

〈近代本論第十一回：人権と独裁とデマ —— フランス革命〉

参考文献

- ※アルベール・マチエ『フランス大革命』ねづまさし他訳、岩波文庫、1958（原書初版は1932年）
- ※ジョルジュ・ルフェーブル『1789——フランス革命序論』、高橋幸八郎他訳、岩波書店、1975（原書初版は1939年）
- ※ジャン＝ジャック・ルソー『告白』桑原武夫訳、岩波文庫、1965（原書初版は1782～89年）
- ※ノルベルト・エリアス『宮廷社会』波田節夫他訳、法政大学出版局、1981（原書初版は1969年、教授資格論文としては30年代前半に完成し提出されていた）

近代的定位は、アトム化された個我の自己定位を出発点とするが、その最初期においてもすでにそれは集团的定位の再編という現象を伴っていた。それはルネサンス的個我における人為的システム、「作品」としての小邦国家の創造という中世までには見られなかった現象を生んだ（第一章第二節）。その基底部には、人間的定位の普遍である個と集団の弁証法があることもすでに確認した。

個我における自己定位は、「プランニング」としての集権国家（ホッブズの〈リヴァイアサン〉を代表とする）との弁証法において、カント的立法の理念を生み、ひとまず完成される。しかしそれは個我から見ての（カントの標榜する〈世界市民〉から見ての）近代であり、集团的定位、あるいは広くシステムの構築の問題はまだ始まったばかりだった。その構築をめぐる、十八世紀には活発な議論が全階級的に巻き起こり、その〈啓蒙〉がつまりは絶対主義の終焉と〈革命〉の合図となる。

この集团的システムの再編は、近代においては、国家、産業、そして国民をめぐる。国家再編が一番目立った動きであるものの、その基底部には産業システムがあり、これが人類史的な画期としての機械情報革命へと通底していく。個我の近代的シンタクスの造型期はルネサンスからバロック、ロココまでで、これはおおむね絶対主義の草創から確立、そして爛熟期と一致する。そこでの産業構造は、社会的分業を推し進めるシステムとしてのマニュファクチュア、そしてその〈血液〉としての商業資本のプロト・金融システム化によって推し進められた（ヨーロッパ中に支店を持ったメディチ家が、送金を為替で行ったことが嚆矢となる）。これが近代初期の最先端の下部構造構築の現場である。同じように、〈国民〉もまたシステムとして登場する。それは等族社会の平準性（等族の中で

の同資格、同一の権利義務)を内実とする法概念として実現されていく。これに〈文化共同体〉の理念が融合していくことになった。ヨーロッパの先進国(英仏が代表)では、この過程は絶対主義期から宗教戦争を経て、近代的代議制の懐胎期と重なっていく。

〈国民〉はつまり現代まで持続するシステムであり、それはわれわれ自身でもあるわけだが、その第一義的内実(法理)であることは、もはやあまり自覚されなくなっている。しかしそれはやはり法理であり、権利義務と不可分の形でわれわれという個にちょうど透明なシートのようにかぶさってくる、そういう〈観念〉なのである。それは〈観念〉だが、最も構造化され、社会的にほぼ完全に是認されたことによって、〈事実としての観念〉のような機能を果たすことになる。それのみではない。それはエートス、文体の〈国民性〉によって、つまりわれわれという集団固有の文化性、歴史性によって特殊に色づけされていく。これが〈国民〉の第二義的内実であり、それはルネサンス以来の文化共同体の理念(その公式文化と非公式文化への分岐もあわせて)を基軸としている。

この二重のルーツと根拠を持つ近現代の〈国民〉は、たとえば前近代の〈臣民〉、古代の〈人民〉、また古代市民社会における〈市民としての国民〉とは大きくその定位構造も、また内実も、つまり自集団に対する権利義務もはっきりと異なる。その法理的分析は、たとえばイェリネクの上掲書における優れた国家類型の概観によっても行われているが、西洋的文脈における最大の差異は、古代的国民、つまり市民の〈自由〉とは、国政に参加する自由であるのに対して、近代的自由とはちょうど逆側の〈国家から干渉されない自由〉であるという対極性によくあらわれている。この出発点は、絶対主義下での納税主体であった〈市民〉の権利義務から派生していることは明らかである。租税を払うことが、専制的恣意からひとまず脱する、〈自由に生きる〉前提として表象されていたからである。

この自由における古代市民と近代市民の対立は、日本、あるいは東洋の文脈においては、再び潜性化する。これはもちろん東洋において、西洋古典古代の基調であった、都市国家的市民社会がほとんど欠如していたからだが(戦国期の中国においてのみ、都市的国家という面ではパラレルな集団が出現していた)、それとは異なる、しかし同じ程度かより強い二律背反が生じる。それは〈人民〉、〈臣民〉、そして〈国民〉の法理的な内実、つまり国家制度に対する権利義務の根本的な差異性として顕在化する。そしてそれはもう一つの根本的な要因、東洋における農本的専制と貨幣経済の無機的対立と融合した問題を形成していく。

絶対主義期の等族から平準化されたプロト・国民の理念が発生する時、その国民はまず租税主体であった(〈三部会〉は国債負担を決定するために招集されたことが思い起こされる)。序論で少し扱ったように、日本も含めて農本的だった東洋の制度においては、現物納付が基本で、貨幣納付は前近代においては例外的である(いわゆる〈おとり立て〉の強制徴収を除き)。したがって〈人民〉はまずこの農本生産者であり、〈臣民〉も同一の構造から派生した概念であった。そこでは土地に固定されていること、そして農本的生産を行うことが〈人民〉と〈臣民〉の義務であり、対国家的な〈個〉の第一の制度法理的(律令制的)内実だったのである。

この対比が、近代化そのものに対してどういう意味を持ったかということは、たとえば日本の近代が端的に開国と国際貿易の〈圧〉によって、ほとんど強制的に開始したことが

証言している。つまり農本的前近代にとって、機械情報革命の第一幕は、地場においては制度崩壊的に進行するしかなかった。これは、江戸期の貨幣経済が農本幕藩体制を侵食していく定向的過程として概観することができる。その貨幣経済を貿易、外交へと連続させていく内在的な力を、幕藩体制は持ち合わせていなかった。統治の根本原理からして、そうした連続的近代性の創出は不可能だったのである。したがって、否定面では、開国は〈臣民〉の自壊原理として働いたが、また肯定面では、それは〈国民〉のシステムをも到来させたとも言える。産業の基本構造がマニファクチュア段階に達したのみで、社会における平準化は必然となる（これがまさに幕末の状況だった）。これはヨーロッパでは租税主体の権利の伸張として顕れ、結局爛熟した絶対主義制度を内部から崩壊させていった。日本においては、開国開港そのものが貨幣経済を加速させることで、自然にマニファクチュア的産業構造を実体化し、全体化していく。そのことから課税主体としての〈国民〉もまた、急速な権利義務の観念を伴って、明治史の舞台に登場してくるのである。

