

ルソオの思想における根本問題

——「自然」と「社会」の照応矛盾——

大谷大学講師 太 田 祐 周

目 次

序	57
Ⅰ 自 然	60
Ⅱ 道 徳	65
Ⅲ 社 会	71

序

あらゆる社会とその文明に悪の烙印を押して人間本然の性は原始的な自然状態にかへることであると説くと同時に、個人とそのすべての権利を社会に譲渡することを要求することによって社会を絶対化する、——『エミール』と共に『社会契約論』の著者であるルソオの思想の矛盾は余りにも明らかであると云われよう。われわれは此の矛盾が表面に表われているほど根本的なものであるかどうかを尋ねようとする。しかし差し当って此れには二つの原因があることを指摘したい。

第一にルソオの個人的な性格と生涯との特異さである。彼は個人的には、その祖国を脱走した共和国市民として規定せられるであろう。母を失ってはいたが濃厚に女性的な家族的愛情に包まれた少年時代の幸福から、父の出奔によって孤児の境涯に投げ出された彼は、この生家の愛撫と共に彼が耽読したプルタークの英雄的徳を求めて空しくさまようべく運命づけられていたのであろうか。二つの徒弟奉公に失敗した時遂にジュネーヴ¹⁾を、父の先例に倣うかのように脱去した。これをジュネーヴ市民失格と難ずることは、彼の年令(16才)を考慮する時或いは酷にすぎるかも知れない。しかしそののち彼が遍歴した職業の数は、社会生活における彼の根本的不適応を示している。彼の真実の生活はこの社会的現実からの逃避である夢想と放浪の中にあり、この生活を通じて発見されたのが「自然」であったのである。言いかえれば「ルソオ家—社会」の仮説は永久に不成立に終り、「ルソオ家—自然」の夢想の中をさまよう。しかし放浪は夢想と同じく、社会の確定性からの離脱に個人としての快樂を求めるものであるから、社会からの逃避であると共に、社会に対する何らかの批判を含蓄するものであろう。「自然」はルソオにとって逃避の夢でもあれば又時あって社会に対する彼の武器ともなるべきものであった。ここにルソオの「自然

1) L. Ducros ; J. = J. Pousseau, P. 16

」のイデーの個人的性格が見られるであろう。

しかしかような自然との交感に愛情の飢喝を満たそうとする生活によっては、彼の今一つの夢、プルタークを通ずる古代共和国の「徳」の夢は満たされないであろう。それは社会においてしか実現されない義務と斗いと要請であり、逃避と快楽との夢は益々そのための熱情を冷しその実現の機会を失わせるものであろうからである。ここにおいて一度は棄てられたジュネーヴが、かような倫理的憧憬と（恐らくは）悔恨とを通じて、再びその共和国としての理想像においてよみがえることとなるのである。道徳的価値を「学問・芸術」から奪って未開の土人に捧げる処女論文によって得られた名声は、ジュネーヴ市民権を恢復するために使用された。そしてこの称号は、悪の原因を社会に帰して自然の善性を高唱する著述にも常に冠せられたのである。更に重要なことは、自然と社会との分判が、善悪という道徳的概念によって行われたことであろう。そして道徳的観念は社会においてのみ獲得されるものであることは、ルソオ自身の繰り返し説くところである。即ち自然に対する憧憬も、それが思想として展開されようとする限り、道徳の語に依らざるを得なかった点に、ルソオの思想の本質的問題があるのであって、そこでは窮極的には「自然」に対する「道徳」の優位が認められるであろう。従ってルソオの思想は根源的には社会契約の説に窮るべきものであるように思われる。

これに対して自然の教説はルソオのより個人的な関心を語っていると言われよう。ところでルソオほど思想にその個人的関心を持ち込んだものもないのであって、これに活気づけられた「自然」の像は読者の心を奪い去る。即ち思想の根本的秩序においては社会的でありながら、この思想の抱懐者自身の行実はこの背に「自然」の懐に逃れようとするその切実さにおいて際立っている。ジュネーヴ市民権は恢復されたが、ジュネーヴに市民として生きようとはせず、貴族夫人の提供するエルミタージュ 隠宅において個人的な「生活改造」を目論む。理想社会建設の斗いを意味する市民的義務には始めから諦めをつけているのである。しかもなお『社会契約論』は執筆されるであろう。——とすればルソオの思想とは、ルソオ個人とジュネーヴ共和国の葛藤として考えることが出来よう。ジャン=ジャックが逃れようとするほど、その都度その祖国は理想化された姿で彼を追い彼を捕えるのである。

しかしこの葛藤はそれだけならば、単にルソオの心理的ドラマとして終ったかも知れない。しかるに18世紀フランスによって介入されることによって、それは一般化されて世界的意義を帯びるに至る。ルソオの思想家としての名声はフランスにおいてこそ得られたのであり、又当時全く寡頭政治に墮していたジュネーヴ共和国を理想化し得たのは末期的王制フランスに対してあったからである。

ルソオの思想の矛盾は又此の大革命前の時代の過渡期的矛盾の反映でもあったと思われる。太陽王統治の厳しい束縛から逃れて、新しい欲望の解放を求める空気がみなぎり、階級的差別と文書検閲は気鋭な作家の憤慨的となり、それらへの抵抗を通じてイギリスの社会制度が発見される。モンテスキューは『法の精神』において実証的考察によって法の相対性を論証すれば、ヴ

オルテールは『カンディッド』の架空の冒険を物語ることによって^{レゾーム}体制の不合理を浮彫りにする。理性は統治の「普遍数学」から、反逆と進歩の最高の手段となる。社会の不完全、制度の矛盾は、理性が迷信と伝習に盲んでいることを証明するばかりである。——イギリスの経験論が導入され、感覚主義と享楽主義とに尖鋭化される。人知の進歩とは快樂と便宜の増大を意味し、理性に基いて法律を作り直すのは民衆の幸福をはかるがために外ならない。……

この何よりも「旧制度」に対する政治的批判であったところの相対主義理論が極めて大きな影響をルソオに対して振ったことは、その感覚理論と「自然」のイデーとに見て明らかかなところである。²⁾ 彼が放浪と夢想の中に感得していた個人的体験は、感覚主義が人為の基底に発見した「自然」の概念に触発されて、始めて自覚され価値づけられたのである。又彼の「感情」の高唱も、「感覚」が理性主義における単に否定さるべき賤しめられた位置から感覚主義によって活動の源泉に復活させられた動勢に乗じていないとは言われない。しかるに、かようにしてその一員に加わりながら遂に「フィロゾフ」たちの考えに同じ切れぬものが、ルソオにはあったのである。この思想の先輩たちとの接触を通じて明らかになるのは、ルソオの有神論であり、二元論であり、道德主義であり、いずれも啓蒙主義によって否定さるべき前代の遺物であったのである。ルソオの考え方は根本的に、哲学上ではデカルトやマルブランシュの17世紀に、宗教上ではカルヴィニズムの16世紀に属していた。更にそれは、一般民衆と共に最も古い心性につながれていたと見らるべき節さえある。民衆の特性は、ある決定された古いそれだけに根づよい集団性において感じ考えることにある。³⁾ 彼らはその反逆においてさえ古いのであって、習俗に制せられた停滞性として進歩主義的な批評と嘆息を受けるものである。しかるにルソオは屢々この民衆性について語り、且つ誇り、一方で啓蒙主義の社会批判に加担しつつも、他方同時にこれをエリットによって独占さるべき個人主義として、深い民衆的集団性において強く反撥する。それは社会を改善するという自称にも拘らず、改善せらるべき社会現象の一つにすぎぬものと見えたのである。しかし又彼が社会批評にたずさわる限り感覚主義と啓蒙主義の語に依らねばならなかった。

