
作法の教育と教育の作法

——フランス十八世紀中葉における礼節の観念と人間学——

齋藤 山人

要 旨

ルイ＝フランソワ＝クロード・マラン『好紳士』、シャルル＝ピノ・デュクロ『現代の習俗に関する考察』、ジャン＝ジャック・ルソー『学問芸術論』は、いずれも十八世紀中葉の同時期に出版された著作である。これらの三つの著作は、礼節や作法が人間精神の形成にもたらす作用について論じている点で、同様な関心を共有していると言える。ただし、三人の著作家の立場は相互に異なる。マランは、社会＝社交界の構成員がそれぞれ精神的な均整を持つことを重視して、それを可能にする礼節の重要性を説く。デュクロは社交性の重要性については担保しつつも、礼節や作法の形式主義に対して警戒感を示している。ルソーは、従来の社交性の概念に疑義を呈し、画一的な人間形成の方法に批判の目を向ける。以上の比較を通して、フランス十八世紀中葉における社交性の問題が、人間学的な議論や教育の問題と密接な関係を持っていることを明らかにした。

1. はじめに

「礼儀作法 (civilité)」が、西洋文明の表層的な文化表象に還元されるものではなく、ヨーロッパ古典主義期には政治哲学や社会思想と密接に関わっていたという議論は、たとえば、ジョン・G・A・ポーコックやノルベルト・エリアスによって、これまで展開されてきた¹。これらの仕事の影響を受けて、

1 ジョン・G・A・ポーコック『徳・商業・歴史』田中秀夫訳、みすず書房、1993年。

近年ではヨーロッパ近世の礼儀作法書が、研究対象として注目を浴びている²。実際、エリアスが指摘しているように、礼儀作法は「宮廷社会」において、個人間の暴力を調停する役割を果たしていたと考えられるだろう。そうであるとすれば、昨今の価値観において、「マナー」や「エチケット」の名の下に、一種の文化的剰余としてみなされるような事象も、当時は、共同体—それがいかに限定的な規模のものであるとしても—の共同性そのものに関わる切実な意味を有していたことが理解される。十八世紀フランスにおいて、こうした礼節ないし礼儀作法の理念に対して真っ向から挑戦したのが、ジャン＝ジャック・ルソー（1712-1778）であったことはよく知られている。宮廷社会という「社交性」の形態が相対化されて、「公衆」と呼ばれる集団の外縁が大きく広がった時代に、ルソーのような作家が登場したことは、果たしてどのような意味を持っているのか。その点について理解するために、ルソーと対立関係にあった、ある無名の作家に光を当ててみたい。その名はルイ＝フランソワ＝クロード・マラン（1721-1809）。十八世紀フランス文学・思想分野の専門的な研究においても、ほとんど取り上げられることのない作家である。最初に、彼の著作『好紳士 *L'Homme aimable*³』（1751年）が同時代の思想的著作と結んでいた関係を分析しつつ、礼節や作法の社会的機能が啓蒙期フランスにおいてどのような「賭け金」になっていたのかを明らかにすることから始めたい。社会の紐帯をめぐる十八世紀半ばの論争を追うことによって、フランス啓蒙思想の多面性とダイナミズムを明らかにするこ

ノルベルト・エリアス『文明化の過程（上下2巻）』赤井慧爾他訳、法政大学出版局、2010年。日本における近年の重要な研究成果としては以下の文献を参照。木村俊道『文明の作法』ミネルヴァ書房、2010年。

- 2 近年邦訳されたフランスの礼儀作法書として、以下の文献がある。アントワヌ・ド・クルタン『クルタンの礼儀作法書』増田都希訳、作品社、2017年。
- 3 後で見るように、「*homme aimable*」は十八世紀フランスにおいて流通していた慣用的な表現であり、直訳するとニュアンスが伝わりにくい。その意味でも「好人物」という訳語は適切であると思われなかったため、日本語としてはこなれないが、あえて「好紳士」という訳語を当てた。

とを試みる。

2. マラン『好紳士』における「礼節」の概念

1769年に出版された『フランス文芸録』（当時存命の作家の情報が掲載されている）によると、ルイ＝フランソワ＝クロード・マランは1721年に、プロヴァンス地方のラ・シオタで生まれた。王室付検閲官や警察付検閲官を務め、マルセイユとナンシーのアカデミーのメンバーに選ばれるなど、文芸の世界で活躍した人物である⁴。『フランス文芸録』には彼の簡潔な伝記的情報と同時に著作リストも掲載されており、その中に『好紳士』という作品が見られる。これは当初、マランが家庭教師を務めていたローゼン侯爵の教育のために書かれたものであり、版を重ねるごとに増補されて、より広い読者に向けられたテキストへと変化していった。同時代人たちからの評判も芳しく、マランの代表的著作と目されていたことがうかがえる⁵。1751年に出版されたこの著作は、後に見るように、ジャン＝ジャック・ルソーの実質的なデビュー作である『学問芸術論』と密接な関係を結んでいたと考えられる。果たして、マランの著作のタイトルと主題を同時に構成している「好紳士」とは一体どのような概念なのか。彼は以下のように定義している。

ここで予め断っておきたいのは、私が「好紳士 *Homme aimable*」、*紳士 galant Homme*」、*礼節の人 Homme poli*」、*高貴の人 Homme bien né*」といった表現で指しているのは同じものだという事です⁶。

4 *La France littéraire*, t. I, Paris, Duschène, 1769, p. 329.

5 例として、サバティエ・ド・カステル神父の以下の評価を参照。「Il ne doit pas, aux places qu'il a eues, les jugements avantageux que plusieurs journalistes ont portés sur ses ouvrages. Son *Homme aimable* n'auroit pu être critiqué que par les gens qui ne le sont pas» (Antoine Sabatier de Castres, *Les Trois siècles de notre littérature ou tableau de l'esprit de nos écrivains, depuis François I, jusqu'en 1773 : par ordre alphabétique*, t. II, Amsterdam, 1773, p. 247).

