

『孤独な散歩者の夢』における自己弁護の戦略

—— ルソーにおける道徳性と快楽に関する思索と夢想の概念との関係 ——

井 上 櫻 子

サン＝ピエール島での甘美な夢想の記憶を語った「第五の散歩」は、詩的な美しさを備えたものとして、出版当初から、『孤独な散歩者の夢』の中でも最も読者の関心を惹いてきた章である。これまで、ここに語られる作者の心の平安は、「世界中が自分に対して陰謀を企んでいる」という妄想に悩まされていた『ルソー、ジャン＝ジャックを裁く、対話』執筆時の苦しみとは無縁のものであって、このようなルソーの心境の変化は、メッセージの受け止め手としての社会に対する彼の関心の変化によって説明付けられるとされてきた。つまり、「私は夢想を私自身のために書く」という「第一の散歩」における作者自身の主張を踏まえ、最晩年のルソーは社会から理解されるという希望を捨て、全き孤独な生のうちに自己の魂の救済を見いだした、というのである¹⁾。

しかしここで注目すべきなのは、『夢想』に展開される散歩の合間の道徳性と快楽に関する思索を検討してみると、作者は決して社会生活に対して無関心であった訳ではないのではないかとと思われる記述が散見されるという事実である。ルソー最晩年の著作については、夢想の快楽について語った「第五の散歩」や「第七の散歩」に高い関心が寄せられてきた。しかし、この作品の他の章に展開される道徳的思索と、夢想についての記述との関係については今まであまり考察の対象とされることがなかったように思われる。この論考では、『孤独な散歩者の夢』における道徳的思索と夢想の快楽についての記述との関連を検討しながら、この作品においてルソーが用いる自己弁護の戦略について明らかにすることを試みたい。このような考察を通して、『夢想』とそれ以前の作品、『対話』のみならず『エミール』などの思想的著作などとの連続性についても新たな解釈ができることを示してみたい。

1. パリ周辺の散歩における道徳的思索

1770年以降、ルソーはパリの中心部レ・アール地区、ラ・ブラトリエール通り（現ジャン＝ジャック・ルソー通り）に居を構え、死の直前までそこに住み続けることになる。晩年の彼の楽しみは、ここからパリ郊外へと散歩に出かけることであった。このようなパリ周辺での散歩の際に起こった出来事をきっかけとしてなされた道徳的思索が、「第二の散歩」、「第六の散歩」、「第九の散歩」に綴られている。このような道徳的思索に関する記述からみられる作者の社会に対する関心についてまず確認してみたい。

a. 「第六の散歩」における道徳的思索：消極的美徳²⁾

「第六の散歩」においてはパリ南部（現パリ国際大学都市およびジャンティイー周辺）への散歩の際に起こった出来事をもとに、自己の道徳性に関する思索が展開されている。ダンフェールのあたりでジャンティイーへの近道をとらずに迂回するのは、足の不自由な少年に施しをする面倒をさけてのことであると自覚するルソーは、自己の道徳性について検討を迫られる。ここで、彼は自己弁護のため、自分は消極的道德に従っている、つまり、「そうと望まず、そうと知らずに悪いことをするのを恐れて行動することを差し控える」³⁾という道徳方針に従っているのであると主張する。晩年このような行動方針を実践するに至った経緯を説明しながら、ルソーは彼の道徳論と社会で推奨される道徳論の対立を浮き彫りにしようとする。

Mais il fut des temps plus heureux où suivant les mouvements de mon cœur je pouvais quelquefois rendre un autre cœur content et je me dois l'honorable témoignage que chaque fois que j'ai pu goûter ce plaisir je l'ai trouvé plus doux qu'aucun autre. Ce penchant fut vif, vrai, pur, et rien dans mon plus secret intérieur ne l'a jamais démenti. Cependant j'ai senti souvent le poids de mes propres bienfaits par la chaîne des devoirs qu'ils entraînaient à leur suite : alors le plaisir a disparu et je n'ai plus trouvé dans la continuation des mêmes soins qui m'avaient d'abord charmé, qu'une gêne presque insupportable. [...] de ces premiers bienfaits versés avec effusion de cœur naissaient des chaînes d'engagements successifs que je n'avais pas prévus et dont je ne pouvais plus secouer le joug. Mes premiers services n'étaient aux yeux de ceux qui les recevaient que les erreurs de ceux qui les devaient suivre ; et dès que quelque infortuné avait jeté sur moi le grappin d'un bienfait reçu, c'en était fait désormais, et ce premier bienfait libre et volontaire devenait un droit indéfini à tous ceux dont il pouvait avoir besoin dans la suite, sans que l'impuissance même suffit pour m'en affranchir. Voilà comment des jouissances très douces se transformaient pour moi dans la suite en d'onéreux assujettissements ¹⁾.

この段落において、ルソーは自分が積極的に善い行いをするのを差し控えるようになった原因は、虚偽に満ちた社会にあるとして、自分が無実であることを主張している。彼が擁護する「善」についての定義を明確にするため、ここでは« bienfaits » (善行)と « devoirs » (義務)の二項対立に基づいて論が展開されている。「自分の心の動き」と「義務のくびき」、「心の横溢とともになされた最初の善行」と「予期されなかった次々と起こる契約のくびき」、あるいは「自由で心の底から望んで行われた最初の善行」と「それに引き続いてその人が必要となりうるような善行すべてに対する無限の権利」という対立を浮き彫りにし、作者は、自分の道徳性の源が自分自身の内的感情にあるのに対し、社会は外的圧力によって道徳律の維持を強制しようとしていることを示そうとする。さらに、善行を施した人が享受する甘美な感情と義務に起因する苦痛とを対置させ、ルソーは、自分自身の心の奥底に自己の道徳性についての不動の証を持っていると主張し、自分の道徳律が、自分を断罪した社会で行われている「義務」という道徳律よりも優れたもので

あることを強調しようとしている。彼が、社会のために善行を行うのを差し控えるのは、頹廢した社会の影響のもと、自己の内的感情という彼にとっての道德性の基礎が変質してしまうのを恐れているからである。このように、ルソーは一見善行を行うことに対して消極的に見せながらも、実際のところは既存の社会を断罪し、自己の道德律が正当であると主張しているのである。彼が思想家としての円熟期に『新エロイズ』や『エミール』で行ったパリの社会に対する批判は、最晩年の著作にも繰り返されるのである。

しかしながら、ルソーは必ずしも社会生活に対して否定的であった訳ではない。現実社会に対する批判的考察から出発して、彼は社会における人間関係の理想的な基盤を提示しようとする。

Je sais qu'il y a une espèce de contrat et même le plus saint de tous entre le bienfaiteur et l'obligé. C'est une sorte de société qu'ils forment l'un avec l'autre, plus étroite que celle qui unit les hommes en général, et si l'obligé s'engage tacitement à la reconnaissance, le bienfaiteur s'engage de même à conserver à l'autre, tant qu'il ne s'en rendra pas indigne, la même bonne volonté qu'il vient de lui témoigner, et à lui en renouveler les actes toutes les fois qu'il le pourra et qu'il en sera requis. Ce ne sont pas là des conditions expresses, mais ce sont des effets naturels de la relation qui vient de s'établir entre eux⁵⁾.

ここで作者は、社会における人間関係とは、外的圧力によって強制されるものではなく、当事者同士の内的、道德的感情の同意の上に成り立つものであると主張している。このような主張は、先に挙げた引用文の「自分の満足した心の動きに従って、私は時おり別の人の心を満足させることができた」という一節と関連づけられるだろう。この2つの引用文からは、ルソーの自分の道德律に対する確信を垣間見ることができる。つまり、自分の道德律が自分自身だけに適用されるものではなく、人間性になったものであるという確信である。そして、このような関係こそ、現実社会における人間関係よりも遥かに優れていると明言しているのである。

自分の道德性に対して確信しつつも、現実社会でそれを発揮する機会を失っているルソーは、「第六の散歩」の結論部で、自分が善行を行うことができるような条件は次のようなものであると述べる。

Si j'étais resté libre, obscur, isolé comme j'étais fait pour l'être, je n'aurais fait que du bien : car je n'ai dans le cœur le germe d'aucune passion nuisible. Si j'eusse été invisible et tout-puissant comme Dieu, j'aurais été bienfaisant et bon comme lui. [...] Maître de contenter mes désirs, pouvant tout sans pouvoir être trompé par personne, qu'aurais-je pu désirer avec quelque suite ? Une seule chose : c'eût été de voir tous les cœurs contents. L'aspect de la félicité publique eût pu seul toucher mon cœur d'un sentiment permanent, et l'ardent désir d'y concourir eût été ma plus constante passion⁶⁾.

