないかという論考が刊行され、週刊誌『レクスプレス』が大きく取り上げたりもしていた。組織論ということを考える場合、この「秘密の保持」という規則の役割も注目されるが、それは今後、形を変えて考えていくことにしよう。

* * *

いずれにしても、歴史的に見たメーソンリーは、集団組織の問題を考える上で興味深い存在ではある。既存の体制の外に出たなんらかの組織は、別の体制に結び付くか、あるいは自己強化・変貌を遂げなくては生きてはいけない。だが、ではこの組織はそうした文脈で反教会化したのだろうか。あるいはむしろ、多少とも弱体化した教会権力の側の方が、自己のまとまりを改めて強化するために、メーソンリーを一方向的に反教會的と断じたのだろうか。事実は両者の中間であるようにも思われるが、この意味でも、今度はこの革命前の教会権力の文脈を一応なりとも押えておかななくてはならないだろう。よって次なるはフランスの教会制度、その独自性の旗印となった「ガリカニズム」のあたりをうろついてみることにする。

6. 教会の周辺 - ガリカニズムとプロテスタント

ガリカニズムという言葉

戦闘的な言説が、それを運ぶ媒体と一体化して集団の組織性を高める様を、フランス近世を中心に俯瞰してみたい、というのがこの一連のノートの主旨なのだが、事例として欠かすことのできないものにキリスト教の教会がある。

一般に、フランスの教会は特殊な変遷を経てきたことが知られている。ローマ教皇の権威に必ずしも与しない、別の流れが存在してきたということだ。例えば、宗教改革後、カトリック側が行った反改革としてのトレント公会議の決議を、フランスは即座には受け入れていない。そうした動きには「ガリカニズム」という名称が与えられている。きわめて政治的に彩られた、立場上の独自性を指す言葉だ。ところがこの名称は存外に新しい。エメ=ジョルジュ・マルティモール『ガリカニズム - フランスにおける国家と教会』(朝倉剛、羽賀賢二訳、白水社、1987)によると、これは1870年に終結した第1回ヴァチカン公会議での論争の過程で出来たものだという。そしてその言葉が指すのは、アンシアン・レジーム期の現象だという。この名称は歴史を回顧的に見るための、そして公会議の場において宗教論争での立場を

固めるための、作為的な言葉だということになる。17世紀以降の貴族たちが、自己勢力の確立のために歴史的なディスクールを作り上げたことと、なんとも似通った戦略だ。

というのも、この語が出てきた背景には、フランス国内の司教の任命権をめぐる、フランス国内の教会勢力と教皇との対立があるからだ。19世紀にはこの後者を擁護する立場が勢力を増し、前者は窮地に追い込まれていた。ゆえに前者は、自己の立場を守るべく、フランスの教会勢力の歴史的な位置付けを持ち出してきたのだと考えられる。こうして、反教皇的な一連の歴史的流れが、このガリカニズムという名称に集約される。とはいうものの、教皇側の困り込みには抵抗できず、公会議において教皇の不可謬性(つまり、教皇は教会の同意を得ることなく、単独で決断できるということだ)が成文化され、フランスの独自性の擁護派はついに敗れることになる。

こうしてガリカニズムは葬られてしまうわけだが、どうやらその敗北の一因には、そうしたディスクールの配布を担う者が欠けていたことが挙げられそう。マルティモールの前掲書には、19世紀中ごろ、ドイツでは大学において教皇権至上主義に反対する動きがあったものの、それは司教も民衆も動かさず、フランス本土のガリカニズムのグループにおいてはそうした学者層すら欠けていた、ということが簡単に記されている(p.148)。革命後、政教分離が確立される当時のフランス(ひいてはヨーロッパ)において、神学的な議論が民衆の層にまで波及するのは至難の?Zだったに違いない。だが、ではそうした革命以前はどうだったのか。ガリカニズムは語としては比較的新しいものだが、それを掲げた人々が?う出した歴史、つまり教皇に与しないというフランスの独自の「伝統」が脈打っていたことはどうやら確からしい。同書によれば、それは大学?7神学部、聖職者会議、高等法院、王政などが複雑に絡む歴史を描き出すようだ。ガリカニズムという名称が示していた歴史的な実態は、一枚?竄?はありえない。

抵抗勢力

その流れの端緒を同書に即してまとめておこう。教皇至上主義に反対する流れのそもそもの発端は、フランス国王の世上権にあるという。世上権とは、要するに教皇に対する国王の独立性を指す。この語も17世紀ごろから言われ始めたものらしいが、現象そのものは13世紀末ごろ(ルイ9世)にはすでに確立されている。領土と行政の整備を果たしたフランスの勢力を、教皇側が認める形だ。しかし神聖ローマ帝国の衰退に乗じて?A教皇側の権力も増大する。十字軍と英仏の戦争とで教皇座と王国とがいずれも金銭的に苦しくなると、聖職者の財産をめぐる争いが起こる。?ソ者ともに態度を硬化させ、問題は深刻化し、しまいには教皇ボニファティウス8世の死にまでいたる。

折しも、聖職禄制度に不満のあったフランス国内の聖職者たちは、この争いにおいて国王の側につく。一方、イタリアの神学者たちは、教皇擁護のための論陣を張る。フランス側も当然、様々な文書で理論武装するようになる。このあたりの話は詳細に検討したら面白いだろうと思われるが、とりあえず細かいことは今後にとっておくとして、ここで肝心なのは、反教皇派勢力が11世紀に復興されたローマ法を盾にするということだ。ここでもまた、回顧的なまなざしが勢力の強化に役立てられている。フィリップ4世(美王)は1302年、高等法院を法律顧問の会議として再編する。

14世紀末になると、教会大分裂(シスマ)が起こる。フランスは対立教皇の側につく。このころからパリ大学が聖職者の世界で権威として前面に出てくる。対する教皇派は、あるカノン(宗規)から、教皇の不可謬論を析出してくる(インノケンティウス3世)。この教皇の並立を解消するために、枢機卿らによる公会議の招集がなされる。特にコンスタンツ公会議(1415~17)以後、公会議と教皇のどちらが首位に立つのかという問題が新たに浮上する。ここに、教会改革(特に財政的な圧迫への不満が招いた議論)を訴える流れが合流する。コンスタンツ公会議に続くバーゼル公会議では、公会議の首位が決議されるが、他国ではそれが進展しないものの、フランスはここに教会の秩序回復の契機を見てとる。教皇への聖職禄授与権を認めないことは、教会の正当な権利であると主張されるようになり(モン・サン・ミッシェル大修道院長ピエール・モロワ)、そうした考え方が聖職者世界に浸透する(余談ながら、それを担ったのは様々な文書の流布だった。ここでもまた、組織体と回顧的言説、そして?通手段との複合体が見てとれる)。そして「教会の自由」を守る者として再び国王が担ぎ出されるのだ。

そうした自由を、シャルル6世(1407年)とシャルル7世(1422年)とが続けて宣言する。とはいえ、「フランス教会の自由がこれほど喧伝されたのは、実際には自由がほとんど回復されていなかったからである」(pp.53-54)という。実際、それぞれの思惑が微妙に絡み、事は複雑化していく。続くルイ11世、シャルル8世、ルイ12世と、公会議の開催をもって教皇への威嚇を行っていくのだが、理論武装を担うパリ学派の神学者の間でも微妙な温度差が出始める。とはいえ、フランソワ1世にいたると、マリニャーノの戦いなどがあって、国王は司教と大修道院長の職位を手中に収めることになる。ここがいわば、ガリカニズムの最初の頂点となる。

その後の100年あまりは、宗教戦争その他で事態は錯綜していく。その中で特に特徴的なのは、国王の暗殺(アンリ3世、アンリ4世)以降、国?の廃位権は誰にあるかという問題をめぐり、それを教皇の権限とするイエズス会と、王権擁護派のパリ高等法院とが鮮明に対立するというこ?だ(16世紀後半から17世紀にかけて)。はざまに立たされたのは司教たちで、教会への高等法院の干渉に反発する一方、ガリカン教会の自由に?執着する。まずもって司教権を守り抜こうとするのである。こうして二重、三重の攻防戦が繰り広げられることになる。

もう一つの側：プロテスタント

その約100年の混乱のいわば通奏低音をなしているのは、なんといっても宗教改革派の動きだろう。同書の著者マルティモールは、プロテスタントの知的源流をオッカムのウィリアムの教説に見ている(p.87)。オッカムのウィリアムは、世俗の権力にならった教皇の権力分散論すら過激に唱えていたといわれ、公会議主義の参照元ともなった人物だ。いずれにしても、改革派は対抗勢力であるだけに、ミサ聖祭の廃止を訴えた檣文事件(ビラの配布だ)に見られるように、最初期から組織的な活動に打ってでざるを得ない。上のフランソワ1世はガリカン教会の支配権を高めた人物だが、始めこそルター派を庇っていたものの、檣文事件以後はその弾圧に乗り出すようになる。

