

ルソーの道徳原理（上）

—良心・理性・自由—

佐藤 誠

人間の行動様式は、歴史のおよび社会的状況に応じて様々な形態を示す。何をいかにすべきかという問題は、人間が置かれた特定の状況下で考察され、普遍的な妥当性が必ずしも常に要求されるとは限らない。したがって、歴史のおよび社会的状況がむしろ人間の行動様式を条件づける傾向がある。人間はこうして外部の諸状況によって、通常規定づけられるけれども、しかしそこには恣意的な要因が全く認められないわけではない。歴史のおよび社会的状況に強く条件づけられているからこそ、それらの状況を乗り越える行動様式を模索する欲求が時には起こることもある。外部の諸状況による制約が強ければ強いほど、逆に行為の普遍的妥当性を基礎づける試みは、重要な意義を帯びてくるのである。こうしてみると、本稿で取り上げるルソーが、人間一般の道徳原理を打ち立てようとした動機は、ルソー個人が置かれた特異な状況を切り離して考えることはできないだろう。実際、ルソーの思想的背景には、個人的な経験に対して普遍的な意味を与えようとするルソー自身の強い欲求が見られる点に注意する必要がある。ルソーが『告白』において、自己の生涯を人類の範例として叙述したのも⁽¹⁾、そうした欲求に支えられているのである。したがって、個別な状況と普遍的な理念との間の相互作用を検討することは、思想家の仕事を包括

的に理解する前提条件となる。

そこで本稿では、ルソーの思想的立場をできる限り明らかにするために、彼の道徳原理を検討しながら、その原理が彼自身の生涯においてどのような役割を果たしているのかを考察したいと思う。

第1章 道徳意識の形成

ルソーは晩年、自己の生涯を回顧しながら、真摯な自己検討を『孤独な散歩者の夢想』の中で行なったことはよく知られている。彼はそこで、自己の道徳原理をサヴォワ助任司祭の名を借りて表明したことを打ち明けている。したがって、『エミール』の当該箇所を分析しながら、ルソーの道徳原理を明らかにすることが要件となる。しかしその作業に取り組む前に、まずルソー自身の人間観を検討し、そこからどのような経緯を辿って、彼独自の道徳原理を樹立したのかを見極めていくことにしたい。

さて、ルソーは人間を2つの観点から分析している。最初の観点は、子供から大人へ至る成長過程を詳細に想定しながら人間を分析する立場であり、『エミール』の主要な内容を成している。その時、ルソーは人間の成長を現実の状況ではなく、想像上の場面において考察していることに注意する必要がある。エミールは実際に存在しうような人物ではなく、「架空の生徒」⁽²⁾ un élève imaginaire として設定されているからである。すなわち、子供は理想的な自然人として構想され、そうした自然人が人間社会における市民として成長するための様々な条件を、ルソーは提示することになる。

第2の観点は、野生人から社会人へ至る歴史的発展段階を考慮に入れながら、人間の道徳意識が検討される場合である。歴史的状況は、そこでは

必ずしも実証的に描出されているわけではなく、むしろ想像上の概念として設定されている。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」⁽³⁾を仮定しているからである。その結果、「歴史的な真理ではなく、ただ仮説的で条件的な推理」⁽⁴⁾が考察の対象となる。ルソーはそうした理念としての自然状態に基づいて、野生人から社会人へ移行する時に発生する道徳意識の変化を検討するのである。

ところでこの2つの観点は、いずれも現状分析から導き出されたわけではなく、現実界の諸条件を捨象することによって構想された理想的な思考様式を表わしている。現実界の制約を受けている限り、現実界全体を客観化することが困難となり、その結果、現実界に関する諸問題を十分に解明することができなくなるからである。したがって、現状を的確に分析し把握するためには、現状を越えた視点を確保し、現状そのものを相対化することが要請される。ルソーが「自然状態」という概念装置を設定したのも、現実界の問題点をできる限り正確に認識するためであったと言えよう。そこで「自然状態」における人間の性質を明らかにするために、まず最初にルソーは子供をどのように考えているのかを吟味することにした。

