

宣教と適応

*Evangelization and
Accommodation*

Catholic Global Missions of the Early Modern Period

グローバル・ミッションの近世
齋藤晃

名古屋大学出版会

第12章 「文明化」の方向転換

——レナル／デイドロ「両インド史」のイエズス会パラグアイ布教区叙述をめぐって

王寺 賢太

七年戦争（一七五六～六三年）とともに、一八世紀のヨーロッパと世界は「革命」の時代に突入する。ルネサンス期以来のキリスト教帝国の首座をめぐるハプスブルグ家とフランス王家の競争に代えて、ヨーロッパの国際関係の主軸に、世界の海運と通商と植民地の利権を争う英仏間の対立を置いたこの戦争において、アジア・アフリカ・アメリカでフランスを圧倒したイギリスは、次世紀の大英帝国の地歩を築く。しかしその戦勝国も、さしあたっては、長期にわたる大規模な戦争遂行によって累積された債務のもと、課税問題を契機に北米植民地と激しい抗争に入り、アメリカ合衆国独立（一七七六年）を経験せねばならなかった。大敗北とともにいっそう深刻な財政難に直面したフランスでは、戦後直後からケネー以下新手の政治経済学者たちが「商業の自由」をスローガンに王国の「重商主義」的な政治経済体制の抜本的改革を議論する。けれどもその政治経済改革が思うような実を結ばぬまま、合衆国独立戦争（一七七六～八三年）に参戦したフランスは、負債をさらに増大させた挙げ句、「旧体制」最後の十年の政治的動揺に直面することになった。その後、アメリカ合衆国独立とフランス革命の波及とともに、大西洋世界がさらにハイチ革命と南アメリカの植民地の独立を立て続けに経過したことはよく知られている。

近世ヨーロッパ諸国がアメリカ全域に設立した第一次植民地帝国の終わりを告げるこの「革命」の時代は、した

がって「経済的自由主義」と「人民主権」という二つの近代的理念が勃興した時代でもあった。けれども本章で私が見たいのは、その一八世紀末の「革命」の到来に先立って、ヨーロッパと世界が経過したもう一つの転機である。一六世紀の創設以来、対抗宗教改革とカトリック世界宣教の旗手であり続けたイエズス会が、七年戦争の戦中から戦後にかけて、ポルトガル（一七五九年）、フランス（一七六三～六四年）、スペイン（一七六七年）以下、西欧カトリック諸国から次々に追放され、一七七三年には教皇直々の回勅によって禁止されるに至った事態こそ、その転機にほかならない。ポルトガル・スペイン両国が領有した南米において、このイエズス会排斥はただちに、植民地行政当局が、それまで帝国の辺境で「野生人の文明化」とキリスト教化を試みてきた宣教師たちから、ミッシヨンの領土と住民に対する権力を剥奪することを意味した。以下でとりあげるパラグアイ・イエズス会ミッシヨンも、スペインからのイエズス会追放後、ミッシヨン自体の廃止に遭遇した、そんな帝国辺境の宗教共同体の一つである。

問題のミッシヨンは、パラナ川・ウルグアイ川流域にイエズス会宣教師が設立した多数の布教区からなる。「パラグアイ」と呼ばれるその領域は、当時はスペイン・ポルトガル両植民地帝国が踵を接する地帯であり、現在ではパラグアイ東南部・アルゼンチン東北部・ウルグアイ北部・ブラジル南部にまたがっている。一般に、当地への布教区建設は一六〇九～一〇年、イエズス会宣教師がパラナ川北岸にグアラニ人の八布教区を設立したのが端緒とされる¹⁾。一五七〇年代以来、ペルー副王フランシスコ・デ・トレドがエンコミエンダ制に代わる集権的な植民地行政組織確立のために推進した先住民集住化政策に裨差す企てで（齋藤 1983：第八章；網野 2008：第五章）、その狙いは、狩猟採集や焼畑農業による半定住生活を営んでいた先住民を集住・定住させ、常畑農業・牧畜・手工業を導入し、教育と規律化された共同生活を通じてキリスト教への改宗を実現することにあつた。キリスト教宣教はアメリカ領有を正当化する究極目標だったから、スペイン王国は帝国辺境で先住民と相対する場面を避けるわけにはいかなかった。パラグアイの宣教師たちはその困難な仕事をスペイン王から託されたのである。現代の研究によると、布教

区数は一七世紀中二〇前後で推移し、一八世紀初頭に三〇に達したものの、人口は一七三〇年代の一四万を頂点に、布教区廃止時には九万弱にまで落ち込んだとされるが (Maeder & Bois 1974)、いずれにせよアメリカ全域におけるキリスト教ミッションのうち最大規模のものだ。

だからこそパラグアイ布教区をめぐっては、一八世紀を通じて大西洋兩岸で毀誉褒貶の激しい議論が展開された。その議論の中心に置かれたのは、地方の聖俗権力に対して相対的な独立を保つ布教区の特異なステータスである。布教区には、他のスペイン統治下の先住民の町と同じく現地語の使用と政治経済的な自主的運営が認められただけでなく、それに加えて、エンコミエンダ制の適用除外と租税・賦役上の優遇措置がとられた。さらに一七世紀前半、周辺の敵対的な先住民ばかりか、布教区住民をエンコミエンダ制の許で隷属化しようとするスペイン人植民者や、先住民の奴隷売買を狙う「パウリスタ」たち——ポルトガル領サンパウロ近郊の群盗たち——の脅威に晒された布教区は、パラナ川南岸を中心に移すとともに、スペイン王から新信徒たちの火器使用まで許されたのだった。

「国家内国家」とも言えるこの独立性ゆえに、布教区は地元の聖俗権力や植民者と激しい対立・抗争を続けた。

一七世紀中盤には早くも、フランシスコ会士のアスンシオン司教がイエズス会宣教師との紛争を契機に更迭されている。次いで一八世紀初頭、スペインにブルボン朝が成立する頃からは、とりわけイエズス会士による王の権力の篡奪や先住民に対する専制、あるいは布教区の富の独占が指弾されるようになる。フランス・アシエント会社指揮官の書簡を再録する「スペイン領アメリカのイエズス会神父居留地論」(以下「イエズス会居留地論」) (Anon. 1712) はその典型で、世紀を通じて参照され続けたこの匿名冊子は、一七二〇〜三〇年代、アスンシオンで断続的に起こった植民者の反イエズス会暴動のなかでもスペイン語で流通している。ロデロ神父の「パラグアイ州にイエズス会神父によって設立されたミッション擁護論」(以下「ミッション擁護論」) (LEC 1734, xi: 20-39) や、ムラトリーの「パラグアイのイエズス会神父ミッションにおける幸福なキリスト教」(原著イタリア語一七四三年刊、仏語訳「パラグアイ・ミッションの報告」) (Munoz 1754) など、世紀前半の著名な布教区擁護論は、同時代の商人や植民者、地方

の聖俗権力からの一連の批判に対して、イエズス会布教区の弁明を試みる著作だった。

度重なる抗争にもかかわらず、スペイン王はパラグアイ布教区をイエズス会宣教師に委ね続けたが、七年戦争勃発にわずかに先立って、その方針を揺るがせる事態が起こる。一七五四〜五六年、複数の布教区が武装蜂起してスペイン・ポルトガル両国軍と衝突した「グアラニ戦争」である。この蜂起は、密貿易拠点となっていたラプラタ川沿岸のポルトガル領と引き替えに、スペインがパラナ川北岸の七布教区をポルトガルに譲渡しようとしたのを契機に起こった。鎮圧後、ポルトガル宰相——のちのポンバル侯爵——が公刊し、汎ヨーロッパ的に流布されたイエズス会批判文書は (Pondal 1758)、ただちにポルトガルからのイエズス会追放に結びついた。続く六七年のスペインからの追放も、パラグアイのイエズス会士への策動を糾弾する元宣教師の告発を一つの端緒としている (Bartlett & Carman 2001)。さらに六三〜六四年のフランスからの追放も、マルティニック島での宣教師ラヴァレットの密貿易が露見したことをきっかけにしていたのだから、一連のイエズス会排斥は、ローマ教会を背景に全世界で脱領土的な勢力を誇ってきた修道会と、帝国辺境にまで支配を浸透させつつあった西欧列強のあいだの地球規模のヘゲモニー争いの帰結ともみなしうる。

本章では、七年戦争後のフランスで、パラグアイ布教区をめぐってその廃止後も長く続けられた論争のなかで、イエズス会宣教師の宗教的・政治的実験が哲学者たちによってどのように論じられたかを探ってみよう。その際、主要な分析対象とするのは、一七七〇年代を通じて増補改訂を続けながら版を重ね、今日、フランス啓蒙が生んだ植民地史叙述として名高いレナル／デイドロの『西インド史』であり、分析の焦点となるのは、パラグアイ布教区における「文明化」に対する評価である。西欧列強を担い手として国際通商と植民地開拓が飛躍的發展を見せた一八世紀、フランスの哲学者たちは根強い反教権主義にもかかわらず、キリスト教宣教師による布教区設立を「野生人の文明化」の範例として参照することをやめなかった。この先行例に前世紀までのヨーロッパがアメリカにもたらした征服と圧政に代わる新たなモデルを認めたからだ。しかも『西インド史』が版を重ねたのは、七年戦争後の

激動のなかで、大西洋世界が今まさに「革命」の時代に突入しようとする時代だった。だからこそ、消滅したパラグアイ布教区をめぐる議論は、「経済自由主義」や「人民主権」という近代的理念が勃興しつつあった同時代の動揺のなかで、植民地設立の方法論にとどまらず、「文明化」によって追求されるべき政治共同体の理想はいかなるものかという問いとも密接に絡み合いながら続けられたのである。

1 イエズス会宣教論と「野生人の文明化」

手始めに、イエズス会の宣教論と「文明化」の理念がいかなる関係を持つか、またそれが「適応」の主題といかにかかわるかを確認しておこう。言うまでもなく、「文明化 (civilisation)」は、一七五六年にミラボー侯爵が初めて用いたとされる啓蒙期ヨーロッパの新造語で (Sarrasin 1989)、政治行為と歴史過程という相互に交錯する二つの意味内容をそなえ、「野生」未開 (sauvage) や「野蛮 (barbare)」との対照において、長くヨーロッパ人の歴史・政治・文化認識を規定することになった用語である。ただし忘れてはならないのは、この新造語の誕生以前から「文明化する (civiliser)」という動詞が存在し、独特のイエズス会宣教論の枠組みのなかで用いられていたことだ。

ホセ・デ・アコスタ (一五四〇―一六〇〇) 以来のイエズス会宣教論は、宣教手段としては暴力行使を原則的に退け、「説教 (predicatio)」を特権化することを第一の特徴とする。政治的には、先述の副王トレド以来の植民地行政改革の流れに倣し、理論的には、スペインのアメリカ支配をカトリック宣教の観点から正当化するなかで、先住民の「人間性」を根拠に征服のための「正戦」を退けた、サラマンカ学派の新トマス主義的自然法論の流れを汲む立場である (Umbrugia 1983a: cap. 1; 松森 2009)。アコスタはこの立場から、回心はあくまで信者の自由意志に基づくものでなければならぬと訴えた (Acosta 1984, i: 258)。そのアコスタも宣教の前線における兵士同伴の必要を認

め、攻撃を加えてくる「野蛮人」に対しては武力行使を容認していたものの (Acosta 1984, Lib. II: cap. 8, 12, 15)、イエズス会が宣教手段として「説教」を特権化したことには異論なく、ここから先住民言語の習得という大原則も生じる (LBC [14], xv: 45)。また、ことが「説得 (persuasio)」にかかわる以上、宣教は人文主義が復興した修辞学の伝統とも無縁ではありえなかった。修辞学とはすなわち「説得の術」であり、アリストテレス以来、いかなる状況で、いかなる聴衆に、いかに語りかけるべきかを体系化する知だったからである。イエズス会宣教において「適応」の主題が前景化するの、こうした布置においてのことだ。

ただし宣教師たちがアメリカで直面したのは、人間を「理性的」かつ「政治的」ポリス的「動物」と定義するアリストテレス主義の伝統からすると、「理性」や「政治共同体 (polis civitas)」をそなえているかどうか自体さえ疑わしいとされた「野蛮人」である。しかもその野蛮人に、啓示宗教たるキリスト教の神秘を自発的に受け容れるよう説得せねばならないのだから、宣教の修辞学は尋常ならぬ困難を抱え込まざるをえない。アコスタが自分の同時代に、かつて原始教会で使徒たちが為したような奇蹟が現れないのを嘆いたのもそのせいだ (Acosta 1984, Lib. II: cap. 8-10)。この困難に際して、アコスタは宣教対象となる野蛮人の他者性と種別性を認識するよう説くことになった。政治制度をそなえ、文字使用や学問文化の発展を知る中国人・日本人など第一種の野蛮人と、政治制度をそなえてはいるが、文字使用を知らぬメキシコ人やペルー人など第二種の野蛮人、そして政治制度も文字の使用も知らぬ「獣の如き森の人」たる第三種の野蛮人という、高名な三分類もそこから生まれる (Acosta 1984, i: 66-67)。この分類は、それぞれの異民族の状態にもっとも適した宣教方法を採用すべし、という主張とともに提出されていたのである (cf. Abbott 1996: chap. 4)。

アコスタによれば、「獣の如き森の人」が蒙昧な獣的状态にとどまっているのは、あくまでも彼らの悪しき生活様式と教育の結果にすぎない。だとすれば、宣教師は彼らを定住生活に導き、政治制度を整え、理性的かつ政治的な人間にすることから始めなくてはならないし、またそこから始めることができるだろう。「社会生活と教会に導

くこと (reductio ad vitam civilem et ad Ecclesianum)』と呼び慣わされるイエズス会宣教師の基本構図も (Imbruglia 1983b: 19)、「布教区 (reduction)」という名称も、ここに由来する。アコスタはまた同じ事態を「彼らにはまず人間であることを、それからキリスト教徒であることを教えねばならない」(Acosta 1560: 43)とも定式化している。見逃せないのは、この定式が一八世紀のパラグアイ布教区関連文献にも引き継がれ、そこに「文明化する (civiliser)」という動詞が現れることだ。世紀初頭以来、パリのイエズス会士が編集した「教化と好奇心のための書簡集」では、ブシエ神父が「これらの野蛮人を取り集め、まず理性的な人間にしてからキリスト教徒にすべく試みる」(LBC 1719, 頁: 257-25)と記す一方、セップ神父は「こうした野蛮人たちを文明化し、福音を告げる」(LBC 1715, 頁: 392)と書きつけている。時代を下って世紀中盤、イエズス会士シャルルヴォワの『パラグアイ史』には、宣教師たちが「野生人たちの激情と対決し、彼らを文明化し、さらにキリスト教徒とした」(Charlevoix 1757, 頁: 5)という一節が見える。ここからは、アコスタの言う「獣の如き森の人」Ⅱ「野生人」が一八世紀に「野蛮人」の下位分類であることを止め、野生／野蛮／文明の三項図式を素描していく過程も窺えよう。けれども本章にとって重要なのは、このイエズス会宣教師の言う「文明化」が、第一に、野生人を政治共同体のなかで生きる「人間にする」こと、すなわち政治共同体を設立する行為を意味したことだ。この点で「文明化」は、「立法 (legislation)」や「創設 (institution)」という西欧政治思想史上の問題系とも近接する。

このイエズス会宣教師に対して、今日の観点から、異民族の種別性を理性と政治制度の発展段階にしたがって序列化するにとどまるとか、「文明化」も異民族の生活様式を根本的に転換し、キリスト教への改宗を迫るための手段でしかないとかいった批判を向けることは容易である。にもかかわらず、一八世紀フランスの哲学者たちがこの宣教師の手法を肯定的に評価したのは、それが征服の暴力やエンコミエンダ制下の先住民の奴隷労働と対立し、先住民の生存と自由を尊重するものとみなされたからだ。たとえばモンテスキューは、『法の精神』第四篇第六章でパラグアイ布教区を賞賛してこう言っている。「彼の国々で初めて宗教の観念を人間性の観念と結びつけて示したこ

