

Title	『エミール』における自愛心の問題
Sub Title	Les problèmes de l'amour de soi chez Rousseau
Author	吉田, 修馬(Yoshida, Shuma)
Publisher	慶應義塾大学倫理学研究会
Publication year	2016
Jtitle	エティカ (Ethica). Vol.9, (2016.), p.1- 29
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AA12362999-20160000-0001

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』における自愛心の問題

吉田 修馬

はじめに

ジャン=ジャック・ルソー（1712～78）の主著の一つである『エミール』（1762）の人間論は、「自愛心」（*amour de soi*）が特別な地位にあるということに一つの特徴がある¹。そのことは、「私たちの情念の源泉、他のすべての情念の根源であってその原理である、人間とともに生まれ、人間が生きている限り決して消えることのない唯一の情念は、自愛心である。それは他のどの情念にも先立つ、原初的で生得的な情念であり、他の情念はすべて、ある意味では、自愛心が形を変えたものにすぎない」（E, IV, p.491）という一節に端的に現れている。そこで本稿では、『エミール』におけるルソーの倫理思想を明らかにする一助として、自愛心に注目してみたい。

ただ『エミール』には、自愛心を明確に規定するような論述がない。そこで第一節では、『エミール』における自愛心をめぐる議論を整理することで、自愛心の内実を明らかにする。さらに、これらの解明を通して生じる疑問について、第二節と第三節で、いくらか考察を加えることを試みる。そして第四節では、『エミール』に先立つルソーの主要著作である『人間不平等起源論』（1755、以下『不平等論』と略記する）との異同を検討したい。

1. 自愛心をめぐる議論

それでは、『エミール』において自愛心はどのように論じられているのであろうか。

第一に、前述のように、自愛心は根源的で生得的な情念であり、他のすべての情念に先立ち、他のすべての情念の源泉であるとされている (E, IV, p.491)。

自愛心は自然的、生得的であるといった論述は他にも見出される。まず、「何よりも自分を愛するということは人間の自然的な傾向である」(E, IV, p.584)。また、「私たちは自分の善を求めたり自分の悪を避けたりすることを学ぶのではなく、そのような意志を自然から受け取っている。同じように、善への愛、悪への憎しみは、自愛心のように自然的である」(E, IV, p.599)。そして、自愛心は「すべての情念のうちで最も基本的なもの」(E, IV, p.639) とされている。つまり自愛心は、(善を求め悪を避ける意志、善への愛、悪への憎しみとともに) 自然的で基本的な情念や傾向であると考えられる。

第二に、自愛心は自己保存とともに論じられている。

まず、「各人は、自己保存をしなければならないのだから、最も配慮すべき最も重要なことは、当然この自己保存に絶えず配慮することであり、そうでなければならない。[...] だから私たちは、自分を保存するために自分を愛さなければならない。どんなものよりも、自分を愛さなければならない」(E, IV, pp.491-2)。ここでは自分への愛と自己保存への配慮が併記されており、自愛心は自己保存に資するものであると考えることができる。

また、「私たちの存在の原因が何であるにせよ、それは私たちの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。そ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、安寧への欲求である」(E, IV, p.599)。つまり自愛心は、(苦痛への恐れ、死への恐怖、安寧への欲求とともに) 言わば自然から与えられている、自己保存のための手段となる感情である。

このように、自愛心とは自己保存への配慮のことである、といった記述が明示されているわけではないが、『エミール』においても、自愛心と自己保存は密接に関連していることが見出される。

第三に、自愛心は善いとされている。「自愛心はつねに善く、つねに秩序にかなう」(E, IV, p.491)。

さらに、自愛心は、広い意味における自尊心と言い換えられた上で、それ自体では善いものであるとされている。「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 (*amour-propre pris dans un sens étendu*) である。この自尊心それ自体、あるいは私たちに關する限りの自尊心は、善良で有用なものである。そしてこの自尊心は、他人とは必然的な關係を持たないので、この点では、本性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、広い意味における自尊心、自尊心それ自体、私たちに關する限りの自尊心は、善良で有用なものであるが、他人とは必然的な關係を持たない限りでは中立的であり、關係が与えられることによって、善くも悪くもなる。

第四に、(前述の箇所では自愛心は、広い意味における自尊心と言い換えられている一方で) 自愛心は自尊心と対比されている。

ルソーは次のように述べている。「自愛心は、自分しか考慮しないので、自分の本当の必要 (*vrais besoins*) が満たされると満足する。しかし自尊心は、自分と他人を比較するので、決して満足することはないし、満足するはずもないであろう。というのは、この感情は他人をさしおいて自分を考えるのに、他人に対してもまた彼ら自身をさしおいて私たちのことを考えてくれるように要求するが、これは不可能だからである。こうして甘美で愛情に満ちた情念が自愛心から生まれ、憎しみに満ちたいら立ちやすい

情念が自尊心から生まれる」(E, IV, p.493)²。つまり、自愛心は必要が満たされれば満足するが、自尊心は自分を優先することを他人に要求するので満足することはなく、自愛心からは愛情に満ちた情念が生まれ、自尊心からは憎しみに満ちた情念が生まれる。

次に、「私たちが自然的であると考えている自尊心の形がどこから来るのかわかるだろう。また、自愛心が絶対的な感情であることをやめて、偉大な人の心では高慢心となり、卑小な人の心では虚栄心となり、すべての人の心で絶えず身近な人を犠牲にしながら育まれるのがわかるだろう」(E, IV, p.494)。ここでは、自然的であると考えられている自尊心が、実は自然的ではないという主張を読み取ることができる。さしあたり、自愛心が絶対的であるというのは、この場合、自愛心は自分とだけかかわる感情であり、他人とかかわる相対的な感情ではない、という意味である。つまり、自分と他人を比較するようになると、自愛心は(自他を比較する狭い意味での)自尊心、あるいは高慢心や虚栄心になると考えることができる³。

そして、「私のエミールは、これまでは自分のことしか考えてこなかったが、彼と同じ人間に注目するようになるとすぐに、自分と彼らを比較するようになる。そして、この比較が彼のうちに呼び起こす最初の感情は、優位を占めたいということである。これが自愛心が自尊心に変わり、自尊心に関係するすべての情念が発生する地点である」(E, IV, p.523)。つまり、自愛心が自尊心に変わるのには、自分と他人を比較して、優位を占めたいという感情が生まれるときである。

