國學院大學学術情報リポジトリ

政治共同体を分化させる原因：（伝統、国家と帝国）

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 公開日: 2024-04-27 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: スピノ, ラフランシスコ・エリアス・デ・テラダ, ラクビビエ, ポール ド メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.57529/0002000327

政治的共同体を分化させる原因
（伝統、国家と帝国）

フランシスコ＝エリアス・ド・テラダ＝スピノラ
（サラマンカ大学、法学教授）

ポール・ド・ラクビビエ訳

要約

スペインの２０世紀の代表的学者、Francisco Elias de Tejada Spinola の論文、“La Causa diferenciadora de las communidades politicas” を和訳することにする[1]。1943年、マドリードの「Revista General de la ligislacion y jurisprudencia」において発表されて以来、スペイン・フランスのアクイナス学系の多くの学者へ影響を及ぼした。政治学と法学の分野において基礎的な論文となっているといえよう。

日本法学分野で近代的な法哲学はそれから19世紀のフランス・英国・ドイツの影響を大きく受けているなか、現代に応用されつつ、古典的な法学の紹介はいまだに十分に成されていないと思われる。現代の法学研究の発展、また現代が掲げる法と関連する諸問題を考えるうえで必要不可欠な論文だとみて和訳して日本学界に届けたい。

法哲学分野の論文になる。アクイナス学の典型的手法を採用しつつ、政治共同体の本質を追求している。それから、伝統、国家、国、祖国、ナショナリズム、進歩、実定法主義などの観念の間の関係を整理しつつ、明晰に論じられている。

注意事項　表記など

・括弧内の文章は理解を助けるために訳者が補った部分である。

・論文の節目は原文のままにしてローマ数字（I,II。。。）で分けられている。
・論文の主旨と翻訳の主旨からして重要ではない部分は限定的でありながら省略したところもある。
・原文脚注は例外を除いて省略することにした。原文に脚注があったことを示すためにカッコ内の筋 -（1）などをそのままに文章中に残した。
・人名に関して、基本的にカタカナ語にしたが、場合によってローマ字を残して、あるいは括弧にローマ字を示したところもある。

訳者より

*前にフィリップ・ピショー先生による『進歩、啓蒙思想と革命』という論文を和訳し、フランス流の「進歩」概念が紹介された。特に啓蒙思想との関連で、現代フランスではかなり革命的な色を負うことになる。
*今回の和訳をもって、違う世界なるスペインにおける進歩と伝統の関連が紹介されている。本格的な革命を経験してこなかったスペインでは、中世流のアクイナス哲学と神学は20世紀の中葉になって活発であり、革命以前の大学の伝統を引き継いだ形で、「法哲学」という分野において、テラダ先生が「政治的共同体」の本質を分析し、現代スペイン語にある周辺言葉（伝統、進歩、国家、愛国心、帝国主義、ナショナリズムなど）の意味を分析する。
*その中に、しいていえば、西洋版の「維新」概念であるといえるかもしれないが､前近代西洋における「進歩」と「伝統」との関係を論じている。
*現代人の私たち学者にとって興味深いのは、テラダ先生近代人の学者を念頭に置きながら、前近代、またカトリック教会の昔からの神学者を中心に据えて、古典的な哲学を展開していく。
*特に哲学と歴史の関係が示唆され、実証主義への批判が行われ、暗に哲学と神学の関係も垣間見えるといえよう。方法論としても、純粋なアクイナス学の手法が適用される。現実を見たうえで、神学と哲学が提示する原理原則に照らして、現実と合った「正しい」理論を建築しようとする。

*論文の構成も典型である。短い20数節に分けられて、哲学の分野であるとして、クリティック（批判）もさけて、先行研究のきりのない並列も避けて、独自的な考察を提示していく。
*四つの原因、属と種、目的など、アリストテレスやアクイナス哲学の古典的な概念が使われている。この意味で理解するためにはアリストテレス哲学のある程度の基礎知識が必要となる。

著者の略歴

フランシスコ・エリアス・デ・テハダ・イ・スピノラは、1917年4月6日にマドリードで生まれ、1978年2月18日に同市で死去したスペインの伝統主義歴史家、法哲学者である。

フランコ時代の偉大な知識人の一人とされることが多いが、フランコ独裁政権とはすぐに距離を置いたため、必ずしもフランコ時代の知識人というわけではない。法理論者としては自然法（ius naturale）と呼ばれる学派を代表し、政治思想史家としては主にイスパニダード（hispanidad）の概念に焦点を当て、政治理論家としては伝統主義的なアプローチ（カルリスト派）を採用した。カルリストとしては、政治的な主人公というよりはむしろ思想家であった。

以下に原文の和訳となる。

I　はじめに

ある人間集団と別の人間集団との違いの究極的な理由を突き止めようとする試みは、さまざまで成功の程度もさまざまである。このテーマを解明しようと何十もの理論が提唱され、何度も何度も新たな論証がなされ、政治的共同体を分化させる原因に対応する推論が誤ってきたことが明らかにされてきた。

興味深いテーマとなる政治法学の根本理由を解明するための文字にされた論文や本は人種、言語、文化、国民性、心理的動機をはじめ、政治的共同体を分化させる原因を究明する試みの幅は広くてあらゆる可能性の説明がなされた。

本稿では、これらの説を繰り返すことはしないし、それら説明の中に反論の根拠を見出すこともしない。

非常に多くの試みがなされ、反論の条件も非常に多様であり、議論も多種多様であるため、私たちの仕事が一連の意見の論争に限定されるのであれば、何も新しい貢献はできないだろう。

私たち[2]の試みは、より大きなものであると同時に、より小さなものでもある。より大きいのは、われわれの政治法学概念の複雑な全体の基礎をなす根本的な原理と結びつけながら、われわれ自身のテーゼを表現しようとする点である。この仕事の範囲が、私たち自身の立場を関連づけるという厳密な機能に限定されている限りにおいては、より小さいものである。

このことは、私たちが誤った独創性意識から行動していることを意味しない。少なくとも私たちの読解の及ぶ範囲では、問題に対する新しいアプローチを肯定しているが、それはあくまでもその範囲内でのことであり、つまり、完全に相対的な価値を肯定しているに過ぎない。

以上の拘りをもって、以降の論文を読んでいただければ幸いである。

II　政治的共同体を分化させる原因に関する諸説。

（現実にだれでも確認できる）異なる政治的共同体に属する人間集団の特徴的な多様性という明らかな現象は、普通の説明では説明しきれないところがある。われわれの学問を動物学のレベルまで引き下げてしまう「人種説」も、最も単純な観察が否定する「言語説」も、具体的な表現に結びつかない「文化的共同体説」も、普遍的な法則に対する暗黙の、あるいは表明された「精神的信奉説」さえも、この「政治」という大きな謎を正確に解明するには十分ではない。

しかし、地球のさまざまな人々共同体の間の違いがあることは明白であり、著しい事実である。天啓[3]と学問が共に教えてくれる起源上の共同体があるとしりながらも、（現に政治的共同体の）多様性の炎が明白かつ鮮明に燃えている。

つまり、私たちは（政治的共同体の）「違い」という事実を唯一の根拠としているのである。そして、私たちはまた、（この違いを解明するために）一般的に規定されている以外の適切な説明を探すという課題を抱えている。

III　潜在実証主義

批判的な分野には立ち入らないが、ここではこのようなすべての立場について共同批判を行い、いくつかの重要な点における共通の誤りの原因を示さなければならない。

この間違いは、彼ら（実証主義を基にする学者たち）が基礎としている一般的な実証主義にほかならない。彼らは、現実が提供するデータの経験的観察の結果を差別的動機とし、事実の縮小されたメモから妥当な結論に到達しようとし、一般性に到達するだけの一連の観察から普遍的な推論を導き出そうとする。

上記の構図の失敗は、彼らが歴史から形而上学に到達しようとしていることであり、彼らの定式は、結局は経験学の子供である一般性に屈しない普遍的な妥当性の規則を求める野心である。彼らは自分たちの考えを現実に結びつけようとし、一般的な情報の集まりからそれを引き出そうとするが、事実の絶え間ない繰り返しという悪循環から抜け出すことには成功しない。

彼らはすべてを肉体的、あるいは精神的、しかし常に自然に基づいている。彼らの多くの誤りの背後には、自然と恩寵（超自然）を分け、自分たちを前者の領域に置くという、プロテスタントの究極の誤りがある。この意味で、人種説や国民性説、言語説や厳格な歴史主義説等の説はホッブス

の「エゴイズム」あるいはパフェンドルフのバカげた説と同列であり、これらの説は単なる現実の子供だと自称しているが、オントロジー（存在論）の尺度という試金石で検証することは一切しない。

というのも、後述するように、この問題は歴史の範囲内において解決されるべき問題であることは明らかだからである。ただし、歴史学のためではなく、歴史において解決すべきである。概念的な鍵は、歴史学における規範以外によらなければならなく、形而上学という石切り場から規範をとることによって、結論には普遍的な価値が与えられよう。

