

# ルソーにおける「徳」の概念について

三 上 純 子

## 1. はじめに

「徳」*vertu* は、ルソーの道徳思想の中心的語彙で、宗教、教育、政治等の広範な領域にまたがる重要な価値的概念である。アンシャン・レジーム末期の上流社会の道徳的腐敗を批判し、自由、平等な市民社会を構想した思想家にとって、「どのようにして、来るべき社会を担う有徳な人間を形成するか」というテーマは、その思想の根幹にかかわる問題であった。ルソーは、人間の幸福はその道徳性と切り離しては実現し得ないと考えていた。その意味では「徳」のテーマは、ルソーの幸福論とも密接にかかわっている。

本稿におけるわれわれの課題は、「徳」をめぐるルソーの主要な議論を検討し、ルソー的な「徳」の概念の本質的な要素を明らかにすることにある。分析に際して、われわれがもっとも重要視した作品は『エミール』である。ルソーは「徳」をどのようにとらえていたのか。「徳」に代表される人間の道徳性を何に基礎づけ、どのようにすれば、人間は有徳になりうると考えたのか。

それではまず、ルソーによる「徳」の定義から見てゆくことにしたい。

## 2. 「善良さ」と「徳」

ルソーは、単数で用いられる「徳」*la vertu* を複数の「諸々の美德」*les vertus* の根本に位置づけつつ、以下のような語義説明を行っている。

「勇気がなければ幸福は得られないし、戦いなしには徳はあり得ない。「徳」という言葉は「力」からきている。力はあらゆる美德のもとになるものだ。徳は

その本性からすれば弱い、その意志によって強い存在だけに与えられているのだ。正しい人の値打ちはただそういうことにあるのだ。<sup>1</sup>」

「徳という言葉は「力」を意味します。戦いのない徳はありません。勝利を伴わない徳はないのです。徳は単に正しいことに存するのではなく、自分の情念に打ち勝ち、自分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です。<sup>2</sup>」

すでに『学問芸術論』で、ルソーは、「徳」を「魂の力であり生气」と呼んでいたが<sup>3</sup>、「徳」の本質をラテン語の語源的な意味からくる「力」force とする見方は晩年の自伝作品に至るまで変わることはなかったように思われる。ルソーは、人間が意志の力によって情念に打ち勝ち、正義を実行する力を賛美してやまなかった。

さらにルソーは、こうした自己統御の理想としての「徳」の概念を、人間の自然本性の「善良さ」bontéと明確に区別した。『対話』において自然人ジャン＝ジャックの善行は、自然の善い性行に「身を委ねる」se livrer という受け身の行為の結果として説明されている<sup>5</sup>。ルソーによれば、「われわれをよく振る舞うように導く性向を満足させることは、善良さではあるが決して徳ではない<sup>6</sup>」。「徳」に至るためには、「労働と戦い」<sup>7</sup>という過程が不可欠なのである。

しかしながら、「徳」と「善良さ」はこのように峻別される概念であると同時に、道徳的な人間の形成において、補完的な関係にもある。

『人間不平等起源論』によれば、自然状態においては、人間は孤立した生活を営んでいる。この段階では、他者との社会関係は存在せず、自然人は道徳的な善悪の区別の手前の世界にとどまっている。彼らを動かしているのは、生物の自己保存をめざす自然の感情、「自己愛」amour de soi である。とはいえ、自己保存の欲求に対し何の抑制も働かなければ種の保存自体が危うくなる。したがって、ルソーは、原初の人間には、「自己愛」とともに、「憐れみ」pitiéがそなわっていたと考える。「憐れみ」とは、「ある種の状況において、人間の自尊心のはげしさをやわらげ、あるいはこの自尊心の発生以前では、自己保存の

欲求をやわらげるために人間に与えられた原理であって、それによって人間は同胞の苦しむのを見ることを嫌う生得の感情から、自己の幸福に対する熱情を緩和するのである<sup>8</sup>。ルソーは、「自然状態において、法律、習俗、徳のかわりをする」のが「憐れみ」だと述べ<sup>9</sup>、「寛大、仁慈、人間愛」さらには「親切や友情」といった社会的な美德の根源に、他者の苦しみに同一化することを可能にする「憐れみ」をおいていた<sup>10</sup>。原初の人間に「憐れみ」を想定したことにより、ルソーはエゴイズムの克服への志向を人間の自然本性のうちに基礎づけていると言えるのである。

では、人間が「徳」を必要とするのはどのような状況なのであろうか。社会状態が始まり、人間が複雑化した社会関係を生きるとなると、欲求も増大し、さまざまな情念が発達してくる。人類史におけるこのような段階は、個体史における、子供から成人への移行期にあたる。個人もまた、限られた欲求しかもたぬ子供時代から、青年期を迎え情念の目覚めを経験する。このとき、人間が正しくあろうとすれば「善良さ」にしたがうだけでは不十分である。なぜならば、「善良さは、人間的な情念の衝撃によって打ち砕かれ、失われる」<sup>11</sup>からである。

恋愛の情念に支配されはじめたエミールは、初めて教師から、有徳な人間になるように促される。「これまでのところ、君は見かけだけ自由であったにすぎない。まだ何事も命令されていない奴隷のように、君にはかりそめの自由があったただけだ。今こそ実際に自由になるがいい。君自身の支配者になることを学ぶがいい。きみの心に命令するのだ、おお、エミール、そうすれば君は有徳な人になれる。<sup>12</sup>」それまでは、教師が、善良に育てられた青年の理性の代わりとなって彼を諸々の社会的な情念から守ってきたのである。「善良さ」とくらべ、「徳」は自分で行為の責任を引き受ける、自律的な態度をその本質としているが、これは社会状態に生きる人間に要請される覚悟なのである。

