

Title	ルソーにおけるamour-propre : ルソー教育思想の構造理解のために
Sub Title	Un essai sur l'amour-propre chez J. -J. Rousseau
Author	坂倉, 裕治(Sakakura, Yuji)
Publisher	慶應義塾大学大学院社会学研究科
Publication year	1991
Jtitle	慶應義塾大学大学院社会学研究科紀要 : 社会学心理学教育学 (Studies in sociology, psychology and education). No.31 (1991.) ,p.151- 158
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	論文
Genre	Departmental Bulletin Paper
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN0006957X-00000031-0151

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.

ルソーにおける《amour-propre》

——ルソー教育思想の構造理解のために——

Un Essai sur «l'amour-propre» chez J.-J. Rousseau

坂 倉 裕 治
Yûji Sakakura

L'importance de «l'amour de soi» chez J.-J. Rousseau a fait couler beaucoup d'encre. On oublie cependant le rôle que «l'amour-propre» joue dans sa pensée qualifiée de démonstration de «la bonté naturelle de l'homme». Il s'agit dans cet article d'une tentative d'analyse de «l'amour-propre», la forme dénaturée de «l'amour de soi». Celui-là a de temps en temps les valeurs positives malgré la théorie admise. Rousseau tente partout de le modifier qualitativement, et dans cette tentative-là, on trouve un des plus importants aspects de sa pédagogie. «L'amour-propre» ne signifie pas toujours le «principe de toute méchanceté» des hommes, mais peut devenir un ressort qui incite l'homme à la perfection morale. C'est pourquoi Rousseau dit que son élève «a cette aimable délicatesse qui flatte et nourrit l'amour-propre du bon témoignage de soi». D'après lui, ce témoignage-là est le plus sublime degré du bonheur que mérite «l'homme vertueux». On comprend maintenant que «l'éducation négative» qui gouverne l'élève et prévient la dépravation de «l'amour de soi» n'est que la propédeutique nécessaire pour la formation de «l'homme vertueux». Cette méthode pédagogique qui ordonne les passions humaines selon la constitution et la condition humaines est reproduite dans la théorie de la formation des «citoyens».

1. «amour de soi» と «amour-propre»

ジャン=ジャック・ルソー (Jean-Jacques Rousseau, 1712-78) において、「自己への愛」を意味する «amour de soi» と «amour-propre» の二つの言葉が、厳格に区別されて用いられる重要な術語であることは、研究者の間ではよく知られている。¹⁾ 両者の区別は、『不平等論』をはじめ、教育論『エミール』、自伝『対話』などで論じられている。

「Amour propre と Amour de soi-même を混同してはいけない。この二つの情念は、その本性においても、その効果においても、非常に異なっている。amour de soi-même は自然本性的感情であり、すべての動物を自己保存に配慮させ、人間にあっては、理性によって導かれ、憐れみによって変容されて、人類

愛と徳とを生み出す。amour-propre は、相対的で人為的感情、社会の中で生まれる感情にほかならない。それは、各人に自分のことを他の誰よりも重んじるようにさせ、相互に行うあらゆる悪を思いつかせるものであり、また名誉の眞の源泉である」(Inégalité, note XV, OC, tIII, p. 219)。²⁾

「原初的諸情念はすべて直接に我々の幸福をめざしているので、それに関係のある目標にしか我々を関与させず、amour de soi のみを原理としているので、本質的にまったく優しく穏やかである。しかし、障害によって目標からそらされると、原初的諸情念は到達すべき目標よりも避けるべき障害のほうにかかずらわって本性を変えてしまい、怒りやすい憎しみに満ちた情念になる。こうして、善良な絶対的感情である amour de soi が、amour-propre、すなわち、互いを比較 (se

compare) させ、自己優先を求める (demande des préférences) 相対的感情になる。amour-propre のもたらす喜びは専ら否定的なもので、もはや我々の幸福によってではなく、他者の不幸によってのみ満足しようとする」(Dialogues I, OC, tI, p. 669)。

