

ルソーの道德原理（中）

—良心・理性・自由—

佐 藤 誠

第2章 世界と自己

ルソーが道德原理を模索しようとした動機は、ルソー個人の特異な生涯と密接に結びついている。その場合、ルソーの道德原理を考察する時にとりわけ重要な事柄は、青少年時代に体験した放浪生活である。ルソーは、少年期に家庭という共同体から切り離され、全く孤立した人間としてその時代を過ごしたので、自己の存在基盤を様々な仕方で求めざるをえなかった。ルソーの試みは、まさにそのために決して単なる理論的な構築作業ではなく、本来の人間性を保ちながら生きていくために、自己の全体を賭けた現実的な課題であったと言える。すなわち、自己の存在基盤を見い出すことは、それなくしては生の意義が根底から喪失してしまうような究極の要請として、ルソーの脳裏を占めていたにちがいない。

こうしてみると、ルソーが独自の道德原理を模索し始めた契機は、何よりも孤立した生存条件であり、世界や自己に対する真摯な問いかけもそうした状態を切り離すことはできないことがわかる。

さて、人間の意識は決して抽象的な次元で想定されるのではなく、常に具体的な世界との交渉を通じて形成されていく。したがって、自己の存在

様式をできる限り包括的な観点から捉えるためには、まず自己の置かれた諸状況を正確に見極める必要がある。ところで、自己を取り巻く世界は主体の意識対象として構想される限り、主体の意識作用と切り離すことはできない。人間によって構想された特定の世界観は、それを構想した人間の意識形態と何らかの関連性を持っていると考えられよう。その結果、例えば、主体の意識が全く介入していないように思われる機械論的な世界観といえども、世界を機械論的な表象として捉える主体の特定な見方を示しているのである。実際、17世紀に西洋で起こった近代科学革命は、人間がそれまで想定してきた伝統的な世界の秩序を根底から覆し、「コスモスの崩壊」⁽¹⁾と「空間の幾何学化」⁽²⁾を伴うことによって、機械論的な世界観をもたらすことになった。近代科学革命は、そのために世界の構造を組み変えただけではなく、人間の従来の思考形態そのものも変革したのである。自然的秩序が堅固に保持されている時、世界における人間の役割はその秩序に基づいてある程度まで条件づけられる傾向がある。しかし、機械論の出現により自然的秩序が根底から崩壊する場合は、人間は世界における自己の位置を規定つける手掛りを失わざるをえない。機械論的な世界観は、こうして人間の存在基盤を揺るがす契機を引き起こすことになる。⁽³⁾

したがって特定の世界観は、それを構想する人間の思考様式と相関関係にあると言える。そこで、自己を取り巻く世界を構想することは、同時にまた、自己の存在価値をある程度まで条件づけることになる。こうして特定の世界観は、独自の道德原理を樹立するための前提条件を成していることがわかる。ルソーが自己の道德原理を模索する前に、世界の構成を検討したのは、以上のような事情に由来しているのである。

ルソーはまず、宇宙を形作っている物質を取り上げ、その性質を考察する。その際、物質は人間の感官によって認められるので、その本性は「感

覚的な性質⁽⁴⁾」を備えている。ここで述べられている「感覚的な性質」は、人間の感覚様式に作用を及ぼす場合に限り設定され、決して対象そのものに内在した性質を表しているわけではない。すなわち、「自己とは別に感じるもので自己の感官に働きかけるすべてのもの⁽⁵⁾」をルソーは物質と見なすのである。他方、物体は、そのような物質が「個々の存在がまとめられたと考えられる⁽⁶⁾」すべての対象を表している。したがって、物質と物体の間には質的な差異がほとんどなく、量的な相違が認められるに過ぎない。

次に運動形態を検討しながら、「物質の自然状態は静止していること⁽⁷⁾」が重要な命題として提示される。宇宙を構成しているのはそうした物質であり、「散らばった、死んだ物質⁽⁸⁾」であることをルソーは主張する。しかしながら、宇宙には「規則正しい、一様な、変わることもない法則に支配された運動⁽⁹⁾」が見い出される点をもルソーは同時に認めている。物質の特性は静止状態にあるので、その運動は宇宙の構成要素から生ずるわけではない。したがって、宇宙は自発的な運動を引き起こす動因を備えているのではなく、「自分で体を動かす大きな動物のようなものではない⁽¹⁰⁾」ことが確認される。こうしてみると、宇宙の運動には、宇宙そのものとは全く無縁な動因が想定されねばならない。すなわち、「意志のない所には本当に行動と言えるものは存在しない⁽¹¹⁾」ので、ルソーは宇宙の運動に「なんらかの意志⁽¹²⁾」quelque volontéを仮定し、それが「自然に生命を与えている⁽¹³⁾」と考えるのである。

その結果、ルソーは「一定の法則に従って動く物質⁽¹⁴⁾」には「ある英知⁽¹⁵⁾」une intelligenceが認められることを明言する。物質で構成された宇宙全体が、共通の中心点に基づいて「すべてのものが秩序づけられ、すべてのものが互いに目的となり、手段となる⁽¹⁶⁾」性質を備えているのは、そこに「統一的な意図⁽¹⁷⁾」l'unité d'intentionが伏在しているからである。そうした意

図を持つ能動的な存在をルソーは神と呼び、「英知と力と意志の観念」⁽¹⁸⁾や「善性の観念」⁽¹⁹⁾をその名称に包摂してしまう。神はここにおいて、「宇宙を動かし、万物に秩序を与えている存在者」⁽²⁰⁾と見なされ、宇宙の運動を推進する主要な動因を持つことになる。

神に関するこのような属性は、例えばデカルト哲学における神の観念と非常に似ているように思われる。しかしデカルトの論証方法は、ルソーの場合とは質的に異なっていることに注意する必要がある。

デカルトがあらゆるものを疑った後に逢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った。「私は考える」⁽²¹⁾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、いわば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まることがありうる。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、完全な存在性を持つ神を、確実な概念として証明するわけである。したがって、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。そうした経緯をデカルトは、「私が存在し、最も完全な存在者の、すなわち神の観念が私のうちにあるということだけから、神もまた存在するということがこの上なく明証的に論証される」⁽²²⁾ *ex hoc solo quod existam, quædamque idea entis perfectissimi, hoc est Dei, in me sit, evidentissime demonstrari Deum*

etiam existere と表現している。神の観念が形成されるためには、思惟する主体の中に神の存在性が既に包摂されているわけである。しかも「作用的かつ全体的な原因の中には、少なくとも、この原因の結果のうちにあると同等のものがなくてはならぬ」⁽²³⁾ ので、観念の実在性に関する因果律は承認されている。このように考えると、デカルトにおける神の存在証明は、観念の実在性に基ついてなされ、その証明方法はあくまで論理的な手順に従っていることがわかる。

しかしルソーが神の存在を認知する場合、その認知方法は必ずしも論理的な推論に依拠しているわけではなく、むしろ直観的な感性様式を導入している点に注目しなければならない。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、まず宇宙に対する観照から「至高の英知」⁽²⁴⁾ を示す神の存在を実感するのである。神の存在根拠は普遍的な事実に由来しているのではなく、ルソー個人の感性的直観に関わることになる。実際、ルソーが世界全体を統御する神の存在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している。例えば、宇宙を動かす特定の意志について、ルソーは「どんなふうにして意志が物理的、物的な作用を生み出すのか。それはわからないが、私は意志がそれを生み出すことを私のうちに感じている」⁽²⁵⁾ と述べて、内なる感情に言及している。あるいはまた、至高の英知である神の存在が宇宙の秩序を示していることを知るために、ルソーは「内面の感情 le sentiment intérieur に耳を傾けることにしよう」⁽²⁶⁾ と提言することになる。そして、神に関する確実な存在理由について、「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 je le sens」⁽²⁷⁾ とルソーは断定するのである。内面的な感情に対するルソーの言及は、こうして神の存在を認知する際にしばしば見い出される。そこで、ル