とは、イエズス会にとつての栄光である。スペイン人がもたらした荒廃を修復することで、イエズス会は人類がかつて受けたなかでも最大の傷の一つを癒やし始めたのだ」(Montesquieu 1973, Liv. IV: chap. 6; cf. Voltaire 2013b: 299-300)。

とはいえ、イエズス会宣教師とその精華たるパラグアイ布教区について、哲学者たちの評価は賛否両論に分かれ、往々にして両義的だった。その一つの争点が、聖職者の布教区統治への関与にあったことは想像に難くない。実際ヴォルテールは、「説教」を特権化するイエズス会宣教師の基本方針に、宗教的詭弁によって政治的支配を基礎づける聖職者の欺瞞を嗅ぎつけ、パラグアイ布教区における聖職者の「専制」や「神権政」を鋭く批判していた (Voltaire 2013b: 300; Pauw 1768-69, II: 352-366)。

この聖俗権力の関係に劣らず重要なのは、パラグアイ布教区が「共有財産制 (communauté des biens)」に基づく政治共同体として喧伝されたことだ。ここで共有財産制というのは、布教区の各戸に土地や農具を分配して耕作させるとともに、共有地を設けて協業を組織し、こうして得られた収穫物をいったん布教区に収めさせたあと、住民の食糧の維持や、教会と共同体の運営のために再分配する体制を指す。一七世紀後半のデル・テチヨ以来、イエズス会士たちはパラグアイ布教区を、共有財産制の許で成員相互の平等と調和に満ちた生活を実現する宗教共同体として理想化し、原始キリスト教会やプラトンの共和国に比すことも厭わなかった (Imbruglia 1983a: 113-120)。だからこそ、帝国辺境にあって外来者の訪問を拒むパラグアイ布教区は、聖俗権力の分離も私利私害にまつる成員間の争いも知らぬ理想郷として語られることになったのだ。しかし、布教区がもたらさうる財政的・商業的利益を狙う批判者にとっては、共有財産制など、宣教師が新信徒たちから所有権を取り上げ、布教区の全財産を独占する圧政の一環にほかならない。さらに、ヨーロッパを中心に国際通商と植民地開拓が飛躍的に発展した一八世紀に、共有財産制が同時代の哲学者にとつてどこまで現実的に追求すべき理想でありえたかも定かではない。本章で『両インド史』をとりあげるのも、そのパラグアイ布教区叙述が、神権政と共有財産制の是非という二つの争点に照準を合わせ、この理想郷についてきわめて重層的な考察を展開しているからだ。

2 「両インド史」と七年戦争後のパラグアイ布教区叙述

『両インド史』は、正式名称を「両インドにおけるヨーロッパ人の植民と商業の哲学的・政治的歴史」といい、一七七〇年初版、七四年第二版、八〇年第三版と増補改稿を続け、最終的に大航海時代からアメリカ合衆国独立戦争までの「ヨーロッパの拡大」の歴史を語るようになった、一八世紀末西欧の一大ベストセラーだった。表題の「両インド」とは、喜望峰以東、インド洋沿岸を経て中国・日本までの「東インド」と、アフリカ西海岸と南・北アメリカ全域を覆う「西インド」を指す。その著者ギョーム・レナル（一七二一—一七九七）は、イエズス会士として各地のコレジオで教授職を務めたあと退会し、世紀中盤以来、フランス外交当局に近い歴史家・ジャーナリストとしてパリで活躍した人物で、七年戦争直後に構想され、複数の匿名寄稿者の協力を得て執筆された『両インド史』も、当時のフランスにおける外交・通商・植民地戦略の練り直しと密接にかかわっていた。その初版は、東インド通商における特権会社とカリブ海植民地における排他的通商という、既存の重商主義体制の改革をめぐる論争に介入することを主眼としていたのである。レナルはそこで、フィジオクラットらの「商業の自由」の要求とは一線を画しつつ、インド会社については民営化と居留地経営からの解放を、カリブ海植民地については自由貿易の限定的容認以上に、植民者参加の司法・行政制度の確立を訴えていた。いずれも、所有権者（株主・土地所有者）が構成する団体の自決権の拡大を要求する主張である（Ogii 2011）。

『両インド史』全体を導く政治的理想を、レナルは大航海時代までの中世ヨーロッパの「文明化」の歴史過程に託して序論で提示している（Höb-H4-H80: introduction）。そこで描かれるのは、封建制の「無政府状態」とローマ教会の「普遍君主政」が対をなす中世盛期を起点として、十字軍以来、西欧諸国で君主政国家の確立と国際通商の発展がパラレルに進行する過程であり、富裕化によって農奴身分から「解放」された人民が、王権の確立を狙う君主と結託し、聖職者や貴族と並ぶ「第三身分」として「国民の議会」に参加するという事態こそ、この過程の到達点であった。『両インド史』において「文明化」の概念は、国際通商の発展と富裕化を原動力とし、「近代」の「自由」な君主政秩序の確立と、それに伴う人民の社会的・政治的上昇、そして平和的な国際秩序の維持・拡大をもたらす過程とみなされていたのである。しかしレナルにとつて、大航海時代以来の国際通商の発展は、文明化を推進し、世界規模に拡大するどころか、むしろ文明化したヨーロッパが外部にさまざまな政治的・経済的矛盾を拡散・累積し、その反照としてヨーロッパでも文明化による獲得物が損なわれてゆく過程だった。だからこそ『両インド史』では、西欧列強の征服の暴力や、植民地帝国の拡大や、黒人奴隷貿易の増大といった「ヨーロッパの拡大」に伴う災厄が、ヨーロッパにおけるローマ教会の政治への介入や、専制の勃興、あるいは西欧列強間の「商業戦争」とともに鋭い批判の対象となった。その批判をもっぱら担ったのが、デイドロが匿名で寄稿し、第三版で飛躍的に数を増やす断章群である。この一連の寄稿とともに、『両インド史』は、「近代」ヨーロッパの商業的・植民地主義的発展の矛盾に満ちた過程を通じて、いかに「文明化」解放の過程を再始するかという政治的課題に立ち向かう書物としての性格を示すことになる。

「ヨーロッパの拡大」の功罪を逐一検討し、同時代の国内外の変動に敏感に反応して改稿を重ねた『両インド史』の叙述は、それぞれの論点について膨大な先行文献を突き合わせ、一八世紀の政治経済論争を総覧する様相を呈する。パラグアイ布教区に關しても例外ではないが、その叙述はまた、七年戦争直後、王国各地の高等法院がイエズス会追放を決定したあとのフランスにおける、イエズス会をめぐる「哲学的」議論の典型ともみなしうる。高等法院は前世紀以来イエズス会と激しく対立したジャン・セニストの拠点でもあったから、一連の断罪は同時代にはきわめて党派的なものと受けとられた。だからこそ、七年戦争後のフランスでイエズス会について論じようとした哲学者たちは、一様に既成の党派対立とは一線を画しつつ、不偏不党な判断を下すというポーズをとったのである。

パラグアイ布教区が廃され、イエズス会そのものが消滅しようとする時代、哲学者たちが再審の俎上に載せたの

が、宣教師による「野生人の文明化」の成果であった。そのとき、彼らが自分の判断に不偏不党性を纏わせようとする際に依拠するのは一定の政治経済的合理性であり、キリスト教宣教師もこの観点から再審される。とはいえ当時のフランスは、フィジオクラットを筆頭に「経済学者」が登場し、重商主義体制の改革を模索していた時期であり、ひとことで政治経済的合理性と言ってもその内実は議論の渦中にあった。だからこそ、パラグアイ布教区をめぐる哲学的論争は、「文明化」によって創設された共同体はいかに組織されるべきかをめぐる手探りの探究の趣を示すことになった。『両インド史』のパラグアイ布教区叙述はこの点で、布教区廃止直後の一七七〇年初版から、イエズス会廃止後、アメリカ合衆国独立戦争中の一七八〇年第三版まで、注目に値する変化を見せる。あらかじめ言うておけば、最初の二版では表向きにはきわめて肯定的に評価されていた布教区の叙述が、第三版まではほぼ手かずで保存されるにもかかわらず、その最終第三版ではデイドロが結論部に介入し、布教区総体の評価を否定的なものに反転させるのだ。以下ではその叙述が、パラグアイ布教区をめぐる一八世紀の論争をどのように総括するものだったか、そして初版から第三版までの評価の転換が、「文明化」のどのような方向転換を示唆するのかを検討してゆきたい。

3 神権政と共有財産制の理想郷？——インカ帝国とパラグアイ布教区の対比論

『両インド史』のパラグアイ布教区叙述は、第八篇のチリとパラグアイについての叙述の末尾、つまりメキシコとペルーの叙述（第六・七篇）を承けて中南米のスペイン植民地史を締めくくり、この植民地帝国に関する一般的考察を提示する直前に置かれている。初版の段階で一七六七年の布教区廃止は直近の出来事であり、その政治的帰結はまだ不確定だったから、レナルは当初、この叙述を先々大幅に増補することを想定していたかもしれない。

——ちょうど第八篇末尾のイギリスと北米植民地の抗争の叙述が、一七八〇年には「アメリカの革命」と題される独立した書物をなすほどに加筆修正されたように。けれどもパラグアイ布教区叙述では、大幅な改稿は結論部のみにとどまった。その経緯も踏まえ、以下では特に断らないかぎり、もっぱら一七八〇年の第三版を典拠として議論を進める。

その第三版第八篇第一章「イエズス会士がパラグアイ・ミッシヨンの創設にあたって採った原則」の冒頭で、レナルは、スペイン人による征服の暴力や奴隷労働の強制から先住民を守り、「彼らを森から引き出して国民集団(corps de nation)に取り集め」ようとしたイエズス会士たちの「プラン」に言及する。こうして、先行する諸篇で語られた征服と植民地支配のもたらした災厄に、布教区における「野生人の文明化」が対置されるのだ。その際、特に注目に値するのは、レナルがインカ帝国とパラグアイ布教区の対比に訴えることだ。宣教師の布教区建設がパラグアイで成功を収めたのは「インカが帝国の統治と征服において従った格率をその土台としたから」だったというのである(H80, II: 277)。『両インド史』では初版以来、インカ帝国は賢帝たちが一代にもわたって賢明な法律に従って統治し続けた理想的帝国として描かれ、なかでも帝国の創設者マンコ・カパクとその妻オチェロは、野生人を文明化した「立法者」として賞賛されていた(H70, III: 110-118; H74, Liv. VII, chap. 17; H80, Liv. VII, chap. 6)。しかしパラグアイ布教区は、いかなる点でインカ帝国のプランに従っていたというのか。

レナルはここで、イエズス会宣教師論の二大原則を真っ先に挙げる。第一に、「イエズス会士たちは軍隊などもつていかなかったから説得に専心した」。インカ皇帝は武力行使を最低限にとどめつつ、周辺民族に自分たちの宗教と法律と習俗を採用するよう促したが、宣教師たちは一切の武力行使を退けた点でより徹底していた。第二に、「宣教師たちは叡智を働かせ、野生人たちをある程度まで文明化してから、彼らの改宗を考えた。彼らをまず人間にしてからキリスト教徒にするよう試みたのだ」。この選択は、太陽信仰という「五感に語りかける」宗教に訴えることのできたインカ皇帝と違い、宣教師が野生人たちには「考えもつかないわれわれの教義と神秘とを説得」せねば

ならなかったという困難に由来する。だからこそ、宣教師たちは手始めに、野生人に政治共同体のなかで「あらゆる善」を享受させてから、キリスト教への改宗を図った(H80, ii: 277-278)。つまりレナルによれば、「非暴力」と「文明化」のいずれの原則においても、イエズス会宣教師論はインカ皇帝のプランに従いつつ、インカ皇帝以上の困難を乗り越えようとして編み出されたのである。

対比は続いて、インカ帝国とパラグアイ布教区の共同体の組織に及ぶ。そこで筆頭に挙げられるのが、「土地の三分割」と「孤児や老人や兵士のための労働」、すなわち布教区における共有財産制と協業体制である(H80, ii: 278)。この経済組織のプランにおいてもパラグアイ布教区はインカ帝国の先例を踏まえつつ、それを完成したものとされる。布教区経済に関してはさらに、パラグアイではクスコ以上に技芸が発展していたが、奢侈も貨幣も知られていなかったこと、職人たちは自分たちの仕事の成果を布教区に収めるかわりに、農業収穫物を必要なだけ受けとったこと、そして、宣教師は住民が自ら選出した公職者とともに全員が必要を満たせるように配慮したことも指摘されている。レナルにおいて、この経済組織の描写は最終的に、布教区における「平等」の賛美に至る。「身分間の区別は全くなかった。これは地上で人間が平等を享受した唯一の社会であった。この平等は善のなかでも第二のものである。というのも第一の善は自由であるからだ」(H80, ii: 279)。あらかじめ言っておけば、この「自由」と「平等」の相克こそ、『両インド史』のパラグアイ布教区叙述のひそかな主題とみなしうるものだ。

もう一つの論点は、「良い行いに与えられる褒賞」から「宗教とさまざまな美徳の尊重」まで、一般に習俗管理にかかわる側面である(H80, ii: 280)。この点に関しては、犯罪防止と処罰制度についても比較がなされている。それによると、パラグアイで犯罪は稀であり、習俗もペルー以上に穏和だった。だからペルーでは厳格な法律が存在したが、パラグアイでは住民の良心だけで習俗を健全なものに保つには十分だった。レナルによれば、この良心と習俗の維持のために布教区で活用された手段が、宣教師がインカ皇帝に倣って採用した「神権政」であった。なかでもパラグアイではキリスト教独自の「告白」の制度が存在したので、「神権政」はいっそう有効であり、住民は

罪を犯した場合には良心の平安を求めて自ら処罰を望むほどだったというのである。そのときレナルはたしかに、布教区のプランの核心を、住民の習俗を厳格に規律化し、管理しつつ、それゆえにかえって住民各自から自発的な服従を獲得することのできた宗教的かつ政治的な秩序に認めている。

レナルはさらに、この習俗管理を共有財産制とも結びつける。「パラグアイの人民は民法などもたなかった。彼らは所有権など知らなかったからだ。彼らは刑法さえもたなかった。彼らは率先して自らを告発し、処罰したからだ。彼らにとっては宗教的戒律が法律のすべてだった」。布教区は私有財産を認めないだけに、所有権やその移譲にまつわる民法なしで済ませることができた。そもそも平等が支配する共有財産制の下では、盗みをはじめとする諸々の犯罪は存在しないから、布教区では告白による習俗管理に徹しさえすればよい。この意味で、共有財産制は布教区における習俗管理、社会秩序維持と表裏一体をなしている。そして民法と刑法の区分も、世俗的な法律そのものも知らず、宗教的戒律によって住民全体を直接的・包括的に統一するこの共同体の秩序を、レナルは「神権政」と呼ぶのである。

純粋なままに維持されることができたら、あらゆる政体のなかで最善の政体は、神権政であるだろう。ただし、宗教は社会の義務だけを吹き込み、人間の自然権を害するものだけを罪と呼び、その戒律において、労働を祈りに、慈善事業を無為の儀礼に、根拠ある悔恨をわずらわしい配慮に取って代えることがあってはならない。

(H80, ii: 278)

インカ帝国やパラグアイに見出せる「純粋な神権政」とヨーロッパで知られる「不純な神権政」が暗黙のうちに対比されているとはいえ、啓蒙期フランスを代表する哲学的・政治的著作における、この神権政に対する最大限の賛辞は驚くべきものだ。なるほど、神権政と共有財産制を二つの柱とするレナルのパラグアイ布教区叙述は、大筋で「教化と好奇心のための書簡集」やムラトリーに代表される布教区擁護論を変奏するものではあった。また「両

