

# 「サボア助祭の信仰告白」について

——ルソーにおける宗教と道德の問題——

橋 本 三 太 郎

## 目次

- 一 序
- 二 神の存在の論証
- 三 神の属性—神義論の問題
- 四 自然宗教の本質
- 五 宗教と道德—道德教育の構造
- 六 結語

## 一 序

「サボア助祭の信仰告白」<sup>(1)</sup> (Profession de foi du Vicaire Savoyard) は、ジャン・ジャック・ルソーの教育上の主著「エミール」<sup>(2)</sup> 第四編の中で、かなりのスペースにわたって説かれている宗教信条である。彼は他の著作においても宗教に関する問題に言及しているが、この「信仰告白」はそれらの中でも最も情熱をこめて、しかも体系的に展開され

た宗教論である。

サポアのある貧しい一人の助祭が、愚行の結果故国を追われて放浪する青年に、自己の苦難に充ちた信仰求道の体験を卒直に告白するという筋書になっているが、ここに登場する不幸な流浪児はルソー自身であり、サポアの助祭は「懺悔録」によれば、ルソが青年時代に大きな感化を受けた二人の学僧、ゲーム M. Gamme とガチエ M. Gacher をモデルとして造形されている。すなわち「サポア助祭の信仰告白」は一つのフィクションである。ルソーはこの造形されたサポア助祭の中に自己を投射することによって、かえって自らの宗教信条を美しく描くことができた。

しかしその特異な宗教観の故に、彼の著作中これほど冷酷にいためつけられ、沸騰した物議をかもした論攻は他にないであろう。まぢかまえていたものは、異端という烙印と筆禍による告発という高価な代償であった。彼は難を避けて亡命する。「背教者、無神論者」と罵倒され、「狂人、暴漢、野獣、狼」とのしられた。けれども昂然として「サポア助祭の筆者が何故不信者であるのか」と反問する。われわれはそこに彼の強靱な自負と確信を聞くことができる。

けれども「信仰告白」には、明らかに論理の不斉合と表現の不徹底がみられる。誤解を生む胚芽がそこにひそんでいる。従ってわれわれはその行間から宗教信条についての彼の真意を的確に捕捉することは必ずしも容易ではない。一体彼はこの「信仰告白」において何を闡明し、何を宣言しようとしたのか。本稿の主要な作業は、その個所に照明の焦点をすえながら、そこに伏在する問題を露呈して整理すること、特に彼の宗教観ないしは宗教教育観の特質を追究して、それが道德観ないしは道德教育観とどのような関連構造を形成するかを明らかにしようとするものである。

註(1) Vicaire をどのように訳すかは人によってまちまちである。たとえば「司祭」、「牧師」、「副司祭」、「助任司祭」、「代行司祭」、「助祭」等々。ここでは助任司祭の意味で「助祭」の訳語をとることにした。

(2) 「エミール」からの引用は、特別の場合を除きすべて *Everyman's Library* の *Emile* によることにした。本文の中でたとえば (E. p. 50) の如く略記する。

(3) 生田長江・大杉栄訳「懺悔録」(世界文学全集8) 七四頁。一〇〇頁。ゲームは、ルソーがヴァラン夫人のすすめによって入ったトリノの修道院を脱走して放浪中救いの手をのべたサボア生れの僧侶であり、ガチエはルソーがその後入学したラザリスト神学校で修業をつんでいた若い学僧である。尚、ルソーにおける魂の遍歴を問題にすると、ヴァラン夫人との関係を無視することはできないが、この問題については拙稿「ルソーとヴァラン夫人」(弘大教育学研究室機関誌「教育学」三四年、六号) にややくわしく述べておいた。

## 二 神の存在の論証

神の存在の論証は、やがて宗教的真理の証明である。「信仰告白」におけるルソーは、真理を愛し真理を求めたが不安と暗黒の外には何物も得るところがなく、たえず一つの疑惑から他の疑惑へとさまよって、やがて新しい「方法論」(Discourse of method) に想到する。それはデカルトの歩んだ道でもあった。ルソーはデカルトと同じように、自覚の自証から出発して自己の信条を展開し、神の存在を論証する。しかし両者のたどった思惟の経路は、全く同一の道であったのではなく、そこには明らかにある論理のずれが看取される。それは「疑うべからざるもの」すなわち evident なものを如何なる発想の形式でとらえるかというその論証におけるアプローチの相違に基づいている。(1) デカルトにおいては、エビデントなものは cogit. ergo sum という発想形式で表現されたが、ルソーにおいては *senfio*, ergo sum と表現することができず。つまりデカルトにおいては自覚の根拠は「理智」(intellect) であったが、ルソーにおいては自覚の出発点は「感覚」であった。

両者におけるこのような相違は、神の存在の論証においていよいよ明白である。デカルトは「方法敍説」の形而上

学において「考える我的存在」を明証的なものとして定立した後、明証的（明晰判明）に知覚されるものは真である（実在的である）という一般的原则を立て、これによって神の存在を証明する。彼のいわゆる「人性論的証明」（Anthropological Argument）に従えば、われわれが自らを不完全と知るのは「完全者」としての神の観念との対比による。しかしわれわれは、われわれの内にある神の観念の原因であるのではない。原因が結果よりも小なる実在性を持つことはあり得ないからである。故にわれわれの外に神があつてこの観念をわれわれの内呼び起したと考えなければならぬ。「神の存在は単にその観念がわれわれの内にあるということからアポストテリオリに証明せられる」<sup>(2)</sup>。これは明らかに神の存在の「本体論的証明」（Ontological Argument）である。ルソーは本体論的証明を棄てて「宇宙論的証明」（Cosmological Argument）を採用する。