### 3. 「徳」の基盤としての 宗教

それでは、有徳な人間の強さ、力とはどこから来るのであろうか。ルソーに

よれば、人間の道徳性を基礎づけるものは宗教である。彼は常に「信仰なしにはいかなる徳も存在しない」<sup>13</sup>と主張し、エルヴェシウスらの無神論哲学者を社会の道徳的基礎の破壊者として批判し続けた<sup>14</sup>。『エミール』第4篇の「サヴォワの助任司祭の信仰告白」は、青年が自己を道徳的な判断主体として形成してゆくためになぜ宗教教育が必要なのかを説き明かしている。

ルソーの宗教は、人間理性によって理解できる教えに還元できる自然宗教である。彼が、合理的精神に基づいて認めたものは、神の存在、良心、靈魂の不死、来世、摂理であった。これらの項目はすべて人間の道徳性と深い関わりを持っている。

まず、神の存在については、ルソーは物質の本性を静止状態にとらえた後、宇宙の物質に運動を与えた「ある意志」の存在を導き、宇宙の秩序の存在から、その秩序を支配する英知としての神の存在へと遡る<sup>15</sup>。しかし、ルソーにおいては、神の存在は論証の帰結である以上に、自然の観照を通じて、内的感情によって直接的に感じとられるものであった。同様に、神の善意の支配する宇宙の中で、人間が意志と知性をもって能動的に対応できる第一位の存在だという確信も内的なものである。人間は「秩序、美、徳とはどういうものか感じとることができるのだ。宇宙を観照し、それを支配している者にまで自分を高めることができるのだ。善を好み、善を行うことができるのだ<sup>16</sup>」。神の存在は、人間を道徳的使命の自覚へと導く。

そして、このような道徳的使命を果たすべく人間に与えられたのが「良心」conscienceである。良心は、人間の自然本性に根ざした「正義と徳の生得的な原理」<sup>17</sup>であり、ルソーにとっては、時代と習俗をこえてあらゆる国民に共通に見られる道徳的行為がその証なのである。

ルソーによれば、人間は二つの傾向に引き裂かれた存在である。一方は人間の肉体に由来する情念に服従して、物質的、感覚的快樂に向かう性質、他方は秩序と道徳的な美に向かう魂の声、すなわち良心である<sup>18</sup>。ルソーは、人間の行動の原動力が自己愛、自己の利害関心であることを認めていたが<sup>19</sup>、先の二つの傾向を人間における二つの利害関心のあり方としてとらえる。前者が物質的な利益に向かうのに対して、後者は「精神的もしくは道徳的利益」<sup>20</sup>に向かう。良

心に従い、人間が自分の物質的な利益を犠牲にして他者の利益を優先するという「徳」の実践を行うとき、人間は実のところ、より高いレベルの自己実現を行っているのである。その結果得られるものこそ、人間の真の幸福と切り離しては考えられない「魂の満足」なのである。「最高の楽しみは自分自身に満足することにある。私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引き留められるのは、そういう満足感を楽しむに値する者になるためなのだ。<sup>21</sup>」ルソーは、弱いものとしての人間が神に与えられた自由を正しく用い、情念との戦いに打ち勝ってこの内的満足に至るところに、人間の価値と尊厳を見ていた。それ故、有徳な人間を天使以上の者と呼び、純粹な精神である天使の幸福には「最高の段階のもの、輝かしい徳と自分がよきものであるということの証が欠けている」<sup>22</sup>とさえ述べているのである。

しかしながら、このような正義の人による徳の実践は内的な満足を伴うものであるにせよ、彼らは現世では、しばしば不幸な境涯にある。現実の人間社会では「悪人が栄え、正しい人が迫害されている」<sup>23</sup>からである。ルソーはこうした正義の人の不幸は神によって報われるべきだと考えた。人間のあらゆる行為は絶対的証人としての神の「永遠のまなざし」<sup>24</sup>のもとにある。死後肉体を離れて生き残った靈魂は摂理により救いを見いだすであろう。靈魂の不死の觀念こそが、地上における不幸に耐え、人間に善いことを行い続ける勇気を与えるのである。ルソーにおいては、神は厳格な裁きの神ではなく、人間の現世の不幸を慰めてくれる慈悲深い神、社会正義をも行う神なのである。

ルソーはこうして「徳」を実践しうる道徳的な人間の基盤を人間の自然本性と信仰に置いたのであった。自然状態の人間に見られた愛他的な衝動「憐れみ」は社会状態の人間の「良心」につながっている。その感情の道徳はすべての人間に有徳になりうる道を開いたと言えよう。だが、良心の声を聞くことは欲望の渦巻く社会に暮らす人間にとっては必ずしも容易なことではない。「良心は内気である。良心は世間から離れたところと静かな生活が好きなのだ。<sup>25</sup>」とりわけ重要なのは宗教的瞑想である。ジュリの回心の手紙や『道徳書簡』の一節が示しているように<sup>26</sup>、世間の偏見を逃れ、神聖な模範を瞑想する孤独な生活が魂を道徳的美と秩序に向けて高め、情念から身を守る力を与えるのである。先に

引いた「信仰なしにはいかなる徳も存在しない」というルソーの主張はここにもその根拠をもっている。

以上検討してきたように、ルソーは、人間が神を中心とした秩序の中に自己を位置づけることに成功したとき、道徳を外部から押しつけられるものとしてではなく、自己の真の利益として探求できると考えたのである。その意味で、ルソーにおける「徳」は超越的な神の存在抜きには語ることはできない。しかしながら、道徳的自由を与えられた人間が、内的感情である良心に導かれて善行を行い内的な満足を得るという過程に見られるように、道徳的行為を人間の内面に収束させるその思想はドゥラテの指摘どおり、きわめて「個人主義性」、「唯心主義性」の強いものだと言えよう<sup>27</sup>。もちろん、自らが病と迫害のなかで、神の存在と靈魂の不死による救済を必要としたルソー<sup>28</sup>は、実存的な信仰を持っており、「神が存在しないのであれば、作りださねばならない」<sup>29</sup>と述べたヴォルテールのように神をいわば道徳を維持するための装置と見なしていたわけではない。とはいえ、人間の道徳的自由にこれほどの比重を置いたルソーの宗教思想が人間中心の性格をもっていることは否定できないのである。

