

紀要『人文・自然研究』第15号

J. G. A. ポーコックとジョナサン・イスラエル以降の啓蒙研究の
諸展開

——壽里竜『ヒュームの懐疑主義的啓蒙』に寄せて

上野大樹



2021年3月25日発行

一橋大学 全学共通教育センター

人文・自然研究 第15号

Hitotsubashi Review of Arts and Sciences 15



2021年3月25日発行

発行：一橋大学全学共通教育センター

186-8601 東京都国立市中2-1

組版：精興社

J. G. A. ポーコックとジョナサン・イスラエル以降の啓蒙研究の諸展開

——壽里竜『ヒュームの懐疑主義的啓蒙』に寄せて

上野大樹

目次

序——合理主義的啓蒙像の修正と反批判

1. ケンブリッジ学派がもたらした転換——人文主義、歴史叙述、啓蒙の複数化、文明的君主政
2. ジョナサン・イスラエルの「ラディカルな啓蒙」をめぐる諸論点
3. ジョン・ロバートソンのポーコック批判とイスラエル批判
4. 「懐疑主義的啓蒙」とは何か？——啓蒙研究としてのヒューム研究
5. 結論

序——合理主義的啓蒙像の修正と反批判

20 世紀の最後の四半世紀以降のヨーロッパ思想史研究の覇権を握ってきたのは、J. G. A. ポーコックを中心とするケンブリッジ学派における文脈主義の方法論であった。これは「啓蒙の世紀」と呼ばれる 18 世紀研究についても言えることで、そのなかで次第に強調されるようになってきたのは、定冠詞付きの単数形で語られてきた従来の啓蒙（“the Enlightenment”）イメージの問題性であり、それに代わって「長い 18 世紀」の思想潮流の多様性を把握しようとする啓蒙像の複数化・多元化の重要性である⁽¹⁾。その系論として、啓蒙の多彩なナショナル・コンテクストに重きを置く研究も数多く出現した⁽²⁾。こうした動向は一面では、普遍的で絶対的で合理主義的で本質的に単一の価値や理念を掲げた西洋近代を批判し「脱構築」することをめざすポストモダン思想や多文化主義と軌を一にするところもあり、啓蒙思想の負の側面を描きだした初期フランクフルト学派と並んで（20 世紀の全体主義は啓蒙からの逸脱ではなく啓蒙の帰結である——）、旧来の基本的に楽観的で肯定的な啓蒙理解に大幅な修正を迫るものであった⁽³⁾。

ところが、20 世紀末になってポストモダン思想が価値相対主義を推し進め、政治的なニヒリズムやシニズムの蔓延に責を負うものとして多方面からの批判を浴びるようになると、それと相即するかのように、次第に 18 世紀研究や思想史研究の分野においても、啓蒙像の拡散や断片化の傾向に憂慮を示し、ある種のグランド・セオリーの復権を唱えるような動向が認められるようになった。その代表格がジョナサン・イスラエルである⁽⁴⁾。イスラエルはあらためて、自由・平等・博愛・人権・民主主義・法の支配といった近代社会の根底に存在する普遍的価値観の起源を啓蒙思想に見定めるとともに、そうした啓蒙の展開の核心を、主流派であった穏健派にたいする急進的啓蒙（radical Enlightenment）の最終的勝利というストーリーによって叙述しようとした。この意味で、イスラエルの急進的啓蒙論はいわゆる近代主義的で進歩主義的な啓蒙観への回帰であり、ある種の先祖返りである。今日の啓蒙思想研究は、ポーコックの「複数形の啓蒙」とそれに対するイスラエルの批判——批判的な立場からは近代主義的な反動とも呼びうるもの——がひとつの軸と



なって展開されている。

本稿は、ポーコック以降の啓蒙研究のこうした動向について、相互に関連しつつも区別されるべきポーコック批判の複数の方向性の比較検討を通じてオーバービューを行うものである。まず第1節でポーコックの初期近代研究と啓蒙研究についてごく簡単に概観し、続く第2節でこれを批判するイスラエルの啓蒙理解の概要と、そこに含まれる論争的な諸論点について検討する。そのうえで第3節と4節では、イスラエルを意識しつつもそれとは異なるかたちで「複数形の啓蒙」理解に対するオルタナティブを提示している思想史家の議論をみる。第3節ではポーコックやクエンティン・スキナーに続く世代のケンブリッジ学派を代表するジョン・ロバートソンに焦点をあて、上述のような拡散・断片化傾向に対して、啓蒙概念の緩やかな同一性の可能性を、人間社会や現実世界の改善・改良への志向に見出すその所説を確認する。そこでは、ストア哲学には見出しがたい「社交性」の觀念の意義を強調しつつ、イスラエルが重視したスピノザ主義の一元論的で内在主義的な形而上学的伝統とは区別された、エピクロス主義の思潮の啓蒙思想への影響が注目されるが、このエピクロス主義的な啓蒙と懷疑論の展開を、スコットランドのデヴィッド・ヒュームの社会哲学のうちに描きだしたのが、第4節で論じる壽里竜『ヒュームの懷疑主義的啓蒙』(Ryu Susato, *Hume's Sceptical Enlightenment*) である。啓蒙思想の底流にある懷疑論の伝統に対して、そのエピクロス主義的唯物論の前提にさえ懷疑を徹底することで、新たな方向への発展をもたらしたのがヒュームであったとすれば、急進主義と穏健主義の二分法のなかでヒュームを後者に同定し、同時にスコットランド啓蒙の保守性を強調することでそれを前革命的な思潮へとおしとどめようとするイスラエルの歴史叙述には疑義が付されよう。穏健な啓蒙というラベルには回収できないヒュームのこうした哲学的革新性や危険性にも同時に注意をむけ、穏健派 vs 急進派という二分法では把握できない啓蒙のダイナミズムを分析するための発見的装置として提示されているのが、壽里のいう「懷疑主義的啓蒙」という分析概念なのである⁽⁵⁾。こうしたヒュームの衝撃に対する複数の角度からの批判的応答の応酬のなかで、スコットランド啓蒙が形成されていく。そのなかで最大の一部を占めるにいたるのが、やがて新大陸の啓蒙にまで伝播していくコモンセンス哲学であり⁽⁶⁾、また、ポストモダンを経由したりチャード・ローティに代表される啓蒙解釈や「プラグマティズム的啓蒙」という見方も、こうした潮流のなかで位置づけられる可能性がある⁽⁷⁾。

1. ケンブリッジ学派がもたらした転換

——人文主義、歴史叙述、啓蒙の複数化、文明的君主政

人文主義的歴史叙述、共和主義、啓蒙の複数化

伝統的に啓蒙研究が対象としていた大陸ヨーロッパのなかでも、その中心となってきたのはフランスだった⁽⁸⁾。地中海方面（イタリアにくわえてイベリア半島）で人文主義的な知的伝統が花開いたルネサンス期を経て、いわゆる「啓蒙の世紀」の到来とともに政治的・文化的な重心が西ヨーロッパへと移行したことを鑑みれば、これはけっして不自然な事態ではない。しかし、文脈主義の方法論を緩やかに共有したケンブリッジ学派の台頭により、英米圏での啓蒙へのまなざしも急速に深化をとげ、とりわけ辺境とされてきたスコットランド啓蒙に注目が集まるようになる⁽⁹⁾。こうした研究動向は、ディシプリンとしては、歴史学に属する思想史としてもっばら位置づけられる⁽¹⁰⁾。また、研究者の方法論における歴史主義的傾向のみならず、対象の側にも、大陸の合理主義的性質としばしば対照





される経験論的で歴史主義的な特徴が看取される。ルネサンス以来の政治的人文主義に顕著な歴史叙述（historiography）にもとづく道德哲学は、啓蒙期においてはむしろヨーロッパの辺境たるスコットランドへと受け継がれたというわけである⁽¹¹⁾。そうした意味では、時間を超越した普遍的理性と不可分に結びつけられてきた従来の啓蒙観を相対化したところに、コンテクスト主義以降の啓蒙研究の大きな含意を見出すことができよう。それに伴って、「長い 18 世紀」の啓蒙思想は、フランス革命の知的起源として遡行的に解釈する枠組みから解放され、むしろ初期近代という時間の厚みのなかでとらえ返されるようになっていった。

周縁地帯であったスコットランドやナポリなどが啓蒙の一大拠点として焦点化されるようになるとともに、フランス中心主義は当初は相対化される傾向にあった⁽¹²⁾。秩序の正当性を抽象的なモデル——その代表例が自然状態仮説から出発する近代自然法学の社会契約説である——にもとづいて合理主義的に弁証したり批判したりする試みは、啓蒙期の政治哲学のすべてではない⁽¹³⁾。むしろ、歴史叙述という政治的行為を通じて、共和政の優位を主張したり近代君主政を文明社会により適合的な政体として描くなどといった人文主義的实践が、新たに啓蒙の中核的要素として浮上してきたのである⁽¹⁴⁾。

あらためて従来の「啓蒙」についての基本的な見方を大局的にまとめれば、おおよそ次のようになる。啓蒙とは人間精神および人間社会における前近代から近代への劇的な転換、あるいは歴史的に堆積してきた伝統の束縛からの自由な人間性の解放であり、普遍主義的な理性の使用は、合理的な理由をともしなわなない様々な共同体的規制や慣習に縛られた他律的な社会から、近代社会を決定的なしかたで切断した、と。また、政治的には前近代と近代の断絶は市民革命によってもたらされたが、知的水準では啓蒙思想がそうしたラディカルな転回を準備したとも評価されてきた。こうした啓蒙と革命による断絶説は、完全に否定されたわけではない。けれども、今日ではむしろトクヴィルに代表されるような旧体制とポスト革命時代の連続説が強調される傾向にある。これは、政治思想史的に言えば、ルネサンス人文主義から 18 世紀啓蒙への連続性の重視として特徴づけられる動向とも連動している。合理論や機械論・唯物論の新たな哲学において、古典古代を称揚し目的論的自然観を引きずる人文主義者たちが批判されたことをもって両者の対立にもっぱら目をむける見解——それは自然哲学における科学革命の劇的性格を重んじる見方にとうぜん結びつく——は、たとえば A. グラフトンによって批判されてきた⁽¹⁵⁾。道德哲学・政治哲学にかんしても、J.G.A. ポーコックらのケンブリッジ学派による公民的人文主義（civic humanism）という分析概念の提起は、一面でこの文脈のなかで理解することができる。修辞学・雄弁術に重きをおく古典的教養や共和政の理想の復活は、物質的には豊かだが政治的に無力なイタリア諸都市が北方で伸長した主権国家に蹂躪された結果、短命に終わったのかといえ、必ずしもそうではない。むしろその理念は、たとえばマキアヴェリアン・モーメントとして絶対主義国家にまで伏流として継承されていき、17 世紀のイギリス革命や 18 世紀のアメリカ独立革命などの導火線としての役割をはたす。さらには、新たな政体の創設のみならず、その持続を可能にする国制ないし憲法体制をめぐる議論にまで反響しているのである⁽¹⁶⁾。

18 世紀啓蒙の合理主義的精神は、たしかに人間精神の進歩を肯定的に描き出すことで、歴史それ自体からの解放やその終焉を展望しはしたが、ラディカルな啓蒙を背後で支えた「哲学的歴史」は、それでも人文主義的な実践哲学としての歴史叙述を母体として、それらの読み替えと批判のなかから浮上してきた点を忘れるべきではない⁽¹⁷⁾。18 世紀の共和政体は、真空のなかから体系の精神による合理的設計のみによって案出され、創設された

わけではない。むしろ古典古代をめぐる歴史叙述のある種の反復によって弁証され、たとえば聖なる歴史にもとづく絶対王政の正統化に抗して擁護されたのである。伝統的な啓蒙観は、いつのまにか「歴史」を君主政や旧体制の側に独占的に帰属させ、啓蒙は非歴史的な合理性へと結びつけられていた。ところが、いわゆるロック的な抽象的社会契約モデルだけが、啓蒙の社会観を代表していたわけではなかった。反対に、両陣営ともが歴史解釈を主戦場とする文化の政治学のせめぎあいのなかにあったというべきである。

なおフィロゾーフ中心の「パリ啓蒙 (Parisian Enlightenment)」の相対化という趨勢については、もう少し細かくみれば、少なくとも二つの傾向を区別するべきかもしれない。スコットランド啓蒙に注目する研究者のなかには、哲学的な人間学にもとづいた近代社会の体系的かつ歴史的な分析が本格的に展開されたのがこのブリテン島北方地域であったとして、啓蒙思想の普遍的意義を維持しつつその重心をパリから移行させたグループが存在する一方、特に1990年代以降になると、後で詳しく検討する複数形の啓蒙観を提起してそれぞれの地域のナショナル・コンテキストのもとで固有の思想が多面的に展開された事実を重視する思想史家も多数出現する。スコットランド啓蒙に関しても、ニコラス・フィリップソンは、一方で「人間の科学」に代表される哲学的基礎を備えた総合的社会科学が出現したことの普遍的意義を示唆しつつ、同時にスコットランドに固有の文脈を重視し「地域 (province)」の概念を強調した思想史の叙述を発展させた⁽¹⁸⁾。他方、ポーコックやロイ・ポーターは、18世紀イングランドについても十分に啓蒙を語りうると論じる。ここでも、イングランドはそもそも啓蒙が大々的に必要とされないほどすでに近代化された社会であったという議論と同時に、近代性をもたらした単一の啓蒙という統合的プロジェクトの主導権争い——フランスなのか、スコットランドなのか、はたまたイングランドなのか——を超えた、多様なナショナル・コンテキストのなかでの啓蒙思想の個別的展開というヴィジョンも有力な見方となったのである。

特にポーコックは、ヴェントゥーリが依然としてフランスをモデルとした単一の啓蒙像を維持している点に不同意を示して、「イングランド啓蒙」をエドワード・ギボンを主人公に描き出そうとする⁽¹⁹⁾。それは反教権的でキリスト教の教理にも懐疑的なパリ啓蒙とは対照的に、英国国教会の理神論者たちなどを主要勢力とする相対的に「穏健」で「保守的」な啓蒙のあり方である⁽²⁰⁾。こうした啓蒙思想史の書き換えのなかで、反革命の急先鋒としてかつて啓蒙批判 (Counter-Enlightenment) の最右翼に位置づけられてきた「保守主義の父」エドマンド・バークは、いまや（後述するヒュームと並んで）新たな像を獲得した18世紀啓蒙の中核を構成する思想家の位置を占めるにいたった⁽²¹⁾。佐藤空らがあきらかにしたように、『フランス革命の省察』に先立つロックینگム派ウィッグの政論家としてのバークは、いわば穏健な啓蒙の強力な推進者であり、特にその歴史叙述は——懐疑主義的ウィッグの視点も部分的に取り入れながら——記憶や時間を超えた伝統として歴史学的検証に耐ええなかった「古来の国制」論を脱神話化し、啓蒙の世紀にふさわしい形に再構築することに大いに寄与したと評価できる⁽²²⁾。

かくして、啓蒙研究の伝統的なフランス中心主義は様変わりし、スコットランド啓蒙が大きく浮上する。それと同時に、啓蒙の多様なヴァリエーションの存在が意識されるなかで、（非国教徒のみならず）英国国教会内部の知識人集団、そしてギボンからバークを結ぶ線に「イングランド啓蒙」が重ね合わされるまでになったのである。

啓蒙の政体論——ポスト共和主義的「文明」観のなかの穏健主義

18世紀啓蒙思想と政体論との関係も、クエンティン・スキナーとポーコック以降のヨ





ヨーロッパ政治思想史における重要トピックである。上述のように啓蒙期に先立つ初期近代（おおよそ 15 世紀から 17 世紀にかけて）では、古代と自らの時代（近代）とを比較する歴史叙述の試みのなかで、しばしば共和政体や自由な国家が何らかの意味で参照項となって現状批判の可能性を惹起した。以下この論点にかんして、伝統的な理解と近年のコンテクスト主義的な思想史研究のあいだにある差異を明確にし、啓蒙の主流派にあつては文明社会に相応しい政体として君主政が再定義されつつ受容されたことの意味について簡単に概観しておきたい⁽²³⁾。

啓蒙期の政体論のなかでもこの点で特に注目すべきは、ヒュームの「文明化された君主政」の観念である。ヒュームが君主政を基本的に擁護したのは、彼が啓蒙の本流から離れた保守的思想家だったからだともみるのは誤りである。同時代の思想的コンテクストを把握するためには、フランス革命以降の近代理解を、啓蒙の解釈に遡行的に適用しないよう細心の注意を払わねばならない。第一に、アンシャン・レジームとの対比のなかでもっぱら共和政を近代的政体としてとらえる認識には留保が必要である。ケンブリッジ学派の近世共和主義研究が示唆するのは、むしろ対照的な見通しである。すなわち、ルネサンスの動向は政治思想にもおよび、古代ギリシア・ローマをめぐる歴史叙述が重大な政治的含意をもつにいたって、古典古代の政体として共和政の地位が向上したのである。この言説において、政治的人文主義者が批判のまなざしをむけた既存体制としての君主政（絶対王政）は、腐敗した近代の政体として主に規定された。特に 17 世紀内乱期を理解するうえで、こうした政治思想版「古代人—近代人論争」の基本構図をおさえておくことは重要だと思われる。

第二に、啓蒙の世紀に入っても、この図式——古代の共和政 vs 近代の君主政——はおおよそ維持されたと考えるべきである。そのうえで、価値評価の逆転や修正が生じたのがこの時代であったとみるべきだろう。ポスト内乱期の啓蒙の主流派は、古典古代の政体に範を求める共和派的人文主義的言説を内面化しつつ、近代的政体としての君主政にたいする評価を反転させた。そこで生じたのが、文明の概念と君主政との結合であった。君主政は近代的な政体であり、しかもそれは古代的な共和政体以上に文明の発展に適合的なシステムだという認識が、啓蒙期になってむしろ広まったのである。こうした啓蒙理解は、従来の見解と鋭く対立する。つまり、啓蒙を大革命の知的起源とみなし、啓蒙から革命による共和政樹立へという近代的思潮にたいする対抗ないし反動として、アンシャン・レジームの君主主義政治思想を位置づける見方である。ポーコックらの理解は、啓蒙をむしろ主権国家の確立と関連づける。封建的無政府状態を超克し、安定的な政治秩序を樹立することに主眼をおく啓蒙の主流派は、主権の成立した政治的統治と絶対君主政とのあいだに、必然的ではないにせよ蓋然的な結合を認めた。これは、17 世紀までの政治的人文主義の言説からの大きなテイクオフであった。というのは、この古典的パラダイムにおいて civil(ized) society とはなにより republic を意味したからである。「穏健な啓蒙」あるいは「保守的啓蒙」が展開した主要事業のひとつは、この共和主義的類推を内在的に批判することであったように思われる。この点においては、モンテスキューによる共和主義の内在批判⁽²⁴⁾の戦略を、ヒュームも受け継いでいるといつてよいだろう。

