

Title	『エミール』における自然的善性の問題
Sub Title	Le problème de la bonté naturelle dans l'Émile
Author	吉田, 修馬(Yoshida, Shuma)
Publisher	慶應義塾大学倫理学研究会
Publication year	2015
Jtitle	エティカ (Ethica). Vol.8, (2015.), p.91- 110
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AA12362999-20150000-0091

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the Keio Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

『エミール』における自然的善性の問題

吉田 修馬

はじめに

人間は自然的には善良である、あるいは人間の本性は善であるという主張は、ジャン=ジャック・ルソー（1712～78）の思想の中心的な原理である。ルソー本人も『クリストフ・ド・ボーモンへの手紙』（1763）において「自分のあらゆる著作の中で私がそれに基づいて議論を進め、またこの最近の著作『エミール』で可能な限り明快に展開した、あらゆる道徳の根本原則は、人間は正義と秩序を愛する自然的に善良な存在であり（*l'homme est un être naturellement bon*）、人間の心の中には原初的な悪への志向は存在せず、自然の最初の動きはつねに正しいということです」（LB, IV, p.935）と述べている。これは一般に、「自然的善性」の原理として知られている。

また『エミール』（1762）においても、「人間は自然的には善良である（*l'homme est naturellement bon*）が、[...] 社会が人間を墮落させ退廃させる」（E, IV, p.525）、さらに「あらゆる自然的傾向はそれ自体では善良で正しい（*tous les penchans naturels sont bons et droits par eux-mêmes*）と確信している」（E, IV, p.711）として、人間の自然的善性が主張されている。しかし、人間が自然的には善良であるとは、どのようなことであろうか。『ボーモンへの手紙』のルソー本人の発言にもかかわらず、人間の自然的善性の内実はそれほど明快ではない。というのは、人間の自然的善性は特定の箇所でも明示的に規定されているわけではなく、『エミール』の全編に

わたって関連する議論が見出されるからである。

そこで本稿では、『エミール』における人間の自然的善性と関連する議論を検討することで、自然的善性の内実を明らかにしたい。よく知られているように、『エミール』は架空の子どもの教育を題材として、人間の本性や道徳が論じてられている。そこで以下では、まず人間一般に関する議論を、次に特に子どもに関する議論を見ていく。そして、これらの解明を通して生じる疑問について、いくらか考察を加えることを試みたい。

1. 人間の性質

第一節では、人間一般に関して、自然的善性に関連する叙述を検討したい。

(1) 人間はもともと善い

第一に、人間に善い性質や感情が備わっている、という論述を見ていきたい。

一つ目に、「憐れみ」(pitié)に関する議論がある。

まず、「他人が苦しむのを見ると、自分も苦しむ。これは自然的な感情である」(E, IV, p.545)。ルソーにおいて、他人が苦しむのを見るのを避ける感情は憐れみであるので、ここでは憐れみが自然的な感情とされている。

さらに、「人は不幸な人々に対して憐れみを感じずにはいられない。彼らが苦しむのを見るのは耐え難い。どんな悪人でもその傾向を完全に失うことはない」(E, IV, p.597)。

そして、憐れみに心を動かされるのは、人間らしいと述べられている(E, IV, p.688)。

つまり、他人の苦痛や不幸に対する憐れみは自然的な感情であり、憐れみに心を動かされるのは人間らしいことであり、憐れみを感じる傾向は悪人からも失われないと主張されている。他人の不幸や苦痛への憐れみが

自然的であり、それは悪人からも失われぬという議論は、人間の自然的善性の主張の一つの現れであると考えられる。

二つ目に、「良心」(conscience)に関する議論がある。

まず、「良心はあらゆる人間の掟にさからってでも、毅然として自然の秩序に従うことを、私は経験によって知っている」(E, IV, p.566)。また、「自然の秩序と永遠の掟は存在する。[...] それは良心と理性によって心の奥底に刻まれている」(E, IV, p.857)。つまり、良心は自然の秩序に従い、自然の秩序は良心に刻まれているという¹。

さらに、良心は生得的であると主張されている。「人間の心の奥底には、正義と徳の原理があり、私たち自身の格率がどうあろうと、私たちはこの原理に基づいて、自分と他人の行為の善悪を判断しているが、この原理にこそ私は良心という名を与える」(E, IV, p.598)。また、「善を知ることは、善を愛することではない。人間は善について生得的な知識を持っていない。しかし、理性が人間に善を知らせるとすぐに、良心は善に対する愛を感じさせる。この感情こそ生得的である」(E, IV, p.600)。つまり、良心は善を愛させ、善悪を判断するものである。