ソーの世界観を明らかにするためにも、彼独自の思考様式を検討することが重要な課題となる。

ルソーは、世界を統御する神の存在を確かに認めているけれども、その本性を考察することを極力避けている。その理由は、「神をそれ自身において眺めようとする、それはどこにいるのか、それはどういうものか、その実体は何か、を知ろうとすると、神は私から去って行き、私の精神は混乱して、もう何も認められない⁽²⁸⁾」からである。すなわち、神の存在を承認しえたとしても、その本性を吟味することは人間の能力を越えていると見なさざるをえない。したがってルソーは、「自分の無力を深く感じている私は、神の私に対する関連という考えからそれを迫られない限り、神の本性について論じるようなことは決してしないつもりだ⁽²⁹⁾」と述べ、「そういう論議は常に無謀だ⁽³⁰⁾」と警告することになる。こうしたルソーの見解は、人間の能力範囲を正当に捉えていることに基づいている。

ところで宇宙の秩序や神の存在は、あくまで人間の外的世界において認められる対象であり、その真実性を証明するためには客観的な論証方法が必要となる。それらの対象に対して、主観的な感情を認識手段として用いることは、必ずしも正当な試みとは言えないだろう。確かに、内的感情は推理能力を補うかもしれないが、それを外的対象の認識に適用することは明らかに無理である。したがって、そのような感性様式は、ルソー個人の恣意的な妄想に過ぎないかもしれない。しかし、ここではルソー独自の感性様式を通常の認識論的見地から批判するのが目的ではなく、ルソーが人間の認識能力を越えるような外的対象を知るために、なぜ主観的な感情に言及したのかを検討し、それがどのようにしてルソーの思考や感性のあり方を特徴づけているのかを見極めることが重要であろう。

こうして見ると、内的感情は、主体の視点から世界全体を眺めるばかり

ではなく、世界との融合をも試みる独特な感性様式を表していることがわかる。実際、ルソーはマルゼルブ宛の手紙で、至高の英知を表す世界の秩序に対する独自の意識形態を、次のように表明している。すなわち、「私は大地の表面から、自然のあらゆる存在へ、万物の普遍的な秩序へ、すべてを包容している理解し難い存在者へと私の観念を高めるのでした。その時、精神はその広大な世界の中に消え去り、私は何も考えず、理性を働かせることも、思索することもしません⁽⁸¹⁾」と。ここで、ルソーの認識対象は「自然のあらゆる存在」*tous les êtres de la nature*から「すべてを包容している理解し難い存在者」*l'être incompréhensible qui embrasse tout*へと移行し、その性質は次第に不明瞭になっていく点に注目しなければならない。その結果、「精神はその広大な世界の中に消え去り、私は何も考えず、理性を働かせることも⁽⁸²⁾」しない事態が現れる。ところで自意識が強い時には、自己の存在形態に対する問いかけが必然的に生まれ、そこから自己と自己を取り巻く世界は、それぞれ異なる認識対象として捉えられる傾向がある。自己と世界を区別する境界線は意識の働きが強まるにつれて、より明確に把握されることになろう。しかしながら、自意識が減退して思考作用が十分に行われない場合、そうした境界線を見定めることが困難となり、自己そのものの存在形態に対しても注意力が希薄にならざるをえない。そして、自己が世界に同化するような無意識に近い心的傾向が生じてくる。ルソーが「混沌としたそれらの偉大な観念に身を委ねてうっとりとしていました⁽⁸³⁾」と述べているのは、そのような同化現象に関する心理状態を表していると思われる。さらに自意識が減退する時、ルソーは自己を取り巻く世界に融合し、そこで不可解な存在者である神を実感して、「時々『おお、偉大な存在よ、おお、偉大な存在よ』と叫ばせるだけで、私はそれ以上何を言うことも、考えることもできなかったのです⁽⁸⁴⁾」と告白さえしてい

る。こうした意識の動きは、確かに論理的な観点から見ると、矛盾した様相を示していよう。しかし主観的な感情に基づいて世界全体を眺める時、「私自身のうちに神を感じる」ことは、⁽³⁵⁾ 確固とした個人的な信念に支えられた世界観をルソーが表明していると思なすことができる。内的感情は、ここにおいて、外的対象を推理能力以外の手段として認識する道具ではなく、むしろルソー個人にとっては絶対的な価値規範を保証しうる性質を備えていることがわかる。

こ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、人間の行動様式をある程度まで条件づける働きをする。実際、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、そして神の気に入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」⁽³⁶⁾と述べて、神の特性を要約している。すなわち、神こそ人間に道德規範を提供する存在者であり、その意味で神と人間は不可分な関係にあると言える。しかしながら、神は決してすべての人間に対して道德規範を示すわけではない。ルソーはその点について、「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、人間を自由な者にした」⁽³⁷⁾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」⁽³⁸⁾と明言している。その場合、自由意志は人間に固有な属性を表すことになる。自由意志はまた、人間の存在形態そのものからも導き出されることに注意する必要がある。

事物を知覚する働きは、対象が主体に及ぼす作用と切り離すことができない。すなわち、知覚作用は自己を取り巻く世界と密接に結びついている。したがって、知覚の対象が主体の意識に影響を及ぼす限り、知覚することは受動的な様相を示すことになる。しかし人間の思考様式は、知覚の対象

に全面的に条件づけられているわけではなく、対象の「あらゆる関連について決定を下す」⁽³⁹⁾性質をも備えている。そのような思考様式は、対象の物質的諸条件に支配されるのではなく、主体の能動的な判断力に起因している。知覚の対象を比較検討する能力は、主体そのものに属し、対象の中には存在しないのである。確かに、主体は対象が主体に及ぼす物質的な印象を恣意的に操作することはできないけれども、主体の能動的な判断力は、主体が受けた様々な印象を比較検討することが可能となる。ルソーは、「感じたり感じなかったりすることは私の自由にはならないが、私の感じていることをよく検討したりしなかったりするのは私の自由だ」⁽⁴⁰⁾と述べて、そうした判断力こそ人間の自由を特徴づけていると見なすのである。人間はこうして「単に感覚能力を持つだけの受動的な存在ではなく、知性を持つ能動的な存在 un être actif et intelligent」⁽⁴¹⁾であることが提示される。ところでそのような「能動的な存在」が成立するためには、受動的な感覚様式と能動的な判断様式は互いに分離していることが前提条件となる。実際、ルソーは「私の意志は私の感官から独立している」⁽⁴²⁾と述べて、物質的な感官から独立した能動的な意志を重視している。人間の意志を決めるのは判断力であり、判断力を決めるのは知的能力である。知的能力は人間の主体に属しているので、意志の自由は人間の特性を表すことになる。こうした判断作用を含む人間の行動形態は、「自由な存在者の意志」⁽⁴³⁾ la volonté d'un être libre に由来し、あらゆる物質的な条件の制約から免れているのである。その結果、「人間はその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を与えられている」⁽⁴⁴⁾というルソーの基本的な人間観が導き出される。

