

2018年3月2日(金)

一橋哲学・社会思想セミナー(於一橋大学)

啓蒙の複数化と歴史家の問いの行方：  
J.イスラエル『精神の革命』について

関口佐紀\*

1. はじめに——イスラエル『精神の革命』の概要

ジョナサン・イスラエルの手に成る浩瀚な啓蒙研究は多方面に大きなインパクトをもたらしたが、(色々な意味で)厚みのあるかれの研究のエッセンスが詰まった本書『精神の革命』が日本語で読めるようになったことは大変すばらしい進展である。原文の意味や著者の筆致を損なわずに読みやすい日本語でイスラエルの議論が再現されていることに、まずは心からの敬意と謝意を表したい。これまでも数多くの啓蒙研究が国内外で生産されてきたが、オランダ経済史研究を背景に持つイスラエルの啓蒙および革命の分析には比類ない魅力がある。本書の翻訳をきっかけに、さらなる議論の発展が期待される場所である。

本書が提供する啓蒙の基本的な枠組みは「急進的啓蒙(the Radical Enlightenment)」と「穏健的啓蒙(the Moderate Enlightenment)」の二項対立であり、この解消不可能な二元性は哲学的な二つの異なる立場に由来している。一方で、前者が基礎づけられるのは「単一実体説(one-substance doctrine)」であり、世俗的な基準とりわけ平等原理を道徳の基盤とするスピノザ主義哲学を基盤とする。ここから導出されるのは、理性こそ人間の生活を導く唯一の要因であるとして伝統に対抗し革命を徹底的に追求する急進的な主張である。他方で、後者は二つの実体を想定する二元論(two-substance dualism)に依拠しており、理性と伝統とのあいだでバランスをとり、現状維持を支持する主張に帰着する。本書では、フランスのみならず、イギリスやアメリカ、オランダにまで射程を広げつつ、これら急進派啓蒙と穏健派啓蒙(そしてときには啓蒙と反啓蒙)との論争の過程で近代の中核をなす主要な価値や理念が生成されていった歴史がありありと描写されていく。さらに、本書が扱う領域は政治体制(第 II 章)、経済生活(第 III 章)、戦争および国際関係(第 IV 章)、道徳・宗教(第 V 章)、哲学体系(第 VI 章)と網羅的であり、まさに啓蒙が精神の革命とともに社会の革命を見据えた企図であったことを明確に示している。

イスラエルが歴史の転換点を見出すのは 1650 年である<sup>1</sup>。中世後期から近代初期のヨーロッパは信仰や伝統、権威の基盤を共有していたが、1650 年を境に、それらは哲学的理性の光のもとで疑問に付され、「新しい哲学(the New Philosophy)」によって揺らがされる。その源流は言うまでもなくデカルト(1596-1650)の哲学にあり、かれに共鳴するカルテジアンは新しい時代の論争の担い手として台頭していく。イスラエルの見るところでは、1650

\* 早稲田大学大学院政治学研究科博士後期課程、日本学術振興会特別研究員 DC2。

Saki.sekiguchi.22@gmail.com

<sup>1</sup> Israel 2001, pp.7-12.

年以前の「論争」はカトリックやルター派、カルヴァン派、イングランド国教会派らのあいだで信仰の内実に関わる争点について交わされていたが、1680年代までにはかつてのフランス、ドイツ、オランダ、イングランドで中心的な位置を占めていた宗派間の争いは後景に退き、論戦の陣営は「信仰」と「不信仰」との対立に取って代わられていった。しかもこのような潮流は、慣習的な啓蒙研究が描写してきたような仕方でイングランドやフランスで局地的に発生したわけではない。スペインからロシア、スカンディナヴィア諸島からシチリア島に到るまで、広い地域で同様の変化が観察されたのである。さらに、主に哲学と科学の領域から生じたこの論争の影響は宗教の領域のみならず、芸術や文化、教育、経済、政治など社会生活全般にまで及んだ。1750年頃まで衰えることなく盛り上がりつづけたこの「初期啓蒙(the Early Enlightenment)」の大変動は、まさしく「ヨーロッパ精神の危機(the Crisis of the European Mind)」であったのだ。

