

《資料》 翻訳

J.-J. ルソー「人類の一般社会について」  
J.-J. Rousseau, 'De la Société Générale  
du Genre Humain'.

鈴木 禮 暁 訳

訳者はしがき

以下に訳出するのは、J.-J. ルソーの『社会契約論』第一草稿、いわゆる『ジュネーブ草稿』の第二章「人類の一般社会について」である。この部分は『定稿』では削除された事情もあって、これまでルソー研究者たちのあいだにすくなからぬ関心をよびおこしてきた。そこで以下に、げんざい普及しているふたつのバージョンの編者であり、しかもまったく対立する立場にたつC. E. ヴォーンとR. ドゥラテの解釈をこの章にかかわるかぎり要約しておこう。

C. E. ヴォーンは、ルソーが『人間不平等起源論』においてと同様、この章ではっきりと近代のそれをもふくめ自然法思想を廃棄したと断定する。この解釈はとうぜんのことながら、近代の自然法および社会契約説の骨格をなす諸観念が、ルソーによって深刻な意味の変化をうけたという理解と補いあっている。たとえば、ヴォーンによると、『人間不平等起源論』においてルソーが提示した自然人は、理性を欠き、善悪と無縁であるが故に、非理性的・非道徳的存在とされる。また、一個の完結した状態として、自然状態は論理必然的に契約国家を要請することはない。それゆえ、自然人がたとえ歴史的に自然状態から脱したとしても、かれらのあたらしい存在仕方を拘束する規範

があらかじめ存在するわけではない。つまり契約国家に関していえば、それはいかなる権威的制裁力の規制もうけることがない。こうしてルソーは、古代ローマの法思想に淵源し、多様な変化をとげながらも、ホッブズとスピノザを例外として専制的に支配しつづけ、ロックによってあらたな権威を付加された自然法思想を「根底的に、しかも細目に」いたるまで破碎した<sup>(1)</sup>。そしてこの立場は『ジュネーブ草稿』第2章でも堅持されたというのである。

そのような理論的意義をもち、執拗に提示しつづけた主張をルソーはなぜ『定稿』で削除したのであろうか。その理由をヴォーンは、ルソーの契約概念が独自のものでありながら、なを契約理論にかわる原理を確立してなかったことに関連して、つぎのように結論している。ルソーがさきの章を削除したのは、「それがかれの主張に関係しなかったからではなく、致命的なまでに関係していたからであり、自然法の観念を否定することが、自分の意図と関係なく契約の拘束力を決定的に消滅させることをかれが認知したからであり、また政治社会の基礎として契約にかわる原理を見いだせないがゆえに、かれが不注意にも正体をみせてしまった批判の太鼓を静めること、ひとことでいえば、社会契約を成立させるために否定をぎせいにすることが、かれにのこされた唯一の道であると感じていたからである<sup>(2)</sup>。」

このようなヴォーンのみかたにたいして、R. ドウラテは、ルソーが否定したのは自然法、自然的義務の観念ではなく、自然的社交性にすぎないのであり、『人間不平等起源論』『ジュネーブ草稿』、『定稿』のいずれにおいても自然法の立場がとられていると断言する。もっともドウラテは、ルソーの自然法というとき、それを人間が社会的関係にはいり、理性を媒介としてはじめて現実化するととらえることで、ルソーと先行する思想家との相違を指摘している。ルソーの課題は「自然状態に存在し *existe*, 社会状態で現実に存続する *subsiste* ことを示すこと」であった。「かれの先人たちが自然法について唯一の観念をいだき、自然法と理性の法がひとつのものにすぎないとみとめたのにたいし、ルソーは理性にさきだつ初源的な自然法と理性によって再

建される自然法を区別するにいたった。自然状態から社会状態へ移行することにより、自然法は、それが適用される人間とおなじ変様をうける。自然状態においてそれは本能と善意にすぎないが、社会状態においては正義と理性になる。<sup>(3)</sup>」

こうしてドゥラテによれば、ルソーが『定稿』で『草稿』の第二章を削除した理由は、「『百科全書』のなかの論文「自然法」の批判でもある—こんにちではだれもがこれに関して一致している—この章の論争的性格」である。とくに「ルソーとの争いが衆知となっていた同時代人<sup>(4)</sup>」ディドロに対する批判であったことがその削除の理由であるとされている。

みたとうり、ふたりはルソーにおける自然法の存否にかんし、『草稿』第二章の内容とそれが『定稿』で削除された理由をめぐる鋭く対立している。それらは多様な変化をもちながらその後のルソー解釈に影響をおよぼしてきた<sup>(5)</sup>。そしてその事情はわが国においてもかわらないようにおもわれる<sup>(6)</sup>。いずれの立場にたつにせよ(どちらかに統一されることはありえないはずであるが)この章と市民宗教にかんする部分の解明は不可欠であるとおもわれる。

ほんやくの底本としてはプレイヤード版所収のドゥラテの編になるものを用いた。ドゥラテは彼の解釈の立場からの註を多く付しているが、本文に関しては異文もふくめてC. E. ヴォーン編を参考にしており、他方ヴォーンは自説を補強する註を付していないので、ドゥラテの編が底本として有用であるとかんがえられる。

なを翻訳にあたっては、恒藤武二氏によるヴォーン版からの翻訳(同志社法学, 7号, 昭和26年)を参考にした。

#### 註

- (1) Political Writings of J.-J. Rousseau, ed. by C. E. Vaughan, London, 1915, Vol. I. introduction, p. 16.

