

ルソーとフランス革命 再論

—N.B. ロビスコの近著をめぐって—

山 崎 耕 一

I

本稿で取り上げようとするのは、ナタリー＝バルバラ・ロビスコの近著『ジャン＝ジャック・ルソーとフランス革命——政治の美学1792-1799——』¹⁾である。我々は先に、「サン＝ジュスト著『革命の精神』をめぐって」²⁾の中に「…最近現れた別の試みとしては、ナタリー＝バルバラ・ロビスコの『ジャン＝ジャック・ルソーとフランス革命』が挙げられる。ロビスコはシャルチエの読書行為論にも、それが思想史研究に及ぼすインパクトにも、十分に自覚的であり、自らの研究を、ルソーがいかにアプロプリアションされたかの歴史を探る試みであると位置づけている。興味深い論点を数多く含む豊かな研究書である故、ここでは要約することを避けるが…」³⁾と記した。それ故、本稿で要約・紹介することによって、この欠落を埋めたいと思う。問題設定としては、ロジェ・バルニの業績を紹介した、「ルソーとフランス革命」と題する9年前の論文⁴⁾の続篇になる。バルニとロビスコは、同じように「ルソーとフランス革命」ないしは「フランス革命におけるルソー」を扱いながら、その方法や問題意識にはかなりの開きがあり——ロビスコはその著作をバルニ批判から始めている——、両者の相違はそのまま、二人を隔てる期間における研究状況の変化を示している。我々が「ルソーとフランス革命」という、それ自体は陳腐なテー

マをあえて再び取り上げようとするのは、こうした変化の中に現れている、方法論への反省と革新に興味を抱くからなのである。

II

では、ロビスコはどのようにバルニを批判するのだろうか⁵⁾。「序論 (Introduction générale)」を見よう。ロビスコによれば、ルソーとフランス革命の関係は、当初「影響 influence」として論じられてきた。すなわち、ルソーに由来するものと、革命家自身が生み出したものとを、腑分けしようとする試みだったのであるが、そのような試みは、隠れた企図として恐怖政時代を念頭に置き、「善良なジャン＝ジャック」をロベスピエールやマラのような血塗られた人物から切り離して救い出そうとするか、逆に恐怖政治を正当化し、基礎づける根拠をルソーに求めるかの目的を持っていた。19世紀の王党派は、革命が始まる以前からの長期的影響を取り上げ、フランス革命をもたらした責任をルソーに負わせようとした。

このように「影響」を問題とする議論は、今日では放棄されている。アンシアン＝レジームからフランス革命にかけての文化変動が研究対象となったのであり、印刷物の普及や行商人の実態の研究、私的蔵書の内容の検討、民衆文化へのアプローチなどによって、89年世代の人々の「啓蒙思想体験 (vécu des Lumières)」がより明らかになったのである。その結果として、まず認識しておかなければならないのは、ルソーは決してヘゲモニー的な位置を占めていたわけではなく、ロックやマブリに代表される自然法学派 (jusnaturaliste) も同じくらい重要だったということである。「ルソーとフランス革命」に話をもどせば、問われるべきは、89年世代の人々自身によるルソー体験、すなわちどのテキストを、どの版で、どのような解読格子 (grille) のもとに読んだのかという問題である。言い換えれば、ルソーの「影響」ではなく、「普及と受容の様式 (modes de diffusion et de réception)」、もしくは89年世代の人々による「読解の様式 (mode de

lecture)」が問題なのである。その点を解明するために、ロビスコは、あらゆる種類のテキストを対象にして、「ルソー」またはその言い換え——「ジャン＝ジャック」「ジュネーヴの市民」「自然の友」など——が現れる個所を取り上げると言う。テキストに即することによって、「89年世代の人々の政治的知に対して、ルソーの読解がもたらしたものの再構成⁶⁾」が可能になるのである。

ロビスコに先行する研究として、バルニの博士論文「フランス革命におけるルソー (1787-1791)——ブルジョワ革命のイデオロギーの分析にむけて——⁷⁾」がある。ロビスコが自身の研究対象を1792年以降に限ったのも、91年まではバルニがすでに分析しているからである。それにもかかわらず、ロビスコの研究は、バルニを単に引き継いで、バルニのやり残した部分を補う、といった性質のものではない。正反対で、ロビスコは自らの研究が、バルニを真正面から批判するものであることを宣言しているのである。

ロビスコによれば、バルニの方法は、その論文の副題に現れている。すなわちフランス革命をブルジョワ革命とまず位置づけ、その革命を遂行したブルジョワジーのイデオロギーとして「ルソー主義」をとらえた上で、個々の革命家が「ルソー主義」に対して示す態度ないしは距離から、その革命家のイデオロギー的位置や階級的基盤を計っていこうとするのである。そうしたバルニに対してロビスコは、まずフランス革命がブルジョワ革命だったという論点を否定するのだが、これに関する経済史的な議論には特に目新しいものはなく、また本稿の主題にも無縁なので、省略する。彼女の批判の第2は、「ブルジョワ革命」という概念は後世の歴史家が、マルクス主義の理論とロシア革命の経験に基づいて作り上げたものだという点である。ブルジョワ革命は、後に来るより完全な革命＝プロレタリア革命の前段階として、未来との関連で位置づけられる。しかしフランス革命を遂行した人々が知っていたのは、古代のギリシアやローマ、ヴェネチア・ジェノワ・ジュネーヴなどの共和国、アメリカ独立革命であり、それらとの関連で自分たちの革命を考えていたのであって、100年以上も後に実

現されるはずのプロレタリア革命など知りもしなかったし、自分たちの革命を「ブルジョワ革命」と位置づけてもいなかった。言い換えれば、バルニは革命家たちが考えてもいなかったことを基準として、彼らの思索を判定し、評価しようとしているのである。それに対してロビスコは、繰り返すが、革命家自身が生きていた知的世界を再構成することを目指すのであり、またそうしてこそルソーの「革命的広がり (dimension révolutionnaire)」を正当に評価できるのだと考えるのである。

III

ロビスコの問題設定が実際の研究にどのように生かされ、どのような成果を上げているかは、本論の内容そのものを検討しなければ明らかにはできない。しかし、ここで一旦ロビスコの議論を追うのを中断し、彼女の枠組み設定に関する我々の考えを2点、記しておきたい。

第一は、既に前稿に記したことだが⁸⁾、フランス革命に対するルソーの「責任」を問うのは、現在では放棄された過去の研究態度だというのは、ロビスコ自身にはあてはまるにしても、あまりに一般化しては誤解を招くだろう、という点である。フランス革命研究に関する、いわゆる「正統派」と「修正派」の論争は、双方の総帥がそれぞれに舞台を去ったこともあって、すでに過去のものになった観があるが、「修正派」の領袖フュレは、1978年に出版した『フランス革命を考える』⁹⁾において、現実の政治から遊離したところでルソーの政治思想が一人歩きをしたことから恐怖政治が生じると説く「政治文化」論を唱え、ジャック・ジュリアルは、1985年出版の『ルソーの過ち』¹⁰⁾において、ロビスコが「19世紀の王党派」のものとしたのと全く同じ議論を展開した。バルニが博士論文を提出したのは1976年であるから、これらの動きよりも先であるが、70年代末から80年代後半にかけて、この論文をいくつかの分冊に分けて、次々と公刊した時には、フュレやジュリアールの多分に党派的な議論に対抗して、ル

ソーの影響の範囲を客観的に確定するという意味があったのである。この点で我々は、バルニの実証的な議論を評価したいし、ロビスコの問題整理は、バルニ批判を意識しすぎたためか、バルニのプラス面を見落としているように思われるのである。

逆に、ロビスコがはっきりとは述べていない点で、我々には重要だと思われる点がある。本論での展開の中で次第に見てとれるのだが、彼女がバルニと対立するのは、単にブルジョワ革命論を研究の軸に据えるか否かにあるのではない。あえて単純化して、図式的に表現するなら、矢印の向きが二人は正反対なのである。すなわち、バルニにおいては「ルソー→フランス革命」という図式になる。ルソーの思想（バルニの言葉ではルソー主義）をアプリアリな前提とした上で、それが革命期にどのように、どの程度受け入れられたのか。それがバルニの提出する問いである。それに対して、ロビスコの場合は矢印が「フランス革命→ルソー」という向きになる。革命期の人々がルソーをどのように捉え、どのように自己の言説の中に取り入れたか。それがロビスコの問いであって、ルソー自身が何を考え、何を意図していたか、どのような読解がルソーの正しい解釈であるかは、最初から問題にならないのである。

