

知性の独裁と自然の声

— 「ルソーと道德の問題」序論 —

吾 妻 修

「同じように、ニーチェの人格も、泥をはかせればキリスト教で出来ている。しかしキリストの慈愛が人間性の厳しさを甘やかせるから、これを拒否しなければならない¹⁾。」
(河上徹太郎)

針 路

私は J.-J. ルソーという人間を道德の見地から説こうと思う。人間精神の倫理性こそ、彼が語ってやまなかった最大の問題であった、ルソーの思想を動かす殆んど唯一の原動力であったとさえ、私は考える。彼が文学史に登場する最初の重要な著作は、『学問芸術論』であるが、これは周知の通り、「学問と芸術の復興は習俗の純化に寄与したか」というディジョン・アカデミーの懸賞課題に解答する形で書かれた論文である。思想家としてのルソーの出発点は、他ならぬ道德上の問題との対決であった。彼のその後の仕事は、政治的著作と言われる『契約論』であれ、教育論の名を冠せられる『エミール』であれ、ジャン・ジャック本人の生の苦闘の記録である自伝的作品であれ、すべては最初に播かれた人間の倫理性という種子から成長して来たと言っていい。

けれども私の企図は、ルソーの道德思想をあるまとまった観念の体系とか、一義的に規定しうる諸命題に整合する事にあるのではない。『学問芸術論』において彼の喝破したところは、知識の開明は人間の道德心の向上にいささかも寄与しない。いやそれどころか道德上の墮落を招く、という真理であった。この洞察は私達を困難な地点に連れて行く。問われているのは学問上の真偽とか、知的認識における客観的妥当性ではないからだ。ここでは人間の認識能力そのものが、秤にかけられているのである。倫理に関する思索は知性の宰領する一分野ではなく、知性の土台を掘り崩して、認識の価値を顛倒せしむるものとして現われる。従って私達は道德に

ついて論じるにあたって、経験諸科学に依拠したり、その方法論を援用する事は出来ない。

ルソーは人間精神を突き詰めて考えた果てに倫理の問題に直面したのだが、彼にすれば客観的道德理論や、万人に妥当するような行為格率を作り上げようという気は、さらさらなかった。彼は哲学的関心から道德について思索したのではないし、在来の道德体系の学問上の不備・論理上の不整合が気に入らなかったのでもない。彼にとって道德思想とは、そのままジャン・ジャックの生に直結していた。倫理上の問題に関する彼の決断は、「今後の生活の安心と自分の運命のすべてがそこにかかって²⁾」おり、これを捨てれば、「私の生活には救いは得られず、私は希望を失って死んでいく³⁾」しかない、そのようなのっぴきなめ性質のものであった。彼にあって思想は、ルソーというひとりの人間の個性的な生き方によって、初めて表現を得る。道德上の思索の深化は、晩年のルソーの陥った怖るべき孤立と、自我の、崩壊寸前にまで到る批判という形で現われる。謂わば倫理が一個の肉体となつて歩いているのだが、そうした姿を描こうとするのが、私の仕事の目的である。

ところでルソーの個々の作品の検討に入る前に、私は城の外堀を埋める事から取りかかろうと思う。道德の問題が思想において占める特殊な地位が、予備的考察を要請するからである。私達は道德についておざなりの考えしか持っていなかったり、あるいはこれを意識的に反省する機会が殆んどないのが常である。道德は一般には、上から押しつけられた命令、自由に対立する規制とみなされている。それは国家や社会の秩序のために、有無をいわず課せられる規範と解されている。また近代日本が経験した不幸な歴史のために、私達は道德という言葉を開くと、すぐに拒否反応を起こさざるを得ない。精神の固有の意味での倫理性が、道德主義・国粹主義という一種の狂信によって強姦されたからである。私はまず道德に関するこうした通念を取り去るべく努めよう。

さらに私達の置かれている近代は、道德に対する人間の態度において未曾有の情況にあると思われる。精神がこれほど危機に見舞われた時代はかつてなく、しかもその危険が殆んど気づかれてすらいらない事、これが近代の実態である。道德が生の実現なら、それは生の置かれた時代に最も敏感に反応するであろう。道德について考えるにあたっては、思惟する者の生きている「今日」を抜きにする事は出来ない。従ってルソーが自身の像を映した近代というものの性格を、私達は把握しておかねばならぬ。以下の「序論」において、私は道德を認識との関連から記述し、また近代の本質を倫理の光によって照らし出してみる事にする。

1. 道徳における認識と感情

知性は様々な領域を認識の対象に立てるが、道徳はその中でも特異な存在である。哲学者はあらゆる事象を認識せんと欲して、壮大な体系を組み立てるが、この概念の厳格な建築には、どうしても塞ぐ事の出来ぬ大きな穴がふたつある。倫理学と美学だ。前者は人間の生き方に関する学であり、後者は芸術作品創造に関する学である。ヴァレリーは、「美学が存在しうるものならば、諸芸術はそれを前にして、すなわち諸芸術の本質 *essence* を前にして、必然的に消滅するであろう⁴⁾。」と語った。それなら彼に倣ってこうも言えるであろう、倫理の学が存在しうるものならば、人間は行動する必要が一切なくなるだろう、生は必然的に消滅するであろう、と。

一般の学問分野では、私達は知性の力を頼んで未知の境界の開拓に向かう。そこでは私達は知性の力を信頼しており、どうしても解けない問題が現われても、それは人間の知力の性能云々という事に帰せられるだろう。問題がいまだ解けないという事は、想像上の将来において解決しうるであろうという前提を、暗黙裡に認める事であり、人間の知能の有限性・制約性を語るとは、人間を超えた知性がすべての謎を解決する終極を思い描く事である。いずれにしても完璧な知性、ラプラスのデモンが想定されているのである。従って知性そのものに対する信頼は、殆んど無疵のままで保たれていると言っていい。ところが先のふたつの思惟対象、倫理と美においては、これまで隠蔽されてきた問題が、先鋭的な形で現われて来る。道徳を突き詰めて考えて行くと、人間の認識能力それ自体が問題とされるのである。

ニーチェの言葉に、倫理学は人間の道徳に何ら積極的なものを付け加えたためしがない、それはせいぜい道徳を食いつぶしてきたに過ぎない、というのがある。哲学が道徳を、最も厳密な意味で基礎づける事に成功した事はかつてない。

哲学史を眺めれば、道徳における功利主義の考え方が現われるためには、感覚主義の哲学を待たなければならなかった。こうした思想上の運動が起こって来た動因は、自分の厳密な吟味に耐え得ぬものは一切承認しないという、知性の要求であった。それはまさしく否定の要求だった。そのためにはまず、大陸の合理論の根幹だった「生得観念」が排除されなければならなかった。理性という実体は、存在しないものとされる。デカルトにおける物質と精神の二元論は捨てられ、人間の思考活動は、感覚に生ずる諸印象のコピーになる。意識は脳髄中の物質運動、つまり肉体的なものに還元されてしまう。知性による否定は、虚無に辿りつく、ロックの白紙

状態 *tabula rasa* に辿りつく訳だ。そうするとこの白紙に書き込まれるもの一切は、後天的なものだという事になるだろう。認識は、現実のあれこれの経験によって組み立てられる事になる。という事は、私達の道德上の観念は、超越的な基盤に支えられている絶対的価値ではなく、実生活のうちで個々の体験から恣意的に学び知った事になろう。従って人間の道德は、現存する社会の一般的規範、実定世界の価値体系の引き写しと考えられる訳だ。

では事実に存在する倫理規範は、そもそも何に基づいているか、その存在を正当化しうるいかなる理由があるか、と問えば、そんな理由はないと答えざるを得ない。強いて云えば、万人の共通の幻想から生れたのだと言う他ないであろう。経験主義の徹底は道德の否定、ひいては無神論に行きつくはずだ。その意味では、マルクス主義がイギリス経験論におのが祖先を見るのは正しい⁵⁾。そしてまた経験論のこのような正体を見抜いたルソーが、これに断固反対したのも正当至極なのだ。

しかし経験論哲学者は、彼等の論理の徹底を回避した。彼等の論理の行きつく倫理上の結論に懼れをなしたのである。善悪の区別というものは存在しない。人間はどんな行為をしようが、それを罪惡とすべき根拠はないのだ。このような真理を前にして、哲学者は身を退く。身を退いた彼等が採用した道德は、いかなる道德であったか。他ならぬ、事実に経験が教える道德格率であった。経験によって先天的權威を否定しようとした運動は、経験自体をひとつの權威として承認する事になるのである。すなわち個人の我欲に社会を立脚させた道德観、功利主義が唱えられる。人間の本性は自己の利益を可能な限り追求する事にあり、これは社会秩序に抵触しない限り美德である。裏を返せば社会体制は、このような個人の利己心の満足を最大限可能ならしむる事をもって、その理想とされるようになる。詰まる処、経験論が何らかの内容を具えた道德を標榜しうるのは、ただ、経験事実としての社会秩序の維持という一本の糸に縋っているからに過ぎぬ。では何故秩序は破壊してはならぬのかと問われたなら、知性の満足のいく解答は見い出せないのである。

主知主義哲学はいかにして倫理学を保安しようとするであろうか。

人間の認識能力の根拠は、ヒュームの懐疑論によって危機に瀕したが、カントの仕事は動揺した理性の力を新しい基盤の上に再建する事であった⁶⁾。ヒュームによれば、人間の認識はすべて後天的に経験から生じたのであり、いかなる権利でもってこの認識が、人間の主観を離れても正しいのかを保証する事は出来ない。自然科学的認識の土台となっているのは因果律であるが、因果律の確実性さえ私達は決定出来ないものであるから、学問の普遍性さえ怪しい事になる。

このような懐疑論の破壊力に対抗して、カントは人間の認識能力のうちには先天的な形式があり、認識対象はこの主観的な認識形式によって、秩序づけられ構成されていると考えた。すなわち感性の先天的な形式は、空間・時間という直観形式であり、悟性の認識形式は、カテゴリーといわれる十二の先天的悟性概念である。こうして自然科学の客観性が基礎づけられ、人間の認識は全くの恣意性から救い出されたのであるが、他面カントの哲学は、私達の認識は現象の世界に限られており、物自体の世界には及び得ないという窮境に彼を連れて行った。私達は決して対象を、それが私達の主観から独立にそれ自体としてある姿において認識するのではない。対象は、たとえ先天的とはいってもあくまで人間の条件に制約された認識形式によって構成されている。それは物自体ではなく現象に過ぎぬ。私達の知りうる世界とはこの現象の世界であり、物自体への道は鎖されている。