しかし、行動の自由は必ずしもすべての領域に及ぶわけではない。人間は確かに自己の価値判断に基づいて、善悪の区別をしながら行動する傾向

がある。ところが、その価値判断には客観的な妥当性が認められるのではなく、恣意的な規範が含まれているに過ぎない。人間は、まさにそのために、善悪の区別を十分に見極めずに邪悪な行為をすることがしばしばある。その場合、邪悪な行為でさえも人間の自由意志を表しているのだから、神は人間に対してそうした行為を容認してはいないけれども、全く排斥しているわけでもない。したがってルソーは、現実界では「悪人は栄えているし、正しい人はいつも迫害されている」⁽⁴⁵⁾と指摘している。すなわちルソーは、自然界と人間界とを対比させながら、「自然の光景は調和と均衡を示すばかりだったが、人類の光景は混乱と無秩序を示すだけだ」⁽⁴⁶⁾と述べて、「混沌の中にいる」人間の悲惨さを強調しているのである。⁽⁴⁷⁾そして「私は地上に悪を見る」⁽⁴⁸⁾と、ルソーは断言することになる。現実界に対するルソーのこうした見方は、単なる憶測を表しているのではなく、ルソー自身の思想的立場と密接に結びついていることに注意する必要がある。

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て批判したのは、社会制度が本来の人間性を歪めてしまう現実社会の退廃したあり方であった。社会制度とは強者が弱者を抑圧し支配する形態に他ならず、ルソーはその詳細な批判的分析を『人間不平等起源論』の中で試みている。⁽⁴⁹⁾しかしながら、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。現実界に対する批判は、同時にまたルソー自身の個人的体験と切り離すことができないのである。すなわち、ルソーは不当な社会制度の犠牲者に対して同情を寄せたばかりではなく、⁽⁵⁰⁾社会制度の悪弊を身をもって体験したことに注目しなければならない。⁽⁵¹⁾そこで、現実界に対するルソーの否定的な見方を明らかにするためには、ルソーの生涯全体とルソーを取り巻く諸状況との相關関係を検討することが要件となる。

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。現在のいかなる人とも同じように作られていないとあえて信じている⁽⁵²⁾」と表明したのは、何よりも自己の独自の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、単なる特異な性格のためばかりではなく、ルソーが置かれた当時の社会的状況にも起因している。実際、ルソーが繰り返し試みた社会制度批判は、ルソー個人の思想的問題に留まらず、様々な非難や中傷を必然的に引き起こすことになった。例えば、同時代の思想家ヴォルテールは『人間不平等起源論』について、「あなたの著作を読むと、人は4本足で歩きなくなります⁽⁵³⁾」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⁽⁵⁴⁾」と批判している。そうした非難や中傷が頂点に達したのは、ルソーが「私の最後で最上の著作⁽⁵⁵⁾」と見なした『エミール』の出版後、パリ高等法院がその著作に対して有罪判決を下し、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要な理由は、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⁽⁵⁶⁾。したがって、作者の宗教的立場が非難の対象となる。しかし現実には、非難の対象は作者の思想に留まらずに、作者の人格全体に及んでしまうのである。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⁽⁵⁷⁾」とルソー自身が記述しているように、本来のルソーとは異なる人物像が捏造されることになる。このような非難、中傷、迫害などに対して、自己の真実な姿を世間に示す決意がルソーの内部で次第に揺るがぬものになっていったと考えられる。ルソーのそうした決意こそ、『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次々と生み出していった

動機を特徴づけていると言えよう。しかしながら、「類例のない真実性」⁽⁵⁸⁾に基づいて自己の本当の姿を示す試みは、自伝的著作の内容自体が明らかに示しているように、実社会で成功したとは決して思われない。「こうして私は地上でたった独りになってしまった」という『孤独な散歩者の夢想』冒頭の文章は、作者が世間からは全く孤立した自己を見い出したことを端的に例証しているのである。したがって、自己の存在基盤を保証する手掛りを現実界の中に求めることは全く不可能となる。神との関わりにおいて、ルソーの個人的な救済が問題となるのはこのような場面に他ならない。

そこでルソーは、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のみであると、推測する。邪悪な行為は、人間の単なる放縦を示すだけであり、そこに神との関連を見い出すことは困難である。自己の存在を、こうして正しい神に結びつけることにより、現実界における行動様式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。しかし罪なき者であることを知っている。これが私の確信の拠り所だ」⁽⁶⁰⁾というルソーの主張は、そうした経緯において理解する必要がある。そして、正しい神を認めることは、同時にまた、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」⁽⁶¹⁾以上、神の意志は世界全体の秩序を反映しているからである。しかも「善人は自分を全体との関連において秩序づける」⁽⁶²⁾、すなわち「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において秩序づけられている」⁽⁶³⁾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。したがって、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、自己の善性に関する確実な根拠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、このように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い出せることを確信している⁽⁶⁴⁾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界で完全に無視された時、ルソーが捜し求めた善後策は、自己を全体の秩序との関連性の中に設定することによって、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、こうして倫理的な価値を担った存在体系として捉えられている。ルソーは、そうした秩序と関連を保つことにより、自己の存在形態や行動様式に対して正当な意義を与えることができたのである。

第3章 理性と感情

晩年のルソーは、『エミール』第4編で論述した独自の道徳原理を「自己の行動と信仰の不変な規準」⁽⁶⁵⁾ *la règle immuable de ma conduite et de ma foi* としたことを述懐している。現実界の中で、ルソー個人の存在基盤が問われている以上、実践的な倫理規範を必然的に重視することになる。しかしながら、行動様式や倫理規範は、同時にまた、それらに妥当する認識様式と密接に結びついていることにも注目しなければならない。すなわち、認識様式の基本的な構図を明らかにすることは、実践的な道徳原理を理解するために必要な予備作業となる。そこで、ルソーがいかにして人間の認識様式を捉え、それが道徳原理にどのように反映されているのかを検討することにしたい。

さて、ルソーが何よりも強調しているのは、人間の認識は、まず感覚器

官を通して行われる点である。実際、ルソーは「私は存在する。そして感官を持ち、感官を通して印象を受ける」⁽⁶⁶⁾と述べて、感官に基づく主観的な印象を「私が感じる最初の真理」⁽⁶⁷⁾だと見なしている。その場合、感覚することは、主体が感覚対象によってもたらされる映像をただ受動的に受け入れる作用を意味し、感覚対象そのものに対して能動的な判断を下す働きは、そこには含まれていない点に注意する必要がある。ルソーは、こうした感覚作用を子供の理解力に言及しながら、次のように説明している。すなわち、子供は理性の能力をまだ十分に備えていないから、「観念ではなく映像を受け取る」⁽⁶⁸⁾傾向がある。映像は「感覚的な対象そのものの写し」⁽⁶⁹⁾であり、しかも「それを見る精神のうちに単独に存在することができる」⁽⁷⁰⁾とルソーは考える。したがって、感覚作用は「純粹に受動的な」⁽⁷¹⁾性質を持ち、対象自体を比較検討する判断作用とは質的に異なっている。このような感覚作用は、人間の認識様式の初期段階を特徴づけているばかりではなく、子供に特有な理解力にも対応しているのである。ルソーが「私たちのうちに最初に形作られ、完成される能力は感官である」⁽⁷²⁾と述べて、子供の時期に感覚器官の訓練を提言しているのは、子供の身体に固有な条件を重視しているからに他ならない。

