



## 人間的自然と共同性(上)：功利主義批判の系譜

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 北海道教育大学 公開日: 2012-11-07 キーワード: 作成者: 登石, 文夫 メールアドレス: 所属:
URL	<a href="https://doi.org/10.32150/00002912">https://doi.org/10.32150/00002912</a>

## 人間的自然と共同性（上）

—— 功利主義批判の系譜 ——

登 石 文 夫

### はじめに

十九世紀初頭における社会学の創設者達が、近代社会の構造化を背景にして、現実の社会的状況を擬似経験法則に裏づけされた理念へと実体化させたとき、他方では、彼らが激しく批判した前世紀の自然思想家達以上に、人間を抽象化（ないし神秘化）しなければならなかった。サン・シモン、コント、J.S・ミル、H・スペンサーらにおけるジレンマと動揺は、近代市民社会を導いてきた〈功利主義〉思想そのものもつ問題に深く関わっている<sup>1)</sup>。これらの〈創設者〉以後の社会学者達は、功利主義の否定へと向わざるをえなかったのは当然であった。すなわち、その後の社会学は、テニース、ウェーバー、デュルケムらにおけるように、現代社会における〈人間〉の現実、すなわち、〈疎外〉状態を前提としての、共同態への実証科学的な認識へという方向をとることになった。そこで、十八世紀の思想と社会学とを結合させる〈功利主義〉批判を通しての、〈人間〉と〈共同性〉との根源的關係についての洞察をたどりつつ、両者の根源的でトータルな関係を追究したい。本稿は、ルソーからデュルケムへの〈功利主義〉批判の系譜を中心とした考察である。

### （1）

社会理論としての〈功利主義〉思想は、もっとも広い意味においては、個人主義に立脚して、目的（個人の実現）に対する手段としてのみ正当化される社会的行為と制度の理論化であるといえよう。目的が、個人の快樂の追求、あるいは欲望充足の増大という点に求められるなら、「最大多数の最大幸福」を目的としたベンサム流の〈功利の原理〉である。個人を人間に〈普遍的な〉本性の所有者として、ある限られた属性に還元した抽象的実体と規定し、こうした個人の集合を前提として、必要とされるだけの第二の構築物として消極的に〈社会〉を理論化するものであるかぎり、一般的に〈功利主義〉思想は十七～十八世紀の〈合理主義〉の精神の、人間と社会への適用とみなすことができる。この場合の究極的な目的（価値）は〈自由〉であり、個人は物理学的な〈原子〉あるいは〈単子〉と同一視され、個人の自由とは、したがって、物理学的な究極の単位の独立性、個性性にほかならない。合理主義的な社会理論（市民社会の思想）の特質は、相互に同一な属性を賦与された諸個人の集合において、諸個人の独立性と集合の総和である限りでの社会の調和を実現し維持するという点にある。

ところで、相互に独立かつ同一である個人の人間性を規定する場合、次の二つの非合理的要素の

排除を意味した。

(1) 人間性から神秘的な要素や超越的権威による拘束性を排除すること、(2) 人間に内在的な、身体に根ざす本能、欲求、情念などの排除である。

(1)の非合理的な要素は、個人に外在するところの神話、宗教、あるいは形而上学的な虚構物である。これらは、H・ルフェーヴル<sup>2)</sup>が「人間の弱さの全体」と表現したように、個人を圧倒する自然の力と社会の力に対する妥協の産物、すなわち、これらの圧倒的な力の措定とそれへの融合である限り、独立した人間存在にとっては非合理であり続けると言わねばならない。人間はこれらの非合理的な要素を排して、個体としての人間の生得的な属性である〈人間の本性〉として規定された。この場合、個別的な人間を圧倒する力への対抗は、もちろん個人に生得的に備わる能力、すなわち、万人に平等に与えられた諸能力であるとされる「知覚」「理性」「諸権利」などにもとづくものである。このように、個別存在である人間の生得的な諸能力の自覚と自己規定は、外的権威からの解放と近代的自我意識の確立にとっては必要かつ十分な条件であったが、それは閉塞的な自我意識の所有者としてのみ承認される〈個人〉にほかならなかった。

他方、第二の非合理である身体的な諸傾向は、それらが個人の独立性と自律性を維持するために必要な、理性的な自己統制の貫徹をあやうくするが故に排除されねばならなかった。身体的欲求、情念などは、それ自体に限界や統制力をもたないから、けっきょく外的な拘束に従属する結果をもたらした。個人の独立性を否定するため、排除されるか、理性的な統制下におかれなければならないのであったのである。もちろん、これらの非合理は人間に内在し、人間性の構成要素をなしているもので、完全に排除されるものではないが、理性に対立するものであり、その客体として調整されるか、その支配下におかれるものとして位置づけられたのである。近代における〈心身二元論〉による人間性に関する分析的な見解は、一方において身体を捨象した形式的な理性と、他方では徹底して受動的な位置づけを与えられた身体との、相互に分離と対立の関係を典型的に示している。