インド史』では、同時代の哲学的言説の定型に則って、イエズス会宣教師による「野生人の文明化」に対する肯定的評価が繰り返して表明されており (Gode 1997)、パラグアイ布教区についての肯定的叙述がその延長線上にあることもたしかである。とはいえ、レナルの神権政に対する肯定的評価は明らかに布教区擁護論の定型を逸脱している。一八世紀の布教区擁護論者たちは一般に、宣教師の専制に対する批判を退けることを志しただけに、神権政などという言葉で布教区肯定論を展開しようとはしなかったからである。たとえばムラトリーは、布教区の「教會的統治」と「公民的統治」がともに地方の聖俗権力の管轄下にあることを強調し、後者に関しては、住民の互選によって選ばれた公職者を担い手とする共和主義的な体制を賞賛していた (Muratori 1754: chap. 14-15)。

もともとレナルに先立って、神権政と共有財産制の理想郷としてパラグアイ布教区を肯定してみせた論者がなかったわけではない。七年戦争後、逆説的な論争家として知られたランゲは、「反哲学」的立場を誇示するイエズス会擁護論のなかで、パラグアイで宣教師たちが設立した宗教的法が、共有財産制とともに健全な習俗の維持に貢献し、布教区に理想的秩序を実現したことを賞賛していた (Jungue 1788, Liv. IX: chap. 13)。けれどもランゲの議論を踏まえているにせよ、レナルの立場をランゲのシニカルな教権主義と同一視することはできないし、なによりインカ帝国とパラグアイ布教区の対比によって、レナルはより一般的で「哲学的」な主題を議論の視界に収めている。一方でその対比論は、パラグアイ布教区を例に挙げつつ、宗教と政治の目的の一致を説いたウォーバートンや (Warburton 1742, ii: 425)、立法者にとって宗教に訴えることが不可欠であると主張し、人民主権に基づく正統な政治共同体で「公民宗教」が市民の信条と習俗の形成・維持のために果たすべき役割を説いたルソーに目配せを送っている (Rousseau 2001, Liv. II: chap. 7; Liv. IV: chap. 8)。他方でレナルの議論は、パラグアイ布教区に対しては聖職者による世俗権力の寡奪を厳しく批判しながら、「神から与えられた自然で永遠の法」への服従という意味では「神権政は至るところにあるべきだ」 (Voltaire 2013a: 366) と述べたヴォルテールの理神論的立場とも呼応する。けれども本章で問題になるのは、神権政と共有財産制に基づく二つの政治共同体の対比を、レナルがどのように構想するに至った

かである。そしてこの点を理解するには、パラグアイ布教区とインカ帝国というそれぞれの参照項が、同時代の政治経済論争のなかでいかに用いられていたかを無視することはできない。

まずインカ帝国に関しては、一七六七年、フィジオクラットの総帥ケネーが「市民日誌」に発表した「ペルーにおけるインカの統治の分析」で、インカ帝国をモデルに自身の政治経済理論の図式的紹介を行っていたことが見逃せない。ケネーによれば、インカ帝国では「自然法が国家の諸法律を命じ、君主と臣民の権利と義務を定めていた」。そこでは「貨幣も文字も深い学知も対外通商も」なかったから、「人間の生存のために必要な土地の生産物だけが真の富として認められ」ており、だからこそ「怠惰な者も貧乏者も盗人も乞食も」なく、あらゆる人間が農業生産の最大化に貢献していた。この自然法の帝国の経済制度を支えるのが、土地の私有を認めず、「司祭」「君主」「植民者および貴族」のあいだで三分割する土地の共有制度なのだ。司祭の土地は寺院建設と聖職者・宗教関係者の生計に、君主の土地は王家と公職者の生計および軍事や公共事業に、植民者および貴族の土地は土地保有者のみならず、病人・寡婦・孤児や戦時の兵士たちの生計に宛てられた。さらに司祭と君主は飢饉にそなえた穀物の備蓄にも怠りなかった。また、司祭・君主・貴族らが各自の出費で家土に耕作を委ねたのに対し、植民者は自ら土地を耕作したが、その土地は家族の人数に応じて分配され、しかも商人や手工業者など「不生産階級」が少なかったから、インカ帝国で植民者が獲得する「純生産物」はフランスの耕作者よりも多かった。こうした理想的な農業帝国の政治経済秩序の描写に加え、ケネーは、インカ皇帝が武力行使を控えつつ帝国の拡大を達成したことについて、「彼らが人間を文明化するのは、人間を幸福にし、善行を行うようにさせるためだけであつた」とまで断言している (Dpa 1767, i: 35-47、この引用文中の傍線強調は原文のもの)。

ケネーとその弟子たちが自らの政治経済的理想を体現する自然法の帝国として中国を賛美したのはよく知られているが、インカ帝国もまた彼らが自分たちの理論を投影した理想郷だったのだ。フィジオクラットにとって、インカ帝国の太陽信仰は中国の儒教と同じく普遍的な自然法信仰であり、その政体は自然法の命令を忠実に実行し、

「自然的秩序」を実現する専制である以上、中国と同じ「神権政」にはかならない (Eph 1767, vi: 22)。実際、ケネーらによる中国の理想化がイエズス会宣教師による中国礼賛を下敷きにしたのと並行して (cf. Mably 1768: 98-99)、「インカ帝国の理想化では、この帝国の最高神信仰について同様の自然宗教化を図った」アコスタ・ガルシラソ「ママ」が典拠とされている。つまり、フィジオクラットが自分たちの政治経済的理想郷の形象を練り上げる際に前提としたのは、イエズス会士がアコスタの言う第一種・第二種の野蛮人に対する適応策の一環としてとった、異民族の宗教・政治・習俗の再解釈の戦略だったのだ。ただし、イエズス会士がストア・カトリック的な普遍主義に基づいて、キリスト教の枠内に許容できる異教や他文化の要素を「自然的」・「普遍的」とみなすのに対し、フィジオクラットは同様の再解釈を、人間の共同体一般が従う政治経済学的な「自然的」・「普遍的」秩序を例示するために用いる。この点で、ケネーによるインカ帝国の理想化は、自然に内在する理神論的秩序へのヴォルテールの信仰を受け継ぎつつ、そこに独自の政治経済理論を投影して成立していたと言える。

ただし「インカの統治の分析」には、フィジオクラシーの政治経済理論とはある一点で大きな齟齬も見られる。その理論は、個人が自己保存と享受の最大化に対して持つ「自然権」を拡張する際に、各人が理性的にふるまい、己の権利と他の個人の権利を尊重するかぎりにおいて、自然法に従って必然的に富の生産を最大化する「自然的秩序」に行き着くことを説くものだった。その際、自然権とみなされるのは、人格所有 (自己所有)・動産所有・土地所有の三種の所有権である。そのうち土地所有から不平等が生ずることは不可避だが、土地の私的所有なしに農業生産の発展は望めない以上、王国の富の最大化のためには、この不平等は容認されねばならない (cf. Eph 1767, iii: 310)。フィジオクラシー理論はこの点で、自然権があらゆる個人に平等にそなわるという前提から出発しながら、既存の君主政の身分制とエラルキーを土地所有に基づく富の生産と流通のサイクルによって規定される階級秩序として再編・再合理化しようとするものだった。ところが、ケネーのインカ帝国論は、この階級秩序をわかりやすく図式化するために、土地の私的所有という理論的前提を犠牲にしていたのである。

注意すべきは、レナルがこのフィジオクラットの理想郷と対比するパラグアイ布教区の形象が、同時代にフィジオクラシーとは真つ向から対立する政治経済学的理想郷として流通していたことだ。実はレナルに先駆けて布教区の神権政と共有財産制を賞賛したランゲも、所有権の根底に権力関係 (暴力) を見出す立場から、フィジオクラット批判の論陣を張った論客の一人だった (Linguet 1767, Liv. II: chap. 8)。しかし、パラグアイ布教区を直接的にフィジオクラット批判の文脈で用いたのは、『経済哲学者たちに呈する疑義』(一七六八年)の著者マブリである。この書物が標的としたのは、ケネーの「中国の専制」論とルメルシエ・ド・ラ・リヴィエールの『政治社会の自然的・本質的秩序』(一七六七年)の「合法的専制」論、すなわち「自然法の専制」を要求するフィジオクラットの政治理論だった。マブリにとってその理論は、既存の君主政内の身分・財産上の不平等を合理化し、自然的秩序の「後見的権威」として君主の専制を正当化するイデオロギーにはかならない。その批判のなかで、マブリがフィジオクラットの「合法的専制」に對置するのがパラグアイ布教区なのだ。

ご存じのように、イエズス会宣教師たちは森の中に散らばったインディオたちを集め、全財産が共有の社会をつくりました。「……」もし「イエズス会宣教師たち」が宣教師たることに専心し、インディオに良俗を与え、彼ら自身が自治を行うように教え、自分たちは共和国の会計掛としてこのプラトンの社会に生きることだけを望んだなら、市民のうち誰が、固有の家産をもたないからといって自分の人格の所有まで失われたと考えるでしょうか。

(Mably 1768: 9)

マブリにとってパラグアイ布教区は、共有財産制が保証する成員間の平等に基づき、市民の政治的自由を実現する理想的な——あるいは理想的でありうる——共和国だった。ここでプラトンの『国家』が引き合いに出され、先行部分ではリュクルゴス時代のスパルタも類例として挙げられているのは、モンテスキューが『法の精神』で、スパルタとパラグアイ布教区の両者をプラトンの語った共有財産制を実現した特異例として賞賛したのを踏まえて

のことだろう (Montesquieu 1773, Liv. IV : chap. 6)。モンテスキューはそこで、共有財産制は民主政の存立条件となる市民間の平等を実現するための手段であり、この共有財産制を可能にするためには、宗教の尊重、習俗維持のための外部からの隔離、奢侈や富の蓄積を妨げるための共同体による商業活動の独占および貨幣の禁止が必要となると説いていた。いずれもパラグアイで実際に採られた方策である。もともとフィジオクラットの合法的専制論自体、モンテスキューの専制批判(権力分立論)に対抗して提起されていたのだから、マブリがフィジオクラット批判のためにモンテスキューに依拠したことにはなんの不思議もない。

つまり『両インド史』初版刊行に先立つ一時期、インカ帝国とパラグアイ布教区の両者は相対立する政治経済学的理想郷のアイコンとして流通していたのである。『両インド史』初版・第二版のインカ帝国叙述では、マンコ・カパクは孔子に次いで優れた立法者ともみなされているから (HTO, III : 110 ; HT4, III : 169)、レナルがケネーによる中国とインカ帝国の理想化を知っていたことは疑いない。フィジオクラット最大の論敵マブリのパラグアイ布教区の理想化についても同様である。だとすれば、一見素朴な賛美論にみえるインカ帝国とパラグアイ布教区の対比論は、思いがけぬ両義性を垣間見せることになる。ケネーとマブリの政治経済的理想郷をあえて重ね合わせ、ともに賞賛することは、それぞれの理想郷を他方の理想郷によって相対化し、打ち消しあうようなアイロニーを含蓄せずにはいないからだ。

このアイロニーの射程を理解するには、レナルの対比論自体の典拠となったと思しき参照項に遡ってみるのがよいだろう。ほかならぬモンテスキューの『法の精神』である。とはいえ『法の精神』にインカ帝国とパラグアイ布教区の対比論がそのまま見つかるわけではない。ここで前提となるのは、一方でケネーらが押し出したインカ帝国と中国の対比であり、他方でマブリがモンテスキューから受け継いだパラグアイ布教区と古代スパルタの対比である。この中国とスパルタの両者に意義深い対比を見出す考察が『法の精神』に見られるのだ。モンテスキューにとって中国は専制の典型であり、スパルタは民主政の典型だった。中国が専制の典型とされるのは、宗教・法律・習

俗・作法の諸次元を「礼」の名の下に一致させ、皇帝から最下層の臣民までを階層化する家父長制的で統一的な秩序ゆえであり、また皇帝の指揮下、その秩序の総体を動員し、過剰人口を扶養するために必要な農業の増産に帝国を挙げて励むからであった。フィジオクラットが理想化するこの政治経済的秩序こそ、モンテスキューにとっては国家内の公的領域全体を皇帝の私的支配に従属させ、「政治」を「家政」に「経済」に解消してしまう専制の権化だったのである (Montesquieu 1748, Liv. XIX : chap. 17-19)。それに対してスパルタの「民主政」は、共有財産制に象徴されるように、逆に「家政」に「経済」の自律性を認めず、共和国内の隅々までを「政治」に埋没させてしまう政体である。スパルタの場合、その目的は、全市民が貧しくはあるが平等な生活を営みながら公共善の実現のために献身し、有事にあつては自ら共和国の防衛にあたる「徳」を涵養することにあつた。しかしだからこそ、スパルタにおいても中国と同様、法律と習俗と作法は一致する (Montesquieu 1748, Liv. XIX : chap. 16)。主権者の権力行使を限定することに意を尽くした反専制の思想家モンテスキューにとって、この法律・習俗・作法の混同はけつして肯定すべきものではなく、中国でもスパルタでも、政治権力からの自由を保証すべき社会関係(習俗・作法)の自律性が存在しないことを意味する。この観点からすれば、モンテスキューのスパルタとパラグアイへの賛美も、この平等な民主政に対する懐疑と表裏一体であり、とりわけ富の蓄積と不均衡が増進し、政治秩序と社会関係が齟齬を孕みつつ共存するようになった近世ヨーロッパでは、すでに採用しがたい理想であることを含意していたと考えねばならない。

レナルはこのモンテスキューの議論を踏まえ、ケネーとマブリを念頭にそれぞれの参照先を移動させて、インカ帝国とパラグアイ布教区の対比論を仕立て上げたのだ。その際、ケネーのインカ帝国が所有権を欠く理想郷であったこと、またマブリのパラグアイ布教区が宗教的次元をそなえていたことが大きな助けになっただろう。たしかにレナルの対比論は、表向きにはインカ帝国とパラグアイ布教区の双方を神権政と共有財産制の共同体として賞賛し、モンテスキューが中国とスパルタの対比論で示唆した否定的評価を反転させる。とはいえ、レナルの対比論のアイロニーを考慮するなら、二つの理想郷は賞賛されればされるほど非現実性を増し、最終的に、社会関係の自律性を

廃絶する一切の政治共同体に対するモンテスキュー的な懐疑をその背景に透かし見せることになる。インカ帝国とパラグアイ布教区が賞賛されるとしたら、それはレナルにおいてもあくまでも歴史上の特異例としてだったはずなのだ。そもそもレナルは、すでに一七五五年の『文藝新報』の記事で、プラトン以来の「思弁的共和国の創作者たち」を揶揄していた。しかもこの反ユートピア主義は、所有権に社会的諸悪の根源を認め、所有権撤廃を訴えるモレリの『自然の法典』の書評のなかで表明されている(NL, ii: 219)。この近世ヨーロッパ史家にとって、所有権の廃止も、遠い異郷の理想化も、本来縁遠いことだったのである。

件のアイロニーについては、『両インド史』のなかに張り巡らされた相互参照のネットワークを辿って傍証とすることもできるだろう。ここで検討すべきは、三つの版でインカ帝国叙述が辿る改稿過程である。この帝国に関して、初版以来、賢明な君主たちが「文明化」と善政に果たした役割が賞賛されていたことはすでに触れた。そこでは太陽信仰に基づく神権政、共有財産制と協業、厳格な法律による習俗の管理などが顕揚されるばかりか、土地所有を知らず、書かれた法律も知らないインカ帝国が悪しき専制を回避しえたのは、奢侈も貨幣も知らぬこの帝国においては恣意的な課税がありえず、安定した良俗と宗教的信条が君主と人民相互の信頼を保っていたからだと主張されていた(H80, ii: 139-144)。はつきりとケネーの理想化論を踏まえる叙述である。