この意味で開国と維新は本質に関連している。その開国の前提は、天保改革の分岐（幕府における失敗、雄藩における成功）であり、彼我の実力差の逆転が、そのまま開国をめぐるイデオロギー対立の背景をなすことになる。そしてその淵源には、もちろん幕藩体制が鎖国と身分制度によって社会進化を人工的に停止したという、「集権的分権（封建）」という体制そのものの自己矛盾があった。

開国とはもちろん貿易のための開港であり、鎖国とはもちろん貿易を断念するための鎖港である。したがってそこでは鎖国から開港までの二百五十年で、世界はどういう貿易を行ってきたか、さらにその貿易を支える国家、国際社会はどのように変容してきたかということが、決定的な要因として働くことになる。この要因の概観は維新史にとっても、日本の近代国家の草創にとっても、やはり決定的なはずなのだが、なぜか構造的な解析があまり行われなってきたように感じる。その代表として再びノーマンをあげるならば、彼が見たのは「列強の圧力」という言葉で要約される、黒船当時の〈軍艦外交〉の圧力だけであり、それが二百五十年間に大きく変容していたはずだという直感は、どこかに置き去りにされているような印象を持つ。また、さらに後史として、〈軍艦外交〉が帝国主義の市場争奪戦へと自己展開していく、その目配りも希薄である（同時代的にそれを見ていたにもかかわらず）。ノーマンの横に服部之総を置いても、事情はあまり変わらない。彼はマルクスの『資本論』第三巻を基準として、〈世界市場〉の形成、それのみを維新の〈外圧〉と考えていた形跡が強いからである（『絶対主義論』等）。

これはしかし、開国維新史の事実と反する単純化だと思う。ペリーたちを浦賀まで運んできたのは、黒船ばかりではない。イデオロギー的な利害関心とその根本の動因であり、そこには〈文明〉という二文字が大きく書いてあった。圧迫を受けた幕府、そして日本の全体にも、この〈文明〉は大きくのしかかることになる。つまり彼我の文明の落差というものが如実に自覚されるようになって、開国の現実が迫ってきたということであり、それはまたその落差を埋めようとする方向、開化と富国強兵をすでに内在させた、そういう開港でもあった。実際に〈米欧回覧〉に出かけた明治初年度の政権上層部、木戸や岩倉たちは、〈列強〉も〈文明〉も意外と新しい現象だということを、折りに触れて確認している。

四、五十年、長くとっても百年たらずというのが、彼らが見いだした「相場」だった（『米欧回覧実記』、この「列強の新しさ」の問題は、第四章第四節で再び検討する）。

したがって、結論から言えば、この〈文明圧〉と、それに応じた〈文明問題の解決〉（の試行）とを対の現象として観察することが必須なのである。それにはまた、その〈文明〉イデオロギーが、近代的定位の発展型、必然的な展開型であるという視座を保つことが必要となる。つまりすでに確定した、ルネサンスからカントにいたる、個我と国家の定位型である。そしてそれは、日本の側においても、少なくともその前半部は用意されていた（用意されつつあった）。この部分も、半ばは対をなすことに気づけば、開港をめぐる複雑な相互浸潤もまた、近代的定位のマクロの型に収まるのではないかという推論を得ることができる。

結論から言えば、この推論は正しい。それは〈文明圧〉の実体が、ヨーロッパ列強が経てきたほぼ百年の〈経世〉の現実を反映し、三つのパラダイムの複合体となっていたからである。それは革命、世界史、進化（社会進化）のアマルガムである。

革命は制度中核である国家の再編であり、それは新しい産業基盤、そして国家主体としての〈国民〉の新たな創出を目指す。この連関では、近代化の過程のすべては、〈システム革命〉なのであり、国家再編の革命（狭義の革命）は、それを象徴する現象なのである。そしてそれらすべての変革は、結局人類種の第二革命としての機械情報革命を内実とする。

革命の現実、世界史のクロノトポス（時空組織）を生む。この流れも必然である。白馬にまたがったナポレオンがドイツに侵攻し、古い中世的な小邦を次々と解体していくのを実見した若きヘーゲルは、そこに〈世界精神〉の顕れを見た。そしてそれが彼の〈世界史〉パラダイムの原点となった。しかしこの体験は彼一人のものではない。大変革としての革命が、つねに世界史的な事件であると感得されたのは、それがもはや自集団の変革の枠を超えており、まさに流通と生産の全領域、つまり〈世界〉と連結連動していることが、生起の現場そのもので実感されたからである。

事件の連鎖が、大事件となり、大変革となるのが、この近代の初頭から中期にかけての時期の特徴であり、それは国家、生産体制（産業）、そして集団構成員（国民の萌芽）が、すべてシステムとしての大変革、根本的な再調整を必要としていたからだった。そしてその再調整の全体が人類史の画期と結合されていたために、それは〈世界史〉を構成していく。前近代においても、複数の集団が地域的な交渉、影響を重ねる場合、それはその地域における〈世界史〉的な意識を生むことがあった。たとえばヘレニズムにおける古典世界（ポリュビオスの普遍史モデル）、また司馬遷の段階での中華と夷狄を包括する〈史〉の世界がそれにあたる。しかしヘーゲル以降の近代的〈世界史〉パラダイムは、資本の総過程の及ぶ範囲を〈世界〉としたという面で、人類の〈生活〉をすべて包括する趨勢を示しており、あきらかに前近代的なマクロ地域史モデルとは異なる。そしてまたそれは、システムの根本的変革を内実としていたという点でも、やはり古代中世の歴史観とは範疇的に異なるものだった。

最後に〈世界史〉は〈進化〉と結合される。これもヘーゲルの没後すぐ顕在化した流れで、最初それは生物学方面のモデルだったが、すぐに社会進化へと適用され拡大された。しかしこれから見るように、その生物モデルにおいてすでに十九世紀的社会の現実を反映

していたことがはっきりと確認できる。〈世界史〉の時空に、方向づけと意味づけを与えたものが〈進化〉パラダイムだが、これは事實的、科学的なモデルとして提出されたにもかかわらず、もっともイデオロギー性が強い、その意味で事実性、客観性の希薄なパラダイムであった。それは根底の革命、機械情報革命の意義がこのモデルによって解明されるのではなく、むしろ隠蔽されてしまったことにも反映している。それは人類種を超えて、生物種としての進化を解き明かしたと喧伝したものの、そこから見える人類種自体、奇妙に歪んだ振る舞いを示し続ける。そしてそれは結局、種族主義、人種論へと退行していった。

