

## 市民社会における人間論の基礎 ～ルソーの徳の概念に関する試論

渡 部 淳

### はじめに

〈道德〉の問題は戦後日本の思想状況の中で繰り返し政治の争点として浮上し、道德主義こそは、今日に至るまでそれを批判する人々にとって絶えざる警戒の対象となってきた。「勤儉節約」あるいは「消費は美德」という消費社会の嚮導的スローガンにせよ、公教育における徳目の重視にせよ、それらはしばしば大衆教化の方策であり、既存の価値観や外在的規範に対する服従や強制の契機をはらむ徳目主義と呼応して来たのである。そのため道德は、個人精神の空隙を埋める充填剤として有用であるとの主張にもかかわらず、それが個人意志の自律性に裏づけをもたない限り、やはり大衆やタブラ・ラサとしての青少年へ浸透しこれを操作するための注入的イデオロギーにとどまるものといわねばならない。

倫理学の古典的用法の教えるところに従えば、道德はその主観性と客観性の両面において考察さるべきものである。なぜならそれは外在的規範や社会生活の行為基準であるだけでなく、人間内面の自律性の契機をも含むものだからである。

ルソーが〈徳性〉について論じたテキストの中でも徳 *vertu* と道德 *morale* という二つのことばが使われておりこの両者が道德の主観性と客観性の双方の意味を含んでいる。すなわち前者はギリシャ語の *aretê* ラテン語の *virtus* に由来することばである。これはルソーが〈徳は力 *force* ということばからくる〉と定義して説明しているように、人間が自己の内面の自然的傾向性と

たたかいこれを克服する克己心にみられるような徳の主観性を含意するものである。他方道德moraleは、ギリシャ語のethos、ラテン語のmoresに由来することばであるが、これは道德が社会的集団の習俗moeurや習慣にその起源をもつことを意味する。従って後者は、客観的道德の母胎が社会そのものの中にあり、それが徐々に長期にわたって形成されるものであることを示しているといえよう。

徳ということばが、人間生活にとって限らない重要性をもっていた古代ギリシャにおいては国家が万物の尺度であり、各人は国家の理想を実現することの中に人生の意義を見出すべきものであった。それ故、国家の習俗や政治体制はその構成員によってなけば先験的にその正統性を保証され、個人の主観的道德との間に調和をたもっていたのである。しかし、ルソーを含む近代政治思想においては、その正統性原理がもはや政治理論の前提とはなりえないのみならず、徳性の獲得をめざす個人の行為が〈個別と普遍との分裂〉という状況の中で、国家制度の正統性自体をゆさぶりかねないものとなってゆく。むしろルソーの徳論は、政治制度とそれを支える人間像の関係に対する原理的考察を根拠に、アンシャン・レジュームの政治体制とその習俗に対する痛烈な批判をともなって展開されたといつてよい。従って彼が強調する徳とは、外在的規範への迎合であるとか、徳目主義とは対極的性格のものであり、制度観と人間観の革新をせまる、その意味できわめてラディカルな議論として提出されることとなるはずである。

以上のような展望のもとに本論では、ルソーの徳の概念を彼の政治理論との関係を軸として分析することを課題とする。この分析は第1に、徳の概念がルソーの人間観の中で与えられている役割を検討すること、そして第2にそれが政治制度論の中で占める重要性を明確にすることを通して試みられることとなろう。

## I 徳論の位置

ルソーは古代共和主義的英雄主義や克己主義と対照しつつ、文明人の習俗

moeurの退廃を鋭く批判する『学問芸術論』で思想界に登場した。ここでルソーは徳vertuの擁護者という役割を自分自身に課したといえようが、徳の問題こそ、その後ルソーが飽くことなく論じ続けたものであり、彼の全思想を貫く中心的テーマのひとつといってよい。事実、この第1論文以後の諸著作のいたるところで墮落した習俗の中に住む同時代人に対する批判と、失われた美德を賛美する高い調子の言説を聞くことができるのである。

例えば第2論文たる『人間不平等起源論』でルソーは自然人を措定しての文明人批判を行ない、大ベストセラー小説である『新エロイズ』では、道徳と恋愛との一致をテーマとし、またこれに関連して『道徳書簡』を執筆している。一方、政治論たる『社会契約論』では有徳な市民によって支えられるべき理想社会を論じると同時に、『エミール』では有徳な市民を育てることを目的として私教育による市民教育が考察されている。また別に私教育を論じたものとしては『サント＝マリのための教育論』があり『新エロイズ』でも私教育への言及がなされている。同様に『政治経済論』と、特に『ポーランド統治論』では、公教育の視点から徳の問題が論じられ『コルシカ憲法草案』でも習俗の問題が重要な位置を占めている。以上のように見る時、ルソーをモラリストと規定したヘンデルの指摘を待つまでもなくルソーがこの問題について一貫した関心を持ち続けたことは否定できない事実であろう。<sup>(1)</sup>