ルソーによれば、子供は感覚的な性質を持つ生物的存在と見なされている。その場合、子供は周囲の世界と深く係わり、何よりも事物との具体的な接触が日常生活における重要な体験となる。しかも、子供は体の発育に応じて活動が次第に活発になるけれども、そこには道徳性 *moralité* を認めることができないとルソーは断言する⁽⁵⁾。善悪を判断する能力を、子供はまだ備えていないからである。しかしルソーは、子供を大人へ至る過渡的な存在として見なしているのではなく、未熟な機能を持っているにもかか

ならず、子供の存在そのものをむしろ重視している点に注目しなければならない。

実際、ルソーが生きた時代には、世襲財産を受け継ぐのは長男だけであり、そのために長男だけが優遇され、他の子供たちが家庭に留まることはほとんどなかった⁽⁶⁾。当時はこうして、幼い時に家庭から追い出された子供たちが社会の至る所で見出されたのである⁽⁷⁾。それらの子供たちは、生きていくために「小さな大人」⁽⁸⁾の役割を演じなければならない。このような事態から、子供の時期は将来大人になるための準備期間としてしか見なされず、子供に固有な性質はほとんど考慮されなくなる。ルソーが『エミール』の中で繰り返し批判しているのは、そうした考えがあたかも常識として定着した世間の偏見である。

ところで子供を「小さな大人」として捉えるためには、大人を到達目標と見なす理想的な人間像が伏在していなければならない。しかしルソーが生きた時代は、「危機の状態と革命の時代に近づきつつある」⁽⁹⁾状況であり、社会の秩序に依拠した人間像を思い描くことはほとんど不可能であった。したがって、未来を確かな時として想定することは非常に困難となり、未来における人間像は単なる空語とならざるをえない。ルソーが「不確実な未来のために現在を犠牲にする残酷な教育」⁽¹⁰⁾を厳しく非難したのは、当時の動揺した時代状況を的確に見抜いていたからである。そこで、そうした時代状況に左右されない自立した生き方を模索しなければならず、そのためには「人間を人間として考え、子供を子供として」⁽¹¹⁾考慮し、子供に固有な性質を重視することが要件となる。すなわち、子供の価値を正当に評価することが、人間の諸機能を正しく理解する手掛りをもたらすことになる。その際、ルソーは周囲の環境に対処する子供の感覚器官を特に訓練することを提言している。「感覚は知識の土台となる材料」⁽¹²⁾である以上、

認識様式を正しく形成するためにも、周囲の事物と感覚器官との関係を具体的に検証することが要請される。そして子供のそうした感覚作用には、成長に伴った発展的段階が認められる点に注意しなければならない。

子供は何よりもまず、周囲の事物から「観念ではなく映像を受け取る」⁽¹³⁾ 傾向を持つ。その結果、事物の外観をただ受動的に眺めるだけとなり、子供の認識能力はまだ不十分な段階に留まらざるをえない。しかしながら、自意識の出現に伴い、単なる生物的存在から「精神的存在」⁽¹⁴⁾ un être moral へと成長すると、子供は自己と自己を取り巻く世界との関係を感覚器官を通じて徐々に知るようになる。その時、子供は周囲の事物に関して「自分に関係のありそうなあらゆる感覚的性質」⁽¹⁵⁾ を検討し、その行動様式は、「自己保存に関連した一種の実験物理学」⁽¹⁶⁾ の形態を取るのである。具体的な事物と感覚器官との関係を正しく知ることは、こうして、この時期の子供にとっては非常に重要な課題となる。

その時、子供は「いくつかの感覚の総合によって単純な観念を作り上げる」⁽¹⁷⁾ 働きをする「感覚的理性」⁽¹⁸⁾ raison sensitive を身につけていく。この理性は子供に固有な能力を表わし、「いくつかの単純な観念の総合によって複合的な観念を形作る」⁽¹⁹⁾ 作用を示す「知的な理性」⁽²⁰⁾ raison intellectuelle とは質的に異なる。すなわち、感覚的理性は、全く受動的な機能しか果たさない感覚とは違い⁽²¹⁾、能動的な認識様式へ至る移行期の能力を表わしているのである。しかし、ルソーはまた、子供にはまだ成熟した理性の発達を認めていない点にも注目しなければならない。理性は、「他のあらゆる能力を複合した」⁽²²⁾ 能力であり、そのために、「最も困難な道を通して、そして最も遅く発達する」⁽²³⁾ からである。したがって、「子供たちと議論すること」⁽²⁴⁾ raisonner avec les enfants を勧めるロックの考えに反して、ルソーは「理性によって教育する」⁽²⁵⁾ やり方を厳しく非難している。実際、理性

