

ボン・サンスの教育論と理性の哲学

——ルソーの『エミール』について——

紺 田 千 登 史

はじめに

『エミール』という作品はひとりの子どもの成長とそれを見守る家庭教師の物語であるが、これをいまとくに、ルソーの哲学思想の一端を表す作品として読みなおしてみた場合、二つの見方があらたに浮かび上がってくるのではなからうか。一つはいうまでもなく教育論としての側面にかかわるものであって、そこでは子どもがこの人生を生きていくうえで必要となる実際的能力としてのボン・サンスの育成が中心的なテーマとなっていることができるであろう。しかしもう一つの側面のほうは子どもとしての成長の最終的な発達段階においてようやく必要となるとされる一定の配慮、すなわち、宗教教育のための参考資料としてもっぱら挿入されているにすぎないようにみえる挿話、『サヴォアの助任司祭の信仰告白』（以下『信仰告白』と略す。）のなかにあらわれているだけなので、分量からいえばこの作品の二つの側面のもう一方を担うなどとはとうていいえそうにも思えないものである。しかし取り上げられていることがらの重要さというところからいえばじつはけっしてそうではないであろう。『エミール』の全体がボン・サンスのいわば心理的、発生的な記述となっているとすれば、この『信仰告白』はカントの批判哲学の原型を提供することにもなった人間理性としてのボン・サンスのまさに論理的、批判的な分析といえるものを含んでいるからであ

る。また、ルソー自身の人生の反映という点からいうなら、『信仰告白』のほうははるかに直接的だという言い方もできるであろう。なぜならたとえば、『信仰告白』の冒頭で助任司祭がみずからの苦悩とその後の思索の出発点となったひとりの未婚の女性との関係に由来する事件にふれる個所があるが、いま虚構的な要素はすべてとりのぞいてこの告白にあらわれている生き方とその結果をもっぱら一般化した形でとりだしてくるならば、それはみずからの信念にしたがってとった行動が予期に反して自身が身をおく集団の規範と背馳することになってしまった、ということであって、ルソーがその出身階級を越えて適応しようとした当時の貴族社会をはじめ、教会、そして最後には自分の故郷であるジュネーヴ市民たちからもみはなされることとなるかれの生涯をつうじての現実の社会との関わり方をまさに象徴的に表現している、ともいえるからである。それゆえ以下ではまず、『信仰告白』の中身をいまいちどルソー自身の思想として再確認したうえで¹⁾、それが『エミール』全体や他の著作とどのようにつながっているのかを検討することからはじめることとしたい。

第一部 人間理性としてのボン・サンスの論理的、批判的な検討

一、出発点

ヨーロッパの啓蒙思想の研究で重要な業績を残

1) ルソーはときとしてかれが助任司祭と同一視されることに抗議することもあったようだが、友人のムルトゥー牧師宛の未発送のままに残されていた手紙のうち明け話のなかでははっきりと「≪サヴォアの助任司祭の信仰告白は私自身の告白であることを容易にご理解いただけるでしょう≫ (Correspondance complète de Jean Jacques Rousseau, Institut et Musée Voltaire, Tome IX, 1602, Rousseau au ministre Paul-Claude Moutou, 23 déc. 1761, p. 342) とのべている。なお、Cf. Burgelin, P. *La Philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, Slatkine Reprints, p. 5

すとともにカント全集の編集にも携わった E. カッシーラーによれば、それぞれが生きた環境も対人関係などを通してあきらかになっている行動様式の相違にもかかわらず、ルソーとカントにはひじょうに共通しているところがあって、それは「いかなる状況においてもみずからの独立をまもりたいという願いに発する人間嫌い」²⁾であった、とのべ、カントがおそらくルソーをモデルに描いたにちがいないとする『美と崇高の感情に関する考察』の「抑鬱的な人間」に関するつぎのような記述を引用している。「抑鬱的な気質の人間は他人の判断や、他人がよいとか真実であるとか考えていることについてほとんど思い煩うところがない。この点に関しては、かれはもっぱら自分自身の考えにしたがうのみである。こうした人間にあっては、動機が原則の性格を帯びることになるのでかれの考えを変えさせることは容易でない。かれのこうした安定性はわるくするときとして強情に変わることもある。かれは流行の移り変わりには無関心であり、そのうわべのはなやかさを軽蔑している。・・・かれは人間の尊厳に関して気高い感情をもっている。かれはみずからを敬するとともに、すべての人間存在を尊敬に値するものとなす。かれは神意に反するいかなる服従にも我慢がならない。その高貴な心はもっぱら自由の息吹によって息づいている。鎖といえば、宮廷で人々が身につけている金の鎖からガレー船の重い鉄の鎖にいたるまですべてがかれの戦慄の対象となる。かれは自分と他人の厳しい審判者であるが、世間の人々だけでなく自分にたいしてうんざりすることもまれではない。」³⁾ところで、抑鬱気質の人間がみずからのそうした性格についての自覚をもつようになるのもじつはさきにルソーについてふれたように、なによりもまず、周囲の世界との摩擦や対立、そしてその結果としてのひとびとの隔絶と深刻な孤独の経験を通してであるということをおさえておかねばならないであろう。ルソーはサヴォアの助任司祭の口をとおしてこの