そして、良心は「人間本性を優れたものにし、人間の行為に道徳性を与える」(E, IV, pp.600-1) という。

良心は判断の原理と言われていたり、愛を感じさせると言われていたりするが、いずれにしても、自然の秩序を反映し、善悪を判断し、人間に善を愛させ、人間本性を優れたものにし、行為に道徳性を与えるものである。そのような良心が生得的であると主張されていることは、人間の自然的善性の一つの現れであると捉えられる。

三つ目に、「自愛心」(amour de soi-même) が肯定的に評価されている議論がある。

まず、自愛心は原初的で生得的な情念であると述べられている。「私たちの情念の源泉、他のすべての情念の原初で根源にある、人間とともに生まれ、生きている限りなくなることがない唯一の情念は自愛心である。そ

れは他のあらゆる情念に先立ち、原初的で生得的な情念である」(E, IV, p.491)。また、「私たちの存在の原因が何であるにせよ、それは人間本性にふさわしい感情を私たちに与えることによって、私たちに自己保存の手段を与えている。そして、少なくともこのような感情が生得的であることは否定できないであろう。この感情は、個人に関しては、自愛心、苦痛への恐れ、死への恐怖、快適な生活への欲求である」(E, IV, p.600)。さしあたりルソーにおける自愛心は自己保存への欲求であるが、自愛心は人間本性にふさわしい感情の一つに挙げられている。

さらに、自愛心は善いものであると主張されている²。「自愛心はつねに善く、つねに正しい秩序にかなう」(E, IV, p.491)。

原初的で生得的な情念であり、人間本性にふさわしい感情である自愛心が、善いものであり、正しい秩序にかなうという議論は、人間の自然的善性の一つの現れであるとみなすことができる。

このように、憐れみや良心が自然的で生得的なものであるとされている主張や、自愛心が善いとされている論述には、人間にはもともと善い性質が備わっているという、人間の自然的善性の言わば積極的な側面を見出すことができる³。

(2) 人間はもともと邪悪なのではない

第二に、人間はもともと邪悪なのではない、という論述を見ていきたい。

まず、「人間の心には生まれつきの不正はない」(E, IV, p.322)。

さらに、人間はもともと邪悪であるという見解が否定されている。「人間は自然的に邪悪であるなら、邪悪であることをやめれば、墮落せずにはいられなくなり、善性は自然に反した悪徳に他ならないことになり、[...] 徳だけが私たちに良心の呵責を感じさせることになる」(E, IV, pp.595-6)。邪悪でなくなることが墮落することであるはずがなく、善性が悪徳であるはずがなく、徳が呵責を感じさせるはずがないという説明が

理由になっているかどうかは別にして、人間はもともと邪悪なのではない、という主張は明快であろう。

他方で、実際の人間は邪悪であることがある。しかし、悲惨で邪悪なのは「私たちの気まぐれから生じる人間であり、自然の人間ではない」(E, IV, p.322)。また、「あなたがたが矯正しようとしている悪い傾向は、自然から生じるのではなく、むしろ誤った配慮から生じる」(E, IV, p.303) のである。

そしてより一般的に言うなら、実際の人間が邪悪なのは、社会や人為が人間本性を損ねてしまうからである。つまり、「私たちを抑えつけているあらゆる社会制度が、人間本性を歪める」(E, IV, p.245) のであり、「人為的に生じる情念によって、本性が押し殺される」(E, IV, p.261) のである。

このように、人間はもともと邪悪なのではない。実際に人間が邪悪であることがあるのは、社会や人為が人間本性を損ねてしまうからである。これらの論述からは、人間の自然的善性の言わば消極的な側面を見出すことができる。

以上の議論をやや図式的にまとめると、『エミール』においては、人間が自然的には善良であるという積極的な主張と、人間が自然的には邪悪ではないという消極的な主張を見出すことができる⁴。この双方の主張は、文字通りに同じ主張ではないが、お互いに矛盾するものではないと言える。

2. 人間の性質をめぐる疑問と考察

ところが、『エミール』には、人間の自然的善性が否定されているのではないか、という疑義を抱かせるような叙述が存在する。

人間本性について深く省察し、私はそこに明確に異なる二つの原理

が見出されるように思った。その一方は、私たちに永遠の真理を探究させ、正義と道徳的美を愛させ、その観想が賢者の喜びになる知的な世界に向かって人間を高尙にする。もう一方は、人間を卑俗な側面に引き下げ、感覚の支配に服従させ、情念に屈服させ、前者が人間の心に呼び覚ましたものを、情念によって妨げる。この二つの相反する動きに引きずられ、悩まされている自分を知り、私はこう言った。そう、人間は一つのものではない。私はあることを願いつつも、そのことを願っていない。私は自分が奴隷であるとも、自由であるとも感じる。私は善を知り、善を愛している。しかし私は悪もなす。私は理性に耳を傾けているときは能動的であるが、情念に引きずられているときは受動的である。そして何よりも耐え難い苦しさは、私が屈服したとき、私は抵抗することもできたと感じることである。(E. IV, p.583)

