

## エコノミーと自然法をめぐる間文化的考察 ——モンテーニュの新大陸とケネーの中国——

Intercultural Study on Economy and Natural Law:  
A New World for Michel de Montaigne and China for François Quesnay

佐藤 勇一\*

### はじめに

エコノミーについては、様々な学問領域で多様な観点から論じうる。エコノミーについて格差社会やブラック企業等の社会問題という観点から論じる研究や、現行の経済機構の観点や、シェアリング・エコノミーのようにそれに対抗する仕組みの観点から論じる研究の数は日々増え続けている。近年では、哲学においてもエコノミー概念に注目する思想史的研究がまとまって現れている<sup>1)</sup>。さらに、マルクスとスピノザを参照し、新自由主義の原動力としての欲望や隷属について批判的に考察したフレデリック・ロルドンのように、哲学と現在の経済的な問題を結びつける新たな試みも登場している<sup>2)</sup>。西洋哲学史ではエコノミー概念は多様に論じられてきたし——哲学書でエコノミーという語が出てきたときに訳語の選択で頭を悩ませた経験のある人も多いに違いない——哲学者（あるいは経済学者）が喫緊の問題を哲学の歴史と結びつけて検討（あるいは変革）しようとしてきた長い伝統も存在する。論者は、自身の手余るこのエコノミーという広大な探究領域に、何か新たに付け加えるものをもっているわけではない。本稿は、思想史的研究を用いつつ、間文化的な観点からエコノミーを考察するささやかな試みにすぎ

\* 福井工業高等専門学校准教授

ない。

間文化的な現象を考えるための事例としてエコノミーについて考察しようとする人は、まず、バタイユ、レヴィ＝ストロース、デリダ、レヴィナスといった、フランスの哲学者によるモース『贈与論』の読解から入る道を真っ先に思い浮かべるに違いない。彼等の考察は、間文化的で現代的な諸問題を考察するための有益な洞察に満ちており、今後もエコノミーという領域に新たな視点を付加し続けられると思われるが<sup>3)</sup>、本稿ではこの第一の道をとらずに、この道や現代的な諸問題との接点が浮かび上がってくることを期待しつつ、別の道をとることにしたい。第一の道に属する哲学者たちが必ずと言っていいほど言及するように、エコノミー概念は古代ギリシャの「オイコス(家)」と「ノモス(法)」からなる「家政」に遡る<sup>4)</sup>。「家政」としてのオイコノミアは、自然のロゴス(=理法、世界、神)と人間に宿されたロゴス(=自然本性、理性)の一致を目指したストア派における、世界=国家=家の「摂理」、つまり、自然=本性にしたがった「秩序」という捉え方を経て、キリスト教における救済や三位一体の秩序、神の世界統治等を意味するようになる。さらに、「布置」や「秩序」を施す運営や経営としてのオイコノミアは、近代的な財を運営する「経済」とも結びつく。本稿では、このような多様なエコノミーの用法を貫いて時折思想史に姿を現してくる或る概念、すなわち、自然法概念を介した道をとる<sup>5)</sup>。

ストア派の独特の自然観にはじまる自然法も、ローマ法、教会法、社会契約論、国際法等、歴史上多様な仕方で現れており、そのすべてをここで検討することはできない<sup>6)</sup>。田中耕太郎の言うように、「自然法の思想が強調せられるは一般的に云えば社会生活中に於ける勢力の分裂、対立の存する場合」であり、自然法には「中世に於ける教會及び國家の對立、近世の中央集權の國家成立に於ける國家間、植民地と本國との對立」だとか、「現實と理想との懸隔が著しき場合」に「自然法は或は正當に或は濫用的に援用せられる」<sup>7)</sup>という特徴が認められる。本稿では、文明と野蛮あるいは停滞、西欧と非西

欧の懸隔が問題になったときに、肯定的にせよ否定的にせよ、自然法を用いてこの問題を考察した哲学者を取り上げ、彼らによる間文化的な問題の扱い方を検討する。まず、1. 新大陸の「発見」時に自然法概念を用いながら独特の仕方で捉えなおされた古代のエコノミー概念についてモンテーニュの思想とともに考察し、2. モンテーニュにおける新大陸の取り上げ方を検討する。次いで、3. 近代重農主義者ケネーにおける自然法思想を取り上げ、彼の思想とキリスト教的な摂理としてのオイコノミアの結びつきを確認し、4. ケネーのエコノミー概念と中国の取り上げ方を検討する。その上で、5. エコノミーと自然法をめぐる思想史的研究と現代的な問題との接点を探る、という手順で以下の論述を進める。

## 1. 『エッセー』、新大陸と自然法

なるほど、たしかに私は前言と矛盾したことを言うようだ。しかし、真実に反することは、デマデスが言った通り、決して言わない<sup>8)</sup>。

メルロ＝ポンティが「モンテーニュを読む」の冒頭部分で、この『エッセー』の言葉を引用して言うように、「モンテーニュは、あらゆる真理は自己矛盾すると説くことから始めて、おそらくは矛盾こそ真理だと認めることで終えている」<sup>9)</sup> かのようである。実際、「モンテーニュを読む」のは一筋縄ではない。それは自然法に関しても同様である。

新大陸の住民たちは、人間精神による細工をほんの少ししか加えられておらず、いまだに、彼らの原初の素朴さときわめて近いところにいるために、あのような野蛮であるものと思われる。自然法 ([les lois naturelles]) がわれわれ人間の法律による変質をほとんど受けずに、いまだに彼らを支配しているのである。けれどもその法則はきわめて純粋な

形で残っているので、私はそれがもっと早くに、そのことについてわれわれよりもよく判断できた人たちが生きていた時代に、人々に知られなかったことをしばしば残念に思う。私は、リュグルコスやプラトンがそれを知らなかったことを残念に思う。われわれがその民族の中に実見したものは、詩人たちが、かの黄金時代を讃えるのに用いたあらゆる描写や、人間の幸福な境遇を想像するのに用いたあらゆる巧みな表現を凌駕するばかりでなく、哲学者の観念や希望をさえ凌駕するからである。  
(*Essais*, 212)

『エッセー』第1巻第30章「カニバルについて」に見られるこの引用文中に、すでにモンテーニュの捉え難さが現れている。彼によれば、彼の使用人は、「ヴィルガニオンが上陸して南極フランスと名付けた地方」(*Essais*, 208)、つまり、ブラジルに「10年から12年も住んでいたことのある男」(*Essais*, 208)であり、彼はその男から彼の世紀に「発見」された新大陸についての情報を聞き出すことができたという。また、「故シャルル9世が滞在中のルーアンで」(*Essais*, 220)三人のトゥピナンバの男と会談し、「そのうちの一人とは長時間話した」(*Essais*, 221)という<sup>10)</sup>。このように新大陸の住人たちの生活について知り得る立場にいたと言うモンテーニュは、古代ギリシャの詩人や哲学者が彼らの生活について知らなかったことを「残念に思う」。そして、彼は新大陸の住人の生活を古代ギリシャ人にとっての黄金時代や理想国家を反転させたようなものとして描くことで、詩人や哲学者を批判する。しかし、その後でそれに矛盾するかのように、古代ギリシャ人にとっての黄金時代や理想郷のようなものとしてトゥピナンバの社会を描いている。