進化論の批判はしばしばなされてきたし（ユクスキュルなど）、その批判の正しさを理解することは、コモンセンスとある程度の思考力がありさえすれば、それほど難しいことではない。むしろその際に改めて驚かされるのは、こうした不完全という以上に雑ばくな「理論」が、登場から一世紀以上も、実際に世界の「相貌」を決定する最大の要因の一つとなったことである。しかしそれは他の二つのパラダイム、「革命」と「世界史」においても見られる現象で、一言で言えば、この三つのパラダイムによって代表される近代における集団的定位の概念枠は、個我における定位シンタクスのような完成度も必然性も示さない。個我のアトム化から合理主義と国家モデルを経て立法理念へと至る過程は、厳格に〈根源〉としての普遍性を備えている（したがってそれは江戸的定位、そしてこれから行う維新明治期の定位の指標、示準を示し続ける）。同じことは集団的定位のパラダイムには言えない。それらは近代を代表する一つのパラダイムへと収斂したにもかかわらず、当然示すべき普遍妥当性を持っているとはとても言えないのである。つまりそれは〈文明〉パラダイムへと収斂する時に、その内奥の問題性を最も明確に、ある意味非常に露骨に示すことになる。それはつまり種族的イデオロギーそのものへと頹落するのである（したがって人種論、奴隷制、植民地主義がそこから派生することになる）。

この背理、つまり最も合理的であるはずの近代における、その近代の華としての〈近代文明〉がどうしてこれほどのアルカイックな、酷薄な、そしてこう言ってよければ実に次元の低い非人間性、反人文性、人倫性の破壊しか示しえないのかは、少しでも十九世紀の政経の現実には実感という以上のものとなって解決を迫ってくる。

しかしその圧倒的な〈人が人に対してオオカミである〉（ホッブズ）かのような、悲惨な事実の集積の中で、絶望に浸らないために、一言希望の光について言っておけば、十九世紀におけるリベラリズム、コモンセンスとは、もっとも錬磨された、構造化されたそれであり、それはこの低次のイデオロギー体との不断の対峙を強いられたことと不可分の関係にあると思う（ブルクハルトにおける人文主義、バフチンの普遍的民衆文化論など）。

もし安直に逆側の種族主義に陥るならば、それがつまりは〈生命圏^{レーベンスラウム}〉をめぐる全体主義の終末論的闘争ということになるが、それはやはり低次の流れであって、それに副旋律のように伴う受難史こそが、近代における人間性の証しでもあった。したがってわれわれもまずこの希望の流れを継承しつつ、このマクロの病理現象、〈文明〉イデオロギーという名の病理現象の再度の解明を試みってみることにしよう。

ともかく、〈黒船〉に乗ってきたのは、単純な〈革命〉でも、〈世界史〉の呈示者でも、〈進化論〉の説教者でもなかった。それらの三つがイデオロギー的に化合融合した〈文明〉

イデオロギーの使徒たちが、まさに非・文明集団としての日本へとやってきたのである。それを実証するのは、まずペリーやハリス、オールコックやパークスの言動に見られる、これらのパラダイムの活発な参照にある。そしてまた彼等と対峙した志士たち、木戸や西郷や大久保も、実に素早く、この背景に動いている定位型を、〈実際の動因〉として直感し、それに対処していくことになる。それのみではない。彼等はその対処、対峙によって、自身、〈文明〉イデオロギーへと自己進化していくのである。この進化もまた、日本の近代化、初期の絶対主義国家の創設には不可欠の主体的要因だった。そう概観することが可能である。

三つの〈経世〉の定位型は、開港時には混乱した直感や予感の段階だったが、明治初期の〈米欧回覧〉においては、すでに自覚的な学習対象となっている（このことの一部はすでに序論で検討した）。その内的な理解は、つまり三つのパラダイムの内的連関、その必然性への理解となるが、それは明治期を通じて続けられることになる。その営為を少しだけ先回りして、ここでその構造要因を概観しておこう。

まず前提条件として重要なことは、それらがカントまでに完成した個我の近代的定位を、共同体と世界の方向へ拡張したものだということである。そしてその拡張において、哲学はイデオロギーとなると総括できる。この過程が始まったのは、まさに近代史最大のイデオロギー現象の一つである、フランス革命をめぐってだった。その意義の反省は、ヘーゲルの世界精神と〈世界史〉のパラダイムによって一般化され、ヨーロッパ的拡張を是認する形で、最大規模のジンゴイズムを生む。このジンゴイズムに再度〈科学的〉基盤を与えたのが、進化論だった。進化論が社会進化論へと拡張される時、すでに〈文明圧〉は帝国主義へと変貌していくことになる。日本はほぼトップスピードで、その運動に伍していくことになった（日清、日露後の軍拡競争を経て）。

したがって今一度開港の現実にもどるならば、こうした〈文明経世〉の有機的パラダイムが、すでにペリーたちのイデオロギー背景をなしていたこと、そしてそれを直感した木戸や大久保や西郷の素早い対応を生んだということ、この弁証法の基軸を維持することが、開国と維新を一つの定位状況として概観するためには不可欠である。

ここまです総論的注意として、本章ではまず、〈黒船〉に乗ってくる、革命、世界史、進化の定位パラダイム、さらにそれが融合した〈文明化のイデオロギー〉、その内的連関を検証していくことにしよう。日本側の対峙と対応は、次章でまとめて検証することにする。解析がうまくいけば、本章と次章で、〈世界貿易〉という名の〈文明圧〉、そのイデオロギー内実は十全に解明されることが期待できるだろう。いずれにせよしかし、これまであまりにもなおざりにされてきたマクロ定位事象なので、われわれの足取りも、一步一步、地道に、事実在即して進まなければならないことはもちろんである。

