

「民族誌家マキャヴェッリ」

上野俊哉 所員・表現学部教授

レヴィ＝ストロースはかつて「人類学の創始者ルソー」という論文において思想家であり作家でもあるルソーの思想のなかに、「人類学」的な知のはじまりを見いだした。「他者」と「自己」の位置関係に深くわけいったその考察は、今日の文化研究や人間科学における「民族誌的転回」(民族誌やフィールドとの相互活動のなかで理論の枠組みを再検討する立場)の水準とも強く響き合っている。そして、その民族学/民族誌的な側面からの人間科学の理論的体系化に、ひそかに「自民族中心主義」の匂いをかぎとり、これに批判的な分析を加えることによって、先頃亡くなったジャック・デリダは自らの「グラマトロジー」(書くこと/書きものの論理学)を打ち立て、いわゆる脱構築的読解の礎を築いたのだ⁽¹⁾。

本稿では、レヴィ＝ストロースのルソー論をおさえつつ、同時にルソーら近代の社会思想にとって前提となるパラダイムを提示したルネサンス期の政治思想家マキャヴェッリのなかに「民族誌家」の形象(フィギュア)を見いだすつもりである。

論文の前半においてはレヴィ＝ストロースのルソー論を睨みつつ、「民族誌家マキャヴェッリ」というこの想定が、決して絵空事や妄想ではないことを、近年の文化研究や批判理論におけるマキャヴェッリの再評価や読みなお

(1) ここで言う「民族誌」という用語、言葉使いは人類学、民族学、文化研究、文化地理学などの様々な専門領域において因襲的 conventional な意味で用いられる場合のそれとは、いささか異なった文脈と地平をふまえている。言いかえれば、研究者や学生向けに出版されている「民族誌」や「フィールドワーク」について著作に見られるような教科書的な理解をはじめから超克した立場から、ここでの言葉は使われている。前提となるのはジェームズ・クリフォード、ハル・フォスター、マイケル・タウシグ、アルフォンソ・リンギス……などによる「民族誌」理解や諸概念のねりあげである。ちなみに、和光大学のように専門の研究者を育てるのみならず、様々な教養とスキルの可能性に開かれた教育実践が要請されている学校機関では、民族誌やフィールドワークの実践も理論も、従来の制度的な枠組み、いわゆる「優等生的な基本」からつねにすでに逸脱しつつ、より想像力にあふれパフォーマンスな創造性に接続していくことが求められていると思われる。「民族誌的転回」をはらんだ遊歩や実験は、オーソドックスな理解からすれば、ただの「お出かけレポート」としか見えないかもしれない。しかし、民族誌をめぐるパラダイム転換や想像力のダイナミズムは基礎教育においても繰り込むことができるし、そうあるべきである。

し、あるいは社会思想における「民族誌的転回」や人類学的な発想の重要性を強調する仕事が、今日では珍しくないことを、様々な研究者の試みの紹介によって論証する。

後半においては、かつてルソーについてもマキャヴェッリについても瞠目すべき批判的読解を提示したフランスのマルクス主義哲学者、ルイ・アルチュセールのマキャヴェッリ論の細かな読解を通じて「民族誌家マキャヴェッリ」の像を浮き上がらせてみたい。

まずはレヴィ＝ストロースの「人類学の創始者ルソー」における議論のポイントをあげておこう。そもそも、なぜレヴィ＝ストロースはルソーに人類学者の姿＝形象を見いだすのだろうか？ ルソーの『人間不平等起源論』や「言語起源論」が近代や文明以前の、未開の社会をあつかっていることは、まずあげられる理由だろう。しかし、それだけでは「人類学の創始者」とはならない。レヴィ＝ストロースの解釈はもう少し複雑である。

すでにルソー自身、「言語起源論」において、「全体としての人間」の研究には「距離をおいて見ること」、つまり人間や文化のなかの「相違＝差異」を見つめる必要を説いていたのである⁽²⁾。ルソーは世界のすみずみに住んでいる人間の研究を求めつつ、同時に最も身近な人間である自己への探求を様々な他者の研究と同列においていた。ルソーはたしかに様々な他者との同化、共感を求めていたが、それは「自己」を容易に理解しえないものとして位置づけること、つまり自己との差異や距離（へだたり）を自覚することを前提としていたのである。

他者との同化、他者への共感の手前に、自己との同化の拒否をおくこと、ここにレヴィ＝ストロースは人類学や民族学の「はじまり」を見いだすのである。フィールドに赴く観察の主体は、ときにフィールドの他者やその環境から手ひどいあつかいや敵対性をもって迎えられる。このとき観察と研究の主体の自己は、この「異質な状況との出会い」によって「不具」、「不随」となって現われる。この敵対的障害と他者性（自分の思いどおりにならないこと）に、むしろレヴィ＝ストロースは人類学者や民族誌家の主体の成立にとって欠かせない契機を見ていた。

「観察者は、彼の観察の道具そのものとして、自己を把握します。いうまでもなく、彼は自己を知ること学ばねばなりません。自己を知り、自己に、

(2) レヴィ＝ストロース、「人類学の創始者ルソー」は『現代人の思想 第15 未開と文明』（平凡社、1969）所収の堀嘉彦訳。ルソー、「言語起源論」、第八章

すなわち自己を利用しようとする自我に対しては他者として現われる自己に、一定の評価を下し、それが他のさまざまな自己の観察に役立つようにしなければなりません⁽³⁾

他者を知るためにはまず自己を知っていなければならない。しかし、自己はここで二重化する。自己を知った（知ろうとする）上でそれを方法的に利用する「自我」と、他者と同様に未知の観察対象として現われる「自己」との分裂である。他者を、あるいは異なる文化を探求することは、否応なくこの自我と自己の分裂に遭遇する。他者の探求や理解に自己についての探求と解釈が先行するのだが、この知もまた未完（終わりなきもの）であり、完全ではない（部分的なものにとどまる）。

