

ルソーの教育原理

——『エミール』における権威の問題——

佐 藤 誠

『エミール』は、ルソーの主著であるばかりではなく、近代の教育思想を代表する著作としても、しばしば高く評価されてきた。⁽¹⁾確かに、教育書としての『エミール』は、その出版時に起きた夥しい非難と弾圧にもかかわらず、⁽²⁾重要な思想的意義を含んでいることは否めない事実である。

しかしながら、そこに詳述されている「教育」の意味内容や、作者自身の意図は、必ずしも正確に捉えられているわけではない。『エミール』を讚美する論者は、子どもの行動様式に対するルソーの鋭い洞察力を認めているけれども、「子どもを子どもとしてみる」⁽³⁾時期は、「普通⁽⁴⁾の教育」に属し、ルソー独自の教育が問われるのは、むしろ、その教育が終了する時期からであることに注目しなければならない。すなわち、子どもの自然な行動様式を尊重することは、ルソーの教育では、必ずしも主要な課題ではないのである。

『エミール』は、ルソーの教育思想を集大成した著作であるけれども、その最終篇には、『社会契約論』の要約が挿入されていて、教育と政治との密接な関連性を見出すことができる。実際、マルゼルブ宛の書簡で明示されているように、⁽⁵⁾『エミール』を『学問芸術論』や『人間不平等起源論』と切り離して論じることは、ルソーの意図に反することになる。そこで本稿では、そうした事情を考慮に入れながら、ルソーの思想的立場をできる

限り明らかにし、『エミール』の主要な問題点を論究することにした。

1 社会と人間

ルソーは、人間に本来備わっている善性を確信し、その善性を歪めてしまふ現実の社会制度を厳しく批判した思想家として知られている。そして彼は、社会制度の実態を明らかにするために、「自然状態」の概念を想定し、⁽⁶⁾人間がどのようにして、社会の中で善良な性質を失ってしまったのかを考察するのである。ルソーはそのために、「人間の現在の本性的に始源的なものと人為的なものを識別する」⁽⁷⁾ことを試みながら、「始源的な人間」⁽⁸⁾*l'homme originel*である自然人の様々な特性を提示している。そうした作業をすることにより、現実の社会制度が人間に及ぼす弊害を、より正当に捉えることが可能となる。そこでまず、自然人の思考様式や行動形態が社会制度に組み込まれた時、それらがどのように変質するのかを見極めなければならない。

ルソーが想定する自然人は、他者の存在に影響されることなく、自立した行動形態を示し、自己充足しうる人間として描き出されている。自然人は、そのために、行動範囲が狭く、彼の欲求は、物質的条件によって規定づけられた領域を越えることがほとんどない。欲望の対象が、肉体的欲求と重なり、しかもそれを獲得する能力が十分にある場合、人間の心理は、通常、充足することができる。しかし、欲望の対象が、人間の取得能力や制御能力を超えてしまうと、人間の心理は、逆にその対象に捉えられてしまう。その結果、彼は獲得できない対象によって絶えず心を苛まれ、通常、不安定な心理状態に陥ることになる。人間の欲望は、自己の獲得能力や制御能力を越える対象に出会う時、好奇心や想像力を引き起こしながら、増

大していくのである。そこから、能力と欲求との安定した均衡状態は崩れ、人間は、肥大化した欲望に束縛される不幸な状態に陥る。そして充足した欲求を、際限のない欲望に転化させるのが、想像力に他ならない。しかしルソーが想定する自然人は、「自分の知っているものしか欲しがらず、自分が所有する力を持っているものか、あるいは手に入れやすいものしか知らない」⁽⁹⁾ ために、そうした想像力を抱くことはないのである。

ところで想像力は、他者と比較する機会が生じた時、虚栄心や競争心などの情念を引き起こしやすい。実際、自己を他者と比較すると、自己は他者の存在によってある程度まで条件づけられる。しかし他者は、自己を客観的に判断しうる普遍的な指標を必ずしも備えているわけではない。他者の存在は、現実そのものの様相を示しているのではなく、むしろ、自己によって想定された主観的な表象に近い。すなわち、比較の対象は仮象の他者となり、客観的な指標がそこに伏在しているわけではないのである。自己は、こうして、想像力によって虚構の他者を作り上げることになり、その存在価値は、全く恣意的な性質を表すに過ぎない。ルソー自身の比喩的な表現を借りれば、「あることと見えることが全く違った2つのものとなった」⁽¹⁰⁾ 事態が生じるわけである。「あること」être，つまり、それ自体で充足した人間のあり方は、仮象の他者との比較により本来の特性が歪められてしまう。さらにその他者と依存関係に置かれた人間は、単なる恣意的な外観を示す結果となる。「見えること」paraîtreの意味内容は、そうした変質過程を含んでいる。自然人はその時、他者に対してしか存在意義を持ちえない社会人に変貌するのである。自己充足する安定した心理状態は、ここにおいて、絶えず対人関係に従属する不安定な性質を帯びることになる。

しかしながら、自然人は、自己を保存する「自己愛」l'amour de soi⁽¹¹⁾ を抱き、関心の対象が他者に向かうことはほとんどないのである。自己愛

は、生物の基本的な欲求を伴う「自然的な感情」⁽¹²⁾を表している。他方、「自尊心」⁽¹³⁾ l'amour-propreは、「社会の中で生まれる相対的で、人為的な感情」⁽¹⁴⁾を示し、自己愛とは質的に異なった性質を持っている。すなわち、自尊心は、他者との関係を前提にして初めて成り立つ感情であり、自己に充足する自然人に現れることはない。そして、その自尊心を一層促進させるのが、人間相互の不平等を生み出す「私有の観念」⁽¹⁵⁾である。

「私有の観念」は通常、人間と事物との直接的な関係の中で想定される。しかし、私有の権利が妥当な価値を持つためには、何よりも、他者の承認が必要となる。ルソーが的確に見抜いているように、私的所有の意識⁽¹⁶⁾は、他者の承認を伴う対人関係の中で形成されるのである。人間は、その結果、他者との依存関係に組み込まれ、相互比較や相互評価を通じて、自己充足した意識形態は、必然的に失われてしまう。私的所有の意識は、こうして、「一方では競争と対抗意識」⁽¹⁷⁾を生み出し、「他方では利害の対立と、常に他人を犠牲にして自分の利益を得ようという密かな欲望」⁽¹⁸⁾を掻き立てることになる。それらの感情こそ、変質した自然人、つまり社会人の意識や行動を動機づけていると言えよう。「社会に生きる人は、常に自分の外にあり、他人の意見の中でしか生きられない」とルソーが指摘しているように、⁽¹⁹⁾隷属した依存状態が、人間の道德意識を退廃させるのである。人間相互の絆は、そのために、断ち切れ、支配と被支配によって成り立つ社会制度がそこに設定されることになる。

ルソーが現実の社会制度を厳しく批判するのは、隷属的な相互依存状態が不当に合法化されているためである。ルソー自身が、個人的体験として『告白』の中で述べているように、人間が「現在の愚かな社会制度」⁽²⁰⁾に組み込まれる時、「真の公益と真の正義とは、常にえたいが知れぬ外面的な秩序のために犠牲にされる」⁽²¹⁾結果となる。「外面的な秩序」はその時、「一切

の秩序を破壊し、弱者に対する抑圧と強者の不正を容認する」働きを示す。社会制度は、こうして、「弱者に対する抑圧と強者の不正」を正当化し、「真の公益と真の正義」を無効にするのである。

その場合、強者に隷属する弱者ばかりではなく、支配的な立場に立つ強者も、道德意識の退廃を免れることができない。実際、他者との隷属的な状態に置かれた人間は、相手が強者であろうと弱者であろうと、人間の意識形態は、常に、他者との様々な関係によってある程度まで条件づけられてしまう。したがって、本来の人間性をそこに想定することは困難となり、他者との隷属的な依存状態が、弱者ばかりではなく、強者の道德意識をも歪めることになる。ルソーは、そうした事態を「人間への依存」⁽²³⁾と規定し、「無秩序なものとして、あらゆる悪を生み出し、これによって支配者と奴隷は、互いに相手を墮落させる」⁽²⁴⁾ことを指摘している。「あらゆる悪」とは、人間相互の正当な信頼関係を排斥するような厳しい敵対感情を表す。すなわち、他者との隷属的な依存状態では、「富める者の横領と、貧しい者の掠奪と、万人の放縦な情念が、自然的な憐れみの情とまだ弱々しい正義の声とを窒息させて、人々を、強欲に、野心家に、邪悪にした」⁽²⁵⁾とルソーは説明するのである。

社会制度が人間に与える影響は、同時にまた、充足した自由な行動様式が喪失し、様々な隷属関係に拘束されていく過程として捉えることができる。実際、人間は本来、自己を取り巻く環境に対して主体的に働きかけ、それを変革していく特性を持っている。その意味で、人間には、動物の生息とは異なる能動的な特性を見出すことができる。動物が自然環境の中で活動する場合には、その環境に適応していくことが要件となる。しかし動物は、その環境に積極的に働きかけることはほとんどなく、むしろ本能の性向に従いながら、そこで「精巧な機械」⁽²⁶⁾として留まるのが通例である。