ロビスコ自身はロジェ・シャルチエには言及していないのだが、彼女の研究はシャルチエを暗黙の前提としているように思われる。シャルチエは『フランス革命の文化的起源』において、「フランス革命が啓蒙思想を作った」というセンセーショナルな宣言を行なった¹¹⁾。すなわち、革命前の思想の動きは多様で、相互に矛盾する要素もあり、一つの統一された思想運動と呼べるようなものではなかった。また、王侯貴族にも受け入れられていた面もあって、必ずしも進歩的ではなく、ましてや革命的ではなかったのである。フランス革命が起こってから、革命家は、自分たちが行なった政治運動を正当化するため、先行する思想の中から自分たちに都合がいい部分を抜き出し、あたかも統一された思想運動があって、その思索を実行に移せば自分たちが行なったような革命になるかのように装ったのであ

り、それが「啓蒙思想」と呼ばれるものになった。これがシャルチエの主張である。バルニの立場は、革命以前にすでに、ルソー自身によって作られた「ルソー主義」なる思想が存在すると想定する点で、シャルチエとは正反対である。しかしロビスコの問題設定は、シャルチエの議論を踏まえて我々なりに言いなおすならば、「もし革命家たちが『ルソー主義』を作りだしたとすれば、それはいかなる言説を通してであったか」という問いなのである。

言うまでもないことだが、バルニもロビスコも「ルソーとフランス革命の関連」という同じ一つの問題に向かい合っているのであり、ただその視角が異なっているにすぎない。従って当然ながら、具体的な事実や論証においては重なり合う部分も多い。ロビスコはそれをどのように整理しているのか、以下で彼女の本論を検討していく。

IV

本論は4部からなり、最後に「結論」がつけ加わる。すなわち、第1部：「ルソーは革命家だった」：言明の形成と中心課題（“Jean-Jacques Rousseau était révolutionnaire”：Construction et enjeux d'un énoncé）、第2部：恐怖政治：法の休止か？（La terreur: Un sommeil des lois?）、第3部：反革命におけるルソー（Rousseau devant la Contre-Révolution）、第4部：ロベスピエールなきルソー（Rousseau sans Robespierre）、および結論（Conclusion générale）である。このうち、内容がもっとも充実し、ロビスコの研究の長所も欠点も、すべてが現れているのが第1部である。また、第1部は革命の開始から、初期の穏和な時代、第2部は恐怖政治の時期、ひとつとんで第4部はテルミドール以降、というおおまかな時代区分がなされているが、第1部はそれほどこの区分に縛られず、テルミドール以降の出版物までが、かなり自由に検討の対象となっている。それ故、本稿でも第1部を中心に紹介し、その内容やロビスコの研究方法を検討したい。

第 1 部の 1 章は「感受性の人、スキャンダルの人 (L'homme sensible, l'homme du scandale)」である。ここでは、革命期の人々がルソーという人物をどのように捉えようとしたかが分析されている。

1789年に、ルソーの『告白』第 2 部が刊行され、そのスキャンダル性が人々にショックを与えた。問題として取り上げられたのは、とりわけ、ルソーの捨て子問題で、事実関係やルソー自身の責任の範囲が取り沙汰された。『告白』は、1796年版・1798年版になると、人名の記載が詳しくなり、ルソーが貴族と親しく交際していたことが明らかになる。このことも、革命家にとってはスキャンダルであった。革命初期に刊行されたルソーの著作としては、『社会契約論』と『新エロイズ』が多かったが、『告白』も、刊行時の批判的反響が一段落すると、ルソー著作集に取り入れられ、他の作品と併せて出版されるようになる。しかし、ルソー作品群の全体性・一貫性が問われるようになり、革命期の読者は、新たな解説格子を自ら見つける努力を強いられることになったのである。

1791年にアカデミー・フランセーズが、懸賞論文のタイトルとして『ルソー頌』を出題した。これに応募したチエリの作品に関する報告がモニター紙に掲載されているが、この記事が当時の問題状況をよく示している。それによれば、ルソーの人間性のとらえ方には 3 種類ある。第 1 が、人々に義務を教えた「哲学者 (philosophe)」と捉えるもので、この場合には、ルソーの作品としては、『学問芸術論』『人間不平等起源論』『エミール』が重視される。第 2 は、人々の権利と力を明らかにした「政論家 (publiciste)」と捉えるもので、この場合には『社会契約論』を始めとする政治論が重視される。第 3 が、自然ないし本性と人々の喜びとを和解させることを目指す「感受性の人 (homme sensible)」と捉えるもので、作品としては『告白』が重視される。これら 3 つのうちでは、第 3 のものが主流であった。仮にルソーが哲学者だったと捉えられても、それは彼の道徳面での思想を重視したものであって、理性や進歩への信頼を説くヴォルテールの啓蒙思想とは区別されており、それらにはむしろ批判的だった。

「感受性の人」とは、言い換えれば、自分自身を主題として作品を書き、自分の姿を読者に示した、そしてそこに描かれたルソーは感受性に富んだ人物だった、ということの意味する。自伝『告白』はもとより、『新エロイーズ』も、『告白』での記述と対応させながら、自伝的著作と解釈された（サン＝プルーがルソー自身と考えられた）のであり、戯曲や音楽も、同じ感受性から生まれた作品と解釈された。そうしたルソーの姿が革命家にとっては人間としての手本だったのであり、包み隠さない正直な告白こそが道徳的な理想とされたのだった。ジロンド派の指導者となるブリソの『覚書』は、自分をルソーと重ね、ルソーの『告白』を真似ようとした試みである。

このように、ルソーの思索よりもその人格・人柄を重視したところから、革命期のルソー崇拜が生まれるが、それは①ルソーゆかりの地への巡礼、②ルソーの草稿の探究の2つのかたちを取った。①について見れば、革命初期からテルミドール期まで、エルムノンヴィルやシャンベリーへの巡礼記が書かれている。こうした巡礼は、ルソーに関係した人物に会って話を聞くことも目的としており、②ともども、既成のルソー像に甘んじずに真のルソーの姿を求めようとする試みだった。何人かの読者は、共和暦2年に『J.J.ルソー頌』を発表したギヨーム¹²⁾のように、欠点や弱点のないルソー像を求めて、『告白』第2部は陰謀に基づく偽作と考えており、このような理想化も、②の草稿探究を刺激するきっかけとなった。ルソーが書いた草稿の探索は国家的規模で進められ、統領政府期にラカナルが五百人議会で報告している。この作業が進む中で、恐怖政治期から問題になったのが、ルソーの遺骸をエルムノンヴィルに残すかパンテオンに入れるかという墓所の問題とともに、ルソー自身によって「1800年まで開封しないように」と記されて封印されている草稿の扱いだった。結局、この草稿は公教育委員会に委ねられ、理想的なルソー像を傷つけるものでなければ公表することになった。この頃には、革命期に作られたルソーのイメージを、ルソー自身から守ることが必要になっていたのである。ラカナルが開封し

たところ、中身は固有名詞が記載された『告白』の草稿だった。これが1796年版の原稿となる。出てきたのが『告白』の原稿のみだったことに、議会は胸をなでおろしたものである。

さて、ルソーを「感受性の人」と捉えるのが一般的な中で、サン＝ジュストはルソーが革命家 (révolutionnaire) だったと発言している。ルソー自身も、『エミール』第3篇において「我々は危機の状態、革命の世紀に近づいている (Nous approchons de l'état de crise et du siècle des révolutions)」と記しており、これが、革命を予言したのものとして、革命期におけるルソーの権威の源にもなっていた。ただし問題は révolution(s) という語の意味である。当時の一般的な使われ方も、ルソー自身が用いる場合の意味合いも、一義的ではないのだが、いずれの場合でも、「危機や混乱を乗り越えて、何かを基礎づけること」を指しており、革命家たちも「新たなものの基礎を築く」という意味合いでこの語を用いていた。以上が、第1章である。

V

第2章は「自然法主義とルソー主義の間の革命 (La Révolution entre jusnaturalisme et rousseauisme)」であり、革命期における政体論が取り上げられる。革命が、上に見たように、新たなものの基礎づけであるとすれば、いかなる原理に基づいて基礎づけるのかが問題となる。ここで、3種類の2分法が提示されることになる。第1が、アンシアン＝レジーム (= 法・権利のない状態) 対革命 (= 法・権利の状態) という対比である。まさに、法と権利の創出過程を語るのが革命のディスコースであるわけだが、そこでは社会契約 (pacte social) と反乱権 (droit à l'insurrection) が主要概念となる。これらの概念をめぐる、第2、第3の2分法が現れる。すなわち、自然 (nature) 対脱自然 (dénaturation)¹³⁾ という対比、およびルソー対自然法学者という対比である。この最後のものについては、説明

が必要であろう。ルソーは、自然状態の間人は権利を持たず、法は社会契約によって生まれると考えていた。それに対して、自然状態においてすでに、自己保存を基本とする自然法 (lois naturelles) が存在し、それは理性によって人々に示されており、実定法は単に自然法を裁可するにすぎないと考えるのが自然法学派である。ジョン・ロックがその代表であり、革命期のフランスにおいては、ロックとともに、マブリが影響力を持っていた。これら2つの2分法が、革命期に現れた種々の政体論を位置づける際の座標軸になるのである。

