HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	ルソー研究序説 ： 彼の「政治的人間」像をめぐって
Author(s)	小川, 晃一
Description	論説
Citation	北海道大學 法學會論集, 9(1), 1-29
Issue Date	1958-09
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/27770
Type	departmental bulletin paper
File Information	9(1)_P1-29.pdf

Hokkaido University Collection of Scholarly and Academic Papers : HUSCAP

論説

ルソー研究序説

――彼の「政治的人間」像をめぐつて――

小川晃

474333
21828
89.11.-4

はじめに

人間は政治的動物であるという観念は、古代都市国家において、最もよく具現されていた。そしてその時以来、この観念は西欧の最も重要な政治的観念として追求さるべき政治的理念となつた。こうした伝統的理念の形成において「民約論」が重要な役割を果したことはいうまでもなかろう。そこでは、「政治的人間」は権力の一端をになう市民として、デモクラシーの理念と結合されたのであつた。現代デモクラシーの理念の起源が通常ルソーに求められるのも当然であるかも知れない。ところで、人間が政治的動物である、という観念は、急進的な大衆の抬頭と結びつくとき、忽ち批判に遭遇する。この批判の核心は、民主主義的急進主義が、歴史や情況の論理を無視してしまうということにあるのであり、こうした批判はいちはやくフランス革命において、取り上げられついで大衆民主主義が早否定されえない現実となつた今益々、取り上げられつつある。こうした批判はルソーに真に妥当するであろうか。

一体現代デモクラシーの理念をルソーに求めること自体、彼の政治的人間像を――誤解とはいえないまでも――分解させてしまうことにならないだろうか。ルソーの「政治的人間」像は古代の市民をイメージとしたものであり、しかもその存在可能の条件として一定の社会――古代都市――が前提されていた、従ってこの前提された社会が著るしく衰退すれば、いかに政治制度上の民主主義が導入されていればとてかの「政治的人間」は幻想以外のなにものでもなくなるであろう。ルソーは、このことをよく知っていたのではあるまいか。しかも、彼の文明論はこの前提された社会が文明の発展とともに必然的に衰退してしまうであろうことも述べていないだろうか。そうだとすれば、ルソー自身かの「政治的人間像」も現に衰退しつつあるのを十分知っていたことになるであろう。こうしたことを知りながら、しかも「民約論」ではかの「政治的人間像」を切々として描いている。とすると、ルソーは一体なにものであろうか。こうした矛盾とすらみえるルソーの正体をつきとめ、彼の思想の中で波乱にみちた運命をたどった「政治的人間」像が彼の思惟構造の中に論理的に位置づけられるものかどうかを検討すること、これが本稿の目的である。

ルソー研究のように、過去の研究の成果が豊富にある場合、それらの研究を考慮することは、研究の便にもなることであり、また自己の研究の位置を示す上で必要なことでもあろう。こういった観点から本稿は、本稿のテーマに関係し、且つすぐれた研究をとり上げることにする。こうしてとり上げられた研究は、筆者のテーマを基準にして、発展（史）的に序列されるであろう。（こうしたために、或る程度研究の分断がなされる――とりわけ、とり上げられた研究の部分が、その研究のテーマとはなれているときには――ことも止むをえない。）

先ず最初は、ルソーを自己のイデオロギー的視点から直接解釈しようとする立場である。

第二に、ヴォーン[1]である。彼の研究は年代の古さにもかかわらず、現代でもなお新らしさをもっている。彼は先ず、

ルソーの「政治的人間」像を極めて集産主義的なものとし、次に、ルソーの「歴史的」思考をとり出した。そして彼はこの二つの視点から見られたルソーの思考が互に「矛盾」するとしたのである。

第三の研究家は、コバン[2]とカッシラー[3]である。彼らは、それぞれに、ヴォーンによって軽視されたルソーの個人主義をとり出し、個人と国家とを、また自然と社会とを均衡和解せしめようとする。

第四の研究家は、グレチュイゼン[4]とジュヴネル[5]である。彼らは、第三の研究家によって和解された反対範疇、即ち、人間と市民、個人と国家、自然と社会とを引きはなしながら、しかもなんらかの形で統一的に説明しようとする。前者は、まさに同一のルソーの実存への肉迫から、対立範疇つまり対立的な価値ないし行動体系、人間と市民の体系が同時に形成されたとし、後者はルソーの思考の「論法的構造」の中で、つまりルソーの「情況的」思考によつて、二つの全く異なつた体系が提起されたとする。

最後の解釈が、本稿のテーマに関する限り、発展の極点に立つているように思われる。しかしこうした解釈の危険は——前の研究家では問題となることはなかつたが——ルソーをオポチュニストとみてしまうことであろう。こうした危険に対しルソーを弁護する方法は二つあると思われる。第一に、ルソーの歴史観をとりあげ、それをルソーの政治論と関連づけること（今までの研究家が、ルソーの歴史観を彼の思惟構造の中で不可欠なものとみたものはいなかつた）であり、第二に、ルソーの具体的情況的思考をとり上げた場合にも、彼の思惟構造の中で、なんらかの次元で、理想国家ないし市民を追求する彼の「理想主義」を見出すことであろう。

(1) Vaughan, The Political Writings of Rousseau, Introduction, 1915.
(2) A. Cobban, Rousseau and the Modern State, 1934.
(3) Cassirer, Das Problem J.-J. Rousseaus, 1932; Die Philosophie der Aufklärung, 1932.
(4) B. Groethuysen, J.-J. Rousseau, 1949; Philosophie de la Révolution française, 1956.
(5) Jouvenel, Du Contrat Social, Introduction, 1947.

一

フランス革命のイデオローグとしてのルソー、即ち、革命運動及びその革命の一時期に現われた急進民主主義者の体制（恐怖政治すら）のイデオローグとしてのルソーは、いわば神話にまでなつた。この神話は、当時革命と反革命の陣営に加わつた民衆や指導者の中にあつたし[1]、それ以後も永らく維持されたのであつた。偉大な思想家が時代人に完全に理解されることは殆んどなかつた、とすれば、ルソーの場合は例外であつたろうか。しかし事実は——かく単純なものではなかつた。ルソー自身の思想を多少でも検討してみるなら、彼の真意が当時の人々に十分に理解されてはいなかつたことが解る。ルソーの思想は当時の人々により解体され抽象されてのみ流通しえたのであつた[2]。

フランス革命以後も、ルソーは「革命」や民主主義的急進主義の神話であつた。否、この時期の急進主義者を特徴づけたロマンチシズムの傾向は、益々、彼らにルソーとの一体感を抱かしめる。ロマン主義は、なによりも物質主義化し、俗物化しつつあるブルジョワ社会ないしブルジョワジーに対する対決の意識をもち、その「反定立」の一つのきそを「空想」化＝神話化された「民衆」[3]に求めたのであつた。ロマン主義的急進主義の特徴は、この「民衆」がまさに政治的主体となりうるという神話を抱いていることにあるといえよう。ルソーの思想が、こうした急進主義によ

