慶應義塾大学学術情報リポジトリ
Keio Associated Repository of Academic resouces

Title	ルソーにおける「祖国愛」の対外的排他性 : ルソーの公民形成論再考
Sub Title	De l'exclusivité du patriotisme chez J.-J. Rousseau : reconsidérations sur sa théorie de formation des citoyens
Author	坂倉, 裕治(Sakakura, Yuji)
Publisher	慶應義塾大学大学院社会学研究科
Publication year	1993
Jtitle	慶応義塾大学大学院社会学研究科紀要 : 社会学心理学教育学 (Studies in sociology, psychology and education). No.37 (1993.) ,p.67- 74
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	論文
Genre	Departmental Bulletin Paper
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN0006957X-00000037-0067

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

ルソーにおける「祖国愛」の対外的排他性

——ルソーの公民形成論再考——

De l'exclusivité du patriotisme chez J.-J. Rousseau

——Reconsidérations sur sa théorie de formation des citoyens——

坂　倉　裕　治*

Yûji Sakakura

La pensée de J.-J. Rousseau est complètement structurée par un thème: naissance modification, dénaturation de ‹l'amour-propre›, une des notions essentielles à sa pédagogie. Pour surmonter l'exclusivité de cet amour qui demande à chacun de se comparer avec les autres, de s'y préférer et de s'en distinguer et qui devient la source de maux, il essaie, en formant des citoyens, de faire étendre par les hommes leur amour-propre à tous leurs compatriotes, en le changeant en amour de la patrie. Il faut remarquer cependant que le patriotisme y a deux aspects: premièrement, il agit comme principe de l'union des citoyens, et deuxièmement, il implique l'exclusivité contre les [pays] étrangers, ce qui demande la même chose que l'amour-propre vis-à-vis des autres. On trouve dans ce deuxième aspect une limite décisive aux vertus des citoyens, qui peuvent être nuisibles aux étrangers. Pourquoi, dans la politique rousseauiste, la notion de patriotisme peut-elle maintenir toujours un sens positif malgré cette exclusivité que détestent les phiosophes des Lumières? Les oeuvres politiques de Rousseau placent devant les hommes tels qu'ils sont le gouvernement le plus complet possible, pour montrer les problèmes provoqués qar ceux-là. A l'encontre de ces philosophes des Lumières qui approuvent sans hésitation l'amour-propre et l'intérêt personnel, Rousseau insiste sur les dangers de ces passions intéressées et sur les difficultés à les surmonter, ce qui jette de l'ombre sur l'espérance qu'a ce siècle dans le progrès humain et l'affirmation du moi indépendant, libre et cosmopolite.

はじめに——問題の所在——

「公民 (citoyen) の形成か人間 (homme) の形成か」という二者択一が，ルソー (J.-J. Rousseau, 1712-78) の教育思想研究の中でしばしば掲げられてきた。両者が彼の人間変革理論における二重の目的であること，両者を同時に形成することはできないのでどちらかを選ばなければならないこと，この二点を述べた『エミール』の一節 (OC, tIV, pp. 248-250) が[1]，この図式化の根拠となる。その選択次第で，ルソーの教育観は「国家主義的」にも「ロマン主義的」にも，「全体主義的」にも「個人主義的」にも描かれる。多くの『エミール』研究が，『社会契約論』『コルシカ憲法草案』『ポーランド統治論』(以下『統治論』と略記) などの政治的著作にほとんど触れずにすませることができたのも，上の図式的理解を無条件に前提としたためだと思われる。この点で上の二者択一がルソーの教育思想と政治思想の綜合的解釈の障害となってきたことは否定できない[2]。

一方，ルソーの政治思想を扱った研究には，彼の政治的著作において提起される人間変革の課題の重要性に注目し，『エミール』や『新エロイーズ』などをも視野にいれたルソー思想の整合的解釈の必要性を提起するものが少なくない[3]。事実学としてルソーの教育思想を研究するなら，『エミール』の字義的解説にとどまらず，彼の政治的著作をも視野に入れて，その人間変革理論全体の構造を明らかにすることが必要だと思われる。

* 社会学研究科教育学専攻博士課程（教育思想史）
日本学術振興会特別研究員

筆者は先に，「自愛 (amour-propre)」をルソーの人間変革理論における基本概念と位置づけ，この情念の質的転換の論理をてがかりに彼の人間変革理論の構造を検討した[4]。他者との関係の中に置かれた自己を対象とする「自愛」は，自己と他者を比較し，往々にして他者に対する自己の優越と相対的で排他的な幸福（自己優先）を求め，社会において様々な悪を生み出す。ルソーは「自愛」の否定的媒介によって，物理的＝身体的存在から道徳的＝精神的段階への移行をめざす。その際，人間の形成においては自愛を人類愛に，公民の形成においては自愛を祖国愛に，それぞれ一般化することが求められる。人間と公民とを同時に形成できないことは，祖国愛が持つ対外的排他性と，それに基づく人類愛との両立不可能性によって説明される。

