

ルソーに於ける感情の倫理学：自然的感情と意志の 関係に則して

浅田，淳一

<https://doi.org/10.15017/2328497>

出版情報：哲學年報. 50, pp.117-157, 1991-03-30. 九州大学文学部
バージョン：
権利関係：

ルソーに於ける感情の倫理学

—— 自然的感情と意志の關係に則して ——

浅 田 淳 一

一. 問題の提示

ルソーの哲学に於ける問題は、カッシーラの指摘 (*Das Problem Jean-Jacques Rousseau*) を持つまでもなく、多様な方面に渡っている。寧ろ、ルソーという存在自体が問題そのものなのである。しかし、我々は、ルソーの哲学を単に矛盾した哲学的問題を提示したという点に於いて評価することだけに甘んじてはならないだろう。何故なら、我々なりにあとう限り彼の思想を一貫した体系として捉えようと努力する時にのみ、我々はその問題そのものの根源性に初めて直面し得るからである。では、そうした体系的把握を目指すアプローチが突き当たる問題点とは何か。

先ずその問題点を以下に列挙してみよう。

- ①ルソーは、あらゆる社会現象の批判に際して、自らの立脚点を常に自然に置いている。では、ルソーはこの自然を如何にして把握しているのか、そしてルソーにとって自然とは一体何なのか。そもそも、彼によれば既に墮落してしまっている社会に生きているルソーがどの様な仕方で自然に連なることが出来るのであろうか。そして、ルソーの主張する様に自然状態が無垢なる善性に支配されているとするなら、何故その状態が永続せず社会状態へと展開していったのか。そもそも悪しき社会状態への墮落の本質的原因は何であるのか。
- ②ルソーは、『エミール』の中で、市民 (*un citoyen*) の教育と人間 (*un homme*) の教育との違いについて力説している。市民とは、国家の義務を果たす為には

自分の情念に打ち勝って意志的に行為し得る存在であり、人間とは、自らの自然的善性を過不足なく発達させた自然人のことであり、彼は努力することなく善き行為を為すのである。ルソーにあって、この市民という概念と人間という概念は完全に対立している様に見える。多くの注釈家達¹⁾は、ここにルソーの決定的矛盾が存在することを主張している。市民の概念の極端な主張は、ルソーの社会哲学が全体主義への傾向を持つという批判にさらされる。そして、人間の概念への一元化からは、ルソーの社会からの逃避的な性格（非社会性）が非難されるのである。果たして、ルソー自身はこうした対立する概念を矛盾の内に放置しておいたのであろうか。それとも何らかの形で総合を試みていたのだろうか。

③ルソーは、自分が感性的な人間であることを認めている。そして、人間という存在は、すべからく感じる存在であることを主張するのである。しかし、ルソーは、一方であらゆる感情を肯定している訳ではない。有名な利己愛 (l'amour propre) と自己愛 (l'amour de soi) との区別²⁾を始めとして、様々な仕方で、善い感情と悪い感情とを分類している。その際、彼はどの様な基準に従って、それらを分類しているのか。また、その基準が彼が言う様に自然であるとすれば、その自然は如何にして把握され、如何にして機能しているのか。更に、ルソーは善き感情に特定の重層性を認めている様に思われる。例えば、神の観念を前提する様な神への愛の感情は、動物と同じ様な次元にある純粋に感覚的な存在が獲得し得るものでは決してないだろう。こうした善き感情の内部での重層性は何に由来するのか、そして、その善さの根拠は単純な自然的原初性で無いとすれば、何なのであろうか。

④ルソーは、『人間不平等起源論』に見られる様に他の諸存在に対する人間の特殊性をその能動性即ち意志的であるということに求めている。しかしながら、この意志は、ルソーの学説にあっては、次の様な両義的性格を持っている。つまり、『人間不平等起源論』に於いては、我々は、この意志の力によって、自分達自身に無秩序をもたらしたとして否定的に評価されると同時に、『社会契約論』に於いては、我々の諸情念の傾向性に逆らって自ら立てた法則に自律的

に従う力として肯定的に評価されているのである。この意志の両義性は如何にして調停されるのか。

我々は、こうした本質的諸問題を念頭にいれつつ、これらの問題の解決を目指しつつ、ルソーの思想の体系性をどこまで追求できるかという試みを以下に展開してみたいと思う。そして、そうした試みが突き当たる壁を提示することによって、ルソーにとっての真の問題性の所在を示せばよいと思う。

二. 自然的感情の体系と意志の体系

(a) 自然的感情の体系

ルソーは、彼の賞賛する自然の概念を何処から得てきたのであろうか。この問題は、彼が何処に彼の究極的実在性の源泉を求めていたかという問題と密接に結びついている。即ち、彼はデカルトと同様な懐疑のプロセスの果てに、自己を「感じる存在」として再発見したのである⁽³⁾が、その際注意しておかなければならないことは、そこで発見されたのが、あくまで内在的感情によって無媒介的に把握される「感じている自己自身の存在」であって、決して感官を介して媒介的に感じられる諸対象の表象ではなかったという点である。つまり、彼の捉える自己は決して感覚表象の束などではないのである。そして、彼の把握する自然は、決して経験主義者の主張する様な経験、すなわち感官を介した感覚的経験に依拠する自然科学の把握する自然⁽⁴⁾ではなかった。寧ろ、彼は内在的感情によって把握される「感じる自己」の本質的性格として、感官を介した感覚的経験とは独立に、感情としての自然を把握しているのである。

しかし、それでは、我々が実際に感じている様々な感情の内の如何なるものが自然の感情なのであろうか。我々は、実際には、社会の内でも多くの人間とともに暮らし、そして相互に依存しあって生きている。ルソーは、そうした現実生活の中で捉えられる日常的感情から自然の概念を導出することは出来ないと考える。つまり、彼によるとホッブスの誤りは、正にこうした社会状態の中で

のみ存在するような人為的な感情を自然人の中に投影してしまったことであると主張するのである⁽⁵⁾。では、現実体験している感情から如何にして自然の感情を区別することができるのだろうか。それは、社会そのものを自己の存在から捨消してしまうことを要求するのである。そして、ルソーはこの要求を満たす為に自らに孤独を課するのである⁽⁶⁾。ルソーは、例えばサン＝ジェルマンの森で孤独の内に自然と直面することによって、自らの内なる社会的諸情念をうち静め、自然だけが彼の心に刻みつけている感情に耳をすませるのである⁽⁷⁾。そして、そこから理性に先立つ二つの原理としての自己愛と憐れみの感情を自然的な感情として掴みだすのである⁽⁸⁾。

従って、我々はルソーがその自然の概念を得てくる根源は、彼自身の存在の内無媒介的感情によって内在的に把握される自然的傾向性であると言うことができるだろう。そして、彼はこうした内在的に把握された原理に基づいて自然人の生活を描いていくのである。

自然人は、動物と同様に自己の自然的欲求である自己愛に見合っただけの能力を持っており、身体的欲求に関してはそれを容易に充足させることが出来る。また、他人に対する精神的欲求に関して言えば、上述の様に身体的欲求が容易に充足されてしまうだけに、その欲求の実現の為に他者を利用する必要もないので、その感情は純粹なものに止まっているのである。彼らは、滅多に對人的行為を行うことはないが、たまたまその機会が訪れた時には、彼らは、全く自然に善き行為を行うのである⁽⁹⁾。何故なら、彼らの内には、他者の幸福の内に自分の幸福を見ることを快とする自然的傾向性が存しているが故に、自らの傾向性の充足の為に他者の幸福に資する行為を行うだろうからである。そして、また彼らの内には、自然状態では決して働くことの無い人間の能動的能力、即ち反省による自己と他者の比較に由来する利己愛という社会的情念⁽¹⁰⁾がまだ存在していないし、こうした無限に増大する情念を満たす為に必要な様々な人間同士の依存関係（増大する利己愛を満足させ、所有を確保する為には他者の協力が不可欠だから）も存在しない⁽¹¹⁾から、こうした彼らの自然的善性が阻害されることも無いのである。更に、依存関係の支配する社会では常に起こってい

る存在と外見との乖離、即ち、自己の欲望を実現する為に他者を利用してやろうという悪しき意図を抱きつつ、そうした意図を隠して他者に対して慇懃に振る舞おうとすることから生じる存在と外見との乖離¹²も、自然人には無いのである。

この様に、ルソーが、彼の内在的感情から導出した自然人は、その自然的善性を阻害されることなく、自ら意識することなく自然の中で、自然と調和して生きていくというのである。つまり、彼らは、自然の秩序を乱すことなく、その秩序に従って生きているのである。

(b) 意志の体系

こう見てくるとルソーは、自然を賛美して社会を告発することによって、我々に「自然に帰れ」と呼び掛けている様に思われるであろう。しかし、他方で我々は、ルソーが、例えば『社会契約論』では、社会に於いてのみ実現可能な我々の道徳的自由すなわち自律への自由を大いに賛美しているのを見ることが出来る。ルソーは、果たして自然を賛美しているのか、或いは、高度に人為的な法に支配された神聖なる社会を賛美しているのか。或いは、この二つの主張は矛盾したまま放置されているに過ぎないのだろうか。

我々はこの問題を考える為に、ルソーが『人間不平等起源論』に於いて挙げている他の動物から区別される人間の顕著な特徴、即ち能動的な能力としての意志という人間の能力が彼の体系に於いて如何に位置づけられているかを検討することから始めよう。

ルソーは、この著作に於いてこの意志の力を次の様な仕方導入する。

「どんな動物も、感覚を持っているのだから、観念を持っている。動物はある程度までその観念を組み合わせさせえる。そして人間はこの点では禽獣と量の上で違いがあるにすぎない。若干の哲学者は或る人間と或る人間との違いの方が、或る人間と或る禽獣との違いよりも大きいとまで主張した。それゆえ、動物の間で特別に人間を区別するものは悟性 (l'entendement) ではなくて寧ろ彼の自由な能因 (l'agent libre) という特質である。自然は全ての動物に命令し、禽獣は従う。人間も同じ印象を経験する。しかし彼は自分が承諾するも抵抗す

るも自由であることを認める。そして特にこの自由の意識に於いて彼の魂の靈性 (la spiritualité) が現れるのである。何故なら自然学はある意味で感覚の構造と觀念の形成を説明するけれども、意志する力、或いは寧ろ選択する力に、またこの力の感情 (le sentiment de cette puissance) に見いだされるものは、力学の法則によっては何も説明されない純粹に靈的な行為に他ならないからだ。」

(O. I., O. C., tome III, p. 141)

つまり、ルソーは、この意志する力を、彼が自然的感情を導入したのと同じ現象性のレベル、即ち内在的感情のレベルに於ける確証によって導入しているのである¹³。

しかし、この意志の能力は自然的感情と同じ内在的感情のレベルから把握されるとは言え、自然的感情とは全く別の性格を与えられている。つまり、自然的感情が、整然とした自然的秩序の内部に位置づけられているのに対して、意志はこの秩序の外部に位置づけられているからである¹⁴。意志は、自然的感情とは異なり、自然的秩序に反抗する可能性を秘めているのである。人間のこの意志という能力は、我々の実存の根底に於いて内在的な感情の明証によって無媒介的に把握されるのであるが、我々はこの意志の感情に於いて自然の秩序から自由であると感じているのである。

