

ルソー社会契約思想の人間論的根拠：人間疎外とその回復

竹原, 良文
九州大学法学部教授

<https://doi.org/10.15017/1513>

出版情報：法政研究. 32 (2/6下), pp.381-408, 1966-03-15. 九州大学法政学会
バージョン：
権利関係：

ルソー社会契約思想の人間論的根拠

——人間疎外とその回復——

竹原良文

- 一 はしがき
- 二 社会契約論と人間論との総合的構成
- 三 精神現象論
- 四 人間存在と人間実存
- 五 法、自由及び正義

—

思想史研究の課題については、もっとも重要なことは原資料に関する厳密な考照であることはいうまでもない。しかし私の小稿はその点についてきわめて不十分であることはきわめて明かであるが、この欠陥にもかかわらず筆を執ったのは、思想史研究方法に関して、もう一つの側面、すなわち問題とされている時代なり、思想家なりの思考方

論 法、論理の進め方がどのように変わってきたか、従来の方法論なり、學問論にいかなる新しい要素を加えてきたかを明かにすることもまた、原資料内容について光を投げる角度を検証することでもあり、理論的反省を行なう上にも役立つことでもあるので、敢えて一つの試案、あるいは仮説の意味で、輕卒ではあったけれども、問題提起として、大方の御批判を請う次第である。この試みが最初に述べた重大な研究態度の点でまず叱正をこうむることは勿論であるが、このような推論にたいしくも不十分な資料によって断定を下す点については、なおさら自ら省りみて、慚愧にたえない。

合理主義と言われ、ロマン主義といわれ、混乱した思想家、詭弁的思想家の様相をもったルソーを体系的、純一的に理解しようとすること自体が、すでに方法論的、思弁的暴力を敢えてするものかも知れない。しかし仮説的であれ、一応以下のように整理し、比較してみた場合、私は彼の政治思想が、思想全体の構造の中でそれぞれその位置を与えられるのではなからうかと考えるし、当時の政治批判の彼の視点も自から明確になるのではないだろうかと考えている。またその観念性の限界とロマン主義との関連、カントによる把握の方法もまた明らかとなる手がかりを与えられるのではないだろうか。勿論フランス革命における彼の思想の役割の点については、革命史自体の細密な分析から始めねばならないし、とても私の企図しうるところではないが、これからの研究テーマとして考えたい。

二

ルソーの社会契約論は、人間論とは別個にそれをカッコに入れることによって、彼の多面な実存の反映として、政治面に投影されたのであって、思想上統一的な関連はないし、また解釈上彼の思想を無理に体系づける必要もないであろう。^(二)しかし彼の思想の奥深いところで彼自身の苦悩の体験をとおして、人間存在とその現象との矛盾を人間論

のワクの中で追及した彼は、その克服が宗教・道徳の世界では解決しえないこと、道徳の問題をむしろ政治の分野で解決しようとしたこと、そうであればルソーは人間性の底にまで深く下がってゆき、そこにある、人間をして人間たらしめる根本的要因を探ぐり、それから逆に上昇して政治の世界へ、一すじの糸をたどりながら、思考を進めて行ったのではないだろうか。社会契約論と人間論とはむしろ統一的構想の中で、全体に対する部分、普遍に対する特殊の相互連関の關係に立ち、それぞれ結び目によって夫々の環を形成しているのではないだろうか。

(一) 福田歓一氏はルソーの社会契約論は彼の人間論と無関連に形成されていると主張されているようだ。「これに先立って」あるがままの人間」の考察によって政治の原理をきわめたいと告げたにもかかわらず、ルソーのこの問題設定は明かに人間理論の回避、少くともその括弧入れを意味する。ホッブスやロックが、所与としての人間能力の吟味から社会存立条件を演繹し、自然法の名においてこれを規範化した上で、はじめて政治社会の成立を論じたに對して、ルソーはただちに國家秩序の正統性を問うことによって、歴史哲学を含む一切の人間理論を括弧に入れ、まにさにそれによってこそ、國家理論を立て得たのであった。これは単に、ルソーの政治哲学が、例えば認識理論を欠くことにおいて、前代の契約説と構成を異にするばかりではなく、又ルソー自身についても、その倫理学、歴史哲学、政治哲学が、おの別の原理によって立てられ、相互連関を失うことを意味するであろう。しかも三者を貫くものが、ルソーの実存としての問題であるかぎり、一度括弧に入れられた彼の人間理論は、もとより直にその政治理論のうち立ち現れずにはすまぬであろう。倫理学における先驗性への指向は一般意志の超越において、近代に絶望したその歴史哲学は國家のポリスの実体化において。(『政治哲学としての社会契約説』(「南原先生古稀記念、政治思想における西欧と日本(上)」、所収)、七一頁)

たしかに社会契約論は合理主義思想の所産として、共通な思考方法―確実明白な根本的前提命題から演繹的に理論構成をする―をとっている。すなわち抽象的基本権、あるいは自然権を各個人のアプリオリの権利源泉として要請し、この要請を実現しうる民主的國家構造を論証しようとするブルジョア・イデオロギーとして、社会契約論は、論

論 說者によって多少の相異はあれ、一貫した論理をもっている。しかし基本的人権は要請かも知れないが、人間実存としては契約主体としてあまりにも不平等だし、拘束されている社会的現実を経験論的に見たとき、それは余りにも形式だけの虚偽的イデオロギー、法学における形式主義の典型ではないか。その十八世紀は社会契約論の衰退の時期であり、ヒュームはその批判を開始しており、モンテスキューは契約の虚構よりも必然関係から社会的結合を説明している。単なるブルジョアジーの実践的要請―彼らは理性的権利主体たるにふさわしい意識に至っている―の弁証論として、あるいはポレミークとして便宜的に採用された理論だが、よろしい、革命権を主張するにはまだ十分に逆用できる。詭弁の思想家ルソーの実存がそのことを命令する。君の感情論とこの合理主義の矛盾は？私（ルソー）の思想の特徴は分裂の思想にある。そうなのだろうか。

統治契約思想をもふくめて、社会的契約論の系譜をたどってみるとき、私は契約主体たる人間への分析―人間論が、ポレミークのための単なるフィクションとしてではなしに、存在論や現象論に豊に基礎されて、その理論の先行段階を形成しており、契約の観念も最初から民事的あるいは商業的取引の観念のアナロジーとして、つまりローマ法学思想の発展の結果として形成されたのではなしに、カルヴァンの改革派教会の抵抗権の根拠として聖書神学から得られたのであることを見いだすことができる。ユマニズムと結合して、プロテスタントには一致しえないし、カトリシズムに対しても寛大を要望するローマ法学思想の中から、社会契約論がいわゆる自然法の近代的転換と結合して現れてくると、プロテスタント神学からの契約論、自然権思想と後者とのあいだには、明白な対立が見いだされるようになることに注意しよう。^(二)