現実界の認識作用は、常に「周囲にあるすべてのものと自分を比べてみること、人間が認める1つ1つのものについて、自分に関係のありそうなあらゆる感覚的な性質を試してみる」⁽⁷³⁾という具体的な場面でなされるわけである。そこで、自己と自己を取り巻く世界との感覚的な関係を知ることが、子供の主要な課題となる。ところで感覚に基づく理解力は、「感覚的な理性」⁽⁷⁴⁾ *raison sensitive* と名付けられ、「私たちがついて学ぶ最初の哲学の先生は、私たちの足、私たちの手、私たちの目なのだ」⁽⁷⁵⁾とルソーは比喩的な表現を用いて説明している。そうした理解力は、「様々な感覚の総合に

よって単純な観念を作り上げる⁽⁷⁶⁾働きをし、「子供の理性」⁽⁷⁷⁾とも呼ばれる。すなわち、具体的な対象を受動的に取り入れる感覚様式から、その対象に関する概念を形成する推論形態へ至る思考過程が、「感覚的な理性」において重要な役割を果たすことになる。しかしながら、人間の認識様式は「感覚的な理性」だけを備えているのではなく、その理性を基礎として成立する「知的な理性」⁽⁷⁸⁾ *raison intellectuelle*をも備えていることに注意しなければならない。「知的な理性」は「様々な単純な観念の総合によって複合的な観念を形作る」⁽⁷⁹⁾作用をし、これこそ人間の理性を特徴づけることになる。

「複合的な観念を形作る」ためには「単純な観念」を比較検討することが要件となり、能動的な判断力がそこに伏在していなければならない。確かに感覚様式においても判断力は認められるけれども、それは「純粹に受動的な」⁽⁸⁰⁾性質を持っているだけである。しかし「知的な理性」では、認識対象を「近づけ、比較し、感官によって決定されない関連を決定する」⁽⁸¹⁾ので、そこで示される判断力は能動的な働きをする。「知的な理性」が人間の認識様式を特徴づけているのは、そうした能動性に基づいていると言えよう。したがって、ルソーが考える理性は、決して思惟作用だけではなく、むしろ事物に対して自主的な判断を下す自由意志の作用に近い。実際、ルソーは、能動的な判断力が「私のうちにあり、事物のうちにはないこと」⁽⁸²⁾を強調し、そこから自由意志を持つ人間の特性を導き出している。すなわち、「人間がその判断において能動的であること、人間の理解力とは比較したり判断したりする力に他ならないことをよく理解すれば、人間の自由とはそれと同じような力に他ならないことが、あるいはそこから派生していることがわかるだろう」とルソーは断言するのである。判断力に自由意志を認めるルソーの立場は、判断力に悟性ばかりではなく、意志の働きをも認めるデカルトの立場と似通っている。デカルトによれば、人間の思考様

式は「悟性の認知⁽⁸⁴⁾」と「意志の活動⁽⁸⁵⁾」とに区分され、特に「何らかの仕方
で知られたものに同意を与えるためには、意志もまた必要である⁽⁸⁶⁾」と見な
される。判断力は決して純粋な思惟作用だけを表すのではなく、同時にまた、
自由意志による態度決定をも兼ね備えているのである。しかしながら、
ルソーの理性概念は、デカルトの場合とは異なり、認識論的な領域にだけ
見られるのではなく、対人関係を想定した道徳的世界にまで広く適用され
ていることに注目しなければならない。

人間の認識様式を特徴づける理性は、子供時代の感覚的理性から漸進的
に形成され、しかも人間の諸能力のうちで「最も困難な道を通して、そし
て最も遅く発達する⁽⁸⁷⁾」能力である。したがってその能力は、道徳的世界の
中で生きる大人において初めて完成されることになる。ここでルソーが述
べる道徳的世界は、人間が他の人間と関係性を保つ社会的な場面を指し示
し、人間が事物だけに係わる物理的世界とは明確に区別される。物理的世
界では、人間は事物だけに依存し、「何ら道徳性を持たないのであり、自由
を妨げることなく、悪を生み出すことはない⁽⁸⁸⁾」事態を見い出すことができ
る。他方、道徳的世界を形成する「人間への依存⁽⁸⁹⁾」では、通常「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⁽⁹⁰⁾」傾向がある。ルソーが「理性の時期とともに社会によ
る束縛が始まる⁽⁹¹⁾」と比喩的に述べているのは、人間のそうした隷属的な依
存状態に起因しているためである。その場合、人間相互の様々な関係を規
定づけるのは、人間自体に内在した特性ではなく、人間を取り巻く政治的
および社会的状況であると、ルソーが見なしていることに注意する必要がある。
『告白』第9巻で、「すべては根本的には政治に基づく⁽⁹²⁾」とルソーが書
き記して、『政治制度論』の構想に多くの精力を注いだのは、政治的および
社会的状況が様々な人間関係を条件づけてしまう点を重視したからに他な

らない。したがって、隷属的な依存状態は決して正当な人間関係を表しているのではなく、人間を取り巻く諸状況によって退廃した社会形態を反映しているのである。そこで、妥当な道徳の世界を構想するためには、人間が他の人間とどのような関連性を保持すべきかを考察することが要件となる。

ルソーが『人間不平等起源論』の序文で、人間社会を成立させている法体系の存在根拠を問題視しているのは、そうした課題と密接に結びついている。ルソーはそこで、人間の理性に基づいて考え出された伝統的な自然法を厳しく批判している。実際、理性という概念は事物の諸関係を推論する能力を示し、それらの関係を一挙に捉える直観的な能力とは質的に異なっている。そのような推論的な思考作用は、判断力と必然的に結びつき、確かに人間の認識様式において主要な機能を果たしている。しかし、人間は理性的な存在であるという命題は、推論的な思考作用を想定した蓋然的な命題であり、実証的な検証がなされているわけではない。特に、社会を構成する様々な人間関係を正当に基礎づけようとする時、人間の理性は必ずしも有効な根拠をもたらすとは言えないのである。したがって、「近代の法学者たちは、法の名のもとに、道徳的な存在、すなわち知的で自由な、そして他の存在との関係において考察された存在に課せられる規則だけしか認めないから、その結果、自然法の権能を理性を授かった唯一の動物、つまり人間に制限している⁽⁸³⁾」と、ルソーは批判することになる。伝統的な自然法に対するルソーの批判は、人間の特性を概念的な所産である理性だけに認める偏狭な考えに差し向けられている。ところで、社会の中で正当な人間関係を形成するためには、人間相互間に緊密な連帯感が伏在していなければならない。そうした連帯感とは、他者の存在を正しく評価し、個人的な利害感情を超えた普遍的な人間愛を伴っていることが要請される。そ

の結果、正当な人間関係を形成する連帯感を考慮に入れない限り、社会全体を維持し規制する法体系を構想することは不可能となろう。「自然法の真の定義について、あれほどの不確実さと曖昧さを投げかけているのは、人間の本性に関するこの無知なのである」⁽⁹⁵⁾とルソーが指摘しているのは、そのような事情に由来している。ルソーはこうして、人間の本性には理性よりも「強固で確実な基礎」⁽⁹⁶⁾が見い出されることを主張するのである。すなわち、「自己に対する愛から派生する人々に対する愛」⁽⁹⁷⁾であり、これこそ「人間の正義の原理」⁽⁹⁸⁾と見なされ、正当な人間関係を条件づけることになる。この愛情は、理性のように後天的に獲得されるのではなく、どの人間にも生得的に備わった感情であると見なされている点に注目しなければならない。