いずれにしても、自愛心と自尊心が対比されている場合、自愛心は自分のみとかかわる感情であり、自尊心は自分と他人との比較を前提とする感情であると言える。

第五に、自愛心は他人や人類や神といった、言わば他なるものへの愛と結びつけて論じられている。

まず、人間は自己保存のために自分を愛さなければならないが、自愛

心の「直接の結果として、私たちは自分を守ってくれるものを愛する」のであり、「子どもの最初の感情は自愛心である。そして第二の感情は、この最初の感情から生じる、彼に近づく人々への愛である」(E, IV, p.492)。つまり、子どもが自愛心から自分の面倒を見てくれる乳母を愛するようになるように、人は自愛心の結果として自分の役に立とうする意図を持つ他人を愛するようになる。その意味において、自愛心は、自己保存や自分の安寧に役に立とうとしてくれる身近な他人への愛を生むという。

次に、他人が苦しむのを見るのは、自分にとっても苦しい（このことは憐れみや同情を想起させる）。そこで人は、自分が苦しまないために、また自分の安寧のために、自愛心から他人が苦しむことを望まない。そのような事態が「自愛心から派生する人間への愛」という言葉で表現されている (E, IV, p.523)。つまり、自愛心から派生する憐れみが他人への愛とみなされていると考えられる。

さらに、ルソーは「憐れみ」(pitié) に関して以下のようにも論じている。憐れみは偏って働くことがあるので、それを防ぐためには「一般化し、人類の上に広げなければならない」。そうすれば、憐れみと正義が一致することになる。そして、正義は人々の共通の善に役立つ徳なので、自愛心からしても、人類に対して、言わば正義と一致した憐れみを持たなければならない (E, IV, p.548)。ここでは正義が共通の善に資するという通して、自愛心と人類への憐れみが結びつけられている。

そして、「私は誰かから信仰を教えてもらう必要はない。それは自然そのものから私に与えられている。私たちを守ってくれる者を尊敬し、私たちの幸福を望んでいる者を愛するのは、自愛心の当然の結果ではないか」(E, IV, p.583)。つまり、神は人間を守り、人間の幸福を望む者であるので、人は自愛心から神への信仰や尊敬や愛を持つ。

このように、自愛心は、他人が自己保存や自分の安寧の役に立とうと意図していることを感じ取ることを通して、他人への愛と結びつけられている。また自愛心は、自分が苦しまないためにも他人が苦しむのを望まな

いという憐れみを介して、他人への愛を生む。さらに自愛心は、憐れみを人類に一般化して正義と一致させることを求めるという。そして自愛心は、人間を愛する存在である神への愛を導くとされている。図式的に言うなら、自愛心は身近な他人への愛、苦しむ他人への憐れみ、人間への愛、人類への憐れみ、神への愛を生むものであるとされている。

以上のように、(1) 自愛心は根源的で生得的な情念や傾向であり、他のすべての情念に先立ち、他のすべての情念の源泉である。(2) 自愛心は自己保存と密接に関連している。(3) 自愛心は善いとされている。(4) 自愛心と自尊心が対比されている場合、自愛心は自分のみとかかわり、自尊心は自分と他人との比較を前提としている。(5) 自愛心は他人への愛や憐れみ、人間や人類や神への愛を導くとされている。(さしあたり、(1) 自愛心が他の情念を生むという主張と、(5) 他人や人類への愛や憐れみといった情念が自愛心から生まれるという主張は、表裏一体の関係にあると言える。)

『エミール』における自愛心の特徴はおおよそ明らかになったと思われる。しかし、これらの議論は直ちにいくつかの大きな疑問を生じさせる。第一に、特に (3) に関して、自愛心は善いというのは、どのようなことであろうか⁴。第二に、特に (4) に関して、自愛心は、一方で広い意味における自尊心と言い換えられているが、他方では自尊心と対比されている。自愛心と自尊心はどのように用いられているのであろうか。第三に、特に (1) と (5) に関して、自愛心が他人や人類への愛や憐れみを生むというのは、どのようなことであろうか、といった疑問である。

このうち、自愛心と自尊心をめぐる第二の疑問については、以前の拙稿で「私たちに關する限りの自尊心」(E, IV, p.322) といった記述を手がかりにして、以下のように結論づけた。ルソーの議論では、自尊心は自愛心から発生しつつも、自尊心が自分だけに關係する限りでは、その働きにおいて自愛心とは區別がなく、自愛心と同じように善い。しかし自尊心は、他人との關係において善くも悪くもなるのであり、特に他人に対して自分

の優先を求めるような場合は高慢心や虚栄心を生むとして否定的に評価される。そのように考えれば、自愛心と自尊心が言い換えられている議論と、自愛心と自尊心が対比されている議論とを整合的に理解できるという解釈の可能性を示した⁵。それでもなお、『エミール』における自愛心と自尊心をめぐる議論は、『不平等論』における自愛心と自尊心の区別と、なぜ異なるのか、というさらなる疑問は生じるが、他の著作との比較の問題は後で扱うとして、さしあたり、『エミール』における自愛心と自尊心をめぐる議論に内的な矛盾はないと考えることができる。とは言え、自愛心は善いというのはどのようなことか、という第一の疑問は残る。

また、第三の疑問に関しては、自愛心は「他のすべての情念の源泉」(E, IV, p.491)である以上、自愛心が他人や人類への愛や憐れみといった情念を生むということは、『エミール』の内部において矛盾はない。また、他人や人類への愛や憐れみといった情念が善いものであると考えれば、そのような善い情念を生む源泉である自愛心もまた善いものである、と言うこともできるかもしれない。これは、自愛心は善いとは、どのようなことかという第一の疑問への一つの答えでもありうる。その点では、第一の疑問と第三の疑問は関連し合っている。しかし、このような説明はやや形式的である。なぜなら、善いものを生み出すということは、もとのものが善いものであることを必ずしも保障しないからである。そこで『エミール』において、自愛心は善いということを説明する議論や、自愛心は善いということの含意を、より詳しく見ていく必要がある。

以下、第二節では、自愛心は善いというのは、どのようなことかという疑問、第三節では、自愛心が他人や人類への愛や憐れみを生むとはどのようなことかという疑問について、考えてみたい⁶。

2. 自愛心は善いとはどのようなことか

自愛心は善いとは、どのようなことであろうか。前節の検討を踏まえ

ると、さしあたり、(3) 自愛心が善いとされるのは、(1) 自愛心が自然的な情念であり、(2) 自愛心は自己保存に資するものであり、(5) 自愛心は他人や人類への愛や憐れみを生み出すものだからである、という議論が考えられる。そこで、実際にこのように言えるのかということを念頭に置きつつ、『エミール』を読み進めていくことにする。

それでは、自愛心は善いということに関連する議論には、どのようなものがあるだろうか。

第一に、自然的なものの善さに関する議論がある。「万物の作者の手を離れるときは、すべては善い」(E, IV, p.245)、あるいは、「存在するのは善い」(E, IV, p.712; p.732) というように、『エミール』では、存在するもの、特に人為が加えられる以前の自然的なものは善いということが前提とされている。敷衍してまとめると、自然的なものは善いものであり、自愛心は自然的なものなので、自愛心は善い、と考えることができる。

