

Title	他者の要請 : ルソーにおける自我と共同体の狭間から
Author(s)	吉永, 和加
Citation	メタフュシカ. 2002, 33, p. 19-39
Version Type	VoR
URL	<a href="https://doi.org/10.18910/66660">https://doi.org/10.18910/66660</a>
rights	
Note	

*Osaka University Knowledge Archive : OUKA*

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

Osaka University

## 他者の要請

—— ルソーにおける自我と共同体の狭間から ——

ルソーは、自己自身を探求すると同時に、真なる共同体を模索した思想家である。そして彼は、自己自身について反省

する際にも、正義と自由の共同体を創出する際にも、他者の存在を必要不可欠なものだと自覚していた。従って、ルソーの思想における自我論と共同体論という二つの大きな流れの結節点は、他者存在の内に存すると考えられる。もともと後年、自らと他者との齟齬が大きくなると、ルソーは共同体への興味を次第に失い、代わって自己にいつそう沈潜するようになり、『孤独な散歩者の夢想』（以下『夢想』と略記）に至っては、他者存在を排除することを自らに許すこととなった。しかしこの時点ですら、ルソーは孤独を謳歌する一方で、ヴァラン夫人と過ごした日々を「混合物なく、障害物なく、私が完全に自分自身であり、私が生きたと真に言い得る、自分の生涯におけるこの短くも唯一の時期」（RP.1089）と語り、他

者存在が自らの存在の根本に関わるものであるという認識を依然として捨てなかつたのである。

本稿の課題は、ルソーにおける自我と共同体の双方に密接な関係をもち、両者を架橋する鍵である他者存在がいかなるものかを明らかにすることである。ただし、他者存在がルソーにとつて重要な意義をもつとはいえず、それは彼の著作上で主題とされたことはなかつた。それ故、他者存在の問題は、隠れたテーマとして彼の著作群から読み解かれなければならない。ここではまず、『ルソー、ジャン＝ジャックを裁く』（以下『対話』と略記）から、彼の主張する他者把握の理論を抽出して検討する。この著作は、ルソー自身と他者との軋轢が最大限に達する中で、他者に対して自分自身を弁護しようという目的で書かれた対話編である。これは、誤解され迫害を受ける「ジャン＝ジャック」を「ルソー」が弁護するという

吉 永 和 加

特殊な体裁を採る点でも、また他者としてのルソーが「ジャン・ジャック」として議論の俎上に上るといふ点でも、ルソーにおける他者問題を考察する上で欠かせないものである。対話上では、自己と他者の関係が重層構造をなしており、その中で他者をいかに正しく把握し得るかを巡った議論が展開されている。

もちろん『夢想』の叙述から明らかであるように、ルソーのこうした『対話』の試みは失敗し、彼は他者から理解されることなく、孤独に陥った。しかし、それにも拘わらず、ルソーの他者論は今なお注目に値する。何故なら、自我の肥大から生じる自己と他者との軋轢をルソーが引き受けており、その問題性の自覚とその自覚に基づく解決の模索とは、そのまま現代の課題だからである。ルソーは、『対話』の中で、正しく「ジャン・ジャック」を理解してもらうために、先入観の構成による把握を批判し、それに代えて生き生きとした情念を核にした把握を推奨している。このことはまさに、フッサールの知覚をモデルにした構成的他者把握の批判を経て、感性性という契機を重視する現代の他者理論の先駆を為すといつてよい。そして、『夢想』では、ルソーの孤独への沈潜がすなわち感性性の純化となつて、感性性の問題は「存在の感情」という根本感情へと引き継がれる。この感情は、『不平等起源論』から『夢想』に至るルソーの思想を貫くものであるの

みならず、さらに現代哲学との関わりで言えば、例えばミシエル・アングリの生の「自己感受」の概念とも深く繋がっている。そこで、本稿の目標は、現代哲学の議論にも目配りをしつつ、ルソーにおける他者把握の可能性を探求することである。その際、とりわけルソーが重視した感性性に焦点をあて、それを広く感受性の概念から「存在の感情」へと照準を絞って考察を進めてゆきたい。

## 一 他者把握の方法論とその展開

『対話』の目的は、群衆から誤解を受け憎悪の対象になつているルソー自身の分身「ジャン・ジャック」の救済である<sup>[1]</sup>。この目的の為に作者ルソーは、もう一人の分身「ルソー」を弁護人として、「フランス人」を群衆の代弁者として設定し、この二人に、他者「ジャン・ジャック」の正しい像について議論させる。つまり、真の主題である作者ルソーと匿名の群衆という対他関係を背景に、「ルソー」と「フランス人」が対他関係を切り結ぶという二重構造の下で、この対話は成立している。対話の進行と共に、最初噛み合わなかった「ルソー」と「フランス人」との間のコミュニケーションが成立する。そのことが、「ジャン・ジャック」に対する正しい理解をもたらし、さらに対話の背後にある群衆を正しい「ジャン・

ジャック」理解に導き、最終的には作者ルソーに対する理解へと繋がる。これが、『対話』の仕掛けである。本章では、「ルソー」と「フランス人」の対話に着目し、そこに含意される他者把握の方法論を、(1) 対話の内容そのもの、(2) 対話の進行の仕方、の順に検討する。

まず、(1) についてである。「ルソー」の発言の内には、他者把握に関する三つの型の批判が見出される。一つ目は、先入観をもって他者に対峙することへの批判である。これは、「指導者」から与えられた「ジャン＝ジャック」像を鵜呑みにして検証しようとする「フランス人」に向けられている。

二つ目は、観察者が他者を恣意的な要素から構成することへの批判である。他者に付される要素は、その他者自身に帰される場合もあれば、それ自身が観察者によつて捏造される場合もある (RJ:960-1)。そして、これらの要素が、観察者の都合で組み合わせられる。こうして「ジャン＝ジャック」は、何の証拠もなく、また自己弁護の機会もなく、矛盾と偏見に満ちた構成的人格を付されている、というのが「ルソー」の言い分である。三つ目は、他者の心を自分の心に照らして判断することへの批判である。この指摘は、「ルソー」自身の過誤の告白という形で示されている。「他人のすることを見ろ」といふも、それを私の心に照らして解釈し、他人の立場になつたら、私を行動させるであらう動機を他人にあてはめて、

常に思ひ違ひをしてきました」(RJ:782-3)。これらの批判のうちには、他者が自己とは隔絶した存在であるという意識、すなわち、他者が他者性をもつという認識の萌芽が見出される。

次に、このような批判を汲んで、正しく他者を理解するにはどうすればよいのか。それにはまず、先入観を捨て、著作や人物に直接当たることである。そして、著作を読む際には、「作者についてはお考えにならず、好感も反感も抱かずに、あなたの魂を、作品から受ける印象 (impression) に委ねてしまうことです。そうすれば、これらの作品がどんな意図で書かれたのかを確かめられるでしょう」(RJ:69)。また、現実に他者本人に会う場合には、「…彼の気質、素行、趣味、好み、習慣から彼を研究し、彼の生活の一部始終、気分の流れ、愛の傾向を追い、彼の話を聞きながらその行動を見て、できれば彼の内心にまで立ち入り、…彼の通常の存在様式——それは、人間の真の性格、心の奥底に隠れている情念を判断する、唯一の間違ひない方法です——によつて彼を観察しよう」と決めました」(RJ:783-4)。かくして、先入観や、自己の恣意的な働きかけ、自分の心に照らした推量を排除した上で、他者の作品や存在様式を、魂や心という、より深いレヴェルで受取ることが求められる。