しかし、ルソーは、この意志の力を善なる自然的秩序からの逸脱を促す契機として単に否定的に捉えていたのではない。彼は、自らの傾向性に従ってのみ生きる自然人に如何なる徳も認めない。意志の力を持つ人間のみが自らの決断に従って行為しうるのであり、人間のみが自らの内なる諸情念に打ち勝って自律的に行為し得るのである。つまり、我々の内で内在的感情によって把握される意志の力は、自然的秩序とは独立の「自律への自由」という特殊人間的な価値を実現し得るものとして導入されたのである¹⁵。

かくして、我々は、同じ「感じる自己」という自己の実存そのものを為す現象性に於いて、一方では、自然の秩序に内在的な自然的感情が、他方では、自然からの逸脱の可能性でもある自然を超えた力としての意志の感情が確証され、それぞれの感情が、それ自体としては互いに独立の価値 (①自然的秩序に従っ

て生きること②受動的感情から独立に自己の自由な決定に従って自律的に生きること)に関わっていることを見てきた。

では、こうした二つの体系、二つの感情は相互に矛盾したものなのか、或いは相補的な一つの体系を為しているのだろうか、このことを次にルソーの社会理論、教育理論、宗教論のそれぞれについて検討してみよう。

三. 社会の成立

ルソーにとって、法の成立は、意志の自然的秩序への介入によって引き起こされた諸情念の活発化が要求するものである¹⁰⁶。そして、それは、また意志による激しい情念との対決という自己の二重化の過程とも重なるのである¹⁰⁷。つまり、自然人にあっては、自然的傾向性としての自己愛は想像力によってかき立てられることも無く、容易に充足されてしまうので、それを敢えて意志によって抑制する必要はないのである。そして、彼らは、利己的な情念に他者への自然な愛着を阻害されることもなく有意的な努力なしに善良なのであるが、激しい情念が発生している社会状態にあっては、善を為すためには、強い意志の力が要求されるのである。そして、この社会の各構成員の意志そのものを原理として社会的善が実現されるためのシステムを構築することが、社会契約論の任務なのである。従って、自然の秩序に外的な意志を原理とするこの社会契約は、これまた自然の秩序を超えた社会的秩序を構成することになるのである。

では、この意志が形成する社会的秩序と自然的秩序とは如何にして関わるのであろうか。それらは、相互に補いあっているのか、それとも矛盾しあっているのか。

ルソーは、自然状態から社会状態への移行を次の様に述べている。

「自然状態から社会状態への、この推移は、人間の内にきわめて注目すべき変化をもたらす。人間の行為に於いて、本能を正義によって置き換え、これまで欠けていたところの道德性を、その行動に与えるのである。その時になってはじめて、義務の声が肉体の衝動と交代し、権利が欲望と交代して、人間は、そ

の時までは自分のことだけ考えていたものだが、それまでと違った原理によって動き、自分の好みに聞く前に理性に相談しなければならなくなっていることに、気がつく。この状態において、彼は、自然から受けていた多くの利益を失うけれど、その代わりに極めて大きな利益を受け取るのであり、彼の能力は鍛えられて発達し、かれの思想は広くなり、彼の感情は気高くなり、彼の魂の全体が高められる。もし、この新しい状態の悪用が、彼を、抜け出ていたもとの状態以下に墮落させるようなことがあまりなければ、もとの状態から彼を永遠に引き離して、バカで劣等な動物から、知性あるもの、つまり人間たらしめたこの幸福な瞬間を、絶えず、祝福するに違いない。」(C. S., O. C., tome III, p. 364)

そして、社会契約は自然的自由(無制限の自由)を市民的自由(法の定める秩序の内部での自由)へと制限するが、そのことは逆に我々に道徳的自由(自己立法による自律への自由)という人間に固有の崇高な価値を新たに付与するのである¹⁸⁾。

では、こうした移行に於いて、自然状態に於いて人間の行動を支配していた自然的傾向性はどうになってしまうのだろうか。市民になるということは完全に自然人であることを放棄することなのだろうか。我々は、ルソーの主張がそうした二者択一にあるとは考えられないだろう¹⁹⁾。もし、ルソーが自然人であることを放棄して、人間の概念を社会と一体となった市民へと一元化しているとすれば、ルソーを恐るべき全体主義者としてとらえる解釈が正当化されることになるだろう²⁰⁾。しかし、ルソーが或る意味での全体主義を主張する領域は、もっと限定された領域なのである。何となれば、ルソーは正に私的所有を保障する手段として社会契約を導入したのであり、また物質的欲望の実現に際して社会と関わらざるを得ないとしても、そこに於ける人間関係を個人と個人の依存関係から開放し、社会全体と個人との関係として立て直すことを目指していたからである²¹⁾。そして、この個人間の依存関係の解消は、寧ろ制限された意味での諸個人の独立の実現を目指しているとさえ言えるのである。

『エミール』の中の次の文章は、そうした我々の解釈をささえてくれるだろう。「社会に於けるこういう悪に対抗する何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置き、一般意志に現実的な力を与え、それをあらゆる個別的意志の行為の上に置くことだ。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伏させることが出来ない不屈な力を持つことができるなら、その場合には、人間への依存は再び事物への依存に変わることになる。国家の内で自然状態のあらゆる利益が社会状態の利益に結び付けられることになる。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徳性を結び付けることになる。」(E., O. C., tome IV, p. 311)

つまり、ここでいわれている人間を悪から免れさせる自由とは、諸個人間の依存関係がもたらす社会的害悪(例えば、利己愛の増大、存在と外見の乖離など)が解消され、諸個人間の本来的関係、つまり、他人を求める純粋な愛着のみによる諸個人の結びつきが回復される可能性を意味しているのである。そして、依存状態に於いてそうであったように物質的な欲望を充足させる為の手段として人間を考える必要のなくなった²²人々の間に存在と外見の乖離の無い透明な精神的関係が回復されることが目指されているのである。

しかし、そうだとするとルソーが賞賛する社会に対する自己犠牲ということは如何にして正当化されるのだろうか。自己犠牲など、自己の幸福を第一義とする自然人の傾向性とは全く矛盾するものではないか。これこそ正に全体主義的な主張ではないのか。

恐らく、この問題はルソーの宗教論と結び付けて考えないと解けないだろう。端的に言う、それは、精神と身体との分離の議論によって基礎づけられていると答えられるだろう。つまり、他者の幸福の内に自らの幸福を認めるという自然的傾向性に社会的秩序の観念が結びつけられると社会全体の幸福の内に自らの幸福を見出す社会的良心という特殊人間的な傾向性が内在的感情に生じるのである²³が、こうした感情に従った行為(それは、肉体的諸情念に意志的に打ち勝つことを要求するものであり、この意志の力こそ英雄の証しなのであるが²⁴)が、たとえ肉体的犠牲を伴ったとしても、この正義を行ったという感情自体は肉体と分離される魂によって内的に享受されうるというのである。そし

て、その自己犠牲が死に至るとしても、魂が身体と分離して存続するということが保証されるとするならば、存続する魂が身体を介しての煩わしい世界との交渉の消失の内にその正義の行為の甘美なる感情を享受しつづけることができるはずだというのである²⁹。つまり、肉体の消滅に於ける魂の存続が認められるとすれば、我々は美しき魂の内在的感情による享受という個人の幸福の為に自己の身体を犠牲にし得るはずだというのである。換言してしまえば、ルソーは魂の個人主義を実現する為に身体という自己の一部を全体に捧げることをも辞さないのである。

そして、こうした主張を裏付ける為に導入されたのが『社会契約論』の最後に掲げられた「市民宗教」という考え方なのである。

ルソーの歴史的國家に対する考え方は、基本的に階級國家論に近いものである。つまり、國家の設立は強者や富者が、自らの權益を確保しより強固なものにするために為されるというのである。そして、こうした歴史的國家にあっては、法を遵守する弱者や貧者達は、実際には、これらの支配者達に利用されているに過ぎないことになる³⁰。この様に法を悪用する精神の支配する社会では、法は善人の目を晦ます道具となると同時に、悪人に利益をもたらず道具でしかあり得ないのである。従って、法がその本来の力を發揮する為には、単に法を自らの利益の実現の為の道具と見做す精神が一掃されなければならないのである。そして、この法の精神の社会の各構成員に於ける内在化という機能を担うべきものとして、市民宗教が導入されるのである。これは、法を遵守する善人が報われ、法を悪用する悪人が必ず罰せられるべきであるという一般意志からの必然的要請なのである³¹。その教義は、神の存在、魂の不死、善人の報いと悪人の罰、社会契約と法の不可侵性 (C. S., p. 192)、不寛容の排除³²のみからなるのであるが、それは、先に述べた社会に対する自己犠牲の精神にも繋がるものなのである。そして、こうした市民宗教の教義は、単に「法の精神」の内在化としての「義務を愛すること」の必要性からのみ由来するのである。そして、この市民宗教の教義は、一般意志からの純粹に理性的要請であるにも関わらず、ルソーの自然宗教の教義と矛盾することはない³³。ただし、それが市民

宗教である限りでは、ルソーが『エミール』の中の「サヴォアの助任司祭の信仰告白」に於いて描いていた様な神の観照に於ける陶酔的享受をも含意する必要はないのであり、現世への関心を捨消してしまう必要も無いのである³⁰。

かくして、我々は、『社会契約論』の目標が、決して自然的善性の体系と矛盾するものではなく、寧ろ、社会的依存関係からの解放によるそうした自然的感情の再活性化と、特殊人間的な道徳性のそうした自然的善性への付加であったことを見たのである。

ここで、注意しておきたいのは、ここでの正義の実現ということに於いて、常にそれを動機づけているのは、その実現に際しての自己の内在的感情の享受であるという点である。そして、この自己の内在的感情の享受に我々の生の实在性の源泉を見出すという点から言えば、自然人に於ける自然的善性の発露の場合も、社会に於ける意志的な徳ある行為の実現の場合も全く同様なのである。

次に、この自然的善性の体系と意志の体系との関係をルソーの「教育論」に則して見てみることにする。

四. 教育論

ルソーは、『エミール』に於いては、単なる自然的善人でもなく、単に意志の強い人間でもなく、徳を実現できる強い意志力を持った自然的善人を形成することを目指しているのである。ルソーは、この『エミール』の初めで、人間と市民とを同時に作ることは出来ないと断言している。しかし、実際にこの著作で彼がやろうとしていることは、寧ろ社会的正義の為には自己を犠牲にしようだけの強い意志力をもちつつ、人間を愛する自然的善性を保持している人間を形成することなのではないだろうか。

そこで、この箇所をもう一度詳しく検討してみよう。

先ず、ルソーは教育に三つの種類があることを認めている。即ち我々の能力と器官の内部的発展に関わる自然の教育①、そして我々を刺激する事物について我々自身の経験が獲得する事物の教育②、さらにこの自然の発展を如何に利