周知の通り、改革派は一枚岩ではない。今や古典とされるマックス・ヴェーバー『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』(大塚久雄訳、岩波文庫)では、ルターはむしろ中世的な価値観を色濃く残したままであり、新に改革派の社会的組織づくりを果たし、それを内面的な個人の解放と結びつけたのはカルヴァン派だとされている。改革派にはその他にもオランダの穏健派、アングロサクソン系のメソジスト、再洗礼派など多岐を極める。ホイジンガ『エラスムス』(宮崎信彦訳、ちくま学芸文庫)の一節には、プロテスタントという呼称について、1529年にスパイエル帝国議会の多数を占めていたカトリック側が、ルター派だけに既得権を認めたことから、福音派(ルター派はその一部)の君主や都市が議(プロテスト)が出されたことに由来するとある。

フランスの場合はどうか。サミュエル・ムール『危機のユグノー』(佐藤泰夫訳、教文館)の訳者まえがきと本文から拾っておくことにしよう。カルヴァンは1555年頃から、フランスにジュネーブ型の改革派教会を作ろうと、牧師を派遣しグループの組織化にあたらせる。1560年代の始めには、フランス王国領内の全人口の10パーセントが改革派だったという。王家はカトリック側との綱引きを演じる中で、改革派への立場を二転三転させる。1572年には聖バルテルミーの大虐殺が起こり、その反動で改革派はいっそうの結束を強め、王権に対する対決姿勢も鮮明になる。アンリ4世は最初は改革派だったが、後に政治的配慮からカトリックに改宗するが、その後、それまでの改革派への寛容を示した王令のすべてを認め、いわばその活動の保証を与える。これがナントの王令である。この国王の改宗は、ガリカン教会との関係の中で見なおすことも当然可能だ。

さて、その後の17世紀はどうなるのか。ムールと先のマルティモールとを一緒に読み合わせてごく大まかにまとめておく。全体的な流れは絶対王政へと向かう。リシュリューとマザランの頃、国王の権威とガリカン教会の自由は、内部に様々な確執を抱えつつも、微妙な均衡の上であって安定化する。フロンドの乱の頃に、改革派が王権に忠誠を示したこともあって、改革派も一応は安定しているかに見える。

しかしその実、改革派内部では神学上の齟齬が表面化し、一方、カトリック側もジャンセニムの台頭で分裂状態となり、結果的に、教会の存続のためには教皇の不可謬性が必要ではないかとの認識が広がることになる。そんな中でルイ14世が収益徴収権(レガル)を定める。つまり、司教座が空位になった場合、その収益の徴収と聖職禄の任命を公然と国王の権限にしてしまった。これが教皇側と国王側との抗争の火蓋を切って落すことになる。

組織的流布という点ではジャンセニスムも興味深い事例だが、ここでは立ち入らない。ジャンセニスムはカルヴァン派に立場的に近いのだが、伝統維持のために一線を画していた。いずれにしても、周知のごとくそれは弾圧の対象となり、その煽りを食らって、改革派への弾圧も加速度的に進展する。最終的にそれは、龍騎兵宿営(ドラゴナード)による強制排除と、ルイ14世によるナントの王令廃止にいたる。ムールによれば、この廃止は、「神聖ローマ帝国皇帝のトルコに対する勝利、カトリック信徒ジェームズ1世がいとも簡単に英国王に即位したこと」など、「他?7絶対君主(…)の後塵を拝することを恐れた」からだという(p.350)。実際、収益徴収権をめぐる抗争では、司教会議(ボシュエが中心人物だ)??などの調停プロセスを経、また各国からの非難を受け、形勢不利に傾きつつあった(マルティモール、pp.123-127)。最終的には国王の側が譲歩?きる形で和解することになる。こうしてガリカニスムは政治の表舞台からは退いて行くことになり、一方のプロテスタントは国外への亡命を余?Vなくされる。

プロテスタントのディスクール

以上、かなり乱暴に全体的な流れをさらってみたが、ガリカニスムの発端のところでコメントしておいたように、反教皇派が当初、歴史的なディスクールでみずからを正当化しようとしていた点が興味深い。この部分ももう少し追ってみたいのだが、これは今後追って行くことにしたい。ここでは代りに別の問いを掲げよう。つまり、プロテスタントの側はどうか、ということだ。それが聖典への回帰に根ざした運動だったことは確かだが、そこでの歴史認識は組織化にどう関係したのだろうか。

そこで今度は、ミリアム・ヤルドニ『歴史を再考する - 宗教戦争からフランス革命までのユグノーの歴史記述の諸相』(Myriam Yardeni, "Repenser l'histoire - Aspects de l'historiographie huguenote des guerres de religion a la revolution francaise", Honore Champion Editeur, 2000)を取り上げることにしよう。これは表題通り、主要なユグノー(カルヴァン派)の歴史的ディスクールの扱った論文集だ。ここではこの内容をさらしておくことにしよう。

檄文事件以降、宗教戦争がパンフレットによるプロパガンダの時代であったのは周知の事実だ。そこから改革派と印刷術というテーマ系も当然ながら出てくる。では

改革派の歴史認識はどう形成され、どう伝わっていったのだろうか。ヤルドニはまず、16世紀の歴史家ラ・ポプリニエール(La Popeliniere : 1541-1608)を取り上げる(同書、pp.13-37)。このプロテスタントは元軍人で、1581年に刊行した『フランス史』が大きな論争を巻き起した。それは、同書がそれまでの単なる年代記述にとどまらず、歴史を批判的に取り上げていたからだった。1581年といえば、おそらく改革派がいつその結束を固めつつあった時期だ。おそらくそういった文脈の中で、その著書は捉え返される必要があるだろう。実際、そうした集団的結束が個人の規定にも反映している、と見ることもできる。つまり、16世紀の歴史記述のほとんどが法律家の手による中、この人物はみずからを歴史家と規定し、歴史家には革新をもたらす者としての役割があると断じ、統合的学問としての歴史学を提唱していたのだ。

法律家の中からも傑出した人物が出てくる。フランソワ・オトマン(Francois Hotman : 1524-1590)だ。同じく改革派のこの人物は、歴史認識の転換を示している。国王の主権を、国王と民衆との契約関係と捉え直したことで知られるこの人物は、プロテスタントの宗教議論を国家にまで拡大してみせた(p.41)。初期の国王は人民によって選出されていたという、いわば王権神授説の否定的立場を唱えたのだ。同時代人にして教会権力の批判を繰り広げた法律家シャルル・デュムラン(Charles Dumoulin : 1500-1566)は、教会にとどまらない、国民文化としてのガリカニズムの嚆矢をなしているというが、ヤルドニによれば、それを戦闘的なイデオロギーに高めたのはこのオトマンだという(p.43)。そしてオトマンは、純粋な愛国心から、フランス国内でのカルヴァン派の普及に努める。実践的な活動家となったオトマンは、パンフレット製作者たちにも強い影響を与える。反抗と不服従のその精神は、まさにユグノー的思想と言えるものだった、とヤルドニは述べている。パンフレット製作者たちというのは社会的なエリート層だったが、その一方でこのころから、社会的成功から遠ざけられた層も「発見」されていく。「忘れられた存続」としてヤルドニが紹介しているミシェル・ユロー(Michel Hurault : 16世紀後半)は、そうした不満分子の管理のためにも、権力による自由の制限を主張したりする。

これらの人物は、改革派が迫害を受ける中で結束しようとした時期を生き延びた人々だということができる。そうなると今度は、ナントの王令廃止後のプロテスタントの動きもまた気になってくる。そこで登場するのが、プロテスタントを代表する思想家ピエール・ベール(Pierre Bayle : 1647-1706)だ。1681年からオランダで亡命生活を送ったこの人物は、その地での啓蒙思想の普及に一役買ったといわれ、後には反ユダヤ思想の父とも見なされるようになる。ユダヤ人の内省性と創造性を評価しプロテスタントとの類似を見ていたジャック・バナージュ(Jacques Basnage : 1653-1723)のような同時代人(やはりオランダで亡命生活を送る)もいた(p.95)が、ベールの方は両義的だ。厳格なピューリタンであったことが、旧約聖書の登場人物に見られる奔放さを嫌ったのだとヤルドニは記している。キリスト教の洗練された