#### 4. ストアの理想と「徳」

ところで、もう一つ「徳」による道徳の思想的基盤として忘れてはならないのが、『エミール』の主要なテーマでもあったストア的な人生観である。

『エミール』第5篇で、教師がエミールに有徳な人間になるよう促すのは、相愛の恋人ソフィとの結婚を前に、彼女を残して夫となり父となるための修行の旅にでる提案をするときである。「有徳な人とはどういう人か。それは自分の愛情を克服できる人だ。そうすればその人は自分の理性に、良心にしたがうことになるからだ。その人は自分の義務を果たし、正しい秩序のうちにとどまって、なにものも彼をそこから逸脱させることはできないからだ。<sup>30</sup>」ルソーは「徳」を語る際に、恋の情念をめぐる心の葛藤を好んで取り上げているが<sup>31</sup>、エミールの場合は『ド・フランキエール氏への手紙』で例に挙げられているような罪になる恋ではない。それは「二つの魂と同じように純粋な情念」であり、

エミールにふさわしい「ただ一つの情念」なのである<sup>32</sup>。このように肯定的にとらえられた愛着を克服するとはどういう意味なのであろうか。

この間に答えるためには、ルソーの幸福論のかなめでもある、人間の強さと弱さについての思索を検討する必要がある。

ルソーによれば、人間の苦しみが少ない状態（ルソーはこれを幸福と呼ぶ）とは、能力と欲望の間に均衡のとれた状態である。なぜならば、欲望は欠乏を前提としたもので、欠乏の感情には常に苦しみが伴うからである。そこで、ルソーは強い存在とは自分の必要以上の力を持つもの、弱い存在とは自分の力をこえた欲望を持つものだと主張する。強い存在を代表するのは自然状態の人間である。彼らは自己保存に必要な欲望とそれを満たすに十分な能力を備えており、能力と欲望の均衡を保ちながら、心を乱されることもなく穏やかな生活を送ることができた。

ところが、社会が発達してくると、想像力の働きや人々の偏見の影響により、人間の物質的欲望は際限なく拡大してゆく。一つの欲望を満たせそうだという期待が新たな欲望を刺激し、人間は次々と欠乏感の虜となるばかりで、満足することがない<sup>33</sup>。社会に生きながら強い人間となるためには自己の欲望を制御する術を知らねばならない。すなわち、想像力によって時空を越えて自分の存在を押し広げるのではなく、死すべきものとしての人間に自然が課した「必然の厳しい掟」に服することを学ばねばならない。そこで、ルソーは「存在を自己の内部に閉じこめる」という自足の幸福を説くのである<sup>34</sup>。

このような強さについての理論は道徳的、社会的な領域にも適用される。「人間を社会的にするのは彼の弱さだ。（・・・）愛着はすべて足りないものがあるしるしだ。<sup>35</sup>」こうした弱さを持たないのは、「絶対的な幸福を楽しんでいる」神だけなのである。<sup>36</sup>

では、人間はあらゆる愛着を捨て去るべきなのだろうか。ルソーはそうは考えない。すでに、『パリゾ氏への書簡詩』で、情念を取り去った人間には幸福はない、徳もまた行き過ぎるべきではないと述べている<sup>37</sup>。本性として弱いものである人間は、幸福になるためには愛することを必要とするのである。ならば、道徳的に善い情念と悪い情念を区別し、善い情念にのみ身を委ねることは可能

だろうか。ルソーはそれは間違いだと主張する。「それを支配してられるならば、すべての情念はよい情念なのだ。それに屈服させられてしまうなら、すべての情念は悪い情念なのだ。<sup>38</sup>」

先に確認したように、エミールのソフィに対する愛情は確かに今のところ罪ではない。しかし、エミールが、何があってもソフィと一緒にいなければ幸福にはなりえないと思ひこむとき、彼はもうそのために犯すかもしれぬ罪への道に歩みだしている。彼は、自分か他人かを破壊しないでは恋人と別れることも、その死に耐えることもできないであろう。エミールが「欲望の奴隷」<sup>39</sup>と呼ばれる所以である。

情念を支配する道を教師は二つ指し示す。一つはすでに見た事物の世界における「必然の掟を道徳的なことにまで拡大する」ことである<sup>40</sup>。すなわち、人間関係においても死すべき存在である人間には許されないことがある。すべてが移り変わり、過ぎて行く地上にあって、永遠の絆を作り上げることは人間にはできない。ルソーは、人間が世界の中で自分に与えられた場所にとどまるとき、「なにものもとどめておくことのできない人間は、失うことを知っているものを楽しめるだけだということを悟ることになる」と述べている<sup>41</sup>。このような諦観は決してニヒリズムに向かう種類のものではない。むしろ、「はかない幸福」<sup>42</sup>としての地上での愛着をくもりなく楽しむと同時に、それを失っても自律的な生を全うするための生の技術なのである。ここでモデルとされているのはストア派の賢者のアタラクシアの境地である。

地上の生のはかなさの認識は、先に見た「信仰告白」の宗教観に支えられている。教師がエミールに与える二つめの忠告は「失われることのない美しさ」<sup>43</sup>、つまり道徳的な美にのみ心を傾けることである。こうして人間は、人間的事象の偶然性を超越し、「徳」が命じるときにはすべてを捨てる勇気を得るであろう。自然的存在としての人間の限界を認めることで、エミールは自分の心に命令できる自律的人間の自由を獲得するのである。



## 5. 恋愛、結婚と「徳」

さて、前章で見たように、ルソーにとって、恋は統御されるべき情念であった。しかしながら、恋愛から狂気にも似た危険な情熱を取り去ることに成功するならば、恋は有徳な人間を形成する好機ともなりうる。なぜならば、社会状態における恋は極めて高い個人化を伴ったものだからである。恋における「男性の価値の判定者」<sup>44</sup>である女性が有徳な伴侶を求めるとき、男性は理想の女性の愛を得るために自己の徳性を磨く努力をするであろう。ルソーは騎士道精神を男性の徳性を養うために利用する。「男性は徳に仕えることができるようになってこそ愛人に仕えることができる」<sup>45</sup>のである。