まずフランス革命。その前身としてのアメリカ独立戦争は、ペリーの〈黒船〉にいたる、一つの文明史であったことを想起しておこう。

その人権論をまず検討する。

人間が、自然状態において、自由で平等であり、たがいに博愛の感情を持っているという、〈天賦人権〉の考え方は、すぐそう連想するかもしれないが、近代とともに始まった

ものではない。ルネサンス人を近代人の始まりととらえても（ブルクハルト）、彼らはまだ強固な階級社会で例外的な能力を発揮し、例外的に中産、あるいは下層の社会的出自を脱出していった人たちであった。またデカルトの時代でもない。デカルトやメルセンヌ、あるいはホッブズは、人間も機械である、ただしそこには理性が宿っていると考える合理主義者で、その理性が人間共通であればそれで人間と神の関係は解明されると考えた。自然状態、その神が降臨する前の状態、あるいは神を知らない状態は、未開、野蛮の方向で脇に置かれるか、あるいはもっと悪くすると〈魔神崇拜〉として、異端審問や魔女狩りの対象になっても仕方ないとされた。彼らが積極的にそうした差別迫害を行ったわけではないが、そういう抑圧に対して、なんらか積極的に関与し、〈人権〉を叫ぶこともなかったのである。

〈天賦人権〉は、国家単位では、アメリカの独立宣言ではじめに言及されたが、それはイギリスからの独立を正当化するための一般論で、冒頭で呈示されるとすぐ、イギリス政府の暴虐の例示に進んでいる。そして人権の〈自由〉は、〈自国の政府を設立する自由〉へと直結された。独立戦争に最初の〈ブルジョワ革命〉を見ることが、歴史教科書の通例となってきたが、そこでは〈人権〉は、まだ萌芽的にしか意識されてないことにはあまり注意が向いてこなかった。たとえば次のような、はっきりとした人種差別の文言も含まれている。

〈(イギリス政府は) われらのフロンティアの住人に対し、あの情け知らずのインディアンをけしかけようとした。インディアンの戦い方が、年齢、性別、社会的地位を無視して、無差別に殺害するものであることは、よく知られている〉(『アメリカ独立宣言』)

これはジェファーソンたちの〈人権〉観念が、ヨーロッパの啓蒙思想から大きく影響を受けながら、やはりピューリタン移民をコアとする独立運動の限界を破ることができなかったことを間接的に証している。つまりその人権は、〈自然状態〉ではなく、〈神〉の方向を向いていたからである。〈神〉を知らない原住民にはしたがって、その人権は及ばない仕組みになっていた。

〈われわれは、以下の事実を自明なものとみなす。すなわち、すべての人間は平等につくられている。造物主によって、生存、自由、そして幸福の追求をふくむ、あるおかしべからざる権利を与えられている。〉(同上)

この二分法、神を知るわれわれと、神を知らない彼らの峻別が、人権にまで及んでいることが実に不吉である。それはつまり奴隷制度への進展をすでに含意しているからである。そしてまたこの神が〈文明〉へと置き換わるところに、ペリーたちの〈文明圧〉も生まれていくのだった。〈文明を知るわれら〉と〈文明を知らない彼ら〉の峻別である。日本はもちろん後者に含まれるのだった。

西部開拓者は、端的に言って、実質、西部への侵入者、殺戮者だった。その被害者である〈原住民〉にどういふ人権がそなわっているのか、ジェファーソンたちはまったく問題

にしていない。ここにはたしかに南部奴隷制にいたる、人権を持つわれわれと、持たないかれらの二分法、その萌芽が見えている。

これはもちろん、アメリカ独立革命が、近代全体にたいしてなした、大きな貢献と功績を過小評価するものではない。独立宣言に含まれる人権観念は、後にGHQを介して、日本国憲法に流れこみ、われわれの基本的な権利の観念を決定している。しかしアメリカにおける国事行為、裁判での〈宣誓〉は、いまだに聖書に対してのものである。信仰の自由はもちろん保証されているが、国家のアウラのようなものには、いまだに神権と人権の観念的融合が見られる（大統領選になると、かならず教会に通う候補のすがたが見られる等）。日本国憲法にはいっさいそれが無い。それがどうしてなのか、一度考えてみるべきかもしれない。

それは一つには、憲法の〈基本的人権〉を男女同権や、労働基準法、そして農地改革にまで広げた、ルーズベルト・リベラリズムの実体が、十分に国際的であり、すでに神権的過去を切り落としていたからかもしれない。日本国憲法の真の作製スタッフがどういうグループで、どういう〈人権概念〉を持ち、それがどこでどのようにして形成されたのかは、いまだに謎めいているが、結果からして、彼らが当時のトップのインテリであり、そしてすでに〈造物主からもらった人権〉の観念はほとんど脱していたことはまちがいない。したがって、その結果として、かれらの人権観念は、独立宣言ではなく、そのルーツとしての啓蒙主義リベラリズム（ロココのリベラリズム）、そしてその成文化としてのフランス革命の人権宣言に遡るものであることは確実に思える。

前置きが長くなったが、つまりは日本国憲法を持つ、その基本的人権の観念をすでに常識化したわれわれは、不完全な人権概念を内包するアメリカ独立宣言よりは、むしろフランス革命の理念の裔だということである。そしてそれはロココのサロン文化で醸成された、〈自然状態の自由、平等、博愛〉の理念に直接つらなっている。

それが移植されたものだから、〈本物〉ではないという議論はしばらくおいておくことにしよう。中江兆民がルソーに心酔して漢訳し、〈東洋のルソー〉といわれたのは明治なかばである（1882年『民約訳解』出版）。そしてもちろん〈自由民権運動〉は、最初の日本の人権意識覚醒の機会ともなった。

中江が準拠したルソーはもちろん、ロココの最大の人権理論家であり、そこには〈自然状態〉と〈天賦人権〉の理念が明確に示されていた（『社会契約論』『人間不平等論』等）。

しかしその基本的人権を明確に宣言したフランス革命において、最初の〈恐怖〉が出現する。〈一党独裁〉（ジャコバン独裁）はギロチン処刑の嵐を現出し、人権の尊重とはまったく逆の惨劇が常態化した。この矛盾をどうとらえるべきなのか。

それは革命史研究をこえた、わたしたちの、眼前の定位課題であると思う。言うまでもなく、この今現在の世界において、人権の理念はじりじりと後退し、独裁的強権は〈権威主義〉というユーフェミズムを用いつつ、蔓延しはじめている。人権意識をわれわれが持つ時、そしてそれがフランス革命に遡行する、〈近代の華〉であることを感じる時、即座にまた〈一党独裁〉の残響がひびき、そして人権をめざすはずの革命における、人権抑圧という大矛盾に直面することになる。眼前に展開する人権の後退は、では原点における矛

盾の露呈であり、〈必然〉なのか、そう感じる時、すべての法治の終焉もまた、予感されることになる。〈近代の終末〉として。

しかしそれは、あまりにバロック的なあざといコントラストかもしれない。人権意識を生んだのは、ロココのサロンなのである。そして〈基本的人権の父〉ルソーは、サロンの寵児だった。このことを忘れてはいけないと思う。つまりそこは、徹底的に、〈世俗的な場〉であったからである（ジェファソンたちは、あまりそれを知らなかった。あるいは知ろうとしなかった）。