用すべきかを教える人間の教育③である⁶⁰。そして、この三つの教育は、次の三つの段階、即ち、①快不快の感覚に従って諸対象と関係する段階、②適当であるか不適当であるかに従って諸対象に關係する段階、③理性が与える幸福あるいは完全性の觀念にもとづいて下す判断によって諸対象と關係する段階⁶²に対応している。

そして、この三つの種類の教育は、本来は一貫した目標に従って組織されるべきものなのである。しかし、これらの教育がその一貫性を失い別々の目標を追求する場合には、教育全体は失敗する。では、この一貫性を欠いた教育とは如何なるものか。それは、正にルソーと同時代に行われていた教育であり、(a)自分自身の利益の実現と、(b)他人の為の利益の実現という二つの目標を同時に追求する教育である。そして、その教育は、實質的には利己的な自分自身の幸福しか求めていないにも関わらず、外見上は公共の福祉や他者の幸福を思いやっている様に見せ掛けることを学ばせる教育なのであり、必然的にルソーの最も嫌悪する存在と外見との不一致をもたらす様な教育なのである⁶³。

では逆に一貫した教育とは何か、一つには、自然的諸欲求に関わる①②の段階を強力な意志の力で捨消し、③のレベルで全体の幸福という超感性的な理念に奉仕する人間を人工的に作り出すことだけを目指す教育であり、ルソーはこれを公教育と呼ぶ⁶⁴。しかし、人間の自然的善性の重要性を一貫して強調し続けるルソーが、この選択肢を真面目に考えているとはとても思えない。寧ろ、ルソーの考える教育は、この三つの段階に自然の教育、事物による教育、人間の教育をそれぞれ妥当な仕方でも適用することによって、そのいずれの段階を捨消することもせず、一人の人間の中に十全な仕方でも総合することを目指す教育、即ち、自然の善性を基礎とし、その上に意志の力によって諸情念に打ち勝って社会的善を実現する能力を身につけさせる教育なのである。実際、ルソーは、二つの目的(a)自分の為_にに生きることと(b)他人の為_にに生きることという先に言われた二重の目標を一つに結び付けることを目指す⁶⁵と明言しているのである。しかし、それは、ルソーと同時代の教育が行った様な仕方でも、同時に混乱した仕方でも追求されてはならないだろう。あくまでも先に示された諸段階の中で、

それぞれの時期に妥当な仕方ですり振られることによつてのみ、一貫した教育のもとに総合され得るのである。つまり、①と②の段階で、自然的善性を傷つけることなく、自然の教育と事物の教育を行うことにより(a)のみを追求し、③の段階で初めて(b)を積極的に教えることによって、①②の段階で保持されてきた自然的善性を意志に結び付けることが出来るのである。

ここで注意しておかなければならないことは、ルソーは、公教育という概念を提出することによつて、我々が前に見たような自然を超えた力としての意志の、自然から完全に独立した体系の可能性を示している一方で、ルソーが実際に目指していたのが、自然と没交渉な意志の自立的体系ではなく、寧ろ自然的善性の体系にこの意志の体系を結びつけることだったということである。そして、こうした解釈は、ルソーが、後の様々な著作の中で、『エミール』と『社会契約論』が一つの体系を為していると述べている⁶⁸ことと合致するだろう。

『エミール』の目標をここで言われている自分の為生きる「人間」の実現であるとし、『社会契約論』の目標を他人の為のみ生きる「市民」の実現に見て、この二つの著作が矛盾していると捉える従来の解釈⁶⁹は、上述の様なルソーの明言を明らかに無視していると言える。

かくして、ルソーが『エミール』の教育論で創造しようとしている人間とは、自然的善性を保持しつつ、自然を超えた意志の力を持ち、その力によつて自らの自然的諸能力を導き、更に善き「市民」でもあり得る「人間」なのである。

従つて、ここで、ルソーがその社会理論に於いても、教育論に於いても、自然的善性の体系と意志の体系とを矛盾なく結び付けていることが分かるのである。

しかし、それだけでは、二つの体系のはっきりとした結節点が掴めない。自然に外的なものとして定立された意志は、如何にして自然を把握し、自然の実現に資することが出来るのか。果たして、自然に外的な意志に正しい方向を与えるものは何なのか。こうした問題が、更に問われなければならないのである。

我々は次にこうした問題を考慮に入れつつ彼の「宗教論」を検討してみることにしよう。

五. 宗教論

ルソーの宗教は基本的には自然宗教である。しかし、その自然宗教の自然である所以は何であろうか。我々は、ルソーによるこの自然宗教の教義の導出のプロセスを検討することによって、ここで彼が考えている自然とは如何なるものか、また、そうしたプロセスの成果として得られるルソーに於ける神の観念とは如何なるものかを探究して見よう。そして、この探究を通して更に自然的善性の体系と意志との関係を探ってみよう。

先ず、ルソーの自然宗教の教義導出のプロセスは、大きく二つの段階に区分されている。先ず第一の段階が、神が意志を持ち自然全体に働き掛ける存在であることの導出を目指す段階であり、第二の段階が、神が知性を持ち秩序を愛する存在であるということの導出を目指す段階である。

ルソーの論述は、先ずデカルトと同様な自己の存在の確証から始まる。何故なら、「真剣に考えて承認しないわけにはいかない全てのことを明瞭なことと認め、それと必然的な関連を持つように見える全てのことを真実と認め、その他のものは全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、実践の面では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しまい⁶⁸⁾」と決心するからである。

「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。」(E, op. cit., p. 570)

これがルソーの宗教論の出発点である。つまり、ルソーは、デカルトが自己の存在を「思惟する存在」として規定したのに対して、それを「感じる存在」として規定しなすのである⁶⁹⁾。そして、ここからこの感官を触発する外的事物の存在が媒介的に確証されると同時に、そうした外的事物の諸表象を比較したり、動かしたりする能動的な力を内的感情によって無媒介的に把握するのである⁴⁰⁾。

そして、純粋な物質は運動の自己原因ではあり得ないと主張するルソーは、自己の意志と自己の身体や外的物質との因果関係と同じ関係を宇宙全体とそれ

を動かしている意志との関係に適用することによって、第一の教義を導出するのである。

即ち、彼はそこで次の様に語る。

「一言で言えば、他の運動によって生じたのではない運動は全て、自発的、意志的な行為によらなければ起こりえない。生命の無い物体は運動によってのみ動かされるのであって、意志のないところには本当に行動といえるものは存在しない。これが私の第一の原理だ。だから私は、何らかの意志が宇宙を動かし、自然に生命を与えているものと信じる。これが私の第一の教理、つまり、私の第一の信条だ。」(E., op. cit., p. 576)

ここで注意しておかなければならないことは、この教理が、自己の内在的感情による自己の意志の無媒介的把握に根源的に依拠しているということである。自然の外的観察がここで意味を持っているのは、こうして内在的に把握される意志が自発的運動の原理であるのに対して、意志の無い物質は他のものによって動かされない限り運動することはないということを示すためだけになのである。つまり、ここで、この教理の自然性を究極的に根拠づけているのは、寧ろ、自然の秩序に対しては外的なものとして捉えられている我々の意志そのものであるということになる。しかし、それは、我々の最もリアルな内在的感情に依拠しており、我々の外の如何なる学説にも教義にも依拠していないという点に於いて全く自己以外の權威に依存することはないのであり、その点で自然的であると言われ得るのである⁴¹⁾。

次に、「行動し、比較し、選択することは、能動的な、ものを考える存在者の行うことである」というこれもまた、我々の内在的感情の確証に由来する命題から、混乱と無秩序を排して、宇宙の秩序を選択した能動的な存在即ち英知ある存在としての神を導出する。つまり、こうして「一定の法則に従って動く物質はある英知を私に示してくれる」という自然宗教の第二の信条が導出されるのである⁴²⁾。そして、この様に獲得される神の観念を自然の光景に重ね合わせる時、我々の自然に対する敬虔な感情が生まれるのである⁴³⁾。

そして、こうした議論の帰結として「欲し、行うことが出来る存在者、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、宇宙をうごかし、万物に秩序を与えている存在者」、この存在者を、ルソーは神と呼ぶのであり、「この名称に英知と力と意志の観念をまとめて結び付け、さらにその必然的な結果である善性の観念を結び付ける」⁴⁶⁾のである。

従って、このような自然宗教⁴⁵⁾の教義の導出のプロセスは、ルソーの次のような考え方を示している。つまり、この導出のプロセスの原理の位置には、常に彼の内在的感情によって無媒介的に把握される意志が据えられているということ。そして、自然宗教の自然性は、この導出のプロセスが、他の如何なる権威にも依存せず、しかもルソーが自然の中に見ていた秩序と矛盾なく神の観念を提示し得るという点に存しているということ。また、こうして導出された神の観念は、それだけで独立しているのではなく逆に我々の感性に働きかけ自然の光景と連合することによって、我々の内に崇高な感情を生じさせ、しかも、こうした崇高な感情そのものが、獲得された神の観念にこの上ない実在性を与えているということが示されているのである。即ち、我々は、「神の観念に結びついた秩序、美、徳といったものを単に考えるのではなく、寧ろ感じる⁴⁶⁾」のである。

従って、こうして導出された神は、純粋な理性が導出した冷たい観念的な神ではない、それは、我々が内在的感情によって無媒介的に把握している実在的な意志から導出されたものであり、また自然の秩序を介して導出されたものであるだけに、その自然そのものに於いて直接に感じられる力動的な神なのである⁴⁷⁾。神が意志である限り、我々と類似の本性を持つものなのであり、我々が神の意志した秩序ある自然を感じるということは、正に神の意志を内在的に感じるということでもあるのである。そして、逆に我々は、我々自身の内に神と類似した自然を超えた意志を認めることによって、感謝と祝福の気持ちに満たされるのである。

かくして、ルソーは自然の内に神の意志によって支えられた調和と均衡即ち秩序を見ていた。一方で、人類の光景に混乱と無秩序のみを見ていたのである⁴⁸⁾。そして、この人類に於ける混乱と無秩序は、ルソーによれば、我々自身

の自然を超えた力である意志の自然への誤った介入によって引き起こされたものなのである⁴⁹。つまり、こうした悪しき混乱や無秩序は、我々が自らを能動的に省みることにより、また諸観念を比較し、自分と他人を比較することにより、また想像力の無統御によって触発された情念の乱脈な増大により、社会にもたらされたものなのである。

そして、こうした意志の誤った介入によって引き起こされた人類の間の無秩序に対して、神が自然的秩序を支えている意志と類似の意志を持っている我々は、我々自身が破壊した社会的秩序を再び意志の力で回復する義務が自らに課されていることを感じるのである。我々は秩序を愛する神⁵⁰の意志に自らの意志をも参与させなければならぬのである⁵¹。そして、我々に、理性によって社会的秩序の何たるかが示されるや否や、我々の内に自然の場合と同様にその秩序に対する愛が生じるのであり、この自らの人為的で個別的な情念に没交渉的な秩序への愛（それは、自然的な隣人への愛が理性によって昇華された感情なのであるが）こそが良心なのである⁵²。