近代の合理主義の精神に意義を認めるとすれば、人間の根源的な属性において〈自由〉であることの自覚であったといえよう。すなわち、人間の生存活動において、自己自身と自然との、また他者との関係を認識しつつ、人間的な自己実現に対する障害を意識的に克服していく〈能動的〉本性の自覚であった。しかしまた、近代的合理主義は新たな非合理（障害）をもたらしたといえよう。第一に、外的権威から独立した自我意識の確立は、伝統的な非合理を排除するとともに、その基盤をなしていた自生的共同性（即自的共同態）をも否定することによって、真に人間的な本性としての〈人間的な自然〉の実現のための共同性の再構築の諸契機をも喪失することになった。しかし、それは人間的な自然に基礎づけられた合理的な共同性の創出へと展開せず、逆に数々の分離を承認する結果となった。すなわち人間の生得的な諸能力の規定が意味したものは、自由な主体の確立であるとともに、圧倒的な外的な力の拘束の下で、人間が無力な存在に貶められた事態を意味している。これは、人間が個人としてしか存在しえない状況の下で、外的な状況へ対抗するための力を、個人の内部に残されたわずかな手がかりによってしか求めることがゆるされなくなった事態を物語る。この点に関しては、E・フロムが「～からの自由」を獲得する歴史的過程で進行した人間の無力化という宿命的な現実を、プロテスタンティズムのイデオロギー的な意味の分析によって明らかにしたように、歴史的な事実として確認することができる<sup>3)</sup>。

こうした事態の下では、主体である個人に対して、自然や社会はその前に立ちただかるだけの〈客体〉であり、〈主体—客体〉の分離図式の成立は、第二の新たな非合理の成立を物語るものといえよう。もちろん、自然科学的認識として、社会の客観的法則として、客体のメカニズムを解明する方向での展開はみられたが、主体を分離した関係での客体の法則は形式合理性＝実質非合理をもたら

すことになり、人間に対して非合理的な拘束と化すというパラドックスを生んだのである。

人間性に関する二元論的な見解においては、個別化され、純化された欲求や情念の措定が、普遍的な人間の欲求として限定されることによって、外的状況の虜と化している個別的個人の現実態の承認を意味することになり、他方で形式化した理性は、こうした非合理的な状況の克服へと向わず、状況の合理化へ、すなわち現実の肯定と妥協的維持の方向にむかう。まさに、両者の相互疎外的関係にほかならないのであり、目的の批判を喪失した形式的かつ手段の合理性の成立をもたらす。したがって、近代人が宿命として受け入れなければならない行動原理は、常に増大する欲求充足と自己防衛の動機と、手段の合理性を規準とする意志決定による行為である。社会関係においては、相互に手段的結合であるゲゼルシャフトの一般化を意味するものであり、共同性としてはもっぱら自己防衛線の拡大志向の集積によって成り立つのであり、本質的に攻撃性と分離を特性とする結合態を形成する。かくして、近代人は新たな非合理に取り囲まれ、日常生活をそれへ適応させざるをえない。

十七世紀以来の合理主義的な〈人間—社会〉観における唯物論的見解および功利主義的見解においては、人間の普遍妥当的な本性を、それぞれ機械論的に、または経験主義的に理解し規定した。市民社会の推移を背景に、十八世紀の予定調和の法則、自然法思想、そして十九世紀の市民社会の変動期における進化（歩）の法則と有機体論にみられる擬似経験法則は、本質的に状況の批判を喪失した現実の理念化であり、これらの社会理論においては、非合理は形態を変えながら存在しつづけてきたのである。功利主義的な人間性に潜在化している真の根源的な人間性に到達するには、十七～十八世紀の合理主義の限界を克服して、合理的批判を徹底させる必要があろう。さらに、根源的な〈人間的自然〉に照応させて、どのような形態としてそれが具体化され、発達し、歪曲されているかを明らかにしなければならないであろう。

注1) サン・シモンにおける、功利主義と博愛主義との間の動揺、コントの進歩の法則（動学）と秩序の法則（静学）との組み合わせ、また、J.S・ミルにおける、人間性の経験的一般法則と歴史法則との統合に関しての（非生産的）理論。これらは功利主義の克服の問題とみなすことができる。

2) Lefebvre, H.(1957), *Critique de la vie Quotienne*. 田中仁彦訳、1968年『日常生活批判（序説）』、現代思潮社。なお非合理に関して次のように述べられている。「いわゆる〈非合理的なもの〉、すなわち魔術、世界のいろいろな解釈、イデオロギー的虚構、これら人間の弱さの産物の全体、この非合理的なものは、実のところ人間の〈他者〉、その疎外に他ならないのだから、〈無〉である。たとえそれが人間にとって恐ろしい程の力をもつものとしても、それ自体では無である。…それは変容し転移し、最後には新しい形をとって、合理的人間の生活の中に座をしめこめてくる。」（同訳1968年、154頁）。