理想の結婚に向かう恋愛を教育的な見地から描いた『エミール』と身分違いの若い男女の悲恋を主題とした『新エロイズ』では、徳のテーマの現れ方は異なるが、両者に共通して見られるのは、プラトンの愛の理想の称賛である。

まず第一に、ジュリとソフィという二人のヒロインが、貞潔 *vertu* をその本質とするような限りなく道徳的な存在として提示されている点に注意を促しておきたい。ジュリは「自分の心は徳のために作られていて、徳なしには幸福になり得ないと感じていた」<sup>46</sup>し、ソフィについても「ソフィは徳を愛している。その愛は彼女の何よりも強い情熱となっている」<sup>47</sup>と述べられている。ルソーは『エミール』のなかで、有徳な男性を求めて得られず死への道をたどるソフィの分身を描いているほどである。

エミールとソフィの恋は教師と娘の父親によって周到に準備された恋である。生来の善良さをそこなうことなく注意深く育てられた二人は、自分と同じ道徳的な資質を持った空想上の人物に愛の対象を見い出すよう導かれる。エミールは教師がさまざまな美点で飾った架空の恋人ソフィに恋をし、ソフィは物語の主人公テレマックに憧れる。彼らの恋への憧れは道徳的な美への憧れと混ざりあっているが故に、現実の誘惑から身を守ってくれるのである<sup>48</sup>。「恋は、私の心に、美しくまた正しいものに対する憧れをうえつけ、そこに不滅の文字で、徳の聖なる掟を刻みつけたのです。<sup>49</sup>」したがって、二人の出会いは、お互

いの道徳的な自己同一性を強化し、互いの徳性への尊敬の上に共通の価値意識に基づいた人生を築いてゆく出発点となる。

サン＝プルーとジュリの恋も自然によって与えられた互いの人格的な親近性に基づいている。それ故、サン＝プルーは、貴族の娘とその家庭教師をつとめる平民の青年という身分の差にもかかわらず、彼らの恋は道徳的に正当なものだと主張するのである。だが、階級的な偏見から娘の恋に反対する父親への肉親愛と献身的な愛人への愛の間で引き裂かれた心を抱くジュリは、家族の幸福と自分の幸福の対立を前に消耗してゆく。サン＝プルーとの官能的な愛のもつエゴイスティクな幸福の追求という側面が周囲の人々との完全な調和のうちに生きるジュリの魂の晴朗さを冒すのである。懊悩のうちに迎えたヴォルマールとの婚礼の儀式とそれに続く内省のときに起こった彼女の心の変化は、サヴォワの助任司祭によって説かれた宗教的回心に他ならない。ジュリは神の存在を感じ、自らの心のうちに秩序と道徳的美の世界への愛を確信するとき、「自分の心の欲望を義務の掟のために犠牲にする」<sup>50</sup>ことができたのである。彼女は恋を諦め家族と共同体の利益を優先する。「これほどの完全な感情は自ずから減びるはずはございませんでした。それはただ徳のためにのみ犠牲に捧げられる値打ちのあるものでございました。<sup>51</sup>」サン＝プルーもジュリの犠牲にふさわしい愛人であるために、この決断を受け入れる。それと同時に、彼らの官能的な恋は時とともに減びることのない魂の愛へと昇華され、無傷のまま永遠に保たれることになるのである。

このように、ルソーにおいては、恋の情念によりもたらされる存在の危機を、道徳的存在の基盤を形成するように生きることが常に要請されていると言えよう。そのとき恋の対象である他者は主体にとってかけがえのない道徳的な励ましを与える存在となる。

ところで、恋愛が人間の道徳的な向上の機会となりうるとしても、ルソーは、道徳的観点からは、個人にとっても、社会にとっても、結婚のもつ意義の方をより重視していたように思われる。というのは、先に見たジュリの選択にもあらわれているように、恋愛が恋人たちのことを優先するというエゴイズムをその本質とするのに対し、結婚は「市民生活の義務を果たし、慎重に家を修め、

子供たちをきちんと育てる」<sup>52</sup>という、共同体の利益をめざした社会的な制度だからである。

しかも、家庭生活は、道徳性と社会性の観点からのみ恋愛に勝っているわけではない。ルソーは、成功した結婚を、道徳性と幸福をあわせもった「地上の楽園」<sup>53</sup>と呼んだ。ルソーによれば、情熱恋愛の官能的な幸福には嫉妬などによる不安が影を落としているが、「性格と気質の一致」に基づいた結婚生活における愛着は心地よいと同時に長続きのするもので、友情と信頼、「楽しみと平和の状態」をもたらすのである<sup>54</sup>。

また、ルソーは夫婦関係を、男女の性差から導き出される役割分担により相互補完的な一つの人格を形成するものとしてとらえていた。『エミール』では、推論に優れた男性と観察に優れた女性の協力の必要が説かれ<sup>55</sup>、ヴォルマールとジュリはそれぞれ悟性と意志の役割を受け持って一つの魂を形作る夫婦として描かれている<sup>56</sup>。人間としての同質性と、性差による相補性によって相互依存的に結びついた男女が構成する家庭は、きわめて自足性の高い小宇宙となりうる。