本稿では，ルソーにおける「祖国愛」の対外的排他性の意義を，啓蒙期フランスの思想史的文脈の中で検討することによって彼の公民形成論の意味を再考し，以て彼の人間変革理論が担った課題の一端を検証しようとするものである。

1. 祖国愛の排他性と人類愛との両立不可能性

自愛の排他性を克服すべく，これを同胞公民全体の上に一般化して「祖国愛」に転換させて公民が形成される時，各人の自己保存と幸福は祖国の構成員全員のそれの一部としてしか実現されず，もはや祖国の中で自己を他の同胞公民と区別したり優先させることは意味を失う。ルソーにおいて，祖国愛は自愛の排他性を克服しつつ，共和国の全構成員の共同の保存と幸福を実現するための原動力，国民統合原理として機能する。

しかし，祖国愛にはもうひとつの側面がある。「国民的諸制度」によって形成される愛国的公民において他国民との差異が強調される点に注意しよう (cf. OC, tIII, p. 960)。バチコは，『統治論』において「人民」や「祖国」の語が他と区別された民族的な現象を指示するのに用いられていることを指摘し，両者が民族的エネルギーのもとに結合するところに同書の中心テーマを見た[5]。そもそも祖国愛の形成過程において，名誉と結びついた「他に抜きんでようという欲求 (désir de se distinguer)」に訴えて公民の競争心がかき立てられており，『学問芸術論』以来しばしば悪の起源として断罪された自他の区別の欲求そのものが解消されるわけではない。祖国愛の形成後は，この欲求は対外的に発揮され，外国（人）は愛の対象とはならない。

「愛国的な精神 (esprit patriotique) は私達に私達の同胞公民 (concitoyens) 以外の他のすべての人を外国人と，ほとんど敵と見做す排他的な精神 (esprit exclusif) なのです。これがスパルタとローマの精神です」(CC, tXVI, No. 2662)。

ルソーにおいて，祖国愛は自国（民）と外国（人）とを厳格に峻別する排他性を持ち，この排他性によって祖国愛は活力を維持する。

『社会契約論』における「祖国」および「祖国愛」の用例をつぶさに検討した樋口謹一氏は，「人が『祖国』意識に目ざめるのは，対外関係において，ことに戦争という緊張状態においてである」と指摘する[6]。ルソーにおいて，己が命を顧みず祖国のために戦うことは公民の最高の徳とされ，兵士は金銭で取引されるにはあまりに高貴な職業であり (cf. OC, tIV, p. 263, OC, tII, p. 108)，「全公民は，義務によって兵士たるべきで，何人も職業として兵士であってはならない」(NH, II-14, OC, tII, p. 233, Pologne, OC, tIII, p. 1014) といわれる[7]。ルソーにあって，戦闘の相手となる者たちへの態度は極めて厳しい。

「あらゆる部分的な社会は，その範囲が狭く，固く団結している場合，大きな社会から離れていく，愛国者 (patriote) はみな外国人に対して過酷である。外国人は単なる人間にすぎない。愛国者の目には，外国人は何者でもない」(Em, I, OC, tIV, 248)。

「共和国の間の戦争は君主国の間の戦争よりも残酷である」(Em, I, OC, tIV, p. 1295N)。

一般意志は当該共和国の内部では一般的でも，自国の利益が外国の利益に反する場合，外国との関係においては特殊意志となりうる。祖国愛は，外国（人）と自国（民）を区別して後者を優先させる。ルソーにおいて，戦勝が国力を計る指標としてしばしば肯定的に用いられていることも想起する必要があろう。

「政治体の大きさはまったく相対的なので，国家は己を知るためには，どうしても他と比較することを強いられる」(Etat de guerre, OC, tIII, p. 605)。さらに，国家は自他を比較しつつ，その相対的勢力を増大させるために「独占的利益 (des biens exclusifs)」(OC, tIII, p. 594) を求める傾向がある。それゆえ，自愛が他者との関係において悪の原因となったのと同じ状況が，他国との関係において祖国愛についても生じうることになる。

祖国愛の排他性は克服されうるだろうか。すぐに想像されるのは，祖国愛を人類全体に一般化して「人類愛」へと変容させることである。確かに，『エミール』では自愛の人類愛への一般化が提唱されていた (OC, IV, p.