この理想化はおおよそ第三版まで保存されるが、すでに第二版以来、次のような文言とともに無視できない改訂が施される。「時として過剰なピュロン主義」「懐疑論」が盲目的軽信に取って代わり、しばらく前から、古のペルーの法律と習俗と幸福についての以上の叙述「『インカ帝国賞賛論』に暗雲を投げかけている」(H74, iii: 178; H80, iii: 144)。この一節の背景にはとりわけ、ガルシラソやアコスタらのインカ帝国叙述に懐疑を呈し、ケネーが理想化したインカ皇帝による「野生人の文明化」から、帝国における開明的専制、あるいは豪華な都市や建造物の記述まで一切を「フィクシオン」として斥けるべきことを訴えたコルネリウス・ド・ポーの考察が控えている(Canv 1768-69, ii: 153-194)。その主張は、「アメリカ人は天性愚鈍である」というド・ポーのプロト人種主義的な主張を支

持するものでもあったのだ。レナル／デイドロはこの「過剰なピュロン主義」を斥けるが、とはいえ右のピュロン主義批判に続いて、記念碑・都市・宮殿・城塞・貯水池・水道・道路・橋・キボ(結縄)による記録・金銀細工など、インカ帝国の荘厳さを彩った数々の技芸についての初版の記述が、第二版以降、一つ一つ「作り話」として否定されているのも見逃せない(H74, iii: 179-185; H80, ii: 145-150)。明らかに、ド・ポーが南アメリカに学術遠征を行ったラ・コンダミーヌの見解を承けて提起した「ピュロン主義」を踏まえる改稿である(Cf. La Condamine 1748)。

続く第三版ではさらに、先のピュロン主義批判に続けてデイドロが次の一節を挿入する。「だからやめようではないか。あの賢明な君主の連続を、あの咎めるところなき人間たちの幾世代を、気狂いじみた想像とみなすのはやめようではないか。『……』あの麗しい時代がこの地球のどこか片隅に、可能であればいち早く再生することこそを願うべきなのだ」(H80, iii: 145)。ここで、哲学者はド・ポーがガルシラソに対して呈した「一人もの専制的で公平な王の連続など、われわれの半球の住民においてはかつて見られなかった奇貨である」(Canv 1768-69, ii: 175)という疑義を斥けているだけにみえる。先住民蔑視に基づくド・ポーのインカ帝国批判は、デイドロにとって征服の暴力に輪をかけているだけにみえる。そのときインカ帝国は、たしかに学問や土木技術においてヨーロッパに遅れをとっていたにせよ、ケネーが夢見た政治経済的理想郷の姿のままに保存される——一見、そう思われるかもしれない。

だが、ここからデイドロがケネーによるインカ帝国の理想化を受け容れ、「合法的専制」の理想に賛同していたと結論づけることはできない。同じ第三版の中国叙述に増補された「批判者による中国の状態」(H80, Liv. I: chap. 12)と題された一章で、デイドロはモンテスキューとマプリを踏まえつつ、中国の政治体制の理想化を厳しく戒めているからである。デイドロはその章で、初版・第二版以来のフィジオクラットのな中国賞賛論を収録する「賞賛者による中国の状態」(H80, Liv. I: 20)と題された先行する一章に対する逐条的反駁を企てていた。そのうちインカ帝国叙述との関連で見逃せないのは、「中国の君主はみな善良で公平で断固として開明的であった……」という賞

美者の主張に対して、デイドロが「みな、例外なしに？」と疑問を呈していることだ (H80, ii: 227 強調原文)。賢明な君主の連続をフィジオクラットの合法的専制論の馬鹿げた前提としてあげつらうマブリの考察に棹差す異論である (Maby 1768: 26)。それどころか、賢明な専制君主が三代も続けば、人民は最悪の隷属状態に陥ってしまうという主張は、デイドロの一七七〇年代後半の政治的著作に頻出し、彼の啓蒙専制批判の極致を示すものでもあった (トッジ 2015: 第一章)。インカ皇帝の開明的統治を擁護するデイドロの一節は、こうして『両インド史』内部の相互参照のネットワークによって打ち消される。デイドロはド・ポールのプロト人種主義に真っ向から対立しつつ、政治経済学的観点からはフィジオクラットの「合法的専制」を同じように断固として退けていたのだ。そのときインカ帝国は、理想郷として保存されつつ、理想郷ゆえの非現実性を刻印されるのである。

『両インド史』第三版までの改稿過程で、中国とインカ帝国という二つの帝国の叙述が、いずれもケネー流の理想化を一方で保存しながら、他方でその理想化に懐疑を示すデイドロの介入によって二重化され、相対化されていることが分かるだろう。その背景に、一七七〇年代のデイドロにおける専制批判の先鋭化が見てとれることはたしかだが、この相対化が同時に、レナルがケネーに即して提示していた理想化叙述に当初から孕まれたアイロニカルな次元を明示するものだったことも忘れてはならない。初版以来、レナルは他方でフィジオクラシーの理論の適用による「商業の自由」の原則の即時実現の要求を、あまりに性急として斥け、むしろ所有権者の権利拡張を主眼に独自の改革案を提起していた。この観点からすれば、インカ帝国も中国も、ケネー一派の「理論的ユートピア」にすぎなかったはずなのだ。そして同様のことは、『両インド史』でインカ帝国と重ね合わされるパラグアイ布教区についても当てはまるにちがいない。

4 消え去る理想郷——パラグアイ布教区評価の反転

とはいえ、レナルはインカ帝国とパラグアイ布教区の対比論のあと、第三版では第VIII篇第一五・一六章に相当する部分で、パラグアイ布教区をめぐる論争の争点に執拗に再検討を加えている。それぞれ「かの高名なミッシェンではなぜ人間の数がそれほど増加しなかったのか」、「ミッシェンに関してイエズス会士に向けられた論難の検討」と題される章である。ここで、争点のそれぞれについて批判論者と擁護論者の論点を突き合わせるレナルの議論は、はつきりと先行する対比論的理想化的記述を擁護しようとする姿勢を示している。

人口問題に関して、レナルはまず、パラグアイの布教区が統一と調和のとれた理想的共同体だったのなら、なぜその布教区で人口は飛躍的に増大することがなかったのか、と問うている。レナルによれば、パラグアイでは一六七六年の「二二布教区」が一七〇二年には「二九布教区、二万二七六一家族、八万九四九一人」にまで拡大したが、布教区の人口増はその後頭打ちで、初版・第二版によれば「約二〇万人」、第三版によれば「三二布教区、一二万一一六八人」を超えることはなかった。いずれも「教化と好奇心のための書簡集」やムラトリーの「パラグアイ・ミッシェンの報告」に基づく数値である (H70, iii: 252-253; H74, iii: 350-352; + H80, ii: 279-280)。

世紀初頭の「イエズス会居留地論」以来、布教区批判者たちはこの人口の伸び悩みに、宣教師による実人口の隠蔽——および人頭税の隠匿——や、住民に対する圧政の証拠を見てきた。その批判に対しては、ロデロ神父の『ミッシェン擁護論』以来、反駁も繰り返されてきた。レナルはもっぱらこのロデロに依拠しながら、宣教師による人口の秘匿や、鉱山労働における住民の酷使を事実と反するものとして、また五〇人程度の宣教師が十万人もの先住民の上に敷いたという「修道院的統治の圧政」をありえないこととして切って捨てる。さらに、宣教師が新信徒に独身制を推奨したことが人口の伸び悩みの原因であるという議論に対しては、シャルルヴォワを踏まえつつ、

イエズス会士が新信徒の聖職選択に対しては慎重だったことが指摘されている (H80, ii: 280-282)。

この人口問題の検討のなかで、神権政に関しては、布教区に「修道院的統治の圧政」を見る批判論への反駁が注目しに値するだろう。レナルはそこで、パラグアイには、賦役の強制や、住民の意志に基づく法律の暴力的執行や、私の特権の設立や、宗教的権威と軍事的勢力による支配といったヨーロッパにおける王政の要素がまったく見られず、むしろ「意志にもとづく従属」、あるいは「信条による「……」穏やかな支配」をこそ認めるべきだと主張する (H80, iii: 28)。 「告白」によって住民各人の内面にまで習俗管理を徹底させる神権政が、あらためて擁護されるのだ。他方、共有財産制に関しては、パラグアイで人口が伸び悩んだのは、土地の私有なしには農業の発展が望めないからだとする批判が検討されている。明らかに、マブリに対するフィジオクラットの反論を踏まえて提出された論点である^(B)。レナルはこの批判に一理あることを認めつつ、むしろマブリやランゲの側に就いて、所有権こそが「食欲、野心、奢侈、多くの人工的な必要など、統治体制の諸悪から生じる幾千もの混乱」の源泉であり、布教区は共有財産制によってこれらの混乱を免れ、住民全員に食糧を確保することができたのだと反論する。ここでは「あらゆる者が、所有権のもたらす大きな利点を、その権利そのものは所有することなく享受できた」というのである (H80, ii: 281)。

世紀初頭以来の布教区人口をめぐる甲論乙駁を、レナルが布教区擁護論の側から総括しているのが分かるだろう。第三版では、デイドロもこの擁護論に与している。デイドロはスペインからのイエズス会士追放のきっかけとなった元宣教師の告発をとりあげ、人口増に耐えうる農業生産の拡大が見込めなかったがゆえに、宣教師たちは新信徒が子供を死なせるがままにしたというその主張を、単なる誹謗中傷として斥けているからだ (H80, ii: 283; *Debate de Echavari* 1780, iii: 68-72)。こうして一連の批判論を斥けたあとで、レナルは人口伸び悩みの原因として、パウリスタの襲撃、マテ茶収穫遠征中の周辺諸部の攻撃、天然痘の蔓延、そして疫病に適した風土と生食中心の食習慣を列挙する。いずれもロデロ、ムラトリー、シャルルヴォワらが指摘した原因である (H70, ii: 256-257; H74, ii: 355-357; +

H80, ii: 283-284)。

この姿勢は続く「論難の検討」の章でも維持される。レナルはその冒頭であらためて、布教区が賢者から賞賛される一方、貪欲な征服者や商人たちから批判を受けたのは、イエズス会士がエンコミエンダ制の許で住民を強制労働に服させることを拒み、布教区内に外来者の立ち入りを禁じたためであったと断定する (H80, ii: 284-285)。その上で、イエズス会士による布教区商業の独占に対する批判に対しては、それが布教区設立当初、「野生人の文明化」を試みた初期の宣教師たちには妥当しないこと、たしかに後世代の宣教師たちは蓄財に手を染めたとしても——ラヴァレット事件が念頭にあるだろう——、その悪行もインディオの幸福を損なうことはなかったと言いつけるのだ (H80, ii: 287-288)。ダランベールは「イエズス会の破壊について」で、イエズス会士はインディオに必要な最低限の食糧を与えて支配したが、インディオはそれで満足だったと記していた (d'Alembert 1765: 26-27)。それに対して、レナルはむしろ宣教師擁護の観点から住民の幸福を強調するのである。問題の商業の独占は、私有財産を認めない布教区が必要品や貨幣を供給するために一括して外部との通商を行う体制を指す以上、レナルの議論は共有財産制の理想郷としての布教区のイメージを補強するものと言える。

後続の二つの論難の検討は、神権政にかかわる。第一に問題になるのは、布教区が「盲目的迷信」にもとづく共同体にすぎないという批判である。これに対してレナルは、「迷信」なるものは、人口増加を阻み、労働の時間を儀式のために浪費させ、労働可能な人間を怠惰な聖職者にし、市民間に紛争を生み、司祭に特権を与えるのが常だが、グアラニ人たちはこうした災厄を一切知らなかった、と答えている。さらに、よしんば布教区のキリスト教が「迷信」だったとしても、「もし彼らが自分たちの持つ幸福な制度を迷信に負ったとするなら、迷信は初めて人間に善をなしたことになる」 (H80, iii: 286) とまで付け加えるのだ。

第二の批判に対する反駁もその延長線上にある。ポルトガル宰相や、イエズス会士に世俗的な世界支配の野心を見たダランベールのように、政治的観点から布教区の帝国からの分離独立と軍事的拡大を懸念していた批判論者た

ちに対する反駁である。聖職者の関与する統治のありかたそのものを組上に載せるこの議論で、レナルはウォーバートンやルソーを暗黙のうちに踏まえつつ、古代において聖俗権力は渾然一体だったことを強調する。ところが、キリスト教はこの二つの権力を分断してしまい、中世以来、ヨーロッパは両者の相克に悩まされ続けてきた。この歴史を踏まえれば、パラグアイ布教区の神権政治は、ヨーロッパ政治が抱え込んだ難問に対する一つの回答とみなしうる。「パラグアイのイエズス会士は、この分離の源泉を知っていたので、彼らの修道会がしばしばヨーロッパでなした悪を利用して、アメリカに堅固な善を確立しようとした。彼らは二つの権力を一つに結合し、新信徒の思考と情動と力を絶対的に左右した」(H86, III: 289-297)。イエズス会士の欺瞞も、パラグアイにおける専制も、当時のイエズス会批判、布教区批判の常套だが、レナルはその批判を転倒させ、宣教師たちはむしろ、イエズス会特有の権謀術ゆえに、新世界で聖俗権力の相克を乗り越え、神権政治を実現することができたと主張するわけだ。その神権政治が住民の信条や習俗を厳格に管理し、統一的で調和的な秩序を実現したのだとすれば、それはウォーバートンが求めた聖俗権力の一致とも、ルソーが掲げた習俗維持のための公民宗教の要求とも合致するではないか、とレナルは言いたげなのである。

ただし、以上のあらゆる擁護論にもかかわらず、レナルがなお初版以来、パラグアイ布教区に対して最終判断を下すのを控えていたのを見逃してはならない。事実、「……「イエズス会宣教師たちは」新信徒の思考と情動と力を絶対的に左右した」という一文のあと、初版・第二版では次の疑問文が置かれている。「それは彼ら自身のためであったのか、それとも彼らの臣下「新信徒」のためであったのか」(H70, III: 264; H74, III: 366)。この懐疑主義的な判断停止とともに、布教区を手放して賛美するかのような先行の叙述は一挙に宙吊りにされ、そのアイロニカルな次元が露になる。初版・第二版では、この判断停止はさらに、布教区の真価についての最終判断をグアラニ人自身に委ねる、注目すべき考察に引き継がれている。

レナルはそこでこう言うのだ。「俗人」たちは、宣教師が抵抗もなく布教区から退去したことに、イエズス会の政治的野心の不在を認めて満足しているらしい。「しかし哲学は俗人とは異なる見方をし、かの立法者たちを裁くために、パラグアイの住民たちが彼らに対して賛同・反対のいずれの立場で語り、訴え出るかを待っている」。もしグアラニ人がスペイン人に肅々と服従するなら、「イエズス会士はあの野生人たちに、彼らがきわめて近くにあって自然の公正さの諸原理について教えるよりも、人間に服従するように吹き込んだのだ」と言われて然るべきだろう。けれども「武装し規律化されたあの諸民族が、野蛮な抑圧者たちを自分たちの祖国から追い出し、あの広大な国々でかつてスペインを酔わせた流血の復讐を果たすなら」、話は別だ。そのときにこそ、イエズス会士が「徳高き無私無欲で人類の幸福のために働いた」こと、「宗教を彼らに与えるとともに、真の宗教の法にほかならぬ公正さの基本概念を残した」こと、そして「正統で持続するあらゆる社会のあの原理」、「自分たちの運命について規則を定める自由」を「彼らの魂に刻み込んだ」ことが明らかになるのだから(H70, III: 264-265; H74, III: 365-368)。

レナルはここで、宣教師による「野生人の文明化」を、キリスト教化の手段ではなく、共同体の成員が「自分たちの運命について規則を定める自由」を確立する統治の創設、すなわち正統な政治共同体の「立法」として捉えている。この点で、レナルの議論はルソーが「社会契約論」で提示した「立法者」の問題系にたしかに接している。ルソーの「立法者」の特異な形象については、それが政治共同体に由来するいかなる権威も役職も持たずに、社会契約成立直後の人民の許に外部から出現し、人民が「一般意志」を表明して自ら主権＝立法権を行使させるように仕向け、こうして政治共同体に「自由」「自律」の再帰的なループを設立する触媒の役割を担っていたことを思い起こしておけば足りるだろう。この困難な課題に立ち向かうがゆえに、「立法者」はモーセやムハンマドのように神的権威に訴えるのであり、またあくまでも人民を主権者とする自由で正統な政治共同体の創出を目標とするがゆえに、ひとたび一般意志による法律の制定がなされたあとは、「立法者」は政治共同体の外部へ、あるいは政治共同体の一構成員として姿を消さなければならぬのだ。しかもルソーは、この「立法者」が詐欺師ではなく、真に「立法者」であったか否かは、あくまでも彼が設立した正統な政治共同体の持続によって判断されるほかない