彼が長い間いだいていた種々の疑問を、「心の中で精細に観察」した結果発見したという簡明直截な「最初の真理」は、「私は存在している、そして私は感覚を持ち、それを通して印象を受ける」（E. p. 232）ということであった。これは基本的にはロックの認識論である。感覚から出発するかぎり彼の認識論はロックの系譜に属する。ところで「私は存在している、そして感覚を持っている」（I exist, and I have senses, j'existe, et j'ai des sens.）というのは、私が存在しているが故に感覚するというよりは、私が今感覚しているということは疑うべからざる事実であり、この事実が即時的に私自身の存在を私に直覚させるのである、と解釈される。

換言すれば、彼の自覚の自証過程は I am, therefore I feel ではなくて I feel, therefore I am であると考えられる。そこにルソーの思惟方式における独自のスタイルが認められる。彼はこのような思惟のプロセスをたどりながら、感覚がわれわれ自身の中に存在することを自証するが、しかし感覚の原因はわれわれの外になければならないと考える。なぜなら、感覚はわれわれから独立して発生しかつ消滅するからである。こうして自己の中にある感覚とその原

因（もしくはその対象）とは異なった二つの事柄であるということ、従ってまたわれわれが存在するばかりではなく、他の実在すなわちわれわれの感覚の対象も存在しなければならぬと推論する。

この場合われわれの外にあるすべての事柄ないしはわれわれの感覚に作用するすべての事物を彼は「物質」と名づける。そして彼をしてそれを認めさせるその「感覚できる性質」(sensible qualities)から、物質のあらゆる本質的特性を演繹しようとする。演繹の過程で明らかにされた一つの結論は、運動も静止も物質にとっては本質的なものではないという確信であった。「私は私をしてそれを認めさせるその感覚できる性質から物質のあらゆる本質的特性を演繹する。この感覚できる性質は物質と離すべからざるものである。私は物質が時には運動し時には静止しているのを見る。この結果として運動も静止も物質にとって本質的なものでない。」(E. p. 234) 彼においては、運動は作用であるから一つの原因の結果であるし、静止はその原因を欠いている事物の欠如態にはかならない。だから何等物質に作用するものがないかぎり物質は運動することがないであろう。「運動と静止は物質に無関係である」。従って「物質の自然的状態は静止の状態である」。(E. p. 234)

いうまでもなく「運動と静止は物質に無関係である」から、「物質の自然的状態は静止の状態である」という推論は正しくない。彼はここで一步大きな誤謬にふみ込んでいる。静止も運動も感性的に認知されるかぎり、それらは共に物質の本質的特性でなければならぬ、と判断されなければならぬ。もともと彼は「物体」に二種類の運動を認めている。一つは「獲得的他律的運動」(acquired motion)であり、もう一つは「自発的自律的運動」(spontaneous or voluntary motion)である。前者の場合は運動の原因が運動せる物体の外部に存するが、後者の場合はそれが内部にひそんでいる。生物体の運動が正にそうである。とすれば「物質の自然的状態は静止の状態である」というのは、生物体以外の無機物に限定されなければならない。しかしそのように限定したとしても誤謬は少しも解かれていない。

静止が運動の一つの状態であることを彼は理解することができなかったのである。彼の目に映じた生物体以外の無機物は、すべて「死滅した物質」であった。この「死滅した物質」は自らの中に運動の原因を宿しているはずがない。

もしそうであるとすれば、この「死滅した物質」から成立している宇宙の運動は何に起因するのか。彼の見るところによれば、宇宙は人間や動物の自発的運動の中に現われるような自由を全く保有していない。それは自己の力で運動する「巨大な動物」ではない。にもかかわらず宇宙は運動する。当然のこととして彼は、運動の第一原因が物質の中に存在するのではなく、それはある外部的原因に由来するものであると考える。それを「一つの手」とも「ある意志」とも表現している。宇宙を動かしているものは、物質の外部にある一つの「意志」であった。「私は宇宙を運動せしめ、自然に生命をあたえる一つの意志があるということ信ずる。」(E. P. 236) 信ずるといふよりも「内心の声」によってそれを直覚する。これが彼の信条における「第一原則」であった。

この第一原則から、宇宙には一つの「靈の実体」(Intelligence)が存在するという第二原則が導かれてくる。運動している物質が一つの意志を表示するとすれば、「一定の法則に従って運動している物質は私に一つの靈の実体を指し示すのである。」(E. P. 237) 彼はそれを回転する天体にも、光をあたえる太陽の中にも、彼自身の中にも、草を食む羊にも、空飛ぶ鳥にも、落下する石塊にも、風によって吹き散る木の葉にも見出すことができると思っている。

「偏見によってその目が盲目となった者でない以上、宇宙の目に見える秩序がこの至上の靈の実体の顯現であることを見落すことができようか。」(E. P. 237) 受動的にして死滅せる物質が生命と感情を有する生物を生み、盲目的偶然が知力ある生物を生み、思索しないものが思索する存在を生むとは、どうしても彼には考えられなかったのである。

「故に私は宇宙が一つの賢明にして有力な意志によって支配されていると信ずる。」(E. P. 239) この意志しかつその意志を遂行するこの存在、自己の力を通して活動するこの存在、それが何ものであるにせよこの宇宙を動かし万物を

秩序づけるこの存在、それが彼においては「神」と呼ぶところのものであった。

以上のようにルソーは、自然界における因果関係を追求して次第にその原因にさかのぼり、遂に最後の第一原因いわゆる自因としての神に到達する。彼もまた時代の子として合理的な思惟から発足し、自然を理性の光で照し出そうとする。そのかぎり唯物論の領域にもふみ込もうとする。しかし一度思索する主体に立ちかえったとき、唯物論から感覚論に後退する。彼は、物質がわれわれから独立して存在し、それがわれわれの感覚に作用して印象をひき起すということは認めるが、それらの感覚を結合する能力は全く人間に属するものであり、その結合の結果生じた判断が外界に対応するか否かは問わない。これはロックの感覚論である。しかも彼はこの感覚論を徹底することができなかったのみならず、結果においてそれは否定される。唯物論と唯心論の論議は私にとっては問題ではないと弁明しながら、(E. p. 232) 両者の間をたえず動揺しているのである。そして結局は唯物論に批判を加えつつ (E. p. 236 p. 242) 唯心論の道を進むに至る。かくて「信仰告白」は神の存在の論証においても、その感動にみちた高い調子にもかかわらず、「一個の唯心論的形而上学の綿密な展開」<sup>(4)</sup>にほかならなかった、といわれる。

