

ルソーにおける言語の起源と人間の本性

— 『人間不平等起源論』と『言語起源論』 —

増田 真

『人間不平等起源論』と『言語起源論』の比較研究は既に数多く存在し、この二つの作品名を論文の題名に入れるのはばかれるほどである。実際、1976年の時点でCh. ポルセがまとめた欧米での『言語起源論』に関する研究史^①を一読すれば、この問題がいかに多くの研究者を引きつけてきたかということが一目瞭然である。しかし、比較的最近まで、議論が『不平等起源論』と『言語起源論』の創作年代の前後関係の問題に偏ってしまっていたことも残念ながら事実であるし、理論的な問題に立ち入る場合でも、人類史像や自然状態から社会状態への移行の説明のレベルでこの二作品の間の整合性を証明することに力点が置かれることが多かったことも否定できない。今日では『言語起源論』の創作年代に関する様々な疑問はほぼ解明されたと思われ、差し支えないが^②、理論面の解釈作業はまだ完成されたとは言いがたい。特に、『言語起源論』がルソーの他の作品とどのような関係を持ち、ルソーの思想の中でどのような位置を占めるのか、という疑問にはまだ答えが出ていない。本稿では、そのような問題を一挙に解決することはもちろん目指していないし、結果的には目新しい論点は少なく既に指摘されている事実を確認することになってしまう場合も多いかも知れないが、その一端を少しでも明らかにすべく、問題点を整理したい。より具体的には、この問題は『不平等起源論』と『言語起源論』の間に言語の起源に関するルソーの論理に何らかの違いがあるのかないのか、あるとしたらそれはルソーの思想のどのような側面に対応するのか、立場上の変化が認められるのか、それとも単に視点が違うだけなのか、というふうに言い換えることができよう。これらの問題を考察するに当たり、従来よくなされてきた、『不平等起源論』と『言語起源論』第九章における社会の起源の記述の比較にはよらず、むしろこの二作品における言語論と人間論との関係の比較を通して論を進めていくことになるであろう。まず第一段階として、『不平等起源論』と『言語起源論』との言語論上の差異を検討し、そして第二にそれが人間論の次元でいかなる意味をもつのか、一つの解釈を試みてみたい。

1. 言語の起源をめぐる二つの論理

『言語起源論』におけるルソーの言語論の主要な特徴のうち、人間論との関連で特に

重要な意味を担っているのは、「自然な記号」と人間の音声言語との峻別と、言語の起源としての肉体的欲求の否定である。『言語起源論』は、「われわれの考えを伝えるための様々な方法について」と題するその第一章において、人間の肉体的精神的諸能力と伝達手段としての言語との関係を考察している。よく知られているように、ルソーはここで使用される感覚器官に従って言語を分類し、視覚に訴える「身振りの言語 (la langue du geste)」と聴覚に訴える「声の言語 (la langue de la voix)』⁹⁾の二分法を提示する。前者が「より簡単で協約による度合いが少ない」とされていることから、そしてルソーが豊富な例を挙げつつ視覚言語が古代において多用されていたと力説していることから、この視覚言語が言語の起源とされているような錯覚に陥りがちであるが、その先の記述はそれに対して、別の原理を言語の起源として措定する。ルソーは、人間に肉体的欲求しかなかったら視覚言語だけですべてのコミュニケーションを遂行することができ、現存するのとまったく同じような社会生活を営むこともできたであろうと推測する¹⁰⁾。そして、この第一章の最終段落は、視覚に訴える身振りなどの「自然言語 (langue naturelle)』¹¹⁾が動物にもみられるのに対して、「協約による言語 (langue de convention)』¹²⁾である音声言語は人間独自のものであり、この違いは人間と動物の器官の生理的な構造の違いだけでは説明できないと結ばれている。続く第二章は、音声言語が肉体的欲求ではなく、「精神的欲求 (besoins moraux)』である「情念 (passions)』に由来するものであるという説を展開し、このように『言語起源論』冒頭の二章において、動物的な自然言語と人間独自の音声言語の区別と、言語の欲求起源説の否定という二つの原理が提示される¹³⁾。

ところが、年代的に先行する『不平等起源論』における言語論は『言語起源論』のものとはかなり異なる様相を見せる。『不平等起源論』第一部において言語の起源について長い記述が割かれていることは有名であるが、そこで考察の対象となっているのは『言語起源論』が人間の言語から排除した「自然な記号」である。自然状態の人間がもちうる言語は、「緊急の場合に本能のようなものによって引き出される」「自然の叫び (le cri de la Nature)』¹⁴⁾であり、それは「最も普遍的で最も力強い」言語であるとされている。人間がより多くの観念を獲得するに従ってその原始的な叫びが次第に多様化し、声や身振りを経て、分節された音声を観念の記号とするようになる。ここで描かれている言語の生成史には、『言語起源論』におけるような、肉体的欲求と精神的欲求との区別もなければ、「自然言語」と人間の言語との区別もない。もちろん、『不平等起源論』第一部において描かれる言語の生成史は、自然状態においては社会的関係が一切存在せず、そして言語も存在しえず、必要となることもない、というルソーによる原初的社交性の否定的論理の一環であり、その点で根本的に否定的な言語起源論であるから、そのような特性をも考慮に入れる必要があることも確かである。実際、ルソーは次に語の形成からさらに種や類などを表す一般名詞の発明という言語の段階的發展を再構成するが、そこでも単に自然状態から言語が発生することの困難を列挙し