自然科学の領域で行なった理性の実験を、カントは倫理上の認識においても敢行する。彼は合理論形而上学が、人間の認識能力の守備範囲を逸脱して、超経験の対象にまで推論を進めた錯誤を指摘する。人間の認識は単なる悟性的認識に満足せず、この悟性的認識に統一を与えようとするが、これがために理性は無制約者というものを要請せざるを得ない。しかし無制約者は経験の領域で見い出されるものではない。理性が観念として無制約者を思惟しようという事は、無制約者の実在を意味しはしない。カントは無制約者の存在証明をひとつひとつ解体していく。「靈魂」、「世界の系列における究極的制約」、「神」といった無制約者は、それぞれ「先驗的誤謬推理」、「二律背反」、および「理想」と名づけられて、これらの存在証明の不当が暴き出されたのである。

それでは物自体の認識が不可能なら、つまり絶対的な価値尺度が決定しえないのなら、倫理学は当然不可能だという事になるはずであろう。ところがカントは可能だと考える。私達は理論的に物自体を認識する事は出来ぬが、実践的に物自体の世界の存在を確認する事が出来る、と。

カントは、人間が道德律の存在という意識を持っている事、悪事をなしているにもかかわらず自分は本来こうすべきではないかと絶えず意識している事を、絶対に否定する事の出来ぬ「理性の事実」として、無条件に認める事を私達に要求する。ここから現象世界の自然因果律に対する、意志の自由が確保される。また私達の道德的行為は大概幸福とか快樂といった経験的性格のものを目指しているのだが、本来道德的であるとは、道德律を道德律なるがゆえに遵奉するところの徳である。これをカントは最上善と名づけるが、人間は肉体的存在であり、感性的欲望に左右さ

れるから、この世で最上善を実行する事は不可能である。それならば最上善実現のためには、人間は死後も人格的存在として無限に存続しなければならない訳である。ここに靈魂の不滅が要請されてくる。さらに徳は究極において一致せねばならぬ。これが「最上善」であるが、この最上善実現のために、今度は全能な神の存在が要請されるのである。

このような処から出て来る道德思想の表現はどのようなものか。それがあの有名な定言命令である。「汝の意志の格率が普遍的立法の原理とし妥当しうるように行ふせよ。」私達は単に義務の意識からのみ義務を行なわなければならない。道德律は全く一切の質料的・經驗的規定を退けて、ただ形式の上から意志規定原理を含む先天的なものとされる事になる。

これは随分立派な崇高な言葉だ。しかし哲学的修辭に捉われずに読めば、実は驚くほど空虚な内容しか盛られていない。私達が生きるにあたって、カントの倫理学から教えられる処は何もない。このような倫理を私達は生きられない。カントの倫理学が示しているのは、知性の操作する概念は、人間の倫理性を扱う時に、いかに無器用で不毛であるかという事である。それは否定的な仕事、破壊的作業をする時には有効であるが、倫理的存在としての人間の現実の生に過不足なく応じようとすると、途端に空回りを余儀なくされる。

理論的形而上学は不可能だが、実践的形而上学は可能である。だがこれは思弁の詐術ではなかろうか。哲学は知性が独力で進みえぬ所では、沈黙すべきではなかろうか。もはや人は実践的形而上学について語るのをやめて、自らの生において倫理を實驗してみる時ではなかろうか。クライストは、物自体は認識出来ないというカントの言葉に絶望する⁷⁾。彼は最後に自殺した。カントは自己の倫理学体系に安らぎを求めたであろうか。それとも彼の実践的形而上学も苦しい逃げ道に過ぎぬとの思いを、胸底深く匿していたであろうか。カント自身の生は彼の哲学より奥行きがあったのか。こうした疑問は私の下らぬ空想であろうか。だがルソーという詩人に直面する時、これは避ける事の出来ぬ問題となる。

功利主義も主知主義も、厳密に見れば道德価値の定礎には成功していない。哲学は有用性の見地から社会存立の意義を認めたり、精神の自由を形式の面から救い出そうとするが、こうした試みは知性による、知性の力だけによる価値世界建設の企てが挫折したあとで、やむなく付け足されたような空虚感を漂わせている。(結局

知性によって理論的に規定出来ぬものを受け入れるという事は、哲学者のある欲望に由来する。) それでは私達が知性以外の偶像を紛れ込ませなければ、知性は倫理に関していかなる宣告を下すべきか。――「世界には何の根拠も目的もない。道徳的価値とは迷妄に過ぎぬ。」これこそ哲学が掛値なしに肯定してよい真理である。

超越者の存在を合理的に証明するすべはない。形而上学は不可能であり、無神論こそ唯一分別ある考え方だ。だが無神論を仮借なく実践したなら、人は生きていられるであろうか。私達の思惟と行動、つまり生存形態のすべては無意味になる。それはいつまでたっても山頂まで岩を運ぶ事が出来ぬが、しかも永遠に運び続けるよう呪われたシジュポスの神話の象徴する処だ。二箇のバケツがあつて、そのうちの一方の水を片方に移し、今度は元のバケツに水を戻すという、全く馬鹿げた行為の反復に、誰が長く堪えられよう。人は発狂するしかあるまい。それくらいなら死んだ方がましである。無神論は生への絶望であり、厭世主義に帰着する。だからこそルソーは、理性の専制のもとに神の存在に懐疑的な「哲学者達」philosophesの体系を、許す訳にはいかなかったのだ。

なるほど無神論は、伝統的権威を攻撃する威力になる。それは知性の否定精神に根ざしているからだ。だが無神論は破壊を行なう事は出来るが、建設する事は出来ぬ。無神論者も闘争の地平に何らかの幸福な社会を想定しているのだろう。そうした社会の実現のために、彼等の思想は有用な真理なのであろう。すべての真理が人間悟性の生んだ迷妄に過ぎぬなら、少しでも役に立つ真理を選択しようという事であろう。だが「役に立つ」とは何に対してか。言うまでもなく人間の生存にとってだ。という事は彼等の批判は生存そのものにまで徹底していなかった、彼等は生存の意味を手つかずに保存した訳だ。しかし生存が善であるとは誰が決めたのだ。無神論を幻想を交えず正視すれば、それは生存の否定にまで行き着くはずだ。それなのに彼等は、無神論で人間が生きていけるかのように振舞っている。このように見て見ぬ振りをするのは、不誠実以外の何物でもないではないか。ルソーはわが身によって無神論を実験してみた。そしてそのような処では、彼は到底生きられなかった。彼には「哲学者達」は、危険な武器を軽々しく弄ぶ幼児に見えたに違いない。

世界にはいかなる根拠も目的もなく、生存は一切の意味を奪われている。それでは人間は首をくくるか、勝手に理想なるものを偽造して存在の奈落に眼をつぶっているしかないのであろうか。だがいずれの道も誤りであろう。

知性の反省の前にすべての倫理価値は崩壊した。しかしこの瓦礫の山の光景は、あくまで知性の批判力の結果である。生存が無意味であるとは、知性の側に立った

判断に他ならぬ。ところでこの判断が生に関する最終決定であるとする事は、生は知性と等価物であるという前提に立つ事を意味する。だが生は認識のうちに呑み込まれているのだろうか。知性の力にしがみついている限り、私達に出口はない。ではいかにして生は肯定されうるのか。他ならぬ生の力によって。理由も目的もない生存を、敢えて人間の条件として受け容れる事によって。窮境は捨て身で乗り越えなければならぬ。ここで精神の眼は百八十度方向転換する。知性の中から生を見ていた眼は、生から逆に知性を見るようになる。その時生のただ中から聞こえて来るものを、ルソーは「自然の声」とか「内面の感情」と呼ぶ。

認識が天井にぶち当たり、クルクルと自己旋回するために、人間は眼をまわしてしまう危険に陥る。このような時に、ピルエットしているパレリーナの視線の使い方を教えてくれるのが、心の奥底から湧いて来る「感情」なのである。知性のこちら側から感情へは行けない。知性の側に執着している限り、これは否定的な形でしか述べられない。知性のはたらきとは違うもの、単なる主観的印象という言い方がせいぜいである。だが私達の問題にしているのは、無論主観と客観の対立する領域ではない。ルソーのいう「内面の声」は、向こうから自ずと鳴り響いて来る。そうした声が聞こえて来るようになるには、意志的・自力的努力が必要なのは言うまでもないが、最終的には自力の果てに他力的にもたらされるのである。限界線は知性の思案を尽くしても踏み越えられるべきものではない。感ずる心が語りかけて来るようになる体系的方法はない。ただ感情が沈黙するのは、意識のある部分が社会化せざるを得ぬという事情による処大であるから、この感情を呼び醒ますには、努めて孤独な境涯を求めねばならぬだろう。こうルソーは『ソフィーへの手紙』で述べている⁸⁾。

この自然の感情は、物を美しいと感ずる審美的能力でもあるが、倫理的面からは「良心」と呼ばれるものだ。人間精神の道德性は理性に基づくのではなく、感情の証言なのである。私達の行為規範を最終的に決定し、認識のうちに所有しうるような永遠の真理なるものは存在しない。しかし善悪が各人の恣意に全く委ねられているような、経験主義的無秩序に私達は置かれているのでもない。人間の条件とは両者の中間にある。ルソーはこれを次のように言い表わす。

「善を知る事は善を愛する事ではない。人間は善について生得的な知識を持つてはいない。けれども、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。この感情こそ生得的のものなのだ。」⁹⁾

内心の感情に誠実たらんとすれば、この倫理性は決して一般化・社会化出来ぬであろう。もしも出来るとすれば、道徳は知性によって規定しうはずだからだ。おのれの良心からのある倫理上の決意は、偶々社会的規範と合致する事があるかもしれぬ。だがこれは結果的にそうなったのであって、規律の自動的遵守とは全く意味が異なる。

私達が通常「道徳」という語に与えている内容は、個人が社会内部で生きるにあたって守るべき約束事、つまり社会的規範である。この社会的道徳律は、個人の意識に対し外から命令的・強制的に働きかける。これは裏を返せば、人間というものは外部から無理に課せられる規律とか義務がなければ、おのれの欲望のままに悪事に耽る生物であるという、人性についての認識に通じる。事実私達が日々眼にする人間の行動情景は、こうした見解を裏づけるかのようだ。

プラトンは人間の本性と国家の起源を論じるにあたり、ギュゲスの指環の伝説を持ち出して次のように語る¹⁰⁾。昔リュディアの羊飼いがギュゲスの発見した指環は、これを指にはめれば自由に姿を消す事が出来るという代物であった。仮に今この指環を、正義の士の誉高い人物が手に入れたとすれば、彼といえども従来通り徳操を守り通そうとはせず、きっと自分のしたい放題の不正に走るであろう。何故ならどんな事をしても他人には彼の姿は見えず、彼は罰せられる心配がなく安全だからだ。人間の本性がこのようなものであれば、社会成立の起源は明白だ。私は自分の欲望を無際限に満足させようとするから、他人に害を加えざるを得ぬ。だがこれは他人も事情は同じで、他人は私に害を及ぼす事になる。この自分が他人から被る不正と、他人に不正を加える事によって私が得る利益とを互いに比較してみると、大多数の人々には前者の方が大きいと思われた。その結果人々は法律を制定し、社会の設立に同意したのである。すなわち社会規範は、やむをえず結ばれた妥協案であり、誰しも内心は嫌々ながらこれに従っているに過ぎぬのだ。