プロテスタント神学は神の前における人間存在の自由と平等を承認したが、そのことは世俗社会における人間の道徳的自由の承認とも関連している。それに対し社会契約論は世俗社会における奴としての外面的人間の功利的相互関

係の個人的主体をその人間論的出発点においている。前者は道徳的自由の主体の外界における実現を課題とするのに對して、後者は人間存在を埋没してしまつて、自然主義的人間性を根拠とする契約主体の安全と自由を要求する。それは財産に関する既得権の維持と拡大を願う人間の功利的情念を人間結合の動因としている。イギリス革命における改革派の分裂はこのような人間觀の相異を根拠としている。^(二)

ルソーにとって、不平等關係を自然性として肯定し、決疑論的に相互關係を規制し、人間存在をそのあるところのものから引きはなして、外なる人間に転化してしまつた情念の帝國の弁護論である社会契約論は不要である。

原始契約——『このようなのが社会及び法律の起源だつた。……それが弱者に新たな桎梏を、富者に新たな力を与え、生得の自由を全く破かいし、私有および不平等の法を永久に確定し、ずるい篡奪をもつて取り消しえない權利となし、野心家を利するために、その後全人類を労働に、隷屬に、貧困に服従せしめた』^(三)。

ルソーはこのように社会契約を追放しながら、裏口からまた引き入れるのか。パラドックス。契約による國家の形成——『原始状態から吾々を永久に引き離す瞬間。愚かで有限な動物から知性的存在たる人間をつくり出す瞬間。……』『自然状態から社会状態への移行は人間にきわめて著しい変化を生みだし、彼の行動の中に本能に代わるに正義をもつてし、彼の行為の前には欠けていた道徳性を与えた。義務の声が自然的衝動のあとをつぐことによつて、それまで自分自身にのみ関与してきた人間が、他の原理によつて行動し、自分の傾向に聞くまえに、彼の理性に相談するようよぎなくされるのが見られるのは、まさにこのときである。』^(四)

社会契約國家の二重性！一つの問題をとらえてきて、その矛盾を曝露するソクラテスのディアレクチケ。人間存在を根拠とする眞の共同体と、人間実存を根拠とする虚偽の共同体との分裂であつて、その相互移行である。人の結合は暴力を要因とすることはなつとくできない。『叡知よりも偶然が一—そうしばしば生みだす外的關係ほど……人間の

説論 あいだで安定することがすくないものはないのだから、はじめ一見すると、人間の機構 (établissements humains) は、動いてやまない砂塚の上にきずかれていますように見える。それらに近よってよく調べてみて、その建物を取りま

いているちりと砂を払いのけてはじめて、人はそれがたてられている揺がない礎石に気づき、それらの基礎を重んずべきことを学ぶだろう。しかるに人間、その自然的能力、その継続的發展の研究なしには、人は決してこれらの区別を立て、事物の現実の構造の中に、人的作為が請求したもものから、神の意志がつくったものを分離するには至らないだろう。』^(五)

国家共同体の神的自然性が人為によって埋没され、転倒されるところに功利的理性が承認する契約にもとづく現象国家が出現する。それは神と人民の契約による神的秩序の否定である。それは事物の必然的本性に源泉をもち、理性によって承認された普遍的原理にもとづく共同体の、特殊意志による没落である。否定のモメントを否定しよう。人間本性を回復する政治道德の機構を探究しよう。契約とはそれに至る行動の規範であり、一般意志の中に現実化される。しかしそれを発見しうる精神的能力は何か？どうしてそれが実践されうるか。

- (一) たとえばボータンの政治思想がユマニズムの文献学によって明かにされたローマ法学の不十分さへの反省と、プロテスタントティズムとの接触によって、中間的立場をとりながら、その後の自然法思想への転換に大いに寄与したとき。(J.H. Franklin, *J. Bodin and the Revolution of the methodology in Law and History*. pp.69ff) その Duplessis Mornay の *Vindiciae* への対立。
- (二) Levellers 急進派の人権観念と、プレスピテリアン、ことにアイアトンの自然権思想の対立のとき。
- (三) *De l'inégalité*. (éd. Garnier) . p. 78—79
- (四) *Cont. Soc.* (éd. Garnier) , P.246—247.
- (五) *De l'inégalité*, Ibid., Introduction.

ルソーの社会契約がこのように公共的行動の規範原理であり、政治道徳的原理だとすれば、人はいかにしてこの概念を体得し、実践によって公的生活の上に具体化することができるのだろうか。道徳原理を主知的に認識するということと、それを愛し意志することとは、関連しあってはいても、つねに同じことだとは言えないだろう。冷えきった論理的分析と心あたたまる愛の感情とは相反するものである。悟性的判断は人間条件の諸関係について正しい推論を保障するかも知れない。しかしそれは人間行動の深層にある愛の情念に呼びかける力をもたないし、かえってその焰を寒々としたもえがらにしてしまうかも知れない。自然界の真理と道徳界の真理とが異なる性格のものだとすれば、力学的認識を人間論の分野にもちこんでくる啓蒙的合理主義は、人間を誤り導く虚偽でしかないだろう。だからといって、正義や自由に関する正しい判断を可能ならしめる規則を人が発見しえないとすれば、誤りから誤りへさまよい歩くよりも、ピュロンの懐疑論者のように判断を中止して、心の安静を求めたがよい。実存者ルソーの時代の精神状況はそのようなものだったのであろう。

正義を概念的に把握することが、行動に先立ってなければならぬと合理主義者は言う。そのためには正しい推論を啓蒙せねばならないと。しかしそれは人間の権威によって神のまえにどう慢なのではないか。『吾々凡俗の人間にたいし、天はかくも偉大な才能を分配しなかったし、かくも多くの榮譽を約束しなかったので、吾々は暗やみの中にとどまるだろう。……おお美德よ、素ぼくな魂の崇高な学問よ、汝を知るためには、そんなにおおくの苦痛と道具が入用なのか。汝の原理はすべて心の中にきざみこまれてはいないのか。汝の法則を学ぶためには、自己に立ちかえって、情念の沈黙の中で良心（conscience）の声をきくことで十分ではないのか。そこに真の哲学がある。……』

光をもたない無知の人々でも、人間としては『哲学者』よりももっと正しい意志と行動を自分の良心から教えられるのではないだろうか。それなら良心とは何なのだろうか。それは感覚的に正義や自由を明らかに認識させてくれるものだろうか。それにしてもこんなに正義の内容がちがうのはなぜだろうか。理性は人間行為について何の役割ももたないのだろうか。

(1) *Discours sur les Sciences et les Arts*, p.p. 23~24. (éd. Garnier)