人間には正義や道徳的美を愛する、言わば高尙な傾向があるという前者の主張は、人間の自然的善性の主張であると言える。しかし、人間には感覚や情念に支配される、言わば卑俗な傾向があるという後者の主張は、一見すると人間の自然的善性の主張とは齟齬があるように思われる。では、後者の主張は、自然的善性を否定しているのであろうか⁵。

形式的に考えて、人間が自然的には善良であることと、実際の人間が善良でも邪悪でもありえることは、少なくとも論理的には矛盾しない。しかし、もう少し慎重に上の引用箇所を検討してみよう。

まず、「二つの原理」が善悪二元論であると明言されてはおらず、また、後者の人間の卑俗さの主張においても、人間は自然的に邪悪であると断言されてはいない、ということは看過されるべきでないように思われる。さらに、「私は悪もなす」と述べられているが、第一節で確認したように、人間は自然的には善良であっても、社会や人為によって悪い影響を受けた実際の人間が悪をなすという事実は、人間の自然的善性の主張と矛盾しな

いだけでなく、むしろ自然的善性の主張と表裏一体の主張であるとも考えられる。

そして、二つの原理のうちの後者、人間の卑俗さの主張において述べられているのは、人間には情念に引きずられる傾向があるということである。では、情念は邪悪なもののみなされているのであろうか。第一節で述べたように、すべての情念の原初や根源にあるのは自愛心である。そして「ある意味では、他の情念はすべて、自愛心が形を変えたものにすぎない。この意味では、すべての情念は自然的であると言える」。さらに、「自愛心はつねに善く、つねに正しい秩序にかなう」(E, IV, p.491)。つまり、自愛心は善いものであり自然的であるが、他のすべての情念は自愛心から派生あるいは変成したものである、という意味で自然的である。その意味では、情念それ自体が邪悪であるとは考えにくい。

しかし、実際には邪悪と思われる情念は存在する。というのは「形を変えた情念は、私たちにとって有益であるどころか有害である。それは最初の目的を変えて、その根源に逆らって進み、そうすると人間は自然の外に出ることになり、自分と矛盾するようになる」(E, IV, p.491)からである。また、支配欲や自尊心といった邪悪な情念は、子どもがもともと持っているのではなく、支配や服従の関係が発生することで呼び覚まされるとされている(E, IV, p.288-90)。つまり、実際に存在する邪悪な情念は、社会や人為の中で、言わば自然から逸脱して発生し、自然に逆らって働いていると考えられる。そして、社会的で人為的な情念に引きずられた人間が自然に逆らって悪をなすとしても、それは社会や人為のせいであって、自然や人間本性のせいではない、と理解することができよう。

以上のように、人間には情念に引きずられる卑俗な傾向があるとしても、人間の自然的善性が否定されているわけではない、と考えることができる。

3. 子どもの性質

第三節では、子どもに関して、自然的善性に関連する叙述を検討したい。

(1) 子どもはもともとは善い

第一に、子どもの善さについての議論がある。

まず、自然に従うなら、子どもが行うことはすべて善いと言われている。「他人との関係を考えて何かを行うということが、ないようにするのが重要である。ただ自然が子どもに求めることをしなければならない。そうすれば、子どもが行うことはすべて善いことになる (il ne fera rien que de bien)」(E, IV, p.322)。

さらに、子どもだけに言及したものではないが、「万物を作る者の手を離れるときは、すべては善い」(E, IV, p.245)、また、「すべてを最善のものとして作った自然は、最初は人間をこのように〔能力と欲求がつり合い、心が平静で調和した者として〕作った」(E, IV, p.304)、といった論述からすると、自然は子どもを善いものとして作ったと考えられていると解釈することができる。

そして、「約束を守る義務は、子どもの精神において、効用の重みによって固められていなくても、やがて現れる内的な感情が、良心として、つまりそれが適用される知識が得られるとすぐに発達する生得的原理として、それを命じることになる」(E, IV, p.334)。つまり、その時点ではまだ発達していないが、子どもは良心を生得的に持っている。

このように、自然は子どもを善いものとして作り、自然に従うなら子どもが行うことはすべて善い、また、子どもは良心を生得的に持っているといった論述からは、子どもの自然的善性の言わば積極的な側面を見出すことができる。

(2) 子どもはもともと邪悪なのではない

第二に、子どもはもともと邪悪なのではない、という議論がある。

まず、例えば子どもは物を壊すことがある。これを「哲学はまず、自然的な悪徳によって説明しようとする。人間の高慢心、支配欲、自尊心、邪悪さによって説明しようとする」。しかし、子どもの乱暴は「邪悪さによるものではなく」、子どもの活発さによるものであると主張されている (E, IV, pp.288-9)。