モラルに対し、ユダヤ教のモラルは粗野だというわけだ(p.104)。また、ユダヤ人の狂信や迷信に対しても非難をしているのだという(p.105)。

ベールの思想は、そうした蒙昧を排し意識の自由を讃えたものだった。反抗の精神はまさにこの人物において十全に開花するように見える。それは集団の個人への投影と見なすことができるかもしれない。亡命したプロテスタントは歴史書などで生計を立てていたという(p.120)が、ベール[ルの場合もオランダで月刊誌を創刊したり、市民の自由を擁護するパンフレット類を発刊したりしている。また、その迷信などの批判は、プロテスタントの歴史書に広く見られた、中世を暗黒視する傾向(p.97)にも適合する。ベールはまた、例えばユダヤ人の問題を論じる際に、集団?S理学的アプローチを示しているという(p.110)。その意味で、ここにも一つのメディオロジ-的な先駆者の姿を見てとることもできるだろう。オランダという異人歓待の伝統に秀でた場で、プロテスタントの亡命者は啓蒙思想を導くのに少なからず貢献したとも言われるが、まさにそれは、偉大なあゆみは追放から始まるというテーゼ(レジス・ドブレ)を地で行く所業だともいえるだろう。

* * *

ベールがオランダで反ユダヤ的な立場を示したのは、あるいはオランダの当時の状況とも何か関係があるのかもしれない。ベールの原典にもそのうちあたってみたいと思うが、同時にユダヤ教の周辺、オランダの事情なども押えておかなければならないだろう。特に気になるのは、オランダでの啓蒙思想の流布という問題だ。こうしたことがこれからの課題として浮かび上がる。とりあえず、ここでは次のことを確認しておくにとどめよう。貴族階級の場合もそうだが、ガリカニスムもプロテスタントも同様に、やはりなんらかの外圧があって組織的結束を固めようとする時にこそ、回顧的・歴史的な言説を持ち出してくるのが常であるように見える。それはいわば一種の結合剤、接着剤のようなものかもしれない。もちろん、それが機能するためには、それを実際に塗布できなくてはならない。当り前のことだが、そうした言説は広く伝えられなくてはならない。外圧が危機的状況にまで高まれば、そうした伝達はいっそう容易ではなくなる。かくしてフランス革命を境に、ガリカン教会もプロテスタントも事情が一変する。それは新たな文脈に入り、集団の性格もそれまでとは違っていく。

ガリカニスムとプロテスタンティスム。両者には、それらがともにアンチの思想で結束した点で、通底するものがある。前者は厳密には聖職者階級のものだ。後者は様々な社会層に広く浸透した。フランス革命前には両者とも力を失ってはいるが、しかしいずれも、フランス革命にいたる流れにどこか遠くから影を落しているようにも見える。今現在、具体的な形で示せるものは手元にはないが、これは大きな問いには違いない。その辺りの事情にアプローチをかけることを夢想しつつ、とりあえずは次に進むことにしよう。

今回はこれまでもまして、政治史の概略を大上段から見る視点に多くのノートを書いた。基本的作業ではあるが、このことは妙な違和感をもたらさずにはいない。実はこれは、政治史に代表される大きな歴史を辿る時に、必ずや共鳴してくるようなある種の違和感だ。つまり一つには、あまりにも概略的にすぎるという印象であり、飛び飛びの理解がそのまま一つの線的な理解として自分の中で整理されてしまうことへの不安なのかもしれない。そもそも概略的な理解のために始めたこの一連のノートではあるけれども、この違和感はそうした記述そのもの、ひいては理解の様態そのものに関わるものだとも言えるだろう。ならば今度は、この違和感そのものを途上に乗せることはできないだろうか、という問いが頭をもたげてくる。それはとりもなおさず、歴史のディスクールの様態そのものの問い直しということにも繋がっていきそうだ。そうした文脈において取り上げてみたい格好の材料がある。それがフランス革命だ。というわけで、フランス革命をめぐる言説のあり様…などといったことを念頭に置きつつ、次にフランス革命の「今」を取り上げてみることにする。

7. フランス革命、そしてディスクールの刷新へ

仏革命をめぐるディスクール

戦いのディスクールということでこれまでいくつかの事象を概観してきたが、いずれにしても、いわゆる近世においては、フランス革命前夜の状況がその一つの頂点をなしているのは確かだ。とはいえ、革命がいかんにして起こったかを記そうとする諸論は、今ある種の閉塞状態に置かれているかにも見える。例えば、2001年2月13日に日仏会館（東京・恵比寿）で行われたジャン=イヴ・グルニエの講演会がある。グルニエはフ？宴塔X国立社会科学高等研究院の教授。この来日公演のタイトルは「啓蒙主義はフランス革命に寄与したか」というものだった。

グルニエはまず、革命直後から様々に論じられた理解の試みを大まかに示す。それぞれの見解は時代のイデオロギーを反映するものであり、1930年代に論じられた革命論は啓蒙主義との関連を前面に押し出すのに対して、昨今（1980年代から90年代）では、革命と啓蒙主義との関連は希薄な形でしか論じられなくなっているという。そうしたかつてのイデオロギーを反映する例として、グルニエは50年代以降活躍したモルネ（Daniel Mornet）とラブルス（Ernest Labrousse）の論を取り上げる。前者は個人の蔵書の研究を通して書物の流通を考察する。後者は経済史と？高て革命を考察し、当時の社会格差が思想の取り込みの原動力をなしたとのマルクス主義的な見解を示す。両者のアプローチにはかなりの距？があるものの、そこから「思想の取り込み」という同じような結論が導かれている、とグルニエは指摘す

る。強い因果関係を求める発想が両方に共通するというのだが、現在ではそのような因果関係による説明は蓋然性が低いと一般に認められている。

啓蒙主義と革命を考える際に、今やより複合的な文化的次元の連関が問われるべきであり、また歴史的な範疇についても、その基盤から問い直す必要があるとグルニエはいう。例えば、社会階級といったもので人を機械的に分類するわけにはいかず、むしろ階級間の相互作用を見るべきだとされる。また啓蒙思想の方も、それが権威側の自己正当化によって生まれた可能性があるという。つまり、啓蒙主義なるものが、19世紀になって、国民文学の伝統を固めようとする「作家兼哲学者」によって練り上げられたものにすぎないという考え方だ。このような視点からすれば、当然ながら、啓蒙思想と革命の因果関係を云々することそのものが、根底から覆されてしまう。

かくして現在の状況は、文化的・イデオロギー的な実践をふまえつつ、政治史を再び前面に出すという記述方法が優勢になっているのだという。今やルブルスのような経済的諸力を思想の担い手とは見ず、思想的ディスクールはあくまで、そこに内的な論争が生ずる場合においてのみ存在するのだと考えているのだ。啓蒙思想も、結局は政治的な対立の文脈でのみ輪郭が浮かび上がるものであり、啓蒙思想の世論への拡大も理性の冷静な行使ではまったくなく、政治的対立の中で「うまく使われた」にすぎないということのようだ。実際、王を処刑するなどといった状況は啓蒙思想からは導くことができない、とグルニエは指摘する。ここから、グルニエは一つの方向性として、裁判の影響関係を取り上げる。革命初期においては弁護士役割は重要で、「事件の演出（舞台化）」に深く関わっているという。弁護士による裁判趣意書や関連文書といったものが、むしろ犯罪行為をそそのかす動きを作り上げたというのだ。そうした裁判を通じた領主への異議申し立てや貴族への批判が、君主制のラディカルな批判という政治的文化（雰囲気）を醸成していく。そうした文化の根底には当然ながら宗教的なもの、カトリックの哲学的論争などもある。

さらにグルニエは、書籍の流通拡大と革命というテーマ系への批判も忘れない。当時の読者は議員や聖職者などのエリートが大半を占め、革命の率先的な担い手ではないという。また、サンキュロットが取り上げる書籍の内容はルソーなどの著書とは関係がないという。ここからもまた、啓蒙思想と革命との関連は否定される。グルニエは、フランス国民の間で根強い両者の関連づけは、現代の歴史学がまだ説明づけをなしえていない領域であり続けているのだと述べて、講演を締めくくった。

以上は講演会当時のメモから再構成した内容だ。1年半前という時間的な隔たりもあるし、メモに不備な点もあって、多分に不正確なものかも知れない。だが、ここで問われていることは実に興味深い問題だ。それはつまり、ディスクールに宿る政治性の問題である。仮に、啓蒙思想と革命の関連という一種の「神話」が、19世紀の作家たちによって、政治的配慮から作られた幻影なのだとすると、それを強い因