このルソーの徳論の特徴は次のようなものである。それは第1に徳論が、自由論、良心論等とならんでルソーの人間観の核心であるだけでなく、それが人間精神の主体的契機に基礎をおく＜意志の自律性の強調＞にその特徴をもっているということである。<sup>(2)</sup> わけても克己主義の重視においてそれが顕著である。克己主義の主張は彼の著作の随所にみられるが、例えばルソーは、「情念passionを服従にならし、あらゆる欲望を規律にならさせることによって自己の主人となる」<sup>(3)</sup>こと、あるいは「戦いcombatのない美德はない。…美德はたんに正しい点にあるのではなく、自己の情念にうちかち自己自身の心を支配することによって正しくあるという点に存するのだ」<sup>(4)</sup>と述べているのがそれである。克服されるべき対象は、愛情を頂点として虚栄心、所有欲、

独占欲などに及び、この克己主義の徹底が、事に臨んで自己を犠牲にすることをも厭わぬ利他主義の精神につらなるものとなる。特にルソーが憧憬をもって描く、古代政治の舞台での英雄たちのふるまいがそれを代表する英雄主義的克己主義こそその典型である。この徳をもとめる行為としての英雄主義は此岸的な幸福に至る道を意味しない。むしろソクラテス、ブルトゥス、レグルス、カトーなどのようにルソーが好んで引用するプルターク英雄伝の人物の場合、しばしばその逆のケースの多いことを示している。<sup>(5)</sup> 世俗的成功より美德に重心をおく精神というものは自己自身の決断と行動に信頼をよせ、逆境に落ちても自分に満足できる道を選ぶ人間のみが持ちうるものであるとルソーは考えていた。それ故、ルソーは次のように断言することができたのである。「わたしたちが地上におかれて自由を与えられているのは、情念に誘惑されながらも、良心にひきとめられて満足感を楽しむことができる者になるためなのだ」<sup>(6)</sup>と。

ルソーの徳論における特質の第2は、徳が社会制度の存立形態の正統性 *legitimite* を論ずる際の引照基準となっているという点である。〈人間の形成は制度をはなれてはありえない〉とする確信がルソーの政治制度論の前提となっている。<sup>(7)</sup> この基本的命題は、個人と制度という二つの要素の相互依存性と不可分性を象徴するものであり、同時に有徳であることをめざす個人には、有徳な人民を生みだすにたる政治制度こそがふさわしいことをも意味している。しかしルソーは、『契約論』において自由・平等・徳性を開花させうるような理想社会を論じながら、ほぼ同時に執筆した『エミール』第5編の中では〈どこに一体理想の社会などというものがあるのか〉とエミールに叫ばせている。この事実にあらわれているように、現状認識においては社会の理想的形態と経験的形態とを明確に区別せざるをえなかったといつてよい。それはカッシーラの表現に従えば、現在の諸条件下に〈ある社会〉と将来そう〈あるべき社会〉との区別に他ならない。<sup>(8)</sup> ルソーにとって現存社会の習俗を無前提に承認することはもはや不可能なことである。それ故問題となるべきは習俗を生みだす母胎としての制度そのものの形成がいかになされてくるべ

きなのかという問いであり、また、現実社会のただ中に生きる個人が、どのようにして有徳たりうるのかという実践的な問いかけでなければならない。

## II 徳の認識論的構造

ルソーの活動した18世紀は、啓蒙のフィロゾフの思想に代表される理性主義の時代である。これは一面で、この時代が反宗教的唯物論的雰囲気濃厚な時代であることも意味している。明らかにルソーはこの時代の空気を呼吸しているが、例えばディドロやボルテールと同じ意味で啓蒙主義者であり、理性主義者であったわけではない。ルソーはあくまで純粋なキリスト教の福音信仰の立場に止どまろうとしたからである。しかしそれにもかかわらず（あるいは、それゆえに）、その宗教教育思想に見られるように、客観的役割においては中世のカテキズムを排除して世俗化、脱宗教化の流れの中に身をおいていたといつてよい。<sup>(9)</sup>

このような立場にたつルソーが18世紀の思想に残した功績の一つは、ルソーの次のような啓蒙理性主義批判に見られるように、理性を、感覚や情念と離反するものとしてでなく、鋭い緊張関係の中でそれらが形成する認識論的秩序の中に人間存在を定礎しようとしたこと、即ち、人間の全体性・統一性を復権しようと試みた事にある。

「わたしたちの時代の誤りの一つは、まるで人間が精神だけでできているかのように余りにもなまの理性を用いる事だ<sup>(10)</sup>」というルソーの批判は＜感情によって理性を完成する＞という彼の認識論的立場の表明である。これは後述するように、反理性主義的主情主義の立場からの批判では勿論ない。