2. ジョナサン・イスラエルの「ラディカルな啓蒙」をめぐる諸論点

コンテクスト主義・穏健主義・シヴィックパラダイムへの批判

以上に簡単に概観してきたケンブリッジ学派の啓蒙像を総体として批判し、「ラディカ

ルな啓蒙」の概念にもとづくオールタナティブな見方を提示して近年脚光を浴びているのが、ジョナサン・イスラエルである。イスラエルは、明示的にケンブリッジ・メソッドを採る歴史家たちをターゲットとし、彼ら・彼女らの思想史叙述の内容および方法論との対抗関係によって自らの見解を位置づける。イスラエルの視点からすれば、ポーコックを中心とするケンブリッジ学派の研究自体が、ある政治的含意を有するものだ。まず対象を扱う際の形式にかんしていえば、コンテクスト主義（文脈主義）という方法そのものが、歴史的・社会的コンテクストから独立して規定される普遍的価値の存在の可能性を、実質的にあらかじめ排除してしまう性格を有しており、ポストモダン思想や多文化主義に親和的な一方で近代主義的な理念の主張内容を真剣に受け止めて論じることを不可能にしていると論じられる⁽²⁵⁾。

イスラエルの歴史叙述は、その内容面からいっても、ポーコックらのそれをまさに正面から批判するものとして理解することができる。イスラエルにとってポーコックらの初期近代思想史理解は、フランス革命や近代社会建設の知的起源として啓蒙思想を把握する従来の見方を転覆しようとする意図において、じつは一貫している。アンシャン・レジームに切断をもたらす近代市民革命を導いた急進主義思想としての啓蒙観を相対化し、むしろ反対に、内乱・宗教戦争に彩られた危機の17世紀の政治的熱狂や宗教的狂信を癒し治めようとする「穏和の精神」(l'esprit de modération)にこそ、啓蒙の核心を見出そうとする。この点で、ケンブリッジの歴史家たちがなしたのは啓蒙像の根本的な穏和化であった。そこでの「啓蒙の世紀」は、近代への劇的なテイクオフを準備したものとしてではなく、反対に——ルネサンスの部分的革新があったとはいえ——キリスト教的世界観と封建制を引きずる近世（初期近代）からの連続性において捉えられるものとなる。近世ヨーロッパからの断絶ではなく継承を強調することは、啓蒙をフランス革命から多かれ少なかれ切り離す効果をもたらすだろう。実際、近代的な政治理念の最たるものであった共和制あるいは民主主義（そして自由の理念）は、いまや、伝統の鎖からの解放によって18世紀の市民革命がほとんど無から創造した価値ないし制度であることを止める。共和主義はむしろ古典的な政治思想として、ルネサンス以降の市民的人文主義（civic humanism）の視点、あるいは自由な国家をめぐるネオ・ローマの伝統という視点から再定位されることとなる。ここでも、大革命は近代的政治体制の基点という名誉ある地位を剥奪され、近世からの時間的持続のなかに半ば埋没するかのようである。

イスラエルが再び反転させようとするのは、こうした修正主義的啓蒙像である。その意味では、壽里竜が論じるようにイスラエルの啓蒙解釈は「修正主義的」というよりは「先祖返り」と解すべきである⁽²⁶⁾。彼の急進的啓蒙像は、ポーコックらの歴史叙述に対するアンチテーゼとして、以下のように特徴づけられる。第一に合理主義的哲学、第二に政治哲学上の急進主義とその背景としての一元論的・内在主義的・唯物論的な形而上学と自然哲学、第三に啓蒙の地域的多様性を否定する二者択一で共約不可能な論争性である。さらに第四に、地域的にはオランダやフランスを急進的啓蒙の温床とする一方、イギリスについては自国の国制理解における混合政体論を強調し、急進主義に対抗する啓蒙主流派（穏健な啓蒙）の牙城とみなす傾向を指摘することができるように思われる。

第一の合理主義的要素の強調は、修正主義的な解釈が啓蒙における理性の占めた位置を相対化し、感情や情念・情動、あるいは感覚経験や感性直観を強調すると同時にスコットランドなどの啓蒙思想に重点をシフトさせてきたのに対抗して押し出される、「先祖返り」の中心的側面である（『精神の革命』、175-6頁）⁽²⁷⁾。理性にもとづく社会改革の構想は、18世紀の末になるまでヨーロッパ世界でも受け入れられることはほとんどなかった。反



対に「ヒュームが好んで強調するように、圧倒的多数の人間にとって、社会のもっとも基本的な特質は古くから続く伝統や信仰、信念によって形成されたのであって、「理性」や原理といったものとは関係がないと思われた」(46頁)。急進的啓蒙は、支配層のみならず民衆が強固に信じるこうした通念に対して、普遍的で単一的な理性を掲げて闘いを挑んだフィロゾフたちの思想運動である(20-1、27-9頁)。これは、イギリスやアメリカで支配的だった「経験によって基礎づけられた穏健な方法を選ぶ啓蒙」とは原理的に妥協不可能な、合理主義的哲学であった。それはフランスで「新哲学」(la philosophie nouvelle)、「似非哲学」(philosophisme)、「当世風の哲学」(la philosophie moderne)などと呼ばれ、デイドロ、ドルバック、クロード＝アドリアン・エルヴェシウス、コンドルセ侯爵らに代表されたとされる(25頁)。この哲学的理性主義は、民主主義を求めるフランス革命の指導者たち(ミラボ、シエス、ブリッソ、コンドルセ、クロウツ、ヴォルネ、マレシャル、カバニスらイデオログ、ロベスピエールに対立した反ルソー主義者たち)へと継承され⁽²⁸⁾、英米の急進的啓蒙や、1780年代・90年代のオランダの急進的愛国派グループとも共有された普遍的理念であった(47頁)。

ここに確認できるように、啓蒙思想内部における二者択一的な構造を有した論争の重要性をイスラエルは強調している⁽²⁹⁾。これは、家族的類似の概念にもとづいて啓蒙の複数性・多元性を強調するポーコックらの理解に反対して提起された論点である。「一定の水準を超えた領域においては、啓蒙は二つの種類しか存在しなかった」のであり、そこで争われたのは「理性の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といった問題や、宗教的権威の位置づけ、民主主義、平等、出版の自由の是非、教会と国家の分離といった論点」であって、それらは本質的に連続的なグラデーションを形作ることのない「二者択一」の問題であったとされる(26-7頁)⁽³⁰⁾。

スピノザ的自然哲学による形而上学批判——哲学的世界観の政治的含意について

こうした二者択一的な論争構造を強調するなかで、イスラエルは、ラディカルな啓蒙と穏健な啓蒙のあいだの自然観および形而上学的世界観の対立を浮き彫りにしようとする。すなわち、一元論と二元論の妥協不可能な対決である。急進的啓蒙の最大の知的起源を、彼はスピノザに求める。「急進思想は実際にはロックとは関係がないし(いく人かの研究者がそれを論証しようと努力を続けているにもかかわらず)、イングランドのコモンウェルス論の伝統やフリーメイソンとはなおのこと無関係である。単一実体説あるいは哲学的一元論と、平等を基盤とする民主的で純粹に世俗的な道德哲学とを結びつけている点において、急進的思想をスピノザ主義の流れに位置づけないかぎり、18世紀の論争、思想、議論の基本的な構造は理解できない」とまでイスラエルは述べている(29頁)⁽³¹⁾。「一方には理性と伝統とのあいだでバランスをとることを求め、概して現状を支持する穏健な(二つの実体論に立つ)啓蒙があり、もう一方には身体と精神を一体のものとし、神と自然とを同一視する、そして、あらゆる奇跡、身体から独立した靈魂を否定し、理性だけが人間の生活を導く唯一の要因だとして伝統を顧みない急進的な(単一実体説をとる)啓蒙が存在した」(27頁)。この構図のなかでイスラエルがとりわけ強調しているのは、形而上学上の対立である。文化的次元に眼を向ければたしかにさまざまな複合的争点が存在するかもしれないが、哲学的世界観の対立に照準すればそこに認められるのは中間的立場のありえない二元性だということのである。

ヴォルテール、チュルゴ、ファーガソンらに代表される穏健な啓蒙が理神論を採用するのに対し、スピノザ主義的啓蒙は物質と精神の二元論的理解こそが位階的支配構造を正当



化する根源的なイデオロギーであると告発し、霊的な次元を究極的に身体的・物質的な次元へと還元しようとする唯物論哲学を打ち出す（32, 158頁）。後者は、「思考する物質」の可能性を追究するなかで、キリスト教のあらゆる神学や啓蒙主流派の理神論が道德性の基盤とする「靈魂の不死性」さえもついには否定するにいたった⁽³²⁾。イスラエルは、こうした点に急進的啓蒙の核心を見出して、ヴォルテールやチュルゴのような理神論者にくわえて、フランスのカトリック教会と新教国ジュネーヴ当局双方の怒りを買って亡命を余儀なくされたルソーが『エミール』で表明した自然宗教論も、「ラディカル」の名には値しないものと退ける⁽³³⁾。

他方、スピノザの一元論と唯物論は必ずしも無神論とは一致しないとも論じられる。ソツツイーニ派、スピノザを支えたオランダのコレギアント派（バリング、イエレス、リュウ・ウェルツら）、ユニテリアン派といった三位一体の教説を否定する（同時にイエスの神性に反対する）教派は、急進的啓蒙の重要な知的源泉だったと評価する（30-7頁）。たとえば1768年以来ソツツイーニ派を公言していたプリーストリは、「キリスト教を墮落から救い出すことで、キリスト教を守る」という姿勢を貫き「厳密に「哲学的」で科学的な態度でキリスト教を検討するうちに（本人も認めているようにドルバックからの影響を受けて）、体系的な唯物論にもとづく一元論の立場をとるようになった。その結果、彼は靈魂が独立した実体であることを否定し、その不死性を認めず、スピノザのように靈魂と身体とは単一の実体にすぎず、精神、知覚、思考とは身体組織が生み出したものにほかならないと主張することになる」（157-9頁）⁽³⁴⁾。かくして、唯物論と哲学的ユニテリアン主義とは、物理的・身体的なものを超越しそこから独立して自存する霊的・精神的な実体は存在せず、そうした意味での超越的形而上学は——スピノザがそうしたように——自然哲学へと還元・一元化されるべきだと主張する点で実際には共通すると論じられる⁽³⁵⁾。こうした反三位一体説の諸宗派と急進的啓蒙の親和性の強調は、イスラエルなりの修正主義的啓蒙像に対する応答だとみなせるだろう。「啓蒙の宗教的諸起源」に注目したヒュー・トレヴァーローパー以来、新教側ではアルミニウス派やソツツイーニ派の自由主義的伝統が、旧教側ではポールロワイヤルに居を構えたヤンセン派（ジャンセニズム）が、啓蒙思想の発展に大きく貢献したことが認知されるようになった⁽³⁶⁾。こうした動向を無視して理性主義と世俗主義を基軸とした啓蒙像を唱え続けることは非常に困難になったなかで、イスラエルはいわば、こうした「宗教的啓蒙」の形態を理神論よりもはるかに急進的な思想と位置づけることにより、急進性の強調と宗教的要素への目配りをどうにか両立させる細い道を進むわけである。つまり、自身の急進的啓蒙概念が単純に無神論と同一視されるものではないことを強調しつつ、しかしそれが同時に啓蒙の穏健主義的・保守的解釈にいたることを回避しようとしている。イスラエルのこうした戦略の中心にあるのはつぎのような意図であろう。すなわち、ソツツイーニ派のイングランド啓蒙への貢献を重視する『野蠻と宗教』第1巻以来のポーコックの議論を吸収しつつも、そのことが啓蒙の多元化とそれに随伴する啓蒙からの急進性の剥奪へと向かわないように、急進的啓蒙の中心的理念に引きつけてソツツイーニ派の宗教思想を再解釈して位置づけようと試みるのである⁽³⁷⁾。のちにイスラエルは、ポーコックの「アルミニウス啓蒙」の時間的射程が実際にはきわめて限定されているのではないかともし唆し、啓蒙の一大思想潮流として位置づけうるかについても疑義を呈している⁽³⁸⁾。

イスラエルの啓蒙論でおそらくもっとも論争的な特質の一つは、こうした形而上学的なイデオロギー対立——内在性の自然哲学 vs 超自然的権威の護教論——を政治論へと直結させる点である。彼は、部分的にトーランドの影響を受けたドルバックの『自然の体系』





など、1770年代以降の啓蒙思想にこうした特徴を見出そうとする(62頁)⁽³⁹⁾。しかし、仮に心身のそれぞれの次元に固有の実体性を認める二元論(霊的な次元に物質的なものからの超越を認める立場)と一元論的内在主義のあいだの対立、あるいは神学的形而上学とスピノザ的自然哲学にもとづく形而上学批判のあいだの対立が啓蒙における最大の争点だったと認めるにしても、それがそのまま貴族政・君主政か民主政かという政治哲学上の対立と連動するのは、大いに疑問であろう。単一実体説をとっても必ずしも平等主義や民主政・共和政の支持を帰結するとは限らないように思われるし、逆に精神や靈魂の物質からの自立性を認める共和主義者も十分想定できるように見えるからである。実際この点は、イスラエルの諸著作をめぐるシンポジウムや特集で思想史家たちのあいだで交わされた議論でも最大の争点の一つとなっていた⁽⁴⁰⁾。

こうした疑義に対して、イスラエルが形而上学・自然哲学上の二項対立と政治哲学上の二項対立を結びつける根拠は、つぎのようにまとめることができるだろう。すなわち、現実社会において階層秩序を正当化する最大の拠りどころは此岸の世俗生活を超越した霊的な権威であり、反対にそうした二元論的世界観の不合理が暴かれたならば、肉的階級と霊的階級のあいだの不当な差別は維持しがたくなり、万人が等しく自然的な存在者として世俗秩序に内在する対等な市民となる。そこでは、政治的には、平等な個々人の幸福からなる共通善・社会的効用・公共の安寧の実現が国家の至上命題となり、それを実現する政治制度としては民主主義がほとんど唯一の選択肢だとみなされるはずだ——。急進的啓蒙の立場からは、人びとを未成年状態と無知蒙昧のうちにとどめ、聖書の知識を独占して虚偽の教義の下に民衆を隷属させるものとして、キリスト教会の権威主義は批判される(184-5頁)。こうした根拠なき位階秩序を解体するためには、急進派によれば、ただ人間が理性を行使して無知から脱却し、真なる認識に達しさえすればよいのである。そうすれば、「迷信と欺瞞に満ちた宗教」は理性をまえにして早晚その力を失い、抑圧的と収奪に満ちた専制的政治秩序は維持不可能になるだろう、と(58-9、63-4、87頁)⁽⁴¹⁾。これに対して穏健派は、こうした階層秩序を根底から解体しようとする唯物論的哲学の含意をきわめて危険なものとし、階層化された政治社会の安定性を支える二元論的世界観が失われたならば、社会は大混乱に陥って、多数の人びとの世俗的な幸福も結局のところ致命的に棄損されるであろうと警告する。こうした議論は、フリードリヒ大王のドルバック批判に明確に表れており、これに対してドルバックやデイドロはむしろ野心に染まった君主や大貴族、狂信と迫害を先導する聖職たちにこそ、騒擾と混乱の最大の原因があると反論する(87-9頁)⁽⁴²⁾。

穏健な啓蒙は、こうした意味での既成秩序を維持することの重要性——漸進的な改良をともなうべきだが全面的な再構築は断固拒否すべきだとされる——を、理神論によって裏づけようとする。イスラエルは、理神論を無神論や世俗主義への移行におけるたんなる過渡的形態とはみなさず、啓蒙主流派の目標にとって本質的な役割をはたすものとする⁽⁴³⁾。急進派がときに北米植民地の豊かさを例に引きつつ主張する、「多くの人びとが現に送っている貧しく惨めな暮らし、他人に支配され、抑圧される生活は、じつは避けがたいものでも、必要なものでもない」というテーゼを拒絶する穏健な啓蒙派は、最善説をもちだすことで「神が定めた秩序において、大半の人間が意味もなくこうした惨めな生活を強いられるはずがない」と考え、そこに人間には計り知れない神の意図ないし摂理が存在しているとみなす(58頁)。それゆえ、そうした社会秩序はそれが道徳的に完璧なものでないにしても、不遜にもまったく不合理なものとして判断して打倒しようとするべきではない。理神論者ヴォルテールの保守性はこの点を裏書きする。理性による啓蒙は一握りの賢者たちにし

か届かないし、またそうあるべきである。なぜなら、十分な知識をもちあわせない衆愚にも理性を行使する制限のない自由が分け隔てなく付与されるならば、社会は支えとなる垂直的権威関係を失って解体の危機に瀕するだろうからである（14-5、40、89-90頁）。理神論者からすれば、階層制にも十分な存在理由があって、現行の政治秩序を存続させるために、超越的な霊的権威は攻撃されるべきではないのである⁽⁴⁴⁾。