モンテーニュの捉え難さは、これにとどまらない。さらに、この引用文を『エッセー』第2巻第12章「レーモン・スポンの弁護」を並べると、別の矛盾も現れる。

けれども彼らが法に何らかの確実性を与えようとして、「自然法と呼ばれる、固定した永遠で不動の法があり、これはその本質性によって全人類のうちに刻み込まれている」などと言うのは滑稽でしかない。そしてその自然法の数を3つとか4つとか、あるいは、人によってこれより多かたり少なかったりしているわけで、自然法なるものが他のことと同様に曖昧なものであることを如実に物語っている。(Essais, 615)

この第2巻第12章からの引用文は、先程の一つ目のものとはまったく文脈が異なっており、これらが並べられるとはモンテーニュ自身は思っていなかっただろう。しかし、二つの引用——一つ目は自然法に従うトゥピナンバを讃え、二つ目は自然法を揶揄する——から、われわれは、オイコノミアにおける新大陸の住人の地位という問題と、これに対するモンテーニュの間文化的態度を垣間見ることができる<sup>11)</sup>。モンテーニュの世紀では、アリストテレス『政治学』<sup>12)</sup>におけるオイコノミアを根拠に、インディオと呼ばれた新大陸の住人に対する植民地支配の是非を論じた様々な言説が現れ、ときにはインディオの奴隷化を主張したセプルベタと彼らの権利擁護を主張したラス・カサスのバリャドリッド論争(1550年)のように、激しい論戦が繰り広げられもした。

『政治学』において、「家政」としてのオイコノミアは、主人による家族、奴隷、家畜等への管理・支配を意味する。アリストテレスは、国政のレベルにおける「自然によって自由な人間」(1255b [387])の支配と家政のレベルにおける主人の「奴隷」(1255b [387])への支配を明確に分けた。さらに、奴隷を、捕虜等の無条件に支配関係を肯定できない「法による奴隷」(1255a[385])と、生来の「自然による奴隷」(1254a[383])とに分けた。その上で、アリストテレスは「知性をもって予見する者は自然によって支配者であり、自然によって主人であるが、そうしたことを肉体の力をもってなしうる者は支配される者であり、自然によって奴隷である」(1252b[378])が故

に、主人が自然奴隷を支配するのは当然で自然に適ったことであり、主人は自分自身の家財をよく管理しなければならないとした。また、国政のレベルでは、国をもたない「野蛮人をギリシャ人が支配するのは当然のこと」(1252b[378])であり、国をもっていたとしても「主人的支配を少しも不満に思わないで耐え忍んでいる」(1285a[469])アジア人は奴隸的であるとした。

モンテーニュの世紀では、〈法律上はスペインに属するが、「野蛮」<sup>13)</sup>で「野生」で「文明化」されていないインディオを権利主体としてどこまで認めるか〉という現代の移民の市民権の制限——国籍が認められているにもかかわらず二級市民の地位におかれる等——を想起させるような議論——松森奈津子はこの議論における三つの立場、「自然奴隷説」「自然児説」「理性的人間説」を区別する<sup>14)</sup>——が巻き起こっていた。セプルベタ等の自然奴隷論者は、理性を持たず、文字を持たず、食人<sup>15)</sup>、偶像崇拜、人身御供といった「自然法に反する」悪習を持つ「野蛮人」は、「…奴隷であることが有益でもあり正しいことでもある」(1255a[385])自然奴隷だと主張した。そして、スペイン人がこの野蛮人に肉体労働を課して支配するのは自然法に適ったことであり、野蛮人が服従を拒否するなら彼らに戦争を仕掛けるのも自然法に基づく正当な行為であると考えた。これに対して、ビトリアをはじめとしたサマランカ学派は、インディオを法の主体として認め、彼らは理性をもたないのではなく、彼らの国政の未熟さや食人等の悪習は彼らの教育によるのであり、子供が理性を行使できるまで親の庇護を受けるように、賢明なスペイン人が彼らを統治する必要があるという自然児説を主張した<sup>16)</sup>。これら二つの立場がインディオを劣位に位置付けたのに対し、ラス・カサスの理性的人間説は、インディオの国政や慣習は未熟なものではなく、彼らにとって理に適ったものだと主張した<sup>17)</sup>。

この節の冒頭で言及した『エッセー』の自然法に関する二つの引用の背後には、インディオの位置づけをめぐる以上の議論が控えている。自然法を批判した二つ目の引用文は、「完璧な宗教、完璧なポリス、完璧で完成された習

慣」(*Essais*, 211)のあるトゥピナンバの文化が、自然法という西欧の論理——普遍的な法と言っておきながら人によって様々な解釈があり、「他のことと同様に曖昧な」論理——では把握不可能だと指摘した文章として読みうる。これに対して、トゥピナンバにおける自然法の支配を称賛した一つ目の引用文は、自然法に反したものと見なすと把握不可能になってしまうトゥピナンバの野生や自然を、自然法という西欧の論理を変形させつつ捉えようとしたものと読みうる。二つの引用文のずれには、メルロ＝ポンティが「社会学〔人類学のこと〕の定義」(*Signes*, 144)<sup>18)</sup>をなすと言った他者への接近方法、つまり、自然法という「われわれの論理のために他者を犠牲にするのでもなく、他者のためにわれわれの論理を犠牲にしないで他者を了解する」(*Signes*, 144)という他者への接近方法をとったモンテーニュの姿を認めることができる。

## 2. モンテーニュと間文化的領域

メルロ＝ポンティは「モースからレヴィ＝ストロースへ」で、人類学を専門学科としてではなく、「われわれ自身のもを異邦のもののように見、われわれにとって異邦であったものをわれわれのものであるかのように見ること学ぶ、という異例の方法」(*Signes*, 151)と定義づけた<sup>19)</sup>。『エッセー』第1巻第30章のモンテーニュも、この〈方法としての人類学〉を実践した〈人類学者＝現象学者〉と見なすことができるように思われる。

私は…この〔新大陸の〕民族には少しも野蛮で野生的なところはないように思う。もっともそれぞれが自分の慣習にないものを野蛮と呼ぶなら別であるが。(Essais, 211)

モンテーニュがこう述べるとき、「われわれ自身のもを異邦のものよ

うに見る」視点が取られている。「それぞれが自分の慣習にないものを野蛮と呼ぶ」と言うとき、そこには自分たち西欧も含めて人間がみな野蛮で痴愚であると見るモンテーニュの徹底した認識がある。モンテーニュは、彼がルーアンで会ったというトゥピナンバの男が、フランスの奇妙で野蛮な点を指摘した言葉を紹介する。

