

博士学位請求論文

十八世紀フランスにおける「交際社会」の確立

十八世紀フランスの処世術論

一橋大学大学院言語社会研究科

増田都希

# 目 次

## 序 章

1. 問題の所在 (5)
    - I) 「交際社会」…スミスの交換原理とアリストテレスの交換原理 (6)
      - I)-i スミスの交換原理
      - I)-ii アリストテレスの交換原理
      - I)-iii 社交性向と欲望と文明化
    - II) 行儀作法中心史観からの転換 (15)
      - II)-i 「処世術論」という時代錯誤
      - II)-ii ふるまいの文明化の功罪
  2. 史料の解説
    - I) 「処世術書」とは (28)
    - II) 処世術書の出版状況 (32)
    - III) 第三期の特徴…処世術書の乱立期 (38)
    - IV) タイトル分析 (40)
- 
- 第1章 *civilité* 行儀作法と *politesse* 上品さ／礼節 (45)
    - 第1節 *civilité* と *politesse*…似て非なる二つの観念 (46)
      - politesse*
      - civilité*
      - 行儀作法とコレージュ教育
    - 第2節 *civilité* 概念の変化 (54)
      - 自由市民の資格とたしなみ
      - politesse* の反意語としての *civilité*…民衆的規範、偽りの作法
    - 第3節 *civilité* 概念の失墜…内面と外見の乖離 (64)
      - 内面と外見の乖離
      - 反専制主義から専制主義の属性へ
    - 第4節 *civilité* と *étiquette* (75)
      - 宮廷儀礼研究…王の「神聖化」、「非神聖化」の鏡としての宮廷儀礼
      - 宮廷儀礼による文明化？
      - Étiquette*…実体と表象の混同、すなわち信仰
    - 第5節 作法と徳の非両立性…中庸という文明化への道 (86)
      - 作法と徳の非両立性
  - 第2章 「交際社会」の確立基盤…第三期におけるふるまいの規範の再建 (92)
    - 第1節 「交際社会」 (93)
    - 第2節 *politesse* による交際社会 (94)
    - 第3節 *politesse* 「上品さ」から「礼節」へ (99)
      - politesse* …「上品さ」
      - politesse* …「礼節」
      - 英雄…孤高の徳人から習俗の英雄へ
      - 貶められた「礼節」の再建
    - 第4節 『気に入られること』をめぐる論争…モンクリフの功利主義とユートピアの破壊(107)
      - モンクリフ…礼節、すなわち「気に入られること」
      - 『気に入られること』の実践例としてのモンクリフ
      - 『気に入られること』をめぐる論争とモンクリフによる交際社会

◇気にいられる方法・・・「恐れ」か、「欲望」か	
◇欲望の共有・・・教育による人間本性の文明化	
◇モンクリフの功利主義？・・・社交界のことばで語られた功利主義	
◇秘儀の公開・・・ユートピアの危機	
第5節 モンテスキューにおける交際社会の確立	(131)
上品さと行儀作法の逆転？	
文明化の二つの敵・・・野蛮と過度の洗練	
「交際社会」の成立要件・・・「行儀作法」	
ふるまいの規範の本質的弱点・・・文明化の功罪	
第6節 デュクロ・・・politesse から policé へ	(142)
第3章 社交性 <i>sociabilité</i> と文明化 <i>civilisation</i>	(149)
第1節 二つの <i>société de commerce</i> ・・・文明化の営み	(150)
第2節 社交性と文明化	(155)
ディドロ	(158)
ルソーの <i>commerce</i> 批判	(161)
ミラボーにおける社交性	(171)
◇類義語としての社交性と文明化	
◇文明化	
第3節 交際術書から人生指南書へ・・・ <i>sociable, sociabilité, savoir-vivre</i>	(186)
第4章 十八世紀後半（第三期）の処世術書・・・人生指南書	(193)
第1節 一般的性格	(194)
人生という時間	
生き方を知る <i>savoir vivre</i> ・・・自己を知る、人間を知る、社会を知る	
第2節 個別テーマ	(202)
(1) 夫婦関係、婚姻	
夫の選定と結婚生活	
(2) 労働	
(3) 財産管理	
経営	
慈善	
第3節 著者と読者と読書	(223)
著者	
読者	
◇処世術書の読者像・・・文明化の担い手	
◇「ブルジョワジー」=商人？	
◇「中間の人びと」の「中間の人びと」による文明化	
読書	
◇読書実践・・・二名の实在読者	
第5章 内面と外見の溝の克服	(246)
法制度による習俗の改革・・・法と習俗の関係逆転	(251)
科学による習俗の改革	(254)
終章	(261)
参考文献一覧	(271)

# 序 章

## 序 章

### 1. 問題の所在

本論の目的は処世術論の考察から、十八世紀フランスにおける「交際社会」の成立過程を捉えることにある。「処世術論」も「交際社会」も聞きなれないことばであるうから、これらを定義づけるなかで、本論の目的とそのための手続きを明らかにしていきたい。

まず「処世術」だが、十八世紀のフランスにおいてこれに該当する概念としては *civilité*、*politesse*、*savoir-vivre* が挙げられる。うち前者二つが以前から存在する慣用的表現で、三番目の *savoir-vivre* は十八世紀半ばあたりから辞書にあらわれる新しいことばであり、広く用いられるようになるのは十九世紀である。これらの定義を辞書で確認してみると、*civilité* は「交際において、オネットであり、時宜に適うこと以外は何もせず、また何も言わないことを教える知」(『リシュレ辞典』(1680))、*politesse* は「オネットなふるまい、優雅で礼儀ただしき雰囲気、心地よいふるまい、洗練された話しかた、行動のしかた、書きかた」(『トレヴー辞典』(1752))、*savoir-vivre* は「世間/社交界の慣習についての知識、社会において人間が互いになすべき礼節の配慮」(『リシュレ辞典』(1755)) とある<sup>1</sup>。一方、処世術に類似の概念として「ふるまいの規範 (= 「作法」)」が挙げられる。ふるまいの規範である「作法」が一般的に食事、訪問、観劇などの各慣習行動におけるふるまいの規則を指すのにたいし、「処世術」は共同生活における生き方そのものを説く、より包括的な観念であり、作法はその一部をなすと考える。

ここから演繹される「処世術」の定義を一旦まとめておこう。第一義的に処世術とは善き共同生活のための規範および規則であり、またこれに則った行動様式自体も指す。それは法を補い、また法の管轄外の領域を担う慣習的法である。たとえば、挨拶をする際に脱帽するかしないかを法は定めず、これは処世術の管轄である。また、法は詐欺を禁じるとはいえ、騙された者が騙されたことに気づかないほどたくみな詐欺を法は罰することはできない。善き共生を乱すこの行いを処世術は戒める。また、処世術は道徳や宗教とも完全に一致しない。先の例に倣えば、脱帽行為に善も悪もないが、慣習となったがためにこの行為は要請され、しだに不注意であれ、故意にであれ着帽したまま挨拶をすれば違反行為とみなされるようになる。よって、倫理的判断にもとづく道徳的、宗教的規範にたいし、処世術は慣習的に形成される規範を指す。このことは、同時に普遍的な倫理的規範にたいし、処世術は時代、地域によって変化し、各地域の自然的気質や、政治、歴史、慣習によって形成される気質によって左右されることも含意する。また各人の行動様式を問題とする *manières* にた

---

<sup>1</sup> « *civilité* », *Dictionnaire universel Richelet*, 1680 ; « *politesse* », *Dictionnaire de Trévoux*, 1752 ; « *savoir-vivre* », *Dictionnaire de Richelet*, 1755.

いし、処世術は集合的なふるまいのありようを問題とする。また、処世術は身体的行為として外在化されることを要請する。どれほどの徳人であっても、その徳が適切で心地よいふるまいとしてあらわれなければ無意味とみなされる。自然を模倣し、自然そのもの以上にみせる技が芸術／技芸と考えられていたことを鑑みれば、処世術は一技芸でもある。処世術が模倣し、美しくみせる「自然」とは人間の社交性である。人間は本性的に他者とともに生きることを自然と欲し、他者との良好な人間関係の維持に努める動物である。この性向を心地よいしかたで外在化させる技が処世術なのである。「精彩を放つ精神は自然の賜物であるが、技はこれを伸ばし、より完成に至らしめることができる<sup>2</sup>」。一技術ではあるが、その行動様式が人びとの自然的あるいは政治的気質と結びついて習慣化すると、その人びとの気質の一部となり、精神となる。このように考えると、処世術は mœurs 習俗との共通性がある。ただ、習俗には人びとの集合的ふるまいの結果生まれる風紀を指す場合もあり、その場合の習俗は純化も墮落もするし、善い習俗、悪い習俗もあるが、処世術は習俗を善く維持するための規範であり、それ自体は改善も悪化もしない。処世術は法のおよび得ない領域において各人の行動を律する行動指針であり、善き処世術を定めることは善き法の制定と同様に、善き共同生活の実現を可能にするのである。

## I) 「交際社会」…スミスの交換原理とアリストテレスの交換原理

### I)-i スミスの交換原理

次に「交際社会」であるが、このことばに聞き覚えがなくとも「商業社会 *société de commerce*」ならあるだろう。分業の発展によって各人が異なる所有物を有し、市場を通じてそれらを交換し合うことで各々が自己の最大利益を追求し、それを通じて、社会全体の豊かさも実現するとされる社会である。みながすべての欲望を満たそうとすれば、限られた富をめぐる争奪戦がおきる。よって、一方で富の平和的な獲得法が、他方では富の総量を増す施策が求められる。前者にあたるのが、強奪でも、媚をうって相手の好意を得ることで必要物を獲得するのでもない、交換という方法である。交換という財の獲得法によって各人が欲望をおぼえたものを入手し、不要となったものを手放すことで、名誉や体裁を失うことなくその時々の方々の物質的欲望をある程度満たすことが可能になる。後者は分業による効率的な富の生産拡大であり、これによって日々多様化し、増大する欲望に応える。このように商業社会とは、交換という人間の欲望の代謝システムによって私利の追求と全体の利益の調和を図る社会、すなわち人間の平和的共生を実現する社会システムであった。筆者の仮説によれば、ほぼ同時代の十八世紀において、同様の目的のための同一の原理にもと

---

<sup>2</sup> Baltasar GRACIÁN (1601-1658), *Le Héros*, trad. de l'espagnol et présenté par Joseph de Courbeville, Paris : N. Tissot, 1725, p.22. ( フランス語訳初版 1645 年。 )

づく交際社会が成立した。上述の商業社会において問題とされる欲望とは、第一に物質的富への欲望である。自然法の第一の原則である自己保存は人間に自己の生存を守ること、したがって生存に必要な食糧や毛皮を得るよう要請している。だが人間は快適さ、安楽さも欲するようになり、欲望が拡大し、各々が十二分にそれを満たそうとすればホッブズ Hobbes, Thomas (1588-1679)が描いたような闘争状態に陥りかねない。この状態を回避するために、それまで道徳哲学、宗教的戒律は欲望そのものを否定し、抑圧と強制で破壊的情念に対処しようとしてきたが、ルネサンス期から十七世紀にかけて、しだいにその方法論の有効性に疑念が抱かれるようになる<sup>3</sup>。そこで、欲望を原動力として社会の進歩を図るという発想の転換が図られた。商業社会の構想はその一つの論理的帰結なのである。

このような社会構想の代表的論者といえば、まずスミス Adam SMITH (1723-1790)が念頭に浮かぶ。交換によって利益の獲得を図る交換性向を人間の本性とするスミスは、『国富論』において交換および分業を生む原理をこのように説明している。他者から何かを望むときには相手の好意を惹こうとするのが常である。

「しかし、人にはどんな場合にもそうする時間があるわけではない。文明社会では、人はつねに多数の人びとの協力と援助を必要としているのに、一生をかけても何人かの人びとの友情を得るには足りない。[ ... ]しかも、それ[ 仲間の助力 ]を彼らの慈悲心だけに期待しても無駄である。自分の有利になるように彼らの自愛心に働きかけ、自分が彼らに求めることを自分のためにすることが彼ら自身の利益になる、ということを彼らに示すほうが有効だろう。他人になんらかの種類の取り引きを持ちかける者はだれでも、そうしようとする。私のほしいそれをください、そうすればあなたのほしいこれをあげましょう、というのがすべてそのような申し出の意味であり、われわれが自分たちの必要とする好意の圧倒的大部分をたがいに手に入れるのは、このようにしてなのである<sup>4</sup>」。

スミスによれば、成長すれば完全に独立する動物と異なり、たえず他の援助を必要とする人間にとって、分業、交換は人間のある性向の「必然的結果」

---

<sup>3</sup> ハーシュマン『情念の政治経済学』佐々木毅、旦祐介訳、法政大学出版局、1985、10-11 ページ (OR; Hirschman, Albert O., *The passions and the interests : political arguments for capitalism before its triumph*, 1977)。

<sup>4</sup> アダム・スミス『国富論』杉山忠平訳・水田洋監訳、岩波書店、2000-2001、38 ページ (OR: SMITH, Adam, *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*, [1776] 1789)。

であり、また欲望の多様化によっていっそう他者の助けが必要になった文明社会においては最良の方法である。このような人間の物質的欲望と社会平和の調和のために考案されたのが商業社会であるなら、交際社会が応えるのは人間の自然な精神的欲望である。

「評価されることへの愛も社会の魂であり、われわれを相互に結び付けます。私はあなたからの称賛を必要としているし、あなたも私からの称賛を必要としています<sup>5</sup>」。

自己の物質的必要を満たすために他者を必要とする人間は、他者と相互依存関係におかれている。必要が人間に共同生活を要請しているのだが、そこには精神的必要も含まれる。人間には他者から評価されたい、信用にたる友だと思われたいという自然な欲求がある。食糧ほど生命維持に不可欠ではないが、本性的に他者との共存を望む社交性を備えた人間が人間らしく生きるためには欠かせない欲求である。ちょうど1730年代以降の奢侈論争において、奢侈欲求がより容易で確実な自己保存を求めるという自己保存の原則にもとづいて肯定されたように、おなじく自然法にもとづき他者からの評価 (estime, considération, égards, respect...) という余剰も第二の必要として承認されつつあった。その背景には、十七世紀末以降の作法書の普及もあるだろう。それまでふるまいの洗練は宮廷や社交界の住人のみに許された特権であったが、こうした上流階層のふるまいをその他の階層の人びとに教示する作法書が広く流布した。優雅なふるまいによって得られる評価を求める欲望が解放されたのである。この欲望をいかに代謝しつつ、社会平和を実現するか。この問いへのこたえが交際社会である。その原理については、先のスミスの説明にそのまま従えばよい。人は評価を求めるが高い評価の獲得は、実際にはそう容易いことではない。優れた才、美貌、善良さなどは評価に値するが、それを披露する機会がつかねにあるとは限らないし、他人の慈悲心に頼ることもできない。したがって、みな評価を求める社会では評価を交換しあうのである。周知のように当時 *commerce* ということばは交際も商業も意味していたが、その語源的共通性は交換の原理にある。交際ではことばや心を交わし、商業ではモノや貨幣を交換するが、いずれにおいても双方の満足を引き出すための取り引きを指す。商業における貨幣は、交際においては作法によって定められた記号としてのふるまいである。記号の利用によって評価の交換活動は活性化し、人びとをつなぐ社会的紐帯はますます強くなり、社会秩序が安定する。優雅に帽子をとって挨拶することで相手への敬意の徴をあらわせば、相手は同じく優雅な身のこなしで挨拶

---

<sup>5</sup> Marquise de LAMBERT, *Avis d'une mère à son fils, et à sa fille*, Paris, chez Etienne Ganeau, 1734, p.54-55.

撈を返し、わたしへの敬意を示す。他者の評価欲の充足に貢献することが自己の評価欲の充足につながり、各人が自己の欲望に忠実で、その充足に励むほど社会平和の実現に近づく。交際社会とは、交換のシステムにもとづく人間の自然な欲望の平和的相互充足、そして共同体における幸福の実現を図る社会構想なのである。

スミスが考えたような交換性向を有した人間モデルにもとづく交際社会構想は、すでに 1730 年代に認められる。『気に入られることの必要性和その方法<sup>6</sup>』(1738)において、モンクリフが想定したのは、他者に気にいられたいという欲望に導かれ、この欲望を貪欲かつ確実に満たそうとする人間である。他者に気にいられるためのもっとも確実な方法とは、他者への快の提供である。われわれに心地よいと感じさせようと奉仕する者にたいして、われわれは否応なく好意を抱く。その心地よさとは、第一に共感を得ることを感じる。ついで、自身の趣味や感性が評価されればさらに心地よく、究極的には自身を機知に富み、洗練され、みなが自分との交際を望む人気者だと感じることに、すなわち評価の独占による自己愛の充足に最大の快を覚えるものである。反対に他者に評価が独占されればもっとも不愉快に感じる。したがって、モンクリフによれば気にいられたいという欲望を抱くものは、相手が共感を得、自己愛が満たされるよう自発的に努めることになる。だが、人は自己愛についてはきわめて敏感で、単に追従をいっても下心はすぐに見透かされてしまう。求めているのは正真正銘の評価であり、追従は真の評価の拒絶としか映らないのだ。よって、気にいられたい欲望に貪欲であればあるほど自己の評価の独占欲を抑え、交際において敬遠される自慢話、不機嫌や無関心、見え透いた追従を慎むこと、相手の話に耳を傾け、相手の美点を見つけるべきところに見出し、適宜、適度に褒め、相手が注目を浴びる機会をそっと提供することができる。こうした配慮を相互に行うことで、誰もが自己の気にいられたい欲望を満たしつつ他者の自己愛の充足に貢献し、双方の満足する交際が生まれるのである。また、モンクリフはそのために教育の重要性を訴えている。幼少期からの教育によって誰もが気にいられたい欲望を自然と身につけ、この欲望を備えた均質な人間による共同生活はおのずと心地よいものになるのである。

### I)-ii アリストテレスの交換原理

ところで、モンクリフのそれとは別の原理にもとづく交際も以前からあった。それは、正義の実践として規定された交際である。

スタロバンスキーは古典主義時代のオネットムというモデルを有効にす

---

<sup>6</sup> MONCRIF, François-Augustin Paradis de, *Essai sur la nécessité et sur les moyens de plaire*, Prault fils, 1738, avec une introduction et des notes de Geneviève HAROCHE-BOUZINAC, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 1998.

る処世術の礎を「理性、判断、長所」と言い表している。理性に基づく合理的判断力によって他者の美点を的確に判断し、美点を披露してくれた相手に対して、それ相当の賛辞、敬意、評価を返す。そして今度は賛辞を受け取った側がそれに対して、同じように正当な代償を支払う。オネットムの交際とは対等かつ公平な交換関係にもとづく交際である。この関係の対等性、公平性が重要である。各美点の価値を正しく判断する参加者の理性によって、いわば「公定レート」が定められ、これが等価交換を保障するからこそ円滑な交際が実現される<sup>7</sup>。このように交際におけるやりとりはしばしば金銭の授受に喩えられるが、それは才、機知、美、よき趣味によって共同体に快をもたらし、それにたいして適切な返礼（等価交換）をする評価の交換実践である。しかし、この交換市場は市場原理にもとづくのではなく、またその参加者のエトスも近代的な経済活動者のそれではない。「オネットムはほめる機宜を逃しません。他者の評価を下げて自分の評価をあげるよりも、公正な評価をくださることによるこびを感じるのです<sup>8</sup>」。ランペール侯爵夫人によれば、他者の善き行為を公正な評価によって報いることが礼節であり、それは高貴な精神が命じる正義という徳の実践である。

このような等価交換の原則は、交換における利益追求をきびしく咎める。追従がきびしい非難の対象となるのはそのためである。交際というやり取りにおいて評価は交換可能な財であるが、追従とは実体のない評価をあたえて、真の利益（富、地位、保護、信頼など）を得る行為である。追従者の得た多大な利益は、他方の犠牲のもとにのみ生まれるものである<sup>9</sup>。両者の力関係が異なる場合にはとりわけ被害は甚大になり、だからこそ、君主や大貴族の子息に向けた処世術論においては追従者への警戒、その見極め方が必ず説かれる。

このような正義の実践と規定された交際は、スミスの交換原理の対極に位置するアリストテレスのそれを想起させる。「アリストテレスの経済思想<sup>10</sup>」において、森岡邦泰はアリストテレスの交換原理をスミスのそれとの比較において位置づけている。スミスは交換活動を各人の利益追求の場としたが、アリストテレスにおける財の交換とは正義と友愛の実践であり、その目的は共同体における「善く生きること」の実現にある。それは個々人の私欲の追求を肯定

---

<sup>7</sup> ジャン・スタロバンスキー『病の内なる治療薬』小池健男／川那部保明訳、法政大学出版局、1993年、60-62ページ（OR：Starobinski, Jean, *Le remède dans le mal : critique et légitimation de l'artifice à l'âge des lumières*, Gallimard, 1989）。

<sup>8</sup> M<sup>me</sup> LAMBERT, p.64.

<sup>9</sup> スタロバンスキー、60-62ページ。

<sup>10</sup> 森岡邦泰「アリストテレスの経済思想」、『増補版 深層のフランス啓蒙思想 ケネー デイドロ ドルバック ラ・メトリ コンドルセ』晃洋書房、2002年、249-262ページ。

したスミス流交換原理の対極にあるという。やや長いが、森岡によるアリストテレスの交換原理をここで概観しておきたい。

アリストテレスの想定する人間も他者の援助なしには自足しえない動物である。しかし理性とことばによってポリスという共同関係を築き、それによってはじめて自足が可能になった。よって、人間の共同生活の終極目的は自足であり、それは孤立した一個の人間の自足ではなく、共同体の自足を意味する（ここから人間は本性的に「政治／社会的動物（ポリアーティコン・ゾーオン）」であるという有名な定式が生まれた）。しかし、ポリスの本質は単に自足を可能にするだけではなく、幸福にかつ立派に生きるために徳に意を用いて、善き共同生活をおくることにある。この点で、ポリスは単に場を共有する集住、不正をしないための共同体や物品交換のための共同体（軍事同盟や商事会社）とは明確に一線を画す。また、人間は家、村、ポリス社会と次第に拡大する共同体を形成するが、それぞれの共同体にはその絆をなす友愛がある。友愛（ピリアー）は親と子、同じ種族の者同士（人間同士）を結びつけ、また国家をも結びつける紐帯の役割を果たす。友愛は親子の友愛のように他の動物にも認められる自然な感情であると同時に、政治的・制度的機能も担っている。なぜなら、人びとが互いに友愛を抱いているならば、正義は不要となるからだ。友愛は法に代わって、正義という観念を用いずして正義を敷くのであり、よって立法者は正義以上に友愛の鼓舞に力を注いだ。だが人びとがみな公正であっても、それでもなお人間には友愛が必要である。友愛は倫理上の徳目であると同時に、法を支え、補う政治的役割も担い、共同体に不可欠の絆をなすのである。

そしてここが肝心であるが、自足し且つ善く生きるという国家の終極目的、そして友愛という紐帯は経済活動と密接な関係を持つのである。友愛とは互いに交代で進んで負担を引き受けたり、共有することによって示されるのだが、財の交換活動とはこの友愛の実践にほかならない。アリストテレスにとって真の富とは、自足を可能にする必需品であり、その種類や量は共同体の内部で慣習的、制度的に定められていた。自足のみが国の目的であれば、富は豊富であればあるほどよいだろう。自足がより確実且つ容易になるからだ。しかし善く生きるためには一家の自足分以上の富は不必要であり、それにたいする権利をもたず、反対に欠乏をきたした家族がその使用权を持つことになる。したがって、財の交換とは余剰と欠乏の過不足の調整を目的とせねばならない。それは、国家の共有財産を各人の必要に応じて配分する「配給」の意味に近く、よって交換によって富が無限に増大することはなく、またそうあってはならない。ここで森岡が強調するのは、アリストテレスの経済思想と倫理的価値規範の不可分性であり、そうした倫理を無に帰しかねない経済的合理性との非両立性である。配分される富とは第一義的に国の共有財産とみなされ、原則的には投資に応じてその配分を受け取るのだが、この場合の投資とは「善く生きること」への貢献であり、その多寡に応じた配分こそが公正な配分とみなされる。

したがって財の交換は「善く生きること」への貢献の度合いに応じて国家の共有財産が配分される正義の実践であり、またそれは「善く生きること」への負担を請け負いあう友愛の実践なのである。ここに認められるアリストテレスの人間観はモノとモノとを取り引きし、それによる利益追求を人間の本性としたスミスの人間観と正反対である。この点は、有名なアリストテレスの商業批判にも現れている。彼は自足を求める自然に反し、自足の必要分を上回り、蓄財目的として無限の富を追求する点において商業活動を非難している。それは、国家の目的である善く生きることと反するからである。

当時のアテネでは貧富の差が拡大しつつあったが、貧富の差は市民共同体としてのポリスの存立を揺るがすのみならず、軍事力の弱体化をも招く。無限の富への欲望、それを掻き立てる商業がポリスを崩壊の危機にさらしていた。森岡によれば、アリストテレスにとって善く生きることとは、富への飽くなき欲望を抑制し、共同体の政治的、道徳的、軍事的紐帯を保つための制御装置である。あらゆる伝統社会では同様の機能を宗教、道徳、民間伝承、神話が担っており、慣習的法である礼儀もその一つと考えてよい。だが、この交換モデルでは富の飽くなき追求を阻むのは、最終的には各人の倫理観でしかない。道徳は禁止と規定によって情念の暴走を防ごうとしたが、十八世紀の論者はその無力さにすでに気づいていた。欲望の暴走を確実に防ぎ得ない点が同交換原理の欠陥と映ったのかもしれない。少なくとも、モンクリフはその確実さを求めた一人であった。アリストテレスは、人間を本性的に「国家をもつ（政治／社会的）動物」と定義づけたが、十八世紀においては *sociable* な性向、すなわち社交性向と呼ばれた。他者に気にいられようとする配慮は、社交性向の発露に他ならない。モンテスキューはアリストテレスの公理をこういい換えている。「人間はともに生きるため、互いに気に入られるために生まれてきた<sup>11</sup>」。しかし、社交性向とは一状態を指すに過ぎない。たとえ社交を望む性向があったとしても評価欲のような情念によって社交性向の発揮が阻まれることがある。人間は気まぐれでもあるから、昨日と今日とで異なる態度を取るときもある。社交性向は、確実な社会的実践を保証しえないのである。そこでモンクリフは、社交性を欲望といい換えた。社交性を欲望とみなすことは、社交性に規則性を付与することを意味する。欲望には、恒常的にその充足を目指す規則的運動性があるからだ。これを利用したモンクリフの気に入られたいという欲望は、相互の好意の獲得、それによる社会平和という目標にむかって規則的かつ恒常的に運動する社交性の一変種である。つまり、モンクリフは教育による社交性向の社会的欲望への発展、それによる人間行動の合理化、人間関係におこる不断の相互作用における不確定要素の排除を目指したのである。

---

<sup>11</sup> “ Les hommes, sont nés pour vivre ensemble, sont nés aussi pour se plaire.” (MONTESQUIEU, *Esprit des lois*, IV, 2., dans *Œuvres complètes* ; Pléiade, 1949-1951.)

モンクリフによってアリストテレスの交換原理は、スミスのそれに置き換えられた。経済思想史では、『国富論』の発表は独立した体系的知としての経済学の誕生を決定づけた歴史的転換点をなすが、本論で考察する交際社会の歴史においてはモンクリフの著作は終点ではない。アリストテレスの交換原理からスミスのそれへの移行を「文明化」と捉えれば、十八世紀を特徴付けるのは文明化への歩みであると同時に、行き過ぎた文明化にたいする危惧でもある。その危惧は世紀後半において、再びアリストテレス型の交換原理に立ち返らせることになる。このような文明化への希望と過度の文明化の危惧のあいだで揺れる十八世紀の歩みは、二つの交換原理を参照することでいっそう明らかになるように思われる。ある程度の洗練の域に達したとの自負を抱くまでになったフランス人にとって、課題は文明化である以上に過度の文明化の弊害を防ぐことにあった。文明化への歩みとともに、とりわけ十八世紀中葉以降に顕現する文明化批判を処世術論の観点から捉えることが本論の目的である。

### I)-iii 社交性向と欲望と文明化

モンクリフの交際原理に話を戻そう。当時、このような交際システムが *société de commerce* という名で呼ばれたことはなく、よって厳密に言えば本論で論じる「交際社会」を *société de commerce* の訳語とみなすことはできない。当時 *commerce* は「取り引き/やり取り」を意味する広い観念であり、ことばや心を通わせれば「交際」を、モノとモノ、モノと貨幣の交換であれば「商業」を意味していた。*commerce* の意味は文脈に応じて変化したが、*société de commerce* という表現における *commerce* は「商業」を指していたと考えて間違いないだろう。では、あえて「交際社会」という新語を提起する意味はどこにあるのか。それは商業であれ、交際であれ、交換のシステムにもとづく社会構想を、欲望の制御と利用にかんする考察を主軸に展開する文明化という観点から包括的に捉えるためである。

エリアスが示したように、習俗の「文明化」は人間の動物的衝動、暴力性の制御を意味するが、これら衝動や暴力性の根源にあるのは欲望である。食欲そのものは自然法の命じる自己保存の原則にかなう自然な欲求である。だが、食欲が裸出すれば、他者の目を省みず、テーブルクロスや手、口が汚れるのもかまわず骨をしゃぶり、皿をなめつくすという獣のような行為となり、さらには食欲をみたすために他者の皿の肉を奪いさえするかもしれない。万人の無秩序な欲望の解放は円滑な共同生活を阻み、闘争状態を招きかねない。そこで作法書は食欲の無秩序な外在化を戒める。欲望の裸出を忌避する感性が育まれ、共同生活に適した行動様式を獲得することで、孤立していた未開人は心地よい共同生活を営む文明人になる。つまり、文明化とは欲望の制御、およびそれによる円滑な共同生活の実現を意味するのである。

通常は習俗論や道徳科学のテーマとして論じられる交際についても、同

様に文明化の枠組みで捉えることができる。交際において問題とされる欲望とは他者に評価されたい、友と呼ぶに値する人間だと思われたい、みな注目を集めたいという人間の精神的欲望である。先の食欲の例にそのままあてはめてみると、他者からの評価を願う評価欲は自然な欲求であり、かつ信望を損なうであろう行為をわれわれに慎ませ、善行に導くという利点もある。だが、その欲求を満たすためにみな自身的美談を語り、自己の評判をあげるために他者の悪口をいいはじめたら、やはり人間関係は劣悪になる。人間には本性的に他者との共同生活を望む社交性向があるにもかかわらず、暴力的な評価欲のために社交性向が萎縮しかねないのだ。ひとりでは自足が不可能な人間にとって共同体の維持は死活問題であったが、社交性向の萎靡、それによる社会的紐帯の破壊は共同体の存立を揺るがしかねない問題であった。よって、処世術書は不和をもたらす利己的な姿勢を戒め、自己を語る以上に他者に耳を傾けるよう要請する。円滑な交際の心得を説く処世術書とは、人間の自己保存をより円滑に、より平和的に行う共同生活のための指南書なのである。

ところで、十八世紀において同じく自己保存に由来する人間本性を考察対象に据え、共生共存のシステム構築を目指すなかで確立されていったのが経済学である。文明化の歩みとは欲望の制御と同時に、富の総量の拡大による欲望の充足を目指す動きでもある。十八世紀の経済思想史における重要な思想家とはまさにこの二つの問題に取り組んだ論者であり、マンドヴィル Mandeville, Bernard (1670-1733)、ケネー Quesnay, François (1694-1774)、スミスはいずれも情念の理論家であった。人間本性そして気候風土、歴史、政体によって形成された気質は、人間行動に決定的な作用を及ぼすのであり、情念や習俗を考慮せず富の生産、循環を考察することは机上の空論に等しいとみなされていたのである。それは十八世紀において社会 政治 経済システムが考察される際には、社会的 / 社会的動物としての人間本性 = 自然、およびこの本性にもとづく交際の考察がつねにその前提としてあったことを意味している。(人体と政治体のアナロジーが成立していたこの時代、個人レベルにおける人間関係のあり方は、政治体のその文字通りの決定要因として考察されていたのである。) また、それは習俗の絶対的監督権をもっていたキリスト教道徳の権威の低下を補う作業でもあった。人間社会を律する法は法律、倫理的規範、慣習的規範の三つに大別されるが、十八世紀は宗教道徳に代表される倫理的規範の地位が揺らいだ時期である。十八世紀の論者は、人間本性の探求および人間行動の観察にもとづく道徳科学によって既存の倫理的規範の真理を厳しく問いただし、その一方で、同じく観察にもとづき自然 = 人間本性にもっとも即した慣習的規範が模索されていた。弱体化した倫理的規範を法律と慣習的法の二本の柱によって補いつつ、三つの法の力関係を再規定し、補修するという作業が進展していたといえる。こうしたなかで、交際は法律にたいして慣習的法が圧倒的優位にある領域であった。十八世紀において慣習的法である処世術を論じることは、人

間のあいだのやりとり（交際、商業、外交交渉、主人と召使、親と子、君主と臣民の関係...）をあまねく論じることと同義であった。集合的行動様式を説く処世術論が問うのは、個々人のあいだで結ばれる社会的紐帯であると同時に、各構成員と政治組織としてのポリスとを結ぶ社会 政治的紐帯のあり方なのである。そこで、社会システム論という切り口から十八世紀の処世術論を分析することが可能となり、また重要なのである。処世術論を *société de commerce* という観点から捉えることで、欲望の代謝システムの構築にいたる十八世紀フランスの（ひいてはヨーロッパの）文明化の営みをより包括的に俯瞰することが可能になる。また、それは社会 道徳 政治的秩序を問う際に、社会的 / 社会的動物である人間本性 = 自然、およびこの本性にもとづく交際に注目した十八世紀の知のあり方に触れる視点を提供してくれるのである。

## II) 行儀作法中心史観からの転換

### II)-i 「処世術論」という時代錯誤

本論を処世術論の考察と位置づけたが、実は「処世術論」という用語には時代錯誤がある。冒頭で述べたように、当時は共生の規範を表す一般的な表現は、十六世紀初頭に西ヨーロッパ全域に浸透した *civilité* 行儀作法、十七世紀に現れた *politesse* 礼節の二語であった。十八世紀のフランス人はふるまいの規範が問題とされたときには *civilité*、*politesse* を論じていたのである。時代によってふるまいの規範をあらわすことばは異なり、それは当然ながらその觀念の変化を意味している。理想とされる人間像は変わり、矯正すべきとみなされる悪徳も変化する。とりわけ、十八世紀には *civilité* と *politesse* が異なるコノテーションを与えられ、二つはほとんど異なる規範を意味するまでに至った。そうであれば、十八世紀を考察対象とする際には *civilité*、*politesse* を論じなければならないのであり、これらを包括した「処世術」という概念は存在しないとさえいえる。

もちろん *civilité*、*politesse* は本研究の主要考察対象の一つである。だが、時代錯誤を犯すがゆえに明らかになることがあり、犯さねば見えないものもある。このような観点から、クレルモン・フェラン大学の A.モンタンドンを中心とする研究者によって編纂された『ヨーロッパにおける処世術書目録 中世から現代まで<sup>12</sup>』が 1995 年に刊行されている。同目録においては、ヨーロッパ各国語ごとに任意の共同体における共生の規範を説く書物をすべてが「処世術書」の範疇のなかに一括されている。ふるまいの規範をあらわすことばは *courtois*、*galant*、*civilité*、*politesse*、*savoir-vivre* と変化し、またそこで想定されている

---

<sup>12</sup> Alain MONTANDON (sous dir. de), *Bibliographie des traités de savoir-vivre en Europe du Moyen âge à nos jour*, 2 vol., Association des Publications de la Facultés de Lettres et Sciences Humaines de Clermont-Ferrand, 1995.

「共同体」の性格も異なるが、これらを共生の規範という範疇に包括することでその変化を捉えることが可能になる。本論がとりわけ注目する変化とは、十八世紀中葉に顕現する一連の変化である。

この時期は、従来のふるまいの歴史研究では等閑視されてきた感がある。作法を分析対象とする際には主に社会学、心理学、歴史学の三つのアプローチが考えられるが<sup>13</sup>、歴史学研究においては、幾多の批判にもかかわらずエリアスの『文明化の過程<sup>14</sup>』は現在においても大いに示唆的であり、なによりも後代の研究に絶大な影響を及ぼしている。だが、十八世紀後半が十六世紀以来の大きな歴史的運動のなかに飲み込まれ、それ固有の運動が軽視されがちであるのは彼の影響力の大きさに一因があるように思われる。なぜか。エリアスが描いたのは、近代的な中央集権国家が確立しつつある時代における、身体と感性の文明化の足跡であった。そこでは「文明化」とは動物的、攻撃的衝動の抑圧・内在化による公的領域からの暴力の排除、そしてことばと法による支配の確立を意味していた。またここには、勇気と身体能力が優先される武人の世界から、思考し議論する文人の社会へという移行、王の右腕となる支配者層が旧来の武家貴族から法学の専門家へ移行したことも含まれる。したがって、分析の中心はフランス流作法の確立期（「オネットム」というフランス貴紳像の形成期、ルイ十四世による統治技法としての宮廷儀礼の確立期）である十七世紀となり、これらの変化の決定的転換点は、当然のことながらルイ十四世治世に位置づけられる。このように「文明化」を野蛮や未開からの脱却、近代国家の成立と位置づける限り、十八世紀後半は十七世紀末に最盛期を迎えたものの延長であるにすぎない。それ以前に大きな流れは決定付けられているのである。

エリアスが文明化の推進役とみなした作法書の普及の歴史という観点からみても、同様の結論に行き着く。彼は、中世末期から十八世紀のさまざまな作法書に「文明化の過程」の軌跡を見出し、史料として多用している。まずこれら作法書は、身体の制御に取り掛かった。人間のなかに潜む内なる動物性は、ときに暴れて外部に飛び出そうとするが、これが露わになるのを防がねばならない。よって、作法書は第一に身体の内と外をつなぐ身体器官および行為にとりわけ注意を注いだ。それは唾液を出し、食物を体内に取り込むための口、鼻汁がでる鼻、動物の牙のように鋭く伸びる爪であり、あるいは精神の鏡と考えられてきた目、そして同じく精神を映しだす発話行動をも担う口は二重に危険な身体器官である。同様に排泄（スカトロロジー）および性は公の領域で露わに

---

<sup>13</sup> 歴史学以外も含めて、ピカールによる研究史を参照。Dominique PICARD, *Politesse, savoir-vivre et relations sociales*, PUF, 2004.

<sup>14</sup> ノルベルト・エリアス、赤井慧爾・中村元保・吉田正勝訳『文明化の過程』法政大学出版局、1977年（OR ; ELIAS, Norbert, *Über den Prozeß der Zivilisation*, Francke Verlag, 1969）。

することが禁じられた一方、とくに性は私の領域に場を移し、隠れたものを暴く喜びをもたらすポルノ文学の隆盛を準備した。行為については、作法書がもっともページを割くのは食行動である。作法書は人間に道具を持たせ、骨にしゃぶりつくことを禁じ、また食事中に口からでるものすべて 唾液、咀嚼中の食物、そして熱いスープを冷ますための息さえも を忌避させた。食事中にも、人間が獣とは異なることを忘れないためである。また、ナイフは凶器にもなりうるだけに、その使用にはいっそうの配慮が求められる。食卓が獣を切り刻む屠殺場になったり、会食者間での争いがナイフを武器とした決闘に発展することはけっして許されない。ナイフは華麗に振り回す武器ではなく、ダンスに用いられるバトンのように定められた動作以外の使用がかたく禁じられたのである。身体の制御の次には、精神の制御である。最終的には、これら荒々しい行為を不快と感じ、自らそれを避けたいと願う感性が形成されねばならない。そのために、作法書の教えは短い韻文と図版で示されたり、コレージュでは読み方の授業のテキストとして用いられた。いずれにおいても見、読み、暗誦し、聴覚と視覚を駆使することで、記憶、身体、感性に刻まれることが期待されたのである。

十六世紀前半、これら作法書はまず西ヨーロッパを中心に水平方向に普及した。本論では近世フランスの作法論の直接的源流であるルネサンス期イタリアの作法論から考察をはじめが、当然のことながら作法という観念がその時期に生まれたわけではない。しかし、それまで口承されてきたふるまいの規範が体系的知として書物にまとめられ、これを期にコレージュ教育に組み込まれたのはまさにこの時期である。身体の統制による人間本性の文明化が制度化されたといえるだろう。この現象を象徴する二つの作法書がある。一つはエラスムスが行儀作法を全キリスト者の義務として定めた『少年行儀作法論』、もう一つは宮廷人の心得を説いたカスティリオーネの『宮廷人』がヨーロッパ規模の成功を収め、ヨーロッパの知識人に共通の作法を与えた。ついで、フランスにおける垂直方向の浸透は十七世紀から十八世紀にかけて起こる。この時期は作法のマニュアル本が生まれ、それまでにない規模で普及した時代である。最新の宮廷風マナーの習得は社会的上昇手段でもあり、これを教示する作法書が地方貴族や都市の上層第三身分を中心に大成功を収めた。他方では廉価作法書が大量に流布し、ただし作法の習得は貧者に無料で読み書きを教えるジャン＝バティスト・ド・ラ・サルの慈善学校での教育にも組み込まれた。また、みながうわべだけの洗練を求める風潮を非難するモラリストらの風刺文や、上流階層のいわば特権であった作法の低俗化を身分秩序の壊乱を理由に非難する多様な言説は、この現象の反作用である。こうして、ちょうどピラミッドのうえから流した水が横に広がりつつ下方にくだるように、支配者層の規範が社会的・文化的周縁層にまで徐々に浸透していった。エリアスが描いた「文明化の過程」が進展していたのである。この図式に沿えば、血、獐猛さ、野鄙なるも

の、すなわち野蛮、未開のあらゆる属性を排除した、穏やかで見た目にも美しいふるまいの統一規範の形成、そして浸透という大きな枠組みの中で十六～十八世紀は捉えられることになる。実際、多くの研究は手法や観点は異なるが、この枠組みに依拠して行われている。だが、その否定しようのない妥当性にもかかわらず、この図式に従う限り、十八世紀後半は必然的に注目に値しない時代としてなおざりにせざるをえない。近世フランスを「文明化の過程」の枠内で捉える限り、つまり文明化を野蛮さの撲滅と捉える限り、十八世紀後半は等閑に付されるのである。

だが、問題はまさにそこにある。この時期には、もはや文明化は野蛮との戦いではなかった。もちろん、これは作法書の教えが民衆層に浸透した、少なくとも当時の知識層がそう認識したことを意味するのではない。廉価行儀作法書は大量に印刷され続け、野蛮との闘いはたしかに続いていたが、その一方でフランス社会は文明化の新たな局面に入り、そこではるかに手ごわい敵と遭遇したのである。その敵とはなにか。そのこたえは、当時の処世術書にある。この時期、処世術書で扱われる「共同体」は社交界よりもはるかに広く、多様な人間を内に抱く「社会」と呼ばれるものになり、またそこで説かれるべき「生」とは会話、散歩、食事、ゲームからなる社交生活ではなく、教育、労働、結婚、育児…を含む広義の社会生活へと変わる。これまでとは異なる著者たちによる、異なる生き方を教える処世術書が、この時期に現れたのである。ここではもはや、お辞儀のしかたが細々と解説されることはなく、また不器用なふるまいで一座の笑いものになることが咎められるのではない。処世術書が求めるのは、なにより徳のある生き方である。有徳な生き方とはずいぶん漠然としているようだが、そのための教えはきわめて具体的であった。たとえば乱暴さとも仰々しさとも異なり、他者にたいする率直な敬意から発する心地よいふるまい、財産や外見のみで結婚相手を選ばないこと、子どもは母乳で育てること、奢侈的消費を慎むこと、賭け事は控えること、召使や小作人を信用しすぎること、彼らにつらくあたりすぎることもしないこと、無用な知識の習得とは異なる真の教育を子どもに授けること、施しの精神を忘れないこと…。これらはすべて徳の教えであるが、それは俗世間から離れて孤独に生きる隠遁者の徳ではなく、他者と集住生活を送る社会（社交）的人間の徳である。反対に、処世術書が彼らに戒めるのは怠惰、吝嗇、そして何より利己心から善人の仮面をつけて他者を欺くことである。それは他者に無関心で、無関心がゆえに無愛想で、情念のままに生きる未開人の悪徳ではなく、集住する利点を知り、そのための術も知り、そのうえで自己の最大限の利益のために同胞を不正に利用しようともくろむ文明人の悪徳である。文明化した人間の悪徳こそ、一定の文明化を果たしたフランス社会の新たな敵であり、ひと言でいえばそれは私欲の飽くなき追求であった。

その私欲とは、モンクリフが考えたような評価欲のみではない。物質的

にも精神的にも充足を求める人間の欲望を区別することにもはや意味はなく、欲望そのものが問われている。このように欲望自体が問われたとき、作法というふるまいの規範は処世術書の扱う多様なテーマのうちの一つにすぎなくなる。冒頭で述べたように、作法とは社会的慣習行動におけるふるまいの協約であった。裏をかえせば、公の領域でのふるまいの統制を目的とする作法は、自室にひとりである際の行動には原則的には関与しないということになる。実際には、適切なふるまいの会得には習慣化が不可欠と考えられていたから、作法書は他者の不在時にも神の目を絶えず意識するよう求めていたが、それでも禁止事項を挙げる程度にとどまり、公の領域とは異なる私の領域が各人に暗黙のうちに許されていた。しかし、私欲の暴走を抑制した徳のある生き方を説く十八世紀後半の処世術書には、処世術の管轄外とみなされる私の領域はほとんどない。処世術書は結婚生活、生産・消費生活、両親と子どもからなる家庭生活など各人の私生活に立ち入りはじめ、唯一、直接的に言及されないのは性生活くらいとなる。だが、性生活については医学と教会が手を携え、この時期に監視の目を強めたことが研究者によって明らかにされている。たとえば生殖目的から逸脱した性的行為が徹底的に禁止される傾向が強まり、一方でそれは男性不能者を「摘発」し、彼の婚姻を禁じる不能者裁判、他方ではそれまでは看過されてきた自慰の断罪としてあらわれることになる。一般的に十八世紀は公的領域から分離した私的領域の確立時期と捉えられているが、処世術書の分析からは公私の両領域はこれまでになく密接に且つ直接的に接続し、相互浸透しているかのようである。

先に挙げたような教訓とは、いずれも経済思想史、家族・子どもの歴史、教育史など各分野の研究においてすでに指摘されたものばかりである。奢侈の是非をめぐる議論は経済学の重要なテーマだったし、母乳による育児の薦めは少産少死への人口動態の変化やジェンダー問題（固有の女性性の認識、女性の社会的、政治的役割）、あるいは『新エロイズ』のような前ロマン派とも形容される感傷的文学の流行を、そして有徳な市民形成を標榜する教育は公教育をめぐる議論をそれぞれ想起させる。これら処世術のテキストは個々の分野において、「その他諸々の教育書」「その他多くの道徳書」などという呼称を与えられ、最新の知的潮流の追隨者として断片的に参照され、言及されてきた。その個々の内容に注目する限り、これら書物から得るべき情報の乏しいことは認めねばならない。退屈極まりない道徳書というレッテルも、あながち誇張とはいえないだろう<sup>15</sup>。だが、これらのテキストの真価はそこにはない。われわれがなすべきは、どれも似たようなありきたりの教訓を並べるだけのテキストが、ある特定の時期になぜ大量に（青本叢書作法書にはもちろん及ばないが）流通し

---

<sup>15</sup> たとえば J.-C. PERROT, « Nouveauté : l'économie politique et ses livres », *Le livre triomphant, 1660-1830 (Histoire de l'édition française ; t. 2)*, Promodis, 1984.

たのか、誰が誰を対象として書いたのか、誰にどのように読まれたのかを考えることにある。また、善き結婚相手の選択と礼節、母親自身による育児と施し、食事の節制と人間愛が並べて論じられるのはなぜか、これら実に多岐にわたる問題を貫くテーマはなにかを捉えることにある。換言すれば、これら類似のテキストを一範疇をなすテキスト群として考察せねばならないのである。この点はいままで詳細な分析対象とされてきた行儀作法書と比較することで、いっそう明らかになるだろう。civilté(行儀作法)書とはエラスムスの『少年行儀作法論』をモデルとした作法書で、十七、十八世紀フランスにおいては A.ド・クルタン『フランスで上流人士たちが実践する行儀作法論<sup>16</sup>』(初版 1671 年、以下『上流人士の行儀作法論』)、慈善学校におけるテキストとして長く用いられた J.=B.ド・ラ・サルの『礼儀ただしさおよびキリスト教の行儀作法の規則<sup>17</sup>』(初版 1703 年。以下『キリスト教の行儀作法』)の二つが代表的である。これらを簡略化したものが青本叢書であり、翻案、海賊版も多数現れるが、いずれもエラスムスに倣い civilté をタイトルに冠した作法書である。エリアスがその史料価値に注目させて以来(彼の最大の功績の一つである)、ふるまいの歴史研究の第一級の史料として扱われている。シャルティエはふるまいの差異化機能という観点から、ルヴェルは教育の観点から、マルゴランはユマニズムの啓蒙書という観点からそれぞれ論考を書き、またトロア版の廉価行儀作法書にかんしては G.ボレムの後を継ぐ現在の青本叢書研究の第一人者、アンドリによる論考がある<sup>18</sup>。また、エラスムスの『少年行儀作法論』は 1977 年、ついで 1999 年に復

---

<sup>16</sup> Antoine de COURTIN, (1622-1685), *Traité de la Civilté qui se pratique en France parmi les honnêtes gens*, Paris, L. Josse et C. Robustel, [1671].

<sup>17</sup> JEAN-BAPTISTE DE LA SALLE(1651-1719) , *Les Règles de la bienséance et de la civilté chrétienne*, Reims : impr. de R. Florentain, [1703] 1736.

<sup>18</sup> Roger CHARTIER, « La divulgation et la distinction : la civilté et ses livres », *Lectures et lecteurs dans la France d'Ancien Régime*, Seuil, 1987, p.45-86 (「差異の創出と文化モデルの普及」『読書と読者』、長谷川輝夫・宮下志朗訳、みすず書房、1994 年) ; Jacques REVEL « L'Usage de la civilté », Ph.Ariès, Georges Duby (dir.de), *Histoire de la vie privée*, Seuil, 1999, p.167-208 ; Lise ANDRIES, « Les manuels de savoir-vivre de la Bibliothèque bleue » p.49-60, dans *Convivialité et politesse : du gigot, des mots et autres savoir-vivre* / [études rassemblées et présentées par A. MONTANDON], Université de Clermont-Ferrand,1993 ; Jean-Claude MARGOLIN, « La civilté nouvelle », dans *Pour une histoire des traités de savoir-vivre en Europe*, A.MONTANDON(sous.dir.d'), Association des publications de la Faculté des lettres et sciences humaines de Clermont-Ferrand, 1994, p.151-154.

刻され<sup>19</sup>、ラ・サルの行儀作法書も 1992 年に<sup>20</sup>、クルタンのそれは 1998 年に最新の版が出版されている<sup>21</sup>。また、青本叢書の行儀作法書は BN の電子テキスト図書館 Gallica で参照することができる。分析の進展にともない、これら作法書は書店で購入可能なテキストになった。誰もが容易く参照しうる重要歴史史料として認定されたのである。これらの行儀作法書も手や爪を清潔に保つこと、時、場を問わず大笑いは避けること、テーブルクロスで鼻をかまないこと、節度を忘れないことなどを絶えず繰り返している。単調さという点では、十八世紀後半のテキストに優るとも劣らない。にもかかわらず、これらのテキストには研究者の熱いまなざしが注がれてきた。なぜなら、宮廷で認められた文明化が社会の末端にまで浸潤するその軌跡が大量の行儀作法書に見出されたからである。つまり一冊の行儀作法書ではなく、行儀作法書の普及が重視されたからである。

これまで「教育書」「道徳書」など、いずれもその全体を形容するには不十分な呼称を与えられてきた十八世紀後半のテキスト群を、行儀作法書と同様に「生き方」を指南する処世術書の一つと捉えることで、新たな局面を迎えた十八世紀フランスの文明化の歩みを明らかにすることが可能になる。それは利己心の暴走という新たな敵に直面した文明化の、いい換えれば文明化自身を敵とする文明化への歩みなのである。

## II)-ii ふるまいの文明化の功罪

文明化自身を敵とする文明化への歩みとは逆説的な表現を用いたが、問題は文明化の光が不可避的にもたらす影をいかに解決するかにあった。野蛮や未開からの脱却をめざす文明化はわれわれの生活を間違いなく豊かで、穏やかで、幸福にしたが、文明化も行過ぎれば弊害をもたらし、ついには未開社会にも劣る社会にならないとも限らない。原石は磨かねば美しい大理石にならないが「磨きすぎれば、無に帰する」のだから<sup>22</sup>。ある程度のふるまいの文明化を達

---

<sup>19</sup> Didier ÉRASME, *La civilité puérile, précédé d'une notice sur les livres de civilité depuis le XVI<sup>e</sup> siècle* par Alcide BONNEAU. présenté par Philippe ARIÈS, Ramsay, 1977 ; *La civilité puérile d'Érasme*, par Franz BIERLAIRE, Bruxelles : La Lettre volée à la Maison d'Érasme, 1999.

<sup>20</sup> *La bienséance, la civilité et la politesse : enseignées aux enfants* / Didier ÉRASME de Rotterdam, Jean-Baptiste de La Salle, Henri Bergson ; par Jean-Pierre SEGUIN, Jean Michel PLACE, Bruxelles : Le Cri, 1992.

<sup>21</sup> Marie-Claire GRASSI (présenté par et note de) *Antoine de Courtin, Nouveau Traité de civilité...*, Publication de l'Université de Saint-Étienne, 1998.

<sup>22</sup> GOURDIN, François-Philippe (1739-1825), *L'homme sociable...* Amsterdam : Mercus et Arckstée, 1767, p.47.

成したいま、なすべきは文明化の功罪を総括し、あるべき文明化の道を模索することであった。

そのような問題意識は、ジョクールによる『百科全書』の「savoir-vivre」に見て取れる。先述のように、savoir-vivre という名詞は十八世紀後半に現れるが、当時の他の辞書では civilité や politesse の類義語とみなされており、その定義はほとんど変わらない。『リシュレ辞典』の 1755 年版には、savoir-vivre は「世間（社交界 le monde）の慣習についての知識、社会において人間が互になすべき礼節の配慮<sup>23</sup>」とある。他方、civilité は慣習にしたがってふるまう「科学（体系的知）」や、「オネット<sup>24</sup>で、穏やかで洗練されたふるまいのしかた、会話（交際）のしかた」と定義され、politesse も同様に説明されている<sup>25</sup>。これにたいし、ジョクールの savoir-vivre の定義にはこれらとまったく異なる定義が盛り込まれている。

「われわれの国民における savoir-vivre とは、一般に認められている慣習を理解し、時流によって確立されたとおりの適切なふるまいによって他者に接し、社会においてオネット<sup>24</sup>で礼節に適うこと、そして名もない無数の何でもない些事を自然と優美に行うことを指す。純粹道徳や道理の觀念によれば、savoir-vivre は偉大で、善きことしか含まない。というのも、この語は身分上の義務を果たし、一切の軽薄な無為を排して、われわれが生まれついたところの生をそれに値するよう生きることの意味するのである<sup>26</sup>」。

ジョクールは前半と後半で異なる二つの定義を与えている。彼が指摘しているのはふるまいの規範の持つ二面性であり、先にみた辞書の定義との違いもここにある。一方で、savoir-vivre は慣習的に定められたふるまいの忠実な再生産を要請する。前半で説明されているのがこの第一義であり、これは先にみ

---

<sup>23</sup> « savoir-vivre », *Dictionnaire de Richelet*, 1775. 『アカデミー辞典』第四版はこの定義をそのままぞっている。

<sup>24</sup> 「オネット」には徳の觀念と結びつく誠実さを意味する場合と、単に礼儀にかなうという意味の二つがあり、全体的には十八世紀は honnête の価値が下落し、後者のような精神の気高さを要しない単なる立派さを指す傾向が強まる。名詞とともに用いられる場合には、honnête が名詞の前後いずれにつくかによって判別可能だが、単独の場合は文脈から推察せざるをえない。本論では、一括してオネットと訳す。

<sup>25</sup> « civilité », *Le Dictionnaire universel d'Antoine Furetière* ; « civilité », *Dictionnaire de Richelet*, 1775.

<sup>26</sup> JAUCOURT, chevalier de, « savoir-vivre », *Encyclopédie, ou, Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, t.XIV , p.719.

た savoir-vivre、civilité、politesse の定義と同じである。まず savoir-vivre とは慣習的に定められたふるまいを理解し、その通りに実践することである。挨拶をする際には脱帽するといった行為のように、そのふるまい自体は倫理的判断を伴わない。特定のふるまいとそれがなされる共同体の慣習との適合性、すなわち慣習という協約の尊重のみが問題とされており、たとえ「オネット」「礼節に適う」というある種の価値規範をあらわす表現が用いられていたとしても、ここでのオネットさ（誠実さ）とは慣習的ふるまいの実践によってのみ得られる。つまり、第一の意味における savoir-vivre とは慣例主義、順法精神と同義であり、且つその精神はふるまいによって、すなわち身体的所作として表現されねばならない。savoir-vivre とは善をなすことではなく、savoir-vivre の実践自体が共同体の調和をもたらす善行とみなされるのである。よって、それは savoir-vivre が普遍的知や実践ではなく、個々の共同体の自然的気質や慣習的に形成された気質に規定されることを含意する。ジョクールが冒頭で「われわれの国民における savoir-vivre とは…（傍点筆者）」と限定したのも、そのためであろう。

第一の意味が実践における savoir-vivre であるならば、第二の意味はその理念である。それは地域、時代を超えた人間としての普遍的義務であり、善の実践以外のなにものでもない。だが、ジョクールはそれが純粹道德の世界にしか存在しえないことも示唆している。このような savoir-vivre の二面性とは普遍と特殊、理念と実践、身体と精神であるといえるが、これはきわめて深刻な問題を孕んでいた。理念としての savoir-vivre は善の実践をはっきりと求めているが、実践におけるそれは倫理的判断をやんわりと拒んでいる。慣習の要請するふるまいが帽子の着脱にとどまるならよいが、実践の savoir-vivre が悪徳を要請する場合には問題が生じ、そしてそれはけっして珍しいことではなかった。たとえば、出来のよくない詩の評価をその作者から求められた場合、慣習に照らせばそれを褒めることが「礼節に適う」と見なされるが、これは虚言に他ならない。理念と実践は単に乖離するだけでなく、完全に衝突するのである。上の例はモリエールの『人間嫌い *Le Misanthrope*<sup>27</sup>』（初演 1666 年）的一幕である。主人公アルセストはオロントという貴族に自作の詩の評価を求められるが、アルセストは嘘はつきたくないこれを駄作と言い放ち、名誉を汚したかどで訴えられる。アルセストの親友フィラントは妥協をしない彼にあきれるが、アルセストは良心の呵責もなく愛想笑いを浮かべ、世辞をならべるフィラントを反対に非難する。このような両者は、処世術論における本質的問題にたいする二つの立場をそのまま表しているといえる。フィラントは作法が形骸化し、と

---

<sup>27</sup> MOLIÈRE (1622-1673), *Oeuvres complètes* 1, par Jouanny, Robert Bordas, 1989. [『モリエール全集』ロジェ・ギシュメール・廣田昌義、秋山伸子共編、臨川書店、2000-2003.]

きに罪のない嘘を求めるとしても、それによって保たれる快い交際を重んじ、アルセストは社会的徳の名の下に虚偽を正当化することを拒み、作法の実践者の内なる感情や徳に基づくふるまいを求めている。『人間嫌い』の初演から約一世紀後のフランスにおいても、同問題はなお処世術論における最重要課題であった。ジョクールが先の引用で示した二面性とは、まさにこの問題である。先にみたように、同戯曲が上演された十七世紀後半から十八世紀初頭のフランスは、処世術のマニュアル本がそれまでにない規模で普及した時代であった。しかし、処世術の普及は諸刃の剣である。普及にともないその理念は軽んじられ、マニュアル化された身体的所作のみに還元される傾向が強まる。本来は良好な人間関係を築くための規範である *civilité* や *politesse* が、うわべだけを取り繕う虚偽の術に成り下がり、偽りの作法が厳しい非難に晒されたのである。作法批判は作法書の普及と表裏一体の関係にある現象であり、それは十八世紀を通じて止むことはなかった。

これは内面と外見の乖離という問題として顕在化する。これが十八世紀の作法論を通底する問題となり、ゆえに本論においてもさまざまに形をかえて幾度となくあらわれることになる。作法論においては作法の実践によって外観に表出された身ぶりは実践者の内面を忠実に反映すべき、という道徳的要請が常にあり、これが満たされないときに外見と内面の間に溝が生じる。内面から乖離した作法は、われわれが心に抱く悪しき感情や情念を隠すための技術にすぎず、ただしい作法を身につけた者同志の交際とは、本心を偽った嘘と嘘の交換に過ぎないと謗られることになる。とはいえ、翻ってみると内面と外見の乖離は作法論における普遍的問題のようにも思われる。たとえば、現在でも白白しい態度は戒められる。ことばでは熱讃しているが、本心では少しもよいとは思っていないことがありありと見て取れる態度にわれわれは白白しさを感じるが、ここでは言動で示された意思と本音との溝が、つまり内なる感情とふるまいの乖離が問題となっている。しかし、十八世紀におけるそれとは問題関心がまったくことなることに留意せねばならない。現在、白白しさがそしられるのは、本心に潜む悪しき感情や不当に利益を引き出そうとする下心がその「溝」から垣間見えたがために、われわれを不快にし、良好に保たれていたはずの人間関係に水を差すからだ。だが、その非難は相手の抱いた下心であると同時に、隠蔽しえなかった手際の悪さに、ときにはそれのみに向けられる。というのも、われわれにとって作法実践は人間関係における摩擦の回避という目的によってすでに正当化された社会的行為である。作法は不必要な摩擦を回避し、社会道徳秩序の維持という目的のために機能せねばならないが、人間関係を悪化させかねない白白しさはこの目的達成を阻む行為であり、まさにそのために非難の対象となる。つまり、白白しさに向けられる批判は作法という協約の効力を強化する方向に作用するのであって、作法の効力に疑義を呈し、その廃止を訴える方向には向かわない。これにたいし、近世フランスの作法論における内面と

外見の問題は、まさにその社会的有用性を改めて問い直すための問題提起であった。

では、内面と外見の乖離を問題視する彼らは真実の心情のみにもとづく交際を本当に希求していたのだろうか。このような交際の主張者とされるルソーを含めて、おそらくこたえは否である。時代、地域を問わず、本音と建前の区別のない人間社会は考えにくく、この点において十八世紀の人間がとりたててナイーブだったと考えるに足る根拠はない。では真の問題は何だろうか。内面と外見の乖離にたいする批判とは、作法という技術の誤った利用法による生来的な社交性向の萎縮、偽りの交際による社会的紐帯の腐敗、それによる共同体の崩壊、すなわち文明化のもたらす悪徳にたいする危惧の念に向けられている。ジョクールは現行の *civilité* をまったく評価せず、これを「粗野な人間に見られるのではないかという懸念の一種<sup>28</sup>」と呼んでいる。*civilité* や *politesse* が虚偽の術となったのは、不正をしてまでも自己を実態以上にみせ、最大限の評価を得ようとする誤った評価欲のためである。そして、なお悪いことに一技術に還元されマニュアル化された作法は、訓練しだいで誰にでも熟達可能である。それは、心は利己心に支配されているが、外見のみはひじょうに礼儀たらしい悪人が世にあふれることを意味する。そのような社会での交際は心やことばを通わせる交換からも、欲望の相互充足手段としての交換からもほど遠く、利益獲得に邁進する利己心と利己心を闘わせる決闘の場になってしまう。決闘とはいえ双方が敵意をむき出しにするのではなく、善人の顔をして近づき、油断したすきに奪う詐欺師同士の闘いであり、そこでは不正の技術に長けた者ほど甘い汁を吸う。モンクリフは各人の欲望の追求による社会平和の実現という絵図を描いたが、ふるまいの文明化そのものによって私欲を公益へと変身させる錬金術の効力が失われつつあったのである。

交換という観点から、ふたたびジョクールの *savoir-vivre* の定義に戻ってみると、そこにはアリストテレス型の交換原理が認められるように思われる。「*savoir-vivre* は偉大で、善きことしか含まない。というのも、この語は身分上の義務を果たし、一切の軽薄な無為を排して、われわれが生まれついたところの生をそれに値するよう生きることの意味するのである<sup>29</sup>」。 *savoir-vivre* とは善の実践であり、それは有益性の実践である。自らの義務を果たすことで共同体の善に貢献することで共に生きる同胞への友愛を示し、またその正当な評価として彼らから評価を受ける。同時にジョクールは、現行の *civilité* には失望していたが、その崇高な理念にも注意を喚起している。

「本来の意味での行儀作法には真の価値がある。行儀作法とは他者にたい

<sup>28</sup> JAUCOURT, « civilité, politesse, affabilité », *Encyclopédie*, t.III, p.497.

<sup>29</sup> JAUCOURT, « savoir-vivre », *Encyclopédie*, t.XIV, p.719.

して敬意や敬愛を示したいという理性にかなう内的感情から生まれる衝動であり、自然法の実践なのである（傍点筆者）」。

行儀作法とは自然法の実践である。すなわち人間が自然に有する他者との交際を望む社交性向を発揮することである。人間にとって集住は必要に迫られての手段であると同時に、その必要がなくとも他者との交際を求める自然な感情に導かれての結果でもある。人間は自然と他者への敬意や敬愛を示したいと思う理性的感情を備えており、それは自己の評価欲を満足させるための計算にもとづく行為ではない。ジョクールにとって、真の交際とは正義の実践であり、友愛の実践であり、共生の規範とはその実現に向けてわれわれを導くべきなのである。

こうして再び、アリストテレス型の交換原理に戻ってきた。アリストテレスの財の交換は彼の経済思想と呼ばれていたが、それは『政治学』におけるポリス論の一環をなす。行き過ぎた文明化がもたらした悪徳から共同体を守るためには、正義と本性的社交性向にもとづく交際による真の社会的紐帯の形成が急務だったのである。ジョクールは共生の規範を有益性と自然法にもとづいて再定義することで、虚偽の術となった共生の規範を徳の術に再生しようと試みているといえる。このようなジョクールの試みに呼応したのは、十八世紀後半の処世術書群である。先に、当時の処世術書が労働、結婚、育児など読者の私生活における具体的かつ実践的助言をあたえることで利己心の暴走を抑え、有徳な生をまっとうするよう要請していたことを述べた。これでは～すべきと理想論を説く道德書と変わらず、またアリストテレスの交換原理における欠陥を温存していることになるようだが、著者たちの説得法は道德書とは異なる。「それがあなた自身の利益なのですよ」。育児は女性に母となる喜びを、小作人との良好な関係は彼らの労働意欲と収穫高をもたらし、慈善は勞せずして領主と同様の敬意を村人から集めることを可能にする。いずれも、わずかな配慮で大きな利益が生まれるという点に説得の力点がおかれている。つまり、処世術書の著者たちは育児法から財産管理法に至るまで、あらゆる日々の善行が読者自身の物質的・精神的利益であることを示すことで彼らを説得し、彼らを自発的にある特定の欲望を抱くよう導いているのである。子をいつくしみ、自らの母乳でこどもを育てたいと願う欲望が肯定されるのは、里子制度による高い乳児死亡率の低下を、財産ではなく人望で未来の夫（妻）を選びたいとする欲望は良好な夫婦関係の維持を促す。いずれの欲望も、人口増加政策に貢献するという理由で肯定されているのである。こうして、教育による欲望の統制によって公益に適う欲望を進んで抱く人間がつくられていく。教育によって文明化された人間は自己の利益を第一に考えるが、それが自然に共同体の利益にも貢献する。このような文明化された人間であれば、正義と友愛の実践である交際が確実に行われるのである。

このように、十八世紀におけるふるまいの文明化と文明化批判の過程は、二つの交換原理を参照することで説明されるというのが筆者の仮説である。本論における十八世紀の処世術書の分析が、その是非を明らかにするだろう。以下では、本論の構成を簡単に説明し、次の史料の解説に移りたい。

まず第 1 章では、十八世紀における処世術を意味する代表的な二概念である *civilité* と *politesse* に注目することで、作法と徳との関係をめぐる議論を明らかにする。*civilité* は十六世紀初頭から、*politesse* は十七世紀から広く用いられており、二つの概念は十七世紀には類義語として用いられていた。ところが、十七世紀末ごろから前者はしだいに評価を落としたのにたいし、後者は *civilité* にたいする相対的評価をあげていく。その一方で、この時期には *civilité*、*politesse* の両規範が「偽りの術」としてともに非難に晒される。こうした *civilité*、*politesse* をめぐる議論には、同時期における行儀作法書の普及、そしてそれによって浮上したふるまいの規範の本質的矛盾が問われたことと関係している。こうした議論が、処世術とは一部の特権者のための装飾品か、万人の義務か、処世術は（民衆も含めて）万人に習得可能か、処世術の実践によっていかなる交際を目指し、いかなる社会をつくるべきかという議論に発展する。第 1 章では、十八世紀の処世術論の基調をなすこれらの問題をとくに *civilité* 概念のコノテーションの変化に着目しつつ追っていく。

続く第 2 章では、1730～1750 年代の 3 人の論者による「交際社会」構想の検討を目的としている。先述のように、ふるまいの規範そのもののあり方が問われていたが、十八世紀の多くの論者はその社会的有益性を認めざるを得ないという結論に達する。こうして批判に晒されていた *civilité*、*politesse* の理想的あり方を模索するとともに、これらを積極的に活用することで社会平和を実現させる社会システムの構想が練られていくのである。交際社会の理念的基盤が確立する過程を捉えることが、第 2 章の目的となる。

第 3 章は、これまでの考察から一旦離れ、文明化の功罪という観点から処世術論を概観する。ここでは、ディドロ、ルソー、ミラボー伯爵の三者による人間の社交性向と文明化の関係をとり上げる。「社交性向と文明化の関係」とはいえ、三者三様の「社交性向」および「文明化」の概念があり、その差異が彼らの見解の差異の根底にはある。集住する社交的 / 社会的動物である人間にとって、真の絆とはいかにして築かれるべきか、集住によってしか自足しえない人間の交際にとっての「文明化」とは何を意味するべきなのか。この問いについての三者の見解を明らかにすることが、本章での考察の中心となるであろう。

4 章では、1730 年代から大革命前までの処世術書の分析を行う。具体的には、その内容、著者、読者の三点から検討することになる。

第 5 章では、以上で検討した十八世紀後半までの処世術論を別の観点か

ら論じる。一つは法律と処世術（慣習的法）の関係、もう一つは科学と処世術論の関係である。それまで、人為的な習俗の改革は不可能と考えられてきたが、十八世紀後半から制度や科学による改革が可能との考えがしだいにあらわれる。これが、革命期における教育論の端緒をなしていると考えられる。

終章では、第 5 章で触れた革命期の教育論との関係、また処世術論と国民的気質（国民性）との関係という視点を加えつつ、全体の総括をする。

## 2. 史料の解説

### I) 「処世術書」とは

冒頭で述べたように、時代に応じてふるまいの規範をあらわす観念は変化し、「善く生きる」の意味もまた異なる。しかしながら、そうした変化にもかかわらずヨーロッパには「善く生きること」への希求と、それを教導する指南書が編まれてきた。「善く生きる」が信仰に生きることであれば、それは説教集というかたちをとるだろうし、同時代の習慣、偏見の批判的考察こそが「善く生きる」道を拓くと考えれば、それは習俗観察書となるだろう。また職業人としての成功を重視する者にとっては特定の職業指南書に、よき市民としての生活を重視する者にとっては市民生活の規範、延いては政治論（ポリス論）になるだろう。本論で用いる主要コーパスは、このような視点から編まれた先述の『処世術書目録』のフランス語部に依拠している。「フランス語」部というのは、同パートにはもっとも古くは十二世紀から現代までのフランス語で書かれた処世術書が年代順に列挙されており、よって外国人著者による処世術書やラテン語の処世術書のフランス語翻訳、翻案も含まれる。

このような目録作成は、はじめての試みであった。マニュアル化されたいわゆるマナーブックがジャンルとして確立するのは十九世紀以降のことであり、それ以前にはふるまいの規範は道徳的、宗教的、哲学的、美的問題、教育的、政治的、ときには医学的関心に及び、また韻文（とくに十六世紀以前）、散文、箴言集とさまざまな文体が用いられている。目録作成の最大の困難の一つが「処世術書」という範疇の定義づけにあったことは、想像にかたくない。ここで、編者の解説をもとに本論で用いる「処世術書」の範疇を可能な限り特定したい。まず、第一の定義は「社会的相互作用の考察を第一義とする書物<sup>30</sup>」である。つまり、社会（対人関係）における人間行動、集合心性としての習俗を主たる考察対象とする書物となる。さらに、その内訳をいくつかの点にまとめると以下のように分類できる（一例として、各種別に典型的な著作をいくつか挙げる）。

---

<sup>30</sup> « est considéré par nous comme traité de savoir-vivre tout texte dans lequel les considérations concernant les interactions sociales sont les premières. » (*Ibid.*, préface, VIII.)

\* 人間・習俗観察、風刺書

- La Bruyère, *Les Caractères de Théophraste traduit du grec, avec les caractères ou les moeurs de ce siècle*. [1688].
- Morvan de Bellegarde, *Réflexions sur le ridicule et sur les moyens de l'éviter* [1696].
- Toussaint, *les moeurs*. [1748]

\* 各慣習行動におけるふるまいの規則(マナーブック) 実践的、具体的

- Antoine de Courtin, *Nouveau traité de la civilité qui se pratique parmi les honnêtes gens*. [1671]

\* 特定の慣習行動に特化したふるまいの規則

・会話術、話し方、手紙の書き方

- Rhétorique ou l'art de connaître et de parler avec un abrégé sur la manière d'écrire des lettres* [1728].
- Dinouart, *L'art de se taire* [1771].
- Shaftsbury, *Essai sur l'usage de la raillerie et de l'enjouement dans les conversations qui roulent sur le matières les plus importantes* [1710].

・その他(決闘(武術)、ダンス、料理、馬術、身だしなみや健康管理)

- Londeau, *Traité du maintien du corps et de la manière de se présenter avec grâce, pour l'instruction de la jeunesse*. [1760] (身だしなみ)
- Le médecin des dame ou l'art de les conserver en santé* [1771] (健康)
- Gorguereau, *Le Duel considéré dans tous ses rapports... et moyen de l'anéantir radicalement* [1791]. (決闘)

\* 特定の社会的場に特化したふるまいの規範

- Chevigny, *La Science de la personne de la cour, de l'épée et de la robe* [1706].
- Duguet, *Instituion d'un prince ou traité des qualités, des vertus et des devoirs d'un souverain*. [1739] (君主、貴族)
- Saint-François de Sales, *Introduction à la vie dévote*. [1609] (信仰生活)
- François de Callières, *De la manière de négocier avec les souverains...* [1716]  
(外交官)
- Buffier, *Traité de la société civile, et du moyen de se rendre heureux, en contribuant au bonheur des personnes avec qui l'on vit*. [1726] (市民)
- Boudier de Villemert, Pierre-Joseph, *L'ami des femmes*. [1761] (女性)

\* 教育書、児童教育書

-Marquise de Lambert, *Avis d'une mère à son fils, et à sa fille* [1734]

-Le Prince de Beaumont, *Magazin des adolescentes, ou, Dialogues entre une sage gouvernante, et plusieurs de ses élèves de la première distinction.* [1760-1761].

また、フィクションと定期刊行物はここから除外されている。たとえばフェヌロン『女子教育論』は「処世術書」とみなすが、十八世紀の教育書を語る上では欠かせない『エミール』はフィクションであるとの理由で除かれ、単行本である『子どもの雑誌』は含まれるが、はるかに多くの読者を得たであろうベルカン『子どもの友』は定期刊行物であるがゆえに除外される。これらを除くことで、先にあげた「処世術書」の定義に即すなら、そしてその重要性を考慮するならば含まれるべき膨大なテキスト群が除外されることになるが、これは「処世術書」の統一性を保つための苦肉の便宜的処置と考えるべきであろう。また、繰り返しになるが、上述のような教育、料理、決闘、特定の職業人のマニュアル本、健康、ダンスなどの教則本のなかで、「社会的相互作用の考察を第一義」としないものは含まない。サヴァリの著作のなかでも、商人に求められる資質の一つとしての対人関係が考察されている『完璧な商人』は含まれるが、これを「第一義」としない『商業辞典』は該当しない。十七世紀後半を代表する料理書であるラヴァレンヌ『フランス料理人 *Le Cuisinier françois*』(1651)は該当しないが、単なるレシピ集ではなく、室内装飾から食事中の客にたいしてなすべき配慮までを詳細に記した歓待論書でもあるオーディジェ『巧みに饗応する術』(1692)は含まれるという具合である。

以上から明らかのように、その定義のあいまいさから同目録は網羅的にはなりえず、また恣意的にならざるをえない。「社会的相互作用」は多様な解釈が可能であるし、その考察を第一義とするか否かという判断に厳密な客観性を望めるはずもない。目録の不完全さを批判することはたやすいといってよいだろう。だが、編者らが十分に認識している批判を繰り返すことに意味があるだろうか。それ以上に、「処世術書」という範疇が過去の時代を鳥瞰する新たな視点を提供した点にこそ注目しなければならない。君主候補者の教育書からフォークの使い方を教える行儀作法書まで、社交がいわば社会的義務である社交人の交際術書から結婚、育児が同じく逃れ難い義務であった女性の教養、恋愛、結婚、育児書、あるいはポリスの構成員として特別の義務を負う「市民」のための生き方術までを共同生活の指南書という同一の範疇に収め、その変化を見ることを可能にした点、多くは無名の作家による無益無害の道徳書とみなされ、断片的にしか参照されることのなかった史料群、その著者、読者を大きな歴史的運動のなかに位置づけることを可能にした点を看過することはできないのである。

処世術書というカテゴリーの輪郭が明らかになってきたが、次は異なる観

点から十七、十八世紀の処世術書を整理することで、その全体像に近づきたい。第一にはテキストの形式および書物の外形的特徴から、第二には出版状況から、最後に手短かに表題の分析を行う。

まず、テキストの形式であるが、あるべき姿を説く規範的テキスト、習俗(規範意識)人間行動の観察、批判的考察に重きをおく描写的テキスト、両者の折衷テキストの三種にまずは大別できる。規範的テキストの代表例はふるまいの規則を列挙したいわゆるマナーブックであり、多くは実践的かつ具体的指示を与えるマニュアル本の形態を取る。読者は指示されたことをそのまま実行すればよく、読者に第一に求められるのは従順さである。描写的テキストの代表は人間類型を図鑑のように並べた『キャラクター』のような作品であろう。こちらのタイプのテキストは同時代の習俗の素描を描くことで読者に気晴らしと省察の素材を提供し、読者の自発的内省を促している。教訓を与えるのではなく、自ら教訓を学び取る知的作業を読者に求めているのだ。処世術書はこの両タイプとその中間という三種に分類されるが、それぞれの特徴はその構成(目次)にあらわれる。の規範的テキストは会話、教会、散歩、食卓、ゲームなどの場面ごとに章が設けられ、それに応じた適切なふるまい方が教示される仕組みである。では礼節、美德、労働というように各徳目についての解説という体裁をとり、よりは抽象的な助言がなされている。のようなテキストでは著者によってその切り口は大きく異なる。このうち、は厳密に区別しえないものの、この三分に書物の外形的特徴もおおよそ重ねることができる。タイプを問わず、処世術書の大半は十二折、300~400ページ程度の一~三巻本であるが、少数の例外的なケースにいくつかの特徴が認められる。まずいくつかの八折本、ごく稀に現れる四折本は、に属し、にはない。反対に特に十八世紀後半になると十六折、二四折もあらわれるが、管見の限り該当するのはのみである。また、ページ数に関しても百ページ前後の作品もいくつかあるが、これもほぼすべてに属し、一つは青本叢書の行儀作法書、もう一つは革命期の行儀作法書に集中している。この三タイプのテキストと三種の読者層を対応させることは可能だろうか。部分的には可能である。を代表する行儀作法書については、時代に応じて二種の主要読者が考えられる。第一には上流階層のふるまいを教示したクルタンの行儀作法書のような十七世紀後半の行儀作法書の成功を支えたのは、都市の富裕第三身分や宮廷には縁遠いが地方の名士である中小貴族であろう。他方、第1章で詳述するように十八世紀に「行儀作法」の観念が通俗的過ぎるとして敬遠されるようになると、その主要読者はコレージュに通う年齢の子どもになる。これにたいし、の区別はつけ難い。たしかにはより高い教養を必要とするが、教養人があるいはのタイプの書物を読まなかったとみなす十分な根拠はない。だが、その反例は一例ある。十八世紀後半のフランス西部のある商人の蔵書にはいくつかの処世術書のタイトルが認められる。彼は『百科全書』全巻をはじめ、11年間に一

書籍商から 59 点の書物を購入した教養も財産も十分に有する人物であるが、に属する多数の教育書、児童教育書の愛読家でもあった。また、 についても処世術書に該当する書物は見当たらないものの、「民衆的」と形容されるアルマナ（暦書）も彼は入手している<sup>31</sup>。彼は 1778 年に第一子をもうけているが、将来その子どもに行儀作法書を買って与えたとしてもなんら不思議はないだろう。彼についてはわからないが、クレキ伯爵夫人の叔母がしたことはまさにそれだ。修道院での生活では学び得ない世間の慣習を知るために、未来の伯爵夫人にポワティエで刊行された古い版の *la Civilité puérile et honnête* を読ませていた<sup>32</sup>。書籍の性格から読者層を機械的に割り振ることは控えるべきであろう。

## II) 処世術書の出版状況

本論の考察は十八世紀であるが、比較のためにその前後を含めた長期的な動向をまずは俯瞰しつつ、十八世紀の出版状況を確認したい。ここでの分析はモンタンドンの『目録』のデータに依拠する。当時の作品は、印刷して刊行される以前も以後も手稿を読みまわすこともあり、刊行本のデータは実際の読書実践の一面を映すに過ぎないだろう。また正確な再版、増刷数の不明な作品については便宜的な処置を施し、とくに数値化できない大量の廉価行儀作法書については以下の結果に含まれていない。よって、おおよその目安を示すに留まることを申し添えねばならないが、一定の傾向を捉える足がかりにはなるだろう。

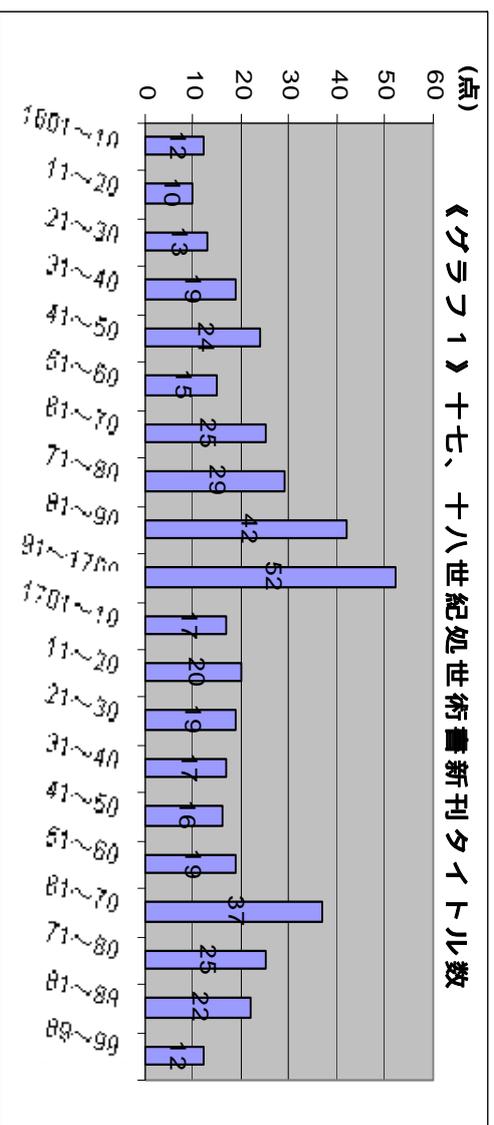
《グラフ 1》は十七、十八世紀における処世術書の新刊タイトル数である（データ一覧は《表 1》の「新刊書」欄）<sup>33</sup>。まず、新刊書のタイトル数については、十七世紀には計 242 タイトル、十八世紀には 204 タイトルが、そしてグラフにはないが十九世紀になると約 2 倍の 400 点の処世術書が刊行されている。十七世紀のとりわけ後半は、諸アカデミーの創設に象徴される国家の共通語と

---

<sup>31</sup> ロバート・ダントン「ルソーを読む：十八世紀の「平均的」読者像」、ロジェ・シャルチエ編『書物から読書へ』水林章、泉利明、露崎俊和訳、みすず書房、1992 年、195-246 ページ（OR. *Pratiques de la lecture*, Roger CHARTIER(sous dir. de), Payot & Rivages, 1993.）

<sup>32</sup> CRÉQUY, Renée Caroline de Froulay de (1714-1803), Cousin de Courchamps, Pierre-Marie-Jean (1783-1849), *Souvenirs de la marquise de Créquy de 1710 à 1803*, Nouv. éd. rev., corr. et augm., 10 tomes en 5 vol., Paris : Garnier frères, 1873, Tome I. Chapitre IV, p.107-108.

<sup>33</sup> たとえば初版が 1701 年、05 年に第二版、11 年に第三版が出版された作品は、1701～10 年の「新刊書」として 1 点、「十八世紀初版の再版書」として 1701～10 年に 1 点、1711～20 年に 1 点を再度加え、計 3 点と数える。



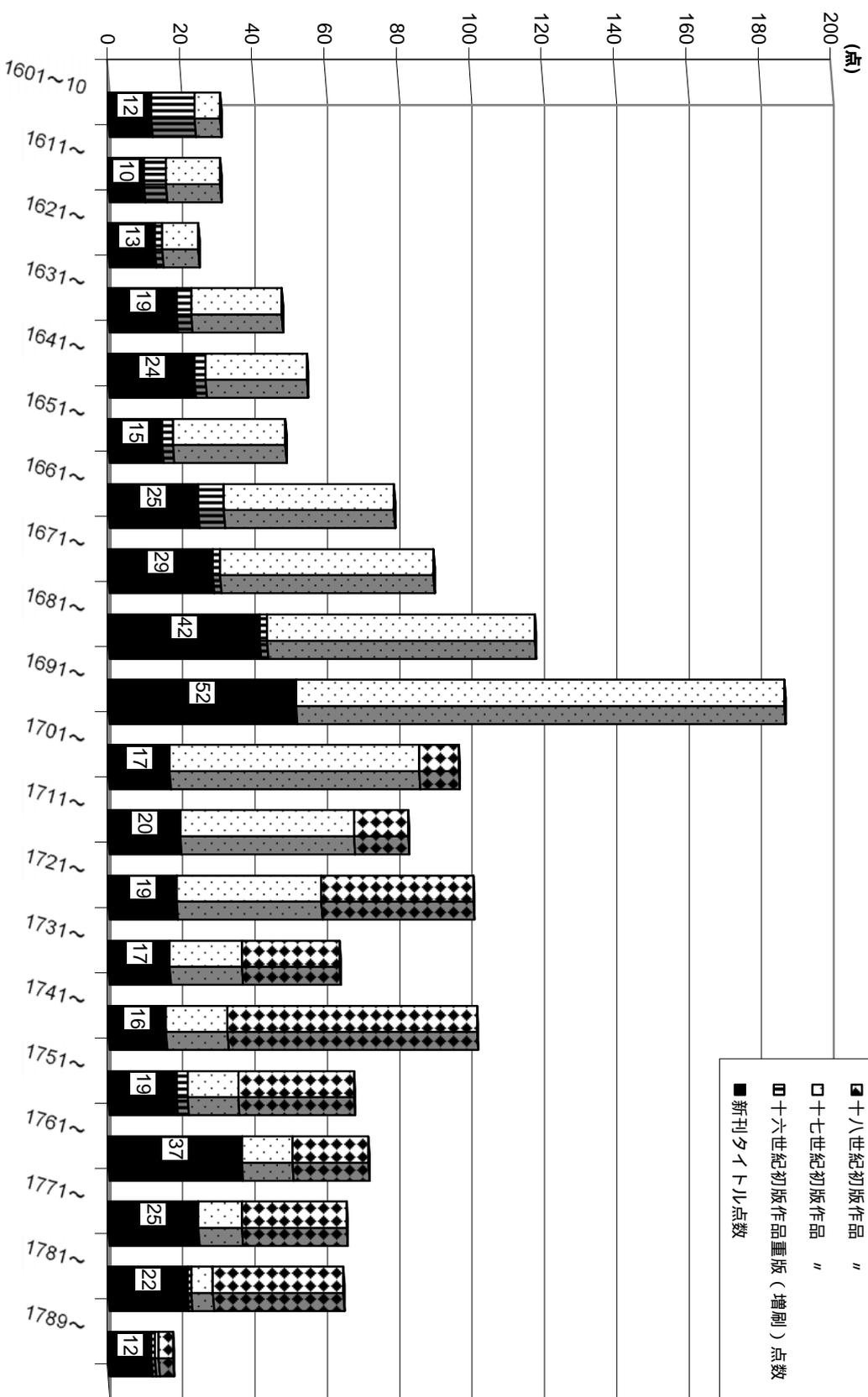
《表1》 十七、十八世紀における処世術書の新刊タイトル数および重版(刷)数(次ページ《グラフ2》のデータ一覧)

	第一期(1601~1660)										第二期(1661~1730)										第三期(1731~1790)										第四期(1791~1800)	
	1601 ~10	11~ 20	21~ 30	31~ 40	41~ 50	51~ 60	計	61~ 70	71~ 80	81~ 90	91~ 00	1701 ~10	11~ 20	21~ 30	計	31~ 40	41~ 50	51~ 60	61~ 70	71~ 80	81~ 89	計	90~ 1799	計								
<b>新刊書</b>	12	10	13	19	24	15	93	25	29	42	53	17	20	19 <sup>⑤</sup>	180	17	16	19 <sup>⑥</sup>	37	25	22	138	12	12								
<b>16c 重版*</b>	12	6	2	4	3	3		7	2	2	0	0	0		0	0	3	0	0	0	1		1									
<b>17c 重版</b>	8	14	11	27	31	32		51	64	77	126	69	48	40 <sup>④</sup>		20 <sup>③</sup>	17	14	14	12	5		1									
前半	8	14	11	27	31	21		12 <sup>①</sup>	7	2	7	1	2	1		0	0	0	1	0	0		0		0							
後半						11		39 <sup>①</sup>	58	74	119	36	25	20		11	9	6	3	8	2		0									
著名作家**								8	27	29	64 <sup>②</sup>	32 <sup>②</sup>	21	19		9 <sup>③</sup>	8	8	10	4	3		1									
<b>18c 重版</b>												11	15			27	69	32 <sup>④</sup>	21	29	36		4									
前半												11	15			27	69	27	21	11	10		3									
後半																		5	9	18	26		1									
<b>計</b>	<b>32</b>	<b>30</b>	<b>26</b>	<b>50</b>	<b>58</b>	<b>50</b>	<b>246</b>	<b>83</b>	<b>95</b>	<b>121</b>	<b>179</b>	<b>97</b>	<b>83</b>	<b>101</b>	<b>609</b>	<b>64</b>	<b>102</b>	<b>68<sup>④</sup></b>	<b>72</b>	<b>66</b>	<b>65</b>	<b>437</b>	<b>18</b>	<b>18</b>								

\*16c 重版: 十六世紀初版の作品の重版(刷)タイトル数

\*\*著名作家: 第二期に活躍した以下の10名を指す: Dominique Bouhours (1628-1702), Callieres, François de (1645-1717), Antoine de Courtin, (1622-1685), Dupuy La Chapelle, N.(?-?), Goussault, Abbé(?-?), La Bruyère, Jean de (1645-1696), Leven de Templer, Joseph (.....1706), Méré, Antoine Combaud, chevalier de (1607?-1684), Morvan de Bellegarde, Jean-Baptiste (1648-1734), Orligue de Vaumorière, Pierre (1610?-1693).

## 《グラフィック》十七、十八世紀の処世書出版状況



(以上、表1、グラフィック1, 2はA.MONTANDON, *Bibliographie des traités du savoir-vivre...*, 1995より筆者が作成)

してのフランス語の規範、芸術的規範、あるいは諸技芸のプロおよびアマチュア向け実用書出版（料理やもてなし、庭園術、農業、園芸、狩など）の活況が示すように、多様な分野における統一規範が確立する時代にあり、処世術書出版の隆盛はこの大きな潮流の一部をなす。他方、十九世紀になるとその数は飛躍的に伸び、ふるまいから服装、招待状の書き方に至るまで、交際のあらゆる規則が詳細に記された交際マニュアル書がジャンルとして確立する。とりわけ十九世紀後半の発展は著しく、世紀前半は10年毎に約30点の新刊書が発表され、すでに十八世紀の1.5倍のペースで拡大していたが、後半になるとそのさらに2倍の約60点が10年毎に、よって1年に6タイトルのペースで増加していく。処世術書の二つの発展期には含まれた十八世紀は、タイトル数からいえば谷間の時期といえる。これに既刊書の再版数を加えても、結果に大差はない。とくに十八世紀には十七世紀後半の著作の再版が依然として続き、また十八世紀の作品の再版書も出てくるが、これらすべてをあわせても数量的には1680～90年代の水準に達することはない。しかしながら、この結果から十八世紀を処世術書の停滞期と結論付けるのは性急すぎるだろう。まず、データに反映されていない青本叢書の行儀作法書、1730年に青本叢書入りした手紙の書き方の教則本（1641年初版）などを考慮せねばならない。とりわけ1730～50年には大量に出回ったようである<sup>34</sup>。だが、それ以上に注目すべきはこれら数値の質的な差異にある。

新刊書数の少なさにもかかわらず、ある意味においては十八世紀は処世術書の活況期といえるのだが、この「十八世紀」とは具体的にいつを指すのだろうか。すべての事象に固有の時系列があるとすれば、処世術書の歴史にも固有のそれがある。処世術書の出版状況を語る前に、まずは処世術書における「十八世紀」を特定しておく必要がある。第一に、革命期の10年間は単独で一時代区分をなす。この場合の革命期とは1789年から1799年を指す。この時期には旧体制下の処世術書の再版がわずかに数点を除いてぱったりと止み、代わりに「共和的行儀作法」を表題に掲げた無名の作家による処世術書が複数登場する。そしてまた1800年を境にこれらは姿を消し、かつての作品の再版が復活する。処世術書史における十八世紀の終わりは1789年と考えてよいだろう。次に開始時期だが、こちらはより詳細な検討を要する。新刊書数のみを考慮すれば、1680、90年代および1660年代が突出しているが、それを除けば十七世紀中葉から革命前までほぼ10年毎に20点で一定しているといえる。だが、各時期に書籍商のリストに並び、購入される処世術書は新刊書ばかりではなく、再版、増刷された過去の作品も含まれているはずである。当時の処世術書の流通状況により近づくために再版、増刷数も加味すると、隠れていたいくつかの傾向が明らかになる。処世術書の新刊タイトル数にその重版（増刷）数を合わせると《グラフ2》

---

<sup>34</sup> MONTANDON, p.79.

(データ一覧は同じく《表 1》)のようになる。同グラフを詳細に検討すると、十七、十八世紀は四期に分類することができるが、結論からいえば処世術の歴史における十八世紀は第三期に相当する 1720、30 年代～1789 年であると考えられる。十七世紀前半の第一期から順にその特徴を捉えつつ、本論で主たる考察対象となる「十八世紀」を特定していくことにしよう。

まず第一期は 1601～1660 年の 60 年間を指し、この時期はフランス処世術論の揺籃期である。《表 1》の各時期の小計を参照していただきたいが、第一に点数の少なさが目につく。そのなかでも 10 年毎の新刊書数が十数点に留まる 1630 年までの前半と、新刊書が 20 点近くまで増加し、十七世紀前半作品の再版数も拡大する 1631～60 年の後期にさらに区分できる。またその質にも注目する必要があり、前期と後期では質的な差が大きい。第一に、前期は作法論の先進国であったイタリアの著作の翻訳、翻案が複数認められるのにたいし、後期にはフランス作法論の揺籃期を代表する著作が現れはじめる。第 1 章で詳述するように、フランス作法論の直接のモデルは十六世紀のイタリアで編まれた作法論にある。その代表的著作としてカスティリオーネの『宮廷人』(1528)、デッラ＝カーザ『ガラテオ』(1558)、グアッツォ『礼儀正しき会話』(1574) が挙げられるが、この時期にはこれらの翻訳書や翻案が目立つ。それにたいして、1630 年以降にはフランス固有の処世術論が次第に確立されていく。ニコラ・ファレの『オネットム、あるいは宮廷で喜ばれる術』(1630)はこの過渡期を象徴する作品であり、同著はその多くを『宮廷人』に負っているが、同時にフランス的紳士像である「オネットム」論の先鞭をつけた作品でもある。これ以降、女性的なオネットを追求したデュ・ボスク Du Bosc, Le P. Jacques『オネット・ファム *L'honnête femme*』(1632)、そしてグルナイユ Grenaille, François de, Sieur de Chatounières Grenaille の「オネット…」のシリーズが登場する (*L'honneste fille* (1639), *L'honneste veuve* (1640), *honnête mariage* (1640), *honnête garçon* (1642))

十七世紀半ばまでは新刊・既刊書をあわせても 10 年間で 50 作品にとどまっていたが、1660 年を境にその数が約 1.5 倍に拡大する。この 1661 年から 1730 年までが第二期である。第一期がフランス処世術論の黎明期であれば、第二期はその確立期であり、それは新刊・既刊ともの飛躍的拡大というかたちで現れている。1661 年から十七世紀末まで、新刊書数は右肩上がりに増え、1680、90 年代には毎年 4～5 タイトルが新たに加わる計算になる。

十八世紀の処世術書出版がこの時期の水準に到達することはなく、次に十年毎に 50 タイトルのペースに達するのは 1850 年代のことである。また、第二期には既刊書の再版書数も急増している。世紀を下るにつれ同世紀に出版された既刊書数の累計は当然増え、そのために再版数もおのずと増すとも考えられるが、十七世紀後半の急増はそれによって説明される現象ではない。というのも、一般に、半世紀から数世紀にわたって読みつがれる一部のロングセラーを除けば、処世術書は初版から絶版までの期間が 10 年から 20 年と比較的短い。

時流にもっとも合った処世術書がつねに喜ばれたのである（処世術書が習俗を映す鏡であることの一根拠である）。とくに 1670 年代は十六世紀および十七世紀前半の著作の再版が急減した時期でもあり、これを境に過去の作品の衰退と新しい作品の増加が並行して進展する（《表 1》）。十八世紀についても同様の傾向が認められることから、処世術書は比較的「賞味期限」の短い読み物であったと結論してよいだろう。一見、代わり映えのしない教えが繰り返されているだけのようだが、類似の教えでも説法のしかた、力点の置き方など、処世術書の提供者も読者もその変化に敏感に反応し、時代感覚に適応したものが取捨選択されていたようである。いいかえれば、定期的にいえば処世術書の「世代交代」が起こるのである。よって、1660 年代以降の処世術書出版の急拡大を支えたのは、新刊書および 1651 年以降の新しい作品の再版の急増である。数量的な急増に加え、この世代交代が確認された点も 1660 年代を第二期の開始期とみるもう一つの理由である。

第二期のもう一つの特徴は、「著名作家」の活躍にある。ここでの「著名作家」とはこの時期に複数の処世術書を出版し、繰り返し読まれた 10 名を指す（《表 1》の項目「著名作家」参照）。第二期の処世術書 204 タイトルのうち、著者不明作品 36 点を除く 168 タイトルの著者は 108 名であるが（よって、複数作品を手がけた著者も複数いる）、その一割にも満たない 10 名の作品がフランス処世術書出版の確立期を支えたといつて過言ではない。10 名中 7 名が 3 点以上の作品を手がけ、彼らの作品数は 39 タイトルと 204 点の約五分の一を、さらにこの時期に再版される既刊書（十七世紀初版）については、彼らの作品が全体の約三分の一から時には半数を占めるのである（同表）。「著名作家」とはいえ、ラ・ブリユイエール La Bruyère, Jean de (1645-1696)、オネットム論の代表的論者であるシュヴァリエ・ド・メレ Méré, Antoine Gombaud, chevalier de (1607?-1684)、やや知名度は劣るが『外交談判法<sup>35</sup>』のフランソワ・ド・カリエール Callières, François de (1645-1717)、そして十八世紀を代表する行儀作法書の著者であり、本論でもしばしば名前を挙げることになる A.ド・クルタンなど数名を除けば、彼らのほとんどは現在はもちろん、すでに十八世紀中葉には忘れ去られた作家たちである。彼らの活躍期は 1670 年代から 1720 年代に集中し、ほぼ全員が 1690 年代に活躍のピークを迎え、そして多くは消えていった。もっとも特徴的なのがモルヴァン・ド・ベルガルド Morvan de Bellegarde, Jean-Baptiste (1648-1734)である。現在ではフランス研究者でもその名を知るものは多くないが、1670～1720 年代の半世紀ものあいだにはたいへんな人気作家

---

<sup>35</sup> François de CALLIÈRES, *De la manière de négocier avec les souverains : de l'utilité des négociations, du choix des ambassadeurs et des envoyez, et des qualitez nécessaires pour réussir dans ces emplois*, Amsterdam : pour la Compagnie, 1716. (邦訳：カリエール著『外交談判法』坂野正高訳、岩波書店、1978 年。)

であった。この間、8点の処世術書を著し、それらがこの50年間で実に72回再版（増刷）されている（1作品あたり平均7版）。1680、90年代の20年間に限れば、著名作家のなかでも圧倒的な作品数、重版数を誇ったが、人気の急落ももっとも劇的で、1730年以降は彼の作品は完全に忘れ去られる。世紀を超えて読みつがれた作品は他の時期にもあるが、彼らのような一時代を象徴する執筆群および作品群が席卷した時期は他にはない。また、第二期の処世術書は上流社会における社交術に特化した点に特徴がある。処世術書は社交界のメンバーによって書かれ、そして読まれ、評価される読み物であり、社交という彼らにとっての社会的義務を果たすための指南書、そして社交界入りを控えた若き貴族の教育書であった。モルヴァン・ド・ベルガルドに限らず、このような紳士（オネットム）論を説いたシュヴァリエ・ド・メレ、十七世紀末のモラリスト、グソル Goussault, Abbé(?-?)などの作品は十八世紀に入ると同時に急速に魅力を失っていった。オネットム論の衰退、新刊書数の急落から、1700年代～1720年代を第二期後半と考えてよいだろう。反対に、1730年代以降も人気を保つのは上流階層の規範をより広い読者層に向けて教示したクルタンの『上流人士の行儀作法論』、あるいは教育書の性格を色濃くするドゥピュイ・ラシャペル(?-?)の『聖書から引く父から娘への教え<sup>36</sup>』など、いずれもふるまいの規範を社交界から外界に向けて解き放った作品である。こうして、第二期には社交界の社交術書の性格を色濃くしていた処世術書は、第三期になるとその性格を変え、また読者層も拡大していった。処世術書とはある共同体の一員としての善き生き方を教示するのだが、そこで想定される共同体は時代によって異なる。第二期ではそれが「社交界」であり、これがこの時代の処世術書の性格を決定付けたのとなれば、第三期のそれを決定したのは、社会・職業・経済・文化的に異質なメンバーが混在する単一の「社会 la société」という共同体である。また、時代が変わろうとしているのである。

1730年ごろに新たな「世代交代」が起こり、これを第三期の開始時期と見なすが、ルイ十四世治世の終局から摂政期にわたる1710年代から30年代にかけて緩やかに変化するため、時期の特定は困難である。いくつかの指標から、1730年を分岐点とみなした。第一に、十七世紀前半作品の再版が1730年代にほぼ完全に途絶える。ほぼ、というのは十七世紀初頭から二十世紀初頭まで繰り返し読まれた聖フランソワ・ド・サル François, de Sales, Saint (1567-1622)の『敬虔なる生活 *Introduction à la vie dévote*』の再版が細々と続くためであるが、この例外的な著書1点を除けば約百年前の処世術書はほとんど省みられなくなり、以後その状態が続く。また、十八世紀は『敬虔なる生活』の再版ペースがもっとも衰える時代であるが、低迷期が始まるのも1730～40年代にかけてである

---

<sup>36</sup> DUPUY LA CHAPELLE, *Instruction d'un père à sa fille, tirée de l'Écriture Sainte...*, Paris : J. Estienae, 1708.

