

【簡略版】社会契約から自然契約へ——ジャン＝ジャック・ルソー問題をめぐって

守永直幹

はじめに

去年はじめて Zoom 講義でヨーロッパ思想史を講じて、これまで自分がいかに雑な授業をしてきたか思い知りました。痛く反省し、毎週それなりにまとまった話をすべく、かならず講義原稿を用意するようにした。古代のプラトン、16世紀のモンテーニュ、17世紀のデカルトと論じてきて、あげくに先年から予定し準備してきたルソーにまで話が至らず。その分をここで埋めさせて頂こう。ルソーにかんする研究ノートを開陳し、今後の授業に備えようというわけです。それに資料を調べはじめると、これはとうてい1回で終わるようなテーマではなく、1冊の本にまとめねばならぬような大きな問題と思い至りました。

去年もこの研究会でお話させて頂いたように、ヨーロッパ18世紀研究は端倪すべからざる水準を誇り、いまさら私たち日本人が容喙する余地などないように思える。たとえばジョナサン・イスラエルは啓蒙の精神の代表者としてスピノザとピエール・ベイルの名を挙げ、あらためてヨーロッパ的啓蒙を世界に拡張せんとして、緻密で精密な学問的著作を呆れるほど大量に発表しつづけている。西欧的民主主義の手放しの礼賛で、そこにはヨーロッパ的なものが引き起こした世界史的悲劇への反省は毫も見られませんか¹。

しかるに、それでいいのだろうか。啓蒙の世紀に発せられた人権の問題、自由や平等、友愛といった問題はいまや地球規模で再考を迫られていて、文献考証学的にはいかに素朴なレベルであろうとも、誰もが自分の問題として考え、抱握されねばならない。むしろヨーロッパの外の立場から脱構築を企てねばならない。ルソーを取り上げようとするのはそのためです。かつてエルンスト・カッシーラーが「ジャン＝ジャック・ルソー問題」と呼んだ問題系を、より広く現代的な観点から取り上げてみたい。カッシーラーにとってルソーは人間の原罪という観念を否定した革新的な思想家でした。その帰結および影響は私たちが思う以上に広範に及んでいると思われまふ。それをあえて改めて「ジャン＝ジャック・ルソー問題」と呼んでみようというわけです。

ルソーは「社会科学の父」とも目されます。日本では明治以来の研究や翻訳の膨大な蓄積があり、現代においても篤実な専門研究は少なからず存在する。にもかかわらず、もうルソーは真剣に読まれていないように思われまふ。私たちの同時代人として、私たちがそこから新しい思考を生み出す母胎としてルソーのテキストに真剣に取り組む者は極めて少ない。これにたいしてヨーロッパではルソーとの対話が継続されてきたし、マルクス主義の退潮以来むしろルソーを再評価する動きが出てきたように思われまふ。

この動きには賛否両論あります。ノルベルト・ボルツによれば、マルクスからルソーへと革命の夢が赤から緑に逆転した。プロレタリア独裁に取って代わったのが生態学的独裁であり、いまや自然が権威として神の座につき、政治的正しさの基準と見なされるに至っている²。とうに乗り越えられたはずのルソーが、いわば亡霊のように政治の舞台に再登場せんとする。このことがドイツの哲学者のお気に召さない。

1 ジョナサン・イスラエル『精神の革命——急進的啓蒙と近代民主主義の知的起源』森村敏己訳、みすず書房。

2 Von Norbert Bolz, »Der neue Gott der Linken«, WELT (KULTUR), Veröffentlicht am 10.03.2021.

とはいえ、ルソーは本当にカントやヘーゲル、ひいてはマルクスにより乗り越えられてしまったのだろうか。現代政治の舞台にあらためてルソーの名が召喚されるのには必ずや深い仔細があるはずで、それを現代の「ジャン＝ジャック・ルソー問題」として、ここで考えてみたいと思います。

1 独学から万学へ——ルソーの生涯

ジャン＝ジャック・ルソーは1712年にジュネーヴで生まれ、フランス革命の約10年前の1778年に没しています³。当地のプロテスタントの家系で、教養ある中産階級に属します。父は時計職人でした。貴族とは縁もゆかりもない単なる職人の息子でしかない。このことに自身が誇りを持っていました。前世代のモンテーニュやデカルトとは異なり、一介の庶民出が哲学者となり、売れっ子の作家になった。その背景にあったのは印刷と出版の革命です。おそらくフランスの歴史において、思想、哲学、文学をひっくめて世界にいちばん大きな影響を与えたのは間違いなくルソーです。その思想がフランス革命の起爆剤ともなった。

生後すぐに母が産褥熱で死にます。ルソーは母への追慕の念を強く持っていました。年上の女性に憧れる。父イザークは読書家で、息子とともに色々な本を読みます。7歳の頃にはプルタルコスの『英雄伝』をはじめ、ボシュエ、モリエール、フォントネル、タキトゥス、グロティウス、ジョン・ロックなどの著作を読んだ。一家はルソーが5歳のときに山の手のグラン・リュ通りから下町の（東京でいえば足立区のような）サン＝ジェルヴェ街に引っ越して、これは意図的なものらしい。当時そこは市民階級による寡頭政治への抵抗運動の拠点で、父は政治的活動家だったのです。幼いルソーが受けたのは政治教育です⁴。

ところがルソーが10歳の時この父が傷害事件を起こし、ジュネーヴから出奔。政治的背景が裏にある一種の亡命だった可能性もあります。とまれ、ルソー兄弟は家族解散の憂き目に遭う。後に和解したとはいえ、ルソーは知的権威の源泉としての父なるものに複雑な感情を抱きつづける。実子5人を捨てたことは、自分が父から捨てられたことと関係があるのかもしれませんが。

10歳にして独りぼっちです。教会の寄宿生となったり、見習い奉公に出されたりして、一所に落ち着くことなく転々と流浪の生活を送ります。1729年17歳のときトリノのゲーヴォン伯爵家の家僕、ついで伯爵の息子ゲーヴォン司祭の秘書となり、ラテン語やイタリア語を学びます。以後も数学、化学、植物学などに広く関心を持ち、いかなる場所でも学ぶことをやめない。ルソーは骨の髄まで独学の人です。先生や師匠を持たない。知識を独力で学んで行く。このあとギリシャ語もやっています。

1742年30歳にして音楽と文学で身を立てるべくパリへ発つ。翌年には『近代音楽論』を公刊、音楽家および音楽評論家としてデビュー。マリヴォー、マブリ師、フォントネルらと識り、とくにデイドロと交友を深め、社交界にも出入りする。

3 ここでのルソーの半生にかんする記述は、ジャン＝ルイ・ルセルクル『ルソーの世界、あるいは近代の誕生』（小林浩訳、法政大学出版局、1993年）巻末のルソー年譜を参考にさせて頂いた。本書はルソーの作品と生涯の全体に亘って目配りのよく効いた好著である。

4 川台清隆はピエール・ロネ『政治的作家ジャン＝ジャック・ルソー』（1971年）に依拠し、こう述べている。「ジュネーヴ市民階級の一部は、たとえ職人であれ高度な政治学の書物を読みうるだけのエリートであったこと、この知的エリート層がジュネーヴ社会の民主化のために寡頭政府の専制支配と闘う市民階級の中核を成していたこと、そしてルソー自身が、そのような階層から登場したことをロネが証明したのである」（『ルソーとジュネーヴ共和国』名古屋大学出版会、100-101頁）。同書第7章「人民主権の理論構成——『社会契約論』」にも教えられること大である。

ヴェネツィア駐在フランス大使ド・モンテギュー伯爵の秘書の職を得、赴任。伯爵と不和になり、翌1744年(32歳)には大使館を去る。この時代ルソーは『政治制度論』という、後の『社会契約論』に結実するような著作を構想します。道徳を歴史的に研究することで自分の視野が大いに広がったと『告白』で述べている。「すべては根本的に政治に結びついている。どんな国民も己が政体の産物でしかなく、どうやったところで、それ以外ではあり得ないと私は知った」⁵。

パリの社交界からすればルソーは田舎者で、その著作の多くが田舎者としての視点から都会の虚飾を非難するというかたちを取ります。書簡体小説『新エロイズ』がその典型で、主人公がパリに出、都会の風俗に染められて行くのを田舎に残された恋人が嘆く。まさに太田裕美『木綿のハンカチーフ』です。都会と田園という対比はローマ時代からあり、パスカルにも見られますが、これを現代的なモチーフとして取り上げ、普遍的な主題として確立したのが作家ルソーの不滅の功績です。

歴史家W・H・マクニールによれば、18世紀前半のヨーロッパでは新大陸原産のトウモロコシやジャガイモが普及したうえ、豊作がつぎ好況に恵まれた。1750年頃を境に急激な人口増加が始まります。フランスやイギリスでは都市と農村のバランスが崩れ始めた。北西ヨーロッパでは容易に耕作できる土地が払底し、農村の過剰人口が国内移民や国外移民として流出を始めました⁶。18世紀末になると都市大衆の増加がはなはだしく、都市内でも一箇所に定住しない流動性が増大した。これまでカトリック教会やイギリス国教会の小教区の組織に委ねられていた社会的統制や貧民救済の方法が機能しなくなり、街に貧民が溢れるようになった。それがフランス革命での群衆行動に結びついたとマクニールは見ます⁷。そんな沸騰する群衆の中から思想家ルソーが出現したのです。

1749年37歳のとき、友人デイドロが『盲人書簡』で筆禍に遭い、ヴァンセンヌの監獄に投獄される。それを見舞う途上、ディジョン・アカデミーの懸賞問題「学術は社会道徳の向上に寄与するや否や」を見て感激に打ち震え、応募を決意します。自分がこれまで鬱勃と考えていたことが一挙に解決するように思った。それが「フロー体験」になる。夏の暑い最中、感動のあまり木陰に倒れ込み小一時間立ち上がれなかった。気づけば泣いていたと『告白』に書かれています。ルソーは生涯に何度かこうした至高体験をしており、とりわけ重要なのが晩年の『孤独な散歩者の夢想』における自然との融合体験で、これが後にロマン主義を勃興させることとなります⁸。ベルクソンやバタイユにおける至高体験にも連なるフランス思想の重要な源泉です。

アカデミーの考えでは学問は社会の進歩に役立つと書いて欲しかった。ところがルソーの論文はそうではない。一見すると学問は世の中を進歩させるのに役立つように見えるが、それは嘘だと言う。実際にはそらの農民とか、普通の庶民のほうが遥かに純粋な美しい心を持っている。そうした純粋な精神をパリや、都会の学者は抑圧している。大衆を軽蔑し、社会を毀損している。そんな趣旨のことを主張

5 Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes I, Les Confessions, autres textes autobiographiques*, Gallimard, 1959, p.404. [岩波文庫、中巻 198-9 頁]この件の註も参照(p.1467.)。この時代のルソーの「政治開眼」については山本周次『ルソーの政治思想』(ミネルヴァ書房)に周到的な考証が見られる。同書はルソー思想を有機体の哲学として読み解く、きわめて示唆に富む研究である。いかんせん本稿では言及できないが、同書で山本はルソーにおける憐みの情が後の『エミール』で「良心」へ転換してゆく過程をつぶさに追究している。本論ではこの件に立ち入ることはできないが、ここでもまたルソーをフロイトの先駆者と見なさざるを得ないだろう。