このような夫婦を中心とした家族は、欲望の制御によって外部に依存する必要を最小限に抑えたストア的な自律的人間の理想を共同体の次元に移し変えたものに他ならない。『エミール』や『新エロイーズ』に描かれた小共同体は、経済的にも農業を中心とした自給自足を特徴としているが、それ以上に興味深いのはコミュニケーション上の自己充足性であろう。それはクラランの生活にもっとも顕著にあらわれている。欲望を規律に服させることによって、ジュリは些細な食生活の楽しみによって日常生活を活気づけ、歌やダンスのような単純な娯楽を構成員の心の交流を実現する祝祭へと変容させる術を心得ている。畑仕事すらも楽しみと感じられる共同体のなかで、「家族の間に楽しい交わりを見いだす者にとっては、その他の交わりはみなひどくつまらないものになってしまう」<sup>57</sup>ような満ち足りた日常生活が展開される。こうして自己充足的な家族は、その構成員を欲望の渦巻く社交界の墮落した娯楽から遠ざける。家庭の隠棲生活を選び楽しむ人間が「健全な魂」、「善良な人々」と呼ばれる所以である<sup>58</sup>。

さらに、自然に囲まれた隠棲生活こそ人間の道徳感覚を磨くのに適している。

ルソーは、ベルチエ夫人宛の書簡で、徳への好みは単純で健全な生活の結果であり、良いことをする習慣によって形成されると助言している<sup>59</sup>。ルソー的な家族は確かに自足的ではあるが、その一方で、自らの幸福感を愛他的に外へ広げようとする傾向ももっている。金銭的な施しよりは、忠告や世話をすることにより行われる慈善は、ジュリヤソフィとともに「和合と品行方正」を近隣の家々に分かち与える。社交界の喧噪から離れた静かな家庭生活は、貧しい人々、不幸な人々に対する援助の拠点ともなるのである。

このように、ルソーにおいては、家庭は有徳な人間の形成のための世俗的な基盤とすることができよう。そして、特に注目に値するのは、女性のもつ道徳的な感化力の価値づけである。

『エミール』の一節で、雌の際限のない欲望が人類を自滅させる可能性を示唆しているように<sup>61</sup>、ルソーは女性の性的身体が社会にもたらす無秩序を恐れていた。しかし他方で、『学問芸術論』のなかで、女性の男性に対する道徳的な支配力を巧みに導けば、男性に徳を取り戻させることができるとも主張している<sup>62</sup>。そこで、有徳な男性の伴侶としての女性にまず要求されたのは、二人のヒロインに見られたように、「羞恥心」によって自己の欲望を統御できる「貞潔」な女性という条件であった。ルソーは、女性におけるこうした美德を社会や教育の偏見の産物とみなした唯物論哲学者を厳しく批判し、自然感情として擁護する姿勢を貫いた<sup>63</sup>。上流階級の結婚が家の存続をめざした制度にすぎず、結婚後の姦通恋愛が当然とされていた時代の習俗に対し、道徳的な人間の基盤となるような恋愛と結婚の理想を提示するためには、これはルソーにとっては決して譲ることのできない点であったに違いない。ルソーの宗教観における神の存在や良心について見られた内的な確信と同種の、信仰にも似た感情をここに見いだすことができる。

第二に、ルソーは家庭に君臨する女性に、当時の貴族の習慣に反して母乳育児をする、母性愛に満ちた母親となることを求めた。「母親が進んで子供を自分で育てることになれば、世の習わしはひとりでに改まり、自然の感情がすべての人の心によみがえってくる。<sup>64</sup>」ルソーは、女性こそが形骸化した上流階級の家庭の変革の主導権を取るべき存在だと考えていたのである。彼によれば、家

族という「小さな祖国」への愛を通じて、人の心は「大きな祖国」、つまり国家へと結びつけられる。道徳的な女性に導かれた家庭が「よい息子、よい夫、よい父親」を生み、さらには「よい市民」を育てることになるのである<sup>65</sup>。

## 6. 祖国愛と政治的徳

さて、ここまで見てきたように、ルソー的な「徳」の概念の中心にあるのはエゴイズムの克服であった。ではルソーは、このような道徳的な理想を政治的にはどのように表現しているのであろうか。『政治経済論』のなかで、民主的な統治の本質的な規則にふれて、ルソーは次のように述べている。「一般意志が実現されることを望むのならば、すべての特殊意志をそこに結集すべきである。そして徳とは特殊意志の一般意志へのこの一致に他ならないのだから、同じことを一言で言えば、徳を行き渡らせよ、ということである。<sup>66</sup>」ここで「徳」と呼ばれているのは、共和国の構成員全体の利益のために個人的利益を犠牲にできる公共精神のことであろう。ルソーは、共和国から悪を追放しようとするれば、法律による処罰は不可欠だと考えてはいたが<sup>67</sup>、罰則よりは予防的な教育によって市民意識を高めることの方を重視した。

ルソーが政治的徳の養成の原動力としてもっとも高く評価していたのは「祖国愛」*amour de la patrie* である。「確かにもっとも優れた徳は祖国愛によって生み出された。この快く、いきいきとした感情は自尊心の力を徳のあらゆる美しさに結びつけ、徳をゆがめることなくあらゆる情熱のうちでもっとも英雄的なものにする活力を徳に与える。<sup>68</sup>」「祖国愛」に対するこのような熱い思い入れは、ルソーにおける「祖国」の概念から導き出される。彼はピクテ中佐宛の書簡で、「祖国をつくるのは城壁でも人間でもありません。それは法律、習俗、慣習、政府、憲法であり、こうしたものすべてから生ずる存在の仕方です。祖国は国家とその構成員の関係のなかにあり、この関係が変わるか、なくなると、祖国は消えてしまいます<sup>69</sup>」と主張している。ルソーにとって祖国とは、単なる生まれた土地や住んでいる国ではなく、個人の共同体への統合のされ方を指していた。社会契約によって成立した理想的な政治体では、個人は自然的自由を