547)。人類愛はあらゆる徳の基礎であり(OC, tII, p. 156, OC, tIV, p. 302), ルソーにおいて祖国愛とともに最高の道徳的価値が与えられている(L. à d'Alembert, p. 43)。しかし,ルソーは祖国愛から人類愛への変容の理論を構築していない。それどころか,彼は両者の対立,両立不可能性をこそ強調しているのである。習俗の維持をめぐって重視される「公民的宗教」を扱った『社会契約論』第四編第八章において,公民の心を国家から切り離し,人類一般を愛させるキリスト教を国家にとって有害だとしたルソーは,自説に対する批判に反論した『山からの手紙』において,普遍的な人類愛と個別的な祖国愛(愛国心)をことごとく対立するものとする。

「書物の中で我々の前に積み上げられている気高い感情の組合せを見るのはすばらしいことである。そのためには,言葉がありさえすればよく,紙の上の諸徳目はほとんど苦になることはない。しかしそうした諸徳目が人間の心の中でそのとおりに組み合わされる訳ではない。絵画と現実との間には隔たりがある。たとえば,愛国心と人類愛とは,そのエネルギーにおいて両立できない二つの徳である。(…)両方を望む立法者は,そのどちらも得られないであろう。両者の一致が実現したことはかつてない。今後もありえないであろう。なぜなら,そのようなことは自然本性に反するからであり,同じ情念に二つの目的を与えることはできないからである」(Montagne, I, OC, tIII, p. 706N)[8]。

「私は(…)〈純粋な福音〉は社会にとって危険であると非難しているのではまったくなく,それは人類全体をあまねく抱擁しようとするために,排他的であるべき立法にとってはいわばあまりに社交的すぎると考えているのである。それは愛国心よりも人類愛を鼓舞し,公民(Citoyens)よりも人間(hommes)を形成しようとするからである」(Montagne, I, OC, tIII, p. 706, cf. CC, tXVI, No. 2662, CC, tXVII, No. 2825)。

人間と公民の,人類愛と祖国愛の間の溝は残されたまま,エミールの教師は人類愛と人間を選び,立法者は祖国愛と公民を選ぶ。後者においては,人類愛は徹底的に排除される。それゆえ,公民の徳は祖国の中でいかに高邁であろうと,必ずしも普遍的正義を意味しない。「公民を形成すればすべてを得ることになる」(OC, tIII, p. 259)という言説に反して,公民形成によってすべての問題が解決されるわけではない。ここにルソーの公民形成論の限界が認識される。しかしまた逆に,このような限界にもかかわらず,彼の政治哲学において祖国愛が「あらゆる情念の中で最も英雄的なもの」(OC, tIII, p. 255)として積極的意義を失わないことの意味を,あらためて問い直さなければならない。

2. 疑似世界市民批判

祖国愛を称揚して人類愛を退けつつ,ルソーは一度ならず「世界市民」を批判する。

「愛国者はみな外国人に対して過酷である。外国人は単なる人間にすぎない。愛国者の目には,外国人は何者でもない。この不都合は避けがたいものだが,大したことではない。大切なことは,共に暮らしている人達に対して善良であることである。スパルタ人は,外に対しては野心家でけちで不正であった。しかし,彼らの〔都市〕の城壁の中では,公平無私,一致協力の精神がゆきわたっていた。身のまわりにいる人に対して果たすことを拒んだ義務を書物の中で遠くへと探しにいくあの世界市民(ces cosmopolites)を信じてはいけない。そういう哲学者はダッタン人を愛して隣人を愛する義務を免れようとしているのである」(Em, I, OC, tIV, 248f)。

『ジュネーヴ草稿』においても,「全世界を愛しているとほこることで,何人をも愛さない権利を得ようとする自称世界市民」が批判される(OC, tIII, p, 287)。この疑似世界市民批判は同時代の思潮に差し向けられている。問題の『ジュネーヴ草稿』第一編第二章が,『百科全書』の項目《自然法(Droit naturel)》の執筆者,ディドロ(Denis Diderot, 1713-84)に対する反論であることは,研究者の間ではよく知られている[9]。

「世界の市民」を意味するギリシア語に由来する英語'cosmopolitan'を経由して,16世紀半ばに'cosmopolitain'の語がフランス語に現れ,「世界市民」(cosmopolite)」の最初の用例が1665年に見られる。後者が『トレヴー辞典』に採られるのが1721年,『アカデミー・フランセーズ辞典』に認められるのが1762年であり,18世紀においてこの語が常用されるようになった。前者はこの語に①定まった住居を持たない人,②どこにいても外国人(étranger)ではない人,という二つの語義を与えている。②が,啓蒙思想家たちが特に好んだ理想のひとつである世界主義(cosmopolitisme)と対応する。そこでは,人種や民族の相違は何ら重要性を持たず,人類は一つで,選ばれた民も優越する人種もない。それ故,世界主義は祖国愛を偏見と見なす。ルソーに見られるような形での国民意識や祖国愛の高揚は,啓蒙期の著述家や芸術家などの知識人には一般に希薄だといわれる[10]。

たとえば，ヴォルテール (Voltaire, 1694-1778) は，『哲学辞典』の項目〈祖国〉において，祖国も結局は「自愛」によって動くとして，「良き愛国者であるために，しばしば他の人々の敵となるのは遺憾である」とする。啓蒙思想家たちがしばしば引用するキケロの格言「人ガ幸福ナル所，ソコニ祖国アリ」が示すように[11]，世界市民は，どこであれひとつの土地にしがみつくことを軽蔑する者をも意味しえた[12]。故桑原武夫氏が指摘するように，彼らにおいて「祖国のために死ぬことの立派さ，というのは社会通念にしたがっていわれているだけであって，力点は愛国心の愚かさにかかっていることはいうまでもない。そこで，(…) 一般にフィロゾーフたちは，愛国心の否定から一挙に世界平和の理想へと飛躍する」[13]。地理的歴史的条件の規制を受ける既成の権威から離れ，人間本性に基づく道徳の普遍性を強調する啓蒙主義は，個別的国民的意識を欠いた世界主義に立つ。

