

# ＜古代と近代＞（上）

——問題のスケッチ——

石 丸 博

## はしがき

今日ますます「近代」の問い直しは盛んである。ここのところは特に「ポストモダン」——私たちのイメージとは裏腹にことばとしては英米にその背景をもっている——の挑戦を受けてのことであった。社会学では、この挑戦に対して「モダニティ」で応戦したといえよう（「ポストモダン」が「モダニティ」に先立っている）<sup>1</sup>。だが、この場合も「モダニティ」＝「モダン」の対立項は基本的には「伝統」のままである。というか、社会学の従来からの〈伝統／近代〉は<sup>2</sup>いっそう深く鋭く対立させられるようになったともいえよう。

しかし、そもそもからいうなら「近代」に対立するのは「古代」のはずである。周知のものからあげるなら、ハーバーマス「近代 未完のプロジェクト」冒頭部分を想起すればいいように。西欧精神史において「近代」の対立項は基本的に「古代」なのであった。だが、一般に社会学で〈古代／近代〉が顧みられることはあまりない<sup>3</sup>。以下では〈古代／近代〉〈ancient/modern〉にあえてこだわり、その消息をほんのわずかなりとも探ってみることにしよう。まずは歴史的な点描を行ってイメージ喚起に努め、その上で多少とも焦点を絞って議論することとしたい（ラケー＝ラバルトのミメーシス論）。

## ＜古代／近代＞点描

[1] 「モダン」にあたることばが作られ、〈ancient/modern〉が成立するのは——クルツィウスの有名な指摘よりもやや遡り——西暦5世紀末のこのようである。‘modo’（たった今、等）から‘modernus’が作られ、これに対立

したのが‘antiquus’であった。ある意味でごく自然なことだが、それらが当時意味していたのは、公約数的にいえば「昔と今」という対比であり、その指示内容は必ずしも特定できるものではなかったという。‘antiquus’＝‘ancient’が（古典）古代としてまず固まるのは、（大）ルネサンスを迎えてのことであった。対比軸として「古代」が「近代」に先立つわけである<sup>4</sup>。

ただし、「中世」においても〈ancient/modern〉をめぐる争い＝後の「新旧論争」のはるかな前史なら、なかったわけではない。12世紀ルネサンスのシャルトルのベルナルのことば〈われわれは巨人の肩の上のつた侏儒である〉——社会学ではマーソンの著作名で知られる——は、これを象徴しているという。「巨人」を古代人、「侏儒」を「近代人」（＝同時代人）とおいた上で、このままなら「巨人」＝古代人の優位、その後にくつとくそのために遠くを見渡せるを重視するなら「侏儒」＝「近代人」の優位、というわけである（このトポスの息は長く、「近代派」からいって新旧論争の頃までは同じ体格、18世紀末には近代人こそが巨人<sup>5</sup>、ともなる）。

ルネサンスはその後の〈古代／近代〉という思考の原点だろう。ヒューマニズム＝人文主義はそうした対比パターンを決定的なものとする。そこで「近代」が何であったのかといえ、ば、「現代」＝同時代を指して古代と比較されるか、古代の終焉以降＝「中世」以後を指すかのほぼいずれかであった。前者の場合、復活した循環史観と結びついて今日いう古代／中世／近代という3時代区分の端緒＝成立の上限にもつながろう（なお、宗教改革にも3区分様式を強める側面はあった）。そして「古代憧憬」ばかりではなく、やはり「新旧論争」と少なからず類似した事態も演じられたという。後者の場合には〈古代史／近代史〉という2区分を生み落としている。ペトルカは3時代区分の発想を示すとともに、キリスト教の公認（313年）を境にその前後を「古代史」「近代史」と振り分けたのであったが、こうした「近代」の用語法、〈古代史／近代史〉という発想も後にみるようにその息は長い<sup>6</sup>。

[2] さて17世紀は通常「モダニティ」の出発点として知られるが（デカルトやホッブズ——「近代派」といえる）、もちろん一方的にそうなのではない。

宗教的熱狂はおくとしても、遅れてよいならヴィーコもいるし、「シヴィック・ヒューマニズム」からいうならば、何よりハリントンがいるだろう。すなわちホブズズの同時代人ジェームズ・ハリントンは、アリストテレスやポリュビオスに由来する古代の共和国思想を（主として『ディスコルシ』の）マキアヴェリから継受してイギリスで再興し（『オシアナ』1656年）、これは以降のイギリス（ポーリングブルックらの「ネオ・ハリントニアン」）や独立革命時のアメリカでまことに大きな力をふるうことになるというのである（対してロックの影響力は薄いこととなる）。

しかし、17世紀に全般的に〈古代／近代〉というなら、かの——というだけで日本ではあまりとりあげられない、とこれまたしばしば指摘される——「新旧論争」がより有名ではあろう。さまざまの前哨戦を伴いながら、17世紀末（もしくは後半）から18世紀初めにかけて、フランスを中心に主だった人々が2派に分かれて「古代人」「近代人」の優劣を競った大論争である。主たるテーマは文芸であり、「古代派」／「近代派」の争いは科学技術から始まって文芸にまで至ったともいえよう。通常2次（細かくは4次）に「論争」は分かたれるが、最も著名なのはシャルル・ペローの「ルイ大王の世紀」（1687年）をきっかけに始まった論争であり（1次もしくは3次）、近代派はペローやフォントネル、古代派は大御所ボワローがその主役であった。論争はイギリスに飛び火し、「古代派」スウィフトの『書物戦争』が書かれ、これにちなんでイギリスでは「書物戦争」と呼ばれることになる（「新旧論争」自体はペローの著作にちなむ）。「論争」における争点とレトリックは多岐にわたり、趨勢としてはおおむね近代派の勝利とされるが、ここでは数点のみ確認しておきたい。

1) ルネサンスで復活したプルタルコス流の「平行記述（Parallele）」の伝統が存続しているということ。これを「統合形式」とするならば、尺度としての「完成という概念を前提」に「超時代的な比較」は可能なものとなる。「芸術におけるあらゆる歴史現象は……最盛期の周期的帰帰という歴史像に組み合わせられることがある。」（ヤウス、78頁）確かにペローの場合も未だ（？）循環史観の持ち主で、「ルイ大王の世紀」は古代よりもその頂点が高いというので

あった<sup>9</sup>。

2) 以上と相補的になるが、古代派も近代派も合理主義的・理性主義的な「新古典主義」という共通の規範に立っていたこと。ボワローにとっても——ルネサンスとは相当に違って——「古代の作品」は古代のものだからという理由ではなく、「それらの作品がすでに規範に適合し、したがって、それらの作品よりも本質的に高い次元に属する原理に適合する能力をもっている」からという理由なのだった<sup>10</sup>。「ペローと彼の一派は、古代崇拜を強要したひとびとから借用した美学理論を用いて、古代派と闘った」のである（古代派にまわった新古典主義の作家たちは、じつは近代派のよりどころなのであった）。「超越的かつ唯一の美のモデル」という信念は共有されており、「古代における美の理想が、じぶんたちのそれと異なるとは考えなかった。」近代派の古代人へのアプローチは「不完全性への批判」なのである（カリネスク、48-49頁、傍点削除——以下も同様）。

3) 以降の原型的パターンもしくは参照枠組になるということ。これまでも〈古代／近代〉をめぐる論争に事欠くことはなかったわけだが、「新旧論争」はそれらを集約・象徴するものとなり、論争形式・言説形式として確立していくのである。必ずしも「論争」に中身があったとはいえないが——「かの」という修飾語にはそれなりのわけもある(?)——しかしそれだけに形＝〈古代／近代〉はより刻印されるともいえよう。新旧論争は少なくとも18世紀、あるいは19世紀前半までを覆う。そして時代名を冠した論争という意味では「ポストモダン論争」の祖としてさえしばしば言及されるのである。

[3] ところで、17世紀末には古代／中世／近代の3時代区分で初めて歴史を叙述したことで知られるケラー（ケラリウス）が出ており、これは18世紀後半のゲッティンゲン学派（ガッテラーやシュレーツァー）に受け継がれ、広まっていくという<sup>11</sup>。しかし、〈古代史／近代史〉の2区分にも根強いものがあつた。ヴォルテールは『習俗論』（1756年）で「ローマ帝国崩壊以降の近代史」と述べていよう。スコットランド啓蒙においてなら、「古代」とは、まず、「古代文明社会」を指示する言葉で……「近代」とは、ほぼ「クリスト教的、

