

自然と徳をめぐって

—— ルソーの言説構造の一特性 ——

中 島 ひかる

(1) 徳=力=自由

(a) 徳の構造

ルソーが徳について述べた、有名な一節がある。『夢想』第六の散歩から、

「これは、私が長い間自分の徳について抱いていた考えを大いに改めさせることになった。自分の性行に従うということ、気の向いた時に善行の楽しさを味わうということは、徳とはいえないので、徳というものは、義務が命じた時に自分の性行に打ち勝って、私達に命じられた事を行うことにあり、これこそ、私が世間一般の誰よりもできなかったことなのである。」(下線引用者)⁽¹⁾

つまり、ここでは、徳が人間本来の性行に従うものではなく、むしろ、それを克服するものとして規定されているわけである。ルソーについては、しばしば、『人間不平等起原論』等をもとに、自然状態、即ち社会によって人間がまだ墮落させられる以前の状態を思考の中心に捉えた思想家ということがいわれ⁽²⁾、あるいは、『エミール』、「サヴォワの助任司祭の信仰告白」から、人間の内面の声を重視した自然宗教を説く思想家、という見方がある⁽³⁾。これは、真実が無垢のものとして人間の内面に宿る、社会によってそれが歪められる以前の自然の状態こそが人間にとって原点ともいえるべき理想の状態だ、という命題を暗に前提とし、それこそが彼の社会批判の基準(degré zéro)ともされるわけだが⁽²⁾、それでは、自己の性行に逆らうのが徳だ、という今挙げた考えとは、一見矛盾してしまうかにも見える。このとき、自然、徳という概念、あるいは、その関係こそが改めて問い直されねばなるまい。本稿では限られた枚数でもあるし、これをルソーの思想体系の内部で検討することは別の機会に譲り、むしろ、この問題を18世紀文学、思想の枠組み内に位置づけて概観してみたい。

ところで、冒頭引用した徳の論理には罣がある。というのも、下手をすればこれは詭弁に陥りかねないからである。クレビオン・フィスの好色コント『ソファー』のなかで、バラモン僧が一見——というのは、彼女は実際にはそうでないからであるが一貞淑で、徳高き御婦人を口説く時のせりふを思い出してみよう。彼は、私たちは、

まだ、快楽を知らないのだから、高德だといってみても始まらない、まず、快楽の魅惑を知って、なおかつ、それに打ち勝つことができてこそ、徳を誇ることもできよう、だから、私の誘いにのりなさい、という誘惑の言説を弄する⁽⁴⁾。これは、明らかに詭弁だが、しかし、これも、ルソーの言う徳の論理と奇妙にも一致した構造をもつ理屈となっていないだろうか。

そもそも、ルソーの描く自然人が「良くも悪くもない」⁽⁵⁾として、何らの道徳的価値も付与されていなかったことを思い出してみるなら、彼の論理に従っても、無垢の人間、あるいは女性に、有徳という言葉当てはめることはできないわけである。快楽の誘惑を知りつつ、それに抵抗し、打ち勝つことができて、初めて徳を顕揚できる。無垢そのものには、プラスの価値はない——このバラモン僧の理屈は、自らの性行に敢えて逆らうことに徳があるとすると、たまたま、あらかじめ従っていた性行が徳と呼ばれるものに一致しようとも、その自然に与えられたままの性行、「気の向いた時に善行の楽しさを味わうということ」には、積極的な価値はない、というルソーの言説と同じ構造をもってしてしまうことになる。このバラモン僧は、また別のところでは、誘惑されないことではなく、誘惑に打ち勝つことができてこそ智恵を誇ることもできる、克服すべき障害がなにもないというなら、徳高いということに価値はないとも言っているのである⁽⁶⁾。それなら、悪徳さえもまず知ってみなければなるまい。善とは、善／悪の差異化のシステムの中で生成する記号にしか過ぎず、絶対的な善はありえないからである。敷衍するなら、善／悪とは、社会化された記号のシステムだともいえよう。自然状態の絶対性はそれを無化する空間であり、そこに徳という善は成立しない。

だからだろうか、18世紀好色文学の出だしには、しばしばこの論理が見られることになる。無名の作者の手になる名高いエロティック文学『ドン・ブグルの物語』。これは全巻にわたって、えんえんと主人公の性の遍歴を記したもので、途中、「近代的」な心理的反省、内面の葛藤に煩わされることのない、苦行を思わせるまでのあくなき性の追求はむしろ見事でさえあるが、この物語の冒頭一節にだけは、妙に道徳的な感想が記されている。即ち、われわれを俗世間の方へと向かわせる様々な快楽、楽しみごとから免れているのは、何という心静かなる幸福であろうか。長年にわたる心の遍歴を経た後、こうして、今、自分自身に立ち返ってみれば、今にも破滅の淵に導かれそうになったかつての思い出のためか、未だ心ふるえるが、それは、現在の平穩な生活の魅力を一層甘美なものにするのに役立つのである……⁽⁷⁾あるいは、ルソーの『新エロイズ』の少し前にベストセラーとなったデュクロの『* *伯爵の告白』。これは、先ほどあげた好色物とは少々趣きを異にするとはいえ、やはり、18世紀、今度はレジャンス時代の一放蕩児の女性遍歴を、あくまで遊戯としての姿勢を崩すことなく、羅列的に記したものである。たとえば、若い頃イタリア、スペインで得た経験から、恋愛のなかに「情熱」という概念を持ち込もうとした主人公が、フランス社交界でこ

