

ルソーにおける「自然」の位置

橋 本 三 太 郎

目 次

- (一) 一つの障壁—「矛盾」の問題
- (二) 「思想の統一」をめぐる論争
- (三) 著作の基本的意図—「自然」の位置
- (四) ルソーにおける自然概念の独自性

(一) 一つの障壁—「矛盾」の問題

“a writer whose doctrines are deeply self-contradictory”⁽¹⁾という言葉が既に暗示する如く、ジャン・ジャック・ルソー (Jean Jacques Rousseau) の思想にはきびしく対立する幾多の矛盾が存するといわれる。ザクマン (P. Sakmann) はこれを「架橋し難き溝渠」と形容し、コバン (A. Cobban) はこれを「巨大な矛盾」乃至は「調和し難き矛盾」⁽²⁾と表現し、シュプランガー (E. Spranger)⁽³⁾においてはそれは「絶望的な二律背反」⁽⁴⁾であった。ルソー研究における一つの困難な係争的問題は此の「矛盾」⁽⁵⁾をめぐつて展開する。

一体、「人が如何なる思想の持主となるかはその人が如何なる人格の持主であるかに依存する」という命題がもしも許容されるとするならば、ルソーの思想はルソーの人格の自らなる反映であり、従つてその思想の矛盾もまた彼自らの人格的特質に起因するものといわねばならない。ルソーの著作がその人格と極めて密接な内的関連を有していたことは、「manと workが極めて密接に織りまじっているために、それらのもつれをほどこうとする凡ての試みは、それらに通っている神経を切断して両方とも傷つけてしまう」というカッシーラー⁽⁶⁾

(E. Cassirer) の言葉からも容易に察知されるところであるが、ハーン・シヨール (F. Hearnshaw) の如きは「ルソーの著作は極めて密接にその生活と関連しているが故にそれを彼のあの特異な経歴の細かな知識なしには理解することは不可能である」と述べている。事実ルソーの著作は彼独自の濃厚なパーソナル・スタイルをもつて着色されて居り、そこに我々は彼の著作がその人格乃至は生活と密接な交渉関連を保つていたことの実事を認めざるを得ないのである。しからば彼は如何なる人格の所有者であり、如何なる生活の具現者であつたか。

ルソーの人格と生活について語る時、その有力な一つの手掛りとして取上げられるものが「懺悔録」である。「懺悔録」は「私の魂の歴史」(l'histoire de mon âme) と自称する如く、「一人の人間を素裸にして世間の人々の前にさらし者にしよう」とした彼の魂の遍歴の記録であると見られる。もつともそれは既にシュプラランガーも指摘する如く、自己の中なる最も内面的な人間の肖像を描き出さんとする最初の意図とは相違して、後には彼の反対者に対する巧みな弁明書となり人類一般に対する悲痛な訴状ともなるが、しかしむしろその事実の故にこそ我々はそこに彼のきわだつてユニークな人格と生活の特異性を読取ることができるであろう。「懺悔録」によつて推察する限り、ルソーは意志の弱い、気儘な、神経質で感情的な人間であり、「矛盾多き変化にとんだ魂」の所有者であつた。彼がかように「矛盾多き変化にとんだ魂」の所有者であり、その人格の中に「融和し難き対立物」を包蔵していたことは、「ほとんど融合しそうにもない二つのものが如何なる理由か分らないが私において結合していた」という告白によつても明かである。彼の中には「親切な心」や「愛らしき気持」等と共に、「裏切り」、「盗み」、「捨子」という如き全く相容れない傾向が実に不思議にも共存しているのである。しかも「彼の持っている性質は、永続的に彼の行為に現われて来るのではなく、むしろ飛躍的に現われ、かくして彼は突発的な感情のびらめきや気まぐれの奴隷となつていた。」故にハーンシヨールは彼を反省なしに語る「感情の狂信家」と呼び、論理的訓練を欠いた「unsystematic thinker」であると評している。これらの表現は幾分

誇張に過ぎる嫌いがあるとしてもルソーの特徴的な人格の一面をよくとらえているものというべきであろう。ルソー自身かつて或る手紙の中で書いている。「あらゆる種類のシステムは私の頭の外にある……反省したり、比較したり、しやれをいつたり、主張したりすることは私の職分ではない。私は刹那の印象に身をゆだねている。」彼にとっては「反省する人間は墮落した動物」(l'homme qui médite est un animal dépravé) ⁽¹³⁾ ⁽¹⁴⁾ でさえあつた。「山からの手紙」には「烈しい確信が我々に生命を吹込む時如何にして氷の如き冷やかな言葉で語るべきであろうか」ともいつている。かくして彼の著作におけるスタイルはやゝもすれば厳密な論法の軌道から逸脱し勝ちであつた。その結果「彼は人間を或る時は孤独な状態に置き、或る時は国家という共同体にしばりつける。彼の自由主義はいたる所において、危険にも、压制主義に接近する。一方では宗教を凡ての権威から解放しながらも、他方ではそれを国家の規定の下に置かれる市民的なもの(Bürgerlichen)にしている。そして彼自身文化の軽蔑者でありながら喜劇や小説を書き、嫌悪した筈の文化を、結局は彼の側から、彼の意味において、促進しようとする如き虚偽に自らをまき込んで」⁽¹⁵⁾ ⁽¹⁶⁾ である。

以上の如く考察すれば、ルソーにおける思想の矛盾は、彼の思索の不徹底や知識の不足に基づくものがあつたとしても、根本においてそれは彼の論理的判断を越えた複雑な人格の特質そのものに胚胎するものと推量されるであろう。しかしながらルソーにおける矛盾の存在がルソーその人に固有な決定的事実であり、しかもそれが相互に調和の可能なき「二律背反」として鋭く対立しているものとすれば、彼の思想はその外面的形式的結構の如何にかかわらずその内事は矛盾の断片的な「つぎはぎ細工」にも等しきものとならう。しかして矛盾の単なる連鎖が言葉の厳密な意味において果して「思想」と呼ぶに値するかは甚だ疑問であり、この見地に立つ限り思想家としてのルソーは全く抹殺されなくてはならない。かくては我々もまたルメートル(Jules Lemaitre)と共に「ルソーの著作に統一のある思想、完成した体系を読み取ろうとするが如きは真理に遠ざかるものである」といわねばならないであろう。ルメートルによる