また、子どもは他人の助けを必要とする。しかし、子どもは生まれつき支配欲を持っているのではなく、子どもは周囲の大人が自分の「気まぐれ」(fantaisie) に従うという経験をすることで、子どもは他人を自分の意のままになる道具のようにみなすようになり、そこから「支配欲」(esprit de domination) や「自尊心」(amour-propre) が呼び覚まされる、と論じられている⁶ (E, IV, p.288-90)。

そして、「気まぐれは自然から生じるものではない」(E, IV, p.290)。つまり、「子どもの気まぐれは自然の産物ではなく、悪い教育の産物である」(E, IV, p.364)。また、「子どもを墮落させるのは自然ではなく、他人が示す事例である」(E, IV, p.657)。

このように、子どもはもともと邪悪であるという見解が否定され、また、子どもが持っているように見えてしまう支配欲や気まぐれは、自然によるものではなく、悪い習慣や悪い教育によるものであると主張されている。このような論述からは、子どもの自然的善性の言わば消極的な側面を見出すことができる。

以上の議論をやや図式的にまとめると、『エミール』においては、子どもが自然的には善良であるという積極的な主張と、子どもが自然的には邪悪ではないという消極的な主張を見出すことができる。

人間についてと同じように、子どもについても、善良であるという積極的な主張と、邪悪ではないという消極的な主張は、文字通りに同じ主張

ではないが、お互いに矛盾するものではない。

4. 子どもの行為をめぐる疑問と考察

ところが、子どもに関しては、「その行為には道徳性がない」(E, IV, p.288)とも主張されている。「子どもが行うことはすべて善い」(E, IV, p.322)という主張と、「子どもの行為には道徳性がない」という主張は、文字通りに受け取るなら、矛盾があるように思われる。そこで第四節では、この矛盾をどのように理解すればよいかを検討してみたい。

(1) 疑問——自然的善性と道徳性

まず、子どもには道徳性がない、という叙述を確認しておきたい。

生まれたばかりの子どもは、何も知らず、知識も自己意識もなく、認識も意志もない、いわゆる「タブラ・ラサ」の存在とみなされている (E, IV, pp.279-80)。

また、理性が発達する以前の子どもには、「善悪を知ること、人間の義務の理由を理解することはできない」(E, IV, p.318)。そして、「理性の時期が来るまでは、子どもは道徳的存在や社会的関係についての観念を持つことができない」(E, IV, p.316) のであり、「人間の間の道徳的関係について何も知らない」(E, IV, p.487)。

さらに、「理性の時期が来るまでは、私たちは善悪を知らずに、善をなし、悪をなすことがあるが、私たちの行為には道徳性がない (*il n'y a point de moralité dans nos actions*)」(E, IV, p.288)。

さしあたり、理性が発達する以前の子どもは善悪を知らず、子どもの行為には道徳性がない、と主張されていると言える⁷。

第三節で明らかにした議論のうち、子どもが自然的には邪悪ではないという消極的な主張は、「子どもの行為には道徳性がない」という主張と、論理的に矛盾するものではない。しかし、「子どもが行うことはすべて善

い」という積極的な主張は、「子どもの行為には道徳性がない」という主張と、一見すると矛盾しているように思われる。この矛盾について、どのように解釈することができるだろうか。

(2) 道徳性の内実

子どもの行為の道徳性に関する二つの主張の矛盾について検討する前に、子どもの行為に関する「道徳性」の内実を明らかにしておきたい。『エミール』には、その手がかりになる議論が三つ見出される。

一つ目は、子どもの施しを論じた以下の箇所である。

慈悲心を持たせようとして、人は子どもに施しをさせるが、[...] 施しは子どもがすることではない。[...] 施しは、自分が与える物の価値と、自分の同類が感じている必要をよくわかっている人間がすることである。子どもはそれらを何も知らないので、物を与えても功績には値しえない。彼が物を与えても、慈悲心があるわけではなく、慈善をすることにはならない。(E, IV, p.338)

つまり、子どもが施しをしたとしても、子どもはその意味を理解しておらず、また慈悲心(という意図)をもって行為したわけではないので、子どもは善行をなしたという功績には値しない、ということであろう。

二つ目は、子どもへの罰などを論じた以下の箇所である。

どんな罰を与えてもいけない、生徒は過ちを犯すことを知らないのだから。決して謝らせてはいけない、生徒はあなたがたを侮辱することはしえないのだから。生徒の行為にはどんな道徳性もないのだから、生徒は処罰や叱責に値するような、道徳的な悪をなすことはありえない。(E, IV, p.321)