註(1) E. Wright, *The meaning of Rousseau*, 1929 P. 158

(2) 三木清訳「省察」(岩波文庫) 一四一頁

(3) ルソーは「物質」(matière)と「物体」(corps)を区別して次のように述べている。物質は私自身の外にあるすべての事柄であり、個々の実在に結合していると想像する物質のすべての分子を物体と呼ぶ。

(4) 野田又夫「近代精神素描」一一四頁

### 三 神の属性—神義論の問題

われわれは「信仰告白」の中で、神の属性については必ずしも明確な教説を聞くことはできない。むしろルソーは

それについて積極的な提言を避けているようにも思われる。「自分がそれについて不適当であるということをやさとしているから、神の私自身に対する関係の感情に駆られないかぎり、私は神の性質については決して論議しないであろう。かくの如き推理は常に無謀である。」(E. p. 239) これは彼一流のエロクエンスにおける言葉のあやとして受取ってもよい。けれども「神は永遠である。だが私の精神は永遠という観念を把握することができぬか」(E. p. 218)と自問する。この自問に対して、「神の無限なる本質を凝視しようとすればするほど、私はそれを理解できなくなる」(E. p. 249)と告白する。これはもはや気取った表現の修飾でもなければ単なる言葉のあやでもない。彼は確かに神の本質をさがし求めている。にもかかわらずこの無限なる存在の前に立って、彼の精神は昏迷するのみである。「神とは何か、神の実体は何かということを見しようとするれば神は私から逃避して、私の迷った精神は何物をも発見しな<sup>50</sup>」(E. p. 239)

だが彼は神の属性について全く判断を中止しているのではない。たとえば神の存在を論証した後で、「私はこの神という名称に叡知、力、意志という観念と、その必然の結果である善という観念をつけ加える」(E. p. 239) といっている。これは「信仰告白」の中で、神の属性に関して言明した唯一の箇所である。しかも「神は私の感覚からも理解力からも等しく身をかくしている」から、「これらの事柄を帰属させた神については、それ以上のことは何も知らない」という言葉からすれば、これが彼の神に対して付与し得る唯一の属性であったとも考えられる。

しかし他面から推理すれば、それが神に対して付与し得る唯一の属性であったのではなく、「神が私の感覚からも理解力からも等しく身をかくしている」というそのことが、あるいは神の本質について熟思することの深ければ深いほど「神は私から逃避して、私の迷った精神は何物をも発見しない」というそのことが、永遠にして無限なる神が内包する最も本質的な属性を表示しているものであるとも考えられる。それは恰もセント・オーガスチンが「時」の本

質について、「しからば時とは何か。もし何人も予にたずぬることなければ予は知り。もしたずぬる者ありて彼に説き明かさんとするならば予は知らず」(「懺悔録」十一卷十四章)と懺悔した感懐にも等しい。「時」の本質がかくの如きものであると同じように、神もまた言葉による限定を越えている。だからそれが何ものであるにしても、宇宙を運動させ万物を秩序づけるものが神であるというとき、それは既に神の本質に帰属せしめられる属性についても語っているものではなからうか。

神は永遠にして無限である。それが彼に迫る最も直截な「内心の声」であった。この永遠にして無限なる神の本質から神の偉大さが流出する。そこから神のもろもろの属性が導き出される。「神は偉大なるが故に善である。」(E. p. 245) 神の善はその力から生ずる。だが善は神の力から生ずるといっても、それは神の本質的な属性から派生する偶有的属性であるのではない。「善は無限なる力の必然の結果である。」(E. p. 245) のみならず全能の神のあらゆる属性の中で善は「最も本質的」なものであり、「善を離れて神を考えることはできない。」(E. p. 34) 以上の考察からわれわれは、善が神の最も崇高な本質的属性であることを知ることができよう。

ところで善が神の最も崇高な本質的属性であるとすれば、彼が「秩序の愛」と呼ぶ正義は善とどのような関係に置かれ、神の属性においてどのような位置を占めるのであろうか。ルソーの説くところから判断すれば、先ずいい得ることは善と正義は分離することができない。正義は「神の善の結果」(E. p. 386) である。だから「最高に善であるところのものは、また最高の正義でなければならぬ。」(E. p. 34) 両者の不可分の関連は、正義が「秩序の愛」であつたばかりではなく、善もまた「秩序の愛」であつたことによつてより明白となるであらう。善とは秩序をつくるところの「秩序の愛」であり、正義とは秩序を維持するところの「秩序の愛」である。従つて善が神の本質的属性であるとするれば、必然的にまた正義も避けがたき神の本質的属性でなければならぬ。

以上によってわれわれは、「秩序の愛」としての善と正義が共に神の不可欠の本質的属性であることを知ることができた。しかしひるがえって考えてみると、このような神の属性に対する詮索がルソーの宗教論においてどれほどの意味を持つものだろうか。神は全能、遍在、無限であり、善と正義は必然的な神の本質であるといっても、それだけでは神の本質をめぐるオーソドクスな結論の無意味な反復にすぎない。彼の本意はそこにあつたのではない。彼にとっては神の本質の如き「抽象の観念」は、人間の最も大きな誤謬の根源であり、形而上学の気取った言葉は決して唯一の真理をも発見しない。「何故私は無意味な言葉で自らを欺むかなければならないのか。」(E. p. 298) 啓蒙主義はもはや形而上学的神学的論義から出発することをしなかった。神の本性の概念規定から始めてそこから個々の神的諸性質を演繹的に導出するのではなく、絶対者の本性に沈潜する代りに、自我の内面にひそむ形成的エネルギーの全面的な分析を開始する。ルソーの思想全体がめざしたものは、神の問題ではなくて法と国家の問題であつたのである。そこから彼の神の問題は神義論の問題に結合する。<sup>(1)</sup>