デカルト哲学および機械論的哲学を原動力として推進された大変動がかくも大きな躍動力を得られたのは、啓蒙研究の蓄積が描写してきたように、それに反対する勢力からの激烈なる反動があったからに相違ない。精神的または知的な領域における指導権を掌握し、社会と文化の団結を統率してきた教会、そしてそれを後ろ盾としてきた政府にはなおも強大な影響力を誇っていた。「反啓蒙(Counter-Enlightenment)」の陣営は、まさにその内部で改造と刷新を繰り返しながら、新しい哲学に抗う思想と信仰の論拠を提供しつづけたのである。しかるに、16世紀後半の幕開けとともに世界を席卷してゆく啓蒙がいかにダイナミックな運動であったとしても、後の時代が歴史的事件を経験するたびに参照軸として立ち返るほどの説得力を持った知的資源の豊穡さは、啓蒙と反啓蒙の単なる相克からだけでは説明できない。つまり、啓蒙の内部にこそ、既存の哲学や統治体制を揺るがし時代を越えてなお受け継がれるような有意性と耐久性を具えた諸価値の供給源がある。このような見方こそ、啓蒙研究の新たな地平を切り拓き、イスラエルのアプローチを可能にするものである。

イスラエルが啓蒙研究にもたらした最大の功績は、急進的啓蒙と穏健的啓蒙の二項対立を啓蒙内部から抽出し、論争のプロセスとして啓蒙の運動を再定式化したことだろう。それにより、「近代的な平等、民主主義、個人的自由、知的・社会的・政治的な意味での思想の自由といった諸観念<sup>2</sup>」が誕生し、受容されていった過程が明らかになる。まさにその眼目は「プロセス」であるという点にある。

## 2. イスラエルの議論の特徴

以下では、イスラエルの特徴と問題意識を際立たせるためにも、ごく手短に他の啓蒙研究とイスラエルのそれとを比較してみたい。

### ①単一の啓蒙像への反駁

周知のとおり、「啓蒙とは何か」を問う試みは18世紀からすでに動き出していたのであ

---

<sup>2</sup> Israel 2010, p. ix / 邦訳 5 頁。

り、ここでカントやメンデルスゾーンの名前を挙げるまでもないだろう。啓蒙の目指すところはなにか、啓蒙は万人に開かれるものであるのか、啓蒙は社会にどのような帰結をもたらすのか——。啓蒙にはさまざまな意味が与えられ、「絡みあい、ときには衝突しあう一連の問題や議論として」発展してきたのである<sup>3</sup>。それにもかかわらず、啓蒙はひとつの総体として理解されるくらいにあった。たとえば E・カッシーラーは『啓蒙主義の哲学 *The Philosophy of the Enlightenment*』(1932)で 18 世紀思想の根底に流れる形而上学的思考を体系的に記述して、啓蒙主義哲学が「実は厳格な一貫性と緊密な構成をもつ少数の大きい基礎的な思想原理によって支配されていること」への理解を促した<sup>4</sup>。もちろん個々の思想家が織り成す多様性をすべて捨象するわけではないが、その思惟の形式に着目することで、かれらの共有した原理の一体性を読者に印象付けた。P・ゲイのアプローチもまた啓蒙をひとつの統一体であることを自明視したものであった。とりわけ『近代的異教の台頭 *The rise of modern paganism*』(1966)と『自由の科学 *The Science of Freedom*』(1969)から成る啓蒙解釈をとおして、科学や芸術、政治といった分野における啓蒙思想家たちの計画を分析し、それが理性と人間性(ユマニテ)を原理に掲げた実践的な行動であることを示してみせたのである。このような傾向は 1960 年代まで続いたとみてよいだろう。D・ウートラムの言葉を借りれば、それは「啓蒙なるものという実体があたかも存在していたかのように、啓蒙を最終的には単一の現象として理解」する研究群であり、「人間に関する事柄が信仰や迷信や啓示よりも合理性によって、つまり伝統ではなく科学に基づいた世界観によって導かれてほしいという願望」を反映したものであった<sup>5</sup>。ただし、ウートラム自身の概観もまた啓蒙対反啓蒙という構図を前提としており、グローバル化した世界の創出への寄与という新たな観点を付与しつつも、ひとつの理念へと収斂する啓蒙の一体性を再生産していることを付言しておきたい。それはともかく、個々の思想家のあいだに多様性や程度の差異を認めつつも原理としての一体性を自明視する「啓蒙」観に対し、イスラエルは啓蒙のうちに脈打つ「急進派」と「穏健派」の相反する潮流に光を当て、穏健派とは相容れない急進的啓蒙の徹底した言説を独立したものとして定式化することで、後の民主主義革命をもたらした思想上の大きな変動とそのプロセスを比類ないほど鮮やかに説明することを可能にしたのである。