あたりの事情をデカルトにならうかたちでまず、不確実と疑惑の状態の耐えがたい体験として表現している。「あのときは、たえず疑惑から疑惑へとさまよい、長いあいだ考えていても、わたしというものの存在の原因とわたしの義務の規則について、不確実とあいまいさと矛盾を感じるばかりだった」⁴⁾と。しかし自身のおかれている世界との離反がこのように深刻な問題をつきつけてくるということは、そうした世界がかれにとっていかにかけがえのない存在の基盤をなしていたかということの逆にいらいあわしてもいるのではなからうか。しかもこうした存在基盤の喪失はかれ自身が普遍者たる社会規範にそむいて罪人の道を選んでしまったことの必然的な結果なのだ。ルソーはここで具体的な状況こそ異なるとはいえ、自己の信念にもとづく行動の結果、世間から孤立し、みづからを単独者と呼ばざるをえない立場に追いこんだケルケゴールときわめてちかい立場の人間を描写している、ということができよう。しかし人間はいつまでもこのような状態にふみとどまっていることはできない。規範からの逸脱者としての自己をふたたび否定してもとの社会への復帰を考えるべきなのか。すなわち、みずからの非をみとめて世間（助任司祭にとっては教会）に謝罪し、世間のくだす裁定を甘受することによってそのメンバーとしての資格を再度とりもどすことよりほかにとるべき道はないのであろうか。しかしその場合にはすくなくとも自分自身もまたみずからの過ちを過ちとして納得し、世間の裁定の正当性を充分にみとめるのでなければならぬであろう。しかしながらときとして間違っているのは世間のほうで、裁きをうけるがわの個人のほうがどうしても正しいとしか考えられないということがおきるのだ。サヴォアの助任司祭の場合とりわけ深刻なのは、みずからの信念にしたがってとった行動が教会の規範に反しているということがはっきりとわかった段階においてもなお、それをみずからの過ちとして受け入れることにはどう

2) Cassirer, E., *Rousseau, Kant, Goethe*, traduit par Lacoste, BELIN, p. 42

3) Ibid. p. 42, Kant, *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, Kants Werke, A.-T. II. s. 221

4) J.-J. Rousseau, *Oeuvres complètes, IV Emile ou de l'éducation*, Pléiade, p. 569, なお、訳文は以下すべて、J.-J. ルソー著『エミール』今野一雄訳（岩波文庫）による。

しても合点がいけないという点にあった。哲学者たちの書き残しているものもこの点ではなにひとつ教えてくれはしない。不確実と疑惑にながいあいだ苦しみつづけなければならなかったとされるゆえんである。ところでそれによって世間との問題が多少とも解決にちかづいたというわけではなかったが、そんなとき助任司祭のころのなかに一筋の光が射しこんできたのである。すなわちそれはかれのいわゆる「内面の光」、内面を照らしはじめた良心の輝きなのであった。社会的な規範というものはなるほど教会の戒律をもふくめて人々がともに暮らしていくうえでもっとも妥当なものとして承認されている行動の型ではあるが、しかしそれはしょせんは慣習にすぎないものでもある。つまり、そこにはつねに道德性がともなわれているわけではないということである。それゆえ人々のころの要求にそぐわなくなっていることがはっきりした場合には思い切ってそれを改めるといふことも必要となるということである。しかもさいわいなことに「わたしたちには、人間の憶見のいくんだこの迷宮のなかで、それほど費用のかからない、いっそう確実な案内者がいるのだ」⁵⁾。そしてこの案内者こそまさに良心というものにほかならないのである。「良心！良心！神聖な本能、滅びることなき天上の声、無知無能ではあるが知性をもつ自由な存在の確実な案内者、善悪の誤りなき判定者、人間を神と同じような者にしてくれるもの、おんみこそ人間をすぐれたものとし、その行動に道德性をあたえているのだ。おんみがなければ、わたしは、規則をもたない悟性、原則をもたない理性に助けられて、過ちから過ちへとさまよっているみじめな特権のほかに、獣より高いところへわたしをひきあげてくれるなものもわたしのうちに感じない」⁶⁾。もっとも、良心はこのように慣習や憶見からまったく独立してわれわれをみちびいてくれるものでありながら、いかんせん、その声はひじょうに大きいとはいいたいのである。助任司祭はつづける、「けれどもそういう案内者が存在するというだけではたりな

い。それを見わけ、そのあとについていけるようにならなければならない。それがすべての人に語りかけるものなら、そのことばを聞く人がごく少ないというのはいったいなぜだろう。ああ、それはつまり、それは自然のことばなのだが、いっさいのことがわたしたちにそれを忘れさせてしまったからだ。良心は内気である。良心は世間からはなれたところと静かな生活が好きなのだ。社交界とそのざわめきは良心をおびえさせる。良心がそこから生まれると人が言っている偏見こそ、そのもっとも残酷な敵なのだ。偏見にであうと、良心は逃げていくか、黙ってしまう」⁷⁾、と。うえで慣習とわれわれが表現したことはここではさらによく偏見ということばでのべられていることにも注意しておこう。

しかし良心というものがたんなる主観的な確信にとどまるかぎりはいまだ自分自身にとってもまたひとにたいしても説得的であるということではできないであろう。とりわけ科学的な思考方法や知というものがようやく確立されつつある時代にあったルソーにとって、良心などという主観的な事実にたいしてもなお充分な根拠を確保しておこうとすれば、そうした内的事実と科学の客観的な方法によってとらえられる事実との関係をあきらかにしておくことがどうしても必要な手続きとならざるをえなかったのではなからうか。とはいえ、『信仰告白』においては最初からそのような意図が明確に示されるわけではない。むしろ助任司祭は人生についてあいかわらず深い無知の状態におかれたままであってわずかにある一つの決意が語られるのみである。「こうした考察からわたしがひきだした最初の結果は、わたしの探求を直接わたしに利害のあることに限ること、そのほかのことについてはいつも深い無知の状態に安んじていること、そしてたとえ疑わしいことがあっても、わたしに知る必要のあることのほかにはなにも気にしないこと、こういうことを学んだことだ」⁸⁾と。ここに表明されているのは人生にたいする一種のプラグマティックな態度と呼んでよい