なるほどルソーは「同胞が苦しむのを見ることに対する生来の嫌悪⁽⁴⁾」を強調した。いわゆる「憐れみ」(ピチエ)の概念であり、学説史的にはスコットランド啓蒙をふまえた経済学者アダム・スミスのそれに先立つ「共感」の概念である。それは他者に自己を見だし、他者と自己の共通の地平、要素を見出す人間科学（人類学や民族誌）の基本であり、第一歩でもあるだろう。しかし、この共感自己、観察主体の二重性、分裂がなければ実際にはありえない。自己と自我ののっぴきならない対立が、他者との相互理解や共生に先行しているというラディカルな認識がここにはある。

「なぜなら、他者の中において自己を認める、という人類学者が人間の知識に課した目的に到達しようとするならば、まず第1に、自己のうちなる自己を拒否しなければならないからです⁽⁵⁾」

この自己と同化することの拒否は、他者との同化の拒否、あるいは他者との距離をたもった共生、共感の前提となる。実際、レヴィ＝ストロースも指摘するように、ルソーにあっては、「自伝」的語りのなかにおいてすら、実は「民族誌」的立場、身ぶりが作動しているのである。たとえば、『孤独の散歩者の夢想』ではほぼ冒頭から、ルソーは自分以外の同時代の人間を「異邦人」と呼んでいるし、後半の章でも自分の散歩を未開の地での「冒険」になぞらえている箇所がある⁽⁶⁾。周囲と自己との関係を「異邦」性としてとらえることは、一般にルソー個人の心理的な陰影、つまり、迫害妄想から来るものとして理解されてきたが、これは同時に「告白」や「自伝」のスタイルのなかに「他者」や別の文化への問いが組み込まれていることを意味していたのである。

(3) レヴィ＝ストロース、「人類学の創始者ルソー」、59頁

(4) ルソー『人間不平等起源論』、序文

さらに『対話 ルソー、ジャン＝ジャックを裁く』では、まさにルソーは単に自己を三人称で語るのではなく、三人称をさらに2つに分割した上での「自伝」を書き上げている。レヴィ＝ストロースによれば、この方法的視点は、詩人ランボオが「見者の手紙」で述べた「私とは1つの他者である」という定式を予言しており、さらには「民族誌学的経験」によって証明される事実でもあって、「他者とは1つの私である」という人類学的な知の証明に先行する定式にもなるという⁽⁷⁾。ルソーの自伝的作品には「人類学」や「民族誌」と同様の「他者との同化」と「自己への同化の拒否」がともに作動している。逆に人類学者は、他者の社会に暮らして報告を書くことで、彼が属する社会が「他のさまざまな社会の1つ」にすぎず、自分自身やその集団も「彼」と見なすことで、自らの社会のことを「自伝的」に語るのである⁽⁸⁾。

他者との安直な同化を拒み、同時に自己との同化を拒否する立場が、「他者としての自己」を経由して「もう1つの自己としての他者」との出会いの契機を可能にする。しかし、実際には前者と後者の間には飛躍が、少なくとも埋められない空虚がある。この間隙は、いわゆる「多文化的交流」や「異文化コミュニケーション」という語り（物語）のなかで認知される様々な文化的な差異よりもずっと深く、埋めがたい。しかし逆に言えば、このへだたり

(5) レヴィ＝ストロース、「人類学の創始者ルソー」、60頁。ちなみに和光大学の教員共同体の一部には、他者や「弱者」、マイノリティへの共感や同化という理念（理想）を強調するあまり、この「自己との同化の拒否」という人間科学の基本的な身ぶりがいつの間にか抜け落ちる傾向があるように見受けられる。彼らが世俗的な意味での狭義のマキャヴェリズム（権謀術数主義）をことさら嫌悪することじたい、きわめて「徴候的」であり、特殊な共同体の参与観察対象として興味ぶかい。つまり、最低限の権謀や交渉の政治を情念的に拒否し、否認する「善意」の立場は、「自己」もまたある政治的状況のなかでは一つのコマ＝エージェンシー（行為体）にすぎないという端的な事実には耐えることができない。権謀において「他者」を道具化（物象化）し、他人をコマのように見る視点は、実際には当の「自己」さえもロールプレイング（役割扮技）の1つのコマとして見ずえることを前提としており、このことは、任意のゲームのなかで文脈依存的に「共感」やコミュニケーションを機能させる責任＝応答可能性を最低限にすることができる。つまり、「理想的対話状況」（ハーバーマス）を求めずに、よりリアルに状況に応じて部分的な 全体的でも透明でもありえない！ 相互理解を機能させるために交渉や権謀を行使する反ヒューマンズ的な「人間主義」がありうる。「共感」や他者との共生もまた「言語ゲーム」の、いくつかあるうちの1つでしかない。

自己の思いを表出しようことと他者との共感的関係が構成しようとする立場は、それがどれほど「異質な他者や障害を抱える弱者との共生」や「異文化交流」を主張しようとも、その思想的かつイデオロギーの水準は「自民族中心主義」や「原理主義」とさして変わらない地平にある。

(6) ルソー、『孤独な散歩者の夢想』

(7) レヴィ＝ストロース、「人類学の創始者ルソー」、60頁。またルソーの「対話」における自伝的 自己の分裂については、ミシェル・フーコーも何度か指摘している。

(8) 自伝的、告白的テキストと「民族誌」の重なりについては、クリフォードとマーカスによる論集『文化を書く』（紀伊国屋書店、1996）、「Writing Cultures」で複数の寄稿者が問題にしている。