れが滑稽でしかないのを発見するくだりなどに典型的にみられるのは、あくまで「真実」、「内面」、「心理」とは無縁の場で、次々と展開されていく当代一社交人の遊蕩生活である。しかし、最後にはなぜか、「心」ある女性と結婚して田舎に隠遁することになる主人公の回想録として記されたこの作品冒頭には、次の言葉が読まれることになる——あなた方は、今、かつての放蕩児であった私が田舎に引き籠もって平和に暮らしているのをいぶかっていらっしゃる。しかし私も、以前、あなた方の時分には世俗の快楽に耽っていた、とはいうものの、もうそれにも飽きて疲れ果てた、だからこそ、全ての心の高まりが去った後、この静穏な状態、あなた方のいう無感動こそが貴重に思えてくるのだ……⁽⁸⁾ この二つの小説に見られる論理は、かつて思うがままに快楽に身を任せ、その魅惑を十分に味わい尽くしたからこそ、それにも倦み疲れた今、現在の平穏な状態を心おきなく楽しむことができる、というものである。これは、ある意味では、クレビオン・フィス『ソファー』にみられる詭弁を引き継ぎ、バラモン僧の勧めを事後的に肯定しているともいえるだろう。つまり、快楽を知ってみなさい……そうでなければ徳も意味をもたないだろうが、ここでは、かつて快楽を知ったから……今では徳も味わえる、に反転されているのである。この反省は、今度は奇妙にも「真実」を含んで「切実」な心情を吐露したかの如く説得力をもつものになっているが、かつての放蕩を語るため、そして、それを語る現在の自分を正当化するためのプレ・テキスト（＝口実）として使われ、それゆえ、回想録の冒頭におかれることになるこの言説の論理構造自体は、やはり、冒頭にあげたルソーの徳の論理とアナロジーになっていると思われる。

経験は、それが、これからのものとして未来に想定されるにせよ、かつてのものとして過去に想定されるにせよ、現在とは異質な時間という概念を含んでいる。経験によって教えられるとは、時によって教えられるということでもある。現在だけにとどまっていたのは理解不可能なもの、いいかえるなら、即自的であるがゆえに「意味」を獲得できないものが、時という他者によって相対化され、自らも一個の他者となることで、他者にとっての何ものかになることができる。だから、快楽の誘惑、あるいは、悪への誘いに一旦身を委ねた人間が、その経験、即ち、意味作用を可能にする時の力のおかげで、徳とは何か、悪徳とは何かを知ることができ、その時、敢えて自らの悪への性行に打ち勝った上での、徳や平穏を獲得することも可能になる。あるいは、時とはまた、社会空間でもあろう。ルソーの社会／自然という対立項は、歴史／自然とも置き換えられる。つまり、彼のいう自然状態とは、一切の人間関係を剥奪され、時間も現在という一点にのみ集約された、完全なる自己充足的な状態だったのであり⁽⁹⁾、社会にせよ、歴史にせよこの自足が破られ、絶対的なカオスから解き放たれた空間が、時間と関係をもつシステムの中に展開していったものにほかならない。そして、そのような空間の中で、はじめて善／悪のシステムが生まれ、徳をうんぬんすることもできることになる。だからこそ、徳にとって経験は不可欠なものなのである。しかし、

今まであげた三つの小説とルソーの言説とでは根本的な違いもある。上三つの小説の場合、人間の自然の性行が悪に傾くものだ、ということが無意識的にも前提とされていないだろうか。人間の自然は快楽を指向するものであるから、それを経験した後、克服しなければならない……。ところが、ルソーの言説ではそこが異なっている。彼は、「自分の性行に従うということ、気の向いた時に善行の楽しさを味わうということは、徳とはいえないので」と言っているのだが、それなら、徳を成立させるための論理の構造自体は変わらないものであるとしても、ここで、人間の自然は、たとえそれが未だ「善」という名称で自己を主張しえないものであろうと、あらかじめ善として想定されていることになる。彼の場合、それゆえ、経験によって教えられるものは何もない。自己の性行に打ち勝つという作用を、時間による経験に委ねるまでもなく、既にある「善」が存在するのであり、経験は単にそれを顕在化させ、それを「徳」として認識させるのに役立つだけである。ルソーは、「義務が命じた時それに従う」と言い、その義務を、あたかも自明のものであるかの如くに提出する。これは、経験によって初めて獲得されるものではないのである。そして、おそらく、そこにこそルソーの言説の特徴を見出すこともできよう。経験のかわりに自然が導き手になるというのは、彼の徳の中心を形作るものになると思われる。

(b) 二種類の自由

「自分の性行に反して行動するというのは、いつも不可能だった(…)私の心情が黙している場合には、私の意志は聞く耳をもたず、私は服従することができない」⁽¹⁰⁾。そうして、ルソーは自分を弱気で消極的な人間だと規定する。彼は市民社会のような拘束の多い社会には適さない「不羈独立の天性」をもっているから、「私は人間の自由が、その欲するところを行うことにあると考えたことなど決してない。それは、欲しないことを決して行わないことにあると考えていたし、それこそ私の求めてやまなかった自由、しばしば守りとおした自由なのであり(…)」⁽¹¹⁾。ここでは、二種類の自由が区別されていることに注意しよう。一つには、欲することを行う自由、もう一つには、欲しないことを行わない自由。つまり、積極的な自由と消極的な自由であるが、ルソーの自由とは後者なのである。善という観念は、社会システムの中で容認された公的な価値であり、そうである以上、自己の性行に逆らう行為を要求するものであるかもしれない。ルソーは、その価値に対し、敢えて異を唱えて、自らの価値を対峙させることはしないが、それには無関心なままにとどまる。それが許されるというのが、彼の自由である。彼も自分の性行に適った善には従うかもしれないが、そこには、自己の「弱さ」や「消極性」しかみていない。だから、自由とはあくまで、まず、その性行以上に要求されたものを拒否する自由であって、そこにそれ以上の積極性は含まれない。