と、ルソーの著作は私事情、例えば彼の気質や身体的状態や過去の事件や時々彼に作用した種々の魂の一つ一つに由来しているものであり、かかる異なつた魂の影響の下に書かれた彼の著作が統一を欠くのは少しも不思議ではなかつた。かくして彼はルソーの思想における統一を否定した。ルソーにおける「矛盾」の問題は必然的にその「思想の統一」(18) (*integrity of thought*)の問題に結合している。

(二) 「思想の統一」をめぐる論争

ルソーはその思想の中に雑居する異質的な要素の故に、それを如何に理解するかによつて種々に解釈され判断されて来た。或者は彼をラシヨナリストとしてとらえ、或者はそれと相等しき確信をもつてイラシヨナリストとしてとらえる。その宗教観においては、時には自然神論者と見られ、時にはカソリックともプロテスタントとも見られる。更にその倫理観においては、時には「感情の倫理学」(*ethics of feeling*)であると解釈され、時には「義務の倫理学」(*ethics of obligation*)であると解釈される。しかしてルソーにおける思想の統一をめぐつて提起された一つの大きな論争点は彼が個人主義者であつたか或は又集団主義者であつたかに関する問題であつた。

ルソーは1778年に没しているが、当時反革命派の人々も急進派の人々も等しく彼を個人主義者として受取つていた。例えば代表的な伝統主義者であつたマスタール (*Joseph Marie de Maistre*)やボナール (*Lous Vicomte de Bonald*)等は彼を「無責任な個人主義の唱道者」として見ているし、シユトルム・ウント・ドラングの代表者達もルソーを個人主義の一つの典型として考え、彼を「解放者」と呼び来るべき自由の時代の予言者として眺めている。かゝる解釈はこれに対する反対の見地が持出された後においても廃れることなく寧ろ幾人かの著名なルソー学徒によつて巧みに弁護されている。その中の代表的な一人がエミール・ファゲ (*Emile Faguet*)である。彼によると「ルソーの凡ては不平等論の中に見出される。」「この人類の物語は、人間は本来善良であるが社会に入込むことによつて悪化するという一つの中心的主題を持つている。」(19)

(20)

即ち不平等論の立脚する基調は個人主義であり反社会観である。しかも「それは彼の全著作を一貫しているものであり、特にエミールにおいて印象的に具現している。」フアゲはかゝる観点からルソーの著作を統一づけようとした時アンチリベラルな「契約論」をその統一的系列の中から除外せざるを得なかつた。⁽²¹⁾彼にとっては、「契約論」はルソーの著作の「独立した部分」でありその政治理論からの「脱線」(aberration)に外ならなかつたのである。

アンリ・セー(Henri Sée)は、フアゲとは異なる論理のコースをたどりながら、ルソーは本質的に個人主義者であつたと見る同様の結論に到達している。即ちセーによると、「不平等論は一人の個人主義者—まことに一人の無政府主義者の着想によつて生气づけられている。」ルソーの政治理論は基本的には「個人に自由の完全な発展を保障する」という如き企図を中心⁽²²⁾に展開している」ものであり、「契約論」において成程ルソーはそれと相反する如き姿を装⁽²³⁾つて登場するにもかゝらず依然として個人主義者としてふみ止まつている。(此の点においてセーはフアゲから離れる。)従つてルソーが国家に絶対的の權威を付与しようとしたとするが如きは真実でないとするのがセーの結論であつたとも見られる。

以上の如くルソーが本質的に個人主義者であつたと見る立場に対して彼が本来集団主義者であつたとする全く反対の極に立つ主張が鋭く対立している。ヘンリー・メーン(Henry Maine)によれば、ルソーは“collective despot”の確立者であり特に「契約論」においては「新しき衣を装うた古き帝王神権説」の導入者であつた。かゝる主張に関する最も重要な源泉は恐らくテーヌ(Hippolyte Taine)の「旧制度」(Ancien Régime)であろう。テーヌは此の著において「契約論」を「圧制政治の讚美」と呼び、ルソーの国家を「修道院」にたとえ、「ルソーがスパルタやローマに範つて建設した民主主義の修道院においては個人は無価値であり国家がすべてである」と述べている。かくの如くルソーを集団主義者とする傾向は、近年に至つて、カール・ポッパー⁽²⁴⁾(Karl Popper)の“romantic collectivism”という表現や、バーカー(Sir Ernest Barker)の「事実においてルソーは一個の集団主義者であり……彼の

デモクラシーは未だ尚集团的独裁政治 (multiple autocracy) である」という
論述の中にも認め得るであろう。⁽²⁵⁾

さてルソーが個人主義者であつたか或は又集団主義者であつたかに関して右に眺めた如く二つの相反する主張が対立しているが、個人主義か集団主義かといういわば二者択一的な迫り方に対して、かくの如き二つの「傾向」を同時にルソーの中に認めようとする解釈も成立する。ポーン (C. E. Vaughan) などの立場がそれであろう。ポーンにおいては、ルソーは先ずロツク (J Locke) の「後継者」として出発した。しかし「契約論」を書いた頃彼は心から「プラトンの弟子」であつた。即ちルソーは「学問芸術論」や「不平等論」等においては個人主義者であつたが、⁽²⁷⁾しかし「政治経済論」や「契約論」等においては寧ろ「個人主義の断呼たる反対者」であり、communal despotism に荷担する一個の集団主義者であつた。⁽²⁸⁾特に「不平等論」は、「如何なる以前の著作家もあえて示さなかつた程の極端な個人主義の形式」⁽²⁹⁾を暗示しているし、「契約論」は「人間の心がかつて認めたこともなかつた絶対的な集団主義への入口」⁽³⁰⁾を形成しているものであつた。