は大人だけに備わる能力であり、理性的な方法で子供に対処することは、子供の人間性を歪めさえすることをルソーは警告するのである。子供を「事物の力だけ」⁽²⁶⁾ la seule force des choses に従わせて、身体や感覚器官を訓練することをルソーが勧めているのは、そうした事情に基づいている。しかし理性という能力は、大人になって急に出現するのではなく、漸進的に形成される能力である点をも見逃してはならない。したがって、先に述べた感覚的理性は、大人に固有な「知的理性の基礎」⁽²⁷⁾を成し、その形成過程には断絶を認めることが不可能である。ルソーはそうした理性の特質を、次のように説明している。

「人間の最初の理性は感覚的な理性だ。それが知的な理性の基礎になっているのだ。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。」⁽²⁸⁾

ところでルソーは、感覚様式を検討する時、「知覚するとは、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」⁽²⁹⁾と述べて、知覚作用と判断作用を明確に区分している。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。単なる感覚様式は、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。他方、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」⁽³⁰⁾働きをする。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付ける能動的な作用をすることになる。判断力のこうした能動的な作用が「知的理性」⁽³¹⁾を特徴づけているわけである。知覚作用と判断作用の区別は、ここにおいて、能動的存在としての人間の特性を導き出す重要な前提となっていることが理解されよう。人間は周囲の諸条件から受動的に支

配される存在ではなく、それらの諸条件に対して自ら主体的な判断を下す能動的な存在であることは、動物の生態と比較検討する場合にも、顕著な特性として認めることができる。

動物が自然環境の中で生棲していくためには、何よりも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、自己と周囲の環境との関係を客観的に捉えることがない。動物は、自然環境に積極的に働きかけることはほとんどなく、むしろ本能の赴く性向に従いながら、その環境内に「精巧な機械」⁽³²⁾として留まるのが通例である。他方、人間は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。こうして、動物の生態とは異なり、環境への適応は、人間にとって必ずしも主要な課題となるわけではない。人間は、現実の環境に適応していくために行動するよりも、むしろ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のである。すなわち、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なされるのではなく、人間の恣意的な意図に基づいて推進される点に注意する必要がある。その意味で、人間は「自由な主体」⁽³³⁾ agent libre を備えた存在者として、自己を取り巻く環境を積極的に変えていく傾向を持つ。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、自主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。更に人間は、「自分自身を完成する能力」⁽³⁴⁾ la faculté de se perfectionner をも備えていて、「周囲の事情に助けられて、すべての他の能力を次々と発展させる」⁽³⁵⁾ 事態を生み出す。その「自己完成能力」⁽³⁶⁾ perfectibilité は、自由な行動様式と同様に、人間を動物から区別する重要な特徴を表わしているけれども、その能力はしばしば本来の人間性を歪めてしまう点にも注目しなければならない。自己完成能力が「人間のあらゆる不幸の源泉」⁽³⁷⁾ を成し、そして「人間を自分自身と自然

とに対する暴君にする」⁽³⁸⁾とルソーが指摘しているのは、その能力の特性を彼自身が確に見抜いているからである。

以上のような特徴を示す人間は、対人関係を通じてどのような道徳意識を身につけていくのであろうか。そこで、ルソーの道徳原理が成立する前提条件を明らかにするためにも、次に野生人から社会人へ移行する時に現われる道徳意識の変質を検討する段取りである。

ルソーが考える野生人は、行動範囲が狭く、しかも知識を欠いているので、その行動様式は本能に従って生棲する動物に近い。したがって、野生人の欲望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。すなわち、野生人は通常、獲得できる対象を求めただけであり、獲得不能な対象に心を苛まれることがないのである。「彼（＝野生人）の欲望はその肉体的な欲求以上には出ることはない」⁽³⁹⁾とルソーが指摘しているように、野生人にとっては、欲望の対象はほぼ「肉体的な欲求」に重なっている。その結果、野生人は自己の欲望が満たされる充足した生活様式を営むことになる。