私たちは歴史の中に入っていかなければならないが、実証主義的な誤りに陥らないように、哲学的な方法で対応しなければならない。政治哲学に入ることになるが、本物の哲学は、究極の原理を提供する一般哲学から発せられる規範に基づいていなければならない。歴史学の手法から得られるデータの上に移動する際、哲学の遺産である、絶え間なく、普遍的な不動の原理原則という世界を一瞬たりとも見失ってはならない。

これが、上記の過去の説の誤りに落ちない唯一の方法である。

さらにいうと、これらの説は手法上のもう一つの欠点を共通しているゆえにさらに悪化し、彼らの結論は弱くて乏しい。しかしながら、この欠点に共通する起源がある。これは、これらの説のすべての推論の究極的な統一性を置き去りにして、相対的で過ぎ去る変わりやすい「史実」においてだけ考察されることにあるため、（哲学による普遍的な規範を無視するという）最初の欠点と深い親和性を持っている。

そのような説では、人間集団の多様性の問題を、それ自体で始まり、それ自体で終わる問題、それ自体の問題とそれ自体の答えがあり、その答えは他の問題を通り過ぎることなく見つけることができる問題としてアプローチする。彼らは、経験的現実からの正確なデータ（立証された史実）によって、問題は単独で解決され、知識の最終的な統一は、連続した一連の帰納の論理的プロセスの終わりを示唆する一時的な意味での統一でもあ

ると信じている。

この点で、問題は上記と同じであるが、全体の帰納的過程における、特定の一つの段階だと見たものである。

しかし、今回のトピックは、政治的共同体の分析の一部、いや、分析の冠である。それはつまり、人間集団の存在論的多様性を研究するには、その存在論的本質を徹底的に知る必要がある。政治的共同体の哲学という複雑な実体から切り離されたものとして研究しようとするのは、すでに問題の方向性を誤らせるものであり、通常の考察から逸脱している。国家（ナシオン）とは何かということを知るには、まず政治的集団が何であるかを知らなければならない。というのも、具体的に、またそれぞれの具体的な場合において、国家は、アクイナス学の適切な定義によれば、偶発的な実体、すなわち、他のもの（政治的共同体の個別化された）一種として存在する実体の役割を果たしているからである。したがって、国家を知る前に、われわれの最初の関心事は、国家がその上に乗っている政治的共同体あるいは実体的実体の存在論を分析することでなければならない。

偶発的なものは実体の上に、国家は政治的共同体の上に成り立っている。これがこの主題の厳密さであり、私たちはそれを疑ってはならない。ここでもまた、推論の指針を与えてくれるのは形而上学的解説である。

このように、さまざまな政治的共同体の多様性という明白な事実を適用するために通常仮定される視点は、それらを一般的なものに還元することによって短絡させ、結論の普遍的な根拠に到達することを妨げる基本的な誤りに苦しんでいる。それは、経験的な手続きによって、肉体的、精神的、あるいは理性的な本性に基づく基準ですべてを論じる過ちであり、プロテスタントによる人間のカトリック的統一性の断絶と、実証主義の屁理屈という共同的な誤りを繰り返すことである。

そこにあるのは「自然（本性）」であり、歴史であり、理性などであるが、人間やその作品をその行為からのみ見たものである（人間中心主義の一種である）。しかし、（このような論じる方法は）決して形而上学ではなく、

経験的なデータを「一元的な公理学」の威信を与えられた原理に還元しようとする試みであり、形而上学から演繹されるものではない。そのような障害を飛び越えることが、私たちの現在の意図である。

以下の簡潔な本稿はあしよしも、私たちのこの願望の達成の成否は、今までの諸説の道のりを支えてきた桎梏を打ち砕くことにあるが、政治法学に関する非常に多くの問題を提起し、政治法学のすべての問題に対する形而上学的な根源を提唱することによって、政治に関する問題の、いままでの実証主義へのもやい綱を解くことにしたい。

では、用語的にいわゆる「国家」の問題という狭い分野でこの手法を試してみよう。

Ⅳ　政治的共同体の存在原因

さまざまな政治的共同体間の分化は、共同体の論理的構成要素のひとつである。（政治的共同体の間に）この分化と区別がなければ、人間の共同体はそのようなものではなく、単に偉大な世界共同体を形成するだけとなり、そこには今日さまざまな政治的共同体に散らばっているすべての人々の居場所があるはずがないのである。

世界的共同体がありえるかどうかという仮定は私たちのテーマではない。なぜなら歴史的発展において、このような世界的共同体は存在したことがないからである。そのかわりに、（実際、多様な政治的共同体が存在する中に）私たちが関心を持たなければならないのは、政治的共同体の存在論の複合体の中で、（世界的共同体）に対応する場所を見つけることである。

政治的共同体の本質には、運動因なもの、主観的または質料因なもの、客観的または形相因なもの、そして目的因なものがある。というのも、すべての本質に対応する同じ原因である4つの原因を指す実体であるからである。ここではこれらを分析する場ではないが、政治的共同体の四つの原因は次のとおりである。第一の原因が天主であり、第二の原因が人間であ

り、第三の原因が命令と服従の関係であり、第四の原因が政治的共同体の基礎となる一連の原理であるが、これらの原理を慎重に検討しなければならないことを指摘しよう。この一連の原理の間には私たちが理論しているテーマがあるのだから。

V　人間集団の目的について

人間集団の多様性の原因は、その自身の存在論という目的なる原因に言及されている。政治的目的と考えられるものを指摘するためには、可能な目的の種類を具体的に検討する必要がある。

可能な目的には3種類ある：

a）政治的共同体を構成する個人の目的は、それを構成する理性的存在それぞれが、超越論的な遠隔性という遠く強制された機能への現在の召命であるという二重の内部的織り成しにある。

b）特定の政治的共同体の詳細な目的はその政治的共同体が、自らの地位が要求する行政的な機能を果たさなければならない限りにおいてあることにある。

c）政治共同体の最高目的は、特定の歴史的任務を持ち、特定の条件に従って行動することにある。

これら3つの視点は、人間の集団の「目的論」の複雑な網の目を覆っており、この点から完全な存在論の目的なる原因を推論しなければならない。前の2つの目的は政治共同体を分化させる目的になることにたりないことを簡潔にこのあとふれるが、現実には政治的な目的は第3の目的だけであることがわかるだろう。前の2つの目的は、個人に固有の目的、あるいは前世紀に「行政の科学」と呼ばれたものに存在しうる目的の考察に沈んでいるからである。

VI　運命

最初のケースは、政治法学の枠を超え、神学の領域に踏み込むものであ

る。創造主に対する被造物の関係から、被造物の第二の原因としての地位、ひいては被造物自身の道が推論されるのである。

この点において、私たちの立場は明確である。カトリック的な立場をとっている。私たちは、人間が絶対的に善であるとも、絶対的に悪であるともなく、人間は気が弱い存在だとしている。また、人間が罪を犯さないあるいは、逆に救いがないという二つの極論を否定する。すべての人は原罪を背負っているが、そこから救われることもできる。

この意味において、人間は、すべての人間は、天主のもとで終わる運命を持っている。神性の究極的な理由と直結している。私たちがこの地上に来たのは、天における運命を達成するためであり、私たちの絶え間ない救済への召命を最終的に示す道具を用いて征服するためであり、それは永遠の趣を帯びている。

すべての自己の終末は、永遠の救済にほかならない。天国か地獄かという辛く苦しいジレンマは、私たちがこの世を歩む時間と年月を消費すると同時に、それを理由づける。それは、私たちの個人的な運命であり、何よりもまず個人的であり、絶対に超越的なものなのだ。

唯一の超越的なもの。人間集団を分化させるさまざまな原因を示すとき、もっぱら地上的な内容を持っていることがわかる。私たちが意味するのは、それらが地上で意味を持つということであり、これらの違いは死後には何の効力も持たないということである。

個人的な運命以外に、超越的な運命は存在しない。救われるのも呪われるのも個人だけである。なぜなら、天主は彼らだけに宇宙秩序の第二の原因という悲劇的な力を与えた[4]からである。死の後、民族も国家も存在理由がなくなるのである。

福音書はこのことを歌い上げ、世の贖い主の言葉という最高の権威をもって私たちのこの命題を支えている[5]。救われるか、失われるか、完全であるかという普遍的な運命は、この福音書だけにある。キリストはこの点で、民族や国家について語ったことはなく、永遠の救いのために、ユダ

ヤやローマのために戦うよう誰かに命じたこともない。ただ私が一人ひとりにキリストがお願いしたのは、自分自身をすてキリストに従うことである。ユダ国またはローマ帝国という現世上の事実は、キリストに従うための障害になるか、助けになるかといった要素にすぎない。それ以上なことにならない。

死んだとき、個人的な行為をしか天主が裁かない。

福音書から発せられる純粋なカトリックのエッセンスにとって、人間はこの世の人生において試練にさらされる存在に過ぎず、その試練に打ち勝つことが天国への唯一の道である。下には悪との闘い、上には報酬か罰がある。

人間は善を見ているが、それを実践できない。（人間は）天使と獣の交わりであるかのように、彼の真の運命の深遠で悲劇的な筋書き - 完全に超越的な運命 - は、彼の自己の部分の間の闘争である。天国に到達するためには、天使は獣に打ち勝たなければならない。この問題、すなわち救済の問題は、人間の運命の大問題である。