「もし私が自由で、人に知られておらず、そしてそうあるようにつくられたとおり孤独であった

としたら」という表現からは、作者が全き孤独を望んでいると理解するよりも、むしろ現実の社会の束縛から逃れることを望んでいるということを読み取るべきであろう。引用部後半からは、人々が等しく満足感を享受する調和のとれた生活を前にする時感じられる精神的快楽への作者の志向が窺われる。ルソーが求めるのは、個人の内的感情の調和によってなりたつ社会生活なのである。

b. 「第九の散歩」における道徳的思索：積極的美徳

実際、「第九の散歩」に語られる散歩のエピソードからは、ルソーがこのような道徳原理を実行している様子を知ることができる。この「散歩」は幸福と人間の条件に関する作者の次のような考察から始まっている。

Le bonheur est un état permanent qui ne semble pas fait ici bas pour l'homme. Tout est sur la terre dans un flux continuuel qui ne permet à rien d'y prendre une forme constante. [...] Ainsi tous nos projets de félicité pour cette vie sont des chimères. Profitons du contentement d'esprit quand il vient [...]. J'ai peu vu d'hommes heureux, peut-être point ; mais j'ai souvent vu des cœurs contents, et de tous les objets qui m'ont frappé c'est celui qui m'a le plus contenté moi-même. Je crois que c'est une suite naturelle du pouvoir des sensations sur mes sentiments internes. Le bonheur n'a point d'enseignement extérieure ; pour le connaître il faudrait lire dans le cœur de l'homme heureux ; mais le contentement se lit dans les yeux, dans le maintien, dans l'accent, dans la démarche, et semble se communiquer à celui qui l'aperçoit. Est-il une jouissance plus douce que de voir un peuple entier se livrer à la joie un jour de fête et tous les cœurs s'épanouir aux rayons suprêmes du plaisir qui passe rapidement mais vivement à travers les nuages de la vie ?⁷¹

存在論的な次元では、人間は弱く、不完全な存在であり、完全な意味で自己充足しているのは神のみである。その本源的弱さにおいて、人間が絶対的な幸福を享受できないことを、ルソーも認めている。しかし、彼は同時に人間の条件に見合った幸福が存在することも確信している。作者はここで、「第六の散歩」結論部で条件的な形で提示していた考えをより確信を持って繰り返している。つまり、人間に許されるのは精神的快楽であり、この快楽は、満足感を共有することをその基盤とするような社会生活において享受されるものである、という考えである。このように公共の幸福への志向を強調しつつ、ルソーは自己の無実を主張するのである。

「第九の散歩」に語られるエピソードは、このようなルソーの主義主張の例示ととらえることができる。実際、それぞれの出来事を経験したときの印象を語るルソーの言葉づかいからは他人の感情と調和することへの彼の志向が窺われる。例えば、クリニャンクールで幼な子と出会ったとき、ルソーは「(彼と) ともにいる喜びと満足をいくつかの目の中にみいだし」⁸¹ たいという自分の願いがかなったと感じるが、それは、子供が彼を「非常に親しみと愛情のこもったまなざしでみながら満身の力で」⁹¹ 彼の足を抱きしめたからである。また、ラ・ミュエットでの女子寄

宿生とゴーフル売りとの出会いのエピソードにおいては、「我々は皆満足して別れた」¹⁰⁾ という表現によって、忘れがたい楽しいひとときの思い出を締めくくっている。軍事学校とアンヴァリッド境界へ散歩したときの散歩のエピソードを語るときには、対照をなす2つの手段を用いて、他者と感情の次元で調和することへの志向を示している。まず、廃兵たちとの感情の不一致—ルソーが彼らに敬意を表したにもかかわらず、彼らはルソーに敵意を示したのである¹¹⁾—によって喜びの感情が半減してしまったと語ることによって。次に、地方から出てきたばかりで、ルソーのことを知らない老廃兵に善行を施し、彼と心が通じあった時に覚えた喜びを詳述することによって¹²⁾。

ラ・ミュエットでの女子寄宿生とゴーフル売りの出会いのエピソードを語った後、作者は公共の幸福に対する自分の好みを『ダランベールへの手紙』や『新エロイズ』における祝祭に対する概念と結びつけている。また、このような公共の幸福に関する好みについての説明の直後に憐れみの情についての議論を展開していることから¹³⁾、ルソーは公共の幸福の光景を前に覚える幸福を自らの道徳的感情によって説明づけようとしていることが分かる。ルソーはパリ周辺の散歩のなかで心に浮かびくる印象をただそこはかとなく書き綴っているのではなく、自身の社会性に関する概念、人間の道徳性に関する概念にかなう形で展開しているのである。

c. 散歩の合間の道徳的思索と夢想

このように散歩の際に起こる出来事についての道徳的思索からは、内的感情の調和に根ざした社会生活へのルソーの志向が窺われる。ここで一つの問題が浮上する。つまり、このような公共の幸福へのルソーの志向は、彼の夢想の好みと矛盾しないだろうか、という問題である。ルソーにおける夢想の重要性は、彼の孤独を愛する性格によって説明づけられてきた。なぜなら、彼は、ただ散歩と夢想を楽しむ時間を「孤独と瞑想の時間」¹⁴⁾と形容しているだけでなく、夢想、あるいは『夢想』という作品そのものを自分自身のためにだけ書き、『対話』を書いていたときの希望、すなわち、「自分たちを導く人々の策略を容易に見破って、(ありのままのルソーを) みることでできるよりよい世代」¹⁵⁾が到来するという希望をすててしまっていると主張しているからである。このようなルソーの主張をふまえ、孤独の中での心の平安を綴った『夢想』と理解されないことの不安と苦しみを語る『対話』の間には断絶があると考えられてきた。

しかし『夢想』を丁寧に読んでみると、メッセージの受け止め手としての社会に対して作家が決して無関心ではなかったのではないかと思わせる記述が見いだされることに注意したい。つまり、「世界中が陰謀を企んでいる」という『対話』執筆時のルソーの脳裏をつきまとして離れなかった考えが、『夢想』のなかにも現れているのである。

Cette idée [= idée que la complicité unanime des ennemis de Rousseau est « écrit[e] dans les décrets éternels »], loin de m'être cruelle et déchirante me console, me tranquillise, et m'aide à me résigner. Je ne vais pas si loin que St. Augustin qui se fût consolé d'être damné si telle eût été la volonté de Dieu. Ma résignation vient d'une source moins désintéressée, il est vrai, mais non moins pure et plus digne à

mon gré de l'Être parfait que j'adore. Dieu est juste ; il veut que je souffre ; et il sait que je suis innocent. Voilà le motif de ma confiance, mon cœur et ma raison me crient qu'elle ne me trompera pas. Laissons donc faire les hommes et la destinée ; apprenons à souffrir sans murmure ; tout doit à la fin rentrer dans l'ordre, et mon tour viendra tôt ou tard¹⁶⁾.