実際、人間の欲望は自己の取得能力や制御能力を越える対象に出会う時、好奇心や想像力を伴って増大していく傾向がある。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時、人間は充足した心理状態を保持することができる。しかし、欲望の対象が人間の取得能力や制御能力を越える場合、人間の心理は逆にその対象に捉えられてしまうことになる。したがって、次の文章が示しているように、ルソーが考える野生人は、徒に自己の欲望をかき立てることなく、安定した心理状態を保っていることがわかる。

「野生人は自分の知っているものしかほしがらず、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のだから、彼の魂ほど平静で、彼の精神ほど限られたものは何もないはずである。」⁽⁴⁰⁾

すなわち、野生人は他の野生人と依存・従属関係を形成することがなく、しかも「互いの間にどんな種類の道徳的な関係も、はっきりした義務も持っていないのだから、善人でも悪人でもありえず、また悪徳も美德も持っていないかと思われる」⁽⁴¹⁾とルソーは推測している。このような事態において、ルソーは野生人に固有な2つの自然的原理を提示する。

第1は自己愛 *l'amour de soi* であり、生存を維持するための「自然的な感情」⁽⁴²⁾を表わす。自己を保存することは、人間ばかりではなく、あらゆる生物の基本的な欲求であるために、自己愛はむしろ生得的な本能に近い感情である。自己愛はその場合、「人為的な感情」⁽⁴³⁾を示す自尊心 *l'amour-propre* としばしば混同されやすい点に注意する必要がある。自己愛は、自己のあり方にのみ専念し、関心の対象が他者に向かうことはない。他方、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、「各個人に自己を他の誰よりも重んじるように仕向け、人々に互いに行なうあらゆる悪を思い付かせるとともに、名誉の真の源泉」⁽⁴⁴⁾を表わしている。したがって、自己愛は自己自身に充足しているために本来の人間性を保持しているけれども、自尊心は本来の人間性から離れた歪な感情であると考えられる。

第2の自然的原理は、「あらゆる感性的存在、主としてわれわれの同胞が減じ、または苦しむのを見ることに、自然な嫌悪を起こさせる」⁽⁴⁵⁾感情であり、「憐れみの情」⁽⁴⁶⁾ *pitié* と名付けられる。この感情は、自己愛から自尊心へ移行する時に現われる人為的な性向を押さえ、自己と同類の存在

に対して共感を生み出す傾向を持つ。特に他者が不遇な状況にある時、共感の度合は増し、感情に基づく人間相互の結びつきを形作ることになる。不遇な他者を前にして引き起こされる憐れみの情は、こうして他者の立場に同化し、そのために自我意識が緩和される性質を備えている。確かに自己愛は、それ自体で充足する自然的な感情であるけれども、他者との比較により、容易に自尊心に転化しやすい。人間はその時、相互に対立し、人間同志の絆は分断されざるをえないのである。憐れみの情は、ここにおいて「人間の自尊心の激しさをやわらげ、あるいはこの自尊心の発生以前では自己保存の欲求をやわらげるために、人間に与えられた原理であって、それによって人間は同胞の苦しむのを見ることを嫌う生得の感情から、自己の幸福に対する熱情を緩和する」⁽⁴⁷⁾働きをする。ところで不遇な他者への同化が成立するためには、自己と他者との間に共通した感性様式を想定することが前提条件となる。憐れみの情は「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」⁽⁴⁸⁾ので、人間は誰でもそうした「有用な徳」を生得的に持っていることが仮定されていなければならない。

そこで、人間は果たして「有用な徳」を示す善性を生得的に備えているのかどうか重要な問題となる。

人間性のあり方を対人関係において考察する場合、野生人は他者に対して欲求を抱くことがないので、それぞれ自立した生活を営んでいる。したがって、自尊心という人為的な感情のために対人関係を損なうことがなく、野生人の人間関係は安定した穏やかな様相を示す傾向がある。しかし、野生人が相互に対立した敵対関係に置かれていたと仮定するならば、その仮定は、野生人を自然状態から逸脱した社会人と混同したために生じた誤解