では、そのようなレヴェルにおいて、何が他者把握の指標

となるのであろうか。「ルソー」によれば、それは「しるし (signe)」である。「しるし」は、他者の作品や存在様式の根底にあつて「隠れた原理 (principe caché)」として働く。そしてそれは、作品や存在様式の内に現出し、作者が誰かを特定するばかりでなく、どのような人物であるかをも示す決定的な証拠となる。しかも、「ルソー」によれば、この「しるし」は魂や心を感じられるならば、本物に違いないのである。このように、「しるし」は、確実に偽造不可能な他者把握の指標である。そして、この指標は具体的には、作品を生み出す強い衝動、広く言えば生きる情念そのものを指すのである。

だが、この「しるし」の授受には留保が付されていることには、注意しておく必要がある。それは、「ジャン・ジャック」に関する「ルソー」の次のような発言の内に示されている。「このように、「神によつて」特別に造形された人間は、必然的に、普通の人間とは違った仕方でも自らを表現するに違いないのです。そのように大きく変容した「卓越した」魂をもつ人々が、自分達の感情や思想の表現の内に、それらの変容の痕跡をもたらさないというものはあり得ません。この痕跡は、このような存在の仕方を全く知らない人々には見逃されるとしても、それを知り、その人自身がその変容を受けているような人々に見落とされることはないのです」(RJ:672)。

つまり、「ジャン・ジャック」のような卓越した魂を示す「しるし」は、同じく卓越した魂をもつ人々にしか受取られない、との限定が付されている。「しるし」をこのように限定することは、他者把握の可能性が万人には開かれている訳ではないということ、さらに、人間には生の情念において差異が存することを示唆していると思われる。この問題については、三で検討したい。

さて、これまでの考察からは、ルソーの他者把握の議論がまさに、既知の要素からの構成を拒否し、魂や心において「しるし」の授受といういわば存在様式全体の直観を提唱するところが明らかになってくる。これは取りも直さず、現代哲学において、フッサール流の構成的他者把握に対する批判を踏まえて、内的情念を他者把握の契機とするシェーラーやアンリなどの理論の先駆を為すと言つてよい。しかもこのことに加えて、ルソーは、批判されるべき他者把握が起るのは何故かを問うているのである。この問いに対して、ルソーが自らの人間観に照射し、その元凶として槍玉に挙げるのは、自尊心 (amour-propre) である。

では、自尊心はいかにして他者把握を失敗に導くというのだろうか。「ルソー」の言葉を借りて語られるには、まず、自尊心は、他人の話を鵜呑みにさせ、それを自分の知識や経験であるかのように信じさせる (RJ:901)。また、人が判断

や解釈を形成する際に、他人への優越を誇示することを最優先して、その為に都合のよい恣意的な偏見を選択するように仕向ける (RJ742)。そして、「ルソー」によれば、このような自尊心は、他者把握に関して具体的には次のように働く。「もし二人の人間が第三者について対立する意見をもつならば、まさにこの対立が、彼らが第三者に対して行おうとする観察を支配します」(ibid.)。その結果、「人々が、ある行為や仕草や失言を軽々しく捉え、自分の流儀で解釈して、ある人間の偶発的な動作の一つ一つに、しばしば自分の頭の中にしかない巧妙な意味を与えて、自分の明敏さを自慢するのを、私は見ました」(RJ783)。こうして自尊心は、他者を恣意的に構成するときの動因となる。さらに、自尊心は、構成した他者像を堅固なものとするように働く。「人は常に自分の感情 (sentiment) を正当化しようとし…、憎んでいるものを憎むべきであると思なそうとします」(RJ742)。それ故、他者に対する見方の変更を迫られたとしても、人がそれを受容することはまずない。仮に受け入れざるを得ないとしても、自らが犯した誤りの為に、誤解した相手である他者を憎むのが、「自尊心の最も自然な展開」なのである (RJ761)。かくして、自尊心は真正な他者把握を二重に阻む。すなわち、他者像の構成に際して、そして、構成された他者像の保持に際して、自尊心が自己を他者そのものから遠ざけるのである。

以上が、(1) 対話の内容に示された他者把握の方法論とその障害である。では、この方法論を用いて、(2) 説得自体がどのように進行するのかを見て行きたい。まず、(1) から明らかのように、他者把握が実現する為には、自尊心が解釈者から排除されなければならない。従って、「ルソー」の最初の課題は「フランス人」から自尊心をいかにして除去するかということであろう。「ルソー」は、対話そのものの内では、自尊心を容赦なく批判する一方、対話相手である「フランス人」の自尊心は慎重に扱う。「ルソー」は意見を違える「フランス人」に真っ向から反対することはなく、必ず彼の意見を受け入れた上で、その循環論法を指摘するか、背理法を用いるかして「フランス人」自身が誤謬に気づくように努める<sup>3</sup>。そのような対話状況の中で、「フランス人」の自尊心が打破される転換点は、次のような場面である。すなわち、「ルソー」が「フランス人」に対して、仮に「ジャン・ジャック」が侮辱すべき人間ではなく、無実の尊敬すべき人間だとわかったとしたら、どのような気持ちになるか、と尋ねる。それに対して「フランス人」が答える。「私は彼を尊敬し、認めはしますが、今彼の罪の為に彼を憎んでいるよりも、おそらく自分の誤りの為にもっと彼を憎むと思います。私は彼者に対する自分の不正の為に彼を許せないでしょう」(RJ761)。この答えを「ルソー」は、「自尊心の最も自然な展開」と受

け入れ、「適当な時と場所で思い出して頂く為に」(ibid.)  
とわざわざ念を押して書き留める。このような「ルソー」の  
振る舞いの背後には、自尊心の除去には、本人の自覚と、そ  
の自覚の反復が有効だという考えが存するであろう。そして、  
対話の中で、この「ルソー」の意図は果される。つまり、「フ  
ランス人」の自尊心は細心の注意をもって取り扱われ、取り  
外されるのである。

その上で、「ルソー」の次の課題は、自尊心を除去された  
「フランス人」の心に、「ジャン・ジャック」の真の像と、「指  
導者」達の陰謀と悪意の全貌とを受容させることである。い  
かにして「ルソー」は、「フランス人」にこの二つを説得す  
るのだろうか。まず「ジャン・ジャック」について、「ルソー」  
は、自分と「フランス人」の抱く像があたかも全く別々の二  
人の人物を示していることを明らかにし、「フランス人」の  
支持する像を、事實的根拠をもたず外面的であるという理由  
で、打破する。すると、「フランス人」が一步踏み込んで、「ジャ  
ン・ジャック」の内なる悪意を問題にして反論を試みる。「彼  
をあれこれの違法で罰するのではなく、心の中で違法を企ん  
でいるとして、彼を嫌悪するのです」(RJ740)。これに対し  
て、「ルソー」は、「あなたは私に對して、これまでは彼の犯  
罪を彼の悪意の証拠として示しておられたのに、今では彼の  
悪意を彼の犯罪の証拠として示される」(RJ746)という循