ところでルソーの著作に観取される以上の如き二つの傾向は相互に相交わることのないシュランガーの所謂「絶望的な二律背反」であるか。或は然らずして相互に結合されるべき何等かの媒介を持つところの二つの傾向であるのか。かくの如き間に関しても種々の解答が可能なように思われる。例えばギールケ (O. Gierke) などはそれらの傾向を明らかにルソーにおける矛盾として解釈している。しかしながらポーンは個人主義的傾向と集団主義的傾向を単なる矛盾として対立させるのでなく、⁽³¹⁾それをルソーにおける思想の発展というより高き平面から統一的にとらえようとしている。即ちポーンにおいては、ルソーの知的努力は個人主義から集団主義への成長の行程として理解されねばならない。ルソーは最初「自由の予言者」として出発するが、やがて彼が其処から出発したコンパスの反対の極点に立つてその自由は国家の奉仕に対する個々人の「全体的譲渡」の中に求められる。それはあたかも表面はテヌスの「絶対的自由から絶対的専制」にも似ている。しかしテヌスの場合ルソーにおける「変

化」は彼の学説に固有な「論理的発展」(logical development)としてとらえられているが、ポーンはそれを一つの「時間的過程」(temporal process)においてとらえているのである。かくしてポーンの解釈は、ルソーの中に存する二つの異質的要素を「思想の成長」という時間的系列の中に秩序づけることによつても角一応その対立を調停したかに見える。ところでルソーにおける「変化」を一つの「時間的過程」として把握するといつても、「個人主義的傾向」と「集団主義的傾向」は一定の時間的距離をへだて、現われて来る単なる二つの「傾向」(strains)といわんよりはむしろルソーの政治思想にからみついて相交錯する「二つのより」(two strands)であつたのではなからうか。しかもそれは、仔細に検討して見る時、決して調和を保つて「織りまぜられている」(interwoven)というのではなくて厳密には「纏れさせられていた」(entangled)のではなからうか。しからばコバン(A. Cobban)も指摘する如く、ポーンにおいてすらルソーの政治思想における二つの側面を調和させることが不可能であつたといわねばならない。事実ポーン自らも結局これら⁽³²⁾の対立する二つの要素—個人と社会—は相互に調停されずにいるというよりは悪しきペールに被われた敵対の中におかれている」と述べている。

⁽³³⁾
ルソーは個人主義者であつたか若しくは集団主義者であつたか——前述の如く此の問題をめぐる多様な解釈が試みられている。しかし我々は其処に決定的な結論を期待することはできなかつた。一体ルソーが個人主義者であつたか若しくは集団主義者であつたかに関して決定的な結論を見出すことのできないという事実はそもそも何を意味するものであろうか。けだし此のことはルソーの思想の中に個人主義的傾向と集団主義的傾向が「同じ程度に本質的なもの」として同時に存在していることを暗示しているものではなからうか。若し然らばルソーを“Rousseau the individualist” “Rousseau the prophet of state absolutism”という二つのカテゴリにきびしく分割すること自体が極めて不当なことであり、従つてその何れか一方によつてルソーをとらえようとするが如きは彼の思想の「満足な解釈」に導くものではない、といわねばならない。⁽³⁴⁾
「満足な解釈」のためには立場の転換が必要である。個人主義と集団主義が彼

の思想の中に「同じ程度に本質的なもの」として同時に存在する二つの傾向であるとすれば、彼が個人主義者であつたか若しくは集団主義者であつたかという詮索は全く無意味なことであろう。問題はかゝる詮索にあるのではなく、より根本的に、かくの如き二つの傾向が彼の思想を一貫する如何なる原理をめぐつて結合されているかということではなければならない。コバンに従えば、ルソーの政治思想は二つの矛盾対立する極端に分割されるべきではない。かつて **single inspiring idea** を持つていた思想家が存在したとすればそれは正しくルソーその人である。彼の最初の関心は「道徳的なもの」であり、彼は「モラリスト」としてスタートする。そして「道徳」によつて「政治」に導かれる。彼は現存の社会状態の下では人間の生活や行為に関する自己の理想を実現することが明らかに不可能であると悟つて、新たにそれについての「政治的基礎」を樹立する必要性を確信するに至る。故に彼の著作の「インスピレーション」を正しく評価しそれらの著作を基礎づけている「統一性」(unity)をよく理解するためには、彼の政治思想の背後にかくされている「より一般的な原理」を発見しなければならない。かゝる一般的な原理としてコバンは「法の概念」^{アイデア}と共に「自然の概念」^{アイデア}をあげ、この両者はルソーの政治思想体系において「経と緯を形成する」二つの原理であるといつている。今こゝでそれについての立入つた考察をする余裕を持たないが、コバンはかかる視点からルソーにおける「一貫性」(consistency)を認めようとする。そして我々はこゝにルソー解釈の一つの新たな方途を提示されるのである。

コバンの説くところによれば、ルソーの政治思想探究における最も「合理的な道」は、其処に調和することのない矛盾を仮定することでもなければ、又独断的な「発展の図式」を適用することによつてその仮定された「困難」から逃避しようと試みることもなく、それは実に彼の著作を「全体」として考究するところに求められる。コバンのかゝる方法論的見地は正に「ルソーの本質についての真実な解明」は、「我々がルソーの著作それ自体に立返る時においてのみそれを達成することができる」というカッシーラーの立場や、「私はルソー⁽³⁵⁾の学説を探求する労作において彼の全著作を通して熟考するように努めた」と⁽³⁶⁾

説くライト (E. Wright) の立場につながるものである。しかし我々はルソー解釈のかゝる方法論的立場を導いた「指導的ルソー研究者」としてランソン (G. Lanson) の名を見落すことはできない。以上の考察からも既に察知される如く、ランソン、ライト、カッシラーの三人はルソー解釈の道において同じ方向を歩もうとするものであるが、コバンはその方法と結論において確かに Lanson-Wright-Cassirer の伝統の上に立っている。彼等はルソーの本質をいわば “Confused Rousseau” の中に摸索することを止めてそれを全体における彼の著作の中に求め、そこに彼の「基本的意図」を探ろうとした。もつとも彼等もまたルソーについて「個人主義か集団主義か」の問題に全く興味をいだかなかつたわけではない。しかしかゝる「政治的範疇」はもはや彼等の中心的関心事ではあり得なかつた。ルソーの理解はかゝる「政治的範疇」を越えて彼の著作を全体として考慮することによつて企図されねばならなかつたのである。