もちろん，啓蒙主義の政治思想において祖国の概念が単なる嘲笑の対象であった訳ではない。17世紀末にラ・ブリュイエール (Jean de La Bruyère, 1625-96) が唱えた「専制政の下には祖国はありえない」という命題は[14]，18世紀においても反復され，「祖国」の語は出生地への愛という原義を越えて，自由や権利の観念と深く結びつく。モンテスキュー (baron de Montesquieu, 1689-1755) は祖国愛を共和政体における徳（平等への愛）とし，「祖国愛は習俗の善良さに導き，習俗の善良は祖国愛に導く」と述べる[15]。ドルバック (baron d'Holbach, 1723-89) によれば，「真摯な祖国愛は，祖国から与えられた効用の結果以外ではない」のであり，圧政のもとに祖国も公民もありえない[16]。ジョクール (Elie de Jaucourt, 1704-79) は『百科全書』の項目〈祖国〉において，「専制政の軛のもとには祖国はありえない」として，祖国は構成員の生存を保証し，外国人に避難所を与えなければならないとする。古代共和国の歴史を祖国愛喪失の必然的経緯として記述し，東方の専制主義を奴隷状態として批判する彼の矛先が，フランス絶対王政に向けられていることは明らかである。啓蒙思想家において祖国愛は自由と平等を獲得するための武器として用いられ，生産的な構成原理としてよりも，はるかに所与の政治体制を破壊するための批判原理として機能しているように思われる[17]。

自由，平等，権利の観念と結びついて祖国愛が啓蒙思想家において肯定されるとき，そこには人間理性に対する信頼に基づいて，情念の全面的な解放を期待する進歩の思想が表明されている。必需品のみならず便宜品の供給によって生活が洗練されることは必ずしも公共善への愛を消滅させず，奢侈はかえって政治体制を安定させるのに寄与することが示される。「社会の利益」を唱える啓蒙思想家の背後には，拡大した生産力と生産物を流通させる商業に基づいた文明的市民社会が形成されつつあった。しかし，かかる「進歩」の恩恵を万人が享受した訳ではない。出自に基づく封建的身分制を批判しながら，啓蒙主義は能力，とりわけ知性における不平等を認め，むしろこれを評価する。そこには往々にして大衆の無知に対する不信と軽蔑が伴う。それは人民主権論の障害となるとともに，絶対王政の国家主義を批判する世界主義を国民意識によって媒介する方途を奪うことにもなった。それだけに，公益と私益の「幸運な一致」を，必ずしも各人の自律的意志的努力を要請することなく実現することが彼らの課題であった。

「我々の判断と行為が公正であるのは，ただ，我々の利害と公共利害の幸運な一致以外では決してない」[18]。
「徳への愛とは，人類に有益な行為に結び付いた我々の利害にほかならない」[19]。

専ら私益を追う人々を前提とし，その自愛 (amour-propre)，貪欲，野心，虚栄心を通じて彼らを公益へと導くことが統治の役割である。しかもその統治機構そのものが権力の相互牽制による抑制均衡論に支えられており，利己的人間観が貫徹している。古代において祖国愛の核心であった軍事的徳が，啓蒙された社会においては仁愛，寛容によって支えられた徳へと内実を転換する。すなわち，徳の基礎とされる「啓蒙された自己愛」は，他者との衝突をできるかぎり避けるべく，量的に緩和された利己的情念に他ならない[20]。

かかる啓蒙思想家の議論に，全人類を愛すると言いながら自分しか愛さず，私益のために隣人を犠牲にする疑似世界市民を見たルソーは，啓蒙思想家たちと正面から対立する。「要するに，呪うべき諺を逆にして，すべてのポーランド人に心の底から，〈祖国アル所，人ハ幸福ナリ〉と言わしめなければならない」(Pologne, OC, tIII, p. 963)。

奢侈と技芸の発達と洗練は尚武の精神を弛緩させることを指摘しながら，スパルタやローマなど古代共和国を範例として，清貧と質素と徳に公共精神を結合させることを求めるルソーは，共和主義的伝統の中で繰り返された議論を反復しているにすぎず，政治と経済の結びつきに対する悲観的ないし消極的立場から，徹底した閉鎖経済を要請する[21]。