アンシアン=レジームの社会は、特権と慣習にもとづく、脱自然化されたものであり、革命は、再び自然法に復帰するために、社会契約を締結しなおす機会と考えられた。1789年の人権宣言は、人間の「自然の」権利を想定する点でロック的であり、宣言の各条項にもロック的な自然権の思想が反映している。しかし革命期のフランスではロックの名は語られず、マブリによって代弁されていた。イギリスとの仲が険悪になるにつれて、ロック的=イギリス的モデルは手本としての位置からはずれ、代わってアメリカが手本とみなされるようになっていった。アメリカ独立は、反乱から真の社会契約が生まれることを示したのであり、独立宣言は、反乱権と社会契約を結びつけている。人権宣言も、その前文はアメリカ独立宣言と共通点を持っており、89年以降、アメリカが手本の位置を占め続けたのに対し、イギリスはむしろ、革命が流産した事例と考えられるようになった。

自然法学派とルソー主義の理論的対立はあまり意識されず、人々は両者を調和的に理解しようとしていた。ルソーの「人は自由に生まれたが、至る所で鎖につながれている」という『社会契約論』冒頭の言葉は、両者の流れをひとつにまとめるものと理解され、様々に引用されたし、「法は一般意志の表現である」というルソーの考えも「実定法は自然法の表現」という自然法学派の考えに重ね合わせて捉えられたのである。クレニエール (Crénière) は、「自然人は権利を持たず、人権は協約による」という、かなりルソー的な人権宣言案を提示したのだが、同時に、自己保存は人間の

第一の性向であるが故に、人権は自然的なものであるとして、自然法学派との調和を図ったのだった。

「ルソーとマブリ」をペアにして、両者をひとまとめにしたり、対比させたりしながら論じる論法は、「ルソーとモンテスキュー」をペアにするのと同じくらい頻繁に現れている。後者に関してみれば、ルソーは理論的指導者、モンテスキューは観察の実践者として対比され、ルソーから思索の方法を学びつつ、实例をモンテスキューに求めるという論じ方を何人も革命家が行なっている。しかし同時に、モンテスキューは、政体の腐敗や暴君制の恐ろしさを種々の事例で示したのであって、ルソーとともに、革命と共和制を正当化する思想家と捉えられている。ただし、経済問題に関しては、プリソにせよサン＝ジュストにせよ、モンテスキューをアダム・スミスと結びつけて、経済自由主義の唱導者と捉えている。プリソは肯定的に、商業の発展を擁護するためにモンテスキューとスミスを援用するのだが、サン＝ジュストは逆に両者を批判し、ルソーとマブリの方を、社会の基礎である生存権を擁護した思想家として称賛するのである。マラヤデム＝ランも、基本的にはサン＝ジュストと同じ論法で議論している。

1793年になると、ルソーとマブリはともに民衆の共和国の唱導者とされ、自らの手で楽譜を書き写すルソーや、マブリの描いた食糧を自給する古代の賢人が、有徳で幸福な人民の手本とされた。しかし同時に、ルソー主義と自然法学派の分離も見られる。1793年5月29日に提示されたジロンド派による人権宣言案では、自然権ではなしに「社会における人の権利 (les droits de l'homme en société)」が取り上げられ、社会保障が重視された。これは、ルソー主義的＝反自然法学派的な発想である。それに対して、モンターニュ派、とりわけロベスピエールは、蜂起権を自然権に基づくものと捉える、自然法学派的な人権宣言案を考えていたのである。実際に採択された6月24日の人権宣言では、「共通の幸福 (bonheur commun)」という新たな理念が盛り込まれ、「自然権」＝「幸福」と捉えられた。もっとも、この幸福の実現のために「公共の扶助 (secours publics)」が重視さ

れて、これが人々の権利と認められることになり、その点では、ジロンド派人権宣言案と共通性がある。ルソー主義的な立場から社会保障を重視し、そのために所有権の制限を唱える思想は、革命初期からみられた。アベ・ド・クルノ (Abbé de Cournaud) は、「所有権は一般意志のもとにあり、必要なら廃止もされ得る」というルソーの思想を紹介している。マラにも類似の発想はあった。1793年には、むしろ生存権・幸福 (=自然権) と所有権の関連が問題になった。サン＝ジュストは、独立・労働・小所有・生存権に基づく社会を、明確に構想している。すなわち所有権そのものは否定されないが、「幸福」の方が優先し、そのために土地の分割・分配が説かれたのだった。彼は、生存権・独立・幸福・徳は不可分のものであると、一貫して主張している。このような社会の秩序は事物の自然 (=本性) そのもののうちにあると考える点で、サン＝ジュストは自然法学派的なのであるが、彼の構想する社会はスパルタ的な色彩が強く、ルソーの『エミール』に近い。M. アバンスールは、サン＝ジュストが「よい憲法は人を自然に近づける」と説いている点を捉えて、サン＝ジュストを反ルソー主義者としている。しかし、サン＝ジュストも、国王裁判に関してはルソー的な結合契約としての社会契約を援用している。またルソーのいう脱自然には、①自然的な善性の喪失、②社会契約による自然状態からの脱出のふたつの意味があるが、サン＝ジュストは①の意味でのみ用いている。サン＝ジュストはそもそも、歴史的状況の特異性・一回性を強調しており、革命の現実への対処が問題になっている。親ルソーか反ルソーかという分類自体が、あまり意味をなさないのである。

バブーフは、『不平等起源論』を援用して土地の私有を篡奪と捉え、『社会契約論』に依拠して「人民は自らの利益に反することをなし得ず、社会契約は財の不平等を裁可しない」と唱えた。同時に、マブリから共有財産の思想を受け継ぐ。テルミドールの後、「ルソーとマブリ」の原理はロバスピエールの政治に具現されていたと考え、その再現のために土地均分法を唱導する。反対派もまた、土地均分法のような過激な思想はルソーとマ

ブリに由来すると捉えていた。トマス・ペインは、ロック的な自然権を唱え、モンテスキューとヴォルテールを称賛し、ルソーは感傷的として批判した。彼によれば大革命は啓蒙の子であって、ルソーよりも自然法学派に由来するのであった。ベルチエ神父も、ロックは賢明な穏和派だったがルソーはあまりにも革命的だったとする。バブーフが処刑された後のフランスにおいては、「自然権」の思想は革命的な内実を失い、新たな秩序の創出・正当化の原理となっていくのである。

VI

第3章は、『『人の創出』『市民の創出』（“faire un homme” “faire un citoyen”）』であって、教育問題が扱われる。ルソーが革命家たちにもたらした理念でもっとも重要なものは、「立法者（législateur）」のイメージであった。『ポーランド統治論』では、立法者と「法律作成者（faiseurs de lois）」が区別されており、前者は古代にモデルをとるものだったが、革命家たちはまさに、「法律作成者」ではなしに「立法者」たらんとした。言い換えれば、「法の支配」をもたらし、人々を良い意味で脱自然化しようとしたのだった。ルソーの立法者像が重要なのは、ひとつにはそのような立法者たるのが革命家たちの重要な課題だったからであり、さらにはルソー自身が立法者のイメージを担っていたからでもあった。立法者とは、基本法もしくは憲法を作成するが、それによって人民そのものを設立する。すなわち人の本性を変え、人（homme）を市民（citoyen）に作り変えるのである。革命家たちは全般に、人間は基本的に善であり、悪い制度のために腐敗していても、共通善（bien commun）を求める能力は失わない、という楽天的な信念を持っていた。またルソーは『エミール』において、市民の育成はもはや不可能と説いているが、国民公会議員、とりわけジャコバン派は、1789年以来国民は再生していると考えていた。

時には、この問題に関して、自然法学派的な解決が考えられる。すなわ

ち、人々の権利が自然によるものならば、人と市民を対立的に区別する必要はないと考えられる。それ故、1789年には「人および市民の権利宣言」が採択されたのだった。恐怖政治期においても、クートンは、立法者の役割は自然法を裁可することと考えており、ルソー的な脱自然化は考えなかった。それに対して、ロベスピエールとサン＝ジュストは、ルソー的な立法者を構想している。特にサン＝ジュストは、人々を設立する (instituer) ためには制度 (institution) が必要と考え、共和制度論を構想したのだった。

1792年以降、古代の立法者たち、とりわけリクルゴスとソロンが公会議員たちの手本となっており、それにルソー自身もつけ加わっていた。パプーフもリクルゴスとルソーを対にして挙げており、さらにマブリヤルベルチエ、およびソロン、ふたりのブルトゥス、グラックス兄弟をつけ加えることもあった。ルベルチエの暗殺やパプーフ自身の迫害は、リクルゴスの追放やルソーの迫害になぞらえられた。