ルソーは文明人の人間像を以下のように描出している。<sup>(11)</sup>人間は＜死の必然＞の前に立ちながら、あらゆるものに執着し、しかもなにものにも固く結び付くことができないでいる。彼らは、惨めmisèreで弱いfaible存在である。これは各人が情念passionにふりまわされて自己を見失い、自己の内面とたたかうことを放棄した状態にあることに原因している。それ故、文明人のこの人間像を克服する方途は、人間が自らの責任において＜道德性の回復＞を

求める他ないことになる。

情念の中で最も基本的な情念は自己愛amour de soiであるとルソーはいう。その他の情念はその変形である。人はまず自分を大切にすることによってこそ、他人の労苦にたいする憐れみpitiéの念を抱くことも可能になる。したがって本来的に情念そのものは悪いどころか善いものなのである。換言すれば、問題なのは情念の存在そのものではなく、情念のコントロールの仕方なのである。このような人間のおかれている不安定な状況の第1の原因をルソーは神の意図に帰している。彼によれば神が人間に＜情念の世界＞へひきずりこまれる方向と＜知的な世界＞へ向かう方向との二つの根源的な方向を刻印したのである。何故なら神は、人間を情念に委ねながらも同時にそれに理性raisonを結び付けることによって、彼らに自己自身をコントロールする機会を与え、その構造をとうして人間を指導しようとしているからである。このように情念が神によって人間に刻印された根源的属性である限り、＜情念を克服するには情念をもってするしかない<sup>(12)</sup>＞ということが前提となる。それ故、明白なことは文明人にとっての情念がその本性上アンビバレントであるというだけではなく、さらにルソーが人間存在を超越者の前に相対化しながら人間の自律性を強調することによって、究極的には道德自体の世俗化を進める立場に立っているということである。

しかし、現実社会に生きる全ての人間が十分に理性的でも道德的であるわけでもない。これは経験的事実である。たとえ理性的に認識する人間がいるとしても、その理性が彼の情念をコントロールできるほど強力であるとは限らない。認識することと行動とは別のことである。そこで善いことを知るだけでなく、それを人間に好ませねばならぬのだが、その役割を果たすものがすでに人間自身の内面に準備されており、それこそが良心conscienceなのだ。とルソーは言う。良心が＜知性を持つ者の案内者＞であるにもかかわらず、それが人間に呼びかける声はきわめてか細いものにすぎないのだと言う時、良心の声に応じて、知的世界へも情念の世界へも進みうる人間を正しく導く内面的力forceが必要となる。それを担うものは人間の意志の力であろう。こ

ここでルソーは周知の言説をもう一度繰り返すことになる。「徳ということばは力forceから来ている。力はあらゆる美德のもとになるものだ。美德はその本性からすれば弱い<sup>(13)</sup>が、その意志によって強い存在だけに与えられているのだ」と。そしてこの意志力の行使を担うものこそ、人間の自由libertéであるという。

このようにルソーにあって有徳さは、情念・理性・良心・自由の認識論的諸要素が形成するダイナミックな関係性の中でこそ、生き生きとした活動状態におかれることになる。意志力という概念に収束されていく徳性は、人間の精神活動が一つの運動として発現されるその内面的エネルギーの所産であることをも意味している。

この徳の獲得を例えばエミール自身の内面的成長に即して見ると以下のようになるだろう。善良ではあってもいまだ有徳ではないエミールが、生得的な自由の行使を通じて自己の情念を制御し、自己自身の支配者となることである。この時期をルソーは人間としての〈第2の誕生〉であると呼んでいる。

さらに重要なことは、徳が個人内面の成長にとどまらず個が普遍へとつながる回路ともなっていることである。即ちルソーによれば、自己愛から憐れみの心が生まれるように人が情念を克服して美德に対する情熱だけに従う時、各人はすべての人の最大幸福に協力する道を選ぶに至るのである。この徳の社会的実践が生み出すものは人類愛 l'amour de l'humanité に他ならず、それは正義に対する愛とも同義であるという。そしてこの正義justiceこそ、万人の幸福にとって最も有用なものとされるのである。このようにして徳は個人の内面的原理から発して普遍へ通じる回路を用意するものとなったのである<sup>(14)</sup>。

次に、有徳な人間を生み出す政治制度はどのようなものであるのかが論じられねばならない。

### Ⅲ 等質的社会としての市民社会

個人としての徳の時期は、理性の時期をもってはじまり（『エミール』第

5編)、人類にとっての徳の時期は、社会契約にもとづく市民社会をもってはじまる(『契約論』第1編)。ルソー思想における徳の時期はそれ故、二重の意味をもつことになる。それは善良さから有徳さにむかう個人精神の発達過程を指す概念であるとともに、他方、人類史を発生論的視野から見れば、仮説的自然人から市民的、道徳的自由をもつ市民citoyenの出現を指すものであって、両者はパラレルな関係をなしている。