まず第一に、王様のまわりにいるあんなに大勢の武装してひげを生やした体格のよい男たちが（彼らはスイス人の近衛兵のことを指しているらしい）、ひとりの子供にひれ伏しているが、なぜ自分たちの中からだれか選んで支配者にしないのか、実に不思議だ。第二に、あなたがたの中にはあらゆる種類の豊かさをあふれかえるほどの持ち合わせている人たちがいる一方で、その半分（彼らの言葉ではお互いに相手のことを半分と呼んでいる）が飢えと貧困にやせ細って彼らの門前に乞食をしていること、しかも、この貧苦にあえぐ半分がこれほどの不公平を耐え忍んで、他の半分ののどもとにつかみかかっていたり、その家に火をつけたりしないことが、実に不思議だ。(Essais, 221)

モンテーニュは、トゥピナンバが「実に不思議だ」と言う西欧の野蛮で愚かな点、つまり、「われわれの過ち」(Essais, 216)に眼を向ける。「われわれもまた、われわれが自らわれわれ自身の社会に対して距離をとるならば、この自分の社会の民族学者になる」(Signes, 151)というメルロ＝ポンティの言葉が正しいとすれば、「生きた人間を食う方が、死んだ人間を食うよりはるかに野蛮であると思う」(Essais, 216)と、「敬虔と宗教を口実に」(Essais, 216)、「昔の敵同士だけでなく隣人や同胞の間でも」(Essais, 216)拷問や責苦、殺戮を行う西欧の宗教的な不寛容さという「われわれの過ち」を冷徹に批判してのけたモンテーニュは、自らの社会に対する人類学者となっていたと言えよう。



一方でモンテーニュは食人を「彼らの過ち」(*Essais*, 216) とも言うており、自分たちにとって「異邦のもの」であると考えていたと思われる。しかし、モンテーニュの食人の描写には「われわれにとって異邦のものをわれわれのものとして見る」視点も認められる。トゥピナンバの食人は、「捕虜を長い間十分にもてなしたあとで」(*Essais*, 215) 主人が知り合いを集め、「彼は捕虜の一方の腕に綱をつけて…自分のいちばん親しい友人に捕虜のもう一方の手を同じようにしてもたせる。そして二人で皆の前でこれを突き殺す。それが終わるとこれを火あぶりにし、皆で一緒に食べ、来なかった人にはその肉片をわけてやる」(*Essais*, 215) というものである。こう記述した直後でモンテーニュは、「これはわれわれが考えるように、スキタイ人がかつてしたような栄養補給のためではなく、最上の復讐を表現するためのものである」(*Essais*, 215) と、西欧の飢えをしのぐ人肉食との違いを強調する。しかし、注意しなければいけないのは、トゥピナンバの食人は、復讐としての食人であるという点で「われわれにとって異邦のもの」であるが、同時に「われわれのものとして」も見られているということである。モンテーニュは、先程の食人の描写を行った後、テルモピュライの隘路でのスパルタ王レオニダスとその部下の全滅等、死の危険が迫っても勇気のくじけなかった者について長い記述を施し、「彼はわれわれに負けたのではなく、運命に負けたのである。殺されたけれども負けたのではない」(*Essais*, 218) と評価する。その上でトゥピナンバの殺される捕虜が、「この筋肉…この肉、この血管もみなお前たちのものだ。何と哀れな馬鹿どもだ。おまえたちの祖先の手足の肉がまだここに残っているのがわからないのか。とくと味わってみろ。おまえ自身の肉の味がするから」(*Essais*, 219) と勇気をくじくことなく言った言葉を引き、「これは少しも野蠻さが感じられない」(*Essais*, 219) と感想を述べる。われわれは、この感想に「われわれにとって異邦のもの」である食人を「われわれのものとして」見るモンテーニュの姿を認めることができる。

〈われわれのなかの異邦〉や〈異邦のなかのわれわれ〉を見出すモンテーニュの記述は、野蛮が非野蛮に、非野蛮が野蛮に反転しあう記述であり、本稿1節の最初で引用した『エッセー』の言葉どおり、「前言と矛盾したこと」を言うかのようなのである。モンテーニュは、古代ギリシャの理想とは異なるトゥピナンバの社会を描くが、その後で平然と古代ギリシャの勇者とトゥピナンバの殺される捕虜を同一視する。記述の大きな流れとしては、西欧の野蛮さを強調し、トゥピナンバの自然法と古代ギリシャの黄金時代を同一視して終わっているように見える。しかし、微細に見れば、トゥピナンバはたんなる理想ではなく実は野蛮さも持っているものとして描かれ、その描き方は、ときにはトゥピナンバを自然法に反しているとした自然奴隷説のような、彼の批判する立場と似てしまうことすらある。もしモンテーニュが、彼自身の言うように、「前言と矛盾したこと」を言ったとしても「真実に反すること」を決して言わなかったのだとすれば、それはモンテーニュが問題としていたものが、メルロ＝ポンティが「真実と誤謬がともに住みつく」(*Signes*, 151)と言った文化の交錯領域そのものだったからだろう。モンテーニュの描いたトゥピナンバの自然法遵守や人間の愚かさの強調は、たんに古代ギリシャの黄金時代の再活性化ではない。それは、次のような「拡張された経験」を構成すること、つまり、自分の文化からはじめつつも、自分自身の文化の内に取り込まれていないために、他の文化と疎通し合える間文化的な「野生の領域」(*Signes*, 151)を開くことだったのではないか。

問題なのは、原住民の観点も文明人の観点も、さらには両者のあいだでの様々な誤解といったものも座を占めることのできるようなひとつの一般的な基準系を作ること、つまり、原理的に言って他国や他の時代の人々にも接近可能となるような一個の拡張された経験を構成すること、これである。(Signes, 150)

### 3. ケネーと自然法

ここまでのところは、新大陸の「発見」時に、モンテーニュによって間文化的に捉えなおされた古代のエコノミー概念や自然法概念を検討してきたが、以降は近代のエコノミー概念と自然法概念について、ケネーの思想を中心に見ていくことにしたい。近代経済学におけるエコノミーは、それ以前のエコノミーとはまったく関連がないように思えるかもしれない。実際、近代のエコノミーは、古典的な意味での家政に直接に由来するわけではないし、同時代人から「エコノミスト」と呼ばれたケネーの著作では、父なる神と子なるイエスの「配置」のような、神学において変遷した意味でのオイコノミアが論じられることもない。しかし、アガンベンも言うように、「いわばすでに一から形成されたものとして (ex novo)、哲学者やエコノミストの頭から湧き出してくるように見える」(RG, 410) 近代のエコノミーを「神学的なオイコノミアや神による世界統治といったパラダイムと結びつけているかもしれない多かれ少なかれ地下に秘められてきた連関」(RG, 410-411) が存在する。