3) Cf. Fromm, E. (1947), *Escape from Freedom*. 日高六郎訳、1965年（新版）。『自由からの逃走』、東京創元社。

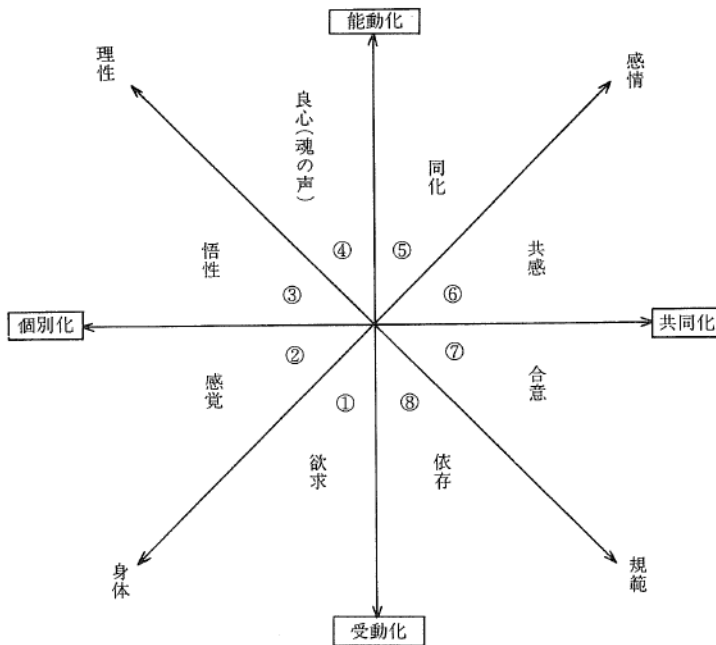
## （2）

こうした近代における合理主義が新たな非合理をもたらした事態に対して、J. J・ルソーは十八世紀の思想家のなかではもっとも鋭敏な批判的対応を示したといえるであろう。『人間不平等起原論』においては、自然状態から社会状態への移行の過程で、人間が動物的な未開の完全態としての自然人から、潜在的な人間的自然の諸属性それ自体が開化していく過程と、同時にまた人間が部分化し、歪曲化していく過程を合理的批判を通して明らかにしている。人間の完成を可能にするもっとも根本的な要素は、「自己愛」（または「自己保存の欲求」）、「あわれみの情」、そして「自己完成能力」

の三つの属性である。動物的な自然人は生存本能に近い「自己愛」が顕在化している属性の大部分をなすが、自然感情である「あわれみの情」は「自己愛」と結びついて、攻撃性へ転化するのを防いでいる<sup>9)</sup>。また自然的環境に即自的に同化している自然人には、一般的観念の形成を通して本能的存在を克服する能力である「自己完成能力」は潜在化したままである。

ところで、ルソーによるこれら三つの属性での人間性の規定は功利主義における人間性の規定とは本質的に異なるものである。功利主義的な人間性は現実が要求する人間性、すなわち現実の理念化であるのに対し、ルソーは現実の批判(市民社会から逆行して原始的狀態に達するまでの)によって到達した究極のかつ潜在化した人間性であり、これによって何らかの特定の道德律や社会制度あるいは文明(進歩)の法則を正当化するものではない。田中吉六氏がこの書を(人間の)「本質の疎外史」<sup>10)</sup>と解したように、自然人の属性は現実批判の根拠であり、また現実を超克する人間の根源に認められる能動性を明るみに出すものであった。またこれら三つの属性は、従来の合理主義的人間観における、諸属性が相互に独立しつつ同時に相互補完関係をなしているような分離と対立を含む見解とは異って、動的に把握された人間の全体性を構成する諸要素である。ルソーは、否定し難い人間の利己心が起原においては「自己愛」であり、その性格転化であることを明らかにし、「自己愛」は他者との共存、すなわち「あわれみの情」を伴うものであり、ついでこれら二つの属性を前提にして、社会制度や文明を形成する「自己完成能力」が顕在化し、三つの属性の動的全体化として人間の自然を把握したのである。それは、自然と文明との、社会と個人との、理性と感性との再統合であり、自然と共同態「への自由」を実現する人間の能動性の確認である。

人間の全体性の回復を現実批判を媒介にして追究するルソーの論理が問題となる。従来、ルソーの特定の著作内においても、異った著作相互の間にも、論理の矛盾や不透明、異和性が認められる点が強調されることが多かったが、今日ではむしろ首尾一貫した論理の存在を認める見解の方が有



1 図 ルソーにおける人間の全体性

力であるように思われる。文明批判、社会・政治論、教育論、さらに言語論、音楽論等々におよぶ生涯の全思想領域の根底に、一貫した論理を認める立場に立つなら、それは『人間不平等起原論』、『社会契約論』そして『エミール』の三つの著作に基本的に示されているように思われる。以下これら三つの著作を中心にして、ルソーの人間性の解放と共同性の回復の論理を、[1図]<sup>9)</sup>に示したモデルによって再構成を試みたい。なお人間性の解放は、[1図]の①領域から⑧領域にいたる全体の結合によって完成されるものとする。

論理的起点としての自然状態における人間性からはじめなければならない。自然人は物的環境に対して生得的な本能によって生存しているのであるから、身体的存在であり、「自己愛」を特徴としている。自然環境に一方的に依存し、文明の力も借りず、他者との協働関係もなく分散孤立して生存しているので個別化しているが、自然が必要をすべて満たし、また人間も自然が与える以上のものを欲しないので人間と自然環境との間には完全な均衡が成り立っている。他者との関係では「あわれみの情」により戦争状態には到らない。[1図]においては、身体領域の①、②が外的自然に即自的に一体化している状態であり、⑤の自然の秩序との同化、および共同態を形成しない限りでの自然感情として⑥領域が結合し、①→②→⑤→⑥→の範囲での結合で完結している。本能的な身体次元と自然感情次元だけで完結しているのである。もちろん自然人は感覚をもつから知性も知識もあるが、一般的観念がないので一代限りで終わってしまい、人間と動物を区別する「自己完成能力」は潜在化したままで、自ら生存形態を変える要因とはならない。人間と自然環境とが一体化した均衡状態の下では自己疎外はありえないが、この均衡は人間外的要因によってのみ崩される運命にある。

