

國學院大學學術情報リポジトリ

ルソーにおける理性の主権：理性・自由・信

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 公開日: 2023-02-05 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 手塚, 博 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.57529/00000840

ルソーにおける理性の主権 ——理性・自由・信

手 塚 博

キーワード

一般意志 理性の法 主権 自由 立法者

はじめに

ルソーが『社会契約論』において提示したのは、人民の主権ではなく理性の主権であり、しかもその実現可能性ではなく不可能性である。本稿の目的は、以上のテーゼの妥当性を論証することにある。その際、特に『ジュネーヴ草稿』に依拠しつつ、一般意志が「理性の法」に等しいという読解が導き出される。一般意志に対するこのような解釈のみが、ルソーの政治哲学に対する統一的な理解を可能にする。そして、『社会契約論』と同年に出版された『エミール』において主題的に展開されている「良心」の概念に対する言及が皆無であることが、『社会契約論』というテキストに独特の相貌を与えている点に注目しなければならない。『社会契約論』はそれのみで一種の理想的な社会の構想を描き出しているわけではない。「理性の法」としての一般意志のみが、正義の源泉であるとしても、「良心」を欠いた場合、正義が実現されることはありえない。その意味で、『社会契約論』は、自由と正義を同時に保証する政治体を実現するにあたって、理性がもつ可能性と限界を指摘し、理性の領分を確定することを一つの目的としているのだと理解することができる。

ルソーの政治哲学における主要な問題の一つが、「平等」と共に「自由」であることは疑いえない。『不平等起源論』において、自然人を動物と区別するものは「自由の意識」(OI142)であると説明されるが、『社会契約論』の課題の一つは、自然状態における自由

が不可能になった時点で、すなわち、他者と共に生きることを余儀なくされている状態で、別の自由を獲得する道筋を示すことにある⁽¹⁾。ただし、言うまでもなく、自然状態と社会状態とは、実現されるべき「自由」の内実が大きく異なる。前者における自由が、他者とは無関係に、孤立した状態で、しかも身体的な「力」によって実現されるものであり、その意味で自由の実現と自己保存が即座に一致するのに対して、後者における自由は、他者との「合意」に基づく「権利」によって実現されるものとされる。しかし、両者がいかに異質なものであったとしても、ルソーにおける「自由」の概念には一つの共通性がある。それは、他者に対する依存や服従の欠如である⁽²⁾。このような消極的な規定を基盤に、諸々の条件の差異が「自由」概念の内実に変化を与える。

本稿で問題にするのは、『社会契約論』において提示された「自由」の概念であり、特にその「理性」概念との結びつきである。「社会的な自由 *liberté civil*」は「法」あるいは「権利」によって実現されるが、それを支えるのは「理性の法 *la loi de raison*」(II-4, 373)だからである。社会における「自由」は理性によって実現される。このテーゼの意味は、『不平等起源論』と対比することでより明瞭に理解される。『不平等起源論』の論述は、現実の社会状態を批判し、自然状態を擁護するという価値判断の下にあるかのような外観をもつ。このような理解が一定の妥当性をもつのは、後者において実現されている自由が、前者においては否定されているからである。しかしながらルソーは、失われた自然的自由を回復する可能性はないと断言する。そうであるならば、『不平等起源論』の特に第二部において読み取らなければならないのは、自由を否定する社会が成立する機制である。この点が『社会契約論』において提示される政治体との鋭い対照を成している。というのも、『不平等起源論』において描き出されているのは、情念が理性と人々の関係とのいずれをも支配しているような社会だからである⁽³⁾。したがって、ルソーがいかに社会状態に対する批判や嫌悪の情を隠さないとしても、それはあくまでも情念が支配する社会に対するものである。『社会契約論』において提示されたのは、自然状態とは別の形で自由を実現する法と理性に対する探究である。だが、ルソーは『社会契約論』の冒頭で言う。「人間があるがままのものとして、法をありうるものとして捉えた場合に、社会秩序のなかに、正当かつ確実な統治の何らかの基本原則がありうるかどうかを私は研究したい」(I, 351)。一種の理想的な政治体を可能にする法がいかなるものであるのかをルソーは論証しようと試みる。同時に、その知的能力に限界をもつ「あるがままの人間 *l'homme tel qu'il est*」には、それを実現することはできない。「立法者」と「市民宗教」という謎めいた概念は、自由を実現するための十分な知性をもたない、あるがままの人間の姿を浮かび上がらせる役割をもつ⁽⁴⁾。そして、現実には自由を保証する秩序が実現されていない以上、知

的能力に限界があるからこそ要請される立法者と市民宗教の教義が人々の信仰を集めることとはない。以上の論脈から導き出される『社会契約論』を支える根本的な構想は、理性の主権の不可能性である。

1 自然的自由と社会的自由

自然状態と社会状態の間には大きな断絶がある。それは、本稿において中心的な検討の対象とする自由の概念においても明瞭に見ることができる。だが、両者の間に存在する共通性を踏まえたうえでその断絶のあり様を理解しなければならない。他者に対する依存の欠如という第一の共通性については既に確認した。もう一つの共通性は、自由が、人間にとって第一の関心事である「自己保存」と不可分の関係にあるということである。自己保存は、自然人の第一の関心事であるだけでなく、社会契約を締結する動機でもある。ルソーは、「社会契約は、契約の当事者の自己保存を目的とする」(II-5, 376)と明言する⁽⁵⁾。ここで注目しておきたいのは、『不平等起源論』で提示された契約が、自由の放棄と引き換えに自己保存を確保するものだという点である⁽⁶⁾。それに対して『社会契約論』では、自らの生存を可能にすると同時に、自由をも実現するような社会を設立しようとするものである。自由と自己保存を同時に実現するという課題、それは『社会契約論』冒頭の「正義と効用」を切り離さないようにするという問題構成にそのまま対応している⁽⁷⁾。

さて、各々の自己保存は、言うまでもなく各人が個別によって個別に追求すべき特殊利益である。しかしながら、誰もがその同じ特殊利益を追求するという意味で、自己保存は各人に共通する利益でもある⁽⁸⁾。対立する特殊利益をもちうる他者との間にあって自己保存を可能にするためにこそ社会契約が要請されるのだが、同時に、すべての人間が自己保存という特殊利益を目指すという点において一致するからこそ契約が可能になる⁽⁹⁾。自己保存は、自然状態においても社会状態においても、人間の第一の関心事である。自然状態においてそれは、自然的自由を可能にするのと同じ、自らの身体的な力によって実現される。それに対して『社会契約論』では、社会において、自由を損なうことなく自己保存を可能にする手段が身体的な力以外のものであるとしたら、それは何かという問題が考察されることになる。この課題は次のように定式化される。「それぞれの人間の力と自由は、自己保存の第一の道具であるから、自分の利益を害することなく、また自分に対して為すべき配慮を無視することなく、どのようにして各人は力と自由とを拘束することができるだろうか」(I-6, 360)。政治体において、「力と自由」すなわち自然的自由は否定される。社会契約においては、自然的自由を否定しつつ別の自由を獲得することが問題となる。こ

の課題は上の引用の直後で、次のようにも表現される。「共同の力のすべてをもって、各成員の人格と財産を守り、保護する結社の形態を発見すること。またこの結社によって、各人は全員と結びつきながら、それでも自己自身にしか服従せず、それ以前と同じように自由であり続けることができる形態であること」(I-6, 360)。自由の消極的規定、すなわち他者に対する服従の欠如に関しては、自然的自由と社会的自由は共通する。違いは、自然的自由が孤立した個人の力によって実現されるのに対して、社会的自由は、他の成員と結びつきながら、法と権利によって実現されるものだということである。

