

ルソーにおける道徳教育思想の現代的意味について

－「良心」の根源を求めて－

(教育学教室) 伴野昌弘

Sur le sens moderne de la Pensée de l' éducation morale chez Rousseau

－ à la recherche de la source de la “Conscience”－

Masahiro BANNO

(平成19年6月8日受理)

1 はじめに

ルソー(Jean-Jacques Rousseau, 1712-1778)の深い問いかけを含んだ一文(ルソーの良心説に関わる)を冒頭に掲げて本稿の端緒としよう。

「もし、自然(nature)が人間に理性(raison)の支柱として憐れみの情(pitié)を与えなかったとしたら、人間はその全ての徳性(morale)をもってしても怪物(monstre)にすぎなかったであろう」⁽¹⁾。

さて本稿は、筆者がルソー教育思想の基底的研究を目指して進めている初歩的作業の一環である。ついては一昨年の本学部紀要において『ルソーの求めた教師像について－「良心」と「自己教育」を通して－』⁽²⁾と題した拙い小論で、ルソーの教師像を主として教師の「自己教育」の視点から、人間論的にも新たに追究したが、何分にも、教師も子どもも含めた人間一般の「自己教育」を支える内なる「良心」の内面的起源、ないし人間性、宗教性については、十分に言及し追究して来たわけではなかった。

それ故、本稿では、価値観の多元的風潮の中、「生きる力」「心の教育」「愛する心」等の意味付けとその教育実践の在り方が問われる現代の学校教育社会を念頭にして、まず第一に、教育活動、並びに道徳教育の本質、理念を、一般的かつ根本的に再確認してみたい。然る後に、ルソーにおける人間の「自然」としての内心感情たる「良心」の根源、発現過程とその人間性ないし宗教性を再検討することを通して、ルソーの現代的意味を求めてみたいのである。

要するに本稿は、以上二側面の考察に依拠しつつ、前

回拙論の続編として、ルソーの教師像(人間論、教育論を含む)を「良心」ないし道徳教育の観点から照射し、多少とも補充深化させることをささやかな目的とするものである。

2 教育の機能と道徳教育(一般的考察)

冒頭に記した『人間不平等起源論』(Discours sur l' origine et les fondemens de l' inégalité parmi les hommes, 1755)(以後『不平等論』と略記)におけるルソーの真摯なる深い問いかけを鑑みると、人間が怪物とならなかったのは、一体何故だったのだろうか? ルソーによれば、勿論それは自然(nature)の力によるのだが(ルソーのこの根本的着想については後述する。)では果たして教育は、人類とその小社会の誕生以来、人間に対して一体何を為して来たのであろうか? 本章では、かかる基本的かつ古典的視座から、ルソー良心説の道徳的意味を求めて、まず一般的に教育的行為とは何かという機能的考察を試み⁽³⁾、そこに道徳教育を位置付けてみたいのである。別言すれば、道徳教育とは、よく言われるように、広義における教育機能の中核をなす極めて重要な教育なのであるが、そもそも道徳教育はこの広範で多様な教育的機能の中であって、如何なる位置にあり、如何なる役割を担い、如何なる点で「良心」の問題と関わっているのであろうか。

周知のように、元来教育的行為は、機能的に、おおよそ次のように三側面に区分され要約される。

まず第一に、新生児の生物的生命の維持発達に配慮す

るという「養育」の側面である。つまりこれは「生む」という生物的行為に対して、生まれたままの特に無力な存在としての人間の生命を守り、鍛え「育てる」という人間教育の基本的、基底的功能である。

第二に、「生きるとは呼吸をすることではない、活動することだ。」⁽⁴⁾とするルソーの言辞を待つまでもなく、人間が「生きる」ということは、単に生物的生命がその営みを持続するというに止まらない。人間は、歴史的な社会の中で生きねばならないのであるから、生まれたままの生物の意味での人間に、人間が永年培ってきた様々な「文化財」(知識、技術、道具、価値、習慣など)を伝達する側面である。つまりこれは人間を一定の社会の一員として適応して生きることができるよう社会化し文化化する、「社会の同化形成作用」の機能である。

第三に、人間が歴史的な社会の中で、その一員として生きるということとは、一定の歴史的な社会に単に適応し、順応して生きていくということに止まらない。即ち人間は、社会の様々な文化財、規範を理解し身に付けるだけでなく、各自の個別具体的な生活場面においては、それらについて反省し、吟味し、また、総合し発展させ実践することができるのでなければならない。「人間は社会(歴史)に作られながら社会(歴史)を作る」と言われるように、人間は、如何なる時代、社会にあっても、一定の時代と社会に拘束され、形成されつつも、また新たに時代や社会を発展させ生み出してゆくものなのである。かかる意味において、人間は、常に自らの意志を律し、価値を求め、主体的に行い、よりよい新たな文化を創造しつつ生きてゆかねばならない。即ち「真善美」といった価値の世界に目覚め(気づき)、自らの生き方を価値ある方向に、主体的に進展せしめる主体的個性の人間でなければならない。「文化財の伝達」の真の意味もまたここに存する。要するに「よりよき理解」「よりよき伝達」であって真の理解、真の伝達なのであり、かかる高貴な行為こそ現代社会に生きる我々人間の後世に対する真摯な責任と言えるであろう。

ところで、上記のような価値に目覚めた主体的人間の「意志」や「感情」を支えるものが、人間の内なる「良心」(ルソーにおける人間の内心感情としての「良心」)とすれば、教育の第三の機能の側面は、まさに「良心の覚醒」である。(なお、ここで心して注意すべきは、覚醒である