同様に、彼の使う「意志」という言葉にも、十分に注意を払わねばならない。

「自分の意志と反対のことをしなければならぬ場合には、どんなことになっても私は実行しない。だからといって自分の意志どおりにもしない。私は弱い人間だからだ」⁽¹²⁾。この時、「意志」というのを通常の意味にとってはならないだろう。意志とは、普通、自身で目標として設定した、あるいは、たとえそれが外から与えられたものであっても自らが承認した、ある一つの価値に向けて、自己本来の怠惰な性行に打ち勝ってでも、自らを奮いたたせていく場合に使われるからである。意志が強い、あるいは弱いという表現は、いかに目標に向けて自己を制御できる力をもつかにかかっている。ルソーがここで使う「意志」は、それとは逆に、彼の自然のままの性行として、怠惰ささえ含んだ概念である。ここでは「意志」を「自然の性行」という言葉に置き換えたほうが、むしろ、この文の意味は良くとおるとも思われる。私は弱い人間だから、とは、私は意志の弱い人間だから、と言い換えられる。そのほうが一般に定義される意志の概念にはかなっているのではないだろうか。すなわち、この一節は、「自分の自然の性行に反する場合、私は行動しない。といって、あえて、自分の性行を主張もしない。私は意志の弱い人間だからだ」とも解釈される。先ほど分析した二種類の自由の場合と同様、積極的な意志、消極的な意志と仮に分けることができるとするなら、ここで彼の言う「意志」は、欲することを行っていくという積極性を含むものではない。それは——それが、意志とよべるものだとしてであるが——消極的なものとどまるのである。

だからこそ、ルソーにあっては、『社会契約論』が言うように人は「自由へと強制される」⁽¹³⁾ こともありうる。つまり、自己の「意志」に従うというルソーの「自由」は、あくまで、社会的に公認された価値をめざすことのない個人レヴェルの消極的なものとどまるから、それは、積極的かつ肯定的な自由で強制されるのである。そして、その価値を自由にめざすことこそが、本来の意味で意志とよばれるものであろう。

(c) 意志=力=自由

既に述べたとおり、ルソーの徳は、自己の性行に打ち勝つという概念と不可分なものであったが、それは、前節で分析した肯定的、積極的な意志や自由と結び付くものであると思われる。その時、それは「力」を要求する。自分の自然な性行にそのまま、気が向いた時に従うのではなく、むしろ、自己の弱さに打ち勝ってでも義務を果たしていくという、行動を促すものとしての「力」である。ルソーは、自分にこの積極的な力が欠けているとする。だからこそ、『夢想』の中では自分が徳からは遠い人間であるとしたのである。反対に、彼の小説『新エロイズ』の中の徳の体現者ジュリは、この力としての意志の人ではなかったか。サン＝プリュとの激しい恋を捨て、父の言いつけどおり年の離れたヴォルマル氏と結婚し、クラランの理想郷をつくりあげていくジュリをヴォルマルは最終的にはこう表現する。「思慮深さと貞淑のヴェールが彼女の心を幾重にも取り巻いていまして、あの心の中を洞察することは、

もはや人間の眼には、いや、彼女自身の眼にも不可能なほどになっているのです」⁽¹⁴⁾。サン・ブリュとの恋の残り火を時間のなかに埋没させ、もはやジュリの心はジュリ自身にさえわからない。クラランにおいて、彼女は理想的な妻、母であって、自身でさえその完璧な役割に満足しきっているかのようにみえる。恋は、臨終の時になって初めて露頭される。この時、何も隠しだてすることのなくなった彼女の心は、あの世で、二人が結ばれることを願う。「徳は地上でこそ私たちを隔てましたが、永遠の住処では私たちを結びつけてくれるでしょう。私は、この楽しい期待をもって死んでいきます」⁽¹⁵⁾。これは、決して欺瞞ではない。ヴォルマールは冷静な観察者として、このことを表現している。つまり、自己の性行、この場合は激情のおもむくままの自然な恋を意志の力で押さえ、それに身を委ねることなく、父親や周囲が望み、要求する客観的な価値にそって自分を律していこうとするジュリは、その意志の力で自らを統御できる限りにおいて有徳なのである。この力は、自分の自然が自分でも自然とわからなくなるまでに、自らの性行と逆方向に働き、それに「ヴェール」をかぶせる。だから、徳はこの世で自然な心情の命じるままに二人を結びつけることを禁じる。そして、この時の意志は、前節でひいた『夢想』の中の「意志」とは異なり、まさに力としての意志に他ならないだろう。

それに関連して思い起こしておきたいのは、M・フーコーが『性現象の歴史』第二巻の中で、興味深い指摘を行っていることである。古代ギリシアの性について、その問題体系を検討するとき、彼は自己の制御という観念を自由と結びつける。自己の欲望を自由に制御し、快楽の奴隷となることなく、それに対して自由を保つこと——そのような能動的な自由が「男性的」と形容できるものである。快楽や欲望に屈して自己を制御できなくなっている無節制な人間は、他人に対してというより、まずは自身に対して「女性的」なのである。われわれの文明は、女性に対して過度の情熱を示す男性を「女性的」と呼ぶことはあるまい。しかし、ギリシアにおいて、男性／女性の対立は、能動／受動の区別に対応するものであったし、その能動とは、まず、自己の快楽に対して能動的でありうるということであったから、それは、性の対象をいかに選択するかにさえ無関係である。ホモセクシュアルであっても能動的でありうるが、女性を相手に自らの欲望を制御できないならその人間は受動的であり、「女性的」である⁽¹⁶⁾。