これは、「第二の散歩」の結びの一節である。「第二の散歩」後半部では、ド・オルモワ夫人の策略（彼女が自分の小説における注をルソーの筆になるものであるかのようにみせかけ、読者の非難が自分にではなく、ルソーに向くようにしむけていること）や、ルソーが死んだという誤報の後、『アヴィニョン通信』の死亡記事に載せられた彼に対する非難などを目の当たりにし、ルソーはすべての人が自分に対して陰謀を企んでいるのだと理解する。引用部はそのときの心境を綴った一節である。自分が今受けなければならない苦難は、邪悪な人類の仕業ではなく、神の決定によるものであると確信し、ルソーは自分の運命を甘受する。聖アウグスティヌスの名を挙げていること、また「神は正しい、そして神は私が苦しむことを望んでいる。そして彼は私が無実であることを知っている」などといった表現からは、作家が自分の苦難をキリストや聖人の受難になぞらえていることが窺われる。自分の不幸をある種の諦念をもって受け入れつつも、ルソーは、いつか人類が自分の無実を理解する日がくるであろうという希望を捨てていないことが、「すべては秩序のうちに戻るはずだ、そして遅かれ早かれ、私の番もやってくる」という一節によって示される。ところで、このような考えは、自分の無実を理解してくれる読者の到来に対する期待を綴った『対話』の結論部、ことに「正しい人が私についての記憶を讀え、私の運命に涙する日が来るだろうと私は確信している。いつかは分からないが、そのことには確信を持っている。これが私の忍耐と慰めの基盤である。遅かれ早かれ、地上においてさえ、秩序は回復されるであろう。私は疑わない」¹⁷⁾という「ジャン＝ジャック」の主張と関連づけることができるであろう。このことから、「第一の散歩」における自身の主張に反して、ルソーは、彼の迫害者の判断に影響されることなく、ありのままの自分を見てくれる読者が現れることを期待して、『対話』執筆時と同じく、最後の著作に自分自身についての思索を書き綴ったと考えられる。そして、ルソーのこのような期待は、道徳的感情に支えられた社会生活に由来する快樂への志向が繰り返し強調された、『夢』における道徳的思索からも看取される。

『夢』執筆時とそれ以前とで、ルソーの社会に対する態度に変化はあるのだろうか。ここで注目したいのは、この2作品におけるルソーの自己に関する記述には共通するテーマが多く見られること、そして自己の性格を特徴づけるものとしていずれの作品においても夢に関する好みが大きく取り上げられているということである。この2作品における夢に関する記述を比較しつつ、そこに現れる社会に対するルソーの意識について検討することを通して、自己弁護の戦略上で夢に関する記述に付与された機能について明らかにしていきたい。

2. 夢想に関する記述に現れるルソーの社会への関心

a. 夢想の享受：迫害者ルソーに与えられた特権

ルソーにおける夢想の快樂に関する記述としてよく引き合いにされるのは「第五の散歩」や「第七の散歩」であるが、『対話』の中の「第二の対話」においても、ルソーはかなりの紙面を割いて自らの夢想に対する好みについて詳述している。次に挙げるのは、その「第二の対話」における夢想の快樂についての一節である。

[...] celui qui, franchissant l'étroite prison de l'intérêt personnel et des petites passions terrestres, s'élève sur les ailes de l'imagination au-dessus des vapeurs de notre atmosphère, celui qui sans épuiser sa force et ses facultés à lutter contre la fortune et la destinée sait s'élancer dans les régions éthérées, y planer et s'y soutenir par de sublimes contemplations, peut de là braver les coups du sort et les insensés jugements des hommes. Il est au-dessus de leurs atteintes, il n'a pas besoin de leur suffrage pour être sage ni de leur faveur pour être heureux¹⁸⁾.

夢想の快樂を享受するには「個人的な利益や些細な情念という狭い牢獄」から解放されなければならないと主張して、ルソーはその快樂が純粹に精神的なものであることを示している。このような考え方は、「第五の散歩」や「第七の散歩」にも展開されている。たとえば、「第五の散歩」においては夢想にふけるときに味わわれる「自己存在感」は「この世では（自己存在感から）我々の気をそらし、その心地よさをかき乱すあらゆる官能的で世俗的な印象から遠ざかっていられる人」¹⁹⁾の特権であるとされている。また「第七の散歩」で「いかなる個人的なものも、私の肉体の利益に由来するいかなるものも、本当には私の心を占めることはない。私は自分のことを忘れるとき以上に心地よく瞑想し、夢想することはない」²⁰⁾と語られている。このように、『対話』においても『夢想』においても、夢想への好みを語ることで、ルソーは精神的快樂を志向する自分のあり方を浮き彫りにしようとしている。

さらに、この2つの自伝的著作には、夢想にふける人間の精神状態について似通った記述がなされている。

Le concours des objets sensibles rend ses méditations [=les méditations de Jean-Jacques] moins sèches, plus douces, plus illusoires, plus appropriées à lui tout entier. La nature s'habille pour lui des formes les plus charmantes, se peint à ses yeux des couleurs les plus vives, se peuple pour son usage d'êtres selon son cœur ; et lequel est le plus consolant dans l'infortune, de profondes conceptions qui fatiguent, ou de riantes fictions qui ravissent, et transportent celui qui s'y livre au sein de la félicité ? Il raisonne moins, il est vrai, mais il jouit davantage : il ne perd pas un moment pour la jouissance, et sitôt qu'il est seul il est heureux²¹⁾.

ここで、ルソーは精神の理性的な活動よりも甘美な夢想を好むと強調している。R.オスモンが指摘する通り、この一節は、夢想と観念的な瞑想との対立に関する「第七の散歩」の一節と関連づけることができるであろう²²⁾。また、引用文では外界から受ける心地よい物理的感覚によって活性化された想像力の働きにより、現実界と想像界が渾然一体となる中での甘美な精神状態が語られているが、このような夢想者の精神状態についての説明は、「第五の散歩」最終段落における記述を思い起こさせる。「彼は快樂のために一瞬たりとも無駄にしない。一人になるや否や彼は幸福なのである」といった引用文中の表現、「すべてのものが等しく協力してこのように美しい場所で送っていた自己内省と孤独な生活を私にとって貴重なものにした」²³⁾という「第五の散歩」の表現からは、孤独で静謐な生活が、夢想の快樂の享受に必要な条件とされていることが分かる。

ここで、この章の冒頭に挙げた引用文の「運命に立ち向かう力と能力を枯渇させることなく天空へと飛び出し、そこを飛び回り、崇高な観想によって天空に浮かんでいられる人は、そのことによって運命の攻撃や、人間の非常識な判断に対しても立ち向かうことができる。その人は人々の手の届かないところにいるのである。彼は賢者となるために人々の賛同などいらないし、幸福になるために人々の好意などいらないのである」という一節を思い起こしたい。この一節は、「第五の散歩」において、自己存在感に関する記述に引き続いてあらわれるルソーの主張、すなわち、「人間社会から排除され、この世で他人に対して有用なことや善を行うことができない不幸な者は、この状態において、あらゆる人間の幸福に対する償いを見いだすが、この償いは運命や人々が奪うことのできないようなものである」²⁴⁾という主張と関連づけられると考えられる。ここから、ルソーが、「第二の対話」においても、「第五の散歩」においても、現世的な快樂に対する夢想の快樂の優位、さらには、彼の迫害者たちの営む社会生活に対する自分の孤独な生の優位を強調しようとしていることが明らかになる。ルソーはここで、社会から疎外される自己を「不幸な者」²⁵⁾と形容しつつも、彼を迫害する同時代人の手の届かぬ幸福を享受できる特権者であることを強調しようとしているのである。

このように、2つの自伝的著作において、ルソーは自分が送る孤独な生活と、彼の迫害者たちが送る社会生活との対立を浮き彫りにしようと努めている。しかし、これら自伝作品における夢想に関する記述をより丁寧に検討してみると、そこから社会に対する作家の両義的な関心が垣間みられるのである。

b. 『夢想』における社会への関心の両義性

ここで「第七の散歩」における植物採集の際に耽る夢想に関する記述を再読してみたい。

Non rien de personnel, rien qui tienne à l'intérêt de mon corps ne peut occuper vraiment mon âme. Je ne médite, je ne rêve jamais plus délicieusement que quand je m'oublie moi-même. Je sens des extases, des ravissements inexprimables à me fondre pour ainsi dire dans le système des êtres, à m'identifier avec la nature entière. Tant que les hommes furent mes frères, je me faisais des projets de

félicité terrestre ; ces projets étant toujours relatifs au tout, je ne pouvais être heureux que de la félicité publique, et jamais l'idée d'un bonheur particulier n'a touché mon cœur que quand j'ai vu mes frères ne chercher le leur que dans ma misère. Alors pour ne les pas haïr il a bien fallu les fuir ; alors me réfugiant chez la mère commune j'ai cherché dans ses bras à me soustraire aux atteintes de ses enfants, je suis devenu solitaire, ou, comme ils disent, insociable et misanthrope, parce que la plus sauvage solitude me paraît préférable à la société des méchants qui ne se nourrit que de trahisons et de haine²⁶⁾.