そして、我々には、この秩序に対する我々の自然的感性こそが、自然に外的な意志のシステムを自然そのものに結びつける本質的絆である様に思われる。つまり、我々は、理性によって外的自然の中に秩序を認めることが出来、そしてこの秩序そのものからその秩序の創造者としての神の意志を認めるのであるが、その秩序自体を美しいと感じる感性（即ち、自然的感情と自然的秩序との響き合い）が無ければ、意志の体系が内在的感情にその原理を持つ自然の体系と結びつくことはないからである。言い換えれば、我々は自然の背後のその創造者の意志を重ね合わせて、自然の豊穡な感性的イマージュに満たされつつ神への畏敬の感情をリアルに感じるという点に於いて初めて二つの体系は結びつくことができるのである⁵³。

しかし、正しい行為をする人が現実の世界で完全に無秩序を解消することができないとすれば、彼の正しい行為とその帰結の悲惨さとの無秩序即ちアンバランスは何処で回復されるのか。秩序の存在は、かくして、行為とその帰結との均衡という次元へと拡張されねばならないのである。このことについては、

既に、第三章に於いて、「市民宗教」の問題に触れつつ述べたので繰り返さないが、ここでのポイントは、我々は善を行ったという感情が、身体を介しての世界との相関によって阻害されることなく、絶対的に享受され得る可能性が、例えば魂の不死への信によって保証されねばならないということである。つまり、ルソーがここでも追求していることは、飽くまでも内在的感情のレベルでの充溢した体験だったということである。

自然状態にあっては、我々の能力と釣り合った我々の肉体的欲求は決して我々の精神的欲求（他者の幸福の内に自らの幸福を見ること）の享受を阻害することはなかった。しかし、我々自身のこの肉体的欲求への介入によって、この欲求が放縦な人為的欲望に変容した時、我々が意志的にこの欲望に対決する必要性が生じてきたのである。だとすれば、例えば死によってもたらされる魂と身体との分離は身体が存在とともにこの情念に対抗する我々の意志の働きそのものをも無用のものにしてしまうのではないだろうか。そして、我々はそこでは意志を働かせることなく、意志的な行為の成果、即ち善いことをしたという感情だけを純粹に享受し得るようになるのである。そして、この意志の停止に於ける意志の業の純粹な享受ということこそがルソーに於ける幸福の源泉だったのである⁵⁴。

こうして、ルソーに於ける自然宗教の導出のプロセスを概観してみると、ルソーの自然宗教の成立そのものが、如何にその自然に外的に定立された意志という自然を超えた能力に依拠しているかが分かるだろう。ルソーの哲学に於ける最大の問題は、こうした意志に由来する自然を超えた体系を、如何にして、彼が内在的感情によって把握する自然の体系に調和させるかという問題なのである。そして、以上の検討からこうした問題に対して答えるとすれば、それは、秩序と意志、そして、秩序と自然的感性という二重の関係が、秩序を媒介として意志と自然的感性を結びつけているのではないかということなのである。

我々は、更に、ルソーが終生抱き続けていた彼の様な人間に最も相応しい道徳としての「感覺的道德」という考え方に則しつつ、又、この二つの体系の関係の問題について考えてみよう。

六. 感覺的道德

ルソーに於いて、その實在性の根源は、常に自己の実存の感情であった。そして、それは自己意識の成立にさえも先行し、その生の続く限り、彼の実存を満ち続ける内在的な感情なのである。そしてこの感情は彼の経験するあらゆる感覚、観念、イマージュといった外的諸表象に實在性を与える顕現の本質であると同時に、彼の生の質、つまり彼の幸福そのものを左右する根源的實在性でもあるのである。では、彼は、この究極的實在性としての最も内在的な感情＝生の感情に果たして主体的に働き掛け、それを自分にとって最も好ましいものにするということが出来るのだろうか。もし、その可能性があるとすれば、それこそルソーの倫理学に於ける最大の関心事ということになるだろう。そして、この問題は、取りも直さず、この論文の最初から問題にしてきた我々の意志と自然的感情との関係に深く関わっているのである。

この内在的感情は、我々が経験するあらゆる諸表象にその實在性を付与するあらゆる現象の本質であるという点で、全ての現象の基礎である。しかし、それは、全くそれ以外の現象の影響を受けない訳ではない。それは、様々な外的な諸表象の受容によって、様々な仕方で触発されるのである。つまり、それは自己自身によって触発されると同時に他の諸対象によっても触発されるのである。だとすれば、この諸表象と内在的感情との特定の関係を探り、好ましい内在的感情を触発するような外的環境の中に身を置くことによって、自己自身の実存の感情に間接的にではあるが有意的に働き掛けることが出来るのではないだろうか。こうした可能性を追求すること。それが、ルソーに於ける「感覺的道德」の試み⁵⁹だったのである。

確かに、スタロバンスキーが指摘する様に、自己自身の存在を為している感情そのものに自ら働き掛けようというルソーの試みは矛盾している様に思われる⁶⁰。しかし、ルソーは、内在的な感情に二つの層を認めており、そのうちの一つ即ち自らの意志的努力の感情は自然に対して外的であると同時に、我々がその生を得てからそれを失うまでの間絶えず感じ続けている内在的な生の感情

に対しても外的であると考えるべきであろう。つまり、我々は能動的な意志の感情を持つ前に既に受動的な生を生きていた筈だからである。そして、この超生命的な力を以て、生命的な感情に対して媒介的に働き掛けることは、ルソーの中では決して矛盾したことでなかったのである。

そして、先に指摘した意志の体系と自然的感情の体系との総合の可能性は、正にここに存しているのではないだろうか。

つまり、ルソーは、先の宗教論で述べた様に自らの意志の感情から自然の秩序を介してその秩序の創造者としての神の意志を導出したのであるが、彼は、この神の意志を自然の背後に重ね合わせることによって、彼の自然に対する感情を正に崇高なものへと変容させていたのではなかったか。また、社会契約論では、社会的秩序の理性的形成によって社会的正義の観念を提示することによって、自然的な他者への愛着の感情 (la pitié) の延長線上に、義務に対する愛 (良心) という感情を触発させたのではなかったか。そして、晩年のルソーは、外的感官を触発する自然的対象の諸感覚に有意的に協力を求めることによって、意志そのものから導出された諸観念によって高められた自らの実存の感情の享受へと向かったのである⁵⁹。また、教育論に於いては、子供の良心を育成する為には、その感情を触発する様に諸対象を意図的に彼に与えてやる必要があるとされたのである⁶⁰。

ここで言えることは、ルソーに於いて常に最も重要視されているのは、この内在的な生の感情であるということ、そして、彼にとって常に最大の関心事であったのは、自らの努力によって、こうした生の感情を浄化しより美しいものへと高め、更にそれを十全な形で享受することによって、自らの実存を幸福な感情で満たすことだったということである。

こうして確かにルソーの究極的幸福が自己の内在的感情の享受であるとしても、その内在的感情を豊かにし、高める契機としての外的世界は、常に重要な位置を占めていたのである⁶¹。神の偉大なる意志を示す秩序ある自然の美しさの享受は、魂を神への愛へと傾けるし、逆に神の観念の自然への重ね合わせは、

被造物をより魅力的により甘美なものにするのである⁶⁰。そしてその意味では、ルソーは、汎神論者でも神秘主義者でもない。ルソーは決して汎神論者の様に世界から超越している神を認めない訳ではないからである。そもそも、ルソーが自らの自然を超えた意志と自然の秩序から導出した神は、自然の背後にあって自然を支える超自然的な神だったのである。また、ルソーは、神秘主義者の様に自然を感じることに對して決して禁欲的ではなく、寧ろ自然を感じることによって自然に超越的な神を感じようとしているからである⁶¹。そして、彼にとって更に重要なのは、他者の存在である。他者の幸福の内に自らの幸福を見ることは、自分の幸福感情そのものを二重三重に豊かにするからである。先ず、その場合、私が持っている愛着そのものを自ら享受すると同時に他者達が私に對して抱いている愛着をも享受し、しかも彼らの互いの愛着をも自らのものとして享受し得るからである⁶²。

そして、こうしたことが可能となる為には、我々の理性が獲得する自然的或いは社会的な秩序の觀念が、我々が感性的に把握する自然と人間にそれぞれ適用されることが出来なければならないだろう。つまり、理性が我々に知らせたものを愛するためには、その理性が知らせた觀念を感性的にしなければならぬのである。ルソーに於いてこの理性的觀念の感性的或いは理性的觀念と感性的諸対象との重ね合わせを可能にし、さらにこうした表象的イメージを感情に連合するのが想像力という機能なのである⁶³。我々が、自ら導出した理性的諸觀念によって、自らの感情そのものを浄化し高めうるのは、正にイメージを介して表象的觀念と感情とを連合する想像力によってのみなのである。但しその場合でも、諸表象の実在性を支えているのは、我々自身の内在的感情そのものであることは言うまでもない⁶⁴。

しかし、我々は、ここでもまた想像力の両義性に言及しておかなければならないだろう。つまり、意志が、我々を秩序の回復へと向かわせる肯定的な力であると同時に、また、我々自身を自然的調和から逸脱させた元凶でもあったのと同様、想像力は、我々の感情を浄化し、美と善に対する感性を養う一方で、我々を利己主義や嫉妬へと駆り立てる元凶でもあるのである⁶⁵。

つまり、我々の能動的反省能力を駆使して対象化された自己と他者との比較や、諸一般観念の比較によって、虚しい情念をかき立てることに想像力を用いるのではなく、それを理性によって捉えられる自然の秩序美や社会的秩序の観念或いは神の観念を外的世界の感覚的現象に重ね合わせ、更にこれによって自らの魂を浄化させ豊穰化させる為に用いることが要請されるのである⁶⁶。

そして、この想像力の使用の仕方の相違に、ルソーの述べる善い情念と悪い情念との区分の根拠があるだろう。つまり、悪い情念とは、反省によって対象化された自己を他者と比較しつつそれをより優れたものにしようとする能動的な努力と結びついており、自我概念の拡大にともなって、自我の内在的感情の空洞化を招く情念である⁶⁷のに対して、善い情念とは、能動的能力としての反省による自己対象化やそうしてかき立てられた欲望を追求する為の能動的な努力の消失に於いて、対象そのものへの自我の没入、つまり想像力の流れに身を任せることによって達成される、対象と自己との全き同一化に繋がる情念であると言えよう⁶⁸。

しかし、その際にも、ルソーに於いては、例えばプラトンの場合の様に知性と感性は相互排他的なものではなく、寧ろ知性的世界は我々の感性的世界を精彩あるものにする為に想像力によって感情に結び付けられているということに注意しておきたい⁶⁹。