ルソーにとって理性は、あるときは人間に正しい指導を与え、あるときは人間行為を誤らしめるパラドックスである。サヴォヤ神父の信仰告白の中で彼は理性の役割を肯定している。『教理について言えば、それは明瞭で、その明証によって心に訴えるものでなければならず、理性はわたしに語っている。……信仰は悟性によって確固たるものになる。……わたしが崇拜する神は暗黒の神ではない。神は悟性を用いることを禁止するためにわたしに悟性を与えたのではない。わたしの理性に服従せよと言うのは、理性をつくりたもうた者を侮辱することだ。真理に仕える者はわたしの理性に圧迫を加えはしない。理性を導いてくれるのだ。』⁽²⁾しかしルソーは同じ信仰者の告白の中でこれと全く矛盾したことを語っている。『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、おんみこそ人間の本性をすぐれたものとし、その行動に道徳性を与えているのだ。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。』⁽³⁾これらの相反する理性は単なる言葉の混乱なのか、それとも区別された理性—理論理性と良心に結合した実践理性—のそれぞれの分野における本質的相異なのだろうか。もし後者だとすれば両者の相関関係はどうなのだろうか。

(一) Emile, L.IV.p.367—8 (éd. Garnier) (今野訳、中一九二—三頁)

(二) Ibid., p.354—5. (同右、一七二—三頁)

ルソーは感覚経験論から出発しながら、ロックのように心理的諸要素の水平的結合—複合観念が感覚と同時的に形成されるという—の考え方を批判して、人間精神は個体としても類としても、有機体の生成に似た継続的發展過程をたどることを主張している。すなわち人間の特質は、自由とともに自己完成性 (perfectibilité) を、生れながら潜在的能力としてもっているということに存している。^(二) 感覚はこの發展過程において、感性的想像力を豊かにそだて、その後にはじめて理性を完成させるのであって、『エミール』における否定的教育はこのような自然的過程のうち、時期はずれの遅くつ論議によって、その成長がゆがめられ、すじ道からはずれることを妨げることが目的としている。

ルソーは精神の發展過程について三つの段階を区別し、それに応じたそれぞれの教育方法を考慮している。すなわち(一)前理性的段階であって、感覚を内容としている。(二)感性的理性 (raison sensitive) Ⅱ悟性であって、いくつかの感覚を比較し、総合することによって、単純観念を構成する能力である。受動的判断。(三)知性的理性 (raison intellectuelle) であって、いくつかの単純観念の総合によって、複合的観念を形成する能力である。第六感ともいうべきものであって、共通感覚 (sens commun) とも呼ばれる。他の感官の十分に規制された使用の結果から生じ、体系的総合によって事物の本性を吾々に教える。この第六感、すなわち純粹に内面的感覚は、知覚または理念と呼ばれるものであって、その明確判明が精神の正確さを生みだすのである。^(三)

この發展過程は個人における精神の自己完成のそれであるが、彼はこの過程を類としての人間精神の發展過程として類比的に考察しているのではないかと考えられる。すなわち第一の感性的段階は、彼の契約論における自然状態に

説 おける精神へ、第二の感性的理性の段階は社会状態における精神へ、第三の知性的理性の段階はルソー的社会契約に
論 よって実現さるべき真の共同体における精神へ、それぞれ対応させられているのではないだろうか。科学革命の結果
であるニュートン・ロックの合理主義は経験的理性の限界を出ない相對主義にとどまっているにかかわらず、啓蒙思
想として人間論、倫理学の分野において発言権を僭称していることが、その内容である功利主義的自然主義とも
に、道德性の完成を妨げて、誤りへ人間を導くと批難されている理由なのではないだろうか。^(三)二つの理性が両立しが
たいものとして対立しているのではなくて、悟性はむしろ真の思弁的理性―神存在、靈魂の永遠性、道德的自由を直
觀的に理念として把握しうる精神―によって止揚さるべきものとして、矛盾していると考えられているのである。

その点カントの純粹理性に対する實踐理性の優位を連想させるものがある。^(四)しかしルソーにとって知性的理性はそれ
のみでは社会契約の理念を把握せしめるものではないのであって、その点善や正義や自由の体得は主知的ではなく
て、魂の奥深く人間性に呼びかける良心の導きにまたねばならない。そのことが彼をしてロマン主義の発端と見なさ
しめる所以であろう。

(一) De l'inégalité, p. 48, (ed. Garnier) 自由は動物から人間を区別する重要な特質であるが、自己完成する能力 (Facul-
té de se perfectionner) はその一つの特性である。それは環境の助けを得て、継続的に他の能力を發展させる。

(二) *Emiel*, L. II, p. 174, p. 128; L. III, p. 237 (今野訳、上、三六六頁、二〇三頁、二七〇―一頁) 最初の段階は感覚と記憶の受
動的記録にとどまっておらず、比較・判断はおこなわない。その意識は心像 (image) であって、対象の映像にすぎない。第二のそ
れは判断と推論 (raisonnement) であって感性的あいだの關係の比較から單純概念を得、彼の *Lettres morales* の定義によ
れば、『他の未知の真理をそれから構成するために既知の真理を比較する術であって、それによって吾々に発見をなさしめ
る。』第三の知的理性は知覚 (Perception) と概念であるが、それは無限者に關与する。『人間は肉眼で見ると同じように、精神
の目で見ることを学ぶ。……知性が対象とする關係は、延長として測定されないので、ただ価値 (estimation) によつての

み見い出されるのであるから。……適合、均衡、調和と秩序の概念を得るためには、関係の無限性 (infinite) に結びつかねばならない。』(ボオ点—筆者)(Lettre à M. de Beaumont.) Derathé, Rationalisme de J.J.Rousseau. pp. 25～30. ドラーテ氏はこの構想はコンディアックの影響によるものとされるが、私はルソーの理性論は前者の感覚経験論と著しい相異があるのではないだろうかと考える。(同上)

(三) 『……人間の靈魂の觀念性 (spiritualité) が示されるのはまさにこの自由の意識においてである。自然学はなんらかの仕方で感覚の機構と概念の形成を説明はするが、意志する、またはむしろ自由選択する能力の中には、またこの能力の感情の中には、ただ純粹に精神的行為が見いだされるにすぎない。力学の法則によってはそれらは何ら説明せられないから。』(De l'inégalité, *ibid.*, p. 47)