仮に他人という存在を捨象したなら、人間は善への意志を放棄してただ自己の欲望に従うとは、道徳意識は他者の存在によって完全に規定されているという事を意味する。倫理心は社会化した意識に全く依存している事になる。このような道徳観においては、個人は常に社会の側から見て初めて価値を持つ。従って人間の生存条件の改善を政治体制や社会制度の変革によって図ろうとする場合には、人間性悪説の立場から出発しなければならないし、また精神の内面性は事実上否定されるであろう。

ところで注目すべきは、件のギュゲスの指環がルソーの指にはまるとどうなるか

である。彼はこの指環をプラトンとは正反対の意味に転用する。もしも私が指環の所有者であったなら、どんな事を望んだであろう ― この自問にルソーは次のように答える。

「ただひとつの事だ。それはすべての人の心が満足している光景を見る事だけに違いない。公衆の幸福な様子を眺める事だけが、いつも変わらぬ感情をもって私の心に触れる事ができたであろうし、そのために尽くしたいという熱い願いこそ、最も永続的な私の情熱となったに違いない¹¹⁾」

私の姿は他人の眼から見えなくなっている。だから私は他人の思惑なぞ気にせず、自分の行為を完全に自由裁量する事が出来る訳だ。それでは私の力の万能の前に、倫理的世界は雲散霧消してしまうであろうか。いや、断じてそうではない。善への意志は決して沈黙しはしない。それどころか精神は、これまで善への意欲を抑えていた社会的束縛から解放されて、いっそう熱烈に倫理的なものを求めてやまぬであろう……

なるほど知性は倫理価値を根拠づける事に失敗した。善を規定する理性的原理は存在しない。この限りでは人間の道徳性は、他者の存在から強制された偶然の産物であり、経験上の迷妄という事になろう。けれども理性とは別に感情がある。良心と呼ばれるこの感情は、理性によって説明しえないが、かといって社会意識の強制の反映でもなく、私の心の底から自ずと呼びかけて来る声である。それならばこのような感情を生得的と言っても差し支えないであろうし、人間は本来善い存在であるとする性善説は、現実の悪にもかかわらず真実であろう。人間の倫理性は、他者がいなければ事実にありえぬが、他者の存在によって完全に規定されているのではない。他者は機会因ではあるが、作用因ではない。ルソーがギュゲスの指環を引いて語った処の心意は、このような道德感情の自発性にある。

次に社会規範としての道德と、自然感情としての道德を、言語表現との関連からみてみよう。社会規範は、すべての社会成員に等しく下される命令として表わされる。命令であるからには、その内容は明白に規定されているはずだ。つまりいかに行為すべきかは具体的に指示されている。さもないければ規律的性格を持ちえぬであろう。規律的であるとは客観性・一般性を有する事だ。従って社会化した道德は、観念を一義的に規定する言語形象によって定式化される。それは客観的妥当性を持つ一般的命題の形をとる。こうした言語表現上の性格は、規範的道德が知的認識に

よって把握しうるものであるという事と合致する。知性の機能は普遍的観念の操作にあるからだ。

これに反して自然感情の道徳は、観念や命題への定式化を拒絶する。日常の言語は何よりも社会的実用の道具として使われる。言葉の抽象性とは、誰に対しても同一物を指示する観念性に他ならぬ。言語は社会内部のひとつの統一的尺度である。他方既に述べたように、自然の感情は厳然として個人の内面の声である。良心は決して社会化されない意識である。この感情は知的認識に還元しえないものである。従って良心感情は、社会的一般性を目指して裁断された日常言語の目盛りでは、どうしても測定しえないであろう、普遍的観念には表象しえないであろう。だからこの道徳は、事前に決定されている行為格率をその内容とはせぬし、またこれを強制的に命令もしない。良心は社会的な意味での積極的行動を指向するというよりも、社会的圧力に盲目的に従い行動する人間の、その意識の圧殺される情景を映す鏡となるだろう。

良心に根ざす道徳は、観念言語によっては表現しえない。それは最も純粋な形では「詩」として現われる。自然の感情は、知性から見れば語りえぬ事を語っている。しかしこの感情から見れば、実定世界のあらゆる意味、社会習性に則った行動と、その行動のために観念の中に凍結された事物は、非現実的で不条理な姿を呈するのである。自然の声は何を主張しようとしもない、何事かをなさんとして語るのでもない。それは謂わば沈黙のために、祈りのために語る。内心の感情は外側から言葉によって固定化しえない。しかしここからこそ言葉は湧いて来るのである。詩歌という、社会言語とは別次元の言葉が。

詩は社会化を峻拒する意識の表現であるが、詩精神が差しあたって外の社会に向いた場合、それは文明批評とか神話的比喩という体裁でもって自己を表現する。すなわちルソーに馴染みの、「学問批判」や「自然状態」、「スバルタの尚武」、「古代の英雄」、「共和国」、「祖国愛」といった舞台装置である。これらは本来の意味での「逆説」である。逆説とは人の意表を突く単なる機知の産物ではない。それは言うなれば、詩の世界の真実を表現するに社会的形象に訴えたがために、社会的形象が関節をはずす羽目に到った、その姿である。けれども文明批評とか神話的比喩も、自然の感情から語り出している者には「告白」の一形態に他ならぬ。そうであれば彼が自然の声にいよいよ深く聴き入った時、彼はやがて自分自身を直接告白するようになるだろう。まさしく彼の自我が批判的検討にさらされるであろう。

人間の意識には社会化に同調する部分と、外に出て来ぬ部分がある。通常ふたつ

の部分は対立なく融和しているように見えるが、それは各人が実生活の中で適度に両者の折り合いをつけているからだ。しかし社会化しうる意識と内面の意識との間には、決して橋渡ししえない奈落が口を開けている。これを通約するいかなる手段もない。何故なら社会的意識は認識の手の内に収めうるが、良心は知的認識の彼方から聞こえて来るからだ。もしも意識が知性によって隅なく見渡されるようになったとしたら、人は何ひとつ倫理上の過ちを犯さぬようになるだろう。それは人間以外の存在になる事だ。もしもすべての人間が良心に没入すれば、社会というものは解体するだろう……

認識の不可能を生肯定にまで高める者、感情という、生の謎から発せられる声に忠実であろうとする者、このような人間は、理性の最終目標たる国家・社会のうちに包摂される人間像とは、決定的に不連続である。自然が不連続であるようにそうである。サヴォワの助任司祭と契約国家の間に和解はない。契約国家は、理性によって一切の矛盾を解消しようとする試みだが、この国家の建設は、人間の倫理性という大問題の前に挫折するであろう。

社会的意識と本質的に孤独な意識の対立・分裂は、ふたつの勢力が覇権を争って互いにせめぎ合う、通常の闘争図式とは異なる。攻撃力を持っているのは、社会化した意識の側だけである。良心としての感情は対外的には全く無力であり、無防備である。知性自身は、あらゆる事象を認識の内に解体しようとする支配意志だ。知性は精神の倫理性をもおのれの圏域に取り込めようとする——社会秩序として。だが自然の感情は知性を否定するため論争しはしない。論争は真理が否かを問う、認識内部のやりとりだからだ。知性は何事かの真理を語り、何事かの有益な行為を目指す。感情は何事を語ろうともせず、何ら実質ある行為を目的ともしない。それは歌うだけだ。

「私は行動を差し控える。私の弱気はすべて行動に対する弱気で、私の力はすべて消極的にはたらくからだ。(……) 私は、人間の自由というものはその欲するところを行なう事にあるなどと考えた事は決してない。それは欲しない事は決して行なわない事にあると考えていたし、それこそ私が求めてやまなかった自由、しばしば守り通した自由なのであり、また、何よりもそのために同時代人を憤慨させる事になったのだ。というのは、彼等は、活動的で騒々しく、野心に満ちて、他人が自由である事を憎み、自分達も自由など欲しないで、ただ時に自分達の意志を実行できさえすればよい、否むしろ他人の意志を支配す

る事ができればよいと思っている彼等は、一生自分達の氣に染まない事をして身を苦しみ、他人に命令するためにはどんな卑劣な事もしかねない連中だからである¹²⁾。」

社会的意識の懐柔なぞ思いも及ばぬ、倫理感情の権化であるような単独者は、その言動のいかんにかかわらず、彼の存在自体が社会にとっては一大スキャンダルである。社会的なものは、決して社会化しない、表に出ようとし^レない意識を、機会あらば絞め殺そうと狙っている。この社会的なものは、個別的^レ形象として^レ比喩的に現われる。謂わば肉体を持った役者として登場するのだが、これらの役者にはグリム、ディドロ、ヒューム等の名前が与えられる事になる。だが名前自体は大して重要ではない。経験的存在としてのグリムとかディドロはもはや背景に退いているからだ。社会的なものが個々の肉体と化して動き回っているとは、それだけこれがルソーの眼になまなましく映じたという事に他ならぬ。単独者は何の申し開きも出来ぬまま犬コロのように辱められ、虐殺される。それはどうしてもそうならなければならない。裁判で争うには理性的根拠を持ち出さねばなるまい。それには認識上の連続性を信じ、知性の支配意志に動かされていなければならぬであろう。けれども単独者は根っから無力なのである。

2. 真理の所有と近代

私達の時代は倫理性に対していかなる態度を取っているか。近代を端的に特徴づけるのは、ヒューマニズムを原理とする政治の合理化と、自然科学の進歩による物質自然の支配である。これは私達の道德観のいかなる発現であるのか。プラトンの『国家』では次のような苛酷な論が述べられている。虚弱なため一生医療の世話にならなければ生きていけぬような人間は、社会のためにもその人のためにも、医療を施さず死なせるべきだ、哲人国家においては、人格劣悪な両親から生れた子供は国家が秘かに抹殺すべきだ、と¹³⁾。こうした見解に接すると、近代人は大いに驚愕する。何たる野蛮！何たる人間軽視！

私は彼の純粋な義憤に文句をつける気はない。だが近代人の反応には、一種の優越感、尊大な自足心が潜んではいないだろうか。真理はわが掌中にありという、傲慢な意識が。近代人は慨嘆する、古代ギリシア最高の知性においても、奴隷階級の

ない国家は考えられなかった、友愛はギリシア民族の域を出ず、異民族との戦争は是認された、彼等の国家は結局「閉じられた」社会であった、と。近代人がこのように古代を批判しうるのは、いかなる権威によってか。無論「人間」の名においてだ。けれども「人間」はいったん手に入れたら、蔵の中にしまっておける類いのものであるのか。人間愛を標榜する近代人は、道徳的に何かしら飛躍的な進歩を遂げたのであろうか。ここに近代の根本的問題がある。