「秩序の愛」としての善と正義が共に神の不可欠の本質的属性であつたとすれば、善にかかわる秩序の創造と正義にかかわる秩序の保持は神の永劫のみわざでなければならぬ。けれどもひるがえって脚下を直視したとき、ルソーの目に映じたものは混乱と無秩序以外には何もなかった。彼は神に向つて叫んでいる——「私が認めた秩序はどこにあるのか、人類は混乱と無秩序の外に何物も私に示さない。ああ観知よ、汝の法則はどこにあるのか、ああ天よ、これが汝の世界に対する法則であるのか、慈悲深き神よ、汝の力はいずこにあるのか。」(E. p. 320) ルソーは神に絶望を感ずるのだろうか。

確かに現実における混乱と無秩序の存在は、神の善と正義に対する多くの疑問をいだかしめるであろう。神の善と現実の災禍は矛盾するだけでなく、災禍の存在によって神の善は否定されなければならない。しかしルソーは災禍

の創造者を神に求めることをしなかった。災禍の根源としてそれをつくり出すものは外ならぬ人間自身である。「われわれの憂慮、悲哀、苦悩はわれわれがつくった。道徳的不幸は勿論人間の所作である。肉体的不幸もわれわれをし、その不幸に陥らしめた悪徳がなければ生ずることがなかった。」(E. p. 380) 哲学者が神を否定する推定理由であると思っている道徳的紊乱は、彼にはむしろ神の存在する証左でさえあった。彼においても世界における悪の存在は神の善と正義に矛盾しないし、悪に対する一切の責は神に帰せられなかった。<sup>(2)</sup>「造物主の手を出るときはすべてのものが善であったが、人間の手に渡ればすべてのものが悪くなる。」(E. p. 6) かくして神の責任が取除かれ、すべての悪に対する責任は人間に帰せられる。

しかしこの問題は、新たな解きがたき矛盾を包蔵して立現われる。というのは人間自然の本源的善性をかたく信じて、それを繰返し唱道してきた者は正にルソーその人ではなかったか。彼は原罪の問題を取上げたパスカルと同じく、人間の現実の状況は最も救いがたき墮落であるとみる。だがルソーはパスカルの論証の出発点であったこれらの事態を承認しながらも、パスカルがその神秘主義と宗教的形而上学に基づいて提起した説明根拠を受入れることは拒否する。人間意志の本来的倒錯を主張するパスカルの仮説には、ルソーの感情も思惟も反撥するのである。ルソーにおいては原罪の思想はそのすべての効力と妥当性を失っていた。<sup>(3)</sup> 教会の教義に対する非妥協的な斗争とその最終的な訣別に彼を導いた根拠はここに存する。われわれは人間の本性の内に悪の源泉を見出すことはできない。けれどもすべての悪に対する責任は人間に帰せられる。これは明白なジレンマである。

このジレンマをルソーは、「責任」の主体を個々の人間から「人間の社会」(human society)に移しかえることによって解決しようとする。すべての悪に対する責任は人間に帰せられるというとき、<sup>(4)</sup> いうところの人間は個々の人間ではなくて人間の社会であった。自然の手から放たれたばかりの人間は「自愛」(amour de soi)によって支配され

る。そこには未だ善と悪との対立は存在しない。人間を自然に対しても自己自身に対しても非情な専制者に変貌させ、あらゆる悪事をなさしめるものは「利己心」(amour-propre)である。そしてこの利己心を生み出す根源はもっぱら社会の中にあつた。<sup>(4)</sup>人間は自然状態から社会状態に移行することによって、その本源的善性を喪失する。「人間が人間を幸福か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。」ルソー、ジャン・ジャックを裁く<sup>(5)</sup>の中なかかけるこの命題は、自らも宣言するように、彼の思想を一貫する「大原理」でもあつた。すなわち、世界における悪に対する一切の責任は社会に帰せられる。

この場合われわれは、その救済を自己の外に期待することはできない。神の恩寵なくしては救われぬという原罪のドグマは決定的に破棄される。人間に深い痛手を負わしめたものが社会であつたとすれば、その痛手をいやす責任もまた社会が負わねばならない。これがルソーの法哲学がたどつた論理的帰結である。もはや他人の恣意に盲目的に隷属するのでなく、法の源泉として的一般意志にのみ依拠する純正な倫理的共同体——そのような社会の創造によって、人類ははじめて自己の負うた痛手から自らを解放することができる。「社会契約論」で答えようとした課題がそこにあつたことはいふまでもない。神義論の問題は、ここで神学ないしは神学的形而上学の領域を離れて、カッシーラの言葉に従えば「新しい別種の精神的方位」を取るに至る。ルソーは神義論の問題を倫理学と政治学という全く新しい基底の上にすえて眺め直しているのである。<sup>(6)</sup>

註(1) E. Cassirer, Die Philosophie der Aufklärung, 1932, 中野好之訳「啓蒙主義の哲学」一八七頁

(2) 拙稿「ルソーにおける自然の位置」(弘前大学「人文社会」十一号三七頁)

(3) E. Cassirer, 前掲訳書一九〇頁

(4) 本田喜代治訳「人間不平等起原論」(岩波文庫)七八頁

(5) 前掲、拙稿、三五頁

(6) F. Cassirer, *Das Problem Jean Jacques Rousseau*, translated by P. Gay, *The Question of Jean-Jacques Rousseau*, 1954 P. 76

#### 四 自然宗教の本質

——神性の最も莊嚴なる觀念は理性のみからわれわれにやってくる (E. p. 259) —— ルソーの神は冷やかな理性の産物なのだろうか。「信仰告白」をめぐって提起される問題の一つがここに伏在している。筆者はかつてこの問題に言及してそれに対する解答を試みたことがあったが、それは極めておおざっぱな展望に止まって、明確な結論は一応保留されていた。それはより精細な追究によって論証されなければならない。