6 W・H・マクニール『戦争の世界史—技術と軍隊と社会(上)』高橋均、中公文庫、290-1 頁。

7 同上、374-5 頁。

8 この問題の全容を見て取るには以下の著作が参照になる。チャールズ・テイラー『自我の源泉—近代的アイデンティティの形成』下川 潔+桜井 徹+田中 智彦訳、名古屋大学出版会。

した。1750年(38歳)『学問芸術論』が当選、出版されて、いちやく注目を集める。これがルソーの思想家デビューです。

音楽家としての活動も続けます。最初に公表した著作が『近代音楽論』、最後に公刊したのが『音楽辞典』で、ルソーは一貫して音楽家でした⁹。1752年(40歳)自作のオペラ『村の占い師』がフォンテーヌブローの宮殿において国王の前で上演され、大成功を収める。国王が年金をやると言ってくれたにもかかわらず、これを断る。そもそも当時の第一人者ラモーと激しい軋轢がありました。イタリアの音楽を称賛し、フランス音楽の旧弊を激しく批判するルソーが、パリの音楽業界に受け入れられるのは不可能でした。

1754年(42歳)ふたたびディジョン・アカデミーの懸賞論文に応募し、『人間不平等起源論』を提出しますが、今回はさすがに落選します。ジュネーヴで新教に再改宗。翌1755年(43歳)『人間不平等起源論』を出版。

1761年(49歳)『新エロイズ』をパリとジュネーヴで発表。18世紀最大のベストセラーです。ストリーに頼らない、心理小説の先駆けと言っている。社交界のご婦人方の紅涙を絞り、爆発的な成功を収めます¹⁰。

1762年(50歳)『社会契約論』を刊行。同書は『エミール』とともにヨーロッパ各地で焚書の憂き目に遭い、ルソーへの弾圧が本格化します。

2 格差社会の末路——『人間不平等起源論』

ディジョンのアカデミーが提起した題目は、「人間の不平等の起源はいかなるもので、それは自然法により正当化されるや否や」というものです。ルソーが提出したのは『人間のあいだの不平等の起源と根拠についての序説』と題され、後半の「自然法」がオミットされています。これは意図的なもので、当時の自然法議論の常識をルソーは受け入れない¹¹。題辞としてアリストテレス『政治学』の一節が引用されています。「自然とは何たるかを自然から逸れたものではなく、自然に従って動くものに探そうではないか」¹²。古代の哲学者とともに、もうできあがった文明社会ではなく、それ以前の社会、より自然に近

9 ルソー思想を音楽や芸術との関係から読み解こうとする興味深い著作に以下がある。Julia Simon, *Rousseau among the Moderns: Music, Aesthetics, Politics*, The Pennsylvania State University, 2013. とりわけルソーにおいて重要なのが昔よりも《歌》である。「はじめに歌がある」とデリダは述べる。歌は言葉がそうであるように情念から生まれる。いいかえれば、想像力が憐みの情を目覚めさせるとき歌が生まれる。「音楽が声を前提とする以上、それは人間社会と同時に形成される」(Jacques Derrida, *De La Grammatologie*, Minuit, 1967, p.280. / 『根源の彼方に——グラマトロジーについて・下』足立和浩訳、現代思潮社、108頁)。とするなら、あらゆる国家の始まりには歌があると言ってもよからう。

10 この流行作家の許に手紙が押し寄せてきた。5か月で400通近くの手紙に返事を書かねばならない。のみならず、見ず知らずの人が会いにやってくる。ロックスターのような人気ぶりで、心を病むのも無理はなかった。ジャン・スタロバンスキー『告発と誘惑——ジャン＝ジャック・ルソー論』浜名優美／井上櫻子訳、法政大学出版局、2019年、17頁。

11 ロック、ポップス、グロチウス、プーフェンドルフ、ビュルラマキといった先行する学者たちからルソーはじつに多くのものを受け取っている。しかるに一切の既成の社会のイメージを括弧入れするルソーの手法はきわめて独創的である。仮想としての「野生人」という人間モデルを想定することで、かれは先人を乗り越えてゆく。自然法の捉え方にかぎらず、ルソーと同時代の学者たちとの相違にかんしてはロベール・ドラテの名著にあたるに如くはない。『ルソーとその時代の政治学』西嶋法友訳、九州大学出版会、1986年 / Robert Derathe, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, J.Vrin, 1992.

12 Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'Origine et les Fondemens de l'Inégalité parmi les Hommes*, in *Œuvres complètes III*, Gallimard, 1964, p.109. [中山元訳『人間不平等起源論』(光文社)、8頁]ルソーはこれをラテン語で引用している。全集1285頁の仏訳に従い翻訳した。なお以下では中山訳の頁数をカッコ内に併記する。この訳業は現代風に読みやすくみ砕かれ、訳注や解説にもしごく裨益される(ただししさ

い社会、可能なら自然とともにある社会に人間の本質を探そうとルソーは企てる。

現今の人間社会には2種の不平等があるとルソーは指摘します。ひとつは自然ないし身体の不平等です。これは当たり前のごとで、私たちは年齢も違うし、体力も健康状態も違う。精神にしたところで賢い人もそうでない人もいる。やる気のある人も無い人もいる。そこから不平等が生まれる。もうひとつは社会的ないし政治的な不平等で、それにより一部の人が他の人びとを犠牲にし、特権を我が物にしている¹³。現代風にいえば「格差」であり、むしろ本書をそう読むべきだと私は考えます。

ルソーの見解では、動物(Bête)が平等であるのと同じように、人間も本来は平等であった。しかるに人間という存在が「構築」され、文明社会が発達するに従い、それが歪められて行った。やがて格差が社会を支配するようになった¹⁴。人間の本性に最初から存在していたものと、人為により生じたものを区別するのは容易でない。前者の人間の本性その本質は種としての生物学的・本能的条件で、後者は文化的・文明的な条件から生まれてきたものです。自分の時代の学問すなわち科学は、とりわけ前者の条件を論じるだけの知見を欠くとルソーは認めます。とすれば仮説的に人間とその社会のいちばん始原状態を想定するほかない。「もはや存在せず、たぶん存在したこともなく、おそらく決して存在することのない状態(Etat [= 国家])について知ること」が必要とされる¹⁵。それは人類という種が潜在的に持っていた可能性、いまだ発現されておらず、ついに表現されずに終わるかもしれない潜在的な可能性を、想像力を駆使して仮説的に探究することです。仮説的思考、いわばアブダクションと言ってもいいでしょう¹⁶。

同時代の科学の限界を踏まえうえて、ルソーは内省的な方法を選びます。すなわち自分自身に問いつつ仮説を立てる。想像力を用いた仮説的思考を大胆に展開し、人類という種が潜在的に持っていた可能性を探求する。かつて存在したこともないし、今あるわけでもない、そんな力を私たちが実は持っているんじゃないか。そう思い描きながら考えを深めることは生き方すら変えてゆくはずで、人類が持つであろう未知なる力を思い描き、その未聞の力に期待し祈念して生きる。そんな生き方を選ぶ人は他の人とは違ってくるはずで、そんな文明は今とは違うものになるはずで。

ルソーによれば、ローマ時代の法とはあらゆる生物種の自己保存を許す、自然の一般的な関係を意味しました¹⁷。なのに自分の時代の法は社会的な存在に定められた規則でしかない。いまや自然法が

か訳し過ぎの箇所も見受けられる)。なおアリストテレスの言葉は中山訳では以下のとおり。「自然なものとは何なのか、それを自然をなくしたものにおいてではなく、自然に一致した状態にあるものにおいて探そうではないか」。

13 *Ibid*, p.125-6. [49-50 頁]

14 *Ibid*, p.123. [35 頁]。ルソーは「人間の本質」と「人間の構築」(la constitution humaine)を使い分けている(cf. p.1294.)。人間の本質が文明の発達とともに「構築」されてきたと彼は考えている。

15 *Ibid*, p.123. [36 頁]

16 ルソーは同時代の科学の動向に通じていた。現代の人類学や認知考古学によれば、人間社会が存立し得たのは初期人類が協力しあうことを知っていたからで、ルソーの引き出した結論もそれとさほど異なるものではない。現代科学は、チンパンジーの一種から枝分かれした人間の進化の過程を様々な手法で解明しようとしている。人骨を発掘し、DNA検査でいろいろ調べる。これはもはや存在していない生活状態について調べることで、いまやかなり具体的なことが解りつつある。たとえば、ネアンデルタール人とホモサピエンスは非常に近い関係にあり交配もしていた(スヴァンテ・ペーボ『ネアンデルタール人は私たちと交配した』野中香方子訳、文藝春秋、2015年)。実はネアンデルタール人のほうが私たちの始祖より賢く、力もあつたらしい。なぜ人類が生き延びたかという、初期人類は協力することを知っていた。ネアンデルタール人は1人1人の個人的な身体能力が高く、あまり協力する必要を感じていなかった。ところが、私たちの祖先は個人的な力はむしろ弱くて、協力し合うことで生き延びた。だから協力し合うことが人類のいちばん起源にあるのではないかと、だいたい現代の人類学や認知考古学は論じている。いまやこのジャンルは日進月歩である。

17 ただしローマ法自体は紛れもなく人間中心主義的で、おそらくルソーはローマの実定法ではなく、もっと一般的な法概念を念頭に置いていると思われる。同時代の法学者たちが無意識のうちにローマ法を前提とした議論をしていたのに対し、ルソーはモンテーニュを読み、アリストテレスを読んで、同時代のヨーロッパとは異なるギリシャ世界の発想を知っていた。かれが一等地を抜く議論を提起できたのは、そこにひとつの理由があつたと考えられる。

適用されるのは「理性をそなえた唯一の動物、すなわち人間だけ」である¹⁸。とすれば、より根源的な自然状態に遡ることで《法》一般の起源に迫らねばならぬ。が、(ホブズを始め)誰もが自らを取り巻く社会常識というものを自然状態に持ち込んでしまう。社会以前の「野生人」homme sauvage の思考に迫るところか、避けがたく社会のなかの人間を描いてしまう¹⁹。

人間は自然から出発して、社会というものを打ち立てた。自然の法ではなく社会の法に従う。私たちは社会的存在です。とはいえ、そこには自然あるいは動物的な起源があるに違いない。社会という水準にとどまる限りで、人間とは何かという根源的な問いに答えられない。社会から出発しつつも自然状態に遡らなければならない。ところが実際に自然状態にたどり着いた者は1人もいない。誰もが自分の生まれ育った社会のなかで身につけた考え方、固定観念なり偏見を自然状態に持ち込んでしまう。

既成の学知は「すでに出来上がった」、ようは文明化された人間を理解せんとするにすぎません。肝心なのは理性に先立つ人間の原初的な精神の働きに迫ることです。そこには2つの原理があります。