## ②大きな物語としての啓蒙

さて、いまいちど従来の啓蒙研究の傾向に立ち戻ろう。先に挙げたゲイの研究は、その啓蒙への眼差しをフランスやドイツのみならずアメリカへと向けた点においても斬新であったことを看過してはなるまい。ここから、1970 年代以降は異なる地域の文化や社会構造に即した分析が盛んになった。たとえば、F・メイ『アメリカにおける啓蒙 *The Enlightenment*

---

<sup>3</sup> ウートラム、5 頁。

<sup>4</sup> カッシーラー、vii 頁。

<sup>5</sup> ウートラム、5 頁。

in America 』(1976)は植民地時代のアメリカにおいて自由主義的なプロテスタンティズムが遂行した啓蒙のプログラムを描いた秀作であるし、F・ヴェントゥーリの『啓蒙のユートピアと改革 *Utopia and Reform in the Enlightenment* 』(1971)をはじめとする諸研究はイタリアやポーランド、ハンガリー、ロシアにおける啓蒙の実践的な運動を見事に再構成した。いずれにせよ、これらの研究に共通しているのは膨大な資料の発掘と調査の裏付けであり、パンフレットや新聞、書簡といった資料にこそ思想の生成と伝達の歴史が刻まれていることを証明した。

同時に、啓蒙の担い手の重層性にも歴史家の目が向けられる気運が高まっていった。R・ダーントンの一連の研究は名もなき職業文士たちに光を当て、かれらの生業をとおして啓蒙思想が伝達してゆく社会基盤を分析することで、社会における思想の表出とそれへの応答を描出した。M・ジェイコブが目をつけた「急進的啓蒙」は従来の研究では関心を向けられなかった「二流の(minor)」な人物に対する真摯なアプローチを実現し、新聞に寄稿した文士や政治的なプロパガンディスト、そしてとりわけ共和主義的理念をかれらと共有していたフリーメイソンの果たした役割を強調した。個々の研究に対しては賛否両論が寄せられるだろうが、差し当たり、こうした傾向が「啓蒙を相対的な文脈に位置づけたいという新たな欲求<sup>6)</sup>」を反映しており、またそれに応えるものであることを確認しておきたい。

なるほどたしかに、啓蒙の原理的統一性に着目してその影響力を測ろうとする立場では見落とされがちな「周縁」に光を当てた点において、新たなアプローチがもたらした寄与は大きい。しかし、やはりそのようなアプローチに伴う相対主義的な帰結へ陥る可能性については少なからず注意を払うべきである。ポーコックは単一の現象としての啓蒙理解に対して異論を唱え、多様な文化の中で同時代的に発生した一群の言説によって啓蒙の枠組みを置き換えたが、これによって惹起された激論の熱は未だ冷めやらない。イスラエルが本書において明示的に批判するように、ポーコックが提唱した「啓蒙という家族(a family of enlightenments)」は、「思想、道徳原理、社会的行動に関するもっとも根源的な争点からわれわれの注意を逸らしてしまう<sup>7)</sup>」。これに対してイスラエルは、啓蒙には二つの類型しか存在せず、それはフランスであれイギリスであれオランダであれ、共通していると主張する。ここから、民主主義、平等、思想や表現の自由といった普遍的な価値が急進派によって唱道され、穏健派との攻防を繰り返しながら定着していくプロセスが導かれる。ややもすれば諸価値の普遍的な重要性を曖昧にしかねない相対主義的な啓蒙の語りから、イスラエルは現代においてなお「全世界的な広がりをもつ<sup>8)</sup>」諸価値を前景化させる大きな物語への再帰を実現した。「こうした[近代的な平等、民主主義、個人的自由、知的・社会的・政治的な意味での思想の自由といった]諸概念がいかんにして、なぜ、どこで、対立と論争のなかから最初に生まれてきたのか、どういった手段によって広く普及していた反対勢力を押し退けたのか