また、「人間は自然的には善良である」(E, IV, p.525)、さらに、「あらゆる自然的な傾向はそれ自体では善良で正しい」(E, IV, p.711) とあるように、人間は自然的には善良であり、人間が自然的に持つ傾向は善良であると主張されている。自愛心は、自然的には善良である人間が、自然的に持つ傾向であるとするなら、自愛心もまた善い、と捉えることができる。

第二に、言わば「自己保存」(conservation) や生命の善さに関する議論がある。「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)。また、自愛心などの「情念は私たちの自己保存のための主要な手段である。[...] 神は自らが人間に与えている情念をなくすように命じるような [...] 理に反する命令を与えることはない」(E, IV, pp.490-1)。つまり、自然や神は、自己保存のための欲求や能力や手段を人間に与えている。前述のように、自愛心は自己保存のために自然から与えられている (E, IV, p.599) という議論と合わせて考えると、自愛心はすべてのものを最善に作った自然や神から、自己保存のために与えられているという点で善い、

とみなすことができる。

さらに、「子どもの生命を守るように配慮しなければならない」(E, IV, p.260)、また、「すべての人間は生きなければならない」(E, IV, p.467)として、『エミール』では、生命や生きることそれ自体にある種の価値が認められている。そうであるなら、自己保存に配慮する自愛心にも価値が認められうる。その意味において自愛心は善いと言えよう。

第三に、自愛心から派生する善いものに関する議論がある。前述のように、自愛心は他人や人類への愛や憐れみを生む(E, IV, p.492; p.523; p.548)。他人や人類への愛や憐れみといった情念が善いものであると考えれば、そのような善い情念を生む源泉である自愛心もまた善いものである、と捉えられる。

このように、『エミール』においては、(A) 自愛心は自然的であるので善い、人間は自然的には善良であり、そのような人間が自然的に持つ自愛心は善い、(B) 自愛心はすべてのものを最善に作った神や自然から自己保存のために与えられているので善い、自愛心は生命の保存に資するので善い、(C) 自愛心は他人や人類への愛や憐れみといった善い感情を生むので善い、といった論点を見出すことができる。

自愛心は善いとは、どのようなことかという疑問は、前節で明らかにした『エミール』における自愛心の五つの特徴のうち、(3) から生じる疑問であるが、本節で見えてきた(3)と関連する論点には、他の特徴とのつながりを見出すこともできる。まず、(A) 自愛心は自然的であるので善いという論点は、(1) 自愛心は自然的であるという特徴と対応し、(4) 自尊心が人為的であることと対比されうる。また、(B) 自愛心は自然が与えた自己保存に資する情念なので善いという論点は、(1) 自愛心が自然的であるという特徴、(2) 自愛心と自己保存の結びつきという特徴と対応する。そして、(C) 自愛心は他人や人類への愛を生むので善いという論点は、(1) 自愛心は他の情念の源泉であるという特徴、(5) 自愛心と他人や人類への愛との結びつきという特徴と重なる。

単純化すれば、確かに、(3) 自愛心が善いとされるのは、(1) 自愛心が自然的な情念であり、(2) 自愛心は自己保存に資するものであり、(5) 自愛心は他人や人類への愛や憐れみを生み出すものだからである、と行うことができる。それぞれの論点には重なり合うところがあり、お互いに排反するものではないが、図式的に言うと、五つの特徴のうちの(3)から生じる疑問を説明しうる議論のうち、(A)の説明は(1)(3)(4)という特徴との関連、(B)の説明は(1)(2)(3)という特徴との関連、(C)の説明は(1)(3)(5)との関連を示している。このような仕方、(1)～(5)はお互いに連関している。

なぜ自愛心は善いのか、という疑問は、どこか一箇所で明示的に説明されているとはいえない。また、その疑問を説明しうるとされる論点は、自愛心そのものの特徴と対応しており、その点では、自愛心の善さをめぐる疑問に関する議論は循環してしまっている。しかし、まさにそれゆえに、(A)(B)(C)は不整合な主張ではない。それだけでなく、(3)から生じる疑問は、(A)(B)(C)という説明を通して、(3)の特徴と他の四つの特徴との関連を示している。その点では、(1)から(5)という自愛心の五つの特徴にしても、(A)(B)(C)という自愛心の善さを説明しうる三つの論点にしても、それぞれ単独で見ると、十分に理由づけられているとはいえないが、ひとまとまりの議論として見ると、内的な不整合はなく、それぞれがお互いに関連し合っていることがわかる。これらの一連の議論をひとまとまりのものとして捉えれば、自愛心は善いという主張は理解できないものではないだろう。

3. 自愛心が他人や人類への愛や憐れみを生むとはどのようなことか

次に、自愛心が他人や人類への愛や憐れみを生むということ、あるいはそれに関連する議論には、どのようなものがあるだろうか。繰り返しに

なるが1節でも取り上げた三つの論点を改めて注意深く読解し、新たにもう一つの論点を取り上げたい。

第一に、自愛心から、自分の役に立ってくれる他人への愛が生まれる、という論点がある。

私たちは、自分を保存するために自分を愛さなければならない。どんなものよりも、自分を愛さなければならない。そして、このような感情の直接の結果として、私たちは自分を守ってくれるものを愛する。子どもはみな乳母に執着を持つ。[...] このような執着は、最初は純粹に反射的なものである。個人の安寧を助けるものは、その人をひきつける。有害なものは嫌悪を感じさせる。このことは盲目的な本能にすぎない。この本能を感情に変えるもの、執着を愛に、嫌悪を憎悪に変えるものは、私たちに危害を加えたり、私たちの役に立ったりしようとする明白な意図である。[...] 人は自分の役に立つものは求めるが、自分の役に立とうとするものは愛する。自分の危害になるものは避けるが、自分に危害を与えようとするものは憎む。子どもの最初の感情は自愛心である。そして第二の感情は、この最初の感情から生じる、彼に近づく人々への愛である。(E, IV, p.492)

ここではまず、自愛心と自己保存の関連が確認できる。次に、自愛心の直接の結果として、自分を守ってくれる他人への愛が生じるといった記述が注意を引く。さらに、自分に利益や危害を与えようとする他人に対する反射的な本能は、そのような他人の明白な意図を理解することによって、他人への愛や憎悪に変わると論じられている。そして、最初の感情である自愛心から、第二の感情である周囲の人々への愛が生じると述べられている。

本稿の関心からまとめると、自愛心は自己保存を目指すものであり、そのような自愛心がきっかけとなって、自分の役に立とうとする他人への愛が、まさに自愛心から生まれると理解できる。つまりここでは、自己保