(1) 私たちは自らの安楽(bien-être)と自己保存に強い関心を持つ。誰かに傷つけられたり殺されたりしたくない。

(2) 感情を持つあらゆる生き物、とりわけ同類の人間たちが死んだり、苦しんだりするのを見ることに私たちは自然な反感[=憐みの情]を覚える²⁰。

前者はホブズのみならず広く一般に見られる説で、ルソーが強調せんとするのはむしろ後者の「憐みの情」Pitiéであることは言うまでもありません。

もし私たちが自らの安楽と自己保存のみを事とし、この自己愛を理性を用いて無自覚に追求するのであれば——それは得てして避けられませんが——必ずや他者の生きる権利を侵害することになります。おのずと同類の死や苦しみを目にすることになる。私たちは自然の感情として、このことに反感や嫌悪の念を持つ。これが憐みの情です。それは想像力に加え、理性ないし知性の働きで実感される。私たちは自らの安楽と自己保存を求めつつ、同時に憐みの情を他者に投じる。思うに両者を統合しつつ《法》のかたちで結実させるもの、それこそが「一般意志」Volonté générale だと、ここであらかじめ指摘しておきましょう。

動物には感受性が与えられており、かれらにも自然法が適用されるべきだとルソーは断じます。もし私が自分に似た存在、すなわち隣人に害をなしてはならぬという義務を負うとすれば、それは相手が理性的な存在だからではなく、感受性を持った存在だからです。動物にも感受性が見られる以上、人間どうしがそうであるように、動物もまた無益に虐待されるべきではない²¹。なるほど人間は自己保存と自らの安楽——ようは食道楽——のために動物を犠牲にせざるを得ません。しかるに憐みの情を以てこれに対し、無益な虐待は控えるべきです。動物に対しても自然法が適用されるのであれば、おなじ人間に対しては無論のことです。というか、動物を虐待する者はいずれ人間をも虐待するに至るに違いない。詳論は控えますが、これはプルタルコスが最初に指摘し、モンテーニュそしてルソーが継承した重要な主張です²²。

18 *Ibid*, p.124. [『人間不平等起源論』39頁]

19 *Ibid*, p.132. [同上 52頁]。

20 *Ibid*, p.125-6. [同上 41頁]

21 *Ibid*, p.126. [同上 42-3頁]

22 ここではピーター・シンガーの先駆的著作『動物の解放』(戸田清訳、人文書院、1988年/Peter Singer,

一方でルソーはデカルトの動物機械論のひそみに倣い、「すべて動物は巧妙な機械にすぎない」とも述べています²³。自分はデカルト的な主体概念に忠実だとしばしば述べる。とはいえ、ルソーのいう動物＝機械は感覚器官を備え、自分で自分のネジを巻く。それにより自分で自分の身を守ることができます。この意味では人間もまた機械にすぎず、動物と何ら変わりありません。ここでルソーが「機械」と見なすのは、動物の場合は本能、人間の場合は本能プラス習慣（第2の本能としての）と考えられます。ただし動物＝機械の動作では自然がすべてを定める。これにたいし人間＝機械は「自らの動作に自由な主体として関与する」²⁴。動物は本能によって、人間は自由行為によって選択ないし拒否する。それにより私たちは自然を超える。

ひとこと言い添えておけば、先にも見たように、ルソーは他人から何かを押しつけられることを極端なほど嫌う。自分がやりたいことしかしない。いやになるとパイとどこかに居なくなってしまう。生来の放浪者です。そんな彼の資質を念頭において、この自由行為による選択と拒否という言葉は私たちは読むべきでしょう。「いやならやめる」あるいは「逃げちゃう」。これこそ第一義的にはルソーのいう自由だと思われれます。

感覚があるからには観念もある。観念を組み合わせることで、ある程度動物も思考すると見なせます。「人間と動物の違いは観念を組み合わせる程度の多寡にすぎない」²⁵。ここでは詳説できませんが、こうしたルソーの主張は盟友コンディヤックの『動物論』（ひいてはラ・メトリ『人間機械論』）を明らかに踏まえています。ただ人間の行為における自由を強調するのがルソーの特徴です。人間の感覚や観念の構造はその身体に由来し、身体を対象とする学、すなわち力学や自然科学で説明できます。さりながら人間の行動の源泉はそれに尽きはしない。「自由の意識において人間の魂の霊性が開示される」とルソーは述べます。本能に縛られる動物と異なり、人間は自由に選択したり拒否できる。選択は意志にもとづき行なわれる。みづから意志する力を自覚するところに人間の「純粋に霊的な行為」が奔り出る²⁶。

この霊的な行為において人間は自然と協働しつつ自らを改善 (se perfectionner) してゆく。動物とは異なり、人間には自己改善能力が秘められています。個体においてのみならず、種としての人間にもこの能力は備わっている²⁷。動物の個体では生まれてほんの数か月に全能力の展開が終わり、それ以上発展することはない。人間だけが学習により自己を改善しつづける。

人間の自己改善能力はほとんど無制限な能力で²⁸、それこそが文明の原動力です。しかるにそれは人間の幸福の源泉ではなく、却って不幸の源だとルソーは断言します。原初の状態において人間は平

Animal Liberation, 1975)と、最近のディネシュ・J・ワディウエル『現代思想からの動物論——戦争・主権・生政治』（井上太一訳、人文書院、2019年／Dinesh Joseph Wadiwel, *The War Against Animals* (Critical Animal Studies), Brill Rodopi, 2015.)を挙げておくにとどめる。

23 *Ibid*, p.141. [同上 72-3頁]

24 *Ibid*. [同上 73頁] «la Nature seule fait tout dans les operations de la Bête, au-lieu que l'homme concourt aux siennes, en qualité d'agent libre.» [原文ママ]

25 *Ibid*, p.141. [同上 73-4頁]

26 *Ibid*, p.142. [同上 74頁]

27 人間が持つ自己を改善し完成させる能力は18世紀から19世紀にかけて流行した概念で、これが後の進化論に繋がってゆく。たとえばデイドロは物質にもこうした意味での精神の発芽を見る。この点でルソーとデイドロは思想的に袂を分かたず。ルソーはデカルトに忠実で、モノはモノにすぎないと主張しつづける。この時期の雰囲気を知るには『進化の胎動——ダーウィンの先駆者たち 1745-1859』（谷秀雄監訳、大陸書房）が参考になる。ルソーの考えではモノには命がなく、自発的に活動することはない。モノは動物や植物と明確に区別される。ところで想像力におけるイメージとはモノの一種と見なさねばならない。なのにそれは勝手に動く。ほとんど悪魔的で、もっといえ「亡霊」のごとき存在である。この意味での想像力にルソーは取り憑かれ、それから逃れるすべを知らなかった。

28 Rousseau, *op.cit*, p.142. [ルソー同上 75頁] «cette faculté distinctive, et presque illimitée»

和で無辜でした。ところが自己改善能力が開放され、文明というかたちで展開されるにつれ、人類文明は取り返しのつかぬ悲劇に陥ることになる。ルソーは文明の進歩を信じない。人類の進化を疑う。啓蒙主義のオプティミズムなど欠片も持ち合わせない。かれの著作は自然の礼賛のごとく受け取られ愛されてきましたが、そのほとんどが誤解です。ヴォルテールをはじめ、啓蒙の思想家たちはルソーのなかに何か禍々しいものが存在するのに気づいていた。18世紀においてはばかりか現代に至るまで、ルソーの思想は不穏で不吉で不穏なオーラを発散しつづけ已むことがありません。

ルソーが想定する原初状態とは、動物にも共通するような自然界の始原の共生関係と見なせます。動物がそうであるように、むやみに他の種や個体を攻撃し、これを滅し尽くすことがあれば、とても生命は地球上に存続できなかったでしょう。動物が他の個体を理由もなく殺すことはほとんどない。とすれば、動物の一種である人類も最初は共に生きることを目指したはずで

ところがホブズの主張は真逆です。それによれば最初から暴力が荒れ狂っていたことになる。とすれば、生き残れる者などほとんどいなかったはずで

ホブズのシステムには他者への不安と恐怖が先取りされている。それは人間による社会的関係が創設されたあとに生じる心理状態にすぎません。自分が生きた17世紀イングランドの政治的に極度に不安定な時代の記憶をホブズは原初状態に持ち込んでいるのです。

のみならず、ルソーによればホブズは肝心の憐みの情を知らない²⁹。人間は自らの安楽を願い、自己保存を求める。そこから「利己愛」*amour propre* が生じる。理性が利己愛を作りだし、利己愛は自分のうちに閉じこもり、内省的な思考を事とする。内省こそが哲学の独壇場である。いいかえれば「哲学こそが人間を孤立させるのだ」³⁰。利己愛が行き過ぎたものになれば、たしかにホブズの懸念は現実のものとなります。他者は狼と化す。この狼は哲学を以て隣人に襲いかかる。

ここでルソーがそうはっきり言明しているわけではありませんが、おそらく人間社会は自らが生き延びるために、各人の利己愛を矯め、和らげ、矯正する必要に迫られた。己ひとりの安楽を求める利己愛を牽制するために、人間には憐みの情が与えられた。そこに一種の一般意志が介在したと見るのも不可能ではないでしょう。ここでの「同胞」にはルソーの前提からして動物も含まれる。人間が理性的に思考し、知性を発達させる以前から、いいかえれば動物的な段階から、私たちにはこうした素質が存在していたと考えられます。憐みの情をこれ以上なく普遍的で有益な自然の徳と見なすべきだとルソーは主張します。動物にも憐みの情は存在する³¹。

さらに進んでルソーは「誰かが苦しまぬよう望むとは、その人が幸せであれと望むに他ならないのではないか」と述べます。ここには明らかに飛躍があります。なるほど動物にも同類が苦しむのを望まぬ感情はあるかもしれない。とはいえ積極的に相手の幸せを望むには知性や想像力が必要です。私たちは苦しむ者に憐憫 (*commiseration*) を感じる。それは憐みの情でもあります。これにより私たちは苦しむ者の身になることができる³²。とはいえ、それはたんなる共感ではなく、そこに想像力の関与が必要です。

29 *Ibid*, p.154. [同上 102 頁] なおホブズの学説はルソーがそう見なすほど単純なものではない。憐みの情のような心理的な媒介を許さず、ホブズは言語とシンボルの機能を徹底的に分析し、それにより社会的な約束ないし協約の体系を作り上げる。この件については稿をあらためて論じる。

30 *Ibid*, p.156. [同上 106 頁]

31 *Ibid*, p.154. [同上 102 頁]。「それはあまりに自然の徳なので、動物ですら時にそのしるしを示して見せるほどである」。

32 *Ibid*, p.155. [同上 105 頁]。現代語では *commiseration* と綴る。文字通り「相憐れむ」ことである。

むしろルソーは共感の概念を斥けています。理性だけではだめで、共感も無力とすれば、どうしても理性と共感を結びつける想像力が必要なのです。想像力を涵養し、発展させるには学習ないし教育が不可欠です。自己改善は理性のみならず憐みの情、および想像力の総合的な努力により成される。理性だけではどうにもなりません。ソクラテス(やカント)のごとき偉人であれば、理性により徳を手に入れるのも可能かもしれませんが、人類なるものを形成する多数派が小理屈を並べ立て、自らの存続について語るのを許していたなら「人類はとうの昔に滅んでいただろう」³³。