に基づいていると、ルソーは見なすのである。ルソーによれば、「野生人はごくわずかな情念にしか支配されず、自分ひとりで用が足せた」⁽⁴⁹⁾けれども、社会人は他者との依存関係の中でしか自己を捉えることができず、「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」⁽⁵⁰⁾結果となる。ここから、他者と比較対照する性向が強くなればなるほど、自尊心が肥大化し、人間相互の対立はより苛酷にならざるをえない。そして「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」⁽⁵¹⁾事態が現われることになる。道徳意識のそうした退廃は、社会人の特性に起因しているものであり、自己充足した野生人の行動様式からは決して起こりえないのである。まさにそのために、例えば「人間は善性についてなんの観念も持たないから本来は邪悪であるとか、美德を知らないから悪に陥りやすい」⁽⁵²⁾とホッブズが主張する時、その主張は、社会人の行動様式から導き出された臆測に過ぎないと、ルソーは断言せざるをえない。すなわちホッブズは、「自然状態とはわれわれの自己保存のための配慮が他人の保存にとって最も害の少ない状態」⁽⁵³⁾である点を見逃しているわけである。

このような経緯から、「生来 *originellement*, 人間は善である」⁽⁵⁴⁾という命題は、野生人の行動様式から必然的に導き出されるのであり、また社会人の退廃した道徳意識を示す重要な論拠ともなっていることがわかる。そして、ルソーが野生人に固有な憐れみの情という自然的原理を高く評価しているのは、人間に生得的な善性という観念に基づいているのである。

こうして設定された憐れみの情は、単に個別的な対人関係にのみ限定される感情ではなく、同時にまた、人間一般に妥当しうる人間愛までも含む普遍的要因を備えていることにも注目しなければならない。憐れみの情は、

他者への感情移入という心理的機能ばかりではなく、「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」⁵⁵ ような社会的機能をも持っているのである。その結果、感情に基づく人間関係が形成され、憐れみの情は共同社会を基礎づける契機を提供することになる。自然的原理を成す憐れみの情がそうした社会的機能を備えていることは、外見上矛盾しているように思われるけれども、ルソーの思想的立場を正確に見極めるためにはむしろ不可欠な事柄である点に注意する必要がある。

既に指摘したように、自然状態は現実界の原始的な事態を示しているのではなく、ルソー自身の理念に基づいて設定された理想的な状態を表わしている。したがって、自然状態における野生人とは、原始人でも未開人でもなく、「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」⁵⁶ という文章が端的に示しているように、野生人を想定することは、決して原始状態への回帰を意味しているわけではない。ルソーが考える野生人は、本来の人間性を十分に体現した理想的な存在であり、そうした存在を設定することは、逆に現実界の人間や社会を批判的に検討する有効な手掛りをもたらすことになる。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言及している社会批判や文明批判は、そのような視野において初めて意義を持ちうるのである。

しかしルソーは、現実の人間や社会に対する批判的検討だけに終始しているわけではない。理想的な自然状態を設定する背景には、理想的な社会のあり方を構想する意図もまた伏在しているのである。すなわち、ルソーは現実界の社会状態を批判しながら、原始的な自然状態への回帰を勧めているのではなく、また理想的な自然状態への逃避を提言しているのではない。そうではなくて、現実の社会批判を契機にして、真の人間性を体現し

うる理想的な社会状態を想定することがルソーの主眼であったと言える。ルソー自身の比喩的な表現を借りれば、本来の自然状態を退廃させる「既に着手された人為」⁵⁷⁾を批判的に検討することにより、「完成された人為」⁵⁸⁾ l'art perfectionné、つまり真の人間社会を構想することこそ、青年期のヴェネチア滞在以来、常にルソーの脳裏を占めていた緊急な課題であったと見なすことができよう。

こうしてみると、ルソーが野生人に固有な自然的原理の中に、理想的な社会的機能を持った憐れみの情を含めたことは、人間共同体を思い描く重要な前提を成していることがわかる。