近代は学問信仰の時代である。自然科学上の発見の応用が、兵器による大量殺戮や化学物質による自然汚染といった、かつて例をみない惨禍をもたらしたにもかかわらず、私達は知識の力を信用している。人が科学技術の独り歩きする危険を指摘すると、ではあなたは科学を捨てろというのか、文明の進歩を断念せよというのかと、すぐさま反論が返って来るほど私達は学問に帰順しているのだ。

私達が学問信仰から離れられぬのは、科学及びその現実の適用である産業技術が、人間の生産力を飛躍的に増大させた、その結果人間生活の物質上の条件を著しく改善したからである。私達は、私達の生存を阻み困難にしていた物質上の障碍を、ひとつずつ取り去って行った。人間は自然に対する支配力を拡大して行く。まずは生活がかかっていた。だからパンを得る手だてを容易にする知識は、人々の最ももてはやすところとなるのである。

また近代はすぐれて政治信仰の時代である。政治はひとつの社会内部の構成員間の利害関係、及び複数の社会間の利害関係を調節するための、一種の技術である。誰も生きていかなければならぬから、個人は生活を支えるための物質上の手段を追求する。富と富を生み出す生産手段を所有しようとする。ところが人と人は互いに没交渉なのではない。私だけではなく、他人もまた衣食住の必要を満たすために活動しているのだ。しかし富は限られている。かくして個人と個人は物質上の利益を巡って衝突する。ここから利害関係のない第三者を択んで、揉め事なるべく道理にかなったやり方で処理させるという事が必要になってくる。これが政治の役割である。政治の目的は、すべての人間に生存を可能ならしめる物質上の基盤を与え、富を最大限合理的に配分する事に尽きる。

自然科学的技術は、人間の生存を阻んでいる物質自然の障碍を克服する事を目的としている。人間の支配に帰すべき相手、知性の立てる秩序に組み込むべき対象は、この場合物質自然である。他方政治技術は、社会における対他関係が個人の物質的

生存を困難にしている状況を、克服する事を目的としている。知性の統制すべき対象は、ここでは人間対人間の関係、しかも他人を邪魔になる物的存在とみなす前提に立った、人間相互の交渉方式である。以上論じた事からふたつの技術は、自然界と人間社会という対象の相違こそあれ、共通の土壌に根ざしているのが容易に看取れよう。科学技術も政治も、生存の物質的側面にのみ関わっている、人間の物質上の要求を基軸として動いているのである。両者とも専ら有用性という実践上の価値体系の上に築かれている。これはこれでよい。しかし私達は政治と技術の固有の守備範囲を逸脱して進む。

現代が両者に重きを置き、これらを抜きにしては思考する事すら出来ぬという事は、生にとって物的秩序が最大の関心事となった、いや物的秩序がそのまま生となったという事に他ならない。肉体を養うためには、私達はいやでも物理的体制に働きかけねばなるまい。だがこれは、生の物への全面的屈従を結論しはしないはずだ。それが物的秩序の考慮に私達の殆んど一切の関心がのめりこむとは、生存に対する私達の極度の怯懦を意味しているのではなからうか。人はおのれの生命にしがみつ়く。何としてでも生きたいというのが、彼の支配的欲望である。このような時代ほど「生き甲斐」というものが、社会的にけたましく論議される時代はないだろう。人が死を遮蔽しようとする余り、彼の生には屍臭が立ちこめている¹⁴⁾。スピノザは生き方について次のように言っている。「自由な人間は何よりも死について考える事がない。そして彼の知恵は、死についての省察ではなく、生きる事についての省察である¹⁵⁾。」また彼はこうも言っている。「恐れに左右されたり、また悪を避けるために善い事をするようなものは、理性によって導かれていない¹⁶⁾。」現代人の人生に対する態度をスピノザ流に言えば、私達は死という悪を避けるために生きている。私達の知恵は生きる事についての省察ではなく、死についての省察である、という事になろう。

学問と政治が現代人の信仰であるという情況は、単なる偶然ではない。生に対する臆病、生に関するひとつの倫理的判断が、今日の精神状況の根底にあるのである。それはひと言で云えば、学問と政治が私達の生の指導原理（そんなものがあると思えばの話だが）になったという事だ。人間の生は学問と政治に還元されてしまう。政治思想や学問上の理論にのっとってしか、私達は生き方を考えられなくなる。という事は、ひとりの人間がおのれの生を実際に生きてみる前に、生を事前に決定している出来合いの真理が想定されている訳だ。学問と政治は生の投影体ではなく、生が学問と政治の投影体となっている。学問の進歩と政治体制の改良が、生に対立

する障碍を除去するだろう。この道の向こうには生の最終目標があるだろう。そこに向かって進むほど生はいよいよ容易になるであろう。これが現代人の理想なるものであり、支配的信条なのだ。

このような事態であれば、思想が政治的観念の情婦になっている事は、容易に理解しえよう。近代思想はヒューマニズムの原則に立つとは聞き慣れた文句である。哲学者であれ、教育学者であれ、文学者であれ、物を考える場合その中心に置かれるのは人間である。だがこの「人間」が問題なのだ。それはたとえば、三角形の内角の総和は180度であると知ったならば、もはや再び証明する努力が要らず、いつでもこの真理を使える、といった扱いを受けるのである。こうした人間の観念はすぐれて政治的次元に属するものだ。というのも政治学は一個の人間を、全く抽象的に考察するからである。

まず私達は原子のごとく孤立したひとりの人間を想定し、生命と自由、及びこれを現実維持するための物質的基盤、つまり一定の財産を彼に与える。このような存在を倍にし、また倍にしといった、至って算術的なやり方で作り上げられるのが社会なのだ。個人はのっぺらぼうの単位に過ぎぬ。個人の尊厳を言ったところで駄目だ。「生命と自由」という一般的概念で、最初からケリがつけられている。こうした社会観のもとでは、個人から個人への共感の道は、原則的に遮断されているのが解ろう。私達の生の直な経験は、私という閉じられ完結した世界がまずあって、ここから他人の方へ出向いて行くという構図は嘘だと教える。私が他人に何らかの感情を抱くという事が、すなわち私という事だ。他人は私という意識の外に立つ、偶然的・付与的現象ではない。他人とは、それなくしては私という意識が存在しえないものなのである。だが政治学はこの生の経験に眼をつぶり、我と他とを人為的に再構成しようとする。

政治学者はちょうど自然科学者が宇宙の外側に観測点を設けて、そこから俯瞰する形で宇宙の全体像を思い描くように、一個の社会全体を表象する。片や原子としての個人という映像がある。片や原子の総和としての社会という映像がある。しかしふたつの映像を接続するどんなうまい手段があるか。原子は分割という知性上の操作から生れた。だが分割は無限に続く可能性を想定する。では宇宙の全体を無限に分割していったらどうなるか。最小の粒子の観念さえ消し飛んでしまうではないか。それでは原子から出発してみたらどうなるか。原子は他の原子と結合するために、両者の隙間をどうやって跳び越すのだ。無限に小さいものは有限の距離を踏破する事が出来ない。ちょうどゼノンのアキレウスが永遠に亀に追いつけないように。

物理学者は最小の粒子の袋小路に突き当たって、粒子の代わりに「諸力の中心」とか「連続等質な流体中を旋回する、不変な形をした輪」といった新しい映像を工夫せざるを得なくなった¹⁷⁾。

原子的个人から社会を組み立てようとする者も、同じような困難に直面する。彼の企図は理性の土台に社会を据える事だ。ここから、個人が社会結合体のうちに編入される過程において、個人の決心を動機づける理性的根拠が要請される。何故私は他の人間と一緒に暮らさなければならぬのか。この問いは、何故私は生れて来たのかという問いと同程度に空想の産物である。だが知性は解答を得ぬ事には満足出来ない。根拠はどうしても合理的に説明しうるものでなくてはならぬ。かくて知性の手から摺り抜けてしまうもの、愛情とか信頼といった言葉は排除される。ここで働くのは謂わば計算理性である。従って社会の成立は契約の形を取る事になる。けれども理性による社会の建設は、すぐに論理上の破綻をきたす。

「（社会契約とは）各構成員をそのすべての権利とともに、共同体の全体に対して、全面的に譲渡する事である¹⁸⁾。」

「この公式から次の事が解る。すなわち、結合行為は公共と個々人との間の相互の約束を含む事と、また、各個人は、謂わば自分自身と契約しているので、二重の関係で一つまり、個々人に対しては主権者の構成員として、主権者に対しては国家の構成員として一約束している事、とである¹⁹⁾。」

契約とは通常契約すべき相手の存在を前提とする。ところがここでの契約相手は、共同体全体という観念であるが、この観念はいまだ存在していないのである。というのも他ならぬこの観念を生むために、契約はなされなければならぬからだ。さらに言えば、契約とは他人とするものであって、自分自身が対象とはなりえない。従って、自分自身を含んだ共同体全体との契約なぞ言葉の遊びに過ぎず、まして共同体全体なぞいまだ実在していないのだから、尚更実質のない空証文なのである。

近代の政治運動は言うまでもなく、キリスト教から由来するヒューマニズムに導かれていたが、その思想の根本は基本的人権の考えにあったと言っていい。人間は原則的に平等であり、その自由と生命は何びとといえども侵す事が出来ぬという、人格の尊厳に関する観念である。これは美しい言葉だ。だが私達のうちの幾人がこの言葉の目方をまともに量った事があるだろうか。

人格の不可侵は人間に関する倫理的直観に由来する。これは知性の判断ではない。

知性に出来る事と言えばその他人尊重は、自分がやられたくないと思う事は他人に対してもするなといった教訓ぐらいが精々であろう。この場合、私の消極化が他人という存在を浮き上がらせたに過ぎぬ。そうした観念が生れる心理的過程を描けば、私は地図を上から眺めるように人間の社会的総体を、ひとまとめに頭の中で思い浮かべる。そしてその中のひとりに「私」という名を与え、この私と残りの人間との対比によって人格の尊厳を割り出す、という具合になろう。しかし人格の不可侵はそんな比較考量から結論されたのではない。ただ政治的行動が要請される段になると、人格は知性の思案の対象となり、他人は原子的存在という意味で私と同じ権利を所有するようになるのだ。人格は何びともこれを侵す事が出来ないとの命題は、もはや最後のに確定した真理であって、人はこの土台に乗かって、人権を最大限に保障する物理的秩序、つまり政治制度の実現に邁進すればいいという事になるのである。だが誰が原子的個人などという抽象観念を、本当に愛する事が出来るであろうか。

私達が人格のかけがえのなさという思想に到達したのは、知性の推理によってではない。人類は生物種として同じ範疇に属するという客観的認識からは、人格平等の倫理を実際に生きてみるという人間は出て来なかった。ストア哲学はすべての人間は兄弟であり、賢者は世界の市民であると表明した。しかしこうした思想は哲学者の頭の中だけの理想に過ぎなかった。人間が単なる観念ではなく、生きた倫理となるためには、キリストの出現を待たなければならなかったのである²⁰⁾。