『王国と栄光』付論2「見えざる手」で、アガンベンは、ケネーの著作へのマルブランシュの影響<sup>20)</sup>からこの連関について考察する。アガンベンにとって、マルブランシュはライブニッツ等と並んでバロック期の栄光概念の代表者である。神の栄光は、『形而上学と宗教についての対話』<sup>21)</sup>で扱われているが、メルロ＝ポンティも指摘するように、マルブランシュの栄光概念は三つに区分できる。創造神が自らの業に満足する「建築家の栄光」<sup>22)</sup>、建築家はその建築物を他者に称賛されたときに感じる誇りとしての「第二の栄光」<sup>23)</sup>、そして、イエスの犠牲が世界の神聖化を成就することで神が得る「人間の自由な自己犠牲によって神が獲得するそれ(栄光)」<sup>24)</sup>である。メルロ＝ポンティは、最初の二つの栄光が、われわれの背後にすでに出来上がった世界を回顧的な仕方では想定する「一種の墮罪以前の偏見」<sup>25)</sup>に陥っていると

批判したのに対し、三つ目の、人間やその歴史がなければ神たりえない受肉した神の栄光については、20世紀の哲学が語るべき「知覚された世界」や歴史の偶然性を先取りしていると評価した。これに対して、アガンベンは、墮罪以前のものであれ受肉したものであれ、「被造物が神に返す賛歌」(RG, 325)としての栄光は、あくまでも神の栄光自身から生じると言う。彼にとって、マルブランシュは「神が自らの栄光のためにのみ働くとする原理をさらに推し進め」(RG, 329)、救済としてのエコノミーや神の摂理による世界統治をバロック期に拡張した人物であった。

ケネーにおけるマルブランシュの影響や、アガンベンの指摘する救済や摂理のエコノミーの残響は、『中国の専制政治』第8章<sup>26)</sup>における自然法への言及にも見られる<sup>27)</sup>。

社会の構成法は、人類にとってもっとも有利な自然〔＝物理〕的秩序の法である。このような法は、物理的な法または道徳的な法である。…これらの法はともに自然法 (la loi naturelle) と呼ばれるものを形づくる。これらの法は、社会に結びつき、これらの法の命じる秩序に従っているような人間の欲求にとって必要となる財産の連続的な再生産と分配のために自然の創造者によって永久的なものとして設定された。(637[1010])

この引用文中の最後の部分、「自然の創造者によって永久的なものとして設定された」という部分にまず注意する必要がある。ここに、創造者が被造物に刻印した摂理に基づく秩序としてオイコノミア、マルブランシュ摂理概念の影響を見ることができからである。『経済表』の示す財の自己再生産的な機構を最高にして永久的なものだとする主張は、創造者としての神の栄光を讃えることにつながっている。しかし、神中心主義者マルブランシュと違い、ケネーはいわば自然中心主義者であり、それは先程の引用中でともに自然法をなすとされた「道徳的な法」と「物理的な法」の関係にも現れてい

る。彼は同じ章の少し後で、「自然法 (les lois naturelles)」について「人間の存続、保存およびその生活の便に必要な財の永続的な再生産に関わる物理法則 (les lois physiques) そのものである」(642[1015]) と言う。ケネーが自然法ということによって強調するのは自然=物理の秩序であって、道徳的な法は物理的な法に従うものと考えられている。実際、引用中の「自然 [=物理] 的秩序の法」という箇所は、『中国の専制政治』の第8章として出版されたときの文では「自然的秩序の法 (les lois de l'ordre naturel)」([1010]) となっているが、草稿では「物理的秩序の法 (les lois de l'ordre physique)」(637) となっていた。ケネーの「重農主義 [=自然の支配] (physiocratie) という、近代的で商業的なエコノミーの探究は、自然=物理の法則に従う社会秩序の探究であった。

#### 4. 動物エコノミーと中国の専制政治

重農主義者として有名なケネーは生涯を通じて医者でもあり、マントで外科医として開業した後、ポンパドゥール夫人の侍医になった。『明証』等の哲学的著作を書く以前には『動物のエコノミーについての自然学的 (physique) 試論』(以下、『動物のエコノミー』)<sup>28)</sup> という医学的な著作を著している。このタイトルからもわかるように、ケネーが医学で問題にしているものも、やはりエコノミーである。エコノミーと言っても、動物エコノミーが問題としているのは、動物の生理的な秩序、生命体の均衡であって、財・人口・農業を問題とする『経済表』や『中国の専制政治』におけるエコノミーとは異なる。しかし、それらはいずれも自然の秩序の法則 (自然法) を探究したものである。

ケネーは、自然=生理の探究としての『動物のエコノミー』を医者という立場で書いており、「感覚をみとめない少数の哲学者たち、とくにデカルト派」(OA, 118) の機械論、つまり、マルブランシュの動物機械論と単純に同

じ立場に立っているわけではなく<sup>29)</sup>、機械論的な身体論には含まれない四元素説や体液説等にも多くの頁を割いている。しかし、ド・ラ・メトリの『人間機械論』(1748年)と同時期<sup>30)</sup>のこの著作には、やはり機械論的な側面がある。

諸器官、つまり、道具的原因 (cause instrumentale) は、これによって動物エコノミーの諸作用が営まれるのだが、この原因はまったく機械論的なのである。(OA, 116)

このように言う彼の背後にも、デカルトの機械論をアウグスティヌスの神学と結合させようとしたマルブランシュの影を認めることができる。『動物のエコノミー』では「自然の創造者によって設定された法則」(OA, 140) が想定され、「精神は身体の動力因 (cause efficace)」として働かない」(OA, 195) ため運動の原因ではなく、物体間の衝撃も「それらの運動の動力因ではなく、限定因 (cause déterminante) である」(OA, 195)。ケネーにとって、一般法則にしたがった運動の真の力は、「一般的で単純な、永久的にして普遍的な仕方ですべてを創造する最高の叡智」(OA, 186) である。ここにマルブランシュの機会原因論の影響を見て取るのは、自然なことだろう。

このように、経済としてであれ生理としてであれ、エコノミーについて考察するときには、ケネーはマルブランシュ哲学の影響下にあり、一貫して自然の法則 (= 自然法) を探究していた。ハーベイの血液循環説とケネーの富の循環説の類似を指摘する先行研究が成立するのも、このケネーの自然法思想に基づいているからである<sup>31)</sup>。また、『健康状態』から政治国家への移行」(RG, 414) や動物エコノミーそれ自体に、アガンベンが「統治のパラダイム」(RG, 414) を見て取ることが可能だったのも、ケネー独特の「自然の創造者によって永久的なものとして設定された」(637[1010]) 自然法が想定されるからである。

ケネーにとって自然法によってもっともよく統治されている政治体制は、中国の専制政治であった。ケネーにはマルブランシュと同様に中国論が存在するが、彼が中国擁護の書『中国の専制政治』を著しているときには他の場合と異なり、マルブランシュの影響は見られない。マルブランシュの『神の存在と本質についてのキリスト教徒哲学者と中国人哲学者の対話』（1708年）<sup>32)</sup>は、キリスト教の「神」と儒学の「理」を比較したものであるが、宣教師リヨンスから執筆依頼を受けたこの書は、作者が意図していなくとも、宣教師が中国で布教をしやすくするために依頼された中国批判の書である。さらに、中国の無神論を批判したこの著作は、イエズス会との激しい論争を巻き起こした<sup>33)</sup>。そのため、マルブランシュも含めこの著作をめぐる論争に関わった人々の関心は、中国そのものというよりも、その当時におけるヨーロッパ・キリスト教世界内の論争に向いていた。これに対して、ケネーの関心は布教にも無神論をめぐる論争にもなかった。彼の関心は次の一文に現れている。