人間の自然本性にもとづく道徳と功利主義

こうしてイスラエルは、18世紀末に政治秩序の革命的転換が可能になったのは、それに先立って哲学の水準において二元論的形而上学と一元論的自然哲学のあいだの激烈な覇権争いが存在したからこそだと主張する。行動による革命には、思想における革命、つまり「精神の革命」が先行するのである（192頁、cf. 45-6頁）⁽⁴⁵⁾。こうした思想戦において穏健派と急進派の最大の論争点となったのは、宗教と道徳の関係性であった。無神論者からなる社会が有徳でありうるかはピエール・ペール以来の啓蒙の急進的問いかけであるが、カトリック保守派のみならず啓蒙穏健派から出された応答も、否定的なものであった。靈魂の不死性を前提とする死後の処罰と報奨なしでは、人間はこの世で道徳的ではありえない（211頁）。道徳はこうした宗教にもとづいてこそ可能なものであり、人間本性つまり人間に備わった自然な性質のみに依拠するならば、安定した堅固たる道徳原理は消失して放縦と無秩序が支配することになる（165頁）。デイドロが頼みとする相対主義、すなわち「正・不正とは絶対的な価値ではなく、社会との関係においてはじめて道徳的な意味を獲得するというホブズとスピノザの主張は、道徳秩序の基盤を破壊し、最終的には不法、虚偽、窃盗、殺人、姦通、放火、そしてこの世のあらゆる強盗どもを容赦することにつながるものだった。後にブリッソが述べるように、当世風の哲学の目からみれば、内縁関係も姦淫も結婚も姦通も、どれも取り立てて騒ぐようなことではなく、そのときの社会状況によっていずれも徳となることもあれば、ならないこともある。その意味で、これらの言葉に意味の違いはないということになるのだ」（168頁）⁽⁴⁶⁾。結局のところ、デイドロのスピノザ主義的体系においては、自然状態には正・不正は存在しないのであり、社会が形成されてはじめてこうした道徳的区別は導入されるにすぎない。

こうした穏健派の論難に対して、啓蒙の急進派は宗教によって超自然的・超越的権威をもちださずとも人間の自然な本性のみにもとづいて安定的な道徳秩序を生み出すことは可能であり、それどころか教会権力こそが道徳的腐敗の根源であると告発する。『自然の体系』を引用しながらデイドロが述べるように、「唯物論者たちは神の存在を否定することで、正・不正の概念を人間同士のあいだに存在する恒久的な関係に基礎づけている」。イスラエルが強調するのは、人びとの幸福を最大の価値とする功利主義的道徳原理と、それを蔑ろにして支配層の腐敗した利害に奉仕する欺瞞的宗教原理との対照である⁽⁴⁷⁾。「人類全体の幸福は「理性の進歩」に依存しており、こうした理性にもとづく道徳原理は「人間と、人間にはまったく理解できない存在との関係を根拠とした空想上の義務」とは何の関係もない」（160-1頁）。教会はこうしたありもしない空想上の超越性を仮構し、自らの腐敗した私的・階級的利害を公共の福利として偽装することで、むしろ社会全体の道徳性を致命的に損ねているのである。「アテネの異教の神官たちがソクラテスを迫害、処刑し、彼に従うものを脅迫したのは、神官たちの個別利害が「公共善」と真っ向から対立していたからだ、とエルヴェシウスは主張する。聖職者となるための教育を受けた人間は、「偏見の徳」を説き、人びとをできるだけ無知の状態にとどめておくことで得をする連中である。当然、彼らは偽宗教に仕える坊主どもだ。彼らが権威を保てるのは、人びとが無知で



あるおかげなのだ」(184頁)。

人間の本性に依拠することで、道德秩序は解体するどころか、真に社会全体の共通善を実現するものへと生まれ変わることができる。急進的啓蒙の見方では、宗教がじつは偽装によって社会を道徳的に堕落させるのとは対照的に、自然とその理性的な認識の発展は社会の道徳性の向上に大きく寄与する。デイドロ、エルヴェシウス、ドルバック、コンドルセ、ミラボ、ブリッソらは「いずれも、スピノザの原理を功利主義的な道德哲学の基礎としていた。つまり「幸福を求める欲望はすべての人間に共通する」のであり、この欲望はあらゆる人間において「もっとも強い感情」であるため、全員の目的であるこの幸福を得るためなら「誰もが常に全力でできる限りのことを行う」というのである。」(164頁)。しかし、こうした急進的フィロゾフたちによれば、こうした自己の幸福の追求は、宗教権威を排した合理的な政治制度のもとでは、他者の幸福を妨げることにはつながらないという (cf. 187-8 頁)。「何が個人にとって、そして社会にとって有益かという観点のみを基準に徳を再定義しようとする」(164 頁) 唯物論者たちの戦略は、人間本性と人間同士のあいだの諸関係とを研究する「幸福を対象とする科学」として結実する。そこでは、「道徳的な正しさとは、たんに共通善あるいは「全員にとっての有益性」に寄与する傾向」を指す。この「全員にとっての有益性」とは、「後にペインが人類を「すべてひとつの階層に属する」ものとしている「人間の一体性」と呼んだものを基盤としている。あらゆる人間は本質的に同じであり、「異なるのは姿かたちだけ」だ。人間がどれだけ多様であっても、正しい出発点にさえ立てば哲学は真に普遍的で、全員に適用可能で、有意義な道德原理を確立することができる」(190-1 頁)。こうした哲学的・科学的営みを通じてはじめて、人びとは自分自身の善にも社会の共通善にも反する宗教的秩序の「うわべだけの壮麗な支配」の欺瞞性に気づき、功利主義的に正当化可能な世俗の新秩序の構築へと向かうはずだというのが、急進派の歴史的ヴィジョンであった。

イングランドの混合国制 vs ラディカルな啓蒙

最後に、イスラエルの啓蒙論にとってのイギリスの位置づけも、重要な論点である。狭い意味でのイングランドにおける啓蒙をめぐるのは、ケンブリッジ学派のなかでもアングリカン啓蒙・保守的啓蒙・宗教的啓蒙を強調するポーコックらの論者やニュートン・ロック以降のイングランドの大学の停滞を強調する論者とのあいだで解釈に相違が存在するが、初期啓蒙におけるイングランド共和主義・人文主義的政治思想や、合邦論争から盛期啓蒙におけるスコットランドの大学と市民的公共圏で発展した啓蒙思想の意義については、かなりのコンセンサスが存在する。これに対して、イスラエルはこうしたコモンウェルスマンの伝統が、人権のような抽象的・理念的で普遍主義的な価値を掲げる啓蒙の急進主義とは何の関係もないのだと主張し⁽⁴⁸⁾、プロト民主主義や共和主義を初期近代に復興する古典的なシヴィック・パラダイムと関連づけようとしてきたケンブリッジ学派の試みを否定する⁽⁴⁹⁾。

プライス、プリーストリ、ペイン、ジェブ、ゴドウィン、ウルストンクラフトらと対照的に、ジョン・セルウォールら 17 世紀コモンウェルスの伝統を引き継ぐ政治的急進派は、王権の干渉、政治腐敗、寡頭制支配を批判する際に、自分たちが「真の」イングランド国制と考えるものを熱烈に指示し、この国制上の理念から現状を批判する⁽⁵⁰⁾。イスラエルはここに急進的啓蒙との差異を認める。「彼らの見立てでは、こうした国制は 1688 年の名誉革命によって息を吹き返したとはいえ、いまだ再建途上にあるとされていた」(38 頁)。普遍的イデオロギーとして人権の哲学的基礎を追求しようとする論者たちは、イン格蘭



ドに固有の自由な国制への回帰によって専制や寡頭制を批判する立場からは、エドモンド・バークのいう「民主主義的狂信」として拒絶される対象であったと論じられる（39頁）。反対に、イスラエルの定義する急進的啓蒙は、ガブリエル・ボノ・ド・マブリのように、ヴォルテール、モンテスキュー、ファーガソン、ヒュームらが理想化した「イギリス流の混合君主政」を断固として拒否する（64-5頁、cf. 86-7頁）⁽⁵¹⁾。これと同時にイスラエルが強調するのは、18世紀において古典的共和主義を継承・転回させたとも目されるルソーも、急進的啓蒙の定義とは相容れないという点である。デイドロ、ドルバック、ペイン、ジェブ、プリーストリは古代ギリシア的な直接民主政に期待を寄せることはなかった。ブーランジェが『東洋的専制の起源の探求』で分析したように、民衆の共和国は神権政治に陥りやすく、オランダ革命の民主愛国派ピーテル・パウルスが批判するように、ルソーの構想にあっては一般意志と厳格な検閲のもとで個人の自由が尊重されにくい。急進的啓蒙がこれに対峙して支持する政治体制は、ルソー的な「感情」の政治学ではなく（154-5頁）、「理性」にもとづいた判断を可能にする代議制民主主義だというのが、イスラエルのテーゼである（65-70頁）。

以上のように、イスラエルは、近代革命が実際に実現しようとした普遍主義的理念と先行する啓蒙思想とのつながりを再び取り戻そうと、啓蒙の主流派に抗した急進主義的潮流に焦点を当てて思想の壮大な歴史叙述を紡いできた。ただし他方で、イスラエルの議論を伝統的啓蒙像への単純な復帰と考えるのは誤りである。上述のように共和主義を近世の古典的伝統によって説明しようとする立場から（やや強引にでも）自らの急進的啓蒙像を弁別しようとする姿勢に顕著だが、20世紀最後の四半世紀に発展した文脈主義的思想史研究を踏まえつつ、それに抗していかに啓蒙と急進主義思想・革命思想との接点を復興させるかという問題設定が、イスラエルのなかに存在しているのは確かだ。その核にあるアイデアが、論争的アプローチ（controversialist approach）である⁽⁵²⁾。今日の自由民主主義や世俗主義をはじめとする普遍的価値の源泉は、たしかにラディカルな啓蒙のうちに見出されるべきである。しかし、それはその思想の普遍性ゆえにあらかじめ勝利が約束された立場では必ずしもなかった。それどころか、1770年代に入るまでは啓蒙の主流派は穏健主義者たちであり、急進派は保守派によって非常に頻繁に迫害され、また穏健派からも攻撃を受け、地下化せざるをえなかった⁽⁵³⁾。ラディカルな啓蒙はこうした激烈な思想闘争、特に啓蒙主流派との論争によって鍛えられ、それがフランス革命以降に全面的に開花するための思想的強度を獲得するにいたったのである。これは、ケンブリッジ学派が焦点を当てた穏健な啓蒙や保守的啓蒙を、ラディカルな啓蒙が発展していく上での不可欠の媒介項として位置づけ評価するものだ。これは、たしかに単一の啓蒙と反啓蒙の闘いという旧来の構図とは異なる⁽⁵⁴⁾。啓蒙は単一の思想運動として、宗教的保守派を共通の敵として思想戦を展開したわけではないし、そもそも啓蒙と反啓蒙という構図が、思想史的には革命期以降に反革命の王党派を中心として遡行的に形成されていったという事情を鑑みると、単一の啓蒙とその敵という理解でフランス革命以前の思想的状況を解釈することはもはや正当化不可能である⁽⁵⁵⁾。むしろ、1780年代以降にイギリスを中心に反啓蒙運動が急激な高まりを見せたのは、「モンテスキュー、ヒューム、ヴォルテールの伝統に連なる穏健主流派が、急進派が展開した知的議論を封じ込める闘いに敗れた」ことの結果として解釈すべきだとされる（42頁）。

こうした点では、イスラエルはむしろ啓蒙という思想運動のなかの主流穏健派と急進派とのあいだの知的および政治的論争こそが、近代性を規定する普遍的価値が構成されていくプロセスにとって決定的なダイナミズムを提供したと論じることによって、古典的啓蒙



像を擁護可能な形に刷新したのだと評することもできる。かくして、現代の思想史研究の成果をたんに無視するのではなく、むしろそれに応答できる仕方で、しかしその穏和化された啓蒙像に対抗して急進的啓蒙像を再提示しようとしたという点に、イスラエルの思想史叙述の固有の意義を認めることは難しくないだろう。

「ラディカルな啓蒙」論とフランス革命の再定位の必要性

ここまでイスラエルの壮大な啓蒙論の全体像を概観してきた。けれども、ケンブリッジ学派について前節で確認した見通しが正しいとするならば、イスラエルの議論はやはり大きな瑕疵を抱えていると判断しなければならない。急進的啓蒙論は既述のような先祖返りであり、ポスト革命の視点から啓蒙の中核的特質を不当に指定するものだと批判される。啓蒙の中心にいた穏健派が民主主義や革命から決定的に距離をおいた以上、それは既成の伝統的で宗教的な世界観との妥協にとどまり、結局のところ近代社会の基本原則を積極的に打ち出すにはいたらなかったというのがイスラエルの判断だが、何よりも、こうした解釈は、非急進的な啓蒙のある種の「革新性」を見落としている。穏健で保守的な啓蒙を、伝統主義や中世的封建制の擁護の主張とみなすことは誤りである。この啓蒙は、共和主義や民主主義を志向はしなかったが、旧来の封建社会とは原理的に断絶した新たな文明社会の構想として主権国家を掲げたという点で、別の意味で革新的だったとみるべきだからである⁽⁵⁶⁾。イスラエルの議論では、啓蒙の核心はもっぱら基本的人権や民主主義といった（それじたいの歴史的重要性については否定すべくもない）諸要素にあると前提される結果、その点からすれば共和主義にも民主主義にも共感をしめさない「体制側」の啓蒙知識人は、およそ近代的とはいえないと結論されてしまう。しかし、政治的主権にもとづく新しい秩序観の樹立という観点に掉さすならば、君主政を支持する啓蒙思想に、べつの意味での伝統的認識からの決定的な離脱を読みとることが可能となるだろう。

第二に、イスラエルは都市民衆運動を中心とした急進主義を根強く規定し続けていた反リベラルな傾向性を不当に軽視し、自由主義と民主主義の結合を安易に前提してしまっている。ウィルクスとその支持者たちによって典型的に表明された、排外主義的な愛国主義（特にフランス人とスコットランド人に向けられた外国人嫌悪）とミソジニー（女性差別）とは、群衆をとくに煽情的に動員しようとするデマゴーグとしての急進主義者を特徴づける要素であり、反対に穏健な啓蒙やフランスのサロンの社交空間——イスラエルはカフェの場合とは対照的にサロンが啓蒙期の公共圏において果たした役割をきわめて低く見積もる——においてこそ、プロトフェミニズムとも言いえる社会関係やコスモポリタニズムは花開いたと考えるべきである⁽⁵⁷⁾。このように緊張関係にあった自由主義と民主主義をはじめ本格的に結びつけようと格闘したのは、ジェレミー・ベンサムとその周辺の人脈を含むいわゆる哲学的急進派であったように思われるが、20世紀や現代におけるポピュリズムにも顕著に認められる反自由主義的な民主主義の台頭は、イスラエルが想定するように民主主義と個人主義的自由主義とが順接的には結びつかないことをしめしているといえるだろう。とりわけ啓蒙期においては、性における平等や個人の自由、他宗派や異文化への寛容の姿勢といった価値規範は、急進派ではなく、洗練や上品さといった価値を尊重した穏健派の啓蒙知識人たちの文筆・言論活動を通じて涵養されていったという点は無視できない。

しかしながら、以上の重要な留保をつけたうえで、同時にイスラエルの急進的啓蒙が有する意義にも目をむける必要があるように思う。ひとつには、初期ケンブリッジ学派による政治思想史の再叙述に引き続いて蓄積されてきた大量の諸研究は、そもそも18世紀ヨ



ヨーロッパ思想を啓蒙の語によって把握することじたいの妥当性にも疑問を投げかけつつあり、研究の極端な実証化と細分化が歴史を大局的にとらえる視点をなおざりにしているようにも思われるからである。

第二により根本的なのは、結局のところ、穏健な啓蒙の見取り図によっては、近代の正当な政治体制が「主権国家」であるばかりでなく、人民主権にもとづいた「国民国家」でもあるという決定的な特質を説明できないからである。これは「拡散」以降のコンテキスト主義の難点というより、1970・80年代にケンブリッジ学派の偉大な大作群が出現したときにまでさかのぼりうる、より根源的な問題であるようにも思われる。主権国家の正統な源泉にして潜在的な主権者が国民であるという基本テーゼは、フランス革命という歴史的事象を無視して説明することはできない (cf. 217-8、222 頁)⁽⁵⁸⁾。ケンブリッジ学派の啓蒙研究は、啓蒙を地域的に多元化しフランス中心史観の脱構築を図るばかりでなく、王寺賢太の示唆するところによれば、近代ヨーロッパ史におけるフランス革命の位置づけを根本的に相対化しようとするプロジェクトであったとさえいいうる⁽⁵⁹⁾。だが、フランス革命抜き政治史と政治思想史によっては、事実の問題として、われわれが現に生きる政治体制の由来を説明することができない。そして、思想史においてフランス革命を説明するためには、後期啓蒙における急進主義の不可逆的な台頭を無視することができない。この点にこそ、イスラエルの啓蒙研究における可能性の中心は見定められるべきではないだろうか。

3. ジョン・ロバートソンのポーコック批判とイスラエル批判

文脈主義的歴史家による啓蒙の擁護

上述したように、ケンブリッジ・メソッドにもとづく研究の蓄積のなかで次第に強調されるようになったのは、定冠詞付きの単数形で語られてきた近代主義的な啓蒙 (“the Enlightenment”) イメージの問題性であり、それに代わって、「長い 18 世紀」の思想潮流の多様性を把握しようとする啓蒙像の複数化・多元化の重要性が言われるようになった。その系論として、啓蒙の多彩なナショナル・コンテキストに重きを置く研究も数多く出現してくる。一般にそうした動向を象徴するとされるのが、前述したポーコックによる「複数形の啓蒙」概念であった。18 世紀啓蒙の共通要素をミニマルに同定しようとする 것과自体を放棄し、(論理実証主義的に厳密な概念使用にもとづくことなく) 実践的な発話行為に拠る「家族的類似」へと啓蒙概念を变形するこうした所作に対して、ケンブリッジ学派のなかであって、逆にあらためて思想運動としての啓蒙の最低限の同一性を特定しようとしたのがジョン・ロバートソンである⁽⁶⁰⁾。多元主義的な啓蒙解釈に重大な留保をつけたという点では、ロバートソンとケンブリッジの外部から同様の批判をおこなったイスラエルとのあいだには、一定の共通性がある。こうした啓蒙概念の多様化や断片化をもたらしてきた「インフレ圧力」に抗して、あくまで 18 世紀ヨーロッパ思想を特徴づける弁別特性を広範な一次文献の渉獵をつうじて探求しようとする姿勢は、ロバートソン最大の啓蒙論『啓蒙の擁護』(*The Case for the Enlightenment*, 2005) に集約的に表明されている。とりわけ際立つのは、イスラエルと歩調を同じくして、啓蒙の文化史的・社会史的解釈の負の側面にも焦点を当て、エリート主義的な偏向と非難されてきた啓蒙への思想的・哲学的アプローチを復権させようとしている点である (p. 21)⁽⁶¹⁾。ロバート・ダーントンやロジェ・シャルチエは実際には「啓蒙」とはあまり関連づけることなく、むしろもっぱら「革命」のさまざまな「起源」という視点から、アンシャン・レジーム期フランスの文