環を指摘した上で、「ジャン・ジャック」という名前を外し  
て彼の性格そのものを考えた場合、それがいかなる人物であ  
るかを想像させる(RJ820)。そして、「フランス人」の考える  
「ジャン・ジャック」像が、実は彼本人とは全く似つかわし  
くない性格に「ジャン・ジャック」という名をつけたもので  
あることを明示する。さらに、こうして名前と性格とを恣意  
的に結びつけた人物の捏造の背後には、解釈する側の憎悪が  
働いていること、その憎悪が「ジャン・ジャック」の人とな  
りに對してではなく、究極的にはその名前をもつ人間である  
という事実のみに向けられていることが露呈されるのである  
(RJ825)。

他方で「ルソー」は、「ジャン・ジャック」に對して悪意  
ある動機をもつ人間の存在を示唆し(RJ752,757)、さらに、  
彼を積極的に中傷し、孤立させようと目論む同盟の存在を仮  
定する(RJ764)。そして、その仮定と並行して、「フランス  
人」が支持している「指導者」達の振る舞いに疑いを向ける。  
「フランス人」が信じるのであれば、「指導者」達は、「ジャ  
ン・ジャック」を悪人と断じつつ、内心の侮蔑を隠して寛容  
から保護を与えると称している。だが、「ルソー」は、「指導  
者」達の保護の内実が、実は「ジャン・ジャック」を監視し  
て支配下に置き、迫害しているに等しいことを看破して、彼  
らが喧伝している寛容の動機と彼らが実際に用いている卑劣

な手段との矛盾を突く。この矛盾、或いは見せ掛けは、動機と手段との一致を正義の原理をとする「ルソー」にとつて、彼らの欺瞞を結論付けるのに十分な証拠である(RJ159-761)。かくして、善意を装った「指導者」達こそ実は、迫害の首謀者にほかならないことが暴露されるに至る。

こうして見ると、「ルソー」が「フランス人」を説得する際には、「ジャン・ジャック」にせよ、「指導者」達にせよ、その真の姿は隠蔽されている、という認識が前提となつて、真の姿が隠蔽されるのは、人間の外面と内面とが乖離して、外面が真の姿を覆い隠しているからである。それには、解釈する側が自尊心から相手の真の姿を歪曲する場合もあれば、解釈される側が意図的に見せ掛けを装う場合もある。いずれの場合にも、真の姿を見出す為に、「ルソー」は、外面的・恣意的な表現と、内実とを分離し、正しい表現と内実とを改めて結び直そうとする。そして、表現と内実の結節点を探ろうとして、徐々に「ジャン・ジャック」や「指導者」達の「ヴェールを剥がして」その外面から内面へと照準を移動させて行くのである。他者の真実を知ろうとする過程で、「ルソー」にとつて肝要なことは、当の他者が善人か悪人かを判別することである。そうした価値の判別のために、彼が拠り所とするのは、善とは内面の情念が外面に直接表出されていることであり、悪とは内面の情念を隠して外面を装うことである、という信

念である。事実、対話の中では、内面と外面の一致という透明性への希求が一貫して堅持されている。そのことによつて「フランス人」の自尊心を除去し、彼に対して「ジャン・ジャック」の無垢さと陰謀者の悪意とを説得し得ると「ルソー」は信じているのである。

## 二 感受性における他者

こうして、真正な他者把握を巡つて、対話は各登場人物の内面へと収斂して行く。対話の上で「ルソー」と「フランス人」との間に意思の疎通が成立し、両者が同一の「ジャン・ジャック」像を得るに至つたことで、対話の背後にある群衆の、さらには読者の「ジャン・ジャック」に対する誤解が是正されるといふ希望が開かれるであろう。ここには、「ルソー」と「フランス人」との間の理解、作者ルソーと読者との間の理解という、二つの理解が交叉する可能性が見出される。では、この理解の交叉は、自尊心を除去された人間のいかなる心的な場において可能なか。それを明らかにするのが二の課題である。

はじめに、他者把握を阻害する自尊心の地位を、ルソーの人間観全体において確認しておこう。ルソーは、『不平等起源論』の中で既に自尊心に言及しており、その発生的な説



明は『対話』でも基本的に変らない。すなわち、「ルソー」によれば、最初、自然の理想郷にある人間は繊細な感受性 (sensibilité) をもつ。そこから生まれる情念 (Passion) は自愛心 (amour de soi) であり、これは単純で烈しく、しかも正しく善良で、人間に幸福をもたらす (RJ.668)。偉大で強い魂は、この自愛心から直接的に生じる優しい情念を保ち続ける。だが、弱く烈しさに欠ける魂において、その素朴な情念が抵抗や障害に遭遇すると、障害そのものに執心するようになり、幸福の目的から逸れて屈折してしまふ。「素朴な情念はその性質を変え、怒りつぼくて憎々しいものになります」(RJ.669)。ここに、自愛心から自尊心への変化が起こる。「このようにして、善良で絶対的な感情 (sentiment) である自愛心は、自尊心になってしまいます。自尊心とは、人がお互いに比較し合い、選り好みを求める相対的な感情であり、その喜びは全く消極的なもので、自己自身の幸福にはもはや満足しようとせず、他人の不幸によってのみ満足させられるのです」(ibid.)。悪意の根源となる自尊心は、絶えず比較を強いられる社会の中で活発に働き、強化されて、人間の支配的な情念となるに至る (RJ.846)。かくして、自尊心は、他者存在を前提として生成し、他者が構成する社会の中にあって増大するが、同時に、他者把握を阻害する元凶ともなるという、他者を巡るパラドキシカルな情念だと言える。

だが、ここで疑問が生じる。正しい他者把握の爲には、この自尊心の除去が必要条件であった。そして、上記の変遷を逆に辿れば、自尊心を排除することは、その源泉にある自愛心を取り戻すことに等しく、そこにおいてこそ正しい他者把握が行われるはずであろう。しかしながら、他者存在が自尊心の成立する前提なのであれば、翻つて、自己自身で自足する自愛心に他者は関与し得ないのではないか。

そこで、広く感受性という観点から、自愛心と自尊心という二つの情念を照射して捉え直してみよう。「ルソー」によれば、感受性は二通りある。一つは受動的かつ身体的・有機的なもの (physique et organique) で、自己保存を目指す。今一つは能動的かつ精神的なもの (moral) で、自分以外の存在に愛着を寄せる (RJ.805)。このうち他者との関わりで問題となるのは、後者の感受性である。「ルソー」はこれをさらに二分している。「この感受性は、魂において、物体に働く吸引力と明らかな類似を示します。その力 (force) は我々と他の存在との間に我々が感じる関係によるのであり、これらの関係の性質によって磁石の両極の如く、時には積極的に引力 (attraction) として働き、時には消極的に斥力 (répulsion) として働きます」(ibid.)。引力、つまり積極的で吸引力的な作用は、自己の存在の感情 (sentiment d'être) を拡張し (étendre) 強化する。自然の単純な働き