自然の変動によって、人間が滅亡の危機に直面したとき、はじめて潜在的な能力が呼びおこされて、人間は同胞相互の結合による共同の力の形成の必要に気づくことになり、共同の力として新しい依存環境をつくりだす。この状態は人間が人工的に創造した社会的結合ではあるが、完全な社会状態をなしてはならず、ルソーはこの段階を「生れたばかりの社会」または「人類の青年期」と名づけているように、自然状態と社会状態の〈中間〉に位置づけられる。不平等を正当化し固定化する法や国家の成立する以前の、人間相互にまだゆるやかな結合しかなく、自然人の属性を基礎にした共同性が、文明の発達によって変質する社会状態における人間性に対してはるかに優位している状態である。相互に「あわれみの情」によって弱さを補い合う素朴な共同性が形成されるだけである。しかし、人間相互の結合は、人間に以前になかった様々な変化をもたらす。愛情、嫉妬心、尊敬の念、軽蔑心などの諸感情が生まれ、とりわけ「自己愛」は利己心（「自尊心」）へと変質していく。さらに言語の発達が文明の発達を可能にしていき、人間は人工的な環境への依存を深めていくことになる。したがって、この変化は自己疎外を伴う人間性の発達であるが、自然人の属性が優位しているこの段階では人間性を歪曲するまでに到らない。自然環境との均衡を回復するためにのみ他者と結合し、ゆるやかな共同性をつくり出しているため、自然感情にもとづく道徳性が、社会状態における法の役割を果たしているのである。[1図]においては、新たに知的完成能力としての③と協働関係を可能にさせる⑦の二領域への発展として、①→②→③→⑤→⑥→⑦→の範囲での人間性の発展と理解することができる。この状態は自然状態の中に生れた小規模で流動的な、しかし純粋なゲームインシャフトであり、共同態と人間の間には矛盾は本質化していない。ルソーはこの状態を人類の「黄金時代」とも呼び、また次のように述べている。

「……この状態では革命がもっとも起りにくく、人間にとって最良の状態であり、また人間は、共通の利益のためからすれば、けっして起るべきではなかったなんらかの不幸な偶然によっては

じめてこの状態から出たにちがいないということがわかるのである。』<sup>7)</sup>

「不幸な偶然」は「冶金と農業」の発明によってもたらされるが、これが人間相互に平等な自然的結合を覆えず不平等を生じさせ、人間相互間に強者と弱者の間における依存関係が形成される。この事態は人間性における変質を意味し、前時代においての、未完成ではあっても歪曲されてはいないからそれ自体で人間に不幸を強制しない状態、すなわち人間的自然の素朴な顕在化としてあった人間性の否定を意味する。それは自然的な「自己愛」の人工的変容であるところの利己心（「自尊心」）の発生に対応しており、また「あわれみの情」の消滅を意味し、したがって真正な共同性の崩壊をもたらす。この転化に関してルソーは次のように述べている。

「自己愛は自然の感情であって、すべての動物をその自己保存に注意させ、人間においては理性によって導かれて、人類愛と徳とを生み出すものである。自尊心は相対的で人工的で、社会の中で生れる感情にすぎず、それは各個人に自分のことを他のだれよりも重んじるようにさせ、人々が互いのあいだで行うあらゆる悪を思いつかせ、また名誉の真の源なのである。」<sup>8)</sup>

〈自己愛〉は人間的自然においてもっとも基本的な属性であり、それは自己を普遍化して共同性へ発展させる契機であるのに対して、利己心は共同性が断たれた姿であり、非合理化した社会関係の虜としての人間の姿にはかならない。人間は相互に分断化されているため、個別的に身体的欲求に支配され、さらに他者との戦争状態を宿命として受容しなければならない。ルソーは国家と法によって秩序化された社会状態は、このような非合理を正当化するものであるとみなす。市民社会の立法の原理である自然法の思想も、非合理的な現実を正当化するという範囲を出るものではない。すでに指摘したように、功利主義的な当時の自然法の理論は個人の経験的な現実を分析的に抽象化することによって、普遍的な諸欲求や権利を設定する。このような人間の分断的理解では、秩序形成のための要請として、人間の生得的な倫理的本性としての〈同情心〉というような自家撞着的で根拠の明確でない要素が〈理性の格率〉として導入される結果になる。ルソーは、当時の自然法は不平等による人間相互の依存関係を正当化するのみであり、利己心を克服し戦争状態を止揚し、共同性を可能にするものではないとみなしている。すなわち、自然的感情を喪失した「理性の法」は、「正義の法」として正当化されても、ルソーによると「…その社会と法律が弱い者には新たな拘束を、富める者には新たな力を与え、自然の自由を永遠に破壊し、私有と不平等の法律を永遠に固定し、…」<sup>9)</sup>と断定されることになる。

