HOKUGA 北海学園学術情報リポジトリ
学校法人北海学園
北海学園大学
北海商科大学

タイトル	『人間不平等起源論』とジュネーヴ共和国との関連についての一考察
著者	小林，淑憲
引用	季刊北海学園大学経済論集，54(2)：15-41
発行日	2006-09-30

Hokkai-Gakuen Organization of Knowledge Ubiquitous through Gaining Archives.

《論説》

『人間不平等起源論』とジュネーヴ共和国との関連についての一考察

小　林　淑　憲

凡　例

本文と註において，原則として以下の略号を使用する。

1　ルソーのテクスト

O. C.：*Œuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau,* éd. publiée sur la direction de B. Gagnebin et M. Raymond, Paris, Gallimard, 1962-1995, I-V. ローマ数字は巻数を示す。

C. C.：*Correspondance complète de Jean-Jacques Rousseau,* éd. crit. établie et annotée par Ralph A. Leigh., Oxford, Voltaire Foundation at the Talor Institution, 1965-1991., I-L. 書簡の通し番号のみ記載した。

2　ルソー以外の著述家のテクスト及び翻訳

・グロチウス，プーフェンドルフ，ビュルラマキの著作に関して，編・章・節はそれぞれローマ数字大文字，ローマ数字小文字，アラビア数字で示した。

DGP：Hugues Grotius, *Le Droit de la Guerre et de la Paix,* Nouvelle Traduction par Jean Barbeyrac, Amsterdam, 1729., 2 tomes.

DHC：Baron de Puffendorf, *Les Devoirs de l'Homme et du Citoyen,Tel qu'ils lui sont prescrits par la Loi Naturelle,* Traduits du Latin du Baron de Puffendorf, par Jean Barbeyrac, 1747., 2 tomes.

DJNGLO：Samuel Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium Libri Octo,* The Photographic Reproduction of the Edition of 1688, With an Introduction by Walter Simons, Wiliam S. Hein & Co., Inc. Buffalo, New York, 1995.

DNG：Baron de Puffendorf, *Le Droit de la Nature et des Gens, ou Systeme Général des Principes les plus importans de la morale, de la jurisprudence, et de la politique,* Traduit du Latin de feu Mr. Le Baron de Puffendorf, par Jean Barbeyrac, Amsterdam, 1712., 2 tomes.

EL：Montesquieu, *De l'Esprit des lois,* Introduction, chlonologie, bibliographie, relevé de variantes et notes par Robert Derathé, Garnier Frères, Paris, 1973., 2 tomes.（野田良之，稲本洋之助，上原行雄，田中治男，三辺博之，横田地弘訳『法の精神』上・中・下，岩波文庫）

EW：*The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*；Now First Collected and Edited by Sir William Molesworth, Bart. Second Reprint 1966, Scientia Verlag Aalen.

PDN：Jean-Jacques Burlamaqui, *Principes du Droit Naturel,* chez CL. & Ant. Philibert,

Genève et Coppenhague, 1762.

PDP：Jean-Jacques Burlamaqui, *Principes du Droit Politique,* chez CL. & Ant. Philibert, Genève et Coppenhague, 1763.

TTG：John Locke, *Two Treatises of Government,* A Critical Edition with an Introduction and Apparatus Criticus by Peter Laslett, Second Edition, Cambridge at the University Press, 1970.（伊藤宏之訳，『全訳統治論』，柏書房，1997年）

・なお，ルソーのテクストの邦訳は，白水社『ルソー全集』全16巻（別巻一，二含む），岩波文庫版『学問芸術論』，『人間不平等起源論』，『告白』を参照した。『人間不平等起源論』に関しては，中公文庫版をも参照した。訳語・訳文は適宜変更した箇所もある。

・引用文中の〔　〕は，引用者が補った部分を示す。

・また，原語・原文を引用する場合の綴り字は，典拠の記載通りとした。

はじめに
―『人間不平等起源論』は誰に宛てられた作品か―

1753年11月，ディジョン・アカデミーは再び道徳の領域から論題を選定し，懸賞論文を募った。論題は，「人間の間の不平等の起源は何か。それは自然法によって是認されるか否か」というものであった。あたかもルソーのために用意されたかのようなこの論題に彼は直ちに応え，論文を提出した*1。同時に，審査の結果を待つことなく，ルソーはこの論文に添付すべく「ジュネーヴ共和国に捧げる」と題した通称『献辞』を執筆した。そして，その約1年後，『人間不平等起源論』として出版し，これをジュネーヴ共和国に献呈した*2。

ルソーが『献辞』を書いたのは，単にジュネーヴをこの上ない理想国家として称賛するためだけではなかった。彼は，対立や内乱というジュネーヴに固有の問題を示唆することによって，ジュネーヴ人がそれを克服すべきことを，またフランスの文化や習俗がジュネーヴの質朴な習俗を破壊する危険性を示唆することによって，その浸透を警戒すべきことを訴えた*3。とすれば，ルソーが『献辞』を付して『人間不平等起源論』を献呈するという方式を採用して出版したのも，単に「ジュネーヴ公民」に復帰し，ジュネーヴに永住しようとする目的を遂行するためだけではなく，ジュネーヴ人達に何等かのメッセージを訴えるためでもあったと考えられる*4。

にもかかわらず，従来の研究は，『人間不平等起源論』とジュネーヴとの関連性についての考察はほとんど等閑に付したまま，本編を『献辞』から切り離して，単独で解釈しようとしてきた。言い換えれば，従来の研究は，なぜルソーが提出論文に『献辞』を付し，一冊の書物としてジュネーヴ共和国に献呈したのかという視角からは，ほとんど考察していない*5。

従来の研究がこの問題を等閑視したのは，しかし，全く理由のないことではない。なぜならば『献辞』と本編とは，一見したところ，際立った共通点を見出せないからである。実際，両者の間に内容的な不整合が存在するとの指摘は，同時代から，しかもジュネーヴ人によってなされていた。出版された『人間不平等起源論』を読んだシャルル・ボネは，ベルン人アルプレヒト・フォン・ハラーに宛てて次のように書いている。

「私は，同胞ルソー氏の本を手元にもっています。我々の共和国への献辞は，自由が鼓吹する偉大な意見と高貴なる観念とに満ち満ちています。しかし，極めて不可思議なのは，良き統治の利点をあれほど生き生きと感

じ取った人が，人間の最も幸福な状態が，野獣の状態に最も類似した状態であると主張していることです。」*6 C. C. 312.（1755年8月19日付）

このように，『献辞』と本編とが内容的な不整合を感じさせるにもかかわらず，両者が接合されて一冊の書物として出版されたことは，同時代のジュネーヴ人にとってすら理解できないことと考えられていた。

しかしながら，ルソー自身は，両者の間に内容的な不整合が存在するか否かについて全く意に介することなく，『人間不平等起源論』が祖国に役立つ一冊の書物として受け容れられることを期待してさえいた。このことは，彼がジュネーヴ人とフランス人とに宛てた二つの書簡によって裏付けることができる。

第一に，当時ジュネーヴ・アカデミー教授であったジャラベールにルソーが宛てた書簡である。この書簡は，既にジュネーヴの人々と親密な関係を築いていたルソーが，なお敢えてジュネーヴと意識的に距離を置きつつ『人間不平等起源論』を執筆したことを如実に物語っている。

「不平等の起源に関する私の論文は，目下オランダで印刷中であります。それが共和国に献呈されることはおそらくお聞き及びでしょう。私はこれが共和国で気持ちよく受け容れられることを熱烈に望んでいます。この点において，私の友人達の熱情は，私の作品の価値を遙かに超えるものであることを私は疑いません。さらに，この論文は非常に少数の読者のために書かれています。彼らの賛同に値しないということがないのでしたら，皆に役立つようになるためには，彼らのみによって読まれなければなりません。それ故，貴方と貴方のお仲間とが，私の判定者，注釈者になって下さい。一般社会〔人類〕と，とりわけ祖国のために最も有利なやり方で，一人の隠者の思索を方向づけ，あるいは矯正して下さい。」（C. C. 285. 1755年5月30日付）

この言明が，自らの所説のいわば自由な解釈を，ジャラベールと，おそらくはジュネーヴ・アカデミーのスタッフに容認していることから，ルソーの無責任さを責めるのはたやすい。しかしこの言明は，逆にいえば，それだけルソーがジュネーヴ人の誠実さを信じ，その信頼の下に『人間不平等起源論』をジュネーヴのために書いたことを端的に裏付けている。

第二に，『メルキュール・ド・フランス』誌の編集者ルイ・ド・ボワシ宛書簡が挙げられる。この書簡は，ルソーが，フランス人とジュネーヴ人とを完全に区別した上で，『人間不平等起源論』をジュネーヴ人のために書いたことを示している。

「この作品〔『人間不平等起源論』〕は彼ら〔ジュネーヴ人〕のために書かれており，捧げられていますが，称賛することによってこの作品に栄誉を与えてくれた人々は，この作品が如何なる点で有益であるか私に問うことは決してないでしょう。彼らは他国の多くの人々とともに，次のようなことを言って，私に異を唱えることは決してないでしょう。すなわち，たとえそこに書かれていることの全てが真実であっても，私はそれを言うべきではなかった。〔それでは〕まるで社会の幸福が人間の誤りに基づいているみたいじゃないか，と。私は敢えて次のことを信じます。彼らは，私の作品に，自分達の政府を愛する確固たる理由と，政府を保持する方法とを見出すでしょう。そしてもしもそこに，善良で有徳な公民に適切な諸格率を見出せば，至る所に人類愛や自由，祖国愛，法への服従が息づいている書物を決して軽視することはないでしょう。」（C. C. 340. 1755年11月29日付）

次いでルソーは，「他の国の住民については」と話題転換して，ジュネーヴ人とそれ以外，とり

わけフランス人とを区別していることを明瞭に示しながら，一人のボルドー人の意見を引き合いに出して，『人間不平等起源論』がジュネーヴ以外の国民に宛てて書かれたのではないことを明らかにする。すなわち，ルソーはそのボルドー人が，ルソー宛書簡の中で，自分は『人間不平等起源論』を読むことよりも，『村の占い師』の公演を心待ちにしているのだから，オペラの創作を優先すべきで，「政治的議論」など放っておけと勧告していたことをド・ボワシに明かす*7。ボルドー人のこうした意見に対してルソーは，もしもジュネーヴ以外の国の国民が『人間不平等起源論』に如何なる有益な事柄や楽しみをも見出せないなら，彼らはなぜそれを読むのかといいたいと言明する（C. C. 340.）。

ルソーは，自分の読者としてジュネーヴ人とフランス人とを区別し，総じて政治的格率は前者に，文学的作品やオペラは後者により相応しいと考えていた。このことを裏付ける別の証拠は，オランダ在住ジュネーヴ人出版業者マルク・ミシェル・レイ（Marc-Micel Rey, 1720-1780）との間に生じた，『新エロイーズ』のジュネーヴでの販売にまつわる小さな確執にある。すなわち小説がジュネーヴ人を害すると考えていたルソーは，レイに対して，「商売のためであれ，一冊もジュネーヴへは送らない」ことを望んでいたが*8，レイがあまりに熱心に販売を勧めるので，やむなくその販売を認めた*9。つまりルソーは，ジュネーヴ人を，『新エロイーズ』の読者として好ましくないと考えていた。このことは，『新エロイーズ』の贈呈先の名簿には，ジュネーヴに在住していた者の名は全く見当たらず，ジュネーヴ人であってもルニエ，コワンデ，ゴフクールといった，国外に居住していた者の名しか見当たらないことによっても裏付けられる（C. C. 1226.）。そして，「大都市には演劇が，腐敗した国民には小説が必要である」と書かれた『新エロイーズ』（第一の）序文の冒頭の一文が何よりも雄弁に物語るように，ルソーはフランス人には政治的格率よりも小説が相応しいと思っていた（O. C. II., p. 5.）。

以上の根拠に鑑みれば，ルソーにとってフランスは，政治的格率を論じることによって自らが役立とうとし得る対象ではなかった。これに対してジュネーヴは，ルソーが意識的に距離を取りながら，政治的格率を訴える場であったと考えられる。このように，ルソーは確かに『献辞』のみならず『人間不平等起源論』そのものを，フランス人よりも，ジュネーヴのごく限られた人々に読まれることを願い，そうすることによって，祖国のために役立てたいと考えていた。

そうであるとすれば，『人間不平等起源論』を，ジュネーヴとの関連を全く無視して解釈することはもはや許されないはずである。とすれば問題はやはり，第一にルソーが如何なる意味において『人間不平等起源論』をジュネーヴに役立てたいと考えたかであり，第二に『献辞』と本編との間には，如何なる関係が成立するかであろう。これらの問題を解くことが本稿の課題である。