のなかにこそ、自伝（自己記述）的にして同時に民族誌（他者志向）的である知性は成立する。空虚とへだたりは民族誌的な記述（フィールドについて書くこと）の実践においてからも乗り越えられる。レヴィ＝ストロースがひそかに犯しているこの「飛躍」についてはマキャヴェッリを読解するアルチュセールのテキストを後で読解するさいに、もう一度問題にすることとなるろう。

忘れてはならないことだが、先にマキャヴェッリを「政治思想家」としたことに微妙な誤りと、明らかな論点先取がある。マキャヴェッリの職業は思想家でも哲学者でもなかった。知られるとおり、彼はフィレンツェ共和国の外交官であり、政治官僚であっても政治学者ではなかった。そもそも近代的な意味での「政治学」（あるいは、「政治的なもの」の思考）を立ち上げたのが、マキャヴェッリの外交行政手腕と、それをめぐる一種の回想録、仕事の記録（ドキュメント）である『君主論』、『フィレンツェ史』などの著作であったからである。西欧における政治哲学や社会思想の起源はプラトンやアリストテレスにまでさかのぼることができるが、近代的な意味で政治を独立した学問の領域にしたのは、マキャヴェッリをもって嚆矢とする見方が一般的である。のちに述べるように、「民族誌家マキャヴェッリ」という形象と視角にとって、彼が外交官、つまり、他国の政治家や軍人と直接に交渉（ネゴシエーション/コミュニケーション）する立場にあったことは非常に重要な要素となっている。

しかし、他国と接触する外交官僚をそれだけでフィールドワーカーや民族誌家と呼ぶつもりはない。手はじめに社会思想（政治の科学）と民族誌（人間の科学）が文化を共通平面としながら交錯しあっていることに自覚的な、いくつかの先行事例、業績を紹介しておこう。

社会思想や政治哲学と民族学、あるいは人類学の結びつきを語ることは、一見そう見えるほど、実は突飛な試みではない。たとえば、ケイト・クレハンはコンパクトだが興味深いグラムシ解説書である『グラムシ、文化、人類学』⁽⁹⁾においてグラムシの文化概念や政治的ヘゲモニーの考え方が、現代の人類学者や民族学者にとって非常に有効であるという見方をきわめて説得的に述べている。グラムシ自身、マキャヴェッリを意識して、「現代の君主」（グラムシにとっては「党」とりわけ「共産主義者の党」を意味する記号であり

(9) Kate Crehan, *Gramsci, Culture and Anthropology*, Pluto Press, 2002

形象であるもの)の概念を仕上げしており、この仕事の存在にはこの作業をはじめるとあって大いに励まされた。

クレハンはアフリカ、特にザンビアをフィールドとする人類学者であるが、マルクス主義の理論家、実践家であるグラムシのなかに、もう1つ別なかたちの民族学者、人類学者を見いだそうとしている。そもそもグラムシには革命的共産主義者としての顔だけでなく、地域研究や被抑圧者(下層民=サバルタン)研究のパイオニアとしての側面がある。グラムシは「リソルジメント」(近代国家としてのイタリア統一)前後の不安定な政治状況と、ファシズム運動勃興の社会的条件を冷静に観察、分析しており、そのなかで「南部問題」(富裕なイタリア北部と貧困な南部の格差の問題)に光をあてている。彼は階級関係の分析に地域性(ローカリティ)、土着性(ネイティヴ性)、そして文化(生活様式)の要因を積極的に取り入れた理論家でもあったのである。これだけでも彼を哲学者や政治思想家としてのみならず、今日の地域研究や文化研究の先駆けと見なせる理由にもなる。特にグラムシが『獄中ノート』その他でねりあげたサバルタン(下層民=従属者=被抑圧者)の概念は、英国によるインド支配の歴史を批判的に検討する、いわゆる「サバルタン・スタディーズ」と呼ばれる歴史学、地域研究の潮流を生み出すことになった⁽¹⁰⁾。

ケイト・クレハンの解釈によれば、グラムシのテキストが人類学者や民族学者にとって挑発的なほどに洞察に満ちているのは、グラムシが国内の様々な地域の異なる文化をもった人々を決してロマン化、理想化していないこと、そうした領域に生成する物語(ナラティブ)の論理的一貫性を過剰評価していないからである。というのも、グラムシはサバルタン集団(従属階級)が決して同質的な集団ではなく、そのなかにも様々な不平等や不均衡、階層関係があることを見逃していなかったからである⁽¹¹⁾。「異文化」(多文化)は同質的とされる集団のなかにも存在するし、個々のサバルタン集団の成員がみんな同じ仕方でもその世界を認知しているわけでもない。

ここにグラムシの革命論が「文化」をフィールド(陣地=作戦領域)として選びとっていることの必然性も自ずと見えてくる。まさにグラムシが「マキャヴェッリについてのノート」で展開していることだが、グラムシは知的、

(10) サバルタン研究についての文献として、簡便に概観できる文献としてデベッシュ・チャクラバルティの「サバルタン・スタディーズ」と、この流れをさらにポスト構造主義批判に接続したガヤトリ・スピヴァックの論文「サバルタンは語れるか」がある。しかし、この系列ではグラムシその人のテキストに「民族誌的転回」を見いだすという姿勢は必ずしも見られないので、今回はあつかわない。

(11) Kate Crehan, *Gramsci, Culture and Anthropology*, Pluto Press, 2002, p.5

倫理的変革を経済的変革との結合において見ていた。これは経済的の下部構造が上部構造たる文化やイデオロギーを規定する、という史的唯物論の立場から語っているのでは全くない。むしろ、グラムシによれば、「まさに経済的変革のプログラムは、そこにおいてあらゆる知的、倫理的変革が姿を現わす具体的形態なのである」⁽¹²⁾。このようにグラムシが人類学者や民族学者に様々な発想や洞察を与えているとすれば、グラムシがそうした問題を論じるさいに必ず心にとめていたマキャヴェッリの向こう側にある「民族誌」的な問いに、一定の理論的根拠があることがわかる。