他方、環境への適応は、人間にとっては必ずしも重要な課題となるわけではない。人間は、現実の環境に適応するために行動するよりも、自分自身の考えに応じて、しばしば周囲の環境を人工的に変えていく。環境の変革は、環境そのものに内在する諸要因を重視しながら行われるのではなく、人間の恣意的な意図に基づいて推進されることに注目しなければならない。⁽²⁷⁾したがって、人間は、「自由な主体」agent libreを備えた存在として、自己を取り巻く環境を積極的に変えていく特性を持つことになる。こうしてみると、環境の諸条件に制約された動物とは異なり、人間は、周囲の環境に対して、主体的な判断を下しながら行動する存在であることがわかる。

人間の能動的な特性は、感性様式の中にも認めることができる。感覚を通じて形成される様々な表象は、それ自体、必ずしも相互に関連する対象として捉えられるわけではない。単なる知覚作用は、事物に対して全く受動的な機能しか果たさないからである。しかし、判断力は感覚対象を積極的に関連づけながら、「それらのあらゆる関連について決定を下す」働きをする。⁽²⁸⁾したがって、判断力は、対象が示す多様な関連性を主体的に意味づける能動的な作用をすることになる。ルソーは、まさにそのために、「知覚することは、感じることだ。比較するとは、判断することだ。判断することと感じることは、同じことではない」と述べて、知覚作用と判断作用を明確に区分するのである。こうした区分は、能動的な存在としての人間の特性を導き出す重要な前提条件となる。

すなわち、ルソーは、物質と精神を明瞭に区別し、特に唯物論的な発想を厳しく排斥するのである。⁽²⁹⁾人間の精神は、確かに物質的な要因によってある程度まで規定づけられるかもしれないが、意志の働きは、決して物質的な感官に従属しているわけではない。⁽³¹⁾したがって、人間の主体性は、人間自身に内在する意志に起因し、常に自由を伴うことになる。能動的な判

断力は、こうして、人間の自由を表していることがわかる。ルソーは、そのために、「人間は行動において自由であり、自由な者として、非物質的な実体によって生命⁽³²⁾を与えられている」と断言するわけである。

しかしながら、「自由な者として」存在する人間は、必ずしも常に維持されるとは限らない。社会制度が、能動的で自由な存在を、受動的な隷属的存在に変えてしまうからである。ルソーが『社会契約論』の冒頭で、「人間は自由なものとして生まれたが、至る所で鉄鎖⁽³³⁾につながれている」と述べている文章は、自由から束縛へ陥る人間の変質過程を象徴的に表していると言える。

以上から、社会制度は、主体的自由の喪失や、様々な敵対感情の発生を促し、人間性の退廃は、そのために一層進むことになる。

ルソーは、その場合、人間性の退廃を引き起こす社会形態の変遷を、次のような3段階に要約している。

まず、富者と貧者の相違が、「法律と所有権⁽³⁴⁾の設立」のために合法化される。そこでは、「法律と所有権」が富者にとって有利に設定され、貧者はそのために、不当に抑圧されざるを得ない。

次に、権力を持つ「為政者の職⁽³⁵⁾」が形成され、強者と弱者の社会的地位が、広く承認される。「為政者」はその時、強者を代表し、弱者が自己の権利を要求することはほとんど不可能となる。

そして最後は、「合法的な権力から専制的権力⁽³⁶⁾への変化」が起こり、「主人と奴隷との状態⁽³⁷⁾」が全面的に固定化される段階を表す。この段階は、「不平等の到達点⁽³⁸⁾」を示し、貧者から弱者を経て奴隷となった被支配者は、もはやいかなる人間的価値も剥奪されてしまう。この「専制主義」le Despotisme⁽³⁹⁾こそ、本来の善良な人間性を根底から退廃させる社会形態であり、「極度に盲目的な服従だけが奴隷に残された唯一の美德⁽⁴⁰⁾となる」わけである。

ある。しかし奴隷状態は、決して正当な存在根拠を持っているのではなく、単なる人為的な「約束事」conventions⁽⁴¹⁾によって設定されているに過ぎない。「人間の最初の掟は、自己自身を計ることであり、その第一の配慮は、自分自身に対する配慮である」⁽⁴²⁾ために、本来の人間性から、他者を支配し隷属させる動機を、そこから導き出すことは不可能である。すなわち、人間の奴隷状態を正当化することは、「事実によって権利を打ち立てる」⁽⁴³⁾推理から生じた誤謬であり、過去の既成事実を盲目的に容認することを意味する。したがって、支配と隷属を前提とした相互依存関係は、全く不当な根拠に起因していて、人間は、決して「その仲間に対して自然的な権威を持つのではなく」⁽⁴⁴⁾、奴隷状態を正当化するいかなる理由も存在しない。しかしながら、人間は、奴隷状態の中では、主体的な自由を剥奪されるために、人間本来の価値は根底から排斥されてしまう。ルソーの表現を借りれば、そこでは、「自分の自由の放棄、それは人間たる資格、人類の権利や義務をさえ放棄すること」⁽⁴⁵⁾を強いられるのである。奴隷状態を設定する専制主義は、こうして、人間的な価値を全面的に剥奪することがわかる。

ルソーが現実の社会制度を厳しく批判するのは、それが本来の人間性を根底から否定するからであり、その最も歪曲した支配形態こそ専制主義に他ならない。したがって、社会制度の様々な弊害を取り除くためには、何よりも社会を構成する人間の変革が前提条件となる。そこで次に、ルソーはどのようにして、主体的自由や人間相互の連帯意識を復権させようとするのかを、『エミール』の叙述内容に基づいて検討することにしたい。

2 監視と服従

ルソーは、子どもに備わった人間性を重視し、「子どもの中に大人を求め

る」⁽⁴⁶⁾のではなく、子どもの自由な行動様式を高く評価している。そこには、「人間は本来、善良な存在である」⁽⁴⁷⁾という、ルソーの基本的な人間観が伏在していることは言うまでもない。したがって、社会制度によって歪められた大人の視点から子どもを考えることは、子どもに固有な存在形態を無視することにつながる。

ルソーはそこで、子どもを他者との交わりからできる限り引き離し、自然的物事に近い存在として捉えている。こうした隔離は、人間の本性を歪める弊害から、子どもを慎重に守るばかりではなく、子どもの教育に携わる教師の立場を保証し、ルソー独自の教育方法を試みる格好の契機を提供することになる。実際、ルソーは、『エミール』の中で、現実社会に適合しうる教育論を展開しているのではなく、「抽象的人間」⁽⁴⁸⁾を想定した教育理念を述べている。『エミール』の方法論は、その意味で、「仮説的で条件的な推理」⁽⁴⁹⁾に基づいて「始源的な人間」⁽⁵⁰⁾が分析されている『人間不平等起源論』の論証方法と類似していると言える。ルソーはこうして、現実社会から隔離された状況の中に、エミールの教育環境を人為的に設定するのである。しかしルソーは、「万物の制作者の手から出ていくとき、すべては善いが、人間の手の中に入ると、すべては悪くなる」⁽⁵¹⁾と『エミール』の冒頭で述べながら、人為的な方法を厳しく非難している。確かに、人間が設定した「あらゆる社会制度」⁽⁵²⁾は、善良な人間の自然性を歪曲し、時には圧殺することさえある。したがってルソーは、人為的な「社会制度」から、できる限り人間の自然性を保護することを提案している。人間の自然状態は、その場合、人為的な方策を全く排除したありのままの状態を意味するわけではない。人間をありのままの状態に放置すれば、「すべてはもっと悪くなる」⁽⁵³⁾ことを、ルソーは警告しているのである。すなわち、当時の社会状況では、「生まれたときから他の人々の中に放り出されている人間は、誰よりも歪

んだ人間になるだろう⁽⁵⁴⁾」と、ルソーは指摘している。そこで、人間に固有な自然性を十分に養成するためには、正当な人為的方法を適切に行使用することが要件となる。ルソーの教育方法は、その結果、現実の社会状況から必然的に逸脱せざるをえない。

子どもの成長過程を重視するルソーの試みは、こうして、極めて人為的な場面で行われることになる。特に、「私たちについて学ぶ最初の哲学の先生は、私たちの足、私たちの手、私たちの目である⁽⁵⁵⁾」と述べられているように、自己の存在に関する感覚的な諸性質を具体的に検討することは、子どもに固有な「感覚的理性⁽⁵⁶⁾」を養うためには、必要な課題と見なされる。生徒エミールは、「自然の自由⁽⁵⁷⁾」を享受しながら、具体的な経験に基づく行動様式を身につけていくわけである。

しかしながら、彼はその自由を、自己の意図に応じて勝手に用いることができるわけではない。その自由は、現実社会の様々な偏見から本来の人間性を保持するために、エミールに与えられたのである。すなわち、自由な行動様式は、「心を不徳から、精神を誤謬から守ること⁽⁵⁸⁾」ができてこそ、正当な意義を持つ。したがって、自由を享受するエミールの背後には、彼の行動の詳細を注意深く監視する教師の視線があることを見逃してはならない。実際、教師は、「私にだけ服従しなければならない⁽⁵⁹⁾」とエミールに要求しているように、生徒は、教師への忠実な服従を義務づけられている。教師はそのために、子どもの意志全体を洞察する能力を持つばかりではなく、「人間として完成した⁽⁶⁰⁾」人格を備えた「自分自身の支配者⁽⁶¹⁾」となることが求められるのである。

ところで、教師と生徒は、それぞれの立場が全く異なるために、教師が生徒自身の意図を完全に捉えることはほとんど不可能に近い。教師と生徒の間に、相互理解を保証する確実な共通項がない限り、教師は、生徒に対