第 1 章　『人間不平等起源論』序文におけるビュルラマキに対する言及の意味

ルソーが『人間不平等起源論』をジュネーヴのために書いたことは，彼自身，出版以前にそう言明していること，及び本編において自然法思想家の名を挙げ彼らに反論していること，この二つの根拠から既に明らかである。実際，『人間不平等起源論』本編の議論は，自然法に関わる思想のレベルでジュネーヴと密接に関連すると推測されるので，本章では，この関連性を検証するため，ジュネーヴにおいて権威のあった自然法思想家の思想と，それがジュネーヴにおいて果たした学問的・政治的役割について具体的に検討したい。

ルソーは『人間不平等起源論』序文において，ジュネーヴ・アカデミーの法学教授であった

ビュルラマキ（Jean-Jacques Burlamaqui, 1694-1748）の名を挙げ，その主著『自然法の諸原理』から数行を引用している。しかし，17・18世紀において，独自の人間自然論を前提として，自然法について論じ，名をなした碩学で，ルソー自身が親しんでいた思想家は，ビュルラマキだけではなかった。にもかかわらず，ルソーは序文において，比喩として名を挙げたに過ぎないアリストテレスとプリニウスを別とすれば，ロック（John Locke, 1632-1704）やホッブズ（Thomas Hobbes, 1588-1679），プーフェンドルフ（Samuel Pufendorf, 1632-1694），グロチウス（Hugo Grotius, 1583-1645）等に先んじて第一にビュルラマキの名を挙げた。

なぜルソーは，汗牛充棟の自然法思想家の中で，ビュルラマキの名を真っ先に挙げたのか。第一に思い浮かぶ理由は，その著作『自然法の諸原理（*Principes du Droit Naturel*）』（1747年）が，『人間不平等起源論』を執筆しようとするルソーにとって，自然法を体系的に論じた書物としては，ほぼ最新のものだったことである*10。しかし理由の説明のためには，これだけでは不十分である。なぜならば，『自然法の諸原理』のわずか一年後には，刊行直後の反響の度合いはこれを遙かに凌いだモンテスキューの『法の精神』が出版されており，しかもモンテスキューはその第1編第2章において，宗教法や道徳法，国制の法，公民の法に先だって，人間の「存在の構造だけに由来する」自然法が存在することを指摘し，自然法を知るためには「社会の確立以前の人間というものをよく考察しなければならない」と述べているからである*11。

モンテスキューのこうした問題関心が，『自然法の諸原理』や『人間不平等起源論』においても共有されていることはいうまでもない。とすれば，自然法を知るためには，その前提となる人間自然を知らなければならないと最新の著作において言明した思想家として，ルソーがモンテスキューの名を挙げ，『法の精神』の言葉を引用しても全く不思議ではなかった。しかし，彼はそうはしなかった。それでは，ルソーはビュルラマキに如何なる文脈で言及したのだろうか。ルソーがビュルラマキの名を他の誰よりも先に挙げたことの最も説得的な理由は，やはりテクストの文脈に手がかりがありそうである。ルソーは，自然法の定義に関して学者達の説が曖昧で不確実なのは，人間の自然に関して彼らが「無知」であることに起因すると指摘する。そして，「ビュルラマキ氏によれば」と，ビュルラマキの名を直接明示し，『自然法の諸原理』第1部第1章第2節の言明を引用して，「人間の自然そのもの」，「人間の構造及び状態」を研究し，そこから自然法の諸原理を演繹しなければならないとの言明を紹介している（O. C. III., p. 124.）。つまり，ルソーは，自然法そのものについて自然法学者の意見が一致しないのは，彼らが，自然法の基底をなす人間自然に関して誤った観念をもったためであるとし，ビュルラマキをその代表として言及した。

確かにルソーは，ビュルラマキのこの言明に従って，人間の自然を出発点に自らの議論を説き起こした。しかし彼は，自然法の原理を最終的に演繹しなかった。それは，本編第2部の末尾に，「自然法をどのように定義するにしても」，子供が老人に命令したり，愚かな者が賢者を指導したりすることは明らかに自然法に反している，と書かれていることに端的に裏付けられる（O. C. III., p. 194.）。この証言は，自然法の定義それ自体が，ルソーにとって，さして重要な問題でなかったことを意味する*12。つまり，本編の論旨に引照すれば，ルソーは，自ら引用したビュルラマキの言明の前段のみ，すなわち人間自然の「構造」と「状態」を問題としたことになる。

翻ってビュルラマキ自身は，グロチウスやプーフェンドルフの議論を踏まえつつ，独自の人間自然論に基づいて，その基礎の上に自然法理論を構築しようとした。とすれば，ルソーは，ビュルラマキの自然法理論の前提である人間自然論そのものを批判しようとしていることにならない

だろうか。言い換えれば，ルソーが行おうとしていたのは，ビュルラマキの自然法理論の土台を構成する人間自然論を切り崩すことによって，彼の自然法理論そのものを崩壊させることだったのではないか。

筆者がこのように推測する根拠は，『人間不平等起源論』序文それ自体における文脈そのものとはまた別のところにある。その根拠とは，ビュルラマキに代表される自然法思想の担い手が，18 世紀ジュネーヴの現実において果たした学問的・政治的役割に関わっている。

ドラテによれば，ビュルラマキの自然法学は，独創性の点ではほとんど見るべきものはないが，「プーフェンドルフ及びバルベイラックの弟子」として，それらの「師匠達の諸原理を大いなる巧みさと明晰さとをもって示した功績」があり，だからこそ『自然法の諸原理』は成功したのだという*13。そしてドラテは，ルソーの政治思想の「異論の余地のな」い源泉として，ビュルラマキよりもプーフェンドルフの思想を重視する*14。

しかしながら，自然法思想家がジュネーヴにおいて果たした役割という視角から見れば，たとえビュルラマキの独創性が貧弱なものであったとしても，そのことがむしろ重要な意味をもつと考えるべきであろう。すなわち，ビュルラマキは，長年，アカデミーの法律学教授として，独自の理論を構築するよりも，むしろグロチウスやプーフェンドルフ，バルベイラック（Jean Barbeyrac, 1674-1744）の思想を学生に紹介することに専念した。ガニュバンによれば，事実ビュルラマキは自然法の講義のテクストとして，おそらくバルベイラック訳の『人間と公民の義務』を用いていた。そして，独自の著作は最晩年になるまで出版しなかった*15。つまり，ジュネーヴ・アカデミーにおいて，ビュルラマキは既存の自然法思想を普及させる役割を果たすことで，後にジュネーヴの為政者や法律実務家になる多くの門下生をもっていたことが重要なのである*16。

ところで，ビュルラマキがジュネーヴにおいて自然法を講義していたのと同様に，バルベイラックも，1710 年から，フローニンゲンに移る 1717 年まで，ローザンヌにおいて自然法と歴史を担当していた*17。そして周知のとおり，バルベイラックは，グロチウスやプーフェンドルフ等の著作をフランス語に訳し，自然法学の普及に努めた。バルベイラックの方がビュルラマキよりも 20 歳年長であるとはいえ，ほぼ同時代のフランス語圏スイスにおいて，彼ら二人はともに自然法学の発展のために尽力していた*18。

だが，彼らの事跡は，大学内での学問的貢献にのみ留まらない。彼らは，政治的に動揺していたジュネーヴにおいて，相次いで政府を理論的に支援していた。まずバルベイラックについて見ると，彼はいわゆる「ミシュリ事件」に容喙することによって政府を支持した。18 世紀ジュネーヴにおいては，物品税及び築城に伴う課税の是非をめぐって貴族とブルジョワジーとが対立した。二百人会の構成員で，建築家でもあったジャック—バルテルミー・ミシュリ・デュ・クレ（Jacques-Barthelémy Micheli Du Crest, 1690-1766）は，後にルソーも読んだであろうと推測しうる『ジュネーヴの築城に関する意見書』と題するパンフレットを 50 部作成し*19，これを市中に流布させて，政府の課税措置に反対した*20。このことが原因で，財産没収と終身刑の判決を受けたミシュリは，国外に逃亡する。逃亡後のミシュリは，ジュネーヴに残っていた反政府派のルニエと書簡を往復させる一方で，自らの主張を理論的に擁護してくれる人物を捜し，ついにバルベイラックに白羽の矢を立てようとする。しかしながらバルベイラックは，ミシュリを擁護するどころか，ジュネーヴ政府弁護の側に回り，ブルジョワジーを非難した。バルベイラックはその際，ジュネーヴの統治形態を，民主政と貴族政との双方の要素を兼ね備えた「混合共和政」と

規定し，ジュネーヴ人民が主権者であることと，主権を行使することとを混同すべきではないと主張したという*21。これほどまでにバルベイラックのジュネーヴ政府擁護の決断は果断で，その意思は強固であった。

次にビュルラマキについていえば，彼は，「ミシュリ事件」より後，ジュネーヴの緊張が再び高まった1734年に政府に請われてその期待に応えた。すなわちこの年の初頭に，政府は総会の承認を得ることなく，築城に伴う新税の創設を決定したが，これを不満とする公民及びブルジョワは，千名規模のデモを展開した。政府は事態を沈静化させるために臨時委員会を設立し，報告書を提出させたが，その報告書の実質的作成者はビュルラマキであった*22。つまりビュルラマキは，ブルジョワジーの反政府的運動を抑制する役割を果たしていた。このように，バルベイラックとビュルラマキは，相次いでジュネーヴの現実政治と深く関わり，かつ政府を理論的に支持していた。

以上のようにジュネーヴの現実政治におけるビュルラマキとバルベイラックとの果たした役割にまで言及した理由は，筆者が，ルソーの所説を解釈する際に学問的レベルにおける批判的継承の視点からのみ見ることが果たして妥当かという疑問をもっているからである。ルソーは大学において研究生活を営む研究者ではもとよりなかったのであるから，ルソーが彼らの所説を専ら学問的レベルにおいて批判する必要性は，仮にあったとしても極めて低いものでしかなかったはずである。むしろ，ルソーは，ジュネーヴにおいて，バルベイラックとビュルラマキとが相次いで果たした政治的役割を知りつつ，彼らの理論的支柱たる自然法思想を根底から批判しようとしていたと考えた方がより説得的である*23。

したがって，今や改めて断るまでもなく，本稿ではビュルラマキを初めとする自然法思想家の理論が，ルソーに与えた「影響力」を測定し，個々の影響力を比較することによって，ルソーの政治思想の源泉を探ろうとするのでは全くない。また，プーフェンドルフや，バルベイラック，ビュルラマキからルソーに至る思想の系譜を辿ろうとするのでもない。むしろ問題は，ジュネーヴの現実政治に深く関わり，かつ，先行する碩学の所説をよく吸収し，それを敷衍した学者の，いわば正統思想と，ルソーはどのように格闘し，これを乗り越えようとしたかにある。

それでは，もしもルソーが，主としてビュルラマキの人間自然論を切り崩すことによって，彼の自然法理論そのものを崩壊させようとしていたとすれば，そうすることによってルソーは果たして何をしようとしていたのか。だが，この問題を論ずる以前に検討しておかねばならない諸問題がある。それらのうち，何よりもまず検討しなければならないのは，ビュルラマキの人間自然論が如何なる議論であり，そしてそれが如何なる先行説に，如何に依拠しているかの問題である*24。

第2章　ビュルラマキの人間自然論とその先行説
—「自己愛」と「社会性」をめぐって—

第1節　『自然法の諸原理』における「自己愛」と「社会性」

ビュルラマキの人間自然論は，彼に先行する幾人かの思想家，すなわちホッブズやロック，プーフェンドルフ，バルベイラックの議論の容認，またはそれに対する批判の上に成立している。ここでは，そのうち特に「自己愛」の概念と「社会性」の概念とに焦点を絞って具体的に検討したい。

まず，ビュルラマキの人間自然論及び自然状態論について見ておきたい。ビュルラマキが「第一次的で始原的な状態」と呼ぶ自然状態において，本来的に理性及び知性を備えた人間は，一方で神との関係においては，如何なる「人間的作為」からも「独立」して，神に「絶対的に依存」する。他方で他者との関係においては，「同一の領域」に居住し，「同一の能力」，「同一の傾向性」，「同一の欲求」等をもち，他者なしにすますことはできない。それ故この自然状態は「結合及び社会の状態」であるとされる。そして社会とは，共通の利益のために複数の人間が結合したものに外ならず，さらにこの状態は，人為によるものではなく，神が作ったものに外ならないが故に，この自然的社会は，プーフェンドルフやロックの場合と同様に*25，自由かつ平等の社会である。つまりビュルラマキの自然状態では，人間は，孤立した状態にあるのでは全くなく，初めから理性をもち，「結合及び社会の状態」に存在する。逆に「孤立した状態」は，こうした「結合及び社会の状態」の対概念とされ，「脆弱さ」や「無知」や「野蛮さ」が露見する，「全ての動物の中で最も悲惨な状態」として価値的に斥けられる*26。