革命家たちにとってルソーが立法者たるのは、ルソーが憲法制定を考えるとともに、教育者でもあるからだった。ルソー自身、『ポーランド統治論』においてリクルゴスの立法の教育的側面を重視しているが、革命家たちは、そうしたルソーの教育者としての面を重視したのである。民衆の教育には、民衆に通じる言葉、言い換えれば「感受性に訴える雄弁 (l'éloquence de sensibilité)」が必要になる。この点で、立法者ルソーと感受性の人ルソーが一体になり、革命家たちはルソー自身の雄弁を称賛するのである。

革命期の教育論で問題になるのは、ひとつは知育 (instruction) か徳育 (éducation) かの二者択一であり、もうひとつが家庭での私的 education か国家による公教育かの二者択一であった。ルソー自身が、『エミール』においては私的 education、『ポーランド統治論』では公教育を説いていたのである。これらの論点との絡みで、まず問題となったのが母乳による育児だった。これは政治・道徳の問題であるとともに、身体の問題でもあった。里子と

乳幼児の死亡との間の因果関係が説かれ、母乳が子供を病気から守るとされた。乳母の隷属性が批判され、乳母による育児は脱自然的なものとみなされた。ルソーにとっては、生母による授乳は習俗再生の基本的手段だったが、革命家たちは、すでに始まっている習俗再生をさらに促進する手段として、母乳育児を考えたのである。さらには、授乳は、自然＝本性に従って育てた子供を祖国に提供するという、母親の市民的義務に関わるものと位置づけられ、サン＝ジュストも「共和制度論」で生母による授乳を強制している。農民啓発のためのパンフレットも作られた。授乳の問題は、革命による国民の再生の問題と結びつけられていたのである。そして、この母乳育児の問題は、ただちに母親による養育の是非という問題に結びつき、私的教育を唱える者と公教育を唱導する者との論争の焦点となったのだった。

フェーヴル・デュ・グランヴォ (Fèvre du Grandvaux) の『エミールの実現もしくは一般教育計画』¹⁴⁾は、1795年夏に出版されたもので、革命期に現れた教育論を総合したものと言える。彼は、各県の県庁所在地に乳母団を置き、赤子は生後すぐに母親から引き離して、国立乳児院 (berceau national) に入れることを提案している。集団教育は平等と正義をもたらし、人と市民の一致をめざすことができると説くのである。『エミール』から採用したテーマとして、都市への断罪と自然の擁護、子供間の平等、菜食主義、男児の手仕事教育と女児の家事教育が挙げられる。男児の手仕事教育は、スパルタのような貧しく有徳な国をめざすもので、奢侈への断罪と一体になっている。フェーヴルによれば、子供は8歳まで乳母に育てられ、その後は男女別々に教育を受けるのであり、この初等教育の費用は累進課税によってまかなわれる。独身で、祖国のために子供を作らないのは反社会的であるから、一種の道徳的処罰として、独身者には倍額課税されるのである。フェーヴルには、テルミドル派的な妥協も見られる。男児には手仕事教育が課せられるが、子供が手仕事を学ぶ場は、両親が自由に選択し得るのである。また、大コレージュ (grand collège) で

の高等教育もあるが、こちらは有料となっている。フェーヴルはここで、平等の原則を崩しているのである。ルソーには見られない点としては、フェーヴルが女子の高等教育を構想していることが指摘できる。男性が女子教育にあたるのは道徳的に問題があるので、女子教育は女性のみが担当すべきだとされ、そこから女性の教育者を養成する必要が指摘される。フェーヴルは、テルミドール期の「ロベスピエールなきルソー」の理念にのっとり、妥協と平穩化に添ってルソー的教育の実現をめざすのであり、『エミールの実現』は国内平和と団結への訴えで終わっているのである。

「感性的なルソー」に対する「理性的な啓蒙」の流れは、革命期にはコンドルセによって代表されている。彼は、教育論においては、理性の育成＝知育を重視した。カトリーヌ・カンツレルのコンドルセ論¹⁵⁾は、ルソー的感性和コンドルセ的理性の対立を強調しすぎるきらいがあるが、コンドルセが熱狂を拒否していたというカンツレルの指摘は正しい。コンドルセは公的知育 (instruction publique) の主張において、熱狂を批判し、合理主義と進歩への信頼を説いていた。また無料で世俗的な知育が政治的自由の基礎になると主張した。

コンドルセとルソーの相違は、完成可能性 (perfectibilité) についての両者の理解の違いから生じている。コンドルセにとっては、完成可能性とは理性の発達を意味し、それが知識と自由の拡大をもたらすと考えられていた。政治も一種の科学で、数学的な計算と推論に基づくのであり、従って教育においても、数学と物理学によって理性を鍛えることが重視された。それに対して、ルソーは、理性の発達はずしも道徳の向上をもたらさないと考える。これは、彼の『学問芸術論』以来の基本的な信念だった。理性は良心に導かれなければならないのであり、完成可能なのは、理性ではなくて感性なのである。良心＝徳育に導かれぬ理性＝知育は、『不平等起源論』における市民社会の創設者のようなタイプの人間しか作らないのであるから、公的知育よりも国民的徳育 (éducation nationale)¹⁶⁾の方が必要とされるのである。ルペルチエ・ド・サン＝ファルジョ (Le Peltier de

St.-Fargeau)の教育計画案は、まさにそのようなルソー的視点から立案されていたのであり、人間を形成するための徳育という考えは、ジャコバン派の理念そのものだった。

ルベルチエ案においては、有用さ (l'utile) が教育の基準であり、『エミール』に倣った消極的教育が基本となっている。ただし、ルベルチエに対するルソーの影響としては、『エミール』よりも『ポーランド統治論』および『政治経済論』の方を重視すべきであろう。例えば、ルベルチエは母乳による育児を重視し、国民的徳育の一部と位置づけているが、同時に、育児する母には給付金を支給することを提案している。これは、農村民衆の貧しさに配慮したものであるが、このような家庭教育への介入は『エミール』からは離れるものである。また共同体的で義務的な国民的徳育は、男児は5才から12才まで、女児は5才から11才までとされているが、ここでは祖国が重視されている。これも『ポーランド統治論』に見られる論点であって、『エミール』では祖国は無意味とされているのである。『ポーランド統治論』でもルベルチエ案でも、知識伝授 (enseignement) も重視されており、歴史や憲法を積極的に教えることが提案されている。ルベルチエがルソーから離れている点もある。父親の位置づけもそのひとつで、ルソーにおいては、父権は常に存在している。ルベルチエ案でも父親の存在は認められるのだが、その性質が変化している。各地域から52名の父親が選ばれ、1週間ずつ寄宿舎に泊り込むのである。ルベルチエ案における父親は、家族の長ではない。ルベルチエの独自性は、国民的徳育を社会改革の手段として位置づけ、国民の再生をめざした点にある。彼には刑法改革案もあるが、そこでは死刑や拷問は廃止され、拘禁刑が中心で、囚人は拘禁中に職業教育を受けるものとされる。教育によって犯罪の根を絶つことをめざすのであり、刑法改革案と教育案は一貫したものとなっている。

またルベルチエは、女性教育と子供のヒロイズムもテーマとして取り上げている。まず女性教育について見ると、ルベルチエは、共同体的で平等を旨とする教育の場で織物を教えることを提案しており、女性を家庭に閉

じ込めないという点では、ルソーを離れてコンドルセに接近している。革命期に女性の「公」教育をかたったのは、ルベルチエとコンドルセ、および上述のフェーヴル・デュ・グランヴォ以外はラクロのみであって、ラクロは『エミール』の抛りながらも、平等の視点から、男女に対等の教育を与えることを提案したのだった。他の教育論はすべて、女性を私的な場に置くよう提案している。そもそも女性と「公」は相容れないと一般に考えられていたのであって、「公的女性 (fille publique)」と言えば売春婦を意味していた。

オランブ・ド・グージュ (Olympe de Gouges) は、男女間の平等な社会契約を構想し、母たる義務と市民権の双方を女性のために要求した。しかし、彼女は同時に女性独自の弱さも認めていた。それに対してバシュリエ (Bachelier) は、女性の独自性や弱さを否定し、女性の体力と勇気を認めている。ルソーは男女の階層性を認めたが、女権論者はそれには否定的である。ジョダン嬢 (Mademoiselle Jodin) は1790年のパンフレットで、ルソーを引用しながら、議論を逆転させ、ルソーが否定する男女の平等な交際を称賛した。一般にルソーの教育論は様々な読み方がされており、『エミール』第5篇は、女性を家庭に閉じ込めるための論拠にもなれば、逆に女性の政治的権利を求める際に引用されることもあったのである。

「英雄的な子供」という理念は、革命期に創出されたものだが、革命家たちはそれをルソーのイメージと結びつけた。ルソーの子供観の普及が目指され、ルソー自身の子捨て事件も、政府によるよりよい教育を求めたものとして、教育論に重ねられた。革命期には、バラ (Barra)、ヴィアラ (Viala) およびルソーの3人が英雄的な子供のモデルとなり、バラは、絵画や演説において、エミールと同一視されるようになっていった。またルソーの子供時代をテーマとする芝居も、共和暦2年にフランソワ・アンドリウ (François Andrieux) によって作られた。この芝居におけるルソーは、古代のローマ人を夢見る「英雄的な子供」であり、また既にして感受性に富んでいた。