つてとり上げられたのは当然でもあろう。ところで、現実の民衆は彼らによつて神話化された「民衆」ではないであろう。十九世紀半以後、このことは決定的に明らかとなつたのであり、ロマン主義者の偉大な政治的運動の時代は終りを告げるのである。しかしルソー自身は現実の民衆を神話化したろうか。むしろ、現実の民衆との距離を意識せざるをえなかつたことこ、ここに彼の厳しいレアリスムの、「孤独の散歩者」の一つの根源があつたのではあるまいか。

ロマン主義的急進主義者によつて形成されたようなこうしたルソー像は、逆に、様々の陣営から批判を加えられる。しかもこの批判たるやしばしば優れた思想家によつてなされたものであり、すぐれて現実主義的感覚にみちたものであつた。こうした批判は、先ず「社会主義者」といわれる思想家たちからなされる。[4] 彼らによれば、ルソー、一般に「民主主義者」は、非現実的なマジョリテのための「政治」論、イデオロギーを叫んでいるのみで、社会や経済についての「科学的」‖「実証的」な認識をもつていないというのである。こうした「非現実主義」的なイデオロギー論が現実の政治の中で強行されても、それは結局「否定的」‖「破壊的」な「機能」を果すのみで、「積極的」な社会秩序の形成を果すことはできない、しかも今や破壊の時期ではなく、秩序を形成すべき時期に入つていると、こう彼らは批判する。

更に又、ルソーに対する批判は保守主義者の側からもなされる。この観点からの批判の原型はバークに於いて既に現われている。[5] その中特徴あるものについて考えよう。バークの批判は、先ず、ルソーの「平等主義」と「個人主義」、つまり、ルソーが平等な個人の権利から国家を構成しようとしたということに向けられる。そして更に、こうした国家構成が個人の平等な「抽象的」権利から、「人為的」に、「抽象的推理」によつてなされているということ、つまりルソー理論の「抽象性」に向けられる。ところでバークにとつては、国家はいわば「有機的」全体をなすもの、

「有機的な」歴史的発展をなすものである。個人の権利も、歴史（の論理）をこえた抽象的普遍的な平等な権利ではありえず、歴史的な結果、いわば伝統的な権利でしかありえない。（英国のアリストクラシー体制こそバークのこうした理論の背景をなしていた。）従つて権利の要求は伝統の護持に外ならない。一般に歴史的（伝統の）形成というものは人間の知性をこえた発展であり、摂理である。この摂理に代うるに一挙に人間の知性をもつてすることはできない。人間の認識に可能なことはそれぞれの情況に於ける具体的経験の範囲であり、この蓄積によつてしか行動の格率をたてることができない。抽象的権利に基づいた国家構成は結局無秩序と独裁をもたらすのみである。こうしてバークは「個人主義」に対して国家の有機性を、「急進主義」に対して歴史的伝統を、「抽象的思惟」に対して具体的情況的思惟を、平等主義に対して貴族主義を対立させたのであつた。バークのこうした批判は果してルソーに妥当するであろうか。

バークの批判は以後保守主義者によつてしばしばとり上げられた。テーヌもバークの批判をうけついだ一人であつた。[6] 彼もルソー理論の抽象性や現実性を鋭くついたし、彼の貴族主義はルソーの「民主主義的急進主義」を承認することはできなかつた。彼の批判の特徴は、ルソーを個人主義者としてではなく、全体主義者、民主的専政の理論家とみたことにある。つまり、彼によれば、ルソーは個人ないし個人自由を国家の中に完全に埋没させてしまつた。しかも彼の国家主義は、権力が国民ないし多数と一体化され、民主主義的に正当化されているだけに、ますます徹底せしめられてしまつたというのである。[7・8] テーヌの批判は、以来保守主義者や伝統主義者にうけつがれる。

以上のべたルソー「解釈」者は、自己のイデオロギー的視点から直接――勿論いかなる研究家も自己のイデオロギ

1的視点なしには思想研究はできないとしても、この研究家では余りに「直接」にである――ルソーを「解釈」する。彼らはルソーの思想そのものを尊重し、彼の思想構造全体を見ようとはせず、ただ政治の現実の中から生れたルソーの神話、政治的象徴としてのルソーにのみ関心を抱くにすぎない。彼らにとつて、ルソーはイデオロギー上、「敵」か「味方」かという視点だけからみられるのである。こうした「解釈」者によつてルソーは、或いは民主主義的急進主義者として、或いは抽象的思考を弄するものとして、或いは全体主義者ないし民主的専攻の理論家として、更には又、逆に無政府主義的な個人主義者としてすら理解されてきたのであつた。

こうした「解釈」はそれぞれルソーの一面をとらえたものであるかも知れない。しかしそれらはただその一面であるにすぎないであろう。では、これら幾つかの側面を加算することによつて、ルソーの思想構造は全体的に構成されるだろうか。恐らく否であろう。というのはこの場合にはこれらの側面相互の脈絡、緊張関係が無視されるからである。しかもこれらの側面相互には「矛盾」すら含まれていることに注意せねばならない。ところで様々のイデオロギーから出てくるルソー解釈の多様性及びその矛盾は、ルソーの思想そのものに対する真執な接近を試みることによつて形成されるであろうルソー思想の多元性ないし「矛盾」とは明確に区別されねばならないであろう。

(1) 革命派の代表的な人物はロベスピイエールであり、彼については H. Fleischmann, Mémoires de Charlotte Robespierre, Dédicace de Maximilien Robespierre aux Mânes de Jean-Jacques Rousseau, pp. 290; G. Lefebvre, Sur la pensee politique de Robespierre. その他一般には J. L. Talmon, The Origins of Totaritarian Democracy; E. Thompson, Popular Sovereignty and the French Constituent Assembly 1789~1791 その他後述の諸著書参照。反革命派の代表的な人物はバーク、メストル (J. de Maistre, Etude sur la Souveraineté) 等であるが、前者については後述。

(2) こうした流通に、サブ・イデオロークが重要な機能を果したことは、当然予想されるところであるが、D. Mornet (Les Origines

(3) Intellectuelles de la Révolution Française) はこのことを実証的に扱つている。こうしたイデオローグとして、かりに G. Sand 『思い出』と Michelet (H. Kohn, Prophets and Peoples 参照) をあげておく。

(4) Saint-Simon, Fourier, Proudhon 等。例えばプルードンについては、Idée générale de la Révolution an XIXe siècle. 本文の如きルソーの批判は、とりわけコントにより体系化される。

(5) Reflexions on the French Revolution; Letter to a member of the National Assembly.

(6) Les Origines de la France contemporaine, V. I.