存をめぐる議論の中で、自愛心から他人への愛が生まれるとされている。

第二に、他人が苦しむのを見るのは自分にとっても苦しいことなので、自分が苦しみたくないという自愛心から、他人に関心や愛を持つ、といった論点がある。

あふれ出す魂の力が私を同類に同化させ、言わばその人の中に私を感じさせる場合、その人が苦しむことを望まないのは、自分が苦しまないためである。私がある人に関心を持つのは、自愛心のためである。だからその教訓 [黄金律] の根拠は、どこに自分が存在すると感じていても、私に安寧を願わせる自然そのもののうちにある。そこで私は、自然法の戒律が理性のみに基づくというのは正しくない結論する。それにはより堅固で確実な基礎がある。自愛心から派生する人間への愛は、人間の正義の原理である。(E, IV, p.523)

ここではまず、他人に同化する場合、その人が苦しむのを望まないことは、自分が苦しまないためであると述べられている。また、自分が苦しむのを望まないことが、自愛心のためとされている。さらに、安寧への願望は自愛心であると考えられ、自愛心は自然的であるということになる。加えて、自然的な自愛心から派生する人間への愛が、黄金律や自然法の戒律や正義の原理の基礎の一つである、と論じられている。

本稿の関心からまとめ直しておきたい。まず、自愛心は安寧を望み、苦しむことを望まない。他人が苦しむのを見ることは自分にとっても苦しく、他人が苦しまないことは自分にとっても快いと考えられる。すると、自分の安寧を望み自分の苦しみを望まない自愛心のために、人は他人が苦しむことを望まない。そのことをもって、自愛心のために他人への関心が生まれ、自愛心から他人への愛が派生するとされていると理解できる。他人が苦しむのを望まない感情が憐れみであるなら、自愛心は他人への愛だけでなく、他人への憐れみも生むことになる⁷。つまりここでは、他人

が苦しむのを望まないという議論の中で、自愛心から他人への憐れみや愛が生まれるとされている。

第三に、自分から他人への愛と、他人から自分への愛が相互的である、という新たな論点がある。

他人を愛そう。そうすれば彼らも、あなたがたを愛してくれるであろう。彼らの役に立つことをしよう。そうすれば彼らも、あなたがたの役に立ってくれるであろう。(E, IV, p.326)

他人が自分を愛し、自分の役に立ってくれることは自愛心にかなう。そして、他人から愛されること、他人が自分の役に立ってくれることを望むなら、他人の役に立ち、他人を愛するのがよい、と説かれている。ここでは、相互性や互酬性を説く議論の中で、自愛心と他人への愛が結びつけられている⁸。

第四に、自愛心から人類への憐れみを持たなければならない、という論点がある。

自尊心を他の存在の上に広げよう。そうすれば、私たちは自尊心を徳に変えることになる。この徳が根をおろしていないような人間の心はない。私たちの配慮の対象が、直接に私たち自身にかかわることが少なければ少ないほど、個人的な利害による錯覚をおそれる必要も少なくなる。この利害が一般化されればされるほど、それはますます公正になる。そして人類への愛は、私たちにおいては正義への愛に他ならない。[…]

憐れみが弱さに変化しないようにするためには、それを一般化し、人類の上に広げなければならない。そうすれば、正義と一致する限りにおいてのみ、人は憐れみを持つことになる。というのは、すべての徳の中で正義は人々の共通の善に最も役立つからである。理性

からしても、自愛心からしても、隣人よりも人類に、より大きな憐れみを持たなければならない。(E, IV, pp.547-8)

ここではまず、(他人との関係で善くも悪くもなるものとしての) 自尊心を(適切な仕方)で他人の上に広げると徳になり、利害が一般化されると公正になり、人類への愛は正義への愛であると説かれている。さらに、憐れみの偏りを修正して、人類の上に広げれば、人類への憐れみは正義と一致すると唱えられている。そして、正義は人間に共通の善に役立つ徳なので、自愛心からしても憐れみと正義を一致させて、人類に憐れみを持つことが求められている。

少し言葉を補いながらまとめると、自尊心や利害も、憐れみも偏って働きうるので、他人や人類の上に広げられることが求められる。人類への愛や人類への憐れみは正義と一致するが、正義は自分もその一部である人間に共通する善に役立つ徳であるので、幸福を求める自愛心からしても自分より隣人に、隣人より人類に対して、正義と一致する憐れみを持たなければならない、ということであろう。

以上のように、『エミール』においては、自愛心が他人や人類への愛や憐れみを生む、あるいはそれに関連する議論として、四つの論点を見出すことができる。やや単純化してまとめると、第一に、自己保存を目指す自愛心は、自分の役に立ってくれる他人への愛を生む。第二に、他人が苦しむのを望まない自愛心は、他人が苦しむのを望まないという仕方他人への憐れみや愛を生む。第三に、他人から愛されるには、他人を愛するのがよい。第四に、正義は人間に共通の善に資する徳であり、自愛心からしても憐れみを人類の上に広げて正義と一致させることが求められる。

いずれにしても、自己保存や安寧、利害や幸福といった用語が登場し、自愛心という言葉ば利己的なものをきっかけとして、他人への愛や憐れみ、人類への憐れみといった言葉ば利他的なものにたどり着こうとしていることが共通している。また、一方で前半の二つの論点は、自愛心から他人へ

の愛が直接に生まれるといった、言わば記述的な主張である。他方で後半の二つの論点は、自愛心からしても他人を愛すべきであり、自愛心からしても憐れみを人類に広げるべきであるといった、言わば規範的な主張であると言える。

それでは、四つの論点はそれぞれ妥当と言えるであろうか。自愛心から、自分の役に立ってくれる他人を愛するという第一の論点や、自愛心から、他人が苦しむのを望まないという第二の論点は、これまでに明らかにした自愛心の特徴と矛盾しないし、日常的な道德実感からも理解できる。他人への愛と他人からの愛と相互性を説く第三の論点は、独創的な主張ではないが突飛な主張でもない。

ただし、第二の論点に関しては、他人が苦しむのを望まないという言わば消極的なことと、他人を愛するという言わば積極的なこととの間には、やや距離があるように思われる。しかし、他人が苦しむのを望まないことと、他人を愛することは通常、両立しないことではない。また、自愛心が明示的には論じられていない議論も含めて『エミール』を瞥見すると、次のような議論が見出される。

まず、「現世における人間の幸福は消極的な状態にすぎない。それは人が受ける苦しみの少なさによってははかられるべきである」(E, IV, p.303)として、苦しみの少なさから幸福が論じられている。また、「私たちが同じ人間に愛着を持つのは、その喜びを思うことによってではなく、その苦しみを思うことによってである」(E, IV, p.503)として、苦しみにへの配慮から愛が論じられている。そこで、その人が苦しむのを望まないことは、『エミール』においては、その人の幸福を望みその人を愛することと同一視されるのかもしれない⁹。さらに、他人の幸福の役に立つことが自分の幸福にもなるといった論述 (E, IV, p.545) や、他人の苦悩よりも他人の幸福のほうが自分を満足させ、悪行をなすよりも善行をなすほうが快い (E, IV, p.596) といった論述からすると、自愛心から他人が苦しまないことを