ここでルソーは夢想に対する自分の好みを詳述しつつ、次の二点を強調しようとしている。一つは、「自然全体」あるいは「共通の母」との一体化への志向と自分の政治思想との間に連続性が存在し、社会生活を営んでいたときも、孤独な生活を送る現在も、外界と調和しようと絶えず努めていること。もう一つは、「最もひどい孤独」と「邪悪な者から成る社会」との対立を強調し、公平な社会をのぞいては、自然しか自分が一体化できる外界は存在しないこと。夢想の快楽は、孤独な存在に固有の快楽であるが、しかし、その根底には外界との一体化への志向が存しているのである。

同様の議論は、「第二の対話」における植物採集への好みに関する一節に展開されている。

On voit que la contemplation de la nature est toujours un très grand attrait pour son cœur : il y trouvait un supplément aux attachements dont il avait besoin ; mais il eut laissé le supplément pour la chose, s'il en avait eu le choix, et il ne se réduisit à converser avec les plantes qu'après de vains efforts pour converser avec des humains. Je quitterai volontiers, m'a-t-il dit, la société des végétaux pour celles des hommes, au premier espoir d'en retrouver.²⁷⁾

「自然の観想」が夢想の快楽の源泉となっていることは、夢想に関するさまざまな記述から明らかになることである²⁸⁾。「第七の散歩」におけると同様、この一節においても、自然の観想を楽しみつつ、ルソーは、社会生活そのものから逃避しているのではなく、孤独な生活の中でも、他者との精神的次元での結びつきを求めていることが分かる。そのことは、引用文の中でも、とりわけ「私は人々とのつきあいのためになら、植物とのつきあいを喜んで捨てるであろう」という表現によく表れている。

このように『対話』においても『夢想』においても夢想に関する記述には、作者の外界との精神的次元での調和に対する志向が強く表れている。彼が自然との一体化に快楽を見いだすのは、ただ、現実社会とはその邪悪さのために調和することができないだけだからであり、最初から社会生活そのものに背を向けているわけではないのである。このことは「第七の散歩」における夢想に関する記述に引き続く一節、ことに、「私に屈辱を与え、侮辱を浴びせた人々に対して、怒りのために私がいらだってしまうのを恐れて、彼らのことを忘れることを強いられているのだが、しかし私は私自身のすべてを自分自身のうちに集中することができないのだ、なぜなら私の広がり行く精神は図らずもその感情と精神を他の存在の上に広げようとするからだ」²⁹⁾という一節か

ら確認される。ところで、これに類似する考えは、ルソーがあらゆる中傷の手の届かぬところにあることを誇りつつ、その道徳性を強調した「第六の散歩」において既に展開されているものであり、また、ルソーが社会から不当にもうけた迫害について考察している「第八の散歩」においても繰り返されることとなるものである³⁰⁾。また、既に確認した通り、「第九の散歩」においても、バリ周辺の散歩で起こった出来事を語りながら、ルソーが強調しようとしていたのは、道徳的感情を基盤とした社会生活から得られる快楽への志向であった。このようにみえてくると、ルソーは道徳的思索においても夢想の快楽に関する記述においても、等しく道徳性に支えられる社会との調和への志向を強調しており、ここから、『夢想』における道徳的思索と、夢想に関する記述との間の連続性が明らかにされてくる。このような連続性を踏まえながら、以下、夢想の快楽に関する記述と自己弁護の戦略との関係を考察していきたい。

c. 夢想の快楽に関する記述の役割

この章で確認した通り、『夢想』と『対話』における夢想に関する記述には共通点が多く見られるが、このことからルソーの最晩年の著作に展開される夢想に関する概念は、『対話』執筆時には既に形成されていたことが分かる。ルソー最後の作品における夢想の記述に付与された機能について考察する際、『対話』における記述は大きな手がかりを与えてくれると考えられる。

ここまで『夢想』における様々な断章が、公共の幸福に対するルソーの志向を物語っていることを確認してきたが、このように『夢想』においては断片的にしか語られない公共の幸福への志向は、『対話』に展開される社会性についての概念と結びつけられるであろう。

Mais enfin perdant les douceurs de la société humaine qu'a-t-il substitué qui pût l'en dédommager et lui faire préférer ce nouvel état à l'autre malgré ses inconvénients ? Je sais que le bruit du monde effarouche les cœurs aimants et tendres, qu'ils se resserrent et se compriment dans la foule, qu'ils se dilatent et s'épanchent entre eux, qu'il n'y a de véritable effusion que dans le tête-à-tête, qu'enfin cette intimité délicieuse qui fait la véritable jouissance de l'amitié ne peut guère se former et se nourrir que dans la retraite : mais je sais aussi qu'une solitude absolue est un état triste et contraire à la nature : les sentiments affectueux nourrissent l'âme, la communication des idées avive l'esprit. Notre plus douce existence est relative et collective, et notre vrai moi n'est pas tout entier en nous. Enfin telle est la constitution de l'homme en cette vie qu'on n'y parvient jamais à bien jouir de soi sans le concours d'autrui³¹⁾.

「不便があるにもかかわらず新たなこの状態（孤独な生活）を他の状態よりも好む」理由を説明しつつ、ルソーは社会性に関する考えを展開している。「我々の最も甘美な存在は、相対的で集合的なものである、我々の真の『自我』はすべて我々の中にある訳ではない。結局のところ、この世における人間はそうにできているのであり、そこでは他人の協力なしには自分自身を楽しむには決して至らないのである」という主張からは、ルソーが人間の幸福のためには社会生活

が必要であることを認識している様子が窺われる。しかし、あらゆる社会生活がルソーに適している訳ではなく、道徳的次元での「エリート」からなる社会をルソーが求めていること、そのことは、「大衆」と「心地よい親密さ」という表現の対置から明らかになる。

ここで注目したいのは、このような社会性についての議論を展開したすぐ後に、ルソーは夢の快楽への好みについて説明していることである。このような論理展開は、先に確認した「第七の散歩」における夢と社会生活への渴望についての考察にみられる論理展開と非常に似通っている。『対話』と『夢想』の間には断絶があると考えられ、魂の「休息」³²⁾と諦念を物語るとされるルソー最後の著作を、論争的性格を備えた『対話』との関係から読み直そうと試みられることはあまりなかった。しかし、この2つの自伝作品—「第一の散歩」のルソーの言葉を信じるならば、その目的とするところはそれぞれ異なっているのだが—を比較対照するとき、ルソー最後の著作における夢の快楽に関する記述の機能を浮き彫りにすることができると考えられる。

「第七の散歩」の次の一節をここで思い起こしたい。「そして、共通の母の懷に逃げ込み、私はその腕の中に、その子供たちの攻撃からの逃げ場を求めた。私は孤独になり、あるいは、彼らがいうところによると、非社会的で人間嫌いになった、なぜなら最もひどい孤独ですら、裏切りと憎しみを糧とする邪悪な人間の社会よりも好ましく思われたからだ。」この一節は、『対話』の次の一節と関連づけられるであろう。「ジャン＝ジャックは必ずしも人々を避けたのではない。しかし、彼は常に孤独を愛した。彼は自分の友達だと思っていた人とともにいることを好んだが、それ以上に、自分自身とともにいることを好んでいたのだ」³³⁾。社会生活の理想的なあり方に関して議論を展開した後、自分の夢について好みのについて詳述することにより、『対話』の作者は、夢に由来する快楽を、正しく友好的な人々によって構成される社会のなかで享受される喜びと等価のものとして提示しようとしている。そして、夢への好みが自分の性格の重要な要素となっていることを強調しながら、ルソーは「完全な孤独」と、彼が同時代人から逃れて営んでいる生とを区別しようとしている。このように『対話』の作者が「完全な孤独」と迫害後の自分の生活との相違をはっきりさせようとするのは、彼はここで「ルソーは人間嫌いである」という世論に反駁しようとしているからである。このようなルソーの姿勢は、この段落冒頭に挙げた「第七の散歩」の一節、ことに「私は孤独になり、あるいは彼らがいうところによると、非社会的で人間嫌いになった」という表現からも垣間みられる。『対話』執筆時と同じく、『夢想』執筆時においても、ルソーは彼の敵によって支持されている「人間嫌い」という主張に反論し、自己の道徳性を強調すべくたゆまぬ努力をしているのである。