VII

第4章は「信仰告白 (Profession de foi)」で、革命期の宗教論・宗教政策とルソーがテーマである。前節で見た教育論は、第1に、ルソーなど個人への賛辞・称賛が宗教的儀式と結びつく点において、第2に、革命による再生が行われる際に打ち倒すべき偏見として、カトリック教会の影響があった点において、必然的に宗教論に関連するものだった。

ヴォルテール、デイドロ、エルヴェシウスなどにとって、「偏見」とはカトリックの教えを指していたが、革命家たちにとっても、教会が王座や反革命の強い支えであることに違いはなく、「偏見」は危険や妨害と同義語だった。故に、公教育の世俗性が重要性を持つのである。革命期には、一方では人権宣言に見られるように、良心・意見・表現の自由が唱導されたが、他方では反カトリックの闘いが推進されており、両者の関連ないしバランスは微妙なものがあつた。教育における世俗性は、プロテスタントやユダヤ教徒の尊重、礼拝や表現の自由の問題と関連していたのであり、プロテスタントであるルソーは、カトリックの支配に対する革命政策との絡みで、宗教問題に関しても様々な言及がなされたのである。

コンドルセは、教育が倫理・道徳と結びつき、結果的に宗教と関わりを持つようになることを恐れて、公教育の内容を科学と技術に限ろうとした。それに対して、ルベルチエとフェーヴル・デュ・グランヴォはともに、道徳教育の本質や、その宗教との関連を、問題として取り上げている。人または市民の養成をめざす德育においては、徳と祖国への愛が不可欠であり、いやでも宗教感情と結びつくのである。そこから、個人の良心が問題となり、ルソーの「サヴォワ助任司祭の信仰告白」が取り上げられることになる。ただし、子供は宗教を正しく理解できないので、教育において取り上げるのは避けようとする傾向が見られる。

フェーヴルは、すでに見た『エミールの実現』において、道徳や徳には

個別宗教の信仰を越えた普遍性があり、子供は日常生活で道徳を実践していると考えられる。宗教に関しては、各家庭の信仰を、どれも平等に尊重し、子供は成人を迎えると自分の信仰を選択するものとされている。あくまでも消極教育であって、宗教についても積極的に教えるということはない。フェーヴルにおいては、普遍的な道徳と個別的な宗教は相互補完的なのであり、また宗教を各家庭の私的問題としたところに、恐怖政時代の非キリスト教化運動を経過した後の時代の、現実への妥協がみられる。ルペルチエの場合は、最良なのは宗教教育をいっさい行わないことである。しかし現実の状況では、日時を限って近くの寺院神殿に連れて行き、そこで家族の宗教を実践させざるを得ないと考えられる。これはあくまで現実への妥協であり、公教育の一環ではなくて、週1回の休日に両親が私的に行なうものなのである。ルペルチエにおいては、普遍的な道徳と個別的な宗教とは、フェーヴルのように相互補完的ではなく、対立的に捉えられている。ルペルチエによれば、子供が12才で寄宿舎を出て社会に入る時、毎週の宗教的礼拝に代わるべきものとして、祭典が与えられるべきである。これは、体育のための運動を伴い、社会を捨てて私生活に閉じこもらないように、若者を導くものである。ルペルチエの言う普遍的な道徳は、ロバスピエールの考える徳に近いものがある。ルペルチエもフェーヴルも、ともに徳の実践は感受性によると考える点で、「サヴォワ助任司祭の信仰告白」と一致している。

問題は、この「信仰告白」に見られる自然宗教と、革命期の宗教論との関連である。自然宗教・啓示宗教・市民宗教の相互の関連は複雑で、革命期にも明確に議論されていないのだが、ルソーの名は、革命期の言説では、少数派宗教、有神論、無神論などとの結びつきで語られていた。とりわけ有神論とルソーのつながりが取り上げられるのであるが、革命期には、有神論 (théisme)・理神論 (déisme)・自然宗教 (religion naturelle) の3者はほとんど区別なく、同義のものとして用いられていた。サドは、啓示宗教、とりわけキリスト教の奇跡を批判するために、ルソーの理神論を称

賛している。奇跡を自然に反するものとして批判する点で、無神論者のサドは「サヴォワ助任司祭の信仰告白」と同じ論理をたどっているのである。なぜサドが革命期にルソー的な議論を展開したのかについて、研究者の意見は分かれているが、いずれにせよ、無神論を主張するためにルソーを採用するのがジャコバン派の共感を呼ぶはずはなく、またルソーを無神論に引きつけて解釈するのは、ルソーの生前から行われていた、ルソー批判の1つの方法だった。革命家たちは、むしろ、ルソーの理神論的な面を、好んで取り上げた。ミシェル＝エドム・プティ (Michel-Edme Petit) の『J.-J. ルソー頌』(1793年)¹⁷⁾がその好例である。プティは、ルソーが有神論を擁護し、奇跡や秘跡を批判した点を重視した。それは、個別の信仰相互のいさかきを超越するための論理を求めたためである。

プティによれば、ルソーは「感受性の人」であるが故に、真の革命家であった。ルソーは、理神論者である点では啓蒙思想家たちの一人だが、感受性において独自である。これは、プティに限らず、革命期のほぼ一致した見解だった。ルソーが人々の良心に語りかけた「感受性の言語 (langage de sensibilité)」は、懐疑主義、反教権主義、少数派擁護、新しい礼拝＝自然宗教または市民宗教など、様々に解釈されている。フランソワ＝ルイ・デシェルニ (François-Louis d'Escherny) の『ルソー頌』(1796年)¹⁸⁾によれば、ルソーは矛盾の人で、問題は示すが、自分では答えを示さず、人々に考えさせるのである。デシェルニ自身は、ルソーは感性の人であって、十分に理性的ではないため、懐疑主義に陥ったと見ている。そして、「サヴォワ助任司祭の信仰告白」を、教会制度に対する批判として、反教権主義的に解釈するのである。

ラアルプ (La Harpe) は、メルキユール・フランセ紙の1792年3月10日号で、ルソーが司祭たちの狂信を批判し、福音書の教えと教会の教えを区別したことを称賛している。この時代、ルソーを悪く扱うと公民証が得られなかったという事情は確かにあるが、教会批判はルソーの中ではヴォルテールの側面であり、ラアルプのようにルソーびいきでない人物でも取

り上げやすかったという点も指摘できる。反教権主義に関しては、革命家たちはヴォルテールにより多く依拠したが、ルソーとヴォルテールを和解させるため、ルソーの中にヴォルテール的な議論を求めたのだった。カミュ・デムーランも、『フランスとブラバンの革命』紙上で、ヴォルテールの寛容論の方をルソーよりも高く評価し、またカトリック・プロテスタント・ユダヤ教の相違を克服した「普遍的宗教」を求める際にヴォルテールに依拠しているが、『ポーランド統治論』を引用しながら、ルソーやマブリーも同じ考えだったと述べているのである。反教権主義には、プロテスタントやユダヤ人といった宗教的少数派の保護という面もあるが、そこでもルソーはヴォルテール的に読み込まれた。プロテスタントの公会議員であるラボー・サン＝テチエンヌは、ヴォルテールによるカラス事件・シルヴァン事件への介入の方を、ルソーのプロテスタント信仰よりも高く評価している。とはいえ、地方レヴェルでは、ラ・ロッシュェル在住のジャン・ランソンのように、プロテスタントであってかつ熱心なルソー崇拜者だった人物も見られ、必ずしも全国一律ではない。

ユダヤ人問題に関しては、ルソーに対する評価は一定しない。レオン・ポリアコフ¹⁹⁾は、ルソーがユダヤ人に同情的だったとして、『サヴォワ助任司祭の信仰告白』や『ポーランド統治論』を引用しているが、革命期にはレドレル (Roederer) はルソーをユダヤ人の敵とみなしており、アベ・グレゴワールも、ユダヤ人に関する自らの議論に、ルソーを援用しなかった。グレゴワールは、一方ではユダヤ人のイメージを擁護しながら、他方ではユダヤ教の伝統を批判している。彼は、啓蒙思想の普遍性と自らのカトリック信仰をひとつに結んで、万人は等しく神の創造物だから、自由と尊厳を持つが、神を讃える最良の道はカトリックであると考えている。ユダヤ教の習慣や作法は、グレゴワールにとっては迷信なのであり、彼がユダヤ人を擁護するのは、彼らを平穩にカトリックに改宗させるための方便だった。従って、ルソーがユダヤの伝統そのものを称賛するのが、グレゴワールには許せないのである。ルソーの方は、『社会契約論』や『ポーラ