果関係として述べるディススクールもまた、なにがしかの政治的配慮を担っている（マルクス主義など）。それを批判する現代の歴史学のディススクールもまた別な政治的配慮を担っているのかもしれない。では、そうしたディススクールをどのように受け止めていけばよいのか。ディススクールの政治性に絶えず配慮しながら、別のディススクールの可能性を常に探り続けること。それがわれわれにできるせいぜいのところだろう。グルニエが論じる裁断趣意書についても、果たしてそれをどれほどの人々が読んでいたのかと問わざるを得ないし（むしろ裁判内容などの情報は、民衆の間に口伝で広がっていた可能性が高い）、講演会の席で質疑応答において発せられたように、それと啓蒙思想との関連はどのようなものだったか（弁論はエリート層であり、少なからず啓蒙思想関係の書籍を読んでいたと考えられる）といった疑問も残る。またグルニエの書籍流通批判は、草稿の内容の口伝えという部分を完全に捨てているが、むしろそうした口承での増幅・歪曲された言説の数々（それは必ずしも文書として残っていないだろう）が、一種の政治的空気を醸成していた可能性が高い。例えば次にあげるルフェーブルの革命論は、まだなにがしかの有効性（その刷新をも含めて）を内包していないとも言えないのではないか。

恐怖の伝播

ジョルジュ・ルフェーブルの1939年の書籍『1789 - フランス革命序論』（高橋幸八郎ほか訳、岩波文庫）は、革命直前の細かな状況を活写した名著だ。アリストクラート、ブルジョワジー、民衆、農民の4つの軸を設定し、それぞれの革命的動きの複合体としてフランス革命を捉えている。特に民衆と農民を扱った章は示唆に富んでいる。地方都市の民衆が当時、中央の情報をどれだけ知っていたかについて、ルフェーブルは第三身分の議員が情報を頻繁に地方に送っていたと指摘している（とはいえ、それは十全な情報とは言えなかつただろう）。書簡の形でもたらされた情報は、公の場で朗読されていた。宮廷側が武力行使に訴えることを牽制するために作られた抵抗組織では、手工業者や小ブルジョワが組織化の指導にあたり、上層のブルジョワが資金や武器の提供を凶った。まさに階級間の相互協力ができていたというわけだ。そしてその手工業者や小ブルジョワの間には、「アリストクラートと国王の結託」という想像が助長されていた。宮廷側がいざという時には外国勢の侵攻を許すだろうという不安感が蔓延してもいた。これらが相まって、「大恐怖」が醸成されるのだが、その下支えには経済危機があった。凶作となっても穀物取引は当局の全面的管理に委ねられており、それは購買力低下という形で工業危機を呼び込み、失業も増大したのだという。

その「アリストクラート陰謀説」は、不安を助長する誤った情報によって増幅され、一種の「パニック状態」を導いていく。それは都市部の民衆に限らず、プロレタリアート化していた地方の農民の間でも同様だった。農民層は定期市などを通じて、都市部の人々と接触していたが、おそらくは伝えられる情報の偏り、さらには噂を確かめる手段の欠如などによって、アリストクラート陰謀説は都市部よりも強

烈に農民の間に広まっていく。また、森の近隣に住む農民たちにとっては、そうした森の表象（一種の不安心理だ）が、大恐怖と結びつくことにもなった。かくして「原初的」なパニックに、ルフェーブルのいうところの「警報によるパニック」（二次的パニック）が加わり、恐怖が蔓延していくのだ…。

当然ながら、このパニックとしての側面はきわめて重要だ。ルフェーブルが同書で引き合いに出しているのは、最初それは、局地的恐怖としてナントその他の計6都市に現れる。竜騎兵が弾圧に来るといふ噂がナントで広まり、東部ヴァザルジャンでは捜索中の国民衛兵が野盗と見間違われる。シャンパーニュでは森から出る人影が恐怖を蔓延させる。これがあと3つの地方に続く。これが原初的パニックであり、後にそうした？-怖心が口伝えでよそに伝わり、話は大いに誇張される。「そういう人たちの中には、ブルジョワもいれば、司祭も修道士もいる。郵便配達人？爛々じ役割を果たす。そこで、話を聞いた多くの人々は、下男を走らせて友人たちに急を知らせる。（…）こういう状況が生まれたのは、人々？噂を確かめる何らのすべをも持っていなかったからであり、しかも、噂を信じない者はかえってとかく怪しまれがちだったからである。（…？）他方、野盗が接近しつつあるという知らせは、その知らせが伝わる道すじにおいていくつも新しいパニックを呼び起こす。これが先の『原初？』パニックにたいして『警報によるパニック』と呼ばれるものであり、それが恐怖の伝播にあらたな推進力を与える」（同書、p.252）。若干の地方にパニックが生じないことについて、ルフェーブルは「史料には残されていないが何人かの冷静な人たちがいて、噂に惑わされるのを防いだからである」と素朴な見解を示しているが、おそらくは情報の伝達は地域的なばらつきが大きく、したがってそうした伝達状況の差異にこそ、パニックの有無は依存しているだろうと想像できるだろう。

一般に、検証のできない情報、あるいはなんらかの権威的裏付けのない情報は、一定量を越えるとパニックに結びつくのだろう。この点に関して、市場の体制とパニックの構造の平行な関係を論じたジャン＝ピエール・デュピュイの小著がある。『パニック』（Jean-Pierre Dupuy, "La Panique", Les Empêcheurs de penser en rond, 1991）がそれで、デュピュイはバブルに関して大まかに次のようなことを述べている。各個人が相互に行う模倣行動によって産み出された全体的傾向が、各個人を導く結果、一極集中型のバブルが市場に生じ、それがはじけるのではないかという危惧が、やがてはそのバブルから一斉に手を引く行動を取らせ、バブルははじける。この意味で、バブル化とその破綻は市場の中に常に潜在する。一方、そうした全体的傾向の根拠も、バブルの破綻の根拠も誰も確認できない。なぜなら、それらを一貫するのは同じ模倣行動であり、それを下支えするものとして、相互の欲望を喚起する希少財がある。

パニックの構造もほとんど変わらない、とデュピュイは指摘する。違いがあるとすれば、それは市場の体制が秩序に基づいて騰貴を組織するのに対し、パニックの場

合は根底に秩序を伴わないということだという。後者の場合もまた、模倣行為によって、なんらかの希少財（例えば災害時の出口）をめぐる騰貴状態（競合状態）が生ずるのだが、それはより急激かつ過激になされるのだ。革命直前の大恐怖もまた、過小な情報（確認もままならない口伝えの情報）によって煽られた想像力（アリストクラートの陰謀、その手先としての野盗）のバブルが、急激な破綻へとひた走る過程として捉えられる。

情報（ここではメッセージの有意味性を指す）には、その間隙に想像力が充当されるのだとすれば、過小な情報は想像力のバブルを産むのだろう（過剰な情報が想像力の貧困をもたらすのと対の関係にある）。時代の空気というのは、あるいはそうした想像力の騰貴の状態を指す言葉なのかもしれない。これらはきわめて記号論的な問題であり、理論的・実証的に検証されなくてはならない（ダニエル・ブーニューなどのコミュニケーション理論が、この問いに示唆を与えてくれる）が、これは今後の課題として掲げておくこととし、ここではとりあえず次を明記するにとどめておこう。ルフェーブルはこの大恐怖について「それ以前に農民が蜂起していた地域は恐怖を経験しなかった」と指摘する。つまりそうした地域はすでにバブル後にあったからだということになるだろう。

メスマリズムと時代の空気

市場とパニックが平行な関係にあるという話は、広い意味での経済的事象として社会を見る目をもたらしている。上のデュピュイはそのことを明確に意識しており、パニック論の社会科学の他分野への拡張をも提唱している。革命前の情報環境を考える上で、農民を中心とする大恐怖がパニック的事象であるとするならば、よりゆるやかな情報のバブル（市場がそうであるように、秩序の上に熟成される）はなかっただろうか。あったのだ、とわれわれは考えることができるだろう。その一つが、メスマリズムに代表される神秘主義的な全体的傾向だ。

周知のようにメスマリズムは、17世紀後半からウィーンで、次いでパリで貴族から民衆までの人気をさらったフランツ・アントン・メスマーの医療行為を言う。ある意味でフロイト的な精神治療を先取りしていたともされるその医療行為（催眠治療）は、一方でメスマー本人が唱える「動物磁気説」と、その神秘主義的傾向から、当時の医学界からすでに異端的な目で見られていた。ロバート・ダーントンの『メスマリズムとフランス啓蒙主義の終焉』（邦訳は『パリのメスマー、大革命と動物磁気催眠術』、以下では仏訳を参照している。Robert Darnton, "La fin des lumieres - Le Mesmérisme et la Révolution", Editions Odile Jacob, 1995）は、革命期の前後におけるメスマリズムの浸透状況を巧みに浮かび上がらせている。その盛況ぶり？、むしろフランスの医師兼作家ジャン・チュイリエの評伝的小説作品『眠りの魔術師メスマー』（高橋純ほか訳、工作舎、1992）の描写を見ればよりよく想像できるかもしれない。