限り、前の二つの機能と相違し、教師にも誰にも教えることはできない。感動や共感を通して伝え響き合うことができるのみである。)そして、こうした深淵で神秘的な教育機能の過程を通して人間は、遺伝的あるいは社会的に体得可能な客観的個性の持ち主から、道徳的価値を求めて、自己反省し、道徳的実践のできる主体的個性の持ち主へと発展し得るのである。即ち、かかる教育機能を通して、単なる人間が「真に人間らしい人間」「人格」となることができるのである。

結局、教育の役割、とりわけ道徳教育の役割は、人間をして、まさにかかる「良心」に目覚め、自主的精神に満ちて価値を求める「主体的個性」を啓発せしめることにある。我々の教育の究極目的として、新(2006年)旧(1947年)それぞれの教育基本法、第一条「教育の目的」に明記された「人格の完成」⁽⁵⁾の意味し指向するところも、究極、かかる「主体的個性」との関わりにおいて理解し、解釈しなければならないであろう。

3 道徳の基本概念と良心

道徳教育の探究は、「道徳とは何か」「道徳性とは何か」⁽⁶⁾という根本問題を含むものでなければならない。前章における道徳教育の位置付けを踏まえて、本章では⁽⁷⁾、道徳の基本概念を、まず語義的に解明し、本稿の趣旨を確認しつつも、そこから導かれる道徳的行為の真相と、そこに付随する価値選択の問題と良心の役割について整理し、基本的に考察しておかねばならない。

さて、「道徳」なる言葉の意味内容を、日本語の漢字から語義的に解釈する場合、まず差し当たり「道」と「徳」を別個に考察し、解明するのが妥当であろう。まず「道」という言葉に重点を置けば、それは『広辞苑』⁽⁸⁾に記されたように、「人が考えたり行ったりする事柄の条理。道理。」を意味する。この意味での道徳は、人間存在の理法という意味の「倫理」と同意である。ところで、「倫理」は対人間の理法を取り扱うのに対し、一般に自然科学は対自然の理法を取り扱う。そして対人間の理法は、自然科学のような現にあるところの理法、即ち「存在の理法」に全て基づくのではなく、あるべきところの理法、即ち「当為の理法」をその中核にするという点において、根本的に自然科学の理法と相違している。次に道徳の「徳」の方に視点を移せば、それは、再び『広辞苑』⁽⁹⁾によれば、

「道を悟った立派な行為。」「善い行いをする性格。身についた品性」を意味する。この意味での道徳は、道理を実現しようとする「主体的態度」ないし「主体的行為」である。西洋では元来、「徳」は語源的に「力」「勇氣」を含意することからも、「徳は得なり」であって、徳は道の体得である。要するに「道」は道理であり、「徳」は道理を悟って行為に顕すことである。かくして、「道」と「徳」の合成語たる「道徳」とは「人として踏み行わねばならぬ理法(理性の範疇)」と、これを実行する行為(良心の範疇)ないし習慣を併せて意味している」と言える。

ところで、道徳の語源としての西洋各国語(ギリシア語の *ethos*, ラテン語の *mores*, ドイツ語の *Sitte*, フランス語の *mœurs*,)が、いずれも習俗を意味することからも窺えるように、道徳は最初、人間社会の習俗、慣習、風習の内に出現した。こうした経緯からして、道徳は法などの社会規範の一種であり、またそこに社会を維持し、秩序づける必要性を反映させている。従って、かかる習俗一般としての意味での道徳は、時代、社会、階級により、それぞれ異なった様相を呈していたのも当然であった。然るに近代に至り、人々の批判的自覚の高揚に伴って、道徳は習俗や慣習を批判しながら、そこから分化した精神的規範や規準として出現することになる。(「共通知」としての「良心」の起源と言える。)例えば、人間の「自由の尊厳」においてルソーから多大な影響、感化を受けたとされるカント(Kant, 1724-1804)の「善意志」に端的に示されているように近代の道徳観は、習俗、慣習や社会規範とは異なる特質を道徳の内に求めてきた。その結果、自己の行為を従来のように社会規範の通念によって律するか、あるいは自己の精神的規範によって律するかによって、結果的には同一の道徳的行為であっても二つの範疇に区分されることになった。そして精神的規範の範疇においては、カントの称するような普遍妥当的「道徳律」を動機として行為される場合にのみ、その行為に道徳性を認め、これを合法性、即ち結果的ないし外形的に道徳律に叶うことと区分するのである。

勿論、近代の道徳が法や慣習とは異なる特質を担っているとしても、それが一定の社会規範に基づくものである限り、道徳教育は、その社会の成員に求められる社会規範を、彼らに体得させ内面化させるという一面を有することも否定できない。しかし、ここで注意すべきは、

こうした一定の個別的な社会規範の内面化としてのみ理解された道徳教育であれば、それは社会の制度など諸々の変化に応じて変容を余儀なくされるという点である。我々が、かかる意味での曖昧かつ相対的個別的な表層的な道徳に我々の行為の基準を求めることは、果たして普遍的な真理と言えるであろうか。かつてパウロ(Paulos)が「あなたがたはこの世に倣ってはなりません。」⁽¹⁰⁾と述べ、またルソーが「子どもにつけさせるべき唯一の習慣はどんな習慣にも染まらないという習慣である。」⁽¹¹⁾と述べた道徳教育の普遍的で深遠な意味が、今にこそ甦るのではあるまいか。