---

<sup>6)</sup> ウートラム、8 頁。

<sup>7)</sup> イスラエル、邦訳 27 頁。

<sup>8)</sup> イスラエル、邦訳 7 頁。

ら発展を続け、ついには、まずは知的領域で、次いで政治的な面でもヘゲモニーを握るにいたったのか<sup>9</sup>」を問うイスラエルの意図は成功しているし、啓蒙研究の相対主義的傾向を是正してさらなる議論を発展させた点においてその功績は称賛に価する。とはいえ、異なる社会構造や文化を背景とした個別的なコンテクストから引き出される論点ではなく、普遍的な根源的な論点(「理性が及ぶ範囲はどこまでか」、「奇跡は起こりえるのか否か」、「神の定めた摂理なるものをどう理解するか」等)を想定し、啓蒙はそれに対する「二者択一」の応答であった<sup>10</sup> とみる大きな枠組みに対しては、多くの反論が予想されるところだろう。

### ③現在への視座

本書におけるもうひとつの特徴は、現在と地続きの視座である。イスラエルは、1945年以降の世界において民主主義とそれを支える価値観が勝利を収め、代議制民主主義と法の下での平等という原則が広範囲にわたって定着した「現代」から啓蒙を振り返る。このようなアプローチの方法は、現代まで生き残った諸価値に依拠して過去を思想を分析し、解釈者の恣意が色濃く反映される虞があるとして批判も多い。しかも、イスラエルがその役割を評価するところの急進派の思想が穏健派に比べて非主流の位置に留まっていたこと<sup>11</sup>に鑑みれば、かれらによって用いられた自由や平等といった語に意味や理念を過度に読み込んでいるのではないかという反論も考えられる。ジェイコブの表現を借りれば、イスラエルは「大いに理想主義者の方法論(largely idealist methodology)」に依拠しているといえよう<sup>12</sup>。

そうはいうものの、現在の観点から啓蒙を評価するという試みの中で啓蒙に批判的な見解が優勢だったポストモダンの潮流を思い出せば、現代世界の知的起源として啓蒙を肯定的に評価しようとするイスラエルの姿勢には一定の意義がある。イスラエルは本書の序文で「急進的啓蒙の諸原理への重大な挑戦であり、近代社会にとって深刻な脅威」として「ポストモダニズムと融合した多文化主義」を挙げている<sup>13</sup>。イスラエルに従えば、ポストモダニズムの側からすれば、「西洋の啓蒙思想が生み出した中心的な諸価値は普遍的な妥当性を備えており、ほかの文化的伝統より優れていると主張するのは、それがどのくらい合理的で説得力のある主張であるかにかかわりなく、所詮はヨーロッパ中心主義、エリート主義に毒された見方であり、『他者』に対する基本的な敬意を欠く態度」であるとみなされる<sup>14</sup>。2011年に刊行された『民主的啓蒙 *Democratic Enlightenment*』の中でも、イスラエルは同様にポストモダニズムによって啓蒙が告発された状況に言及している。そこに哲学的裏付けを与えたのはフーコーであり、啓蒙の普遍主義に破壊的な効果を見出すポストモダンの理

<sup>9</sup> イスラエル、邦訳 6 頁。角括弧内は引用者。

<sup>10</sup> *Ibid.*, 27 頁。

<sup>11</sup> 「いたるところで、また、すべての社会階層において、穏健派の件かいは間違いなく急進派の思想よりもはるかに広範な支持を得ていた」(p.52 / 58 頁)。

<sup>12</sup> Jacob 2006[1981], p.vi.

<sup>13</sup> イスラエル、8 頁。

<sup>14</sup> 同上。

論家たちは啓蒙によって築かれた知的な基盤を多文化主義と道徳的相対主義と真理の不確定性の上に築いた新たな枠組みで置き換えるようわれわれを促しているという<sup>15</sup>。しかるにこうしたポストモダンの企図に対し、イスラエルは、真理が普遍的であり人権が万人によって擁護されるべき共通規範であるという立場から応戦するのである<sup>16</sup>。

過去に精確な説明を付与するという目的からではなく現在を理解するという目的から啓蒙を参照する営みの中で、啓蒙はいささか劣勢に置かれてきた。ホルクハイマーとアドルノも、合理性と主体性の論理のうちに啓蒙が自己崩壊へと陥る萌芽を見出した。言うまでもなく、それが結実した未来は大量殺戮に象徴される野蛮さへの退行である。もちろん、ハーバーマスのように啓蒙の文化的効果を肯定的に捉える論者もいる。イスラエルの意図とそれに即して選択された方法を正しく評価するには、このような啓蒙研究の系譜も踏まえなければ公平とはいえないだろう。革命や世界大戦、全体主義などの経験の中でそれによって塗り替えられた歴史や打ち負かされた理念としてではなく、まさにそれらの経験をとおして生き残り受け継がれてきた価値の源流として啓蒙を再解釈しようとするイスラエルの立論は、ポストモダンのニヒリズムを乗り越える道筋を照らしだすものである。