ているに過ぎない⁹⁹。たとえば、語の形成に関しては、様々な品詞や動詞の時制の発明、そして固有名詞から普通名詞への発展がいかに困難であったかを強調している。しかし、それらの論点は、『不平等起源論』第一部における論理の否定的性格だけによるものではないことは、第二部を読めば明らかである。そこでは、自然状態から社会状態への移行が問題とされるが、その過程においても、言語発生に関する理論的枠組みには基本的な差異は見られない。第二部における言語の起源に関する記述は非常に短く簡単なものであるため、詳細な比較検討はできないが、ここでも肉体的欲求と精神的欲求の区別も、自然言語と人間独自の音声言語の峻別も見られない。むしろ、洪水や地震といった天変地異によって孤立して共同生活を余儀無くされた人間集団の中から言語が発展したと推論している点¹⁰⁰などは肉体的欲求を言語の起源と見なしていると解釈できる。それ故、『不平等起源論』におけるルソーの言語論は、この作品の論理的特殊性のみには帰することはできない。

ルソーのこの二つの著作における言語論の差異をより明確にするために、言語の起源に関する同時代の諸説を比較の基準として参照することが適切であると思われる。もちろん、この場で十八世紀の様々な言語論を詳細に検討することはできないが、比較の対象として最適なのは、やはり百科全書派を中心とするフィロゾーフたちの言語論であろう。この言語論は作家によってある程度の差異が見られることもあり、明確な定義や名称が定まったものではなく、それ故輪郭を指し示すのも難しい。「感覚論的言語論」¹⁰¹という用語はかなり意味範囲が広く、必ずしも百科全書派の言語論とは重ならないが、便宜上その名称を採用する。この感覚論的言語論の主な特徴は「言語自然起源説 (la théorie de l'origine naturelle du langage)」に要約することができるであろう。この名称は、以下に見るように、言語を神の超自然的 (surnaturel) な賜物ではなく、人間の生理的 (すなわち自然な) 諸能力の産物と捉え、その起源を身振りや叫びなどの「自然な記号 (signes naturels)」に求める説であることによるものである。

この「言語自然起源説」を最も端的に表明したのは唯物論者たちであったことは言うまでもない。明確に唯物論に立つ思想家たちは人間の言語と動物の言語とを同一視したり、その隔たりを最小限にしようとしたが、ラ・メトリーの『人間機械論』はそのような傾向の最も極端な例の一つとして挙げられよう。彼は、猿を人間と同じように喋らせることができるという信念を披露した後、人間と動物の間には明確な境界が存在しないと断言する。

動物から人間への移行は急激なものではない。その点について真の哲学者たちは同意するであろう。言葉の発明や諸言語の知識以前、人間は何であったらうか。その種に属する動物に過ぎず、その種も他の種より本能が乏しく、自らを他の種の王とも思っておらず、そして、猿がそうであるように、すなわち、より多くの知恵を示す容貌によってのみ猿や他の動物から区別されていた¹⁰²。

そのようなラ・メトリーにとって、人間の言語が欲求を表す音から発生したと考えることは当然であった。

そのようなことから、その最初の人間たちが、件の聾者や動物や啞者のように、新たな感情を、彼らの想像力のあり方に依存する動きによって、そしてその結果として、各々の動物に固有の自然な音によって表そうと試みたと考えることはばかげたことだろうか。それは彼らの驚きや喜びや激情の自然な表現であったのだから⁽¹³⁾。

ディドロもやはり『ダランベールの夢』の中で、言語の起源を欲求を表す叫びに帰しているし、『聾啞者書簡』においても、身振りや叫びの入り交じった「動物的言語」を原初的な言語と見なしている⁽¹⁴⁾。ラ・メトリーやディドロのように明確な唯物論者ではないものの、チュルゴやコンディヤックも叫びや身振りといった「自然な記号」を言語の起源と推定している。チュルゴは、言語は身振りを伴った叫びから発生したと推測している。「強烈な感動に際して、一つの語と、その対象を指し示す身振り、それが最初の言語である。」⁽¹⁵⁾また、コンディヤックも『人間知識起源論』において、身振りなどの「自然な記号」を言語の起源として想定していることはよく知られている⁽¹⁶⁾。コンディヤックの場合、確かに『動物論』において人間と動物との間に本質的な差異を認めてはいるものの、動物における分節言語の欠如は、動物がいかなる知性をもっていないとは結論できない、とも言っている⁽¹⁷⁾。さらに、百科全書派の言語論に多大な影響を与えたド・ブロスも『諸言語の機械論的生成と語源学の物理的諸原理に関する論考』の中で、言語はその始原において人間の肉体的条件によって規定された要素から派生したと述べている⁽¹⁸⁾。

図式的に簡略化すれば、フィロゾーフたちのこのような言語論は言語神授説とデカルト主義という二つ既存の言語論に対する反論として登場した。言語神授説は言うまでもなく、教会の正統的な見解であり、『創世記』におけるアダムが神により言語を授けられたとする記述やバベルの塔の挿話を主な論拠としている。十八世紀のフランスにおいて、この言語神授説はまだ權威を保っており、支持者も少なくなかった。実際、『百科全書』の「言語(Langues)」という項目は、デュ・マルセの死後、文法関係の項目を担当したボーゼによるものであるが、言語が人間だけの力によって発生したと推定する説(「言語自然起源説」)を斥け、言語神授説を墨守している⁽¹⁹⁾。また、フィロゾーフたちの多くが言語神授説に反対ではあったが、教会による弾劾を避けるために慎重な姿勢を取る場合もあった。中でも最も有名な例はコンディヤックの『人間知識起源論』第三部において、大洪水の後、荒野に取り残された二人の子供が言語を発明するという状況設定であろう⁽²⁰⁾。