ことも付言しておこう。より重要な第二の指標は、十七世紀後半の作品、とりわけ著名作家の人気の急落である。十七世紀後半の作品は 20 年代の半分にまで急減し、著名作家作品の占める割合も 1730 年代以降は急落する(同)。一方、新しい処世術書が数を増してゆく。十七世紀作品の減少に先立って、20 年代には十八世紀前半の作品の重版数が増加するとともに、十八世紀作品の重版数(42 点)と十七世紀作品(40 点)の数が逆転し、以後この形勢が逆転することはない(同)。また、これまで十七世紀後半の作品が全体の半分以上を占めていたが、同時期に十八世紀の新刊・既刊書(新刊書 19 タイトル+既刊書 42 点)がこれを上回り、1750 年代以降には新刊書が全体の三分の一以上を占める(同)。十八世紀前半の作品も、50 年代に 27 点が版を改めていたのが 60 年代には 12 点に急減し、以後次第に忘れられていく(同)。1760 年代における十八世紀前半作品の退潮および新刊書の急増を考慮すると、60 年代は第三期内における分岐点をなし、これ以降は新たに販売される処世術書のうち、十八世紀後半の作品は七割以上に達することになる。

最後に、革命期にあたる 10 年間は第四期となる。革命期は旧体制下の作品の重版の中断(数点を除く)、「共和的行儀作法」を掲げる処世術書の相次ぐ出版によって特徴付けられている。「共和的行儀作法」書は 1795 年に集中して現れ、1799 年を最後に止む。第三期までの処世術書の多くは 300 ページ以上で、複数巻にわたる作品も珍しくなかったが、第四期はほとんどが百ページ弱で、おそらく初版のみの刊行に留まる。唯一、プレヴォという人物による『真実の共和的行儀作法』は 1795 年に第四版を数えた。詳細は本論に譲るが、「行儀作法 civilité」を表題に冠した処世術書はコレージュ教育用のテキストとして、また青本叢書として大量に印刷され続ける一方で「民衆的規範」とのレッテルが貼られ、十八世紀には「行儀作法」のことば自体が人気を失い、類義語であった礼節 *politesse* が好んで使用されていた。ところが、規範の刷新を求める革命期になると旧体制下の不平等な規範の象徴として「礼節」が貶められ、代わりに「行儀作法」が再び脚光を集める。革命期に刊行された 12 点の処世術書のうち、6 点は「共和的行儀作法」という表現を表題に用いられている。「共和的行儀作法」書の出版が止み、翌年 1800 年に出版されるのは、ランベール伯爵夫人『母から息子および娘への助言』の新版、そして同じく十八世紀後半に人気を博したジョン・グレゴリの『父から娘に贈ることば』であり、教育書の需要が高い。この傾向は十九世紀初頭にも続き、十八世紀後半の著作で革命後に再版されるものは、教育書であることを明示した作品に集中している。

ここで改めて当初の質問に戻らねばならないだろう。先ほど新刊書数の低迷にもかかわらず、十八世紀を処世術書の活況期と述べたが、処世術書全体の流通状況からもこの指摘に間違いがないように思われる。量的には十七世紀末にピークを迎えることは一目瞭然であるが、活況期を特徴付けるのは数量的拡大のみではなく、衰退と拡大の反復運動にある。先に処世術書の有効期間の

短さを指摘したが、それは何よりも時代に即した指南書への需要の高さを端的に示すものである。そうであれば、処世術書の活況期とは、既存書の放棄、これと並行する新しいタイプの処世術書の模索という現象によっても示されるはずである。たとえば、オネットムという古典主義時代を象徴する理想的紳士像の衰退は1700年代における十七世紀初版作品の半減（139点から69点へ）に、社交界を知る人間による社交界のための社交術論の衰退は、1730年代における同じく十七世紀初版作品の再度の半減にと、過去の作品の放棄は劇的なかたちで現れている。これにたいし、新たな処世術書の出現には時間を要するようである。だが、たとえば1720年代における十八世紀初版作品の重版数には、一つの兆候が現れている。それまで十数点程度だった重版、増刷数が約三倍の42点にまで跳ね上がっている。1701～1730年までの新刊書数は計56タイトルであるから、そのうちの約8割が再び印刷されたことになる。同様に、1750年代における十八世紀前半作品の重版数の急減（27点から11点）は、社交術に特化した処世術書が完全に放棄され、これ以降処世術書は教養をつけ、有益な職業に就き、結婚し、子どもを育て、一家の財産の確実な継承に備える人びとのための人生指南書へと変わり、さらに60年代には幼少期のこどもとその両親を対象とした教育書がここに加わることになる。こうした反復運動の結果、過去の作品が短期間で放棄されたために累積数は低迷することになる。つまり、第三期とは社交術書の放棄、ついでより広い読者層のための処世術書の出現、1760年代における飛躍的発展という変化によって特徴付けられる処世術書の発展期なのである。

### III) 第三期の特徴・・・処世術書の乱立期

本論では第三期（1731～1788年）の分析を中心として行うが、この時代の処世術書の特徴を出版状況からもう少し詳しくみてみたい。この時代の「処世術書」の特徴を一言でいうならば、人生指南書ということになる。社交術の教示に徹する第二期の処世術書とは異なり、第三期のそれは社交の場におけるふるまいの教訓をはるかに越え、多様な人びとが混在する単数形の「社会 la société」という共同体のなかで、いかに生きぬくべきかを説いている。このような処世術書の性格の変化とともに、その出版状況についてもいくつかの特徴的傾向が認められる。

《表 2》新刊書の再版(・刷)回数別タイトル数

	初版のみ	2~4 版 <sup>①</sup>	5~10 版 <sup>①</sup>	11 版以上	その他 <sup>②</sup>	計
第二期	90	63	32	18	1	204
1661-1730	44%	31%	16%	9%	1%未満	
第三期	92	23	8	9	5	136
1731-1788	67%	17%	6%	6%	4%	
(1751-1788)	74	15	4	5	5	103
	72%	15%	4%	5%	5%	
第四期	10	-	1	-	1	12
1789-1799	83.3%	-	8.3%	-	8.3%	

《表 2》

① モンタンドンの目録で quelques éditions と記された作品は 1~3 回、nombreuse または plusieurs éditions は 4~9 回に含める。

② その他；

1) 再版数がある程度特定されているが、百年以上の長期間にわたり時期が特定できない以下の一例 *Les devoirs des filles chrétiennes...*(DESMOTHESE,1719)は「1864 年までに 34 回の改版」。

2) 1751~1788 年の著作で、十八世紀中には重版はなく次世紀に再版される著作

3) 1789~1800 年の著作で、革命以前から版を重ねていた著作 (Gregory, *Legs d'un père à ses filles*)。仏語-伊語の二ヶ国語版で、目録では別作品として挙げられているが、1773 年の仏語版初版以来、すでに複数版を重ねているため)

第一の特徴は、初版のみで絶版になる処世術書の割合の高さである。第二期から第四期の新刊書を重版回数別に分類すると、《表 2》のようになる。第二期に出版された新刊書 204 点のうち、改版されることなく絶版となった作品は 90 タイトル、2~4 版を数えたのは 63 タイトルという具合に読んでいく。まず目を引くのは、短命に終わる作品の割合の増加である。第二期には 90 タイトルで、全体の 44% だったのにたいし、第三期には 67% に上る。この割合は時代を下るにつれて上昇し、1751~88 年に 68%、1761~88 年に 74%、1781~88 年似 82% に達する。革命期の第四期は総数が 12 点と母数が小さいが、それでも 12 点のほとんどが初版で消えており (83%)、この傾向がいつそう進む。改版のない作品については、短期間で忘れられていった可能性も高い。つまり、第三期には七~八割の処世術書が執筆され、消費され、そして忘れられ、別のタイトルが現れるというサイクルを比較的短期間に繰り返していたことになる。この傾向は 2~4 版を数えた作品までを含めても変化はない (第二期の 153 タイトル (75%) から第三期の 115 タイトル (84%)、第三期後半 89 タイトル (87%) へ)。当

然のことながら五版以上を重ねる作品の割合も第二期の約 25%から第三期の 10%強に下がる。時代を下るにつれて、短命な作品が乱発される傾向が高まったのである。

乱立という表現は、玉石混交の著者群にもあてはまる。第二期においては 204 タイトルのうち 86 タイトルは複数の処世術書を発表した 26 名の著者による作品である。つまり全体の約 4 割は、一定度の知名度を得た作家の著作であったと考えてよいだろう。さらに、26 名中 10 名は先述した「著名作家」であり、彼らは処世術論における一種の権威となっていたといつてよい。つまり、第二期には一部の権威と、彼らには及ばないもののある程度の人気を得た著者の作品が大半を占めていたことになる。ふるまいへの関心が高まり、まず社交界のメンバー、次いでクルタンらの貢献によって都市のエリート層に急速に拡散した第二期は、社交術論の権威の誕生そして活躍期でもあるのだ。第二期は新刊書数、重版数のいずれにおいても第三期を優っているが、処世術書出版の隆盛を支えたのは定番作家による定番の社交術論であった。他方、第三期はこうした知名度のある著者による作品は 42 点で、新刊書全体の 30%に下がる。さらに複数著作を刊行した著者 19 名のうち 3 点以上を著した著者の割合は急減し、何より第二期の「著名作家」のように時代を代表するような著者がいない。強いていうならば『真のメリットについて』のクラヴィルおよび『習俗論』のトゥサンを挙げることができるだろう。前者は初版の 1734 年から 14 年間に毎年のように版を重ね、1740 年のようにパリの複数の書籍商から刊行された年、1742 年のようにアムステルダム、ライデンと複数都市で相次いで刊行された年もある。その後、ペースは落ちるが 1777 年の最後版まで数年ごとに異なる書籍商から出版されている。初版から十年間に集中的に人気を博したという点では『習俗論』も同様である。また、1730 年代から革命期まで継続的に読まれた教育書の著者である A.=T.ランベール侯爵夫人、『子ども雑誌』『青少年雑誌』など、『~雑誌』というシリーズが好評を得た M.ル・プランス・ド・ポーモン夫人、『習俗の学校』の J.=B. D.プランシャール、そしてジャンリス伯爵夫人のように、60 年代以降に急増する両親とその子どもの両方を対象とした児童書の著者は人気作家と呼ぶに値する。しかし、彼らの作品には重版・増刷数を特定できないものが多く、数値化しての比較はできないが、彼らをあわせても第二期の「著名作家」の影響力には及ばないだろう。処世術論が社交術論から人生指南書へと変化するこの時期は、処世術論の大家の不在と新しいタイプの執筆者の参入によって特徴付けられているといえる。この点は彼らの社会・職業的出自の分析によっていっそう明らかになるが、この分析は第 4 章に譲ることにする。

#### IV) タイトル分析

最後に、簡単にタイトルの分析を行う。周知のように、当時の著作の表題は一般的に長く、内容を要約したものが多くことから、表題に用いられた語

句の変遷は処世術書の性格の変遷をある程度反映していると考えてよい<sup>37</sup>。まず、十八世紀の著作を特徴付けるのは子どもへの新しいまなざしを反映した一連の表現の使用頻度の高さである。教育を意味する *éducation* および *instruction* の使用は第一期の新刊書では一割に満たないが、第二期では 15%、第三期では四分の一以上に達する。*éducation* と *instruction* を区別するべきかもしれないが、両語を同時に用いた作品が珍しくなく、厳密に両者を区別しても有意義な結果を得ることは難しい。ただ、一般的な傾向として十八世紀後半に *éducation* の頻度が相対的に上がる点は指摘できるだろう。この二語に加えて「親から子への...」という一連の表現、「子ども *enfants*」「若者 *jeunes, jeunesse*」などの語も十七世紀初頭には稀であったが、1670年代から定期的に用いられ、第三期の処世術書では全体の四分の一に使用される。とりわけ 1760年から革命前まではいっそう頻度が高まって全体の三分の一に達し、革命期には 12 点のうち 7 点の作品で用いられる。

ただしいふるまいの習得において、幼少期からの教育の必要性が叫ばれるとともに教育の可能性への期待が高まり、十八世紀の処世術書は教育書の性格を色濃くしていく。しかし、有名なベルカン『子どもの友』のような子ども向けの道徳書が登場するのは 1760 年代以降であるが、それ以前の作品は子どもの教育に関心を寄せる両親（大人）を対象としている点に注意したい。これに関連して、同じく十七世紀には稀であったが十八世紀を下るにつれて使用頻度が増すのが、上述の『母から息子および娘への助言』、グレゴリの『父から娘に贈ることば』のように「親（大人）から子どもへの...」という表現である。「大人」には父、母、時おり叔父が用いられるが叔母はなく、また両親 *les parents* もごく稀である。「子ども」に相当するのが息子、娘、甥であり、管見のかぎり姪も少ない。「両親」という表現について付言すれば、本文中でも両親が同時に登場人物として現れるケースもごく稀である。たとえば、病床についた父が娘に最後のことばを残すという体裁で書かれたグレゴリの著作では母は消息不明であり、反対にランベール夫人の作品では父の姿は見えない。アリエスが注目したように、1760 年代以降に「子ども」が愛情を注ぐ特別な存在として描かれ、言説上の「親子愛」が発見されるが、その際にも母と子、父と子の愛情という絆が描かれても、両親と子どもの関係が言及されることはほとんどない。当時の婚姻関係の継続期間が十数年と短く、両親の一方の不在や、義母・義父、義兄弟・義姉妹、叔父・叔母など構成メンバーが入れ替わる流動的家族の常態化と関係があるのだろうか。十八世紀における婚姻関係の本質を愛情とする認識の芽生えが指摘されており、処世術論においてもそれはある程度確認できるが、家族の本質的絆を愛情とする認識はより浸透に時間を要したような印象を受け

---

<sup>37</sup> タイトル中に用いられた単語の使用頻度を数値化した。一タイトルにつき、同一単語は一回のみ数える。

る。「親子愛」は描かれても「家族愛」はなく、一家の財産の継承集団である「家族」は認められても、現代のわれわれの考える愛情という絆で結ばれた両親と子どもからなる「家庭」とは異なるようである。

次に十八世紀を特徴付けるのは、「女性」を意味する一連の語彙である。ここには少女 *fille, femme, mademoiselle, dame, femme de qualité* などが含まれるが、これらも第一期から第三期へと時代を下るにつれて使用頻度が高まり、とくに十八世紀後半には新刊書の約二割を占めるにいたる。十七世紀前半の作品は百年後にはほとんど姿を消すが、デュ・ボスク『オネット・ファム』(1632)は 1766 年に再販されている。『敬虔なる生活』以外で十八世紀後半に復活した例外的な作品である。「女性」関連の語彙の内訳をみると、十七世紀末までは *dame, femme de qualité* のように高貴な女性を指す語が多数だったが、十八世紀に入ると単なる女性、少女を指す語が圧倒的多数を占める。革命期の著作では 2 点に *filles, jeunes mademoiselles* が使用されている。ルプランス・ド・ボーモンの『*Instruction pour les jeunes dames qui entrent dans le monde, se marient, leurs devoirs dans cet état et envers leurs enfants...*』(1764) は、教育、女性、子どもをあらゆる語彙をすべて含む典型的タイトルといえるだろう。実際に、革命期を除く十九世紀前半まで定期的に改版された人気作品であった。

高貴な女性を指す表現の減少と同様に、宮廷 *cour* や宮廷人 *courtisan* あるいは貴族を指す *noblesse, grands* などの表現、また *honnête* が十八世紀に入ると急減する。

以下では、とりわけ第二期に集中して現れ、十八世紀に使用頻度が下がる語彙群をいくつか取り上げたい。まずは、話法にかんする語彙である。*parler* 話す、*éloquence* 雄弁術、*rhétorique* 修辞学、*conversation* 会話(交際)などは、1670 年代から十七世紀末にかけて集中的に現れる。これはフランス語文法の純化にともない言葉遣いの洗練が求められ、とりわけ宮廷式の話術の習得が洗練された社交人の証であった第二期に特徴的な語彙群である。一例として、以下のような処世術書が挙げられる。Bernard Lamy, *De l'art de parler*(1676)、著名作家 Pierre Ortigue de Beaumoniére, *L'Art de plaire dans la conversation* (1688) や François de Callière, *Des Mots à la mode* (1692)。この時期の社交術は「会話術」に集約されるといって過言ではない。とはいえ、当時 *conversation* は「交際」とほぼ同義のはるかに広い意味を持っており、「会話術」は発声・発音、話題の選択、話し、黙る時宜のはかり方、話題の選択を含む狭義の話し方にとどまらず、身だしなみ、立ち居振る舞いなど社交活動全般を包括する概念であった。他方、「ふるまい *conduite*」「ふるまう *se conduire*」の表現もしばしば用いられるが、これらが多用されるのはとくに 1700~1730 年代であり、とくに 1720、30 年代には新刊書 4 点に 1 点はこれらの語を含んでいた。

話し方、ふるまい方と並んで十七世紀後半に定番となるもう一つのテー

マは、手紙の書き方である<sup>38</sup>。手紙の書き方の教則本は、1680年代以降はおよそ5年に1点のペースで定期的に出版されていた。先述のように、十八世紀前半にはトロア版の教則本も現れる。

他には、次のような語彙群が比較的使用頻度が高い。まず、civilité 行儀作法は十八世紀の処世術書 204 点のうち 24 タイトルで用いられている(ちなみに計 47 タイトルで使用された Jeune, jenesse, enfant, adolescent が使用回数では最多。civilité は第二位である)。革命期における流行は先に指摘したとおりだが、十七世紀前半は稀であった civilité の語は十七世紀後半には約 10%、十八世紀前半約 15%の作品で用いられたのち、1788 年までの世紀後半では 105 点中 5 点の使用に留まる。作品数では一割前後だが、廉価作法書の大半が「行儀作法」の語を用いることから、発行部数で換算すれば他の語彙の追隨を許さないだろう。エリアスの研究が明らかにしたような、上流社会のふるまいの規範の下層への浸透を象徴する語でもある。同様の傾向をみせるのが、devoirs, règle, devoir, falloir など、命令を表す語彙群、そして chrétien, religion である。十七世紀前半はごく少数(ともに 4%以下)だが、十七世紀後半にはともに約 10%、十八世紀前半には約 15%、世紀後半には再度 5%程度に戻る。革命期にはともに皆無になる点のみが、civilité と大きく異なる。同様の曲線を描くが、やや全体的に頻度の高いのが le monde 社交界であり、第二期、第三期を通じて 15%弱の作品で用いられている。われわれの予想に反して使用頻度の低い語彙群は、mœurs 習俗、politesse 礼節、socitété 社会、moral 道德、vertu 徳、bonheur 幸福、heureux 幸せなどである。いずれも 5%以下であり、母数の小ささから百分比では有意義な結果が得られないが、いくつか指摘する点がある。十七世紀の新語である politesse 礼節は、タイトルでの初出は 1680 年代を待たねばならない。bonheur 幸福、heureux 幸せは第一期にもっとも高く、しだいに使用頻度は減る。幸福の世紀と呼ばれる十八世紀にも、処世術書の表題としては気にいらなかったようである。socitété は 1680 年代まではほぼ皆無であり、十八世紀後半に集中して現れ、moral は十七世紀を通じて定期的に用いられていたが(約一割)十八世紀に人気を失う。ただし、1780 年代に一時的に復活し、この時期の新刊書 22 点のうち 6 点に使用される。予想に反して多かった語彙には art de.../ manière de... /moyen de... ~ のしかたという表現がある(Peytoux, *L'art de mener une vie heureuse et tranquille*(1692), Bacon Francis, *L'artisan de la fortune, ou les moyens de s'avancer dans le monde* (1689))。これは十六世紀前半から十八世紀前半までは約二割の処世術書で使用されていたが、十八世紀後半に一割強に急落する。こ

---

<sup>38</sup> Marie-Claire GRASSI, « l'art épistolaire français XVIIIe et XIXe siècles », dans A. MONTANDON (sous dir.de), *Pour une histoire des traités de savoir-vivre en Europe*, Association des Publications de la Faculté de Lettres et Sciences Humaines de Clermont-Ferrand, 1994, p. 301-336.

れさえ学べばよいといううたい文句が魅力を失い、幼少期からの堅実な教育に関心が集まったためなのだろうか。

## 第 1 章

*civilité* 行儀作法と *politesse* 礼節／上品さ

## 第1章 civilité 行儀作法と politesse 礼節／上品さ

### 第1節 civilité と politesse …似て非なる二つの観念

十七、十八世紀フランスには、ふるまいの規範をあらわす代表的な二つの観念がある。一つは「civilité 行儀作法」、もう一つは「politesse 礼節／上品さ」である。共存する二つの規範は、二つの異なる源流を意味する。ともにルネサンス期イタリアに発するが、civilité は作法を全キリスト者の義務と位置づけたエラスムスの作法論に、politesse は宮廷人による宮廷人のための規範にさかのぼる。とはいえ、このように起源は異なるが、十七世紀末ころまで civilité と politesse の区別は判然とせず、類義語として用いられていた。いずれにしてもふるまいへの配慮は衣食に足りた一部の特権者の関心事であり、理念上の区別は実際には重視されなかったのだろう。ところが、行儀作法という規範が社会的徳として浸透することを願ったエラスムスの理念が実現にむけて一步を踏み出し、宮廷や社交界とは無縁な人びとにまで作法書の対象読者が拡大すると、両者の明確な区別が求められ、十八世紀中葉までに両者は明確に異なる規範として了承されるまでになる。この行儀作法という観念の浸透を抜きにして、十八世紀の作法論を語ることはできない。シャルティエやスタロバンスキーが明らかにしたように、行儀作法という観念の浸透こそが類義語だった「行儀作法」と「上品さ」を反意語にし、十八世紀の作法論は「行儀作法」と「上品さ」という似て非なる二観念の緊張関係を主軸に展開していくからである<sup>39</sup>。以下では、二つの規範の性格を概観したのちに、「行儀作法」のコノテーションの変化に注目して、両観念の関係の変遷を確認していきたい。

#### Politesse

まず politesse とは、高貴な生まれと社交界という環境が内面に育んだ美德が外観に表出した結果生まれる一種の雰囲気を指し、その直接的源流は B.カスティリオーネ『宮廷人 *Il libro di Cortegiao*<sup>40</sup>』(1528) に代表される十六世紀イタリアの作法論に求めることができる。エリアスが描いた「文明化の過程」とは、心身の攻撃的衝動の制御による人間関係からの暴力の排除であり、ことは

<sup>39</sup> シャルティエ邦訳 1994a、41-92 ページ；スタロバンスキー邦訳 1993、3-57 ページ。

<sup>40</sup> Baldassarre CASTIGLIONE (1478-1529), *Il cortegiano*. (バルダッサレ・カスティリオーネ、清水純一〔ほか〕訳『宮廷人』東海大学出版会、1987年；*Le livre du courtisan*, présenté et traduit de l'italien d'après la version de Gabriel Chappuis (1580) par Alain PONS, Paris : G. Lebovici, 1987.) 十九世紀末までにイタリアでは78版が存在した。またスペインでは18版、フランス16版、イギリス11版、最も少ないドイツでも3版が確認されている。(下村寅太郎『ルネサンス的人間像—ウルビーノの宮廷をめぐって—』岩波、1975年、118-121、142頁。)

と法による意思伝達の場の確立である。また、公私の領域あるいは自他の領域の境界線を定め、他者のそれを尊重することでもある。それは命と財の浪費によって特徴付けられる騎士道精神から脱却し、危険を事前に回避する慎重さと計画性の尊重でもある。それは雄雄しさの排除による習俗の女性化も意味している。このような文明化の舞台は宮廷であった。これら作品の特徴は、宮廷という特定の社会的場と貴族という特定の社会階層のみの行動様式の規定を目的とする点にあり、それは洗練された物腰の獲得には高貴な生まれと宮廷という環境が不可欠であるとの認識にもとづいている。これが十七世紀フランスに輸入され、一連の「貴紳(オネットム)論」を生むことになる。その代表的著作、N.ファレの『上流人士、あるいは宮廷で気に入られる術<sup>41</sup>』(1630)は、グアツツオ、とりわけカスティリオーネ作品をほぼそのままなぞった著作である<sup>42</sup>。「オネットム」にふさわしい規範としての *politesse* には、高貴な生まれの者のみがなしうる徹底した自己制御と、他者のふるまい、発話を正確に「読解」し、それ相応の「返礼」を行うための理性と判断力<sup>43</sup>が求められる<sup>44</sup>。*politesse* はマニュアル化を許さず、よって門外漢が習得することはきわめて困難で、社交界の事情に通じた者たちが特権集団への帰属を互いに確認するための「合言葉」としての性格を色濃くする<sup>45</sup>。*politesse* は彼らの卓越した精神の証であり、その精神性がゆえに *politesse* は文化・地域を問わない普遍性を主張している。いうなれば、*politesse* は国境をこえて水平方向に高貴な者たちを結びつけ、彼らのユートピアをつくるのである。

*politesse* の主要な実践の場とは、「会話」である。フランス式社交様式

---

<sup>41</sup> Nicola FARET (1596?-1646), *L'Honneste Homme ou l'art de plaire à la Cour*, Paris : T. Du Bray, 1630.

<sup>42</sup> Emmanuel BURY, « Civiliser la « personne » ou instituer le « personnage » ? Les deux versants de la *politesse* selon les théoriciens français du XVIIe siècle », *Étiquette et Politesse*, études rassemblées et présentées par A.MONTANDON, Université de Blaise-Pascal, 1992, p.125-138.

<sup>43</sup> あらゆる状況下でただしい価値を見抜く判断力は「趣味」とも呼ばれる。十七世紀末のフランスにおける趣味論では、趣味は本能的直感性と同時に、その根底にある無意識の理性的判断があることが認められ、この能力が理想的人間像としての「オネットム」に求められた。(佐々木健一「近世美学の展望」、今道友信編『講座 美学』第1巻、東京大学出版会、1984年、119ページ。

<sup>44</sup> スタロバンスキー前掲書、59-93ページ。

<sup>45</sup> Alain MONTANDON « *politesse* », *Dictionnaire raisonné de la politesse et du savoir-vivre*, A.MONTANDON, (sous dir.d'), Éditions du Seuil, 1995, p.713 ; Maurice MAGENDIE, *La politesse mondaine et les théories de l'honnêteté, en France au XVIIe siècle, de 1600 à 1660*, Genève : Slatkine Reprints [Paris, 1925], 1970 ; BURY 1996.

としての会話はルイ十三世治世のパリのサロンで誕生した<sup>46</sup>。宮廷で寵愛を獲得する手段も、外交官が相手国君主から好条件を引き出すのも、ホストが主催する晩餐会で客を愉ませるのも、サロンで自身を売り込むのも「会話」によってであった。そのため、処世術書においてはつねに「会話」の章が設けられ、そうでなければ十七世紀後半には『会話で気にいられる術』のような会話・交際術書こそが社交界のメンバーにとっての処世術書であった。フランス式社交術において「会話」は単なることばの交換、情報交換の場ではない。それは一定の公準に従い、互いに見せ、見られる快感を満たしあう集合的ナルシズムの場であり、また自身の持つ財（話術、機知、洗練された物腰...）を披露し、他者の評価を仰ぐとともに、他者の持つそれを評価し、正確に値をつけ、それ相応の返礼をするという一種の交換市場にもたとえられる<sup>47</sup>。この「会話」とは、一つのそしておそらくもっともフランス的な社交様式であり、十七、十八世紀、*conversation* という語は「交際」とほぼ同義であった。会話を主軸に展開される社交界での交際によって、自然から授かった気高い精神に最後の仕上げが施されて、オネットムが完成するのである。

#### civilité

ついで行儀作法だが、この観念を定着させた最大の貢献者は『少年行儀作法論 *De Civilitate morum puerilium*<sup>48</sup>』（1530）を著したエラスムスである。同著の刊行時エラスムスは還暦を過ぎ、ヨーロッパ中の知識人にその名を知られた大思想家であった。ニーチェやサルトルのような十九、二〇世紀の大思想家がテーブルマナーや鼻のかみ方についてのマニュアル本を書く姿がわれわれに想像できるだろうか、とアリエスは驚きをもって述べたが、エラスムスはそれをしたのである<sup>49</sup>。もちろん彼は単に鼻のかみ方を教えるために作法書を書いたのではないだろう。アリストテレス、ソクラテス、キケロなどの古代哲学とキリスト教的モラルの両者から滋養を得たエラスムスは、「行儀作法」を神や隣人

<sup>46</sup> Marc FUMAROLI, « la conversation », *Les lieux de mémoires*, Pierre Nora, t.III, Gallimard, 1997, p.3617-3675.

<sup>47</sup> cf. スタロバンスキー邦訳 1993、60-62 ページ; Jean-Paul SERMAIN, « La conversation au XVIIIe siècle : Un théâtre pour la Lumières ? », dans MONTANDON 1993, p.105-130 ; Stéphane PUJOL, « De la conversation à l'entretien littéraire », A.MONTANDON(sous dir.de) *Du goût de la conversation des femmes*, éd.Centre de recherches sur les littératures modernes et contemporaines, 1994, p.131-147.

<sup>48</sup> Didier ÉRASME(1469 頃-1536), *La civilité puérile*, précédé d'une notice sur les livres de civilité depuis le XVIe siècle par Alcide BONNEAU. présenté par Philippe ARIÈS, Ramsay, 1977.

<sup>49</sup> ARIÈS, *La civilité puérile*, 1977, p.VII.

に対する敬意を表わすためのふるまいの規範と位置づけ、信仰心と文芸に並ぶ教育の柱の一つに数えている<sup>50</sup>。civilité は孤立生活、宗教的な隠遁生活に対置される la vie civile、すなわち cité における共同生活の規範である。つまり、一つの法に従い、同等の権利と義務を有し、よって自由で対等で、友好的な関係のうえに共同生活を営むすべての都市民が身につけるべきふるまいを指す。それはまた、動物、未開や野蛮に対置される人間にふさわしいふるまいでもある。エラスムスにとってユマニテ（人間性）とは単なる生物学的範疇ではなく、野蛮さ、冷酷さの対極にある道徳的、精神的、知的特質によって定義付けられるものであった。穏やかな人間関係、そうした社会的紐帯によって維持される社会の構築を求める行儀作法の習得によって、人間はその人間性を高める<sup>51</sup>。エラスムスにとって、行儀作法書とはユマニスムの啓蒙書なのである。

エラスムスの功績の一つは、中世において口頭で伝えられてきた教え（たとえばことわざ）を書物にまとめ、これを一文学ジャンルにまで発展させた点にある<sup>52</sup>。習慣的に、無意識に行われてきたふるまい、ある地方、村落共同体のなかに留まり、伝播するはずのなかった行動様式が書物にまとめられたことで、一規範として確立し、ヨーロッパに広く伝えられたのである。周知のように、この行儀作法論はたいへんな成功を収めた。まず、ラテン語での初版直後からパウル、パリ、アントワーペン、フランクフルト、ライプツィヒ、クラクフなどで増刷され、1600年までに少なくとも90版を重ねている。また、ただちに各国語にも翻訳され、ドイツ語（1531）、英語（二ヶ国語版、1532）、フランス語、チェコ語（ともに1537）、オランダ語（1546）、など計14の翻訳版が出たほか、1530年代のうちに縮小版、問答形式などにかたちを変えても繰り返し刊行されている。『少年行儀作法論』は翻訳者、編纂者などを巻き込んだ共同作業によって西ヨーロッパを中心に広く流布し、ヨーロッパの知識層に「行儀作法」という共通の単語と共通のふるまいの規範を同時に与えたのである<sup>53</sup>。エラスムスの行儀作法論の画期的な点は、作法が貴族の子息のみならず万人の義務であ

---

<sup>50</sup> BURY, p.125-138.

<sup>51</sup> MARGOLIN, p.151-154.

<sup>52</sup> Roger CHARTIER, Dominique JULIA, Marie-Madeleine COMPÈRE, *L'éducation en France du XVIe au XVIIIe siècle*, Société d'édition d'enseignement supérieur, 1976, p.136-145 ; ARIÈS, *La civilité puérile*, p.XII.

<sup>53</sup> 1600年までの出版状況を見ると、ラインラント諸都市(25,5%)、アントワーペン(20%)であり、フランス(パリおよびリヨン)(23%)の三地域が主な出版拠点であった。CHARTIER, JULIA, COMPÈRE, 1976, p.139-140 ; Jacques REVEL, « L'Usage de la civilité », ARIÈS, Georges DUBY (dir.de), *Histoire de la vie privée*, Seuil, 1999, p.171-174 ; MARGOLIN, p.151-177.

ることを明言した点にある<sup>54</sup>。たしかに彼の行儀作法書は支配者となるべく定められた君主の子息に捧げられているが、宮廷人に囲まれて育てられた彼はすでに心得ていることが多く、彼一人のためならば不必要な規則もある。それでもエラスムスが作法論を著書にまとめたのは「高位で、将来を約束された子どもが同じ学問で教育され、同じ競技場において鍛錬したと知るとは、彼ら〔他の子ども〕にとっても大きな励みとなる【ÉRASME, p.55-56】」からである。「高貴な生まれの者の品行が、その生まれに見合うものではないのは恥ずべきことである。平民やつましい身分の者は、そして農民に生まれるよう定められた者たちでさえ、偶然にも彼らに与えられなかった優れた資質を正しいふるまいによって補うよう努めねばならない。[ ... ] 美点を得て、品行方正になることは万人に可能なのである【ÉRASME, p.106.】」。

この精神をフランスで継承したのがアントワーヌ・ド・クルタン<sup>55</sup>の『上流人士の行儀作法論』、ジャン=バティスト・ド・ラ・サルの『キリスト教の行儀作法』の二著である。エラスムスに倣い、ラ・サルは神の前に立つ人間に向けて『キリスト教の行儀作法』を発することで、クルタンは愛徳 *charité* と結びつけることで、ふるまいへの配慮をキリスト者に共有の徳であると位置づけている。前者は十八世紀中葉までに国内・外で版を重ねたほか翻訳版も出版されたばかりではなく、同一の、もしくは酷似する表題を用いた海賊版も多数出回っていた<sup>56</sup>。後者はクルタンの行儀作法書以上に長期にわたって使用され、1885年までに 126 版以上が刊行されている。両著とも、十八世紀を代表する行儀作法書となった<sup>57</sup>。さらに十七世紀初頭から青本叢書に加わった『児童教育用行儀

---

<sup>54</sup> ARIÈS, *La civilité puérile*, p.XII.

<sup>55</sup> オーヴェルニュ総徴税区、財務局書記官の子息で外交官となる。1645-1660年スウェーデン王、次いで1660年からルイ十四世に仕えた後、執筆生活に入る。1673年『怠惰論 *Traité sur la paresse*』、1674年『嫉妬論 *Traité sur la jalousie*』、『名誉論 *Traité sur le point d'honneur*』、の一連の著作のなかに『上流人士の行儀作法論』は位置づけられる。

<sup>56</sup> M.-C. GRASSI, *Antoine de Courtin, Nouveau Traité de civilité...*, 1998, p.38-39. (現在のフランス国立図書館の所蔵目録においても未整理のものが散見されるほどである。同図書館の文献検索 BN-Opale には著者 A.ド・クルタンで登録されている同名の作法書が大量にあるが、文体、内容、目次などの点で明らかに異なる海賊版も複数紛れている。たとえば Courtin, *Nouveau traité de la civilité française* (SMITH LESOUEF R-855)は散文ではなく対話形式の行儀作法書であり、構成、文体のいずれもクルタンの著作とは異なる。)

<sup>57</sup> REVEL, p.179.

作法集<sup>58</sup>』（以下『児童作法集』と略）もある<sup>59</sup>。現在参照可能な最古の版は1600年のジラルドン版の第二版（1649）であり、ここには十七世紀を通じて版を重ねたピブラック師の四行詩（PIBRAC, Guy Du Faur, seigneur de, *Les Quatrains...*1575）が巻末に付されているが、これが削除された別の版もある<sup>60</sup>。これらは数十万単位で流布し、とりわけ1730年代から50年代にかけて大量に印刷されたようである。

#### 行儀作法とコレージュ教育

エラスムスの予想に反し、彼の行儀作法論を真っ先に受け入れたのは教育を最重要課題の一つにおいていた新教徒たちであり、作法の習得は彼らの学校教育に早々に組み込まれた<sup>61</sup>。カトリックも行儀作法教育に無関心ではなく、聖ピエール・フーリエ Pierre Fourier (1565-1640) の無料の女学校、コレージュ、そしてもちろんラ・サルの創設した諸学校でも作法教育に力が注がれた。すでに十七世紀初頭、ルネサンス期イタリアの代表的作法書の一つ、G.デラ・カーサ『ガラテオ *Il Galateo*<sup>62</sup>』（1558）の翻案である『会話における礼儀ただしさ *Bienséance de la Conversation entre les hommes*』（1618）がイエズス会コレージュのラ・フレッシュ校、ポン・タ・ムソン校で教材として採用された<sup>63</sup>。同様の子供用行儀作法書として、知名度ははるかに劣るが十七世紀末の *Roti-cochon Civilité*

---

<sup>58</sup> *La Civilité Puérile pour l'instruction des enfans, en laquelle est mise au commencement la manière d'apprendre à bien lire, prononcer, & écrire, de nouveau corrigée, & augmentée à la fin d'un très-beau Traité pour bien apprendre l'Orthographe. Dressée par un Missionnaire, Ensemble les beaux Préceptes & enseignemens pour instruire la Jeunesse à se bien conduire dans toutes sortes de Compagnons, Troyes, chez Jean Garnier.*

<sup>59</sup> 1714年9月にジャック・ウド未亡人、1729年6月エチエンヌ・ガルニエ、1735年6月ジャック・ウド4世、1736年5月にピエール・ガルニエにそれぞれ出版許可が与えられた。トロワの書籍商ガルニエ兄は、1781年、印刷中のものをあわせて3500部以上の『礼儀作法論』の在庫を抱えていたという(CHARTIER, JULIA, COMPÈRE, p.141.)。

<sup>60</sup> 最古の版は *La Civilité Puérile et honnête pour l'instruction des enfans ..., augmentée des Quatrains du Sieur Pibrac, Troyes, Oudot, 1649*（シャルティエ邦訳 1994a、53ページ註8）。四行詩のない版（1713年初版）は以下。 *La Civilité honnête pour l'instruction des enfans ..., augmentée à la fin d'un très beau traité pour bien apprendre l'orthographe, Troyes, Jean Garnier, [s.d.]*(Cf. *Bibliographie des traités de savoir-vivre, op.cit.*, p.79)

<sup>61</sup> REVEL, p.178.

<sup>62</sup> Giovanni DELLA CASA, (1503-1556), *Galatée ou Des manières*, présenté et trad. par A.PONS, Traduction de : *Galateo ovvero de' costumi* (1598), Quai Voltaire, 1988.

<sup>63</sup> MAGENDIE, p.159-160.

*puérile et morale*<sup>64</sup>も挙げられよう。神や目上の者への敬意、道徳的墮落の恐ろしさを伝えるに留まるが、その特徴はエラスムス以前の作法書の大多数がそうであったように<sup>65</sup>、教訓が暗誦を目的としたごく短い韻文にまとめられている点にある。加えて版画を多用し、視覚効果を利用して神や目上の者への敬意、道徳的墮落の恐ろしさを伝えている。「きちんとすることへの配慮は次第に習慣付けられ、ほとんど自然なことになる。ついには、それを怠ることに嫌悪感すらおぼえるようになるのだ<sup>66</sup>」。このように、行儀作法は、詳細にマニュアル化され、繰り返し暗記され、模倣され、実践され、自然と体が動くようになるまで身体に浸透し、「無作法な振る舞い」が「不快」であると感じるような一つの感性の形成を目指すのである。

ラ・サルによれば作法教育の目的は二つあり、第一にキリスト教的モラルの実践教育、第二には読み書きの習得である。十七、十八世紀のイエズス会コレージュ、たとえばリールのコレージュではラテン語とフランス語の二ヶ国語で書かれた行儀作法書 (*Dialogi familiares, litterarum Tironibus In pietatis, scholae ludorum exercitationibus utiles et necessarii*, éditées à Douai chez Willerval, 1716) が用いられていた。「行儀作法」と銘打つ多くの作法書と同様に、同書は起床ではじまり就寝で終わる一日の日課に即して教えを並べるエラスムスの構成を踏襲しつつ、教師と生徒、生徒と生徒のあいだの対話形式で綴られている。巻末にはことわざ集が付されており、これらが暗唱用のテキストとして用いられ、ただし読み方の習得と同時に、ただしきふるまいの暗記および実践が期待されていたのである<sup>67</sup>。行儀作法書にはラテン語以外にもイタリア語、ドイツ語などの各国語が併記されたり、またイタリック文字、ローマ文字、ゴシック文字、さらに行儀作法書用の専用書体である「シヴィリテ文字」など複数の書体で書き表され、諸言語の習得や字体の読みわけの教則本でもあった<sup>68</sup>。この形式は青本叢書『児童作法集』にも受け継がれ、十八世紀初頭以降、行儀作法のテキストと綴り字法のテキストが一緒になるかたちが定着した。ア

---

<sup>64</sup> *Roti-cochon ou Méthode très-facile pour bien apprendre les enfans à lire en latin et en françois*, Reprod. en fac-sim. de l'éd. de Dijon, Claude Michard, circa 1680, Non paginé : ill. ; 24 cm, Éditions Siloé, 1980.

<sup>65</sup> Claude ROUSSEL, « Moyen âge français », dans MONTANDON, *Bibliographie des traités de savoir-vivre*, p.3-30 ; エリアス上巻、とくに第5章～第9章。

<sup>66</sup> J.-B. de LA SALLE, p.4.

<sup>67</sup> Louis TRENARD, « Un guide jésuite de savoir-vivre », *Dix-huitième Siècle*, VIII (1976), p.93-106.

<sup>68</sup> フィリップ・アリエス『教育の誕生』中内敏夫、森田伸子訳、新評者、1983年、150-154ページ (Philippe ARIÈS, *Problème de l'éducation, La France et les français*, Gallimard, 1972.)。

リエスによれば、ふるまいの規範と読み書き用教則本の両者の融合は、一つの新しい観念の誕生のしるしである。一つは口伝、暗唱という伝統的な教育手法と読み書きによる近代的教育手法の融合、第二にふるまいの規範という共同体における生活のなかで伝承され、培われるキリスト教精神や生きるための知恵と、学校で学習される特殊な知識であり、職業訓練の一環として習得される技術的且つ功利的な知識の融合のしるしである。十五世紀末ころまで聖職者、法曹家、行政官になるための学校教育と、生活のなかで習得される知恵とは乖離していたが、両者の接近によって、中世には未だ存在せず、人文主義者によって発明された一つの観念、すなわちあらゆる人間の形成に必要とされる「普遍的教養」が生まれた<sup>69</sup>。コレッジ用のテキストとなり、あるいはとりわけ十七世紀以降、広汎に流布した行儀作法書とは動物ではなく人間、そして市民の育成のためのユマニスムの啓蒙書なのであった。

コレッジには通わない貴族の女子も、行儀作法書を手に取ることがあったようだ。十八世紀初頭に生まれたクレキ侯爵夫人は、幼少期にポワティエで刊行された古い版（おそらくルイ十三世治世）の *la Civilité puérile et honnête* を読んでいた<sup>70</sup>。「修道院のしきたりでは、世間（社交界）のしきたりを補うことはできないから」との理由で、叔母が与えたためだ。半世紀以上も前の教訓のいくつかを彼女はこっけいにさえ感じたようである。たとえば、となりの人のポケットに唾をはかない、教会ではけっして髪を梳かない、背中で十字を切らない……。これらは彼女にとってはごく当然の規則であった。だが、「食卓のナプキンで鼻をかまない」については、田舎貴族のシュヴァリエ・ド・モンテスキューには読んで聞かせたいと思った。時おりあまりに多くの規則に彼女は辟易し、なぜこうせねばならないのかと叔母を質問攻めにすることもあったようだ。たとえば、なぜパンをナイフで切ってはならないのか。わたしたちの食べるパンは皮までやわらかいし、ナイフで切ればパンくずが飛び散り、となりの人の目にはいってしまうかもしれない。彼女が納得するように理由を見つけるとは説明してくれた叔母を思い出し、クレキ夫人は改めて感謝するのだった。

十六世紀のフランスで読まれていた行儀作法書の大半がエラスムス作法書の翻訳またはその翻案（抄訳、対話形式など）であったが、十七世紀には多様化し、その数も急増する<sup>71</sup>。十七世紀末には不作法者を指して「彼は『少年行儀作法論』を読んでいないのだ」という言い回しがあり、また *civilité* の一語で「行儀作法を教える書物」を表すほど、*civilité* の観念は浸透した<sup>72</sup>。書物に

---

<sup>69</sup> アリエス邦訳 1983年、142-159ページ。

<sup>70</sup> *Souvenirs de la marquise de la Créquy*, Tome I. Chapitre IV, p.107-108.

<sup>71</sup> CHARTIER, JULIA, COMPÈRE, 1976, p.141.

<sup>72</sup> « civilité » *Dictionnaire de L'Académie française*, 1694, p.193 ; « civilité » *Dictionnaire de Richelet*, « civilité. Livre qui enseigne les règles de la civilité. ».

親しんでいる人びとにとって、この頃には適切なふるまいを書物で学ぶことはごくあたりまえになったと考えてよいだろう。口頭で教示され、実践で習得していた作法が、成文化され、文字を通じて学ぶ対象となったのである<sup>73</sup>。このように、エラスムスおよびその後継者の説いた「行儀作法」とは、理想的には身分の違いを超えたすべてのキリスト者に共通の規範であることを志向した。また、とりわけ宗教改革は、ふるまいの規範が社交界や宮廷という権力闘争の場での生存競争のための処世術と化したことへの反省を促す契機となり、「行儀作法」は神と向き合う内面生活と現世での処世術との融合を目指した規範でもあった<sup>74</sup>。

## 第2節 *civilité* 概念の変化

印刷技術の発達や識字率の向上にともない、十七、十八世紀において作法書はさまざまなかたちで流通し、行儀作法を全キリスト者の行動規範としたエラスムスの理念は現実のものとなりつつあった。しかし逆説的にも、*civilité* の普及は同概念の失墜をもたらし、それに反比例するように *politesse* が理性的で、教養ある人びとにふさわしい規範をあらわす概念として好まれるようになる。ここでは、行儀作法が古代都市国家における市民の理想をあらわす概念から、「民衆的」で「偽善的」なふるまいと呼ばれるまでにいたる過程を追っていく。

シャルティエは、行儀作法 *civilité* の語を規定する意味の場を三つに分類している<sup>75</sup>。

- (1) *civil, civiliser, civique, civilisation* と語幹を共有する意味の場
- (2) *affable, honnête, poli, courtois, sociable* などの類義語
- (3) *honnête*, とりわけ *politesse* の反意語

十八世紀を通じて、これら三つの場はいずれも *civilité* のなかに共存し続け、いかなる側面を強調するかは発話者の意図、発話者が想定した読者層によってその都度左右されることになるが、(1)から(3)は同語の意味が縮小する歴史的軌跡、それによって生じたコノテーションの変化の軌跡でもある。上記の分類に即し、これを補いながら *civilité* の語の変化を概観しつつ、十七世紀末から十八世紀前半までに決定的になる(3)の変化に注目したい。

### 自由市民の資格とたしなみ

*civilité* の語源は、*civil, civique, civilisation* と同じく都市を意味する *cité* である。この *cité* から派生した形容詞 *civilis* は「都市民の、自由市民として行

---

<sup>73</sup> Préface de Philippe ARIÈS, *La civilité puérile*, 1977 ; アリエス 『教育の誕生』 150-154 ページ。

<sup>74</sup> BURY 1992, p.125-138.

<sup>75</sup> シャルティエ 1994a、41-43 ページ。

動する者」を指し、これが転じて「好感のもてる者」をも意味する。同様に *civilis* の名詞形 *civilitas* も「自由市民の資格」と、自由市民にふさわしい行動規範を指す「礼儀正しさ」を意味し、これが *civilité* の直接の祖先となる<sup>76</sup>。したがって、*civilité* は  *cité* に住む人間の資格、特性ということになる。その政治的側面が強調されると(1)のカテゴリに傾き、アリストテレスの翻訳者として知られる N.オレーム Nicolas Oresme (1322?-1382) が十五世紀末に用いたように、*civilité* は「都市ないし共同体の様態、秩序、統治」を意味するし、道徳的側面が強調されると(2)の「礼儀正しさ」と解されることになる<sup>77</sup>。

「 *cité* に住む人間の資格、特性」、すなわち市民社会の公共空間にかかわる事柄という基本的性格から、*civilité* は一方で「野蛮」に、他方で「専制主義」に対置されることになる。シャルティエの言葉を借りれば *civilité* は「西洋国家を最初の文明開化国である古代ギリシアの遺産と結びつける一つの文化遺産」と、「国家権力に対する臣民の自由を想定している一つの社会形態」とに深く結びついている<sup>78</sup>。彼の指摘は、古代ギリシアにおける *civilité/civilisation* についての言説を分析したロミリを参照することで、より明らかになる。先にみたように *civilité* の語源はラテン語だが、ロミリの有名な研究によれば *civilité* あるいは *civilisation* に相当するギリシア語は *hèmeros* であり、フランス語の「*apprivoisé* 飼いならされた」や、とりわけ「*doux* 穏やかな」であったという<sup>79</sup>。主に *doux* と訳される *hèmeros* (およびその類義語)とは、共同体での生活、他者との交際を可能にする資質(愛されやすさ、近寄りやすさ)であり、動物的衝動とりわけ怒りを鎮め、無知な者の無礼や狂暴さにたいして賢者のごとく忍耐強く、寛大になることを教える美質であり、これがあらゆる徳に導く。また、それは共同体への愛であり、理性であり、よって正義と矛盾するものではなく、法に服し、暴力ではなく法によって、また暴力ではなくことばによって争いをおさめ、共同体生活を心地よいものにすることを意味する。「文明化」を促進した発明として古代ギリシア人は家屋、衣服、航海術、耕作、言語などを好んで挙げるが、動物や野蛮と人間とを分かち文明化の最大の要因としてことさら強調されるのが他者との共同生活であり、これが「穏やかさ」という観念の中心にある。つまり「穏やかさ」とは、第一に法によって定義されるところの正義、第二に一切の規則および政治的枠組みとは無関係にある他者への敬

<sup>76</sup> Jacqueline PICOCHÉ, *Dictionnaire étymologique de Français*, Le Robert, 1994.

<sup>77</sup> A.PONS « Sur la Notion de civilité », *Étiquette et Politesse*, 1992, p.19-32.

<sup>78</sup> シャルティエ 1994a, 42 ページ。

<sup>79</sup> Jacqueline de ROMILLY, « Douceur et civilisation dans la Grèce ancienne », *Diogenes*, 1 (Nov. 1952), p. 3-22. ロミリ論文では *douceur* が「civilisation」に相当する語として考察されているが、後にポンスは、ロミリの論拠に照らせば「より正確には « civilité »」にあたりと指摘している (PONS 1992, p.24)。

意の二つの側面をもつ観念であり、言い換えれば暴力および野蛮の双方の拒否によって特徴づけられる観念なのである。このような *civilité* の痕跡は、*civilité* を古代ギリシア都市国家の特性として語るボシュエに認められる。

「*civilité* という語は、ギリシア人のなかでは単に人間を社交的にする穏やかさと相互の敬いの精神を意味するのではない。civil な人物とは、つねに自身を国家の成員とみなし、法律に基づいて行動し、法律と手をたずさえて公共善に向かい、なんびとをも侵すことのない善良な市民以外のなにものでもない<sup>80</sup>」。

ギリシアの諸王はこの精神を広め、厳格な裁判はこの精神を守り、法律に、したがって理性に服する自由の観念を鼓舞した。ギリシアの哲学と詩は市民を善良さの道に、為政者を善政の道に導くとともに有益な技芸を称賛し、公益と国家のために私益を犠牲にすることを説くことで、よき習俗を保つのに多大な貢献をした。ボシュエにおける *civilité* とは、ギリシアの市民のように法に服するという自由を得た市民が国家の成員としての務めを果たすための行動指針である。それは「人間生活に有益な技芸」および「公共善、祖国、社会」と並んで国家を維持するのに不可欠の規範であり、時代や地域を問わない普遍的価値を有するものであった<sup>81</sup>。

やや話が逸れるようだが、ボシュエによればこのような市民性を培ったギリシア人は、脆弱で、贅沢で、女性的なアジア人、「君主の意志がもっとも神聖な法律さえも左右する」専制政治のもとにあったアジア人を当然のごとく侮蔑したし、それ以上に野蛮人にたいしてもっとも激しい嫌悪感を抱いたという<sup>82</sup>。ボシュエに限らず十七、十八世紀の論者は、ギリシア人を野蛮人と戦う文明の勇士として描くことを好み、またそれは現代の日本人が抱く古代ギリシア人のイメージとも重なるところがある。ところがロミリによれば、ギリシア人は自らを「文明化」の先駆者と考えてはいたが、「文明化」を彼ら固有のものとも、他の文化圏では実現不可能なものとも考えていなかったという<sup>83</sup>。たしかにギリシア人が「野蛮人」を侮蔑する言説は複数あるが、それらは例外なく紀元前五世紀のテクストであり、とりわけペルシア戦争中に生成された言説に限られる。

---

<sup>80</sup> BOSSUET, Jacques Bénigne (1627-1704), *Discours sur l'histoire universelle*, Éd. conformé à celle de 1700, 3e et dernière éd. / revue par l'auteur, Paris : F. Didot frères fils et Cie, 1860, p.376. (邦訳；岳野慶作訳『世界史論』中央出版社、1948-1949年、606ページ。訳語は適宜変更。)

<sup>81</sup> *Ibid.*, p.376-378 (邦訳 607-608 ページ)。

<sup>82</sup> *Idem.*

<sup>83</sup> ROMILLY, p.16-18

ギリシア人と野蛮人の根本的差異を断じた言説はなく、また「文明化」に至る道を複数認めてもいる。よって、非ギリシア人にもその門戸は開かれており、彼らが文明化の推進者となることさえあるし、同様にギリシア人が「野蛮人」になる可能性もある。そうであれば、唯一の文明化の推進者としての自負に満ち、野蛮を侮蔑し、またそうする権利を主張してやまない民族という古代ギリシア人像も一つの歴史的産物と考えてよいだろう。少なくともボシュエは野蛮にたいして闘うギリシア人というイメージを強調し、*civilité* を暴力と専制を打ち倒すとともに、法（正義）、公益および祖国への献身の精神の支配という理想のために、闘い、そして勝利する観念とすることを好んだようである。それは「ギリシア人との交際／商業は、野蛮人を洗練させた *civiliser*」という例文が、「*civiliser*」の語の辞典の用例として採用され続けた十八世紀についても部分的にあてはまるように思われる。

話を十七、十八世紀のフランスに戻そう。上述のような *civilité* の意味はしだいに薄れ、それにともない道徳的意味が強調されることで、市民のたしなみとしての社交性やふるまいの穏やかさを指す(2)の *honnête, politesse, affable, courtois* などと共有する意味の場が形成された<sup>84</sup>。十七世紀末になると *civilité* は「交際において、オネットであり、時宜に合うこと以外は何もせず、また何も言わないことを教える知恵」(『リシュレ辞典』)、「オネットで、穏やかで上品なふるまいおよび会話のしかた」(『フリュティエール辞典』)と心地よい社交に求められる知、実践によって獲得される技術や資質の側面に光があてられる。これらのうち、*affabilité* は上位者から下位者にたいする恩情を示す形容詞であり<sup>85</sup>、宮廷を想起させる *courtoisie* とともに、十八世紀のテクストでは使用頻度が低い。また、都市を意味する *urbs* を語源とする *urbanité* も(2)に含まれるが、十七、十八世紀フランスではほぼ同義の *politesse* の語が定着したために、*urbanité* は稀にしか用いられなくなった<sup>86</sup>。残る *honnête, politesse, civilité* のなかでも、ともに動詞形を持つ *politesse* と *civilité* の近親性はとりわけ高い。『アカデミー辞典』(1694)では、前者の「磨く、表面のざらつきを取り、均一にな

<sup>84</sup> PONS 1992, p.19-32.

<sup>85</sup> 「上位者が下位者に感じさせる厚志のなかにあり、対等な者同士について用いるのは稀であり、下位者から上位者にたいして用いることはない。」JAUCOURT, « *civilité, politesse, affabilité* », *Encyclopédie*, t.III, p.497.

<sup>86</sup> 「われわれの言語への導入を図ったこの *urbanité* という言葉は、まったく定着しなかった。なぜなら、完全にこれに対応する *politesse* という言葉があるからだ。」Trublet, *Essais sur divers sujets de littérature et de morale*, t.II, p.90 cité dans MONTANDON « *politesse* », *Dictionnaire raisonné de la politesse op.cit.*, p.712 ; Id. « De l'Urbanité », *Étiquette et Politesse*, p.7-18.

めらかにする」という職人の仕上げの段階の作業を指す動詞 *polir* が「精神と習俗を育み、豊かにし、穏やかにするし、また日常の社交界での交際により適するようにする」ことを指し、後者の動詞形 *civiliser* も同様に「civil に、*honneste* で社交的にする。習俗を磨き、洗練させる」を意味する<sup>87</sup>。このような作業の手段は知識の獲得とその実践の二つだが、とりわけ後者の重要性が強調される。

(2) の道徳的意味の場の形成は、*civilité* に対置されるもう一つのもの、すなわち野蛮 *barbare*、未開 *sauvage* や粗野な *grossier*、野鄙 *rustique*、粗暴 *rude* などの形容詞群の道徳的意味が強調されるに至る過程と重なる。たとえば *grossier* は物理的な量の大きさを表す *gros* の派生語で、*important* の類義語であった。十二世紀ごろから「*rude* 粗暴」の類義語となり、十三世紀には大きな *gros* 鉄の塊を用いる労働者および卸し業者 *marchand en gros* を指していたが、次第に道徳的意味が付与された。十六世紀に *gros* から *grossier* が派生し、前者の *gros* が量をあらわすのにたいし、後者の *grossier* は質的形容詞となり、十七世紀末に礼儀に適わず、粗野で、慎みを欠く行動様式の意に特化するに至る<sup>88</sup>。1606年、ニコの辞書<sup>89</sup>における *grossier* には作品などの仕上がりの粗さを意味する用例が並んでいたが、これが十七世紀末の『リシュレ辞典』『フリュティエール辞典』になると、「*rude*、*mal poli*、*peu civilisé*」という定義が加わり、一方に暴力を想起させる *grossier*, *rude*、他方に穏やかさによって特徴づけられる *poli*, *civilisé* という構図ができあがる<sup>90</sup>。

さらに、*civil* と *grossier* の境界線は職業・経済的階層の境界線と同一視される傾向が強まる。つまり、*civilité* や *politesse* がある特権的市民に占有されていくのである。たとえば、十七世紀末に *grossier* はやわらかさに欠く布地を形容する語として定着していたが、粗い布地を纏う人々と布地の質とが同一視され、「*grossier*」が無作法者の意を帯びたという<sup>91</sup>。*grossier* は野鄙 *rustique* の類義語ともなり、粗野さが田舎者に特徴的な性質と見なされる。十七世紀末の『フリュティエール辞典』にもあるように、「*civilité* を欠くのは、農民と粗野な人々のみである」<sup>92</sup>。同様に、1650年以前の行儀作法書にはエラスムス流に「*enfants* », « *jeunesse* », « *puérile* »の語を表題に用い、対象読者を子どもや青少

<sup>87</sup> « *civiliser* » et « *polir* », *Dictionnaire de L'Académie française*, 1694, p.193.

<sup>88</sup> Dominique BERTRAND, « *grossier* », dans *Dictionnaire raisonné de la politesse op.cit.*, p.451.

<sup>89</sup> Jean NICOT, « *grossier* », *Thésor de la langue française* (1606), p. 322.

<sup>90</sup> ともに項目「*grossier*」には作品の仕上がりの荒さや、卸商人をあらわす意味しかないが、「*rustique*」に類義語として挙げられた *grossier* には無作法の意が与えられている。

<sup>91</sup> « *grossier* », dans *Dictionnaire raisonné de la politesse et du savoir-vivre*, p.455-456.

<sup>92</sup> « *civilité* », *Le Dictionnaire universel d'Antoine Furetière*.

年に特定し、道徳教育を目的に掲げたものが多かった。ところが、世紀後半からは特定の世代ではなく、特定の社会・文化的集団(« honnêtes gens » « homme de qualité », « personnes polies ») および、特定の社会的場、すなわち会話/交際 conversation を指す語が頻出する。つまり、civilité とは、もはや全都市民が共有する普遍的行動原理ではなく、少数の都市エリート層における慣習行動となり、この少数者集団に属さない都市の「民衆」や「農民」のすべてが行儀作法の外部に置かれ、つまり文明化されるべき対象とみなされるに至る<sup>93</sup>。civilité と粗野 grossier を対比させた『フリュティエール辞典』と同じころ、カリエールは、「粗野な民衆」に「上品な人びと les gens polis」を対比させている。『フリュティエール辞典』も『リシュレ辞典』も civilité の定義に politesse を、politesse の定義に civilité を用いているように、十七世紀末までの著作においては両者の区別があまり意識されていなかった。十七世紀における civilité と politesse は交換可能な類義語であって、grossier との差異のほうはるかに強く意識されているのである。礼儀正しさと粗野や野鄙とを分かつのが、外在化された諸々の所作の総体であるところのふるまいである以上、粗野さとの差異を望む civilité においては、いっそう身体的所作のもつ重要性が高まる。かくして、十七世紀後半のクルタンやラ・サルにおける civilité は社会的諸場面に応じた個々の具体的所作を指し、また特定の時代および共同体においてのみ通用する慣習行動の意味になる。よって、「ある国民のもとでは礼節に適ったことが他の国民もとでは滑稽に映ったり、[ ... ] ある時には適切であることが、しばらく後には気を悪くさせたり、迷惑に感じられたりするようになることがよくある<sup>94</sup>」。このような行儀作法の恣意性をクルタン自身がいくつか例示している。

「たとえば、かつては高貴な人びとの前で、地面に唾を吐くことが許されていた。[その後] 足で踏んでおけば済んだのだ。しかし、今では無作法な行いである。

かつては、あくびをしながら話さない限り、あくびをしてもよかった。今日では高貴な人びとは不愉快になるだろう。

かつては食べかけでさえなければ、[大皿の]ソースの中に自分のパンを浸してもよかった。今日では野鄙なふるまいとみなされるだろう。

かつては、手際よくやれば、噛み砕けなかったものを口から出して床に捨ててもよかった。今日では下品な行為とみなされるだろう。」

<sup>93</sup> スタロバンスキー、23-24 ページ。

<sup>94</sup> Antoine de COURTIN, *Nouveau Traité de la Civilité qui se pratique en France parmi les honnêtes gens, Nouvelle édition, revue, corrigée, & de beaucoup augmentée par l'Auteur*, Paris : Chez Durand, 1750, p.18.

ボシュエにとって *civilité* はなにより個々人が内に刻む精神を指しているが、クルタンにおける行儀作法は個々の身体的所作に完全に還元されると同時に、「この類の法は不変ではありえない」と普遍性も薄らぐ。そもそも、クルタンは普遍性を志向してさえいない。彼はあくまでも「フランスの上流人士のあいだで実践されている」規範についてしか語るつもりはないのだから。ポンスの指摘にあるように *civilité* の観念は、「都市の統治、都市民としての資格、たしなみ」の意から「特定の共同体における、諸状況にあわせたふるまい」へと縮小し<sup>95</sup>、さらには、装飾品、豪華な食卓、召使の人数などと同様に少数の都市エリートの特権の表象、すなわち一種の「奢侈」になったのである。

*politesse* の反意語としての *civilité* … 民衆的規範、偽りの作法

*civilité* の意味の縮小は、十七世紀末以降にさらに (3) *honnête*, とりわけ *politesse* の反意語としての意味の場を生むことになる。これまで、正しいふるまいは高貴な生まれと社交界という環境によってはじめて獲得されるものであり、よって社交界というサークルのメンバー以外が習得する機会もないし、またその必要すらないと考えられてきたから、*civilité* であれ、*politesse* であれ、社交界の非構成員の属性である「野蛮」「粗野」「野鄙」に対置されるという一点によって定義づければ充分だった。ところが十七世紀以降、作法をマニュアル化し、これまで正しい作法とは無縁だった人びとにまで教示しようという作法書が登場し、成功を収めた。クルタンは『上流人士の行儀作法論』を子どもではなく、「パリや宮廷に行く手段も資力もない人びと」、すなわち地方の中小貴族や都市の上層第三身分を対象に、パリの都市エリートの慣習行動をマニュアルというかたちで教示した。後に例示するように、同書には挨拶のしかたから食卓でのマナー、食後のゲームや音楽鑑賞時のふるまいの心得までが 350～400 ページにわたって解説されており、これさえ読めば理論的には誰にでも一夜漬けでの習得が可能となったのである。

クルタンのマニュアル本の成功は、一方で洗練されたマナーが名声や評判の獲得に不可欠であるという認識の浸透を示唆している。『上流人士の行儀作法論』は、上品なふるまいによって実際の自分以上に見せることへの欲求に応えたのである。他方で、これは実用的知の獲得を目的とした読書実践の定着を裏付けるものでもある。実際、書籍出版の拡大と普及、識字率の向上、コレージュ教育の浸透といった現象を背景に、十七世紀以降、庭園術、料理書、化粧品や香水の作り方や身だしなみについての書物、釣りや狩り、園芸術の指南書を兼ねた田園生活の手引書、手紙文の範例集など、多種多様な実用書出版が活況

---

<sup>95</sup> PONS 1992, p.20.

を呈していた<sup>96</sup>。いずれの分野でも、広く流布したのは書齋で読み、省察するための大型本ではなく、自分や召使が読みながら庭や厨房で作業するのに適した十二折の新書版であった。作法書もこれら実用書群の一角を成す。作法とはすべてのキリスト者が有する徳の実践であるべきというエラスムスの精神を継承し、実行に移したクルタンらは、ふるまいについてのマニュアル本を提供することで、行儀作法という規範の普及に貢献したのである。

しかし、洗練されたふるまいを占有してきた特権階層にとって、「行儀作法」観念の浸透は低俗化としか映らなかった。十七世紀末には今や青本叢書の表紙を飾るほど一般化してしまったこの観念を敬遠し、自分たちにふさわしい別の規範を求めるようになる。それが *politesse* であった<sup>97</sup>。*civilité* の語が「行儀作法」の意味として定着するのは十六世紀だが、「磨く」を意味する *polir* から派生した *politesse* が優雅さ、洗練、上品さを表現する語となるのは十七世紀と比較的新しい<sup>98</sup>。1606年のジャン・ニコの辞書(註89)には *polir* やその過去分詞 *poli* はあるが *politesse* はない。研磨や研磨の結果生まれる輝き、つやを意味する名詞 *poliment* と、比喩的な意味しかない *politesse* とは明確に区別され、後者が趣味や物腰が磨かれた結果生まれる優雅さ、上品さを指すと明記されるのは十七世紀末になってからである<sup>99</sup>。「パリや宮廷に行く手段も資力もない人びと」が社交界の規範の模倣に努めると、彼ら成り上がり者を牽制しようとする動きも活発になる。それには二つの方法がある。一つは社交界の習慣を熟知していないと、彼らの学習不足を誹ること、もう一つは徳や気品など内面的美質の表象という性格を強調することで、「上品さ」を後天的学習の不可能な天賦の才であり、その人物に固有の妙技とみなすことである。十七世紀後半にもっとも読まれた処世術の理論家の一人、アベ・ド・ベルガルドはこう述べている。「真の美質は内奥にしかなく、これに社交界や宮廷のしきたりが最後の仕上げ

---

<sup>96</sup> 手紙の書き方については、GRASSI, op.cit.; 料理書については Philip et Mary HYMAN « Imprimer la cuisine : les livres de cuisine en France entre le XVe et le XIXe siècles », *Histoire de l'Alimentation*, FLANDRIN et Massimo MONTANARI (sous dir.), Fayard, 1996, p.643-655 ; *Les liaisons savoureuses, Réflexions et pratiques culinaires au XVIIIème siècle*, Béatrice FINK, l'Université de Saint-Etienne,1995 ; *Le Cuisinier François*, présentés par Jean-Louis FLANDRIN, Philip et Mary HYMAN, Bibliothèque Bleue, 1983, Montalba ; Jean-Claude BONNET, « Les Manuels de cuisine », *Dix-huitième Siècle*, 15(1983).などを、園芸術の流行と園芸書についてはとくに Florent QUELLIER, *Des fruits et des hommes, l'arboriculture fruitière en Île-de-France (vers 1600-vers 1800)*, Presse Universitaire de Rennes, 2003 を参照。

<sup>97</sup> エリアス、235 ページ ; スタロパンスキー、17 ページ。

<sup>98</sup> PICARD, p.4.

<sup>99</sup> « *poliment*, « *politesse* », *Dictionnaire de L'Académie française*,1694, p.272 など。

をほどこす。まさにここで、上品さの雰囲気を纏うのである。[ ... ] 上流社会にほとんど出入りしない人びとが、上品な人びととの交際によってしか獲得しえないこの繊細で、くつろいだ自然な雰囲気に決してならないのは、そのためである。地方の人びとには、常にどこか粗野でぎこちなさが残るのだ...<sup>100</sup>。他方、前者の学習不足、知識不足の批判については、すでに 1675 年、ブール Dominique Bouhours (1628-1702) がクルタンの教える作法の「誤り」を指摘したように、行儀作法の普及に寄与した著者に批判の矛先が向くこともある<sup>101</sup>。さらに、1693 年の『正しい自己表現の方法<sup>102</sup>』は作法の学習者を誇った好例である。同著の目的は、パリの富裕なブルジョワジー、ティボー氏を代表とする庶民の「低俗な言葉遣い」と宮廷人の話法との違いを解説することにある。たとえば、ティボー氏は高貴な人々が「potage ポタージュ」というところを「soupe スープ」といい、「gigot」と呼ぶべき（羊・子羊などの）腿肉を「éclanche」と呼び、さらに食事の最後のサービスを指す語として fruits を用いるべきところで「dessert デザート」と言ってしまう<sup>103</sup>。彼の幾多の誤りを指摘した後に、上流社会のしきたりを知らないティボー氏は「たいへん立派な人物 un fort honnête homme」ではあるが、洗練はされていないと酷評されてしまう。「honnête」でさえ poli や délicat の反意語として扱うことで politesse という規範を低俗化から守っているのである。「『健康ポタージュ』のかわりに『健康スープ』ということ、『フルーツ』のかわりに『デザート』ということは誤りではありません。これらの違いは私たちの言葉の洗練性のみの問題なのです。[ ... ] 「スープ」という言葉はフランス語であり、くだけた通俗的な話法として広く流布してはいますが、上流の作法に従えば『健康ポタージュ』であって『健康スープ』ではないのです<sup>104</sup>。わずかな言葉遣いの誤りでもこれほど貶められる一方で、作法書を片手に必死に作法を暗記しようとしても、以下のようにやはり足をすくわれてしまう。「ブルジョワジー、田舎者、知ったかぶりが一番のお辞儀の実践者です。彼らの果てしないお世辞とやっかいな作法は皆を悩ませています [ ... ] フランス人は堅苦しい雰囲気のを、少しずつ厄介払いするようになったの

---

<sup>100</sup> Abbé de BELLEGARDE, *Réflexions sur ce qui plaire ou déplaire dan le commerec du monde* 2<sup>ème</sup> éd.1690, p.84-85.

<sup>101</sup> Daniel GORDON, *Citizens without sovereignty : equality and sociability in French thought, 1670-1789*, Princeton University Press, 1994, p.86-87.

<sup>102</sup> François de CALLIÈRES, *Du bon et du mauvais Usage dans les manières de bien s'exprimer.*, Paris, C. Barbin, 1693.

<sup>103</sup> *Ibid.*, p.36-38. 以上、イタリック体は原文のまま。このようにして、同書はいわば話法の「正誤表」を読者に明示している。

<sup>104</sup> *Ibid.*, p.39.

です<sup>105</sup>。『物笑いの種、およびそれを回避する方法についての考察』によれば、作法書に書かれたことを几帳面に覚えること自体がすでに鄙びているのであり、作法という慣習的法を犯したものに課される重罰の一つである「物笑いの種」になることを余儀なくされる。少数の選ばれた者を識別するための指標であった「行儀作法」がいつしか万人の目指すところとなり、エラスムスの『少年行儀作法論』に始まる作法書の成功によって、作法を重んじることそのものが「流行遅れ」の徴になった。あるいは、「流行遅れ」のレッテルを貼ることで「行儀作法」のステイタスを失墜させ、それによって「上品さ」という規範の低俗化を阻止する力が働いたといえる。モリエールの『人間嫌い』は貴族社会の習俗を描いた有名な戯曲だが、そこで問題となるのは貴族たちの「行儀作法」であり、「上品さ」ではない。また、『フリュティエール辞典』では「農民はブルジョワのように *civilisez* されていないし、ブルジョワは宮廷人のようには *civilisez* されていない」と、粗野や野鄙と隔絶し、洗練に近づく度合いに応じて農民から宮廷人が序列化されていた。すなわち、動物性、暴力性の排除という点において、志向すべき理想はただ一つであり、*civilité* と *politesse* というような複数の語彙の存在がこれを妨げることもなかった。ところが、十八世紀中葉には、二つの規範は明確に区別されている。

「慣用的に *politesse* は宮廷人や身分の高い者に限って、*civilité* はより身分の低い大部分の人びとについてのみ用いられるように思われる<sup>106</sup>」。

十七世紀末における二つの規範の攻防には、「洗練された人びと」が「ブルジョワ」や「田舎者」からの差別化を望み、また後者が模倣によって前者の文化的集団への同化を試みるという同化と差異化の連鎖が認められる。しかし、類義語だったものが反意語になるという変化は、一見したところ感じられる以上に深刻な問題をはらんでいる。第一には作法と徳の関係にかかわる問題（内面と外見の溝という道徳的批判）、第二には社会的平等／不平等と規範の関係についての問題（作法による平等化か、作法による不平等の制度化か）の2点である。第二点目は次章、次々章で扱うことにして、ここでは第一の作法と徳との関係に注目したい。この類義語から反意語への反転を説明するには、十七、十八世紀における行儀作法 *civilité* および上品さ *politesse* のニュアンスの変化をより詳しく検討する必要があるだろう。

---

<sup>105</sup> OR:Abbé de BELLEGARDE, *Réflexion sur le ridicule, et le moyen de l'éviter*, 1696.Citation tirée par Revel op.cit.,p.203.

<sup>106</sup> « *civilité, politesse, affabilité* », *Encyclopédie*, p.497.

### 第3節 civilité 概念の失墜・・・内面と外見の乖離

#### 内面と外見の乖離

行儀作法書の訓えは身体的な行為における義務に集中しているが、これは作法に縁遠かった者を対象とした行儀作法書が第一に情念と衝動の抑制、動物性の排除に専念したことを意味する<sup>107</sup>。

クルタンやラ・サルの説く行儀作法の教えは、身体的規範から精神的規範へと移行する以下の三段階に区分することができる。まず、第一段階には立ち方、歩き方、座り方...などの個々の動作、顔の表情さらに話し声、笑い声など発声のしかたなど、身体を用いた外見上の所作にかかわる諸規則がある。これらは人間の身体に潜む動物性の排除、隠蔽、制御が目的であり、獣を想起させる姿勢、目つき、声や音がとりわけ厳しい規制の対象となる。よって、人間以外の生物と共通する行為であり、それゆえ人間と獣の境界線を曖昧にしかねない「食べる」という行為を律することに行儀作法は全力を傾けることになる。行儀作法書の主要テーマがテーブル・マナーであり、百ページ未満の子ども用行儀作法書ほどその割合が高いのはそのためである（ジャン・ガルニエのもとから刊行されたトロア版『少年行儀作法論』ではテーブルマナーが約五分の一を占めている）。

『少年行儀作法論』と同様に、クルタンやサ・ラルにおいてもテーブル・マナーの記述には動物の喩えが頻出する。「頬にいっぱいものを詰め込みながら」食べることは「サルのように」であるため、小さく切り分けながら食べなければならないし<sup>108</sup>、「動物のように舌を鳴らさないために、口を閉じて食べる<sup>109</sup>」ことが求められる。また決して「息切れするほどに慌てて食べて」はならないのは、それは「太りすぎた馬がぜいぜいとうめき声をあげるよう<sup>110</sup>」だからである。獣との差異を決定的にするのはフォークなど食事道具の使用<sup>111</sup>であるが、

---

<sup>107</sup> シャルティエ 1994a、68 ページ。

<sup>108</sup> COURTIN, 1750, p.172. (以下クルタンの引用は 1750 年版)

<sup>109</sup> *Ibid.*, p.171.

<sup>110</sup> *Ibid.*, p.176.

<sup>111</sup> 取り分けるためではなく皿から口に食物を運ぶためのフォークの使用法についての言及がもっとも多く、頻度も高い。これはナイフ（肉を切る）、スプーン（液状のものを食べる）よりも、手で代替可能であり必要性の低いフォークの普及がもっとも遅かったことの反映であろう。エリアスが問題としていたように、ナイフはいかに用いるか（人にむけない、振り回さない...）が教示されていたのにたいし、フォークはその使用自体を義務化する過程にあった。たとえば「骨をしゃぶってはならないし、髄を吸うために骨を振ったり、割ったりしてはならない。肉は自分の皿のうえで切り、フォークで口に運ばなければならない（COURTIN, p.172-173）」。

「村の人間がするように、スプーンをずっと握り締めてはならない<sup>112</sup>」と、単に道具を使うのではなく適切な使用法を知ること、「田舎者」と「上流人士」がさらに差別化される。また、性とスカトロロジーにかんする露骨な表現はもとより、唾液、汗、鼻水など身体から排出されるものすべてが忌避される傾向が強まる。クルタンの例にあるように、かつては許されていた一度口に含んだものを取り出す行為が禁止されるに至ったことや、「口から吹きだされる息は、人を不快にすることがある<sup>113</sup>」からという理由で、トリュフなどについて灰を吹き払うことが禁じられるのも同様に解釈することができる。こうした作法は比喩を駆使して分かりやすく解説されると同時に詳細にマニュアル化され、暗記され、繰り返し実践されることで身体に浸透し、無作法なふるまいを不快と感じるような一つの感性を植えつけることを目的としているのである。

第二段階は第一段階の応用編であり、いわば身体に纏う「雰囲気」を操作するための技法である。一つは、身体の表象である服装や身体衛生にかかわる教えである。身体衛生といっても、清潔であることよりも清潔に見えることが優先されるこの時代には、その教訓も見た目を重視したものとなることはヴィガレロが明らかにしたとおりである<sup>114</sup>。もう一つは、立ち方、話し方、表情など、身体を用いた個々の動作を組み合わせることでもし出される態度全般にくわえて、言葉遣い、話題の選び方、話すタイミングと黙るタイミングの見極め、相手の表情の読み方、意見が対立した場合の切り抜け方など、交際の諸場面における諸々の実践的助言が含まれる。

「愉しそうな顔つき、そしてある種の陽気さをもって、彼らを招いたことを心から喜び、彼ら自身が十分に歓待されることこそが[主の]最高の喜びであると[客人に]思わせ、彼らを上機嫌にさせるのがよいであろう。」

さらに、

「食べはじめの合図を皆に送るのも、主人あるいは女主人の役目である。しかし無礼にならないよう、遠まわしに、遠まわしに[合図を]しなければならない。早く食べたいと思っている者が、我々が彼のそうした様子をじっと見ていたのだと思ったり、自分は食べたり飲みすぎたりしているのではないかと心配するといけないので、誰か一人に視線を集中さ

---

<sup>112</sup> *La Civilité Puérile pour l'instruction des enfans*, Troyes, chez Jean Garnier, p.50.

<sup>113</sup> COURTIN, p.169.

<sup>114</sup> ジョルジュ・ヴィガレロ、見市雅俊監訳『清潔(きれい)になる「私」: 身体管理の文化誌』同文館出版、1994年(OR; *Le propre et le sale : l'hygiène du corps depuis le Moyen Âge*, Seuil,1985).

せることのないようにしなければならない<sup>115</sup>」。

最後に第三段階では、このような他者に不快を与えず、自身の評判を高めるようなふるまいを自然とさせる内面を育てるための教訓が添えられる。礼儀ただしさとは何か、徳とは何か、作法とは、無作法とは何かを説き、原則を理解させるのである。

このように分類すると、十七世紀以降の「行儀作法」の特徴は、エラスムスの「行儀作法」と較べて第一、第二段階の身体的所作および表情にかかわる細則が大幅に増す点にある。当然、書物の外形もクルタン、サ・ラルの作品ははるかに厚くなる。ラムゼ社版のエラスムス『少年行儀作法論』(1977年刊)は、本文はB5版の50ページほどだが、サン＝テチエンヌ大学出版のクルタンの『上流人士の行儀作法論』(1998年刊)は、エラスムスの本より一回り大きめで活字も小さいが200ページ近くに達する。『上流人士の行儀作法論』自体も、版を重ねるにつれてページ数、章数ともに数を増していった。当時刊行された書物のページ数で数えると、総ページ数は1671年の初版当時の175ページから1728年版の338ページへとほぼ倍増し、併行して章の数も初版の全12章から1679年の第5版で全24章、1728年版では全33章と約3倍にふくらむ<sup>116</sup>。十七、十八世紀の作法書としては格段にページ数の少ないトロア版作法書と比べても、7章からなるエラスムスの作品は実に簡潔なのである。十六世紀から十九世紀の作法書の変遷を概観したルヴェルによれば、『少年行儀作法論』に代表される十六世紀の作法書が他者を不快にしないために「...してはならない」と原則のみを示すに留まったのに対し、これ以降「...せねばならない」という厳しい要求を突きつける傾向が高まる<sup>117</sup>。その理由の一つは、先に指摘した普遍から特殊への *civilité* 観念の横滑りにある。すなわち、エラスムスの *civilité* が他者を不快にせず、キリスト者の名に恥じない慎み深さを忘れないための原則のみに留め、そうすることでキリスト教世界におけるふるまいの共通語となり得たのにたいし、『上流人士の行儀作法論』においては特定の地域、社会集団、時期(作法は流行にされやすい)における約束事を指す観念へと様変わりしている。クルタンが作法書を世に送った十七世紀後半のフランスは、カスティリオーネやファレの系譜を継ぐ社交界のための規範を説き、優雅な物腰、話しかた、散歩のしかたを解説する書物が多数を占めていた時代である。そのときにクルタンやラ・サルは1530年にエラスムスが提起した万人のための作法の確立を実行に移し、そして成功を収めたといつてよい。だがそのために行儀作法はいっそう

---

<sup>115</sup> COURTIN, p.167-168.

<sup>116</sup> Introduction de GRASSI, dans *Antoine de Courtin, Nouveau Traité de civilité...*, 1998, p.20-29.

<sup>117</sup> REVEL, p.185.

普遍性を欠き、いっそう恣意的な約束事の羅列となったのである。エラスムスは少年が高位者と同席する際には脱帽するよう求めるが、「これが地域の習慣に反しないのであれば<sup>118</sup>」という留保をつける配慮をみせるが、「フランスの上流人士が実践している」作法のみが対象とされているクルタンにおいては、地域間の差異を考慮する余地はない。慎み深さを重視したエラスムスは、徳なき作法は作法ではなく気取りであると一蹴し、「自分のやることなすことすべてが称賛に値すると思っている宮廷人[... ]など気にかけてはならないし、真似てもならない<sup>119</sup>」と、見せかけだけの気取りと礼儀正しさの混同にたいし再三にわたって警鐘をならしていた。しかし、クルタンは道徳的善悪の判断をあえてせず、社交界の慣例に倣うことこそが他者を不快にしないための作法であるとの姿勢を一貫してとる。そのために、次のような細則までを含めざるを得なくなる。1750年版におけるフォーク、ナイフの使用法を例示してみると、「ナイフで魚に触れない」こと、ロースト料理の付け合わせにあるオレンジは横に輪切りにするが、リンゴは縦に切ること、手で食物をつかむのは言語道断だが、皮をむいた生のクルミおよびその他のフルーツは手で、オリーブはフォークではなくスプーンを用いるといった指示が並んでいる<sup>120</sup>。ふるまいにおける「洗練」と「野鄙」という文化的二極化が意識されていたこの時期に、食事道具に関する規則が複雑化したのは偶然ではないだろう<sup>121</sup>。十六世紀に普及したスプーンとは異なり、フォークがブルジョワ層の遺産目録に現れるのは十八世紀である<sup>122</sup>。フォークを所有し、使いこなすことが文化的尺度となったことで、「洗練」と「野鄙」の溝はますます深まり、読者が後者の集団に落ちないように、可能な限りの規則を列挙することこそが行儀作法書の務めとなる。先にクルタンは行儀作法の移ろいやすさを指摘していたが、それは行儀作法が複雑化し、とりわけある集団内で承認された恣意的な約束事と化したことと表裏一体なのである。

たしかに『少年行儀作法論』の説く食事での行儀作法（第四章）には、後にクルタンやラ・サルのそれが説く規則の基本事項がほぼすべて盛り込まれている。事前に手や爪を清潔にしておくこと、手づかみで食べないこと、正しい姿勢で座ること、食欲を露わにしないこと、過食、とりわけアルコール類の飲み過ぎの禁止、肉の切り分け方を学ぶこと、もっとも身分の高い人物への敬意を忘れないこと、などがそうであり、基本的姿勢に揺らぎはない。ふるまい

---

<sup>118</sup> ERASME, p.80.

<sup>119</sup> Id.

<sup>120</sup> COURTIN, p.164-165.

<sup>121</sup> Jean-Louis FLANDRIN, « Distinction par le goût » p.261-302, direction Philippe Ariès, George Duby, *Histoire de la vie privée*, Paris, Seuil, 1999, p.265.

<sup>122</sup> Annik PARADAILHÉ-GALABRUN, *La naissance de l'intime : 3000 foyers parisiens XVIIe - XVIIIe siècles*, PUF, 1988, p.308.

への配慮をキリスト者に共有の徳であるとし、信仰を深め、神、両親、師、老人への愛や敬意をはぐくむことで自然と適切なふるまいが身につくとエラスムスは説き、その姿勢をクルタンらも継承したはずであった。「我々は、外見の美しいあり方よりも、寧ろ内面の善きあり方を示す何かを求めているのだ[ ... ]美しく、教養ある心をもつ人は、その動作も心地よいものになるであろう<sup>123</sup>」。「白い下着」や「香料」が身体の、「髪粉」が頭髪の清潔さをあらわすという清潔の表象術の精神は、魂の表象術である作法の精神でもある。「顔は魂の鏡」であり、額は「穏やかさ、恥じらい、思慮深さ」を表し、「目は心の表現者」であるのだから<sup>124</sup>、内面の美しさは外見に現れてしかるべきである。行儀作法とはそれを表現する技であり、それ以上でもそれ以下でもない。しかし、魂のありようを表現するための技という作法の定義は、一挙手一投足を規定する膨大かつ仔細な規則の前に霞んでほとんど見えなくなってしまう。実際、諸々の社交界の慣例に従うためにクルタンはこういわねばならなくなる。自らの年齢と地位、相手の身分、時、場の四要素にあわせてふるまうことが肝要であるのだから、これらのうちの一つでも欠けていれば、「どれほど善良な志に基づいた行動であっても、その行動は無作法で形式を重んじていないように見えてしまう<sup>125</sup>」。状況を判断し、それに応じた記号を発信することへの強い要請があるために、心の内にある徳以上に記号でしかないはずの外見的所作を重んじねばならない。だが、これが形式主義との批判を招く。「私の考える *politesse* とは、慣例によって定められた *civilité* や世辞を交わしあうことだけを意味するものではありません。行儀作法や世辞は何の感情もなく言い、感謝することなく受け取るものです<sup>126</sup>」。さらにフェローはより明確に、両者をこう対比させる。

「*politesse* と *civilité* は完全な類義語ではない。*civilité* は身ぶりのなかに、*politesse* は[ ... ]対象にたいする配慮によって表現される感情、および真の敬意のなかにある<sup>127</sup>。」

敬意を表すための身ぶりは国や地域によって異なるが、真の敬意から発される上品さは時代も地域も問わない普遍性を有する<sup>128</sup>。先に *politesse* を上流社会の規範、*civilité* をそれ以外の人びとの規範とわけたジョクールにとっても、両者の本質的差異はふるまいという外見とそれを支える内面との関係にある。

---

<sup>123</sup> COURTIN, p.16.

<sup>124</sup> J.-B. DE LA SALLE, p.4-6.

<sup>125</sup> COURTIN, p.17.

<sup>126</sup> M<sup>me</sup> LAMBERT, p.56.

<sup>127</sup> « *poliment* », *Dictionnaire critique de l'abbé Féraud*, 1787, p.202.

<sup>128</sup> « *politesse* », *Encyclopédie*, p.927.

「civilité は politesse ほどのことは意味せず、前者は後者の一部にすぎない。civilité とは礼儀を欠くのではないか、粗野な人間に見られるのではないかという懸念の一種で、上品と評価されるための一歩というところである。よって、慣用的に *politesse* とは宮廷人や身分の高い者に限って、*civilité* はより身分の低い大部分の市民についてのみ用いられるように思われる<sup>129</sup>」。

スタロバンスキー、シャルティエが明らかにしたように、「行儀作法」への批判は内面と外見の溝という問題に集約される<sup>130</sup>。「行儀作法」と「上品さ」は外見だけのものと実体を伴うものとの関係におかれ、両者は信憑性の点で分かれたる。同時に、うわべだけの身ぶりにこだわるのは、優れた内面を持たない「民衆性」の何よりの証左であり、行儀作法とは「民衆」が生来の粗野さを覆い隠す隠れ蓑と見なされる。先に挙げた多様な実用書は、客人の招き方、その核となる料理の選択やサービスのしかた、話しかた、書きかた、ダンス、庭園などの各分野におけるよき趣味に適う規範の制定およびその認知のための媒体であった。このような実用書が正しいマナーを心得、よき趣味を備えた者とそうでない者とを分ける文化的二極化を促していたように、ふるまいも知識と実践の二面における習得可能性に応じて社会の二分化にいつそう貢献することになる。上品さは「感情や真の敬意」を表象する真実の作法であるのにたいし、行儀作法はその模倣に過ぎない。こうして虚偽の「行儀作法」にたいし、実が与えられた「上品さ」は「行儀作法」のはるか上位に位置づけられることになる。行儀作法はこの規範の適用される社会集団、信憑性の 2 点において貶められることになるのである<sup>131</sup>。

---

<sup>129</sup> « civilité, politesse, affabilité », *Encyclopédie*, p.497.

<sup>130</sup> スタロバンスキー、14-20 ページ、シャルティエ 1994a、73-76 ページ。

<sup>131</sup> 十九世紀においてもこの関係は生きている。「Un homme du peuple, un simple paysan même, peuvent être *civils* ; il n'y a qu'un homme du monde qui puisse être *poli*. La *civilité* est par rapport aux hommes ce qu'est le culte public par rapport à Dieu, un témoignage extérieur et sensible des sentiments intérieurs et cachés La *politesse* ajoute à la *civilité* ce que la dévotion ajoute à l'exercice du culte public, les marques d'une humanité plus affectueuse, plus occupée des autres, plus recherchée.» (« civilité », *Dictionnaire d'Émile Littré*, 1872.), « Pour pratiquer la civilité, il faut connaître les usages ; pour avoir la politesse, la connaissance de ces usages n'est pas absolument nécessaire ; et l'homme distingué d'esprit et d'éducation a une politesse naturelle.» (« civilité » *Dictionnaire de Guizot*, 1822.)

このような両者の二重の対立関係は、以下の2点を示しているように思われる。第一には気高さや気品、徳や善良さ、あるいは他者にたいする敬意や愛など、表現のしかたは異なれども、真の作法とは作法の実践者の内面にある真の徳や感情から自然と生まれるものであるし、またそうあるべきという強い道徳的要請が存在したことである。ふるまいの規範の否定しがたい有用性にもかかわらず、わずかな行き過ぎで虚偽に転落する危険性がつねに警戒されており、徳と作法が両立しうるのかという問いが絶えず発せられていたことを如実に示している。第二の問題は、作法が必要とされる社会的場、作法が実践される社会集団をどこまで拡大するべきかにある。この問題は第一の問いと相関関係にあり、社会的徳でもあり、偽善、虚偽を部分的にでも内包する必要悪でもある作法の道徳的位置づけが揺らいでいたことがいっそう第二の問いを複雑にしている。一種の悪徳であっても、それが気高さや崇高な精神と結びついたときには、許される悪徳になる、もしくは悪徳ではなくなる。たとえば、「ごまかし *dissimulation*」は本心を偽ることであるが、自身の肉体および精神の支配である貴族的な自己制御の一環とみなされれば、1641年の著作 Torquato Accetto, *De la dissimulation honnête* の表題にあるように、ごまかしがオネットという徳と結びつくことも可能であった。同じことを非貴族がすれば卑しい隠れ蓑と見なされるのは、先にみたとおりである。だが、作法の遵守が彼らに従順さを教えるならば利点もある。よって、これは否応なく身分秩序の問題と結びつく。作法という必要悪を許すべき社会集団の拡大とそれによる身分秩序の壊乱という弊害と効能が天秤にかけられていたのである。以上の二つの問いは、具体的には以下のような諸問題を生じさせる。正しいふるまいは徳や理性があれば、善良でありさえすれば、文字通り自然となされるのか、「民衆」や「田舎者」のような生来的に徳や理性とは無縁な（そうみなされていた）人びとにも後天的に学習は可能なのか、教育によって作法を浸透させるべきなのか、あるいはそもそも作法は万人に必要なのか、換言すれば特権者が独占すべき「余剰」なのか、社会の構成員全員が習得すべき義務なのか。また、作法が円滑な交際を築くための約束事であるならば、社交界の規範と民衆の規範は異なってしかるべきか、社会集団 *les sociétés* ごとに内輪の取り決めをつくれればよいのか、あるいは社会という一共同体に共通の規範の確立が急務なのか。そして、上述の問題は理想的作法とはなにか、理想的作法によって得られる理想的交際とはどのような交際か、ひいては理想的交際を基礎にしていかなる「社会 *les sociétés* あるいは *la société*」を構築するのか。十八世紀の作法論が直面したのはこのような問題だったのである。

反専制主義から専制主義の属性へ

行儀作法は、信憑性の高さの点で「上品さ」にたいして完全に水をあげ

られたが、「行儀作法」概念の失墜はこれで終わったわけではない。エラスムスからクルタン、ラ・サルに継承される行儀作法は、行儀作法をキリスト者が有する愛徳精神の表象術と位置づけることで、特権階層の占有物であった作法を全キリスト者の手に委ねた。こうすることで、エラスムスは共和制ローマの市民精神とキリスト教道徳の融合を図り、全キリスト者の愛徳の実践による新たな社会・政治的紐帯の形成に期待を寄せたのである。だが、たしかに理論的にはそのように位置づけられているが、実際に十七、十八世紀の行儀作法書を手にした人びとが学んだものは異なるように思われる。以上のような膨大な規則の習得者は、エラスムスらが望んだような有徳なキリスト者としての評価を得るところか、被支配者の烙印を押される結果となったのである。

「脂っぽいソースやシロップを手で触ること」が非難の対象となるのは、汚れた指を何回もナプキンで拭くうちにナプキンは汚れ、「それをあなたが口元に運ぶのを見て、気分を悪くする者がいるだろう<sup>132</sup>」から、別の料理を取る前に「かならず自らのスプーンを拭かなければならない」のは、「非常に繊細な人々」は「あなたがすでに口に含んだスプーンを入れたスープを飲むのを、嫌がるだろうから」である。同様に、三ページに渡って解説される各肉の最上の部位、およびその正しい切り分け方も、「身分の高い者」に「最上の部位を与える」ために心得る必要があるとされる【*Idem.*】。つまり、ここでの読者は下位者であることが前提とされ、同席する上位者に対する配慮として作法の実践が求められている。「同書で学ぶ徳の実践に励むと同じく、その徳が彼らの階層に見合うよう努めることが求められ【*avertissement*】」、愛徳の精神を表象する以上に、特定の社会階梯に自らを当てはめ、上位者の前で粗相をしないための手段としての作法が重視されているのである。この傾向は青本叢書『児童作法集』においては、さらに顕著に認められる。食事前の手洗いから、席についてナプキンを広げ、料理を取るに至るまで、会食者のなかで最初に行動を起こしてはならず、「誰か」が始めるまで待つことである。手を洗う際にも「家族、あるいは会食者のなかで、あなたが占める地位に応じた順番を守ること（傍点部筆者）<sup>133</sup>」が、着席する際にも「各人が席につくまで、座ってはならない。少なくともあなたの順番を守ること（傍点部筆者）【p.48】」が求められる。傍点部が示すように、前提として子どもに与えられた「地位」、および子どもが順番を譲るべき「誰か」についても、作法書と読者のあいだで了解済みのものとして、解説が進められている。「隣の者が飲み物を飲んでいる際には、[あなたは]飲んではならないし、とりわけ会食者のなかでもっとも重要な人物がグラスを手に行儀作法

<sup>132</sup> COURTIN, p.173. (以下ページ数のみの引用はここから。)

<sup>133</sup> *La Civilité Puérile pour l'instruction des enfans...*, Troyes, chez Jean Garnier, p.47. (以下ページ数のみの引用はここから。)

際には控えねばならない<sup>134</sup>」。下位者としての自らの位置付けのみならず、すべての会食者間に存在する序列を把握し、彼らの地位に応じて、自らの行動を微妙に変化させることこそが作法の遵守を意味することになったのだ【p.56-57】。筆頭に神、次いで「両親、叔父・叔母、先生、その他あなたの上位に位置する者すべて【p.13-20】」を含む上位者、聖職者、老人および顕職者、そして最後に隣人と、青少年の頭上には諸々の上位者がいる。上位者への配慮と奉仕という役割が下位者に課され、それぞれの階梯に応じた作法を適宜使い分けることが求められているのである。言い換えれば、作法書は、作法の学習者を既存の社会的階梯のしかるべき位置に振り分け、その身分に応じた行動様式を課す役割を果たしている。読者は行儀作法書に書かれた教えを実践すればするほど下位者としてのふるまいが板につき、知らぬ間に既存のヒエラルヒーの制度化に貢献することになるのである。

「行儀作法」が実践者を細則でがんじがらめにし、ヒエラルヒーの尊重を明示的に強いるのにたいし、「上品さ」は細則の逸脱を実践者に許し、特権意識に裏打ちされた自由の謳歌を薦める。また、そこに同席するすべての者が居心地よくあるために、身分や地位を問わず参加者全員に他の同席者への配慮を求めることで、「上品さ」はグループ内の平等を志向する。「上品さとは、上位者はわれわれの〔払う〕敬意に、同等者はわれわれの尊重に、下位者はわれわれの善良さに満足するよう計らうことです<sup>135</sup>」。ランベール夫人は高位者には彼らの威信によって下位者を萎縮させないこと、下位者には上位者への敬意の表明が隷従の徴とは異なることを説き、少なくとも集いの時間内は上流社会内部の序列を互いに感じさせないための配慮を全員に求めている。上位者が下位者に接する際に求められる「温厚さ」とは「彼に話しかける者〔下位者〕の困惑や遠慮を楽にする」ための配慮であり、「温厚さが従属のくびきを和らげ、不幸な者たちの慰みになるのだ<sup>136</sup>」。当然のことながら、平等への配慮を求めるのは実際には身分制的な秩序が暗黙の前提であるからに他ならない。ふるまいの規範は根源的に秩序の壊乱を許さず、上品さが演出するつかの間の平等は、秩序のくびきから逃れる一種のガス抜きにすぎない。上品さの実践者はそれが芝居でしかないことを承知しつつ一時の現実逃避を愉しみ、その共犯意識が集団の結束力をいっそう高める。このような平等への志向は、平等を実現しうる閉鎖

---

<sup>134</sup> *Ibid.*, p.54. グラス、ワイン、飲料はテーブル上ではなく、テーブルから離れた小卓に置かれているためである。その都度、飲み物を運ばせるとその場でグラスを空け、召し使いはそのグラスをもって下がる。ここでは飲料を運ばせる順番を「重要な人物」に譲ることが求められている。(Gérard MABILLE « Le service de boisson à table » *Le Dix-huitième Siècle*, No.29, 1997, p.147-154.)

