

「魂の声を聞く」こと

—— ルソー「サヴォワの助任司祭の信仰告白」における内的感覚の分析（1）——

菅 原 百合絵*

はじめに

『人文学報』第123号において、筆者はルソーの「内的感覚」分析のための準備作業として、デカルト以来の近世（おもに十七世紀）の内的感覚概念の哲学的系譜をたどった¹⁾。本論文ではその議論を踏まえつつ、ルソーが実際に内的感覚（*sentiment intérieur/sentiment intime*）という語句を用いているテキストに分析の的を絞って、この概念について考察する。紙幅の都合上、本稿（前半）と次号（後半）の二回に分けて掲載する。

ルソーの思想において、彼自身がキータームとして扱っている主要概念——「自己愛（*amour de soi*）／利己愛（*amour-propre*）」や「一般意志」、 「自然状態」など——に比べると、内的感覚という語はあまり注目されてこなかった。じっさい、この表現は彼の作品群全体の中では決して頻出語とは言えない。しかし、内的感覚は以下の二点の観点から重要である。一点めは、それがルソー思想のコアともいえる三つの概念、つまり自己／感覚（感情）／自然を貫き、また相互に結びつける役割を果たしているからであり、二点めは、この語がルソーの人間論をもっとも精密に展開しているテキスト、すなわち『エミール』中で、しかもその中でもとくに重要な「サヴォワの助任司祭の信仰告白」（および、それより少し前に執筆され、部分的に記述が重複する「道徳書簡」）のなかで登場するためである。さらに重要なのは、このテキストにおいて内的感覚が他者を説得するために用いられているということである。内的感覚は、ともすればその名前から受ける自己完結的な印象に反して、他者とのコミュニケーションにおいて大きな役割を果たすのである。

本稿と次号掲載予定の論文においては、以下の三つの行程にしたがってルソーの内的感覚について検討してゆく。本稿では、（1）と（2）を扱い、（3）は次の論考の課題とする。

*すがわら ゆりえ 京都大学人文科学研究所

(1) まず、内的感覚はルソーにおいてどのように定義され、説明されているのかを見てゆく。つまりここでは内的感覚概念そのものが検証対象となる。しかし、「信仰告白」や「道徳書簡」においては、内的感覚自体の説明はほとんどない。そこでこの段階ではルソーが知人に書き送った別の手紙を分析対象とする。

(2) ついで、内的感覚は何の証拠であるのか、いかなる感覚であるのかについて、「信仰告白」のテキストを実際に読んで検討する。内的感覚は、ルソーにおいては常に「それを感じている存在に何かを教え、伝える」ものである。それが何を伝えるものであるのかについて検討する。

(3) 最後に、説得の手段としての内的感覚について論じる。「信仰告白」は複雑な語りの構造を持っており、いくつものレイヤーが重層的に折り重なるなかで、サヴォワの助任司祭が語りを中断して相手に語りかけたり、読者に直接訴えかけたりする瞬間が存在する。ここでは、対話相手や読者の内的感覚が問題とされる。著者が内的感覚を読者への説得の手段として用いるときには、その内的感覚は(1)(2)とは明らかに位相が異なるものである。次号ではこの点について分析する。

もちろん、(1)(2)(3)はある程度緊密に結びついており、完全に切り離して論じることはできないが、可能な限り分解して扱ってゆくことにしたい。

1. 内的感覚とは何か ——「フランキエールへの手紙」

既に述べたように、「内的感覚」はルソーの膨大な作品群のなかでも決して頻出する表現というわけではない²⁾。『新エロイズ』ではこの語は3回登場するが、それぞれに少しずつ異なる意味が与えられており、統一的な観念として把握されているわけではない³⁾。『エミール』や「道徳書簡」でも、内的感覚に十分な説明が加えられているとはいいがたい。この概念について、もっとも充実した記述が見られるのはおそらく「フランキエールへの手紙」である。これはルソーが1769年1月15日に執筆し、その数か月後にローラン＝エモン・ド・フランキエールなる人物に宛てて送ったかなり長大な書簡であり、その唯物論的世界観の反駁、宗教観の表明などによって注目されてきた⁴⁾。この宛先人についてはあまり多くのことが知られているわけではないが、グルノーブルにほど近いビヴィエに城をもつ法服貴族の出身として、1766年に高等法院評議官となった当時弱冠二五歳の若者である。ルソーは『エミール』出版の廉で逮捕令状が出て以来の逃亡・放浪生活のなかで、グルノーブルにも足を運び、おそらく彼に数度は会っている。フランキエールがルソーに書き送った手紙は残されていないが、それに対する応答としてルソーが筆を執った結果として、この書簡が生まれた。ルソーの返信から察するに、フランキエールは自身の信仰について疑義を抱えており、当時知識人の間で大きな影響力を持っていた唯物論・機械論的自然観に惹かれていたようである。それに対して、ルソーはキ

リスト教や神の存在を擁護する立場に立っている。

『新エロイズ』は1756年春頃から構想・執筆され、1761年に刊行された。『エミール』はその翌年に出版されている。「フランキエールへの手紙」はこれらの主要著作が相次いで刊行された時期から少し経って書かれたものだが、内的感覚概念自体には、それほど大きな変化は見られない。この書簡に見られる説明は（完全に一致するわけではないものの）「信仰告白」や『道徳書簡』における同概念にも概ね当てはまると言ってよい。

概念の説明に入る前に、この書簡においてルソーがどのように手紙の宛先人に語りかけているかについて述べておきたい。宗教の問題、より詳しく言えば神や自由意志の存在というデリケートで深刻な問題について論じようとするにあたって、ルソーは手紙の冒頭近くでこのように切り出している。

あなたのお手紙の主要な論点について自分の意見を述べるにあたっての私の意図は、飾らずに、またあなたにその意見を採用させようとせずにそれを述べる、ということです。これ〔自説を採用させようとする〕は私の主義にも、また私の趣味にすら反しています。というのも、私は公正であり、誰かが私を言いなりにさせようとするのを好まない以上は、誰のことも私の言いなりにすまいと思うからです⁵⁾。

彼は、自分の意見を採用させようとはしない、と明言してから話を始めている。彼が採るのは、説得しようとしない、という逆説的な説得の戦略である。「言いなりにさせ」ることを好まないのは、むしろ彼の独立不羈の性格ゆえもあるだろうが、相手が自ずと自分と同じ結論にたどりつく、というところに目標があるからでもある。同じ段落の少しあとで彼は「他人の推論に屈する者は誰でも、偏見や権威、愛着、怠惰ゆえにそうするのであって、自分自身の判断によってそうすることは、稀にしか、いやおそらく決してないのだ⁶⁾」と述べている。説得してしまうと「自分自身の判断によって」自力でそこに到達することはできなくなってしまう。

当然ながら、彼のこの言葉を文字通りに受け取ってはならない。彼は実際にはこの長大な書簡で自身の主張を補強する論拠や論理を手を変え品を変えて展開してみせるのだし、それが誰かに宛てられた手紙である以上「意見を採用させようとせずに」述べるということ自体に無理があるのだから。とはいえ、ここで重要なのは、彼が実際にどのように振る舞っているかということより、彼がそうした戦略を相手に印象づけようとしているということである。

書簡の続きで彼は、神の存在に対する確信を深めるに至ったいくつかの考えをフランキエール相手に披露している。そのすべてをここで紹介することはできないが、そのうちのひとつのなかでルソーは、「真理の懷に抱かれているかのように自分たちの体系に心静かに頼るかわりに、それら〔唯物論の諸体系〕の不安げな信奉者たちは、絶えず自分たちの体系について語り、

それを解明し、展開し、説明し、取り繕い、修正し、住んでいる家が足元でぐらついているのを感じている者のように、新しい論拠でもってそれを補強しようとしている⁷⁾」と書いている。つまり、ルソーは唯物論者たちが「体系について語り、それを解明し、[...] 補強しようとする」こと、自説を証明してみせるために理屈をこねること自体を批判しているのである。このロジックに従うならば、唯物論者たちが自説を展開し、説得しようとすればするほど、彼らは信頼に値しなくなるということになる。当然、ルソーが高く評価するのはその反対、つまり「真理の懷に抱かれているかのように自分たちの体系に心静かに頼る」姿勢ということになる。そのうえで彼は、各人は何を信じていたかによってではなく、何を行ったかによって裁かれるのだとして、このように言う。「私は〔審判の対象となるような〕行いに教義の体系が必要だとは全く思いません。なぜなら良心がその代わりになるからです⁸⁾」。ここでいう「良心」こそが、「真理の懷に抱かれているかのように自分たちの体系に心静かに頼る」ことを可能にするものである。

さらにルソーは、理性や理屈は決して不偏不党のものではなく、われわれの欲望や願いなどから強い影響を受けることもあるし、その逆もありうる、という理性と心の相互作用を強調する。たとえば彼によると、神はその業によって、また人間の心のうちにおいて、十分に自らを啓示したのであり、仮に神を知らないという者がいるのであれば、それは彼らが神を知りたがらなかったか（文明をもたない未開人のように）その必要がなかったからだという。あるいは、「理性にはいつの日か、心がそれに与えようとする癖がついてしまうのであり、大衆とはちがう考えを持ちたがろうとすると、早晩そうになってしまうのです⁹⁾」。「知りたがる（知ることを欲する）」という言葉のうちに、すでに理性と心の入り組んだ結びつきが示唆されている。理性は感情がそう欲しなければはたらくことができず、神を知ることができなくなる。そして、虚栄心によって無知な民衆とは違う考え方をしたいと願うと、理性はいつのまにかそのように導かれて誤った考えを抱くようになってしまう。このように理性が偏向しうるポテンシャルをもつものであるとするなら、詭弁を弄すること、理屈をこねて推論を展開することに対するルソーの警戒心も当然といえよう。

ここで登場するのが内的感覚、そして内的同意という語である。

こうしたことはみな、あなたにとっては哲学的〔な議論〕にはほとんど見えないでしょうし、それはわたしにとっても同様です。けれども、つねに自分自身に対して嘘がないので、自分の推論は単純なものではありますけれども、そこに内的な同意（l'assentiment intérieur）の重み加わるのを私は感じているのです。そんなものは警戒しなければならないとお考えになるかもしれません。ですが、この点については私はあなたと同じようには考えられません。その反対に、この内的な判断にこそ、自身の理性の詭弁に抗する天然の盾

を見出しているのです。私が案ずるに、あなたはこういうときに、われわれを惑わせるわれわれの心のひそかな傾向と、それよりももっと密かで、それよりもなおもっと内的なこの命令（*dictamen*）とを混同しておられるのではないのでしょうか。この命令は、私たちの利害に左右された決断に反抗して異議申し立てをし、抗議のつぶやきを漏らして、意に反してでも真理の道へとわれわれを連れ戻すものなのです。この内的感覚（*sentiment intérieur*）は、自然そのものの感覚です。それは理性の詭弁に抗する自然からの呼びかけであって、そのことを証明するのは、内的感覚が退けようと躍起になる判断にわれわれの意志が嬉々として屈するときこそ、この内的感覚がもっとも強く語りかけるのだということです。それ〔内的感覚〕にしたがって判断する者は誤りに陥りやすいと考えるどころか、それがわれわれを騙すことは決してなく、われわれが理解できるところ以上に更に遠くまで行きたいと望むときには、われわれの薄弱な知性を照らす光なのだと私は考えます¹⁰⁾。

この一節で、「内的合意」は推論に対して確証という「重み」をくれる保証のようなものと考えられている。すでに見たように、推論は欲望などのバイアスによって歪められることがありえ、ルソーにとって絶対の信頼に値するものではない。そのような不確実な推論に内的合意が加わると、それは哲学的な議論（ここでは、ルソーは「哲学的な」という表現によって、ともすれば詭弁に傾きかねない弁舌巧みな議論を意味している）よりも、造物主の存在についての重要な推論を確実なものにしてくれる。彼はこの内的合意を「自身の理性の詭弁に抗する天然の盾」とまで言い切る。

なぜそこまでルソーはこの内的同意・内的感覚に信を置くことができるのだろうか。それを説明するために持ち出されるのが、「われわれを惑わせるわれわれの心のひそかな傾向」と「それよりももっと密かで、それよりもなおもっと内的なこの命令（*dictamen*）」との区別である。前者は理性にバイアスをかける欲望や願望、情念である。これはわたしたちの理性を誤った方向に導きうる。それに対して、後者の「内的同意・内的感覚」は「自然そのものの感覚」であり、「もっと密かで、それよりもなおもっと内的」な「命令（*dictamen*）」であるがゆえにそれを感じる者を欺くことなく、ときにはわれわれの意に反してでも「真理の道」へと連れ戻す、と彼は述べる。人間の限られた理性よりも真理に近いところにあって、理性を導き照らす光になる、そのようなものとして内的同意・感覚は捉えられているようである。

もっと簡潔に言えば、内的感覚は「密か」で「内的な」、われわれの心のなかでのみ感じられるものでありながら、われわれを超え出て「自然」そのものに直接つながっているような感覚であり、それゆえに信頼に値するとされている。もっとも、ルソーは理性や推論全般を排撃しているわけではない。あくまでもここで問題になっているのは欲望などによって歪められてしまった、あるいはたやすく歪められてしまう可能性をもった理性であって、内的感覚の問題