「男性的」とはこの場合力の概念に他ならないだろうが、このように、自由を自己を制御する能動的な力と結びつける考え方は、18世紀文学を考える際示唆するところが大きい。ラクロの『危険な関係』の中の魅力的な女主人公メルトゥイユ侯爵夫人は、相棒であるリベルタン、ヴァルマンに一步もひけをとらぬどころか、むしろ、貞淑なトゥルヴェル法院長夫人と「真実」の恋に陥ったかにみえる彼を、それではリベルタンとして「モラル」に反すると終始非難してやまない存在である。彼女はヴァルマンを愛していたからこそ、彼とトゥルヴェル法院長夫人との恋が許せなかったのだ、と

いう心理的解釈は一理あるかもしれないとして、それはここではさして重要でもない。問題は、リベルタンにもリベルタンとしての厳密なモラル＝論理が要求されているということ、そして、それを実行するのは力であるということである。プレイアード版の校訂、注釈者ローラン・ヴェルジニーは、これを「方法的極悪人 (scélérat méthodique)」と呼んでいるが、まさに悪とは体系的な方法でもって適用されるべき厳密なる論理を要求するものであって、それは、決して自堕落に自己の性行に身を委ねた結果でてくるものであってはならない。最も自然なものとして想定されがちな人間の恋愛感情ですら、ここでは意志によって統御されるべき関数となっている——それが、リベルタンのモラルとしての論理である。メルトゥイユ侯爵夫人にとって最も許し難いのは、盟友ヴァルマンが「真実」の恋におちいてしまったことであろう。恋愛感情は、相手をもっとも有効に操作するための武器とならねばならないのに、自分がその奴隷となって自らの感情を制御できなくなっていてはもともと子もないからである。あくまで、冷徹なまでに悪の論理を方法的に押し進めていくためには、「自然」の感情からも自由でなければならない。そのように、自己を制御する力をもてた時リベルタンは自由な自己を誇ることができるのである。自分と他者の感情、そしてその関係を分析し、計算しつくすこと——それは、人間の内面の「真実」をあぶりだすのを目的としてではない。その「真実」さえもが、恋愛ゲームに勝利を収めるための武器となるのだが、仮にそうだとすると今度は、何のための勝利なのだろうか。おそらく、このとき唯一真正なのは、勝利を収めようとする意志、そのために分析を押し進めていこうとする意志そのものである。ゲームはそのとき自己自身を目的とする。ゲームに勝利することが何ら現実の利益をもたらすわけではないし、更には、それによって精神の安定や平穏が得られるというものでもない、が、それにもかかわらず、それをよりよく遂行していこうとする意志は、ゲームを洗練していくことだけに自らの存在意義をみいだす。意志そのものが美意識となるのである。メルトゥイユ侯爵夫人は、小説中、珍しく自己形成を語った手紙のなかで、ごく若い頃から社交界に身を投じ、多くを観察することによって学び、自己の表情を始めとして感情、思考にいたるまで社交界を舞台に自らを思いのままに演出する術を身につけたとしている。「私の信念、敢えてそういいます。だってそれは、そのへんの女性の信念みたいに、偶然与えられ、そのまま受け取り、習慣になってしまったものではないからです。それは、深い反省からえられたものです。私の作り出した信念ですから、この私自身も、また、私自身の作ったものなのです」⁽¹⁷⁾。自らの自然の性行に流されることなく、意志の力でもって感情をさへ知性の関数に変換する、それがリベルタンとしての真骨頂であり、自由な女メルトゥイユ侯爵夫人の神髄でもあろうが、ここでも注目すべきは、自己を完全に自己の支配下におき世界において自分を意のままに演出していこうとする意志の力であり、それに対するプライドである。この時の意志が、先程述べたルソーの消極的な意志や自由とおおよそ正反対のものであることは、改めて強調するまでもあるまい。

以上述べてきたように、ルソーの徳が、自らの自然の性行に打ち勝つということと不可分であるかぎり、それは、自己を制御するという積極的な力としての自由や意志に結び付くものである。しかし、それは、18世紀文学の文脈のなかにおいては、奇妙にも、快楽への誘いを誘発するための詭弁の口実にもなりうれば、リベルタンの悪のモラル＝論理に変換もする。自らを自らの創造物たらしめようとする意志、そしてそこに人間の栄光としての自由を見出そうとする考え方そのものは、善悪いずれにも転換可能だからである。もし、それを敢えて善として「徳」たらしめるものがルソーのイデオロギーだとするなら、それは今度は彼の「内面の声」や「自然人」との関連において成立するものであろう。自由な一個人という観念自体、歴史的所産であり、自由であるかぎりにおいて道徳的無秩序への危険をはらみうるとするのは、絶対的かつ唯一の「真実」であった神の秩序から解き放たれた人間存在の悲惨でもあれ、栄光でもあるからである。そのとき、それは同時に18世紀の歴史性をあぶりだすことにもなると思われる。