ただし、こうした知性的諸観念によって生気づけられた感性的世界の享受は、そうした諸観念を理性的に比較したり結び付けたり推論したりする知的有意的な努力とは両立しない⁷⁰。寧ろ、そうした努力の停止に於いてのみ、従って我々が自らそうした諸観念によって豊かにされた感性的世界を享受する想像力の流れに身を任せる時のみ、我々は十全な仕方で自己の実存を享受し得るのである。つまり、ルソーは、能動的有意的自我の介入によってのみ得られる浄化され豊穰化された内在的感情を、その能動的自己の感情の消失のもとに、そこで存続し続けるより深い受動的自我のレベルに於いて享受しているのである⁷¹。ルソーは、しばしば宇宙の中への自己の消失を語るのであるが、しかし、その消失そのものは感じられているのである。そして、その消失を感じ続けて

いるのは、消失される能動的自己よりもより深い層に於いて現象している受動的自己なのである⁷²。

このことは、初めに問題として提示しておいた(③)感情の重層性ということ、ある意味で説明しているのではないだろうか。つまり、我々は、自然状態或いは無意識の子供時代にあつて体験した感情をそのイマージュとの連合のもとに保持していると同時に、それ以後、我々の生の様々な局面での体験によって豊かにされた感情をその際のイマージュとの連合によって保持しているのである。そして、更に我々が能動的な意志と理性の活用によって得てきた観念を、こうしたイマージュと感情の連合体に付け加えることによって、正に人間にしか体験出来ない崇高な感情の層をも獲得し得るのである⁷³。そして、我々の努力は、こうして獲得される感情の内の最高のものの準備の為に行使されるべきなのである。

ここから、ルソーはその晩年に至るまで、人間に決して「自然に帰れ」と言っているのではないことが分かるだろう。我々は、有意的反省や想像力を悪用する事によって、自らの感情を単純にして善なる自然的感情以下のものにしてしまった。しかし、我々は逆にそうした人間に固有な能動的意志によって想像力を善用することも出来るはずなのである⁷⁴。彼は、感情にあらゆる実在性の根源を見出すと同時にその感情をより深くより優れた感情へと高めていくべきことを主張しているのであり、人間に(それが、自然的感情の延長線上にのみ実現されるとは言え)人間にしか味わえない生を享受することを勧め続けていたのである。そして、こうした試みは、ルソーがその壮年期に夢見ていた「感覚的道德」の広い意味での実践に他ならないのではないだろうか⁷⁵。

しかし、それにしても、ルソーをしてこうした「感覚的道德」の試み⁷⁶へと促したルソー自身の性格の特徴とは、如何なるものだったのだろうか。最後にこの問題を一瞥しておこう。

七. ルソーの自画像

ルソーは、自ら自分の哲学を実践すると称して自己自身を哲学的実験の材料にしてしまった。それは、ルソーが自己の本質を為す意志の弱い怠惰な性質を省みず、全世界を敵にまわして真実と正義を訴えることができ、また、強い意志によって自らの情念に打ち勝つことの出来る有徳な英雄になろうとしたことを意味していた⁷⁷⁾。この為に、ルソーは自分の素質にはとても釣り合いそうにない英雄としての役目を世間に対して果たさねばならなくなってしまったのである⁷⁸⁾。しかし、自分の性格に反するこうした英雄としての役割がルソーに果たし通せるはずもなく、彼は英雄としては決して為すべきではなかった罪を公衆に対してさらしてしまう⁷⁹⁾。ここから、彼は、哲学的材料として公表してしまった自己自身に対する公衆の解釈に抗して、ルソー自らの自分自身に対する哲学的解釈を提出せざるを得なくなってしまったのである。その意味で、ルソーの自伝的諸著作『告白』『対話』『孤独な散歩者の夢想』は、ルソーの哲学的人間学の本質的概念を示していると言えるのである。つまり、ルソーはそこで、自らの生の内在的分析を提示することによって、人間に普遍的な諸本質を提示しているのである⁸⁰⁾。

ルソーは、そうした自伝的諸著作に於いては、一貫して自分自身を意志の弱い善人として描いている⁸¹⁾。その際、ルソーは二つの価値基準を導入している様に思われる。それは、強い意志と弱い意志という対比と、善人と悪人という対比によって示される二つの価値基準である。そしてこの意志に則した価値が徳に結びつくのであり、善人を規定する価値が自然性に結びつく、即ち、善人とは、墮落する前の自然的善性である自己愛に基づいて行動する人であり、悪人とは墮落してしまった傾向性としての利己愛という原理に基づいて行動する人を意味するのである。そこで、この二つの価値基準の組み合わせから、以下の四つの人間のタイプが示せるだろう。即ち①意志の強い善人②意志の弱い善人③意志の強い悪人④意志の弱い悪人がそれである。そして、先に示した様にルソーの理想とする完全な人間は①の類型に属する人間であり、それは、『エ

ミール』の教師によって教育された人間であろう。そして、③の類型に属する人間とは、例えば、『人間不平等起源論』に於いて示された自己の不当な利益を安泰にする為に自ら法を制定する強者を示し得るだろう⁸²。そして、④の類型に属しているのは、現状の社会を構成している一般の人々、即ち、既に自然的善性を失い、自らの行動の原理を利己的な欲望へと堕落させてしまっているものの、そうした欲望を実現する強い意志を持たず、欲望と能力との極端な不均衡に於けるこの上ない不幸に陥っている人々なのである⁸³。そして、ルソーは、この第二の類型に属する人間なのである。つまり、他者の内に自らの幸福を見いだしたいという善への純粋な傾向性を保持しつつも、この上ない怠惰への傾向性を意志によって克服し、煩瑣で複雑な人間関係の海原へと乗り出していく力を持たない人間⁸⁴なのである。こうした人間類型は、ルソーの描く自然人に非常に類似している。自然人は、自然的秩序に完全に収まった存在であり、自然を超えた力としての意志力を全く働かせていない存在であるのに対して、ルソー自身は、既に意志を持つことによって自然的秩序の外にあるとは言え、怠惰への自然人の様な傾向性を、意志によって克服することの出来ない弱い人間だからである。

そこで、ルソーは、社会に晒してしまった自己の傷つきやすい存在を再び自己の内へと収縮させ、純粋な自己享受による幸福の実現へと赴くのである⁸⁵。しかし、この社会に対するルソーの態度変更は、彼の基本的な倫理学に変更を迫るものではなかった。つまり、彼の生き方を根源に於いて規定しているのは、常に彼の感じている生の内在的感情だったのであり、この感情の全き享受こそが彼の一貫した関心事だったからである。彼が、有徳な行為に関心を持ったのも他者の内であるいは社会全体の内で自己を感じたいからに他ならなかったからであり、自己の実存の享受を更に深化させ豊穡なものにしたかったからに他ならなかったからなのである。従って、彼の生涯を概観すると、彼の哲学の多様な側面をこの自己の実存の内在的感情の享受という観点から統一的に捉えることが出来る様に思われるのである。

そこで、彼の理論的体系と彼の感情生活との相関を捉え返してみると以下の

様になるだろう。

①『学問芸術論』と『人間不平等起源論』に於いてルソーは、我々の自然を超えた力としての意志の乱用による自然からの逸脱のプロセスを客観的に示している。そして、こうしたプロセスに従って、我々の自然的善性が喪失され、人為的情念である利己愛が生じ、従って美しき感情の享受という幸福が阻害されていくことが同時に示されているのである。

②『社会契約論』のルソー

ルソーは、人間の意志を自然的摂理の外に位置づけており、『人間不平等起源論』に於いては、これを人間の自然からの逸脱の唯一の源泉とし、またこの自然を超えた意志の存在によって、我々の感性的動物的状态から言語の媒介による同質的生成のプロセスをもって、人間的認識の起源を説明しようとしたコンディヤックに反論していたのであるが。一方で、この意志の存在こそが我々の徳ある行為への可能性を保証するものであることを『社会契約論』では主張していたのである。ルソーによれば、神は、己の欲望に抗して徳ある行為を為す可能性を人間に保証する為に悪への可能性を伴う意志を人間に与えたと言うのである。ルソーは、この徳ある人を善人と厳格に区別している。善人とは、自然的で善なる傾向性にも反省に身を委ねる人のことであり、有意的に行為するというよりも自然の摂理に従って自発的に善なる行為をする人のことなのである。従ってルソーの想定する自然人は、善人ではあっても決して徳ある人ではないのである。寧ろ、徳の必然性は、我々の意志の介入によって生じた自然からの逸脱そのものに求められるのである。つまり、我々が意志的に我々自身を他人と比較することによって生じた利己心に意志的に対抗する必然性から徳が逆に要求されてくるのである。そして、この徳の実践は、それ自体社会的秩序への愛に結び付くことによって衆人の心に尊敬の感情（それは、他者への自然的感情を基底として持っているのであるが）を喚起すると同時に、その実践者の心に自律的行為に対する自らの満足感を与えるのである。

つまり、ここでも、秩序に従って正義を為しているという崇高な感情の享受が追求されていたのである。

③『エミール』にあっては、徳のある善人即ち、自らの自然的で善なる傾向性を豊かに持ちながらも弱さに流れず、その傾向性に従いつつ社会的実践をしていくだけの強い意志の力をもつ人間の創出、つまり、『社会契約論』の目標と同様、自らの道徳的行為の崇高な感情の享受が可能な人間の創出が目指されているのである。

④『新エロイズ』では、こうした現実的に実現出来ない自らの善なる行為を保証する為に、そうした、欲望に抗する為の意志の力を必要としない様な共同性、即ち善人だけが存在する様な想像の世界に住み、そこでの純粋な心の交流による感情の豊穡化が目指されているのである。

⑤『告白』『対話』『孤独な散歩者の夢想』に於いて、ルソーは、自らを意志の弱い善人として規定している。彼は、善なる自然的傾向性を保持しているとはいうものの思慮の浅さから罪を犯し、その傾向性を社会的行動へと結び付ける強い意志の力を持ってないものである。そこで彼は、自分の無力を告白しつつ、自分の善性を主張し、自分が孤独な状況にあっても様々な経験や理性が把握する善美なる諸観念によって豊かにされた自己の実存の感情そのもの享受していることを主張するのである。

ここで、注目すべきなのは、ルソーにあっては、彼の生の究極的実在性を為していたのは、常に彼の内在的感情であったという点である。彼にとって、外的な世界は、こうした内在的感情を触発する契機でしかなかったのである。

ルソーにとって、外界は、イマージュ即ち感情と結び付いた表象として常に意味を持っているのであり、現実世界の諸表象と想像力が恣意的に産出したイマージュとは、その感情との結び付きというルソーにとって本質的な観点に従えば、同等のとは言わないまでも、同質の意義をもっており、従って、相互に浸透可能でありまた、相互に交代可能なものなのである。

それ故にこそ、夢想の世界よりも現実の世界の方が、内在的感情との相関に於いてより実在的な力を持っているとは言え、想像力によって、彼が過去に体験した美しい情景を掻き集めて造り出した想像の世界が、十分に現実世界の空