当時の市民社会（法と国家が成立した「社会状態」）における人間性は、[1図]において、身体的領域に基礎をおく①→②→③→の個別的領域と、法の制定およびそれへの依存⑧による現状固定的秩序の維持として、①→②→③→⑧→の領域によって構成される。「あわれみ」の感情（共感）をよびおこす共同性は消滅したことになり、逆に相互に本質的な分離と打算にもとづく社会結合、そして自己防衛的な相互依存のための結束化<sup>10)</sup>、すなわち〈ゲゼルシャフト＝集列型共同態〉の一般的優位を示している。

物的自然と相即的な自然人が、自らの人間的属性によって自然状態を超克して共同的存在への発展を実現したが、やがてこの状態は根源的な人間性とは背反する人工的な社会状態の出現によって崩壊する。この結果、「人間は自由に生れた」状態の維持を可能にしてきた共同性を通しての自己統制力を失うことになり、逆に人間は外的な、人間的自然にとっては〈無〉にはかならない状況に規定される受動的な存在であることを強制される。不平等な人格の依存関係に拘束され、この状況を突

破する方途は閉塞されたのである。拘束的な円環の突破は、喪失しつつも潜在化されている人間の根源的な全体性の解放への自己超克によってのみ実現することができる。すなわち、[1図]における①～⑧のすべての円環の相互作用的解放といえるであろう。

- 注4) Cf. Rousseau, J. J.(1754), *Discours sur l'Origine et les Fondemens de l'Inégalité Parmi les Hommes*. 小林善彦訳, 1966年, 『人間不平等起原論』, 世界の名著, 第50巻, 中央公論社, 144頁～5頁。
- 5) 田中吉六(1980年), 『マルクスからルソーへ』, 社団法人農山漁村文化協会, 242頁～252頁, 参照。
- 6) この図で用いた用語は必ずしもルソーの用語と一致していない。ルソーは、「情念」、「感情」、「欲求」をほとんど同じ意味で用いている場合もある。また、「理性」と「悟性」の使い分けも、図のようにしているわけではなく、むしろ図とは逆の意味で用いている場合が多い。
- 7) ルソー(1754年), 前掲(訳), 159頁～160頁。
- 8) 同上, 218頁。
- 9) 同上, 167頁, 引用文の続きは「…功妙な横領を取り消すことのできない一つの権利として若干の野心家達の利益のために、以後は人類全体を労働と、隷属と、悲惨とに屈服させたのであった」。
- 10) この点に関しては、同上, 160頁以降参照。

### (3)

『社会契約論』における不平等な相互依存関係を解消するための新たな社会契約の特徴は、「一般意志」の概念にある。全体一致の「一般意志」こそ個人の自由を保障する力であるところの権力と法の基礎である。全員一致にまで普遍化された諸個人の意志は、個人を拘束し服従を強制する社会的意志であるから、拘束されることは自己自身の意志に従うことであり、まさに自由そのものである。ルソーは従来の社会契約理論にはなかった全体一致の「一般意志」の概念を社会契約に導入することによって、人間の生得的な自由を実現する共同性の再興を企図したといえよう。[1図]において、従来の功利主義的社会契約の理論が、①→②→③→⑧→という結合、すなわち現実の市民社会における個人を前提にして、現実の秩序化のための立法の原理であったとすると、ルソーの社会契約は、ひとまず①→②→③→⑦→⑧→の諸領域の範囲で考察されたと考えられる。加えられた⑦〈合意〉とは、市民全員の個別意志の「一般意志」への全体化を意味している。この限りでは、「一般意志」の概念は、『社会契約論』では、従来の自然法思想と同様の次元で論じられ、現実の経験的人間を前提としていると理解しなければならない。さらにこのような理解からは、ルソーの社会契約の理論に対し、次の二つの問題が提起される。

第一に、現実的人間の属性である利己的欲求と打算的理性①～③が、いかにして一般意志⑦の形成を必然化する契機になりうるか、という問題である。第二は、前者とは逆に、個人の特権的利害の「平均」としての一致である「一般意志」が、現実的人間の要求を完全充足させ、さらに〈自由〉を実現させる契機になりうるか、という問題である。

自己の利益を追求する人間性が、正しい「一般意志」を成り立たせる根拠については、しばしば問題にされる次の引用部分に論じられている。

「なぜ、一般意志はつねに正しく、しかも、なぜ、すべての人はたえず各人の幸福を望むのであろうか。それは各人という語を自分のことと考へない者はなく、またすべての人のために投票するにあたって、自分自身のことを考へない者はいないからではないか。このことから次の点が明らかとなる。すなわち、権利の平等およびこれから生ずる正義の観念は、各人がまず自分自