いずれにしても、重点を繰り返せば、道徳教育は、人間をして所与の社会規範を単に内面化せしめる過程としてのみでは把握し得ない。なぜなら、求められるべき道徳教育においては、単に所与の社会に順応し、迎合する人間を育成するのではなく、如何なる社会的文化的状況においても、人間としての真実を目指して、正当かつ絶対的に生き得る人間を理想としなければならないからである。そのためにこそ実際の個別具体的社会生活において、様々に矛盾対立する諸価値の比較検討や選択を自己の内面を通して、主体的かつ柔軟に責任をもって行える人間、即ち価値選択能力を有する「責任主体」としての人間(現在まさに標榜される「生きる力」を身に付けた人間)を育成しなければならないのである。従って、道徳的行為は、本人の責任ある主体性と、その主体性によって選択される価値の方向性ないし目的性の二点において構成されることになる。ここに道徳教育において、行為としての内心感情たる「良心」とその形成過程の吟味検討が、現代社会においても、褪せることのない不可欠の必要事となるのである。

4 ルソーの道徳思想を支える「人間の自然」と「良心」(心の教育を求めて)

(1)「出発点としての社会批判と自己批判」

「私は偏見にとらわれた人間であるよりは逆説(paradoxe)を好む人間でありたい。」⁽¹²⁾と公言して憚らないルソーが『学問芸術論』(Discours sur les sciences et les arts, 1750)の投稿の決意に感涙したとされる「天来の靈感」については、前回の拙論⁽²⁾でも若干触れたように「マルゼルブにあてた手紙」⁽¹³⁾でルソー本人によって述

懐され、その着想のコンセプトは、「人間の自然」「良心」「徳」への熱き想いとして、第一論文の『学問芸術論』の結語に集約された。即ち、ルソーは言う。「おお徳(vertu)よ！素朴な魂の崇高な学問よ！お前を知るには多くの苦労と器具とが必要なのだろうか。お前の原則は、全ての人の心に刻み込まれてはいないのか。お前の掟を学ぶには自己自身に返り、情念(passion)を静めて自己の良心(conscience)の声に耳を傾けるだけでは十分ではないのか。ここにこそ真の哲学(véritable philosophie)がある。」⁽¹⁴⁾ここにキーワードとして鏤められた「徳」「良心」「真の哲学」を出発として、ルソーは以後、第二論文の『不平等論』そして主著の『エミール』(Émile ou de l'éducation, 1762)に至るまで、これらのキーワードによるコンセプトを終生、追究し探究してゆく。そしてその思索結果、『エミール』第四編所収の「サヴォワ助任司祭の信仰告白」(profession de foi du vicaire Savoyard)における「良心抄」に結実したと考えられる。本稿の思考基盤とするものである。(本稿冒頭の「怪物」がここでは「禽獣」と表現され、神の創造物たる意味を持つ。然るに良心を有しない点で、高貴な人間とは峻別される。)即ち、ルソーは言う。「良心！良心！神聖な本能よ、不滅の天の声よ、無知で狭隘な、しかし知性ある自由な存在の確固たる案内者よ、人間を神にも似せしむる者よ、汝こそ人間の本性の優秀性と人間の行為の道徳性を生み出すものだ。汝が存在しなければ、ただ規律なき悟性と原理なき理性との助けをかりて、過ちから過ちへとさまよう悲しい特権を感じるのみで、私は自分の内に、禽獣の上に私をぬきんでさせる何も感じないのだ」⁽¹⁵⁾と。要するにルソーは、パウロ(Paulos)の回心を彷彿とさせるあの「天来の靈感」で閃いた「偉大な真理」(grandes vérités)の解明を上記三主要著書に託し「この三部作は分けられないもので、併せて一つの全体を構成している。」⁽¹⁶⁾と述べるのである。

かかる三部作のクロスコンセプトの探究としてルソーは、まず、『学問芸術論』で自己自身の内面に関わることのない功利的な外見上の学問芸術や文化制度一般を、犀利にしかも逆説的に切り捨てることで、真の人間性の在り方や真の文化に根源的な息吹を与えようとしたのである。

結局、真の人間性の回復こそが、ルソーにとって最も価値あることで、彼はそれを「徳」及び「徳」を支える「良

心」という概念で包括したのである。

(2) 文化概念としてのルソーの自然(「良心」の根源を求める前提として)

当然ながら、人間が人間に相応しい教育の目的ないし原理を確立するためには、人間一般に存している、いわゆる人間性とは一体何から成り立っているのかを明確に定義しなければならないであろう。詳しくいえば、『エミール』の冒頭の一文「万物を創る神の手から出るときは全ては善いが、人間の手にとると全てが墮落する。」⁽¹⁷⁾に記された「善い」(bien)とは、どのような状態を指すのであろうか。即ち、人為的社会的な習慣や偏見等が、それを変質する以前の人間性とは何か、繰り返し別言すれば、それがなくなれば人間が人間でなくなるもの、人間として最も人間らしい性向、人間の本質、人間の自然、等々とは何かを明確に定義しなければならない。ルソーのかかる根源を求める問題意識は、あるべき「人間性」とは何かが問われ、「人間力」なる語も耳にする、我が国の現代社会においてこそ、時空を超えて甦ると思念される。

ところで、ルソーにおける「人間の自然」の探究方法の特徴として、彼はまず第一に自己の内面を冷静に見つめ直そうとしたのである。結局この行為が、ルソーの言う人間の内なる自然を考察することであり、真の「自己自身」となることなのである。もっとも、かかるルソーの「自然」の概念に対する典型的誤解は、ヴォルテール(Voltaire, 1694-1778)などに窺えた自然史的解釈である。彼は「あなたの著作を読むと人は四つ足で歩きたくなります。」⁽¹⁸⁾とまでルソーを皮肉ったことは有名であるが、我々は、ルソーのいわゆる「自然人」(homme de la nature)の概念から決して原始人や未開人を想像してはならない。グイエ(H. Gouhier)も指摘するように、ルソーは「自然」への回帰など主張したのではなかった。(H. Gouhier: Les méditations métaphysiques de J.-J. Rousseau, J. VRIN, 1970, p.12.)