- (2) *ibid.*, p. 441.
- (3) J.-J. Rousseau et la science politique de son temps, R. Derathé, Paris, 1950, p. 168.
- (4) Oeuvre complète de J.-J. Rousseau, Vol. III. ed. by Bernard Jagnebin and other, 1964, Paris, introduction by R. Derathé, p. LXXXVIII.
- (5) たとえばアルフレッド・コバンは、ドゥラテによる自然法の立場からの解釈をうけて、かれの Rousseau and the modern state 第2版で「ドラスティックな書きかえ」を行っている。Rousseau and the modern state, A. Cobban, second edition, 1964, London, preface.
- (6) たとえば『ルソー論集』桑原武夫編, 1970年, 岩波書店, 第3章, 「ルソーと自然法思想」内井惣七。『近代政治原理成立史序説』福田歓一, 1971年, 岩波書店, 第4章。『経済学の生誕』増補版, 内田義彦, 1962年, 未来社, 92頁。

### 人類の一般社会について<sup>(1)(2)</sup>

政治制度 les institutions politiques がどこから必然的に生じるのかを探究することからはじめよう。

人間の力<sup>(3)</sup> la force は彼の自然的諸欲求 les besoins naturels と彼の本源状態 l'état primitif とに相応しているので、すこしでもこの状態が変化し、これらの欲求が増大するならば、彼には仲間の助力が必要となる<sup>(4)</sup>。そしてついに、人間の欲望が全自然を包含するに至ると、全人類の協力も、殆んどそれらを満たすことができなくなる。こうして、我々を邪悪にする当の原因がさらに我々を奴隷にし、また、我々を墮落させながら従属的存在にするのだ<sup>(5)</sup>。我々の弱さの感情は、我々の自然 la nature からよりも、貧欲 la cupidité から多く生じるものだ。我々の情念が我々をひきはなすのとおなじだけ、我々の欲求は我々を接近させる。そして、我々が仲間の敵<sup>(6)</sup>になればなるほど、我々は、彼らなしではすまされなくなる。このようなものが、一般社会 la société générale の最初の紐帯である。また、このようなものが普遍的好意<sup>(7)</sup>の基礎であり、その周知の必要性が、感情を窒息させるようにおもわれ、また、だれ

もが、その育成を強いられずに、その成果を享受しようと欲するのである。というのは、本性の同一性<sup>(8)</sup>に関していえば、その作用は、この点については効果がないからだ。なぜなら、その同一性は、人間にとって結合の理由であると同程度、争いの理由だからであり、また、彼らの間に、善良な叡知や同意と同様、ひんぱんに競争や羨望をひきおこすからである。

事物のこの新たな秩序から、無数の関係が不釣り合に、不規則に、また定まることなく生起する。そして、人々は、それらを絶えず変質させ、変化させる。つまり、ひとりがそれらを持続させようと努めるのに対して、百人がそれらを破壊しようと努めている。そして、自然状態における人間の相対的存在 *l'existence relative* が絶えざる流動のうちにある別の無数の関係に依存しているので、彼は、一生のふたつの瞬間をつうじて、同一のものであることを決して確信しえないのである。平和と幸福は、彼にとって一瞬の光明にすぎない。これらすべての変遷から生じる悲惨<sup>(9)</sup>いがい永遠なものは何もない。彼の諸感情と諸観念が、秩序への愛<sup>(10)</sup> *l'amour de l'ordre* と徳 *la vertu* に就ての崇高な諸観念に達することがあっても、彼が善と悪を、また誠実な人間と悪質な人間を識別することを不可能にする事物の状態のなかでは、彼は、彼の諸原理からの確実な適用を決して行ない得ないのである。

我々の相互の欲望がかようにして生み出す一般社会は、従って、悲惨になった人間に、すこしも有効な援助を提供しないのである。あるいは、すくなくともそれは、すでに力もちすぎている人にのみ新たな力を与え、他方、大多数の力を失い、喘ぎ、うちひしがれた弱者は、のがれるべき如何なる避難所も、弱さを補強するいかなるものをも見出さず、遂にこの偽瞞的な結合体 *cette union trompeuse* の生贄として滅びるのである。しかもかれは、その結合体に自分の幸福を期待しているのだ。