周知のごとく、キリストの語った言葉は、それまで民が信じ守っていた道德律とは、およそ桁の違うものであった。山上の垂訓を聴いた群衆はイエスの言葉に驚倒する。「それは律法学者たちのようにではなく、権威ある者のように、教えられたからである。」彼の教えは現実の社会の枠組みの中で、秩序の維持のために各人実行すべき行為規範などではなかった。それは実行する事が不可能な教えであった。ただ単に物理的な意味で実行不可能だったのではなく、精神にとっても実践不可能な教えであった。「敵を愛し、迫害する者のために祈れ。」誰がこのように人を愛する事が出来よう。私達は隣人を愛する。妻子や友人を愛する。だが私の見知らぬ人々、社会の非人称の大多数の集団になると、私は同じ市民、同じ国民という漠たる感情を抱くが、それより向こうには行けない。まして私の妻や友人を殺害した男は……そんな敵を愛せというのは、私に人間以上の存在になれと命ずる事であろう。しかもなお人はイエスの言葉に背を向ける事が出来ない。さもなければ、人間は人間でさえいられない、人間は人間以下の存在になってしまうからだ。

キリストの言葉は、何ら禁止的・命令的規範の性格を持たなかった。それがいかにして民主主義という政治思想に化けるのか。その間の事情を語るために、私は人間の心のはたらき方について予め概観しておかなければならぬ。キリストの言葉が精神にとって実践不可能だとはいかなる謂か。知性による論理の操作では解決しようがない、悟性の概念的思考では測りえないという事があるろう。しかし問題はそうした否定的判定に尽きるのではない。それは行動ないし認識の不可能がそのまま人間の生の姿であると強く肯定する、そういう積極的な意味があると思われる。そうであるならば人間の認識には、知性によるやり方とは別の道が開けていると考えても差し支えなからう。私達はこの認識能力を、心の感ずる力、すなわち一般に感情とか情緒とかの名で呼ばれている精神のはたらきに宛てておく。以下において根本的に相違するふたつの認識について論じてみる事にする。ひとつは知性による自然支配のための認識、真理の所有を目指す認識である。他方は情緒による純粹観照的な認識、ただひたすら見るために見ようとする認識である。

知性が独力で動く時、それは認識における支配の欲望に推されている。知性の要請は宇宙に何らかの秩序を見出す、あるいは与える事である。もしもこの世界が無秩序に動いているのなら、人間の生存は運命の神々の気紛れに委ねられている事になろう。人間は自らの生存の主人となるために、万物を秩序づけようとする。宇宙に何らかの秩序があるとは、それが一定の法則で動いているという事だ。宇宙が一定の法則に従っていれば、知性は事物が将来において取るべき様相を前もって予見しうる。この予見可能性こそ、知性が宇宙の先回りをし、これを自在に操作するための前提条件に他ならない。人間は法則を掌中にする事によって、世界をおのれの意志に服させる。そこで法則を表わす記号を発見する事、これが知性の任務となる。この記号は何よりも普遍妥当性を持つものでなければならぬ。

記号の最も代表的なものは日常言語である。名辞を与えられていない事物は、不可解なもの、異様なものとして私達の接近を拒んでいる。寝呆けた時には、そばにある事物が、知覚として捉えられているにもかかわらず名前が浮かばぬために、はてこれは何だろうと訝る経験は誰でも持っている。私は眼の前にある何物かに、「花」と言う。知覚野の中の単なる「このもの」は、花という観念のもとに統率されるようになる。「花を持って来い。」命ぜられた者は私の所に花を持って来る。言葉を与える事によって、人間は知覚界を労働の対象としうようになる。人間は自

然に対して何らかの力を持つようになるのだ。

記号は方程式として表示される事もある。物理学は物体の自由落下の運動法則を、 $v=gt$ 、 $S=\frac{1}{2}gt^2$ でもって表わす。外から力を加えずにある物体を落下させた場合、一定時間が経過した後のこの物体の速度と落下した距離を、私達はこの数学的記号によって予測する事が出来るのである。

機械もまた、私達の言い方をすれば、記号の一種である。私達の意味する記号とは、常に一定の観念を指示していた。機械は一定の用途のために、一定の機能を与えるべく製作される。それはいったん組み立てられると、その機能を自動的に果たす。少なくとも動力が供給され、機械本体の耐久時間の許す限り、同じ作業を繰り返す。機械は、言葉が観念に対するように、その産み出す成果に対している。機械は謂わば記号化された物体である。人間は物体の記号化によって、物質自然からより多くの富を引き出そうとするのである。

最後に私は種々の社会制度や法律も、記号のひとつであると言おう。知性は自然界の支配を企てるのみならず、人間の世界にも秩序を与え、これを統禦しようとする。すなわち上は国家体制や政治形態、下は日常の売買に到る、社会運営上必要な諸々の規定を構案するのである。暴力が専横する社会は、生存にとって危険な無秩序状態であるが、私達は実定法という法則によって、恒久的な安全を所有しようとする。法律は常に同一内容の盛られた形式であり、普遍観念を表わす記号に他ならぬ。たとえば人間の社会が暴力の支配する世界であり、万事は力と力の衝突で片がつくのなら、私達は自分の所有物に関して、いつ時たりと安心してはいられない。いかなる時でも他人によって、自分の持ち物を略奪される危険に取りまかされている。従って私達は四六時中警戒を怠らぬよう強いられる事になるが、これは過酷な労苦に違いない。そこで私達はある形式を発明する。これがあれば自動的に財産が守られるような普遍的形式を発明する。すなわち法律を作って、「権利」という抽象観念を規定するのである。いったん合法的に獲得された財産は、所有権によって暴力的強奪から保証される。財産保全のためにはもはや剣や槍で武装する必要はなく、サインの入った登記書が一枚あれば事足りるのである。

次に感情について考察してみよう。私達は通常感情ないしは情緒を、主観的・一時的な心の様態と解し、これを知的反省の下においている。人が悲しみに掻き暮れていても、私には同情の気持ちこそ起これ、その人の悲しみと一体化する事、その人と同じ心の状態になる事は出来ない。私がひどい悲しみに沈み、これ以外の感じ方などありえないのだと、それほど強く感情に没入していても、時が経つと、何で

自分はあるに悲しんでいたのか、自分で自分の気持ちが不可解に思える事がある。悲しみのもととなった原因、たとえば誰某の死は、知性によって検証しうる客観的事実である。しかし原因を受けとめる心の動きは様々であり、取りとめのないものである。片や恒常的なものがあり、片や定め難いものがあったなら、前者を軸にして精神の諸機能を階層づけようとするのは、極く自然の成り行きであろう。こうして一方に知的対象という普遍の原因が立てられ、他方、原因がもたらす様々な効果としての情緒が立てられる。感情は知的表象が心の水面に立てたサザ波に過ぎないものとなる。

日頃私達の感性に起こす情動は、類型的であると言っていい。情緒的世界は、「喜び」とか「悲しみ」といった一般的名辞のもとに統率され、その各々の部門では質的に同等な幾つかの感情が寄り集まったものだと思われている。そして個々の場合において、たとえば悲しみの情にもいろいろ差があるのは、範疇としての「悲しみ」内部の量的差違に基づくと考えられている。ある特定の対象から感ずる悲しみの度合いが個人個人によって違うのも、同じ悲哀の情の数量面での変様に過ぎぬし、些細な原因の生む微弱な悲しみと重大な原因のもたらす深刻な悲しみは、程度の差こそあれ同じ一般の感情としての「悲しみ」に包摂されるのである。

けれども人間の感情はこうした処理で尽くせはしない。平板化され、知的表象に対し受け身になった情緒とは別次元の情緒、類型的分類を拒絶する別種の情緒がある、とベルグソンは言う。彼の説く処を私なりに要約してみる事にする²¹⁾。

音楽が私達の心に喚起する感情を例にとろう。偉大な音楽を聞いた時の感動は、それ自体完璧なものであり自己充足的である。そうした感動は日常経験の中には見出しえず、何らかの外的対象には決して依拠しない。従って音楽の情緒は、聞く者の勝手な連想による主観的産物だとみなす事は出来ない。過去において類似の経験をした時の心理的痕跡なるものは存在しないのだ。音楽的情緒は各人の空想の戯れによるとも言えない。音楽が私達の心のうちにある感情を呼び起こす力は圧倒的であって、私達の気紛れによっては抗いえない性質だからだ。音楽のもたらす心的状態は全く新しい、独特の情緒であり、この音楽以前には存在しなかったし、この音楽によってしか存在しえないものである。

私達の論じている類いの情緒が、当の音楽以前には存在しなかったとは、音楽を創造したひとりの人間が現われるまでは、誰にも感じられなかったという事だ。そうした情緒の起源にはひとりの人間がいる。たとえば山岳の持つ独特な情緒は、ルソーという人物によって初めて私達に感じられるようになった。それまでは山岳の

知覚は、感覚器官に対する刺激から生ずる何らかの感性的状態を惹起したであろうが、ルソーによって創始された新しい感じ方によって、山岳は独特の美を現わすようになったのである。

こうした情緒を創造的情緒と呼ぶなら、創造的情緒は既存の知的映像のいかなる投影でもない。観念からこの情緒は組み立てられない。創造的情緒はむしろおのれのうちから知的映像を孕み落とそうとする。情緒は自己表現の材料・手段として、出来合いの音楽形象とか言語形象を使用せざるをえぬであろう。しかし観念のうちに凝固していた諸形象は、情緒の火によっていったん溶解し、新たな鉄床で鍛え打たれるのである。従って情緒がある表現形式を得た場合、これは何らかの知的内容を説明しているかのような外観を呈するであろう。知性の純粋な操作による諸観念の結合から生れたような様子をしているだろう。だが実はそうではない。形象は観念の指示記号ではなく、情緒の受肉した姿なのである。

創造的情緒から得られた表現を、形式と内容の関連からみてみれば次のようになる。たとえば通常の言語においては、形式と内容、言葉と観念との間には必然的繋がりはない。つまり観念は他の言葉によって代替する事も出来る。だが情緒の生んだ表現にあっては、内容は形式から断じて切り離す事が出来ない。形式それ自体が思想であり、情緒は形式から離れては存在しえないのである。

抒情詩を主観的芸術とする近代美学理論を信用しなかったニーチェは、抒情詩について次のような独特の言い方で説明している²²⁾。この世界は個体化の原理によって様々な形象として現われるが、詩人はまずディオニュソスの衝動によって個体化の束縛を脱し、諸形象の彼方に突き抜ける。その時彼の味わう状態こそ音楽的雰囲気にならぬ。詩人は何の形象も概念もない音楽から出発する。その後を追って作用して来るのが、形象を造型する神アポロの力である。