なお、ルソーは『エミール』の第四編で既にかかる思想的経緯を簡明に解説している。即ち「自然の人間を作りたいと言っても、そのために彼を未開人にして森の奥深くに追いやろうというわけではないということ、そうではなくて社会の渦中に巻き込まれても情念によっても

人々の意見によっても引きずられることがなければそれでよいということ、彼が自分の目で見、自分の心で感じ、自分自身の理性の権威以外の如何なる権威にも支配されなければよいということである」⁽¹⁹⁾と。ルソーのかかる自然人は、いわば社会という分母に支配された分子のように社会と関係してのみ価値を有する分数的単位ではなく、整数的単位であり、絶対的完全体である。と言うのも自然人は如何なる環境においても、他人を必要とせず、孤独にしかも完全に生存し得るからである。ルソーは、かかる自然人の存在し得る状態を『不平等論』で自然状態と称して詳細に考察しているが、この状態は「もはや存在せず、おそらくは存在したこともなく多分これからも存在しそうにない一つの状態である」⁽²⁰⁾。

以上のようにルソーの自然は、我々人間の現在の性質の中に「人為的なもの」と「根源的なもの」を識別するために仮構せられた超自然的、超歴史的概念であり、決して我々人間の歴史や生物的進化の過程を遙かに遡ることから把握できるものではない。ルソーは、現実から出発しながらも現実の人間(自己自身も)をフィルターに懸け、濾過し、人間の本質・自然を露わにせんとしたのである。ルソーが孤独な生活で、情念を静め、自己の内に沈潜しようとしたのもそのためであったと言よう。「原初の人間を描いてみせるためには自分自身を描かねばならなかった。」⁽²¹⁾とするルソーの述懐についてスタロバンスキー(Starobinski)も解釈しているように、ルソーの如く自分の内の感情に十全に身を委ねることのできる人にとって歴史的距離は、もはや内面的距離に他ならなかったのである⁽²²⁾。

ともあれ現実の人間を通して「人間の自然」(nature de l'homme)を探究したルソーの思索の軌跡が、『エミール』第一編の前半部に綴られている。即ち、まず「自然」の意味を明確にすること、「自然」は「習慣」によって左右されないことが言明された後、次の文言が続く。少し長いが、ルソーの人間理解の基底として重要なので引用しておこう。即ち、「我々は生まれながらにして感官をもっている。そして生まれるや否や、我々は周囲の事物から、様々な方法で影響を受ける。我々が自らの感覚をいわば意識するようになるとすぐに、それらの感覚を生み出す事物を追究したり、避けたりするようになる。そのためには、まずその感覚が快いか不快であるか、次に我々と

事物との間に適合性が認められるか否か、最後に理性が我々に与える幸福または完全性の観念に基づいて、我々がこれらの事物についてどんな判断を下すか、それがその基準になる。この性向は我々の感性が発達し、知識が増すにつれて、ますます拡がり確立していく。しかしそれは我々の習慣に縛られ、我々の意見によって多少変質する。その変質以前の性向を、私は我々の内にある自然と呼んでいるのである」⁽²³⁾。(つまり我々の行為の基準が感官ないし感性の影響を受けること、その規準が、「快不快」「適不適」「幸福や完全性」へと発展するが、習慣により変質すること、そしてその変質以前の性向が自然であること。敷衍すれば良心と深く通底するのは「幸福や完全性」の観念である。そしてルソーはその発念時期こそ理性と情念の目覚めとも関わり、「人間の第二の誕生」と称して重視するのである。次節で取り上げねばならない。)

本章の要点をまとめておこう。ルソーの自然は、仮定的で論理的な抽象概念であり、それ故にこそ理想概念、価値概念の色彩を帯びている。なおまた、ルソーがエミールの内に「抽象的人間」(homme abstrait)をモチーフしたのは、自然人のモチーフの場合と同様に、人間性のある根源的なものと人為的なものとを峻別するためであったと考えられる。なぜなら、「自然人」は我々の遺伝的、社会的ないし人為的諸状況、即ち個別的特殊的諸状況を全て払拭した後に我々の内に顕現するものであるが、かかる払拭は現実の我々人間にとって実現不可能だからである。

(3) 人間の「第二の誕生」と「脱自然」(道徳教育の必要性)

「人生におけるそれぞれの時期それぞれの状態には、それに相応しい完成があり、それに固有の成熟の仕方がある。」⁽²⁴⁾というルソー本人の言説からも窺い知れるように、子ども期のいわゆる消極教育思想の原理のみをもってルソーの教育思想の全体が言い尽くされるのではない。人間の各時期を等価なものとして位置付けたルソーは「子どもの発見者」であったと同時にまた「青年の発見者」でもあった。即ちルソーは、人間の内面に情念(passion)と理性(raison)が堰を切ったように覚醒する青年期こそ、人間の「第二の誕生」と称して特別視している。