ゲルマン的世界」(ヘーゲル)の歴史を指示するものであり、この歴史のなかに、「近代文明社会」の生成・発展を認めたのである。」そして「『古代』の眼で『近代』をみたハリントンとは逆に、『近代』の眼でもって『古代』をとらえた。」( )内原著者——以下も同様)<sup>12</sup>こうした「近代」の用語法は、パークにしても同様だったとされる。かの「だが、騎士道の時代は今や昔となり…」も「古代」と「近代」の2区分の上で吐かれたものなのであった<sup>13</sup>。なお、イギリスを中心にみると、大学の制度面ではく古代史／近代史が基本であり、そこで「近代史」が重視されることは(むろん)なく、「近代史」の教授とは端的にパトロネジの対象であった。

以上の上で18世紀啓蒙思想の性格についてみるなら、広く〈古代／近代〉一般に焦点をあてたものとしては、ピーター・ゲイの「近代的異教主義(modern paganism)」という興味深い規定があるだろう。これは基本的に‘ancients/moderns’および‘Hebrews/Hellens’という2重の視点からなっており、啓蒙主義は古代を基盤に古代を糧としてキリスト教に対抗し批判をするのだが、それは「近代的」な「異教」なのであって、ルネサンスとはキリスト教への態度および距離をとった古代という点で異なり、古典古代＝「第1の啓蒙」のように崩れ去ることのない啓蒙＝「モダニティ」を追求したのだ——そういった趣旨のものである<sup>14</sup>。ポーコックもこの規定を引照することがある。しかし、シヴィック・ヒューマニズム論に立ち、法と徳＝2つの言語の存在を指摘した上で、大きくは18世紀イギリス(ブリテン)の思想史(言説史)をくヴァーチャーユからマナーへ」と把握するわけだから、少なくともイギリスをめぐるには自ずと評価を異にすることになるだろう。以下は総括的な文章の1つである。

「私たちのパラダイムは、スコットランド啓蒙をキリスト教徒にたいしてよりも古代人に対抗するものとして呈示する。それは洗練(politeness)をもってポリスに代え、経済(economy)をもってオイコスに代えた。自分と同じように独立した上位者とともに、厳格なまでに高潔な平等を実践する、土地、家族、武器の支配者である古典的市民にかわって、分業と專業、情念の多様化と

洗練によって、歴史の諸段階を通して自己を形成する、流動的、歴史的、取引的な工作人と商人（homo faber et mercator）のヴィジョンが現れた。人間の政治的なイメージは人間と政治との社会的・取引的なイメージに取って代わられた……。」<sup>15</sup>

ゲイの規定が啓蒙思想を概括的な対象とし、その〈古代／近代〉の微妙な結合を示そうとした重層的なものだとするなら、ポーコックの場合はイギリスを中心としてだが——そしてじつは複雑な留保を加えた上でのことなのだが——主に啓蒙の置かれた布置状況＝より水平的な〈古代／近代〉の闘いの状況を明るみに出してくれたのだといえよう。その比重はいずれであるにせよ、ここでは〈古代／近代〉はいわば垂直・水平2重に存在しているということ、また引用などからもわかるように「古代」と「近代」の原理的な異質化も成立していたことを示せれば、さしあたり十分であろう<sup>16</sup>。ただし、ポーコックがファーガソン、ミラーやルソーさらにはマルクスを「シヴィック・ヒューマニスト」として扱い、「疎外」概念はシヴィック・ヒューマニズムに淵源する（「腐敗」から「疎外」へ）と示唆するのは重要だろう<sup>17</sup>。もちろん、これ以降の「古代派」の系譜、〈古代／近代〉の持続と変容を遠望できるものとするからである。

[4] さて18世紀から19世紀への転換期、もはや「アーリー」をつけることのない「モダン」への転換の時代にドイツは知的に突出していよう。ドイツ観念論やドイツ・ロマン主義のことである。やや広く「ドイツ運動」とか「ゲーテ時代」というなら、ルネサンスらしいルネサンスを経験しなかったドイツは、ルネサンスから「ポストモダン」までを——ベンヤミンを経た近年のロマン主義研究はドイツ・ロマン主義に対してそうした解釈を下す——この時代に凝縮して駆け抜けていき、イギリスやフランスにも影響を与えることになる。そして、そこには〈古代／近代〉が横たわっていた。ロマン主義をめぐる論争＝古典主義／ロマン主義の論争が「第2次新旧論争」と呼ばれよう<sup>18</sup>。「ジャンル」を同じくするからだが、「ジャンル」をはずすなら、〈古代／近代〉もしくは「新旧論争」はむしろ広く認められることとなる。というか、「ジャンル」にとられない（またはショートする）というのが、そもそもこの時期ドイツの知

的特色の1つなのであるけれども（文学と哲学、美学と国家論などの緊密な結びつき。今1つは「論争」よりも「自己克服」の方が強く感じられることだろう）。ただし、その上でドイツ・ロマン主義のスポークスマンの存在、A. W. シュレーゲルのまことに簡明な概括をまずは確認しておくこととしたい（「ベルリン講義」1803年）。

「芸術史にとって最高に大切なことは、近代の趣味と古代のそれとの対照を承認することである。これまでしばしば（ルイ14世治下にフランス人のもとで）古代人と近代人の優劣が論争された。しかし人びとは、この両者を口振りの上で区別するだけで、性質の上では相違を信じていなかった。それに通常、どこまでも古典古代に倣って制作し、古代人の軌道を歩み続けようと努めた作家たちだけが比較された。近代の詩歌の歴史において真に時代を画した作品が、その方向全体と本質的な努力の点で古代の諸作品とは対照をなしながら、しかし同じく優れたものとして承認されねばならないという、この主張はようやく最近になって提起され、これにはいまだ多くの反対者がいる。古代の詩歌の性格は古典的という名辞をもって、また近代のそれはロマン的という名辞で特徴づけられた……。」<sup>19</sup>

「古代」と「近代」の質的差異の認識、唯一普遍の美＝古典主義の批判が明快に語られているだろう。ここで後年のヘーゲルもかいまみておこな、<sup>19</sup>「平行記述」的伝統を批判し、歴史主義の見方を示した上でいうのだが、「ギリシヤやローマをひきあいに出すという、史上にくりかえされ、フランス革命の際にもよく見られたところみほど、無意味なものはない。古代のギリシヤ・ローマ人と近代人とはその性格がまったく異なるのです。」<sup>20</sup>以下できるのは、この時期の知的パターンとおぼしきものを多少略記してみようということだけである。

1) 出発点としてなら、断然「古代」であるということ。多くの者は「古代派」として出発した。この時代の「ギリシヤ憧憬」は知られていよう。「古代」は特権的にギリシヤであった。「観念論哲学の座標軸は追放と帰郷の企てとである。」<sup>21</sup>「観念論哲学」に限ることなく、どこから「追放」されたのかといえ

ば、ギリシアからだった。美のギリシア、自然のギリシア、分裂を知らないギリシア、あるいは共和政のギリシアである。こうした視線＝呪縛の起点はヴィンケルマンに置くことができるだろう（文献学者として出発したフリードリッヒ・シュレーゲルは「文学のヴィンケルマン」たらんとした——）。その上でポーコックの『マキアヴェリアン・モーメント』にならってよいなら、「ヴィンケルマン・モーメント（Winckelmannian moment）」とでもいえるものが浮かび上がってこよう（広くはルソーともなろうが、ドイツとその美学的色調を強調すればヴィンケルマンだろう）。「新人文主義」という呼称も思い出されてよい。ここでは、さしあたり「古代派」は「古代派」にとどまることはなかったが、「古代」は絶えず参照点であり続け、またその上で古典主義に対したという意味では「古代に抗する古代派」という性格が認められるということである。

2) 「古代」との鋭い対照で「近代」が批判されること。「新旧論争」の枠組というなら「近代派」にあたるのだから、ここでは「近代に抗する近代派」ともなろう。イギリスやフランスの（これまでの）場合とは異なって「近代」そのものが批判の対象となった。位相は転換している。それだけではない。というか、同じことでもあるだろうが——「古代」との鋭い対照で「近代」が原理的に把握されたこと。文学に関してなら、シラーの「素朴的」／「情感的」、Fr. シュレーゲルの「客観的」／「関心的」などは広く知られるところだろう。「古代」と対照された「近代」の原理とは、反省であり、主観性であり、自己言及であり、あるいは——ことばをかえれば——再帰性であった。ここには方法面・内容面に関する今日的な「モダニティ」把握の1つの原型があるといえるだろう。あるいは「アナザー・モダニティ」の起点、そして「セカンド・モダニティ」の先駆ともいえるかもしれない<sup>23</sup>。