見方によってはライトも説くように、ルソーの宗教論は理性の上に構築されている。われわれはそれを立証するいくつかの論拠をルソー自身の告白から聞くことができる。たとえば彼が「私の理性が私に示した慈悲慈愛の神」(E. p. 264) というとき、彼の神はまぎれもなく理性の産物である。「もし私が神についての属性を認識するのに成功したとすれば、それは避けがたい演繹の形式によるものであり、かつ私の理性の正しき使用によるものである。」(E. p. 249) 彼は理性の存在理由を繰返し高調し、「靈感者」(Inspiration) と「理性者」(Reason) を登場させては (E. p. 265) その対話を通して超自然的な權威の無効を宣言し理性の尊貴を称讃する。

信仰は理性によってのみ確実にされ強固にされるのである (E. p. 264)。だから両親や牧師がわれわれの幼時から教えてくれた信条は、すべて「良心と理性の法廷」へ呼び出されなければならない。「汝の理性を棄てよと如何に彼等が叫んでもそれは無益なことである。」(E. p. 261) ルソーにとっては、理性なしには神も信仰も語ることができなかった、かの如くにさえ思われる。われわれがそれによって神を知ることのできる理性は、根源にさかのほれば、われわれが真理を知るために神がわれわれに授け給うた「自然の手段」である。神は理性を通して永遠の真理をわれわれ

に語る。「神が私に理解力を授けてくれたのは、その使用を私に禁ずるためではない。私に理性を棄てよというものは、私に理性を授けてくれた神を冒瀆するものである。」(E. p. 264)

われわれはこれらの教説の中にラシヨナリストとしてのルソーの一面をはっきりと読取ることができる。いうまでもなくルソーがラシヨナリストであったかロマンチストであったかを確定するためには多くの考証が必要であろう。けれども彼はバビットのいわゆる「アルカディアの夢想」を追う単なるロマンチストでなかったことだけは確かである。<sup>(3)</sup>ルソーは他のラシヨナリストと同様に、「理性の世界」と呼ばれる十八世紀の空気を呼吸している。十八世紀のラシヨナリズムにおいては、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、やがてそれはラシヨナリスト達の神とさえなっている。

そもそも「理性の世界」における新しい教義は、神の名においてあたえられる代りに理性の名であたえられた。理性は「伝統的格式」を破壊する武器として登場する。テーヌによれば、この破壊のための「哲学的遠征」は二つの段階に分けられる。<sup>(4)</sup>第一の遠征は、敵からその外郭的防禦線と国境要塞を奪取する。それを指揮する者がポールテールであった。第二の遠征は自然への復帰を標榜して前進するが、それは二つの部隊から成立していた。第一は百科全書派の部隊であり、第二はルソー及び社会主義者達の部隊である。攻撃の作戦と進路はそれぞれに異なっているが、目指す目標は「伝統」という共通の敵であった。ルソーはその戦列の一翼をになっているのである。

これを宗教の問題に焦点を移して眺めると次の通りである。十八世紀における「哲学者」たちに共通した宗教批判は、従来の宗教が一つの「欺瞞の体系」であったということであるが、彼等によれば、宗教は人間の知的進歩に対する「変ることなき邪魔もの」であるばかりではなく、それは真正な道徳と正しき政治的社会的な生活秩序を確立する能力を欠くものであるとして告発されなければならない。ルソーの宗教批判の核心もまた既成宗教と教会に内在する

不合理な神秘と矛盾性であった。ここでは神にわれわれと同じ感情を持たせることによって神々を墮落させている。特殊な教理は神の観念に光明を投じないばかりではなく、それらの観念をかえって混乱させた。しかも人間の知識では測ることのできない全能の神を圍繞する神秘に、これらの教理は「愚かな矛盾」をつけ加えた。ルソーは理性の明るい光に照して、神々を包んでいる神秘と矛盾のベールを仮借なく剥ぎ取ろうとする。理性のみが神の純正な観念を顯示することができる。「私に説く宗教を神秘と矛盾との下に隠すものは、それと共にその宗教に対する不信を教えるものである。」(E. p. 264) 神の予言と奇蹟を否定し、宗教から理性の容認しない不可思議な要素を排除しようとするかぎり、彼は疑もなく理神論の側に立っている。

事実彼の説こうとするものは、啓示宗教ではなくて自然宗教であった。彼はサポアの助祭をして「私の説明の中に君は自然宗教の外に何物をも見出さない」(E. p. 269) と語りしめ、「私は自然宗教にあらゆる宗教の要素を発見した」(E. p. 260) と告白している。「われわれが人間の權威にもわれわれの祖国の偏見にも何等屈服しないかぎり、自然の状態における理性の光のみをもってしたのは、われわれは自然宗教以上には出ることができない。」(E. p. 278) しかしながら理性は彼に神の本質や宗教の真理性についてくまなく語ることができたのだろうか。これがわれわれの検証しなければならぬ次の問題である。

彼は先ず既に触れたように神の無限なる本質を凝視しようとするほど、それを理解することができなくなる」と述懐している。そしてそのことは少しも神に対する尊崇の念を減殺するものではなかった。「私は理解することが少なければ少ないほど神を崇拜するのである。」(E. p. 249) しかもこの神の偉大さに圧倒されるとき、その前に拝跪して「私の理性を使用し得る最善の用途は、神の前に理性を棄てることである」(E. p. 249) と懺悔している。ところで理性を放棄してわれわれの依拠する原理をどこに求めるのだろうか。理性を棄ててわれわれは再び蒙昧の荒野にさま

ようのだろうか。そうではなかった。そこにはわれわれを導く「確実な指導者」がある。それは良心であった。「理性はわれわれを欺くことが極めて多い」(E. p. 249)が、しかし良心は決してわれわれを欺くことのない人間の「正しい指導者」である。