人間が，こうした「結合及び社会の状態」としての自然状態に存在し得るためには，個人と個人とを結合する何等かの紐帯が前提とされるはずであるが，ビュルラマキは，グロチウスやプーフェンドルフと同様に*27，これを人間の「社会性（la Sociabilité）あるいは好意（la Bienveuillance, *sic.*）」に求める*28。ただし，ビュルラマキは，プーフェンドルフよりもむしろバルベイラックにしたがって，この「社会性」を，「自己愛」（amour de soi-même）及び「宗教」とともに「自然法の三つの一般的原理」に組み入れ，これらの原理は全て神から与えられたものであるが故に，人間の義務であるとする*29。したがって，この点は，ビュルラマキ自ら述べているように，プーフェンドルフが自然法の原理を，専ら「社会性」に求めたのとは異なっている*30。この点にビュルラマキの自然法思想の一つの特色を見ることができよう。すなわち，その世俗的傾向の著しさ故に，無神論者との謗りを被ったプーフェンドルフと一線を画すために，ビュルラマキは「宗教」を「社会性」や「自己愛」と並べて自然法の原理に引き上げ，これら三つの原理のうちで，「宗教」を最も優先すべき「義務」として位置づけている。それ故，しばしば近代自然法はグロチウスをもって嚆矢とし，次第に世俗化したといわれているが，そうした中で，ビュルラマキの自然法理論は，その基底に宗教を確固として据えていたと見なければならない。

さて，これらの三原理のうち，ルソーがビュルラマキを批判していたことを確認する手がかりは，とりわけ「自己愛」と「社会性」との関係にある。そこで両者について，それぞれ検討し，その後に両者の関係について論じたい。

まず，ビュルラマキ自ら「それ自体としては如何なる欠陥もない原理」（*PDN*, p. 30.）とする自己愛について見ておきたい。ビュルラマキは，自己愛を人間自然に備わった「感情」と考え，理性によって指導されねばならないとする。すなわち，神は，「各人が自らの幸福を獲得するために，自己の保存，完成に向けて努力することを」望んだのであるから，自己愛は「人間自身の諸義務についての第一の原理」であり，「人間の自然と切り離せない」「感情」として考えられる。ただし，この自己愛は「正しい理性によって指導され」なければ，すなわち，「宗教の法も，社会性の法も損なわないような仕方で調整され」なければ，「原理」または「規則」として役立たない。もしも「正しい理性」によって「指導」されなかった場合には，この「自尊心（amour propre）」は，「数多くの不正の源泉」になり，「我々に役立つどころか，我々を罠へと導く」と言明する（*PDN.*, p. 100.）。ここで，ビュルラマキは，理性も自己愛も自尊心も，皆，人間自然の属性とした上で，自己愛と自尊心とを，名称及び機能こそ違え，実体的には同一の感情である

と看做している。

次に，個人と他者とを関係づける原理についてであるが，ビュルラマキは，神は人間が孤立して生きることは望まず，反対に，人間が社会に結合して生きることを希望し，各人が他者に対してもつ「愛着と好意の感情」を働かせて，社会を「好ましく心地よい状態」に保持し，「相互の奉仕と善行によって，絆をますます緊密にするために」，各人に可能なことをなすように望んだと論ずる。神によって与えられた人間の性向を，ビュルラマキは「社会性」と呼び，それを次のように定義する。

「〔社会性とは〕我々をして，我々の同類に対する好意に導き，我々に属しうる一切の善を彼らになすように仕向け，我々の幸福を他者の幸福と結合するようにさせ，我々の個別の利点を，共通で一般的な利点に常に服従させるように仕向けるあの性向である。」(*PDN*, p. 105.)

これが，他者との関係において「自然法が命じた義務の真の原理」，すなわち「社会性の原理」に外ならない。そして，全ての社会の法，また他者に対する全ての義務は，この社会性の原理に由来するとされている（*PDN*, pp. 104-105.)。

それでは，ビュルラマキにおいて，自己愛の原理と社会性の原理とは，どのように関係づけられるのだろうか。ビュルラマキは，宗教，自己愛，社会性の三原理をともに関係づけたとき，全てを公平に包括し得ず，いずれかを優先させねばならない場合が生じた際に，それらの間に，「自然的服従関係（une subordination naturelle)」が存在するものと仮定し，優劣を決定する一般的基準として，「最も強い義務が最も弱い義務に優先する」という原則を立てる。ビュルラマキの論理からして，宗教の原理，すなわち「神に対する人間の義務が，常に他のものを凌ぐ」ことはいうまでもない。ビュルラマキはこれを「一般原則」の一番目に挙げる。問題は，「一般原則」の二番目以下，すなわちビュルラマキが自己愛と社会性のいずれを優先させようとしているかである。いずれも神によって与えられた義務ではあるが，ビュルラマキは，自己愛と社会性とが相互に排除する場合における，両者の優先順位について以下のように論ずる。

「二，もしも，我々自身に対して我々の行う義務のあることが，我々が社会一般に対して行う義務のあることと対立する場合には，社会が優先権をもつべきである。そうでないと，事物の秩序は転覆されるであろう。社会を根本から破壊し，神の意思に直接反するであろう。というのは，神の意思は，部分を全体に服さしめ，共通善という最高の法から，我々が決して離れないことを，免れることのできない義務として我々に課したからである。
三，しかし，もしも他の全てのものが等しいとして，自己愛の義務と社会性の義務との間に衝突があった場合には，自己愛の義務が優先されるべきである。というのは，各人は，直接かつ第一に，自らの保存と幸福との配慮の責めを負うているのであるから，完全に平等の状態にある場合には，我々自身の配慮が，他者の配慮に優先されるべきだからである。
四，もしも社会性の二つの義務の間で対立があった場合には，より大きな程度の有用性を伴う方を，より重要なものとして優先すべきである。」(*PDN*, p. 110.)

このようにビュルラマキは，自己愛と社会性との関係について，一方において自己愛が社会一般と対立する際には，社会一般を，他方において社会性すなわち他者への配慮と対立する場合には，自己愛をそれぞれ優先すべきだと主張する。

第 2 節　先行説における「自尊心」及び「自己愛」と「社会性」

ところで，ビュルラマキのこうした議論が，ホッブズに対してプーフェンドルフが挑んだ議論と，それに対するバルベイラックの批判的検討とに基づいており，なおかつ彼らに対して径庭を隔てようとしたものであると解釈しても異論はないであろう。すなわち，まず，人間の「相互的社会」の起源が恐怖にあると論じた『デ・キーヴェ』第 1 章においてホッブズは，「もしも人間が，自然的に他者を愛するのだとすれば」，「全ての人間が全ての人間を公平に愛しているわけではない理由」がなくなり，人が自分に「名誉や利益を与えてくれる社会に頻繁に出入りする理由」が説明できないとして，人間が自然的には他者に対して配慮するわけではないと主張した*31。つまり，周知のとおりホッブズは，自然的社会性を否定し，人間においては自己保存の本能が貫徹していると主張する。

これに対してプーフェンドルフは，人間の自然的社会性が，自己保存の本能，すなわちバルベイラック訳『自然法と国際法』の言葉によれば「自尊心（amour propre）」とよく調和すると主張した。彼は第 2 編第 3 章第 18 節において，ホッブズが「普遍的社会（la Société commune）」と「個別的社会（les Sociétez particuriéres, *sic.*）」とを混同していると批判し，「自然」が，「全ての人間の間に一般的友愛を」確立したことは確実であって，何人も「何等かの重罪によって一般的友愛に相応しくないとされるのでなければ」，この一般的友愛から「排除されるべきではない」と述べ，人間は自然的社会性を普遍的に有していると反論したのである（*DNG*, I, p. 200.）。プーフェンドルフはホッブズに対してなお重ねて批判する。すなわちホッブズが，「人間は，自然的に，社会よりも無秩序へと至る」と述べたことに対して，ホッブズの仮説は，「自然という言葉の両義性」を「見分けられていない」ことに基づいた「背理である」と批判し，「自尊心（amour propre ; amorem proprium）と社会性と」を「相互に対立し合う」ものと看做すべきでは決してなく，「我々自身の保存への配慮」すなわち自尊心は，「社会性の義務」の遵守を我々に課し，「その実践なくしては我々が休息と安息のうちに長い間留まることができなくなる」と論ずる。また逆に「社会性」の側も，「自尊心と非常によく合致し」得，それは，あたかもイエスが「我々を愛するように隣人を愛せ」と述べたことと同様だと論ずる*32。

このようにプーフェンドルフは，バルベイラック訳『自然法と国際法』において，人間が自己保存本能を貫徹することを強調したホッブズを批判すべく，人間の自然的社会性に比重を置いて議論を展開した。そして，自己愛に相当する言葉ではなくて，一貫して，自尊心に相当する言葉を用いながら，自尊心と社会性との調和を強調した。したがって，いうまでもなくプーフェンドルフにおける自然状態は，戦争状態では全くなく，平和状態に外ならない*33。

ところが，これに対してバルベイラックは，プーフェンドルフのこうした議論を批判的に検討し，独自の意味を付与しようとした。バルベイラックはまず，「自尊心」という用語をここで用いるのは不適切であり，正しくは「賢明な自尊心（un Amour propre éclairé）」あるいは「自己愛（*Amour de soi-même*）」の語を用いるべきだと述べている*34。バルベイラックがこのようにプーフェンドルフの欠点を修正するとき，彼も，人間における自己保存本能の貫徹よりも，自然的社会性の存在を強調しながら，さらに自己保存本能と自然的社会性との両立可能性を，より説得的に主張しようとしたと考えられる。つまりバルベイラックは，自尊心（amour propre）という言葉では，個人が，情念に満ちた自己保存本能を貫徹させることによって，人間同士の結合を破壊する可能性を示唆してしまい，そうした意味合いを払拭できないため，「社会性」との両立可能性に鑑みて，「自尊心」ほど否定的な意味を包含しない「自己愛」を適用した方が適切で

あると判断したのであろう*35*36。

だが，このように自己愛と社会性とが「決して対立しない」と述べて*37，両者の両立可能性を基本的には認めたバルベイラックも，自己愛と社会性とが衝突する場合について全く比較考量しなかったわけではない。バルベイラックは，次のように考察している。

「もしも他の全てのものが等しいとして，自己愛の義務と社会性の義務との間に衝突があった場合には，その衝突が，他者の行為によって生じたものであるか否かを問わず，そのときは自己愛の義務が優先されるべきである。しかしもしも〔両者の間に〕不均衡がある場合には，そのときは，二つの義務のうちで，より大きな程度の有用性を伴う義務に優先権を与えなければならない。」(*loc. cit.*)

つまり，自己愛と社会性の優先権に関して，バルベイラックも，基本的にはビュルラマキの挙げた三番目の「一般原則」と同様の立場を取っているといえよう。しかしながらバルベイラックは，二つの自己愛同士が，また，二つの社会性同士が衝突した場合については，「より大きな程度の有用性を伴う方に優先権を与えなければならない」としているが（*loc. cit.*），自己愛と社会一般とが衝突する場合については考察していない。

第3節　自己愛・社会一般・不平等社会

したがって，翻って再びビュルラマキの議論に刮目すれば，ビュルラマキは，プーフェンドルフとバルベイラックとが，自己保存本能と自然的社会性との融和を強調したことを，それ自体としては容認し，なおかつバルベイラックによる用語の刷新をも承認していることになる。それ故，このこと自体にビュルラマキの独自性を見出すことはできない。しかし，注目すべきは，プーフェンドルフやバルベイラックが自己愛に対する社会性の現実的優位にトーンを置いていたのに対して，ビュルラマキが社会性のもつ義務としての拘束力を認めながらも，現実の自己保存本能の力を必ずしも軽視していない点である。このことは，ビュルラマキが自己愛と社会一般との衝突を比較考量し，敢えて社会一般に優先権を付与している点に窺える。ビュルラマキがバルベイラックにもなかった社会一般の義務としての優位に言及したのは，ホッブズの議論の説得力を無視できなかったからではないか。つまりビュルラマキは，人間の自己保存本能の現実的力を軽視し得ないと考えていたのではないか。実際彼は，同一の実体であるはずの自己愛と自尊心を，概念上切り離して，前者に，宗教及び理性という歯止めをかけることによって，その剝き出しの破壊性を抑制しようとしているのである。