(7) I. Babbit, Rousseau and Romanticism; K. R. Popper, The Open Society and it Enemies. なお、トクヴィルはこうした系列には入らない。彼は十八世紀の政治哲学を抽象的、非現実主義的とはいつているが、ルソーの思想もそうであるとは云つていないように思われる。この点で、彼とテーヌを一緒に論じているモルネ (La Pensée Française an XVIIIe Siècle) は誤つている。

(8) ルソー解釈の他の有力な系列はカントからでている。しかしここでは省略し、後述カッシラーとの関聯でふれることにする。なお、ルソー解釈史の便覧としては A. Schinz, Etat présent des Travaux sur J. J. Rousseau, 1941 がすぐれている。

二

ルソー研究を科学的水準に高めたのはヴォーンである。ところで、彼のルソー研究のいとは、第一は、「ロック的個人主義」に対立するいみでの団体主義的（コレクティヴィスム）性格をとりだし、そこに彼の本来の面目を見ることであつた。第二のいとは、ルソー[1]――とりわけ後期のルソー――が、「権利」の問題或いは「抽象的」「一般的」思考から、「具体的」「実際的」な思考に移ること――それはモンテスキュー的「歴史的方法」をとり入れることでもあつたが――を説明するにあつた。こうしたヴォーンの意図が、パーク以来英国に流通していたルソー観の「遍見」をただすことにあつた、

ことは容易に看取されるであろう。第一のものから説明してみよう。(2)

ヴォーンは、ルソーにおける集団主義に関する論点を次の四つにまとめている。第一に、「道徳観」Moral sense は国家が形成された後始めて存在しうるのであつて、自然状態に於いては存在しない。というのは自然状態に於いては個人は孤立しており、なんらの社会関係も存在せず、またそこに入る意志も欲望ももたないからである。第二に、道徳観は組織された共同体に属する。つまり道徳は国家道徳として存在するのであり、個人道徳はせいぜいそれから派生したものにすぎない。第三に、「正義」は、個人意思が完全に「醸渡」、「否定」され、共同体の意思――「一般意思」――に取つて代られたときにのみ保障される。第四に、「一般意思の声」である所の法は、本性上一般的対象にのみ向けられる。ヴォーンによれば、これらすべてのものは「個人の侵入を防ぐように注意深く計算されている」のである。こうしてルソーの国家状態に於いては、徹底的な国家的「政治的人間」の像が構成されるのであつて、国家から独立した価値体系は全く否定されるのである。それ故に、ヴォーンは「ルソーの理論はロックのそれに対する完全な反定立であつたし、且つルソー自身によつてそう意図されもした」というのである。ヴォーンは政治と道徳の一体性を中心とするこうした集団主義的「政治的人間」像を評価しはするが、同時に、ルソーが国家ないし一般意思を強調する余り、一般意思の中で個人ないし個人意思がもついぎを無視してしまつたと批判する。(3)

このようにヴォーンは「民約論」を中心としてルソーを解釈し、その特徴を集団主義的とみたのであるが、しかし「不平等」論が極めて顕著な個人主義的傾向を有することは否定しえないであろう。ヴォーンもこれを認めざるをえない。こうしたことを彼はいかに解するであろうか。彼によれば次の如くである。「不平等論」の中には、いかなる文明や国家も没落をまぬかれないという「宿命論」がある。しかしこの宿命論はルソーが「民約論」で展開した理想

国家建設の熾烈な情熱と矛盾してしまうであろう。こう考えてみると、「不平等論」ではルソーは何ら「政治論」をのべようとはしなかつたのであり、この著の真意は「学問芸術論」と同じく文明に対する道徳的批判である。「不平等論」の中には「政治論」は存在するとしても、せいぜい二次的な重要性をもつにすぎない。従つてヴォーンは「不平等論」の中の個人主義を「政治論」の中に持込みえないとするのである。

こうしてヴォーンはルソーの「政治論」を集団主義的なものとし、彼のもつ個人主義的要素をせいぜい二次的としかみなかつたのである。従つてヴォーンによれば、ルソーの「政治的人間」像はきわめて集団主義的な市民となる。ヴォーンの第二の論点はルソーの思想の中から具体的思惟を見出すことであつた。ヴォーンによれば、「民約論」の基調は「抽象的」であり、普遍的権利の問題に関心がおかれた。ところがそれ以後の作品——もつとも「民約論」の中にも「具体的」思惟はあるにはあつたが——思考方法はより「具体的」となり、「実際的（プラクティカル）」となつた。つまり、かかる思惟方法はそれぞれの国民の地理的状態や国民性や伝統を尊重するというように事実的、具体的情況を一層顧慮することになるのである。この方法は、市民の「権利」を問題にする「抽象的」思考がなされた場合——理想国家の「一般性」と民主的性格——とは異なつた結論をひき出すことになつた。もつとも重要なものは、一定の状況に於いては理想国家を建設することはできない、という結論である。次にルソーは情況によつては、最もよい政府形態を君主制とみたし、一定の貴族制を最も理想的なものとみさえした。彼は民主政治は「神にあらざる人間」にはふさわしくないものとみたのであつた。更に、彼は、よき伝統を維持しようとするばかりか情況によつては農奴制のごときものすらみとめ、彼らに政治的自由を——少なくとも急激に——与えることを拒んだ。こうしてルソーの具体的情況的思考は、保守的色彩すらおびる。しかも、ヴォーンによれば、ルソーの抽象的一般的思考と具体的情況思考と

は、分裂しているばかりではなく、相互に「矛盾」する結果すら生むのであり、この二つの視点はルソー自身の思惟の中では調和されないままに存在した、または、調和されないままに前者から後者への移行がなされたというのである。ヴォーンが二つの視点を矛盾とみる論拠は就中、「契約条項」が普遍妥当的であるという一般性と、情況の多様性の承認、従つて「自由は選ばれた民族にのみ可能となる」というような特殊性とが矛盾する、ということである。

こうした「矛盾」はルソーの思想の中では融和されていない。そこでボーンは、ルソーが自ら融和させようとすれば、恐らくこうもなつたであろうような統一像を構成してみるのである。ルソーが「民約論」で論じた国家は「理想」国家である。しかし具体的情況を無視した理想国家の追求はいみがない。具体的状況の認識の上で国民は理想国家建設の条件を考えるべきである。しかしこうした具体的情況に於いては建国の条件は民族により不平等となろう。しかし、最も困難な場合にもこの理想は追求されねばならない。たとえ現実の中で理想追求の道程が終ることがなくとも。そしてヴォーンによれば、ルソーはこうした追求の結果として、「進歩」が可能であると考え始めた——「進歩観の端初以上のものであると云えないとしても」。こうしてルソーの政治思想は、理想国家を追求する理想主義として、——重要なことには、結局「宿命観」の廃棄となるべき——「進歩」観への到達によつて、「統一」されたのである。換言すれば、ルソーは集団主義的な理想国家と理想的「政治的人間」を徹底的に追求する理想主義者であり、それへの接近にしか歴史の進歩を認めなかつた。そしてあらゆる情況はこうした理想の追求に利用しつくされねばならない。