ここまで確認してきたように、ルソー最晩年の著作における夢の好みに関する記述には論争的性格が備わっている。最後に、このような夢に関する記述とルソーの道徳思想との関連について検討してみたい。このような考察を通して、『夢想』とそれに先立つ作品との関係もまた明らかになるであろう。

3. 自伝における説得の手段と夢想の概念

a. 夢想と道徳的感受性

まず、ここで「第二の対話」におけるジャン＝ジャックの感受性についての議論を再読してみたい。夢想の快楽についての記述に先立って行われる感受性についてのこの議論を再検討することで、自伝における夢想の概念と理論的著作に展開される道徳思想との関係を明らかにすることができると思われる。

Il y a une sensibilité physique et organique, qui, purement passive, paraît n'avoir pour fin que la conservation de notre corps et celle de notre espèce par les directions du plaisir et de la douleur. Il y a une autre sensibilité que j'appelle active et morale qui n'est autre chose que la faculté d'attacher nos affections à des êtres qui nous sont étrangers. Celle-ci, dont l'étude des paires de nerfs ne donne pas la connaissance, semble offrir dans les âmes une analogie assez claire avec la faculté attractive des corps. Sa force est en raison des rapports que nous sentons entre nous et les autres êtres, et selon la nature de ces rapports elle agit tantôt positivement par attraction, tantôt négativement par répulsion, comme un aimant par ses pôles. L'action positive ou attirante est l'œuvre simple de la nature qui cherche à étendre et renforcer le sentiment de notre être ; la négative ou repoussante qui comprime et rétrécit celui d'autrui est une combinaison que la réflexion produit³¹⁾.

J. J. esclave de ses sens ne s'affecte pas néanmoins de toutes les sensations, et pour qu'un objet lui fasse impression il faut qu'à la simple sensation se joigne un sentiment distinct de plaisir ou de peine qui l'attire ou qui le repousse³⁵⁾.

Quant à la sensibilité morale, je n'ai connu aucun homme qui en fût autant subjugué, mais c'est ici qu'il faut s'entendre : car je n'ai trouvé en lui que celle qui agit positivement, qui vient de la nature et que j'ai ci-devant décrite³⁶⁾.

「物理的感受性」（あるいは、2番目の引用文では « sensations » = 「物理的感覚」）と「道徳的感受性」（あるいは、2番目の引用文では « sentiments » = 「感情」）という2種の感受性の性質とその機能について説明しながら、ルソーはここで、物理的感受性に対する道徳的感受性の優位を強調している。ここで注目したいのは、作者が道徳的感受性とは「我々の感情を我々とは別の存在へ結びつける能力」であると定義していることである。ところで、先に確認したとおり、ルソーは夢想に由来する快楽を、道徳的感情を基盤とする社会生活から得られる精神的快楽と等価のものとして提示しようとしている。このことから、作者は、夢想に対する彼の好みを自分の道徳的感受性が活発に働いていることの証として示していると考えられる。

自伝的著作と思想的著作との関係を明らかにするため、ルソーが、これほどまでに物理的感覚に対する道徳的感受性の優位を強調する理由について検討してみたい。R.オスモンが指摘しており、この一節は、確かにデイドロやエルヴェシウスなどが擁護する唯物論的性格の強い感覚論に対する反論となっている³⁷⁾。しかし、ここではより掘り下げて、「道徳的感受性」と「物理的的感受性」の二項対立に基づく『対話』のこの議論が、唯物論的な道徳論を反駁する目的があることを指摘したい。実際、この著作における道徳的感受性についての作者の考え方は「サヴォアの助任司祭の信仰告白」における良心についての議論と関連づけられる。

Exister pour nous, c'est sentir ; notre sensibilité est incontestablement antérieure à notre intelligence, et nous avons eu des sentiments avant des idées. Quelle que soit la cause de notre être, elle a pourvu à notre conservation en nous donnant des sentiments convenables à notre nature, et l'on ne saurait nier qu'au moins ceux-là ne soient innés. Ces sentiments, quant à l'individu, sont l'amour de soi, la crainte de la douleur, l'horreur de la mort, le désir du bien-être. Mais si, comme on n'en peut douter, l'homme est sociable par sa nature, ou du moins fait pour le devenir, il ne peut l'être que par d'autres sentiments innés, relatifs à son espèce ; car à ne considérer que le besoin physique, il doit certainement disperser les hommes, au lieu de les rapprocher. Or c'est du système moral formé par ce double rapport à soi-même et à ses semblables que naît l'impulsion de la conscience³⁸⁾.

『対話』に提示される道徳的感受性についての概念は、「信仰告白」における良心についての概念と等価のものと考えられる。なぜならば、良心の活動は「自分自身に対してと同胞に対してという二重の関係から形成される道徳体系」に由来するという考えは、「第二の対話」における道徳的感受性の定義、すなわち、道徳的感受性の力は「我々と他人との間で感じる関係に対応している」という定義と関連づけられるからである。そして、このような良心に関する議論は、デイドロをはじめとする百科全書派の唯物論者の道徳論に対する反論となっていることはよく知られている³⁹⁾。自己の道徳的感受性の積極的な働きの証左として『対話』に展開される夢想の快樂に関する議論は、従って人間の道徳性に関する思想的論争の延長上に位置づけることができる。『対話』における道徳的感受性に関する議論と夢想の概念との密接な関係にこれまで光を当てられることがなかったのは、ルソーにおける夢想の概念について解釈する際、夢想の快樂の記述そのものにのみ考察の焦点が当てられ、自己弁護において作者が用いる論理展開の方法には関心が向けられることがあまりなかったからだと考えられる。

『対話』におけるのと同様に、ルソー最後の著作における夢想についての記述もまた『エミール』に展開される人間の道徳性に関する議論と関連づけられると考えられる。実際、『夢想』の草稿は、ルソーが最晩年においてもなお道徳的感受性に関する自己の概念を保持し続けていたことを伝えている。人間は「純然たる物理的印象」あるいは「物理的感覚」に従うべきではないと主張しながら、『夢想』の草稿をなす一断章の中で、ルソーは人間の道徳能力は「意思」すなわち精神的営為に存することと明言しているのである⁴⁰⁾。

以上の考察から、自伝と理論的著作との間の内的一貫性、そして道徳的感受性に関するルソーの議論を踏まえれば、自伝的著作における夢想の記述の論争的性格が明らかになる。百科全書派との論争の中で築き上げた自己の道徳体系に頼りながら自身の夢想への好みについて議論を展開しつつ、ルソーは自己の不屈の道徳的感情を世に示そうとしているのである。

b. ルソーにおける自伝の目的と夢想

ここで残るのが、ルソーが自伝を手がける際、なぜ理論的著作で展開した人間の本性に関する概念にかなうような形で自己の性格を描き出そうとするのかという問題である。このような問題を検討することを通して、以下、ルソーにおける自伝執筆の目的と夢想に関する記述との関係について明らかにしたい。