ヨーロッパではかなり一般にこの帝国の政治に対して好意的でない意見があるように思われるが、私は逆に中国旅行記等によって、その体制が賢明で変更不可能な法 (lois sages et irrévocables) に基づいていて、その法を皇帝が遵守させるとともに、皇帝自身も厳格に遵守していると理解するに至った。(564)

ケネーがこう書くとき、彼の批判の矛先は、同時代人モンテスキューのアジア的専制政治批判等の中国に「好意的でない意見」に向かっていた<sup>34)</sup>。当時は、16世紀と同じくやはりアリストテレス『政治学』を援用しつつ、アジア人の隷属的な従順さ、政治体制の安定、科学の未発達等が議論され、これらが停滞した中国という見方を助長していった時代である<sup>35)</sup>。このような見解に対し、インディオの自然法を強調して植民者を批判したモンテーニュと

同様、ケネーは中国の「賢明で変更不可能な法」、つまり、自然法を強調して批判する。たしかに中国では「天文学、地理学、自然哲学や物理学」(592[1070])は実務が要求する以上には発達せず、「文法、歴史、法学、道徳、政治学といった実践的な学問」(592[1070])にもっぱらその関心が向かっているが、これは儒学<sup>36)</sup>を中心とした「自然権 (droit naturel) の学問が高度な完成段階に達している」(592[1070])証である。そして、中国の政府は「一般的で確固としていて、まさに自然法の不変の秩序に従う政府」(647[1020])であって、中国の政治体制の安定は停滞ではなく、農業を基礎とした重農主義的な政府の模範として捉えるべきである。こうしたケネーの中国擁護は、中国を批判することでフランスの専制政治を批判し、イギリス名誉革命後の君主政治を称賛していたモンテスキューに対するフランス重農主義の立場からの反論であったと見なしうる<sup>37)</sup>。したがって、彼の中国論は、中国について語ってはいるが同時代の論敵を批判することにその眼目があったという点では、マルブランシュの中国論と同型であった。この意味では、マルブランシュとケネーにとっての中国は、モンテーニュにとっての新大陸のような、自らの変化をもたらす間文化的領域そのものの探究たりえなかったと言えよう。

また、ケネーからすれば、中国の統治は大きな欠点も持っていた。それは「人口の過剰」<sup>38)</sup>であり、「そこから、この帝国の政府の品位を傷つけているように見える不幸な結果が起因している」(636[1114])。彼は人口を調整するための対応策として、「この帝国の傍には非常に多くの島々が存在する」(635[1113])のでそこに植民地をつくること、さらに、「女子の結婚を20歳まで、男子の結婚を25歳まで遅らせるインカの法」(636[1114])を適用すること等を挙げている。ケネーにとって、「人口は統治の善悪とは関係なくつねに富を凌駕するものであり」(635[1112])、身体の状態のごとく調整し、管理する必要のあるものであった。



## 5. おわりにかえて

考えあわせてみると、同じひとり人間が同じ知能をもちながら、子供の時分からフランス人やドイツ人の間で育てられるのと、仮にもし中国人やカニバル〔人食い人〕の間ですっと暮らしてきたのと、どれほど違った人間になるか…<sup>39)</sup>

『方法序説』第二部の、理性の普遍性や伝統的学問への批判、慣習の許容等について語っているこの箇所、デカルトが何の断りもなく並置した新大陸のカニバル<sup>40)</sup>と中国人は、これまでに見てきたように、ともに非西欧の「野蛮」や「停滞」の代表として論じられてきたという共通性をもっている。16世紀にモンテーニュが自然法にしたがった社会として描いた新大陸と、18世紀にケネーが自然法にしたがった統治として描いた中国は、もちろんまったく異なるものではあったが、アリストテレスの『政治学』を根拠とした野蛮像やアジア像の変更の企てであったという共通点をもっている。しかし、彼らの間には間文化性の考察では違いがあった。モンテーニュが自分の文化に根差しながらも、自分の文化と距離をとり、自分の文化や他の文化（および、それぞれの誤解）に対する人類学者＝現象学者の立場に立つ可能性があったのに対し、ケネーではそうした間文化的な領域そのものが問題にならず、中国そのものよりも同時代の西欧での論争が問題であった。ケネーのこの中国に対する態度は、後にメルロ＝ポンティが中国（とインド）に「西欧的になることによってわれわれが自らに閉ざしてしまった様々な可能性」（*Signes*, 139）<sup>41)</sup>を認め、西欧が選択しなかった〈存在への他の関係〉のために場所を空けようとした態度とは対照的である。しかし、ケネーがそういった領域や場所に無自覚であったとしても、われわれがケネーをわれわれの存在論的な半身と見なすことは許されるだろう。以下、ケネーの語ったことにとどまらず、ケネーがわれわれに与えてくれた以上のことを彼の説に与

え、彼を「われわれのもの」として見るとともに、われわれが「われわれ自身のもを異邦のものとして」見る視点を得るべく、言わば、現代に対する人類学者となるべく努めてみたい。

モンテーニュが古代のエコノミー〔家政〕における自然法を問題にしたのに対し、ケネーのエコノミー概念の背後にはマルブランシュの影響によるキリスト教的なエコノミー概念が控えていた。ただし、ケネーにとってその摂理としての自然法は、『動物のエコノミー』でも『経済表』でも『中国の専制政治』でも一貫して自然の秩序の法則を意味していた。この健康状態と政治・経済の秩序とを一貫してエコノミーとしてとらえるケネーの独特な思想は、フーコーの『性の歴史Ⅰ 知への意志』における以下の記述と重ね合わせるなら、現代の「われわれのもの」として見ることができると思われる。

具体的には、生に対するこの権力は、17世紀以来二つの主要な形態において発展してきた。その二つは…むしろ、中間項をなす関係の束によって結ばれた発展の二つの極を構成している。その極のひとつは、…機械としての身体に中心を定めていた。身体の調教、身体の適性の増大、身体力の強奪、身体の有用性と従順さとの並行的増強、効果的でエコノミックな管理システムへの身体の組み込み、こういったすべてを保証したのは、規律を特徴づけている権力の手続き、すなわち人間の身体解剖 - 政治学であった。第二の極は、…種である身体、生物の力学に貫かれ、生物学的プロセスの支えとなる身体というものに中心を据えている。繁殖や誕生、死亡率、健康の水準、寿命、長寿、そしてそれらを変化させるすべての条件がそれだ。それらを引き受けたのは、一連の介入と、調整する管理であり、すなわち人口の生 - 政治学である。<sup>42)</sup>