ルソーは「子供の最初の感情は自分自身を愛することだ。そして第2の感情は、この最初の感情から生じてくるのだが、彼に近づく人々を愛することだ」⁽⁹⁹⁾と述べて、人間に固有な自然感情を認めている。前者は自己を保存する愛情、つまり「自己愛」⁽¹⁰⁰⁾ *l'amour de soi-même* であり、それは「常に良いもので、いつでも正しい秩序にかなっている」⁽¹⁰¹⁾と考えられる。後者は「自然の秩序によれば最初に人の心を動かす相対的な感情」⁽¹⁰²⁾を表し、不遇な他者に対して共感し同化する感情である。この感情は「憐れみの情」⁽¹⁰³⁾ *la pitié* と呼ばれ、前者の「自己愛」とともに人間に本来備わった生得的な性質を持っている。憐れみの情はまた、「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であり、そして時には禽獣でさえもその著しい徴候を示すほど自然的な徳である」⁽¹⁰⁴⁾という表現が示しているように、単なる個人的な同情に留まることなく、人間一般への愛情へと拡張しうる普遍的な価値を含んでいる。こうした普遍的な価値を持っているために、「憐れみの情」は隷属的な人間関

係を生み出すのではなく、「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」⁽¹⁰⁰⁾ような正当な人間関係を形成することになる。自己愛と憐れみの情は、このようにして人間の本性を特徴づけ、しかも「われわれの精神が協力させたり、組み合わせたりすることができるから、自然法のすべての規則が生じてくるように思われる」⁽¹⁰¹⁾とルソーは断定するのである。

ところで理性は、確かに人間関係を正当に維持するためには不充分であるけれども、その役割は、道徳的存在としての人間において、決して過小評価されるわけではない。盲目的な依存的人間関係を斥けて、自立した人格を養成するためにも、真を偽から区別し、善悪を見分ける理性は、むしろ非常に重要な機能を果たしている。ルソーによれば、理想的な人間像を体現した自然人は、理性の力による自立した判断力を備えていることが要件となる。すなわち、「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、森の奥深い所に追いやろうというのではない。社会の渦の中に巻き込まれても、情念によっても人々の意見によっても引きずり回されることがなければ、それで良い。自分の目でものを見、自分の心でものを感じれば良い。自分の理性の権威の他にはどんな権威にも支配されなければ良いのだ」⁽¹⁰²⁾という自然人の定義は、認識様式や行動形態における理性の自立性を明確に表しているのである。理性のそうした機能は、認識問題の様々な領域に適用され、特に人間の理解力を越えるような宗教問題に対しても首尾一貫している点に注意する必要がある。

ルソーは『クリストフ・ド・ボーモンへの手紙』の中で、自己の信仰態度について「地上にある最も理性的で最も神聖な宗教のうちに生まれる幸福を持ちながら、私は侵されることなく私の教父たちの信仰に忠実に留まってきました。彼らと同様に、私は聖書と理性とを自分の信仰の唯一の基

準として持ち、彼らと同様に、私は人間の権威を拒否し、彼らの定式には、そこに真理があると認めた時でなければ従おうとはしませんでした⁽ⁱⁱⁱ⁾と述べている。そこには、宗教に関するルソーの理性主義的な態度を認めることができよう。したがって、奇跡や啓示などのように人間の理解力を越えた事柄が信仰の権威として確立される時、ルソーはその非合理性を厳しく批判することになる。まず奇跡や啓示が教説に取り入れられる場合、「神から与えられるので、神から受けた神聖な性格を持つ⁽ⁱⁱⁱ⁾」ことが要件となる。しかしその伝承様式は、人間によって書かれた書物を通じてなされるために、奇跡や啓示は必ずしも神聖な性質を帯びているわけではない。むしろ、人間の恣意的な偏見によって、そうした性質は歪められてしまう傾向がある。「神に人間的な情念を与えることによって、神を低級な者にしているだけだ⁽ⁱⁱⁱ⁾」というルソーの批判は、神の観念を卑俗化する人間の偏狭な発想方法に差し向けられていよう。その結果、ルソーは「私はそこに人間の罪惡と人類の悲惨を見るだけだ⁽ⁱⁱⁱ⁾」と言い切るのである。また、奇跡や啓示の信憑性を保証する根拠も、やはり人間の書物に示されている。しかもそれを書き記した書物は無数にあり、統一した見解をそこに見い出すことは不可能である。そこで、奇跡や啓示の信憑性を検証するためには、それらすべての書物をあらゆる地域において比較検討することが前提条件となる。しかしながら、そのような試みは到底1人の人間がなしうる作業ではない。さらにルソーは「ある人間を神意を伝える手段とするようなことをするほど、神は自らその品位を落とすようなことをされたとしても、その人は神に仕える者であることを人類に知らせないで、彼の言葉に全人類が従うことを要求するのは道理に適ったことだろうか、正しいことだろうか⁽ⁱⁱⁱ⁾」と述べて、信憑性の根拠そのものを疑問視するに至る。ここでルソーが批判しているのは、奇跡や啓示の存在ではなく、それらが書かれた文献を盲目的

に信奉してしまう人間の無分別な態度である。ルソーはそのために、「私としては心から神を信じているから、神にふさわしいとはとても言えないそんなに多くの奇跡を信じはしない」⁽¹¹⁾と断言する。人間の理解力を越えた事柄に関しては、理性の越権行為を斥けて、判断を保留せざるをえない。したがって、奇跡や啓示の信憑性については、「賛否いずれにも強固な理由がたくさんあり、どちらに考えを決めたらいいのかわからない私は、それを認めることも、否認することもしない。私はただ、それを認める義務を否認する」⁽¹²⁾とルソーは明言することになる。ルソーの理性主義的態度は、このような立場において端的に現れているのである。ところで聖書や神の特性を検討する時にも、ルソーは同じ態度を表明していることに注目しなければならない。

確かにルソーは、「聖書の崇高さは私を感嘆させ、福音の尊さは私の心に訴える」⁽¹³⁾と述べて、聖書の価値を称賛している。しかし、彼はまた、聖書の中には「信じがたいこと、道理に合わないこと、どんな人でも良識のある人には考えることも承認することもできないことがたくさん書いてある」⁽¹⁴⁾ことも認めている。人間の理性はその時、聖書の中に見い出される矛盾に対して論理的整合性を与えることが不可能となり、判断力の行使を差し控えねばならない。ここにおいて、ルソーは「否認することも理解することもできないようなことには、何も言わずに、敬意を払うことだ」⁽¹⁵⁾と述べて、聖書の崇高さに対する敬虔な態度だけを勧めているのである。

また神の特性についても、ルソーは理性能力の限界を明示している。すなわち、ルソーは「神の無限の本質を見つめようと努力すればするほど、いよいよそれは私にはわからなくなる。しかし神は存在する。私はそれで十分だ」⁽¹⁶⁾と表明し、しかも「理解されなければされないほど、ますます私は神を尊敬する」⁽¹⁷⁾と提言するのである。理性主義の立場を取ることは、人