以上やや詳細にヴォーンの解釈をとり上げたのは、彼の研究がルソー解釈に於いて劃期をなしたと思われるからである。ヴォーンによるルソー解釈は主として三つの点に重点がおかれた。先ず――集団主義的解釈、次に、具体的思惟の発見、更に理想国家（市民）を追求する理想主義的ないし――制限された――進歩観的解釈である。これらの中何れをとつてみてもすぐれた解釈であり、我々のテーマの解明に貢献するところが多いであろう。しかし、これらの解釈には不十分なところがあることを認めねばならない。（こうしたことはヴォーンが「政治論」むしろ国家論しかとり上げなかつたということ、しかもそれをルソーの政治学的な著作の中でしかとり上げなかつたという方法論上の欠陥からくるところが多い、ということをここに先ず指摘しておく。）

彼の解釈の欠陥の中最も重大なものは、ルソーに於ける「権利」の視点と「具体的」、「実際的」な視点の関連についての解釈であると思われる。ヴォーンによれば、ルソーのこの二つの視点は「矛盾」するような帰結さえ生むのであつたし、ルソーはこの「矛盾」を解決しようとはしなかつたのである。では、そもそもヴォーンがとり出した二つの傾向は矛盾するのだろうか。ヴォーンが二つの傾向が矛盾するという論拠は、なかんずく、「契約条項」が普遍妥当的であり動かしえないものであるという「一般性」と「自由はえらばれた民族にのみ可能である」という特殊性とがルソーの思想の中に存在する、ということである。しかし、ここでいう普遍妥当性ないし「一般性」は定言的に一般的であるだろうか。なる程理想的国家が建設可能であるためには、一定の「契約条項」が必ず満されなければならぬ。しかし、「契約条項」を満たし、この条項を現実に実現して行くためには、一定の具体的な現実的諸条件――風土、民族性等々――が必要である。この条件が現実に存在する場合にのみ、一定の「契約条項」は現実的となり理想的国家は実現可能となる。従つて一定の現実的諸条件が存在するならば、この「契約条項」は守り得るし、且つ守ら

ねばならぬ。もしかかる条件が存在しないならば、「契約」自体は理想国家建設に役に立たないし、いみがない。この場合にはルソーは国家建設を断念してしまいさえする。こうしてみると「契約条項」は「抽象的」ではあつてもヴォーンが云うような定言的「一般性」はもたない。（むしろ仮言的である）

またヴォーンはルソーが「権利」と「力」を分裂させたことを批判する。しかしルソーが両者を分けたのは、先ずなによりも力が権利根拠、正当性の根拠となりえないことをいつたのであつて、彼はヴォーンが云うように力の関係が何らかの時間的経過によつて正当性を得ることを必ずしも否定はしない。ただ事実の論理に於いて彼はかかる経過が殆んど存在しないとは考えていたかも知れないが。一体ヴォーンは以上のことに関連して論じている箇所では、ルソーには（道徳＝国家観念の）発展の観念がないとしているのであつたが、このことがヴォーンの進歩観的解釈と矛盾しているということを別にしても、このことは誤つている。ルソーにとつて、理想国家は契約によつて一気にできるのではない[1]。理想国家ができるためには自然状態に於ける独立的な人間性から、共同体的な「市民」性へと不断の性格形成への訓練が必要なのである。「立法者」はこの訓練に必要なのである。「立法者」はこの訓練を指導する（民約論・三・7）。

以上のように、ルソーに於ける抽象的思考と具体的思考とは——何らかの点で分離することはあつても——ヴォーンが云うようには必ずしも「矛盾」しているとはいえないであろう。ところで今までの議論でも明らかなように、ヴォーンによるルソー解釈の欠陥は、彼がルソーの「政治論」と歴史観との関係を正しく把握していない、ということからくることが想像されるであろう。ヴォーンはルソーに於ける具体的事実的思考を情況的思考として取り出すことはできたが、前者をルソーの歴史的思考むしろルソーの歴史観と関連づけることはできなかつた。ルソーにおいては

歴史観は情況とは常に接触しても情況の彼方にあつた。ヴォーンがルソーの歴史観を正しくとりあげなかつたということは、彼が「不平等論」を「政治論」として軽視した、ということと関連する。彼はそこにあらわれた「宿命観」を見ながら、それを「政治論」と関係づけることを放棄してしまつたのであつた。ところでヴォーンの云う典型的「政治論」である「民約論」に於いてもこの「宿命観」は放棄されていない（二・8）。また遡つて「不平等論」はその「献詞」に於いて既に「政治経済論」や「民約論」に於いて現われる「市民」観を明白にのべている。このことはなにをいみするであろうか。それは次の如くである。かの「宿命論」と理想主義的国家観とは双方とも「不平等論」以来一貫して説かれているのであり、あえていえば「不平等論」と「民約論」とは同一のことを異なつた角度から主張したものにすぎないということ、これである。こうして、「民約論」自体「宿命観」に立つとすれば、――ヴォーンによつても示唆されるように――こうした「宿命論」は理想国家への切々たるルソーの熱望といかなる関係にあるか、いかにして両立するか、という問題が残らざるをえないであろう。(5)

ヴォーンのルソー研究の功積は、第一に、「民約論」の集団主義的な性格を極めて論理的にとらえたということ、第二に、ルソーに於ける見体的情況的思考――「歴史的方法」――をとり出したということにある。とりわけ、この第二の点は、ルソーの政治的著作を広範に渉猟することによつてえられたものであつた。しかしこの研究は、まさにヴォーンが予言し、且つ憂いたように、以後のルソー解釈において無視されてしまつたのである。他方、ヴォーンの研究の欠陥は、ルソーの思惟構造内での歴史観のいぎを正しく評価できなかつたこと、（実は、このことと関連してでもあるが）ルソーの個人主義的、むしろ――国家や社会をいわばこえた――超個人主義的傾向を、一定の視角から取り出すことができなかつたということである。後述するごとく、ここに、ヴォーンによりとらえられたルソーの「具

体的」情況思考、「理想主義」ないし「進歩観」が不完全となる理由があるのである。こうしたヴォーンの欠陥は、彼の方法論上の欠陥によるともいうことができよう。即ち、彼は、ルソーの「政治論」を狭い国家論としてしかみなかった、しかもその場合ルソーの「政治的著作」の中でしかそれをみなかったのである。

(1) 「山からの手紙」、「コルシカ憲法案」、「ポーランド統治論」。

(2) ルソーを集団主義的に解することは決して新らしいものではない。ヴォーン自身ヘーゲルやボザンキットをあげている。しかしシャンツ(ibid.)とともに次のように云うことができよう。ヴォーン以前に「誰もこの命題を真に体系的に証明しようとはしなかった」のである。