ロックと同様に、ルソーの場合にも仮説としての社会契約はあらゆる市民社会の基礎であると考えられた。<sup>(15)</sup>しかしルソーの政治社会の構想が、この世紀の中であって特徴的であるのは、人間の真の自由を約束するものとして生まれる国家が、きわめて等質的な社会であることである。なぜならルソーが自由の確保のために要求する条件が『社会契約論』の中では次のようなものとされているからである。市民の権利と義務における平等が達成され、さらにそこから生ずる正義の概念がゆきわたっていること。極端な貧富の差がないなど経済上の平等が確保されていること。人間の価値の平等が承認されていること、そして習俗が斉一で単純であること。また、各人が公共の幸福を私的な幸福よりも先にし、誤ることのない一般意志Volonté généraleに自己を結びつけてゆくという了解が社会全体にゆき渡っているということが特に必要である。それ故、このような共同体が存在するとしたら、それは外的条件においても、また市民の内面においてもきわめて等質的な社会でなければならないことになる。

そもそも社会契約の目的と内容についてルソーは次のように発生論的に説明する。自然状態において自己保存を妨げる諸々の障碍が人々に社会契約を結ばせる原因となったが、締結された契約はきわめて徹底したもので「各構成員をそのすべての権利とともに共同体に対して全面的に譲渡させる」<sup>(16)</sup>というものである。

この契約の結果「それぞれが自己をすべての人に与えて、しかも誰にも自己を与えない」<sup>(17)</sup>状態というものを獲得することになる。こうして自律的な諸個人によって担われる〈精神的で集合的な存在〉としての主権者Souverain



が形成される。この存在が受動的には国家Etatと呼ばれ、その構成員が主権の一部をなすものとして市民Citoyenと呼ばれることになる。

自然的自由liberté naturelleを放棄するかわりに市民は、一般意志に制約される自由としての市民的自由liberté civileと欲望や衝動を支配して自己の理性と良心に従って行動する自律的境地としての道徳的自由liberté moraleを手に入れるのだとルソーは言う。<sup>(18)</sup>

ところでこの契約の結果生まれる国家は、いかなる統治形態をとるにせよ、法にもとづいている点で共和制的である。この共同体の意志は立法行為としてのみ表現され、表現された内容がすなわち一般意志に他ならない。従って法に対する服従こそ、共同体に生きる個人の自由の保証でありそこから自由であるように人々を強制する<sup>(19)</sup>ということが必要となる。では法とは何であろうか。ルソーは政治法、民法、刑法などの中で、最も重要な法こそ人民の心にきざまれた、習俗moeur、慣習、世論なのだと述べている。ポランもいうように「習慣は徳への道であり、善良なる習俗は徳の実践である」<sup>(20)</sup>。従って習俗こそ徳の獲得におけるアーチのかなめ石をなしていることができる。

習俗が単純であるほど望ましいと考える点でルソーの見解は、終始一貫している。同時に人民のあいだに奢侈がきわめて少ないか、存在しないことが必要だという点でも同様である。特に奢侈は人々を腐敗させ、柔弱と虚栄に売りわたすものとして排除されねばならないものとされている。<sup>(21)</sup>このような視点からルソーの〈あるべき社会〉を見れば、それは市民の自由と平等が確保され、人々が有徳であり、習俗が単純であるような、従ってまた公共と個人との調和が実現可能であるような等質的社会であるということになる。

しかし、このような現想社会と現存秩序との間には大きな懸隔があるといわねばならない。その端的な例証の一つが『エミール』第5編における次のようなことばである。彼は「法律だって！どこに法律などあるというのか。一体どこでそれが尊重されているというのだろうか」<sup>(22)</sup>と叫び、またさらに重ねて「祖国のない所に市民などありえない。祖国と市民ということばは近代

語から抹殺されるべきである」<sup>(23)</sup>とさえいうのである。この叫びには幾分かレトリカルな意味あいが含まれているとしても、ルソーの中で理想と現実認識との落差がいかに大きいかを容易に推量せしめるものであろう。だが単に理想の政体と現存国家とが異なるだけではない。『契約論』が指摘するように、実際には時代を超えてその優越性を主張しうる制度はありえず、所与の条件に応じてより理想に近い制度が仮説的に存在しうるにすぎないのである。その意味からすれば歴史上に実在するあらゆる政体は他の政体に対して相対的に自己の優越性を主張できるにすぎないということになる。