『ポーランド統治論』において、モーゼの立法に注目し、「法への服従が自由である」という原理や、自らのアイデンティティと自由への愛をもたらす国民的祭典が実現されていることを重視する。革命期には、エバールはユダヤ教から離婚の自由を導入し、ミラボーは国民祭典の重要性を、ユダヤ教を通して認識したのである。

革命祭典は、民衆教化の手段として、反革命が強まるにつれて緊急性を増していった。革命家たちは『ポーランド統治論』での祭典を念頭に置いて議論するようになる。ユダヤ教的な祭典は、ジャコバン派、とりわけロベスピエールとサン＝ジュストに影響を与える。彼らが計画した最高存在の祭典は、自然宗教・市民宗教・国民祭典を一体化したものだ。ロベスピエール自身、『社会契約論』におけるルソーの既存宗教批判を意識しており、『ポーランド統治論』に示された国民祭典のモデルを援用していた。ただしルソーの場合には、『新エロイズ』に示されたクラランの祭りのような私人の祭典と、『ポーランド統治論』における市民の祭典は、まったく別のものとして区別されているが、ロベスピエールは私人の徳と政治的な徳を統合しようとしていた。そこに彼の独創性がある。ルソーは人と市民を区別したが、ロベスピエールは、人としての徳には、それに対応する市民の徳がベアとして存在すると考えるのである。コンドルセは、科学的な知識の増大が道徳の発達をもたらすと考えたが、ロベスピエールは、ルソー的な立場から、コンドルセを批判している。また祭典では観客が同時に参加者になるという点も、ルソー的であった。祭典は、人々の良心と感性に訴えるため、音楽や歌をとまなう舞台芸術としての要素を持つ。また、宗教的な祭典であって、古代の生贄の儀式に似ており、最高存在の祭典では「無神論」が犠牲に供された。芝居も民衆教化の手段として、政治的な内容が重視された。劇場では、観客もやじ・口笛・拍手・笑いなどで芝居に参加していたのであり、一種の祭典となっていた。

ルソー崇拜も、同様の流れの中で生じる。祭典で讃えられる感受性や英雄主義は、そのままルソー自身の属性と考えられており、祭典での行列に

はルソーの胸像が登場した。ジュネーヴ、パリ、モンモランシ、エルムノンヴィルなどルソーゆかりの地では、彼を讃える祭典が計画された。また各地の協会やクラブではルソーの胸像が飾られたが、これはその協会・クラブがルソーの監視下に、自由と真実を求めて活動していることを示すシンボルだった。ここで重要なのが、ルソーのパンテオン入りの問題である。1791年にヴォルテールとミラボーの遺骸がパンテオンに入れられると、すぐにルソーのパンテオン入りを求める声が上がった。しかし、ルソーにはエルムノンヴィルのポブラ島の方がふさわしいとする反対の声もあって、3年間論争が続き、1794年10月11日になってやっと、ルソーのパンテオン入りが実現したのだった。この論争は、革命におけるルソーの位置づけに関わっている。すなわち、「自然の友」「感受性の人」という側面と、「自由の父」「革命の父」という側面とは、対立しているのか調和しているのか、またどちらの側面がより重視されるべきかが、問われていたのである。94年のパンテオン入りの行列・祭典は、ルソー自身が考えていた国民的祭典を忠実にコピーしたもので、ここでルソーは立法者・英雄・創造者のイメージで提示されていた。この祭典は、最高存在の祭典とともに、市民宗教の一環をなすとともに、その締めくくりであり、革命・国民公会・ルソーの3者を一体のものとして示していた。この祭典は地方の新聞にも取り上げられ、民衆教化の一端をになったが、ルソーが通俗化・大衆化されるとともに、その思想内容やテキストは忘れられるという面もあった。こうしてルソーは革命の聖人とされていったのだが、マラが同様の聖人とされるに至って、調和が崩れ、テルミドール以降、批判が生じた。セバスチアン・メルシエは「流血の人」マラをルソーと並べることに嫌悪を示し、ロベスピエールの妹シャルロットはそのメモワールで、兄ロベスピエールとマラおよびルソーとヴォルテールの並置をとともに批判した。デュブライユは『パンテオンにおけるマラとルソーの大論争』（1794年）²⁰において、恐怖政治期の流血の責任をめぐってマラとルソーが興奮して論争し、穏やかなヴォルテールが仲介してなだめるという場面を描いた。シャルロット

のようにロベスピエールとマラを区別せず、恐怖政治全体を批判したのである。テルミドール期には敬神博愛教 (théophilanthropie) が起こったが、ドニはルソーを援用しながら、敬神博愛教が国民宗教であると説いた²¹⁾。サン＝マルタンは、革命が神の摂理によるもので、ルソーはその預言者であるとした²²⁾。ドニとサン＝マルタンはともに、最高存在礼拝の失敗を受けて、ルソーに依拠しながら国民宗教を打ち立てようと試みたのだった。

VIII

第2部は「恐怖政治、法の休止か? (La terreur: Un sommeil des lois?)」であり、その第1章は「恐怖政治なき徳は無力である (La Terreur sans laquelle la vertu est impuissante...)」である。この章題がロベスピエールの演説の一節であることは、付言するまでもなからう。恐怖政治はルソー思想からの必然的な帰結であり、ルソーは恐怖政治の責任者であるとする説も、逆にルソーは暴力を忌避しており、ジャコバン主義はルソー主義を越え出ているとする説も、ともに恐怖政治期から現在にいたるまで存在している。ルソーに対する陰謀と迫害も、双方の立場からそれぞれに取り上げられた。アベ・モルレは、陰謀の存在を否定して、ルソーの狂気にもとづく妄想としており、同じ種類の狂気が恐怖政治をもたらしたとして、ロベスピエールなどを断罪する。恐怖政治期の政治家たちは、逆に、いたる所に陰謀が存在すると考えて、自分たちをルソーになぞらえつつ、恐怖政治を正当化したのである。重要なのは、これら二つの説それぞれの起源にさかのぼることであろう。同時代の議論で、恐怖政治の必要を説くものについては、3つの論点が指摘できる。①立憲政府と革命政府の区別、②徳と恐怖政治の結びつき、③「祖国は危機にあり」宣言以降の特殊な危機的状況である。

第一に取り上げねばならないのがロベスピエールであるが、彼は革命状況の新しさを強調し、過去の政治理論家はこうした状況を予想していなか

ったとしている。それ故、彼の思想と行動は彼自身の独創ということになるのだが、それでも種々の点でルソーとの交錯が見られることは否定できない。まず、恐怖政治と徳の結びつきであるが、ルソーにとっては、徳 (vertu) は憐れみ (pitié)、善良さ (bonté) に次ぐ、道德の第三の要素にすぎなかった。憐れみと善良さは人に関するものであり、徳は人と市民双方に関連している。憐れみは、自己愛 (amour de soi) とともに、人間の自然的な感情であり、これらふたつから善良さが生まれる。すなわち、自然状態における人間は良くも悪くもないが、完成可能性により、善良もしくはは邪悪になっていくのである。善良さから徳が生じる。徳は力であって、抑圧から自由を救う闘いであり、一定の努力を要する。人は、徳によって、自由 (内面的・道德的な自由) を得るのである。『ポーランド統治論』によれば、徳は一般意志によって表明されるのであり、また有徳な人間は、市民としても (= 『ポーランド統治論』での場合)、人としても (= 『エミール』での場合)、常に自由である。ロベスピエールもまた、徳を力や闘いと結びつけて捉えるが、祖国が危機にあり、腐敗分子に対する闘いが緊要な状況では、徳を武装させなければならないと考える。ロベスピエールにとっては、ルソーとは逆に、善良さ・憐れみと徳とは対立的なのであり、国王に対する憐れみは罪悪ですらある。また、ルソーは涙を善良さの現れと考えるが、ロベスピエールは、感情は徳にとって障害であるとみなす。ここから、恐怖政治なき徳は無力であり、徳なき恐怖政治は有害であるという、有名な定式化が生まれるのである。恐怖政治は、①人民の権力もしくは人民による正義=裁判との関連、および②革命政府の定義との関連の双方で問題となる。①については、ロベスピエールは、1792年8月10日の蜂起と、その帰結である国王裁判において実現されたと考える。また②に関しては、立憲政府は市民的自由 (liberté civile) を守るが、革命政府は公共の自由 (liberté publique) を守る、すなわち前者は各個人を公権力の混乱から守るが、後者は公権力自体を国内・国外の徒党による攻撃から守るのである、と区別している。従って、ロベスピエールにとっては、

恐怖政治によって武装された共和制的な徳は市民的自由とは矛盾しないのである。彼には徳と悪徳とのマニ教的二元論があり、人民は善良さを、恐怖政治は徳を、いわば内在的本質として持っているともみなしている。こうした徳の概念は、ロベスピエール自身の独創なのであって、ルソーに結びつけて「乗り越え」や「裏切り」を論じることは適切ではないのである。