して恣意的な見方を抱く傾向がある。「恣意的な見方」は、その時、生徒の実態を正當に把握するわけではなく、通常、教師による独断的な判断を生み出す。すなわち、教師は、自己の理想像に従った生徒を想定し、その生徒の意図を十分に理解していると勝手に思い込んでしまう。したがって、教師が掌握する生徒は、むしろ教師自身の分身に他ならず、他者を他者と⁽⁶²⁾して客観的に捉える視点をそこに見出すことは極めて困難となる。

ルソーは、こうして、教師の意向に合う理想的な生徒を創造し、エミールの教育論は、徹頭徹尾、教師の立場から叙述されていく。ルソーはその場合、教師の重要な指導方法として、「見かけはあくまで自由に見える隷属状態ほど完全な隷属状態はない⁽⁶³⁾」と述べながら、生徒の意志全体を掌握する事を勧めている。少年期におけるこうした指導原理は、実は、青年期のエミールに忠告する教師の次の言葉と照応していることに注目しなければならない。すなわち、教師は青年エミールに対して、「これまでのところ、きみは見かけだけの自由であったに過ぎない。まだ何ごととも命令されていない奴隷のように、きみは、かりそめの自由があっただけだ⁽⁶⁴⁾」と述べて、自由な行動様式が教師の支配下に置かれている点を、ルソーは強調するのである。生徒の自由は、「かりそめの自由」la liberté précaireを表し、その行動様式は、教師の支配形態と不可分の関係を成すことになる。教師と生徒のそうした関係の中では、教師は、何よりも指導する権威を生徒に誇示することを避けなければならない。

確かに、教師にとっては、生徒は「かりそめの自由」を備えた存在に過ぎないけれども、教師の意図を見抜く機会を、決して生徒に与えてはならない。生徒は、まさにそのために、あたかも本当の自由を享受しようと思ひ込むのである。しかしながら、教師の監視は、生徒への干渉ではなく、あくまで生徒が気づかない領域でなされる点に注目する必要がある。その

監視を有効に行う方法こそ、ルソーが繰り返し強調する「消極的な教育」⁽⁶⁵⁾に他ならない。

子どもを無理に大人へ導くのではなく、子どもの時期そのものを重視する事は、「自然の歩み」⁽⁶⁶⁾に従うことになる。しかしそこには、教師の周到な注意が伏在しているのである。ルソーは、「時を失うこと」⁽⁶⁷⁾を「最も有益な規則」⁽⁶⁸⁾として提案しているけれども、それは、子どもを全く自由に放任するのではなく、子どもの行動を周囲から慎重に監視することを意味する。確かに、教師は、子どもの思考や行動に直接関与することはない。しかし、子どもに固有な能力を十分に養うためには、教師は子どもの実態を「注意して見る」⁽⁶⁹⁾ことにより、適切な機会や環境を子どもに提供することが要件となる。教師のそうした指導範囲の中で、「子どものうちに子どもの時期を成熟させる」⁽⁷⁰⁾ことが、「消極的な教育」の意味内容を特徴づけている。ルソーが、教師に対して、子どもに「何もしないこと」⁽⁷¹⁾を強調するのは、子どもを強制的に指導せずに、子どもの行動形態を注意深く見守るためである。

子どもは、その場合、自然的事物だけに係わる「身体的存在」⁽⁷²⁾ un être physiqueと見なされる限り、自己を他者と比較する動機は生じない。しかし、人間は必ず、「身体的存在」⁽⁷³⁾から「道徳的存在」へ移行する時期に出会う。ルソー独自の教育が開始されるのは、その時期からであり、「人間との関連において自分を研究する」⁽⁷⁴⁾ことが、そこでは、重要な課題となる。生徒エミールは、「自然の歩み」⁽⁷⁵⁾に従って成長するけれども、人間社会から隔離された環境の中にいつまでも留まるわけにはいかない。ルソーの教育は、自己と自然的事物との関連性を検証する「普通の教育」⁽⁷⁶⁾だけを提示しているのではなく、むしろ市民社会の中で正当に行動しうる人間を養成することを重視しているのである。したがって、「自然の人間を作りたいといっても、その人間を未開人にして、森の奥深いところに追いやろうというので

はない」⁽⁷⁷⁾という文章が明確に示しているように、ルソーは人間を未開状態へ回帰させようとしているわけではない。生徒エミールは、何よりも「市民社会の善い秩序、悪い秩序を十分に判断する」⁽⁷⁸⁾ことが求められ、「市民社会」から離れた孤立した生活を勧められているわけではないのである。

さて、「道徳的存在」が成り立つためには、社会を構成する人間の諸関係が前提条件となる。したがって、関心の対象は、自然的存在として孤立した主体から、共同体を構成する様々な他者へと向かう。その場合、主体と様々な他者とのつながりを基礎づけるのは、「憐れみの情」⁽⁷⁹⁾によって特徴づけられる他者に対する感情である。ルソーによれば、「憐れみの情」は、「自然の純粋な衝動」⁽⁸⁰⁾であり、不遇な他者に対して共感し、同化する傾向を示している。この感情は、また、「人間が用いるあらゆる反省に先立つものであるだけに、一層普遍的な、またそれだけ人間にとって有用な徳」⁽⁸¹⁾を伴い、人間一般の愛情へと拡張し得る性質を持つ。そうした「憐れみの情」は、「各個人における自己愛の活動を調節し、種全体の相互保存に協力する」⁽⁸²⁾ような正当な人間関係を形成することになる。そして、「自分自身と自分と同じような者に対するこの二重の関係から形作られてくる倫理体系から、良心の衝動が生まれてくる」⁽⁸³⁾という文章が示しているように、良心の働きが「道徳的存在」にとって重要な機能を果たすことがわかる。

良心は、「正義と美德の生得的な原理」⁽⁸⁴⁾を表し、行為の妥当性を保証している。その原理は、人間の内面に属する「直接的な原理」⁽⁸⁵⁾を示すばかりではなく、理性から独立していることに注目しなければならない⁽⁸⁶⁾。したがって、良心は、判断力に究極的な規範を提供し、「最もすぐれた決議論者」⁽⁸⁷⁾だと見なすことができる。ルソーは、行為の是非を判定する規範を、演繹的な思考作用ではなく、直観的な感性作用の中に求めていることになる。ところで、ルソーのそうした見解が成立するためには、内面的な感情を肯定

する強い信念を伴うことが要件となる。実際、ルソーは、「私たちは、知る前に感じているのだ」⁽⁸⁸⁾と述べて、知性よりも感情の生得性を重視している。その生得性は、ルソー自身の個人的な体験の中にも見出すことができる。例えば、「私はものを考える前にまず感じた」⁽⁸⁹⁾という表現や、あるいは、「まだ何も理解しないのに、私はすべてを感じた」⁽⁹⁰⁾というルソーの自己描写は、感情の生得性を明確に示している。感情はその時、漠然とした心理状態を表すのではなく、道徳的な価値判断を本来備えていることに注意する必要がある。すなわち、「私たちの観念はすべて外界から来るのだが、その観念を評価する感情は私たち自身のうちにあり、この感情によってのみ私たちは、私たちと、求めるか避けるかしなければならない事物との間に存在する調和、あるいは不調和を知るのだ」⁽⁹¹⁾とルソーは述べて、判断作用における感情の重要性を指摘している。

感情のそうした機能は、同時にまた、人間の先天的善性と切り離すわけにはいかない。ルソーは基本的な道徳律として、「人間は生まれつき善良な存在であり、正義と秩序を愛する」⁽⁹²⁾点を強調している。感情は、その道徳律のために、確実な道徳的規範となりうるのである。ルソーは、その結果、『告白』を執筆する時に、「私が感じたことや、感情が私に実行させたことについて間違ふことはあり得ない」⁽⁹³⁾と断言し、「感情のつながり」la chaîne des sentiments⁽⁹⁴⁾という「私が頼りにしうる忠実な道案内」⁽⁹⁵⁾に従って、自己の内面を明らかにしていくことになる。

内面的な感情が、こうして、良心の作用を生み出すわけである。良心はその時、「人間の本性をすぐれたものにし、その行動に道徳性を与える」⁽⁹⁶⁾働きをし、「道徳的存在」としての人間を形成していく。しかしながら、人間は、良心という「神聖な本能」⁽⁹⁷⁾を必ずしも常に見極めるとは限らない。様々な社会的偏見が、良心の働きを妨げるからである。「偏見に出会うと、良心

は逃げていくか、黙ってしまう。偏見の騒々しい声は、良心の声を押し殺し、聞こえなくしてしまう⁽⁹⁸⁾」と述べられているように、道德原理を特徴づける良心は、いつもその作用を十分に示すわけではない。「偏見」は、人間の本性を根底から歪め、ルソーが青年期を「危機の時代」⁽⁹⁹⁾とみなすのは、青年は、そうした変化を受けやすいためである。特に、対人関係から生じる情念は、自己の内面へ回帰する性向を退け、良心の働きを無効にしてしまう⁽¹⁰⁰⁾。人間の心理はその時、情念に捕えられた受動的な状態になり、その行動様式は、自発性を欠くようになる。ルソーは、まさにそのために、情念の出現を「危険な変化」⁽¹⁰¹⁾と呼ぶのである。そこで、「道德的存在」としての自己を確立するためには、何よりも情念の働きを規整しなければならない。