(四) カントは自然科学におけるニュートンと相ひとしい地位を、道徳論におけるルソーに承認している。『……ルソーは、人間性がとる多様な形態のもとに、深みに秘められた人間の本質 (essence) と、摂理がそれに合致して是認される場所の隠された法則とを、観察によって発見した最初の人であった。……ニュートンとルソー以後神の道は証明されている。』(Fragments, III.) 『このようにカントは *homme naturel* の觀念を決して純科学的・歴史的意味においてはなした、むしろ倫理的・目的論的にとらえている。人間性にあつて真に恒久的なものは、それがかつてその中に存在し、それからぬけおちたなんらかの条件ではない。むしろそれはそのため、かつその方へそれが進んでいる目標である。カントは恒常性を、人間があるところのものではなく、あるべきところのものに求めている。そしてカントがルソーを倫理学者として信頼した所以は、彼がすべての歪曲と隠ぺいのもとに、彼が自から創造し歴史の中ですりへらしたあらゆるマスクのもとに、「真の人間」を区別したことである。カントは、ルソーが人間の特殊な、不変の目的を承認し、榮譽を与えたことを尊敬してゐる。』(Cassirer, Rousseau, Kant and Goethe. transl. by J. Gutmann, etc. pp. 18～20)

では良心とは一体何なのだろうか。人が精神と断判力を訓練され、行動し思考する存在となつたとき、彼は人間性としていまだ完全ではない。『人間として完成させるには、人を愛する感じやすい存在にすること、つまり感情によって理性を完成することだけが残されている。』(一)

説 死文にすぎないものに帰するのであって、正義をかようなものにしないためには心の中にある自然感情に訴えねばならぬ。^(三)このような隣人愛にひとしい感情が、魂の内面的声である良心である。『美の愛は心にとって自己愛 (l'amour de soi-même) と同じ自然的感情』であって、『道徳的美がここでの問題である。……この愛は人間に生得的

であって、良心の原理に役立っている。^(三)』

しかし良心は生得的だということは、人間の道徳行為がその幼児のときから誤りにおち入らない確実な保障を与えるところを意味するものではない。たしかに感情的衝動が吾々の道徳行為を推進していることはたしかだとしても、原始的感情からもっとも高次な道徳行為、正しい公共活動を期待することはできない。美的感情が判断力の発達と相まってより高尚な芸術的感情へ洗練されて行くのと同じ条件が、良心の発達にも必要である。知性が潜在的なものであつて、段階的に自身を完全にしてくくように、良心も同じような過程を、知性と相互に助け合いながら、進んでゆく。『社会的感情は……光明とともに発展するにすぎない。』たとえば憐れみ (pitié) のとき感情は、『……人間の心情には自然的であるが、それを働かせる想像力なしには永久に活動しないままにとどまるだろう。いかにして吾々は憐れみにまで感動させられるのか。吾々を自分自身の外へ転位 (transport) させ、自分を悩める存在と同一化することによって。……人がなんと空想しようともこの転位は既得の認識を仮定している。自分がなんらの概念をもたない悪を私はどうして空想できよう。……もし私が彼と私のあいだに共通なものがあることを知らないとすれば、人が苦むのを見て私はどうして苦むだろうか。かつて反省したことのない人は、寛大であることも、正義であることも、憐れみ深いこともできないし、意地悪でないことも、執念深くないこともできない。』^(四)自然状態における人間はこのようなものである。恋愛の感情についても同じであつて、性的衝動がその源泉だとしても、高尚 (go-

u) に洗練された恋愛と本能的それとは異っている。このように感情の純化と知性の発展は互いに関連し合っている。^(五)

判断、反省がない自然人は善悪の観念をもたないので、彼らにあっては良心は潜在的 (virtuel) のままにとどまるだろう。知性と結びついた良心は『叡知的、自由な存在者』の案内人である。ルソーの精神にとって、良心は理性及び自由と、人間を正義と美德へ導くために、不可分である。神は吾々に『善を愛するために良心を、それを認識するために理性を、それを選ぶために自由を与えた。』^(六)

(一) *Émile*, L. III, p. 237. (訳、上、三六五頁)

(二) *Derathé*, *ibid.*, p. 106. 彼は、ルソーの獨創性は、合理主義の思潮の中で、感情を復権させ、それが道德生活にとって不可分であることを証明したことにありと指摘している。

(三) *Lettre à D'Alembert*, éd. Brunel, pp. 35~36. (*Derathé*, *ibid.*, p. 98)

(四) *Essai sur l'origine des langues*. (*Derathé*, *ibid.*, p. 108)

(五) *De l'inégalité*. *ibid.* p. 62

(六) *Émile*, L. IV, p. 359. (訳、中、一八〇頁) なお良心の生得性について、神学上の原罪の否定とみてよいかどうか、ルソーの宗教思想と関連して重要であろう。S. Cottaは原罪を否定したものと考えて、したがって悪は理性と社会からのみ生ずるのであって、それが人間疎外 (dénaturalisation) にほかならないと述べている。(S. Cotta, *Théorie Religieuse et Théorie Polit. chez Rousseau*. (Rous. et Philosophie Politique, éd. par de Jouvenel. p. 171)

この良心の根源である自己愛という自然的衝動は、良心とどんな関係に立つのだろうか。自己愛は利己心 (*amour propre*) と同一視しえないことは後に述べるが (四参照)、自己保全是人間性の二元性 (精神と物質) と関連して、物質的欲望の満足のみではなしに、魂の内面性の和らぎや精神的充足をも条件としてもっている。利己心はこの内的外的欲望の統一が失われて、他人にたいする支配への情念が優勢となったところに現象してくる。自己愛は利己心の根拠であるが、それと同じではなくして、良心への根拠でもある。その点スピノザの自己愛の観念に似ている。

説論
このようにルソーは否定的教育による人間性の完成を構想している。

四

このような人間―否定的教育によって自然人として完成される人間―は、社会状態においては一般にいかにして実存しうるのだろうか。生得の良心が彼を導いてくれるのに、人間はなぜそれには耳をかたむけないうで誤った道へさまよいでるのだろうか。人間の実存は孤独の中の内面生活にとどまることはできないのであって、自分自身と他人とにたいして二重の関係においてのみ、彼は実存することができる。^(一) ルターがキリスト者の自由について述べているように、キリスト者は自分の内面的自由に関することにおいて主たることができるけれども、他人とかかわりをもつ外面生活において他人に奉仕する奴たらねばならない。^(二) この二重性は、人間存在が精神と物質にかかわりをもつ二元性の結果であるが、彼がキリスト者であるかぎり、この実存的二重性は矛盾に至らないし、統一されることができる（見えない教会において）。キリスト教的信仰も二重性からの解放を目的とするのである。しかし人間の実存はこのような条件を決して保障してくれるものではなくて、人間の外面性は内面性に反逆し、主奴の関係を転倒して、情念の支配に自らを委ねる危険性をつねに、自己の責任において、ふくんている。そのことが世俗社会における人間実存の矛盾の根拠であって、良心はこの状態のもとにおいては沈黙を強いられる。

(一) 個人自身の自己愛と、他人との社会性の生得の感情。『自分自身と自分とおなじような者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れてくる。』(Emile.L.V.p.354 訳、中、一七二―一七三頁)