(3) こういったればとて、ヴォーンはルソーにおける個人的要素を無視するわけではない。第一に、国家内の個人たちについて。彼らはすべて一般意思形成の根源である。また一般意思は個人を対象とすることはできない、つまりそれは個人(従って階級)を差別待遇することはできない(このことはいわばネガティヴに個人を保障しようとするものである)。こうしてこれらのことは、ヴォーンによれば、集団主義を「緩和」するものであった。とすれば、ヴォーンのルソー解釈は、著るしく、次節にのべる研究家と接近することになる。第二に、ルソーが集団主義を導入しようとした方法そのものからくる個人主義の残滓である。この方法とは、「自然状態」と「契約説」を使用したということである。勿論この二つの範疇は、「ロック」的な内容とは違ったものではあった。即ち自然状態では道徳や自然法は存在しないし、社会契約は個人の総てを国家に移譲させる。ところが、ルソーによるこうした範疇の使用は――それが目ざす結果、集団主義的国家からしても――まさに、「有害無益」となろう。まして、自然状態ではなんらの規範的拘束もないとされるのであるから、社会契約のいみは存在しないことになるのである(次註参照)。

(4) Haymann (La Loi naturelle dans la philosophie politique de J.-J. Rousseau, Derathé, J.-J. Rousseau, 1950, pp. 165~6)は、純粋の自然状態と社会契約の間に中間的時期を認め、この時期に道徳観の発展があるとしている。従って社会契約も拘束力をうることになる。

(5) この問題は四節むしろ五節でとり上げることにする。それまではこの問題を論ずる準備ができないからである。実際、ヴォーンによるルソーの情況思考の分析は以後の研究において中断してしまうのである。

三

以上のべたようなヴォーンの研究は、なんらかの形で、それ以後の研究家に深い影響を与えたのである。この節の研究家たちもヴォーンの批判という形で研究を始める。この研究は、第一に、ヴォーンによつて軽視されたルソーの個人主義の側面を前面に出すとともに、この側面を社会、国家の中に統合すること、第二に、「自然」人の理想を――ヴォーンはそれを理想国家内では排斥したのであつたが――未開社会ではなく、社会、国家状態の中に統合すること。第三に、かかる統合を――ヴォーンと異なつて――単にルソーの政治論の中においてではなく、広くルソーの思想全体の中で解釈するにあつた。勿論これらの研究家は必ずしもこの三つの問題を等しい力点で扱つてもいないし、又解釈にニュアンスがあるのはいうまでもない。以下簡単にこれらの研究を見、批判することにしよう。

コバン、ヴォーンはルソー政治論の意義を「ロック的個人主義」の政治理論の克服の方向に見たのであつた。このようなヴォーンの見方に対しコバンは、ルソーの理論の中にロック的な個人主義的傾向、或いは「権利」の視点とともに「功利」的視点さえ存在すると見た。「ルソーの政治哲学の目的は個人と国家との統合をつくり出すことであつた。」また、ルソーは「自然」の讃美を自然状態へ（社会国家の外へ）の復帰とはしなかつた。こうした復帰――それは到底不可能であろう――がなくとも、現在において「自然」を生かすことも可能である。なんとなれば自然人とは未開社会の人間ではなくして、一定の「人間本性」である。しかもこの「人間本性」は本来的に善であり、堕落した文明は社会環境のためである。従つて一定の社会環境を形成し、正しい教育を行うならば、社会の中で正に社会によつて人間を「自然」＝「善」の方向へ発展させることができるであろう。こうして「不平等論」に現われた一見反社会

的にみえる批判も、実は、一定の社会的観点からのものにすぎない。「自然」は社会国家の中で実現されて行くであろう。こうしてコバンにとつてもルソーの「宿命観」は存在しない。「事物の本性からして社会が堕落してしまう運命にあると信じているとしたら、《社会契約》論や《ヌヴェール・エロイーズル》の後部を書けようはづはない」のである。

カッシラーの解釈もこれに近い。ただ彼の解釈はカントを通してみる新カント派的な色彩をもつことに特徴がある。彼によれば「カントは当時最もよくルソーを理解していた」のである。こうして彼によれば、ルソーに於ける国家と個人との統合は、個人たち自ら作成したもしくば同意した国法（一般意思）への服従、という視点に力点がおかれてなされる。このように普遍立法をなす個人が衝動的感情を排する合理的個人とされるのは蓋し当然であろう。法とはかかる合理的個人の領域に外ならない。彼にとつても、ルソーの「自然」の理想は自然状態への復帰を叫ぶものではなく、自然状態は現存社会の正当性を評価するための「基準」＝「論理的仮説」として問題にされるにすぎない。道徳的批判をへ、道徳的基準に合した社会や国家は「自然」に反するものではなく「自然」を実現し得る。否、文明と自然を両立させることができる。こうした理想主義が進歩観を想定することはいうまでもない。

これらの研究家の業蹟は極めて高く評価することができよう。とりわけ彼らのルソーの思考の内部に入り込み、ルソー思想の極めて論理的な構成をなした功積は大きい。また、なる程この様に解釈されたルソーの思想はなんらかの次元で彼の中にあつたろう。しかし、それは余りにも静態的であり、そこでは、まさにルソー的である逆説や動態も失われ、それらはせいぜい修辞的としてしか扱われない。「個人」と「国家」、「自然」と「社会」との緊張的対立は、「合理主義」や「理想主義」の中で中和され均衡的とされてしまい、こうした中和と均衡の中で「統合」は試み

られている。こうした解釈は、ルソーがまさに恐れていた「混合生活 vie mixte」の立場によって、或いはブルジョワ的「ジュスト・ミリュ」の立場によって、ルソーを解することになってしまうであろう。ナトルプは、「ルソーをカント的いみでの合理主義者或いは理想主義者とすることはルソーの思考の本質を失する」[1]といっているが、この批判は、カッシラーの解釈にも当てはまるであろう。彼らは、ヴォーン解釈と対局をなす要素をとり出すことに成功はしたが、両者を「統合」しようとする場合に、ルソーを静態化してしまったのである。[2]

(1) Derathé, Le rationalisme de J.-J. Rousseau, 1948, p. 191 による。

(2) このグループの研究家が述べているように、ルソーが個人と国家、自然と社会というような対立を妥協的に結合させようとしたということは、彼の思想のある次元ではいえるだろう。「市民宗教」はこうした妥協的結合の最もよい例であろう。従ってカッシラーも云うように。ルソーの波乱に満ちた生そのものからルソーの思想を直接理解し、それを矛盾した体系とみることは危険であろう。しかし彼らはルソーの思想を余りにも単純化し均衡的にしてしまった。ところがルソーにおいては、個人は屢々現実の国家をとびこえてしまうが、しかも同時に、このことと反比例して——彼の心情のダイナミズムにおいても——理想国家からは個人的なものは著るしく排除されてしまうことにもなるのである。