エミールは、孤立した人間として養成されるのではなく、「社会の一員としてその義務を果たさなければならない」⁽¹⁰²⁾ので、情念に条件づけられた存在様式をどのようにして樹立するのが重要な課題となる。ルソーは、その場合、「情念を支配するためには、情念をもってするより他に道はない」⁽¹⁰³⁾と述べて、情念による自己統御を勧めている。しかし、生徒エミールが人間社会の中に組み込まれる限り、ルソーの提案を実行することはほとんど不可能に近い。実際、エミールは、「私が情念の奴隷にならないようにして下さい」⁽¹⁰⁴⁾と教師に懇願して、情念の規整を他者の手に委ねてしまう。こうした依存的な態度は、主体的な良心の働きを排斥して、自由な行動様式を放棄する恐れがある。エミールは、その時、「私に暴力を振るう私の情念に対して、私を保護することによって、私を自由にして下さい」⁽¹⁰⁵⁾と懇願して、自己の自由が、教師である他者の指導に基づくことを強調している。しかも彼は、「私自身の支配者になれるように強制して下さい」⁽¹⁰⁶⁾と述べて、自己統御までも教師に切望することは注目に値する。

良心の働きが正当に機能するためには、何よりも主体的な意志による自己統御が前提条件となる。「有徳な人」⁽¹⁰⁷⁾は、そうした自己統御をなしうることが必要であり、そこにこそ本当の自由を見出すことができる。しかしながら、自由を生み出す自己統御を、教師である他者にすべて委ねてしまうと、エミールが自由な行動様式を保持することは非常に困難となる。それでは、ルソーの教育的意図は、一体どこに認められるのであろうか。自由に関するそうした意味内容を明らかにするためにも、今やルソー独自の教育原理を考察しなければならない。

3 政治と教育

エミールの教育環境は、特定の生活領域ばかりではなく、社会全体に及ぶ広い世界を対象にしている。ルソーは、社会の悪影響を避けるために、そこから隔離された場面でエミールの教育を叙述してきた。しかしそうした隔離状態を、現実の様々な人間と係わる青年期まで維持していくことはできない。自由な行動様式を保つためにも、「市民社会における個別的な利害の作用と反作用を計算する」⁽¹⁰⁸⁾ことが前提条件となる。「市民社会」は、その場合、常に特定の政治形態を伴っていることに注意する必要がある。教育は、ここにおいて、政治の諸問題と密接な関係を持つことになる。

実際ルソーは、「市民たちとの社会的な関連において自分を考察すること」⁽¹⁰⁹⁾を教育の最終目標と見なしている。そこで、生徒エミールは、どのような政治形態を備えた社会の中で、主体的な自由を確保することができるのかを検討しなければならない。

ルソーが構想した理想的な社会は、個別的な人格全体を保持する自由な人間が相互に協力する機構を持ち、社会の構成員達の確固とした連帯感情

を伴うことが求められている。すなわち、様々な構成員の人格を十分に維持しながら共同体全体に寄与し得る機構こそ、ルソーの理想的な社会形態であり、その理論的な要約が「社会契約」に他ならない。

「社会契約」は、各個人が「自己の人格とすべての力を共同にして、一般意志の最高の指揮の下に置く⁽¹¹⁰⁾」という能動的な行為を示し、その結果、

「一体を成すものとして、各構成員を全体の不可分の部分として受け入れ⁽¹¹¹⁾る」事態を表す。ところで「一般意志」la volonté généraleは、構成員全体の意志を反映する共同体と密接に結びついているので、自己の全面的譲渡は、共同体そのものの設定を指し示すことになる。共同体は、その場合、具体的な社会機構ではなく、「一つの精神的な集合体」un corps moral

et collectif⁽¹¹²⁾として特徴づけられる。社会の構成員は、こうして、「一般意志」に全面的に従うために、単に個別的な存在ではなくなる。ルソーは、

「精神的な集合体」の機能に応じて、社会の構成員をそれぞれ「集合的には人民という名を持つが、個別的には、主権に参加するものとしては公民⁽¹¹³⁾、国家の法に服するものとしては臣民と呼ばれる」と説明している。社会の構成員は、公民 Citoyens や、臣民 Sujets という公的な性質を備えた人民 Peuples であり、そうした資格を持つ限り、「公民的自由と、彼の持っているものすべての所有権⁽¹¹⁴⁾」を獲得するわけである。「主権」はその時、「一般意志⁽¹¹⁵⁾の行使」を意味し、その正当な行使は、「すべての公民を平等に義務づ

け、あるいは恩恵を与える⁽¹¹⁶⁾」ことになる。また「一般意志」は、構成員全体の共通な利益を反映している以上、「主権」は、構成員の間に上下関係を想定するのではなく、あらゆる構成員に「公平な約束⁽¹¹⁷⁾」を与えねばならない。したがって、「主権」を行使する「主権者」の利益は、「一般意志」に従う構成員の利益と重なるのである。「公民的自由」は、こうして、「一般意志⁽¹¹⁸⁾によって制限される」けれども、「一般意志が構成員の意志の統一体である

以上、この制限は各構成員にとっては自己制限である⁽¹¹⁹⁾」点を見逃してはならない。そこで、「公民的自由」が成り立つためには、「一般意志」に全面的に服従することが前提条件となる。ルソーは、まさにそのために、「社会契約⁽¹²⁰⁾」によって獲得される「公民的自由」は、「自由であるように強制される」ことを指摘するのである。

したがって、多くの構成員が「政治体に結合されると、ひとりの構成員を傷つけば、必ずこの政治体を攻撃することになり、逆にまた政治体を傷つけば、なおさら構成員たちに恨みを抱かせることになる⁽¹²¹⁾」とルソーが述べているように、個別的存在（構成員）と全体的表象（政治体）は緊密な相関関係を示している。全体に統合されるこうした個人の存在様式は、「社会契約」による政治世界だけではなく、実は、ルソー自身の道德意識にも認められる点に注目する必要がある。

ルソーが、『学問芸術論』から『エミール』へ至る思想的著作の中で繰り返し批判したのは、本来の善良な人間性を歪める現実の社会制度であった。その批判的分析は、特に『人間不平等起源論』の中で詳細に展開されている。その時ルソーは、現実社会を観察しながら、自己の思想的立場を明確にしたばかりではない。現実の社会制度に対する批判は、同時にまた、ルソー自身の個人的な体験と切り離すことができないのである。

ルソーが自伝的作品である『告白』の冒頭で、「私は自分の見た人々の誰とも同じようには作られていない⁽¹²²⁾」と表明したのは、何よりも自己の特異な存在形態を示すためであった。しかしルソーが自己の独自性を主張したのは、ルソーを取り巻く社会的状況にも起因している。すなわち、ルソーが試みた様々な社会制度批判は、自己に対する厳しい非難や辛辣な中傷を引き起こすことになる。実際、同時代のヴォルテールは『人間不平等起源論⁽¹²³⁾』について、「あなたの著作を読むと、人は4本足で歩きたくなります」

と揶揄し、また博物学者ボネは、「ルソー氏の論文は、精神のために、ただし自分自身にも他人にも不満でいらだっている精神のために、建てられた記念碑なのです」⁽¹²⁴⁾と批判している。そうした非難や中傷が頂点に達したのが、「私の最後で最上の著作」⁽¹²⁵⁾とルソーが見なした『エミール』の出版後、パリ高等法院がその著作に有罪判決を下し、しかも作者ルソーに逮捕状を出した時期に他ならない。『エミール』が発禁処分になった主な理由は、ルソーが伝統的な教会制度を批判して、自然宗教を提唱したためであると考えられている。⁽¹²⁶⁾ところが非難の対象は、作者の宗教的見解に留まらず、次第に作者の人格全体に及ぶのである。その結果、「私は不信心者、無神論者、気ちがい、過激派、猛獣、オオカミだった」⁽¹²⁷⁾とルソー自身が述懐しているように、本来のルソーとは異なる人物像が捏造されてしまう。こうした非難、中傷、迫害などに対して、自己の真実な姿を世間に示す堅い決意を、ルソーは徐々に抱くようになったと思われる。その決意こそ、『告白』から『ルソーがジャン＝ジャックを判断する、対話』を経て『孤独な散歩者の夢想』へ至る自伝的著作を、作者が次々と創作していった動機を特徴づけているのである。しかしながら、「類例のない真実性」⁽¹²⁸⁾に従って自己の本当の姿を示した試みは、現実の社会で成功したわけではない。「こうして私は地上でたった独りになってしまった」⁽¹²⁹⁾という『孤独な散歩者の夢想』冒頭の文章は、作者が、世間から全く孤立した自己を見出したことを端的に例証している。したがって、自己の行動様式を保証する道徳的な規範を現実社会の中に求めることは、ほとんど不可能となる。ルソーは、そのために、道徳的な規範を「自己の行動と信仰の普遍的な基準」⁽¹³⁰⁾と考えて、「行動」を「信仰」に結びつけざるをえない。こうして、現実界を越えた神との関わりの中で、ルソーの個人的な救済が問題となるのである。