フーコーは、この有名な文の後、18世紀ではまだ区別されていたという「人間の身体解剖 - 政治学」と「人口の生 - 政治学」の二極の内の後者の代

表的人物として、人口学者モオーやシユスミルヒと並べてケネーの名を挙げている<sup>43)</sup>。しかし、これまで確認してきたように、ケネーはむしろ、機械としての個人の身体と人口という群れとしての身体の両方の極に関わる人物だと見なしうるだろう。そして、フーコーの取り出した生権力の二極としての二つの身体観の延長線上に、例えば〈技術的義肢そのものである戦闘服＝戦闘機と一体化し機械化されたパイロットの身体〉と、〈収容所や兵站作業場の労働者、医学的実験のモルモットとして緩慢な絶滅を迎える無名の群れとしての身体〉というヴィリリオの二種類の「意志なき身体」<sup>44)</sup>や、現代の医療のエコノミーの関わる二つの「無頭人（アセファル）」<sup>45)</sup>を見るならば、彼の時代に独特のエコノミーの問題——摂理を背景にした動物エコノミーと中国の専制政治——を論じていたケネーの思想を「われわれの〔時代の〕もの」として捉え直す道が開けるだろう。

フーコーの指摘した個人の身体と集成的身体という二つの極は、私見ではともに「無頭の身体」という接点をもつ。「人口の生 - 政治学」は、イギリスのチューダー朝等の『王の二つの身体』<sup>46)</sup>について論じたカントローヴィチを視野に入れれば、絶対王政の王（の自然的身体）という頭が切除された政治的身体（集成的身体、人口）であるという或る種の「無頭の身体」である<sup>47)</sup>。また、「身体の解剖生理学」とフーコーが呼ぶ機械論に関しても、染谷昌義の指摘するように、19世紀には延髄より上部の脳を除去した「無頭の身体」（脊髓カエル）をめぐる、現在の脳死者におけるラザロ徴候まで射程に入るような議論がなされていた<sup>48)</sup>。そして、二つの無頭人は、一方では、美馬達也が指摘するような植民地医療やデータベース等の人口集団を対象とする経営や運営管理の問題<sup>49)</sup>、他方では、病気を身体の機械的な仕組みに限定してしまう個人化の問題や、部品としての身体管理という問題というように、ともに現代における医療のエコノミー〔経済・管理・運営・統治〕と関わっている。18世紀の重農主義者にして医者ケネーの思想は、生権力の二極を通じるなら、われわれの時代のエコノミーの問題として捉え直すこと

ができる。

最後に、現代の医療のエコノミーと、これまで本稿で扱ってきた事柄——食人や異邦のものとの関係（モンテーニュ）、健康や経済のエコノミー（ケネー）——の交錯する問題領域として臓器移植について考察し、「われわれ自身のものを異邦のものとして」見る視点を指摘して本稿を終えたい。臓器移植は、解剖生理学的な身体の〈資産〉管理のエコノミーという第一極と関連するだけでなく、臓器提供の経済的な仕組み——この仕組みには、売買/贈与、負目目といったモースの贈与論と関わる主題が存在する<sup>50)</sup>——に潜在的なドナーとして組み込まれる過程に注目すればわかるように、「人口の生政治学」的な〈資源〉のエコノミーという第二極とも関連するものであり、現代の医療のエコノミーにおける二極と関連する。また、臓器移植は、食人と異邦のものとの出会いというモンテーニュが論じた事柄とも関連する。モンテーニュは「飢え」をしのぐためと「復讐」のための二つを食人の理由として挙げていたが、レヴィ=ストロースの言うように、食人の理由は他にも考えられる。故人の美德の同化やその魂を遠ざけるためといった「魔術的」な理由や、「儀礼的」な理由、さらには「治療的」な理由によって、親族の死者の骨や肉、内臓や脳を食べる食人もある<sup>51)</sup>。魔術や治療といった観点を考慮に入れるなら、「われわれ自身のもの」である現代の医療や臓器移植を、「異邦のもの」である魔術や食人として見ることもできる。もちろん、多くの場合、魔術や食人という野蛮な慣習と、科学的医療や臓器移植は区別されるだろう。しかし、例えば、シャーマンと精神分析家を同一平面で考察したレヴィ=ストロースのように、あるいは、資産としての身体の美しさや健康を気に掛ける現代では医療が崇拜の対象となっていると喝破したボードリヤールのように、われわれの社会に取り込まれつつも一歩退いてみるならば、〈医療という魔術〉のある社会がわれわれの社会だと見ることができる<sup>52)</sup>。また、嚥下ではなく血液やホルモン等の注射や臓器等の移植という経路の違いはあったとしても、われわれの社会を臓器移植という治療としての

食人を行う社会のひとつと見ることも可能だろう。さらに、臓器移植は、他者やよそ者となった自己を排除し、自己となった他者を受け入れること（ジャン＝リュック・ナンシー）であり、隠喩として捉えられる臓器移植とその免疫系は、現代の移民をめぐる問題——モンテーニュの時代には植民地における野蛮なインディオの権利——をも視野に入れることができるだろう<sup>53)</sup>。この意味では、臓器移植についての考察は、間文化的な現象についての考察へと通じている。

エコノミーや自然法をめぐって、モンテーニュやケネーが問題とした事柄は、彼らが言ったのとは別様の仕方ではあるが、現代でも問われうるし、〈われわれのなかの異邦〉、〈異邦のなかのわれわれ〉を考察すべく、なおわれわれを揺さぶる力を保持している<sup>54)</sup>。

## 注

- 1) 荒谷大輔、『「経済」の哲学——ナルシスの危機を越えて』（せりか書房、2013年）、「第一特集〈エコノミー〉 概念の思想史——アリストテレスからピケティへ」、『ニュクス』01（堀之内出版、2015年）、杉山吉弘、「エコノミー概念の系譜学序説」、『札幌学院大学人文学会紀要』97（札幌学院大学、2015年）、25-42頁。
- 2) フレデリック・ロルドン、『なぜ私たちは、喜んで“資本主義の奴隷”になるのか？——新自由主義における欲望と隷属』、杉村昌昭訳（作品社、2012年）。
- 3) 藤岡俊博、「待期の贈与——モース・デリダ・レヴィナス」、『終わりなきデリダ ハイデガー、サルトル、レヴィナスとの対話』（法政大学出版局、2016年）、355-372頁を参照。モースの贈与論について再考する様々な試みは他にも挙げられる。例えば、人類学から『贈与論再考 人間はなぜ他者に与えるのか』岸上伸啓編（臨川書店、2016年）、哲学では、平尾昌宏、「モースと贈与論の陥穽——〈贈与〉の倫理学・哲学的考察への序説——」、『立命館文学』第625号（立命館大学人文学会編、2012年）、197-209頁等がある。貧困者同士の贈与と富裕者／貧困者の贈与に関する考察として、奥田若菜、『貧困と連帯の人類学 ブラジルの路上市場における一方的贈与』（春風社、2017年）がある。
- 4) オイコノミアに関する現存する最古の文献はクセノフォンまで遡ることが可能である。
- 5) この他にも、アンリにおける野蛮やマルクス主義に関する考察から入る道や、アガンベン『王国と栄光——オイコノミアと統治の神学的系譜学のために』から入る道もあ