<sup>135</sup> M<sup>me</sup> LAMBERT, p. 33, 37, 56.

<sup>136</sup> MILLOT, « affabilité » *Encyclopédie*, p.752.

的空間への志向でもある。つまり、構成メンバーの厳選によってのみ、「上品さ」が生む自由で、平等な雰囲気を実現されるのである。このような傾向は、食卓において顕著に認められることがすでに指摘されている。かつては、同席者が異なるものを食べるかわりに、主人から召使までが同時に同一のテーブルを囲むことは珍しくなったが、十七、十八世紀には「テーブルでの行いに自由が、食を共に愉しむ関係において会食者間の平等がより一層求められるようになるのと時を同じくして、所属グループによる分離傾向が強まった<sup>137</sup>」。一方で「上品さ」は会席者を平等にするが、会席者として認められない膨大な人びとを生む。他方で「上品さ」の習得を望み、行儀作法書を手にした人びとが列席を許される場では、「行儀作法」の実践によって自身が最下位者であることを体現し続けることになる。彼らは実体以上の自分になったかのような錯覚を抱きつつ、不平等な秩序の制度化に加担することになる。エラスムスの作法書に倣った十七世紀中葉の『児童作法集』では強調されていなかったこのような上位者への配慮が、一世紀後の作法書では冒頭で言及されるようになる<sup>138</sup>。

このように下位者の務めと規定しなおされた行儀作法は、下位者が下位者として留まり、その役割を見事に果たすための、言い換えれば身分制社会を維持する上で不可欠の慣習的法となる。ここにおいて、ボシュエが「行儀作法」の観念に託した理性的で、強靱な精神と肉体を持ち国家の成員としての務めを果たす市民精神、ギリシアの開明的で、専制政体に対峙する都市国家の自由の精神は完全に消え、ついに行儀作法は専制政体の属性となるのである。この最後の止めを刺したのはモンテスキュー-Charles-Louis de Secondat, baron de La Brède et de Montesquieu (1689-1755)であった。モンテスキューにとって、儀礼とならんで行儀作法は専制政体である中国の統治の要であった【EL, XIX 16-19】<sup>139</sup>。中国の立法者は統治の主要目的である帝国の安寧を実現するための最良の手段は従属であると考え、その従順と従属の精神を鼓吹するための法として行儀作法や儀式を定めた。「人びとが互いに大いに尊敬し合い、各人が他人にいかにも多くを負っているか、なんらかの点で他の市民に依存していない市民などいないということをつねに感じるよう[中国の立法者は]望んだ。それゆえ、彼らは行儀作法をもっとも広い範囲にわたって求めた【XIX 16】」。日常のあらゆる些事たとえば、嫁が姑にたいして毎朝あれこれの務めを果たしにゆくことまでをも儀礼化した行儀作法こそが人民に相互に敬意を払うことを教え、諍いを回避させて平和で穏やかな関係を築かせている。嫁が姑にたいしてするように、子は親をあらわすすべてのもの、すなわち老人、主人、為政者、皇帝への

<sup>137</sup> FLANDRIN 1999, p.263.

<sup>138</sup> シャルティエ 1994a、72 ページ。

<sup>139</sup> モンテスキュー、『法の精神』野田良之 [ほか] 訳、岩波書店、1987-1988 年、3 冊。訳語は適宜変更。

従属の徴を示し、反対に皇帝が臣民を愛するように親は子に愛を与える。行儀作法は、実定法に優るとも劣らない拘束力を持ち、臣民の自由を奪うことで、実践者に定められたふるまいを忠実に再現するよう課す。上位者への敬意、下位者への愛の徴を示し続けることで、各人の心には真の敬意と愛が芽生え、こうして形成された支配者と被支配者のあいだの強固な絆が反乱を未然に防ぐ。民衆的とのレッテルに加え、「行儀作法」は隷属の徴であり、専制国家の統治技法の一つに過ぎなくなつたのである。

第2章で詳述するように十八世紀中葉には「行儀作法」の観念は完全に貶められ、知識人の考察対象ではなくなつていた。そのなかで、モンテスキューは同観念を取り上げた例外的な論者であつたことは間違いない。しかしながら、それをもつてしても『法の精神』の記述を契機とした「行儀作法の観念の復権」を称えたシャルティエの主張に与することはできない。モンテスキューの主張はジョクールの「温厚さ、礼節、行儀作法」(『百科全書』)、フェローの『批判辞典』、アレツの『あらゆる主題に関する思想、箴言、省察の百科全書』(1761)によって繰り返され、シャルティエによれば十八世紀末までに一種のトポスとなつたという。しかし、管見の限り彼が例示した以外の文献で *civilité* を論じたものは確認できず、反対に *politesse* を論じても *civilité* を扱わない文献の例は枚挙にいとまがない。ほんの一例を挙げるならば、十八世紀前半でもっとも版を重ねた作法書の一つであるクラヴィルの『真のメリット論<sup>140</sup>』(1734)は *politesse* を説くが *civilité* には言及しない。先にシャルティエが挙げたアレツの別の著作『社交人マニュアル<sup>141</sup>』(1761)にも、カラッチオリ『批判的妙味格言辞典<sup>142</sup>』(1768)にも、「*politesse*」の項目はあるが「*civilité*」はない。『法の精神』を参照し、モンテスキューの作法論からの多大な影響が認められるデュクロの『当世習俗論』についても同様である。*civilité* の観念の評価の向上が認められないばかりか、十八世紀後半には「行儀作法」の語自体の使用が避けられる傾向にすらあつた。形容詞 *civil* や動詞 *civiliser* および過去分詞の *civilisé* は使用され続けても、*civilité* は同語を表題に掲げたラ・サルやクルタンの系譜に属する行儀作法書以外では、登場することすらなくなる。この行儀作法の権威は、革命期になるまで回復されることはない。だからこそ、革命期に共和国にふさわしい新しい行儀作法、すなわち「共和国的行儀作法」の確立に着手し

---

<sup>140</sup> LE MAÎTRE DE CLAVILLE, Charles-François-Nicolas (1670?-1740), *Traité du vrai mérite de l'homme considéré dans tous les âges et dans toutes les conditions, avec des principes d'éducation propres à former les jeunes gens à la vertu*, Paris : Saugrain, 1736.

<sup>141</sup> ALLETZ, Pons-Augustin (1703-1785), *Manuel de l'homme du monde... Par l'ordre alphabétique*. Paris : Guillyn, 1761.

<sup>142</sup> CARACCIOLI, *Dictionnaire critique, pittoresque et sentencieux, ...*, Lyon : B. Duplain, 5vol., 1768.

た作法書執筆者たちは、まず著作の冒頭で旧体制下の行儀作法が偽の行儀作法であったと断罪し、破壊することからはじめなければならなかったのである。

「かつて、行儀作法書と呼ばれる本があった。子どもたちに礼節の教えを説くと言って、卑屈になることや隷属することを教えていた本のことである。[ ... ] かつての行儀作法はお世辞や、敬意やら友情やらの徴をまき散らす不実で偽善的な技であった<sup>143</sup>」。

#### 第4節 civilité と étiquette

モンテスキューと「行儀作法」についてのより詳細な考察は第2章に譲ることにして、以下では「行儀作法」概念にたいする批判について、宮廷儀礼 *étiquette* との関係からの考察を進めたい。宮廷儀礼 *étiquette* とは貴族としてのランクをふるまいによって明らかにし、宮廷社会の秩序を可視化するために独自の論理に基づいて体系化された複雑な作法である<sup>144</sup>。一見すると、社会の最下層の規範と位置づけられた行儀作法と宮廷という権力の場における宮廷儀礼に接点はないようだが、二つの意味において両者は密接な関係にある。第一にフランスにおけるエリアスの文明化の進展モデルを論証したのは、一方の宮廷における習俗の洗練と女性化、他方の慈善学校での行儀作法教育、というように社会の最上層部と最下層部におけるふるまいの規範の浸透であった。もっとも遠いこの2点を結びつけることで、エリアスは中央における文明化の周縁への浸透を主張したといえる。現在では、エリアスのように十八世紀におけるフランス宮廷の政治・文化的権威の高さを強調する研究者は少ないだろうが、それでも宮廷から社会の末端へという進展モデルは広く受け入れられている。しかし、宮廷と慈善学校の行儀作法教育を直線的に結びつけることで、見過ごされているものはないだろうか。このような視点から、以下で行儀作法と宮廷儀

---

<sup>143</sup> *Civilité républicaine, contenant les principes de la bienséance, puisée ds la morale et qutres instructions utiles à la jeunesse*. Par Chemin, Nouvelle édition, revue, corrigée et augmentée. Paris, chez l'auteur, au coin du Pont Michel & de la rue Louis. An 7 de la République, p.1.

<sup>144</sup> 宮廷社会内部における序列については、Emmanuel Le Roy Ladurie, *Saint-Simon, ou, Le système de la cour* ; avec la collaboration de Jean-François Fitou, Fayard, 1997 (id. « Rangs et hiérarchie dans la vie de cour » in K.M.BAKER(ed :by), *The French revolution and the Creation of moderne politecal culture (The French Revolution and the creation of modern political culture ; v. 1)*, Oxford, Pergamon Press, 1987, chap.4 は同著の一部要約に相当する。)

礼の第二の共通点を指摘したい。第二の共通点は両者にたいする批判の類似性である。これまでに行儀作法への批判を確認したが、十八世紀中葉以降に顕現する宮廷儀礼への批判は行儀作法へのそれと多くの点で共通する。二つの作法への批判には、行儀作法とも宮廷儀礼とも差別化を図った *politesse* が今後進むべき道が記されているに違いない。本節では価値規範という観点から宮廷儀礼の再考を目的とするが、その前に統治技法としての宮廷儀礼を探った研究を概観しておきたい。

#### 宮廷儀礼研究……王の「神聖化」、「非神聖化」の鏡としての宮廷儀礼

政治文化研究の一環として、とりわけルイ十四世治世の宮廷儀礼は研究者の関心を惹いてきたが、そのなかで一つの争点となったのが王権儀礼と宮廷儀礼の関係についてである<sup>145</sup>。王権儀礼は、第一に国家儀礼（聖別戴冠式、王の葬儀、王の入市式<sup>146</sup>、親臨法廷<sup>147</sup>）、第二に、ルイ十四世時代のヴェルサイユ宮廷において体系化された日常的礼儀作法である宮廷儀礼、さらに研究者によって相違はあるが、第三のカテゴリをなす馬上槍試合、祝祭、バレエ、パレードなど不定期開催の催し物、あるいは彫像やメダル、版画など王のイメージを伝達する諸媒体<sup>148</sup>の三種に大別される。このうち、特に問題とされたのが第一の国家儀礼と第二の宮廷儀礼の関係である。ギーゼイは公開性の高い前者と、本質的に宮廷内部で行われ、参加者もごく限られた秘儀性の高い後者を対照的に位置づけたうえで、王位の永続性を強調する前者から王その人の絶対性を強調する後者への移行という図式を提示し、また阿河もルイ十四世治世にほとんど行われなかった前者の伝統的国家儀礼の衰退と、それに反比例するように増した後者の重要性を関連付けて説明している<sup>149</sup>。これにたいし、二宮は公開性と秘儀性という図式を受け入れつつも、両者を二項対立ではなく、相互補完的

<sup>145</sup> 石井三記「ヨーロッパの王権儀礼——フランス宮廷」『天皇と王権を考える 5 王権と儀礼』岩波書店、2000年、121-151ページ。

<sup>146</sup> Michèle FOGEL, *Les Cérémonies de l'information dans la France du XVIIe au milieu du XVIIIe siècle*, Fayard, 1989; 小山 啓子「16世紀リヨンにおけるフランス国王の入市式」『西洋史学』第199号、2000年。

<sup>147</sup> 石井三記「十八世紀フランスの国王・法・法院」、『近代ヨーロッパ法社会史』上山安敏編、ミネルヴァ書房、1987年。

<sup>148</sup> Peter BURKE, *Louis XIV : les stratégies de la gloire*, Paris : Seuil, 1995.

<sup>149</sup> R.E.GIESEY, « The King imagined » in K.M.BAKER, *op.cit.*, chap.3; エルンスト・H. カントーロヴィチ『王の二つの身体：中世政治神学研究』小林公訳、平凡社、1992年。阿河雄二郎「近世期フランスの王権と貴族—政治史と社会史の接合の試み」『社会経済史学』59巻1号、1993年、88-116ページ。

に捉えることの意義を強調している<sup>150</sup>。

シャルティエは、国家儀礼から宮廷儀礼への移行というギーゼイの図式を大枠では認めながらも、ヴェルサイユ宮殿自体の公開性に注目し、秘儀性という宮廷儀礼の性格づけに疑義を呈している。そのうえで、王権儀礼の相対的衰退を王の身体の不在が可能にする王の遍在という観点から儀礼形態の変化を説明しようと試みている<sup>151</sup>。たとえば、王の偉業や成功あるいは快癒を祝うテ・デウムがその一例である。王が実際に出向く入市式とは対照的に、テ・デウムは王の不参加のもとに行われる新たな形態の公的儀礼であり、ルイ十三世治世には頻繁に行われていた入市式が衰退するまさに1660年以降に、その開催頻繁は増した。この儀礼の成功は、たとえ王が不在であってもその威光は全土に波及したことを示しているのだという。さらに、ルイ十四世親政期、廉価な版画としてかなり広範にわたって流布したと予想される王の肖像もここに加えることができる。つまり、王の身体の不在によって「国家の具現である王という唯一の身体の遍在が可能となった」のである<sup>152</sup>。これは宮廷儀礼においては行われてきたことで、王の不在時にも王の寝台や肖像画に背を向けることは許されなかった。人びとは王の表象を前に、王の身体の有無も、時、場も問わず王の権威にひれ伏すことになるのである<sup>153</sup>。

さらに、シャルティエは王の「象徴」ではなく、王の「肖像」が流布した点に注意を促している<sup>154</sup>。シャルル九世の治世以来、頻繁に用いられていた王権の永続性を表す象徴体系、すなわち紋章、アポロンなどの古代の英雄、キリスト教と密接な関係にある不死鳥やとりわけ太陽などの象徴は、もっとも早くには1670年代のヴェルサイユ宮の室内装飾から、そして後には先述のような廉価な版画から部分的に消え、代わりに王その人が描かれるようになる。ちょうど宮廷儀礼における王のように、「王の生身の身体それ自体が表象となった」のである。複雑な寓意から誤読の余地のないわかりやすい具象的表現へ、非日常から日常へと表象様式が変化し、一回きりの入市式で姿を現す王の身体ではなく、常にそこにある王のレリーフや王の不参加のもとに行われるテ・デウムこそが王の絶対的権威を際立たせ、間断なくこれを臣民に知らしめることになった。シャルティエによれば、こうした表象は物理的強制（暴力）によらない

---

<sup>150</sup> 二宮宏之「王の儀礼——フランス絶対王政」『世界史への問い 7 権威と権力』岩波書店、1990年。

<sup>151</sup> R.シャルティエ『フランス革命の文化的起源』松浦義弘訳、岩波書店、1994年b、第6章「王の非神聖化？」（OR: Roger, CHARTIER, *Les Origines culturelles de la Révolution française*, Seuil, 1990）。

<sup>152</sup> 同上、194ページ。

<sup>153</sup> 石井2000年、142ページ。

<sup>154</sup> シャルティエ1994年b、196-202ページ。

統治の装置として機能していた。王の肖像の遍在によって、臣民は王の権威、王との主従関係、王国の秩序を刷り込まれ、それは王にたいする一種の信仰へと変わる。シャルティエは断定を避けつつも、この表象の様式の変化が、暴力ではなく想像力の呪縛による支配の完成を示唆するようと思われると述べ、また石井もこれをもって「王の神聖化」の完成としている<sup>155</sup>。だが、このような「信仰のシステム」にも亀裂がはいる。ダミアンによる王の暗殺未遂事件、1750年ごろに顕現する「悪しき言説」がそのゆるぎない証左である。この亀裂を、ギーゼイは国家儀礼から宮廷儀礼への移行による王と下層民との乖離によって説明している。これまで王の権威は国家儀礼をつうじて臣民が直接目にし、体験し、感じられるものであったが、これを宮殿の内部に閉じ込め、臣民から隠したために王権の臣民にたいする求心力の低下を招いたのである。他方、ギーゼイの公開性と秘儀性という性格付けに修正を迫ったシャルティエは、完成されたかに見えるシステムの破綻の説明には窮している。王と臣民との直接的接触の機会の減少にともなう両者の精神的絆のほころび、あるいは王権がどこか神秘的で、体験し、感じるものから、議論の対象になるという「公論」の形成を理由に、十八世紀後半のある時点において、伝統的な公平で慈悲深い父としての国王像に、もはや神聖化されていない新たな国王像が加わったと述べるにとどまっている。

#### 宮廷儀礼による文明化？

ところで、石井は「ヨーロッパの王権儀礼」のなかでクルタンの『上流人士の行儀作法論』を引用し、宮廷儀礼による文明化の進展を指摘しながら、儀礼研究を統治技法の観点から考察することの限界を示唆している<sup>156</sup>。クルタンの目的は、パリの宮廷に出入りする貴人の作法の一般化にある。貴人と散歩する際には相手の左手に立つこと、三人の場合には真ん中、右、左の順に名誉の位置づけがなされていること、貴人の肖像画に背を向けて座らないことなど、宮廷におけるふるまいの規範を教示したことで、クルタンは地方中・小貴族や都市の富裕第三身分の「文明化」に寄与したと石井は指摘している。

しかし、本当に宮廷儀礼が人びとを文明化したのだろうか？この問いに然りと答えた研究といえば、エリアスの『文明化の過程』がまず思い起こされる。彼は、クルタンのそれと並ぶ十七、十八世紀の代表的行儀作法書ラ・サルの『キリスト教行儀作法』、そしてとりわけ近世西ヨーロッパにおける行儀作法の教範となったエラスムスの『少年行儀作法論』をはじめとする行儀作法書を史料に、宮廷という文化的中心の規範が文化的周縁者であるより下層の人びと

<sup>155</sup> 石井 2000 年、142 ページ。

<sup>156</sup> 同上、139 ページ。

にまで放射線状に伝播した様を描き、これを「文明化の過程」と名づけた。また、彼はこのように文化的規範の中央の一極集中および中心から周縁へという文化モデルの波及様式をフランスの特徴と捉え、宮廷的規範のアンチテーゼとして規範意識が形成されたドイツのそれとのコントラストを明示している。

エリアスにたいする批判はすでになされてきたが<sup>157</sup>、近年の、そしてもっとも痛烈な批判の一つはダニエル・ゴードンによるものである<sup>158</sup>。ゴードンは、エリアス論を支えるフランス宮廷の文化的威信、絶対的影響力そのものをまっこうから否定している。エリアスの図式に従えば、フランスにおける宮廷の文化的威信はゆるぎなく、宮廷の作法が行儀作法書を介して社会のより下層部にまでそのまま達したことになる。たとえ十八世紀以降に中間階級が勃興し、また貴族と富裕ブルジョワジーの混成エリートが形成されるなど富と地位の配分に変化が生じて、十七世紀以来の規範意識が継承され続けた。このような旧体制下における宮廷の影響力の保持を主張するエリアスにたいし、ゴードンはルイ十四世のいわゆる「絶対王政期」にすらそのような影響力など行使しえなかったと主張している。彼によれば、ルイ十四世によって完成されたといわれる宮廷儀礼が王権儀礼の形態を根本的に変化させ、貴族の「飼いならし」が進行していたまさにその時期に、宮廷人自身から堅苦しく、隷属的な宮廷的規範はすでに放棄されていた。従来の研究ではフランス式規範の創出の貢献者として名を知られてきたアベ・ブール、シュヴァリエ・ド・メレ、スキュデリ嬢 Scudéry, Madeleine de (1607-1701) などの宮廷人は微に入り細をうがつ規則から逃れ、サロンにおいて自由で真に洗練された独自の規範意識を形成していた。このように、宮廷を蚊帳の外において作法が論じられる状態が革命前まで続くという。

フランスにおけるふるまいの研究の多くはエリアスの図式に多かれ少なかれ依拠している<sup>159</sup>。たとえば、P.ブルデュは上述したエリアスのフラン

---

<sup>157</sup> ハンス・ペーター・デュル『裸体とはじらいの文化史』藤代幸一、三谷尚子訳、法政大学出版局、1990年( *Nacktheit und Scham*, Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1988)、同『秘めごとの文化史』藤代幸一、津山拓也訳、法政大学出版局、1994年( *Intimität*, Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1990)。

近世フランス史研究者からの批判は、彼が宮廷儀礼の機能を明らかにする際に特にサン＝シモンのような主観的で、ときに故意に誇張・歪曲を辞さない証言に多く依拠した点、さらに大貴族が騎士道的武人から近代的宮廷人に変身した点を強調しすぎた点に向けられている( Cf. BURY 1996, p.176 ; Emmanuel LE ROY LADURIE, *Saint-Simon ou le système de la cour*, Fayard, 1997, p. 515-520 )。

<sup>158</sup> GORDON, surtout chapitre 3.

<sup>159</sup> Id., p.91-92.

ス文化伝播のモデルをそのまま受容し<sup>160</sup>、「エリアスを読む」【Roger Chartier, « Social figuration and habitus, Reading Elias » in *Cultural history : between practices and representations*; translated by Lydia G. Cochrane, Cambridge : Polity Press in association with B. Blackwell, 1988】におけるシャルティエもブルデューと同様の見解を示している。さらにシャルティエは「行儀作法」の概念に関する別の論考において、「差異化と普及」のモデルを援用することでエリアスの図式を補強したといえる。それによれば、エリートの規範は彼らを差別化させるが、そうなるや否や下位者に模倣され、普及し、その反応としてエリートはさらに規範を刷新するという規範の創出 - 模倣 - 普及のサイクルが生じ、この循環のなかで上流階層の規範が変化を遂げつつ周縁に拡散する。また、大量に流布した行儀作法書は、その実践者に高位者と同席した際に粗相をしないようなふるまい、あるいは神、聖職者、顕職者、両親、教師などの上位者にたいする下位者の務めとしてのふるまいを教示した結果、社会秩序を具現化する機能を担ったとしている。他方、ルヴェルは自由と平等を志向する規範の萌芽を十七世紀初頭のサロンに見出している。序列の遵守を強要する宮廷儀礼の対極にある規範が宮廷にもっとも近いエリートによって支持されたことを示しているが、ルヴェルも絶対王政期には宮廷的規範に吸収され、短命に終わるとの見方を示している<sup>161</sup>。

したがって、これらの研究は「宮廷の」とは言明せずとも、ヴェルサイユおよびパリという文化的中心の規範の拡散という大きな枠組みにおいて十七・十八世紀フランスを捉える点で共通している。また、大枠においてエリアスの史料の扱い方も、部分的に後の研究者に踏襲されているように思われる。エリアスは、一方で文化的中心点である宮廷における規範の創出の様をサン＝シモンのような宮廷人の『回想録』から読み取り、他方で行儀作法書を史料に用いて宮廷的規範の拡散を論じている。『上流人士の行儀作法論』のような特に十七世紀末（から十八世紀前半）に人気を博した著作は一定度の地位、財産、教育を受けた大人の読者を想定していたが、十八世紀以降、「行儀作法 civilité」が民衆の属性とみなされ、「礼節 politesse」よりも劣るものと見なされて以来、「行儀作法」を表題に持つ書物の最大の読者はコレージュで初等教育を受ける子どもとなった<sup>162</sup>。つまり、エリアスは社会の最上層に位置する宮廷人の証言と最下層の事例を選択し、これを一直線で結び結論を導いたことになる。宮廷

---

<sup>160</sup> ピエール・ブルデュー 『ディスタクシオン：社会的判断力批判』石井洋二郎訳、藤原書店、1989年、I、116ページ（OR ; Bourdieu, Pierre, *La distinction : critique sociale du jugement*, Éditions de Minuit, 1979.）。

<sup>161</sup> REVEL, op.cit.

<sup>162</sup> Henri-Jean MARTIN, *Le livre triomphant, 1660-1830 (Histoire de l'édition française ; t. 2)*, Promodis, 1984, p.285-286.

から周縁へというモデルに即すためには、行儀作法書が広く流布した十八世紀にはすでに宮廷の「文明化」はそれ以上に進展していなければならない。エリヤスが、この時代の大貴族を武人の荒々しさを捨てた女性的な宮廷人として描いたのもそのためであろう。すでにエリヤス論の批判的検討がなされて久しい現在、十八世紀における宮廷の絶対的文化的威信を主張する研究者は皆無だといってよいだろう。しかしながら、エリヤスの中心から周縁へという拡散のモデルを受け入れた上述の研究は、少なくとも正面からこれに異論を挟むこともまたしていないのである。

行儀作法書という史料に依拠した際には、支配者層のふるまいの周辺への漸次的拡散という図式はたしかに読み取れる。しかし、行儀作法書を含め、より広く共生の規範を説く書物を包括した処世術論の分析は、ふるまいの規範の浸透を捉える際には宮廷以上に考慮すべき要因があることを示唆している。この点についてはとくに第4章で詳述するが、ここでは次の点を指摘しておく。十八世紀の習俗の考察者にとって、もはや宮廷は規範の創出の場ではなく、十七世紀末までは批判の対象としてであれ言及されていたが、十八世紀の第二半世紀を過ぎたころからは口にのぼることすらなくなる。処世術論の表題であれ、本文中であれ、「宮廷」あるいは「大貴族」「君主」など、伝統的支配者層を想起させるものは言及すらされないのである。また処世術書において念頭におかれる共同体は「社交界 le monde」以上に「社会 la société」となる。「社会」の意味するところは著者によって異なり、判然としないことが多いが、「社交界」よりは異質な人びとが共存する共同生活の場と考えてよいだろう。規範としての「宮廷」はおろか、十八世紀前半には特権階層集団である「社交界」もしだいに影をひそめ、宮廷の社会的権威はすでに無に等しかったといっても過言ではない。「社会的」といったのは新しい共同体のあり方、すなわち社団やサークルなど均質なメンバーによって構成され、利害を一にする小集団 les sociétés の集合体ではなく、万人が同一の法、慣習に従い、同一の利害を目指す単数形で表記される「社会」のあり方、それにふさわしい人間像、その支えとなるべき規範意識の創出の試みの軌跡が処世術書群には残されているが、そのような考察対象から特権階層の共同体としての「宮廷」は完全に外れているという意味においてである。十八世紀の処世術書は、社会・経済・文化的背景を異にする構成員からなる「社会」、あるいは社会にとっての益である「公益」「共通の利」と呼ばれるものの擁護に全力を傾けるが、この「社会」から「宮廷」はまったく無視されているのである。

しかしながら、本論の関心において宮廷儀礼についての言説が検討に値するとすれば、宮廷儀礼への批判がその対極にある理想的規範を映し出すときである。とりわけ、厳しい批判の対象となり、ついには知識層から見放されるに至った「行儀作法」概念への批判との共通点が多分にあるのであればなおさらである。

このような観点から国家儀礼についての言説を見直してみると、政治文化研究においては国家儀礼と宮廷儀礼のコントラストという理解は修正を迫られたが、同時代人の目に映った国家儀礼と宮廷儀礼との対照性に再度注目することは無駄ではないように思われる。だが、それは公開性と秘儀性という対照性ではなく、第一に両儀礼における実体と表象の関係、すなわち実体と表象の区別を求める国家儀礼と、両者の混同を促し、強要する宮廷儀礼との対照性、第二に国家儀礼にはない宮廷儀礼の「隷属性」、すなわち秩序の具現化を日常的に求める拘束力である。また、それは既存の研究で指摘されていた非日常的な国家儀礼にたいして、日常的な宮廷儀礼という対比でもある。そして、この実態と表象の混同、隷属、日常性という3点において、宮廷儀礼は行儀作法と同一視されているのである。

Étiquette…実体と表象の混同、すなわち信仰

civilité や politesse が一般的な用語だったのに対して、étiquette の通常の意味はいわゆる「ラベル」であり、「宮廷儀礼」の意味での用法は宮廷人の回想録などには登場するものの、当時の辞書ではほとんど見られない。『リシュレ辞典』には「ラベル」の意味しかなく、十八世紀中葉の『トレヴー辞典』においても第六、七番目の意として「スペインやウィーンでの宮廷儀礼」と記されるのみであった。そのなかで、「宮廷儀礼」を見出し語に掲げた『百科全書』は数少ない例外の一つであり、明らかに批判を目的として項目を設けている。執筆者デュクロは、まず宮廷儀礼は「身分、地位、威信に対する外見上の義務を規定した成文および慣習的礼式（セレモニアル）」と定義づけ（傍点筆者）、これを「従属の規則」と呼んでいる<sup>163</sup>。不可視の権威の可視化を目的とした宮廷儀礼とは、身体であり、外見であり、表象である。デュクロはこれを、étiquette という言葉の二義性を利用した言葉遊びによって示している。通常、étiquette といえば中身を示すために袋や壺につけるラベルのことだが、デュクロによれば同語が「宮廷儀礼」も意味するのは偶然ではない。ラベルとは中身が見えないものについて、他と混同されないために付ける徴であるが、宮廷儀礼も外見の華々しさがなければただの人に過ぎない宮廷人が他者から区別されるために必要とするラベルに他ならない。よって、「能力が下がるほど、宮廷儀礼は蔓延する」。

しかし、たとえ宮廷人を蔑視するに足る理由があったとしても、被支配者が支配者層にたいする敬意を忘れ、支配者が人びとの妬みや不正の攻撃の的となることは国家にとってたいへん危険である。被支配者は支配者層への敵意

---

<sup>163</sup> Charles Pinot DUCLOS (1704-1772), « étiquette », *Encyclopédie*, t.6, p.58. (以下注記のない引用は同)

をむき出しにし、ときには反乱によって特権者に攻撃を加えるかもしれず、そうすると後者に残された支配の手段は暴力のみとなる。よって地位が世襲され、地位とそこと就く人びとの徳や能力が必ずしも一致しない制度にある国においては、「よき秩序と哲学と、したがって正義は従属の規則をつくらねばならなかった」。そのような国とは「専制政体の国」である。つまり、宮廷儀礼とは臣民が自由とそして理性を奪われた専制政体において、暴力以外の手段での統治を可能にする装置である。「爵位や地位が能力にたいする褒章であり、常に能力のレベルに応じて推移するのであれば、宮廷儀礼を思いつくことなど決してなかっただろう」。地位や権力とこれを握る人物の徳や能力とのあいだに、いい換えれば、彼らの内面的資質と彼らが纏う地位や爵位という外見とのあいだに確固たる相関関係がないからこそそうわべの壮麗さが必要となり、ついには外見がすべての価値基準となる。宮廷儀礼は薄っぺらな金メッキに過ぎないのだという。しかしデュクロの批判は、これまでの研究で宮廷文化の象徴とされてきた実体にたいする外見の優位に向けられているのではない。同じく外見が重視されるイギリスの宮廷儀礼にたいしては、彼が批判の矛先を向けることはないのだから。デュクロが問題視するのは、外見が実体を凌駕するそのメカニズムにある。

「他方で、比較的自由的な民族（王に跪いて仕えるイギリス人）が、君主に対してひどく儀式ばった宮廷儀礼を保持していることもある。彼らはそうすることで、これが権威の表象にすぎないことを伝えているように思われる」。

デュクロによれば、外見の仰々しさや華々しさが増せば増すほど、それが演出でしかないことを告白することになる。裏をかえせば演出の痕跡を露わにすることで、ここに映されたものが表象にすぎず、実体は他に存在すると伝えることになる。つまり、イギリス人の宮廷儀礼は故意に仰々しくすることで、権威とその表象との混同が回避されているとデュクロは見ているのである。儀式はあくまでも儀式にすぎず、非日常的な儀式の場で神のごとく扱われたとしても王が自身を神と思い込む愚を犯すことはないし、また臣民も神格化された王の権威と実体としての王権とが異なることを教えられている。この実体と表象の区別が君主と臣民の健全な関係を実現し、イギリスを自由な国家としているのである。反対に、専制国家における宮廷儀礼は権力者の凡庸な実体を隠し、壮麗で威圧的な外観によって権力者が権力の座につく正当性を信じ込ませることに必死になる。外見が実体を反映すると妄信する以外の選択肢を臣民から奪い、妄信することでしか成立しえない支配と被支配の関係の維持に努めるのである。だから、「専制政治は宮廷儀礼を一種の信仰とする」のだ。暴力による支配を避けうる唯一の統治手段は、別の方法で同じ効果をあげる すなわち自由と理性を剥奪し、想像力と幻想に訴える 盲目的信仰しかないのである。

他方、マリ＝アントワネットの部屋付き第一侍従であるカンパン夫人は同様の事態を宮廷内部から眺めている。かつての主人であったマリ＝アントワネットを擁護するカンパン夫人の『回想録』においては、マリ＝アントワネットは悲劇のヒロインとして描かれるきらいがあり、それを鵜呑みにすることはできない。しかし、王妃を苦しめた宮廷儀礼にたいするカンパン夫人の批判がデュクロと同じ視点を共有する点は注目するに値する。カンパン夫人にとって、宮廷儀礼は旧体制下の宮廷の不条理の象徴であった。たとえば、王太子夫妻は王妃とともに毎日、公開昼食に出席せねばならなかったが、見世物にされながらでは食事が喉を通らないと訴える王太子妃の様をカンパン夫人は好んで描く<sup>164</sup>。それだけであればいかなる儀礼も同様の謗りを免れなかったに違いないが、カンパン夫人は宮廷儀礼と国家儀礼の区別に執着し、前者のみを批判の対象としているのである。「わたしが宮廷儀礼 *étiquette* というとき、あらゆる宮廷で確立されている式典の日のための荘重な秩序を指しているのではありません。わたしは王たちのもっとも秘かな内面まで、苦しみの時にも愉楽の時にも、もっとも疎ましい不具のところまでも王たちをつけ回す細々とした規則のことを指しているのです【p.90-91】」。国家儀礼への参加は一時であるが、宮廷社会における法である宮廷儀礼からは逃れられない。国王の日課では国务会議への出席などの政務と同等、もしくはそれ以上に儀礼の占める比重は大きい<sup>165</sup>。カンパン夫人によれば、常時この宮廷儀礼の実践に身をゆだね、神のごとく扱われるうちに、王は自分を何か特別な存在だと思い込むようになる。こうして宮廷儀礼は王から冷静さ、慎重さ、理性を奪うとともに物理的にも彼の身体を拘束し、一切の私生活を奪う。「この隷属的な規則は一種の法典に仕立て上げられていました。[・・・] 私生活においては、宮廷儀礼のせいで親王たちは自身を崇拜の対象として扱わせるようになりますし、公的生活ではこの宮廷儀礼が彼らを囚われの身とするのです【p.91】」。宮廷儀礼によって王は神格化されると同時に、秩序維持のための装置である宮廷儀礼の鎖でつながれた王権の奴隷になる。他方、宮廷儀礼は王以下のすべての宮廷人にも彼らの社会的階梯に応じて、且つその場に居合わせる他者の階梯に応じて常時変化する役を演じさせ、同じくその装置の奴隷とする。「実際にはわずらわしい宮廷儀礼は、王国の威信のために計算されてきました。そこには君主の兄弟姉妹を始めとした下僕しか存在してはならないのです【p.90】」。しかしながら、彼らは装置の奴隷となっても国王の奴隷とはならず、リシュリューのような側近たちにとっては宮廷儀礼が「蓄財の好機」を提供することさえある。すすんで従者の役を演じながら、王の権力や財

<sup>164</sup> M<sup>me</sup>Campan, Jeanne Louise Henriette Genet (1752-1822), *Mémoires de M<sup>me</sup>Campan la première femme de chambre de Marie-Antoinette*, Mercure de France, 1999, p.92. (以下、同書からの引用はページ数のみ記す。)

<sup>165</sup> 二宮前掲論文、135-139 ページ。

力を吸い取る機会を虎視眈々と狙う者にとって、宮廷儀礼は格好の隠れ蓑だったのである。理性を奪われた王はもはや忠実な臣下と狡猾な野心家の区別がつかず、最終的には彼らの餌食となるかもしれない。儀式は尊重するに値しても宮廷儀礼は隷属の徴にしかならないのは、後者は表象を実体と見なすことを強いることで歪んだ主従関係をつくるからである。儀礼のシステムに自らを組み込むことが地位と財産の上昇に直結すると思いついておられる者の下心は利用されて、被支配者でい続けることを余儀なくされるし、反対に家臣の下心を読み誤った支配者は支配しているはずの家臣に寝首をかかれるかもしれない。臣下と君主は敵同士となり、宮廷儀礼がこのゆがんだ支配 被支配の関係を制度化するのである。

さらに、宮廷儀礼の存在は不健全な国王と臣民との関係の象徴でもある。マリ＝アントワネットに宮廷儀礼を教えたのは、「エチケット夫人」と王妃があだ名をつけたノアイユ伯爵夫人 *comtesse de Noailles, Louise d'Arpajon* [マリ・アントワネットの第一女官] である。彼女にとって宮廷儀礼は空気のようなもので、そのため王妃の宮廷儀礼についてももっとも厳しい監督官となった（王妃が皮肉交じりにつけたあだ名の由来もそこにある）【p.53】。だが、カンパン夫人が憤るのはノアイユ夫人の熱心さではなく、王妃にその重要性を理解させようとしなかった点にある。フランス王権にとって宮廷儀礼は王と臣民の唯一の絆であり、その軽視は彼女を窮地に立たせかねない。にもかかわらず、ウィーンの純粋な習俗において育てられた王女は、無垢であるがゆえに何も知らされることなく自らの評判を落としてしまったのである。「王太子妃には、フランスでは彼女の威信は慣習 [= 宮廷儀礼] にその多くを依拠しているということを理解させねばならなかったのです。そのような慣習は、善良で従順なオーストリア人から皇帝一家が尊敬され、愛されるためにウィーンでは不必要なものなのですから【p.53】」。王妃の祖国とフランスとの対比はまだ続く。カンパン夫人はロレーヌ公が税を徴収するシーンによって、フランスと帝国における国王と臣民との距離をさらに強調している。「ロレーヌ公（1736年よりハプスブルク＝ロレーヌ家）は教会で [...] 必要な金額を発表します。善良なロレーヌ人たちは熱狂し、妻の目を盗んで家から衣類、家事用具を運び出し、これら売って少しでも収める税を増そうとします。こうして、君主のもとには提示金額以上の税が集まり、君主は超過分を返金させるのです【p.94-95】」。儀礼を必要とせず、王権への自然な敬意と愛情を抱く帝国の臣民は、君主に自身のものを進んで差し出す人びとであり、両者は真の絆で結ばれているのである。

日常的ふるまいを規制する規則であり、予め定められた階梯に作法の実践者を振り分けるふるまいの型を用意し、個々の所作の正確な再生産によって秩序の具現化、固定化を実現する点、しかし、私利獲得のために悪用されうる点、さらに支配者と被支配者の関係の規定を旨とする規範であるが歪んだ関係しか形成しえない点、その歪みが表象と実体の混同に起因する点。これらすべてが

行儀作法と宮廷儀礼を自由と理性に反する専制政体と隷属の法にしてしまった。一定度の自由を保障されたフランスのような君主制国家にとっても、理性的で、教養ある人びとにとっても理想的規範とはなりえない行儀作法、宮廷儀礼は、十八世紀の教養あるフランス人に放棄されたのである。ここから以下の結論が導かれる。十八世紀の文明化の足跡を辿るためには、エリアスの図式では看過されていた *politesse*、行儀作法と宮廷儀礼の双方を拒否した *politesse* を追わなければならない。

## 第5節 作法と徳の非両立性……中庸という文明化への道

### 作法と徳の非両立性

こうして *politesse* のみが専制国家ではないフランスに、そして「民衆的」なるものを拒む人びとにふさわしい規範をあらわす観念となった。しかし、「上品さ」も偽善とのそしりを免れたわけではなかった。十八世紀中葉の『トレヴー辞典<sup>166</sup>』では、十七世紀末の辞書にはなかった「*politesse*」の用例が加わっている。「*politesse* とはたいてい偽善の一種である」。「社会は非公式な嘘のやりとりの場であり、そこでは騙すという *politesse*（礼節）と騙される愉しみを演じあうのだ」。別の論者は、木像を金の像にみせる詐欺の手法であるとさえいう。「*politesse* とは、完全に虫に食われた木でつくられた偶像を覆う見事なニス、まばゆい金メッキなのだ<sup>167</sup>」。彼らの言を聞くかぎり、*politesse* は行儀作法にたいする相対的優位は守っても、けっして欺瞞との疑念を晴らしたのではない。*politesse* への批判は墮落した社交界の習俗への批判であるが、それと同時に作法という技巧にたいする疑念でもあった。というのも、ふるまいの規範は本質的に内実以上に外見、形式へ関心を向けざるを得ないからだ。「『上品さ』は美点をもたらすのではなく、美点を心地よいものにする。上品さがなければ美点は獐猛で、憎むべきものなのだ<sup>168</sup>」。他者に不快感を与えない外皮に包まれていなければ、美点さえも交際においては障壁となる。そうならないための措置が作法であり、外在化される個々の所作や言葉遣いなど形式にかんする規則を定め、これの遵守をある集団への参加条件として課している。だが形式の尊重に執着し、形式を実体以上に重んじれば虚偽になる。その差は紙一重である。よって慣例的な礼節（上品さ）を空虚な言葉のやりとりに過ぎないとみるデュク

---

<sup>166</sup> « *politesse* », *Dictionnaire de Trévoux*.

<sup>167</sup> CIÉMENT, Jean Marie Bernard (1742-1812), *Petit dictionnaire de la cour et de la ville*, A Londres : et se trouve à Paris : Briand, 1788, p.79-80.

<sup>168</sup> « *politesse* », *Dictionnaire de Trevoux*.

口は、「もっとも上品な民族が、もっとも有徳な民族とは限らない<sup>169</sup>」といわざるをえない。上品さと徳とは同義ではなく、politesse のありよういかんによっては徳とは相容れないし、うわべだけの上品さは悪徳になる。

このような徳との緊張関係は、社交的美質を意味する語彙のほとんどに起こりうる。たとえば honnête も、行き過ぎれば徳の反意語になる。1762 年の『アカデミー辞典』では、十七世紀末の第一版にはなかった用例が現れる。「彼は honnête にふるまうが、しかしあまりそれを信用しすぎてもならない」。(« honnête » *Dic. de l'Academie*, 1762)。温厚さ affabilité も、ややもすれば「偏狭な精神の持ち主の傲慢さが仮面の下に隠れた追従<sup>170</sup>」と混同され、「しばしば大貴族においては、彼らの野心のもくろみに役立てるための狡猾な徳や、庇護者をつくろうとする下劣な魂にすぎない<sup>171</sup>」。politesse、honnête、affabilité、civilité などの社交上の美質は、行過ぎれば内実を伴わない空虚なデモンストレーションとなる危険をつねにはらんでいた。このような両義的な資質にたいし、デュクロにとってこれに対置される徳の鼓舞には行き過ぎるといふ心配はない。「名誉にたいするこうした熱情は好ましいものだ。[...] この件に関しては行き過ぎを心配する必要などない。[...] 徳や名誉心は無限に広がり、向上する。その限界を押し広げることはつねに可能であり、度を越えることは決してないのである<sup>172</sup>」。徳には過度ということがないが、社交的美質にとって過度は悪徳の一步となる。「親切心 complaisance」もこの例に漏れない。「精神の穏やかさや安定した気性は、疑わしい徳になることはない」と認めねばならない。いかなるしかたで用いても、それらはつねに徳であり続けるだろう。しかし親切心はそうはいかない。言ってしまうと、親切心が徳となるもならないも、われわれの用い方次第なのだ<sup>173</sup>。精神の穏やかさは暴力への嗜好の対極を、安定した気性は一時の感情に身を任せ、法や正義からも逸脱しうる気まぐれの対極を意味する。クラヴィルにとって、これらと親切心との違いは他者を必要とするか否かにあ

---

<sup>169</sup> DUCLOS, Charles Pinot, *Considérations sur les mœurs de ce siècle*, A Amsterdam : Aux dépens de la Compagnie, 1751, p.12. (『当世習俗論』森村敏己訳、『習俗：生き方の探求』(十八世紀叢書 / 中川久定, 村上陽一郎責任編集 ; 第 2 巻)、国書刊行会、2001 年。訳語は適宜変更。デュクロおよび同著の諸版については、森村の解説(『習俗』375-386 ページ)および Carole DORNIER. « Opinion et public dans les *Considérations sur les mœurs de ce siècle* de Duclos », *Dix-huitième siècle*, No.28, 1996 , p.397-413 を参照。また、同著は 2000 年にドルニエの監修の校訂版が刊行されている Carole DORNIER (introduction et note par), Honoré Champion, 2000. )

<sup>170</sup> MILLOT, « affabilité » *Encyclopédie*, p.752.

<sup>171</sup> JAUCOURT, « civilité, politesse, affabilité », *Encyclopédie*, t.III, p.497.

<sup>172</sup> DUCLOS, p.104 .

<sup>173</sup> LE MAÎTRE DE CLAVILLE, p.111.

る。穏やかさは誰が見ていなくともそれ自体がすでに美德であるが、親切心はその対象者がそうと認めなければ無価値であるし、反対に実践者にどれほど下心があっても対象者が気づかない限り期待される効果をあげうる。相手に気づかれない真の親切心よりは、相手にアピールする偽の親切心のほうが、双方の交際を円滑にし得るのである。

こうした社交的美質は他者への働きかけのしかた(形式)が重視されるために欺瞞に陥りやすいが、これが真の美德であるためには、実践者の自制心のみならずを得ない。しかし人間の自己愛を考えれば、作法が欺瞞に至るのはほとんど不可避でさえある。「敬意の表明がまやかしであると承知していてもなお、人は率直さよりも偽りの敬意を好むであろう。真実をいえば無礼になる場合も、この偽りのおかげで外観上は尊敬の念を示すことができるからだ<sup>174</sup>」。相手が自分をほとんど評価していないことを知るのも苦痛だが、それを公言されたら屈辱的であるし、すべてを包み隠さずいい合えば、互いに認め合っている者同士でさえ敵にならざるを得ない。だからわれわれは「闇のヴェール」を必要とするし、「これを取り払うことを互いに恐れている」。こう述べるデュクロは、たしかに「ヴェール」の必要性を認めているが、だからといって虚偽をそれ自体として承認するわけでもない。「人を侮辱してはならないし、欺いてもならないのである」。良好な人間関係を維持するためには、他者を傷つけかねない率直さも、騙すことを目的とした虚偽も退けねばならない。「偽りのない礼節、粗野にならない率直さ、卑劣さに陥らない心遣い、追従にならない親切心、遠慮とは異なる敬意<sup>175</sup>」、と不足でも過度でもない中庸こそ、社会に求められる美質と考えているようである。しかし、こう述べながらもデュクロはその難しさに困惑の色を隠しきれない。

「許されるごまかしとはどういった類のものだろうか。あるいはむしろ、卑劣な欺瞞と無礼な率直さとの中間とはどういったものだろう<sup>176</sup>」。

『人間嫌い』においてもこのような社交的美質と徳との関係に焦点があてられている。アルセストがオロントという貴族に自作の詩の評価を求められるシーン(第一部、第二幕)をもとに、カルノはこのジレンマに光をあてている。他者自身やその所有物の評価を求められた場合、アルセストがしたように駄作だと答えれば侮辱になるが、わずかに言葉に詰まっただけで否定的評価をしたと相手には映る。よって、追従をいうつもりなどなく、単に相手の気を害さないよう計らうだけであっても、間髪いれずに肯定的な評価を伝えねばなら

---

<sup>174</sup> DUCLOS, p.55-56.

<sup>175</sup> *Ibid.*, p.171-172.

<sup>176</sup> *Ibid.*, p.58.

ないが、これは虚偽以外の何ものでもない<sup>177</sup>。侮辱しないための配慮とは、虚偽そのものにならざるを得ないのだ。作法の実践において、侮辱せず欺かざる原則を守るためには、積極的な嘘と積極的な真実の告白の両者を一度に避けるという不可能を可能にせねばならない。別のいい方をすれば、デュクロが求める欺瞞と率直さとの「中間」の維持は、以下の二条件を同時に満たすことを意味する。一つは、作法が自身の必要の充足しか考えない孤独な未開人の荒々しさを隠すヴェールの役割を果たし、孤立した者同士が接近しても危険ではないという安心感を得、交際開始を可能にする必要最低条件を整えること、第二にこの便利なヴェールの下に隠れ、私利のために他者への攻撃や詐欺を行わないこと、すなわち他者の自己愛に付け込んだヴェールの悪用を自己規制することである。この均衡点の維持が不可能なら、未開人の荒々しさか文明人の偽の愛想よさという、いずれも好ましくない究極の二者択一を迫られることになる。

「[ 礼節(上品さ) ]とは未開人にはほとんど知られていない美点である。森の奥深くの、必要を満たすことに奔走している裸の男たち、女たちのあいだでは実践されることはない。文明化された *polités* 人びとにおいては、礼節(上品さ)は多くの場合、心のうちにはない慈愛の外見的上のデモンストレーションにすぎない<sup>178</sup>」。

欺瞞を許さなければ人は孤立したままであるし、社会的紐帯を築こうとすれば徳には目をつぶらざるを得ない。「礼節(上品さ)」であれ「行儀作法」であれ、作法と徳は両立しないのである。この究極の選択を拒むデュクロは、このような結論に至る。

「慣例的な上品さ(礼節)のもっとも不幸な影響とは、上品さ(礼節)が徳の真似をし、徳なしで済ませる技を教え込んでしまうことである。大切なのは教育によって人間愛と慈愛を心に喚起することだ。そうすれば、われわれは礼節を知るだろう。あるいはもはや、礼節を必要としなくなるだろう<sup>179</sup>。」

市民精神や祖国愛という精神的基盤が揺らいだがために、民衆のための偽りの仮面となりさがった *civilité* の轍を踏まぬよう、デュクロは *politesse* を「人間愛」や「慈愛」の実践と位置づけようとした。ところが、そう言った直後にデ

---

<sup>177</sup> Camille PERNOT, *La politesse et sa philosophie*, Presses universitaires de France, 1996, p.152.

<sup>178</sup> « *politesse* » *Encyclopédie*, t.12, p.917.

<sup>179</sup> DUCLOS, p.65.

ユクロは気づいてしまった。人間愛が心に刻み付けられた人物には、もはや礼節は必要ではないのだ。約四半世紀後にも、同様の主張はくり返される。歴史家レヴェックの考える時代や地域を選ばない普遍的な *politesse* とは、デュクロのそれと同様に他者に敬意を払い、誰も侮辱しないことにある。この *politesse* は「誠実な人間は学ぶ必要がない。彼は心の中にその原則を持っているのだから<sup>180</sup>」。作法を重んじれば徳に反するし、美德があるなら作法は不要になる。内実こそを重んじる徳と、形式を尊重せねばならない作法は相容れないのである。

---

<sup>180</sup> P.-Ch. LEVESQUE, *L'Homme moral, ou l'Homme considéré tant dans l'état de pure nature que dans la société*, Amsterdam, 1775, p.337-338.



## 第 2 章

「交際社会」の確立基盤・・・  
第三期におけるふるまいの規範の再建

## 第2章 「交際社会」の確立基盤…第三期におけるふるまいの規範の再建

### 第1節 「交際社会」

第1章で確認したように「行儀作法」の概念の権威は失墜し、民衆的で偽りの「行儀作法」と上流人士の、真実の感情に基づく「上品さ」、専制政体の「行儀作法」と政治的自由を認められた君主制国家の「上品さ」という関係が十八世紀中葉までに定着しつつあった。しかし「行儀作法」にたいする優位が認められた「上品さ」も、偽善とのそしりを免れることはできなかった。強者の論理だけがまかり通る暴力的で、荒々しい人間関係をことばと法によって秩序立てる試みは一定の成功を収めたが、進歩が行過ぎれば穏やかなふるまいがこの秩序を内側から腐敗させることになる。なぜなら、「上品さ」には表面的な穏やかさの下で心の通わない空洞化した交際を常態化させる危険がつきまとうからである。「上品さ」が本心では未開人のように互いに無関心でい続けるための隠れ蓑となったり、暴力性や憎悪をレースで覆い、非難されることなく他者を傷つける手段となれば、人間関係は完全に破綻する。表面上の偽りの穏やかさが発見を遅らせ、気づいたときには手遅れになっているに違いない。作法と徳の非両立性とは作法という形式を重んじる規範が免れ得ない本質的欠陥であり、ふるまいの規範の純化を求めた論者が陥ったジレンマであった。

しかしながら、それでもなお作法は必要であった。この場合の作法とは、「社会」という一共同体内で共有される慣習的法を指す。この時期、十八世紀の論者のなかで貴族から農民までの多様な人間が混在する「社会」という共同体への帰属意識が芽生えつつあり、この意識は第三期（1730年代～大革命前）における処世術書の質的变化としてあらわれていた。もはや「処世術」は均質なメンバーからなる小社会における慣習的法を指すのでは不十分であり、社会的、文化的、経済的に異質な人びとが混在する「社会」の共通規範であることが求められていた。構成員が多様であるからこそ、全構成員の円滑な意思疎通および利害調整をはかるための共通のルールが不可欠だったのである。『真のメリット論』においてクラヴィルはこう述べている。「いつか、あなたが望むような能力や才を身につければあなたにとってはめでたいが、それはあなただけの問題だ。まずは *politesse* を身につけることから始めなさい。[なぜなら] それは公の問題なのだから<sup>1</sup>」。礼節が「公の問題 *l'affaire du public*」であるのはこうした問題関心の表れなのである。それまでは複数形の *les sociétés* もしばしば用いられていた。「その構成員の性質に応じたさまざまな *les sociétés* 社交集団があり、そのうちのいずれかに参加せねばならない。[ … ] みな自分の同類を

---

<sup>1</sup> CLAVILLE, p.121.

求めているのだ<sup>2</sup>」。1707年のこの作品によれば社会は複数の社交集団の集合体であり、自身の才や性向に適した場を各人が選べばよい。また、各小集団は社会の一構成要素であり、人びとは各小集団のメンバーとして間接的にのみ「社会」に帰属することになる。だがしばらく後には、単一の la société に直接帰属するとの認識が生まれる。また、作法の必要性は別の観点からも承認されていた。美しいふるまいによって外観を飾り、評価される喜びには抗いがたく、作法実践による評価欲の健全な発散は咎められるものではなくなりつつあった。よって、自然な社交性向の促進による交際の活性化、交際の活性化による社会的紐帯の強化および評価欲の適度な発散、評価欲の暴走の抑制による作法という技術の悪用の防止が現実的対策として注目されていたのである。このような作法の積極的活用とその健全な利用法が模索される過程において、敬意の徴の交換による社会的紐帯の形成、個々人の欲望と共同体の幸福の両立をはかる交際社会の理念的基盤が整えられていったのである。交際社会の原動力は、社会の全構成員が共有する普遍的価値観 もしくは共通利害といってもよい に求められ、これが個々人の欲望の暴走を食い止めるのだが、それをどこに求めるかは論者によってさまざまであった。クラヴィルはキリスト教道徳と現世的快樂の調和に、モンクリフは快樂に、モンテスキューは身分制秩序の強化による国家の安寧に、デュクロは公共精神に求めた。以下では第三期前半（1731～1750）に属する『気に入られることの必要性とその方法』（以下『気に入られること』（1738）のモンクリフ、『法の精神』（1748）のモンテスキュー、『当世習俗論』（1751）のデュクロの三者の交際社会構想を検討するが、まずは交際社会の一般的性格を確認しつつ、各論者の特徴を位置づけていくことにしよう。

## 第2節 politesse による交際社会

行儀作法の概念が放棄された十八世紀において、作法論において論じられるのは原則的に politesse であり、交際社会の論者も politesse という規範を念頭においている。まず、この時期に提起された交際社会構想における共通認識を politesse との関係から確認したい。第一に彼らが生き、観察する社会とはみな洗練を望み、地位や身分に応じた評価を得る権利を主張する社会である。他の生物は食糧のみで生きられるが、人間には他者から評価され、尊敬の目を向けられることへの自然な欲求がある。敬意や友愛の徴を交換し合う礼節とは、この欲求の平和的相互充足を可能にする社会的協約として考察されているのである。「評価されることへの愛も社会の魂であり、われわれを相互に結び付けま

---

<sup>2</sup> DUPUY LA CHAPELLE, *Instruction d'un père à sa fille, tirée de l'Écriture Sainte...*, Paris : J. Estienae, 1708, p.3.

す<sup>3</sup>」。評価への欲求によって、人びとは相互依存関係におかれている。そこでは評価は交換可能な財であり<sup>4</sup>、交換を円滑にかつ間断なく行うために利用される記号が作法によって定められたふるまいである。他者に礼儀たたくふるまいで彼への敬意をかたちに表せば、他者も同様の敬意の徴を返す。評価されたいという欲求が互いに互いを必要とさせ、与えれば与えられるからこそ人びとは交換に参加し、結ばれる。評価される権利を他者から奪うことで自身の評価をあげようとする者には、軽蔑という公衆からの制裁が加えられる。したがって「愛すべき者は自身の徳のために、他者の優越性を侵害してはならない<sup>5</sup>」。相手を喜ばせつつも、そうしようとする努力を気づかせないよう巧みに評価されたいという彼の自尊心を満足させ、そうして得た評判によって自身も満足する。礼節とは、自己制御による他者の精神的充足への奉仕という公益への貢献であり、相互献身による敬意の交換システムとして考察されているのである。

第二に、交際社会の成立のためには、作法という記号化されたふるまいの解読および実践が共有されねばならない。とりわけ第三期においては *politesse* は高貴な者のみがなしうる特別なふるまいではなく、幼少期からの教育によるその習得可能性が強調されることになる。礼節とは「もっともわれわれ次第で如何ともなるもの [能力] である。礼節を受けることも、遂行することも容易であり、オコジョの毛皮 [紋章に使用。ここでは爵位の比喩] や真紅の衣 [枢機卿や司法官の地位] よりも、確実に評価をもたらすのだ<sup>6</sup>」。クラヴィルにとっての礼節は内実以上に形式であり、爵位や聖職者の地位がなくとも持続的な配慮によって身につけることができる。さらに、さまざまな個人的能力 (美点) のなかで靈魂や精神の気高さ、優れた才や知識、あるいは理性と正義を愛する精神が上位を占め、「礼節は真の能力のなかで最も本質的な部分を占めるとは言えない」<sup>7</sup>。商店に喩えるなら、礼節とは店先の飾りつけや洒落た看板の類に過ぎないが、どれほどよい商品を揃えても客が暖簾をくぐらねば宝の持ち腐れに終わるのだから、これが商売の成否を分かちこともある【p.119】。礼節とは第一に見知らぬ者同士が接近し、交渉成立にむけてことばを交わすための必要最低条件を整え、さらに次回、次々回の交際を望ませるための配慮である。それはいかなる卓越性の証にもならないが社交生活において不可欠な資質であ

---

<sup>3</sup> M<sup>me</sup> LAMBERT, p.54-55.

<sup>4</sup> スタロバンスキー前掲書、第二章「お世辞について」。

<sup>5</sup> MARIN, François-Louis-Claude (1721-1809), *L'Homme aimable*, Paris : Prault, 1751, p.32.

<sup>6</sup> CLAVILLE, p.123.

<sup>7</sup> Id., p.121-124.このような作法の位置づけは、少なくともデラ・カーザやエラスムスまでは遡ることができる。DELLA CASA, 1988, p.2-3 ; ÉRASME, «*La civilité est la partie la moins noble de la philosophie...*»

る。一握りの者だけが纏うことのできる輝きであり、その一挙一動を特別なものにした *politesse* は「上品さ」と訳されるべき概念であったが、理論的には万人による習得が可能であり、かつその習得が義務付けられた一技術にすぎない *politesse* はむしろ「礼節」と呼ぶのがふさわしい。礼節はこの交際の輪に参加するための最低限の社交的資質を保障する証書となり、これによって自身の評価欲を満たすことが可能になる。「行儀作法に適うことば遣いや立派なふるまいは、つねにあなたの推薦状となります。他の立派な美質や徳を保持するにはある種の曰くいい難いものを必要としますが、礼節を証明するには幾ばくかの慇懃なまなざしと立派なことばさえあればよいのです<sup>8</sup>」。礼節は選ばれた者のみが生ずる妙技から単なる社会道徳の実践となったことで、同一の規範に服する交際の輪の最大限の拡大が可能になったのである。このような *politesse* の妙技から一技術への還元、教育による習得可能性が、交際社会の確立の理念的基盤を準備したのである。とはいえ、十八世紀の論者は身体的所作にのみ還元した行儀作法を「民衆的」と蔑視していた。習得の可能性が拡大したとはいえ、彼らは明言はせずともマニュアル化された行儀作法書に頼らねばならない人びとを考察の対象外とし、「礼節」の実践者を理性的で教養ある人びとに限定している。たとえばデュクロは富と余暇があり、そのおかげで独自の判断力を有し、ときに流行にうつつをぬかす気まぐれな人びとのみを観察の対象とすると断っている<sup>9</sup>。経済・職業・身分は異なれども彼らは「首都でひとつの国民を形成し」、フランス人の国民的気質を体現しているのである。デュクロほど明快でなくとも、「礼節」の論者は民衆的なものを婉曲に退けるかもしくは完全に無視し、ふるまいの規範も「民衆」とそれ以外の人びととを分かち社会の二極化に貢献することになる。*politesse* の「上品さ」から「礼節」への変質によって、「民衆」を除いた人びとのあいだで「礼節」というなれば民主化し、属する社交集団や社団を問わない共通の規範が整えられたことになる。

第三には、デリケートな人間関係の調整機能にある。「礼節は友人にたいして以上に、人間一般やかかわりのない他人にたいして、[ ... ] 自宅よりは見知らぬ人の家で実践されるように思われる。[ ... ] 親密さを表す激しい感情や血の絆があれば、礼節はほとんど必要ない<sup>10</sup>」。作法とは、特別な感情で結ばれてい

---

<sup>8</sup> CHARPENTIER, Jean-François (négociant à Paris), *La Prudence humaine, ou l'Art de faire fortune dans le monde,...*, Imprimé à Francfort-sur-le-Main, 1755, p.21-22.

<sup>9</sup> DUCLOS, p.16-17.

<sup>10</sup> « *politesse* » t.12, p.916-917, *Encyclopédie*. 以下の書簡では、デイドロも交換の原理にもとづく交際実践の適用の場を的確に指示している。『百科全書』にかかわる雑務から逃れられる静かな職場を提供されたデイドロからグランヴァルへの書簡(1759年10月)。「わたしは静かで、陽気で、温かな独立したアパルトマンをあてがわれました。ここでわたしは、ホラチウスとホメロスとわが愛しい人の肖像に囲まれて、読書し、眼

ないが共に生きねばならない他人との最低限の社会的紐帯を築く手段である。作法は強い絆で結ばれた者同士には必要なく、情がないからこそ友好的関係の維持のための努力が必要になる。その際の障害として想定されているのは、*civilité* においては未開人のような他者への無関心や冷酷さ、あるいは粗暴さのみであったが、*politesse* の実践者ははるかに繊細で、他者とのあいだによりきめ細やかな距離感を保たねばならない。モンクリフによれば、礼節とは「無関心と友情の中間」の領域を維持する理性的感情なのだという<sup>11</sup>。無関心とは他者の不幸の痛み、幸福の喜びを我がものとして感じることへの拒絶であり、冷酷さと紙一重である。他方、友情とは性格、趣味、気性における類似点を見出し、交際を重ねるにつれて芽生える非打算的で親密な情愛のことだが、特別な感情であるがゆえに友情の押し付け、親密さの表現の乱用は他者の親密さの領有を侵害することになる。また無防備に他者を受け入れれば、不必要な衝突を招く恐れもある。礼節とは他者の冷淡な拒絶と無防備な受け入れの双方の弊害を回避し、むき出しの感情の接触を避けることで適度に良好な関係を築くためのクッションの役割を果たすのである。フランドランは食事用具の個別化が進み、手と手の接触、唾液と唾液の接触が忌避されつつある十七、十八世紀の食卓を、見えない籠に閉じ込められた会食者による食卓の共有といい表しているが<sup>12</sup>、この喩えは交際全般に当てはまるだろう。各人は定められた立ち位置を守り、自他の領域を分かち不可視の境界線をたえず意識しつつ、同じ場を囲み、時間を共有し、ことばと微笑を交わしあう。みえない籠のなかに引きこもることは許されないが、他者の領域にせり出してもならない。不用意な衝突を避けつつ交際の輪を維持するためには、引きこもりと領域侵犯のちょうど中間が求められているのである。礼節は「下手な過褒および粗野な馴れ馴れしさの敵である<sup>13</sup>」。馴れ馴れしさは身分の差をわきまえずに対等者としてふるまう無遠慮さであり、下手な過褒とは下心を見透かされた不器用な追従である。前者は相手から高位者としての優越感を奪い、必要以上に上下関係を際立たせる後者は同様に心地よい優越感を奪うばかりか、追従は相手に警戒心さえ抱かせる。いずれも問題となるのは、適度な距離である<sup>14</sup>。「無関心と友情の中間」、情を伴わない擬似友

---

想にふけり、書き、ため息をつくのです。[ ... ]この家の奥方はみずからの義務のお返しをせず、また人にも要求しません。わたしたちは自分の家にいるのであって、彼女の家に泊まっているわけではないのです。」（水林 章『公衆の誕生、文学の出現—ルソー的経験と現代』みすず書房、2003、139 ページ。）

<sup>11</sup> MONCRIF, p.33.

<sup>12</sup> FLANDRIN 1999, p.261-302.

<sup>13</sup> MARIN, p.12.

<sup>14</sup> アリストテレスが人びとをつなぎ、国家をなす絆とみなす「友愛（ピリアー）」を特徴づけるのは、このような「中間」の人間関係である。一方には他者の何事にも反対せ

好関係においては真の友好関係と異なる距離感が求められる。双方の利にかなうから人びとは結びつくが、同時に適度な距離を置くからこそ社会的、経済的、文化的に異質な人びとの持続的共存が可能になるのである。

交際社会における作法の機能を確認したが、そのうえで交際社会を構想した三人の論者の特徴をそれぞれ明確にしておきたい。まず、教育の重要性を主張した論者として、序章でも挙げたモンクリフの交際社会構想が挙げられる（第4節）。序章でも紹介したように、モンクリフの交際社会とは、他者から評価されたいという人間の自然な評価欲を相互に満たすことで、人びとのあいだに真の相互依存関係を確立するという私欲の追求による公益の実現を目指す社会であった。だが、彼の主張は相反する二つの立場の論者から厳しい批判を浴びることになる。彼の構想は基本的には社交界を念頭においたものであり、一方では社交界固有の規範を尊重する論者から、他方ではふるまいの規範を貴族の特権の装飾品の一つから善き市民の義務として再定義する必要を感じていた論者から否定されることになる。後者からの批判は納得がいくが、前者については説明を要するだろう。それは、モンクリフの教育重視論にある。社交人の作法は社交界における交際によってのみ習得可能なもので、その一種神秘的な魅力の源泉は高貴な血にあると考えられていた。よって、理論的には誰にでも社交人としてのふるまいの習得が可能とし、著作の半分を教育論にあてたモンクリフの作法論は、突き詰めれば社交界を万人に解放することにもなりかねない危険な主張と映ったのである。とりわけ、モンクリフが非貴族でありながら巧みな社交術によって宮廷入りまで果たした人物であったから、社交人の自己愛を自然現象のように観察したモンクリフの教育論には強い警戒心が抱かれたのである。他方で、評価欲が解放された十八世紀において、閉鎖的な社交界のみを対象とするモンクリフのような作法論に反感を抱く者も少なくなく、社会・職業・文化的に多様な人びとを含む「社会」に適用しうる交際社会構想が求められたが、モンクリフはこれに応えることはできなかった。これに最初に応えたのは、次のモンテスキューであった。先述のように、多くの論者が *civilité*

---

ず、快の提供に尽力する「愛想よし」があり、他方には他者の苦痛を省みず、何事にも反対する「意地悪」がいるが、もっとも望ましいのはその中間の状態である。「この中間の状態には、何も名前が与えられていないけれども、「友愛」にもっとも似ているように思われる。[...] その状態が友愛と異なるのは、つきあう人たちにたいする特別の感情や愛情がなくてもかまわないという点においてである。[...] [...] 相手の快楽に貢献する者のうち、他者の何らかの理由によるのではなく、もっぱら快楽だけを目指すような人は「愛想よし」であるが、金銭や金銭を通じて得られるものの方面で、何らかの利益が自分のものになることを目的にして相手の快楽に貢献する者は「おべっか使い（コクラス）」である」。（アリストテレス『ニコマコス倫理学』朴一功訳、京都学術出版会、第4巻第6章、181-183ページ。）

の観念を放棄するなかで、彼は同観念を交際社会構想に取り込んだ例外的な論者の一人である。彼の交際社会構想の特徴は不平等な身分制秩序にもとづき、これを強化するために一方に上流階層の *politesse*、他方に民衆の *civilité* という二規範の併用を前提とする点にある（第5節）。デュクロは、教育による公共精神の鼓舞と相互補完関係にある交際社会を描いている（第6節）。以下で三人の交際社会構想の検討に入るが、そのまえに *politesse* の観念の「上品さ」から「礼節」へという変化にともなう理想的社交人像の変化を確認することからはじめたい。

### 第3節 *politesse* 「上品さ」から「礼節」へ

第1章で確認したように、貶められた「行儀作法」に代わって *politesse* の相対的評価はあがったが、それは *politesse* 概念自身が大きく書き換えられていくことによってはじめて可能になった。*politesse* と *civilité* の違いの一つは、後者が暴力と動物的衝動を排したふるまいを指し、それは何より規範の厳守によってのみ得られたのにたいし、前者は堅苦しさを嫌い、より自由でありながらも気品に満ち、他者に快をもたらす特別な輝き、人びとを魅了する一種の魔力のようなものを備える点にあった<sup>15</sup>。十八世紀前半において、*politesse* はまずこれら定義しがたいがためにいっそう模倣が困難で、そのためにいっそう強く人びとを虜にする魅力/魔力の意味を急速に失っていく。*politesse* は気高さの証である自己制御 *maîtrise de soi* を誇示するふるまいでもあったが、選ばれた者の特権の表象ではなくなるのである。代わりに、他者を不愉快にせず、不和の原因を取り除くための細やかな不断の配慮という側面が強調され、また天賦の才を備えた者の妙技ではなく万人に習得可能な技術であり、「礼節」と呼ぶべき一つの生活の知恵となる。シャルティエやスタロバンスキーが注目した行儀作法の概念に劣らず、十八世紀前半において *politesse* の概念は原義をとどめないほどの大幅な修正が施されたのである。「上品さ」から「礼節」への変化によって、*politesse* は特別なものであることを止め、民衆的な「行儀作法」を拒むすべての人びとに門戸を開きはじめていたのである。さらに礼節が利己主義を戒め、他者の快への貢献をいっそう要請するにともない「有益さ」の意も包括するに至り、他者および共同体の利への具体的寄与までもが「礼節」の名のもとに求められることになる。「上品さ」から「礼節」となった *politesse* は特別な絆で結ばれていない他人同士を擬似友好関係で結びつけ、双方の欲望を適度に満たす交際社会の一動因としての新たな使命を授かったのである。以下では十七世紀のサロン文化における *politesse* の概念にまで一旦さかのぼることで、そ

<sup>15</sup> ミシェル・ドロン『享楽と放蕩の時代』稲松三千野訳、原書房、2002年、特に第三章「貴族的な自然さ」(OR ; Michel Delon, *Le savoir-vivre libertin*, Hachette, 2000)。

の変化の様を明らかにする。

### politesse＝「上品さ」

「上品さ」を特別なものにしてきた魅力は「優美」、「何気なさ sprezzatura（スプレツァトゥーラ）<sup>16</sup>」あるいは「曰くいい難いもの je ne sais quoi」と呼ばれていた。「曰くいい難いもの」とは、理的には理解も説明も不可能な一種のカリスマ性である。この不可思議な力に、ジャムは二つの系譜をみている<sup>17</sup>。一つは対抗宗教改革の精神に則り、世俗の社交生活と信仰生活を両立させる新たなカトリック的エリート像である。スペイン人イエズス会士グラシアンは、『英雄 *El Héroe*』（1630）において「曰くいい難いもの *no sé qué*」に一章を割いている。グラシアンによれば、それは時に威厳や偉大さを、時に感じのよさや誠実さを表す。鮮烈な光を帯びるかと思えば穏やかでもあり、相反する魅力を併せ持つという不可能を可能にした力であり、誰もこの魅力に抗うことはできない。この理性では感知不可能なその力の源泉とは聖性であり、よってその抗い難い魅力は彼が選ばれし者であることを示すが、同時にそれは人知の及ばない神の神秘を前にした人間の非力、理性の無力をも意味する。この力を備えた英雄とは「凡人以上に、至高の存在に似るという榮譽に与り、そうして一種の神性をまとう<sup>18</sup>」者であり、神の似姿である人間のもっとも完璧な創造物である。ところが、*no sé qué* のフランス語訳 je ne sais quoi が十七世紀前半にフランス上流社会に定着すると、「曰くいい難いもの」は宗教的性格を急速に失い、宮廷とサロンに集う特権階層にとっての差別化の象徴、とりわけ恋愛において作用する不可思議な魅力の意味に矮小化されることになる。

他方、スプレツァトゥーラは神による選別を拒否し、習得可能な一技術に還元された優美であり、ジャムの表現を用いれば「神の優美の模造品」である。またそれは、重苦しい宗教的価値観の支配から逃れた世俗社会を生きるための知恵であり、技術である<sup>19</sup>。これをカスティリオーネは職人 *artisan* / 芸術家 *artiste* に喩えている。見事な技芸は修練の賜物だが、粒粒辛苦する職人の顔を微塵も覗かせることなく、芸術家は舞台の上では易易と神業を披露する。スプレツァトゥーラの真髄はこのような技巧と訓練の巧妙な隠蔽、緻密な計算、究極の人為によってのみ生まれる自然さにある。だが、職人 / 芸術家にと

---

<sup>16</sup> フランス語では主に「nonchalance（無頓着さ）」、「négligence（しどけなさ）」の訳語が当てられ、1987年の復刻版（PONS 1987）において、ポンスは「désinvolture（屈託のなさ）」の訳語を当てた。（同上）。

<sup>17</sup> Jean-Louis JAM, « Je ne sais quoi », *Dictionnaire raisonné de la politesse*, p.517-527.

<sup>18</sup> *Le Héros*, p.12.

<sup>19</sup> J.-L. JAM, « sprezzatura », *Dictionnaire raisonné de la politesse*, p.847-854.

って妙技の披露は生活の糧を得る手段でしかない。技芸／芸術の披露は、一介の職人／芸術家にすぎない彼の社会的地位に彼をさらに縛りつけ、彼に絶望を味合わせるが、神性の模倣という試みは人間の限界を超えようとする野心を満たし、さらに掻きたてもする。「曰くいい難いもの」が神の偉大さの礼賛と人間の卑小さの再認識にもとづくのにたいし、「何気なさ」は神に挑むその野心に力点が置かれている。よって、人間観察と宮廷でのいわば実地訓練によって、望む者にはその奥義が明かされる一技術である「何気なさ」は、序列の固定化を望む宮廷社会の原理とまっこうから対立する性格も持ち合わせているのである。

「何気なさ」あるいは「曰くいい難いもの」は、その性格の違いにもかかわらず、十八世紀には特別な雰囲気の意味する類似の観念として了解される傾向にあった。これらがふるまいをより快く、美しく、優雅にし、その多様なありようが個々人のふるまいを慣習的所作の再生産でありながらも、一回限りで唯一無二の個人的妙技にもしていた。求められたのは、社交界という閉鎖的社会に固有の慣習の熟知と、慣習からの適度な逸脱の微妙なバランスであった。社交界における交際とは、この微妙なバランスを競うゲームに喩えることもできるだろう。成功すれば、それは評価や誘惑という非物質的財、あるいは寵愛とそれに付随する物質的財が得点として加算され、失敗すれば物笑いの種になるというペナルティが課される。大失態となれば失寵して一切の財を失う。それは社交人としての死を意味し、ゲームは終わる。スタール夫人は会話をボー

ール競技に喩えている。「それは危険ですが刺激的な演習<sup>エクササイズ</sup>／務めです。ちょうど空に舞うボールがよいタイミングでプレイヤーの手元に戻ってこなければならぬように、あらゆる話題をたくみに操らねばならないのです<sup>20</sup>」。交際がゲームに喩えられるのであれば、交際術書ともいえる社交界の処世術書はこのゲームの解説書であろう。一方では、交際が一種の擬似世界における闘いに喩えられ、処世術書は戦闘用語を駆使しつつその必勝法、そのために必要な訓練、危険なプレイヤーの見極め方およびその回避法を解説する。技術的完成度を競うと同時に心理戦である会話ゲームにおいては、見透かされることなく見透かし、自身を危険に晒すことなく相手に打撃を与えねばならない。他方、処世術書は交際ゲームの楽しさ、参加する喜びを伝える書物でもある。ゲームのなかでの他者は油断のならない敵であるが、彼らは同じ世界に生き、共通の規範に服することでゲームへの参加資格を得た仲間でもある。よって、彼らのあいだには差異以上の共通点が見出され、衝突以上に調和が支配する。激しい擬似戦闘に駆り立てるとともに仲間意識を鼓舞する社交界の処世術書の特徴付けるのは、このような現実主義に貫かれたマキャヴェッリの処世術論と貴族たちの理想郷を

---

<sup>20</sup> Mme de STAËL, *De l'Allemagne*, S.Balayé, Garnier-Flammarion, 1968, 1er partie, p.93-94, cité par FUMAROLI, p.3629.

描くユートピア文学の混在である。会話術書が読者に求めるのは判断力、慎重さ、冷静さを養う精神的修練、ダンスや武術による身体的鍛錬によってプレイヤーとしての腕を磨き、交際場で勇敢かつ優美に闘うことである。あたかも彼らが交際ゲームのルールを守り、社交界の規範への服従と適度な自由を両立させる限り、ユートピアの調和は保たれるかのようである。

### Politesse…「礼節」

しかし、第三期の処世術書においては、「何気なさ」「曰くい難いもの」など、外見をいっそう快くする要素への言及は格段に減る。またその舞台は「社交界 le monde」である以上に「社会 la société」と呼ばれるもの。その語の指示するものは曖昧で、著者によって異なるのだが、に移行しつつある。これにともない、礼節の担うべき機能も修正を余儀なくされる。職業・経済・文化的背景を異にする多様な人びとの混在する「社会」における交際では他者を魅了するプラスの要素よりも、他者を不快にせず、傷つけず、不和の種を除去して正面衝突を回避し、衝突した際の衝撃を最大限緩和するという負の要素の排除にはるかに比重が移るのである。そのためには互いの欠陥や失態に寛容になり、我慢しあうことが肝要だ。「寛大さがあれば、社会のなかで敵をつくることはつねに不可能になる<sup>21</sup>」。敵をつくらない別の方法は、意見や利害の不一致の解消法を知ることにある。「礼節は他者を傷つけることなく他者の意見に抗し、卑しくならず他者の意見に従うという貴重な才を授けてくれる<sup>22</sup>」。不和の種を撒く利己心を押し留めることも礼節の役目である。「真の礼節とは、他者をわずらわせることなく、自身をわずらわせることを知ることである<sup>23</sup>」。

### 英雄…孤高の徳人から習俗の英雄へ

politesse が「上品さ」から「礼節」になり、その適用の場が変化するとそれはおそらく処世術書の読者層の変化をともなう変化であるが、処世術書が要請する理想的社交人の姿も修正された。その一つは「英雄の解体」に遡ることができるだろう。ベニシューによれば、ルイ十三世治世、カエサルやアウグスティヌス帝のような古代ローマの軍人為政者、彼らをモデルとした「人間本性を越える人間像」がとりわけコルネイユによって生き活きと描かれ、礼賛されたが、恩寵の教義と対を成す道徳的ペシミズムによってこの英雄像が打ち

---

<sup>21</sup> DELOYNES DE LAÈRE, *L'Art de vivre heureux sur le théâtre du monde, poème sur la fortune*, 1779, p.12.

<sup>22</sup> MARIN, p.12.

<sup>23</sup> CLÉMENT, p.79-80

砕かれた<sup>24</sup>。ルイ十四世の「絶対主義」の確立と併行して、十七世紀にはすでに広まっていたジャンセニスト神学に基づく悲観的人間観がますます力を増し、その一方で貴族の古い英雄的理想が後退していった。

そのなかで修正を迫られたのが、妥協を許さない孤高の徳人としての「オネットム」像である。「つねにオネットムではあるが人あたりは少しもよくない。自らの罪を厳しくとがめ、それを理由に他者に対しても一切の妥協を認める必要もないと信じ、理性と正義への愛は情念へと変貌する。すると、どうなるだろう？人びとの気を害し、彼らに敬意も払わなくなるのだ<sup>25</sup>」。グラシアンにとって、神の創造物のなかで最高位に位置する人間が目指すべき完全性とは神であり、人間ではもはやない超自然的存在こそがこの理想像を体現する英雄であった。しかし十八世紀中葉のマランによれば、英雄がその威光によって他を圧倒し、遠ざけるだけならば英雄は敬遠されざるを得ない。マランにはグラシアンの英雄像は受け容れがたく、彼が「愛される人物」と呼ぶ理想的人物はまったく異なる人物像を指しているのである。「わたしが愛される人物と呼ぶのは、[...] 類稀な、崇高な才を持ち、神性をまとった行いが全世界を照らし、そうして彼らの能力の重圧によって残りの人類を押しつぶしてしまう人物ではない<sup>26</sup>」。人並みはずれ、神を思わせるような才能が他者に威圧感を与えるのであれば、それはもはや徳ではない。オネットムの気高さ、理性への熱狂的な愛はソリストにふさわしいがオーケストラの団員には向かない。だが求められているのは独奏ではなく、まさに緻密な計算にもとづく複数音の重層と混合から生まれる調和 / 和音 *harmonie* である<sup>27</sup>。近寄りたさを感じさせる孤高の徳人という英雄像は、卓越した精神も才もないが調和を重んじる凡人という理想像によって代わられたのである。同じころのトゥサンにおいても、同様のことがいえる。「英雄とは（これは習俗の英雄のことである。わたしは人間の破壊者にこの称号を与えない）、快樂を放棄した隠遁者ではなく、自らの名誉や祖国の利益が

---

<sup>24</sup> ポール・ベニシュー、『偉大な世紀のモラル』法政大学出版局、1993年、121-130ページ(OR ; Paul BÉNICHOU, *Morales du grand siècle*, Gallimard, 1948.)。

<sup>25</sup> *Memoires pour l'histoire des sciences et des beaux-arts : journal de Trevoux 1738-Mars*, Reprint éd Genève : Slatkine Reprints, 1968-1969, p.467-494.

<sup>26</sup> MARIN, p.7.

<sup>27</sup> 石工の用語で複数パーツをつなぎ合わせる接続部やその結合体、あるいは音楽用語の和音を意味する「調和」が良好な人間関係の意味で使用され始めるのは、洗練の意味での *politesse* の誕生と同じ十七世紀である « *harmonie* », *Dictionnaire du savoir-vivre* p.469-

かかったときには、すぐに快樂を控えることのできる人のことである<sup>28</sup>」。武勳のみが人を英雄にする時代は遙か以前に去っており、グラシアンにおいても「英雄」とは「司法、事業、文芸、聖職、あらゆる分野で秀でた者」を指していた。人は人間本性を超越し、神に近づくことによって英雄になるのであるから、優れた軍人であっても「自己の情念を制御できない」という点でアレクサンダー大王は英雄の称号に値しないと見なされる<sup>29</sup>。これがトゥサンになると、もはやいかなる分野であれ卓越した才すら不必要となる。英雄を英雄たらしめるのはその習俗（善き品行）、すなわち市民的 spirit と社交生活における快樂の調和、そしてトゥサンにおいてはとりわけ現世的快樂とキリスト教道徳との融和である。マランにとっては、英雄とは友愛という絆で全人類を結びつける者である。「彼〔愛すべき人物〕とは〔…〕世界の市民、すべての人間が彼の友そして兄弟、普遍的市民、全人民の友なのである〔…〕【MARIN, p.136-137】」。トゥサンにおいてはクラヴィルと同様に利己心の制御、マランにおいては友愛の実践と、英雄はその卓越した公共精神によって英雄となるが、それは女性にとっても同様である。女性にとっての最大の徳である恥じらいや貞潔は、善き習俗の要と考えられていた。女性が貞潔である限り、善き習俗は保たれるのである。『女性の友』は女性の恥じらい、貞潔の絶えざる実践は、戦闘における勇気に匹敵する偉大さの証であり、これによって女性も英雄の名に値すると力強く謳っている<sup>30</sup>。英雄とは、生涯に一度の偉業をなす者ではなく、それ自体は些細な社会的徳の継続的实践者にこそふさわしい称号となったのである。

またビュリによれば、この理想的人物像の変化はローマの軍人的英雄像からギリシア（アテネ）の賢人という英雄像への、超人的英雄から人間社会においてなしうる最善を求める、いわば人間の身の丈にあった英雄への移行でもある<sup>31</sup>。十七世紀末以降、この新しい英雄像を体現したのが古代ギリシアの哲学者、とりわけソクラテスおよびプラトンであった。ソクラテスにおいて強調されるのは口調は辛辣でも弱き人間に暖かいまなざしを向ける賢者の姿、市民社会に身をおき、市民と社会の関係を問いそして実践する人間哲学者の姿である。十七世紀末の（キリスト教的）ユマニストが師と仰いだギリシアの偉人には、人間社会への共通する姿勢が認められる。それは、ひけらかすためだけに知識を増やす術学者や、瞑想に没頭して世間を疎む隠遁者を嫌い、人びとのあいだで生き、習俗と情念と人間の性向の観察に基づく人間科学を重んじるとともに、

---

<sup>28</sup> François Vincent TOUSSAINT (1715-1772) , *Les Mœurs*, Nouvelle éd., revue et corrigée, Oxford: Isaac Vanderlick, 1748, p.131.( フランソワ = ヴァンサン・トゥサン『習俗論』立川孝一・渡部望訳『習俗—生き方の探求』国書刊行会、2001年、204ページ。)

<sup>29</sup> GRACIÁN, p.19

<sup>30</sup> BOUDIER DE VILLEMERT, Pierre-Joseph (1716-1801). *L'ami des femmes*, 1761, p.159.

<sup>31</sup> BURY, p.169-171 .

その知を社会生活に還元する人びとである。すなわち、何より徳は社会的 / 社会的徳であることが求められたのである。

### 貶められた「礼節」の再建

古代ギリシアの哲学者に理想的市民像を重ねた十七世紀の思想家たち、たとえばプラトンの礼賛者ラシーヌ、テオフラストのラ・ブリュイエール、イソップのラ・フォンテーヌ、ホメロスのフェヌロンらは、同時代の交際のありようにもっとも厳しい視線を投げかけた者たちでもあった。第 1 章において確認したように、この批判は行儀作法と同じく内面と外見の乖離に向けられる。彼らは人間を自己の支配者たらしめる意志や理性を人間から剥ぎ取り、人間を身体の諸器官や習慣といった外界の圧力にもっとも屈しやすい生き物とした。名誉心というもっとも気高い貴族的な精神は、強欲と同じほどに卑しい欲望と虚栄心の産物にまで貶められ、さらに神と恩寵の秩序を除いたものすべてが卑小なものに一元化されたことで、人間本性における優劣、つまり出自による気高い魂と下賤な魂との区別も否定された<sup>32</sup>。当然、「曰くいい難いもの」も「何気なさ」も虚栄心の産物でしかなく、人間本性の超越という *politesse* の野心も挫かれ、「上品さ」の仮面の下の醜悪さが暴かれることになったのである。

十八世紀を通じて作法の二面性を糾弾する声は止まず、その際にはモラリストたちの論法が繰り返し利用されていく。しかしながら、それでもなおふるまいの規範の社会的有用性を認め、理想的な人間関係とその調整弁を果たす作法のあり方を求める動きはそれ以上に高まる。その代表者として、十八世紀前半でもっとも版を重ねた処世術書『真のメリット論』の著者メットル・ド・クラヴィルを挙げることができる。

彼は二つの意味において、モラリストの遺産を引き継いでいる。一つは、あるがままの人間本性の洞察、観察に基づく人間行動の法則の演繹という方法論であり、もう一つは生まれや身分のみに依拠しない真のメリットを社会的徳とキリスト教道徳の調和に求めた点である。だがクラヴィルは師の定義を採用しつつも、師のように人間社会を鳥瞰し、蟻のようになぞめく人間を考察し、悲嘆する哲学者ではない。彼は俯瞰する以上に社会の内に分け入ることを好み、礼節ばかりか、教育、快楽、富、商業、結婚、時間の管理など読者の日常的関心事を一つ一つ取り上げ、他者ととともに現実の社会を生きる読者への実践的助言者となることを望んでいる。その助言は多岐に渡るが、すべてが共同体の運営に関わる諸活動として捉えられており、もちろん礼節も例外ではない。

まず、クラヴィルは礼節を「内面においてそうあるべきように、われわれを見せてくれる<sup>33</sup>」ものとする。これは彼が敬愛するラ・ブリュイエールの定

<sup>32</sup> ベニシュー、121-130 ページ。

<sup>33</sup> LE MAÎTRE DE CLAVILLE, p.122.

義であり<sup>34</sup>、この定義に従えば礼節とは実体を一切保障しない仮面にすぎない。クラヴィルは彼が師と仰ぐラ・ブリュイエールに忠実であろうとし、実際に彼からの引用を多用するのだが、にもかかわらず彼は礼節を欺瞞と断罪する以上に、あるべき礼節の姿を描写し、その習得法にはるかに多くの行を費やしている。ラ・ブリュイエールに限らずモラリストの言説は十八世紀前半の後継者たちによって繰り返し引用されるが、発話者の手を離れた言説は崇められ、一種の公理とされながらも、おそらくは無自覚的に歪曲されている。ことばは継承されても、それを裏付ける人間・世界観はすり替えられているのである。クラヴィルによれば「真の徳」は以下の四種の人物の側面を併せ持つという。第一に「都雅な者 *galant homme*<sup>35</sup>」の有する外見の心地よさ、「オネットム *honnête homme*」が行いによって証明する誠実さ、善良さ、第三に「都雅な者」の雅に磨きがかかり、「オネットム」の誠実さが深みを増した「メリットのある者（評価に値する者）*homme de mérite*」の内面・外見ともの美質がある。これにもっとも重要な第四の「善なる者 *homme de bien*」の資質が加わらねばならない。「彼は信仰心厚いがゆえに時間に貪欲で、一瞬一瞬を永遠のために生きる。[ ... ] 地上における彼の地位に応じて神が望むことをつねに求めている」【CLAVILLE, p.62-66】。よって、クラヴィルにとって真の徳は信仰のうちにある。生まれや身分のみに依拠しない真のメリットを社交的徳と信仰が命じる徳の調和に求めたクラヴィルは、以下の一文にこの姿勢を集約させている。「道德あるいは習俗の科学は、キリスト者の偉大なる科学である【p.441】」。彼はこれをさらに一歩進め、習俗の科学の適用領域を教育、立身出世、個人、富、商業にも拡大し、市民/世俗社会における諸活動を個々に取り上げることで、より具体的且つ実践的助言を与えているのである。彼のような論者にとって、人間は「市民/世俗社会 *vie civile*」および「宗教」にともに属し、双方への義務は自身にたいする義務、他者にたいする義務、そして神にたいする義務と規定されている。真の徳を構成する四資質のうち第四の信仰がもっとも本質的ではあるが、それはつらく厳しい宗教ではない。「私の道德からはうんざりさせる厳格さは取り去り、汚れない快樂によって道德をより心地よいものにし、そうすることでより確実に道德の真の利益に到達させる【p.31】」。

十八世紀の処世術論において宗教は一定の地位を保ち続け、キリスト教道德と現世的快樂の調和は世紀後半の道德論においてますます顕著になる。処世術書は宗教を蔑ろにすることはないが、宗教も社会生活における人間の快苦にやさしく寄り添うことを怠らない。だが、このような姿勢は神の采配に自己の人生を委ねることとも異なる。神に期待される役割は現世での苦痛や不安の

---

<sup>34</sup> LA BRUYÈRE, *Les caractères ou Les moeurs de ce siècle*, Etienne Michallet, 1688, p.213.

<sup>35</sup> 礼節を心得た人物、優美な人物を意味する *galant homme* は放蕩者を指す *homme galant* とは異なる【CLAVILLE, p.62】。

緩和剤、あるいは徳の実践に励む読者の見えない監視役となることであり、神は自身の運命を委ねる相手ではない。信仰は現世での幸福のためであり、永遠の救済のためではない。幸福は道徳科学によって、学問と交際実践で得た知恵によって生き方を知ること *sçavoir vivre* (処世術) によって、あるいは教育、商業、政治的諸制度の改革によって実現すべきものである。

#### 第4節 『気に入られること』をめぐる論争

…モンクリフの功利主義とユートピアの破壊

##### モンクリフ・・・礼節、すなわち「気に入られること」

「気に入られる *plaire*」とはバンスーザンの表現を借りれば十七、十八世紀の処世術論における「キーワードであり、号令であり、パスワード<sup>36</sup>」であった。動詞 *plaire* は日本語では「気に入られる」と受動態で表記され、好意が獲得された状態(結果)に焦点を当て、気に入られるに至った過程や原因を問題としないが、フランス語の *plaire* は対象にたいする主体の働きかけとその結果の両方を示す。よって、気に入られるとは一方で感覚や精神に快をもたらす資質を有すること、そしてそれを利用して誘惑し、魅了する能動的行為であり、他方でその結果としての好意の獲得を意味する<sup>37</sup>。このような「気に入られること」に集約される社交術自体にはすでに長い伝統があった。カスティリオーネ、グラシアンのおいづれもが気に入られることを語り、『ガラテオ』(1660)の訳者デュアメルは副題の「会話での *costumi* (「習俗」「ふるまい」を表す)」を *plaire* で置き換え、「会話で気に入られる術」と訳している<sup>38</sup>。同じ表現を表題に採用

---

<sup>36</sup> David BENSSOUSAN, « Plaire » dans le *Dictionnaire raisonné du savoir-vivre*, surtout p.689.

<sup>37</sup> よって、ここでの *plaire* はむしろ「気に入らせること」という意味に近いが、本論では「気に入られること」で統一する。

<sup>38</sup> 「会話で気に入られる術」の副題は1660年の仏語訳版に付されたもの(*Galatée, ou L'art de plaire dans la conversation*, traduit par Du Hamel, Jean-Baptiste (1624-1706), Paris : [s.n.], 1666.)。1991年の復刻版では、訳者ポンスは原題の *costumi* により忠実な *manières* を選んだ。(仏語版初版は1562年。ほかにも英語、ラテン語、スペイン語、ドイツ語に訳され、十六世紀末までに38版を数える。エラスムスの『少年行儀作法論』と同様に、新教、旧教を問わずコレージュのテキストとして採用され、『少年行儀作法論』と同様に表題の「ガラテオ」はイタリア語で「処世術書」および「処世術」を表す一般名詞となるまでに定着した(Introduction de A.PONS, p.7-44, dans *Galatée ou Des manières*, PONS 1988.)。

したのがオルティエグ・ド・ヴォーモニエールの『会話で気に入られる術<sup>39)</sup>』(1688)であり、またカスティリオーネの忠実な継承者ファレの『オネットム、あるいは宮廷で気に入られる術』(1630)では、オネットムを「宮廷で気に入られる術」を身につけた者といい換えてさえいる。ラテン語 *placere* から派生した *plaire* の語源的意味は、正当化を必要とせず、反論も認めない絶対的決定権であり、それは理性以上に感情に基づいた判断を認めさせる権力である<sup>40)</sup>。この決定権が行使されたとき、「気に入られる」はその行使者が「命令する」あるいは単に「望む」を意味することとなる。寵愛の獲得が信頼、権力、財の獲得に直結する宮廷社会において、この意味はもっとも鮮烈にあらわれる。気に入られるとは成功の扉を開く「パスワード」、そして成功そのものであり、反対にビュッシ＝ラビュタンの有名な一言にあるように「王に嫌われることと誤ることは、同じことなのである<sup>41)</sup>」。

クラヴィルは礼節を「物腰すべてが気に入られること」と表現し、また別の場所ではラ・ロシュフーコの定義を踏襲し<sup>42)</sup>、礼節とは「われわれの発言およびふるまいによって他者がわれわれと彼ら自身とに満足するための配慮」といい換えている【p.121-122】。つまり礼節とは他者の自己愛を心地よく刺激し、満足させることであり、気に入られるとは満足感を与えた報酬として好意を得ることである。数少ない女性著述家で、十八世紀を通じて読みつがれたランベール侯爵夫人 M<sup>me</sup> LAMBERT, Anne Thérèse de Marguenat de Courcelles, marquise de (1647-1733)は、クラヴィルの二つの定義を組み合わせている。「礼節とは共に生きねばならない人びとに気に入られたいという欲望であり、皆がわれわれに満足するようふるまうことです。われわれの上位者はわれわれの彼らにたいする敬意に、対等者はわれわれの評価に、下位者はわれわれの善良さに満足することなのです<sup>43)</sup>」。さらに、「気に入られるための規則とは、自身を忘れ、他者が

---

<sup>39)</sup> ORTIGUE DE VAUMORIÈRE, Pierre (1610?-1693), *L'art de plaire dans la conversation*, Paris : J. Guignard, 1688.

<sup>40)</sup> BENSSOUSAN, p.694.

<sup>41)</sup> Bussy-Rabutin, Roger de (1618-1693) *Oeuvres*, édition Lalanne, tII, p.78 cité dans Introduction d'HAROCHE-BOUZINAC 1998, p.13.

<sup>42)</sup> LA ROCHEFOUCAULD, François de (1613-1680), *Maximes ; suivies des Réflexions diverses ; du Portrait de La Rochefoucauld par lui-même. et des Remarques de Christine de Suède sur les Maximes / texte établi par Jacques Truchet,...*, Bordas, 1992, « De la société ». [『ラ・ロシュフーコー箴言集』二宮フサ訳、岩波書店、[1989]2002年]

<sup>43)</sup> M<sup>me</sup> LAMBERT, Anne Thérèse de Marguenat de Courcelles, marquise de (1647-1733), p.56-57. フォントネル、マリヴォーらが足繁く通った文学サロンの主宰者で、とりわけモンテスキューのアカデミー入会を後押しした人物として知られる。ランベール侯爵の

興味を持つことに彼らを導き、彼らが彼ら自身に満足するよう計らい、彼らの価値を高め、彼らに認められていない資質を認めてあげることです。[ ... ] いわば彼らの能力を生み出し、彼らの頭のなかでその価値を高めるということだ<sup>44</sup>」。気にいられるとは、粗野な自己表明をつつしみ、他者の意に沿うこと、彼らの自己評価を裏切らないばかりかその価値を高め、評価される喜びを与えて他者の幸福に寄与することである。そうした奉仕は必ず報われ、また反対に評価の独占の野心は必ず見破られて、他者の反感を買うことになる。「他者が気にいられる機会をつくってあげるほど、あなたが気にいられる。上流の集まりにおいて多弁者が耐え難いのはそういうことだ。彼らはその機会を[他者に]与えず、[ ... ]自分たちのみが知的だといわんばかりに見えるからだ<sup>45</sup>」。こちらが与えた満足感によって他者は自分との再度の交際を願うにいたり、持続的交際を可能にする。よって、気に入られるための配慮を怠らないことが交際の輪への参加要件(「パスワード」となり、且つ気にいられることは任意の交際術ではなく、上位者にたいしてと同様に対等者、下位者にたいしても義務である(よって「号令」である)。モンテスキューにとって気にいられることとは、人間の社会性/社交性と同義であった。「人間はともに生きるため、互いに気に入られるために生まれてきたのである【EL IV, 2】」。

モンテーニュおよびランベール夫人を参照したモンクリフの「気にいられる」ことも、同様に他者への快の提供と定義されている。「わたしが *plaire* ということばによって表すのは他者の精神に与える快い印象であり、その印象がわれわれを愛するよう人びとを仕向け、そう決定づけるのだ<sup>46</sup>」。気にいられるとは快い印象の提供を意味し、それは他者の好意の獲得手段と定義されている。快の提供の第一歩は、まず不快にさせないことから始まる。評価の独占欲の証である「目立ちたがり」、「わざとらしさ」、他者の欠点をあげつらう「辛辣さ」、見境なく異論を唱える反論好き、その反対の「へつらい」や女性の「媚」、さらに自己を過大評価する者が陥る「自己ばかりを語ること」はもっとも犯しやすい過ちだが、これらを自戒することが最低条件である【p.34-40】。次に、快い印象は心地よい顔つき、ふるまい方、話し方、声などの外見のありよう、とりわけこれら外観とその実践者の内面的ありようとの調和から生まれる。しかし、心地よいふるまいはそれ自体に気にいられる要素を持つが、単に目を愉しませ

---

未亡人となったのち、二人の子どもの教育に携わった経験を同著に綴った。( Jeannette GEFRIAUD ROSSO, *Études sur la féminité aux XVIIe et XVIIIe siècles*, PISE, 1984, Ch.VI.

<sup>44</sup> M<sup>me</sup> LAMBERT, p.48.

<sup>45</sup> Laurent BORDELON , *Remarques ou reflexions critiques morales et historiques, sur les plus belles & les plus agreables pensees, qui se trouvent dans les ouvrages des auteurs anciens & modernes*, A. Seneuse, 1690, p.8.

<sup>46</sup> MONCRIF, p.29.