間の能力を越えた領域にまで理性が介入することを差し控えることであり、決して理性の万能性を誇示することではない。⁽¹¹⁸⁾したがってルソーは、「私の理性の1番ふさわしい用い方は御見（＝神）の前に自分を空しくすることだ」⁽¹¹⁹⁾と述べて、理性の及ぶ領域を限定している。そして、聖書や神の特性のような人間の理解力を越える事柄に対しては、内面的な同意を促す働きをする認識様式を提言することになる。その認識様式は、推論的な思考作用を表すのではなく、感情に基づく直観的な認知をする性質を備えている。実際、感情は人間に本来属していて、「私が生まれながらに持つ光によって原因を判断させる」⁽¹²⁰⁾働きをし、理性を補完する機能を持っている。しかし感情は、人間の能力が及ばぬ事柄について決して盲目的な追認を行うわけではない。そこで次に、理性の働きを補う感情の特性を検討する段取りである。

さて、人間は何よりもまず感性的な存在として特徴づけられる。「私たちは知る前に感じているのだ」⁽¹²¹⁾という文章は、知性よりも感情の方が人間に生得的に備わっていることを示している。感情のそうした生得性は、ルソー自身の個人的な体験においても見い出すことができる。例えば「私はものを考える前にまず感じた」⁽¹²²⁾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」⁽¹²³⁾というルソーの自己描写は、感情の生得性をはっきりと説明している。その場合、感情は漠然とした心理状態を表すのではなく、「良いことに対する愛、悪いことに対する憎しみは、自分に対する愛と同じように、生まれながらに私たちにあるのだ」⁽¹²⁴⁾という文章が示しているように、道徳的な価値判断を伴っていることに注意する必要がある。すなわちルソーは、「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⁽¹²⁸⁾」と述べて、人間の判断作用における感情の重要性を指摘しているのである。

ところで感情が正当な価値判断を行うためには、確固とした規範を含んでいることが前提条件となる。ルソーが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⁽¹²⁷⁾」ことを主張し、感情に対して確実な善性を与えているのは、そうした規範の信憑性を保証するためである。現実の人間社会を様々な角度から批判しながら、ルソーが自己の思想的立場を次第に明らかにしていったのは、生得的な感情の善性に対する強い確信を常に抱いていたからに他ならない。こうして見ると、感情に関するルソーの積極的な評価は、原罪を容認するキリスト教の伝統的な人間観とは鋭く対立しているように思われる。実際、ルソーは「私たちはすべて幼年期に原初的な無垢を回復している⁽¹²⁸⁾」と述べて、「原初的な邪悪さ⁽¹²⁹⁾」 la perversité originelle を全く認めていない。人間は洗礼によって魂を原罪から清められるので、もしも洗礼後も原罪による汚れを認めるならば、キリストの血はその汚れを完全に拭い去る効力を持っていないか、またはその汚れが人間本来の墮落を示すことになる。その結果、神は「私たちが罰することを楽しむために⁽¹³⁰⁾」、墮落した存在者として人間を創造したとしか考えることができない。このような論証は、洗礼の意義そのものを否定することになるので、正当な根拠を持ってはいないとルソーは見なすのである。したがって、原罪に関するルソーの見解は、例えばパスカルの立場と著しく異なっていることがわかる。

パスカルにとって、原罪は人間の本性を正しく認識するために必要不可欠な事柄と考えられている。原罪は確かに不可解な教理かもしれないが、原罪の秘義を理解しなければ、人間は自分自身を知ることができないとパスカルは主張するのである。「この(=原罪の)秘義が人間にとって不可解

である以上に、この神秘なしには人間そのものがもっと不可解となる⁽¹¹¹⁾」
という文章は、原罪の秘義こそが、「人間が人間を越える」⁽¹¹²⁾ 様々な矛盾を解明
する糸口となることを表している。人間の本性は元来腐敗したままであり、
現実界における人間の矛盾した様々な行動様式は、そうした本性から必然
的に導き出されるわけである。人間は、ここにおいて「確実に知ることも、
全く無知であることもできず」⁽¹¹³⁾ しかも「広漠たる中間に漕ぎいでているの
であり、常に定めなく漂い、一方の端から他方の端へと押しやられる」⁽¹¹⁴⁾ よ
うな不安定な存在として特徴づけられる。しかしこのような人間性は、必
ずしも人間本来の性向を示しているわけではない。人間はむしろ「しっか
りとした足場と、無限に高くそびえ立つ塔を築くための究極の不動な基盤
を見い出したい」⁽¹¹⁵⁾ という欲求を持っているのである。人間はこうして、現
実界では「究極の不動な基盤」 une dernière base constante を捉えるこ
とができず、また不安定な状況から逃れることもできないことになる。「何
も私たちのために留まってはくれない」⁽¹¹⁶⁾ ので、人間は現実界の不安定な状
況を甘受せざるをえないのである。そこで、このような人間の矛盾した事
態を是正するためには、現実界を越える護教論的な見方を承認することが
要件となる。実際、パスカルの主著である『パンセ』は、第1部では、「無
神論者に信仰を受け入れさせる」⁽¹¹⁷⁾ ために神なき人間の悲惨で矛盾した諸状
況が描き出され、第2部では「無関心な教養人」⁽¹¹⁸⁾ に対してキリスト教の信
憑性を説得し、その宗教の真理は首尾一貫した論理によって証明されてい
る。したがって「自然そのものによって」、人間や人間を取り巻く現実界
の「自然が腐敗した」⁽¹¹⁹⁾ 状況を正しく認識することが、人々を信仰へ導く必
要な予備作業となる。パスカルが『パンセ』の前半で、人間が現実界に依
存する様々な価値観の虚構性を暴き出したのも、腐敗した自然を強調する
ためであったと言える。しかしながら、自然の腐敗によって生じた悲惨な

人間は、聖書の解説により認知される「修復者」⁽¹⁴⁾、つまりイエス・キリストの存在を通じて「神とともにある人間の至福」⁽¹⁴⁾ *Félicité de l'homme avec Dieu* を得ることができる。パスカルがキリスト教の真理を論証するために、聖書に関する独自の解説方法を試みたのも、そのような事情に由来している。こうした護教論的な見方を承認する限り、原罪は人間性の腐敗を提示して、信仰の必要性を人々に説得するための重要な前提事項であることがわかる。

しかしルソーにとって、人間性の腐敗はそれを引き起こす不当な社会制度と密接に結びつき、決して原罪に起因しているわけではない。すなわち現実の社会制度を批判するためにも、人間に生得的な善性を提唱することが必要となる。感情に認められる善性は、こうして行動形態の正当性を保証する確かな価値規範となりうるのである。ルソーはまさにそのために、

『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⁽¹⁴⁾について間違ふことはありえない」と断言し、「感情のつながり」⁽¹⁴⁾ *la chaîne des sentiments* という「私が頼りにしうる忠実な道案内」⁽¹⁵⁾に基づいて自己の内面を明らかにしたと言えよう。しかし感情は、主体の真実性を確証するばかりではなく、同時にまた、人間関係の正当な基盤を提供していることにも注意する必要がある。実際、人間は感性的存在として規定づけられる以上、人間相互を結びつけるのは感情であり、特に「憐れみの情」⁽¹⁴⁾ が他者への感性的同化作用を示し、そこから他者との絆を維持する重要な機能を果たすことになる。「憐れみの情」に基づく人間関係は、本来の人間性をできる限り包摂する理想的な共同体を形成する性質を持っているわけである。ここにおいて、感情は狭義の対人関係に留まることなく、人間愛にまで広く適用される普遍的な価値を備えていることがわかる。⁽¹⁶⁾