この二つの感情は、ルソー思想の枠組みの中に重要な位置を占めている。多くの領域で活躍した彼は、しばしば、自己の思想の統一性を主張している。その言説を総合すると、彼の思想的営為は、①「人々は邪悪である (les hommes sont méchants)」ことを認識しつつ、しかも②「人間は自然本性的に善良である (l'homme est naturellement bon)」ことを証明する試み、を主軸に展開していることが了解される (OC, tI, p. 934, p. 1135f, OC, tIV, p. 935ff)。『不平等論』は人類史のうちに、『エミール』はひとりの生徒の精神の歴史のうちに、人間本性に帰されているあらゆる悪徳が外部から入り込んだものであることを証明し、人間が邪悪になるのは悪しき社会制度によることを論証する、「人間の本源的善性論」である。³⁾ そのとき、善良な人間のモデルとして提出されるのが「自然人」であり、自己の魂の歴史書である自伝、とりわけ『対話』は、ジャン＝ジャック自身を「自然人」のモデルとして (OC, tI, p. 936, 939)、三度「本源的善性」を証明する。かかる論述において <amour de soi> は人間の本源的善性を説明する原理とされる。<amour de soi> は「自然人」の自己保存の配慮である。知的能力を潜在的状態にとどめており、それゆえ他者を識別することも、他者と精神的関係を結ぶこともない「自然人」は、他者に悪意を抱きえない。それゆえ、専ら肉体の欲求の充足を求める <amour de soi> と、それに基づく行為とは、道徳的責任追及を免れている。意図的に他者を傷つけぬ者として、また、その能力の限界から自然本性の秩序を逸脱しえない者として、「自然人」は善良 (bon) であると言われ、その存在が是認される。一方、社会状態における、他者との精神的諸関係を前提とする現実の人々にあつて、他者との関係における自己を対象とする <amour-propre> は、「あらゆる邪悪の原理」(OC, tI, p. 789) と規定される。他者と自己を比較し (se comparer)、常に自己優先 (préférence) を求め、他に抜きん出る (se distinguer) ことを望み、他者にその承認を求める <amour-propre> は、満足することを知らない (cf. OC, tI, p. 805f, OC, tIV, p. 493)。処女論文『学問芸術論』およびその批判に対する反批判では、fureur de se distinguer (OC, tIII, p. 19), le désir de briller (OC, tIII, p. 48), orgüeil (OC, tIII, p. 73),

vanité (OC, tIII, p. 74), le désir de se distinguer (OC, tII, p. 295) などと表現される <amour-propre> が、学問芸術を通じて習俗の頹廃をもたらした、と告発されている。これらの情念に捕らわれた人々にとって、自己が実際にどうあるかよりも、自己が他者にどう見えるかが重要である。他者の賞賛や是認を求め、「礼節という画一で偽りのヴェール」(OC, tIII, p. 8) の下に自己の邪悪な意図を隠す人々は、「存在 (être)」と「外見 (paraître)」に分裂し (OC, tIII, p. 174)、他者の意見 (opinion) の奴隷となって自由を失う。<amour-propre> は、自己に対する過大評価から事実を好悪によって歪め、判断力を惑わせ、悪しき意見と結びつく (OC, tI, p. 742, 901) 「我々のあらゆる精神的悪は、意見の中にある」(OC, tIV, p. 306)。

「おろかな人々は意見の権威の奴隷となり、自分自身の存在を他者の判断の上にはばかり築く。/この考えを広げてみよう。そうすれば、我々の amour-propre に、我々がそれに自然本性的であると信じている形式がどこから加わるのかが判るであろう。そして、いかにして amour de soi が絶対的感情であることをやめて、大人物では傲慢 (orgueil) となり、小人物では虚栄心 (vanité) となり、いずれにせよ、隣人の犠牲によって絶えず自らを豊かにするのが判るであろう」(Em, IV, OC, tIV, p. 494)。

この現実認識に対置される「人間の本源的善性論」において、人為的諸制度は、<amour de soi> の <amour-propre> への墮落、人々の道徳的頹廃と不幸を招く元凶として批判される。⁴⁾ では、ルソーの課題は、墮落した <amour-propre> の <amour de soi> への復帰であろうか。この墮落をもたらした「社会的諸関係」や知的発達の否定だろうか。その種の試みも皆無ではない。晩年、迫害に疲れたルソーは孤独の内に言う。

「私は決して amour propre にひかれやすい質ではなかった。しかし、この人為的情念は社交界に入ってから、とりわけ著述家になってから、私のうちに激しくなった。(…)私の受けた恐ろしい教訓が、この愛をその最初の限界内に閉じ込めた。(…)私の魂のなかに閉じこもり、この愛を激しくしていた外部との関係を断ち切ることによって、比較や自己優先を放棄することによって、この愛は私が自分にとって善良であることで満足した。このとき、この愛は amour de moi-même に戻り、自然本性の秩序に立ち帰って、私を意見の束縛から解放した」(Rêverie, VIII, OC, tI, p. 1079)。

また、彼の教育説に目を転じると、社会に背を向けて「自然人」の形成をめざす子供時代の「消極的教育」をはじめ、いたるところでできる限り自然本性の状態に留まろうとする努力が見られる。⁵⁾ しかし、他者との関係を断ち切り、孤独者として <amour de soi> に従い、ただ「自分にとってのみ善良である」ことがルソーの理想であったなら、政治論『社会契約論』はもちろん、道徳教育や公民への準備教育を含む教育論『エミール』（特に第四編以降）の執筆意図が理解できないのではなからうか。これら主要著作の論述は、人間が社会状態の中で生き抜くことを前提としている。しかも、社会関係の中で <amour de soi> は <amour-propre> に変容している。