るだけであれば習慣がこの魅力を次第に弱め、ついには無にする。求められるのは一過性の身体的快ではなく、精神に作用する持続的快であり、それは他者の自己愛への間断なき配慮によってのみ得られる【p.40-42】。「彼があなたに与えた好ましい印象は、あなたの相手をしたいという熱意 [...] に由来することがわかるでしょう」。この熱意とは、あなたの注意を引き、賛意を得ることが彼にとって重大であることを示す熱意であり、この真摯な熱意があなたの自己愛を満足させ、彼に好意を抱かせる。「あなたが労することなくあなたに魅了され、あなたを求めさえし、あなたの関心事を共有することに喜びを覚え、あなたからは一切の配慮を求めない [...] 柔軟な精神を愛さずにいられるだろうか【p.48】」。「気にいられること」に還元された礼節の実践こそが、相互の評価欲の充足、それによる強固な相互依存関係の構築を可能にする。「気にいられること」とは、交際社会のキーワードでもあるのだ。

『気にいられること』におけるモンクリフの礼節論については、復刻版(1998)のアロッシュ＝ブジナックの序論および『礼節とイデオロギー』における同著者の論文の概説がすでにあるが<sup>47</sup>、モンクリフもその著作も研究史上で注目を集めてきたとはいいい難い。そこで、本節ではモンクリフの人物像とともに同著をめぐる書評誌上での論争に注目することで、交際社会構想という観点から彼の礼節論を再考したい。礼節論においてはすでに不可欠の概念であったにもかかわらず、1738年<sup>48</sup>の『気に入られること』は文壇を賑わせ、これを期に「気に入られること」の是非が改めて問われることになる。さらにモンクリフの影響は一過性のものではなく、「気にいられること」はその後も礼節論におけるキー概念であり続けるが、その際にはつねにモンクリフが参照されることになる。以下で同著をめぐる論争を追っていくが、同著の評価は宮廷人であり、社交界の寵児であったモンクリフその人の評判を抜きにしては理解できない。まずモンクリフその人の人物像を明らかにすることからはじめる。

---

<sup>47</sup> Introduction d'HAROCHE-BOUZINAC 1998, p.7-26 ; HAROCHE-BOUZINAC, « Plaire dans la conversation », *Politesse et idéologie : rencontres de pragmatique et de rhétorique conversationnelles* / édité par M. Wauthion, A.C. Simon, Louvain-la-Neuve : Peeters, 2000, p.279-291.

<sup>48</sup> 出版許可を 1737 年 9 月 30 日に、特認を同 37 年 11 月 29 日に得たのち、1738 年初頭に初版刊行。(アロッシュ＝ブジナックは 98 年の復刻版序論では初版の時期を 38 年末としていたが、2000 年の論文では年頭に改めている(HAROCHE-BOUZINAC 1998, p.7; Id 2000, p.279)。最初の書評の掲載が 38 年 1 月号であることから、年頭と見なすのが妥当であろう。

## 『氣にいられること』の実践例としてのモンクリフ

フランソワ＝オーギュスタン・パラディ・ド・モンクリフ (1687-1770)<sup>49</sup> については、ダルジャンソン侯爵 (1694-1757) やクレキ侯爵夫人の回想録に詳しい。モンクリフは、ダルジャンソンによれば検察官(詳細不明)、クレキ侯爵夫人によれば会計法院の最古参評定官の息子であった。父を亡くした後、母から与えられた教育と社交界入りの機会を十二分に活かし、回想録著者のダルジャンソン侯爵の弟でのちに陸軍卿になったダルジャンソン伯爵 Marc Pierre, comte de (1696-1764)、クレルモン伯爵 Louis de Bourbon-Conde, comte de Clermont (1709-1771) に仕えた後に、ついには王妃レグザンスカ Marie Leszczyńska (1703-1768) 付きの代読士 (1734) に任命され、王妃の取り巻きのひとりとなった人物である。『氣にいられること』の5年前、1733年にはアカデミー・フランセーズへの入会も認められ、文人としても栄達したことになる。だが、モンクリフを名望家と呼んだら語弊がありそうだ。アカデミー入会時の代表作『猫』( *Les chats*, Gabriel-François Quillau, 1727. ) は賞賛以上にかからかいの種となり、アベ・プレヴォ主宰の定期刊行物『賛否両論』に冷評され<sup>50</sup>、クレキ夫人によれば「ヴォルテールとその友人たちも皆、揶揄する機会を逃すことはなかった<sup>51</sup>」。それでもモンクリフが選出されたのは、ひとえにオルレアン公とクレルモン公の強い薦めによる<sup>52</sup>。さらに 1750年にヴォルテールがプロイセン国王フリードリヒ二世のもとに赴くと、モンクリフは国王修史官の後任を狙ってダルジャンソン侯爵に口ぞえを願い出たが、侯爵はユーモアを交えつつもさすがにこの要求は一蹴している<sup>53</sup>。だがいずれにしても、彼が持ち前の魅力と教育だけを頼りに、良くも悪くも社交界の寵児となったことは誰もが認めると

---

<sup>49</sup> Moncrief はスコットランド名で Moncrieff と綴る。クレキ伯爵夫人によれば、Moncrief は最後の f を発音せず「モンクリ氏」と呼ばれていたようである。(「モンクリ」の呼び名がどの程度定着していたかが不明であるため、本論では英語風の発音規則に従い「モンクリフ」で統一する。) « *Sieur de Moncrief (on prononçait Moncri) ...* » *Souvenirs de la marquise de Créquy de 1710 à 1803*, tome V. p.80.

<sup>50</sup> Antoine François PRÉVOST et al., *Le pour et contre*, (nos 1-60) / edited by Steve Larkin, Oxford : Voltaire Foundation at the Taylor Institution, 2vol., 1993, t.I, p.411. (引用は第 36 号、编者によるとおそらく 1734 年 4 月)。

<sup>51</sup> *Souvenirs de la marquise de Créquy*, t.V. p.80.

<sup>52</sup> D'ARGENSON, p.279.

<sup>53</sup> モンクリフが修史官 *historiographe* の件を請うと、ダルジャンソン侯爵は「駄史官 *historiogriffe* のことか？」とこれをかわし、モンクリフをたしなめたという。(D'ARGENSON, p.282-283, note 1)。実際にはヴォルテールはこの地位を手放す気はなかったが、ルイ十五世がこれを Ch.-P.デュクロに与えてしまった(森村解説『習俗—生き方の探求』379 ページ)。いずれにしてもモンクリフの出る幕はなかったようだ。

ころであり、それだけに彼への評価も二分されていた<sup>54</sup>。「彼はもっとも思い上がったところがなく、もっともシンプルでもっとも自然な快さのあるフランス男性でありアカデミー会員でした<sup>55</sup>」。クレキ夫人のように彼の人柄に一定の評価を与える者は珍しくなく、ヴォルテールもその一人である。クレキ夫人は、レグザンスカ王妃の寵を受けたモンクリフにたいして嫉妬心を燃やすヴォルテールを好んで揶揄するが<sup>56</sup>、ヴォルテールはモンクリフ宛の書簡のなかでしばしば彼との交際の魅力に賛辞を贈りつつ、彼を「わたしの親愛なるシルフ（空気の精）」、「わたしの愛すべきディオゲネス」と親しみをこめたあだ名で呼んでいる<sup>57</sup>。だが、多くはより含みのある評価であった。たとえば「彼の品行は穏やかで、なよなよしくさえある<sup>58</sup>」と、ヴォワズノンはその人あたりのよさを冷やかな目で見ている。「彼 [モンクリフ] には臨機応変のしなやかさがあり、[つまり] 宮廷人だった [ ... ] [ ... ] 彼は王妃の部屋では信心家、パリでは遊蕩児だった<sup>59</sup>」。このように、彼の立ち回りのうまさを皮肉る者には事欠かなかったようである。陸軍卿にモンクリフを紹介したダルジャンソン弟は、モンクリフの天性の社交性が彼の成功の鍵でも災いのもとでもあったことを見抜き、誤解されやすいモンクリフを擁護する側にまわっている。「彼 [モンクリフ] の生涯は [ ... ] 皆に好かれたいと願ったがために敵をつくらずには済まなかったのだ<sup>60</sup>」。

そのモンクリフの筆による『氣にいられること』への評価も、同様に両極にわかれた。ヴォルテールは嘲るところか、きわめて心地よい社交人であるモンクリフの交際術に真摯に耳を傾けた。イギリスでも好評を博したようで、フランス流礼節を熱賛してやまないチェスターフィールド Chesterfield, Philip Dormer Stanhope (1694-1773 ; comte de) も同著の熱心な読者の一人であった<sup>61</sup>。

---

<sup>54</sup> モンクリフおよび同書への同時代人の反応は 1998 年の復刻版の付録に一部まとめられている。( HAROCHE-BOUZINAC 1998, p.102-107. )

<sup>55</sup> *Souvenirs de la marquise de Créquy*, t.V. p.80.

<sup>56</sup> *Idem.* 嫉妬心はたしかに抱いていたようである。1751 年 8 月 31 日リシュリユー宛の書簡でヴォルテールは王妃レグザンスカの寵愛を受けたモンクリフへの嫉妬と自身の無念を率直に書き綴っている( Introduction d'HAROCHE-BOUZINAC 1998, p.12-13. )。

<sup>57</sup> HAROCHE-BOUZINAC 1998, p.12.

<sup>58</sup> « Ses moeurs sont douces, même doucereuses. » Abbé de VOISENON, Claude-Henri de Fusée de (1708-1775), *Anecdotes littéraires*, in *Oeuvres complètes*, Paris, Moutard, 1781, t.IV, p.79 ; cité par HAROCHE-BOUZINAC 1998, p.103.

<sup>59</sup> *Correspondance littéraire, philosophique et critique par Grimm, Diderot, Raynal, Meister, etc./ notices, notes, table générale par Maurice Tourneux, Nendeln, Liechtenstein : Kraus Reprint, 1968, t.9, p.169-170.* ( 引用はモンクリフ没年の 1770 年 11 月 )。

<sup>60</sup> D'ARGENSON, p.277.

<sup>61</sup> HAROCHE-BOUZINAC 2000, p.279-291.

反対に、批判者たちにとって『気にいられること』は、裏表を巧みに使い分けるモンクリフの秘策を明かす著作か、あるいは著者自身の性格を反映するように口当たりがよいだけの駄作であった。「『気に入られることの必要性とその方法』は、モンクリフ氏の性格により近い作品であり、執筆に際して参考にしたのは彼自身のみで十分だったろう<sup>62</sup>」。ダルジャンソン侯爵も友人がこれを退屈な駄作と酷評したことを隠そうとしない<sup>63</sup>。また、モンクリフの散文の才能を疑う人びとも散見される。彼の散文作品だけには手厳しいクレキ夫人以外にも、『文芸通信』もモンクリフの作曲したロマンスなどに評価を与える一方で、そうして築いた彼の名声を傷つける作品の筆頭に『気に入られること』を挙げている<sup>64</sup>。

しかし好評、冷評を問わず、その豊富な証言は同著の反響の大きさと知名度の高さを物語るものに他ならない。パリでの初版の同年、すでにジュネーヴ版およびアムステルダム版が出版され、また同年内に早くもパリ版の新版が刊行されている。さらに、その数年後には『田園叢書』(*Bibliothèque de campagne, ou Amusemens de l'esprit et du coeur*, t.8, La Haye : Jean Néaulme, 1742.) に再録された。魅力を武器にいわば成り上がった彼にたいする諸々の評価とあいまって、同著は出版直後から書評誌も大いに賑わせることになる。1738年1月および2月号のデフォンテーヌの『当世文芸批評<sup>65</sup>』(以下『当世文芸』)、同年3月号の『トレヴー評論<sup>66</sup>』が比較的好意的な評を掲載すると、4月号の『ジュルナル・デ・サヴァン<sup>67</sup>』(以下『サヴァン』) ははっきりと批判の立場をとり、さらに5月には再度『当世文芸』が『サヴァン』の批判にたいする反論を掲載している。それにしても、なぜこれほどの議論になるのだろうか。『当世文芸』も指摘しているように、「気にいられること」を表題に用いた著作は珍しくなかった。だが、と同紙は続ける。そうした著作が「悪く取られたことがあっただろうか? <sup>68</sup>」。一見すると『気に入られること』は、単なる交際の心得を説いた数多の処世

---

<sup>62</sup> *Le Nécrologe des hommes célèbres de la France par une société de gens de lettres*, Paris, Desprez, 1771. Notice de François-Augustin Paradis de Moncrif, p.161-184, cité par HAROCHE-BOUZINAC 1998, p.104.

<sup>63</sup> D'ARGENSON, p.277.

<sup>64</sup> *Correspondance littéraire*, t.9,p.169.

<sup>65</sup> *Obevations sur les écrits modernes*, DESFONTAINE, Pierre-François Guyot (1685-1745) et al. , Paris : Chaubert, 1735-1743, Tome 12<sup>ème</sup> Lettre CLXVI et CLXX, janvier 1738, p. 3-24, 97-120. (以下ページ数のみの引用はここから。号数が異なる際には別途記載する。なお、引用中の傍点は原文イタリックである。以下同。)

<sup>66</sup> *Le Journal de Trévoux* ; 1738 Mars, p.467-494.

<sup>67</sup> *Journal des savants*, Paris : J.Cusson, 1738 Avril, p.634-663 .

<sup>68</sup> *Ibid.*,p.120.

術書の一つに過ぎないように思われるが、管見の限りこの類の著作がこれほどの物議をかもしるのは稀である。モンクリフ自身も読者の反応を注視しており、第二版の刊行に際して入念な改訂を行ったのは、何らかの反応を予測してのことだろう<sup>69</sup>。書評誌上における批判派、擁護派の各主張を明らかにすることで、作法のあり方をめぐるさまざまな対立軸が浮かび上がり、それはそのまま十八世紀の交際論の変遷を捉えるうえでの考察軸を提示してくれる。その主な争点は表題にある気に入られることの「必要性」と「方法」、そしてこれを出版することの是非、すなわち気に入られる方法の公開の2点である。

### 『気に入られること』をめぐる論争とモンクリフによる交際社会

#### ◇気に入られることの「必要性」

まず、アベ・プレヴォによる書評誌『賛否両論』のように、気に入られることの「必要性」に疑義を呈した人びとがいる。「[……]感じのよい人物になることが軽視すべきでない義務だとしても、はるかに重要なのは社会にとって有益であることだ」という点をモンクリフ氏は忘れていたようだ。彼の詳細な箴言、助言は、快樂と怠惰のためのみに産み落とされたかに見える人びとには非常に適している。しかし、[……]気に入られること以外になすべき仕事があり、よって著者の提案とはまったく異なる訓練に時間を費やさねばならない大多数の若者には、何の役に立つというのだろうか<sup>70</sup>。「気に入られること」とはこの怠惰で、墮落した社交界の人間の処世術でしかなく、多くの善良な読者にとっては無用の長物である。そもそも、同著は「百年前の模倣<sup>71</sup>」に過ぎないのだと別の評者はいう。百年前と言えば、ちょうどファレが『オネットム あるいは宮廷で気に入られる術』を刊行した1630年ごろを指す。つまり、彼らは『気に入られること』を権力者の寵愛をめぐる争奪戦に勝ち残るためなら手段を厭わない宮廷人の処世術を説く一連の著作に重ねて見ているのだ。『賛否両論』は怠惰と墮落した快樂のなかで生きる社交人のための処世術書と『気に入られること』を同一視し、閉鎖的な社交界でしか通用しない規範をいまなお礼賛する、その時代錯誤を咎めているのである。

モンクリフは「気に入られる欲望」を「会話の精神」とほぼ同じような

---

<sup>69</sup> 1998年の復刻版には、編者による初版から第二版への改訂箇所が詳記されている(ページ数に若干のずれがあるので、参照時には注意を要する)。HAROCHE-BOUZINAC 1998, p.84-91.

<sup>70</sup> *Le Pour et le Contre ouvrage périodique d'un goût nouve... Prévost, Antoine François (1697-1763), Paris, 1733-1740, Tome XV, 1738, p.89-91 ; cité par HAROCHE-BOUZINAC 1998, p.102-103.*

<sup>71</sup> *Le Nécrologe des hommes célèbres ..., p.161-184. cité dans Id., p.103-104.*

意味で用いているが、『当世文芸<sup>72</sup>』38年1月号はラ・ブリュイエールに依拠しながら、モンクリフの礼賛する「会話の精神」の無益さを指摘している。気にいられるという礼節がもっとも功を奏するのは会話という交際実践においてであるが、モンクリフにとって会話において重要なのは何を話すかではなく、いかに話し、そして何よりもいかに相手の話を聞き、関心を示し、彼の話術や話題の豊富さを褒め、そうすることで互いの評価欲を満たしあうことである。しかし、評者はこのような会話実践のあり方そのものに価値を認めない。「ラ・ブリュイエールは会話の精神をゲームの精神の等級に格下げしているが、わたしも同感である【p.22】」。「会話」は機知と洗練を競い、注目を集めたものが勝利するゲームであり、笑いものの種にされる敗者の屈辱なくして、勝者が評価欲を満たすことのない無益な闘いの場である。このゲームの勝者は勳と呼ぶべき一種の天賦の才を授かった者であるが、とはいえ、会話に長けているとはゲームが得意だという程度のことには過ぎない。会話とはその勳を備えた者の「自然ではあるが凡庸な精神」が輝く場ではあるが、それによって「もっとも偉大且つ豊かな精神の影は霞む【p.22-23】」場でもある。つまり、会話で気に入られることにさほどの価値はなく、礼儀正しさと徳が両立しないように、会話の精神は偉大な精神とも徳とも相容れないというのが評者の言い分である

だが、モンクリフは「会話の精神」によって、会話を勝者と敗者を生む闘いの場から評価という財の分配の場にしようとしているのである。モンクリフは「会話の精神」を「筆の精神」と比較してこう述べている。会話の才とはラ・ブリュイエールの有する筆の才よりもはるかに望ましい。文筆家は著作の発表というかたちで読者に自身の精神の輝きを示し、それにたいして彼は評価を受ける。その評価は著者自身に向けられ、著者はそれを自分自身で味わう。いうなれば、筆の才は著者に評価を独占させるが、それを分配しない。それにたいし、人間観察と交際実践によってのみ習得しうる会話の才とは瞬時の判断によって相手の身分、年齢、世評、自己愛の程度に応じたふるまいを一瞬にして見極め、人びとの心のひだに分け入ってもっとも敏感な部分を探知する才である。これによって、会話の折々で、その人物がもっとも快を感じる点について彼を褒め、彼に脚光を浴びせることができる。自分が注目を集めているときには、自身が脚光を浴びているその舞台のうえに彼もひきあげ、自身の成功を彼に分けることもできる【MONCRIF, p.52-54】<sup>73</sup>。一人の浴する栄光が他者の栄光を導くことで、その交際から不和の元凶である妬みを消し、交際が栄光の

---

<sup>72</sup> *Obeavations sur les écrits modernes*, Tome 12<sup>ème</sup> Lettre CLXVI janvier 1738, p. 3-24. (以下ページ数のみの引用はここから。号数が異なる際には別途記載する。なお、引用中の傍点は原文イタリックである。以下同。)

<sup>73</sup> 以下、『気にいられること』からの引用は、『当世文芸』のそれと区別して、【MONCRIF, p.--】と記す。

争奪戦に陥る危機を回避するのである。

われわれはみな評価を望むが、評価を獲得したために評価されなかった別の者とのあいだに不和が生まれるのでは、安心して評価の追求に勤しむことはできないし、他者の評価の横領のみが自己の評価をあげる手段だと勘違いする輩も現れかねない。モンクリフによれば評価の獲得によって他者の妬みを掻き立てないための唯一の方策は評価されると同時に他者からの非打算的な好意を得ることである。概して、われわれは他人が評価されることを良く思わないが、それが友人であれば彼の幸福を喜ぶことができる。友愛という絆で結ばれていれば、評価を獲得したその瞬間に他の誰よりも幸福であることを寛大に見てもらえるのである。モンクリフはこれを「評価と友情の両立」といい表している。モンクリフは友情と評価を、そして「気にいられること」と徳を区別し、交際を疎かにする徳人を非難している。オネットムのように多数の美德を備えていれば感じのよい人物と映るはずだが、実際にはちがう。徳は理性に訴え、理性は徳を評価せずにはいられないが、徳は心を動かすには十分でない。同様に身分、地位、才、財にたいしても人は敬意を払うが、それは最低限をしつしつ収める「税金」にすぎない【MONCRIF, p.31】。また、そうした敬意は同時に妬みをかき立てる。妬みは憎悪に変わり、殊に急速に財を築き、出世した者たとえばモンクリフにとって憎悪は自分を陥れる陰謀に変わらないとも限らない。敬意は、それを示した者の本心を一切保証しないのだ。しかし、彼が相手の友人であり、友人と認められるに値する行為、すなわち相手が快を得るための協力者であるならば、彼の成功の恩恵に自身もあずかることを示すならば、「彼が権力者であることをみなが許す【MONCRIF, p.31】」のである。気に入られたいという欲望とは「一瞬にして成功した者にとって、何という道案内だろう！【MONCRIF, p.43】」。つまり、気にいられることとは他者の自己愛への奉仕によって相手の理性ではなく感性に訴え、人びとの心を魅了することであり、妬みが攻撃欲に転化し、一方の幸福の享受によって別の者の敵意が増幅するのを防ぐ唯一の方法なのである。「評価と友情を両立させる精神の光があるならば、それは人びとのあいだに不和の種をまく利害を絶えず調整する光である【MONCRIF, p.30】」。友情をとまなわない他者の幸福は、自己の幸福の障害物と映りかねない。評価と友情の両立によってのみ他者に惜しみない評価を与え、彼の自己愛を満たしつつ、他者の幸福の実現に自己の幸福を重ねることが可能になる。つまりこの両立とは相反する利害の調停であり、個々人の評価欲の充足と全体の幸福との調和を意味する。モンクリフの別の表現を用いるなら、交際における気にいられることとは「社会がわれわれに要求するものと、われわれが社会に願うものとを両立させる【MONCRIF, p.33】」ものなのである。評価欲は否定しようのない人間の自然な欲望であり、その抑圧は無意味であった。モンクリフには、各人が他者の利も守りつつ、自己の利益も求めるというルールを受諾する以外に方法はないとの認識があった。欲望の抑圧という暴力的な

手段ではなく、欲望を適度に満たすという穏やかな手法を採りつつ、相容れない利害関心を抱く者同志の共生共存が、人間という種の保存のための唯一の方法なのである<sup>74</sup>。評価の追求が争いの原因となることを防ぎ、皆が友情という真の紐帯で結ばれた交際の輪を形成すること、そこにおいて各人が最大限の評価欲を満足させること。これが交際社会の成立条件である。会話の精神によって最大多数が人間の自己愛を熟知し、その鑑識眼をもち、確実に快の提供者となること、そして最大多数がつねに気にいられるよう邁進することによって可能になるのである。

このように気にいられるためには、気にいられるための不断の配慮が必要になるのだが、たとえ会話の才を有していても、その才をつねに発揮し、気にいられるための配慮を続けなければこのような交際社会は空想の産物となる。文字通りたゆまぬ努力が求められるが、人は通常つらい努力を望まない。これにたいする打開策を「気にいられたいという欲望 *désir de plaire*」に見出した点に、モンクリフの最大の特徴はある。努力が苦痛に感じられるのは、義務だからとの理由から、本心に反して行わねばならないからであるが、金銭や愛情を求めると、他者からの好意の獲得に欲望をおぼえれば、そのための努力すらもが快樂と感じられるようになる。喜びを伴う実践はたやすく習慣化し、そうしないことが苦痛に感じられるまでになる。よって、気にいられたいという欲望を抱くことで自然と争いを嫌い、互いに競い合うように心地よい交際の実現に努めるようになる。このような人物があつまれば、交際は穏やかで、心地よいもの以外にはなりえないのである。こう考えたモンクリフは「気にいられたいという欲望」という表現に執着したが、批判はここに集中した。以下で争点となるのは、この「欲望」である。

#### ◇気にいられる方法・・・「恐れ」か、「欲望」か

先のように「気に入られる必要性」を過去の遺物と一蹴するだけの論者はむしろ少数で、他の論者の評価はより複雑である。再び『当世文芸<sup>75</sup>』38年1月号に戻ろう。同書はモンクリフの示す原則に一定の理解を示している。気に入られる欲望は生まれ、財産、地位に由来する高慢さを抑え、自慢話、不自然な気取り、奇妙なふるまいなどの悪癖を自戒させる。そればかりか、他者の自己愛を満たすための自発的献身を促す気にいられたいという欲望とは、徳への

<sup>74</sup> モンクリフの発想はグルネらによる *doux commerce* (穏やかな商業) との共通性が高い。Cf. Catherine LARRÈRE *L'invention de l'économie au XVIIIe siècle : du droit naturel à la physiocratie*, PUF, 1992, p.144.

<sup>75</sup> *Obeovations sur les écrits modernes*, Tome 12<sup>ème</sup> Lettre CLXVI, jan. 1738. (以下ページ数のみの引用はここから。号数が異なる際には別途記載する。なお、引用中の傍点は原文イタリックである。以下同。)

理性的な愛の証でさえある。だが、こうした一定の譲歩は批判点を明確にする戦術でしかない。第一の批判は、「気に入られること」を技術に還元した点に向けられる。モンクリフの主張の特徴は気に入られるための「方法」があると断言し、これを習得可能な一技術に還元した点にあるが、ここに評者は異を唱える。相手に強い関心を抱き且つそれを訴えかけるためには、強く「気に入りたい」欲望を抱かねばならないが、「その欲望を悟られたら嫌われる。おまけにこの欲望を隠すのは実に難しい。となれば、この欲望を抱くのは危険ということになる【p.17】」。気に入られるというのは自然にそうなるものであり、一切の画策は失敗するのである。ダランベールも同様の苦言を呈している。「実際に、彼[モンクリフ]にたいしてできる唯一の正当な批判は、自然のみがこの[気に入られる]術について教示し得るというのに、それを教訓に単純化したことについてである。自然と気に入られる人びとにこのような書物は必要ないだろうし、自然にそのような素質がない者は同書を読んでもやはりできないだろう<sup>76</sup>」。『気に入られること』の数年前には、クラヴィルもこう述べている。「手に職をつけるかのように、気に入られる術を学べるとは考えないでいただきたい。[...]とはいえ、気に入られる術を知ること、術を用いずに気に入られることほどの価値はないのだが<sup>77</sup>」。

次に批判の矛先は「欲望」という表現に向けられる。気に入りたいという欲望は行き過ぎさえしなければ他者を不快にさせる言動を慎ませる効果がある。しかし、欲望は人間の内奥で知らぬ間に増大して理性を失わせるものだが、「欲望」の効能を説くモンクリフもすでに過度の欲望を抱いているように評者の目には映っている。モンクリフによれば、一人ひとりの同席者にこちらの敬意と好意を確実に伝えることが気に入られる秘訣であり、そうすれば結果として一座の全員を満足させることになる。この熱意が「たとえその同席者全員に順に向けられたものであつたとしても、次のような考えがそこにいる一人ひとりに植え付けられることになる。『彼はわたしに気に入られることしか考えていないのだ』」。論者は、これは説得力に欠くという。この人物は「その一人ひとりに気に入られることしか考えていないと思われ、同席者全員にとってはわざとらしく、魅力にかけると思われる危険を冒さないだろうか。この人物の礼儀正しさがこれほどのレベルに達し、なお自然さを保つこと自体が可能なのだろうか【p.16】」(以上、傍点筆者)。モンクリフは、個々にこの熱意を伝えるこ

---

<sup>76</sup> D'ALEMBERT, *Histoire des membres de l'Académie française, morts depuis 1700 jusqu'en 1771, par D'Alembert secrétaire perpetuel de l'Académie française, Éloge de François-Augustin Paradis de Moncrif*, t.VI, Genève : Slatkine Reprints, 1970, p.296-299.

<sup>77</sup> MAÎTRE DE CLAVILLE, p.122.

とでおのずと全体から寵を受けるといえるが、各人にそれだけの熱意を注げば、第三者の目には彼が個人的な関係を望んでいるかに映り、そのために集まりを利用していても疑われかねない。そもそも、文字通り万人の好意の獲得を願うこと自体が「かなり妄想じみている【p.17】」のである。『百科全書』の項目「気に入られること」にいたっては、こう一刀両断している。「すべての人に気に入られることを望むなど、狂気のさたである。繊細な趣味の持ち主にたいして、気に入られる術が成功を収めることはないのだ<sup>78</sup>」。

つまり、問題は万人から最大限の好意を引き出すというモンクリフの非現実的主張にあり、その主因は「気に入られたい欲望」という表現、そして「自身のうちに、気に入られたいという欲望を形成する【p.10】」という彼の教育論にある。心地よい交際を妨げる情念の制御を訴えるならば、著者が「気に入られたい欲望」と呼ぶものは、「嫌われることへの理性的な恐れ」に他ならないと評者はいう。欲望はともすれば行き過ぎ、現にモンクリフに万人に好かれたいという妄想を抱かせたが、理性的な恐れは不評を買うあらゆる態度や行いを自然と慎ませ、且つ欲望のように行過ぎる危険もない。それならば、タイトルも改めたほうがよいだろう。こう述べて評者は「処世の術 *l'Art de sçavoir-vivre*」や「社交界の慣習についての考察 *Réflexions sur l'usage du monde*」というこの類の書物としては実にありふれた表題を薦めている【p.21】。しかし第二版になってもモンクリフは表題を改めるどころか、その妥当性をふたたび強調する有様である。38年5月号、『当世文芸』はモンクリフの新版にたいする書評のなかで、再度表題について触れている。「[序論において]著者は表題の正当性を訴えるためにページを割きすぎているように思われる。不幸にも、この表題は複数の人びとに嫌われてしまったのだが[・・・]<sup>79</sup>」。

「気に入られたい欲望」と「嫌われたくないという恐れ」。期待される効果が同じならば大差ないようにも思われるが、何が違うのだろうか。評価を落とすことへの「恐れ」が円滑な交際を妨げる欠点を隠し、悪しき情念を鎮めるためのブレーキとしての役割を与えられることは珍しくない。キリスト教道徳において、神への畏敬の念は人間が悪徳の道に進むのを思いとどまらせる主動因である。また美德の皮を一枚はがせば、そこには利己的な思惑しかないとみるモラリスト、たとえば書評中にたびたび名の挙がるラ・ブリュイエールもその一人で、同じ失敗をくり返すことへの懸念はたしかな行動指針となる。「人間は寵愛を失ったり辱しめを受けたりしないと、人間味あふれ、つきあいやすく、獰猛ではないオネットムにはならない。そうである以上、人間自身にはそうなるための潜在的能力はほとんどないのだろう<sup>80</sup>」。ラ・ブリュイエールにおいて

<sup>78</sup> « plaire », *Encyclopédie*, t.13.

<sup>79</sup> *Obeovations sur les écrits modernes*, Tome 13<sup>ème</sup> Lettre CLXXXV, mai 1738, p. 117-120.

<sup>80</sup> LA BRUYÈRE, p.239.

は、恐れの効果は人間の本性的社交性の不在の証左であったが、神に由来しない社交性を人間に認める十八世紀の論者にとっても、「恐れ」の効果は承認済みだったといつてよい。「苦への恐れが、快感への期待とのバランスをとる<sup>81</sup>」というコンディヤックの感覚論に立脚する快苦原理を援用する論者も、社交界の掟に精通した論者にとっても、苦の回避を願う「恐れ」は少なくとも表面上の「もっとも忠実な徳の番人<sup>82</sup>」となる。「欲望」の代わりに「恐れ」を薦める評者は、人間観察の権威ラ・ブリュイエールに倣った一般的な判断をくだしたのである。

しかしモンクリフにとって、それは「欲望」でなければならなかった。人間には本性的な社交性があり、作法はそのもっとも心地よいしかたでの表現法を定めている。だが、たとえ他者との交際を望む性向があつても、他の強烈な情念によって阻まれる場合もある。注目を集めたいという激しい欲望に取り付かれたときには社交性向は萎縮し、自慢話をはじめてしまうかもしれない。なぜなら、人間は気まぐれだからである。『トレヴー辞典』は社交的人物を「自然と仲間を求める者」、「生来穏やかで、仲間とともに生きる性向を備えた者」と定義しているが、1752年に以下のような記述を追記している。「理性を用いたときの人間ほど sociable 社交的なものはないが、理性を忘れるや否や、人間ほど平和に反し、衝突や不和に陥りやすいものはない<sup>83</sup>」。社交性は一性向を意味するのみで、交際実践において文字通り間断なく発揮される保証はなく、そして人間はしばしば理性を失う動物でもある。そのために人びとは作法という協約を交わし、このような突発的な情念の暴走を阻止し、表面的にでも心地よい交際を維持することにした。作法は人間本性＝自然を飾り、その十分な機能を助ける技術であり、作法の浸透による心地よい交際の活性化は確実に社交性の発展に寄与するだろう。しかし技術が偏重され、形式的な社交辞令の実践が横行すれば、真の紐の形成は望めない。偶発的な事故による交際の断絶を阻むための作法が、交際を形骸化させたら本末転倒である。また、万人にかつ常時快くあるためには、礼節は時と場、交際相手に応じてつねに自在に変化するきわめて動態的なものでなければならない。他者の心を動かし、好意を獲得し得るのは真摯な熱意のみである。その熱意が偽であったり、わずかでも熱意が弱まれば、敏感な自己愛はこれを見逃さない。「この義務[礼節]を社会への服従としてのみ果たす者、あるいは惰性的に、つねにうわの空で果たす者にとって、[礼

---

<sup>81</sup> コンディヤックの快苦理論は、人間本性を問題とする著作においては世紀を通じて繰り返し援用される。Condillac, Étienne Bonnot de, *Traité des sensations* [1754], l'éd. de, Londres ; Paris : Barrois aîné, 1788, p.56,170.

<sup>82</sup> M<sup>me</sup> LAMBERT, p.111.

<sup>83</sup> « sociable », *Supplément au "Dictionnaire de Trévoux"*, par P.-C. Berthelin, Valdruche, l'abbé Du Masbaret et l'abbé L.-J. Leclerc, Nancy : P. Antoine, 1752.

節]は有益にはなり得ない【MONCRIF, p.32】。礼節が感情を伴わない儀礼的ふるまいとなれば必ず見破られ、その効果はほぼ無に等しくなる。

そこで、モンクリフは社交性を別の本性である欲望で補うことにしたのだ。気にいられたいという欲望はこれら外見についての教えに「魂を吹き込み【*Id.*, p.33】」、礼節の形骸化を防ぐ。この欲望に導かれたすべての快いふるまいは実践者の内面そのものであり、欲望の発露である彼のふるまいは真実以外でのなにものでもない。また、義務感や習慣による礼節の実践はわれわれの気まぐれに左右されるが、欲望の充足を願う気持ちに揺れはない。欲望に身を委ね、導かれることを幸福と思うからこそ、気にいられたいという欲望は気にいられるための確実な手段となる。いい換えれば、気にいられたいという欲望とは、相互充足のシステムが時と場を問わず規則的に、確実に機能するための唯一の動因なのである。

このような「欲望」と比較すると、「恐れ」はひじょうに不十分な動因にしかなり得ない。彼はロックおよびモンテニユを引用しながら、恐れの効果の限界を主張している【MONCRIF, p.63-64.】。恐れのような消極的な動機は、眼前から恐れの対象が消えれば作用せず、よって恐れを抱いたときとそうでないときの格差が生まれる。罰への恐れから強情、不注意などの欠点が矯正されても、それが臆病な従順さ、強要された几帳面さという別の悪癖として現れることを防ぎ得ない。だが、モンクリフが目指すのは悪しき情念の抑制ではなく、社交的徳の発達である。他者との交際を望む静態的な社交性向が、作法という技術のみならず「欲望」という動力を備えた動態的性向へと発達することで、人間の交際は真の快樂の場となりえるのだ。悪しき情念は力によって矯正するものではなく、強制すれば一時は静まるかに見えるが、形をかえて再び姿を現す。強力な情念を制しうるのは、反対の性向を備えたおなじくらい強力な情念を植えつることによってのみなのである。よって、自ら社交的徳に向かう善き性向を子どもの心に喚起せねばならない。そのためには「とりわけ、彼ら[子どもたち]に獲得させようとする美質にとっては、穏やかさの道が適している」。力による矯正は欠点を一時的に制御しうるに留まるが、社交的徳に誘導する穏やかな方法は徳を心に根付かせる。恐れは習慣によって弱まるが欲望は増大し、この欲望に突き動かされることこそ幸福となる【*Id.*】。懸念は自己の行き過ぎを抑えるが、そのために相反する欲望と恒常的な戦闘状態に陥り、その勝利を保障するものは何もない。また、懸念は他者の妬みや気まぐれを抑えることはできないが、たえず自己愛を刺激し、心地よくしてくれる者の献身に心を動かされない者はいない。この欲望に身をまかせさえすれば非の打ち所のないふるまいが労せず表れ、他者の妬みや攻撃欲すら萎える。モンクリフの意図はまさに交際という評価の交換活動における偶然の要素の排除にあったのであり、だからこそ評者の助言は受け入れられなかった。気に入られたいという欲望とは、交際社会の漸次的発展を可能にする唯一の動因なのである。

欲望にはもう一つの効果もある。礼節の実践を気にいられたい欲望の充足と位置づけたことで、モンクリフは礼節を徳や正義の命じる義務から解放したのである。この点は、序章で挙げたアリストテレスの経済思想との対比によって明らかになるだろう。アリストテレスは「善く生きること」を共同体の終極目的とし、そのための共同体への貢献、余剰の欠乏者への提供をもとめた。財の交換は同胞そして公益のために奉仕する友愛の実践であり、最大の貢献者に最大の報奨が分配される正義の実践でなければならない。このような彼の経済思想の背景には私欲の追求による友愛の絆の断絶、それによる共同体の崩壊への強い危機感があった。財の交換を利益追求手段として認めれば、この懸念は現実のものとなりかねず、そこで国家の目的を富ではなく幸福とした。しかしアリストテレスの交換原理においては、私欲の暴走を阻むのは公共精神という倫理的要請のみである。倫理には一定の効果はあるが、自然のままでは守れないからこそ倫理的要請がなされ、よってそれが破られるのはあまりにたやすく、それにたいする有効な対策も示されてはいない。交際実践においても、同様のことがいえる。徳は交際が等価交換にもとづく正義の実践であることを命じている。「真の徳はその義務として穏やかさ、礼節、親切心を含むが、これら人心をつかむ確実な方法は正義に従わねばならない。この至上の徳の制御を逃れるや否や、これら[の方法]は悪徳となる<sup>84</sup>」。正義の行使である限りにおいて礼節は有徳であるが、真の徳の道とは実に細く険しい。ということは、逸脱はきわめて容易なのである。真の徳のすぐ裏には、徳のふりをする悪徳が控えている。「偽の徳にとって問題は名声に値することではなく、名声の獲得にあり、そのための手段は問わない。【*Id.*】」。偽の徳は人間の弱みにつけ入り、徳を実践することなく徳に付随する名声だけを得ようとする。目的のためであれば公正、不正を問わずあらゆる手段を用いるから、偽の徳は自在に動き、遍在する。徳が徳でありうる領域の狭さにたいし、偽の徳は自由を謳歌する。徳は厳しく、偽の徳はたやすい。善をなす者以上に、上品な者、話術の巧みな者、軽薄な愛すべき人物が評価を受け、富や偽りの徳の影で徳が正当な評価を受けられずにいる。しかし、偽の徳が横行するのはそちらのほうが容易かつ大きな利益が期待できるからだ。

だがモンクリフにいわせれば、徳があるからこそ、その影である偽の徳が生まれるのである。礼節が徳の実践と位置づけられる限り、逆説的にも礼節は悪徳に陥る危険とつねに隣り合わせになる。他方、モンクリフの「気に入られること」においては、上述のような徳/悪徳、正義/不正の区別はほとんど意味をなさず、気にいられる/気にいられないという実践者の目的達成の成否しかない。不正が見破られれば他者の自己愛を満たせず、それは自身にとって

---

<sup>84</sup> « athées », *Encyclopédie*, t.1,p.809.

の不利益をも意味する。殊に自己愛について見誤る者はいないから、不正が成功する可能性は低いのだ。ということは、不正は不正であるがために糾弾されるのではなく、最大の利益を求める理性によって事前に回避されることになるのである。またアリストテレスにおいては、交際によって得る財は貢献に相応する代価であり、このような交換原理が古典主義時代の交際の原理であったことを序章で確認した。相手の地位および他者の美点にふさわしい対価を賛辞や敬意の徴として返すという等価交換の原則がそれである。しかし、モンクリフは交際実践によって形成される人間関係を、他者の自己愛への働きかけによって主体の心を動かし成立させるきわめて動態的な関係として規定していた。ランベール侯爵夫人も気にいられることをこのように表している。「いわば他者の能力を生み出し、彼らの頭のなかでその価値を高めるといことです<sup>85</sup>」。彼らの有する能力を正当に評価するのではなく、あたかも彼らに能力があるかのように褒め、卓越性を彼らに味合わせることが「気にいられること」、すなわち礼節であるというのだ。彼女は続けて、これが追従になってはならないと釘をさすが、それでも他者に快を提供する限り無を有とすることすら許されるのである。礼節は美質の客観的判断から程遠いものになり、他者の満足度のみが彼の貢献の値を決定する変動レートでの交換となったのである。モンクリフは交換における富の追求とともに、自己愛という利益を求める理性による交換市場の制御に期待をかけている。利害関心は、人間行動に規則性を与え、衝動的な暴走を抑制する最良の制御装置なのである。礼節を欲望の対象とし、欲望の対象とのみ捉えることで、モンクリフは徳／悪徳の不毛な二項対立から礼節を解放したのである。

以上をハーシュマンに倣って説明するならば、モンクリフの理性に導かれた「欲望」とはヒュームにおける「社会にもっとも害悪の少ない悪徳」に類し、エルヴェシウスの「利害関心」に近い<sup>86</sup>。ハーシュマンはルネサンス期以降の政治＝経済思想を悪しき情念の対処法の変遷という観点から概観しているが、彼によれば有害な情念とそれほど有害ではない情念との区別にもとづき、後者による前者の制圧という方法が十八世紀において力を持つという。ヒュームによれば情念を制御しうるのは情念のみで、より有害な情念の制御をより害悪の少ないそれに委ねざるをえない。エルヴェシウスはより積極的にこの制御機能を「利害関心」に認めている<sup>87</sup>。利害関心とは、自身にとっての最善を選ばせる合理的判断であり、理性の産物である。色女にはじらいと節度を説いても無駄

---

<sup>85</sup> M<sup>me</sup> LAMBERT, p.48.

<sup>86</sup> ハーシュマン、特に 17-29 ページ。

<sup>87</sup> Claude-Adrien HELVÉTIUS (1715-1771), *De l'esprit* ; texte revu par Jacques Moutaux [Paris Chez Durand, 1758] Fayard, 1988, p. 159-160.

だが、はじらいこそが彼女の色気を増し、彼女の前に無数の愛人を跪かせるのだと教れば彼女は聞き入れる。エルヴェシウスの利害関心とは利己的で無分別な情念を鎮め、これを公益に反しない情念に転換するより理性的な情念の別称である。他方、モンクリフの「気にいられたい欲望」は自身の評価を高め、快を得るための最善を選択させると同時に、健全な評価欲が評価の独占欲へと劣化し、奸策を選択するのを防ぐ情念である。つまり、エルヴェシウスにおける「利害関心」と同等の役割を担っているのである。あるいはドルバックにおける利害関心（彼はこれを「幸福への欲望」と言い換えている）、あるいは「道徳的嗜好」にいつそう近い<sup>88</sup>。エルヴェシウスにおける利害関心が自己保存を求める人間の本能に近いのにたいし、道徳的嗜好は「経験、省察、習慣、理性」という後天的学習によって獲得される嗜好である。ドルバックにおいては、自身の幸福には「彼の計画にもっとも協力的な人びとの愛着心、賛同、評価および彼らからの援助」を必要とし、そのためには自身も他者の幸福の獲得を援助せねばならないことを教えるのは、経験である。「有徳な人間とは、彼が幸福をもたらせば、同じように彼を幸福にできる相手 [...] に幸福をもたらす者である<sup>89</sup>」。経験によって培われたこの嗜好が自身の利益のために徳の実践、すなわち他者の幸福への寄与をすすんで行わせ、それが自身の幸福を実現させることを知っているから徳の実践を喜びと感じる（ゆえに利害関心は「幸福への欲望」と同義である）。経験によって獲得可能な「幸福の欲望」とは、義務という重圧から解放し、喜びとして徳を実践させる幸福の確かな羅針盤なのである。

#### ◇欲望の共有・・・教育による人間本性の文明化

このようにモンクリフの描く交際社会は、「気にいられるという欲望」を原動力とし社会平和が達成される社会であり、そのために不可欠であるのがこの欲望の共有、それを促す教育である。モンクリフの交際社会は、この欲望の万人への植え付けによって完成するのである。子どもたちが早期から気にいられることの必要性を感じ、この欲望を「心に芽生えさせること【*Id.*】」が教育の目的となる。『気にいられること』の特徴は、教育が重要な位置を占める点にある。二部構成の同著では、第一部で気に入られることの必要性とその正しい実践法を、第二部ではロック（John Locke (1632-1704), *Traité de l'éducation*(1693)）およびアベ・ド・サン＝ピエール（Castel de Saint-Pierre, Charles-Irénée (1658-1743) *Projet pour perfectionner l'éducation*(1728)）を参照しながら、気にいられる欲望を獲得するうえでの教育の重要性を説いており、処世術書と教育書の二つの性格をあわせ持つ。「正当」とみなされた欲望の教育による植え付けが、

<sup>88</sup> HOLBACH, Paul Henri Dietrich (1723-1789 ; baron d'). *Système de la nature*, Reprod. de l'éd. de Londres : [s.n.], 1771, p.342-343.

<sup>89</sup> *Ibid.*, p345-346

欲望を原動力とする交際社会の成否を握るのである。

こうして、交際社会の参加者の漸次拡大が可能になる。教育によって万人がこの欲望を共有する社会とは個々人の最大限の欲望の追求が他者への、社会全体への最大限の幸福の提供となる社会である。人間は本性的に他者との交際を望む動物であり、強固な社会的紐帯は社会秩序を安定させ、利害の対立する社会が恒常的闘争状態となるのを防ぐ。交際によって形成される社会的紐帯は法とは異なる手法による社会平和の実現に不可欠の要素であり、その意味において交際は政治的役割を担っていた。だが、モンクリフにとって統治の問題は二の次であった。たとえ交際が政治的機能を何ら担わないとしても、人間は他者とことばと心と身体を触れ合わせることに理屈抜きで快楽を覚える動物である。モンクリフによれば、この地上での交際という快楽の味をひとたび覚えれば、覚えさえすれば、無益な争いなどに目をくれる者はいなくなるはずである。つまり、モンクリフは個々の利害対立を超えた真の社会的紐帯を快楽に求めたのである。評価欲を人間の自然な道徳的欲求とみなすモンクリフの目的は、交際をその平和的な相互充足の場に高めること、最大多数による最大限の快楽享受体系を確立することにある。したがって、いかなる卓越性も心地よい交際のためには気にいられる義務を免れる理由にはならない。上位者、対等者、下位者のそれぞれにたいしてふさわしい満足感を与えるべきと説いたランベール夫人のように、モンクリフも気にいられることを万人の義務と位置づけたが(気にいられることの「必要性」)、彼はさらにこれを進めた。万人の義務と言明すると同時に、これが万人に習得可能であることを示すばかりか、そのための秘策を開示したのである。この点において『気にいられること』は画期的であり、そしてこれがのちにみる論争のもう一つの争点となったのである。よって、モンクリフによる「気にいられる」秘儀の公開の是非をめぐる論争が起こるのだが、この問題に移る前に、別の角度からモンクリフの交際社会を検討してみたい。

#### ◇モンクリフの功利主義?…社交界のことばで語られた功利主義

モンクリフの交際社会論からは、鋭い人間観察者と享楽主義者の二つの顔が見え隠れする。社交界の観察者モンクリフは人間の自己愛と気まぐれ、そして人間関係の不安定さを学び、その不確実性の元凶を自己愛の対立と利害の衝突に見ている。他方、享楽主義者モンクリフとは最大限の交際の快楽を追求し、快楽の共有による持続的な社会的結合関係の構築を願う者である。その彼の交際社会論が目指すのは自己愛と利害の対立を超えた社会的紐帯の形成、およびその維持のシステム構築であり、モンクリフは快楽こそが万人をつなぐ紐帯になると考えた。他者と交わる快楽の共有こそが他者への友情を生むとともにこの相互依存関係を強固にし、友情のみが人に忍耐と利害の調整によって衝突を避けることを教え、さらに利害の対立が敵意と攻撃に転化するのを防ぐの

である。他方で、モンクリフは地位や身分にかかわらず他者の快に貢献する必要を説き、また自らの交際論を往々にして冷淡に扱われる「なりあがり者」の同化手段とも位置づけている。こうすることで閉鎖的な社交界を開放するとともに、身分や富、権力の差を超えた対等な友好的人間関係による社会平和を追求している。いうなれば、現世的快樂享受の共同体と見立てた社交界における、最大数による最大限の快樂追求を目指したのである。

このように人間の行動原理を利害関心とし、最大限の幸福の実現を提唱したモンクリフの主張は生まれのもつ価値を否定し、「有益性」「公共」への貢献を徳、それを妨げるものを悪徳とした後のデュクロの主張と重なる点が少なくない。モンクリフは行動原理としての利害関心を重視しつつも、行動原理をそのみに還元し、人間の狡猾さばかりをあげつらい、彼にとっては自明である現世的快樂を否定するラ・ブリュイエールのような厭世主義は断固として拒む。会話の精神の偉大さを理解しないのは、彼が博識にあぐらをかき偏狭な精神の持ち主だからに違いない、と道德の権威にたいしては牙を向けることさえ辞さない【MONCRIF, p.53.】。また次章で詳述するように、デイドロやルソーにとっては社会平和の実現方法を見際めるうえで人間の本性的社交性の有無は決定的意義をもっていたが、モンクリフは社交性が本性的か否かをほとんど問題としない。本性がどうであれ、彼の眼前には礼節が身分、権力、財力の異なる者たちを対等にし、優れた社交術のみが法曹役人の息子にすぎないモンクリフに頭角をあらわすことを許した社交界がある。彼は社交性向の考察以上に交際実践の観察に時間を費やし、礼節の計り知れない権力の正確な把握および教育の可能性を主張することに行を費やしている。人間の自然状態の考察以上に、現存する交際の場の改善に期待を寄せ、力を費やしたのである。このような彼の姿勢はマンドヴィルやラ・ブリュイエールが悪徳や利己心によって人間世界のメカニズムの解明を試みたのとも、また時に教訓を垂れることで満足したクラヴィルやトゥサンとも一線を画する。モンクリフは情念の有効利用と教育による快と利の融合システムの提案に行を費やしたのであり、この点においてモンクリフを第一の交際社会論者とみなしてよいだろう。そしてこれらの点は、いずれもかたちは異なるがデュクロにも認めることができる。『当世習俗論』はモラリストの伝統を色濃く残しつつも、これを一歩進め、徹底した経験主義による人間行動の観察と、観察結果に基づく習俗の改革を提起した著作である。自然科学の手法を習俗に応用した彼の姿勢は、とりわけ観察対象の慎重な選定に現れている。彼は観察対象をフランス人、そのなかでも一定の財を有し、教育を受けた人びとに限ると断っている。同じ風土、政体下で生きる一国民、さらに富、教育の点で、よって習俗の点で一定の均質性を持つ集団の抽出は、広義での環境の影響を排除し、観察条件を均一に保つ配慮である（これも『法精神』から彼が学んだことの一つであろう）。こうすることで人間一般の考察が陥りがちな抽象論を退け、社会的動物としての人間の実態に迫ろうとしたので

ある。またデュークも人間一般の行動指針としての利害関心を重視するが、フランスに限った場合、快樂が社会的紐帯になりうるという結論に至っている。「パリの習俗はロンドンにおける統治の精神と同じ効果を生み出している。つまり、国家のなかでは区別され、上下関係におかれた諸身分を社会のなかでは混ぜ合わせ、同等なものにしているのだ。ロンドンではすべての身分が親密な交際をしている。それは市民がお互いを必要としているからであり、利害が彼らを近づけているのだ。パリでは快樂が同じ結果を生んでいる<sup>90</sup>」。さらに、利害関心を行動原理として認めつつも、これを唯一の動因とみなすマンドヴィルを拒否すると同時に、習慣、教育とは無関係に宿る道徳的感覚であるハチスン Hutcheson, Francis (1694-1746)の「内的感覚」も採用しない。たとえ、デュークが良心や誠実さという「内的感情」に情念の制御機能を求めるとしても、それは計算し、利益を選択する感情であると同時に、習慣によって根付き、教育によって育成され開花することを必要とする感情である<sup>91</sup>。つまり、彼も人間の本性以上に、経験的に習得される能力を重視し、そこにあるべき文明化の道を見出しているのである。

しかし、それでもなお両者には共通点以上の差異が残る。デュークは「有益性」、「公共」の概念を駆使し、スパルタ的な共和主義的理想　これがデュークをルソーの政治思想と部分的に結びつける　を提示したのにたいし、モンクリフは彼の思想、実生活のいずれにおいても質素儉約とは無縁の人物である。社交界に浸りきったモンクリフは、華やかだが野心と猜疑心の渦巻く社交界における快と利の融合については語るが、市民社会にふさわしい平等な規範作りを提唱する意思は微塵も感じられない。社交術に長けすぎた社交人による交際社会理論は理解されなかつただろう。「利害関心」「有益性」「公共」の概念によって功利主義哲学を表明し、教育による公共精神の育成と政治による「最大多数者の幸福」の実現を説く『当世習俗論』、そしてエルヴェシウスの『精神論』をベンサム功利主義の先駆とみなしたとしても、「気に入られること」「優美」「心地よさ」など、デュークやアベ・プレヴォが毛嫌いする社交界のことばで語られたモンクリフの原理をこの一連の系譜に位置づけることはできないだろう。実際に、デュークは「気に入られる欲望」を有益さの敵と断じて憚らないし、エルヴェシウスも「会話の精神」と「気に入られる欲望」を反共和主義精神の象徴として描くことになる。功利主義者モンクリフを語ることはできないのだろう。

では、百年前ならばモンクリフの主張はより好意的に受け入れられたの

---

<sup>90</sup> デューク邦訳、p.21。ただし、デュークはこう続けている。「ただし、統治原理に由来する平等は善だが、習俗を原因とする平等はきわめて大きな不幸だという違いはある。後者の平等は習俗の腐敗からしか生まれないのである。」

<sup>91</sup> DORNIER 2000, p.38-39.

だろうか。ここで、われわれは最初の問いに引き戻されることになる。これまで「plaire 気に入られること」という礼節論を説く書物は多数あったにもかかわらず、モンクリフの『気に入られること』はなぜこれほどの論争の種を撒いたのだろうか。「plaire」を「有益性」の点で非難する論者ばかりではなく、社交界に固有の秩序を重んじる論者からも批判の対象とされたのはなぜだろうか。

#### ◇秘儀の公開・・・ユートピアの危機

モンクリフにたいする最後の批判が、この点を明らかにしてくれるように思われる。モンクリフの目的が何であれ、明かしてよいことと悪いことがある。これが、モンクリフにたいする最後の批判である。38年4月号の『サヴァン』の主張はこうだ。

「時として学者や偉大な芸術家たちは、自らの知識や技芸の秘密のヴェールを剥ぐことにたいしてある種の躊躇を覚えるのだが、上品で愛される人々は社交界の科学、処世術や気に入られる術にたいして同じような思いは抱いていない。処世術に関するあらゆる知や才を広く知らしめ、万人が上品で愛される入びとに似通うことは、彼らにとって大いに利になるのであろう（傍点筆者。以下同）<sup>92</sup>」。

たいへん婉曲な表現を用いたこの批評からは評者の真意がつかみにくいが、この一ヶ月後に『サヴァン』を名指して反論する『当世文芸<sup>93</sup>』（同年5月号）の書評を見ることでやや明らかになる。

「気に入られる術を心得ている者が、その術を明かすことは無私無欲の行いのように思われる。人が差別化を好むのは自己愛からであって、評価に値する美質[の共有]によって他者がわれわれに似通うことを喜ぶなら、[大勢のうちの]一社交人に過ぎなくなってもほとんど気にならないように思われる。この考えが正しいかどうか分からないが、『ジュルナール・デ・サヴァン』（4月号、p.635）における[・・・]『気に入られること』の書評の冒頭で述べられていることとはまったく異なる<sup>94</sup>」

一見分かりにくい応酬だが、争点は2点にまとめられる。『サヴァン』の主張はこうだ。偉大な学者や芸術家であれば奥義を明かすべきでない場合があ

---

<sup>92</sup> *Le Journal des Savant*, avril 1738, p.634-663.

<sup>93</sup> *Obeovations sur les écrits modernes*, Tome 13<sup>ème</sup> Lettre CLXXXV, mai 1738, p. 117-120.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 117-118.

ることを心得ているが、モンクリフ（「上品で愛されるべき人びと」）は彼の熟知する気に入られる術の奥義をマニュアル化し、いとも容易く公にしてしまった。これを読んだ人びとが猫も杓子も社交界の人間の真似をし始め、「彼らに似通う」だろうと、皮肉たっぷりに嫌悪感を示しているのである。たいする『当世文芸』は気に入られる術を倣い、この美質を共有することで皆が「われわれに似通う」こと、すなわち万人が社会的になる術を心得えて、衝突のない平和な社会になるのは喜ばしいことだと答えている。さらに、『サヴァン』がモンクリフは著作で名を売り、もてはやされることで「大いに利になる」ことを期待して奥義を明らかにしたのだろうと言え、『当世文芸』は著者は個人的利益ではなく公の利益を優先させたのであり、奥義の占有を願うあなたがたこそ偏狭な自己愛の持ち主ではないのかと切りかえしている。つまり、争点は社交界の人間にのみ許され、明かされた奥義である気に入られる術を公開することの是非にあるのだ。

「万人が上品で愛される人びとに似通う」ことへの『サヴァン』の批判は、モンクリフの明かした奥義にこの可能性を現実にする力があると見なされたからである。『当世文芸』1月号もモンクリフを以下のように評していた。「彼は幾何学や物理を研究するように社交界を研究した人物であり[……]彼の眼は、社会の交際におけるあらゆる情念の作用、気まぐれのもたらすあらゆる悪癖、自己愛のあらゆる弱みの一切を逃さない<sup>95</sup>」。彼は社交界とそこに生きる人びとの欲望とその充足のメカニズムを解明することで、自然科学と同じ正確さを社交界の科学に付与し、気に入られるという秘儀を単なる化学反応に書き改めてしまった。他者への配慮の必要性はモンテーニュ、ラ・ロシュフーコー、ラ・ブリュイエールらもすでに説いていたが、モンクリフは配慮のしかた、その効果の細やかな描写をすることで、社交界の住人にとっての公然の秘密を公にしたのである<sup>96</sup>。加えて、彼が明らかにした秘策の効果はいわば「実証済み」であった。ヴォルテールは書簡のなかで複数回にわたり『気に入られること』に言及し、賛辞を贈っている。年齢もさほど変わらず、同じく非貴族出身で、成功の証として貴族風の名前への改名にこだわった二人の共通点は少なくない。ヴォルテールはとりわけ文才によって望みうる限りの成功を収めたかにみえるが、文人としてははるかに劣るモンクリフは社交術によって彼が望んでも得られなかったもの、すなわち王妃の寵愛を得た。ヴォルテールにとって王妃に「気に入られた」モンクリフの成功ほど、同著の教えの効果を実証するものはなかったようだ<sup>97</sup>。他方、ダランベールの評価ははるかに厳しいが、効果のほどを認め

<sup>95</sup> *Obeavations sur les écrits modernes, op.cit.*, Tome 12<sup>ème</sup> Lettre CLXVI, jan. 1738, p. 6.

<sup>96</sup> HAROCHE-BOUZINAC 2000, p.286.

<sup>97</sup> Id. 1998, p.12.

る点ではかわらない。

「彼 [モンクリフ] が得たあらゆる身分の友人、宮廷で得た友人、彼がなした財、そして誰の助けも借りずにこれらすべてを獲得したことは、彼が確かに気に入られる術を心得ていたことを示すに十分である。おそらくそれを白日の下に晒そうとしたこと以外に、彼の過ちはないだろう<sup>98</sup>」。

社交界の寵児であるモンクリフが、人間関係において不断におこる相互作用を分析し、彼自身の最大の武器である気に入られる方法を仔細に述べることは、「上品さ」が特別な何かを失うことであり、延いてはこの特別な規範に守られた洗練された理知的な人びとが集まるユートピアの壁が崩れ落ちることを意味しかねない。少なくとも、モンクリフのような稀有な才能を持つのですらない成り上がり者に礼節という有効な防衛手段を与えることで、現状維持は困難になる。一読しただけでは同時代の他の作法書と同じ教訓を並べているに過ぎないかに見える彼の著作が、これほどの議論を呼び、瞬く間に良くも悪くも彼の代表作となったのは、「上品さ」という規範が支配する一世界の存否を揺るがす危機がそこに嗅ぎ取られたからなのである。

\* \* \*

『気に入られること』をめぐる一連の論争は、社会的流動性をうながす礼節の普及への強い懸念を如実に示しているが、それは第1章で確認したように *civilité* と *politesse* が最終的に二つの異なる規範として了承されるに至った点にも顕著にあらわれている。そこには一つのジレンマを見て取ることができる。一方で *civilité* は情念の制御を教え、獰猛さを殺ぎ、共同体内部の秩序維持に有効な手段となりうるが、他方で自己を実体以上にみせる技術の浸透は身分秩序の壊乱を招きかねないし、また虚偽の行為の正当化は内面と外見の一致を求める道徳的要請にも反する。作法の社会的有用性は明らかであったが、社会の進歩にとって作法という限りなく悪徳に近い徳をどの程度認め（いかなる社会階層にまで許容するか）、利用するかの見極めが交際社会の成立に不可欠な手続きであった<sup>99</sup>。これを見事に解決したのがモンテスキューであった。*civilité* は民衆の卑

<sup>98</sup> D'ALEMBERT, p.296-299.

<sup>99</sup> 奢侈論争についても同様の指摘がなされている。メイソニエによれば、奢侈が経済活動活性化の起爆剤となることについての異論はなく、問題は社会と人間の進歩のための動因として奢侈をどれほど重視し、許容するかという点が奢侈論争の最大の争点であった。よって社会の構成員のどこまでに奢侈消費を認めるか、奢侈による人間の道徳的腐

しさの仮面であるとの批判に晒されており、当時 *civilité* を論じることは広く民衆層までをふくめた作法実践の是非を問うことであり、したがって社会の不平等を論じることであった<sup>100</sup>。モンテスキューは不平等な身分制社会を肯定しつつ、*civilité* を徳の規範として再生させるとともに社会の構成員全員による実践を求めることで、一つの交際社会構想を提示したといえる。このようなモンテスキューによる *civilité* の弁明を、シャルティエは「*civilité* 概念の復権」と呼んでいるが<sup>101</sup>、モンテスキューの作法論には貶められていた *civilité* の単なる復活とは言い切れない本質的問題が収斂しており、彼の作法論は世紀後半のそれに決定的な影響を及ぼしたのである。モンテスキューの言説を当時の作法論の文脈に再度あてはめることで、彼による「*civilité* 概念の復権」の意義を改めて探りたい。

## 第5節 モンテスキューにおける交際社会の確立

### 上品さと行儀作法の逆転？

まず、シャルティエの指摘を確認することからはじめたい。シャルティエが注目したのは、『法の精神』(1748)における以下の一節である。「この点で行儀作法は上品さに優る。礼節 / 上品さは他人の悪徳におもねるが、行儀作法はわれわれの悪徳を表ざたにすることを防ぐ。それは自分が墮落するのを慎むべく、人間が互いの間に設けた柵である【EL, XIX 16】」。モンテスキューはこう述べることで上品さと貶められていた行儀作法の関係を見事に逆転させた。心地よいふるまいが優れた内面の忠実な鏡である以上、生まれながらに野鄙な民衆にはなし得ず、よって彼らの行儀作法の実践はつねに自己を実体以上に見せる虚偽の行為にならざるを得ない。行儀作法書によって小手先の修繕を試みること自体が、すでに卑しさの証なのだ。これが行儀作法批判者の言い分であった。ところが、モンテスキューは内実の伴わない記号を発するという行儀作法の虚偽性そのものに、その効能を見出している。行儀作法に実践者の悪徳を矯正する効果はなく、単なる取り繕いに過ぎないという批判はあながち的外れではない。だが、外見を取り繕うとは悪徳を悪徳と自覚し、「柵」によってのみだらな露出を控えることである。よって自己を実体以上に見せるとは、自己および他者への配慮から発せられる行為であり、この配慮が自己のさらなる墮落を、そして不用意な言動によって他者を傷つけることを妨げ、ひいては社会の

---

敗をいかに防ぐかが争われた。( Simone MEYSSONNIER, *Balance et l'horloge : la genèse de la pensée libérale en France au XVIIIe siècle*, Montreuil : Éditions de la Passion, 1989, p.90.)

<sup>100</sup> このように『不平等起源論』でルソーが *politesse* ではなく *civilité* を問題としたことには、当時の *civilité* 認識とも関係がある。

<sup>101</sup> シャルティエ 1994a、76-82 ページ。

平和と秩序の維持に寄与する。それにたいし、上品さは他者の評価欲につけ入り、自己愛を助長させてもこれを制御することはない。こうして行儀作法の優位を主張することで、ふるまいの規範が特定の社会階層の占有物ではなく、粗野な民衆も含めた社会の全構成員の義務であることを明言するとともに、社会秩序の維持という行儀作法の効能に光をあてたのである。

このモンテスキューの主張は行儀作法を社会的協約とみなし、個々のふるまいではなく、その協約の尊重を重視することによって初めて可能になる。この点について『習俗論』(1748)におけるトゥサンはさらに明快だ。行儀作法の規則とは「約束事からなる儀礼」であり、なんら理性に基づくことのない恣意的な記号の集まりでしかない。脱帽しての挨拶は、脱帽を敬意の徴とみなすとの合意のみに基づく行為であり、地域や時代が異なれば同じ状況において着帽が適切とみなされるだろう。しからば、実践者の真の感情(敬意)と恣意的な記号に過ぎないもの(脱帽の行為)とのあいだに完全な一致を求め、わずかな乖離のために行儀作法を偽善と誹るのは本末転倒だ。重要なのはその協約を遵守する精神であり、少々本心を偽ってでも他者と良好な関係を築こうとするその善意にある。たとえ表面的なふるまいに過ぎない時でさえ、行儀作法の実践は実践者が内に有する幾ばくかの内面的徳の証左なのである<sup>102</sup>。

両者の主張をもって、シャルティエは内面と外見という道徳的要請にたいする認識の変化、およびそれに伴う作法実践にたいする認識の変化を指摘している。すなわち、エラスムスおよびその継承者であるラ＝サルやクルタンがふるまいを作法の実践者の靈魂を映し出す鏡と捉え、外見と内面に厳格な一致を求めたのにたいし、十八世紀中葉において作法は靈魂の問題から分離され、作法は合理的解釈によって社会的秩序維持の手段として再定義されたのである。シャルティエによれば行儀作法はもはや必要悪ではなく、必要かつ善なる規範として再生されたのである。行儀作法のステータスが完全に失墜したかにみえたこの時期、大思想家による行儀作法擁護論のインパクトの大きさは想像に難くない。その意味で、両者の言説を転換点とみるシャルティエの指摘は鋭い。しかしながら、この「行儀作法概念の復権」を単に貴族的な行動様式の象徴である「上品さ」の否定、そしてそれにたいして大衆に流布した「行儀作法」の再評価と理解したら見誤ることになる。先の引用でモンテスキューは *civilité* の優位を指摘したが、彼は *politesse* をフランス人に固有の気質とむすびついたもっともふさわしい規範であると考えていた。モンテスキューにおいて *civilité* 擁護論は *politesse* 否定論を含意せず、それは十八世紀の論者に共通して見られる傾向である。そのもっとも端的な例はエルヴェシウスだろう。エルヴェシウスは怠惰、退廃を想起させる反共和主義的価値観の象徴として *politesse* に容赦ない批判を浴びせ、いかなる地域でも通用する普遍的規範を礼賛している。しか

---

<sup>102</sup> TOUSSAINT p.453-458.

し、彼の理想を示す適当な概念は見当たらず、彼はそれを「真の *politesse*」と表記するしかなかった。モンテスキューの主張を足がかりに、ボシュエが用いたような市民性の発露としての *civilité* 概念の復活によって、彼の理想を同概念に託すこともできたはずだが、彼はそうはしなかった。そして、*civilité* については、*politesse* に劣る規範という既存の定義をなぞるに留まるのである<sup>103</sup>。つまり、高貴な生まれと宮廷での社交が完成させた貴族の特権意識の象徴、且つ無為と怠惰の産物であり、習俗の退廃、国家の衰退を招くことにしかならない過度の洗練や気品、つまり「有益さ」に反するものの一つとしての *politesse* 批判は繰り返しなされ、それは十八世紀後半に勢いを増す。『精神論』や後に見るデュクロの『当世習俗論』はその典型である。しかしながら、アンシアン・レジーム期を通じて「上品さ」批判が「行儀作法」の復権に結実することはなかったし、また代替案を見出せないままでいた十八世紀の作法論者が *politesse* 概念を放棄することもなかった。そして多くの場合、先に確認したように *politesse* は「上品さ」から「礼節」へと意味を変化させることで、フランス人的ふるまいの規範として残っていくのである。そして *civilité* はといえば、*politesse* の反意語としての *civilité* への批判がほぼ出揃った十八世紀中葉以降、単に作法一般をあらわす代名詞や *politesse* の類義語として言及される場合を除いて、「行儀作法」は知識人が論じるに値しない観念になっていたと考えてよい。したがって、一般的には宮廷文化を想起させる *politesse* は啓蒙思想家たちによる非難的となると理解されているが<sup>104</sup>、このような *politesse* 批判を *civilité* 擁護論と理解したら見誤ることになる。裏をかえせば、それはモンテスキューの言説も「行儀作法」の再評価である以上に、優位を承認されていた *politesse* 批判として受容されたことを意味しているのである。モンテスキューによる上品さと行儀作法の関係の逆転は、何よりも民衆までもを含めた社会全体を適用の場とし、そのために貶められていた *civilité* という規範の優位を言明した点において画期的であった。いい換えれば、行儀作法擁護論のインパクトは、行儀作法書が大量に流布し、コレージュ教育に組み込まれた現実を前に、ふるまいの規範の一般化/低俗化の是非をめぐる議論に意外なかたちで決着をつけたことにある。またそれは、*civilité* を社会の構成員全員の義務とすることで皆が敬意の徴を交換し合う、モンクリフとは異なるタイプの「交際社会」の理念的基盤を整えたことも意味するのである。モンテスキューの交際社会構想を明らかにするために、*civilité* と *politesse* の関係の逆転を改めて当時の作法論の文脈に据える必要があるだろう。モンテスキューは第一に「野蛮」の対抗策としての *civilité* の再評価、第二には「過度の洗練」に対する *civilité* および *politesse* に共通する弱点とい

<sup>103</sup> HELVÉTIUS 1758, p. 108, 619.

<sup>104</sup> たとえば MONTANDON « *politesse* », *Dictionnaire raisonné de la politesse...*, p..711-729.

う二点を指摘している。

### 文明化の二つの敵・・・野蛮と過度の洗練

考察の対象として「行儀作法」がほぼ完全に放棄された十八世紀において、モンテスキューおよびトゥサンは固有の観念として「行儀作法」を真剣に検討した例外的な著述家だったと考えてよい。そこで残された問いは両著者による「行儀作法」の位置づけ、それによって明示される「上品さ」批判の意味を明らかにすることである。

シャルティエが引用した冒頭のモンテスキューの一節は第 1 章でも挙げた第十九編第十六章の一部であり、そこでは中国およびスパルタの統治技法が論じられている。モンテスキューによれば個々の制度に関する規定である「法」にたいし、内面的規範である「習俗」や外面的規範である「ふるまい *manières*」は倫理的善悪とは無関係な服装や髪型、お辞儀のしかたなどについて慣習的に形成された規範を指す。民族の一般精神と結びつく習俗は、この一般精神に合致するものが自然と形づくられるから、法によって人為的に習俗を変えれば暴政と見なされる。したがって法と習俗やふるまいは混同されるべきではないのだが、専制国家ではこれら規範が一体化することがある。その好例が中国だ。先に述べたように、中国においては宗教、法律、習俗、ふるまいのすべてを包括した掟が「礼」と呼ばれており、行儀作法はこの一環をなす。この礼とは帝国に平和と秩序をもたらすための法であった。中国の立法者は平和と秩序は人民同士の穏やかで安定的な関係によって実現すると考えた。子が父祖に従属するように若者は老人に、家来は主人に、人民は為政者に従属し、父が子を愛するように皇帝も人民を愛し、また相互依存関係にある対等な者たちも互いに敬意を抱きあうことにこそ帝国の安寧はある。よって上位者への尊崇、下位者への愛情、対等な者への敬意が求められるのだが、こうした感情を鼓舞するのが行儀作法である。日常の些細な行いを規定した行儀作法は上位者への崇敬の念を外在化させ、それを習慣化させることで真の崇敬を心に芽生えさせる。「嫁が姑にたいして毎朝あれこれの務めを果たしにゆくことは、それ自体としてはまったくどうでもよいことである。しかしこうした外的行為こそが全員の心に刻み付けられるべき一つの感情、そして全員の心から発して帝国を支配する精神を形成するにいたる一つの感情をたえず喚起しているのである【XIX, 19】」。トゥサンと同様、モンテスキューにおいても個々の所作そのものは無意味な記号に過ぎない。しかしながら、規範の遵守すなわち記号の忠実な再生産およびその反復は、形式的絆を実体の紐帯へと高める効果がある。習慣によって培われた真の絆は強固になり、固定化し、ついには父祖や皇帝への信仰へと至る。外的行為およびそれによって喚起された信仰こそが、人民間の諍いや秩序の転覆を人民自身に回避させる。父祖、老人、主人、為政者、皇帝へと家から帝国までを垂直方向に貫く従属と愛の交換による絆と、人民同士の水平方向の友好

的絆の二つによって、中国は帝国の安寧を手に入れたのである。このような省察にもとづいて、モンテスキューはこう指摘することになる。一つ一つの行儀作法のように、もっともどうしてもよいように思われる事柄が中国の基本的国制（コンスティテュション）に直結しているのであり、こうした慣例の一つを排除することは、国家全体を揺るがすことにさえなる<sup>105</sup>。中国における法 - 習俗 - ふるまい - 信仰の一体化とは暴力による統治の代替手法であり、それは人民の日常生活における身体的拘束と「想像力の呪縛」、すなわち心身の自由の剥奪によってのみ完成する。そして、先の引用の直前にくるのは以下の一節である。

「こうして中国の人民にあっては、村のんびともお互いのあいだで上流の人士と同様に几帳面な礼儀を守っているのが認められる。これは穏やかさを鼓舞し、人民のあいだに平和と秩序を保ち、冷酷な精神からくるあらゆる悪徳を除くのにきわめて適切な手段であった。[ ... ]  
この点で、行儀作法は上品さに優る。上品さは他人の悪徳におもねることになるが、行儀作法はわれわれの悪徳を表ざたにすることを防ぐ。それは自分が墮落するのを慎むべく人間が互いの間に設けた柵なのである【XIX, 16】」。

彼が目する行儀作法とは、第一に他者にたいする冷酷さ、粗暴さ由来する悪徳を制し、穏やかな人間関係の構築を促す法である。換言すれば、彼の行儀作法擁護論とは何よりも野蛮を駆逐し、文明化の推進力となる規範の擁護である。たしかに行儀作法は身体的且つ低俗な規範にすぎない。だが、モンテスキューはこうも指摘する。礼はなんら靈的なものを具有しない規則だからこそ、村民までを含めた全人民の精神と心情に容易に刻み込まれ、帝国は全人民の力をもって暴力と他者への無関心や冷淡さの脅威から守られたのだ。この礼の厳格な遵守において中国の政治は秀でていたのだ、と【XIX, 17】。さらに作法実践によって身体がおぼえた習慣は精神に浸透し、人格矯正すら期待できるが、悪徳を助長する上品さにその効果はない。そして何より冷酷と暴力の封じ込めにはやりすぎということがない。自由と引き換えに結ばれた従属と愛の絆は、人民を従順にするが追従者にはしない。この点はトゥサンにもはっきりと認められる。「行儀作法を、真の感情を偽るだけが能のいかさまで偽善的な交際呼ばわりしてもむだなこと。[ ... ] 生まれのよい人ならばお互いにその愛着心の徴を交わしているのに、彼らが行儀作法を守ったら詐欺になるというものでも

---

<sup>105</sup> 行儀作法を変えられないように、それと一体化した宗教を変えることもできない。中国におけるキリスト教の定着が不可能であることをモンテスキューが認めたのは、キリスト教が求める諸々の儀礼は中国の既存の儀礼を覆すことなく定着しえないが、人はふるまい、習俗、宗教、法律を一度に変えることはできないからである【EL, XIX, 19】。

ないだろう【TOUSSAINT, p.455】。トゥサンにおいても擁護されているのは、同胞への無関心や冷淡さを緩和し、記号に過ぎないからこそ「彼ら」を含む万人がたやすく習得かつ実践し、結果として確実に効果をあげる行儀作法の利点である。両者は、行儀作法と上品さの上下関係を逆手にとり、「野蛮」への対抗策としての行儀作法の有効性を改めて強調したのである。反対に、ある特定の社会階層における慣習的行動様式であり、そのためにより高等とみなされた *politesse* によって人びとは穏やかな人間関係を学んだが、行過ぎた洗練のためにその対極にあるもう一方の悪徳、すなわち自己愛に由来する悪徳に蝕まれようとしている。墮落した「上品さ」が蔓延し、中国の全人民が偽善を覚えれば人民をつなぐ絆は腐敗し、帝国は滅びる。過度の洗練は、すくなくとも野蛮と同程度には帝国の存続を脅かすのである。つまり、モンテスキューは行儀作法擁護論によって、社会的美徳と悪徳のまさに境界線上にあり、そのいずれにも転がりうる作法の二面性を鋭く指摘するとともに、帝国を腐敗と墮落によって脅かす行過ぎた文明化に警鐘をならしたのである。*politesse* の墮落、文明化の負の側面を指摘するために、大衆化によって評判を落とした「行儀作法」を擁護するレトリックはきわめて有効であった。モンテスキューの行儀作法擁護論とは「行儀作法の復権」である以上に、過度の文明化にたいする憂慮の表れだったのである。

### 「交際社会」の成立要件・・・「行儀作法」

やや視点を変えて考えると、モンテスキューおよびトゥサンは十八世紀の作法論が直面した以下の諸問題に一定の回答を与えたことになり、同時にそれは交際社会の確立要件を整えたことも意味する。これは以下の3点に整理される。

- A) 作法が機能すべき社会的場および社会階層
  - A') 特権者が独占する「余剰」か、社会の構成員全員の「義務」か
  - A'') 後天的な学習を不可能とするか、教育による普及の必要性を説くか
- B) 内面と外見（実体と記号）の関係（作法の真偽問題）
- C) 社会の全構成員が共有する唯一の規範創出の是非、あるいは可能性の有無
  - まず両者は A)の問いに明快に答えている。すなわち、ふるまいの規範は社交界、各社団など、均質なメンバーからなる特定の社会集団内部でのみ有効な規範ではなく、単数形で示される「社会」をその適用の場とし、社会の全構成員に課される義務でなければならない。万人が暴力、他者への無関心および冷淡さを放棄することで、はじめて共同体の命綱となる強固な社会的紐帯の構築が可能になるのである。これは同時に B)への部分的解答でもある。行儀作法を単なる記号と解釈することで、実践者の内面的資質（気高さ、徳、機知、理性、美的感覚など）と外面的所作の一致を問う必要がなくなり、万人の習得が

可能となる。この二つの回答は、交際社会の成立過程における決定的な転換点となる。交際成立の必要最低条件とは、第一に未開社会にあっては孤立していた複数の人間が接近すること、第二に意思疎通および争いの解決法を力ではなく、言葉に求める合意がなされること、いい換えれば、他者に脅威を与えうる外見を改めて安心感を与えること、自己の殻を破り他者に関心を向け、他者との意思疎通のための記号の統一規格に従うことである。Civilité は各々の身分および相手の地位や身分に応じた適切なふるまいを規定する慣習的法であり、これに則って各人は自らの社会的地位、身分に応じた敬意の徴をうけ、また相手のそれに応じた徴を返すというように、社会の構成員すべてが同一の名誉と敬意の表象体系に服することになる。いい換えれば上記の二条件を満たす行儀作法の義務化論によって、フランス社会全体が共通の表象体系に服した交際の輪をなし、敬意の徴の交換によって相互に欲求充足をはかる交際社会のもとに社会の全構成員が組み込まれたのである。モンクリフが各人が利益を得るスミスの交換活動を想定したのにたいし、モンテスキューは身分制秩序にもとづく公平な分配を重んじるアリストテレス的な交換活動を想定しているが、モンテスキューは万人による記号の共有による社会からの暴力性の追放、交換活動の活性化による社会的、政治的紐帯の強化を重視したといえる。トゥサンも、この交換の機会と場の増大に行儀作法の利点をみている【TOUSSAINT., p.455】。恋人、両親、友人、同じ宗教の信奉者など愛や友情と呼ばれる強い絆で結ばれた者同志は、多様なしかたでその愛情を示す術も機会もあり、特別な記号を必要としない。行儀作法の本領は、そうした絆のないその他大勢の人間関係を取り持つことにある。人は人間愛という感情を備え、この感情によって同胞一般の運命に関心を寄せ、特別親密ではない他者に弱いながらも何らかの愛着をおぼえ、少なくとも万人が万人の敵となることを妨げる。人間愛とは他者への冷酷さや無関心を緩和する感情であり、これが見知らぬフランス人のみならず、異教徒やアメリカの原住民にたいしてですら暴挙を働くことを自制させる【Id.,p.430-431】。この人間愛を示すための簡便な手段が、行儀作法である。親しくない人びとにたいして友情や敬意を示す確実な方法といえ彼らの役に立つことくらいしかないが、現実にはそうした機会はごく限られている。この機会を最大限に増し、記号化された人間愛の随時の交換を可能にするのが行儀作法なのである【Id.,p.455】。記号化された人間愛が一時も滞留することなく交換され、絶えず循環し、この循環のパイプが真の絆を形成する。規範の独占は交換の場を狭め、その享受者を限定し、交換を不健全にするのにたいし、規範の共有は交換の頻度の増加、対象者の拡大を促し、相互依存関係がいつそう強く意識されることで、共同体を脅かす憎悪と暴力のはびこる余地を限りなく無に近づけるのである。

### ふるまいの規範の本質的弱点・・・文明化の功罪

こうして行儀作法は交際社会の確立基盤としての新たな使命を授かった。しかしながら、モンテスキューによる同概念の擁護は、逆説的にも「行儀作法」の権威失墜を決定づけることになった。なぜなら、以下にみるようにモンテスキューは同時に行儀作法の致命的欠陥を指摘することも忘れていないからだ。野蛮にたいする行儀作法の効果を評価する一方で、行儀作法には看過し得ない重大な弱点があるからだ。その弱点の存在が、慣例的に民衆的規範とみなされ、あとう限りの広範な浸透が求められる「行儀作法」と、その上位規範であり、より限られた社会的場のみを適用の場とする「上品さ」という二重規範を改めて承認させることになったのである。

「行儀作法」の権威失墜を決定付けたのは、行儀作法を専制政体である中国の属性としたことによる。上流階層の行動様式を普及させたクルタンの行儀作法書が大成功を収めた十七世紀の第 3 四半世紀以降、敬意の獲得という人びとの非物質的欲望は解放され、皆が洗練を求める時代が到来していた。これにたいし、*civilité* の低俗化を懸念する論者は身分秩序の攪乱と道徳的退廃を理由にこの欲望の制圧にかかる一方で、「上品さ」というより格式の高い規範を創出し、「行儀作法」の権威を無効にする方策をたてた。十八世紀中葉までの行儀作法概念の失墜を見る限り、これは部分的には成功を収めたといつてよい。こうした状況において、モンテスキューによる中国の事例の参照には二つの意味があったと考えられる。一つは行儀作法書の教示する日常的身体実践の規則の普及が、批判者の危惧する道徳的退廃および秩序攪乱を誘引しないことを例証した点である。ふるまいの規範は悪徳に転落しうる不安定要素を多分に含み、また社会的差別化の象徴でもある。しかし、それが実践者の日常を拘束し、身体および知的自由の行使を妨げる従属の規範である限り秩序の制度化を促すことはあれ攪乱することはないし、また人民から荒々しさを殺いで穏やかにさせても墮落させることはない。自由がなければ徳と作法は両立しうるが、ただしそれは強制された徳でもある。第二は行儀作法の欠陥の指摘である。行儀作法は二つの欠陥を抱えているが、一つは行儀作法に固有であり、他方は上品さにも共通する。先に行儀作法擁護論は上品さ批判であったと述べたが、モンテスキューの指摘した第二の欠陥は *politesse* と共通の欠陥であり、換言すればふるまいの規範の本質的欠陥が指摘されているのである。

まず第一の欠陥は、自由という大きな代償にある。中国のような法と習俗とが一体化した規範の十全な機能は、臣民の享受する政治的自由の乏しさを前提としている。中国では財、身分、職業にかかわらず全臣民が敬意の交換体系に参加し、記号化された親愛の情、尊崇の念を交し合っているが、そこに個々人の情感や気質が介入することはなく、それは国家権力が定めた「礼」の厳格な実践であった。交換の媒介となるふるまい（記号）とその記号内容の規定、記号と実質的価値の等価性の保障はともに国家の役割であり、権力のもとで潤

滑な持続的交換が実現する。他方、個々人のあいだの交換、それによって形成された親子間、主人と召使、臣民同士、先祖と子孫の紐はすべて、皇帝への愛として吸収されねばならない。還元すれば、この交換体系の原動力であり、且つその恩恵を集中的に回収するのはいずれも中央の国家権力である。しかしモンテスキューによれば、このような規範は交際に適した気質に富むフランス人、それもフランス的社交性を体現した特定のフランス人には適さないのである。では、そのようなフランス人にふさわしい規範何かといえ、それは *politesse* 以外にはない。専制政体は臣民に自由を認めず、自由が少ないために交流は減り、交流の不活発によってふるまいや習俗は固定化した。習俗が固定化したために、中国の習俗は実定法と同じような厳格さをもってその遵守が命じられているのである。また、交流の不活発は女性と男性の接触が稀であることを意味する。よき趣味や流行は異性が互いに気を引こうと自身を飾り、よりよく見せるなかで育まれるが、その必要のない中国ではよき趣味が生まれることはない【XIX, 12】。逆もまた真であり、自由 交際 ふるまいの変化 女性の社交 よき趣味・流行は足並みをそろえて発達する。さらに、自由は交流を活性化させると同時に、商業を発展させる。自由が交流を活発にし、活発化するほど各人はいっそう他人のまなざしに晒され、他者に気に入られたいという欲望がふるまいを絶えず変化させ、装飾を生む。変化を好む軽佻浮薄さは趣味を育て、流行を重大事とし、奢侈を生み、商業の諸部門を増大させる【XIX, 8】。つまり、専制政体における行儀作法の十全な機能は自由の乏しさに依拠しており、反対に上品さの機能は自由とそれがもたらす活発な交流に依拠しているのである。したがって、一定の自由を保障された君主制国家フランスにおいて有効なのは行儀作法ではなく、上品さのみである。また、政治的自由は「上品さ」が育まれる必要条件であるが十分条件ではない。上品さは、強力な国家権力およびそれが保障する安逸も必要とするがゆえ、イギリスは自由な国だが、利益の獲得に奔走し、政治的利益に商業的利益を優先させる同国で「上品さ」が育まれることはない。政治的自由というモーターが交際と商業という両輪を回転させることで習俗が洗練され、自由の恩恵が交際と商業にバランスよく配分されたときにはじめて「上品さ」が生まれるのである。モンテスキューにとって、とりわけ社交的気質を自然から授かったフランスこそ必要十分条件を満たした国であり、本性的社交性の自然な発露である上品さはフランスの国民性と呼びうるものの一部をなす<sup>106</sup>。いい換えればそのような自然から社交性を授かったフランス人、国家権力の保護のもと自由と安逸と奢侈を享受するフランス人、より具体的には非労働階層であるフランスの中間権力層にとって、自然が定めた規範は行儀作法ではなく、そこに生来の社交性がもたらす洗練、快活さ、軽佻浮薄さが加わった上品さに他ならない。行儀作法は自由を奪われた民衆の統治、

<sup>106</sup> デュクロは、ほぼそのままの議論を『当世習俗論』第7章で繰り返している。

野蛮との境界線をさまよう民衆にとっての規範としては有効でも、自由を享受するフランスの教養ある人びとにとってはふさわしい規範となりえないのである。

この第八章でモンテスキューが依拠するのは、マンドヴィルの『蜂の寓話』である。周知のように、同書は「私利、すなわち公益」という有名なテーゼによって諸悪の根源とみなされていた奢侈への欲望を肯定し、奢侈論争の契機となった著作である。しかし、奢侈の追求が公益に寄与するためには、奢侈品の生産コストを最低水準に抑えねばならない。つまりこれは、大多数の労働者の低賃金労働を前提としてはじめて成り立つ公準であった。この意味において、モンテスキューにおける「上品さ」にマンドヴィルの「奢侈」とのアナロジーを見出すことができるだろう。モンテスキューにとって上品さとは、強力な国家がもたらす安逸、奢侈的商業が豊富にもたらす贅沢な嗜好品が育むよき趣味、めまぐるしく変化する流行、自身と他者の外観がつねに観察の対象となる劇場型社会において培われるものである。そして、その動因であり、それを体現するのは国家権力の保障する安逸と奢侈的商業の享受者である非労働階層、すなわち強力な国家権力と協力関係にある中間権力層である。その前提には、大多数の臣民の「行儀作法」の遵守による身分秩序の維持、同じく彼らの労働による必要物資の安定供給がある。モンテスキューは、野蛮から共同体を守る有効な防波堤として「行儀作法」にもとづく交際社会を描いたが、それは *politesse* による中間権力層の交際社会の成立条件でもあったのである。*civilité* と *politesse* の二重規範によって成立するモンテスキューの交際社会は、奢侈商業とフランス的社交性をまもる君主制国家、安逸と奢侈商業の享受者である中間権力層を擁する不平等な身分制秩序にもとづいているのである。*Civilité* による交際社会についてはアリストテレス的な交換活動が想定されていたが、モンテスキューにおいても *politesse* の交際社会はモンクリフが描いたように異なる原理で動いたのかもしれない。だが、モンテスキューはあえてそれを描くことはなかった。モンテスキューが *politesse* について論じたのは、*politesse* という文明化の産物に認められるその負の側面であった。これが以下に見るような *civilité*、*politesse* に共通する欠陥の指摘となってあらわれているのである。

二つ目のより重大な欠陥は、自己愛に由来する悪徳の対抗策としての効果の低さにある。モンテスキューは驚きをもってこの事実を認めるのだが、中国人の生活は礼に導かれているにもかかわらず、彼らはもっとも狡猾な人民であり、それは殊に商業において現れる。中国の礼は必要物の獲得法として暴力を禁じたが、詭計や策略を禁じることは考えなかった。だます者もだまされる者も、同様に自己の利益の確保に配慮すべきなのである【XIX, 20】。他方、同じく法と習俗を一体化させて統治するが、中国とは異なる規範に従うスパルタの例が挙げられている。中国ではだますことが許されているが、スパルタでは盗むことが許されている【Id.】。この差異は、立法者が人民に求めた規範の差異に

よる。スパルタにおいて厳格な制度をつくったリュクルゴスは、「ふるまいを形作った際に行儀作法を目的としなかった。彼が重視したのは好戦的性格であり、これを人民に与えようとした。[ ... ] 質朴であると同時に厳格な人びとは、互いに敬意を抱くより、むしろ互いのあいだで徳を実践した【XIX, 16】」。ここに示されているのは、作法と徳、作法と戦闘的資質の二重の対照関係である。実体以上に形式を重んじるふるまいの規範の実践と徳の実践、自由、交際、奢侈、軽佻浮薄さと結びつくふるまいの規範と戦闘的資質はいずれも両立し得ないのである。質実剛健、戦闘的気質を旨としたスパルタは洗練を拒否し、ふるまいの規範を無用とした。その結果、徳は重んじられるが暴力は許容される。中国の行儀作法は暴力を抑制するが、虚偽、奸策にたいする制御作用は持ち合わせない。一方を重視すれば、不可避的に他方は許容されるのである。

そうであれば、詐欺による私利の追求を妨げ得ない行儀作法は、自己愛に由来する悪徳を制御し得なかった上品さと同じ欠陥を持つことになる。未開人は暴力で獲得するが、文明人は詐欺によって獲得する。暴力を駆逐しても詐欺を容認するならば、ふるまいの規範は善人のふりをするための偽りの仮面に逆戻りする。行儀作法は人民を穏やかにしても墮落させることはなく、行儀作法の遵守は彼らの内なる徳を外在化させ、これを鼓舞する作用さえ期待できた。行儀作法はこの点において自己愛におもねる上品さに優っていたのである。ところが、モンテスキューはその直後で行儀作法の弱点をついている。行儀作法は他者の利に私利を優先させる自己愛は許容するのである。上品さはおべっかによって横領し、行儀作法は姦計によって不当な利を得る【XIX, 20】。利害関心の前では行儀作法も無力であり、上品さとは遣り口が異なるに過ぎないのだという。だが、とりわけ私利の追求が肯定された十八世紀のフランス社会においてはこれが致命傷になりかねない。マンドヴィルのテーゼに端を発する奢侈論争において、ムロン Jean-François Melon (1675 -1738)、『社交人』『社交人の擁護』のヴォルテール Voltaire, François-Marie Arouet de (1694-1778)、フォルボネ Forbonnais, François Véron Duverger de (1722-1800)らは悪徳の元凶であった奢侈への欲望の解放を高らかに宣言していた<sup>107</sup>。ふるまいの洗練による評価の獲得欲が肯定されたのに続き、収入以上の支出によって自己を実体以上に見せる奢侈品への欲望が肯定された社会においては、そして強力な君主のもとに一定の政治的自由が保障された君主制国家であり、自然が与えた社交性に磨きをかけ、野蛮から一定の距離を置いたフランスの現状においては、文明化の敵は野蛮であると同時に自己愛であり、自由のない民の暴力以上に礼儀たたく

---

<sup>107</sup> 奢侈論争については以下を主に参照。MEYSSONNIER, *op.cit.*; 米田昇平『欲求と秩序 18世紀フランス経済学の展開』昭和堂, 2005年; 森村敏己『名誉と快楽: エルヴェシウスの功利主義』法政大学出版局, 1993年。

「陽気で愛想のよい悪徳漢<sup>108</sup>」の奸策、教養と財産を持つ人びとの見境のない私利の追求であり、人間愛と徳の喪失による社会的紐帯の腐敗であった。

こうして、モンテスキューが行儀作法と徳を対置させたことで議論は一周し、もとに戻ったことになる。従属の掟である「行儀作法」は民衆や行儀作法書の最大の読者である子どもには有効だが、自由と生来の社交的気質の発露である「上品さ」の下位規範にしかなりえない。モンテスキューは、行儀作法概念の失墜を決定付けたのである。今後、「行儀作法書」とそれ以外の処世術書とは異なる二つのジャンルを形成し、理性的な人びとが行儀作法を顧みることとはなくなる。「民衆」との差別化を望む人びとはこぞって「上品さ」を求め、作法の理論家も *politesse* 概念に修正を施しつつ同語のみを使用することになる。これが一部を除いて、十八世紀後半の処世術書から *civilité* の語が影を潜めた理由である。しかし、行儀作法であれ上品さであれ、ふるまいの規範は粗暴な人間を穏やかにすることには成功したが、文明化のもう一つの敵、自己愛のもたらす腐敗を止めなければ共同体はつねに別の脅威にさらされることになる。作法という技術は本性＝自然の社交性を活性化するが、その利用法を誤れば自然を歪めることにもなる。交際社会は欲望に起因する闘争状態を回避するための欲望の代謝システムであり、そこでは作法という技術に依拠せざるをえない。交際社会の円滑な運営のために、技術の利用法を再検討しなければならない。文明化の功罪が問われ始めたのである。

富と徳、商業社会と軍事国家が両立しえないように、徳と作法、交際社会と軍事国家は両立しない。モンテスキューの提示したこの図式は十八世紀後半の作法論において、そのままのかたちで踏襲され、そのもっとも典型的な例はデュクロやエルヴェシウスに見出すことができる。モンテスキューは観察し、法則の見極めに専心するが判断をくたさない。「文明化」のもう一つの敵にたいする無力を露呈したふるまいの規範は修正を迫られ、この致命的欠陥の克服はモンテスキューの次世代の論者にゆだねられることになる。

## 第6節 デュクロ…*politesse* から *policé* へ

先にクラヴィルはキリスト教道徳を礎にすることで徳と作法の和解を試み、モンクリフは交際の快樂を交際社会における共通利害とした。これにたいし、デュクロは古代共和政の市民的精神に拠りどころを求め、この精神を鼓舞する教育による真の社会的規範を模索した論者である。第1章で確認したように、十八世紀の論者は作法の社会的有用性を十分に理解しながらも、作法を徳の実践と位置づけることへの躊躇いを捨て切れなかった。しかしながら、彼らが *politesse* を放棄することもまたなかった。デュクロもそのひとりである。

<sup>108</sup> デュクロ邦訳、70 ページ。

「だからといって野蛮な時代を懐かしむべきではない。[ ... ] 粗野、野蛮だからといって、詐欺や策略がないことにはならない。飼い慣らすのがもっとも困難な動物のなかにも詐欺や策略は認められるのである<sup>109</sup>」。悪徳にまみれた洗練はけっして褒められないが、自身の必要の充足しか眼中にない野蛮人に見習うべき点はなおさらない。第 1 章でみたように、デュクロはモンテスキューの一節を想起させる議論を組み立て、作法と徳の非両立性を論じていた。たしかに現行の *politesse* の乱用ぶりは目にあまり、徳の皮をかぶった悪徳になりさがっている。しかし、他者への関心も愛着も抱かず、孤立し、わずかな食糧のために争う未開人や獣の世界への逆行に人間の目指すべき社会はない。十八世紀の知識人に *politsse* を放棄させなかったのは、孤立する人間、他者への無関心、人間の基本的欲求を満たすための資源（食糧、富など）の奪い合いを意味する野蛮からの脱却への決意である。*politsse* を知らない未開人の荒々しさか、*politesse* を知ったがために騙しあう文明人の狡猾さの二者択一しかないと悲観していた『百科全書』の「礼節」の著者も、最終的に控えめにではあるが *politesse* の擁護にまわっている。「礼節が何か異質なものによって墮落していると認めることは、礼節の本性は純粹で汚れないと証明することになるように思われる。僭越ではあるが私見を述べるなら、礼節は徳からその源泉を得ており、それ本来のしかたで利用するかぎり礼節は徳である。[ ... ] 美や才知、知、一言でいえばあらゆる[人間の]創造物が、悪用されることはよくあるだろう。しかしそのために、それら本来の善が失われることがあるだろうか。礼節があらゆる濫用をもたらすとしても、悪しき何かはその単一性を歪めなければ、本質的に礼節はその源泉そしてその効果ともに益であるという考えをわたしは禁じえない<sup>110</sup>」。ここでとりわけ目を引くのは著者ミロのためらいである。幾多の条件を設け、美や知などその有用性が広く承認されているものを援用し、そのうえあくまでも一私見という体裁をとりながらでなければいい難いことを述べているという自覚がミロにはある。彼は上記の一節に至るまでに礼節の効能を複数指摘しているが、有用性を示す根拠を列挙しても徳性の証明にはならない。礼節は「必要悪」に過ぎないかもしれないのだから。しかし遠慮がちにはあるが、ミロは最終的には礼節は本質的に有益であるのみならず、有徳であると言明するにいたっている。本質的には有徳であるものが、現在は乱用によってほとんど悪徳と同一視されている。野蛮を拒否し、前進することを決めたが、現行の *politesse* が過度の洗練によって退廃への道を免れ得ない状態にあるならば、必要なのは軌道修正であり、改めて野蛮と進歩のちょうど中間の維持に取り組むより他にない。そうして最終的にはこう述べるにいたる。礼節をわきまえた沈黙は、棘のあるからかい、機知を誇示するためだけの発話、延々と続く追従を

<sup>109</sup> DUCLOS, p.63. (以下、ここからの引用は本文中にページ数のみ記す。)

<sup>110</sup> « *politesse* » *Encyclopédie*, t.12, p.916.

留まらせ、会話の場が口論の場になるのを阻止する。「このような礼節の用途は礼節を無限に高める。なぜなら、これが平和の維持に寄与し、そうすることで、あえていうならば礼節が一種の愛徳の準備になるからである<sup>111</sup>」。あらゆる濫用にもかかわらず、平和という公益への寄与というただ一点において、礼節は愛徳の実践の一步となる可能性をミロは見出しているのである。デュクロもこう述べていた。「もっとも上品な民族が、もっとも有徳な民族ではない。素朴で厳格な習俗が存在するのは、理性と公正さによって文明化されてはいるが、いまだ才知を悪用して墮落するには至っていない国民のあいだだけである【p.12-13】」。うわべだけの洗練を拒む厳格な習俗は精神の洗練によってしか得られないが、洗練が行き過ぎて人びとが悪用を思いつけば退廃へと向かう。理性と公正さを磨く作業を進めつつも、かつ墮落には未だ至らないという均衡の状態こそ、目指すべき文明化の道なのである。politesse は人間の荒々しさをそぎ落とし、「上品さ」という洗練を教えたが、徳をおざなりにさせた。そうであれば、なすべきは洗練と徳を両立させること、他者と交際し、他者の幸、不幸に無関心ではない人間を創出し、人間の基本的欲求を満たす財の争奪を回避すること、politesse に真の精神的基盤を与え、実体を伴う真の徳へと高めること、これらを実現するための具体的プログラムに則り politesse の概念を再建することである。そのためにデュクロは公益への貢献、高位者への感謝と下位者への親切心、ともに生きる同胞の尊重、祖国への愛を politesse に授けている。

「自己を洗練することによってはじめて、人間は自分の個人的利害と共同の利益とを折り合わせることを学び、この利害の一致のおかげで各人は自分が与える以上のものを社会から受け取ることができるのだと理解するようになったのである。

[...] 粗暴な態度など許すべきではなく、習俗の穏やかさから生まれた礼節は、まっすぐな心から発せられる礼節とつねに一つになっていることが望ましいのである【p.64】。

人間は社会生活を営むべく定められた動物であり、それは自己の必要を満たすために相互依存の関係にあることを意味する。こうデュクロが述べる時、彼の考える「必要」とは食欲や性欲のみではない。「しかし人びとを結び付けているのは単に物質的必要だけではない。人間とは互いに相手がどう思うかに左右される道徳的存在なのである【p.104】」。自然法の原則に従い、人間は自己保存を第一の目的とする生物であるが、獣や未開人と異なるのは食糧確保や性的充足のためと同じくらい、もしくはそれ以上に、他者からの評価や敬意を得るための努力を惜しまない点である。よって、この二つの必要が人びとを結

---

<sup>111</sup> Idem..