化を研究したのだというのがロバートソンの評価である⁽⁶²⁾。これに対して、「上位文化の啓蒙」をも視野に収めつつ「下からの啓蒙運動」を包含する啓蒙思想の全体像を描こうとしたのが、ハーバーマスの「公共圏」に依拠しつつ旧体制下の「公論」の出現と発展を描こうとした歴史家たちであった（p. 18; cf. pp. 35-38, 38-41）⁽⁶³⁾。ロバートソンの見立てでは、こうした「公衆」の研究は、会話や書簡における洗練・上品さに価値を置く文化としての「社交性」をめぐる研究と重なり合う。啓蒙期の社交性の文化の研究が主要対象としたのは、フリーメイソンとパリのサロンだった（pp. 18-20）⁽⁶⁴⁾。彼はこれらの研究の意義を認めつつも、一方で啓蒙の統一的理解への志向をあまりに簡単に棄却したと疑義を呈している。

エピクロス主義的啓蒙から政治経済学へ

他方、相対的にコンパクトな概説書である『啓蒙』〔邦題『啓蒙とはなにか——忘却された〈光〉の哲学』〕では、ロバートソンは引き続き啓蒙像の拡散傾向を批判し啓蒙の核心にある同一性について論じつつも、モダンの普遍的価値の起源を啓蒙のうちに読みこむ形で単一の啓蒙像を復活させようとする動向からより明示的に距離をとろうとしている。そこでは、単一の啓蒙という像が事後的・遡行的に哲学者と歴史家たちによって構築されていくプロセス自体にも、焦点があてられる（第5章「哲学と歴史のなかの啓蒙」）。特に注目されるのは、主に1990年代以降ハーバーマスの「公共圏」概念に依拠して研究を進めてきた英語圏の社会史家・文化史家にくわえて、「急進的啓蒙」論を唱えるジョナサン・イスラエルのような思想史家たちによるいわば先祖返りした啓蒙の擁護論から、自らの議論を差別化することに多くの紙幅が割かれている点である（176-181頁）。『啓蒙の擁護』では、啓蒙の一体性を強調する論者としてイスラエル『ラディカルな啓蒙——哲学と近代の形成 1650年～1750年』（2001年出版）を挙げ、自身の議論との差異をもっぱら扱われる時期の違いに求めている（Case, pp. 6-9, 213-15）。ところが、イスラエルが『民主主義的啓蒙——哲学、革命、人間の権利 1750～1790年』を出版し、すでに哲学体系としては初期啓蒙において完成を見ていた急進的啓蒙がイデオロギー闘争において一挙に形成を逆転させていった時期として1770年代と80年代の重要性を強調するようになると、ロバートソンは啓蒙理解の内容面において、イスラエルとの差異をより明確化する必要に迫られたとみることもできよう。

まず指摘すべきは、啓蒙概念の複数化や拡散傾向を批判する点で両者は似通っているにせよ、ロバートソンが啓蒙概念の一体性にこだわるのは、現代社会において啓蒙がアクチュアルな課題であるからではない（“The Enlightenment still matters”）⁽⁶⁵⁾。それはあくまで、ヨーロッパ世界における長い18世紀という時代の固有の特性——それは現代からみて肯定的な規範的評価を含意するものでは決してない——を把握するという、文脈主義の歴史家としての目的に由来する（『啓蒙とはなにか』181-3頁；cf. Case, p. 9）。実際、その時々と同時代的な期待が18世紀という過去を見る眼に遡行的に反映され、自由・平等・民主主義・基本的人権といった近代的理念の起源を（肯定的にせよ批判的にせよ）啓蒙思想のうちに見出そうとする負荷の強い「歴史的再構成」こそが、啓蒙概念の拡散をもたらしたとロバートソンは診断している（『啓蒙とはなにか』、20-6、171-8頁）。イスラエルらとは正反対に、啓蒙を時代的にも（フランス革命以前）地域的にも（ヨーロッパ）、また後続の時代にあたえたインパクトの点でも、限定された歴史的事象として描きだすことによって、前後の時代の思想から区別されるその固有性を明らかにすることが、この歴史家の意図である（169-70頁；cf. Case, p. 43）。



では、啓蒙を一般的に規定する特性とロバートソンが考えるものはなにか。一言でいえば、「この地上における人間の境遇のより良い理解と、その理解をもとにした人間の境遇の実践的進歩とに捧げられた運動」として、啓蒙は「より限定された基礎のうえに再構築」される（『啓蒙とはなにか』、27 頁；cf. Case, pp. 27-9）。そしてより具体的には、ナポリとスコットランドで全面的に展開される「政治経済学」を生みだすにいたった広義のエピクロス主義こそ、そうした世俗世界の改良（と改革）運動としての啓蒙のコアを形成するものだということが示唆される⁽⁶⁶⁾。

これは控えめで丁寧な作法で提示された、しかしきわめて挑発的な主張である。このエピクロス主義的啓蒙像は、二つないし三つの有力な啓蒙理解に対置する形で提出されたものだと解釈できる。第一に、普遍的な理性使用を根底に据えたカント的啓蒙像——近代主義者カッシーラーを典型とする——から差別化される（『啓蒙とはなにか』、13-20 頁）。カントや先行するライプニッツ＝ヴォルフ学派の合理主義のレンズで啓蒙を理解してしまうのは偏った遡行的再構成であり、ロバートソンが強調するのはむしろ、ペーコン、ニュートン、ロックらのイギリス経験論を受容したグランベール『百科全書』の「序文」や、コンディヤック、ヒュームらの所説を特徴づける、感覚論（的観念説）としての性格である。カントによって理性主義的含意が付与された Aufklärung は、まさにこの「知性が経験からのみ引き出されるという見解」に対する否定として理解されたのである⁽⁶⁷⁾。第二に、イスラエルが提示したスピノザ主義的な啓蒙像からの差別化である（17 頁）。2 章「宗教との関わり」で本書が示唆するのは、この一元論的形而上学・自然哲学の内在主義、つまり摂理の否定は、啓蒙に共通する特徴では決していないこと、むしろ啓示宗教としてのキリスト教理解を堅持しつつ——聖なる歴史（sacred history）の叙述や寛容論の構築を通じて——世俗世界における人間生活の改善を肯定する宗教思想の登場こそが、啓蒙の中核だということである（29-48 頁）。

この点は、啓蒙のエピクロス主義・功利主義と宗教思想の関係をめぐるイスラエルとロバートソンら一部のケンブリッジ学派の歴史家たちとのあいだにある、隠れた最大の争点であるように思われる。すでに見たように、イスラエルは啓蒙の価値の普遍妥当性を掲げつつも、その叙述の中心にあるのはカント的義務論や（幸福論から切り離されて）アприオリに正当化された人間の権利論というよりは、功利主義的で唯物論的な道德論である。この点でも、啓蒙へのエピクロス主義の寄与を重視する文脈主義的歴史家の一部とイスラエルとの距離は思いのほか近い。決定的に対立するのは、宗教思想の位置づけである。

既述のようにイスラエルは、精神的な次元を独立した超自然的実体とみることを否定する唯物論哲学と、一元論的に解釈しうる反三位一体の急進的宗派のみを啓蒙の核心とみなし、それが 1760 年代までは圧倒的主流派であった穏健派とイデオロギー闘争を繰り広げて最終的に勝利する物語として、啓蒙を眺めた。そこでは伝統的な啓示神学はもとより、仮に究極的には世俗的な理由であれ二元論を容認し超自然的な権威を正当化する理神論も、唯物論的な啓蒙の敵対者として登場する。アルミニウス派やソツツイーニ派、ユニテリアンは、いってしまえば、超越的な存在を認めない唯物論的一元論者という実質を宗教的外皮によって隠匿している疑似宗派として描かれているとさえ極論可能である。というのも、イスラエルは、啓蒙理解において急進派と穏健派の違いをはじめて本格的に導入したレオ・シュトラウスの議論に依拠しつつ、無神論的急進派の秘教主義あるいは「著述の技法」を強調しているからである⁽⁶⁸⁾。言論の自由の大幅な制限という当時の状況を踏まえれば、たとえばキリスト教の教義と自説との一致を強調するような言説は必ずしも素直には受けとれず、そこに隠されたパフォーマティブな含意にも十分な注意を向ける必要があ





ることになる。私見では、シュトラウスは、秘教的な著述技法をつうじて語られるスピノザの形而上学的（metaphysical）および自然哲学的（physical）な主張が、道徳・政治哲学におけるデモクラシーの主張と結合するとは考えていない点で、イスラエルによる援用とは本質的な相違があるようにも見受けられる。しかし同時に、「誤読」の連鎖としてのスピノザ受容の思想史に着目するならば、イスラエルが構築したパースペクティブの有効性を否定することもできない。ある種の秘教性を帯びた地下出版を母体としつつ革命前夜に——サロンよりも有象無象の集うカフェを中心とした——公共圏に湧出するフランス啓蒙のラディカリズムや、その背景にあるオランダ共和国、そしてオランダ諸都市とのネットワークのなかにあってもっぱら哲学的に急進化したドイツ啓蒙といった18世紀大陸世界の精神的拡がりをとらえるうえでは、イスラエルの提起した見取り図は、有益な枠組みたりえるともいえる（⁶⁹）。

こうしたイスラエルの急進的啓蒙観とは対照的に、ロバートソンは啓蒙像の拡散を警戒しつつも、イスラエルのように唯物論や無神論的傾向に啓蒙の急進性・革命性を認めそれ以外を急進派の対抗者としてのみ位置づけてしまうことはしない。それどころか、奇跡や啓示といった超自然現象を重視する主意主義的理解に代えて自然秩序の合理性や法則性を極限まで強調する（それゆえ神の意志的な介入はほとんど世界創造の瞬間にのみ限定される）理神論ばかりか、啓示神学が多くの啓蒙思想家にとって本質的な意味を持ち続けた点を強調する（31-7、48、68-75頁）。この点は、『啓蒙の擁護』の時点ではまだあまり語られていなかった点を勘案すると、おそらくロバートソン自身が背表紙に短評を寄せているトマス・アナート著『スコットランド啓蒙の道徳文化／陶冶』からの影響がもっとも強いように思われる（⁷⁰）。アナートは、無神論の嫌疑をかけられたヒュームやケイムズ卿を擁護し啓蒙の礎となったスコットランド教会の穏健派が、神学的にはじつは啓示を道徳性の涵養・完成にとって不可欠だと考え、対照的に長老主義正統派神学のほうが理神論に親和的で、（道徳的領域における）人間理性の役割を広範に認めていたというパラドクスを指摘する。これを受けて、ロバートソンはアナートと同じく、世俗生活の物質的・道徳的改善の価値を唱える（新アウグスティヌス主義ともしばしば結びついた）エピクロス主義的立場が、啓蒙においてはけっしてキリスト教と、しかもその啓示神学的理解と対立するものではなかったことを示唆するのである。

かくして、実質的にロバートソンは、啓蒙の中核はカント的理性＝光の哲学でもなければ、スピノザ主義の唯物論的反宗教思想でもなく、感覚経験を基礎として人間の幸福・福利の増進をめざす知的で実践的な運動にこそ存すると論じている。キリスト教の文脈で再定義されたこうしたエピクロス主義的な啓蒙像の最大のメリットは、経済学を啓蒙の遺産としてはじめて正当に位置づけることが可能になるという点である（108-120頁）。それを積極的に可能にした啓蒙の知的背景として、宗教思想の転回と並んで強調されているのが、道徳哲学における社交性の分析の深化であった。モラリストとしての啓蒙思想家の人間観察のなかで、社交性はネガティブに野心や承認欲求と結びつけられたり（意図せざる結果としての公共福祉の高まり）、他者の喜びや社会の公的幸福（効用）への共感へと肯定的に関連づけられたりすることで、境遇改善を可能にする社会機構の人間学的基礎があたえられたのである（77-91頁）。こうした社交性にかんするこうしたアプローチもまた、修正主義的啓蒙研究とイスラエルの研究のあいだの論争状況を踏まえたものになっていると考えられる。上述のように、社交文化の研究は社会史的・文化史的なアプローチと深く結びついており、それゆえにイスラエルは啓蒙研究における「哲学」の復権を図る立場から、アントワヌ・リルティの研究を論争的に利用しつつ、社交文化は啓蒙思想の核心に

は無関係だと論じようとしている⁽⁷¹⁾。ロバートソンも同様に、こうした社交的公共圏の役割の過度な重視には否定的な部分があるが、しかしその一方で、文化史的な対象としての公共圏を超えて、社交性の人間学的分析は、啓蒙の同一性を保証するコアとして依然として決定的な要素であると評している点に注目すべきである。公共圏をめぐる文化史的アプローチに対しては一定の距離をとりつつも、社交性の人間学的・経済学的探究の深化を啓蒙の基底的なモーメントとして取り出す点で、ロバートソンは啓蒙理解の内実にかんしてイスラエルの議論からの重大な差別化を行なっていると解せるのである。

啓蒙思想とデモクラシー

いま示唆したように、ロバートソンはとりわけ『啓蒙』においては、「公共圏」の拡大が啓蒙に果たした意義について、だいぶ抑制的である（第4章）。それはたしかに社交性を開花させる実践的な場となったし、そこで涵養される世論を介した間接的な統治の改善のあり方を示唆しはしたが、それはフランス革命の直接行動の政治によって決定的に揺るがされた。ハーバーマスや、その影響下に公共圏や社交生活について研究してきた歴史家の説明とは裏腹に、フランス革命とは、非人格的で洗練された公論の成長とともに、その間接的で漸進的な影響の下で統治改革と社会改革を実現していくという啓蒙のヴィジョンの実現ではなくて、むしろその大きな挫折として説明されるべきである⁽⁷²⁾。ここでも結局のところ、現代社会で問題となっているすべての価値や制度の起源を啓蒙に遡ろうとする志向が批判されている。環境問題や人口増大、人類規模のカタストロフを導きうる兵器開発の問題などと同じく、民主主義は啓蒙以後の問題として、18世紀の公共圏の発達に関連づけるべきではないとされる（7-8頁）。

しかしながら、この点については一定の留保を付す必要があるようにも思われる。政体論としてはまさにロバートソンの指摘のとおりであり、本稿第1節で述べたように、17世紀の共和主義者に抗してむしろ君主政の下で文明が開く蓋然性を新たに説いたのが啓蒙の主流であったように思う。けれども、トクヴィルが論じたようにデモクラシーは「社会状態」の構造変化としても論じうる。境遇の改善とならんで「境遇の平等化」の趨勢——特に限嗣相統制の問題——をめぐっては、社会史や文化史と並んで思想史においても引き受けられるべき問いとして存在しているのではないだろうか⁽⁷³⁾。すなわち、たしかに政治体制としてのデモクラシーは、主権国家の発展と共和国の劣勢化ゆえに啓蒙期には勢いを喪失していたといえる⁽⁷⁴⁾。ところが、19世紀にチャーティスト運動や普通選挙運動、あるいは革命的な体制転換といった形でヨーロッパ世界全体に激動の渦を巻き起こす火種は、外形的な政治のあり方には表れないところで、すでにアンシャン・レジームのうちに密かに蒔かれていたのである⁽⁷⁵⁾。この点では、ここでもイスラエルの問題構成が伏在している。啓蒙とは、ある部分では、社会的想像力を核とする非政治的なエピステモロジーの漸次的な地殻変動が、政体や統治構造に対して間接的だが同時にほとんど不可逆的な帰結をもたらす可能性のあるような、そういった知的運動としても理解される必要があるのである。

4. 「懷疑主義的啓蒙」とは何か？——啓蒙研究としてのヒューム研究

啓蒙研究としてのヒューム研究

ここまで、ポーコック以降の啓蒙研究の多元化ないし拡散傾向に対するアンチテーゼを投げかけてきた代表的な思想史家として、イスラエルとロバートソンの業績について検討



を加えてきた。とはいえ、その後の研究でも文化史的・社会史的なアプローチの個別研究が思想研究においても（知の流通や受容・改変にとりわけ関わる書物史などを中心として）着実に蓄積されていく一方で、（啓蒙と呼びうる歴史的現象が存在したとして）「啓蒙とは何か」、あるいは「そもそも啓蒙はあったのか」というメタな問いかけを多少とも念頭に置いて遂行された個別研究はきわめて限られていたのが実態だったように思える。そうしたなかで、イスラエルのすぐれて挑戦的な問題提起を正面から受け止めて、それが「二分法」だという理由で安易に棄却することなくその啓蒙像を内在的に批判する議論として、本稿の最後に壽里竜の *Hume's Sceptical Enlightenment* (Edinburgh University Press, 2015) を取り上げたい。同書は、ロバートソンと同様に啓蒙思想におけるエピクロス主義の重要性に目を向けつつ、とりわけ初期近代における哲学的懐疑論のインパクト——「懐疑主義的危機」——のなかでヒュームがこれにどう応答して世俗生活の物質的・道徳的改良を擁護しようとしたかというモーメントの解明がめざされている。

エピクロス主義と懐疑主義を啓蒙思想の中核に位置づける見解は、ロバートソンを含め (Case p. 14)、近年の啓蒙研究のなかで非常に有力な見解のひとつである。ルネサンス期から初期啓蒙にかけての懐疑主義思想のインパクトを主題化して汎ヨーロッパ的に政治思想史の本格的な叙述を展開したのは、リチャード・タックの『哲学と統治』である⁽⁷⁶⁾。タックは、近代自然法思想のプロジェクト——特に自然法の主観的権利による再定位という試み——の意味は、近世の懐疑論がもたらした決定的な影響にいかに応答しようとしたかという点の理解を抜きには把握できないと論じ、グロティウスやホッブズにくわえて盛期啓蒙の思想家たちにもこの問題構成が強く意識されていたことも、のちに指摘している⁽⁷⁷⁾。ジェローム・シュナイウィンドも、初期近代道徳・政治哲学史のパラダイム形成の最大の要素の一つとして懐疑論を位置づけつつ、18世紀啓蒙にまでいたる壮大な歴史を叙述している⁽⁷⁸⁾。狭義の啓蒙期に関しても、『啓蒙のなかのエピクロス』という題で論集が出ており、とりわけここでの議論との関連ではジェームズ・ハリスの論考「ヒュームのなかのエピキュリアン」に言及しておくべきだろう⁽⁷⁹⁾。