「そして今、アポロが彼に近づき、月桂樹で彼に触れる。すると、この眠り人をとらえているディオニュソスの・音楽的な魔力が、いわば形象の火花を身のまわりにまき散らす。これが抒情詩である²³⁾。

音楽が言語を模倣しようとするのではない。言語が音楽を模倣しようとするのである。

情緒と知性の関係を詩についてまとめておこう。

言葉は社会的使用に供される道具だ。それは観念の一般性を何よりも優先する。

私はその「花」を持って来いと人に命ずる。言われた相手は私の許に「花」を持って来る。それでしまいだ。「花」という言葉は、私の欲している対象が同時に彼の対象となる機縁に過ぎない。何を持って来るか、二人の間で了解がとれば、「花」という言葉の役目は済んだのである。

しかし私はそうした行為の対象として花を考えるだけではない。私は花の美しさに見惚れる事だってあるのだ。何をするともなく、ただ花を眺めて感じ入る事がある。そうした時に花の美しさ、あるいは美しさに打たれた私の心を語ろうとすれば、「花」も「美しい」も何の役にも立つまい。私が感動したという事実を伝えたいのではない。感動した心の姿を伝えたいのだから。ここから、言葉を行動の道具としてしか取り扱わない日常的な散文の世界とは、別箇の言葉の使用法が要求されるのである。

言葉は通常普遍的観念を表わす。それは知性によって一義的に把握しうる対象を指している。ひとつの言葉は他の言葉によって説明しうるものであり、代替しうるものである。言葉と言葉の関係は通約可能性・交換可能性によって規定されている。けれども詩句に置かれた言葉は、他のいかなる語によっても代替不能である。詩は知的説明に還元する事が出来ないのだ。というのも私の心の情感は、殆んど定式化された日常生活からは抜きん出た、全く新しい体験だったからだ。私は声を失って見入る。この心を表現に託すには、万人が既に掌中にしている、いつでも掌中にしうる、そんな観念のしみついた言葉では駄目だ。ここから詩人の仕事が始まる。言葉の効果を綿密に計量する、詩人の知的な作業が始まる。だがあくまでここからなのだ。知性は原動力を最初の情緒から汲み取っている。情緒の圧力に弾き出されるように、知性は推論を開始する。しかし知性はこの情緒を、分析によって解体する事は出来ない。知性は独力で情緒と等価物の表象を作る事をなしえないのである。

なるほど詩は、観念から成り立つ何らかの思想内容、理論的命題を語っているかのような外観を呈するであろう。しかしそれは見かけに過ぎぬ。観念を積み立てて詩が成ったのではない。言葉を観念からもぎ取る事によって詩は生れたのである。従って詩を読む者が詩に近づくには、詩が彼の心に呼び起こす感情を、そのまま純化し深めて行く以外にはない。詩人は情緒から出発したのだ。私達も同じ処から始めるしかあるまい。これはすなわち、私達は外部から手助けを求める事は出来ない、感情の声が自ら聞こえて来るようになるまでは、知性がいくら介入しても贗造品しかつかめない、という事になる。

さてキリストに戻ろう。私はキリスト教が近代民主主義へと展開する過程を、極く大まかに辿ってみようとするのだが、この歴史的展開は、あらゆるものを認識のうちに呑み込もうとする知性の無限の支配欲の観点から考察される事になる。

私はキリストについて詳細な議論はしない。ただ彼の言葉は人間にとって実行不可能な教えであったと繰り返そう。彼は人々の知性に理解を強いたのでもなければ、社会における具体的な行為規範を命令したのでもない。イエスの教えが知的反省によって説明されうるものなら、私達の倫理は一義的に定式化される訳だから、いかに行動すべきかは最初から決定されている事になろう。だがキリストは、思索の果てに人間という観念に到達したのではない。彼において人間という観念が炸裂したのだ。誤解を懼れずに敢えて比喻を使えば、キリストの生と言葉は、ひとつの新しい詩であった。これを理知によって解しようとした者にとって、矛盾だらけの莫迦げた言説と見えたのは当然であった。だが詩情に素直に打たれた人々には、決定的な事件であった。こうして新しい情緒の陶醉は、みるみる多くの国民の間に拡まったのである。

しかし、最初の熱狂は時の経過とともに鎮静する。感ずる力が弱まっていけば、これを知力によって補おうとする傾向が現われるのは不思議ではない。詩の情趣とは、人間各個人が思いを凝らして感得しなければならぬものであった。それは貨幣のように、気軽に人から人へと手渡されうるものではない。それは社会化しえない。詩はいつも私達に単独者である事を要求する。だが今や詩は、誰にでもその内容を容易に所有しうるものの方へ歩み出し、そのための工夫がなされるようになる。キリストの教えは貨幣のごとく流通し、情緒は社会生活の前面に出て来る。人々はキリスト教を普遍的に指示する記号を発明し、真理を一挙に掌握する方向へ進む。キリストの教えが観念化するのである。この観念化は社会的記号と学問的記号として現われる。前者は教会の組織化であり、後者は教義の体系化である。

「まもなく人びとは福音書と使徒の信仰との単純さでは、もう満足しきれなくなり、絶えず先人以上の才智を持たねばならなくなった。人びとは、あらゆるドグマを精緻なものに仕上げた²⁴⁾。」

教会は精神的なものを物的秩序に、たとえ暫定的ではあっても、固定化しようとする試みである。キリストの言葉という、最高度に物の要素の少ない形象を、殆んど物に過ぎない制度で蔽ったのだ。キリストは地上の事物に執着する事を戒めたが、

教会制度は地上の事物に寄りかかる事に他ならぬ。

キリストは感情にとってはまことに簡明な言葉を語った。「心貧しき者は幸いなるかな」だが知性は彼の言から、難解で複雑な教義を手繰り出す。ひとつの詩のまわりに、注釈書が山と積み上げられるのと同断である。というのも知性は否定の精神であり、差異・区別の原理に立つからだ。一個の蜜柑も知性の分析にかければ、これを構成している栄養分は幾らでも細かく抽出されよう。この分離は、やろうと思えば無限に続くだろう。かくして人々が情緒の直接性から離れて、知的命題を取り出そうとするにつれ、キリストの言葉は一個の形而上学に化け、この体系は時が経つにつれ、ますます精緻・巧妙になり、論理的に完備したものとなろう。

ところで、ここで注目しておかねばならぬ事実がある。それは知性が情緒を追放して、独断専横体制を築いた訳ではない、という事である。知性は表向きは、詩は詩であって散文ではないという事、詩は知的表象に還元されえないという事を、いまだ承認している。情緒の存在自体は否定されてはいない。理性による認識では神に到達出来ない、神は信仰によらなければならぬ。この大原則を教会は堅持するであろう。だがこうした言明はもはや建前に過ぎぬ。現実には知性は、情緒は俺とは違うと言って、情緒を厄払いしているのだ。なるほど詩は感ずるものであって、理解するものではない。だがそうした判定で事は済んでしまう。感情に直接通じようとする労は殆んど誰も取らず、ただ、理解するものではないと断じて、切り上げてしまう。情緒は否定的にしか把握されない。それは理性の側から見た、単なる理性の反対物に過ぎない。内幕を明かせば、知性は本物の情緒を殺して、自分の傀儡の、情緒の偽物を玉座につけたのである。情緒は表向きはどうあれ、知性に既に所有されている。

以上の事から、私達はふたつの相反する要請に直面する事になる。まず、情緒を一義的に規定する知的表象を実現しようとする意志である。教義の体系化と、天上の国の似像たる地上の秩序、つまり教会の組織化は、この意志に沿っている。もうひとつは、情緒を完全に抹殺はせずに、理性を超えたものとして、形式的にその地位を保全しようとする意志である。これらふたつの傾向の妥協から、いかなる事態が生ずるか。形而上学の精密な体系の傍らに、実に喰うべき不条理な教義が、威儀を正して座す事になるのだ。本来なら情緒は無理強いされるものではないはずだ。だがここでは、不条理な教義を信ぜよと命ぜられる。教義を単に形式的に遵奉すれば、救いは得られる事になるのだ。情緒が強制される結果、信仰と理性を巡って争いが絶えないだろう。神学と哲学は常に相手の出方に警戒の目を光らせるだろう。

知性は情緒を装う観念的形象の背後にいるのだから、この観念形象は自らが絶対的な権威であると主張する。教会こそ情緒が地上面に投影して出来た知的表象である。とすれば地上の秩序の一切は、教会に服さなければならぬ。ここに教権と俗権の抗争が起こる。イエスは「シーザーの物はシーザーに」と言った。だが今や教会は国家権力と、地上の支配を巡って闘争する。

ところで私達は先程、情緒は知性の単なる反対物、否定的産物と化した事を見た。では記号によって真理を所有しようとする知性の運動が、さらに前へ推し進められると、教会自身も根源的情緒が辿ったのと同じ運命にさらされないであろうか。教会は国家の単なる否定的存在に墮しはしないだろうか。それでは近代というものの正体を、私達は覗いてみる事にしよう。

情緒は知性の意のままに操られているが、それでも玉座についていた。知性は情緒から推進力を得ている振りをしていた。しかしこのような芝居は、やがて打ち切りにされる時が来る。知性はいったん独り歩きし始めたら、行き着く処まで行こうとする。何故なら知性を規制する原理は、知性自身にはないのだから。知性は自ら玉座につく事を欲するのである。

情緒はもはや情緒としての固有の権利を保つ事が出来ない。情緒は知的認識によって完全に定式化されるべきものとなる。情は感ずるものではなく、知らるべき対象となる。言い換えれば、知性は感情なるものは存在しない、存在すべきでないと断言するのだ。知性の課題は次のようになる。情緒をいちいち感得する手間を省くような普遍的形式、情緒を観念として一義的に規定する記号、これを発明する事。記号はふたつの大きな水脈に沿って探究される。すなわち物理宇宙と社会体制の二方面である。

物質自然は合理的に説明されなければならない。理性が検証しえない超自然的なものは、思考の対象から除外される。神々や亡霊は自然から駆逐される。宇宙は法則によって、自身に内在する法則によってのみ運動しているのであり、理性の自己完結的な系である。人は宇宙の運動を、宇宙の外部にある何らかの超越的動因に基礎づける事をやめる。仮に静止した宇宙に最初のひと押しを与える存在として、超越者を想定したところで、これはもはや単なる便宜上の措置に過ぎない。動いてしまえばこっちのものだ。万物の創造主としての神は、知性の前から追い払われる。人間は自然を認識によって所有し、法則を表わす記号の中に封じ込めようとするのである。

知性は情緒の記号化を、社会制度という物的形式においても実現しようとする。

あの迷える仔羊の寓話は、私達の実生活上の格率とは全く反対の倫理を語っている。蜜蜂の世界を見ても解る通り、社会秩序はもともとは、全体に対する個体の従属の原理に立っている。仔羊の寓話は本質的には、事実存在としての社会体制とは、水と油のように馴染まないはずである。しかし知性は仔羊の寓話の真理を、何としても記号のうちに所有する事を欲するのだ。そこで知性特有の詐術が行なわれる事になる。言うまでもなく観念化の方法である。