他方、言語自然起源説とデカルト主義との対立は、言語の起源の問題よりも、人間の言語の特質に関わることである。デカルトは『方法序説』第五部において言語を人間特有の能力であり人間だけが理性をもっていることの証拠と見なしている。

狂人さえも含めて、様々なことばを組合せ、自分の考えを理解させるための言説を作り上げることができないほどばかりで無分別な人間はいない、ということは注目すべきことである。そして逆に、いかに完全で恵まれて生まれたものであっても、人間と同じように話せる動物はいない、ということもである。〔中略〕このことは動物がわれわれよりも理性が少ないということだけでなく、動物にはまったく理性がないということの証拠である⁽²¹⁾。

このように言語はデカルト的身心二元論の重要な要素となるのであり、それはコルドモアが『ことばの物質性に関する論』において言語能力を人間が魂をもつことの証拠としている事実にも表れている⁽²²⁾。また、デカルトが分節された狭義の言葉しか言語として認めず、感情や情念の直接的な表現を言語の範疇から除外し、そのことにより人間の言語と動物の言語との連続性を一切排除しているのは注目に値する。「情念を表し、機械や動物によっても模倣されうる自然の動きと言葉を混同すべきではない。そして、古代の何人かの作家が考えたように、われわれにはわからないが動物は話しているのだと思うべきでもない。」⁽²³⁾同じような考えは前述のコルドモアにも見られ、彼によれば、情念を表す「自然な記号」は「それらの肉体が魂をもっているということの確実な論拠ではな」⁽²⁴⁾く、「動物は叫んだり言葉を発声するために魂を必要としない。」⁽²⁵⁾

以上のようにルソーの言語論を当時の思想的文脈の中に置き直すと、『不平等起源論』におけるルソーの論理は百科全書派の「言語自然起源説」に近く、『言語起源論』の論理は、言語が肉体的欲求に由来することを否定し、動物的な自然語と人間独自の音声言語とを明確に区別している点で、「言語自然起源説」とは一線を画していることがわかる。確かに、『不平等起源論』第一部においても、コンディヤック批判は見られるが、それはコンディヤックが『人間知識起源論』において言語の起源を考察するに当たり、言語がなぜ必要になったかという問題を無視してしまったこと、要するに「〔ルソーが〕疑問に付すこと、すなわち言語の発明者たちの間に既に社会のようなものが設立されていることを前提としている」⁽²⁶⁾ことに対する批判である。言い換えれば、このコンディヤック批判はルソーによる原初的社交性批判の一環であって、言語論のレヴェルでの根本的な批判ではなく、その点でコンディヤックの言語論とは異なる原理に基づいている『言語起源論』とは明らかな食い違いが見られる。それでは、この差異はルソーが『言語起源論』において、「言語自然起源説」を放棄して、言語神授説やデカルト主義に回帰したことを意味するのであろうか。もちろん、問題はそれほ

ど単純ではなく、言語の起源をめぐるこの二つの論理がルソーの人間論のどのような側面と連関するのかを検討する必要がある。

II. 『言語起源論』の人間論

1. 『言語起源論』と聖書

上記の人間論的な問題の検討に入る前に、ルソーと言語神授説との関係に一言触れておく必要があるだろう。『言語起源論』には、特に第九章において、聖書への言及が多く、その事実をルソーの信仰が『不平等起源論』当時に比べてより強固になったことの現れとする解釈があるが¹⁷⁾、それは性急な結論であり、ポルセも言うように、「『言語起源論』に見られる聖書への言及は見掛けほど一義的なものではな¹⁸⁾く、個々の場合について、社会の起源に関するルソーの思想との整合性という観点から検討しなければならない。例えば、有名な「神の爪弾き」¹⁹⁾のくだりについても、一見神の超自然的介入によって社会と言語が発生するという説のように見えるが、実はノアの洪水を含む教会の正統的な人類史を受け入れるように見せ掛けながら言語神授説を回避するための常套手段を踏襲したものに過ぎない。確かに、『言語起源論』第九章に見られる聖書への言及の中には、聖書の挿話を肯定的に受け入れているように見える箇所もある。それは、アブラハムによって供される子牛²⁰⁾や「箱船やモーゼの天幕の天井」²¹⁾という例であるが、それらは単なる挿話以上のものではなく、この章におけるルソーの論理の中では重要な役割を果たしていない。また、ルソーが農耕に対する「モーゼの否定的な判断」²²⁾を引用している部分も、聖書の挿話をそのまま肯定的に取り入れているが、それはこの挿話がルソーの見解に一致するからである。彼にとって、農耕は社会生活と不可分であり、狩猟と牧畜だけが前社会的状態において存在しうる生活形態なのである。それ故ルソーは、農業がある意味では自然に反する状態であり、「最も自足に適した」²³⁾状態である牧畜とは異なり、根本的に怠惰な人間の本性に無理を強いることなくしては発明されなかったということを強調する必要があった。そして、この逸話はこのような意味でのみ、この『言語起源論』第九章の文脈に適うものなのである。