(二) ルター『キリスト者の自由』(石原謙訳)、一頁

良心の支配は情念に誤り導かれた理性によって否定され、美德にかわって悪徳がこの世に侵入してくる。健全な理性がもたらした学問技芸の輝かしい成果は、自由な人々のかせとなった鉄鎖に花環をふりまく虚偽の手段に転化してしまう。『もし吾々の外面的態度が心の性状の映像だとすれば、礼節が美德であるなら、吾々の原則が規則として役立つなら、哲学者の称号が眞の哲学と結びつくなら、吾々のあいだで生活することはなんと楽しいことであろう。』^(一)しかし理性の恩恵は外見の虚偽から生ずる悪徳によって相殺され、ほとんど無にひとしいものになってしまう。科学は勝利したけれども、人間性は失われてしまった。『たえず礼節が要求されるし、端正が命令されるし、人々はつねに慣例に従っていて、自分の靈 (génie) に従うことはない。人々はあるところのものとして現れることをもはやあえてしない。この永遠の束縛の中で社会とよばれる大衆を形成する人間は、……もっと強力な動機がさまたげないかぎり、同じことをするだろう。』^(二)その結果として人間実存は自然から異質的なものとして (dénaturaisé)、疎外されたものとして、現象せざるをえない。その結果人間精神は分裂し、矛盾した不幸な意識として実存している。『この不確実にはなんと多くの悪徳が伴わないことだろう！もっと誠実な友情、もっと眞実な尊敬、もっと根拠ある信頼。疑惑、猜疑、恐怖、冷淡、用心、恨み、裏切りが、たえず礼節の面一かつ不誠実なヴェールのもとに、わが世紀の光に負うているとたたえられたこの都会風 (urbanité) のもとにかくされていることか。』^(三)ルソーはこのように科学技術の発展が人間を野蛮な状態から解放したことを認めながら、他方ではそれが人間に高慢や虚偽を教えたことを指摘し、人間の自然性である自由や素朴さが失われたことを説いている。^(四)

(一) Discours sur les Sciences et les Arts.id.p.4.

(二) Ibid. p.5.

(三) Ibid.

(四) スタロバンスキーは、自己意識が存在と現象の矛盾としてはじまり、外見における倒錯として直観的にとらえられるに至

った過程を、ルソーの論理的思弁の中にはなしに、彼の外傷的体験から説明している。(J. Starobinski, *La Trans-
parence et L'obstacle*, 1957, Plon ; pp. 7~9)

このような人間実存の分裂はどのような過程において現象するのだろうか。自然状態における人間存在は、ルソーにおいては純潔な罪なきものとして理解されている。エミールの初めで彼は『万物をつくる者の手をはなれるときすべてはよいものであるが、人間の手にうつるとすべてが悪くなる。』⁽¹⁾と述べている。したがって感覚的存在である人間にとって自己保存のための手段である情念は神のつくりたもうた人間本性に反するものではない。『吾々の情念の源、ほかのすべての情念の初めにあって、そのもとになるもの、人間が生まれるとともに生まれ、生きているあいだはけっしてなくならないただ一つの情念、それは自分にたいする愛だ。それは原始的な、人が生まれながらも情念で、ほかのあらゆる情念に先立ち、ほかの情念はすべて、ある意味で、その形を変えたものにすぎない。この意味では、すべての情念は自然のものといってもいい。しかし、そういう形を変えた情念の大部分は、外部的な原因をもつものであって、その原因がなければけっして生じてこない。そして、そういう形を変えた情念は、吾々にとって有益なものではなく、かえって有害である。それは、最初の目標を変えて、その根元にあるものと反対のことをさせる。そこで人間は自然の外へ出ることになり、自分と矛盾することになる。』⁽²⁾

このような自己愛 (*amour de soi*) は美的感動のような自然的衝動であり、本能にひとしい。しかし自分に近づく他人に対する関係から、本性としての善良さ (*bonté*) とは異った情念、自尊心 (*orgueil*) が生まれ、他人との関係がひろがり、複雑化するにつれて、ますますそれは前者とは全く対立するもの、利己心 (*amour propre*) に転化してしまう。自己愛がこのように二重化される (*se dédoubler*) ことについては、人間存在の二元性とかかわることであって、デカルトが区分したような実体の区分—能動的実体としての精神と受動的実体としての物質—を根拠とし

て、彼の自然的性向 (*tendance*) は相反する性質—物理的性質と道徳的存在—へ分裂させられる。肉体の声である情念は物的所有と感覚的快へ彼を導くのに反して、他の自然的衝動は彼を『恒久の探求、正義と美しい道徳の愛へ』たかめる。自己愛の感性的存在と知性的存在との二つの要素への分裂であるが、それは悟性が彼を導いて社会状態に入るとともに、人間実存の転倒を生み出すのである。潜在的良心が命じた人間愛、善良、憐み (*pitié*)、同情 (*commiseration*)、寛大は、沈黙してしまって、知的ごう慢さ—ソクラテスの無知に対する—が、虚栄、嫉妬、美望、物質的幸福への欲望などの情念がほしいままに支配する感覚の王国へ人間を奴としてとらえ去る。この外見は、功利的自然傾向のおもむくままに、物質的利益を追及する情念 (利己心) がむしろ人間存在の本性であり、正義、善はその現象にはかならない—という意識の根拠となる。自然人の人工的人間、外的人間、社会的人間 (*l'homme de l'homme, l'homme dehors, l'homme civil*) への転化である。^(三)

(一) *Émile*, liv. 1. p. 5 (今野一夫訳、上、二三頁)

(二) *Émile*, liv. III. p. 247. (同右、中、八一—九頁)

(三) R. Derathé, *Le Rationalisme de J.-J. Rousseau*, pp. 99-101. I. Fetscher, *Rousseaus Politische Philosophie*, S. 50-62.

人間実存の二重性とその転倒に関する思想はルソーの独創にかかるものではなくて、ストア派とエピクロス派の思想の対立はすでにこのようなテーゼを思い出させるものがあるし、ルネッサンス・ユマニズムにおけるフィチーノ、ミランドラとポムポナッチィとの立場の相異に継承され、エラスムスやモアの自由思想を形づくる上に大きく影響したことはよく知られている。十七世紀のモラリストたち、ラ・ロシュユフコー、パスカル、スピノザの情念論も、外見的人間とその本性の二重性、分裂を問題テーマとしていた。ルソー当時のモラリストたちもこのテーマをうけついでい

説 論 たことは明らかである。デイドロの『ラモーの甥』はそのもっともすぐれた表現であるが、エルヴェシウスの功利主義的感覚論もまた、人間の情念、無知が、正義や美德の名のもとに、迷妄、不正、権威、利益を維持することをたす