個人しか救済を得られない。国家も国もこの意味で何の役にも立たない。国家、国はせいぜい、私たちの肉欲の根源に潜む獣に打ち勝つためのたすけになることがあるが、助け以上になることはない。（国家によって救済を得ることはない）。

しかし、これ以上ではない。キリスト教は日に日に、よりいっそう、自分自身の永遠の救いに関することは、最終的に個人的なことであり、親も子も何の役にも立たない。そして、親も子も何の意味もないとすれば私たちの肉や私たちの本質のかけらが、変わりやすいこの形のない可変的な政治的共同体では、時がもたらし、時とともに死滅するのである。それならば、どうやって政治的共同体を理解できるだろうか。

結論は明確で透明である。疑いの余地はない。人間の個人的な目的、つまり死後の唯一の価値は、永遠の救済に到達することである。それは宇宙

全体の構造の存在理由であり、永遠の運命は全体の宇宙の中に存在する、個々の主体の行為にもっぱら依存している。

VII　政治的共同体の個別目的について

（現世を超える）超越的な目的と現世的な目的という観点からそれぞれの目的を考察することによって、個人の目的と政治的共同体の目的をすでに分離したのだから、今度は政治的共同体が達成しうる3つの異なる種類の目的を指摘する必要がある。それは次の3つである：

a）政治的共同体の本質が要求するものである。そのすべては、私たちの別の研究で十分に強調されているように、その構成的な適合の鍵である安全性（治安、平和）というただひとつに還元することができる。生命的な方法、つまり実存的な空気[6]の形式によって、すべての存在と同様に、存在はその存在と実行の根底にある原則を維持することを必要とする。もし政治的共同体が、その最も核心に近いところで、このような性質の目的に関心を持たなければ、それ以上の存在の継続を断念するだろう。

この種のグループ分けにおける唯一の基準は、政治的なものであり、他のすべてのものを排除しないまでも、政治的なものを優先させる。政治的なものの特質は、共通の行動を安全という厳格な基準で評価することであるため、これは必然的に政治的共同体の経験にとって不可欠なものでなければならない。

あまりにも明白で自明なこれらの目的について、これ以上主張する必要はない。それどころか、その重要性ゆえに、生活状況や明らかな必要性から、私たちはそれらを再検討しなくてもよい。

b）第二に、橋の建設、道路の補修、人事、教育、公務員の任命、和平と戦争、補給問題の解決、宮殿の建設、船の建造など、一般に行政の分野に表れている、重要性が低く、変化が大きいその他の目的を指摘する必要がある。

以上のこれらの目的は、最も重要なものでではなく、二次の目的となる[7]。

政治的共同体を統治する権威が、その時々に決定する責任を負うものである。政治的な性質というよりも、むしろ行政的な性格を帯びており、実際、私たちの理論とは異質なものであり、日常的な現実の一部となるものである。

これらの目的は、疑う余地のない重要な理由を得るが、その代償として日とともに死に、やがて二次的なレベル、つまり奉仕という機能の具体的なレベルに属する。もちろん、事実上、これらの目的は重要な位置を占めているが、政治的共同体の本質上に言うと二次であるうえに、私たちの検討対象から外れるからだ。

(c)「ある共同体」と「他の共同体」を区別するカギとなるものを考慮に入れた、適切な政治的目的という種類もある。

実際、上記の最初の二つのどれをとっても、真にある共同体とある共同体を分化させる基準はない。個々の要素の線引きも、その点では共同体は単なる手段にすぎないからであり、共同体の本質的要素も、それが存在する限り一人ひとりに共通するものだからであり、管理的要素も、日常的な低俗さの細部という厚い煙に包まれているからである。より大きな、より遠大な目標がなければ、集団を区別するという問題は存在する理由がなく、集団はすべて人類全体の単なる一部分にすぎないだろう。

特定の歴史的時代における民族の目的の典型が第三のｃにあることは間違いないからである。ビザンツ帝国の目的がオリエントの混血民族を征服したこと、あるいはスペインが新大陸に文明の道をもたらしたことは、好例であろう。ところが、政治法学に関する論文執筆者の仕事は、そのような共通の根源的な事実の内容を明らかにし、その意味を説明することである。

政治的共同体自体としてあるいはその構成部分としての目的とそれぞれの個々の政治的共同体の個別目的は異なって別々にあることを指摘したうえで、政治法学の存在理由の本質へ、私たちが目を向けなければならない。民族の間に国家が多数存在することを説明するために、まず主要な要因は、

形而上学的な厳密さをもってケースを眺め、哲学的に考えられるさまざまな要因を切り分けた上で、今度は事実を見ることによって説明されるべきである。

VIII　政治的目的

このような人間共同体には、国家と伝統という2つの政治的目的がある。私たちは、後に述べることの根底にある理念をちょっと解説しておこう。

国家（ナション）とは、歴史のある期間を通じて、ある民族あるいは諸民族の集団に特徴づけるものである。このように、私たちのレコンキスタでは、中世にまたがるアラブ人との闘争がその特徴であり、ローマ帝国では、当時知られていた世界の物質的な統一が特徴であり、現代のフランスでは、いわゆる民主主義の使命が強調されている。

伝統は、さまざまな歴史的時代におけるさまざまな事業やライトモチーフを結びつけ、統合し、すべてのルーツとなるものである。このように、ゲルマン世界では、古い文化をテデスコ（ドイツ語）の親しみやすい風味の陰に隠して飼い慣らそうとする試みが、台頭するための推進力となっている。スペインの伝統なら、ローマのカトリックの声を弁明し守ることである。

政治的な目的は基本的に以上の国家と伝統にあるといえよう。両者の関係はどうなっているのか、両者の相対的な序列はどうなっているのか、両者は静的なものなのか、それとも動的なものなのか周辺用語によれば、それらはどのように現れるのか？

以下では、これらの疑問に順を追って答えていこうと思う。

IX　形而上学的な道具と歴史的な材料

私たちの仕事の道具が形而上学であるとすれば、材料は歴史である。政治法学の分野において、人間集団の多様性の理由、すなわち、技法が民族

を理論的な問題として調査することに慣れていることに答えるためには、歴史の出来事に目を向けなければならない、またそれに対して、私たちは吟遊詩人や詩人たちの格言が不可欠であることに気づく：戦場で武器を覆い、彩る血のような赤、巨匠たちの思考が記録された膨大で埃っぽい器、何世代もの人間が生と死によって感情や信念を鍛え上げた時代の確かで厳格な尺度である。

要するに、私たちは、民族の根源、民族の真の自然な親密さ、民族とそれ以外の国々と区別するものは、民族の伝統にほかならないと信じている。つまり、「伝統的な目標において国民（民族）が一緒になる」のが伝統の決定的な要素であるとして、これからまず伝統という問題を先に解決していきたい。

X　伝統について

「伝統」という言葉を使うとき、何を意味するのか。

『Diccionario de la lengua』は、あまりに詳細なためか、3つの意味を挙げているが、その中で最も近似しているのは、「父から子への伝承によって民族に保存されている教義、慣習など」[8]と定義しているもので、正確な答えを与えていない。これは後ほど取り上げるテーマであり、本来の能動的な役割を損なう静的なコンテンツとして考えることにつながるからである。

伝統とは、単なる教義でもなければ、厳格で形式的な方法で父から子へと受け継がれる一般的な慣習でもない。MOELLER VAN DER BRUCK (1) が誤解しているように、たとえそれが国民全体の経験であったとしても、それは単なる経験の産物ではないし、GÖERTER HERMANN のように彼の社会主義的な観点から侮れない力でもない (2)。それどころか逆に伝統は民族の魂そのものである。

そして、この定義を支持するのは、控えめで重要でない学者だけでなく、「人間生活の連続性」(4) と定義したあの忘れがたい巨匠エンリケ・ジル・

T・ロブレスの定義（3）だけではなく、また、マルケア・デ・バルデガ・マスの明晰な頭脳も、進化の危機の時代に身を置きながら、彼の筆の特徴である胆力と色気をもって、伝統のない人々は「野蛮人」と呼ばれる（5）と言っていた。

ある種の否定可能な要素によって注目される作家たちに目を向ける必要はない。かれらは、科学的な声が、他の何よりも芸術に近い、現実的で具体的な政治的立場を単に反響させるだけなのである。伝統の深い感覚を私たちに告白してくれるのは、他のイデオロギー分野から来た他の人々である。オーギュスト・コンテ（Auguste COMTE）は、ある一節で、祖先の足跡を歩まない者たちを "esprits vulgaires（愚かな人々）" と呼んだ。「民族を構成する絆」（3）を形成するのは「民族に道徳的な統一を与える」（2）のは「伝統」であると言ったのは共和政主義者だったテオフィロ・ブラガ（Theophilo BRAGA）であり、「民族の歴史的性格を伝統に求めなければならない」（4）と主張したのは、ひねくれた、しかし優れたマヌエル・アザニャ（Manuel AZAÑA）である。

これらの引用や、他にも付け加えることができる引用は、疑いの余地を残さない。というのも、彼らは皆、歴史的な活動や政治的な活動という観点から、一人一人、そして程度の差こそあれ、その航空路線の輪郭を描いているからだ。