#### ④哲学的生と政治的生の連関

さいごに手短に触れておきたいイスラエルの功績は、啓蒙における哲学と政治との結びつきを鮮明に描写している点である。ごく当然のことのように聞こえるかもしれないが、これは意外と難しい。たとえばカッシーラーはライプニッツとカントの 2 人の哲学者を里程標に据え、17 世紀以来の合理主義者と経験主義者のあいだの論争が 18 世紀の啓蒙主義に受け継がれ、やがて懐疑主義へと陥り、それが打開されていく様子を描写したが、まさにそのような歴史の記述の仕方は「啓蒙が政治的ではないことも含意した<sup>17</sup>」見方であった。カッシーラー以来の啓蒙研究に対し、啓蒙に息づく共和主義的伝統へと注意を促すことで政治的活動を再評価する契機をもたらしたのは、ドイツ流の哲学的な啓蒙解釈が色濃く反映されていることに違和感を覚えたヴェントゥーリであった。ただし、思想と事実とを関連づけて考察する歴史家としての任務を遂行するヴェントゥーリは、その哲学的起源に遡りたいという欲求に対しては禁欲的な姿勢を貫いた<sup>18</sup>。

こうしてみると、急進的啓蒙による民主主義の要求がスピノザに由来する単一実体説に基礎づけられているものとして示した点において、イスラエルが啓蒙研究に与えたインパクトのきわめて大きいことが分かるだろう。イスラエル曰く、「急進派の真髄は、思想・表現・出版の完全な自由を要求し、民主主義を最良の統治形態とみなすことにあるが、こうし

---

<sup>15</sup> Israel 2011, p.2.

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> ウートラム、6 頁。

<sup>18</sup> ヴェントゥーリ、序論 21-23 頁。なお、ヴェントゥーリの視座においても哲学と政治との連関に対する関心はもちろん存在する。そのもっとも顕著な例は政治的な主張が哲学・宗教的な思想にまで高められたジョン・トーランドへの言及だろう。

た点もとりわけスピノザ主義の特徴であ」った<sup>19</sup>。とはいえ、スピノザ哲学がどれほどまでに急進派の政治理論を説明するのに有意であるかについては本書では検証されておらず、疑問の余地が残るのであるが<sup>20</sup>。

さて、イスラエルの議論の利点を簡潔にまとめておこう。R・ウォリンの言葉を借用すれば、急進的啓蒙という定式をととしてイスラエルが改めて提起した問題は、主要な歴史的出来事を形成する思想の能力および近代社会の倫理的・政治的なターニングポイントとしての啓蒙の価値を問うものであった<sup>21</sup>。特筆すべきは、イスラエルが世界を動かす原因を社会や経済における構造の変化ではなく、「精神の革命」のうちに見出す点である。この点において、哲学的基礎づけを前提とする政治理論の展開が実現し、心性史や文化史とも異なる啓蒙の歴史叙述が可能となっている。そしてとりもなおさずこのことは、近代民主主義の「知的起源」としての急進的啓蒙の意義をよりいっそう際立たせることに寄与している。

### 3. 若干の疑問点

さて、以上に確認してきたような啓蒙研究におけるイスラエルの位置づけとその長短を踏まえて、3点ほど疑問点を提示したい。

#### ①啓蒙の敵対者？異端者？——ルソーの位置づけについて

たしかにイスラエルの議論の短所は、個別の思想家に内在的な両義性や論争含みの所見はすべて捨象され、急進派にせよ穏健派にせよ、特定の思想家の主張を類型化して論じるために、結果として啓蒙の議論の多様性や重層性を見落とすことになっている点に存することは否定できない。ただ、イスラエルの議論の特性およびかれの意図を尊重すれば、ここで本書に登場する個別の思想家に焦点をあててその評価の妥当性を問うことは得策ではないし、具体的なテキストを持ち出してイスラエルの論拠を攻撃するのはあまり意味をなさないだろう(もちろん、啓蒙研究それ自体にとっては必ずしもそういうわけではない)。そうは