極論すれば，「祖国愛」は，啓蒙思想家においては個

人の権利を確立するために所与の政治体制と対決するのに対して，ルソーにおいては個人の排他的な利己主義と対決するのである。所与の世俗ないし教会の権力の規制を離れて，各人の自由と権利を確立することを求めた近代的主体の形成期において，新たな社会秩序創出のために私益と公益をいかに調和させるかという問題が提起された[22]。啓蒙期の思想家たちは，人々の行動原理である情念の位置づけをめぐってこの問題を論じた。情念の復権を肯定する啓蒙思想の中にあって，ルソーははるかに保守的な立場に立つ。

3. 永久平和論批判と利己的情念

ルソーは啓蒙思想家の中に疑似世界市民を見たが，『不平等論』の次の用例が示すように，世界市民そのものを否定したのではない。

「自然本性的な共苦の情 (commisération naturelle) は人と人の間で，かつて持っていたほとんどすべての力を失ってしまい，もはや諸民族を隔てる想像上の境界を乗り越え，彼らを創造した至高の存在に倣って人類全体をその仁愛の中で抱擁するような，何人かの偉大な世界市民の魂のなかにしか存在しなくなった」(OC, tIII, p. 178)[23]。

自己を他者の身に置き，他者において他者の苦しみを共にすることは，自愛の排他性を克服するための契機としてルソーにおいて重視され，『エミール』ではそれを人類愛へと拡張することが試みられていることは先に見た。さらに，共苦の対象を国家の内部に限定してこれに活力を与えようとした彼の政治論の中にも，国家の枠を超える視点が存在していた。「公法の真の諸原理をすえ，それを基礎に国家を築くべく努力した後で (…) 国家をその外的諸関係によって支えることが残されている」とした『社会契約論』最終章がそれである。ここには『政治制度論』——『社会契約論』はその前半の抜粋にすぎないことはよく知られている——の後半を構成するはずであった国際法，商業，戦争と征服の法，公権，同盟，協議，条約などの項目が掲げられているが，「私はいつももっと身近なことに眼を注いでいるべきであったろう」として，具体的な議論の対象から外される。

国際公法の重要性を認めながら，それに関する自説をルソーが展開しなかったのはなぜであろうか。この問題に関する彼の立場がかいま見られる，サン＝ピエール師 (abbé de Saint-Pierre, 1653–1743) の『永久平和論』の抜粋と批判を検討してみよう。

ヨーロッパの恒久平和のために国家連合を提唱するサン＝ピエール師の意図の純粋さを称賛しつつも，その計画を実現不可能なものとして，ルソーは厳しく批判する。

「サン＝ピエール師のように，統治者たちやその重臣たちが絶対もつことなどないだろう善良な意志さえあれば，この制度の実施に都合のよい時機を見つけるのは容易であろうなどと信じてはならない。つまり，そのためには，個別的利害の総和が共通利害に対して優位にならないこと，また，全員の幸福の中に自分自身のために期待しうる最大の幸福があると思うことが必要なのである。ところで，これには多くの人々の頭の中で，分別の協力と，多くの利害の中での諸関係の協力とが求められるが，必要な状況がすべて偶然に一致するような幸運をめったに期待してはならない」(J. Paix, OC, tIII, p. 595)。

師の計画は，統治者の不誠実，私益の公益への優越，公益と私益の不一致から実現不可能とされる。「あらゆる社会は共通利害によって形成され，あらゆる分裂は利害の対立から生じる」(E. Paix, OC, tIII, p. 569) という現実認識が，ルソーの政治的諸著作において所与とされた「現にある人々」の利己的なあり方に深く根ざしていることに注意しよう。

『永久平和論抜粋・批判』『戦争状態』などの著作において，bien commun (OC, tIII, p. 574), bien public (p. 575), intérêt particulier, intérêt général (p. 574), intétêt des Souverains (p. 577), intérest personnel, profit particulier (p. 591), des avantages (p. 594) など，利害にかかわる語彙が頻繁に使用される所以である。

「公共善という格率が一般的にはどれほど有益であろうと，政治に，またしばしば倫理にかかわる対象についてのみ考慮するなら，この格率を誰も共に実行してくれないときでも，あくまで皆と共にそれを実行しようとする者にとって有害であることは確かである」(E. Paix, OC, tIII, p. 583)。

このテクストは『社会契約論』における法の必要性と有効性に関する説明を想起させる。事物の本性に根ざす秩序と正義は，善人がそれを守ろうとするときに彼とそれを共にする者がないならば，彼の不幸と悪人の幸福をうみだす。それゆえ，人々の間の約束 (法) に基づく正義が要請されるが，それは相互的でなければならず，相互的であるがゆえに拘束力を持つのだった (OC, tIII, pp. 373, 378)。法や統治が必要となるのは，ルソーの政治的著作において所与とされた「現にある人々」(cf.