(2) ルソーの「自然」の歴史性

(a) ブルジョワ的自然

J・L・ルセルクルがマルクス主義的立場にたって、ルソーを批判した論文がある（『ルソーとマルクス』没後200年記念論文集⁽¹⁰⁾）。この中で、彼は、ルソーの原始社会はブルジョワジーの理想を投影したものに過ぎないとするマルクスのルソー批判は本質的であると述べている。封建社会の名残がまだみられる18世紀にあって、ルソーは自由で平等な個人が暮らす神話的な自然状態をその対立項として提出するのだが、実際の歴史を考えてみるなら、時間を遡れば遡るほど個人はより大きな全体の一部として他に依存した存在であり、個体がそのものとして分化するのは商品経済が普遍化した18世紀になってからにすぎない。すなわち、封建社会が崩壊を始め、新しい生産力が生まれてきた18世紀になって、商品経済が社会を覆い、全ての商品は労働時間という普遍的な要素に還元して一般の相のもとに抽象化して比較できるようになる。そのとき、同時に、その労働を行う個人は、理論的、抽象的に自由で平等なものと考えられることになるわけだが、ところが、これを、ルソーは原始社会に投影したのである。だから、ルソーが全てのものの絶対的な始まりとして提出する自然状態は、マルクス主義者にとっては歴史的帰結に過ぎないことになる。このように想定された個人の権利と、それにともなう所有権はあくまで抽象的なものであり、プロレタリアートは実際、そこから除外されている以上、この自然状態とは、ブルジョワ社会の投影に他ならない……。

ここで、マルクス主義の立場からルソーをどう批判するかという問題に立ち入る気

はないし、また、その能力も欠く。しかし、ルセルクルの解釈から留意しておきたいのは、自由や平等が18世紀ブルジョワによって可能にされた概念だとされていること、そしてルソーの「自然」がその投影だとされていることである。そして、この場合の自由や平等は、例えばフランス革命を語る際に問題にされるような具体的な社会的権利としてのものではない。あくまで抽象概念として、個人をそのような相のもとに捉えることができるようになったということが問題にされているのである。だから、ここでは、18世紀ブルジョワという観念を「自然」や神との関連において考察するために、B・グレットゥイゼンが『ブルジョワ精神の起源』のなかでブルジョワに与えている概念を思い起こしてみたい⁽¹⁹⁾。つまり、彼によれば、貴族と民衆はその生まれながらの高貴さと悲惨、二つの相において教会の秩序内にあり、したがって、「自然」の秩序内にあることになる。貧乏人は貧乏に生まれることによって、すなわち生得的に貧乏であることによって、いわば、神から貴族の称号を授かっているともいえる。一方、上流階級の人間は、快楽に飢えた閑人ではあるが、快楽の果ての倦怠や、野心につきものの虚しさも知っているがゆえに、神への回心の余地も残している。すなわち、偉い人と貧乏人は、それが生得の存在のありかたそのものであるという点で、絶対的な創造主、神のつくりたもうたものであり、それゆえ自然の秩序内におさまっている。彼らは、自己の存在につきものの悲惨や悪徳をもっているが、それは、受動的に与えられたものであり、決して自ら進んで選びとったものではない。それに、彼らはその状態を改善しようとしないのである。ところが、それと反対に、ブルジョワは神と対峙して自分自身の責任を打ち立てようとする。彼らは、自らの活動との関係においてのみ存在するから、出世と金儲けのために、常に、過度の労働へと駆り立てられる。この、野心の罪に陥っているブルジョワを教会は許すことができないのである。

グレットゥイゼンによれば、「生得」の存在とは自足を知る存在であり、それゆえ、神のつくりたもうた秩序のなかで、あらかじめ自らの場を外から保証されていることになる。自らの存在を確認するためには、労働という行為によって自らの価値を神に対峙させていかざるをえないブルジョワは、まさに前節で述べたような意味で、意志と自由の力によって自らを自らの完全なる創造物に仕立てあげていこうとする。彼は、そこにこそ自らの存在意義を見出す、あるいは、逆にいうなら、そこにしか存在意義を見出せない存在なのであり、その限りにおいて神の創造した「自然」に反することになる。そして、この分析は、18世紀思想史がたびたび取り上げるテーマ、不安(inquiétude)にも通じると思われる。次にこれを少々検討してみたい。

(b) 不安の概念

R・モージは、好んでこの「不安」というテーマをしばしば取り上げているが、例えば『18世紀フランス文学と思想における幸福の観念』の中では、神学的に世界の安定性が保証されていた17世紀から18世紀に移行したとき、人間はもはや自足すること

ができなくなってしまったと述べている。人間は、動物としては宇宙の秩序に属するものの、意識をもつ者としては孤独で道に迷った存在であり、この自然と自由の狭間から不安が生じてくる⁽²⁰⁾。あるいはまた別の論文の中では、これを存在の内部における空虚や非安全性 (insécurité) の発見という近代的な新しい意識の芽生えだとしている⁽²¹⁾。これを、グレットゥイゼンの分析につなげて、次のように言うことも許されよう。もはや神から与えられたままの自然の秩序の中に自足することが不可能となった時、そのようにして解放され、自由になった人間に精神の安定からくる幸福が保証されるわけではない。彼は不安なのであり、その不安を埋めようとして意志的な活動が促されることになる。

P・ゲイやE・カッシーラーも18世紀思想史を叙述するとき、この不安に意志の出发点をみている。すなわち、「人間の最初にして決定的な体験とは不安にはかならないからである。ロックにとっては不安——現にない善を手に入れたり現にある悪を逃れたいという欲望——が『意志を決定』し、コンディヤックにとっては不安や苦痛が一切を決定する」⁽²²⁾。「そしてロックはこの不安をわれわれの意志作用の真の起動力、その決定的な刺激とみなした。コンディヤックはこのロックの立場をひきついだ。だが彼はこの見解を、意志の現象の領域をはるかに越えて精神の機能全体に拡大しようとした。彼にとって『不安』はわれわれの意欲と願望、意志と行為の出发点であるばかりでなく、感情と知覚の、思惟と判断の、否『反省』という、われわれの精神がなしうる最高の働きにとってさえもの出发点なのである」⁽²³⁾。それによってデカルト的伝統は覆され、「意志が表象に基づくのではなくて表象が意志に基づくのである」⁽²⁴⁾。デカルト的な生得概念とは、外的な感覚的事物ではなくイデアと永遠の真理に基礎をおくものであったし、この内面の光というのも、結局は神をよりどころにしていたのであるから、ここでもまた、神の不在が人間の自律的な意志を導きだすという視点がとられていることになる。