---

<sup>19</sup> イスラエル、p.21 / 29 頁。

<sup>20</sup> スピノザ哲学と「急進的啓蒙」の関係については、イスラエルも言及しているとおり、L・シュトラウスにまで遡る(cf. Israel 2014, pp.83-4)。シュトラウスが『スピノザの宗教批判 *Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft*』(1967[1930])において「急進的啓蒙」に言及するとき、それは明らかに無神論を指しており、スピノザの自然主義的哲学はその下支えとして寄与している(p.35)。イスラエルは急進的啓蒙と無神論とを単純に同一視する見方を斥けるので(Israel 2010, p.21 / 邦訳、29 頁)、この点においてシュトラウスとイスラエルの用語法は異なる。また、スピノザ主義哲学の帰結として急進性について付言するならば、シュトラウスはスピノザがまさにその哲学の徹底した自然主義のゆえに政治論においてはホッブズほど急進的ではありえなかったと指摘している。というのも、スピノザは「あらゆる存在者の」自己保存という自然的権利から出発しているために、特殊人間的な権利の問題としての正義を論じ損ねるからである。これに対し、ホッブズは自然権という語によって「人間の」権利を意味することができるので、ホッブズの政治論はスピノザのそれよりも先に進むことができた(Strauss 1952, pp.28-29)。

<sup>21</sup> Wolin, p.616.

いっても、イスラエルによって急進派の敵対者として登場するルソーの位置づけについては俎上に載せる価値があるだろう<sup>22</sup>。

ルソーへの言及をいちいち採り上げては埒が明かないので、急進派とルソーとの対立が明瞭な箇所をいくつか引用するに留める。

- 社会の変革をめぐる：「自己の影響力を拡大し、世間の見解を捻じ曲げようと目論んでいるとして、ルソーは軽蔑を込めてそう[「党派の領袖」と]呼んだのだが、彼らは思慮深くもあり、意識的に抜本の変革を求めているのだ」(邦訳 60 頁)。
- 民主主義をめぐる：「……ルソーとは逆に、代議制民主主義を明確に支持するという点が急進的啓蒙を定義づける際の特徴のひとつであることは確かである」(同 69 頁)。
- 道徳をめぐる：「ルソーと当世風の哲学者たちの対立には、道徳の原理および道徳と理性との関係をめぐる深い亀裂が映し出されている。……ただし、ルソーは……理性に関する彼らの主張を反駁するのに適切な議論を見いだすことはできていないと認めている。彼らの主張は間違っていると告げているのは自分の心情、気持ちであって、推論ではない、と彼は強調する」(同 155 頁)。

まず目につくのは、イスラエルが依拠するテキストの偏りである。本書でイスラエルが主に引用するルソーのテキストは『演劇に関するダランベールへの手紙』(1758)と『孤独な散歩者の夢想』(1782)である。もちろん『エミール』(1762)や『社会契約論』(1762)、『告白』(1782-9)への言及はなされるが、ルソーの立場を裏づける典拠としてそのテキストが引用されることはない。ルソーの思想それ自体を扱うというよりも、急進派との対立を前提としてルソー像が構築されているのは否めない。

そもそも、ルソーにおける理性の役割およびその評価は両義的である<sup>23</sup>。ルソーの描く人間は自然的な感情と理性とのあいだで揺れ動いている<sup>24</sup>。とはいえ確実にいえることは、ルソーが理性および哲学それ自体への批判者ではないということである。ルソーが理性や哲学を批判するとき、それは理性や哲学の名を騙る「当世風の哲学」が社会の基礎を破壊しかねない教説を唆していることへの批判に収斂する<sup>25</sup>。ここで改めて確認するまでもなく、イ

---

<sup>22</sup> イスラエルによるルソー解釈に異議を唱えたものとしては、cf. Rosenblatt 2016.

<sup>23</sup> ルソーにおける理性(および感情や良心)については、Robert Derathé, *Le rationalisme de J.-J. Rousseau*, Paris : Presses universitaires de France, 1948 (田中治男訳『ルソーの合理主義』、木鐸社、1979 年)に代表されるように多くの蓄積がある。

<sup>24</sup> 「共同の利益を説く自然の感情と、すべてを自分自身に関連づける理性によって絶えず攻め立てられていたわたしは、あらたな光がわたしの心を照らしてくれなかったら、わたしの考えを固めてくれた真理が、さらにわたしの行動を確実にして、わたしを自分自身と一致させてくれることがなかったなら、善を愛しながら悪を行い、わたしは絶え間ない二者択一のうちで一生動揺していただろう」(*Émile*, p.602)。

<sup>25</sup> 「自然を説明するという口実のもとに、人々の心に破壊的な教説の種を蒔くひとたち……見せかけの懐疑論を唱えるひとたちから遠く離れるがよい」(*Ibid.* p.632.)