3) 「近代」が意味するスパンは2重であるということ。あえていうなら、「近代」は同時代もしくはそれに近い時代のことを示すか、広く「古代」の終焉以降のことを指すかであろう。これまでとも同様——あるいはいっそう——「近代」は「古代」との対照によるのであり、「中世」も〈古代／近代〉あつての上のことである。ハーバーマスがヘーゲルにかかわって述べているのは、前



者（同時代……）により近い場合だろう。「近代は準拠すべき基準をもはや他の時代を範型として借りてくることができないし、またその意志もない。近代はみずからの規範を自分自身のうちから汲み上げなければならないからである。」<sup>23</sup>確かに当初からして「中心の喪失」が嘆かれ、「新しい神話」が希求されていた。他方、後者の比重がより高いのは「古典古代」／「キリスト教的近代」といった把握であろうし、「古典的」／「ロマン的」もまたそうだろう。そして「中世復興」「中世回帰」もく古代／近代の上でこそ可能なものとなるのである<sup>24</sup>——中世はその後鬼っ子になるとしても。

4) 「近代」の原理的把握に立った上で何らかの「克服」が志向されること。「知」によるか「美」によるか、弁証法的か否かにかかわらず、「近代」把握をてこして将来に向けての方策が打ち出される。シラーやヘーゲルは、美と知の違いはあっても、弁証法的解決に属するだろう。ヘーゲルなら、市民社会／国家の区別を成し遂げた上で国家による市民社会の止揚をいうのだが、「彼はいわば芸術理論における近代と古代の対置を社会理論に適用したのである。」（ハーバマス、58頁）少なくとも「美の革命」である「ロマン主義文学」の場合であれば、「文学的反省の翼に乗って、描写された対象と描写する主体との中間に漂い、この反省を次々に累乗して合わせ鏡のなかに並ぶ無限の像のように重ねてゆく」というわけである<sup>25</sup>。

5) 「古代」＝ギリシアの把握も深化していくということ。まずノヴァーリス。「自然と自然認識は、古典古代および古典古代についての知識と同じように、同時に成立する。つまり、もしも古典古代の芸術作品が〔所与のものとして〕存在しているなどと信じるなら、それは大変な思い違いをしているのだ……。」<sup>26</sup>（〔 〕内訳者。ヘルダーリンもこれに近いだろう）次にヘルダーリンなら、議論のやまない「ベーレンドルフ宛書簡（1801年12月4日付）」。そこでギリシアは「天の火」＝「聖なるパトス」（固有性）の喪失と「ホメロスの沈着と叙述の才」（異質性＝獲得性）の過剰化として把握されていよう（2元的認識なら、Fr. シュレーゲルもなしたとされる。なお「天の火」のむこうには「オリエント」が広がるという）。こうした「古代」把握の変容は、く古代／近

代)に立つ以上、すぐさま「近代」認識にも跳ね返りうるから重大なのである(事実ヘルダーリンは西欧近代をギリシアとのキアスムで捉えていた)。そうしてヘルダーリンらのギリシア把握は、ニーチェの「ディオニュソス的／アポロンの」につながっていくとみなされている。「ヴィンケルマン・モーメント」はモーメントとして持続すると遠望できるだろう。

「ヨーロッパの旧身分制社会の終焉とともに、歴史主義が全面的に開花する。」<sup>27</sup>ここで19世紀前半の歴史学の動向にもふれておこなら、ドイツにおいては「大学外の歴史叙述にとって文学が模範となったのに対し、大学のそれはますます文献学を模範とするようになった。」<sup>28</sup>すなわち、新人文主義と呼応する文献学によって、ニーブールに始まる「近代史学」は成立したという事情があった。ただし、対象は(むろん)古代史(ニーブールならローマ史)である。研究の順序は古代史から「近代史」へなのであった。ニーブールをめぐるランケの回想によるなら、「私は近代に関しても歴史家があり得る筈だという確信を懐くようになった」と<sup>29</sup>。〈古代史／近代史〉という区分はどうなったであろうか。「広範教養層を相手に執筆していた文筆家によって大部分の歴史書が書かれていた」フランスなら(イッガース、197頁)、ギゾーがいるだろう。ギゾーは「古代」に対立させてローマ帝国崩壊以降のヨーロッパ(「近代」)文明史を述べたのである(1828年)。そしてランケ。ランケも『近代史の諸画期について』(1854年)というタイトルでローマ帝国崩壊以降のヨーロッパ史を語るのであった(この発想は弟子のドーヴェに受け継がれるという)<sup>30</sup>。さしあたり〈古代史／近代史〉は19世紀前半にも未だ命脈は残していたといえよう。

[5] さて19世紀半ば以降に移ることとしよう。さすがに〈古代／近代〉は格段の変容を迫られずにはいないだろう。まずはロマン主義の末裔かつ「モダニズム」の先駆、ボードレールの「モデルニテ」である。「モダンに対するボードレールのアプローチは、近代人と古代人の体系的な比較を不可能にした。この点で、それは……あの知的論争に、終止符を打ったといえるかもしれない。」さらにボードレールを経て「新旧論争」は、モダンな人間と同時代人とのあ

いだの論争に取ってかわられたのだ」(カリネスク、72,131頁)——ただし、若干順を追ってみる必要はあるだろう。

1) 「モデルニテの美学をこのようにまとめても、さほど誤ってはいない……。」この「誠に」要を得た位置づけをまず借りるなら、「古典主義に対して、モダン moderne なものをめざしたロマン主義は……モダンの中に、中世を含むキリスト教の時代全体を押し込めるという結果を招き、現代よりも中世を礼賛する傾向さえ生んだ。モダンが過去を含み、過去を指向するというこの矛盾した事態、さらに1840年代になって勢いを盛り返してきた古典主義を否定して、現代の生活がそのまま表現に値するものであり、そこに美を認定すべきだとボードレールは主張したのである。しかも、いかなる時代の現代にもこの考えを当てはめるべきであるとしてこれを普遍化したのだった」<sup>31</sup>——「昔の画家1人1人にとって、1個ずつの現代性[モデルニテ]があったのだ。」([ ]内引用者)<sup>32</sup>確かに「近代人と古代人の体系的な比較」は不可能にもなるだろう。

2) 大まかな補充をしていこう。パークこのかたの口ぶりであるのだが、「偉大な伝統は失われてしまい、新しい伝統はまだ出来ていない……。」<sup>33</sup>ボードレールの前に広がるのは「伝統」の喪失状況なのでもあった。「勢いを盛り返してきた古典主義」とは、もはや「様々なる意匠」となった古典主義なのである。第2帝政期のいわば「ポストモダン」的な状況はしばしば指摘されている。「モデルニテ」の主要テキスト「現代生活の画家」(1863年)で論じられるコンスタンタン・ギースは、ここにおいてボードレールが(やや一方的に)崇拜したドラクロワと入れ替わることになるのである<sup>34</sup>。「19世紀の歴史主義[Historizismus]こそは、ボードレールによる現代性の探求がくっきりと浮かび上がってくる背景である。」([ ]内訳者)<sup>35</sup>モデルニテが相対したのは、最大の要素はなお古典主義とはするものの基本的には折衷主義的な歴史主義、これであろう。だとするなら——ポール・ド・マン以来そうされるように——ニーチェ、特に『反時代的考察』の第2編(「生に対する歴史の利害」)と対応することとなろう。ニーチェが古代の革新から捉えたものを、ボードレールは「近代」の革新から捉えたわけなのである。

3) 「世界は終わろうとしている。まだ存続するかもしれない唯一の理由は、それが現にあるということだ。この理由のなんと薄弱なことか……。」<sup>36</sup> 「歴史主義」はすでに「社会的モデルネ」でもあろうが、直線的時間や進歩を持ち出すなら、ボードレール＝「美的モデルネ」の社会的モデルネとの対抗はいよいよはっきりしよう。確かに「モダンな人間と同時代人とのあいだの論争」が「新旧論争」に取って代わっていく——もっとも霞を食って生きていけない以上、美的モデルネは社会的モデルネと共生もするけれども。「地獄の時間としての「モデルネ」……肝心なのは、まさしく最新のものにおいて世界の様相がけっして変貌しないということであり、この最新のものが隔々にいたるまでつねに同一のものであり続けるということだ。」<sup>37</sup> ベンヤミンはボードレール、ニーチェ、ブランキに共通して「永遠回帰」があらわれることに注目した。ボードレールにとって歴史的時間はもはや永遠回帰の時間ともなる。ここで「モデルニテ」についてヘルダーリン＝ベンヤミン流にいうなら、この永遠回帰的時間に対し、苛烈な美的衝撃でもって「中間休止」＝断絶をもたらす試みなのだとするだろう。