あるべき国家としての祖国patrieと現存する国家etat（もしくは生国pays）とはルソーの中で激しく衝突しあっており、それは一種の祖国喪失状況とも呼ぶほかないものであった。その間の事情はピクテ宛の次の書簡（1764. 3.1 付）に一層明瞭に示されている。「祖国を形成するものは城壁でも人間でもない。法・習俗・習慣・政府などのすべてから結果するものであり……祖国は国家の構成員に対する関係のうちに存在している。この関係が変るなり、消滅するなりした場合は、祖国も消滅してしまうのである」<sup>(24)</sup>。このようにルソーは祖国というものを制度そのものとして把えるのではなく、国家と構成員との間の正しく規律された関係のうちにのみ存在している、あるく状態>だと考えていたように思われるのである。その意味で、生国がそのままで祖国とは呼びえないことも当然であるといわねばならない。

従ってまた、背徳的習俗、粗暴な政府、不寛容で抑圧的な宗教の支配などに関連してなされるルソーのアンシャン・レジュール批判は、実は祖国喪失状態に対する絶えざる告発だったということにならないだろうか。『ポーランド統治論』では祖国愛を「法と正義に対する愛」<sup>(25)</sup>であると定義しているが、祖国の喪失は、市民の側の祖国愛の形成をも阻むものといわねばならない。

市民と国家の間の幸福な調和は、相双が互いを次のような関係において発見する時である。個人の側では一般意志の指導のもとに、あくまで有徳たろうと努め続けること、そして国家の側では、人口を増加させうるような良い政府をもち、腐敗をまぬがれる単純な習俗をもつことである。しかしルソー

によればこうした均衡は存在していないのみならず、この均衡の喪失こそ常態なのである。それ故、問題はきわめて明瞭であるといわねばならない。すなわちその問題とはいかにして祖国が回復されうるのかであり、そして個人が有徳たりうる社会状態というものが、どのようにして作りだしうるものなのかということである。

#### IV 徳の獲得

『契約論』で展開した原理の〈適用〉をルソーは『コルシカ憲法草案』および『ポーランド統治論』において試みようとした。その際ルソーが両人民の習俗の単純さを維持し、徳をたかめるような政治制度の創出に心を砕いたことはいうまでもない。同様に『エミール』第5編も、『契約論』の内容のダイジェストを市民教育のテキストとして使用している。その際ルソーが配慮すべきはアルチュセールの表現を借りれば〈永続的な道徳的改革のための実践的装置<sup>(26)</sup>〉をどこに、どのようににはめこむかということである。

『草案』においては農業にその役割が期待されている。ルソーはコルシカ島の理想的統治構造として、自給自足的農業社会を基礎とする小規模民主制国家を提案し、その中で人民が徳ということばを意識することなしに徳を獲得するような体制であるべきだと主張するのである。<sup>(27)</sup>

ルソーによれば農業は人々に労働を愛させ、勤勉にし、体質を強健ならしめて子供を一層多く生むことができるようにするものである。同時に彼は自給自足的経済体制がジェノアの支配を離れて独立を保持するために有効な方策であると考えた。また農業は人々を土地に結びつけることによって、田舎の質朴で平等な生活を約束し、祖国愛を生む母胎となるものであり、それ故にまたよき兵士を育てるものでもある。このような農業重視の姿勢は、ルソーが『エミール』で展開した周知の職業観の発展であろうが、農業が生産手段として以上に、悪徳をなくさせ人民の人格形成そのものにかかわるものであることが強調されている点が注目される。ルソーは農業労働こそがコルシカ人に徳の獲得を約束すると考えていたといっていよいであろう。ここに、独立自

宮農民層に対するルソーの共感がきわめて楽天的に表出されているというだけでなく、諸著作に貫流する農業賛美がほとんどその頂点に達しているのを見ることができる。

さらにルソーは、農村と都市の生活を対比し都市生活が人々を無為の生活に墮さしめること、また一方、商業を基礎とする貨幣経済の発達が農業破壊をひきおこし、人々に悪徳をもたらすものであると断罪する。農業こそが習俗の純化に有用なものであり、商業は人民を内面的崩壊に導くものだという訳である。

ルソーがコルシカに夢みたものは、人口が均等に国土に分布する小規模国家であり、農業生産者のユートピアだったといってよいであろう。このユートピアに『新エロイズ』におけるクラランの農場のイメージの投影を見ることも不可能ではない。しかし、経済体制そのものが徳の獲得を担保するものとされ、その自動的な獲得が可能だとする主張は、いささか楽天的にすぎる議論であり、『草案』の理論上の説得性を薄めるものとなっている。この点で見れば多くの論者が＜経済に対する徳の優位の思想＞であるとの批判の声をあげることもゆえなしとし<sup>(30)</sup>ない。しかし、この弱点に対する指摘の妥当性を承認した上で、われわれはポランとともに議論の重心を以下のように移しかえるに止めようと思う。すなわち「ルソーは快楽を制御し、支配することが問題なのであって、諸財の生産が問題なのではない」<sup>(31)</sup>と。そしてその上で、ルソーが『草案』において採用した手法、すなわち農業を軸として都市風俗や貨幣経済への批判を展開したという事実を以下のように読みかえるなら上述の弱点にもかかわらず彼の思想が依然として批判力を失なわないゆえんを理解できるはずである。それは、知識の拡大、貨幣や富の増殖、感覚や情念の解放、社交や外見上の洗練、そして都市生活の与える様々な便宜も、<sup>(32)</sup>それ自体としては徳の拡張を少しも約束するものではないという事実である。