「人々を自発的紐帯 *les liens volontaires* によってひとたび互いに結合するようにしむける諸動機のうちには、その結合を持続するようにしむけるものはなにもないということ、また各人が、自身の至福をそこからひきだしう

る共通の至福という対象を自己に提示するどころか、ある者の幸福は他の者の災厄をひきおこすということをもひとたび人が確知するならば、そして、全ての者を一般的善 *le bien générale* に向わせるのではなく、彼らが互いに疎遠になるが故にのみ、接近しあうのだということに人がどのみち気づくならば、彼は同様につぎのことをも感じるにちがいない。即ち、たとえそのような状態が存続するとしても、その状態は、自分の利益だけを考慮し、自分の性向にだけ従い、自分の情念にだけ耳を貸すようなひとからなる人々にとっては、犯罪と悲惨の源泉であるにすぎないであろう<sup>(11)</sup>。

かくて、自然の優しい声は、我々にとってもはや無謬の導き手ではないし、我々が自然からうけた独立も、もはや望ましい状態ではないのだ。我々がその美味を味わう前に、平穏と無記は永遠に我々から逃れてしまったのだ。原初の無知な人々には気づかれることなく、その後の時期の開明した人々からは逃れ去り、黄金時代 *L'age d'or* の幸福な生活は、人類には無縁な状態であった。つまり、それを享受できた時には、人類はそれを見分けられず、それを認識できた時には、失ってしまったからである。

さらに、この完全な独立と無規制な自由は、古代の無記のなかではそれ自体ねむりこんでいたとしても、我々の一層すぐれた能力の進歩につれて、本質的で有害な悪をつねにもってきたではないか。つまり、諸部分を全体にまとめる紐帯の欠除である。大地は人間に被われているのに、彼らの間には殆んど如何なる交渉<sup>(12)</sup>もないではないか。我々は部分的に触れあうだけで、すこしも結合していないのだ。誰もが見知らぬ人々の間にあつて、隔離したままであり、めいめい自分のことだけを想っているのだ。我々の悟性 *l'entendement* は発展できずにいるではないか。我々は何も感じずに生きているのだ。我々は生きることなく死ぬのだ。我々の幸福のすべては、我々の悲惨を識らないことにある。我々の心に善 *la bonté* はなく、我々の行動に道徳性<sup>(13)</sup> *la moralité* はなく、そして我々は、人間の魂の最も優れた感情、徳の愛を決して味わなかつたのだ。

「人類 le genre humain という言葉が、精神に純粹に集合的な観念、人類を構成する諸個人のあいだに如何なる現実的結合 l'union réelle をも想定しない観念だけを提示するにすぎないということは確かである。お望みなら次のような仮定を加えよう。つまり、人類をひとつの道徳的人格<sup>(14)</sup> la Personne morale, その人格に個人性 L'individualité を与え、それをひとつに構成する共通の存在感情 un sentiment d'existence commune とともに、各部を、全体にとって一般的で、それに関わるひとつの目的のために活動させる普遍的動力を有するひとつの道徳的人格と想定しよう。この共通感情は人間性 l'humanité の感情であり、自然法 la loi naturelle は機械全体の作動原理であると仮定しよう。つぎに、その同胞との関係における人間の身体組織から結果するものを観察しよう。すると、我々が仮定したものとはまったく逆に、我々は、社会の進歩が、個人的利益を目覚めさせながら、心奥にある人間性を窒息させてしまったことに気づくであろう。また自然法、むしろ理性の法 la loi de raison と呼ぶべきだが、それは、情念のあらかじめの発展が、人間性の全ての戒律<sup>(15)</sup>を無力なものとしたあとで、はじめて発展しはじめるのだということに気づくであろう。そこから人は、自然の命によってなされるというこの社会契約 le traité sociale と称されるものが、まったくの幻想 une véritable chimère であることを知るであろう。というのは、その契約の諸条件が、いつも知られていないか、あるいは実現不可能だからであり、また当然にもそれらが、無視されるか、あるいは侵犯されるにちがいないからである。

もし一般社会が哲学者の体系のうち以外に存するとすれば、それは、私が言ったように、固有の、またそれを構成する特殊な存在のとは異なる資質をもつ道徳的存在であろう。そしてそれは、化学的合成物が、それらを構成する如何なる混合物からも受けつがなかった属性をもつということとほぼ等しいのではないか<sup>(16)</sup>。自然が全ての人間に教える普遍的言語<sup>(17)</sup> une langue universelle があるのではないか。そしてそれは、彼らの相互の交渉の最初的手段であろう。全ての部分の交感 la correspondance に役だつ一種の共通感覚

une sorte de sensorium commun があるのではないか。公共の善あるいは公共の悪は、単なる集合 *une simple agrégation* における如く特殊な善あるいは悪の和にすぎぬのではなく、それは、それらを結合している紐帯のうちに存在するのではないか。それはさきの和より大きいであろう。また、公共の至福が諸個人の幸福を越えて確立されるどころではなく、前者こそ後者の源泉なのである。<sup>(18)</sup>