それに対して、聖書に関するその他の言及については、多くの場合、ルソーがかなり懐疑的または批判的な態度を取っているのがわかる。カインやノアの時代に農耕が知られていたとする説もその例であり、ルソーは、『創世記』に基づくそのような推測を正面から否定することはせず、その説が彼自身のものと矛盾しないことを主張しているに過ぎない。

カインは畑を耕し、ノアはぶどうを植えた、と人は言うかも知れない。そうだがそれがどうしたというのであろうか。彼ら以外に人はいなかったのだから、彼らは何を恐れる必要があったらあろうか。その上、そのことは私にとってどうでも

よい。始原の時とは何かということは既に述べた。逃亡者となることによって、カインは農耕を棄てざるをえなかった。そして、ノアの子孫たちの流浪の生活も農耕を忘れさせたに違いない⁶⁴⁾。

ここで、ルソーは聖書の記述を一応認めているように見えるが、実は聖書が伝える農耕の起源は人類史の上で実際の起源とはなりえなかったと言っていることは明白である。その点でこの箇所は聖書によるものとは異なる社会の起源を想定しているのであり、例えばコンディヤックが『人間知識起源論』第三部の冒頭で言語の起源を論ずるにあたって大洪水後の地上に取り残された二人の子供を想定したのと同じように、聖書の権威を慎重に避けるというありふれた手段を踏襲している。「族長の時代」⁶⁵⁾における農耕に関する箇所についても同様のことが言える。ルソーは確かに『ヨブ記』における農耕に関する挿話などに言及しているが、それも社会と言語の起源に関する彼自身の論理とは無関係のものとして一蹴される。「それはそうである。しかし様々な時代を混同してはいけない。われわれが知っている族長の時代は、始原の時からかなり遠い。」⁶⁶⁾この論法は、アダムやノアの時代における言語に関するルソーの態度に最も明瞭に表れている。

アダムは言葉を話したし、ノアも話した。そうかも知れない。ノアは神ご自身によって〔言葉を〕教えられたのだから。ノアの子供たちは離散して農耕を棄て、共通の言語は最初の社会とともに滅びた。これはバベルの塔が存在しなかったとしても起こったであろう。無人島に孤立した人が自国語を忘れるのは何度もみられたことだ。人々は自国を出てしまうと、たとえ共同作業を行い社会生活を営んでいても、幾世代も後まで最初の言語を保つことはまれである⁶⁷⁾。

聖書に対するルソーの譲歩が見せ掛けのものに過ぎないことは明らかである。すなわち、聖書の言うように、言語と農耕が人類の最初の世代に知られていたと仮に認めたとしても、それらは人類の拡散によって消滅してしまったであろうし、それはバベルの塔の逸話に見られるような、超自然的な意志の介入によらなくとも充分説明可能な現象なのだ、というのである。

要するに、言語や農耕に関する聖書の挿話は、『言語起源論』第九章の論理においては、すべて前社会的な時代に属するものとされ、論拠としての価値を剥奪されている。そして、ルソーは聖書に基づくものに代わるもう一つの人類史を提示し、それは季節の周期的変化の出現により二つの時期に大別される。ルソーによれば、天変地異によって共同生活を営むことを余儀無くされる以前は、人間は「永遠の春」⁶⁸⁾のもとで四散して牧畜によって生活していたのである。換言すれば、ルソーはその天変地異以前においては農耕も社会組織も存在しえなかったことを強調するためにのみ牧畜生活の古

さを認めているのである。

このように、『言語起源論』第九章における聖書への言及は必ずしも、ルソーが言語の起源に関するキリスト教の正統的な解釈に回帰したことを意味するものではない。ルソーの態度はより柔軟で複雑なものであり、彼は自分の思想との整合性を基準にして聖書の記述を否定したり受け入れたりしている。しかしながら、言語の起源に関するこの二つの論理—すなわち聖書の説とルソーのもの—は大筋において相いれないものであることは明らかである。ルソーにとって、社会は自発的で構成員全員の一致による契約によって成立したものでなければならず、そして言語は最初の社会制度である以上、社会の成立以前に言語や農耕が存在することはとうてい認めることはできなかった。それ故、神によって与えられた「最初の言語」も、「言語の奇蹟的な多様化」もありえず、『言語起源論』第三章や第四章において「最初の言語 (la première langue)」という表現が見られるのは、ルソーが一つの普遍的な原始言語の存在を認めているからではなく、古代の音楽的な言語の理論的なモデル、いわば一種の理念型として用いられているものと解釈されるべきである¹⁰⁾。

こうして、『言語起源論』第九章における聖書への言及はルソーが『不平等起源論』の時期に比べてより敬虔になったことの証拠ではない。それらの言及の見掛けの両義性は、邪魔な権威を避けつつ言語の起源に関する立場と社会の起源に関するもの—to一致させようという著者の意図の現れと見なすべきであって、正統的な説に近づいたものと解釈するのは短絡的である。

2. 社会形成能力としての「精神的欲求」

それでは、そのように言語神授説も肉体的欲求による言語の発生をも否定するルソーはどのように言語の起源を説明するのであろうか。この問いに答えるには、既に指摘した、『言語起源論』における肉体的欲求と精神的欲求との対立に立ち戻る必要がある。この二元対立は『言語起源論』だけではなく、『エミール』にも見られ、それが解決の鍵になるものと思われる。