さて本節の最後に，ビュルラマキが不平等についてどのように論じているか瞥見しておきたい。というのも，この問題は後に論ずるように，『献辞』と本編との関連性の問題にかかわるからである。ビュルラマキは，先に検討したような自然法の三原理に関して詳論する以前に，実は主権について論じている。自然法の原理を論ずるためには，法とは何かという問題について論じておかねばならないことが当然に予想されるが，ビュルラマキは，法一般を論ずる際に主権の概念にも触れている。ビュルラマキは「法一般について」と題した第1部第8章において，法が「人間行為の規範であるためには，人間自然及び構造に合致することが絶対的でなければならず，法は結局のところ人間の幸福と関連しなければならない」と述べ（*PDN*, p. 49.），法を次のように定義する。すなわち法とは「ある社会の主権者がその臣民に対して，あるいは刑罰の威嚇の下に，ある一定の事柄を行い，または行わないことを義務づけ，あるいは，臣民が適当と考えるところ

に従って，別の事柄を行う，または行わない自由を彼らに委ね，その点では権利の十全な享受を保障するために命令した規範」である（*PDN*, pp. 49-50.）。ビュルラマキは「社会」というものを「ある一定の目的に関わる複数の人間の結合」と見るが，社会をもって，法確立のための絶対不可欠な条件とはせず，法が確立されるためには主権者の存在が不可欠であると論ずる。こうして，ある社会においては，命令する主権者と服従する臣民とが存在することになり，それ故，社会は一般に，「不平等の社会（*Société d'inégalité*）」といいうると述べるのである（*PDN*, p. 51.）。したがって，ビュルラマキは主権者と臣民との間の不平等を，社会を構成する不可欠の要素として容認したのである。

第 4 節　ジュネーヴにおけるビュルラマキの権威
―エチエンヌ・ボーモン『道徳哲学の諸原理』―

こうしたビュルラマキを始めとした自然法学者の所説は，無論ジュネーヴの知識層に継承されていた。例えばビュルラマキの教え子であったジュネーヴの法廷代理人エチエンヌ・ボーモン（Étienne Beaumont, 1718-1758）は，『道徳哲学の諸原理（*Principes de philosophie morale*）』（1754 年）において，ビュルラマキの理論を敷衍しながら，自らの所説を主張していた。ジュネーヴにおいて，ビュルラマキの理論が権威的であったことを裏付ける一つの例証として，以下，この『道徳哲学の諸原理』を簡単にではあるが触れておきたい*38。

ボーモンはその第 1 章及び第 2 章において，人間自然について論じ，人間が自然的に「推論する存在」であり，自ら導きの原理を見出し，自らの選好する原理に従って決定し，行動すると述べる。「認識し，比較し，判断するのに必要な諸能力」を備えて，人間は「事物の間の関係を知り，行為の結果を予見し，観念を一般化して」，「行動についての不変の諸原理を形成」する。だが，人間の魂の働きは，このように知識を増すことにのみ限られず，その主要な原理は，自らの「幸福」を追求することにある*39。ボーモンによれば，各人の行動原理が「幸福」追求という「バネ」にあるとすると*40，問題は，そうしたバネによって動く存在が，如何にして「社会において」同類とともに生きるかにあることになるが，人間同士の間で結ばれる関係は，「戦争」や「破壊」の関係ではないという。むしろそれは，人間が「他人の不幸」を目の当たりにすれば，必ず抱くであろう「同情の念（la commisération）」に基づいている。そしてボーモンは，人間の「幸福」は，「他者との関係に由来する法」の「遵守」に依存する述べる*41。したがってボーモンも，人間が自然的に，社会を構成することによって，「平和の状態」のうちに，「相互の援助」の下に生きることを欲すると主張する*42。確かにボーモンは，「社会性」という言葉を使ってこそいないが，人間の自然的社会性の存在を認めていた。

それでは「自己愛」と「自尊心」についてはどうであろうか。ボーモンもこの二つの言葉が同一の実体であることを前提として，なお概念上の区別を試みる。すなわちボーモンは，徳が実践される一般的原因は，語のあらゆる意味範囲において捉えられた「自己愛」にあるとするが，「感受性が強く，繊細」な精神の持ち主であれば，「同情（*compassion*）や寛大，様々な種類の愛着心」が生み出すものを「自尊心」のせいにするのには抵抗があるはずだと述べて，「自尊心」が全てを説明する「唯一の原理」にはならないと主張する*43。このようにボーモンもまた，自己愛と自然的社会性とが両立すると考えた。こうしたボーモンの議論は，明らかにビュルラマキの理論が，ジュネーヴにおいて権威あるものであったことを物語っている。

以上に見てきたように，ビュルラマキは，ホッブズ，プーフェンドルフ，バルベイラックの人

間自然論を批判的に検討し，独自の人間自然論を構築しようとしていた。すなわち，人間に自然的社会性を認めながらも，これを否定する可能性をもつ自尊心の存在をも無視することなく，自己愛と切り離すことによって，自己保存本能と社会性との両立を図ったのである。ボーモンの議論はその敷衍であった。

もちろんビュルラマキの人間自然論は，以上に検討したことが全てではない。しかし，個人の欲求と社会一般の利益，また，個人間における欲求を，如何に比較考量して，理論的に秩序づけるかという問題は，およそ社会の秩序づけに関して哲学的に考察しようとする者の免れない問題だともいえるだろう。それ故，ビュルラマキにおける自己愛と社会性の問題も，彼の理論の中核的部分を構成すると見ても誤りではなかろう。ともかく，ビュルラマキは，以上のように独自の自然法理論を体系化することに専心し，バルベイラックに次いでジュネーヴにおける法律学，政治学の正統思想を展開したのである。

こうした自然法思想に対してルソーはどのように取り組み，これを批判しようとしたか。次にこの問題について検討しよう。

第4章　『人間不平等起源論』における人間自然論
—自己愛・憐憫・自然的善性—

本章においては，『人間不平等起源論』における人間自然論が，主としてビュルラマキの議論を念頭にこれを批判しようとし，なおかつルソーが独自の人間自然論を展開しようとしていたことを検証したい。

前章において述べたように，ルソーは，自然法に関して自然法学者達の意見が一致しない理由を，人間自然に関する彼らの無知に帰着した。つまりホッブズも，グロチウスも，プーフェンドルフも，バルベイラックも，ビュルラマキも皆，そもそも人間自然というものを誤解していると指摘した。ルソーは，そうした誤解の理由を，自然法学者が，人間が社会の中で獲得するところの「欲求や，貪欲，抑圧，欲望，傲慢」等の「諸観念を自然状態に移し入れ」ることによって，「未開の人間について語りながら，〔文明〕社会の人間を描いていた」ことに還元する（O. C. III., p. 132.)。つまり一たび社会を形成した人間は，人間自然を知るための素材になり得ないにもかかわらず，従来の自然法学者は，それを素材として人間自然を考察した。言い換えれば，ルソーは，人間自然に接近しようとする従来の自然法学者の方法そのものが根本的に間違っていると指摘したのである。それ故，ルソーは人間自然を考察する際に，従来とは全く異なった方法を取らざるを得なかった。

ルソーは，天才的とも形容すべき，方法上の大胆な転換を行い，およそ常識とは異なる独自の方法を採用した。つまり人間は，常識的には「悲惨な」状態として忌避されていた孤立状態にあったとする。そして，「もはや存在せず，おそらく決して存在したことのない」自然状態において（O. C. III., p. 123.)，人間が，部族や村落はおろか，社会の最小単位であるはずの家族さえをも形成することなく生活していたことを，「仮説的かつ条件的な推理」の出発点として，人間の間にどのように不平等が発生し，拡大したかを，分析的にではなく発生的に論証した。この方法を採用したことによって，「全ての事実」及び「歴史的真理」は斥けられる（O. C. III., pp. 132-133.)*44。ルソーはこうした方法を貫徹し，現実の人間の性質のうち，根源的な性質と人為的な性質とを明確に区別して，現実の人間の性質から，一切の人為的性質を排除する*45。

この手続きによって推理された「自然人」は，「如何なる種類の道徳的関係も，確実な義務もなく，善良でも邪悪でもあり得ず，悪徳も徳も有していない」状態にある（O. C. III., pp. 125-126., p. 152.)。しかし，人間が孤立した状態において生活していたことは，いうまでもなく，他者との接触を全く欠いているということを意味しない。自然人は「遭遇と機会と欲望とにしたがって」偶然的で非継続的な結合を営み，母子関係にしても，子供は自力で食物を得られれば母親から離れる（O. C. III., pp. 146-147.)。つまり自然人には，ただ恒常的な社会関係が欠如しているに過ぎない。言い換えれば自然人は，非社会的存在である*46*47。

このような存在が他でもなく，『人間不平等起源論』における自然人である。そして，道徳的関係も義務も，理性さえも初めからもっているわけではないこのような自然人に認められるのは，「理性に先立つ」二つの「原理」，すなわち「自己保存（la conservation)」と「憐憫（la pitié)」とに外ならない（O. C. III., pp. 125-126.)。これら二つは，いずれも自然法思想を念頭に，これを批判すべくルソーが導入した「原理」である。

ところで，ルソーがいわゆる「ヴァンセンヌの啓示」において，「自然的善性」の観念を自分のものとし，人間が自然的には邪悪ではなく，価値的に中立な存在であるという認識に到達したといわれている。もしもルソーがこの認識に到達していたとすれば，そのことと，上述の事柄とを考え合わせれば，ルソーは『人間不平等起源論』において，「自然的善性」という観念に基づいて，既存の自然法思想を批判していたと推測してよいであろう*48。そして当然，「自然的善性」は，「自己保存」と「憐憫」との二つの「原理」によって具体化され，それぞれが基準となって自然法思想批判が展開されたと考えられる。そこで，以下，このことについて具体的に論じたい*49。

第1節　自己愛と自尊心との峻別の意味

まず自己保存について検討したい。ルソーによれば，人間には，彼を自己保存に向かわせる原理，すなわち「自己愛」が自然的に備わっている。周知のとおりルソーは，この自己愛を自尊心と峻別した。すなわち，自己愛は，あらゆる動物を自己保存に向かわせ，とりわけ人間においては，「憐憫」によって「修正された」「人間愛」と「徳」とを生み出す「自然的感情」である。これに対して，自尊心は社会の中で生まれる「作為的（factice）感情」であって，各個人に，自己を他の誰よりも尊重するように仕向け，また逆に，考えつく限りのあらゆる悪を他者になすように仕向けるものであると同時に，「名誉の源泉」でもある（O. C. III., p. 219.)*50。重要なのは，自己を他者と比較することによってしかもち得ない自尊心は，人間が孤独に生きる真の自然状態においては，人間の行動原理たり得ないとされる点である。それ故，自己愛は絶対的なものであるのに対して，自尊心は相対的なものにすぎない*51。それでは，ルソーはこの二つの概念をこのように峻別することによって何をしようとしているのだろうか。この問題に対して，筆者は，従来考えられてきたような単なるホッブズ批判以上の意味があるとの仮説を立て，これを検証したい。

前章において検討したように，バルベイラックとビュルラマキは，ホッブズの自己保存本能がもつ反社会的性格を批判しながら，自己愛と自尊心とを概念的に区別し，自己愛が決して反社会的なものではないとして自己愛を弁護した。つまり自己愛と自尊心との概念的区別によるホッブズ批判は，バルベイラックとビュルラマキとによって既になされていた。しかもルソーはそのことを無論百も承知であった。にもかかわらず，ルソーはホッブズを批判したのであるから，彼は，

プーフェンドルフのみならず，バルベイラック，ビュルラマキのホッブズ批判を不十分なものと看做していたのではないか*52。言い換えれば，ルソーが自己愛と自尊心とを区別したことの意味は，単なるホッブズ批判以上の意味があるのではないか。ルソーにとってみれば，バルベイラックとビュルラマキは，自己愛も自尊心も同一の実体の異なった側面を指し，自然状態と国家状態の如何を問わず機能するものと考えた。そのため，自尊心に対して，理性によって歯止めをかけるか，「賢明な」という形容詞を付すことによってしか，その破壊性，危険性を回避せざるを得なかった。言い換えれば，自己愛と自尊心の区別が不徹底だったのである。ルソーが突いたのはまさにこの点であった。すなわちルソーは自尊心を，社会関係が発生した後に初めて発達する原理として位置づけ，自然的に人間に備わっていた自己愛と峻別する。そもそもルソーに言わせれば，もともと他者あるいは社会一般と衝突しようのない自己愛を，それらと対峙させること自体が誤謬であろう。自己愛はその出自からして元来，反社会的ではあり得ず，逆に社会的でもあり得ない。