6 « J'avertis ici, que par ces expressions, *Homme aimable*, *galant Homme*, *Homme poli*, *Homme bien né*, je veux signifier la même chose » (Louis-François-Claude Marin, *L'Homme aimable*, Amsterdam et

マランがローゼン侯爵を教育する際にモデルとしているのが、他ならぬ「好紳士」であるが、彼がその同義語として列挙しているのはいずれも、社交界において然るべく振る舞う術を身につけている人々である。しかし、ここで一つの疑問が生じる。なぜ、(マランの定義によれば)これだけの同義語があるにもかかわらず、「好紳士」という呼称が重視され、前景化されているのか。十八世紀フランスで出版された著作には、当時流行していた言葉をタイトルとして採用しているケースが数多く見られる。実際、複数の同義語の中でも特に「好紳士」がマランの著作の主題に選ばれているのは、それが同時代のキャッチコピーのような表現であり、さらに当時話題になっていた人物像を表現していたからだろう⁷。

「好紳士 *homme aimable*」という表現には「好感を与える、愛想のいい *aimable*」という形容詞が含まれているが、恐らくこのような「他人に愛される」性質は、マランの理想とする人物像にとって欠かすことのできない条件であった。たとえば、モンテスキューの『随想録』には以下のような記述が見られる。

好人物はパリにしかいない、という輩に私はかつてこう言ったものだ。「好人物というのは一体何ですか？ 他人に好感を与えることを考える前に、すべきことが山ほどあるではありませんか⁸。」

ここで「好人物 *gens aimables*」と呼ばれているのも、他人との交わりにおいて過つことなく「好感を与える」ことができる人々のことであり、マラン

Leipzig, Arkstee & Merkus, 1752, p. 10). 本論考では、初版ではなく 1752 年版を参照した。

7 後で改めて言及するように、マランの著作と同時期に出版されたシャルル＝ピノ・デュクロ『現代の習俗についての考察』第八章においては、「今を時めく人々 *gens à la mode*」として「好紳士」の存在が挙げられている。

8 « Je disois à des gens qui disoient qu'à Paris seul il y avoit des gens aimables : 'Qu'appellez-vous des gens aimables? Il y a cent mille choses à faire avant de penser à être aimable' » (Montesquieu, *Mes Pensées, Œuvres complètes*, éd. par Roger Caillois, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2 vol., t. I, p. 1333).

の言う「好紳士」と同様な存在を指していると言えるだろう。いずれの表現においても強調されているのは、「好感を与える、愛想のいい aimable」という形容詞であり、それに付随して必然的に「愛 amour」の問題が姿をのぞかせている。ただし、「好人物」という一見非の打ちどころのない人物像に対して、モンテスキューが懐疑的な視線を向けていることには留意しておかなければならない。首都パリの文化的求心性に支えられて、人々の関心を一身に集めるこの人物像は、(少なくともモンテスキューにとって)「モード」の浮薄さと結びついており、それゆえに否定的な評価を与えられている。

この点についてはまた後で立ち戻ることとして、もう少しマランの教育論に耳を傾けることにしよう。マランにとって、「好紳士」は文字通り、「好感を与える」人物であり、社交界において「愛されるに値する」存在である。逆に言えば、人々から尊敬だけでなく、愛を勝ち取ることのできる人間でなければ「好紳士」の資格を満たすことはできない。このような人物に求められる条件について、マランは以下のように語っている。

生まれつき高貴さ、寛大さ、善良な魂を備えているのであれば、人々からの尊敬に値する人物であると言えます。しかし、好紳士になるためには、これらの誉れ高い性質に加えて、礼節を備えていることが必要です。そうすると、人々は単なる尊敬にとどまらず、愛と畏敬とに基づいた評価を私たちに寄せてくれるでしょう⁹。

好紳士が好紳士であるために何よりも重要なものは、「礼節 politesse」である。ただし、マランの言う礼節は、表面的な行儀作法を意味するものではない。それは、(主に「社交界」という特殊な環境を想定した)社会関係の調停・調和という理念に基礎づけられている。別の言い方をすれば、礼節とは、「社交性」という同時代の思想的・精神的価値そのものの体現でな

9 « Quand on est né avec de la noblesse, de la générosité, & de la bonté dans l'ame, on a droit de prétendre à l'estime du monde; mais pour devenir un Homme aimable, il faut joindre la politesse à ces heureuses qualités. Alors les Hommes ne se borneront point à l'estime. Ils auront pour nous des sentimens qui tiendront à la fois de l'amour & de la vénération » (Marin, *op. cit.*, p. 13).

ればならないのだ。

ある古代の哲学者は礼節を、過度の冷淡にも熱意にも陥ることのない、精神的な均整として定義しています。私たちが礼節を体現するためには、[自分が相対する] 人々の多様な性質を一目で即座に見抜くことができなければいけません。礼節を身につけることによって、私たちは彼らの言いなりになることなく、彼らの趣味に自らを合わせる術を習得するのです。(…) 礼節は私たちに、相手の気分を損なうことなく反論し、また卑屈になることなく相手の意見を受け入れることを可能にする、貴重な才覚をもたらしてくれます¹⁰。

ピタゴラスによる定義であるとしつつ、マランは礼節を「精神的な均整 *égalité d'ame*」と表現しているが、ここで想定されているのは、(社交界における) 見知らぬ人との会話の場面である。他人と相対するときには無関心であってはならないし、過剰な関心や熱意を示すことも適切ではない。礼節を特徴づける「均整 *égalité*」とはその意味で、一種の中庸の徳であると考えられるだろう。しかし、マランの著作の別の箇所注目すると、問題はもう少し複雑であることが明らかになる。

3. 「天才」の功罪

話し相手の多様な性向を瞬時に把握しつつ、卑屈になることなく相手の意見に賛同し、攻撃的になることなく反論する能力を身につけること。社交界における快い会話の相互的な成立を目指す「礼節 *politesse*」の理念を支えるのは確かに、「均整」という名の中立性であるにちがいない。しかし、このような観点においては、個々の人間が生来持っている突出や偏差は、社会関