四

以上の研究家は、ルソーに現われた「矛盾」した両極を緩和させることによって、これを接近均衡させ、ルソーの「統一」的理解に達しようとした。こうした解釈に対してかの鋭い両極を保存しながら、しかも彼の思想を統一的に把握していく道はないであろうか。グレチュイゼンによってなされたいわば「実存」論的解釈はかかる要求に適合するものといえよう。それはルソーの実存的生を通じてルソーを理解しようとする。

ルソーがパリ社交界に出入りし始めたとき、社交界の人々は彼を喜び迎えた。ところが彼が一度び彼らとパーソナルな関係を結ぼうとしたり、愛情を求めようとすれば、彼らは遠退いてしまうのであつた。こうして彼は自分がうけた歓迎は、実は自分個人に対する親愛の表現ではなく、自分の特異さへの好奇心の表現にすぎなかつたとすら感じたのであつた。この世界は個性には好奇的な関心をもつことがあつても、個性に基づく人間関係の構成には存在根拠を与えないからである。この世界では一定の形式の中でしか生きられないのである。この世界にパスするにはこの形式の限界内に自己を抑制せねばならない。この世界では人の「真意」は表示されず、すべての人は、「仮面」をかぶつて生きている。人々は誰とも交際しながら、実は誰とも交際していない。文明の先端にあつたこの世界、パリの社交界の中で人々は互いに「よそ人（エトランジェ）」である。こうした世界に生きる人々は、他人の評価に左右され、他人によつて課せられた振舞を身につけ、ついに自己を見失つてしまい、本来の自己を喪失するに到る。こうした世界の中で彼が感じた孤独感は、彼が年をとるにつれて増々つよくなつた。としても、彼は社交界に出いりを始めたときにすでにそれを感じとつていたのではあるが。

ルソーの思考は、まさに、こうした世界に対する反逆から始まる。ルソーは、かかる世界の中で失われた自己、「魂」の生活或いは失われた「魂の共同体」を回復しようとするのである。こうしたルソーの思考を「実存」的思考といつてよいだろう。こうしたルソーの実存は、「自然への復帰」の主張となつて現われる。それは仮面の中で生きる世界に対し、自己本来の姿＝「魂」を生きる、つまり「自然」に生きることをいみする。そして第一に自然に生きる「自然人」の一つの型は、その極限として「孤立」ないし「孤独」に生きることであろう。彼は全く自己を中心とした世界に生き、自己を中心とする行動体系や価値体系を実現するのである。原始人へのルソーの郷愁はこうした彼の思考の

一つの表現でもあろう。ところで、仮面の世界に対する反逆は、「孤独化」とは全く逆の方向に行くことも可能である。つまり、この方向は人間同志の完全なコミュニオン、「魂」と「愛」の共同体の想定である。ここでは、個人は心底に於いて共同体と一体となる。従つて特殊利害や特殊意思は共同体の利害や意思に従属せねばならない。この共同体は国家に於いてもつともよく実現されるであろう。そして国家に於いては「愛国心」がすべてとなる。

こうして、グレチュイゼンは、一方に於いて、「孤独」の中での「自然への復帰」、他方に於いて「魂の共同体」への志向という二つの方向を、仮面の世界に対するルソーの反逆ということから同時に説明した。ところで、この二つの方向、すなわち「魂の孤独化」と「魂の共同体」への方向、換言すれば「人間性」と「愛国心」への方向は、いわば全く逆の方向に向う行動体系である。しかもルソーはこの両極の間にいかなる妥協も設けなかつた。「同一の人間に於いてこの二つの理想は同時に存在することはできない。」同一の人間が双方の理想を抱くときは双方ともうることはできない。「人間教育」と「市民教育」とは全く方法を異にしなければならない。こうして分極する二つの方向は、ルソーにとつて絶対の二者択一であつた。何らかの形にせよ、両者を緩和することによつて、妥協的並存を欲するのは極端をきらう「ブルジョワ」気質以外のなにものでもない。「国家状態に於いて自然の感情を優位させつづけようとする人は、自分が何を欲しているのであるかを理解していないのである。彼はいつも自分自身と矛盾し、いつも自分の本能と義務の間を浮動することになつてしまうのであつて、彼は人間ともならず、さりとて又市民にもならないだろう。彼は自分のためにも、又、人のためにも幸福とはなるまい。こうしたものこそは今日の人間であり、フランス人、英国人、ブルジョワである」。ルソーは何れにプレファランスをもつていたろうか。ルソーはこれに答えることはできなかつたとされる。ルソーはただこの二者択一を呈示したのみである。こうしてグレチュイゼンは、前

述の研究家とは正にラヂカルに対立するルソーの解釈を提起し、しかも、二つの「逆説」的方向をルソーの一つの実存から解釈しようとしたのであつた。

こうしてグレチュイゼンは、ルソーの思想を、実存の中で見ることにより、その逆説的な性格を把握すること、換言すれば、彼はルソーの思想の多元性が包懐する緊張を生のダイナミズムの中で、或いはルソーの意識の深層にまで遡ることによつてとらえることに成功したといえよう。ルソーの思想の多元性はあれかこれかであつて、あれもこれもではない。しかしながら、グレチュイゼンの云うように、ルソーは人間性と愛国心との逆説的二元性をもつていたとして、この二者選一について果して選択しようとしなかつたのか、或いは又少なくとも選択の基準を得ようとしなかつたのであろうか。

ルソーは、行動体系ないし価値体系の多元性すら承認した。否むしろ主張したのであつた。グレチュイゼンはこうした多元性を認識はしたが、二者選一に於ける選択の基準をルソーの思考の中に見出すことができなかつた。むしろ見出すことを断念してしまつたのであつた。ジュヴネルはこうした基準をルソーの思考の中に求め、それが社会の客観的情況いかんであるとする。つまり、ルソーは理想国家が形成されたり、存続したりするための現実の条件が比較的ととのつている情況では「市民」的行動体系または価値体系を優越させ、他方、そうした諸条件が存在しない情況では、国家の外に、個人を中心とした行動ないし価値体系を優越させてしまうのである。「現在のような社会の中では、個人はその《鉄鎖》からできる限り逃れなければならない。しかし他方社会があるべきものであるなら、人はすべてを社会のために打ち込むべきである」。「民約説」は社会の中で市民として生きるように説得する書であり、「エ

ミール」は社会の鉄鎖から逃れた「人間」の教育を説く書である。ところで当時の「堕落した社会」の中で、ルソーはいかなる政府を求めたであろうか。ルソーはこの問題については論じない。意見を強いてもとめられたとき（ミラボー侯爵書簡、一七六七年七、二六）、彼は、「現在の人達をして欲すべきものを欲するようにさせることは到底できないと感じ」て、次のように結論を下した。「他の極を求めねばなりません。……つまり自由載量の可能な専攻、できる限り自由載量の可能な専攻を確立しなくてはなりません。実際私は専制君主が神のような人であればと思つております。一言で申しますれば、最も厳格なデモクラシーと最も徹底したホッビスムとの間に、我慢できるような中間があるとは思われません。と申しますのは、不断の内乱によつて国家内に惹起される人間同志のまた法と法との争い程悪しき政治状態はありませんから」。こうしてルソーは専攻すら認めさえしたのであつた。ここではかの徹底した「政治的人間」像は全く断念されてしまつたのである。