一方、『ポーランド統治論』では有徳な人間を育てるためのシステムとして公教育の重要性が強調されることになる。これは『政治経済論』の「人民<sup>(33)</sup>を有徳ならしめんとするなら彼等に祖国を愛させることからはじめよ」とい

うシェーマの延長上にある。したがって公教育はあげて祖国愛を育てることに傾注すべしというのが『統治論』の主張である。

またさらに『エミール』ではルソーが私教育を通じて有徳な人間を形成することを目標としたにもかかわらず、エミールのおかれている状態が祖国喪失状況であることについては既に述べた。この状況へのルソーの対応は次のようなものである。人は＜いかなる社会状態のもとにあっても＞有徳であるように努めねばならない、と市民教育を通じて教えることである。その理由は第1にたとえ祖国喪失の状況ではあっても、人は政治制度や国家を離れて生活しえないからであり、第2に悪行の横行している状態もむしろ人々に善行を好ませる契機とならないとは限らないからである。だから反面教師的側面をも含めて、人間は自らその行動の道徳性と美德への愛を生国paysから受けているのであり、そのことへの敬意を失なうべきではないというのである。<sup>(34)</sup>

このようにルソーの政治理論では、人間形成に及ぼす制度そのものの影響力に対する信頼が放棄されることはなかった。しかしここでのルソーの議論は著しくアンシャン・レージュームの現状を容認する方向へと傾斜しているように見える。ではあの激しい社会批判とは何だったのであろうか。しかし、実はこのような外見上のコンフォルミズムの背後に、徳性の回復を社会内的に保障しようとするルソーの戦略的展望が示されていると言えないだろうか。というのもエミールを生国へと回帰させたことは、単に彼を故郷の小社会へ隠遁的に埋没させることを意味しない。むしろエミールは積極的に理想社会の雛型とでもいうべきものを自己の身邊に建設しはじめることになるからである。これは徳の獲得を彼方へではなく日常性の中に目標として定礎することを意味する。逆説的ではあるがこれが英雄でも革命家でもない一人の市民エミールが＜地上のあらゆる所で自由で有徳でいる＞<sup>(35)</sup>ためのいわば戦略的で現実的な選択であったといえよう。このように見るなら、市民・エミールの造型こそ現実社会に埋めこまれる批判装置であり、道徳的改革のための実践的装置であるべきなのである。

従って徳の獲得をルソーは、あくまで国家の習俗・制度の革新と、新たな

人間像の創出という両面から保障しようとしたといえよう。

## 結 語

個別と普遍あるいは個人と国家との調和という市民社会の古典的命題は、19世紀以後の社会問題の噴出という事態の前に楽天的すぎる思想として厳しい批判を蒙ることになる。一般意志の理念と小生産者的ユートピアの思想家としてのルソーもまた、いわゆる近代批判の批判対象の一人としてその圏内にいるといえよう。

しかし、個別と普遍との分裂の事実がもはや理念そのものの存在を無価値にしてしまったというわけではない。ルソー以後に登場した思想潮流だけに限っても、実存主義が個の回復という目標を社会的例外者として生きることの中に見出したように、またマルクス主義が社会の変革主体として歴史の中で自己を確立する道を示したように、いずれの思想もこの問題に対する何らかの回答を用意せずにはすまされなかったのである。

ただ、ルソーを全体主義の先駆者と規定する論者たちは、彼が共同体への自己投企を強調したことをもってファシズム思想に道を拓く思想家であるとしてルソーを批判する。しかしルソーが個人と国家との予定調和的一致や外在的規範への無批判的服従を説いたのではないことは既に見た通りである。たしかにルソーにあって市民と国家との関係は、各々がその存立の基盤として互いに他を必要とするような緊密な関係として把握されている。しかし、現実政治のレベルでは両者がむしろ分裂をきたしているという事実こそ彼の理論の前提条件となっていた。それ故、ルソーは理想と現実との鋭い緊張関係の中におかれている人間存在をより理想的な状態へとむかわせるために、市民の内面の重心を私的利益よりも公共性の側に移しかえることを提案するのである。しかしこのことは、政体に対する市民の側の一方的服従を要求するものではない。政体や慣習が個人に対して力をもつためには、それらが市民の意志の自律性に裏づけられていることこそ必要なのである。その意味で個人の徳性の回復も、国家における習俗の単純化も、人間精神の虚飾や虚偽を