「我々は二回生まれる。一回目は存在するために、二回目は生きるために。」⁽²⁵⁾と述べられているように「生きるため」(pour vivre)の誕生がようやく始まるのである。要するに子ども時代の単なる感覚的肉体的存在から、青年期における社会的道徳的存在への人間の発展は、ルソーによって人間の「第二の誕生」と称され、その時期、青年期こそが、新たな教育への転換期として位置付けられるのである。まさにこの「誕生」を契機にして、初めてありのままの人間関係、社会関係、情念の関係が、青年エミールに提示されるのである。かくして教育は、子ども期における個として完成された即自的存在を目指す、消極教育(éducation négative)から、人間関係の中で、即ち社会の中で生きる人間を目指した教育、つまり道徳教育へと転換されねばならないのである。ルソーは言う。「消極教育が終わりを告げるこの時期こそ、まさに我々の教育が始まらねばならない時期である。」⁽²⁶⁾「道徳的な存在として自分を感じ始めたら、人間との関連において自分を研究しなければならない。これは我々が今到達した時点からはじめて、全生涯に亘ってすることなのだ」⁽²⁷⁾。

なお、エミール自身に、貴くも「自由なる意志」が覚醒するこの時期において、彼と指導者との教育的関係も変化し始め、指導者の指導力と権威は、ようやく認められる。しかし、その権威は決してエミールの無力や弱さのために認められるのではなく、彼が自らの「意志」においてそれを望むからに他ならないという点にこそ注目しなければならない。

(4) 「自己愛」と「憐れみ」(「良心」の根源)

さて本節では、前頁、第(2)節に記したように、現実の人間にとっては、重要なながらも実現困難な問題に、ルソーと共に取り組まねばならない。即ちそれは、人間の社会的自然的環境たる習俗、習慣、情欲などによって変質される以前の人間の根源的感情、感性(人間らしさ、や人間の尊厳に連動するもの)とは一体何であるのか、という本稿の中核テーマの問題である。別言すれば、ルソー思想の通奏低音たる「人間の自然」ないし人間の自然的感情(良心)の根源とその形成過程とは如何なるものであるのか。ルソーは、上記『エミール』における「自然」なる語の探究と同一の方法で、逸早く『不平等論』の序で、

この件を明記している。即ち敷衍すれば、人間の既成の事実に基づいてしか考察しない学問上の書物を全て捨て去り、探究の出発点、拠り所として自己の内心、本心に立ち返るという手法で「自然状態」における「人間の魂の最初の最も単純な機能」⁽²⁸⁾について深く省察したのである。その結果、ルソーはそこに「理性に先立つ二つの原理」⁽²⁹⁾を見出したのである。周知のように、その一つは、人間の出生と共に生じ、人間が生きている限り人間から去ることのない自己保存の本能としての「自己愛」(amour de soi-même)である。他の一つは、苦しむ同胞への「憐れみ」(pitié)の感情である。そして「良心の衝動が生まれるのは、自分自身とその同胞とに対するこの二種の関係によって作られた道徳的体系からである」⁽³⁰⁾。

まず前者(自己愛)は、「我々の安寧と自己保存について熱烈な関心を我々にもたせるもの」であり、かかる感情は、人間的自然の感情として、根源的かつ生得的で最も強力である。しかも、自分自身を愛するこの「自己愛」は、人間に個の保存の本能がある限り、必ずしも罪悪的ではなく、他の全ての感情は、ある意味では「自己愛」の変形にすぎないのである。例えば人間は、新生児の時代から「自己愛」を通して「愛し愛される」という他者との基本的感情、その幸福感を体験し得る。ルソーも言うように「子どものもつ最初の感情は自分自身を愛することである。そして第二の感情は、そこから派生するものであるが、自分に近づく人々を愛することである。」⁽³¹⁾これは、無力な存在たる新生児や幼な子にとって、まさに自然の内心感情であろう。人間の意志とその感受性を重ねて、ルソーは更に言う。「人は自分の役に立つものを求めるが、役に立とうと望むものを愛する」⁽³²⁾。まさに人間の根源的感情の正鵠を射た名言ではあるまいか。現代における心の教育、道徳教育への重要なヒントを垣間見る想いである。私見だが、一言しておきたい。

と言うのも、誰しも経験するように、乳飲み子は、言葉も分からないのに人の顔が見え始めるや否や、人の笑顔に反応して笑いを返してくれる。人の愛情を感じる神秘的なこの力に道徳の根源があるのではないだろうか。人の愛情を感じ、感謝する力、人に愛情を贈り喜び合う力は、単に言葉や教科内容によって育てられるものではない。人と人との献身的な関わり、「出会い」即ち「我と汝」関係の中で愛情を交換することによってのみ育てられる