ルソーはその場合、神の存在を極めて主観的な表象と考えていることに

注目しなければならない。確かに、ルソーは、世界を統一し、「万物に秩序を与えている存在者」⁽¹³¹⁾としての神を認めている。しかし神の存在を認知するためには、ルソーは論理的な推論ではなく、直観的な感性様式を採用するのである。すなわちルソーは、デカルトのように思惟する主体から神の存在を演繹的に論証するのではなく、宇宙に対する観照から「至高の英知」⁽¹³²⁾を表す神の存在を実感している。実際、ルソーは世界全体を統御する神について考察する時、主体の内面的な感情を引き合いに出すのである。例えば、神の存在が宇宙の秩序を表すために、ルソーは「内面の感情に耳を傾けることにしよう」⁽¹³⁴⁾と提言している。また、神の存在理由について、「世界は力強い賢明なある意志によって支配されていると信じる。私にはそれが見える。というより、それが感じられる」⁽¹³⁵⁾とルソーは断言するのである。「内面の感情」le sentiment intérieur は、ここでは、外的対象を実証的に認識する道具ではなく、ルソーの個人的な信念を示している。「私自身のうちに神を感じる」⁽¹³⁶⁾という文章は、主観的な感情による確固とした信念を、ルソーが表明していることがわかる。

そのような感情によって実感される神は、単なる認識対象として想定される存在ではなく、人間の行動様式に道徳的価値を提示する働きをする。ルソーは、『新エロイズ』の中で、ジュリの言葉を援用しながら、「正義に目標を与え、徳に基礎を与え、そして神の気にいるようにあてがわれたこの（人間の）短い生涯に価値を与えるのは神に他なりません」⁽¹³⁷⁾と述べて、神の性質を要約している。すなわち、神こそ、人間に道徳的規範を提供するのであり、その意味で、神と人間は緊密な関係を成すわけである。しかし、神はすべての人間に対して道徳的規範を示すわけではない。ルソーはそれについて、「神は人間が自分で選択して、悪いことではなく良いことをするように、人間を自由なものにした」⁽¹³⁸⁾のであり、同時にまた、「神は人間

に様々な能力を与え、それを正しく用いることによって、その選択ができるような状態に人間を置いている⁽¹³⁹⁾」と明言している。ルソーは、こうして、神が人間の自由を認めるのは、人間が正しい行為をする場合だけであると、推測する。邪悪な行為は、人間の放縦を表すために、神との関連をそこに認めることは困難である。したがって、自己の存在を正しい神に結びつけることにより、現実世界における行動の正当性や道徳的価値が保証されることになる。「神は正しい。神は私が苦しみ悩むことを欲している⁽¹⁴⁰⁾。しかし罪なきものであることを知っている。これが私の確信の拠り所だ」というルソーの主張は、そのような経緯の中で理解する必要がある。そして、正しい神を容認することは、また、全体の秩序に自己を参与させることをも意味する。「神の善とは秩序に対する愛である⁽¹⁴¹⁾」ので、神の意志は世界全体の秩序を反映するからである。しかも、「善人は自分を全体との関連の中で秩序づける⁽¹⁴²⁾」、つまり、「善人は神という共通の中心との関連において、また被造物というあらゆる同心円との関連のなかで秩序づけられている⁽¹⁴³⁾」ことが、ルソー自身の理想的な人間像として述べられている。全体の秩序に参与することは、自己の存在価値ばかりではなく、自己の善性をも保証することになる。全体の秩序と自己との関連性は、こうした道徳的な善性において成り立つのである。ルソーは、その結果、「善を欲し、善を行い、その意志に私の意志を協力させることによって、私の自由を正しく用いさせることによって、私の幸福をもたらししてくれる偉大な存在者、私はこの存在者が打ち立てた秩序を認め、いつかは、自分もこの秩序を楽しむことができ、そこに私の大きな幸福を見出せることを確信している⁽¹⁴⁴⁾」と述べて、全体の秩序に参与する善なる自己を想定することになる。自己の正当性や存在意義が現実世界で完全に無視された時、ルソーが求めた善後策は、自己を全体の秩序との関連性の中に設定しながら、善なる自己を復権

させることであった。世界という全体の秩序は、こうして、道徳的な価値を備えた存在体系として捉えられる。ルソーは、そのような秩序との関連を保つことにより、自己の存在形態や行動様式に正当な意義を与えることができたのである。

ところで、理想的な人間社会の中で個人を全体の秩序に関連させるためには、全体は個別的な意志や利益を越えた普遍的な特質を備えていなければならない。隷属的な相互依存状態が人間性を退廃させてしまう以上、全体は、特定の「人間への依存」⁽¹⁴⁵⁾を根底から取り除くことが要件となる。「社会契約」や「神の存在」は、その意味で、全体の普遍性を想定した意味内容を担っている。したがって、理想的な人間社会が成立する場合にも、同じような観点を設定しなければならない。そこで、個別的な「人間への依存」から全体の普遍性を包摂しう「事物への依存」⁽¹⁴⁶⁾へ変えるためには、「人間の代わりに法を置き、一般意志に現実的な力を与え、それをあらゆる個別意志の行為の上に置く」⁽¹⁴⁷⁾ことが重要な課題となる。

さて、「一般意志」は、常に社会の構成員全体の意志を反映し、「公的な利益」⁽¹⁴⁸⁾だけを「目指す」性質を備えている。個別的な利益がそこに入り込む余地は全くなく、社会を構成する人民全体の利益だけが重視される。そして「一般意志」に基づいて、社会に対する人民の行動規範を取り決めるのが、「法」の役割に他ならない。「法」は、その場合、人民を政治的集合体として考える限り、一般的対象を想定する。そこで「法」の制作者は、特定の為政者⁽¹⁴⁹⁾ではなく、「法に従う人民」に委ねることが要件となる。

しかしながら、人民を個人の集合として捉える時、彼らは必ずしもすべてが、社会全体の利益を正しく考えているわけではない。ルソーはむしろ、「一般意志は常に正しいが、それを導く判断は、常に啓蒙されているわけ」⁽¹⁵⁰⁾ではないと断言している。そこで、「一般意志の行為」⁽¹⁵¹⁾を正しく見極め

て、人民全体の意志を適切に導くためには、社会から超越した観点に身を置くことが前提条件となる。ルソー独自の統治概念である「立法者」législateur⁽¹⁵²⁾が登場するのは、こうした事情に由来している。

「立法者」は、人民に正当な社会制度を提供し、人民の「人間性を変える力があり、それ自体一つの完全で、孤立した全体を成す個人を、より大きな全体の部分に変える」能力を持つことが求められる。すなわち、「孤立した全体を成す」自然人から、政治体という「より大きな全体」に組み込まれた社会人に改善することが、「立法者」の重要な役割となる。したがって、人間を根本的に変革するために、「立法者」は人間性の特徴や人間の置かれた状況を完全に掌握していなければならない。そこで、「立法者は、あらゆる点で、国家の中で異常な人である。彼は、その天才によって異常でなければならないが、その職務によってもやはりそうである」とルソーは説明している。しかし「立法者」は、人民全体の「一般意志」が反映する法を制定し、「立法者」自身の個人的な意図を人民に明示するわけではない。すなわち、「立法者は力も理屈も用いることができないのだから、必然的に他の秩序に属する権威に頼る」⁽¹⁵⁵⁾ ことになり、「その権威は、暴力を用いることなしに導き、理屈を抜きにして納得させる」⁽¹⁵⁶⁾ ことが要件となる。ルソーは、そうした権威を「無に等しい権威」une autorité qui n'est rien⁽¹⁵⁷⁾ と呼んでいる。

「立法者」が用いる権威は、ここにおいて、生徒エミールに行使する教師の権威と類似していることがわかる。教師の権威は、生徒を「見かけはあくまで自由に見える隷属状態」⁽¹⁵⁸⁾ に置き、生徒の意志全体を統御する機能を果たしていた。生徒エミールの自由は、その意味で、「一般意志」に全面的に服従する人民の「自由であるように強制される」⁽¹⁵⁹⁾ 状態と等価関係にあると言える。そしてエミールが、理想的な人間性を体現する「架空の生徒」⁽¹⁶⁰⁾

であつたように、人民もまた、現実社会の人民を表しているわけではない。

「立法に適する」⁽¹⁶¹⁾人民は、「全構成員が構成員の一人一人を良く知り抜いており、一人の人間に耐え得ないような大きな負担を、一人の人間に負わせなければならぬようなことのない人民」⁽¹⁶²⁾であり、そうした人民は、同時にまた、「自給自足できる人民、要するに、古代の人民の堅実さと近代の人民の従順さとを合わせてもった人民」⁽¹⁶³⁾であると、ルソーは規定している。すなわち、ルソーは決して無条件に「人民主権」⁽¹⁶⁴⁾を主張しているのではなく、極度に理想化された人民によって成り立つ政治的共同体を構想しているのである。そのような選り抜かれた人民こそ、「社会契約」に基づく国家を維持することが可能となる。

ルソーが構想する理想的な政治形態は、以上のような仕組みを備えている。しかしながら、エミールは理想的な政治形態を現実界の中に見出すわけではない。彼の教師は、「人間の制度のうちに、人間が作り上げたものを検討してみればみるほど、人間は束縛を脱しようとしてかえって奴隷になっていること、そして、人間に与えられている自由を確実にしようと空しい努力をすることによって、その自由さえ損なっていることがよくわかってくる」⁽¹⁶⁵⁾と述べて、現実界の弊害を指摘している。こうした弊害は、隷属的な相互依存状態を示す現実の社会制度に広く認められる問題点である。そして教師は、現実界では、「法律の保護のもとに自由を求めても駄目だ」⁽¹⁶⁶⁾と断言さえしている。現実社会の法律は、人間相互の隷属関係を作り出すからである。教師は、その結果、「自由はどんな統治形態のうちにもない」⁽¹⁶⁷⁾ことを確認する。そこで彼は、エミールに生まれた土地へ戻り、「田園の質朴な生活」⁽¹⁶⁸⁾を勧めることになる。エミールはこうして、ソフィーと家庭生活を築き、主体的な自由を確保しようと努めるわけである。しかしながら、そうした状況の中で、ルソーの教育的意図が本当に実現しうるのであろう