ランソン、ライト、カッシラー等は右の如くルソー著作の全体的考案によつてそこから彼の思想の “basic unity” を導こうとした。いうまでもなく彼等はルソーの論述の中に認められる「逆説的特質」を否定はしない。これらのパラドックスは決してルソーにおける「基本的一貫性」(fundamental consistency) をそこなうものではないという見地に立っている。例えばランソンは、1912年ルソー200年祭に当つて公刊した「ルソー思想の統一」に関する注目すべき論説——L'unité de la pensée de Jean-Jacques Rousseau annales de la société Jean-Jacques Rousseau——において自己の立場を明確にしているが、それによると、我々はルソーの著作の中に多くの細かな矛盾を発見することができるし、又学説と生活の間に存するギャップを示すことも可能である。しかしそれにもかゝらずルソーの思想の「一般的方向」は「不変」であり且つ「明瞭」であつた。ルソーの思想における「一般的方向」とは何か。或はルソーの思想を貫く「基本的一貫性」とは何か。ランソンに従えば、それに照してルソーの全著作が理解される根本的問題は、要するに、「社会人」が此の現実社会にありながら如何にして「自然人」の諸々の「利益」を回復することができるかということであつた。ランソンはかゝる角度からルソーの諸著作を統一的

に秩序づけようとするのであるが、我々の看過してはならないことは、彼のこゝの所説の論拠が実はかのルソー自身の所謂「大原理」(grand principe)⁽³⁷⁾に導かれていることである。ランソンにとつてはこの「原理」こそルソー自らも証言している如くルソーの思想を一貫する原理であり、彼の哲学を根本的に解明する「鍵」であつた。

㊦ 著作の基本的意図—「自然」の位置

以上ルソーの思想における統一の問題を中心に種々考察して来たが、これらの考察によつて今まで知り得たことは、そこに幾多の撞着する異質的要素が散見されるにもかゝらずルソーの思想は単なる矛盾の連鎖ではなくて、彼の著作を全体として考慮する時、そこには一定の「基本的意図」が存在し、その「基本的意図」を一つの central doctrine として彼の全思想が展開されていることである。このことを誰よりも強い確信をもつて主張しようとする者が実はルソーその人であつた。彼は自己の思想に常に一貫する基本的な統一原理の存在していたことを色々な機会に自ら立証しようと努めている。例えば、1762年1月彼の同情者の一人であつたマルゼルブ (Malesherbes) に与えた手紙の一つにおいて、「学問芸術論」執筆の直接的動機となつたデイジョンのアカデミーの懸賞課題⁽³⁸⁾に接した瞬間の異常な烈しい感動を伝えているが、その中で、「15分間に此の木の下で私に啓示された様々の偉大な真理の中で私の心に止め得た限りのものは私の三つの主要著作、即ち第一論文、不平等論、教育論の中に散在している」と述べ、此の三つが「一つの全体」(un même tout)を構成している「分離すべからざる著作」であることを証言している。こゝで彼が主要著作の中に「契約論」を加えなかつたのは如何なる理由によるものであろうか。⁽³⁹⁾此のことに関説してダビッドソン (Thomas Davidson) は、ルソーは主要著作の第四のものとして「契約論」をつけ加えるべきであつたが当時それは未だ公刊されていなかつた為に削除されたと述べている。しかしマルゼルブに宛てた「第二の手紙」の日附は1762年1月12日になつているが故にその頃は「契約論」のみならず「エミール」即ち「教育論」さえも未だ公刊されていない⁽⁴⁰⁾

筈である。（「契約論」の公刊は1762年4月であり、「エミール」の公刊は同年の5月である。）従つてダビドソンの右の見解には直ちに承服できないであらう。しか
らば「契約論」のつけ加えられなかつたのは、フアゲ等の指摘する如く、それが
ルソーの著作の「独立した部分」であり彼の基本的思想系列からの「脱線」
であつたが故であらうか。

しかし此のことを強く否定している者はルソー自身である。1762年「エミール」
が当局の忌諱に触れて暴圧を受けた時その憤りを彼は次の如き言葉で表現
している。「私の発表した主義が私の受けた待遇を当然もたらすべき性質のも
のであつたとすれば、私は既にかなり以前においてその犠牲になつていなければ
ならない筈である。何故ならばこれらの主義が露骨でないまでも最も大胆に
告白されている著作がエルミタージュに隠退する以前に公表されその効果をも
たらしているからである。」「そして最も不思議なことは臨終におけるエロイ
ーズの信仰告白がサポア助祭のそれと全く同じであるということである。契約
論の中に存する一切の大胆な思想は既に不平等論の中において発表されたもの
であり、エミールにおける大胆な議論も既にエロイーズに見られるもののみで
ある。しかるにそれらの大胆な議論も初めの二著においては少しの非難も引起
さなかつたのである。」これらの引用からすれば、「エミール」に展開される
「主義」がエルミタージュ⁽⁴¹⁾に隠退する以前即ち1756年4月以前に公表された著
作（例えば「学問芸術論」1750年、「ボルドへの最後の回答」（1752年）、「ナルシス
序文」（1753年）、「不平等論」（1755年）「政治経済論」（1755年））に既に述
べられていることが分ると共に、「契約論」中の「大胆な思想」も「不平等論」
の中で既に説かれていることが推察されるのである。かくの如くして我々は少
なくとも「学問芸術論」から「契約論」に至るルソーの主要著作に一貫する「
主義」の存することをほぼ知り得るのであるが、此のことを更に裏づけるもの
として「ポーモンへの手紙」（Lettre à Christophe de Beaumont）の中で
語るルソーの次の言葉をあげねばならない。「私は様々の題目に関して書いて
来た。しかしそれらは何時も同一の原理においてであつた。換言すれば何時も
同じ道徳、同じ信仰、同じマキシム、そして更にいうならば同じ意見において