OC, tIII, p. 351) が問題をはらんでいるからである。永久平和論批判もまったく同じ前提に立って議論が展開されている。

「我々が人々を善良で，寛容で，無私で，人類愛から公共善を愛する，そのあるべきはずもの (tels qu'ils deveroient être) としてではなく，不正で貪欲で，自己の利益を全てに優先させる現にあるもの (tels qu'ils sont) として想定したことは，充分に注目していただきたい。(…) 議論を尽くしたにもかかわらず，この計画〔永久平和論〕が実践されずに終わるとすれば，それはこの計画が空想的だからではない。それは人々が愚かなせいであり，狂人たちのただなかで賢明であることは，ある種の狂気だからである」(E. Paix, OC, tIII, p. 589)。

ルソーの目の前にしていた人々，利己的情念に従って行動する人々を前提に出発する限り，永久平和論は，真に有徳な者を不遇にする机上の空論として挫折するしかない。サン＝ピエール師に対するルソーの批判は，次の一言に要約される。

「師は，いわば土台の設計図をかくべきであったのに，建物の設計図をかいていたのである」(Fragments et notes sur l'Abbé de Saint-Pierre, OC, tIII, p. 658)。

ルソーは，問題の計画を実現するためには，周到な準備をしなければならないと主張する。万人の真の利益である人類愛に基づく世界平和は，共和国において人々の情念のあり方の転換がなされて後，はじめて検討の対象となる。ルソーはその転換がなされたと仮定して，続くべき論理を構築しようとはしなかった。永久平和という「現実には存在しない至福の面影」(OC, t. III, p. 563) を鏡として，その実現を困難にするものの構造を明らかにすることこそが，ルソーの課題であった[24]。

ルソーの政治的著作では，祖国愛や共和的な徳目の称賛とならんで，あたかもそれらが「空想的なもの」であるかのように思わせてしてしまうもの，すなわち人々の利己的情念に対して注意が促されている。逆にいえば，祖国愛と人類愛を両立不可能にしている人々の情念のあり方が問われているのである。

「人類の一般社会は人間愛と普遍的仁愛に基づいており，キリスト教はそうした社会に適している (…)。/ しかし，個々の個別的社会，政治的，公民的社会は，まったく異なった原理を持っている。それは純粋に人間的な社会であり，したがって，真のキリスト教は我々をそこから，地上のものにすぎないすべてからそうするように，引き離してしまう。こうした組織を必要とさせるのは人間の悪徳であり，そうした組織を残しておくのは人間の情念だけである。あらゆる悪徳をあなたのキリスト教徒から奪ってごらんなさい。そうすれば，役人も法も，もはや必要ではないだろう。あらゆる人間の情念を奪ってごらんなさい。公民の紐帯は即座に，そのすべての原動力を失い，偏愛〔優先〕されたいという競争心も栄光も熱意もなくなり，個別利害は破壊され，適切な支えを失った政治国家は沈滞してしまう」(CC, tXVII, No. 2825)。

「人間の制度はすべて人間の諸情念に基礎をおいており，諸情念によって維持されている」(Montagne, I, OC, tIII, p. 704)。

情念が生み出す問題が政治を要請し，政治は情念によって維持される。人々が悪徳を少しももたないなら法も統治も必要ではない。悪の治療薬は悪そのものの中に求められる。

各人の利己的な行動が生み出す生産性と，快楽計算が生み出す社会秩序に対する多分に楽観的な信頼から，利己的情念の量的緩和を徳とした啓蒙思想に対して，ルソーは利己的情念の質的転換による公益と私益の一致を求める。そこでは，各人の競争心や野心を徳への原動力として活用することによって，各人の利己的情念や私的利害が是認されているようにみえる。しかし，そこには利己的情念の破壊が不可能であるという認識 (cf. OC, tIV, p. 937) がつきまとっていることに注意しよう。それだけに彼の情念論は，人間を有徳にするには理性や良心や憐れみだけで十分とする徳論よりもはるかに悲壮感に満ちている。

「大部分のモラリストたちの誤謬は，常に人間を本質的に理性的存在 (être essentiellement raisonnable) だと見做したことである。人間は，行動するために情念にしか耳を傾けない可感的存在 (être sensible) にすぎず，人間理性は情念が犯させる愚行を一時的に抑えることにしか役立たない」([Des moeurs], OC, tIII, p. 554)。

理性の光に照らされた人間の限りない進歩を信じた時代にあって[25]，ルソーは人間存在の闇の部分をつきつける。彼が「啓蒙思想の鬼子」と称される所以である。

おわりに――ルソーの人間変革理論の構図――

『エミール』における「自愛から人類愛への変容」による人間の形成と，『政治経済論』や『統論治』における「自愛の祖国愛への変容」による公民の形成は，それぞれの連関が明らかにされぬまま別個に論じられ，時には

両者の断絶が殊更に強調される。それゆえ，我々はルソーの著作を連続した体系として読むことを差し控えなければならない。たとえば，人間の形成の次に公民の形成が接続するとか，その逆を想定してはならない。