5) Ibid., p. 601

6) Ibid., pp. 601-602

7) Ibid., p. 601

8) Ibid., p. 569

ものであるが、良心の根拠を明らかにすること、すなわちさきいったん疑問に付されそのままになっているみずからの存在の原因と義務の規則の学問的な探求にあらためてのりだそうとするさいにもその方法としてはこうしたもっぱらプラグマティックなやり方が強調されることになる。すなわちまず、「・・・わたしが生まれたときからつぎつぎにわたしをひきずりまわしてきたさまざまな見解をこころのうちに思い浮かべてみて、わたしは、それらは一つとして直接に確信をうみだすほど明白なものではないとしても、さまざまな程度において真実らしいものであり、内面の承認はさまざまな度合いでそれらにあたえられたり拒否されたりしていることを知った。この最初の考察にもとづいて、それらのさまざまな観念のすべてを偏見を捨ててくらべてみることによって、わたしはいちばん最初の、いちばんありふれた（＝一般的にいちばん受け入れられている）観念がいちばん単純でいちばん合理的でもあること、そしてそれがあらゆる人の賛同を得るには、最後にもちだされさえすればよかったのだ、ということを知った。・・・⁹⁾」（括弧内は筆者）とのべて内的な事実としての良心を明確にすることが最終目標であることを暗に示したうえで、「そこでわたしは、真理にたいする愛だけを哲学として、わかりやすい単純な規則、むなしい微妙な議論などしなくてもすむ規則だけを方法として、この規則にもとづいて、自分に関係のある知識の検討をふたたびとりあげ、真剣に考えて承認しないわけにはいかないすべてのことを明瞭なこととみとめ、それと必然的に関連をもつようにみえるすべてのことを真実とみとめ、そのほかのものはすべて不確実なままにしておいて、それを否定することも、肯定することもせず、実践の面でなにも有用なものをもたらさないばあいには、骨を折ってそれを明らかにするようなことはすまい、と決心した¹⁰⁾、としている。

二、理論理性

さて、以上のような予備的な考察をおこなったのちルソーが助任司祭に検討課題の第一番目のものとして提出させているのはわれわれがものごとを認識し判断するにあたっていったいどのような手段があたえられているのか、それはどの程度まで信頼するにたるものなのかという問いに答えることである。「・・・わたしは何者なのか。事物を判断するどんな権利をわたしはもっているのか。そして、なにがわたしの判断を決定するのか。もし、判断がわたしのうける印象によってひきづられ、強制されるものなら、こうした探求にいくら骨を折ってもむだで、判断は行われぬか、それとも、わたしが指図するようなことをしなくても、おのずから行われることになる。だからまず自分自身に目をむけて、わたしがもちようとしている道具を知り、どの程度まで信頼してそれをもちいることができるかを知らなければならない¹¹⁾」と、ルソーは助任司祭にのべさせている。これはやがてカントが「わたしはなにを知ることができるか」という問いの形で明確化していく問いであるが、それにしてもここでなされている検討の中身がカントの『第一批判』でおこなわれているそれと大筋においてあまりにも一致していることあらためて驚かされるであろう。

ここでまず最初にのべられるのは、わたしが存在すること、そして感官をもち、感官を通して外部の世界より刺激を受けているという事実である。このことを助任司祭の口を通してルソーはつぎのように表現している。「わたしの感覚はわたしのうちに起こる。それはわたしの存在を感じさせるのだ。しかし感覚の原因はわたしの外にある。それはいやでもおうでもわたしに印象をあたえるのであって、それを生みだすこともなくすこともわたしにはできないのだ。そこで、わたしのうちにある感覚とわたしの外にあるその原因、つまり対象、とは同じものではないということが

9) Ibid., pp. 569-570

10) Ibid., p. 570

11) Ibid., p. 560

はっきりとわたしにわかる」¹²⁾、と。すなわち、感覚の段階ではわたしは感覚と一体化して存在しているということ、しかし感覚の原因はわたしにはなく、外部の対象、すなわち物質ないし物体によるのである。したがってこれをカント的に感覚の段階ではわたしはもっぱら受容性として存在しているといふ表すこともできるであろう。

しかしたんに対象を受容する段階からやがてそれらを相互に比較し、考量する段階へとわれわれは移ってゆく。われわれは一方で感覚的、受動的であると同時にもう一方では知性的、能動的な存在でもあるからだ。「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。判断することと感ずることとは同じことではない。感覚を通して、対象は、自然のなかにあるように、別々の、孤立したものとしてわたしにあらわれる。比較することによって、わたしは、それらの対象を動かし、いわば移動させ、あるものをほかのもののおえにおき、それらの相似や類似について、一般的にいえば、それらのあらゆる関連について決定をくだす」¹³⁾、とのべられている。そしてさしあたり大小の観念や数の観念など感覚から独立した観念を生みだすのがこうしたわれわれにおける能動性としての知性（ルソーは悟性ということばもつかう）であるとするともに、それは「ある」(est)ということばにもものものとを関係づけていくいわゆる繫辞「である」としてのあらたな意味を付与していくともされている。

しかし感覚の段階から知性の段階にあがることによってわれわれは感覚の段階には存在しなかったあらたな問題に直面することになる。それは誤謬の問題である。比較可能な二つの感覚がみとめられるとしても両者があくまでも感覚にとどまるかぎりそれらの関連が感じとられるわけではない。また、もしもこの関連についての判断が一つの感覚にすぎないというのであれば、それがわたしをあざむくことなどということもけってありえないであろう。わたしが感じているものを感じているということに誤謬のはいりこむ余地はない

からである¹⁴⁾。しかし判断においてわたしは能動的となり、ものごとを比較するさいにその操作を誤るということが起こりうるのだ。いかえれば判断する知性にはただ対象を示すにすぎない感覚の真実にみずからの誤謬をもちこむ可能性がつかねにあるということだ。しかもこうした誤謬の可能性はじつをいうとたがいに独立した知覚対象の比較のレベルではじめて出てくるというものではなく、すでにわれわれが一つの対象について五感から受けるそれぞれ別個の印象を総合していくさいにも存在しているものなのである。なぜならわれわれは各感官をもちいるのあたっては純粋に受動的なわけであるから、もしもこのときそれらを総合していくなんらの能動的な主体も存在しないとすれば各感官の印象相互のあいだにはなんの関連もみだされないことになってしまうからである。五感にあたえられる印象のこのような総合はいわゆる注意とか、省察、反省などの語で呼ばれたりもするが、これらはすべてこのレベルにおけるわれわれの能動性を表すものなのである。「自分の感覚を比較対照するわたしの精神の力にどのような名称をあたえてもいい。注意、省察、反省、そのほか好きなようにそれを呼んでいい。とにかく、そういう力はわたしのうちにあるのであって、事物のうちにあるのではないこと、対象がわたしにあたえる印象をまわってわたしはそれを生みだすにすぎないとしても、わたしだけがそれを生みだす、ということは真実だ。感じたり感じなかったりするとはわたしの自由にはならないが、わたし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とはわたしの自由だ」¹⁵⁾ とルソーは助任司祭に語らせている。もっとも、このレベルにおける判断においても真理というものはいくまでも事物のうちにあり、それを判断するわれわれにはないということにはすこしも変わりがないのであるから、うへの対象間を関連づけていく場合と同様、そこに自分のものをもちこむことが少なければ少ないほどいっそう確実に真理に近づくことができる、といいうるであろう。