いまここで、その点を強調するのは、眼前の人権対独裁（権威主義云々）が、はっきりと二項対立、どぎつい光と闇として示されることがあまりに多いように感じるからである。そしてそれは〈世界の終末〉、第三次大戦の心象、その先取りの地獄絵と重合をはじめている。これははっきりとバロックである。バロックは専制君主の恣意性と、教会対立の時代、宗教戦争の悲惨を知った、その直後の時代だった。そこでは人間の〈自然状態〉は、悲惨そのもので、〈万人が万人に闘争している〉としてイメージされる（ホッブズ）。

しかしルソーはそこに、最初の社会生活、家族を見た。

〈あらゆる社会のなかでもっとも古く、また自然なものは、家族という社会だけである。〉（『社会契約論』）

子供が親に自然に結ばれているのは、子育てのあいだだけだが、子育てが終わっても、人間の家族関係は終わらない。それは自由な結びつきとして社会の基礎をなしていく。このことに、ルソーは〈社会契約〉の原点を見ている。そしてそれは自由な意志の行為であり、相互的であると定義する。

ルソーは、中流の職人（時計職人）の子だったが、父親が貴族との喧嘩騒ぎで逃亡すると、孤児同然となった（母親ははやくに死んでいた）。それから、彼の幼児虐待に満ちた悲惨な幼少期が始まるのだが、その彼が家庭の社会性、自然状態の社会性をこれだけ客観的に概念化したことに、わたしは胸をうたれる。そしてそのことは、あるいは彼のサロン体験とどこかで重なっていたのではないかと思う。つまりサロンを取り仕切る貴婦人、裕福な夫人たちに、彼は母性を重ねて見るものがしばしばだったからである。放浪癖があり、盗癖まであった典型的な下層の青年にそなわっていたのは、才気と、そして美貌だけだった（ルソーはかなりの美少年だったらしい）。そこで、こういうアドバイスが彼に送られることになる。

〈カステル神父は変人だが、根は善人で……こう言った。『パリでは、女の手をかりずには何もできん。女というものは曲線で、りこうな男はその漸近線なのだ。たえず接近するが、けっして接触はしない。』〉（『告白』第七巻、桑原武夫訳、中、28p）

神父のアドバイスとしてはどうかと思うが、しかしこの神父ですら、サロンに属し、サロン文化のとりもちやくをしている。こうした寸景を知ること、ロココ時代の雰囲気、それが裡側から照らし出される（しかも理性の権化、数学まで顔を出す）。それはつまり、徹

底的に世俗化された文化であり、エロスと装飾、気のきいた言葉と、変装が幅を利かせる（それは端的に〈コスプレ〉だった）、そういう社会だった。

もちろんそれは、文化ではあるが、一種のサブカルチャーである。なぜなら社会的制度の表側（バフチンの言う〈公式文化〉）は、ノルベルト・エリアス（1897～1990）が『宮廷社会』で描いてみせたような、細分化され、固定された礼儀作法に充ち満ちていたからである。

〈人々は礼儀作法をいやいや守っていたが、自分からそれをやめることはできなかった。それはたんに国王がその維持を要求したからばかりではない。そこに編み込まれていた人たちの社会的存在そのものが、その礼儀作法に結びついていたのである。〉（ノルベルト・エリアス『宮廷社会』、波田節夫他訳、法政大学出版局、〈礼儀作法と儀式〉、136p）

そうした格差社会の息がつまるようなデコーラムと、くつろいだ、才気さえあればはばたける、サロンの二重生活がフランス革命までの二世代、パリを中心に続いた。この二重性、公式文化と私的文化の二重性がまさに、〈啓蒙時代〉の社会生活の実体であったことに注意しておきたい。それがどうして大切かという、それはバロック時代の神権的専制を、一種中和する働きを確実にしていたからである。そしてその中和された世俗世界、才人があつまり、無階級化されたサロンの空間で、ディドロやルソーたちは、〈自然状態の人権〉の観念にいたる。

要約すれば、デカルトたちの近代、理性の近代は、暗い現実から始まった。そしてそれは、神の存在証明を必要とし（デカルトの『省察』、『方法叙説』）専制のメカニズムにも理性のはたらきを見ることになった（ホブズの〈リヴァイアサン〉）。しかしそれに続くロココには、その暗い影も、厳格な〈方法〉も影を射していない。そのかわりにあるのが、階級を一時的に無化する、サロンの文化だった。それはエロチックで、しゃれていて、そして軽い文化である。しかしその軽さの中でこそ、〈自然状態の人権〉の夢がさいしょにはぐくまれたのである。つまりは……モーツァルトの時代だった。エロスが階級を無化する、しかしまだ処刑も独裁も顔を出さない、〈フィガロ〉の世界である（ボーマルシェの原作は1778年、モーツァルトの歌劇化はフランス革命の三年前、1786年）。

しかし、ルソーは〈革命の父〉でもあった。その革命は天賦人権と、独裁を無媒介に結合する。いったいなにが起こったのだろうか。ルソーに心酔したロベスピエールは、恐怖政治の立役者となった。最初の〈一党独裁〉の体現者となった。そこにはロココの気楽さ、親密さ、才気とエロスはまったくない。あるのは絶叫と、〈あおり〉である。バフチンが、スターリニズムの閉塞を意識しつつ、民衆文化の破壊者として定義した〈くそまじめの精神〉（『フランソワ・ラブレーと中世ルネサンスの民衆文化』）そのものである。そしてその精神は大衆をはげしくあおる。

この〈あおり〉によって、うしなわれたものは、理性的判断の基礎をなすべき事実だった。今風に言えば、フェイク・ニュースの時代がはじまったのである。

サロンの時代も、やっかみからの噂や足のひっぱりあいはもちろんあった。というより、ありすぎるほどあった。それはルソーの『告白』を一読すればすぐわかる、時代の病の一つである。しかし同時にわかるのは、サロンが重視する（つまりサロンの主宰者の〈夫人〉が重視する）理性的なことがら、文化的な重要事に関しては、情報は正確に伝達され、共有されたことである。それが〈理性の法廷〉（理法の法廷）の役割も担っていた、各サロンのプライドでもあったからである（この伝統派は、やや矮小化されながら、ブルーストの時代まで維持されている）。それにたいし、ロベスピエールたち〈党人〉の時代には、まさにそのもっとも基本的な事実が、不断に歪曲され拡大されることになった。そしてその原因は、ほとんどコップの中の嵐とでも総称すべき、党争、内ゲバといいたくなるような嫉視、足のひっぱりあいである（再びこのSNSの暴風が吹き荒れる現代とのパラレル。ツイッターにはまった大統領とのパラレル）。