『エミール』の冒頭で提起された「人間形成」と「公民形成」という教育の二重の目的は，ルソーにおいて一致をみることはない。この意味で，「人間形成か公民形成か」という従来の図式は誤りとはいえない。また，ルソーの人間変革理論は完結した体系ではないとして批判することも容易であろう。教育実践の手引き書としてルソーを読もうとするならば，上の欠陥は致命的であるかもしれない。進みつつある道の中で，読者は正反対の要請に出会って戸惑うであろうから。しかし，そうであるなら，「人間形成か公民形成か」という二者択一を強調してルソーの教育思想を検討することの意味は小さくなるであろう。

しかし，吉岡知哉氏が指摘するように，ルソーの著述の意図が，所与と当為を突き合わせたときに認識される現実の問題について，読者自身の判断を促すことであったとするならば，『エミール』は教育方法論である以上に，人間本性に適った人間形成の立場から所与の人為的諸制度の矛盾を問う批判書として捉えられる。エミールが祖国を見いだせなかったことは，かえって所与の国家がもつ問題を照らし出すのであり，教育の失敗を意味しない。また，いかに周到な統治も衰退を免れないとするならば，その責任は，所与の人々にあるのであり，ルソーの政治哲学は人々のあり方の変革のために問題の所在を明らかにする[26]。さらに，ルソーが永久平和論を批判したのも不思議ではない。なぜなら，彼が目にしていた歴史的状況において，永久平和論は国家とその担い手である人間の双方を当為として想定することになるからである。それゆえ，祖国愛と人類愛との両立不可能を強調するのは，人間と国家のうちの一方を当為としたとき，所与とされた他方の含んでいる問題を明らかにするというルソーの作品の構造そのものに由来すると解釈される。

このようにみると，「現にあるものをよく知るためには，存在すべきものを知らなければならない」(Em, V, OC, tIV, p. 386f) とするルソー思想の眼目は，「現にあるもの」の認識にこそあったといえるのではなかろうか。少なくとも，事実の認識の問題を無視して「存在すべきもの」にのみ注目し，以て現実ばなれした理想主義者として彼を解釈することはほとんど無意味であろう。いわば思想の体系的完成を犠牲にすることによって，かえって，彼は解決すべき問題の所在と構造を我々に教えているように思われる。

近代の人間観において重要な意義を有する利己的情念について，その生成，変質，転換というテーマをめぐってルソーの人間変革理論の構造は一貫している。そこでは，政治的自由，富，知識の増大が必ずしも人間の幸福に寄与せず，人間の道徳的価値を増大させるものでもないとする，『学芸論』以来の彼の厳しい現実認識が，近代的主体の確立という輝かしい理念に影を落としている。利己的情念の排他性を克服する可能性を探究するのと少なくとも同じ重さを込めて，彼はその克服がいかに困難であるか，そのためにはどれだけ周到な準備と配慮が必要であるかを繰り返し述べる[27]。利己的情念を徳を実現するための原動力へと質的に転換させるという要請は，利己的情念の破壊が不可能であるという認識を前提としている。利己的情念の質的転換はルソーの人間変革理論の眼目のひとつであり，それは人間が取り結ぶ諸関係の構造の変革をはかる彼の政治哲学と表裏一体の関係にある。利己的情念と戦いながら，所与の社会や人間が抱える矛盾の構造を明らかにしていく試みの中に，我々はルソーの思想を特徴づける，「自らを絶えず更新していく思想の〈運動〉」[28]の内実をみることができるのではなかろうか。

註

1) 本稿におけるルソーからの引用は，原則として Pléiade 版『全集』に依り，(OC, tI, p. 1) の如く，その巻と頁により参照箇所を本文中に指示する。必要に応じて著作名を指示するが，次の如く略号を用いる場合がある。『新エロイーズ』: NH,『エミール』: Em,『社会契約論』: CS,『永久平和論抜粋』: E. Paix,『永久平和論批判』: J. Paix。同全集に未収の『ダランベールへの手紙』は，Garnier-Flamarrion 版 (1967) を用いる。また，書簡は *Correspondance complète de J.-J. Rousseau*, 50 tomes, Genève et Oxford, 1965–91 に依り，(CC, tIV, No. 111) の如く，巻と書簡番号を指示する。綴字法は現代表記と異なる場合にもテクストに従う。〈 〉内は原著者の強調，文中の下線は坂倉の強調，〔 〕内は坂倉の補足である。

2) 逆に，この図式から出発して両者の綜合を試みた教育学者の成果に，沼田裕之『ルソーの人間観』風間書房，1980 年，がある。

3) cf. Iring Fetscher, *Rousseaus politische Philosophie*, Suhrkamp, 1975. Roger D. Masters, *The Political Philosophy of Rousseau*, Princeton UP., 1976. 吉岡知哉『ジャン=ジャック・

ルソー論』東京大学出版会, 1988 年。

4) 次の拙稿を参照。①「ルソーの人間形成論」『人文論選』(早大) 3, 1991 年。②「ルソーにおける《amour-propre》」『慶應義塾大学大学院社会学研究科紀要』31, 1991 年。③「ルソーの公民形成論の構造」『フランス教育学会紀要』4, 1992 年。

5) Bronislaw Baczko, *Rousseau, Solitude et communauté*, Mouton, 1974, p. 413 f.