望むという消極的な議論だけでなく、自愛心から他人の幸福を望むという積極的な議論を見出すこともできる。

その上で、他人や人類への愛や憐れみを、自愛心から説明してよいのか、自愛心の派生物としてよいのか、という大きな疑念が生じるが、この問題は別の観点から眺めると自愛心と憐れみの位置づけが『不平等論』と『エミール』で大きく異なるという問題と重なるので、節を改めて取り上げることにしたい。

次に、第四の論点に関しては、憐れみは偏って働く可能性があるので、一般化や正義によって修正されるべきだという主張は賛同できる¹⁰。しかし、一義的には利己的な感情である自尊心（この場合は自愛心でもよい）を他人や人類の上に広げること、また一義的には特定の他人への感情である憐れみを人類の上に広げることが、どのようにして可能なのだろうか。ルソーによれば、「自分自身の感情と他人に観察される感情について多くの反省をしてはじめて、彼は個人的な観念を人類という抽象的な観念に一般化し、個人的な愛情と彼を同類に同化する感情を結びつけることができるようになる」（E, IV, p.520）。つまり、疑問に対する直接の答えとしては、自分と他人の感情の観察と反省によって、人類に同化できるようになるという議論を見出すことができる。しかし、そのような観察と反省がどのようにして可能なのか、ということがさらに問われなければならない。

その手がかりになりえる議論を、二つ見出すことができる。一つは、善人への愛に関する議論である。「自分と同じような人間として人々を愛している彼は、自分を善良であると感じているので、特に自分に最もよく似ている人々を愛するだろう」（E, IV, p.671）。ここでは、自分への愛が善人への愛へと広がることが示唆されている。しかし、人類のみなが善人であるとは限らず、また『エミール』におけるルソーがそのような人間観に立っているとも考えにくい。その意味で、自分への愛から善人への愛への広がり、他人や人類への愛への広がりを十分に示すものではない。

もう一つは、人間に共通する弱さや惨めさに関する議論である¹¹。ルソ

一は次のように論じている。子どもが青年になると、想像力や感受性が働き始め、他人の苦しみがわかるようになる。まず、「想像力が働き出すと、彼は自分と同じような存在のうちに自分を感じ、彼らの悲しみに心を動かされ、彼らの苦しみに悩むようになる」(E, IV, p.504)。こうして憐れみが生まれる。そうして、青年は人類の一員になる。「感受性が自分の外に広がってはじめて、彼はまず善悪の感情を、次に善悪の観念を持つようになり、そのことによって本当に人間になり、人類の一員になる」(E, IV, p.501)。そして、他人を必要とする人間の弱さや惨めさが、各人に人間愛を感じさせ、人々を愛情によって結びつける。

人間を社会的にするのは、人間の弱さである。私たちの心に人間愛(humanité)を感じさせるのは、私たちに共通する惨めさである。私たちが人間でなかったら、人間愛を感じる必要はない。すべての愛着は自分に足りないことがあることを示している。各人が他人をまったく必要としないなら、誰も他人と一緒にいようと考えないであろう。そうして私たちの弱さそのものから私たちの儂い幸福が生まれる。[…] 私たちが同じ人間に愛着を持つのは、その喜びを思うことによってではなく、その苦しみを思うことによってである。[…] 私たちに共通する必要は利害によって私たちを結びつけるが、私たちに共通する惨めさは愛情によって私たちを結びつける (E, IV, p.503)。

つまり、人間は誰もが苦しむ存在であり弱い存在であり、そのことへの想像力から、他人への憐れみや人間への愛が生まれるというのである。

これらの議論は美しく、また魅力的ではあるが、困難や限界もまた見出される。まず、他人の苦しみに対して感受性を持ち、人間に共通する弱さに対して想像力を働かせるには、虚栄心や嫉妬心を刺激せず、愛情深く憐れみ深い青年を育てるの必要があり、それが『エミール』の「第三編」までの主要な課題の一つであるが、まさにそのような教育の難しさは繰り返

し述べられている通りである。

また、他人の不幸に憐れみが働くのは、自分もそうなるかもしれないと思うような不幸であり、自分も同じように不幸になるかもしれないと思わない場合には、憐れみはうまく働くとは限らない (E, IV, pp.507-8)。さらに、「他人の不幸を憐れむには、その不幸を知らなければならないが、自分がそれを現に感じてはいけけない。[…] 現に苦しんでいる人は自分を憐れむだけである」 (E, IV, p.514)。自分自身が苦しんでいる状況では、他人ではなく自分を憐れんでしまう。つまり、人間に共通する弱さや惨めさへの想像力から、他人への憐れみや人間への愛が生まれるという議論には、小さくない困難や限界があると言える。

このように、自尊心を他人や人類に広げること、憐れみを人類に広げることがどのようにして可能なのかという疑問について、その道筋が十分に示されているとはいいがたい。

ルソーに好意的に解釈するのであれば、自尊心が虚栄心や嫉妬心や高慢心にならずに、他人や人類を憐れみ愛する人間のあり方は、エミールの成長と彼が送ると想定される生き方の全体に現れている、と言えるかもしれない。それは、「情念に秩序と規則を与え」、「あらゆる心の動きに秩序を与える」教育 (E, IV, pp.500-1) を通じて、また「自尊心や自分自身への高い評価を刺激せず、他人への支配や他人の不幸に自分の快樂を求めないようにした教育」 (E, IV, p.545) を通じて、形成されるものである。そして、「人間が作った人間ではなく、自然が作った人間」 (E, IV, p.549) は本来、他人や人類を憐れみ愛することができる性質を備えた存在であり、適切に教育されれば他人を配慮することができるようになるのかもしれない。そうであるとしても、具体的な他人と人類一般との間の飛躍は十分には説明されていないように思われる¹²。

ここでは、自愛心が他人や人類への愛や憐れみを生むということに関連して、自愛心は自分の役に立ってくれる他人への愛を生む、自愛心は他人が苦しむのを望まないという仕方では他人への憐れみや愛を生む、他人か

ら愛されるには他人を愛するのがよい、自愛心からしても憐れみを人類の上に上げて正義と一致させることが求められる、という四つの論点を整理した。その上で、ここから生じる疑問として、他人への憐れみは他人への愛なのか、自尊心や憐れみを人類の上に上げることが可能なのか、という問題を指摘した。前者の疑問に関するルソーの議論は『エミール』の内部では整合的であり理論的にもそれなりに説得的だが、後者の疑問に関するルソーの議論は『エミール』の内部ではそれなりに整合的かもしれないが理論的には明らかでない部分が残るのではないかと、という解釈を示した。