を理性対感覚（感情）というような単純化された図式に還元することは慎むべきであろう。しかし、内的感覚は時には理性や推論に同意を与えつつも、理性や推論が利害や情念によって歪められたときには抗議し、真理へと連れ戻そうとするものとして描かれている¹¹⁾。

内的感覚が対立するのは、理性というよりはむしろ神の否定へと人びとを導こうとする「哲学」である。しかしこの哲学も、「自らが軽蔑しているふりをしている¹²⁾」はずの内的感覚なしで済ませることはできないと彼は主張する。ルソーはそこで、唯心論を提唱したパークレーの例を挙げている。彼が物体など存在しないのだという説を力説したとき「人はいかにしてこの恐るべき論理家になんとか答えおおせたものでしょうか？ 内的感覚を取り去ってみなさい、今の哲学者が束になったところで、パークレーに物体は存在するということを証明できるものでしょうか¹³⁾」。論理の力によってだけでは、物質は心が知覚する限りにおいてしか存在しないとする彼の理論に反駁することはできず、それを覆すには内的感覚に訴えるしかない¹⁴⁾。「内的感覚なくしては、もはやこの地上に真理の痕跡は存在しなくなってしまう¹⁵⁾」とまで彼は断言する。物質が存在するか否か、あるいはこの世界の発生の偶発性といった思弁的な問いにすら、内的感覚なくしてわれわれは答えを出すことができない。

手紙の後半でルソーは、世界を創造した万能の神が存在するのだとしたらなぜ地上に悪があるのか、そして悪をなす人間に自由意志はあるのか、それともすべては必然なのか、という弁神論の問題を正面から扱う。ここでも最後にだめ押しのように出てくるのが内的感覚である。すべては必然で避けがたく、意志ですら物質的な必然性に依存しているのだという唯物論的な哲学の帰結に「あなたの誠実な心」は異議申し立てをするはずだと述べ、ルソーはフランキエールにこう語りかける。

自由の感覚や徳の魅力は、あなたの意に反してあなたに感じられるものであり、このようにして、いたるところからこの内的感覚の力強くためになる声が、道を踏み誤った己の理性によって惑わされてしまっているあらゆる人間を真理と徳のただ中へ連れ戻すのです。当世風の哲学があなたに忘れさせてしまうことになるかもしれないこの神聖で有益な声をどうぞお称えなさい。ご自身の論拠には、それが良心の命令と合致していると感じる限りにおいてしか身を任せてはなりません。そこに矛盾を感じる時にはいつでも、あなたを騙しているのはたしかに論拠のほうなのです¹⁶⁾。

人間に自由意志はあるのか。アウグスティヌスが神学的な概念として結実させ、それ以来神学・哲学の最重要課題のひとつとして膨大な議論が蓄積されてきた自由意志をめぐるこの困難な問題に対して、彼が切り札として登場させるのが「内的感覚の力強くためになる声」である。流行の哲学によって理性を歪められ、道を誤った場合であっても、その声が人間に自由意志の

存在を教えてくれ、それによって人間は「真理と徳のただ中へ連れ戻され」るのだと彼は言う。内的感覚は「あなたの良心の命令（dictamen de votre conscience）」と言い換えられ、理性が持ち出す論拠もこの最強の判断基準に適うかぎりにおいてしか採用してはならないと言われる。

ここまでの記述で分かったことをまとめておこう。「フランキエールへの手紙」において、神の存在や自由意志の有無といった重要な問題を解決するにあたって、ルソーは利害や欲望によってバイアスをかけられやすい理屈や理性、とくに哲学への不信を隠さない。哲学者たちが自説を補強するために理屈を延々と展開し続けること自体が批判の対象となる。彼らの詭弁に対抗する形で持ち出されるのが内的感覚（そしてその一部である内的同意）である。この内的感覚は、「心の密かな傾向」とは区別され、それよりも「密か」で「内的な」ものであるがゆえに、ごまかしがきかず、人を否応なく真理（ここでは神の存在や自由意志の確証）へと導くものである。その根拠は、この内的感覚が自然そのものの感覚であり、当世風の哲学の理屈に抗することのできる自然の声であるから、という点に求められる。こうした内的感覚の性質からすれば、最初に検討したルソーの戦略、すなわち相手を説き伏せようとしないうというポーズをとる、というやり方も理解できるであろう。内的感覚は、相手に対して理詰めで証明してみせられるようなものではない。哲学の詭弁に対してルソーは、神や自由意志の存在を確信する自身の内的感覚を示してみせ、それと同じ感覚があなたのうちにも見出されるはずである、とフランキエールに説くしかないのである。内的感覚は「自然の感覚」であり、「良心の命令」であるならば、もとよりそれは人間のコントロールを超えたものなのだから。

最後にもう一つ、この内的感覚について重要と思われるのは、この語の同義語とされるいくつかの特徴的な用語である。それは「内的な裁き」であり、「強く健全な声」であり、また「あなたの良心の命令（le dictamen de votre conscience）」である、と言われる。これらの表現は、わたしたちにピエール・ベイルの「内的感覚」の語の用法を思わせる。ベイルは、『「強いて入らしめよ」というイエス・キリストの言葉に関する哲学的註解』において、「良心の命令 *dictamen de la conscience*」という全く同じ表現を用いており、しかもそれは善悪を判断し裁く存在とされているのである。この点については前号の『人文学報』の拙論で詳述したので本稿では最小限の記述に留めるが、亡命プロテスタントとして信仰に関する寛容と良心の自由を訴えたベイルは、デカルトによって準備されマルブランシュにおいて概念として精錬された「意識」をいわば換骨奪胎して自らの寛容論のなかで用い、それを、人は各々自分が正しいと思う信仰を選び取るべきである、という「迷える良心の権利」を与える信仰上の保証としたのであった。マルブランシュにとって「内的感覚」はあくまで形而上学的な議論のなかで登場した概念であり、その内実をはっきりと知り得ない、曖昧で不完全とされるものであったのに対して、ベイルにおける内的感覚は明確に宗教に関する論争的な文脈のなかで登場し、「迷える良心の権利」を支える究極の根拠となる。そしてこの「内的感覚」や「迷える良心の権利」とい

う概念は、プロテスタンティズムの伝統のなかに位置づけて検討すべきであること、すでにカルヴァンが「精霊の内なる証言」という、内的感覚と内実はほとんど同じと言えるような表現を用いているということを、わたしたちは拙論において検討してきたのだった。つまり内的感覚は、内的なだけではなく、宗教的な含みを帯びることによって超越的なものともなるのである。内的でありながら、超越的である感覚——やや矛盾しているかにも思えるこの二つの特質が共存していることは決定的に重要である。

自由意志を否定するような哲学の詭弁に抗する自然の声としての直接性と、その背後にある「内的／超越的」の二重性。以上の内的感覚の特徴を踏まえつつ、次節から『エミール』の「信仰告白」における内的感覚の分析に入っていきたい。

2. 「信仰告白」における内的感覚の導入

2-1. デカルトとルソー

「信仰告白」のなかで、「内的感覚」は何を証明するものとして用いられるのだろうか。それはいかなる感覚なのか。そのことを検討する前に、「信仰告白」とはどのようなテキストであり、どのような状況でこの概念が導入されるのかということを簡単にでも説明しなければならない。

最初に確認すべき点は、『エミール』はルソーの教育論であり、同時に彼の人間論でもあるということである。架空の家庭教師である「わたし¹⁷⁾」が架空の少年エミールを理想の人間へと育てるという体裁をとるこの『エミール』の第四巻において、宗教教育という非常に重要でありながら難しい問題を扱おうとするときに出てくるのがこの「信仰告白」であり、内的感覚概念もこの宗教の問題と関係して登場する。著者ルソー、あるいは語り手は、あらゆる偏見を持たせず、特定の地域でしか通用しないような権威を教え込まずにエミールに宗教をどう教えるかという困難な問いに直面して、「彼が自らの理性をもっともよく行使したときにそこに導かれるような宗教を選べる状態にする」べきであると述べる。つまり、キリスト教、イスラム教、といった特定の宗教の教えを説くのではなく、神という抽象的な概念を理解できるようにすべきである、と彼は言っているように思われる¹⁸⁾。しかし、いかにしてそのようなことが可能になるのだろうか。ここでルソーは、自分の考えを述べるかわりに、「自分よりもっと価値のある人間が考えていたこと」を述べよう、として、突如として「祖国を追われた若者」の物語を始める。実はこの若者は語り手本人である、とのちに打ち明けられるのだが、この若者に宗教や神について教えるのが「サヴォワの助任司祭」であり、彼の語りが「信仰告白」と呼ばれる一連の文章を構成する。この複雑に入り組んだ構造の分析については次号に譲るとして、このように「信仰告白」が宗教の問題を扱うために要請されたものであること、またルソーや

教師／語り手自身の文章だとはされておらず、むしろ幾重にも媒介を介して提示されていることには留意する必要がある。

「信仰告白」において助任司祭は、自分が語りかけている青年と同じように、自分も若い頃に道を踏み誤ったこと、それによって深刻な精神的危機に陥ったことを打ち明ける。自身の醜聞に対する教会の処断を見た彼は、それまで正しいこと、誠実なこと、人間の義務といったことについて抱いていた観念が覆されたように感じ、自分のもっていた意見や見解への自信を日々失ってゆく。「私は少しずつ、諸原則の明証性が自分の精神のなかでかき曇ってゆくのを感じ、もはやどう考えたらよいか分からないところまで追い詰められて、あなたが今いるのと同じ地点に至ったのです。私の場合は、不信仰は大人になってからの遅ればせに実った果実でしたから、形成されるのに骨が折れ、破壊するのより困難だったという違いはありますけれども¹⁹⁾」。青年期の逆境のなかでそれまでの価値観を信じられなくなった助任司祭は、自分を精神的に導くものだった「諸原則の明証性」を失い、懷疑へと落ち込んでゆく。

「もはやどう考えたらよいか分からな」くなるほどのこの徹底的な懷疑は、わたしたちに『方法序説』や『省察』のデカルトを思わせる。彼の方法的懷疑においても、それまで自分が自明視してきた常識や考えを一度すべて不確かなものとして扱うという段階があった。じっさい、この直後の段落で助任司祭はデカルトの名を挙げている（「わたしは真理の探究のためにデカルトが要求している不確実と懷疑の状態に陥っていたのでした²⁰⁾」）。ただし、デカルトと助任司祭は、最初に懷疑を置くという点では共通しているものの、両者にとっての「懷疑」はやや異なる次元に属している。デカルトにとって懷疑は、認識論的・形而上学的な真理の基礎づけをめざす手続きとして構想されていたのに対し、助任司祭の懷疑は、いかに生きるべきか、何を信じるべきかという道徳的・宗教的問いに連動して生じる危機の表現として読めるからである。この差異をより詳細に検討することによって、助任司祭の懷疑の特異性が明らかになってくる。

デカルトと助任司祭の類似点については、すでに多くの研究が蓄積されてきた。もっとも古典的で、今でも参照すべき重要文献として挙げられるのは、アンリ・グイエの『ジャン＝ジャック・ルソーの形而上学的省察』であろう²¹⁾。このタイトル自体、デカルトの『省察』を踏まえたものであるが、本書のなかでも「助任司祭がデカルトに負っているもの」と題された章では、全面的に「信仰告白」におけるデカルトの遺産とでも言うべきものが検討されている。

ところが、ルソーの哲学的な歩みがデカルトから巨大な影響を受けていることを示しつつ、グイエはこの両者の相違点も指摘している。彼によると、「真理の検証を行うために理性がつくりあげた手段」としてのデカルトの方法的懷疑は「操作的な技法テクニークに属する²²⁾」ものであるが、「信仰告白」の場合は、助任司祭の懷疑はより切実な差し迫ったもので、ほとんど衝動的ですらある。デカルトと違って戦略的に選び取られたわけではなく、試練の結果として非自発的に出来してしまったものである彼の懷疑は、道徳的な次元に属する事柄として捉えられてい

るだけに、いっそう切迫したものである（「ルソーの懐疑はまず精神（道徳）的挫折の総括なのである」とグイエは書いている²³⁾）。したがって、デカルトが「炉部屋」で秩序立てて知的な省察に耽ることができたのは裏腹に、助任司祭は一切の行動原理への確信を失って、強烈な不安に襲われる。「わたしはこの混乱と不安の時期ほどたえず居心地の悪い思いを人生で味わったことはありませんでした。そのときは、たえず懐疑から懐疑へと彷徨って、長い省察からも、自分が存在する原因と自分の行動上の規則についても疑念と迷蒙と矛盾点しか持ち帰れないでいたのです²⁴⁾」。