ダントンに即してその様子をまとめておくと、革命前、気球の打ち上げなどのスペクタクル的な実験と、折しも急増していた定期刊行物での科学記事とによって、パリの民衆は科学への興味に沸いていた。さらにフランスにはジャンセニスム以降の神秘主義的傾向を受け入れる土壌もあった。そこへ登場したメスメリスムは、ごく自然な形で精神科学としてもはやされることとなる。メスメリスムはその後弟子たちによって協会が設立され、パリの他、リヨンやストラスブールなどの都市でも実践されるようになる。メスマーはフリーメーソンのメンバーであり、協会はメーソンのつながりで一体化していた。だが同時に、そうした土壌は神秘思想の流入（薔薇十字、スウェーデンボルグなど）を許すことにもなった。協会への入会は金銭的な縛りから貴族やブルジョワジーにもっぱら限られていたが、それでも世間的に不首尾な若者が流入してくるようになる。これが急進派の流れを作り、攻撃的なパンフレットを著したりもする。こうして革命を迎え、革命後はいっそう神秘主義的傾向を強めていく。

さて、当時の定期刊行物が伝える記事はいわゆる大衆向けの読み物であり、数が出回ったとしてもさほど専門的な内容ではない。そのため、医学界の反応はともかく、民衆はむしろ情報内容の乏しさゆえにそうした新しい科学の関心をかき立てられたのだろう。さらに二次的な噂もそうした動きに拍車をかけた。これは上述の大恐怖と同じ構図である。やはり想像力が、乏しい情報の間隙を埋めていったのだろう。メスメリスムはこうして、ちょうどそうした想像の騰貴の状況に合致する形で広まっていったのだと考えられる。啓蒙主義のいわば異端児的な潮流は、その後のロマン主義を導く苗床となるかにも見えもするが、これはまた別の問題だ。いずれにしても、情報の乏しい中での想像力の騰貴状態は、いつしかバブルの崩壊にも比される「爆縮」状態へといきつく。騰貴の中にそれがすでに用意されているのだとするなら、フランス革命の、特にその端緒の騒乱状態は、それに先行する社会的な「空気」（あえてこの表現を使おう）に内包されていたと位置づけることもできるだろう。

刷新され続けるディスカールのために

「戦いのディスカール」と題してこれまで気ままに近世の歴史の散策を行ってみたが、わずかこれだけの作業からも多くの問題点が噴出している。冒頭のグルニエの話を持たずとも、歴史記述においては、単線的な因果関係の議論が今やほぼ完全に時代遅れになっているのは確かだ。重要なのは複線化すること、重層的な影響関係・展開として記述することなのだが、そのためには二次資料（ここであげているような）はもちろん、一次資料についてもより批判的な眼で、それぞれの記述の政治性を意識する必要がある。上で取り上げたルフェーブルやダントンのスタンスについても、本来そうした作業を経、その上で核の部分を取り上げていく作業が不可欠だろうし、当然そうすると一次資料そのものの参照が不可欠となるだろうが、ここではそこまで検討する余裕がない。また、「媒介学（メディアロジー）」とい

うものが伝達技術・体制を扱う以上、史料に残りにくいそうした下支えの部分をどう扱うかという問題も未解決のまま。革命前の書籍の流通だけを取ってみても、二次資料から見る限り、正確なところはやはり漠然としている。そんな状態で、歴史的事象から歴史人類学としての普遍的な要素をどう取り出しうるのか。これもまた再考し続けるべき問題だ。また、メタメディアロジーなどと言われるように（ベルナール・スティグラー）、媒介学としてのディスクールの囲い込みそのものも、その政治性を含めて考え直す必要を痛感している。これらの問題系を考えるためには、記号論やナラトロジーなどの関連領域がいつそう重要になるようにも思われる。そうした数々の作業が、これからの課題になっていくのは明らかだ。かくしてこの些細なディスクールまでもが、刷新され続けることになるだろう…。

(Text: 2000年1月～2002年9月)

II. オーギュスト・コント小論

「社会学」の始祖とも称されるフランスの哲学者オーギュスト・コント(Isidore Auguste Marie Francois-Xavier Comte)は、1798年にモンペリエで生まれている。ということは、昨年1998年は生誕200周年ということだったわけだが、だからといってフランス国内でもさほど話題になることもなく、ほとんど歴史から抹消されたかのように扱われている(ように見える)。だが、コントは本当に、現代において意味をもたなくなった思想家なのか。確かにコントが初めて用いた「社会学」は、その後紆余曲折を経て、最初の企てが抱いていたような総合的な学ではなくなった。だが、たとえばバシュラールからカンギレム、ダゴニエと連なるフランスの科学認識論の系譜(注1)、あるいはルロワ＝ゲーランが示す巨匠的な視座、またはシモンドンを経てスティグレールにまで至る技術哲学の系譜、そしてドゥブレが提唱するメディアオロジーに至るまで、様々な流れの上流には、この希有な思想家が位置している。ならば当然、そこには現代の諸問題に対応するための示唆があるのではないか、言い替えるならば、今見られるようなコントの評価は、いわば「過小評価」なのではないか。これがまず素朴な疑問として浮かび上がる。

『実証哲学講義』を著した後、コントが哲学から宗教への転換を図ったことは周知の通りだ。あるいはその事が「学」としてのコント思想の価値を低めているのではないか。これが第二の疑問点だ。理性を讃える人類教なるものがどのようなものだろうと、われわれは確かに、そうした宗教へと安易に傾斜しようとは思わない。誤解されては困るのだが、ここでコント研究を始めるからといって、そうした宗教の教義を崇拝しようなどという意図は微塵もないことだけは声を大にして述べておこう。そうではなく、仮にも研究というからには、その宗教的な転換の芽はどこにあったのか、そしてそれはどのように整備され体系化されていくのか、なぜそれは失敗に終わっているのか、などの問題が問われなくてはならないだろう。それはメディアオロジーにも繋がる「信仰についての学」でなければならないのだ。

周知のように、教科書的な理解としてのコントの哲学的な視座は、啓蒙思想を受け継ぎつつ、人間の進歩としての理性をベースに諸学を体系として示すというものである。有名な「三段階の法則」(歴史の流れを、神学的段階、形而上学的段階、実証的段階という必然的進歩/発展の相捉える)も、それをベースに諸学の並立を説く

「分類の法則」も、きわめて明確な進歩指向、体系指向を表している。だが現代人であるわれわれは、幸いにも(あるいは不幸にもというべきか) そうした進歩概念や体系概念の限界を知っている(あるいは感じている)。われわれはむしろ?A体系が流動的に動く様や、目的論のない変化の相に敏感であらざるを得ない。これからコントを読んでいくにあたって、やはりわれわれは、?そうした体系からこぼれ落ちる部分、体系を紡いでいる結び目、差異、変化の動因に注目していくことになるだろう。だが、それはコントの体?nを無闇に「古くさい」として斥けることになるのだろうか。そうではないかもしれない。少なくともわれわれは、コントが提示した上の二つ?7指向を含め、そこに提示される理論を様々に読み換え、構築し直し(脱構築?)、組換えていくことができるはずだ。問題は、はたしてそうし?8作業の射程が現代をも捉えうるかどうかということである。作業は始まったばかりであり、今現在、そうした問いに答えを出すことはできな?9が、このことを賭として、コントが築いた世界に遊んでみることは、決して無意味ではないだろう。その過程において、あるいはコントに説?eを加える (rendre compte)、あるいはコントを再び新たなコンテキストに置き直す、つまり返してやる (rendre Comte) ことができれば、この??=は報われよう。

あたかもマニフェストのような文章になってしまっているが、いずれにしても、これは一つの旅のようなものだ。どこに到着するのかが今の段階では見えない。また、その歩みもきわめて遅々としたものになるだろう。だがそれでも旅を、こうして始めたいと考えている次第だ。

注1. 金森修『フランス科学認識論の系譜』(勁草書房、94)

1. ユリオーニ『オーギュスト・コント：現代の哲学者』

著者のジャック・ユリオーニ(Jacques Muglioni)はリセの哲学教師を務めたのち、公教育視学総監となった。そのためか同書("Auguste Comte - un philosophe de notre temps", Editions Kime, 1995)は、コントの教育的な姿勢への共感にあふれているのだが、一方でその批判的継?uという点からはいささか疑問もなくはない。