2. 「自然人」から「有徳人」への教育と <amour-propre>

我々は、ルソーにおける <amour-propre> 研究の第二段階に入る。ここで問題となる <amour-propre> は、常に邪悪な情念ではない。それは、実に広い意味内容を担い、時には、我々が上に見た <amour de soi> と同義置換可能である。⁶⁾

「人間の一般的特徴は amour-propre であって、それ自体では善くも悪くもなく、習慣、法律、地位、財産、および我々のあらゆる人間の政治組織などに左右される様々な出来事による変容によって、善くも悪くもなる」(NH, IV-12, OC, tII, p. 491)。

「人間にとって自然本性的な唯一の情念は、amour de soi、すなわち、広義における amour-propre である。この amour-propre は、それ自体では、また我々に関する限りでは、善良で有益であり、他者と必然的關係を持たないので、この点では本来的に善くも悪くもない。それを適用したり、関係を与えたりすることによってのみ、それは善くなったり悪くなったりする」(Em, II, OC, tIV, p. 322)。

「あらゆる邪悪の原理」であるはずの <amour-propre> が、「それ自体では善くも悪くもなく」、人為的制度による変容によって善くも悪くもなる、と言われるのは何故だろうか。他者との比較を前提とする <amour-propre> は、遭遇する意見 (opinion) の性格によって、全く異なる情念として発現する。ルソーは「虚栄心 (vanité)」と「自尊 (orgueil)」をどちらも <amour-propre> から派生したものとしていう。

「軽薄な対象に大きな値打ちを置く意見は虚栄心を生む。逆に、それ自体偉大で美しい対象に関わる意見は自尊を生む。(…)/自尊は虚栄心よりも自然〔本性〕

的である。なぜなら、自尊は真に尊敬すべき長所によって自己を尊敬するところにあるからである。これとは逆に、全く値打ちのないものに値打ちを与える虚栄心は、ゆっくり生まれる偏見の産物である」(Corse, OC, tIII, p. 938)。

しかし、<amour-propre> の肯定的な発現形態の一つと見られる <orgueil> も、必ずしも上の定義にある「真に尊敬すべき長所によって自己を尊敬する」感情を意味するとは限らない。『エミール』第四編以降では、社会関係によって墮落させられた情念の一つとして、「虚栄心」や「羨望 (envie)」等と並列される用例が目立つ(OC, tIV, p. 504, 514, 778)。そのように危険な傾向を秘めているだけに、隣人を軽蔑する情念への墮落を避けるという条件つきで、<orgueil> は <fierté> や <estime de soi-même> とともに尊重される (Ibid., p. 564, 759)。<amour-propre> は他者との関係における自己を対象にするのだから、他者との関係の是非によってこの情念の是非が問われる。生徒が他者に注目し、自己を他者と比較するようになると、<amour de soi> が <amour-propre> に変容し、そこから派生する諸情念が発現する段階に達したと見做される。

「これらの情念のなかで、彼の性格を支配する情念が人間の優しい情念か、残酷で悪しき情念か、また、慈善と同情の情念であるか、羨望や食欲の情念であるか、を見定めるには、彼が人々の間でいかなる地位を占めていると感じるようになるか、また、彼が得たいと思う地位に達するために、どのような種類の障害を乗り越えなければならぬと考えるか、を知らねばならない」(Em, IV, OC, tIV, p. 523f)。

<amour-propre> の具体的発現形態の是非は、人間が「自己の境涯」を知り、それに従って自己を秩序づけることができるか否かにかかっている。精神的存在になったことを自覚した者に課せられる「人間の境涯の研究」が、人々との関係において自己を研究することであり、これは一生かかってなきなければならない (OC, tIV, p. 493) とされる所以である。この問題は、ルソーの人間形成論との関わりで理解される必要がある。

ルソーは、その教育論の体系的部分と自負する「自然本性の歩み」(人間の発達段階)を理性を主軸に捉え、「善い教育の傑作とは理性的人間をつくること」(OC, tIV, p. 317) であるとする。人間の知的発達には、①感覚 ②感覚的理性、③知的理性の三段階に大別され、それぞれ次のものを判断の基準に置く。①快・不快、②適・不適、③理性によって与えられる幸福または完全性という

観念 (p. 248)。それぞれの段階の充実が次の段階の最善の準備となるとする立場から、教育論『エミール』が構成される。第一編：純粋に感覚の段階にある子供の心身の自由な活動を通じた感官の訓練、第二編：感覚を通じた感覚的理性の形成、第三編：感覚的理性を基礎とした知的理性の形成の準備、第四編：他者との道徳的関係、友情を通じた知的理性の形成、第五編：恋愛、他者との公民的關係を通じた知的理性の形成。人間の道徳的完成が必要とする知的理性は、他者との交流の中で得られる「多様な観念」によって、観念を比較し、反省することによって形成される (cf. *Langues*, IX)。さらに、知的理性による秩序と美の認識が、それを愛する生得的感情を活性化し、良心として発達させる。理性から独立した機能でありながら、良心はその覚醒を理性に負う。