ここにルソオの思想が、有神論的・二元論的・道德主義的動勢を以て、感覚主義的・快樂主義的理論を語るという矛盾が生じたのである。かくてルソオの啓蒙理論たる「自然」思想自体は既に陳腐でさえあったにも拘らず、その倫理的抑揚によって一世を動かすに至るのである。従って彼の思想の特質は、新しい快樂主義乃至個人主義の主張のさ中に蘇った古い厳格主義乃至集団主義の復活として定義されてよいかも知れない。「百科全書」が尚破壊的要因に勝って旧体制の知的分解に熱中していたのに対し、ルソオは一方自然的分散生活に倫理的頌詞を捧げてこの思想運動の一端を担いながらも、他方この倫理的動勢に駆られて道德的共和国という建設的理想像を与え待たとも言われよう。その時自然のイデーは深まれば深まるほど、一方個人的逃避の袋小路と

2) Mornet ; J. = J. Rousseau, P. 39

Dérathée ; Le Rationalisme de J. = J. Rousseau, P. 29 et P. 176

3) Groethuyseu ; J. = J. Rousseau ; P. 311

4) ibid, P. 52

もなるが、他方その道徳的強調によって既成社会の一切の偽善のわなを断ち切ることによって、理想的な契約社会の建設を必然化する役割を演じているものと見ることが出来る。自然的孤立の絶対化は、社会的結合の絶対化に通じているようである。

Ⅰ 自 然

「事物の創造者の手から出る時すべては善である、人間の手の間ですべてが頽化する¹⁾」。「自然」のイデーは感覚主義者の間では、社会や精神の基底に想定された本質的存在としての物質や肉体の有り方を意味するものであって、その一元的進化の発展線上に理性や文明を産出する源泉であった。彼らが自然の語を強調したのは、この発展を抑止し屈折させるものと考えられた精神主義の超越的理性という「迷信」と、この迷信の社会的反映である貴族主義的階級社会の「伝習」を打破して、文明の直線的進歩を計ろうとしたからである。理性はこの進化の手段或はむしろその前衛的活動の形式であった。

しかるにこの「自然」の観念がルソオに手渡されるや、それは社会とその進歩・文明の絶対的否定を含蓄して、その意味を逆転させられるに至る。社会とその文明は「自然」の自然な展開であり結果であるのではなく、人間とその知性による意識的改変である。そしていかなる改変も自然からその自然性を奪うものであり、且つこの自然性の喪失こそ「悪」に外ならない。何故なら自然とは、善以外のものを欲しえない全知全能の「神」によって創造されたものの唯一の正しい在り方であるからである。従って人間も又神によって神の最善の意図を実現するために創られた自然的存在の一として、万象の秩序の中に予め決定された自己に最も適わしい位置に止ってその外に出ようとしめない限り、常に善良にして幸福である筈であって、改造され進歩せしめらるべき何物をも見ないのである。

しかるに人間は他の自然的存在と異って、この改造と進歩によって自然から離れることの出来る因拠と手段とを内包する唯一の存在である点に一切の問題が由来する。他の動物から人間を区する特別性として、ルソオは三種のものをあげている。第一に「自由意志」。動物は「自然の命令」を唯一の動因とし「本能によって選択と拒絶を行う」が、人間は「自己の活動・自己の生活に自由なる動因として或る程度まで参加することが出来る。両者を区別するものは「悟性よりもむしろ自由行為者という人間の性質²⁾」であり「この自由の意識に彼の魂の精神性」が発露する。この自由が人間を自然から離脱せしめるそのことにおいて、悪を生ずる。動物は本能から離れるのが有利である場合でも離れえないのに反して、人間は「自分の偏見に従って」頻りに自然の法則に背くのである。第二に特に『不平等起源論』で取り上げられている人間の「完成性」(perfectibilité)。「諸事情の援助によって漸次に他の能力のすべてを発達せしめる」「完成能力 (la faculté de perfectionner)」であって、この「殆ど無制限の能力が人間のあらゆる不幸

1) Emile (Classiques Garnier), P. 5

2) Inégalité (Le Contrat social, Classiques Garnier; P 4 7)

の源」であり、無邪気に暮したであろう本源的な状態から引き出し、「連続的に人間の発見と誤謬、悪徳と徳とを生れさせ、遂に人間を自己自身と自然との上に暴君たらしめる³⁾」ものに外ならない。この概念はケネー等の重農派から借りられたものであるが、第三に『エミール』における「想像力」が挙げられる。「自然は始め人間に、自己保存に必要なだけの欲望と、それを満しうだけの能力とだけを与える。その外ものは悉く必要に従って自然に成長するように予備として心の底に蔵される。……この可能的能力が活動し始めると、すべての能力中最も活動的な想像力が目覚めて、それらを追い越す⁴⁾」。善悪を問わず可能性の限界を拡大し、欲望と能力の不均衡をもたらし、欲望を無限に増大させる能力である。

この三種のものは名こそ異れ同じく、人間の心的活動の非決定性・無限定性を指しているであろう。即ち人間の特殊性言いかえれば反自然性とは、精神の無限性であると云ってよいであろう。

しかし本来自己保存だけを目的として作られた有限な存在である人間において、無限性とは何であり、如何にして実現されるか。人間の無限性とは神のそれだけでなく可能性の無限、言いかえれば欲望の無限の謂いに外ならない。何故ならこれを満すべき能力は無限ではないからである。かような無限性の追求は、個人としての人間においては展開されない。人間は一人である限りは、自然の欲望を自然の能力によって充足することが出来るばかりであるから、必然の法則から離脱して自由に可能性を開拓しようとする想像力が現実的効果を持ちうるのは、一人の人間の能力を超える能力が与えられた時のみであり、個人の能力に一定の枠がある限り、他人の能力を借りる外はないであろう。ここに始めて社会の必然性が生ずる。社会とは、一人の人間が自分一人の自然の能力では充しえないところの想像力によって鼓舞された不自然な欲望を、他人の能力によって充足させようとする機構に外ならない。しかもこの能力の貸借関係は相互的ではありえない。個人の能力は彼自身の自然な欲望を充足するだけのものである以上、他人に能力を借しただけ自力の欲望を減少させなければならないに拘らず、この能力を貸与すべき当の相手とは自己保存の危機に見舞われて是非とも他人の助力を要すると云う自然の必要に発するどころか、自己保存の作用だけでは満足し切れず、自己拡大という反自然的野望からのみ、他人の自己犠牲的奉仕を要求しているのだからである。従って能力の貸借関係とは本質的に一方的偏落的なものであらざるを得ない。かくて能力の貸借関係は人間の支配—服従の関係を意味し、この不自然な人間関係こそ社会と呼ばれるものなのである。想像力の発展は欲望と能力の均衡を破り、この均衡の回復の機構として社会を必然的に要求し、而して社会とは本質的に不平等関係を意味するのである。それは何ら「自然」をその動因として持たぬどころか、自然に背き自然を破壊するところの悪そのものである。

かくて文明は啓蒙主義の主張するように不合理の克服の過程であるよりも墮落の歩みであり不

3) *ibid*, P. 48

4) *Emile*, P. 64

平等社会の華である。不平等には富・身分・権力・個人的価値の四種があるが、富が全不平等の終着点であるに対し、個人的才能の不平等がその起源をなす。自然状態においては極く僅かな才能の個人的差異は、他人を自己の欲望の手段として利用しようとする方法の無限に多様な体系である社会においては、無限に複雑な拡大をうける。権力・身分・富を得たり、それに仕えたりするための手段である才能とは、差別の機能であり、出世しようとする欲望が作り出す人間能力の擬制、虚構の能力である。「人は上昇するためにのみ才能を持つのであって、下りて来るためではない」⁵⁾。人間の「完成性」と云われるものも畢竟かような事態に結実すべきものである。伝習や迷信から社会を解放し改善すると云う啓蒙主義自体が、かような文明の特徴的の代表にすぎず、一つの悪に代へるに他の悪を以てする無限の悪循環を脱しえない。彼らの善意にも拘らず逆効果に陥ちるのは、「人間」を考えるに当って常に普遍的な人間でなく、特殊な「文明人」から出発しているからである。文明人とは人間の作った人間であって、神の作った在りのままの自然な人間ではない。社会によって作られた偏見の機械にすぎないのである。人間は実に長い不平等関係の歴史に組み込まれて、当初の本性を失っている。この本性の喪失に本性を見る本末顛倒から立ち直り、人間が自分の責任を引き受けて、自分たちの作った社会こそ悪であり、自分は自分の作った産物の奴隷にすぎないと自覚するならば、その時人間の本性たる自然性を再び見出すであろう。