けている、と非難している。^(二)しかしこれらのモラリストは、人間の本性を存在論的に心理的に分析し、個人と他人との関係については形式的にしか考慮していないのに対し、ルソーはむしろ社会的・歴史的条件の中で人間の実存を現象論的に把握しようとしたところに、彼の獨創性が認められるのではないだろうか。たしかにルソーは、人間の二重性を自負心や虚栄などの情念の結果と認める点において、啓蒙的自然主義と同じ見解をとっている。しかしヒュームやエルヴェシウスにとって人間本性が功利 (utilitas) であって、美德はそれをおおいかくす虚偽・ヴェールにすぎないのにたいし、ルソーはこの思想をストア思想から批判するのではなしに、むしろ人間精神の發展過程のある段階における意識の転倒として把握している。エピクロス哲学に対するストア派的批判ではなくて、人間が自然状態を離れ去って社会状態に到達するとき、他の人々に対する結合関係をとおして、人間本性が疎外されて、分裂した意識として現象することを、彼が社会的歴史的に追求している点にこそ、彼がモラリストとしてとどまらず、社会、政治の研究にむかった理由が存するであろう。そしてこのような思想方法こそ彼を他の啓蒙的合理主義者、自然主義者からわかつて、獨創的思想家たらしめたのであろう。

ルソーは人間本性を抽象的に把握する―実は転倒された人間実存の一側面なのだが―方法に反対し、現象論的方法を存在論から区別して用いている。『……ほんとうに研究せねばならないのは人間の条件の研究である。』^(三)『人間を通して社会を、社会を通して人間を研究しなければならない。政治学と倫理学を別々にとりあつかおうとする人々は、そのどちらにおいてもなにひとつ理解しないことになるのだ。……吾々の無益な欲望を肉体的な必要とたえず混同しながら、肉体的な必要を人間社会の基礎としている人々は、いつも結果を原因と考え、かれらのあらゆる推論に

おいてまちがってばかりいる。^(三)』彼のこの方法は、存在論的方法とともに、相互に関連しあいながら彼の思想体系を構成しているようにみえる。^(四)

(一) エルヴェシウスは快を求め、苦をさける衝動が自己愛であって、その本性は個人的利益または功利であると主張している。情念もまたそこに源をもっている。(De l'Esprit, pp. 52~3; p. 55) この情念から二次的後天的に権力欲にからまる情念がでてくる。公益、美德はそれら情念の外見である。(De l'homme, pp. 176~177; pp. 300~301) 『美德を愛することがなんら利益にならないところには、美德はない。』(ibid., p. 307) 『おしゃべりのとき私はマスクをかぶるが、行動するとき私はそれはずさねばならない』(ibid., p. 310)

(二) Emile, liv. 1, p. 12. (今野訳、上、三二頁)

(三) Ibid., liv. II, p.p. 279—280. (同右、中、五八頁)

(四) J. Plamenatzは、ルソーが自由の社会的・心理学的条件について新しい観念をつけ加えたことに、彼の獨創性を認めている。(Ce qui ne signifie autre chose sinon qu'on le forcera d'être libre. ≪ Rousseau et la Philosophie Politique, ≫ p. 138.) Burgelin は不平等論が『人間学』の観念に結びついており、その目的は、人間性がそれによって形成され、失われた弁証法をとり出すことにある——と述べている。交通と分業がその媒介とされる。(Hors des ténébres de la nature. ≪ Rous. et Philosophie Politique, ≫ pp. 27-29) 河野健二氏は人間疎外をルソーが中心テーマにしたことに注目して、『……彼の人間論は人間の疎外とそこからの回復をあつかい、彼の社会論は社会による人間の疎外とその回復を論じたものであり、彼の生活記録はまさに彼みずからの疎外とそこからの自由を求めた苦悶の記録である。』——と述べられる。(ルソーにおける疎外と自由、『フランス革命とその思想』第一章)

当時フランスにおいても、モンテスキューは「本性論」と「活力論」(Principe)を区分し、前者を事物の必然的諸関係の因果性の、後者を道徳的、公共的精神の制度との相関関係、つまり民族性の研究にそれぞれ当てている。ヴォルテールも、人間が本質的には平等であるが、世間の舞台では相異なる不平等な役割をもつことを主張している。しかしいずれも、本性と現象の統一的理解にはいたってはいないで、二元論のまま、あるいは折衷論にとどまっているように見える。

自然人の社会状態への移行の動機に関する研究は、ルソーの思想体系にとってもっとも弱い部分であって、同情心は社会性 (sociabilité) には遠いし、潜在的理性は自分から自覚して能力となるものではない。この点が社交性、理性を前提とする契約論者と異なるところである。自由と孤独をよるこぶ自然人が、どうして自らすすんで、必要もないのに、社会状態に不可分な奴隷制、労働、不幸に自ら服するだろうか。それは環境の偶然的競争、すなわち移動における集団の相互接触であり、あるいは自然的災害であって、『……地上の不幸の伝統は……神の摂理が、人々に接近することをよぎなくするために、いかなる道具を用いるかを、説明している。』^(二)しかしその動機が何であるにせよ、社会状態への移行は、動物的野蛮状態から知的存在である人間の祝福すべき誕生である。しかしこのことは進化と同時期に退化である。『冶金と農耕とは、その発明がこの偉大な革命を生み出した二つの技術である。詩人にとっては金と銀が、哲学者にとっては鉄と小麦が、人間を開化し、類としての人間 (genre humain) を失わせた。』^(三)かくして人々のあいだの差別が、自然的力のみでなく、精神、美、巧妙さ、才能にもとづいて、つくられる。『……すぐにそれらをもっている、あるいはそれらを気どることが必要になる。自分の利益のためには、自分が実さいにあったところのものとは別のものであることを、示さねばならない。存在と現象 (傍点―筆者) とは全くちがった二つのものになるだろうし、この区別から、壮麗な栄華、ずるい策略、あらゆる悪徳が行列をなして出てくる。他方かつては自由、独立だった人間は、ここではおびただしい新しい欲望のために、いわば全自然に、そしていたるところで自分の仲間たちに従属させられる。彼は彼らの主となるとともに、ある意味では彼らの奴となる。』^(四)『社会契約論』の初めの言葉―人間は生れながら自由であるとともに、いたるところで鎖につながれている―はこの意味で言われている。分業と交換関係の結果である普遍的社会は、『一者の幸福が他者の不幸となる……虚偽の共同体 (union trompeuse) 』^(五)であって、この対立関係がのぞかれることが望まれるけれども、他方『吾々の欲望は、情念が吾々を分割するの

に比例して、吾々を結合するのであり、吾々が仲間たちの敵となればなるほど、ますます吾々は彼らなしにはすまることができない。』虚偽の共同体を去って、真の政治共同体 (union politique réelle) を建てることが望まれるが、このような相交錯する上向線と下降線の非両立性の条件の中で、この矛盾はどうして、どのような力によって解決されるのだろうか。^(四)

(一) Essai sur l'origine des langues, chap. XI. (Derathé, ibid., p. 18. cit.)