したがって，ルソーが自己愛を人間自然に備わった感情と考え，自尊心を，人間の間に恒常的な社会関係が形成された後に発達する感情と看做したのは，一つには，そうすることによってバルベイラックやビュルラマキのホッブズ批判を修正しようとしたからであると考えられる。この意味において，ルソーによる自己愛と自尊心との区別は，プーフェンドルフやバルベイラック，とりわけビュルラマキのホッブズ批判の意味を刷新するという意義をもっていた。

第2節　憐憫・社会性・相互依存

さて，既に述べたように，『人間不平等起源論』においては，「自然的善性」が「自己保存」と「憐憫」との二つの原理によって具体化される。「自己保存」への配慮すなわち自己愛は，プーフェンドルフやバルベイラック，ビュルラマキのホッブズ批判を見直したという意味において，「自然的善性」に基づく自然法批判であることは明らかになった。そこで，「憐憫」も「自然的善性」に基づいた自然法批判であったことを，以下の検討において明らかにしたい。

まず，「憐憫」が自然的善性の一つの心理的機能を果たすものであることは，この感情についてルソーが，「他者の不幸をできるだけ少なくすることによって，汝の幸福を築け」という「自然的善性（bonté naturelle)」を示す格率の一つを人間に鼓吹する，と言明していることからも明らかである（O. C. III., p. 156.)。自然的善性の格率の一つであるこの「憐憫」の性質及び機能について見れば，「憐憫」とは，「自己保存の欲求を緩和する」「自然的徳」であり，この「憐憫」によって人間は，「我々の同類」が「苦しみ，滅ぶのを見ることに自然な嫌悪を」催さざるを得ない。一方において「憐憫」は，自然状態において，「法や習俗や徳の代わり」となる機能を果たす。他方においてこの感情は，人間が社会を形成した後にも人間の内面から決してかき消えることなく，それ固有の役割を果たすものとされる。すなわち，「自尊心の激しさを緩和」するこの「憐憫」からは，「寛大」，「仁慈」，「人類愛」といった「全ての社会的徳」が生じ，その力は「如何に堕落した習俗でさえ，なお破壊すること」の困難な「自然の純粋な衝動」であるとされる（O. C. III., p. 154., p. 155., p. 156.)。言い換えれば「憐憫」は，自然状態においては，偶然的な他者との接触に際して自己愛と調和し，社会が形成された後には，自尊心を和らげることによって，恒常的社会関係を保持する働きをもつ。つまり，ドラテの言葉を借りるならば，社会性の「代わりになる」のである*53。

重要なのは，この「憐憫」が，ホッブズ批判の文脈においてプーフェンドルフが重視し，バル

ベイラックからビュルラマキへと継承された自然的社会性の原理を批判するために導入されたと推測される点である。そう推測させる一つの根拠は，次のようなルソーの証言にある。すなわちルソーは，人間が，「憐憫」を「自己保存」と組み合わせたり競争させたりすることから全ての自然法は生ずると述べ，したがって「社会性の原理」は導入する必要が全くないと断言しているからである（O. C. III., p. 126.）*54。

なぜ社会性の原理は導入する必要がないのか。古典古代以来の伝統的概念である自然的社会性は，既に述べたとおり，ホッブズによって否定されていた。しかしながら，プーフェンドルフ以後の自然法思想家，とりわけバルベイラックとビュルラマキとは，ホッブズのこの見解を批判するために，再び人間の自然的社会性を復権しようとし，自己保存本能は自然的社会性と調和すると述べるばかりか，それが社会性の義務をよく遵守しさえすると論ずることによって，人間の自然的社会性を弁護した。つまり，ホッブズの所説は，自然的社会性を弁護することによって既に何度も批判されていた。したがって，この上になお，自然的社会性によってホッブズを批判しても，確かにそれは屋上屋を架すに等しい。だが，筆者の見るところ，ルソーは，自然的社会性がホッブズ批判の武器として無用であるという理由によってこれを拒絶したのではない。

それでは，なぜルソーは社会性を採用せず，その「代わりになる」憐憫を敢えて導入しなければならなかったのであろうか。むしろこの問題は，「社会性」それ自体のもつ欠陥が何であるかという問題に置き換えるべきである。確かにルソーにとって自然状態は，孤立した自然人の状態であるから，自然人が潜在的に社会性を備えていたとはいえ，そもそも自然人に社会性の完成形態を見ることはできないはずである。とすれば，社会性を敢えて拒絶する必要はルソーには必ずしもなかったと考えられる。しかし，ルソーが現に社会性を拒否している以上，そうしなければならないより強い理由が存在すると推測せざるを得ない。

その理由を知るための一つの手がかりは，社会性に関するビュルラマキの言及の中にある。ビュルラマキは，既に参照したとおり，「相互の奉仕と善行によって，絆をますます緊密にするために」，各人が可能なことをなす，と述べている。また社会性を定義する際には，各人が，自己の利益を他者あるいは社会の利益と調整しようとする性向を指すと主張している*55。

もしも社会性がこのようなものであるとすれば，ルソーが批判していたのは，外でもなくこうした人間のあり方なのではないだろうか。ルソーはこうした社会関係を相互依存に基づいた関係として捉えていたのではないか。そう推測させる根拠は二つある。一つは，『人間不平等起源論』そのものの中に見出され，今一つは『人間不平等起源論』以前に書かれたものにある。

まず，ルソーは『人間不平等起源論』において，恒常的な社会関係が既に構築された自然状態と，孤立した人間の自然状態とのうち，どちらが人間にとって幸福であるかという問題を立てて，それに対して以下のように答える。

> 「全てを考え合わせると，普遍的依存関係（une dépendance universelle）に服従して，何も与える義務のない人々から全てを受け取らねばならないことよりも，誰からの悪しきことにも恐れず，そのかわり善きことも期待せずにすむような状態にある方が幸福なのではないかどうか〔を検討しなければならない〕。」（O. C. III., pp. 152-153.）

この言明は，「普遍的依存関係」すなわち相互依存に基づいた社会関係においては，悪しきことを他者になすことによって，またはそれが他者からなされることによって，公正ではないギヴ・

アンド・テイクの関係が必ず生ずるとルソーが考えていたことを示唆していよう。

今一つの根拠は，1753年初頭に喜劇『ナルシス』の巻頭に付せられた序文である。『ナルシス序文』は，本編の喜劇とは内容的には深い関連をもたず，むしろそれは『学問芸術論』以後の論争の総括として位置づけることができる。ルソーは，この作品において，「哲学の好み」及び「学問の陶冶」が人間関係に与える効果として，哲学者の心を多くの読者に結びつけることによって相互依存を進行させるという効果を挙げている。すなわち哲学者は，他の誰よりも，自分が「人の気に入られ，称賛されること」を切望する。競争相手から人々の喝采を奪おうとして，あるいは過剰に文章表現に凝り，あるいは追従を述べる。嫉妬や裏切り，中傷といった数々の悪徳は，このようにして生ずるとルソーはいうのである（O. C. II., pp. 967-968.)。そして重要なのは，こうした相互依存に基づく社会関係を，18世紀の学者達が「今世紀の政治の傑作」として称賛している事実を，ルソーが以下のように問題視していることである。

「私が学者達の検討に供した全ての真理のうちで，最も驚くべき，最も残酷なものは次のものである。学問，技芸，奢侈，商業，法，その他の紐帯，すなわち個人的利益によって，社会の絆を緊密にし，全員を相互依存の状態に置き（dans une dépendance mutuelle)，彼らに相互の必要と共通の利益を与え，各人に自分の幸福を築くためには他人の幸福に協力せざるを得なくさせるような様々な絆，こうしたものを今日の著述家は皆，今世紀の政治の傑作と看做している。」(O. C. II., p. 968.)

既に述べたように，『ナルシス序文』は『学問芸術論』弁護の総括であるから，この言明が，直接的にはフランスの習俗を批判したものであることは論を俟たない。

このように見てくると，ルソーは，社会性が「相互依存」を連想させる概念であり，完成形態としての社会性が，実体的には「相互依存」を強化すると考えていたと推定される*56。すなわちルソーにとって，社会性は，当時のフランスに代表されるような，学問や技芸，奢侈，商業などの発展した社会に顕著な「相互依存」を容認するイデオロギーにしかならない。それ故，こうした相互依存に基づく社会関係を称賛し，それをモデルとして自然状態に投影することをルソーは問題視したのであろう。ここにルソーが社会性を拒絶し，その代わりに憐憫を導入した理由がある。

自然法思想家が，如何に現実の人間をモデルとして分析的に人間自然を構想したところで，それは相互に依存し，悪徳に満ちた存在をモデルとしているのであるから，真の人間自然を究明できるはずもない。ルソーが『人間不平等起源論』の人間自然論において，従来の説，とりわけビュルラマキのそれを批判しようとしたのはこの点である。つまり，ルソーに言わせれば，ホッブズやプーフェンドルフ，バルベイラックを下敷きに据えて理論構築を試み，またボーモンによって積極的に支持されたにもかかわらず，ビュルラマキは，人間自然というものに関して，無知だったのである。この意味において，『人間不平等起源論』本編は，ジュネーヴにおける正統的な自然法思想を批判したということができる。

とすれば，ルソーが，相互依存に基づかず，各人の独立を保障した政治社会を，既存の自然法思想が容認する国家のあり方とは別の選択肢として，理論的に構想しようとしたと考えてもよいであろう。しかし，それが如何なる国家であったかは，もちろん『人間不平等起源論』の問題ではなく，『社会契約論』が解決すべき問題である。

むすびにかえて—ジュネーヴにおける不平等の進展の可能性—

最後に，『人間不平等起源論』における不平等の進展についての議論が，ビュルラマキの議論及びジュネーヴとどのように関係するかについて論ずることで本稿を締め括りたい。この問題は外でもなく，『献辞』と本編とがどう関わるかという問題に連なっている。

端的に結論からいえば，人類の間に不平等が進展する過程を論ずる中で，ルソーは，ジュネーヴにおける政治的・社会的不平等の進展の可能性を示唆している。このことについて，以下具体的に論じたい。

ルソーは，一般論として，政治社会において完全な平等が実現されている状態が仮に存在しうるとしても，それを望ましいと考えていたわけではない。この意味において，ルソーはビュルラマキと同様に，不平等を社会に不可欠の要素と考えていた。それを物語るのは，『献辞』である。すなわち，ルソーは，ジュネーヴでは自然的平等と人為的不平等とが望ましい均衡を保っていると，次のように述べている。

> 「幸いにもあなた方の間に生まれた私は，自然が人間の間においた平等と，人間達が設けた不平等とを考察するに当たって，あの深い知恵のことを考えずにはおれません。すなわちその知恵によって，平等と不平等とはこの国においてはうまく組み合わされ，公共の秩序の維持と各人の幸福とのために，自然法に最も近く，しかも社会にとって最も好都合なように協力しているのであります。」(O. C. III., p. 111.)