何よりも先ず「自然の最初の運動は常に正しい」ものであり、「人間の心には原始的悪はない」⁶⁾ことを争うべからざる原則としよう。「人間に自然な唯一の情念は自愛心 *l'amour de soi-meme* である」が、それは他人に対して必然的關係をもつものではないから、社会の影響によって変化させられる前の原初状態における人間、「自然人」は全く彼自身に対してのみ存在する「絶対的全体」⁷⁾ *l'entier absolu* である。動物の間に分散し自分の力を動物の力で測り、「人間の体制の獲得しうる限りの力を獲得した野蛮人」の生活に、「常にすべての力を自由にし得、いかなる事態にも準備が出来、自己自身をいわば常に全体としてたずさえている利益」⁸⁾を看とることが出来よう。何人にも依存せず、この独立において彼は自由である。自由とは「自分の手以外に他人の手を借り」⁹⁾ないことであり、「真に自由な人は、自分で出来ることしか望まない」。これに対して社会人は「分母に支配される分数的単位」¹⁰⁾であり、他人なしには生きられないことによって、弱くなっている。社会は人間を、彼から「彼自身の力を用いる権利を奪ったばかりでなく、何よりもその力を不十分なものにすることによって弱くした」¹¹⁾。弱ければ弱いほど欲望は増し、悪はこの弱さに胎まれる。人は弱くなければ悪くない、強くなれば善くなる。「何でも出

5) N. Héloïse (*Oeuvres Complètes*, Dalibon Libraire ; tome X, P. 28)

6) Emile, P. 81

7) *ibid*, P. 9

8) *Inégalité*, P. 42

9) Emile, P. 69

10) *ibid*, P. 9

11) *ibid*, P. 69

来る人は決して悪事を働かない筈だ。全能の神の全属性の中、善は最も本質的なものである¹²⁾。人間の自由は彼の自然の能力の範囲を超えることは出来ない。その外ではすべては拘束となり幻影となる。支配者が自由でないのは、奴隷が自由でないのに劣らない。彼が社会の偏見によって支配している以上、逆にその偏見によって支配されざるをえないからであり、「他人の目で見なければならなくなると、他人の意志で欲しなければならなくなる」からである。「おお人よ、お前の生存をお前の中に緊縮せよ、すればお前はもう不幸でなくなるだろう。自然が存在の体系の中でお前に割り当てた位置に止れ、何者もお前をそこから出させることは出来ないだろう¹³⁾」。……

かような思想を額面通りに実行の規範として受けとるならば、これは明らかに蒙昧主義のそしりを免れないであろう。しかしこの蒙昧主義が、それに対する最後の賛否は如何様にもあれ、今日も尚読者の心に或る強烈な衝撃を与えることが出来る事実は否定し難いのである。この殆ど刺戟的でさえある印象のようって来る所以は何であろうか。

それは根本的には、本来感覚主義的快樂主義的概念であった「自然」を、精神主義的道德主義的に受けとったルソオの態度のためであったと思われる。啓蒙理論にあっては自然はたとえ如何ように強調されるにせよ、決して社会そのものと対立せられることはなかった。それは必然的に社会と文明に発展すべきものであり、それが社会と対立するよう見えるならばその時その社会がその自然の必然的發展としての本質を失って停滞したことを示すにすぎず、正にこれを批判するために啓蒙理論の自然主義的活動が行われたのだった。即ち自然と社会との間に対立がないばかりでなく、むしろ対立があるべきでないことこそが主張されたのである。しかるにルソオにおいては自然と社会との対立は絶対的である。これは明らかに精神と物質を峻別する精神主義の二元論的な考え方の変様であると見られないわけには行かない。しかし精神主義が物質であり又悪であるとした「自然」が、ルソオにおいては逆に善そのものとされ、精神は社会という悪の創造者としての絶対的批判をうけることになる。こうして百科全書派にとっては或いは物質であり或いは感覚であり又或は快樂を意味した「自然」は、ルソオにおいては精神主義によって精神に・道徳に・更には神に捧げられた位置を占めるに至るのである。精神主義に対しては、自然は悪でなく善であると主張される。物質主義に対しては、自然は物質的与件でなく人間的理想である、出発点であるよりも目的地であると、と暗示されている。否むしろ形を変えた「エデンの園」であるとさえ。……

かくて明らかであろう、ルソオにおいて遭遇した理性主義と感覚主義とは、相互に否定し合い、相互に倒立させ合うことによって、「自然＝善」なる観念を産出し、この観念において奈妙な綜合に到達したのであることが。——啓蒙思想の社会批評に対する強い共感、物質主義による精神主義の全的否定を意味せず同時に後者による前者の逆否定をも含蓄した。前者の社会批判と民

12) *ibid.*, P. 48

13) *ibid.*, P. 68

衆主義を保存しつつその快樂主義と改良主義を拒否し、後者の絶対主義乃至貴族主義を裁断しながらその道德主義乃至嚴格主義を破棄しなかった。ここに相對主義と民衆主義を絶対主義的貴族主義的抑揚で、義務を解放の熱情で説く倫理的自然主義が誕生したのである。かくてルソオの「自然」概念は社会的乃至社会批判的なものであり、且つそれ以外のものではないとさえ言えよう。何故なら物質主義によって与えられた自然の理論的意味を否定するその精神主義自体によって、彼は社会批判にはせ参ずるのだから。社会=不平等社会とにおいてあらゆる改良を峻拒することによって貴族主義との一切の妥協を排する民衆の絶対化として機能すべき斯様な自然概念は論理的客観的なものではありえず、抱懐者の主観的心理的動勢によってのみ支えられていると云わねばなるまい。従ってこの野合に類する奇怪な思想の結合において重要なことは（或いは唯一の価値ある点は）、その化合作用における反応の激しさそのものにあるであろう。精神と物質、理性と感覚とは、この化合の¹⁴⁾つぼにおいて、それらが理性主義におけるにせよ感覚主義におけるにせよ与えられていた明晰な概念の形式を解消させられ、ある原初的な直接体験のカオスに融合させられることによって、そこに新しく或は再び見出された人間的機能の登場を許すことになったのである。——曰く「感情」。

物質主義においても又精神主義においても「感覚」を意味した「自然」は、ルソオにおいては精神化されて、「感情」として読み変えられるのである。感覚は刺戟に対する特定の感覚器官の興奮として局部的であり又外部的であるに対し、感情は特別の感受器官を持たない未分的反応として全体的であり内部的である。それは知的な分析作用に照す限りは否定され分解さるべき消極的で原始的なものにすぎないから、合理主義の盛時には無視されるか、分析されて別のものになるかのいずれかであった。「これほど感情について語りながら、これほど自分の云っていることを理解していない¹⁴⁾」人々もなかったのである。すべては計量され測定され規則づけられる。定義とマクシムの巧みさ如何が哲学者の腕前の見せどころである時代において、ルソオは感情をそのものとして啓示することに成功したのである。そしてこの感情の直接性において、彼は人間の個人としての全体性を把える。サロンにおける如く常に「人は on」と考えることに対して、「私は¹⁵⁾ je」と感ずることの価値を明らかにする。今日の墮落した時代に、自分自身の心からでなくして、何処から自然の範型を引き出すことが出来ようか。自然人を示すためには自分自身の肖像を描かねばならない。