ロンドン大学ゴールドスミス校で人類学や文化研究を講じるジョン・ハトニクは最近、一風変わったタイトルの著作、『バッド・マルクスズム』（悪しきマルクス主義）を出版した。そこで彼はインドのサバルタン・スタディーズ（下層民をめぐる批判的な歴史／文化研究）をふまえつつ、毛沢東の政治哲学や運動理論のなかに民族誌的な身ぶりや視点が入っていることを論じている⁽¹³⁾。

つまり、様々な村落共同体を暫定的な補給拠点として戦争を乗り切った毛沢東の農民軍は、土着の人間の文化や習慣に参入していくことで、「基礎＝下から学ぶことを学ぶ」learning to learn from below 身ぶりは、人類学者や民族学者のそれに近かったという説を述べている⁽¹⁴⁾。これはスピヴァックの「学びとったものを捨て去る」unlearn という身ぶりとも明らかに共振している。

ほとんど同じような見解は、すでに30年以上前に津村喬によって論じられている。彼の著作『革命への権利』のなかの一章、「猪俣津南雄研究のよびかけ」では、日本のマルクス主義における労農派の一員であり、日本各地をフィールドしつつ、マルクス主義の理論を発表していた猪俣津南雄に、（2府16県の農村でフィールドワークを行なった）民族学者の立場と視点を与えている⁽¹⁵⁾。この本の別の箇所でも津村は、柳田の民俗学が中国にもちこまれ、これが中国の民族学の基礎となったこと、そして毛沢東の「旅」（移動）は、民族学ないし民族誌の「風」（スタイル）を反映していたものであったとすべく論じている⁽¹⁶⁾。

(12) Antonio Gramsci, *Selections from Prison Notebooks*, p.133

(13) John Hutnyk, *Bad Marxism—Capitalism and Cultural Studies*, Pluto Press, 2004

(14) *Ibid.*, p.147

(15) 津村喬、『革命への権利 具体性の方へ』（せりか書房）、1971、202頁、津村の父親である高野実（TVのコメンテーター高野孟は津村の実兄であり、実の長男である）には、この視点に近い猪俣研究がある。

直接に人類学や民族学をあつかった本ではないが、現代のメディア文化とそのアクティビティを問題にする著作『ハクティヴィズム』でティム・ジョーダンはマキャヴェッリの「君主」にメディア論の文脈でふれている⁽¹⁷⁾。そもそもハクティヴィズム Hacktivism とはアクティヴィズム（運動や活動）とハッキング（情報の探索や妨害）の2つからなる造語であり、ヨーロッパ各都市ではここ数年、「ハクティヴィスト」たちによるワークショップや集会があちこちで開かれている。ジョーダンの著作はこうした活動を文字どおりフィールドとして調査しており、ネットワーク社会、サイバー文化の「民族誌」と呼んでもよい作りになっている⁽¹⁸⁾。ジョーダンはマキャヴェッリの「君主」の概念をネットワーク化された主権、あるいはネットワークの実態を総体的に理解するために持ち出され、形象化される権力の結節点として見いだそうとしている⁽¹⁹⁾。

こうした様々な試みにも促されて、ここでは別の視角からマキャヴェッリの再文脈化をはかりたい。

フランスのマルクス主義哲学者、ルイ・アルチュセールには長短2つのマキャヴェッリ論がある。アルチュセールは1980年に最愛の妻にして、彼自身のフランス共産党入党をも決定づけた女性であるエレーヌを殺害した。正確に言えば、ある朝、彼が起きると同じベッドのかたわらに絞殺された妻を発見した。かくて免責によって晩年の彼は市民権を失い、精神医療の監視下におかれ、さらに多くのスキャンダルに死ぬまで晒された。しかし、このことは彼のテキストの思想的、理論的意義を帳消しにするものではない。ここではアルチュセールのマキャヴェッリ論のなかに今日の「民族誌的転回」（「民族誌」的発想や視点の理論への介入）についてのヒントを読みとってみたい。まさに当のアルチュセールがマルクスのテキストについて語っていたように、テキストの無意識や見えない部分を読解することには多くの発見が期待できるからである。

一方のテキスト、「マキャヴェッリと私たち」は72年から86年にかけて書き

(16) 同書、104頁

(17) Tim Jordan and Paul A. Talor, *Hacktivism and Cyberwars—Rebels with a Cause?*, Routledge, 2004

(18) 電脳空間の民族誌というこのアイディアは、本プロジェクトにおいて2003年12月に発表を行なったヘアート・ロヴィンクによって、その成立と可能性について分析されている。前号の『東西南北2004』を参照。

(19) Tim Jordan and Paul A. Talor, *Hacktivism and Cyberwars—Rebels with a Cause?*, Routledge, 2004, p.147~9

継がれている（つまり、エレーヌ殺害後も推敲はつづいていたことになる）。もう一つは、1977年の日付をもつ「マキャヴェッリの孤独」である。ここでは主として前者のテキストに参照し、解釈を加えていくことによって、マキャヴェッリの人間科学における「民族誌的転回」における可能的な貢献を明確にしてみたい。これは、たったの一言も「文化」について語られていないテキストに、文化研究を見いだすという試みである（ブルデュー、フーコーをはじめ、後の社会学、文化理論にアルチュセールが与えた影響を過小評価すべきではない）。