2 自由・理性・自然法

自然状態との差異で社会状態における自由の概念を考察するにあたって導入されているのが、自己自身に対する服従という論点である⁽¹⁰⁾。つまり、他者と結びつきながらもそれが他者への服従を意味せず、自己自身にしか服従していないという事態が作り出されるということである。自由であるという点では自然状態と社会状態は「同じ」である。しかし、自由の内実は大きく変化する。自己自身への服従と、すべての成員との結びつき。政治体の形成においておよそ異質であるとも言うことのできる二つの問題が同時に提示されているのである。この二つの問題を結合するのが「理性」である。確認していく。

自由は自己自身への服従である。「欲望だけに駆り立てられるのは奴隷状態であり、自らに対して課した法に服従することが自由である (l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté)」からであり、それが「人間を真に自己の主人とする」(I-8, 365)からである。これは『社会契約論』においては、自然的自由、社会的自由に引き続く第三の自由概念として、「精神的自由 *liberté moral*」と表現される⁽¹¹⁾。『社会契約論』においては大きな位置を与えられていないようにも見えるこの「精神的自由」の概念は、しかし、『社会契約論』における自由概念を理解するにあたって決定的に重要である⁽¹²⁾。なぜなら、「精神的自由」の概念なしには、「力と自由」を拘束しつつ、社会において成員すべてと結びつきながら自己自身にのみ服従している状態を作り出すという事態が理解不可能だからである。法への服従は、社会的自由と精神的自由を同時に可能にする。「我々の各人は、その人格とすべての力を、一般意志という最高の指導の下に委ねる」(I-6, 361)。つまり、個人は一般意志に服従することが要請される。にもかかわらず人はそこにおいて自己自身にしか服従していない。法への服従と一般意志への服従は、同じ事態である。すでに言及したように、『不平等起源論』においては、法に服しつつ自己保存を図ることは、自由の放棄と引き換えだった。それに対して、法への服従と自己自身への服従を同一視すること

が可能で、そのことで自由が実現されるとしたら、それは一般意志が「理性の法」である限りにおいてのみである⁽¹³⁾。この事実は、『ジュネーヴ草稿』において一般意志の概念を規定する箇所、最も明瞭に見てとることができる。

実際、一般意志とは、各個人の中にあつて、情念の抑制のうちに推論する知性の純粋な作用（un acte pur de l'entendement qui raisonne dans le silence des passions）であり、この推論の主題が、人間は同胞に何を要求しうるか、また、同胞は彼に何を要求する権利をもつかにかかわっているということについては、異論はまったく出てこないだろう。（G286）

「知性」は「推論」を担う能力である以上、ここでは「理性」と同義の概念と理解しなければならない。この文脈において、理性とは何よりも推論の能力である。一般意志が「知性の純粋な作用」によって認識されるのであれば、一般意志は理性の法にほかならず、「合理的な自然法の規則（les règles du droit naturel raisonné）」（OI329）の別称なのである。『ジュネーヴ草稿』でルソーは「理性の法」と「一般意志」を等置したうえで、ディドロの自然法概念を批判するが、それは、あくまでも自然状態において「理性の法」は自然法と解することができず、したがって「理性の法」が自然状態においては実効性をもたないという事実を指摘するものである。『社会契約論』においてすら、一般意志に対する別の規定が提示されているわけではなく、したがって、一般意志は「理性の法」の別称として理解されなければならないのである。

自らの特殊意志とは合致しない一般意志に服従しつつも、それが理性の法への服従だからこそ、そこで生じているのは自己自身への服従以外の何ものでもない。以下で述べるように、欲望と自己利益の表現である特殊意志と、理性と共同利益の表現である一般意志はしばしば対立する。そして、その対立が完全に解消されることもない。「精神的自由」の概念においては、このような意志の葛藤状態が見出されている⁽¹⁴⁾。欲望あるいは情念に駆り立てられた行為は奴隷状態でしかなく、理性によって自由が実現される。

ここで前提されているのは、理性の原理的な無謬性と普遍性であることは間違いない⁽¹⁵⁾。仮に人が推論を誤ることがあるとしても、それは理性それ自体の原理的な限界によるのではなく、我々がそれを行行使する際の能力の事実上の限界を示すにすぎない。その意味で誤謬は、理性の限界ではなく、我々の愚かさの帰結である。理性が普遍的だからこそ、誰もが特殊意志とは合致しない一般意志に服従しつつも、誰もが自己自身にしか服従していないことになる⁽¹⁶⁾。一般意志は法であり、それは理性的なものである。そして、「主権は一

一般意志の行使にほかならない」(II-1, 368)がゆえに、主権者は理性的なもの以外を意志することはできない⁽¹⁷⁾。理性への服従であるがゆえに、一般意志への服従は自己自身への服従以外の何ものでもない。そうでなければ政治体に与えられた、各人に対する「絶対的権力」としての「主権」(II-4, 372)が自由を否定することなく行使されうるという事態はおおよそ理解不可能だろう。むしろ、この「絶対的権力」による強制に服従することで、自由は実現されう。次の引用で示されているのはそのような事態である。

実際、人間としての各市民個人は、市民としての彼がもっている一般意志に反した、あるいは異なった特殊意志をもつことがある。各個人の特殊利益は、共同利益とまったく違ったことを彼に話しかけることもある。[……] 社会契約を空虚な公式としないために、一般意志への服従を拒む者は誰でも団体全体によって服従を強制される、という約束を暗黙のうちに含んでいるのであり、そして、この約束だけが、他の約束に効力を与えうるのである。このことはただ、彼が自由であるよう強制されるということの意味しているにすぎない。(I-7, 363-364)

一般意志への服従が自由を実現するのであれば、たとえそれが強制によるものであるにせよ、人が自由であることに変わりはない。社会契約への参加そのものは自発的な同意によって為される⁽¹⁸⁾。その意味で、様々な外的な原因によって自然的自由の下で生きることが不可能になった後⁽¹⁹⁾、情念によって人々が結合される社会において他者に依存するのではなく、自然状態と同じく自由に生きることを望むか否かは、個々人の意志に委ねられている。自由であろうとする個人の意志が、一般意志への服従に先行するのである。だが、ひとたび自由の実現を望みながら社会契約に参加したならば、その後、自由を免れることは禁止される。この意味で、理性への服従は、自己自身に対する約束であると同時に、他者に対する約束でもある⁽²⁰⁾。そして、理性への服従を他者に対して約束することが、理性の法を実効的に機能させる。契約によって発生する強制こそが、自由を永続的にするのである。

これは、ルソーが自然状態においてのみならず、社会においてすら、理性の法としての自然法の実効性を疑問に付した理由を明らかにするものである。『社会契約論』において、実定法は自然法に反する内容をもちえない。したがって実定法の制定は新たな法の創設ではない⁽²¹⁾。にもかかわらず実定法の制定が要請されるのは、法に実効性を与えるためである。理性の法としての自然法と実定法との関係は、次の引用で明確に示されている。

善にして秩序に適ったものは、事物の本性によってそうなのであって、人間の約束とは無関係である。すべての正義は神に由来し、神のみがその源泉である。しかし、我々が正義をそのような高みから受け取ることができるなら、我々は政府も法も必要としないだろう。おそらく、理性のみから発する普遍的正義が存在する。だが、この正義が我々の間で受け入れられるためには、それは相互的でなければならない。この事態を人間の観点から考えてみると、自然による制裁が欠如していることによって、正義の法は人間たちの間では効力がない。善人はすべての人に対してこの法を守るが、彼に対して誰もそれを守らない場合、正義の法は悪人に得をさせ、善人に損をさせるだけである。それゆえ、権利を義務へと統合し、正義にその目的を達成させるためには、約束と法が必要である。(II-6, 378 強調は引用者)