である。また、斥力、つまり消極的で反発的な作用は、他者の存在の感情を圧迫し萎縮させる、反省による複合的な働きである。そして、前者からは情愛や優しさの情念が、後者からは憎悪や残酷さの情念が生じ (*ibid.*)、こうした感受性の区分が、自愛心と自尊心の区別と結びつく。「積極的な感受性は、自愛心から直接生じます。自分を愛している人が、自己の存在と自己の享受 (*joissance*) を拡張しようと、自分にとって善に違いないと感じるものを、愛着によって自分のものにしよとするのは至極当然のことです。これは反省の入る余地のない、純粹に感情 (*sentiment*) の問題です」 (RJ.805-6)。他方、消極的な感受性は、この絶対的な自愛心が自尊心に退化することで生まれる。「他人と自らとを比べ、第一のよりよい場所を占めるべく自分の外へと赴こうとする習慣をもつや否や、我々を超えるもの、低めるもの、抑圧するもの、何か我々が全体的存在たることを妨げるようなものを全てを嫌悪せすにはいられなくなるのです」 (RJ.806)。自愛心は、反省を経た二次的な情念であるが故に、自然で直接的な衝動をもたない代わり、自由に見せ掛けを繕うことを可能にする (RJ.861)。そして、この自尊心が利己主義 (*egoisme*) を生み、社会の中で増殖して行くのである (RJ.890)。

こうした感受性は、確かに、自分以外のものに対して働く

という引力と斥力の設定からして既に、他者存在を前提していると言える。そして、この引力が自愛心に、斥力が自尊心に帰されることからすれば、実は、自愛心もまた、(自己のみで充足するのではなく) 他者存在に関わる感情であることが導かれる。さらに、「その力「引力と斥力」は我々と他の存在との間に我々が感じる関係による」という記述は、自愛心において自己と他者との間で働く力が相互的であることを示唆していると考えられる。

しかしまた、以下の叙述は、自愛心が他者に対する引力であり、自尊心が他者に対する斥力である、とは一概には言えないことを示している。「社会状態の最大の悪、最大の恥は、罪が徳の場合よりも固く結び付くことです。悪人は善人以上に互いに結び付き、彼らの関係は善人の関係以上に長続きします」 (RJ.704)。つまりここで「ルソー」は、悪人の憎悪こそ他者を必要とするものである、と主張しているのである。「ルソー」に言わせると、人間を憎む者は、人間に害を与えようとするから、人間の中に留まらなければならない。むしろ逆に、人を押しのけ踏みつけにすることのできない優しい人間の方が、悪人に会うことを恐れる。「連中が憎悪に値するから、とはいえ彼らを愛するよう作られているから、彼はそこから逃げるのです」 (RJ.790)。かくして、愛が人を遠ざけ、憎しみが人を近づけるといふ結論が導かれる。つまり、

愛が他者に対する斥力となり、憎しみが人に対する引力として働くというのである。しかしながら、上で見た感受性についての記述によれば、自愛心から引力が生じ、ここから愛が導かれ、他方で自尊心から斥力が生じ、ここから憎悪が導かれたはずである。このように見ると、「ルソー」の言説においては、感受性の引力と斥力と、愛と憎しみとの間に、まさしくねじれの関係が存していることがわかる。では、このようなねじれは、何故に起こるのだろうか。この問題を考察する為には、『夢想』について検討する必要がある。

### 三 「存在の感情」と他者

#### (一) ルソーにおける「存在の感情」の位置づけ

『夢想』に至って、ルソーは『対話』の試みが失敗に終わったことを認め (RP.998)、他者から去ることを宣言する。「一人でなくなると、私は自分を取り巻く全ての人々の玩具になつてしまふ」 (RP.1094)。ルソーにとって、他者とは、自分を眼差し、恣意的に構成して、ひいては自分を侵害する者ですらある (RP.1056<sup>7</sup>)。さらにルソーは、この他者が自尊心と憎悪の主だという想像を逞しくすると、彼らを「衝動だけで動く機械的存在」、「道徳性に欠けた、出鱈目に動く集団」 (RP.1078) と断じ、自分に対する他者の行為も「私にとっ

て零であるべきだった」 (Pr.1079) と決めつけた<sup>8</sup>。こうしてルソーは、他者を排除して孤独に沈潜することを正当化し、幸福な孤独の内に「存在の感情」を味わったのである。

この「存在の感情」こそ、一貫してルソーの思想の根幹となる感情である。ルソーは既に『不平等起源論』で、この「存在の感情」について次のように述べている。「人間の最初の感情は自己の存在の感情 (sentiment de son existence) であり、そして、それが最初に配慮するのは自己保存であった」 (O1164)。また、それと関連するルソー自身の注として、「自愛心 (amour de soi-meme) は自然の感情であり、あらゆる動物をその自己保存に注意するよう仕向ける」という記述が挙げられる。この二つの引用からは、「存在の感情」と自愛心とが自己保存という人間の根源的な配慮を巡って深く関連していることが伺われる (O1219)。「夢想」での記述は、さらに具体的である。「…次のような状態、すなわち、魂が、そこで完全に休息し、その全存在を集中するべき十分に堅固な地盤を見出し、過去を呼び戻したり、未来を飛び越えたりする必要のない状態、魂にとって時間が無であるような状態、そして、現在が永遠に持続し、にも拘わらずその持続を標示したり持続の痕跡を留めたりすることなく、ただ我々が存在しているという感情 (sentiment de notre existence) 以外、欠乏や享樂の感情も、歡喜や苦痛の感情も、欲望や恐怖の感

情もなく、この存在の感情だけが全存在を満たし得る状態、こうした状態が持続する限り、そこに見出されるものは幸福と呼ばれ得る」(RP, 1046)。

こうして、「存在の感情」とは、自己の存在そのものに関わる根源的な感情である。それは、自愛心と同様、人間の源泉に位置し、自己保存に配慮するものではある。だが、自愛心は、自愛心と同じレヴェルのものとして並列に論じられることもある情念である。それに対して「存在の感情」は、永遠の中で自己自身の存在を根拠付け、自己の自己存在への関与の仕方を鮮明にするものであり、対立概念をもたない。それ故、「存在の感情」は、自愛心よりも、さらに深いレヴェルに存する感情であると言える。また、「存在の感情」においては、様々な感情の様態が、存在の充溢の幸福感に収斂されている。これは、「存在の感情」があらゆる感情の原点であることを示している。かくして、「存在の感情」こそは、自愛心や自愛心といった情念の根底にあつて、それらの源泉であるといえる。これは裏を返せば、ルソーにおいて、感情にはレヴェルの差異が存するというところにほかならない。このようなレヴェルの差異は、先に指摘した、他者に対する引力と斥力、愛と憎悪の間のねじれの関係が何故生じるのか、という問いに示唆を与える。ねじれの関係の存在は、実は、他者関係が置かれるレヴェルに差異が存することに対応して

いる。すなわち、純粹な感受性のレヴェルでの他者関係と、自尊心が増殖した社会のレヴェルでの他者関係との間には、断絶が存するのである。そして、「存在の感情」のような根源的なレヴェルでは、こうしたねじれの関係は、存在の充溢のうちに解消されることとなる。