虚を埋めることもできたのである⁹⁹。

しかし、そのことからルソーの逃避的性格を責めてみても仕方が無いだろう。それよりも、ルソーが発見した感情という内在的生の実在性を我々の社会的実践に如何にして結び付けていくかを考えることが重要なのではないだろうか。実際、こうした実在的な感情から切り離された冷たい道徳は、我々にはとても魅力のあるものとは思えないからである。徳の実践に意志の力が必要だとしても、その力に方向を示すためには、その原理の位置にこの実在的な感情が置かれなければならないだろう。そして、たとえ、それがルソー自身にとって実践不可能なものであったにしろ、彼が唯一可能なものとして認めていた道徳も、決してこうした実在的な感情と無縁なものではなかったのである。

八. 成 果

最後に我々が、この論文の初めに挙げておいた諸問題が、この論及に於いて如何なる解決を見たか。そして、また、如何なる問題点が残されたのかを振り返っておこう。

①ルソーに於ける自然とは何か、そして、自然からの逸脱の究極的原因は何か。

ルソーは、社会から隠遁し、孤独の内に自然と対峙した時に自らの内に無媒介的に感じられる感情にもとずいて自然を描いていた。そして、この自然からの逸脱の可能性は、この自然的感情と同様に自己の実存と同じレベルから確認される自然を超えた力としての意志に求められていたのである。つまり、ルソーは、自然的な秩序の内にとどまりその必然に従って自然と調和的に生きる自然人の行動原理、即ち、自然的感情が、まさに其処でのみ把握され得るところの、我々の実存の感情という我々の生の深部に於いて、一見それとは全く別の（つまり、自然からの逸脱の可能性を孕んだものとしての）方向性を持つかに思われる自然を超えた力としての自己の能動的意志を確信していたのである。

②ルソーに於いて、市民 (le citoyen) と人間 (l'homme) は両立するのか。

市民の概念は、ルソーが自然を超えたものとして導入した意志と相関的な概念であり、人間の概念は、彼が自然的感情から導出した概念である限りに於いて、その由来を異にしているのは確かである。しかし、ルソーがこの両者を互いに矛盾するものとして放置しておいたと見るのは誤りである。これら二つの概念は互いに相補うものとして提示されていたのである。つまり、我々は自らの自然を超えた意志の自然的秩序への介入によって、自然的秩序から逸脱してしまったのであるが、その結果として、自然的傾向性は、人為的な諸情念（利己愛）へと変質し、逆にこうした諸情念に対抗する力として意志の顕在化が要請されるようになるのである。そして、自己の意志そのものから導出される一般意志が措定する事物の如き法を自らに課すること（自己立法）により、人間同士の依存関係をその事物の如き法への依存に解消し、そうした社会的依存関係そのものに由来する様々な害悪（例えば、存在と外見の乖離、人為的諸情念による不自然な人間関係等々）を取り除き、再び人間同士の関係に自然な透明さ、即ち互いを引きつけあう自然な愛着を回復することが目指されているのである。そして、我々は、その際、こうした自然的透明さの回復と同時に、自己の諸情念に打ち勝って自ら立てた法に有意的に従うという道徳的自由（自律への自由、自然必然性からの自由）⁸⁷という自然には決して存在しない特殊な徳の可能性を獲得するのである。

③善い感情と悪い感情は如何にして区別されるか、また感情の重層性の根拠は何か。

ルソーは、自然的な感情と人為的な感情を区別する際、我々の存在状況から社会を捨消するという手段によっている様に思われる。つまり、自己と自然との対峙に於いて、社会的依存関係に由来する諸情念を鎮静化させた時に、我々の内部に感じられる感情をもって自然的な感情であるとするのである。そして、

その感情に逆に社会的依存関係や自己を他者と比較する反省の作用を重ね合わせることによって、人為的な悪しき諸感情が必然的に生じることが示し得るところから、それらの感情が我々の能動的な意志の介入によって引き起こされた社会的な感情であるということが逆に示されるのである。しかし、我々がこの論文に於いて示したかったのは、ルソーが善い感情として積極的に評価する諸感情の中に、自然的秩序の中に止まっている自然人が持つことの出来そうに無い諸感情が含まれているということだったのである。我々は、こうした特殊人間的でありつつも積極的な感情が、自然を超えた力としての意志と理性の提示する諸観念が、想像力によって我々の自然的感性と連合されることによって生じたものであることを指摘したのである⁸⁸。但し、ここで注目しておくべきことは、人為的な悪しき諸感情が、能動的自己に由来する反省の作用によって自己自身をふりかえり、こうして対象化された自己を他者と比較する自己の二重の体験に由来するのに対して、善きものとしてルソーが提示する感情は、その感情そのものの習慣的形成に能動的自己が関与していたとは言え、常にこうした能動的自己の消失に於けるより根源的な受動的自己の対象との全き同一化の体験として描かれていることである⁸⁹。

④意志の両義性は如何にして調停されるのか。

③と関連するが、ルソーの宗教論に従うと、我々は、自然的秩序から逸脱する可能性として、自然を超えた意志を保持しているが、我々は、正にその意志を用いて、自らが招いた社会に於ける無秩序を回復することも出来るとされるのである。我々は、その意志を我々の社会的諸情念に抗して行使することによって、先ず、自然に認められる様な秩序を社会に回復すべく努力すべきであり、また、この意志そのものから理性を介して導出された神の観念を想像力の働きによって自然の光景にかさねあわせる習慣を有意的に形成することによって、自らの感情を崇高なものへと浄化するように努力すべきなのである。そして、ルソーに於ける究極の幸福は、こうした意志の行使の成果、即ち善い行いを自

ら有意的に行ったという満ち足りた感情を、また、神の観念と我々の自然的感性の習慣による連合を、そうした意志の主体としての能動的自己の全き消失(身体と分離された不死なる魂もこの能動的主体の消失の一変種と考えられる)の内に完全に享受することだったのである。

また、上に述べられたことから分かる様にこの小論で我々が語りたかったことの一つは、ルソーにあって、終始彼の生の実在性を支えていたのは、彼の内在的感情であったという点である。自然的感情も有意的努力の感情もその位相を異にするとは言え、いずれもこの内在的感情という現象性に属しているのであり、彼の夢想にしる、彼の体系的著作にしる全てこの内在的感情との相関に於いてのみ、彼にとってはその意味を持ち得たのである。従って、彼にとって、道徳の問題も幸福の問題もこうした内在的感情と切り離しては考えることの出来ない問題だったのである。その意味で、我々は彼の思想を正に「感情の倫理学」と名付けることができるのである。

かくして我々は、自然的感情と意志、つまり、自然内在的感情と自然を超えた能動的力との関わりに則してルソーの倫理学を体系的に捉えることを試みてきたのであるが、こうした試みを為すことによって初めて突き当たった「問題」としてのルソーとは、如何なるものだろうか。

それは、ルソーに於ける理性や悟性といった認識能力の位置づけという問題である。ルソーの叙述は、これらの認識能力が自然的な感性の側に属するというよりは、寧ろ自然を超えた意志の側に属していることを示している。そして、『人間不平等起源論』や『言語起源論』の記述は、こうした能力の発現がその多くを我々が制度的な言語を獲得したことに負っていることを示している。しかし、彼は、寧ろこうした諸能力を飛躍的に向上させる媒介として言語をその体系に導入しつつも、この言語の獲得を自然的プロセスの中に位置付けようとしたコンディヤックに強く反発していたのである⁶⁰。そうだとすれば、我々に於ける制度的言語の獲得は、そして、そこに由来する我々の認識諸能力の生成

はルソーにおいて如何にして説明され得るのだろうか⁹¹⁾。この問題は、我々が先に見てきた『社会契約論』に於ける社会的秩序の理性による把握の問題や、自然の内に神の確立した秩序を理性によって見ようとするルソーの宗教論の問題とも密接に関わってくるのである。そして、こうした問題が未解決のまま残されているということは、ルソーが提示した自然的感情と意志との関係という問題そのものが更に問い続けられていかなければならないことを示しているのである。我々は、ルソーの哲学の内にこうした問題に対する明確な答えを見いだせない以上、他の思想家達のもとにこの問題を携えて赴かねばならないだろう。

ただ、その際にも、我々がここで提示してきたルソーの問題の枠組みは、我々が様々な思想家に問い掛ける問いの重要な端緒を与えてくれることになるだろう⁹²⁾。

問題児ルソーは、問題を我々に提示し続けるのである。

註

- (1) カッシーラはこうした解釈を示した人々として次の著作家達を挙げている。モーリーファゲ、デュクロ、モルネがそれである。cf., Ernst Cassirer, *Das Problem Jean-Jaques Rousseau*, 邦訳 生松敏三 訳『ジャン＝ジャック・ルソー問題』みすず書房 1974, p. 21. また、ルソーに於けるこの *un homme* と *un citoyen* の分裂を主張する典型的な議論は、『ルソー論集』岩波書店、1970所収の次の論文（上山春平「ルソーとマルクス」）に認められる。
- (2) cf., Jean-Jaques Rousseau, *Oeuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, tome III, *Essai sur l'origine de l'inégalité*, p. 219, Note XV, 1964, 以下このプレイヤード版の『ルソー全集』を O. C. と略す。
 また、ルソーの主要著作の略号を以下の様に記すことにする。
 O. I. = *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*. (O. C., tome III)
 C. S. = *Du contrat social*. (O. C., tome III)
 E. P. = *Sur l'économie politique*. (O. C., tome III)
 E. = *Emile ou de l'éducation*. (O. C., tome IV)
 N. E. = *La nouvelle Héloïse*. (O. C., tome II)
 C. = *Les confessions*. (O. C., tome I)
 D. = *Rousseau juge de Jean Jaques*. Dialogues. (O. C., tome I)

R. = *Les reveries du promeneur solitaire*. (O. C., tome I)

- (3) cf. Rousseau, *Lettres morales*, O. C., tome IV, p. 1099, et *ibid.*, p. 1109. 「我々が存在するとは、我々が感じるということです。(Exister pour nous c'est sentir) そして、我々の感性は疑いもなく、我々の理性そのものに先立って存在します。我々の存在の原因が何であれ、その原因は、我々の本性 (notre nature) に一致した感情を我々に与えることによって、我々の自己保存に備えました。そして、少なくともそれらの感情だけは生得のものであることを否定することは出来ないでしょう。これらの感情は、個人との関係に於いては、自己に対する愛 (l'amour de soi-meme), 苦痛と死に対する恐れ、それに安楽 (le bien être) に対する欲望といったものです。しかしもし人間が、明らかにそう思われるように、その本性からして (par sa nature) 社交性のある動物であるならば、或いは少なくともそうなるべく作られているとするならば、人間は、自分の種に関連した、別の生得感情によってしか、そうはなり得ないのです。そこで、自己に対する関係と、自己の同胞に対する関係との、この二重の関係によって作られた道徳的体系から、良心の自然の衝動は生まれることになります。」
- (4) cf., O. I., O. C., tome III, p. 133.
- (5) *ibid.*, p. 154.
- (6) D., O. C., tome I, p. 935.
- (7) C., O. C., tome III, p. 388.
- (8) O. I., *op. cit.*, p. 125.
- (9) *ibid.*, p. 156-157.
- (10) *ibid.*, p. 156 「利己愛 (l'amour propre) を生むのは理性であり、それを強めるの反省である。」
- (11) *ibid.*, p. 161.
- (12) *ibid.*, p. 174.
- (13) cf., E., p. 585. 「私の意志は私の感官から独立している。」 *ibid.*, p. 586. 「私が意志というものを知っているのは、自分の意志を感じているからに他ならない。」
- (14) *ibid.*, p. 587. 「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全て摂理によって決められた体系の中には入らないし、摂理のせいにすることは出来ない。」 cf., D., *op. cit.*, p. 823.
- (15) cf., O. C., tome III, p. 1316 (スタロバンスキーが『人間不平等起源論』の意志の力が導入される場面について付した註)
- (16) O. I., *op. cit.*, p. 157. 「先ず、情念が激しいほど、それを抑えるために法律が必要だということを認めなければならない。」
- (17) E., *op. cit.*, p. 584. 拙論「自我の二重性について」九州大学哲学会『哲学論文集』第二十一輯所収参照。
- (18) C. S., O. C., tome III, p. 365 「以上のものの上に更に、我々は、人間をして自らのまことの主人たらしめる唯一のもの、即ち道徳的自由 (La liberté morale) をも、人間が