法も正義も、それ自体、契約に由来するのではない。「すべての正義」は神に由来する。したがって実定法は自然法に反した内容をもちえない。それ以上に、両者は内容的に同一でしかありえない。そして、その自然法は、神に由来するとしても、「理性のみから発する普遍的正義」でもある。それは原理的に理性のみによって認識されうる。ここから、法すなわち一般意志が理性の法としての自然法と同義であることを明瞭に理解することができる。たしかに『ジュネーヴ草稿』においては、自然法に対する批判を見て取ることができる。しかしながらそれは、単にその実効性を疑問視しているのみであり、理性の法の不在を結論づけているわけでも、一般意志が自然法と異なる内容をもつことを主張しているわけでもない。そこでの自然法批判は、『社会契約論』決定稿と同様、相互性の欠如によって、理性の法に従うことが自己利益を脅かすというものでしかない⁽²²⁾。そもそも自由と生命は、『不平等起源論』で示されていたように、「自然からの本質的な贈与」(OI184)である。自由と自己保存を同時に可能にする政治体の構想という『社会契約論』の課題そのものが、ルソーの理解する自然法概念によって導かれているのである。

そうであれば、契約の機能は、誰もが法を遵守するという意味での相互性を確立し、法に実効性を与えることである⁽²³⁾。自由は、原理的には、理性への服従を自己自身に対してのみ約束すれば実現可能である。しかしながら、それが自己保存の要求と対立しないためには、他者もまた理性の法に服従するという保証が不可欠である⁽²⁴⁾。この意味で、すでに繰り返し述べたが、『社会契約論』は、自由と自己保存が両立する政治体の構想を提示することにある。先に引用した「団体全体によって服従を強制される」という論点も、政治体において義務に従うことなく自己利益を追求する他者が存在する可能性を念頭に置いた文脈にあることに留意する必要がある。

3 立法者——知性の不足

問題は、このような「強制」が、法に違反した行為を意図的に遂行した場合に限定されるのではなく、法に服従するあらゆる場面において生じうるという点である。ルソー自身、他者への従属からの解放を自由概念の消極的規定としているのであれば、自由と強制は対立するようにも思われる。自由であることの強制とは、端的に矛盾する言い回しのように響くだろう。人は自由であろうとして自発的に社会契約の締結を選択した。しかしながら、自由であるためには強制が必要とされる。つまり、自由であることを望みつつ、にもかかわらず理性の法としての一般意志に背くという可能性が常に存在するということである。その理由は、特殊利益が存在するというもののみに存するのではない。

以下で明らかにするように、人間の知的能力は、理性の法を見出すにはきわめて無力なものでしかない。人間は自由を望みつつ、それを実現する術を知らない。だからこそ立法者の存在が要請されるのである。自由は理性の法によって実現される。しかし人間には理性の法を見出すことができない。自由を実現するのに十分なだけの知的能力を備えていない「あるがままの人間」が自由を実現するとしたら、立法者と強制が不可欠なのである。

この「理性の法」を、人はどのようにすれば理解できるのか。「一般意志に従うためには、それを認識しなければならない」(G310)。この問題を明らかにするためには、『社会契約論』における立法者の地位を確認する必要がある。立法は主権者の行為であるとされながら⁽²⁵⁾、ルソーは、主権者とは別に立法者の存在を要請する。それは、理性の法を確立するのが、定義上は「主権的権威に参加する者としての市民」(I-6, 362)であるにもかかわらず、「あるがままの人間」は立法に必要なだけの十分な知的能力を備えていないがゆえである。

何が自分にとってよいのか理解していることがほとんどないために、しばしば自分が何を望んでいるのかもわからない盲目の群衆が、いかにして立法の体系という大規模で困難な企てを自ら実行するというのだろうか。人民は常に自ら利益を欲するが、常にその利益を理解しているわけではない。一般意志は常に正しいが、しかし一般意志を導く判断が常に啓蒙されたものであるわけではない。[……] 個々人 (particuliers) は利益を理解しながらそれを拒絶する。あるいは、公衆は利益を望みながら利益を理解しない。両者はいずれも導き手 (guides) を必要とする。個々人には、彼らの意志 (leurs volontés) をその理性 (leur raison) に一致させるよう強制しなければならない。公衆には、何を望むか知ることを教えなければならない。そうして公衆が啓蒙される

と、社会体における知性と意志の一致、次いで社会体の諸部分の協調、最後に全体の最大の力が生じる。だからこそ立法者が必要なのである。(II-6, 380)

定義上は立法をその役割とする市民は、現実には立法者ではありえない。それは「あるがままの人間」は「知性 *entendement*」が不足するために判断を誤り、「理性の法」を理解することも発見することもできないからである⁽²⁶⁾。言い換えるならば、「あるがままの人間」は理性の法を理解するだけの知性をもたず、しばしば誤謬に陥るがゆえに、「あるがままの人間」の判断を導き、「あるがままの人間」に代わって神が定めた理性の法を認識する立法者が要請されるのである。主権者の正当な権利は立法に限定される。しかし事実として、主権者としての人民は立法に十分なだけの知性を備えてはいない。したがって人民は主権を行使することができない。

だが、立法者が存在するとしても、人民は投票による法の承認という仕方で立法に参加すると考えることもできるように思われるかもしれない。しかし注意しなければならないのは、『社会契約論』において、投票は法案への賛否を表明する行動ではないという点である。この点に着目すると、ルソーによる投票の分析は、『社会契約論』の主題が「人民主権」ではなく「理性の主権」であるという本稿の主張を補強する論点であることが明らかにになる。

国家のすべての構成員の不変の意志が一般意志であり、この一般意志によってこそ、彼らは市民であり、自由なのである。人民集会においてある法が提案されたときに、人民に問われているのは、正確には、法を承認するか拒絶するかということではなく、その法が人民の意志である一般意志に合致しているか否かである。各人は投票することで、これについての見解を述べ、そして票数の計算から一般意志の宣言が引き出される。したがって、私と反対の意見が多数を占める場合、それは私が誤っていたこと、また、私が一般意志と考えていたことが、実は一般意志ではなかったことを示しているにすぎない。私の特殊な見解が一般意志よりも優位に立っていたとするなら、それは私が望んでいたのとは別のことをしたことになる。その場合には私は自由ではなかったのである。以上のことは、確かに一般意志のすべての特徴がまだ多数派のうちに存在していることを前提としている。もしこの前提が満たされなくなった場合には、いずれの側についても、もはや自由はないのである。(IV-2, 440-441 強調は引用者)

投票は、立法者が起草した法案が、一般意志に合致しているか否かを、政治体の構成員

が判定するものとして位置づけられる⁽²⁷⁾。そして、自分とは反対の意見が多数を占める場合、自分の意見は誤謬として片づけられ、多数派の意見こそが一般意志であるとされる。社会契約に参加している市民は、多数派が承認した法に従属しなければならない。ただし、多数派の意見と一般意志の同一性が常に認められるわけではない。仮に投票の目的が自らの利益を共和国の法に反映させることであるならば、自己利益に反する法が成立した場合、その投票者は他者の利益に従属することになり、自己自身にのみ服従するという意味での自由は実現されない。たとえ自らの見解に反するものであったとしても、法に服従することが自由を可能にするのは、投票が、特殊利益の表明と実現の試みではなく、一般意志の集団的な探究である場合のみである。その場合にのみ、少数意見を抱いていた市民は自由ではなかったのであり、投票によって可視化された一般意志への服従を強制されるときに、はじめて彼は自由を獲得すると理解されうるのである。