おそらく、ここで、この「不安」というテーマが、ブルジョワとの関連において言及されたのではなかったことは指摘しておかねばなるまい。特に、モージはブルジョワの幸福は自分自身にとどまって空虚を知らないことにあるとも言っているのだから⁽²⁵⁾、倦怠や不安といった魂の病はむしろ上流社会の人間（典型的にはデュ・デファン夫人）について分析されることになる。しかし、彼はブルジョワの理想として秩序・労働・家庭的幸福を挙げており、ということは、この自分の場所というのも生来与えられた自然のままの不変なものではなく、あくまで自分自身で作り出したものということになる。だから、モージの場合、存在の不安をむしろ時代に普遍的な病としてみているといったほうがよいだろう。上流階級の無為は、折り合いのつかなくなった自らの場から逃れる術を示さない、それゆえ、そこには、空虚が生まれてくるのだが、ブルジョワは、労働によって常に新たな自身の場を作り続けており、その労働が未だ絶えざる資本の拡張を追い求め、自己目的化した「速度」としての近代経済に移行し

ない限りにおいて、それは満足できる場を示しうるのである。空虚は常に埋められていくだけであり、空虚がないわけではない。おそらく、グレットウイゼンのいう絶えず自らの価値を神に対峙させていく野心的なブルジョワとは、すでにこの近代資本主義に移行した状態に対応するものと思われる。そこにおいては、目標が常に達成をうわまわる。空虚は埋められることがないというのが、そもそもの仕組みなのである。それゆえ、厳密にはここで18世紀ブルジョワの二層が検討されねばなるまいが⁽²⁶⁾、さしあたりその問題はおく。いずれにせよ、ここでは18世紀を語る時、「不安」が自己の自由意志から出た活動との関連で考察されるべきテーマになっているということに注意しておきたい。カッシーラーやP・ゲイが思想史を記述するときもこれと同様の捉え方がされており、不安とそこから生じる意志に時代の徴候が与えられているということであろう。

『新エロイズ』のジュリは倦怠の構造を指摘している。幸福は彼女を倦怠させる。「人は欲望があるあいだは幸福でなくてもいられます。幸福になる期待があるからです。幸福がやって来なければ希望は長くなり、幻想の魅力がその根源の情熱の続くかぎり続くのです。ですからこの状態はそれだけで充足し、この状態の与える不安が一種の享楽になるのでして、この享楽は現実の補いになります。あるいは現実以上の価値をもつかも知れません」⁽²⁷⁾。一見すると奇妙なことだが、ここでは不安な状態にこそ充足があるとされているのである。しかし、これも先ほど述べた分析にあてはめて考えてみることができよう。絶対的に安定した価値など、もはや保証されていないのならば、望まれたものはそれが獲得された瞬間に魅力を失いそこに死としての空虚をうがつ。欲望を常に持続させることだけが空虚を一瞬ごとに先送りしていく手段である。「苦しみなくして生きることは人間の状態ではございません。そういう風に生きることは死んでいることです。神でなくて一切をなし得るような人があれば、それは惨めな人間でございましょう。そういう人は欲望を抱く快楽を失っておりましょう。何を失いましてそれよりはたえられましょう」⁽²⁸⁾。これはカントからも遠くはない。カッシーラーはルソーとカントを比較した論文のなかで、カントにとって文明はその最高の完成度に達した場合ですら人類に幸福をもたらすことはできない、彼にとって文明とは、人間が自分の自由を検証し、証明すべき書き割りであると述べている⁽²⁹⁾。

にもかかわらず、第一節で既に述べたように、ルソーは人間があらかじめ善であること、その人間の自由は善へと導かれることを暗黙のうちに了承している。常に自由を検証してゆくとはいっても、ルソーは決して人間の「内面の声」や、社会によって歪められる以前の「自然状態」をある一つの理想的な基準として提出することをやめたわけではないのである。彼の意志＝自由＝徳が以上述べてきたように優れて18世紀ブルジョワの特性に根ざすものであるのなら、そのような人間は伝統的に神が創造した「自然」からは外れていることになる。このとき、ルソー的な意味での「自然」や「内面の声」は、自足的、他律的な受動状態——このとき、決定要因は絶対者として

の神におかれることになる——を指すのではなく、人間の力としての意志を良き方向である徳に導くための積極性、自律性を与えられる。この意味で、ルソーの「自然」は神の秩序としての「自然」からは区別され、今度は自らが批判的な基準として一種の神の座を獲得したように思われる。次に視点をかえて、このテーマをもう少し考察してみたい。

(3) ブルジョワのファンタスム／ルソーの「自然」

サルトルのマラルメ論⁽³⁰⁾によれば、ブルジョワは自然への嫌悪によって特徴づけられる。貴族が自らの血や出自を誇りに思うのに対し、ブルジョワは自然から遠ざかるうとする。自然や生とは下層民のものであって、それが全ての人間を平等にするからである。ブルジョワは、民衆から自分を区別したいと思う限りにおいて人工を渴望し、この時、新たな気取り（*préciosité*）が貴族精神として成立する。一方、彼の分析するマラルメら第二帝政期の詩人たちは、ブルジョワの中でも最下層に属するプチブルであり、彼らが賤民の粗暴さへの侮蔑と、金持ちの俗悪さへの嫌悪から純粹なる精神の貴族階級という不可能な夢を描いて、自然や生から遠ざかり、第二帝政下という神殺しの世界の否定性を徹底させるとき、彼らはかえってブルジョワの手先となってしまう。つまり、詩人がブルジョワから自身を区別したいと願い、伝達不可能な秩序、新たな気取りを打ち立て、新たな「幻想の貴族」を構成するとき、それはブルジョワが民衆から自らを区別したいという欲望を昇華したものに他ならなくなってしまうからである。否定性は優れてプチブルのものである、というのもプチブルは何も所有しないがゆえに、自己の否定以外に自己とのかかわりようがないからである……。