(二) De l'inégalité, p. 73.(éd. Garnier.) Jouvencel,Rous., évolutionniste et pessimiste.(Rous. et Phil. Polit.) pp.8-9.

(三) De l'inégalité, ibid., p. 76.

(四) Du Contract social. (1^{er} Version), (Vaughan, Pol. Writ. 1, p. 447, 448) ; Fetscher, ibid., (Rous. et Phil. Polit.) pp. 58-60.

分業、交換関係によって形成されたヘーゲルの『欲望の体系』における相互依存関係と対立を正し、自由平等な関係に引きもどすためには、合理主義的論理的思考が役立つだろう。それは人の人に対する依存関係を排除して、事物の依存関係 (dépendance des choses) へ代えることである。『この考察は重要なことであって、これは社会制度のあらゆる矛盾を解明する助けになる。依存関係には二つの種類がある。一つは事物の依存であって、自然にもとづいている。もう一つは人間への依存であって、社会にもとづいている。事物への依存は何ら道徳性 (morale) をもたないので、自由を害することは少しもなく、悪徳を生みだすこともない。人間への依存は、無秩序なものとして、あらゆる悪徳を生みだし、これによって主と奴を互いに墮落させる。社会におけるこういう悪徳に対抗するなんらかの方法があるとするなら、それは人間の代わりに法をおき、一般意志に現実的力を与え、それをあらゆる個別意志の行為のうえにおくことだ。諸国民の法律が、自然の法則と同じように、どんな人間の力でも屈服させることができない不屈な力をもつことができるなら、……人間への依存はふたたび事物への依存に変わることになる。国家のうちで自

説 然状態のあらゆる利益が社会状態の利益に結びつけられることになる。人間を悪からまぬがれさせる自由に、人間を
論 美德へと高める道徳性を結びつけることになる。^(一)』

ルソーはこのように道徳の問題を政治のそれとして、新しい社会契約として、論理的に提起した。自分自身と矛盾する人間的実存は真の共同体の市民 (citoyen) となることによって自分自身を回復することができる。^(二)しかし具体的実践的問題としては、どのような手段が考えられるのだろうか。プラトンの『国家論』のように、国家正義が個人の正義を完成せねばならない、この根本的命題は、観念性の要請としては十分に正当だとしても。

(一) *Émile*, Liv. II. p. 70. (訳、上、一一四—一五頁)

(二) *H. Barth, Volonté générale et volonté particulière. (Rous. et Phil. Polit.) p.p. 40~44.*

五

理性的思考方法によって事物の必然と各モメントの矛盾を論理的に追求して、人間へ依存する代わりに、事物へ依存する関係、法への従属のみを内容とする結合形式が、社会契約、一般意志の形成であるとの結論に至った。根本テーゼである自然へ帰ることであるが、その具体的内容を文字通りに理解することは、勿論ルソーの真意ではない。むしろ社会状態によって否定された自然へ、言わば再び立ちかえることによって、もっと高次の現実的社会制度を形成する行為の要求であって、弁証法的過程をそこでは暗示している。^(三)

ここでは人間相互の結合形式、理念的探求ではなしに、現実性の問題に立ち帰って、一般意志の内容は何なのか、法の経験的事実、その正しい認識方法について、また法の制定の手続き、立法者の問題が問われねばならない。さきにモンテスキューの本性論と活力論の区分について触れたが、ルソーは後者の歴史的比較的方法—ボダンのラムスの

methodus—を採用しているように見える。しかし経験論的実証的と言うよりもユマニズムの古典文献批判の方法を用いているように見えるが、『エミール』を感覚論からはじめたルソーにとって歴史学的方法論としては検討する必要がある。彼の弁証法はこの意味でいまだ十分確立されたとは言えない。⁽¹¹⁾

(一) エンゲルスがルソーを弁証法の萌芽として理解していることはよく知られているが、それは特定テキストについて限定して理解するにとどまっている。(反デューリング論、序)

(二) ラムスは弁証法論理学を科学方法論として展開し、歴史、道徳などについては二分法による比較、分類法であるmethodusといわれる便宜的分析方法を提起したが、ボーダン、アルトゥシュスはその影響を強くうけている。(K. D. McRae, *Ramist Tendencies in the Thought of J. Bodin*; *Journal of History of Ideas*, vol. XVI.) また歴史的方法については、酒井三郎『J・J・ルソーの史学史的研究』、第三章、歴史論、第二節参照(一〇一頁以下)

ルソーにとって形而上学的自然法は、人間論的に考察するとき、規範形式として研究する上からは重要であるけれども、正義の抽象的法則はそれ自体人々のあいだに何ら具体的内容をもちえない。人々は普遍社会の中ではなしに、特殊社会の中で生活しているのだからと言う。⁽¹²⁾ 法は人民が自分の手でつくり出す『社会的結合』(association social)の諸条件なのだから、それらの結合をつくる人へのみ属しているのである。しかしそれらの人々は、共同体の目的にふさわしい、もっとも正当な内容を確実に認識しているわけではない。盲目的な大衆は何が自分たちのために善なのか知らないから、自分が何を望んでいるかを知らないことがまればではない。人民はみずからつねに幸福を望むものだけれども、つねにひとりで幸福がわかるわけではない。特殊意志として人は善を認めても、それを拒絶するし、公共人(普遍意志)は幸福を望んでも、それが何かかわからない。前者には理性による特殊意志の導きが必要だし、後者には一般的福祉の認識が必要である。⁽¹³⁾

さらにルソーは、法を法たらしめるものとして、政治法、民事法、刑法とならんで、厳密な意味での法ではなく、むしろ民族精神の具体的内容、原理である、しかもすべての法のうちでもっとも重要な法である、第四の法をあげている。^(三)『この法は大理石や銅板にきざまれるのではなく、市民たちの心にきざまれている。これこそ国家の真の憲法をなすもの、日々新たな力をえて、他の法が老衰し、または亡びてゆくときに、これに再び生命をふきこみ、またはこれに代わるもの、人民をその制度 (institution) の精神の中に保ち、知らないままに權威の力に慣習 (l'habitude) の力をおきかえるものである。私が語っているのは習俗と習慣 (moeurs et coutumes) のことに世論 (l'opinion) である。……』^(四)

また特殊利益にかかずらって、普遍的、公的利益を見失わないためには、『結果が原因となること、すなわち制度の所産である社会的精神 (l'esprit social) がその制度それ自身をつかさどること、人々が法の生まれるまえにすでに、法によって形成されるべきものになっていること』^(五)が必要である。

(一) Cont. social, L. II, c. 6.

(二) Ibid., L. II, c. 7.

(三) Ibid., L. II, c. 12.