社会状態 (l'état civil) に於いて獲得するものの中に、加えることが出来よう。何故ならば、単なる欲望の衝動は、奴隷状態であり、自ら課した法に服従することは、自由の証だからだ。」

- (19) それというのも、例えば『人間不平等起源論』に於いて、次の様に述べるルソーが市民になる為に完全に自然的感情を放棄すべきであるなどと考えているとはとても思えないからである。cf., O. I., op. cit., p. 155. 「もし自然が人間に理性の支えとして憐れみの情を与えなかったとしたら、人間はその全ての道徳を以てしても (avec toute leur moral) 怪物に過ぎなかったであろう」
- (20) cf., Alfred Cobban, *Rousseau and the Modern State*, George Allen and Unwin LTD., London, 1964, p. 116～ コバンはここで、ルソーの内に個人主義という極への傾向を認めながらも、全く逆の方向即ち狂信的な全体主義へと向かってしまう危険性があることを指摘しているのである。
- (21) cf., C. S., O. C., tome III, p. 360 「各構成員の身体と財産を共同の力の全てを挙げて守り保護するような、結合の一形式を見いだすこと。そうしてそれによって、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、以前と同じ様に自由であること。これこそ根本的な問題であり、社会契約がそれに解決を与える。」 E. P., O. C., tome III, p. 148. 「人々は、正義と自由を法にのみ負っているのである。全員の意志のこの有益な機構こそが人々間の自然的な不平等 (つまり、自らの能力に応じた不平等のこと筆者註) を権利の中で再建するのである。」
- (22) つまり、我々は自分の労働の成果としての所有を他人に対して保護するという要求が、単なる個別的他人の協力によってではなく、如何なる個別意志にも左右されない一般意志によって確保されることによって、この目的の為に他人を欺いて利用する必要がなくなるから。
- (23) E., op. cit., p. 600. 「自分と自分と同じものに対するこの二重の関係からつくられる道徳的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。人間は善について生得的知識を持っていない。けれども、彼の理性が彼にそれを知らせるとすぐに、良心はそれに対する愛を彼に感じさせる。」
- (24) 「英雄の徳について」『ルソーの全集』第四巻所収 白水社 1978, p. 173. 「魂の力がなかったら、英雄は決して存在しなかったろう。」
- (25) E., op. cit., p. 591.
- (26) O. I., op. cit., p. 176.
- (27) アンリ・グイエは、ここにカントの実践理性の要請との類似を見ている。cf., Henri Gouhier, *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, Vrin, Paris, 1970, p. 256.
- (28) C. S., op. cit., p. 468.
- (29) Henri Gouhier, op. cit., p. 252.
- (30) 寧ろ、この現世に於ける現実的利害こそが、社会契約の本来の原理であり、市民宗教は、この原理に基づく社会契約の実効性を保証すべきものとして導入されたのであ

り、人間の宗教として提示された純粋なキリスト教の様な現世への完全な無関心は、寧ろ社会契約の原理に反するものなのである。また、ここで注意しておくべきなのは、ルソーが一般意志そのものから導出する理性的宗教として市民宗教 (*la religion civile*) と呼んでいるものと彼が歴史的な宗教の一種として示している市民の宗教 (*la religion du Citoyen*) は区別する必要があるということである。だいたい、人民を残忍で不寛容なものにするとされる市民の宗教 (*la religion du Citoyen*) と不寛容の排除を重要な項目の一つとする市民宗教とがどうして同じものでありえるのか。上山春平、前掲書、p. 306。参照。上山氏は、ここで敢えて *la religion du Citoyen* と *la religion civile* とを同一視しようとして苦労している。

(31) E., op. cit., p. 247.

(32) *ibid.*, p. 248.

(33) *ibid.*, p. 249-250.

(34) *ibid.*, p. 249. 「立派な社会制度とは、人間をこのうえなく不自然なものにし、その絶対的存在を奪い去って、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である。そこでは、個人の一人一人は自分を一個の人間とは考えず、統一体の一部分と考え、何事も全体に於いてしか考えない。』『社会契約論』の目標は決してこうした非常に不自然な人間の構成する社会を実現することを目指すものではないだろう。寧ろ、それは、諸個人の自発性の再活性化を目指している様に思われるのである。

(35) *ibid.*, p. 251. 「もし、人が目指す二重の目的が一つに結び付けられるなら、人間の矛盾を取り除くことによって、その幸福の大きな障害を取り除くことになる。」そして、この二重の目的の究極的総合は、③の段階に於いて成就するのである。cf. E., op. cit., p. 600. 「この(a)自分自身と(b)自分の同胞に対する二重の関係」つまり、ここで、自分自身の個人的諸情念と他者に対する自然的愛着との葛藤が生じる時、そこに個人的情念の充足ではなく他者への奉仕に向かえと我々に訴える良心が生じるのであり、そしてその個人的諸情念に打ち勝って、この良心の訴えに答える為に強い意志の力が要求されるのである。

(36) D., op. cit., p. 687. 「この長い一連の著作、常に同じ原理が息づき、同じ言葉が同じ熱っぽさに支えられている著作群」 cf., C., op. cit., p. 407.

(37) 註(1)参照。また、上山氏は、前掲書に於いて「ルソーは、オムを作るか、シトワイヤンを作るか」という二者択一の問いに対して『エミール』では「オム」を作る道を選び、『契約論』では「シトワイヤン」を作る道を選んだとすることができる (p. 311) と述べている。上山氏は、そこで、一つの人格の中でオムとシトワイヤンが分裂しているということをこの両者の総合を目指すマルクスの観点から批判しているのであるが、我々は寧ろ、我々が社会の中で、飽くまで社会に還元されないオムであり続けるべきであると主張するルソーを支持したい。また、カッシーラは前掲書に於いて、我々と同様、この両者の総合を試みているのであるが、彼は、「人間」の本性を受動的な

自然的感情ではなく寧ろ「意志」の側に引きつけ、社会契約が自己立法であることから、「人間」と「市民」が矛盾していないことを主張しているのであって (p. 79), 人間に於ける自然を飽くまで自然的感情に求めようとする我々の解釈とは相入れないのである。

(38) E., op. cit., p. 570.

(39) ルソーに於けるデカルトの影響については、グイエの前掲書ま中の次の論文に詳しい。cf., "Ce que le vicaire doit à Descartes.", dans *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*.

(40) E., op. cit., p. 574. 「貴方が、さらに、ではどうしてわたしは自発的な運動が存在することを知っているのか、と尋ねるとしたら、私はそれを感じているから知っているのだと答えよう。私は腕を動かそうとしてそれを動かす。この運動には私の意志の他には直接的な原因はない。こういう感情を私に無くさせるために議論しようとしたところで無駄だ。それはどんな明証よりもさらにはっきりしたことなのだ。そういう議論は、私が存在しないことを私に証明しようとするのと同じことだ。」

(41) 従って、ルソーが自然的感情という場合の自然の概念とは異なる自然の概念が、ここで提示されていると言うべきであろう。つまり、ルソーが自然宗教という場合の自然がこれであり、そこには、自然を超えた力としての意志が組み込まれているのである。

(42) *ibid.*, p. 578.

(43) *ibid.*, p. 578-579.

(44) *ibid.*, p. 581.

(45) *ibid.*, p. 605. 「有神論或いは自然宗教」 (le theïsme ou la religion naturelle)

(46) *ibid.*, p. 582. *ibid.*, p. 582.

(47) *ibid.*, p. 581. 「私の存在は、その存在に従属していること、そして、私が知っている全てのものも完全に同じ従属状態にあることを、私は知っているのだ。私は至るところでその御業によって神を認める。私自身の内に神を感じる。」

(48) *ibid.*, p. 583.

(49) *ibid.*, p. 587. 「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全て摂理によって決められた体系の中にはいらないし、摂理のせいにするとはできない。神は、人間が与えられている自由を乱用するのを欲してはいない。しかし神は、人間が悪いことをするのを妨げないのだ。」「神は、人間が自分で選択して、悪いことではなく善いことをするように、人間を自由なものにしたのだ。」

(50) *ibid.*, p. 593. 「神の善とは秩序に対する愛である。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付けているのだ。」

(51) *ibid.*, p. 603. 「今では、私は、自分の内に偉大な存在者の作品と道具を感じるだけだ。善を意志し、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、自分もこの秩序を享受することができ、そこに私の大きな幸福を見いだせることを確信している。」*ibid.*, p. 605. 「正義と真理の源、寛大でめぐみ深い神よ、おんみを信頼する私の心の最高の願いは、おんみの意志が行われることだ。おんみの意志に私の意志を結び付けて、私はおんみがしていることをする。私はおんみの善意を認める。その報償である至高の幸福にもう今からあずかっているものと信じている。」