感情は、内的全体たる自己と外的全体である自然との直接的融合、同化を意味する。自然とは「絶対的全体」としての「自然人」即ち個人としての人間の中のみ発見されると共に、自己自身は、社会的分化と知的対象化の介在を排して、風光として眺め入られた全体的自然の中のみ見出されるであろう。善とはこの直接的全体性を意味し、悪とは全体的なものの部分化、直接的なもの間接化に外ならない。即ちルソオにおける自然とは、宇宙的規模にまで拡大された自己

14) N. Héloïse ; t. VIII, P. 413

15) ibid, P. 420

であり、この同化を妨げるものとして他人との交渉・社会が出来るだけ排除されようとするので¹⁶⁾ある。

この意味において「自然」とは、感情的個人主義を含蓄し代表するものと云えよう。快楽主義のそれが感覺的個人主義であるのに対して。そして快楽主義が社会の中の・闘う個人主義とすれば、これは社会の外の・逃げる個人主義とも云われよう。自然は社会に向っては怒りの、個人に向っては慈愛の神であるかの如く、社会の絶対否定と個人の絶対肯定、烈しい社会批評と個人的夢想への逃避との二面を同時に備えているのである。

Ⅱ 道 徳

かようにしてルソオは、感情を単に感覺の混乱した結合としての二重に消極的受動的な性格づけから解放して、生命そのものの表現として理解する・否そう感ずることを通じて、再びその原初的な能動性と根源的な積極性において発見したのである。感情のこの生命的な能動性に比べては、知性の反省的能動性は二次的な、影の様な、陽光に対する月光の様なものではなからうか。感覺の部分性と外面化、理性の分解性と対象化に対して、感情の全体性と内面化の意義が見直されねばならない。理性の専制は神授的王権や官僚的学者による絶対主義的体制を精神的に反映し、感覺と快楽の追求はブルジョア的エリットの特権であるのに対し、感情の解放は即ち精神界における民衆の復権を意味する。アンシクロペディストは確かに民衆のために語ったかも知れないが、果して民衆として語ったであろうか。そして又子供の発見はこの感情の原初的な全体性と能動性の承認なくしてありえたであろうか。もし子供として感ずることを幼稚愚昧として蔑むならば、果して真に子供のために計ることが出来るであろうか。教育の最大の困難は、「常に子供の中に大人を求め¹⁾る」大人の避け難い知的高慢に因由する。民衆も子供も生命の自然的状態を代表する。この根源的な生命の在り方を無視するならば、たとえ人間が一人残らず理知的になったとしても、人間生存の根本的性質をあやまることとなろう。啓蒙主義は民衆のために語ったが、しかし貴族として語ったのである。彼らが古典主義の形式の相続人であったのに対し、ルソオは内容や主張において貴族文明の否定者であると共に、文体や形式においても古典主義を否定して浪漫主義を創造し得たのは、一にその感情の解放のためであったことを忘れないようにしよう。

しかしルソオはこの感情への傾倒と殆ど努力にさえも拘らず、遂に理性そのものを否定することは出来なかった。自然観念への熱狂が最高潮に達した時にさえ、敢てこの観念と矛盾する理性と自由意志という精神主義の伝統的観念を棄てようとはしなかった。むしろ後者は前者によって否定されようとする毎にルソオにおけるその必然性を際立たせる。彼は「精神」を放棄するよりも、悪の責任者として糾弾することを選ぶ。

彼がもし理性と自由意志という精神主義の本拠（一はギリシャ思想と共に、他はキリスト教と

16) cf. Jean Starobinski ; Jean-Jacques Rousseau, la transparence et l'obstacle

1) Emile, P. 2

共に古い)をあっさり明け渡していたなら、静観主義 *quiétisme* か、更には汎神論にまで、その「自然」の主張を論理的に徹底させることも出来たであろう。その可能性は必ずしも小さいものではなかった。彼の社会からの逃避的傾向の強さと共に、自然への殊に植物への愛情の深さが注意されねばならない。その上ヴァランズ夫人から授けられた静観主義への入門の重要さも識者の屢々強調するところである。対象を所有するよりも、これに所有されようとする彼の受動的態度は、自然の・自然との同化の思想においてのみ、一般化され正当化されることが出来る。「真理は事物の中にあり、それを判断する私の中にはない。私が事物について行う判断に私の精神を加えることが少いほど私はそれだけ確実に真理に近づいて行く。……かくて理性よりも感性に頼ろうとする私の規則は理性そのものによって確証される²⁾」。

しかし驚くべきことは、ルソオに自然の観念を彼自身のものとして啓示したのは、かような自然還帰的「傾向」では決してなかったことである。彼を「自然」の靈感に把えた文字は、学芸は「道徳」に貢献せるや否や、であった。「自然」についてはルソオは友人の間で何度も聞かされていた。しかしそれがルソオ自身の観念となるには「道徳」の観念に媒せられねばならなかったのである。自然の感覚主義的概念だけではルソオの精神の根底に触れることは出来なかった。彼の感情的自然愛的更には享樂的「傾向」には訴えることは出来ても、その全精神を奮い立たせることは出来なかった。かような彼の個人的傾向の底に驚くほど強情な精神主義乃至プロテスタント特有の烈しい道徳主義の骨髄がジュネーヴから受け嗣がれていたのである。それは隠れているとしても却ってそれだけ決定的な瞬間には口を利く母国語に似た、いはば祖国の思想であった。彼の個人的傾向が次第に自然の思想に共鳴しつつあった時、彼の全精神がその発動のために秘かに待っているものがあつたのだ。「道徳」——その一語が刻み出された時魂の最深部が突如喚起されて、意識の上層との協働に入ったのである。こうして彼は「自然」から「神」を追放出来なかったと同じく、「感情」を以て「精神」を否定し去る口実を遂に見出し得ないであろう。上述の如くルソオの思想の独創は、自然と道徳との「結合」の特異さにあつて、結合させられた自然と道徳のいずれも彼の発見にかかわらざる既成品であつたのである。

『サヴォワ助祭の信条告白』に見ると、ルソオの哲学的構想の根幹はデカルト風の十七世紀的
二元論によって制せられているようである。物質の「自然状態は静止³⁾」であるから、その運動の
原因を求めて行けば第一原因の存在を推定せざるをえない。「意志がなければ真の行為はない」。
且つこの運動の法則性は一ケの理性の存在を予想させる。この二つの仮定から神の存在が論証さ
れる。自然はこの神によって創られたそれ自体としては「死せる物質⁴⁾」である。所で人間は自然
的存在として物質に属すると同時に、伝達的運動しか出来ない物質が欠く所の自発的意志的能動
性をもつ。更に「知性によって事物を検討する力をもつ唯一のものである⁵⁾」。この意志と理性と

2) *ibid.*, P. 327

3) *ibid.*, P. 328

4) *ibid.*, P. 334

5) *ibid.*, P. 336

の能動性によって彼は「地上の王でもあれば、又その自然からの離脱において動物の知らぬ悪と不幸におちる。この故に「自然の調和と均衡」⁶⁾への還帰が説かれた。しかしこの能動性は、問責さるべき此の「調和と均衡」の破壊としてのみ働くものであろうか。この能動性は神によって人間に与えられたのである以上、その真の目的は自然の改変としての悪ではなく、その保存としての善にある筈ではないか。即ち「私が秩序や美や徳とは何かを感じ得、宇宙を観察し、それを統治する手へと自分を高め」「善を愛し善をなしうる」⁷⁾ことそのこと、言いかえれば神とその仕事を頌め讃え、この頌讃において行為することに真の人間性は実現される。自然を改変することによって神を蔑し神を試み、ひいては自ら神たらんとすることにおいて、人間の能動性は悪の因由となったのではないか。人間精神の相対的無限性が神の絶対的無限性への直観的帰一としての本性から、神に代ろうとする利己的欲望と分析的知性として分化し独立した時、自ら誤ったのではないか。