12) Ibid., p. 571

13) Ibid., p. 571

14) Cf. ibid., p. 572

15) Ibid., p. 573, なお、ルソーはこうした能力のことをさらに「第六感」、「共通感覚」、「感覚的ないし小児的理性」などという呼び方もしている。Cf. ibid., p. 417

ところでこうした感覚の所与にあくまでも忠実でありながらしかも一方で積極的にそれらの間の関係を考えていこうとする手続きは、近代的な知としてあらたに確立された科学においても同様であって、科学は感覚と知性（悟性）のそうした総合作業の延長線上においてもっぱらそのひじょうに精密化したものとして存在しているということができよう。そしてルソーの時代までに観察と実験の方法にもとづいてデカルトやニュートンはそれぞれのやりかたで宇宙における運動の法則をあきらかにしていたのである。すなわち今日ひとびとのいわゆる古典物理学の世界はすでにひらかれていたのである。しかし近代科学があきらかにするこれらの法則だけではルソーは満足できない。物質の世界に運動がみとめられるとすればそうした運動をもたらした最初の原因はなにか。またこの物質的世界が一定の法則にしたがって運行しているとすれば、そうした法則をあたえたのはいったい、なに者なのか。一方、生物の世界、有機体の世界には目的および手段の関係からなるみごとな予定調和の事実がみとめられるがそのような秩序をこの世界に設定したのは、そもそも誰なのか。また、このような世界にあって人間はその中心的地位をあたえられているようにみえるがそのような地位をわれわれにあたえたのはいったい誰なのか。科学はこうした世界の体系と宇宙の歩みを十分に説明してくれない¹⁶⁾。もちろん、科学がそうした問いに答えてこなかったということにはうえにみたように十分な相応の理由があったからである。すなわちそうした問いに答えるためには他の知識の場合と同様、対象はまず感覚にあたえられていなければならないが、いまの場合、それは感覚にもまた悟性にも同じようにかくされているからである¹⁷⁾。しかしたとえ科学的にあきらかにならずともこうした宇宙におけるみごとな秩序を前にしてわれわれはその作者をあらためて讃美するとともに、かれがそのなかでもわれわれ人間に特別な地位をあたえていることに感

謝と祝福と尊敬の念をを覚えないわけにはいかない、とルソーは助任司祭に語らせる¹⁸⁾。ルソーはいわば自然界を介して神の存在を感得していたのである。「欲し、行うことができる存在者、それ自身が能動的な存在者、つまりそれがどういうものだろうと、宇宙を動かし、万物に秩序をあたえている存在者、この存在者をわたしは神と呼ぶ。わたしはこの名称に英知と力と意志の観念をまとめて結びつけ、さらにその必然的な結果である善性の観念を結びつける」¹⁹⁾と助任司祭は語る。

ところでこのような完全な秩序の支配する自然の世界から人間の世界に目を転じてみた場合にわれわれはいったいそこになにを見いだすことになるであろうか。「なんとという光景！わたしが見えていた秩序はどこにあるのか。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。自然のあらゆる要素のあいだには協調が支配している。ところが人間は混沌のなかにいるのだ。動物たちは幸福なのに、その王者だけがみじめなのだ。ああ、知恵よ、どこにおんみの掟があるのだ。おお、摂理よ、おんみはこんなふうの世界を支配しているのだろうか。恵みふかい存在者よ、おんみの力はどうなったのか。わたしは地上に悪を見ている」²⁰⁾と助任司祭は歎じる。

三、実践理性

そこでつぎに問わなければならない。われわれ人間におけるこのような混乱と無秩序は、われわれがそこにおかれているとされる混沌状態はいったいなにによってもたらされたのか、と。ルソーはこの問いにたいしてただちに、それは人間には相矛盾する二つの行動上の原理が存在しているからだ、と助任司祭に答えさせている。しかしじつをいうとルソーはここでこの対立する二原理というものをつねに一貫して同じことばでもって言い表しているわけではないし、また、さらに厄介な

16) Cf. *ibid.*, p. 575

17) Cf. *ibid.*, p. 581

18) Cf. *ibid.*, pp. 582-583

19) *Ibid.*, p. 581

20) *Ibid.*, p. 583

のは、言葉が違ってくと概念のうえからいってもそこに微妙なズレが生じてきているということである。ルソーは助任司祭にまずつぎのように語らせる。「・・・人間の本性について深く考え、わたしはそこにはっきりとちがった二つの根源的なものがみいだせると思った。一方は人間を高め、永遠の真理を研究させ、正義と道徳的な美を愛させ、その観照が賢者の最大の喜びとなる知的な世界にむかわせる。ところが他方は、人間を低いところへ、自分自身のなかへと連れもどし、官能の支配に、その手先である情念に屈服させ、一方の根源から生まれる感情が人間に感じさせるものをなにもかも情念によってさまたげているのだ。この二つの相反する衝動によってひきずられ、悩まされている自分を知って、わたしはこんなことをつぶやいていた。そうだ、人間は一つのものではない。わたしはあることを願いながらも願ってはいない。わたしは自分が同時に奴隷でもあり、自由でもあると感じている。わたしはよいことを知っているし、それを好んでもいる。しかもわたしは悪いことをしている。わたしは理性に耳をかたむけているときは能動的だが、情念にひきずられているときはは受動的だ。そして、わたしが屈服するとき、なによりも耐えがたい苦しみは、自分は抵抗することもできたのだ、と感じていることだ²¹⁾と。ここに示されていることはかんたんに、人間における理性と情念の対立といい表すことができるであろうが、しかしつぎのことに示されている対立とはいくぶんニュアンスを異にしているのではなかろうか。すなわち「わたしたちにとっては、存在するとは感じることだ。わたしたちの感性は、疑いもなく、知性よりもさきに存在するのであって、わたしたちは観念よりもさきに感情をもったのだ。わたしたちの存在の原因がなんであるにせよ、それはわたしたちにふさわしい感情をわたしたちにあたえることによって、わたしたちの身をまもる手段をあたえている。そして、少なくとも、こういう感情が生得的であることを否定することはできまい。この感情は個人的なことでは、自分にたいする愛、苦痛にたいする恐れ、死の恐怖、快適な生活への欲求だ。