『対話』執筆時のルソーの目的を明らかにするため、「第三の対話」における「フランス人」の言葉をここで思い起こしたい。ルソーの人となりとその作品について綿密に検討した後、「フランス人」はその印象を次のように語っている。「私は非常に注意深く彼の著作を検討し、作者とあなたが描いた人物とを念入りに比較した結果、この2つの対象をそれぞれによって明らかにし、すべてが一致しているかどうか、そして一人の個人に属するものなのかどうかということについて確認するに至ったと思います」⁴¹⁾。「フランス人」のこの言葉からは、彼が「第二の対話」における「ルソー」の主張、つまり「私が彼（ジャン＝ジャック）の書物の中に自然人を見いだしたように、私は彼のうちにその書物をみいだしました、彼がその書物の作者であるというのは本当かどうかと特に調査する必要もありませんでした」⁴²⁾という主張を受け入れている様子が窺われる。「フランス人」と「ルソー」のこのような意見の合致をもって作品が締めくくられることから、『対話』の作者が自身の性格と理論的著作に展開した人間論が一致すると意識的に示そうとしていることが分かる。

このようにルソーは『対話』において自分自身を「自然人」についての彼の概念を体現した好例として提示している。そこで、彼が読者に伝えようとしている自画像についてより明確にするため、『対話』における「自然人」についての議論にここで注目してみたい。

[...] ce qui se rapproche un peu plus de nous, ce qui est du moins beaucoup plus dans l'ordre de la nature, c'est un mortel bien né qui n'a reçu du Ciel que des passions expansives et douces, que des penchants aimants et aimables, qu'un cœur ardent à désirer, mais sensible, affectueux dans ses désirs, qui n'a que faire de gloire ni de trésors, mais de jouissances réelles, de véritables attachements, et qui comptant pour rien l'apparence des choses et pour peu l'opinion des hommes, cherche son bonheur en dedans sans égard aux usages suivis et aux préjugés reçus. Cet homme ne sera pas vertueux, puisqu'il ne vaincra pas ses penchants, mais en les suivant il ne fera rien de contraire à ce que ferait en surmontant les siens celui qui n'écoute que la vertu. La bonté, la commisération, la générosité, ces premières inclinations de la nature, qui ne sont que des émanations de l'amour de soi ne s'érigeront point dans sa tête en d'austères devoirs ; mais elles seront des besoins de son cœur qu'il satisfera plus

pour son propre bonheur que par un principe d'humanité qu'il ne songera guère à réduire en règles. L'instinct de la nature est moins pur peut-être, mais certainement plus sûr que la loi de la vertu : car on se met souvent en contradiction avec son devoir, jamais avec son penchant, pour malfaire⁴³⁾.

「自然人」あるいは「(道徳的次元での) 自然の秩序」に従う人についての考えを提示しながら、作者は人間の道徳性について独自の議論を展開している。彼によれば、「ジャン＝ジャック」は、「規則」や「徳の法」あるいは「義務」など外から強制される道徳律には従わないかもしれないが、しかし道徳的存在であることには変わりがない、「ジャン＝ジャック」のような「自然人」は「広がり行く甘美な情念」、「優しく愛すべき性向」、「心の欲求」といった自由な内面の動きに従っているのであって、このような人の裡では、道徳性は精神の内発的な活動から生まれるものだからだ、というのである。人間の道徳性に関するルソーのこのような考え方は、第1章で確認した「第六の散歩」における道徳性に関する議論と関連づけられる。ところで、このような道徳的思索を展開するとき、ルソーが「サヴォアの助任司祭の信仰告白」における良心についての概念を踏まえていること、このことは「自然の本能」という表現—この表現は「信仰告白」において良心の同義語として用いている「神の本能」という言葉を想起させる—などが用いられていることから窺われる。このように上に挙げた『対話』の一節において、ルソーが「徳高き人」と「自然人」との二項対立に基づいて人間の道徳性に関する議論を展開するのは、良心をその基盤とする自らの道徳律が他のあらゆる道徳律よりも優れていることを強調するためだと考えられる。

「サヴォアの助任司祭の信仰告白」に提示される道徳思想と、自身の道徳律との関係に関する同様の議論を、ルソーは「第三の散歩」において展開している。「サヴォアの助任司祭の信仰告白」に提示される道徳律を「かくも長く思慮深い内省ののち採用したもの」であり、それを「自分の行動と、信仰の不動の規則とした」とした上で、この道徳律に対する信念を次のように語っている⁴⁴⁾。

Dans des matières si supérieures à l'entendement humain une objection que je ne puis résoudre renversera-t-elle tout un corps de doctrine si solide, si bien liée et formée avec tant de méditation et de soin, si bien appropriée à ma raison, à mon cœur, à tout mon être et renforcée de l'assentiment intérieur que je sens manquer à toutes les autres ? Non, de vaines argumentations ne détruiront jamais la convenance que j'aperçois entre ma nature immortelle et la constitution de ce monde et l'ordre physique que j'y vois régner. J'y trouve dans l'ordre moral correspondant et dont le système est le résultat de mes recherches les appuis dont j'ai besoin pour supporter les misères de ma vie. Dans tout autre système je vivrais sans ressource et je mourrais sans espoir. Je serais la plus malheureuse des créatures. Tenons-nous en donc à celui qui seul suffit pour me rendre heureux en dépit de la fortune et des hommes⁴⁵⁾.

「私の不滅の本性とこの世の構成、そしてそこを支配している物理的秩序の間に見受けられる調和」という言葉から、「第二の対話」におけると同様に、ルソーはここでも自然の道徳的秩序と合致する自己の精神生活を浮き彫りにしようとしているのがわかる。このように『夢想』においても、『対話』におけると同様に、ルソーは「信仰告白」に展開される良心についての概念を、晩年の自己の行動規範として保持していることを強調している。「ほかのいかなる体系においても私は救いなしに生き、そして望みなしに死んでいくことになるだろう。だから運命や人々とは無関係にそれ一つで私を幸せにしてくれるのに十分な体系を大切に生きていこう」という表現からは、『エミール』に展開される道徳体系を唯一の信頼できる行動規範であると同時に、唯一の幸福の源であると主張することにより、ルソーは当時の政治的権力からも宗教的権力からも断罪された自分の書物を弁護しようと試みていると考えられる。このような『エミール』の弁護法は『対話』執筆時にすでに確認されるものである⁴⁶⁾。

以上の考察から、ルソーが理論的著作、ことに『エミール』に展開される道徳性に関する議論に合致するように自己の性格を描き出そうとする理由が明らかになってくる。すなわち、ルソーは、百科全書派との論争の中で築き上げた道徳原理を実践しながら自分が平安な生活を享受している様子を描き出すことにより、彼の同時代人から断罪された書物に展開される道徳原理を弁護しようとしているのである。自己の道徳論を弁護する中で、夢想の好みに対する記述は重要な役割を果たしていると考えられる。ここまで見てきたように、ルソーはその自伝において、道徳的感受性に関する議論に適うような形で自己の夢想への好みについて語っていた。このような事実を踏まえると、夢想は自己の道徳律を実践する場であり、また、夢想を通して精神的快楽を享受する様子を繰り返し語ることによって、その道徳律の効力を強調しようとしていると考えられる。『夢想』の読者は、これまでこの作品における夢想のくだりは、現世の憂いから解放され、孤独な生活のうちに、心の平安を取り戻したルソーの姿を描き出していると考え、この作品と『対話』の間には断絶があると考えることが多かった。しかし、2つの自伝的著作を照らし合わせることで、いずれの作品においても夢想に関する記述からは、自己の道徳論の効力を世に示そうとするルソーのたゆみない努力の跡が窺われるのである。

c. ルソーの他の作品に対する『夢想』の位置

ここでルソーが自伝において用いる説得の方法についてより掘り下げた考察を行うことにより、『夢想』とそれに先立つ作品との関係を明らかにすることを試みたい。そのために、まず、「第三の対話」のなかで、「フランス人」が「ジャン＝ジャック」が無実であることを納得するに至ったことを伝える場面を思い起こしたい。「ジャン＝ジャック」の人となりと作品について綿密に検討した結果、「フランス人」は世論の悪影響から解放され、対話者「ルソー」と意見をともにするに至る。「ジャン＝ジャックは無実で徳高き人物だと思います。そして、このような確信は私の心の奥底にねざすものなので他の裏付けなど必要ないのです」⁴⁷⁾という「フランス人」の言葉からは、作者ルソーが「フランス人」は「ジャン＝ジャック」は無実だということを理屈によってではなく、感情的次元で納得していることを示し、この内的感情に根ざす同意が他の何

よりも優れて確実なものであることを強調しようとしていることが分かる。このように感情的次元での同意の重要性をルソーが強調するのは、自分の説得の手段が、迫害者たちによって形成されている世論の悪影響を凌駕する力を持つことを浮き彫りにしようと試みているからである。

『対話』執筆期にルソーが、重要課題として自らに課したのは世論と戦うことであったのはよく知られているが、そのために、ルソーは彼の敵が用いたのとは異なる説得の手段を用いている。

Il fallait connaître exactement ses ressources et l'état de sa fortune, vérifier ce que vous m'aviez dit de son aisance, examiner sa manière de vivre, entrer dans le détail de son petit ménage, comparer sa dépense et son revenu, en un mot *connaître sa situation présente autrement que par son dire et le dire contradictoire de vos Messieurs*⁸³.