したがって、内的な探究が始まる前から、彼の迷いには悲壮感が漂っている。「混乱」「不安」といった語は、彼に荒れ狂う海に浮かぶ一艘の船という比喻を選ばせる。「わたしは死すべき人間たちの悲しい運命について思いをめぐらせていました。人間は、人びとのさまざまな考えという海を、舵も羅針盤もなくふらふら漂って、荒れ狂う情念の支配下に置かれるのですが、導き手としては、自分がとる道もわからず、どこから来てどこに行こうとしているかも分からない経験の浅い水先案内人しか持っていないのです²⁵⁾」。このように精神的・道徳的な座礁を避けようとしてもがく助任司祭は、自ずとデカルトも含めた哲学者たちのやり方に対する強い批判へと導かれる。「いかにして人は体系的に、誠実に懐疑的になんてなれるものでしょうか。わたしにはそんなことは理解できないでしょう。そんな哲学者は存在しないか、〔いたとしても〕人間のなかでもっとも不幸な存在です。われわれにとって知ることが重要な事柄について懐疑することは、人間の精神にとってあまりに暴力的な状態ですから、長くは持ちこたえられません²⁶⁾」。かくして彼は、方法的懐疑とは別の探究の方針を定める。すなわち、探究の対象を自分に直接関わることで、つまり健全かつ道徳的に善く生きるために知るべきことに限定するのである。

こうして見ると、助任司祭はデカルトの名を挙げて『方法序説』や『省察』を想起させつつ、そこから距離をとってより道徳的な探究のほうにのりだしていくかに思われる。しかし実際のところは、彼の省察もそれほど実践的な地点からはじまるわけではない。哲学者たちの空疎な議論を批判しているにもかかわらず、ルソーはこのあとにかなり思弁的な議論を展開し始めるからである。両者の出発点は大きく異なっているにも関わらず、その方法や展開においては「信仰告白」は依然として『省察』からの大きな影響を受けている²⁷⁾。『省察』においてデカルトは、絶対に確実に疑いえないものを求めて自身の身体が存在や「2たす3は5」といった数学的真理まで斥け、「懐疑する自己は存在する」ことに思い至る。そこから彼はその自己とはなにか、という探究に入っていくのだが、助任司祭も確実な道徳的・実践的規則を求めようという方針を打ち出したところで、「私とは何か？ 私はいかなる権利で事物を判断し、何が私の判断力を決定しているのか²⁸⁾？」と同じく自己の探究に向かっていくのである。この自己の探究は、「自分が用いようとしている道具の検討²⁹⁾」だとされる。こうした論運びは、それま

での記述と矛盾をきたしているようにも見える。実践的で道徳的な格律を探し求めるとしながら、彼はその分析の「道具の検討」が必要であるとして、感官や知覚、あるいは存在といった抽象的な問題に接近してゆくのだから。

「信仰告白」というテキストが一筋縄ではいかないのは、まさにこの点、つまり、あくまでも道徳性や実践性が強調されつつ、実際は高度に抽象的な議論が展開されるというねじれにあるように思われる。「信仰告白」については、（注で言及した）マッソンのように感情主義的な傾向を読み取る立場と、『ルソーの合理主義』の著者ドラテのようにその合理主義、主知主義的傾向を読み取る立場の間で対立がある³⁰⁾。しかし、そのいずれが有力かということよりも、この両方の傾向がどのように組み合わさっているかを検討することが重要であろう。

「信仰告白」におけるデカルトに対するスタンスの一貫性のなさ、というより、落ち着きの悪さのようなものも、おそらくは上記の点と根を同じくしている。ルソーが「道徳書簡」や「信仰告白」においてデカルト哲学に多くを負っており、またそのことを自覚している（とくにたえずデカルトを参照させる「道徳書簡」において）ことは否定できない。ただし、すでに見てきたように、デカルトと助任司祭は、探究における感情の要素の濃淡という点において同一視できないし、助任司祭はあくまで認識論・形而上学の外に出ることのないデカルトや懐疑主義的哲学者たちを批判していたのだった。だが、じっさいに内的感覚が登場するときには、助任司祭はデカルト以上に抽象度の高い命題を立ち上げて、形而上学的な議論に入ってしまう。ここまでデカルトとの共通点、相違点についてかなりの紙幅を割いてきたのは、単にルソーとデカルトの思想を比較するためではない。そうした研究は、上に挙げた文献をはじめすでに数多く存在している。そうではなく、われわれにとってデカルトが重要なのは、それが上に示した「信仰告白」における理性と感覚（感情）の関係、あるいはこの両者の序列の複雑さを端的に示してくれるからである。この点を踏まえて、われわれはようやく内的感覚の分析に入ることができる。

2-2. ルソーの内的確信とコンディヤックにおける感覚の明証性

再びテキストそのものの検討に戻って、助任司祭の語りの論理を追っていこう。既に見たように、ひとたび懐疑が提示されて探究の原則が定まると、彼は自己とは何かという問いに対峙する。最初に提示されるのは、このような命題である。

私は存在しており、感官を有し、それによって影響を受けている。これが、私をひきつける第一の真理であり、私はこれに同意しないわけにはいきません。私は自分の存在についての固有の感覚を有しているのか、それとも、それを〔感官による〕ほかの感覚によってしか感じていないのか。これが私の最初の懐疑であり、今のところは私はそれを解決するこ

とができません。というのも、直接的にせよ、記憶を介してにせよ、たえず感覚からの影響を受けているのだから、私は自己の感覚というのがこうした感覚そのものの外に存在するのか、それともそれらの感覚から独立したものであるのか、果たして知り得るでしょうか³¹⁾。

最初に出てくるのが自己の存在である点はデカルトの第二省察と同じであるが、デカルトが「わたしは在る (*ego sum, ego existo*)」という命題を思惟していること、懷疑していること自体から引き出してくるのに対して、助任司祭は存在を最初に「感官」と結びつける。ここで助任司祭は、探究にあたって自分が用いんとしている道具を知るために自己とは何かという問いに向き合うのだから、感官とは何か、知覚とは何か、という感覚論哲学のほうに向かっていくこともできたであろう。ルソーの若き日の盟友コンディヤックがロックの強い影響のもとに行ったのもそれであった。彼は主著の一つである『人間認識起源論』のなかで、第一部第一章においてわれわれの知識の起源（感覚と魂のはたらき）および心身の区別について論じたあと、第二章でさっそくこの感覚の問題について検討している。コンディヤックもデカルト的な思惟からの道ではなく、そこからあらゆる観念が生じるところの感覚からの道を選択するのであった。ルソーも「道徳書簡」において、われわれの感官の不十分さを示しつつ、しかしこの感官こそがわれわれの知識の唯一の源泉なのだというコンディヤック的な論を展開している³²⁾。だが「信仰告白」においては、彼は自己の「存在」と「感官」を並列で直結させながらも、ひとまずはこうした感覚論的アプローチを選ばない。その代わりに助任司祭は「自己の存在の感覚」に注意を向ける。デカルトのコギト命題においては「存在する」ことから「存在を担保する思惟」へと注意が向けられたが、助任司祭はそれがほかの感覚によって生じるものなのか、それともほかの感覚とは独立した固有な感覚なのか、さしあたって決めることはできないとしながらも、最初に「存在の感覚」について問うところから始めるのである。

付言すれば、『エミール』ではすでに第一巻にこの「存在の感覚」が登場しており、また『孤独な散歩者の夢想』の「第五の散歩」においても、この「存在の感覚」がビエンヌ湖のほとりの夢想のなかで『エミール』とは異なった叙情的なニュアンスを帯びて回帰してくる³³⁾。本稿ではこの感覚について詳細に扱うことはできないが、いずれにしても、「信仰告白」においては、この原初的な感覚から自己の存在についてと、外的な世界の存在についての二つの確信が引き出される³⁴⁾。

さらに助任司祭はこの二つの確信から、外的な物質を知覚したり、それらを比較し判断したりする能力が自分のうちにあることを見出し、自己が知性をそなえた能動的な存在であることを確認したうえで、自己のうちにある自発性（あるいは自由）を証明しようとする。

あなたはさらに、それなら私がいかにして自発的な運動というものがあると知っているのかと尋ねられるかもしれません。あなたには、私はそうだと知っている、なぜならそれを感じるからだ、とお答えしましょう。腕を動かしたいと欲すると私は腕を動かすのであり、この運動には、私の意志以外にほかの直接的な原因はありません。私のうちにあるこの感覚を破壊しようと推論を重ねられても虚しいことです。それはほかのどんな明証性よりも強力なものなのですから。それは私が存在しないということを私に証明してみせようとするのにも等しいことです³⁵⁾。

助任司祭はここではほとんど論理的な証明を放棄しているかのようなのである。「わたしは自発性を感じる」という「感覚」は、ほかのどんな「明証性」——この文脈では、この語は人間の自由意志を否定しようとする哲学者たちの論証の論理的明証性を指している——も太刀打ちできないほどの力を備えたものであり、自己の存在の確信と同じように、ロジックによって破壊することはできない。

「それは在る、なぜなら私はそれを感じるから」という理屈はかなり強引であるように思われる。だが、人間の自由（意志）を証明するために感覚に依拠するということは、彼だけのアイデアではないようだ。マッソンは「信仰告白」の批評校訂版注釈のなかで、フェヌロンの例を挙げている。『神の存在と属性についての概説』においてフェヌロンはこのように書いていた。「私は心の中で、きわめて内的にして、きわめて単純で、そしてきわめて短いこんな言葉を言う。わたしの体よ動け。すると、私の体は動く³⁶⁾」。グイエによると、デカルトもこうした推論を用いることがあったという。「ルソーは〔『哲学原理』の〕第39項のタイトル、「われわれの意志の自由はわれわれがそれについて有している経験によって、ほかの証拠なしに知られるということ」を読んだのかもしない³⁷⁾」。

一見すると、助任司祭はフェヌロンやデカルトの例に倣っているだけのように思われる。しかし彼は彼らの立場から一步進んで、感覚を自己の存在を超えて世界全体の實在に関する証拠として用いるところまでいっている。思いのままに腕を動かすことのできる自己という引用中の例によって人間の意志の存在を証明したあと、助任司祭は、人間ではなく、超人間的な、というより超自然的な意志について考察を始める。

この世界はしたがって、ひとりでに運動するような大きな動物なのではない。だから、世界の運動には、世界自身の外部にあるなんらかの原因があるはずだ。この原因〔がいかなるものかということ〕を私は理解できないのですが、内的な確信が私にとってこの原因を非常にはっきりと感じられるようにしてくれるので、私は太陽が回っているのを見ると、それを推進している力を想像せずにはいられないのですし、あるいはもし地球のほうが

回っているのだとすると、私は地球を回転させている手を感じるように思うのです³⁸⁾。

それ自体は意志を持たない物質である世界に運動を与える超越的な意志が存在するということが、これは助任司祭の第一の信仰箇条になる。この意志、世界に運動をもたらす外的原因が何なのかということについては、助任司祭はそれを理解することができないが、しかしそれは「内的確信」によって「感じられる」ようになるのだと彼は言う。彼の信仰箇条の最初のもの、つまり彼にとってコギト命題にも等しい重要な命題を保証するのがこの「内的確信」であり、太陽や地球の回転を導く大いなる手を「感じる」ことなのである。

先ほど、ルソーの懐疑をデカルトのそれと比較してみたが、ここで、ルソーのこの内的確信を、コンディヤックが用いている似たような語「感覚の明証性」と比較してみてもよいだろう。パルム公国王子のための教程の一環として執筆された『推論の技術』において、彼は事実の明証性、感覚の明証性、理性の明証性、という三つの明証性を挙げて、それぞれを区別している。事実の明証性とはわれわれが事実を観察することや、他人の証言から引き出されてくるものであり、理性の明証性とは、たとえば「2 たす 2 は 4」といった自同律から引き出されてくるものである。それでは、感覚の明証性とは何であるのか。コンディヤックは、残りの二つの明証性に比べて、これについては明確な定義を与えず、非常に簡素な説明しか行っていない。「あなたは感覚を感じることができます。これが感覚の明証性によってあなたが確信することであります³⁹⁾」。感覚の明証性が論じられているのは第一巻の4から6章にかけてだが、そこで挙げられている例を見ると、感覚の明証性と名指されているものは、自己や自己の感覚にのみ関与するものであるということが分かる⁴⁰⁾。さらに、コンディヤックは「感覚の明証性」について論じながらも、その明証性がどんなものかというよりは、いかにそれがあてにならないものかを強調する。幼い頃には自分のうちに起きていることにほとんど何も気づかない。「そのことは、あなたのうちにあるあらゆることを感覚によって見分けるためには器用さが必要であることを証明しています。形而上学⁴¹⁾のみがこの〔感覚によって識別するという〕秘密を知っています。〔…〕正直に申しますと、形而上学は私たちにそれ以外のことは教えてくれません。ですが、ここから結論すべきなのは、形而上学なしでは人はまったく無知のままだということです⁴²⁾」。つまり、感覚は無媒介にわたしたちを「感覚の明証性」へと導くわけではなく、形而上学によらなければそこにたどりつくことはできない。さらに、人は情念や注意の不足によって、「自分のうちに起きていることの一部を見逃し」てしまったり、「自分のうちに、そこには存在しないものを想定し⁴³⁾」てしまったりする。デカルト主義者、マルブランシュ主義者、ロック主義者たちですら、自分の感じていることにしたがって判断していると思っていたが、彼らの意見が互いに食い違っていることからするに、「彼らは自分の感覚に〔適切に〕当たって調べることができていません⁴⁴⁾」。「したがって私たちは、感覚の明証性を持っていると思う

そのたびにそれを実際に有しているわけではなく、むしろ反対に、私たちは誤りうるのです⁴⁵⁾。形而上学がなければ感覚の明証性を得ることはできないが、その形而上学も過誤に導きうる以上、盤石の支えなどではない。ここまで検討してきたことから、ルソーの「内的確信」とコンディヤックの「感覚の明証性」を比較すると、以下のように言える。