右のことからも既に推測されるように、ルソーの信仰は何よりも心胸と感情の事柄であり、わけても道德的感情としての良心と離れがたく結合している。「信仰告白」の思想は良心の要求の上に築かれていってよい。良心はここでは「天来の不死の声」であり、「人間を神に似通わせる」宗教的感情にまで昇華している。神について「それを論ずる理性よりも一層力強くそれを私に語るものはこの感情である。」(E. p. 242) 彼は神の前に理性を棄てたが、感情によって神を見ることができた。このことは「リスボンの地震」に対するポールテールへの手紙「撰理について」(一七五六年)の中で、「神の存在はただ感情のみが証明する」と説いたことによっても明白である。この視野からモーリイがルソーの神は本質的には理性の産物ではなくて、「感情拡充」(emotional expansion)の結果であると解釈したことは誤りではないであろう。<sup>(5)</sup>

ルソーにとっては「認める」ということは「感ずる」ということである。(E. p. 232)「私はそれを感じずるからそれを知るのである。」(E. p. 234)たとえば「神の存在を信ずる」という場合、それは理知に訴えて神の存在を認識することではない。「むしろ私はそれを感じずる」(E. p. 238)というのである。神の存在が先ず感情によってとらえられ、その属性は感情に支えられつつ理性の類推によって認識される。神の正しい観念を得るためには理性が必要であるが、それは感情の指導下に立っていないなければならないのである。「われわれの感情はいうまでもなくわれわれの理知より先に存在し、われわれは観念を持つ前に感情を有する。」(E. p. 263)感情は一切の理性作用に時間的に先行するのみならず、それは精神の本質である。もっとも精神生活において感情の占める意義の重要性を認識した者はルソー一人だけではな

い。ヒュームは既に「宗教の自然史」(Natural History of Religion)において宗教的真理の理性的基礎づけを根本的に排斥し、宗教に対する感情の主動的寄与を認めようとした。この見地から彼は理神論に挑戦的な懷疑の目を向ける。このような動向に対して一層決定的な形を与えた者がルソーであった。

ルソーは理神論者ではなかった。彼はポルテールと共に理神論者の中に数えあげられているが、彼の自然宗教は少なくともポルテールの意味における理神論ではない。なるほど奇蹟や神秘を宗教から排除しようとする点において、あるいは原罪の思想を徹底的に超克しようとする点において、ルソーは理神論と同じ地点に立っている。けれども「リスボンの地震」においてポルテールが神の摂理を疑ったのに対して、世界の事物がごとく善なるが故に神を信するに非ず、直接感情に基づいて神を信するが故に一切の事物に善を見出すのであると説いたことから分るように、ルソーは理神論を斥けようとしている。理神論は純粹に理性主義の体系として発足したが、ルソーにおいては、宗教はあくまでも直接感情に基礎と源泉を有する超理性的な「沈黙の驚異」であった。この意味で「彼の宗教は理神論ですらなく、極めて感情的な色彩の強い一種の自然神教であった」<sup>(7)</sup>といってもよいであろう。

そもそも理神論によれば、神は世界の原因ではあっても世界を支配する人格的自意識的な存在ではない。この見地からすれば理神論は有神論と対置される。有神論においては神は世界を創造するのみならず、今も尚永久に世界の運行に關与する自動的な存在である。ルソーは神のこのような性質についてはよく分らないと告白しているけれども(E. p. 248)彼の自然宗教は一つの有神論であったと考えられる。このことは彼自身の次の言葉によっても明らかであろう。「私の説く宗教は、キリスト教徒が無神論ないしは無宗教(irreligion)と混同しようとしているところの有神論または自然宗教によく似ているように思われます。」(E. p. 258)

彼の自然宗教が理神論と全く同一のものでないことが明らかになったが、今一つここで見落してはならないことが

ある。それは「信仰告白」が一貫したキリスト教抗弁の書であるにもかかわらず、その中で福音書の持つ意義に触れているという点である。彼は現代のキリスト教と福音書のキリスト教を区別する。たとえば「社会契約論」において、後者を「人間の宗教」と呼んで「市民の宗教」と対立させている。<sup>(8)</sup>「人間の宗教」においては寺院もなく、拝壇もなく、儀式もなく、それは専ら至上神の純粹な内的礼拝と道徳の永遠の義務にかぎられる。彼の信じていたものがこの宗教であったとすれば、彼の自然宗教はいわば「自然状態に移し植えられたカルビニズムの信仰」<sup>(9)</sup>にほかならない。事実彼は「教会の權威よりはむしろ福音書の精神につく」(E. p. 274) 一個の誠実なプロテスタントでありたいと願っている。「サポア助祭の信仰告白」と全く同じだと彼自身述べる「臨終におけるジュリイの信仰告白」においては、「私は聖書と理性だけから法規を受けております。プロテスタントの信仰の中に生きてまいりましたが、それに従って死んでいくつもりでございます」<sup>(10)</sup>とジュリイに語らしめている。そうすれば自然宗教は、原罪の神秘性を剥ぎ去った一種のキリスト教であったのである。

しかし自然宗教というルソーの信仰宣言が持つ独自の意義は、右にかかげる諸点にのみ限定されるものではない。むしろ彼の信仰宣言がになう歴史的意義は、それによってアンシャンレジムの破壊を企図するものであったという点に求められる。信仰告白と社会批判はここでは見事に結合している。換言すれば、中世キリスト教支配の「骨化形態」であるアンシャンレジムへの反抗としての彼の社会—政治学説と、「偶像崇拜」にも等しい既成キリスト教への反抗としての彼の宗教論は、同一物の二面にはかならなかった。すなわち彼の自然宗教論は、単なる既成キリスト教への反抗であったというよりは、「アンシャンレジムの神経」としての中世キリスト教の命脈を断ち切ろうとするものであった。