Mes premières recherches m'ayant jeté dans les détails de sa vie domestique, je m'y suis particulièrement attaché, persuadé que *j'en tirerais pour mon objet des lumières plus sûres que de tout ce qu'il pouvait avoir dit ou fait en public et que d'ailleurs je n'avais pas vu par moi-même*. C'est dans la familiarité d'un commerce intime, dans la continuité de la vie privée qu'un homme à la longue se laisse voir tel qu'il est ; quand le ressort de l'attention sur soi se relâche, et qu'oubliant le reste du monde on se livre à l'impulsion du moment⁸⁴.

第一の引用文は、同時代人の批判的となった「ジャン＝ジャック」の職業—この職業とは写譜業なのであるが—の真価を明らかにすべく「ルソー」がとった手段に関する一節であり、第二の引用文は、ありのままの「ジャン＝ジャック」の性格を検討するときに「ルソー」がとった手段に関するものである。「ジャン＝ジャック」の無実を「フランス人」に納得させるため「ルソー」が用いる手段は、彼の敵がルソーは罪を犯していると大衆に信じ込ませるために用いる手段とは対照的である。ルソーの敵である「紳士たち」がルソーについての否定的見解を大衆に強制するのに対し、「ルソー」は（「dire」あるいは言葉の語源的な意味での「opinion」、つまり「言うこと」というように）言葉による強制的な説得手段に頼るよりも、むしろ「ジャン＝ジャック」の平安な生活をただ描き出すにとどまり、「フランス人」が、自発的に審議にかけられている人物が無実であるという確信をもつに至るようしむけているのである。つまり、この「フランス人」の確信は彼の内心に根ざすものであって、外的圧力に起因するものではないのである。二人の対立する立場の人間を合意に至らしめるために作者が用いるこの手段は、『エミール』における道徳的感受性の概念—それはまた社会性の概念でもあるのだが—と結びつけられる。「ルソー」が「フランス人」の判断を翻させる過程、つまり二人が感情的次元で合意に至る過程を描くことにより、作者は自分の説得の手段の効力をもって、自己の道徳思想の正当性を示そうとしていると考えられる。

そしておそらく、二人の対話者の間に見られるような感情的次元での合意を、『対話』の作者が自分と読者との間にも築こうとしていることが、「第三の対話」の結論部、『エミール』に展開

される道徳論が断罪されたことについての思索の中に見受けられる。作者はここで一貫して自己の道徳原理に忠実であろうとする。つまり、同時代人が改心するように強制するのではなく、ルソーは「次の世代」が自発的に「生得的感情」、つまり良心に目覚めることを期待するのである⁵⁰⁾。自分自身の道徳思想の正当性に対するルソーの確信と将来への大いなる希望は、とくに次のような言葉に表れている。「悟性において理性の声が押し殺されていないのと同様に、良心の声は人間の心において押し殺されてはいないだろう。そして道徳的無関心は狂気と同じくらい不自然なものなのである。」⁵¹⁾ 同様の考えは、「第三の散歩」における、「私の苦しい探求の結果はだいたい『サヴォアの助任司祭の信仰告白』に書いたようなものである。この作品は、現代人によって不当にも冒瀆されたものであるが、いつか良識とよき信仰心が再び生まれるときには、人々の間で大変革をもたらしうるものだ」というルソーの主張にも見いだされる⁵²⁾。2つの自伝的著作において、ルソーは自己の道徳的思索の正当性に対する確信とともに人々の間で良心が再び目覚めることへの期待を語っている。「第一の散歩」において、ルソーは『夢想』を自分のためだけに書き、『対話』執筆期までそうしていたようにもはや他人のために作品を書くことをあきらめると主張している。しかし、「第三の散歩」の一節からは、『夢想』執筆期においてなお、ルソーが他人に理解される希望を捨ててはいないことが看取される。最後の著作執筆時におけるルソーの社会への関心をよりよく捉えるため、ここで、「第一の散歩」の結論部に注目してみたい。

Je n'ai pas plus à me louer qu'à me blâmer : je suis nul désormais parmi les hommes, et c'est tout ce que je puis être n'ayant plus avec eux de relation réelle, de véritable société. Ne pouvant plus faire aucun bien qui ne tourne à mal, ne pouvant plus agir sans nuire à autrui ou à moi-même, m'abstenir est devenu mon unique devoir, et je le remplis autant qu'il est en moi. Mais dans ce désespoir du corps mon âme est encore active, elle produit encore des sentiments, des pensées, et sa vie interne et morale semble encore s'être accrue par la mort de tout intérêt terrestre et temporel. Mon corps n'est plus pour moi qu'un embarras, qu'un obstacle, et je m'en dégage d'avance autant que je puis⁵³⁾.

この一節は、一見すると社会に対するルソーの無関心を示しているかに見える。しかし、より注意して検討してみると、ここで作者はこれまでよりいっそう忠実に自己の道徳原理を守っていることを示そうとしていることが見て取られる。現世的憂いや肉体のくびきから解放され—なぜなら孤独な生活においては「現世の一時的な利益はすべて」なくなり、「肉体は煩わしいもの、障害でしかない」から—、純然たる精神的活動から成る生を営むに至る。このように精神的な生活、特に夢想に耽る時における心の平静を強調することによって、ルソーは自分が道徳的存在であると主張しようとしているのである。「第一の散歩」を社会から放逐された不幸な者の嘆きのような一節から始めつつ、作者は次のような挑発的な言葉によってこの章を締めくくっている。「私の恥辱を思う存分楽しむがいい。彼らは私が私の無実を楽しみ、彼らの意図に反して心安らかに生涯を終えるのを妨げられないだろう」⁵⁴⁾。道徳的次元で彼の迫害者よりも優れていることを確信しながら、ルソーは断固たる態度で迫害者と立ち向かう準備ができていることをこの言葉によ

って示そうとしていると考えられる。夢想を自分自身のためだけに書くというルソーの言明に強い関心を寄せ、『夢想』の読者はこれまで、この作品をそれに先立つ作品と分け隔てる傾向にあった。しかし、ここまで見てきたとおり、ルソーは最晩年の作品においても、百科全書派との論争の中で打ち立てた独自の道徳論を支持しながら、自己省察を展開している。そして、夢想に関する記述もまた、最後の著作における自己弁護の戦略の中で重要な位置を占めている。すなわち、夢想の快樂に関するくだりで、心の平静を繰り返し強調することにより、作者はこのような心の平安を支える自己の不屈の道徳的感情、身の潔白を読者に伝えようとしているのである。このような事実を踏まえると、『夢想』は、全き孤独の中に逃げ込む不幸な作者の書物ではなく、社会に常に働きかけようとする論争家、思想家の書物であるということができよう。