Traditio とは、過去の何かを伝承し、受け継ぐこと、つまり、かつて生まれ、古い時代を生きた他の人々の行いや忠告を意味する。しかし、それ以前のすべてのこと、無差別的な方法で、過去のすべてを受け継ぐことを意味するのではない。過去に起こったことを単純に受け継ぐことだけを意味するのではなく、現代の私たちの生活に影響を与えるだけの生命力を持ったものを受け継ぐことを意味するのである。

多かれ少なかれ、私たちは皆、今日、スペインの伝統に対する尊敬と敬意を主張している。（省略）

起こったことを、同じ出来事を超えるあるふるいことに通すことが必要

なのである。Victor Pradera が見事に言い表したように、「伝統とは、起こったことのすべてではない。伝統とは、抽象的な関係において、人間生活の教義的な基礎を十分に腑分けした状態であり、言い換えれば、存続し、未来に向かう活力を持つ状態である」(1)。

したがって、ある民族の歴史全体を伝統とみなすことはできない。ある政治的共同体のある瞬間における生活は、そこにいかにさまざまな闘争の力が見られるかを示している。しかし、これらの力は、大海に流れ込む川の流れのようなものでしかなく、遅かれ早かれ、伝統の潮の中に行き着くのである。

詩人が考えたようにこれ良いことは死ではない、しかし、現在の人間生活の川にとってはそれでいいのだが、民衆の精神的な底土をかき混ぜる力には、地上の不滅への不安な憧れがあり、個々の構成要素が絶え間なく急速に過ぎ去っていくのと闘っている。何が起こるかというと、これらの精神的な川のそれぞれが伝統という大きな水域に流れ込むとき、それは包囲網の茂みの中でその誕生の洗礼を受けた雫とともに到着するのではない。砂漠の逆境の中で滅びゆく川は、一方で、その航路に沿って接続したすべての土地の味を集めた。浄化され、あるいは濁り、終着点である海に辿り着いたとき、彼らは自分たちのすべてと持っているものを海に与え、移し、そこで、彼らより先に来た川の水と一緒に沈むとき、彼らは再び対比され、海と呼ばれる全体の味と色への貢献が示される。

このように、海は刻々と更新される他の水によって構成される水の塊であると同時に、明らかに多様な個性を持つ水の塊でもある。それと同じように、伝統もまた、刻々とやってくる水によって形作られ、変容していくものである。しかし、伝統は、自らの型、すなわち、伝統に望まれてきた川の営みを失うことはない。それは、進歩を認めないような主題的なものではなく、それどころか、川の水によって潮の満ち引きが変化するように、進歩と変化は伝統に固有のものなのである。理不尽なのは、過ぎ去り死んでしまう川が、残って生きている伝統を変える活力を持ち得ると思い込む

ことである。

言い換えれば、伝統の本質は、何か原始的な存在のうえに成長しているものの、それを可変的で輪郭のあるものとして考える必要性を説いているのである。伝統という考え方は対立する。伝統という考え方は、それがどのような種類、どのような状態であれ、時間的な成熟を要求する、そのような硬直性を必要としている。ところが、このような硬直性は継続性であり、一律性ではない。

事実、伝統には歴史的な価値や測定値がある。私たちの別のささやかな論文では、法律的・政治的な出来事のカテゴリーに従った分類におけるデータのつながりを強調している（1）。しかし、私たちが強調したいのは、時間がもたらす周期性という感覚が、伝統に、それが動く日々と調和する弾力性を与えるということである。

伝統は一日を超えるが、必然的に逃れられない「現在」の中を動かなければならない。つまり、それを囲み、そのテーマラインに影響を与える輪郭に従わなければならない。そのため、その本質は感覚的に連続した本質であるが、完全に同一ではない。すべての歴史的出来事に刻まれた変数の変化と不変の伝統に固執する者は、その意味を理解することも、価値を把握することもできないだろう。それがなければ、伝統は厳密さを欠き、政治的概念の複合体の中でその振動の典型的な音である俊敏な敏捷性を持たないだろう。

要するに、伝統はひとつだが、一様ではない。自然法則の秩序にも、革命的ではない真の政治的法則の原理の秩序にも共通する類型論がある。この考え方の帰結は、以下でさらに詳しく明らかにされる。

XI　進歩の種類について

前項で述べたように、伝統的なものが民族の本質であり、さまざまな政治的共同体を多様化させるものであるという二つの説における二つの根本的な誤りがすでに提起されている。進歩なくして伝統は存在し得ると信じ

る誤りと、進歩が伝統を殺すと主張する誤りである。

両者とも、厳密な政治用語でいうところの進歩とは何であるかを知っていることが前提である。後者を強調するのは、わが国のように（スペイン）、いわゆる「進歩」という名を持つ政党が存在する国では、「進歩」という言葉の使用には、本来、少し疑い深く慎重にならざるを得ないからである。

政治的には、進歩には2種類ある。

一つは、自由主義的、民主主義的、社会主義的なもので、過去を犠牲にして現在を過度に評価することによって非歴史的を擁護し、その時々の状況的な日和見主義のために、歴史が作り上げた伝統を否定しようとするものである。それは反伝統的な進歩であり、過去の敵であり、人民が何をすべきかという川の中のダムである。

もうひとつは、前述した伝統的統一の絶え間ない変化の基準となるものである。進歩とは、過去のアイデアの上に築かれた歴史的データの改良と完成であり、それが更新する現在の活力である。

前者は進歩という革命的な概念である。後者は伝統的なアプローチである。

プロテスタンティズムの哲学がもたらした2つの異なる考え方は、カトリック的な人間の存在の統一を、自然と恩寵という相反するものに分裂させた。カトリック側では、召命が救いの鍵であり、過去が現在につながり、完全な完全性を備えた人間の調和をもたらすという不変の信条があったのに対し、異端派の側では、純粋な自然の角度から理性的な人間の観念を実現しようとした。

それでそのプロテスタンティズムがこういった人間観にもとづいて、個別のケースについてのような科学的アプローチを一般化するために、プロテスタントは創造主との関係において、宇宙秩序の第二の原因として人間が特徴づけられると理解する立場ではなくして、人間自身の自然上の現実からもぎ取られたデータに基づいてのみにおいて、人間の特徴を発見する必要性が生じてしまった。

このような道では、その試みは自然の子どもである一般的な基準を見つけ出す必要性が出た。そして確かに、これを解く人々の説を見ると、その自然主義こそが共通である。グロッシオの "社交性への欲望"、ホッブスの利己主義（エゴイズム)、プフェンドルフの "無能さ"、ロックとルソーでの快適さ。カントもまた同じ道を歩んだが、その経験的抽象化の過程が、超越論的自由という概念によって頂点に達することによって人間がその存在の中身の現実を失わざるを得なかった。カントの思想は、この意味で、革命が提唱した人間の抽象的観念と対照的になった。フランス革命では、人間はもはや重荷を背負う者としてではなく、自分自身の秩序、つまり人間自身が唯一の尺度である秩序の唯一の創造者として見なされるようになった。

その結果、あたかもヒエラルキーの輪郭の中に組み込まれているかのような人間を見るのは、もはや興味深いことではない。人間は冷たい者であり、抽象的な者である。人間のやっていることは、他の先行する人間のやっていることとは何の関係もなく、彼一人のことを指している。過去とのつながりはすべて断ち切られ、こうして抽象的に考察された人間の行いとしての未来もまた、人間としかい関係もないものである。

つまり、それは伝統と決別した未来であり、既成のものには言及しない未来なのである。なぜなら、生命力あふれる既成のものという伝統は、革命家の育成者であるプロテスタント哲学にとっては何の興味もないものだからである。未来は過去のない進歩であり、進歩はそれ自体を正当化する。

こうして、プロテスタントの人間概念から、明確で統一された一連の変化を経て、進歩という革命的な思想へと進む。そしてこれに対して、人間のカトリック一体性という至高の真理に根ざし、人間を正確な、整頓された歴史的価値の中の具体的存在とみなすという、現代の経験が可能な、過去という宝物への貢献としての進歩というもう一つのビジョンの明確な概念が立ち上がる。

抽象的人間か具体的人間か。この2つの可能性の二元論が、このテーマ

に関する革命的あるいは伝統的なテーゼの源である。このように、抽象的なものは画一性を与え、具体的なものは多様性を与える。独自性の基準は、両者の間で著しく異なるため、同じ言葉に基づいているにもかかわらず、政治的統一性に関する完全に反対しあう2つの概念となる。

伝統と真の進歩の真の関係が明らかになるにつれて、伝統的な核心に広く影響を与える概念。

XII　伝統と進歩

自由主義的に理解される進歩と伝統との間には、いかなる関係も存在しない。なぜなら、進歩はそれ自身の定義によって伝統を放棄するからである。伝統的な観点からのみ、典型的で具体的な人間についての包括的な考えによって伝統そのものに刻まれた進歩が、コンコンと衝突する余地があるのである。

この観点からすると、進歩と伝統は密接に結びついている。一方では、伝統は伝統を前提とし、他方では、進歩は伝統の本質的条件である。これが両者の関係であり、これによって両者の真の意味が前置きされるのである。