このように，ルソーは，政治社会においては不平等の存在を当然のことと看做し，それが極端ではないことが重要だと考えていた*57。しかし彼は，そうした不平等をビュルラマキのように静態的に捉えず，不平等それ自体の運動を推理し，突き詰めようとする。すなわちルソーは，既存の自然法思想家とは異なって，未だ恒常的社会関係を切り結んでいない自然人を出発点として，不平等が，人間の「能力の発達及び人間精神の進歩」によって，極めて長い時間をかけて歴史的に強化され増大することを明らかにした（O. C. III., p. 193.)。こうした過程の中には，ビュルラマキが指摘していたような，為政者と人民との間の不平等も含まれる。既に述べたように，ビュルラマキは，総じて社会においては，統治者を意味する「主権者」と，被治者を意味する「臣民」との間に不平等が存在すると述べるに留まったが，ルソーはそうした不平等が如何なる過程を経て拡大するかについてまで考察しようとしたのである。それでは，不平等は一体如何なる動態を示すのであろうか。

ルソーは，為政者による為政者職の濫用が，政治的な不平等を拡大させ，それが結果的に公民相互の不平等の拡大という結果をもたらすと考えている。ルソーによれば，法は「情念ほど強くない」ので，人間を「抑制はするが，変化させることはない」。それ故，「変質する」ことも「腐敗する」こともなく，制定された当初の目的を果たそうとし続けるような政府は，必要もなしに設立されたのであろうし，また誰も「法の網をかいくぐらず，また為政者職を濫用しない」ような国は，為政者も法も必要としないはずである（O. C. III., pp. 187-188.)。つまり法の存在それ自体は，為政者の職権濫用や人民による法の侵害を阻止することはできず，それは全ての国家が免れることのできない宿命でさえある。

ルソーは，より具体的に次のように論ずる。すなわち，「政治的区別」が「社会的区別」を惹起し，「人民」と為政者との間に増大しつつある不平等が，やがて個々人の間に感ぜられるよう

になり，「情念」や「才能」，「状況」に応じて様々に変容するという。そして，為政者はその権力の一部を譲り渡す「手下」を配することなしに「不当な権力」を簒奪することはできないだろうという。また，仮に「公民」が抑圧に身を任せる場合があっても，それは彼らが「盲目的な野心」に誘惑されて，自分達より上位の者よりも下位の者を眺めることによって，「支配（la Domination）」の方が「独立」よりも好ましくなった場合だけであり，また彼らが「鉄鎖」を身につけるのに同意しても，それは次には他人に対して「鉄鎖」を与えることができる場合だけであるという（O. C. III., p. 188.）。

このようにルソーは，一般論として，政治社会において不平等が進展する要因を，為政者の権力の濫用及び簒奪にあると見ていた。そしてそれは，やがて「公民」相互の間にも不平等を伝播させ，とりわけ公民が独立心を忘れ，支配欲や野心に駆られた場合には，容易に不平等を拡大すると見ていた。

したがって，『人間不平等起源論』において，人類史における不平等の進行の過程を描きながら，おそらくルソーは，いずれジュネーヴにも不平等が猖獗を極めることは不可避であると考えていたのであろう。そして，そうした不平等の進展を遅らせるために，為政者がその権力を濫用することなく，また人民が自らの独立を保持しつつ，法に忠実に服従すること，つまり国民が皆，各々の義務を果たし，徳を保持し続けることが必要であると考えたのであろう。そしてルソーはジュネーヴ人にはそれが可能であると見ていた。実際，彼は『献辞』において，ジュネーヴ人が世界中の国民の亀鑑であることを願い，公民の団結と法への服従，為政者への尊敬を訴えながら，ジュネーヴ人に対して「どうぞあなた方の心の奥底に立ち返って，あなた方の良心の密かな声に耳を傾けて下さい」と述べている（O. C. III., p. 116.）。

もしもルソーがそう考えていたとすれば，『献辞』と本編との間に不整合が存在するとはもはやいえない。ルソーは，本編において，権威的な既存の自然法思想をその根底から崩壊させることによって，政府を理論的に支持する正統思想の権威をおとしめた。これはもちろん政府そのものを批判することとは異なる*58。ルソーは，プーフェンドルフやバルベイラックを後ろ盾として，相互依存を容認するような思想の価値をおとしめたにすぎない。すなわち，ルソーは，ジュネーヴ政府が，既存の自然法思想を支柱としながら自らを理論的に正当化する危険性を訴えたのである。

筆者はかつて，ルソーがジュネーヴの内乱や対立を危惧していたことを指摘したことがあるが*59，内乱や対立が，各々の公民の「独立」を侵害することはいうまでもない。内乱や対立は，先に述べたように公民の「野心」を刺激し，「支配欲」を駆り立てるからである。事実ルソー自ら，内乱を目撃した直後に執筆した『ヴァラン男爵夫人の果樹園』において，「盲目の公民達よ！お前達は，隷従（l'esclavage）を求めようというのか」と書いている（O. C. II., p. 1129.）。この言明は，ルソーにとっては内乱や対立が，ジュネーヴ公民の独立を侵害する最も危険な契機と思われたことを示していよう。

したがって，本編において正統思想を批判することと，『献辞』において正統的制度に極めて類似した制度を理想化することとは決して矛盾しない。ルソーは，為政者や牧師も含めたジュネーヴ人全てが，各人の義務を果たし，独立を保持しつつ，国家を平和に保ってほしいと願っていたのである。このように考えるならば，ルソーが『献辞』を本編に付した上で『人間不平等起源論』を出版し，これをジュネーヴに捧げたことも肯うことができよう。

註

＊1　ディジョン・アカデミーがこの論題を提出した理由は，『学問芸術論』の影響と大いに関係がある。ここでは二つの理由を挙げておきたい。その一つは『学問芸術論』が惹起した論点が，不平等に帰着したことである。同時代の文化や習俗のあり方，文筆家の果たしている役割を徹底的に批判した『学問芸術論』は，夥しい数の批判を惹起した。批判の数は，R・トルッソンによれば，19世紀に至るまで67に上るという(Raymond Trousson, *Rouseau et sa fortune littéraire,* Paris, 1977., p. 11.)。ルソーはこれらの批判に対して逐一反論することなく，選択的に反論した。シャルル・ボルド著『学問・技芸の利点についての論文（*Discours sur les avantages des science et des arts*)』(1751年）やポーランド王スタニスラス（Stanislas Leszczynski, roi de Pologne, 1677-1766）の『ディジョンのアカデミーの賞を獲得した論文に対する，ポーランド王による批判（*Réponse au Discours qui a remporté le prix de l'Académie de Dijon, par le roi de Pologne*)』，レナール師の『ディジョンで栄冠を与えられた論文に関する考察（*Observations sur le Discours qui a été couronné à Dijon*)』等に対して重点的に反論したのである。ルソーとボルド等との間の応酬は，おそらくそれを逐一見守っていたディジョン・アカデミーの会員達を刺激したのであろう。実際アカデミーは，彼らの論点の一つが「不平等の起源」に帰着した点を見逃さず，上述の論題を提出した可能性が高い。その一つの根拠は，ボルドが件の著作に続いて著した第二の批判，すなわち『学問と技芸の利点についての第二論文（*Second discours sur les avantages des sciences et des arts*)』(1753年）に求められる。すなわちボルドは，人類の歴史上，習俗が純粋であった時期は全くなく，悪徳は人間の進歩のそれぞれの段階にあるのであり，商業や技芸は新たな悪徳を導入するに過ぎないと論ずる。したがって，人間は最初の時代の「粗野な平等」の時代に立ち戻る必要はないという。そして，自然は人間が共に社会の中で生活するように運命づけたのであるから，人間の性質は不平等でなければならなかったと論じ，「自然的不平等」を，およそ社会というものに不可欠な「政治的社会的不平等」の基礎であると主張し，不平等を認めるのである。[Charles Bordes], *Second discours sur les avantages des sciences et des arts,* Avignon, 1753., p. 23., p. 64., pp. 72-73. これに先だってルソーは，『ジュネーヴのジャン―ジャック・ルソーの最後の回答（*Dernière Réponse de J. J. Rousseau de Genève*)』において，「お前のものとか私のものというこの恐ろしい言葉が発明される前には」，「悪徳」や「犯罪」等はなかったはずだと述べている。O. C. III., p. 80.

今一つの理由は，ルソーに賞を与えたアカデミーそのものが数多くの批判を浴びたことにあると考えられる。この点については，O. C. I., p. 1453. 参照。

なお，ロジェ・ティスランは，不平等の起源が何であり，それが自然法によって是認されるかどうかは，まさに18世紀において論ずるに値する論題であったと述べている。つまり，17世紀中葉においてこの論題を提出したとしても，楽園追放以来，人間は同一であって，原罪によって悪徳に染まったのであるが故に，人間の間の不平等の起源はアダムとエヴァとの誤りにある。したがって神が不平等を望んだがために，不平等と自然法とは調和するという画一的な回答しか得られなかったはずである。ところが17世紀末には，人間存在を肯定的に評価する時代が到来した。そしてそれはディジョン・アカデミーがこの論題を選択するときまで継続した。こうした評価は，バルベイラックによって翻訳されたロックやプーフェンドルフ，グロチウスの著作，ビュルラマキやモンテスキューの著作に見られる。したがって，18世紀のディジョン・アカデミーにとっては，様々な回答が提出されることが予想されたというのである。Roger Tisserand, *Les concurrents de J.-J. Rousseau à l'Académie de Dijon pour le prix de 1754,* Vesoul, 1936., pp. 30-43. 筆者はこうした一般的理由の他に，上述の特殊的理由があると考える。

＊2　ただしディジョン・アカデミーに提出された論文そのものは現在残されていないため，ルソーがこれに如何なる訂正を施したのか，そもそも訂正を行ったのか，いずれも不明である。

＊3　この点については，拙稿「ジュネーヴの『公的世界』とルソー」(『東京都立大学法学会雑誌』第39巻第2号，第40巻第1号，いずれも1999年刊行）の（二・完）を参照。

＊4　『人間不平等起源論』が誰に宛てて書かれたものかを考察するに当たって，ルソーが，草稿をディジョン・アカデミーへ提出したこと自体を重視する必要はない。『学問芸術論』のときと異なり，ルソーは既に文

筆によって有名になっており，賞を獲得するために審査員を説得する必要には迫られていなかった。このことは以下の二つのことによって裏付けられる。第一に，ルソーは，「懸賞に応募するために書いたのだから，送るには送った」が，この論文が「賞を獲得しないであろうことを予め確信し」ていたと述べている（O. C. I., p. 389.)。第二にティスランは，ルソーの論文以外の応募論文を蒐集したが，それらの論文を見れば，ルソーの論文が異常に長いことに気づく。Roger Tisserand, *Les concurrents de J.-J. Rousseau à l'Académie de Dijon*, pp. 45-209. したがって，ルソーはアカデミーが要求する条件を全く無視したものと考えるべきである。つまりルソーは当初からアカデミーの審査員達を読者に想定していなかったと推測されるのである。

＊5　ルソーの諸著作がジュネーヴと密接に関連することを夙に指摘したガスパール・ヴァレットは『人間不平等起源論』の本編の内容にはほとんど立ち入っていない。参照，Gaspard Vallette, *Jean-Jacques Roussea genevois,* Librairie Plon, Paris, A. Jullien, Genève, 1911. 特に，chap. 4. また，フラリンは『献辞』は検討しているものの，『人間不平等起源論』の内容には全く言及していない。R. Fralin, *Rousseau and Representation, A Study of the Development of His Concept of Political Institutions,* Columbia University Press, New York, 1978. pp. 37-54.

＊6　ボネは，『メルキュール・ド・フランス』誌の編集者ルイ・ド・ボワシ（Louis de Boissy, 1694-1758）宛書簡，つまりいわゆる『フィロポリスの手紙』においても同様の感想を漏らしている。すなわち「良き統治の利点をあれほど知悉し，それら全ての利点が結合されていると自ら信じている我々の共和国に捧げた美しい献辞の中で，それらの利点をあれほど見事に描いた著述家が，本論においてはそれらの利点を忽ちのうちに，またあれほど完全に見失ったことは実に驚嘆に値します。」(C. C. 316.)。

＊7　この匿名のボルドー人がこの勧告をなしていたことは，そのボルドー人自身のルソー宛書簡によって確かに裏付けられる。C. C. 335. 参照。この匿名のボルドー人は後に，ド・ボワシ宛書簡において，ルソーがジュネーヴしか愛していないが故に，ジュネーヴのためにしか書かないのだと述べつつ，真の哲学者であれば「世界全体の友」として，人類全体を「兄弟」と看做して書くものだと批判している（C. C. 370.)。

＊8　C. C. 788. ルソーはジュネーヴ人書籍商の妻であるクレール・クラメール（Claire Cramer）宛書簡（C. C. 1283.1761 年 2 月 12 日付）においても，『新エロイーズ』がジュネーヴ人に読まれることを望んではいなかったことを明らかにしている。

＊9　Jean Guéhenno, *Jean-Jacques, une Histoire d'une conscience,* I & II, Editions Gallimard, 1962., t. II, pp. 49-50. 邦訳，白水社『ルソー全集』別巻一，443 頁。

＊10　バルベイラック訳グロチウス『戦争と平和の法』は，1724 年，バルベイラック改訂によるプーフェンドルフ最終版『自然法と国際法』は 1734 年，この大作をプーフェンドルフ自ら要約した『人間と公民の義務』のバルベイラック訳（第 3 版）は，1715 年，仏語訳ロック『統治論』は 1690 年，ルソーが読んでいたであろうと推測されているラテン語版ホッブズ『リヴァイアサン』は，1668 年に，またソルビエール（Sorbiére）訳仏語版『デ・キーヴェ』は 1649 年に，それぞれ出版されている。Derathé, *Rousseau et la science politique de son temps,* Paris,Librairie Philosophique J. Vrin, 2nd éd, 1970 [1ère édition, 1950], Bibliographie., pp. 103-104. 西嶋法友訳『ルソーとその時代の政治学』（九州大学出版会，1986 年）「文献目録」，91－92 頁参照。

＊11　*EL*. I., p. 10. 邦訳（上）44 頁。モンテスキューの自然法論を「人道主義」に基礎づけることによって，従来，実証主義的，相対主義的法理論として理解されていた傾向を，軌道修正しようとした試みとして，押村高『モンテスキューの政治理論—自由の歴史的位相—』（早稲田大学出版部，1996 年），特に第 1 編第 1 章を参照。

＊12　このことは，ディジョン・アカデミーが「人々の間における不平等の起源は何か。そしてそれは自然法によって正当化されるかどうか」と出題したのに対して，『人間不平等起源論』を単行本として出版する際に，ルソーはその題目を「人々の間における不平等の起源と基礎とについての論文」として，アカデミーの提出した問題の後段を省略したことからも推測されよう。

＊13　Derathé, *Rousseau et la science politique,* p. 32. 邦訳，25 頁。

＊14　*ibid*., pp. 78-84. 邦訳，69－74 頁。

＊15　Bernard Gagnebin, *Burlamaqui et le droit naturel,* Édtions de la Frégate, Genève, 1944., p. 45., p. 89.