しかしながら、理想的な共同体における人間相互の結合形態を正当に論

証するためには、感情の中に確固とした倫理的規範を設定することが要件となる。すなわち、感情に関する善性或普遍的な価値が、どのような倫理的規範によって成立しうるのかを考察しなければならない。そこで、理想的な共同体の道徳的秩序を見極めるためにも、今やルソー独自の道德原理を明らかにする段取りである。

註

- (1) Alexandre Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, traduction de Raissa Tarr, Paris, Gallimard, 1973, p.11.
- (2) *Ibid.* なおコイレは17世紀科学革命を特徴づけるこれらの変化について次のように説明している。すなわち、「コスモスの崩壊とは、空間構造が完全性と価値の階層秩序を体現している。有限できちんと秩序づけられた有機的統一体としての世界の概念に対して、自然の上下関係によってはもはや統合されず、ただその究極的で基本的な構成要素と法則の同一性によってのみ統一されている無際限な、または無限などさえ言える宇宙の概念に代わったことであり、また空間の幾何学化とは、アリストテレス的な空間概念——相互に区別される世界内的な場所の集合——が、世界の実在的空間と同一視されることになるユークリッド幾何学の空間概念——本質的に無限で等質的な延長——によって置き換えられたことである」と。(Ibid.)
- (3) ルノーブルは、機械論的世界観と人間心理の関係を次のように述べている。「機械化された自然は、単なる技術開発の手段となり、それはやがて出現し普及する産業によって最高度に達することになる。人間は、道具のために自己のモデルや支配者を変えてきた。この道具は、使用方法を指示するような説明を伴うことなく、人間に委ねられたのである。最初それに興味を持った人間は、まもなく自己の力や自己の周囲に創り出した虚空におびえることになる。」(Robert Lenoble, *Histoire de l'idée de nature*, Paris, A.Michel, 1969, p.337.)

- (4) Rousseau : *Émile, Œuvres complètes*, tome IV, éd. B. Gagnebin et M. Raymond, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1969, p.573.
- (5) *Ibid.*, p.571.
- (6) *Ibid.*
- (7) *Ibid.*, p.574.
- (8) *Ibid.*, p.575.
- (9) *Ibid.*
- (10) *Ibid.*
- (11) *Ibid.*, p.576.
- (12) *Ibid.*
- (13) *Ibid.*
- (14) *Ibid.*, p.578.
- (15) *Ibid.*
- (16) *Ibid.*, p.580.
- (17) *Ibid.*
- (18) *Ibid.*, p.581.
- (19) *Ibid.*
- (20) *Ibid.*

(21) この命題は決して静的な事態を表しているのではなく、「私はある、私は存在する、という命題は、私がこれを述べるたびごとに、あるいはこれを精神によって把握するたびごとに、必然的に真である」(Descartes : *Meditationes de prima philosophia, Œuvres complètes*, éd. Ch. Adam et P. Tannery, tome VII, Paris, Vrin, 1973, p.25) という文章が示しているように、動的な思惟作用として捉えねばならない。したがって、例えばスピノザは、その命題を「私は思惟しながら存在する」ego sum cogitans と同じ意味内容を持っていると考えたわけである。(Spinoza : *Principia Philosophiae more geometrico demonstrata, Opera*, hrsg. von Carl Gebhardt, Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, Vol. I, 1972, p.144)

- (22) Descartes, *op. cit.*, p.51.
- (23) *Ibid.*, p.40.
- (24) Rousseau : *Émile*, *op. cit.*, p.579.
- (25) *Ibid.*, p.576.
- (26) *Ibid.*, p.579.
- (27) *Ibid.*, pp.580—581.
- (28) *Ibid.*, p.581.
- (29) *Ibid.*
- (30) *Ibid.*
- (31) Rousseau : *Lettres à Malesherbes, Œuvres complètes*, tome I, éd. B. Gagnebin et M. Raymond, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1959, p.1141.
- (32) *Ibid.*
- (33) *Ibid.*
- (34) *Ibid.*
- (35) Rousseau : *Émile*, *op. cit.*, p.581.
- (36) Rousseau : *La Nouvelle Héloïse, Œuvres complètes*, tome II, éd. B. Gagnebin et M. Raymond, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1964, p.358.
- (37) Rousseau : *Émile*, *op. cit.*, p.587.
- (38) *Ibid.*
- (39) *Ibid.*, p.571.
- (40) *Ibid.*, p.573.
- (41) *Ibid.*
- (42) *Ibid.*, p.586.
- (43) *Ibid.*
- (44) *Ibid.*, pp.586—587.
- (45) *Ibid.*, p.589.

(46) *Ibid.*, p.583.

(47) こうした見解は、例えばパスカルが『パンセ』の中で描き出した人間像と類似していることに注意する必要がある。この点については、拙稿：『*La conscience morale selon Pascal*』（『同朋大学論叢』第59号、昭和63年、pp. 41-84.）や「モンテーニュとパスカル——『ド・サシ氏との対話』における懐疑論の基本的問題——」（『名古屋大学文学部研究論集』XCIV、1986、pp.79-113.）などを参照されたい。

(48) Rousseau : *Émile*, *op. cit.*, p.583.

(49) この点に関して、ルソーは社会の矛盾を次のように描き出している。すなわち、「身分と財産との極端な不平等、情念と才能との相違、無益な技術、有害な技術、つまらない学問から、理性にも幸福にも徳にも等しく反する無数の偏見が生まれてくるだろう。すなわち、結集している人々を分離させて弱めるような一切のもの、外面上は一致しているような様子を社会に与えながら、しかも現実には分離の種を蒔くような一切のもの、様々な階級にその権利や利害の対立によって、相互の不信と憎悪とを吹き込み、したがってそれらすべての階級を抑える権利を強めるような一切のものが、首長等によって助長されるのが見られるであろう」と。（Rousseau : *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, *Œuvres complètes*, tome III, éd. B. Gagnebin et M. Raymond, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1964, p.190.

(50) ルソーは、例えば『告白』第4巻で、抑圧された人民に対する同情を次のように書き記している。すなわち、「不幸な人民の受ける苦しみとその圧制者に対して、以後私の心の中で発展したあの消し難い憎悪の芽ばえ *le germe de cette haine inextinguible* はここにある。この男は楽に暮らせる身分なのに、自分が額に汗を流して得たパンを食べようとしなくて、まわり一帯と同じように貧困をよそいながら、わずかに破滅をのがれているのだ。私は同情と憤りを抱いて、この家を出た。そして、自然が豊かに恵みを与えているのに、それが野蛮な収税吏の食いものになるだけだという、この美しい地方の運命を痛ましく思った」と。（Rousseau : *Les Confessions*, *Œuvres complètes*, tome I, éd. Gagnebin

et M. Raymond, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1959, p. 164.)