さて、本稿第1節でも示唆したことだが、クエンティン・スキナーや J. G. A. ポーコックに代表されるケンブリッジ学派がいわゆるコンテキスト主義の方法を導入する以前と以後では、思想史研究には小さくない断層が走っている。じつはこの方法論じたい論争的かつ少なからず曖昧なものであって、この学派の主要な研究対象であった人文主義や共和主義の政治思想と同様に、ケンブリッジ学派やコンテキスト主義という方法そのものについても、いまやたかだか「家族的類似」がみられるにすぎないといわれることさえあるのも事実である。通常科学化の論理にしたがって、ポーコック・スキナー以降の思想史研究も徐々に厳密化と細分化が進み、その全体像が見通しがたいほどに拡散の傾向をしめしているのは少なくとも確かだろう。こうした傾向は、主には18世紀研究として遂行されている啓蒙研究についてもおおそ妥当する。初期ケンブリッジ学派による政治思想史の再叙述に引き続いて蓄積されてきた大量の諸研究は、そもそも18世紀ヨーロッパ思想を啓蒙の語によって把握することじたいの妥当性にも疑問を投げかけつつある。

こうした近年の研究の趨勢を念頭におくとき、18世紀啓蒙を考えるうえで誰よりも注目しなければならない人物の一人は、デイヴィッド・ヒュームである。なぜならば、たとえばアダム・スミスであれば、勤労にもとづく経済改良、社会的分業と連動した商業社会の確立、19世紀の産業資本主義を準備した資本蓄積といった啓蒙の経済的諸側面をおおむね理論的に正当化した人物として位置づけられうるし（スミスが当時のグローバリズムというべき資本主義世界経済の擁護者だったとするのは根本的誤解であるが、それとは別



の、しかしあくまで近代的な経済モデルを提出した思想家であったことは決して否定できない)、フランスの百科全書派も、王権との関係で穏健派から急進派までより繊細なグラデーションの存在に留意すべきではあるが、啓蒙のイメージを根本的に突き崩すものではない。対するに、ヒュームは、ジュネーヴ出身のルソーとともに、啓蒙ヨーロッパの紛うことなき中心に位置しながら、そもそも啓蒙思想家としてとらえるべきかどうかとも意見の一致しない、一定の像さえなかなか結ばれることがない人物である (cf. p. 283)。したがって、ルソーとならんでヒュームを18世紀啓蒙のなかにどう位置づけるかが、上述のような啓蒙思想研究の動向のなかでは、最大の試金石となる。イスラエルがこの二人をかなり強引に急進的啓蒙から除外して穏健派へと枠づけようとする仕方はその後の大きな争点となって、たとえばローゼンブラットは性的平等をめぐるイスラエルのルソーとデイドロの対比的理解を批判している⁽⁸⁰⁾。壽里竜 *Hume's Sceptical Enlightenment* (『ヒュームの懐疑主義的啓蒙』) は、こうした観点からポスト・イスラエルの啓蒙研究にとって重要な作品だと考えられる。着実精緻な専門的ヒューム研究を基礎としながらも、そうして積み重ねられてきた素材を活用しつつ、著作の総体としては18世紀啓蒙研究への寄与が——その禁欲的な外観の背後で——企図されている。同書で壽里は、細分化と精緻化の進んだ欧米の思想史研究が要求する水準に対応しながら、なお「啓蒙とはなにか」という問いにある独特の切り口から迫るという学的営為を遂行している。

“穏健派 vs 急進派”のなかの懐疑主義的啓蒙

なぜ同書は「懐疑主義的啓蒙」というコンセプトを提出したのか。最初に述べておくべきは、形容詞によって限定された啓蒙を語りうるという著者の立場は、何らかの意味でまだ「啓蒙」という概念——一定程度の同時代的基盤をもちながらも基本的には研究者の側の分析概念として把握されるべきだろう (cf. pp. 4-5) ——をつうじて18世紀ヨーロッパを語ることに意義がある、あるいはそのことが問題となりうるということを含意しているという点である。この点では複数の啓蒙論を批判するイスラエルやロバートソン、特に後者の立場と親近性がある。啓蒙研究の進展と多様化が、そもそもこの概念でもってヨーロッパ思想史のある局面を記述しようとするそのものへの疑念を生みだしているとすれば、これに対して著者は、限定的な意味であれなお啓蒙について語るべき何ごとかがあるという立場を、同書のタイトルによって表明している。そのうえでしかし、思想史的叙述の正確性や繊細さにこだわる著者は、啓蒙概念の粗雑な適用によってそうした思想のニュアンスが失われ、過度の単純化に陥ることを最大限警戒する。たとえば、一見対立するボーコックとジョン・ロバートソンに典型的な両立場がじつは共有している見解を二点指摘しつつ (pp. 5-6)、啓蒙を「プロジェクト」や「アジェンダ」として把握する (A. マッキンタイアの影響下にある) 前提を疑問視し、啓蒙を「(初期) 近代ヨーロッパと新世界で現在進行中の文明化の過程への、哲学者たちのあいだで共有された感覚と、彼ら知識人たちによって提起された、こうした歴史感覚にもとづいた一連の疑問や問題」として定義する (pp. 6-7)⁽⁸¹⁾。つまり、啓蒙一般の定義を可能なかぎり包括的なものとすることによって、不用意に啓蒙概念に特定の負荷をもちこみ、実際には啓蒙の流れのなかで理解しうる重要な思想家や知的要素を不必要に排除してしまわないことが意図されているのである。明示的にいわれてはいないが、たとえば啓蒙をプロジェクトとして定義する見解は、フランス中心主義とフランス啓蒙を半ば自覚的にモデルとしたドイツ地域の啓蒙観に由来する一種のバイアスであって、プロジェクトとしては理解されない18世紀の知的動向について、そのことゆえにこれを啓蒙とは無関係のものとして除外すべきではない、という含意



もここに読みとりうる。これは、ヒュームの啓蒙思想について生産的に語りうる枠組みを用意するための布石でもある。

とはいえ同時に、ヒュームの啓蒙について語ろうとするということは、ヒュームのみに限定されない何らかの啓蒙を語ることに意味があるというテーゼを含んでいるはずである。著者は第3節「発見的装置としての「懐疑的啓蒙」」において、拡散傾向にある近年の啓蒙研究にふたたびグランド・セオリーをもちこんで論争を呼んでいるイスラエルに論及し、穏健な啓蒙からラディカルな啓蒙かという対立軸をひとつの出発点として、研究者の18世紀啓蒙についての観察図式を主題化している。観察の理論負荷性は避けがたく、研究対象のありのままの正確な再現が実際にはありえない以上、「啓蒙」をどのように分節化し整理するのかという問題は、回避できないだろう。さて著者によれば、「もしイスラエルのはっきりした二分法に従うなら、ヒュームはあきらかに後者の陣営〔＝穏健な啓蒙思想家〕に（その宗教的側面を除けば）収まる。同時代のほかの思想家たちと同じく、ヒュームは公衆のあいだの「穏和」の精神を推奨した。さらに、ヒュームが和らげられた懐疑主義を支持していたという点からは、おのずと彼の思想における穏和さあるいは穏健な性格が帰結することが期待されるかもしれない」（p. 10）。ところが、こうした整理では、ヒュームの本質的なある側面がとり逃される。穏健な懐疑主義を強調したヒューム理解がこの一見穏当な啓蒙思想家に潜在するきわめてラディカルな性格をつかみ損ねるならば、それは啓蒙思想の総体を解釈する上でのイスラエルの二分法自体の欠陥をしめしているだろう⁽⁸²⁾。

こうした文脈を背景としつつ、著者は「ヒュームの懐疑的啓蒙とはなにか？」（1章4節）という問いを発し、ヒューム思想の内在的な理解にかんする本書の基本的視座の提示を提示する。第一の強調点は、近年の多くの研究が論じるのとは反対に（pp. 46-54）⁽⁸³⁾、認識論や精神哲学におけるヒュームの懐疑主義はあるしかたでその道徳哲学・社会哲学をも貫いているという点である。第2章と第3章の一部では人間の認識能力論にかかわる論点が扱われ、それを踏まえて第4章で道徳論・経済論、第5章と6章で政治論、第7章で歴史論が論じられるといったように、本書全体の立論の構造にこの点は反映されている。このように狭義の人間本性論、つまり自然と精神をめぐる形而上学的問題と社会哲学・政治哲学上の主張のあいだの相関を強調する視点は、本論第2節で詳述したイスラエルの問題構成にまさに掉さすものである⁽⁸⁴⁾。

ここで主題化された「懐疑主義の精神」は、和らげられた懐疑主義の形態をとり、人間の認識能力の限界にたいする自覚に裏打ちされたものである（pp. 11-14）。この領域でのヒュームの懐疑的精神は、まずは宗教的教条主義への批判としてルネサンス期に復活したエピクロス主義——エピクロスとルクレティウスの再興——の系譜に位置づけられる（pp. 14-16）。そのうえで、さらにヒュームの固有の特徴が強調される。すなわち、エピクロス主義がその懐疑の最終的帰結としてたどり着いた「真の」原理たる「世界の唯物論的な説明」に対しても、さらに懐疑を遂行するのがヒュームである。これは、ヒュームを不徹底でそれゆえ保守的な懐疑論者とみなし（cf. pp. 133-6）、対照的にドルバックら唯物論者を急進的啓蒙の中核とみなすイスラエルの解釈に対するアンチテーゼとなっているといえるだろう⁽⁸⁵⁾。対するに、懐疑論のヒューム的な徹底を通じて得られるのが、「反独断論」的で「反還元主義」的な、「唯物論的基礎づけなしの近代のエピクロス主義」だと壽里は論じる（pp. 133-6; cf. pp. 131-2）。ルソーのフィロゾーフ批判と同様の批判が当時ヒュームにも向けられていたのは、モンボド卿が道徳性の基盤である精神を物質の水準に還元しようとする唯物論者として、エピクロスと並べてヒュームを挙げていることにも表れ



ている (p. 50; cf. pp. 132-3)⁽⁸⁶⁾。本書の強調点は、ヒュームが危険な急進的懐疑論者とみなされる当時のコンテキストとそうした批判を招きうるヒュームの反本質主義的で構築主義的な道徳論とに十分に注意を向けながら、同時に唯物論的な単一実体説さえをも批判するヒュームの懐疑の急進性が、政治・社会哲学における比較的穏健な主張を帰結しているというパラドクスである。

非唯物論的エピクロス主義における「人間の科学」の（困難な）基礎づけ

こうした「唯物論的基礎をもたない非還元主義的エピクロス主義者」というヒューム像の核として浮上してくるのが、推論能力としての理性に対して「想像力 (imagination)」という能力を強調するヒュームの人間学・認識論であり、また想像力を基盤として成立するがゆえに必ずしも合理性を保証されない「意見 (opinion)」についての政治学・社会哲学である (ch. 2 & 3)。ここでも、些末な指摘とは異なった、イスラエルに対する本質的な批判を読み取ることができる。これは急進的啓蒙論を維持しがたい二分法的単純化として安易に退けるものではなく、むしろ、イスラエルの議論に沿って啓蒙の「急進性」をより根源的に捉えようとするなかで、そうした啓蒙の側面と懐疑論との密接不可分な結びつきを浮き彫りにしようとする試みである。

おそらく最大のポイントとなるのは、啓蒙の急進性が（理性の自己批判を含む）理性能力への懐疑と批判にまでいきつくという点を認識するかどうかであり、イスラエルは急進的啓蒙の形而上学上の争点を、超自然的・超越的権威の護教論とそうした権威への自然的理性にもとづく批判のあいだの対決のみに限定してしまっている。しかし、穏健派や反啓蒙が批判した啓蒙の急進性とは、ある意味では合理主義哲学以上に、こうした懐疑論哲学であったことが指摘されねばならない。「あらゆる道徳性と名誉の原理は想像力の産物以上のものではないことをしめすべく、ロックの哲学的主張をうまく（ただし表面的に）利用した」バーナード・マンデヴィルの自由思想は、その典型である。「想像力の移ろいやすさにもとづいて社会秩序の作為性や恣意性を強調」する立場は、「人間の能力における理性の身分」に疑義を呈するという点で「懐疑論的あるいはエピクロス主義的」であった (p. 35)⁽⁸⁷⁾。これに対して、古代と近代の合理主義者たちは人間理性の確実性を強調することで、超自然的な権威に訴えずとも堅固な道徳的秩序が可能であると論じようとしたのであり、この点で「たんなる慣習や習慣」として道徳の偶有性を高めてしまう懐疑論から、自らの立場を弁別しようと努めたのである (p. 36)。本書の議論で興味深いのは、いわゆる大陸合理論とヒュームの理性観を対極的なものと描くのではなく、むしろヒュームがロック以上にスピノザ、マルブランシュ、バールらから影響を受けていると示唆する点である (pp. 110-11)。たしかにスピノザは、象徴や報告に依拠する「意見ないし想像力」という知識の形態が、確実性の点で理性や直観とは区別されると論じるが、同時に預言論や迷信論においては、想像力の働きを非常に重視した分析を展開しているのである (pp. 33-4)。こうした解釈は、アルバート・ハーシュマンの『情念と利益』⁽⁸⁸⁾〔邦題：『情念の政治経済学』〕でのスピノザ論と軌を一にしているように思われる。そして、スピノザをこのように合理主義に還元せずに解釈することで、壽里はハーシュマンと同じく、情念・想像力・意見等をめぐるスピノザからヒュームへの連続性を明らかにする。これによって、いわば急進的啓蒙の起源としてのスピノザ像を維持しつつも、イスラエルの一面的なヒューム理解を修正する道筋が開けてくる应该说よいだろう。

壽里によれば、先行するロックやシャフツベリとは対照的に、ヒュームは「観念連合／連想 (association of ideas)」の語を、想像力の不合理な発露や暴走といったもっぱら否





定的な含意で用いることはまれで、むしろ安定的で恒常的な接続関係を指す場面で肯定的にも使用する (pp. 37-8)。穏健派啓蒙知識人や正統派教会からヒュームの極端で危険な懐疑論を端的に示すテーゼとして非難された因果関係の客観性の否定についても、彼は実際には因果推論をあくまで「永続的で、不可抗で、普遍的な原理」であるような「習慣的移行」としており、「変わりやすく、弱く、規則的でない原理」と弁別している⁽⁸⁹⁾。道徳哲学の領域においても、私的所有が同様の形で習慣 (コンヴェンション) の恒常性によって説明される。財産権はロックのように主観性を排した客観的な自然法によって論証されるのではなく、むしろ究極的な基礎づけを欠く「人格と対象のあいだ」に取り結ばれた蓋然的な観念連合として理解される (pp. 38-9)。政治的統治の根源とされる財産所有権でさえ、合理的な基礎が放棄されて想像力の働きに解消されるわけだが、しかし同時にそこでの人格と物財のあいだの観念連合 (想像上の接続関係) は、恒常的で堅固なものとして一定の確実性をたしかに帯びるのである。

同書はさらに、こうしたヒュームの「懐疑主義の精神」から、人間の本性 (自然) や社会についての自然主義的説明、差異や区別にたいする反本質主義的な柔軟性、世界や秩序の根本的な移ろいやすさや脆弱さへの認識という三つの特徴が導かれるとする。しかし、ヒュームの場合の懐疑主義は、ストア的な賢人の理想 (アパテイアの状態) を導くどころか、逆に「世俗的なものへの関心 [世界への関心 worldly interests]」や文明的な社会 (社交) 生活の肯定、総じて現世的な幸福の追求を推奨するものである点にも、著者は注意をうながしている (pp. 17-20)。社会的現実の本質的な不安定性にしても、それだからこそ統治システムの恒常性の確立が政治の主要課題となるし、それは漸進的なしかたで実現可能であると考えてるのが、ヒュームの改良主義的思考である。

彼は政治秩序ないし統治 (政府) の根幹やその正当性を、個別具体的な状況から独立した合理主義的言語によっては基礎づけず、人間の想像力 (連想能力) に依拠した「意見」という、一見するとあまりに不安定な要素にもとづいて説明しようとする。ロックの抵抗権理論への批判はその典型であり、ヒュームはそうした権利さえも——「公的利益についての意見」と並ぶ——「権利についての意見」として位置づける (pp. 67-70, 81-6)。この点はすでに述べた私的所有の基礎づけにおいても同様であり、財産権も客観的な自然法によって論証されるのではなく、蓋然的ではあるが絶対確実ではない人格と物的対象のあいだの想像上の連関として規定され、それは時間的・空間的に一定の限界を有した人びとのあいだの共有意見を越えることはない。このように理性の独断論を徹底的に排したうえで、しかし人間主体が想像力を用いて関連づける観念的对象間の秩序についても、じつは決してすべてが等しく空想的なのではなく、より確実な秩序・関係性とより脆弱なそれとの区別が可能であること、それゆえ (客観的で人間主体にとって外在的な合理的秩序というものを参照しないでも) より確かで妥当な「意見」とそうではない「意見」 (臆見 doxa) の区別が内在的に可能だという点を論証することが、『人間本性論』以来のヒュームの最大の課題なのである。

ただし、それは同時にどこまでいっても絶対的な客観性を持ちえず、あくまで人間の想像力の働きに依存した蓋然的な意見 (とその蓄積のなかでより強い安定性を獲得した習俗 manners) にのみ根拠をもつ秩序でもある (p. 76)。したがって、道徳的区別のそうした根源的な脆さを忘却して、不変の伝統によって道徳秩序の絶対性を偽装しようとする「古来の国制神話」に依存した保守主義からは、ヒュームの議論は明確に区別される点にも壽里は注意を促す (pp. 77-81)⁽⁹⁰⁾。ヒュームは道徳的・社会的秩序に不変の基礎をあたえようとする古来の国制論と近代的自然権論という両極を排しながら、それでも任意の一切の

道徳的区別を恣意的で相互に等価なものとはせず、想像力と意見にもとづく道徳的な確からしさに階梯が存在しうることをしめすことで、価値相対主義を大幅に緩和する道を探る(p. 37)。そこで重要になるのが、自らの無媒介的・直接的な意見から距離をとって視点を一般化しようとする人間の能力であり、道徳哲学の領域では歴史を叙述したり読んだりすることが、そうした能力を陶冶するという観点から重視される(p. 41, 73, 86)。