だが言うまでもなく、誤りに陥った者が多数派を占める可能性も十分に考えられる。したがって、多数派と一般意志との同一視は無条件のものではない。「全体意志 *volonté de tous*」と一般意志との区別も、このような論理に基づいている。全員一致で一般意志を見誤る可能性を排除することはできない。一般意志を理解する者が多数派を構成することは、共和国成立の条件である。逆に言えば、一般意志を理解することのできるだけの知性を備えた市民が多数派を占めない限り、「共和国」は崩壊すると主張されているのである。言い換えるなら、たとえ人民が一般意志としての法を起草することができないにしても、起草された法が一般意志であると理解するだけの知性を備えた構成員が多数派を占めることが、共和国が存続するための最低限の条件だということである。

無謬の一般意志は投票という集団的な行動によって可視化される。そのような条件においてのみ、「理性の法」への服従は可能になる。また、投票は立法の行為であるよりもむしろ、法案が理性に適うか否かに対する自らの見解を表明する行為である。そして、投票という集団的行為が法への服従を媒介しているのは、容易に誤謬へと陥る個々人の知性の脆弱さを補うためである。個々人は「理性の法」を見出すことができないがゆえにこそ、投票という、一般意志の集団的な探究が必要とされるのである。

4 市民宗教と理性への信

しかしながら、理性の法を解する者が多数を占めるという、以上の条件が満たされることはない。人間の知性は、理性の法を見出すことができないだけでなく、たとえそれが与えられたとしても、理性の法を理解することすらできない。ルソーはそうに主張する。

賢者たちが、大衆に向かって、大衆ではなく自分たちの言葉で語りかけても、大衆には賢者の言うことは理解されないだろう。ところが人民の言葉に翻訳できない数えきれないほどの観念が存在する。あまりにも一般的な見解や、あまりにも縁遠い対象は、等しく人民の理解の範囲を超える。各個人は、自分の特殊利益に結びつく統治案しか解さず、良き法が課す継続的な耐乏から引き出されるはずの利益を容易に認めようとはしない。(II-7, 383)

人間は理性の法を見出すことができないだけではない。だがそれを示されたとしても、理性の法を理解することすらできないのである。法を認識することも理解することもできないのだから、強制以外には、理性の法に服する手段がない。そこから、自分自身で理解することができない理性の法に、強制的に服従させられている状態が、自己自身にしか服従していないという意味での自由だとされることになる。つまり、何に従っているのかを理解していないままに、自らが服従している対象は理性の法であるとされ、しかもそれが自己自身にしか服従していない自由な状態であると見なされているのである。しかしながら、それに服従することで自由を可能にするような法はどのようなものであっても構わないわけではない。先にも引用したように、「一般意志に従うためには、それを認識しなければならない」(G310) のだから、自らが従っている法が「理性の法」であるか否かが判断できなければ、法への服従は可能であったとしても、「理性の法」への服従は不可能である。「理性の法」への服従だからこそ、服従が自由を可能にする。そして、契約が人に自由をもたらすものではないとしたら、社会契約に参加する合理的な理由が存在しないことになる。知性が不足しながらも理性の法への服従を実現すること、このような課題に応えるために導入されたのが、「市民宗教 religion civile」の概念である⁽²⁸⁾。以下で明らかにされるのは、「理性の法」が知や理解の対象ではなく、信の対象だということである。

立法者は神的な秩序に属する。「立法者について」と題された『社会契約論』第二編第七章の冒頭の段落ですでに、「人間に法を与えるためには神々が必要であろう」(II-7, 381)と述べられている。人間の知性の不足を補うのは神の理性である。そのうえで、立法による国家の創設を「人間の領分とはいかなる共通性もない特殊で卓越した機能である」(II-7, 382)とし、さらには次のようにも述べる。「この崇高な理性は、平凡な人間の理解の範囲を超えた高さにある。立法者は、人間の思慮分別に訴えることでは動かしえない人々を、神の権威によって誘導するために、この理性の決定を神々の口から語らせるのである」(II-7, 383-384)。理性の法は神から与えられる。だが人間にはその理性の法を理解するこ

とができない。したがって、それが理性の法であるという確信は、知性ではなく、信によってのみ得ることができる。

一般意志は理性の法と同一である。したがって一般意志は、原理的には理性によって認識可能である。しかし事実上、人間は一般意志を認識するにはあまりにも愚かである。この逆説は、政治体の創設に際して、立法者という形で宗教的なものを呼び込む。そのことで、政治体の存立を可能にする理性は、神および信と切り離すことのできないものとして位置づけられることになる。

5 市民宗教の不可能性

理性は神的な秩序に属する。だが人間の知性はそれを認識することができない。したがって、もし理性の法を見出すことができるとしたら、それは信の対象としてのみである。これこそが、政治体において市民宗教が要請される理由だと考えることができる。しかしながら以下で示されるのは、信を巡る議論は、理性の法が政治体を支配する条件を明るみに出すだけでなく、それが不可能である理由をも提示しているという事実である。理性の法による社会秩序はいまだ実現していない。この事態は、市民宗教を信じる根拠が存在しないことを表す。理性の法の支配には市民宗教が不可欠であるにもかかわらず、それは信じるに足る根拠を提示することができない。市民宗教を巡る議論が示しているのはこのことである。それは『エミール』における「有神論」との対比によって鮮明に理解することができる。

市民宗教を巡る議論の構図を明らかにするにあたって『エミール』を参照する必要があるのは、『社会契約論』においては、その教義も含めて、市民宗教がいかなるものであるのかは説明されているものの、どのようにすれば市民宗教を成立させることができるのかということについては、一切の議論が欠けているからである。人はなぜ信じることができるのか。『社会契約論』と同時期に出版された『エミール』でこの点が明快に論じられている⁽²⁹⁾。

なぜ人は神の存在を確信するのか。ルソーによれば、それは、この世界にはそれを創造した神の存在を想定しなければ理解することのできないような秩序や調和があるからである。「内的感情の証言」に従うならば、この世界の物事には「秩序」があり、「諸存在の調和」を感じ取ることができる。この宇宙に秩序など存在しないと主張するには、「感情の証言」を無視し、多くの「詭弁」を重ねることが必要になる。「感情の証言」に従うならば、この宇宙に秩序が存在することを疑うことはできず、人はそこから「至高の知性」の存在

を導き出すことになる。この「至高の英知」の存在に対する確信もまた、「感情の証言」によってもたらされるものである (E579)。いずれにしても、それらは論証によって示されるものではない。しかし、この世界に秩序があることを感じているならば、「至高の知性」すなわち神の存在を確信するほうが、その存在を否定することよりも合理的である。「受動的で死んだ物質がものを生き感じる存在を生み出したということ、盲目的な宿命が知的な存在を生み出したということ、そしてまったく考えることのない存在が考えるものを生み出しえたということを、私は信じることができない」 (E580)。そして、端的には次のように言う。「至高の存在を何よりもよく示しているのは、自然の変わることのない秩序である」 (E612)。自然には秩序がある。それは、偶然によって形成されたと考えるにはあまりにも精妙であり、むしろ、その創造者たる神を想定しなければありえないようなものである。「したがって私は、世界は力強く賢明な意志によって統治されていると信じる」 (E580)。

先の引用から明らかなように、『エミール』において念頭に置かれているのは「自然」の秩序である。目の前にある自然には秩序があるように感じられる。そこに秩序を感じるからこそ、世界を創造した神の存在が確信される。すでに秩序が成立しているからこそ神の存在が確信される。神の存在を証明するのではなく、なぜ神の存在を確信してしまうのかを説明する際には、以上のような議論で十分だろう。「真剣に考えて承認しないわけにはいかないすべてのことを明証なものと認める」 (E128) ことで、人は自らの信に根拠を与えるのである。