マキャヴェッリは「はじまりというものについての理論家である」とアルチュセールは論文のほとんど冒頭から言っている⁽²⁰⁾（667頁）。マキャヴェッリの魅惑は、彼の方法の単なる新しさ、新奇さにはない。彼自身がはじまりであるから、というのだ。マキャヴェッリ自身、『政略論』のなかで、全ての発見は、未知の海や土地を探検することと同じだと言っている。だから、アルチュセールは「発見、新しい道、新しい海、新しい土地。それらは前例がないゆえに新しい」と述べ、マキャヴェッリの理論の位置がそこにあることを告げる⁽²¹⁾。政治という領域を独自の「ことがら」として描き、切り開いたことで彼は新しく、また「はじまり」そのものである。しかし、彼は政治について、歴史や古典の他の領域でしてみせたように多くを語ったわけではない。それとは違う仕方では政治について語りはじめなければならなかった。言いかえれば、マキャヴェッリは政治について雄弁に、また古典古代を引用するように語りはじめたのではない。彼のまわりの「状況」から、彼が経験したいいくつかの出会いから彼は「はじめた」。

マキャヴェッリのこの「はじまり」には、はじめから一種のずれ、深淵が存在している。「歴史と政治について権力の座にある想像的表象と、ことがらの具体的真理（効果としてある真理）とのあいだには、深淵が存在すること、取られた距離の空虚が存在すること、そしてそれが人を魅惑せずにはおかないということ」⁽²²⁾、このことを彼は知っていたのである。通常はこの空隙をイデオロギーが埋める。マキャヴェッリはどのようにこの空

(20) ルイ・アルチュセール、「マキャヴェッリと私たち」、『政治・哲学著作集（藤原書店、1999）』、667頁、Louis Althusser, "Machiavel et nous" in *Ecrits Philosophiques et Politiques, Tome II*, Stock/IMEC, 1995, p.46, Machiavelli and Us, Verso, p.6、以下、邦訳、仏原書、英訳書の順で頁を記す。

(21) 668頁、p.48, p.8

(22) 669頁、p.48, p.8

虚を明らかにし、また埋めようとするのか。

まずマキャヴェッリの議論そのものが、ある複数の空間（性）を前提としている。マキャヴェッリは「状況 conjuncture のなかで考える」。この意味は「全ての規定、全ての存在する具体的事情を考慮に入れること、それらの一覧表を作り、差し引き計算をし、比較することである」²³。統一国家ではなく、共和国や豪族の集団や教皇領でばらばらでしかない、異なった習慣と機構におおわれた社会、地域（統一されていないイタリア）であればこそ、こうした空間への関心と比較という方法が導入される。生活様式や考え方の違いと多様さについて知っていたからこそ、マキャヴェッリは「比較」という手法を重視するのだ。そのようにしてグラムシは文化や習慣を媒介にして、経済的階級の意志が集団化されていくプロセスを、16世紀の政治に、そしてマキャヴェッリの『君主論』に見とったのであった。

様々な力、条件の具体的な違い、差異を検討すること、具体的な場合＝ケースにそくしながら、自らの理論のなかに位置づける（マップする）ことを彼は行なっている。政治の科学は思弁（スペキュレーション）としてはじまったのではなく、「新しい道」に踏み出す冒険からはじまったのだ。

理論と空間と政治的実践の空間の差異は、具体的状況のなかの様々な力関係、力と力の衝突を勘案することで自覚される。2つの空間の間の「移動」displacement をマキャヴェッリは、その記述において自覚しており、それゆえに彼の言葉使いはつねに隠喩的になる（メタファーの語源はギリシア語の「移動＝メタフォレイン」にある）。「純粹理論なるものが実在するとすれば、そのような理論空間は、実際、政治実践の空間と対照をなす」²⁴。第1の理論の空間には主体はいない。それは誰にでも妥当する真理と科学を想定する空間だからである。第2の実践の空間は特定の主体によってしか意味をなさない。ここに、いまだ現われていない主体としての「君主」が登場する場所、空虚がある。

「主体という曖昧な語（担い手 agent という語に換えるほうがよいだろう）をさしあたり脇に置いて考えると、政治状況の分析という現在の空間は、その組成そのものにおいて、対立しあい錯綜した諸力からなり、ある場所を設置するか含んでいるかする場合にのみ、意味をもつ。ある空っぽの場所である。埋めるための空虚、そこに個人あるいは人間集団の活動を挿入するための空虚。彼らはこの空虚で位置と支えを得るだろう。役に立つ諸力を集める

²³ 683頁、p.62, p.20

²⁴ 683頁、p.62, p.20

ための空虚、歴史によって指定された政治的任務を果たすことのできる諸力を構成するための空虚。つまり、未来のための空虚だ。つねに占められていようとも、私はそれを空虚という。この地点での理論の振動を強調するために空虚というのである。この場所は埋められなければならないから、空虚である。場所を埋めるとは、いい換えると、個人あるいは君主が、充分強くなって諸力の仲間入りを果たし、さらに、同盟諸力を結集して、主要な力となって他の諸力を転覆できるほど強くなる、ということだ^㉞

アルチュセールは若き日、パスカルを読み耽った頃からつづく「真空」概念への嗜好から、生涯を通してこの「空虚」の概念にとりつかれていた。マキャヴェッリについての議論でも例外ではない。「君主」はただ強い者（ヴィルトゥー＝力量）をそなえた者なのではなく、まわりの状況を読むこと、自分以外の身ぶりや習慣に敏感な者、不意打ちや事故に実践的に対応する運命（フォルトゥナ＝僥倖）に恵まれていなければならない。もともといる強い者ではなく、あとから2つの空間の落差を埋める、あるいはつなぐ者として「君主」は構想されている。

つまり、マキャヴェッリにとって君主は「他者」である。彼は「他者の実践」について語っており、マキャヴェッリは書くことによって自らのテキストを政治実践の空間に書き込もうとする。状況（イタリア半島各勢力間の政治情勢や個々の外交交渉の様子）の報告や記述が、彼にとっては同時に実践的な介入であったのである。二重の場、二重の空間を移動するマキャヴェッリによって、空虚に「君主」が埋められる。