しかし、これは疑いえないことだが、人間は、その本性からいって社交的 (sociable) である、あるいはとにかく、社交的になるようにつくられているとすれば、人類に関連する別の生得的な感情によってのみそうなることができる。肉体的な必要だけを考えれば、それはたしかに人間をたがいに近づけないで分散させるはずなのだ。ところで、この自分自身と自分と同じような者にとたいするこの二重の関係から形づくられる倫理体系から良心の衝動が生まれてくる。善を知ることは善を愛することではない。人間は善については生得的な知識はもってはいない。けれども、理性がそれについて知らせるとすぐに、良心はそれにとたいする愛をかれに感じさせる。この感情こそ生得的のものなのだ²²⁾と。このあとの文章では二つの生得的な感情として一方の自分の身を守ろうとする感情と、もう一方の他人と交際しようとする感情とを対立させているのであるが、さきの文章が暗示しているような人間における善悪二原理のいわばマニ教的な対立をただちに意味しているわけではないであろう。こうした違いはなににもとづくのであろうか。結論からいえばそれは処女論文の『学問芸術論』から『人間不平等起源論』などの主要な論文のなかでルソーがくりかえし強調してきた区別、すなわち「自己愛」(l'amour de soi) と「自尊心」(l'amour-propre) の区別ではないであろうか。すなわち、この二番目に引用した文章にでてくる自分の身を守ろうとする感情とは、われわれが自然よりあたえられているほんらい正当な欲求としての「自己愛」にはかならないのにたいし、最初の文章の情念とはこの「自己愛」がわれわれの社会生活のなかで想像力のために必要を超えて人為的に肥大化させられた欲求、他人との比較と競争にあおられた虚栄心のもたらす「自尊心」を指す、と考えるはいけなからうかということである。したがって、最初の文章における情念と理性の対立とはじつはもっぱら利己的な「自尊心」と「良心」のぬきさしならぬ対立を別の言葉でいい表しているといえるのにたいし、あとの文章における自己保存の欲求と社交の欲求との対立はあくまでも調整可能な対立、すなわち両者

21) Ibid., p. 583

22) Ibid., p. 600

のたんにバランスの問題でしかないということになる。そして、自分が生きるだけでなく他人もまた自分と同じように生きていける状況を探りあてようとするこうした感覚、いまはやりのことばでいえば、共生の感覚こそじつはルソーのいわゆる良心というものではなかったかと思われるのである。「自分自身と自分と同じような者とにたいするこの二重の関係から形づくられる倫理体系から良心の衝動が生まれてくる。」とするうえのかなりしもわかりやすいとはいえない文章の意味もまさにこのあたりのあるように思われるのであるがはたしてどうであろうか。

いずれにせよ悪に関しては『エミール』においても、それは自然状態にはなくもっぱら社会状態から生まれてくるとする『学問芸術論』や『不平等起源論』以来の考え方がそのまま踏襲されていると言えるのにたいし、人間の生得の本能として社交性というものをあらたにみとめようとしているところは先行する二論文にはなかった考え方としてとりわけ注目しなければならない点ではなからうか。また、このことは『エミール』の出版と同じ年に以前、『政治経済論』としていったん公表されはしたが、ルソーとしては不満足なままに終っていた社会哲学の論文が『社会契約論』として完成をみ、発刊されているという事実とけっして無関係なことではないであろう。すなわち、うえの二論文では自然状態における個々に分散して暮らす人間の自足した生活を理想化する一方、社会状態の集団の一員として暮らす人間のありかたをもっぱら人為的として断罪するのみであったのにたいし、『社会契約論』ではより現実的な解決策として社会状態のなかに自然状態における人間の諸権利をふたたびとりもどすことを課題として掲げるからである。また、ルソーがエミールの教育にふれ、家庭教師の口を通してつぎのように言明している点にもこのさい、注目しておいてよいだろう。「しかし、まず考えていただきたい。自然の人間をつくりたいといっても、その人間を未開人にして、森のおくふかいところに追いやろうというのではない。社会の渦のなかに巻きこまれてい

ても、情念によっても人々の意見によってもひきまわされることがなければ、それでいい。自分の目でものを見、自分の心でものを感じればいい。自分の理性の権利のほかにはどんな権威にも支配されなければいいのだ」²³⁾と。とはいえ理性、とくにそれが良心として人々との関わりのなかで自律的にはたらくといわれるさいの根拠がまだ十分あきらかになっているとはいえない。つぎにこの点が示されねばならない。

これにたいしてルソーは助任司祭に、「どんな原因がわたしの意志を決定するのか、ときかかれたら、わたしは、どんな原因がわたしの判断を決定するのか、と反問しよう。この二つの原因は一つのものにすぎないことは明らかなのだ。そして、人間がその判断において能動的であること、人間の悟性とは比較したり判断したりする力にほか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ほかならないことが、あるいはそこから派生していることがわかるだろう。人間は真実を判断したときによいことを選び、判断を誤れば選択を誤るのだ。そこで、人間の意志を決定する原因はなにか。それはかれの判断だ。では、判断を決定する原因はなにか。それはかれの知的能力だ、判断する力だ。決定する原因は人間自身のうちにある。」²⁴⁾とのべさせたあと、「あらゆる行動の根源は自由な存在者の意志にある。・・・人間はだからその行動において自由なのであって、自由な者として、非物質的な実体によって生命をあたえられている。」²⁵⁾と断言させている。つまり、ものごとの認識のレベルにおいてもすでに判断力が能動的な「わたし」として自覚されたが、道徳的な判断においてはそれはさらに一歩進んで自由な「わたし」として自覚されるといってもよいであろう。「わたしはいつもなにか欲する力はあるが、それを実行する力があるとはかぎらない。誘惑に負けるばあい、わたしは、外部のものに力によって動いている。そういう弱さを自分にとがめているときには、自分の意志にだけ耳をかたむけている。わたしは悪いことをしているときは奴隷だが、後悔しているときは自由