秩序を感じ取ることができるがゆえに、あるいは、すでにそこに秩序があるがゆえに、秩序の創造者の存在が確信される。秩序が信の根拠である。自然を問題にする際に説得力をもつこの議論の構図を、政治体における立法者と市民宗教に適用することができないことは言うまでもない。なぜなら『社会契約論』は、自然状態から脱し、ホッブズが描き出したような戦争状態という一種の無秩序に陥っている社会に、あるいは、人々が隷属によって生きながらえているような社会に、新たに秩序を与えるという場面を問題にした著作だからである。自然状態の秩序は失われた。そこから新たに秩序を形成することが問題である。人が目の前にしているのは社会の無秩序以外の何ものでもない⁽³⁰⁾。そして、新しい秩序はいまだに実現していない。現に存在している秩序こそが信の根拠であるとしたら、そこには秩序を与える神的なものを信じるに足る根拠は存在していない。

このことが意味するのは次の事柄である。人間は理性の法を見出すのに十分な知性を備えていない。だからこそ秩序の成立のためには立法者と市民宗教が要請される。契約に参加しなければ立法者が提示する理性の法は実効性をもたない。しかしながら人は、立法者

が提示する法が理性に適ったものであるかを判断するだけの知性すらもたない。したがって立法者の提示した法が実効性をもつためには、市民宗教が成立し、法が理性に適ったものであると信じられる必要がある。だが、契約によって法が実効性をもった後でしか秩序は成立しないのだから、契約に参加する以前には、立法者、理性の法、および市民宗教を信じることはできない。理性の法を信じるに足る根拠である秩序は、契約の後でしか成立しない。そうだとしたら、理性の法を信じ、契約に参加するための合理的な根拠は、契約以前には存在しないことになる⁽³¹⁾。

6 感情の否定——「怪物」たちの政治体

ルソーは『不平等起源論』において次のように述べていた。「もしも自然が人間に対して、理性の支えとして同情 (pitié) を与えなかったならば、人間はそのあらゆる道徳をもってしても怪物たち (monstres) 以外の何ものでもなかったであろうことを、マンデヴィルはよく感じたのである。しかし彼は、このたった一つの特質から、彼が人間に対して否認しようとしたすべての社会的な美徳が由来しているのを見なかったのである」(OII55)。ルソーが『社会契約論』において描き出したのは、この怪物たちのみによって構成されるような社会である。『不平等起源論』においてルソーは、理性に先立つ二つの原理として、自己保存の欲求と他者に対する同情を挙げていた⁽³²⁾。『社会契約論』の政治体は、この二つの原理を否定することさえある。そのことは、戦争と死刑について論じた『社会契約論』第二編第五章から明らかである。

我々の生命は政治体の存在によって保証されている。だから、自らの生命を維持するためには、それを可能にしている政治体を存続させることが何よりも優先される。したがって、政治体に属する者は、自らの生命を存続させる当の政治体のために、自らの生命を賭して外敵と戦う義務がある。国家が存在しなければ、人々の間にあるのは戦争状態あるいは無秩序でしかなく、国家によってこそ戦争状態が回避される。しかし、政治体を存続させるための戦争は、必ずしも自己保存の原理と両立するわけではない。戦争遂行の義務は、しばしば自己保存の原理を否定する⁽³³⁾。

また、一般意志である法に反した者は、その行為によって社会にとっての敵となる。したがって、法に違反した者に下される死刑は、社会の敵との戦争であり、敵の殺害以外のものでもない。戦争に勝利した者が敵を殺す権利がある。敵は国家の一員ではない。すなわち「精神的な人格ではなくひとりの人間である」にすぎない (II-5, 377)。敵の殺害は、自由の実現のために不可欠なものである。敵への同情は自由の実現を妨げる。

自己保存を第一の目的とした社会契約は、逆に、一般意志への服従を意味する「自由」の実現のために、その目的を否定する事態をもたらさう。自己保存と自由は必ずしも両立するわけではない。そもそも「同情」は、「種全体の相互保存」(OI219)のために有効であるがゆえに、自然状態において人間を動かすものだと、推論によって導き出されたにすぎない。社会においても、自然状態と同様の有効性をもつ保証はない。以上のことを念頭に置かなければ、『社会契約論』は、理性が完全な支配権を握る政治体の姿を明確に描くことによって、それが「怪物たち」によって構成される社会であることを示した著作であると理解することができるだろう。

『不平等起源論』においてルソーは、自己保存と同情という理性に先立つ二つの原理から自然法のあらゆる規則が生まれると考えていた。しかし、「理性の継続的な発達によって、ついには自然の息の根を止めるに至ったとき、理性はそれら自然法の諸規則を他の基礎の上に立て直さなければならなくなる」(OI26)。しかし、そのような基礎はない。感情が否定されたとき、理性は自由を実現するための基礎をもたない。だからこそルソーは『社会契約論』において次のような断言を下すのである。「スパルタやローマでさえも滅びた以上、いかなる国家が永久の存続を望みえようか。もし持続性のある制度を形成したいなら、それを永遠のものにしようなどと考えるはならない。成功するためには、不可能なことを試みてはならず、また、人間の所業に、およそ人事の及ばない堅牢性を与えようなどと自惚れてもならない。政治体は、人間の身体と同様に、誕生すると同時に死へと向かい始めるのであり、自らのうちにその身の破壊の原因を抱え込んでいるのである」(III-11, 424)。あらゆる政治体はやがて崩壊する。

おわりに——理性と良心

ルソーは情念の支配する社会に対する嫌悪の念を抱きながら、理性の支配によって他者への依存のない自由な社会が実現する可能性を信じていない。誰もが情念に導かれながら自己利益を追求しつつ他者と対立し、いまのところその社会が崩壊する兆しはない。仮に戦争状態を回避することができたとしても、社会は、力のあるものが弱い者を支配することで平和が形成され、しかし人々が互いを貶めあうような場所にすぎない。現存する社会と理性が支配する社会は、いずれも自然な感情を否定したところに成立する。感情の否定は、社会を崩壊へと導く。『エミール』においてきわめて重要な位置を占めている、「理性そのものからも独立している良心という直接的な原理」(E600)に関する議論を、『社会契約論』に見出すことはできない⁽³⁴⁾。『社会契約論』というテキストを理解するにあたっ

て、この点は決定的である。というのも、たとえ理性の法たる一般意志が支配する政治体がありえたとしても、人間は、それを理性のみによって実現することができず、良心という別の原理を要請することが明らかになるからである⁽³⁵⁾。理性のみによって、自由と自己保存が同時に実現するような政治体を形成することはできない⁽³⁶⁾。だが、良心は、『エミール』と同様、『ジュネーヴ草稿』においても所与のものではない。むしろ政治体の内部において生きることを通して、「悪を行うことに対する自然の嫌悪」(G329)が生まれるのであり、したがって、良心を所与として社会契約を構想することは不可能なのである。そうであるとしたら、たとえそれが理性の法に反していたとしても、何であれ法に従うなかでしか、良心が形成されることはない。人間の愚かさは、理性の法を認識するには十分ではない。しかし、強制を介してであれ、法に服従することを通して良心は形成される。『エミール』は、『不平等起源論』で示された社会状態の中で生きることなく良心を目覚めさせる過程を示すものであるがゆえに、自己利益の相克が主題化されない。それに対して、すでに自己利益を追求させる情念が生まれてしまった後では、人が理性に従うことができるとしたら、それが自己利益に適うからであり、良心が目覚めるのはその後でしかない。だからこそ、社会契約が主題として論じられる際に、良心の概念が援用されることがなく、むしろ共同の利益と自己利益との一致が説かれるのである。物質的な自己利益を犠牲にすることがありうるとしたら、それは、このような社会の中で生きた後においてのみである。