この問題では、伝統の側からか進歩の側からか、問題にアプローチする際の立場の違いから生じる、同じ結果につながる2つの観察の分野を考えなければならないのは事実である。

別々に分析してみよう。

XIII　伝統の効率性

まず第一に、進歩は伝統に基づいていなければならない。進歩とは、遠くを見つめながら前進することである。しかし、前進し続けるためには、出発点を見失わないことが必要である。

次のように演説した時のユアノヴァス・デル・カスティーリョは間違っている、そして非常に間違っている。現在70年目を迎えるマドリッドのア

テネオで、彼は、「少なくとも伝統的なものと伝統的でないものに同等の価値」を与えるよう語った。「改革の精神」(1) と、2つの異なる政治原則に理論上に満足を与える表現を使った。なぜなら、彼は - 矛盾に満ちた人間かなあ - 知っていたからであり、何年か後に同じ場所で行われた別の演説で、進歩とそれが基礎とする伝統のような2つの異なるものを切り離す可能性はないと宣言した (2)。

なぜなら、実証主義者たちでさえ、いくつかのケースでその間違いに気づかなかったからである。ボーバン＝グレシーエは、1896年の時点で、進化とは、彼にとって進歩の過程からなるものであり、それぞれが異なる方向に生じる無秩序な運動の連続によって特徴づけられるものではなく、明らかな傾向に従うものであると主張していた (3)。

その理由は、結局、このプロセスは、量ではなく質における変容と変化にほかならないからであると主張した。これを権威づけるために、異なる学派の、お互いに否定しあう大権威者を数人取り上げた。これは HAURIOU (l) , De Greef (2) , スペンサー (3) と MACH (4) を取り上げて自分の理論を正当化しようとした。

なぜなら、人生において失われるものはないという究極の結論にすべてが集約されているからだ。そして、失われることがないのは、それぞれの国が内に秘める活力のためではなく、すべての国が伝統の中で生まれ、伝統の中で死んでいくからである。それは、あらゆる文化圏の進歩において、人類の進歩のさまざまなゾーンに共通する法則であるだけでなく、何よりも、人間社会の進歩、思想と政治制度の秩序における特定の法則である。この点を実に説得力のある形で指摘したのは、まさにフランス第三共和国の大統領である (5)。過去は歴史であり、廃れた歴史ではなく、今日生きている歴史である。過去は忘却の淵に沈むが、もうひとつの過去がある—これは疑い難い Ortegas の言葉を借りれば、「【過去は】本質的には幽霊である。そして、そうならば過去はいつも必然的にもどってもどる」(1)。

歴史的出来事の行進が止まらないから戻るのであり、止まらないことに

よって、すべての川は海に流れ込まなければならない。川の水の流れも放棄し、川の水を閉塞湖に変容させるのでなければ、どうやって海を不問に付することができようか。(2)

XIV　現在のスペイン国家の先駆なる思想における伝統と進歩

「国民運動」（フランコ流の政治運動）の基本的な政治思想は、上記の基準に基づいている。この点は非常に明確であり、いささかの異論も挟む余地はない。カルロス主義（スペインの伝統的王党派）は伝統という真の基準を維持してきた。抽象的な自由主義が分離させ、反対さえしようとしたこの2つの用語の調和を繰り返し主張するのは、カルロス主義の最も優れた思想家たちである。「伝統は人間生活の連続性そのものである」(3) と述べているのは、ギル・T・ロブレである。このように伝統は進歩の「敵でないだけでなく、むしろ進歩の本質的な条件、手段、要因、問題であり、それは対応する道徳的･法的秩序における正当な進歩にほかならない」(4)。VÁZQUEZ MELLA は、文句のつけようのない権威と、伝統主義的スペイン思想の主要な解釈者としての貸すような言葉遣いで、彼の思想においては進歩を取り入れた。なぜなら、彼が言うが、「私は、それらが知ることができる限り、純粋な山の泉からの新しい流れで水を供給することができない、固定された可変の水のプールがあるとは信じない」(1)。そして最後に、ヴィッツォア・プラデラは、思想家の最後の一人であり、伝統の本質を未来の目標に投影したとした (2)。

アクイナス学派の考え方では、伝統と進歩は相互関係にあり、それぞれが他方を前提としている。前進の通常の道をたどるためには、伝統から身を引き離し、アンテオ（ギリシャ神話の神）が母なる大地に戻るように、伝統に立ち戻らなければならない。伝統を進歩から切り離すことによっても、伝統を愛することはできないし、伝統を否定することによっても進歩は不可能である。

XV　進歩の上での伝統の作用について

すべての観点から、伝統と進歩の対立を唱え、伝統なしに進歩が可能であると抽象的な革命用語で考えることは、不正確であり、政治的に言えば異端である。しかし、深刻な混乱を引き起こす可能性を秘めた環境には、一つの出口が残されている。それは、伝統の中に、様々な人間共同体を多様化し特徴づける様式の形式的かつ外面的な伝達を見ることである。これは、国家の述語を単なる外面的な資格に貶めるに等しく、それがはるかに親密で誠実な内容であり、不可欠な生命的内容であることを忘れている（3）。

もしこのような見方をするならば、伝統の本質は私たちの手で作る型であり、もしそれを二次的なものと考えるならば、私たち自身の努力による作品の付属品にしてしまうことになる。これも同様の過ちである。

それどころか、伝統は De facto なものでも De jure なものでもない。

というのも、なぜデ・ファクトではないかというと、何百人もの祖父たちの仕事を、何世紀もの歩みの中で一日の花を咲かせた一世代が、直接的で避けられないこの偉業を変えることができるなどというふりをするのは愚かなことだからだ。デ・ジュレでもない。なぜなら、「不可能なことを権利にすることとは無理だろう」ということである。私たちを誕生させた人々の大胆な行為や偉業を取り消そうとすることは不可能かつ狂気の沙汰である。そうしようとする行為は、私たちの存在を消し去ることを意味する。伝統があるからこそ私たちがあるように、父祖の世代があるからこそ私たちがあるのであり、父祖の世代が私たちに遺した精神を否定することは、私たちの血管に流れる血を呪うことなのだ。伝統を抑圧することは、自分たちの父親を殺すのと同じくらい、自然に対する罪なのである。

そして若々しい心のジョゼ＝アントニオ・プリモ＝デ＝リベバはこの推論を完璧に理解しており、F.E という新聞に掲載されたこの文章に捧げられた記事の中でそう述べている。確かにそこでは、ホセアントン的思考は一般的な意味で現れるのではなく、むしろヒスパニックとは何かという具

体的な定式化から生じている。彼にとってスペインとは伝統であり、私たちの世代が気まぐれにそれを浪費することはできない。なぜなら、スペインは何世代も前の世代の努力によって受け継がれてきたものであり、それを神聖な預かり物として、後に続く者たちに渡さなければならないからである（1）。

このような遺産の預け入れの性質によっては、その相続方法が決まり、どの世代もスペインという遺産に対する態度が決まる。例えてみたら、これは民法の中にある典型的なことであり、このような法学的・政治学的なものを適応させなければならないのである。その結果、ホセ・アントニオにとって、私たちが受け取った一連の本質は、効果的な制限付きで利用できることになる。私たちなら、個人的な意見だが、別のたとえが相応しいと思う。また民法系の例えになるが、伝統の遺産は「使用収益権」と似ている。というのも、この神聖な遺産は、現在の活力とともに過ぎ去ったものであるため、私たちはそれを利用し、改良することができるが、常に悪用してはいけないからである。

ホセ･アントニオが「私たちの世代がスペインの絶対的な所有者である」と主張したときに強調しようとしたのは、過去の生きた遺産としてのスペイン人の優れた確立という基準である。この具体的な論点について、彼の筆から出たさまざまな文章を比較すると、スペインの伝統をその時々の気まぐれさよりも上位に置き、過去の固定した不変のものとして位置づけようとする考えが浮かび上がってくる。

XVI　伝統の上での進歩の作用について

伝統が進歩の不可避な条件であり、進歩の構成要素であるとすれば、調和の論理的対偶、つまり概念の反対側は、すべての進歩が伝統的遺産に影響を与えることを要求する。

この問題は確実で明確なものではないようで、絶対的で不変的な法則でもないようで、ハロルド・ラスキが革命的な決断の基準で行動していたと

違って、決して「革命的な冒険」でもない。

進歩について私たちが知っていることを考えれば、それぞれの新しい貢献は、全体を完全に変えようとすることなく、全体に影響を与える効果があるというだけであり、具体的に歴史上の具体的な形を変えることがあるということである。

このように、フェルディナンド3世とフィリップ11世のスペインは同じではないが、それでも、一方も他方もスペインであり、つまり、両者における伝統的な路線は維持されている。変わったのは進歩による目に見える変化と加わりだけである。

XVII　伝統の必要性

こうして伝統は、大いなるもの、小さきもの、小さきもの、そして大いなるもの（1）において、私たちを形成し、私たちに情報を与えてくれる。それぞれの自己の最も深い部分は、伝統的なものの中に埋め込まれている。「私たちが伝統主義者であるのは、それが好きだからではなく、自分自身の本質には、つまり過去に含まれる精神的人格に頼る以外に選択肢がないからだ。伝統主義者であることは、単に伝統主義者であることを意味するのではない」と書いたのはペマルタンである（2）。