びつけ、人間に社会生活を選択させるもう一つの理由となるが、同時に各人が自己の敬意の獲得欲のために他者の欲求の充足を省みなくなれば、種の保存に支障をきたす。しかし、現行の *politesse* のような偽りの敬意の徴の交換から真実の絆が生まれることはない。求められるのは、「習俗の穏やかさから生まれた」形式上の *politesse* が、「まっすぐな心」すなわち真の他者への敬意、感謝の念から発せられる内実のある礼節と一体となることなのである。このことは、デュクロにとって *politesse* とは到達点ではなく、いまだ改良途上にあることを示している。現行の *politesse* を心得た人びとが「上品な *poli*」人びとであるなら、改良された *politesse* を備えた人びとを、彼は « *policé* » と別の名で呼んでいる。スタロバンスキーが指摘したように、デュクロにおける *policé* は「文明化された」を意味する<sup>112</sup>。「文明化した国民には、上品な国民以上の価値がある。未開人においては法が習俗を形成しなければならない。文明化した国民においては習俗が法を完成に近づけ、時には法を補う。みせかけだけの上品さは法を忘れさせる。もっとも幸福な国とは、美德がとりたてて長所とはならない国であろう【p.12-13】」。未開な民族においては法がなければ無秩序がはびこる。偽りの上品さを身につけた民族は、未開人と同様に他者を攻撃したり騙したりするが、はるかに手の込んだ方法を用いることで法の網目を巧みにかいくぐるから、法を顧みなくなる。これにたいし、文明化された人びとは他者を愛し、人類一般を愛し、祖国を愛し、公益への貢献を願う精神を宿している。自己の個人的利害と共同の利益との両立を図ることが、結局は最善の道であることを理解する理性を備え、彼らの社会においては習俗とよばれる公共精神が法を補い、なりふり構わぬ私利の追求を押し留める。よって、目指すべき文明化された人びとは自然と他者への感謝の念を抱くとともに、それを適切な記号で示し、その見返りに相手からも同様の感謝の念を示されることで自己の充足も図ることができる人びとである。換言すれば、情念が肯定され、欲望が解放されつつある社会において、いかに個々人の自己の充足と共同体の健全な運営を両立させるか、いかに社会的紐帯を形成し、維持するのか、いかに共同体の維持に貢献する人間を育てるのか、これらの問いに答え、その具体的施策を講じることこそ文明化の道であり、その回答が交際社会だったのである。デュクロは利害を異にする人びとをつなぐ普遍的価値観を人間愛、そして公共精神に求めた。彼にとっての交際社会とは、各人の欲望の相互充足を図りつつ、活性化した交際実践によって人間の本性的社交性を共同体の幸福を希求する公共精神に、特別な絆で結ばれていない人類一般をも愛する人間愛に高め、社会全体の最大限の幸福を実現する社会なのである。

先にみたように、デュクロには野蛮から文明化への道は社会一般の、あるいはデュクロが同書で考察対象としているフランス社会の自然な発展段階の

---

<sup>112</sup> スタロバンスキー前掲書。

うちに用意されているとの認識はない。フランスは野蛮から洗練へと至ったが、知らぬ間に過剰な洗練の状態に至り、このまま放置すれば退廃に至ることはほぼ必須ですらあった。文明化は自然な社会の発展段階ではなく、つねに軌道修正を要する、いい換えれば具体的改革によってのみ到達しうる目標、あるいは改革そのものといってもよい。デュクロが偽の上品さを告発し、真の、徳と両立可能な *politesse* を説くのは、第二章「教育について」である。つまり、彼にとって偽りの洗練を文明化 *police* へと導く道を拓くのは教育であり、それを支えるのはイギリス経験論を習俗に応用し、自然科学と同等の確実性を有する道徳科学である。道徳科学に基づく教育こそが、人びとに自己保存のために依存している同胞や彼の属する社会、祖国への感謝と人間という生物への愛を教え、そこから他者を許し、他者の利や社会全体の幸福を自身のものとして喜び心を育むのである。デュクロにとって文明化とは、道徳科学の真理を適用した人間教育を意味しているのである。デュクロ自身は具体的な教育プログラムを提示するわけではないが、人格教育の必要性とそれへの期待は、ふるまいの規範、生き方を語る十八世紀の大半の論者に共有され、新たな規範の確立が教育再生とともに目指されることになる。ふるまいの規範の再建、およびそれによる交際社会の確立は、作法の習得が一般化し、敬意の徴を受けたいとの欲望が解放された十八世紀において平和的共存のための急務だったのである。

デュクロと同様の意味で *police* の概念を用いた人物として、『当世習俗論』の7年後に『精神論』を発表したエルヴェシウスを挙げることができる。*politesse* を社交界の慣習 *bel usage* と同一視し、国家にとって無価値なものを見なす彼は「上品な（洗練された）人間 *homme poli*」という表現を用いず、彼が未開人に対置するのは「*homme police* 文明化された人間」のみである。だが *homme police* という同じ表現を用いながらも、『精神論』と『人間論』においては、デュクロにおける「上品な者」から「文明化された者」へと同様の転換が認められる。『精神論』における「文明化された人間」とは、文明化の負の産物の一つとして数えられていた<sup>113</sup>。彼らは苦を避け快を求める生き物で、快を追い求めるあまり快の不在すらも苦痛に感じられるようになり、ついには美や快でなくとも何か新奇なもの、すなわち退屈さという苦痛から解放してくれるものすべてを欲するにいたる。それは衰退の一途をたどっていた帝政末期のローマの姿であり、奢侈と快樂に生きる有閑婦人の退屈しのぎのために何万もの剣闘士の命が無意味に失われる世界である。ところが『人間論』においてはややニュアンスが変わり、「文明化された人間」は少なくとも文明化の正負とも産物と見なされるに至る。文明化された人間とは、未開人よりもはるかに複雑な感受性によって多様な感覚を受け、それらを絶えず比較し、もっとも彼の欲求や利益に合致したものを選ぶ過程で、一部の身体能力が衰退した代わりに知

<sup>113</sup> *De l'Esprit*, p. 231, 292.

を身につけた生き物である。彼らはその知に従い、よりよい自己保存のために集住を選択し、文明化の正の産物である技芸と法と習俗の受益者となり、徳を「正義と祖国への愛」に求める<sup>114</sup>。さらにこの共同生活の円滑な運営のための「協約の学問が教育科学を生み」、教育によって「法および社会的徳への愛が鼓舞される」。よって、「教育が完全であるほど、人民はいっそう幸福になる」。『精神論』における「文明化された人間」と同じ欠陥を抱えながらも、彼は教育と学問によって正義と同胞と祖国とに結ばれ、ついには一つになるような変身の可能性を有している点で前者と異なる。「文明化された人間」には、進歩の可能性と期待が託されているのである。

\* \* \*

civilité、poli、policéはいずれも状態をあらわす形容詞であるが、そこにはすでに進歩という運動の観念が含まれ始めている。ここに十八世紀中葉において誕生する civilisation の萌芽を認めることができるのかもしれない。civilisation の観念については次章で検討するが、それとともに civilisation の対象とされた人間本性 = 自然も次章の考察対象となる。それは、人間に自然と他者との交際を望ませる社交性 sociabilité である。モンクリフは社交性を社会的欲望に発展させることで人間の気まぐれや、他の欲望によって社交性の発露を阻止される偶然性を排除した。その意味において、作法という記号の活用による習俗の文明化は人間の本性的社交性の開花を促す動因として全面的に肯定されていたといえる。civilité と politesse の二規範の併用を明言したモンテスキューは、この点についても二つの回答を導いている。中間権力層以下の人びとは時に粗暴であったり他者に無関心であったりするが、civilité は彼らに穏やかなふるまいの型を与え、そのふるまいの習慣化によって彼らの荒々しさを殺ぐことに貢献している。civilité によって、彼らは社会的性向の適切な表現法を学んだのであり、本性的社交性は作法によっていっそう社会的性向を高めたと考えられているといえる。他方、彼にとって politesse はふるまいの規則ではなく、風土や政体の保障する自由など複数の要因から生まれた（一定の階層以上の）フランス人気質と不可分の性質であり、好むと好まざるとにかかわらずフランス人の内にある規範であり、精神である。それは人間一般が有する社交性が活発な商業活動や交際によって磨かれ、いわば「文明化」した社交性向であり、その意味において習俗の文明化は社交性の開花を導く運動としてその正の側面が強調されている。だが、同時に politesse が一般精神から逸脱し、一技術として一人歩きすればそれは人間本性を内側から腐敗させる徳の皮をかぶった悪徳になる。文明

---

<sup>114</sup> Helvétius, *De l'homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation*, Reprod. de l'édition de, Londres : Société typographique, 1773, p.277, 413.

化は人間本性 = 自然を高めもするが、人間本性 = 自然を殺し、野蛮人以下の状態に導く危険もある運動として認識されはじめたのである。さらに、デュクロにおいては文明化への懸念がいつそう高まるとともに、教育による軌道修正の可能性も示されている。文明化はモンテスキューが *civilité* の効能として認めたように野蛮にたいする効果的な対抗策となったが、道を誤れば私欲を満たすために他者を利用する狡猾さを人間に教え、同胞を愛する自然な感情をゆがめることにもなりかねない。このような進歩への懸念は十八世紀中葉以降の論者に共有された懸念であった。このような文明化への疑念が、十八世紀後半における交際社会の構想をさらに別の方向に導いていくことになる。よって、交際社会のあり方を文明化批判との関係において捉えることが次章の目的となる。そのために、交換システムにもとづく文明化の功罪をめぐる議論を社交性という視点から追っていくことになる。

## 第 3 章

社交性 sociabilité と文明化 civilisation

### 第3章 社交性 *sociabilité* と文明化 *civilisation*

#### 第1節 二つの *sociétés de commerce*

現在では「交際」と「商業」は、それぞれ独立した別個の二つの概念として認識されているが、周知のように両者は近世ヨーロッパでは同じ *commerce* の語で表現されていた。改めて辞書の定義をみると、十七世紀後半から十八世紀の辞書では「金[貨幣]や商品の卸と取引で、その手数料、販売、交換の利潤を企図して行うもの」と「商用、学問、あるいは友情を育むためなどの目的でおこなわれる個々人のあいだの付き合い」(『フリュティエール辞典』(1690)、『トレヴー辞典』(1752))と二つの意が併記されていた。*commerce* が「商業」の意に特化されたかにみえる十九世紀になっても、「交際」の意が忘れられることはないし、『リトレ辞典』の *commercer* には「技芸によって、生まれつきの聾者および啞者のすべてを他の人びととの交際を可能にすること<sup>1</sup>」という新たな意味さえ加えられている。

十八世紀フランスにおいても、たとえば「*commerce du monde* 社交界の交際」のような表現にはあいまいさはないが、*commerce* の語が単独で用いられた場合には、「交際」の意もあれば、とりわけ商業論がさかんになった世紀後半以降は「商業」の意での使用が増し、文脈のみが両者を区別する指標となる。たとえば、『法の精神』では、*commerce* の大半は「商業」の意で用いられていると考えて差し支えないが、時折モンテスキューは特別な指示を与えることなく無意識に *commerce* の二つの意味を区別をせず用いている。たとえば第四部第二〇篇「本性および諸様態において考察された商業との関係における法律」における *commerce* は「商業」の意と考えてほぼ間違いないが、法一般について述べた「実定的法律について」での *commerce* は判然としない。法律は「その国の自然的なるもの、すなわち寒いとか暑いとか、あるいは暖かいとかの気候に、土地の質、位置、大きさに、農耕民族、狩猟民族、遊牧民族といった民族の生活様式に相関的でなければならない。それらの法律は、国制が容認する自由の程度、宗教、住民の性向、富、数、*commerce*、習俗、そのふるまいに関係していなければならない」【I.3】。断定は難しいが、この *commerce* が宗教、国民性、習俗などとともに列挙されていることを考えると「交際」、富、数と並んでいることから「商業」の意味に思われ、いずれにしても即答しかねる。これが一世代のちに生まれ、十八世紀半ばからの経済学確立期に壮年期を迎えたルソー、デイドロはより慎重に両者を区別し、彼らの2~3年後輩のエルヴェシウスは商業精神と区別するために「会話 *conversation* の精神」という語を選んでいる(*De l'Esprit*)。十八世紀における *conversation* はことばの交換を指す「会話」というよりも、より広義の「交際」を意味していたから、エルヴェシウスは混乱を避けるために別の類義語を採用したと考えられる。*commerce* という語の用法には世代間の差があるように思われるが、意識的に両者を区別するエルヴェシウスにとっても、明確な区

---

<sup>1</sup> « *commercer* » *Dictionnaire d'Émile Littré*, 1876-1878. (以下、本文中に辞書名のみを載せた場合は、いずれも項目「*commerce*」より引用。)

別をしなかったモンテスキューにとっても、商業と交際の原理的共通性が意識されていたことは疑いをえない。

以下で詳述するように、このような両義の語源的共通性は商業論においても交際論においても意識されていたのだが、その共通性とは具体的に何だろうか。commerce(商業)という概念の性格は、「trafic(取引)」や「négoce(仲介)」と比較することでその一端を捉えることができる。ここでも、まずは十七、十八世紀の辞書の定義に依拠することにする。

trafic の第一義は販売、あるいは商品や手形の交換であり、commerce や négoce の類義語として扱われている。しかし、定義の直後に続く第一の用例には、「奴隷の取引は汚らわしい取引 vilain trafic である」(『フリュティエール辞典』)、「詐欺行為は取引の知恵 science de trafic である」(『トレヴー辞典』)など、不正なやりとりというコノテーションの強いことが伺われる。

commerce と同じく trafic にも人と人のやりとりの意もあるが、こちらでも trafic には悪いイメージが付きまとう。「われわれは行儀作法と親切心の trafic をする」「友情の trafic は誠実でなければならない。とはいえ、trafic であることには変わらないのだが」。行儀作法や友情を trafic するとは、相当の見返りを期待して敬意や親愛の情を示しあう誠意のない交際を意味する。「ある善行に何らかの見返りを期待したら、もはや[寛大な]施しではなく trafic」なのだ<sup>2</sup>。trafic は vilain(汚らわしい)、mal honnête(不誠実)、honteux(恥ずべき)という形容詞をとまなうことが多く、利害だけが結ぶ関係しかつくりえない。これに対置される commerce を第一に性格づけるのは真の絆をつくるその効能である。「市民社会を維持するもの、社交界で守られるべきふるまいのしかたを指して人生の交際 le commerce de la vie、社交界の交際 le commerce du monde という。同様に、裏がなく、率直で、彼とはつきあっても／交渉しても安心だというときに、その人物とはよい付き合いができる un homme est de bon commerce という(『フリュティエール辞典』、『トレヴー辞典』)」。よい付き合いができる人物とは、彼に関わっても騙されることはないという安心感を与える人物であり、その保証となるがゆえ franc(率直さ)、bonne foi(裏のなさ)は交際において尊ばれる。同様に、安心感を与える気質も重視される。たとえば、クラヴィルは礼節の基本の一つにむら気を起こさず、気分が一定であることを挙げるが、それは「相手に苦痛を与えるような機会をことごとく避ける」と見なされ、それが「信頼」につながるからだ<sup>3</sup>。反対に、当世のもったいぶったふるまいが人びとの本心を隠したため

---

<sup>2</sup> « trafic », TRÉVOUX, 1752. (ギゾーの『類語辞典 Dictionnaire des Synonymes Guizot』(1822)においては悪いイメージがいつそう明確になる。「Trafic est très souvent employé pour désigner des pratiques mauvaises et intéressées, comme si l'on ne voyait dans le trafic que la vénalité ou une petite industrie, uniquement inspirée par l'intérêt, et tendant au profit.»)

<sup>3</sup> CLAVILLE, p.111.

に、かつての「安心感 *securité*<sup>4</sup>」が奪われたとルソーが述べたのは、このような意味においてである。さらに同様の意味で、『フランス語類語辞典』を書いたジラルドは「横領 *usurper*」「侵略 *envahir*」「奪取 *s'emparer*」はいずれも不正に何かを奪うことであるが、「奪取」と「横領」に区別を設け、前者は堂々と奪うと宣言して奪うのにたいし「横領の語には、時に裏切りの意を含むことがある」としている<sup>5</sup>。他者の安心感を逆手に取った不正が「横領」であるならば、*commerce* は相互の信頼関係にもとづいて交換が行われる公正なやりとりということになる。

さらに、この *commerce* は洗練されたしかたでなされるべきものであり、*commerce* によって人びとは知性も、人格も洗練され、これが文明化された社会の人間にふさわしい穏やかな人間関係を育む。*Commerce* とは「高尚な話題について、知的な人びとと交わす機知に富む、礼儀にかなったやりとり(『リシュレ辞典』)」なのである。

このように、商業であれ交際であれ、交換によって成立する *commerce* は人びとをつなぎ、共同体と共同体をつなぐ紐帯の形成、そしてそれによる知的活動の促進、習俗の洗練という役割を、一言でいえば文明化の推進役という使命を負っていたといえる。商業と交際の担う機能の共通性は、以下のモンテスキューにもっとも端的に示されている。先にみたように、モンテスキューにおいては商業と交際の二義がはっきりとした境界線を持たずに *commerce* の一語に収まっているかのようであった。その彼が先に例示した『法の精神』第二〇篇の冒頭で、商業の一般的性格を以下のように述べている。すでによく知られた一節だが、改めてここで引用したい。

### 第一章 商業について

「商業は破壊的な偏見を癒す。そして、習俗が穏やかなところではどこでも商業が存在しているというのがほとんど一般的な原則である。また商業が存在するところではどこでも、穏やかな習俗が存在するというのもそうである。だからわれわれの習俗が、かつてそうであったほど残忍でないとしても驚くにはあたらない。商業はあらゆる国民の習俗についての知識が至るところに浸透するような働きをなしたのである。人はこれらの習俗を相互に比較したが、そこから大いに有益な成果が出てきた。商業にかんする法律は、まさにこの法律が習俗を墮落させるのと同じ理由で、習俗を改善することができる。商業は純真な習俗を腐敗させる。これがプラトンの嘆きの種であった。商業はわれわれが毎日見ているように、野蛮な習俗を磨き、これを穏和にする。[...]」

---

<sup>4</sup> ROUSSEAU, *Discours sur les sciences et les arts*, dans *Œuvres complètes*, Pléiade, 1964, t.III, p.8.

<sup>5</sup> Gabriel GIRARD (1677-1748), *Synonymes françois, leurs différentes significations, et le choix qu'il en faut faire pour parler avec justesse*, Paris : de l'impr. de la Veuve d'Houry, 1741, p.362.

## 第二章 商業の精神について

「商業の自然の効果は平和へと向かわせることである。一緒に商売をする二国民はたがいに相寄り相助けるようになる。一方が買うことに利益をもてば、他方は売ることに利益をもつ。そしてすべての結合は相互の必要にもとづいている。

しかし、商業の精神は諸国民を結びつけるが、同じように諸個人を結びつけるわけではない。われわれのみるところでは、商業の精神の影響しか受けていない国では、あらゆる人間行動やあらゆる道徳的徳が取引の対象となる。人間性が求めるどんな小さな事柄でも、そこでは金銭と引き換えになされたり、与えられたりする。[...]」。

商業は商品の交換を通じて知の交換をも促し、人びとを野蛮から遠ざけて穏やかな習俗を形成し、穏やかな習俗が商業をいっそう促進する。ここでモンテスキューが念頭においているのは、文明化された国民間でなされるべき交際の一形態としての商業であり、またそのような国民にふさわしい習俗を形成する営みとしての商業である。いいかえれば、commerce とは野蛮から文明に導く人間の歴史的営みであり、殊に交換のシステムにもとづく営みを指す。しかし、商業は諸刃の刃である。一つには、諸国民を結び付けても諸個人は結びつけず、すべてを金銭の価値に還元させる恐れがある。モンテスキューのこの指摘は、西洋文明に根強く残る生業としての商業への嫌忌、とりわけ彼にとつては名誉心と商業の非両立性によって説明されるが<sup>6</sup>、おそらくそれだけではないだろう。commerce は、国家による国益のためのやりとりを明示的に指すことがあり、これは十八世紀中葉以降になって改めて強調される点である。『フリュティエール辞典』では「commerce は国家間の交渉、内通も指す」と記され、商取引に限らず国家間交渉全般がここには含まれている。また十七世紀末の『アカデミー辞典』にはなかったが、1762年版には négoce にたいする commerce の公益性を強調する記述が加筆される。「ある国家、国民、民族について語るときは négoce ではなく commerce という。『フランスの négoce』ではなく、『フランスの commerce』<sup>7</sup>」。また、「国内商業」と「国外商業」の二語が、1752年の『トレヴー辞典増補版』および1759年版の『リシュレ辞典』に加筆されていることも、同様の傾向を裏付けている。「国内商業」は「同じ君主の臣民たちが、彼らの従う国家の領域の内部においてのみ相互に行う商業」、「国外商業」は「同じ国家の臣民が近隣、遠方を問わず、また陸路、海路を問わず国境線をこえて行うあらゆる種類の商業」である(『トレヴー辞典』)。共通するのは一人の君主、および彼の治める領域を単位とする点である。commerce は、国家による公益を目的とした交換活動であらねばならず、公益という大義を忘れた交換は、交換の主体を対立させかねない。再度モンテスキューに目を向けると、彼も商業の公益性を再三にわたって指摘している。「商業の自由とは

<sup>6</sup> 阪上孝「空間の政治経済学」33、34 ページ(『空間の世紀』樋口謹一編、筑摩書房、1988年所収)参照。

<sup>7</sup> « négoce », *Dictionnaire de l'Académie française*, 1762.

大商人にその欲するところをなすために与えられた機能ではない」【XX, 12】。また、民事事件については一公民の自由を優先すべきであるが、「商業に由来する合意にあっては、法律は一公民の自由より公共の利便をいっそう尊重せねばならない」【XX, 15】。しかし、ここで留意すべきはモンテスキューにおいて、商業による「公益」とは国家の利益を必ずしも意味しない点である。彼にとって、商業とは利己心を原動力とし、「為政者の力の及ばない次元で生起する自律的な運動」であり、強引な政治権力の介入は市場に混乱をもたらすことにしかならない。この点においても、モンテスキューにとって商業と交際は同様に機能し、交際も他者に気にいられたいという自己愛によって営まれ、そこでは社会を解体させかねないはずの自己愛が、逆に社会的紐帯を強化する<sup>8</sup>。交際もまた、実定法の介入しない次元において利己心と全体の利の調和を実現させる営みなのである。やや話がそれたが、このような公益性を強調する彼の意図は、商業精神のもう一つの負の側面、すなわち私利への執着を指摘した以下の部分と重ねることでより明確になるように思われる。先の第二〇篇第二章の引用のあとにはこう続いている。

「商業の精神は人間のなかに厳格な正義についてのある感情を生み出す。この感情は一方で強奪と対立し、他方である道徳的徳、すなわち自分の利益を頑なに主張してばかりではなく、他者の利益のために自身の利益をなおざりにするあの徳と対立する」。

ここで自然と思い出されるのは、第 2 章で挙げたモンテスキューによる中国とスパルタの対比である。「スパルタでは盗むことが許されていた。中国ではだますことが許されている【XIX, 20】」。商業の精神は力による獲得欲を鎮めるが、獲得欲そのものを鎮めないばかりかこれを助長し、もう一つの方法、詐欺を選ばせることになる。記号の交換、それによる習俗の洗練を重視する中国で行儀作法が狡猾さを制御し得ないように、商業精神もこれを鎮めることはない。商業の精神はそもそも私利の追求のために公益を犠牲にするような利己心と分かちがたく、逆説的にも利己心を原動力とする自由な運動であるからこそ公益性の重視を堪えず喚起し、法によって監視させる必要がある。換言すれば正負両面を持つ利己心という原動力を公益の尊重という規範意識によって制御しつつ利用することで、はじめて商業は文明化の促進力となりうるのである。個々人間の取引では商業精神の正の側面が反映されにくいのは、私利への執着が公益の重視を優り、商業の負の側面が顕現しやすいからである。モンテスキューにとって商業の公益性は、正負両面をもつ商業精神の天秤をプラスの側で維持させる重石の役割を担っている。この重石は天秤皿から取り去ってはならないのである。

これは裏をかえせば、この交換体系が公益に寄与する限り、個々人が蒙る損害は考慮されないことも意味する。マンドヴィルをモンテスキューに、そしてフランスに紹介

---

<sup>8</sup> 川出良枝『貴族の徳、商業の精神』東京大学出版会、1996年、178, 196, 252 ページ。

したムロンは、商業の発展が国家に益する以上、個人にもたらすかもしれない弊害は問題にならないとする立場を明確にしている<sup>9</sup>。交換システムは全体の利益を追求するのであり、個々人のそれを管理するわけではないのだ。同様に、交際においても個々のケースは問題とされない。「宮廷人が私腹を肥やすのは、間抜けな者の犠牲があってこそ / 彼の用いる策略を糾弾しても無駄 / 人心を虜にする才はそこにあるのだから<sup>10</sup>」。追従や見せかけの愛想のよさで騙される者はいるが、システムに欠陥があるのではない。共同体は共同体のために交換システムを採用し、記号の利用によって交換のいっそうの活性化を図った。そこでは各人がその仕組みを把握し、自己の利益に配慮せねばならないのである。

交際に関する約束事、すなわち作法はわれわれの交際を穏やかで心地よいものにし、そうすることでいっそう交際を促進するために制定された協約であったが、この協約の遵守は徳を軽視させることがある。同様に、モンテスキューにとっても商業にかんする法律は習俗を墮落させもするし、改善もする【EI XX, 2】。交際であれ、商業であれ、十八世紀の *commerce* をめぐる議論ではこの交換のシステムを推進力として進展しつつあった商業社会そして交際社会のあり方が、そしてこのシステムによる文明化の功罪が問われていたのである。

そうであれば、本節の見出しに挙げた「二つの *sociétés de commerce*」は正確ではない。実際には多様な形態をとる交換にもとづく一つの *société de commerce* が、一つの *société de commerce* による文明化の功罪が議論されていたのである。

## 第2節 社交性と文明化

以上のように、ともに交換にもとづく交際と商業をめぐる議論は複数の点で重なるのだが、もう一つ交際と商業の接点に位置し、*société de commerce* をめぐる議論と不可分にあるのが人間の社交性向についての議論である。

社交性 *sociable/sociabilité* とは他者との交際を望ませる性向であり、したがって一定のルールに則って他者と共同生活するうえで必要な適性でもある。モンテスキューはアリストテレスに倣い、人間は本性的に他者とともに生きる動物であると断じ、諸々の政体における人民の作法のあり方を第四篇第十九章で、商業のあり方を続く第二十章で論じている。彼は政体、一般精神による社交性の強弱を比較したが、人間一般の社交性は疑うべくもない哲学的事実であり、これを議論の俎上にのせることはない。しかしディドロ、ルソー、ミラボ

---

<sup>9</sup> 同様の主張は一商人の利益と国家の利益を比較し、後者の尊重を主張したフォルボネやグルネも強調した点である。(cf. LARRÈRE, p. 114, 117, 124-125.)

<sup>10</sup> DELOYNES DE LA GABELLIÈRE, *L'Art de vivre heureux sur le théâtre du monde*, Amsterdam, et Paris : l'auteur, 1779, p.21.

一侯爵にとってはそれでは不十分であった。ディドロとルソーについては人間の本性的社交性を肯定した前者、これを否定した後者と自然法の解釈をめぐる対立したことでよく知られている。さらに、この差異は両者の文明化の概念や政治思想を決定付けた差異でもある。ディドロは本性的社交性にもとづく穏やかな交際の輪と自由な商業の拡大が学問技芸の向上、人間精神の発展、市民社会形成を実現させると主張したのにたいし、ルソーにとって近代社会が強要するかたちでの交際および商業は社会的絆を分断するばかりで、政治の力による共和主義的価値の実現こそが自由かつ対等な連帯関係を保証し得る。しかし、幾多の差異にもかかわらず、両者の共通点は少なくない。自然状態の人間は絶えざる戦争状態にあったとしたホッブズへの反論に行を費やした点、人間本性が邪悪ではないことを神の力に依拠することなく論証した点、人間本性は人間が理解するにはあまりに複雑で、機械のように合理的に把握しうる対象でも、人間が操作しうる対象でもないと考えた点、そして共同体の円滑な運営のための普遍的価値を人びとの絆(ルソーにおいては「連帯」、ディドロにおいては「社会的紐帯」や「コミュニケーション」)に求めた点において、非常によく似ているといえる。ディドロの社交性への期待は人間本性への盲目的信頼とは異なり、彼は不断の交換活動という社交性の実践およびその発達の必要を訴えている。その意味では、共同体の命綱である絆の形成への市民の直接参加(知的、政治的)を求めた点もここに含めることができるだろう。だが、最大の共通点は社交性が人間本性であるか否かを再検討すべきと考えたその問題意識にある。前章で検討したクラヴィル、デュクロ、モンクリフがいずれも本性的社交性を無条件に前提とし、教育によるその健やかな発達にのみ関心を注いだこと、また世紀後半には人間の改善可能性への期待から教育、制度、科学による人間本性の改革が求められる一方で、社交性の起源そのものを論じる論者が減ることを鑑みれば、ディドロ、ルソーの共通性は些細なものとはいえない。

さらに、両者の共通点は三人目のミラボーとの比較によっていっそう鮮明になる。ミラボーは人間には本性的社交性が備わると断言し、上記の二人のようにその論証に時間をかけることはしない。だが、ミラボーの姿勢は、社交性を論じるまでもない事実と見なしたモンテスキューのそれとも異なり、ミラボーにとって人間の社交性は議論の前提どころか、独自の意味を与えられて議論のキー概念とされている。彼にとって社交性は議論の対象ではあるが、ディドロ、ルソーとは観点が異なるのである。ミラボーにとって社交性は人間に自然と備わるか否か、その有無を問うものではなく、発達するよう導く対象であり、社交性の発達に今後のフランス社会の未来が委ねられていたとって過言ではない。少々大げさに思われるだろうが、次の説明によって少しは納得していただけるかもしれない。後に明らかにするように、ミラボーが生みの親とされる新語 *civilisation* 文明化とは、この *sociabilité* をいい換えたことばである。ミラボーにとって、社交性とは文明化の類義語なのである。

このような三者三様の「社交性」観を以下で概観していくのだが、そのまえに2点指摘すべき点がある。第一に sociabilité という語についてである。sociabilité は十八世紀中葉の『トレヴー辞典』(1752)、『アカデミー辞典』(1762)にはなく、1755年の『リシュレ辞典』には掲載されている。『リシュレ辞典』でも、『百科全書』でも、同語の定義にはビュルラマキ Jean-Jacques Burlamaqui (1694-1784)の『自然法の原理 *Principes du droit naturel*』(1748)が引用されており、同著の発表を契機に世紀後半に広まりはじめた新語のようである<sup>11</sup>。だが、この名詞が定着する以前には sociable という形容詞が同じ意味を担い、何よりも sociabilité の語の誕生以前から、いや以前にこそ社会の道徳的秩序を論じる際に本性的社交性が問題とされていた。むしろ、sociabilité という新語の誕生はその帰結とみなすべきであろう。したがって、ミラボー侯爵のみが sociabilité を用いて論じているが、同語を用いない論者についても同じく「社交性」を論じることは妥当であるとの判断のもとづき、考察を進めることにする。

第二点は、考察に先立ち三人の論者に共通する点を整理しておきたい。もっとも重要な点は、この三者に限らず社交性をめぐる議論では、つねに同じ問いが発せられている点にある。すなわち、欲望が解放されつつあった十八世紀において、個々人間の利害の衝突にもかかわらず人びとを結ぶ真の社会的紐帯、普遍的価値観をどこに求めるか。換言すれば、人びとの平和的共存の鍵は個の最大限の利益の実現と最大限の公益の実現の両立にあり、その手段が問われていたのである。人間の本性 = 自然に適合した社会システムが模索されていた十八世紀において、社交性の考察は人間社会の過去(起源)から未来への社会の漸次的発展の、すなわち文明化の考察に他ならない。そして社交性をめぐる議論は、不可避的に商業・交際社会の理想的あり方を問う議論と重なる。なぜなら一方で、社交性は商業・交際社会を正当化する理念的基盤として現れる。というのも、商業および交際は友好的な相互依存関係を望み、またその維持に進んで努める社交性の実践形態であり、これによって両活動は人間本性に合致した活動と見なされるからだ。それゆえ社交性をもっとも本質的な人間本性と考える論者は、あらゆる形態の交換活動の促進による社交性の実践およびその活性化に共同体存続の活路を見出すことになる。しかし反対に、商業の偏重および過度に洗練された交際の弊害を訴える者にとっては、その行き過ぎによって真の社会的紐帯が危機に瀕していると映る。ここでは萎縮しつつある社交性が、商業・交際社会のもたらすゆがみの象徴となり、紐帯の救済あるいは別の絆によるその補強と共同体の救済が同一視される。つまり公益と私益が調和し

---

<sup>11</sup> 1787年にフェローはこう説明している。「このことばかなり新しく、慣用表現として認められつつあるように思われる。」(« sociabilité » *Dictionnaire critique de l'abbé Féraud.*)

た文明化社会の実現手段としての *commerce* のあり方が社交性というキー概念によって議論されていたのである。このような図式において、ディドロ、ルソー、ミラボーは社交性と文明化の多様な関係をもっとも端的に示す三例である。また、この三者は1710年代生まれの同年代である。以下で検討する文献はいずれも世紀中庸の作品であり、彼らが40代のときの思想家としては初期の作品である点でも共通する。壮年期にある彼らに、当時のフランスの文明化の進展はいかに映ったのか。では、まずはディドロからである。

### ディドロ

『百科全書』では、社会の起源はこのように説明されている。ここではダランベールによる「序論<sup>12</sup>」の記述を用いるが、彼個人の見解であるというよりは、共同編集者であるディドロとダランベールによるいわば『百科全書』の基本姿勢が示されていると考えられる<sup>13</sup>。感覚的動物である人間はそもそも孤独とは相容れないものである。人間が感知するのは第一に自身の存在であり、そこからわれわれの第一の省察はわれわれの本性に向けられる。次に関心は自身の外部へと広がり、まずわれわれの外部にあって同時にわれわれにもっとも近いもの、すなわち自らの身体へ、次いでさらに外界の事物へと向けられる。こうした無数の事物がわれわれに強烈な印象を継続的に生じさせ、その印象が「われわれをしっかりと諸事物に結びつけるため [...] われわれは自身のうちから出なければならず、われわれを孤独から引き剥がす」。感覚器官がなければ人間は孤独のうちに留まったままだったのに、感じる動物である人間は他者と交わるまえから世界に結び付けられているのである。

われわれにもっとも近い外界の事物であるわれわれの身体が、第一に要求するのは身体を脅かす危険を回避することである。自己保全の必要に迫られた人間は外界の事物を丹念に調べ、そのうちの苦痛や破壊をもたらすものを避け、快をもたらすものをもとめるようになる。外界の事物に視線をめぐらせているうちに、外見も自分と似ており、しかもおなじ知覚を持ち、それがゆえに自分とおなじ欲求を充たしたいと願う生き物、自分と利害を共有する生き物が多数いることを発見する。よって、「自然のなかからわれわれの保全に役立つも

---

<sup>12</sup> Jean le Rond D'ALEMBERT, *Discours préliminaire, Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, 1751. (以下、ここからの引用は本文中にページ数のみ記す。)

<sup>13</sup> 『プラド神父弁護続編、またはオーセール猊下の教書にたいする返書 第三部』において、ディドロはキリスト教神学とは異なる「自然状態」の解釈を示しているが、ここでのディドロの見解はダランベールの「序論」の見解とかなりの部分で重なる。(LARRÈRE, p.82; 戸部による巻末解説、320-321ページ(ジャン=ジャック・ルソー『不平等論：その起源と根拠』戸部松実訳・訳注・解説、国書刊行会、2001年)。

のと害を与えるものを見分けるうえで連携するのがたいへん得策だと気づいたに違いないということになる。自分の同類と考えを交わすことがこの連携の土台となり、そのための記号の発明が必要となった。これが社会形成の起源であり、それとともに言語が発生したに違いないのである。このように、ダランベールはコンディヤックの快苦理論に倣い、快を求め、苦を避けさせる自己保存の原則が人間に仲間と連携させ、仲間との連携のために言語が必要に迫られて発生したとしている。したがって、人間の本性には自己保全の原則と対になって社交性が刻まれており、言語の発生はその必然的帰結として生じるとされるのである。

さらに、人間の本性にはもう一つの性向、好奇心がある。人間は自身にとっての「有益な知にたいして貪欲」であり、観察し、まずは目に付きやすい知識から手にいれ、それらを組み合わせたりすることでより緻密な分析ができるようになる。また、「他者との交際を重ねることで視野が広がり、一人きりでいたら得られなかったであろう新しい概念を得ることもできる」。人類の知の総量はこうして増す。「自身の考えを伝え、他者の考えを授かるというたゆまぬ知的交換から成る交際は人間にとって快く且つ有益であるがゆえに、人間は交際によって社会の紐帯を強め、社会を有益なものにしようと駆り立てられる」。このような知的探求は「つねに彼らの必要にてらして」、つまり自己保全の原則に則って行われるのである【p.iii.】。

さらに、有益な知を求めて経験と観察を重ねていくうちに、人間はつねに増大する欲求のすべてを満たすことが不可能であることに気づく。その代わりに、自然は有益ではないが快いものを豊富に提供してくれており、人間の好奇心はこうしたものにも自然と向けられる。いまは単に快いだけのものであるが、「いつかは有益になるのでは」という期待を抱きつつこれらの事象の観察に勤しむので、実際上の利点がないわけではない。「これが、物理学や自然の探求と通常呼ばれる広大な科学の進歩の起源であり、原因である」。有益さが人間にとって必要不可欠であれば、快だけをもたらすものはたしかに「一種の余剰」である。しかし、いつかは「必要な欲求を満たすために役立つかもしれない」との期待に裏打ちされた快と有益さとのあいだの境界線は限りなく不鮮明である。たとえば、意思疎通に利点を見出した人間は情感も伝えようと努め、そうしているうちに「雄弁術によって、その目的に到達する【p.x】」。単なる記号の発明から雄弁術への道に断絶はない。いい換えれば、知的発達、技芸の発展は人間に「余剰」をもたらしたのではなく、人間の自己保全の「必要」をより確実にかつ快く充たすことを保証したのである。

このように、感情、知、意思の交換という広義での交流によって、人間の社交性は開花し、さらなる発展を遂げ、それにともない人類の知の、富の総量が増す。ラレールによれば、このようなデイドロの社交性論は書籍販売の自由化論（*Lettres sur le commerce des livres*, 1763）そしてとりわけ『百科全書』の

プロジェクトそのものに端的に現れている<sup>14</sup>。その象徴は同辞典で多用されている参照記号である。これによって知は一箇所に滞留することなくつぎつぎと別の知へと導かれ、こうして知の連環が生まれる。また、『百科全書』は分野を問わずあらゆる知を、そして学者から職人まであらゆる知の担い手を集結させる協同作業でもある。それは、人類が獲得した知識という富を数えるための単なる収集作業ではなく、恒常的な知的交流が行われる知の交換体系の創出作業である。この知的連環のなかで知からは交換が絶えず生まれ、交換そのものが知のさらなる発展を促す。そうであれば、この連環に参加する者は多ければ多いだけよいだろう。一部の者が独占するのでも、また偏見によって知に優劣をつけることもない知的交流によって、あらゆる知の担い手が一同に介することも可能になる。したがって、『百科全書』は特権的団体のみが担い手であり、またその享受者であるような社団の精神とも相容れない。偏見、法的規制、他者の有する知識への妬みなど、円滑な知の循環を妨げるものすべてを拒否する『百科全書』の精神とは、自由且つ対等な交流、健全な競争心による発展という円熟し、開花した社交性の賜物とって過言ではない。さらにゴッジによれば、こうした活発な商業および産業活動、自由の保障、その担い手である「第三身分」の成熟による社会発展は、ディドロにとってはっきりと「文明化」の概念と結びついてきた<sup>15</sup>。すなわち、社交性の開花とは文明化を意味するのである。ここには自由の保障なくして商業および産業の発展、「職人および商人」層の成長はないとしたモンテスキュー、同じく「middling rank」の発達こそが自由と学問技芸の発達、すなわち文明化を促すとしたヒュームの影響も色濃い<sup>16</sup>。文明化とは、人びとを政治権力や宗教的権威の介入なく結びつける社交性の一実践形態なのである。

同時に、このような人間本性に由来する社交性の自由な発露による社会発展構想を描くディドロには譲れない一線がある。私利にたいする「一般意志」の絶対的優位である<sup>17</sup>。『序論』における社会の起源の描写は以下のように続く。各人が交際によって自身の知を高め、自身にとっての快をもたらす有益なものの獲得に努めると、その獲得量には個人差が生じ、豊富な獲得物を得た強者は弱者を虐げるようになるが、圧制の激化はそれにたいする強い憤りを感じさせるようになる。「われわれが内に抱く第一の法、すなわち自然法」、つまり公正、不公正の観念が芽生えるのである。さらに『百科全書』の「自然法」では、こ

---

<sup>14</sup> LARRÈRE, p.82-91.

<sup>15</sup> Gianluigi GOGGI, « Diderot et la civilisation », *Dix-huitième Siècle*, n° 29 (1997), p.353-373.

<sup>16</sup> 坂本達哉『ヒュームの文明社会 勤労・知識・自由』創文社、1996年。とくに第III部第5章。

<sup>17</sup> LARRÈRE, p.55.

のような究極の压制者（ホップズの「すべてに対する万人の権利」を主張する者）を裁判という形式でディドロは論破しようとしている。裁判とは、法にもとづき、ことばによって争いの調停を行う場である。つまり、人間にのみ許された社会形成の二つの道具、すなわち法とことばの交換の使用が、いかなる相手であれ、相手が人間である限り放棄されることはない。「一般意志に服従することは、あらゆる社会の絆」なのである。「これらの結論は理性的な人びとにとっては明白であり、理性的に考えようと望まない者は人間の資格を捨てる者であり、自然に反する存在として扱われねばならない<sup>18</sup>」。逆にいえば、理性の力を働かせ、言葉の交換、知識の交換をすることが社会の絆をつくることになるのである。文明化は不平等という影を不可避免的に落とすが、この不正を正す治療薬も絶えざる交換活動のなかに見出さうし、またそこに見出すしかない。『百科全書』序論において、自己保全の原則から人間の社交性を導き出したディドロは、人間の潜在能力を実践に結びつけ、社会的紐帯をつくる役割をことばの交換という実践にあてがったのである。ここでは、実定法もひとりの人のためではなく、全人類の幸福のためにつくられなければならない。「そうでなければ、法も乱暴な推論者のようになってしまう」から。したがって、「一般意志」を国家の意志と同一視することはできない。文明化は影を落とすが、その影は文明化すべてを否定する理由にはならない。求められるのは社交性のいっそうの発達であり、それは社交性の実践によってしかなしえないのである。

### ルソーの *commerce* 批判

ルソーにとって商業および作法の発達は文明化という名の退廃の兆候であった。ルソーが作法という約束事に束縛された交際に見出した凶兆は、すべてを金額に換算してしまう商業社会への批判にそのまま重なり、二つの行為が同一の原理にもとづくことを改めて明らかにしている（この意味において、『不平等起源論』の 2001 年の新訳において、これまで「商業」と訳されていた *commerce* のうちいくつかを「人間同士の付き合いにおける取り引き」とした訳者戸部の判断は至極妥当である）。しかし、ルソーは商業、作法を全面的に否定しているのではなく、一見矛盾するかにも見える彼の文明化への姿勢は、彼の社交性批判を決定付けるものでもある。以下では、ルソーの本性的社交性批判と文明化批判の平行な関係に注目しつつ、彼の *commerce* 批判を読んでいく。

---

<sup>18</sup> Denis DIDEROT (1713-1784) , « droit naturel », *Encyclopédie*, t.5, p.115-116. ( 邦訳恒藤武二訳 [ 自然法 ] 『百科全書—序論および代表項目—』桑原武夫訳編、岩波書店、昭和 46 年、206-212 ページ ( 訳語は適宜変更 ) 。

#### ◇戦争状態

「人間同士の付き合いにおける取り引きについては、どのように考えたらよいのであろう。この種の付き合いにおいて各個人の理性が彼に命じている行動の基準は、公共の理性が社会全体に説いているそれとは真っ向から対立している。[ ... ] 海上にいるどんな船であろうと、ある船の難破の知らせはどこかの商人にとって必ず吉報となるだろう。[ ... ] 隣国の民族の災難を喜ばないような民族は、一つもないだろう。ざっとこんな具合に、われわれは同胞の損害のなかに自分の利益を見出す。そして一方の破滅は、たいていの場合他方の繁栄につながるのだ<sup>19</sup>。」

第一の批判は、他者に損害を与えてはじめて自分が利益を得られる商業のしくみに向けられている。商業は一方が傷つかねば他方が幸福を得られないゼロサム・ゲームであり、そのために互いに互いの不幸を願い、傷つけあい、消耗しあう戦争状態に個人、国、民族を必然的に置くことになる。さらに「そこではもはや確実に罰を免れる手段を見つけだすことだけが問題となる」ために、強者は力を、弱者は策略を用いる。人間の身体的、知的能力のすべてが強奪と騙しあいのために用いられることになるのだ【p.203】。

だが、自分にとっての利を獲得すること、そしてそのために争うことが問題なのではない。自然法の第一の原則である自己保存の原則にしたがえば、人は皆自身の生存を守るよう要請されており、そのためには未開人も他者と争うことがある。問題はむしろ、その戦いに終わりが無いことだ。「未開人は食事が済めば自然全体と仲良くなり、すべての同胞と友になる」。必要を手にいれれば欲望がおさまるのにたいし、繁栄した文明世界の住人の欲望は必要から余剰へ、ある余剰から別の余剰へと際限なく続き、最後の一人が滅びるまで戦い続けるよりほかにない。「久しく繁栄を享受し、いやというほど金銀財宝を呑み込み、大勢の人びとを悲嘆の底に沈めた拳句の果て、ついにすべてを食らい尽くしたわが英雄は、宇宙のただ一人の主人になるというわけだ。[ ... ] あらゆる文明化された人間の心に巢食うひそかな野望を描いた人情図絵とは、ざっとこんなものである【*Id.*】」。同じことが交際についてもいえる。森で孤独に生きる自然状態の人間は他者への好感情も悪感情もなく、他者に善を施すこともないかわりに悪行を働くこともない。ところが人びとが群れ、集うようになったとたんに、行儀作法というやっかいな約束事が生まれ、それは不和の種をまく。

---

<sup>19</sup> Jean-Jacques ROUSSEAU (1712-1778), *Discours sur l'origine de l'inégalité*, dans *Œuvres complètes*, t.III, p.202.(以下、本文でページ番号のみが記された引用は同書から。なお邦訳は本田喜代治・平岡昇訳(岩波文庫、1998年)、戸部訳(国書刊行会、2001年)を参照。訳語は適宜変更。)

「人びとは互いに評価しあうことを始め、尊敬という観念が彼らに形成されるやいなや、誰もが尊敬を受ける権利を主張した。そして、もはや誰にたいしても、尊敬を欠くことは許されぬこととなった。そこから行儀作法の最初の義務が生まれ、未開人のあいだにおいてすら広まっていった。また、あらゆる意図的な落ち度はすべて非礼を犯すことと同じことになった。というのは、侮辱された者は、そこに非礼、すなわち不法行為に由来する実害だけでなく、しばしば実害よりももっと耐え難い、己の人格そのものにたいする軽蔑を見て取ったからである。このようにして各人は、自分にたいして示された軽蔑を、自ら恃む自信の程度に応じて罰したため、復讐は凄惨を極め、人びとは血生臭く、残酷になっていった【p.170】」。

行儀作法は良好な人間関係を築く目的から生まれたのではない。人間は完全な自然状態を一步でも抜け出ると、未開人ですら他者の視線にうつる自己の像を気にするようになり、他者から評価される快をおぼえる。自尊心の芽生えである。この新たな欲求を互いに満足させるための協約が行儀作法の起源であった。自分は尊敬に値する人間なのだと感じることは実に心地よく、この益に誰もが預かろうと思ったために、義務の発生は流血の惨事のはじまりとなり、それをおし留めるものは復讐の恐怖以外にはなかった。行儀作法は、人びとを終わりのみえない戦争状態に置いたのである。

#### ◇行き過ぎた相互依存関係、不透明な人間関係

若干の自尊心が芽生えていた未開人は他者を必要としつつも、独立の状態で交際のたのしさを享受し続けていた【p.171】。ところが、このバランスは「ひとりの人間が他の人間の助けを必要とするやいなや、一人で二人分の食料を確保することの利点に気づくやいなや」崩れた。無数の新しい欲求とその際限のない増大のおかげで、知らぬ間に人びとは他者の援助なくしては生きられなくなったのだ。ここからのルソーの叙述では、いっそう交際と商業の描写が交錯してゆく。富者は他者の奉仕を、貧者は富者の施しを必要とし、中間の者も同胞の助けをあてにしないでは到底やってゆけなくなる。評価や評価の徴を受けるためには、同じく自尊心の充足を願う他者が必要となる。交際も商業も人びとを「その同胞の主人となりながらも、ある意味ではその奴隷に【p.175】」するのである。

「そこで人間はたえず他人が自分の運命に関心を持つように仕向け、事実上または表面上、彼の利益のために働くことが自分たちの利益だと思わせるように努めなければならなくなる。その結果、人間はある人たちにたいしては狡猾で悪賢くなり、他の人たちにたいしては横柄で冷酷になる。要するに、他人に畏怖の念を抱かせることができず、また彼のために有効に

奉仕してもそれが自分の利益にならないと他人が知ったとなったら、自分が必要とするすべての他人を欺くよりほかに方法はない【p.175】。

行過ぎた相互依存関係は相互隷属関係に変質する。双方は相手の弱みを握るか、自身の弱みを握る相手をおだてたり賺したりして巧みに利用することばかり考えるようになる。利益が人を詐欺師にするのだ。手持ちの商品を高く売るためなら穀物商は飢饉を、棺桶屋は人びとの死を利用するし、大災害は金稼ぎの最大のチャンスでさえある。皆が心のなかでは他者の損害を願いつつも、協力し合うふりをして表面上は愛想よくふるまう。だから、

「われわれは自分の好意を軽々しく披露するが、心の奥底では何が起きているかをそこから見透かさねばならない。すべての人間がお愛想を言いつつ殺し合いをしなければならない事態にある【p.202】。

商業は他者をやさしく撫でつつ、その人の破壊を望むという精神分裂状態に人びとを置く。見かけの親切と心の内での破壊欲と支配欲の溝はますます広がっていく。実体と外見が乖離するのである。

行儀作法の義務も同じ帰結を招く。尊敬の念を示しあうという行儀作法は評価される喜びを相互に味わうための義務だったが、実際に腕力や才がなくとも、そのふりをしてただけでも他者から同等の、あるいはそれ以上の評価を得ることができることに皆が気づいた。「自分の利益のためには、実際の自分とはちがったふうに見せることが必要だったのだ【p.174】」。こうして、実際にそうあること être とそう見えること paraître のあいだに溝が生まれる。実際に強く、巧みになるのにはある程度限界があるが、そう見せる技術は際限なく磨きをかけることができ、不正をしたほうがむしろ大きな利益が期待できた。人間の欲望に限りがない以上、内面と外見の乖離は留まることない。こうして、嘘と偽り、嫉妬、へつらいと軽蔑という不透明な人間関係しか成り立たなくなる。

#### ◇本性的社交性批判

ルソーの作法および商業への批判はきわめて厳しいが、ルソーは商業や作法自体を否定しているのではない。なぜなら彼の考えるもっとも幸福な時代とは、人びとが毛皮、装飾品、弓矢、楽器などの物質的余剰の恩恵にあずかると同時に、交流のたのしさを享受していた時代のことである【p.175】。つまり、他者にたいする無害な無関心と憐憫が衰えたと同時に、自尊心という新たな要因が加わって行儀作法という義務が増えたが、そのおかげで他者にたいする関心は人間的な情を心に根付かせ、心地よい交際が続いていた時代、人びとは強く、美しく、技に長けるための努力を怠らなくなり、そのおかげで弓矢の性能が上がって食糧確保は容易になり、毛皮の暖かさに身を包み、音楽を愉しむこ

ともできるようになった時代である。もし、商業も作法も悪の源でしかないならば、それらを生んだ文明状態の悪と自然状態の善を、文明人の悪徳にたいし自然状態の人間の美德のコントラストを強調すればよかっただろう。しかしルソーはそうはせず、自然状態の人間は善人でも悪人でもないと同時に、他者にたいしては無関心あるのみで孤立状態にあったと主張した。彼らが善人ではなく、他者との交流にも無関心だったというならば、最初は必要を感じて他者とのかわりをもつが、そこに心地よさを感じ、交際の輪が形成されていくとした十八世紀のほとんどの自然法論者に異論を唱えてもよさそうなものだ。だが、ルソーはそうはせず、そればかりか自然状態の人間を悪人と見なすホッブズにたいしては名指しで容赦ない批判を浴びせる。人間の本性をほぼ善とみなす論者への反論はほとんどないかわりに、他者を敵とみる邪悪な本性を主張する論者には執拗に反論しているのである。

一見あいまいに見えるが、彼の主張が文明社会を悪だと断言することでも、自然状態を善だったと回顧することでもなく、進歩の負の側面を告発することにあると考えると納得がいく。彼は食糧獲得の容易さが有益でないとも、弓矢の性能の向上が悪だとも、交際の愉しさが無いともいわない。自尊心の芽生えも、学問技芸の発達にも正の側面を認めているからである。進歩と呼ばれるものはすべて正負両面をもつ諸刃の剣であり、何かを得るたびに何かを失う。だがこの幸福な時代には人間性の向上や物質的進歩という正の量が、墮落という負の量を勝っていた。つまり、人類の功利の足し算引き算の収支がプラスであった点において「もっとも幸福な時代」であった。周知の通り、十七世紀世紀後半以来、政治算術の発展が統計学的人口調査を進めたが、数量的把握の対象とされたのは人口のような算出可能なものばかりではなく、他者からの評価、幸福、そして進歩も計算の対象とされたのである。わずかにプラスに傾いているがほぼ均衡の状態を幸福な時代と呼ぶルソーも、中庸という理想を念頭においているのである。だがそのこと自体、幸福な時代が絵に描いた理想に過ぎないことを物語っている。均衡する点はただ一点であり、バランスを保つ難しさにたいして、崩れるのはあまりにたやすい。おまけに、このような実に微妙な均衡状態に留まっているシーソーを動かしているのは人間であり、人間にとって中庸ほど実現困難な理想はないのだ。収支のバランスが逆転した現状が、その何よりの証拠である。

「文明人のあいだには悪徳よりも美德のほうが多いかどうか[……]彼らの知識の進歩は、彼らが互いになさねばならぬ善を学ぶにつれ、互いに悪をなすようになったことにたいして、十分な代償となりえているかどうか、要するにすべてを勘案したとき、文明人は普遍的な依存関係に従属させられた揚句、自分たちに何も与える義務のない人びとからすべてを受けとらねばならぬ羽目に陥るくらいなら、誰からも善を期待できないかわりに悪

をなされる心配もないほうが、結局のところ幸福な状態なのではなかろうか、というようなことをあらかじめ検討しなければならない【p.152-153】

<sup>20</sup>」。

商業と作法が生んだ善は、本当に悪よりも大きいのか。これがルソーの問いかけである。この問いを提起するために、ルソーは二つの論理操作を行っている。一方で文明化の進展が同時に産み落とす負の遺産に目を向けさせるために、あえて文明社会の悪を強調している。同時に、文明社会の正の側面の全否定を避けるために、自然状態を善悪が相殺されたゼロの状態におく必要に迫られた。自然状態が善悪相殺の状態なら、人間本性も善悪が相殺された状態になるという理屈から、自然状態の人間は善でも悪でもないということになる。しかしながら、おそらくこれはルソーの本意である以上に論理的整合性を求めた結果であるために、そこにはほころびが見えている。というのも、ルソーの描く自然状態の人間は善でも悪でもないというにはあまりに善なる存在であり、人間本性を邪悪と見なしたホッブズにたいする批判もあまりに激しいように思われる。

「ホッブズのように、人間は善良という観念を持たぬがゆえにその自然において邪悪であるとか、[・・・]あるいはまた、自分が必要とするものには当然権利があるのだから、自分こそ全宇宙の唯一の所有者なのだ」と馬鹿みたいに信じ込んでいる、などといった結論を引き出すのはやめにしよう。ホッブズは自然法の近代のすべての定義の欠陥を非常によく見てとった。しかし、[・・・]やはり誤った意味に解していることを示している【p.153】」。

ホッブズは何を見誤ったのか。一つは、自然法が認める自己保存の原則が、その大義名分のために他者への攻撃を容認すると見なした点である。ルソーに言わせれば、彼らは他者への関心が皆無であるがゆえ、他者の持っている木の実にすらそれほどの関心を向けない。たとえ他者の食糧が目についても、自分の空腹を充たすのに精一杯で、割に合わない闘いなどする気にはならない。つまり「自然状態とはわれわれの自己保存のための配慮が他人の保存にとって、もっとも害の少ない状態なのであり、したがってこの状態はもっとも平和に適し、人類にもっともふさわしい状態である【p.153】」。もう一つの重大な点は「ホッブズがまったく気づかなかったもう一つの原理」、すなわち憐憫の情を見落とした点にある。この感情は「人間の自尊心のはげしさをやわらげるために、あ

---

<sup>20</sup> ルソーはここで、人生における善の総量と悪の総量を比較し、悪の総量が上回る人生は人間にとってそれほどよいものではないと結論したモーペルチュイを参照している。計算の精神は、幸福にも適用されたのである。

るいは自尊心の発生以前では自己保存の欲望をやわらげるために人間に与えられた原理であって、同胞の苦しむのを見たくないという生得の嫌悪感によって自己の幸福にたいする熱情を緩和するのである【p.154】。この感情を生得的に備えた人間は、自分の食糧獲得のために他者を殺したり、騙したりしないし、自分の幸福を得るために他者の不幸を喜んだりしない。それどころか、「人間のあらゆる省察に先立つ感情」であるがゆえ、反射的に誰かが苦しむ事態を避けるし、そのような姿を見れな衝撃を受けずにはいられない。これは「自然の純粹な衝動であり、いかに墮落した習俗でも破壊することのむずかしい自然の憐憫の情である」。さらにこの感情は寛大さ、人間愛、親切、友情などのあらゆる社会的美德を生む種であり、これによって人間は怪物にならずに済んだ【p.154-155】。これを見落とさなければ、ホッブズが人間を邪悪とすることはなかった。ホッブズは見誤ったのである。

ホッブズ批判は十八世紀前半の自然法論者にとって、最重要課題であったといってもよいだろう。その際、大半の論者は神から得たものであろうとなかろうと人間の本性的社交性に論拠を求めた<sup>21</sup>。ルソーも例外ではなく、人間の「本性的社交性」こそ口にしなかったが、神の力を借りずに人間本性が邪悪ではないと証明することでホッブズ批判にのぞんでいる。このようなルソーの姿勢は、神に由来しない社交性とそこから派生する言語を介したコミュニケーションの力に全面的に依拠して、人間本性は自己保全を理由に他者を攻撃しないことを証明しようとしたディドロとよく似ている。そこから導く結論が大いに異なるにもかかわらず、本性的社交性の有無を正面から論じる必要を感じ、その存在を肯定する結論に至った両者の共通点は少なくない。それは、本性的社交性を自明とするがためにこれを議論の俎上にのせず、代わりに教育の可能性、交際実践における自己愛の相互作用に関心を示した前章で検討した三人の論者、また社交性の有無ではなく、その発展方法の分析に行を費やした次のミラボーと比較するといっそう際立つ。たしかにルソーは「社交性」ということばの使用を避け、かつその存在を否定したが、代わりに社交性と同じ役割を果たしつつも「本性的社交性」という概念に付随する欠陥を持たない「憐憫」という感情を人間本性にあてがった。社交性と同じ性向とは、自尊心が芽生え、行儀作法という義務が生まれたが、人びとが父子愛や友情によってつながれていた、あの幸福な時代の人間に交際の楽しさを教えた性向のことをさす。自己保存のために他者を犠牲にすることを厭い、本能的にそれを避ける人間とは、ルソーがそうとは言わなくとも他者との真の絆を求める人間である<sup>22</sup>。自然状態の人間

<sup>21</sup> LARRÈRE, surtout chapitre 1.

<sup>22</sup> この姿勢は、同じく人間の本性的社交性を否定し、そのことばの使用も避け、代わりに社交性が果たすべき役割を「利害関心」に担わせたエルヴェシウスに継承されている。ルソーの憐憫、エルヴェシウスの利害関心は、理由は何であれつねに他者に危害を加え

を善人でも悪人でもない位置づけるルソー自身、ホッブズ批判に専念するあまり憐憫の情をもった人間をこう形容している。「ある人が苦しまないようにと望むのは、その人が幸福になるようにと望むことに他ならないではないか【p.155】」。また、ルソーによれば利害計算をしないはずの自然状態の人間が、争いの回避については合理的計算をしている<sup>23</sup>。各人の私利の追求による共同体の健全な運営の破綻を現実のものとして危惧していた十八世紀中葉の作法論や商業論の理論家にとって、他者の幸福への配慮から自己の行動を制御する人間とは、紛れもない善人である。しばらくのちの書簡でルソーはこう述べている。「それ[内面と外見の乖離]のみで、あらゆる人間の悪徳とあらゆる社会の悪を説明できることがわかったのです。ゆえに次のような結論に至りました。人間の残忍さの起源とその発展をきちんと把握できるなら、人間は本性的に残忍さであると考えする必要はないということです<sup>24</sup>」。

では、なぜルソーは本性的社交性を認めまいとするのか。それは、本性的社交性の名のもとで商業も作法も正の側面ばかりが強調され、その負の側面が軽視されているからである。ルソーにとってこの概念の欠陥とは、商業や作法など文明化の進展を正当化する際に援用され過ぎていることにある。『不平等起源論』(1755)が発表された十八世紀中葉には、もはや作法は社交界という楽園を維持するための約束事やそのメンバーを飾る装飾品の一つではなく、「社会」の構成員全員が秩序維持のための守るべき義務との認識は定着していた。ところが、社会的徳の名の下に作法という虚偽行為が正当化されるだけでなく、「礼節」を学ぶ中・上流層と、上位者に従属するための「行儀作法」を学ぶ下層者に社会を二分し、現存する不平等を制度化しようとさえしていた。ルソーが悪の元凶とみる所有権とは、占有による不平等を確定するという占有者、すなわち強者の理論を正当化する制度であったが、行儀作法も同じく不平等を固定化するための慣習的法なのである。『学問芸術論』においては *politesse* を非難した彼が、『不平等論』においては *civilité* を標的にしたのは、行儀作法が不平等という社会的歪みの象徴だったからである。

商業についても、同様の事態にある。たとえば、フォルボネは『百科全書』「商業」において、商業が人間にとって神の意志に適う自然な営みであることをこのように説明している。「自然は神の作品であるが、多種多様な自然をあちこちに散りばめることで、神は人間を互いに依存させる関係に置きたかった

---

ることを阻み、恒常的戦闘状態を防ぐ一つの自立的抑止装置として機能する点においてよく似ている。

<sup>23</sup> 「ときおり食事を争うようなことがあっても、前もって打つ負かすことの困難とほかに食糧を見つけることの困難とを比較してからでなければ、殴り合いまでになることはない【p.203】」。

<sup>24</sup> *Lettre à Christophe de Beaumont, mars 1763 (OC, t.III,p.174).*

のだ。諸民族が互いに平和を維持し、愛し合うために[……]そこから神は人間の絆をつくったのだ<sup>25</sup>」。さまざまな必要物資が世界のあちこちに点在していることこそ、神が人びとにモノや心を交換しあう関係を結ぶことを望んでいたことの証である。doux commerce（穏やかな商業）を唱道するグルネ・サークルにおいては、社交性の役割はいっそう顕著である。商業は篡奪という野蛮な手段に代わる穏やかな物資獲得手段であり、商業社会とは文明人にふさわしい共生共存を標榜する社会である。また競争が生まれることで、産業およびその産物が一部の人びとや一地方に留まらず、やりとりは双方向性になり、活発化する。交換行為が遠方の地方、民族を結びつけ、交換行為そのものによる富の増大を目指す商業社会とは交際社会と表裏一体の関係にあるのだ。ラレールの指摘するように、彼らにとっての商業そして競争とは社交性の実践に他ならない<sup>26</sup>。société de commerce とは人間本性 = 自然にもとづく理想的な文明化を果たした社会像なのである。これをルソーの側から見れば、商業社会の負の遺産を隠蔽し、この正当化に用いられていたのが「社交性」である。「社会とは、各人が他人に奉仕することによって利益をうるように構成されているのだと人びとが答えるならば、わたしはそれにたいして、各人が他人に損害を与えることでなおいっそう多くの利益を得るのでないならば、それはたいへん結構であろうと反論しよう」。社交性の名のもとに商業主義、拝金主義が蔓延し、社交性の名のもとに、見せ掛けだけの穏やかな交際が人間本来の真の交際を阻み、市民間の真の連帯が損なわれているのである。「金で買えないものはないが、習俗と市民だけは例外だ<sup>27</sup>」。習俗と祖国のために命を投げ打つ共和国スイスに見られるような市民性がフランスに欠如しているのは、そのためなのである。

このように商業と徳の非両立性を説くまでであれば、ルソーの商業批判は、徳に商業や奢侈を対比させたモンテスキューに倣い、シヴィック・ヒューマニズムの伝統を踏襲したにすぎないことになる。だが彼の独自性はここから一歩進めて、奢侈と学問技芸の発達とを同一線上に位置づけた点にある<sup>28</sup>。「奢侈と学問はともに生まれ、一方なくして他方がすすむことはな【p.19】」く、奢侈はつねに「退廃、奴隷状態【p.15】」をもたらす。つまり、マンドヴィルが「生きていくうえで最低限に必要なではないものすべて」と奢侈に最大限に広義の定義を与えたのと同じように奢侈を定義し、生存にとっての必要最低限とそれをわずかでも超えた余剰とのあいだに、越えてはならない壁を設けたのである。

---

<sup>25</sup> François Véron Duverger de FORBONNAIS (1722-1800), « commerce » *Encyclopédie*, t.III, p.690.

<sup>26</sup> LARRÈRE, p.147.

<sup>27</sup> *Discours sur les sciences et les arts*, dans *OC*, t.III, p.20. (以下、ここからの引用はページ数のみ本文中に記す。)

<sup>28</sup> LARRÈRE, p.62

必要の範囲を一步でも踏み越えてしまえば、人間の物的余剰への欲望は果てしなく広がり、あくなき欲望の追求は恩恵以上の弊害をもたらさずにはいられない。作法という義務が生まれたのも、ほんのわずかな余剰の出現が契機であった。食糧獲得に奔走する以外の時間（余暇）が生まれ、交際に費やされる時間が増し、自尊心が芽生えたことで、自然の憐憫の情に従っていれば傍らで苦しむ同胞の姿は見たくないはずなのに、自己の利益を冷徹に計算する自尊心が憐憫を押し黙らせ、それを見てみぬふりをさせた。すなわち「哲学が人間を孤立させる【p.178】」。わずかな物質的余剰と精神の発達とが退廃と相互隷属状態へと一直線に導くのである。進歩の正の側面を認めつつも、人間に学問技芸を発達させ、それを享受する自由を完全には与えてはならない。なぜなら、人間は中庸を知らない動物だからである。悪人ではないが人間は不完全であり、不完全であるがゆえ完全な自由を人間に与えてはならない。人間の創造物にすぎない学問技芸がどれほど発達しても、人間社会の病理を癒すには不十分なのである。このようなルソーの人間観からは、マンドヴィルとマキャヴェッリの姿が垣間見えるように思われる。反奢侈、反不平等の立場をとるルソーにとってマンドヴィルは論破すべき論者であるはずだが、『蜂の寓話』を参照したルソーは『不平等起源論』において彼の奢侈論、不平等論批判はせず、憐憫の情、奢侈の定義を借用したのみであった。反奢侈の立場をとる以上、ルソーがマンドヴィルに賛意を示すことはないが、彼の人間洞察には共感を抱いていたように思われる。また、マキャヴェッリは十八世紀の論者から嫌われた偉人の一人であったが、その数少ない賞賛者のひとりがルソーであった<sup>29</sup>。マキャヴェッリ、マンドヴィル、ルソーに共通するのは人間観、そこから演繹される現実主義的政治論である。人間は弱く、不完全であり、それを放置したままでは社会は成立しない。理想論に陥ることなく、人間の弱さを見極め、利用し、その暴走を防ぐことが政治の役割である。

これを放置すれば、悪徳の芽は育ち、成長した悪徳は美德の仮面をかぶるようになる。commerce が社会的美德の名のもとに行われ、奨励されていることが事態を深刻化させているのである。「画一的で不実なお上品さの覆いの下に[……]疑惑、猜疑、懸念、冷淡、警戒、憎悪、裏切りなどが隠されている。人びとは自分の長所を自慢することはなくても、他人の長所はけなすでしょう。人びとは敵を無遠慮に侮辱することはなくとも、たくみに中傷するでしょう。民族間の憎悪は弱まるでしょうが、同時に祖国愛も弱まるでしょう。[……]行き過ぎが禁止され、悪が辱しめられるでしょうが、他の行き過ぎや悪が徳の名で飾られることでしょう<sup>30</sup>」。本性的社交性の擁護者たちは、秀でたいという自

<sup>29</sup> Roland MORTIER, *Les Combats des Lumières : recueil d'études sur le dix-huitième siècle*, Centre international d'étude du XVIIIe siècle, 2000, p.344-353.

<sup>30</sup> OC, p.9.

尊心が徳を飾る効果を期待し、多少の虚偽の行為も黙認することで快い交際の実現を望んだが、実ははるかに陰湿で冷酷な戦いが水面下に沈んだに過ぎなかった。私的利益の追求の全体の利への昇華という幻想のせいで、文明化のもたらず負の側面があまりに見過ごされているのである。

### ミラボーにおける社交性

◇類義語としての社交性と文明化

ルソーの第二論文の翌々年に出版された『人間の友<sup>31</sup>』において、社交性は社会の主原理の一つとして考察対象とされているが、それは先の二人の思想家と同じ観点からではない。第一に、ミラボーは社交性が本性的であるか否かを問題としない。彼によれば、動物は孤独な動物と社会的動物の二種に大別されるが、間違いなく人間は後者に属す。それは推論の結果ではなく、人類の歴史、すなわち人間行動の観察結果から明らかなのであり、ルソーらのように社会の起源や自然法に依拠する必要を彼は感じていない（「事象によって証明された事実ほど、明らかな事実はない【part. I, p.12】」）。前者二人は人間本性における社交性の起源を論じたが、ミラボーはその現状および未来を問題としている。現状の問題点を把握し、その改善法を考える。ミラボーにとって社交性は、思弁の対象であるよりははるかに手に取り、観察し、操作する対象なのである。第二は、第一のように現状を観察したことと無関係ではない。ミラボーは人間の社会的本性を前提としながらも、ディドロが社交性に、ルソーが憐憫に与えたほどの絶大な力をこれに与えていない。前者は人と人、人と外界のあらゆる事象と結びつける社交性を知性、理性の発展の原動力と位置づけ、ルソーは憐憫によって性善説と呼ぶべき主張さえ唱えている。双方とも社交性／憐憫を他の相反する情念によっても揺るがされることのない普遍的本能と位置づけているが、ミラボーにおける社交性は、たえず相反するもう一つの情念との闘いを余儀なくされ、勝利するためには外界からの援助を必要とする危機的状況にある。ミラボーが社交性に対置するのは、金銭欲 *cupidité* である。金銭欲は貪欲さ *avidité* という本性の変種であり、この変種を生むのは時間の観念である。発達した時間の観念は文明人の属性である。貪欲さはあらゆる動物に共通する本性だが、動物は直近の現在にのみ貪欲であるのにたいし、人間は過去にも貪欲であるがゆえに爵位や先祖の歴史に執着し、未来にも貪欲であるがゆえに死後の名声を求める。この時間を越える貪欲さが、一方では人間の知性を発達させ、他方では蓄蔵可能な財を熱望させ、彼の貪欲さを金銭欲へと変えた。社交性と

---

<sup>31</sup> MIRABEAU, Victor Riqueti (1715-1789 ; marquis de) , *L'ami des hommes, ou Traité de la population...* Reprod. de l'éd. de, Avignon : [s.n.], 1756. (以下、ミラボーからの引用は部、ページ数のみを本文中に記す。)

金銭欲という矛盾する二情念が支配権を争って闘い、引き裂かれんばかりなのが人間であり、また人間社会なのである【p.23】。デイドロは人間の肉体的、知的渴望を「貪欲さ」ではなく「好奇心」と呼び、ルソーもこれらを幸福な時代を実現させた健全な情念として描いた。そして、なにより両者は進歩のもたらず入り組んだ光と影を描くことで、問題提起することに専念したように思われる。これにたいし、ミラボーは人間本性を他者との連帯を求める社交性として形成された絆を断ち切る金銭欲の二つに還元し、後者を抑え、前者の発展を促すその具体的施策に行を費やしているのである。社交性と金銭欲を対概念とする彼の主張は一見奇異に感じられるが、しばらく彼の主張に耳を傾けてみたい。まず、社交性は人間を同胞に近づけ、金銭欲は他者を敵と見なすよう仕向ける。「一方は徳を、他方は悪徳をもたらす。社交性は近親者、友人、公共、祖国、政府への愛着、そして私生活を輝かせる些細な徳すべてへの愛着を生み出す[...]。反対に金銭欲は妬み、傲慢さ、暴力、不正行為、冷酷さ、そして人間性を侮辱するあらゆる悪徳を吐き出す[...]【p.20】」。また前者は豊かさであり、後者は貧しさでもある。「それ[金銭欲]はけっして自身の所有物によって富むことはなく、欲心を起こした物にたいしてつねに貧しさを覚える。反対に、社交性においては集い、結びつくことのみが問題となるように、各人が冷静に自身の割り当てを持ち寄るまでだ。各人は全体に供給した物によって富み、同胞に不足している物にしか貧しさを感じない【p.24-25】」。金銭欲が貧しさとして結びつかないのは、これがつねに「余剰」を望み、「必要」を省みないからである。富は「必要、豊かさ、余剰」という三段階に区別されるが、「必要」が残り二つの基礎であり、必要がなければ残りは「宙に浮く」。これら富の秩序に照らせば、必要に欠く者は必要を望み、必要が満たされるから豊かさを、豊かさが満たされたから余剰を望むのが道理である。だが金銭欲はこの秩序を反転させ、余剰にしか目を向けない。必要の富によって支えられていない空虚な富しか望まないのである。「必要、豊かさ、余剰」は個々人についての区分だが、これを社会全体(国家)に適用すると「農業、商業、国庫」となる。農業が必要を満たし、商業が豊かさをもたらし、そのおかげで国庫が潤う。これがあるべき姿だが、真の富である食糧と生活の便益品、それを生み出す農業および人間が軽んじられ、商業の有益性は貨幣をもたらす量で、国家の豊かさは貴金属の所有量で測られるのが現状だ【p.27-29】。虚構の富を際限なく望むためにつねに渴望し、真の富を軽視するから必要すら満たされず、ゆえに貧しい。したがって欲望の秩序の回復、豊かさの実現には主導権争いにおいて社交性が金銭欲を凌駕せねばならないのである。「人民を富ませる手段は一つしかない。彼らを社交性に向かわせることだ【p.25】」。社交性とは、富の秩序の尊重を意味するのである。

社交性と金銭欲の関係は、徳と悪徳、豊かさと貧しさという対比に留まらない。ミラボーは貨幣偏重のもたらず物理的および精神的弊害を指摘してい

るが、そこには社交性と金銭欲の対比がより鮮明に現れている。貨幣偏重の第一の弊害は、記号偏重による実質的富の軽視として表れる。なぜなら、真の富である農産物や商品は生産、保存、運搬のいずれにおいても困難がつきまとうが、貨幣にはこのわずらわしさが無い。前者はそれを必要とする者にしか価値がないが、貨幣は所有者の好みそのままにかたちをかえる。人間は都合のよいものを好み、また評価もするから金銭欲に合致した富である貨幣ばかりを重んじる。貨幣の偏重が金銭欲をいっそう刺激し、実質的富、真実の軽視、虚構への嗜好を掻きたて、社交性は萎靡することになる。第二に、金銭欲の支配する社会は法の支配を免れる。「このような性質の財〔貨幣〕は法制度から逃れる。君主、法、治安、そしてあらゆる人的手段が独占と賄賂を規制するのをどれほど不可能にすることか【p.33】」。それは不正行為と強者の理論がまかりとおることを意味するのである。第三に、あらゆる共同体内部の紐帯が断ち切られる。真の富を生む貧者の労働を軽視する富者と貧者の相互依存関係、臣民と政府のあいだの紐帯、市民間の紐帯を破壊し、代わりに冷酷さ、利害関心、低劣さの支配する社会となる【p.33】。これら紐帯の断絶は国家の破綻に直結するとともに、文明国家から野蛮の世界への転落を意味するのである。なぜなら、富者と貧者の相互依存関係は「財の不平等という真の悪にたいする唯一の緩和剤」であり、これの欠如は両者の対立を激化させるからだ。他方、臣民と国家も真の紐帯がなければ、恐れのみが臣民を服従させるが、恐れはきわめて脆弱な絆にすぎない。真の紐帯の欠如とは、国家の短命をも意味するのである。1759年にミラボーはこう繰り返している。「政治（ポリス）は、諸社会の紐帯以外のなにものでもない<sup>32</sup>」。国家と臣民間の紐帯は前者が臣民に与える愛、外国からの保護、市民間の感情（市民間の相互の評価や意見）および市民間の秩序、すなわち「安全と保護」を保証することによって示される。他方これを受ける臣民は、君主に敬意と服従を約束するとともに、臣民同士が愛しあうことで君主への愛を示す。この双方の愛は商業活動と同様に金銭で表象され、臣民は税金を納め、国家は臣民に奉仕する役人を雇用することで臣民の便宜をはかる。この双方の安全と服従の交換、愛と愛の交換が「循環」を生み、これが国家のすみずみに行き渡ることによって国家は維持されるのである。つまり「とりわけ正義、寛大さ、穏やかさが国家を持続させ、安全にする【part. II, p.29-33】」。金銭欲は紐帯を絶ち、国家を弱体化させる。正義、寛大さ、穏やかさの源である社交性は紐帯を形成し、国家を維持する。政治とは社交性の維持なのである。

さらに、農業と技芸・商業の対比もここに重ねられる。もっとも社交的な技芸である農業の従事者は、富者・貧者を問わず歓待の精神に満ちている。「職人が売るためにひけらかし、飾りつけるものを〔庭を耕す〕貧者は何気なく与

---

<sup>32</sup> *Les manuscrits économiques de François Quesnay et du Marquis de Mirabeau, ... inventaire, extraits et notes par Georges WEULERSSE, P. Geuthner, 1910, p.22.*

える」。農業は与え、技芸は利益を求め。この原則は物理的富以外にもあてはまり、農業従事者は発見した知を分け与え、技芸従事者は秘密にする【part. I, p.97-98】。孤立したままでは弱く、他者との連携によって安全および食糧を確保し、知を発達させた人間、ディドロが描いた人間をミラボーは農業従事者の属性としている。他方、諸技芸に従事する者の世界は、商品の実体より見かけや換金価値によって評価する金銭欲に支配された社会である。農業の精神である社交性は富および知的、精神的財の共有と分配、商業によって具現化されている金銭欲はその強奪、独占を、前者は法の遵守、後者は暴力による支配を意味する。したがって、法の役割は社交性を伸ばすことにある。「実定的法の基礎は、財および社会の諸恩恵の分配、そしてそれにたいする各人の権利の保持である。思弁的法の基礎は、不安および貪欲さを社交性および真実へと舵取りし、金銭欲および幻想へ逸走せぬよう絶えず配慮することなのである【p.35】」。ここで、ミラボーは二つの法について述べている。一つは思弁的法、もう一つは実定法であり、両者が両輪となっはじめて社交性が金銭欲を凌駕することが可能になる。その各々の役割であるが、思弁的法の目的を金銭欲の抑圧と考えたら正確ではない。そもそも金銭欲とは貪欲さの変種であり、ミラボーによれば人間の知的発展を促す動力である貪欲さ自体は悪いものではない。問題は、その扱い方にあるのだ。引用中にある「不安」も同様である。不安も本性に由来する情念であり、不安の軽減を欲せしめるために不安は善を求める原動力ともなる。しかし、貪欲さと同じく不安はともすれば暴走し、善 bien を求めるはずが善を入手しても満ち足りずに最善 le mieux を求め続ける。だが「最善を追い求めるほど、善からは遠ざかる【p.118】」。善を超えたその向こうに、善以上のものはないのだ。しかしながら、最善ではなく善を求める社交性という徳は、ルソーやデュクロのような中庸という均衡状態を模索しているのとは異なる。貪欲さや不安を力づくで抑止するのではなく、またある静止状態を求めるのではなく、これら激しい情念を「舵取り」し、暴走を妨げ、その力を善の実現のための動力に転換することである<sup>33</sup>。政治権力の役目はここにある。習俗を維持するための政治の不断の配慮、舵取りが問題なのである【p.23-24】。それがもう一つの法、実定法の役割である。実定法の役割は社交性の発達を促す制度、すなわち富の平等な配分とその権利の保障にある。また、ここにはもはや富と徳の無条件の対立関係はなく、あるのは真の富と偽の富および欠乏との対比である。偽の富と同様に欠乏によっても貪欲さは金銭欲に向かって暴走し、これがますます人間を真の富から遠ざける。これにたいし富は真であれば増大し、分配され、ま

---

<sup>33</sup> 周知のように、商業活動においても同様の指摘がなされている。商業は技術によって制御可能な活動として認識され、商業を語る言葉が戦闘用語からダムや堤防を語る技術者の言語へと移行した。LARRÈRE, p.125; 阪上孝「空間の政治経済学」17-46 ページ; ハーシュマン前掲書。

すまず増大するという持続的拡大の循環に乗ることで貪欲さをしかるべき方向に導き、金銭欲を鎮める。富の欠乏は貪欲さを不必要に刺激し、金銭欲に至らせる。ミラボーは真の富を徳とみなし、貧乏を悪徳と結び付けているのである<sup>34</sup>。「社交性を愛せ、金銭欲を抑圧せよ」。社交性を鼓舞すれば金銭欲は萎え、反対に後者が勢力を増せば前者は衰える。統治術とは君主が自らの所有物である国内の物質的富および人的資源を最大活用する術であり、社交性の鼓舞および金銭欲の萎靡はそのためのもっとも単純かつ本質的の原則である。ミラボーは君主に選択を迫る。「一方は豊饒の角（コルヌ・コピア）、他方はパンドラの箱。[豊饒の角に]注ぐか、[パンドラの箱を]開けるかは、あなた次第なのです【p.35-36】」。

社交性についての最後の指摘をするまえに、ここで一旦、彼の社交性の概念についてまとめておきたい。第一に、ミラボーの「社交性」は人間の物質的および精神的必要の平和的な、且つ過不足のない相互充足、そのための制度までを包括する概念であり、彼はこれを「有益性」ともいい換えている【p.392】。また、その語を用いずとも「文明化」とも同義である。実際、civilisationの語を見出し語に採用した最初の辞書の一つである1771年の『トレヴー辞典』は、『人間の友』を引用しつつ「文明化は社交性の意で用いられている」と付記している<sup>35</sup>。ここで注意すべきなのは、社交性が文明化を意味するとしても、それに対置された金銭欲は野蛮を意味しないということである。先に確認したように金銭欲は時間の観念が芽生えた文明人の情念であり、未開人の貪欲さと区別されていた。社交性の、文明化の敵には、野蛮、粗暴さは想定されていないのである。「いくつかの粗暴な情念を除けば[...][社会を荒廃させる悪の]残りの大半は金銭欲、嗜好と世評の富の占有欲に由来する【p.26】」。悪とは物理的な粗暴さではなく、貨幣や他者からの評価のような想像力の産物に由来するのであり、実体がないからこそ手ごわい。いい換えれば、文明化の敵は想像力によって実体と見なされた記号への暴力的欲望に由来するのである。この富に群がる人間も同じく偽の顔を見せる連中である。金銭欲の支配する社会とは「公然の泥棒あるいは偽装した泥棒、行儀ただししい強盗」の世界である【p.276】。それは法ではなく力に訴え「互いに殺しあうことに熱中する」弱肉強食の世界であるが、社会的認知を受け、善人の仮面をつけてやってくる狡猾な、そして狡猾であるだけにいっそう凶暴な強盗の世界であり、空腹ではなく評価欲や貨幣欲を満たす富をめぐる恒常的な闘争の世界である。自然状態が議論上の操作概念であるかもしれないのにたいし、こちらは行過ぎた文明化の追求によって現実

<sup>34</sup> これはモンテスキューやルソーによる富と徳の非両立性とも、貧者にイエスの似姿を見るカトリック教会の教えとも異なる。ヴレルスのようにミラボーの思想を「封建領主的、カトリック的」と形容するだけでは不十分であることの一例である(WEULERSSE, p.22.)。

<sup>35</sup> « civilisation », *Dictionnaire de Trévoux*, t.II, 1771.

に到来しうる不吉な未来図なのである。

「社交性」が「文明化」の類義語であるならば、この観点から彼が産みの親とされる「civilisation」の概念を再考する必要があるだろう。以下に指摘する最後の社交性の様相は、「civilisation」の語が初出する直前の考察において現れる。

第一部第八章「労働と貨幣」における社交性と金銭欲は、秩序と無秩序の対立関係を意味する。ミラボーの表現を用いれば、社会とは一台のチェンバロである。弱音のキー、強音のキーなど異質のパーツが混在するが、各パーツが各々の義務を果たし、協働することで調和を実現するための集合体であり、その奏者は政府である。個々のパーツは、現実社会での諸職業に対応する。異質な複数の職業による調和の実現の鍵は、各職業やそれらを構成する各技芸が相応の社会的報奨を得ること、すなわち評価と保護の分配にある。しかるべき報奨が各々の職責を自覚し、それをまっとうするための原動力となるからだ。その報奨には二種類あり、一方は名誉と評価、他方は奨励と保護である。名誉と敬意という気高い原動力によって導かれるべき諸職業に名誉と敬意は配分され、気高さに欠く諸職業には奨励と保護が与えられる。こうして、各職業にたいして払うべき敬意や保護の度合いを正確に定めることで、「名誉と評価 [...] 奨励と保護を各職業に割り当てるための評価の体系がつけられねばならない」。敬意と保護の正確な分配は義務の遂行の原動力となるばかりか、他の諸職業への妬みを防ぎ、職業間の連携を促す。さらに、何にもまして重要なのは正当な評価は人間の評価欲を適度に満たし、貨幣がこれら職業の報奨となることを妨げる点にある。「あらゆる金銭的差別化はわれわれを後者 [金銭欲] に向け、名誉と評価という刺激は金銭欲からわれわれを引き離し、社交性へと向ける」【p.375-376】。広義での富の分配を主張すると同時に、ミラボーはその分配の公正さを求めているのである。富の公正な分配は、第一に分配される富の十分な量の確保、第二に社交性（強奪ではなく分配、力ではなく法の遵守と連携、幻想ではなく真の富の重視...）の鼓舞を必要とする。そして第三には、社交性の鼓舞のための政治権力の介入であり、これがここで提案されている評価と保護の分配システムである。公正な分配を原動力として人類の知的・物質的・精神的富の総量は増し、第一の要件である一定量の富の維持が可能になるのである。また、彼にとっての公正な分配とは、公益への貢献の度合いに応じた分配を意味する。ミラボーは既存の身分秩序と有益さに応じた評価の混合した社会的階梯を想定しており、この序列に従うことで公正な分配が実現される。社交性とはこの評価の体系によって具現化され、強化される秩序そのものでもある（これが社交性の最後の様相である）。そして、ここでやっとわれわれはミラボーの文明化の概念に到達することができる。評価の体系の礎となる秩序についての記述中に「文明化」のことばが現れるのである。

#### ◇文明化

まずは該当箇所を改めて引用してみたい。

「各職業に表すべき評価の度合いを定めるためには、それらの任務の目的とこの徳〔社交性〕との関係を分析する必要がある。議論の余地なく、〔…〕宗教は人類にとって第一の、且つもっとも有益な制御装置である。つまり、宗教は civilisation の第一の原動力である。civilisation はわれわれを諭し、友誼をたえず喚起し、心を穏やかにし、精神を高める。大抵、われわれは他者の財/幸運を羨むが、civilisation が報いと恩恵の場を無限の領域に拡大しつつ、われわれの想像力をたくましくさせ、導き、他者の財/幸運に配慮するよう仕向ける【part.I, p.377】」。

この評価の体系の上位に立つのは習俗の番人である聖職者である。政治の目的とは社交性の鼓舞であり、社会には社交性への貢献度に応じたヒエラルヒーが確立されねばならない。このヒエラルヒーにもとづき評価が分配され、そうすることで社交性はますます活性化するという望ましい循環が生まれる。聖職者は社交性の、すなわち文明化の第一の原動力となるがゆえに首位を与られているのである。それから、この引用の直後にはこう続く。「宗教の指導者の次には祖国の防衛者がくる【*Id.*】。」さらに先には「法の維持と執行を担当する者が〔…〕先の二身分のあとに続く【p.380】」。そして最後に「彼らの創意工夫によって必要財、便益品、生活の快適さを無限に増す人びと【*Id.*】」が位置づけられる。最後の集団の内部も、食糧供給者である農民を筆頭に国家の繁栄への貢献の度合いに応じて序列化されている【p.377-383】。つまり、聖職者の次には祖国に自由と安全をもたらす軍人、法の番人である司法官がおり、聖職者を含めたこの三社団が国民を代表する。最後に、必要、便益、快適さをもたらす多様な富の担い手、すなわち「第三身分」がくる。さらに、学問、芸術、自由学芸、機械技芸の従事者も一集団をなす。彼らの職務はポリス（統治機構）という建造物を住みやすく快適にし、輝かせるためにある。彼らの職務も「社交性、すなわち公的有益性に導かれ【p.392】」、且つ彼らの才に応じた正当な評価と敬意を受けねばならない（先述のように、社交性と有益性は同義語である）。このように、「文明化」への貢献のしかたおよびその程度によって、社会の階梯は決定しているのである。一人の君主、顧問役を務める三社団、労働し、産業に貢献する残りの全職業が美しい三角形をなし、政府主導のもとで評価と保護の交換、分配、各職業による義務の遂行によって civilisation を進展させる。これが国家のあるべき姿である。したがって、以下のような社会貢献と評価の分配を君主は心がけねばならない（ここでは、既存の身分秩序とは異なる三身分によって説明されている）。「偉大な者たちを愛せよ、中層者を支えよ、細民に名誉を与えよ【p.192】」。ここで援用されているのは、強者に謙虚さを教え、弱

者には敬意を示すことで、否応なく現存する不平等による軋轢を緩和する礼節の原理である。「強者に愛を」「細民に名誉を」与えるとは奇異に思うかもしれないが、熟慮の末の分配だと断りつつ、ミラボーはこれに説明を加えている。偉大な者を愛せよ *aimez les grands*。そうすることで、彼らに下位者を愛することを教え、貨幣ではなく臣民が富み、増えることが彼の名誉を支えることに気づかせる。細民に名誉を与えよ *honorez les petits*。細民とは農業従事者を指す。不幸な境遇がゆえに、彼らは絶えず社会的上昇に野心を燃やすが、彼らを農村に留めるためには、引き止める何かが必要である。「細民に名誉を与えない限り、競争と進歩に必要な豊かさを維持することは不可能である【p.196】」。ミラボーがもっとも辛辣なのは、次の中層者にたいしてである。中層者を支えよ *appuyez les médiocres*。ミラボーによれば中層者とは徳に満ちた家内生活や家柄を保障する古文書に誇りを抱かずにはいられない「田舎者」である。しかし彼らのうぬぼれは、国家に人口および産業という富をもたらす有用なうぬぼれである。また、彼らは貧しさには耐えられない。貧困は産業の担い手であるはずの彼らを絶望させ、絶望の淵に立った彼らは身を落とし、怠惰に生き、祖国を捨てる。「あなたの軍隊の役職、あなたのささやかな快樂の施し、あなたの国家の偉大さの余剰は彼らのためにあるのだ」。したがって、彼らには職と娯楽と威信を与え、自負心を満足させねばならない。それさえすれば、彼らは必ずや国家にとって非常に有益になる。「彼らが父のつらい老後を支え、家内の多産を促進し、甥たちの世話をするために、彼らを支えなさい」。彼らのうぬぼれは「国家の苗床」なのである【p.193】。ここにミラボーにおける「文明化」の輪郭がしだいに現れつつある。社交性の発達を文明化といい換えた点ではデイドロとよく似ているが、その手法はまったく異なる。ミラボーの「文明化」は社会的分業、およびその前提条件となる不平等を前提とし、この不平等は評価と保護の正当な分配によってバランスがとられる。下層の者にほど負荷がかかるため、彼らは「最大の配慮を受けるに値する」【p.19】<sup>36</sup>。ミラボーは不平等という公正さ、不平等のなかの公正さを求めているのである。文明化とは君主と全臣民の連帯、連帯による富の産出、名誉（評価）と保護、そして富の分配による富の産出作業の継続、促進、そしてこれらを支える規範意識、すなわち社交性なのである。また、ここにミラボーにおける交換原理を垣間見することもできる。ミラボーは

---

<sup>36</sup> ミラボーにおける不平等と公正さのバランスは、法による不平等のなかの公平の維持を説いたヴォーヴナルグの考えに通じる。「身分の不平等を妨げることが絶対的に不可能な状況において、法は各人の権利を定め、それを保護する。[ ... ]よって今日では、あらゆる身分は平等である。もしくは、必要に迫られて不平等である。前後いずれの解釈においても、公平さとは不変的に人民の相互の権利の維持に存し、法の目的はまさにそこにすべてある」VAUVENARGUES, *Le Capitaine Luc de Clapiers, Marquis de* (1715-1747), *Introduction à la connaissance de l'esprit*, 1746, p.56.

身分制原理の擁護者であり、「秩序」とは身分制秩序を意味している。そして階層的な社会における国家と臣民間の愛と保護の交換、市民間の相互の評価の交換は、いずれも身分制秩序を制度化する方向に作用し、この交換活動の活性化によって秩序は強化され、国家は安寧を得、豊かさが実現される。これがミラボーによる文明化なのである。臣民はそれぞれの身分に応じて宗教、防衛、法、農業の分野で公益に貢献し、それにたいする報奨として、君主は臣民に保護を与える。分配される報償とは臣民の身分に応じて、愛(偉大なものへ)、名誉(細民へ)と異なる「財」を指す。臣民のあいだの交換も同様に、各身分はそれにふさわしい所産を有し、相手の身分にふさわしい「財」を与える。つまり、ここには国家の貢献の度合いに応じた適正な富の分配を意味するアリストテレス型の交換原理が認められるのである。

これまでの研究で、ミラボーにおける文明化の概念と宗教との関係は研究者にとっての悩みの種であり、多様な解釈が提出されてきた。たとえば、バンヴェニストの研究は文明化概念にかんするもっとも基本的文献の一つであるが、宗教との関係についてはやや強引に決着をつけた感が拭いがたい。「たとい [...] ミラボーが宗教を『文明化』の第一の要因と数えたとしても、文明化とは楽観的且つ断固として非神学的な社会の発達の解釈であった<sup>37</sup>」。バンヴェニストの解釈を踏襲したスタロバンスキーは、ミラボーによる宗教の役割の再評価が反啓蒙思想を掲げる論者によって好意的に受容されたことを指摘したに留まる<sup>38</sup>。後述するように、既存の研究では「文明化」という新語と「進歩」の概念は同一視されてきた。その筆頭にあるバンヴェニストおよびその継承者にとって、文明化と宗教賛美の関係は非常に厄介で、願わくば捨象したい側面であり、いずれも正面から論じることを避けたような印象が残る。そうでなければ、ヴレルスのようにミラボーの思想を「封建領主的、カトリック的<sup>39</sup>」と断定して決着をつける論者もいる。とりわけ、ヴレルスはケネーによるミラボーの教化という図式で理解するため、ミラボーの前近代的思想をことさら強調するきらいがある。「人間は利点を見出さねば、けっして集うことはない。その利点の中心および源泉とは、美、善、正義、調和の存する神である<sup>40</sup>」。この引用から、ミラボーにおける文明化された利己的人間は純益ではなく神を求めるとヴレルスは指摘するが、ミラボーの「社交性」はたしかに真の利益を求め、また真の利益は神のみではないことも先に確認したとおりである。思想家ミラボーは近代主義者と伝統主義者の二つに分裂し、長らく放置されてきたのである。これ

---

<sup>37</sup> Émile BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, 2 v, 1966-c1974, t.I, p.340-341

<sup>38</sup> スタロバンスキー、4 ページ。

<sup>39</sup> WEULERSSE, p.22.

<sup>40</sup> WEULERSSE, p.22.

にたいし、デイドロを中心とする同時代人の「文明化」概念を考察したゴッジは独自の見解の提示に成功している。彼によれば、当時の現実社会における「文明化」の担い手は未開人の地でキリスト教化に取り組んだ宣教師たちであった。教導し、模倣させるフランス人宣教師の「穏やかな」文明化の手法は、「破壊的」なスペインの征服者（コンキスタドール）の手法と対比され、イエズス会に好意的でない啓蒙思想家も含めて高く評価されていた<sup>41</sup>。ミラボーはこのような宣教師による文明化を範とした、というのがゴッジの解釈である<sup>42</sup>。civilisationの語がはじめて用いられる第一部第八章において、文明化された社会における宗教の役割について熱弁をふるうミラボーが宗教を重視していた点は疑いを得ない。たとえば、折りしも『人間の友』の執筆時期に話題になっていたパラグアイの宣教活動に彼が関心を抱いたとしても不思議はないだろう。しかしながら、ゴッジの見解の妥当性を部分的に認めたとしてもまだ疑問は残る。というのも、宗教については説明されても、それに続く第二、第三の原動力である祖国防衛や立法・行政、富の生産の役割の説明にはならないからだ。そもそも、従来の研究で文明化と宗教の関係のみが注目されてきたのは、単に civilisation ということばが「宗教」を取り上げた先の引用部で登場するからだと思われる。触れたくない宗教との関係に触れずには済まないとバンヴェニストが判断したのも、そのためであろう。しかし、宗教が首位を占めたとしても、文明化の原動力として唯一の地位を与えられたわけではない。「文明化の」と明示されていなくとも、その第二、第三、第四の原動力がその直後で論じられていた。当該箇所の文脈全体を考慮するならば、文明化と宗教の関係のみを個別に論じることはできない。考察されているのは評価と保護の分配というヒエラルヒーであり、異質なパーツの協働による「文明化」なのである。

さらに、再び引用に戻って、別の観点から文明化の概念を検討してみたい。次なる問いは、新語を作る際にミラボーがいかなる類概念を参照し、それらとはいかなる点で異なるのか、である。文明化も、まず精神の洗練からはじまる。それは他者と交際し友情の絆を結ぶこと、自我の暴走にブレーキをかけ、他者と全体の利に思いをいたすことである。また、文明化によって、義務にたいする正当な報奨および恩恵を得られる場も無限に拡大する。つまり文明化とは、正義の実現でもある。宗教によって悪しき情念は社交性に転換され、さらに軍人および司法官の働きによって祖国の安寧への献身および遵法精神が育まれ、第三身分がもたらす物質的豊かさは同時に習俗の純化に寄与する。文明化とは各鍵盤が異なる音を発し、それを和音にまとめる国家的共同作業、すなわ

---

<sup>41</sup> 同様のスペインへの批判は商業論においても展開され、貨幣収集に専心し、技芸の育成を疎かにしたスペインやポルトガルの手法が、彼らの国力衰退の主原因とされている。(MONTESQUIEU, EL XXI, 22 ; FORBONNAIS, « commerce » *Encyclopédie*, t.III, p.690.)

<sup>42</sup> GOGGI, p.366-367.

ち社交性の実践なのである。

社交性と文明化の共通点はまだある。先に確認したように、社交性の敵は粗暴さや野蛮ではなく、行過ぎ、逸脱した洗練であった。同様のことは「文明化」にもあてはまる。上述したような精神的・物質的洗練は同時に、他者に安心感を与える穏やかなふるまいや話し方を定めた慣習的法の尊重も教え、それによって習俗の洗練が促される。だが、文明化の道にも落とし穴はある。ミラボーは『人間の友、あるいは人口論』(1757)と対をなすはずの著作、『女性の友、あるいは文明化論 *L'Ami des femmes ou Traité de la civilisation.*』の冒頭部の手稿を残しているが<sup>43</sup>、そこで問題となっている「文明化」の敵は、いまだ文明化されていない外部からではなく、進歩の恩恵に浴したその内側からじりじりと迫ってくるのである。

「[ ... ]もしもわたしが、civilisation とは何をもってしてそうだと考えるのかと尋ねたとすると、たいていの人はこう答えるであろう。『civilisation とは、ある人びとの習俗が穏やかになることであり、都会的な洗練であり、礼節であり、ふるまいについての知識が広く浸透し、礼儀の規則が守られ、細々とした法の代わりをなすことである』と。そうしたものはすべて、わたしから見ると美德の仮面をあらわすものであって、その素顔ではない。そして civilisation が美德に実質を与え、それを形として表すのでなければ、civilisation は社会のために何もしないことになる。いまお見せしたばかりのすべての要素によって穏やかになった社会の中心からこそ、人類の腐敗は生まれるのである<sup>44</sup>」。

文明化による洗練は「美德に実質を与え」、美德の表象として穏やかなふるまいを生むが、これが行過ぎれば表象である仮面が本質以上に重んじられ、実体を欠いた空虚な穏やかさが人類を蝕みはじめる。文明化にたいする危惧は社交性にたいする危惧と重なり、また *politesse* や *civilité* にたいして同時代人が抱いた懸念とも非常によく似ている。彼が *civilisation* という新語をつくるにあたって、これらの概念を参照したことは間違いないが、同時に既存の概念では言い得ないことがあったからこそ新語を提案したのでだろう。では、既存の概念との違いはどこにあるのか。この問いにたいし、*civilisation* という概念の誕生にかんするこれまでの研究が「進歩」の概念を強調したことは周知のとおりである。ある状態から別の状態へと移行する運動を意味する接尾語 « -isation » によつ

---

<sup>43</sup> ヴレルスによれば「おそらく 1768 年ごろ」の手稿。同様に、彼によれば 1757 年に刊行された『人間の友』の執筆およびおそらく印刷も前年の 56 年までに済んでいた。(WEULERSSE, p.3, 19-20.)