自由は理性の法たる一般意志によって可能になる。だが良心なしには、その認識が試みられることさえない。また、たとえ一般意志が認識されたとしても、それに従う理由がない。『社会契約論』は、理想的な政治体の姿を示しているわけではない。自然法に反することのない政治体を形成するにあたって、理性の機能とその限界はどこにあるのか、そのことを見定めた著作である⁽³⁷⁾。理性の主権とその不可能性を示すことで、良心と理性との、政治体の中で形成されるべき関係を示唆しているのである。

注

- (1) 「人間は生まれながらにして自由であるが、至るところで鉄鎖に繋がれている」(I-1, 351) という『社会契約論』のよく知られた言葉は、失われた自由を、自然状態とは別の形で回復するという課題を明瞭に示している。
- (2) この点に関しては、(E311) および (Derathé1948, 97/135) を参照。現存する社会は「人間への依存」に基づくが、これを「事物への依存」に転換することが自由の実現に不可欠であるとされる。「二種類の依存がある。一方は事物への依存で、これは自然に由来する。他方は人間への依存であり、これは社会に由来する。事物への依存は道徳性をもたず、自由を妨げることが皆無で、悪徳を生み出

すこともまったくない。人間への依存は無秩序なもので、あらゆる悪を生み出し、これによって主
人と奴隷は互いに相手を墮落させる」(E311)。したがって社会契約には、この「人間への依存」を
断ち切るという機能を果たすべきものである。

- (3) ただし、情念と理性および知性が相互に支え合う関係にあることに注意を払う必要がある。「モラリ
ストたちがどのように言おうとも、人間の知性は情念に多くのものを負っており、情念もまた一般
に認められているように人間の知性に多くを負っている。我々の理性が完成されるのは、それらの
活動によるのである」(OI143)。現時点での身体的な欲求充足とは異質な欲望は、人が理性をもつこ
とによってのみ生じうる。そして、情念や欲望を満たすための様々な行為は、理性による計算によっ
てはじめて十全なものとなりうる。この点については本稿では十分に論じることはできない。
- (4) この点に関して、吉岡智哉は「人間をあるがままに捉える」ことと「法をありうる姿で捉える」と
いうルソーの問題設定から、「立法者は『社会契約論』の論述と社会契約の論理との〈偏差〉の産物
である」(吉岡124、強調は原文)とする。
- (5) 『政治経済論』においては、「全員の保護によって、各成員の財産、生命および自由を保証すること」
(EP248) だと、さらに踏み込んだ説明が為されている。
- (6) 「賢者たちでさえも、あたかも負傷者が身体に残りの部分を救うために腕を切らせるように、自由の
一部を他の部分の保存のために犠牲にする決心が必要だと見たのであった。社会と法の起源はこの
ようなものであった。あるいはこのようなものであったに違いない。社会と法律は、弱者には新た
な拘束を、富者には新たな力を与え、自然的自由を永久に破壊し、所有と不平等の法を永遠に固定し、
巧妙な横領を撤回不可能な権利と化し、若干の野心家たちの利益のために、以後は人類全体を労働と、
隷属と、悲惨とに従属させたのである。」(OI178)
- (7) ドラテは、人間は自己利益に反した行動をすることがありえないがゆえに、自己利益と公共の福祉
とが合致する必要があるとルソーが考えていることを指摘している。「ルソーにとって問題は、個人
にたいして、彼に固有の利益より彼がその部分を成す団体の利益を選ぶよう要求することではない。
じっさいそれは、彼にその本性に反して行動することを望むことであろう。なぜなら「自己愛は人
間を動かす唯一の動因」だからである。……自分の利害が問題になっていないとき、あるいはそれ
が他人の利害と対立しているとき、公平に判断できる人間など誰もいない」(Derathé1970, 354-
355/333)。同じ論点については(Derathé237/220-221)も参照。
- (8) ドラテは、デュルケームによる『社会契約論』の解釈を引用している。「共通の利益、それは平均的
個人の利益である。」(Derathé1970, 240/223)
- (9) 「特殊利益の対立は社会の設立を必要なものとしたのだとしたら、それを可能にしたのは、その同じ
利益を一致させることができたからである。社会的紐帯を形成するのは、様々な利益における共通
のものであり、すべての利益が一致する何らかの点があれば、いかなる社会も存続することでは

きない。そして、社会はこの共通の利益に基づいてのみ統治されなければならないのである。」(II-1, 368)

- (10) なお、これは『ジュネーヴ草稿』には見られず、『社会契約論』の決定稿においてのみ見出される論点である。逆に、『社会契約論』の決定稿では、一般意志と理性の法との関連を扱う箇所が全面的に削除されている。ルソーにおける自由の概念を理解するうえで、理性と自己支配との関連は不可欠な論点であるにもかかわらず、いずれのテキストにおいても一方にしか触れられていないことは奇妙であるように思われる。この理由については本稿で明らかにすることはできず、両者の構想の間には断絶はないという仮説を採用した。
- (11) 身体的な力によって実現される自然的自由との対比を明確にするために、「*moral*」を「精神的」と訳す。
- (12) カッシーラーもまた、このような意味での自由が、『社会契約論』において最も重要な意味をもつと解釈している。「自由は、かれにとっては恣意を意味するものではなく、一切の恣意の克服と排除を意味している。自由とは、個人が自分の上に立てる厳格にして犯すべからざる法則への束縛を意味する。自由の真正かつ本来的な性格をなすものは、この法則からの離反離脱ではなく、この法則への自発的な同意である。そしてこれは一般意志、国家意思において現実化される」(カッシーラー 23)。だが、『ジュネーヴ草稿』においては、この「精神的自由」の概念なしに、一般意志への服従によって自由が実現されると断言されている。その場合、『ジュネーヴ草稿』の内的な論理に従えば、「十分に理解された自己利益」(G289)を実現することのみが、一般意志への服従が自由の実現と等置されうる理由であるように思われる。この点が『ジュネーヴ草稿』と『社会契約論』決定稿との根本的な差異であるように思われる。
- (13) 一般意志と法との同一性は、たとえば次のような言明から明らかである。「一般意志つまり法 (*la volonté générale, qui est la loi*) によって導かれているすべての統治を……」(II-7, 380)
- (14) 一般意志への服従は、特殊利益の消失を意味するわけではない。たとえば『不平等起源論』においては次のように言われている。「一般に法律は、情念ほど強いものではないので、人間を抑制はするが変えることはない」(OI188)。また「徳」を論じる文脈における『エミール』の次の言葉も参照する必要がある。「不可解ではあるが強力な絆によって死すべき肉体に結びつけられているために、この肉体の保持に対する気づかいが魂を駆り立ててすべてを肉体に関連づけ、一般的な秩序に反する利害を魂に感じさせているのだが、にもかかわらず魂にはその一般的な秩序を知り、それを愛する能力がある。そこで、自由を正しく用いることは、同時に功績および報償になり、魂は地上の情念と闘い、最初の意志を貫徹することによって、変わることもない幸福への準備をする」(E603)。
- (15) 「私の考えが正しければ、理性は私たちにとって共通のものだし、私たちは同じような関心をもってそれに耳を傾けなければならない。」(E566)