ところでジュヴネルはルソーにおける理想国家存在の条件をどう考えていたであろうか。恐らくルソーに対するジュヴネルの最も優れた解釈はここにあるといつてよいだろう。一言にしていえば、「都市よりも田舎、商業よりも農業、贅沢よりも質朴、新奇よりも風習の安定、複雑な経済の中での不平等よりも単純な経済の中での市民の平等、相異なつた利害の相補というような間接的連帯関係よりも、利害の相似による直接的連帯関係、そして最後に、対立する意見の妥協よりも感情のコンミュニオン、とりわけ進歩よりも伝統への尊敬」、こうした諸条件こそ理想国家の条件である。つまりこうした条件をもつ国において始めて一般意思は存在することができるであろう。こうしたジュヴネルのルソー分析は極めて貴重であるといわねばならない。というのは市民ないし社会構成の「単純さ」こそ、市民が一般意思を欲すること、及び一般意思を正しく認識することの条件であるからである（ルソーの一般意思は意志の対

象であるとともに認識の対象でもあることに注意せねばならない)。とりわけ彼によるルソーの「保守的」側面の分析は重要である。彼はルソーにおける伝統の尊重を明示し、ルソーを「反動家」とさえいっているのである。「プルタルクの学徒であり、スパルタとファブリキイウスのローマの讃美者であるルソー、彼もまた反動家である」[1]。彼にとって古い伝統の破棄は国家の運命の衰退の徴候であり、また原因であった。しかも彼はまた古き善き伝統といわれえない伝統にすら屢々尊敬を払っている。こうした彼の情況的歴史的思考は保守的な色彩を帯びさえする。ルソーの「政治的人間像は決して単彩なものではないのである。

以上のように、ジュヴネルはルソーの情況的思考――それはヴォーンの認識したものよりも具体的となり、遙かに複雑となった[2]――を取り出すことができた。つまり彼は一定の具体的情況に対してルソーが全く異なる二つの、しかも二者択一的な行動ないし価値秩序をもつてのぞむとしたのであつた。こうして彼はルソーに於ける「矛盾」した行動ないし価値秩序が、情況に対するルソーの二者択一的態度から来るとして、ルソーの「思考の論理的構造」[3]を二元的な情況的思考として「統一」的に把握しようとするのである。それならばそこにえがかれたルソーは情況によつて変化してしまう単なるオポチュニストとなるのではあるまいか。逆にいえば情況の変化にかかわらず、ルソーは一貫的に追求しようとする何ものかをもつていたのではあるまいか。また、ルソーが情況により異つた行動ないし価値体系を説くとしても、その情況そのものがルソーの一定の歴史観の中に配列されていれば、その体系の選択もいわば歴史的に強制されるのではあるまいか。

(1) Jouvenel, ibid., p. 36.

(2) つまり、ジュヴネルはルソーにおける理想国家成立の条件を十分に分析し、かかる条件の存在いかんによつてルソーが情況に

ついて判断を下した、とするのである。因みに、ヴォーンは、理想国家成立の条件を十分検討せず、この「検討を読者に一任」してしまつたのであつた。また、ヴォーンの場合には、情況はまさに理想国家建設のための視角からしかみられなかつたが、ジュヴネルの場合には、情況は理想国家建設と（それを断念した場合）個人的価値追求との二元的視角から考察されている。後者によれば、ルソーは、一定の情況では個人的価値の追求を説くのである。

(3) ibid., La Structure logique de la pensée, pp. 94~00.

五

ルソーがオポチュニストであつたかどこかという問題は、単にこの問題のもつ以上の意義をもつている。そこでこの問題を手掛りとして論を進めることにしよう。ところで、この問題を解明する最もよい方法は、先ずルソーの歴史観を、次に、ルソーの「理想主義」を検討することによつてであろう。先ず、ルソーの歴史観から始めよう。

前述したように、ルソーは文明が必然的に堕落するという歴史観、いわば「宿命観」を――時によつてそれを表現する強調の程度の差こそあれ――一貫してもち続けたのである。こうした文明堕落の必然性は、国家の存在、つまり建国及び国家維持の条件にどのように影響を与えるであろうか。文明は、必然的に、不平等、産業の発達、「華奢」、古いもの（伝統）の軽蔑と新らしいものへの好奇心、従つてまた社会の開放化、大社会化、社会機構（連帯関係等）の複雑さ等々を進める。こうした諸条件の変化が理想国家の存在を益々困難にすることは疑いない、とルソーは考えた、というのは、こうした諸条件の変化は一般意思の形成、従つて市民によるその認識と意欲とを益々困難にするからである。ルソーは――諸条件が好都合であつても――一民族が理想国家を建設する可能性がある時期は、殆んど一度しかない、と考えている（「民約論」・二・8）。つまり、民族が建国直前の（自然状態）において、活力と独立の精

神をもつている時期（「民族の青年期」）である。こうした民族にして始めて建国の初期――制度が安定していない時期――に不可避的に生起する混乱に堪えることができる。例えば、ルソーは、建国の当初においては独裁が屢々必要であるとし、それを一定限度において肯定するのであるが、この独裁が専攻政治となるのを防ぐものこそこの期の民族の独立の精神に他ならないと考えたのであつた（「民約論」・四・6）。ところが、一たび制度化が進み国家が安定すれば、民族は活力を喪失し、専政に対する抵抗力を失う。ルソーがポーランドのために憲法を計画したとき、まさにこうした逆説に直面した（「ポーランド」・一）。しかも、一たび堕落し制度の中で活力を喪失した国民には、国家を再建できる望みは殆んどない。革命は先ず大抵政治的堕落を甚だしくするだけである。即ちそれは無秩序と以前よりも抑圧的な専制を惹起させてしまう。ルソーにとつて、改革は建国よりも困難である。「自由を獲得することはできるが、取戻すことはできない。」（「民約論」・二・8）。こうして文明の発展は、国家の発展とともに、それとからみあつて、理想国家の建設自体を益々困難にする、とともに、理想国家の永続をも否定してしまうのである。[1] ルソーが当時、ヨーロッパで理想的な国家が建設できると考えたのは恐らくコルシカとポーランドだけであろう。他方いかなる国家も永続するわけにはいかない。ルソーの愛したジュネーヴ共和国すら、後には彼は理想国とはみなかつた。「スパルタやローマにして亡びたのであつてみれば……。」こうした宿命観は恐らく古代史によつて示唆されたであろう。そして古代国家の没落に直面した哲人たちが、あたかも国家の外に行動ないし価値秩序を見出し始めたように、当時の社会状勢の中でルソーもまた国家の外に、「自然」の中に、行動と価値の秩序を見出さざるをえなくなつたのである。こうしてルソーの情況思考は、先ず彼の歴史観の中で把握された情況――歴史的情況――についての思考である。情況による「二者択一」は歴史的情況によつてその中の一方にいわば強制されるのである。