剥ぎ取り、市民と国家との間の純粹で透明な關係を確保するものでなくてはならない。ルソーの中ではあくまでも、市民における徳性の回復が、国家における祖国状態の回復に連動していくことこそが重要なのである。

従ってルソーの徳とは、先ずなによりも政治制度を成立せしめている構成原理そのものを徹底的に相対化することを人々に要求するものである。そして更に、市民が相対化の試みによって獲得する個別と普遍に対する認識や構想力を互いに共有しあうことによって、各人が個人と国家との間に成立しているその關係性を生き抜くことを求めるのである。關係性を生きすることは、利己主義と利他主義、特殊意志と一般意志、現実と理想との葛藤や矛盾を自己にひきうけることであり、何よりも徳を日常性の中に定礎して、それを自己の活動の源泉とすることに他ならないといえよう。

### 註

- (1) C.Hendel: Jean-Jacques Rousseau, Moraliste, 2 vols., London, 1934.

モラリスト・ルソーがいわゆる冷徹な＜人性批評家＞なのでは勿論ない。むしろ彼の著作の随所にみられる徳の賛美は森口美都男氏のことばをかりれば情熱にみちた「戦闘的な道德の説教者」の像を想起せしめるものがある。(桑原武夫編『ルソー研究』71頁.) ただしルソー自身は『コルシカ憲法草案』の中で、説教は人を行動させる力がないので自分は道德の説教をしないだろうと述べている。

- (2) この意志の自律性の強調が＜ルソーの弟子＞たるカントにおいて、最も端的な継承者を見出したことについてはE. カッシーラー以来、ほぼ定説となっているといつてよいだろう。

(Ernst Cassirer: DIE PHILOSOPHIE DER AUFKLÄRUNG, 1932, 中野好之訳『啓蒙主義の哲学』参照。)

- (3) J.-J. Rousseau: La Nouvelle Héloïse, Oeuvres Complètes, Tome III, p.542. Bibliothèques de la Pléiade. (以下O.C.と略す) 邦訳は岩波文庫及び白水社版全集を参照させていただいた。

- (4) Lettres à M. de Franquière, O. C., Tom IV, p.1143.
- (5) Héloïse, p.223-224.
- (6) Emile, O.C., Tom IV, p.587.
- (7) Confessions, O.C., Tom I, p.404-405. 制度が人間を形成する基礎となるとするこの確信は1743-44年にかけてヴェネチア駐在フランス大使の秘書であった時以来のものである。ここでの経験がのちの政治制度論の構想の素地となった。
- (8) E. Cassirer: Das Problem Jean-Jacques Rousseau, 1932. 生松敬三訳『ジャン=ジャック・ルソー問題』94頁。
- (9) ルソーが純粋なキリスト教信仰の立場に止まろうとした限りにおいてルソーの宗教観は、デイズムに立つヒュームやヴォルテールの宗教観とは明確に異なるものであった。しかし、人間の善性に対する信頼が、原罪の教理の否定にまで達した時、ルソーはカトリシズムからもプロテスタントの側からも一斉に批判を受けることになった。  
 また一方これを教育思想の面からみれば教義問答書教授に対するルソーの批判となってあらわれた。それはコメニウスにおいて色濃く残り、ロックに至ってなおざりにされた宗教教育論が、ルソーでは幼少年期の教育計画から姿を消すことを意味した。(特に宗教教育の歴史については、梅根悟監修『世界教育大系38 道德教育史 I』76-81頁参照。)
- (10) Emile, Ibid., p.645.
- (11) 以下の記述は『エミール』第4編を中心としている。
- (12) Emile, Ibid., p.654.
- (13) Ibid., p.817.
- (14) ルソーは『契約論』2編4章で、正義の観念が人間の本性からくると指摘する一方、『エミール』4編でも正義と美德は人間の生得的原理であるとしている。これはルソーが、正義や徳を人間の普遍的属性のひとつとして把えていたことを示すものである。このような個人の内面的属性から普遍に通じる原理は、アダム・スミスの〈共感の原理〉やカントの



＜普遍的理性＞にも共通する要素といえよう。

- (15) Ibid., p.839
- (16) Contrat Social, O.C., Tom III, p.360.
- (17) Ibid., p.361.
- (18) Ibid., p.364-365.
- (19) Ibid., p.364. この自由と強制との関係の問題は多くの研究者によってルソーの矛盾のひとつとされてきたが、フリードリッヒは、この強制は確立せられた法の運用に際して共同体内の同胞への服従であるとしてルソーの一貫性を弁証しようとしている。Carl J. Friedrich, *An Introduction To Political Theory*, Harper & Row, 1967. またカントは、教育の最大の問題の一つが、法則的強制への服従と自己の自由を使用する能力の結合をどのようにして可能ならしめるかということだと指摘し、生徒には＜自由に対する強制＞に堪える習慣をつけてやるべきだと主張している。カント『教育学』岩波版カント全集第16巻31頁参照。