イスラエルはルソーを単なる「反知性主義者<sup>26</sup>」として理解しているわけではないだろう。しかるに、イスラエルによるルソーの位置づけは啓蒙におけるルソーの意義と重要性を不当に低めはしないだろうか。ルソーは、イスラエルが急進派啓蒙の特徴として抽出したテーマを共有していたし、かれらと同じ土俵で自らの主張を論証しようとした。ルソーは、単なる急進的啓蒙の敵対者なのか？それとも異端者なのか？

筆者がイスラエルの意図を汲みつつ推測すれば、フランス革命までも見据えると、啓蒙の内部において急進的啓蒙とは異なる位置づけをルソーに付与せざるをえないのだろうと理解しうる。過去の諸制度と断絶し、旧い原理を自由・平等・友愛という新たな原理で置き換える企図が革命によって実現するには、急進派啓蒙が哲学的な領域で推し進めた転換と社会的政治的な領域で果たした活動が不可欠であった。しかしそれは「ロベスピエールと恐怖政治以前の」フランス革命の展開においてである<sup>27</sup>。イスラエルによれば、「フランス革命の暗黒面といえる一七九三年から一七九四年にかけての革命を招いた主要な原因は、ルソー主義的な思想潮流であったとみるべき」だというのである<sup>28</sup>。つまり、フランス革命と地続きに啓蒙を振り返れば、急進的啓蒙とルソーとは区別される必然性があるのだ。だが、このような見方は果たして近代民主主義の知的源流の理解として適切なのだろうか。

## ②革命の負の側面の説明について

2点目の問いは1点目の問いと密接に関連しているが、さらに掘り下げて問うてみたい。恐怖政治を境に、フランス革命の知的源流は分岐する。ロベスピエールとジャコバン派は、ルソーを攻撃する「当世風の哲学」を「感情」に矛盾するという論法によって激しく非難した。他方で、恐怖政治を生き延びた急進的啓蒙陣営はロベスピエールを「狂信的なルソー主義者」として告発する<sup>29</sup>。ここでもイスラエルの示す構図は鮮やかである。しかるに、フランス革命が経験した「恐怖」や「暴力」について、イスラエルはそれを理解する枠組みを提示してはいるが、その原因について十分な説明を与えてはいない。もう少し厳密に言えば、イスラエルの説明において、「感情」と「暴力」がどのように結びつくのかは明瞭ではない。

たとえばバーリンであれば、消極的自由と積極的自由の区別を提示し、自己支配として追求されてきた後者の自由を政治にとって本質的な複数性や多元性を否定する圧制の要素とみなすことができる。それによって、フランス革命は集団的な自己支配の最たる例であると描写され、人間の多元性を否定する啓蒙の合理主義と積極的自由の唱道者であるルソーが告発される<sup>30</sup>。

あるいはアーレントであれば、ルソーにおける「憐憫 *pitié*」の観念をもとに貧しい一般大衆に対する「同情の情熱 *the passion of compassion*」の成立を説明し、それらがジャコ

<sup>26</sup> Israel 2010, p. 159 / 邦訳 155 頁。

<sup>27</sup> *Ibid.*, p.228 / 同上 221 頁。

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 231 / 同上 224 頁。

<sup>29</sup> *Ibid.*, pp.233-4 / 同上 226-7 頁。

<sup>30</sup> Berlin 1969.

バン派における大衆への同情のうちに生成して革命を推進する激動を生み出したと説明するだろう<sup>31</sup>。

急進的啓蒙にフランス革命の原動力を見出し、それをスピノザ哲学に基礎づけられた民主主義観と平等観から説明するイスラエルは、革命の負の側面をどのように(ルソーに即して?)説明するだろうか。ウートラムは「彼[イスラエル]は自説を一七九二年近くにもって行くことで、一七九三年から九四年の大がかりな恐怖政治を無視できる<sup>32</sup>」と批判したが、イスラエルが示した啓蒙の射程は限定的なものなのだろうか。