4) テキストに「回帰」するなら、じつのところ「現代生活の画家」において「モデルニテ」を字句的に特定するのは難しい。モデルニテは「……一時的なものから永遠なものを抽出すること」をいうのか、それとも「永遠なもの、不易なもの」とともに「芸術の半分」をなす「一時的なもの、うつろい易いもの、偶発的なもの」それ自体をいうのか。全体に後者が主流だとしても、「現代性」と題された章の冒頭、両者は間をおかずに出現するのである（「現代生活の画家」168-169頁）。しかし逆にいうなら、「モデルニテ」がく永遠なもの／一時的なものという対比に基づくものなのは確かであろう。そして「永遠なもの」は古代／近代に共通する<sup>38</sup>、「一時的なもの」は古代／近代に遍在するとするなら、いずれにせよ、モデルニテはく古代／近代を無効化しうることが確認できる。しかし、これをまた逆にいうなら、少なくとも「永遠なもの」を示すためには「古代」を再び呼び出す必要が出てくるのではなからうか——。ボードレールにおけるく古代／近代。またもやベンヤミンの出番だろう。

5)「古代とモデルネとの間の交感ということが、ボードレールにおける唯一の歴史構成法である。」「ボードレールにあって、パリは古代の象徴となっていて、パリの群衆がモデルネの象徴となっているのと対照をなす。」(『パサージュ論Ⅱ』254, 278頁) ベンヤミンはボードレールを「アレゴリカー」と捉え、その詩篇=実作においては「古代」——主にローマ——と「近代」がアレゴリーによって「相互浸透」し「オーヴァーラップ」しているとみたのだった<sup>39</sup>。どのような位相でだというのだろうか。「モデルネが古代と、もっとも類似している点は、そのはかなさにある……ボードレールが詩句の中でパリを喚起するとき彼の中で共振しているものは、大都市というもののもつ脆さと壊れやすさなのである。」(『パサージュ論Ⅱ』246頁) そうだとするならば、ボードレールにおいて「古代」は「近代」と連動し、変容を遂げて存在していたということになろう。内実として新しい〈古代／近代〉が呼び出されていたともいえるだろうか。もっとも「はかなさ」を強調していくなら、ある意味で「永遠なもの」は「一時的なもの」と収斂しかねず、「モデルニテ」自体危ういことにもなりかねないのだけれども——。

もはや潮時であろう。さしあたり、ボードレールにおいて浮かび上がってくるのは両義性である。〈古代／近代〉の失効・終焉と〈古代／近代〉の変容・持続、前面に押し出される‘modernité’と黙っていたが存在した‘antiquité’。「古代芸術の中に、純然たる技術、論理、一般的方法以外のものを研究する者にこそ、禍あれ！」(『現代生活の画家』172頁) 両義性というなら、そもそもこれからして両義的なのであった(少なからずヘルダーリンを想起させる)。では、ボードレール以降はどうなるだろうか。それこそ「モダニズム」となって〈古代／近代〉は消え去る——ボードレールはやはり両義的だった——ということになるのであろうか。

まず「モダニズム」であるが、ここではそれを1次的には英米系のことばで、大陸系では「アヴァンギャルド」と呼ばれる第1次大戦後の芸術を指すものとし、その上で2次的には英米に限られず使われ、その範囲もボードレールあたりまで広げられるものとしよう(「ポストモダニズム」は1次的には第2次大

戦以後の芸術、ポスト「モダニズム」となる)。以下、モダニズムを1次を核としながらも2次にまで広がるものとするなら、これについてはオクタヴィオ・パスの〈自らに抗する伝統〉が使われるのが通例だろう。「伝統との断絶」＝「断絶の伝統」というパラドキシカルな、あるいは再帰的な説明である。「〈近代の伝統〉とは一方では、過去の批判、伝統の批判である。他方では、批判自体と重なり合うという理由で批判を免れている唯一の原理、すなわち変化と歴史という原理の上に伝統を築こうとする試み、ここ2世紀にわたって何度も繰り返されてきた試みである。」<sup>40</sup>ここでパスは（パスも）「近代」をロマン主義以降と捉えて述べているのだが、今少しモダニズムに引きつけた集約をみておくなら、「美的モダンとは……まず伝統に対立する、つぎに……ブルジョワ的文明のモダンに対立する、そして最後に、それがみずから新しい伝統あるいは権威の形態として把握するかぎり、それじたいに対立する、三様の弁証法的対立の含まれる危機的な概念として、理解されなければならない。」（カリネスク、19-20頁）必ずしもロマン主義との違いが判然としたわけではないが、しかしそれはモダニズムがはらむようになった未来志向——さらには「未来信仰」に求めるべきかもしれない。すなわちコンパニオンは強調するのだが、新しさを求め「前衛」たらんとしたモダニズムは少なからず進化主義や歴史主義の罫にも陥ってしまったのだと。この意味では、「ポストモダン」は「20世紀の歴史主義的前衛たち」における「近代性のイデオロギー」を「告発する語である。」<sup>41</sup>

とりあえず〈古代／近代〉が生息する余地などないように思われる。だが、なかなか一筋縄でいかないのが〈古代／近代〉だろう。歴史主義化した古典主義が社会的モデルネとして長らく持続したこと、西欧の文化的伝統の統合性として古代が求められたこと、あるいは各国の文化政治において古代が使われること<sup>42</sup>はひとまずおこう。それでも古代は死に絶えなかった。というのも「近代」が長くなれば——「近代の老化」——今度は「古代」は原初＝原型ともなって甦るからである（古代の若返り）。そして「現代」としての「近代」が非歴史主義的に原初としての「古代」に直接対峙していくこととなる（ボードレールにおいてもいくらかそうであったかもしれない）。ここで「古代」はかつ

での「古典古代」ではないだろう。少なくともニーチェによって、古代は古典主義の鎖から解放されていたのである。「古代に抗する古代」であり、「前衛的古典主義」「ニーチェの古典主義」もありうる<sup>43</sup>。「古代」も再帰的であった。あるいは〈古代／近代〉は再帰的なのである。「西欧モダニズムのさまざまな運動のなかに、「始源」への飢え、古代的な、根元的にギリシア的な源泉に戻ろうとする渴望が、ますます強く認められるようになってきた。」ジョイスやパウンド、ピカソやストラヴィンスキー、精神分析や神話研究があげられて主張されるのだが、「20世紀はむしろ逆に、もっとも「新古典主義」的な時代の1つである。」(スタイナー、397,170頁)

[6] では、社会認識においてはどうなるであろうか。19世紀半ばともなれば、一方では歴史離れが、他方では歴史主義化が進み、直接的な古代との対比は薄れていくと思われる。明快な〈古代／近代〉は後退し、より媒介されたものとならざるをえないだろう。だが、さしあたりマルクスについては、「シヴィック・ヒューマニズム」の末裔かつ「ヴィンケルマン・モーメント」の批判的継承者として押さえられるだろう。マルクスは古代への関心を生涯失うことはなかった。そしてマルクスの場合、そのアリストテレス的枠組についても検討がなされている。ヘーゲルは「近代における最大のアリストテレス主義者」であったが、マルクスもギリシアへと立ち返り、しかもアリストテレスを組み換えつつ「近代」＝資本主義の批判を成し遂げたのだというわけである<sup>44</sup>。

押さえるだけなら、マルクスに関してはまだ多少ともそうしやすいのだけれども、いっそう、「古代派」のようである「近代派」のようでもあるトクヴィルなどはどうみればいいのか。これについては、ポーコックに発想の糸口を求めているケイハンの「モダン・ヒューマニズム」という捉え方がある。ケイハンが自由主義の多様性を示すべく、ミル、トクヴィル、ブルクハルトらをかばう「貴族的自由主義」という類型をたてた。その「共通政治言語」が「近代的人文主義」だということである<sup>45</sup>。モダン・ヒューマニズムは伝統のないし古典的人文主義（古代の古典と18世紀までのその解釈、シヴィック・ヒューマニズムと非政治的・教育的な人文主義）および「近代的」な諸思想（啓

蒙とフランス革命によって成立した、商業社会、世論、消極的自由、歴史主義等)からなる。いいかえれば、その名称が示唆するように〈古代／近代〉からなるわけである(ゲイの「近代的異教主義」が思い出されてよいだろう)。そうして、その上で「近代的」諸思想による旧来の人文主義の改編・脱皮だとされるのであるが、いくつかは具体的に押さえておくことにしよう。