他者が幸せであることを望むこと、そこに行動が要請される。動物にそこまでの力はありません。人間の霊的ですからある自由行動とは、まさに他者の幸せを望む意志、あるいはそうした祈念から発出します。人間はたんに自らの自由を証すために行動するのでもなければ、己ひとりの能力や境涯を改善すべく行動するのでもありません。自己および自己の置かれた環境を改善し、生き延びるには他者の助けが要る。他者を助け、ともに歩む必要がある。このことを人間は知っています。そのようにして人間は行動する。「憐みの情があるからこそ、苦しんでいる者を目にすると、私たちは自らを省みることなく救いの手を差し伸べるのだ」³⁴。

なのに人間の文明はそんな方向には進まなかった。むしろ文明とともに不平等が進んだ。「人間の最初の感情は自らが存在するという感情であり、人間の最初の配慮は自己保存への配慮だった」とルソーは確認します³⁵。いいかえれば自己の存在感情と自己への配慮こそが人間の最初の感情です。ところが人間には自己改善能力があり、この段階にはとどまれない。私たちは他者とともに立ち上がり、文明を構築する。都市で暮らすようになり、多様な人が一緒に社会生活を送る。お互いに評価し合う。やがて潜在的にあった「自然ないし身体の不平等」から違いが表面化します。一方では他者への尊敬の念が生まれる。それとともに誰もが自分こそ尊敬に値すると勘違いするようになる。やむなく閉じた社会のなかで、お互いに敬意の念を示す必要に迫られる。「かくして野生人のあいだでも初めて礼儀作法の義務が生まれたのである」³⁶。

他者を助けようとする善意志が転倒し、他者を支配せんとする欲望を生む。いつしか憐みの情は見失われ、他人に優越したい、他人より大きな財産を手にしたと願うようになる。他人より上に立って下々の者を見下ろしたいと邪な気持ちが増長する。その裏返しとして嫉妬心が燃え立ち、他者を犠牲にしても自分の欲望を満たそうと謀るようになる。それはあたかも、ひとたび人肉を味わうと他の食べ物を受けつけず、もっぱら人間を貪り食う飢えた狼のようなものだとしてルソーは述べます³⁷。憐みの情は失われたというより反転したのです。それは想像力の暴走とともに、ひとが苦しむのを見たいという嗜虐的な欲望へと容易に転化する。ルソーがはっきりそう書いているわけではありません。むしろ彼は、憐みの情が想像力次第で善にも悪にもなるという事実にあまり自覚的でなかった。むしろこの点をグロテスクに拡大することで、いわばルソー思想の裏面として、同時代にサドの倒錯文学が狂い咲くこととなります。

ひとが狼と化す。これこそ「格差社会」の行き着くところだとルソーは結論します。この究極の場所において、奇怪なことにすべての個人が再び平等になる。誰ひとり何ひとつ所有することは許されない。主人

33 *Ibid*, p.156-7. [同上 108 頁]。

34 *Ibid*, p.156. [同上 107 頁]

35 *Ibid*, p.164. [同上 124 頁]

36 *Ibid*, p.170. [同上 136-7 頁]

37 *Ibid*, p.175-6. [同上 148-9 頁]

の意志の他にはいかなる法も存在しない。主人は自らの情念のまま好き放題に振舞い、善や正義の観念など消滅してしまう。いわばコジェーヴ的な歴史の終焉が訪れる³⁸。残されるのは暴君の下の相互監視と嫉妬の空間でしょう。それはベンヤミンの言葉を用いれば、血の流れない暴力の空間です。文明において本能的な欲望が反転して法と化し、人間的なものとして洗練されるとき、暴力もまた洗練されるのです。

ルソーによれば自然状態に2種類あります。最初にあるべき純粋なもの、おそらくは想像や仮想においてしか思い描けないものと、最後に来るべき不純と腐敗の極みにあるもの、おそらくは今、現実にあらゆる場所に広がっているものと。ホブズ的世界は最初にあったのではなく、最後に到来します。ホブズのシステムでは始めと終わりが転倒されていたのです。

ルソーによれば野生人は自らの内に生きている³⁹。生きているという感情を自身で享受している。それは第一義的な生命感情です。たいして文明社会に生きる人間はつねに自分の外で生きている。他者の評価や判断にすぎり、他人のうちに己の生命感情を投影する。それは第二義的で想像的なものにすぎません。文明人はお互いの裡に生命感情を想像しながら、もたれ合って生きている。しかるに遺憾ながら、ルソー自身が認めていたように私たちは社会の中でしか生きられない。それは相互評価のみならず相互監視の眼に晒されるということです。否応なく自らの外へ連れ出される。他人の判断に自らを投影すること、まさしく想像力によって自らを確認し、はじめて生きているという実感する。それは想像力の病いですが、ほとんど不可抗力的な病弊と言えます⁴⁰。他人の眼とその評価を気にし、それを私たちが内在化するのには避けがたいとしても、真に生きようとすれば第一義的な生命感情を自らの内に取り戻さねばならない。生命の躍動(エラン・ヴィタル)は自らが自らに化す法において湧出する。それを取り戻すには個々の努力だけでは不可能です。かくして『社会契約論』が要請されることとなります。

3 一般意志としての法——『社会契約論』

『社会契約論』の冒頭ルソーは、自分は君主でも立法者でもない。だからこそ政治について書くのだときっぱり述べています⁴¹。ヴェネツィア時代すでに彼は政治こそが社会体の一切を決定するという信念に達していました。君主や立法者が政治について考えるのは当然です。これにたいしてルソーはジュネーヴ共和国の一市民として政治とは何かを問う。民衆の代弁者として、市民の目線から考えるのだ、と。自分の立場を鮮明にするのです。

人間は本来的に自由である。誰であれ他の人間に生得の権利を持つことはない。権力であれ、暴力であれ、腕力であれ、無理やり人を従わせることはできない。力はいかなる権利も作り出しはしない。市

38 コジェーヴ『法の現象学』を参照のこと。この哲学者の思惑とは異なり、均質にして普遍的な世界国家とは絶えざる暴力が渦巻く混沌として終わるほかないだろう。

39 *Ibid*, p.193. [同上 188 頁]

40 むしろ他者からの承認および相互承認こそが理性と社会の根元だと見なすのがヘーゲル弁証法であることは言うまでもない。それに応えられない無力な美などは踏み躪られて当然だという顛末になる。

41 Rousseau, *op. cit.*, p.351. [ジャン=ジャック・ルソー『社会契約論』中山元訳、光文社、17-8 頁]ルソー自身がつけたタイトルは『社会契約について——あるいは政治的権利の原理』(Du Contract Social ; ou, Principes du Droit Politique.) [原文ママ]である。本書を読み解くには社会契約論の第1稿『ジュネーヴ草稿』の参照が必要不可欠である。以下では『草稿』と省略する。第1稿と決定稿の違い、およびその理由を究明するのは意味ある作業だが、本稿ではどちらの稿もルソーの意図に即していると思われ、区別することなく論じる。ただし引用の典拠をできるだけ詳細に記し、見分けられるようにした。

民社会において正当な権威が成立しうるとすれば、力ではなく「合意(=約束)」(convention)によるしかあり得ない⁴²。正当な権威による社会秩序が存在するとすれば、それは自然から生まれたものではなく、あくまで合意によるものだとルソーは確認します⁴³。

この哲学者によれば人類の最も古い社会形態は家族で、これは自然に由来します。とはいえ子が父との絆を保つのは自己の生存に必要なかぎり、庇護が不要となれば自然の絆は解消され、父も子も独立した存在に戻る。自然の生き物は大人になって自分で餌を取れるようになったら親から離れて行きます。家族を作ると言っても、子供が育ち大人になる迄で、そのあとはバラバラになる。本来なら人間もそれと同じはず。自らが父に捨てられ、自分自身も5人の子を捨てた哲学者ならではの見解と言えるかもしれません。もしそれで済むなら動物と同じです。通常、人間の場合は、その後も親子の自然な絆が保たれる。ルソーにしても自分を捨てた父と後に再会し、和解しています。子供が成長してからも親子の絆が保たれるとすれば、それは両者がそれを望んだからだ。「家族にしても合意によってのみ維持される」と彼は見なします⁴⁴。

ところでデリダは『グラマトロジー』において、ルソーの念頭に近親相姦の禁止があると卓見を披露しています。それはまさに最初にして唯一の全員一致の約束であり、そこから文化の普遍的な秩序が生まれる⁴⁵。そうした観点からすると、家族の絆とは決して自然なものではない。近親相姦の禁止という、およそ人類社会に普遍的に見られる《法》を受け入れることで改めて結び直されたものです。これは無意識的な黙約というべきもので、私たちの意識の表面に浮かび上がることはめったにない。思春期の子供たち——息子が母に、娘が父に示す嫌悪感、ようは反抗期の正体は、この禁止にたいする反動形成であり、その心的痕跡と見なせるかもしれません。

ルソー研究でも知られる政治学者ベルトラン・ド・ジュヴネルは、ルソーが欲望ないし「リビドー」の制御を企てていたこと、なのにこの点が誤解されがちだと憂えています⁴⁶。きわめて近い問題意識を持っていたにもかかわらず、フロイトがルソーについて一言も触れようとしなのは、はなはだ奇妙なことです。フロイトの父殺しの神話は、仮想における想像的な出来事であり、検証不可能です。これはルソーの手法とごく似ている。ただしルソーの場合、父は子を無造作に捨てるのですが、セム族の怒れる父はそうではない。父は息子たちを暴力により支配し、言うことを聞かせる。この暴虐極まりない父、いわば自然状態の象徴としての父を兄弟たちが力を合わせて殺す。それが「父殺し」です。殺すばかりでなく、その肉を食らい、歓喜の肉の宴を祝う。おたがいに肉の交わりを持つ⁴⁷。

自然状態は終わりを告げ、兄弟による共同統治が始まる。かれらは父を憎むと同時に愛してもいたので、父を殺してしまった罪の意識から逃れられず、その後悔の念が「なんじ殺すなかれ」の禁令に結実することになる。また、父を殺すために兄弟は団結しましたが、家の女を前に彼らはライバル同士となりま

42 *Ibid*, p.355. [同上 27 頁]

43 *Ibid*, p.352. [同上 19 頁]

44 *Ibid*, p.352. [同上 20 頁]

45 Derrida, *op.cit*, pp.374-5. / デリダ上掲書 234-5 頁。「社会、言語、歴史、分節化、これら一言で代補性 (supplémentarité) と括れるものは近親相姦の禁止と同時に生まれる」(p.375./235 頁)。

46 Bertrand de Jouvenel, *Essai sur la politique de Rousseau*(1947), in *Du Contrat social* (Livre de Poche), pp.28-30.

47「暴力的な父は、兄弟の誰にとっても羨望と恐怖を伴う模範であった。そこで彼らは食ってしまうという行為によって、父との一体化をなし遂げたのである。父の強さの一部をそれぞれが物にしたわけである」(「トーテムとタブー」『フロイト著作集第3巻』人文書院、265 頁)。