つまり、子どもは道徳的な認識がなく、他人を侮辱する意図がないのだから、例えば子どもの発言によって教師が気分を害するとしても、子どもは処罰や叱責に値する悪をなしたことはない、ということであろう。

三つ目は、子どもの乱暴を論じた以下の箇所である。

子どもは決して害をなさないであろう、自分を傷つけることもないであろう、手が届くところに高価な家具があってもおそらく壊さないであろう、などと言うつもりはない。彼は多くの悪をなすであろうが、悪をなすことにはならないであろう。というのは、悪い行為とは、害を加えようとする意図によるものであるが、彼はそのような意図を持たないからである。(E, IV, p.322)

つまり、悪とは害を加えようとする意図によって成立するものであり、例えば理性が発達する以前の子どもが何かを壊したとしても、その子どもには害を加えようとする意図がないので、悪をなしたことはない、ということであろう。

以上の議論をやや敷衍してまとめると、「子どもの行為には道徳性がない」という主張は、子どもの行為は、善悪の認識を欠いており、また善や悪をなそうとする意図がない、言わば無自覚的で無反省的なものであるので、善悪を問うようがなく、功績や罪過に値しない、というように理解できる⁸。

つまり、ここでの道徳性は、善悪の認識、善や悪をなそうとする意図によって成立するものであると考えられる。そのような認識や意図がないという意味において、子どもの行為には道徳性がなく、善くも悪くもないと言えよう。

なお、子どもの行為の道徳性だけでなく、道徳性一般についても、以下のように意志や認識に基づいて論じられている⁹。「私たちの行為の道徳

性はすべて、私たち自身がその行為について行う判断のうちにある。善が本当に善であるなら、私たちの行為においてと同じように、私たちの心の底においても善いことでなければならない」(E, IV, p.595)。「人間は意志に基づく過ちをしなければ罰せられない、どうしようもない無知は本人の罪にすることはできないと、理性は私たちに語っている」(E, IV, p.556)。

ここまでの検討によって、子どもの行為に関する道徳性の内容は明らかになったと思われる。そこで次に、「子どもが行うことはすべて善い」という主張と、「子どもの行為には道徳性がない」という主張の間の矛盾について考えてみたい。

(3) 一つの手がかり——自愛心に関する議論

二つの主張の間の矛盾は明示的に説明されているとはいいがたいが、矛盾を解消する手がかりの可能性を、自愛心に関する議論と、未開人に関する議論に見出すことができるように思われる。

まず「自愛心」(amour de soi-même)に関する議論に注目してみたい¹⁰。自愛心は「広い意味における自尊心」と言い換えられ上で、以下のように述べられている¹¹。

人間にとって唯一の自然的な情念は自愛心、あるいは広い意味における自尊心である。この自尊心それ自体は、あるいは私たちに関する限りの自尊心は、善い有用なものである。そしてこの自尊心は、他人とは必然的な関係を持たないので、この点では、自然的には中立的である。自尊心が善くも悪くもなるのは、それが適用されたり、それに関係が与えられたりするからにすぎない (E, IV, p.322)。

つまり自愛心は、それ自体では「善い」ものであり、他人と必然的なかわりを持たないという点では「中立的」なものであり、他人との関係しだ

いで「善くも悪くもなる」と考えられる。

これと関連して、「本能は単独で働いている間は善いものであるが、人間が作り出したものとかかわると疑わしいものになる」(E, IV, p.663) という論述も見出される。

自愛心は「原初的な情念」(E, IV, p.491) であるとされているが、個人にとって原初的な状態が子どもであると捉えて、自愛心についての議論を子どもの行為に当てはめることはできないだろうか。そうであるとする、自愛心と同じように、子どもの行為もまた、それ自体では「善い」ものであり、他人とのかかわりを持たない限りでは「中立的」、つまり「道徳性がない」ものであり、他人との関係しただいで「善くも悪くもなる」と考えられる。つまり、子どもの行為はそれ自体では「すべて善い」が、他人とのかかわりを持たない限りでは「道徳性がない」。このように解釈すれば、前述の「子どもが行うことはすべて善い」という主張と、「子どもの行為には道徳性がない」という主張の間の矛盾は、解消されるのではないだろうか。

(4) もう一つの手がかり——未開人に関する議論

次に、「未開人」(sauvage) に関する議論に注目してみたい。エミールは「人間が作った人間ではなく、自然が作った人間 (l'homme de la nature) である」(E, IV, p.549)、「都市にくらすように作られた未開人 (un sauvage) である」(E, IV, p.484)、「農村の青年や若い未開人 (des jeunes sauvages) と同じように、完全な自由のうちに育てられている」(E, IV, p.638) と述べられている。