たとえばその典型例として、〈マルス広場の虐殺〉（1791年7月17日）と呼ばれる、王党派の没落につながった事件がある。この一ヶ月前にルイ16世は逃亡を試みて捕らえられ、ラファイエットら立憲君主制の党派（王党派）はまだ多数派であったものの、善後策に右往左往していた。ロベスピエールは好機到来とばかりに、共和制への移行を宣伝し、それをデモの形で行おうとする（嘆願書という形式で）。ところが数万の群衆が集まったのにおびえた、ラファイエットの国防軍が発砲してしまった。大騒ぎとなる。十数名の死亡が確認された。するとその数は、その日のうちに数千だったとされてしまう。もちろん根も葉もない噂である。

これはほとんど、ロベスピエールの仕掛けたフレーム・アップではなかったのかと疑いたくなる（アメリカでの国会議事堂占拠事件をなぜか彷彿とさせるところがある）。この事件で、それまで革命のカリスマだったラファイエットは失脚し、ロベスピエールが〈希望の星〉として登場することになった。〈君側の奸〉と、〈大元の害悪を取り除く意志の人〉の交替というわけである。

善玉と悪玉のわかりやすい交替。その大元には〈くらい陰謀〉がある……かもしれない。これはもう、ほとんどバロック演劇の世界である。もちろんその〈しかばねが最後にならず示されるべきである〉（ベンヤミン『ドイツ悲劇の根源』）〈詩学〉は、絵空事ではなく、現実の地獄絵を生み続けたわけだが。

それは近代の〈産みの苦しみ〉なのだろうか。

デカルト的な理性主義（コギト）と、ホップズ的な社会工学（オートマタとしての国家）にははっきりとそれがあるように思う。宗教戦争の結果として生まれた彼らの理性主義は、宗教戦争のトラウマと不可分でありながら、近代全体を照らす光となっていくからである（われわれもまだ、限定つきだが、その光の恩恵を受けている）。しかし同じことは、ルソーからロベスピエールにいたる、革命の系譜には言えない。なにかしら、非常に異質な乖離がここでは起きているように感じる。

それがなになのか、とても気になって、フランス革命史の二つの古典的業績を調べてみたことがある。マチエとルフェーブルの革命史である。二つともだいたい同じ時期に書かれ、いまだに評価がとても高い労作である。丹念に読んでいくと、あることに気がつく。それはモンテスキューに対する評価の低さである。そしてそれと対応する事実がうかびあ

がる。フランス革命における、立法権（国民議会）の自立、絶対化の過程である。そしてそれを批判する視点が皆無である。

この絶対化は、奇妙な祭典、〈最高存在の祭典〉に反映されている。

1793年に〈理性の祭典〉というものが執り行われた。理性崇拜はこれより先に、すでに〈国教〉とすることが決まっていたが、ここではアレゴリー風に、〈理性の女神〉が革命に降臨するという筋書きだったらしい。おそらく当時流行っていた〈活人画〉（タブロー・ヴィヴァン）の形式で行われたのだろう。主宰者はフランス劇場を任せられたパリ・コミューンの委員であるから、規模もだいたいそのくらいだったと思われる（エッチングが残っている）。これが定番化しかけた時、クレームをつけた人物がいた。他ならぬロベスピエールである。これではあまりに無神論的で、信仰の涵養にはならない、逆に不道徳を醸成する、というのがその反対の趣旨だった。

「不道徳を涵養する」という、このモラリスト風の言葉に注意しておこう。逆側に「道徳を涵養する」祭典と政策があるとすれば、それは祭典と政策を媒介とした〈全体支配〉である。つまり革命風の〈修身齐家治国平天下〉だと言ってもよい。これはまがまがしい形で、すでに法治、外的規範たる法治の崩壊を含意するものでもあった。

ではロベスピエールは、一見無邪気にも思える理性礼賛の何が気に入らなかったのだろうか。おそらく、その古典アレゴリー風の雰囲気そのものが気に入らなかったのではないかと思う。それはルネサンス、そしてロココから古典主義（処刑されたばかりのルイ16世の宮廷様式）を通じて好まれた、仮装劇だった。またそれが貴顕の好んだ〈コスプレ〉であるということも、ロベスピエールからすると疑わしかったにちがいない。一言で言って、そのサロン風の〈遊び〉がどうしても気に入らなかったのだと思う。

そこで彼はあらたに、〈最高存在の祭典〉というものを提案する。そこでは、〈理性〉という曖昧なものではなく、自由、自然、そしてフランス革命の勝利が祝われるべきだというのである。そして国民は、革命の民として、新たな愛国の〈徳〉にめざめるべきだとされたのだ。一言で言えば.....フランス革命版の国家神道といったところではないかと思う。特に〈徳〉との連結は、不吉な響きがする。過去を見れば、異端審問官が見えてくる。近い将来を見れば、〈プロレタリアートの美德〉の時代が来ることになっている。

フランス革命は、封建権力と固く結託した教会勢力との闘いでもあった。教会がいかに〈全体的支配〉の機関であったかは、その〈戸籍の支配〉を見るだけで足りる。ルフェーブルはその点を指摘している。

〈こんにち戸籍と呼ばれているものは、当時は司祭の手ににぎられていた。出生や婚姻にさいして教会の秘蹟をうけなければ、国王の臣下たるものは、合法的な存在として認められることができず、その子供たちも、私生児とみなされて、財産を相続できなかったのである。〉（ルフェーブル、同上、第一部、8p）

これは江戸幕藩体制における、仏寺によって管理されていた〈宗門改帳〉を思わせるところがあるが、それは表層的な類似にすぎない。絶対主義期まで続く教会の支配力は、いわば国家内の小国家（バチカンに支配された国際国家）という側面を持ち、その自律性は

江戸期の仏寺には完全に欠如しているからである。幕藩体制は宗教には基本的に無関心であり、その無関心によってかえって（キリスト教以外の）宗教を認知しているような側面があった。ヨーロッパのアンシャン・レジームにおける教会支配は、自律的であり、国家を超越したところがある。聖職者はそれに加えて、教育、福祉、全出版物の検閲に参加していた（同上）。したがって、1789年の人権宣言は、神にたいしてではなく、〈至高の存在〉に対する宣誓として行われているのである（アメリカの独立宣言とのコントラスト）。これは理性であるとも、なにか崇高なる汎神論的な一神であるとも読み取れる（カトリックの神だけは除外される）。この曖昧さから、ロベスピエールは〈愛国の義務〉のようなものを読み取った。革命参加は、義務であり道徳であるとされたのである。