のである。結局そのためには、一人一人の先生方の自覚による、愛ある人間性の回復を待つしかないであろうか。愛は愛によってしか伝わらないからである。

ところで、ルソーの「自己愛」の肯定理由の一つに、人間の「自己保存の義務」がある。それは秩序に叶い、常に善いものであり、「人は自己保存のために自己を愛さねばならない。何者にも増して自己を愛さねばならない。」⁽³³⁾のである。もっとも、かかる善なる「自己愛」ではあるが、人間は、社会の中で自己保存の確保後も、不必要なものまで欲求し、他人を害することで、自分中心の相対的な「自尊心」へとそれを変容させ悪くなるのである。「自己愛」と「自尊心」とのかかる峻別は、ルソー思想の重点であるので、『不平等論』にも『エミール』にも触れられている。『不平等論』の簡潔明瞭な注釈を記そう。即ち、「自尊心(amour-propre)と自己愛(amour de soi-même)とを混同してはならない。この二つの情念はその性質からいってもその効果からいっても非常に違ったものである。自己愛は一つの自然な感情であって、これが全ての動物をその自己保存に注意させ、また、人間においては理性によって導かれ憐れみによって変容されて、人間愛と美德とを生み出すのである。自尊心は社会の中で生まれる相対的で、人為的な感情にすぎず、それは各個人に自己を他の誰よりも重んじるようにしむけ、人々に互に行うあらゆる悪を思いつかせると共に名誉の真の原泉なのである」⁽³⁴⁾。

さて、前頁に論を戻し、後者(憐れみ)は「あらゆる感性的存在、主として我々の同胞が滅び、また苦しむのを見ることに、自然な嫌悪を起こさせるもの」⁽³⁵⁾である。またそれは、(注の(1)でも述べたことだが、)特定の対象には親切、友情ともなり、弱者一般、人類一般に対しては、寛大、仁慈、人間愛へと派生する⁽³⁶⁾。ルソーによれば、かかる憐れみの感情こそが、人間理性の支柱として、人間を[怪物]から守り通した最も人間的な道徳性である。(冒頭に本稿の端緒として引用し、記した通りである。)と言うのも、先述のように「自己愛」そのものは罪悪ではないが、人間は、社会の中で、それを自尊心に変容させ墮落するのだが、かかる変容への傾斜を自ら相殺し、調節し、他人を助け、結局は「種全体の相互保存に協力」しているのも、他ならぬ「憐れみ」の感情だからである。結局「他人が苦しんでいるのを見て、我々が何の

反省もなく助けに行くのは、この憐れみのためである」⁽³⁷⁾。また、「誤った行為をした場合に感じる嫌悪の原因は、巧妙な論拠の中よりもむしろこの自然の感情の中に求めなければならない」⁽³⁸⁾。このように人間の自然の根源たる「憐れみ」の力は、反省に先立つだけに、弱くて不幸に陥りやすい存在には相応しい普遍的な素質、感情であり、ときには法律、習俗の代わりとなり、禽獣でさえその徴候を示す程のものである。

ルソーはまた、『不平等論』の「憐れみ」の情の説明箇所に聖書の(マタイ7:12)を引用している。即ち「他人にしてもらいたいと思うように他人にもせよ。」⁽³⁹⁾なおルソーはこの聖書の同一箇所を『道徳書簡』(lettere morale)⁽⁴⁰⁾ 5の末尾にも引用しておりルソー注目の一節であろうと推察できる。(ルソーには、この一節も、「憐れみ」から派生する人間の幸せへの真実なのである。)ただルソーは功利主義者ではなかったもので、この文言の引用に疑問なしとしない向きもあろう。しかし、お互い弱者同士故、協力しなさいという共同性のレベル・隣人愛のレベルで理解することもできよう。その際、直前の(マタイ7:7)にも注目し、その教育的意味(人間は希望、意志をもってスタートラインに立つことに価値があり、結果は問題でない)も理解しなければならない。即ち「求めなさい。そうすれば、与えられる。探しなさい。そうすれば、見つかる。門をたたきなさい。そうすれば、開かれる」⁽⁴¹⁾。

(5) 「憐れみ」(同情心)の教育の人間の基礎 — 三つの格率から —

ルソーにおける良心の根源、心の教育の考察基盤を巡っての初歩的で限定的な拙い考察も最終段階となった。本節では、憐れみの教育の人間の基礎として『エミール』第四編所収の「三つの格率」の意味を道徳教育の視点から敷衍し、要点を確認することで本稿の結びとしたい。

ところで、「憐れみ」の情は「自然の秩序によれば最初に人間の心を動かす感情である。」既に考察したように、人間は「第二の誕生」を迎えると、情念の目覚めと共に想像力豊かになり、同胞の内に自己を感じ始める。つまり同胞の涙に共感し苦しむもう一人の自己を、自己の内に感じることができる。また「我々の共通の必要は利害によって我々を結び付けるが、我々の共通の惨めさは愛情

によって我々を結び付ける」⁽⁴²⁾とあるように、ルソーによれば、我々は他人の喜びを共に喜ぶよりも、他人の悲しみを共に悲しむという側面から他人に愛着を寄せるものである。同じく同情とは苦しむ者の身になってみる感情であり、人間の根源的感情、「憐れみ」から同情心の教育も派生する。以上、第一格率に集約される。

第一格率「人間の心は、自分よりも幸福な人の立場に自分をおいて考えることはできない。ただ自分よりも同情すべき人の立場に自分をおくことができるだけである」⁽⁴³⁾。それ故にこそ人間は、まず肉体的にも精神的にも苦しみの体験をすること、そして自分と同じく苦しむ存在、同胞のあることを知らねばならない。従って人間が、ヒューマニズム、人間愛に目覚めるには、他人の結果的に輝かしい運命に感嘆するよりも、そのための苦しく痛ましい側面(血のにじむ努力など)に気づくことが肝要である。様々な苦悩を体験してこそ人間は真実の喜びを知るという思考法は、ルソーの特徴の一つである。