1) 教育においては当時一般に古代・古典重視であり<sup>46</sup>、これは古代と「近代」との同一視をも結果しやすいが、貴族的自由主義者がそうした同一視に陥ることはなかった。そればかりか、モダン・ヒューマニストはいかなる時代も同時代の特権的な裁定基準になるとは考えない。しかし、だからといって古代、古典教育が無意味だというのではなく、むしろ逆に古代と「近代」は大きく異なるからこそ古代、古典教育は必要だと考えるのであった。

2) モダン・ヒューマニズムがシヴィック・ヒューマニズムなどをそのベースにしたものとしては、商業主義批判・実利主義批判などの「近代」批判があるが、多少ともアリストテレス的な目的論的人間本性観もまたそうである。貴族的自由主義の価値観、自由・個性・多様性はこれに基づくものである。そして政治的参加＝積極的自由も自己実現に不可欠なものとして捉えられ、それ自体が善との位置づけなのであった――。

3) ポーコックの腐敗から疎外へにならうなら、貴族的自由主義においては「ヒューマニズムのレトリックは公的で政治的なものから私的で個人的なものへとずらされたのである。多数の専制に脅かされるのは私的圏域、私的個人である。この問題は新しい用語と焦点をもって公共圏での対話に送り返されるとしても。」(Kahan, p. 89) 近代的人文主義はシヴィック・ヒューマニズムにはほぼ不在であった消極的自由を取り入れ、その「近代」批判の核ともしていくのである。

4) シヴィック・ヒューマニズムは徳か腐敗かの2元論に基づく循環史観であり、歴史変動に対処しがたいという難点を抱えていたが、モダン・ヒューマニズムは歴史主義的思考によってこれを乗り越える。ただし、近代的人文主義の歴史的思考からは必然性は排除されていた。シヴィック・ヒューマニズムが



拒否した進歩にしても、モダン・ヒューマニズムは拒絶はしないものの、それは必然性でも蓋然性でさえもなく、かろうじて可能性としてであった。

5) 人文主義にはシヴィック・ヒューマニズムばかりでなく教育を重視する一連の潮流があるが、モダン・ヒューマニズムはこの人文主義から教育重視を取り入れる。広い意味での教育は、自由・個性・多様性の涵養のために不可欠なものであった。そうして教育でもって、シヴィック・ヒューマニズムにおける徳および(自律性の基礎としての)所有を置き換えたのである。教育は多少とも「デモクラチックな代替物」なのであった――。

ケイハンとはときにマルクスもモダン・ヒューマニズムの限界的な参照例として引き合いに出すのだが、そのマルクスやミル、トクヴィル、ブルクハルトが広範に注目を集めるようになるのは19世紀末以降だと述べる(Kahan, ch. 6)。だが、世紀末以降注目を集めるといふなら、〈1860年代の古代研究〉とされるものもあろう。時代的には上記4人もかなり重なる、メイン、クーランジュ、バハオーフェン、そしてニーチェの古代研究のことである(ブルクハルトとは研究対象・研究内容も重なる。というか、バハオーフェン、ブルクハルト、ニーチェは大きくは「ヴィンケルマン・モーメント」の流れの上にいよう。ケイハンも貴族的自由主義3人の内でミルが最も「モダン」、ブルクハルトが最もそうでないというとおりで)。そして〈1860年代の古代研究〉では今ひとつたび〈古代／近代〉が直截に押し出されることとなったのである<sup>17</sup>。「近代」が長くなれば、ある意味で〈古代／近代〉をより打ち出しやすいのは古代研究においてであろう。「60年代世代」によって〈古代／近代〉は再び賦活されたのだった。そうして彼らによってなされた「古代」の刷新は反転して「近代」の刷新にも結びついていくことになろう。テンニース、デュルケーム、ウェーバーら、世紀末ないし世紀転換期における社会学の成立は短期的にはこれを大きく受けてのことであったとされるのである<sup>18</sup>――ただし、またもや媒介されたものとしてであろうけれども。

ところで、ニスベットは1830年から1900年というタイム・スパンで社会学を考へ――マルクスとトクヴィルはそこにおける両極とされる――社会学の成立

を「近代主義」的志向と「伝統主義」（「中世主義」）的発想の結合に求めるのだが（『社会学的伝統』）、これは広く「伝統」や「中世」のせり上がりを示唆している点で興味深いだろう。ニスベットの「中世主義」の典拠としてレイモンド・ウィリアムズの『文化と社会』をあげるが、そこでパークを祖としてコウルリッジ、カーライル、ラスキン、モリスの系列が示されるのをみると、かつての「古代」と「近代」から「中世」がいかに鬼っ子として育ったかがわかる。そして、じっさいデュルケームやウェーバーは「中世」を積極的に評価しているだろう。また、世紀末の社会学者が〈伝統／近代〉を後に大きく残すことになったのも確かである。ただ、ニスベットの議論はわかりやすいのだけれども、やはりタイム・スパンにしても伝統＝中世主義にしても省略語法であろう。世紀末ないし世紀転換期の社会学を焦点とするなら、短期的には「60年代世代」を受けたような〈古代／近代〉なのであり、長期的にはおそらくケイハンが示してみせたような類の〈古代／近代〉なのである。そうして、その上で前者による後者の「改編・脱皮」なのではなかろうか。要するに長く豊富な履歴を誇る〈古代／近代〉の新たな編成・錬出なのだということである。以下、デュルケームやウェーバーを中心にいくつか書き付けるだけでもしておこう。

1) 何よりも、世紀末の社会学者が最初に取り組んだのは分化－分業、専門化の問題だったということがあるだろう。というのも、かつてシヴィック・ヒューマニズムが攻撃したのは商業や分業－専門化であったからである。そして分業の人的＝道徳的結果については、アダム・スミスでさえ（それも『国富論』において）憂慮せずにはいられなかった。だとするなら、世紀末の社会学は少なくとも啓蒙以来のこの問題、〈古代／近代〉であるこの問題を——マルクスとは違った形で、そしてより「近代派」として——引き受け直したということにもなるだろう。デュルケームの『社会分業論』、特にその「序論 問題」はこうした点を示して典型的だと思われる（ヒュームの奢侈論文を多少なりとも想起させる）。ざっとたどり直してみるなら、最初にアリストテレスなのであり、次いでスミス。そして「われわれの義務は、完全無欠の存在、それ自体で自足しうる1全体となることを求めることにあるのか、あるいはまったく逆

に、1 全体の部分、1 有機体の器官にとどまるべきなのか」と問いかけ、まずは「近代派」の主張を全面展開——人文主義的・古典主義的教養やディレッタントイズムの批判。しかし、次いで「古代派」の見解にも留意——トクヴィルが登場。そうした上で自らの方法論＝土俵、「道徳の科学」＝社会学に引き入れていくという寸法なのである（最後の引用はシュモラー）<sup>49</sup>。

ウェーバーではどうであろうか。「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」を〈古代／近代〉で押さえることは必ずしも不可能ではないと思われる。「ヴィンケルマン・モーメント」の上に少なくともものせて、人文主義・古典主義／プロテスタンティズム、全人／職業人・専門人を〈古代／近代〉として捉えることが許されるならばである。「プロ倫」は、カトリックの教養教育志向とプロテスタントの実業教育志向の対比から始まっただけ。そして、少なくともカルヴィニズムやピューリタニズムは強烈な反人文主義として把握されていくだろう。その上で、かの末尾へと至りつくわけなのである——「……彼〔ゲーテ〕にとって、この認識は、完全で美しい人間性の時代からの断念を伴う袂別を意味したが、それがわれわれの時代の文化発展の過程でもはや繰り返かえされることがないのは、古代アテナイの全盛期が繰り返かえされることがないと同様である。ピューリタンは職業人たらんと欲した——われわれは職業人たらざるをえない。」（〔 〕内引用者）<sup>50</sup>

2) このウェーバーの発言は、はしなくも歴史的な〈古代／近代〉の類比を披瀝しているが、〈古代／近代〉に関わる歴史的認識については何がいえるだろうか。デュルケームの場合、一方で大きな歴史的な切れ目は古代／中世以降であるようにみうけられる。個人性・内面性の深化からする把握であることが多く、「キリスト教諸社会」といういい方が頻出する——。他方、ケイハンには貴族的自由主義が「近代」の範型としたのはイギリスではなくフランスであり、啓蒙—フランス革命に「モダニティ」の直接的起源をみたと述べるが<sup>51</sup>、こうした見方はデュルケームも共有している。さらにいえば、ヴァレリーの分裂が「近代」だという把握もデュルケームと無縁ではない。先に長きにわたる「近代」のスパンの2重性をみてきたが、デュルケームにおいても、古代や人