今までのルソー解釈者はすべて、ルソーの宿命観をルソーの思想構造における最も重要な骨組とは解さなかつた。それぱかりか結局に於いてそれを無視してしまいさえする。「事物の本性からして社会が堕落してしまう運命にあると信じているとしたら、どうして《社会契約》論や《ヌヴェル・エロイーズ》の後部を書くであろうか。」こうして文明堕落論は、歴史的脈絡を無視され、激しい修辞を用いた道徳的批判以上のものではないとされてしまつたのである。しかし、ルソーは宿命観をうけいれたのであつた。こうしてルソーにとつて歴史の中に理想国家（スパルタとローマ）が存在したということはむしろ例外ですらあつたかもしれない。しかし、理想国家を建設しうる情況は現在でも全く存在しないわけではないし、また「国家の寿命を一定の限度内でひきのばすことは人力の及ぶところである」。ルソーは歴史、むしろ運命の一端に彼の「理想」を托したのである。ここにルソーの思想がもつ緊張や逆説の一つの根抵があつた。ところで、こうしてルソーの歴史像は、彼の思考の中で、個々の情況の意義を全く廃し去ることはないであろう。それは機械論的決定論の上に立つてはいない。こうした情況の——歴史（観）からの——相対的無規定性[2]こそ、建国や改革を可能ならしめる余地を——たとえ僅少ではあつても——残す。情状の中には理想国家への発条を宿すなんらかの「自然情態」が潜伏しているかも知れない。また、革命（の成果）が成功することは「例外」であるにせよ、「たまには国家の歴史の中には激しい時期があることを否定することにはならない。そのときには或る種の発作が個人に対して行う作用を、革命が人民に対して及ぼし、過去に対する厭悪の情が忘却の役割をつとめ、国家は、内乱の炎に焼かれながらも、いわばその灰の中から生れかわり、死神の腕からぬけ出して青春の活気を取り戻すようなことが起るのである」。なる程、彼は革命の結果に楽観はしていないし、また彼が革命をまつことがあつたとしても、その成果は予め計算されたものではなく、革命は「生命の飛躍」むしろ「死の飛躍」でしかなかつたであろう。しかし、

ルソーが当時革命を予感していたという証拠はないのである。[3] ルソーは、情況に応じて、「人間性」と「愛国心」とをあれ程対立させたにも拘らず、以上のべたような情況の未決定の故に、彼の二者択一は個々の具体的情況に際して未決である。ルソーは「エミール」を徹底的に、「人間教育」の書として書こうとしながら、最後には政治的情況の出現をまつ心をのべざるを得なかつた。「万一彼らがお前（エミール）を必要とする場合のために、彼らがお前の居所を知つている場所に住まねばならない。」（エミール・五）。ルソーの宿命観は、いかに科学的であることを主張しようと、[4] またそれがいかに鋭い文明の批判であろうとドグマ的要素をもつことは否定できまい。しかし、情況をドグマ化された歴史の中に全く吸収させてしまわなかつたこと、つまり情況の未決定の意識こそ、ルソーに具体的情況に肉迫してゆこうとする情熱を与えた。正にここにルソーのリアリスティクな思考様式の根源があつたのである。こうしてみれば、ルソーが二者択一を決然と主張し、選択の基準を呈示しながら、しかも具体的情況において選択をなしえなかつたということ、このルソーの思考の「混乱」こそ彼のレアリズムの証拠であるかもしれない。

こうしてルソーの思想の中には、なんらかの次元に於いて理想国家を追求する理想主義は存在した。しかも同時に彼は情況によつて強制される場合には、国家の外に価値体系を求めるべきことをといたのであつた。

ルソーは「民約論」で理想国家を構想した。そこでの「政治的人間」は市民として、総て国政に参与することにより、権力の一端をになつている。こうしてルソーは理想国家や市民を構想しはしたが、他方、彼は現実の政治情況を無視する単線的な理想主義者でも、ロマンティックでもなかつた。彼は理想国家が存在しうる条件を十分に分析し、こうした条件が文明の「進歩」とともに必然的に失われてゆくであろうということを、知りすぎる程よく知つていた。

「民約論」の理想国家（自然情態ないし「未開社会」は勿論）はこうした文明に対するユートピア的反定立の色彩すらおびる。現実の民衆（とりわけフランスの民衆）が、「民約論」の市民になりうるなどとは殆んど考えたことはない。ルソーは現実の民衆を愛しはしたが、――スパルタやローマの市民に対するとは違つて――尊敬はしなかつた。民衆の「神話」、少なくとも政治的主体としての民衆の神話を殆んどルソーは抱くことはない。彼は当時の政治情況の中で専制すら承認する。こうしてルソーは決して一般に考えられてきたような単純な急進主義的民主主義者ではなかつた。くわえて、彼は情況を尊重する思想家であつた。こうした彼の側面は、彼を――歴史観との脈絡においては――悲痛な理想主義者たらしめる。彼は高い「理想」をもつことはあつても、現実を知るリアリストであつた（このことは同時に彼に保守的色彩を与えるであろう）、ところでまた、現実を救いようがないとまで感じながら、しかも高い理想を抱かざるをえない暗いオプティミストでもあつた。更に反転し、彼は既に、政治の外に非政治的価値を追求し始めている。こうしてルソーの思考の中でルソーの「政治的人間」像、及びそれへの期待は決して単純なものではなかつた。

(1) ルソーの「宿命観」の中には、二つの要素がある、むしろ混在しているように思われる。第一に特定の国家をこえた視点から、文明堕落の必然性をとくものと、第二に、一つの国家を単位とし、その中で「国家興亡」をとくものとである。後者は、マキアヴェリやモンテスキューに於いて典型的に現れている。両要素が統合されていないから、文明の「発展」にもかかわらず、「国家興亡」は絶えざるくり返しにすぎないものになつてしまう。また両要素が存在するから自然状態は、「未開社会」であるとともに、文明の時期においてすら、国家状態の真空において絶えず出現することにもなるのである。

(2) 情況は、歴史（観）の中に位置ずけられることによつて、その「偶然性」を失い、歴史的事実となる。歴史により未だ規定され尽さないところに情況の特質がある。

(3) Émile, III, Gouv. Pol., I 等々。

(4) Durkeim, Montesquieu et Rousseau, Précurseurs de la sociologie, 1953. ここでデュルケームは、ルソーにおける文明発展の叙述を、「形態学」的発展の叙述とみ、その「科学性」を相当に評価している。ルソーは未開社会を叙述するに当つて、必ずしも事実によつて組立てられたものではない。といつているが、デュルケームは、ルソーの文明発展を「形態学」的——いわば歴史的——発展として理解することが、このルソーの言葉と矛盾しない、とのべている。