『エミール』の第四巻と言えば、だれしも「サヴォア人助任司祭の信仰告白」を思い浮かべるだろうし、実際、読者の注意はその部分に集中してしまいがちである。しかし、確かに「信仰告白」は第四巻のみならず『エミール』の中核をなすものではあるが、それに先立つ第四巻前半もそれに劣らず重要である。そこでは、第三巻までの子供の発達が個人のレヴェルに止まっているのに対して、他者との関係という社会的次元が導入され、その上で初めて道徳的価値の問題が論じられるようになる。

人の感受性がその個人に限定されているうちはその行為には何ら精神的=道徳的な要素がない。人がまず善悪の感情、そして次に善悪の概念を得るのはその感受性が自分の外へと広がり始めてからであり、その善悪の概念が人を真に人間た

らしめ、その種の一員とするのである⁴⁰⁾。

孤立した存在である限り、人間にとって道徳的善悪は意味をなさず、それは自然人についても、子供についても当てはまる。言い換えれば、人間は社会の一員となっはじめて人間となるのであり、同胞との関係のなかで位置づけられることが自然をはなれて意味と価値の世界に入ることがここで明確にされている。もちろん、『エミール』のこの第四巻は子供が思春期に達する時期に当たり、それに伴う新たな情念にいかに対処するかという問題が生じ、読者の注意もそれに引かれがちであるが、人間の精神的諸能力の発達という『エミール』全体の文脈からすると、「信仰告白」の直前のこの部分は、ルソーが自分の道徳思想の人間論的基盤を展開している場でもある。より具体的には、人間の道徳的概念の由来が論じられているのであり、ルソーによれば、それらは人間の他者に対する感情に根ざしており、それ故にこそ子供が友情や恋愛といった対人的感情にめざめる時期に道徳論が述べられるのである。

われわれはようやく精神的＝道徳的領域(ordre moral) に入ることになる。われわれは人間としての第二步を踏み出したのである。ここがそれに適する場であったなら、私は心の最初の動きからどのようにして良心の最初の声が生まれるかを示そうとするだろう。そして愛や憎しみの感情から善悪の最初の観念がいかにかに生ずるかをもである。私は、「正義」や「善良さ」が単に抽象的な言葉でも悟性によって作られた純然たる精神的存在でもなく、理性によって導かれた魂の真の愛情であり、それはわれわれの原初的な愛情が秩序正しく発達したものであることを示すであろう⁴¹⁾。

ここで暗示的看過法をもってルソーが強調しているのは、道徳的観念が人為的なものではなく、人間の本性に基づくもの、人間の感情の最も基本的で普遍的な性質の産物であるという主張である。これは言うまでもなく、道徳的観念を社会的慣習による憶見や教育によって習得された先入観に還元してしまおうとするフィロゾフたちの思想に対する反論を含んでいる。もちろん、良心もルソーにとって人為的なものではなく、人間の本性や原初的感受性に直接由来するものであり、そのような考えはそのまま「サヴォア人助任司祭の信仰告白」の良心論につながるのである。

われわれの存在の原因が何であろうと、それはわれわれの本性に適した感情を与えることによってわれわれの生存の必要を満たしたのであり、少なくともそれらの感情が生得的であることは否定できないであろう。それらの感情は、個人については、自己愛、苦痛に対する恐れ、死に対する恐怖、安楽への欲求である。しかし、これは疑いえないことだが、人間はその本性からいって社会的である、ある

いは社会的になるようにできているとすれば、それは、人間の種に関連した、別の生得的な感情によってでしかありえない。というのは、肉体的欲求のみを考慮すれば、それは人間を互いに近づけるのではなく、人間を分散させるはずである。ところで、良心の衝動が生まれるのは、自分自身と同胞とに対するこの二重の関係からなる精神的体系からである⁽⁴²⁾。

ここでも個人的レベルと社会的レベルが区別され、前者の生得的な感情としては自己保存に不可欠の肉体的欲求しかないとされている。それと対をなす形で「別の生得的な感情」と形容されているものを『言語起源論』における「精神的欲求」と同一視することは決して行き過ぎではあるまい。しかも、『言語起源論』と同じように、ここでも肉体的欲求は社会的結合の基盤とは見なされず、逆に人間を分散させるものとされている。『エミール』第四巻の前半においてもそれに類した意見が見出される。

人間を社会的にするのは人間の弱さである。われわれの心を人間らしい感情に向けさせるのはわれわれの共通の不幸であり、われわれが人間でなかったならそのような人間らしい感情に負うところはなにもないだろう。〔中略〕

それ故、われわれは、同胞の快楽を感じることも、彼らの苦しみを感じることもによって同胞に愛着を覚えるのである。というのは、われわれは、同胞の苦しみにおいてより良くわれわれの本性の同一性と、われわれに対する彼らの愛着の保証を見出すことができるのだから。われわれの共通の欲求は利害によってわれわれを結びつけるが、われわれの共通の不幸は愛情によってわれわれを結びつける⁽⁴³⁾。

これらの引用文において、肉体的欲求と精神的欲求との対立は確かに『言語起源論』にみられるような明確な形では現れないものの、やはり肉体的欲求が個人的利害しか生み出さず社会の基礎とはなりえないことが明言されている。それに対して、社会形成の契機とされるのは、「人間の種に関連した」感情、つまり肉体的欲求とは異なり他者との関係に根ざした感情であり、同胞の苦しみを共感できる能力である。そしてここで重要なのは、先に挙げた「信仰告白」の部分に見られる通り、良心をはじめとする人間の道徳的能力が人間の本性＝自然の一部であり、それこそが人間の社交性の基盤とされていることである。ルソーにとって、人間がその本性の一部として個人的利害を超えることを可能にする道徳的能力をもっていなければ、道徳的な価値や行為それ自身が人間の本性に反したもので、あるいは教育や社会的慣習などの偶然的要素によって形成された人為的なものであることを認めてしまうことになる。それはまさにエルヴェシウスなどの主張であり、「信仰告白」は繰り返しそのような思想に対して反駁を加えている。