恐怖政治の実施にあたって、革命家たちは監察制 (censure) と独裁制 (dictature) というふたつの重要なテーマを、ルソーの『社会契約論』から読み取ってきた。ルソーが『社会契約論』第4篇第6章で取り上げた古代ローマの独裁制は、祖国が存亡の危機にある際に、法を休眠させ、独裁官を任命するものであった。サン＝ジュストは、革命政府は新たな共和国を設立するためのものであるとする点で、すでにある共和国の維持を問題にするルソーとは異なっているが、ともに例外的な事態における例外的な措置であるという点では共通していたのである。サン＝ジュストもロベスピエールも、ルソーを通して古代ローマ風の独裁制を学んだのであり、ルソーから借りた概念を用いて、恐怖政治を正当化したのだった。ただし、その際に、ルソーすら予想しなかった事態の新しさを理由に、概念にかなりの修正を加えている。ロベスピエール没落の後には、バブーフが、意図的にルソーを援用しながら、独裁制の必要を説いた。

ロベスピエールが、「徳」に独自の意味合いを持たせつつ、「徳と恐怖政治と」を唱導したのに対して、「恐怖政治なき徳」を提唱したのがカミュ・デムーランだった。彼にとっては、革命とは人民の権利と権力を確保し、友愛と自由の共和国をもたらしべきものだった。暴力と強制はこれに反するのであり、革命の原則そのものからして、恐怖政治は容認できないものだったのである。デムーランもルソーに依拠して、監視 (vigilance) を説くが、彼の場合、当初は戦争を煽動するブリソ派を警戒していた。ルソーの「一人の血でも流されたら、自由の代償は高すぎる」という言葉を引用して、革命の輸出を説くブリソ派を批判したのだが、ルソーのこの言葉は、暴力全般への批判になっていった。デムーランは、執行府が人民の自由に

対する主要な敵と考えており、彼の説く「監視」とは執行府の権力乱用を告発することだった。そのために、複数形の自由 (des libertés), とりわけ報道の自由を要請するのである。これらはすべて、ルソーに基づく思想だった。1791年が、デムーランにとって、ひとつの転機となる。この年に出版された『告白』第2部によって、ルソーが貴族とつきあっていたことが明らかになり、デムーランは失望したのである。これ以降、特に宗教問題に関しては、彼はルソーよりもヴォルテールに依拠するようになった。恐怖政治の開始が、再び転機となった。当初の「革命家ルソー」像は1791年の『告白』によって「貴族主義者ルソー」像に変わったのだが、恐怖政治は「調停者ルソー」像をもたらしたのである。ヴォルテールは「破廉恥なものを踏みつぶせ」と叫ぶ闘争家であるが、ルソーは和解と調停をもたらす賢者である。ロベスピエールの唱える徳と一般意志の支配は恐怖政治をもたらすが、デムーランは逆に、ルソーのうちに調和の知恵を求めるのである。彼も、共和国の理念を徳の理念に結びつけることには反対しない。ただ、ロベスピエールにとって共和制の徳は厳正一徹なものだったのに対して、デムーランは憐れみの念と自己愛を原理にしようとする。言い換えれば、ロベスピエールは楽観的な人間観を持っていて、人は有徳であり得るのだから、単に徳に向かうことを妨げている障害を取り除きさえすればよいと考えるのに対して、デムーランの人間観は悲観的で、彼にとっては共和主義的な魂の純粋性は到達しがたい理想としてのみ存在するのであり、現実には腐敗が激しくて、完璧なものなど目指すべくもない。だから、ロベスピエールのように徳一本槍ではなく、徳と情念の調和・調停を図らねばならないのである。自己愛は個別利害の許容に、憐れみの念は厳格さの欠如につながり得るが、それらは同時に進歩や向上への刺激にもなり得るものである。それらを許容することによって、革命はより穏やかな、愛し得るものになるのである。ロベスピエールが、個別利益の犠牲の上に成り立つ徳の共和国を提示したのに対して、デムーランは個別利益を許容する共和国をめざし、反革命派と過激派を一体視して批判の対象とし、『ポー

ランド統治論』にみられる漸進的なルソーを対置したのだった。ルソーの「共和主義的な魂」と「穏和な和解の知恵」を一体のものとして、恐怖政治支持者・反革命派の双方と対立したところに、デムーランの独自性があったのである。ダントン派として逮捕されたデムーランは、自己愛が個別利害や利己主義に変質しないまま、幸せな共同体に結びついている世界＝無垢なハイチ島への夢を手紙に綴った。彼がめざした「恐怖政治なき徳」の理念は、非歴史的な原始共同体への夢に行き着いたのであり、最後はルソーよりもベルナルダン・ド・サン＝ピエールに近いものになったのだった。

サド侯爵は、上記のロベスピエール、デムーランとの対比で言えば、「徳もなく、恐怖政治もなく」を標榜したと言える。確かに彼は、1793年11月15日に執筆したピック・セクションの請願書²³⁾で、徳の礼拝というロベスピエール的なテーマを取り上げている。これはロベスピエールへの追従とも解釈されるが、サドは恐怖政治を断罪しているのであり、単なる日和見主義という説明は説得力を持たない。サドは無神論者であって、革命の結果、自己の無神論を自由に表明できるようになった。それが、彼が革命を支持する理由になっており、徳の礼拝は、ラジカルな非キリスト教化運動の表れであった。ロベスピエールは、無神論を貴族主義とみなして断罪した。彼は、最高存在が徳の支えとなっており、徳は恐怖政治を通じて実現されると考えている。しかしサドにとっては、最高存在を措定するのは、まさに彼が戦ってきた神が形を変えて再来することを意味したのである。徳は神父が人々を支配するために発明したもので、という彼の考えは、『司祭と臨終の男の対話』（1782年）から『閨房の哲学』（1795年）まで一貫して表明されており、『アリーヌとヴァルクール』（1795年）では異端審問のイメージをギロチンに重ねている。サドによれば、自然は悪で破壊的なものであり、人間は情念に支配されていて、互いに闘争するものなのである。徳の支配など不可能なのであり、恐怖政治は、本来徳を行なうのが不可能な人間を有徳でないという理由で断罪するが故に、犯罪的なのだった。

問題は、サドによるルソーの読解である。ルソーは理神論者で、自然は善であり、人間は完成可能性を持つと考えるのに対し、サドは無神論者で、自然は悪であり、人間は相互に敵対すると考える。一方は他方のネガとも言える関係にあった。それでもサドはルソーを引用しており、彼のルソーに対する態度には、尊敬と苛立ちが同時に含まれていた。『閨房の哲学』では、『新エロイズ』の21番目の手紙を引用しながら、自殺を肯定している。サドは、自殺も含めて、個人的な殺人は容認した。ペストや飢饉など自然現象も人を殺すからである。しかし、集団的な殺人は別だった。サドの個人は、根源的に孤立しており、集団の運命に巻き込まれることはない。そうした個人は抽象的な徳とは無縁であるが故に、サドはロベスピエールや彼の唱導する恐怖政治に反対したのだった。

IX

ロビスコの著書の、第2部第1章まで紹介した。分量にして、本文全体の約6割である。この後、第2章ではカント、第3章ではフィヒテのフランス革命論が取り上げられる。それはそれとして興味深いものがあるが、フランス国内でのルソーのアプロプリアションを問おうという我々の関心からははみ出している。第3部では、反革命側でのルソーの読解と利用ないし批判がテーマとなる。革命の混乱、とりわけ恐怖政治をもたらした責任がルソーにあるとみなして批判する立場と、ルソー自身が民主制や暴力を否定した箇所を取り上げて、ルソーに依拠しながら革命を批判する立場があったことが示される。第4部では、テルミドール期以降、政治と社会の再編成および安定化が図られるにつれて、ルソーの説く感受性が愛国的情熱という政治的含意を失って、私生活と文学の領域に閉じ込められていったこと、それと並行して、暴力や恐怖も政治の世界から文学の世界に移行し、暗黒小説がフランスに導入されることが示されている。しかし、ルソーのアプロプリアション、すなわちルソーの読解を通じて状況認識が深

まり、展望が開かれるとともに、状況に照らしながら読むことによってルソーの新たな解釈が示される、という往復運動から生まれるダイナミズムは、ここでは取り上げられていない。そうした部分は、すでに紹介した第1部の方に吸収されてしまっており、第3部・第4部では、それぞれの著者がルソーの作品の中から、自己の主張に都合のいい部分だけを切り取ってくるという一方的な利用のみが、かなり図式的に整理されているに過ぎなくなるのである。本書の前半では、ルソーの著作・革命の状況・革命家たちの思索と行動が、躍動的に絡み合いながら動いていく様子を興味深く展開してしているのだが、叙述は錯綜し、取り上げられる作品もあちこちに跳んでいる。異なる章で叙述が重複している場合も散見する。後半は、逆に、年代的にも内容的にも整理がととのってくるのだが、一面的でややひからびた記述になっている。ともに、欠点といえば欠点なのだが、その点で著者のロビスコを責めるのは酷であろう。フランス革命期におけるルソーの読解と摂取・利用という思想運動そのものが、恐らく、多面的で複雑だったのであり、その多面性を捉えようとすれば記述は錯綜せざるを得ず、無理に整理すれば精彩を欠いたものにならざるを得ない。ロビスコの著作は、まさにそのような現実を反映した構成になっているのである。