「良心は、何も比較したことがなく、自己と他者の関係に気づいたことのない人間においては存在しない。このような状態における人間は自分しか知らず、自己の欲望の充足が他者の欲望の充足と対立したり一致したりすることを知らない。彼は何も憎まず、何も愛さない。身体的な本能のみに限られた、無の存在であり、動物のように愚かである。これこそ私が『不平等論』で示したことである」(L. à Beaumont, OC, tIV, p. 936)。

理性、良心、自由意志によって、人間は真に自己の主となり、有徳になる。単に善良である存在 (自然人) は、秩序を認識すらせずに、それを乱さずにいる存在にすぎない。知的理性の発達を契機として、「身体的本能」にのみ従う動物的存在であることをやめ、「知的存在」と「感覚的存在」の二つの原理の内に生きること、動物と区別された人間存在の尊厳がある。しかし、人間が他者と関係を結び、「社会的感情」を持つことは、不可避的に *amour de soi* の *amour-propre* への変容を伴う。⁷⁾ 人為的諸関係の中に生きる人々にとって、*amour-propre* は「自己保存の武器」であり、無条件にこれを捨てることはできない。ただし、知的存在において、自己を愛し、尊ぶことは、自己の真価との一致においてのみ是認される。ここに、「外見」と「存在」の一致の課題として、当人の意志的な努力 (徳) が要請される。理性と良心とを育んだのち、教師は生徒に「有徳人 (*l'homme vertueux*)」として生きるよう諭す。「有徳人」とは、自己の情念に打ち克ち、理性と良心に従って秩序の中に正しい位置を占め、以て、自律することのできる人間である (cf. OC, tIV, p. 818)。「有徳人」たるための道徳律は、次の教訓に集約される。

「人間であれ。おまえの心をおまえの境涯の限界内にとどめよ」(Em, V, OC, tIV, p. 819)。

同じ段落で、「*ta condition*」が、「*son état d'homme*」[人間の状態・境涯]と一般化して説明し直されることから伺えるように、「人間であれ」とは、自己が置かれた様々な状況において、適切な位置を占め、以て自分自身と一致して生きよ、という要請にほかならない。⁸⁾ 自己との矛盾に人類の悲惨の源を見たルソーにとって、徳は自己と一致して生きることを第一の要件とする。子供に子供であることを保証する初期の教育から、「有徳人」の形成にいたるまで、彼の人間形成論は一貫して自己との一致を課題としている。その意味で、『エミール』は自然本性の歩みに従った「人間の境涯の研究」と考えられる。

自己の義務を認識し、これを愛し、他者の意見に左右されない「有徳人」にとって、しばしば大なる犠牲を要求する徳に報いるのは、その徳において自己を愛し、尊敬することによる、魂の平静である。彼の名誉は、何よりもまず自己の良心が与えるものであり、ルソーはそれを「自己の確かな立証 (le bon témoignage de soi)」と呼ぶ。

「人間の精神が自由で純粋なものに留まっていたとしたら、秩序を愛し、それに従うことに何の功績があったろうか。というも、人間の精神は、秩序が確立されているのを見たとしても、それを乱すことに何の関心も持たなかったであろうから。彼は幸福だったろう。それは確かである。しかし、彼の幸福には、最高段階のもの、徳の栄光と自己の確かな立証が欠けているであろう。そのとき、彼は天使のごときものにほかならなかったであろう。疑いもなく、有徳人は天使以上のものである」(Em, IV, OC, tIV, p. 603)。

「たとえ命を懸けても自分の信義を守らねばなりません。私的諸徳目は他者の是認を切望せず、ただ、自分自身の確かな立証のみを切望するのですから、それだけにより崇高になることが多く、正義の人の良心は、彼にとって世界の称賛の代わりになるのです。ですから、人間の偉大さはどのような境涯にもあり、自分自身の尊敬を享受しえないかぎり、何人も幸せになれないことをお感じになれましょう」(NH, II-11, OC, tII, p. 224)。

「自然人から有徳人へ」の、生徒の人間形成⁹⁾に立ち会った教師はいう。

「彼 [=エミール] には、自己の確かな立証によって、amour-propre を喜ばせ、豊かにする、あの好ましい繊細さがある」(Em, V, OC, tIV, p. 806)。

ここで <amour-propre> は、「自尊 (orgueil)」や「誇り (fierté)」などと極めて近い概念として用いられており、「自己の確かな立証」によって <amour-propre> が満たされている状態を「名誉」と解することができる。「洗練された amour-propre」(OC, tII, p. 320) が徳に報いるとき、それは自己への立証 (se témoigner) を根拠としている。