- (51) 例えば、少年期の徒弟奉公や青年期のヴェネチアにおける秘書体験は、ルソーが社会の不正を身をもって経験した時期であると考えられる。
- (52) Rousseau : *Les Confessions*, *op. cit.*, p.5.
- (53) *Lettre de Voltaire à Jean-Jacque Rousseau*, in Rousseau : *Œuvres complètes*, tome III, *op. cit.*, p.1379.
- (54) *Lettre de M. Philopolis*, in Rousseau, *op. cit.*, p.1384.
- (55) Rousseau : *Les Confessions*, *op. cit.*, p.566.
- (56) 木崎喜代治氏は『エミール』に対する有罪判決の経緯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、自然宗教を鼓吹す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、時と場所に依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も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」と。(木崎喜代治『マルゼルブ』岩波書店、1986年刊、126頁)
- (57) Rousseau : *Les Confessions*, *op. cit.*, p.591.
- (58) *Ibid.*, p.516.
- (59) Rousseau : *Les Rêveries du promeneur solitaire*, *Œuvres complètes*, tome I, *op. cit.*, p.995.
- (60) *Ibid.*, p.101.
- (61) Rousseau : *Émile*, *op. cit.*, p.593.
- (62) *Ibid.*, p.602.
- (63) *Ibid.*

- (64) *Ibid.*, p.603.
- (65) Rousseau : *Les Rêveries du promeneur solitaire*, *op. cit.*, p.1018.
- (66) Rousseau : *Émile*, *op. cit.*, p.570.
- (67) *Ibid.*
- (68) *Ibid.*, p.344.
- (69) *Ibid.*
- (70) *Ibid.*
- (71) *Ibid.*
- (72) *Ibid.*, p.380.
- (73) *Ibid.*, p.369.
- (74) *Ibid.*, p.370.
- (75) *Ibid.*
- (76) *Ibid.*, p.417.
- (77) *Ibid.*
- (78) *Ibid.*
- (79) *Ibid.*
- (80) *Ibid.*, p.481.
- (81) *Ibid.*
- (82) *Ibid.*, p.573.
- (83) *Ibid.*, p.586.
- (84) Descartes : *Principia Philosophiae, Œuvres complètes*, éd. Ch. Adam et P. Tannery, tome VIII-1, Paris, Vrin, 1982, p.17.
- (85) *Ibid.*
- (86) *Ibid.*
- (87) Rousseau : *Émile*, *op. cit.*, p.317. ルソーは『新エロイズ』でも同じ見解を述べている。すなわち、「理性は人間を教えることに使うと考えられる道具である。他の様々な道具はその道具を形作るのに役立つはずであるが、人間に適したあらゆる知識のうちで、人間が最も遅くしかも困難に獲得する知識は理性に他な

らない」と。(Rousseau : *La Nouvelle Héloïse*, *op. cit.*, p.562.)

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

(89) *Ibid.*

(90) *Ibid.*

(91) *Ibid.*, p.316.

(92) Rousseau : *Les Confessions*, *op. cit.*, p.404.

(93) Rousseau : *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, *op. cit.*, pp.124-125.

(94) *Ibid.*, p.124.

(95) Rousseau : *Émile*, *op. cit.*, p.523.

(96) *Ibid.*

(97) *Ibid.*

(98) *Ibid.*, p.492.

(99) *Ibid.*, p.491.

(100) *Ibid.*

(101) *Ibid.*, p.505.

(102) *Ibid.*

(103) Rousseau : *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, *op. cit.*, p.154. ルソーは「憐れみの情」の中に「社会的な徳」を認め、次のように述べている。すなわち、「実際、寛大、仁慈、人間愛というものは弱者、罪人あるいは人類一般に適用された憐れみの情でなくて何であろうか。親切や友情でさえも、それを正しく理解するならば、特定の対象に注がれた不変の憐れみの情から生まれたものである。なぜならある人が苦しまないようにと望むのは、その人が幸福になるようにと望むことに他ならないではないか」と。(*Ibid.*, p.155.)

(104) *Ibid.*, p.156.

(105) *Ibid.*, p.126.

(106) Rousseau : *Émile*, *op. cit.*, p.551.

(107) Rousseau : *Lettre à Christophe de Beaumont*, *Œuvres complètes*, tome

IV, *op. cit.*, p.961.

(100) Rousseau : *Émile*, *op. cit.*, p.613.

(109) *Ibid.*, p.607.

(110) *Ibid.*, p.608.

(111) *Ibid.*, pp.611–612.

(112) *Ibid.*, p.612.

(113) *Ibid.*, p.625.

(114) *Ibid.*

(115) *Ibid.*, p.627.

(116) *Ibid.*

(117) *Ibid.*, p.594.

(118) *Ibid.*

(119) こうした見解は、例えば理性に対するパスカルの態度の中にも見出すことができる。実際、パスカルは「理性の最後の歩みは、理性を越えるものが無限にあるということを認めることにある。それを知るところまで行かなければ、理性は弱いものでしかない」（『パンセ』断章 L. 188-B. 267）と述べて、理性の限界をはっきりと認めている。その点については、拙稿： *La méthode de connaissance selon Pascal*（『同朋大学論叢』第58号、昭和63年、pp.31–70）を参照されたい。

(120) Rousseau : *Émile*, *op. cit.*, p.594.

(121) *Ibid.*

(122) *Ibid.*, p.599.

(123) Rousseau : *Les Confessions*, *op. cit.*, p.8.

(124) *Ibid.*

(125) Rousseau : *Émile*, *op. cit.*, p.599.

(126) *Ibid.*

(127) Rousseau : *Lettre à Christophe de Beaumont*, *op. cit.*, p.935.

(128) *Ibid.*, p.938.

- (129) *Ibid.*, p.935.
- (130) *Ibid.*, p.938.
- (131) 『パンセ』断章, L. 131-B. 434 (Lはラフュマ La fuma 版, Bはブランシ ユヴィック Brunshvicg 版の断章番号を示す)。また、『パンセ』の原文は, Pascal : *Œuvres complètes*, présentées par L. Lafuma, Paris, Seuil, 1963に基 づき, 邦訳は『パスカル全集』(人文書院, 1959年刊)所収の松浪信三郎氏の訳 や, 世界の名著24『パスカル』(中央公論社, 1966年刊)所収の前田陽一氏の訳を 参照したが, 文脈に応じていくらか訳し変えてあることをお断りしておく。
- (132) *Ibid.*
- (133) L.199-B.72.
- (134) *Ibid.*
- (135) *Ibid.*
- (136) *Ibid.*
- (137) J. Mesnard : *Pascal*, Paris, Hatier, 1967, p.150.
- (138) Pol Ernst : *Approches pascaliennes*, Gembloux, Duclos, 1970, p.22.
- (139) L.9-B.60.
- (140) *Ibid.*
- (141) *Ibid.*
- (142) *Ibid.*
- (143) Rousseau : *Les Confessions*, *op. cit.*, p.278.
- (144) *Ibid.*
- (145) *Ibid.*
- (146) その点に関して, ルソーは「実際, 私たちを私たちの外へ移して, 悩んでいる 生き物に同化させるということがなければ, いわば, 私たちの存在を捨ててその ものの存在になるということがなければ, どうして私たちは憐れみの情に心を動 かされよう」(Rousseau : *Émile*, *op. cit.*, p.505.) と述べている。
- (147) ルソーは, 憐れみの情の普遍的性質について次のような指摘をしている。すな わち, 「憐れみの情が変じて弱みにならないようにするために, それを一般化し,

全人類の上に広げなければならない。そうすれば、正義と一致する限りにおいてのみ人は憐れみの情を持つことになる。あらゆる徳の中で正義は人々の共同の幸福に1番役に立つものだから」と。(Ibid., p.548.)