我々は、『ジャン＝ジャック・ルソーとフランス革命』の中の、良くも悪しくも躍動的な部分を選んで紹介したのであるから、下手に結論めいた整理をつけ加えてひからびさせるのは避けよう。本書は、革命家たちが、先行する思想家たちの思索を参照にしながら、革命の現実を理論的に整理し、かつ展望を与えようとする中から、「ルソー主義」が自ずと立ち現れてくる現場を、丁寧を追ったものである。革命家たちが参照したのはルソーだけではなかったし、革命の現実にはルソーの理論を字句通りに適用すればすむほど単純ではなかったから、その現場はかなり複雑に入り組み、混乱したものになっている。ロビスコは、もうあと少し進めば「ルソー主義」を語ることが無意味になってしまうぎりぎりのところまで、分析を押し進め、ルソーが多様にアプロプリアションされる様子を描きだしている。

ルソーと革命家の関連を分析したあげくに、これは革命家自身による思索の結果であって、ルソーからの逸脱だの乗り越えだのを語ることは無意味だと、著者自身が認めてしまう場合もある。冒頭に記したように、バルニが比較的に統一的・整合的な「ルソー主義」を浮き上がらせようとしたのとは対照的である。それが本書の魅力なのであるが、同時に、アプロプリアションとは具体的にどういうことなのか、「ルソーの影響」「ルソーのアプロプリアション」「革命家自身の独創ないし思想的営為」の3者はどのように色分けできるのかという問いを誘発している。アプロプリアション論はかなり役に立つ武器ではあるが、それ自体の有効範囲や限度が問いなおされねばならないものなのである。

最後に、2点ほど感想めいた考察を記して、本稿を閉じたいと思う。第1は、ロバート・ダーントンの説く「ボヘミアン文学者」に関わる²⁴⁾。革命期にルソーが特別の位置を占めるようになったのは、他の思想家たちが、マブリも含めて、理論を示すだけだったのに対して、ルソーは、自らが理論化したものを感じ取り得るものにした、ないしはルソー自身がその理論を体現していたことにある。つまりルソーにおいては、その思想は彼の人格・人柄と不可分のものと捉えられていたのであり、故にルソーの理論を受け入れる者はルソー崇拜に向かったのだった。ロビスコによれば、シエイエスが「革命が『社会契約論』を説明した」と言ったのをもじるなら、「『告白』が『社会契約論』を説明した」とも言っているのである。その『告白』でルソーは、自身のスキャンダラスな過去をも赤裸々に描いたが、革命家たちは正直な告白が道徳的な理想と考え、プリソは『告白』をモデルにして、みずからの『メモワール』を記したのだった。プリソ自身が、ダーントンによれば、革命前には警察のスパイだったというスキャンダラスな過去を持つ²⁵⁾。ルソーが革命家にアピールした理由として、スキャンダラスな過去を持ち、迫害を忍んだ点が挙げられるが、これらは革命を担った「ボヘミアン文学者」自身にもあてはまる特徴なのである。はたしてここに、ある種の因果関係を見ることができのだろうか。

第2は、フランス革命研究における「正統派」と「修正派」の対立という、10年ほど前の革命200周年の頃までは続いていた論争は、もはや確実に過去のものになったという、ある種の感慨である。「修正派」の領袖フュレによれば、本稿冒頭に記したように、貴族の革命の後に政治的な空白が生じており、その空白の中でルソーの言説が一人歩きしたところに、ジャコバン派の独裁=恐怖政治が生じるのだが、ロビスコが本書で示したのは、ルソーの言説が一人歩きしたのではなく、革命家がそれぞれの関心や現実認識をもとにルソーをアプロプリアションしたこと、様々なルソーの読解が同時に存在しており、反革命陣営もルソーを援用していたこと、ルソー以外にも指導者的な位置づけを与えられた思想家は存在したこと、などである。これはもはや、フュレに対する批判というより、「正統派」対「修正派」の論争の枠組みそのものが乗り越えられ、解消されたことを示しているのではないだろうか。そうした研究状況の中に位置づけると、ロビスコの著作は、アプロプリアション論を武器にして啓蒙思想とフランス革命の関連を実証的に解明しようとする意欲的な試みを通して、「修正派」の理論的根拠を突き崩すとともに、バルニ（およびその背後にいる「正統派」）の階級史観にも疑問を突きつけたものなのである。

注

- 1) Nathalie-Barbara Robisco, *Jean-Jacques Rousseau et la révolution française — Une esthétique de la politique, 1792-1799*, Paris, 1998, pp.464
- 2) 『武蔵大学人文学会雑誌』第31巻第1号, 1999年11月
- 3) 同書 pp.8-9
- 4) 『武蔵大学人文学会雑誌』第23巻第1号, 1991年11月 pp.1-37
- 5) 以下、本稿はロビスコ前掲書の要約と紹介が中心となるが、煩雑さを避けるため、引用の頁数は省略する。
- 6) "une reconstruction de ce qu'apporte la lecture de Rousseau au savoir politique des hommes de 89", Robisco, op. cit. p.12
- 7) *J.-J. Rousseau dans la Révolution Française (1787-1791): contribution à l'analyse de l'idéologie révolutionnaire bourgeoise*
- 8) 山崎, 前掲論文. pp.2-5
- 9) François Furet, *Penser la Révolution française*, Paris, 1978
- 10) Jacques Juliard, *La faute à Rousseau*, Paris, 1985

- 11) Roger Chartier, *Les origines culturelles de la Révolution française*, Paris, 1990, p.14, 邦訳, ロジェ・シャルチエ (松浦義弘訳) 『フランス革命の文化的起源』, 岩波書店, 1994年, pp.8-9
- 12) J.M. Guillaume, *Eloge de J.-J. Rousseau, citoyen de Genève*, Montpellier, Bonnariq et Avignon, An II
- 13) dénaturation の訳語としては, 「変質」などの方がこなれた日本語であろうが, 原語の「自然を離れること」という語義を生かすため, 本稿ではあえて「脱自然」というあまり熟さない訳語を用いることにする。
- 14) Fèvre du Grandvaux, *Emile réalisé ou plan d'éducation générale*, Paris, an III
- 15) Catherine Kintzler, *Condorcet. L'instruction publique et la naissance du citoyen*, coll. "Folio/Essais", Paris, 1984
- 16) 公的知育および国民的徳育は, それぞれ公教育, 国民教育の方が訳語としてこなれており, 日本語としても普通に用いられている。しかし本稿では, instruction と éducation のニュアンスの差をはっきりさせるため, あえて知育と徳育という訳し分けにこだわることにしたい。
- 17) Petit, M.E., *Eloge de J.-J. Rousseau, citoyen de Genève, par Michel-Edme Petit, citoyen français, député du département de l'Aisne, à la Convention Nationale*, Paris, 1793
- 18) Escherny, François-Louis, Comte d', *De l'égalité ou principes généraux sur les institutions civiles, politiques et religieuses. Précédé de l'éloge de J.-J. Rousseau*, Basle, 1796, 2 vols.
- 19) Poliakov, Léon, *Histoire de l'antisémitisme de Voltaire à Wagner*, Paris, 1968
- 20) Dubraïl, *Grande dispute au Panthéon entre Marat et J.-J. Rousseau*, 1794
- 21) Denis, *Les catholiques et les philanthropes traités comme ils le méritent*, Paris, s.d.
- 22) Saint-Martin, Louis-Claude de, *Lettre à un ami, ou Considérations politiques, philosophiques et religieuses sur la Révolution Française*, Paris, an III (1795)
- 23) *Pétition de la Section des Piques aux représentants du peuple français, le 15 novembre 1793*
- 24) Darnton, Robert, *Bohème littéraire et Révolution*, Paris, 1983, id. *Editions et séditions*, Paris, 1991, id. *Gens de lettres gens du livre*, Paris, 1992. また拙稿「啓蒙思想とフランス革命(1)最近の研究史から」『武蔵大学人文学会雑誌』25巻4号, 平成6年3月も参照。
- 25) Darnton, *Bohème...* 第2論文および *Gens de lettres...* 第4論文。ただしバトリス・ゲニフェーは, このブリソ=スバイ説に疑問を呈している。Patrice Gueniffey, article "Brisot", dans Furet et Ozouf (éd.), *Le Dictionnaire critique de la Révolution Française*, Paris, 1988

(2000年3月10日 受理)