23) Ibid., pp. 550-551

24) Ibid., p. 586

25) Ibid., pp. 586-587

な人間だ。」²⁶⁾ という言い方もさせている。

しかしそれにしても、人間的認識にひらかれている自然的世界を創造し、それに法則をあたえている原因として神が考えられたとすれば、同様に、われわれのいわば内面的な法則として良心をあたえているこの同じ神が、なぜ、人間をつねに善を選ぶようにはつくらなかったのか、という疑問がなお残るであろう。ルソーはこれについてはどう答えるのであろうか。「人間は、能動的で自由であるなら、自分から行動する。人間が自由に行くことはすべて摂理によってきめられた体系のなかにははまらないし、摂理のせいにはできない。神は、人間があたえられている自由を濫用して悪いことをするのを欲していない。しかし神は、人間が悪いことをするのをさまたげないのだ。・・・神は、人間が自分で選択して、悪いことではなくよいことをするように、人間を自由な者にしたのだ。神は人間にいろいろな能力をあたえ、それを正しくもち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おいている。しかし、神は人間の力をごく限られたものにしていて、自由を悪用する余地を残しているとしても、それは全体の秩序を混乱させることにはならない。・・・悪いことをするのをとめてくれないから、と愚痴をこぼすのは、神が人間をすぐれた本性をもつ者としたこと、人間を高貴な者とする道徳性を人間の行動にあたえていること、美徳にたいする権利をあたえていること、そういうことについて愚痴をこぼすことだ。最高の楽しみは自分自身に満足することにある。わたしたちが地上におかれて自由をあたえられているのは、情念に誘惑されながらも良心にひきとめられるのは、そういう満足感を楽しむことができる者になるためなのだ。」²⁷⁾ とルソーは助任司祭に語らせている。また、別の個所では「人間よ、悪をもたらす者もうさがすことはない。悪をもたらす者はきみ自身なのだ。きみが行っている悪、あるいはきみが悩まされている悪のほかには悪は存在しないし、そ

れらの悪はいずれもきみ自身から生まれるのだ。全般的な悪は無秩序な状態のうちにはしかありえないのだが、わたしは世界の体系に変わることはないある秩序を見ている。個々の悪はそれを苦しんでいる存在の感情のうちだけにあつたものだが、この感情は人間が自然からうけとつたものではなく、人間が自分で自分にあたえたものだ。あまりものを考えないで、思い出さきの見通しもたない者には、苦痛もほとんど影響をあたえない。わたしたちのいまわしい進歩をやめれば、わたしたちの迷いと不徳をあらためれば、人間のつくつたものを捨てれば、なにもかもよくなるのだ。」²⁸⁾ として悪の原因はもっぱら人間にあるとするとともに、それは全体的世界よりみれば、あくまでも部分的な事実にすぎないとして世界における全体的な秩序の支配を説く楽天主義の思想を標榜する一方、人間的世界における悪の解消のためには自然への復帰よりないとする『学問芸術論』以来の見解をあらためて強調するのである。しかし、自然への復帰は理念としてはともかく、当面実現しようにもないものである。われわれは現実においては、自尊心の誘惑にかられつつも、これとたたかい、「共同の利益のためにつくせと語りかける自然感情」²⁹⁾ たるかの良心の指し示してくれる他の人々との共存、ないし共生の道に従うよう努めるほかはない。ルソーは語らせる、「感情と知性のあるところにはかならずなんらかの道徳的秩序がある。ちがいは、善人は自分を全体との関連において秩序づけるが、悪人はすべて自分に結びつけて秩序づけるということだ。後者は自分をあらゆるものの中心と考える。前者は自分の半径をはかって円周のうえにとどまる。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において秩序づけられている。神というものはないなら、悪人だけが正しい推論をしているのであって、善人は愚か者にすぎない。」³⁰⁾ と。全体からものを考える良心の立場は、神にたいする信仰に媒介されることに

26) Ibid., p. 586

27) Ibid., p. 587

28) Ibid., p. 588

29) Ibid., p. 602

30) Ibid., p. 602

よってはじめて成立するということであろう。しかし、この場合、信仰とは具体的にはいかなるものを指すのであろうか。つぎにルソーが善や正義との関係で神をどのようにとらえていたのかというところから見ておこう。

「すべてがよいものであるところには、不正なことはなにもない。正義は善ときりはなせないものだ。ところで善は、ある無限の力と、自己を意識するあらゆる存在に本質的な自分にたいする愛との必然的な結果だ。いっさいのことができる者は、いわば、その存在を多くのものの存在とともに拡大する。生みだし、維持していくことは、力のたえざる行為だ。・・・神は死んだ者の神ではない。・・・いっさいのことができる者は、よいことしか欲することができない。だから、このうえなく力ある者として、このうえなく善なる存在者は、このうえなく正しい者でもあるはずだ。・・・秩序を生み出す秩序への愛が「善」と呼ばれ、秩序を維持していく秩序への愛が「正義」と呼ばれるのだ。」³¹⁾ このうえなく善なる存在にして、このうえなく正しい者、これがまず道徳との関連で神にあたえられる定義である。問題はこうした神の人間の行為にたいする関わり方である。この点についてはまず、ルソーは助任司祭につきのように語る。「わたしは、神は、かれらに存在をあたえたときに約束しているあらゆることについて、かれらにたいする義務を負っているものと考えて。ところで、神は、善（幸福）の観念をかれらにあたえ、その必要を感じさせているのだから、善（幸福）を約束しているのだ。自分の内部をしらべてみればみるほど、わたしには、わたしのうちにしるされている、「正しくあれ、そうすればおまえは幸福になれる」ということばがいっそうはっきりと読みとられる」³²⁾ と。だが、現実はいっことはこれと正反対というのがほんとうのところではないのか。ルソーもこのことをみとめて「それにしても、現実の状態を見れば、そういうことはぜんぜんない。悪人は栄えているし、正しい人