一七九四年六月八日にシャン・ド・マルス公園で行われた祭典は、大規模な人工の山の上に作り物の巨木と柱（上には女神像）というものであったが、同様の祭典は各地方でも強制的に行われたらしい。後世の歴史家は「その雰囲気は息がつまるようなものであった」と総括している。それはロベスピエールの権力の頂点を記念するものであり、また没落の始まりともなった（翌月には逮捕され処刑された）。

立法院がまず絶対化される。行政は「委員会」によって執行され、その「指導者」が絶対化されていくと、革命はついに国教を指定して、国民に「愛国心」を植え付けようとする。立法院はすでに〈党〉となり、法治を超越しているから、国民はどこにもその強制をのがれるすべを持たない。こうして恐怖政治が猖獗をきわめることになる。革命は宗教となったのだから、反革命とのあいだには、宗教戦争しか残されていないのである。こうしてフランス革命は、ロココを飛び越えて、バロック、さらには宗教戦争の時代に先祖返りする……

この立法院と、その〈指導者〉の絶対化が、いったいどうして起きたのかということを考えはじめると、近代史、とくに憲法や三権分立の実際を見なければならなくなるが、わたしにはその能力もないし、いまはその余裕もない。ただその原点における、フランス革命という近代的政体の原点における、こうした〈至高者〉の出現の趨勢が気になるのである。それは〈完全無欠の独裁〉を理念化したものであることは、あまりに明々白々であるから。

普通、モンテスキューの三権分立は、すくなくとも、ブルジョワ憲法といわれる91年憲法には反映されていたというが、それは当時の政体の現実ではない。憲法制定議会が全権を掌握し、それがそのまま評議会や各委員会の基体となっているからである。議会制度にみえて、実はそうではない。議事を牛耳るために、あらゆるパンフレットが発刊され、激しく権力闘争が行われていた、そういう時期である。立憲君主制が唯一のオプション、行政と議会、そして司法を分割する可能性だっただろうが、これは愚君ルイ十六世の逃亡未遂事件であえなくついでしてしまう。

こうした独裁制への道が、歴史の現実として起きていたらしいのだが、気になるのは（はげしく気になるのは）、代表的な革命史家であるマチエとルフェーブルの分析記述に、〈革命過程における法治の欠如〉という査定基準がほとんど見えないことである。封建社会ですら、断片化したローマ法と、慣習法で日常をとりしきっていた。そこには、ある種の定

型と安定はあったのである。これが独裁制の恣意にはまったく見られない。〈朝令暮改〉の世界がこうして現出する。

マチエはジャコバン主義者で、それはロベスピエールの積極的な評価によくあらわれているが、恐怖政治と〈革命の実現〉をはかりにかけているようなところすら垣間見える。これは初読の時にはあまり気がつかなかったから、やはりわたしも〈独裁〉にまだ鈍感だったのかもしれない。たとえば次のようなくだり。

〈恐怖政治はまったくこの時代の宿命においては避けられないことであって、もし王党派のほうが強かったならば、王党派が共和派圧迫のために、恐怖政治を行ったであろう。〉
(アルベール・マチエ『フランス大革命』第七章〈革命裁判所〉、下、141p)

これは露骨な党派精神であって、歴史家にふさわしい発言ではない。しかしフランスにはたしかにフランス革命をめぐって、いまだに右派、左派、中道という風に陣営がわかれるようだから、ある程度はしかたないのかもしれない。しかしやはりそれでも、大元はといえば、ジャコバンとロベスピエールがそういう妄想をもち、議会と大衆をパンフレットと絶叫演説で猛烈にあおっていたという、原点の風景にあるのだろう。その激烈さに、歴史家もおもわず巻き込まれてしまうのかもしれない。

通時的記述を基本とするマチエに比べ、ルフェーブルは社会構造の分析を得意とし、その記述は冷静で説得力に富む。しかし彼もまた、〈法治〉の基軸が弱い。あるいはほとんど持たないように見える。フランス革命は、貴族の革命、ブルジョワの革命、民衆の革命、そして農民の革命という四段階を経たという彼の構造分析は、それなりにとても見事で、そしてすでに定説とも言えるものようである。しかし、再度指摘すると、この四つの革命を通じて、定向的に〈法治〉の安定性が弱まり、それが結局、失脚したジャコバンに対する〈白色テロ〉(95年)できわまったという、歴史的な下降線はほとんど一瞥もしていない。

〈白色テロ〉は農民蜂起と重なり、ルフェーブルの関心ははっきりとそちらにある。そして根本の欠如、〈権力のチェック機構〉にたいするまなごしの欠如をあげねばならない。もちろんモンテスキューは、法服貴族であり、その点ではラファイエットたち、〈リベラル貴族=王党派〉になってしまうのかもしれないが、彼の三権分立モデルは、そうした党派をはるかに超えた普遍性を持つはずである(したがって、多くの近代憲法、わが日本憲法も含めて、制度工学のかなめとなっている)。ところがルフェーブルは、モンテスキューの権力抑止の発想は、それ自体、階級的であったとするのである。

〈モンテスキューは、貴族身分の起源がフランスを征服したゲルマン人にあるという(※これは当時の通念で史実ではない——前野)点をふくめて……貴族身分が「団体」として存在することを正当化しようとした。彼によれば、この「団体」としての貴族階級の存在は、王政が専制に転化するのを防ぐのに欠くべからざるものであった。彼が説く自由とは、貴族層にとっての自由であり、この見地からすれば、『法の世界』は、おそらくは

貴族層の教典とみなしうるだろう。) (ジョルジュ・ルフェーブル『1789年——フランス革命序論』第一部〈貴族の革命〉、24p)

文章はとても学問的に、冷静にひびくが、やはり狭い〈党派精神〉が書かせたものではないかと思う。ルフェーブルは農民革命こそ、土地所有の根本を平等化しようとした彼らこそ、究極の革命の担い手であったとするからである。そして所有権を制限し、富の再分配を喧伝したロベスピエールは、もちろん彼らのイデオログであった。プロト・コルホーズ、ソホーズとでも称すべき先駆性だが、その土地収奪は、ウクライナの大飢饉の原因ともなった。ほぼルフェーブルが本書を準備していた時代である(1932~33年)。

革命は、やはり法治を忘れさせてしまうものなのだろうか。ルフェーブルのような冷静な構造分析家が、その構造に〈法治〉の基軸を入れていないのを見ると、そしてどうやらそのことにまったく気付いていないらしいのを見ると、なにか暗い気持ちになってしまう。