10 « Un ancien Philosophe définit la politesse, une égalité d'ame qui exclut l'insensibilité, & une trop grande chaleur. Elle suppose en nous un discernement prompt & capable du premier coup d'œil les différens caractères des Hommes. Elle nous apprend à nous plier à leur goût, sans flatter cependant leurs caprices. [...] La politesse nous donne encore le talent précieux de combattre l'avis des hommes sans les offenser & de s'y soumettre sans bassesse » (*Ibid.*, p. 13-14). 作者原注によれば、「ある古代の哲学者」とはピタゴラスのこと。

係そのものを阻害する夾雑物となり、本質的に礼節の精神と齟齬をきたしてしまう。それを如実に体現するのが、凡百の人間とは圧倒的な力の差異を有する存在、すなわち「天才」である。マランはこういった人物の卓越性を、「好紳士」というモデルから慎重に遠ざけている。

私がここで好紳士の名前で呼ぶのは、斯く斯く然々の技芸において名前を知られた人々のことではありません。それは、神聖な著作によって宇宙を照らし出し、その過度の才覚によって人類の残りすべてを踏みにってしまうような、稀有で崇高な天才のことを指しているわけではないのです。好紳士は、有用で人々に喜びをもたらす諸々の知識を、一部分ずつ網羅しています。(…)つまり、何をするにしても、可能な限り最も有益な仕方、最も人々に快く思われる仕方で行う人のことを言うのです¹¹。

ここでは好紳士に求められる知性と教養の形態が問題になっている。社交性を体現し、人々と会話を楽しむために、好紳士はある程度の知識を身につけていなければならない。ただし、それはあくまでも会話の相手に喜びと快さを感じさせる程度にであって、人を萎縮させるような圧倒的な才気はむしろ敬遠される。ここにおいてもやはり、好紳士という人物像は“均整”ないし“程よさ”の概念によって特徴づけられている。それはつまり、好紳士が余人の追随を許さない絶対的な卓越性を持つ必要がないということとどまらず、むしろ持ってはならないということを示唆している。その意味で、好紳士の美德は、理念においても技術においても再生産可能なものであり、「天才」という自然的・先天的不平等を前提とした「力」とは背反するのである。

このことは、「礼節 *politesse*」という語を支えているフランス語の動詞 « *polir* » の原義に遡ると容易に理解されるだろう。この動詞の起源にある

11 « Ce que j'appelle ici un Homme aimable, n'est pas un Homme célèbre dans les Sciences particulières. Ce n'est point un de ces Génies rares & sublimes, dont les divins Ouvrages éclairent l'Univers, & qui semblent, du poids de leur mérite, écraser le reste de l'Humanité. Mais c'est un Homme qui a acquis une partie de toutes les connoissances utiles & agréables [...] En un mot, c'est un Homme qui, fait tout ce qu'il fait, de la manière la plus avantageuse & la plus agréable qu'on puisse la faire » (*Ibid.*, p. 11).

ラテン語 « polire » は「一様にする^{なら}こと、等しくすること、均すこと」、すなわち、画一的で粒の揃った個の形成を意味している。マランによる礼節の定義は「精神的な均整 *égalité d'ame*」であったが、この「均しさ」は熱くもなり過ぎないし、冷たくもなり過ぎないという中庸の徳を表現すると同時に、粒の揃った“均し並みの個”という含意をうかがわせる。それゆえに、「好紳士」というバランスのとれた人間モデルと、「天才」という突出した力の持ち主とは、本質的に相容れない。実際、マランのテキストにおいて「天才」の力は、圧倒的な優越によって「人類の残りすべてを踏みにじってしまう」、一種の暴力として認識されている。その暴力性が特に体现されるのが、会話の局面においてである。天才は、相対する他者と釣り合わない能力を有しているゆえに、「会話 conversation」そのものの理念である相互性を握り崩してしまうのだ¹²。その意味で、社交という局面において、彼らは脅威的な存在に他ならず、喜びや快さを他者に与える術を持っているとはみなされない。

マランのこの議論と興味深い形で対立しているのは、彼の『好紳士』初版が出版された前年にフランス文壇を騒がせたジャン＝ジャック・ルソーの著作、『学問芸術論』である。学問・技芸の発展がヨーロッパ社会にもたらし

12 モンテスキューは『随想録』の中で、社交界における「会話 conversation」の本質を以下のように定義している。「会話というものは参加者が力を合わせて構築する作品であり、各人がこの作品のために貢献しなければならない。もしこれを邪魔する人がいれば、その人は面倒な人ということになる。他の人が会話を構築している間に、それをたえずぶち壊しにする人々がいる。彼らは本題に向き合わずに細部にこだわり、脇道にそれる。彼らの反論は対象から導かれるものではない。こうして彼らは何の貢献もせず、すべてを阻害する」(« Les conversations sont un ouvrage que l'on construit, et il faut que chacun concoure à cet ouvrage. Si l'on le trouble, on se rend désagréable; il y a des esprits qui démolissent sans cesse à mesure que les autres édifient: ils ne répondent pas au fait, ils s'attachent à des minuties, ils vont toujours à côté, leurs objections ne sont pas tirées de la chose, enfin ils n'aident à rien et empêchent tout. » [Montesquieu, *Mes Pensées*, éd. par Catherine Volpilhac-Augier, Paris, Gallimard, « folio classique », 2014, p. 106])。ここで問題になっている「会話」を「ぶち壊しにする」人間は必ずしも天才のことを指しているわけではないが、「会話 conversation」の語源であるラテン語 « conversatio » (「会話」と同時に「双方向性」を意味する) が「社交性」の実現に果たす重要性が象徴的に表現されている。

た道徳的影響を否定的に捉え、これらの文化的領域に携わる人間は真の才能を持つ少数者に限られるべきだと主張して、激しい論争を巻き起こした『第一論文』において、彼は「天才」という存在を以下のように描き出している。