ここで、『人間不平等起源論』(1755、以下『不平等論』と略記) における、人間本性やいわゆる自然人に関する議論を想起しておきたい。やや単純化すると、『不平等論』においても、人間本性は「善良である」という主張と、人間本性は「善良でも邪悪でもありえない」という主張を見出すことができる。これらの二つの主張の間には、一見すると矛盾があるよ

うに思われる。

ところで、『不平等論』における「未開人」(les sauvages)には、道徳性の導入以前の段階と、道徳性の導入以後の段階が含まれているように考えられる。そして、道徳性の導入以前の未開人は、無自覚的で無反省的ではあるが憐れみ深い。そこで、道徳性の導入以前の未開人は、一方で善悪を知らないという点では「善良でも邪悪でもありえない」。しかし他方で、無自覚的で無反省的ではあるが憐れみ深いという点では、そのような存在を道徳性の導入以後の視点から適及的に見れば「善良である」。このように解釈するなら、人間本性は「善良である」という主張と、人間本性は「善良でも邪悪でもありえない」という主張の間の矛盾は、解消されると考えることができる¹²。

そこで、『エミール』における「エミールは都市にくらすように作られている未開人である」という記述を重視して、『不平等論』における未開人についての論述を、『エミール』における子どもに当てはめてみたい。すると、理性が発達して道徳性が導入される以前の子どもの行為は、一方で、子どもは道徳を知らないという点では「道徳性がない」。他方で、その時点では開花していないが、子どもは良心を生得的に潜在的に備え持っている。そのような存在である子どもの行為は、道徳性の導入以後の大人の視点から先取的に見れば「善い」。このように解釈すれば、前述の「子どもが行うことはすべて善い」という主張と、「子どもの行為には道徳性がない」という主張の間の矛盾は、解消されるのではないだろうか。

おわりに

以上のように、第一節では、自然的善性に関連する人間についての議論を検討し、第二節では、人間本性には高尚な傾向と卑俗な傾向があるという叙述は、人間の自然的善性の主張と齟齬をきたしているのではないか、という問題を取り上げた。

情念それ自体は自然的なものであるが、社会や人為によって自然に反する情念が生じることがある。そこで、人間には情念に引きずられる傾向があるとしても、社会的で人為的な情念に引きずられて悪をなすのは、自然や人間本性のせいではない。その意味で、人間の自然的善性は否定されていない、という解釈を提示した。

また、第三節では、自然的善性に関連する子どもについての議論を検討し、第四節では、「子どもの行為には道徳性がない」という主張と、「子どもが行うことはすべて善い」という主張との間には、一見すると矛盾があるのではないかという問題を取り上げ、この矛盾を解消する二つの解釈の可能性を提起した。

一つは、自愛心についての議論を手がかりにして、子どもの行為は、他人とのかかわりを持たない限りでは「道徳性がない」が、それ自体では「善い」、と考える可能性である。もう一つは、未開人についての（『不平等論』を含む）議論を手がかりにして、子どもは、道徳を知らないという点では「道徳性がない」が、大人の視点から先取りの見れば「善い」、と考える可能性である。

さしあたり、どちらの可能性を取るとしても、人間本性や子どもは、もともとは「道徳的には」善くも悪くもないが、「自然的には」善い、とまとめることができるように思われる。その上で、自愛心に注目する一つの解釈からすると、自然的な善さはそれ自体で善いということであり、道徳的な善さは他人との関係で善いということである、と考えることができる。また、未開人に注目する二つ目の解釈からすると、自然的な善さは無反省的・非自覚的な善さであり、道徳的な善さは反省的・自覚的な善さである、と考えることができる。このように捉えれば、矛盾を解消する二つの可能な解釈は、お互いに排反するものではないかもしれない。

最後に、自然的な善と道徳的な善との関係という問題について瞥見しておきたい。『エミール』においては、『不平等論』に比べると、よく知られているように、自然の秩序や調和が繰り返し強調されており¹³、自然の

秩序や調和にかなう良心が人間に生得的に備わっていると主張されている。ここから、ルソーの「自然」概念がより深まったと言えるかもしれない。さらに、秩序や良心は、すでに道徳的な含意の強い概念であり、良心の生得性が強調されている。その意味では、「自然的善性」と「道徳的善性」は（理論的・概念的には区別されうるが、）『エミール』の論述の上では、連続して、あるいは重ね合わされる形で論じられているのである。

（よしだ・しゅうま 慶應義塾大学文学部非常勤講師）

* ルソーのテキストからの引用は、プレイアード版全集（*Œuvre complètes de Jean-Jacques Rousseau*, édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebon et Marcel Raymond, Bibliothèque de la Pléiade, 5 tomes, Paris, Gallimard, 1959-95.）からの拙訳であるが、訳出にあたっては各種邦訳を参考にさせていただいた。なお引用文中の [] 内の補足や省略は引用者によるものである。