<sup>44</sup> BENVENISTE, t.I, p.336-345. (下線部は手稿でも下線によって強調)

て、ある静止状態を表す接尾語 « -é » が表し得なかったニュアンスが加味されたという主張である<sup>45</sup>。しかしながら、『人間の友』『女性の友』、そして数年後の『税制論<sup>46</sup>』(1760)における「文明化」とは、必ずしも未来にむかって一直線に上昇する運動ではなく、行過ぎると急下降して起点もしくはそれ以下にまで落下する危険をともなう運動であった。おまけに、その危険は洗練の道を歩むフランスにはけっして無縁ではない。なぜなら野蛮から洗練、洗練から墮落という循環運動を起こすのは他でもなく civilisation 自身だからだ。「civilisation によって野蛮から退廃へという自然の循環が生まれる【part.II, p.468】」。別の箇所では、こういい換えてもいる。「草木を突らせた同じ物理的原動力の作用が、草木を腐敗にまで至らしめる【part.I, p.118】」。新芽は実ったがために腐る。そして、進歩したがために到達した退廃は、野蛮以下の状態かもしれないのだ<sup>47</sup>。「円において 1 度の地点にもっとも隣接しているにもかかわらず、もっとも異なるのは 360 度の地点である【part.II, p.328-329】」。再び civilité および politesse に戻ると、両概念が闘うべき敵はその外部にある「野蛮」「粗野」「野鄙」であったが、それらから一定の距離をおいたフランス社会の現状においては、行き過ぎた穏やかさが新たな敵として加わった。ミラボーはこれをさらに一歩進め、外界の敵はほとんど等閑視し、最大にして唯一の敵を文明化自身、すなわち「金銭欲」と言明するに至ったのである。換言すれば、民衆的とのレッテルを貼られる以前の civilité および politesse と civilisation の違いの一つは、名指しされた敵の違いにある。ゴッジによれば、バンヴェニストが描いたような野蛮から文明へと至る自然で、継続的な運動、「恒常的進歩」の概念が出現するのは十九

---

<sup>45</sup> Lucine FEBVRE, *Civilisation. Le mot et les idées* (Paris, 1930), p.1-55 ; BENVENISTE, idem. ; スタロバンスキー邦訳 1993、3-57 ページ ; PONS 1992, p.19-32.

<sup>46</sup> 「われわれの先を行き、文明化の循環を辿ったあらゆる国家の例は、個々の点においてわたしが先ほど証明したことの証左となるだろう l'exemple de tous les empires qui ont procédé le nôtre et qui ont parcouru le cercle de la civilisation serai dans le detail une preuve de ce que je viens d'avancer. »(p.99) 」

<sup>47</sup> この野蛮 - 洗練 - 墮落の円環は、モンテスキューが『ローマ盛衰論』のなかで示した生誕 - 発展 - 没落のサイクルに、さらにヴィーコの「変転と循環」の理論にさかのぼることができるだろう。最初は野蛮だった民族が文明化した国民になり、文明が彼らを偉大な礼節ある国民にするが、同じこの礼節が彼らを脆弱にし、彼らは征服され再び野蛮になる。このサイクルは十八世紀の歴史叙述における一つのモデルとなる。(アザールはこれをモンテスキューの及ぼした最大の影響の一つに数えている)ミラボーは、螺旋状に進展するヴィーコの循環理論により忠実である。(ポール・アザール『十八世紀ヨーロッパ思想 モンテスキューからレッシングへ』小笠原弘親他訳、行人社、1987 年、245-246 ページ (OR: Paul HAZARD, *La pensée européenne au XVIIIe siècle de Montesquieu à Lessing*,1946)参照)。

世紀以降である<sup>48</sup>。ミラボーにおける「文明化」は進歩の概念である以上に、進歩への危惧の概念といっても過言ではないのだ。

とはいえ、civilisation は進歩を否定する概念でもない。この新語を作る際に彼が参照したのは、語幹を共有する civilité ではなく politesse であろう。彼は『人間の友』で一度だけ « civilité » の語を用いているが、「未開人」の属性として挙げ、また同概念を丁寧に論じる必要も感じていない【part.III, p. 285-286】<sup>49</sup>。他方、「politesse」は両義的な側面を持たせている。彼はこれを「礼節」ではなく、より広義の「洗練」の意で用いているが、第一に都市の規範を意味する politesse は「怠惰」「貪欲」「奢侈」と容易に結びつき、洗練された都市民と野鄙で粗野な農民を差別化し、結果的に農民の、そして農業の軽視を助長する危険な規範と見なしている【part.I, p.131】。他方で politesse は身分の混同を妨げ、身分秩序の維持に寄与する。つまり「洗練 politesse」が身分秩序の表象であれば善、表面的で、たやすく模倣され、よって差異化記号として機能不全に陥れば悪なのである<sup>50</sup>。以上をかんがみると内面と外見の乖離による内部腐敗の危険に晒されている点、身分秩序を前提とするという2点において「文明化」および「社交性」と「洗練」には共通点がある。しかし「洗練」が一つの状態であり静態的な規範を指すのにたいし、「文明化」および「社交性」には原動力があり、それによって運転し、進まねばならないものであることは先述のとおりである。だが他方では、ミラボーにおいて運転は必ずしも前進を意味しない。前進が必ずしも好転を意味しない以上、「文明化」には具体的施策によるしかるべき方向への誘導、すなわち改革が必要なのである。進歩の意味が未

---

<sup>48</sup> GOGGI, p.362.

<sup>49</sup> « Prospérant comme guerriers, ils déclinerent comme citoyens, si-tôt qu' ils eurent pris des grecs la manie de traiter de barbares les étrangers, jusqu' aux temps où ces barbares étoufferent enfin leur civilité, comme le feront toujours tous barbares qu' on regardera constamment comme tels.»

<sup>50</sup> 「社交性」と「金銭欲」が真と虚構、必要と余剰、健全な富と富の濫用、秩序と秩序の反転という関係で結ばれており、金銭欲は社交性の墮落形態であった。同様に、「洗練」の墮落形態は「奢侈」である。奢侈は過度の洗練、富の濫用、必要を満たす富、真の富を生む労働を軽視させる虚構の富である。また、「洗練」は秩序を意味し、「奢侈」は秩序の反転を意味する。よって、奢侈はその豪華さ、壮麗さがゆえに過度や濫用なのではなく、身分を混同させるがゆえに濫用である。一部の者にのみ許された洗練は身分秩序を象徴するのにたいし、誰にも獲得しうる奢侈は秩序壊乱の原因となる【part.II, p.328】。この点は、以下の奢侈と豪奢 le faste との区別に明らかだ。「習俗における豪奢 le faste、壮麗さ la magnificence、威信は強力な君主制国家では難点であるどころか、すべてがあるべき場所にあることの証左である」。豪奢は「市民間の秩序と身分を監視する支出」であり、奢侈はその反対に作用する【Part.III, p.516-522】。

だ希薄な十八世紀の「文明化」は、社会的、政治的改革を意味するのである<sup>51</sup>。評価と保護の体系、身分秩序の維持、農業、農村振興、人口増加はその推進力となる具体的施策である。そのために、偉大な者たちには国家を支えるよう求め、代わりに名誉を約束した。細民には保護を与え、代わりに農民として留まるよう求めた。そして中層者の自己愛を刺激し、彼らが人口、産業の牽引役を務めることが期待された。デュクロが、*politesse* と区別して「文明化された *policé*」「文明化する *policer*」を用い、これらに教育という原動力を与えたように、ミラボーは政治・経済・道徳的な具体的改革の必要性を「文明化」という語によって主張したのである。

\* \* \*

以上、三者の社交性論を見たが、このなかでルソーおよびミラボーが次章の分析対象である世紀後半の処世術書において直接的、間接的に言及される思想家である。思想家としての両者の立場は異なるが、処世術書の筆者がもっとも敏感に反応したのは、彼らの反都市的・商業的文明化論である。ルソーは交換にもとづく商業および礼節による、ミラボーは農業軽視がもたらす金銭欲の暴走による真の政治的・社会的紐帯の腐敗を訴えた。世紀後半の処世術書では都市的・商業的文明化を脆弱さ、狡猾さ、偽の欲望と結びつける両者とよく似た主張が散見されるのだが、ルソーはその過激さが嫌われ、むしろ批判の対象とされる。特に、彼の本性的社交性の否定は徹底的に非難されるが、かといって、デイドロのような政治権力の介入しない自由な学問、技芸、それによる商業および産業の発達という社会発展の絵図が描かれることもない。また、処世術書の著者たちはルソー流の奢侈批判を好んで展開するが、適度な安楽さ、快適さ、豊かさの追求を否定することはなく、必要と奢侈の境界線を厳格に定め、あらゆる学問技芸の発展を退廃の道と確言するルソーに同調することもない。また、ルソーの不平等批判も非現実的の一蹴される。著者たちが求めるのは秩序であり、無軌道な自由や完全な平等は想像だにしないし、また恐れを抱かせるものでしかない。極論と秩序の壊乱を嫌い、ルソーの過激さを敬遠する穏健ルソー主義、あるいは矮小化されたルソー主義が少なくないのだ。他方、ミラボーは道德の師として言及される。ショヴリンによれば、農業振興にもとづく国富の増大および貴族の再生を唱えるミラボーの主張は、地方の富裕貴族 宮廷の大貴族に富、権力において劣る中層貴族 に強くアピールした。中層に甘んじる彼らの利害の擁護者として、そして領主貴族の理想郷としての田園生活へのノスタルジーを抱く彼らの心情の代弁者としてミラボーが歓迎された

---

<sup>51</sup> GOGGI, p.362.

という<sup>52</sup>。このミラボーを支持した読者には、以下で検討する十八世紀後半の処世術書の著者や読者が加わるだろう。『人間の友』は経済思想史では評価が低い  
が、習俗の歴史においてはその商業的成功は看過することはできない。処世術  
書では『人間の友』の主張をなぞるのみならず、同著の人気にあやかっただ連  
の「...の友」という作品が、それぞれ別の執筆者によって1760年代に相次いで  
刊行されている。「...の友」といえば1780年代の定期刊行物、ベルカンの『子  
どもの友』がまず念頭に浮かぶが、同作品は両親とともにその子どもを対象と  
し、少年少女が主人公として登場するおとぎ話形式の道徳書である<sup>53</sup>。しかし、  
60年代の『女性の友』『青年の友』『少女の友』を含む処世術書は青年以上を対  
象とした書物で、扱うテーマは学問、礼節、恋愛、結婚、育児、教育、健康、  
労働、財産管理、都市習俗と農村習俗の比較、余暇と多岐にわたる。一見する  
と無関係なテーマの羅列のようだが、これらはすべて家内経済（家政論）とい  
う枠組みに収まる。1730年代のクラヴィルは自著をラ・ブリュイエールの著書  
をより平易にした「商人の手に届きやすい<sup>54</sup>」書物と位置づけたが、世紀後半に  
言及されるのは頻度の点ではラ・ブリュイエールに及ばないがミラボーで  
ある。『女性の友』の著者ブディエ・ド・ヴィルメールによれば、女性に語りか  
ける同著は『人間の友』ほど「高尚な調子ではなく、いふなれば実際上の問題  
を扱う<sup>55</sup>」作品である。そのことばのとおり、ミラボーが国家レベルで論じた人  
口問題は、各読者にとっての恋愛、結婚、育児問題であり、農業問題は個々人  
のレベルにおける農場経営者と小作人の結ぶべき人間関係、経営者の奢侈的消  
費の削減として論じられる。彼らの労働、勤労意欲の刺激が富の生産性を高め、  
彼らの消費行動が富の循環もしくは滞留を決定し、国富の拡大を左右するの  
である。また、彼らの結婚観、家族観、労働観を決定付けるのが彼らの習俗で  
ある以上、家内経済の健全化は習俗の健全化からはじまる。アベ・レールは少女  
向け教育書の必要性を訴えるには、次の一言で十分だと判断したようである。  
「通常、女性のおこないが各人の、家族の、そして社会全体の幸福や不幸に多  
大な影響を及ぼすことは周知のところである<sup>56</sup>」。個々人、家族という小社会、「社  
会」の規模の異なる社会の構成要素が一直線に結ばれ、一個の石を落とせば波

---

<sup>52</sup> John SHOVLIN, *The political economy of virtue : luxury, patriotism, and the origins of the French Revolution*, Ithaca : Cornell University Press, 2006, p.70-71.

<sup>53</sup> 参照；天野知恵子「革命前夜の子ども・家族・社会 アルノー・ベルカン『子どもの友』の世界」、『フランス史からの問い』服部春彦・谷川稔編、山川出版社、2000年、126-150ページ。

<sup>54</sup> CLAVILLE, p.17.

<sup>55</sup> BOUDIER DE VILLEMERT, 1758, avertissement.

<sup>56</sup> Joseph REYRE, abbé, *L'Ecole des jeunes demoiselles, ou Lettres d'une mère vertueuse à sa fille avec les réponses de la fille à la mère*. 2ème édition..., Varin ; 1786, p.v.

紋が池全体に広がるように一人の女性のおこないが社会全体を幸福にも不幸にもするのである。さらに、健全な習俗は強靱で健康な身体に宿るのだから、身体教育もここに含まれる。つまり、処世術書が扱う各家族の人口動態、家計、習俗とは *économie politique* (ポリス経済) の構成要素としての *économie domestique* (家内経済) である。ミラボーが説いたようなポリス経済にかんする教えを家内経済の問題として、一般の良識ある男女の読者に噛み砕いて教示することが目的なのである。

家内経済の問題においても、「改革」という目的ははっきりと明示されている。ミラボーにとって「文明化」が改革を意味したように、処世術書の目的は読者の習俗の改革、習俗の改革による読者の慣習行動の改革、すなわち家政経済の再建であり、それによるポリス経済の健全化に他ならない。文明化とは公益のための全臣民の連帯であった。もちろん、世紀後半の処世術書にたいする『人間の友』の直接的影響関係を論じることはできないが、全体的に商業よりはるかに農業主導による自然法に即した社会発展を標榜する重農主義的主張の影響は否めない。『人間の友』はポリス経済と家内経済が文字通り直結し、家内経済の再建こそポリス経済の健全化、すなわち文明化の手段であることを明確にし、その意図は処世術書の著者たちに受け入れられたように思われる。

### 第3節 交際術書から人生指南書へ……*sociable, sociabilité, savoir-vivre*

第4章に入るまえに、社交性 *sociabilité* の観念についてもう一点指摘しなければならない。*sociabilité* の語が定着し始めたころ、*sociable* の語にも大幅な修正が施されており、これにともない、共生の規範の意味も大きく変わろうとしていたのである。

まず *sociable* の新しい意味はデュクロに認められる。デュクロにおける « *homme policé* » は « *homme sociable* » ともいい換えられており、これらは « *homme aimable* » に対置されている。1750年、彼はアカデミー・フランセーズにおいて「嫌悪と軽蔑にしか値しない『愛すべき』という性質を認めている社交界の悪弊についての考察」を朗読し、同議論をその翌年刊行した『当世習俗論』第七章で繰り返している<sup>57</sup>。「愛すべき人間 *homme aimable* は [...] 公益には甚だ無関心で、[...] あらゆる集まりで気に入られようと躍起になり、そのためならひとりひとりを犠牲にすることもやぶさかではない」。「愛すべき人物」は他者の目にうつる自己の像にしか興味がないため、自身の地位や職業にではなく外聞に栄光を求める。彼らは他者を利用することしか念頭になく、彼らの交際は才気を誇示しあう決闘の様相を呈している。反対に、「*homme sociable*

<sup>57</sup> 森村による巻末解説 (『習俗 生き方の探求』381ページ)。

が取り結ぶ個々の人間関係は、彼をますます国家へと結びつける絆である<sup>58</sup>」。彼らの交際における交換は利益獲得を目的としない。それは同胞に払うべき正当な敬意の徴を交わしあう正義の実践であり、また自身の地位、職業によって定められた義務を果たし、そうすることで最大限の公益の実現のための負担を相互に請け負う友愛の実践である。だからこそ、彼らは同胞と真の絆を結び、そうして網の目状になった絆が彼を国家と結びつけるのである。十七世紀末の『リシュレ辞典』から十八世紀中葉の『トレヴー辞典』まで、sociable は「穏やかで、他者とともに生きる性向を有するもの」(『フリユティエール辞典』(1690))を意味し、その反意語は獰猛 farouche やぶつきらぼう bourrus であった。またそれは天賦の才のようなものでもあり、生まれながらにして交際の得意な者、みなに好かれやすい外見の者もいれば、そうでない者もいる。ところが、『百科全書』第 8 巻のディドロによる「insociable」では、「人間を相互にむすびつけるすべてを拒む者」と、sociable であるか否かは各人の意思の問題と捉えられている【*Encyclopédie*, t.8, p.790】。同様に、ジョクールによる項目「sociable, aimable」では冒頭のデュクロが引用され、「homme sociable」と「homme aimable」の対比がさらに強調されている。前者は気質の穏やかさ、人間愛など「社会の善に適した美質を有する人物」であり、一言でいえば「homme sociable」とは「真の市民」を指す【*Id.*, t.15, p.251】。その参照項目である「sociabilité」においては、同じくジョクールがこれを新しい意味の sociable と同系の観念として扱っている。sociabilité とは同胞にたいして好意的感情を抱き、可能な限りの善を彼らにたいして行い、われわれの個別的利益をつねに共通の、一般的利益に従属させることである。そして、それは何よりも「人間のあいだの相互の義務」と定義されている【*Id.*, t.15, p.250】。意味を改めた sociable および sociabilité はもはや自然より授かった一性向ではなく、社会に属し、同胞を愛し、不和の原因をあたう限り除去し、穏やかで心地よい集住生活の実現に貢献する意思であり、義務なのである。もはや単なる社交を好む者の性向を意味しない sociabilité は「社会指向性<sup>59</sup>」とも呼びうるし、規範的性格の強い日本語の「社会性」にもたいへん近い。

このような傾向は、無作法にたいする認識の変化にも端的にあらわれている。礼節に反する行いは社会的協約の軽視であり、社会にたいする明らかな攻撃と見なされるにいたるのである。「彼の弱さは許し、凶らず見せてしまったぞんざいさすらも大目にみる。しかし無作法は [...] 尊大さと蔑視の証であるから、われわれは決して許さない<sup>60</sup>」。粗野なために適切なふるまいを知らない

---

<sup>58</sup> DUCLOS, p.172.

<sup>59</sup> 戸部による巻末解説、429-431 ページ(戸部訳『不平等論：その起源と根拠』2001年)。

<sup>60</sup> ALLETZ, p.502-503.

こともあり、それはけっして褒められないが、知りながら軽視する確信犯ははっきりと社会の敵と見なされる。また、これまでは無作法を裁くのは「公衆」であり、「物笑いの種にされる」「忘れられる」という制裁が加えられていた。つまり作法という慣習的法は同じ慣習的法に基づいて罰せられていたのだが、作法が義務と見なされるにともない、その逸脱は「犯罪」と呼ばれるまでになる。悪口はその一つである。『女性の友』は悪口を「凶悪[殺人的]」とさえ形容する。ブーディエ・ド・ヴィルメールによれば、うわべだけの美を求める女性の会話は内容に乏しく、乏しいがために格好の話題を提供する悪口によって注目を集めようとする。悪口が会話の話題として承認され続ける限り女性は精神の修練を怠り、人類の半数が無用な存在でい続けるだろう。よって「実質的な内容のない交際[会話]は、軽薄で犯罪的になるしかないのだ<sup>61</sup>」。ここで注目せねばならないのは悪口が批判の対象になること自体ではなく、それが「社会」との関係で論じられる点、そして情状酌量の余地を与えない点である。ある行為がにべもなく犯罪のレッテルを貼られ、行為そのもの以上に行為の主体者に攻撃の矛先が向けられるようになる。無作法はつねに批判の対象であったが、無作法がまず損なうのは彼自身の評判であり、彼の犯した過ちは信用失墜という社会的制裁によって清算されていた。ところが、それ自体は些細な過失にすぎない無作法が社会の損失と直接的に結び付けられ、且つ慣習的法ではなく法によって裁かれるべき犯罪と見なされる傾向が高まる。狭義での礼節に留まらず、私の領域 近代的な個が未確立の時代において、厳密には「家族」という新しく注目された小社会を取り巻く領域を指すのだが における各人のふるまいが、「社会」「祖国」というポリス共同体の運命に直結し、各人の行いがつねに共同体の利との関係において調整されるよう求められるのである。

sociable の概念に再び戻ろう。このような意思を有した人物が「真の市民」であるが、そのような美德はふるまいによって示されねばならない。ちょうど、civilité や politesse が内なる徳を外在化させる技術と定義され、内面と外見の一致が求められたように、ジョクールも「社会性」をそれにふさわしい行いによって具現化させることを要請しているのである。では、ふさわしい行いとは何か？ジョクールは項目「sociabilité」をこのように締めくくっている。

「自然の意に沿うためには各人が共通の有益性に貢献し、自身の創意工夫を用いるのみではなく、彼の財/幸福を人間社会の絆をますます強めるよう使いねばならない」。

sociabilité という性向は同胞と同胞を、市民と国家を結ぶ紐帯の形成に貢献する

<sup>61</sup> BOUDIER DE VILLEMERT, p.37.

ことで外在化されるのであり、そのためには自身の所有する財/幸福すべてを活用せねばならない。sociable が交際を心地よくする性向を意味していたときには、人間が本性的に有する社交性は他者に不快感を与えない穏やかなふるまいを求める作法 (civilité や politesse) の実践によって到達することが可能であった。しかし、sociabilité が自己の所産(才、知、美質、財など)を他者と共同体に捧げ、公共の利への具体的献身を要請するのであれば、作法は共同体における共生の規範としては不十分になる。単に不快感を与えないだけではもはや不十分で、ある共同体に属するためには具体的な所産の提供による具体的貢献が求められるのである。それは自然に反しない文明化の道を歩むための条件でもある。なぜなら、有益性への貢献は「自然の意に沿うこと」であるのだから。自然から逸脱しない、行過ぎない文明化の道を進むには、各人の共同体への奉仕が不可欠なのである。人間は種の保存のために手段として集住を選び、より確実な自己保存とより快適な集住を求めるなかで文明化を遂げてきた。しかしここで議論は反転し、集住は手段から目的となり、義務となったのである。

序章で紹介したジョクールによる項目「savoir-vivre」の定義は、これら一連の語彙のなかに改めて位置づけることでいっそう明解になるだろう。ジョクールは savoir-vivre に二つの相反する定義を与えていた。一方は「時流によって確立されたとおりの適切なふるまいによって他者に接する」ことであり、こちらは civilité や politesse がそうであったような慣例主義を意味する。他方で、ジョクールは savoir-vivre を「義務」を果たし、「有益性」を標榜する善の実践と位置づけていた<sup>62</sup>。savoir-vivre とは同胞との協約の遵守であり、その遵法精神は公益への奉仕によって具現化されねばならない。序章で指摘したように、彼の定義は savoir-vivre を civilité や politesse の類義語と扱っていた当時の他の辞書での定義とは異なる。savoir-vivre が従来 of 作法の定義に留まり、慣習が無意味なお辞儀や虚偽を要請した場合には、作法実践はあえなく悪徳の実践となってしまう。作法が無批判な慣例主義を意味するかぎり、ふるまいの規範は徳と悪徳、洗練と腐敗の不安定な綱渡りを続けるほかない。そこで、ジョクールは politesse や civilité のみではなく、sociable や sociabilité の概念を参照することで、savoir-vivre を既存のふるまいの規範とは一線を画す、真の市民の規範としての再定義を試みたのである。sociable、sociabilité、savoir-vivre の三つの概念を結びつけるのは「有益性」である。有益性を求める性向であり意思が sociable、sociabilité、有益性にもとづく行動指針であり、sociable の外在化が savoir-vivre なのである。

ジョクールは savoir-vivre の二つの相反する定義を挙げることで、ふるまいの規範が内在する矛盾を表面化させていた。理念上の savoir-vivre は善を指向するにもかかわらず、実践では慣習的法が悪徳の実践を求めることも少な

---

<sup>62</sup> JAUCOURT, « savoir-vivre », *Encyclopédie*, t.XIV , p.719. (序章参照)

い。だが、ジョクールはそのジレンマを指摘するのみではなく、ピュルラマキから得た sociabilité の概念にあわせて、共生の規範を善の実践として再生させているのである。自身の身分、地位が求める義務をまっとうすることで共同体に自己の所産を提供し、同胞からの敬意や友愛はその報奨として与えられる。このようなジョクールにおける交際（共生）は、アリストテレスの財の交換に限りなく近いといつてよいだろう。人間は集住をはじめ、より心地よい共生をもとめることで文明化を遂げてきた。一程度の文明化に達した現在、生き方を知るとは共同体のために具体的利をもたらすこと、そして共同体の繁栄と安寧と自らの幸福を重ねることなのである。

このような変化は世紀後半の処世術書にも反映されている。モンクリフとデュクロの定義を折衷したような礼節の定義を挙げるマランにとって、理想的人間とは「有益であり、かつ気に入られる<sup>63</sup>」人間である。それは助けを求める隣人、困窮した友人に進んで救いの手を差し伸べる者、寛大さ、同情心という心の美質を行いで示す者、同胞の幸福の実現に最善を尽くす者である。「あなたの隣人が保護を求めていたが、彼は得られなかった。あなたの友が貧困に喘いでいたが、あなたからの助けは一切得られなかった。これでは、あなたが思いやりのある人間かどうかわれわれにはわからない<sup>64</sup>」。あなたが有徳な人間であるなら、それを行いによって示さねばならない。快をもたらすふるまひは、物質的な快の提供をも意味するに至り、施しという内なる徳の具現化が読者に求められている。ここでは、礼節、快、有益性の三語は同一の価値観を示す類義語となっている。かつては貴族的ふるまひを意味していた礼節 politesse は意味論上の大きな変化を遂げ、ジョクールの定義した savoir-vivre とほぼ同様の意味を担うに至ったのである。また、それは読者自身の評価の向上を促すという理由で薦められている。あなたが有徳な人間であるなら、そしてそう評価されたいなら、有徳さを行為によって外在化させねばならないし、それがあなたの利益なのである。ジョクールは savoir-vivre の崇高な理念に注意を喚起したが、それが「純粹道徳」上の理想であることも認めていた。しかし、読者に直接語りかける処世術書の著者たちはそのような抽象論では満足していない。彼らはジョクールと理想を共有し、共生の心得を善の実践と位置づけるのみならず、これを読者自身の利益獲得手段とも位置づけているのである。財の交換を正義と友愛の実践と位置づけるアリストテレスの交換理論と、各人の欲望を原動力として交換実践を活性化させるスミスの交換理論の折衷案ともいえる。だが、交換を欲望充足の手段として認めるとしても、その欲望は共同体の利に適わねばならない。公益に適う適切な欲望として承認された欲望のみが、この交換活動の一翼を担うことができるのである。つまり、各人の欲望が管理の対象とな

---

<sup>63</sup> François-Louis-Claude MARIN, *L'Homme aimable*, Paris : Prault, 1751, p.32.

<sup>64</sup> MARIN, p.61.

ったことになる。道徳科学によって理性が欲望を制御し得ないことを知った十八世紀において、欲望は抑圧の対象からその選定と統制の対象へと移ったのである。

このような傾向は、十七世紀以来の西洋社会と性〔生殖器、性行為、性本能〕の関係についてのフーコーの次の指摘をまず想起させる。十八世紀において性は抑圧の対象から「経営・管理されるべきもの、有益性のシステムの中に挿入し、万人の最大の利益のために調整し、最適の条件で機能させるべきもの」となった<sup>65</sup>。経営・管理の対象となることとは、性が1) 国家の内在的力を開花させ、増幅させる力として認識されること、2) この力が国家のなかに、国家に属するすべての人びとの資質、才に存すると認識され、行政機関がその有効活用に向けて全面的に関わること、3) その力、その利点についての認識を深める必要性が意識されることを含意する。性がこうした認識の対象となったとき、性は『ポリス』の仕事となる【Id. p.34】。性への関心は生への関心に直結する。生への関心は一方で人口問題への関心というかたちで十八世紀後半に顕現した。妊娠、出生、病、罹病、健康、寿命、食事、住居といった変数によって決定される人口はもはや自然の営みではなく、身体メカニズムの探求、管理、調教とそれを最適化させる制度の問題となる。他方、権力による臣民の殺人を正当化する戦争や死刑についての新しい態度も現れる。身体、欲望の探求と運用を目指す人間身体アナトモの解剖ボリティック、政治学、繁殖、生命維持、死という生物学的プロ

セスの主体としての人間身体ビオの調整と管理を目指す人口ボリティックの生政治学が成立したのである【Id.p.176】。

ここに、十八世紀の処世術書の検討から以下の2点を加えることができるだろう。生の管理が公益という大義のためによりよく生かすことを目的とするならば、経営・管理の対象となるのは性行動や身体管理にかんする行動のみではなく、一つはこれまでに確認したような評価され、尊敬の念を示されたいという道徳的欲望そして金銭欲も含まれる。また、これら大義である公益の一つとは社会平和を保障する人的紐帯の構築であると明確に定義され、友好的相互依存関係の強化に向かうふるまいが薦められ、反対にわずかでもこれを損なう恐れのある行為が探し出され、一つ一つ糾弾されることになる。ちょうど行儀作法書が食事のマナー、挨拶のしかたについて一挙一動を規定したように、十八世紀後半の処世術書は人口、富、労働、教育にかんする彼らの行いを管理するかにみえる。こうして処世術書の対象となる社会的場も交際から、市民一人ひとりの日々の行い全体への拡大を迫られることになる。文明化へのためら

<sup>65</sup> ミシェル・フーコー『知への意志』渡辺守章訳、新潮社、34 ページ（原書；Michel FOUCAULT, *La volonté de savoir* (vol. 1 de *Histoire de la sexualité*), Gallimard, 1976.)。

いと懸念、教育による軌道修正の希望、他者とともに生きることの意義、目的をめぐり考察の結果が、処世術書の質的変容を生んだ。まさに sociable の意義が変質する十八世紀中葉、処世術書は交際術書であることをやめ、人生そのものの生き方を教示する人生指南書となったのである。次章では、公益と同一視された強固で持続的社会的紐帯の構築と、この公益に寄与する人間活動の管理を請け負う処世術書について詳しくみていくことにする。

## 第 4 章

十八世紀後半（第三期）の処世術書…人生指南書

## 第4章 十八世紀後半（第三期）の処世術書・・・人生指南書

### 第1節 一般的性格

#### 人生という時間

十八世紀の後半の処世論書の特徴を一言でいうならば、人生指南書ということになる。これらの書物は、ふるまいについての教訓をはるかに越え、多様な人びとが混在する単数形の「社会 la société」という共同体のなかで、いかに生きぬくべきかを説いている。それ以前の処世術とのもっとも大きな差異の一つは、時間の現れ方にある。たとえばエラスムスの『少年行儀作法論』の流れを汲む行儀作法書が扱う時間の単位は、起床から就寝までの一日である。一日の生活のいたる所、いたる時に神は彼らの傍らにあり、神の御前でも恥じることのないふるまいが、キリスト者にとっての正しきふるまいである。就寝前には今日一日を振り返り、無事に過ごせたことを神に感謝しつつ眠りにつく。睡眠は死に、起床はイエス＝キリストの復活に喩えられ、起床時にはこの世への帰還を神に感謝する。キリスト教徒は、日常生活の各場面において定められた義務の遂行によって覚醒の時間を埋めていき、神のもとに召されるまでの時間をこの日課の繰り返しによって満たしていくのである。

またそれは、十七世紀から十八世紀初頭までに多く見られた社交界の交際術に特化した作法書とも異なる。ここでは時間は流れない。これら社交術書は、社交人が社交人としての本領を発揮する場である社交界という特定の間、そしてそこでの社交術という固有の技術に特化し、社交をいわば「生業」とする特定の社会階層にのみ有用な知を盛り込んでいる。その目的は、権力者の寵愛と他の社交人からの評価の獲得であり、そのために参加者は人を魅了する会話術、洗練された身のこなし、食事、ダンス、ゲーム、散歩などの各気晴らしにおけるマナーを習得するとともに、逆転の機会を虎視眈々と狙うライバルをかわすための慎重さ、冷静さといった精神的修練も積み重ねなければならない。登場人物は社交界入りを果たしたばかりの若い男女、この世界によく通じた脂の乗り切った現役社交人、女ざかりの既婚女性のいずれかであり、彼らは常にその年齢のまま、子どもも老人もその世界にはいない。ここは生物学的人間の生きる世界とは隔てられた擬似空間であり、時間の流れないユートピアなのである。

ある特定の社会・職業集団を対象に、彼らの「生業」に特化した指南書である点において、サヴァリの『完璧なる商人<sup>1</sup>』（1675）やカリエールの『外交談判術』（1716）も、同じ範疇に分類できるだろう。前者は商人、後者は外交官と立場は異なるが、いずれも特定の職業人に必要な資質や専門知識、またそれを得るための訓練、読むべき書物、実際の任務遂行に際する留意点が列挙されて

---

<sup>1</sup> Jacques SAVARY (1622-1690), *Le parfait négociant*, Düsseldorf : Verlag Wirtschaft und Finanzen, 1993, Originally published: Paris : Chez Louis Billanine , 1675.

いる点でよく似ている。いずれも、読者がなすべき任務は確定しており、助言に従い個々の業務を的確にこなし、任務が完遂すればそれが読者の喜びとなる。任務において読者は困難に出遭うだろうが、迷いはない。一つの任務の終了は次の同様の任務の開始であり、その反復だけを指南書は見守る。これらは、読者の職業人としての公的生活にのみ介入する指南書である。

ところが十八世紀初頭以降、現世での生物学的人間の一生を射程にいれた処世術書が現れる。この傾向はとりわけ教育論、さらにそのなかでも女性を対象とした処世術論に顕著に表れる。たとえば世紀中葉まで定期的に版を重ねたラ・シャペルの『聖書から引く父から娘への教え<sup>2</sup>』(1707)は、序章では十一歳の娘に語りかけていたが、著作の後半では夫や子どもにたいする義務、女主人としての召使との接し方【p.334-371】を説くまでに「娘」は成長する。『女性の友』(1761)でも、章立てがそのまま人生の過程と重なっている。女性に求められる「学問」および「活動」(読書、デッサン、裁縫、文芸創作など(第二、三章))を取り上げた章は、一人前の女性になるための準備段階に相当する。続く「快樂」、「女性の奢侈」、「女性の外見」(第四、五、六章)の各章では、人前にでる機会が増すにつれてさまざまな誘惑をうける思春期の女性にたいし、女性特有の悪癖である奢侈への愛、とりわけ装飾の奢侈への愛を戒めるとともに、危険な快樂を退け、会話や散歩など有益な快樂を薦める。また、女性特有の争いの原因である悪口の愚かさ、真の友情の尊さを語る。また、異性との出会いの機会が増す時期であるから、恋愛や誘惑については特別な章が割かれている(第八章)。しばらくすると女性は結婚(第九章)、育児(第十章)を経験し、それ以降は一人前の女性として社交の勤めを果たし、何よりも女性としての徳を磨くことが求められる(第十一、終章)。書物を読み進めるにつれてそこに登場する女性は齢を重ね、経験を積み、幸福とそれ以上の苦難に出遭う。逆境にあうたびに、語り部は助言し、範を垂れ、読者を善き道に導いてゆく。ラ・シャペルによれば、はじめはミルクしか受け付けない赤子も、少しずつ固形物を与えることで胃の消化機能が高まるように、知性にも同様の配慮をすればだいに高度な事柄が理解できるようになる<sup>3</sup>。読者に寄り添い、人生の教訓を噛み砕き、吸収しやすいように少しずつ食べさせ、平易な事柄から本質へとうつる。読者の精神の陶冶こそが指南書の使命なのである。

人生は平坦ではない。「人の密集する大都市の道を歩くなら、ある場所ではつまずき、別の場所では道をふさがれ、三番目の道では泥水が跳ね返ってく

---

<sup>2</sup> DUPUY LA CHAPELLE, *op.cit.*.

<sup>3</sup> *Id.*, p.6.

るといったことは覚悟すべきだ。これが、人生の冒険というものなのだ<sup>4</sup>」。また、人生とはただ生と死のあいだの時間を埋めるために漫然と通過するものではなく、自身の手でつくりあげるものである。「人生は、その使い方を知っていれば、あらゆる種類の快樂がちりばめられているのです<sup>5</sup>」。人生は利用するものであり、その目的は幸福である。人生とは幸福の島に到達するための航海であり、たとえ幾多の困難が待ちうけようともけっして不可能ではない。「幸福を願うだけで十分なのだろうか？ [ … ] あなたの幸運の作者にあなたがなるもならないも、あなた次第なのだ。もう一度言おう。幸福はあなたの手の中にあるのだ<sup>6</sup>」。

こうした言説は、現世的価値観をもつ合理的人間、運命を天にゆだねず自ら切り開く可能性を信じる楽観的人生観を印象付けるに十分だが、十八世紀の処世術論にはその天秤を他方に傾けるもう一つの側面もある。それは人生の不確かさ、そして人生を自ら複雑にする人間本性の矛盾にたいする強い意識である。真実と誤謬、賢明さと狂気、情け深さと非情さ、英雄的行為と残忍な犯罪行為が同居する人間は矛盾だらけで、その人間がひしめきあう世界は数え切れないほどの困難と誘惑と危険で満ち溢れている。そのなかから善なる道を見出し、踏み外すことなく慎重に歩まねばならない。だからこそ、一見たわいのないように思われる個々の選択にこそ慎重を期し、未来を予見する配慮を怠らず、予期せぬ災難に備えねばならないのである。「大海がもともとは細い水の流れからできているように、人生の大事もあなたが無意味と思うようなことに左右されるのです<sup>7</sup>」。しかし、未来を恐れてばかりいてもいけない。「なぜなら、現在を享受すべきなのに、人間は未来を待ち構えることで現在を失うからだ<sup>8</sup>」。そこにいるのは過去の記憶を背負い、現在に生き、未来に備える人間である。「過去の記憶を守り、現在を享受し、未来のための予防措置をとるのは魂である<sup>9</sup>」。そこにいるのは時間とともに生きる人間、記憶力によって否応もなく過去に束縛され、想像力によって未来に結びつけられる人間、すなわち文明人なのである。

人の一生涯が処世術書の対象となると先に述べたが、そこに死は含まれない。不可避である死にたいする心構えや準備が説かれることは稀であり、死

---

<sup>4</sup> CHARPENTIER, Jean-François (négociant à Paris), *La Prudence humaine, ou l'Art de faire fortune dans le monde, ... propose de suivre à sa famille afin d'y maintenir toujours la paix, l'union et la concorde...*, Imprimé à Francfort-sur-le-Main, 1755, p.60.

<sup>5</sup> BOUDIER DE VILLEMERT, p.64.

<sup>6</sup> MARIN, p.75-76.

<sup>7</sup> Marquis de HALLIFAX, *Avis d'un pere à sa fille*, traduit de l'anglais, Londres, 1756[1693], p.77.

<sup>8</sup> CHARPENTIER, p.110.

<sup>9</sup> DUPUY LA CHAPELLE, p.189.

が正面から論じられることはないのだが、かといって死への言及が少ないわけでもない。死は静かに待ち、受け入れるものである以上に、道を誤った人間に課されるペナルティとしてしばしばたち現れる。墮落の道に誘う異性、よからぬ娯楽、悪しき仲間、有害な書物と人生には多様な落とし穴があり、わずかな選択の誤りが、その制裁として人間に恐ろしい病、破産、狂乱をもたらし、ついには死にいたらしめる。徳の実践によって拓かれる細く、険しい善なる道のすぐ脇では、多数の誘惑が手をのばし、ありとあらゆる不幸が手招きし、死が大口を開けて待つ。処世術書が喚起するのは、このような人生のイメージである。しかしまた、これらの書物は人生を悲観させることも、読者に苦行者たれと強いることもない。なぜなら、人間は幸福になるべく生を受けたのである。不幸は人生の使用法を誤ったことへの警告である。「そう[不幸に]なったときは、理性を充分に行使しなかったがためである<sup>10</sup>」。行儀作法書は読者に身体と動物的衝動の制御、および下位者としての義務の遂行の2点を強く要請し、細則のすり込みに徹するが、これら人生指南書にそのような姿勢は見受けられない。強制ではなく、彼らの理性に訴えかけ、自ら正しい選択をせよと迫る。邪推すれば人生の成功という重責を背負わせているようにもみえなくない。失敗は神や運命の仕業ではなく自己責任となり、規則を鵜呑みにさせる代わりに徹底的な自己管理を求める。同時に、理性は必ずや徳の道を選ばせるのであるから、分別のある読者ならば人生の使用法は十分に学習可能であると読者を励ますことも忘れない。ランベール侯爵夫人も、徳を愛することが結果的に真の幸福への最短の道であり、それは誰にでも可能なことなのだという。「徳との自然で微妙な調和のとれた愛すべき性格というものがある。自然がこのような見事な贈り物を授けなかった者は、悪しき性向を矯正するために目を養い、自身の真の利益を知りさえすればよいのです<sup>11</sup>」。ときに、心は甘美に見えて実は危険な道に惹かれるが、一時の幸福と長期的不幸、一時の苦勞と長期的幸福の収支計算に長けた理性に従えば、徳の道、正しい道、真の利益にかなう道を進むことができる。読者を助け、よき道に導くのは宗教も同じである。十八世紀を通じて、人生の案内人、徳の支えとして宗教が軽んじられることはない。ただ、来世の救済を保障するのみでは不十分で、宗教には現世での救済が期待されている。「過去は後悔を、現在は悲しみを、未来は恐れをもたらす。宗教のみが、これらすべてをなだめます。神と一つになれば、宗教はあなたと社交界(世間)を、あなたとあなた自身とを和解させるのです<sup>12</sup>」。しかし信仰は熱に浮かされたような激しい感情を伴うものではなく、忍耐を求めるつらくきびしい宗教で

---

<sup>10</sup> PERNETTI, *L'Homme sociable, lettres philosophiques sur la jeunesse*, à Londres et se trouve à Paris, chez J.B.Dessain Junior, 1772, p.72

<sup>11</sup> M<sup>me</sup> LAMBERT, p.54.

<sup>12</sup> Id., p.79-80.

もない。「心身によい香気のように血の激しさを和らげ、精神の苦悩を鎮め、散らす」効果のある、やさしい精神安定剤のような宗教なのである<sup>13</sup>。現世のつらさを紛らわせるためなら、利用できるものすべてに頼る。この世の苦悩を忘れ、ただ生き抜くことが目的であるかのようなようである。処世術書は、過失の重大さに応じて、友、健康、財、理性を、そして最後には命を奪うと恐怖心をかき立てもするが、人生においてただしい選択を重ねれば、社会的名声、よき友、よき伴侶、よき子供、よき召使、健全な肉体と精神、財産、徳...と多彩な幸の享受も保障する。長寿もそうした褒章の一つである。処世術書、一般向けの料理書や医学書などが勧めるように、精神の平穏を保ち、贅沢と過度の（とりわけ性的）快楽を慎み、滋養に富むが消化のよい料理、適度な運動と規則ただしい生活は長命というボーナスを得るための理性的選択である。政治算術の数量化の精神は個々人の人生にも適用される。ブロンデルは「人生の簡単な計算」という章で、ヒトの一生において心身ともの活力に満ちた時間を算出している。いわば、人生を存分に味わいうる「賞味期限」の算出である。まず人生を70年と仮定し、そこから一日8時間、生涯で25年の睡眠時間をひく。また、あらゆる点において未発達な幼少期の12年、衰弱した老年期の10年を引くと成熟期は23年あるが、その間でさえわれわれは虚栄心や怠惰から10年ほどを無駄にする。よって残るはずは13年であり、理性も肉体的力も浪費する余地などないとの結論を導く<sup>14</sup>。個々人の人生の計算の集積が、ポリスのレベルで算出される政治算術にも好ましい結果をもたらすのである。人生が利用するものであり、その成否が自己の責任にあるなら、処世術書は人生の使用説明書である。処世術書は、死を含めた諸々の不幸を回避し、精神的にも物質的にも豊かで幸福な生涯を送るために助言し、励まし、ときに語気を強めて叱責し、読者が善の道、すなわち公益への貢献を自ら選択するよう説き伏せる。いわば、人生という冒険ゲームをともに戦う読者の友であり、勝利するための師であろうとするのである。ところで、ゲームはすでに開始されているようだ。「始める前に、人生の道のり全体を見通しなさい。賽は投げられたのですか？ 選択は済んだのですか？ もはや熟考しているときではありません。走りなさい、そして決してとまってはなりません<sup>15</sup>」。読者はゲームに参加する決意を固める間があったのだろうか。いずれにしても、すでに始まってしまったのだ。

### 生き方を知る *sçavoir vivre*・・・自己を知る、人間を知る、社会を知る

まず、処世術書は精神の平静こそに幸福があると説き、そのために社交

---

<sup>13</sup> Marquis de HALLIFAX, p.24.

<sup>14</sup> BLONDEL, Jean (1733-1810), *Des hommes tels qu'ils sont et doivent être. Ouvrage de sentiment*, 1758, p.50-51.

<sup>15</sup> GOURDIN, p.52-53 .

界の喧騒から身をひき、心を許せる少数の友人やよき書物に最良の友を見出すことを薦める。しかし、それ以上に強調されるのは自己との齟齬を回避し、正義の命じるところに従い自己を愛すること、そうすることでしかるべき方法で自己保存に努めることである。われわれは自分を愛さねばならないし、且つただしく愛さねばならない。この自己愛が正常に働けば「外界の事象以上に、自分へと関心をむけさせる。そして自然が定めた法に従わせるもの、且つ他者にたいする義務を思い起こさせるもの、すなわち真の徳と真の幸福の源泉となる<sup>16</sup>」。自己愛とは自己保存の原則に適う情念であり、またそれは個体の保存ではなく種の保存へと向かう。ただし自己愛とは種全体の保存に益する愛なのである。

そのためには人間本性を知り、社会を知ることが不可欠である。理想的人間像を求めるがゆえに観念論に陥る道徳とは袂を分かち、処世術書は情念に突き動かされながら現実を生きるあるがままの人間を見極め、そして複数の人間が平和に共存するための現実的処方方をくださることを目的とする。そのためには、物理的現象のごとく人間や人間社会を観察し、サンプルを集め、そこから一般原則を演繹し、人間行動の法則を導き出さねばならない。ラ・ブリュイールが『キャラクター』で人間標本をつくったように、クラヴィル、トゥッサンは人間行動を例示し、そこから教訓を引き出していた。このサンプルは彼らの生きる社会から抽出されていたが、歴史もしばしば参照されるようになる。「歴史を学ぶことは人間の情念と世評を学び、これを深く知ることです。つまり、ベールをかけたままでは偉大にみえるが、動機がわかるや否や軽蔑すべきものになるような行動の仮面をはがすことなのです<sup>17</sup>」。歴史は現実の人びとがいかなる局面において、いかに思い、ふるまったのかを教えてくれるカタログである。グルダンにとっても、時代は習俗によって区切られ、歴史とはモラルの年代記であらねばならない。「何年にクセルクセスが死んだ、ハンニバルが戦に勝ったというのではなく、ある世紀にリュクルゴスが法をつくった、ソクラテスが死んだ、スパルタ人は質素だった、カルタゴ人は商人で詐欺師だった [...] というべきである<sup>18</sup>」。習俗の歴史はわれわれに過去の人びとのモラルと実際に起こったことの相関関係を教えてくれる。ランベール侯爵夫人はそこに人間の浅ましさを、偉大な人物の内奥にも潜む弱さを見たが、30年後のグルダンは慈悲の精神を学び、同胞への寛容を歴史から教わる。「[ 抽象的な ] 人間性しか知らない者は人間を軽蔑する。人間をその真髄まで知る者は、人間性にたいする慈悲の情を抱く。そのような人物は同胞の欠点にほろりとする【p.40】」。古典主義時代の悲観的人間観は人間から栄光や美德を剥ぎ取り、ただ利害関心

---

<sup>16</sup> BLONDEL, p.150.

<sup>17</sup> M<sup>me</sup> LAMBERT, p. 80-82.

<sup>18</sup> GOURDIN, « étude de l'histoire », p.42.

のみに突き動かされる人間に人間本性の現実をみた<sup>19</sup>。だが世紀後半になると、一切を剥ぎ取られ利害関心のみの残った弱き人間、しかし利益を求め偉業を成し地上の王者となった不完全な王者、すなわち人間にたいする愛情が芽生えるのである。そうして過去の膨大なサンプルを眺めるうちに、人間本性は人間を動かすいくつかの原動力の組み合わせや作用のしかたによって説明しうるものとなる。その「原動力」をなすのが「利害関心 *intérêt*」、「欲求 *besoin*」、「自己愛 *amour-propre*」であり、また人間の集合体である社会を理解するキー概念は政治制度としての「法 *lois*」と制度とは無関係に築かれる「絆 *liens*」の二つとなる。

世紀後半の処世術書では、これらのキーワードによって人間と社会の原理が解説され、そこから人生の教訓が引き出される。彼らの言説には、世紀中葉までの多様な議論の断片が垣間見られる。たとえば、「欲求」に注目し、そこからあらゆる人間の発明・発見を説明したブランシェの言説は、「必要」と「余剰」をめぐる当時の議論を、自己愛を人類の発展の原動力とするブロンデルの言説は、十八世紀における情念議論を想起させる。5歳から17歳までの若者とボンヌ夫人という家庭教師との対話で進められる『若者の雑誌』では、魂は物質なのかという少女の問いにたいし、三段論法でボンヌ夫人はきっぱりとこれを否定する<sup>20</sup>。これらの著者が当時の多様な議論に通じ、それらを読者に伝える啓蒙者を自任していることは疑いをえない。しかしながら、それは決して自由闊達な議論をよぶためではなく、ある一つの方向に導くためであるように思われる。そもそも人間や社会を知るのは、多様な情念を持つ多様な人間が混在する共同体で生じる諸問題に現実的措置をとるためであった。その大目的に向かって、これらの議論は必ず以下の三つの結論に向かうことになっている。第一に、人間は社会を形成し、集団で生きることを定められた動物であり、これに異論の余地のないこと。第二に、第一から生じる帰結として、集団の維持のために自然の法に従い、正義と秩序を守るとともに公益に寄与せねばならないこと。第三に、そのために理性を行使することである。第一点については、自然法をめぐる議論のなかで多くの論者が問題としたが、処世術書の著者たちはこの問題の決着を著作の冒頭でつけてしまう。『社会（社交）的人間』（1767）の第一章「社会の起源とその必要性」の冒頭の一文中、グルダン是这样述べている。「人間は社会のために生まれた。[...] 欲求が社会を形成したのだ。[...] もしエゴイズムを奨励する哲学者がいるのであれば、哲学にも幻覚者や妄信者がい

---

<sup>19</sup> ベニシュー、131 ページ。

<sup>20</sup> LEPRINCE DE BEAUMONT, Madame, Jeanne-Marie, (1711-1780), *Magazin des adolescentes, ou, Dialogues entre une sage gouvernante, et plusieurs de ses élèves de la première distinction*, vol 4, V. Weidmann, 1760-1761, t.IV, p.31-37.

るといふことだ<sup>21</sup>」。別の人物による同名の作品『社会（社交）人間』（1772）にとっては、この問題は論じるにすら値しない。「人間が生まれたと同時に、社会が生まれたと言えはすむことだからである<sup>22</sup>」。ブロンデルも自然状態の人間を孤独とみならず論者を念頭に置いてこう述べる。「彼らはその自然状態とやらを、よく知っているのだろうか？一度でも実在したのだろうか？[...]われわれは社会をつかって生きるようにつくられていることを、すべてが証明していないだろうか？つまり、われわれは、そうあるべき姿にあるのだ。つまり、われわれは自然の状態にあるのだ<sup>23</sup>」。こうして人間の社交（社会）性を問う第一点については冒頭で結論が下るが、著者らの関心はその先にある。第二の自然法の遵守である。自然はときに変種を生み出すために社交性を欠く人間もいるし、そうでなくても利害の不一致によって万人が万人と友になることは不可能である。そこで、自然がわれわれに課した義務 社会の形成、およびその平和の維持 を果たすために、個々人には法の服従が課される<sup>24</sup>。社会に生きるべく定められた人間を導くのが自然の法であり、よりよく生きるとは自然の法に、そしてそこから派生した実定法に従うことなのである。ここにおいて、人間の社交性（社会性）は遵法精神と同一視される。この遵法精神とは単に違法行為をしないという意味ではなく、きわめて厳密な意味における条文の実践を意味する。「社会に集結した人間に情念があると仮定するなら、彼らには法があることも当然前提としなければならない。あらゆる法は自然の法の適用に過ぎないのである<sup>25</sup>」。この法とは聖なる法（教会法）と俗世の法（民法）を指し、両者はともに 1) 人口（「近親相姦を禁じ、不妊の撲滅に専心し、多産を促進せねばならない」）、2) 若者の養成（「身体、精神、心が教育の三目的となる」）、3) 子どもにたいする父母の絶大な権威の確立を目指す。これまで、他者とともに生きるための知恵を授ける処世術書は、実定法が関与し得ない習俗の領域の慣習的法を説く書物であったが、ここで処世術書は国家と法制度に代わってポリス経済の、政治の領域に踏み込むことになる。一方に習俗と慣習的法の世界が、他方に政治と実定法の世界があるのではなく、処世術書において両者は渾然一体となるのである。

最後に、法のもとに生きることの意味を理解するために、理性の行使が必要となる。だが、理性はただしく行使せねばならない。理性は自然の声を聞くために行使されるべきであり、人間が孤独な生き物だと結論付けるために理性を用いるのであれば、それは理性の濫用である。無用な知識の集積は人間を

---

<sup>21</sup> GOURDIN, p.3-5.

<sup>22</sup> PERNETTY, p.1-2.

<sup>23</sup> BLONDEL, p.156

<sup>24</sup> BLANCHET, p.167.

<sup>25</sup> Id., p.7-8.

慢心させるのみならず、自然から逸脱させ、人間から人間性を奪うことすらある<sup>26</sup>。「知識がより少なければ、彼らはもっと人間性に富んでいただろう」<sup>27</sup>。同様に、技芸は習俗を穏やかにするが、やはり行き過ぎは禁物だ。人間を野蛮から遠ざけるものすべてについて、過度の使用は人間を自然から遠ざけ、最終目的である人類の幸福からも遠ざける。だが理性の行使に際しても、次の点については過剰ということはないようである。処世術書の著者らが進めるただし理性の行使とは、自身の真の利益を見極めることにある。これほど確実な人生の羅針盤はない。処世術書は読者に、それがあなたの利益なのです、あなたの利益をよく考えなさい、としばしば語りかける。よく生きる道を教える「道徳哲学とは、あなたの利益なのです<sup>28</sup>」。自然の法から逸脱しなければ、人間は人間性をその完全な状態で纏い、社会状態へ、文明化へと導かれるに違いない。だが野蛮の状態と決別し、進歩の道を歩むことに迷いはなくとも、行過ぎた進歩によって自然から逸脱することも避けねばならない。処世術書が読者に求めるのは、彼らが利害関心という羅針盤を頼りに、自発的に徳の道を選び、私的利益の追求に猛進せず、市民としての、父母としての義務を果たすことで公共の利に貢献すること、そうすることで望ましい文明化の原動力となることである。

それでは、処世術書で扱われるテーマの具体的検討に入りたい。先述のように礼節、結婚、教育、健康、労働、財産管理、余暇などのテーマが現れるが、つねに上述の原則にもとづくためすべてを解説する必要はないだろう。以下では夫婦・親子愛と結ばれた結婚、育児、人間性への愛と結ばれた労働、そして財産管理を取り上げる。

## 第2節 個別テーマ

### (1) 夫婦関係、婚姻

周知のように、結婚、家族の歴史、そしてここから垣間見られる女性の歴史にはすでに厚い研究蓄積がある<sup>29</sup>。医学の進歩、重大な疫病や深刻な飢饉の

---

<sup>26</sup> BLONDEL, p.143-44

<sup>27</sup> LINGUET, Simon-Nicolas-Henri (1736-1794), *L'aveu sincère, ou Lettre à une mère sur les dangers que court la jeunesse en se livrant à un goût trop vif pour la littérature*: A Londres & se trouve à Paris chez Louis Cellot, 1768, p.x.

<sup>28</sup> LE PRINCEDE BEAUMONT, p.76.

<sup>29</sup> 以下の註に挙げた文献以外では、主に次を参照。フィリップ・アリエス『「教育」の誕生』、中内敏夫、森田伸子編訳、新評論、1983年；同『「子供」の誕生：アンシャン・レジーム期の子供と家族生活』杉山光信、杉山恵美子訳、みすず書房、1980年；ピエール・グベール『歴史人口学序説：17・18世紀ボーヴェ地方の人口動態構造』遅塚忠

減少と食糧事情の改善、経済発展、子ども、家族にたいする感性の変化、それにとともなう避妊実践の普及などの複合的要因が、十八世紀の出産を多産多死から少産少死へと移行させた。少人数の子どもを生み、大切に育てる母性が礼賛され、一家の財の継承組織としてではなく、愛情という絆で結ばれた「家族」が誕生する。このような家族愛の礼賛は夫と妻の関係、両親と子どもの関係の二つに影響を及ぼしている。夫婦関係において妻の夫の従属が否定されることはないが、妻にたいする夫の強権的な姿勢は批判の対象となる。妻は夫に従うが、彼女は奴隷ではない。こうした教訓は妻への暴力が許容されていたことの裏返しではあるが、それでも妻への暴力はたとえ矯正目的であっても十八世紀にはもはや正当化されず、また生命の危険がある場合には別居の正当な根拠として承認されるにいたる。女性の蔑視と横柄な態度は野蛮さ、野鄙さの証であり、女性の扱いは文明化の指標として見なされたのである。両親と子どもについては、実の両親による育児の奨励というかたちで現れる。里子の習慣が階層を問わず浸透していたが、母親の血肉を子どもに与える「白い血」であった母乳は愛情の結晶ともなり、母自身の手と愛と乳による育児が奨励された。一種の母乳信仰が起こり、周知のようにルソーがこれを決定的に広めたのである。また、十八世紀には出産、その後の里子制度をめぐる母子ともの生命保護への関心が高まり、一連の論争、医学的進歩、法整備とその徹底がなされた。まず母親の生命については分娩時の死亡率の低下が目指された。具体的には、当局による産婆養成講座の開設、医師による産婆向けの分娩の手引書の出版などの改善策が講じられた。母体よりは新生児の命とその洗礼を重視する教会の姿勢も批判の対象となり、神学者のあいだでは母子のいずれを優先するか議論が闘わされ、また外科医のなかには帝王切開によって母子ともに救う手法を試みる者もごくわずかではあるが現れた。他方、乳幼児の命については里子にとともなう死の危険を回避するためのさまざまな行政措置が十八世紀を通じてとられ、その成果が乳母の資格、仕事、報酬を定めた「乳母法」(1781年)に結実する。また、両親から乳母への支払いを徹底させるなど乳母の生活も法的保護の対象となった。規定に反して一人以上の乳幼児を預かる乳母が絶えないのは生活苦

---

躬、藤田苑子訳、岩波書店、1992年；J.L.フランドラン『フランスの家族：アンシャン・レジーム下の親族・家・性』森田伸子、小林亜子訳、勁草書房、1993年；Françoise LOUX, *Le corps : dans la société traditionnelle : pratiques et savoirs populaires*, Paris, Berger-Levrault, 1979；Jacques GELIS, *L'arbre et le fruit : la naissance dans l'Occident moderne, XVIe-XIXe siècle*, Fayard, 1984；Id. « l'individualisation de l'enfant » dans *Histoire de la vie privée, op.cit.*；長谷川まゆ帆「女・男・子どもの関係史」237-269 ページ。谷川稔、渡辺和行編著『近代フランスの歴史：国民国家形成の彼方に』ミネルヴァ書房、2006年；Fanny FÄY-SALLOIS, *Les nourrices à Paris au XIXe siècle*, Payot, c1997 [1996].

がゆえであり、彼女たちの生活基盤の確保が赤子の保護に直結すると考えられたのである。

同時に、こうした家族の形成、維持の責任を女性に負わせる傾向も顕著になる。自然法、聖書、十八世紀中葉以降に口々に叫ばれる有益性のいずれに照らしても女性の独身は許容されず、結婚、家父長への従属、出産は女性性の当然の義務と見なされた。改善が進んだとはいえ、医学の未発達、とりわけ衛生観念の欠如から出産にはつねに危険をともなったが、女性は命を省みず、種の保存に努めねばならなかった。アリストテレスやガレノスに忠実な医師のように女性を不完全な男性と見なすのであれ、男性性のコピーではない固有の女性性を認めつつあった十七、十八世紀の医学であれ、医学は女性を生殖を第一の目的とする生物で、保護し、従属させるべき存在であるとの結論を導き、これに科学的根拠を加えた。ラカーが多様な事例から論証したように、医学上の発見は、その時々 of 支配的イデオロギーの補強に利用されうるのである<sup>30</sup>。また、十三世紀から十八世紀のあいだに父権、夫権は強化され、女性の法的地位はしだいに下がり、十六世紀以降は既婚女性の法的無能力が規定されるに至る。こうした傾向は、婚姻を秘蹟の一つとした教会法に基づく婚姻と世俗の法が定める婚姻との関係にも顕著に現れている<sup>31</sup>。教会法においては、婚姻は配偶者双方の合意に基づく契約であり、契約履行者として男女に同等の立場を認めていた。したがって、理論的には婚姻およびその関係解消のいずれにおいても両親の同意、証人や聖職者の仲介は不必要であり、また夫婦のいずれにも解消および分離を請求する権利が認められていた。他方、世俗法では未成年の婚姻にたいする絶対的父権（両親の承諾）を認め、また別離の請求は男性に圧倒的に有利であった。この緊張関係は、ルイ十四世親政期から十八世紀中葉のあいだに一応の決着がつく。婚姻にかんする教会法と世俗法の軋轢は、教会が世俗の立法に譲歩するかたちで帰結したのである。

他方、女性への女性的義務を要請する動きは、男性に男性性の義務を求める動きとも連動している。その一例は、近世フランスの性的不能者裁判についての P.ダルモンの研究から垣間見られる<sup>32</sup>。この裁判は、不能の男性との婚姻

---

<sup>30</sup> トマス・ラカー『セックスの発明：性差の観念史と解剖学のアポリア』高井宏子・細谷等訳、工作舎、1998年（OR: Laqueur, Thomas Walter, *Making sex: body and gender from the Greeks to Freud*, Harvard University Press, 1990）。

<sup>31</sup> フランソワ・ルブラン『アンシアン・レジーム期の結婚生活』藤田苑子訳、慶應義塾大学出版会、2001年、10-24ページ（OR: Lebrun, François, *La vie conjugale sous l'Ancien Régime*, [1975] 1998.）。

<sup>32</sup> ピエール・ダルモン『性的不能者裁判：男の性の知られざる歴史ドラマ』辻由美訳、1990年、167-169ページ（OR: Darmon, Pierre, *Le tribunal de l'impuissance: virilité et défaillances conjugales dans l'Ancienne France*, Seuil, 1979.）。

解消を願う女性の訴えの正当性を争う裁判であり、男性の不能の立証によって訴えの妥当性が認められる。生殖という目的を果たせない不能者による破廉恥なだけの性行為を暴き、彼の再婚を禁じるとともに、その妻に正常な婚姻関係を結ばせるための裁判であった。その際の手続きの一つとして両性の性器鑑定があったが、その精度が疑問視されていたにもかかわらず、性器の鑑定の廃止論が本格化することはなく、前世紀と比べると十八世紀にはこの検査に疑問を抱く者が明らかに減少したという。鑑定を習俗の維持のための闘いと位置づける聖職者、司法官、これを科学的に裏付ける医師の三者が共同して、不能者という「犯罪者」の摘発が行われていたのである。

また、家族愛の礼賛の裏では、理想的家族像からはみ出した者への社会的制裁の激化が認められる。十六世紀依頼、非嫡出児は漸次的に減少したが、婚姻外出産した女性への社会的圧力は強まり、また十八世紀における捨て子の死亡率はきわめて高く、さらに悪化する傾向にさえあった。また、平均結婚年齢が二十代後半という晩婚は独身者に長い禁欲生活を強いることになるが、十八世紀にはこれまで罪としては重視されず、放蕩に陥る抑止効果さえ期待されていた自慰が神学以上に医学的根拠にもとづき断罪されるに至る<sup>33</sup>。

このように、家庭生活は法学者、教会、当局、医師、フィロゾーフのすべての関心の的であった。また、上記の個々の例に明らかのようにこれら一連の動きを保守的な教会と進歩的、科学的な医師、フィロゾーフの対立に還元できないことはいうまでもない。

さて、家庭生活に関心を向けた人びとのなかに処世術書の著者たちも含まれる。結婚、家庭内における父母の義務、子どもの教育は、十八世紀の処世術論においてしばしば取り上げられるテーマであり、とりわけ『少女の友 *L'ami des filles*』『父から娘に贈る言葉 *legs d'un père à sa fille*』のように、表題に「女性」「少女」の語を含む著作においては主要テーマの一つであった。これら女性向けと思われる著作も、数作品を除けば著者は男性であり、また男性読者にむけてのメッセージも散見されることから、女性のみを読者としているわけではなさそうだ。よって、主要対象読者が両性のいずれかに偏ることはあるが、基本的には書物の体裁にかかわらず両性の読者に向けた男性による言説であることをまずは確認しておく。多数の処世術書の主張を一枚岩であるかのように見なすことはしばしば現実を歪曲することになるが、この問題については論者のあ

---

<sup>33</sup> 以下を参照。Thomas Laqueur, *Le sexe en solitaire : contribution à l'histoire culturelle de la sexualité*; traduit de l'anglais, Gallimard, 2005; J.スタンジェ, A.V.ネック『自慰 : 抑圧と恐怖の精神史』稲松三千野訳、原書房、2001年; M.ボナール, M.シューマン『ペニスの文化史』藤田真利子訳、作品社、2001年; ジョルジュ・デュビー[ほか]『愛とセクシュアリテの歴史』福井憲彦、松本雅弘訳、新曜社、1988年。

いだには見解の違いは少ない。十八世紀の処世術論における両性の結合の規範は、自然法にもとづいてプーフエンドルフが両性の結合に与えた三つの役割、夫婦間での心地よい交際、再生産、教育を主軸に定められている<sup>34</sup>。したがって、基本的な教えは婚姻関係の平和的持続、出産、女性の子どもの養育への積極的参加に集約される。このように総括してしまえば、処世術書の分析からは既存の研究以上のものを得ることができないかのようだが、処世術書からはいくつかの特徴を拾い出すことができる。第一に、読者への語りかけ方である。処世術書は一般の読者の教導という使命にたいして自覚的であり、学者ではなく教養のある善良な一般市民の読者を想定している。しかし威圧的にはならず、著者たちは読者の幸福を願う理解者であり寛大な師となって、彼ら（とりわけ女性）の悩みに耳を傾けようとする。そうして、最終的には妻の夫への服従、家庭平和、出産、育児を女性に強く要請し、男性には財産や外見上の美しさではなく善き妻、善き母となる女性の選択を薦める。処世術書も母体の保護、夫と妻のより対等な関係の構築に一定の配慮は見せるが、著者たちの念頭にある確固たる信念の前では霞んで見える。その信念とは、すなわち人口増加、家内秩序の安定による社会秩序の安定、そのために表面的な美、才を誉めそやす社交界の習俗を退け、堅実な家庭的美德に読者を目覚めさせることである。出産、育児への女性の不安はわが子を抱く母親の喜びによって、夫の暴力や不貞は女性の忍耐と賢明な采配によって得られる永遠の夫婦愛という美化された結婚生活像によってかき消されてしまう。処世術書の著者の社会構成については後に詳述するが、聖職者や教師に加えて十八世紀半ば以降には弁護士や医師などの実務者集団が処世術書の執筆に携わる。また、1760年代以降は著者が若年化し、30代、40代の比較的若い著者が中心となる。つまり、新しいタイプの知識人によって、また家族愛、有益性というもっとも新しい価値観を代表するスローガンによって、夫への服従というもっとも伝統的な教えが唱えられているのである。

#### 妻の選定と徳の継承者としての子孫

まず、三つの婚姻の義務を果たすためには、結婚相手の吟味が求められる。婚姻についての男性への具体的助言は女性のそれに比べればはるかに少なく、それは妻選びの一点に集中しているといって過言ではない。結婚後の生活については、妻への寛容で理性的なふるまいを男性に求めるが、なすべきこと、すべきでないことが具体的に列挙されることはない。ここでは妻の選定にかん

---

<sup>34</sup> PUFENDORF, Samuel von (1632-1694), *Les devoirs de l'homme et du citoyen: tels qu'ils lui sont prescrits par la loi naturelle*; trad. du latin par Jean Barbeyrac, Centre de philosophie politique et juridique de l'Université de Caen, vol. 2, 1984 (de l'éd. de, Londres: J. Nourse, 1741), t.2, p.16.

してもっとも詳細な指示を与えているルヴェックの一例を挙げておく。

男性がもっとも警戒すべきは財産（持参金）の多寡および女性の容姿に惑わされての結婚である。「持参金の額と幸運とには、大きな差があるのだ<sup>35</sup>」。容姿の美の有効期限は短く、またそのような女性は墮落しやすい。「彼女が有徳でなければ、どれほど莫大な持参金があっても彼女はあなたにとって幸運の女神ではない<sup>36</sup>」。目先の利益に目が眩み、浪費癖のある女性を選べばあなたの資産は瞬く間に枯渇するだろうし、墮落した女性は将来、苦境にたったあなたを見捨てるかもしれない。男女を問わず、結婚という重大な選択において求められるのは目先の利ではなく、長期的展望で運/財を長期的に運用することなのである。

しかし、妻の選定に神経をすり減らさねばならないのは、何よりそれが再生産と教育に直接かかわるからである。「妻の選択」の章を設けたルヴェックにとって、子孫は父の徳という一家のもっとも大切な財産の継承者である。ルヴェックも妻の選択には財産ではなく、有徳な女性を選ぶよう強く勧めるが、そのような女性は良き妻、良き母となるだろうという漠然とした思いからではない。ちょうど薬剤の配合の微調整によって効能の高い薬を開発するように、夫と妻の血の配合による有徳な人材確保が目的である。ここでルヴェックが呼びかけているのは子どもの父となる青年ではなく彼の父、つまり子どもの祖父であり、彼を「一家の父（祖父）」と呼んでいる。生まれてくる子どもは祖先の徳という一家の財の継承者であり、財（徳）は継承者が代を改めるごとにいっそう増え、磨かれねばならない。「息子にはわずかな欠点があり、キミの子孫においてはこれを矯正したいのではないか？ならば、反対の〔性質の〕徳を持つ女性を見つけ、それを中和するだけだ。息子が血気盛んすぎるようなら温和な女性を、浪費癖があるなら儉約上手を、という具合にだ」。ルヴェックの言は十九世紀の優生学というより、はるかにガレノスの四体液説を思わせるが、もちろん彼は真剣である。徳は一家の財であり、その徳は入念な事前調査によってのみ磨かれ、確実に守られるのである。

#### 夫の選定と結婚生活

伴侶選びに際して女性に求められる慎重さは男性の比ではなく、十八世紀を下るにつれいっそうの配慮が要請されるようになる。

1708年にラ・シャペルは好ましくない夫候補として「賭博好き、吝嗇、冷淡、嫉妬深い者<sup>37</sup>、酒癖の悪い者、怒りっぽい者」を挙げている<sup>38</sup>。ラ・シャ

---

<sup>35</sup> LEVESQUE, p.132-133.

<sup>36</sup> *Idem.*

<sup>37</sup> 嫉妬は家内共同体にとっての最大の敵とされてきた。クルタンは『嫉妬論』において、こう述べている。嫉妬は互いに慈しむべき夫婦間の調和を乱し、婚姻関係を「恒常的な

ペルはこれらの男性を避けるよう助言するが、それでも娘は両親と神の決めた相手と結ばれるのが幸福であり、仮に上述のような好ましくない男性と結ばれたとしても、彼女に与えられた試練として受け入れるべきであった<sup>39</sup>。また、結婚相手の選定基準はまず財産であり、男性の個人的資質ではなかった。ところが十八世紀後半になると、不必要な試練を避けるための事前措置がはるかに重視されるようになる。余計なリスクを負う愚は犯すべきではないのだ。それは婚姻によって形成される「小社会」の安定、そして小社会の集合体である社会の安定のためである。具体的には、二つの変化を読み取ることができる。第一に、財産はよき夫の条件であり続けるが、財産のみが目的の結婚は批判される。また、恋愛結婚の愚かさも厳しく咎められる。財産、恋愛感情、また特に男性にとって女性の美しさは、いずれも婚姻関係の平和的継続を妨げる不確定要素であるがゆえ問題視されていた。財産のみの結婚においては、気質、性格上の不一致が後々に顕在化する可能性があり、同様に恋愛感情という一時の熱情は冷静な判断を妨げかねない。夫婦間の良好な関係の維持は再生産、子どもの教育という第二、第三の義務を果たすための必要条件であり、これがつねに最重要視されるのである。恋愛結婚はもとより許されるものではなかったが、これが激しい批判の対象となったことは恋愛結婚への憧れが増したことの裏返しであろうし、財産以外の基準の重視も、女性の結婚への要望が経済的な安定のみではなくなったことを示唆している。経済的安定さえあれば、多少の不満があっても女性は結婚生活を放棄しない。このような認識が変わりつつあったのだろう。第二に、財産と同等かそれ以上に、先に挙げた婚姻に付随する三つの義務の遂行能力が問われ、そこには社会生活への適応能力全般が含まれるように

---

戦争状態」におく。嫉妬がおそろしいのは愛情表現の一形態のふりをして現れるが実は行過ぎた自己愛であり、夫婦愛の仮面をつけた利己心の産物が婚姻関係を破壊する。「結婚とは市民生活の基礎であるから、夫[の名に]値しない者が市民[の名に]値する者になりうるとは思われぬし、家内共同体 *société domestique* で生きていけない者に国家共同体 *société politique* で生きていけるとも思われぬ」から、嫉妬深さという「精神の病」の治療が、「婚姻関係における平和の維持」を導き、国家の安定をもたらすのである（COURTIN, *Traité de la jalousie*, 1674, avertissement）。『欲求によって啓蒙される人間』、『女性の友』も同様の嫉妬論を繰り返している。嫉妬のもたらす不和は「家族の安寧と人口を損なうばかりである」（BLANCHET, p.165）。ちなみに、多くの場合問題となるのは男性の嫉妬であり、嫉妬を女性特有の気質とみなすことはない。現在では嫉妬深さはむしろ女性の属性とされているように思われるが、これが日仏の文化的な差異なのか、ある時点から嫉妬が女性的気質へと変化した歴史的産物であるのか筆者には判断がつかねる。

<sup>38</sup> DUPUY LA CHAPELLE, p. 340-349.

<sup>39</sup> *Idem.*

なる。また同時に、これら個々の資格要件についての入念な検討も求められる。ラ・シャペルが挙げた夫不適格者はそうみなされ続けるが、彼はこのような夫を試練として甘受するよう要請していたのにたいし、しだいに事前調査の重要性が増すとともに、このような男性と結ばれた女性にたいして一方的にこれに耐えるよう求める姿勢は希薄になる。好ましからざる夫像はほぼ一定だが、その扱い方についての助言のしかたが変わるのである。たとえば、相手の財産に目がくらみ、相手の性格、気質、悪癖の調査を怠った女性はひどい男性の奴隷として一生涯過ごさねばならないのだ、と『女性の友』はわずか一回の浅はかな選択がもたらす悲惨な未来を読者の前に突きつける<sup>40</sup>。幸福の計算には一回の過ちも許されないのである。それが彼女のためであるし、またそれが社会秩序の安定のためでもある。次のグレゴリの助言はこうだ。「あなたに関心をもった男性がいたなら、友人を使って慎重に、ひそかに彼のことを調べ上げなさい<sup>41</sup>」。その調査内容は仔細にわたる。「彼の良識や誠実さについての評判、彼の性格、財産、家族について、また才能や能力で名をあげた人物か、患者や卑怯者との噂がないか【*Id.*】」など、第一に彼にたいする他者の評価を知らねばならない。信仰心の薄い者は、あなたの信仰を揺るがせようとするかもしれないし、患者は夫の権威を誇示するために不必要に女性につらくあたるかもしれない【p.142-144】。医師でもあるグレゴリは、男性が自身の子どもになし得るもっとも重い罪を病の遺伝と考えている。「遺伝性の病、とりわけもっとも恐ろしい狂気をうつす男性は選んではならない【p.142】」し、リベルタンを敬遠すべきなのも、「彼は娼婦しか知らず、あなたや子どもたちに恥ずべき病をうつすかもしれないから」である【p.144】。「あなたの目算がはずれることないよう、あらゆる予防措置をとりなさい【*Id.*】」とグレゴリは念を押すのである。

婚姻、結婚生活に関する女性への助言では、著者が男性であれ女性であれ、女性自身の利益が最優先され、相手の男性にたいする気遣いはほとんど見られない。それは多くの場合憂き目をみるのは女性だったからであろうが、処世術書が読者の理解者としての立場に立つためでもある。著者たちは読者の理解者、不満の聞き役であり、最終的に彼女たちの最大の利益を実現するために善き方向に導く善き友なのである。そのためには、ときに厳しい態度も見せる。たとえば、ハリファックス卿は女性に現実を直視するよう求める。結局のところ、「結婚は当たりくじの少ない宝くじなのです<sup>42</sup>」。夫の浮気、酒（放蕩）、暴力、無関心、吝嗇など、予測可能な困難だけでも少なくない。グレゴリが事前調査の項目を一つ一つ列挙し、慎重さを求めるのは、こうした不幸がごくあり

---

<sup>40</sup> BOUDIER DE VILLEMERT, 1760, p.129

<sup>41</sup> GREGORY, John (Dr.), *Legs d'un père à ses filles...* Londres ; et Paris : Pissot, 1774, p.139.

<sup>42</sup> MARQUIS DE HALLIFAX, p.60.

ふれていたからだろう。ハリファックス卿は女性の不遇さに理解を示そうとする。結婚は男性には愛情しか求めないが女性には服従を求めて不公平であるし、服従を命じられるのは実に苦痛である。しかし離婚に踏み切る女性の少なさは、自由を得た代償があまりに大きいことを物語るのだろう…。こうして長々と女性を擁護し理解を示す一方で、それでも自然と法と慣習が定めた婚姻と夫への服従を甘受せよと結論する。しかし、彼の助言はこれで終わるのではなく、ここから始まる。単に苦勞を耐え忍ぶよう諭すのではなく、彼女たちを慰め、苦痛を軽減し、ときには具体的な助言を与えて彼女たちの理解者であろうとする、少なくともその姿勢を崩さないのである。たとえば、浮気症の夫には非難したい気持ちをこらえ、表情によってのみあなたの悲しみと不満を訴えたとともに、世間にたいしては夫の不貞をかばい、夫婦仲を取り繕おうとするけなげな姿をアピールせよという。「このような方法で品行を改めた男性は、妻の美德に永遠に従います。一時の忍耐は、生きていく限り続くこの勝利によってそれ以上に報われるのです【p.45】」。癩癩持ちや暴力をふるう夫の長所を見つけるのには著者も苦勞するが、このような男性は激高と極度の優しさを繰り返すことが多く、彼の気性のリズムを把握することで「たやすくあなたの意のままに操ることができる【p.53】」と女性を安心させようとする。その一方で、男性の暴力は女性の身の安全にかかわる問題であるから、彼女が身を守るための詳細な指示も怠らず、怒りの原因である自尊心を傷つけないよう細心の注意を払うよう求める。「怒りのせいで彼は自身に都合のよい偏見にがんじがらめになっています。反論されればかたくなになり、こちらが恐る恐る異論を唱えるたびに彼は侮辱されたと感じます。[...] よって、彼が落ち着くまで彼が望む点はすべて上手に譲歩しなさい。機宜を得て穏やかに接すれば、その魅力によって場違いな怒りを鎮めることができます【p.54-55】」。ハリファックス卿は、現代のカウンセラーのように読者の悩みに寄り添うことで、それでも婚姻が彼女たちにとっての最善の選択であるという結論に至らせようとするのである。

財産目当ての婚姻は、未来の良人の財産以外の大きな欠点を見逃すことになる点で咎められるが、それ以上に声高に非難されるのが愛で結ばれた男女を真の夫婦とみなす誤った結婚観である。一般的には、婚姻の絆の本質を愛情とみる考えの出現は十八世紀と見なされるが、処世術書の分析がまず教えるのは、そうした結婚観への激しい抵抗である。恋愛結婚は愛情という不確かな絆に依存する点において咎められており、ここでも婚姻の義務、そのための持続的婚姻関係の確立の原則が最優先される。『若者の雑誌<sup>43</sup>』は登場人物の一人であるフィデリアにかつての過ちを告白させることで、このような選択の浅はかさを教えている。叔父が選んだ結婚相手は裕福で善人だったが、フィデリアは魅力を感じなかった。心を寄せられない男性に身をゆだねるのは「一種の売春

<sup>43</sup> LEPRINCE DE BEAUMONT, t.3.

です。[ ... ] わたしは富よりも徳を選んだのです」といって、彼女は婚姻を断る【p.14-17】。彼女の過ちは、徳を誤って理解したことにある。このような特に若い女性の無知蒙昧さの主な原因は、多くの場合以下の二つに求められる。一つは、恋愛結婚への憧れの悪因は想像力に火をつける悪しき文学にある。これら文学が妄想でしかない幸福を願わせ、結婚相手に必要以上のものを求めるがために、女性は相手の些細な欠点にも大いに落胆してしまう【GREGORY, p.135-136】。女性への助言者たちが懸念するのは、彼女たちの婚姻への多大な期待が夫婦関係の継続を妨げることである。文学は彼女たちの心を奪い、彼女たちを「普通の人生から遠ざける」「劇毒」なのである。もう一つは都市の風俗に疎い司祭や、道理に暗い農村の乳母による教育である。とはいえ、それは結局、育児を放棄する両親、とくに母親に原因がある。当時は、富者ほど自身の住まう都市周辺に里親を見つけ、貧者ほど遠い農村部に子どもを預けていた<sup>44</sup>。金銭的問題のない（と想定される）読者が農村部の乳母を選ぶならば、それは子どもへの配慮の欠如に他ならない。1734年にランベール夫人が実母による育児の重要性を唱えたとき、その主張は男児よりも疎かにされる女子教育の現状にたいする嘆きと憤りから発したものであった。男児は大切に育てられるが、女子は民衆出身の乳母に委ねられるのみである。だが世紀後半の処世術書における母乳礼賛からは、そのような認識は見られない。代わりに、子どもへの愛情の欠如は野蛮という謗りを免れなくなる。「あなたを愛しがる子どもを想う優しさの声に耳を傾けるどころか、子どもを傭母〔乳母〕に引き渡すとは〔...〕野蛮なことではないか<sup>45</sup>」。ここでも真の人間性、そして文明と結びつく子どもにたいする母親の深い愛情と、野蛮さがゆえの無関心、あるいは金で雇われた女性の欲得ずくの愛情とが比較されているのである。

恋愛結婚の弊害を列挙する助言者たちの真剣な姿に、新たな結婚観の浸潤を読み取ることも可能であろう。『百科全書』の「婚姻」では、ジョクールが「貴重な女性の妊娠可能期間」を十分に活用できないという理由から強制結婚を厳しく咎め、その30年後には全国三部会開催に向けた陳情書において恋愛結婚と離婚の自由が要求されることになる<sup>46</sup>。処世術書からはそうした結婚観の変化が垣間見られるものの、それは「家族愛」と「人口」のスローガンによって封じ込められてしまう。著者たちは口をそろえて愛は必ず褪めると繰り返し、一時の情念に流された婚姻の不幸な顛末を語り、読者が自らこの幻想から覚めるよう説得にあたる。実在の人物であるかのような女性、読者と同じような願望を抱き、自己を重ねられるような平凡な一女性を登場させるのは、説得の一

---

<sup>44</sup> FÄY-SALLOIS, p.24.

<sup>45</sup> Guillaume GRIVEL, *Ami des jeunes gens*, A Lille : Chez J.B. Henry, 1764, p.151.

<sup>46</sup> Lieselotte STEINBRÜGGE, « « Qui peut définir les femmes ? » L'idée de la « nature féminine » au siècle des lumières », *Dix-huitième siècle*, no.26 (1994), p.333-348.

手法である。また次の事例では、異なる説得手段が用いられている。処世術書の著者たちは情念を愛情と見まがうことの愚かさを説くが、それだけで彼女たちの恋愛結婚への憧れを鎮められるとも考えていない。また、女性の願望を一方向的に否定したために、結婚に消極的になる女性が増えたら本末転倒である。そこで、彼らは一時の激しい愛よりも静かで、長命の情愛こそが女性にとっての幸福だと説く。そのような情愛は「友情」と呼ばれる。「われわれが望みうる最上の幸福とは、思いやりに満ちた友情の穏やかな[感情の]動きにいたらしめることである。そのような友情だけが息の長い幸福を築きうるのだ<sup>47</sup>」。偶然が引き合わせた二人の他人を平和に共存させるためには、利害は絆の一つになりうるが十分とは言い切れない。利害は表面的に両者を繋ぎとめるには十分でも、不貞そして嫉妬が水面下での戦争を誘発する危険が常につきまとう。また、何らかの心情的絆を求める若い女性の欲求も満たしえない。真の絆、少なくともそう信じるにたる何かが彼女たちには必要なのである。そこで、憎しみと表裏一体であるがゆえに不和の原因ともなる性愛の激しさがなく、それでいて両者の絆を補強しうるもの、すなわち「愛情の姉妹」である「友情」が恋愛感情の代替物として用意された<sup>48</sup>。それは「夫婦間の友愛」という虚構である。『女性の友』は「夫婦間の友情」を「愛人への愛情」に対置し、「一方は燃えるような熱で、後者は健康な男性の穏やかな温かさ<sup>49</sup>」と形容する。合法的関係と非合法的関係という対比に、近づけは火傷をする炎と人肌の温もり、激しさと穏やかさ、虚と実、一瞬と永遠、病と健康の比喻が幾重にも重ねられていく。さらに、夫婦間の争い、激高が日常茶飯事となれば、これをたえず目にする子どもにも計り知れない悪影響を及ぼす。愛し合う両親の姿こそが、人間性に富む子どもを育むのである。「一般的に、この世に生み落とした者たち[両親]がより愛し合い、より賢明であったら、人間はより善良になるだろう<sup>50</sup>」。『少女の友』は若い女性の願望と結婚という現実のすり合わせにいつそう熱心であり、結婚相手の選択に当事者である女性の意見も取り入れるよう両親に口添えさえしている。概して、父の判断基準は財産に偏りがちで、相手の人柄をほとんど考慮しない。しかし「利害関心と野心のみを絆とする婚姻では夫婦は愛もなく結ばれ、信頼もなく共に生きる<sup>51</sup>」。単に無関心ならよいが、しだいに相手を憎むことすらある。そこで女性自身が「彼[未来の夫]が社交的な性質か確かめねばならない[...]とりわけ気性(体液)の関係を調べねばならない」。身分、財産の条件に加えて、気性の

<sup>47</sup> BOUDIER DE VILLEMERT, p.132.

<sup>48</sup> BALANCHET, p.167.

<sup>49</sup> BOUDIER DE VILLEMERT, p.125.

<sup>50</sup> Id., p.152

<sup>51</sup> GRAILLARD DE GRAVILLE, Barthélemy-Claude (1727-1764), *L'Ami des filles*, PARIS, chez Dufour, 1761, p.273.

一致が彼らの利害関心を一つにするばかりか、靈魂を一つにし、彼らの快樂、苦を一つにし、互いに深く知り合い、尊重し、評価しあうことに喜びを感じる理性的情愛を育む。このような愛こそ、教会が求めるように「死が二人を分かつまで・・・」添い遂げる永遠の愛である。「老境にはいってもなお、彼らは愛し合う幸福を享受し、この幸福は彼らを分かつ宿命の時が近づくまで乱されることはない」<sup>52</sup>。

プーフェンドルフも両性が愛情を注ぎ合うことを求めているが、それを義務として規定し、これを満たしえない場合の処方はしない。姦淫も離婚も禁じ、たとえ性格の不一致があったとしても「完全なる離別の希望が絶たれることで、かえって互いに好意的に、そして我慢しあうようになる<sup>53</sup>」と述べるにとどまる。ラ・シャペルも、男性への服従に不服を申し立てる女性には神の摂理という原則を繰り返せば十分だと考えていた<sup>54</sup>。彼らばかりではない。慣習的法も成文法も妻の夫への服従を認め、法学者であれ、モラリストであれ、フィロゾーフであれ、男性論者は聖書や生理学的根拠を援用してこれを正当化していた。1760年以降には、心身ともに女性を弱く、神経質な生き物として描く医師もここに加わる<sup>55</sup>。概して処世術書は一般論に逆らわず、何より極論を嫌う。夫と妻の関係については、この傾向は殊に顕著である。しかし、それでもなお処世術書が道徳書と異なるのは、読者に命じる師としてではなく、迷う人びとと同じ目線にたち、最良の道を歩むための道案内人であろうとする点である。彼らは不満を持つ女性の理解者、友としてふるまい、婚姻という女性には不利な契約を結ばせるための説得役に徹する。そしてそのために、彼女たちの利益という論法を用いるのである。また、女性へのこうした要請は一つの変化も示している。これまで女性にたいする男性の優位から、妻の養育義務とともに監督義務も夫に課せられていたのにたいし、夫の監督は妻に任されることになる。フランドランによれば、こうした認識の変化は十八世紀初頭あたりから聖職者にも認められる。聖職者によって描かれる女性たちはもはや扱いの難しいじゃ馬ではなく、優しく分別があり、穏やかに語りかければおのずとただしい道を選ぶ女性となる。彼女たちには何かを命じるのではなく、夫に優しくしているか、強情を張ったり高慢な態度で彼を悲しませてはいないかと彼女たちに自省を促すようになる。夫の怒り、暴力、放埒は彼女たちの行いと監督不行き届きが原因なのである。教会は夫を結婚生活に引き留める監督者としての妻の役割に期待し、この傾向は十九、二十世紀にますます顕著になるという<sup>56</sup>。とな

---

<sup>52</sup> Id., p.273-276.

<sup>53</sup> PUFENDORF, t.2, p.25.

<sup>54</sup> DUPUY LA CHAPELLE, p.334

<sup>55</sup> ルブラン、99-101 ページ；STEINBRÜGGE, op.cit.

<sup>56</sup> フランドラン前掲書、185-190.

れば、まずは女性に結婚を選ばせねばならない。教会と処世術書の見解は寸分たがわない。彼らはこう締めくくる。これだけの不幸を列挙した後に、結局のところ結婚は通常言われているほど悪くないのだ。ローマでは離婚が認められていたが、500年間に成立した離婚は一件のみであり、仮にフランスで離婚が合法化されたとしても「われわれが思うほどの離婚がないと確信している<sup>57</sup>」。ハリファックス卿も結婚の章を義父、義母、夫の友人に愛される幸せな新家での生活を描いて終えている。いずれにしても、と彼は続ける。「女性に有利なように何かが変わるなどと思わないほうがよい<sup>58</sup>」のだから。

## (2) 労働

きわめて厳しい反怠惰論を展開し、有益であれと読者に迫るのは、これら処世術書に共通する点である。十八世紀中葉以降は、怠惰をはじめ有益に反することすべては反社会的行為となり、処罰の対象であるとさえみなされている。「不幸になるのは彼の自由だ。しかし、彼の無為によって社会を害することは、彼の自由にはならない<sup>59</sup>」。また、「公に自分の美質を知らせず [...] 閉じ込めておくことは共同体にとってもっとも致命的な一種の吝嗇<sup>60</sup>」、あるいは「社会に対する『窃盗』<sup>61</sup>」と呼ばれる。各人の持つ才や美質という資源を眠らせたままにしてはならないのである。さらに、有益さへの無関心も同様に「犯罪」となる。技芸はわれわれの必要と安楽さを同時に満たし、われわれはその恩恵を十二分に享受している。にもかかわらず、われわれはそこに十分な関心向けないばかりか、貶めさえする。「社会の幸/財に貢献する混合技芸 [ 必要と快の両者のための技芸 ] を愛さないこと、いっさいの知識をもたないことは一種の犯罪行為なのである<sup>62</sup>」。

こうした公共の利の優先、怠惰の断罪を表明する言説は世紀中葉にはとりたてて珍しくない。しかし、処世術書において目を引くのは、あたかも目の前の聴衆に口角泡を飛ばしながら説教する説教師のように、ときに静かに、ときにきびしく読者に二人称で語りかけるその熱い語り口である。その一人、ベルネティの「説教」を少々長いがここに引用したい。

「労働と汗のおかげで肥沃になり、その果実であなたを養う大地、自然が放つ香気で満たされた、新鮮で澄んだ空気を吸いにあなたが出かける

<sup>57</sup> BOUDIER DE VILLEMERT, p.137.

<sup>58</sup> MARQUIS DE HALLIFAX, p.38.

<sup>59</sup> PERNETTI, p.82.

<sup>60</sup> MARIN, p.72, 94.

<sup>61</sup> M<sup>me</sup> BENOIST, Françoise-Albine, *Lettre sur le désir de plaire...*, (S. 1.), 1786, p.16-17.

<sup>62</sup> GOURDIN, p.47.

晴れ晴れとした田園。こうしたスペクタクルに、あなたは値するのですか？特権、便利さ、そして実に多くの援助と実に多くの快樂を会した豊かな都市における安全。あなたは、これらの恩恵にあずかるにふさわしいですか？何らかのかたちで貢献することなく享受するばかりなのは、あなただけではないのですか？自然全体が働いているのです。惑星には回るべき運行があります。[それでも]あなたは、地上で何もせずにいるのですか！この宇宙全体が労働と労苦とともに負担するなかで、存在するだけで満足できるのでしょうか？生育しているだけの植物にも、植物なりの有益さがあります。この地上に存在するもののなかで高等の生を与えられ、実に多くの美質を備えた魂を持つあなたが、あなただけが役立たずのままにいますのですか？あなたを守る戦士、あなたの身の安全を監視する司法官、あなたのために祈る聖壇の司祭、あなたに食糧を与える耕作者。彼らが同盟を組み、集団 あなたの無為はこれを貶めていることになるのですが の力を借り、あなたにたいして社会の永遠の法を執行することを恐れないのですか？この世界で自分だけのために存在し、周囲にあるものはすべてあなたに仕えるためにあると考えたり、信じたりできるのですか？他者のために有益であることの喜びを味わったことのないあなたは、なんと不幸なのでしょう！[・・・] 誰にも悪さはしていない、そう主張するつもりなら、ひどい誤りです。たとえそうだとしても、あなたが属する社会にはどうなのでしょう？隣人から盗まない、彼の命を脅かさなければ、それで公共の善への貢献という、あなたの義務を果たすに充分なのでしょう？<sup>63</sup>」。

この情熱的な弁論で目を引くのは二人称の主格(vous)と所有格や(votre/vos)の多用である。ペルネティは書いているのではなく、「あなた(がた)」を名指しで説教台の前に召喚し、説得し、悔悛をもとめているのである。冒頭では「あなた」の周囲にある自然の美しさや都市の安全と快適さ、日常的に享受する恩恵のすばらしさを強調し、次いで「あなた」を地球の外に連れ出し、人知では計り知れない宇宙のメカニズムの偉大さに触れさせ、人間の卑小さを味あわせる。そうしてから再び日常の世界に引き戻し、「あなた」の周囲を改めて眺めるよう促し、「あなた」の傲慢さに気づかせるとともに、同胞とともに生きることの喜び、他者を蹴落としながら生きることの不幸を語る。有益であること、公共の利への貢献を強要するのではなく、巧みな話術で「あなた」が自らそれを選ぶように仕向ける。批判するだけが彼の話術ではない。「あなた」はこの偉大な自然が支配者と決めた高等な動物であり、且つそのなかでも野卑な者ではない。こう言って彼を持ち上げ、有益性の価値に目覚めることが「あな

---

<sup>63</sup> PERNETTI, p.83-85.

た」の良識の証明になると言って、彼の自尊心を刺激する。「あなた」ならば、目を覚ませば、何が美德か見極めることはできるはずである。ペルネティは同胞への愛を「人間性」と呼ぶが、それが危機に瀕しているのだという。「現世において、人間性の最大の敵とは冷酷でも獰猛でもなく、吝嗇、度を越した貪欲、際限のない富への愛であり、これが[ … ]徳を黙らせるのです【p.31】」。「あなた」の心の徳が吝嗇に勝るために、彼が参照させるのは自然の摂理である。惑星からそこにただ生えているだけにみえる草木にいたるまで、余分なものは一つもなく、有益と快の、それも墮落とは無縁の快を生み出すための理想的なメカニズムが自然にはある。自然は人間と人間社会が進むべき道を示す規範であり、「あなた」が怠惰でも吝嗇でもない「社交的人間」になるための師なのである。彼にとっても人間性、社交性、自然の敵は、金銭欲、人為なのである。

ペルネティに限らず、労働賛美の言説はたやすく農村習俗の賛美、農民礼賛につながる。農村習俗とは平和、豊かさ、多産であり、農民は哲学者以上に賢明で、富者よりも幸福な人びとである。ブロンデルはあまりに重い税負担、徴税請負人の非人道的な徴税法に憤るが、多くの場合、農民礼賛は農民の現実に目を向けさせる以上に、目を背かせるように思われる<sup>64</sup>。

### (3) 財産管理

#### 経 営

処世術書の助言は、財産管理にまで及ぶ。もっとも仔細な指示を与えるグルダンの『社会（社交）的人間』の例を挙げてみよう。第二部第 章は「家内の義務」と命名されているが、他の処世術書で強調されているような婚姻関係や育児については一言で済まし、代わりに土地の管理および小作人や召使などの雇用者の管理についての助言が並んでいる。つまり、ここでの「家内」とは、両親と子どもからなる種の再生産の場であると同時に一家の資産運用の場とみなされている。

まず、召使にたいする主人の義務は、処世術書の定番テーマの一つといってよい。「よき召使は主人の徳の証である」。主人の義務は召使に忠誠を誓うようしむけることであり、そのためには「召使はあなたに従うこと。だが、感謝の念からの従属であるように。義務感からすることを、彼らが進んでするよう仕向けること」が肝要である。こうした教えの根幹には召使への警戒心があり、召使を信用し過ぎず且つ反感を抱かせるほど横暴にもふるまわないことが求められる。とりわけ、女性の召使には油断をしてはならない。「あなたが未婚なら、身の回りの世話を女性召使にさせないように。よく働くかもしれないが、あなたの財産を食いつぶし、さらにはあなたの習俗をも乱すかもしれない

<sup>64</sup> J.BLONDEL, p.131-136.

【p.36】」。

警戒心を緩めることのできない召使にたいし、小作人にたいしては人間的で、適正な処遇が求められている。「もっとも古く、もっとも必要な技芸〔農業〕を、農奴の職業にせぬこと。小作人たちと人間的に接しなさい【p.37】」。「あなたに仕える幸せを父から受け継いだ二世の小作人を、決して変えない〔解雇しない〕こと。子どもに自分の技量と誠実さだけを残した善き小作人の働きを、彼の子を不幸にすることで報いることほどの不公正はない【p.38】」。だが、人道的配慮からそうすべきと諭しているのではない。ここでの「小作人」は奴隷ではなく、農業という技芸の知と技の継承者である。長年の経験を有し、主人に忠誠をしめす小作人は土地の安定経営のための有効な労働力でもあるのだ。彼らの働きを最大限に活かすためには、経営者自身の現状把握が不可欠となる。「彼らが正確に〔小作料を〕支払い、土地を改良するよう願うなら、通常の小作料率ではなく土地の内在価値、実効値あるいは相対価値を計りなさい。貪欲から奸策は生まれるのだ【p.37】」。グルダンの土地経営者への助言は、財産の正確な把握という一点に尽きるといってよい。グルダンによれば、地所の価値の正確な把握は、彼をおのずと人道的で誠実な経営手法に導き、反対に不正確な認識は際限なく利益を追求させ、彼に不正な手段をもってでもそれを達成したいと望ませる。言い換えれば、土地経営者に正確な認識さえあれば、そこから最大限の利益を得るための最良の方法、すなわち公正な手法を選ぶだろう。そうして、公正な手段によって実現し得る適正な利益を追求し、経営効率という観点から労働者である小作人の理不尽な解雇や搾取を避け、小作人との人間的で安定的な絆の形成に努め、そうすることで農業の発展に寄与するだろう。こうした土地経営者への助言はさらに続く。「賄賂は一時的な収入だが、その後複数年にわたってあなたの土地を悪化させる【p.37】」。利益を長期的に考えれば、不正な手段は彼の真の利益に反することは自明である。さらに「財産、土地、土地資金、土地の収益、所領の性質の違い、その産物の価値、耕作や堆肥の経費などをよく把握しなさい【p.36-37】」。経営者と小作人との幸福な共同作業によってしだいに収益があがれば、経営者は農業を農民の卑しい労働ではなく、人口と国家を支える気高い技芸とみなし、いっそうその発展に努めるであろう。気高い技芸の担い手としての自負が芽生えれば、外見を飾り立て、貴族の真似ることには関心を抱かなくなるだろう。「あなたの財産、その管理、支出についてあなた自身がきちんと把握しなさい。年内に自身の財産を使い切ってしまう者は、社会にとっては損にも得にもならない。もし収入が支出をやっと満たす程度なら たいいてい、それは度を越えた、突飛な支出であるが いかにか友人に親切を施し、貧者を助けるというのか？【p.38】」。同章の冒頭にあるのが、華美を慎めという教えである。彼らの奢侈への情念が抑制されれば、正当な手法で得た彼らの富は、彼らの必要と快を満たすための支出をしても余りあり、貯蓄分は次年度の土地経営への資本、あるいは慈善事業にあてられ、社会に還元さ

れることになるのだ。

ここでもグルダンの論法に注目したい。彼は奢侈や小作人の搾取が徳の道に反するからやめよとはいわず、読者の利益にならないから避けるべきとの論法を取る。利益に背くことは、すなわち徳にも人間性にも反するのであり、したがって真の利益を見極めよと説くことで徳の道を選ばせるのである。これほど奢侈や怠惰を戒めるのは、彼らにそれを好む傾向が認められるからに他ならない。しかし、説得力のある理由を伴わない禁令に効果はなく、かえって情念を掻き立てないとも限らない。モンテスキューによれば、人びとのふるまいを無理やり変えるのはあまりに暴政的で、よい結果をもたらさない。ふるまいを変えさせたければ別のふるまいを鼓舞し、彼ら自身の手で変えるように誘導すべきなのである<sup>65</sup>。この教えを守ったかのごとく、著者たちは人びとの利益を第一にする論法を選んだ。世紀半ばに、デュクロもこう言っていた。「個々人を矯正するには、それが本人の得になることを証明し、自尊心に働きかけるしか手はないのだ<sup>66</sup>」。グルダンはここでもっぱら地主にむけて経営効率と彼らの利益の吟味を説き、そうすることで正義と人間性に背かない方法による土地経営と彼らの富の社会還元を彼らに選択させようとしている。言い換えれば、私的利益の追求、経済合理性の追求による習俗の改革が目されているのである。さらに、グルダンは彼らの自尊心に働きかけ、もう一つの徳の道に富者を誘おうとしている。それは慈善活動である。

### 慈 善

先にペルネティは吝嗇による人間性の危機に警鐘を鳴らしていた。それは読者である「あなた」の怠惰、奢侈的嗜好、傲慢さに原因があったが、この人間性を救済しうるのは、吝嗇の病におかされている富者以外にないのだと彼は続けていう。「軽蔑のまなざしで徳をみつめる富者は、徳などなしで済まされろと思ひ、実際にそうしている。人間性を見事な実践をするのは、彼らしかいないだろう。しかし、善行をなす力を持つ人びとほど、そうしたいという欲望と意志は弱いように思われる<sup>67</sup>」。ペルネティはあらゆる人びとの善意を喚起するのではなく、富者に標的を絞り、彼らに富の使い道を再考するよう促している。「もし、一人ひとりが自身の財産に応じて[施し]をすれば、貧者はいなくなるだろう<sup>68</sup>」。一見、施しは富を減じさせるばかりのようだが、代わりに他者を幸福にするというこの上ない喜びによって、あなたは支出以上の報酬を得るのだ。著者は「大貴族」ではないが富のある読者にむかって、浪費癖を改め、

<sup>65</sup> MONTESQUIEU, EL, XIX, 14.