すでに『不平等論』において、<amour-propre> は「名誉の真の源泉」(OC, tIII, p. 219) と規定されていたことを想起しよう。ルソーにおいて、名誉の担う意義は重要である。世論 (opinion publique) に由来する名誉は空虚な偏見にすぎないけれども、自分自身への尊敬 (estime de soi-même) に由来する真の名誉は道徳の永遠の真理に根拠を持ち、真の幸福の核心となるからである (NH, 1-24, OC, tII, p. 84)。

「名誉は時代にも場所にも偏見にも左右されず、消え去ることも復活することもあり得ない。名誉の永遠の源泉は正義の人 (homme juste) の心の中に、そして彼の義務の不変の規範の中にある」(NH, 1-57, OC, tII, p. 155)。

ここで肯定される名誉は、自己の真価に基づいて自己を適切に評価することに根拠を持つ。名誉を求め、それによって満たされる感情が「自尊」や「誇り」としての <amour-propre> であり、それは人間を徳へと向かわせる原動力となる。

「善行の人 (homme de bien) は自分の徳を誇る (être fier) ことができる。というのも、その徳は彼のものだからである」(Em, IV, OC, tIV, p. 537)。

「美と結びついた、徳から来る自尊 (orgueil) とは、高貴な魂にとってなんとという喜びであろう！」(Em, V, OC, tIV, p. 744)。

人間にとって幸福の希求は、その本性に根ざすものであり、自己保存の配慮は自己への義務である (OC, tIII, p. 360, OC, tIV, p. 329)。しかし、おおよそ思考する人間にとって、自己を軽蔑せざるをえない状況で自己の存在を是認することは欺瞞である。まして正義と美とを垣間見た人間にとって、それを乱す自己の姿は耐え難い。それゆえ、自己の是認を求める感情は、正義と秩序を求める愛と矛盾しない。<amour de soi> の最も切実な要求である自己の生命の維持をも断念させることによって、「良心」は実は、自己を愛することをやめていない。「良心」が <amour de soi> に基づくといわれる所以である。¹⁰⁾ ルソーは、徳と幸福とを決して混同しない。しかし、徳なくして思考する人間は幸福を享受しえないの

であり、この意味で、徳は幸福を享受するための必須の条件である。ここに、<amour-propre> が、ルソーの人間形成論にあって、人間を功利的存在から道徳的存在へと橋渡しする機能を担っていることが明らかになる。

論述が煩雑になった。本節の検討に基づき、<amour de soi> の変容過程を纏め、あわせて、本稿で検討された術語の訳語を固定しておきたい (この際、若干の語に複数の訳語を与えることは止むを得ない)。

ルソーにおいて、「自己愛 (amour de soi)」は、「自己保存のための武器」となる常に秩序に一致した善良な本源的情念であり、「人間の本源的善性」の根拠となる。専ら自己を対象とする自己愛は、他者に対する悪意を抱きえないから、決して悪をなさないものとして是認される。他者との関係から得た「観念の多様性」によって知性が発達すると、人間の「自己改善能力」は「想像力」として発現し、自己の存在を越え出て、他者の立場に身を置いてみることを可能にする。このとき、専ら自己保存を事とする「自己愛」は「自愛 (amour-propre)」に変容する。自愛は他者との関係における自己を対象とする。それゆえ、自己を他者と比較し、自己優先を求め、他者の不幸のなかに自己の相対的幸福を求める「利己愛 (amour-propre)」へと墮落する危険性を常に孕む。他者の前に、自己を現実以上に見せようとする「虚栄心 (vanité)」や、他者を軽蔑し、自己を現実以上のものであると錯覚させる「高慢 (fierté)」や「傲慢 (orgueil)」などがその具体的発現形態である。これは人間を自己と矛盾させ、墮落させる「脱自然化」¹¹⁾である。一方、他者との関係に正しく自己を位置づけ、その真価によって自己を尊ぶ「誇り (fierté)」や「自尊 (orgueil)」として発現する「自愛」は、当人のなす徳によって満たされると「名誉」を生む。これは人間の道徳的完成を可能にする「脱自然化」であり、「自愛」は「自然人から有徳人へ」の移行を可能にする原動力となる。

3. 公民形成と <amour-propre>

私利私欲の渦巻く所与の社会において、「自愛」の「利己愛」への腐敗を防ぐためには、常に意志的努力 (徳) を必要とする。幸福に値する者でありながら、往々にして不遇である「有徳人」にとって、人生は常に自己との戦いであり、この戦いに打ち克つことのできるのは、少数の「炎の魂」(OC, tII, p. 493) の持ち主だけである。人間本性を越えたこの戦いから有徳人を解放すること、そして他の多くの人々にその戦いを不要にすること、それがルソーの政治哲学のひとつの課題である。しかも、