ルソオは精神を、彼がその本質と考えた働きにおいて考える時、決して非難する所か、逆に自然の立場から賞揚された当のものの厳しい審判において蘇らしめる。「人間の本质について冥想して私はそこに二つの判明な原理を見出すと信じた。一つは人間を、永遠の真理の研究・正義と麗わしい道徳との愛・その観想は賢人の悦である知的世界に高め、他の一は人間を低く彼自身の中に連れ戻し、感覚の世界と感覚の手先である情念とに服従させ前者の感情が彼に吹込んだすべてのものを妨げる」。「吾人間は単一ではない。私は欲し且つ欲しない。私は同時に奴隷であり自由であると感ずる。私は善を見てそれを愛しながら悪をなす。私は理性に聴く時活動的であり、情念が私を引きづる時受動的である」⁸⁾。

即ち批判されているのは単に自然の変質としての社会文明のみではなく、感覚や情念に誘惑される精神の墮落でもある。悪は、唯精神の無限性や理性の分析によって自然がその決定性を破壊されることのみならず、自然が物質の静止性や感覚の受動性によって精神の自発性や能動性を解体することでもある。人間は全く異質な二つの実体、精神と物質との「激動的 violent」な結合であり「この結合が止む時それらは二つながら自然の状態に返る。即ち能動的で生きた実体は受動的で死んだ実体を動かすに用いたすべての力を取戻す」⁹⁾。精神と物質とは人間において結合することによって、相互に傷つけ合い変質させ合う危険に絶えずさらされているのである。悪とは両者が相互に領分を侵し合い、物質が精神化されると共に精神が物質化されることである。何故なら精神の物質化とは精神が物質の変様である感覚とその手段たる情念に引きずられてその支配力を失うこと・人間の奴隷化であり、物質の精神化とは、物質がこの奴隷化した人間の無限に複雑となった感覚と情念を満足させるように変形・改良されること・自然の文明化であるからである。精神も物質も共に神によって作られたものとして、それ自体が悪なのでは決してない。悪

6) ibid, P. 337

7) idem.

8) idem.

9) ibid, P. 344

はその結合と関係の仕方、「能力の濫用」¹⁰⁾にあるのである。

人間の情念は自己保存の手段としてそれ自体は善である。が情念の源泉の自然性は全情念の自然性を意味しない。自然の情念は極く限られたものだから余の大半は「自然に逆って獲得」¹¹⁾されたものである。源泉的「自愛心」の変形の大部分は外的原因 *causes étrangères* にのみ由来する。「それは最初の目的を変え、その原則に逆う」。本来他人に対して必然的関係をもたぬ自愛心が他の自愛心との争いに陥った時、自他を「比較」¹²⁾する自尊心 *l'amour-propre* を分離するのである。所で比較は肉体の機能ではない。「人が人間は彼の判断において能動的であり、彼の悟性は比較し判断する能力にすぎないことをよく理解すれば、人は人間の自尊心がこれに類似した或いはそれから派生した能力に外ならないことを見るだろう」¹³⁾。即ち自尊心の発生は、判断作用が肉体的欲望の奉仕機関として、それ自体別個の目的を持つ精神の全体性から分離独立することを意味する。情念の変形が反自然的なものであると同じく、精神の分化も亦その本質に「逆って」行われたものであり、且つこの両変質は相互的因果関係においてのみ同時に生ずるのである。精神の能動性は単に比較し判断する作用を指すのでなく、この作用を手段として産出する所の自由意志としての主体性、自己以外のものによっては決定されないと云う所にある。しかるに悟性として独立した判断作用は、精神の手段としての本質を、肉体の手段乃至正当化の機能に変質させるに至るのである。そしてこの精神の機能的分化は、肉体に仕へることによって同時に肉体を変質させ、自尊心を主動因とし、感覚の分化洗練を結果する。この悟性と情念との相関的發展は、精神と物質との当初の係り合いの全体性の喪失、この関係の部分化・局部化を意味するであろう。

精神と物質との結合たる人間において望まれていることは、両実体がいれば恰もこの結合がないかの如く、夫々の目的を実現させることにおいて協力することである。肉体は精神的活動によって感覚を刺戟され複雑化されることによって、自然のものでない欲望に駆られて早熟や我儘に陥ることなく、自然的成長の道を着実に歩まねばならない。他方同時に精神は肉体的活動のいかなる変趨にも拘らず自由意志の主体として自己以外のいかなるもの虜囚たることも肯じてはならない。精神と肉体とが斯様に夫々其自体として全体的に自己を実現する過程において独立的に協働することをやめて、夫々自分の機能を他に代行させて困難を回避せんとするもたれ合いにおいて結合というより混合するに至った時、相互に墮落させ合うことによって悪を生ずる。夫々その本質から遊離した感覚と理性との孤立的相互作用において前者は益々洗練され後者は愈々精密にされ、かくて文明は無限に進歩させられようが、しかしその高度な総量を以てして尚人間としての全体性の喪失をよく償いうるのであるか。

人間の肉体における全体性が「自然」と呼ばれるならば、その精神における全体性は「道徳」

10) *ibid.*, P. 341

11) *ibid.*, P. 247

12) *ibid.*, P. 249

13) *ibid.*, P. 340

においてのみ実現されうる。精神の本質は自己の行為の窮極原因としての自由であり、且つ道徳とは他人を自分の欲望の手段乃至部分としてでなく、自己と同じ自由な人間としての全体性において目的として扱うことであり、この奉仕において始めて自己の精神は（自己の）欲望からの「自由」を実現することが出来るからである。他人を彼自身として全体として見る時、自己も亦自己自身としてその全体性において現われる。（精神の）自由は（他人との）平等において実現されるのである。——他人は常に全く自尊心の比較作用の対象としてのみ現われるわけではない。「憐れみ」*pitié* 或は同情の同化作用の対象としても現われる。同情は「自然の秩序に従って人間の心を感動させる最初の相対的感情」¹⁴⁾であり、自己の感情移入によって他人を彼自身として認める感情である。がその発動のためには他人が自己保存の危機にあることを要する。——特に憐れみと名辞された所以であり、又ルソオの思想における自然主義的功利主義的性格の残存を示すものであろう。しかしその代り、純粹他愛の代りとして、この自愛心の分化である同情を人類愛にまで高める役割を担うものとして、理性が悪の責任者たるの非業の座から復権せしめられることとなるのである。

理性は、その純理的認識作用においては、対象を構成して誤謬の因となり、自他を比較して欲望の利己的充足の手段となるが、同時に倫理的実践においては善悪辨別の唯一の機能である。「正義と親切とは理性によって目覚めされた精神の真の愛情」¹⁵⁾であり、「理性しか我々に善悪を教えない。前者を愛し後者を憎む良心は理性から独立のものであるとしても、理性なしには発達しない」¹⁶⁾。

自愛心も単なる自然善の表現や自尊心としての悪への契機たるに止ることなく、その対象を他人にまで押し拡げることによって徳となりうる。又「憐れみが弱さに墮するのを防ぐには我々はそれを一般化して全人類の上に拡げねばならない。その時正義に符合する限りにおいてのみ憐れみに身を委ねることが出来る。すべての徳の中で正義は人間の共通の幸福に最も貢献するものだから理性と自愛心とによって、隣人以上に人類を愛さねばならない」¹⁷⁾。理性は自然認識の機能（カントの悟性）としては否定されるが、実践倫理においては必然的条件となるのである。