更に『契約論』の理解について多義的解釈を生みだしている問題のひとつに、立法者の問題がある。この立法者を必ずしも個性的実在としての個人と考える必要はない。立法者が抽象的人格として構想されているのは、私見によれば制度的変動において、その最初の一撃を与える機能を論理的に象徴化したものだからであるとの解釈を提示したことがある。拙稿「政治制度の創出と人間性の変革 ルソーの立法者 *législateur* 論」国際基督教大学「社会科学ジャーナル」第22号参照。

- (20) R.Polin: *La politique de la solitude, Essai sur J.-J. Rousseau*, Paris, 1971.

水波、田中、西嶋訳『孤独の政治学 ルソーの政治哲学試論』208頁。

- (21) Contrat Social, p.405.
- (22) Emile, p.857.
- (23) Ibid., p.250.
- (24) Correspondance Générale de J.-J. Rousseau, Tom X, p.337 -

338. Librairie Armand Colin.

- (25) Sur le gouvernement de Pologne, O.C., Tom III, p.966.
- (26) L.Althusser: Sur le "Contrat Social". dans le numero 8 "Cahiers Pour L'Analyse" 西川, 阪上訳『政治と歴史 モンテスキュー・ルソー・ヘーゲルとマルクス』203頁。
- (27) Projet de Constitution Pour la Corse, O.C., Tom III, p.948.
- (28) ルソーはエミールが読む最初の本に『ロビンソン・クルーソー』を選び、孤島での生活に役立つ職業を農業、鍛冶屋、大工の順に序列化し、それらを彼に学ばせるのだとしている。(『エミール』第3編)
- (29) Corse, p.920, ここには商業の発達が農業の破壊をもたらす要因となることがルソー流の発生論的叙述を駆使して語られている。
- (30) たとえばアルチュセールは前掲書の中で、ルソーの経済的現実における<退行>を指摘しそれが職人的小生産者の古い夢を語っていることによるとしている。前掲書207頁。
- (31) ポラン 前掲書 212頁。
- (32) ルソーに先行する17世紀においては、完全なる社交人として他人に気に入られる術を獲得し、いかに快適に生きるかが目標として追求された。社交界におけるオネットム Honnête homme の人間像がそれである。これは自己の行動に対する満足を幸福観の基礎とするルソー的人間像と対極をなすものであろう。従ってこの視点からすれば功利主義的道德観の立場をとるプーフェンドルフ、エルヴェシウスなど啓蒙のフィロゾフも、ルソーの眼には18世紀のオネットムであると映ずることになる。
- (33) L'Economie Politique, O.C., Tom III, p.255.
- (34) Emile, Ibid., p.858.
- (35) Ibid., p.856.

**THE FUNDAMENTALS OF A DISCUSSION ON  
HUMANS IN CIVIL SOCIETY**  
— An Essay Regarding Rousseau's Concept of Virtue —

Jun Watanabe

Virtue, together with conscience, liberty and general will, is a concept central to the thought of Rousseau; the issue is repeatedly discussed in his many works.

The first characteristic of Rousseau's concept of virtue lies in its emphasizing the independence of will — the denial and transcending of the self, among other things — amid the tragic situation that civilized man has placed in: the situation in which the self is lost through the consummation of passion. The second characteristic lies in Rousseau maintaining that a system's potential of making virtuous citizens is the criteria in discussing the legitimacy of a social system. This is based on his idea that citizens who endeavor to be virtuous merit a system which can produce virtuous citizens. One of the qualities of an ideal system, Rousseau maintains, is the relative simplicity of customs and the non-existence of indulgence.

As seen above, Rousseau considers the issue of virtue from two sides: the creating of a virtuous human model, and the reformation of social systems. His goal, at the level of the individual citizen, is the individual's recovery of virtue, and the level of the state is the recovery of the "patrie", "patrie" being a state in which the relationship between individual and the state is ordered, and in which citizens cherish law and justice.

In reality, however, a state which merits being called a "patrie" does not exist. Still Rousseau maintains that human development is impossible

without a system. Thus, even in a situation where "patrie" is non-existent, he creates a citizen that endeavors to be virtuous, Emile. And the more Emile, or any citizen for that matter, tries to be virtuous in society, the more critical of the society he is forced to become.

As seen, Rousseau's concept of virtue demands 1) the reassessment or the relativizing of the principle on which social systems are constructed, and 2) the individual's exercising of virtue in everyday life which sharing with his fellow citizens, an awareness regarding the relationship between the individual and the universal.