独立の状態において、理性が我々を、我々の固有の利益の観点から共通の善に協力するようにしむけるとするのは間違いである<sup>(19)</sup>。特殊な利益が一般的善とむすびつくどころか、それらは事物の自然の秩序のうちでは互いに排斥しあうのである。そして社会の法は、各人が他人に課することは欲するが、自ら負うことは欲しないような軛なのだ。「私は、私が人類のうちで恐怖と苦悩を忍んでいると感じる。」賢者に抑圧される独立人がいう。「しかし、私は不幸であるにちがいない。あるいは、私は他人に不幸をもたらしているにちがいない。そして、だれも私以上に、私にとっていとおしいものはいない。<sup>(20)</sup>」かれは次のようにつけくわえることができるだろうか。「私の利害を他人のそれと私が和解させようとしても無駄である。社会の法 *la loi sociale* の利点についてあなたが私にいうことは、すべて好ましいものであろう。もし私が熟考して、それを他人とは反対に観察するにも拘らず、彼らがすべて、私とは反対にそれを観察するならばそうであろう。しかし、その点について、あなたは私にどのような確証を与えることができるのか。また私の立場は、弱者に対してすすんで償いをしない最強者たちが私に行わせようと望んでいるあらゆる悪に私がさらされたままでいることよりも、さらに悪くなりうるだろうか。あるいは、あらゆる不正なたくらみに対抗するてだてを与えてくれたまえ。あるいは、私は私でそれをひかえるのではないかと期待するのはよしたまえ。自然法が私に課する義務を否認することによって、私は同時にその権利をもみずから失うことになるし、私の用いる暴力が、ひとが私に対して振おうと欲するあらゆる暴力を正当化することにもなると、あなたが私に



語ってもそれだけのことである。私の節制がどのように私を暴力から守ってくれるのかを私はすこしもみとどけないのだから、そのぶんだけすすんで、あなたの意見に同意しよう。さらに、弱者たちからの略奪物を強者たちと分けあうことによって、強者たちを私の利益にひきこむことが私の関心事となるであろう。このことは、私の便益と安全にとって、正義よりも都合のよいものであろう。」目覚めた独立人 l'homme éclairé et indépendant がこのように推論したであろうということは、主権的な社会全体 toute société souveraine、自己の行為を自己のためにのみ考慮する主権的な社会全体が、そのように推論しているということが立証している。

もし道德の補助として宗教をとり入れないなら、また、もし人々の社会を結合するために、神の意志 la volonté de Dieu を直接介入させないならば、上のような論議に対して、何をはっきりと答えられるであろうか。しかし、賢者たちの神に就ての崇高な観念、神が我々に課する友愛という甘美な法、純粋な魂をもつ人々の社会的徳、神が我々に望む真に崇高なそれらのものはいつも大多数のものから逃れてしまうであろう。人はいつも大衆に、大衆と同じように無鉄砲な神々を用意する。そして大衆は、その神々に、その榮譽をたたえることで無数の恐ろしい破壊的な受難 les passions から免れるために、わずかな便宜を犠牲にするのである。哲学と法が狂信の激情をおしとどめ、人間の声 la voix des hommes が神の声よりも強くならなければ地上は全て血に幣われ、人類はやがて滅びるであろう。

じっさい<sup>(21)</sup>、神 le grand Être や自然法についての観念が、万人の心に内在する innées ののであればその両者をわざわざ教示するのは、まったく余計な心づかいであっただろう<sup>(22)</sup>、それは我々が既に知っているものを我々に教えることであつたし、そのうえまた人が用いてきた教え方は、我々にそれを忘れさせるのにいっそう適していたのである。もしそれらの観念が内在するのでないなら、神がそれらを与えなかった人々は、それらを知ることから免れられるのである。そのために特別な教育が必要となって以来、各々の民衆は、

ひとがその民衆にとってもっとも良いと認める固有の教育をもつに至った。しかも、そこから協力と平和よりも、しばしば虐殺と殺人がおこるのである。

そこで、様々な宗教の神聖な戒律をとりのぞいてしまおう。それらの悪用は、それらの善用が免れさせると同じ程の害悪をひきおこすのである。そして神学者が人類をないがしろにしてのみ扱ってきた問題の考察を哲学者にゆだねよう。