とまで主張していたのである (Rousseau 2001, II: chap. 7)。

もちろん、歴史的に実在したパラグアイのイエズス会宣教師についてのレナルの議論と、社会契約に基づく正統な政治共同体の設立を理論的に思考するルソーの議論には、構え自体に大きな違いがある。とはいえ「野生人の文明化」の目的を自由な統治の確立に見定め、宣教師の外部性や宗教的権威の活用を、かつての野生人自身の政治的自由確立の観点から考慮すべきであるとするレナルが、ルソーと通底する問題関心をもっていたことは疑い得ない。しかしいづれにせよ、その宣教師立法者の仕業について最終判断を下すには、グアラニ人たちが「自分たちの運命について規則を定める自由」を行使する主体として出現するか否かを確認しなければならぬ。『両インド史』第二版では、イギリスがスペインから追放されたイエズス会士たちと結んで、パラグアイを起点に「全アメリカの全面蜂起、対スペイン戦争」(Hobbes)を起す可能性さえ示唆されているから、その先住民国家独立は、レナルにとって単なる理論的仮説ではなかっただろう。北米のイギリス植民地が独立を宣言して宗主国との戦争に突入する直前、レナルは南米のスペイン植民地帝国の辺境で、先住民たちが武装蜂起し、スペイン支配を斥けてつくる自由な国家の出現を展望していたのだ。

けれども、その展望は長くはもたなかった。第二版までパラグアイ布教区叙述の結語となっていた先の考察は、一七八〇年の第三版ではまるごと削除され、布教区についての理想化的叙述を覆す一章に差し替えられる。「かのミッションにおいて諸民族は幸福であったか。そして彼らは自分たちの立法者を惜しんだか」(Hobbes, VIII: chap. 17)と題されたその章の冒頭で、レナルは宣教師が布教区から抵抗もなく退去したこと、そしてグアラニ人が宣教師をそれほど惜しみもなかったことを告げる。とはいえ、レナルによれば、この「並外れた無関心」の原因は、宣教師の怠慢や強権ではなく、グアラニ人が「政治制度というよりもむしろ宗教共同体に似た体制の許で感じていたはずの倦怠」に求められねばならない。しかしその一節を承けて、「ある民族の総体がどうして嫌悪感もなしに厳格な法の強制の許で生きえただろうか」と反問するデイドロは、宣教師たちが布教区に敷いた統治形態にいっそう

明確な異論を唱える。曰く「グアラニ人は自分の楽しみの中でも監督され、いかなる種類の過剰にも身を委ねることができなかつた。騒擾や放蕩は、淋しい祝祭から追放された。彼らは平等へと引きずり下ろされ、その平等から身を引くことがすこともできなかつたから、彼らのあいだからはあらゆる種類の競合が遠ざけられた。[……]一切の所有の剝奪は、グアラニ人のもっとも甘美な絆にも影響しなかつたであろうか」(Hobbes, II: 288)。

インカ帝国と並んで賞賛されてきたパラグアイ布教区の幻影は、こうして第三版の改稿によって最終的に掻き消される。すでに「世界周遊記」のブーガンヴィルは、宣教師によって「修道院のように」管理された布教区において、所有権も認められず、祭儀と労働と休息で厳格に規律化された日常生活を送っていたことに、グアラニ人の「倦怠」の原因を求めていた (Bougainville 1771: 101-102)。それを承けて「人間論」のエルヴェシウスも、宣教師の退去に際しての住民たちの「無関心」を捉え、共有財産制のもとで所有権を知らぬ人民には「活力も競合もない」と断定していた (Helvétius 1773, II: 753)。この功利主義者にとって、あらゆる人間は「現実的の物的な快楽」を追求し、そのための手段として他者の承認を獲得しようとする存在であり、「活力」や「競合」はこの他者の承認の獲得のために掻き立てられるはずなのだが、共有財産制下、平等が支配する共同体では「物的な快楽」の獲得そのものが覚束ない以上、「活力」も「競合」も無意味であるからだ。レナルとデイドロが、この二人の先行者を踏まえて議論を展開していることは疑いない。その際、『両インド史』の布教区批判が、神権政とその経済的基盤としての共有財産制の両者を射程に収めていることも確実である。

ただし、デイドロはエルヴェシウス流の功利主義的観点からなされた共有財産制批判、平等批判に満足してはいない。彼はさらに、物質的必要性を満たされ、厳格な秩序の許で規律化された住民たちが、布教区で「倦怠」を感じずにはいられなかつたのはなぜかを問おうとするのだ。実際、デイドロは先の引用文で、宗教共同体の「厳格な法」と布教区住民の「過剰」を対比させている。さらにデイドロは「愛」という「情熱」の止みがたさや、「野生の自由」まで言挙げする。「情熱を持ったグアラニ人ほど不幸なものではなかつただろうが、森の奥でも、社会でも、

独房でも、情熱のない人間などいないのだ。障碍によって掻き立てられ、増加する愛の他に、私はそれで強まる情熱を知らない。そもそもグラアニ人たちに野生の自由の感情がいかほども残ってはいなかったなどということが信じられるだろうか」(H80, iii: 288)。端的に言えば、デイドロはここでグラアニ人たちの「倦怠」の原因を「自然」に見出している。ここで「野生の自由」とは、政治制度も知らぬ野生人が享受する独立と拘束のなさを意味し、いかなる強制によっても消去しえない情熱である「愛」も、人間にそなわる種の保存に向かう自然的傾向、すなわち性的欲望の延長線上に理解されるべきだからだ。デイドロが社会を人間の自然的傾向に根差すものとみなすのも、種の保存という要請と性的欲望の存在ゆえのことだった(St. Dny, iv: 334)。ただし、ここで問題とされる「愛」は、妻(女)・親子・同朋といった特定の対象に向けられる以上、そこには性的欲望の発露にはとどまらない個別化の原理も含まれている。愛こそが、愛する主体と愛される対象とを同時に個別化するので。つまり、布教区住民各人が、宗教共同体を思わせる画一的秩序のもとで「倦怠」を感じざるをえなかったのは、愛を筆頭とする情熱を抑圧され、それともにかげがえのない個別性を奪われるからだといっているのである。デイドロの考察はこの点で、『百科全書』の項目「独身制(Celibat)」から「プーガンヴィル航海記補遺」まで、キリスト教における聖職者独身制の反自然性に対する一貫した批判の延長線上にある。

デイドロはこうして「自然」に依拠して布教区の習俗管理に対立し、「過剰」を肯定すると同時に「平等」(画一性)を斥け、「競合」を肯定する。その延長線上に、共有財産制もまた斥けられる——ただし、生存のための必要最低限の所有しかなければ、愛する者への贈与もできないという理由によって。「人間の幸福のためには、満足できる分量を持つだけでは十分ではない。さらに与えうるものがなければならぬ。グラアニ人は、妻にも、子供にも、親にも、友人にも、同朋にも、施しをすることができなかった。『……』彼は悪徳を免れてはいたが、有徳でもなかった。何者も愛さず、何者からも愛されなかった」(H80, iii: 288)。ここで贈与は愛とかかわり、また愛を媒介に成立する夫婦・親子・同朋といった関係の発展に結びつけられている。贈与なしには徳もなければ、愛し愛さ

れる関係もありえないとは、そういう意味だろう。だとすれば、所有によって基礎づけられる贈与は、交換に先行しつつ、交換を基礎づける役割も担っている。ある人間が愛する他者に対してなす贈与こそが、当の他者からの逆方向の贈与を生み、こうして贈与が双方向的になり、交換が成立するとともに、愛し愛される関係の相互性が成立するのだ。つまりデイドロはここで、布教区における垂直的で非対称的な支配関係に対して、水平的で個別的でもあれば相互的でもある社会関係を対置し、人間の自然的傾向から派生するこの社会関係を発展させる媒介として、所有・贈与・交換の系列を示しているのである。社会関係はモノのやりとり(贈与・交換)を介して展開するのに、共有財産制はそのモノのやりとり自体を不可能にしてしまう。そして、この所有のやりとりを通じてはじめて人が個別的存在になるのだとすれば、個々人の特異性もまた、最終的にこの所有と交換によって基礎づけられることになるはずである。

デイドロはすでに一七七二年執筆の『政治的断章』で、キリスト教的共同体における共有財産制を「市民社会ないし政治社会」の原理と真つ向から対立するものと考えていた。そこで「行政」の二つの対象として「公安秩序(holice)」と「市民社会ないし政治社会」の二つを挙げるデイドロは、一方で「公安秩序」に関しては、「あらゆる政体は僧院的な形態と厳格さ」をそなえるべきであり、君主は「僧院長」のように絶対的主権を行使することができると語っていた。しかし「二〇、三〇、四〇、いや千、万もの頭を持つ一匹の動物」とみなされる共有財産制下の修道院と、「市民社会ないし政治社会」ではまったく事情が異なる。「ここでは各人が自分の頭と所有物を持っており、全体の富のその部分に対しては彼が主人であり、しかも絶対的主人であって『……』、どのように使用しようが濫用しようがかまわない」(Diderot 2011: 121-124)。いかなる君主であれ、所有権者の権利を侵害することは許されない——そう主張する哲学者者にとって、パラグアイ布教区は個人に内面の自由も所有権も認めず、支配関係に対する社会関係の自律性も許容しないがゆえに、宣教師の恣意に共同体内のすべてを委ねる専制的な宗教共同体でしかありえない。先の対比論におけるレナルの口吻を真似るなら、デイドロはここで「第二の善」である「平

等（＝画一性）に対して、あくまでも「第一の善」である「自由」の側に立つ。そのとき同時に、「所有権」が「自由」の根幹に置かれるのである。

とはいえデイドロの批判的考察が、パラグアイ布教区のみならず、布教区の理想化という操作そのものに対しても向けられていることを忘れてはならないだろう。実際、デイドロは自身の考察の結語で、それまでの議論を一旦打ち消し、グララニ人が宣教師の専制だけは如実に感じていたはずだと、「あらゆる権威は、多かれ少なかれおぞましいものだ。そしてこれが、すべての主人が例外なく、恩知らずしか生み出さない理由である」(Ego, 328)と記している。デイドロがここで指摘しているのはさしたつて、どれほど理想的に見える政治共同体においても、統治者と被統治者のあいだの支配関係が消去不能なものとしてとどまり続けるということにほかならない。だからこそ、支配関係を逃れる「自由」の契機を、個人の内面なり、所有権なり、愛にもとづく社会関係なりの次元で保持しなければならないのだ。この点でデイドロの考察は、初版以来のインカ帝国とパラグアイ布教区の対比論が孕んでいたアイロニーを一気に前景化し、そこに含意されていたモンテスキュー的な専制批判の契機を前面に押し出している。レナル／デイドロにとっては、インカ帝国に託されたケネーの合法的専制の理想も、パラグアイに託されたマブリの平等な民主政の理想も、宗教・法律・習俗・作法を一致させ、政治共同体を均質で統一的な秩序に服属させる体制の理想化である点において違いはない。彼らはその理想化において、政治共同体に「つねに存在する非対称的な支配関係を捨象し、政治共同体のなから、支配関係から逃れる自由の余地を一切排除してしまっているのだ。

だとすれば、『両インド史』第三版でパラグアイ布教区に下された否定的評価は、一方で同じ版の中国叙述やインカ帝国叙述でも見られた理想化への懐疑に合流するものと言える。そこで懐疑に付されていたのは、フィジオクラットの合法的専制の理想郷だったのだから。けれどもパラグアイ布教区への批判は他方で、少なくとも『両インド史』の著者たちが理解するかぎりのイエズス会宣教師にも及んでいる。そこで批判されているのは、神権政と共有財産制を二つの核とする文明化の「プラン」そのものだからである。このプランの批判には二つの側面を認めることができるだろう。第一に、それはあらゆる政治共同体に妥当する理想的構成が存在するという発想自体の批判である。問題のプランは、『両インド史』において、インカ帝国にもパラグアイ布教区にも共通する「自然的」かつ「普遍的」な政治共同体の構成を指していた。そして異なる共同体に同一のプランを見出すことも、適用することも可能であるというこの発想が、ヴォルテールやケネーの理神論にも、アコスタ以下のイエズス会士のアカトリック主義にも通底し、後者においては「適応」の觀念に導かれる異教徒・異民族の宗教・政治・文化の再解釈と結びついていたことはすでに指摘しておいた。その意味で、レナル／デイドロのパラグアイ布教区批判は、イエズス会宣教師の「適応」の觀念そのものを問題化する射程を孕んでいると言える——キリスト教の教義に適合的な要素を「自然」かつ「普遍」とみなす「適応」の戦略に対して、彼らはその「偽の普遍主義」を指弾するのだと言っても、それほど外的にはなるまい。

それ以上に重要なのは、第二の側面、すなわち、文明化を先行する特定のプランの実現とみなす発想に対する批判である。パラグアイにおける布教区建設は、あるプランに基づいて政治共同体全体を構成し、制作するという構えそのものにおいて、不可避的に政治共同体のなから支配関係から逃れる社会関係を抹消し、専制を生み出さざるをえなかつたと考えられるからだ。そう考えるとき、レナル／デイドロのパラグアイ布教区批判は、特定の超越的主体が政治共同体を創設しようとする文明化＝立法の觀念一般にまで届いている。その際には、ルソー的な「立法者」の形象も、『両インド史』の著者たちの懐疑から逃れることはできなかつたはずだ。たとえば、ルソー的な「立法者」が人民の一般意志の表明による人民主権の確立という、言わば「プラン」なき「プラン」の実現を目指していたにせよ、その「立法者」もまた、政治共同体が立ち上がる一瞬にその外部から介入し、正統な政治共同体を生み出すという任務を負っていたことに違いはないからである。

実を言えば、この布教区の理想化という操作に対する批判においても、レナル／デイドロは「統治に関しては、

理論と「実際の」行政のあいだには膨大な隔りがある」と記していたブーガンヴィルを出発点としていたと思われる (Bougainville 1771: 98)。布教区の理想化を擁護論者たちの理論的ユートピアの投影にすぎない、と切つて捨てるその批判は、ブーガンヴィルにおいては異郷一般の理想化に対する批判とも通底するものでもある (Goffe, 2013)。「ブーガンヴィル航海記補遺」(初出一七七三〜七四年)で、タヒチの共有財産制とフリーセックスの共同体の形姿の下に、ヨーロッパ人の到来そのものによって自壊するユートピアを描き出したデイドロも、当然その異郷の理想化の批判を共有している。パラグアイ布教区批判において、デイドロはこのブーガンヴィルの観点を出発点として、ケネーやマブリの政治経済学的な「プラン」の批判を、あるいはまた「プラン」の実現を目論む一切の文明化Ⅱ立法の企ての批判を展開してみせたのだ。

とはいえ、「両インド史」のパラグアイ布教区叙述の射程は、以上の読解によつてはまだ汲みつくされていない。そもそも「プラン」の実現としての「文明化Ⅱ立法」の企てを斥けるレナル／デイドロ自身が、なお「文明化」の理想を掲げることと止めず、そればかりかこの書物のあちこちで「文明化」のプロジェクトを要求し続けた。そのプロジェクトは、イエズス会宣教師が提起した「文明化」の概念に対してどのような方向転換を図るものであったのか。私たちはこの点を追求することで、レナル／デイドロがモンテスキュー的な専制批判にとどまらず、所有権を中核に置いて構想した文明化の新たな手法と、それが目指すべき新たな政治共同体の理想を理解することになるだろう。しかし、レナル／デイドロが提起するその文明化の方向転換は、私たちが最終的にふたたびパラグアイ布教区叙述へと連れ戻すことになる。抹消されつつ、執拗に回帰する理想郷の形象は、「両インド史」のなかでどのような働きを担っているのか。ある意味で正反対の方向を示すこれら二つの問いに答えることで、私たちはパラグアイ布教区叙述が、「両インド史」総体のなかで占める位置をはじめて十全に理解することができるだろう。