か。

確かに、教師はエミールに対して、「それ(=自由)は、自由な人間の心の中にある。自由な人間は、至るところで自由をもっている」⁽¹⁶⁹⁾と述べている。そのような自由は、理想的な政治体で獲得される「市民的自由」⁽¹⁷⁰⁾ではなく、自己統御を伴う「倫理的自由」⁽¹⁷¹⁾を表している。しかし、既に指摘したように、エミールは決して自力で自己を統御することができるわけではない。⁽¹⁷²⁾それどころか、『エミール』の結末で、ソフィーと結婚して父親となったエミールは、教師に向かって、「生きている限り、私はあなたを必要とするでしょう。今、私の人間にふさわしい役目が始まる時、私はこれまでのどんな時よりもあなたを必要としている」⁽¹⁷³⁾と懇願さえているのである。教師に依存するエミールの受動的な態度は、最後まで残ることになる。したがって、ルソーが当初想定していた主体的自由の獲得は、結局、実現されることはない。それではルソーの本旨は、一体どこにあるのだろうか。

ルソーは自己の幼少期を回想しながら、「孤独に対する自然の好み」⁽¹⁷⁴⁾をマールゼルヴに打ち明けている。その孤独癖は、少年時代に体験した苛酷な徒弟奉公のために、ルソーの基本的な性格を特徴づけていく。ルソーは、その結果、「自分の周囲に架空の存在を寄せ集めて、それとつきあっているほうが、世間で出会う人々とつきあうよりもよほどうまくいく」⁽¹⁷⁵⁾と述べている。「架空の存在」を作り出す夢想癖は、現実を越えた想像界を生み出し、その世界に没入しながら、「不満な現実状態を忘れる」⁽¹⁷⁶⁾効用を示す。想像界に没入する状態が続く限り、現実界に係わる機会は次第に少なくなり、人間の交際を避ける孤独癖が形成されていくわけである。そして、ルソーは想像力の特質として、「最も私の好みに合う立場に身を置き、架空の状態にうまく自分を入れこむ」⁽¹⁷⁷⁾ことを指摘している点に注意する必要がある。すなわち、現実界では、様々な条件の制約を受けているために、自己の願望

を自由に実現することは非常に難しい。しかし想像界では、あらゆる「架空の存在」を自由に想像したり操作することができ、想像界全体の支配者になることもありうる。

想像の対象は、その場合、想像する主体の意志に従って形成され、常に想像する主体の支配下に置かれる。つまり、想像の対象は、想像する主体が設定する世界の範囲内に組み込まれ、決してその範囲から逸脱することはないのである。そうした事態を数学用語で表現すれば、想像する対象は、必ず想像する主体の部分集合の中に位置づけられることになる（「想像の対象」 \subset 「想像する主体」）。したがって、想像する主体の支配的な意識が成り立つためには、何よりも、想像の対象が想像する主体に従順であることが要件となる。ここで、想像する主体を教師、想像の対象をエミールに置き換えると、生徒エミールに対する教師の心理は、想像する主体の支配的な意識と類似していることがわかる。

エミールが常に服従し依存する教師は、生徒の意志までも見通すことができる完全な能力を備えていた。確かに、教師は、自己の支配的な権威を生徒に押しつけているわけではない。しかし、教師の支配的な意識は、生徒の従順な依存的態度によって保証される点を見逃してはならない。生徒エミールは、まさにそのために、常に教師に従うように想定されている。⁽¹⁷⁸⁾エミールのそうした態度は、理想的な社会を構成する人民にも認めることができる。人民は、「立法者」が制定する「一般意志」に全面的に従うことが義務づけられているからである。しかも、人民同士は、互いに「よく知り抜いている」⁽¹⁷⁹⁾ことが必要であり、人民相互の強い連帯意識をルソーは強調している。その理念は、特に『ポーランド統治論』の中で具体的に示されている。ルソーは人民に祖国愛を高揚させる適切な方法として、「全公民が絶えず公衆の眼前にいと感じ、だれも世間の好評以外によって昇進し

たり出世したりすることなく、いかなる地位もいかなる職も国民の願い以外によっては勤められないようにすることであり、結局、最下位の貴族から、できることなら最下位の平民から王に至るまで、全員が世間の評価なしには何ものなしえず、また何もえられず、どこにも出世できないほどにそれに依存させるようにすることである⁽¹⁸⁰⁾と述べている。ここで使われている「世間」は、理想的な国民によって形成される価値観を指している。しかし、自由な行動様式はそこには全く認められず、ただ「世間の評価」に依存する受動的な「公民」が見出されるだけである。さらにルソーは、そうした「共通の競争心によって刺激された興奮状態から、あの祖国愛の陶醉が生まれるだろう⁽¹⁸¹⁾」と主張し、「そのみが人間を自分自身以上のものへと高めることができるのであり、それなくしては自由は空しい名だけとなり、立法は幻想にすぎないものになってしまうのである⁽¹⁸²⁾」と断言している。「祖国愛の陶醉」を引き起こすためには、「全公民」を徹底的に管理し、「共通の競争心」を導入することが必要となる。そして「自由」や「立法」は、人間が「祖国愛」に結びつく時に初めて、固有の存在価値を保持することができるわけである。

『ポーランド統治論』の中で示されている具体的な政策案は、あくまで理想的な社会像を表すに過ぎず、決してそれが即座に実現しうるわけではない。しかしルソーは、国家主義的な色彩が極めて強い社会を想定し、そこに組み込まれる人間を教育しようとしていることは確かである。実際、ルソーは、自然状態に留まる人間から、「その絶対的な存在を奪い取って、相対的な存在を与え、「自我」を共通の統一体の中に移すような制度⁽¹⁸³⁾」の中で、生徒エミールの理想像を想定している。「共通の統一体」とは、言うまでもなく「一般意志」に基づく政治体に他ならない。そうした政治体の中で、「個人ひとりひとりが、自己を一個人ではなく、統一体の一部分である

とみなし、何ごとに対しても全体の一員としてしか反応しないようにする⁽¹⁸⁴⁾」ことが要件となる。したがって、エミールが完全な能力を持つ教師に依存することは、ルソーの教育的意図から逸脱しているわけではない。むしろ、教師や「立法者」という絶対的価値を備えた他者に徹底して依存することによって、生徒エミールや人民は、自己の正当な存在根拠を初めて獲得することができる。エミールを教師に服従させる支配的な権威は、その意味で、政治体という全体に組み込まれる公民を形成するための必要な手段を表すのである。

ルソーは、本来の人間性を退廃させる「既に着手された人為⁽¹⁸⁵⁾」を批判的に検討しながら、「完成された人為⁽¹⁸⁶⁾」l'art perfectionné、つまり完全な価値観を備えた全体的秩序（理想的な政治体）を構想し続けた思想家である。「完成された人為」に人間を組み込むことは、新たな「事物への依存⁽¹⁸⁷⁾」へ人間を位置づけることであり、そのような作業を徹底的に行うことにより、「人間を悪から免れさせる自由に、人間を美德へと高める道德性を結びつけることになる⁽¹⁸⁸⁾」とルソーは考えている。人間の存在意義は、その時、全体の機能によって条件づけられるけれども、その機能がなければ、人間の存在意義は成立しなくなる。人間と全体の秩序との関係を緊密にするためにも、人間に及ぼす支配的な権威は重要な役割を果たすのである。しかし、支配的な権威は、支配する人間を強制的に抑圧するのではなく、人間に確実な道德的規範を提供する点も忘れてはならない。人間の自由な行動様式は、社会から孤立した領域で想定されるのではなく、理想的な社会の統一体に完全に組み込まれた時に、正当な存在価値を持つのである。こうした立場を十分に理解しない限り、ルソーは、全体主義的国家を提唱する反動家であると誤解されることになる⁽¹⁸⁹⁾。

ルソーは、決して全体的な秩序から切り離された人間の行動様式を評価

しているのではなく、その秩序に緊密に統合された人間の理想像を構想した思想家であり、『エミール』の読解もそのような視点から試みなければならない。その場合、支配的な権威は、ルソー独自の教育思想を解明する重要な手掛かりを提供していることがわかる。

注

- (1) 例えば、押村襄氏は、『エミール』について、「教育論で、これだけ世界中に行きわたった本は他に類例をみない」と述べ、「19世紀以降の主要な教育改革者の中で、ルソーに感化されなかった人物はむしろ例外に近い。やがて、その児童を中心とする原理、自然性と個性の尊重、直接経験の重視、心理的成長段階説などは、教育に関する各種の研究の発端となる。しかし、何にもまして、人間の自我の立場に立って教育の意義を深化し拡大して、人々の普遍的な注視を教育に集めたことにおいて、ルソーの名は不朽であろう」と主張している（押村襄・押村高・中村三郎・林幹夫『ルソーとその時代』、玉川大学出版部、1987年刊、288頁）。
- (2) 1762年5月、『エミール』が出版されると、同年6月、ソルボンヌ大学神学部は宗教上の理由のために、その著作を告発する。そして高等法院は、『エミール』に対して有罪の判決を下し、ルソーに逮捕状を発する。ルソーはそのために、フランスを逃れて、放浪生活を送らざるをえなくなる。その後、ジュネーヴでも、ルソーに逮捕状が出され、『エミール』とともに『社会契約論』も焼かれてしまう。こうして、パリとジュネーヴで出された逮捕状は、ルソーの回想によれば、「かつて前例のない激しさで、全ヨーロッパで沸き上がった私に対する呪いの叫びの合図となった」(Rousseau: *Confessions, Œuvres complètes*, tome I, éd. B. Gagnebin et M. Raymond, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1959, p.591.) わけである。
- (3) Rousseau: *Émile, Œuvres complètes*, tome IV, éd. B. Gagnebin et M. Raymond, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1969, p.303.
- (4) *Ibid.*, p.490.