第二格率「人が他人の不幸を憐れむのは、自分もそれを免れていないと思う場合だけである」⁽⁴⁴⁾。この格率の意味は、人生の無常、運命の無常を突き、まさに東洋の無常観を彷彿とさせる。結局人間は、不運な人々の苦悩を、栄華の高みから見下ろすことなく、如何なる不運も自分の足下にあることを知らねばならない。(家柄、地位、財産、健康などもあてにすることなく、ただ人間らしく、時代の変革期を生きようとしたルソーならではの発想である。)現代の日本では、原爆、戦争、自然災害(地震)等の真実な体験を実際に伝える教育の意味と重なるであろう。

第三格率「他人の不幸について感じる憐れみの情は、その不幸の大小によってではなく、その不幸に悩む人が感じていると思われる感情によって加減される」⁽⁴⁵⁾。

若干分り辛い格率だが、ルソーの譬えによれば、間もなく殺される羊に対して我々が憐れみを感じないのは、羊が自分の運命を予知し悲しんでいるとは思えないからだと推察される。よってルソーによれば、他人の不幸に同情し得るためには、まずその人を尊敬し愛していなければならない。結局ルソーは、一人の隣人、同胞から、全ての人間を敬愛することができるよう、感動を込めて「隣人愛」「同胞愛」「人類愛」を語らねばならないと説き、「人間尊重」の精神の崇高さを「憐れみ」を基盤に訴え

ている。ただ、ここでもルソーは社会において「自尊心」に利用される「憐れみ」の情を鋭く看破し、批判し、努々そこに、他者比較的で個人的な虚栄心、競争心、名譽心、を交えることのないように警鐘を鳴らすのである。

5 おわりに

「怪物」というルソーの気になる文言を端緒に追究を進めてきた初歩的で拙い本稿であるが、まとめの結言として『エミール』第四編所収の「サヴォワ助任司祭の信仰告白」及び『エミール』第三編から二、三の文言を照射し、閉じたく思う。それは善なる神から賦与された人間の生得的、根源的特性としての「良心」(conscience)「理性」(raison)「自由」(liberté)を確信し、賛美する件の一節である。即ち「神は私に、善を愛するためには良心を、善の何たるかを知るためには理性を、善を選ぶためには自由を与えたのではなかったのか」⁽⁴⁶⁾。「善を知ることには善を愛することではない。即ち人間は善についての生得的な知識を持たない。しかし、理性が善を教えるや否や、良心はそれを愛させるようになるのだ。この感情こそ生得的(inné)なものなのだ」⁽⁴⁷⁾。(ルソーは、知性の範疇たる「理性」と、愛・感情の範疇たる「良心」の機能を峻別しながらも、後者にこそ、善なる神との紐帯たる人間の高貴なる特性を一層、看取り讃えるのである。)

結局、善なる神から賦与された人間の高貴なる生得的諸特性の相互補完的關係における意味からも明らかに推察されるように、我々の道徳教育の核心は、子どもの内心感情たる良心によって人間理性を完成し、自己を確立し、彼らを真実の幸せに導くことにある。ルソーは言う。「子どもを人間として完成させるためには、人を愛する、感受性豊かな存在に彼をすること、つまり、感情によって理性を完成させる(perfectionner la raison par le sentiment)ことだけが我々に残されている」⁽⁴⁸⁾。