放棄する代わりに、各自の身体と財産の国家による保護を受けることができる。そこから互酬的に市民の義務が生ずるのである。

さらに、社会契約は個人と政治体の間に情動的な結びつきをもたらさないのでおかない。ルソーによれば、社会契約によって生まれる「一つの精神的で集合的な団体」は「この同じ結社行為から、その統一、その共同の自我、その生命、その意志を受け取る。<sup>70</sup>」(強調はルソーによる。)すなわち、社会契約によって、個人は「分母によって価値の決まる分子」、「統一体の一部」<sup>71</sup>という新たなアイデンティティを得るのである。このような共同体への強い一体化は感情的な絆なしには不可能であろう。したがってルソーは、前章で指摘したように、祖国愛の起源に家族への愛情をおき、人工的な政治体への一体感を自然な自己愛の延長上に位置づけようとしたのである。そして、こうした帰属感に支えられてのみ、市民は、必要とあらば武器を取って祖国の自由のために戦う武徳をも含んだ市民の義務を喜びをもって果たすことができるであろう。

ではどのようにすれば「祖国愛」を市民の間に育てることができるのか。そのためには時代の価値意識を覆す教育、行政制度が必要だとルソーは考える。徳の喪失が学問芸術の勃興とともに進んだという主張が行われた『学問芸術論』のなかで、とりわけ批判されたのは、学芸の流行が才能のある人々の重用や口舌の徒による議論を尊ぶ風潮を生み、身体を鍛え、祖国のために汗水たらして働く人々が社会から正当に評価されないという価値評価の問題であった。そこで、『コルシカ憲法草案』や『ポーランド統治論』では、古代人の祖国愛に範を取りつつ、国民的アイデンティティの高揚をめざした民族教育と、愛国的行為が立身出世に直接結びつくような行政制度の導入が助言されているのである。

『コルシカ憲法草案』では、農業中心の経済を支える、農民の土地への愛着を祖国愛へと結びつける方法として、土地所有の段階による国民の等級制度が提案される<sup>72</sup>。また『ポーランド統治論』では、行政職の階層制が、祖国への貢献度によって運用される方法が示される<sup>73</sup>。それらはいずれも金銭ではなく、榮譽を求める人々の愛国的な競争心を鼓舞するであろう。子供たちの競技大会では、身体の鍛錬とともに名誉を重んじる精神が育まれる。そして国家固有の祭典は市民が集い祖国の共同的な思い出のうちに一体感を高める機会を提供するので

ある<sup>74</sup>。

このように、「祖国しか見ず、祖国のためにのみ生きる<sup>75</sup>」というきわめて排他的な祖国愛に対してルソーが「人間愛」*amour de l'humanité* を対置した<sup>76</sup>のは当然と言えは当然である。彼は、『政治的断片』のなかで、「人間愛は優しさ、公正、節度、慈悲、寛容といった多くの美德をもたらすが、勇気や強さなどをかきたてることはない。それらの美德を英雄的なものにまで高めてくれる、祖国愛から生じるような活力をそれらの美德に与えてくれることはないのである<sup>77</sup>」と指摘している。「人間性の感情を働かせるためには、利害や同情を何らかの仕方で限定し、圧縮しなければならない<sup>78</sup>」のであるが、普遍的な人間愛はこの限定と矛盾している。したがって、共同体への排他的な帰属意識のみが可能とするような自己超越を引き起こさないのである。確かに、国を守る戦いで愛国的な功績を挙げるためには人間愛は邪魔となろう。

しかし、戦争のような危機的状況を除けば、自分の愛する人々の望むことを望むという、近親者への愛を媒介に公共精神へと市民を誘うルソー的な祖国愛<sup>79</sup>は、その出発点においては人間愛に対立する性質のものとは言えない。ルソーは、『エミール』の冒頭で、人間と市民の概念の違いを強調したが<sup>80</sup>、人間教育を受けたエミールが、諸国を旅して社会制度を学んだ後に市民としての義務を果たせる若者に成長したことを忘れてはなるまい。エミールには祖国はない。しかし、教師は、それが社会契約によって成立した理想の国家ではないとしても、誠実な人間は自分の住んでいる国に「その行動の道徳性と徳に対する愛」<sup>81</sup>を負っていると説く。「公共の福祉は、他のすべての者にとっては口実として役立つだけだが、彼にとっては現実の動機になる。彼は自分と戦い、自分を征服し、自分の利益を共同の利益のために犠牲にすることを学ぶ。<sup>82</sup>」

先に引いたピクテ中佐宛の書簡が示すように、祖国と市民との関係は失われる可能性がある。また、絶対視された祖国にのみ結びついた公共精神は国家の社会秩序そのものを批判する力を持つことはない。エミールは、現実社会では、いたるところで「法律の名の下に個人の利害と人間の情念が支配している」<sup>83</sup>ことを知っている。自国の社会制度に固有の不正を認識することもできるであろう。しかしそうした状況にあっても、「良心と理性によって心の底に刻まれた」

「自然と秩序の永遠の掟」<sup>84</sup>に従って行動する、道徳的に自立した市民となりうるのである。少なくともエミールの到達点には、「危機の状態と革命の時代」<sup>85</sup>を生き抜ける人間の公共精神が提示されていると言えよう。

## 7. むすび

ルソーにおける「徳」とは、第一に道徳的概念であり、エゴイズムを克服し、正しいことを行える力を表していた。それは政治の領域では、共同体の公益を私益に優先させる公共精神を指すことになる。ルソーは、人間の自然本性のうちに愛他的な傾向を認めてはいたが、社会状態に生きる人間が主体的に選び取った行為であるところに「徳」の意義を見ていた。

本性においては弱いものである人間が「徳」を実践するにあたっては、強い意志を支える基盤と原動力が必要となる。人間が自己犠牲を受け入れるためには、自己を自己の生にとって意味を持つ全体のなかに位置づけることができなければならない。宗教と祖国はその方向性は異なるが、ルソーにとっては自己超越を可能にする神聖な価値なのである。

ルソーによれば、道徳生活の基礎は、人間と神との関係にある。人間は「靈魂の不死」を信じて、神という絶対的な証人のまなざしのもとで生きるとき、この世における不正にもめげず、「良心」に導かれて自己を道徳的に律してゆくことができるのである。ルソーはこのような生き方から生まれる内心の満足を人間の幸福に不可欠な要素とみなした。ルソーにとっては、道徳を単なる公的有益性という世俗的な原理に還元しようとしたエルヴェシウスらの唯物論哲学者の立場は決して認められるものではなかった。