す。争いを避けるには全員が女を諦めざるを得ない。かくして近親相姦は禁止される。家族は同性愛的な兄弟たちの協力により運営されてゆく。この「兄弟愛」にもとづく男子結合体は支配と統治に専念します。そこからは女性が排除される。家が社会に拡張されるとき、兄弟たちは産む性がないのに社会は存続できるのかという問いの前に立たされる。このとき女性は自然の象徴と化します。社会の根底には自然があり、自然から社会は逃れられない。自然を自ら切り離そうとする社会は衰亡の一途をたどるでしょう。

ルソーの文脈に戻りましょう。なるほど家族は「政治社会の最初のモデル」だと見なせます。そこには支配者を父、人民を子とするイメージがあります⁴⁸。とはいえ、家族と社会とでは規模が違い過ぎる⁴⁹。家族の紐帯を延長することでは、公民国家の社会的紐帯は作り出せない。いや「作り出してはならない」とルソーは明言します⁵⁰。家政経済のモデルで国家経済を扱うことはできず、政治経済学はかつてのような家族的家政学ではあり得ないとルソーは気づいていました。もはやそれを古い家族モデルに押し込めるべくもない。ならば統治の技法をいかに新しく定義すべきか。そのためにルソーは『社会契約論』を書かざるを得なくなったのだとフーコーは指摘します。ルソーは「自然」「契約」「一般意志」等の概念により、かつての主権の法的原理をも包摂しうるような一般原理を導き出そうとする。言い換えれば、ルソーにおいて主権の問題は決して消し去られてはいない。逆にそれは「かつてないほど先鋭的になったのだ」⁵¹。

『人間不平等起源論』では、社会契約を持ちかけたのは富者だとされていた。『社会契約論』では命ずる者がいないのに全員が服従したとされる。それは法による一種の奇跡です⁵²。市民社会の成員を社会という団体に自主的に結合させるものは共通の利益以外ありません⁵³。法的な人格としての国家が専念するのは自らの存続です⁵⁴。社会的な結合には目標が想定される。成員は自らが望むべき目標が何かを知ったうえで、社会契約という約束に従い、社会の目標を自らも望むのでなければならない。各人においても社会においても望むべき目標は共通の善であり、避けるべきは共通の悪である⁵⁵。

最初にして唯一の基本的な法は、各人が何よりも全員の最大の善を優先することです⁵⁶。ここに正義と不正の真の原理を求めるべきで、それを人間と人間の個人的な関係に求めるべきではない⁵⁷。あらゆる立法の体系は万人の最大の幸福の土台となるべきで、それは自由と平等を主要な目標とする⁵⁸

原初状態において人間は誰もが独立して生きていとルソーは見なします⁵⁹。あたかも鳥のように、あ

48 Rousseau, *op.cit.*, p.352. [『社会契約論』21頁]

49 *Ibid.*, p.298. [『草稿』342頁]

50 *Ibid.*, p.300. [同上 347頁]「ゆえに確かなことは、公民国家(Cité)の社会の絆は家族をモデルにしたり、家族の絆を延長したりすることで作り出せないし、作り出してはならないのである」。

51 ミシェル・フーコー「統治性」、ちくま学芸文庫『フーコー・コレクション6 生政治・統治』収録、269頁。

52 T・トドロフは、自分がどんな契約をしたのか近代人は知らなかったのだと指摘している。われ知らず結ばれた奇跡のごとき契約から近代が始まったというわけである。以下の著作は近代における人間主義の問題を扱い、とりわけルソーとモンテーニュの関係について立ち入って論じている。T・トドロフ『未完の菜園——フランスにおける人間主義の思想』内藤雅文訳、法政大学出版局、2011年。

53 Rousseau, *op.cit.*, p.304. [『草稿』357頁]

54 *Ibid.*, p.305. [同上 359-60頁]

55 *Ibid.*, p.309. [同上 368頁]

56 *Ibid.*, p.328. [同上 410頁]

57 *Ibid.*, p.329. [同上 412-3頁]

58 *Ibid.*, p.332. [同上 417頁]

59 人類学の河合香吏によると、人類は進化の初期段階においていつも群れとして行動するのではなく、むしろ離合集散をくり返していた。現代の狩猟採集民族も、日中は離れて行動し、夜は焚火を囲み、歌や踊りで楽しみを共有する(朝日新聞 2020年8月25日(火)文化・芸文欄)。原始人でもひとりになりたい時はある、というわけである。

るいは獣のように。誰とも恒常的な関係を結ぶことがなければ、そこには戦争も平和もない。「戦争なるものの内実は物と物の関係であって、人と人の関係ではない」⁶⁰。物と物の関係とは、いかえれば「国と国の関係」でもある。人間が社会体に組織化され、いわば「物と物」の関係に入らぬかぎり、争いはあっても戦争にはなり得ない。

このようにバラバラに暮らす人たちが誰か主人に隷属することになったとしても、それは主人と奴隷の関係でしかなく、社会体として有機的に結合されているとは言えません。「それは言ってみれば寄せ集めで、有機結合体(アソシエーション)ではない」⁶¹。ひとつの有機的な組織体であるためには、共同の力を以て成員の人格と財産を守り、これを保護できねばならない。「この結合体によって各人は全員と結びつき、にもかかわらず自分自身にしか従うことなく、以前と同様に自由でありつづける」。そんなアソシエーションの形態を見出すこと。それこそが根本的な問題であり、社会契約はこれに解答をあたえるものだとルソーは断ずる⁶²。

かれによれば、この社会契約を誰もが暗黙に認めてきた。それはいわば黙契で、明文化されたことは一度もない⁶³。才気に富むホッブズ論『約束ごと』を書いたアラン・ブワイエは「人間は約束する動物である」と冒頭で述べています⁶⁴。それはまぎれもない事実です。とはいえ、約束が必ずしも言葉により表現されるとは限りません。ホッブズの場合、社会契約は厳密な意味での言語による。よってその体系においては約束事としての言語の本質が徹底的に究明される。ブワイエもその観点から近代から現代に至るまでのヨーロッパの社会契約思想を博捜しています。しかるにルソーの社会契約は言葉によるものではない。ならばそれはいかなる約束なのか。

ルソーによれば、社会の各員は己と己の権利すべてを共同体の全体に譲りわたす。各人が全成員に留保なく完全に自らを与えるのであって、任意の誰かに与えるのではない。この全権委譲を介して各人は自らが譲渡したのと同じ権利を受け取る。見えない力をあらためて受け取り直す。それはシンボリックな力の贈与と交換であり、デリダ的な言い方をすれば力の「代補」だと言ってもいいでしょう。法は剥き出しの権力ないし暴力の代理をする。個々人の手垢にまみれた力を洗浄し、きれいな力に置換して市民に還元する。失ったものはすべて還ってくる。のみならず、かつてより大きな力を私たちは手に入れる。自分ひとりでは出来なかったことが出来るようになる。「私たち各人は、一般意志の至高の指揮にしたがい己の人格とすべての力を分かち合う。そして私たちは一体となって、全体の不可分の一部として各員を受け取るのである」⁶⁵。

ここでの立論が奇妙に思えるのは、自己が共同体の全体に留保なく完全に自らを与えるという文言

60 *Ibid*, p.357. [『社会契約論』31頁]

61 *Ibid*, p.359. [同上 37頁] «...c'est si l'on vent une **aggrégation**, mais non pas une **association**.» 編者による有益な註を参照のこと。

62 *Ibid*, p.360. [同上 39頁]

63 *Ibid*, p.360. [同上 40頁]

64 Alain Boyer, *Chose Promise : Étude sur la promesse, à partir de Hobbes et de quelques autres*, Presse Universitaire de France, 2014, p.1.

65 *Ibid*, p.361. [『社会契約論』41頁] «Chacun de nous met en commun sa personne et tout sa puissance sous la suprême **direction** de la volonté générale ; et nous recevons en **corps** chaque **membre** comme **partie** indivisible du tout.» **direction** はオーケストラの「指揮」という意味でも使われ、ルソーのテキストにおいてはその含みを重視すべきだろう。一般意志はオーケストラの指揮者のように社会をひとつの流れに統合する。この全体の流れにおいて各人はその分かちがたい一部 (**partie**) として、その器官 (**membre**) として、その身体 (**corps**) そのものと融合する。ここでの考え抜かれた語彙の選択は、明らかにキリスト教神学の伝統を踏まえたものである。

です。共同体の全体とは他者の全体性と言い換えてもいいでしょう。自己が己の全体を他者の全体へと与える。しかるにこの「全体」とは何か。それはたとえば10人の共同体の10人の意志の総計ではあり得ません。たとえ表面的にはそうであっても、私たちが自己を放棄する相手は決して眼前の10人ではなく、自らが帰属する閉じた共同体に対してではない。始原の自己贈与はまさに他者そのものに向けて行なわれたはずで、つまり自分以外のすべてに向けて、人類全体に向けて、もっといえば生命全体に向けて。

ルソーの理論においては動物にも一定の知性が認められ、私たちと共通性を持つ。動物たちもまた私たち人類にとって地球上の同胞です。この始原にあって最も普遍的な約束とは「なんじ殺すなかれ」の禁制だったと推測できます。先に見たフロイト理論では《汝》すなわち他者とは文字通り「他人」です。人間以外の生き物は視野に入っておらず、近代的な意識から出ていません。これを仏教的な文脈に拡張し、無益な殺生の禁止と言い換えるべきです。他者を殺し、奪うことを禁じる。これ以上、普遍的で根底的な禁令は考えられないでしょう。抽象的に捉えれば「殺生」とは他者の生きる権利を侵害することです。そうした始原の暴力を放棄するとき、初めて私たちは命ある共同体に加わる権利を得る。自らもまた他者から侵害される危険から護られることになる。それは精神分析学の概念を用いるなら「去勢」を受け入れることです。

ルソーは契約の根底に決して口にはされぬ黙契、すなわち言葉なき約束を見る。それは働きのなかで見出されるような約束です。

私たちと社会体を結びつける約束は相互的であるがゆえに義務を課す。それを守りながら働くことが他人のためばかりか自分のためにもなる。これが約束の本質である⁶⁶。

たんに個々の特殊な人格を糾合しても、それはバラバラの集団にすぎません。暴力を放棄すると約束する。そんな社会契約によって初めて道徳的で集団的な一つの政治体が作り出される。社会的に統合された有機的な組織体になる、と言ってもよい。そうしたアソシエーションの営みにより政治体は「その統一、その共同の《自我》、その生命、その意志を受け取るのである」⁶⁷。

現実には他者の権利の侵害にも様々な側面があり、社会契約にも色々な水準がある。個々人が個別の意志を持ち、市民として持つべき一般意志に反することもあれば、一般意志と異なる意志を持つことも当然あり得る⁶⁸。そのとき一般意志への服従を拒む者は服従を強いられます。この点が暗黙のうちに法に含まれることをルソーは強調します⁶⁹。強制なき法などあり得ません。他者の権利を侵害する者を放置することなどできません。他人の土地や領土、領海を暴力により占有せんとする者は裁かれねばならない。