この理論と実践の空間的、場所的移動はマキャヴェッリの読者によってもたどられ、反復される。これこれの君主についての報告や記録、教訓の体裁をとりながら、読者もまたこの移動に誘われていく。

マキャヴェッリは『君主論』の献辞で彼の仕事が「民衆」の立場からなされることを告げている。正確に言えば、君主の立場（政治的実践の主体）と民衆の立場（政治的視点の主体）の両方を彼は動いている。アルチュセールはこの意味でマキャヴェッリのテキストは「位相空間」をなすと言っている。テキストが記述する政治実践の空間に、もう一度テキストが挿入されるからである^㉞。この位相差は、また君主と民衆のそれでもある。彼は「啓蒙」によって人を教化し、この落差を埋めようとはしない。埋められるべき空虚を習慣の違い、立場や地位の違いに見すえたとしても。

㉞ 684頁、p.62, p.20

㉞ 688頁、p.67, p.24

マキャヴェッリは多くの君主がとりおこなう奸計や権謀、秘密の政治的实践を記述する。統一されていないイタリアで、フィレンツェ共和国の外交官にとって材料に事欠きはしない(実際、教皇の息子にして枢機卿、さらに教皇領の軍事司令官として、列強の王と結託しつつイタリア半島を支配しようとしたチェザレ・ボルジアと彼は数回にわたって外交交渉をしていた)。君主が人を統治するための「見せかけと奸計の術」を公けにするマキャヴェッリは、実は「もう一つ別の奸計」によって君主たちを治めようとしていたのではないか、そうアルチュセールは問いかける。「奸計の奸計」、「見せかけの見せかけ」を通して一巡し、この権謀を知る男は最も無垢な者となる⁷⁷⁾。人を人とも思わないかに見える策謀家、情や思いやりで結ばれた関係を極限まで否定した人間が、最も人間を、そして価値観の異なる他者を尊重しようというパラドクス。

ルソーがのちに『社会契約論』で述べるように、「王たちに教えを授けるふりをして、彼は民衆に偉大な教えを授けたのである。マキャヴェッリの『君主論』は共和主義者の書物である」⁷⁸⁾。この奸計は、文化的な他者に対する介入や交渉、はたらきかけ、関わり(ラポール)の形成として読むことができる。民衆と君主の立場の間の移動は、テキストのなかに政治実践が、この実践のなかにまたテキストが折り込まれて可能となる。そのことによって1つの場所、空虚への移動がなされる。この移動は、本質的な意味でのフィールドワークというものの消息を明かしていると言えないか。

むろん、再度言うておくが、マキャヴェッリの文章をいくら読んで「異文化」や「非ヨーロッパ地域」があつかわれているわけではない。そうした文脈で「民族誌的転回」を見いだしているのではない。マキャヴェッリは「出来事と状況」に関して、まずは時間軸で比較、検討を行なう。古代と今を比較することから、さらにイタリアと他の国、そしておそらくはイタリアと呼ばれる以前のイタリア内部の地域的、文化的差異に目が向けられる。人間の社会の善と悪の総量は変わらないことを『政略論』でマキャヴェッリは強調する。時代が異なっても、人間が同じでなければ、古代と現在の比較も、フランスとイタリアの間の出来事や状況の違いを論ずることはできないからである。この意味において、彼は「人間」の同一性を想定している。人文主義者にして、もう1人の「人類学の創始者」あるいは「民族誌家」(フィールドワーカー)がここにはいる。

⁷⁷⁾ 695～6頁、p.75, p.30

⁷⁸⁾ ルソー、『社会契約論』、第二編、第8章

しかし、アルチュセールはこのテーゼがもう1つのテーゼと矛盾していることを指摘する。つまり、この文脈で同時にマキャヴェッリは「ことがらがつねに転変し、絶えず変動していること」を強調しているからである。フォルトゥナ（運命の女神）のはたらき、偶然性の要因がことからの不変の流れを否定する。3つ目のテーゼを指摘して、アルチュセールはこの矛盾を解消する。不変の流れと絶えざる変化は「循環」するサイクルを形成するのである²⁹⁾。この点でマキャヴェッリの考えは、のちのルソーの『人間不平等起源論』に似ている。というのも、人間ははじめばらばらに散らばっており、偶然の出会いによってしか集団を形成していなかった、とマキャヴェッリは考えていたからである。偶然の出会いと集団の散逸こそを社会の起源に置くことで、人間が「本性からして政治的動物である」というアリストテレス以来の考えをマキャヴェッリははっきり拒否する。社会はその不可能性と敵対性によってはじまるからこそ、政治の技術が必要とされるのだ。

マキャヴェッリの議論から見いだされる不変と変化が交代するサイクルは、政体の変化（王制、貴族制、寡頭制……）を指すだけではなく、全ての社会形態の基底に「偶然性」を置いていることを意味している。人間の同一性を想定しながら、同時に出来事と状況、偶然性による人間や政体の差異の出現に彼は敏感であったのだ。ここに文化や習慣、身ぶりなどの社会学的事実への志向を感じとることができる。

ここには「政治の科学」の創始者とは別の科学をはじめめる者がいる。むしろ、アルチュセールの読みは、革命の理論家、ヘーゲル弁証法を越える、よりマルクスに近い、力関係、階級関係の思想家マキャヴェッリを見ることに傾いている。その強引さはしかし、そのまま別の科学、フィールドに向かう知性のねりあげに使うことができる。

実際、マキャヴェッリの思想に「階級闘争」を読み込むグラムシも、さらに構造論的な読解まで読み込もうとするアルチュセール自身も、グラムシの立場、彼のはじめりに1つの空虚、飛躍、論理的な先取りを見いだしている。「彼（マキャヴェッリ）は空虚のなかへと跳躍しなければならない」³⁰⁾。君主とはこの飛躍の結果であり、この観念によって地域間、勢力間の微妙な差異は埋められる。政体の変化、体制の交代は循環（サイクル）としてでなく、「移動と再分割」として再定義される³¹⁾。いつのまにか、アルチュセールは、マ