身を優先させるということから、したがって人間の本性から出てくるということ。』<sup>11)</sup>

ここでは、各人が自分の幸福を願うという「自己優先」の本性が「一般意志」の成立の根拠とされているのであり、それでは自己の利益を守るための打算の産物以上の意義を見出すことが困難になる。一方で利己的な現実の個人と、他方で一致と平等を意味する一般意志の概念との、一方を容認したうえで他方の形成との相互間には大きな障害が存在するといわざるをえない。『社会契約論』におけるルソーの論理の矛盾ないし飛躍に関しては、L・アルチュセールが詳細かつ系統的に分析しているように<sup>12)</sup>、[1図]での①～③→⑦→⑧→のレベルでの社会契約の成立は不可能であるといわざるをえないであろう。アルチュセールによると、契約は二者の間の相互交換の約束としてのみ成立するのに対して、ルソーの契約は、そのはじめから諸個人の譲渡の相手である「共同体」が実はそれ自体が契約によってつくられなければならないものであって、契約以前には存在しないという論理的矛盾が存在し、ここから第2、第3、第4の矛盾が生じると分析している。このような矛盾（アルチュセールの「ずれ」）に満ちた理論は、現実的な問題解決をもたらさない虚構のイデオロギーにはかならない。「ずれ」を[1図]に移しかえるなら、〈受動化〉次元におけるルソーの契約論で生じる矛盾を、〈能動化〉次元の各領域にすり替えるという「言葉の遊び」として回避しているということになる。このことがまた、ルソーに対する様々な解釈の余地を与え、「カント的、ヘーゲル的、あるいはフッサールの〈読み方〉を客観的に許す」<sup>13)</sup>ことになるという。市民社会を前提にした場合、アルチュセールの指摘は正しいといわざるをえないが、市民社会の原理を超えた人間行為へと次元を拡大して考えるなら、矛盾は必ずしも矛盾であり続けられない。また、ルソーの思想は十八世紀から今日に到るまでの理論的にも実践的にもその影響力の大きさを考えるなら、必ずしも虚構のイデオロギーにとどまるものではない。『社会契約論』は一定の限界を設定した考察であり、その限界内で生じる矛盾は、現実の市民社会を前提としては、理想的な〈社会契約〉が不可能であることを物語っており、したがって、ルソーの目的は市民社会の現実そのものの批判を行うことであつたと考えるべきであろう。『社会契約論』の執筆と平行しながら『エミール』の執筆をしていたという事実から、すでにルソーの思考には限界からとり残された部分に加えて、人間性の全面的解放と連結させる構想があつたと考えるのが妥当であろう。

『エミール』は全体としては、社会契約を可能にするための教育を論じているが、中心となるテーマは現実の部分化された人間に潜在化している、現実超克のための人間の〈能動性〉の蘇生という点にある。[1図]での〈能動化〉次元が論じられるのである。作田啓一氏は最近の著書で、ルソーに対する深層心理学的解釈を通して、行為の基準に関する三つの次元を設定しているが、ルソー自身による混同を解明し、ルソーに対する誤解をも解消させるものとして興味深い<sup>14)</sup>。ここで作田氏は、「価値志向」にもとづく自己超克である「超越」次元と、「感情直接性」による自己と外界の壁を溶解しながら自己拡張へと進む「浸透」次元とを区別しているが、本稿では、[1図]の〈能動化〉とは、ルソーが人間の全体的完成、解放を志向したと理解して、両者を包含するものとして設定している。すなわち、〈能動化〉の二つの相とは、主体的側面では「良心」や「魂の声」といわれる倫理的要求として、客体との関係においては「万物の秩序」（自然、社会）への同化と共感へと発展するところの、自己完成志向を意味する<sup>15)</sup>。

[1図]の〈欲求〉①は身体に根ざす情念であるが、それ自体には限界や統制機能を欠いているため、人間のもっとも受動的な部分であり、外的環境と即自的に結びつく部分である。〈感覚〉②もまた外的刺激を身体的な感覚器管によって受けとめる部分であるから、身体に根ざす受動的な性格をもっている。〈悟性〉③は身体に根ざす作用とは区別されるが、経験論的な概念、すなわち経験(感

覚)の集積とその調整作用にとどまる限り受動的な性格を持たざるをえない。認識論的には、ルソーはコンディアックの影響下で経験論的な立場を踏襲しながらも、次第にその受動的な人間理解の限界を克服していくのであり、『エミール』の中にその過程を読みとることができる。それは [1 図] における④と⑤の領域の設定を意味する。

〈能動化〉へ向う人間性は身体に根ざす欲求や感覚とは別の根源に基礎づけられた〈判断力〉や〈意志〉に表われる主体性である。状況に規定され、情念の虜としての自己を克服して、人間を根源的に〈自由〉な存在ならしめる要素である。ルソーは、自己完成（回復）へむかう能動性は、次の引用におけるように「良心」あるいは「魂の声」に導かれると述べている。

「わたしたちは自然の衝動に従っていると思っているが、じつは自然に逆らっているのだ。自然がわたしの官能に語りかけることに耳をかたむけて、わたしたちの心に語りかけることを無視しているのだ。能動的な存在が服従し受動的な存在が命令しているのだ。良心は魂の声だ。情念は肉体の声だ。多くのばあい、この二つの声が反対のことを言い合うとしても、それは驚くべきことだろうか。その場合、どちらの声に耳をかさなければならないのか。理性はわたしたちをだますことがあまりにも多い。わたしたちは理性の権威を拒否する権利は十二分に獲得することになっただけだ。しかし、良心はけっしてだますようなことはしない。良心こそ人間のほんとうの案内者だ。魂に対して良心は、肉体に対する本能と同じようなものだ。良心に従うものは自然に従い、けっして道に迷う心配はない。」<sup>16)</sup>