6) 樋口謹一『ルソーの政治思想』世界思想社, 1978 年, p. 142 f。cf. OC, tIII, pp. 357, 375, 436 N, 448, 466 f.

7) cf. Jean-Marie Beyssade, "Le soldat et le citoyen chez J.-J. Rousseau", *Cahiers de Philosophie politique et juridique*, 1986, No. 10.

8) 「祖国愛 (amour de la patrie)」と「愛国心 (patriotisme)」に意味上の区別は認められない。『百科全書』の項目《愛国心》も, 両者を同義語として扱っている。

9) cf. George Barthel, "Rousseau et Diderot: à propos de la société générale du genre humain", dans *Rousseau et Voltaire en 1978*, Slatkine, 1981.

10) cf. Alfred Cobban, *Rousseau and the Modern State*, G. Allen & Unwin, 1964, p. 101 f. Werner Krauss, "'Patrie', 'Patriotique', 'Patriotisme' à la fin de l'Ancien Régime", dans *The Age of Enlightenment*: Studies presented to Th. Besterman, St. Andrews Univ., 1967. Louis Réau, *L'Europe française au siècle des Lumières*, A. Michel, 1971, p. 257 f.

11) cf. d'Holbach, *La morale universelle, ou les devoirs de l'homme fondés sur sa nature*, Amsterdam, 1776, t. II, p. 55.
Encyclopédie, article 《Patrie》.

12) cf. Jacques Godechot, "Nation, patrie, nationalisme et patriotisme en France au XVIII^{e} siècle", Actes du Colloque: *Patriotisme et nationalisme en Europe à l'époque de la Révolution française et de Napoléon* (Moscou, 19 août 1970), Paris, 1973, p. 12.

13) 桑原武夫 (編)『フランス革命の研究』岩波書店, 1959 年, p. 35。

14) La Bruyère, *Les caractères*, X-4, dans les *Œuvres complètes*, Bibli. de la Pléiade, 1951, p. 269.

15) Montesquieu, *De l'espris des lois*, V-II, dans les *Œuvres complètes*, Bibli. de la Pléiade, tII, p. 274. cf. p. 226 f.

16) d'Holbach, *op. cit.*, t. I, p. 87, t. II, pp. 53-56.

17) cf. J. Godechot, *op. cit.*, pp. 11-16. W. Krauss, *op. cit.*, p. 390 f.

18) Helvétius, *De l'Esprit*, ch. VII, Fayard, 1988, p. 92.

19) d'Holbach, *op. cit.*, t. I, p. 24.

20) cf. d'Alembert, *Essai sur les éléments de philosophie*, Fayard, 1986, p. 66.

21) 共和国においてプライヴァシーなどの個人の権利が著しく制限される点で, ルソーの公民形成論に前近代的な性格があることは否定できない。トドロフはこの点を強調する。Tzvetan Todorov, *Frêle bonheur, Essai sur Rousseau*, Hachette, 1985, pp. 34-36. トドロフ『はかない幸福』及川馥訳, 法政大学出版局, 1988 年, pp. 45-49。

22) cf. Nannerl O. Keohane, *Philosophy and the State in France*, Princeton UP, 1980, pp. 454 f, 461.

23) ルソーにおいて,「世界市民」の概念に意味の変更がなかったとするトドロフの見解を支持する。T. Todorov, *op. cit.*, p. 38 f. 邦訳, p. 53 f。

24) さらに吉岡知哉氏は,『永久平和論抜粋』は, 永久平和の理念により現実の権力機構を, 師の実現性の乏しい計画の称賛によってそれを嘲笑するフィロゾーフを, ルソーによる論理の徹底によって現実の権力機構を擁護する師の立場を, それぞれ批判する仕組みになっていると指摘する。吉岡「ルソー——狂人たちのただなかで——」『政治思想史における平和の問題』(年報・政治学), 岩波書店, 1992 年。

25) 人間の尊厳の根拠とされた理性は, 18 世紀思想において幸福追求の手段にすぎない。cf. A. O. Lovejoy, *Reflections on Human Nature*, J. Hopkins UP, 1961, p. 53.

26) 吉岡, 前掲書 (1988), pp. 80 f, 141 ff, 153, 169, 191 ff, 195 参照。

27) しばしば利己的情念につき動かされる邪悪な人々を,「現にある存在 (tels qu'ils sont)」から一気に「あるべきはずの存在 (tels qu'ils devroient être)」へ変えるのではなく, 各人の「あるがままの存在 (ce qu'il est)」を漸進的に変革すべく準備教育を整えるところに, ルソーの人間変革理論の方法的特色のひとつがみられる。

28) Ernst Cassirer, *The Question of J.-J. Rousseau*, Tr. by P. Gay, Indiana UP., 1963, p. 35.

付記——本稿は, 1992-93 年度文部省科学研究費補助金による研究成果の一部である。