### ③普遍主義の限界について

3点目の疑問は、イスラエルの方法に関わる。先に触れたとおり、イスラエルはポストモダニズム由来の相対主義的な多文化主義に対して批判的である。それに対し、イスラエルは民主主義や平等、自由、人権といった価値を急進派啓蒙による伝統や穏健派啓蒙との闘争の果てに実現した理念として描くことでその普遍性に確固たる裏付けを付与している。このような歴史叙述によって、われわれ読者は今日のわれわれの生活を基礎づける人権や平等といった価値が定着するまでにさまざまな苦悩と衝突があったこと、これらの価値が自明のものではないことを再認識するだろう。グローバル化が進み、世界の各地で大規模な移動による諸集団の分散と同化に直面する今日にあって、統合の条件はもはや一致を見るのも難しく、公正や正義をめぐる議論は尽きない。このような現状に鑑みれば、普遍主義と多文化主義(あるいは特殊主義)の衝突は不可避のように思われる。それでもなお、民主主義や個人の平等、自由、人権が普遍的に実現されるべき価値であるとすれば、イスラエルの研究はそれにどのように寄与することができるのだろうか。

これはある意味において、歴史研究の限界を露呈するかもしれない。イスラエルが援用するような急進的啓蒙の思想家がどれほど民主主義や平等を訴えたとしても、歴史的文脈の制約は免れず、やはり植民地主義や奴隷制、女性差別など個別の論点においてかれらが「穏健的」ないし「伝統的」な側面をもつことは否定できない。諸価値の知的起源を過去に求める作業の利点と欠点を見極めることは、哲学と歴史学がどこまで接近可能であるのか、歴史学あるいは哲学に可能であって不可能なことはなにか、という根源的な問いに対するひとつの応答にもなるだろう。

議論は尽きないが、それはまさにイスラエルの視座がかくも遠大で豊かであることを物語っている。

#### 参考文献

Arendt, Hannah. *On revolution*, New York : Viking Press, 1963.

Berlin, Isaiah. *Four essays on liberty*, London ; New York : Oxford University Press, 1969.

Cassirer, Ernst. *Philosophie der Aufklärung*, Tübingen : Mohr, 1932 (E・カッシーラー、

---

<sup>31</sup> Arendt 1963.

<sup>32</sup> ウートラム、214 頁。

- 中野好之訳『啓蒙主義の哲学』、紀伊国屋書店、1962 年).
- Israel Jonathan, *Radical Enlightenment: philosophy and the making of modernity, 1650-1750*, Oxford; New York : Oxford University Press, 2001.
- . *A Revolution of the Mind: Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy*, Princeton: Princeton University Press, 2010 (J・イスラエル、森村敏己訳『精神の革命—急進的啓蒙と近代民主主義の知的起源』、みすず書房、2017 年).
- . *Democratic Enlightenment: philosophy, revolution, and human rights 1750-1790*, Oxford: Oxford University Press, 2011.
- . “Radical Enlightenment” – Peripheral, Substantial, or the Main Face of the Trans-Atlantic Enlightenment (1650-1850),” *Diametros*, vol.40, 73-98, 2014.
- Outram, Dorinda. *The Enlightenment*, Cambridge : Cambridge University Press, 1995 (D・ウートラム著、田中秀夫監訳、逸見修二・吉岡亮訳『啓蒙』、法政大学出版局、2017 年).
- Rousseau, Jean-Jacques. *Émile, ou la education*, dans *Œuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau*, édition publiée sous la direction de B.Gagnebin et M.Raymond, tome IV, Paris : Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1969.
- Rosenblatt, Helena. “Rousseau, the “Traditionalist””, *Journal of the History of Ideas*, vol.77, no.4 (October), 2016, pp.627-35.
- Strauss, Leo. *The political philosophy of Hobbes: its basis and its genesis*, translated from the German manuscript by E. M. Sinclair, Chicago: University of Chicago Press, 1952.
- . *Spinoza's critique of religion*, translated by E.M. Sinclai, Chicago: University of Chicago Press, 1997[1965]( *Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft*. Akademie-Verlag, Berlin, 1930).
- Venturi, Franco. *Utopia and reform in the Enlightenment*, Cambridge: University Press, 1971 (*Utopia e riforma nell'Illuminismo*, Torino : Einaudi, 1970; F・ヴェントゥーリ、加藤喜代志・水田洋訳『啓蒙のユートピアと改革』、みすず書房、1981 年).
- Wolin, Richard. “Introduction to the Symposium on Jonathan Israel’s Democratic Enlightenment”, *Journal of the History of Ideas*, vol.77, no.4 (October), 2016, pp.615-26.