ここでルソーは「理性」の権威を否定して、良心の正しさを主張しているが、この場合の「理性」とは人間の自然的全体性から疎外された抽象的思考や、〈格率〉として正統化される規準を意味しており、こうした「理性」はどこかで現実と妥協している。しかし、ルソーは「人間の意志を決定する原因はなにか。それはかれの判断だ。では判断を決定する原因はなにか。それはかれの知的能力だ、判断する力だ、決定する原因は人間自身のうちにある。それ以上のことになると、わたしにはもうなにもわからない。」<sup>17)</sup>と述べているように、「判断」や「意志」と同様に、「人間自身にあって」、感覚とは別の起原をもつ理性が存在する。純粹にこの起原から発する理性が、良心である。すなわち〈身体〉の対極には、判断や意志の根源があり、受動的な身体に対し、能動的な自我の根源を「魂」と表現し、また「魂」の本質的な能動性をルソーは「感情」といっており、この「感情」の概念は人間性の中でもっとも重要な位置づけが与えられているのである。カツシーラーが分析しているように、ルソーの「感情」は、経験の統合や思考や判断の働きなどの〈理性〉の相対的独自性を意味するだけでなく、自己自身の存在や世界との関係そのものを批判し、判断する源泉であり、自己完成へと超越して人間に真の自由をもたらすところの人間性の支配的中心部分をしめるようになる<sup>18)</sup>。

ところで、ルソーの影響を、とりわけ『エミール』による影響を深く受けたカントは、情念を克服して「良心」に従う「意志」の行為における〈自由〉の観念を受け継いで、自律的道德論と「人格性」の理論を展開する。この場合、ルソーが人間の自然的全体性を志向した〈能動性〉を、自己立法による理念的な世界への〈超越〉へと純化された方向をたどったといえよう。ルソーの〈超越〉は、現実に対する批判的離脱から、本来的な秩序への回帰としての「同化」によって完成する。本来的な秩序と、「魂」に対しての「神の摂理」にもとづく「万物の秩序」と表現しているが、それは何らかの神秘的な要素やドグマによって成立するものではなく、そういう神秘や人工的なものこそ

批判し克服すべき要素にほかならない。それは解放された人間に内在的な理性と感性のみによって抱えうる、歪曲されない本来の「秩序」であり、「秩序」とは、田中吉六氏が「一つ一つの部分を全体に結びつけ、それぞれの部分が他の部分を維持していこうとするみごとな協力的体制」<sup>19)</sup>と巧みに表現しているように、社会的には、諸個人の協働的関連の全体である。それはまた理念化される必然性をもっていることも事実である。ルソーの共同態の構想としての社会契約においての、一般意志の形成と立法化は、カントによって先験的な世界の秩序に超越化し、またデュルケームは、その独特の手法によって両者を〈統合〉して、自然主義的に「集合意識」として実在化したのであった。だが、ルソーの共同態の構想は、一つの都市を単位とする、民会を開催することが可能な範囲の市民社会を理想としており、また『新エイローズ』における小規模共同態に限られている。それは、現実の超克はあくまでも諸個人の人間の自然に基礎をおくところの、理性と感性との協働による自己確証として実現される範囲を決してこえるものではない。すなわち、一般意志の成立の前提条件として、あの「自己愛」を通しての他者との共感(=同化)として生じる「あわれみの情」が呼び覚まされなければならない。この点について、ルソーは次のように述べている。

「あふれでる魂の力がわたしと同じ人間に同化させ、いわばわたしをその人のなかに感じさせるばあいには、その人が苦しんでいることを欲しないのは、自分が苦しまないためなのだ。わたしは自分にたいする愛のために、その人に関心を持つのだ。だから、右の教訓の根拠は、どんなところに自分が存在すると感じてわたしに快適な生活を願わせる自然そのもののうちにあるのだ。そこでわたしは、自然の掟の教えがたんに理性にもとづいているというのは正しくない結論する。それにはもっと強固で確実な基礎がある。自分に対する愛から派生する人々にたいする愛は、人間の正義の原理である。」<sup>20)</sup>

この記述は、先に引用した『社会契約論』における〈自己優先〉という人間の本性が正義の観念の基礎であり、「一般意志」を正当化させるという記述と対応させることができる。したがって、一般意志は現実の虜と化している状態を自己否定して自然性をとり戻した人間性に裏づけられてはじめて正当化されるものと理解しなければならない。自己の利益を防衛するために他者と結合する打算的な共同態と、自己を喪失した献身と埋没状態、すなわち〈集列型共同態〉と〈即自的共同態〉とを止揚した、自覚された共同性の本来のあり方としての〈対自的共同態〉における人々相互の結合を意味する。「あふれ出る魂」と表現される理性と感性との完全解放によって、全体の中での自己の自然な存在を直視した人間が他者と結合しながら自己を確証する営みといえるであろう。それゆえに理念の世界への同化によって実現されるのではなく、現実の共同態内での人間相互の関係の中で、とりわけ苦しみを共にする関係の中で醸成されていく共感を通しての共同性である。こうした過程を通して、全員一致の「一般意志」が社会正義として普遍化され、法や国家が合理的権威として成立する。人間の能動的本性に基礎づけられた共同性の原理による社会の再構成によって、再び人間は受動的な存在へ回帰することになる。しかし、もはや一方的な〈受動性〉ではなく、共同態への依存によって維持される社会が、人間に全体的な自由を保障する限りにおける〈受動性〉を意味している。これによって、ルソーの新しい契約による社会状態の創出は完了する。[1図]では①→②→③→④→⑤→⑥→⑦→⑧→のすべての領域の解放による円環が完成する。この円環は自然人から社会人への疎外を伴いながらの発達の論理を内包した人間の全体性であり、円環は平面的に閉じた状態で完結するのではなく、各領域の相互作用的な運動によって螺旋的な発展過程として理解しなければならないのである。