<sup>66</sup> DUCLOS, p58.

<sup>67</sup> PERNETTI, p.31.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p.32-33.

墮落した大貴族に代わって施しという「人間性の実践」を求めているのである。

先のグルダンも同様に富者を狙い、彼らに施しを薦めるが、さらに一歩進めて施しの方法までを仔細に教示している。「偉大なものがあるところに偉大さを求めよ。現実だとおもって影を選ぶなかれ」。こういって、グルダンは奢侈出費のむなしさを説き、彼らの富を土地への投資でなければ、貧者救済のために用いるよう薦める。ここでも利益の追求と自尊心の刺激という同じ手法が用いられている。まず、読者に家産を計算させ、そのなかに余剰があることに気づかせる。10 台の暖炉と 10 台分の薪の備蓄があるなら、余剰である 5 台分を 10 家族に分配するだけで数十人の人びとを幸福にすることができるのだと読者に語りかける。「これを [ 生活の ] 悪化とよぶだろうか?」。薪を手放したことで、あなたの幸福は減じるどころか 50 倍に膨れ上がり、あなたと 10 家族 [ 50 人 ] すべてに分け与えられたではないか。この計算は、さらに進めることができるという。「この推論をさらにすすめるなら、[ ... ] あなたの支出を増やすことなく、小村の半分 [ の世帯 ] に奉仕することで、あなたが百世帯の父になることが可能だということだ。この肩書きがお気に召さないというのか?<sup>69</sup>」。ここでのグルダンは、金融商品の購入を勧める言葉巧みなセールスマンを思わせる。読者は薪を失ったのではなく、眠っていた富を運用したのである。彼が強調するのは現在の生活水準を維持し、支出も増やすことなく、ただ富を別の場所に移すだけでよいという点である。何も手放さずに民衆の父という肩書きを獲得し、領主の気分が味わえるというのだ。善行だからという理由で慈善を勧め、来世での幸福を約束する代わりに、グルダンは慈善を比較的短期間でその効果を確認し得る格別に有利な条件での投資と言い換える。口説き文句は異なるが、得られる効果は同じである。グルダンは読者の心に響く言葉を慎重に選ぶことで、退蔵する富者の富が社会に流れ出る水路をつくり、一定の方向へ導こうとしている。換言すれば、社会の平和的拡大の原動力となるための富の循環を生み出すのである。処世術書は、聖職者とは異なる文句で教会の教えを広める世俗の説教師なのである。

#### 親子（家族）愛、祖国愛、人類愛（人間性への愛）

孤立する未開人と集住する社会状態の人間という対比を十八世紀の論者は好んで用いたが、この対比は孤立、現在のみを生きる不安定な生、無秩序を指す未開状態、社会的紐帯の形成、未来に備える安定した生、秩序を意味する文明といい換えることができる。文明化の敵が未開のみではなくなった十八世紀において、この対比にはもう一つの範疇が加えられた。それは過度の文明状態であり、社会的紐帯の内側からの腐敗、集住のなかの孤独、集住における水

---

<sup>69</sup> GOURDIN, p.39

面下での戦闘状態、未来の盲目的な楽観視および悲観視による現在、未来の喪失、すなわち過度の文明化による未開以下への逆行を指す。文明化の進展のためには、未開と過度の文明化のいずれにも陥ることのないよう、慎重に歩まねばならない。本性的社交性は、社交性を開花させるその歩み自体によって腐敗しつつあり、腐敗にいたらない開花という微妙な調整を迫られるようになる。そのために十八世紀の論者が見出した自己制御機能が「利害関心」であった。利害関心は、人間に真の利益とその実現のための最適な方法を選ばせる理性であり、利己心による文明化の行き過ぎの防止が期待されたのである。ここでは、文明化とは真の利益を見極める理性的覚醒を意味することになり、文明化の敵は粗暴な未開人である以上に、暴力的な想像力に囚われ、偽りの利益獲得に奔走する墮落した文明人となる。これを端的にいい換えた一例が、ミラボーにおける誤謬に満ちた私利の追求と真の公益への貢献を意味する「金銭欲」と「社交性」の対比であった。

第三期の処世術論においても、このような対比はそのまま用いられている。ミラボーにおける文明化とは「金銭欲」にたいする「社交性」の鼓舞、そして社交性、すなわち自然法の命じるところに従う政治・経済・道徳的改革を意味していた。ミラボーは「社交性」を独特の意味で用いているが、処世術論では「社交性」はより一般的なことばに置き換えられている。それは夫婦愛・親子愛(家族愛)・祖国愛、人間性への愛という三つの愛である。夫婦愛は夫(妻)を、親子愛は子を、祖国愛はともに生きる同胞、公益を、人間性への愛は人間一般を自己と同じくらい愛することを意味する。いい換えれば、家族愛は愛情という絆で結ばれた両親と子どもからなる「家庭」の誕生を意味する以上に、家族という小社会の公益への貢献(とくに女性の)を意味し、祖国愛とは国民国家への愛ではなく、私利の獲得欲を鎮める対抗情念を指す概念である<sup>70</sup>。夫婦愛の名のもとに女性は夫への服従を、そして親子愛の名のもとに自身の健康を、ときには命を犠牲にしつつも出産、育児を求められる。祖国愛の名のもとに富者は施しを要請され、人間性への愛の名のもとに怠惰の罪が問われる。つまり、これら三つの愛はいずれも公益への愛と同義であり、自己中心主義の反意語として現れるのである。処世術書はこの三つの愛を掻き立てることで読者の習俗の改革、したがって家内経済の改革を目指す。このように、公益への愛の鼓舞、真の利益を見極める理性的覚醒の二つを目的とした処世術書とは、理性的で教養ある読者を対象とした平和的集住のための指南書、すなわち文明化のための啓蒙書なのである。

処世術書のもう一つの役割は、真の利益についての教示である。処世術書の著者たちによれば真の利益とは公私の利益の一致であり、公益へ貢献する

---

<sup>70</sup> Sarah MAZA, *The myth of the French bourgeoisie : an essay on the social imaginary, 1750-1850*, Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 2003.

ことは彼ら個々人の利益にもなる。ただし、「公益」の意味するところは判然としない。「公」が明示的に王権を指すことはないが、「公益」擁護が「王権」にたいする政治批判にいたることもない。「公益」の敵として言及されるのは「奢侈」「怠惰」、またわれわれを誤謬に陥らせる行過ぎた「理性」もしくは「想像力」、さらに前者の体現者である« les grands »と、想像力を掻き立てることで誤った思想を吹き込む « les philosophes »と後者は結びつく。民衆はおそらく恐れの対象であったが、ときおり現れる召使以外には言及されることは少なく、それ以上に美化された農民が描かれることのほうが多い。また、「les grands」は「大貴族」と通常訳すが、厳密な貴族階層を指すのではなく、漠然とした権力者を指すに留まるし、「les philosophes」も、ときおり明示的に批判されるルソー、あるいは「無神論者」の意味を除けば、いかなる思想の持ち主を指すのかは定かではない。いずれも一種の権威にたいする反発であるが、その「敵」とされるのは抽象的な概念である。このように考えると家族愛における「家族」、祖国愛における「祖国」が抽象的且つ感傷的な、実体の判然としない理想の表象であったように、「公益」の意味するところも定かではなく、同様に「公益」の敵とされる「奢侈」「怠惰」もそれぞれのことばの指示する具体的事象である以上に、いずれも無軌道な利己心や公益への貢献の拒否を象徴する概念であった。「奢侈」は単なる「高級品」ではない。一方で学問技芸の発展とそれによる豊かで穏やかな社会の実現、人類の漸次的進歩を、他方で偽りの富に陶醉した暴力的利己心を、換言すれば文明化の光と影をその一語に集約していなければ、「奢侈」は十八世紀におけるあらゆる知識人にとっての関心事にはなりえなかったであろう。共同体は何か見えないものに脅かされつつあり、はっきりとした実体をもたない「公（パブリック）」なるものが擁護され、そのために日常生活におけるきわめて具体的な指示が著者である一市民から読者である一市民になされている。十八世紀後半の処世術書からは、このような印象を受けるのである。

また、一つの変化も認められる。しだいに、この真の利益を得る代償として、各人には部分的に自由を手放すよう要請されるようになる。モンクリフにとっては他者への快の提供とは、自身が自由を得るための手段でもあった。彼の表現に倣えば、富者の散財は他者の嫉妬心を刺激せずにはおかず、嫉妬心はつねに敵意にかわる危険をはらむ。しかし彼がつねに心地よくふるまい、彼らから愛情を獲得すれば（気にいられば）、彼らも富者の散財をより寛大に受け入れる。彼らの嫉妬心を抑えることで、彼は散財の自由を得るのだ<sup>71</sup>。つまり、気にいられたいという欲望は私利と公益の一致を図る調整弁の役割を担っていた。人間は社会的動物であり、また自己の幸福のため以外のことはなすべきではない。この原則に則り、クラヴィルは15歳の者が学ぶべき処世術 *sçavoir vivre*

---

<sup>71</sup> MONCLIF, p.30.

を一方で己を知り、自己と折り合う術を学ぶこと、他方で他者と折り合う方法を知ることと説明していた<sup>72</sup>。処世術とは、自己と全体の共生共存の術である。ところが世紀後半になると、同一の原則から出発した『モラルのカテキスム』が読者に求めるのは労働、節制、食事と運動による健康管理、精神および心の育成・・・であり、読者への要請ははるかに増え且つ具体的になる<sup>73</sup>。自己制御による適切なふるまいは私的自由の対価ではなく、市民として共同体に参加するための参加要件に過ぎなくなり、条件を満たせない者は「異常者」と見なされ、共同体の外に隔離されるのである<sup>74</sup>。さらに、有益性の礼賛、自己中心主義の断罪はしだいに、全体のために個に犠牲を求めるようにすらなる。1775年にルヴェックはこう述べている。「事実、社会の中にある人間は、もはや彼自身としては何者でもない<sup>75</sup>」。共同体なくして個はなく、集住は文明人の合理的選択ではなく唯一の選択肢に、その共同体への貢献は義務となり、有益性は一種の強迫観念にさえなる。これが第4版の1784年版になると、集団に属することを人間という生物の至上命令とする前半部分が一層強調されることになる。さらに以下のように続く。孤立した人間は自身の弱さを感じるばかりであるが、「市民として[の人間]は強く、それは彼を取り囲む人びとすべてが支えてくれているからである。人間である彼は、自身の力だけで自分を支えることはできない。[...]千もの欲求が眼前にあるなかで、この欲求を満たす可能性は人間自身にはないので、そのための援助を請うか、あるいはその対価を支払って買わなければならない。人間は予測できない危険に脅かされているが、社会はそれを保障してくれる。[つまり]人間の幸福 son bien-être、力、所有物、さらには存在までを彼が属する政治体（ポリス的社団）le corps politique が負っているである<sup>76</sup>」。集団に属すべきことが人間に課された命であるだけでなく、それは彼の幸福となっている。同時に、法は罰するのみではなく、法は守るものでもある。また1784年版には、「社会の基盤<sup>77</sup>」という章が加筆されている。ここでは、二つの寓話のみが挙げられており、そのいずれも利己心に駆られた者の悲劇的な顛末を描いている<sup>78</sup>。この逸話を挿入することで明確になったのは、寓話の結末で

---

<sup>72</sup> CLAVILLE, p.19.

<sup>73</sup> *Catéchisme de morale, spécialement à l'usage de jeunesse.*, Bruxelles, et se trouve à Paris, chez Lambert & Baudouin, 1785, p.25-26.

<sup>74</sup> FOUCAULT, *Les anormaux : cours au Collège de France (1974-1975)*, Gallimard : Seuil, 1999.

<sup>75</sup> LEVESQUE 1775, p.25.

<sup>76</sup> *Ibid* 1784, p.15-16.

<sup>77</sup> *Ibid* 1784, p.24-26.

<sup>78</sup> 一つは中国の寓話。ある村が略奪に遭い、盲目の者と身体が麻痺してまったく歩けない者の二人のみが生き残った。一人ひとりでは彼らは生き延びることはできないが、病

仲間を裏切った者たちが皆死んだように、「彼 [ 個々の人間 ] の存在までを集団に負っている」というのは誇張ではなく、文字通り生死の問題であり、集団の存続は個々人の死活問題になったということである。

これらは、フーコーが指摘したような国家権力による生と死の統治の末端現象として捉えるべきなのだろうか。処世術書の著者たちは、自発的に人口問題、習俗の純化などにかかわっていることはたしかである。後に詳述するように、十八世紀後半における処世術書の著者の多くは教師、聖職者、弁護士など、数名を除けば知名度の低い知的職業人であり、著述業に不慣れな者も少なくない。処世術書は彼らによる、彼らと同程度の社会的、経済的環境にある市民への啓蒙書であった。処世術書の著者たちは、自らの意志で公益の擁護、あらゆる共同体（婚姻関係、家族、農業経営体、社会...）の存続のために筆を取り、熱弁をふるい、おそらくは自らも父、夫、社会人の務めを果たそうとするだろう。このような彼らを<sup>ビオ - ポリティック</sup>生政治学の一つの成果として捉えるべきなのだろうか。

いずれにしても、死守すべきものは「社会」となった。「社会」の敵との闘いにおいて、第三期の処世術書が一定の役割を果たしたことは間違いないだろう。高度な知識を要求しない一般書であるだけいっそう多くの読者に読まれ、いっそう日常生活の個々の行いに影響を及ぼした可能性も否定できない。序章で確認したように、第三期、とりわけ十八世紀後半にはいわば無名の著者による、初版のみで絶版になる処世術書が乱立する時期であった。大同小異の処世術書がタイトルを変え、著者を変え、装丁を変えながらつぎつぎに出版され、忘れられ、また姿を変えて出版されるという現象そのものが、処世術書が啓蒙書として機能していたことを示しているのである。

### 第3節 著者と読者と読書

#### 著者

第三期（1731～89）の処世術書著者78名のうち、姓名・生没年以外は不明な6名を除いた72名について、職業や他の著書から彼らの社会的地位や専門

---

気の者を盲目の者がかつぎ、担がれた者が道案内をするというように、二人で協力することで二人とも生き延びることができたというお話。二つ目は東方の寓話。三人で宝物を見つけ、分配することになった。一人の若者が食べ物を買出しに行き、残りの二人の食事に毒をまぜて宝を独り占めしようと計画。その間、二人は帰ってきた若者を待ち伏せして、殴り殺そうと計画。結局買い物から帰った若者は殺されて、その後彼の運んできた食事を食べた二人も死亡。こうして誰も宝にありつくことができなかった。

領域を断片的に知ることができる<sup>79</sup>。

まず、名前につく De の有無で調べると、1701～1730 年までは 35 名中非貴族は 12 名であるのにたいし、第三期には貴族（34 名）、非貴族（38 名）と両者はほぼ拮抗し、わずかではあるが非貴族が上回っている。貴族には、デュク口のように第三身分出身の授爵者も含まれるため、彼らを非貴族と数えれば貴族との差はさらに広がることになる。

いくつかの著書を残している以外は一切の経歴が不明の著者も数名いるが、その大半は女性である。ブノワ夫人、『三部会への女性の請願』の著者となるコワシ夫人 Coicy, Madame de (17..-1841)、十八世紀後半から十九世紀にかけてもっとも読まれた教育書著者の一人である J.=M.ルブラン・ド・ポーモン、ジャンリス伯爵夫人 Genlis, Stéphanie-Félicité Du Crest, comtesse de (1746-1830) などであり、彼女たちの作品は 1780 年以降に集中している。第二期にはスキュデリ嬢、大法官 H.=Fr.ダギュソーの妹ル・ゲルシヨワ嬢 Le Guerchois, Marie-Madeleine (1679-1740)、ランベール侯爵夫人など相対的に少なく、非貴族の女性も皆無だったが、第三期には非貴族の女性四名を含む八名、女性作家は数、社会階層ともにわずかだが拡大したといえる。第四期は非貴族の M.=A.ルノワール Le Noir, Marie-Antoinette (17..-18..)のみである。母数は小さいが、スキュデリ嬢、ランベール夫人、Fr.=A ブノワ夫人、J.=M.ルブラン・ド・ポーモン、ジャンリス伯爵夫人、M.=A.ルノワールと、うち半数が道徳書、教育書作家として知名度を得ていた。十八世紀全体を見渡せば、もっとも愛された女性作家の作品であるランベール夫人の『母から息子へ、母から娘へ』（初版 1728 年）は世紀半ばまでに四版、世紀後半は『著作集』（1747）の定期的な再版、増刷、さらに革命期に『母から・・・』の独・仏二ヶ国語版の刊行というように、かたちを変えながら世紀を通じて読まれ、これが十九世紀にも続いていく。だが、彼女とルブラン・ド・ポーモンを除けば第三期は 1780 年代まで、女性作家による処世術書は数点を数えるのみである。とくにランベール夫人の一作目(1728)からルブラン・ド・ポーモンの一作目(1758)までの 30 年間は女性著者による処世術書の空白期となる（ランベール夫人の既刊書の再版は続いていたが）。1740～50 年代は商人、弁護士など新しいタイプの著者が参入する時期であるだけにことさら女性の不在が際立つ。啓蒙の世紀における女性不在を、いっそう印象付ける結果となったといえる。

もっとも第三期を特徴づけるのは、それ以前にはほぼ不在であった司法官、弁護士の出現である。第三期には 1 名に留まる法学者はそれ以前から散見されたが、パリ高等法院次席検事 2 名、弁護士（および弁護士経験者）10 名が、

---

<sup>79</sup> 以下を参照：Joseph Fr.et Louis Gabriel MICHAUD, *Biographie universelle ancienne et moderne*, Jacques HEBRAIL and Joseph DE LAPORTE, *La France littéraire*, Paris : Chez La veuve Duchesne ..., Vol.3, 1769-1778.

第三期にはじめて処世術書の著者として加わり、聖職者に匹敵する集団となる。たとえば、『女性の友』の著者ブーディエ・ド・ヴィルメはパリ高等法院次席検事、『あるがままの人間』の J.ブロンデルはパン屋の息子からパリ控訴院の評定官になり、次いで院長を務めている。12 点の作品のうち 10 点の刊行年は 1748～68 年に集中し、またそのうち 7 名の著者は 1720～40 年に誕生した世代である。1721 年生まれのマランは 30 歳で、36 年生まれのランゲは 32 歳、33 年生まれの J.=Fr.ブロンデルは 25 歳で自著を刊行するなど、青年弁護士の作品が目立つ。第三期には 25 歳以下の著者が三名現れるが、全員弁護士である。数は少ないが、同様に、『父から娘に贈る言葉』の著者、J.グレゴリのような医師の姿も散見される。ラテン語、ギリシア語に長けた文学者という古典時代の知識人とは異なる実務者集団の参入が、処世術書の内容の変化に反映されているのかもしれない。

弁護士らの増加によって相対的に比重を減じたのが聖職者である。1730 年代までは半数以上を占めたが、第三期には 55 名中 14 名と約 25% にまで下がる（修道会の所属期間が短い数名は含まない）。だが、依然として法曹家集団 12 名と並ぶ一大勢力であり聖職者の減少を誇張すべきではないだろう。彼らの作品は 60、70 年代に集中しているが、60 年代以降の聖職者にオラトリオ会士が目立つのはイエズス会士の国外追放（1763 年）の影響であろう。アルビ、カンブレの大司教を歴任したブリュケ、ポーランド王スタニスラスの説教師 D=X.クレマン Clément, Denis-Xavier (1706-1771) など少数の高位聖職者を除けば、数名の修道会所属の教会参事会員、地方教区聖職者、多くはイエズス会、オラトリオ会、ベネディクト会に属し、そのなかの数名はコレージュ教師を務めていた。聖職者には一定の財産を有する都市出身者の比率が高いことから<sup>80</sup>、彼らは富裕第三身分や小・中貴族の出身者と考えてよいだろう。十八世紀後半におけるこの名士層からの叙階者数の減少が確認されているが、処世術書に携わる聖職者著者数の維持は、彼らの成人教育への関心の高さを示すと考えられる。後に述べるように第三期の最大の特徴に著者の若年化が指摘できるが、18 名の 50 代以上の著者のうち 6 名が聖職者で年配者の比率がもっとも高く、30 代以下は 1 名と少ない。全体的に中高年の多いのも彼らの特徴である。

次に目立つのは教師、学者である。第二期には学校創設者である J.=B.ド・ラ・サル以外には、イエズス会士のマルイユ Mareuil, Pierre de (1672-1742)、ルイ・ル・グラン、ルアンのコレージュを歴任したビュフィエ Buffier, Claude (1661-1737) など少数であったが、第三期にはパリ、地方を含めた教師の数が増す。彼らはイエズス会士でラ・フレッシュ校の教師 J.ブランシェ、イエズス会士ブランシャル Blanchard, Jean-Baptiste Duchesne, dit Abbé (1731-) のような聖

---

<sup>80</sup> 柳原邦光「フランス革命と長期的持続 聖職者リクルートと宣誓問題を通して」148-192 ページ、岡本明編著『支配の文化史』ミネルヴァ書房、1997 年。

職者と非聖職者の学者に大別される。後者はコレージュ・ド・フランス教授バトウーBatteux, Charles (1713-1780)、歴史家で王立コレージュ教師のルヴェック、『建築序説 *Discours sur la nécessité de l'étude de l'architecture*<sup>81</sup>』(1754)で有名な建築家で、建築アカデミーで教鞭をとった J=Fr.ブロンデル、パリの法学教師グリヴェルなど非貴族の教師が目立つ。また、十八世紀前半には J.L.グリマレのような文法学者、L.デ・バンのような法学者など文系の学者のみであったが、世紀後半にはいわば理系の専門家がここに加わる。数学者、物理学者のシゴール・ド・ラ・フォン Sigaud de La Fond, Joseph-Aignan (17..-1810)、農学者のフィラシエ Fillassier, Jean-Jacques (1745-1799)、穀物の貯蔵法についての研究があるポンスレ Poncelet, Polycarpe (172.-178.)、経済学者のボドー Baudeau, Nicolas (1730-1792?)などで、学者ではないが土木局の技師であるイスナール Isnard, Achille-Nicolas(1749-1803)もここに含むことができる。彼らは刊行時の年齢が 20 代後半から 30 代半ば集中している点でも共通している。名前に De をもつ者が比較的多い文学者、文法学者、文献学者に比べると、新しいタイプの理系知識人には非貴族の名前が少なくない。また、文系のなかでは歴史家が増え、ルヴェックはロシア史、マランはイスラム史の著者としても名高い。このなかには、数名のアカデミー会員も含まれる。判明した限りで、11 名のアカデミー会員がいる。うち 4 名はアカデミー・フランセーズ会員であり、パリでは他にもルヴェックは碑文アカデミー会員である。網羅的なデータではないために断定はしかねるが、一つ傾向を指摘するならば、それまで首都のアカデミー所属者ばかりであったのが 1748 年を境に地方アカデミーの会員の姿も見え始める。ディジョン、ラ・ロシェル、ルアンの複数の地方アカデミーに籍を置くグリヴェルを含む 2 名がいる。

その他、少数派をいくつか列挙する。レグザンスカ王妃の代読士であるモンクリフ以外にも、ポーランド王スタニスラスの秘書官であるモヴィヨン Mauvillon, Éléazar de (1712-1779)とモベール・ド・グヴェスト Maubert de Gouvest, Jean-Henri (1721-1767)、國務卿秘書官 J.ブロンデルなど、宮廷や王族とかかわりのある役職にあった者が数名。何らかのかたちで行政に携わった者もいる。クラヴィルはルアン財務局長 *Président du bureau des finances de Rouen* であり、マランはサルティエヌの出版統制長官時代(1763~74年)に彼の右腕として働いた。カリエールのような外交官も数名おり、第三期についてはスウェーデン人テッサン Tessin, Carl Gustaf (1695-1770)、イギリス人のチェスターフィールド侯爵 Chesterfield, Philip Dormer Stanhope, comte de (1694-1773)が挙げられる。軍隊経験者もあり、モベール・ド・グヴェストは砲兵隊士官、Ch.-Fr. O.R ブリュクール Brucourt, Charles François Olivier Rosette,

---

<sup>81</sup> 邦訳は中央公論美術出版、1990年。

chevalier de (1712-1755)はサン・ルイ騎士団の一員であった<sup>82</sup>。他には、『少女の友』のグライヤール・ド・グラヴィルのような「情熱はあったが成功しなかった(Michaud)」三流文士、唯一の大商人であるシャルパンティエ、二名の書籍商などもいる。うち、一名は十八世紀後半の最大手の書籍商パンクークであり、『女性の勉学』を著した。第三期の著者のなかでもっとも珍しいのは『幼児雑誌』の著者ロス＝リオス Los Rios, Angélique de, Mademoiselle Charlotte -Marie, (1726-1802)で、寄宿舎の女性舎監である<sup>83</sup>。

全体としては、弁護士、教師、技術者などの実務者、理系の科学者、女性作家など、新しいタイプの執筆者の参加、それにとまなう聖職者、文学者、ラテン語翻訳者など古典語と古典文芸に造詣の深い伝統的知識人の相対的減少という2点に集約される。だが、後者の姿が消えるわけではない。これら2点の変化が軽視されるべきでないのはもちろんだが、ある特定の社会集団ではなく文字通り十八世紀後半の知識層全体による、家内経済についてのいわば市民教育への関心の高さが認められるのである。それ以上に、第三期についてもっとも注目すべきは著者の若年化である。第二期には50代以上の年配の著者が目立つのにたいし、第三期は30、40代の著者が急増する。1701～30年までの生没年の判明した著者18名のうち、2名を除いて全員が作品発表時に50代以上であるのにたいし、第三期の著者(生没年判明者)55名のうち50代以上は三分の一(18名)に留まり、40代(14名)30代(16名)が全体の半数以上を占め、25歳以下の青年の姿も散見されるようになる。より詳細に見てみると、世代交代は1740、50年代に集中的に起こっている。1741～60年の著者20名の半数以上を占める12名が1710年代～20年代前半の生まれであり、1733年生まれのJ.ブロンデルを加えれば計13名となる。彼らはデイドロ、ルソー、エルヴェシウス、ミラボーらと同年代であり、ルイ十四世治世を直接経験していない世代がはじめて大量に処世術書の世界に加わったことになる。この時期は新しいタイプの実務家知識人の出現期であり、軍隊経験者、弁護士、イエズス会士、書籍商、国王修史官、道徳書作家、大商人ともっとも多彩な著者が集まっている。世紀後半になると20代の著者も現れ、第三期全体では7名に達する。20代の著者には弁護士のほか、ルアンのサン＝トゥアン修道会の図書館司書であり教師でもあるグルダン、農学者のフィラシエ、教育書作家のフィリボン・ド・ラ・マドレーヌ Philipon de La Madelaine, Louis (1734-1818)など聖職者、文法学者、作家が目立つ第二期には現れない実務家ばかりである。また、序章で指摘したよ

---

<sup>82</sup> *La France litteraire*, t.2, p.18.

<sup>83</sup> モンタンドンによれば『幼児の雑誌』(*Magasin des petits enfants ou recueil des amusements à la portée de leur âge*, Anvers, Grangé, 1770)はロス＝リオス・ド・アンジェリックだが、ミショーによれば名はシャルロット＝マリ。シャルロット＝マリの兄ジャン＝フランソワはアンヴェールの書籍商 (MICHAUD t.25, p.135)。

うに第三期には著名作家による作品の占める割合が下がり、短命に終わる作品の割合が急増する。このように、第三期の処世術書は保守的、権威主義的な大老が人生を振り返るための書物であるよりも、はるかに過去よりは現在、未来に目を向ける現役世代の、執筆業を必ずしも専門としない著者による市民教育書だということができる。

## 読者

### ◇処世術書の読者像・・・文明化の担い手

サヴァリが商人を、カリエールが外交官の養成方法を著作にまとめたように、これらの処世術書は、いうなれば「文明人」という職業人のためのマニュアル本とも呼びうる。その「文明人」とは、欲望が解放されつつある社会において、その欲望を十全にかつ平和的に満たすべく、人口とその維持のための広義の資源の生産と消費の循環を担う職業人であり、そのように欲望を調整できる者は「習俗の英雄<sup>84</sup>」とも呼ばれる。対象読者はこの職業への従事を期待されたいわば候補者と考えられるのだが、著者たちの頭のなかには「候補者」の具体像がある程度できあがっているように思われる。

手がかりはいくつかある。まず、彼らの言説から読者の教育程度、経済状況が垣間見られる。300 ページ程度の書物に慣れ親しむほどには教育を受け、理性的人間を志向し、またそうであるとの自負もある。守り、継承すべき財産が多少なりともあり、子どもにも十分な教育を施すことができる。社交が社会的義務であり、特に女性については美しく、女性的魅力を保つこともまた義務と考える人びとでもある。召使や小作人などに単純労働を代替させ、さらにはいえば労働せよといわれなければ労働を免れ、奢侈品に囲まれた生活をおくり得る者さえいるだろう。「愛すべき人間」になるための最低条件として、マランは貧しさとは無縁であることを挙げている。一定の物質的豊かさを享受し、それによって精神的幸福（満足感）を得た者のみが過度の欲望から解放され、他者の幸福に貢献することができる<sup>85</sup>。それは奢侈的な暮らしとは異なるが、貧困もまたこのような精神的充足を阻むのである。さらに、先のペルネティの長い引用文ではより具体的に対象読者が指示されていた。彼は社会の構成員を列挙していたが、そこで言及されていない人びとがいた。それは「祈る人」「戦う人」「司法官」「耕す人」以外の人びとであり、より具体的には農民以外の富裕第三身分ということになる。ランゲは『心からの告白、あるいは世の母への手紙』で貴重な青年期を文芸という一種の快樂に費やしたがために、有益な職業に従事できない青年の悲惨な顛末を描き、国家に与えるその損失を訴えたが、彼の念頭にあった読者は第一には子息に十分な教育を与え、さらには官職を購入す

<sup>84</sup> TOUSSAINT, p.131.

<sup>85</sup> MARIN, p.72-74.

るような両親であった<sup>86</sup>。

### 「ブルジョワジー」＝商人？

ところで、処世術書と非常によく似た教えを別種のテクスト群にも見出すことができる。グレットゥイゼンの『ブルジョワ精神の起源<sup>87</sup>』において、ブルジョワジーに説教する司祭たちである。グレットゥイゼンによれば、十八世紀の司祭たちは高貴な人びとも民衆とも異なる価値観を持つブルジョワたちに向けて、彼らが理解しやすく、受け入れやすい方法で神の摂理を説いていた。華々しい偉業のみが達しうる徳を説いても、貧しさの尊さを説いても、彼らの耳には届かない。彼らは、彼らの普通並の暮らしの普通並の幸福に徳を見出し、日常の細々とした苦勞に理解を示す司祭の話になら耳を貸し、それをよく承知している司祭たちも彼ら好みの説法を選ぶ。時間、財産、家内の諸々の些事の管理など、多くのつまらない義務の遂行は偉業に匹敵すると説き、貴族や富者の怠惰、絶望とないまぜになった貧者の無気力のいずれをも嫌う彼らの勤勞の精神を称える。神より与えられた身分、地位、職業上の義務、父母としての義務、召使にたいする主人の義務、神にたいするキリスト者の義務を一つ一つ果たすことで生まれ、維持される彼らの規則正しく、秩序ある世界に祝福を与える。また、適度な利益の追求や蓄財を否定しない代わりに、不誠実な手段による金儲け、短期間で築く巨万の富、貪欲さに駆られた蓄財のための蓄財、富の独占など、隣人の富を犠牲にしなければ達せられることのない過度な金儲けには厳しい態度をとる。取引が大成功を収め、一度に大金を手にした者は施しをして、彼の儲けの犠牲になった人びとに一部を還元するよう薦める。このように教会はブルジョワジーの価値観に一定の理解を示し、「神秘と良識がしばしば奇妙な合金をつくる独特の言葉【p.249】」を駆使することで、彼らの野心を神の許す範囲に留まらせようとしたのだ。

このように節制、秩序、中庸の美德を説く司祭たちの言葉と処世術書の教えは多くの点で共通するが、しかしながら処世術書の分析からはグレットゥイゼンが蘇らせた「(大)商人ブルジョワジー」だけが見えない。彼らを手なづけようとして苦戦する教会を尻目に高笑いをするブルジョワジー、上昇・拡大を使命とする秩序の攪乱者、商売の知識と経験によって培った先見の明に絶大な信頼をおき、神も死をも恐れぬ時代の寵児であるブルジョワジーは見当たらない。処世術書から垣間見えるのは、「名誉」や「威信」という価値観には違和感を覚えつつも、領主という肩書き、官職の与える地位、貴族の奢侈的散財に憧

---

<sup>86</sup> LINGUET, p.vi-vx.

<sup>87</sup> グレットゥイゼン『ブルジョワ精神の起源』野沢協訳、法政大学出版局、1974年（OR: *Origines de l'esprit bourgeois en France*, 1927.）、主に第二部「ブルジョワジーと教会の社会観」。

れを抱かないではない人びと、大貴族ほどの豪奢な生活には手が届かないが、ある程度の財、教育、地位を有し、民衆との差別化を望む秩序の擁護者、財、健康、社会的認知、友、伴侶、そして何よりも徳の喪失を恐れる人びとである。だが、筆者の関心は無名のブルジョワを生き活きと語らせたグレットゥイゼンの試みを否定することではなく、彼が丹念に抽出した教会のブルジョワ観と処世術書のブルジョワ観の奇妙なほどの一致を指摘することにある。非キリスト教的道徳を信奉するブルジョワを嘆き、憤る司祭たちを、グレットゥイゼンは資本主義精神という新精神の勃興にむなしい闘いを挑む時代遅れの孤独な戦士に喩える。しかし、司祭たちの隣には「利害関心」という新しい言葉を用いて、同じように怠惰と過度の情念を戒め、節度と秩序の精神に基づく人生設計を教示する処世術書の著者たちがいた。また、心身ともの健康という現世的救済を求める信者にたいし、医学的根拠によって神の教えを支え、道徳的指導者の役割も担う医師も聖職者の側にいたのである<sup>88</sup>。

グレットゥイゼンが描いたブルジョワジー像は、他の歴史家にも共有されていた。グレットゥイゼンに先んじ、ゾンバルトはブルジョワ的精神を計算能力、組織力、計画およびその実行、先見の明などからなる企業家的精神と、貴族的精神に対置される市民的精神（支出し、享樂的で、個人主義者の前者にたいして後者は収益を上げ、義務に忠実で、集団の一人として行動する）の混合物として描いた。しばらく後の『幸福の観念』において、モージはゾンバルトおよびグレットゥイゼンのブルジョワジー像を継承し、十八世紀前半の膨大な史料群から、グレットゥイゼンのそれに非常に近いブルジョワジー像を選び取っている。より正確を期すならば、ゾンバルトやグレットゥイゼンの列挙した価値観、精神を、彼らと同様に「ブルジョワ」的と呼んでいる<sup>89</sup>。彼らのブルジョワジー観に共通するのは、「ブルジョワジー」を大商人や大製造業者と捉える点にある。しかし、処世術書から浮かび上がる読者像には不思議なほど商業従事者（大商人、商人）への言及がない。「ブルジョワ的」価値観を説く当時の処世術書が語りかけていた読者とは、どのような人びとだろうか。

非商人のブルジョワジー像を提示した研究者として、以下の三人のアメリカ人研究者が挙げられるだろう。まず、『一七六八年に書かれたモンペリエ市

---

<sup>88</sup> *Le sex en solitaire*, p.206 ; アリエス、308 ページ。

<sup>89</sup> ヴェルナー・ゾンバルト『ブルジョワ：近代経済人の精神史』金森誠也訳、中央公論社、1990年(OR: *Der Bourgeois : zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen*), Robert MAUZI, *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIIIe siècle*, Genève : Slatkine Reprints, 1979[1960].

に関する記述』を著したモンペリエの一市民を取り上げたダントンである<sup>90</sup>。自身の街の一切を把握する目的で書いた 426 ページもの『記述』の分析から、ダントンは堅実な中産階級の一市民と推定される著者の精神世界の再構成を試みている。彼が目にするのは、著者が都市の構成要素としてあげた三身分の一角を占める「ブルジョワジー」についての記述である。従来の「祈る者・戦う者・働く者」という三区分はモンペリエの現実を十分に反映しないと、この無名の著者はより適切な範疇に修正している。その結果、日常生活に影響力のない聖職者、司法と商業の街モンペリエにおいては存在感の薄い武家貴族は排除し、「第一身分」に法服貴族、「第二身分」に著者がもっとも敬意を払うブルジョワジー、「第三身分」に職人、日雇い労働者、農民をそれぞれ配している。ダントンは、彼の想定する「ブルジョワジー」について以下の 2 点に注目している。第一には、「ブルジョワジー」の構成要因である「第二身分」は（爵位のない）司法行政官、弁護士、医師、公証人、商人、年金生活者からなり、モンペリエには大製造業者（織物業者）がいたにもかかわらず、彼らは含まれていない。そればかりか、奢侈、不健康と結びつく余剰品の製造業、不確かな投機的事業にはたいへん懐疑的で、必要を満たす農業を軽視する都市の風潮に憤慨している。第二には、「第二身分」であるブルジョワジーと他の身分との差異であり、その基準となるのは富と規範意識、生活様式である。著者が誇る「ブルジョワジー」の富と規範意識、生活様式は、いずれも先に検討した処世術書の描く「ブルジョワジー像」に見事に重なる。「ブルジョワジー」は一定の財産を有するが不必要な奢侈を嫌い、外見には表れない真の物質的、知的豊かさを享受する者である点、有益さを重んじ、怠惰を罪とみなす点において、官職購入によって爵位を得るや否や怠惰で奢侈的な生活におぼれ、見せかけの威信にこだわるあまり子息が有用な職業につくことを恥じる「第一身分」とは異なる。また、生活様式が彼らを「第三身分」と分かつのは当然だが、また蓄財と彼らには無用な教育を受けることで、紳士層の生活様式を模倣し、社会的地位の上昇を試みる彼らに危機感を抱いてもいる。「ブルジョワジー」は秩序の擁護者でもあるのだ。以上の 2 点から、ダントンが導く結論はこのようになる。すなわち、「ブルジョワジー」とは価値規範、生活様式において「貴族」とも「職人・農民」とも異なる社会集団であり、土地、持参金からなる伝統的富に立脚する集団でもある。よって、特定の職業集団を、生産手段と独自のイデオロギーを手に、自らの経済力によって台頭する「産業ブルジョワジー」を意味しない、ということになる。

二人目のサラ・メイザは、ダントンのブルジョワジー研究の忠実な継

---

<sup>90</sup> ロバート・ダントン「ブルジョワは自分の都市をどのように観察していたか」『猫の大虐殺』海保真夫・鷲見洋一訳、岩波書店、1986年、133-179ページ（Robert DARNTON, *The Great cat massacre and Other episodes in French cultural history*, Basic Books, 1984.）。

承者である。十八世紀フランスにおける「ブルジョワジー」の存在が問われる際には、「ブルジョワジー」の勃興の背景である当時の経済発展の意義が併行して問われるのだが、メイザの主張の一つは当時の経済発展という事実と、同時期における特定の職業集団（階級）の発展との非関連性を強調する点にある。十八世紀の経済成長は物質生活の向上というかたちで同時代人に実感されたたしかな現実であった。しかし、その経済発展の原因・結果いずれにおいても「ブルジョワジー」という資本主義的社会集団の台頭との関係で論じられたことはない点、金銭の力の増大は商業資本主義的精神を準備するどころか、反奢侈論、習俗の退廃の訴えという拒絶反応を生んだ点、さらに「ブルジョワ的」とみなされる一連の価値観や現象（たとえば家族愛、市民劇（ドラマ・ブルジョワ）の誕生）を「ブルジョワジー」の属性とみなす根拠はないという3点に収斂されるだろう。一言でいえばメイザの主張は、十八世紀のフランス経済の発展は産業革命・農業革命、産業者階級の確立を誘引するには不十分であった点、ブルジョワ的価値観の表明とみなされてきた思想、芸術、文学の新潮流の担い手は既存の知的階層であった点を指摘したダントンの説の確認、補強と位置づけることができる<sup>91</sup>。

言説上にあらわれる社会集団は得てしてカリカチュア化されているが、そうしたカリカチュアを成立させる集合心性を現実と捉えるならば、富、生活様式、価値規範のうえで「貴族」とも「民衆」とも異なる人びと、そう自己認識する人びと、「ブルジョワ的」感性、思考、行動に自己を投影する人びとはたしかに存在したと考えてよい。彼らを一社会集団と呼びうるかは難しい問題である。実際には「貴族」は、宮廷貴族から田舎貴族まで生活実態および心性に

---

<sup>91</sup> 両者の研究の意義は、1960～70年代における十八世紀後半の人口の実態調査を別の角度から裏付けた点にある。これら調査によれば、都市の主要構成員は職人、小売商人、自由業者、官吏、貴族などで、史料に現れる「ブルジョワ」とは年金生活者であった。大商人、卸業者、製造業者は微々たるもので、リヨンのような（繊維）産業の中心地でさえ一集団を形成するほどではない。さらに、都市における貴族の財・権力ともの圧倒的優位も証明された。1749年パリの公証人記録に記載された貴族のうち、婚姻時の総資産（新婦による持参金と新郎の資産の総額）が五万フラン以上に達する夫婦は75%に上り、第三身分の軍事官職保有者の30.2%、同じく第三身分で行政官職保有者の22.2%、自由業者35.3%、大商人5.8%を大きく離している。司法都市レンヌ、司法および穀物取引の都市であるトゥーロン、さらに十八世紀に飛躍的發展をみた商・産業都市オルレアン（砂糖精製業）、ボルドー、高等法院のない商・産業都市であるリヨン、トロワ、ランス、リールにおいても持参金契約や納税、不動産および動産所得、その他の公証人記録には貴族の経済的、都市行政における政治的卓越性が示されている（*La Ville classique : De la Renaissance aux Révolutions*, par Roger Chartier ... [et al.] , Seuil , 1981. L'Univers historique Histoire de la France urbaine, t. 3, p.391-398. ）。

において異質なメンバーを含む。にもかかわらず、その奢侈、怠惰が非難される言説上の「貴族」は富、権力を握るごく少数の大貴族のみを指し、貴族＝大貴族と図式化するからこそ一集団として見なしうる。もちろん「民衆」についても、これら二集団と区別される人びとについても、同様のことがいえるだろう。つまり、法的な身分制度とは異なる意識のうえの社会階層が成立しており、言説にはそれが忠実に再現されているのである。法的な身分秩序と現実との齟齬は、先述のモンペリエの一市民の登場を待たずとも、「キャピタシオン」の徴収目的で階層表を作成した十七世紀末の行政官たちにもすでに感じられていた<sup>92</sup>。それは、富、生活様式や価値観を尺度として分類される社会集団であり、日常生活において実感されるのはこちらである。このような意識としての社会階層と法的身分制度とが、矛盾を孕みつつも矛盾と感ぜられることすらなく共存していた。したがって、われわれも二つの社会集団を区別して考察すべきであり、また意識としての社会集団を検討する際には、たとえ言説上で「貴族」「ブルジョワ」という本来は法的に定義された範疇が現れたとしても、上述の二つの意味が含意されていることを当然考慮せねばならない。あたりまえのことのようだが、「貴族」については語彙上の混乱が少ない一方、「ブルジョワジー」の解釈は研究者間の認識のずれが大きいように思われる。それはおそらく「ブルジョワジー」の構成要員の実体解明が史料上の困難をとまなうのにたいし、「貴族」は伝記研究、地方研究などさまざまなレベルにおいて、その多様な実態の解明が進展したと無関係ではないだろう。千差万別の貴族の実態が既知のものとなっているからこそ、言説上の記号としての「貴族」と実態とが混同されることはないが、「ブルジョワジー」については、実態解明の不足が強烈なイメージの一人歩きを許したのかもしれない。

次のJ.ショヴリンは「ブルジョワジー」ではなく「中層エリート」という

---

<sup>92</sup> 特権身分をも含むすべてのフランス人に課される直接税である「キャピタシオン」の課税率を定めるために、全フランス人を「階層」に区分したのである(François BLUCHE, Jean-François SOLONON, *La Véritable hiérarchie sociale de l'ancienne France, Le tarif de la première Capitation(1695)*, Genève, Droz, 1983)。キャピタシオンは全臣民を22クラス、596ランクに分類している。たとえば、第15クラスでは「領地、城を所有する貴族」と「小作契約が3000リーヴルを上回る定額小作農」が併記され、第15クラスの「貴族」は、第11クラスの「卸し業を営む商人」や「海水魚売り」の下位に分類されるといえるように、三身分は自由に解体され、社会的階梯が再配列されている。F.ブリュッシュ、J.-F.ソルノンによれば、キャピタシオンの全クラスを貫く単一の基準はなく、富、権力、威信のいずれも単独ではそのヒエラルヒーを説明し得ない。他方、D.ロッシュは有益性という新たな価値観に基づくヒエラルヒーとしてこれを捉えている(Daniel ROCHE, *La France des Lumières*, Paris, Fayard, 1993, p.356-357)。

枠組みによって「貴族」、「民衆」と異なる第三の集団を捉えている<sup>93</sup>。ショヴリンによれば、この「中層エリート」は一方で第二身分に属する「地方貴族」、他方で年金生活者、官職保有者、法律家など専門職従事者を中核とする一部の第三身分からなる。ともに地方都市においては敬意を集める社会的・経済的地位にあるが、前者はパリと宮廷に住まう大貴族にはかなわず、後者も、大貴族と婚姻関係を結び利害、生活様式において貴族と同化した金融業者のように大成した第三身分出身者にもかなわない（大貴族と金融業者など富と権力の掌握者が「アリストクラート」と呼ばれている）。つまり、富・地位の点で各身分内における「中層」に甘んじている点において両者は共通点を持つ。また「中層」という共通項は、彼らの経済的利害も一致させている。社会的流動性の高まりが意識されていた十八世紀において、富の力の脅威をもっとも感じていたのは彼らであった。「地方貴族」は軍隊で急速な昇進を遂げる裕福な受爵貴族を敵視し、「中層」第三身分は、先のモンペリエの一市民のように富による下層者の台頭に危機感を強めていた。しかし、身分意識が両者の結束を阻み、一集団を形成するにはいたらない。このようなショヴリンの理解は、「首都と地方」「商業と農業」「都市と農村」「奢侈と儉約、健全な豊かさ」「怠惰と勤勉」「放蕩と汚れない快楽」など、当時の言説で多用された一連のステレオタイプに基づいている。括弧内の概念は前者（首都 商業 奢侈 放蕩...）と後者（地方 儉約 健全な豊かさ）とに別れてそれぞれが一つの価値体系をなすのだが、ショヴリンの想定する社会集団はそれぞれの価値観とこれを体現する社会・職業集団をやや機械的に組み合わせたと考えればわかりやすい。地方にたいする首都、農村にたいする都市は富と権力が集中し、ゆえに奢侈的嗜好が育まれる。豊富な富は奢侈的实践を可能にし、実践によって嗜好はいつそう強まる。富による奢侈的实践（浪費）が潜在的な奢侈的嗜好を現実のものとし、これをいつそう刺激するのである。奢侈的实践が習俗を退廃させ、実践によって刺激された奢侈的嗜好は墮落を修正不可能にする。その元凶は富の集中にあるが、富とともに権力も掌握する首都、都市は富を手放すことはなく、よって首都 商業 奢侈、習俗の退廃という連鎖が続く。これを体現するのが「大貴族」や「金融業者」である。他方、彼らの反目者である「中層エリート」は、豊かさを求め、奢侈的嗜好を有するかもしれないが、それを十分に満足させる財力・権力に欠くため、奢侈的嗜好は潜在的なものに留まる。これが一方では「アリストクラート」にたいする嫉妬を生み、他方で彼らを有益、勤勉、節制、農村的汚れのなさという別の理想を標榜させる。つまり、「中層エリート」は権力と富の集中する中央にたいする対抗意識、羨望とフラストレーションによって定義されているのである。よって、「地方貴族」とは地方在住の貴族という以上に、パリ、宮廷に居を構える大貴族および困窮する農村貴族の両者と異なる貴族を指し、

---

<sup>93</sup> SHOVLIN, *op.cit.*.

「地方」はパリにたいする劣等意識の象徴である。同様に、「地方都市の名士」として定義される後者の第三身分もパリで活躍し、婚姻関係によって貴族層と同化する法服貴族やそれに準ずる家門と区別される人びとであり、この場合も「地方」は象徴的な意味合いが強い。ショヴリンによれば、これら貴族と非貴族はエトスの違いに阻まれて一社会集団を結成することはないが、経済的利害を一にし、富の脅威をもっとも恐れていた彼らは当時の農学の流行に敏感に反応し、ミラボアの『人間の友』を読み、彼らの代弁者を求めるなかで、十八世紀後半以降に急速に注目を集める経済問題の議論の担い手となる。結束しない彼らを一集団として考察すべきなのは、そのためだ。

ショヴリンの構図をこのように理解すると、「中層エリート」における商人の不在もある程度説明がつくように思われる。商業活動の評価にともない、商人は国家への貢献者として「パトリオット（愛国者）」という新たな称号を獲得するが、伝統的な商業への偏見も根強く、完全に汚名がすすがれたともいい難い。とりわけ大商人は貪欲さ、狡猾さが非難され、奢侈によって墮落した徴税請負人としばしば同一視される。大商人は第三身分における成功者であり、「中層エリート」の悲哀を共有するとは見なされないのである。この意味では、富を獲得し、それによって奢侈的生活を営む大商人は「アリストクラート」に分類されてしかるべきだが、商人と怠惰、浪費とを同一視する言説はほとんどない。言説上に現れる図式化された対立構造をほぼそのまま現実の社会・職業集団に適用したショヴリンの構図には、善とも悪とも描かれる「商人」は位置づけにくいのである。ショヴリンの「中層エリート」における商人の不在は、一面には彼の図式の分明さに起因すると考えられる。しかし、おそらくそれだけではなく、商人の位置づけに窮したのは当時の著述家たちも同じだったように思われる。この印象は、処世術書においてはいっそう強い。十八世紀後半において、商人が名誉に導かれる国家の奉仕者と位置づけられつつあり、商業の有益性が一定の認知を受けていた。商人イコール強欲者という見方はたしかに薄れたが、それでも処世術書の著者にとって、商人は農村 節制 汚れない豊かさというキーワードを軸に展開される価値規範とも折り合いがよくない。これはイメージの問題である。一方で農業軽視を嘆く著者は商人を悪のイメージで塗り固め、他方で商人を公益の奉仕者として描く著者もいるが、いずれにしても商人像は両極端で非常にカリカチュアされている。このような商人像の平板さは、他の社会集団の描写と比較することでさらに際立つ。先にグルダンは小作人にたいする雇用者の心得を説くとともに、小作料や堆肥の費用にいたる実務上の指示も与えていた。よく知られているように、折しも十八世紀後半は農学の流行期である<sup>94</sup>。農業改良がアカデミーの懸賞論文のテーマとなったほか、農業協会の設立、農学や田園生活にかんする実用書出版の活況などが示す

<sup>94</sup> SHOVLIN, p.52.

この知的潮流を、グルダンが肌で感じていたことは疑いを得ない。これら実践的且つ仔細な助言は、28歳の青年グルダン 修道院の図書館司書の地主業への精通、農場経営の健全化および農場経営者の習俗の維持への彼の高い関心を如実に示しており、彼の描写から浮かび上がる地主像ははるかに具体的であった。公益の奉仕者という英雄として商人が擁護され、美化されたとしても、処世術書が喚起する三つの愛のうち祖国愛の擁護者としてはふさわしいが、商人が人間性への愛、家族愛の擁護者として選ばれることはほとんどない。処世術書の執筆者群に商人がほとんどいないこともおそらく関係あるだろう。その結果、処世術書には「商人」を想起させる言及とそのものが少ない。言説における商人への言及の乏しさ、商人像の平板さは、実際の商人層の未発達に加えてこのような事情が関係していたのだろう。それにたいして、もっとも明確に描かれているのは次に検討する地主層である。

#### 「中間の人びと」の「中間の人びと」による文明化

三人の研究者による「ブルジョワジー」あるいは「中層エリート」という中間層の描写を取り上げたが、ここで本題に戻ろう。問題は「ブルジョワ的」、「中層エリート的」規範意識の教示に徹する十八世紀後半の処世術書の著者が想定していた主要読者像を捉えることであった。三人の研究からは、「ブルジョワ的」と称される規範意識の支持者には伝統的富に立脚し、知的関心と社会的ステイタスへの関心の両方から知的サークルに所属する貴族、知的専門職従事者（法律家、医師、教師）、年金生活者を主体とする集団が浮かび上がる。まず、先に検討したようにこのような人びとは処世術書の執筆者群の一部と重なり、読者像とのあいだにもいくつかの共通点が認められる。そのなかで著者たちの念頭にある読者像を一つ特定するならば、土地を富の源泉とする地主層であろう。彼らの富は土地、持参金、そしておそらく年金や官職からなる伝統的富であり、投機は戒めの対象としてすら言及されることは少ない。彼らは都市の住人で、ある程度の豊かな物質生活を送っている。土地を富の源泉としつつも都市生活の恩恵に浴し、またその華やかさに魅了されてもいる。小作人や召使いなどの農村出身者と接触があり、良くも悪くも都市住民との違いを目の当たりにする彼らは、農業、農民、農村生活を蔑視しやすくもあると同時に、これらを美化する言説に感化されやすくもある。とりわけ、大貴族や金融業者の奢侈、怠惰、放蕩など、彼らとは無縁の生活様式による都市の習俗の退廃が問題となる際には、自身が都市生活者であることを忘れたかのように未だ清らかな農村の側に事もなげに与する。都市生活に浸り、農村生活を垣間見る彼らにとって都市と農村の対比は非常になじみやすく、よって敏感に反応するだろう。また、学問および学問を手段とする社会的地位の上昇にも無関心ではなく、調度品としてではなく知識収集の道具として書籍を購入する。しかし、貴族的生活への憧れも捨てきれず、一旦官職を購入するや否や労働の美德を忘れ、軽蔑してい

たはずの貴族的暮らしを始めないとも限らない。自由処分可能な財産を有し、それらを土地への投資、施し、奢侈的消費のいずれに用いるかは彼ら次第、彼らの習俗次第である。つまり、著者たちが注視し、教導を試みるのはフランス臣民のなかで不安定ではあるが、まだ改善は可能だとの希望を感じさせる人々である。不安定というのは、彼らの曖昧さゆえだ。彼らは奢侈、怠惰、放蕩を嫌い、それに代わる自己を重ねられる価値規範を模索しているが、貴族的なるものへの憧憬も消えてはいない。放置すれば、好ましくない方向に流れる可能性も少なくない。多様な言説において異口同音に称揚される有益性、国家、公益への貢献、節制、そして怠惰や奢侈の厳しい糾弾は、一方でこれを受容する土壌が出来上がっていたことを示すとともに、「有益性」のスローガンを連呼せねばならない現状への強い懸念の反映でもある。希望というのは、説得による習俗の改善への希望である。弁護士、教師、聖職者ら、とくに1760年代以降は比較的若い著者が語りかけるのは理性の欠けらも認められない民衆でも、奢侈的生活様式に浸りきった少数の成功者でもなく、彼らと似たような境遇にあり、規範意識をともにする理性的な市民である。彼らなら説得すれば理解するだろう、それによる習俗の改革も可能だろうとの期待を抱いたのかもしれない。同時にこの希望は、善良な市民のもとに眠る大量の退蔵された富にも向けられており、さらにいえば彼ら自身も未活用の資源なのである。未改良、投資不足の彼らの農地、彼らの退蔵財産、怠惰な暮らしを成功の証と見なし、自ら労働せず、また有益な職に子どもを就かせようとしなない彼ら自身、就こうとしない彼らの息子たち、貧しさのために里子に出さねばならない民衆とは異なり、経済的余裕があるにもかかわらず育児を引き受けない彼らの娘たち。これらすべてが今後のフランス国家の財政、人口を支えうる膨大な人的・物的資源である。つまり、著者たちが関心を向けるのは彼らの富の行き先、恋愛から子息の教育法にいたるまでの家内生活、すなわちポリス経済を支える彼らの家政経済のあり方、およびそれを決定付ける彼らの習俗にあるのだ。

## 読書

◇読書実践・・・二名の实在読者

以上は、処世術書から浮かびあがる主要対象読者の姿であったが、名前や職業の判明している読者が二名確認されている。一人はチュルゴ Turgot, Anne Robert Jacques (1727-1781)である<sup>95</sup>。彼の蔵書目録からは処世術書19点が確認された。うち彼の生前から幼少期(1730年代)までの作品は15点、十八世紀後半の作品が4点と古い時代の著作が圧倒的に多い。前者15点の作品はほと

---

<sup>95</sup> Takumi TSUDA, *Catalogue des livres de la bibliothèque de Turgot d'après le catalogue manuscrit conservé dans la Bibliothèque nationale*, Tokyo : Institut d'études économiques, Université Hitotsubashi, 1974-1975, 3 v.

んどが第二期の著書であり、いずれも版を重ねた人気作である。教育書でもある *Institution d'un prince* (Duguet, 1739) のみはやや性格が異なるが、*Le Héro* (1725)<sup>96</sup>、*L'homme de cour* (1684) などグラシアンの作品3点、*Aristipe, ou de la cour* (J.-L. Guez de Balzac, 1658)、*Le Courtisan désabusé* (De Bourdonne, 1686) をあわせた6点は宮廷人の生き方を説いた処世術論であり、全体の三分の一をなす。他にも *Traité de la paresse...* (Antoine de Courtin, 1677)、また *De la Manière de négocier avec les souverains*, (Fr. de Callières, 1716) のように外交官の心得を説いた作品が2点、*L'Art d'orner l'esprit en l'amusant...* (Fr. Gayot de Pitaval, 1728) など社交界の交際術書もあるが、もっとも目をひくのは一連の教育書である。ロック (*De l'Éducation des enfans*, 1711)、フェヌロン (*Éducation des filles*, 1687) の古典作品に加えて、本論でも検討したデュピユイ・ラ・シャペルの『父から娘へ』の第二版(1717)、ランベール侯爵夫人の『母から...』の第三版(1734) が含まれていた<sup>97</sup>。十八世紀後半の4点のうち1点は『若者の友』の著者グリヴェルによる教育書である (*Théorie de l'éducation*, 1775)。蔵書目録に現れる書物のすべてがチュルゴの嗜好、関心の反映ではなく、単に先代からの相続財産にすぎない可能性もあるが、彼が教育に関心を寄せ、関連書を読んでいたことはほぼ間違いないだろう。だが彼が生涯独身を貫いたことを鑑みれば、教育論への関心は行政官としての職業上の関心である可能性が高い。また、処世術書は比較的出版サイクルの短い書物で、人気作品でさえも多くは初版から数十年で絶版になる。チュルゴが所蔵する主に十七世紀末の処世術書は著名な作品であっても、彼の生きた時代にはもはや時代錯誤であり、読書から得た知識をそのまま実践に活用するということはないだろう。したがって、仮に彼が実際に読んだのなら、これらは省察や気晴らしのための教養書としての読書であったと考えるのが妥当である。他方、彼は同時代の処世術書にはあまり興味を示さなかったようである。彼の青年期(1750年代)以降の作品はグリヴェルの教育書以外には、*Les Moeurs*, (Toussaint)、*De la sociabilité* (Fr. A. A. Pluquet, 1768)、*Avis aux honnêtes gens qui veulent bien faire* (N. Baudeau, 1768) の3点に留まる。蔵書研究者によれば、十八世紀の読書人は古典作品以外では、青年期には同時代の作品を精力的に読むが、老成するにつれて新しい作品への関心が衰える傾向があるが、処世術書についてはチュルゴの30代、40代のころの作品は少ない。したがって、チュルゴの処世術書の読書には、一方で前世紀の古典的処世術論の教養書としての読書と、他方で社会問題である教育論にたいする行政官としての関心ゆえ

---

<sup>96</sup> 年号はすべてチュルゴ所蔵の版の年号。

<sup>97</sup> ラ・シャペル、ランベール伯爵夫人の二点は教育書の「身体教育」に分類されているが、両書とも身体教育にはほとんど触れず、強いていうならば「道德教育」という表現がより適当である。ロックの教育書と同様に「一般(教育)書」に区分すべきである。

の読書の二つがあったと考えてよいだろう。

他方、別の読者は処世術書をまちがいになく実用書として利用していたようだ。チュルゴとは大いに異なる処世術書の読書実践を見せてくれるのが、次の二人目の読者である。彼はダントンの論文「ルソーを読む 十八世紀の『平均的』読者像<sup>98</sup>」に登場するジャン・ランソン、ラ・ロシエルの非常に裕福なプロテスタントの一商人である。同論文は、ルソーを敬愛する読者の書籍注文用書簡 47 通を史料に、十八世紀後半の一読者の読書実践の解明を試みたものであるが、ランソンはルソーの熱心な読者であると同時に教育書を中心とする処世術書の熱心な読者でもある。彼は 1774 年（当時 27 歳）からの 11 年間、ヌシャテル印刷協会から 59 点の書物を購入しているが、そのうちの実に三分の一を占めるのが 18 点の教育関連書である。教育書以外の注文書はといえば、十八世紀に人気のあった歴史書、旅行記が 5 点、メルシエらの禁書が 2 点、熱心なプロテスタントである彼は 5 点の説教集を購入し、また『百科全書』の所有者でもある。反対に法学書、古典作品は注文書には一点もない。このようなランソンの読書傾向は、十八世紀フランス西部における蔵書の調査結果に見事に一致する。ケニアールによれば、十八世紀後半から末にかけて知的専門職従事者（司法官、弁護士、医師など）や一部の富裕な商人は古典古代の作品への興味を失い、同時代の文芸作品をより好んだ。また彼らは一定数の宗教書を所有し、医学書、科学、数学書、諸々の実用書など専門以外の分野に広く関心を示す傾向が強い<sup>99</sup>。これにたいし、同時代のパリの高等法院司法官の蔵書では人文主義的教養はまだ健在であり、ルソーやディドロなど同時代の文芸作品はごく限られていた<sup>100</sup>。ランソンの読書は、明らかに地方の富裕商人のそれである。この意味でも、ランソンを「平均的な ordinaire」と形容するのはあながち不当ではないだろう。次に本題の教育書のコレクションだが、そこにはグレゴリの『父から娘へ贈る言葉』（1775）、ルソー的教育観を支持するトランブレーの『道徳教育』（1770）などの教育論書、A.ベルカンの『子どもへの友』（1783）、ジャンリス侯爵夫人やルブラン・ド・ポーモン夫人の諸作品のように子どもとその両親を

---

<sup>98</sup> ロバート・ダントン「ルソーを読む：十八世紀の「平均的」読者像」、ロジェ・シャルチエ編『書物から読書へ』水林章、泉利明、露崎俊和訳、みすず書房、1992年（OR. *Pratiques de la lecture*, Roger CHARTIER(sous dir. de), Payot & Rivages, 1993.）

<sup>99</sup> Jean QUÉNIART, *Culture et société urbaines dans la France de l'Ouest au XVIIIe siècle*, Klincksieck, 1978, p.269-282. 他にも以下を参照。PARADAILHÉ-GALABRUN, *op.cit.*; H.-J.MARTIN, *Histoire et pouvoirs de l'écrit*, Perrin, 1988; Michel MARION, *Recherches sur les bibliothèques privées à Paris au milieu du XVIIIe siècle : 1750-1759*, Bibliothèque nationale, 1978.

<sup>100</sup> François BLUCHE, *Les magistrats du parlement de Paris au XVIIIe siècle (1715-1771)*, Les Belles Lettres, 1960, p.226-.

対象とした児童教育書がならんでいる。この11年間にランソンは結婚し、子どもを4人もうけているが、ランソンはこれら教育書を第一子の誕生間際から少しずつ買い集めたようである。彼の書物の購入歴と彼の私生活は併行して進み、チュルゴのような職業人としてのまなざしではなく、ランソンは一父親として『父から娘へ』や『道徳教育』を読むのである。さらにダントンは教育書の購入以上に、読み、その教えを実践するというランソンの書物利用法にも着目している。ヌシャテル印刷協会の設立者オステヴァル牧師はランソンのかつての恩師でもあり、注文書兼オスタヴァル師宛の私信のなかで彼は父親になった喜び、ルソーやこれら教育書の教えに倣い母乳で育てていることなどを書き連ねている。ランソンの読書行為は文学的好奇心を満たすためではなく、彼の家庭生活に、生きることに直接かかわっているのである。これは実用書に限ったことではないだろう。『新エロイズ』を実話と思い、またそうあることを願った十八世紀の読者の存在が示すように、書かれたことと現実の生活とのあいだをたやすく行き来するような濃密な読書実践が存在したのである。ランソン以外にもファンがルソーに宛てた書簡からは、読書を通じて彼らが改めて徳に目覚め、抽象的な徳ではなく現実の生活に密着した、家庭生活における徳行をなしたいとの思いが綴られているという。処世術書の著者たちが『新エロイズ』や『エミール』ほどの成功を収めたかは別にしても、彼らはおそらくこのような読書実践を期待していたのではないだろうか。

\* \* \*

処世術書の読者像がしだいに明らかになってきたが、彼らはポリス経済論者からも国富増大のための人的資源として注目を集めていたようである。農業、商業のいずれを重視するかは論者によって異なり、経済思想史においてはその差異が争点となる。しかしながら、ある程度特定された社会集団に照準を定め、彼らの意識改革に社会発展の鍵をみた点という共通点もまた看過されるべきではないだろう。視点を变えることで、十八世紀後半における知的潮流を文明化という大きな胎動のなかで俯瞰することが可能になるからである。

処世術書の著者たちは有益性の名のもとに人口増加の循環、富の循環、交際の循環への参加を強く要請する際に、貴族的価値観を表象する概念(名誉、栄光、血、威信...)はほとんど用いず、代わりに「美德」「人間性」「(子ども、同胞、祖国、人類...への)愛」を多用している。これは読者の感性にもっとも合う語彙群を選ぶという説得の技法と見てよいだろう。ちょうど同時期、同じく未活用の人的資源と見なされた貴族に同様の要請をした人物がいる。貴族に商業活動を薦めたアベ・コワイエである。周知のように、アベ・コワイエの『商

人貴族<sup>101</sup>』(1756)は貴族身分の保持と商業への従事の両立という不可能を可能と主張し、一連の論争の端緒となった論考である<sup>102</sup>。貴族のなかでも、彼が商業を薦めるのは一部の恵まれた貴族ではなく「赤貧の鎖につながれた」貴族である【p.7】。商業の従事による貴族特権の喪失、貴族的品位が傷つくことを恐れる彼らを商業に従事させるためにコワイエが選んだレトリックは、戦闘を本分とする貴族の「名誉」である。「奢侈のために食器類に換えている金を[ ... ]100倍にし、[ ... ]戦艦に換えよう。商業貴族はその名誉を戦う貴族と分かたろう」。商業への偏見を払拭するために、コワイエは国際交易を祖国の防衛にあたる軍隊の資金調達部と位置づけたのである(「商船隊は海軍の糧【p.57】」)。このように位置づけられた国際交易は、私腹を肥やすための卑しい生業とは一線を画す。奢侈品のために国外に流出する資金の流れを反転させる商業とは、国力増強に貢献するもっとも名誉ある任務の一つなのである。商業への従事によって彼らは貶められもしないし、「商人」と混同されることもない。なぜなら政治的利害の中心に据えられた商業は「たしかに貴族化したから【p.86】」である。そして「商業に名誉はあるのか？」の問いに対し、コワイエは繰り返し然りと答える。もし名誉がないと答える者がいるならば、それは無知と偏見のなす技でしかないのだ。

商業の発展こそが国富増大の牽引役だと主張する新重商主義の立場にたつコワイエは、誰もが参加しうる商業を万人に開かれた無尽蔵の富の源泉とし、商業従事者の増加による富の循環、富の増大、その豊富な富の平等な分配こそが祖国の繁栄を生むとした。征服し、掠奪し、所有する軍事精神は、身分による地位と富の不平等と分かちがたく、一方で怠惰な貴族を生み、他方に貧窮する膨大な数の民衆を放置する。反対に、商業精神とは富の蓄積ではなく分配の、収奪および所有ではなく交換の精神であり、商業はすべての人びとをつなぐ。コワイエにとっても社交性の実践である商業は、自由、平等という共和主義的理念の実現手段であり、またそれは文明化した民族にふさわしい穏やかな手段でもある<sup>103</sup>。そのさらなる発展のためには貴族の参加が、彼らの習俗の改革が不可欠である。イギリス貴族とは異なり、偏見のために商業を忌避し、貧困か

---

<sup>101</sup> COYER, abbé, Gabriel François, (1707-1782), *La Noblesse commerçante*, Londres, et se trouve à Paris : Chez Duchesne, libraire , 1756. (以下、同著からの引用は本文中にページ数のみ記す。)

<sup>102</sup> Cf. 森村敏己「アンシャン・レジームにおける貴族と商業—商人貴族論争(1756~1759)をめぐって」、『一橋大学社会科学古典資料センター』No. 52(2004) ; LARRÈRE, p.151-158 ; Jean-Claude PERROT, *Une histoire intellectuelle de l'économie politique, XVIIe-XVIIIe siècle*, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 1992 ; Guy RICHARD, *Nobless d'Affaires au XVIIIème siècle*, Armand Colin, 1974.

<sup>103</sup> LARRÈRE, p.151.

ら脱することのできないフランスの中小貴族はこの富の循環を阻み、社会的紐帯を分断する障害物であり、また裏をかえせば人的資源の宝庫でもある。コワイエの計画は商業という富の産出、循環事業に携わる第三身分に貴族の一部を合流させることにある。いうなれば、『商人貴族』はこの未活用の資源を生かすべく、貴族的価値観を固持する者に価値観の転換を迫り、商人という新しい生き方を教示するための人生指南書でもあるのだ。いや、指南書といった語弊があるかもしれない。処世術書が基本的にはすでに受容された教訓を繰り返し、読者への刷り込みを目的とするのにたいし、『商人貴族』は貴族の偏見と愚かな驕りを批判し、180度の価値観の転換を迫る。処世術書が穏やかな懐柔策をとるのにたいし、コワイエは糾弾し、論争の火種を撒き散らす一種のショック療法を選んでいる。しかし、その対象者および目的、手段はよく似ている。コワイエが目指すのも習俗の改革による豊かさと平等の実現であり、その原動力として注目したのは同じく退蔵人的資源であるところの貧乏貴族であった。一方で彼らが受け入れやすい「名誉」というレトリックを用い、他方で彼らの時代錯誤で愚かな偏見を厳しく咎めるコワイエの姿は、先にみた処世術書の筆者を時おり思わせる。「サン=マロの大商人たちはペルーから艦船をもたらした。この3200万リーヴルによってフランスは力を取り戻し、ようやく勝利と平和を手にしたのだ【p.79】」。それに比べて貴族はどうか。「あなた方が国家にとって大商人たちと同じくらい有益か、よく見てみなさい【p.111】」。貴族に向かって最後通達をするコワイエの峻厳な態度は、労働の美德を説くペルネティの姿と重なり、また商業と名誉を結びつける彼のレトリックは、女性には負担の多い結婚、出産を薦める女性向け処世術書の著者が女性の理解者、「女性の友」として読者の前に現れたことも想起させる。コワイエは、「名誉」のオブラートに包んで、苦いかもしれない良薬を飲み込ませようとしているのである。

他方、農業主導の文明化を描く論者にとっても「中間の人びと」は鍵となる人的資源であった。ミラボーは自己愛を国富拡大のために有効活用するというマンドヴィルを思わせる視点で中層者 *les médiocres* に注目していたが、ケネーは異なる観点からこのグループにいつその期待を寄せている。ミラボーによれば富の獲得手段は武力と産業であり、前者は「偉大な者」に、後者は *les médiocres* に任され、彼らは法の枠内で完全な自由を享受する代わりに、永遠に名誉とは無縁の凡庸 *médiocre* な地位にとどまる。ミラボーは三つの社会集団を定義していないが、もっとも曖昧な *les médiocres* は軍職や官職に就くか、産業の担い手となる人びとであった。彼らにたいするミラボーの侮蔑から、*les médiocres* とは富の力によって爵位を得、そのために没落した中・小貴族の貧困化をますます助長する新興の授爵貴族であり、おそらく貴族化を夢見る富裕第三身分も含む緩やかな集団をなすと考えられる。その構成要員は明示されなくとも、*les médiocres* は、名誉を与えるべき農民、君主のもとで聖・軍・法という三本の国家の手綱を握る「偉大な者」との差異によって単一集団としてまとめられる人

びとである。彼らの自己愛は御しがたいが、その有効活用が国家の人的および物質的富の安定供給の、つまり文明化の鍵であった。このミラボールの手法に完全に満足していないケネーは、ミラボールの「君主制論」の手稿にコメントを加えている。ケネーはミラボールが卓越した地位を与えた聖職者と貴族（武人）の役割をほとんど評価せず、かわりにミラボールが侮蔑のまなざしを向けた *les médiocres* に国富増大の牽引役をあてがうことで修正を加えている。また彼は *les médiocres* という呼称にも注文をつけている。産業なくして軍事力の維持は不可能である以上、軍事力以上に国富の増大に貢献する産業を支える中層者は中傷されるべきではない。よって「*les médiocres* ということばは齟齬をきたす<sup>104</sup>」のである。*les médiocres* のなかでもケネーが地主を重視したことはいうまでもないが、地主に求めたのは効果的な農地経営による最大収益の実現のみではない。米田昇平によれば、富裕化した地主には自己利益の実現のために農業経営に邁進すると同時に、無償で軍事や行政官の名誉ある職務を果たすことが期待され、他方、主権者は地主の所有権を保護すべく国防、治安維持にあたるとともに、道路、港湾の整備による富の物理的循環路の拡大に努める。つまり、両者は二人三脚で人類の幸福の担い手となり、地主には主権者と並ぶ王国の繁栄の協同責任者としての働きが求められたのである<sup>105</sup>。そのためには、彼らの意識改革が必要である。彼らは自己の利益のためにこれら任務にあたるのだが、彼らが真の利益を見誤り、貨幣の退蔵や過度の奢侈消費に走ればケネーの構想は破綻する。したがって、「ケネーの経済学の全著作は地主と君主の覚醒を促すために書かれたといっても過言ではない<sup>106</sup>」。

ケネーの著作が、地主と君主を対象とした指南書であるならば、コワイエのそれも貧しい貴族を対象とした指南書と呼んでもよいのかもしれない。あるいは反対に、家内経済書である十八世紀後半の処世術書を広義の経済書に含めてもよいのかもしれない。いずれにしても、問題はその呼称ではない。政治経済学の書はその担い手の意識改革を、家内経済書である十八世紀後半の処世術書も同様にその担い手の習俗の改革を目的として、それぞれに必要な行動指針を与えていた。両分野の境界線がきわめて不鮮明である点こそ重要である。それによって、十八世紀中葉から末にかけて顕現する中間の人びとによる中間の人びとのための啓蒙活動を広く捉えることが可能になるからである。ペロが指摘するように、ボワギベール、グルネ、コワイエの作品にはフェヌロンの『テレマックの冒険』から、ケネーは『青年の友』の著者グリヴェルの『見知らぬ島 *l'île inconnue*』からというように、経済学は豊かさと汚れのなさが共存する自

---

<sup>104</sup> Note de Quesnay sur le manuscrit de Mirabeau, « Le traité de la monarchie », 1758, cité dans WEULERSSE, p.23.

<sup>105</sup> 米田昇平『欲求と秩序』昭和堂、2005年、285ページ。

<sup>106</sup> 同上、286-7ページ。

然を賛美するユートピア文学から滋養を得ている<sup>107</sup>。デュボン・ド・ヌムールの『フィジオクラシー』に添えられた田園生活の幸福を描いた口絵や装飾挿画も有名である。経済書が自然の法則にもとづく理想的世界像によって読者の関心を惹き、啓蒙するならば、自然と徳を愛するジュリーが十八世紀の読者を号泣させた『新エロイズ』『エミール』などの文芸作品も、同じ理想の担い手と考えることができるだろう<sup>108</sup>。さらに、十八世紀後半に農学とともに流行した庭園術や果樹栽培の実用書、田園生活の手引書も奢侈の虚しさを説き、真の豊かさに目覚めさせる習俗の改革書の一つに数えられる。この時期、概説的な園芸・農業書ではなく果樹栽培にテーマを絞った実用書が飛躍的に増加し、新刊書数は十七世紀後半の17点、十八世紀前半の12点から、十八世紀後半にはその3~4倍の52点にのぼる<sup>109</sup>。パリとその近郊を調査したケリエによれば、このブームを支えたのは貴族、財・法務官職保有者、富裕なブルジョワや商人など、パリに住み、近郊に別邸を持つ都市エリートであった<sup>110</sup>。また、こうした知的・文化的潮流は料理の世界にも及んでいた。初版から半世紀で62版を重ねたムノンの『ブルジョワの女料理人』(1746)は実用書としては異例の人気を誇ったレシピ集であるが、既存の料理書とは明らかに性格を異にしている。それまでの料理書はレシピ集であると同時に饗宴主催の手引書であり、宴会用の豪華なコースメニューの作り方と並んで室内装飾、テーブル装飾、皿の配置図、その給仕法の解説に頁を割いていた。ところが、『ブルジョワの女料理人』は装飾や盛り付けにかんする解説をすべて省き、社交のための小道具ではなく、自然の豊かな実りの有効活用法、保存法として料理を位置づけている。デザート  
の章では、季節ごとの最良の果物の紹介からはじめ、パリの最新料理を伝える他の料理書がけっして扱うことのない田舎風の保存食や、当時の流行調味料で

---

<sup>107</sup> PERROT 1984, p.240-257.

<sup>108</sup> 『ブルジョワの女料理人』については特に、Philip et Mary HYMAN « Imprimer la cuisine : les livres de cuisine en France entre le XVe et le XIXe siècles », *Histoire de l'Alimentation*, FLANDRIN et Massimo MONTANARI (sous dir.), Fayard, 1996, p.643-655 ; postface de Alice PEETERS, dans MENON, *La Cuisinière Bourgeoise*, (éd. de Bruxelles, F.Foppens, 1774) Temps Actuels, 1981 ; 『新エロイズ』についてはとりわけダントン「読者がルソーに応える」『猫の大虐殺』、果樹栽培書、他の料理書については第1章註62を参照。

<sup>109</sup> QUELLIER, p.28-32.

<sup>110</sup> もちろん、園芸や果樹栽培は小麦や野菜をつくる畑仕事とは異なる。あまり知られていないが、園芸術はヨーロッパの貴族にたいへん好まれた趣味の一つであり、とりわけ美しく整形する剪定術や、優秀な枝を選び、掛け合わせて種の改良を目指す接木術は血の結合による一族の繁栄を連想させ、上流人士にふさわしい気晴らしと見なされていた(Id., p.49-53)。

ある砂糖ではなくより素朴な蜂蜜をあえて用いた菓子も織り交ぜている。これは、果樹の栽培法に続き、庭で取れる果物とそれを用いた簡単な菓子の作り方を紹介する当時の果樹栽培書の構成そのものである。都市の社交生活の象徴でもある饗宴の手引書から自然の恵みの享受法へと性格を変えた料理書が、この時期に大成功を収めたのである。これら実用書や小説も、都市が提供する快楽と奢侈の嵐に身を委ねる土地生活者を思いとどまらせ、彼らの目を命の源である農業、美德が美德としての姿を留める農村の純粋な習俗に向けるのに一役買ったにちがいない。

それでもまだ処世術書と政治経済書とを同一視することに異論は少ないだろう。実際、ペロによれば、『女性の友』『若者の友』、そしてベルカンおよびそれ以外の作家による『子どもの友』は、『人間の友』の人気に乗じた模倣本にすぎない<sup>111</sup>。これらは「人口論や経済とは無関係の、徳の教訓を叩き込むための」書物であり、『人間の友』の流行振りを伝えるだけの文献に過ぎないのだという。特に、十八世紀後半における政治経済学の誕生を経済学の道徳および神学からの解放と捉える論者には受け入れ難いだろうし、そのような論者は少ないだろう。しかしながら、ポリス経済を論じたコワイエ、ケネー、そしてこれら処世術書の著書の視線の先には同じものがある点はやはり看過できない。それは、広義の「中間の人びと」の富の実践（人的、物質的、知的富の生産、循環活動、それを支える習俗）である。ミラボーにとっては第三身分出身の授爵貴族、コワイエには貧乏貴族、ケネーには地主とその意味するところは論者によって異なるが、いずれも、益にも害にも転がりうる浮動人口であり、この人びとの未来に共同体、société de commerceの運命が重ねられていたといっている過言ではないだろう。彼らの教化がフランス国家の将来を、行過ぎれば退廃の一途を辿るかもしれない危険な文明化の成否を決すると考えられていたのである。そして、これら経済学書から処世術書、田園生活の手引書、文芸作品までの著者は、またこれら作品の読者でもあった。少数の大思想家の後に続く無名の知識人、料理人のような学者ではないが貴族の邸宅に勤め、彼らの嗜好、生活様式を熟知する実用書執筆者、そしてその読者が、ときに読み手として、ときに書き手として同じ一つの理想を温めていたともいえるかもしれない。その理想とは、個々人が必要と快を獲得しつつも富の争奪戦が起こらない社会、十分な生産量と健全な富の循環によって生活の糧が十分に行き渡る社会であり、そのために十分な人口によって十分な労働力が供給される社会、不正な方法での富の獲得を目論見ない有徳な市民が育成される社会である。処世術書とは、富と徳の共存する文明化の実現にむけた市民による、市民のための市民教育書なのである。

---

<sup>111</sup> PERROT, p. 254.

## 第5章

### 内面と外見の溝の克服

## 第5章 内面と外見の溝の克服

本章では、これまでに確認した十六世紀から十八世紀後半までの処世論の流れを、人間の内面と外見の関係という観点から概観したい。時代を問わず、内面と外見の乖離は処世論における最大の問題の一つであったが、この問いにたいするアプローチのしかたは時代の人間観によって大いに異なる。十八世紀後半においては教育、法制度、科学によってこの溝を埋めようとする試みが認められる。それ以前には拒否され、また不可能であるとして検討されなかった手法なのである。

エラスムスにおいて、キリスト者はキリスト者であるという理由で有徳の存在とみなされ、作法はその内なる徳を引き出すための補助的な技であった。また、行儀作法の手を借りなくとも、人間の顔、姿勢、服装などの外観は精神のありようを映す鏡であり、誰もごまかすことなどできない。穏やかな目つき、滑らかな明るい額は善良さや聡明な精神をあらわし、獰猛な目つきは暴力性の徴、ひそめた眉毛は意地悪さの徴、膨らませた頬は傲慢の徴である。そこでは、人間の精神と身体、内面と外見は否応もなく一致している。また、エラスムスにとって内面と外見の一致は観相学的真理でもあった<sup>1</sup>。エラスムスの生きた十六世紀は、観相学の最盛期でもある。観相学 *la physiognomonie* とは顔つき *physionomie* からその人物の内面を読み取るという科学であり、顔つきにはその人物固有の気質、性質、情念が刻印されている。それは自然が打ち立てた可視化されたものと不可視のものとのあいだの相関関係であり、自然の意図を読み取り、この関係を解読する科学が観相学なのである<sup>2</sup>。人間はいわば透明な外皮(身体)で覆われているのであり、一切のごまかしは失敗に終わるのである。

だが、古典主義時代フランスの作法とは、まさにごまかしの術 *art de dissimulation* に集約される。その背後には人間観の変化がある。エラスムスにおいてはキリスト者の徳はアプリアリに保証されていたが、十七世紀のモラリストたちは身体の透明性に懐疑の念を抱き、人間の外皮をはがすことに専念し、そこに醜悪さそのものを見出した。人間は醜く、悪徳にまみれているからこそ作法によって隠さねばならない。「[ *politesse* の ] 仮面を取れば、その下にはぞっとするような顔があるだろう<sup>3</sup>」。とりわけ、精神の鏡である目や顔には心の動きがあらわれやすく、心のうちを知られることは他者に自分の弱みを見せることに他ならない。ラ・ブリュイエールによれば顔と目の制御ができる人間こそ

<sup>1</sup> Jean-Jacques COURTIN, Claudine HAROCHE, *Histoire du visage; Exprimer et taire ses émotions(XVIe-début XIXe siècle)*, Éditions Payot & Rivages, c1994[1988], p.113, p.38, 52.

<sup>2</sup> 註 21 を参照。

<sup>3</sup> DE BOURDONNE, *Le Courtisan désabusé ou pensées d'un gentilhomme...* Paris : A. Vitre, 1658, p.189-191.

が「宮廷人」であった<sup>4</sup>。ごまかしの術を糾弾する彼にとって、この技は狡猾さの産物であったが、別の論者においてはそれは優れた自己制御能力の証である。高貴な者のみが自己の魂の支配者になりうるのである<sup>5</sup>。また、作法とは神がわれわれに与えた使命を果たすための行動指針でもある。身分秩序とは神の定められたこの世の秩序であり、ある身分や地位に生まれつくことで、われわれは演じるべき「役柄 *personnage*」を配分されている。よって、「神から与えられた役柄を、この舞台上で演じきらねばならない<sup>6</sup>」。神の意図に沿うべく、現世という舞台上で演じることが人間の役目であり、処世術とはわれわれがなすべきことを指示する台本のようなものである。内面と外見の溝は深く、大きい。両者が一致するはずなどないのだ。

十八世紀になると悲観的人間観は後退し、弱さをもつ人間にたいする共感が芽生える。作法は悪しき感情を隠すためのものではあるが、それは人目を憚るほど醜い内面があるからではなく、不用意な摩擦を回避するための心遣いと考えられるようになる。ここから、モンテスキューやトゥサンのように作法実践を悪徳の表出を防ぐ配慮と捉え、その配慮を社会的美德とみなす作法観があらわれる。作法の実践が万人に求められる配慮であるなら、作法による内面の隠匿の罪は軽くなり、隠匿者もそれほどの悪人ではないことになる。「洋服が人間の身体に必要なように、モラルのうえにはらっと掛ける薄衣のドレス [*politesse*]も必要なかもしれない [...] この技巧をこらした嘘がなければ、交際の輪は闘争の場 [円形闘技場] になってしまうだろう<sup>7</sup>」。分厚い仮面は薄い布となり、透明とまではいわなくともその向こうに相手の素顔が透けて見えるほどにまでなる。別の人間になりすまし、相手を陥れるための「変装」は許されないが、交際の場から暴力を排し、最大限の快をもたらすための「身繕い」ならば必要である。役者が少しでも見栄えをよくするために衣装をつけるようなものに過ぎないのだ。おまけに、悪人だから隠れるのではない。善き共生を望む理性があるからこそ、不注意から他者を傷つけることを恐れる人間愛にあふれているからこそ、見せるべきでないものが人目につかないようにそっと覆いを被せるのである。このような人間観の変化には、「自然状態」の解釈の変化も関係しているだろう。キリスト教の教理に照らせば、自然状態とは恩寵によって救済される以前の墮落した状態を指すことばであった。このような神学的解釈がフィロゾーフによって否定され、「自然状態」とは単に未開人の状態を指すことばに過ぎなくなった。「自然」とは粗野で、素朴で、文明化された豊かさ

---

<sup>4</sup> LA BRUYÈRE, p.234.

<sup>5</sup> GRACIÀN, p.12-16.

<sup>6</sup> DE BOURDONNE, p.189,191.

<sup>7</sup> Louis-Sébastien MERCIER, *Tableau de Paris*, édition établie sous la direction de Jean-Claude BONNET, Paris : Mercure de France, 1994, p.242-243.

は反対の状態ではあるが、原罪を背負った惨めな存在ではもはやないのだ<sup>8</sup>。

人間は弱い、本性的に邪悪ではないという人間観が生まれ、そこから本性をより美しく見せるための「身繕い」も詐欺行為と非難されるばかりではなくなった。野蛮さへの有効な防御策として「身繕い」の効果が重視されたことが、その一因であろう。しかし、十八世紀にはもう一つの新たな敵がいた。野蛮さの克服の過程であらわれた金銭欲という名の利己心であった。こちらの敵にたいしては作法という「身繕い」は無力であるばかりではなく、しばしば悪用され、ペテン師の仕事をより容易くさえしてしまう。利己心という敵の姿を認めると、十八世紀の論者も人間本性の善性にも疑問を抱いたように思われる。というのも、利害関心は自己保存を求める人間の理性に由来するものであるから、理性が人間本性であるなら利害関心も本性であることになる。利害関心は経済的利益のみではなく名誉や評判という利益も考慮するために、諸々の計算の結果、利害関心は利己心をあらわにした私欲の追求を押し留める。しかし逆にいえば、誰かに気づかれる心配さえなければ、利己心が頭をもたげないとも限らないということになる。おまけにこのような事態は十分に想定される。なぜなら、ふるまいの文明化が誰にも気づかれずに悪事を働く術を与えてしまったのだから。このような疑念は、十八世紀中葉の *sociable*、*savoir-vivre* の再定義、*sociabilité* の新語にあらわれていた。天性の社交性を備えた愛すべき人間 *homme aimable* は交際で自然と他者に快をもたらすが、その社交性が悪用される危険がつねにともなう。社交性という性向に公益の重視という倫理的制御装置を課すことでしか社会性のある人間 *homme sociable*、真の市民にはならない。同様に、慣例主義を旨とする *civilité* には *civilité* の悪用は防ぎ得なかったから、*savoir-vivre* には正義の実践という枷をかけねばならなかったのである。処世術とは慣習的法であり道徳、宗教が担う倫理的規範とは一線を画するはずであったが、*savoir-vivre* は倫理的法の側面を併せ持つに至ったのである。つまり、人間本性が *savoir-vivre* の悪用を自己規制しうるかという疑念が抱かれたと考えてよいだろう。

だが、十八世紀の人間は利己心という悪徳にたいして抑圧ではなく、より効果的に思われた穏やかな対処法を選ぶことになる。そこには倫理的規範の有効性への懐疑とともに、人間の改善可能性への期待がある。また、それはごまかしの術という技巧の有効性にたいする懐疑でもある。人間の自己愛はきわめて精度の高い探知機であり、小手先の技巧に騙されることはない。そこでより確実な手法が模索され、人格教育という内面の改造が有力視されたのである。モンクリフの気にいられたいという欲望の植え付けはその一つである。内面を偽る仮面も、丸裸の内面の露出も拒否する彼の提案は、仮面を必要としない人物の創造であった。マランにとっても、真の *politesse* を生み出すのは「気にい

---

<sup>8</sup> 戸部解説、316-323 ページ。

られたいという欲望」である。「決して尽き果てることのない *politesse* の源を手に入れたいのですか？ [それならば] 自らの魂を、他者に苦痛を感じさせたときには痛みという感覚によって、いわば魂が内側へとぎゅっと縮こまるような魂に作り上げなさい *façonnez-la*<sup>9</sup>」。 *façonner* という動詞は「加工 / 細工する」、つまり素材に手を加えることで別の形と機能を与える。たとえば粘土を練って壺を作るというように、という意味を持つ。ここでの素材とは魂そのものである。傷を負ったとき身体の諸器官がこわばり、反射的に痛みを感じるように、意識しなくとも他者の苦しみに対して魂が反応するようになれば、それが *politesse* の尽きない源泉となる。そのために魂を手に取り、そこにこの欲望を植えつける。魂の可塑性は増し、魂そのものが陶冶の対象となったのである。

以上のような真の「礼儀正しさ」を身につけるための手法を一言で言うならば、「善人の<sup>もと</sup>素」の心への移植ということになる。礼儀正しさがはがれやすいメッキにはならないために、適切な所作を生み出す源泉を自らの本性の一部にするのだ。このような手法は、ごまかしという美德の衰退、あるいは「隠し方」の変化を意味すると考えられる。ごまかしの術によって情念を力で抑圧し、隠すべきを巧み隠すことは、宮廷文化における「上品さ」の中核的要素であり、自己制御能力の証であった。「ごまかす」能力が評価されるためには、外見が内面を保証するという関係が、言い換えれば内面に対する外見優位が承認されていることを意味する。この外見重視の姿勢を「清潔 *propreté*」という観点から明らかにしたのがヴィガレロである。彼によれば、十六・十七世紀における「清潔さ」とは白くきれいな下着を身につけ、その白さを衣服から覗かせることであった。つまり、きちんと整えられた外見が身体に汚れのないことを保証するのである<sup>10</sup>。しかし、この関係も十八世紀半ばに揺らぐ。「清潔を奢侈の追求、わざとらしい装い、芳香、香水などと混同してはならない<sup>11</sup>」。外見の「裏側」にはっきりと関心が向けられるようになったのだ。

モンクリフは人格形成を重視し、欲望を植えつけることで、ごまかしの術を必要としない人間を育てようとした。逆にいえば、モンクリフにとって人間の内なる情念は実に激しく、作法という技術で抑制しうるものではなく、また自己愛は他者のごまかしをいともたやすく見破るほど精度が高いということになる。だから、魂そのものの構造を変えるよりほかはないのだ。他方、モンテスキューやトゥサンにおいては、人間の内面ははるかに従順になっている。両者は表面上を取繕い、内なる悪徳の表出を阻止する点に作法の効能を見出した。行儀作法を unnecessary な摩擦を避け、良好な人間関係の維持に努める善意に発

<sup>9</sup> MARIN, p.15.

<sup>10</sup> ヴィガレロ、83-101 ページ。

<sup>11</sup> « *propreté* », *Encyclopédie*, t.13, p.490. (ヴィガレロ前掲書、179 ページ)。

する行為とみなしたのである。しかし、両者には偽ることを是認するという以上に、行儀作法実践の習慣化の効果への期待が大きい。はじめは不承不承であったとしても、日々繰り返すことでそれら所作が身につき、ついには心に真の敬意や愛が芽生えるのだという。モンテスキューにおいては、外見の立派さは内面の立派さを保証しない。彼にとって行儀作法は悪徳の表出を妨げる柵に過ぎず、暗に悪徳がどこかに潜むことを認めている。しかし、外在化された行為の反復が内面に作用し、変化をもたらすことは可能なのである。いい換えれば、人間精神は抑圧ではなく習慣化というより穏やかな手法によって「加工」しうるものになったのである。

このような習慣による内面の改革という手法が、十八世紀後半には主流となる。先に文明化のもたらした利己心という悪徳に直面したことで、人間の本性的善性に、あるいは人間の「第二の本性」の善性が疑問視されたことを指摘した。よって、このころは人間の善性への信頼が揺らぐとともに、改善可能性への期待も高まるということになる。外界から人間の内面に働きかけることで、改善は可能なのである。これが世紀後半以降、教育、制度、科学による人間の精神、心、身体の改善可能性を確信させることになり、これが革命期そしてそれ以降の教育制度改革の理念的基盤を準備したと考えられる。以下で、1) 法制度、2) 科学による習俗の改革の事例を挙げてみたい。

#### 法制度による習俗の改革…法と習俗の関係逆転

法による習俗の改革の可能性について、その転換点となるのはやはり世紀中葉あたりである。習俗を前にした法の無力を主張した論者二名とその反対の主張者三名の例を紹介する。

デュクロは、最低限の原則を規定するに留まる簡単な法こそ、文明化された民族にふさわしいと考えていた。未開な民族においては法がなければ無秩序がはびこり、法というブレーキがかかることによって一定の秩序が保たれる。すなわち、「法が習俗の形をつくりださねばならない」。だが、文明化された人びとの社会においては両者の関係は逆転し、「習俗が法を改良し、ときに法を補う<sup>12</sup>」。習俗とは暗黙の合意のうちに確立された規範意識であり、「法と等しい効力を持つようになった」慣習的法である。違反行為にたいしては世論が軽蔑と恥辱という罰を課すから、この罰を痛みと感じる人びとには習俗が自己規制を促す。よって、習俗が「法を補う」のである。また法は関与せず、習俗も黙認する行為もある。たとえば、身分の高い者が低い者を嘲笑することは法も習俗も禁じていないが、嘲笑われた者の受ける痛みは少なくない。法が禁じることに上に危険であるにもかかわらず、習俗においては大目にみられることがある。

---

<sup>12</sup> DUCLOS, p.12-13.

デュクロによれば、そうした行為にたいする嫌悪感を掻き立て、これをおし留めるのが各人の良心であり、悪行を回避するのみならず善行を自発的に実践させるのが名誉心である【p.75-76】。彼の理想は、法の力に任せるのではなく、志の高い人びとの意志と徳が社会秩序を維持する社会である。クラヴィルも法という統治技術ではなく、人間精神への期待が高い。「裁判官は正義の魂であり、精神でなければならぬのにたいし、法はその身体でしかない<sup>13</sup>」。法よりも、慣習（習俗）、習俗よりも人びとの内面に育まれた徳や名誉心が、その社会の規範を制定するし、また文明化された社会はそうあるべきなのである。モンテスキューはプラトンを引用しながら、こう述べている。「ある人民がよい習俗をもっているとき、法律は簡単なものになる【EL XIX, 22】」。

ここには習俗と法の完全な住み分けが認められる。法と習俗はそれぞれ管轄領域を異にするということだが、これはモンテスキューにはっきりと認められる。「習俗と作法は、法律が制定したのでもなく、また制定することもできず、制定しようとも望まなかった慣習である。法律と習俗とのあいだには、法律がいっそう市民の行動を規制するのにたいし、習俗はいっそう人間の行動を規制するという区別がある【XIX, 16】」。「法律は制定されるものであるが、習俗は鼓吹されるものである」【XIX, 12】。法律は立法者（為政者）が公的な事項を定めたものであり、習俗は一般精神から自然と生まれてくるものであり、それは国民一般に属す。「法律というものは立法者による特殊（個別）且つ明確な制度であり、習俗やふるまいは国民一般による制度であると述べた。ここから、習俗やふるまいを変えようとするときには、法律によってはならないという結論がでてくる。そのようなやり方はあまりに暴政的に思われるであろう。それらのものは、他の習俗や他の作法によって変えるほうがよい。[...] 犯罪を阻止するための手段は存在する。それは刑罰である。作法を変えさせるための手段は存在する。それは範例である【XIX, 14】」。法と習俗は異なる事象にたいし、異なる方法で対処するのである。デュクロもこう述べていた。たとえ自己愛からはじめた行為であれ「徳の実践にともなう誇らしさから人は徳を身につけ」、一つの善行が第二の善行を行う動機となって善行を繰り返すうちに、「善良さが彼の性格になる【p.90】」。というのも、「人は、繰り返し行われる行動にみあった感情を身につけるもの」だからだ。善行によって評価を受け、その心地よさのために善行が模倣され、理性的な人びとのあいだで善行が善行をよぶ幸福な連鎖反応をおこす。デュクロは、モンテスキューの述べた範例による習俗の改革をこのように理解したのである。一般精神から生まれた習俗を法によって、いわば鋳型に押し込めようとしても、よい結果は生まれない。「国民の精神が政治の諸原則に反していないとき、それに従うべきなのは立法者のほうである。なぜなら、われわれは自由に、しかもわれわれの天分に従って作り上げたもの

---

<sup>13</sup> CLAVILLE, p.274.

以外によいものをつくり出すことはできないからだ【XIX, 5】」。法は習俗の前では無力なのである。

ところが、エルヴェシウスにおいては両者の関係は完全に逆転する。

「まず法体系を変化させなければ、人びとの考えは一つも変化することはないし、習俗の変革は法の改革から始められるべきである<sup>14</sup>」。

エルヴェシウスによれば、各政体の形態にはそこに必然的ともなうある種の悪徳が付随しているのだから、ある悪徳をなくしたいならば法体系を変えねばならない。彼はこの点を悪口という悪徳を例に説明している。市民の公務への不参加は市民の学問への関心を殺ぎ、そのために怠惰が蔓延する。またこのような国では社交界での交際が流行し、慣習的に行われている。社交界で話し上手が評価されるのであれば、できごとやものについて話すことができない無学な者は人について話すほかない。しかし、褒め言葉は誰の興味も惹かないから、[...] 彼らは悪口を言うほかないのだ。よって、「悪口はたしかに悪徳ではあるが、必然的悪徳である」と結論することになる。ここでは、法と習俗の水平的住み分けも、法の習俗にたいする無力さもみられない。法による習俗の改革が可能であるばかりか、法を変えなければ、習俗の改革も不可能である。「ある民族の悪徳はつねにその法体系の根底に潜んでいる<sup>15</sup>」からだ。また禁止のみではなく、奨励すべきことも法で定めるのがよい。若者の健康づくりを法で定めるという提案がブランシェによってなされている<sup>16</sup>。

同様の見解によれば、禁止と刑罰への恐れという法の手法を習俗の改革にも適用しうることになる。たとえば、1786年、ブノワ夫人は交際に不和をもたらす悪しき言動にたいして、「新たな社会法の法令」を制定し、違反に見合った罰則を与える必要があると考えた。たとえば、利己的な者には「自分しか愛さない男が、皆に見捨てられて死ぬという痛ましい結末[の物語を]読む」という罰を、自身の財産や祖先の自慢話を止めない者は「徳が高く、かつ慎み深い者を讃える詩を詠む」という罰を与えるのである<sup>17</sup>。アベ・コワイエは罰金というより近代的な罰則を課す提案をしていた。「われわれの悪徳に課税しよう<sup>18</sup>」。悪徳とは悪口、不貞、借金などを指す。たとえば、一日に100万人の悪口者に3ソル課税すれば、年間5490万リーヴルに、一日に10万件には達する姦淫に1

---

<sup>14</sup> HELVÉTIUS 1758, p.158-159.