はいつも迫害されている」³³⁾ とのべさせる。この矛盾をいったい、どう解きほぐすのか。そしてここでルソーが提出してくるのがカントにもそのまま引き継がれることになった仮説、要請としての魂の永生なのである。「自分は死んでいく、とおまえは考えている。そんなことはない、おまえはこれから生きるのだ。そしてわたしは、おまえに約束したすべてのことをしてやるのだ」³⁴⁾ とか、「魂は非物質的なものであるなら、それは肉体がほろびたあとにも生き残ることになるし、魂は肉体が滅びたあとにも生き残るものなら、摂理の正しさが証明される。魂の非物質性ということについては、この世における悪人の勝利と正しい人間の迫害ということのほか証拠をもたないとしたところで、それだけでもわたしは疑いをもつ気にはなれないだろう。宇宙の調和のうちに見られるそういう腹立たしい不調和は、わたしにその説明をもとめさせるだろう。わたしはこう考えるだろう。わたしたちにとってはすべては現世とともに終わるのではない。死によってふたたび秩序は回復するのだ、と」³⁵⁾ などと語らせている。しかし、要請はあくまでも要請であるということ、すなわち、道徳が成立するためのわれわれのがわからする願い、ないし祈りにとどまるものであって、けっして認識や、推論の対象となるものではないであろう。助任司祭はいう「しかし、魂の生活とはどういうものか、また、わたしの限られた悟性は限界のないものをぜんぜん考えることができない。無限と呼ばれるものはすべてわたしにはとらえられないのだ。わたしはなにを否定したり、肯定したりすることができよう。わたしに考えられないものについてどんな推論を行うことができよう。わたしは、魂は肉体のあとに生き残ることによって秩序が維持されるものと信じている。しかしこれは魂はいつまでも生きているということになるかどうかだれが知っている」³⁶⁾ と。

31) Ibid., pp. 588-589

32) Ibid., p. 589

33) Ibid., p. 589

34) Ibid., p. 589

35) Ibid., pp. 589-590

36) Ibid., p. 590

四、有神論 (le théisme) もしくは自然宗教 (la religion naturelle)

ところで、カントにおいて「道徳神学」とか「理性の限界内における宗教」と呼ばれることになるこうした信仰のことをルソー自身はどのように考えていたのであろうか。ルソーは『信仰告白』にはいるに先立って家庭教師に自然の創造主としての神についてまず、次のように語らせている。「いっさいのものを包容し、世界に運動をあたえ、存在するものの体系ぜんたいを形づくる、理解しがたい存在者は、わたしたちの目で見ることもできず、わたしたちの手でふれることもできない。それはわたしたちの感官にはまったく感じられない。作品は目に見えているが、作者はかくれている。それが存在するというをとにかく知るのも容易なことではないのだが、わたしたちがそこまでたどりついて、それはどういう者か、どこにいるのかと考えてみると、わたしたちの精神は混乱し、道に迷い、もうどう考えていいかわからなくなる」³⁷⁾ と。またこれはすでに引用したところとも重なるが以下のような記述もおこなっている。すなわち「わたしは自分の考えを教授しているのではないということをおぼえず思い出していたきたい。わたしはそれを述べているのだ。物質が永遠にあるものだろうと、つくられたものだろうと、なんらかの受動的な原理があろうと、そういうものはなかろうと、とにかくたしかなことは、全体は一つのものであって、ただ一つの英知を示している、ということだ。同一の体系のうちに秩序づけられていないものは、そして同一の目的、つまり確立された秩序のうちにすべてを維持していくことに協力していないものは、わたしには一つもみあたらないからだ。欲し、行うことができる存在者、それ自身が能動的な存在者、つまり、それがどういうものだろうと、宇宙を動かし、万物に秩序をあたえている存在者、この存在者をわたしは神と呼ぶ。わたしはこの名称に英知と力と意志の観念をまとめて結びつけ、さらにその必

然的な結果である善性の観念を結びつける。しかし、そうしたからといって、こういう名称をあたえた存在者をわたしはいっそうよく知ることはない。それは、わたしの感官にも、悟性にも同じようにかくされている。それを考えれば考えるほどわたしはいっそう困惑する。それが存在すること、そしてそれ自身によって存在することを、わたしはひじょうにはっきりと知っている。わたしの存在はその存在に従属していること、そして、わたしが知っているすべてのものも完全に同じ従属状態にあることを、わたしは知っているのだ。わたしはいたるところでそのみわざによって神をみとめる。わたし自身のうちに神を感じる。どちらをむいてもわたしのまわりには神が見える。しかし、神をそれ自身においてながめようとすると、それはどこにいるのか、それはどういふものか、その実体はなにか、を知ろうとすると、神はわたしから去っていき、わたしの精神は混乱して、もうなにもみとめられない。」³⁸⁾ と。しかし神がこのようにわれわれ人間の認識能力の限界を超えた存在であるとすれば、われわれはなぜ神の存在にこれほどこだわりつづけるのかという理由が逆に問われなければならないであろう。そしてそれはすでにうえてみたように、われわれ人間がこの世界におかれている現実にたいする深刻な疑問、言い換えればわれわれ自身の存在の根拠をあらためて明確にしたいというやみがない要求があるからであった。「自分の無力を深く感じているわたしは、神のわたしにたいする関連という考えからそれを迫られないかぎり、神の本性について論じるようなことはけっしてしないつもりだ。そういう論議はかならず身のほどもしらないことになる。賢明な人間なら、そのばあい畏れを感じずにはいられまいし、自分はこういうことを深くきわめるようには生まれついてはいないことはわかっているはずだ。神にたいするはなはだしい冒瀆は、神のことを考えないのではなく、神についてまちがった考えがえかたをすることだ」³⁹⁾ とルソーも助任司祭に言わせている。