ところが、哲学者が、私をほかならぬ人類の面前にむかわせるであろう。全体の最大の善は人類のもつ唯一の情念なのだから決定権はただ人類だけがもつのである。人類は私に言う。ある個人がどこまで人間 *l'homme* であり、公民 *le citoyen* であり、臣民 *le sujet* であり、父であり、子であらねばならないか、またいつ生存し、いつ死ねばよいのか、そういうことを識るために彼がたずねるべき相手は、一般意志 *la volonté générale* なのだ、と<sup>(23)</sup>。「私はそこに、私がただすことができる規則を認める、と私は告白しよう。とはいえ、私はまだ——われらが独立人は言うであろう——私をこの規則にとうぜん従わせる根拠をみていない。正義の何であるかを私におしえることが問題なのではない。正義につくことが私にどのような利益になるのかを私に示すことが問題なのだ。」じっさい、一般意志は、各個人に於ける純粋な悟性の行為であろう。その悟性は、情念の沈黙のなかで、人が同胞に要求するものが何であり、また彼の同胞が権利として要求するものが何であるのかということ推論するのである。誰もそのことに反論しないであろう<sup>(24)</sup>。しかし、自分をこのように自身からひきはなすことの出来る人間がどこにいるのか。また、もし自己保存の気づかい *le soin de sa propre conservation* が自然の第一の命題であるなら、人は、彼に、かくの如く、彼自身の身体組織との関係を何ら見いださない義務にみずから服し、種<sup>(25)</sup>一般 *l'espèce en générale* を考慮するよう強いることができるのか。これには、いつも障害が現前するのではないか。また、彼の個人的利益がどのように彼を一般意志に従うように要請するのか、を検討することがまだのこされているのではないのか。

くわえて、彼の諸観念をこのように一般化する技術 l'art は、人間悟性の最も困難で、最後になって遂げられる修業のひとつなのだから<sup>(26)</sup>、大部分の人間は、いつまでたってもこの種の推論によって、彼の行為の規則を、導きだすことができないのだ。そして個々の行為に関して一般意志にたずねなければならぬ場合、好意にみちた人間でさえ、その原則あるいはその適用に関して自己を欺き、また法に服しているとおもいながら自分の性向にのみ従うとといったことが幾度もおこらなかったであろうか。そこで彼は、誤りを避けるために何を行うであろうか。彼は内面の声 la voix intérieure に聞くであろうか。しかしこの声は社会内部で判断し感じとる習慣をもつことによってはじめ、しかも社会の法にもとづいてのみ形成されるのであり、法を形成するには役立たないといわれている。だから良心 la conscience よりも声高に語りかけ、その控えめな声を圧倒し、哲学者にこの声の存在を否認させるような情念はどれであれ彼の心のうちに生れてはならない。彼は成文法 Droit écrit の諸原理、あらゆる民衆の社会的諸行為、また人類の敵どうしの中にさえある暗黙の合意<sup>(27)</sup>に相談するであろうか。最初の困難がいつもあらわれる。そして我々のあいだで確立された社会秩序からのみ我々は我々が想定する社会秩序の観念をひきだすのである。我々は一般社会を我々の特殊社会にならって構想するのである。諸々の小共和国の構築が、我々に大共和国の構築を想起させるのである。そして我々は、公民となったあとではじめて本当に人間になりはじめるのである。そのことから自称世界市民主義者をどう考えねばならぬかがわかる。彼らは人類を愛することで祖国を愛していると弁明しながら、誰をも愛さぬ資格を得るために全世界を愛すると自負するのである<sup>(28)</sup>。

この点に関して我々が推論によって得るものはもろもろの事実によって完全に確証される。そしてほんのすこしでも古代にたちもどれば、自然法や、全ての人間に共通な友愛といった神聖な観念はかなりあとになってからひろまったのだということ、また世界のうちで、進歩というものは非常に緩慢で

あったので、キリスト教だけがそれをひろく一般的なものにしたのだということがたやすくわかるのである。またひとは、ユスティニウス法じたいのうちにも、たんに宣戦した敵に対してだけでなく、帝国の臣民でなかったすべての者に対しても古代の暴力がおおくの点で正当化されているのを見いだすのである。かくて、ローマ人のいう人間性 *l'humanité des Romains* も彼らの支配下の人間がいには及ばなかったのである。

じっさいグロティウス<sup>(29)</sup>が観察しているように、外国人、とくにバルバロイのものを盗み、略奪し、また彼らを奴隷状態に虐待することまでが認められる、とながはいだひとは信じていた。したがって、ひとが見しらぬ者たちに対して、かれらが山族や海族であるか否かをたずねたとしても彼らの気をそこねることはなかった。というのも、そのような職業 *le métier* は不名誉であるどころか、その時代には名誉なこととなっていたからである。ヘラクレスやテセウスの如き初期の英雄たち、盗族達と戦いをした彼らは、自らも盗族行為を行わざるをえなかった。またギリシア人達は、すこしも戦争状態にない民族の間でかわされるとりきめをしばしば平和条約 *les traités de paix* と呼んだのである。よそ者 *les étrangers* および敵 *les ennemis* という言葉は、多くの古代の民族においては、ラテン民族においてさえ、長いあいだ同義語だったのである。キケロは言う。今日、外国人 *peregrinum* と呼んでいる者たちは、古代のわが同胞たちの間では、まさしく敵 *hostis* と呼ばれていた、<sup>(30)</sup>と。したがって、ホッブズの誤りは、社会的になった独立人の間に戦争状態を設定したことではなく、この状態が人類にとって自然だと想定したことであり、また、悪徳の結果である戦争状態を悪徳の原因であるとしたことである。