しかしながら、他者への共感を生み出す憐れみの情は、他者へ投射された主体の感性様式を表わしていて、他者そのものの心情を必ずしも正確に映し出しているとは限らない。他者への同化作用は、むしろ主体が想定した他者への感情移入を行なう主観的な意識形態を示しているに過ぎず、他者からの視点はそこでは全面的に斥けられる傾向がある。したがって、主体と他者との間に伏在する共通した感性様式は、主体の方から作り出した虚構の想念であると見なすことができよう。すなわち、他者に対する共感には、主体が他者に対して任意に抱く思い込みであると言える。

確かに、他者への同化が十分に行なわれるためには、自己と他者との間に共通した感性様式が伏在していなければならない。しかしその感性様式は、自己と他者との差異を捨象することによって初めて成立する性質を持っている点に注意する必要がある。自己の方が他者に対して共通していると見なす感性様式を想定するのであり、他者の側からそれが提示されるわけではない。その意味で、共通性という概念は主観的な意識に従って設定される概念であると考えられる。自己と他者を区別する様々な差異を捨象することは、こうして共通性の概念を生み出す前提条件となるわけであ

る。しかしながら、それらの差異を捨象することは、結局、他者という存在そのものを等閑視することになりかねない。他者への同化ができる限り完全になされるためには、他者自身に属した視点を斥けねばならない次第である。確かに、他者と同様な体験をすることにより、他者の心情をある程度まで理解することができるかもしれない。虐げられた弱者に対するルソーの共感、不遇な生涯を送ったルソー自身の個人的な体験にある程度まで起因しているだろう。しかし人間相互の根本的な差異を消し去ることは、全く不可能である点も同時にまた認めねばなるまい。このような事態を容認する限り、個人から人間一般へと視野を広げることは、主体の意識全体を拡大し、他者を主体の意識内に包摂することになるのである。

ところで、意識のそうした拡大作用を保証しうるためには、人間相互間の感情に対して普遍的な価値を付与する強い動機がなければならない。感情は、自己と他者との差異を捨象しうるほど普遍的な価値を備えていることが要件となる。

実際、ルソーの著作には、感情に対してほとんど絶対的と呼んでもよいほどの激しい思い入れを表明している箇所がしばしば認められる。特に自伝的作品である『告白』において、「感情のつながり」⁵⁹ la chaîne des sentiments を絶対視し、ルソーがそれに基づいて自己の内面を描く決意をしている点は注目に価する。また『エミール』においても、「私たちの感性は、疑いもなく、知性よりも先に存在するのであって、私たちは観念よりも先に感情を持ったのだ」⁶⁰と述べて、ルソーは道徳意識の土台を成す感情に対して、絶対的な優位を与えている。感情の価値を高く評価するルソーのこうした姿勢は、自己と他者とを結びつける人間関係や社会的存在としての個人を統合しうる人間共同体を構想する場合に、有効な思考様式を提供することになる。

それでは、ルソーの道徳原理において、感情は一体どのような意義を持っているのであろうか。本章で指摘した道徳意識の自然的原理は、あくまで一般的な理念を表わしているに過ぎず、ルソー独自の道徳原理にただちに結びつくわけではない。

そこで次に、ルソー個人の具体的な経験を検討しながら、ルソーはどのようにして認識や行動に関する普遍的な規範を捜し求めようとしたのかを明らかにし、そこからいかなる道徳原理を樹立しようとしたのかを考察することにした。

註

- (1) ルソーは『告白』の冒頭で、次のように自伝の執筆態度を表明している。
「私の運命あるいは私の信頼が、この草稿の処置をゆだねたあなたが誰であろうとも、私は自分の不幸とあなたの真心にかけて、また全人類の名において au nom de toute l'espèce humaine、この類例なく、また有用な作品を闇に葬ってしまわぬようお願いする。これは、確かにこれから開始しなければならぬ人間研究 l'étude des hommes にとって、最初の対照書類として役立つものである。」(Rousseau: *Les Confessions. Oeuvres complètes*, tome I, éd. B. Gagnebin et M. Raymond, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1959, p. 3.)
なお、邦訳は桑原武夫訳『告白』(岩波文庫、全3冊)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。
- (2) Rousseau: *Émile. Oeuvres complètes*, tome IV, éd. B. Gagnebin et M. Raymond, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1969, p. 264.
- (3) Rousseau: *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité. Oeuvres complètes*, tome III, éd. B. Gagnebin et M. Raymond, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1964, p. 123.
- (4) *Ibid.*, p. 133.
- (5) Rousseau: *Émile, op. cit.*, p. 80.