29) アルチュセール、700～701頁、p.79, p.35

30) 708頁、p.88, p.41～42

31) 711頁、p.91, p.44

キヤヴェッリが見ていたと思しき事実性（16世紀の歴史と政治）に構造論的な共時性をもちこんでいる。政体の変容が進歩、発達、展開としてではなく、力関係の配置の端的な移動、差異、転置、分割として見られる視座が、（アルチュセールの）マキャヴェッリによって与えられるのである。

こうしてマキャヴェッリは人文主義（ヒューマニズム）をあらかじめのりこえる。というより、ヒューマニズム思想の成立以前に、それを解体し、破壊し、掘り崩す。ルネサンスの人文主義が、古代とローマを宗教的、道徳的、美的な規範と仰いでいた時代に、彼は古代（前時代）の理想化、ロマン化から自由になっていた。マキャヴェッリは、「犠牲にされ、忘れられ、抑圧された古代、政治の古代」に向き合い、「政治の具体的歴史、政治の具体的実践として見た古代」⁶²⁾に向かう。現実の他者たちのふるまい、肌で接する現場の問題のモデル、範例、理解の枠組みとしての「古代」であって、歴史的なそれでも、理想のなかのそれでもない。歴史の衣装を着せ替えて現在を語るのではない。現在の状況、力関係（力の衝突）を通して、歴史を現在の他者とするのである。

このようなマキャヴェッリ的な反ヒューマニズム、冷徹な視点が、のちのヒューマニズム、温かい、思いやりと配慮にみちた近代の人間主義（ヒューマニズム）を準備したのである。マキャヴェッリによって解体されたからこそ、ヒューマニズムは「はじまり」を迎えられたという逆説がここにある。

しかし、このねじれによって「自己に対する距離」、自己の否定によって他者に、少なくともその異質な習慣や文化に向かうことのできる位置が与えられる。「マキャヴェッリは歴史と政治の実験理論を作るため、過去と現在の出来事と状況を比較してもよいと見なした」⁶³⁾。この比較は歴史的比較でもなければ、規範的過去への参照でもない。精神分析と同じように終わりがない⁶⁴⁾。隣にいる人間を出し抜き、あざむく知恵が過去と歴史から手に入れられ、古代の神話化された歴史的事実に、現に隣にいる他者たちの理解しえなさ（コミュニケーションの困難や不可能性）が投射される。同じ意味で、政治活動にも終わりはない。政治のための政治に終わりが無いという意味ではなく、異なる他者との距離の測定やふるまいの、そしてコミュニケーションの比較には終わりも目的もありえない。他者は理解しがたいからこそ、寛容や共感の相手になりうるのであって、透明な相互理解を目標とする必要はな

62) 713頁、p.92, p.46

63) 713頁、p.93, p.46

64) 714頁、p.93, p.46

い（どれだけ多くの不毛な争いが、理解しあえる共同性のために行なわれてきたことか）。

こうしたマキャヴェッリ像はあまりにもアルチュセールに引きずられた解釈だろうか？ しかし、こうした読みによってはじめて、マキャヴェッリの多用した概念、よく知られるヴィルトゥ（力量）とフォルトゥナ（運命＝僥倖）を凡庸な理解から救い出すことができる。従来の近代政治思想の礎にして権謀術数の徒としてのマキャヴェッリという視点では、ヴィルトゥはただか個人の能力にすぎず、フォルトゥナ、つまり運命と思えるものすら偶然の巡り合わせでしかない。しかし、ここでの読解ではヴィルトゥは異なる体制や習慣のもとで生きる人間の力関係として、フォルトゥナは力の作用の偶発性 contingency として、必ずしも必然性と矛盾しない動因 agency として考えることができるようになる。

「イタリアを野蛮人たちの手から救う」とマキャヴェッリはロレンツォ・デ・メディチに告げたとされている。しかし、この「野蛮人」とは隣にいる他者たちのこと、イタリア人のことである。もっとも、イタリアという名前は誰も知らない。イタリアという発想そのものが存在しなかったからである。では、誰からこの「統一的なイタリア」という視角をマキャヴェッリは得たのだろうか？ 近代におけるイタリア・リソルジメント（日本の明治維新にあたる近代国民国家としての成立）よりはるか数百年前の人間であるマキャヴェッリに、この半島の苦境を救う「イタリア」という視座はどのように与えられたのか。『君主論』を何度も読んだ人であれば、それがチェーザレ・ボルジアとの出会い、フィレンツェ共和国を代表しての度重なる外交交渉にあったことは想像がつくことだろう。

いささか通俗的な小説だが、塩野七生の『チェーザレ・ボルジア、あるいは優雅なる冷酷』⁶⁵⁾には、ロマーニャ攻防の過程で自らを裏切った傭兵勢力を処断したチェーザレが、外交交渉中にマキャヴェッリに向かってこの「イタリア」という言葉を口にするくだりがある。ここまではっきりとチェーザレ・ボルジアに近代人を読み込むことは微妙な問題をはらむが、少なくとも、

⁶⁵⁾ 塩野七生、『チェーザレ・ボルジア、あるいは優雅なる冷酷』、新潮文庫、246頁 いやしくも「民族誌」やフィールド調査と理論や思想の関係を論じる論文においてフィクションを援用するとは何ごとかと訝る向きもあるだろう。しかし、そうではない。80年代後半から今日までの、人類学や民族学の最も先鋭的な部分で起こっている大きな変容は、事実と虚構、科学と詩学、歴史と物語の間の往復や接続を通して明らかになる現実をとらえようとしている。想像された話によって事実を立証することは絶対にできない。しかし、想像的な視点と枠組みをもちこむことによって見いだされるデータ（与件）というものもある。