しかし、人々の間にたとえ自然の一般社会がないとしても、たとえかれらが社会的になることによって不幸で邪悪になるのだとしても、また、たとえ正義と平等の法が、自然状態の自由をもつと同時に社会状態の欲望に服して生きている人々にとって無であるとしても、我々にとっては徳も幸福もない

し、天が原因もなしに我々を人類の墜落にゆだねるのだと考えてことを済ませないで、悪を癒すてだてを悪そのものからひきだすことに努めようではないか。可能ならば、新らしい社会的結合 nouvelles associations によって一般社会の欠陥をただそうではないか。我々の粗暴な対話者<sup>(31)</sup>でさえその成功を断定しているではないか。とりいれられた技術が自然に対して加えた悪の修復を、完成された技術によって行うことを彼に示そうではないか。彼が幸福だと信じた状態のすべての悲惨と、彼が確かだと信じた悟性のすべての誤りを彼に示そう。彼は、事物の最良の整序 une meilleure constitution de choses のなかに、善良な行為の価値、悪行への罰、正義と幸福とのこのましい調和をみるであろう。新らしい光で彼の理性を啓発しよう。新らしい感情で彼の心をあたためよう。そうすれば彼は、彼の存在と幸福を彼の同胞とわかちもつことによって、それらを増幅することを学ぶであろう。もし私が、熱心のあまりこの企てにおいてやみくもにならないならば、この人類の敵 cet ennemi du genre humain が強い魂と正しい感覚をもっている、さいごまで彼の誤ちとともに彼の憎悪を誓絶しないのではないかとか、彼を錯乱させている理性が彼を人間的存在 l'humanité に導かないのではないかとか、彼が、彼の身近な利害よりも、熟慮された利害を選ばないのではないかとか、彼が善良で有徳でおもいやりがあり、結局ひとことではいえば、残忍なならず者から、よい秩序をもつ社会の強固な担い手 le plus ferme appui d'une société bien ordonnée にならないのではないかとか疑うのはよそう。

#### 編者註

- (1) この章は、ルソーの『政治経済論』も載っている 1755 年に出版された『百科全書』第 5 巻のなかの論文、『自然権』の抜萃を含んでいる。これは史家の注目をひかずにはいなかった。この一致を説明するために、かれらははじめのうち、ルソーがひとりであるいはディドロの協力を得て論文「自然権」を作成したのだ、と仮定していた。今日ではこの仮説はみすてられ、ディドロこそがこの論文の著者であることをうたがうものはもはやいない。じっさい、テキストの比較研究は、G. ボーラ

ヴォンをして(「『社会契約について』の問題—ひとつの誤った解決—」フランス文学史点描, 20巻, 1913年掲載), つぎに R. ユベールをして(「ルソーと『百科全書』」) ルソーの章が, 『百科全書』の論文と重複するものではなく, 反対に前者が後者の体系的批判であるとする決定的な読みかたを確立させた。この章の最初の題—「自然権および一般社会について」—は『百科全書』の論文とそれとの関係をもっともよく際立たせていた。この公式的表現の最後のなごりはボスエエのうちにみられる。『聖書からひかれた政治学』第一編の第二論文のタイトルは, じっさい, 「人類の一般社会から, 諸民衆および諸民族の市民社会, つまり諸国家という社会が生れた」というものである。

- (2) 抹消された原題は, 「人々のあいだの社会はなんら自然的に存在するものではない」である。ヌーシャテル草稿 7854 の断片におけるこの章の題は, 「自然権および一般社会について」である。ヴォーンが指適するように, このうしろの章題はほかのふたつにくらべて, この章と『百科全書』のなかの論文『自然権』との関係をもっともはっきり示している。
- (3) 「孤立した人間はもっとも弱い, あるいはすくなくともその力がもっとも弱い存在だ…」この一節のもとの文については前掲草稿 II. 11 をみよ。
- (4) 純粹自然状態においては, 反対に人間は, 障害をもたず, かれらの仲間の助力を求めずにいられる。ルソーはいう, 「この原初の状態で, 一匹の猿ないし狼がその同類を必要としないのに, なぜひとは他のひとを求めるのかを想像することは不可能である。」(『不平等論』第一部)
- (5) 臣服させる。
- (6) ホッブスへのあてつけ。この章の最後から 2 番目の段落では名ざしになっている。
- (7) おそらくプーフェンドルフの次の一節へのあてつけであろう。「この普遍的好きは, 同じひとつの本性あるいは人間性の一致のほかにはどんな基礎も, どんな動機も前提していない。(『自然および人間の権利』第 2 編第 8 章)
- (8) 『エミール』第 4 巻によれば, 本性の同一性は, 同情という感情による結合の原因となる。「人間を社会的にするのは人間の弱さだ。われわれの心に人間愛を感じさせるのは, われわれの共通の惨さだ。われわれが人間でなかったとしたら, われわれはなんら人間愛など感じないはずだ。……こうして, われわれがわれわれの仲間に愛着をもつようになるのは, 彼らの喜びを感じることによるのではなく, 苦しみを感じることによるものである。というのは, われわれはそこに, われわれの本性の同一性と, われわれに対する彼らの愛着の保障となるものをいっそうよく認め