5 「文明化」の方向転換とその裏面

まず「両インド史」第三版のパラグアイ布教区批判にもかかわらず、レナル／デイドロが「野生人の文明化」のプロジェクトを放棄することなく、イエズス会宣教師の範例を参照し続けていることを確認しておこう。七年戦争後のフランスにおける植民地帝国再建の機運に乗じて当局に取り入った「プロジェクト屋」の一人、ベスナー男爵は、一七六三年のギアナにおける植民地建設の壊滅的失敗のあと海軍省に提出した覚書で、ポルトガル・スペイン領から追放されたイエズス会宣教師を雇い入れ、当地で「野生人の文明化」を試みて、新植民地建設のための労働力を創出すべきことを提唱していた。レナルは「両インド史」第三版で、このベスナーの提言を再録し、「つねに放浪しているこれらの諸民族を集めることから始めるべきであろう」と記している——イエズス会追放後のフランスの状況も勘案してか、宣教師の雇い入れについての言及は省略され、農業生産の増産のためには、黒人奴隷の導入も不可避であると補足されているにせよ (H80, iii: 360-361)。ここからはすでに、イエズス会士にとって先住民に対するキリスト教宣教にあった「文明化」の目的が、「両インド史」の著者たちにおいては、西欧諸国の植民地建設へ、さらには先住民の労働力としての活用へと転換させられていることが窺われるだろう。イエズス会宣教師論の非暴力主義は、まずはこの先住民の労働力としての活用という観点から評価され続けるのである。

「両インド史」第三版に挿入されたマダガスカル文明化についての章で、レナルはさらに踏み込んだ考察を残してゐる (H80, i: 414-416)。ヨーロッパ人が海外に設立した植民地や居留地がいずれもヨーロッパ諸国に多くの出費を強いたのに対し、マダガスカルには「自然に肥沃な土地」と「多数の従順で知的な民族」があった。その地で、フランス人は一六六五年の到着以来、「野生人の文明化」を試みるべきだった、と語り起こされる一節である。言うまでもなく、その文明化は「説得という穏便な手段」と「幸福という誘惑的な魅惑」によって果たされねばなら

ない。また、マダガスカル人に与えられる法制は、彼らの「習俗や性格や風土」に適い、「封建的な慣習の野蛮さ」に毒された「ヨーロッパの法制」とは無縁でなくてはならない。さらに、文明化の対象としては、成年よりもむしろ若者を優先させるべきだろう。彼らこそが、ゆくゆく「政府の信奉者を増やす政治的宣教師」となるはずなのだから。加えて、レナルは民族間紛争の乗り越えのためにマダガスカル人女性とフランス人入植者の結婚まで提唱しているのだが、見逃せないのはむしろ、土地の取得に関して、ゆめゆめ掠奪に訴えず、先住民の集会で承認された無主地のみを政府が買い取るよう推奨されていることだ。こうして「正統に取得された原野」を出発点として「所有権が次第に確立」され、マダガスカルの人々は「時とともに」「自由にこの革新を採用する」ことになるだろう——「いかなる偏見であれ、それがもたらす利得を見えなくすることはできない」からである。

レナルがイエズス会宣教師に想を得て「文明化」を提唱しつつ、それをヨーロッパにおける野蛮の乗り越えという展望に重ね合わせていること、さらには「文明化」が、宣教師によるキリスト教化のための政治共同体の設立から、国家の行政官による非暴力的手段を介した植民地設立と先住民のその支配体制への服属へととはつきりと意味転換を遂げているのが見てとれる。この提言において注目すべきことは、レナルが文明化を数世代に及ぶ長期的事業と考え、それが先住民と植民者の混血による新たなエスニック集団の創出と並行して、(土地)所有権を確立し、徐々に拡大しながら、先住民の富裕化と宗主国の求める植民地における富の増産の双方を実現しようと考えていることだ。同じ章の末尾には、デイドロもこの文明化の実行こそがヨーロッパ人による植民地建設を「後世」の審判に耐えうるものとする書き加えており、別の箇所では、インドにおける植民地建設についてマダガスカルと同様の提言をしているのだから(H80, Liv. III: chap. 33)、「この点でレナルとデイドロに意見の相違は見られない。たしかに、フランス植民地帝国の中長期的利害を強調するレナルに対して、デイドロはインドにおける植民地建設について、それを「遠い革命」、すなわち植民地のヨーロッパからの数世紀後の「解放」の展望にまで結びつける(H80, : 54)」。しかし、植民地建設としての文明化が、宗主国と植民地双方に経済的利益をもたらし、それが長期的

には植民地体制のなかに組み込まれる諸民族に政治的解放をもたらすというヴィジョンこそ、「両インド史」総体を貫く政治経済的構想の最大の特徴なのだ。

実際、デイドロは『両インド史』第二版・第三版で改稿を重ねた「ロシアの文明化」についての断章で、文明化を植民地建設と結びつけ、さらにそれがもたらす経済的利益を通じてロシア人の政治的解放をもたらすという展望を示している。その最初期の形態をとどめる『政治的断章』第XVI断章で、デイドロはまずルソーの『社会契約論』における高名なピエール大帝批判(Rousseau 2001, Liv. II: chap. 8: 85)を踏まえ、学問・技芸の移植によるロシアの西欧化のプロジェクトを斥ける。とはいえ、それは政治的行為としての文明化を放棄するためではなく、むしろエカチエリーナ二世が試みた西欧自由農の植民地建設計画を、ロシア人民の農奴制からの「解放」に結びつけるべきことを説くためだった。曰く、ロシアで「奴隷に自由の感覚を持たせる」ためには、次世代の若いロシア人を対象とせねばならない。そのためには、肥沃な土地に西欧の文明化された国から自由農を植民し、彼らに住居や農機具、土地をあてがい、その「所有権」を完全に認めるところから始めねばならない。植民地の統治はロシア人に任せ、宗教的寛容と生存の糧を保証するがいい。そうすれば、この植民地から「自由の酵母が少しずつ帝国全土に広がる」だろう——なにより「植民者たちの繁栄を見た隣接する地方の住民たちにとって、この光景が紛れもない自由の説教者となる」からだ。デイドロはこの自由農の入植地を構想するにあたって、明らかにイエズス会宣教師たちの「野生人の文明化」の先例を参照していた。「奴隷状態の人民に対しては、野生人に対するようにふるまわねばならない。彼らを回心させるのは実例なのだ。……」私は奴隷状態にある人民に「自由であれ」などとは言わないだろう。むしろ彼らの目の前に自由がもたらす利得を示し、彼らが自由を欲するように仕向けるだろう」。こうして「三世代か四世代」後に、ロシアにおける農奴解放の実現が展望されることになる(Diderot 2011: 164-170)。

この「ロシアの文明化」論の背景には、フィジオクラシーに転向を遂げつつあった時期のボードーが『市民日誌』(一七六六年)に発表したエカチエリーナの植民地建設計画についての考察と、ヒュームが「技芸と学問の起こ

りと進歩について」(初出一七四一年)で示したヨーロッパ中世史の展望があった(ゴッジ 2015: 第二章)。ボードーは、農業における投資と生産の循環に基づいて比較的短期間の段階的な経済発展を計画し、その計画を漸進的に実現する政治行為として「文明化」を構想する。これに対してヒュームは、『両インド史』序文のレナルに先駆けて、イングランド中世における商業発展に伴う土地所有の流動化が人民の農奴身分からの解放をもたらし、こうして構成された「中間身分」が学問・技芸の担い手となったという歴史過程としての文明化の展望を——ただし「文明化」という言葉は用いずに——提示していた。この両者のあいだで、デイドロは次第にボードーから距離を取り、ヒュームのな富裕化と解放の歴史過程としての文明化概念に接近する。そのとき、彼が構想する政治行為としての文明化は、ボードー的なある特定の「プラン」の実現というよりも、ヨーロッパ中世を通じて見られた文明化の過程を人為的に作動させる試みという様相を帯びるのである。

その際、デイドロが起点として見定めるのが、西欧自由農の植民地建設、より具体的には、植民者への土地所有の保証だった。この土地所有に基づく商品生産と商取引こそが、「時とともに」繁栄という「自由の利得」をロシアの農奴たちに示し、「自由の酵母」を帝国中に散種し、発酵させることを期待されているのだ。だとすれば、文明化の過程は、所有権の確立を出発点とする商品経済の自生的発展を土台として進展するものと考えられていると言える。ただしその経済発展は、富裕化によって農奴身分から解放され、自由とともにさらなる富を蓄積する人民を担い手として、学問・技芸の発展を促すだけではない。デイドロにおいて「ロシアの文明化」は、専制下にある帝国の内側から、君主の権力を掣肘しうる「対抗力」を構成し、人民の政治的自由を拡大するという課題と結びついてきたからだ。その「対抗力」の所在は、あるときは土地所有者が構成する代表制議会に、あるときは自由な言論によって形成される世論に求められる(王寺 2013: 56)。デイドロによるロシアの文明化の構想が、商業の発展を動因として、君主政の許で第三身分の社会的・政治的勢力の伸張をもたらすという、レナルが『両インド史』冒頭でヨーロッパ中世に託して語った文明化の歴史過程を再始する試みだったと言いうるのはそのせいだ。

たしかに、デイドロは経済発展と文明化の過程をあらかじめプログラムできると考えるようなオプティミズムからは遠かった。だからこそ彼は、一七七三―七四年のロシア旅行を経て、自身が構想した文明化のプロジェクトの成否について懐疑を深めていくことになった(ゴッジ 2015: 第二章)。とはいえ、この文明化のプロジェクトが、デイドロにとって、ヨーロッパの歴史的経験に根差しつつ、来たるべき時代の政治経済秩序を実現するための手段であったことには変わりはない。見逃せないのは、このプロジェクトのなかで、所有権の確立を起点とする経済発展が、モンテスキュー的な専制批判の域をはるかに超え、人民の政治権力の拡大の展望に結びつけられていることだ。ここでは、権力分立の政治制度や、宗教・法律・習俗・作法といった社会的諸審級の重層性以上に、商品生産と流通を土台に展開する水平的な経済的・社会的関係が政治権力に対してもつ自律性が強調される。デイドロにとっては、この社会的空間こそが、土地を所有し、商品生産や流通に従事し、欲望に駆り立てられながら互いに関係を取り結び、言論によって意見を戦わせる「市民」たちの活動の空間であり、「市民」たちにはこの空間を拠点として君主に對抗し、君主を凌駕しさえする政治的権力を掌握することが望まれるのである。だとすれば、デイドロがその言葉を用いていないとしても、そこには一九世紀に一般化する「国家」と「市民社会(societas)」の分節が素描されていると言つてよい。そのとき彼の文明化の構想は、大航海時代以来の商品経済の拡大と浸透に裨差して君主政下の身分制社会を崩し、それによって君主政国家内に政治権力の直接的支配を逃れる社会的空間を創出しようとするプロジェクトとして現れる。それが長期的なスパンを視野に収めることになったのも当然だろう。文明化とは、改革を目指した君主の「上から」の介入によって、君主自身の権力を制限する自律的な社会的空間を創出するという逆説的な目論見である以上、水平的な社会関係を設立し、活性化させるその仕事自体は、あくまでも多数の「市民」たち自身の活動によって、したがって不可避免的に長期的な時間の流れを通じて果たされるほかないからだ。もちろん、ロシアの文明化と同一のプランを世界中の至るところで同様に実行すべきであるとレナル/デイドロが考えていたわけではない。しかし、この文明化のプロジェクトの根幹にある経済発展と解放の展望の結合、ある

いは所有権の確立と政治的自由の拡大の展望の結合は『両インド史』では恒常的であり、個別具体的な状況に依じてさまざまに変奏される主題でもあった。たとえば、この書物でひととき有名な黒人奴隷制批判において、デイドロが奴隷たちにヨーロッパ人の主人に対する武装蜂起を呼びかけるときも、その究極的な正当化の根拠となるのは、人格所有としての自由を譲渡不可能とみなすロック的な自然権論だった(H80, III: 194)。いっそう注目に値するのは、この武装蜂起を回避するために、レナル／デイドロが提唱する奴隷解放策である。ふたたびベスナー男爵の覚書を踏まえてなされるその提案は、二〇年間の奴隷労働と五年間の賃労働の末に、奴隷たちに労働の習慣と植民地法制への服従の習慣をつけさせた上で解放を論じようとするのだが、その際、レナル／デイドロは、ロシアやマダガスカル文明化論とも呼応しながら、解放奴隷には植民地当局から住居と一定の土地を与え、所有地の自由な拡大を許すべきだと説いている(H80, III: 201-202)。そのとき、この解放奴隷の労働と所有権の拡大の果てには、黒人たちの政治的自由の獲得と植民地の宗主国からの解放という長期的展望が開けていると考えても、それほど間違いにはならないだろう。

たしかに、アメリカ大陸における植民地建設に関しては、デイドロは当面、ここでもロック的な自然権論に依拠して、無主地を労働によって占有する場合に限って土地所有権を正当化している(H80, III: 250)。(土地)所有権を公的・政治的自由の基礎とする『両インド史』の著者たちの立場からすれば、イエズス会士が不問の前提とした征服による領土獲得を斥けるこの議論は、ヨーロッパ列強のアメリカ植民地を所有と労働(商品生産)の主体たる植民者の構成する政治共同体として再定義し、正当化する議論と考えられる。レナル／デイドロにとって植民地の宗主国からの「解放」は長期的に見れば不可避であり(H70, V: 426)。だからこそ植民地建設は先住民の「解放」の手段とみなされたことを思えば、この提言がアメリカ合衆国独立への熱烈な支持で知られる書物に収められていることに不思議はない。というよりもむしろ、『両インド史』第三版の黒人奴隷制批判や植民地領有の正統性をめぐる議論で、デイドロがロック的な自然権論に全面的に依拠して議論を展開した背景には、トマス・ペイン以下の

「アメリカの革命」の支持者たちが、ロックを踏まえて合衆国独立の正当化の論陣を張った事実が控えているのだ。実際、デイドロはペインの『コモン・センス』に依拠して、社会と政府を峻別し、社会の構成員は譲渡不可能な権利として政府の形態を変更する権利を持つと主張することによって、合衆国独立を擁護する(H80, IV: 391; Paine 1776: 7-8)。『両インド史』の著者たちは北米植民地に、宗主国からは比較的自律した経済条件の下、奢侈の蔓延によって習俗の腐敗したヨーロッパとは対照的に、中小の土地所有者が労働に勤しみ、質実剛健な生活を営む共同体を見ていた。その北アメリカで宗主国との紛争を契機に共和主義的な「世論」が勃興し、独立宣言に至ったとき、デイドロはそれを斥けるいかなる理由も持たない(王寺 2013: 61-62)。パラグアイでグアラニ人の独立国家建設の期待が潰えたあと、『両インド史』の著者たちに希望を抱かせたのは、そんな北米の「市民」たちの新たな共和国だったのである。

こうして、『両インド史』でレナル／デイドロが再定義する「文明化」の概念は、所有権を普遍化し、経済発展を促しつつ、所有権と労働の主体を、自分自身が属する政治共同体において政治的自由を行使することができる「市民」として構成するプロジェクトとして現れる。イエズス会士たちは、「野生人の文明化」によって新たな政治共同体を創設し、そこで実現される現世的な「幸福」を介して、野生人のキリスト教への改宗と魂の救済の実現を図ろうとした。いまや『両インド史』の著者たちは、非ヨーロッパ地域にヨーロッパの主権国家体制を移植し、被統治者がその許で富を蓄積し、自身の属する共同体の運命を左右する政治権力を獲得し、自分たち自身の「解放」を実現する歴史過程を惹起させることを夢見る。資本主義の世界化の趨勢に棹差し、地球上を覆い尽くす商品生産と流通のネットワークの地の上に、それぞれ相対的に自律した国民国家分立体制を生起させようとする、いかにも「ブルジョワ的」なプロジェクトである。その国民国家の生成とともに、その内部で「国家」と「市民社会」の分節化が果たされるのであればなおさらのことだ。