自然が弟子をなすようにと定めた人々にとって、教師は必要なかった。フランス・ベーコンやデカルトやニュートンのような人類の師となるべき人々は、彼ら自身を教え導く存在を持たなかったのである。そもそも、彼らの果てしない才能が導くところにまで、彼らを連れて行けるような存在などいただろうか。(…)初めて障害にぶつかる経験によって、彼らは力を尽くすことを学ぶ。このときすでに、彼らは自分の踏破する広大な空間を超える訓練を行ったのである。もし、学問と芸芸に専心すべき幾ばくかの人間がいるとすれば、その来歴を一人で辿り直し、さらに独力で新たな道を切り開いていく力を持っていると自認する人々に限られるだろう。人類の栄光を示す記念碑を打ち立てる仕事はこのような少数者に委ねられるものである¹³。

この記述を読むと、先に引用した 1751 年のマランの著作は、ルソーの議論を意識して書かれたものであるようにも見えてくる。たった一人で学問・芸芸の来し方を辿り直し、その未来を独力で切り開いていく知的巨人として描き出される「天才」は、確かに、より良く他人と交わることを使命とする「好紳士」とは対照的な存在にちがいない。そして、もう一つの重要な点は、マランとルソーの天才論がいずれも、「教育」というテーマと深く関わっていることである。すでに述べたように、マランの『好紳士』はもともと、貴

13 ルソーの著作のフランス語原文は、Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes*, dir. B. Gagnebin et M. Raymond, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1959-1995, 5 vol. (以下 OC と略す) から引用。日本語訳は『ルソー全集 (全 14 巻・別巻 2)』(白水社, 1978-1984 年) を参照しつつ適宜改変を行った。

『ルソー全集』第 4 巻, 40-41 頁。« Il n'a point fallu de maîtres à ceux que la nature destinoit à faire des disciples. Les Verulam, les Descartes et les Newton, ces précepteurs du Genre-humain n'en ont point eu eux-mêmes, et quels guides les eussent conduits jusqu'où leur vaste génie les a portés? [...] S'il faut permettre à quelques hommes de se livrer à l'étude des Sciences et des Arts, ce n'est qu'à ceux qui se sentiront la force de marcher seuls sur leurs traces, et de les devancer : C'est à ce petit nombre qu'il appartient d'élever des monumens à la gloire de l'esprit humain » (Rousseau, OCIII, *Discours sur les sciences et les arts*, p. 29).

族の子弟のための教育指南書として書かれたものだった。そこで提示される「好紳士」というモデルは、当然ながら、模倣・再生産することが可能なものとみなされている。これに対して、1750年に出版されたルソーの『学問芸術論』においては、学芸に携わるべきエリートの条件が問題になっており、そのような天才的な少数者は、教育という手段によっては（より正確に言えば、凡庸な教師の手によっては）形成することができない。確証する手立てはないものの、十八世紀中葉のほぼ同時期にフランス文壇で注目された二つの著作は、複数の点で好対照をなしており、それゆえに（直接的にせよ間接的にせよ）対話関係を結んでいると考えられるだろう。この意味で、マランと対照的に、ルソーの『第一論文』が「礼節 *politesse*」を批判している点は非常に示唆的である。

4. 画一性と倦怠

『学問芸術論』はもともと、「学問と技芸の発展は習俗の純化に寄与したか」という、ディジョンのアカデミーが提示した論題に応じて書かれた論文である。その冒頭でルソーは、当時のフランスにおける社会関係の様態と、それを支配している「習俗」に対して批判の目を向けている。

今日では、より精緻な研究とより洗練された趣味が、社交術 [人を喜ばせる方法] を道徳の原理にしてしまい、われわれの習俗は悪しき、偽りの画一性に支配され、すべての精神は同一の鑄型に投げ込まれているように思われる。たえず礼節が要求し、行儀作法が命令している。たえず人々は慣習に従い、おのれ自身の才覚にけっして従うことはない。そしてこうした絶え間ない強制の中

で、社会といわれる集団を形成している人間は同じ環境に置かれ、より強力な動機によって方向をそらされないかぎり、全く同じことをなすであろう¹⁴。

人間が「悪しき、偽りの画一性に支配され」ている。それこそ、思想家・作家としてのキャリアをルソーに開くことになった著作の冒頭において、彼が同時代の社会に下した診断である。そして、特に名指して批判されているのが、「礼節」や「作法」の同質化作用に他ならない。先に見たように、「礼節」という概念は「精神の均整」を、すなわち“均しさ”と“程よさ”という理念を、前提としている。礼節の教育とは、個が本来持っている角を磨きとり、粒の揃った均し並みの人間を作り出すことであり、そうすることによって、理論的には暴力や衝突が調停された社会関係が成立する。その意味で、同時代における社交界は、限られた社会階層のみが参加できる特殊な社会であると同時に、人間社会一般の（こう言ってよければすぐれて「文明的な」）モデルを体現してもいる。確かにルソーの『学問芸術論』は、文字通り、学問と技芸について論じられた著作であるが、礼節と作法を媒介とした穏和な社会関係の形成と再生産のシステムにメスを入れている点で、論争的な社会思想を展開してもいる。

しかし、このような人間の画一化に対する危惧は一いかに、そこに前ロマン主義的なプレリュードを聴き取りたくなるにしてもルソーの思想の独創性を証し立てるものではない。これまで見てきたマランとルソーの著作はいずれも、十八世紀中葉に出版されていたが、まさにその同時期に当たる1751年に、当時、王室修史官を務めていたフランスの文人シャルル＝ピノ・

14 前掲書、17-18頁。「Aujourd'hui que des recherches plus subtiles et un goût plus fin ont réduit l'Art de plaire en principes, il régné dans nos mœurs une vile et trompeuse uniformité, et tous les esprits semblent avoir été jettés dans un même moule: sans cesse la politesse exige, la bienséance ordonne: sans cesse on suit des usages, jamais son propre génie. On n'ose plus paroître ce qu'on est; et dans cette contrainte perpétuelle, les hommes qui forment ce troupeau qu'on appelle société, placés dans les mêmes circonstances, feront tous les mêmes choses si des motifs plus puissans ne les en détournent » (*Ibid.*, p. 8).