文主義・古典主義（その時代、それらが通用した時代）は対立項の1つであり、  
えて——いわば「古代」の2重性——時代の画期は少なからず重層的・流動的  
なのではなからうか（むしろ中世に「近代」が当てられることなどもはやなく、  
またルネサンス——人文主義・古典主義——は当然大きな画期とされるが）。  
少なくとも〈伝統／近代〉が自明でないとはいえるだろう。

ウェーバーの場合どうか。ある意味ではいっそうそうではなからうか。  
「ヴィンケルマン・モーメント」もあるが、そもそもウェーバーは古代史家と  
いってもよい存在なのであり、古代と西欧世界もしくは西欧「近代」との対比  
は常に作動しうると想定できる。先の引用や『古代農業事情』の末尾はその端  
的なあらわれとみなせよう。そして他方では、「固有法則性」－「神々の闘争」  
の議論1つとってみても、そこで踏まえられているのはボードレールやニーチ  
ェなのであり、固有法則性の議論はウェーバー以後モデルネやモダニズムを導  
出するためにしばしば使われるわけである<sup>52</sup>。ただ、ウェーバー自身「伝統主  
義」や「伝統的支配」を用いていたのではなかったか。だが、ウェーバーの  
「伝統」は丸ごとの実体的なものではなかったろう。そして「伝統」に対する  
「近代」を想定するとしても、それは丸ごとの実体的なものにはならないだろ  
う。通常いう「近代化」がウェーバーの社会学と相容れるかどうかは少なくと  
も自明ではない。あるいは、そもそも〈古代／近代〉と「近代化」とでは相性  
がよくないのである<sup>53</sup>。

3) デュルケームはフランスの人文主義・古典主義を厳しく批判した。先ほ  
どに加え、ローマ中心主義であり、唯一普遍の人間本性論であるといつて。こ  
こにはデュルケームの「時代」把握、自らの「伝統」批判、そしてドイツの思  
考の取り込みもあるだろう。デュルケームの人文主義批判はソルボンヌにおい  
て人文主義／社会学の新たな「新旧論争」を呼び起こしたというが、ドイツ/  
フランスもこれに重なっている<sup>54</sup>。けれども最終的には、「人文主義者たちの仕  
事は継続していこうではないか。ただそれに清新な思想の息吹きを加え、それ  
を変えながら継続していこう」と（『フランス教育思想史』658頁）。これは直  
接には教育に関する提言だが、デュルケームの社会学自体に認められる性格で

もあるだろう。アリストテレス以来の枠組とその改鑄、「古代」とその「近代」的再編ということである（アリストテレス的枠組についてはドイツの影響が指摘されている）<sup>55</sup>。じっさい『社会分業論』に戻るなら、そもそも「有機的連帯」、分業＝差異による連帯はアリストテレスからの発想であったろう（「序論」注で引用される『ニコマコス倫理学』と同じ章は『資本論』『価値形態論』でも言及される。マルクスの場合、同じアリストテレスでも「抽象的人間的労働」、貨幣へと向かった）。そしてアリストテレスにもシヴィック・ヒューマニズムにも連なる商業・経済、功利主義の批判。さらには分業の「正常」／「異常」、すなわち「正常」なものは「中庸」であるとの捉え方——これがアリストテレスに由来するのはわかりやすい（ラカプラによるなら、ことば自体そうだが、「アノミー」＝「無限の病」との認識はまさにギリシア的となる。貨幣の追求はこれでもあった<sup>56</sup>）。そうしてさまざまなレベルにおける道徳の重視、「道徳の科学」としての社会学。デュルケームは自らの「時代」に応じると判断した、超越性なき「社会」とそれを踏まえた「科学」＝社会学でもって、徳の問題を追求したのだともいえよう（cf. Challengr, p. 202）。そして「時代」は「第3共和政」なのでもあった。

ウェーバーではどうだろうか。中身は大いに異なるものの、筋書だけなら類似した筋道がたどれるだろう。ウェーバーはドイツ歴史学派を厳しく批判した。それは先にならえば、新たな「新旧論争」であったともいえる（かつてマルクスの場合もそうだったかもしれない）。古典的な指摘をもち出してよいなら、「歴史学派の理論家たちは、アリストテレスに倣って、真理はいつも「中道」に在る、としばしば述べていた。そのように、「講壇社会主義」は資本主義と社会主義との「中道」を歩むことを本来の使命としていた。これに対してウェーバーは……」というわけである<sup>57</sup>。そしてウェーバーにおける「古代」はよりニーチェやブルクハルトを受けたものだったということにもなるだろう（複数の「古代」）。むしろそのままではなく、対抗しながらだが（ウェーバーは「ヴァンケルマン・モーメント」の批判者でもあろう）。しかし、ウェーバーは「歴史学派の子」でもあった。この点を踏まえた上で、「国民国家と経済政策」

を重視するヘンニスは、ニーチェから溯っていったアリストテレスのプロネーシスへと至りつく。ウェーバーが最終的に重視したのは判断の問題、判断力の養成なのであって、これはアリストテレスにも連なりうるものなのだ<sup>58</sup>。確かにウェーバーは広狭もしくは新旧両様の意味で「政治」＝「実践」を重んじたといえなくもない。ウェーバーの場合、ある意味では「政治的な学としての社会学」ということにもなるだろうか——<sup>59</sup>。

では、20世紀においては〈古代／近代〉はどうなるであろうか。やはり死滅することはないだろう。さしあたり2つの場合が考えられる。より直接的な場合とより間接的・媒介的な場合。後者からみるなら、20世紀ともなれば新たな「古典」というべきものは十分積み上げられており、どちらかというなら、それらを介して〈古代／近代〉は継承される、あるいは背後に控えているということである。とりあえず代表的なものを2つあげるなら、まず「大衆社会論」。大衆社会論は20世紀における〈古代／近代〉の遺産の典型的な1つだろう。大衆社会論の源流に位置する人々は先にふれた論者なのであるし、新しく登場する論者にもいわば「古代派」と目しうる人物がかなりを占める（コーンハウザーの示す「系譜」を一瞥するとよい）。今1つは、広くは「疎外論」となるが、狭くいうなら「労働の細分化」をめぐる重ねられたさまざまな議論。これも典型的な1つだろう。このことについてはポーコック自身「20世紀のアセンブリー・ラインの労働者」とふれていたし、『経哲草稿』が公開されたのは1930年代なのであった<sup>60</sup>。

前者、より直接的な場合——これは今の逆であり（20世紀ともなればこそ）、同様にどちらかといえばというだけで重なりもあるのだが、この場合の代表者を1人だけあげるなら、「ヴィンケルマン・モーメント」の最末裔ハイデガーということになろう。ハイデガーは20世紀において最も〈古代／近代〉を賦活した1人であろう。ハイデガーの影響について2方向のみふれるなら、1つは「ポストモダニズム」。むろんニーチェら自体もあるのだが、フーコーは最後に「古代」へ向かったろう（かつては「古典主義」／「近代」だったともいえる）。フランスで「ポストモダン」を自ら標榜する数少ない1人であったリオタール。

リオタールにとって、キリスト教やアウグスティヌスは「近代」なのでもあった<sup>61</sup>。こうした傾向は彼らに限られないだろう。「ポストモダン論争」は内実的にも「新旧論争」たりうるかもしれない。今1つの方向のハイデガーの影響をあげるなら、ハンナ・アレントやレオ・シュトラウス——。ちなみに彼ら自身大きく影響していくが、政治哲学は〈古代／近代〉の一大集積地であろう。そして「コミュニタリアン」／「リバタリアン」の論争は最新の「新旧論争」ともいえるわけである<sup>62</sup>。

最後に〈古代史／近代史〉のゆくえ。19世紀後半以降これが使われることはおそらくないだろう。そして、このことは古代／中世／近代という3時代区分の成立＝普及の下限とも見合っている。ただし、制度面に目を向けるなら〈古代史／近代史〉は継続している。「ケンブリッジ同様オクスフォードでも、「近代」史はローマ帝国の崩壊で始まる。ガルブレイスやノウルズのような20世紀の中世史家が〔〔近代史〕の〕欽定講座に任命されたのはそのためである。〕（〔 〕内訳者）<sup>63</sup>そうして〈古代史／近代史〉は「古代」／「ヨーロッパ」の問題へと衣替えしたともいえるだろう<sup>64</sup>——その上で18世紀までとそれ以降で「ヨーロッパ史」は2分すべしといった主張もされるようになるけれども。なお、シュペングラーやトインビーをあげてよいなら、「古代」は彼らの「冒険」にとってスプリング・ボードであった。

1 cf. Peter Wagner, *A History and Theory of the Social Sciences*, Sage, 2001, p. 161.