- (16) この点に関しては、アイザイア・バーリンによる「積極的自由」概念の規定、すなわち「理性的な自己支配としての自由」が最も明瞭な定式化を与えてくれる。「もしも私が理性的ならば、私にとって正しいものは、同じ理由から、私のように理性的な他者にとっても正しくなければならないということ、私は否定できない。理性的な（あるいは自由な）国家とは、すべての理性的な人間が自由に受け容れるような法律によって統治されている国家だろう。つまり、その法律は、理性的存在者としての人間が要求するものを問うてみることによって、彼ら自身が制定した法律なのである。[……] すべての真理は、原則として、ある理性的な思想家によって発見しうる。[……] ある問題の理性的な解決は、同様に真なる他の問題の解決と衝突することはない。二つの真理が論理的に両立しないことはありえないからである。それゆえ、一つの正しい秩序は原理的に発見可能なものでなければならない。その秩序とはそこに生じうる一切の問題への正しい解決を規則的に可能にするような秩序である」(Berlin191-192/342-345)。このような自由の概念を、バーリンは自然法思想および合理主義に結びつけるが、何よりもルソーの一般意志の概念を念頭に置いたものであることは明らかだろう。このような理解そのものは異論の余地なく正しい。だが立法者と市民宗教に関する議論を念頭に置くと、このような自由が実現可能だとルソーが信じていたとは言い難い。
- (17) 「しかし主権者の側としても、共同体にとって不要ないかなる拘束も臣民に課することはできない。主権者はそれを意志することすらできない。というのは、自然の法則においてと同様に、理性の法においても、原因なしには何事も起こらないからである」(II-4, 373)。このように、一般意志と理性の概念との緊密な結びつきから、一般意志の概念が自然法思想によって強く規定されていることを理解することができる。
- (18) 「全員一致の同意を必要とする法は、その本性上、ただ一つしかない。それは社会契約である。なぜなら、市民の結合は、あらゆる行為のなかでもっとも自発だからである。あらゆる人間は自由なものとして生まれ、自己自身の主人なのだから、いかなる者も、彼の同意なしには、どのような口実のもとでも彼を服従させることはできない。」(IV-2, 440)
- (19) 「各個人が自然状態に留まろうとして用いる力よりも、それにさからって自然状態のなかでの人間の自己保存を妨げる障害のほうが優勢になる時点まで人間が到達したと想定してみよう。そのとき、この原始状態はもはや存続できなくなる。人類は生き方を変えなければ滅びることになるだろう。」(I-6, 360)
- (20) 「結合の行為は、公衆と個々人の間の相互的な約束を含むこと、また各個人はいわば自分自身と契約しているので、二重の関係で約束しているのである。すなわち、主権者の成員としては個々人に対して、国家の成員としては主権者に対してである」(I-7, 362)
- (21) ドラテは、自然権の共同体への譲渡は、自然権の市民権の転換を意味し、その内実に変化を与えるものではないとしている。「ルソーの教説においては、個人の自然権の廃止を意味するのではなく、

市民権へと転換するための技法が問題になっている。」(Derathé1970, 228/212)

- (22) 「しかし、このように自己自身から離れることのできる人間がどこにいるというのか。また、自己保存への配慮が自然の第一の規則であるとするれば、自分の個別的な身体との関連が少しも理解できないような義務を自分自身に課すよう強制するために、種一般について考えるよう強制することができるだろうか。……個人的な利益が、自ら一般意志に従うことをどうして要求するのが、依然として不明のままではないか」(G286)
- (23) とはいえ、法に実効性を与えるのは、より正確に言えば処罰である。「自然法の格率に制裁力を与える国家法のみが人々にこの相互性の保証を与えうるのであって、人々はこの相互性の保証がなければ正義を实践する決心を絶対にしないだろう。」(Derathé1970, 168/154)『ジュネーヴ草稿』におけるディドロを念頭に置いた「一般社会」への批判 (G284-285) も、このような文脈、すなわち、理性の法の実効性を問題にする文脈において理解しなければならない。
- (24) 『不平等起源論』の註においてはすでに次のように述べられている。「不当に作ることのできる利益によって凌駕されないようなきわめて正当な利益など存在しない。そして隣人に対して加えられた損害は常に、その人に奉仕するよりも利益になる。それゆえもはや、処罰されないことを確実にする手段を見つけることだけが問題となる。そのために、強者はそのあらゆる力を用い、弱者はあらゆる策略を用いる」(OI203)。
- (25) 「主権者は立法権以外にはいかなる力ももたないため、法によってしか行動できず、法は一般意志の真正の行為以外の何ものでもないため、主権者は人民が集合した場合にしか行動できない。」(III-12, 425)
- (26) この問題はすでに、『不平等起源論』の序文でも論じられていた。「ローマの法律家たちは、人間と他のすべての動物とを区別なしで同じ自然法に従わせているが、それは、彼らがこの法という名のもとに、自然が他のものに命ずるものというよりは、自然が自らに対して課すものを考察しているからである。というよりむしろ、それは法律家たちによる特殊な語義に由来しており、それによれば、彼らは法という語を、ただすべての生物の間に、それらの共同の保全のため、自然によって確立された一般的な関係を表現したものと考えたように思われる。今日の人々は法という名のもとに精神的な存在、すなわち知的で自由で、他の存在との関係において考察された存在に対して課せられた規則だけしか認めないために、自然法の範囲を、理性を与えられた唯一の動物、すなわち人間に限定している。しかし彼らは皆、法をそれぞれの仕方 で定義し、きわめて形而上学的な原理の上にそれを打ち立てるために、我々の間でさえも、それらの原理を自分で発見できるところか、それを理解できる人がほとんどいないのである。そのようなわけで、これらの学者たちの定義はすべて、他の点では互いにたえず矛盾しているが、ただ次の点だけは一致している。すなわち、きわめて偉大な推論家で深遠な形而上学者でなければ、自然法を理解すること、したがってそれを守ることは不

可能だということである。それはまさに、人間は社会を建設するためには、社会そのものの内部で、
 であろうじてしか、しかもごく少数の人々にとってしか発達しない知性を用いなければならなかった
 ことを意味しているのである」(OI123-124)。理性の法は、『不平等起源論』で示されたように、自
 然状態において実効性をもたないというだけではない。社会が形成された後においてすら、それが
 十全に理解されることはないのである。それが原理的な問題なのか、あるいは、人間の理性の発達
 と共に解消されう問題であるかは必ずしも明らかではない。だがいずれにせよ、このような文脈
 から、「立法者」の機能は、自然法の実効性に対する批判との関連でしか理解できないことは見て取
 ることができるだろう。

- (27) ドラテは立法権が提案権と議決権の二つの異なる権利を包含するものであることを指摘し、人民に
 属するのは議決権のみであり、提案権は除外されるとしている。ドラテは「これは主権者の集会に
 対して法案の発議権を拒否し、それを政府の手に留保するに等しい。このような教説が『社会契約論』
 の精神に適ったものであるのかは問題にされうる。」(Derathé1970, 297/470) としているが、むしろ
 これは、立法者に関する議論の必然的な帰結であるように思われる。
- (28) プレイヤード版のドラテの註によれば、『ジュネーヴ草稿』においては、「立法者」を主題とした章
 の裏側に市民宗教に関する議論が書かれていたという (G1498)。
- (29) ここでは、「市民宗教」が「自然宗教」といかなる関係にあるのかという論点には立ち入らない。し
 かし、二つの宗教においていかに教義が相違しようとも、信の根拠に関しては同じ構造がある
 と考えることができる。なお、アンリ・グイエは、「自然宗教」と「市民宗教」は同じ企図の内部か
 ら現れたものであるがゆえに、『社会契約論』と『エミール』においては「同じ信仰が表明されている」
 とし、二つの宗教は「完全に一致する」と主張している。(Gouhier, 266-269)
- (30) 「自然の光景は調和と均衡しか示さないが、人類の光景は混乱と無秩序しか示さない！自然のあらゆ
 る要素の間には協調が支配しているが、人間は混沌の中にいる！」(E583)
- (31) 立法者が必要とされながらも、立法者の提示した法が受け入れられないという事態は次のようにも
 表現される。「生まれつつある人民に政治の健全な格率を解させ、国家理性の根本的な諸規則に従わ
 せることができるためには、結果が原因となりうる必要があるだろう。すなわち、制度の所産であ
 るはずの社会的精神が、その制度の設立そのものを司ること、そして、人々が、法の制定以前に、
 彼らが法によってそうなるはずのものになっていることが必要であろう。したがって、立法者は力
 も論証も用いることができないので、暴力なしに導き、説得なしに確信させよう。別の秩序
 の権威に訴えなければならない」(II-7, 383)。しかし、本文で述べたように、「別の秩序の権威」す
 なわち市民宗教が要請されたとしても、秩序が成立していない以上、実現することはない。
- (32) 「人間の魂の最初の、そして最も単純な働きについて考察すると、私はそこに理性に先立つ二つの原
 理が認められるように思う。一方は、我々の安らぎと自己保存に強い関心を引き起こし、他方は、