るからだ。われわれの共通の欲望は利害によってわれわれを結びつけるが、われわれの共通の惨さは愛情によってわれわれをむすびつける。」

- (9) 「われわれの幸福のすべては、われわれの悲惨を知らないことである。」(後出) ルソーは『不平等論』では次のように書いていたのに、ここで自然状態の惨さを強調しているのにはおどろかされる。「この状態における人間ほどみじめなものはなかったろうとたえずくりかえしいわれているのを私は知っている。……ところで、私は、心が平穏であり、身体が健康である自由な存在の惨さとは、どんな種類のものを説明してもらいたいものだ。……自然の状態にある未開人が生活を嘆き自殺をしようと考えた、などというはなしをきいたことがあるかと私はたずねる。だから、傲慢な気をもっとおさえて、どちらに真の惨さがあるかを判断してもらいたいものだ。」
- (11) この括弧のなかの行は草稿において線で消されている。
- (12) 『不平等論』によれば、自然状態において人間は分散し、「森のなかでちりぢりになって」生活し、「かれらのあいだにどんな交感も」もたず、また「どんな種類の交渉も」もたないのである。
- (13) 『不平等論』第一部を参照のこと。「まず第一にこの状態(自然状態)における人々は相互にどんな道徳関係も、一定の義務ももっていなかったのだから、善人でも悪人でもありえず、また不徳も徳ももたなかったと思われる。」ここでルソーは同一の精神でつぎのように書いている。(というのは、その公式的表現は自然的善性の理論と対立するようにみえるからである。)すなわち、われわれの心にはいかなる善性もないし、われわれの行為にはいかなる徳性もないのだ、と。人間の自然的善性は、かれが仲間との関係にはいったあとではじめて現われることができる。したがってその存在は、自然状態のなかでは無にすぎない。
- (14) したがって、市民社会のイメージにのっとって人類を考察することが問題となる。この市民社会とは、つづく行で用いられている表現によれば道徳的人格、あるいは道徳的存在である。
- (15) 『ジュネーブ草稿』第2編第4章を参照のこと。その一節でルソーは、感情に基礎をおくいわゆる自然法に理性的自然法を対置させている。
- (16) ここには、のちにデュルケムが社会を、それを構成する諸個人とはことなる実在 *sui generis* ととらえるのに用いることになる比較のさきぶれがみとめられる。
- (17) 『不平等論』第一部を参照のこと。「相互の欲求によって人々を接近させ、またかれらに言葉を容易に使用させるために自然がほとんど気をくばらなかったというこ

とから、自然がいかにかれらの社会性を準備することがすくなかったか……を知ることができる。」

(18) 括弧の中の文章は草稿では線で消されている。

(19) 最初の編では次のごとくである。「各人はかれをそうするように強いる強制力によって、あるいはかれ固有の利害関心によって共通の善に協力するようしむけられるにちがいない。」

(20) この一節は論文『自然法』からの引用である。

(21) 「私が信じたように」

(22) クリストフ・ド・ボーモンへの手紙を参照のこと。「したがって私の感じかたでは、人間の精神が進歩も教化も育成もなく、自然の手からはなれたままであるばあい、神性という崇高な観念にみずから高揚する状態にはなく、かえってこれらの観念はわれわれの精神が自己陶冶するにつれて現前するのだ、というものである。」神の観念にあてはまることは、同様に自然法の観念についてもあてはまる。これは先天的観念ではない。コンディヤックの弟子としてルソーは、デカルトの先天主義を拒否する。そこからルソーが自然法の観念を否定したと結論されるものではない。かれはただ、それが獲得された観念であり、人間がそれを獲得するには悟性が必要であることを示そうと熱望したにすぎない。自然状態に生きる人間の場合にはそれはあきらかにことなる。したがって自然法は、ロックが信じるような自然状態の法則ではない。社会状態においてはじめて、人間はかれの理性を啓発し、神や自然法といった諸観念がかれにとって現実的となるのである。しかし、理性的自然法の欠除のために、自然状態では、その原理が「理性に先だつ」ところの自然法が存在するのである。ルソーは自然法の敵対者ではない。またヴォーンがルソーを「自然法の観念を一掃」したとして賞讃しているのは誤まりである。この論争的問題についてのより詳細な吟味のためには、われわれの著作『J.-J. ルソーとその時代』155頁以下を、また「J.-J. ルソー年報」第30巻に発表されているフランツ・ハイマンの「J.-J. ルソーの政治哲学における自然法」をみよ。