一方、J・リュスタンは『流行となった悪徳——18世紀前半におけるフランス小説の研究』の中で、18世紀前半の小説を分析し、この時代の小説家は、ブルジョワジーの価値を貴族階級の価値に対立させることができなかったとしている。彼らは、それゆえ、貴族階級の放蕩を模倣することが、自らもエリートになる道だとする。デカダンで墮落した貴族階級に近付くためには悪徳が必要なのである⁽³¹⁾。ところが、リュスタンがデュクロの『習俗についての回想』を引いて言うように、「徳を偏見とし、義務を馬鹿げたものとみなす洗練された教育」と下層民の無教養は奇妙にも一致してしまう。「義務を知らないことと、それを軽蔑することは同一の結果を生む。一方は誤った教育に由来し、一方は全く教育を受けていないことから来るものではあるが。だから、最高の社会階級に属する人々の間には、下層民と同じ習俗がみられるのである」⁽³²⁾。それゆえ、この世紀の小説家が粗野な破廉恥を最高度の洗練として描く時、彼は同時代のリアリズムからは遠ざかり、悪徳を特権化してしまう。もちろん、このときJ・リュスタンの視点の中には作家＝ブルジョワの構図ができあがっているわけである。これは、確かに、サルトルが今度は『家の馬鹿息子』の第三巻で18世紀を分

析し、この時代、上昇ブルジョワジーと作家の社会的地位が一致したことで作家も彼らの価値を自らのものとして体现できた、といったことにもつながるものであろう⁽³³⁾。この時、同時代のリアリズムから遠ざかるとリュスタンが述べる上流の風俗の模倣は、しかし、それを上昇ブルジョワジーの上昇たるゆえんと考えてみると、それこそがまさしく、価値としては同時代のリアリズムとして成立してしまう。すなわち、19世紀、プチブルである作家がブルジョワへの怨恨から否定のみが根拠である自らの否定性を貫徹しようとし、そのことでかえって新たな貴族階級というブルジョワのファンタズムを表現してしまったという構図に倣っているなら、18世紀、上昇ブルジョワジーと自己の立場を同一視できた作家は、確かにブルジョワ的価値感を貴族階級の価値感に対立させることができなかったという点では、自己の階級のリアリズムから遠ざかったにせよ、そのことで、かえって、価値としては、当代ブルジョワジーのファンタズムを表現したといえよう。すなわち、自己の現在である徳を肯定することは、現状への満足でしかない。それでは「上昇」たる所以が失われてしまうというものだ。いいかえるなら、ここでは、現実と価値意識が区別されてしかるべきだろう。現実とは上昇ブルジョワジーの現在としての勤勉や徳であるが、価値は「上昇」であるがゆえに貴族階級の悪徳や放逸を志向する。徳高き自分たちを肯定することができず、自分たちに無縁な価値、悪徳に憧れるのである。この時、ブルジョワは下層民を恐れて自然から遠ざかろうとするのだが、自らがモデルとしようとする貴族階級そのものは自然に近いことは見過ごされている。それゆえ、人為への志向とは優れてブルジョワに属するものになる。

ところで、第一節で分析したようなルソーの徳＝自由＝力が自己の性行としての自然に逆らうのは、極めてブルジョワ的な価値の体现となっていることは既に述べた。これは、前節の結論を繰り返せば、神の秩序たる自然からの離脱である。しかし、ルソーは悪徳を称揚しはしなかったのである。『学問芸術論』に始まって『新エロイズ』の中のパリ上流社会の墮落の描写に至るまで、彼は一貫して仮面をつけたみせかけの世界、同時代の風俗の墮落を批判してやまない。その点において、彼は人為（これは実は自然と一致してしまうのだが）を志向することに逆らい「自然」の側につく。18世紀前半の作家達が洗練された悪の描写によって、徳や労働を自らの価値とするブルジョワのリアリズムから遠ざかるにせよ、そのこと自体はかえって上昇ブルジョワジーが上昇たるゆえんを示していたとするなら、ルソーはその趨勢に逆らう。彼はむしろ極端なまでに上流階級の腐敗を告発したのである。例えば、『新エロイズ』の中では姦通が上流社会でごく一般的な風潮とされていることを嘆いているが、プレイアード版の注釈者によれば、実際には姦通がそれほどみられたわけでもないのである⁽³⁴⁾。それゆえ、「自然」の側につくというとき、この「自然」が悪徳において人間の欲望そのものに忠実となった貴族＝下層民の自然でないことは明らかである。それでは、はたして、ルソーの「自然」、その極めてブルジョワ的な「自然」とはいかな