この塩野の読みは歴史的な資料にもとづいている。実際にこれほど劇的な会話はなかったにせよ、マキャヴェッリとチェーザレのやりとりのなかで、統一されたイタリアへの視角、裏を返せば、互いに容易に理解しえない習慣や文化でまだらになった空間に対する彼らの視点が見えてくる。調査や解釈の前に、野望と権力が彼らの方策＝資源であったのだが。

そして勢力間の不毛な争いに明け暮れるイタリアそのもの、まだイタリアと名づけられていなかった場所、空間、フィールドこそがマキャヴェッリにとっての素材であった。存在しないイタリアは「歴史的無の奥底、空虚の奥底」に近づいている⁶⁶⁾。アルチュセールは20世紀の目で、この空虚な素材を描写する。「イタリアは、ユダヤ人たちよりも奴隷状態にあり、ペルシャ人たちよりも隷従しており、アテナイ人たちよりもばらばらであった。指導者も秩序もなく、外国に破れ、略奪され、分断され、踏みにじられていた」⁶⁷⁾。おそらく、この記述もあまりに近代的だろう。マキャヴェッリが出会っていた状況と現実は、このように整理されたものではない。だからこそ、それは（彼の視点では）空っぽの素材、われわれの言葉で言えば、フィールドであったのだ。

「君主」という仕掛けを構想することで、あるいはイタリアという空虚に「君主」という装置を埋め込むことによって、政治の科学がはじまる。しかし、この科学はフィールドの科学、ばらばらの他者のふるまいの具体性と抽象モデルの節合と連関をとらえる科学のはじまりであったことに注意したい。

マキャヴェッリはだからこそ、フィレンツェ共和国以外の勢力や国家の政策や習慣の違いに敏感であった。古代ローマやギリシアを基準にして様々な政体を比較するという方法ではなく、端的によその社会、勢力、共同体の現実を観察する。たとえば、ヴェネチア共和国では外国人の流入に制限が加えられず、同時にヴェネチア生まれの全ての市民は議会に参加できる貴族であり、民衆が直接軍隊に動員されることがなかった点に、マキャヴェッリは注意を払っている。逆にチェーザレのイタリア統一の野望を阻んだ一員ともなった傭兵による軍隊編成の失敗、危険を見て、今日で言う国民兵や市民兵による動員形態を夢見て、逆に古代のスパルタに範例を求めるような文脈も彼のテキストには散見される。

『君主論』における君主への忠告と、『政略論』その他における諸政体の変化、違いに目を向けるマキャヴェッリは必ずしも矛盾しない。彼はそのつど、

⁶⁶⁾ アルチュセール、722頁、p.102, p.54

⁶⁷⁾ 722頁、p.102, p.54

権力と民衆、主権者と人民、そして一個人や集団におけるヴィルトゥ（力量）とフォルトゥナ（運命＝僥倖）との出会い方の差異を注意深く記述しているのである。人間や共同性の力量や徳能と、地形や気候、習慣など諸状況から来る偶然の条件がうまく照応する場合もあれば、全く互いに照応しない場合もある。

彼がある種の「君主」に期待するとすれば、ヴィルトゥとフォルトゥナは事後的に、遅れて照応する場合もあるからである³⁸⁾。その違いを彼は観察し、記述しているのであって、政治の一般理論を立てているわけではない。今日の政治学という学問とは違う、観察と介入の科学としてマキャヴェッリは政治の科学を「はじめて」いる。アルチュセールはマキャヴェッリの「君主」について言っている。

「君主は現にいる人々を加工しなければならず、彼らはその習俗と宗教的・道徳的法に、封建的な政治支配形態の影響を色濃く受けているだろう。もう一度いおう。君主の政治目標は国家の構成を変えることではない。既存の国家形態のまま国家権力を握ることではない」³⁹⁾

マルクスやグラムシであれば、この「加工」を啓蒙に読みかえる。人間を変える教育、遅れた人間を教化（外部注入？）し、あるべき規範と理想に動員する近代がそこにはある。しかし、実際にマキャヴェッリのテキストが残している警句や批評は、周到な観察と徹底して実践的なコミュニケーション（不全）の記述にもとづいている。マキャヴェッリは突然変異の、早すぎた近代人ではない。むしろ、政体の歴史や人間の文化や習慣の変容に、進歩や発達がありえないこと、端的な照応＝非照応の配置の変化のサイクルが繰り返されていることに気づいていた点で、（われわれにとっても）来るべき科学、言説を用意している。

グラムシなら「実践の哲学」と呼ぶ立場、アルチュセールが「空虚に憑かれた哲学」と考えるこの立場には、このように未知の空間に介入し、その理解しがたさを測定し、自らと比較し、対処する方法を探して自己を変化させることも厭わない人物＝形象が重なってくる。外交交渉をするマキャヴェッリが、数百年をへて現われる人類学や民族学をひそかに準備している「民族誌家」となっているのはこの文脈にほかならない。

レヴィ＝ストロースが一気に飛び越えた二重の自己という空隙、「他者としての自己」と「自己としての他者」の間に空いた深淵は、マキャヴェッリ

³⁸⁾ 744頁、p.127, p.75

³⁹⁾ 775頁、p.159, p.102

の前では埋められていない。彼が「あるべき君主」の像を語るときには、この空虚は埋められている。しかし、必ずしも彼はそれを必然とは見ておらず、その結果すら力と偶然の組み合わせの作用であることを冷徹に見すえていたことは、これまで見たとおりである。

この「空虚」は介入や関わり合いを待っている空間、場として開かれている。そこに「民族誌家マキャヴェッリ」の形象が現われる。