すこし逆のこと、明るいことを考えておこう。

フランス革命の成果は、やはり基本的人権と法治の結合であったという、最大の証拠、史実がある。ほかならぬ、フランス民法典(ナポレオン法典)である。

それまでのフランスは、ヨーロッパの他の国同様に、ローマ法のなごりと、慣習法としての封建法しかなかった。それらを全廃して、近代法に一元化したのである。基軸は、91年の人権宣言とほぼ同様のものだった。整理すると、

1. 万人の法のもとでの平等。
2. 私的所有権の保証。
3. 契約の自由。
4. 国家の世俗性(信教の自由)。
5. 経済活動の自由。

だいたいこのくらいになる。この中では、2の所有権の絶対性が、〈ブルジョワ的限界〉としてよく指摘されてきた。これはしかし、法典成立の時期を考えていないのではないかと思う。それまでの封建法、また現実に呼応していない骨董的なローマ法では、基本的な所有権すら非常に曖昧だったのである。領主特権はまさにその所有権を侵害することを旨としていた。したがって〈歴史的に見れば〉、法典はこの時点での、もっとも先進的な法典である。そしてそれは、口語で、非常にわかりやすく書かれ、編纂されている(日本の民法が採用した提要方式という手法、より専門的なパンデクテン方式と異なる)。特に、私法であるにもかかわらず、国家を拘束する、4は特筆すべき特徴で、これがまさに、ここで繰り返し論じてきた、ロココ出自の人権概念を継承しつつ、イェリネクたちの憲法理論、その機関説にも通じる重要なモメントだと思う(明治憲法もまさにこの点で先端的近代性を示したのだった)。

信教の自由と、サロンでの気楽なおしゃべり。

これは水と油に見えて、実はそうではない。

サロンの気楽なおしゃべりもなかったバロックの専制国家の中では、つねに相手の信仰と自分の信仰をすりあわせる必要があった。こうして〈少なくとも理性において相互理解が可能である〉、デカルト的なコギトの共同体（内的共同体）が生まれるのだが、そこでは国家が宗教のうしろだてを放棄することなどは、まず想像の埒外だった（それこそ〈暗黒の王国〉である、とホッブズなら断言しただろう）。

91年の人権宣言は、やはり所有権の絶対性をうたっていた。それを93年のジャコバンによる宣言では、〈平等〉の観念を強調した。それがまた革命史家の賞賛の対象となるのだが……93年は恐怖政治の開始の年である。このドラスティックな、ほとんどバロック的な光と闇、その意味をもっと考えてしかるべきではないかと思う。そして、まったく皮肉というか、歴史のいたずらというか、革命の光の部分、人権の実現は、〈皇帝〉ナポレオンによってなしとげられたという事実。

それはまた、89年から95年までの革命政体において、根本的に欠如したものと、肥大したもの、その二つの病理をも照らし出しているように思う。それは〈法治〉の欠如である。そして一元的制度の安定の欠如。その両方をもたらししたのが、帝政であったという矛盾と皮肉。

ともあれナポレオンは、みずからも参与した法典をヨーロッパの隅々にまで広めようとした。それが帝国の一元性のかなめであることをよく知っていたからではないかと思う。たしか軍服騎馬の彼が法典を手にもっている肖像画もあったように記憶する。

セントヘレナ島に流されたナポレオンのエピソードを二つ。

彼に随行した数少ない〈臣下〉たちと、彼は〈きみ、ぼく〉でつきあい、食事をともにし会話を楽しんだ。イギリス人の小吏（公売係）の娘が好きになり、本当の恋心をいだいたと伝えられている。サロンと、そこでの階級、国籍の無化、そして素朴な、若干変装の要素もまじった（田園劇風の）素朴なエロスを、この元皇帝も楽しんだのである。ロココ的な無階級的世界と、人権、法治の思いがけない結合は、かれの裡にもどうやら生きていたのではないかと感じさせる、そういうエピソードである。

最後に、〈国際人権宣言〉について一言。

国連で1948年12月10日に議決された〈人権に関する世界宣言〉は、法的拘束力はなかった。日本はもちろんまだサンフランシスコ条約の前で、独立国として存在せず、国連にも入っていないので、決議に参加していない。

その後、人権宣言に法的拘束力のある程度与えるため、集団での条約が締結された。1966年に提案された三つの規約のうち、日本はいまだに二つだけしか入っていない。死刑の廃止を含む第三規約は、〈真剣に考慮中である〉と政府は回答した（規約締結を求めた弁護士会に対して）。それは2010年のことである。

条約には、本来的な拘束力はないことに注意しておこう。参加するか、脱退するかは、国家の自由にゆだねられているからである。

それに対し、人権宣言は、〈慣習法的に〉拘束力を持ちつつある、とされている。

どこか……ジャコバン独裁の前夜を思わせる曖昧さではある。

世界人権宣言が、世界民法典に結実するのは、はたしていつのことだろうか。そこで、信教の自由が確認されるのはいつのことだろうか。

新しいナポレオンが、世界征服するまで待つわけにはいかないと思う。

われわれの時代の、喫緊の課題である。

以上、革命のパラダイムは十九世紀において〈革命的独裁〉の前哨形態へと進展していく。それに応じて、反革命的制度工学、イデオロギーも進展し、より酷薄な警察国家的形態をとるようになる。この全体が同時に、共時的に〈黒船〉と共に到来したこと、それが開国の現実であったことを今一度確認しなければならない。ここでも共時性と速度が鍵を握っている。つまり横並びに押し寄せる、〈革命的世界〉に対して、西郷や木戸たちはつねに主体的選択を迫られていたということである。ここでは到来するパラダイム自体がポリフォニー化していたともいえる。それだけ〈革命〉をめぐるイデオロギーは、十九世紀の中核的的定位現象であり、その時系列での変容はめざましいものがあったからである。

日本近代を概観すれば、しかしこの革命と反革命、そして独裁と陰謀の複雑なからみあいが自覚されてきたのは、大久保たちの世代ではなく、それに続く幸徳たちの世代ではなかったかと思う。ここでもやはり大逆事件の持っている画期としての意味が顕在化する。つまりそれはあきらかに、〈反革命〉に身構えた強権の側からの陰謀そのものであったからである。逆にまた革命も、ボルシェビキの地下活動が地上に出てきた時、大規模な独裁体制へと傾斜していったのだった（十月革命）。そうした後史を展望しつつ、〈黒船〉がもたらしたものの、革命と人権と文明のパラダイムを丹念に検証していかねばならない。

(近代本論第十一回テキスト終わり)