<sup>15</sup> Id., p.156.

<sup>16</sup> BLANCHET, p.221.

<sup>17</sup> M<sup>me</sup> BENOIST, p.76

<sup>18</sup> Abbé COYER, *Bagatelles morales et dissertations*, A Londres, et se vend à Francfort : 1759, p.21.

回 20 ソルを課税すれば年間 3650 万リーヴルが徴収される。悪徳の抑止とともに国庫を潤す一石二鳥の妙案なのである<sup>19</sup>。

### 科学による習俗の改革

これまで、作法論における内面と外見の乖離という問題にたびたび触れてきた。作法を実践する際には一種の虚偽が求められるが、外見に表現される所作と実践者が内面に抱く感情との一致という社会道徳的要請に、作法はどのように応えるのかという問題である。この溝の克服への新たなアプローチが、十八世紀末から十九世紀初頭にかけて脚光を浴びた。先のエラスムスの作法観についての一節で触れた観相学である<sup>20</sup>。一見すると観相学とは一種のオカルト科学であり、たとえ十八世紀末に話題となったとしても、それは一部の物好きの趣味であり、十八世紀の様相を捉えるにはあまりに特殊な問題のようにも思われる。実際、当時も観相学は神秘主義的な、何か特殊なものとして捉えられた一面もあるようだ。しかしながら、十八世紀後半の処世術論がめざした真の社会的紐帯形成、教育、法によるその実現方法の模索という現象全体を考慮するならば、観相学は十八世紀の交際をめぐる問題関心を完全に共有していることを認めねばならない。以下では、観相学の復活と十八世紀処世術論との関係に注目する。

古代ギリシア、さらにメソポタミア文明にまで遡る観相学は一方で医学と、他方で占星術と隣接し、融合しながら発展し、G.B.デッラ・ポルタ Giovanni Battista della Porta の『人間観相学 *De Humana Physiognomia*』(ナポリ、1586)の成功が示すように十六世紀に最盛期を迎えた。だが解剖学や生理学の発達とともにない観相学は占星術と同様に非科学的との烙印を押され、十七、十八世紀に急速に衰退の一途をたどった。この時期の観相学の凋落は、辞書の定義からも確認できる<sup>21</sup>。1690年に『フュリユティエール辞典』は観相学を「手相ほど

<sup>19</sup> Id., p.23-25 コワイエは一年を 366 日として計算している。365 日換算では 5475 万リーヴル。姦淫については一年を 365 日と計算しているから、おそらくはケアレスミスだろう。

<sup>20</sup> 観相学については、主に以下を参照。COURTIN et HAROCHE, *op.cit.* ; ユルギス・バルトルシャイティス『アベラシオン』バルトルシャイティス著作集1、「動物観相学」国書刊行会、1993年。

<sup>21</sup> 観相学 *physiognomonie* ということばは、当時の代表的な辞書の見出し語にはなく、現在は顔の形態や顔つきを意味する *physionomie* が「観相学」と「顔つき」の二つの意味を担っている。以下で扱うすべての辞書も 観相学、顔つき、顔の印象の二つの意味を区別して整理しており、の意では、よい/わるい、高貴な/卑しい顔つきのように、形容詞を付された例文が挙げられている。よって、ここでは *physionomie* を「観

根拠に乏しくないが、かなり当てにならない学<sup>22</sup>」と一蹴し、「決して *physionomie* で判断してはならない<sup>23</sup>」と『百科全書』も同様の見解を明示している。

ところが、完全に過去の遺物として葬り去られたかに見えた十八世紀末、観相学が一科学として再注目されたのである<sup>24</sup>。その契機となったのは、スイスの神学者である J.K.ラファーター (1741-1801) による、1772 年チューリッヒ自然科学者協会での講演であった。この観相学についての講演が話題となり、まずドイツ語で四巻本の『観相学断章』(ライプツィヒ、1775-1778) にまとめられた後、増補改訂フランス語版完本(全十巻)が『観相学についての試論』(1781-1803、デン・ハーグ)、『観相学より人間を知る術』(1806-1809、パリ)として発表される。ラファーターのみではない。1774 から 1778 年、オランダの医師であるカンベル (1722-1789) が、アムステルダムの素描アカデミーで「顔の表情によるさまざまな情念の表現、ならびに人間、四足獣、鳥、魚の体型における驚くべき類似性について」という講演を行い、これに関連した著作を 80~90 年代に発表している。またラファーターに先んじて、ペルネティは 1769 年に『観相学論<sup>25</sup>』を発表し、三世のアダマンティオス Adamantius (03.-03.; médecin) の『観相学 *Traité de la physionomie par le sophiste Adamantius*』(1760-1800) も再度復刊される。ルーベンスが情念と表情、動作の関係について書き溜めた自身のためのメ

---

相学」と「顔つき」(とくに形容詞を伴う場合、および複数の場合) と訳し分けることとする。また、辞書の見出しとして *physiognomonie* がないことは、同語が存在しなかったことを意味するのではない。『ロベール小辞典』によれば、*physiognomonie* の初出は 1562 年であり、また副詞の *physiognomonique* の初出は『トレヴー辞典』第二版 (1721) である。また、*physionomie* は「観相学」の意味をしないで、単なる「顔つき」という意味で慣用的に用いられるようになったことも確認される。この点は、J.-F. フェローの『フランス語文法辞典』(1787-1788) が明快に述べている。*Physionomie* は、顔から人となりを見極める学であって、顔そのものではない。だが「慣用が優り、現在ではこの表現 [彼はよい / わるい *physionomie* をしている] が認められている」

(« *physionomie* », *Dictionnaire grammatical de la langue Française*). 客観的な体系的知との自負を強める医学が観相学との壁を設けるにつれて、観相学はもう一つの源流であり、同じく非科学的のレッテルを貼られた占いの一つと見なされるに至る。*physionomie* が表情や顔の雰囲気という意味をしないで強めた背景には、学問としての観相学に対する関心の薄れがあったと考えられる。

<sup>22</sup> « *physionomie* », *Dictionnaire universel d'Antoine Furetière*.

<sup>23</sup> « *physionomie* », *Encyclopédie*, p.538.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p.113.

<sup>25</sup> Antoine-Joseph Pernety (1716-1796), *Discours sur la physionomie et les avantages des connoissances physionomiques*; Berlin, chez George Jacques Decker, 1769.

モが、『表情論 *Théorie de la figure humaine*』として出版されるのも 1773 年のことである<sup>26</sup>。

十八世紀末における観相学の復活は、十六世紀の古びた学問への懐古趣味のようにも思われるが、ラファーターはかつての観相学との一線を画することを強調している。彼にとって、人間の顔とは生物学的、社会的属性のみならず、個性 *individualité* をも表わし、ちょうどわれわれにとっての指紋のように二つとして同じものはない<sup>27</sup>。かつての観相学者たちは人間の顔に、宇宙の神秘や人体と天体の関係を見出そうとしていたが、それらの知識は「はるかに深く秘められた部分だが、社会にとってそれほど有用ではない」。彼が知りたいのは、「[われわれにとって]もっとも重要な生物であり、兄弟と呼ぶべき人間[という生物]の顔を読み取ること」である<sup>28</sup>。彼の関心は天上ではなく人間社会、そしてともに生きるべく定められた人間に集中しているのである。

このようなラファーターの主張には、十八世紀処世術論との類比点が少なからずある。第一には上で指摘した人間社会への関心の集中、第二には教育による観相学的知の共有、第三にその終極目標をより良好で、より透明な人間関係の構築に定める点の3点である。「人間は人間とともに生きよう定められている。[...]だが、必ずしも他者の行動からはその人を知りえないのだから、彼らの外観・容姿から知ることの意義は大きい。[...]観相学はいつ話しかけ、いつ口をつぐむべきか、いつ励まし、いつ慰めるべきかを心に教えてくれる<sup>29</sup>」。こうして築いた快い人間関係によって真の心と心の交際が可能になり、理想的な社会が構築される。そのために教育が不可欠となる。だが観相学的知の共有とは、単なる知識の習得を意味するのではない。この有用なる観相学の知が教育され、万人が観相学者となった暁には、人間は新たな本性を獲得するのである。

「観相学が科学的になればなるほど、つまり精確を極め、計算可能になるほど、観相学は学習および教育が可能になる。観相学は科学のなかの科学となり、そうして科学ですらなく、人間の情感、いふなれば瞬時の直感となるのだ」<sup>30</sup>。

---

<sup>26</sup> バルトルシャイティス前掲書、50-54 ページ。

<sup>27</sup> Lavater, *La Physiognomonie ou l'Art de connaître les hommes d'après les traits de leur physionomie, leurs rapports avec les divers animaux, leurs penchants, etc... illustré de 750 gravures et d'un magnifique portrait gravé sur acier*; traduction nouvelle par H. Bacharach; *L'âge d'homme*, 1998, p.6.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p.29

<sup>29</sup> *Ibid.*, p.24.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p.22.

ラファーターのこの壮大な計画は、ひとえに人間本性の善良さに対する信頼、そしてその善良なる人間への愛に基づいている。ラファーターにとって、人間とはきわめて正直な、自分の内面に抱く思いを外に表さずにはいられない生物である。人間は弱く、そのために嘘に頼ることがあるが、その本性は邪悪ではない。観相学とは人間を虚偽から解放し、人間本来の崇高さを回復するための人類愛にもとづく科学なのである。

「人類愛にあふれた観相学は[ ... ]人間の内面へと入り込み、そこに[ 人間の ]崇高な資質の萌芽を見出す。もしかすると、この資質が発達するのは未来の世界においてかもしれないが[ ... ]観相学のみが、この萌芽を正確に判断できるのである。というのも、観相学のみがその根本そのものに基づいて判断するからである<sup>31</sup>」。

観想学があれば、人間は内面と外見のあいだにいかなる齟齬もない存在に改めることができる。そのような新しい人間が築く真の人的紐帯がはりめぐらされた平和的社会を実現することができる。これはラファーターの描いたユートピアである。もはや人びとは服装、つくり笑顔、追従に惑わされることはない。本心は顔に書かれており、誰もがそれを解読しうる以上、観相学の普及した世界では虚偽という概念そのものが無効になるのだ。観相学の発展とその普及によって、人びと醜い感情を抱きあうことをやめ、真の愛情で結ばれた市民社会が実現するのである。

クルティーヌとアロッシュによれば、十八世紀末に観相学は「突然の復活を遂げた」という<sup>32</sup>。だが十八世紀後半にはわずかながら、その復活の兆しが認められるように思われる。両研究者は十七世紀末から 1770 年代まで観相学書の新刊・再版の不在を指摘していたが、十八世紀中葉の著作が 1 点だけある。先に挙げた A.-J.ペルネティの『観相学についての哲学的書簡<sup>33</sup>』(ハーグ、1746)である。同著にはいくつかの書評が書かれている。つまり、同時代人から黙殺されたのではないのだ。同著にたいする『トレヴー評論<sup>34</sup>』および『文芸年間<sup>35</sup>』の書評には共通点が認められ、当時の観相学に対する一定の認識を示していると思われる。一つは、いずれの書評誌も約 10 ページをコメントに充て、著者の理論の要点を理解し、読者に伝えようと努めている点である。とりわけ、著者

---

<sup>31</sup> *Ibid.*, p.25.

<sup>32</sup> COURTINE et HAROCHE, p.113.

<sup>33</sup> 註 29 参照。

<sup>34</sup> *Journal de Trévoux*, mai 1747, p.773-783.

<sup>35</sup> *L'Année Littéraire*, 1760, t.V, Reprint ed, Genève : Slatkine Reprints, 1966, p.36-46.

が下敷きとしている体液説に基づく人間の気質、気質と性質の関係については、丁寧に解説されている。2~3 ページで批判のみを並べて一蹴される著作もあるなかで、『観相学について』はそのような扱いはされておらず、一定の関心が示されているのである。二つ目は、気質や性質と容姿との関係を否定しないが、顔つきから魂の秘密がすべて分かる、さらに観相学を用いずして人間を理解することはできないという見解については、いずれの評者も「冗談」に過ぎないと取り合わない。問題は気質や性質と容姿の相関関係ではなく、外見から内面を見抜くという点にあったようだ<sup>36</sup>。これらのコメントは、『フリュティエール辞典』の用例を想起させ、十七世紀末以降、観相学が迷信として扱われ続けていた一面は否定の余地がない。それでも、『文芸年間』は『観相学について』の第三版を紹介している。迷信に過ぎない観相学を扱った著作が、ラファーターの著作が世に出るおよそ30年前、1746年の初版から『文芸年間』が取り上げるまでの15年間に2回も版を改めたのだ。科学としての観相学に対する懐疑は依然として残りながらも、内面に抱いているものと外見との相関関係に対するなんらかの関心が、ここには表れているのではないだろうか。ちょうど同じ頃、ルソーは *physionomie* という概念に着目している。彼によれば、顔つき *physionomie* は、単に自然から授かった造形的特徴が発達したものを指すのではない。「わたしは人間の顔つきというのは、われわれが感知しないうちに形成され、魂のある種の動きが与える頻繁かつ習慣的な作用によって獲得するもののように思う。きわめて確かなことであるが、この魂の動きが顔の上に刻まれるのであり、その動きが習慣的になれば、そこには持続的な作用を及ぼすに違いない<sup>37</sup>」。ルソーによれば、顔つきとは魂の習慣的動きによる刻印であり、魂と顔つきには密接な相関関係が確かにある。だが、学問としての観相学は「神秘的」で彼の「知らない」知識であり、彼にとっては不必要なものでしかない。魂と顔との関係について、ヴォルテールも類似の認識を示している。たとえばカトー家の人びとはみな厳格で、ギーズ家の人びとはみな大胆不敵であるというように、父から息子へと代々継承されるその家門特有の気質や能力があり、また気質の類似性は体つきの類似性にもつながる。数世紀のあいだ外観も能力もかわらない動物と同様に、人間も優秀な血を純粋な状態で継承しうるのなら、「血統は顔に刻まれ、そしてその習俗にはっきりとあらわれるだろう<sup>38</sup>」。だが、ヴォルテールは科学としての観相学には言及していない。ルソーと同じく関心がないのかもしれない。いずれにしても、十八世紀の人間にとって魂と外見の相関関係を認めることと、外見から内面を解読する科学を信じることとのあい

<sup>36</sup> *Journal de Trévoux*. Article XXXVII en 1747, p. 2967-2982.

<sup>37</sup> ROUSSEAU, *Emile ou De l'éducation* dans *Cœuvres complètes* ; édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond ; 4), Gallimard, 1969.

<sup>38</sup> VOLTAIRE, « Caton, du suicide », *Dictionnaire Philosophique*.

だには大きな隔たりがあったようだ。だが彼らの考える霊魂、身体、行動の相関関係をほんの一步進めれば観相学に行き着くこともまた可能なのだ。その例がドルバックである。

「観相学をまったく信じない人びとがいる。しかしながら、魂の動きは身体にしっかりと刻まれる作用を及ぼすことは確かである。この作用が絶えず繰り返されれば、その痕跡は残るに違いない。よって習慣的に繰り返される人間の情念は、その顔に描かれるのである。[ ... ]そして、この術に長けた者は、実には的確に人となりを見極め、彼らの行動や[ ... ]支配的な情念を予知することすらできるのである<sup>39</sup>」。

ドルバックがこう記した翌年、ラファーターはチューリッヒで観相学について講演し、その二年後にはカンペルも登場する。フランスにおける観相学流行の下地が一部では準備されつつあったのかもしれない。

このような観相学による社会改革構想の出現から、以下の2点を指摘できるだろう。第一には、観相学という視点から、以下のシャルティエの指摘を補足することができる。

第2章でモンテスキューとトゥサンの行儀作法観について述べたように、両者は行儀作法を社会的協約とみなし、その実践を協約の尊重の精神に由来する社会的徳だと述べていた。このような認識によって、個々のふるまい（お辞儀をしながらの挨拶）は内実の伴わない記号であり、それと実践者（たとえば「卑しい」民衆）の精神との一致を求めることに疑義を呈することで、「偽りの仮面」という行儀作法への批判を退けていた。両者の主張をもって、シャルティエは内面と外見という道徳的要請にたいする認識の変化、およびそれに伴う作法の実践にたいする認識の変化を指摘している。すなわち、エラスムスおよびその継承者であるラ＝サルやクルタンがふるまいを作法の実践者の霊魂を映し出す鏡と捉え、外見と内面に厳格な一致を求めたのにたいし、十八世紀中葉において作法と霊魂とは分離され、作法は社会的秩序維持の手段として再定義された。モンテスキューおよびトゥサンは作法に霊魂と外見の一致を求める宗教道徳上の判断を退けることで、行儀作法の観念を社会的美徳に変身させたとシャルティエは示唆している。つまり、作法の合理的解釈によって行儀作法の社会的有益性が再認識されたのである。シャルティエによれば、内面と外見の一致という呪縛から十八世紀の作法論は解放されたかのようなようである<sup>40</sup>。

---

<sup>39</sup> Holbach, Paul Henri Dietrich (1723-1789 ; baron d'), *Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral*, Londres : [s.n.], 1771, p.186-187.

<sup>40</sup> シャルティエ 1994a、78-80 ページ。

だが、このように道徳、観相学からの分離によって作法論の合理化を指摘するシャルティエ論にたいし、観相学はもう一つの側面に光を当てているように思われる。内面と外見の一致という理想は、純然たるキリスト教道徳とは異なる観点から、十八世紀を通じて希求され続けたのである。別のいい方をすれば、十八世紀における人間観の変化、改善可能性への期待から、アリストテレス的な正義にもとづく交換実践を可能にする社会的美徳の体現者、新しい人間の創出事業が着手されたことを意味している。そこでは小手先の取繕いには満足せず、文字通り心に抱く感情とふるまいとが一致した人間が求められていた。それが「真の市民」なのである。第二に、観相学は科学による習俗の改革構想の出現を意味している。観相学は、経験論にもとづき人間行動の法則の解明を目指した道徳科学の落とし子ともいえる。自我を抑制し、他者との調和の実現に努める作法実践では、周囲の人間一人ひとりの性向を見極める技術が必要とされていた。優れた洞察力によってはじめて、われわれに時、場、相手の地位、気質に応じたもっとも適切なふるまいが選択できるからである。洞察力を習得するためには、交際実践を重ねるしかない。人間の観察眼とは模倣、実践、失敗の繰り返しによって次第に獲得されるもので、マニュアルによって万人に広く教示することも難しい一種の職人技のように考えられていたのである。これにたいし、観相学とは容姿とその人物の気質、情念、性質とのあいだに自然が成立させた秩序の解明、その体系化を目指す科学である。内面と外見の相関関係が解明されれば人間観察における失敗は限りなくゼロに近づき、また体系化された知は教育による普及が可能になる。観相学とは、人間の洞察力という説明不可能とされてきた個人芸の体系化を指向する学問なのである。

こうして、教育、制度、科学による人間本性そのものの文明化の道が拓けた。革命政府がその継承者であろう。

# 終章

## 終章

以上、主に1730年代から革命前までの第三期に照準を絞り、はじめは主に *civilité* の概念を中心に、同概念の人気の衰退後は *politesse* という視点から、フランスにおける文明化の歩みを概観してきた。十七世紀から十八世紀にかけて、*politesse* には少しずつ異なる解釈が施され、その積み重なりが最終的には「上品さ」から「礼節」へ、そして「有益性」「公共精神」へと意味論的転換を遂げさせた。*Politesse* の解釈の変化、そして *savoir-vivre*、*sociable* など人間と社会の関係をあらわす一連の語彙の変化とともに進展する文明化の歩みは、*civilité* の浸透という視点から見た文明化とは大きくことなる様相をみせていた。それは野蛮や未開との闘いとともに、文明人の悪徳である利己心という新たな敵との闘いの足跡であった。利己心とは人間を人間たらしめる理性と知性そして社交性の賜物であり、また自然から人間を守る命綱である社会的紐帯を引き裂き、人間の最大の発明物である社会を破壊しかねない脅威であった。したがって、利己心の制御という文明化の歩みとは情念に動かされ、また表面上の愛想よさを保つ技を身につけた人間でさえもが維持しうる共同体のあり方の模索の足跡であった。そうして到達したのが、同じ価値観を共有した人びとの平等で対等な相互依存関係にもとづく欲望の充足と公共の利益の調和を実現する *société de commerce* なのであった。また、*politesse* による文明化という視点は、その担い手である「中間の人びと」に光をあてることになった。

本論をまとめるにあたって、革命期における処世術論について同時期の教育論との関係から若干の考察を試みたい。序章でも触れたように、革命期には旧体制下の処世術書の再版は数点を除いて完全に止み、かわりに「共和国的行儀作法」を標榜する処世術論が相次いで刊行される<sup>1</sup>。十八世紀には *civilité* の概念が評価を落とし、*politesse* が好まれて使用されていたが、革命期になると旧体制下の不平等な規範の象徴として *politesse* が貶められ、代わりに *civilité*

---

<sup>1</sup> 第四期にも再販されたアンシアン・レジーム期の著作は五点ある。一つは、クルタンの行儀作法書のタイトルに酷似した1747年の行儀作法書がプロワで再販されている (*Civilité qui se pratique en France parmi les honnêtes gens pour l'éducation de la jeunesse*. Blois, Philibert-Joseph Masson)。残りの4点は、パンクークの *Les études convenables aux demoiselles...* 2vol.(1800[1749])、十八世紀を通じて繰り返し読まれたランベール夫人の作品の一つ *Avis de mère à son fils, et à sa fille* (1799[1732]) というともに教育を主題とした作品、そして十七世紀の作品であるラ・ブリュイエールの *Caractères de Théophraste...* 2vol. (1790[1688])、グラシアン *Maximes de Baltazar Gracian...* 2parties en 1 vol. (1790[1730])である。十八世紀の再版作品はいずれも十八世紀前半の著作で、唯一の後半の作品はJ.グレゴリの *Legs d'un père à ses filles*(1794[1774])の仏・伊語の二ヶ国語版である。

が再び脚光を集めたのである。他方、フランス革命の初期から教育は新たな社会秩序の確立のための最重要課題であったといつてよい。習俗の再生と共和国的精神を備えた人間の形成のためには共通の、平等を旨とする教育が必要であり、この重大な責務を担うべく革命政府は教育制度の整備に着手し、これが初等教育を核とする公教育制度に結実するのである。このような教育の再編成論と併行し、革命期の処世術論は旧体制下の *politesse* と決別することで、「新しい人間」への再生に着手したかのようだ。だが一見すると華々しい変身を遂げたかにみえる革命期の処世術論であるが、その最大の変化は *politesse* から *civilité* への語彙上の転換に過ぎないようにも思われる。いい換えれば、革命期の処世術論を特徴付ける要素は十八世紀後半の処世術論にすでに認められるのであり、ひいてはそこに革命期の教育論の萌芽さえ見出せるように思われるのである。

十六世紀から革命期までの処世術論の流れを改めて俯瞰してみよう。それは、第一に作法書（および社交術書）から人生指南書へという変化であった。「作法書」は起床、食事、教会、会話（交際）、ゲームといった慣習的行動においてとるべきふるまいの型を教示し、社交術書とは文字通り社交界における交際の心得えに特化した作法書の一つであった。他方、「人生指南書」で対象とされるのは個別の社会的場におけるふるまいではなく社会生活全体であり、対象とされない領域を探ることが困難なほどになる。このような十八世紀における処世術書の質的变化そのものに、善き習俗のための知（精神）、道徳（心）、身体という人間を構成する三要素すべてを陶冶の対象とする公教育論への道程が示されているといえるだろう。

このなかでも、「作法」においては以下のような流れを指摘できる。第一には、国、地域、村落ごとに培われ、その地で口承されてきた「適切なふるまい」が、まず書物において体系化され、ヨーロッパ規模で統一され、そして学校での集団教育の対象となっていく。エラスムスやカスティリオーネの作法書がこの端緒を開き、廉価作法書の普及、J.=B.ド・ラ・サルの慈善学校での教育と続き、この延長線上に公教育による集団教育を位置づけることができるだろう。また、十八世紀の J.=B.ド・ラ・サルの学校での作法教育は、生徒全員に同一のテキストを使用させた点で画期的であった。それまでテキストの選択、購入は各生徒に委ねられていたために、それぞれが好みの教材を持参していた。ラ・サルは学校が教材を準備、配布するという方法を採用したことで、文字通り全生徒がおなじ規則を学ぶことになったのである<sup>2</sup>。共通の教材による文字通り共通の教育の制度化の最初期の萌芽をここに見て取ることができる。

第二には、作法教育の対象が身体から精神と身体へという拡大がある。

---

<sup>2</sup>とはいえ、1791年のアベ・グレゴリの調査においてもこのような体制はまったく徹底されておらず、これが実現されるのは十九世紀以降のことであろう。(Dominique JULIA, « livres de classe et usages pédagogiques » dans MARTIN 1984, p. 469.)

このような作法教育の射程の拡大はユマニズムの啓蒙書としての作法書 十七、十八世紀の作法書、社交術書 人生指南書へという三段階の変化とともにある。

エラスムスにとって、行儀作法とはキリスト者の有する内なる徳を外在化するための一技術であった。そこではキリスト者は前提として有徳の存在とみなされ、彼が自然と抱く徳の発現を助け、それにふさわしい外観を与えるのが行儀作法であった。このような理由から、彼の『少年行儀作法論』は身体的所作についての教訓にほぼ集約される。すでにそこにある徳が心地よいふるまいとして表出されることが問われているからである。だが身体的にふるまいに集約されるとはいえ、重要なのはあくまでも個々の所作ではなく徳に適うという原則にあった。ふるまいの規範の根本とは徳の発現であり、そこから二つの態度があらわれる。一つは、虚栄心にみちた宮廷人の気取りはきびしく戒められる。徳の発現という目的に反するからだ。第二には、このような行儀作法観にもとづくことで、逆説的にも個々の所作のありかたは重視されないことになる。徳に反しさえしなければ多少の粗相は許されるし、他者の粗相にたいする寛容さのほうがはるかに重要なのである。

ところが、十七、十八世紀における行儀作法書はこの精神から遠ざかっている。エラスムスの精神を継承したはずのクルタン、J.=B.ド・ラ・サルの行儀作法書が教示するのは、何よりも膨大な身体的所作であり、その個々の所作の正確な習得が求められている。エラスムスは一挙一動を詳述することはなく、そのために彼の作法書はきわめて短かったが、十七、十八世紀の行儀作法書は廉価作法書を含めてページ数が数倍にも膨らんでいる。また特にクルタンにおいては、対象者もこどもではなく大人となった。エラスムスは基本的に貴族の子息にむけて作法書を著したが、クルタンは社交界入りを願う成人に同著を捧げている。作法の習得は徳の修練の一環から社会的地位の上昇手段へとはっきりと性格を変えたのである。社交術書においても身体的所作の重視、対象者を大人とする点は同じである。たとえ理論的には彼らの洗練された精神と気高い魂の表出術と定義されていても、実際には笑顔の作りかた、発音、発声のしかた、カップを口に運ぶしぐさの一つ一つが時流にかなわねばならなかった。いづれにおいても作法はもはや徳の表出手段ではなく、社会的差異化と同化の道具となり、とりわけ社会的流動性の高まりが意識されつつあった十七世紀後半からはその傾向が顕著にあらわれている。

しかし、このような作法のあり方への批判が生まれ、これが徳の修練であり表出術としての作法への回帰を促した。とはいえ、単なる過去への回帰ではなかった。第一に対象者は依然として大人であった。たしかに第三期には幼少期からの教育の必要性が説かれ、とりわけ 1760 年代以降には教育書の流行として顕現する。また、そこで語られる「子ども」の低年齢化も認められる。1734 年、クラヴィルは自著の目的を「幼少期から十五歳まで」の初等教育にあると

述べているが、彼らを対象読者とは考えていなかった<sup>3</sup>。1761年の『若者の雑誌 *Magasin des adolescents*』では5歳から18歳(中心は17、18歳)までの少女が登場人物となり、彼女たちと家庭教師との会話が平易なことばで綴られている。さらに1780年代になると『子どもの友 *ami des enfants*』や同時代の『少女の学校 *École de jeunes demoiselles*』のように、こどもを主人公としたおとぎ話や身近なエピソードを織り交ぜた児童教育書がジャンルを形成しつつある。だが、それ以前も以後も処世術書が語りかけるのは第一にその両親であり、子どもの読者は脇役であった。著者たちにとっては両親が子どもの成長に関心を寄せ、そのために具体的な行動を起こすこと、たとえば徳の教えを読み聞かせることこそが目的であった。つまり子どもの教育は、両親の意識改革から着手されたのである。よって、第三期の処世術書とは本質的に「大人」用の教育書であった。テレビ、ラジオのない時代、メディアとしての刊行物は現在以上の影響力を有し、出版物が読者をヨーロッパの文人共和国とを結びつけるパイプとなり、そこに書かれたことはヨーロッパ知識人たちの声として読者には届いていたのだろう。そして、より重大な第二の変化は処世術書という書物による教育の射程がまったくの他者や親密ではない知人と共有する公の領域のみならず、私的領域にまで拡大した点にある。換言すれば、すべてが社会化された空間となり、すべてが教育テーマであり、すべてが管理と監督の対象となったことを意味している。よって、そこでは作法は一テーマに過ぎなくなる。作法の重要性が低下したからではなく、善く生きるために知らねばならないことが一気に増大したからである。十八世紀の処世術書では交際のみならず、食事、労働、健康管理、余暇、恋愛、育児・・・と生物学的動物としての生から理性的、社会的動物としての人間の生までのすべてにおける徳の実践が求められていた。クルタンの行儀作法書が高位者との会食の心得を、訪問の挨拶、食卓、食後のゲームや音楽、退席と場面ごとに詳述したように、処世術書は生まれてから壮年期までの人間の一生の心得を諸段階にわけて解説する。処世術書が放任し、黙認する領域はなく、各人の私的領域は「パブリック」なるものや「ポリティック(ポリス的)」なるものと密接に結ばれているのである。Politesseの概念にもその変化は現れている。礼節が求めるのは家族や友人、恋人と生きる私の領域と、その他大勢と交わる公の領域におけるふるまいの完全な分化では必ずしもない。というのも、一方で、politesseとは特別な絆で結ばれていない他人との友好関係を演じることで、擬似友好関係の構築を目指している。いふなれば、家族、恋人にたいして示す私的ふるまいを公の領域で他人にたいしても実演するのである。また反対に、作法論者がつねに強調するように、その「演技力」は私の領域における公的ふるまいの実践練習によってはじめて培われる。公私の領域は分離すると同時に太いパイプでつなぐられ、その境界線は必ずしも鮮明ではない。

---

<sup>3</sup> CLAVILLE, p.17.

そして、革命期の処世術論がこの延長線上にある。まず、革命歴 2 年に 25 ソルで販売された『真の共和的行儀作法<sup>4</sup>』は「家庭の父」に捧げられている。だが、対象とされる読者の社会階層はかつてよりも明らかに低い。大人向けの市民教育書は、まず社会階層の下方へ垂直的に対象者を拡大したのである。

『真の共和的行儀作法』は欺瞞に満ちたアンシアン・レジーム期の *politesse* との決別をはっきりと告げている。「かつて *politesse* と虚偽は、同じものようにしか思われていなかった。共和国民の *politesse* は自然の *politesse* である。それは、たがいに尊敬しあうことを望むあらゆる人びとにたいする敬意を要請するものである」。共和国的 *civilité* は無数の恣意的なマナーから解放され、われわれが自然と抱く徳の表象に純化されたのである。「共和国の第一の礎が平等、兄弟愛、統一と不可分性にあるように、力あるいは偉大な魂、節度あるいは従順さ、慎重さが共和的行儀作法の基礎である」【p.13】。こうして、革命とともに復活した *civilité* は卑しさの仮面から、自由と平等の精神にもとづく普遍的なふるまいの規範として再生されたのである。

だが、革命期の処世術書も過去の轍を踏むことになる。共和国的行儀作法は共和国的精神の表象であるにもかかわらず、個別事例ではそのような一般原則はかき消されてしまう。なぜなら理念と現実の溝は大きく、処世術書は共和国的徳とは無関係な、あるいはこれに反しかねない教訓すらも含むにいたるからである。たとえば、『真の共和的行儀作法』は「身体への配慮」「服装」「姿勢」などの外見上の教えからはじめている。このような構成がまず想起させるのは、エラスムスの行儀作法書であり、そこではキリスト教の徳を映し出す鏡としての外見が問題とされていた。だがプレヴォーにとって、身体とは第一に清潔に保ち、過度な露出によって習俗を乱さぬよう抑制せねばならないものであり、とりわけ男性の身体は共和国の敵の襲来に備えるべく日々鍛えねばならなかった。「身体への配慮」では水浴が推奨されているが、若い共和国市民は「人通りの多い場所」での水浴は避け、且つ水浴は「下着を着用して」おこなうのが望ましい【p.2】。余分な衣類は共和国市民には不必要だが、衣類の節制は国家の繁栄基盤である商業に打撃を与えるため、奢侈（華美）でなければ「許容される優雅さもある」【p.4】。共和国的精神を鼓舞すべき行儀作法書が、服装への配慮と出費を求めているのである。このような一見、曖昧さや逸脱にみえる教訓は、結局のところ国家への貢献という、十八世紀後半には「有益性」と呼ばれていたスローガンに集約される。下着の着用では習俗（この場合は性風俗）の乱れが問題とされ、衣類への適度の支出では国家財政の問題であることがはっきりと述べられている。だがこれらが逸脱にみえるのは、十八世紀後半の「有

---

<sup>4</sup> PREVOSTE, *La véritable civilité républicaine, à l'usage des jeunes citoyens des deux sexes* ; ...Rouen, Pierre Leconte ; An II de la République (1793-1794). In-8°, IV-68 p.

益性」の概念においては管轄外とされていたからである。つまり、国家への献身という大義がありさえすれば関与しうる領域が、また新たに加わったということなのだ。さらにこの大義は、市民に武器を持たせることにもなる。「武器」についての教えは、アンシアン・レジーム期の処世術論との最大の違いの一つとあってよい。剣を貴族身分の象徴とみなす者にとっても、殺傷行為やその道具を社会の安寧の敵とみなす立場にとっても、旧体制下では市民の武器携帯は禁じるべきものであった。また自殺を禁じるキリスト教教理に則れば、国家への献身という大義をもってしても祖国のために死ぬことは許されない。だが、祖国防衛のための剣と銃の訓練は、男性市民の教育の一環に含まれねばならなくなった。処世術書は生き方のみではなく、死に方の指南書ともなったのである。

このような「拡大」は、さらに子供向けの処世術書にも認められる。もはや、食卓でのマナーや嘘、暴飲暴食、従順さといった基礎的な道徳のみでは不十分であり、革命期には子供向け処世術書も「作法書」から「人生指南書」へと性格を変えたのである。たとえば、101もの教訓、対話、道徳のおとぎ話が収められた Rochow の『子どもの友<sup>5</sup>』では、労働の美德、就労準備としての学問、規則正しい生活、徳、健康、幸福な結婚生活、農業、農村生活の喜びなど、十八世紀後半の処世術書のテーマがそのまま採用されている。多くの逸話の登場人物は「ミシェル」や「フレデリック」という一般的な名前の子どもであるが、子どもたちの日常生活に即したエピソードばかりではなく、子どもにとってははるか未来の結婚や育児、老いにかんする逸話も散見される。書物による善き市民の養成講座は社会の下方へ、そして年齢も下方に拡大され、より多くの市民、そして可能な限り早期からの教育が望まれたのである。ここには、革命期の公教育を特徴づけるいくつかの要素がはっきりと認められる。第一に、習俗の改革を標榜する教育において、その対象者としての子どもへの関心である。アンシアン・レジームにおける子ども用の処世術書は、1770年代以降の児童教育書の誕生まで、身体上の教えに集約される行儀作法書のみであった。廉価行儀作法書のみならず、概して行儀作法書は世紀をつうじてほとんど内容上の修正はなく、裏をかえせば修正の必要のないほど基本的事項に留まっていたといえる。それは徳の教えであると同時に読み書きの教則本であり、彼らの日常生活の行いすべての監督者としてははなはだ不十分であったに違いない。だが、おそらくそれでよかったのだろう。第1章で紹介したクレキ侯爵夫人も100年前の行儀作法書を読んでいたが、子どもの作法教育は最低限のふるまいの獲得で十分と見なされていたように思われる。子どもへの関心が顕現するのは

---

<sup>5</sup> Friedriche Eberhard von ROCHOW, *L'Amis des enfants. Ouvrage destiné à excercer les enfans à la lecture, et à les rendre attentifs à ce qu'ils lisent*, à Brandebourg ; chez André Frédéric Leich, 1796.

1760～70年代以降であり、これが革命期に子どもの身体そのものを束縛し、彼らの生活全般を心、身体、精神の修練にあてる学校教育論となってあらわれるのである。また、『子どもの友』では善き市民の教えに反した罰として「死」が頻出している。風邪を引いたのに両親や医師の助言に逆った子ども、宴会で食べ過ぎた子ども、子どもたちの健康管理を怠った両親の過失には、死という罰が下される。十八世紀の処世術書では常套手段であったが、エラスムスの行儀作法書やトロア版行儀作法書では、いかなる過失であれ死をもって償った登場人物はいなかった。徹底した管理と恐れによる心と精神の陶冶の対象として、文明化の汚れを未だ知らないがきわめて脆く、善悪ともに感化されやすい子どもが急浮上したのである。

以上のような処世術論の分析は、ダヴィッド・ベル、小林亜子の両研究を裏付け、これを補足すると思われる。両者に共通するのは、革命期における教育論を同時代に固有の政治的、知的、社会的産物と見なすのみではなく、革命期固有の現象とそれ以前から連綿と続く潮流とを見極めようとする姿勢である。

まず、ベルの分析は「再生 la régénération」「新しい人間 l'homme nouveau」などのキー概念によって象徴される革命期の教育論を革命期の固有の産物とみなすモナ・オズフ論の批判的検討として位置づけられている<sup>6</sup>。ベルによれば、オズフが好んで用いる「l'homme nouveau」という表現の使用頻度は実際には低く、当時広く用いられていたのは「un nouveau peuple」や「un peuple neuf」であった。つまり、問題とされたのは個人ではなく国民、民族であり、それは十七世紀後半から広く論じられていた「caractère national」の議論の延長線上に位置づけねばならないという指摘である。さらに、十八世紀になると「caractère national」は静態的で不変の気質ではなく、改善し、作り直すべきものとして議論されるにいたる。ここでベルが念頭においているのは（フランス人の社交的気質をあらわす概念としての）sociable、socialであるが、本論で詳述してきたように politesse がここに加えられなければならない。politesse とは人間の自然な社交性が洗練されることで生まれた sociable の発展形態であり、それは他の民族よりも社交的気質に富むフランス人において、もっとも発展した精神で

---

<sup>6</sup> BELL, David A. « Le caractère national et l'imaginaire républicain au XVIIIe siècle », *Annales HSS.*, juillet-août 2002, No.4, p.867-888. オズフについては OZOUF, Mona, « La Révolution française et l'idée de l'homme nouveau » in Colin LUCAS, (edited by), *The Political culture of the French Revolution (The French Revolution and the creation of modern political culture ; v. 2)*, Oxford, Pergamon Press, 1988, chapitre 12 ; Id., *L'homme régénéré : essais sur la Révolution française*, Gallimard, 1989.

もあった。つまり、sociable な性向は人類に共通の属性であるが、politesse はフランス人に固有の属性であり、それは国民国家の出現以前のフランスにおいて、「国民性」と考えられていたものである。フランス的気質の体現者であるフランスの教養人にもっともふさわしい規範を求めて、十八世紀を通じて多様な解釈が施されたのがユマニズムの伝統のなかで培われたヨーロッパ共通の「civilité」ではなく politesse であったのもそのためであろう。貴族的墮落の象徴としての politesse を嫌うエルヴェシウスのような論者でさえも politesse を放棄することはなかったように、十八世紀の論者は国民的気質としての politesse に執着し、これに手を加え、ついには安逸と奢侈と優雅さの表象（「上品さ」）を真の市民の属性（「有益性」）に大変身させたのだった。この過渡期を端的にあらわすのが、デュクロにおける「homme policé（文明化された人間）」である。「l'homme poli（上品な人間）」の有する politesse は穏やかな交際の実現に寄与するが、そのためであれば虚偽の友愛を示すことも辞さない過度に発達した社交性向であった。また、それは不平等な身分制社会の産物でもある。デュクロはこの politesse をしかるべき手続き（教育）によって改善することで、フランス的気質と公共精神を併せ持つ homme policé の創造を目指したのである。それは、交際実践によって社会的紐帯の形成に努める者、自己の必要を満たしつつ他者にも幸福をもたらす真の市民であった。「上品さ」から「有益性」への変化とは、ずいぶんな飛躍があるようだが、友人への援助、隣人への慈善、労働、育児、妻、夫との関係など、日々のおこないのなかで示されるべき「有益性」の基本姿勢とは、評価の独占欲の抑制と他者の快への奉仕を説く「上品さ／礼節」の概念の本質でもあった。ここには進歩を目指して猪突猛進する「文明化」ではなく、politesse というフランス人固有の本性＝自然における善の促進と悪の排除という微調整を行いつつ慎重に運転するもう一つの文明化の歩みが認められるのである。またそれは、見せ、見られる喜びを知り尽くしたフランス的社交性の活性化によって共同体の社会道徳的秩序の安定に努めるとともに、交際における激しい評価欲の充足を円滑に進める「交際社会」が要請した人間であった。politesse のたどった意味論上の変遷、これと並行して展開する交際社会構想とは、「国民性」の確立に至るフランスの国民的気質の発達の軌跡でもあったのだ。

他方、小林によれば革命期に公教育の問題として顕現する議論は、それ以前には「police」に属する問題として考えられていた<sup>7</sup>。十八世紀における police といえば、N.ドラマルの *Traité de la Police* で扱われている膨大かつ広範なテーマがまず念頭に浮かぶ。一見、無秩序に収集されたテーマの集積のようだが、police とは静穏、秩序、公益を保証するための手段の総体であり、「ヨーロッパ

---

<sup>7</sup> 小林亜子「POLICE としての公教育 — 祭典のユートピアと学校のユートピア」谷川稔編『規範としての文化』、ミネルヴァ書房、2003年、197-240ページ。

諸国で行われた肉体、健康、食・住のしかた、生活の諸条件、生存の全領域を攻囲しようとする政治的技術」であった。十八世紀の論者の表現を借りるならば、policeの目的は「宗教、習俗、健康、生存の糧、安全、安寧、交通路、諸科学および自由学芸、すなわち商業、マニユファクチュアー、機械技芸、そして召使、労働者および貧者<sup>8</sup>」であり、それはまさに十八世紀の処世術書が扱ったテーマに他ならない。「統治機構」をも意味する police が監視、規律、隔離によっていわば外部から作用する統治技術であるならば、politesse は内側から作用する制御装置を設けるための、心と精神の教化による統治技法といえるだろう。デュクロの描いた homme policé とは、police による外部からの管理を必要としない自己監督機能を備えた人間であったことを思い起こすとよいだろう。アリストテレスはこう述べていた。人びとが互いに友愛の絆で結ばれていれば正義は不要となるから、立法者は正義以上に友愛の鼓舞に力を注いだように思われる。十八世紀の論者にとっても、それは一つの理想だったのではないだろうか。

だが、他方ではこのような疑問を抱かずにはいられない。十八世紀の人びとは本当にそうなることを望んでいたのだろうか。暴力ではなく、理性の力を鈍磨させる「信仰」という統治技法とは civilité や étiquette であり、politesse はこれら二つの規範には距離を置いていた。なぜならフランス的気質である politesse は交際における自由を、規範からの適度な逸脱、逸脱による洗練を標榜するからだ。利己心という脅威のまえに politesse は、civilité や étiquette 以上に洗練された自己制御装置となったのだろうか。こうして欲望が自己規制されれば、アリストテレスの交換原理とスミスの交換原理の違いはほとんど意味をなさなくなる。これが十八世紀の人びとの目指した「交際社会」なのだろうか。そして、われわれはどうだろう。われわれもその「交際社会」というユートピアの住人なのだろうか。

---

<sup>8</sup> « police » *Encyclopédie*, t.IXII, p.904.

## 参考文献一覽

## 処世術書

以下の「処世術書」は基本的にモンタンドンの以下の『目録』にもとづく。一部、筆者の判断で「処世術書」と判断した著作も含む。

MONTANDON, Alain (sous la dir.), *Bibliographie des traités de savoir-vivre en Europe du Moyen âge à nos jours*, 2 vol., Association des Publications de la Faculté de Lettres et Sciences Humaines de Clermont-Ferrand, 1995.

なお、Civilité...から始まる作品の末尾に記した[ ] は、仏国立図書館でのコート番号を指す。

ALLETZ, Pons-Augustin, *Manuel de l'homme du monde, ou Connaissance générale des principaux états de la société et de toutes les manières qui font le sujet des conversations ordinaires ; par ordre alphabétique.*, Paris, Guillyn, 1761.

AMÉLINE, Claude *L'art de vivre heureux, formé sur les idées les plus claires de la raison, & du bon sens : et sur de très-belles maximes de Monsieur Descartes. Divisé en trois parties. La I. traité Du bonheur naturel de l'homme en cette vie. La II. Des moyens de l'acquérir. La III. De l'application, & du droit usage de ces moyens / Paris: Coignard, 1690.*

ANTOINE, A. (de Saint-Gervais), *Civilité en action, historiettes amusantes, pour servir de règles de conduite et de leçons de politesse aux enfants du premier âge, par A. Antoine, de Saint-Gervais*, Paris : Caillot, (s. d.), In-8° oblong.[R-26732]

AUDIGER, *La maison réglée, ou l'art de diriger la maison d'un grand seigneur et autres, tant à la ville qu'à la campagne, et le devoir de tous les officiers et domestiques*, Paris ; Nic-Le Gras, 1692.

BALZAC, Jean-Louis Guez de, *Oeuvres divisées en deux tomes*, publiées par Valentin Conrart..., Genève: Slatkine, 1971, 2 vol.

M<sup>me</sup> BENOIST, Françoise-Albine, *Lettres sur le désir de plaire, suivies de ce que c'est que l'occasion, conte moral*, (S. 1.), 1786.

BLANCHET, Jean, *L'homme éclairé par ses besoins*, Paris, Durand, 1764.

BLONDEL, Jean, *Des hommes tels qu'ils sont et doivent être. Ouvrage de sentiment: A Londres, aux dépens de l'auteur. Et se trouve à Paris, chez Duchesne, rue Saint Jacques, au-dessous de la fontaine S. Benoît, au Temple du goût*, 1758.

BOUDIER DE VILLEMERT, Pierre-Joseph, *L'ami des femmes*, [S.1.] : [s.n.], 1758.

—, *L'ami des femmes*, Hambourg: Chrétien Hérold, 1761.

BOURDONNÉ, De, *Le Courtisan désabusé, ou Pensées d'un gentilhomme qui a passé la plus grande partie de sa vie dans la Cour et dans la guerre*, Paris: A. Vitré, 1658.

BORDELON, Laurent, *Remarques ou réflexions critiques morales et historiques, sur les plus belles & les plus agréables pensées, qui se trouvent dans les ouvrages des auteurs anciens & modernes*, A. Seneuse, 1690.

- CALLIÈRES, François de, *De la science du monde, et des connoissances utiles à la conduite de la vie*, Micrographic reproduction. Originally published: Paris: Chez Etienne Ganeau, 1717.
- , *De la manière de négocier avec les souverains : de l'utilité des négociations, du choix des ambassadeurs et des envoyez, et des qualitez nécessaires pour réussir dans ces emplois*, Amsterdam : pour la Compagnie, 1716. [カリエール『外交談判法』坂野正高訳、岩波書店、1978年。]
- CARACCIOLI, Louis-Antoine de, *Dictionnaire critique, pittoresque et sentencieux, propre à faire connaître les usages du siècle ainsi que ses bizarreries*, Lyon: B. Duplain, 1768.
- CASTIGLIONE, Baldassarre, *Il cortegiano*. [バルダツサツレ・カステイリオーネ 1478 1529、清水純一〔ほか〕訳『宮廷人』東海大学出版会、1987 ; *Le livre du courtisan*, présenté et traduit de l'italien d'après la version de Gabriel Chappuis (1580) par Alain PONS, Paris : G. Lebovici, 1987.]
- Cathéchisme de morale, spécialement à l'usage de jeunesse. Contenant les devoirs de l'Homme & du citoyen, de quelque religion & de quelque Nation qu'il soit*, Bruxelles, et se trouve à Paris, chez Lambert & Baudouin, 1785.
- CHAPPELL, William ou ALLESTREE, Richard, *L'Art de vivre content*, Traduit de l'anglois, A Amsterdam, Aux dépens d'Etienne Roger.
- CHARPENTIER, Jean-François (négociant à Paris), *La Prudence humaine, ou l'Art de faire fortune dans le monde rédigé en maximes que Mr Jean-François Charpentier,... propose de suivre à sa famille afin d'y maintenir toujours la paix, l'union et la concorde...* Pluris esr prudenter agree, quem sapienter congitare. Imprimé à Francfort-sur-le-Main, 1755.
- CHEMIN, *Civilité républicaine, contenant les principes de la bienséance, puisée de la morale et quatres instructions utiles à la jeunesse*. Par Nouvelle édition, revue, corrigée et augmentée. Paris, chez l'auteur, au coin du Pont Michel & de la rue Louis. An 7 de la République, citoyen DENEUFCHATEL, chef de Pensionnat à Belleville, No.162, An XII de la République.—1804.
- Civilité en estampes ou recueil de gravures propres à former les Enfants des deux sexes à la politesse et aux usages de la bonne Compagnie...*, Paris : J. Langlumé et Peltier , (s. d.): In-16. [R- 31781].
- Civilité honnête pour l'instruction des Enfants... dressée par un missionnaire...*, Troyes: Vve Garnier, (s. d.) In-12. [R-31784].
- Civilité honnête pour l'instruction des Enfants... dressée par un missionnaire...*, Beauvais: A. Desjardins, (s. d.) , In-12.(Attribué par Mathurin Cordier) [R- 31785].
- Civilité honneste pour l'instruction des enfans... dressée par un missionnaire...*, Troyes, (s. d.), In-16, (Attribué par Mathurin Cordier). [R- 31786].
- Civilité honnête en laquelle est mise la manière d'apprendre à bien lire, prononcer et écrire,*

- et mis en meilleur ordre qu'auparavant*, Rouen: Mégard, 1810, In-12. [R-31787] .
- Civilité puerile et honneste, pour l'instruction des enfans... dressée par un missionnaire...*,  
A Paris: du fonds de M. Berton, chez Onfroy, 1785, In-12°, 4-102-[2] p. [16-R- 29748].
- Civilité puérile et honnête...*, Paris: C. P. Berton, 1775, In-12. Attribuée à Mathurin Cordier. [R- 31791].
- Civilité puérile et honnête...*, Evreux: J.-J.-L. Ancelle, 1810, In-12. Attribuée à Mathurin Cordier [R- 31792].
- Civilité Chrétienne et morale, pour l'instruction des enfans et de toutes personnes qui n'ont pas encore reçu d'éducation, par le la civilité nouvelle : contenant la vraie & parfaite instruction de la jeunesse, pour apprendre à prier Dieu, les bonnes moeurs, à bien lire & écrire l'ortographe : et Généralement ce que la jeunesse doit savoir pour pratiquer la vertu & éviter les vices.* Par L.D.L.M. à Basle, pour Jean-Herman Widerhold, Imprimé chez Jaque Bertsche, 1671.
- CLÉMENT (de Dijon), *Petit dictionnaire de la cour et de la ville*, Londres et Paris, vol. 2, 1788.
- J.-P. COSTARD , *Manuel de la bonne compagnie, ou l'Ami de la politesse, des égards, du bon ton et de la bienséance, dédié à la société française et à la jeunesse des deux sexes.* 2e édition, revue, corrigée et augmentée (par) , Paris : Ancelle, 1808.
- COURTIN, Antoine de, *Traité de la jalousie, ou le moyen d'entretenir la paix dans le ménage*, Paris, Hélie Josset, 1674.
- , *Nouveau traité de la civilité qui se pratique en France parmi les honnestes gens*, Paris : H. Josset, 4e éd., [1671] 1675.
- , *Nouveau traité de la civilité qui se pratique en France parmi les honnestes gens*, Paris : E. Josset, 1702.
- , *Traité de la Civilité qui se pratique en France parmi les honnêtes gens*, Paris, L. Josse et C. Robustel, 1728. [ GRASSI , Marie-Claire (présenté par et note de) , *Antoine de Courtin, Nouveau Traité de civilité...*, Publication de l'Université de Saint-Étienne, 1998. ]
- , *Traité de la Civilité qui se pratique en France parmi les honnêtes gens, Nouvelle édition, revue, corrigée, & de beaucoup augmentée par l'Auteur*, Paris : Chez Durand , 1750.
- CUREAUX DE LA CHAMBRE, Marin, *L'Art de connoistre les hommes*, Amsterdam: chez Jacques le Jeune, 1660-1669.
- DELLA CASA, Giovanni, *Galatée ou Des manières*, présenté et trad. de l'italien d'après la version de Jean de Tournes (1598) par Alain Pons, Traduction de : Galateo ovvero de' costumi, Paris : Quai Voltaire, 1988.
- DELOYNES DE LA GABELLIÈRE, *L'Art de vivre heureux sur le théâtre du monde*, Amsterdam, et Paris, 1779.

- DROUET DE MAUPERTUY, Jean-Baptiste, *La femme foible: où l'on représente aux femmes les dangers auxquels elles s'exposent, par un commerce fréquent et assidu avec les hommes ; à quoi on a joint quelques avis touchant leur conduite*, Nancy : [s.n.], 1733.
- BOUREAU-DESLANDES, André-François, *L'art de ne point s'ennuyer*, Paris, E. Ganneau, 1715.
- DUCLOS, Charles, *Considérations sur les mœurs de ce siècle*, A Amsterdam : Aux dépens de la Compagnie, 1751. [『当世習俗論』森村敏己訳、『習俗：生き方の探求』(十八世紀叢書 / 中川久定, 村上陽一郎責任編集 ; 第2巻)、国書刊行会、2001年 ; *Considérations sur les mœurs de ce siècle*, Carole DORNIER (introduction et note par), Honoré Champion, 2000.]
- DUPUY LA CHAPELLE, *Instruction d'un père à sa fille, tirée de l'Écriture Sainte. Sur la religion, les mœurs, & la manière de se conduire dans le monde. par le sieur Dupuy, cy-devant Secrétaire au Traité de Rysvick*, Paris : J. Estienae, 1708.
- ÉRASME, Didier, *La civilité puérile, précédé d'une notice sur les livres de civilité depuis le XVI<sup>e</sup> siècle* par Alcide BONNEAU. présenté par Philippe Ariès, Ramsay, 1977.
- , *La civilité puérile d'Érasme*, par Franz BIERLAIRE, Bruxelles: La Lettre volée à la Maison d'Érasme, 1999.
- FARET, Nicola, *l'Honneste Homme ou l'art de plaire à la Cour*, Paris : T. Du Bray, 1630.
- FENELON, François de Salignac de La Mothe, *Education des filles*, A Paris : Chez Pierre Aubouin, Pierre Emery et Charles Clousier ...1687.
- GOURDIN, François-Philippe, *L'homme sociable, ou Réflexions sur l'esprit de société*, Amsterdam : Mercus et Arckstée, 1767.
- GORGUREAU, François, électeur & Juge, au département de Paris, *Le duel considéré dans tous les rapports historiques, moraux et constitutionnels, et moyens de l'anéantir radicalement*, de l'imprimerie d'An.-J. Gorsas, 1791.
- GRACIÁN, Baltasar, *L'homme de cour*, trad. de l'espagnol par Amelot de la Houssaie, traduction de : *Oráculo manual y arte de prudencia*, Paris : Veuve Martin et J. Boudot, 1684.
- , *Le Héros*, trad. de l'espagnol et présenté par Joseph de Courbeville, Paris : N. Tissot, 1725.
- , *Maximes de Baltazar Gracien*, traduites de l'espagnol, avec les Réponses aux critiques de l'Homme universel" et du "Héros" traduites du même auteur [par le P. J. de Courbeville], Rollin fils, 1730.
- GRAILLARD DE GRAVILLE, Barthélemy-Claude, *L'Ami des filles*, à PARIS, chez Dufour, 1761.
- GREGORY, John (Dr.), *Legs d'un père à ses filles*, traduit de l'anglais sur la 4e édition [par l'abbé A. Morellet] Londres; et Paris : Pissot, 1774.

- GRIVEL, Guillaume, *L'Ami des jeunes gens*, A Lille: Chez J.B. Henry, imprimeur-libraire ..., et se vend à Paris, chez Duchesne ..., 1764.
- HALLIFAX, Marquis de, *Avis d'un père à sa fille*, traduit de l'anglais, Londres, [1693] 1756.
- HARMAND, *Cathéchisme de moral pour l'éducation de la jeunesse*, chez Planche, et Maillard, 1791.
- HENRIQUEZ (L.M.), (citoyen de la section du Panthéon-Français), *Principes de civilité républicaine, dédiés à l'enfance et à la jeunesse...*, Paris: Hugand, an III.
- , *Pensées républicaines pour chaque jour du mois... recueillies*, Paris: Champon, an III.
- L'Art de vivre heureux, formé sur les plus belles maximes & veritez chrétiennes, pour toutes sortes de personnes, & particulièrement pour ceux qui aspirent à être solidement à Dieu : avec l'Exercice de la messe...* Par J.B.P.O.L.J., A Paris, chez la veuve Rouland, 1693.
- LA BRUYÈRE, *Les caractères des moeurs de ce siècle*, dans *Les Caractères de Théophraste traduits du grec*, Etienne Michallet, 1688.
- LAMBERT, Anne-Thérèse de Marguenat de Courcelles, marquise de, *Avis d'une mère à son fils, et à sa fille*, Troisième édition, Paris, chez Etienne Ganeau, 1734.
- Jean-Baptiste de LA SALLE, *Les Règles de la bienséance et de la civilité chrétienne, divisées en deux parties*, Reims : impr. de R. Florentain, 1736.
- LE MAÎTRE DE CLAVILLE, *Traité du vrai mérite de l'homme: considéré dans tous les âges et dans toutes les conditions, avec des principes d'éducation propres à former les jeunes gens à la vertu*, Paris : Saugrain, 1736.
- LEPRINCE DE BEAUMONT, Madame, Jeanne-Marie, *Magazin des adolescentes, ou, Dialogues entre une sage gouvernante, et plusieurs de ses élèves de la première distinction*, vol 4, V. Weidmann, 1760-1761.
- , *Magazin des jeunes dames, qui entrent dans le monde, se marient: leurs devoirs dans cet état, & envers leurs enfants : pour servir de suite au Magazin des adolescentes*, vol.4, Chez Knoch & Eslinger, 1764.
- LEVESQUE, Pierre-Charles, *L'Homme moral, ou l'Homme considéré tant dans l'état de pure nature que dans la société*, Amsterdam, 1775.
- , *L'Homme moral, ou les Principes des devoirs, suivis d'un Apperçu sur la civilisation*, 4e édition... Paris : de Bure l'aîné, 1784.
- LINGUET, Simon-Nicolas-Henri, *L'aveu sincère, ou Lettre à une mère sur les dangers que court la jeunesse en se livrant à un goût trop vif pour la littérature: A Londres & se trouve à Paris chez Louis Cellot*, 1768.
- L. D. L. M. (actif en 1671), *La civilité nouvelle : contenant la vraie & parfaite instruction de la jeunesse, pour apprendre à prier Dieu, les bonnes moeurs, à bien lire & écrire l'orthographe, et généralement ce que la jeunesse doit sçavoir pour pratiquer la vertu &*

- éviter les vices*, Bâle : Pour J. H. Widerhold impr. chez J. Bertsche, 1671, 271 p. ; in-8 [R- 21036 (2) ]
- LOCKE, John, *De l'Éducation des enfans*, traduit de l'anglois, par Pierre Coste, nouvelle édition... Londres et se trouve à Paris, Serviere, 1783.
- LONDEAU; *Traité du maintien du corps et de la manière de se présenter avec grâce, pour l'instruction de la jeunesse*. Paris, Lesclapart, 1760.
- MARIN, François-Louis-Claude, *L'Homme aimable*, Paris: Prault, 1751.
- MARCHAND, Jean-Henri, *Les avis d'un père à son fils*. A Amsterdam, 1751.
- MEUSNIER, Jean, *Nouveau traité de la civilité qui se pratique en France parmi les honnêtes gens. Nouvelle édition*. [Signé: I. M.] - *Suite de la Civilité française, ou Traité du point d'honneur...*, La Haye: A. Moetjens, 1731, 2 tomes en 1 vol. in-12 [R- 55108].
- MONCRIF, François-Augustin Paradis de, *Essai sur la nécessité et sur les moyens de plaire*, avec une introduction et des notes de Geneviève HAROCHE-BOUZINAC, Saint-Etienne: Publications de l'Université de Saint-Etienne, 1998.
- MORVAND DE BELLEGARDE, Jean-Baptiste Abbé de, *Réflexions sur ce qui plaire ou déplaire dans le commerce du monde 2<sup>ème</sup> éd.*, 1690.
- , *Les règles de la vie civile, avec des traits d'histoire: pour former l'esprit d'un jeune prince*, A La Haye : Chez Antoine van Dole, 1731.
- Nouveau traité de la civilité qui se pratique en France parmi les honnestes gens*, A Amsterdam : chez Jacques le Jeune, 1671, In-12, XII-128 p. [SMITH LESOUEF R-1751]
- Nouveau traité de la civilité françoise*, à Paris, chez Jean Villette le fils, rue St Jacques, à la Croix d'or, 1688. [SMITH LESOUEF R-855]
- Nouveau traité de la civilité qui se pratique en France parmi les honnêtes gens...*, A Toulouse : impr. de D. Desclassan, 1691, In-8 °, XVI-248 p. [SMITH LESOUEF R-832]
- ORTIGUE DE VAUMORIÈRE, Pierre, *L'art de plaire dans la conversation*, Paris : J. Guignard, 1688.
- PANCKOUCKE, André-Joseph, *Les Études convenables aux demoiselles, contenant la grammaire, la poésie, la rhétorique*, Lille: A.-J.Panckoucke, 1749.
- PERNETTI, *L'Homme sociable, lettres philosophiques sur la jeunesse*, à Londres et se trouve à Paris, chez J.B. Dessain Junior, 1772.
- PLUQUET, François-André-Adrien, *De la sociabilité*, 1767.
- PREVOSTE, *La véritable civilité républicaine, à l'usage des jeunes citoyens des deux sexes ; ...*Rouen, Pierre Leconte ; An II de la République (1793-1794). In-8°, IV-68 p.
- REYRE, Joseph (S.J., Abbé), *L'Ami des enfans*, 6<sup>ème</sup> édition, Avignon, 1786.
- , *L'École des jeunes demoiselles, ou Lettres d'une mère vertueuse à sa fille avec les réponses de la fille à la mère*. 2<sup>ème</sup> édition... Varin ; 1786, Paris.

- ROCHOW, Friedriche Eberhard von, *L'Amis des enfants. Ouvrage destiné à excercer les enfans à la lecture, et à les rendre attentifs à ce qu'ils lisent*, à Brandebourg; chez André Frédéric Leich, 1796.
- Roti-cochon ou Méthode très-facile pour bien apprendre les enfans à lire en latin et en françois*, Reprod. en fac-sim. de l'éd. de Dijon, Claude Michard, circa 1680, Non paginé : ill. ; 24 cm, Éditions Siloé, 1980.
- SAVARY, Jacques, *Le parfait negociant*, Düsseldorf: Verlag Wirtschaft und Finanzen, 1993, Originally published: Paris : Chez Louis Billanine , 1675.
- SÉGUR, Alexandre-Josepe-Pierre,Vte. *Essai sur les moyens de plaire en amour*. Par le Ségur le Jeune. Paris, chez Huet, librairie, rue Vincenne, No.8, 1797.
- TOUSSAINT, François Vincent, *Les Mœurs*, Nouvelle éd., revue et corrigée, Oxford: Isaac Vanderlick, 1748. [『習俗論』フランソワ＝ヴァンサン・トゥサン、立川孝一・渡部望訳、『習俗—生き方の探求』国書刊行会、2001年。]
- VERTHAMON DE Chavagnac, Michel de Mgr(qui a été évêque de Montauban de 1730-1762), *Conduite pour la bienséance civile et chrétienne, Recueillie de plusieurs auteurs...*, Montauban : impr. de F. Descaussat, (s. d.), In-12, 63 p. [R-23101]
- ZIMMERMANN, *La solitude considérée relativement à l'esprit et au coeur*. traduit de l'allemand de Zimmermann, conseiller aulique, & médecin de sa majesté britannique. Par M. J.B. Mercier. Paris; 1788.

## 辞書類

- Dictionnaire universel d'Antoine Furetière*, préfacé par Pierre Bayle, Paris, SNL. LeRobert, 1978.
- Dictionnaire de L'Académie française*, 1694.
- Dictionnaire de L'Académie française*, 1764.
- Dictionnaire de L'Académie française*, 1789.
- Dictionnaire d'Émile Littré*, 1876-1878.
- Dictionnaire de Pierre Richelet*, Originally published: A Genève: chez Jean Herman Widerhold, 1679-1680, Genève : Slatkine Reprints , 1994.
- Dictionnaire de la langue françoise, ancienne et moderne* / Pierre Richelet, (Reprint. Originally published: Lyon : Les Frères Duplain, 1759), Kyoto : Rinsen Book, 1987.
- Dictionnaire universel François et latin, Nouvelle édition corrigée et considérablement augmentée, Dictionnaire de Trévoux*, A Paris: Par la compagnie des libraires associés, 1752.
- Encyclopédie: ou, Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une Société de gens de lettres* / Mis en ordre & publié par M. Diderot. ; quant à la partie mathématique, par M. d'Alembert, Paris : Briasson, 1751-1765. 17v.
- FÉRAUD, Jean-François, *Dictionnaire critique de la langue française*, (Reprod. de l'éd. de,

- Marseille: chez Jean Mossy père et fils, impr. du Roi, 1787-1788.
- , *Dictionnaire grammatical de la langue Française, nouvelle édition., revue, corrigée, & considérablement augmentée*, 1788.
- GIRARD, Gabriel, *Synonymes françois, leurs différentes significations, et le choix qu'il en faut faire pour parler avec justesse*, Paris: de l'impr. de la Veuve d'Houry, 1741.
- NICOT, *Thrésor de la langue française*, 1606.

#### その他同時代文献

- アリストテレス『ニコマコス倫理学』朴一功訳、京都学術出版会、2002年。
- アリストテレス『政治学』牛田徳子訳、京都学術出版会、2001年。
- Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle*, Éd. conforme à celle de 1700, 3e et dernière éd. / revue par l'auteur, Paris : F. Didot frères fils et Cie, 1860. [ 岳野慶作訳『世界史論』中央出版社、1948-1949年。 ]
- BOUREAU-DESLANDES, *André-François, Lettre sur le luxe*, Francfort: J.-A. Vanebben, 1745.
- M<sup>me</sup>Campan, *Mémoires de M<sup>me</sup>Campan la première femme de chambre de Marie-Antoinette*, Mercure de France, 1999.
- CONDILLAC, Étienne Bonnot de, *Oeuvres de Condillac, revues, corrigées par l'auteur, imprimées sur ses manuscrits autographes et augmentées de la Langue des calculs, ouvrage posthume* (publ. par G. Arnoux et Mousnier) Paris : impr. de C. Houel, an VI-1798.
- CUREAU DE LA CHAMBRE, *Traité de la connoissance des animaux*; texte revu par Odile Le Guern, Fayard, 1989.
- COYER, abbé, Gabriel François, *La Noblesse commerçante*, Londres, et se trouve à Paris: Chez Duchesne, libraire , 1756.
- , *Bagatelles morales et dissertations*, avec le Testament littéraire de Mr. l'abbé Desfontaines, Nouvelle edition, augmentée, A Londres, et se vend à Francfort : Chez Knoch & Eslinger, libraire, 1759.
- CRÉQUY, Renée Caroline de Froulay de , Cousin de Courchamps, Pierre-Marie-Jean , *Souvenirs de la marquise de Créquy de 1710 à 1803*, Nouv. éd. rev., corr. et augm., 10 tomes en 5 vol., Paris : Garnier frères, 1873.
- D'ALEMBERT, Jean le Rond, *Discours préliminaire, Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, 1751.
- , *Histoire des membres de l'Académie française, morts depuis 1700 jusqu'en 1771, par D'Alembert secrétaire perpetuel de l'Académie française*, vol.6, Genève : Slatkine Reprints, 1970.
- DIDEROT, Denis, *Oeuvres de Denis Diderot*, publ. sur les manuscrits de l'auteur, par Jacques-André Naigeon,..., Paris : Deterville, an VIII- [1800].

- DUMAS, Jean , *Traité du suicide ou Du meurtre volontaire de soi-même*, Amsterdam : D. J. Changuion, 1773.
- La France littéraire: contenant, I. Les academies etablies a Paris & dans les differentes villes du royaume. II. Les auteurs vivans, avec la liste de leurs ouvrages. III. Les auteurs morts, depuis l'annee 1751 inclusivement, avec la liste de leurs ouvrages. IV. Le catalogue alphabetique des ouvrages de tous ces auteurs*, Hebrail, Jacques,(1716- ), Laporte, Joseph de,(1713-1779), A Paris : Chez La veuve Duchesne ...1769-1778, 3 v.
- HELVÉTIUS, Claude-Adrien, *De l'esprit*, A Paris: Chez Durand, libraire ...1758.
- , *De l'homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation*, Reprod. de l'éd. de, Londres : Société typographique, 1773.
- HOLBACH, Paul Henri Dietrich, baron d', *Système de la nature ou des loix du monde physique et du monde moral*, Reprod. de l'éd. de, Londres : [s.n.], 1771. / 1997. [ドルバック『自然の体系』高橋安光, 鶴野陵訳、法政大学出版局、1999-2001年。]
- , *La morale universelle, ou, Les devoirs de l'homme fondés sur sa nature*, A Amsterdam : Chez Marc-Michel Rey, 1776.
- HUME, David, *Essays, moral, political, and literary* / edited and with a foreword, notes, and glossary by Eugene F. Miller ; with an apparatus of variant readings from the 1889 edition by T.H. Green and T.H. Grose Rev. ed Indianapolis : Liberty Fund, 1987.
- , *Political discourses*, Düsseldorf: Verlag Wirtschaft und Finanzen 1987 (Originally published: Edinburgh : printed by R. Fleming, for A. Kincaid and A. Donaldson, 1752).
- , *'Of miracles', 'of superstition', 'of suicide' & others*, [デイヴィッド・ヒューム、福鎌忠恕, 齋藤繁雄訳『奇蹟論・迷信論・自殺論』法政大学出版局、1985年。]
- , *An enquiry concerning human understanding ; A dissertation on the passions ; An enquiry concerning the principles of morals ; and The natural history of religion* / Bristol : Thoemmes Press, 2002 ([London : Printed for T. Cadell, 1777] [デイヴィッド・ヒューム、渡部峻明訳『人間知性の研究：情念論』人間：哲書房、1990年。])
- JOURDAIN, Anselme-Louis-Bernard Bréchillet Goulin, Jean, *Le Médecin des dames, ou l'Art de les conserver en santé...* [Par J. Goulin et A.-L.-B. Bréchillet Jourdain.], Paris : Vincent, 1771.
- , *Le Médecin des hommes depuis la puberté jusqu'à l'extrême vieillesse*, Paris : L. Pariente, 1979 (Reprod. en fac-sim. de l'éd. de Paris, Vincent, 1772).
- LA ROCHEFOUCAULD, François de, *Maximes ; suivies des Réflexions diverses ; du Portrait de La Rochefoucault par lui-même. et des Remarques de Christine de Suède sur les Maximes* / texte établi par Jacques Truchet, Bordas, 1992. [『ラ・ロシュフーコー箴言集』二宮フサ訳、岩波書店 [1989] 2002年。]
- LAVATER, *La Physiognomonie ou l'Art de connaître les hommes d'après les traits de leur*

- physionomie, leurs rapports avec les divers animaux, leurs penchants, etc... illustré de 750 gravures et d'un magnifique portrait gravé sur acier* ; traduction nouvelle par H. Bacharach ; L'âge d'homme, 1998.
- MANDEVILLE, Bernard, *La fable des abeilles: deuxième partie (1729)* ; traduction et notes par Lucien Carrive ; introduction par Paulette Carrive, Librairie philosophique J. Vrin, 1991.
- MERCIER, Louis-Sébastien, *Tableaux de Paris*, édition établie sous la direction de Jean-Claude Bonnet, Paris : Mercure de France, 1994.
- MIRABEAU, Victor Riqueti, *L'ami des hommes, ou Traité de la population...* Reprod. de l'éd. de, Avignon : [s.n.], 1756.
- MOLIÈRE, *Oeuvres complètes* 1, par Jouanny, Robert Bordas, 1989. [『モリエール全集』ロジェ・ギシュメール・廣田昌義, 秋山伸子共編、臨川書店、2000-2003.]
- MONTESQUIEU, *Oeuvres complètes*, texte présenté et annoté par Roger Caillois, Gallimard Pléiade, 1949-1951. [モンテスキュー、『法の精神』野田良之 [ほか] 訳、全三巻、岩波書店、1987-1988年。]
- , *Oeuvres complètes de Montesquieu/Société Montesquieu*; Oxford : Voltaire Foundation Napoli : Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 2004.
- PERNETY, Antoine-Joseph, *Discours sur la physionomie, et les avantages des connoissances physionomiques*; Berlin, chez George Jacques Decker, 1769.
- , *Lettre Philosophique, sur les physiognomonies*; La Haye, Jean Neaulme, 1746.
- PUFENDORF, Samuel von (1632-1694) , *Les devoirs de l'homme et du citoyen: tels qu'ils lui sont prescrits par la loi naturelle* ; trad. du latin par Jean Barbeyrac, Centre de philosophie politique et juridique de l'Université de Caen, vol. 2, 1984 (de l'éd. de, Londres : J. Nourse, 1741).
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Oeuvres complètes*, Pléiade, 1964. [本田喜代治・平岡昇訳、『人間不平等起原論』、岩波文庫、[1933] 1998年；戸部松実訳・訳注・解説『不平等論：その起源と根拠』、国書刊行会、2001年；『ルソー全集』小林善彦 [ほか] 訳、白水社、1978-1984。]
- , *Oeuvres complètes* ; édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond ; 4), Gallimard, 1969.
- SMITH, Adam, *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*, [1776] 1789. [『国富論』杉山忠平訳・水田洋監訳、岩波書店、2000-2001]
- TISSOT, Samuel-Auguste, *L'onanisme*; préf. de Christophe Calame, Paris : La Différence, 1991.
- VAUVENARGUES, Le Capitaine Luc de Clapiers, Marquis de, *Introduction à la connaissance de l'esprit*, 1746. ( Document produit en version numérique dans le cadre de la collection : "Les classiques des sciences sociales" fondée et dirigée par Jean-Marie Tremblay, professeur de sociologie à l'Université du Québec à Chicoutimi. )

VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique (Oeuvres complètes de Voltaire; t. 37-43)* A Gotha :  
Chez Charles-Guillaume Ettinger, libraire, 1786.

## 二次文献

- ANDREANI, Roland ; PELAQUIER , Henri Michel et Elie (actes recueilles par),  
*Naissance, enfance et éducation dans la France méridionale du XVI<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècles :  
hommage à Mireille Laget*, Montpellier : Université Paul-Valéry Montpellier III, 2000.
- ANDRIES, Lise, « Les manuels de savoir-vivre de la Bibliothèque bleue », dans  
MONTANDON, 1993 a, p.49-60.
- ARIÈS, Philippe, *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, Plon, 1960. [フィリップ・アリエス 『「子供」の誕生 : アンシャン・レジム期の子供と家族生活』 杉山光信, 杉山恵美子訳, みすず書房, 1980年。]
- , Problème de l'éducation, *La France et les français*, Gallimard, 1972. [フィリップ・アリエス 『教育の誕生』 中内敏夫, 森田伸子訳, 新評者, 1983年。]
- , Duby, Georges (direction de), *Histoire de la vie privée*, Paris, Seuil, 1999.
- BACZKO, Bronisław, *Lumières de l'utopie*, Payot, 1978. [プロニスラフ・バチコ 『革命とユートピア : 社会的な夢の歴史』 森田伸子訳, 新曜社, 1990年。]
- BAKER, K.M. (ed by), *The French revolution and the Creation of moderne political*, Oxford,  
Pergamon Press, 1987.
- BALTRUŠAITIS, Jurgis, *Aberrations : Essai sur la légende des formes*, Flammarion, 1983.  
[ユルギス・バルトルシャイティス 『アベラシオン』 バルトルシャイティス著作集1、国書刊行会, 1993年。]
- BARON, Christine; DOROSZCZUK, Catherine (dirigé par), *La sincérité : l'insolence du  
coeur / Paris : Autrement, c1995.*
- BELL, David A. « Le caractère national et l'imaginaire républicain au XVIII<sup>e</sup> siècle »,  
*Annales HSS.*, juillet-août 2002, No.4, p.867-888.
- BELLANGER, Hélène. (dirigé par), *Le civisme : vertu privée, d'utilité publique*, Paris :  
Autrement, c1996.
- BÉNICHOU, Paul, *Morales du grand siècle*, Gallimard, 1948 [ポール・ベニシュー 『偉大な世紀のモラル』 法政大学出版局, 1993年。]
- BENSSOUSAN, David, « Plaire », dans MONTANDON 1995a, p.689-709.
- BENVENISTE, Émile, *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, 2 v, 1966-c1974.
- BOULAD-AYOUB, Josiane (sous dir. de) ; Michel Vovelle (préface de), *Former un nouveau  
peuple? : pouvoir, éducation, révolution*, Québec : Presses de l'Université Laval, Paris :  
L'Harmattan, 1996.
- BLUCHE, François, *Les magistrats du parlement de Paris au XVIII<sup>e</sup> siècle (1715-1771)*,  
Les Belles Lettres, 1960.
- et SOLONON, Jean-François, *La Véritable hiérarchie sociale de l'ancienne France, Le*

- tariff de la première Capitation(1695)*, Genève, Droz, 1983.
- BONNARD, Marc et SCHOUMAN, Michel *Histoires du pénis : le sexe de l'homme vu au travers de la médecine, la psychologie, la mythologie, l'histoire, l'ethnologie et l'art*, [Monaco]; [Paris]: Éd. du Rocher, 1999 [M.ボナール, M.シューマン 『ペニスの文化史』藤田真利子訳、作品社、2001年。]
- BOURDIEU, Pierre, *La distinction : critique sociale du jugement*, Éditions de Minuit, 1979. [ピエール・ブルデュー 『ディスタンクシオン : 社会的判断力批判』石井洋二郎訳、藤原書店、1989年。]
- BURKE, Peter, *Louis XIV : les stratégies de la gloire*, Paris : Seuil, 1995.
- BURY, Emmanuel, « Civiliser la « personne » ou instituer le « personnage » ? Les deux versants de la politesse selon les théoriciens français du XVII<sup>e</sup> siècle », dans A. Montandon, 1992.
- , *Littérature et politesse : l'invention de l'honnête homme, 1580-1750*, Presses universitaires de France, 1996.
- CAVAILLE, Jean-Pierre, *Dis/simulations: Jules-Cesar Vanini, Francois La Mothe Le Vayer, Gabriel Naude, Louis Machon et Torquato Accetto : religion, morale et politique au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris : H. Champion, 2002.
- CHARTIER, Roger ; JULIA, Dominique ; COMPÈRE, Marie-Madeleine , *L'éducation en France du XVI<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Société d'édition d'enseignement supérieur, 1976.
- CHARTIER, Roger , *Les Origines culturelles de la Révolution française*, Seuil, 1990 [ロジェ・シャルチエ 『フランス革命の文化的起源』松浦義弘訳、岩波書店、1994年。]
- , *Lectures et lecteurs dans la France d'Ancien Régime*, Editions du Seuil, 1987. [同 『読書と読者』長谷川輝夫・宮下志朗訳、みすず書房、1994年。]
- , (sous dir. de), *Pratiques de la lecture*, Payot & Rivages, 1993. [同 編 『書物から読書へ』水林章、泉利明、露崎俊和訳、みすず書房、1992年。]
- et al., *La Ville classique : de la Renaissance aux Révolutions*, avec la collaboration de Bernard Quilliet ; volume dirigé par Emmanuel Le Roy Ladurie, (*L'univers historique ; Histoire de la France urbaine / sous la direction de Georges Duby ; t. 3*), Seuil, 1981.
- COURTIN, Jean-Jacques, « CORPS, REGARDS, DISCOURS Typologies et classifications dans les physiognomonies de l'âge classique », *Langue française*, n°74 mai, 1987, p.108-128.
- et HAROCHE, Claudine , *Histoire du visage ; Exprimer et taire ses émotions (XVI<sup>e</sup>-début XIX<sup>e</sup> siècle)*, Éditions Payot & Rivages , c1994 [1988] .
- DAGEN, Jean, *Histoire de l'esprit humain dans la pensée française; de Fontenelle à Condorcet*, Klincksieck, 1977.
- DARMON, Pierre, *Le tribunal de l'impuissance : virilité et défaillances conjugales dans l'Ancienne France*, Seuil, 1979. [ピエール・ダルモン 『性的不能者裁判 : 男の性の知られざる歴史ドラマ』辻由美訳、1990年。]

- DARNTON, Robert, *The Great cat massacre and Other episodes in French cultural history*, Basic Books, 1984. [ロバート・ダントン『猫の大虐殺』海保真夫・鷲見洋一訳、岩波書店、1986年。]
- DELON, Michel, *Le savoir-vivre libertin*, Hachette, 2000. [ミシェル・ドロン『享楽と放蕩の時代』稲松三千野訳、原書房、2002年。]
- DHOQUOIS, Régine (dirigé par), *La Politesse, vertu des apparences*, Editions Autrement, 1991.
- DORNIER, Carole, « Opinion et public dans les *Considérations sur les mœurs de ce siècle* de Duclos », *Dix-huitième siècle*, No.28, 1996, p.397-413.
- DUBY, Georges, *L'Amour et la sexualité en Occident*, Seuil, 1991 [ジョルジュ・デュビュー他『愛とセクシュアリテの歴史』福井憲彦・松本雅弘訳、新曜社、1988年。]
- DUERR, Hans Peter, *Nacktheit und Scham*, Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1988. [ハンス・ペーター・デュル『裸体とはじらいの文化史』藤代幸一、三谷尚子訳、法政大学出版局、1990年。]
- , *Intimität*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990. [『秘めごとの文化史』藤代幸一、津山拓也訳、法政大学出版局、1994年。]
- ELIAS, Norbert, *Über den Prozeß der Zivilisation*, Francke Verlag, 1969 [ノルベルト・エリアス『文明化の過程』赤井慧爾・中村元保・吉田正勝訳、法政大学出版局、1977年。]
- FÄY-SALLOIS, Fanny, *Les nourrices à Paris au XIX<sup>e</sup> siècle*, Payot, c1997[1996].
- FEBVRE, Lucine, *Civilisation. Le mot et les idées*, Paris, 1930.
- FRANGLIN, Jean-Louis, *Familles : parenté, maison, sexualité dans l'ancienne société*, Hachette, 1984, Seuil. [J.L.フランドラン『フランスの家族：アンシャン・レジーム下の親族・家・性』森田伸子、小林亜子訳、勁草書房、1993年。]
- , « Distinction par le goût » dans Ph. Ariès ; G. Duby, 1999.
- et MONTANARI, Massimo (sous dir. de), *Histoire de l'Alimentation*, Fayard, 1996.
- FRANKLIN, Alfred, *La civilité : l'étiquette, la modeste bon ton du XIII<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris : Emile-Paul, 1908.
- FOGEL, Michèle, *Les Cérémonies de l'information dans la France du XVI<sup>e</sup> au milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Fayard, 1989.
- FOUCAULT, Michel, *Les mots et les choses*, Gallimard, [1966] 1994 [ミシェル・フーコー『言葉と物：人文科学の考古学』渡辺一民、佐々木明訳、新潮社、1974年。]
- , *Surveiller et punir : naissance de la prison*, Gallimard, 1975. [同『監獄の誕生：監視と処罰』田村俣訳、新潮社、1977年。]
- , *La volonté de savoir* (vol. 1 de *Histoire de la sexualité*), Gallimard, 1976. [同『知への意志』渡辺守章訳、新潮社、1986年。]
- , *L'usage des plaisirs*, Gallimard, 1984. [同『快樂の活用』田村俣訳、新潮社、1986年。]
- , *Le souci de soi*, Gallimard, 1984 [同『自己への配慮』田村俣訳、新潮社、1987年。]

- , *Les anormaux : cours au Collège de France (1974-1975)*, Gallimard : Seuil, 1999.  
〔同『異常者たち : コレージュ・ド・フランス講義 1974-1975 年度』慎改康之訳、筑摩書房、2002 年。〕
- GELIS, Jacques, *L'arbre et le fruit : la naissance dans l'Occident moderne, XVI<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle*, Fayard, 1984 .
- , « l'individualisation de l'enfant » dans *Histoire de la vie privée, op.cit.*
- GIESEY, R.E., « The King imagined » in K.M. BAKER, 1987, chapitre 3.
- GOGGI, Gianluigi, « Diderot et la civilisation », *Dix-huitième Siècle*, n° 29 (1997), p.353-373.
- GORDON, Daniel, *Citizens without sovereignty : equality and sociability in French thought, 1670-1789*, Princeton University Press, 1994.
- GOUBERT, Pierre, *Beauvais et le Beauvaisis de 1600 à 1730 : contribution à l'histoire sociale de la France du XVII<sup>e</sup> siècle*, 2vol., Paris, S.E.V.P.E.N., 1960. 〔ピエール・グベール『歴史人口学序説 : 17・18 世紀ボーヴェ地方の人口動態構造』遅塚忠躬、藤田苑子訳、岩波書店、1992 年。〕
- GRASSI, Marie-Claire, « l'art épistolaire français aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles », dans MONTANDON 1994 a, p. 301-336.
- GROETHUYSEN, Bernhard, *Origines de l'esprit bourgeois en France*, 1927 〔グレットウイゼン『ブルジョワ精神の起源』野沢協訳、法政大学出版局、1974 年。〕
- HAROCHE-BOUZINAC, « Plaire dans la conversation », *Politesse et idéologie : rencontres de pragmatique et de rhétorique conversationnelles*, édité par M. Wauthion, A.C. Simon, Louvain-la-Neuve : Peeters, 2000, p.279-291.
- HAZARD, Paul , *La pensée européenne au XVIII<sup>e</sup> siècle de Montesquieu à Lessing*, 1946.  
〔ポール・アザール『十八世紀ヨーロッパ思想 モンテスキューからレッシングへ』小笠原弘親他訳、行人社、1987 年。〕
- HIRSCHMAN, Albert O., *The passions and the interests: political arguments for capitalism before its triumph* 〔『情念の政治経済学』佐々木毅、旦祐介訳、法政大学出版局、1985 年。〕
- JAM, Jean-Louis, « Je ne sais quoi », dans MONTANDON 1995, p.517-527.
- KANTOROWICZ, Ernst Hartwig, *The king's two bodies : a study in mediaeval political theology*, Princeton, NJ : Princeton University Press, 1957. 〔エルンスト・H. カントーロヴィチ『王の二つの身体 : 中世政治神学研究』小林公訳、平凡社、1992 年。〕
- , 『祖国のために死ぬこと』 甚野尚志訳、みすず書房、1993 年。
- LARRÈRE, Catherine, *L'invention de l'économie au XVIII<sup>e</sup> siècle : du droit naturel à la physiocratie*, Paris : Presses universitaires de France, 1992.
- LAQUEUR, Thomas Walter, *Making sex : body and gender from the Greeks to Freud*, Harvard University Press, 1990. 〔トマス・ラカー『セックスの発明 : 性差の観念史と解剖学のアポリア』高井宏子・細谷等訳、工作舎、1998 年。〕
- , *Le sexe en solitaire : contribution à l'histoire culturelle de la sexualité*, traduit de

- l'anglais, Gallimard, 2005.
- LEBRUN, François, *La vie conjugale sous l'Ancien Régime*, [1975] 1998. [フランソワ・ルブラン 『アンシアン・レジーム期の結婚生活』藤田苑子訳、慶應義塾大学出版会、2001年。]
- LE ROY LADURIE, Emmanuel, *Saint-Simon, ou Le système de la cour* ; avec la collaboration de Jean-François Fitou, Fayard, 1997.
- , « Rangs et hiérarchie dans la vie de cour » in K.M.BAKER, chapitre 4.
- LOTTERIE, Florence, « Les Lumières contre le progrès ? La naissance de l'Idée de perfectibilité, *Dix-huitième siècle*, n° 30 (1998), p.383-396.
- , *Progrès et perfectibilité : un dilemme des Lumières françaises (1755-1814)*, Oxford : Voltaire Foundation, 2006.
- LOUX, Françoise, *Le corps dans la société traditionnelle : pratiques et savoirs populaires*, Paris : Berger-Levrault, 1979. [フランソワ・ズ・ルークス、『肉体 : 伝統社会における慣習と知恵』蔵持不三也・信部保隆訳、マルジュ社、1983年。]
- , *Le jeune enfant et son corps dans la médecine traditionnelle*, pref. de Alexandre Minkowski. Paris : Flammarion, 1978.
- MABILLE, Gérard, « Le service de boisson à table » *Le Dix-huitième Siècle*, No.29, 1997, p.147-154.
- MCMANNERS, John, *Death and the enlightenment : changing attitudes to death among Christians and unbelievers in eighteenth-century France*, Oxford : Clarendon press ; New York : Oxford university press, 1981. [ジョン・マクマナーズ 『死と啓蒙 : 十八世紀フランスにおける死生観の変遷』小西嘉幸他訳、平凡社、1989年。]
- MAGENDIE, Maurice, *La politesse mondaine et les théories de l'honnêteté, en France au XVIIe siècle, de 1600 à 1660*, Genève: Slatkine Reprints [Originally published: Paris, 1925], 1970 .
- MARGOLIN, Jean-Claude « La civilité nouvelle », dans MONTANDON, 1994a, p.151-177.
- MARION, Michel, *Recherches sur les bibliothèques privées à Paris au milieu du XVIIIe siècle: 1750-1759*, Bibliothèque nationale, 1978.
- MARTIN, Henri-Jean, CHARTIER, Roger, VIVET, Jean-Pierre, *Histoire de l'édition française*, vol. 4, Promodis, 1982-1986.
- MAUZI, Robert, *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIIIe siècle*, Genève : Slatkine Reprints, 1979 [1960] .
- MAZA, Sarah, *The myth of the French bourgeoisie: an essay on the social imaginary, 1750-1850*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2003.
- MEYSSONNIER, Simone, *Balance et l'horloge : la genèse de la pensée libérale en France au XVIIIe siècle*, Montreuil : Éditions de la Passion, 1989.
- MONTANDON , Alian (sous dir. d'), *Savoir-vivre I*, Césura, Lyon, 1990.
- , (sous dir. d'), *Étiquette et Politesse*, études rassemblées et présentées par Université de Blaise-Pascal, 1992.

- , (études rassemblées et présentées par ), *Convivialité et politesse : du gigot, des mots et autres savoir-vivre*, Université de Clermont-Ferrand, 1993a .
- , (édité par), *L'honnête homme et le dandy*, Tubingen : G. Narr, 1993b.
- , (sous dir. d'), *Pour une histoire des traités de savoir-vivre en Europe*, Association des Publications de la Faculté de Lettres et Sciences Humaines de Clermont-Ferrand, 1994a.
- , (sous dir. d') *Du goût de la conversation des femmes*, éd. Centre de recherches sur les littératures modernes et contemporaines, 1994b.
- , (sous dir. d'), *Dictionnaire raisonné de la politesse et du savoir-vivre*, Éditions du Seuil, 1995a
- , (sous dir. d') *Les espaces de civilité*, éd. Interuniversitaire, 1995b.
- , (sous la dir. d'), *L'Europe des politesses et le caractère des nations : regards croisés*, Paris : Anthropos, 1997a.
- , *Politesse et savoir-vivre*, Paris : Anthropos, 1997b.
- MORNET, Daniel, *La pensée française au XVIII<sup>e</sup> siècle*, A. Colin [1926], 1969. [ダニエル・モルネ、『十八世紀フランス思想 : ヴォルテール、デイドロ、ルソー』市川慎一・遠藤真人訳、大修館書店、1990年。]
- MORTIER, Roland, *Les Combats des Lumières : recueil d'études sur le dix-huitième siècle*, Centre international d'étude du XVIII<sup>e</sup> siècle, 2000.
- NORA, Pierre, *Les lieux de mémoires*, Gallimard, 1997 [ピエール・ノラ編『記憶の場 : フランス国民意識の文化 = 社会史』谷川稔監訳、岩波書店、2003年。]
- OUTRAM, Dorinda, *The body and the French revolution : sex, class and political culture*, Yale University Press, 1989. [ドリンダ・ウートラム『フランス革命と身体 : 性差・階級・政治文化』高木勇夫訳、平凡社、1993年。]
- OZOUF, Mona, « La Révolution française et l'idée de l'homme nouveau » in Colin LUCAS (edited by), *The Political culture of the French Revolution*, Oxford, Pergamon Press, 1988, chapitre 12.
- , *L'homme régénéré : essais sur la Révolution française*, Gallimard, 1989.
- , *L'école de la France : essais sur la Révolution, l'utopie et l'enseignement*, Paris : Gallimard, c1984, Oxford : Voltaire Foundation, 1997.
- PARADAILHÉ-GALABRUN, Annik, *La naissance de l'intime : 3000 foyers parisiens XVII<sup>e</sup> - XVIII<sup>e</sup> siècles*, PUF, 1988.
- PERROT, Jean-Claude, *Une histoire intellectuelle de l'économie politique, XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle*, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 1992.
- PERNOT, Camille, *La politesse et sa philosophie*, Presses universitaires de France, 1996.
- PICARD, Dominique, *Politesse, savoir-vivre et relations sociales*, PUF, 2004.
- POCOCK, J. G. A., *Virtue, commerce and history : essays on political thought and history, chiefly in the eighteenth century*, Cambridge University Press, 1985. [J.G.A. ポーコック

- ク『徳・商業・歴史』田中秀夫訳、みすず書房、1993年。]
- PONS, Alain, « Sur la Notion de civilité », MONTANDON 1992, p.19-32.
- PUJOL, Stéphane, « De la conversation à l'entretien littéraire », A.MONTANDON 1994b, p.131-147.
- QUELLIER, Florent, *Des fruits et des hommes, l'arboriculture fruitière en Île-de-France (vers 1600-vers 1800)*, Presse Universitaire de Rennes, 2003.
- QUÉNIART, Jean, *Culture et société urbaines dans la France de l'Ouest au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Klincksieck, 1978.
- REVEL, Jacques, « L'Usage de la civilité », dans Ph. Ariès; G.Duby, 1999, p.167-208.
- RICHARD, Guy, *Nobless d'Affaires au XVIII<sup>e</sup>me siècle*, Armand Colin, 1974.
- ROCHE, Daniel, *La France des Lumières*, Paris, Fayard, 1993.
- , *Les Républicains des lettres; Gens de culture et Lumères au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Fayard, 1998.
- ROGER, Jacques, *Buffon : un philosophe au Jardin du Roi*, Fayard, 1989. [ジャック・ロジェ『大博物学者ビュフォン : 18世紀フランスの変貌する自然観と科学・文化誌』ベカエール直美訳、工作舎、1992年。]
- ROMILLY, Jacqueline de, « Douceur et civiliastion dans la Grèce ancienne », *Diogène*, 1 (Nov. 1952), p. 3-22.
- ROSSO, Jeannette Geffriaud, *Études sur la féminité aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, Libreria Goliardica, 1984.
- SEGUIN, Jean-Pierre ; PLACE, Jean Michel, *La bienséance, la civilité et la politesse : enseignées aux enfants / Didier ÉRASME de Rotterdam, Jean-Baptiste de La Salle, Henri Bergson ; Bruxelles : Le Cri*, 1992.
- SERMAIN, Jean-Paul, « La conversation au XVIII<sup>e</sup> siècle : Un théâtre pour la Lumières ? », dans MONTANDON 1993a, p.105-130.
- SHOVLIN, John, *The political economy of virtue : luxury, patriotism, and the origins of the French Revolution*, Ithaca : Cornell University Press, 2006.
- SOMBART, Werner, *Der Bourgeois: zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen* [ヴェルナー・ゾンバルト『ブルジョワ: 近代経済人の精神史』金森誠也訳、中央公論社、1990年。]
- STENGERS, Jean, *Histoire d'une grande peur, la masturbation*, Paris, Pocket, [1984] 2000. [ジャン・スタンジェ, アンヌ・ファン・ネック『自慰 : 抑圧と恐怖の精神史』稻松三千野訳、原書房、2001年。]
- STEINBRÜGGE, Lieselotte, « “ Qui peut définir les femmes ? ” L'idée de la “ nature féminine ” au siècle des lumières », *Dix-huitième siècle*, n° 26 (1994), p.333-348.
- TRÉNARD, Louis, « Un guide jésuite de savoir-vivre », *Dix-huitième Siècle*, VIII (1976), p.93-106.
- TSUDA, Takumi, *Catalogue des livres de la bibliothèque de Turgot d'après le catalogue*

*manuscrit conservé dans la Bibliothèque nationale, Paris / publié par (津田内匠、チュルゴの蔵書目録：フランス国立図書館所蔵の手稿による)* Tokyo : Institut d'études économiques, Université Hitotsubashi, 1974-1975, 3 v.

VIGARELLO, Georges, *Histoire des pratiques de la Santé, Le sain et le malsain depuis le Moyen Age*, Seuil, 1993. [『清潔(きれい)になる「私」：身体管理の文化誌』見市雅俊監訳、同文館出版、1994年。]

WEULERSSE, Georges, (inventaire, extraits et notes par), *Les manuscrits économiques de François Quesnay et du Marquis de Mirabeau*, P. Geuthner, 1910.

## 邦語 二次文献

阿河雄二郎「近世期フランスの王権と貴族—政治史と社会史の接合の試み」『社会経済史学』59巻1号、1993年。

天野知恵子「革命前夜の子ども・家族・社会 アルノー・ベルカン『子どもの友』の世界」、『フランス史からの問い』服部春彦・谷川稔編、山川出版社、2000年。

石井三記「十八世紀フランスの国王・法・法院」、『近代ヨーロッパ法社会史』上山安敏編、ミネルヴァ書房、1987年。

—,「ヨーロッパの王権儀礼 フランス宮廷」、『天皇と王権を考える 5 王権と儀礼』岩波書店、2000年、121-151ページ。

坂倉裕治「「理性的人間」の形成と感覚論哲学」、『「教育」を問う教育学：教育への視点とアプローチ』慶應義塾大学出版会、2006年。

岡本明編著『支配の文化史』ミネルヴァ書房、1997年。

川出良枝『貴族の徳、商業の精神』東京大学出版会、1996年。

桑原武夫訳編『百科全書 序論および代表項目』岩波書店、昭和46年。

小林亜子「POLICE としての 公教育 祭典 のユートピアと 学校 のユートピア」谷川稔編『規範としての文化』ミネルヴァ書房、2003年、197-240ページ。

小山 啓子「16世紀リヨンにおけるフランス国王の入市式」『西洋史学』第199号、2000年。

阪上孝「空間の政治経済学」、『樋口謹一編『空間の世紀』、筑摩書房、1988年。

坂本達哉『ヒュームの文明社会 勤労・知識・自由—』創文社、1996年。

佐々木健一「近世美学の展望」、『今道友信編『講座 美学』第1巻、東京大学出版会、1984年。

下村寅太郎『ルネッサンスの人間像 ウルビーノの宮廷をめぐる』岩波書店、1975年。

戸部松実訳・訳注・解説、ジャン=ジャック・ルソー『不平等論：その起源と根拠』国書刊行会、2001年。

二宮宏之「王の儀礼 フランス絶対王政」、『世界史への問い 7 権威と権力』岩波書店、1990年。

長谷川まゆ帆「女・男・子どもの関係史」237-269ページ、谷川稔、渡辺和行編著『近代フランスの歴史：国民国家形成の彼方に』ミネルヴァ書房、2006年。

松浦義弘「フランス革命と 習俗 ジャコバン独裁期における公教育論議の展開と国民祭典」、『史学雑誌』92編4号、1983年。

- 水林 章『公衆の誕生、文学の出現 ルソー的経験と現代』みすず書房、2003年。
- 宮澤康人編・執筆: 森田伸子ほか『社会史のなかの子ども : アリエス以後の<家族と学校の近代>』新曜社、1988年。
- 森岡邦泰『増補版 深層のフランス啓蒙思想 ケネー デイドロ ドルバックラ・メトリ コンドルセ 』晃洋書房、2002年。
- 森村敏己「アンシャン・レジームにおける貴族と商業 商人貴族論争(1756~1759)をめぐって」、『一橋大学社会科学古典資料センター』No. 52(2004)、1-39ページ。
- 柳原邦光「フランス革命と長期的持続 聖職者リクルートと宣誓問題を通して」148-192ページ、岡本明編著『支配の文化史』ミネルヴァ書房、1997年。
- 米田昇平『欲求と秩序』昭和堂、2005年。
- 若尾祐司編著、監修望田幸男・村岡健次『家族』(近代ヨーロッパの探究 / 望田幸男, 村岡健次 監修 ; 2)ミネルヴァ書房、1998年。