- (5) ルソーは、マルゼルヴ宛の書簡の中で、『学問芸術論』執筆の動機を次のように述べている。すなわち、「人間は生まれつきよいものであること、人々が悪くなるのは、ただその制度（社会制度）のためであることをどれほど簡明に示したことでしょう。15分の間にあの木のしたで私に光明を与えてくれた無数の偉大な真理のうちから、私が捕えることのできたことのすべては、まったく弱々しい形で、私の三つの主な著作の中に散らばっています。それは、あの最初の論文（『学問芸術論』）と『不平等論』と『教育論』で、これら三つの著作は分けられないもので、まとまった一つの全体を形作っているのです」（Rousseau: *Les Confessions*, *Ibid.*, p.1136.）と。
- (6) ルソーが人間の「自然状態」に言及する時、過去に実在した状態を念頭に置いているのではなく、「もはや存在せず、恐らく全く存在したこともなく、そして多分これからも決して存在しそうな一つの状態」（Rousseau: *Discours sur l'origine et les fondements de l'inegalité*, *Œuvres complètes*, tome III, éd. B. Gagnebin et M. Raymond, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1964, p.133.）を仮定していることに注意する必要がある。
- (7) *Ibid.*, p.123.
- (8) *Ibid.*, p.126.
- (9) *Ibid.*, p.214.
- (10) *Ibid.*, p.174.
- (11) *Ibid.*, p.219.
- (12) *Ibid.*
- (13) *Ibid.*
- (14) *Ibid.* 対人関係の中で生まれる「自尊心」は、「各個人に自己を他の誰よりも重んじるように仕向け、人々に互いに行うあらゆる悪を思いつかせるとともに、名誉の真の源泉」（*Ibid.*）であると、ルソーは考えている。
- (15) *Ibid.*, p.164.
- (16) ルソーは、「ある土地に囲いをして「これはおれのものだ」と宣言することを思いつき、それをそのまま信ずるほどおめでたい人々を見付けた最初の者が、国家社会の創立者であった」（*Ibid.*）と述べて、私的所有概念の発生を説明している。すなわち、「おめでたい人々」が存在することが私的所有概念の前

提条件となっていることに注目しなければならない。

(17) *Ibid.*, p.175.

(18) *Ibid.*,

(19) *Ibid.*, P.193.

(20) Rousseau: *Les Confessions*, *op.cit.*, p.327.

(21) *Ibid.*

(22) *Ibid.*

(23) Rousseau: *Émile*, *op.cit.*, p.311.

(24) 中国文学者竹内好氏は、「ドレイとドレイの主人は同じ者だ」という魯迅の言葉を引用しながら、中国と日本の近代化を批判的に検討している。そこには、徹底した「主体性の欠如」が認められ、それが「日本文化の優秀さ」を形作っている、と竹内氏は批判する（「中国の近代と日本の近代」、『日本とアジア』、筑摩書房、1993年刊、44頁）。したがって、竹内氏が依拠する魯迅の思考様式は、ルソーの発想と酷似していると言わねばならない。

(25) Rousseau: *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, *op.cit.*, p.176.

(26) *Ibid.*, p.141. こうした考えは、デカルトにも見出すことができる。すなわち、デカルトは、『方法序説』の第5部で、動物は理性や精神を持たないことを論証し、動物機械説を採用している。ルソーは、その意味で、デカルトの動物観を踏襲していると考えられる。

(27) *Ibid.*

(28) Rousseau: *Émile*, *op.cit.*, p.571.

(29) *Ibid.*

(30) *Ibid.*, p.585.

(31) ルソーは、それについて、「私の意志は私の感官から独立している。私は同意したり、抵抗したりする、屈服したり克服したりする、だが、私は、自分がしたいと思ったことをしているときも、自分の情念に負けて何かしているにすぎないときも、それを完全に意識している」(*Ibid.*, pp.585—586.)と述べている。

(32) *Ibid.*, pp.586—587.

- (33) Rousseau: *Du Contrat social, Œuvres complètes*, tome III, *op.cit.*, p. 351.
- (34) Rousseau: *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, *op.cit.*, p.187.
- (35) *Ibid.*
- (36) *Ibid.*
- (37) *Ibid.*
- (38) *Ibid.*, p.191.
- (39) *Ibid.*, p.190.
- (40) *Ibid.*, p.191.
- (41) Rousseau: *Du Contrat social*, *op.cit.*, p.355.
- (42) *Ibid.*, p.352.
- (43) *Ibid.*, p.353.
- (44) *Ibid.*, p.355.
- (45) *Ibid.*, p.356.
- (46) Rousseau: *Émile*, *op.cit.*, p.242.
- (47) Rousseau: *Lettres à Malesherbes, Œuvres complètes*, tome I, *op.cit.*, p.1136.
- (48) Rousseau: *Émile*, *op.cit.*, p.252.
- (49) Rousseau: *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, *op.cit.*, p.133.
- (50) *Ibid.*, p.126.
- (51) Rousseau: *Émile*, *op.cit.*, p.245.
- (52) *Ibid.*
- (53) *Ibid.*
- (54) *Ibid.*
- (55) *Ibid.*, p.370.
- (56) *Ibid.*
- (57) *Ibid.*, p.316.
- (58) Rousseau: *Émile*, *op.cit.*, p.323.

- (59) *Ibid.*, p.267.
- (60) *Ibid.*, p.325.
- (61) *Ibid.*, p.328.
- (62) 例えば、小宮彰氏は、ルソーの試みを「主体の自己同一性の追求」とみなしている。ルソーは、そのために、ディドロのような「他者性への視点」を欠いてしまう。したがって、他者に対する自己同化作用が、ルソーの心理では、容易に行われることになる（小宮彰：「〈啓蒙〉の知と主体の問題」、『新・岩波講座・哲学・15』、岩波書店、1985年刊、190－220頁）。
- (63) Rousseau: *Émile*, *op.cit.*, p.362.
- (64) *Ibid.*, p.818.
- (65) ルソーは、「初期の教育は純粋に消極的でなければならない」（*Ibid.*, p.323.）と主張する。
- (66) *Ibid.*, p.242.
- (67) *Ibid.*, p.323.
- (68) *Ibid.*
- (69) *Ibid.*, p.422.
- (70) *Ibid.*, p.324.
- (71) *Ibid.*
- (72) *Ibid.*, p.458. ルソーは、『人間不平等起源論』の中で指摘しているように（Rousseau: *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, *op.cit.*,p.131.）,「身体的」は「自然的」と同じ意味内容を持っていることに注意する必要がある。
- (73) *Ibid.*, p.493.
- (74) *Ibid.*
- (75) *Ibid.*, p.242.
- (76) *Ibid.*, p.490.
- (77) *Ibid.*, p.551.
- (78) *Ibid.*, pp.462－463.
- (79) Rousseau: *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, *op.cit.*,p.154.

- (80) *Ibid.*, p.155.
- (81) *Ibid.*, p.154.
- (82) *Ibid.*, p.156.
- (83) Rousseau: *Émile*, *op.cit.*, p.600.
- (84) *Ibid.*, p.598.
- (85) *Ibid.*, p.600.
- (86) *Ibid.*
- (87) *Ibid.*, p.594.
- (88) *Ibid.*, p.599.
- (89) Rousseau: *Les Confessions*, *op.cit.*, p.8.
- (90) *Ibid.*
- (91) Rousseau: *Émile*, *op.cit.*, p.599.
- (92) Rousseau: *Lettres à Christophe de Beaumont, Œuvres complètes*, tome IV, *op.cit.*, p.935.
- (93) Rousseau: *Les Confessions*, *op.cit.*, p.278.
- (94) *Ibid.*
- (95) *Ibid.*
- (96) Rousseau: *Émile*, *op.cit.*, p.601.
- (97) *Ibid.*, p.600.
- (98) *Ibid.*, p.601.
- (99) *Ibid.*, p.489.
- (100) ルソーは、「情念の源は自然のものだ」と考えるが、「自然に生まれてくる私たちの情念はごく限られている」とみなしている。しかし、「私たちを押さえつけ、身を滅ぼさせる情念はすべて他からやってくる」のであり、「自然はそういう情念を私たちに与えはしない、私たちは自然を犠牲にしてそれらを取り入れる」(*Ibid.*, p.491.)と、ルソーは情念の変質過程を説明している。
- (101) *Ibid.*, p.489.
- (102) Rousseau: *Émile*, *op.cit.*, p.654.
- (103) *Ibid.* こうしたルソーの見解は、「感情は、それと反対の、しかもその感情よりもっと強力な感情によらなければ抑えることも除去することもできな

い」(スピノザ、『エチカ』第4部、定理7、『世界の名著』25、中央公論社、1969年、273頁)とみなすスピノザの考えに類似している。実際、ルソーばかりではなく、18世紀の思想家たちに対するスピノザの影響は、広く認めることができる。

(104) Rousseau: *Émile*, *op.cit.*, p.652.