彼の政治哲学は「共和国」の主体的構成員たる「公民」の形成と不可分のものとして論じられる。

「すべては政治に繋がっていること、どんな方法をとっても、あらゆる国民はその政府の本性のしからめるものにしかたないことを知った。したがって、ありうべき最良の政府とは何か、という大問題は、次の問いに帰すると思われた。最も有徳な、最も開明的な、最も賢明な、要するに、言葉の最も広い意味において、最良の国民を形成するにふさわしい政府の本性とはいかなるものであるか?」(Confessions, IX, OC, tI, p. 404f)。

現にある人々——それは往々にして悪しき「利己愛」によって動かされる邪悪な人々である——を前提とし、ありうべき法や政治制度を論じるとき、その論述は、かえって人々の在り方を鋭く描き出し、政治哲学は人間存在の変革の課題を提起することになる。この問題設定の自覚は、教育論『エミール』の記述によっても確認される。

「人間を通して社会を、社会を通して人間を研究しなければならない。政治学と倫理学を別々に取り扱おうとする人々は、どちらについても、何ひとつ理解できないだろう。はじめに原初的諸関係に注目すれば、人間はいかにしてそれに影響を受けなければならないか、またいかなる情念がそこから生ずるかが判る。逆に、情念の発達によって、それらの関係が多様になり、緊密なものになることが判る」(Em, IV, OC, tIV, p. 524)。

『政治経済論』(『百科全書』の項目《経済》)では、「政府の定めた規則と主権者の任命した行政官による公教育は、人民的合法的統治の根本原理のひとつである」(OC, tIII, p. 260f)と言われ、「祖国愛と良き習俗の維持」(p. 262)をめざす、統治の不可分にして必須の作用として、公民形成の課題が提起され、その原理原則が述べられている。その際、人々の排他的・利己的行動を求める特殊意志を祖国の全構成員の利益を求める一般意志に一致させる(徳)ための最も有効な手段として「祖国愛」が掲げられる。

「人類愛の感情に活力を与えるためには、利益や共苦を何らかの形で限定し、圧縮しなければならない。また、我々の中でこの性向は、我々と生を共にすべき者たちに対してのみ有効であるから、人類愛が同胞たち(concitoyens)の間に集中して、互いに交際する習慣や、彼らをつなぐ共通の利害によって、彼らの内で新しい力を獲得するのは良いことである。最も優れた徳が祖国愛(amour de la patrie)によって生み

出されたというのは確かである。この甘美で生き生きとした感情は、自愛(amour propre)の力を徳のあらゆる美しさに結びつけ、徳を損なうことなく自愛に活力を与え、自愛をあらゆる情念の中で最も英雄的なものにする。祖国愛こそ、我々の弱い目を眩ませるほどの、あれほどの不滅の行為を生み出し、あれほどの達人たちを生み出したのである」(p. 254f)。

ここに、一般意志に従う政治経済=統治の作用の中で、「祖国愛」を通じて「自愛」を一般化し、それを徳へと変容することによって、人間存在そのものを変革していく、という構想が示されている。¹²⁾ここで注目されるのは、同胞たちを結ぶ縁を、普遍的正義などではなく、「共同の利害」とする点である。公民たちの結合は、利益追求の手段である。

「自分の利益と一致する時にしか誰も公共の利益を望まない。従って、公益と私益の一致こそ人民を幸福で善良にする真の政治の目的である」(L. à Beaumont, OC, tIV, p. 937)。

公民たちは、自己の利益のためにこそ一般意志に従うのである。このように、自己の幸福を求める本性的欲求の充足のために他者と結合するとき、功利的原理に従いながらも「自愛」の危険性が排除される。というのも、自己を共和国に全面譲渡し、「自己の存在を国家の一部としてのみ認める」(OC, tIII, p. 259)とき、「自愛」を悪の原理に墮落させる「他者との比較」も「自己優先」も、国家内部では意味をもたなくなるからである。¹³⁾

知的理性の判断基準と規定された、①幸福と②完全性の観念(OC, tIV, p. 248)は、同じ次元にあるのではない。前者が功利的存在の希求であるのに対し、後者は道徳的存在の規範である。功利的存在から道徳的存在への移行は、人間の意志にかかわる、極めて困難な問題である。それゆえに、ルソーは功利的であることが無条件に是認される自然状態を賛美し、できる限りそこにとどまべく努力する(消極的教育)。しかし、一度自然状態から離れ、知的理性の発達した人間は、もはや自然状態の無垢に立ち帰ることはできない。政治制度は、暫定的には自然状態の代補として功利的存在を管理しながら、暫時彼を道徳的存在へと導く。それは、教師(gouverneur)が、生徒の誕生とともに果たしてきた役割を、国家レヴェルで再現するものである。その対象が、自己優先を求める人間本性(OC, tIII, p. 373)に従う功利的存在であるゆえ(Ibid., p. 378)、統治において、正義の認識よりも正義の効用を目に見える形で示すことが必要である(cf. OC, tIII, p. 286)。