もし良心が教育の産物であるなら、私は間違っているだろうし、論証されうる道徳も存在しないだろう。しかし自己を何よりも優先することが人間にとって自然な性向であり、そしてしかも正義の最初の感情が人間の心に生得的なものであるのなら、人間を単一の存在と見なす者はこれらの矛盾を解決するがよい、そうすれば私は一つの実質しか認めないだろうから⁴⁶⁾。

ここで「人間を単一の存在と見なす者」と形容されているのはいうまでもなく唯物論者であり、「良心が教育の産物」であるというのも、ルソーによって要約された彼らの道徳観であるのも明らかである。それに対して、ルソーは道徳的価値や感情が教育や社会的偏見などの後天的要素によるものではなく、人間の「生得的」能力の一部であると主張する。

このように肉体的欲求と「精神的欲求」とを対立させ、後者を人間の社交性の基礎とする思想は『エミール』と『言語起源論』に共通しているが、『不平等起源論』には見られないものである。『不平等起源論』第一部では、自然状態にある人間同士を社会的結合へと導く契機は存在しないことが示されるが、そこではもっぱら肉体的欲求しか問題にされない。欲求と情念の関連が一度だけ論じられている⁴⁶⁾が、『言語起源論』とは異なり、対立関係にあるわけではなく、社会化過程における役割の違いにも触れられていない。第二部においても、社会的結合の原理としての「精神的欲求」は現れず、第一部の終わりでは欲求が結合の原理とされている。

このような細部についての議論を無駄に引き延ばさなくとも、従属の絆は相互依存と人間を結びつける相互的な欲求によってのみ形成されるので、他者を必要とする状況に人をあらかじめ置いておかなければ、人を従属させることが不可能であることが理解されるであろう。そのような状況は自然状態には存在せず、各人は束縛されることなく、強者の掟は無に帰してしまう⁴⁶⁾。

確かに『不平等起源論』では社会とその形成原理が主として批判的にしか論じられていないという事情はあるが、やはり社会の形成原理の次元で『不平等起源論』と『エミール』と『言語起源論』の二作品との間に単なるニュアンスの差以上の違いがあることは否定できない。

3. 原初的社交性否定の深化

しかし、このように「精神的欲求」を人間の道徳性の源泉、社交性の基盤として位置づけることは、人間の原初的社交性の否定という、ルソーが『不平等起源論』で打ち立てた彼の思想の大原則を放棄することを意味しないだろうか。ここで先程問題に

した「信仰告白」の一文に立ち戻る必要がある。「人間はその本性からいって社会的である、あるいは社会的になるようにできている」という微妙な表現は、問題の重大性を余すところなく表している。この文は、人間の社交性が人間の本性に由来するものではあっても、原初的なものではなく、潜在的な性質の開花として理解されるべきものであることを示している。これはよく問題にされる良心の生得性についても当てはまる解釈であるように思われる。ルソーはやはり「信仰告白」において良心を「生得的な原理 (principe inné)」⁶⁷⁾と形容しているが、これは既に説明したように、良心が後天的に獲得されたものではないことを意味するのであって、良心は実際に生得的であるというよりも、人間の本性の顕在化である。同様に、「信仰告白」のこの部分で問題にされる社交性も、人間の本性に属しているという点では自然であるが、原初的なものと理解されてはならない。換言すれば、ここでの自然性は、社会的存在としての人間にとって自然であるという意味であって、原初的、動物的な意味ではない。それ故、精神的欲求を人間の社会性と結びつけることは、決して原初的社交性を認めることではなく、むしろ社会性と肉体的動物的自然性との対立を明確にすることにほかならない。

このように自然性と社会性とを峻別する論理の最も有名な例として「憐れみの情 (pitié)」の概念が挙げられる。この点は既に幾度となく問題にされ研究史も長いので、それをここで詳述することはできないが、『言語起源論』第九章における「憐れみの情」に関する記述が『エミール』第四巻のものと同重なるという既知の事実を思い起こさなければならぬ⁶⁸⁾。そしてまさにそのくぐりにおいて、「憐れみの情」は明確に社会的な感情として位置づけられている。『言語起源論』第九章における「憐れみの情」に関する段落は、「社会的な愛情はわれわれにおいて光明を伴って初めて発達する」という文で始まり、『エミール』第四巻では「憐れみの情」は「自然の秩序に従えば人間の心を最初に動かす相対的感情」と定義されている。それに対して、よく知られているように、『不平等起源論』においては、「憐れみの情」は自然状態にも存在し、いかなる情念、いかなる精神活動にも先行するものとされている。それは「唯一の自然な徳」であり、また「人間においていかなる反省にも先立つだけに一層普遍的で人間にとって有用な徳であり、あまり自然なものなので動物さえもそのはっきりした兆候を見せるくらいである。」⁶⁹⁾「憐れみの情」に関する捉え方に差異を見るべきかどうか、意見の別れるところであるが⁷⁰⁾、ここに挙げた記述を比較すれば、食い違いの存在をまったく否定するのは難しいように思われる。確かに、『不平等起源論』においても、『エミール』や『言語起源論』においてと同じように苦しむ者との自己同一化を経るものとされているが、『不平等起源論』では、この自己同一化は自然状態においてより強固であったとされている。