あらゆる感性的な存在、なかでも我々の同胞が、命を落とし、また苦しむのを見ることに対する自然の嫌悪を我々に抱かせるものである。」(OI125-126)

- (33) 「統治者が市民に向かって、おまえの死ぬことが国家に役立つのだと言うとき、市民は死ななければならぬ。なぜなら、この条件においてのみ、彼はそれまで安全に暮らしてきたのであり、また、彼の生命はもはや単なる自然の恵みではなく、国家からの条件付きの贈物だからである。」(II-5, 376)
- (34) 「良心！ 良心！ 神聖な本能、滅びることなき天上の声、無知無能ではあるが知性をもつ自由な存在の確実な案内者、善悪の誤りなき判定者、人間を神と同じような者にしてくれるもの、あなたこそ人間の本性を優れたものとし、その行動に道徳性を与えているのだ。あなたがなければ、私は、規則なき知性、原則なき理性のせいで、過ちから過ちへと彷徨っているみじめな特権のほかに、獣よりも高いところへ私を引き上げてくれる何ものも私のうちに感じない。」(E600-601)
- (35) 「しかし人間は、理性のこの無力さを、内的感情に訴えかけることによって補うことができる。……自らの限界を自覚して、我々を何らかの仕方での内的感情のところへ立ち返るようにさせるのは理性それ自体であるため、内的感情に助力を求めることは、理性に適っている」(Derathé1948, 171/241)。「ルソーは、大部分の哲学者たちとともに、情念と先入観が我々の誤謬の重要な源泉であることを認める。もしこれほど多くの推論が詭弁にすぎないとすれば、それは、我々が始原の真理を基礎として推論をする代わりに、意見、先入見、あるいは情念がその場所を占めているからである。それゆえ、理性の濫用から我々を守るためには、内的感情が介入しなければならない。我々が既に知っている事柄から演繹することのできない始原的な諸観念が問題であるときに、真理と虚偽を識別するのは、まさにこの内的感情なのである」(Derathé1948, 173/243)。また、理性の専制への試みは、全体主義の基本的な構成要素である。ハンナ・アーレントは『全体主義の起源』において、「論理性の専制」(Arendt, 473/317)という言葉でこの理路を説明している。
- (36) 啓蒙主義の方法に従いながらも、内容的には、理性の限界を指摘したという点にルソーの思考の特徴があるように思われる。『不平等起源論』において、自然状態という「もはや存在せず、おそらくは少しも存在したことのない、たぶん将来もけっして存在しないような状態」(OI123)を想定した一つの理由は、方法論上の要請によるものである。ルソーは「自然学者たち」が行っているような「仮説的で条件的な推論」をしているのだと言う(OI123-124)。自然学者たちの推論とは、すなわち「分析」である。つまり、それ以上分解することのできない構成要素にまで遡り、そのうえで、それらがどのような原理によって結合されているのかを辿ることによって現実を理解するという方法である。デカルトが『方法序説』で示し(Descartes18-19/37-38)、コンディヤックが端的に「分解と再構成」(Condillac376)と定式化した方法であり、ホブズがこれを政治学に適用した(ホブズ17-18)。このようにして、政治体の構成要素としての個人を析出し、その結合の原理を見出すという課

題はルソーにも共有されていた。自然状態および社会なき個人は、社会の構成要素である個人の本性を純粋な仕方抽出された論理的な虚構である。そのうえで、『不平等起源論』においては情念が、『社会契約論』においては理性が結合の原理となっているような社会を描き出したのである。

- (37) このような結論は、ルソーが「理性の限界に意識的な合理主義者」(Derathé1948, 176/246)であることを理解していれば、当然のものにすぎない。ルソーは「怪物」たちの構成する社会の実現を擁護していたわけではない。

文献一覧

ルソーの著作からの引用に際しては、プレイヤード版の全集 (*Œuvres complètes*, 5 vol., sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Gallimard, 1959-1995.) を使用した。第三巻に収録されている『社会契約論』からの引用箇所は、篇と章の番号で示した。その他のテキストは、『エミール』を除いてすべてその第三巻に、『エミール』は第四巻に収録されている。引用に際しては、第三巻に収録されたテキストが多いため、どのテキストからの引用かをわかりやすくするために、『社会契約論』を除いて、全集の巻数ではなく、以下の略号を用いている。『不平等起源論』(IO)、『政治経済論』(EP)、『ジュネーブ草稿』(G)、『エミール』(E)。

引用に際してはすでに多く存在している各種の邦訳を十分に参照したが、特定の邦訳に依拠したわけではないため割愛する。その他の文献に関して邦訳が存在する場合は、すべて原著の頁数の後にスラッシュを付して該当箇所を明示した。

Arendt, Hannah, *The origins of totalitarianism*, New ed. with added prefaces, Harcourt, 1973. [『全体主義の起源』 3、大久保和郎・大島かおり訳、みすず書房、一九八一年]

Berlin, Isaiah, *Liberty :incorporating Four essays on liberty*, ed., by Henry Hardy, Oxford University Press, 2002. [『自由論』 生松敬三訳、みすず書房、二〇〇〇年]

エルンスト・カッシーラー 『ジャン＝ジャック・ルソー問題』 生松敬三訳、みすず書房、1997年

Condillac, Étienne Bonnot de, *La logique, ou les premiers développements de l'arts de penser, Œuvres philosophique de Condillac*, Tome II, Texte établit et présenté par Georges Le Roy, Presses Universitaires de France, 1948.

Derathé, Robert, *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, Presses Universitaires de France, 1948. [『ルソーの合理主義』 田中治男訳、木鐸社、一九七九年]

—— *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, 2e éd., Vrin, 1970. [『ルソーとその時代の政治学』 西嶋法友訳、九州大学出版会、一九八六年]

Descartes, René, *Discours de la méthode*, Œuvres de Descartes, publiées par Charles Adam et Paul Tannery, Nouv. éd, t.6, 1995. [『方法序説』 山田弘明訳、ちくま学芸文庫、二〇一〇年]

Gouhier, Henri « La religion du Vicaire savoyard dans la cité du contrat social » in *Études sur le contrat social de Jean-Jacques Rousseau : Actes des journées d'étude organisées à Dijon pour la commémoration du 200e anniversaire du contrat social*, Paris, 1964, pp.263-275.

トマス・ホッブズ『市民論』本田裕志訳、京都大学学術出版会、二〇〇八年

吉岡智哉『ジャン＝ジャック・ルソー論』東京大学出版会、一九八八年