4. 『不平等論』との異同

ここまで『エミール』における自愛心をめぐる議論を検討してきた。自愛心については、『エミール』に先立つ『不平等論』においても以下のように論じられている。

人間の魂の最初の最も単純な働きを省察すると、私には理性に先立つ二つの原理が認められるように思われる。その一つは私たちの安寧と自己保存について熱烈な関心を抱かせるものであり、もう一つは感覚を持つあらゆる存在、主に自分の同類が減んだり苦しんだりするのを見ることに自然的な嫌悪を起こさせるものである。(OI, III, pp.125-6)

ここでは、理性に先立つ二つの原理のうちの、前者が自愛心、後者が憐れみを指している。自愛心という観点から、『不平等論』と『エミール』を比較すると、大きく異なるのは、一つは『不平等論』においては自愛心と憐れみが人間本性の二つの原理であるのに対して、『エミール』においては自愛心が唯一の根源的な感情であるということである。もう一つは『不平等論』においては「自尊心と自愛心を混同してはならない」(OI, III,

p.219) として、自愛心と自尊心が対照されているが、『エミール』においては両者が重ね合わされている箇所もあるということである。

前述のように、自愛心と自尊心の問題については論じたことがあるので、ここでは、『不平等論』と『エミール』とで自愛心と憐れみの関係が変化したということ、あるいは『エミール』はある意味では言わば自愛心一元論的になったということについて、以下で簡単な検討を加えたい。

『エミール』において、一方で、他人への愛や憐れみは、自愛心から派生するもの、自愛心が変容して生まれるもの、あるいは自愛心に基づくものとして説明されていると言える。しかし他方で、すべての行為を自分の利害や幸福に還元するような心理的利己主義が採用されているのかというと、そうではない。

まず、「何事でも自分の利益だけを考えて、自分の利害だけに基づいて善悪の観念を定める人の精神は、無数の滑稽な偏見で満ちており」、「物事の健全な判断ができない」(E, IV, p.547) として、道徳を利害に還元する種類の利己主義が批判されている。さらに、「有徳な行動に当惑する哲学、有徳な行為に卑劣な意図や有徳でない動機をでっち上げざるをえない哲学は、[…] あまりにも嫌悪すべき哲学」であり、自然も理性もそのような学説に反対する (E, IV, p.599) として、有徳な行為に利己的な動機を見出す種類の心理的利己主義が明確に拒否されている。そして、無神論が「人間のあらゆる感情を、人々にとっても徳にとっても嫌悪すべき隠されたエゴイズム (egoïsme) に還元する」(E, IV, p.633) として批判されており、やはり人間のあらゆる感情に、隠されたエゴイズムを見出す種類の心理的利己主義が退けられている。

それでは、なぜルソーは心理的利己主義を退けているのであろうか。それは、心理的利己主義では説明できない事態がある、とルソーは考えるからである。「人間の心に道徳がまったくないなら、英雄的な行為への熱狂的な称賛、偉大な魂を持つ人々への忘我的な愛は、どこから生まれるのか。徳への熱狂は、私たちの私的な利益とどんな関係があるのか」(E, IV,

p.596)。また、「各人は、自分の利害のために、一般的な利益に協力すると言われる。しかし、正しい人が自分を犠牲にしても一般的な利益に協力するのはなぜだろうか」(E, IV, p.599)。やや大げさで修辭的な表現だが、人が自分と無関係な人の徳を称賛することや、自分を犠牲にしても一般的な利益に貢献することは、心理的利己主義の人間観や道徳観では説明できない、とルソーがみなしていることは明確である。

翻って言うと、ルソーは利己主義や心理的利己主義で説明できるのは、一部の人間、一部の行為にとどまる、と考えている。

まず、「自分の利益で説明されるのは、悪人の行為だけであろう。人はそれ以上のことを説明するつもりがないと考えられる」(E, IV, p.599)。利益で説明されるのは、悪人の行為だけである。

また、「すべてにまさる個人的な利害が、各人に徳の仮面で悪徳を装うことを教える。他人は本人の幸福を犠牲にして、自分の幸福に尽くしてほしい。あらゆることが自分の利益になってほしい。私が一時の苦しみや飢えを免れるためには、必要であれば、全人類が苦しみと欠乏のうちに死んでもかまわない。これが論理的に考える不信心者の内面の声である」(E, IV, p.636)。つまり、他人を犠牲にしても、他人に自分に尽くしてほしいと考えるのは不信心者だけである。

さらに、「近代では、人々はもはや力と利害の他には相手に働きかける手段を持たない。しかし、古代の人々は納得させたり、魂を揺り動かせたりして働きかける場合のほうがはるかに多かった」(E, IV, p.645)。つまり、力が利害でしか人を動かせないと考えるのは、言わば近代人の誤解である。

そして、「芸術家、貴族、富者を導いているのは、彼らの利益か虚栄心である。虚栄心の強い人は富を見せびらかそうとして、利益を求める人はその恩恵にあずかろうとして、競ってお金を使い、使わせる方法を探している」(E, IV, p.673)。つまり、利益や虚栄心から行為しているのは、芸術家や貴族や富者だけである。

このように、ルソーによれば、自分の利益で説明されるのは、悪人、

不信心者、近代人、芸術家、貴族、富者といった一部の人間の行為だけである。

そうしてルソーは、「この地上にどれほど多くの悪人がいても、自分の利害ばかり考えて、正義や善にまったく無感覚になっているような死んだ魂の人は少ない」と主張して、多くの人間は自分とは無関係な他人への不正に憤り、自分とは無関係でも寛大な行為や高潔な行為を称賛し、他人の幸福を願い他人の不幸を憐れむ存在である、と続けている (E, IV, pp.596-7)。またルソーは、「この地上に一人でも、善をなすことに心をひかれないうほど墮落した人間がいると考えられるであろうか。善への誘いは人間にとってとても自然的でありとても快いので、いつでもそれを拒絶するのは不可能である」と断言し、善行がもたらす喜びと、その喜びを思い出す喜びを力説している (E, IV, pp.601-2)。つまり、利益のみから行為するような人はごく少なく、善行へと導かれることがないような人はいない、とルソーは強調している。

そして、ここまでの見解には、人間は自然的に善良な存在であり、そのような人間は善を行うことができる、というルソーの基本的な人間観や道徳観との関連を見出すことができよう。神は人間を「自由で善良で幸福な者になれるように、神の似姿として作った」(E, IV, p.587) のであり、人間は「秩序、美、徳を感じることができ、[...] 善を愛し、善を行うことができる」(E, IV, p.582) のである。