(105) *Ibid.*

(106) *Ibid.*

(107) *Ibid.*, p.818.

(108) *Ibid.*, p.543.

(109) *Ibid.*, p.833.

(110) Rousseau: *Du Contrat social*, *op.cit.*, p.361.

(111) *Ibid.*

(112) *Ibid.*

(113) *Ibid.*, pp.361–362.

(114) *Ibid.*, p.364.

(115) *Ibid.*, p.368.

(116) *Ibid.*, p.374.

(117) *Ibid.*, p.375.

(118) *Ibid.*, p.365.

(119) 吉岡知哉『ジャン＝ジャック・ルソー論』、東京大学出版会、1988年刊、114頁。

(120) Rousseau: *Du Contrat social*, *op.cit.*, p.364.

(121) *Ibid.*, p.363. こうしたルソーの考えは、『孤独な散歩者の夢想』にみられる次の感性様式と酷似している。そこで、彼は、サン＝ピエール島の岸辺で佇みながら、自然界（＝政治体）と自己の内面（＝構成員）との相互関係を次のように回想している。すなわち、「そこでは、波のざわめきと水面の揺れ動きが、私の官能を引き付け、魂から他の動揺をことごとく追い払って、快い夢想に引き入れ、しばしば気付かぬうちに、夜が私を取り囲んでいるのだった。寄せては返すこの水面の波、切れ目のない、しかし時をおいて大きくなるその響きは、休みなく私の耳と目を刺激し、夢想が消し去った内面の運動に取って代わ

り、考える努力をしなくても十分に私の存在を快く感じさせてくれる。時々この世の事柄の移ろいやすさについての、なにか漠然とした、短い反省が浮かんできて、湖水の面が、その移ろいやすさの具体的な姿を私に示してくれる。しかしやがて、これらのかすかな印象は、私を静かに揺さぶっている切れ目のない同じ速さの運動の中に消え去っていき、さらにまたこの運動は、私の魂が積極的に協力しようと努めてもいないのに、私を引き付け、時刻が来て合図に促されてそこを離れるには、よほどの努力をしなければならないほどだった」

(Rousseau: *Les Rêveries du promeneur solitaire*, *Œuvres complètes*, tome I, *op.cit.*, p.1045.) と。なおこの点については、中川久定『魅るルソール』、岩波書店、1983年刊、44-53頁に詳しく分析されている。

(122) Rousseau: *Les Confessions*, *op.cit.*, p.5.

(123) *Lettre de Voltaire à Jean-Jacque Rousseau*, in Rousseau: *Œuvres complètes*, tome III, *op.cit.*, p.1379.

(124) *Lettre de M. Philopolis*, in Rousseau, *op.cit.*, p.1384.

(125) Rousseau: *Les Confessions*, *op.cit.*, p.566.

(126) 木崎喜代治氏は、『エミール』に対する有罪判決の理由を次のように説明している。すなわち、「バルルマン (= 高等法院) の判決によれば、本書 (= 『エミール』) は、自然宗教を鼓吹していることを目的としていること、また、宗教はいかなるものもすべて、時と場所に応じてその存在理由を持つとみなしていること、また、情念を重視するとともに、理性こそが宗教を選択する力を持つと主張していること、さらに、教会の権威を破壊し、理性の力を強調していることによって有害である。著者は公然と自分の名を明記している以上、裁判所は見せしめのために行動を起こす必要があり、したがって、本書は裂かれ焼かれるべきこと、この書物の所有者はそれを裁判所に持参すべきこと、本書の印刷販売は禁止されるべきこと、著者は逮捕されるべきこと、そして、その財産は差し押さえられるべきこと、が命じられた」(木崎喜代治『マルゼルブ』、岩波書店、1986年刊、126頁) と。

(127) Rousseau: *Les Confessions*, *op.cit.*, p.591.

(128) *Ibid.*, p.516.

(129) Rousseau: *Les Rêveries du promeneur solitaire*, *op.cit.*, p.995.

(130) *Ibid.*, p.1018.

(131) Rousseau: *Émile*, *op.cit.*, p.581.

(132) デカルトがあらゆるものを疑った後に達着した確実な真理は、思惟する主体の存在性に関する命題である。「私は考える」という思惟形態こそ、思惟する主体にとって疑うことのできぬ真理であり、それが、デカルト哲学の基盤を成している。ところで思惟する主体は、判断においてしばしば誤ることがありうる。したがって、考える私は、決して完全な存在ではなく、むしろ不完全な性質を備えている。しかし、そうした想定が成り立つためには、私の思惟の中に完全性という観念があらかじめ含まれていなければならない。すなわち、不完全な主体を承認するためには、思惟そのもののの中に完全性を備えた存在が、観念として伏在しているはずである。ここから、思惟する主体の存在性は、完全な存在性を設定することによって導き出されることになる。

デカルトは、ここにおいて、完全な存在性をもつ神を、確実な概念として証明するわけである。こうして、デカルトの論法によれば、神の存在は、「私は考える」という主体の存在性から必然的に引き出される概念であることがわかる。

(133) Rousseau: *Émile*, *op.cit.*, p.579.

(134) *Ibid.*

(135) *Ibid.*, pp.580—581.

(136) *Ibid.*, p.581.

(137) Rousseau: *La Nouvelle Héloïse*, *Œuvres complètes*, tome II, éd. B. Gagnebin et M. Raymond, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1964, p.358.

(138) Rousseau: *Émile*, *op.cit.*, p.587.

(139) *Ibid.*

(140) Rousseau: *Les Rêveries du promeneur solitaire*, *op.cit.*, p.1010.

(141) *Ibid.*, p.593.

(142) *Ibid.*, p.602.

(143) *Ibid.*

(144) *Ibid.*, p.603.

- (143) *Ibid.*, p.311.
- (146) *Ibid.*
- (147) *Ibid.*
- (148) Rousseau: *Du Contrat social, op.cit.*, p.371.
- (149) *Ibid.*, p.380.
- (150) *Ibid.*
- (151) *Ibid.*, p.379.
- (152) *Ibid.*, p.381.
- (153) *Ibid.*
- (154) *Ibid.*, p.382.
- (155) *Ibid.*, p.383.
- (156) *Ibid.*
- (157) *Ibid.*
- (158) Rousseau: *Émile, op.cit.*, p.362.
- (159) Rousseau: *Du Contrat social, op.cit.*, p.364.
- (160) Rousseau: *Émile, op.cit.*, p.264.
- (161) Rousseau: *Du Contrat social, op.cit.*, p.390.
- (162) *Ibid.*
- (163) *Ibid.*, p.391.
- (164) したがって、ルソーは、どのような「人民」を想定して、理想的な国家を構築しようとしたのかを十分に検討しない限り、ルソーの思想そのものを歪めてしまうことになる。ルソー＝「人民主権論者」と安易に見なすことは、極力慎む必要がある。
- (165) Rousseau: *Émile, op.cit.*, p.855.
- (166) *Ibid.*, p.857.
- (167) *Ibid.*
- (168) *Ibid.*, p.859.
- (169) *Ibid.*, p.857.
- (170) Rousseau: *Du Contrat social, op.cit.*, p.365.
- (171) *Ibid.*

- (172) 前節（監視と服従）の末尾を参照されたい。
- (173) Rousseau: *Émile*, *op.cit.*, p.868.
- (174) Rousseau: *Lettres à Malesherbes*, *op.cit.*, p.1131.
- (175) *Ibid.*
- (176) Rousseau: *Les Confessions*, *op.cit.*, p.41.
- (177) *Ibid.*
- (178) 生徒を全面的に支配する教師に対して、精神病理学者内沼幸雄氏は、「隠しているがゆえにいつそう鼻持ちならない自尊心が感じられる。その押しつけがましさにエミールが、いまふうの言葉で言えば校内暴力的あるいは家庭内暴力的な行為に出ないのが不思議なくらいである」（内沼幸雄『正気の発見』、岩波書店、1987年刊、352頁）と述べている。確かに、ルソーが想定するエミールは、驚くほど従順な性質を持っているために、精神病理学的観点からみれば、自立した行動様式を身につけていく過程を十分に示していないことがわかる。
- (179) Rousseau: *Du Contrat social*, *op.cit.*, p.390.
- (180) Rousseau: *Sur le Gouvernement de Pologne*, *Œuvres complètes*, tome III, *op.cit.*, p.1019.
- (181) *Ibid.*
- (182) *Ibid.*
- (183) Rousseau: *Émile*, *op.cit.*, p.249.
- (184) *Ibid.*
- (185) Rousseau: *Du Contrat social*, (*Manuscrit de Genève*) , *Œuvres complètes*, tome III, *op.cit.*, p.288.
- (186) *Ibid.*
- (187) Rousseau: *Émile*, *op.cit.*, p.311.
- (188) *Ibid.*
- (189) 例えば、フロム Fromm は、『正気の社会』の中で、ルソーの国家論を次のように説明している。すなわち、「現代の全体主義においても、ルソーの国家論においても、個人は自分の権利を放棄し、それを唯一の独裁者である国家に投影すると考えられる」（『世界の名著』続14、中央公論社、1974年刊、p.328.）と。