「第五の散歩」や「第七の散歩」における夢想の快樂の詩的な記述に関心を寄せる読者たちは、この書を孤独の中で取り戻した心の平静のうちに行った自己内省の書と捉えることが多かった。おそらくは『孤独な散歩者の夢想』というタイトルそのものからの影響も少なくはないと考えられる。しかし、ここで思い出すべきなのは、このタイトルがルソー自身によるものではなく、この作品をルソーの死後出版したジラルダン侯爵によるものであるという事実である。さらに、『夢想』をルソーの他の作品との関連の中で位置づけようとする場合、「第一の散歩」におけるルソーの主張に影響される読者の関心は、もっぱら、その直前の著作『対話』との関連に注がれてきた。しかし、ここまで行ってきたように、自伝作品と理論的著作との関係に注目することによってこそ、最後の著作にルソーが付与した意義を見いだすことができるのである。『夢想』は作者の単なる「告白」ではなく、最晩年においてもなお衰えることなくその本領を発揮する論争家の精神を我々に伝えているのである。

注

- 1) 『夢想』と『対話』の間に断絶があると主張する論考の主なものとしては、以下のものが挙げられる。
Robert Osmont, « Contribution à l'étude psychologique des *Rêveries du promeneur solitaire* (la vie du souvenir-le rythme lyrique) », *Annales de la société Jean-Jacques Rousseau*, n° 23, 1935, pp. 7-135 ; Jean Terrasse, « Public fictif et public réel. *Les Rêveries du promeneur solitaire* », dans *Revue belge de philologie et d'histoire*, t. 44, n° 3, 1966, pp. 925-934 ; François Roustang, « L'interlocuteur du solitaire », dans *Revue de l'Institut de Sociologie*, n° 1-2, 1982, pp. 163-175 ; Jean Garagnon, « Rousseau et la genèse des *Rêveries du promeneur solitaire* », dans *Études Jean-Jacques Rousseau*, n° 6, 1995, pp. 125-161.
- 2) 「消極的美徳」とは、P.ビュルジュランが、『エミール』の注釈において用いている用語を踏まえたものである。彼によれば、「消極的美徳 (« la vertu négative »)」とは「(善を積極的に行いはしないが) 悪を行うことを差し控える」ことにより生ずる「相対的な善性」とであるとされる。これは幼年期のエミールの道徳性についての記述に関する注釈であるが、「第六の散歩」で展開される作者の道徳性についての議論は、『エミール』で展開される道徳論と関連づけられると考えられる。Cf. Pierre Burgelin, *Émile ou de l'Éducation* (以下、*Émile*と略す), n. 2 de la p. 340, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard,

- « Bibliothèque de la Pléiade », (ルソーの作品の引用は、この版により、以下 O. C. と略す。綴りは現代綴りに直してある), t. IV, p. 1370.
- 3) *Les Rêveries du promeneur solitaire* (以下, *Les Rêveries* と略す), « Sixième Promenade », O. C. I, p. 1051.
 - 4) *Ibid.*, O. C. I, pp. 1051-1052.
 - 5) *Ibid.*, O. C. I, pp. 1053-1054.
 - 6) *Ibid.*, O. C. I, pp. 1057-1058.
 - 7) *Les Rêveries*, « Neuvième Promenade », O. C. I, p. 1085.
 - 8) *Ibid.*, O. C. I, p. 1089.
 - 9) *Ibid.*
 - 10) *Ibid.*, O. C. I, p. 1091.
 - 11) *Ibid.*, O. C. I, pp. 1095-1096.
 - 12) *Ibid.*, O. C. I, p. 1096.
 - 13) *Ibid.*, O. C. I, p. 1094.
 - 14) *Les Rêveries*, « Deuxième Promenade », O. C. I, p. 1002.
 - 15) *Les Rêveries*, « Première Promenade », O. C. I, p. 998.
 - 16) *Les Rêveries*, « Deuxième Promenade », O. C. I, p. 1010.
 - 17) *Rousseau juge de Jean-Jacques. Dialogues* (以下, *Dialogues* と略す), « Troisième Dialogue », O. C. I, p. 954.
 - 18) *Dialogues*, « Deuxième Dialogue », O. C. I, p. 815.
 - 19) *Les Rêveries*, « Cinquième Promenade », O. C. I, p. 1047.
 - 20) *Les Rêveries*, « Septième Promenade », O. C. I, p. 1065.
 - 21) *Dialogues*, « Deuxième Dialogue », O. C. I, p. 816.
 - 22) *Dialogues*, n. 2 de la p. 816 (par R. Osmont), O. C. I, p. 1678. Cf. *Les Rêveries*, « Septième Promenade », pp. 1061-1062.
 - 23) *Les Rêveries*, « Cinquième Promenade », O. C. I, p. 1048.
 - 24) *Les Rêveries*, « Cinquième Promenade », O. C. I, p. 1047.
 - 25) *Ibid.*
 - 26) *Les Rêveries*, « Septième Promenade », O. C. I, pp. 1065-1066.
 - 27) *Dialogues*, « Deuxième Dialogue », O. C. I, p. 794.
 - 28) Cf. *La Nouvelle Héloïse*, Quatrième Partie, lettre XI, O. C. II, p. 475 ; *Dialogues*, « Deuxième Dialogue », O. C. I, p. 822 ; *Les Rêveries*, « Septième Promenade », O. C. I, pp. 1062-1063, p. 1065.
 - 29) *Les Rêveries*, « Septième Promenade », O. C. I, p. 1066.
 - 30) *Les Rêveries*, « Sixième Promenade », O. C. I, p. 1056 ; et « Huitième Promenade », O. C. I, pp. 1074-1075.
 - 31) *Dialogues*, « Deuxième Dialogue », O. C. I, p. 813.
 - 32) *Les Rêveries*, « Première Promenade », O. C. I, p. 1001.
 - 33) *Dialogues*, « Deuxième Dialogue », O. C. I, p. 812.
 - 34) *Dialogues*, « Deuxième Dialogue », O. C. I, p. 805.
 - 35) *Ibid.*, O. C. I, p. 808.
 - 36) *Ibid.*, O. C. I, pp. 809-810.
 - 37) *Dialogues*, n. 2 de la p. 805, O. C. I, p. 1672.
 - 38) *Émile*, l. IV, O. C. IV, p. 600.

- 39) ルソーと百科全書派の社会性の概念をめぐる論争については、次の論考を参照のこと。René Hubert, *Rousseau et l'Encyclopédie. Essai sur la formation des idées politiques de Rousseau* (1742-1756), J. Gamber, 1928, pp. 31-49 ; Robert Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, 2e éd., J. Vrin, 1979, pp. 142-151.
- 40) *Ébauches des Rêveries*, n° 2, O. C. I, pp. 1165-1166.
- 41) *Dialogues*, « Troisième Dialogue », O. C. I, p. 932.
- 42) *Dialogues*, « Deuxième Dialogue », O. C. I, p. 866.
- 43) *Ibid.*, O. C. I, p. 864.
- 44) *Les Rêveries*, « Troisième Promenade », O. C. I, p. 1018.
- 45) *Ibid.*, O. C. I, pp. 1018-1019.
- 46) « Dans cette seconde lecture mieux ordonnée et plus réfléchie que la première, suivant de mon mieux le fil de ses méditations, j'y vis partout le développement de son grand principe que la nature a fait l'homme heureux et bon mais que la société le déprave et le rend misérable. L'*Émile* en particulier, ce livre tant lu, si peu entendu et si mal apprécié n'est qu'un traité de la bonté originelle de l'homme, destiné à montrer comment le vice et l'erreur, étrangers à sa constitution, s'y introduisent du dehors et l'altèrent insensiblement » : *Dialogues*, « Troisième Dialogue », O. C. I, p. 934.
- 47) *Ibid.*, O. C. I, p. 945.
- 48) *Dialogues*, « Deuxième Dialogue », O. C. I, p. 793. (強調は論者による)
- 49) *Ibid.*, O. C. I, p. 794. (強調は論者による)
- 50) *Dialogues*, « Troisième Dialogue », O. C. I, p. 972.
- 51) *Ibid.*
- 52) *Les Rêveries*, « Troisième Promenade », O. C. I, p. 1018.
- 53) *Les Rêveries*, « Première Promenade », O. C. I, p. 1000.
- 54) *Ibid.*, O. C. I, p. 1001.