2 cf. Wagner, *A Sociology of Modernity*, Routledge, 1994, p. 38.

3 例外として、厚東洋輔の『社会認識と想像力』（ハーベスト社、1991年）その他の作品。なお、私如きがかくも無謀なことがらに入り込んでしまったのは——本稿も抜け出しのための即興の外部化にすぎない——遠くは厚東の諸作品、「近く」は（18世紀イギリスのパトロネジから迷い込んだ）J. G. A. ポーコック「シヴィック・ヒューマニズム」論の強烈な刺激による。ポーコックとその関連文献については、まずは田中秀夫『共和主義と啓蒙』（ミネルヴァ書房、1998年）を参照。これ以後のポーコックの大著としては、Pocock, *Barbarism and Religion*, 2vols., Cambridge U. P., 1999（＝ギボン論）がある。

4 ジャック・ル・ゴフ（立川孝一訳）『歴史と記憶』（法政大学出版局、1999年）、権

- 山絢一『異境の発見』（東京大学出版会、1995年）、マテイ・カリネスク（富山英俊他訳）『モダンの五つの顔』（せりか書房、1995年）。なお参照、カリネスク、126頁。
- 5 大石紀一郎「〈モデルネ〉の両義性と非同時性」（モダニズム研究会編『モダニズム研究』思潮社、1994年）32頁。
- 6 ヴェルナー・ケーギ（坂井直芳訳）『世界年代記』（みすず書房、1990年）48頁、Hans Baron, 'The *Querell* of the Ancients and the Moderns as a Problem for Renaissance Scholarship,' *Journal of the History of Ideas*, vol. 20 no. 1, 1959, 澤井繁男『イタリア・ルネサンス』（講談社現代新書、2001年）17頁。
- 7 たとえば、ポーコック（田中秀夫訳）『徳・商業・歴史』（みすず書房、1993年）90頁。
- 8 カリネスク、前掲書、H. R. ヤウス（轡田収訳）『挑発としての文学史』（岩波書店、1999年）、F. L. バウマー（鳥越輝明訳）『近現代ヨーロッパの思想』（大修館書店、1992年）、ギルバート・ハイエット（柳沼重剛訳）『西洋文学における古典の伝統 下』（筑摩書房、1969年）、赤木昭三「進歩の思想形成についての一考察」（澤瀉久敬編『フランスの哲学1』東京大学出版会、1975年）、J. L. Levine, *The Battle of the Books*, Cornell U. P., 1991, David Spadafora, *The Idea of Progress in Eighteenth-Century Britain*, Yale U. P., 1990.
- 9 もっとも、題材は異教の古代からであるべきかキリスト教時代からであるべきかという争点もあって、「論争」における「近代」イコール同時代もしくはそれに近い時代とのみえないものになっている。なお、'paragone'（比較）とその遊戯的性格について、石坂尚武『ルネサンス・ヒューマニズムの研究』（晃洋書房、1994年）80-84頁。
- 10 リュック・フェリー（小野康男他訳）『ホモ・エステティクス』（法政大学出版局、2001年）32-33頁。
- 11 岡崎勝世『キリスト教的世界史から科学的世界史へ』（勁草書房、2000年）参照。
- 12 林健太郎・澤田昭男編『原点による歴史学入門』（講談社学術文庫、1982年）392頁。佐々木武「[スコットランド学派]における「文明社会」論の構成（1）」（『国家学会雑誌』85巻7-8号、1972年）46頁。また、ルソーが「古代が優れているという場合に、近代というのは、このゲルマン世界全部にかおさるわけであります。」福田敏一「ルソーと古代モデル」（『思想』1984年3月号）12頁。参照、山本周次『ルソーの政治思想』（ミネルヴァ書房、2000年）。
- 13 犬塚元「ヒュームの「完全な共和国」論」（東京大学社会科学研究所 Discussion Paper、2002年）。エドマンド・バーク（中野好之訳）『フランス革命についての省察（上）』（岩波文庫、2000年）140頁。cf. Pocock, *Barbarism and Religion*, vol. 2, pp. 369-370.



- 14 Peter Gay, *The Enlightenment* (vol. 1), Norton, 1966. ちなみに、ことばとしての ‘modernity’ は18世紀後半ホレス・ウォルポールあたりで使われ、これは後のボードレール ‘modernité’ の英国起源説ともなる（‘modernism’ の場合は先のスイフトあたりから）。
- 15 ポーコック「ケンブリッジ・パラダイムとスコットランド人哲学者」(I.ホント・M.イグナティエフ編著(水田洋他監訳)『徳と富』未来社、1990年) 405頁。
- 16 これらはホップズーハリントンにしてすでにそうであったかもしれない——。なお、新旧論争のヒュームへの影響、古典的共和主義ばかりか「通俗的ウィッグ主義」にも浸透していた「マキャヴェリの政治言語」(＝古代と近代の同一視)のヒュームによる打破などをめぐっては、坂本達哉『ヒュームの文明社会』(創文社、1995年)、モンテスキューにおける類似の問題については、川出良枝『貴族の徳、商業の精神』(東京大学出版会、1996年)を参照。犬塚、前掲はホップズ以来の「古代」の基底性、そして〈古代/近代〉の多元的な結びつきを主張している。なお、当時のイギリスにおける「古代」(＝ローマ)の影響力の様相について、Philip Ayres, *Classical Culture and the Idea of Rome in Eighteenth-Century England*, Cambridge U. P., 1997.
- 17 ex. Pocock, *Politics, Language, and Time*, U. of Chicago P., 1989, pp. 102-103, *The Machiavellian Moment*, Princeton U. P., 1975, pp. 499-505.
- 18 代表として、小野紀明『美と政治』(岩波書店、1999年)。なお、コンスタンやシャトーブリアンについて、同『フランス・ロマン主義の政治思想』(木鐸社、1986年)。新旧論争、古典主義の「本国」たるフランスの場合、ユゴーの『クロムウェル』[序文](1827年)を経て、同『エルナニ』の上演とそのさいの騒動＝『エルナニ』事件(1830年)が通常「ロマン派」が勝利したメルクマールとされている。
- 19 A. W. シュレーゲル(藪田宗人訳)「芸術学序説」(『ドイツ・ロマン派全集12』国書刊行会、1990年) 376頁。参照、阿部良雄「ロマン主義の〈革命〉」(『フランス文学講座3』大修館書店、1979年) 171-172頁。
- 20 G. W. F. ヘーゲル(長谷川宏訳)『歴史哲学講義(上)』(岩波文庫、1994年) 19頁。むしろベンヤミンなら批判するだろう。
- 21 ジョージ・スタイナー(海老根宏他訳)『アンティゴネーの変貌』(みすず書房、1989年) 17頁。ゲーテについて参照、55頁。
- 22 cf. Scott Lash, *Another Modernity*, Blackwell, 1999, バウマー、前掲書。
- 23 ユルゲン・ハーバマス(三島憲一他訳)『近代の哲学的ディスクルス I』(岩波書店、1990年) 11頁。
- 24 なお参照、岡崎勝世「[過渡期(1802-1808)]におけるフリードリヒ＝シュレーゲル」(『埼玉大学紀要』23巻、1988年)。