るだろう。アガンベンからは本稿も大きな示唆をえたが、この道に関しては別の機会に取り上げたい。なお、アガンベンからの引用は仏語版 (*Le Règne et la gloire : Pour une généalogie théologique de l'économie et du gouvernement*, Seuil, 2008) を用い、RG の略号後に頁数を記す。

- 6) 自然法概念は、この研究だけで何冊もの著作が生み出されてきた広大さをもつ。いくつかの研究を挙げておく。Karl Hildenbrand, *Geschichte und System der Rechts- und Staatsphilosophie*, Aalen: Sientia Verlag, 1962. ダントレーヴ、『自然法』、久保正幡訳 (岩波書店、2006年)、井上茂、『自然法の機能——思想史的考察——』(勁草書房、1961年)、『自然法と文化』(創文社、2004年)。マリタン等のトマス主義者による自然法研究が20世紀フランスにおいてもつ意味等、まだ解明すべき事柄が多く残されているだろう。
- 7) 田中耕太郎、『法律哲学論集 二』(岩波書店、1945年)、140-141頁。
- 8) Michel de Montaigne, *Les Essais*, édition établie par Jean Balsamo, Michel Magnien et Catherine Magnien-Simonin; édition des "notes de lecture" et des "sentences peintes" établie par Alain Legros, Gallimard, 2007, p.845. 以下、この著作からの引用は、*Essais* と略記し頁数を記す。
- 9) Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, Gallimard, 1960, p.250. 以下、*Signes* と略記し頁数を記す。
- 10) こうしたモンテーニュの証言にも関わらず、彼の記述がテヴェエ等の報告に基づいていることは先行研究の指摘するところである。例えば、鍛冶義弘、「ラブレーとモンテーニュにおける他者認識」、『大阪府立大学紀要 (人文・社会科学)』第42号 (大阪府立大学編、1994年)、1-42頁や、高岸敦夫、「モンテーニュとブラジル」、『仏語・仏文学』第38号 (関西大学フランス語フランス文学会編、2012年)、143-157頁を参照。
- 11) この二つの引用における自然法の扱いの矛盾については次のものも言及している。出口顯、「モンテーニュを再読するレヴィ=ストロース」『思想』No.1054 (岩波書店、2012年)、8-29頁。
- 12) アリストテレス『政治学』からの引用はフランス語版 (*Œuvres Étique, Politique, Rhétorique, Poétique, Métaphysique*, Édition publiée sous la direction de Richard Bodéüs, Gallimard, 2014) から行い、[ ]内にフランス語版の頁数を記す。
- 13) 16～18世紀フランスにおける野生や野蛮に関しては、片岡大石、『隠遁者、野生人、蛮人——反文明的形象の系譜と近代——』(知泉書院、2012年)が詳しい。
- 14) 松森奈津子、『野蛮から秩序へ——インディアス問題とサラマンカ学派』(名古屋大学出版会、2009年)。本稿で扱うセプルベタ、サマランカ学派、ラス・カサス等の説はこの研究のまとめに従っている (58頁)。
- 15) モンテーニュにおける食人については、末松壽、「人食いについて——モンテーニュの一章をめぐる覚書——」、『異文化研究』5 (山口大学人文学部異文化交流研究施設

- 編、2011年)、1-42頁参照。食人をめぐって近年では『食人の形而上学 ポスト構造主義的人類学への道』(洛北出版、2015年)や『インディオの気まぐれな魂』(水声社、2015年)の著書ヴィヴェイロス・デ・カストロが注目されている。彼の多自然主義やパースペクティヴィズムについては、第2回間文化現象学シンポジウムで、ローズマリー・ラーナーが強調した(「文化的、イデオロギー的な遭遇と衝突の状況についての現象学的考察」、小西真理子訳、『間文化性の哲学』(文理閣、2014年)、162-209頁)。
- 16) ビトリアに関しては、上智大学中世思想研究書編、『中世思想原典集成 20 近世のスコラ学』(平凡社、2000年)を参照。
  - 17) 人間の非人間化は問題視されても、非人間とされた存在の人間化についてはあまり批判されないかもしれないが、ラス・カサスの証言に関しても、インディオの死因の大きな部分を占めた流行病についての言及がない等の問題もある。
  - 18) メルロ＝ポンティが「モースからクロード・レヴィ＝ストロースへ」で言う社会学は人類学のことを指していると、レヴィ＝ストロースも指摘している(“Le problème de l'invariance en anthropologie”, *Diogenes* No. 31, 1960, p.29)。なお、レヴィ＝ストロースは『大山猫の物語』でモンテーニュに言及している。
  - 19) この方法は或る種の現象学的還元であり、この点で人類学と哲学は接近する。拙論、“The Way of the Reduction via Anthropology: Husserl and Lévy-Bruhl, Merleau-Ponty and Lévi-Strauss,” *Bulletin d'analyse phénoménologique* X 1, 2014, pp.1-18. を参照。
  - 20) ケネーへのマルブランシュの影響については、久保田明光、『ケネー研究』(時潮社、1955年)が本格的に論じている。久保田はこの著作の44頁以降で、ケネーのマルブランシュ誤読を指摘する。他にも森岡邦安、『深層のフランス啓蒙思想——ケネー デイドロ ドルバック ラ・メトリ コンドルセ——』(晃洋書房、2002年)が有益な情報に富む。また、古典的なものとして、P.-M. Schuhl, “Malebranche et Quesnay,” in *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, CXXV, Librairie Félix Alcan, 1969がある。これは3頁のほとんど注記と言えるものだが、GideやRist、Le Mercier de la Rivière、Grand-Jean de Fouchy、M. L.-Ph. May等、当時多くの者がケネーとマルブランシュの関係について一言述べていたことがわかる。なお、このテキストは1938年に同名の雑誌の第3、4合併号に書かれたものであり、ここに所収されたブレイエの論稿はメルロ＝ポンティも参照している。
  - 21) Nicolas de Malebranche, *Œuvres complètes de Malebranche, publiées en coédition avec C.N.R.S.*, J.Vrin, t.XIII, 1976, pp.197-222.
  - 22) Maurice Merleau-Ponty, *L'Union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, J.Vrin, 1978, P.42.
  - 23) *Ibid.*
  - 24) Maurice Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, Gallimard, 1996, p.92.