デュクロは、『現代の習俗に関する考察』（通称『習俗論』）を出版して一世を風靡していた。この中でデュクロがルソーと同様に批判したのが、他ならぬ、フランス社会（あるいは社交界）に生きる人々の「画一性 *uniformité*」だったのである。

私たち〔フランス人〕のように軽薄な国民性を持つ者が、何よりもまず人々との交わりを画一化し、退屈なものにするような従属関係に陥るのは驚くべきことである。滑稽に対する子供じみた恐れは、精神を貧しくし、ただ一つのモデルへとその形を還元してしまう。そして、そもそも面白くもなければ、反復によってうんざりさせる話題へと導くのである。たった一つの動力が、様々な機械に、等しく同一方向の運動を与えているように見える¹⁵。

ここで「滑稽」と言われているのは、他の人々とずれた行動様式をとることによって笑い者になることであるが、この滑稽をさらす失態が社会＝社交界の中で過剰に恐れられることにより、人間精神の画一化が生じる。デュクロがここで展開している議論は、社会集団を構成している個の機械性・自動性を皮肉に断じる点に至るまで、先に引用したルソー『学問芸術論』の一節と驚くほど似通っている。ただし、デュクロの記述の方は、社交と精神の画一化がいかなる意味で忌まわしいものであるのかという理由をより明確に表現している。端的に言えば、画一性の弊害は倦怠を誘う点にある。ルソーが『学問芸術論』の中で「社交術」について言及したとき、彼はあえて「人を喜ばせる（人に愛される）方法 *Art de plaire*」という表現を用いていた。つまり、そこでは、社交の理念に本来含意されている「快樂 *plaisir*」と、それに付随する人間間の「愛」の問題に焦点が当てられているのだ。「社交術」が、

15 « [...] il est étonnant qu'un caractère aussi léger que le nôtre, se soit soumis à une servitude dont le premier effet est de rendre le commerce uniforme, languissant & ennuyeux.

La crainte puérule du ridicule étouffe les idées, rétrécit les esprits, & les forme sur un seul modèle, suggère les mêmes propos peu intéressans de leur nature, & fastidieux par la répétition. Il semble qu'un seul ressort imprime à différentes machines un mouvement égal & dans la même direction (Duclos, *Considérations sur les mœurs de ce siècle*, éd. par Carole Dornier, Paris, Honoré Champion, 2005p. 172) ».

礼節や作法の形式化によって「道徳の原理」と化してしまい、それゆえに硬直化して退屈なものとなっていることをルソーは皮肉とともに告発しているのだが、その批判の射程は、(奇しくも晩年まで彼と友好関係を保ち続けた)デュクロの記述を隣に並べると明確に理解される。デュクロにおいてもルソーにおいても問題とされているのは、形式主義による理念の腐食、すなわち、礼節や作法に支配された快樂なき社交性であり、画一性ゆえに他者への愛が嫌悪へと変わる転倒的な事態である。同様の意識は、1757年に『百科全書』第七巻「趣味」の項目に掲載された、モンテスキューの『趣味論』にも見て取られる。

もし事物の間に秩序が必要であるとしたら、多様性もまた必要である。そうでなければ、魂は倦んでしまうだろう。相互に似通って見えるものは、魂にとって同じものにしかなれないのだから。(…)長い間、画一的で一様な様相が続くと、どんなものでも耐えがたくなってしまう¹⁶。

このように、快と不快のメカニズムを分析する美学的な関心とも結びついた啓蒙主義の「社会思想」は、社交関係がもたらす人間精神の画一化を問題視していた。そして、この難題を前にして、デュクロとルソーが展開する議論もまた、相互に交わることになる。

5. 特異性と教育

1751年の『習俗論』において、デュクロは同時代の社会＝社交界を特徴づける悪しき「画一性」の原因を、「滑稽視されることへの危惧 *crainte du ridicule*」に求めていた。礼節と作法という「規範」から逸脱することは、社

16 « S'il faut de l'ordre dans les choses, il faut aussi de la variété: sans cela l'âme languit, car les choses semblables lui paraissent les mêmes [...]. Une longue uniformité rend tout insupportable » (Montesquieu, *L'Essai sur le goût, Œuvres complètes*, éd. dir. par Jean Ehrard et Catherine Volpilhac-Auger, Oxford, Voltaire Foundation, 13 vol., t. IX, p. 493).

交際において嘲笑という罰をもって迎えられる。他人から笑われることに恐れを抱いている限り、社会の構成員は形式主義の悪しき循環・再生産の中にとどまらざるをえない。しかし、興味深いことに、デュクロは「滑稽」が社交界の中で帯びる否定性ととも、それがラディカルに肯定的な価値へと転化する瞬間を描き出している。

いかなる奇妙な現象によって、同一のものがある度合いにおいては滑稽となり、誇張されると、一種の輝きとなるのか？というのも、それこそが特異性の効果なのである。その原理がほめられたものか、責められるべきものであるかは関係ない。

この現象は、人々が社交界の中に見いだす画一性への嫌悪（倦怠）に由来する。同一の発想、同一の意見、同一の様式（作法）を目にし、同一の話題を耳にするのがあまりにも退屈なので、その倦んだ状況を中断してくれる者に対して、人は限りない感謝の念を抱くのである¹⁷。

ほとんど不名誉と汚辱の同義語に等しい「滑稽 *ridicule*」も、ある一定の則を超えると「特異性 *singularité*」という別の概念に変化する。このとき、特異性を帯びた個は、他人の関心と評価を一身に集める存在として輝き出すのだ。ただし、デュクロによれば、これはあくまでも僥倖と言うべき予測不能なケースである。希少な成功例を模倣してこれ見よがしに「特異な」人物を装うと、評価はまた一転して、人々からさらに軽蔑を受けることになる。

ルソーもデュクロと同様に、「滑稽視されることへの恐怖」を同時代の社交概念の悪しき産物としている点で、そしてそれを乗り越えたところに「特異性」という新たな肯定的価値が生じることを論じている点で、立場を同じ

17 « Par quèle bisarerie la même chose à un certain degré rend-elle ridicule, & portée à l'excès donne-t-elle une sorte d'éclat? Car tel est l'effet de la singularité marquée, soit que le principe en soit louable ou reprehensible.