るものか。

この論文では具体的にみる余裕がなかったが、『新エロイズ』のクラランの記述や、同時代の習俗の墮落に対する彼の糾弾等をみれば分かるように、ルソーはむしろ、同時代のブルジョワの美德を肯定的に描きだしているといえよう。つまり上に述べた上昇ブルジョワ＝作家とルソーでは構図が逆になる。ルソーはブルジョワの価値としての貴族志向を批判し、現実としての徳を肯定する。それは、ルソー自身が上昇ブルジョワジーの価値に自分を同化することができなかったからかもしれない。『告白』の記述からもわかるように、若いころ出世を夢見ていた彼は、パリに出て『学問芸術論』で成功をみた後、「自己変革」によって全ての奢侈をなげすて、写譜によって「職人」として生計をたてていこうとする。サルトルに倣って、ブルジョワの最下層に属するプチブル＝作家が、上昇ブルジョワジーへの怨恨から精神の貴族主義を打ち立てたという必要はあるまいが、それでもルソーの「自然」は、上昇ブルジョワジーの価値に逆らうプチブルとしての彼の精神の貴族主義の現れとみることもできよう。同時代のブルジョワの上昇志向が、貴族的価値としての自然＝悪において、文化以前の最下層民と一致してしまう人間の悪しき本能としての自然を志向してしまうものであったとするなら、ルソーの「自然」は前節でも述べたように、極めてブルジョワ的なものであり、その性善説は労働、徳といったブルジョワ的価値をそのまま肯定するものになる。その時、彼はブルジョワの現実として、神に与えられた自然に逆らう意志としての徳を描いたのである。彼の徳とはそのようなものであり、彼の「自然」とは、そのような徳を保証するものであったと思われる。

註

- (1) Jean-Jacques Rousseau *Les Rêveries du promeneur solitaire* Œuvres Complètes I, Pléiade pp.1052-1053. ルソーの作品については、以下作品名だけをあげ、O.C. と略記して引用箇所を示す。引用文は既存の邦訳を参照したが、表記等については一部かえてある。以下も同様。
- (2) スタロビンスキーはブレイアード版『不平等起源論』への序文の中でルソーは歴史との隔たりを測るために、自然を「零度」として予め設定したのだといっている。O.C. III, p LVIII.
- (3) 例えば『エミール』の中に次の一節がある。「こうして、感覚的な事物の印象と、私が生まれながらにもつ光によって原因を判断させる内面の感情とによって、私が知る必要のあった主な真理を導き出したのち……」「ここでも私の方法にしたがって、私はその規則（この世において使命を果たすための規則）を高尚な哲学の原理から引き出さないで、それが自分の心の底に消し去ることのできない文字で記されているのを見出す。」*Émile* O.C., IV, p.594.
- (4) Claude Jolyot de Crebillon *Le Sopha* Œuvres Complètes I Slatkine

Reprints p.240

- (5) *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité* O.C. Ⅲ, p.152.
- (6) *Op. cit.*, p.236.
- (7) *Histoire de Dom Bougre* Oeuvres anonymes du XVIII^e siècle 1, Fayard, p.31.
- (8) Duclos *Les Confessions du comte de * ** Romanciers du XVIII^e siècle, Pléiade, p.199.
- (9) *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité* O.C. Ⅲ, p.144, p.152.
- (10) *Les Rêveries du promeneur solitaire* O.C. I, p.1053.
- (11) *Ibid.* p.1059.
- (12) *Ibid.* p.1059.
- (13) *Contrat Social* O.C. Ⅲ, p.364.
- (14) *Nouvelle Héloïse* O.C. Ⅱ, p.509.
- (15) *Ibid.* p.743.
- (16) M. Foucault *Histoire de la sexualité* 2 Gallimard pp.91-107.
- (17) Laclos *Les Liaisons dangereuses* Oeuvres Complètes, Pléiade pp.167-177, 引用箇所は p.170. (邦訳 『危険な関係』 大久保洋訳 講談社世界文学全集 15)
- (18) Jean-Louis Lecercle *Rousseau et Marx* Rousseau after 200 years, Cambridge University Press pp.67-73.
- (19) Bernard Groethuysen *Origines de l'esprit bourgeois en France* Gallimard Tel 特に第二部を参照。(邦訳 『ブルジョワ精神の起原』 野沢協訳 法政大学出版局)
- (20) Robert Mauzi *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIII^e siècle* Armand Colin pp.51-53.
- (21) Robert Mauzi *Les Maladies de l'âme au XVIII^e siècle* Revue des sciences humaines oct.-dec. 1960, p.459.
- (22) 邦訳 ビーター・ゲイ『自由の科学』 中川久定他訳 ミネルヴァ書房 p.149.
- (23) 邦訳 E・カッシーラー『啓蒙主義の哲学』 中野好之訳 紀伊國屋書店 p.125.
- (24) *Ibid.* p.125.
- (25) *Op. cit.*, pp.269-289.
- (26) 例えば、水林章 作品の中の「社会」 思想 1987, 6 岩波書店はこの点について注意を促している。pp.48-49.
- (27) *Nouvelle Heloise* O.C. Ⅱ, p.693.
- (28) *Ibid.* pp.653-654.
- (29) E・カッシーラー『18世紀の精神』 原好男訳 思索社 pp.76-77. R・ドラティも、ルソーの中にあっては徳が意志や力からでてくるものであると述べているが、その時、カント的定式という言葉を使っている。Robert Derathé *Le rationa-*

lisme de Jean-Jacques Rousseau Slatkine Reprints p.115. (邦訳 『ルソ
ーの合理主義』 田中治男訳 木鐸社)

③0 Jean-Paul Sartre *L'engagement de Mallarmé* Obliques Numéro 18-19,
pp.169-194. (邦訳 「マラルメの現実参加」『マラルメ論』 渡辺守章訳 中央
公論社)

③1 Jacques Rustin *Le Vice à la mode, Étude sur le roman français de la 1^{re}
partie du XVIII^e siècle* pp.81-84.

③2 *Ibid.* p.87.

③3 Jean-Paul Sartre *L'Idiot de la famille* 3 Gallimard pp.68-80.

③4 *Nouvelle Héloïse* O.C. II, pp.1547-1548 の註を参照。