(1) コンディヤックは『推論の技術』で感覚の明証性について語るとき、それを自己の内部で感じる感覚のみに限定している。対して助任司祭が「内的確信」という語を最初に用いるのは、自分には理解できないがこの世界を動かしている存在に言及するときである。つまりそこには超越的な存在への回路が開かれている。

(2) コンディヤックは感覚の明証性にいたる困難さを強調し、われわれの誤りやすさ（自分のうちにあるはずのものをないと判断したり、逆にないものをあると判断してしまったり等）を主張する。自分たちのうちに起きていることを適切に判断するには形而上学が必要であり、この形而上学ですら（デカルト主義者、マルブランシュ主義者、ロック主義者……の例が示すように）適切に用いなければ人を誤りに導く。したがって、彼はこの道を極力避けようとする。引力や惑星の運動なども、理性の明証性と事実の明証性を組み合わせることによって説明される。それに対して、「信仰告白」における「内的確信」は、「そう感じるから」という以外に説明はできないが、疑いえないものとされている。そしてこの内的確信のみによって、世界を動かす意志が存在することが第一の信仰箇条となるのである⁴⁶⁾。この内的確信から内的感覚までは、あと一歩しかない。

2-3. 内的感覚の四つの特徴

純物質的なものである世界の運動からそれを動かす意志を感じ取った助任司祭は、それらの運動が何らかの法則にしたがっているということから、その意志が知性を備えているものだという第二の信仰箇条を引き出す。それによって彼は、世界の成り立ちに偶然しか見出さない無神論者とは違い、「能動的で思考する存在」としての神を措定するに至る。彼はこの存在を自身のうちにも、あるいは自身を取り巻く諸事物のうちにも「見る」。「どこにそれ〔能動的で思考する存在〕が存在しているのが見えるのか、とお尋ねになるかもしれませんが。回転している天球や、私たちが照らし出す星辰のうちだけではありません。また、私自身のうちにだけでもなく、草を食んでいる雌羊や、空を飛ぶ鳥、落下する石、風にさらわれる木の葉のうちにも〔その存在を見出すの〕です⁴⁷⁾」。自己の内部と、自己をはるかに超えた天球などの宇宙、そして動植物といった身近な事物の三つが並列に並べられているのは興味深いが、いずれにしても彼は世界にある諸事物が互いに調和し、関係しあっている照応関係を認め、そこに世界の秩序を見出す。ここにおいて、「信仰告白」のなかで初めて「内的感覚」が登場する。

あらゆる種類の個別的な目的、手段、秩序立った関係を比較し、次いで内的感覚に耳を傾けてみましょう。健全な精神の持ち主であれば、その証言を誰が拒みうるものでしょう。偏見に満ちていなければ、宇宙のはっきりと感じられる秩序は至高の知性〔の存在〕を告げ知らせていないことでしょうか。そして、諸存在の調和や、その一つの要素がほかの要素の保存のために行う讃嘆すべき貢献を無視するには、どれほどの詭弁を積み重ねる必要があることでしょうか。人は好きなだけ組み合わせやら偶然やらについて語るがよい。そうしたとて、私を納得させられなかったとしたら、私を黙らせたところで何の役に立つというのでしょうか。そして、私の意図に反してたえずあなたのことを否認する、自ずと沸き起こってくる感覚を、どうやって私から取り去るというのですか。〔…〕何かの物事に起こり得る可能性があるのであれば、それが実際に起きるということや、出来事の〔生起に対して障壁となる〕困難が試行の量の多さによって埋め合わされるということに驚いてはならないでしょう。そのことは認めます。ですが、偶然に放り投げられた印刷機の活字が『アエネーイス』をすっかり仕上がった状態で出してきたなどと人が私に言い募ったところで、私はそんな嘘を確かめに行くために一歩たりとも足を動かそうなどとはしますまい。投げる試行回数の多さを忘れているとあなたはおっしゃるでしょう。ですが、この組み合わせ〔が生起すること〕がいかに本当らしくなるためには、どれほど投げる回数が必要なことでしょう。私としましては、それを〔今ここにある宇宙の秩序として〕ただ一度しか見ていないわけですから、その産物が偶然の帰結などではまったくないということに対して、無限対一の確率で賭けてもいいほどです⁴⁸⁾〔絶対確実であると考えます〕。

やや長くなってしまったが、この文章は注意深く検討する必要がある。助任司祭はここで内的感覚は何であるか、何を証明するものかという直接的な説明を行っているわけではないものの、それでもこの文章は内的感覚について多くのことを教えてくれるからである。分析からは、内的感覚の四つの特徴が浮かび上がってくる。

(1) 内的感覚は、神の存在、あるいは助任司祭が用いている表現を借りるならば、宇宙の（目的論的）秩序をもたらし至高の知性を備えた存在を示そうとするときに登場する。これは「内的確信」にも共通する特徴だが、感覚によって感じ取られるのは、自分自身についてのことだけではない。自己を遥かに超えた超越者の存在もその対象となる。この点は、コンディヤックの「感覚の明証性」や、あるいはメーヌ・ド・ピランの自己の感覚などから区別される点である⁴⁹⁾。

(2) 内的感覚は「証言」だとされている（「その証言を誰が拒みうるものでしょう」）。それは「私の意図に反してたえずあなた〔唯物論者たち〕のことを否認する」。われわれの意志や意図にかかわらず、内的感覚は自己の内部にたえず声を響かせ、自由意志を否定するような当世流の

哲学が誤っていると告げ知らせる。証言ともなりうる内的感覚が、フランキエール宛ての例の手紙のなかで「良心の命令」とされていたことを、ここで思い出しておこう。この「良心の命令」は、バイルが用いていた用語でもあった。バイルは道徳的な相対主義を斥けつつ、まさにその道徳の重要性ゆえに良心の自由を擁護したのであった。人間の認識能力には限度があり、それゆえに地上の教会も不可謬ではない以上、この世でわれわれは絶対確実にこれしかない正統宗教というものを知ることはできない。むしろ、神の命令であるところの良心にしたがって、自分の信ずるところの神を信仰すべきである、として、バイルは「迷える良心の権利」を主張する。しかしながら、それは良心が命じたからだと主張すればどんな行動もゆるさるというような寛容主義（laxisme）を意味しない。バイルはカトリック、プロテスタントといった個々の宗派の教えやドグマの代わりに、神の声としての良心＝道徳的な命令に従うべきだと言っているものであり、そして「良心の命令」は神から発する道德律として不変にして普遍でなければならない。それは人によってそれぞれ違うということがありえない。『人文学報』前号の拙論で述べたように、論争家バイルの巧みさは、「良心」や「内的感覚」の両義的な性質をうまく活用したところにある。神の命令＝良心が命じる道徳的な規範は揺るぎない普遍性を持っているのだが、しかしながら、それがどのようにして伝えられるかという段になると、それは「内的感覚」として、一人ひとりの魂のなかでのみ感じ取られるきわめて内的な、かつ個人的なものとして感受される。助任司祭は、バイルのこの（プロテスタント的な）戦略を受け継いでいるように思われる。すでに述べたように、彼は知性を備えた超越的な意志＝神の存在という、完全に個人を超えたものを証明しようとして、個人の内面でのみ聞き取られる良心の声を登場させるのだし、またその声は、不変かつ普遍に、神の存在を証しするものだとしてされるのだから。

(3) 冒頭を再び読み返してみよう。「あらゆる種類の個別的な目的、手段、秩序立った関係を比較し、次いで内的感覚に耳を傾けてみましょう」。この「次いで（puis）」という語は重要である。ここでは、内的感覚を聞き取る前に、比較という知的な操作が要請されている。つまり、助任司祭はこの両者を（少なくともこの文脈においては）対立させていないのである。両者は反目しあったり矛盾をきたしたりするようなものではなく、「比較し、次いで内的感覚を聞く」という相補的な関係にあるとされる。この直前の文章に登場する、時計の中身をはじめて目にした人の比喻も興味深い。彼は時計の使い方を知らず、文字盤を見たことがなくても、この作品に感嘆せずにはいられず、こんな風に言うと言われる。「わたしはこれらすべてが何の役に立つのか分かりませんが、それぞれの部品がほかの部品のためにつくられているのが分かりますし、この作品の細部においてそれをつくった職人に感嘆します。そしてこれらの歯車は、わたしには見て取ることができないが何か共通の目的に向かって一致協力して動いているということを確認できるのです⁵⁰⁾」。時計と時計職人は、世界の合目的性と世界を統べる神の存在とについて論じるときに頻出する比喻だが、ここではその中身を仕組みがよく分からないままに見

る人間の視線にスポットライトがあたっている。世界の秩序は理路整然と動く時計のはたらきにたとえられ、そしてそれを見る者は何が起きているのか分からないながら、その精密機械がひとつの目的に向かって動いていることを「確信」している。ここで時計を見る者は、時計の仕組みがどうやって動いているのかまでは理解することができずとも、それが仕組みだということは理解している。この「理解」は、ひとつの機械として全体の構造を捉えるという知的操作と、その構造が目指している「目的」を感じ取るという感覚のいずれが欠けても成り立たないであろう。「道徳書簡」と「信仰告白」は一部重複しており、多くの共通点をもつテキストだが、両者にある大きな相違のひとつはこの点にある。「道徳書簡」においては、内的感覚が理性と対立するような図式がしばしば見られるためである⁵¹⁾。

理性は自分たち自身の価値の低下をもたらし、われわれを「圧倒し、貶める」のに対して、内的感覚あるいはそれを告げ知らせる「声」は、われわれを「高め」てくれ、自分自身を軽蔑することを禁じさえる。こうしたコントラストは「信仰告白」で完全に排除されたわけではないが、内的感覚と知的操作の相補性という要素が明示されたことによって、単純な二項対立の構図を取るものではなくなっている⁵²⁾。

(4) 内的感覚は「内的確信」と同様、われわれの意志とは関係なく心のなかに染み込むものである。ルソーが自分の著作のなかでしばしば好んで用いた表現を借りるならば、内的感覚は「論破せずに説得する (persuader sans convaincre)」ものである。その意味で、内的感覚は聞き手を説得するための語りの技法、つまりレトリックに属するものであるとも言えよう。とはいえ、内的感覚がレトリックたりうるのは、それがアンチ・レトリックの形をとることに依っている。内的感覚が力をもつのは、空理空論を振り回す哲学者や、すべては偶然の産物に過ぎないとして、世界の秩序をいかなる超越的な意志にも帰することなく、物体とその運動の偶然的・必然的な結合だけから解釈しようとする唯物論者たちの巧みな「詭弁」に対抗しうるゆえにである（「諸存在の調和や、その一つの要素がほかの要素の保存のために行う讃嘆すべき貢献を無視するには、どれほどの詭弁を積み重ねる必要があることでしょうか」）。修辭的な機能については次節で改めて検討するが、この「詭弁」が確率論という形をとっているのは興味深い点である。注14で確認したように、彼が後年執筆したフランキエールへの手紙においても確率論は問題になっており、活字の比喩が用いられているのみならず、ヴェルギリウスの『アエネーイス』が素材として選ばれている点まで共通している。注で先述した通り、文字の比喩はデイドロが『哲学断想』で用いた比喩であり、ルソーは明確にこれを意識している。もっとも、世界の生成の偶然性については長い哲学的な議論の伝統があり、これをデイドロとルソーの思想的対立に還元することには当然無理がある。古代においては、デイドロも意識していた原子論者たちが世界を原子の運動の産物として説明しようとし、キケロは『神々の本性について』のなかでやはり文字の比喩によってそれを揶揄した。ルソーとデイドロの対立は——「無限の猿定理」

やボルヘスの「バベルの図書館」に連なるような——ルクレティウスとキケロの対立以来の伝統をなぞったものにすぎないということもできよう⁵³⁾。

いずれにしても、ここで批判の対象にされているのはデイドロであり、またその仲間である唯物論者たちである。だが、助任司祭はこの世界を動かす知性を備えた超越的な存在＝神の存在を告げ知らせる内的感覚を援用することによって、まるでゴルディオスの結び目を刀で切ったアレクサンドロス大王のように、こうした長い伝統を備えた議論を一刀両断に断ち切ってしまう。機械論的な世界観と目的論的な世界観の間の論争は、ほとんど「詭弁」として無効にされているかのように思われる。助任司祭の主張に従うならば、こうした議論がどれほど古いものだろうと、それらに原理的に先立ってわれわれの心に語りかける内的確信がそれに先在するのだから。

ただし、すでに見たように、内的感覚は知的な操作と両立不可能なものではなく、「詭弁」とは対立するものであっても、理性を行使する余地は残されている。そして実際、内的感覚は原子論者、唯物論者の提唱する世界の生成の偶然性をもつ「真実らしさ」という、純粹に思弁的な問題に接続されてゆくのである。神なくして世界が偶然に生成されるという説の確率論的な論理に対して、彼はそれが真実らしくない（＝蓋然性が低い）という別の論理で反駁しようとする。そのロジックを保証する究極の担保が内的感覚なのだった⁵⁴⁾。したがって、この「内的感覚」は、魂のうちに自ずと感じ取られる感覚でありながらも（論敵たちの確率論的な詭弁の真実らしさの欠如を「感じる」というように）時として思弁的で抽象度の高い命題の下支えをするものとなり、その意味で、真実らしさや蓋然性の論理にもとづいた合理的な内実をもちうるのである。引用した文章の最後は「無限対一の確率で賭けてもいい」という、「賭け」のメタファーで終わっていたが、この比喩がパスカルの「賭け」を想像させるのみならず、まさに確率論の論理に回収される表現であるということのも興味深い。ここでは確率論的な論理が入れ子構造になっているのである。付言するならば、この「賭けとしての確率論」はルソーの自伝作品、とくに『対話』において再びクリティカルなモチーフとして回帰してくることになる。