そこで改めて、根源的なレヴェルにおける、自己と他者存在との関係が問題となってくる。「存在の感情」が、他者存在を排除した孤独において得られる感情であるにも拘わらず、真正な他者理解がそこに求められる、という矛盾はもはや表面上のものに過ぎない。何故なら、排除された他者とは社会化された他者のことだからである。そうではなくて、そのような他者が排除されてなお、「存在の感情」のうちに認められる純粹な他者の存在こそが問題なのである。そこで、「存在の感情」のレヴェルで見出される他者存在がいかなる者であるか、また、その他者存在がいかにして自己存在に関与し得るか、を問わなければならない。

## (二) 「存在の感情」とアンの「自己感受」

ところで、この根源的な「存在の感情」は、ルソーの思想の中で重要な位置を占めるばかりではない。それは、ある種の現代哲学の根本概念と非常に近い、いわばそれらの源泉とも言い得る感情でもある。例えば、マルセル・レーモンは

ベルクソンの「純粹持続」との親近性を、またポール・オーデイはミシェル・アンリの「絶対的内在性」との一致を指摘している。<sup>10</sup>特にオーデイは「存在の感情」をルソー哲学の根本原理であると看破した上で、アンリとの親近性を次のように述べる。「……この生そのもの、すなわち『存在』が自己に關して経験するところの感情、それが問題になっている。……存在が自己に關して体験するこの情念とは、もつと正確には、ミシェル・アンリが我々に《絶対的現象学的生》という言葉、自己自身を感受する生、そのようにしてその直接的な《自己―贈与》(auto-donation)において、すなわちその自己―感受(auto-affection)のラディカルな受動性にしたがつて感受する生、という言葉で把握するように教えたまさにそのものなのである」<sup>11</sup>。このオーデイの解釈を基本的に支持し、アンリの自己―感受の觀念をルソーの「存在の感情」に援用することによって、「存在の感情」の内実をより詳らかにすることができよう。しかし、それはかりではない。アンリの「自己―感受」のあり方を手掛かりにすることで、ルソーが主題化することなく、またオーデイその人の関心にもなかつた他者把握の問題を、「存在の感情」において考察することが可能になる。何故ならば、アンリはこの「自己―感受」に他者把握の原理を求めているからである。こうして、ルソーの「存在の感情」における他者把握の問題は、現代哲学の地平へと

移項して考察することが可能になる。さらに、アンリとの差異を量ることを通して、ルソーの他者把握の特色が明らかになるだろう。

そこでまず、アンリの「絶対的現象学的生」がいかなるものかを、特に他者把握との関連で概観しておこう。『実質的現象学』においてアンリが主張するのは、フッサールに見られるような志向性による意識の対象の把握は、主客の間の超越的な距離を前提としており、その距離によって可視的になつた意識の対象はもはや生き生きしたそれ自体ではありえない、ということである。とりわけ、意識の対象とするものが、生きた主観性である場合には、志向性による把握と構成はそれを「死んだ事物」としてしまふ、とアンリは言う。<sup>12</sup>それ故、主観性の把握は、志向性に代わる仕方では遂行されなければならぬ。アンリが主張するのは、こうした超越的な距離を開かず、不可視な生に内在的かつ直接的な仕方、すなわち情感性によって主観性を把握することである。彼はこうした把握を是とするあり方を「生の真理」と呼び、志向性に代表されるような主客の間に距離を開いて対象を可視的なものとして把握する「世界の真理」からの峻別を図つた。<sup>13</sup>アンリによればそもそも、生きる者はすべて、自己自身と距離をもたず、直接的かつ内在的な仕方では自己自身を体験している。こうした生きる者に固有な生の体験の仕方が「自己―感

受」と表現されるのである。「自己―感受」とは、自己において感受するものと感受されるものとがびつたりと一致する同一性の体験であり、これは具体的には情感性の体験として自己に与えられる。そして、この「自己―感受」においてはじめて、生きる者は生きる者であり得ると同時に、自己は自己であり得ることとなる。つまり、生きる者は、個別性すなわち自己性 (discrete) を得る。こうした生のあり方が、他者による対象化や構成を拒むのは当然のことである。そしてさらに、アンリが他者の問題を初めて論じた際明らかにされたのは、このような生の自己―感受は、生きる者すべての条件であるがゆえに、共同体の原理ともなることであった。「可能なすべての共同体の本質を構成するもの、共通であるもの、それは、何らかの事物ではない。それは、自己―贈与としての、この起源的な贈与であり、還元すればすべての生きるものが為す内的な感受であり、さらに言えば、生きているものが自らなすこの自己―感受において、また専らその自己―感受によって、生き生きしている内的な感受である」。

こうして、自己性の原理ともなり、また共同体の原理ともなるラディカルなあり方のことを、アンリは「基底 (Fond)」と呼び、さらに近著では「生 (vie)」と称している。アンリが特に大文字で記すこの「生 (Vie)」とは、それ自身が自己―感受を遂行する、あらゆる生きる者の生 (vie) の源泉で

ある。生きる者が自己―感受を遂行し得るのは、実は、この「生」から離れることなく、その自己―感受を直接受け取ることよってである。裏を返せば、個々の生きる者は、自らの自己―感受を基礎付けることはできず、この「生」からの絶対的な受動性を運命付けられている。その限りで、この「生」は生きる者が生きる者たる大前提である。それゆえ、生きる者たちは、この共外延的な「生」を共有する。先に、生きる者は自己―感受する限りで自己性を得ることを述べたが、実はそれはこの「生」においてである。しかしもっと重要なことは、このように「生」の自己―感受を受け取り、各々が自己―感受するという、まさにその仕方において、自己と他者は内在的に一致し得るということである。

ただし、このアンリにおける自己と他者との内在的な一致は、解釈上の微妙な問題を含んでもいる。というのも、『実質的現象学』においては、母と子との一致、もしくは蛇と蛇に飲み込まれる栗鼠の一致という例において、情感性という力における一致が語られていたのが、近著『受肉』では、「皮膚」という自他を分ける概念を通じた互いの肉の抵抗感の一致という形に改められているからである。この変移は、ルソーの感受性に関する議論を先取りすれば、他者への引力と斥力との問題に絡んでいる。つまり、アンリは、『実質的現象学』では、自己と他者との間で働く引力の一致を語るだけであっ

たが、『受肉』では皮膚を通じた抵抗という形で、自己と他者との間の引力と斥力とのやり取りを描写している。これは、ルソーの感受性における「力」と比較する上で、重要な論点となる。

以上が、他者把握に関する限りでの、アンリの「絶対的内在的生」のあり方の内実である。では、こういったあり方と、ルソーの「存在の感情」はどのように親近性をもつのだろうか。まずそこから確認しよう。『夢想』でのルソーは、一切の利害関係や他者から去り、自愛心に立ち戻って「存在の感情」を感受している。ルソーは、そこでの自らの魂の活動について、自己自身の感情と思想を糧とし、新たに感情と思想を生産することだと述べる (RP1000)。こうしたいわば自給自足によって、自分の中で産出され、受容される感情と思想は、「精神的内的生命」(vie interne et morale) と呼ばれる。そして、この「精神的内的生命」こそが自己自身の本性と氣質を表示する (*ibid.*)。このとき、人は「自分以外の、自分の存在以外の何者でもない。この状態が続く限り、人は自分だけで充足する。あたかも神の如く」(RP1047)。つまり、人間は「存在の感情」において自己の感情を自己自身で受け取り感じるという仕方で充足し、自己自身の存在を直接的な仕方で得る。そして、このような自己自身の感受、自己存在の感受の境地が、すなわち「晴朗、安寧、平和、幸福」なの