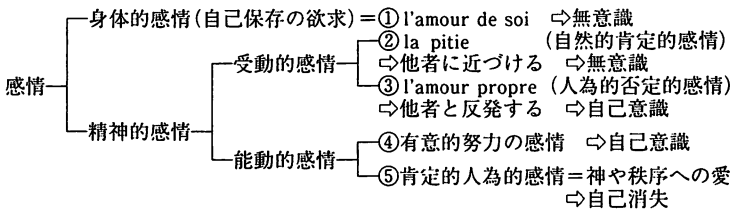
- (52) *ibid.*, p. 600. cf., Henri Gouhier, *op. cit.*, p. 111. ゲイエはここで、憐れみの情 (Pitié) の最も精神化された形式が良心であると述べている。
- (53) cf., Henri Gouhier, *op. cit.*, p. 104
- (54) この意志の停止に於ける、受動的な自我の自己享受ということは、ここで問題にされている『エミール』から、彼の最晩年の著作である『孤独な散歩者の夢想』に至るまで、一貫して追求され続けた課題なのである。cf., E., *op. cit.*, p. 605. 「私は、肉体の拘束から解放されて、矛盾のない、分裂のない「私」になる時を、幸福であるために自分以外のなにものも必要としないときを待ち焦がれている。」cf., R., O. C., tome I p. 1047, 「そのような状況にある人は、何を享受しているのか。それは、自己の外部にある何ものでもなく、自分自身と自分の存在以外の何ものでもない。この状態が続く限り、人はあたかも神の様に、自ら充足した状態にある。」
- (55) C., *op. cit.*, p. 408.
- (56) Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau La transparence et l'obstacle*, Gallimard, 1971, p. 235, 「どの様にして、強制する者であると同時に強制されるものでありうるのだろうか。自己自身で感覚を調整しながら、どのようにして感覚のレベルに於いて生きられるのだろうか。」
- (57) cf., R., *op. cit.*, p. 1084.
- (58) E., *op. cit.*, p. 505-506, Henri Gouhier, *op. cit.*, p. 112. 116.
- (59) cf., D., *op. cit.*, p. 816. 「感覚の対象の協力によって彼の瞑想は無味乾燥なものではなく、もっと快く、もっと空想的で、全く彼に相応しいものになります。自然は彼のために最も魅力的な形を装い、彼の眼に最も鮮やかな色彩で彩られ、彼に使ってもらうために彼の心になつた存在で一杯になるのです。」
- (60) cf. Henri Gouhier, *op. cit.*, p. 125, un cercle de l'âme religieuse = ①神の愛は、創造物への絆をより魅力的により甘美にする。②創造物は魂を神の愛へと状態づける。
- (61) *ibid.*, p. 125.
- (62) cf., N. E., O. C., tome II, p. 689.
- (63) Henri Gouhier, *op. cit.*, p. 157-8.
- (64) E., *op. cit.*, p. 744, 「愛に於いては全ては幻影であるに過ぎない。愛を我々に感じさせる真なる美をそれによって我々が愛するところの感情こそは、実在的なのである。」
- (65) cf., Henri Gouhier, *op. cit.*, p. 159, E., *op. cit.*, p. 104. 「想像力こそ、善いことであれ、悪いことであれ、我々にとっての可能なことの限界を広げ、従って、欲望を満足させ

ることができるという期待によって欲望を刺激し大きくしていくのだ。」

- (66) D., op. cit., p. 815, 「人間達は、利己愛やそれに不随する諸々の下らないものに身を委ねて、もはや想像力の魅力も効果も分からなくなっています。彼らは、この慰めの能力の使い方を歪め、不幸の感情を和らげるためでなくそれをかき立てるために使っています。」
- (67) cf., E., op. cit., p. 307.
- (68) cf., D., op. cit., p. 816.
- (69) Henri Gouhier, op. cit., p. 174.
- (70) その限りでは、先のスタロバンスキーの指摘は正しいのである。註66参照。
- (71) ルソーは「第七の散歩」に於いて、自然の秩序の有意的な反省的観察とその消失に於ける夢想との交代について語っている。cf., R., op. cit., p. 1061-1062
- (72) *ibid.*, p. 1062-1063. 「観照する者 (un contemplateur) が一層感じやすい魂を持っていれば、その人は一層深くこの諧調 (cet accord) から沸き上がってくるエクスタシーに浸る。快く深い夢想がそのときの彼の諸感官をとらえ、彼は甘美な陶醉を感じて、その広大な美しい体系の中に消え失せ (il se perd), それに同化した自分を感じる (avec lequel il se sent identifié)。そのとき個別的な対象は全て彼の視界を去って、彼は、全体の内に於いてのみ見、また感じる。何か特殊な状況が観念を引き締め、想像力に限界を与える時、初めて彼は抱擁しようとしていたその宇宙を部分的に観察することが出来る。」cf., Henri Gouhier, op. cit., p. 182. 彼はここで、感覚像 (イマージュ) そのものが知性的なものを取り入れていくプロセスがルソーの内に存していることを示している。
- (73) cf., E., op. cit., p. 603, 「人間の精神が自由で純粋なものとして止まっていたとするなら、人間が定められたものとして見いだす秩序、それを見いだすことに何の関心も持たないところの秩序に従うこと、それを愛することにどんな功績があるというのか。確かに人間は幸福になるだろう。しかしその幸福には、最高の段階のもの、輝かしい徳と、自分が善きものであるということの証拠、が欠けていることになる。その場合には人間は天使のようなものにすぎなくなる。そして確かに、徳のある人間は天使以上のものだ。」cf., R., p. 1054, 「義務を果たす喜びは、徳の習慣からのみ生まれるものである。自然に直接に感じられる喜びは、そのように高いところまで達するものではない。」
- (74) 註66参照。
- (75) グイエも述べている様に、「ルソーの哲学は、それを明晰判明な観念へともたらずことの出来るような哲学なのではなく、彼の内在的な生の運動と一致するような哲学だった」のである。cf., Henri Gouhier, op. cit. p. 184.
- (76) ルソーは、「告白」の中で、こうした道徳が「誠実に徳を愛してはいるが、自分の弱さに自信を失っている善人として生まれついた人々 (les gens bien nés)」(D., op. cit., p. 409.) に確実な効果を及ぼす様な道徳であることを示している。そして、正に

ルソーこそがこうした「意志の弱い善人」そのものだったのである。

- (77) cf., C., op. cit., p. 416 「それまで、私は善良だった。この時から私は徳高くなった。」
 ibid., p. 417. 「私の生まれつきの性質とはおよそ正反対の状態を求めてみれば、その状態がわかるだろう。」
- (78) R., op. cit., p. 1039, 「心の弱い者は不徳から自分を護るのが精一杯で、そういう者があえて偉大な徳を信条として公言するのは身のほども知らない不遜な態度なのだ。」
- (79) その罪の最大のものは彼の捨て子事件であろう。
- (80) D. op. cit., p. 936.
- (81) ibid., p. 823 「我々はジャン＝ジャックが有徳ではないと申しました。だいたい、ひ弱で自分の気分逆天えず、いつでも己の心情に導かれて、決して義務や理性に導かれることのないこの男が、どうして有徳になれるでしょう。労働と戦いに他ならない徳が、どうして懶惰と心地よい閑暇の中で力をふるえるでしょう。この男は善良ではありません。自然がそうこしらえたから。善いことをするでしょう。それがこの男にとって快いことだから。でも義務を果たすために、己れのもっとも大切な欲望と戦っておのが心を引き裂かねばならないとしても、やはりそうするでしょうか。疑わしいですね。少なくとも自然の掟、自然の声はそこまで及びません。その時はもう一つ別の声が命令し、自然は黙らねばならないのです。」 cf., C., op. cit., p. 416.
- (82) O. I., op. cit., p. 177.
- (83) E., op. cit., p. 307.
- (84) R., op. cit., p. 1053-1054.
- (85) ibid., p. 1065-1066.
- (86) D., op. cit., p.813, 「我々のもっとも甘美な存在 (Notre plus douce existence) は、相関的で集団的なものであり、我々の真の自我は、全面的に我々の内部にあるというわけではない。結局、人間というものはこの世ではそのように作られていますから、他人の協力なしには決して十分に自己を享受し得るには到らないのです。」「残酷な手にこの世の富の全てを奪われても、希望が来世でのその償いをするし、想像力はこの瞬間にもその富を返してくれる。」
- (87) C. S., op. cit., p. 365,
- (88) cf., ibid., p. 364
- (89) 感情の分類に関しての我々の検討の結果を纏めると以下の様になるだろう。



※この内①と②は、完全に自然的秩序の内にある自然人のもつ感情であり、それが自然を超えた力としての意志の介入に先立つが故に人間としての自己意識、即ち反省によって自己を対象化する意識を伴わないものである。そして、④はまさにそうした自然的秩序からの逸脱を我々に促す自然を超えた力としての意志の感情であり、この感情が自己の対象化を可能にし、我々に自己意識をもたらすのである。③は、こうした能動的意志の自然への誤った仕方での介入がもたらした悪しき人為的諸情念なのであるが、この感情は能動的反省によって対象化された自己を他者と比較することによってもたらされるだけに、常に能動的意志の感情を伴って体験されるのである。そして、⑤は、そうした能動的努力そのものによって、我々が獲得した諸観念が我々の内在的感情を触発して形成される感情であるが、その際、この感情が十全に享受され得る状況とは、④の能動的努力の感情が消失しているという状況なのである。さらに、この表には、書き入れることは出来なかったが、③の諸情念とそれに①の他者への自然的愛着の原理との葛藤から、それらの葛藤が不可避な社会に必然的に生じる感情として良心が位置づけられるだろう。そして、この良心を導くのは秩序の存在と社会的正義とは何かを知らせる理性なのであるが、これは意志に由来する能力なのである。そして更に、こうして良心が命ずる行動を諸情念に抗して実行する能力が意志とされるのである。ただし、我々の検討からも分かる様に、④以外の感情は、全て我々の自然的感情をその基礎として持っているのである。cf., C., op. cit., p. 804.

(90) O. I., op. cit.

(91) 例えば、ルソーからの強い影響が認められるメヌ・ド・ピランは、ルソーと同様に内在的感情のレベルで確証される超器官的力としての有意的努力に立脚しつつ、その努力との相関に於けるの発声器官と聴覚器官での覚知の二重化に我々の認識能力の生成の原理を、また分節化された言語の形成の可能性を認めている様に思われるのである。このアプローチは、ここで我々に残された問題に一つの解決を与えてくれるかもしれない。cf., Henri Gouhier, *Conversion de Maine de Biran*, Vrin, Paris. また、拙論、「内在と超越について」九州大学哲学会『哲学論文集』第二十三輯所収を参照。

(92) 例えば、カントは、ルソーが自然的秩序に対して外的なものとして提示した意志の体系を重視して、自律への自由即ちルソー言う所の道徳的自由を追求することによって彼の倫理学を形成していったものと思われる (Ernst Cassirer, 前掲書, p. 26)。

また、メヌ・ド・ピランは、ルソーの開拓した内在的感情という現象性の領野を努力の感情に立脚しつつ理論的に展開し、独自の認識論を確立しているのである。ただし、メヌ・ド・ピランがカントの場合と異なるのは、彼が自分の体系の原理を明らかに内在的感情によって把握される意志の側に置きつつも、他方で日々変転する自らの実存の受動的感情に悩まされ続けていたという点であり、こうした実存の感情と意志との関係の問題が、彼の「幸福」への飽くなき探究、即ち、彼の認識論的関心とは一応区別される哲学的動機として重要性を持っていたという点であろう (拙論「幸福論としてのメヌ・ド・ピラン哲学」九州大学文学部哲学科紀要、『哲学年報』, 第

四十九輯所収、参照)。そこでは、ルソーが追求した自然的感情と意志との問題が、内在的感情現象と能動的努力の関係の問題として再建されているのである。

そして、こうした問題関心が極めて現代的意義を持っているということは、この内在的感情という現象性の現象学的重要性が、現代の現象学者自身によって認められていることによって示されているのである。cf., *Michel Henry, Philosophie et Phénoménologie du corps*. また、拙論「感情の根源性について—ミッシェル・アンの内在の概念を巡って—」静岡大学哲学会『文化と哲学』第六号所収、参照。