著者によるコントの位置付けは、近代の危機を描く先駆的存在というものだ。過度の専門化が思想の進歩そのものをさまたげるとするコントは、それゆえ近代以降、社会的に拒絶されるほかなかったという。19世紀における近代の崇拝は、歴史の連続性こそが進歩の条件であることを忘れがちだとする著者は、連続性の認識こそが急務であるとする。この文脈から、たとえば現代思想に見られるような「差異」の

思想が批判される。差異の思想は連続性に目をつむり、否定性を前面に押し出すとされる。差異や他者性は「観察から生じたものではなく」「根深いあやまち」だと断定されるのだ。それは民族中心主義を招き、人間の連帯を損なうものでしかない。否定性は弁証法的な発展を促す契機ではあっても、統合(synthese)をもたらすものではない。著者はここから、部分から全体へと向かうような客観主義や、その後の社会学がたどったような経験主義ではなく、コント的な「主観的統合」こそがその代案になるとする。混乱から秩序は生まれえない、秩序は主観的統合からしかもたらされないのだという。

だが、現代的文脈からするならば、オートポイエーシスを引き合いに出すまでもなく、混乱から秩序の眼が生じ得ることは知られているし、否定性の介入しない「主観的統合」が(コント的な意味は再び問われなくてはならないが)、安易な全体主義に陥ってしまうことも明白だ。差異の思想から導かれる文化主義といったものが、歴史と文化そのものの否定性を導きうるということが事実だとしても、われわれに必要なのは差異の思想を真向から拒絶することではなく、むしろ差異の思想をも乗り越え得る可能性を探ることなのではないかと思われる。その意味で、コントの近代批判をそのまま今の文脈に移し変えるだけでは、不十分でもあり、また危険でもあろう。

著者が最も強調しているように思われるのは、教育に関する提言だ。部分間の横断でしかない学際性では、科学の陥りがちな形式主義や、産業的利用、あるいはイデオロギーを逃れることは難しい、むしろ百科全書的な知の総体の秩序づけが必要なのではないかと論じられている。だが周知のように、「百科全書的」であるには分類が、ひいては階層化が前提とされる。「感性、理性、想像力の統合による文化の回帰」は、聞こえはよいが、その前提となる階層化がイデオロギー的にならずにすむ保証はどこにもない。こうした点からも、著者がコントによせて語っていることは表層的すぎるように思われるのだ。

われわれはむしろ、そうした序列化に向かわない全体性というものを探る道を取りたい。そのためには、差異の思想や「百科全書的」知のラディカルな批判・継承が求められるだろう。あるいはヒントはすでに現れている。前者についてはたとえば、ジャン＝リュック・ナンシー(Jean-Luc Nancy)の『複数的な単一者であること(etre singulier pluriel)』(Galile, 1996)が示唆するような、共生的存在としての存在論の読み変えが挙げられよう。後者については、オーティエとレヴィ(Michel Authier、Pierre Levy)の『知識の木(Arbre de connaissance)』(La Decouverte/Poche, 1996)などが示すような「ゆるやかな全体性」(コンピュータ上に実現される知識の客観化の試みで、いくつか問題はあるものの、?諺聞gみとしては興味深い点もある)がひとつの可能性をなしていると思われる。いずれにしてもコントの現代的意義は、ミュリオールのような?表層的な分析とは違う形で、検討されるべきなのではないだろうか。

2. 第47～49講についてのノート(社会学 - その1)

『実証哲学講義』を読むにあたり、われわれは順序を逆転させ、まずは「社会学」を論じた第47～51講から検討していこう。というのも、一般的な理解ではそれが同書の中核をなすとされているからだ。よってまずはそれを検討し、それから他の部分へと目配ばせしていくことにしたい。ここではコント研究者ジュリエット・グランジュが注釈・解説を施した廉価版の『社会学講義』(注1)を参照する。グランジュの解説(注2)によれば、第45講まで諸学(数学、天文学、物理、化学、生物学)の百科全書的な歴史をめぐってきたコントは、いよいよここから社会学という「最も複合的かつ具体的な学問」を打ち立てようとする。コントにおいて、諸学は抽象から具体、個別から複合へと向かうプロセスとして捉えられるからだ。社会学は政治の学でもあり、理論と実践の混合体だとされる。

47講 - 社会学

47講は始めて社会学が登場する章だ。

コントにとって、それ以前に存在した「社会についての思弁は、曖昧で空想的な概念でしかなく、それは人類の進歩を捉え損なってきた」。キリスト教的な進歩概念は不完全な状態がより完全な状態に取って代わられるという素朴なものにすぎず、また、純粹に科学的な立場では、進歩は連続性の相のもとに考察されるが、合理性に則って全体を思考するには不十分とされる。コントにとって諸科学はまだ個別的なものでしかないからだ。「進歩の真の性質は実証主義的立場でしか明らかにし得ない」という。それは複合的なものを扱う学なのだ。かくして社会を捉えようとする先駆的思想家モンテスキューも、科学概念を社会の進歩に持ち込もうとするコンドルセの試みも失敗だと評価される。経済学にしても、社会の科学を政治の科学から分離している点が不十分だと見なされる。歴史学も「文学的、記述的であることをやめない」のだ。よってこれらは「三段階の法則」の「形而上学的段階」から抜け出るものではない、というわけだ。

だが、同時にこれは必ずや通過しなければならない「中間点」であり、それは「省略できない」とも言われる。進歩概念はいわば必然の法則であり、コントの立場は、それら先人の批判というよりは、むしろそれらが置かれた段階を回顧的に検証する記述でしかない。というのも、過去を統括する理論が、過去の個別事例に先行して立てられるのであれば、その立場もはや過去への批判という視座をもち得ない

のではないかと思われるからだ。過去はあくまで必然的な法則に則っているものであり、過去に言及すること自体がその必然的な法則を確かめる作業にすぎないからだ。前提とされた法則が、同語反復的に繰り返される。一方で、コントのいう実証性の特徴とは、「後の予測を可能にするような」体系を築くという点にある。その意味で「歴史学と政治学とは不可分でなければならない」とされる。歴史学は過去を秩序立てる理論であり、政治学は今後の予測の上に成り立つ実践ということになるだろう。ここでいう予測もまた、歴史の法則に則った予測である。コントの体系はこうしていわば閉じた円環を形づくっているように思われる。するとわれわれは、最もラディカルな問いを掲げずにはいられなくなる。一体、その円環を『閉じるもの』、『支えるもの』は何なのだろうかという問いである。

48講 - 方法の概説

ここでは社会学の方法論が唱えられる。方法の概念は「科学全体の合理的な構想からのみもたらされる」とされ、個別の要素は関係の体系から、つまり相対的な視座から捉えられる。そして実証哲学の原則は「自然な法則」によって制御された「予測可能性」にあるとされる。いわば法則が司る全体の中で個々を考えるとこの立場だ。これは前講で示された立場のまとめである。「部分についての個別の研究は全体の研究が進展する中でしか適切に示され得ない」という立場であり、これは社会学だけでなく生物学もが有する視座である。

注釈者グランジュによれば、ここには方法上の逆転がある(注3)。つまり、数学、天文、物理、化学が、個別から複合へと向かうベクトルであり、生物学以降、より複合性の高まった社会の学においては、複合から個別へと向かうベクトルとなるのだ。コントにおいては生物学が重要とされるゆえんだ。円環の鍵はどうやら生物学にありそうだ。生物学は体系を提示し、それをもとに諸学全体をまとめる体系(社会学)が構想される。生物学はその意味でメタレベルのモデルを提示する。そして社会学においてメタレベルが完成されるというわけである。

48講で展開される方法論の中心的部分は、静的状態と動的状態という二つの相だ。今風に言えば、共時的、通時的ということになるだろう。コントはこれを「秩序」と「進歩」と言い替えている。「単一民族に多様なバリエーションが加わる」というコンドルセのテーゼを批判しつつ、コントは、「各民族は先行する者たちの進歩を継承するのであり、社会の状態は先行する社会の結果として見なさなければならない」と論じる。そして科学(社会の)は、その連続性を支配する定常的法則を見出すことが目的となる。静的状態を司る共存の法則、そして動的状態を司る継続の法則だ。そしてその法則は、「文明が進歩するほど、抗いがたくかつ目につきやすくなる」とされる。この進歩の概念は、ラマルクによる「生物の器官は完成へと向かう」というテーゼのアナロジーだが、コントは、「社会には生物学的法則とは別の、より広範な限定をもたらす法則の全体がある」と述べ、「人間の介入(政治的行