知性は仔羊の寓話から、「ひとりの人間の生命は何物にも換え難い」という命題を引き出す。ところでこの命題が導かれる舞台裏を見れば、知性は否定の力によって、件の寓話を換骨奪胎した事が知れよう。すなわち寓話は、「ひとりの生命は九十九人の生命より軽い訳ではない」という具合にまず翻案されたのである。だがキリストの言葉においては、羊飼いはひとりの生命と九十九人の生命は同じ重さだと考えたのでもなければ、両者の選択に逡巡したのでもない。彼は九十九の生命を犠牲にする覚悟で、迷える一匹を探しに赴くのだ。これに対して、「ひとりの生命は九十九人の生命より軽い訳ではない」という否定的判断からは、断じて羊飼いの行動は出て来ない。否定の精神は永遠に思案するだけであって、倫理上の決意を行なう事は出来ないのである。そして知性の目的は、まさしくこの倫理上の決意を免除する事にあるのだ——記号による真理の所有。

「ひとりの人間の生命は何物にも換え難い」との綱領が立てられた以上、ここから個人を主体にした社会観が、成立するのを見るのは容易であろう。だがこの個人は思惟のモデルであり、単なる抽象観念に過ぎない。それは社会という全体意志の否定の産物に過ぎぬ。前に述べたあの原子的個人である。この個人は一個の肉体と等価なものとして、物質次元でのみ考察される。「人間の最初の掟は、自己保存を図る事である²⁵⁾。」何故ならば、知性が記号化によって所有しようとしているのは、国家・社会という物質的生存に関する枠組みであるからだ。こうして近代政治思想は、所謂個人主義に先導されて進む事になる。

近代の政治思想家が社会の存立を根拠づけ、あるべき統治の形態について論ずるのを読む時、学説の内容の如何にかかわらず、彼等がひとつの共通の地盤に立っている事が窺える。それは排除の原則である。個人の生命と自由の尊厳は基本的人権、つまり権利のひとつである。権利とは、何らかの事物が自己に所属しているとの宣言であるが、裏を返せば他人を閉め出す謂に他ならない。政府の形態を巡る考察は、ある特定の人物ないしは機関が、不当に権力を行使しえないような体制を作る事にある。というのも現実の経験は、人間は誰しも個人的な意志を、公共の意志より重

んずる動物だと教えているからだ。そこで権力を幾つかの機構に分散させ、どこかが頭抜けて強大になるのを互いに規制させる工夫が行なわれるのである。私達の神経は不信と警戒によって張りつめ、何らかの担保を取らなければ安心出来ない。私達はここでは人間性悪説の立場に立って行動せざるを得ない。

しかし、こうした情況は、精神が出発点において選択した方向の必然的帰結だったのだ。私達は知性に全権を委ねた、ここにすべての胚珠がある。情緒はこれを感じずる事の出来る者にとっては、何よりも確かな実在なのだが、感じない者には蜃気楼にしか見えぬ。情緒を前にして知性は不安になる。情緒はいかがわしい、曖昧なものとしか見えない。知性は不安にケリをつけるため、この曖昧なものを明確な知的表象に礫にしようと欲した。真理を恒久的に所有せしむる記号を求めたのだ。知性が独力で動き出した根は、このように一種の不信にある。金以外を信じない守銭奴のように、知性はもはや記号しか信じられないのだ。知性の本質が否定にあるからには、知性の構案する政治社会が、対峙する複数の権力意志の、相互の否定の上に建てられるのは理の当然なのである。

知性は情緒を主観的な印象として追放した。それに代わる客観的な記号を求めて行き着いたのが、社会秩序を形成する諸々の物的形象、つまり政治形態や経済機構であった。従って情緒的な要素の残存する社会的記号は、観念の一義的表象である社会的記号に従属させられる事になろう。近代社会において、教会は政治秩序内部の単なる一勢力となり、宗教は国家目的に奉仕する。ルソーは『契約論』の「市民の宗教について」で次のように述べている。

「そこで、主権者がその項目を決めるべき、純粹に市民的な信仰告白がある。

それは厳密に宗教の教理としてではなく、それなくしてはよき市民、忠実な臣民たりえぬ、社交性の感情としてである²⁶⁾。」

何故なら宗教及び教会は、知性が情緒を蚕食する一方で、情緒を偶像として取り残しておくという、いまだ知的徹底化のいかないものであり、普遍的記号から見れば曖昧な記号であるからだ。国家は個人の信仰の自由を保証すとは、国家が宗教を取り込むための巧妙な弁である。国家は信仰の事など気にかけてはいない。個人の良心の問題で済むなら、信仰は自由におやり下さい。政治は体よく宗教を、個人の内心へと追い払った訳だ。

何度も言うように知性の目標は、あらゆる存在を認識のうちに解消する事である。

それはいかなる異議の余地も残さぬ、普遍記号の実現である。ところで人間は知性によってスッポリ吸収されうるのであろうか。だがこのような問いは知性の関知する処ではない。人間は認識されべき対象でなければならぬ——これが知性の要請である。かくて知性は自分流のやり方で人間を処理する。まず人間は一個の抽象觀念になり、生存権を賦与された個人と規定される。次に知性の仕事は、この原子的個人の権利を最終的に保証すべき社会的記号の発見に向かう。ここでは愛情とか信頼などという、主観に依存するもの、当てにならぬものは一切排除される。そのような無形のものは、権力者がしばしば口実として使用するからだ。だから特定の人物の判断や行動には依拠しない、それ自身自立した形式、これに従いさえすれば障碍が自ずと解消するような政治制度が、構築されなければならぬのだ。

ここから、既に私が概括的に提示しておいた、近代の特徴的な性格が現われて来る。人間は何よりもまず政治的存在となる。生は社会的環境・政治的条件に決定的に左右されると考えられるようになる。「人々の意識が彼等の存在を規定するのではなく、反対に彼等の社会的存在が彼等の意識を規定する。」(マルクス)生の目標は、政治上の何らかの理念に集約される事になろう。また政治とは物質上の問題の処理、富の秩序立った分配である。という事は人間の関心はこれまでになく、物質上の欲望の充足に向けられている訳だ。幸福は、政治上の改革と物質上の安楽に比例して増大すると信ぜられよう。政治と並ぶ、近代社会のもうひとつの重要な契機が、ここで結びつく。自然科学への信仰である。物質自然の支配によって人間が獲得する富は、私達の生存を容易にするに違いない。この確信は、政治こそ生の最大問題であるとの信仰と、同じ土壤に育っているのだ。政治と学問の記号化が進むにつれ、文明は次第に向上するものであり、知識は積木を重ねるように増大するであろう。こうした考えが広く普及するのは訳ない事だ。

近代の本質を要約してみよう。いかに生くべきかの問いは、政治上の行動原理の選択に他ならなくなる。すなわち道徳はイデオロギーに取って代わられる。生は認識に屈服する。近代人は背に負った知識の重みに喘ぎながら、歩行しなければならない。

十八世紀はこのようなヨーロッパの近代が、初めて明瞭に姿を現わして来た時代である。ダランベールの『百科全書序論』は、知性に対する楽観的展望によって記述されている。人間の知識は「系統図」によって分類され、百科全書の中に包摂される。だが同じ世紀は、近代の危険な本質を見破ったひとりの人物の登場を見る。世界が認識の力に陶醉しきっている時、この単独行者は生の危機を警告する。

「おお、徳よ！素朴な魂の崇高な学問よ！お前を知るには多くの苦勞と道具とが必要なのだろうか。お前の原則はすべての人の心の中に刻み込まれてはいはないのか。お前の掟を学ぶには、自分自身の中に帰り、情念を静めて自己の良心の声に耳を傾けるだけでは十分ではないのか²⁷⁾。」

展 望

ルソーが精神の倫理性と格闘する様を、彼の作品から直接窺う前に、私はまず周縁から固めて行く必要を感じた。道德の問題は認識との関連から見ていかなる意味があるのか、また近代は人間の道德に対する態度において、どのように性格づけられるのか、このふたつの主題が、本論文の出来得る限り明らかにしようとした処である。以下において、私がこれからルソーの生と思想を彫琢するにあたっての基本線を、提示しておこうと思う。本論文は序論であるから、序論の結論は進むべき道の展望となるのである。

ルソーにとって道德は哲学上の問題だったのではない。道德は彼にあっては、実際にこれを生きてみる事によってしか体得出来ぬものであった。という事は彼の道德思想とは、すなわちジャン・ジャックの生であったという事だ。

彼は倫理についてしか語らなかった。彼の著作は、教育、政治等多彩な学問領域にわたっているように見えるが、実はいつもただひとつの問題に帰って来るのだ。その唯一の問題こそ、人間の倫理性なのである。ルソーには、所謂学問上の新理論を提唱する気も、新機軸の思想を発明するつもりもさらさらなかった。『学芸論』の著者は、知識の建築が生の謎の前に無用の長物となるのを見た。おのれの思想生活をそのような境地から始めた者にとって、誰にでも所有したり利用出来る学説・知識というものが、何の関心を惹いたであろうか。ところが後世はルソーの著作から、政治理論や教育理論を抜き出して、近代の知的進歩の記念碑にした。近代思想の諸観念の創始者ルソーなる人物像を作り上げた。真理がひとたび獲得されれば、これを土台として批判と分析の体系を、幾らでも積み上げて行けると夢想している近代思想が、ルソーを自らの生みの親とするとは。そのような近代の幻想と自惚れこそを、ルソーは体当たりで攻撃したのである。彼は近代思想の創始者などではない。彼は、近代に対する最初の反抗者なのだ。

『不平等起原論』は、自然状態の人間と社会状態の人間とを、対比的に描いている事は周知の通りだ。自然人は善悪を知らない、道徳観念を持たない。というのも道徳はあくまで他者との関係を想定するが、ルソーは自然人を、殆んど没交渉の孤立状態に置いたからだ。そしてこういった境涯でも、自然人は幸福なのだとルソーは言う。他方社会的人間は理性の開明によって得た力を、ことごとく悪用してしまう。彼は善悪の観念を有しているが、情念や欲望の前には、徳心は無力に等しい。

ルソーの記す人類社会の歴史は、精神が物によって組み伏せられ、力がすべてを制する情景であり、徹底的に唯物論的な歴史である。このような著作が、マルクス主義者に受けがいいのは当たり前だ。そして彼等は『不平等論』の最終幕の次に、共產社会実現の可能性ないしは必然性を読み取る。だがルソーはそんな事は何も言っていない。歴史の行き着く先は、暴力が一切を支配する社会であり、専制主義と無政府状態の永遠の交替に他ならぬ。『不平等論』の歴史においては、人類に希望はないのだ。民主体制であろうが共產体制であろうが、観念の記号に屈している限り、ルソー的歴史を運ぶアナンケーの紡錘の回転は止められないのである。