本書の主題は、かくして、一見すると結びつきがたいようにもみえるヒュームの「懐疑主義的啓蒙」の二側面、つまり懐疑主義と(社会改良の理想としての)啓蒙とが、どのような内在的な連関のもとにあるのかを解明することである。17世紀の場合に特に顕著だったように、懐疑主義の精神がおのずと啓蒙の精神を帰結するとはかぎらない。それにもかかわらず、懐疑論と啓蒙とが18世紀のヒュームにおいて“Sceptical Enlightenment”というかたちで結合することの理路を、本書はその全体を通じてあきらかにしようとしているといえるだろう。

啓蒙概念の一般性とヒュームの内在的分析との関係

以上が壽里の議論の大枠である。ここでいくつか、これまで見てきたケンブリッジ学派とイスラエルの啓蒙研究とつながる論点を記しておきたい。第一点目は、第1章第3節で論じられている18世紀ヨーロッパ思想を把握する立脚点としての啓蒙概念やその一分枝としての懐疑的啓蒙と、ヒューム思想の内在的把握のために採用された懐疑的啓蒙という視点(同第4節)との関係である。両者の連関については、やや判然としない部分も残る。先述のように、ヒュームの思想を内在的に分析するに際して、そこに一定の統一的な像を見出すべく採用する分析概念に——形容詞付きであれ——啓蒙という語を選ぶ以上は、啓蒙の総体にかんする先行的理解が問題とならざるをえないし、著者も実際にイスラエルやダンカン・フォーブズを参照しつつ、こうした共時的なフレームワークにかかわる見解を提示している。だが、たとえば全体の構成をしめす第1章でも3節から4節へ移行すると、むしろヒュームがほかの思想家や知的系譜とどのように異なっているかという独自性の問題が照準されるようになる。だがそれだけでは、その異彩を放つヒュームの思想体系を把握するために、啓蒙というその時代の思潮の一般的特質を表現することばを選択した理由は、必ずしもあきらかにはならないようにも思われる⁽⁹¹⁾。この点については、これまでの議論を踏まえていえば、急進主義との対照においてスコットランド啓蒙全般を特徴づける概念として適切であろう「穏健な啓蒙」の潮流にさしあたりヒュームも含めておいてよいが、まずは穏健派の一分枝とみなしうる——ヒュームに代表される——懐疑的啓蒙は、しかしながらフランス合理主義とはまた異なるかたちでのラディカルな性格を潜伏させているとまとめることが許されるのではないか。

第二に、啓蒙の「保守」的モーメントをどう考えるべきかという点にかんして、本書の観点が少々不鮮明に思われる部分もある。これは反基礎づけ主義とヒュームの関係をどうみるかという論点にもかかわってくる。いうまでもなく保守主義じたいがすぐれて論争的な概念ではあるが、少なくとも日本の場合のように保守を「反動」や「右派」とほとんど無媒介に結合させて、リベラルと対比させてもちいる用法は、ヨーロッパ思想史のための分析概念としては妥当性を欠くであろう(もちろんこのことは、日本の保守理解をヨーロッパの基準からみて未熟なものともみなす評価とはひとまず別のことであるが)。20世紀ではアイザイア・バーリンやジョン・グレイ、さらにはマイケル・オークショットに代表される、英国流の自由主義の伝統を念頭におけば、保守とリベラルは必ずしも対立しない。それどころか、こうした保守的自由主義の思潮は、少なくともエドモンド・バーク以来の



英国的伝統であり、ウィッグ主義のメインストリームのひとつとさえいいうる。保守とはこの意味で、急進主義とは対立してもリベラルとは調和するのであり、他方で、反動思想や右翼王党派と鋭く対立するのである。こういった意味での保守主義であれば、それは穏健な啓蒙思想家としてのヒューム像に矛盾するどころかむしろよく調和する。フランス中心の啓蒙モデルが相対化されて穏健派が啓蒙の重要な一区分として認定された現在の視点からすれば、啓蒙と対立するのは反動的「反啓蒙」の立場であって、保守主義ではないからである。ヒュームが「ナイーヴな伝統主義」(p. 21)に属すわけもないのは言わずもがなだが、啓蒙された保守主義であれば、話は違ってくるかもしれない。

また関連して、リチャード・ローティに代表される反基礎づけ主義者としてのヒューム解釈から本書のヒューム理解を強く差別化しようとする合理的な理由があるのかも、やや疑わしく思える。むしろ、反基礎づけ主義的ヒューム理解を今日の思想史研究の水準にかなう解釈へと発展させたものとして、つまりローティ的解釈の現代的ヴァリエーションとして、「ヒュームの懐疑主義的啓蒙」を位置づけたほうがよりすっきりとした見通しを得られるのではないかという印象もある。先述の「唯物論的基礎づけ抜きのエピクロス主義」というヒューム懐疑論の性格づけにかんして、著者はこれをポストモダン的な「反基礎づけ主義」とすることも留保しているが、ローティらは暫定的な諸原理にもとづく整合説的な「正当化」を積極的に認めているので、「一般的意見」や「公共の効用」、「事物の自然な成り行き」などの諸原理による「穏当な正当化」の余地を重視するここでのヒューム解釈と、20世紀アメリカ言語哲学の反基礎づけ主義との親近性は、もっと強調されてもよいようにも思われる⁽⁹²⁾。

5. 結論

今日の思想史研究が、とりわけ啓蒙期あるいは「長い18世紀」を含む初期近代ヨーロッパ世界を対象とした領域において、ケンブリッジ学派の文脈主義的な歴史研究の蓄積を無視しては成り立たなくなっていることはもはや明らかである。しかしながら同時に、文脈主義の含意を、たんに外在的な判断基準を持ち込まずにテキストをできるだけ仔細に読解するという素朴な「実証主義」や「客観主義」へと切り詰めるならば、それは大きな誤解だ。観察の理論負荷性や知識社会学的な存在非拘束性に意識的であることが文脈主義によって歴史家に求められる第一の条件であって、しかもここでは論じられなかったが、ケンブリッジ・メソッド自体がウィッグ史観やマルクス主義史学に対する新たな歴史主義的アンチテーゼとして、すぐれて政治的な知的運動であった⁽⁹³⁾。したがって、ポーコック以降の啓蒙研究の多元主義的な状況に対してイスラエルやロバートソンが批判を向ける際にも、いずれの立場がより研究対象である歴史事象を客観的に叙述できているのかといった争点を超えるものがそこに賭けられている。イスラエルの議論（や論争の作法）が多く、思想史家たちを満足させるものでは決してないにせよ、少なくともイスラエルの思想史叙述は、通常考えられている以上に文脈主義的諸研究が生み出してきたさまざまなテーゼ——それにはテキストやコンテキストの解釈をめぐる内容的なものも方法論的なものも含まれる——への応答の積み重ねによって構成されている点には目を向ける必要があるだろう。

イスラエルやロバートソンの大著の出現以降、「社交性」や「公共圏」をめぐるミクロで個別的な文化史的・社会史的研究を積み重ねていくだけでは啓蒙研究として十分とはいえないことが意識されはじめている。「啓蒙とはなにか」という問い——それは啓蒙思想



家という研究対象自身がとりわけ「周縁」地域において意識的に問うた問いであるが——が、あらためて分析者たる歴史家たちによって反省的に問われる必要がある。「政治的人文主義」や「歴史叙述」、「快樂主義」と並んで、タックや壽里らが重視している「懐疑論」と啓蒙との関係など、これまで哲学者たちによってしばしば非歴史的に扱われてきた問いが、いまやふたたび歴史家たちによって取り上げられはじめている。

註

- (1) 啓蒙という家族 (a family of Enlightenments) という表現が見られるのは、たとえば、J. G. A. Pocock, *Barbarism and Religion, vol. 1: The Enlightenments of Edward Gibbon, 1737-1764* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), p. 9. Cf. Richard Whatmore, 'Enlightenment Political Philosophy', in George Klosko (ed.), *The Oxford Handbook of the History of Political Philosophy*, (Oxford: Oxford University Press, 2011) pp. 298-318, esp. pp. 298-301. 森村敏己『なぜ「啓蒙」を問い続けるのか』(清水書院、2020年)、第1章。
- (2) ロイ・ポーター『啓蒙主義』(見一雅俊(訳)、岩波書店、2004年)。Roy Porter, 'The Enlightenment in England', in Roy Porter and Mikulas Teich (eds.), *The Enlightenment in National Context* (Cambridge, 1981), pp. 1-18; Nicholas Phillipson, 'The Scottish Enlightenment', in *The Enlightenment in National Context*, pp. 19-40; Nicholas Phillipson, 'Culture and society in the eighteenth-century province: the case of Edinburgh and the Scottish Enlightenment', in Lawrence Stone (ed.), *The University in Society*, 2 vols. (Princeton, 1974), II, pp. 407-48; Alexander Broadie, *The Tradition of Scottish Philosophy* (Edinburgh, 1990); David Allan, *Virtue, Learning and the Scottish Enlightenment: Ideas of Scholarships in Early Modern History* (Edinburgh, 1993)。
- (3) ホルクハイマー、アドルノ『啓蒙の弁証法——哲学的断想』(徳永恂(訳)、岩波文庫、2007年)がもっとも有名であるが、ユダヤ啓蒙の原理的な困難と矛盾については、『全体主義の起源』に先立つ早い時期にアーレントも指摘している。ハンナ・アーレント「ベルリンのサロン」、『アーレント政治思想集成1』所収(矢野久美子(訳)、みすず書房、2002年)。同「独創的な同化——ラーエル・ファルンハーゲン百年忌へのエピローグ」『反ユダヤ主義：ユダヤ論集1』(大島かおり(訳)、みすず書房、2013年)。同「啓蒙とユダヤ人問題」『反ユダヤ主義：ユダヤ論集1』(大島かおり(訳)、みすず書房、2013年)。
- (4) ジョナサン・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)、9、26頁。イスラエルのポストモダニズム批判について、森村敏己「訳者解説」、同書所収、244-6頁。
- (5) イスラエルの二分法の問題点は、彼が急進的啓蒙のひとつの結晶とみなすコンドルセら後期百科全書派が、スコットランド啓蒙から決定的な影響を受けているという点からも示唆される。Hiroki UENO, "L'idée de mœurs dans la tradition civique écossaise et son influence: de Hume et Smith à Condorcet," Rencontre internationale «Le concept de mœurs dans l'espace public européen», Salle G. Lavau, Le Centre de recherches politiques de Sciences Po, Paris, 2018.
- (6) Gordon Graham, 'Scottish Philosophy Abroad', in his (ed.), *Scottish Philosophy in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, Oxford University Press, 2015; Gordon Graham, 'Witherspoon, Reid, and Scottish Philosophy in America', *The Princeton Seminary Bulletin* (31), 2010, pp. 44-54.
- (7) Richard Rorty, *Truth and Progress*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1998); Michael Williams, 'Rorty on Knowledge and Truth', in Charles Guignon and David R. Hiley (eds.), *Richard Rorty*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003; cf. Dennis Rasmussen, *The Pragmatic Enlightenment: Recovering the Liberalism of Hume, Smith, Montesquieu and Voltaire*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2013).
- (8) たとえば、Alphonse Dupront, *Qu'est ce que les lumières?* (Paris, 1996); John Lough, 'Reflections on "Enlightenment" and "Lumières"', in *British Journal for Eighteenth-Century Studies*, 8 (1985), 1-15.
- (9) たとえば、クリストファー・ベリー、田中秀夫(監訳)『スコットランド啓蒙における商業社会の理念』(ミネルヴァ書房、2017年)、第2章。



- (10) たとえば、クエンティン・スキナー『思想史とはなにか』（半沢孝磨・加藤節（訳）、岩波書店、1990年）。Quentin Skinner, 'Retrospect: Studying Rhetoric and conceptual change', in his *Visions of Politics*, vol. I, (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), pp. 175–87; J. G. A. Pocock, 'Languages and their implications: the transformation of the study of political thought', in his *Politics, Language and Time: Essays on Political Thought and History*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1960), pp. 3–41. Cf. 犬塚元「ケンブリッジ学派以後の政治思想史方法論」、『思想』1143号（岩波書店、2019年）。Mark Bevir, 'The Contextual Approach', in George Klosko (ed.), *The Oxford Handbook of the History of Political Philosophy*, (Oxford: Oxford University Press, 2011) pp. 11–23.
- (11) たとえば、Murray G. H. Pittock, 'Historiography' in Alexander Broadie and Craig Smith (eds), *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment: Second Edition*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2019) pp. 248–70; J. G. A. Pocock, 'Adam Smith and History', in Knud Haakonssen (ed.), *The Cambridge Companion to Adam Smith*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), pp. 270–87.
- (12) 「ナショナル・コンテクスト」にかかわる注2の文献を参照。ヴェントゥーリの研究におけるイタリアのコンテクストとフランス啓蒙からの影響関係については、John Robertson, 'Franco Venturi's Enlightenment', *Past and Present*, 137 (1992), pp. 183–206.
- (13) たとえば、Johann Sommerville, 'The Social Contract (Contract of Government)', in George Klosko (ed.), *The Oxford Handbook of the History of Political Philosophy*, (Oxford: Oxford University Press, 2011) pp. 573–85.
- (14) Cf. Hiroki UENO, "From the Republican Historiography of Politics to the Recognition of the Refinement of Manners in the Civilising Process", 15th International Congress on the Enlightenment, International Society for Eighteenth Century Studies, 2019.
- (15) アンソニー・グラフトン、ヒロ・ヒライ・福西亮輔（訳）『テキストの擁護者たち——近代ヨーロッパにおける人文学の誕生』（勁草書房、2015年）。
- (16) J. G. A. ポーコック『マキアヴェリアン・モーメント——フィレンツェの政治思想と大西洋圏の共和主義の伝統』（田中秀夫・奥田敬・森岡邦泰（訳）、名古屋大学出版会、2008年）。ハンナ・アーレント『革命について』（志水速雄（訳）、ちくま学芸文庫、1995年）。Cf. Anthony Grafton, 'Humanism and political theory', in J. H. Burns & Mark Goldie (eds), *The Cambridge History of Political Thought 1450–1700*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1991) pp. 9–29; Brendan Bradshaw, 'Transalpine humanism' in J. H. Burns & Mark Goldie (eds), *The Cambridge History of Political Thought 1450–1700*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1991) pp. 95–131.
- (17) Cf. ギョーム＝トマ・レーナル、大津真作（訳）『両インド史——東インド篇（上・下）』（法政大学出版局、2009・11年）。王寺賢太「代表制・公論・信用——『両インド史』の変貌とレーナル、ネッケル、デイドロ」、富永茂樹編『啓蒙の運命』（名古屋大学出版会、2011年）。
- (18) 脚注2の文献を参照。
- (19) J. G. A. Pocock, *Barbarism and Religion*, vol. VI, *Barbarism: Triumph in the West* (Cambridge: Cambridge University Press, 2015) pp. 597–601.
- (20) J. G. A. ポーコック「『保守的啓蒙』の視点——英国の啓蒙と米・仏の革命」、『思想』782号（福田有広（訳）、岩波書店、1989年）。「イングランド啓蒙」概念にまつわる論点を検討した邦語論文として、林直樹「イングランド啓蒙とは何か」、『尾道市立大学経済情報論集』16号（2016年）。ここに説明した方向性にも見られるように、当初イングランドの島国性（insularity）や古来の国制論が汎ヨーロッパ的な人文主義の流入によって動揺し、歴史叙述という政治的行為が発展するプロセスを描き出したポーコックは、近年ではヨーロッパ懐疑主義の立場から、イングリッシュネスの偏狭さを排した形での「ブリティッシュネス」を擁護する傾向にある。David Armitage (ed.), *British Political Thought in History, Literature, and Theory, 1500–1800* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), p. 13. 「イングランド政治思想はかくして、ブリテンに関して論じられるときでさえ、イングランドとイングランド史をめぐってのものであり続ける。このアングロ中心主義は取り除きえないものだ。それは我々がそれを理解しようと探求している歴史の一部分なのである」。こうした集合的アイデンティティの構築における歴史叙述の重要性について、



Gordon Schochet, "Why Should History Matter? Political Theory and the History of Discourse", in J. G. A. Pocock (ed.), with G. Schochet and Lois G. Schwoerer, *The Varieties of British Political Thought, 1500-1800* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), p. 323; *ibid.*, "The 'Ancient Constitution' as Necessary Interpretative Trope", in D. N. DeLuna (ed.), *The Political Imagination in History: Essays concerning J. G. A. Pocock* (Baltimore: Archangul Foundation, 2006), pp. 19-20.