Cela ne peut venir que du dégoût que cause l'uniformité de caractère qu'on trouve dans la société. On est si ennuyé de rencontrer les mêmes idées, les mêmes opinions, les mêmes manières, & d'entendre les mêmes propos, qu'on sait un gré infini à celui qui suspend cet état létargique » (Duclos, *op.cit.*, p. 173).

くしている。ただし、彼の場合は画一性を破るような特異な個の生成を偶然性に任せるのではなく、実験的な仮想教育によって、それを“自ら”生産しようとする。1762年に出版された『エミール』は、ルソーが教師として架空の子どもを育てるという設定で書かれた著作であるが、その第四篇でエミールは二十歳を迎え、社交界に足を踏み入れる機会を与えられる。

社交界に入るといっても、彼は作法を全く知らない。しかし、だからといって、臆病になったり怖がったりしない。もし人目を忍ぶとしても、困惑しているからではなく、よく見るためには自分が人から見られない必要があるからなのだ。人が彼のことをどう考えるかに少しも不安を持たず、笑いものになること〔滑稽に思われること〕などちっとも恐れないからだ¹⁸。

ここでもやはり論点になっているのは、人々から滑稽視され、嘲笑される恐怖をいかに克服するかという問題に他ならない。架空の子どもエミールは、礼節や作法の形式主義が、人間精神にもたらす画一化作用とは無縁の環境で育てられている。それゆえに彼は、新参者の立居振舞を検閲する人々の視線に対して、あるいは、滑稽をさらすのを虎視眈々と付け狙う悪意に対して、全く恐れを抱いていない。エミールは他人から寄せられる評価に対してそもそも関心を持っていないのだ。これまでの『エミール』研究においてはほとんど強調されていないが、ルソーが、彼の教育実験の重要な目標（の一つ）として挙げているのは、子どもを「嘲笑」に対して鈍化させることである。

しかし、エミールほど人の真似をしないものがこの世にあらうか。偏見を持たず、また他人の偏見も助長しない人ほど、嘲笑うような物言いに影響されることのない人がいるだろうか？ 私は二十年の間、他人を嘲笑う者たちに対して、彼を武装すべく努力してきた。彼らが彼をたらしこむには一日では足るまい。滑稽は彼〔エミール〕の目には軽薄な者たちを動かす理由でしかなく、人

18 『ルソー全集』第7巻、127-128頁。「Quoiqu'entrant dans le monde il [Emile] en ignore absolument les manières, il n'en est pas pour cela timide et craintif; s'il se dérobe, ce n'est point par embarras, c'est que pour bien voir il faut n'être pas vu: car ce qu'on pense de lui ne l'inquiète guères, et le ridicule ne lui fait pas la moindre peur」(Rousseau, OCIV, *Emile*, p. 667).

の意見〔偏見〕に左右されないことが、嘲笑の影響を受けずに済む方法である¹⁹。

「人の真似」をすることなく、他人の評価や固定観念から解放されているエミールは、彼の師をはじめとする啓蒙思想家たちが由々しき社会現象として断罪した、人間精神の画一化に陥ることがない。実際、ルソーが実験的な教育論によって形成を試みているのは、「特異な」子どもなのだ。作中では一般的な子どもとして想定されているエミールは、しかし、彼自身が「人の真似」をしないという点で、一般化することの困難な存在である。エミールは何よりも、他人が容易に真似することのできない特異性を身につけることを要請されているのだ。ここで、ルソーが彼の教え子に対置するのが、他ならぬ「好紳士」である。

私はしかしながら、こんなにも異なった格率によっているので、エミールが、すべての人と同様の人間にはならないことを認めるし、願わくばけっしてそんな人間にならないでほしい。しかし、他の人と異なるからといって、厄介な人間でも滑稽な人間でもないだろう。違いははっきりしているが不快なものではなかろう。エミールは、こう言ってよければ、愛すべき異邦人であろう。最初、人は「彼もいづれ学ぶだろう」と言って、彼の特異さを許容する。ついで、彼の態度にすっかり慣れ、彼が変わらないのを見て、「彼はあんな風のできた人間なんだ」と言って、やはりこれを許すことになる。

彼は好紳士としてもはやされることはないだろうが、人は、なぜか知らずに彼を愛するであろう。彼の才気を褒めそやす人はないだろうが、人は彼を、喜んで才人たちの間の審判者にするであろう²⁰。

19 『ルソー全集』第7巻、119頁。「Mais quel homme au monde est moins imitateur qu'Emile? Quel homme se méne moins par le ton plaisant que celui qui n'a point de préjugés et ne sait rien donner à ceux des autres? J'ai travaillé vingt ans à l'armer contre les moqueurs, il leur faudra plus d'un jour pour en faire leur dupe; car le ridicule n'est à ses yeux que la raison des sots, et rien ne rend plus insensible à la raillerie d'être au dessus de l'opinion」(*ibid.*, p. 659-660).