ルソーからの引用の () 内のアルファベットは著作の略称、ローマ数字は全集の巻数、アラビア数字は頁数を示す。*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les homes*（『人間不平等起源論』）は OI、*Émile*（『エミール』）は E、*Lettre à Christophe de Beaumont*（『クリストフ・ド・ボーモンへの手紙』）は LB と略記した。

- 1 なお、理性と良心について、ここでは詳細に論じることにはできないが、以下の三点を指摘しておきたい。第一に、理性と良心の働きについては、「理性だけが私たちに善悪を知ること教える。私たちに善を愛させ、悪を憎ませる良心は、理性から独立したものであるが、理性なしには発達しない」（E, IV, p.288）、また「神は私に、善を愛するために良心を、善を知るために理性を、善を選ぶために自由を与えている」（E, IV, p.605）として、理性は善悪を知らせ、良心は善を愛させ、悪を憎ませると述べられている。第二に、発達の過程という観点からは、良心は「理性なしには発達しない」（E, IV, p.288）が、道徳の基礎という観点からは、「良心と関係なしには、理性だけではどんな自然の掟も確立できない」（E, IV, p.523）として、良心と理性は相互に独立でありながらも、相互に補完的なものとして論じられていると考えられる。

第三に、理性と良心の地位に関しては、「理性はあまりにしばしば私たちを欺く。私たちは理性を拒否する権利を獲得してきた。しかし、良心は決して欺かない。良心こそが人間の本当の導き手である。良心と魂の関係は、本能と身体との関係と似ている。良心に従う者は自然に従い、道に迷う心配はない」(E, IV, pp.594-5) という一節においては、不可謬性という点で理性より良心が優れているとされている。

- 2 自愛心が善いとされている理由としては、自然が作ったものは善いものである(例えば「万物を作る者の手を離れるときは、すべては善い」(E, IV, p.245)、さらに、自愛心は自然が作ったものである(例えば「すべてを最善のものとして作った自然は […] 自己保存に必要な欲求とそれを満たすのに必要な能力を人間に与えている」(E, IV, p.304))、といった議論が前提とされている。

このような議論はいわゆる最善説や弁神論に関連することになるが、ルソーにおける最善説や弁神論については、川合清隆『ルソーの啓蒙哲学——自然・社会・神』名古屋大学出版会、2002年、261-317頁を参照。

ただし、人間が自己保存に強い執着を持つことは確かだが、社会に生きる人間が感じる自己保存への執着の大部分は人為的な産物であると指摘されている(E, IV, p.307)。

- 3 他にも例えば、「この地上全体に、たった一人でも、善行に決して心を誘われないほど墮落した人間がいると考えられるであろうか。善行への誘いは、人間にとって自然的で快いものなので、それにつねに抵抗することはできない」(E, IV, p.602)として、人間にとって善行への誘いが自然的であると述べられている。

また「人々の目に輝かしい姿を示すためではなく、私たちの本性に従って善良で賢明な人間になるためには、また私たちの義務を果たして幸福になるためには、誠実に知恵を磨こうとすればよい」(E, IV, p.602)という一節では、人間が本性に従って善良になることができると示唆されている。

- 4 以下では、ルソーにおける人間の自然的善性には、人間の本性は善良であるという積極的な意味と、人間の本性は邪悪ではないという消極的な意味があると論じられている。Arthur M. Melzer, *The Natural Goodness of Man: On the system Rousseau's Thought*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1990, pp.15-26. さらに、以下では、ルソーにおける本性的善性には、人間が本性的には善良であることを示す直接的証明と、悪は人間そのものよりも悪く統治されている人間に属することを示す間接的証明がある、と整理されている。仲島陽一『ルソーの理論——悪の原因と克服』北樹出版、2011年、69頁。本稿の第一節と第三節では、『エミール』における人間や子どもの自然的善性に、積

極的な意味と消極的な意味が見出せることを確認する。その上で、第二節と第四節では、人間や子どもの自然的善性に関して、一見すると矛盾があることを指摘し、その矛盾をどのように理解すればよいかを検討したい。

- 5 ルソーにおける人間の自然的善性の主張には矛盾がある、という指摘は古くから存在する（例えば、Albert Schinz, *La pensée de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, F. Alcan, 1929, pp.174-9.）。また、主に『不平等論』における自然的善性に関する議論を考察した邦語の研究としては、以下のものがある。川合、前掲書、29-43 頁。本稿では、主に『エミール』における自然的善性に関する議論に焦点をあてることにする。