つまり、図式化して言うと、『エミール』では、自愛心という言わば利己的な感情から、他人への愛や憐れみという言わば利他的な感情が生まれ、その利他的な感情から、人間は利他的な行為をすることができるという立場が採用されており、利他的な行為に喜びや充足が伴うとしても、すべての行為は利己的な動機によって説明されるという立場は採られていない。

あえて対比させるなら、『不平等論』にはあらかじめ利己的な原理と利他的な原理（あるいは利己的な原理にブレーキをかける原理）が想定されているが、『エミール』では利己的な人間が利他的になる過程が重視され

ているのではないだろうか。ここまでのことを踏まえれば、『エミール』は、人間の情念の発生についての議論では、自愛心がすべての出発点になっているという点で自愛心一元論的であるが、人間の行為を説明する議論では、すべてを自己利害に還元するような見解が否定されているという点で心理的利己主義的ではない、と言える。

しかし、心理的利己主義の立場からすれば、自分の役に立ってくれる他人を愛する、自分が苦しみたくないがゆえに他人を憐れむ、他人の幸福の役に立つことで自分も嬉しく思う、といった『エミール』で描写されている事態は、まさに自己愛や自己利害から説明されるべき事柄であろう。例えば、「サヴォワ助任司祭の信仰告白」の直後では、良心と神が現世を立派に過ごした者に約束する永遠の幸福のために、青年は善、善行、正義、徳、義務に関心を持つようになる (E, IV, p.636)、としてそれまでの議論がまとめられているが、心理的利己主義の立場からすれば、まさにルソーが論じた善や正や徳や義務は、自分の幸福のためではないかと批判するのである。ルソーは心理的利己主義を明確に退けてはいるが、心理的利己主義に有効な反論ができていたとは言いがたい。

ルソーは、心理的利己主義者を念頭に¹³、人間は「善を愛し、善を行うことができる」のであり、「君の性質は君の原理を否定し、君の情け深い心は君の学説を裏切っている」(E, IV, p.582)と述べて、人間は実際に情け深い行為をなしていると主張している。しかしながらその主張は、心理的利己主義者を納得させるものではないだろう。

とは言え、『不平等論』からの変化を考えると、情念の発生についての議論における自愛心一元論と、行為の説明についての議論における利他性の是認は、ルソーによる自覚的な選択と捉えるべきであろう。そこで選び取られているのは、人間は利己的な存在であるが、まさに利己的な原理を適切に方向づけることで、人間は利他的な存在になれるという可能性であると言える¹⁴。このような『エミール』の立場は、説明の単純さや明快さという点では、心理的利己主義に劣るかもしれない。しかし、人間やその

行為がそれほど単純明快ではなく、複雑であり、時として葛藤や矛盾をはらむものであると考えると、『エミール』の議論はそのような人間存在をよく反映しているのではないだろうか。

5. 残された課題

本稿では、『エミール』における自愛心の内実を明らかにし、そこから生じる疑問についての応答を試み、自愛心に関する『エミール』と『不平等論』の異同について論じてきた。以上のような『エミール』における見解の変化はなぜ生じたのか、そしてその変化は妥当なのか、という疑問が本稿の残された課題である。ルソーは直接には言明していないので、ごく簡単な推察を加えて結語に代えたい。

まず、外的な要因として、ルソーがしだいに同時代の哲学者たちとの立場の違いにより自覚的になり、特にクロード＝アドリアン・エルヴェシウス（1715～71）の『精神論』（1758）に反論をする必要を感じた、ということが指摘される¹⁵。

また、問題設定の違いとそれに関連する人間観の違いを見出すことができる。『不平等論』のいわゆる自然人は言わば大人であり、人間は頑丈で、自然状態は肥沃であり、さらに子どもは自分で食べ物を得ることができるようになるとすぐに母親から離れると想定されている。それに対して、『エミール』の主題は現にある社会に生まれる子どもであり、子どもは養育されないと生きていけず、さらに人間の弱さにも目が向けられている。人間観という点では、『不平等論』よりも『エミール』のほうが広がりがあるように思われる。

さらに、ルソーの基本的な主張である人間の自然的善性をめぐっては、どう考えることができるであろうか。まず、『不平等論』においては憐れみの重要性が大きいが、『エミール』では憐れみはなお重要ではあるものの、自愛心がより根源的である。『エミール』において、憐れみは「自然

的な感情」(E, IV, p.545)であるが、発達のある段階において自愛心から生まれる。そのようなものとしての自愛心や憐れみは、人間の自然的な善良さを示すものでもあるだろう。そこでは、人間には憐れみが潜在的に備わっており、それが自愛心を契機あるいは触媒として顕在化する、と考えることができる。やや図式的な言い方になるが、当初は利己的な人間が利己性をきっかけとして潜在的な利他性を顕現させることができるということが、人間の自然的善性の一つの現れであると捉えるなら、自然的善性をめぐる議論においても、大きな展開を見て取ることができる。

そうであるとしても、さらにいくつかの疑問が残る。確かに、人間は利他的で有徳になることができるのかもしれないが、『エミール』の全体の論調はむしろ利他的であることや有徳になることの困難さを強調しているようにも思われる。人間は利他的で有徳になることができるにもかかわらず、実際には自己中心的で邪悪になりやすく、そうだからこそ利他性や徳は価値が高いのかもしれない。

しかし、そうであるとする、「できるだけ他人の不幸を少なくして、自分の幸福をきずけ」という「自然的善性の格率」(OI, III, p.156)が示す『不平等論』の道徳がより現実的に見えるのに対して¹⁶、『エミール』は、エミールが利他的で有徳になれるということを描いているとするなら楽観的すぎるし、利他的で有徳なエミールを育てることがいかに困難で不可能かを描いているとするなら悲観的すぎる、ということになってしまいかねない。その他にも、自愛心という利己的なものとは無関係な利他的なものは存在しないのだろうか、自愛心はつねに働いているのであろうか、それとも、自愛心は利他心が成立するきっかけにすぎず、いったん利他心が成立した後は、利他心が単独で働くことがありえるのだろうか、といった疑問も生じる。以上のような問題が本稿の残された課題である。

(よしだ・しゅうま 東京大学大学院医学系研究科特任研究員)

Les problèmes de l'amour de soi chez Rousseau

Shuma YOSHIDA

Dans l'*Émile*, Rousseau a donné un rôle spécial à l'« amour de soi ». Il dit que « la source de nos passions, l'origine et le principe de toutes les autres, la seule qui naît avec l'homme et ne le quitte jamais tant qu'il vit est l'amour de soi ; passion primitive, innée, antérieure à toute autre et dont toutes les autres ne sont en un sens que des modifications ».