20 前掲書、131頁。「Je conviens pourtant qu'avec des maximes si différentes Emile ne sera point comme tout le monde, et Dieu le préserve de l'être jamais; mais en ce qu'il sera différent des autres il ne sera ni fâcheux ni ridicule; la différence sera sensible sans être incomode. Emile sera, si l'on veut,

マランによれば、「好紳士」にとって不可欠の要件は「礼節」だった。そして、「礼節」とはその語源に遡るなら、角がとれて丸くなり、均し並みになることにほかならない。このような仕方人間が形成されることによって初めて、「文明的な」社会関係と社交空間が成立するという発想が、マランの議論には見られる。これに対して、上に引用した『エミール』の記述は明らかに、「好紳士」という人間モデルを敵対視している。二十歳になったエミールは、礼節も作法も知らず、程よく会話をこなすための精神的な均整も持たない。その意味で、彼は社交界において浮いた存在にならざるをえないが、興味深いことに、ルソーは自分の架空の教え子が決して「滑稽な人間」にはならないと断言する。彼と他人との差異は、まさにデュクロが言うところの「特異性」そのものである。『エミール』のこの箇所には、十八世紀中葉における三人の作家・思想家の対話が凝縮された形で表象されていると言えるだろう。そして、何よりも注目すべきは「愛すべき異邦人 *aimable étranger*」という表現である。これは、「好紳士 *homme aimable*」を巧みに反転させた表現であり、対照的な二つの人物像において、愛すべき同質性 (*homogénéité*) と愛すべき異質性 (*étrangeté*) という、二つの相反する理念が緊張関係を結んでいる。

ルソーの批判の射程をよりよく理解するために、今一度、デュクロの助けを借りることにしよう。先にも少し触れたように、「好紳士」は当時流行の人物像であった。実際、「今を時めく人々について」と題された『習俗論』の第八章において、デュクロは「好紳士」を批判しつつ、「社交の人」という別の人間モデルを提示している。

un *aimable étranger*. D'abord on lui pardonnera ses singularités en disant: il se formera. Dans la suite on sera tout accoutumé à ses manières, et voyant qu'il n'en change pas, on les lui pardonnera encore en disant: il est fait ainsi.

Il ne sera point fêté comme un homme aimable, mais on l'aimera sans savoir pourquoi; personne ne vantera son esprit, mais on le prendra volontiers pour juge entre les gens d'esprit [...] » (*Ibid.*, p. 669-670).

社交性を体現するのに必要なものは、偽りなき礼節、無礼にならない率直さ、卑屈にならない気遣い、おべっかにならない口の上手さ、堅苦しくない敬意、そして何よりも他人に対して好ましくあろうとする心である。この意味で、社交の人とは最良の市民である。

(…) 社交の人が取り結ぶ個々の人間関係は、国家や同胞へと彼を近づける。好紳士の場合には、重要な義務から彼を遠ざける。社交の人は、彼と一緒に生きたいという気持ちと呼び起こす。好紳士のことは、ただ一目見られればいとしか思わない。好紳士の特徴は悪徳、軽薄、面倒の塊なので、「愛すべき」人であるはずの彼が、往々にして最も愛されるに値しない人間だったりするのである²¹。

デュクロが『習俗論』で「好紳士」に対置するのは、エミールのような「愛すべき異邦人」ではなく、「社交の人」である。上の記述を見てもわかるように、デュクロは「礼節」や「社交性」の価値を否定していない。彼にとって、それらは依然として、公共善に資する効用を持つものである。そして、このような評価に彼とルソーとの決定的な立場の違いがある。デュクロが「好紳士」を批判するのは、彼らが他人に気に入られることばかりに腐心しているからであり、その場にはいない人物を面白おかしくこきおろして人々の関心を引こうとする、欺瞞と軽薄を体現する人間だからに他ならない²²。会話に

21 « Les qualités propres à la société, sont la politesse sans fausseté, la franchise sans rudesse, la prévenance sans bassesse, la complaisance sans flatterie, les égards sans contrainte, & sur-tout le cœur porté à la bienfaisance; ainsi l'homme sociable est le citoyen par excéllence.

[...] Les liaisons particulières de l'homme sociable l'attachent de plus en plus à l'État, à ses concitoyens; cèdes de l'homme aimable ne font que l'écarter des devoirs essentiels. L'homme sociable inspire le désir de vivre avec lui; on n'aime qu'à rencontrer l'homme aimable. Tel est enfin dans ce caractère l'assemblage de vices, de frivolités & d'inconvénients, que l'homme « aimable » est souvent l'homme le moins digne d'être aimé » (Duclos, *op. cit.*, p. 161-162).

22 「好紳士、あるいは今日この呼び名を与えられている人は、公共善にきわめて無関心で、様々な社交界に取り入るのに熱心であり、そのためには人を犠牲にするのも厭わない。彼は誰も愛さず、誰からも愛されていない。すべての人の歓心を買ひ、しばしば同じ人たちに軽蔑されると同時にもてはやされている。

きわめて奇妙な対照性によって、好紳士は常に他人に心を砕きながら、自分自身にしか満足しない。彼らの評価・偏見によって幸福を支えられているが、自分が得ていると

華やぎをもたらすゆえに、「好紳士」は社交界でもてはやされるが、しかし、そのことは必ずしも人々から愛されていることを意味しない。「好紳士 *homme aimable*」は、文字通りの意味においては「愛すべき人」であるにもかかわらず、皮肉なことに、デュクロによれば、こういった人物こそ「最も愛されるに値しない人間」なのだ。

ルソーが『エミール』において、「愛すべき異邦人」は「好紳士としてもてはやされることはないだろうが、人は、なぜか知らずに彼を愛するであろう」と言うときも、「好紳士」の文字通りの意味、すなわち、「愛すべき人」という原義が議論の核心にある。彼が『学問芸術論』において、「社交術 *Art de plaire*」が本来の意味の「人を喜ばせる（人に愛される）方法」から乖離して、逆に倦怠や嫌悪を誘うものになっていることを告発したときと同様、ここには、礼節や作法の形式主義を、原義に遡って批判する戦略が働いている。逆に言えば、ルソーの周到かつ執拗な攻撃は、「好紳士」という人物像が（否定的なモデルとして）彼の教育論にとって無視できないものだったことを物語っているのではないだろうか。「好紳士」を換骨奪胎して「愛すべき異邦人」へと反転させることは単に皮肉なレトリックであるにとどまらず、「社交界 *société*」から、より広い意味の「社会 *société*」へと人間の共同性の形態を模索する際に、欠かせないステップであったと考えられるかもしれな

考えている彼らからの評価について正確に考えてみようとしないうし、あるいはそれがどのような性質のものであるのかわかっていない。人を楽しませようとする常軌を逸した欲望によって、彼はその場にいない人を犠牲にし、彼自身は全く尊敬していないが自分の話を聞いてくれる人々の餌食にするのである。」

« L'homme aimable, du moins celui à qui l'on donne aujourd'hui ce titre, est fort indifférent sur le bien public, ardent à plaire à toutes les sociétés où son goût & le hasard le jettent, & prêt à en sacrifier chaque particulier. Il n'aime personne, n'est aimé de qui que ce soit, plaît à tous, & souvent est méprisé & recherché par les mêmes gens.