とはいえ、『両インド史』の著者たちが所有権と労働の主体を重視したのは、各国の風土と住民たちの勤労の程

度に応じた、経済的調和をもたらすためだったことは付言しておかねばならないだろう。彼らが最終的に、ヨーロッパに視野を限定しつつ、国際通商の全面的自由化を求めたのも、重商主義国家が商業的利害の追求に邁進するあまり、国内的には農業以下の他の経済セクターを犠牲にし、対外的には世界規模の度重なる「商業戦争」をもたらしてきたという認識の上に、国家と商業の紐帯を切り離そうとしたからだ（Ogden）。ちょうどアダム・スミスの「国富論」刊行と同時期、『両インド史』には、習俗の維持に価値を認めず、富の蓄積を政治の第一目的とする「新手の政論家たち」に対する批判も書き込まれている（Hogben）。だから、レナル／デイドロの提唱する文明化を単なるブルジョワ的プロジェクトと切つて捨ててはいかにも片手落ちになるのだが、フィジオクラットとは一線を画して手工業と農業の両者に富の生産を認め、結果的に、土地の代わりに労働を富の源泉に押し上げたことまで含め、彼らの考察が図らずも「商人資本主義」から「産業資本主義」の時代への転換を後押しするものだったこともまたたしかなのだ。イエスキリストの言葉を繰り返すマルクスの言い草を借りるなら、「彼らは自分がやっていることを知らないのだ」と言うべきところかもしれない。

しかし、にもかかわらず、『両インド史』の著者たちは、あるいは少なくともデイドロは、自分たちが掲げた文明化のプロジェクトの限界をよく承知していたと言わねばならない。まさにこの点で、私たちは最後に、あらためて『両インド史』のパラグアイ布教区叙述に立ち返るべきなのだ。すでに見てきたように、そこでは初版以来、レナルが布教区の神権政と共有財産制を過剰なまでに理想化していた。その理想化には当初から一定のアイロニーが孕まれていたと考えられるが、それを明示し、先行する理想化的叙述を転覆する改稿が施されるのは、最終第三版のことだった。同様の改稿過程は、インカ帝国と中国というフィジオクラットの理想郷の叙述にも見てとれるもので、そこには特定の「プラン」を「自然的」かつ「普遍的」なモデルとみなし、その実現として「文明化」の事業を構想する立場に対する批判が含意されている。レナル／デイドロはその批判を踏まえ、あらためて「所有権」の確立から出発し、「公民的」・「政治的」自由の確立に向けた長い自生的な歴史過程を発動させる政治行為として

「文明化」を再定義したのである。けれども私の考えでは、一連の理想化的叙述に施された改稿に、単なる異郷の理想化の批判、理論的ユートピアの投影に対する批判を見て満足してはならない。むしろそこで抹消記号を付されながら保存される理想郷のイメージが、『両インド史』の叙述総体のなかでもつ機能を見きわめねばならないのだ。一つの単純な確認から出発しよう。すなわち、一連の理想郷が単に空間的に遠い異郷であるだけでなく、『両インド史』が語る「ヨーロッパの拡大」の過程そのものによって、もはやとりかえしのつかないかたちで損なわれ、失われてしまった共同体であるという事実の確認から。イエズス会追放によって廃止されたパラグアイ布教区や、スペイン人による征服によって滅ぼされたインカ帝国はもちろん、一八世紀、東洋に冠たる帝国であり続けた中国についても同様のことが言える。中国に関する見解が賛否両論に二分され、さかんに論争が戦わされるという事態そのものが——『両インド史』第三版では賛美者の見解を提示する一章と、その逐条的反駁に捧げられた一章の並列が示唆する事態である——もはや帝国の体制の二面的な理想化を許す条件自体が損なわれてしまったことを意味するからだ。つまり、ここで問題になっているのは、単なるヨーロッパにとつての異郷でも、ヨーロッパによって暴力的に滅ぼされた共同体でもなく、むしろ「ヨーロッパの拡大」に伴って軍事的・政治的・経済的・社会的ネットワークが地球上を覆い尽くし、世界を統一する過程のなかで、その世界のなかにはもはや存在の余地をもたない共同体なのである。外界から隔絶したままに孤立のなかで完全な自足を享受し、閉じた秩序のなかで完璧な均衡と安定を維持しながら自己自身を反復し続けていたそれら一連の共同体は、歴史のダイナミズムにとつての（他なるもの）を体現している。

パラグアイの神権政と共有財産制にもとづく布教区にせよ、完全に階層化された政治経済秩序のなかで自己充足的な経済循環を反復し続けるインカや中国の帝国にせよ、ヨーロッパ人との接触や商業ネットワークへの統合とともに失われるほかない共同体だろう。この観点からすれば、デイドロがこれら一連の共同体に託された理想に対する賛否以前に、理想化の操作そのものを斥けねばならなかったのは、彼らが自分自身の携わる歴史叙述を可能にす

る条件——「ヨーロッパの拡大」——そのものが、一連の共同体の存立基盤を不可逆的なかたちで損なってしまうことに十分に自覚的であったからだとと言える。だからこそ一連の理想郷のイメージは、ヨーロッパ人からなされた恣意的な表象としていったん抹消されねばならないのだ。そのときこれら一連の共同体は、抹消記号の向こうに、史実であったか否かさだかならぬ、「そうでありえたかもしれない」異郷の姿を示すことになる。異郷の理想的叙述を疑いに付し、ひびを入れさせ、転覆しつつ、なおそれを両義的なままに維持しようとする『両インド史』の改稿過程が示唆するのはまず、この「そうでありえたかもしれない」異郷の姿を保存しようとするからだ。

けれどもこの「そうでありえたかもしれない」異郷のイメージも、それがどれほど虚実のあいだで反転を繰り返すにせよ、すでに失われた遠い異郷について「ヨーロッパの拡大」の成果を享受する歴史過程の側に属する主体からなされた表象の一つにすぎない。むしろ見逃せないのは、この虚実ない交ぜの異郷のイメージが、アイロニカルな反転を繰り返すなかでその内容をほとんど失い、その裏面に一つの空虚、「無」場所を浮き上がらせることだ。この「無」場所こそが歴史にとつての〈他なるもの〉の所在を示すのであり、真のユートピアの所在を示すのである。この「無」場所を黙示するとき、デイドロは自分自身がそのなかに生き、自らその叙述に携わる、歴史過程そのものが、なにものかを排除することによって成立していることを示唆している。「ヨーロッパの拡大」の暴力性は、征服の物理的暴力のみならず、孤立し、自足した共同体を根こそぎにし、商業ネットワークの拡大とともに富の増産を目指す運動のなかにあらゆる民族を巻き込んでゆく、「両インドにおけるヨーロッパ人の植民と商業の歴史」の運動自体において認められるべきなのだ。

だとすれば、『両インド史』のなかに繰り返し回帰する抹消された理想郷のイメージは、デイドロが『プーガンヴィル航海記補遺』で示したタヒチの共有財産制とフリーセックスの理想郷と同じ位置を占めている。「プーガンヴィル航海記補遺」は、外部からヨーロッパ人が到来し、ヨーロッパ人との接触を通して、それまで知られることなかつた自足した幸福な共同体のありさまがヨーロッパ人に伝達される、というユートピア物語の成立条件その

ものが、当の共同体の孤立とともに、理想的とも見えるその自足と幸福を不可逆的に破壊するという事態を物語る(反)ユートピア的虚構作品だった(Berlekamp 1980)。実際、この作品の「長老の別れの言葉」と題された章で、島の長老はプーガンヴィル一行の出帆にあたって、タヒチへのヨーロッパ人の到来は、所有権や女の排他的占有やさらには梅毒をもたらすとともに、この島の平和に終止符を打ったばかりか、早晚ヨーロッパ人による支配に道を開いたことになるだろう、と不吉な予言を述べる。しかもその際、デイドロは、野生人の叡智を示すかに見えるこの長老の言葉自体が、タヒチの現地語からスペイン語へ、そしてスペイン語からフランス語へと翻訳される過程で、あらかじめヨーロッパ人の視点によって媒介されたものであることに注意を促してさえいるのである(DPV, xii: 589-90, 596)。そのとき『プーガンヴィル航海記補遺』の虚構的物語は、総体として、タヒチの理想郷を「そうでありえたかもしれない」ものとして示し、そのイメージの裏面の「無」場所に「ヨーロッパの拡大」が排除する〈他なるもの〉の所在を指し示す。

実は、このタヒチの長老の言葉が、『両インド史』ではデイドロ自身によって改稿され、一六五〇年のオランダ人による喜望峰征服についてのレナル執筆の叙述のなかに挿入されている。そこで長老の不吉な予言の一節は、征服を叙述する当の歴史家から、叙述上は今まさに征服の対象とされようとしている喜望峰の野生人への呼びかけのあたりをとる。「逃げる、哀れなホットtentトット人たちよ、逃げる!」——歴史家はさらに言葉を継いで、逃げに逃げてもヨーロッパ人を振り切れなければ、ゆめゆめ彼らの見かけの穏やかさに惑わされず、弓矢を取って戦え、とまで叫ぶ。『両インド史』のなかで、その喜望峰の住民ホットtentトット人は、非定住の生活を営み、過去と現在と未来の分裂も知らず、永遠に反復される現在のなかに自足する野生人の典型ともみなされる存在だった。その自足した野生状態は、ヨーロッパ人との接触によって否応なく損なわれてしまう。しかし、その不吉な出来事の到来にどれほど警鐘を鳴らそうと、もはやオランダ人の喜望峰征服から一世紀以上を経た歴史家の現在においてフランス語で発せられたその叫びが、かつてのホットtentトット人に届くはずもない。デイドロもそのことは重々承知して

いた。「残酷なヨーロッパ人たちよ、私の弁舌に腹を立てぬがよい。ホッテントット人にも、あなた方が荒らし回るべくまだ残された国々の住民にも、私の弁舌は届かないのだから」(H80, i: 205-206)。

「そうでありえたかもしれない」異郷、歴史にとつての「他なるもの」は、とりかえしのつかないかたちで抹消されることによって、「他ならぬ」この歴史、レナル／デイドロが叙述する歴史過程の悲劇性をことさらに煽り立てる。それと同時に、デイドロは「他ならぬ」この歴史と、その歴史を通じて生成したこの世界の現実性と特異性を顕示するのである。ホッテントット人の共同体が、デイドロにとつて、現在に自足する典型的な野生状態、文明人自身がかつて「そうでありえたかもしれない」が、そこから隔たることによつてはじめて過去と現在と未来の分裂を知り、歴史のなかに生きることとなった野生状態であるならなおさらのことだ。とはいえ、そのとき征服され、歴史の表舞台から排除されるホッテントット人は、単にヨーロッパ人を主体とする「両インドにおける植民と商業の歴史」の引き立て役を演じるだけではない。デイドロがこのホッテントット人の共同体の裏面に暗示する「無」場所」は、たしかにルソーが「人間不平等起源論」で示した「純粹自然状態」に、すなわち「もはや存在せず、というよりおそらくはかつて存在したことも、今後存在することもけつしてない」(Rousseau 2008: 53) かもしれぬ、歴史のゼロ度に接しているからである。ルソーにとつて純粹自然状態が回帰すべき状態ではなかったのと同様、デイドロにとつてもこの「無」場所は回帰すべき場所ではありえない。ただし、この「無」場所」の存在こそが、現実化したあらゆる歴史の基底にあつて、そのあらゆる現実化を可能にする——ちようとルソーにおいて、「完成可能性」だけをそなえた「野生人」の形姿なき形姿、本性なき本性が、その後の歴史の転変が打ち立てた事実とともに、それら一切の既成事実を超える政治的展望を可能にしたように。

デイドロにとつて文明化のプログラムは、大航海時代以来の歴史と世界の現実性と、特異性と、悲劇性とを明確に認識した上で選択されたものだった。所有権の確立から出発して、商品生産と流通の空間を組織し、そこで生じる社会関係を土台として人民の公的・政治的自由の拡大を自論むその政治的提言は、「ヨーロッパの拡大」にと

つて、あるいはより根本的に「歴史」そのものにとつての「他なるもの」を排除した地平においてはじめて成立することを、彼は重々承知していた。けれども、パラグアイ布教区、インカ帝国、中国、あるいはホッテントット人の共同体など、一連の抹消記号を付された理想郷のイメージが指示するその「他なるもの」は、所有権の確立から出発し、歴史過程に寄りそうことを旨とするあらゆる政治をあらかじめ条件づけ、限界づけることによつて、「他ならぬ」この歴史とは異なる歴史、そして「他ならぬ」この歴史を前提とするとは異なる政治の所在を、あるいは歴史とも政治とも異なるなにかの所在を暗示し続けている。「他ならぬ」この歴史の根幹にある「他なるもの」の存在こそが、現にあるのとは異なる歴史、現にあるのとは異なる政治の可能性を示唆するのである。だとすればデイドロが、その排除され、抑圧されたものを、繰り返し歴史の彼方、「後世」において呼び戻し、けつして再生することも、取り戻すこともできないはずの彼らの声を導きとして、ヨーロッパ人の歴史の現状に果敢な批判を加え続けたことも不思議ではない。そこにキリスト教的な最後の審判の世俗化された姿や、ヘーゲルの弁証法の終末の先取りだけを見て満足してしまつてはならないのだ。——デイドロがさしあつて、その歴史過程の裏面の「無」場所に、ホッテントット人や、インカ帝国の住民や、中国人や、グアラニ人とともに、いまやパラグアイ布教区から放逐されたイエズス会士たちが合流するのを見届けねばならなかったとしても、である。

『両インド史』第三版のパラグアイ布教区叙述の最終ヴァージョンが『方法的百科全書』の「政治経済」の巻(一七八八年)に項目「パラグアイ」として再録されているのを見るかぎり(Déménier 1788)、『レナル／デイドロの手になる叙述は、少なくとも革命期までフランス王国では流通を続けたらしい。しかしいづれにせよ程なく、そのテクストを一気に古びさせる出来事が勃発する。ナポレオンによる宗主国スペインの征服を承けて、南米のスペイン領植民地で独立運動が勃興し、布教区が位置したラプラタ副王領では、早くも一八一〇年の「五月革命」で独立が現実のものとなるからである。その指導者の一人、現在アルゼンチン共和国建国の父として知られるホセ・デ・

サン＝マルティンは、一七七八年、かつてのパラグアイ布教区ヤベグで生まれている。その父は、イエズス会宣教師退去後、新たに設立されたヤベグの行政区にスペイン王国から派遣された植民地官僚だった。