3. 内的感覚・良心・自然

ここまで、「フランキエールへの手紙」に見られる「内的感覚」についての記述から、それがどのようなものかを確認したあと、「内的感覚」が「信仰告白」において使われた最初の重要な文を分析し、その四つの特徴を見てきた。

ここまで示してきた「内的感覚」は、形而上学的な、また神学的な要素を強く持つものであり、更に踏み込んで言うならば、バイルとの類似性が示すように、プロテスタンティズムの影響を強く感じさせるものである。ここからは、それ以降の「信仰告白」の内容に分析の射程を

広げて、さらに内的感覚の内実を探っていきたい。

議論を進めていくにつれて、助任司祭は神という超越的な存在から自己や人間という身近なものへと少しずつ視線を移す。それに伴って、助任司祭の語りは道德の領域に入ってゆく。「私は秩序、美、徳の何たるかを感じることができます。宇宙を観照し、それを続けたもう御手のところまで自らを高めてゆくことができます。私は善を愛し、善をなすことができます。それなのに、自分を動物と引き比べたりするもののでしょうか？ 下劣な魂の持ち主よ、おまえの哲学こそが、おまえを動物に似たものにしているのだ⁵⁵⁾」。ここで助任司祭が強い言葉で非難しているのは、またしても人間の自由意志を否定してすべての行為を偶然や物質の賜物とする唯物論者たちであり、ここから彼は再び人間の自由意志というアウグスティヌス以来の議論へと本格的に参与してゆく。哲学的にはドルバックやラ・メトリなどの論者によって展開されることになる機械論的な観点に対して、助任司祭は繰り返し論駁を試みる。人間は知性と自由意志を備え、それによって動物と区別されるのみならず、自らの行為の責任主体となり、それによってはじめて道德的な存在となるのだと彼は主張する。「岩も思考すると言うどころか、当世の哲学はその反対に人間が思考しないということを発見したのだ⁵⁶⁾」とルソーが注のなかで憤っているように、これらの哲学者たちは人間の精神性を縮減し、すべてを物質的な要素に還元しようとする傾向を極度に強く推し進めている、と彼は危惧感を覚えている。とはいえ、彼は人間を意志の力ですべて統御できる存在だと考えているわけではない。

人間本性について考えてみて、私はそこに互いにはっきりと区別される二つの原理を見出したように思いました。ひとつは人間を永遠の真理、正義への愛や道德的な美の研究へと、またその観照が賢者の悦楽となるような知的な世界の領域へと人を高めるような原理です。そしてもう片方の原理は、人間を卑しくも自分自身へと連れ戻して、感官や、その道具であるところの情念の支配下に隷属させ、それらによって、最初の原理のほうに由って来る感覚が彼に抱かせるものすべてに逆らいます。自分がこの二つの相反する感覚によって否応なく押し流され、抵抗されているのを感じて、私はこう独りごちたものです。いいや、人間はひとつなんかではないと。私は欲すると同時に欲せず、奴隷だとも自由だとも感じている。善を見、それを愛するにも関わらず悪を行ってしまう。理性の声に耳を傾けるとときには能動的で、情念に押し流されるときは受動的です。そして〔何か誘惑に〕屈してしまうときの最悪の苦しみは、自分が抵抗することもできたはずだと感じることなのです⁵⁷⁾。

人間は、ストア派の哲人たちがそう主張するように、情念を無害化して理性の声のみに従い、人間の理解を超えた宇宙の秩序を何よりも重んじることができるわけではないが、その反対に、他の動物のように必然性の掟によって完全に支配されているというわけでもない。人間は真善

美を見分ける知性を備えた能動的な存在でありながら、動物的感官の受動的な世界から逃れることはできず、その意味で自身の二重性によって引き裂かれている。すでに複数の論者によって指摘されている⁵⁸⁾ことだが、この二重性を最も端的にあらわす「私は欲すると同時に欲せず […] 善を見、それを愛するにも関わらず悪を行ってしまう」という表現は、「ローマの信徒への手紙」の一節を思いださせずにはいない。「わたしは、自分の内には、つまりわたしの肉には、善が住んでいないことを知っています。善をなそうという意志はありますが、それを実行できないからです。わたしは自分の望む善は行わず、望まない悪を行っている⁵⁹⁾」。助任司祭はデカルト的な精神／肉体の区別という心身二元論を引き受けつつ、それを「肉と霊の対立」という宗教的・道徳的な文脈に引き寄せて捉えようとする傾向をもっていると言えよう。

したがって「信仰告白」において、無神論者に対して自由意志の存在が擁護されつつも、人間を引き裂くこうした傾向によって自由意志が相対化される傾向にあることはまったく不自然ではない。「自らをすべてに優先して好むことは人間に自然な傾向である」が、「[その傾向を押しとどめる] 原初的な正義の感覚は人間の心に生まれつき備わっている⁶⁰⁾」と彼は要約している。

こうした人間の両義性を確認するなかで、人間に生得的に与えられているとされる「原初的な正義の感覚」をわれわれに告げ知らせるものとして呼び出されるのが、またしても「内的な声」すなわち内的感覚である。「人間精神の〔持つ〕思考やその本性について考えれば考えるほど、唯物論者たちの推論はこの聾者〔前段落で例に挙げられる、音が聞こえないからといって音の存在を否認する聾者〕の推論に似ているということが分かってきます。彼らは実際、無視しがたいような声音で彼らに叫んでいる内的な声に耳を貸さずにいるのです。機械は思考することもなければ、思索を生み出すような運動や形態といったものも存在しないと、その声は叫んでいるのですが⁶¹⁾」。内的感覚が声というメタファーをとることについては、すでに「フランキエールへの手紙」でも確認してきた（「この内的感覚の力強くたになる声」）が、「信仰告白」においては、この比喩は魂の存在や人間の精神性を示すために用いられる。すでに見たように、哲学者たちは人間を物質的なものに還元しようとする傾向を持っていた。その結果として、彼らは「感覚的な統一性あるいは個人としての自己⁶²⁾」という概念を理解不能なものにしてしまった、と助任司祭は警告する。当世の哲学は、自己概念を曖昧化させてしまう危険がある。そしてそれにより、個人が責任を持ちうる道徳的存在であることをやめ、物質的な肉体の衝動にとられるのみの存在となってしまうことを彼は危惧しているのである。この考えを斥けるために持ち出されるのが、一人ひとりの心の奥底にある、否認しがたい「内的な声」である。唯物論者たちのようにその声に敢えて耳を閉ざそうとする者たち以外は、人はそれによって自分のうちに非物質的な、超越的存在を確信することができる。のみならず、この声は、我々が反省能力を持つことをも教えてくれ、我々の人格同一性を統合する原理としても役に立

つ。「いかなる物質的な存在もそれ自体によって能動的になることはありませんが、私自身はといえば能動的です。そのことについて私と議論しようとしても無駄です、私はそれ〔自らの能動性〕を感じているのでして、私に語りかけてくるこの感覚は、それを攻撃しようとする理屈よりもさらに強いものだからです⁶³⁾」。この確証から彼は三つめの信仰箇条を引き出してくる。「したがって人間は自らの行為において自由なのであり、そのような存在として、非物質的な実体によって生命を与えられている」。自由意志の問題についてはすでに見てきたとおりだが、それによって助任司祭は、人間を自分（たち）の行為に責任をもつべき存在と規定する。「もはや悪を作り出す張本人を探してはならない。それはお前自身なのだ。お前がつくり出し、あるいはお前が被っているよりほかの悪は存在しないのであって、そのどちらもお前自身から来ているのだ⁶⁴⁾」。

それでは、人間はどう行動すべきなのか。助任司祭は、人間が行為にさいして従うべき格律とはどのようなものかという問いに乗り出してゆく⁶⁵⁾。この格律は、どこに、いかにして見出されるのか。ここまで彼の論理を追ってきたわれわれには、答えを予想することができる——すなわち、内的な声、内的感覚のうちに。

つねに自分の方法にしたがっている私は、高尚な哲学の諸原理からこれらの規則を引き出してくることはしません。ですが、それらの規則が、自然によって消えることのない文字で心の奥底に書き込まれているのを私は見出すのです。自分がしたいと欲することについて自分に尋ねてみるだけでよい。わたしが良いと感じることはすべて良いのですし、悪いと感じることはすべて悪いのです。あらゆる決疑論者のなかでも最良なのが良心なのでして、小狹い論証に頼るのは、この良心とこっそり取引をしようとするときだけです。あらゆる配慮のうちで第一のものは自分自身に対する配慮です。しかし、他人を犠牲にして自分がおいしい思いをするとき、私たちは悪いことをしているのだと内的な声が幾度私たちに告げることでしょう！ 私たちは自然の衝動に従っていると思っているのですが、〔じつは〕それに逆らっているのです。自然が私たちの感官に言うことは聞いても、それが自分たちの心に語りかけることについては軽視しているわけですから。能動的な存在が服従し、受動的な存在が命令してしまっているのです。良心は魂の声であり、情念は肉体の声です。この二つの言語がしばしば相矛盾するのは驚くべきことでしょうか。そして〔その場合には〕どちらの声を聞くべきでありましょう。理性はあまりにもしばしば私たちを欺きますから、私たちはそれを斥ける権利を持ちすぎているほどです。ですが、良心は決して私たちを欺きません。それは人間の真の導き手なのです。良心と魂の関係は、本能と身体の関係にも等しいもので、良心にしたがう者は自然に従っていることになるのですし、道を誤ることを恐れなくてよいのです⁶⁶⁾。

「高尚な哲学の諸原理」（ここでも当てこすられているのはおそらくデイドロラ唯物論者たちである）は役に立たないとしつつ、彼はその規則は「自然によって消えることのない文字で心の奥底に書き込まれている」のだと述べる。どこであれ自分の外側にその規則を求めに行く必要はない。ここで目を引くのは、「自然」という言葉である。ここで助任司祭は、神ではなく「自然」が法を自分のうちに刻み込んだのだと述べている。この「自然」とは何であろうか？「信仰告白」においては、それが何なのかという説明はなされていない。しかし、助任司祭が「自然」と名指しているものは、第一の信仰箇条において、（造物主という）意志によって動きを与えられると説明される、物質としての外的な自然と同一視してはならないものであろう。純粹にマテリアルな環境によって人間が完全に規定されているとするならば、むしろ（彼がここまで反論してきたはずの）唯物論的な立場に逆戻りしてしまうことになる。考えるべきは、自然（la nature）という語の二重性である。この言葉は、外的な環境としての「自然」と同時に、何かの「本質」や「本性」、内なる性質としての「自然」をあらわすこともある⁶⁷⁾。上の引用で何度か出てくる「自然」という語も、この両方のニュアンスを含んでいる。「私たちは自然の衝動に従っていると思っているのですが、〔じつは〕それに逆らっているのです。自然が私たちの感官に言うことは聞いても、それが自分たちの心に語りかけることについては軽視しているわけですから」と彼が言うとき、感官に語りかける「自然」は肉体を刺激する外的な自然の要素を多く含むものであるが、心に語りかける「自然」は「内的な声」としての「良心」と同一視されるものである。外と内、この二つの「自然」の分裂が、感官と心、自己の受動性と能動性の区別に対応している。内的感覚＝良心＝（内なる）自然は、無謬であり、かつわれわれを決して欺かない最強の導き手として、肉体の声としての情念に、そしてその情念を巧みな弁舌によって正当化しようとする唯物論者に対抗する強力なカウンターとなる。

「感官に（外なる）自然が語ること」と「心や魂に（内なる）自然が語ること」の対立による主体の引き裂かれ（「二つの言語がしばしば相矛盾する」こと）は、先ほど検討した「欲しながら欲せず、自由でありながら奴隷であること」の対立と同じ構図である。さらに、この対立が心身二元論的な構造をとりつつ、かつそれが内的感覚、内なる声、良心の命令といった宗教的な（それもとくにプロテスタント的と言えるような）語彙体系で語られるところに、「信仰告白」の独自性がある。「フランキエールへの手紙」では内的合意と同一視されるような内的感覚概念がより強く示されていたが、ここでは反対に感官や情念の声と対立するという点において、内的感覚＝良心の声はわれわれにとって同意としてではなく耳の痛い声となりうる⁶⁸⁾。

われわれはようやく結論に近づきつつある。ここまでの分析によって、「フランキエールへの手紙」と「信仰告白」における内的感覚がどのようなものか、それが何についての内的感覚なのか、ということについて検討するという目標は達成できた。最後に、その分析のなかで不

可分なものとして浮かび上がってきた、内的感覚＝良心、(内なる)自然、そしてそれらを裡に含むものとしての自己、この三つの概念の両義性もしくは二重性(と、その三つの二重性自体の重なり合い)を確認してこの論文を終えることにしたい。