- 6 「気まぐれ」は「本当に必要ではないあらゆる欲望、他人の助けがなければ満たすことができない欲望」を指すと言われている（E, IV, pp.309-10）。
- 7 なお、羞恥心に関して「羞恥心は悪を知ることによってはじめて生まれるが、子どもは悪を知らず、知るはずもないのに、その知識の結果である感情をどうして持つことができるだろうか」（E, IV, p.497）と述べられている。
- 8 道徳性の導入は段階的なものであり、長い時間がかかるとされている。「私たちは段階を追って善悪を区別する道徳的観念に近づいていく」（E, IV, p.429）。以下のように、少なくとも、道徳的世界への参入、善悪の感情の発生、善悪の観念の発生という三つの段階を見出すことができるように思われる。

第一に、よく知られている「そら豆の挿話」によって、子どもは所有や約束を理解するようになる。すると「私たちは道徳的世界に入る。悪徳への扉が開き、約束や義務とともに、嘘や偽りが生まれる」（E, IV, p.334）。

第二に、道徳性の導入にとって、他者に対する感受性が重要であると論じられる。「子どもの感受性が自分だけに限られている間は、彼の行為には道徳性は何もない。感受性が外に広がるようになってはじめて、彼はまず善悪の感情を持ち、次に善悪の観念を持ち、それによって本当に人間になり、人類の一員になる」（E, IV, p.501）。ここに、感受性や想像力から、人間愛や憐れみが発現するという議論が続く（E, IV, pp.502-6）。

第三に、良心が動き出すと、善悪の観念が発生する。「ようやく私たちは道徳的秩序に入る。私たちは人間の第二の段階を経過した。[...] ここで心の最初の動きから良心の最初の声が聞こえてきて、愛と憎しみの感情から善悪の最初の観念が生まれてくる」（E, IV, p.522）。

- 9 また、「ある個人の快い生活に資するものは、その人を引きつける。有害なものには嫌悪を感じる。これは盲目的な本能にすぎない。この本能を感情に変え、執着を愛に変え、嫌悪を憎悪に変えるのは、私たちに害を加えたり、役に立ったりしようとする明白な意図である」（E, IV, p.492）と述べられている。さら

に、「人間本性は、事物の必然には耐えることができるが、他人の悪意は我慢できないものである」(E, IV, p.320) といった記述もある。

- 10 以下の研究では、自愛心や自尊心などの「利己的な情念」に関してルソーの教育思想が当時の思想史的な文脈と照らし合わせて詳細に論じられている。坂倉裕治『ルソーの教育思想——利己的情念の問題をめぐって』風間書房、1998年。
- 11 よく知られているように、『不平等論』においては「自愛心」と「自尊心」が区別されている(OI, III, p.219)が、このように『エミール』においては「自愛心」と「広い意味における自尊心」が重ね合わせて論じられている。自尊心については、下記の拙稿を参照されたい。吉田修馬「ルソーにおける自尊心の問題」、慶應義塾大学倫理学研究会『エティカ』第6号、2013年、1-18頁。
- 12 以前の拙稿(吉田修馬『人間不平等起源論』における「自然的善性」の問題、日仏哲学会『フランス哲学・思想研究』第18号、2013年、140-7頁)では、『不平等論』におけるいわゆる自然人に関する様々な議論を、「自然の状態における人間」「野生人」「未開人」に概括し、「自然の状態における人間」は善悪を知らないという意味で「善良でも邪悪でもありえない」、「野生人」は善悪を知らないという意味では「善良でも邪悪でもありえない」が、無反省的ではあるが憐れみ深いことを適及的に見れば「善良である」、「未開人」には道徳性が導入されており反省的に「善良でありえる」と理解するならば、人間本性は「善良である」という主張と、人間本性は「善良でも邪悪でもありえない」という主張の間の矛盾は解消される、という解釈を示した。
 ただし、『不平等論』における未開人には、道徳性が導入される以前の段階と、道徳性が導入されて以後の段階が含まれているように思われる。そこで、道徳性の導入という事態を重視するならば、「自然の状態における人間」「野生人」「道徳性の導入以前の未開人」は、善悪を知らないという意味では「善良でも邪悪でもない」が、無反省的ではあるが憐れみ深いということを適及的に見れば「善良である」、「道徳性の導入以後の未開人」は、反省的に「善良でありえる」と理解するほうが妥当かもしれない。そのように解釈しても、人間本性は「善良である」という主張と、人間本性は「善良でも邪悪でもありえない」という主張の間の矛盾は解消されると考えられる。
- 13 特に、「サヴォワ助任司祭の信仰告白」の前半において、世界や宇宙や自然には秩序や調和が存在し、個物は全体に秩序づけられており、それらのことが内面の感情によって感じ取られると論じられつつ、自然の秩序や調和が人間の無秩序や混乱と対比されている(E, IV, pp.578-83)。