Par un contraste assez bizarre, toujours occupé des autres, il n'est satisfait que de lui, & n'attend son bonheur que de leur opinion, sans songer précisément à leur estime qu'il suppose aparament, ou dont il ignore la nature. Le desir immodéré d'amuser l'engage à immoler l'absent qu'il estime le plus, à la malignité de ceux dont il fait le moins de cas, mais qui l'écourent (Duclos, *op. cit.*, p. 161-162) ».

い。すなわち、同質性に基ついた愛ではなく、異質性と両立可能な愛（社会的紐帯）を追求する冒険が、エミールという想像上の子どもの形成に託されているのである。

5. 結びにかえて

マラン、デュクロ、ルソーの三人は、それぞれの仕方で、モデルとなるべき人間像と共同性の可能性を提示したが、いずれにおいても通奏低音として響いていたのは、広義の「愛」の問題である。先に見たように、フランス語の「社交術」という表現は、同じ社会を構成している人々からいかに愛されるか（あるいは、愛されるに値する人間になれるか）という問いを前提にしている。

「好紳士」の場合は、礼節によって相互に対話可能な個を形成することにより、社会の基底となる「愛の可能性 *amabilité*」を担保しようとしていた。本来の理念から離反して軽薄化した、流行の人物としての「好紳士」については批判しているものの、デュクロも「社交の人」という人物像を提示しつつ、同胞への愛を可能にする社交性についてはこれを肯定している。それに対して、ルソーが『エミール』で提示する「愛すべき異邦人」は、他者との同質性を前提せずに「愛」の成立可能性を探ろうとしている。果たして、決定的に特異な存在は、本当に社会の中で愛される対象になりうるのか。

デュクロも特異性を持つ個人が、人々の歓心を誘う可能性について言及していたが、彼にとって、それはあくまでも社交空間の中に奇跡的に現れる例外的な存在であり、人為的に形成することは不可能である。ルソーはこのような特異な存在を、言説空間における仮想的な教育実験を通して“思想的に”生み出そうとするのだ。この点において、エミールという架空の子どもが、模倣されるべきモデルとして読者に提示されたものなのかどうか曖昧になってくる。理論的には、「なぜか知らずに」人が思わず愛情を寄せてしま

う人間になるというエミールであるが、しかし、現実における彼の運命はそれほど容易でないことを、他ならぬ著者のルソー自身が告白している。

彼の教育論の続編として書かれた小説『エミールとソフィー』において、架空の教え子は一師の期待に反して一過酷な逆境に直面することになる。『エミール』第五篇でめでたく結ばれたはずの妻ソフィーに裏切られ、絶望の中であらゆる社会的紐帯から切り離されて、エミールは放浪の旅に出ることを余儀なくされるのだ。船上で海賊の捕虜となり、奴隷たちのリーダーとして不正な「主人」に反旗を翻そうとするところで、物語は未完のまま途切れているが、この小説の冒頭で、ルソーはかつての教え子に、“自分自身”への恨み言を言わせている。

私はかつて自由でした、幸せでした。おお、わが師よ！ あなたは私に幸福を堪能するにふさわしい心を与えてくれました。そして、ソフィーを与えてくれました。(…)けれども、全て夢のように消え去ってしまったのです。若くしてすべてを失いました。妻も、子も、友人も、人々との関わりまですべてです。(…)

わが親愛なる師よ、あなたはまだ生きていらっしゃるんですか？ まだ現世の身でいらっしゃるのでしょうか？ あなたはまだ、あなたが育てたエミールとともにこの流刑の地にいらっしゃるんですか？ あるいはもう、ソフィーとともに清き魂たちの祖国にお住まいなのでしょうか²³？

ルソーはいかなる理由で、自らの教育論にかくも暗澹たる続編を補足したのか。かつて未来を嘱望された少年の、不当と言ってもよいほど悲惨な結末は、読者を当惑させる。しかし、エミールの悲運を逆に、ルソーの教育プロ

23 『ルソー全集』第8巻、471-472頁。「J'étais libre, j'étais heureux, ô mon maître! Vous m'aviez fait un cœur propre à goûter le bonheur, et vous m'aviez donné Sophie. [...] Tout s'est évanoui comme un songe; jeune encore j'ai tout perdu, femme, enfants, amis, tout enfin jusqu'au commerce de mes semblables. [...]

Mais vous, mon cher maître, vivez-vous? êtes-vous mortel encore? êtes-vous encore sur cette terre d'exil avec votre Emile, ou si déjà vous habitez avec Sophie la partrie des âmes justes?» (OCIV, *Emile et Sophie, ou les solitaires*, p. 881-882.)

グラムの必然的な帰結と考えることもできるのではないだろうか。礼節や作法は、共同体の構成員の均質性と非暴力性を担保することにより、社会＝社交界を形式的な「愛」によって基礎づける（マランの『好紳士』はその意味で、独創的な著作というよりも、この集合知の優れたスポークスマンであったと考えられるだろう）。それに対して特異な個の形成を優先するルソーは、社会関係の基盤である「精神の均整」を根底から掘り崩してしまう。「愛すべき異邦人」が期せずして追放されたのは、まさに愛の荒野に他ならない。他者と同質であることを禁じられたとき、いかに人は人を愛することができるのか。エミールが漕ぎ出した砂漠のような海原は恐らく、「近代」と名づけられるべきものにちがいない。果たして彼がどのような港にたどり着くのか、今はまだ、誰も知らない。

本論稿は、2019年度南山大学パッセ研究奨励金 I-A-2 の支援を受けて実現した研究成果である。