である (PR1077)。こういったルソーによる「存在の感情」における自己のありようの描写は、確かにその用語の設定からしてアンリの生の哲学との親近性を感じさせる。さらに、その内実そのものを見ても、感情における自己の感受の内在性は、アンリの自己——感受に非常に近い。そして、重要なのは、こうした内在的な「存在の感情」の考え方からすると、人間は他者によって対象化されたり既知の要素から構成されたりはできないということが改めて明らかになることである。これは、『対話』において、他者を対象化して自己自身の既知の恣意的な要素から構成することは、他者を誤解することにしかならない、と繰り返し語られていたことを裏付ける。このような内在性と他者把握の議論がまさに、アンリがフッサール批判から説き起こした他者論の主張と同一なのである。この限りで、ルソーの「存在の感情」の体験は、アンリの生の「自己—感受」のあり方と重なり合うといえる。

### (三) 「存在の感情」における自己と他者

では、次にいよいよ、この「存在の感情」において自己と他者とはどのような関係を持ちうるのか、そのことをアンリを手掛かりにして考えてみたい。ルソーは、「存在の感情」が、自己自身の存在に関わりつつ、それでいて自己自身のみ留まるのではないことを明確に示している。このような根源的

レヴェルにおいて自己が自己自身を超えて行こうとする様を、ルソーは次のように言う。「私は全存在を自分の中に集中することができない。何故なら膨張する私の魂は、その感情と存在 (existence) とを、否応無く他の存在 (être) の上へと拡張しようとするのだから」(RP.106)。「存在の感情」が、他の存在へと拡張して行こうとする、この運動は止みがない。それ故、ルソーは、他者との齟齬が極度に達した『對話』においてさえ、次のように述懐している。「絶対的な孤独は悲しく自然に反する状態であり、情愛深い感情が魂を養い、思考の交流が精神を活性化させることも私は知っています。我々の最も心地よい生のあり方 (existence) は、相対的で集合的なものであり、我々の真の《自我》が全部我々の中にある訳ではありません。結局、この生における人間の構造 (constitution) は、他人の協力なしには決して自分を十分に享受する (jouir) に至らないのです」(RP.83)。自分を享受するとは、すなわち「存在の感情」の自己―感受において自己自身を享受することであり、「自我」とは、そのような自己―感受によって確定されるものである。だがその上で、「存在の感情」を十分に享受する為には、また「存在の感情」における自己―感受の運動を活性化する為には、他者存在が不可欠だ、と言われているのである。しかも同時に、自己―感受によって確定され、自己自身と直接的に合致するはずの

「自我」が、全て自己自身の中に存する訳ではない、とさえ述べられている。

ここで、我々は、ルソーとアンリとの微妙なずれを指摘することができる。確認するならば、アンリにおいて、自己は、自己―感受という直接的かつ内在的な仕方でのみ生きる者たりえる。そしてまた、彼は近著において他者に関する議論を進展させて、自己が孤独の中では生きられないとはつきり述べている<sup>18)</sup>。さらに、アンリの自己―感受の運動は、それが耐えられない忍受 (souffrance) となると、欲動 (pulsion) とも言い得るような運動の増殖を生み出して、他者へと向かい得る。ここまでは、ルソーの議論とアンリの議論は重なり合っている。しかしながら、アンリにおいて、自己と他者とが共に生きる者の条件たる自己―感受を遂行し、その限りで共に情感性を体験し合うとしても、自己が自己自身の内に、他者が他者自身の内に存しなくなるという<sup>20)</sup>ことはあり得ない。あくまでも、自己の内在は破られないのである。これに対して、ルソーの言説は、明らかに、他者存在を念頭に置いて、「存在の感情」のレヴェルで、自己―感受の運動に何らかの剰余が生まれること、さらには、自己の内在的なあり方が破られて他者存在との交感が起こり得る可能性を示唆している。これは、自己―感受という用語に対して、異他―感受 (hetero-affection) の可能性とも言うべきものである。



さらに、ルソーにおいてこの「存在の感情」の異他―感受が遂行される場合、他なるものとして想定されるのは、他者存在ばかりではない。次の引用は、ルソーが犬に襲われた直後に味わった恍惚の境地を描写したものである。「この最初の感覚は、一瞬心地よかった。この感覚によつてしか、私は未だ自分がわからなかった。この瞬間、私は生へと生まれ出ようとしていた。：自分という個の明確な概念もなく、自分に起こったことについてのごく些細な観念もなかった。自分が誰なのかも、どこにいるかも知らなかった。：私は自分の全存在の内に、うっとりするような静けさを感じた。それは、いつ思い出しても、これまで経験したあらゆる鮮烈な快感の中にさえ、それと比肩し得る何ものも見出さないほどのものであった」(RP. 1005)。この引用からは、「存在の感情」における自我の生成と、自己自身に関する意識の消滅とが同時に起こっていることがわかる。さらに、そのような忘我の陶酔はまた、自然への同化と同義でもある。「私は自身自身を忘却する時にのみ、はじめて心地良く瞑想し、夢想する。いわば、万物の組織の中に溶け込んで、自然全体と同化することに、私は名状し難い夢見心地の恍惚を感じる」(RP. 1065-6)。「観察者が感受性の強い魂を持っていればいほど、人はこの「自然の」調和が自らの内に駆り立てる恍惚に身を委ねる。ある心地よく深い夢想が、その時、彼の感覚

を占領する。そして、彼は心地よい陶酔とともに、この美しい組織の広大さの中に没入して、それと同化したと感じる。その時、あらゆる個々の物象は彼から逃れ去る。彼は全体の中にしか何も見ないし、何も感じない」(RP. 1065-3)。こうして、ルソーにおいては、「存在の感情」のレヴェルで、自己の生成と忘我と「自然」への同化とが同時に起こる。この「自然」との一体感を得て、「存在の感情」の自己―感受は拡張し、個々の中に充溢する。だが、「観察者」という語が示すように、この「自然」は、自己が一体化を果すまでは、自己に対して外在性を保つ、他なるものである。それ故、この「自然」こそすぐれて、「存在の感情」の異他―感受が想定し得るものだと言える。

こうして、他者存在の問題は、「存在の感情」を基軸として、「自然」へと逢着する。では、「自然」とは、自己と(特に人間である)他者が出会い、しかも両者が「存在の感情」の充溢を経験するような場なのだろうか。換言すれば、「自然」は、ルソーばかりではなく、等しく他者にも開かれて、「存在の感情」と同化され得るのだろうか。さらに言い換えれば、この「自然」とは、アンリが自己と他者との共同体の条件とする「生」の如きものなのだろうか。確かに、ルソーの「自然」は、外在的な面をもち、この点では「自然」は、アンリのラディカルに内在的な「生」とは異なる。しかし、ルソー

において異他―感受の極である「自然」もアンの「生」と同じく、自己の存在に先立ち、情感的に体験される。そしてまた、この「自然」と一体化することが、自己に自己性をもたらずと言われている。その限りで、「自然」はこの「生」と極めて近い概念だと言える。