＊16　ビュルラマキは，アカデミーにおいて法学教育に携わり，後にジュネーヴの枢要な官職に就任する者，また自ら著作を上梓する多くの弟子を育成した。その中には，『エミール』と『社会契約論』とを糾弾し，また『野からの手紙（*Lettres écrites de la campagne*）』を著した検事総長ジャン―ロベール・トロンシャン（Jean-Robert Tronchin）や，『英国国制論（*Constitution de l'Angleterre*）』を著したジャン―ルイ・ド・ロルム（Jean-Louis De Lolme），『道徳哲学の諸原理（*Principes de philosophie morale*）』を著した法廷代理人エチエンヌ・ボーモン（Étienne Beaumont），『百科全書』の執筆に参加したニコラ・ド・ソシュール（Nicholas de Saussure）等がいる。なお，ビュルラマキはまた単に弟子を育成するばかりでなく，アカデミーのカリキュラム改革をも積極的に推進し，法学の履修期間を三年ないし四年に延長することをアカデミーの評議会に提案し，法廷での弁論術，作文技術，朗読等，法律実務家として不可欠な課目を増設すべきことを訴えたことを付言しておきたい。Gagnebin, *Burlamaqui et le droit naturel,* p. 64., p. 46.

＊17　Tim Hochstrasser,"Conscience and Reason : Natural Law Theory of Jean Barbeyrac", *The Historical Journal,* 36, 2 (1993)., p. 289. この研究は，バルベイラックが，亡命ユグノーの学者として，政治社会の出現の世俗的説明と，あらゆる主権国家の根本原理としての寛容の正当化とに大いに関心を示していたことを明らかにしている。

＊18　ガニュバンによれば，エメール・ド・ヴァッテル（Emer de Vattel, 1714-1767）は，クリスティアン・ヴォルフ（Christian Wolff, 1679-1754）のみならず，バルベイラック及びビュルラマキからも多くを負うている。Gagnebin, *Burlamaqui et le droit naturel,* pp. 245-251.

＊19　『告白』によれば，ルソーは1737年に帰国した際に，このパンフレットを一部，叔父ベルナールの蔵書に発見したという。O. C. I., pp. 216-217.

＊20　Jean-Pierre Ferrier,"Le XVIIIe siècle, politique intérieure et extérieure", Ds: la Société d'Histoire et d'Archéologie de Genève, *Histoire de Genève des origines à 1789,* Genève, 1951., pp. 415-416.

＊21　この点に関しては，Rosenblatt, *Rousseau and Geneva, From the First Discourse to the Social Contract, 1749-1762,* Cambridge University Press, 1997., pp. 129-132.

＊22　Ferrier,"Le XVIIIe siècle,politique intérieure et extérieure", p. 420.

＊23　ルソーの所説を専ら学問的レベルの視点から検討する研究者は多い。わが国では，福田歓一氏がその代表といえる。

＊24　ビュルラマキの専門的研究には，ガニュバンの研究の他に以下のものがある。Ray Forrest Harvey, *Jean-Jacques Burlamaqui, A liberal Tradition in American Constitutionalism,* Chapel Hill, The University of the North Carolina Press, 1937.; G. Del-Vecchio,"Burlamaqui and Rousseau", *Journal of History of Ideas,* XXIII, 1962., pp. 420-423. 参照。また，我が国では，種谷春洋氏がビュルラマキの思想の特質を，プーフェンドルフ及びロックの思想と対比して，詳細かつ緻密に検討している。種谷春洋『近代自然法学と権利宣言の成立』（有斐閣，1980年）。

＊25　*DNG*, I, p. 149 (Liv. II, Ch. II, sec. I.)., pp. 316-318 (Liv. III, Ch. II, sec. VIII.).; *TTG*, p. 287.邦訳，161頁。

＊26　*PDN*, pp. 1-2., pp. 23-25. ビュルラマキはこの点についても，プーフェンドルフの自然状態論を踏襲している。

＊27　*DGP*, (Discours Préliminaire, sec. VI.) p. 5. グロチウスは人間の自然的社会性に関して次のように述べる。「人間に固有の事柄の一つは，社会への欲求，すなわち同類とともに生活しようという一定の傾向である。」; DNG, I,(Liv. II, ch. III, sec.. XV.), pp. 195.

＊28　いうまでもなく，近代自然法学者の「社会性」は，元来，アリストテレスやストア派のそれに由来し，トマス・アクィナス（Thomas Aquinas, 1224 (5?)-1274）等を経由して継受された伝統的概念である。例えば，キケロ（Marcus Tullius Cicero，前106－43）は『義務論』において，「地上に産するものは，全て人々の使用のために造られ，人は人のため，互いに助け合うのが天意であるとすれば，当然我々は天意に従って，公共の利益を中心として，互いに義務を果たし合い，互いに与え，互いに受け，互いにその技術により，努力によ

り，能力によって，人と人との社会的結合をさらに高めなければならないではないか」と述べ，人間の「社会的結合」が「天意」すなわち自然に基づいていることを強調する。The Loeb Classical Library, Cicero, *De Officiis*, edited by E. H. Warmington, 1968., pp. 22-25. 泉井久之助訳，『義務について』，岩波文庫，19 頁。

*29　*PDN*, p. 105., pp. 107-108.; *DNG*, I, Liv. II, Ch. III, sec.. XV, note 5 (pp. 195-196.). なお，ガニュバンによれば，ビュルラマキは 1722 年に自然法の教授に就任した際，その記念公演において，プーフェンドルフの自然法学に対して七点の批判的見解を明らかにしたが，そのうちの一つに，社会性が全ての義務の中で唯一独自の原理か否かという問題を挙げて，これに対し，否と論じたという。Gagnebin, *Burlamaqui et le droit naturel*, pp. 43-44.

*30　cf. *DNG*, I, (Liv. II, ch. III, sec. XV.), pp. 194-195.

*31　*EW*, II., p. 3.

*32　*DNG*, I, pp. 198-199. (Liv. II, Ch. III, sec. XVI.); *DJNGLO*, I., pp. 144-145.

*33　しかしながら，プーフェンドルフは，国家設立の必要性について論ずる際には，平和状態としての自然状態を見直し，人間が，ホッブズ的な自己保存本能の貫徹を希求する存在であることにトーンを置きながら立論しようとする。すなわち，人間が政治社会の一員となれば，「自然的自由」を棄て，「主権的権威」に服従することが義務づけられるのであるが，人間は本来独立を非常に愛し，完全に恣意的であろうと欲し，自分だけの利益を目的としたがる。それ故人間が政治社会を構成する理由は，「自然的傾向」にではなく，「より大きな害悪を回避しようとする欲求」にあると論ずる。*DNG*, II, (Liv. VII, Ch. I, sec. IV.), p. 215. なお，プーフェンドルフの政治思想に関しては，Pierre Laurent, *Pufendorf et la loi naturelle*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1982. また，小笠原弘親「VI　プーフェンドルフの契約理論」，飯坂良明，田中浩，藤原保信編著『社会契約説—近代民主主義思想の源流—』(新評論，1977 年) 所収 (137－155 頁) も参照。

*34　*DNG*, I, Liv. II, Ch. III, sec. XV, note 5. (pp. 195-196.).

*35　いうまでもなく，「自尊心」は，アウグスチヌス主義に端を発し，パスカル (Blaise Pascal, 1623-1662) やラ・ロシュフコー (François duc de La Rochefoucauld, 1613-1680 等のモラリストが，その著作においてしばしば用いた概念であり，彼らが人間を，悪徳に満ちた存在として否定的に見ていたことを如実に示す格好の用語である。それ故，人間自然を基礎に自然法理論を展開しようとしていたバルベイラックは，元来，悪徳に満ちた存在である人間の属性というニュアンスを帯び，同時代的にもそうした意味において使用されることの多かった「自尊心」を，そのまま自然法の原理にすることはおそらくできなかったであろう。

実際パスカルは，『パンセ』第 2 節「神なき人間の惨めさ」100 において，人間の自尊心を，自己の優越を願いながらも，結局自己の欠陥と悲惨とを思い知らせる原因として規定している。Blaise Pascal, *Pensées et opuscules*, publiés avec une introduction, des notices, des notes par M. Léon Brunschvicg, 13e édition, Librairie Hachette, Paris,[s. d.], pp. 375-376. 前田陽一，由木康訳『パンセ』(中公文庫，昭和 62 年)，72－73 頁。また，ラ・ロシュフコーによれば，「人々が友情と名付けたもの」も，所詮「自尊心が常に何か得をしようと目論んでいる取引」でしかない。La Rochefoucauld, *Maximes suivies des Réflexions diverses, du Portait de La Rochefoucauld par lui-même et des Remarques de Christine de Suède sur les Maximes*, Texte établi, avec introduction, chronologie, bibliographie, notices, notes, documents sur la genèse du texte, tableau de concordance, glossaire et index par Jacques Truchet, Éditions Garnier Frère, Paris, 1967., p. 26. 二宮フサ訳『ラ・ロシュフコー箴言集』(岩波文庫，1994 年)，33 頁。

*36　バルベイラックと同様に，人間の自我の中に，「自尊心」の否定的側面とは別に「自己愛」の肯定的側面を見ようとしたのは，ヴォーヴナルグ侯爵 (Luc de Clapiers, Marquis de Vauvenargues, 1715-1747) である。

ヴォーヴナルグは『人間精神に関する知識入門 (*Introduction à la connaissance de l'esprit humain*)』第 2 編において，ラ・ロシュフコーの主張したような「自尊心」概念を批判した。ヴォーヴナルグによれば，これまでの哲学者達は，あらゆる種類の愛着心を，「自尊心」に過度に関係付けてきた。彼らの主張するところによれば，人は自己の愛するもの全てを我がものとし，自己の喜びと満足しか求めず，自分自身をあらゆるもの

に優先する。こうした考えは，自己の人生を他者に捧げる人でさえも，自己よりも他者を優先しているわけではないという点に至るまで突き詰められる。(Le Capitaine Luc de Clapiers Marquis de Vauvenargues, *Introduction à la connaissance de l'esprit humain*, Société Littéraire de France, Paris, 1920. pp. 79-80.)。ヴォーヴナルグはこうした考え方に疑義を提出する。すなわち，このような哲学者達も，人間が保持しようとする部分は，放棄しようとする部分よりも重要であることを否定することはできない。そうであるとすれば，もしも我々が自分自身のことを全体の中のより小さな部分であると看做せば，それは我々が愛の対象を選択したことに繋がる。ヴォーヴナルグは，この議論を具体的に説明するために，栄光のために自ら進んで平然と死に赴く人の例を挙げる。すなわち，栄光に死ぬ人にとっては，現実の生との引き換えに贖った「想像上の生(la vie imaginaire)」は，議論の余地のないほど明確に栄光の選択肢である。ヴォーヴナルグによればこうした例は，幾人かの著述家達が賢明にも「自己愛」と「自尊心」とを区別してきたことの正しさを裏付ける。すなわち，「自己愛」によって，人は自らの幸福を自己の外側に求める。自己の固有の存在そのものよりも，尚一層自己の外側で自己を愛することができる。これに対して，「自尊心」は一切を自己の便宜や満足感に従わせる。したがって，「自己愛」に由来する情念は，我々を事物に与えるが，「自尊心」は事物が我々に捧げられることを望み，自己を一切の中心とする。それ故，自尊心は自己の内側の満足として特徴づけられる（*ibid.*, pp. 80-82.)。したがって，この区別を前提とすれば，栄光のために自己の身命を賭する人の行動原理は，「自尊心」ではなく，「自己愛」にあるのである。