結局、神のことを知ろうとするのは人間として

37) Ibid., p. 551

38) Ibid., p. 581

39) Ibid., p. 581

のわれわれが自分自身を知ろうとするのと同じことだ、ということ、そして一方、われわれが自分自身を本当に理解しようと望むならば、われわれの存在根拠たる神にまで思いをいたさざるをえない、とするのがルソーの立場なのである。「神は聡明である。しかし、どんなふうにも聡明なのか。人間は推論を行うとき知性もちいるが、至高の英知は推論を行う必要はない。それには前提も帰結もいらぬ。命題さえもいらぬ。それは純粋に直観的で、存在するすべてのもの、存在しうすべてのものを同じように見渡しているのだ。至高の英知にとっては、すべての真理はただ一つの観念にすぎず、すべての場所も一点にすぎず、すべての時も一瞬間にすぎないのだ。人間の能力は手段をまって発揮される。神の力はそれ自体によってはたらきかける。神は欲すれば行うことができる。その意志は力となる。神は善なるものである。これ以上あきらかなことはない。しかし、人間の善とは自分と同じ人間にたいする愛であるが、神の善とは、秩序にたいする愛である。秩序によって神は存在するものを維持し、一つ一つの部分を全体に結びつけているのだ。神は正しい。わたしはそれを確信している。それは神が善なる者であることの一つの結果である。人間の不正は人間がつくりだすものであって、神がつくりだすものではない。道徳的な無秩序は、哲学者の目からみれば摂理の反証になるのだが、わたしの目から見れば摂理を証明しているにすぎない。しかし、人間の正義は各人に属するものを各人にあたえることにあるが、神の正義は神が各人にあたえるものについて各人の責任を問うことにある。

こうしてわたしは、絶対的にはどういふものかわからない属性をつぎつぎにみいだすことになるとしても、それは必然的な帰結によるのであり、わたしの理性を有効にもちいることによってなのだ。しかしわたしは、それらの属性を肯定しても、理解してはいないので結局のところ、これはなんにも肯定していることにはならない。神はこういうものだ、わたしはそう感じている、それを自分に証明している、といったところでしかたがない、どうして神がそういうものなのか、わたしがいつ

そうよく理解したことにはならないのだ。

とにかく、神の無限の本質を見つめようと努力すればするほど、いよいよそれはわたしにわからなくなる。しかしそれは存在する、わたしはそれで十分なのだ。理解されなければされないほど、ますますわたしは神を尊敬する。わたしはへりくだって、神にむかって言う。至高の存在者よ、おんみが存在するからこそわたしは存在する。たえずおんみのことを考えることは、わたしの源へわたしを高めることだ、わたしの理性のいちばんふさわしいもちいかたは、おんみのまえに自分をむなしくすることだ。そこには精神的な恍惚がある、自分の弱さ、おんみの偉大さに圧倒された自分を感じることから生まれる魅力がある」⁴⁰⁾。ここにルソーの神観およびかれの信仰の最高の表現をみとめることができるのではなからうか。さて、これでわれわれが先刻みずからに課した問い、すなわちルソーの信仰内容についてかなりあきらかになったように思われるのであるが、最後に司祭の信仰告白を記録したとされる青年と助任司祭の対話を念のために引いておこう。青年：「あなたがいま述べてくださった考えは、あなたが信じていることによってよりも、あなたが自分にはわからないとみとめていることによって、いっそう新しいことのようにわたしには思われます。それは、多少ちがったところがあるにしても、有神論あるいは自然宗教だと思います」⁴¹⁾。助任司祭：「あなたはわたしが述べたことに自然宗教を見るにすぎない。しかし、そのほかにも宗教が必要だというのはまったく奇妙なことだ。・・・神がわたしの精神にあたえる光りによって神につかえるのが、神がわたしの心に感じさせる感情によって神につかえるのが、なぜ悪いのか。現実のある教説からわたしはどんな純粋な倫理、人間にとって有益な、そして人間をつくったものにふさわしいどんな教説をひきだせるのか。そんな教説によらなくても、わたしは、自分の能力を正しくもちいることによってそれらをひきだせるのではないか。・・・神についてのもっとも重要な観念は理性によってのみわたしたちにあたえられる。自然の光景を見るがいい、内面の声に耳をかたむ

40) Ibid., pp. 593-594

41) Ibid., p. 606

けるがいい。神はわたしたちの目に、良心に、判断力に、すべてのことを語っているではないか。・・・

・・・すべての民族が神に語らせようと考えていて以来、あらゆる民族はそれぞれの流儀で神に語らせ、自分が望んでいることを神に語らせた。神が人間の心に語っていることだけに人々が耳をかたむけていたとすれば、地上にはこれまでただ一つの宗教しかなかったにちがいないのだ。

・・・神がもとめている信仰は心の信仰だ。・・・神は精神的に真実をこめて崇拜されることを欲している」⁴²⁾。また助任司祭はさらにつきのようにもつけくわえている。「・・・まじめに真理をもとめるなら、生まれによる権利とか父親や牧師の権威とかいうものはいっさいみとめないで、わたしの幼いときからかれらが教えてくれたあらゆることを思い出して良心と理性の検討にゆだねることにしよう」⁴³⁾ と、『エミール』は出版後まもなく当局から焚書の処分をうけることになるが、その理由とはこのような助任司祭の口を通して表明されるルソーの見解のなかのとくにどの部分にたいしてであったのだろうか。⁴⁴⁾

42) Ibid., pp. 607-608

43) Ibid., p. 610

44) 『エミール』 断罪の主要な理由については、 Cf. *Mandement de Mgr. L'Archevêque de Paris portant condamnation d'un livre qui a pour titre: Émile, ou de l'éducation, par J.-J. Rousseau, citoyen de Genève. (Du contrat social, Éditions Garnier Frères, 1962)* (「ジュネーヴ市民 J.-J. ルソー著『エミール、あるいは教育について』と題する書物の論難を内容とするパリ大司教猥下の教書」西川長夫訳、『ルソー全集』第七巻(白水社)所収)。また、ルソーによる反論は *Lettre à C. de Beaumont* (J.-J. Rousseau, Oeuvres complètes IV, Pléiade) (「ボームンへの手紙」西川長夫訳、前掲全集同巻所収) でなされていることは周知の通りである。