(23) 論文『自然法』6節および7節を参照のこと。「もしわれわれが正義と不正の本性を決定する権限を個人からうばうとしたら、この大問題はわれわれをどこへつれてゆくのであろうか。どこへ。人類の面前へである。すべての人の幸福は人類がもつ唯一の情念なのだから、ただかれにのみ決定権が属するのだ…。ある個人がどこまで人間であり、公民であり、臣民であり、父であり、子であるのか、またいつ生存し、いつ死ぬのがふさわしいのか、そうしたことを知るためにかれが質すべきは、



ただ一般意志に対してだけなのである。」

- (24) 論文『自然法』9節を参照のこと。「そこであなたが先行するすべてのことを注意ぶかく省察するならば、あなたはつぎのことがらに承服するだろう。1) 自分の特殊意志にしか耳をかさない人間は、人類の敵であるということ。2) 一般意志は、各人にあつては、情念の沈黙のなかで、ひとが仲間に要求することができるものおよびかれの仲間がかれに要求する権利をもつものに関して推論する悟性の純粹なはたらきである。3) ……」
- (25) 人間
- (26) 『ヌーベル エロイーズ』第4巻第3章を参照のこと。「人間に固有な教育のうちでもっともおそく、もっとも獲得が困難なものは理性自体である。」
- (27) 論文『自然法』8節を参照のこと。「この一般意志はどこに存置されているのか。私はそれをどこに求めたらよいのか……とあなたはわたしにいうであろう。文明をもつすべての民族の実定法の原理のなかに、未開で野蛮なひとびとの社会的活動のなかに、人類の相互の敵の暗黙の合意のなかにである。」
- (28) 『エミール』第一巻を参照のこと。「世界主義者に警戒したまえ。かれらは身近な人々に対しては実行することを軽んじている義務を、迂遠にも書物のなかに求めにゆくのだ。こんな哲学者は、隣人を愛する義務から免れるためにダットン人を愛するのだ。』『不平等論』でルソーは反対に、「人々をひきはなしている想像上の障壁をとりぞき、かれらをつくった至高の存在にならって自分達の好意のなかに全人類を抱擁する」これら「偉大な魂の世界主義者」を賞讃している。ルソーは世界主義者という語を人類および全世界の市民の友という意味に用いた18世紀の著作家達の最初のひとであるとおもわれる。
- (29) 『戦争と平和の法』第2巻第5章第5節を参照のこと。「とうじは、外国人から、かれらに戦争宣言をすることなく盗んだり略奪することができると思われていた。このために、ツキディデイスが指摘しているように、外国人に対してかれらが山族や海族であるか否かをたずねたとしても、かれらの気をそこねることはなかったのである。これについてはホメロスの著書のなかに同類の事例がみられる。また、ソロンの古代法では、略奪するために結合した人々の一定の社会について語られている。ユスティニウスは、タルキニウスの時代まで、盗族という職業がひじょうに名誉あるものであったと指摘している。また「ローマ法典」ではつぎのようにいわれている。すなわち、なんら友好関係がなく、好遇をうける権利もなく、同盟関係にもない人々を敵とみなしてはならないとしても、もしそれにもかかわらず、ロー

マ人に関わりのあるものなにかが、それらの人々の領土のなかにみいだされるならば、あるいは反対に、それらの人々のだれかに関わりのあるものなにかがローマ人の支配領域内にみいだされるなら、各人はおたがいに、かれの領土のなかにある外国人の財産の支配者になり、結果として自由な人間が奴隷になりさがることになる、ということである。これはポリスリミニエの権利が生じた事例のひとつをつくっている。ツキディデイスがきいた演説のなかで、コリント人は、コルシルのコリント人がペロポネソス戦争のまえにアテネ人と平和も休戦もとりきめなかった、と表明している。サリュスト人は、マウレスの王ボッカスについてはなし、ローマ人がボッカスと戦争も平和もおこなわなかったといている。アリストテレスは、異邦人から略奪することを職業としている人々を賞讃している。また、ラテン人の間で敵を言い表わすために用いられている言葉そのものは、当初、外国人を意味していたにすぎなかった。」これによって、ルソーがたとえ別の場所でグロティウスを容赦なく扱い、わずかな公平さももたずに判定しているとしても、グロティウスの読書によって、その部分のすべてをひきだすことができた、ということがわかる。

- (30) De Officiis, 第一巻第7章, グロティウスのさきのテキストへのバルビラックのノートから借用した引用である。ルソーは dicebatur の前の is をおとしている。
- (31) 論文『自然法』を参照のこと。「それゆえわれわれの粗暴な対話者を屈服させるまえにかれになにを答えるべきであろうか。」