- 25) Maurice Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, Gallimard, 1964, p.165. 他にも次のものに神の栄光への言及が見られる。*La Nature, Notes Cours du Collège de France*, établi et annoté par Dominique Ségald, Seil, 1995, pp.184-185.
- 26) 『中国の専制政治』の第8章は、草稿では「前書き」として位置づけられていた (*Œuvres économiques complètes et autres textes*, édités par Christine Théré, Loïc Charles et Jean-Claude Perrot, À l'institut national d'études démographiques, 2005, p.1010)。以下、『動物のエコノミー』を除くケネーの著作からの引用は、Oncken 版 (*Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, publiées avec une introduction et des notes par Auguste Oncken, Franklin, 1969) の頁数を記し、次いで [ ] 内に Christine Théré, Loïc Charles et Jean-Claude Perrot 版の頁数を記す。
- 27) 恒藤恭によれば、ケネーと自然法についての研究は W. Hasbach によって始められたと言う (『法哲学史の観点から見たケネーの自然法思想 (一)』『季刊 法律學』15号 (有斐閣、1953年)、10頁)。
- 28) François Quesnay, *Essai physique sur l'économie animale* / par M. Quesnay Second édition T. III, 1747. 以下、引用は OA と略記し頁数を記す。
- 29) ケネーが感覚の問題からマルブランシュ批判を行っていることについては坂田太郎、「ケネーにおける「生理」の哲学:『動物生理の自然学的試論』を中心として」『一橋大学研究年報 人文科学自然科学研究』第4号 (一橋大学編、1962年)、34頁を参照。本稿執筆にあたって、ここから多くの教示を得た。
- 30) 『動物のエコノミー』の第2版は3巻本として1747年に出版された。
- 31) 植木憲二によれば、こうした見解はデニスに始まると言う (『ケネーおよびフィジオクラットにおける自然法について』、『経済経営論集』第72号 (東洋大学経済経営研究所編、1974年)、17頁)。
- 32) Nicolas de Malebranche, *Œuvres complètes de Malebranche, publiées en coédition avec C.N.R.S., J.Vrin*, t.XV, 1970.
- 33) この点に関しては、堀池信夫、『中国哲学とヨーロッパの哲学者 下』(明治書院、2002年)を参照。マルブランシュが中国人の無神論を論証する際に神の中に睿智の延長を認めたことに関して、イエズス会のマルケルという人物が、反イエズス会のアルノーによるマルブランシュ批判を利用して論争をしかけたという (302-303頁)。
- 34) モンテスキューの『法の精神』は1748年に、ケネー『中国の専制政治』は1767年に刊行された。
- 35) 大野英二郎、『停滞の帝国——近代西洋における中国像の変遷』(国書刊行会、2011年)を参照。
- 36) ケネーは、四書五経の紹介等、儒学(朱子学)について細かく展開している。
- 37) 大野英二郎、前掲書、204および216頁参照。
- 38) ケネーの人口論に関しては、関本安孝、「ケネーの人口思想に関する一考察」『政経



- 論叢』1巻1号(明大學會編、1926年)、265-289頁を参照。
- 39) René Descartes, *Œuvres de Descartes, publié par Ch. Adam et P. Tannery*, t. VI, Vrin, 1965.
  - 40) ジルソンはこのカニバルについて、本稿で扱った『エッセー』第1巻第31章を参照指示する (Rene Descartes, *Discours de la Méthode, text et commentaire par Étienne Gilson*, J. Vrin, 1976, p.179)。
  - 41) この可能性については、2011年3月の国際シンポジウム「間文化性と人文学」でマウロ・カルボネが論じた(拙訳、「沈黙、さまざまな沈黙」『間文化性の哲学』(文理閣、2014年)、229-244頁)。
  - 42) Michel Foucault, *Histoire de la sexualité 1 La Volonté de savoir*, Gallimard, 1976, pp.182-183.
  - 43) フーコーは、この『性の歴史 I 知への意志』(1976年)だけでなく、例えば、1977-1978年度コレージュ・ド・フランス講義でもケネーと人口について論じている (Michel Foucault, *Sécurité territoire, population Cours au Collège de France. 1977-1978*, Seuil/ Gallimard, 2004.)。フーコーがケネーをどう論じたかは今後解明されるべき課題である。
  - 44) Paul Virilio, *Vitesse et Politique*, éditions galilée, 1977, p.82. 及び、*L'Horizon négatif*, éditions galilée, 1984, p.110.
  - 45) 周知のように、アセファルは、1937年にジョルジュ・バタイユが組織した反キリスト教的な秘密結社である。バタイユは神を断首する新たな共同体を目指していた。本稿では、バタイユの意味に限定されなかり緩い概念使用をしている。
  - 46) Erinst H. Kantrowicz, *The King's two bodies: a study in mediaeval political theology*, Princeton University Press, 1981.
  - 47) 人口と『王の二つの身体』の結びつきについては、市川容孝、『身体/生命』(岩波書店、2000年)参照。カントローヴィチは、近代の市民革命は、王(の自然的身体)を議会(によって代表される政治的身体)のために殺害することだと考えた。王という首が切り離された無頭人としての人口において現代の権力が問題になる。
  - 48) この点に関しては、染谷昌義、「魂の科学としての身体論——身身問題のために」、『知の生態学的転回1 身体 環境とのエンカウンター』(東京大学出版会、2013年)、241-266頁を参照。染谷は、ハクスリーの自動機械説とホイット等の脊髓意識説が、ともに無頭の脊髓カエルの実験を根拠に論を展開していると指摘するとともに、現代の脳死者の身体の問題として脊髓魂の理論を捉え直している。
  - 49) 美馬達哉、『いま読む! 名著 生を治める術としての近代医療 フーコー『監獄の誕生』を読み直す』(現代書館、2015年)。
  - 50) 臓器移植の問題をモースの贈与論との関連で展開する先行研究は、人類学を中心に増えつつある。例えば、山崎吾郎、『臓器移植の人類学 身体への贈与と情動の経済』(世

- 界思想社、2015年)や、出口顯、「臓器移植・贈与理論・自己自身にとって他者化する自己」、『民族学研究』66(4)(日本民族学会編、2002年)、439-457頁等が挙げられる。
- 51) Claude Lévi -Strauss, « Nous sommes tous des cannibales », *L'Herne*, 82, pp.34-36. レヴィ=ストロースは、狂牛病と食人の関連について考察している。
- 52) Jean Baudrillard, *La Société de consommation Ses mythes, ses structures*, Denoël, 1970.
- 53) こうした隠喩として免疫系から移民を考察する視点は、スーザン・ソントグの『エイズとその隠喩』にも見られる。ただしそこではウイルスが細胞を破って侵入するように、外部から社会に侵入として住み込む隠喩として語られており、ナンシーが帯状ヘルペスや悪性リンパ腫とともに語ったような、もともと内部にいた侵入者とは異なる。
- 54) 2012年の間文化現象学ワークショップにおいて、廣瀬浩司が、ときに闘争的であるようなこのような領域を、モースの贈与と対抗贈与との関連で論じた(「野生の精神」と間文化性——メルロ=ポンティにおける、経験のエッジと目的論——)『多極化する現象学の新世代組織形成と連動した「間文化現象学」の研究 研究成果報告書(2011-2012年度)』)。