- (21) Richard Bourke, *Empire and Revolution: The Political Life of Edmund Burke*, (Princeton: Princeton University Press, 2015). 佐藤空「書評：Richard Bourke, *Empire and Revolution*」『日本18世紀学会年報』第35号、2020年。バークを反啓蒙に位置づけるのは、古典的にはアイザイア・バーリンであり、近年ではガートウルド・ヒンメルファープにもややその傾向は見受けられる。
- (22) Sora Sato (佐藤空), *Edmund Burke as Historian: War, Order and Civilization* (London: Palgrave Macmillan, 2018). 『フランス革命の省察』以前の「古来の国制」論批判にくわえて、『省察』で擁護されている古来の国制観についても、ボリングブルック（やポール・ド・ラバン）らのそれとは内実が異なるとされる。というのは、バークはマグナ・カルタやテューダー朝の国制の未成熟ないし野蛮さを認めており、名誉革命体制を単純な古来性への復帰ではなく国制の進歩や改善といった視点から捉えているからである。
- (23) 詳細は以下の拙稿を参照。上野大樹「ポリシー・ポリス概念の歴史的展開——近世イギリス宮廷における「立法者の科学」からスコットランド啓蒙へ」『青山総合文化政策学』第15号（2018年）。当該拙論で触れられなかった後期中世に共和主義思想を遡行させる見解として、James Blythe, "Civic Humanism" and Medieval Political Thought"; Cary Nederman, "Rhetoric, Reason, and Republic: Republicanisms——Ancient, Medieval, and Modern", in James Hankins (ed.), *Renaissance Civic Humanism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000); Quentin Skinner, "The Rediscovery of Republican Values", in his *Visions of Politics*, vol. 2, *Renaissance Virtues* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).
- (24) 上野大樹「モンテスキューと野蛮化する共和国像——共和主義的「文明」理解の盛衰をめぐって」、田中秀夫（編）『野蛮と啓蒙——経済思想史からの接近』（京都大学学術出版会、2014年）。
- (25) この点はレオ・シュトラウスやシュトラウス学派の著述技法論とも重なり合う批判である。上野大樹「公共哲学としての政治哲学——変容する共和主義」、『思想』1139号（岩波書店、2019年）。なお、シュトラウス派の方法論の概要については、Catherine Zuckert, 'The Straussian Approach', in George Klosko (ed.), *The Oxford Handbook of the History of Political Philosophy*, (Oxford: Oxford University Press, 2011) pp. 24-35.
- (26) 本稿第4節を参照。
- (27) カント的理性主義にもとづく啓蒙理解の古典としては、エルンスト・カッシーラー『啓蒙主義の哲学（上・下）』（中野好之（訳）、ちくま学芸文庫、2003年）。Cf. Johnson Kent Wright, "A bright clear mirror": Cassirer's Philosophy of the Enlightenment', in K. M. Baker and P. H. Reill (eds.), *What's Left of Enlightenment? A Postmodern Question* (Stanford, 2001) pp. 71-101; Fania Oz-Salzberger, 'Cassirer's Enlightenment and its recent critics: is Reason out of season?', in Jeffery Barash (ed.), *The Symbolic Construction of Reality: The Legacy of Ernst Cassirer* (Madison, Wis.: University of Chicago Press, 2008) pp. 163-73. 他方、20世紀前半の啓蒙研究の他方の雄ともいべきアザールは、フランス啓蒙を中心に据えつつも、すでに合理主義には決して回収できない啓蒙の感情主義や情念論の展開、イギリス経験論の大陸への影響を十分に視野に収めた思想史叙述を実現しているように思われる。ポール・アザール『18世紀ヨーロッパ思想』（小笠原弘親・小野紀明・河合清隆・山本周次・米原謙（訳）、行人社、1987年）、第1部3章、第2部2章、同9章、第3部2章、同6・7章。
- (28) 「啓蒙とは合理的な理念を振りかざすばかりで、冷淡でシニカルで感情を欠いた機械的思考にすぎず、それは人間本来の感情を踏みにじり、人間の生活にとってもっとも大切なものを促進するどころかこれを破壊する」というきわめて一般的な啓蒙批判は、反啓蒙の王党派ばかりか、「一般民衆の感情、意見、素朴な徳や信念に攻撃を仕掛けた」百科全書派の唯物論的傾向を非難するロベスピエールら革命期のルソー主義者にも共有された（『精神の革



命』、226頁)。

- (29) Jonathan Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750* (Oxford: Oxford University Press, 2001) p. xxxi.
- (30) こうした議論は、後述の *Journal of History of Ideas* 77 (4) での『民主主義的啓蒙』をめぐるシンポジウム特集でも「複数形の啓蒙」理解を擁護する立場から激しい批判にさらされているほか、複数主義的理解をさらにおしすすめてそもそも18世紀思想史理解において「啓蒙」という分析概念を用いるべきなのかという問いかけも生じている。川出良枝「書評：ジョナサン・イスラエル『精神の革命』」『社会思想史研究』42号(藤原書店、2018年)。
- (31) Cf. Przemysław Gut, 'The Legacy of Spinoza: The Enlightenment according to Jonathan Israel', *Diametro*, 40 (Krakow, 2014) pp. 45-72; Antoine Lilti, 'Comment écrit-on l'histoire intellectuelle des Lumières? Spinozisme, radicalisme et philosophie', *Annales: Histoire, Sciences sociales*, 44 (2009) pp. 171-206.
- (32) イスラエルの強調点は、デイドロら啓蒙急進派によるエルヴェシウス批判は諸秩序の説明の過度な単純性にあり、その唯物論的一元論の構想そのものに対してではなかったという点にある(『精神の革命』、183頁以下)。霊魂の不死性をめぐる啓蒙思想家たちの論争についての詳細な検討として、森村敏己『名誉と快楽——エルヴェシウスの功利主義』(法政大学出版局、1993年)、第1部2章。デイドロからの批判については、同、70-9頁。
- (33) ルソーを急進的啓蒙から切り離そうとするイスラエルの解釈の恣意性についての批判として、たとえば以下を参照。Harvey Chisick, 'Review Essay', *H-France Forum*, 9 (1) (2014), pp. 57-76。『競合する啓蒙』でのイスラエルは、デイドロらと仲違いする以前のルソーについては、「急進的」という形容詞を付与している。Jonathan Israel, *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752*, (Oxford: Oxford University Press, 2006), p. v. こうした評価は『民主主義的啓蒙』には見られない。Israel, *Democratic Enlightenment*, p. 108ff.
- (34) この点は、ポーコックがギボンら穏健派啓蒙と(高教会派よりも)革命的なユニテリアンのプリーストリとの対立を、イングランド啓蒙叙述の重大なエピソードとして取り出したのをいわば逆手にとって、穏健派と急進派の対決がさまざまな啓蒙に共通する論争軸が存在することを示すものとして読み替える試みとも受けとれよう。J. G. A. Pocock, *Barbarism and Religion*, vol. I, *The Enlightenments of Edward Gibbon* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999) pp. 67-71, 305.
- (35) あからさまな無神論・唯物論が言論の自由を欠く時代には迫害を招くがゆえに、「急進的啓蒙」の思想家たちは「著述の技法」を発展させて自由思想の(体制にとっての)危険性を秘教主義的にカムフラージュしようとしたと論じたのは、レオ・シュトラウスである。イスラエルも『民主主義的啓蒙』以降になってこうした視点を強調し始めた点について、注64を参照。
- (36) Hugh Trevor-Roper, 'The religious origins of the Enlightenment', in his *Religion, the Reformation and Social Change* (London, 1972).
- (37) 対照的にポーコックらは、非国教徒にくわえて、理神論的な「アングリカン啓蒙(非国教徒の啓蒙)」という、イスラエルの区分では穏健な啓蒙に分類されるべき知的・宗教的運動の重要性を指摘する。ポーコック「保守的啓蒙の視点」。
- (38) Jonathan Israel, 'J. G. A. Pocock and the "Language of Enlightenment"', *Journal of the History of Ideas*, 77 (1), 2016, pp. 107-27, esp. pp. 115-8.
- (39) ドルバックの形而上学的・自然哲学的見解の急進性が、政治思想上の急進主義と結びついているのかについても疑義が呈されている。川出良枝「書評：『精神の革命』」。
- (40) Helena Rosenblatt, 'Rousseau, the "Traditionalist"', *Journal of the History of Ideas*, 77 (4), pp. 625-35, esp. 634; Joanna Stalnaker, 'Jonathan Israel in Dialogue', *Journal of the History of Ideas*, 77 (4), pp. 637-48, esp. 640-3; Jonathan Israel, 'Rousseau, Diderot, and the "Radical Enlightenment": A Reply to Helena Rosenblatt and Joanna Stalnaker', *Journal of the History of Ideas*, 77 (4), pp. 649-77; cf. Israel, *Democratic Enlightenment*, p. 97.
- (41) 政教分離の原則の重要性もこの点に由来する。事実上の唯物論者たちは、「道徳原理と社会政策とを教会を基盤とした神学から切り離し、教会の権威と世俗の権力を分離することを主張した。それによって人はすべての拘束を免れ、自由な探求が可能になるというのだ」



(『精神の革命』、152 頁)。

- (42) 『民主主義的啓蒙』においても、デイドロの政治的な急進主義は、イスラエルが「世界革命を生み出した本」と称賛する『両インド史』への寄稿と関連づけられ、晩期以前の啓蒙専制君主（とりわけエカチェリーナ2世）への期待は焦点化されていないように思われる。Israel, *Democratic Enlightenment*, pp.413-42. しかし、すでに『盲人書簡』の出版によりヴァンセンヌに投獄された1749年の時点でデイドロの唯物論哲学への傾斜は明確だというのが共通理解だとしたら、ここには唯物論と政治的急進主義を結びつけるイスラエルの見解との大きな齟齬が認められるだろう。
- (43) 理神論を世俗化の移行期的表現とする伝統的理解に対する異なる角度からの批判として、チャールズ・テイラー『自我の源泉——近代的アイデンティティの形成』（下川潔・櫻井徹・田中智彦（訳）、名古屋大学出版会、2010年）、第14、16章。同書19章ではすでに「ラディカルな啓蒙」概念にもとづいてドルバックらが詳細に論じられているが（原著1989年刊）、イスラエルがテイラーの考察を正面から検討した痕跡は見当たらない。
- (44) ヴォルテールは自然が知性を備えるのだとしたら、それは意志をもち目的因を有するはずだから、スピノザの哲学からして人格神としての創造主と世界の摂理とは否定できないはずだと論じる（『精神の革命』、205-6 頁）。
- (45) 以下も参照。Jonathan Israel, *Democratic Enlightenment: Philosophy, Revolution, and Human Rights 1750-1790* (Oxford and New York: Oxford University Press, 2011), p. 940.
- (46) ジャマン神父は、「当世風の哲学者」にかんして「忠誠心による「従属関係」をまるで野蛮で時代遅れの権利であるかのように主張し、服従を単なる弱さ、権威を圧政と言いついて、彼らは社会の基盤を掘り崩そうとしている」と批判する。こうした急進派は、「超自然的な存在も聖霊も信じず、したがって超自然的な権威も認めず、「スピノザとともに」、「すべては物質である」と断言する」ことで、革命を招来する（『精神の革命』、222-3 頁）。
- (47) この点をめぐる啓蒙期の最大の論争の一つは、商人貴族論争である。詳しくは以下を参照。森村敏己「商人貴族論の射程——貴族は有用な市民か」、『一橋社会科学』第1号（2009年）。商業社会化するフランス社会における貴族層の存在を批判したり正当化したりする論争のなかで、いずれの立場もが「有用性の言語」にもとづいて自説を擁護しようとしていた点（硬直化した貴族身分は新たな経済的有用性の観点から批判されるか、それとも伝統的な戦士としての役割からその軍事的有用性が主張されるか）は大きな特徴である。ただしここでの争点は、現代的な人的資本としての有用性を示せるか否かをめぐる議論というよりは、あくまで公共善・公共的効用の観点から例外的な特権を擁護しうるかどうかなどという点にあったとみるべきだろう。ここでは、貴族を批判するのは王権と大商人や都市有力者から構成される第三身分との連合であるといえるが、こうした功利主義的な批判は、世紀末が近づくにつれ、徴税請負人や貴族・聖職者を社会に寄生して不労所得で生計を立てる「非生産的階級」として批判する共和主義的な論理ともなってくる。シエス『第三身分とは何か』（稲本洋之助・伊藤洋一・川出良枝・松本英実（訳）、岩波文庫、2011年）。なお、トマス・ペインの「有用性の言語」にもとづく共和主義的議論については、後藤浩子「ペイン的ラディカリズム対パーク、マルサス——市民社会における有用性と野蛮」、田中秀夫（編）『野蛮と啓蒙』（京都大学学術出版会、2014年）。すでに商人貴族論争におけるコワイエについて、貴族層の新たな意義づけ（*régénération*）の外観をとりながら実質的には身分制社会の根幹を揺るがしかねない危険な急進的議論を展開しているという認識が広く存在していたという点は、注目に値する。森村前掲論文を参照。
- (48) イスラエルは急進ウィッグのシヴィックな伝統と新しい共和主義の弁別特性を「コスモポリタンな普遍主義」に求めており、その代表的な論客トマス・ペインを「普遍的な人権という観点から議論を行なっているものであり、イギリス人の自由を論じているのではない」と評する。そして「こうした普遍的権利は自然状態から社会状態へと引き継がれた自由に基づき置くものだとされるが、そこにはスピノザとフランスの急進派フィロゾフたちの影響がはっきりとみとれる」と論じている（『精神の革命』、230 頁）。
- (49) イスラエルがポーコックらとの差別化を図るもう一つの点は、アメリカ独立革命の評価である。『マキアヴェリアン・モーメント』が古典的共和主義思想の継承のクライマックスとして位置づけたアメリカ独立革命を、イスラエルは奴隷解放に失敗した点で不徹底な革命とみなす（『精神の革命』、48-9 頁）。近代的で普遍主義的な急進政治思想は、マキアヴェ



ッリ以来のシヴィック・パラダイムの展開とは無関係に、唯物論的スピノザ主義者が穏健な啓蒙と知的闘争を繰り広げていくなかで形成されていったのだと主張される。

- (50) 近世共和主義と近代的急進主義のこうした二分法がはらむ問題点については、次の文献の詳細な叙述があらためて検討されるべきであろう。キャロライン・ロビンズ、田中秀夫（訳）『イギリス—十八世紀のコモンウェルスマン——自由主義思想の伝播と発展』（ミネルヴァ書房、2020年）、特に第9章。
- (51) イスラエルによれば、リュトヘル・ヤン・スヒメルペニンクに代表されるオランダの民主主義者たちも、フランスの急進主義者の影響を強く受けながら、イギリスを自由な国制の範として称揚するウィッグ主義やモンテスキューの制限君主政論を手厳しく批判した（『精神の革命』、72-3頁）。
- (52) この論争的アプローチの思想史研究における位置づけについては、国際シンポジウム『百科全書』・啓蒙研究会主催・学術講演会「方法としてのインテレクチュアル・ヒストリーとその批判的实践——ジョナサン・イスラエルのラディカル啓蒙論をめぐる」2017年6月17日（科研費基盤研究（B）『『百科全書』の編集史的研究——知の生成と転位』、研究代表者：逸見龍生）講演論文、Gilles Christoph & Sabine Remanofsky, 'Controversialist Approaches: Toward an integrative practice of intellectual history' に詳しい。
- (53) エルヴェシウスの『精神論』筆禍事件は、一元論的唯物論哲学に対しては教会権力からのみならず、啓蒙知識人内部からも数多の批判がむけられたことを物語っている。イスラエルの図式では、ここに啓蒙内部における主流穏健派と急進派のあいだの二者択一的な知的ヘゲモニー闘争の典型例が認められることになるが、エルヴェシウスの『精神論』にむけられた啓蒙思想家内部からの批判の（二者択一には還元できない）諸論点を精緻に追った研究として、森村敏己『名誉と快楽』、第1部2章を参照。
- (54) イスラエルが啓蒙の単純な単一性や統一性をあらためて主張したわけではなく、啓蒙内部での（二項的な）対立・論争を前景化させた点は見逃されるべきではない。Cf. 関口佐紀、「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」、第13回一橋哲学・社会思想セミナー 2018年3月2日（<https://hermes-ir.lib.hit-u.ac.jp/rs/bitstream/10086/30466/1/0501900801.pdf>）。
- (55) 1770年代以降に急進派が啓蒙思想内部での優位を徐々に確立するようになった結果として、「イギリスで盛んとなった王党派による反知性主義、および反革命運動全般、つまり急進派か穏健派かを問わず啓蒙思想を拒絶し、人間の生き方を導くうえで信仰と伝統は理性に勝ると主張する思想体系」に恐るべき活力が新たに吹き込まれたとイスラエルは論じる（『精神の革命』、41-2頁）。つまり、反啓蒙の知的台頭は晩期啓蒙に対応する現象であり、そのなかで啓蒙はひとまとめにその破壊的帰結が批判されるようになったのであるから、急進的啓蒙の格闘と勝利の歴史を描くためには、啓蒙全般と反啓蒙のあいだの闘争だけでなく、むしろ啓蒙の主流穏健派に対する急進派の闘争にこそ注目する必要があるというのである。
- (56) Pocock, *Barbarism and Religion*, vol. II, *Narratives of Civil Government*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1999) p. 20; フィリップソン『ヒューム』、89-99、76-8、31-8、130-1頁（原著 pp. 59-65、50-1、18-23、90）。
- (57) Hiroki Ueno, 'The French and English models in the Scottish Enlightenment', in Annick Cossic and Emrys Jones (eds), *The Representation and Reinvention of Sociable Spaces in the Long Eighteenth Century* (Paris: Editions le Manuscrit, 2020). イスラエルが軽視するサロン文化が啓蒙期プロトフェミニズムに果たした役割についてのよりバランスのとれた概説として、ドリンダ・ウートラム、田中秀夫・逸見修二・吉岡亮（訳）『啓蒙』（法政大学出版局、2017年）、138-43頁。
- (58) ただし、みてきたような急進的啓蒙の合理主義と一元論を基準として、実際の人的関係を大幅に捨象して「ブリッソ主義者」を規定し、対するに政治的統治に必要との理由で靈魂の不死性と宗教性を擁護し百科全書派的唯物論を批判したロベスピエールの思想を「原ファシズム」とみなして切り分ける議論は、イスラエルの価値的評価基準をテキストの分析に完全に先行的に持ち込んだもので首肯しがたい。Jonathan Israel, *Revolutionary Ideas: An Intellectual History of the French Revolution from the 'Rights of Man' to Robespierre* (Princeton: Princeton University Press, 2014) pp. 703-8; Israel, *Demoractic Enlightenment*, p. 16f, 21-27, 924ff.
- (59) 2011年度社会思想史学会大会の際の私的な議論での示唆。Cf. 王寺賢太「Multitude/Soli-