だがこれはあくまで唯物論の歴史だ。政府形態とか経済機構といった物的秩序を巡る争闘、私達の言葉で云えば、真理所有の意志から発した記号化の運動が、歴史の一切を支配していると見た場合の事だ。さらに個人は社会的要因によって、完全に規定されていると考えた上での事だ。けれども、このような歴史を記述するルソー一人は何処にいる。『不平等論』の歴史の中にはあるまい。このような歴史を見ている意識がある。という事はこの意識は、物的秩序に呑み込まれてはいない。この意識は、決して社会的なものには還元されえない意識だ。ルソーがここで秘して匿したものこそ、真正の意味での人間精神の倫理性なのである。単なる対社会上の配慮ではない。彼の道徳に関する省察は、ルソーという一個の精神の内面のドラマであり、決して一般命題に定式化したり、社会的次元に翻訳したり出来ないものであった。それは詩によって歌われるべきものであった。告白するしか、私を告白する事によってしか表現出来ないものであった。『不平等論』で道徳が真正面から論じられない理由はここにある。従って代役を立てねばならない。あの自然人という虚構が設定される訳だ。歴史的社會は自然状態によって光をあてられるが、光源は慎重に匿されたのである。

『社会契約論』は社会と政治について論じた書である。社会的存在であるという事は、人間にとって知性の反省以前の直接与件だ。しかし知性はこれを否定して、自らの原理によって社会を再構成しようとする。そこから社会契約や主権、法など

の観念、また政治の形態についての考察が導かれる。世人はそこに、ルソーによる理想国家の構想を読んだ。そして近代民主主義の中にルソーを引き入れた訳だ。だが『契約論』は実は、そのような理想国家は存在しないと告げているように思われる。彼はドストエフスキーの言う「水晶宮」の建設を未来に信じてはいない。

なるほど彼は知性の力だけで、欲望や個人意志の介入しえない社会的普遍記号を発見しようとした。彼の批判力はおよそ徹底していて、彼以前の近代政治思想家にあっては、国家が観念によってこれほど破壊された事はない。という事は近代をもたらした観念の運動、あらゆる対象を認識のうちに収斂させようとする知性の要求を、ルソー自身が自らの脳髄において試してみたという事だ。彼はこの知性の向かう処の極限まで行ってみた。そして彼のはっきり確認した結論が、理想国家は存在しない、人間の住めるような理想国家はありえないという事なのである。

確かに人間は社会的存在である。その限りでは普遍記号で表象されよう。だが人間は社会的存在でしかないのではない。社会性は人間全体を呑み込む事は出来ぬ。ルソーの契約は、人間が一般意志に自己をそっくり譲り渡す事を眼目としていた。という事は、意識が完全に社会化されうると前提している訳だ。理性国家はこのような人間観を土台としている。知性のこうした試みは、やがて破綻をきたす。それは立法者と国民の習俗の維持が、論じられる時である。両者は他ならぬ道德の問題、つまり人間の内面性に関わっているからだ。道德は『不平等論』の場合と同様、表には出ない。著作は社会という外面的次元を対象とするからだ。内面の倫理が社会性の舞台に現われる時、それは習俗とか立法者という役廻りを演技するのだ。けれどもそれと同時に、知性の客観的体系は崩れるのである。ルソーは理想国家の夢など持たぬがよいと、自らの著書の中に記している。

「もし永続的な制度を作ろうと思うならば、それを永遠なものにしようと考えてはならないし、またおよそ人事が持ち得ぬような堅実性を、人間の事業に与えようなどと、うぬぼれてもならない²⁸⁾」

私達はヒューマニズムを原理とした近代政治運動の大きな節目として、ルソーを見る事に慣れている。それだからフランス革命の思想的準備には、ルソーも大いに貢献したという説が出るのである。ところがルソー自身は、革命に関して消極的・悲観的な考えしか持っていなかった。そこで学者は、革命的思想家ルソーと現実の変革に臆病だったルソーとを、うまく釣り合わせるのに難渋する。しかしルソー本

人は、政治思想というものに幻想を抱きはしなかった。エンゲルスは、十八世紀流の理性国家は、テロルからナポレオン専政に到るフランス革命において、完全に崩壊したと断じた²⁹⁾。だがルソーは自分の『契約論』の中で、理性国家の崩壊に立ち会ったはずだ。『契約論』は、ひとつの形に昇華した思想というよりも、知性の試みの残骸なのだ。

社会の普遍記号を得ようとする知性の運動は、ルソーの後もお続けられるだろう。(これはルソーの与り知らぬ事だ)。それはやがて、あらゆる社会事象を支配しているのは、経済機構・生産関係である事に思い到るであろう。知性は不平等・抑圧といった一切の社会悪を、排絶しうる形式を発見したと信ずるであろう。マルクス主義がそれである。知性による真理所有の意志からすれば、その目標とする処に、マルクス主義は民主主義よりさらにいっそう接近したと言ってもいい。けれどもこの事から、マルクス主義は人間の生を絶対的に指図する命法的な性格を持つという結論は、出て来ない。

ルソーは知性の記号化の意志が、行き着く先を見抜いていた。民主主義論者や共産主義者が、彼等のイデオロギーヘルソーを引き込むのは自由である。だがルソーにとって何としても動かせぬ真実は、人間の生は『不平等論』の歴史に還元されえないし、「契約国家」に完全吸収される事もありえないという、人間洞察であった。彼は倫理という、人間精神の内面性から決して眼を離さない。世人が行動に関する認識に押しひしがれている時、ルソーは「内心の声に耳傾け」れば足りる、それだけが確かな導き手である、と率直に信じる。意識の社会的部分は観念によって表象されよう。だが意識には一般化を拒む意識がある。これに通じようとするには、私自身以外の何物も役には立たぬ。サヴォワの助任司祭は『契約論』の国家にもいないし、『不平等論』の歴史の中にもいない。彼は謂わば、魂の単独行者なのだ。

この内面の心に聴き入る道が、ルソーをどのような処にまで連れて行ったか。それは彼の自伝的作品が如実に物語っている。無実のジャン・ジャックに罪を着せようとの、共通の意志で団結したある同盟 ligue が、全世界に張り巡らされている。この同盟の巧妙な詐術により、世の善良な人々さえ、ジャン・ジャックの正しい姿を知るすべを奪われている。

『人間嫌い』のアルセストは自ら人間社会を捨てて、砂漠に赴かんとするが、ルソーはわが意に反して世界の中で孤立する。

「こうして私は、地上でたったひとりになってしまった。(……) 誰よりも人

と親しみやすい、人なつこい人間でありながら、万人一致の申合せで人間仲間から追い出されてしまったのだ³⁰⁾。」

倫理上の反省は、彼をかような孤独へと導いた。ゲッセマネでイエスと共に目醒めている者は、ひとりとしていなかったのである。

ルソーは精神の内面性を試金石にして、知性の普遍記号化の収支を見積もってみた。その決算が『不平等論』であり、『契約論』である。そして答えはドン・ジ・マリと出た。ルソーの捨てた方向を、次の世紀はなおも進み、マルクス主義を発見するだろう。しかし思想家としてのルソーの本領は、告白によってしか、個性的な私自身の声によってしか表現出来ないものの追求にあった。彼自身の運命に他ならなかった、倫理という精神の深淵は、やがてキルケゴールやニーチェによって引き継がれるのである。

註

ルソーからの引用は、岩波文庫版の日本語訳を借用させていただいた。ただし文体上の都合から、表記法等において若干変更を加えた事を、予めお断わりしておく。なお〔岩〕は岩波文庫の略、O.C. はプレイアード版ルソー全集（ガリマール社）の略である。

- 1) 小林秀雄対談集『歴史について』文春文庫 p. 189-190
- 2) 『孤独な散歩者の夢想』〔岩〕 p. 43-44, O.C. t-I, p. 1016
- 3) 同上書 〔岩〕 p. 47, O.C. t-I, p. 1019
- 4) P・ヴァレリー『レオナルドと哲学者達』ガリマール社（プレイアード版） p. 1240
- 5) エンゲルス『空想から科学へ』〔岩〕 p. 99-102
- 6) カント哲学に関する以下の論述は、岩崎武雄『カントからヘーゲルへ』（東京大学出版会）に負っている。
- 7) H・クライスト 1801年3月22日付ヴィルヘルミーネ・フォン・ツェンゲ宛の手紙、『クライスト書簡選』インゼル・ポケット本, p. 175-176
- 8) 『ソフィーへの手紙』 O.C. t-IV, p. 1112-1115

- 9) 『サヴォワの助任司祭の信仰告白』〔岩〕 p. 172, O. C. t-Ⅳ, p. 600
- 10) 『国家』岩波版プラトン全集 第11巻, p. 108 - p. 112
- 11) 『孤独な散歩者の夢想』〔岩〕 p. 103 - 104, O. C. t-Ⅰ, p. 1058
- 12) 同上書 〔岩〕 p. 106, O. C. t-Ⅰ, p. 1059
- 13) 『国家』岩波版プラトン全集 第11巻, p. 361
- 14) 医学に対する不信と断罪によって、現代人をたじろがせるふたりの思想家がいる。プラトンとルソーである。彼等は民主主義というものの倫理的脆弱さを、はっきり見抜いていた。
- 15) 『エチカ』中央公論社「世界の名著」 p. 325
- 16) 同上書 p. 322
- 17) ベルグソン『物質と記憶』PUF, édition du centenaire, p. 336
- 18) 『社会契約論』〔岩〕 p. 30, O. C. t-Ⅲ, p. 360
- 19) 同上書 〔岩〕 p. 32 - 33, O. C. t-Ⅲ, p. 362
- 20) ベルグソン『道徳と宗教の二源泉』PUF, édition du centenaire, p. 1033 - 1043
- 21) 同上書 p. 1008 - 1014
- 22) ニーチェ『悲劇の誕生』中央公論社「世界の名著」 p. 475 - 485
- 23) 同上書 p. 477
- 24) 『ポーランド王への回答』〔岩〕 p. 86, O. C. t-Ⅲ, p. 47
- 25) 『社会契約論』〔岩〕 p. 16, O. C. t-Ⅲ, p. 352
- 26) 同上書 〔岩〕 p. 191, O. C. t-Ⅲ, p. 468
- 27) 『学問芸術論』〔岩〕 p. 54, O. C. t-Ⅲ, p. 30
- 28) 『社会契約論』〔岩〕 p. 125, O. C. t-Ⅲ, p. 424
- 29) エンゲルス『空想から科学へ』〔岩〕 p. 36
- 30) 『孤独な散歩者の夢想』〔岩〕 p. 11, O. C. t-Ⅰ, p. 995