- 25 Fr. シュレーゲル（山本定祐訳）「アテネーウム断章」（前掲『ドイツ・ロマン派全集12』）158頁。
- 26 ヴァルター・ベンヤミン（浅井健二郎訳）『ドイツ・ロマン主義における芸術批評の概念』（ちくま学芸文庫、2001年）255頁、所引。
- 27 オットー・ブルンナー（石井紫郎他訳）『ヨーロッパ その歴史と精神』（岩波書店、1974年）55頁。参照、ヴィルヘルム・フォスカンプ「教養小説」（ユルゲン・コッカ編著（望田幸男監訳）『国際比較・近代ドイツの市民』ミネルヴァ書房、2000年）、村上淳一『仮想の近代』（東京大学出版会、1992年）、François Hartog, 'Time, History and the Writing of History,' R. Torstendahl & I. Veit-Brause, eds., *History-Making*, Almqvist, 1996.
- 28 G. G. イッガース「市民的歴史叙述」（コッカ編著、前掲書）197頁。
- 29 L. v. ランケ（林健太郎訳）『ランケ自伝』（岩波文庫、1966年）81頁。
- 30 フランソワ・ギゾー（安土正夫訳）『ヨーロッパ文明史』（みすず書房、1987年）参照、64, 153頁。ランケ（村岡哲訳）『世界史の流れ』（ちくま学芸文庫、1998年）なお参照、17-18頁。
- 31 横張誠「モデルニテの誕生」（三島憲一他編『転換期のフィロソフィー5』ミネルヴァ書房、1999年）162-163頁。ただ、この後すぐ、こうしたことだけなら「なぜベンヤミンが行ったような、錯綜した思考が必要となるのか……」と続くのであるけれども。なお参照、同「ボードレールをめぐるベンヤミンのいくつかのモチーフについて」（『現代思想』1992年12月臨時増刊号）。
- 32 Ch. ボードレール「現代生活の画家」（阿部良雄訳）『ボードレール批評2』（ちくま学芸文庫、1999年）169頁。
- 33 同上『ボードレール批評1』209頁。
- 34 宮川淳「ボードレール再読」（『ユリイカ』1973年5月臨時増刊号）。ボードレール以前に「モデルニテ」を使用したテオフィル・ゴーチェ——ロマン主義から古典主義に「転向」した——とのボードレールの対抗等々については、阿部良雄『シャルル・ボードレール』（河出書房新社、1995年）。
- 35 ベンヤミン（今村仁司他訳）『パサージュ論Ⅱ』（岩波書店、1995年）275頁。
- 36 前掲『ボードレール批評4』65頁。
- 37 前掲『パサージュ論Ⅴ』199頁。
- 38 参照、阿部、前掲書、51頁。なお、道鉢章弘『ニーチェ・コントラ・ボードレール』（水声社、1994年）67頁。
- 39 ベンヤミン（野村修編訳）『ボードレール他5編』（岩波文庫、1994年）242, 250頁。
- 40 オクタビオ・パス（竹村文彦訳）『泥の子供たち』（水声社、1994年）27頁。
- 41 アントワヌ・コンパニオン（中地義和訳）『近代芸術の5つのパラドックス』

- (水声社、1999年)、200頁。なお参照、谷川渥『形象と時間』(講談社学術文庫、1998年) 11章。
- 42 ex. A. S. Leoussi, 'Nationalism and the antique in nineteenth-century English and French art,' M. Wyke & M. Biddiss, eds., *The Uses and Abuses of Antiquity*, Peter Lang, 1999.
- 43 村田宏「地中海の岸边に」(『みすず』2002年5月号)。参照、フェリー、前掲書、田中純『アビ・ヴァールブルク 記憶の迷宮』(青土社、2001年)。
- 44 村上隆夫『政治的な学としての倫理学』(未来社、1988年)、154頁。cf. G. C. McCarthy, *Classical Horizons*, State U. of New York P., 2003, ch.1 (2002年末に届いたこの著作は、マルクス、ウェーバー、デュルケームの「古代」的基盤を論じて平易でコンパクト、好著と思われるが、あまり検討も利用もできていない)。
- 45 Alan S. Kahan, *Aristocratic Liberalism*, Transaction, 2001, ch.4. 参照、宇野重規『デモクラシーを生きる』(創文社、1998年)、P. J. ケリー (太田義器訳)「功利主義」(佐藤正志他編『政治概念のコンテクスト』早稲田大学出版部、1999年)。
- 46 ミルも絡む、イギリスの大学教育における「古典人文主義」の変貌・凋落過程については、舟川一彦『19世紀オクスフォード』(信山社、2000年)。
- 47 厚東洋輔「1860年代と古典古代像の転換」(『年報人間科学』8号、1987年)。なお参照、富山太佳夫『ダーウインの世紀末』(青土社、1995年)、吉原達也「バハオーフェンの古代学」(『広島法学』10巻4号、1987年)。
- 48 厚東、前掲論文および前掲書。以下にふれるニスベットに対する批判としては、同「社会学的想像力と市民社会論」(『思想』1986年7月号)。
- 49 E.デュルケーム(田原音和訳)『社会分業論』(青木書店、1971年)、43頁。
- 50 M.ウェーバー(梶山力他訳)『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神 下巻』(岩波文庫、1962年) 245頁。なお、世紀末の社会学者が最大限取り組んだといえる宗教の問題も、少なくとも啓蒙以来の問題だったといういい方はできる。そして、むしろキリスト教は〈古代／近代〉の問題、その中心的問題であった。参照、山本周次、前掲書、6章。また、村上、前掲書、138頁、ヴィルヘルム・ヘニス(雀部幸隆他訳)『マックス・ヴェーバーの問題設定』(恒星社厚生閣、1991年) 179頁以下。「プロ倫」とニーチェの関係については、同書、217、233頁。
- 51 Kahan, *op. cit.*, ch. 1. 参照、仲手川良雄『ブルクハルト史学と現代』(創文社、1987年)。
- 52 なお参照、ラッシュ(田中義久監訳)『ポスト・モダニティの社会学』(法政大学出版局、1997年) 5章。
- 53 〈古代／近代〉のみで振り切つてよいなら、「古代」のむこうに「アジア宗教」があるとの憶測は不可能でないかもしれない——そうした場合「古代ユダヤ教」は

- 「近代」の側に立つことにならうけれども。なお、サイドは「オリエンタリズム」をルネサンスに比するのだが、〈古代／近代〉からオリエントやオリエンタリズムが出現しうることも考慮されてよいのではなかろうか。
- 54 デュルケーム（小関藤一郎訳）『フランス教育思想史』（行路社、1981年）637頁以下、ヴォルフ・レベニース（松家次朗他訳）『三つの文化』（法政大学出版局、2002年）71頁等。参照、フリッツ・リンガー（筒井清忠他訳）『知の歴史社会学』（名古屋大学出版会、1996年）。
- 55 cf. D. F. Challenger, *Durkheim Through the Lens of Aristotle*, Rowman, 1994, McCarthy, *op. cit.*, ch. 3. チャレンジャーのものはアリストテレス+モンテスキューとルソー→デュルケームという流れで、ケイハンの議論とも類似している。マッカーシーはドイツ歴史学派のアリストテレスの色彩を指摘したヘニースを受けて、デュルケームのアリストテレスの枠組へのドイツの影響を強調している。なお、ハーバーマス（丸山高司他訳）『コミュニケーション的行為の理論（下）』（未来社、1987年）10-11頁。
- 56 cf. Challenger, *op. cit.*, p. 196, 村上、前掲書、132頁。なお、これらの発想のうち多少は後に変容をみることになる。「60年代世代」を受けた、「分業問題」を中心とするデュルケームの「最終解決」については、厚東、前掲書を参照。
- 57 『大河内一男著作集 第2巻 独逸社会政策思想史 下巻』（青林書院新社、1969年）69頁。参照、田村信一『グスタフ・シュモラー研究』（御茶の水書房、1993年）終章、ヘニース、前掲書、3章。ニーチェについて、同書、4章。
- 58 ヘニース、同上書、5章。McCarthy, *op. cit.*, ch. 2もヘニースを受ける。なお、ヘニース、同書注には『マキアヴェリアン・モーメント』や『徳と富』が登場している。
- 59 cf. McCarthy, *op. cit.*, p. 135, 大林信治『マックス・ウェバーと同時代人たち』（岩波書店、1993年）。このあと、先に「モダン・ヒューマニズム」で取り出した5点を全く生かさないのは不自然なので、それらに言寄せる形で多少の集約を試みるつもりでいたが、もはや省略とさせていただきます。
- 60 Pocock, *The Machiavellian Moment*, p. 502. 参照、杉山光信「両大戦間期における一社会学者の軌跡（1）（2）」（『大阪大学人間科学部紀要』5, 8巻、1979, 1982年）。なお、間接性・媒介性を強調していくなら、〈古代／近代〉はかなり広く見出しうるかもしれない。参照、ハーバーマス『コミュニケーション的行為の理論（下）』7章、McCarthy, *Romancing Antiquity*, Rowman, 1997.
- 61 J. -F.リオタール（管啓次郎訳）『こどもたちに語るポストモダン』（ちくま学芸文庫、1998年）38, 107, 127頁。
- 62 なお「人類学的想像力」を〈古代／近代〉から考えてみることは不可能ではないだろう。厚東、前掲書、8章。

- 63 ジョン・ケニヨン（今井宏他訳）『近代イギリスの歴史家たち』（ミネルヴァ書房、1988年）182頁。
- 64 参照、E. R. クルツィウス（南大路振一訳）『危機に立つドイツ精神』（みすず書房、1987年）121頁。なお、フランスにおける古典主義の強力さについて、フィリップ・アリエス（杉山光信訳）『歴史の時間』（みすず書房、1993年）——古典主義に対立するといった性格が強調できるなら、「社会史」を〈古代／近代〉で考えてみることは（！）不可能でないかもしれない。