であつた。」此の確信は彼が生涯の終り近くに至つて再び自己の著作を反省した時そのまゝ繰返されている。晩年の作である対話編「ルソー、ジャン・ジャックを裁く」(Rousseau juge de Jean-Jacques)の中において彼の思想が一つの「大原理」をもつて貫かれていることを一フランス人をして次の如く語らしめているのである。「彼(ルソー)のさまざまな瞑想の糸をたどつて見ると、私はいたる所に彼の次の大原理が展開されているのを見る。それは、自然が人間を幸福且つ善良につくつたがしかし社会がそれを墮落させ不幸にしているということである。」

これらの言葉は、ルソーの著作が何よりも先ず「筋の通つた」一つの哲学の展開であることを立証している。しかも此処で注目すべきことは、その哲学を導く彼の所謂「大原理」がそもそも何を意味するか彼自身の言葉によつて明確に示されていることである。即ちルソーの著作を統一づける大原理は「自然が人間を幸福且つ善良につくつたがしかし社会がそれを墮落させ不幸にしている」という一つの根本的命題であつた。人類は「契約」を通して社会に結合し自然状態に訣別するが、社会状態は、ルソーによれば、人類を向上させずに却つて墮落に導いた。人類は社会に踏込むことによつて「平和に満足して止まり得た筈の平穩な質朴の地を残して文明の災難へと駆立てる致命的道路へ旅立つた」のである。それを論証しようとしたものが「学問芸術論」と「不平等論」(44)であつたと見られる。

「学問と芸術の復興は道徳(moeurs)の純化に寄与したか」——此の問に対する「学問芸術論」の結論は否定的であつた。学問と芸術はそれによつて人々がつながれている鉄鎖の上に美しき花環を捧げ人間をしてその奴隷状態を好むに至らしめた。美しき仮面の下に眞の墮落があり、「我々の魂は学問や芸術が完成に向つて進むにつれて腐敗する」のである。「人々は学芸の光が我々の地平線に上るにつれて徳が姿を消すのを見た」とも彼はいつている。これはまことに仮借なき文化批判である。しかしながら「学問芸術論」は単なる文化批判(46)であるとは思われない。そこには明らかに「文化」の批判を通して「社会」の批判が用意されている。それは「学問芸術論」執筆の感動を伝えた前述のマル

ゼルブに与えた手紙の次の一節によつても窺うことが出来る。「あゝ若しも私が此の木の下で見そして感じたことの四分の一でも書けたとしたら、如何に明白に社会組織の矛盾を悉くさらけ出せたことであろう。如何に力強く我々の制度の悪弊を悉く指し示したことであろう。如何に簡明に人間は本来善良であるが只制度のお蔭で悪くなるのだということを証明出来たことであろう。」これがヴァンサンヌへの途上彼が「突然の靈感」によつて啓示された基本的観念であつた。此の基本的観念を中核として彼の著作活動が展開されているといつてもよい。さればこそ懺悔録において「学問芸術論」の当選通知を受取つた時の感激を回想し、「此の通知は私に此の論文を書かせた一切の思想を覚醒させ更に新しき力をもつてそれを活躍させた」と述懐することが出来た。とも角、⁽⁴⁷⁾「学問芸術論」における文化批判は、その背景において、「社会」に対する「抗議」であり「抵抗」であつたといわねばならない。けだし彼においては凡てのものが根本的に政治につながつていた。此の自覚の故に文化の問題も必然に社会や政治に基づけて眺められた。⁽⁴⁸⁾かゝる態度は「不平等論」において真正面に押出されている。⁽⁴⁹⁾

「学問芸術論」の公刊は絶大な反響を呼んで多くの論敵を招いた。ルソーは彼等の駁論に対して応酬し自らの主張を確信をもつて貫いている。これらの駁論に対する彼の反駁論中最も纏まつた形で答えられているものがポーランド王スタニスラス (Stanislas) とリヨンのホルドに与えたものであるが、特にホルドに対する1752年の“Dernière Réponse à M. Bordes”はその構成と論調において本論にも匹敵すべきものであつた。しかして論駁の特定の対象はなかつたが「学問芸術論」をめぐる論争に終止符を打つことを意図して書かれたものが1753年に公刊された「ナルシス序文」であつた。これはその内容上「学問芸術論」と一体をなすものであり、従つてその理解のためには看過出来ない作品であるが、更に注目すべきことは此の中においてルソーの「主義」がより明確に闡明されている点である。彼自身の言葉によると、「此の序文は私の自慢の文章の一つでありその中で今までよりは少し強く私の主義を明らかにしておいた。そして間もなく私はより重大な著作の中において此の主義を十分に説く

機会を得た。」こゝで「重大な著作」とはいうまでもなく「不平等論」であつた。⁽⁵⁰⁾「突如として私はいくつもの光明に精神がくらくような感じがした」と語る「学問芸術論」執筆のあの興奮が、恐らく他の何人の心にも未だ曾つて起つたことがなかつたであろうと思われる程の高い調子で4.5年余りの間ルソーの心に維持されたとすれば、その執筆時期から見て、「不平等論」も「学問芸術論」と同じ興奮と心境の中に認められたものと思われる。⁽⁵¹⁾（「不平等論」は1753年11月に筆を起し1754年1月に完成している）。以上の考察によつて我々は「学問芸術論」から「不平等論」に至る一連の著作は一つの「主義」(principe)——自然が人間を幸福且つ善良につくつたがしかし社会がそれを墮落させ不幸にしている——の展開であることをあらためて確認させられるのである。