注

- (1) J.-J. Rousseau: Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, O.C., t. III, Pléiade, 1964, p.155. 本田喜代治・平岡昇訳『人間不平等起源論』岩波書店、1972. p.73.
 ルソーも記しているように、この文言の着想は、マンデヴィル(Mandeville, 1670?-1733)のものらしいけれど、ルソーは、かかる憐れみの情を人間の美德として一般化してゆくのである。因みに上記引用箇所の直後にルソーは次のように述べる。「寛大、仁慈、人間愛というものは弱者、罪人あるいは人類一般に適用された憐れみの情でなくてなんであろうか。親切や友情でさえも、それを正しく理解するならば、特定の対象に注がれた不変の憐れみの情から生まれたものである。」(Ibid., p.155. 邦訳、同上、p.73.)
- (2) 拙稿『ルソーの求めた教師像について—「良心」と「自己教育」を通して—』、愛媛大学教育学部紀要、第52巻、第1号、所収、平成17年10月、(pp.1-8.)
- (3) 本章はかつて筆者担当執筆の拙論「価値論と道徳教育」の一部を本稿の視点から修正加筆したものである。小笠原道雄編著『道徳教育の理論と実践』所収、福村出版、1985. pp.78-93.
- (4) J.-J. Rousseau: Émile ou de l'éducation, O.C., t. IV, Pléiade, 1969, p.253. 平岡昇訳『エミール』河出書房、1966. p.14.
- (5) 『解説教育六法2007』、三省堂、2007. p.39. p.45. 参照
- (6) 道徳性とは何かについて、二つの道徳観の存在を指摘しておきたい。まず第一に、道徳性を社会規範として是認された道徳的諸価値の内面的自覚とみる立場である。第二に勝田守一も言うように、道徳性を「自発性」と「知的統制」の二要因に基づく自主的な「価値選択能力」として捉える立場である。(『新教育学大辞典』第5巻、第一法規出版、1990. p.317. 参照) なお道徳性を如何に捉えるかの本稿の基本的立場は、ルソーの「徳」概念に依拠しつつ、後者の立場を採るものである。
- (7) 注の(3)に準ずる。
- (8) 新村出編『広辞苑』第五版、岩波書店、1998. p.2560.
- (9) 同上、p.1906.
- (10) (ロマ12:2) 新共同訳『聖書』、日本聖書協会、2001. p.(新)291.
- (11) J.-J. Rousseau: Émile, op.cit., t. IV, p.322. 邦訳、上掲書、p.72.
- (12) Ibid., p.322. 邦訳、同上、p.72.
- (13) J.-J. Rousseau: Lettre à M de Malesherbes, O.C., Pléiade, t. I, 1959, pp.1135-1136.
 佐々木康之訳「マルゼルブへの手紙」ルソー全集第2巻、白水社、1981. pp.472-473.
- (14) J.-J. Rousseau: Discours sur les sciences et les arts, O.C., Pléiade, t. III, 1964, p.30. 前川貞次郎訳『学問芸術論』、岩波書店、1968, p.54.
- (15) J.-J. Rousseau: Émile, op.cit., t. IV, pp.600-601. 邦訳、上掲書、p.318.
- (16) 注の(13)に準ずる。
- (17) J.-J. Rousseau: Émile, op.cit., t. IV, p.248. 邦訳、上掲書、p.8.
- (18) 「ヴォルテールからルソーへの手紙」本田喜代治、平岡昇訳『人間不平等起源論』所収、岩波書店、1972, p.190.
- (19) J.-J. Rousseau: Émile, op.cit., t. IV, pp.550-551. 邦訳、上掲書、p.273.
- (20) J.-J. Rousseau: L'inégalité, op.cit., t. III, p.123. 邦訳、上掲書、p.27.
- (21) J.-J. Rousseau: Rousseau juge de Jean-Jacques, Dialogues, O.C. Pléiade, t. I, 1959, p.936.
- (22) Starobinski, J.: Jean Jacques Rousseau, La transparence et l'obstacle. Gallimard, 1971, p.31. 松本勤訳『J.J.ルソー 透明と障害』思索社、1973, pp.36-37. 参照。
- (23) J.-J. Rousseau: Émile, op.cit., t. IV, p.248. 邦訳、上掲書、p.10.
- (24) Ibid., p.418. 邦訳、同上、p.154.
- (25) Ibid., p.489. 邦訳、同上、p.218.
- (26) Ibid., p.490. 邦訳、同上、p.219.
- (27) Ibid., p.493. 邦訳、同上、p.222.
- (28) J.-J. Rousseau: L'inégalité, op.cit., t. III, p.125. 邦訳、上掲書、p.30.
- (29) Ibid., p.125. 邦訳、同上、p.30. なお、ルソーのかかる逆説的独創性について、ドラテ(Derathe)も次のように評価している。即ち、「ルソーの独創性をなしているのは、大多数の哲学者が、感情をもつばら理性の光に従属したものであるときに、その地位を回復して、それが道徳生活に不可欠なものであることを論証した点である。」(R. Derathé: Le rationalisme de J.-J. Rousseau, P.U.F, 1948, p.106. 田中治男訳『ルソーの合理主義』木鐸社、1979, p.148.)
- (30) J.-J. Rousseau: Émile, op.cit., t. IV, p.600. 邦訳、上掲書、p.317.
- (31) J.-J. Rousseau: Émile, op.cit., t. IV, p.492. 邦訳、上掲書、p.221.
- (32) Ibid., p.492. 邦訳、同上、p.221.
- (33) Ibid., p.492. 邦訳、同上、p.220. 因みに、かかる「自己保存」を教育の機能の第一契機とした次の簡明で鳥瞰的な解説は注目される。『新教育学大事典』第5巻、第一法規出版、1990. pp.164-167.
- (34) J.-J. Rousseau: L'inégalité, op.cit., t. III, p.219. 邦訳、上掲書、p.181.

注

- (35) Ibid., pp.125-126. 邦訳、同上、p.31.
- (36) 因みにプチロベール(petit Robert,1969,p.1311.)では、pitiéを、また、新村出編『広辞苑』第五版(岩波書店、1998,p.102.)では、「憐れむ」を双方共に、「同情する」「愛する」の側面からも説明されている。
- (37) J.-J. Rousseau: L' inégalité, op.cit., t. III, p.156. 邦訳、上掲書、p.74.
- (38) Ibid., p.156. 邦訳、同上、p.75.
- (39) Ibid., p.156. 邦訳、同上、p.75.
- (40) J.-J. Rousseau: Lettere morale, O.C.,Pléiade, t. IV,p.1111. 戸部松実訳『道徳書簡』、ルソー全集、第十巻、白水社、1981,p.533.なお、ここでの邦訳は、「他人がするのを見てうれしく思うことをあなた自身もするようにお努めなさい。」である。
- (41) 新共同訳『聖書』、日本聖書協会、2001. p.新11.
- (42) J.-J. Rousseau: Émile, op.cit., t. IV, p.503. 邦訳、上掲書、p.231.
- (43) Ibid.,p.507.邦訳、同上、p.233.
- (44) Ibid.,p.507.邦訳、同上、p.234.
- (45) Ibid.,p.508.邦訳、同上、p.235.
- (46) Ibid., p.605. 邦訳、同上、p.322. なお、ルソー思想のキーワードたる、かかる「良心」「理性」「自由」及び「自然」等について、筆者は、従来、注(2)以外の拙論でも幾度か言及し追究してきたので、本稿と重なる箇所もありうることを付言しておく。
- (47) Ibid., p.600. 邦訳、同上、p.317.
- (48) Ibid., p.481. 邦訳、同上、p.210.
- (なお、引用文に関しては、既に邦訳の存在するものについては注で記したものを利用させて頂いたが、表現上、若干の変更を施した箇所もあることをお断りしておく。)