しかし理性は思い上ってはならない。理性の感情的対応物は自尊であり、「罪は誘惑を軽蔑する誇りから生れる」¹⁸⁾。それはやがて平等よりも差別を、公益よりも私利を論証するであろう。良心は理性なしには発達しないが、又良心なくば理性は迷い墮ちるであろう。理性は善悪の判断作用であるが、判断の基準を自己の中に含むことは出来ないからである。悟性は「規則がなく」、¹⁹⁾理性は「原則がない」からである。それは従うべき基準として、「神聖な本能、不滅の天の声、無知で有限でもあるが又知的で自由でもある存在の確かな案内人、善悪の無謬の審判者、人を神

14) *ibid*, P. 261

15) *ibid*, P. 279

16) *ibid*, P. 48

17) *ibid*, P. 303

18) *N. Héloïse*; t. II, P. 334

19) *Emile*, P. 355

に似させたもの、人間性の卓越とその行為の道徳性を作った²⁰⁾」所の良心に仕えねばならない。良心は恰も本能が肉体における如き位置を魂に対して占める。従って理性はカントの場合の如く道徳自体を含むことは出来ず、それ自身目的たりうる自律的存在ではない。良心を高めつつこれに仕える精神の全体的機能においてのみ始めて善たりうる。理性の孤立的自律性の主張は悪の因である。この意味で理性は情念と共に二次的条件的なもので、神や自然の直接の要求を実現しようとする良心や本能の一次性絶対性をもたない。彼らが独立を要求することは生命と精神とを破壊することである。自然の幸福を享けるには情念が理性の干渉を退けて肉体的機能の原初性に返ることであるように、社会に於て徳を実現するには理性は感性の誘引を排し良心に聴いて自利の欲求を克服することによって、精神の自由に蘇ることである。（「冷い理性 *la froide raison*」²¹⁾と「徳の理性 *celle de la vertu*」²¹⁾）。

良心は初め自愛心の変形である自然的同情に発するが、理性によって目覚され発達させられ普遍化されることによって逆に理性を指導する精神の規範となる。それは「自己自身と自己の同朋に対する二重の関係によって形成された精神的体系²²⁾」の表現であり、いはば精神的感情と呼ぶべきものである。それは自然的感情の粗野な自己中心性を脱すると共に、理性の分析的対象的性格に対立する直観的同化作用でもある。神は悪を捨て善をなす「自由の善用²³⁾」を命じているが、この至上命令は神の仕事を頌め讃える観入においてしか認識されないのである。自尊と同情とは等しく自愛心の二分肢であるが、理性は前者に係っては比較と悪の原理となるに対し、後者と係って始めて同化と善の原理となる。自尊心に刺戟された感覚と理性との関係は相互墮落であり、同情に発する良心と理性との関係は相互向上である。かくて良心は肉体と精神との両世界に属しつつこれを総合し、二元的結合たる人間の全体性を保証する窮極の統一原理である。

かくて人間は単に自然的存在としての善性を有するのみではない。「人間の天職はより偉大、より高貴である。神は人間を永遠の静寂主義の中に不動である為に生気づけたのではない。善をなすために自由を、それを欲するために良心を、それを選ぶために理性を人間に与えた。神は人を、彼自身の行為の唯一の審判者に作り上げたのである²⁴⁾」。理性の自律性は部分的であるとしても、理性と自由意志と良心とを含むことによって完全である精神の自律性は全体的である。人間は自己の行為の主人、道徳的主体である。かくて善であるために自然に帰るのでなく、徳をなすために社会に帰らねばならない。人間は単に社会から自己を取り戻すのみならず、社会の中に自己を実現しなければならない。消極的に悪から避退するのではなく、積極的に悪を克服することこそ「徳」であり、自己の真の主たることであろう。ルソオはくり返しこの「自己支配」の主題を変奏して止めなかった。曰く節欲、曰く自制, *contenance, tempérance, modestie*……

従って『エミール』の教育も単に自然的教育であるのでなく、それが自然の教育であるのは肉

20) *ibid*, P. 354

21) *N. Héloïse* ; t. IX, P. 325

22) *Emile*, P. 354

23) *ibid*, P. 341

24) *N. Héloïse* ; t. IX, P. 137

体の教育が精神の教育をそれ自体において含むことを意味する。思考力は肉体力の余剰を待って始めて活動する。精神がその自己支配の働きを自己犠牲の徳において実現しうる為には意志の実行器官たる肉体の充実を要する。直接干渉は精神の独立性を否定する。「労働者にすぎないと信じている中に哲学者になっている」ことが必要だ。子供の教育を肉体系に限るは、自律的なものに対する尊敬に外ならない。……

ルソオは時代の幸福論的快樂主義的論法を脱しえなかつたと云えようが、しかしそこで解放主義的倫理学の徳目を独自の解釈の下に再び厳格主義化しつつ、内面的自律倫理の統一の見解に近づこうと努力した跡が、そのパラドクサルな行文そのものの中に読みとらるべきであろう。^{25) 26)}

Ⅲ 社 会

かくの如くルソオは、その自然主義的傾向と精神主義的熱情との葛藤において、一方感覺主義理論によって精神主義を倒立させて自然の絶対的善性を論証すると共に、他方この倒立させられた精神主義を再度逆転させて「徳」の「自然」に対する優位の理念を復活する。『エミール』が肉体における自然の完全な実現を通じて精神における自由の確立を準備しているとすれば、『新エロイズ』はこの自己決定の能力が更に自己犠牲の徳において完成さるべき所以を説いている。前者が精神主義的に理解された自然主義のルソオにおける完成であり戴冠であるとすれば、後者は題名の示す如く古い精神主義の夢の近代における復活の可能性の限界を示すものと云えよう。前者が「社会の中に生きる野人」と「自然神教」との理念に窮極すべき思想の展開であるとすれば、後者は恋愛と夫婦の倫理における自然主義の限界を明らかにすることによってプロテスタンティズムの再発見に至る。ジュリがキリスト教的自己犠牲の近代的理想像を提供し、彼女の恋人はキリスト者でありたいと思ひ、彼女の夫は妻の死に現われた古い徳の実現の前にその懐疑主義を捨てるに至る。精神主義の立場よりすれば『新エロイズ』は『エミール』の克服を意味するであろう。しかしこのことは自然主義の放棄を意味しない。自然主義は本質的に社会批判を含蓄し、ルソオにおける社会批判の契機は徳の理念のそれに劣らない。ルソオの願うところは両者の一致である。自己主張と自己犠牲の全き一致である。彼の徳に対する憧憬が単に古い自己犠牲の復元に結果することを、社会批評家ルソオは許すことが出来ない。古い道徳の肯定は畢竟現実社会の承認を意味するであろう。個人における自己犠牲の実現は、社会にある種の教訓を与えるとしても社会の矛盾を排棄しえず、むしろ逆にこの矛盾に対する自己の排棄として現実の肯定を含蓄する。徳の個人的実現は善悪いづれにまれその孤立性・主観性を脱することが出来ない。徳が遂に（不平等）社会においてはその個人性を免れないとすれば、社会の外の文字通りの個人的孤立の自然善との倫理的優劣も亦結局主観的なものにすぎないであろう。ここにルソオ

25) E. Cassirer, *Question of J.-J. Rousseau*, translated by Peter Gay, P, 70

26) J. Starobinski; *op. cit.* p. 50 「ルソオは理性を告訴する時特に推理理性に食ってかかる。彼が媒介的照明の可能な直観的理性に身を委せるや合理主義者に戻る。本質的選択は理性と感情の間でなく無媒介的方法と無媒介的接近の間で行われる。ルソオは無媒介的なものを選ぶので、不合理なものを選ぶのではない。……」。