Cependant, dans l'*Émile*, il y a deux problèmes dans les discussions sur l'amour de soi. En premier lieu, « l'amour de soi-même est toujours bon et toujours conforme à l'ordre ». Cela signifie-t-il que l'amour de soi est bon ? En second lieu, « l'amour des hommes dérivé de l'amour de soi est le principe de la justice humaine ». Comment cela est-il possible ? De plus, les discussions dans l'*Émile* diffèrent de celles dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*.

Le but de cet article est d'examiner les problèmes sur l'amour de soi en comparant l'*Émile* et le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*.

* 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, 1959-1995.) からの拙訳であるが、翻訳にあたっては各種邦訳を参考にさせていただいた。なお引用文中の大カッコ [] 内の補足や省略は引用者によるものである。

本文中の括弧 () 内のアルファベットは略称、大文字の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 hommes* (『人間不平等起源論』) はOI、*Émile* (『エミール』) はEと略記した。

- 1 『エミール』への言及を含む自愛心や自尊心に関する研究では、以下のものが代表的である。Nicholas. J. H. Dent, *Rousseau*, London, Routledge, 2005; Frederick Neuhouser, *Rousseau's Theodicy of Self-Love: Evil, Rationality, and the Drive for Recognition*, Oxford, Oxford University press, Reprint 2010.
- 2 ちなみにルソーは、「必要 (besoin) による欲望 (desir) ではなく、習慣による欲望」が生じないように注意すべきであると述べている (E, IV, p.282)。また、自然的な自己保存と対比される中で、自尊心が目覚めると「気まぐれ (fantaisie) が必要 (besoin) に取って代わる」ことが警告されている (E, IV, pp.289-90)。この「気まぐれ」とは、「本当の必要 (vrais besoins) ではないすべての欲望 (desirs)、他人の助けを借りないと満たせないすべての欲望」と規定されている (E, IV, pp.309-10)。さらに、「無駄な欲望 (vains desirs) と身体の必要 (besoins physiques) の混同」が批判されている (E, IV, p.524)。このように『エミール』においては、概して、自然的な「必要」と人為的な「欲望」が区別されている。ただし、「本当の必要 (vrai besoin) や自然的な必要 (besoin naturel)」と「気まぐれによる必要 (besoin de fantaisie)」というように、言わば自然的な「必要」と人為的な「必要」もどきが区別されている箇所もある (E, IV, p.312)。
- 3 自分と他人を比較して、優位を占めたいと思うようになることが、「自愛心が自尊心に変わる地点であり、自尊心に関係するあらゆる情念が現れる地点である」(E, IV, p.523) といった叙述からすると、高慢心や虚栄心は、自他の比較を前提とし、自尊心に関係する情念のある種の典型であると考えることができよう。
- 4 自愛心の善さについては、「他人との精神的＝道徳的關係を想定しない自己保存の原理 (自己愛) は他人に悪意を持つことが論理的にありえないので、結果的に他人を害する行動をとらせたとしても、道徳的に責任を問えない」という自愛心のあり方が、「人間の本源的善性」あるいは「自然的善性」の主張の論拠の一つとされている (坂倉裕治『ルソーの教育思想——利己的情念の問題をめぐる』風間書房、1998年、94頁)。また、ルソーにおける自然的善性・本源的善性が論究される中で、「自己愛も、精神と肉体の双方向に作動する」という『ポーモンへの手紙』におけるルソー自身の解説を手がかりにして、自愛心の両義性が指摘されている (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、33-34頁)。
- 5 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、1-17頁。
- 6 なお、自愛心が神への愛を生むというのは、どのようなことか。あるいは、神

への愛が自愛心から生まれるものでよいのか、といった疑問も生じるが、これらは神学・宗教哲学の領域に踏み込む、狭義の倫理思想を超え出る問題なので、重要な疑問ではあるが、本稿では扱わないことにする。

- 7 実際に『エミール』においては、子どもは青年期になると、想像力が発達して、他人の悲しみや苦しみに心を動かされるようになると、「そうして憐れみが生まれる。それは自然の秩序に従って人間の心を動かす最初の相関的な感情である」(E, IV, p.505)。なお、憐れみについては、次の拙稿で論じた。吉田修馬『『エミール』における憐れみについて』、慶應義塾大学倫理学研究会『エティカ』第5号、2012年、23-42頁。
- 8 この論点に関連して、エミールは「他人を愛する人間になる」のであり、他人への愛着から新たな幸福を引き出す、とされているのに対して、自分しか愛さない人間が自分の感情をうまく偽装しても、エミールと同じくらい他人に好かれるとは考えられない、と述べられている (E, IV, p.516)。さらに、「愛する者は愛されたいと思うものである。エミールは人々を愛している。だから人々から愛されたいと思っている」(E, IV, p.668)とも言われている。
- 9 この点では、以下の研究が示唆深いが、本稿では指摘することとどめる。Alexis Philonenko, *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*, Paris, Vrin, 3vol, 1984.
- 10 他方『エミール』には、憐れみがなければ正しい人間になれない (E, IV, pp.511-2) という反対方向からの議論もあり、憐れみと正義が支え合い補い合うべきことが示唆されるように思われる。
- 11 本稿とは問題関心がやや異なるが、この議論に注目したのが、Tzvetan Todorov, *Frêle Bonheur: Essai sur Rousseau*, Paris, Hachette, 1985. (ツヴェタン・トドロフ『はかない幸福——ルソー』及川馥訳、法政大学出版局、1988年)である。
- 12 さらに、「自分の隣人を自分と同じように愛することが律法の要約である」(E, IV, p.632)として、人類への愛よりも、身近な他人への愛の重要性を唱えているというように受け取られる箇所もあるが、この点も指摘することとどめる。
- 13 プレイアード版の編者注によれば、エルヴェシウスを意識しているという (Note, IV, p.1536)。
- 14 Schneewind は、「自己愛の気高い効果」を論じた思想家として、ジョン・ゲイ、ハートリー、エルヴェシウス、ドルバック、ペイリー、ベンサムらを挙げている。Jerome B. Schneewind, *The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy*, Cambridge, Cambridge U. P., 1998, pp.404-28. (ジェローム・B. シュナイウィンド『自律の創成——近代道徳哲学史』田中秀夫監訳・逸見修二訳、法政大学出版局、2011年、591-627頁。) 自己愛が社会的に有用でありうることを論じたエルヴェシウスやドルバックとはやや異なる仕方、ルソーが自愛心や

自尊心の善い効果を論じていることは注目に値する。

- 15 ルソーのエルヴェシウスへの批判を論じている研究として、森村敏巳『名誉と快楽——エルヴェシウスの功利主義』法政大学出版局、1993年、56-57頁、川合、前掲書、248-249頁などがある。この点については、吉田、前掲論文、2012年も参照。
- 16 以下の拙稿を参照。吉田修馬『『人間不平等起源論』における憐れみと自然的善性の格率の問題』、慶應義塾大学倫理学研究会『エティカ』第1号、2008年、1-25頁。