- 注 11) Sousseau, J. J. (1762), *Du Contract Social; ou Principes du Droit Politique*. 作田啓一訳, 1979年, 『社会契約論』, ルソー全集, 第五巻, 白水社, 137頁.
- 12) Althusser, H. *Sur le "Contrat Social."* 西川長夫, 坂上孝訳, 1974年, 『政治と歴史』, 紀伊国屋書店, 143頁~209頁.
- 13) 同上(訳), 173頁.
- 14) 作田啓一, 1980年, 『ジャン=ジャック・ルソー, 一市民と個人一』, 人文書院, 第二章, 三つの次元とは, 「〈防衛〉次元」, 「〈超越〉次元」, 「〈浸透〉次元」である(102頁~115頁参照).
- 15) 以下本文においてみていくように, 「良心」の根底には自然感情がおかれており, 「自己愛」-「あわれみの情」にもとづいていなければならない.
- 16) Rousseau, J. J. (1762), *Émile, ou de l'Éducation*. 今野一郎訳, 1963年, 『エミール』(中), 岩波書店, 164頁.
- 17) 同上, 150~151頁.
- 18) Cassirer, E. (1932), *Das problem Jean-Jaques Rousseau*. 生松敏三訳, 1974年, 『ジャン=ジャック・ルソー問題』, みすず書房, 83~84頁, 参照.
- 19) 田中(1980), 前掲, 186頁.
- 20) ルソー(1762), 前掲(訳), 原注四, 312頁.

### むすびにかえて

十八世紀における支配的な市民社会の思想としての功利主義とは逆に, 人間性の自然的全体性の回復志向へと導かれてきたルソーの人間論が以上のように理解されるならば, 現代においてもその意義は基本的には失われていない。むしろ, 自然の破壊と共同性の喪失, そして〈人間の崩壊〉に直面し, 人間的自然の回復が切実な課題となっている現代においては, とりわけ, 小規模共同態ないし地域コミュニティにおける共同性形成のための基礎原理としての意義は積極的に評価しうであろう。また, ルソーが〈合理主義的方法〉によって到達しえた人間性の根源と現実に関しては, 二十世紀における社会心理学的な観点からの研究によって, 実証科学的な検証もなされてきた。E・フロムの場合では, ちょうどルソーが社会性を払拭した「自然状態」における人間の属性を人間理解の根底においたと同様に, フロイトの精神分析学における, 人間の本能的規定下に形成される無意識の構造による人間理解から出発しつつ, その制約を克服して, 人間性の社会文化的要因による規定性の分析へと発展させた。これによって, 近代人の疎外の実態を性格類型として把握することになった。すなわち, ルネサンスからナチズムの台頭にいたるヨーロッパ近代における人間性の〈受動化〉過程の分析的な把握は, 〈能動的〉な人間的自然の属性をフロムに確信させることになった。近代における資本主義の勃興と階級構造の変動, さらに共同体の崩壊が近代人の人間性に対し, 自己同一性とパーソナリティ統合の崩壊をもたらしたとともに, プロテスタントイズムに宗教的表現をみる近代文化に内在する要素が, 人間相互の共同関係の再構築の希望を人間の心から根絶させた事実の確認であった。フロムはこの過程で形成された近代人の性格を, 「受動的」, 「搾取的」, 「貯蓄的」, 「市場的」等の諸類型として析出しているが, それは近代人が人間性の内奥に新たな非合理性である「権威主義的-服従的」性向を胚胎させた事実<sup>21)</sup>に他ならない。さらにフロムは, 近代的な倫理思想の伝統を批判しつつ, 「人道主義的倫理」を評価救出して, その性格学的な基礎づけを与えている。〈受動的〉な性格類型である「非生産的構え」に対して, 「人道主義的倫理」に対応する「生産的構え」である性格類型こそ〈人間的自然〉の属性としての〈能動性〉の解放状態にほかならない。

ところで, フロムは〈受動的〉な人間形成の内在的契機に相当する属性として, 基本的にフロイ

トを受け継いで、「自己保存の要求」、「(可塑的) 性質」、「孤独を回避する要求」の三つを設定している<sup>22)</sup>。また他方では、〈能動的〉契機として、「愛」と「創造(生産)志向」をおくのであるが、われわれは、この両者間に一つの断層が生じていることを認めざるをえない。このことは、ルソーにおいても、〈自然人〉の属性と〈社会人〉の属性との間に存在する不連続と同様である。しかしながら、この断層は、アルチュセールのように結合不可能な断絶ないし矛盾とは考えない。これは、〈人間的自然〉の能動性と共同性との相互媒介関係の論理の欠如から生じる空白部分であり、[1 図]において、①～⑧の全体関係が動的な現実性を獲得するには、いかなる媒介メカニズムによって可能かという問題を提起しているものと考える。

注 21) Fromm, E. (1947), *Man for Himself*. 谷口隆之助, 早川泰次郎訳, 1973 年(改訳版), 『人間における自由』, 東京創元社, 60~149 頁, 参照。

22) フロム (1941), 前掲書(訳), 22 頁~29 頁, 参照。

(本学助教授・釧路分校)