が反復「善人は報いられるか」と云う主題に立返り、社会における限り善人は悪人の好個の餌食にすぎないという懐疑に陥って、「最高の喜びは自己満足の中にあり」¹⁾、「私は善人が報いられるだろうとは決して言わぬ。何故なら優れた人が彼の性質に従って生存すること以外にどんな善を期待しうるか」²⁾、という本性善、自然善の思想に再び舞い戻らざるを得ない所以がある。結局ルソーはその思想を個人主義的に展開しようとする限り、「自然に返」らざるを得ないのであって、彼の個人主義は啓蒙主義者のそれが社会の中の社交性と共に斗争性のそれであるに対し、社会の外の孤立性と逃避性のそれであると云えよう。ルソーは、彼を自然主義に導いた社会批判を放棄することなくしてしかも徳と精神とを肯定しようとする限り集団主義者とならねばならないであろう。ここに道徳的自然主義者ルソーにおける『社会契約』の理念の必然性が存する。『新エロイズ』における矛盾（自然における善と福との一致と社会におけるその背反）の「古い」妥協的解決は、『エミール』と『社会契約論』との両極に徹底されねばならないであろう。しかし自然的善の人間における限界、肉体であると同時に精神たるべき人間を、肉体にのみ限定して動物化することの一面性は既に明らかにされた。自然的教育自体が精神の発達の準備なのである。かくて人間が単に自然的存在たるのみならず倫理的課題たることを承認する限り、社会に個人主義者としてでなく集団主義者として復帰しなければならぬであろう。自然状態においては必要がなく逆に悪の原因となる精神は、社会状態においてのみ発動・発達し、人間の個人性の否定即ち自己克服としての自己犠牲を意味する。しかもこの自己否定は個人的³⁾孤立的なものではありえない。個人性と孤立性は自然においてのみ存する。集団的相互的自己克服としての社会においてのみ、精神は実現されるのである。逆に又社会は如何なる自然的根拠ももたず、自然的なものの否定として純粋な精神的構築物なのである。

かようにしてルソーは、その生来の二元論的傾向によって、自然から一切の精神的要素を排除して自然自体に倫理的理想を託したように、精神からもあらゆる自然的要素を廃棄する厳格主義を押し進める。彼の自然の概念が百科全書派のそれと対立したように、彼の社会の概念も亦時代の思潮に抗う。当時の社会思想の中心テーマであった「自然権」を否認して、「契約」のイデーを純化し精神化する所に、ルソーの社会思想は出発する³⁾。

上来繰り返しのべた如く人間の自然状態は個別的離散であり、その自然性は肉体的に完結する「絶対的全体」としての個人性にある。従って彼は自然的存在である限りはそこから出て他の個人と集合すべき如何なる正当な理由も持たない。自然は社会に発展せず、社会は善悪いづれにせよ自然の否定を意味する。従って人間は社会に対するいかなる自然的な権利も義務も持ちえず、社会の「法律」が個人的孤立を本質とする自然の中にその正当性の根拠をもつということとは考えられない。自然法思想は丁度感覚主義の場合と同様、ルソーに影響を与えることによって逆に否

1) Emile, P. 341

2) ibid, P. 345

3) 桑原氏編「ルソー研究」(恒藤武二氏「ルソーの社会契約説と一般意志の理論」)124~130頁

定されるのである。彼にとっては自然的社会という概念は矛盾である。唯一の例外は家族であるが、親子の結合は子が自己保存の為に親が必要である間だけのことであり、この必要がなくなれば自然のきずなも亦解かれる。それ以上の共同は自然なものではなく意志的なものである。それは本来孤立状態にあるべき自己を、他の即ち協同という目的の為に与える所の人為的約束の上のみ成立つ。自然人の結合には或は又上述の「同情」の契機が考えられる。しかしそれは他の自己保存の危機を、自分の身に引きつめる憐憫から救おうとする瞬間的な感情の発作に止るので、それ自体としては「同化」の機能と称しうるとも、持続的社会を構成すべき結合感情とは云えないであろう。危機が去れば親子の自愛的結合と同様この同情的結合も亦解散される。確かにこれらの自然的結合は、精神と社会との指導たるべき良心の自然的根拠の表現ではあるが、同時に良心は自然にあづかることなき精神の働きかけを受けなければ発達しないのである。精神は人間の非自然的活動の形式であるから、人間の自然的個人性を否定して社会的共同という非自然的秩序の根拠としての「契約」行為においてのみ発動するのである。従って今一つの社会的集合の契機である「自尊心」による競争の乃至支配—服従の結合においても、自然の平等性を破壊して悪の因となる不平等契約として、精神の墮落した活動形式が参与することを要する。

社会と社会に関する一切の正当な権威の基礎は契約にある。自然的には絶対的全体である人間の他の人間との人間としての関係は契約のみである。もし然らずとすれば物理的自然力の優劣の結果生ずべき物的関係となって、当事者相互からその人間性を奪ってしまうからである。人間関係は自然のものではないから必然の活動ではなく、自由意志の行為でなければならない。

人間が自然状態に止るのを防げる障害が大きくなって、各個人の自己保存の能力を凌駕するに至るや、この危機を克服する「新しい力を生み出す」ことは個人には不可能であるから「既存の力を結合し」⁴⁾協働させる外はない。しかし「各人の力と自由は彼の自己保存の第一の道具であるから、如何にして各人が自己に対する配慮や義務をゆるがせにすることなく、しかも同時にこれを他との協働に当てる事が出来るか」⁴⁾。——「団体内の各人はその有する一切の権利と共に自己を全共同体に譲り渡す」⁴⁾べし。各人が全く自分を与えてしまえば各人の条件は全く平等になるのみならず、各人は自分を自分と契約した全ての人に譲り渡すのであって如何なる特定個人にも与えるものではないから、この譲渡が各個人の自発的決断に発する限りは個人の自由を傷つけぬばかりか、逆にそこで統一された全体の力を以て防衛せられるであろう。そこに「各個人は全体に結合しつつしかも彼自身にしか服従せず、前と同じく自由な一つの結合形態」⁴⁾が生れる。そしてこの結合行為から、契約者個々人の代りに彼らによって組成された「精神的で集合的な一体」が形成され、その「統一」・「共同の自我」・「生命」・「意志」として「一般意志」⁵⁾が誕生するのである。

しかしこの意志は全成員の自己譲渡という自由な自己決定からのみ生れるものであって特定個

4) Contrat social (Classiques Garnier) P. 243

5) ibid, P. 244

人の意志ではない。自己譲渡とは、他人の支配においてのみ実現される如き欲望をすて、その情念から自由になるという道徳的な自覚の客観的実現を意味し、自己決定という精神の本質的機能の発揚であって放棄ではない。他人と共に自己の精神を隷従させる欲望が放棄されるのであって、この欲望を放棄し克服する所に逆に精神としての自己が確立されるのである。自己はその個人的自然的与件において譲渡されることによって、その普遍的精神的当為において獲得し直されるのである。この意味において社会契約とは他人との契約を介して自己自身と契約することと云えよう。主権者の一員としては各成員に、国家の一員としては主権者に約束するという二重性に、この契約の真の自由性がある。単に自分と約束するのであれば、それは何時でも破られる無効のものであろう。自己との契約が効力を持つ為には自己以外のものの媒介立会いが要る。それが他人との契約であり、そこに生れる一般意志である。自己以上の自己・一般化された自己としての一般意志と自己が契約を結ぶことが社会契約の本質なのである。自己がその一部である所の全体に自己を従わせることによって、自己の個人的偶然的条件を克服する所にこそ人間の自由はあるからである。即ち一般意志への服従を拒むものは、自己への服従（自己克服）を拒むものとして、集団全体の力で、「自由になることを強制される⁶⁾」のである。「何故なら単なる肉体的欲望に走るのは奴隸的屈従であり、我々が自分で作った法律に従うのは自由であるからである。」⁷⁾