ルソーは啓蒙主義と戦いそれを克服した場合においても、依然として啓蒙主義の偽わらざる「嫡子」である。だか

ら彼の説いた感情の福音も決してその時代と矛盾するものではない。彼の感情主義において鼓吹されたものは、単なる「感受性」ではなくて一つの新しい「倫理的意志」であった。「啓蒙主義の最も強力な思想的衝動とその固有な精神的エネルギーが、信仰を拒否したことによってではなく、信仰の新しい理念を宣布したことに存する」<sup>(12)</sup>とすれば、われわれはそこにルソーの自然宗教論が果たした正当にして特異な役割を認めることができる。彼はこうして啓蒙主義の世界を破壊したのではなく、その重心を別の力点に移動させることによって、他の思想家がおよばなかったようなし方でカントへ通ずる道を切開いた。カントが自らの思想的世界を体系的に構築しようとしたとき、彼はルソーに依拠しルソーを引合いに出すことができたのである。そしてカントのこの体系こそ「一方においては啓蒙主義の克服であると同時に、他方においては啓蒙主義の光かがやく変容の姿」<sup>(13)</sup>でもあった。

註(1) 拙稿「自然主義運動の発展」(弘前大学「人文社会」二八号五一頁)

(2) E. Wright, op. cit., P. 160

(3) 前掲拙稿、五二頁

(4) H. Taine, *Les origines de la France contemporaine*, 岡田真吾訳「近代フランスの起原」II, 二七九頁

(5) J. Morley, *Rousseau and his Era*, II, P. 308

(6) たとえば、「岩波哲学小辞典」理神論の項。小場瀬卓三「近代精神」二二三頁。ここでは理神論と自然宗教は同義に解されている。自然宗教が「人性自然の理性に基づく宗教」であると解されるかぎり、それは理神論と同一の根拠の上に立っている。というよりも啓蒙主義における理神論は、それによって自然宗教の概念を確立しようとした。しかしそれにもかかわらずルソーの自然宗教は理神論ではない。

(7) 本田喜代治「社会思想史」一七〇頁。ここでは理神論と自然宗教は別個のものとして扱われているが、元来自然宗教は自然神論と共に理神論とは同一の概念である。

(8) 平林初之輔訳「民約論」(岩波文庫)一八六頁。

(9) 本田喜代治「近代フランス社会思想の成立」三一七頁。

- (10) 前掲「懺悔録」三六二頁。  
 (11) 安土正夫訳「新エロイーズ」Ⅳ、二六一頁  
 (12) E. Cassirer, 前掲訳書、一六五頁  
 (13) 同書、三三九頁。

## 五 宗教と道徳―道徳教育の構造

ここでは二つのことが問題となる。一つはルソーの教育段階論において宗教（教育）と道徳（教育）の占める位置を明確にし、その視野から両者のかかわりを見定めること、もう一つは彼の道徳（教育）の本質を浮彫にするなかで宗教（教育）との立入った内的関連を追求し、「エミール」における道徳教育の全体構造を描き出すこと、これが本節で問われるべき中心課題である。第一の問題から検討を加えよう。

「エミール」の構成が五編に分れていることは周知の通りである。ルソーはそれぞれの編において次のような主題を追求しようとしている。第一編（第一期の教育一才―五才）家庭教育と身体訓練、第二編（第二期の教育五才―二〇才）感覚の教育、第三編（第三期の教育二一―一五才）理性と勤勞の教育、第四編（第四期の教育一五才―二〇才）感情の教育、第五編（第五期の教育二〇才以後）女子教育と市民教育。この全編を貫いているものが合自然性の原理であり、この原理の上にいわゆる「自然に従う教育」が展開される。

合自然性の教育原理に従えば、第三期までの教育によって人は一応個人として完成される。ところでルソーの発達心理観からすれば、人が個人的生活に局限されているかぎり道徳とは無縁である。道徳は人が個人的生活を越えて人間関係の中にもふみ込むときに発生する。しかして人が人間関係の中にもふみ込むのは、性的覚醒に基づく感情の発生を媒介とする。故に青年期における感情の発生は同時に道徳の発生を随伴するものであり、第四期の感情の教育は同時

に道德の教育のはじまりでなければならぬ。

もつとも彼は第四期以前においても、子供が既に「道德的存在」となる事実を指摘している。(E. p. 42. 66) しかしここで「道德的存在」というのは、第四期以後におけるような対人関係の自覚の上に立っているものではない。子供たちは「理性ができるまでは、道德的存在とか社会的関係とかの観念を持つことはできない」(E. p. 53)のである。理性の現われる前にもわれわれは、自分で気づかず善を行ったり悪を行ったりすることがあろう。けれども「かかる行為には決してモラリティという意味はないのである。」(E. p. 54)人間が真に道德的存在となるのは、理性出現の以後でなければならぬ。

問題は理性がいつ発生するかという点にかかっている。「エミール」によれば、幼年時代(*childhood*, *enfance*)は理性睡眠の時代である。(E. p. 117)従って理性の発生は先ず幼年期以後に求められなくてはならない。ただしここで理性の睡眠とは理性の欠如を意味しない。理性の原初的形態は彼のいわゆる「感覺的理性」として存在する。感覺的理性はいわば理智的理性と区別される。彼が理性の睡眠と呼ぶ場合、いうまでもなく理智的理性を指している。このような理智的理性の出現は幼年期以後でなければならぬ。ここで幼年期とは発達段階上その上限はどこで区切られるのだろうか。一般に *enfance* とは一二、三才頃までを指すのが普通である。ルソーにおいても第二期の教育時代(五才—十二才)がそのように呼ばれている。この点からすれば、理性の発生は一二、三才以後すなわち第三期以後でなければならぬ。<sup>(1)</sup>

ところでルソーによれば、理性の出現によってわれわれは道德的存在に移行するから、理性発生第三期は道德発生時期でもなければならぬ。しかしこのことは、第四期における性的覚醒に基づく感情の発生が同時に道德の発生を随伴するという前述の論理と矛盾する。この矛盾はどのように調停されるべきであるか。今これを彼の人類発展