同情は自らを苦しむ者の身に立場に置く感情に過ぎず、未開人においては漠然としているが激しく、文明人においては発達しているが弱いものであることが本

当であるとしても、そのことが私の言っている真実に力を与える以外に、何の重要性があるか。事実、傍で見ている動物が苦しんでいる動物と深く同一化すればするほど、同情は強くなるだろう。ところでこの同一化は理性の働いた状態よりも、自然状態においてはるかに緊密であったにちがいないことは明らかである⁽⁵⁴⁾。

このように『不平等起源論』では自然状態でも存在しかなる精神活動にも先行するものとされていた「憐れみの情」が『エミール』と『言語起源論』では社会的な感情とされているが、この違いは後述の二著において自然と社会の断絶が強調され、「憐れみの情」を含めた人間の感情や観念がすべて社会的で人間独自のものであることが示されているのと一致する。もちろん、人間の諸能力を剥奪してしまう論理は『不平等起源論』第一部で既に見られたものであるが、それは『エミール』や『言語起源論』ではより根底的に体系化されている。自然と社会とを峻別することは、言語をも含めた人間の諸能力や社会制度が肉体的欲求に代表される動物の普遍性に由来するものではないことを明言することにはほかならない。そして言うまでもなく、『言語起源論』第九章において自然人が残忍なものとされ、自然状態について「いたるところに戦争状態が支配していたが、地上はすべて平和であった」⁽⁵⁵⁾とされるのは、ルソーがホブソスの自然状態論に戻ったことを意味するのではなく、自然状態が道徳的にまったく無意味で中性的なものであるという思想を徹底したものに過ぎないと見て差し支えない⁽⁵⁶⁾。それ故、『言語起源論』において肉体的欲求を表す「自然な記号」と「精神的欲求」に由来する音声言語の二元対立が論理の軸をなし、後者が人間独自の言語の起源とされるのは、上述のような自然性と社会性の峻別の一環である。

そしてこのように見れば、『不平等起源論』においては動物的な自然言語しか問題にされないのに対して、『言語起源論』では動物の言語と人間の言語との対立が明確なのは、単に前者における自然法学派の自然状態論に対する反論によるものではないことも明らかである。上述のように、自然性と社会性との峻別が『エミール』や『言語起源論』においてより顕著である以上、『不平等起源論』における従来の自然法論批判が『エミール』や『言語起源論』において受け継がれ、より徹底されていると解釈されるべきである。そればかりでなく、『エミール』は『不平等起源論』とはニュアンスの異なる自然法論を展開している。

良心に頼らない理性だけによっては、いかなる自然法をも確立することはできないこと、そして、人間の心にとって自然な欲求に基づくものでなければ、すべての自然権は幻想にすぎない〔ことを私は証明するだろう。〕⁽⁵⁷⁾

この数行は『エミール』第四巻の一節であり、前に引用した、善悪などの道徳的観念が人間の感情から発生することを説くくだりに続く部分である。そして自然法と良心

との関係はルソー自身がこのくだりにつけた注でも述べられている。

われわれに対してとってほしい振る舞いを他人に対してもとるべきだという掟さえも、良心と感情以外に真の基礎はない。〔中略〕それ故、自然法の掟が理性のみに基づいているというのは真実ではないと私は結論する。それらの掟には、より強固で確実な基礎がある。自己愛に由来する人間愛は人間の正義の原理である¹⁵⁹。

ここでは肉体的欲求には触れていないが、「人間の心にとって自然な欲求」という表現は『言語起源論』における「精神的欲求」を連想させるし、『信仰告白』において社交性と関連づけられていた良心が自然法の基礎とされている点も注目に値する。『不平等起源論』の序文では自己愛と「憐れみの情」が理性に先立つ自然法の二つの源泉とされていたのに対して、『エミール』のこの記述は自然法をより社会的なものとして捉えている。それは、『エミール』第五巻において「自然と秩序の永遠の法」と形容されている普遍的道徳律に近いものとみることができよう。そして、この意味での自然法は、単に普遍的な価値体系であるだけでなく、良心をもつ存在としての人間の本性に即したものであることもここに挙げたいつかの引用文が示している。さらに、先程引用した、『エミール』第四巻の一節¹⁶⁰が同情を社交性の基盤としている事実もその解釈を裏付けている。そこでは、他者の苦痛を感じるのが他者との「本性の同一性」を意識させ、連帯感を生むと書かれているが、この「本性の同一性 (l'identité de notre nature)」という表現は『社会契約論』の第一稿(通称『ジュネーヴ草稿』)の冒頭で従来の自然法に対する批判の文脈においても見られる。

われわれの情念がわれわれを分裂させるにつれてわれわれの欲求がわれわれを近づけ、われわれが同胞に対して敵対すればするほど、彼らはわれわれにとって不可欠になる。それが一般社会の最初の絆である。それがかの普遍的慈愛の基礎であるが、その周知の必要性は感情を抑えてしまうようであり、各人はそれを培うことなくその恩恵を受けることを欲してしまう。というのは、本性の同一性については、その効果はこの点については皆無である。なぜなら、それは人間にとって結合の原因であると同時に不和の原因でもあり、人間に相互理解や和合をもたらすと同じくらい頻繁に競争と嫉妬をもたらすのである¹⁶¹。