死すべきものとしての人間存在についてのストア的な諦観もまた人間を信仰とともに「道徳的な美」へと向かわせる思想的な基盤である。

徳性の開花のためには日常生活の役割も重要である。恋愛と結婚は道徳生活の世俗的な基盤と言える。確かに愛情は統御されるべき情念ではあるが、統御されている限りにおいて、道徳的理想を他者ととともに生き、強化する好機でもあるからである。家庭はまた、人間を、より強い一体感をもって、理想的な共



同体としての祖国へと結びつける機能をもっている。

そして、民族的な教育と行政制度によって育まれた「祖国愛」は、自由、平等な市民社会の実現に不可欠な、公共精神に富んだ市民を形成する原動力となるのである。

ドメネックの指摘にもあるように<sup>86</sup>、ルソーは「徳」の道徳を体系的に構築したとは言えないし、われわれが検討した道徳的基盤についての記述にも相互に十分な整合性を求めることはできない。ただし、愛他的モラルをあるときは自然本性に、またあるときは社会に生きる人間の自尊心に結びつけ、道徳的な人間の喜びに焦点を当てたルソーのテキストは、どのようにしたら道徳を自己疎外の要因としてではなく、真性の自己実現として生きることができるのかという問題意識に貫かれていたと言えるのである。

## 注

1. Jean-Jacques Rousseau, *Emile ou de l'éducation*, *OEuvres complètes* IV, Paris, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1969, p.817. 以下ルソーの作品については、上記のルソー全集(1959-1995.全5巻、以下O.C.と略記)から引用する。訳文については白水社版の『ルソー全集』及び岩波文庫版を参照させていただいたうえ、論者の都合によって変更した部分もあることをお断わりしておく。また書簡については、*Correspondance complète de Jean-Jacques Rousseau*, éd R.A. Leigh, Genève, Institut et Musée Voltaire; Oxford, The Voltaire Foundation at the Taylor Institution, 1965-1991. から引用し、C.C.と略記する。
2. *Lettres à M. de Franquières*, O.C., IV, p.1143.
3. *Discours sur les sciences et les arts*, O.C., III, p.8; cf. *Discours sur la vertu du héros*, O.C., II, p.1272.
4. 「徳」に「力」をみるこの見方そのものは、18世紀においては、リシュレやトレヴーなどの辞典にも見られる、きわめて正統的な解釈である。
5. *Rousseau juge de Jean-Jacques*, *Dialogues*, O.C., I, p.851.
6. *Lettres à M. de Franquières*, O.C., IV, p.1143.
7. *Rousseau juge de Jean-Jacques*, *Dialogues*, O.C., I, p.823.
8. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, O.C., III, p.154.
9. *Ibid.*, p.156.
10. *Ibid.*, p.155.

11. *Emile ou de l'éducation*, O.C., IV, p.818.
12. Ibid., p.818.
13. Ibid., p.632; cf. *Lettres à M. de Franquières*, O.C., IV, p.1142, *Lettre à M.D'Alembert*, O.C., V, p.89.
14. ルソーとエルヴェシウスの宗教に対する立場の違いについては、森村敏己、『名誉と快樂 エルヴェシウスの功利主義』、法政大学出版局、1993、p.41以下参照。
15. *Emile ou de l'éducation*, O.C., IV, pp.573-581.
16. Ibid., p.582.
17. Ibid., p.598.
18. Ibid., p.594; *Lettre à C. de Beaumont*, O.C., IV, p.936.
19. C.C., IX, N°1500, à d'Offreville; C.C., XIX, N°3098, à Carondelet.
20. C.C., IX, N°1500, à d'Offreville, p.144.
21. *Emile ou de l'éducation*, O.C., IV, p.587; cf. *Lettres morales*, O.C., IV, p.1116.
22. *Emile ou de l'éducation*, O.C., IV, p.603.
23. Ibid., p.589.
24. *Lettres à M. de Franquières*, O.C., IV, p.1144.
25. *Emile ou de l'éducation*, O.C., IV, p.601.
26. *La Nouvelle Héloïse*, O.C., II, p.358; *Lettres morales*, O.C., IV, p.1101.
27. R. Derathé, *Le Rationalisme de J.-J. Rousseau*, Paris, Presses universitaires de France, 1948, p.103.
28. *Lettre à Voltaire*, O.C., IV, p.1075; C.C., XXXVII, N°6544, au ministre Moultou, pp. 56-57.
29. Voltaire, texte cité dans *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Champion, 1996, p.622.
30. *Emile ou de l'éducation*, O.C., IV, p.818.
31. *Lettre à M.D'Alembert*, O.C., V, p.108; *Lettres à M. de Franquières*, O.C., IV, p.1143.
32. *Emile ou de l'éducation*, O.C., IV, p.818.
33. Ibid., pp.303-305.
34. Ibid., p.308.
35. Ibid., p.503.
36. Ibid.
37. *Épître à Monsieur Parisot*, O.C., II, pp.1140-1141.
38. *Emile ou de l'éducation*, O.C., IV, p.819.
39. Ibid., p.816.
40. Ibid., p.820.
41. Ibid.