さて、自然状態よりの離脱、文化の進歩が人性を墮落に導き、かゝる人性の墮落が社会の進展に伴う人間の間における不平等の増大確立と相俟つて、そこに人類の悲惨と不幸を招来したという「学問芸術論」と「不平等論」を流れる右の如き中心思想は神義論に関して新たな問題を提起している。成程ルソーにおいても世界における悪の存在が神の正義と矛盾しないし、悪に対する一切の責は神に帰せられなかつた。「造物主の手を出る時は凡てのものが善であるが人間の手に移れば凡てのものが悪くなる」⁽⁵²⁾のである。しからば凡ての悪に対する非難は人間に帰せられるのであろうか。彼によれば「奢侈・放縦・奴隷状態は、何時の時代にあつても、永遠の叡智が我々に与え給うた無知から我々が逃れ出ようとする傲慢な努力に対する懲罰であつた。」⁽⁵³⁾しかして人間をあの平穩無事な自然状態から時の経過と共に引き出したものが「自らを完成する能力」(faculté de se perfectionner)である。此の人間に特異な能力は人間の「あらゆる不幸の源泉」⁽⁵⁴⁾であり、永い間には彼を彼自身と自然との暴君たらしめる。ルソーは人間に宿命的な「完成能力」を心から悲しんでいるかの如く思われる。しかしながら彼は、此の「完成能力」が人間の一切の「誤謬」と「悪徳」の源泉であると共に同時に一切の「明察」と「徳」の源泉でありそのみが人類に最後の救済をもたらすことが出来ることを知つていた。しかも彼は人間性における根本悪を肯定するに「原罪」に関する凡ての教説を斥け人間の本源的

善性に対して限りなき信頼をかけていた。此の「本源的善性」に対するオプティミズムは彼の形而上学・宗教哲学・教育学説を支えるバックボーンでさえあつたのである。

右の如く、悪に対する責任を神に帰属せしめることも出来なければその原因を人間性の本質の中に見出すことも出来ないとすれば、一体その源泉と起原を何処に求めるべきであろうか。ルソーはかゝる「責任」の主体を「個々の人間」ではなく「人間の社会」に求めることによつて此のジレンマに解決を与えた。「自然が人間を幸福且つ善良につくつたがしかし社会がそれを墮落させ不幸にしている」という根本命題が既にそれを物語っているであろう。人間に痛手を負わしめたものが社会である。故にその痛手を癒す責もまた社会が負わねばならない。此処に神義論の問題に関するルソー独自の解釈が認められる。彼は神義論の問題を形而上学の領域から倫理学と政治学の中心に移し換えることによつてそれを新しいグルントの上に眺め直した。かくして「学問芸術論」、
「不平等論」等において、文化や社会の問題を批判的に論究することによつて消極的に取上げた彼は今や更に進んで積極的に人類を悲惨と不幸から救出する方途を描かねばならなかつた。それに応じようとしたものが「新エロイズ」「エミール」、
「契約論」等であつたのである。ヘフデング (H. Höfding) の説くところによれば、社会文化によつてもたらされた「害悪は個人及社会に対する生活の新秩序によつて除去されねばならない。ルソーの新世界に関する思想は教育・宗教・国家の三つの範囲にわたつている。エミールと契約論において彼はその思想を発展している。」ルソーはこれらの著作によつて文化に新たな理念—「エミール」によつては新たな人間の理念を、
(55)
「契約論」によつては新たな国家の理念を与えようと欲したといつてもよいであろう。

ルソーの最初の諸論文は現存社会に対するプロテストであつたが、「エミール」と「新エロイズ」は個々人のモラルティ・家族関係・教育の諸領域における「個人の変革」の方途を探索したものであり、後の政治的諸論策殊に「契約論」は自由と平等が保障される如き「社会の変革」をアウトラインしたものである。故に「契約論」はしばしば指摘される如く「学問芸術論」等初期の諸

論文において主張された「基本的思想」に対する「背信」であるのではなく、むしろそれは「基本的思想」の「一貫した延長」であり、その「仕上げ」(fulfillment and perfection)であつたといわねばならない。今「不平等論」との思想的関連に注目しているならば、「エミール」が「不平等論」第一部の「自然人」の敘述の拡大発展であるとするならば、「契約論」はその第2部における社会批判の上に立つて理想の社会を構想したものである。「不平等論」においては自然状態の中において自然人が描かれたが「エミール」においては自然人は社会状態の中に求められている。社会における自然人は「エミール」においては理想的人間タイプを象徴している。「契約論」は、結局は、此の自然人の自由と平等を現実に保障する如き政治社会の原理を求めたものであつた。従つて「不平等論」以後の主要著作はヴァインデルバンド(W. Windelband)の所謂「失われた楽園」(das verlorene Paradies)にも等しき「自然」を「文化」の中において奪回しようとする企てに外ならなかつたといつてもよい。コバンを待つまでもなく「自然」に帰ることはルソーの original inspirationであり「自然」の概念は彼の思想の basic principle である。故に「自然」の概念は実にルソーの思想の核心であり生命である」ともいわれるであろう。
(56)

四 ルソーにおける自然概念の独自性

以上の考察において自然概念がルソーの思想における核心であり生命でもあつたという点に論及することが出来たが、しかし「自然」は決してルソーにのみ独自の概念ではない。その源流は遠く古代ギリシャにまでさかのぼるであろう。いな実に自然の概念こそギリシャ人から受継がれて来たところの「遺産」であつた。このことは自然法の問題に関しても言い得ることであろう。現実の法⁽⁵⁷⁾の背後にそれを超越する理法の存在を認める思想は既にギリシャに現われている。「自然法の術語は我々の文明の黎明期にギリシャ人によつて最初に作り出された」のである。ギリシャにその源を發した自然法思想はやがてローマの法学者によつて継承され中世のカトリックの学者によつても取上げられる。しかしそれが神の権威と神学的方法から解放されることによつてその相貌を一新