(四) Ibid., L. IV, c. 7.; Chevalierは《Institution》をM・オーリュウとともに、任意的契約ではなくて、理念を具象化する『真の社会的存在』と定義している。(Hist. des Idées, p. 554)

(五) Ibid., L. II, c. 7.

教化された理性 (raison cultivée) すなわち自然的傾向にすぎない、潜在的良心が、理性の自己完成性の助けをえて、真の存在、普遍的善への愛、秩序愛への感情に向上させられることが、法の現実性のためには要求されねばならない。ルソーはモンテスキューに従って、共和国の力が美德に存していることを強調しているが、公共精神、愛國

心への期待である。⁽¹⁾ルソーはまた国家宗教 (religion civile) が同じような役割を果たすことを主張している。この宗教の肯定的教理は、神存在、彼岸の至福、悪徳への刑罰、社会契約と法の神聖、公共生活への積極的参加であり、否定的教理は、不寛容である。⁽²⁾

(1) *Cont. soc.*, L. III. c. 4. 全ヨーロッパのフランス化へのルソーの民族主義的抗議については、Jouvenel, *ibid.* pp. 15sq. 参照。

(2) *Ibid.*, L. IV. c. 8. ルソーはこの書ではカルヴァンを賞讃しているけれども (L. II. c. 7, note)、『エミール』におけるヴォア神父の信仰告白に示される自然宗教とプロテスタントイズムが一致するものか否か明かではない。このテーマに関して後日研究を進めたい。Chevalierはルソーの社会契約の理念が、カルヴァン憲法及び中世的ジュネーブ盟約、プロテスタントのアルトゥジウスに源を発すると述べているが、S. Cottaは、原罪に関してルソーは否定的であって、かつ三位一体を承認しないが故に、プロテスタントとして認められないことを指摘したことは述べた。また当時のジュネーブはルソーを圧迫している。(Chevalier, *ibid.*, p. 554. Cotta, *ibid.*) なお寛容と国家宗教の矛盾については、C. Friedrichは、非社会的行為の故をもって追放しようと言うが、明かでない。(Law and Dictatorship in "Cont. soc." (Phil. P. pp. 94 ~ 97))

つぎに法の内容である正義・自由についてルソーは、右に述べた観念性からのみそれを追及しているのではない、人間性における自己保持—自己愛における物質的側面を軽視するものでもない。きわめて精神主義的であるけれども、彼は『情念は吾々の自己保存のための主要な手段である。だから、それをなくそうとするのは無益な努力、笑うべき努力だ。そうすることは自然を制御すること、神のつくったものをつくりなおすこと。……』と述べて、極端な禁欲主義に反対している。⁽³⁾『政治経済論』で彼が市民社会の基礎として所有権の神聖を強調していることは言うまでもない。しかし彼のいう正義は公益が中心であって、この観念の結果として、スミスの労働能率や生産物の増

加と全く相反する反進歩主義に立っていたことは否定しえないだろう。彼は平均した小農経営とそれに附属した手工業制度を理想的経済像として描いている。ヒュームがマファクチュア発展の要因として奢侈をすすめているのに対し、ルソーは節約を強調して、奢侈に反対している。彼にとって正義の原理は富の不当な集中の防止とその均分化^(三)といわゆる平等主義と結びついていた。

自由に関してルソーは、自然的自由、社会的自由、道徳的自由を区別している。最初のものは人に対する依存から自由であることを意味しており、自己意識以前である点において、そこには人間行為の規範、すなわち権利義務関係は存在しない。社会的自由は、規則が禁じない事がらをなす権利あるいは能力であって、占有権に関するかぎりの、悟性によって承認されたかぎりの自由にはかならない。当事者双方の契約に関する特殊意志相互の利害に関する関係を規律するにすぎないから、ただ欲望の衝動に従う奴の状態の自由にすぎない。これらに対して道徳的自由は、人間をして主たらしめるものであり、人への依存を否定して、事物への依存を共同体においてそれに代えることによって実現される自由である。^(三)『それによって各人がすべての人々と結びつきながら、しかも自分自身にしか服従せず、以前と同じような自由である。』^(三)『いわば自律または自治的自由である。』

(一) Emile, L. IV. p. 246~7. (今野訳、中、七頁)

(二) 『政治経済論』、『タランベールあての手紙』、『コルシカ憲法草案』にはこのような見解がよく表明されている。なおエルヴェシウス De l'esprit, p. 21, note 参照。ここでは節約の経済的意味がとらえられている。

(三) Cont. soc., L. 1. c. 8; c. 6; c. 7.

このような正義、自由を目的とする立法は、現実の問題として、実際に実現可能だろうか。まず社会的欲求に結びついた自然の単純さを発見できないことは、平等主義的公共経済の管理上の物質的根拠を困難にするであろう。自然

の諸条件と法のあいだに調和を見だし、維持することは、体系自体の危機をつねにつくり出すものである。⁽¹⁾ ついで法を維持する美德が失われる危険は、転倒された情念の結果として、たえず現実化する状況におかれており、それが失われたときには、人民のあいだに深まった慣習、偏見はその復活をきわめて困難なものとする⁽²⁾ことが、考慮されねばならない。⁽³⁾ 『その場合には動乱が人民を破壊することはありえても、革命が人民を再建することはできない。そしてその鉄鎖がたちきられたとたんに、人民はばらばらになり、もはや存立しない。そうなったのちには人民に必要なものは主人であって、解放者ではない。自由な人民諸君よ、この格律を覚えておくがよい。人は自由を獲得することはできる。しかし自由は取りもどされるものでは決してないということ⁽⁴⁾を。』

(1) *Cont. soc.*, L. II, c. 10.

(2) *Ibid.*, L. II, c. 8.

(3) *Ibid.*, L. II, c. 8. Fetscherはこの点から、エンゲルスが『不平等論』のおわりについて、専制の最終項が革命の端緒であると理解している点を批判し、人民の公共精神の頹廢の問題をどのように考慮したらよいか、問うている。Fetscher, *ibid.*, (*Rous. et Ph. Polit.* p. 56)

勿論理念は精神になわれると言っても、その運動の人的要素について考察せねば、十分具体的にその過程は把握されないだろう。美德は力だとするルソーにとって、その力がどのように組織化され、コミュニケートされるかは重要な問題だとなるだろう。しかしここでもルソーはかつての抵抗権論者と同じく、*magistrates* の役割について考えているにすぎないようにみえる。有徳の立法者、統治監察のための *tribunat* — 彼らは自由を確立し、その維持に努めるだろう。しかしそこでは政党などの組織はかえって特殊意志におち入るものとして退けられる。それだけの政治的自由の条件が彼には存在しえなかったのであろう。

(本稿は一九六五年五月十五日鹿児島市における九州法学会における報告を基礎としているが、修正して、かなり詳細なものとした。しかしなお不十分であることはいうまでもないことを、おことわりしておく。)