ヴォーヴナルグのこうした区別は，とりわけラ・ロシュフコーの見解を批判しようとしたものとして考えられる。つまり，先に触れたようにラ・ロシュフコーの見解に従えば，人間は自尊心を前提とする限り，自己以外のものに対しては，それが自己に都合のよい限りでしか執着を示さない。それ故，たとえ栄光のためであっても，そのために身命を賭すことは自尊心を満足させることにしかならない。しかしヴォーヴナルグは，こうした冷徹で悲観的ではあるが，いわば卑小な見解を認めようとはしなかったものと考えられる。つまり，人が栄光のために身命をなげうつという行動を選択したのは，自分よりも大きな全体を愛の対象として優先させたためである。ヴォーヴナルグは，こうした愛の存在形態があることを強調しようとしていたと考えられる。言い換えれば，彼は，「何等かの不幸なことへの不安」や「恐怖」，「軽蔑」，「怒り」等の原因となる危険な「自尊心」から「自己愛」を区別し，これを弁護しようとしていた（*ibid.*, pp. 83-84.)。したがって，ヴォーヴナルグの行った区別は，ラ・ロシュフコーの議論を批判するという文脈において捉えなければならない（この点については G. Lanson, *Le Marquis de Vauvenargues*, Librairie Hachette, Paris, 1930., p. 133. 参照。またラヴジョイは，ヴォーヴナルグを「典型的な過渡期的人物」であり，「首尾一貫しない」著述家であると規定しながらも，彼が『省察と箴言』において，人間を悪し様に非難するラ・ロシュフコーを批判した点を評価している。すなわちラヴジョイによれば，ヴォーヴナルグは，「人間一般の利益」から「個人的な利益」を「分離できると想像」し，また「自分自身を除外して人類という種について誹謗することができると想像」したラ・ロシュフコーの動機は，それ自体が「傲慢」や「虚栄心」に基づいているという。参照，アーサー・O・ラヴジョイ『人間本性考』，特に 25－26 頁。)。

ルソーが「自己愛」と「自尊心」とを峻別したことはよく知られているが，以上に述べたように，ヴォーヴナルグもまた両概念を峻別していた。「自己愛」と「自尊心」に関してルソーとヴォーヴナルグを比較した研究者に，ジャン・テラスがいる。テラスによれば，ルソーはヴォーヴナルグの用いた二つの言葉の意味を入れ換えた。すなわち，ヴォーヴナルグが「自尊心」によって指示する意味内容に，ルソーは「自己愛」の言葉を充て，逆にヴォーヴナルグが「自己愛」によって指示する意味内容に，彼は「自尊心」の言葉を適用した。したがってルソー的な意味での「自己愛」はヴォーヴナルグの作品においては否定的な価値が付与されていたが，ルソーにおいては肯定的な価値が与えられているという。Jean Terrasse, *Jean-Jacques Rousseau et la quête d'âge d'or*, Bruxelles, Palais des Académie, 1970., pp. 64-65. しかし，ルソーが，ヴォーヴナルグの用いた二つの概念に関して入れ換えの「操作」を行ったとの解釈には無理がある。なぜなら，ルソーは，ヴォーヴナルグのように「自己愛」と「自尊心」とを自己の内側あるいは外側の対象に対する愛という基準によって区別したのではなく，後述するように，むしろ，自然的であるかそれとも作為的（factice）であるかという基準に

よって区別しているからである。

＊37　*DNG*, I, Liv. II, Ch. III, sec. XV, note 5. (p. 196.)

＊38　ボーモンは道徳哲学のあまりに詳細な部分には立ち入らず，その点に関しては『自然法の諸原理』に頼ると述べ，『自然法の諸原理』を「実践哲学についての優れた論文」として高く評価する。[Étienne Beaumont], *Principes de philosophie morale*, Genève, 1754., pp. 7-8.

＊39　*ibid*., pp. 17-18.

＊40　人間の行動原理を幸福追求に置く考え方は，しばしば指摘されるようにビュルラマキのものでもある。ビュルラマキは，人間自然の属性として「意思」及び「自由」を挙げるが，その目的は，一般的にいって「善」，すなわち人間を幸福にさせるものを追究することにあるとする（*PDN*, p. 9.)。

＊41　Beaumont, *Principes de philosophie morale*, pp. 25-26.

＊42　*ibid*., p. 29.

＊43　*ibid*., pp. 49-50.

＊44　ルソーがここで「全ての事実」を斥けたことについて，多くの研究者はこれを，『旧約聖書』における人類の歴史についての記述との衝突を回避したためであると解釈してきた。参照，O. C. III., p. 1302.; Albert Shinz, *La pensée de Jean-Jacques Rousseau, Essai d'interprêtation nouvelle*, Paris, 1929.; Marc F. Plattner, *Rousseau's State of Nature, An Interpretation of the Discourse on Inequality*, Northern Illinois University Press, DeKalb, 1979., p. 19.

＊45　ビュフォンは，人類の歴史を，たった一種類の人間の自然を出発点に描き，人類の人口が増え拡散するにつれて，気候や食物の違い，疫病などによって，人類が様々な変化を被ったことを，中国やタタール，日本など世界各地域の民族の習俗を検討することによって明らかにしようとした。ルソーが，従来の自然法学者の方法を採用せず，発生的方法を採用したのは，ビュフォンに負うところが大きいと思われるが，ビュフォンにしても人間を動物と比較し，人間に理性が内在することを前提としている。この点において，「自由な能因(agent libre)」と「完成可能性（perfectibilité)」とを両者の相違点としたルソーの議論は独特である（O. C. III., p. 141, p. 142.)。cf. Buffon, *Œuvres Complètes de Buffon*, avec la nomenclature linniéenne et la classification de cuvier, Revues sur l'édition in-4o de l'Imprimerie royale et annotées par M. Flourens, Paris, Garnier Frères [s. d.], p. 224., p. 9. また，スタロバンスキーによれば，ビュフォンは文化を「自然」と対立したものとしてはみずに，文化の中に，理性の最高の力を確認するのに対して，ルソーが自然について語るときには，「開明化された社会」に対立するものとして論じ，自然を批判のための武器として用いているという。Jean Starobinski,"Rousseau et Buffon", Ds: Commité National pour la Commémoration de J.-J. Rousseau, *Rousseau et son œuvre*, Paris, 1964., pp. 135-147.

＊46　グレトゥイゼンは，『人間不平等起源論』における自然人を，反社会的な存在として捉えているが，もちろんこの意見には同意できない。ベルンハルト・グレトゥイゼン『ジャン＝ジャック・ルソー』(小池健男訳，法政大学出版局，1984年)，特に第1章，参照。ポランもグレトゥイゼンのこの意見に反論している。Raymond Polin, *La politique de la solitude, essai sur la philosophie politique de J.-J. Rousseau*, Édition Sirey, Paris, 1971., pp. 15-23. 水波朗，田中節男，西嶋法友訳，『孤独の政治学』(九州大学出版会，1982年)，16－24頁。

＊47　ただし，このことはルソーのいうところの自然人が，「社会性」を潜在的にすら有していないということを意味しない。この点については，Derathé, *Rousseau et la science politique*, pp. 148-149. 邦訳，136－137頁。

＊48　ルソーは，人間自然が無垢な存在から邪悪な存在に変化するものであることを前提としている。このことは『ナルシス序文』によっても裏付けられる。すなわち，人間が至るところで「情念」をもち，至る所で「自尊心」と「利害関心」とが人間を導いているという，おそらくは既存の自然法思想によく見られる議論を引いて，ヨーロッパ人と未開人とを対比させながら，ヨーロッパにおいては，「全ては悪徳を義務にする」のに対して，未開人が「悪い行為」をなすことがあっても，それを「習慣として身につけることは不可能」だと言明

している。O. C. II., pp. 969-970. なお，『人間不平等起源論』の目的が，自然的善性の論証ではなく，人間存在の条件の変化を論証することにあったと主張する研究として，Dena Goodman, *Criticism in Action, Enlightenment Experiments in Political Writing*, Cornell University Press, 1989., esp. Ch. 4.

＊49　ルソーが人間の自然的善性に基づいて先行説，特にホッブズに対する批判を展開していたことを緻密に論証したのは小笠原弘親氏である。小笠原弘親，『初期ルソーの政治思想』(御茶の水書房，1979年)，特に155－162頁。しかし本稿では，以下に論ずるように，自己愛と自尊心との区別によるホッブズ批判は，プーフェンドルフやバルベイラック，ビュルラマキのホッブズ批判が不十分なため，改めて独自になされたものと理解する。

＊50　既に述べたように，こうした自尊心概念はパスカルやラ・ロシュフコーらモラリストの考えに着想を得た概念と考えられるが，より遡ってアリストテレスの『ニコマコス倫理学』における名誉愛の概念とも類似する。アリストテレスは次のように述べる。「世上一般の人々が，相手方を愛する以上に相手方によって愛されることを願うというのは，名誉愛の故に外ならないと考えられる。世上，佞人を好む人々の多い所以である。」Ethica Nicomachiea, by W. D. Ross, Oxford University Press, 1925. Book VIII. 8. 高田三郎訳『ニコマコス倫理学』，岩波文庫版，下巻，86頁。

＊51　ルソーは，「事物の教育」を施すべき，人間の生涯における第二の誕生期，すなわち青年期を扱った『エミール』第4巻においてもまた，「自己愛」と「自尊心」とが異なることを明確に述べている。ただしここでは，もちろん『人間不平等起源論』とは異なって，自然人が自然状態において，あるいは社会人が社会において備える情念としてではなく，一人の子どもが最初にもちうる情念という意味においての自己愛を，自尊心と区別しようとしているのである。ルソーは以下のように述べている。

「我々の情念の源泉，他の全ての情念の起源にして根源，人間とともに生まれ，彼が生きている限り決して彼を離れない唯一のもの，それは自己愛である。それは原初的情念であり，〔人間に〕生来のものであり，他のあらゆる情念に先立ち，他の全ての情念はある意味においてこれが変容したものにすぎない。〔中略〕自己愛は自分にしか関係しないので，自分の真の欲求が満たされれば満足する。しかし，自尊心は自分を〔他者と〕比較するので，決して満足しないし，満足できないであろう。というのもこの感情は自分を他の誰よりも愛しながら，また他者が誰よりも自分を愛してくれることを要求するが，これは不可能だからである。こうして甘美で愛情に満ちた情念は，自己愛から生まれ，恨みがましく短気な情念は，自尊心から生まれるのである。したがって，人間を本質的に善良にするのは，欲求をほとんどもたず，自分を他者とできるだけ比較しないようにすることである。そして，人間を本質的に邪悪にするのは，多くの欲求をもち，〔他者の〕意見に執着することである。」O. C. IV., p. 491 et 492.

ここで述べられた「自己愛」と「自尊心」とを，『人間不平等起源論』におけるそれと対比させれば，確かにこれらを備える人間主体とその状況とは異なるものの，意味内容そのものには大きな相違はない。すなわち，「自己愛」は人間に自然な感情ないしは情念であり，それ自体完結した絶対的価値であるのに対して，「自尊心」は他者の存在を前提とした感情ないしは情念であり，その意味において相対的な価値であるということができよう。

＊52　モンテスキューが『法の精神』において，ホッブズの支配欲についての議論を批判したことはよく知られている（*EL*, I., p. 10.)。だが，この場合，モンテスキューはホッブズのいう人間の利己性そのものを批判しているのではない。この点については，川出良枝『貴族の徳，商業の精神　モンテスキューと専制批判の系譜』(東京大学出版会，1996年)，178－179頁参照。

＊53　Derathé, *Rousseau et la science politique*, p. 149. 邦訳，137頁。

＊54　ルソーは自然が人間に社会性を「準備することが少なかった」ことを，言語の起源を論ずることによっても明らかにしようとしている。O. C. III., p. 151.

＊55　*PDN*, pp. 104-105.

＊56　ルソーが社会性を拒絶する理由が，社会性が相互依存と深く関連するためであるとする見解は，通説であるといってよい。例えば以下を参照。Derathé, *Rousseau et la science politique*, p. 150. 邦訳，137頁。小笠原弘親，前掲『初期ルソーの政治思想』，160－169頁。

＊57　この点については，O. C. III., p. 1289. 参照。

＊58　『献辞』が政府批判ではなかったことに関しては，前掲拙稿「ジュネーヴの『公的世界』とルソー」を参照した。

＊59　拙稿「内乱後のジュネーヴ共和国と『社会契約論』」(政治思想学会編『政治思想研究』第1号，2001年5月刊行)，参照。