- (6) フィリップ・アリエス『〈教育〉の誕生』中内敏夫・森田伸子編訳、新評論、1983年刊、90—99頁を参照。
- (7) ルソー自身も、いわば家庭から追い出された1人であり、彼の放浪生活は『告白』における青少年期の重要な描写対象となっている。
- (8) Rousseau: *Émile, op. cit.*, p. 288.
- (9) *Ibid.*, p. 468. ルソーはまた、『エミール』第1編の冒頭で、当時の社会状況について同じような見解を表明している。すなわち、「すべてが1世代ごとにひっくりかえてしまう現代の不安で動揺した風潮 *l'esprit inquiet et remuant de ce siècle* を考えると、決して部屋の外に出る必要のない人間、絶えず召使いに取り巻かれている人間として子供を育てること以上に、無分別なやり方を考えることができるだろうか」と。*(Ibid., p. 252–253.)*
- (10) *Ibid.*, p. 301.
- (11) *Ibid.*, p. 303.
- (12) *Ibid.*, p. 284.
- (13) *Ibid.*, p. 344.
- (14) *Ibid.*, p. 301.
- (15) *Ibid.*, p. 369.
- (16) *Ibid.*, p. 370.
- (17) *Ibid.*, p. 417.
- (18) *Ibid.*
- (19) *Ibid.*
- (20) *Ibid.*
- (21) 例えば、ルソーは「私たちの感覚は純粋に *purement* 受動的だが、他方、私たちの知覚あるいは観念はすべて、判断を行なう能動的な根源から生まれてくる」(*Ibid.*, p. 344) と述べて、感覚の受動性を指摘している。
- (22) *Ibid.*, p. 317.
- (23) *Ibid.*
- (24) *Ibid.*
- (25) *Ibid.*

(26) *Ibid.* p. 321. ルソーはまた、別な箇所でも、子供の教育に関する対処を次のように勧めている。すなわち、「子供をただ事物への依存状態だけに dans la seule dépendance des choses 留めておくことだ。そうすれば、教育の進行において、自然の秩序 l'ordre de la nature に従ったことになる。子供の無分別な意志に対しては物理的な障害 des obstacles physiques だけを与えるがいい。あるいは行動そのものから生じる罰だけを与えるがいい。そうすれば、子供は機会あるごとにそれを思い出す。」と。(*Ibid.* p. 311.)

(27) *Ibid.*, p. 370.

(28) *Ibid.*

(29) *Ibid.*, p. 571.

(30) *Ibid.*

(31) *Ibid.*, p. 370.

(32) Rousseau: *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, *op. cit.*, p. 141.

(33) *Ibid.*

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

(35) *Ibid.*

(36) *Ibid.*

(37) *Ibid.*

(38) *Ibid.*

(39) *Ibid.*, p. 143.

(40) *Ibid.*, p. 214.

(41) *Ibid.*, p. 152.

(42) *Ibid.*, p. 219.

(43) *Ibid.*

(44) *Ibid.*

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

(46) *Ibid.*, p. 154.

(47) *Ibid.*

(48) *Ibid.*

- (49) *Ibid.*, p. 160.
- (50) *Ibid.*, p. 193.
- (51) *Ibid.*, p. 176.
- (52) *Ibid.*, p. 153.
- (53) *Ibid.*
- (54) *Ibid.*, p. 202.
- (55) *Ibid.*, p. 156.
- (56) Rousseau: *Émile, op. cit.*, pp. 550–551.
- (57) Rousseau: *Du Contrat social (Manuscrit de Genève), Oeuvres complètes*, tome III, éd. B. Gagnebin et M. Raymond, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1964, p. 288.
- (58) *Ibid.*
- (59) Rousseau: *Confessions, op. cit.*, p. 278.
- (60) Rousseau: *Émile, op. cit.*, p. 600.