注

- (1) 以下、Haubert 1967; Baptista & Bruno 2001; Sarreal 2014を参照した。
- (2) Lacombe 1964: 59-69を参照。
- (3) Decobert 1978; Imbruglia 1983a; Armani 1984の先行研究のうち、一六〇一八世紀の文献を渉猟し、ユートピア主義か改革主義かの二者択一を即して、哲学者たちの布教区叙述を検討するImbruglia 1983aには、書誌的に教えられることが多かった。ただし、本章はその二者択一には与せず、『両インド史』三版における叙述の変遷に注目し、先行する哲学的議論がそこいかに刻印されているか、それが布教区廃止という出来事のために応じたか、またイエズス会宣教師から啓蒙の時代の植民地設立論へと「文明化」概念がいかなる変化を見せるかをより精密に検討する。『両インド史』に絞った先行研究としては、Jinack 1995を参照。
- (4) この「版」とは、本文の異なる「ヴァージョン」を指す。書誌的には、一七七〇年から一八二〇年の「第四ヴァージョン」まで、フランス語だけで四八の異版が確認されている。なお、一七七〇年初版の実際の刊行は七二年だった。
- (5) これは「重農主義」と訳される *physiocratie* は、本来「自然＝モノリス支配」を意味する。この原義を生かすため、本章では「モノリスチズム」「モノリスチズム」と訳記する。
- (6) この「重要な改稿」として、H70, H74ではヴァラニ人布教区と並んで提示されていたチキトス人とモホ人の布教区の記述が、H80では削除されるのが挙げられる。H70, iii: 257-259; H74, iii: 357-360; H80, ii: 277を比較せよ。
- (7) 以下、本章の引用文の傍線は、特に断らざりかぎり、引用者による強調である。
- (8) H80: VIII, 14-17の典拠の詳細については、筆者が協力したRaynal 2010の第二巻(二〇一八年)所収の注解を参照されたい。
- (9) この「植民者」とは、「モンペリエ」と呼ばれたインカ帝国内の移住者集団を指すと思われる。網野 2008: 44, 70を参照のこと。
- (10) Eph 1767, i: 34, cf. Acosta 1590, Lib. I: cap. 3; Garcilaso 1633, Lib. II: cap. 2.
- (11) 一七〇二年の統計はLEC 1716, xii: 52-57, H80の人口最高値の推定はMuratori 1754: 90に依拠しよう。
- (12) Anon. 1716: 20; LEC 1734, xxi: 345-347 (人口の増加); Anon. 1716: 6-7; LEC 1734, xxi: 334-335 (鉱山労働); LEC 1734, xxi: 360 (田賦); Charlevoix 1757, ii: 73 (独身制)を参照せよ。
- (13) フォンシネンラットは、フランス布教区の共有財産制批判は、Eph 1768, iii: 211-212; vi: 144-145に見られる。所有権批判はMably 1768: 12; Linguet 1768, ii: 247を参照。
- (14) LEC 1734: xxi, 362 sq.; Muratori 1754: 68; Charlevoix 1757, ii: 291-299 (「カリンタ」); LEC 1734, xxi: 329-330 (「茶取種遠征」); Muratori 1754: 139-140; Charlevoix 1757, ii: 88-89; Pauw 1768-69, i: 49, ii: 362 (天然産物); LEC 1734, xxi: 325-326; Muratori 1754: 138-139 (風土と食糧増産)。
- (15) Rudolf Bessner, "Précis sur les Indiens," 1767, Archives Nationales Colonies, F⁹⁵, pp. 74-77. キンナクの黒人奴隷の導入は、「ペスナ」の提案に懐疑的なブルルエの助言を受けて挿入されよう (Duchet 1971: 129; Goggi 2015: 72 sq.)。
- (16) 一七六六年、モーターバ伯が海軍大臣ヴァラニに宛てた建白書を踏まえた提言である (Pouget de Saint-André 1886: 18-19)。この「両インド史」の各所は、先住民と植民者の混血を提唱しよう。cf. H80, i: 546.
- (17) Rudolf Bessner, "De l'Esclavage des Nègres," 1774, Archives Nationales d'Outre-Mer, DFC-Guyane, n° 221.

参考文献

・文献参照に略号を用いたものは、以下の書誌に()で示した。
・『両インド史』の複数の版に参照を求める場合、該当箇所有意な改稿が見られるときは、その参考文献情報の前に「+」を記した。

網野徹哉 2008 『インカとスペイン帝国の交錯』講談社。

王寺賢太 2013 「一般意志の彼方へ——諸意志の協調」とディドロ晩年の政治的思考」『思想』一二月号、四九〜七四頁。

トウジ、ジャン＝ルイ 2015 『ドニ・ディドロ』哲学者と政治——自由な主体をいかに生み出すか』王寺賢太監訳、勁草書房。

齋藤晃 1993 『魂の征服——フランスにおける改宗の政治学』平凡社。

松森奈津子 2009 『野蠻から秩序へ——インディアス問題とサブリンカ学派』名古屋大学出版会。

Abbot, Don Paul. 1996. *Rhetoric in the New World: Rhetorical Theory and Practice in Colonial Spanish America*, Columbia, SC: University of South Carolina Press.

Acosta, José de. 1984 [1588]. *De procuranda indorum salute*, eds. L. Peretia et al., 2 vols., Madrid: Consejo Superior de las Investigaciones Científicas.

Acosta, José de. 1590. *Historia natural y moral de las Indias*, 2 vols., Sevilla: Iuan de Leon.

Anon. 1716 [1712]. *Mémoire touchant l'établissement des pères Jésuites dans les Indes d'Espagne*, s.l., in-12.

Armani, Alberto. 1984. «Philosopher's Dreams and Historical reality in the Jesuit "State" of Paraguay (XVII and XVIII Centuries)», in *Paraguay: Réserve des 6 Interdisciplinaires Kolloquiums der Sektion Lateinamerika des Zentralinstituts 06*, eds. Titus Heydemreich & Jürgen Schneider, München: Wilhelm Fink, pp. 21-107.

Baptista, J. & C. Bruno S. D. B. 2001. «Paraguay», in *Dictionario histórico de la Compañía de Jesús*, dir. Charles E. O'Neill & Joachim M^e Domingues, 4 vols., Roma: Institutum Historicum S. I., Madrid: Universidad Pontificia Comillas, t. 3, pp. 3032-3038.

Baptista, J. & P. Caraman, 2001. «Bates de Echavarrri», in *Dictionario histórico de la Compañía de Jesús*, *ibid.*, t. 2, pp. 1988-1989.

Benckassa, Georges. 1980. «Dit et non-dit idéologique: à propos du Supplément au voyage de Bougainville», in *Le Concentreur et l'Excentrique: Manges des Lumières*, Paris: Payot, pp. 213-224.

Bougainville, Louis-Antoine de. 1771. *Voyage autour du Monde*, Paris: Salliant & Nyon, in-4°.

Charlevoix, Pierre-François-Xavier de. 1757. *Histoire du Paraguay*, 6 vols., Paris: Desaint, in-12°.

D'Alambert, Jean Le Rond de. 1765. *Sur la destruction des Jésuites en France*, s.l., in-12°.

Decobert, Jacques. 1978. «Les missions jésuites du Paraguay devant la philosophie des Lumières», *Revue des sciences humaines*, 38, pp. 17-46.

Déneunier, Jean-Nicolas. 1788. «Paraguay», in *l'Encyclopédie méthodique. Économie politique et diplomatique*, t. 3, pp. 521-526.

Diderot, Denis (DPV). 1975-. *Œuvres complètes*, dir. H. Dieckmann, J. Proust & J. Varloot, 33 vols. prévus, Paris: Hermann.

Diderot, Denis. 2011 [1772]. *Fragments politiques échappés d'un porcefeuille du philosophe*, ed. G. Goggi, Paris: Hermann.

Duchet, Michèle. 1971. *Anthropologie et Histoire au siècle des Lumières*, Paris: Maspéro.

Éphémérides du citoyen (Eph). 1765-72. *Éphémérides du citoyen*, 47 vols., in-12°.

Garcaso de Vega. 1633 [1609]. *Le commentaire royal, ou l'Histoire des Incas, Rois du Pérou*, trans. I. Baudoin, Paris: Augustin Courbé, in-4°.

Goggi, Gianluigi. 1997. «Diderot et le concept de civilisation», *Dix-Huitième Siècle*, 29, pp. 353-373.

Goggi, Gianluigi. 2013. «L'utopie à demi», in *De l'Encyclopédie à l'éloquence républicaine*, Paris: Champion, pp. 73-110.

Goggi, Gianluigi. 2015. «Colonisation et civilisation: le cas de la Russie et de la Guyane», in *Ourre-Mers*, t. 103, n° 386-387, pp. 65-101.

Haubert, Maxime. 1967. *La vie quotidienne des Indiens et des Jésuites du Paraguay au temps des missions*, Paris: Hachette.

Helvétius, Claude Adrien. 1773. *De l'Homme, de ses facultés intellectuelles et de l'éducation*, 2 vols., Londres: Société typographique, in-12°.

Ibañez de Echavarrri, Bernardo. 1780 [1770]. *Histoire du Paraguay sous les Jésuites*, 3 vols., Amsterdam: Arkstée & Merkus, in-8°.

Imbruglia, Girolamo. 1983a. *L'invenzione del Paraguay: Studi sull'idea di comunità tra Seicento e Settecento*, Napoli: Bibliopolis.

Imbruglia, Girolamo. 1983b. «Introduction», in *Relation des missions du Paraguay*, Antonio Ludovico Muratori, Paris: La Découverte/Maspéro, pp. 7-38.

Imbruglia, Girolamo. 2017 [1983]. *The Jesuit Missions of Paraguay and a Cultural History of Utopia (1568-1789)*, Leiden/Boston: Brill.

Jimack, Peter. 1995. «Deux modèles de réécriture: la Compagnie anglaise des Indes (livre III) et les jésuites au Paraguay (livre VIII)», in *L'Histoire des deux Indes: réécriture et polygraphie* (Studies on Voltaire and the Eighteenth Century 333), eds. H.-J. Lüdtke & A. Strunell, Oxford: Voltaire Foundation, pp. 157-172.

Lacombe, Robert. 1964. «Trois documents français du début du XVIII^e siècle sur les jésuites du Paraguay», *Revue d'Histoire économique et sociale*, 42, pp. 25-73.

La Condamine, Charles Marie de. 1748. «Mémoire sur quelques anciens monumens du Pérou, du tems des Incas», in *Histoire de l'Académie royale des Sciences et Belles-Lettres*, Berlin: Ambroise Haude, t. 2, pp. 436-456.

Lettres éditantes et curieuses (LEC). 1702-76. *Lettres éditantes et curieuses*, 34 vols., in-12°.

Linguet, Simon-Nicolas-Henri. 1767. *Théorie des loix civiles, ou principes fondamentaux de la société*, 2 vols., Londres, in-12°.

Linguet, Simon-Nicolas-Henri. 1768. *Histoire impartiale des Jésuites depuis leur établissement jusqu'à leur première expulsion*, 2 vols., s.l., in-12°.

Mably, Gabriel Bonnot de. 1768. *Doutes proposés aux philosophes économistes, sur l'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*, La Haye/Paris: Nyon-Durand, in-12°.

Maeder, Ernesto J. & Alfredo S. Bolis. 1974. «La población de las misiones guaraníes entre 1702-1767», *Estudios Paraguyos*, 2: 1, pp. 111-137.

Mémoires de Trévoux. 1701-67. *Mémoires de Trévoux*, 275 vols., in-12°.

Montesquieu, Charles Secondat baron de. 1973 [1748]. *De l'esprit des lois*, ed. R. Derathé, 2 vols., Paris: Garnier Frères.

Muratori, Ludovico Antonio. 1754 [1743]. *Relation des missions du Paraguay*, Paris: Bordelet, in-12°.

Ohji, Kenta. 2011. «Raynal, Neckar et la Compagnie des Indes», in *Raynal et ses réseaux*, ed. Gilles Bancarel, Paris: Champion, pp. 105-181.

Ohji, Kenta. 2014. «La fin de l'Ancien Régime en Europe selon l'Histoire des deux Indes», in *Penser l'Europe au XVIII^e siècle (Oxford Studies in the Enlightenment)*, eds. A. Iltis & C. Specter, pp. 117-136.

Paine, Thomas. 1776. *Common Sense, Addressed to the Inhabitants of America*, Philadelphia.

Pauw, Cornelius de. 1768-69. *Recherches philosophiques sur les Américains*, 2 vols., Berlin: Decker, in-8°.

Pombal, Sebastião José de Carvalho e Melo, marquis de. 1758. *Relation abrégée concernant la République que les religieux nommés jésuites des*

provinces de Portugal et d'Espagne, ont établie dans les pays et domaines d'outremer de ces deux monarchies, Amsterdam : Aux dépens de la Compagnie, in-12°.

Pouget de Saint-André, Henri. 1886. *La colonisation de Madagascar sous Louis XV*, Paris : Challamel aîné.

Raynal, Guillaume-Thomas. 1877 [1747-55] (NL). *Nouvelles littéraires*, in Friedrich Melchior Grimm et al., *Correspondance littéraire*, ed. M.

Tourneux, Paris : Garnier Frères, t. 1-2.

Raynal, Guillaume-Thomas. 1770 (H70). *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux*

Indes, 6 vols., Amsterdam, in-8°.

Raynal, Guillaume-Thomas. 1774 (H74). *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux*

Indes, 7 vols., La Haye : Gosse fils, in-8°.

Raynal, Guillaume-Thomas. 1780 (H80). *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux*

Indes, 4 vols., Genève : J.-L. Pellet, in-4°.

Raynal, Guillaume-Thomas. 2010. *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, 4 vols.

prévus, 2 vols. déjà paru, Fernay-Voltaire : Centre international d'étude du 18^e siècle.

Rousseau, Jean-Jacques. 2008 [1754]. *Discours sur l'origine des inégalités parmi les hommes*, eds. B. Baohofen & B. Bernardi, Paris : GF

Flammarion.

Rousseau, Jean-Jacques. 2001 [1762]. *Du contrat social*, ed. B. Bernardi, Paris : GF Flammarion.

Sartre, Julia I. S. 2014. *The Guarani and Their Missions : A Socioeconomic History*, Stanford : Stanford University Press.

Starobinski, Jean. 1989. «Le mot civilisation», in *Le remède dans le mal*, Paris : Gallimard, pp. 11-59.

Voltaire. 2013a [1770-72]. Art. «Theocritus» des *Questions sur l'Encyclopédie*, in *Œuvres complètes*, t. 43, Oxford : Voltaire Foundation.

Voltaire. 2013b [1761]. *Essai sur les mœurs*, chap. 154 «Du Paraguay», in *Œuvres complètes*, t. 26A, Oxford : Voltaire Foundation.

Warburton, William. 1742 [1738-41]. *Dissertations sur l'union de la religion, de la morale et de la politique*, 2 vols., Londres : Dardès, in-12°.

あとがき

スペイン語の形容詞に「スアベ (suave)」という言葉がある。これは第一義的には触覚に対して柔らかく、手触りがいいことを意味するが、視覚や聴覚、味覚や嗅覚に対しても、穏やかで、心地よいものを指している。スペイン語の話者なら、おそらく「スアベ」という語の音感自体に、温和でなめらかな感覚を覚えることだろう。

一見してキリスト教とは何の関係もなさそうなこの言葉は、一六〇一八世紀に海外に派遣されたカトリックの宣教師の書簡や報告によくでてくる。用法としては、現地の人びとに教理を教えたり、彼らの「悪習」を正したりするとき、高圧的な態度をとらず「穏やかに (suavemente)」処するべきことや、教会や修道会の統治において「剛毅 (fortaleza)」だけでなく「柔和 (suavidad)」によっても配下の者を服従させるべきことなどである。もっとも「スアベ」という言葉は、その用法が人間同士の関係に限定されておらず、神と人間の関係を形容するためにも使われる。具体的には、人間に対する神の摂理や法(福音)がしばしば「穏やか」と表現される。たとえば、宣教師の著述には、「神はものごとを穏やかにとりはからう (Dios dispone las cosas suavemente)」という表現が頻出する。

人間が人間の共同体を統治するのに「柔和」が欠かせないのはわかるが、創造主がみずからの被造物である世界を統治するのに、なぜ「柔和」が必要なのだろうか。神がその気になれば、奇跡でも何でも起こして、世界のありようをいくらでも変えることができるだろうに。この問題は、神の絶対的権能と人間の自由意志、摂理の予定性と歴史の偶発性の相克にかかわる。近世カトリックの宣教師、とりわけイエズス会士は、神の摂理が人間にとつて「穏やか」であると説くが、彼らの見解はある種の「仮定の秩序 (orden de suposición)」を前提としている (Benito Méndez Fernández, *El problema de la salvación de los "infieles" en Francisco de Vitoria*, Roma : Iglesia Nacional Española, 1993, pp. 246-247)。