為)、気候、人種」(いささかペジョラティブだが、これは本書が書かれた時代を考慮すれば?d方のないことだろう)などを挙げている。

より具体的な方法として、まずは直接のリソースへのアプローチが挙げられる(間接的なリソースについては次章以降)。それは「観察(実験)、比較」だが、この場合、観察も「実証的思弁の全体へと従属させなければ」ならないとされる。そして比較は「副次的でしかあり得ない」のだ。たしかに家族や部族といった「社会関係の萌芽にあっては、合理的な比較も必要」だが、「多用すると、人類の進歩の度合が従っている基本的秩序を見失う」と述べている。そしてここで、立脚すべき唯一の基盤として「歴史的方法」が説かれる。それは「不統一な論考の集積」を廃し、後の予測ができるような「人間の社会的連続、歴史的事象の全体」から出発するようなアプローチだという。

全体と個々の事象とはメタ対オブジェクトの関係、あるいは理論対観察の関係にある。観察や比較によって歴史の全体像が見えて来る。すると今度は全体像から法則が取り出され、個々の観察事象、比較事象は全体に位置付けられる。コントにとって社会学は来るべき科学であり、自分はいくまでその素描を行っているにすぎないという立場を貫いている。巨視的な体系と法則は徐々に顕在化してくるのであり、コント自身、それに身を委ねるほかないような体系、法則だ。

進歩が法則に則った具現化であり、法則は不変であるとするなら、その法則の発見すら当の法則に則ったものだということになる(閉じた体系)。当然ながらそこでは、観察する主体は放逐される。一度法則という形でメタレベルに達するならば、観察する主体が占める場所はもうそこにはない。あらゆる事象が法則に沿って位置付けられ、法則そのものすら自己参照される。だがコントの場合はどうだろう。周知のように、その主体は後に『主体的統合』として回帰するのだ。だが先を急ぎ過ぎてはいけない。とにかくここでは、経験論的な視座がどこで演繹論的な視座へと道を譲るのかというやや素朴な疑問を、もう少し追いかけてみたい。

49講 - 社会学と先行する学との関係

ここでは社会学と、主に生物学との関係が論じられる。個別事象としての諸学は個から全体へと向かう。だがそれら諸学を包括する学が放出されるには、それをメタレベルに押し上げるため、全体から個へと向かうベクトルへのなんらかの変化(認識論的?)が存在しなければならない。それが生物学にありそうだと上で述べておいたが、実際、コントの体系論の出発点は生物学にある。だがそれは「天文学がそれより上位の学には推論を与えられないように、複合化した社会的事象には適用できない」のであり、そのため社会学が「別個の学として構想されるべき」なのだ。生物学を出発点とし、そこに連続しつつも、それは別の論理を模索する。

コントが依拠する生物学的原則は「生命体は無限には変化できず、その変化は本質(本性)に影響せず、変化が限界を越えれば破壊しかあり得ない」というものである。社会と人間については、外的世界に働きかける人間の行動こそが社会の進歩の重要な要因とされる。そして外的世界への働きかけは、無機物についての知識に依存するのである。「政治、知性、モラルの進歩は、物質的進歩と切り離せない」と言うコントは、生物学すら無機物についての哲学に従属しなければ真に構成され得ないだろうとする。こうして社会学は、諸学を包摂するものとなるのだ。

社会学は二重に分節されていると考えることができる。まず、諸学に対し生物学がベクトルの変化を示す(それがどういうものなのかは40~45?uの生物学の章を読む際に検証しよう)。そしてさらにそのベクトルの変化を具体化するものとして、社会学が生物学に対して分節される。その時の鍵となるのが無機物の取り込みだ。生物学はいわば転回(ベクトルの)のモデルとして示され、それを補完・拡張する社会学によって転回のモデルは完成する。コントにおける生物学が、いわゆる自然科学の全体を認識させて、先行する個々の学(数学、天文、物理、化学)をその全体に位置付ける(メタレベルを形成する)ものとして機能する視座を準備したとすれば、その生物学はすでにしてメタの領域に足を踏み入れていることになるだろう。また、コントにおける社会学が実現する転回は、自然科学をも包摂する歴史全体のメタレベルを形成する。なぜなら以後あらゆる個別事象は、それが学問だろうと歴史だろうと、すべて理論からしか説明され得ないことになるだろうからだ。だが実際の社会学はそのような姿を取らなかった。なにゆえにそれは達成されないのか。生物学は果してベクトルの転回のモデルを本当に示し得たのか。社会学は果してそれを忠実に具現しようとしたのか。実際の社会学はどのような変遷を辿ったのか。そしてコント自身の体系はどう変わっていくのか。こうした問題のそれぞれを、われわれは追っていかなくてはならないだろう。

(以下続く(50~51講))

注：

1. "Lecons de sociologie (Cours de philosophie positive, Lecons 47 a 51), GF-Flammarion, Paris, 1995.
2. ibid., pp.7-31.
3. ibid., p.12.

3. 第50~51講についてのノート(社会学 - その2)

『実証哲学講義』の社会学を扱った箇所についてさらに見ていくことにする。ま

ず、先行する47講から49講のところでは指摘したことを簡単にまとめておこう。コントの唱える社会学は進歩を軸として構想される。それは、来るべき科学として、個別から複合へと進んでいく諸学の全体を包摂しようとするものであり、特に生物学を発展継承するものだ。生物学は複合から個別(理論から観察)というベクトルの転回を準備した(こ?黠^今の段階では仮定である。後に40講から45講を読む際に改めて検証する)。その意味で生物学は他の諸学からすでに逸脱し、むしろメタレベルに手を染めているかもしれない。そして社会学は、その転回の完成として、完全にメタに立った学として示されているように思われる。以上が前回の検討内容だった。では「素描でしかない」とされるコント社会学の視座が、どのように事象を分析するのかを見ていこう。以下に示す50講と51講は、そうした分析が概説的に示されている。

50講 - 静的分析

コントの基本的立場は、「社会性をその全体から」眺めることだ。人間は知性を用いて「原始的状態を改善」するのであり、それがいわゆる社会性だ。知性は有機的生命体としての刺激を受ける。「情動によってこそ知性の働きは維持される」のだ。つまり人間の社会性は情動によって維持されている。

情動はいきおい優位に置かれる。そもそも、エゴイスティックな「個人の利益がなければ、他者の利益にも至らない」のであり、それを支える「個人の本能は、社会的本能を導き、測るもの」なのだ。「共感の本能と知性の活動によって社会の不備が補われる」のだ。コントはここに、個人の本能という「保存の精神」と、知性、社会的本能という「改善の精神」の拮抗を見てとる。

では社会という機構はどのように組織されていくのか。まずは社会組織の基盤となる家族の例が挙げられる。そこでは従属の自然な組織化がなされ、共通目的が自発的に導かれ、それによって親密性が支えられる。従属とはこの場合、性別、年齢的な従属関係だ(注釈者グランジュも記?オているように、コントは当時の通念に従って女性を男性に従属するものと見なすが、しかし組織化を支える情動においては女性がまさり、結?ハ的に女性は社会の組織化には不可欠だと見るのである)(注1)。しかしそれは社会そのものについては適用されない。生物学における進化が、離散しつつも連係する諸器官がいつそう分化していく過程とされるのと同様に、類推的に、社会も同じような分化を経るとコントは言う。分化していくがゆえに、相互の要素(家族間)での調整が必要となり、共感よりも、むしろ「協同の感覚が優勢となる」のだ。ここで、この協同関係が新たな原則となる。「労働の細分化は不可欠」であり、そこからはモラルや知性の不平等が生まれる。そして「細分化する労働を囲い込み、拡散を食い止める」ために行政機関が必要とされる。そしてその「行政府を司る(社会の再編を司る)のは全体的精神でなければならない」のだ。なぜなら、モラルや知性の不平等ゆえに、上位のもの(全体的精神)を敬おうとする傾向、

つまり「従属の本能」が発揮されるからだ。

一見して、この社会をめぐる体系は諸学をめぐる体系と平行な関係にあることがわかる。個々の家族は自然な従属の本能によって共感を原理としてまとまる。ところが社会の形成という一つ上のレベルでは、協同が原理として立てられ、やはりそれも従属の本能によって統合される。家族と社会とは、同じ本能に立脚しつつ別の原理によって組織されるのだ。生物学と社会学の関係も同じだ。生物学は諸器官の分化という法則に立脚しつつ、有機体という上位概念に従属することで規定される(諸器官の複合)。対する社会学は、同じ法則を共有しつつ(社会の要素の?I化)、全体的精神という上位概念に従属することで規定される(協同)。