この伝統的な事実の真理を、構成要素、ひいては根源的な差異音符として私たちに示してくれる、かけがえのない言葉である。なぜなら、私たちの中には、私たちを永遠に残してくれた人々が遺産として私たちに残してくれた人生の遺産が息づいているからである。私たちは、共同体の拡大(3)と平行し、共同体の拡大（4）とは異なる、共同体の時間的拡大（3）として Theodor Litt が定義した、伝統によって運営される閉じた輪であり、私たちはこの輪の一部として私たちがいる。この時間的拡大は、人数的拡大と平行しながら、異なるものである、完璧に強調された、次々と起きる一連な影響を意味するが（2）彼の理論に深入りしないことにする。

自己が生命の鎖に縁取られた具体的な存在として球体に組み込まれてい

る以上、伝統は基本的な情報であり、不可欠な要素である。だからこそ、私たちは今、一瞬一瞬、心臓の鼓動に、唇のせせらぎに、声の響きに、それを感じているのである。だからこそ、私たちは、私たちの中に常にあり、私たちの概念を語る声とともに私たちの耳に突き刺さり、私たちの概念を語る声とともに私たちの目の中で成長せず、私たちの概念を語る声とともに私たちの目の中で成長しない過去を、排除したくても排除できないのだ。それは、私たちの歴史を思い起こさせるものによって私たちの目に成長することはなく、私たちの誇りの喜びによって私たちの笑いの中に立ち昇る。

抽象的な人間 - 具体的な人間という立場が、ここでもまた包括的な鍵として響いている。ある円環から抜け出せない人間にとって、伝統はほとんど構成的な価値を持っている。

スペインの伝統を比類なき表現力でエレガントに歌う PEMÁN がいった：

「私は友好的な心を持っている
珊瑚礁の土手の赤珊瑚、
海の一滴、小麦の一粒。私の地上
でのあこがれと感情、
私の胸にある種なしに
誕生した野ばらではない。
世紀と出来事が
私を形成した」。

つまり、私が他者とは異なる存在であるのは、私の中にある伝統のおかげなのだ。召命的存在として、歴史的存在として、私の生命的な形があるという事実そのものが私の伝統であり、それが私に魂の人格的な音を与えている。

私自身が伝統の粒子であると感じる限りにおいて、私は生き、呼吸している。それを失った日、私は自分の生命体そのものを失い、常に地上の存在として、人間に属することをやめ、野蛮人や愚か者の一人となるのだ。

一言で言えば、伝統とは、特定の歴史的活動の主体としての私の体質を決定づける鍵であり、基本的な基盤なのである。そして、それゆえに、私がどのような人間集団の一員であるかを決定する注釈でもある。

XVIII　伝統と国家

伝統が重要な現代的要素であること、そしてそれが歴史を通じて人間集団を分化させてきたことを指摘したところで、今度は伝統ともうひとつの国家観とを比較し、それぞれの関係を明らかにする必要がある。この点で、これまで述べてきたプロセスは非常に有益である。

第 VIII 項で、私は大枠を暫定的に示したが、これからさらに詳しく説明し、伝統の真髄を明らかにしたい。そこで述べたところによれば、国家とは、ある民族または諸民族の集団を、歴史のある時期における共通の努力へと導く神聖な神話であり、伝統とは、これらの時期がそれぞれ残す基層であり、これらの集団的事業の鍛錬によって鍛えられた民族の魂なのである。

過ぎ去る一瞬一瞬に私たちを動かし、後押しするのが国家であり、その一瞬一瞬に残るのが伝統である。一方は過ぎ去るものだが生きているものであり、もう一方は永続的で永久的なものである。したがって、国家とは一時的に現れる外面的な現れであり、伝統とは何世紀にもわたる静かな営みである。前者は輝かしく表面的なものであり、後者は深く真実なものである。それゆえ、騒々しく輝かしいものを民族の区別の鍵として取り上げることから生じる多くの誤りがある。

川の水の音は、海の穏やかで静かなせせらぎを鈍らせ、その川のほとりにいることで、その川の流れが海の流れよりも大きいと思わせる。

私たちはイメージを使って、私たちの考えを具体化する。

イタリア人のある文章と比較して、Gonzalo de Bercero 著の「Cantar del Mio Cid」を読み比べたら、後者の方が前者よりも親しみやすいことは間違いない。同時代のイタリア人の文章よりも、スペイン中世のテキス

トの方が私たちにとって親しみやすい。しかし、私たちはその中に、姉妹国の人たちの文章には見られないスペイン的なものを見出す。それは、このようなセリフが、私たちのことを考え、愛し、感じていた私たちの国の人々によって書かれたことを教えてくれる。

民族の歴史についても同じことが言える。言語の進化は、伝統と呼ばれる理想的な軸と対照を形成する確固たる慣用句の軸の周りに維持され、国民は、ゴンザロ・デ・ベルセオの語彙、Quevedo や Zorrilla の語彙がカスティーリャ語の進化の中心線にあるように、伝統にある。

それらは存在の2つの異なる形態ではなく、1つの同じ本質なのだ。国家は歴史の中で、時間の進化が人間に同じ喜びと悲しみ、同じ希望と失望を共有させることによって、徐々に誕生する（1）。そして国家とは、後述するように、ある民族がその瞬間々々に遂行している事業であり、可変的な事業なのである。

このように、国家を生み出す伝統は、同時に国家によって修正される、そして、ある歴史の一時において、世界の各国が伝統に足跡を残し、そして歴史上に連発した国々の連続にも足跡を遺す。

一方、伝統とは、変化しつつも永続的なプログラムであり、特定の物品に具現化されるものではなく、ある民族の絶え間ない、しばしば世代が連鎖する無意識的な努力の賜物である。

したがって、たとえばスペインがその時代に行う仕事は、サン・フェルナンドもフェリペ2世もカルロス5世も歴史の過程において、ある民族が固有の特徴を獲得し、第一の歴史的時代の終わりに国家を形成するとき、その民族は、地球上の他の民族とは異なるさまざまな要素を持つ。この第一の時代が終わると、これらの特徴は伝統の一部となり、第二の時代の新しい状況と第一の時代の状況との関係が国民性を構成する。第三の時代には、民族とは、これらの民族が普遍的な世界において実行する実際のプログラムであり、それ以前の時代の基層は伝統である。そして、第四の時代、第五の時代、…… というように、

世々に至るまで続くものとなる。

言い換えれば、最初の国民は伝統を生み、伝統は、それぞれの新しい国民がもたらすものによって修正され、今度はそれによって修正される。その一方で、国家は活動的で未来的な性格を持ち、その運命は、未来が未来でなくなり過去となる瞬間に、人々の魂の現実とともに沈むことにある。

XIX　運命の統一

伝統と国家は、このように、何十年もの間、世代を超えて、国民と国民全体を築き上げてきた人々によって、長い時間をかけて、具体的な政治的共同体を作り、それを運命のアイデアと結びつけるように、行われてきたプロセスの一部とみなされている。

運命の統一という考え方は、ファランギストの思想のオリジナルではない。例えば、Litt の観点から、類似した言葉で詳しく説明している (1)。われわれとしては、それを前述した趣旨と関連づけることにとどめたい。

この比較は明らかだ。ファランギストのプログラマ第2部の第1段落に登場する運命の統一は、国家と伝統という2つの考えを包含している。最高の視点とは、人間の共同体を互いに区別する基準を探

すことである。未来に目を向ければ、運命の統一は国家的事業であり、過去に目を向ければ、それは伝統である。そして、私たちを結びつけ、時空を超えて私たちを包み込む達成の精神がある限り、共通の魂としての運命の統一であり続ける伝統である。

ホセ＝アントニオ・プリモ＝デ＝リベラが、地方の特徴または色の好き嫌い、バグパイプと竪琴、アオトや草原が、普遍的な枠組みにおける人間集団の分化要素として、完全に否定したとき、以上と同じ立場を十分に示した。(2)

なぜなら、彼はより高次の人間集団の分化は、歴史的に、しかし哲学的なカテゴリーを用いて構築されたからである。運命の統一が現れるとき、それは物理的あるいは精神的な偶然のようなものではなく、歴史的なダイ

ナミズムを束縛するものである。そしてこれこそが、現在の歴史的次元としての伝統であり、現在の熱意をもった未来としての国家という概念なのである。

運命の統一という前述の理解においてダイナミズムの資質、過去とのつながりそして未来への力強い投影は、私たちに明白に示してくれる。その一方で、その範囲を歴史的なもの召命的なもの、地上的なものに縮小することによって、その儚く地上的な性格が十分に強調される。これは通説とすこし異質な地域へ行く可能性があるので容赦を願おう。

これが、運命の統一を特定するための真の基準だと私たちは考えている。

XX　祖国

こうして、人間集団の分化に関する存在論の可能性の基本概念を説明してきたが、隣接する問題に関して、このような考え方が実りあるものであることを強調する言葉は2つしかない。

第一は祖国である。今日、私たちがよく祖国ということ言葉を使い、一般的に政治的な総体を指しているのは事実だが、そのような意味が、この言葉の語源的な意味でも、カスティーリャ語の最高権威によって公式に認められている2つの意味のいずれでもないことは明らかである。