するのは近代においてである。それを決定的ならしめた者がグロチウス(Hugo Grotius 1583—1645)であつた。彼は一切の宗教的信条から独立に人間の本性に基づいて諸民族に共通な法意識を發展せしめようとした。そして法の根拠としてのかゝる人間性の認識のために自然状態の仮定から出発する。グロチウスのかゝる態度は、基本的には、その後の自然法学徒によつて踏襲されている。⁽⁵⁹⁾ ルソーにおいてもそれは例外ではなかつた。「不平等論」によれば、現実人間の間には不平等が存在し人間は極めて不幸な状態に置かれているが、そもそもかゝる現実「神の意志」に基づくものであるか或は又「人間の技術」がつくつたものであるか——端的に人間の間における不平等の起原は何かを知るためには人間そのもの、人間の本原的な姿を明らかにせねばならない。此の人間のオリジナルな姿をルソーは矢張人類の自然状態に求めている。そして「自然法の観念は明らかに人間の本性に関する観念であるから……此の人間の本性そのものから、人間の構成(constitution)とその状態から此の学問の諸原理を演繹しなければならない。」と述べている。何れにしても「自然状態」は近代自然法学の根本概念の一つであつた。⁽⁶⁰⁾

以上の素描によつても我々は自然が決してルソーにのみ独な概念ではなかつたことを知ることが出来るが、更に附言しなければならないことはそれが当時における時代思潮をシンボライズする一つの合言葉であつたということである。「自然に帰れ」という言葉も「自然状態への空想、憧憬の中にひきこもらんとする傾向と同様に決して新しいものではなかつた。」パビット(Irving Babbitt)によれば、「原始時代の美点を称揚する⁽⁶¹⁾ことは18世紀の人々が当時感じていた要求——自己を自由ならしめようとする要求を単に神話的過去に投影したにすぎない。彼等が自然に帰れと叫んだ言葉の意味はこれであつた。」⁽⁶²⁾思うにルソーがその著作活動を開始した頃フランスの思想界にはホッブス・ロック・モンテスキュー・モルリイ等によつて投げ出された問題——自然状態・自然法・社会契約等に関する問題が流行していた。これらの問題を検討する時其処には注目し得る二つの事実が認められる。一つは人間を法の創始者、制度の設立者とする傾向、従つて人間は法や制度の「主人」であつて「奴隷」では

ないと見る傾向が漸次増大していることであり、今一つは「自然」に対する関心の人々によつて絶えず拡大されていたことである。しからば「自然」は18世紀の思想が共通の地盤として立脚していた一つの基調であつたともいわねばならない。

ところで18世紀の後半に至つて「自然」には重大な意味の転換が行われている。我々はそれをナチュラリズムの発展の中に見出すことが出来る。ナチュラリズムは18世紀の前半を特徴づけるラシヨナリズムに対する反動であつた。ラシヨナリズムは先ずイギリスにおいてその体勢を整える。それがやがてフランスに導入されアンシクロペデストの手によつて大胆にしかも徹底的に推し進められる。彼等は自らを“*illuminati*”と呼んだ。これら一群の人々による一連の思想運動が所謂「啓蒙」(Illumination)⁽⁶⁴⁾運動であつた。啓蒙運動の目的は人々の心を伝統的な宗教的信仰の制約から自由にし、個人を法の不正と国家の政治的暴圧から解放しようとする点に求められる。しかしてそれらの専制的権威の桎梏を断ち切る力を理性の中に発見した。理性は「啓蒙」の唯一の手段であり、その崇拜はほとんど「宗教的狂信」にまで高められ、やがてそれはまぎれもなくラシヨナリスト達の神となる。しかしながらラシヨナリズムは自ら「貴族主義」の破砕に乗り出しながら、限られた人々の「理性の自由」の獲得に局限されることによつて、「家柄」や「権力」の貴族主義——古き“*blood*”の貴族主義の代りに新しき“*brains*”の貴族主義を生み出した。

18世紀後半におけるナチュラリズムは個人の権利の強調において、或は国家や教会の絶対的専制的権威に対する反抗においてラシヨナリズムと同じ潮流に棹さしている。しかしながらナチュラリズムは、その本質において、「宗教的形式主義」に対するプロテストであつたと同時にそれは又啓蒙期における「理性主義的形式主義」に対するプロテストでもあつた。それは「門閥」の貴族主義に対してのみならず「理知」の冷やかな貴族主義に対しても戦を挑んだ。中世的なオーソリテイを排撃したのみならず理性に基づく文明社会の一切の「伝統」, 「人為性」をも拒否しようとした。しかもラシヨナリズムが新しき社会秩序を樹立しようとする「建設的試み」であつたというよりは宗教的・政治的「

反抗」であり“constructive”であつたというよりはむしろ“destructive”であつたのに反して、ナチュラリズムは来るべき理想社会の建設を志向している。「自然」の問題に焦点を移して眺めるならば、此処では最早「自然」は単なる「死せる概念」(dead mechanical conception)としてではなく「生ける原理」(vital principle)として新しき世界を築く根基に据えられている。此の「自然」における意味の転換に当つて他の如何なる人々よりも重要な役割を演じた者がルソーであつた。こゝに我々は自然概念に対するルソーの独自の意義と彼が18世紀思想史上に果たした特異な地位とを見ることが出来る。しからば彼は一体「自然」に対して如何なる意味を付与したのであろうか。これが筆者に残された今後の課題である。

(註)

- ① E. Cassirer, *The Question of Jean-Jacques Rousseau* (by Peter Gay), 1954, p. 6
- ② P. Sakmann, *Jean-Jacques Rousseau*, 1923, zur zweiten Auflage.
- ③ A. Cobban, *Rousseau and the Modern State* 1934, p. 24
- ④ *Ibid.* P. 27
- ⑤ E. Spranger, *Kultur und Erziehung*, S. 38
- ⑥ Cassirer, *op. cit.*, P. 39
- ⑦ From Cassirer, *op. cit.*, P. 15, (Rousseau, in F. Hearnshaw, ed., *The Social and Political Ideas of Some Great French Thinkers of the Age of Reason*, 1930, p. 172)
- ⑧ *Les Confessions, Oeuvres Complètes de J.J. Rousseau*, a Paris, Furne et C^{ie} Libraires-éditeurs, Tome I. p. 1 (以下次の如く略記する。Confessions, Oeuvres, I p. 1)
- ⑨ Spranger, *op. cit.*, S. 42
- ⑩ Confessions, Oeuvres, I. p. 58
- ⑪ Spranger, *op. cit.*, S. 41
- ⑫ Hearnshaw, *op. cit.*, pp. 185~186,
- ⑬ From a draft of a letter to the elder Mirabeau, C. March 25, 1767
- ⑭ *Discours sur L'origine et les Fondement de L'inégalité*, Oeuvres, I. P. 138 (以下Inégalitéと略記する)
- ⑮ *Lettres écrites de la montagne, Avertissement*, Oeuvres, III. P. 5