観に即して眺めるならば、たとえば「社会契約論」にみられるように、理性発生の時期は人類が対人関係を持ちはじめるとき、つまり人が社会人となったときである。<sup>(2)</sup>ここでは社会の成立において道徳の発生をみようとすると彼の思想が決定的に表現されている。

右のように系統発生的に社会が道徳的存立のための不可欠の条件であるとすれば個体発生においても社会関係に移行する第四期が道徳発生の時期でなければならぬとルソーは考えていたと思われる。<sup>(3)</sup>事実「エミール」の第四編において「われわれは終に道徳的秩序に到着した」(E. p. 196)と述べている。彼は第四編において、「如何にして、心の最初の衝動が良心の最初の声を生むに至るか、如何にして愛と憎しみの最初の感情から善と悪の最初の観念が生ずるか」を明らかにしようとした。第四期の教育は道徳のための教育である。

第四期が感情の教育であり道徳のための教育であるとすれば、彼が「信仰告白」を第四編の中で取上げたのは決して偶然ではなかった。すなわちこの挿入は単なる *literary combination* ではない。<sup>(4)</sup>彼においては「道徳の義務を解除する宗教というものは存在しない」し、「信仰なくして如何なる道徳もあり得ない。」(E. p. 276)道徳と宗教が離れがたく結びついている。というよりも彼はここで宗教を決定的に道徳化しようとしている。このことは「信仰告白」の骨子がサミュエル・クラーク (S. Clarke) の「神の存在および属性論」[A Demonstration of the Being and Attributes of God]を援用したものであった (E. p. 231) ことによっても推量することができる。彼がそれに共感を禁じ得なかったのは、「人の魂を高め道徳に基礎を与えるに適した」合理的な体系であったからである。

クラークによれば、一切の事物は神によって必然的關係に定められ、行為の善悪はこれに適するや否やによって決定されるし、人間における義務とはこの關係に従うことであった。ルソーにおいても神の設定する秩序に従うことが、自己の意志を神の意志と結合する所以であり、そうすることによって神の徳を頌つことができる。そこに道徳の根源が

ある。この場合神の設定する秩序に従うということは、神がわれわれに賦与した天性に従うことでもなければならぬ。ところで彼に従えば「神は私が正義を愛することができるように良心を授けた。」(F. p. 257) ルソーの道徳(教育)論は良心を基軸として展開されている。

彼の道徳(教育)論が良心を基軸として展開されているとすれば、良心の要求の上に築かれている彼の宗教(教育)論とそれは同根一体ではないのか。彼は「良心の声」に耳を傾けるところに「真の哲学」が開けると信じている。<sup>(5)</sup>そして「良心の声」は「肉体の声」に対して「魂の声」であるというとき、そこには肉体の死滅した後にも尚生存を続ける靈魂の存在(靈魂の不滅)が仮定されている。彼は靈魂の不滅を人間の道義感の前提として要請している。彼の道徳(教育)の根底には道徳原理の生得説があり、それは「信仰告白」の基底でもあった人間の本来的善性という根強い思想に支えられている。

ルソーの道徳教育は自然法の義務以上に出ることはできないという見解<sup>(6)</sup>の是非はここではしばらく論じないとして、彼においては、既にティンダル(M. Tindal)が把握しカントが「単なる理性の限界内における宗教」の中でそのまま採用したように、<sup>(7)</sup>宗教とはわれわれの義務を神の命令として認識することではなかったか。すなわち普遍的に妥当し普遍的に採用される倫理的規範から出発して(それはルソーにおいては自然の直接的感情—良心を中核として探究された)それらの規範をその創造者である神と関係せしめ、それを神の意志の現われとみなすところに宗教の持つ意味があったのではないか。もしそうであるとすればこの点からもわれわれは、彼における宗教(教育)と道徳(教育)の一体観——道徳教育の全体構造をあとづけることができるのではなからうか。

註(1) 古川哲史氏は「フランス倫理思想の研究」の中で、「エミール」第一編が取扱うのは「人生の第一期すなわち幼年時代が終るまでである」(傍点筆者)として、「第二編が取扱う人生の第二期には、理性の発生が認められているようである」(同書五三

頁)と述べているのは承服しがたい。「エミール」第一編で取扱う人生の第一期で幼年時代が終るところか、厳密にいうとルソーの場合第三期もその継続的發展であると考えられている。すなわち彼は「エミール」第三編において第三期の教育を説くに当り、「これが幼年時代の第三段階であつてこの段階について私はこれから論じようと思う」(E. P. 205)と述べてここでも *enfance* という言葉を用いている。しかしここでこの言葉を用いたのは第二期と同様の意味ではなく、「それを表現する適当な言葉を持たなかったから」である。

- (2) 平林初之輔訳「民約論」(岩波文庫)三八頁
- (2) E. Wilds, *The Foundations of Modern Education*, 1948 によれば、ルソーは個体発生が系統発生を繰返すという約説原理を「エミール」の発達段階論に適用している。(同書三九五頁)一般に当時の人類發展史的思想においては、このような種と個の平行思想がその根底に認められる。ペスタロッチーにおいてもそれは例外でなかったことは岩崎喜一氏が指摘している通りである。(「ペスタロッチー研究」一二八頁)
- (4) E. Cassirer, *The Question of Jean-Jacques Rousseau*, 1954, P. 118
- (5) 辰野隆其の他訳「学問芸術論」五九頁
- (6) 島芳夫「ルソー」二二三頁
- (7) E. Cassirer, 前掲訳書二二三頁

## 六 結 語

以上の考察において、もっとときめ細かく論究しなければならない多くの問題が残されている。殊に「宗教と道德」の問題については、割当てられたスペースの関係上、それに対する解答はほとんどサマリイの形で提示されることになった。わけても道德教育の全体構造についてはそれを若干かいまみた程度に止まって、その詳論はすべて割愛された。次の機会に稿をあらためて補説したい。