実際、スペイン王立アカデミーの辞書によれば、祖国とは、その第一の意味において、「愛国者たちの愛情深い関心を駆り立てる、過去・現在・未来の物質的・非物質的な共同体の総体である私たち自身の国家」（I）であり、この定義は、上で述べたことからわかるように、少し前に説明した運命や伝統の定義と一致する。

第二の意味において、以上の現代的な意味だと反対して祖国の古い意味だとされている。

古き意味はそこに「生まれた場所、都市、国」を指す（1）となっている。

私たちは、辞書に掲載されているもう1つの辞書と比較し、また俗語の意味とも照らし合わせて、後者の方がより便利であると考える。簡単な歴

史的背景は、私たちの新旧の立場を肯定するものである。

祖国は父祖のものとして、父祖から受け継ぐものとして、私たちを輪郭に沿わせ、今の私たちにする神聖な伝統のように生まれるようなものである。古人なら、キケロがそのように語り（2)、近世人なら THOREL（3）がそのように語る。

しかし、その一般的な概念から、多くの心の一般的な単純さを考えると、現実になることはできなかった。そうして、人生におけるあらゆる物事に共通する論理的なプロセスによって、その一般的な観念は次第に本来の精神性を失い、日々具現化される物事の風味と色彩を漸進的に獲得していった。

このようにして、精神的な遺産としての一般的な伝統から、私たちはまずこの伝達の要因へと進み、私たちの両親を祖国と呼ぶようになる。これが、語源的な根源を拾い上げる最初の瞬間であり、この言葉自体に固定された印で刻まれた瞬間である。

その後、アイデアはさらに具体的になり、次のようになる。それは他の事実、つまり都市と土地に集中している。それは、ホセ＝アントニオ・プリモ＝デ＝リベラが伝統という観念を糾弾したのと同じ過程であり、伝統が象徴する運命の統一が深い精神感覚を持たなくなり、土の色や音声、野原や叫び声、竪琴やバグパイプの色になったときである。

ただし、このプロセスは2通りの意味で行われる。1つは、オーブ（世界都市）としてのローマ市がローマ市が移設されるプロセスと、「一つのある都市」に生まれたプロセスである。例えば、ドイツ人 Textor においてそのように説明されている（1)。もうひとつは、父祖的発生性の観念から、この起源が現実の形をとる都市の観念へと移行することである。たとえば、前述の THOREL（2）や、よりよく知られた Christian Wólff（3）などがそうである。誰が望もうと、この偉大な時代において、後に述べる例外を除けば、祖国とは人が生まれた都市と等価であることは確かであり、明白である。このことは、Lozoya 侯爵によって Vives の語彙に関して観察さ

れた（4）。そしてこのことは、数え切れないほどの作家の中に読み取ることができる。例えば、あの偉大で正真正銘帝国的な人物であるペドロ・ルイス・マタモロス（PEDRO RUIZ MATAMOROS）は、生まれによって古典的なペイン人であり、彼の作品によって古典的なポランド人である（5）。また例えばポルトガルのバルボサ・トメン（BARBOSA HOMEN）は、タフな作家である（6）。また、例えば、Fr. Juan Bautista de Aguilar の手紙にある「Fabio instruido de elio mando a Luro 」（1）のように、または、D. ジョセフ＝プルデンシオ・Ruvio y Bazan による『道徳上の指導』にあるように（2）、これ以上、引用を積み重ねないことにしよう。（…）

（Pedro GONZALESDESALCEDO の『Nudricion real』の第五章にある）「国王は、その土地または祖国を愛することを教えることによって育てられるべきである」（4）と題されている。彼にとって祖国とは、前述の価値観のどれでもなく、非常にあいまいな１９世紀的な意味であり、政治的共同体全体であり、土地と国民を包括するものである。それゆえ、上記の意味を明らかにしようとする彼の立場は、当時の宝石箱の中では異例で孤立した、貴重な真珠のようなものであり、その姿は非凡なものであった。

スペイン人の思考回路では、18世紀、物事は変化してきた。祖国は少しずつ国家となり、第一に政治的な総体となり、そして第二、後に伝統となった。

国家に平等な祖国は、すでに Feijoo によってこの用語に付けられた価値であり、この名称のもとで

「民政の下、同じ法の下に団結している国家体」（1）と定義されている。

（…）描いてきた歴史的変遷を鑑みると、私たちは祖国というものを、私たちの祖先が理解していたもの、つまり Diccionario de la Lengua の第二の意義に登場する「故郷」の意味に戻すべきだと考えている。

科学的な明瞭さを達成することは、政治法学を志す者にとって最初の仕事であると確信している。

この点で、伝統としての、あるいは運命の単位としての祖国は、不必要

な複雑さを意味するだけであり、世代を結びつける絆としての祖国は、概念の不必要な繰り返しである。同様に、政治的共同体としての祖国も、無駄な言葉である。もうひとつの意味として考えられる、宇宙におけるわれわれの使命との関係としての祖国も、われわれが総体的な集団の一部であり小部分である限り、無意味である。最後の分析で与えられる唯一の意味は、次のような使い方しかできないということである。

後者は、私たちの古典が祖国に見たものを、祖国にも見ることである。郷土色、生まれ故郷の街、Barbosa（1）が言うところの"土着的土壌"であり、Aguilar が再論するように、「その中に生まれる者の中心そのもの」である（2）。

このようにして、"patria"の声は、英雄的な行いのあった時代のものに戻る。曖昧な概念を明確にし、そのアクセントの輝きを妨げていた音符を取り除くと同時に、私たちは再び、私たちの中にあるスペインの回復にまた一粒の砂を捧げるのである。

XXI　派生概念

愛国心（patriotismo）、ナショナリズム、国籍である。

このうち最初の2つは属と種の関係にあり、第3の概念が合法的にカバーしている本質である。この3つを区別して分析するために何が必要かを見てみよう。

XXII　愛国心

愛国心とは、先ほど示したように、生まれた場所として理解される祖国ではなく、ある民族の永遠の伝統がある歴史的瞬間に形づくられる偉大な国家的事業と結びついた言葉である。言い換えれば、この概念の真の指標となる用語は、愛国心よりも伝統主義ということになる。つまり、混乱を招きかねないという容易に理解できる理由が（これ革命的な愛国心との今度の恐れである）、前者よりも後者を優先させるべきである。

Vicente Gay が観察するように、パトリアが何よりもまず感傷的な現れであるとすれば（1）、この統一は、政治的共同体を構成する各構成要素が、その共同体の事業に愛着を持つことで示されなければならない。だからこそ、パトリアという言葉を19世紀当時の伝統という意味で解釈すれば、ほぼ1世紀前にドノソが言った「愛国者とは何か知っているか？諸君、愛国者であるとは、我が国が愛するように、憎むように、感じるように、愛することである」（2）。愛国者とは、先人たちのことを思い起こさせ、まだ生まれていない人たちと結びつかせる宣教的団結の一部を感じることであり、長い世紀にわたり、ゆったりとした歩みの中に神聖な宝があると信じることであり、この伝統が私たちの時代に課している任務があると信じることであり、私たちがこの任務の一部を感じるとき、それは避けられない。この愛、この信仰、この願望、これこそが私たちを愛国者にさせてくれる（1）。

したがって、伝統の敵は決して愛国者ではない。これは論理的な事実であると同時に歴史的な事実でもある。論理的には、ある民族の伝統は、それを渋い作品で攻撃する人々は祖国を愛できないからであり、歴史的には、歴史はそれを傑出した例で示してくれるからである。

そのうちの一人、現代の最も偉大な革命家、ジャン＝ジャック・ルソーという甘く悲しい狂人を挙げれば十分だろう。彼の著作の中の2つの文章に、彼の精神的状況のあらゆる異なる瞬間における彼の立場と、彼自身の立場に対する反論を見出すことができる。ここでは、フランスが過去にそうであったことの否定者であり敵であった。同じルソーは、『エミール』の中で、patrie と citoyen という言葉は現代の言葉から消し去るべきだと毒々しく書いている（2）。ルソーが、自分なりのやり方で、民衆の幸福を追求する一方で、彼は、自分自身に矛盾し、過去の現在の正当性に再び依拠する以外に道はない。最も美しく―おそらく唯一の反革命的なものであるために―社会契約の著者の誠実で公正な告白のである（3）。

要約しよう。愛国心とは、私たちをその国に結びつけ、その国の一員で

あると感じさせる絆である、親密な愛、それはMaquiavelo（1）が言うように「生まれながらにして与えられている」愛であり、両親の愛と同じくらい自然で適切なものである。

それゆえ、私たちが母親を愛するのは、正確な理由があってのことではないように、私たちが母親を愛するのは、私たちにとって世界で最も論理的であり、空中生活が不可能であると思われる愛情の原因について熟考するのを止めるからであるように、私たちは、Léon Duguitが言うように、「神秘的で宗教的な何かがある（2）」愛で伝統を愛するのである。