- ⑩ Spranger, op. cit., S.38
- ⑪ Cobban, op. cit., p.214
- ⑫ 古川哲史、フランス倫理思想の研究 p.26
- ⑬ E.Faguet, Dix-huitième Siècle, 43d. ed. Paris, Société français d'imprimerie et de librairie, p.345
- ⑭ Ibid., d.399
- ⑮ Ibid., p.400
- ⑯ H.Sée, L'Evolution de la Pensé politique en France au xvllle Siècle, 1925, p.146
- ⑰ Ibid., p.146
- ⑱ H.Taine, Les Origines de la France Contemporaine, vol. I. L' Ancien Régime, 1896 (岡田真吉訳、近代フランスの起原、第2巻、p.338)
- ⑲ K.Popper, The Open Society and its Enemies, 1945, II. p.50
- ⑳ E.Barker, Intoroduction to the Social Contract, 1948, p.33
- ㉑ C.Vaughan, Political Writings of J.J.Rousseau, vol. I. pp.77~81 (From Cobban, op. cit., p.26)
- ㉒ Cobban, op. cit., p.6
- ㉓ Vaughan, op. cit., I. p.119
- ㉔ Ibid., p.39.
- ㉕ O.Gierke, Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien, S.116~117 (桑原武夫編、ルソー研究、p.93より)
- ㉖ Cobban, op. cit., p.6
- ㉗ Vaughan, op. cit., I. p.5
- ㉘ Cobban, op. cit., p.44.
- ㉙ Cassirer, op. cit., p.39.
- ㉚ E.Wright, the Meaning of Rousseau, p.6
- ㉛ Rousseau juge de Jean-Jacques, Oeuvres, IV. b.131.
- ㉜ ルソーはマルゼルブに宛て、1762年1月4通の手紙を書いている。日附はそれぞれ1月4,12,26,28日となつてゐるが、ここでいつているのは1762年1月12日附の第2の手紙である。
- ㉝ Oeuvres, I. p.394
- ㉞ T.Davidson, Rousseau and Education according to Nature, 1898, p.77.
- ㉟ Confessions, Oeuvres, I. p.212.
- ㊱ Oeuvres II. p.756
- ㊲ Oeuvres IV, p.131
- ㊳ J,B,Bury, The Idea of Progress-an Inquiry into its Origin and

Growth, 1920 (高里良恭訳、進歩の観念、p.185より)

- ④5 Discours sur cette question; Le rétablissement des Sciences et des Arts a-t-il contribué à épurer les moeurs? Oeuvres I. p.466. (以下Discoursと略記する)
- ④6 Ibid., q.466.
- ④7 Oeuvres, I. p.394.
- ④8 Confessions, Oeuvres, I. P.184
- ④9 Ibid., p.211.
- ⑤0 Ibid., p.202
- ⑤1 Ibid., p.182
- ⑤2 Emilue Oeuvres, II. p.399.
- ⑤3 Discours, Oeuvres, I. p469.
- ⑤4 Iné galité, Oeuvres, I. p.540
- ⑤6 北吟吉訳、ヘフデング近世哲学史、p.638
- ⑤8 稻富栄次郎、民約論の研究 p.189
- ⑤7 古代ギリシャにおいてソクラテス以前の哲学、即ちヴァインデルバンドの「宇宙論的時代」においては、一切にあまねく通ずるところのいわば「ものもの」を求め、それによつて一切をより統一的に理解し説明しようとした。かゝる普遍的な原理—それは凡ての変化を超越して持続する永久に同一なる事物の本質を意味する—が「自然」(physis)であつた。Nature, Natur等は語原的に此のプユシスのラテン語訳 Naturaに由来している。
- ⑤8 A,P.D'Entrèves, Natural Law, An Introduction to Legal Philosophy, 1951, (久保正禰訳、自然法、p.3による)
- ⑤9 ホッブス (T.Hobbes) によれば人間の本性は自己欲である。自然は凡ての者に等しくその財を提供し、凡ての者が自然によつて此の財を享受するよう平等に権利づけられているが、此の平等から却つて相互的不信を生じ、相互的不信から戦争を生ずる。かくの如くして自然状態においては常に各人に対する各人の戦争がある。スピノーザ (Spinoza) はホッブスとほとんど同じ論調で自然法を説いている。プフェンドルフ (S.Pufendorf) はグロチウスの立場とホッブスの立場を統合している。ロック (Locke) によれば自然状態は完全な自由の状態である。ここにおいては何人も他より多くの権利を有することなく凡ての者が平等である。
(和田小次郎「近代自然法学の発展」参照)
- ⑥0 Inégalité, Oeuvres, I. p.533.
- ⑥1 Spranger, op. cit., S.59
- ⑥2 I. Babbitt, Rousseau and Romanticism, (葛川篤訳、ルソオとロマンチズム 世界大思想全集84, p.53より)

- ⑤ 18世紀は一般に啓蒙の時代と呼ばれる。しかしモンロー (P. Monroe) によれば、
「啓蒙」とは厳密に18世紀初期における思想運動に対して与えられた名称である。
(A Text-Book in the History of Education, 1953, p.22) 即ち啓蒙運動は18
世紀初期における理性主義運動 (rationalistic movement) を指している。此の理
性主義運動に対する一つのプロテストとして起つたものが18世紀後半における自然
主義運動 (naturalistic movement) であつた。
- ⑥ モンローによると「illuminati」という言葉は、18世紀の初期において、ドイツや
フランスの哲学者、神学上の著作家、所謂「自由思想家」(freethinkers) 文学上
の著作家のグループに適用されたものである。(Ibid, p.537)