「祖国が公民たちの共通の母として現れるようにせよ。公民たちが自分のくの中に享受する利益によって、くが彼らにとって大切なものになるようにせよ。(…)彼らの目から見て、法が共同の自由の保証にほかならないようにせよ。これらの権利はまったく立派なものであるが、すべての人々に属するものである」(OC, tIII, p. 258)。

古代民族の教育実践にその模範がある。たとえばローマにおいて、「奴隷身分から開放された公民の帽子」や「他者の生命を救った者の公民冠」などのしるしが巧妙に用いられていた。¹⁴⁾ スタロピンスキーが「視線 (le regard)」を「ある関係をうちたてる機能」¹⁵⁾と規定したのは卓見と言えよう。同胞たちの視線の前におくことによって、「利己愛」の不正な企てを防ぎ、その衝動を公共の幸福へと向かわせる意図的な働きかけが、「統治」に貫かれている。「公民たちの生存に配慮し、公共の必要を満たすこと」(OC, tIII, p. 262)を事とする統治にあって、財政・租税制度も、同様の教育的機能を果たす (p. 276f)。ルソーにおいて、「統治」は、「自愛」の管理と変容による公民形成と不可分である。

おわりに

本稿は、<amour-propre> がルソー自身が自覚的に概念化した術語であることを、ひとつの仮説として提出するものである。この仮説は、ルソー思想の一部に係わるものにすぎないけれども、とりわけ、彼の教育哲学や政治哲学における、人間変革の論理構造を解明するための手掛りとして有益であると思われる。「自然人」がその絶対的存在を捨てて他者と関係を結び、相対的自我を受けることによって、「自己愛」が変容したものである「自愛」は、それが前提とする諸関係の在り方に対応して、様々な発現形態をとる。人為的制度化を免れない教育や統治は、人々がとり結ぶ諸関係に働きかけながら「自愛」の質的転換を図り、以て、人間の功利的存在から道徳的存在への移行を可能にする原動力として「自愛」を積極的に活用していると思われる。感覚的理性段階の生徒が専ら「事物との物理的諸関係」の中に置かれ、知的理性の形成期以降「他者との精神的諸関係」における人間の位置が研究され、最後に「同胞たちとの公民的諸関係」における位置が問われる (OC, tIV, p. 833) のは、生徒の発達段階に応じて <amour-propre> を適切に位置づけることを、ルソー自身が自覚的に教育方法として組織していたことの左証といえよう。それゆえ、<amour-propre> の変容過程に注目することによって、

ルソーの思想的営為を、従来の思想図式、「全体主義か個人主義か?」、「人間形成か公民形成か?」などとは異なる観点から検討することができると思われる。そのとき、ルソーの思想は、「たえず自己を更新していく思想の〈運動〉」¹⁶⁾として、我々の前に立ち現れるであろう。

註

- 1) この二つの術語の区別の思想史的経緯については、以下の文献を参照。Rousseau, *La Profession de foi du Vicaire Savoyard*, éd. de M.-P. Masson, Fribourg, 1914, p. 165n. I. Fetscher, *Rousseaus politische Philosophie*, Suhrkamp, 1975, S. 65-75.
- 2) ルソーからの引用は、Pléiade版『全集』に拠り、(OC, tIII, p. 252)の如くその巻数と頁で出典を示す。必要に応じて著作名を指示するが、『新エロイーズ』はNH、『エミール』はEmと略記する。綴字法は現代表記と異なる場合や、綴りに不統一のある場合でも、テキストに従う。文中の下線はすべて坂倉の強調、〔 〕内は坂倉の補足である。
- 3) シャトールは、『不平等論』と『エミール』において、「観念学的次元における純粋な実験」が行われたと指摘している。J. Château, *J.-J. Rousseau sa Philosophie de l'éducation*, vrin, 1962, p. 102.
- 4) 「ルソーによれば、人類の歴史、すなわち文明発展史とは奢侈累積史であり、専制政樹立史であり、同時に人類墮落史であった」(『コルシカ憲法草案』、木崎喜代治訳、未来社、1979年、訳者解説、p. 153。木崎『フランス政治経済学の生成』、未来社、1976年、第六章第二節、特にpp. 401～404を参照)。
- 5) ルソーの教育学を「事物の客観的対象的考察」ではなく、「主体的実存的究明」の試みとみる故押村襄氏は、<amour de soi>が「教育を受ける者としての人間の存在、その自己主張」であり、「教育の過程における規制原理」として機能していると指摘している(『教育観の転換—ルソーの視点から—』、早大出版部、1987年、pp. 282-284, 297-304)。本稿は押村氏の研究をひとつの出発点としている。しかし、氏の解釈は、そのままでは『エミール』第四編以降に適用できない点で、不十分である。
- 6) セイユールは、多くの用例を示しながら、ルソーにおける <amour-propre> の用法に一貫性がないと批判している。E. Seillère, *Jean-Jacques Rousseau*, Garnier, 1921, p. 137ff. しかし、概念は思想構造の中に位置づけて検討される必要がある。
- 7) ここで、ルソーにおいて墮落と完成とが同一の源から来る一つの運動の両面であるとする先行研究の指摘が、思想構造に照らして確認できる。J.