私たちは、死者が強制的に受け入れた遺産として私たちに遺した統一に負うものであり、遺産を受け入れる私たちは喜び、遺産の一部であると感じる。フレイ・ジェロニモ・ロマンが書いたように、私たちのものは「大いに値する」のだという、まさに愛国心の輪郭である（３）；このように感じ、聖なる伝統は生きており、その骨と血管、武器とイデオロギーの複雑な文脈のすべてにおいて、18世紀のORTEGA Y GASSETであるFeijóoが『Teatro critico』（4）の中で純粋な愛国心を攻撃した言葉は、それほど想像できないものではない。「欧州化」の先駆者として知られているかれの文章を思い出し、愛国心を攻撃したのも理解できる。

そしてここにある思想上の方向性を示す重要な言葉がつぎにしめそう。「私は人々に、祖国を愛する心を求めます： 本でよく賞賛されたように、私は人に、国を愛する心を求める。つまり、正当で、気高く、高潔な愛を求めるが、見当たらない。ある人々には何の愛国がない、別の人々には、下品な言い方で国民的情熱（愛国熱心）と呼ばれる非道な欲望が感じられるだけをみつけた。」（1）

そして彼が書き加える。「あらゆる段階でこの偶像のために何千人もの犠牲者が犠牲になったことは否定しない。祖国のために命を捧げた人々の名誉ある葬送の賛辞を後世の人々が贈ることができないなら、死体に血を浴びせるような作戦があるだろうか。しかし、これを内側から調べれば、この架空の神にこれほど多くの、そしてこれほど立派な信奉者がいるとい

う思い込みに、世界は大いに騙されていることがわかるだろう。私たちは、正当な防衛を誓約して武装した共和国を思い浮かべ、理性の光に照らして、何が彼らの心を突き動かし、命を危険にさらすことになったのかを理解する。民間人の中には、経費と略奪のために入隊する者もいれば、民兵として新たな名誉を得ることによって財産を向上させるために入隊する者もいる。武器を指揮する者は、自分の利益と栄光に関心がある。王子や行政官は、危険から遠ざかっているにもかかわらず、共和国を維持するためではなく、支配を維持するために働く。これらの者たちが城壁を守ることよりも、自分の安住の地に引きこもることに興味を持つようになれば、城壁の上に10人も残っていないことがわかるだろう」(2)。

奇妙なものを模倣する流れは、ここ Feijoo の文章でその真価を発揮している。伝統という観念が、すべての特殊な事実を測った首飾りに糸を通すような、精神的でダイナミックな感覚は、徐々に失われつつある。どのように輝きを失いつつあるのか問いただしたいと思っても、彼らは何も答えない。

というのも、このように殊勝げに挙げるこれらの犠牲は愛国心に、たとえばヘゲール (1) のように、自分たち以上のものを見出さないのであれば、それは愚かで不条理なことである。もし愛国心が精神でないなら、伝統への愛、歴史的統一性への帰属、国家事業の具体的現実性への愛着を愛国心から消し去るなら、私たちはその真の本質を見出すことに成功していないことになる。

愛国心とは何かといえば、民族の本質や伝統に対する愛である。

XXIII　ナショナリズム

愛国心と並んで、混同してはならないもうひとつの概念がある。

私たちが本稿で行ってきた構成では、ナショナリズムとは国家事業への帰属であるが、これは伝統の単なる歴史的マニフェストであるため、私たちを結びつけるもの、すなわち愛国心の一部でしかありえない。つまり、

愛国心にとってのナショナリズは、伝統にとっての国家である。

つまり、愛国主義が属であり、ナショナリズムが種である。ナショナリズムを定義するには、一番明白で正確であると思われる。

XXIV　国籍

国籍は、XXI段落で概説された概念の3番目であり、次のような法的根拠を持つ。

人をどのような政治的共同体にも束縛するのは、実定法の緩さである（1）。

つまり、国籍の本質は愛国心とナショナリズムに従属し、それは国籍が表現者として翻訳することになる。これらが道を譲ったり、欠けたりしたとき、国籍は致命的で修復不可能な形で失敗したり、道を譲ったりする。

実際の生活では、これらの事実は正確に一致することもあれば、一致しないこともある。前者の場合、完全な団結があり、国家は強固である。後者の場合、早期かつ自然な解散というダムコレス剣が常に国家にぶら下がっている。

本質的なものは、精神における政治的共同体であり、その他の法的な結びつきは、理念の効果的な維持が解釈されなければ無価値である。したがって、統治者の根本的な問題は、まさに、国家的事業を可能にする精神の統一を鍛え、維持することなのである。

XXV　帝国と帝国主義

以上のような体系論の集大成としての帝国主義について、私たちの考え方を簡潔に示すために2つの言葉を述べる。私たちの考えでは、帝国主義は国家の概念に従属するものである。

国家は、将来的な予測を伴う任務のための角笛のプログラムを構成する。本質的なことは、運動を生み出すことであり、それ自体であるプログラムの政治的収集者である。

だからこそ、その本質はダイナミックなものであり、重要な任務と事業の提起によって成り立っているのである。その根源は、政治的にはナショナリズムと呼ばれ、法的には国籍と呼ばれるプログラムを構成することである。政治的法学的技法は、国民に、人間と思想との間の動的な内容しか見いだすことができない。

しかし、このコンテンツは時間的に、特に他国の国家事業と重なっている。普遍的な枠組みにおいて、国家は存在するのではなく、共存するのである。この共存は、重なり合うさまざまな国同士の衝突を意味する。それぞれの国は、内側に目を向けるどころか、外側に目を向け、他国と対立し、他国を服従させようとし、他国の人間、つまり異なる意図を持つ人間に対して、自らの重要なプログラムを押し付ける。

帝国が生まれる瞬間とは、さまざまな国家的事業に携わる人々が、自分たちが守る信念を他者に押し付けようとする瞬間である。そして帝国とは、結果的に、自らを他者に押しつけようとする限りにおいて、国家そのものなのである。

この押しつけは、国家が自らを他者に押しつけようと努力する時点と時点から、国家がとる支配的な態度という正確な態度を生む。 それは、帝国となった国家を構成する人々に影響を及ぼす、潜在能力と主権力の特徴的な色合いである。ナショナリズムが国家にとってそうであるように、帝国にとってもそうである。

帝国が国家から生まれ、帝国主義がナショナリズムから生まれることのよい証拠は、さまざまな民族の帝国主義が、つねに彼らの国家概念の性格にしたがって異なることである。このように、アングロサクソンは、自分たちの市場主義（貿易主義）に従って自分たちの計画を遂行し、他者にドルとポンドの下、「普遍的な均衡」を課すことによって、自分たちの帝国を遂行しようとしている。またスラブ人ならキリストが私たちの兄弟であることに従い、フラット観念から出発して、世界のすべての人間が平等であることを信じて、これは彼らの帝国主義の柱となった。また、スペイン

は宗教的真理に奉仕する政治的真理であり、精神性の静寂の上に築かれた帝国を達成した。

そして帝国とは、他国と対立する国家そのものである。だからこそ、その定義は、政治的共同体の多様化の性質と形態を、一般的な用語を用いて決定することを目的とする、本論文のような論考の必然的な結論なのである。

XXVI　要約（結びにかえて）

要約しよう。政治的共同体の多様性を説明する通常の定義は、実証主義の大罪に苦しんでいるため受け入れることができず、形而上学的基準に基づいて歴史的問題にアプローチする必要がある。政治的共同体の本質を分析するためにそれらを用いることによって、共同体の分化の根源はその目的なる原因の中にしか見いだせないことがわかる。そして、さまざまな政治的目的を排除することによって、政治的共同体はその真の理論的アプローチに位置づけられる。

このことは、真の進歩と密接に結びついた伝統の正確な考えから出発することにつながり、ひいては、国や民族そのものに向かって団結した伝統と民族の理論的関係の鍵となり、過去と未来を一緒に作るものである。

これらの基本的な問いが確立されれば、それ以外のことはすべて、この基本的な問いを参照することになる。たとえば、愛国心（個人と伝統の関係）、ナショナリズム（個人と国家の関係）、そしてそれらを包含する法的な終結としての国籍である。

[1] 原文は https://www.larramendi.es/es/consulta/registro.do?id=17052にある。

[2] 訳注・原文は一人称複数となるのをそのままにして、著者を指す表現である。

[3] 訳注・聖書と聖伝を通じて、三位一体なる天主から啓示された諸真理。「神学」という学問は天啓により啓示された諸真理をベースに論理的に天主に関するほかの真

理を差し引く学問である。

[4] 訳注・どういう意味なのか。イエズスが人間を贖罪して救ったとして、救済の第一因は天主なるイエズスである。が、人間は自由なので、積極的にイエズスの救済を肯定して賛同しなければ救われない。つまり救いには人間の協力と同意が必要である。この意味で人間は天国に行くか地獄かに行くかという秩序において、第二の原因となる。

[5] 聖マテオによる福音書 XIX, 16-26.

[6] この言葉は、学問的には非オペラティブ（非行為的）な存在という意味で使われている

[7] 訳注・裏を返せば、「安全」あるいは「平和」という第一の目的が達成されなければ、これらの目的を達成することはできない。政治的共同体の第一の目的は構成員の安全を保障することにあるということである。

[8] 1925年版、p. 1,186 c.