tude——マキアヴェッリをめぐるネグリ、ボーコック、アルチュセール」『現代思想』41巻9号（2013年）。

- (60) John Robertson, *The Case for the Enlightenment: Scotland and Naples 1680-1760*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), pp. 27-8; ジョン・ロバートソン『啓蒙とはなにか——忘却された〈光〉の哲学』（野原慎司・林直樹（訳）、白水社、2019年）、25-6頁。なお同訳書については、『日本18世紀学会年報』第35号（2020年）の120-22頁に拙書評が掲載されており、本節の内容は同書評にもとづきつつそれを大幅に発展させたものである。
- (61) ビーター・ゲイ『啓蒙』の哲学的アプローチを批判し、「グラブ・ストリート」ジャーナリストないし三文文士の言説や民衆文化との結節点を重視した啓蒙像を提起したのが、ダーントンである。ロバート・ダーントン『禁じられたベストセラー——革命前のフランス人は何を読んでいたか』（近藤朱蔵（訳）、新曜社、2005年）。ダーントン『革命前夜の地下出版』（関根素子・二宮宏之（訳）、岩波書店、2015年〔1994年〕）。Cf. Daniel Roche, *France in the Enlightenment*, transl. Arthur Goldhammer (Cambridge, Mass. and London, 1998; original French edn, 1993). 他方で、こうした「商業的活字市場むけの職業文士」の協力も仰いで『百科全書』の壮大なプロジェクトを動かしたディドロや（晩年には王立科学アカデミー終身書記となる）ダランベールら文芸エリートが、思想的にも財産面でも必ずしも三文文士とつねに調和的な関係を築いていたわけではない点、ディドロでさえ知識が下層階級へと不用意に広がることに警戒心を示していた点についても、指摘がなされている。ウートラム『啓蒙』、25-34頁
- (62) ロジェ・シャルチエ『フランス革命の文化的起源』（松浦義弘（訳）、岩波書店、1994年）。Cf. Roger Chartier, 'The Man of Letters', in M. Vovelle (ed.), *Enlightenment Portraits* (Chicago and London, 1997), pp. 142-89.
- (63) Keith M. Baker, 'Public opinion as political invention', in his *Inventing the French Revolution: Essays on French Political Culture in the Eighteenth Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), pp. 167-99; Mona Ozouf, "'Public Opinion" at the end of the Old Regime', *Journal of Modern History*, 60 (1988), supplement, 1-21; ダーントン『禁じられたベストセラー』。Cf. Thomas E. Kaiser, 'Enlightenment, public opinion and politics in the work of Robert Darnton', in Mason, *The Darnton Debate*, pp. 189-206.
- (64) Dena Goodman, *The Republic of Letters: a Cultural History of the French Enlightenment*, (Ithaca and London, 1994) pp. 118-19, 235-42; Daniel Gordon, *Citizens without Sovereignty: Equality and Sociability in French Thought 1670-1789*, (Princeton, 1994) pp. 199-208; Van Horn Melton, *The Rise of the Public in Enlightenment Europe*, (Cambridge, 2001). Cf. Dena Goodman, 'The Hume-Rousseau affair: from private *Querelle* to public *Procès*', *Eighteenth-Century Studies*, 25 (1991-92), pp. 171-201.
- (65) Anthony Pagden, *The Enlightenment and Why It Still Matters*, (Oxford: Oxford University Press, 2014).
- (66) この点について詳しくは、野原慎司「訳者解説」、ジョン・ロバートソン『啓蒙とはなにか——忘却された〈光〉の哲学』（白水社、2019年）。初期近代における快楽主義としてのエピクロス主義の伝統については、たとえば、Ern Frykholm and Donald Rutherford, 'Hedonism and Virtue', in Peter R. Anstey (ed.), *The Oxford Handbook of British Philosophy in the Seventeenth Century*, (Oxford: Oxford University Press, 2013) pp. 415-41.
- (67) ただし近年ではドイツ啓蒙に果たしたコモンセンス哲学や修辭学的伝統、経験的心理学の重要性が議論されつつある。たとえば、井奥陽子『バウムガルテンの美学——図像と認識の修辭学』（慶應義塾大学出版会、2020年）。
- (68) 有江大介「書評：ジャン・バルベラック『道徳哲学史』（門亜樹子訳）」、『ピューリタニズム研究』第12号、2018年3月（73-4頁）で指摘されているように、たとえばバルベラックは、プーフENDORFの『自然法と万民法』が実際にはイエスと使徒言行録に見出される福音道徳と合致しており、むしろ教会聖職者たちが道徳を捻じ曲げ腐敗を広げてきたと論じるが、それを額面通りには受け取ることはできず、むしろ迫害をできるだけ回避するためのある種の方便であって、主眼はエピクロス主義の快楽主義的世界観の肯定にあったといった解釈が可能である。というのも、ペールのピュロン評は肯定的に引用されているし、ここで自然法と一致するとされる「福音道徳」はイエスの黄金律や山上の垂訓といっ



た（必ずしもキリスト教に固有の教えを濃厚に含まない）ごく一般的な道徳観にすぎないようにも思われるからである。

- (69) J. イスラエルの啓蒙観が、時間性を超越した自然的理性を核心とするスピノザ主義に焦点を定め、ケンブリッジ学派とは対照的な歴史主義批判を正面から展開したという点で、レオ・シュトラウスの議論を継承するものだという点は注目に値する。歴史学的研究とは異なる政治哲学の領野との相関でいえば、イタリアのトニ・ネグリ、フランスのジル・ドゥルーズやエチエンヌ・バリバルらの現代スピノザ主義との相関性がいわれてきた（Cf. アレクサンドル・マトゥロン「アントニオ・ネグリの『野生のアノマリー』」、『情況』2009年7月臨時増刊号。佐藤淳二「〈ラディカルな啓蒙〉とは何か？——悲劇の権力と力能について」、同上）。他方、「ラディカルな啓蒙」の概念が、ヘルマン・コーエンのスピノザ批判を背景としつつレオ・シュトラウスが提出したドイツ啓蒙の汎神論論争の分析に端を発するという事実は、あまり指摘されていない。イスラエル自身、『ラディカルな啓蒙』の執筆時点ではこの点を強調することはなく、シュトラウスが——マーガレット・ジェイコブら思想史家たちの議論に先立って——モーゼス・メンデルスゾーンらの「穏健」なスピノザ受容との対比で、この概念をレッシングのスピノザ受容やスピノザ自身の自然哲学の記述に導入していた点にあまり意識的でなかったようにも思われるが、ここ数年、この連関を詳述するようになっていく。Jonathan Israel, “Radical Enlightenment”- Peripheral, substantial, or the main face of the trans-Atlantic Enlightenment,’ *Diametros* 40 (2014); Jonathan Israel, ‘Leo Strauss and the Radical Enlightenment’ in Winfried Schröder (ed.), *Reading Between the Lines - Leo Strauss and the History of Early Modern Philosophy*. De Gruyter (2015); cf. David Janssens, ‘the Problem of the Enlightenment: Strauss, Jacobi, and the Pantheism Controversy’, in Martin D. Yaffe and Richard S. Ruderman (eds), *Reorientation: Leo Strauss in the 1930s*, (New York: Palgrave, 2014), pp. 171-90.
- (70) Thomas Ahnert, *The Moral Culture of the Scottish Enlightenment 1690-1805*, (New Haven and London: Yale University Press, 2014). スコットランド啓蒙における穏健派牧師たちが果たした役割についての基本文献としては、Richard Sher, *Church and University in the Scottish Enlightenment: The Moderate Literati of Edinburgh* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1985).
- (71) Israel, *Democratic Enlightenment*, pp. 4-5; cf. Antoine Lilti, *Le Monde des salons: sociabilité et mondanité à Paris au XVIIIe siècle*, (Paris, 2005).
- (72) 新しい政治経済学的な知に依拠しつつ、アンシャン・レジームの社会改革を目指した知的・政治的運動のひとつの頂点が、いうまでもなく財務総監に就任したジャック・チュルゴによる行財政改革の試みであった。イスラエルがチュルゴを保守的理神論者とみなし、革命につながる急進的啓蒙とは無関係な存在としてこの改革運動の重要性を無視しようとするのに対し、啓蒙思想のなかでの政治経済学的发展とこうした社会改革の構想や実践との関係性を詳細に検討した論集として、Ryuzo Kuroki and Yusuke Ando (eds), *The Foundations of Political Economy and Social Reform: Economy and Society in Eighteenth Century France*, (London and New York: Routledge, 2018).
- (73) エマニュエル・トッドは、トクヴィルが「核家族化」に諸条件の平等化としての民主化の効果を読み取っているとして批判し、少なくとも四種類あるいは八種類に分類される家族形態が近代化のなかでも耐性や恒常性を有する点を主張するが、実際にはトクヴィルの近代家族論の中心にあるのは親密化であるように思われる。そして、北米の民主化の展開を観察するなかで、トクヴィルはニューイングランド移民が（フランスの平等核家族とは異なる）イングランドで支配的な絶対核家族の形態を堅持しており、それがゆえに財産を相続できない次男以下の子どもが西部に開拓移民として赴き、結果アメリカは絶えざる拡大を続けているという分析を提示している。この点で、トクヴィルの観察はむしろトッドの見解と一致する。エマニュエル・トッド『民主化以後——協調的「保護主義」の提唱』（石崎晴己（訳）、藤原書店、2009年）。アレクシ・ド・トクヴィル『アメリカの民主化』（松本礼二（訳）、岩波文庫、2005-2008年）、第1巻（上）1部2章、第2巻（下）3部8章。富永茂樹『トクヴィル——現代へのまなざし』（岩波新書、2010年）、6章。
- (74) フランコ・ヴェントゥーリ『啓蒙のユートピアと改革』（加藤喜代志・水田洋（訳）、みすず書房、1981年）、第1章。



- (75) Cf. 上野大樹「トクヴィル」および「チャーティスト運動」、三田宗介・大澤真幸・吉見俊哉・鷺田清一（編）『現代社会学事典』（弘文堂、2012年）。
- (76) Richard Tuck, *Philosophy and Government 1572-1651*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), chap. 1 & 2. Cf. チャールズ・テイラー、上野成利（訳）『近代——想像された社会の系譜』（岩波書店、2011年）、第1章。
- (77) リチャード・タック『戦争と平和の権利——政治思想と国際秩序：グロティウスからカントまで』（萩原能久（訳）、風行社、2015年）、序章。
- (78) J. B. シュナイウィンド『自立の創成——近代道徳哲学史』（田中秀夫・逸見修二（訳）、法政大学出版局、2011年）60-84、387-416頁。
- (79) Harris, James A. (2009), 'The Epicurean in Hume', in Neven Leddy and Avi S. Lifshitz (eds) *Epicurus in the Enlightenment*, (Oxford: Voltaire Foundation), pp. 161-81; cf. Harris, James A. (2003), 'Answering Bayle's Question: Religious Belief in the Moral Philosophy of the Scottish Enlightenment', in Daniel Garber and Steven Nadler (eds), *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*, (Oxford: Oxford University Press), pp. 229-54.
- (80) Helena Rosenblatt, 'Rousseau, the "Traditionalist"', *Journal of the History of Ideas*, 77 (4), pp. 625-35, esp. 631-3; cf. Mary Seidman Trouille, *Sexual Politics in the Enlightenment: Women Writers Read Rousseau* (Albany: State University of New York Press, 1997). 急進派啓蒙におけるミソジニーと反仏ナショナリズムの関係については、Hiroki Ueno, 'The French and English models in the Scottish Enlightenment', in Annick Cossic and Emrys Jones (eds), *The Representation and Reinvention of Sociable Spaces in the Long Eighteenth Century* (Paris: Editions le Manuscrit, 2020). 初期近代におけるジェンダーと哲学の問題を扱う次の論文も参照。Sarah Hutton, 'Women, Freedom and Equality', in Peter R. Anstey (ed.), *The Oxford Handbook of British Philosophy in the Seventeenth Century*, (Oxford: Oxford University Press, 2013) pp. 501-18.
- (81) ヒュームの歴史観は第7章で主題化されるが、そこで文明社会の潜在的脆弱性の認識が「循環史観」へとそのまま結びつけられている点については、以下の論評を参照。Marc Hanvelt, 'Book review of Ryu Susato, *Hume's Sceptical Enlightenment*', *History of Political Thought*, 38 (4), 2017.
- (82) ヒュームの哲学的懐疑論が、反基礎づけ主義的で全体論的・整合説的なネオ・プラグマティズムにおけるの穏健なヴァージョンとも異なって、きわめてラディカルな性格を帯びている点については、以下を参照。久米暁「懐疑論——ヒュームによる認識論的規範性の見直し」、中才敏郎（編）『ヒューム読本』（法政大学出版局、2005年）。Cf. R. B. Brandom, 'Introduction' in his *Rorty and His Critics*, (Oxford: Blackwell, 2000) pp. xi-xii.
- (83) Andrew Sabl, *Hume's Politics: Coordination and Crisis in the History of England* (Princeton NJ and Oxford: Princeton University Press, 2012); Neil McArthur, David Hume's Political Theory: Law, Commerce, and the Constitution of Government (Toronto: University of Toronto Press, 2007). 後期の道徳的・政治的・歴史的な著作を初期の『人間本性論』に表明された哲学的体系の構想に還元したり、それにもとづいて解釈したりする伝統的な傾向を批判した近年の大作として、James Harris, *Hume: An Intellectual Biography*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2015).
- (84) 「17世紀と18世紀の知的言説のなかで、想像力と慣習を強調することは、とりわけ合理主義的な思想家たちにとっては政治的な含意を有していた」（*Hume's Sceptical Enlightenment*, p. 35）。ただし同書では、イスラエルのように唯物論と政治的急進主義、あるいは二元論と保守主義といった単純な対応関係が想定されているわけではない。
- (85) 1763年のドルバックのサロンで、ヒュームが不信仰を含意する議論を恐る恐る提示する仕方が嘲笑され、あからさまな無神論が展開されるのをみてギボンがショックを受けるという有名な自伝のエピソードが、こうした構図の背景にあると思われる。A. C. Kors, 'The Atheism of D'Holbach and Naigeon' in Michael Hunter and David Wootton (eds.), *Atheism from the Renaissance to the Enlightenment* (Oxford, 1992).
- (86) ボーコックも、ギボンと並べてヒュームがトーランドやコリンズ流の理神論を批判しいわば理性の慢心を諷める懐疑論的見解を提示したのに対し、こうした懐疑論は道徳的真理の確実性を解体してしまうとしてコモンセンス哲学が大々的な批判を行なう過程を描きつつ、総体として「穏健な啓蒙」の内部でこうした知的論争が展開されたと述べている。J. G. A.



Pocock, *Barbarism and Religion*, vol. I, *The Enlightenments of Edward Gibbon*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1999) pp. 68-71, 299-303.

- (87) ジェームズ・ビーティは、因果関係までも恒常的连接にもとづく想像力の働きに還元してしまうならば、あらゆる自然的・道徳的秩序は合理的基盤を失い、たんなる臆見ないし慣習の産物ということになってしまうとヒュームを批判する (*Hume's Sceptical Enlightenment*, p. 44)。
- (88) アルバート・ハーシュマン『情念の政治経済学』(佐々木毅・旦祐介(訳)、法政大学出版局、1985年)。
- (89) ヒューム『人間本性論』(木曾好能訳、法政大学出版局、1995年)、258頁。
- (90) こうした道徳・政治秩序の根源的脆弱性の観点から、名誉革命体制と古来の国制をめぐるウィッグ史観を批判する歴史叙述を展開した哲学者としてヒュームを描き出したのが、フィリップソンだった。ニコラス・フィリップソン『デイヴィッド・ヒューム——哲学から歴史へ』(永井大輔(訳)、白水社、2016年)。Nicholas Phillipson, 'Property, propriety and prudence: David Hume and the defence of the Revolution', in Nicholas Phillipson and Quentin Skinner (eds), *Political discourse in early modern Britain*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), pp. 302-20.
- (91) Cf. Tim Stuart-Buttle, "Book review of Ryu Susato, *Hume's Sceptical Enlightenment*", *Journal of Scottish Philosophy*, 16 (1), pp. 93-7. 同書評は同書の分析を全体としてはきわめて高く評価しつつも、「ヒュームはこの「懐疑的啓蒙」のただ一人のメンバーであるように見える」(ibid., p. 95)と述べ、それ自体としては妥当な2章以降の分析は、この概念に一切言及することなく成立すると批判する。本稿のここでの批判も類似の指摘を含むが、原理的には「懐疑的啓蒙」の概念構成自体は、啓蒙のある傾向性ないし緩やかなグループを一般的に指し示しつつ、その試金石となるケースとしてヒュームを含むような分析概念として解釈することを許容するものであり、スチュアート・バトルの指摘はやや極端である。
- (92) 文脈主義の方法論についてもそれが決して素朴な一致説による実証主義ではなく、むしろ個別の発話行為としてのテキストには現れないコンテキストとしてのパラダイムを重視する以上それを仮説的に推定せざるをえない点で整合説的な真理解を採用する点を鑑みれば、ローティとの距離は歴史叙述めぐりでも決して遠くはない。リチャード・ローティ「哲学史の記述法——四つのジャンル」『連帯と自由の哲学——二元論の幻想を超えて』(富田恭彦(訳)、岩波書店、1999年) ['The Historiography of Philosophy: Four Genres', in Richard Rorty, J. B. Schneewind and Quentin Skinner (eds), *Philosophy in History: Essays on Historiography of Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984) pp. 49-75]. こうした真理解のもとに推定の精度を高めていく(しかし絶対確実な証明可能性を放棄する)作業としての思想史理解に関連して、つぎの論考は興味深い。エイドリアン・ブロー「捜査活動としての政治思想史」(後藤大輔訳)『思想』1143号(岩波書店、2019年)。
- (93) Hiroki Ueno, "From the Republican Historiography of Politics to the Recognition of the Refinement of Manners in the Civilising Process", 15th International Congress on the Enlightenment, International Society for Eighteenth Century Studies, University of Edinburgh, 2019.



Trends in Enlightenment studies following the Cambridge contextualists

Hiroki UENO

This paper examines the trends in Enlightenment studies after J. G. A. Pocock and other Cambridge contextualists. The most influential and controversial figure representative of recent scholarship is Jonathan Israel. His conception of the “radical Enlightenment” suggests the shared universalistic project of a certain group of intellectuals of the age, diverging from Pocock’s emphasis on a variety and diversity of “Enlightenments” in plural. Israel’s view is thus atavistic rather than revisionistic, and is vigorous in absorbing and responding to contextualist studies as well. His argument is particularly notable in that it endeavours to reinterpret Pocock’s demonstration of distinct characteristics of “Enlightenments” outside of France (with further implications of stressing the moderate tendencies of non-Parisian Enlightenments), in order to justify his thesis that the fundamental controversy and dichotomy between major moderates and minor radicals could be detected anywhere in Enlightenment Europe. After elucidating these rival framings of Enlightenment thinking, this paper also scrutinizes other discussions dubious of the definition of plural “Enlightenments”, focusing on John Robertson and Ryu Susato. Both consider David Hume a touchstone for assessing the tenability of conceptions of Enlightenment as an analytical tool. While Robertson tends to focus on (empirical) neo-Epicureanism as a core of Enlightenment thought, bringing about a modern science of political economy, Susato situates Hume as an innovative thinker in the neo-Epicurean sceptical tradition, in whom seemingly moderate political thinking and perilously radical metaphysics are oddly accommodated together.