国家は共同の力により支えられる。この共同の力と呼び覚まし、指揮するものが一般意志です。共同の力と一般意志が協働することで主権が作り出されるとルソーは言う。主権は法的な人格で、定義され

66 *Ibid*, p.373. [同上 69 頁]

67 *Ibid*, p.361. [同上 42 頁]

68 *Ibid*, p.363. [同上 47 頁]

69 *Ibid*, p.364. [同上 48 頁]

明文化されるものではありません。「抽象的かつ集合的にしか存在しない」⁷⁰とルソーは注意しています。しかるに、これでは間主権的な国際関係を説明できません。実のところ彼は普遍的な国際法理論を樹立せんと一心に歩んできた。にもかかわらず、『社会契約論』を書いただけで、その後この方面の仕事を放棄します。それは主権、のみならず一般意志そのものが定義不可能な性質を持っていたからだと思われれます⁷¹。

国家の共同の力は、力であるかぎり不死不滅ではありません。あらゆる国家には盛衰がある。どうか、国家なるものは自ずと衰退を運命づけられている。「人間の体と同じで、政治体は誕生するとすぐ死へ歩み始める。自分自身のうちに滅亡の原因を有している」とルソーはいう⁷²。かれによれば、外国人の帰化や植民などの手段によらずとも市民の人口が増大するのが善き政府で、逆に人口が減り、衰微してゆくのが最悪の政府です⁷³。見かけ上の安定や支配層の安逸に誤魔化されてはならない。むしろ国民の全体を注視せよと彼は説く。とりわけ最大多数の身分に属す人々が安楽に暮らせているかどうかに注目すべきなのだ⁷⁴。

国家は共通の善を目指して設立される。その目的に沿うべく国家の力を導くのが一般意志です。個別意志が私的な利益を旨ざすのは当然として、社会体の原動力は一般意志でなければなりません。そもそも市民社会が設立されたのは個別の利益が対立するのを避けられぬからでした。実際に社会が成立し得たのは、どこかの時点で個別の利益が一致し得たからです。これらの個別利益のうちに共通して存在するものがあつたに違いない。その点で合意が見られなければ、社会的紐帯を見出すことはできず、社会は存在し得なかつたはずなのです。一般意志は、この意味での社会的紐帯と見なされます⁷⁵。ルソーがここで明言しているわけではありませんが、そうした社会的紐帯は正義ないし正義感覚以外にならうと思われる。一般意志の生起と、その自覚において生まれるのが道徳であり、正義にたいする意識です。ルソーはその起源をもはや想起し得ぬ過去、にもかかわらず忘れがたい過去のうちに探らうとする。

自然状態から社会状態 (l'état civil) へ移行するにつれ、人間のうちに瞠目すべき変化が生まれる。本能ではなく正義に導かれ、これまで欠けていた道徳性が行動に具わる。そのとき初めて肉体の衝動が己み、欲望ではなく正義に従えと義務の声が聴こえてくる。これまで自分のことばかり考えてきた人間が、それとは別の原理に従い行動する他ないと自覚する。本能の声に従う前に、自分の理性に尋ね

70 *Ibid*, p.295. [『草稿』335頁]

71 この件にかんしては以下の著作を参照。明石欽司『不可視の「国際法」——ホブズ、ライプニッツ、ルソーの可能性』慶応義塾大学出版会、2019年。同著は多様な観点からルソーの問題点を取り上げており、ここではその詳細に立ち入ることができない。ただ私としては、より根本的な問題としてルソーがヨーロッパを外から眺める視点を持っていたかどうかという点を挙げておきたい。パリに出る前の試作のひとつに『新世界発見』と題する戯曲がある(『ルソー全集(第13巻)白水社』)。西インド諸島のガナン島にやってきたコロンブス艦隊の若者アルヴァールが現地の女性カリムと恋に陥る。この事件をきっかけに何とコロンブスと酋長のあいだに美しい友情が芽生えるという噴飯モノの芝居である。これは当時流行りのテーマだったらしい(永見文雄『ルソーは植民地の現実を知っていたのか：談話会』人文研ブックレット36、中央大学人文科学研究所)。生涯清貧をモットーとし、無益な金儲けを忌避したルソーには経済感覚がない。ヨーロッパの豊かな生活が植民地からの収奪に支えられていた事実をまったく見ない。この問題にデイドロは極めて鋭敏だった。自分が見るのではなく、彼方から見られること。そうした彼方からの視線にルソーは鈍感で、それが国際法理論への途を阻んだことは大いに考えられる。

72 Rousseau, *op.cit*, p.424. [『社会契約論』179頁]

73 *Ibid*, p.420. [同上170頁]

74 *Ibid*, p.420. [同上171頁]ルソーによる重要な注の一節である。

75 *Ibid*, p.295. [『草稿』336頁]

るべきだ、と⁷⁶。

一般意志の生起とその自覚、それに基づく約束を社会契約と呼ぶとすれば、人間はこれにより自然状態から社会状態へ移行します。それまでは動物的・本能的な欲動から行動していた。以後は正義に基づき行動せんとする。途を踏み外すまいと誰もが意識する。行動の裏づけとして道徳観念が付随するようになる。「～したい」という衝動に従うのではなく、「～すべきだ」という義務の声を聞く。欲望に囚われることなく、道理に従って行動する。むろん欲望のままに行動するのも自由ですが、制裁を受ける可能性は誰もが知っている。フロイト的な用語に訴えるなら、正義道徳の確立とともに私たちには超自我が備わる。外から語りかけてくるのに内から聴こえるこの超越的な良心の声、この内面の眼による監視から逃れることはもう誰にもできません。超越的でもあり内在的でもある《法》は自分に都合のいいことばかり考えるのはやめよ、と各人に教え諭す。欲望に拘泥するのではなく、理性に従えと要求し、ときに強要する。

自然状態から社会状態への移行において、私たちは素朴な自我の享受の喜びを失う。が、自己が社会化されることでもっと大きな利益を手にすることになります。それまで自我の枠に囚われ、発達を妨げられていた諸能力が訓練を受け入れ、大きく発展する。思考の幅は広まり、感情は高貴になり、魂の全体が高められるとルソーは述べます。それにより私たちは「限界づけられた愚かな動物」から知的な存在としての人間になる⁷⁷。この意味での動物から人間になること、それは子供から大人になることでもあります。カントならきっとこれを「啓蒙」と呼ぶでしょう。自らの欲望に突き動かされ、勝手気ままに行動するかぎりは欲望の奴隷にすぎません。自らが定めた法に自ら服従する道徳的な自由だけが本当の自由です。そのとき人間は真の意味で自らの主人となる⁷⁸。とはいえルソーがそんな立派な人間であったかどうかは……

ジョン・ロールズは『正義論』においてロック、ルソー、カントに代表される社会契約の伝統的理論を一般化し、より高い抽象化の次元へもたらしめるのが自分の目的だと述べています⁷⁹。なかでも彼が重視するのはカントの倫理思想です。自由とは己が己自身に与える法に則り行動することだというルソーの着想をカントは深化させ、正当化しようとした。そこに厳格な命令の道徳を読み取るべきではなく、むしろ社会の成員の相互尊重と自己肯定の倫理を引き出そうとロールズは企てます⁸⁰。それが公正としての正義の追求です。それには社会の初期状態、いかえれば全員一致の条件がいかに成立するかを問わねばならない。その意味で「ルソーの一般意志という着想にカントは哲学的な基礎を与えようと試みた」⁸¹。しかるに、ここで問われるべきは一般意志が理性により基礎づけ可能かどうかだと私には思われます。そもそも一般意志は理性的たりうるのか。社会契約の伝統的理論を一般化し、抽象化することで失われる具体的な現実があるのではないか？

76 *Ibid*, p.364. [『社会契約論』48-9 頁]

77 *Ibid*, p.364. [同上 49 頁] ここでの «an animal stupide et borné» という表現については編者註を参照されたい(1450 頁)。クリストフ・ドゥ・ボーモン宛の手紙(1763 年)においてルソーは、自然状態を生きる人間は「唯一の肉体的な本能に限定(borné)されている。かれは無能です。かれは動物です(……)」と述べている。動物の「唯一の肉体的な本能」とは煎じ詰めれば食べることだろう。そうした本能により限定され、縛りつけられているかぎり人間は動物と同じく愚かだとルソーは見なす。

78 *Ibid*, p.365. [同上 50-1 頁]

79 John Rawls, *A Theory of Justice* (Revised Edition), The Belknap Press of Harvard University Press, 1999, xviii. [ジョン・ロールズ『正義論』川本隆史他訳、紀伊国屋書店、xxi]

80 *Ibid*, p.225. [同上 345 頁]

81 *Ibid*, p.233. [同上 355 頁]

社会が持続発展する基礎要件としてロールズは「アリストテレス的原理」(Aristotelian Principle)を提出します。それは以下のように定義される。

他の条件が等しいとき、人間は自らの実現された諸能力(生得の才能ないし訓練された才能)を喜んで用いる。この喜びは能力がより多く実現され、より大きな複雑化を遂げるにつれ、いよいよ増大する⁸²。

社会はこの原理を尊重するように構築されないと上手く機能しないと彼は見ます。人間は複雑な活動をより好み、それにより多様で新奇な経験を享受する。そこでは自発的な活動が許され、創意工夫の余地が生まれる。この原理が日常生活や、子供たちや高等な動物の行動により確認される以上、進化論的な説明が可能だと彼は示唆しています⁸³。

なるほど社会契約により人間は動物としての限界を脱し、持ち前の能力が発達し、思考力が幅広くなり、感情も高められるとルソーは述べていました。が、それは理性のみによってではないし、むしろ理性が発達することで人間の善意志が損なわれることを彼はくり返し強調しています。カントにしてもこれを根源悪の問題としていちおう扱ってはいるのですが、ロールズの理性主義にはそうした問題意識がほとんど欠落しています。

原初状態において各人の背景や個人的情報を括弧に入れ、「無知のベール」を想定することで社会契約は成り立つ。とはいえ一方で人間が持ち前のアリストテレス的原理を発揮してやまないとするれば、そうした無知のベールを想定すること自体に無理が生じるはずで。ようはロールズの理論構築において都合の悪いものは何もかも無知のベールに投げ込まれてしまう。私たちとしては、これをルソーとともに取り出し、陽のもとに晒さないといけません。とりわけ問題となるのが、各人の背景にある社会がどんな伝統や宗教を持つかです。これを括弧入れすることなど可能でしょうか⁸⁴。

そもそもルソーにおいて一般意志は稀にしか成立し得ないものと見なされている。個別意志と一般意志は乖離し相反しがちで、むしろその一致は稀です。「あるとき2つの意志が一致することがあったとしても、この一致がその後も持続し、両者に凡そ対立が生じないという保証など決してない」⁸⁵。この一致は持続するものでも恒常的なものでもない。個別意志は自らを優先し、一般意志は平等に向かう以上、利害の相反は避けがたい。一般意志と、たんに個別意志が糾合されたにすぎぬ全体意志とは違ふとルソーは強調します。「一致が生じるとすれば人間技(art)に因るのでなく、偶然(hazard)に因るにちがいない」⁸⁶。

一般意志は意志的に作り出されるようなものではない。一般意志と個別意志の一致は偶然による⁸⁷。

82 *Ibid*, p.374. [同上 560 頁] ロールズはここでの「註 20」において『ニコマコス倫理学』の参照を促しているが、アリストテレス自身がそうした原理を明示的に提示しているわけではないと認めている。これはむしろギリシャとりわけアテナイに特有の価値観であり、いかなる社会にも当てはまる普遍的な原理とは言えないように私には思える。

83 *Ibid*, p.378. [同上 566-7 頁]

84 ポール・リクールによるロールズ批判を参照のこと。成員の背景情報を括弧入れすることなど可能なのかと彼は問いかけている。

85 Rousseau, *op.cit*, p.295. [『草稿』337 頁]

86 *Ibid*, p.368. [同上 59 頁] «ce ne seroit pas un effet de l'art mais du hazard.»