Château, *op. cit.*, p. 132. P. Burgelin, *La Philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, PUF, 1952, p. 236.

- 8) シャトーが指摘するように、「人間であれ」は「あるがままの自己であれ」(NH, IV-12, OC, tII, p. 496)によって補完される。J. Château, *op. cit.*, p. 157.
- 9) 教育論『エミール』を「自然人から有徳人へ」という図式によって捉える研究は故押村襄氏によってその原型が与えられ、林幹夫氏によってはっきりと打ち出された。押村「ルソーの「本性善」と『エミール』」「フィロソフィア」(早大) 35, 1958年。林「自然人から有徳人へ—ルソーの「消極的教育」原理について」同誌 66, 1978年。林「ルソーの教育理論における教育関係と教育の方法」同誌 70, 1982年。なお、拙稿「ルソーの人間形成論—自然人から有徳人へ—」(早大卒業論文, 1988年)は両氏の研究を受けて、「自然人から有徳人へ」の移行の説明、「有徳人」の存在原理の解明を主たる論点とした。《amour-propre》研究は前者の一環として着手したものである。
- 10) 「良心は、amour de nous-mêmeが最も高められた、最も純粋な形で現れたものにほかならない。それは、我々の内における、我々の真の本質に対する愛である」(R. Derathé, *Le Rationalisme de J.-J. Rousseau*, PUF, 1948, p. 101f).
- 11) ルソーにおける《dénaturation》という概念の重要性については、次の研究によって着眼された。M. Ansart-Dourlen, *Dénaturation et violence dans la pensée de J.-J. Rousseau*, Critères, 1975。また、この概念の解釈については、ビュルジュランの所説に多くを負う。P. Burgelin, *op. cit.*, pp. 236-268.
- 12) 『エミール』においても、《amour-propre》を一般化することが提唱されている。「自愛 amour-propreを他の存在の上に広げよう。そうすれば、我々はそれを徳に変えることができる。しかも、この徳が根をおろしていないような人間の心はない。我々の心遣いの対象が、我々自身に関係
- することが少ないほど、私利私欲に基づく錯覚を恐れる必要が少なくなる。この利害を一般化するほど、それはより公正になる。しかも、人類愛は、我々にとって、正義に対する愛と別ではない」(Em, IV, OC, IV, p. 547)。ただし、『エミール』では「自愛」や「憐れみ」を人類一般に広げることが提唱されるのに対し、『政治経済論』では「自愛」の一般化や「共苦」の対象が祖国の中に限られる(OC, tIII, p. 254)点で相違があり、注意を要する。一般意志が他の国家との関係において特殊意志になりうるように、祖国愛を通じて一般化された「自愛」は、必ずしも正義と一致しない。ここに同論文の公民形成論の限界がある。ただし、「全世界を愛していると誇ることで、誰も愛さない権利を得ようとする自称世界市民」を批判し、「我々は公民〔共和国の構成員〕であったのちにはじめて、まさに人間〔世界市民〕となりはじめる」(OC, tIII, p. 287)とする『ジュネーヴ草稿』と同じ立場に、『政治経済論』が立脚していることは留意されるべきであろう。
- 13) ここから、「自己保存」(正)「自己優先」(反)「共同の保存」(合)の弁証法として『社会契約論』の読み直しをされた樋口謹一氏の研究(『ルソーの政治思想』, 世界思想社, 1978年, pp. 200-221)を傍証することができよう。
- 14) ルソーの公民形成論のまとまった記述が見られるもうひとつの論稿、『ポーランド統治論』においても、同様の立場から、徽章、服装、祭りなど、公民の視線に訴えるしるしが巧みに用いられ、『政治経済論』よりも具体的に、その教育的機能が組織されている。この点については、稿を改めて検討したい。なお、ルソーの思想体系を「関係」に注目して解明しようとする、吉岡知哉氏の優れた考察(『ジャン=ジャック・ルソー論』, 東京大学出版会, 1988年, 第三部第二章第四節)を参照。
- 15) J. Starobinski, *L'Oeil vivant*, Gallimard, 1961, p. 13, 17.
- 16) E. Cassirer, *The Question of J.-J. Rousseau*, Tr. & Ed. by P. Gay, Indiana UP, 1963, p. 35.