自然概念の二重性については、すでに丁寧に見てきたため、これ以上説明を付け加える必要はないだろう。「外なる自然」と「内なる自然」の境界は必ずしも明瞭ではなく、この二つが区別できない曖昧な局面が存在すること、そしてルソーがその曖昧さを戦略的に活用していることについては再び強調しておかなければならない。この点は、次稿における語りの戦略の分析のところで更に詳しく分析したい。いずれにしても、自然の声というとき、そこには内なる自然と外なる自然の両方が含意されているのであって、それをどちらかのみ還元することはできない。

「自然」のこの二重性は、良心＝内的感覚の二重性とも重ね合わせることができる。この二重性についても、すでに確認してきたとおりである。つまり、それは内部で心の声・魂の声として聞き取られるものでありつつ、それを感じる主体にとっては、同意してくれるだけでなく、命令し、禁止し、自分を苦しめる声として現われることがしばしばある。われわれは前号の論文のなかで、バイルの内的感覚＝良心の命令の二重性について検討した。「信仰告白」の内的感覚＝良心＝内なる声の二重性もまったく同じ構造を持っている。すなわち、それは心の中で感じられるものとしては内的なのだが、感じている主体にとっては、神という超越的な存在から課される規範として外的な(自分の外から因って来たる)要素を帯びているのである⁶⁹⁾。あまつさえ、それはわれわれにたいして、「命令 *dictamen*」として命令を下し、内奥(*le for intérieur*)でわれわれを裁く存在ですらある。

最後に、こうした二重性が展開される場としての自己も二重性を持っていたのだった。われわれは肉の傾向へと人を誘い込む外的な自然と、罪を犯しそうになったときに警戒と命令を与え、悪に逆らおうとする内的な自然との間で揺れ動いており、感官と心、情念と理性という対立項のあいだで引き裂かれつづける。この問題について説明するとき、助任司祭が内と外という比喩を用いているのは興味深い。

悪人は自らを恐れ、自分から逃げまわります。彼は自分の外へと自分の身を投じて気晴らしをするのですが、自分の周囲には不安そうに視線をめぐらせ、彼を楽しませてくれるような対象を探し求めるのです。辛辣な風刺だとか、人を侮辱するような嘲弄がないと、彼はつねに陰鬱です。人をばかにする笑いだけが彼の唯一の楽しみなのです。その反対に、義なる者の平穏は内なるものであります。彼の笑いは悪意から来るものではなく喜びから来るものであって、彼はその源を自分自身のうちに蔵しているのです。彼は一人でも、社交の集まりのなかにいるときと同じように陽気です。彼は自分に近寄ってくる人間から満

足を引き出しているのではなくて、〔逆に〕その満足を他人に伝えるのですから⁷⁰⁾。

義なる者が一人でも幸福でいられるのは、その平穏が「内なるもの」であって、その源泉が自分自身のうちに見いだせるからである。その反対に、たえず自分自身から逃避している悪人は一人にされると落ち着きを失う。ひそかに自分のことを非難しつづける内なる声に耐えられず、彼は騒々しい楽しみによって自分の外へと身を投じる。ここにある二重性は、自然や内的感覚のそれに比べるとより複雑である。悪人と義人を区別するのは、単純な内外の二項対立ではないからだ（内向的な人間や外向的な人間は存在しても、内的な人間とか外的な人間というものとは存在しない。義人は内的存在、悪人は外的存在と定義するのは適切ではない）。そうでなく、両者の対比は以下のようなものだ。すなわち、良心の命令に服従することができる義人にあっては、彼の自己は魂の声と肉体の声の間での引き裂かれを経験することがより少ない。したがって、彼の内部と外部の距離は極小である。内的感覚に耳を傾け、その命令に従うことができる者は、その償いとして内的な「平穏」と「自己についてのよき証言⁷¹⁾」を得ることができるとされる。その反対に、肉体や感官に訴える情念の声にばかり耳を傾け、良心の命令に逆らう悪人は、つねに欲望と「うっとうしい声」であるところの良心との間で揺れ動き、もはや自分を忘れさせてくれる気晴らしがなければ自分自身に耐えられないほどに分裂を被る⁷²⁾。このとき、彼の内部と外部の距離は極大である。この自己疎外的とも言える現象は、魂の声と肉体の声を調和させ、折り合わせるができなかった結果として生じてくるものである。つまり、助任司祭が義人の平穏と悪人の不安を語るときに問題となっていた二項対立は、自己の内部と外部を隔てる距離であり、分裂の有無であったといえる。自己の内部／外部をめぐる二重性も、先の自然および内的感覚＝良心の二重性と重ね合わせることができる。ただし、例において示されたような自己の内部と外部のコンフリクトは、自然と内的感覚の二重性そのものから生じているのだが。

4. 結びにかえて

ルソーにおいて、自然、自己、感覚（感情）は、彼の文壇デビュー作品である『学問芸術論』からすでに密接に結びついていた。その三位一体のひとつの完成形として、本論文における三つの二重性の重なり合いを読むこともできよう。この点については、ルソーの他の作品を実際に分析していく必要がある。別の機会に論じたい。

本稿では、結びにかえて、ポール・オーディのルソー論を参照してみたい。師であるミシェル・アンリの影響を強く受けて現象学的にルソーを読解したオーディは、著書『ルソー 魂の哲学』において、一再ならずヴェルヌ宛てのある重要な書簡の一部に読者の注意を引いている。

ルソーは1758年2月18日付けでジュネーヴの牧師・神学者であるヴェルヌ師にこのように書いていたのだった。「私はしたがって理屈（理性）は脇に置いておき、私の理性とは独立して私の信仰を導く自然、つまり内的感覚にあたってみました⁷³⁾」。自然と内的感覚が言い換え可能な語として並置される（「自然、つまり内的感覚」）のは、われわれの今までの分析からして納得のゆくことであるが、ここでオーディはこの文章を引用しながら、やはりわれわれがしてきたのと同じように自然の二重性を強調している。ただし、彼がそこで用いるのは「生の主観性」「客観的な現実」という表現である。

ルソーにおいては、諸々の現象の「自然な」現れは客観的現実の素朴で無媒介な知覚に属するものではない。それは自然あるいは物理的な形容されるような現象を単一の相関項（corrélât）に持っているわけでもない。ジャン=ジャック・ルソーという、思想家にして作家、小説家にして音楽家であった人物によって、西洋哲学においてはじめてのことであるが、「自然」という語はもはや外在性のいち様態を指し示すものでも、なんらかの種類の客観性を示すものでもなくなる。その反対に自然は全体の「内在性」を指し示すものとなるのだ。その哲学的な語彙〔体系〕において、この語は「内的感覚」あるいは「存在の感覚」という語で理解されるような内在的な現実を名指すものである。ここにおいてルソーはこのように書いて〔…〕いる。「わたしはしたがって理屈（理性）は脇に置いておき、わたしの理性とは独立してわたしの信仰を導く自然、つまり内的感覚にあたってみました」と⁷⁴⁾。

今まで私たちが見てきたことも、オーディのこの主張に合致している。自然の二重性、そして自然と内的感覚の重ね合わせ（ただし、われわれが行ってきた内的感覚概念の分析は、必ずしも「内的感覚」が「存在の感覚」と合致するものではないことを示しているが）。

われわれは自己の二重性が内的感覚と自然の二重性によって生じてくるという図式を示したが、オーディの主張に従うならば、むしろ内的感覚を自然および自己の内外が交錯する交差点のようなものと見ることもできるかもしれない。

こうして内的感覚を軸に自然・自己・内的感覚の三つを見直してみると、奇妙な転倒があらわれてくる。すでに引用した文章をもう一度引いてみよう。「私たちは自然の衝動に従っていると思っているのですが、〔じつは〕それに逆らっているのです。自然が私たちの感官に言うことは聞いても、それが自分たちの心に語りかけることについては軽視しているわけですから。能動的な存在が服従し、受動的な存在が命令してしまっているのです」。助任司祭が「能動的な存在が服従し」「受動的な存在が命令して」しまっていると述べるとき、彼は良心の声を軽んじることによって生じるある種の逆説的な機能不全状態を示そうとしている。原理的には、

魂や心という能動的な存在は、それに従うように運命づけられている受動的な肉体に秩序と命令を与えるべきなのだが、良心の命令に耳を傾けないとこの主客が反転してしまう、というのが彼の言わんとしているところなのであろう。身体と魂の役割は、内的感覚を圧殺しようとする悪人においては入れ替わってしまっている。端的に言えば、精神的な能動性と、肉体的な受動性がキアスム状に入れ替わって、精神的な受動性と肉体的な能動性という構図が生まれてしまっているというのである。だが、ここで言われている「能動」性は何に存するのだろうか。精神の能動性とは、情念や感官・身体の声、すなわち人間的でエゴイスティックな欲求を斥けて、良心の命令、つまり徳を实践するということである。つまり、能動的であるということは、魂の声としての良心に逆らわず、それに服従することができる、ということである。服従としての能動性——。能動と受動という対立軸はここにおいてほとんど意味をなさなくなっている⁷⁵⁾。

この意味で、内的感覚とは、その逆説性によって能動／受動、命令／服従といったカテゴリーを貫いて無効化しつつ、人間の主体性を倫理的に組み替える契機の名だと言えるだろう。

注

- 1) 「近世における「内的感覚」概念 —— デカルト・マルブランシュ・ロック・ベイル ——」『人文学報』, 123号, 2025年, pp.131-166.
- 2) 以降、ルソーの作品を引用する際は、断り書きがない限り以下の全集（OCと略記する）を底本とし、作品名のはかに巻数をローマ数字で、ページ数をアラビア数字で記す。Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1959-1995. 作者名は省略する。また注においては、『エミール』第四部中の「サヴォワの助任司祭の信仰告白 (Profession de foi du vicaire savoyard)」はPFと略記する。
- 3) この語は第二部書簡18、第三部書簡18、第六部書簡7にそれぞれ登場する。「道徳書簡」や「信仰告白」で用いられている「内的感覚」にニュアンスがもっとも近いのは、似たような文脈に置かれている最後の第六部書簡7の「内的感覚」であり、ここではヒロインであるジュリの元恋人サン＝ブルーが哲学的な議論のなかで、人間の自由（あるいは自由意志）を否定する詭弁家たちを批判対象として挙げたうえで、彼らがどんな主張をしようと、「内的感覚」がそれを打ち消す、と述べている (*Julie ou la Nouvelle Héloïse*, OC, II, p.683)。この「内的感覚」は、神学的・哲学的な含みを強くもつものであり、本稿でもこれから詳しく検討する。第二部書簡18では、ジュリがサン＝ブルーに向けて、従姉妹にして親友のクレールの結婚を報告するなかで以下のように述べている。「こうした理屈がよいものかどうか、はっきりとは分かりません。あなたがその審判となってください。ですが、なにか内的感覚のようなものが、わたしの従姉妹が〔結婚してから〕腹心の友でい続けてくれることや、彼女がわたしに真っ先に打ち明け話をしてくれることはよからぬことだとわたしに告げ知らせしているのです。わたしは推論においてはしばしば間違いに陥っていると気づいたことがありましたが、その推論を生じさせたひそかな〔心の〕動きについては決して間違っていると気づいたことはありません。ですから、自分の理性よりも

直観のほうを信頼しているのです。」(Ibid., p. 257) ここでは内的感覚は道徳的・価値論的な判断を行い、また理性や推論よりも信頼に足る確実なものとされるという意味では、第六部書簡7における内的感覚と近い。しかし、この内的感覚は命令の内容がより具体的であり、しかも「直観」という言葉で説明されていることが興味深い。ここで内的感覚は、ほとんど本能とでも呼ぶような、あらゆる理性や知的働きを介在しないものなのである。一方、父の決めた結婚相手ヴォルマールと結婚したばかりのジュリが、恋人だったサン=ブルーに書き送る手紙である第三部書簡18においては、内的感覚はまったく不確かなものとされている。「世界中であなたのことだけしか愛せないことの確信として、わたしは内的感覚以外の何を持っていたことでしょう。でも、これはどんな恋人たちも持っていると思っているもので、彼らは永遠の変わらぬ愛を誓いながら、天が彼らに心変わりさせたいと思ひ召されるたびごとに、無邪気に誓いを破るではありませんか。」(Ibid., p. 356) ここでの内的感覚は、たやすく永遠の愛を誓ってはその誓いを破る恋人たちも持っていることとされ、過誤を含みうる不確実なものである。最後の用法はルソーにおいて例外的なものであるが、こうした概念上の揺らぎが『新エロイズ』執筆段階では存在していたことの貴重な証左であるとも言える。