だが、家族と社会の間で組織化の原理が異なる(共感VS協同)ように、生物学と社会学の間でも、もちろん組織化の原理は異なる。カンギレムは『科学史・科学哲学研究』の中で、コントの議論を検証し、生物と物質との二元論が進化の可能性の条件として掲げられていること(注2)、そして内部からの自発性、あるいは有機体全体における目的性が再導入されていることを指摘している(注3)。カンギレムはまた、コントが体系の一貫性を守るために、生物学の中でも細胞のレベルを要素の中に取り組んでいないことを指摘している(注4)。つまり、上で生物の諸器官の分化と言う場合、コントはあくまで解剖学的な器官を念頭においており、さらに下部の細胞は意図的に排除されているというのだ。だが内部からの自発性は細胞レベルを考慮しなければ着想できないものなのではないだろうか。同じように、社会の機能的分化の際にも、言及されるのは家族であり、個人は排除されてしまっている。だが、原理として挙げられる「共感の本能」は個人にこそ帰されるべきものなのではないだろうか。ここには奇妙なずれがある。排除されたはずの当のものに内在する原理が、あたかも体系を組織する上での原理の中核をなしているかのように言及されるのだ。そしてそれ自体は決して語られることがない。

さらに別の見方をすると、生物学における自発性は、あくまで生物学そのものに帰され得る原理だろう。それに対して、社会学における本能は、社会学そのものではなくむしろ生物学に帰すべき概念のように思われる。体系の自律性なるものが、「それ自身の諸法則、何が自分自身にとって固有のものなのかを特定できる」(注5)ことを指すとすれば、この黎明期の社会学は、いまだ不安定なものに映るだろう。従属という現象があるならば、それは社会の力学そのものから説明されてしかるべきだろう(もっともこれは、かなり難しい問題となるだろうが)。生物学がメタレベルを用意し、仮に社会学がその具現化として現れるのであれば、むしろ社会学は生物学の根を絶つ方向に進まなければならないのではないだろうか。というのもそれは、全体から個別、理論から事象を説明することができなくてはならないからだ。

社会学が完全にメタの視点を持ち得るという保証はどこにあるのか。それは全体か

ら個別事象へと向かうベクトルにあるはずだ。「社会的本能」という言い方からして、それが社会学に属する力学として構想されていることはわかる。だがその具体的な内容は生物学に依拠せざるを得ないだろう。観察主体をも含む個人を排するならば、社会的本能に言及することもまたできないのではないか。生物学に立脚するという事実は、そのメタ指向という点でコント社会学の強みではあるだろう。だがそれはまた躓きの石ともなっているのではないか。社会学が生物学と同じベクトルを持ちつつも、一個の個別の学に留まり、生物学と同じ水準に置かれる(実際に社会学はそうになっていった)、あるいはその下に置かれる(自然科学の側からは人文社会科学は軽視される)可能性は、ここから開かれていくのではないか。

51講 - 動的分析

続く51講では、動的なもの、つまり進化をめぐる考察が巡らされる。コントにおける進化とは、個体の本性、すなわち情動が、社会的本能としての知性に従属していく過程だ。それは「脳の進化に密接に関わる」現象でもある(ルロワ=グーランの先取り?)。人間の進歩は、アンニュ?Cや寿命、人口の自然増加などで規定されている。そして知性そのものの進化も、進化そのものの法則、すなわち「三段階の法則」に従っていきなり第一の神学的段階では、「人間の内的感情を現象すべての根源的説明に結びつける傾向」がある。「世界が人間に従属する」とされる?だ。あらゆるものは人間に類似の生を生きるのである。「想像力が観察に先んずる」この段階を出発点として、徐々に「自然の法則が身近な?烽?となり」(宗教的精神の減衰とともに、もとは神の介入と見なされた例外的事象を指して、奇跡と言うようになっていく等)、「想像力に対?ける理性の影響力が増大」する。こうして形而上学的段階を経て、実証的段階へと至るわけだ。神学的段階では「思弁的活動への従事者が準備?われ」、「後の人間精神の発展が準備され」た。

社会組織に目を転じると、原始的な人間においては戦闘が生存のための労働だが(軍隊的精神)、それは分化を経て奴隷制を産み、やがて産業的な生活が準備されていく(産業的精神)。初期の軍隊的活動は文明化を特徴づけるものとされる。その中間段階には法学的精神がある。かくして、神学的段階には軍隊的精神、形而上学的段階には法学的精神、実証的段階には産業的精神が「それぞれ対応する」のである。

ここには、メディアロジーに通じる視点がある。思弁活動の従事者の組織化は、まさに軍隊的な組織として形成された。そしてそれは、後のあらゆる組織形態を準備していく(注6)。コントはそれを詳細に語ることはしない。よってそれは後のわれわれの課題として残されたわけだが、いずれにしてもここで見逃してはならないのは、進歩が規定を受けることによって発現する過程と捉えられていることだ。生物の本性が内発性にあるとすれば、人間は逆に内発性を押え込むことで社会的に組織されるのだという。かくして、想像力が観察に先んじていた状態は、「知性によって作られる社会が、個人に対する反動となる」状態へと移行する。「社会組織は社

会性 (つまり組織化しようとする内発性だ)だけでは?`成されない」のである。

前50講の静的分析において、社会の組織化において個人が排除されていると記した。だがこの51講では「人間」あるいは「精神」という表現で、抽象化されつつも個人の相が色濃く問題として扱われている。そこからは逆に、奇妙なことだが、社会学が対象とするはずの社会組織の力学が前講以上に見えにくくなっているのではないだろうか。実証的段階に入りつつあるとされる社会学の素描では、この観察する主体にとって、規定をもたらす法則よりは「人間の自発的行為」の相がまだ見えやすいということだろうか。社会学の理念性はメタレベルに立つことにあるが、それは同時に社会の法則そのものと、社会の個別事象とを同時に視野におさめることになるはずだ。だがコントの記述そのものをもってしても、それはいまだ達成されない。あくまでそれはメタの視点を得ようとしている過程でしかなく、先にも述べたが、やはり対象を変えたもう一つの「生物学」にとどまっていると言えるだろう。

また、観察に先んじているものが、想像力から法則へと転換するのだとしても、想像力自体が放逐されるわけではない。神学的段階に用意されたとされる軍隊的精神、あるいは思弁的活動の従事者集団は、時代を越え、姿を変えながらも現在にまで続いている(注7)。そこからは次のような仮定が得られるかもしれない。つまり、コントが法則として考えたような各段階とは、漸進的に推移していく(乗り越えられていく)べきものではなく、層をなしながらわれわれにまで続いていくような、いわば「構造体」として捉えられるのではないだろうか、という仮定だ。そうすると社会学や生物学と他の諸学との関係を、認識のベクトルの転回として考えようという試み(経験論的なものと演繹論的なものとの視座が?]回する地点を見極めようという試み)も、構造という位相から捉え直すべきだということになるだろう。ポパーは「すべての観察には理論がしみこんでいる」と述べているが(注8)、その一節を改めて問題に付すことが導かれるだろう。コントが示す動的なものを、むしろ層として、構造体として再考すること、それはコントの問題系をわれわれのものとして、現代にも通用する問題系として検証することに繋がっていくかもしれない。

いずれにしてもコントの社会学は、メタの視点として学を打ち立てることの困難さを如実に示しているように思われる。だが、それはすでにモデルとしての生物学の視点に内在してはいなかったのだろうか。また、全体の学として高らかに宣言されたその社会学は、やがてどのようにメタの視点を失っていくのだろうか。そうした問題を念頭に、引続き同書の別の箇所を讀んでいこう。

注：

1. "Lecons de sociologie", Notes, 72, p.374.

2. George Canguilhem, "Etude d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie", Librairie philosophique, J. Vrin, 1968, p.67.(邦訳は金森修監訳、法政大学出版)

3. Ibid, p.70.

4. Ibid, p.67.

5. U.マトゥーラ、F.バレーラ『知恵の樹』菅啓次郎訳、ちくま学芸文庫、1997、p.56.

6. Regis Debray, "Le Scribe", Grasset, Paris, 1980.

7. ibid. pp.191-245.フランスの近、現代の知識人と呼ばれる人々が、自分たちの階級を成立させた下部構造(奴隷制など、生産活動への?)事から自分たちを解放したものを、いかに排除してきたかが詳しく論じられている。

8. カール・ポパー『フレームワークの神話』ポパー哲学研究会訳、未来社、1998、p.140.

(C) Medio/Socio 1999 - 2002
(Masaki Shimazaki)