しかしながら、結論から言えば、ルソーの「自然」は、アンの「生」とは違い、自己と他者とが存在のレヴェルで出会うことを可能にする場ではない。何故なら、ルソーによれば、自他の意思の疎通に關しても、自己自身の享受に關しても、また「自然」への没入に關しても、その可能性は、「大きな変容を被った魂」、「感受性の強い魂」に限定されるからである (RP.1047, 1063)。つまり、「存在の感情」に關わる問題は、感受性の強度や激しさにおける個々の差異に収束してしまう。確かに「自然」は、自己がそこに没入し「存在の感情」を充溢し得るという意味では、特権的な他ではあるが、この「自然」が感受され得るか否かは人間の感受性の程度に依存する。つまり、「自然」は個々の感受性を基礎付ける任を負わない。ルソーにとつては、個々の感受性こそが最も根源的なものだったからである。それ故、その差異が解消されるような場、換言すればその差異を成立せしめるような共通の場が設定されることはない。

では、こうして感受性において決定的に異なる自己と他者

とは、いかにして遭遇するのか。これを、先に見た感受性の「力」という概念を用いて検討しよう。「その「感受性の」力は我々と他の存在との間に我々が感じる關係によるのであり、これらの關係の性質によつて磁石の両極の如く、時には積極的に引力として働き、時には消極的に斥力として働きます」 (R1805)。この時、自己に働いている力と他者に働いている力とは一致している。確かに、このような自己と他者との關係は、アンの「生」において、自他が共に自己―感受する限りで、換言すれば生の情感性という力が一致する限りで互いに把握し合う關係と、類比的であり得よう。しかし、アンの場合には、情感性における力の一致というとき、引力の一致の場合はもちろん、引力と斥力の一致と言ひ得るような肉の抵抗における一致の場合にせよ、自己と他者とが決して距離を取ることではない<sup>②</sup>。特に後者のように、抵抗という形で斥力同士が働くような場合でも、それは自己と他者とが自己―感受においてびつたりと接していることが前提となっている。それ故、それらの力の働きに、引力と斥力という名前を与えたとしても、その力が自己―感受される仕方は同一である。また、それらの力は、内在性を破りもせず、距離を開きもしない。つまり、あくまでもそれらは「生の真理」の範疇に留まる。それに比して、ルソーの場合には、他者に対して反発する斥力というものが、引力と同じ権利で明示され

る。そして、この斥力における自他の力の一致とは、互いに互いを遠ざけ、距離を開くという意味での一致である。この距離によって、両者は互いにとつての対象として構成されることが可能になる。事実、ルソー自身は、他者に対する斥力が極まると、その人間を「機械的存在」にまで貶め、さらには「零に等しい存在」と断じて平気である。つまり、アンリで言う「生の真理」から「世界の真理」への移行、すなわち決定的な墮落が、ルソーにおいては、根本的な感受性のレヴェルで引力が働くか斥力が働くかという二分の一の確率で是認されてしまう。だが思い出すならば、『対話』でのルソーは、自らが構成的人格を付されることには、強硬に抗議していたはずである。にも拘わらず、ここでは、根源的な感受性のレヴェルで斥力が設定され、それによって自他の間の距離が生まれ、結果として、他者が構成されるばかりか、生きた人間であることすら否認されるのである。

また、他者に対する引力についても、問題点を指摘することができる。「存在の感情」や自愛心のレヴェルで、他者に対して引力が働くと、自己は、異他―感受を行うことで自己を拡張させ、そこにおいて自己存在の充溢を得る。しかし、ルソーによれば、擬似的な他者体験もまた、同じ境地の獲得を可能にするのである。「自分が書いた『夢想』を」読むことは、それを書くのに味わう心地よさを私に思い出させて

くれよう。こうして過ぎ去った時を私の内に再生させること  
によって、いわば、私の存在を二重にすることになる。人  
間・達とは関わりなく、私は再び社交の魅力を味わうだろう」  
(RP.1001)。こうして、自己の二重化、或いは自己―感受の  
反復もまた、他者存在との関係と同様、「存在の感情」を豊  
かにすると言われる。しかし、このような擬似的な他者体験  
にも与えられる高い評価は、逆に、ルソーの異他―感受の向  
かう他者が、真の生きた、他者性をもった他者たりえるのか、  
という疑問を起させる。

さらに、『告白』で繰り返される述懐は、この疑問を濃厚  
にする。「私は自分が愛情をもつたものについて中庸を守り  
得た例がない。…私は常に、全てか無かであった」(CO522)。  
ここに、絶対的に他なる他者への繊細な配慮は何われない。  
そしてこうした態度は、ルソーが他者を把握する際に、必ず  
性急にその他者が善人か悪人かを決してしまおうとする態度  
に呼応している。ルソーにおける自他の間の「透明性の希求」  
は、善人とは内面が外面に直接現れる者であり、悪人とは内  
面が外面へと現れない者である、という判断を導いた。しか  
し、それは見方を変えれば、善人／悪人という言葉で、感受  
性(内的情念)の強い者と弱い者とを峻別し、その差異を固  
定化することでもある。事実、ルソーにおいては、感受性の  
差異は本性上の差異と見なされて、他者はそれによって「感

受性の鋭い人間」と「そうでない人間」もしくは「善人」と「悪人」とに大きく二分される。その上で、ルソー自身は、自らを強い感受性をもつ「特別に造形された人間」すなわち「善人」と称したのである。なるほど、様々な自伝的作品の著述を通じて、ルソーは、自らが他者にとって他者であること、つまり自らの他者性を冒されることに対しては過敏に反応し、その確保を執拗に求めた。しかし、このような自負が、ルソーに自らの他者性を意識させ、主張させたのだとすれば、果たして真に他者性一般への思慮が彼にあったのかどうかは疑わしい。そしてこうした疑いが消されない限り、ルソーが他者性一般に意識的であったとは言い難いのである。

かくして、ルソーにとって他者とは、一方では、愛すべき者であり、自らの「存在の感情」を活性化し充溢させる必要不可欠な存在であった。しかし、他方では、他者とは、自分のことを眼差し、構成的な像を作り上げる者として現れる存在であり、「機械的存在」に過ぎず、いつそ「零」とも言い得る存在でもあった。つまり、ルソーは、自分が理想とする仕方では他者を捉えようとして、現実には自分自身が批判したまさにその仕方では他者を捉えることも辞さなかったのである。また、ルソーは自らの他者性の確保には腐心したが、他者の他者性にはほとんど頓着しなかった。このような他者や他者性への矛盾したアンヴィヴァレントな態度に残されてい

るのは、他者存在を要請することのみであつたらう。「私  
の心は今なお、その為に私が生まれたような感情を糧にして  
いる。そして、それらの感情を生み出し、それらを分ち持つ  
想像上の存在と共に、あたかもこれらの存在が実在するかの  
ように、この感情を享受するのである。これらの存在を想像  
した私にとって、彼らは存在しているのである」(RP.1081)。

#### 注

本稿は、二〇〇〇年十月六日に山形大学で開催された第五十二回日本倫理学会での発表を元に行っている。

本文中、引用箇所や参照箇所、頁数と共に示したルソーの著作の略号は次の通り。傍点による強調、括弧による補足は全て引用者による。

Ol: *Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité*, *Œuvres complètes* III, GALLIMARD, 1964