- 4) 書簡の執筆された時期およびフランキエールについての情報に関しては、以下を参照した。
Clarisse Coulomb, Jean Sgard, et. al., *Lettres familières. Correspondance avec Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Classiques Garnier, 2015. この手紙については、クラシック・ガルニエ版ルソー全集にもかなり詳しい解説が付されている。Voir Jean-Paul C. Montagnier, Valérie Nachev et. al., *Œuvres complètes [de Jean-Jacques Rousseau], Tome XVI B, 1767-1770*, Paris, Classiques Garnier, 2021, pp. 61-77. 本稿の「フランキエールの手紙」の説明は、主に上記の二つの文献の解説によるものである。
- 5) Lettre à M. de Franquières, OC, IV, p. 1133.
- 6) Ibid., p. 1134.
- 7) Ibid., p. 1135.
- 8) Ibid., p. 1137.
- 9) Ibid., p. 1138.
- 10) Ibid., pp. 1138-1139.
- 11) したがって、内的感覚と内的同意はイコールではない。内的感覚は「異議申し立てをし、抗議のつぶやきを漏らして、意に反してでも真理の道へとわれわれを連れ戻す」とあるように、場合によっては同意ではなく抗議・反逆の方向性をもつものでもあるからだ。引用の場合は、ルソーの神への信仰に関する推論に内的感覚が賛同しているゆえに「内的同意」と呼ばれているが、その逆もある。したがって、内的同意は内的感覚の一部でしかない。
- 12) Ibid., p. 1139.
- 13) Ibid.
- 14) もうひとつの例は、ディドロの『哲学断想』の第21節に登場する活字の喩えである。無数の文字を放り投げ続けると、いつかはその結果として『アエネーイス』が出てくるという、古典的な確率論的世界発生の偶然性を擁護するほうに傾くディドロに対して、ルソーは内的感覚を持ち出して抗しようとしている。この点については、本稿後半で再び論じる。
- 15) Ibid.
- 16) Ibid., p. 1145.
- 17) 『エミール』における語り手の問題はかなり錯綜しており、本文に登場する一人称の「わたし」

は誰であるのか、ルソーと家庭教師と語り手の関係はどのようなものなのか、という点については、複数の研究が存在する。詳細は以下を参照。坂倉裕治『ルソーの教育思想 —— 利己的情念の問題をめぐる ——』、風間書房、1998年；Laurence Mall, *Emile ou les figures de la fiction*, Oxford, Voltaire Foundation, 2002。ここではひとまず、『エミール』中の「わたし」をルソー自身に完全に重ねることはできないという点を押さえておきたい。「信仰告白」になるとさらに語り手の問題は複雑になり、ナラトロジックな分析を要するものとなるが、この点については次号で検討する。

- 18) 『エミール』での実際の宗教教育はそれほど単純ではなく、「父祖の宗教」も重要であり、またエミールの伴侶となるソフィーは、娘時代は親の宗教、結婚してからは夫の宗教を信仰すべきであるとされるなど、性差の問題もある。この点についてはプレイヤード版に付されたピエール・ビュルジュランによる注釈を参照のこと。OC, IV, pp. 1504-1505.
- 19) PF, p. 567.
- 20) *Ibid.*, p. 567.
- 21) Henri Gouhier, *Méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Vrin, 1984.
- 22) *Ibid.*, p. 64.
- 23) *Ibid.* こうした見解はグイエだけのものではない。Pléiade 版の『エミール』当該箇所の注で、編者のピエール・ビュルジュランは同様の指摘をしている。「サヴォワの助任司祭の懐疑は意志的なものでも方法的なものでもなく、道徳的で悲壮なものである」（OC, IV, p. 1512）。ルソーの宗教観について浩瀚な書物を著したマッソンも、この点を強調している。「デカルトの懐疑は、諸々の部分的な不確定要素をひとつの普遍的な懐疑へと大きくしたのであるが、この懐疑は完全に知的で意志的なものであって、議論や探究の手法のひとつにすぎない。一方でルソーの懐疑は、彼の努力や願望に反して否応なく課されてしまったものなのだ」（Pierre-Maurice Masson, *La « Profession de foi » de Jean-Jacques*, t. II de *La Religion de Jean-Jacques Rousseau* [1916], Genève, Slatkine Reprint, 1970, p. 86）。彼はこれを、「真理や絶対を探究し、それを基盤として形而上学的な知識を打ち立てられるようなデカルト的な知的明証性」と「実践的な確信と人生の規則を与えてくれるような心の明証性」という形で対比させている（*Ibid.*, p. 88. 強調は本稿筆者による）。
- 24) PF, p. 569.
- 25) *Ibid.*, p. 567.
- 26) PF, pp. 567-568. この批判はデカルトだけに向けられたものではない。続く文章のなかで、助任司祭は彼らの本を眺めてさまざまな意見を検討してみたが、誰もが懐疑主義を主張していながら高慢かつ断定的で教条的であり、互いにばかにしあっていると批判している（p. 568）。これはルソーが同時代のフィロゾーフたちに対してしばしば向ける批判と同じである。興味深いことに、この批判は『方法序説』においてデカルトがスコラ学者たちに向けている批判とも同型のものである。「わたしは哲学については何も語るまい。哲学は、何世紀来のもっとも優れた精神の持ち主たちによって涵養されているにもかかわらず、論争の種になっておらず、したがって疑わしくないような事柄をいまだ何ひとつ見つけることができていない、ということが分かったが、ほかの人びとよりもうまくそういったものに出会えると期待するほどのうぬぼれを自分は持ちあわせていなかった、ということを除けば」。（René Descartes, *Discours de la méthode*, dans *Œuvres philosophiques*, Paris, Classiques Garnier, tome I, p. 576.）デカルトがスコラ学者を当てこすのと同じような口吻でルソーは哲学者たち——デカルトも含めた——を攻撃しているのである。さらにいえば、デカルトも『省察』のなかでこの懐疑の状態は決して容易なものではないと打ち

明けている。「しかしこの意図は苦痛で骨が折れるものであり、一種の怠惰によって、わたしは知らず知らずのうちに普通の生活の営みのほうへと引きずられてゆきます」(Id., *Les meditations dans op. cit.*, p. 412.)

- 27) アンリ・グイエは『省察』よりも『哲学原理』からの影響を指摘している。Voir Henri Gouhier, *op. cit.*, p. 72.
- 28) PF, p. 570.
- 29) *Ibid.*
- 30) この点を扱った論考としては、以下を参照のこと。Raetitia Simonetta, *La connaissance par sentiment au XVIIIe siècle*, Paris, Honoré Champion, 2018, notamment ch. 6; Gabriel Radica, *L'histoire de la raison. Anthropologie, morale et politique chez Rousseau*, Paris, Honoré Champion, 2018, notamment l'introduction.
- 31) PF, pp. 570-571.
- 32) 「道徳書簡」のこの箇所ではルソーはコンディヤックの名を明示している。「あなたはコンディヤック師の彫像において、感官が〔同時にではなく〕別々に与えられたとしたら、感官の各々に知識がどの程度属するものなのかということをご覧になることができましたね」(*Lettres morales* dans OC, IV, p. 1096.) この彫像とは『感覚論』で嗅覚、視覚、触覚などの感覚を与える思考実験に用いられる彫像のことである。
- 33) 『エミール』第一巻では、不完全な器官しか持たない乳児は自分の存在の感覚すら持つことができない、とされ、存在の感覚は感官からもたらされる感覚と結びつけられている。とはいえ、そこから帰結するのは、感官なくしては存在の感覚が存在しないということのみであり、存在の感覚がほかの感覚からは区別されるのかという問いに対してこの記述からは明示的な答えを引き出すことはできないだろう。さらに付け加えれば、「存在の感覚」という語はルソー以前から哲学的な文脈のなかでさまざまに論じられてきた語である。この点については以下の論文を参照。John S. Spink, « Les avatars du « sentiment de l'existence » de Locke à Rousseau » dans *Dix-huitième siècle*, n° 10, 1978, p. 269-298. この論文でスピंकは、マルブランシュとその多くの弟子たちにとって、自己とは曖昧ではあるが直接的で媒介を必要としない覚知の対象だったのに対して、ロックは剥き出しの感覚の対象であるところの「感覚の観念 *idée de la sensation*」と「反省の観念 *idées de la réflexion*」とを区別したうえで、われわれが自身の知覚について持つ意識は、われわれの反省的な観念の最初のものであるとしている。つまり、ロックにとっての自己意識は、自分が知覚していることを知っているという「反省の観念」を包含したものである。マルブランシュ（およびデカルト）とロックを比較すると、存在の感覚（意識）の直接性と反省性という対立軸が生じてくる（マルブランシュにとっての自己意識は、ロックと違って感官の知覚によって与えられるというようなものではないが）。ルソーは『エミール』においてこうした直接的な自己意識と反省的な自己意識の対立をおそらく意識しながらも、そのいずれかにはっきりと与するような形では存在の感覚の話題を扱っていない。ルソーはそのあと、存在の感覚そのものにはこだわらずに諸感覚をもたらす外的存在について論じはじめるからである。
- 34) 正確に言えば、自己の感覚を感じさせるのに寄与している諸感覚が自分に生じるという事実から、それらの諸感覚を引き起こす外的原因の存在が導かれる。この外的存在は観念であるかもしれないが、と断りつつ、彼はそれを「物質」と便宜的に名指すことによって、観念論者と唯物論者の論争をかなり強引に無効化している（「かくして、観念論者たちと唯物論者たちの論争はわたしにとっては何の意味もありません。物体の仮象と実在性に関する彼らの区別は幻想です」

- PF, p. 571)。
- 35) PF, p. 574.
- 36) Fénelon, *Traité de l'existence et des attributs de Dieu* cité dans *La « profession de foi du vicaire savoyard » de Jean-Jacques Rousseau*, édition critique d'après les manuscrits de Genève, Neuchâtel et Paris avec une introduction et un commentaire historiques, l'édition de Maurice-Pierre Masson, Fribourg et Paris, Librairie de l'Université et Hachette et Cie, 1914, p. 101.
- 37) Gouhier, *op. cit.* 『省察』の（ガッサンディの反論に返答する）第五答弁においても、同様のことが言われていた。「もしあなたがよいと思われるなら、自由でおられなくてもよろしいでしょう。私としましては、自分の自由を享受するつもりです。というのも私はそれを自分のうちに感じているだけでなく、この自由というものを攻撃されようとして、それに対してしっかりとしい理由で対抗するかわりに、あなたはそれを単に否定するにとどまるということも分かっているからです。」（Descartes, *Réponses aux cinquièmes objections des Méditations métaphysiques* dans *op. cit.*, p. 824-825.）興味深いことに、「信仰告白」で唯物論者たちを論駁しようとするときにも、同様の論立てがなされている。「全人類によって受け入れられ認められたこの原理を否定する者たちは、それ〔理性そのものからも独立した直接的な原理としての良心〕が存在しないということを証明しておらず、そう断言するにとどまっているのですから […]」（PF, p. 600.）
- 38) PF, p. 575.
- 39) Condillac, *La logique suivie de l'art de raisonner*, Paris, chez Lefevre, 1809, p. 5.
- 40) たとえば彼は「人は自分のうちに起きたことの一部を見逃してしまう」「人はいないものがあるように想定してしまう」といった主張をしている。後者の具体例として彼が提示しているのは、手や腕を失った人が幻肢痛を覚えるケースや、庭の散歩である道を選んだのは自分の自由な意志だと思っていでも、外的な力が働いてそのように導かれていることもありうるというようなケースである。
- 41) ここで形而上学は「抽象的な真理を扱う学問」だとされ、人間の精神のみを対象とするときには、反省と感覚という二つに関するものに分けられるとされる（*Ibid.*, p. 2-5）。
- 42) *Ibid.*, p. 50.
- 43) *Ibid.*, p. 52.
- 44) *Ibid.*, p. 50.
- 45) *Ibid.*
- 46) ただし、コンディヤックは感覚を疑い、ルソーはそれに信頼をおいている、と考えることはできない。『推論の技術』の当該箇所では明示されていないが、コンディヤックが懐疑の目を向けているのは、どちらかという感覚というよりは感覚からわれわれが引き出す判断である。『人間認識起源論』第一部第一篇第二章において、彼は感覚とその判断とを区別し、感覚そのもののうちに誤りがあるのではなく、知覚したものを判断するときに錯誤が生じるのだとする（Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Vrin, 2018, pp. 74-79）。そしてこの立場はルソーにも共有されている。『エミール』第三巻において、彼は水に入れたことであたかも折れたかのように見える棒の例を挙げて、「折れているように見えること」と「棒が折れていると判断すること」を区別するのだが、これはすぐれてコンディヤック的な例であるといえよう（*Émile ou de l'éducation*, OC, IV, pp. 482-483.）。『推論の技術』においては、感覚と判断のこうした対立は後景に退いているが、それは感覚の明証性について彼が言及するとき、この「感覚」に彼が判断も含めているからであろう。