個々人の力以外に制限をもたぬ自然的自由とそれによって可能な凡ゆるものに対する無制限な権利を失う代りに、一般意志に制約される社会的自由と個人が有する一切のものの所有権が得られる。単なる先取権や暴力的占有でなく、労働と耕作とによって対象化された自己自身としての所有 *propriété* が権利づけられることによって、他人の侵略から防衛される。事実上の自然的肉体的不平等が権利上の精神的社会的平等におきかえられることによって「人間を真に自己の主人たらしめる道徳的自由⁷⁾」が確立されるのである。自然的自由とは「社会＝悪」という観念を前提せぬ限り無意味無内容な自然的必然の同義語であった。又不平等社会が獲得したこの自然的必然からの自由は、外的自然の知的征服にすぎず、内的自然としての欲望・感覚の倫理的克服を欠くことによって、いはば半分であった。自然からの自由が欲望への隷属を含蓄し、「自由」の権利は享受しつつ「自由」の義務を拒否するものが文明社会なのである。知的自由としての学芸の進歩は倫理自由的に裏づけられていない限りは社会的不自由＝不平等の原因となる。

かくて社会契約は人間が人間となる、自覚的に人間となる行為であり、第二の誕生、精神としての誕生を意味する。自然人とは畢竟動物であり、この本来自然獣たるべき猿の演じた人間劇が不平等社会であった。孤独獣や集合せる半自由の半人間、事実としての人間から、権利としての人間への内的転回が契約において実現される。蓋し人間の人間としての誕生とは「自由」の要請であり、自由の要請こそ精神であるに外ならないからである。「自由を放棄することは人間としての資格を放棄することである⁸⁾。人間の権利を放棄することである。人間の義務をさえ放棄する

6) *ibid*, P. 246

7) *ibid*, P. 247

8) *ibid*, P. 239~40

ことである」。そしてこの自由の実現，人間としての誕生は個人的孤立的なものでなく，社会的相互関係においてのみ果される。自己主張と自己犠牲とが相反しながら共有する主観性は一般意志において客観的に止揚され，害は共にすてられ益が綜合されるのである。

集団を成立させる一般意志はその全成員に対して普遍的強制力を有し，それ自体は譲渡も分割もありえない絶対的なものであり，いかなる部分意志もこれに代りえない。が同時にそれは本質において一般的である如くその対象においても一般的でなければならないから，契約が目的とし問題としない所の市民が人間として享受すべき自然的個人的権利に対しては無能力である。個別意志が一般意志を代表しえないように，一般意志も亦その対象が特定なものとなるやその一般性を失う。個人は契約によって残された此の部分の思うままに処理しうるのである。

所がこの明確に区別さるべき二つの領域は一般意志の行使としての行政体に変質が生ずると混同され始める。特定の個人や党派の私利が一般意志を操り，他方一般意志が個別利益を侵害し，同時に主権者でも臣民でもあった，市民が単なる主権者と臣民に分裂して支配服従の関係が生れる。この為ルソオは行政体の成立を人民の直接選挙にのみ根拠づけ，且つ社会の大きさをこの直接選挙が可能な範囲に限度しなければならなかった。更に問題として残るのは「一般意志は常に正しいが，これを導く判断は常に誤たぬとは言えない」⁹⁾，「一般意志は一般理性ではない」¹⁰⁾ことである。為に一般意志にその対象をありのままに見せ，正しい道を示し，個人意志の誘惑から守るものとして「立法者」が要請される。彼は「人間の全欲望を，自分では少しの経験もなしに見抜く秀れた理知」¹¹⁾によって，丁度理性が良心を一般化する様に一般意志を公正な法律に客観化する超越的人格である。しかし，精神は社会契約においてのみ確立され，且つ純粹理性は倫理意志の指導なくば悪の原理となる以上，いかにしてこの超越的精神は産出されるのか。人間の自律性と立法者に救いを求めることの矛盾は結局個人々人を超越すべき社会とその法がまぬがれぬ恣意性に絶望したことを意味するのか。確かに法＝自律＝徳に対するルソオの要求は理想性を極めたもので，その実現の段取りになると現実的な否定的言辭が続出するのである。契約説は結局社会とその歴史を説明する仮説であるよりも，個人の権利を要求し確立せんとする法律的要請であり，ルソオは更にこれに倫理的当為を課すことによって余りに理想的なものとしすぎたのである。

しかし彼が絶望的な迄に社会の統一性と民衆の自己決定との理想的一致を追求したことは，たとえ如何なる現実的矛盾を胎んだにせよ，民衆を民衆自体としての統一性において把えることを可能にしたと云えよう。主権の譲渡分割の絶対的の不当性が少くとも権利上では徹底的に論証された故，事実上は篡奪されても理念的にはその篡奪は正当化されえない筈である。自然法学者はこの民衆の自己統治の現実的不可能をその理論の前提として，君主の主権代行の現実的機能を合理化しえたが，ルソオにとってはデモクラシーの現実的困難はあくまで現実的なものであって，何か別の物の論証の根拠となるとすれば，自然法家の如き君主制の合理化のためでなくて，彼の

9) *ibid.*, P. 260

10) *Groethuysen, op. cit.*, P. 77

11) *Contrat, idem.*

今一つの理想である社会自体の否定、自然的自由の必然性の証明となるべきものであった。彼にとって民主主義に絶望することはモナルキーに加担することを意味せず、あらゆる社会に絶望することを含蓄した。社会を肯定する限り民衆の自己統治を肯定せざるをえず、民主主義を否定することは即ち社会自体の否定であったのである。こうして彼は「民衆に一つの人格を与え¹²⁾」ることが出来たと云われうる。モンテスキューが知性の産物である所の法律の対象として扱った民衆は、ルソオにおいて法と意志の主体として復権させられるのである。

ここであらゆる社会の否定であった「自然」の意味が今一度振返られるであろう。自然は必ずしも一切社会の否定ではなくして、民主社会という重大な例外を許した。そして民主社会において実現さるべき人間の全体性は、それ以外の全社会の不平等性に優る自然的善をも一面的なものにするだけの大きさと高さに達せしめられる筈である。しかも又同時に、たとえこの理想的な美德の実現が妨げられたとしても、これには劣るとしても尚それ自体としては全き善である自然的独立が社会と契約行為の基底に前提として与えられていることによって、人はあらゆる墮落からの避難所を持っているのである。それ自体としてはいかなる自然的根拠も由来も持たぬ純粹に精神的な産物である契約社会も、その基底その足場として全不平等の否定である自然的平等の確立を絶対的前提とする。両極的に対立している様に見える自然的孤立と社会的契約の両イデーは不平等社会を挟んで一直線を形成するというよりも円形をなして、夫々の不平等社会への距離に比すれば、相互に遙かに近いのではあるまいか。両者は文明社会の悪に対立する限りは、矛盾葛藤であるよりも相互補完の盟約関係にあると云えよう。自然と社会との関係は、この意味において個人における肉体と精神との二元的な対立的結合に照応し、後者の展開と普遍化を含蓄する。かくてルソオの（自律）精神と（契約）社会とは、肉体と自然との否定であると共に、その支えがなければ崩壊する。社会は個人に、精神は肉体に先立たない。それを超えるのである。単なる自然善性をこえる倫理的達成の形式である。平等社会は個人の独立の完成であり、個人の自由なくば解体する。『エミール』の教育は子供を、その自然性の完全な実現自体によって、契約をなしうる人間にまで形成することを窮極の目的とする。それが孤立の教育であるのは、自然性が人間において確立されるのが個別的肉体を通じてだからであり、又社会が一方的依存の関係でなく絶対¹³⁾に平等な相互依存の関係でなければならないからである。この意味においてルソオの社会主義はその個人主義の自己否定的完成であり、絶対自然は絶対民主主義に照応しつつ、且つこれを担うのである。

約言すれば、不平等社会との徹底的袂別を貫き、しかもその為^に物質主義と精神主義、個人主義と集団主義との性急な総合を追求した所に、ルソオの思想の矛盾と共に統一が見出されねばならないであろう。

12) Groethuysen, op. cit., P. 108

13) cf. G. Compayré ; J.-J. Rousseau ou l'éducation de la nature, P. 39~40