87 ここにマルブランシュ「機会原因論」の影響を見る論者は少なくない。代表的なものとして以下を参照。Patrick Riley, *The General Will before Rousseau : The Transformation of Divine into the Civic*, Princeton University Press, 1986. 同著は一般意志を広い意味で捉え、それがパウロやパスカル、マルブランシュに至る神学的な議論から来していると論じる。人間はイエスの身体の一部であるという神学説が、ルソーにおいて政治理論として脱構築されたというわけである。もはや神の御名によっては社会の安寧を保てず、代わりに一般意志という虚構

とすれば、社会契約とは必ずしも法的で理性的なシステムではない。ほとんどの論者がこの肝心な点を見ようとしないのは奇怪なことです。偶然に左右される以上、ルソーの社会契約論は理性に従う法的なシステムではない。むしろ成員の情動を重んずる政治的な議論なのです。それは機械的なシステムではいささかもなく、その時々立法者の判断に責任を負わせるものです。というのも、実際のところ人民は当てにならぬからです。なるほど公衆は自らの幸せを望むでしょう。しかるに幸せとは何かを自らが知っているとは限らない⁸⁸。よって立法者は公衆を啓蒙せねばならない。欲すべきものを教え、各人の意志を理性に従わせるべく強制せねばならない⁸⁹。あらためて《父》の名が呼ばれる。啓蒙は強制と切り離せず、去勢でしかあり得ないのです。

立法者の神格化の行き着くところ、神々が必要とされるに至ります⁹⁰。別の言い方をすれば、立法者は国家における「稀人」です⁹¹。立法の仕事はほとんど人間の力では遂行できず、人間を動かす権威にしても市民社会においては無に等しい。賢者たちが大衆に語りかけたところで彼らは耳を傾けはしない⁹²。暴力も、権威による説得も用をなさない。そのため過去の建国者は「天の助け」にすぎた。神々を褒め称え、自らの叡智は神々に由来すると説いた⁹³。いわば理性の狡知により人民を国家の法に従わせようとしたのだとルソーはいう。今さらこの手は使えそうにない。とすれば、どうすべきか。飢饉に苦しむ人民、狂気に陥っている人民、戦争の渦中にある人民に法を説いて聞かせても意味がない。飢饉であれ、狂気であれ、戦争であれ、いつか終わる時が必ず来る。そのとき束の間とはいえ理性に従わんとする、多少なりと真つ当な状況が訪れる。どんな人間、どんな人民もそんな時機に恵まれることがある。「その瞬間を捉えるすべを心得ねばならない」⁹⁴。

ルソーの死後すぐに起こったフランス革命において、こうした絶好の機会が訪れました。ルイ16世のブルボン朝は打ち倒され、共和政が成立する。そのあげくロベスピエールの恐怖政治を招くことになりま。その後もルソーの信奉者ナポレオンが国民の支持を背景に台頭、しまいに皇帝となってヨーロッパ全体を戦乱に巻き込む。レーニンを旗頭とするロシア革命は、筆舌に尽くせぬ大惨事を引き起こす。ようは一般意志に従うと、ろくなことにならない。カントもまた余人の追隨を許さぬルソーの愛読者でしたが、理性により一般意志の暴走を食い止め、監禁せんとするシステムを構築するのに生涯を費やした。

一般意志の出現はなぜこんな破滅的な事態を呼び招くのでしょうか。一般意志の生起における存在の感情を肯定し、デカルト的な「我あり」に固執するとき、そこには存在の積極的な抱握があります。しかるにそこには同時に消極的な抱握も働いているはずです。ついに存在に至り得ぬもの、《我》により包含し得ぬもの、むしろそれこそが我を活かし、我を通じて表現へと至る。生命感情を迸らせる。自他を超えて生動し、自他を貫いて循環する流れ、それこそが一般意志です。同時にその生起において、一般意志は

の概念を導入することで社会秩序の根柢を再構築しようとした。それがルソーの『社会契約論』の企てだったと見なし得る。なおルソーにおける *Volonté* という語の由来と多義性についてよくまとめた解説として以下を参照。*Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*, publié sous la direction de Raymond Trousson et Frédéric S. Eigeldinger, Honoré Champion, 1996.

88 Rousseau, *op.cit.*, p.380. [『社会契約論』86頁]

89 *Ibid.*, p.380. [同上 86頁]

90 *Ibid.*, p.381. [同上 87頁]

91 *Ibid.*, p.382. [同上 89頁]「いかなる点から見ても、立法者は国家における稀人である」«Le législateur est à tous égards un **homme extraordinaire** dans l'Etat.»

92 *Ibid.*, p.383. [同上 91頁]

93 *Ibid.*, p.383. [同上 92頁]

94 *Ibid.*, p.325. [『草稿』402-3頁]

私の思惑や思念とは異なるものとして、私の意志を揚棄するものとして出来る。それは個々の抱握を超えた抱握です。おのずと抱握されざるもの、消極的な抱握は抑圧されざるを得ない。抑圧されたものは回帰し、システムに混乱を生じさせる。その意味で一般意志の出来は必ずや暴力を孕む。悪を孕む。それは都市に解き放たれる。

そもそも人間が生まれ、都市を形成すること自体が自然との決別です。そこには原罪のごときものがあります。というか、それこそが原罪と呼ばれるべきです。くわえて自然が食物連鎖という《悪》の連関の内にあることも見逃すわけには行きません。社会や人間が悪であるばかりでなく、生命そのものが悪である。このことにルソーはうっすら気づいていた。にもかかわらず抑圧したのです。生命とは悪であり、平和は暴力の代償として得られる。この意味での根源悪の認識から、本来は法への要請が生じるはずなのです。そうした悪への反省が欠けているがゆえに、ルソーの社会契約論は一面的なものになっています。

ハンナ・アレントは『革命について』でルソーとロベスピエールを同一視し、これを口をきわめて非難しています。17世紀の社会契約論には2種のタイプがあった。第1のタイプは個々人の間で結ばれ、社会を誕生させる。要するにロックに端を発する英米系の社会契約論のことです。第2のタイプは人民とその支配者の間で結ばれ、合法的な政体として結実する。これは後にルソーに代表されるフランスの社会契約論のことです⁹⁵。

第1のタイプは、共同体を形成するために人びとがお互いに結ぶ相互的な契約です。互惠主義にもとづき、平等を前提とします。その内実は端的に約束であり、そこから「社会」ひいては同盟(アライアンス)が生まれます。第2のタイプは、個々の成員の側で虚構的かつ始原的な行為を行ない、個々人が孤立した力と権力を放棄して政府を作る。かれらは約束で結ばれるどころか、たんに政府による統治を受け容れるにすぎない(とアレントは罵る)。フランス人において政府の支配への同意の儀は「神のいます前で」行なわれる。逆にアメリカ人の相互約束のほうは「自他のいる前で」行なうだけでよく、宗教から独立しているとアレントは見なす⁹⁶。アメリカでも聖書の前で誓うではないか?という疑問はとりあえず措いておきましょう。

アメリカの建国の父たちが2種の社会契約論に通じていたわけでは豪もない。かれらにおいては清教徒たちの旧約聖書への信頼、イスラエルの民に与えられた約束の概念の再発見があったのだ、とアレントは言う⁹⁷。2種の社会契約論のどちらでもなく、双方の基本にある真実、すなわち「約束」の意味を彼らは発見したのだと彼女は強調します。

アレントに言わせると、ルソー的な社会契約論で人間が善でいられるのは社会の外部でのみ、すなわち虚構的な始原状態においてのみです。共同体は宗教的とも言える善により支配されねばならない。他方、アメリカ建国の父が見出した社会はむしろ悪を包含する。たとえ罪人ばかりで成り立っている共同体でも、かれらが生き延びることを目ざすかぎり協力し合うほかない。1人ひとり罪深くて、社会そのものが罪深いとはかぎりません。ルソーを筆頭とするフランスの啓蒙思想家にとり、およそ社会こそがあらゆる人間の悪の源でした。が、アメリカ建国の父たちには全く逆だった。社会のなかで理性に適った

95 Hannah Arendt, *On Revolution*, Penguin Classics, p.160. [ハンナ・アレント『革命について』志水速雄訳、ちくま学芸文庫、263頁] 邦訳は達意の名訳には違いないが、行き過ぎて原文とあまりに懸け離れている個所が見受けられる。

96 *Ibid*, pp.160-1. [同上 263-4頁]

97 *Ibid*, p.163. [同上 266頁]

生活をすることによってのみ悪や悪徳から救済される。神の助けに依らずとも、ひとは自分自身の力で、この現世で救済され得ると彼らは信じた⁹⁸。なるほど本人たちはそれで好い気になれたかもしれませんが、悪人は悪人です。悪人の共同体は陰謀の共同体です。かれらが救われようとするなら、やはりどこからか善の観念を調達せざるを得ないでしょう⁹⁹。

個々の人間は、共通の絆と相互の約束によってのみ己の本性を抑制できます。「個別化された人間にとっての希望とは、地球上に1人きりではなく複数の人と住み、かれらとの間に1つの世界を形成しているという事実にある。人間には世界性(worldliness)があり、それこそが人間の本性に由来する誘惑から人びとを救うのだ」¹⁰⁰。たんなる理性にではなく、世界に住む人の複数性に救いを見出そうとするのはアレントの基本思想と言えます。

ここであえて共同体と社会を区別するなら《共同体》は善を求めます。それは精神的な価値とその法により支配される、幸福の共同体です。行き着くところ宗教的な集団と化し、異端者を放逐しながら内に閉じて少数化し、いずれ滅びに向かう他ないでしょう。一方、《社会》は悪を包摂せんとする。それは政治により統治され、お互いに自らの利害を追求する社会です。相互監視が行き着くところ却って善や幸福が軽んじられ、精神的価値とその法を人びとは見失う。我がもの顔で外へ拡大し、競争における敗者や弱者を踏みにじりながら、これもまたやはり自滅への道をたどる他ないでしょう。