Co: *Les Confessions*, *Œuvres complètes* I, GALLIMARD, 1964

Rj: *Rousseau juge de Jean-Jacques Dialogues*, *Œuvres complètes* I, GALLIMARD, 1964

Rp: *Les Réveries du Promeneur Solitaire*, *Œuvres complètes* I, GALLIMARD, 1964

(1) 『対話』の中で登場する、ルソーの分身とその対話者は、括弧つきでそれぞれ「ジャン＝ジャック」、「ルソー」、「フランス人」等と表記し、作者ルソーと区別する。『夢想』の中で一人称で語られるルソー自身に関しては、単にルソーと記す。

(2) ここで描写される「ジャン＝ジャック」像は、ヘルクソンにおける「神秘家」を髣髴とさせる。HBergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, P.U.F.1995 (森口美都男訳『道德と宗教の二源泉』、世界の名著第五十三巻、中央公論社、一九六三年)

(3)

また、「フランス人」に課せられた立場も絶妙に保たれており、説得を可能にしていることがわかる。というのも、「ルソー」と「フランス人」との「ジャン・ジャック」解釈を巡る対立は、事実そうであるように、「フランス人」の背後に「指導者」へと持ち越され、「フランス人」はあたかも中立の立場であるかのようにして議論が進行する。確かに、そのように「フランス人」

を遇する「ルソー」の態度の背景には、陰謀に引き入れられている人々の「おそらく四分の三」は、陰謀の内実を知らずにそれに荷担している (RJ84) という洞察や、一般的に人々は天使でも悪魔でもなく、その中間的に難点の解決を求めなければならぬ (RJ76) という観察が存する。しかしそれにしても、このように「フランス人」の立場を敵方であると固定せず、比較的自由に保つことは、「フランス人」が自尊心の抵抗を強く受けて元の立場に拘泥することを防ぐと思われる。

(4)

「ジャン・ジャック」が敵視された原因についての言及が全くないわけではない。それは、自己の内外が乖離したことが前提となつて出来上がっている社会の中で、外面を取り繕う行動を取らなかつたから、ということである。

(5)

「情念 (passion) があらゆる行為の動機です」 (RJ688)、「感受性 (sensibilité) はあらゆる行為の第一原因です」 (RJ805)。このようにルソーは、情念と感受性とをほとんど同義で用いている。これは感情 (sentiment) についても同様である。ただし『エミール』においては、情念は肉体に、感情は魂に属するものとして区別されている。

(6)

この発言の背景には、ルソーの隠遁に対するデイドロの「一人であるのは悪人だけだ」という批判があると考えられる。

(7)

ルソーにとり、「自分がくされるところの者」という受動の形で感受される他者は、感受されるだけで十分に存在に値する。そのような場合、自分のもつ感受性の容量に見合うまで想像力で増幅された愛や憎悪の情念が、他者に付与され、その他者が存

在すると確信されるに至る。詳しくは、拙論「自我の亀裂——ルソーの共同体を破綻させるもの——」(平成十三年度科学研究費補助金・基盤研究 (B) (2) 研究成果報告書、p.99~p.106) 参照。

(8)

このような経緯は、サルトルの「まなざし」における自他相互の構成と自由の相克、また「恥」の感情の受動性によって把握される他者理論を想起させるところがある。しかし、サルトルと異なり、ルソーは「まなざし」の相克を逃れた先に、自足する幸福な孤独を認め、また最後まで他者と愛を否定しなかった。

(9)

このことは、次のように指摘されている。「ルソーの作品にはその初期から最晩年に至るまで『存在の感情』という観念が一本の赤い糸のように貫いている」。山本周次著、『ルソーの政治思想』、ミネルヴァ書房、二〇〇〇年、p.68。

(10)

ポール・オーデイは、ルソーの「自然の感情」に関する論文の中で、『存在の感情』がアンリの「自己感受」のあり方と一致することを指摘している。オーデイ自身の関心は、アンリを援用してルソーのピュシスとしての「自然」を説明し、「自然」と「存在の感情」との内在的な結び付きを指摘し、その「存在の感情」の生の自己感受においてこそ、人間の自己性と「自然」の实在性が生成すること、そしてルソーの「自然」は主観性と対象性との極限に存することを示すことにある。

Paul Audi, *Pour une approche phénoménologique du sentiment de la nature Rousseau avec Henry, Michel Henry, L'épreuve de La Vie*, Les Éditions Du Cerf, Paris, 2001, p.407~p.438

ただし、この論文におけるオーデイの関心は、他者把握そのことにはない。また、アンリはその後、『我は真理なり』や『受肉』を著し、生の概念の基本線は維持しながらも、それを発展させているが、それ以前に書かれたオーデイの論文には当然ながらそれらについての言及はない。それゆえ、ここでは、オーデイの指摘を支持した上で、新たなアンリの著作をも視野に入れた

つ、「自己」感受」という観点を容れてルソーの他者把握を捉え直し、アンリとの差異を量ることを通して、その特色を現代哲学のうちに位置づける。

(11) 前掲のオーデイの論文 p.410

(12) Michel Henry, *Phénoménologie Matérielle*, Presses Universitaires de France Paris, 1990, p.152 (中／野村／吉永訳『実質的現象学』、法政大学出版局、二〇〇〇年) 以下、注においてこの著作からの引用や参照箇所を示す際には、PMの略号を用いる。

(13) この「生の真理」と「世界の真理」という概念自体は、Michel Henry, *C'est Moi la Vérité*, Editions du Seuil, Paris, 1996. (『我は真理なり』) の整理として論じられているが、他の著作でも同じ考えが述べられている。なお以下、注においてこの著作からの引用や参照箇所を示す際には、MVの略号を用いる。

(14) PM, p.117.

こちら(14)からは、この生の力が情感性にはかならないこと (PM, p.173-p.174) をして生の自己の受容における感受性が「喜び」と「苦しみ」であることがわかり、その点でも、アンリの議論に重なり合っ。

Michel Henry, *Voir l'invisible*, Edition François Bourin, Paris, 1988, p.144 (青木研二訳『見えないものを見る』、法政大学出版局、一九九九年)

(15) PM, p.162

(16) 『我は真理なり』の中で、アンリは、この絶対的な「生」を神に、生きる者の生を人間に帰している。そして、「生」は強い自己「感受を遂行し、生は弱い自己「感受を遂行するという区別を立つる。MV, p.135-136

(17) Michel Henry, *Incarnation: Une philosophie de la chair*, Editions du Seuil, Paris, 2000. (『受肉』)

(18) 前掲書 p.297

(19) PM, p.174-175

(20) これは『受肉』の内在的な自己を肉とする議論の中で、「肉は破られない」という表現によって明示されている。

(21) アンリにおいて、正確には引力と斥力という用語はない。ルソーの引力に相当すると考えられるのは、「魅惑の力 (fascination)」であり、斥力に相当するものとしては、肉における「抵抗の感情」が考えられる。「抵抗の感情」とは、アンリがメーヌ・ド・ピランの身体論を援用して得られた概念であるが、自己自身の言い換えである生きた肉が、やはり(物質ではない)生きた他者の肉に触れるときに得られる感情として重要なものである。

(よしながわか 哲学哲学史・助手)