- 47) PF, p. 578. 「神のうちにすべてを見る」マルブランシュと、「あらゆるもののうちに神を見る」助任司祭の間にはある種の類縁性があるとも言えよう。
- 48) PF, p. 578-579. 強調は本稿筆者による。
- 49) Voir Léon Brunschvicg, « Le progrès de l'analyse réflexive. I: Condillac et Maine de Biran » dans *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, 6e année, n° 3, 1926, pp. 224-256; Gilbert Romeyer Dherbey, « Le même du moi-même. La pensée de la subjectivité chez Maine de Biran » dans *Revista da faculdade de letras da universidade do porto*, n° 5-6, 1988-1989, pp. 193-206. もちろんビランとコンディヤックの立場は同じではない。後者の論文では、ビランによるコンディヤック批判も分析されている。
- 50) PF, p. 578.
- 51) 「理性が人間を圧倒し、貶めるとしても、内的感覚は人間を高め、名誉をもたらします」(*Lettres morales, op. cit.*, p. 1101.) 「いずれにしても、われわれは少なくとも自分自身のうちに、我々自身を軽蔑することを禁じる声を感じるのです。理性は這いつくばりますが、魂は高められるのです。われわれが自分たちの〔理性の〕光によっては取るに足らないものだとしても、われわれは自分たちの感覚〔感情〕においては大きい存在なのです」(*Ibid.*)
- 52) ただし、厳密に言えば、ドラテは「信仰告白」の合理主義的な部分だけを提示しようとしたのではない。むしろ、彼はマッソンの感情主義的な傾向を弱めることによって、このテキストの読解にニュアンスをつけようとしたというほうがより正確かもしれない。「ルソーが心の信仰を説きすすめている表現に、反合理主義的な意味を与えてはなるまい。〔…〕「信仰告白」においては、パスカルのように心と理性の間の対照（アンチテーゼ）は存在せず、われわれが知りうる限り、彼が両者を対立させている唯一のテキストは〔…〕理性の弁明をしているものである」(Derathé, *op. cit.* pp. 37-38.)。したがって、本稿ではやや単純化してしまったが、ドラテの立場は合理主義というよりは、マッソンの反合理主義への疑念だということは付言しておく必要がある。
- 53) デイドロの記述はやや含みのあるものである。「有名な教授のノートを開いてみると、こんな文章が読めた。「無神論者たちよ、運動は物質にとって本質的なものであることは認めよう。だがそこからおまえたちは何を結論するのか？ 〔…〕世界が原子の偶然の戯れの結果として生じるということか？ それならぜひともホメロスの『イリアス』やヴォルテールの『アンリアッド』が活字を偶然投げた結果であると言いたまえ」。わたしはこんな論法を無神論者に対して使うまい。『イリアス』を偶然に生み出すのに必要な活字の数が無数だとしても、試行回数も無数であるから、それがこの命題を有利なものにしてくれるであろう。与えられる活字の量が無数であるなら、私の優位も無限のものになるであろう。〔…〕すなわち、出来事の生起する困難は十分に試行回数の多さによって埋め合わされるのだ」(Diderot, *Pensées philosophiques* dans *Œuvres philosophiques*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2010, pp. 11-12)。ここでデイドロは、無神論者に反対するある教授のノートに書かれている論証をあてこするという形でこの問題に接近している。こうした回りくどさにデイドロの韜晦主義を見出すこともできるだろうが、いずれにしてもデイドロはルソー・キケロ的な反論を予期しており、それに答えるという形で論を展開しているのである。また、キケロやルソーの系譜に連なる論者として、ライプニッツを挙げることできる。彼は『人間知性新論』において偶然に生成される書物というまったく同様の例えを用いている（ここでも問題は確率や蓋然性であり、ライプニッツは「印刷所の活字をでたらめに投げて偶然にできるかもしれない本という作り話」を、「形而上学的に不可能」とは言い

切れないが確からしさがあまりにも低く「真実らしくない」事柄の例として挙げている。「作り話 (la fiction)」という語からは、この例が典型的なものとしてある程度（少なくとも知識人の間では）人口に膾炙していたことが示唆されよう。Gottfried Wilhelm Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Paris, GF Flammarion, 1990, p. 295.）。デイドロの確率論の議論とルソーのそれに対する応答は、両者の世界観の差異を浮き彫りにするものとして重要であるが、本稿では詳しく取り上げることができない。キケロの『神々の本性について』における議論については以下を参照のこと。David Bouvier, « Un coup de dés jamais n'abolira l'Iliade » dans David Bouvier et Véronique Dasen (dir.), *Héraclite : le temps est un enfant qui joue*, Liège, Presses universitaires de Liège, 2020, pp. 173-194.

- 54) したがって助任司祭はライプニッツの『人間知性新論』に見られるロジックと内的感覚による確証の両方を合せ技的に用いているということができる。
- 55) PF, p. 582.
- 56) *Ibid.*, p. 584.
- 57) PF, p. 583.
- 58) 飯田賢穂はこの点について言及した先行研究をまとめている。名が挙げられているのは、マッソン、スピנק、グイエなどであり、いずれも本論文で扱ったり書誌を挙げたりした論者である。Voir Yoshiho Iida, *La religion civile chez Rousseau comme art de faire penser*, thèse de doctorat de Lettres et arts spécialité littératures française et francophone, sous la direction de Yves Citton, soutenue le 9 octobre 2015 à Université Grenoble Alpes, p. 194.
- 59) 「ローマの信徒への手紙」『新約聖書 新共同訳』7: 18-19。本文はさらにこのように続いている。「もし、わたしが望まないことをしているとすれば、それをしているのは、もはやわたしではなく、わたしの中に住んでいる罪なのです。それで、善をなさそうと思う自分には、いつも悪が付きまとっているという法則に気づきます。「内なる人」としては神の律法を喜んでいますが、わたしの五体にはもう一つの法則があつて心の法則と戦い、わたしを、五体の内にある罪の法則のとりこにしているのが分かります。わたしはなんと惨めな人間なのでしょう。死に定められたこの体から、だれがわたしを救ってくれるのでしょうか。[...] このように、わたし自身は心では神の律法に仕えていますが、肉では罪の法則に仕えているのです」（「ローマの信徒への手紙」7: 20-25）。「信仰告白」の引用した箇所との類似は明らかだが、パウロにおいては肉＝罪＝悪という構図が更に強調されているのが分かる。「信仰告白」においては、身体と精神の序列はつねに明確というわけではない。
- 60) PF, p. 584.
- 61) *Ibid.*, p. 585.
- 62) *Ibid.*
- 63) PF, p. 585.
- 64) *Ibid.*, p. 588. こうした立場は、ヴォルテールとルソーがリスボンの大地震をめぐる論争を行ったときにも旗幟鮮明に見られた。「私は精神的な悪の源泉を、自由で、進歩し (perfectionné), それゆえに腐敗した人間のうちよりほかのところで探せるとは思いません」(Lettre à M. Voltaire, OC, IV, p. 1061.)
- 65) 「このようにして、感覚的な諸対象の印象と、私の自然な知性の光とにしたがって諸原因を判断するよう導く内的感覚から、私が知るべき主要な真理を引き出した後で、自分の行動のためのいかなる格律をそこから引き出さなければならないか [...] を知ることがまだ残されています」

- (PF, p. 594.)。
- 66) *Ibid.*, pp. 594-595.
- 67) 本稿では詳しく分析することはできないものの、ルソーは初期の著述である第一論文（『学問芸術論』）や第二論文（『人間不平等起源論』）においてもすでに、この自然の両義性を巧みに活用して議論を展開していた。この点については稿を改めて論じる予定だが、例えば第二論文では「自然状態」について論じるとき、彼は戦略的に外的自然と人間本性のイメージを重ね合わせている。第一論文の冒頭でも、「自然」という語の二つの意味によって、宇宙の研究から人間本性の研究へと、外なる自然から内なる自然への移行がシームレスになされると同時に、外なる自然の研究より内なる自然の研究のほうが重要である、という序列化が行われている。ちなみに、本稿のここまでの部分では、la nature の語をすべて「自然」と訳しているわけではない。それが「内なる自然」を意味しているときには、文脈に応じて「本性」などと訳出していることもある。
- 68) 良心の命令は、「隠れた罪をひそかに罰する後悔の叫び」「このうっとうしい声」「わたしたちをこれほど苦しめるこの横暴な声」(PF, p. 597) などと言い換えられている。
- 69) ルソーにおいては、神の声は自然の声と同一視されることがしばしばある。
- 70) *Ibid.*, p. 597.
- 71) *Ibid.* この表現 (le bon témoignage de soi) については、前号掲載拙稿でも言及したカルヴァンの「精霊の証言 (le témoignage intérieur de Saint-Esprit)」との類似が目を引く。
- 72) 悪人が耽るこの「気晴らし」がパスカルのものであることは論を俟たない。
- 73) この文の前後はこうになっている。「哲学は、こうした題材について基盤も端緒もなく、原初的な観念も基礎的な原理も欠いているのですから、不確実と懐疑の海のようなものでしかなく、形而上学者はそこから決して抜け出すことができません。わたしはしたがって理性は脇に置いておき、わたしの理性とは独立してわたしの信仰を導く自然、つまり内的感覚にあたってみました。わたしは彼らが偶然や運命、必然的な運動といったものを設えるがままにしておきました。彼らがサイコロを放り投げることで世界を打ち立てている一方で、私は彼らの主張にも関わらず、わたしにただひとつの原理を示してくれるこの意志の統一性というものをそこに見出していたのです。それはまるで、あたかも『イリアス』が文字を偶然投げたらできてしまったと私に言っているかのようなのです。」(Lettre au Ministre Jacob Vernes dans *Lettres philosophiques*. Anthologie, édition établie, présentée et annotée par Jean-François Perrin, Paris, Librairie Générale Française, 2003, pp. 184-185.) ここでも文字の比喩が登場する。マッソンも上と同じ箇所を引いている (Voir Masson, *La religion de Rousseau*, t. II, p. 289.)
- 74) Paul Audi, *Rousseau : une philosophie de l'âme*, Lagrasse, Éditions Verdier, 2008, p. 19.
内的感覚を存在の感覚と並置する読解も、オーディがミシェル・アンリの現象学の強い影響下にルソーを読解したこと的一端を示していよう。内的感覚に関する彼の指摘は重要なものであるが、われわれはルソーに関するオーディの見解のすべてに同意するわけではない。
- 75) ここで私たちは、自らを律し、自己を支配する能力として「積極的自由」を定義したアイザイア・バーリンの逆説的な自由論を考えてみることもできるだろう。(アイザイア・バーリン『自由論』小川晃一ほか訳、みすず書房、1979年。)

要 旨

本論文では、前号に掲載された拙論で概観した近世の内的感覚概念の系譜を踏まえつつ、ルソーにおいて「内的感覚」はいかなるものであるのか、実際にこの表現が登場するテキスト、すなわち『エミール』第四巻中の「サヴォワの助任司祭の信仰告白」（および「フランキエールへの手紙」）を分析しながら検討した。まずわれわれは、「信仰告白」を読むための準備作業として、内的感覚に関する直接的な記述が多い「フランキエールへの手紙」を分析した。理性の詭弁や哲学に抗して、内なる自然の声や命令として人を真理に導くのが内的感覚であるとされており、説明はできないが、内在性と超越性を備えているがゆえに、それは誰にでも同じように自己の内奥において聞き取られるはずであり、それゆえに人を説得する強力な根拠となるのだった。「信仰告白」においては、この内的感覚はまず神という超越的存在を証しする根拠としても登場し、道徳的な議論においても持ち出される。ここでも超越性と内在性を兼ね備えているという性質によって、内的感覚は複雑な議論を一刀両断し、相手を「論破せずに説得する」ためのきわめて強力な手段となる。さらに、「内的感覚」に見られる内在性と超越性の分析から、内的感覚＝良心、自然、自己という三つの観念がそれぞれ相似的な二重性を持っており、この三つの二重性自体を重ね合わせて読むことができるということを検討した。内なる自然と外なる自然があり、主体はこの内なる自然と外なる自然の互いに相反する声に引き裂かれる。内的感覚が時として「同意」でありながら、時として耳の痛い「後悔の叫び」になりうるのも、この二重性からもたらされているのであった。

こうして「信仰告白」を読み直すことで、内部と外部のあいだで引き裂かれた自然・自己・良心の二重性が交差する場となる〈内的感覚〉の像が浮かび上がってくる。さらに能動性・受動性という二項対立に即して眺めてみると、内的感覚はその逆説性によって、能動／受動、命令／服従といったカテゴリーを貫いて無効化しつつ、人間の主体性に奇妙な攪乱をもたらしている。

キーワード：ジャン=ジャック・ルソー、『エミール』、内的感覚、自然、自己

Résumé

Cet article analyse le sentiment intérieur chez Rousseau, à partir de deux textes où l'expression apparaît de manière décisive : la « Lettre à Franquières » (1769) et la « Profession de foi du Vicaire savoyard » tirée du livre IV d'*Émile* (1762). Le sentiment intérieur est présenté comme une « sauvegarde naturelle » contre les sophismes de la raison, souvent biaisés par les passions. Il fonctionne comme une « voix » intrinsèque qui nous guide vers la vérité et la vertu, perçue comme un « sentiment de la nature elle-même » ou un « *dictamen* de la conscience ».

Ce concept possède une double nature, à la fois immanente et transcendante. Bien que ressenti intérieurement, il se connecte à une vérité universelle et divine, agissant comme un fondement puissant pour la persuasion. Dans la « Profession de foi », il étaye l'existence d'un être suprême et guide les jugements moraux, en collaborant avec la réflexion rationnelle plutôt qu'en s'y opposant. L'article examine également les dualités du sentiment intérieur en tant que conscience, nature et moi, tous déchirés entre l'intérieur et l'extérieur. Enfin, si l'on envisage cette notion du point de vue de l'opposition binaire activité/passivité, le sentiment intérieur traverse et relativise des catégories telles qu'actif/passif et commandement/obéissance, tout en introduisant une fêlure singulière au cœur de la subjectivité humaine.

Keywords: Jean-Jacques Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, sentiment intérieur, nature, moi