アレントは草の根の政治や、下からの民主主義の運動を高く評価しつつも、アメリカにおける黒人奴隷の存在を呆れるばかりに完全に無視しています。建国の父たちの思想政治に着目するばかりで、物言わぬ弱者や敗者の巨大な存在が視野に入っていない。いずれ彼らこそが革命的な運動体と化し、強者や支配層を揺るがすことになるでしょう。なるほど彼女はプラハの春やハンガリー動乱における評議会の活動を高く評価し、いわば本能的にマルチチュードの運動の価値を認めていたと言えなくはありません。とはいえ、その原動力となるのが共同体であり、それが討議による熟慮政治などを超える運動体であること、一般意志に突き動かされ、幸福を求める精神的な活動であることを認識するに至らなかった。そこにこそ政治の原動力がある、にもかかわらず。共同体と社会は競合しつつ補い合う。共同体なき社会はなく、社会なき共同体はない。むしろその調和とバランスを求めることが21世紀の政治学の課題だと言えはしないでしょうか。

アレントはヨーロッパの政治的理性の最終的な勝利を信じています。その思想的な前提から当然とはいえ、アメリカにおける自然破壊や動物虐待の現実は見過されている。共同体は精神的価値により支えられ、社会は物質的利害を市場により分かち合う。そして両者はともに地球生命圏に寄生しています。自然なくして私たちは生きては行けません。ところがアレントにとって自然とは克服されるべきものです。『人間の条件』は人間の活動力を労働、仕事、活動という3層に区分します。労働が上記の自然に、仕事が共同体に、活動が社会に対応します。とはいえ彼女が最高位の精神的価値を実現すると見なすのは

98 *Ibid*, p.165-6. [同上 269 頁]

99 ことによるとアメリカとは、最初から悪人たちによる陰謀の共同体であったと言えるかもしれない。たとえばマフィアはたんなる犯罪集団ではない。ファミリーは居場所のない者たちを包摂せんとする。『ゴッドファーザー』三部作が描くのは、イタリア移民がたどる新大陸での運命である。父ドン・コルレオーネにはシリアの家族共同体の意識が強く生きていた。一味はたんなる犯罪ビジネスではなく、ファミリーの絆によっても結ばれている。これを近代化し合法化せんと足掻く息子マイケルは家族の絆を失い、アメリカ社会の権力構造に呑み込まれてゆく。最後はひとりで死ぬことになる。

100 Arendt, *op.cit*, p.166. [同上]

活動であり、次に仕事であり、労働はむしろ蔑視され嫌悪されている。が、自然なくして私たち人類が生き延びることはできません。そんな価値観からすれば、自然における労働こそが最高の価値であり、共同体における仕事はその次、社会における活動がむしろ最下位となるはずで。私たちとしては単にヨーロッパをモデルとするにすぎない「人間の条件」を根本的に覆さねばなりません。いざとなれば宇宙空間に逃げ出すことなど誰にもできない。私たちが滅びを免れようとするなら、人間を再び大地に根づかせてやらねばならない。動物たちと和解せねばならない。

一国が独立するにあたって、あるいは政治体制が建て直されるにあたって、一般意志の存在を認識ないし仮構せざるを得ません。成員の生きた合意がなければ、とうてい新しい国家が船出するのは無理です。この事実を私たち日本人は骨身に沁みて知っているはずで。原爆投下により広島、長崎は焦土と化し、日本は敗北し、永遠に戦争を放棄し、民主主義国家として出直すことを誓った。そこには明らかに国民の合意があったのではないのでしょうか。1億の個別意志が加算され、統計的にカウントされたわけでは無論ありません。「もう戦争はいやだ。やめよう」と誰もが思った。それは国民全体の意志だったと見なさざるを得ません。ルソー的な観点からすれば、そこに一般意志の発動があったと考えざるを得ないのです。

憲法9条の「戦争放棄」は戦争をやめる、いわば欲望の拡張を断念するという宣言です。自らが滅ぼされる危険を冒し、他国に先んじて戦争を放棄する。それは「いちやめた」という宣言であり、ポジティブなものではなくネガティブな、何かを他に押しつけるのではなく、一切を自らに引き受けるような言葉、いわば当ての無い約束です。その条文が戦勝国アメリカにより「押しつけられた」と後になって騒ぐのは意味をなさない。というのは、ルソーの見解によれば立法者とは神にも比する「まれびと」であり、端的に言えば外国人だと見なすほうが道理に合うからです。フロイトはモーセが外国人だったという説を提起しました（『モーセと一神教』）。法の言葉は得てして《外》からやってくるものです。一般意志がそれ自体により法として結実するというより、外から言葉を与えられることにより、いわば啐啄同時に一般意志が抱懐され、命題として表現されるという結晶化が起きる。そんな偶然が歴史にはある。その歴史的瞬間を私たち日本人は目撃したはずで。それは幻想であり、錯覚であり、幻に過ぎなかったのでしょうか。なるほど人間は約束する動物です。破ることができるからこそ約束でもあります。動物も機械も約束はできず、それを破ることもできません。人間だけが約束を破る自由を有する。だからと言って、永遠平和の約束を踏みこじること、はたして国家としての道義が成り立つのか。

ルソーの文脈を踏み超えていうならば、約束とは共同体の成員のみを対象とするのでは決してありません。1つの共同体は他の共同体と関係しつつ、その外との関係において広く一般社会ひいては国際社会と関わっている。規模は違っても、いつの時代も私たちの社会が他の社会との関係において存立するものであることは言を俟ちません。1つの社会の約束はたんにその成員にのみ関わるものではなく、他の社会への約束でもあります。それに他者とは生きている者のことばかり意味するものではありません。戦争なり自然災害という最悪の瞬間が過ぎ去った後で、私たちは死者の無念を想わざるを得ない。憲法9条とはまず何よりも死者との約束だったはずで。それは今はもうここにはいない人たちとの約束です。のみならず、それはいまだ来たらざる未来の世代への約束でもある。約束は時間を超える。それにより新しい時間が流れはじめ、新しい歴史が切り開かれる。そんな約束をすることが人間を道義的存在とする。

そこに正義感覚が生まれる。道徳的生活が始まるのです。

最後に要約するなら、社会契約とは自らのうちに一般意志を認め、自らを法的主体として意識し、同じく法的主体としての国家に自己を重ね合わせることです。そうした主体たるかぎり各人は国家の一般意志に全面的に従わねばならない。そのかぎりでは私たちは国家から自由を保障される。利己愛は自らの安楽や自己保存を追い求めるにすぎません。それは自らの欲望のなすがままに従うことです。欲望とは他者の内に自らを見る想像力による。それは他者を不当に我有化することであり、必ずや他者の権利を侵犯することになります。そうではなく、自らの内に生き、その第一義的な生命感情に回帰せねばならない。それが何であるかを知り、それに従って生きねばならない。そして、そこに見出されるものは決して個人の意志や欲望ではなく、自然そのもの、ようは自然法に由来する共生感覚に他なりません。私たちは自らの内に、自らを超えた情動を見出すに至る。それは原初に社会そのものを生起させた始原の感覚であり、自然の法に淵源します。社会契約に逢着することで私たちは社会人ないし文明人としての個我を打ち砕かれる。そして、あらためて本来的な自我を受け取り直す。が、この自我はすでにして社会化された自己ではなく、それ以前のところから湧出する生命感情である。所与の国家における一般意志がそれから逸れているのであれば、社会契約は無効と見なされる他ない。そのとき私たちは自らの最初の権利――すなわち自由を我が手に取り戻さねばなりません。

ルソーは一方で法が理性に基づくものであることを強調します。そのかぎりでは紛れもなくカント的です。他方、ルソーは理性的な法だけで社会が維持されるとはまったく信じない。人民の顔を明るく輝かせるのは決して法的理性の効験によるものではない。そこに一般意志が要請される所以があります。のみならず彼が説くのは習慣法(習俗、慣習、世論)の重要性で、それは市民たちの心に刻み込まれた法のことです。法を維持し、社会体の存続に役立つのはとりわけ宗教です。ルソーは現下のキリスト教を非難し、「福音書のキリスト教」を勧めます。『社会契約論』では最後に公民宗教の可能性に触れられています。それは宗教的なドグマとしてではなく、「社会性の感情」(sentimens sociabilité)としてです¹⁰¹。そこでは神と来世の存在を信じること、正しい者は幸せに、悪人は罰せられることが求められます。逆に、不寛容は断固として斥けられねばならない¹⁰²。

とはいえ宗教に入れあげるとは残酷さを生み、国家宗教と人間の権利は齟齬をきたす。「だから市民をあまり締めつけない、より緩い絆(liens moins forts et plus doux)で国家に結びつけ、英雄も狂信者も出ぬようにする方がよい」¹⁰³。この締めつけのきつくない、緩やか絆こそが社会性の感情と見なされるべきです。それは憐みの情にごく近い。宗教どころか、むしろ動物すら持っているような思いやりの念を改めて人間が取り戻すべきだ。それをあえてルソーは公民宗教と呼ぶ¹⁰⁴。たんに思いやりや憐みの情が必要だと言うのでは身も蓋もない。それをもっと高めて、実際の文明において適用可能なように洗練させ、公民宗教、新しい宗教を作り上げるべきだと¹⁰⁵。

101 *Ibid*, p.468. [同上 272 頁] [原文ママ]

102 *Ibid*, p.468-9. [同上 273 頁]

103 *Ibid*, p.338. [『草稿』429-30 頁]

104 この緩い絆をホワイトヘッドが『観念の冒険』の終章で提示する平和の概念と比較するのは意味ある試みであろう。それは『形成途上の宗教』における新しい宗教概念への祈念と深く結びついている。

105 ルソーは新教徒にもかかわらず、むしろカトリック的な発想が随所に見られる。その特異な宗教感覚は現代的な観点から捉え直されるべきだろう。Cf. Maurice Lange, «La religion de Jean-Jacques Rousseau, d'après des ouvrages récents», *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, Janvier-février 1923, pp.1-20. Pierre-Maurice Massom, *La Religion de Jean-Jacques Rousseau*, Hachette(Slatkine Reprints), 1916.

とはいえ、そんなことが果たして可能なのでしょうか。既成の宗教や思想とは全く異なり、動物にも救いの手を差し伸べるような、むしろ生き物から多くを学ぶような、この上なく自然で素朴な、思いやりや憐みの情に基づいた普遍的な宗教あるいは思想を作り出すことができるかどうか。それには宗教性というものを人間を超えた理念に求めるのではなく、人間が本来持っていた自然の智慧のうちに求めるべきでしょう。ルソーはたしかに「自然に還れ」と言っているのですが、それは単純な意味ではいささかもない。私たちが到達した文明のあらゆる成果とともに、改めて人間や自然の本質を考えよう。そこには動物や生き物と繋がるような部分がある。その意味での自然をあらためて自らの内に見出せ。内なる自然に改めて問いかけよ。それにより自然と――動植物や生命世界と改めて新しい契約を結びべきだ。社会契約から自然契約へ¹⁰⁶。そのとき私たちは新しい人として目覚めることになる。――おそらくルソーはそう考えた。きわめて重要な、現代に直結するような問いを彼は提出した。その問いはいまだ解けぬまま私たちの前に投げ出されています。

106 ミシェル・セールもまた地球規模での新しい契約の必要性を説いている(『自然契約』米山親能訳、法政大学出版局)。とはいえ、新たな契約への呼びかけは(ルソーがそうしたように)具体的な法思想のレベルにおいても遂行されねばなるまい。