42. Ibid.
43. Ibid.
44. Ibid., p.742.  
 なお、恋愛と結婚をめぐるルソーの考え方については、拙論「『エミール』における女性観」（金沢大学教養部論集人文科学編32-2、1995年3月）でやや詳しく論じた。
45. Ibid., p.745.
46. *La Nouvelle Héloïse*, O.C., II, p.344.
47. *Emile ou de l'éducation*, O.C., IV, p.751.
48. Ibid., p.743.
49. *Emile et Sophie, ou les solitaires*, O.C., IV, p.883.
50. *La Nouvelle Héloïse*, O.C., II, p.363.
51. Ibid.
52. Ibid., p.372.
53. C.C., VI, N°760, au ministre Vernes, p.4; cf. C.C., XV, N°2542, à Kirchberger, p.286.
54. *La Nouvelle Héloïse*, O.C., II, p.372.
55. *Emile ou de l'éducation*, O.C., IV, p.737.
56. *La Nouvelle Héloïse*, O.C., II, p.374.
57. Ibid., p.553.
58. Ibid., p.528.
59. C.C., XXXVII, N°6652, à la comtesse de Berthier, p.206.
60. *La Nouvelle Héloïse*, O.C., II, p.533.
61. *Emile ou de l'éducation*, O.C., IV, p.694.
62. *Discours sur les sciences et les arts*, O.C., III, p.21.
63. *Emile ou de l'éducation*, O.C., IV, p.694 sq.; *Lettres morales*, O.C., IV, p.1110; *Lettre à M.D'Alembert*, O.C., V, p.75 sq.
64. *Emile ou de l'éducation*, O.C., IV, p.258.
65. Ibid., p.700.
66. *Discours sur l'économie politique*, O.C., III, p.252; cf. *ibid.*, p.254; *Fragments politiques*, O.C., III, p.483.
67. *Dernière réponse de J.-J. Rousseau à Borde*, O.C. III, p.91.
68. *Discours sur l'économie politique*, O.C., III, p.255.
69. C.C., XIX, N°3162, au lieutenant-colonel Pictet, p.190.
70. *Du contrat social ou principes du droit politique*, O.C., III, p.361.
71. *Emile ou de l'éducation*, O.C., IV, p.249.
72. *Projet de constitution pour la Corse*, O.C., III, p.919.

なお、『コルシカ憲法草案』と『ポーランド統治論』における国民形成のための戦略に

については、吉岡知哉、『ジャン＝ジャック・ルソー論』、東京大学出版会、1988、p.236 以下参照。

73. *Considération sur le gouvernement de Pologne*, O.C., III, p.1020 sq.
74. Ibid., p.958, pp.962-963.
75. Ibid., p.966.
76. Cf. *Lettres écrites de la montagne*, O.C., III, p.706.
77. *Fragments politiques*, O.C., III, p.536.
78. *Discours sur l'économie politique*, O.C., III, p.254.
79. *Fragments politiques*, O.C., III, p.536.
80. *Emile ou de l'éducation*, O.C., IV, pp.248-250.
81. Ibid., p.858.
82. Ibid.
83. Ibid., p.857.
84. Ibid.
85. Ibid., p.468.
86. J. Domenech, *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*, op.cit., p.623.

#### 参考文献

1. ルソーにおける「徳」の概念についての研究
  - ・『学問芸術論』
- Hamilton, James F., "Virtue in Rousseau's first *discourse*", dans *Studies on Voltaire and the eighteenth century*, XCVIII, 1972, pp.119-129.
- Pire, Georges, "Du bon Plutarque au Citoyen de Genève", dans *Revue de Littérature comparée*, oct-déc. 1958, pp.510-547.
- Schinz, Albert, "La Notion de vertu dans le Premier *Discours* de J.-J. Rousseau", dans *Mercure de France* 1 juin 1912, pp.532-555.
- 小笠原弘親、『初期ルソーの政治思想』、御茶ノ水書房、1979.
  - ・『新エロイーズ』
- Hall, H.Gaston, "The concept of Virtue in *La Nouvelle Héloïse*", dans *Yale French Studies* 28 fall-winter 1961-1962, pp.20-33.
  - ・ルソー的「徳」の革命期における受容史
- Blum, Carol, *Rousseau and the Republic of Virtue*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1986.
- Robisco, Nathalie-Barbara, "L'idée de vertu chez Rousseau et Robespierre", dans *Etudes Jean-Jacques Rousseau* III, 1989, pp.27-53.

## 2. ルソーの研究書

Burgelin, Pierre, *La Philosophie de l'existence de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Vrin, 1973 (1952).

Derathé, Robert, *Le Rationalisme de J.-J. Rousseau*, Paris, Presses universitaires de France, 1948. (邦訳、R.ドゥラテ、『ルソーの合理主義』、田中治男訳、木鐸社、1979)

*Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*, publié sous la direction de Raymond Trousson et Frédéric S. Eigeldinger, Paris, Champion, 1996.

Gouhier, Henri, *Les Méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Vrin, 1984 (seconde édition).

Grøethuysen, Bernhard, *Origines de l'esprit bourgeois en France*. Paris, Gallimard, 1977 (1927). (邦訳、ベルンハルト・グレットウイゼン、『ブルジョワ精神の起源』、野沢協訳、法政大学出版局、1974)

———, *Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Gallimard, 1983 (1949). (邦訳、ベルンハルト・グレットウイゼン、『ジャン＝ジャック・ルソー』、小池健男訳、法政大学出版局、1978)

Masson, Pierre-Maurice, *La religion de Jean-Jacques Rousseau*, Genève, Slatkine Reprints, 1970 (Paris 1916).

Vargas, Yves, *Introduction à l'Emile de Rousseau*, Paris, PUF, 1995.

吉岡知哉、『ジャン＝ジャック・ルソー論』、東京大学出版会、1988

## 3. その他の研究

*Dictionnaire européen des Lumières*, édité sous la direction de Michel Delon, Paris, PUF, 1997.

Domenech, Jacques, *L'éthique des Lumières*, Paris, Vrin, 1989.

Goyard-Fabre, Simone, *La Philosophie des Lumières en France*, Paris, Klincksieck, 1972.

Plard, Henri, "Morale et vertu: Les Lumières et le desarroi de l'éthique", dans *Morale et vertu au siècle des Lumières, Etudes sur le XVIIIe siècle* volume hors série 4, 1986.

ポール・フルキエ、『哲学講義4 行動II』、支倉崇晴・広田昌義訳、ちくま学芸文庫、1997 (1977)

森村敏己、『名誉と快樂 エルヴェシウスの功利主義』、法政大学出版局、1993