この章は「人類の一般社会について」と題され、プーフENDORFが社会契約以前に社会的関係を想定していることを批判している。「本性の同一性」や「普遍的慈愛」という用語もプーフENDORFのものであり、プーフENDORFは人間が互いの「本性の同一性」を認識することが社交性の基礎であると主張する¹⁶²。また、『ジュネーヴ草

稿』のこの章はディドロの筆になる『百科全書』の項目「自然権」に対する反論であること、そしてディドロ自身、その項目を執筆するに当たり、プーフENDORFに依拠していることも良く知られている⁹⁰。それに対して、ルソーは『ジュネーヴ草稿』の上掲の箇所でそのような「本性の同一性」が必ずしも社会的結合の契機とならないことを指摘する一方、『エミール』では、他者の苦痛に共感し、同情することこそが逆に人間としての「本性の同一性」を意識させ、それが社会的結合の感情的基礎になっていると述べている。このように、愛他的感情を個人的利害を超える原理とするルソーの道徳思想と、プーフENDORFからディドロへと受け継がれる自然法思想に対する批判とは共通の発想で結ばれている。

肉体的欲求と対立する「精神的欲求」が良心に代表される人間の道徳的能力の源泉であるだけでなく、人間の社交性と自然法の基礎である以上、その「精神的欲求」が言語の起源ともされるのは、ルソーの論理の中では一貫性がある。言語は「最初の社会制度」であるため、その権利上の起源が人間の道徳性の源泉と一致することはルソーにとって当然のこととさえ言えよう。さらに、このように人間の道徳性を言語をはじめとする社会制度の基礎とする以上、ルソーは少なくともこの文脈では、人間の本性を社交的なものと見なしていると言える。

それでは、ルソーは『不平等起源論』での方法と立場を放棄したのだろうか。これまで論じてきた彼の思想におけるニュアンスはそのような急激な変化によるものではなく、むしろ初期の立場の徹底と見るべきものである。社会的感情である「精神的欲求」を社交性の基盤と認めることによって、肉体的欲求に基づく原初的社交性の否定は逆に深化されている⁹¹。『不平等起源論』において既にルソーは従来の自然法思想に反対し、理性を自然法の基礎とすることを拒否していたが、『エミール』ではその態度を保ちつつ、自然法により積極的なルソーにとってはより「自然」で普遍的な一理論的基礎を与えようとしているとも言える。

このように、『不平等起源論』と『言語起源論』との言語論上の違いは、単にこの二つの作品の文脈や性格の違いだけによるものではなく、人間論上の問題と深く結びついていることがわかる。『言語起源論』においてルソーが肉体的欲求による「自然の記号」からの言語の発生という説を排除し、「精神的欲求」を表す音声言語を人間独自の言語とするのは、「精神的欲求」がルソーにとって人間の道徳的能力の源泉であるからであり、その点でルソーが『言語起源論』で展開している言語論は良心論や自然法論をも含めた彼の政治思想の一環である。それ故、『言語起源論』が「言語自然起源説」を否定し、身振り言語と音声言語の二元対立をその論理の軸としているのは、デカルトの心身二元論や言語神授説への回帰ではなく、ルソーの政治思想、特に人間論との一貫性を求めた結果にすぎない。社会的諸制度の権利上の起源を探究するルソーにとって、言語は神の賜物でもなければ肉体的欲求の表現から発達した観念の記号体系で

もなく、その起源において、社会は神によってでもなく、強制によってでもなく、人間の主体的意志によって形成されたという思想と一致するものでなければならない。さらに、ルソーは社会を単なる生存や欲求充足のための集合体と見なすことを拒否し、社会の道徳的目的を重視するため、人間における社会形成の意志と能力を、個人的利害を超える原理としての「精神的欲求」に求めたのも理解されよう。

このように『言語起源論』の言語論の背後にある人間論を考慮に入れば、『人間不平等起源論』との関係も自ずと明らかになり、この二つの作品の間の連続性と非連続性が浮き彫りにされる。『不平等起源論』と『言語起源論』との言語論上の差異は、前者における従来の自然状態論批判の論理だけによるものではない。前述の通り、『言語起源論』が言語を「精神的欲求」に由来するものとしているのは、『不平等起源論』の論理を否定したのではなく、肉体的動物的自然性から社会的言語が発生することの不可能性を示している点で、自然と社会との断絶を強調し、同時に『不平等起源論』では体系化されていなかった社会の肯定的な基盤を明示している。また、それは『言語起源論』の言語論が、コンディヤックをはじめとする感覚論に基づく言語論とは根本的に異なる原理によって言語の起源を考察していること、すなわち『不平等起源論』におけるコンディヤック批判がより徹底されていることを意味している。それ故、『言語起源論』で展開されている人間論は『不平等起源論』のものよりも『エミール』のものに近いと言える。

さらに、本稿で論じた人間論の問題は『不平等起源論』と『言語起源論』における言語と自然との関係の面でも微妙な違いが見られる。『不平等起源論』第一部における「自然の叫び」が自然状態における動物的な本能や欲求による叫びにすぎないのに対して、『言語起源論』における「自然の声」はより社会的で人間独自のものである。同様に『言語起源論』に見られる母音やアクセントの自然性と分節や子音の人為性という対立にしても、音楽的な原始言語を構成する母音やアクセントが前社会的なものであることを意味するのではなく、社会的存在としての人間にとって自然であると解釈されるべきであろう。言語の起源について一見同じような概念が使われていても、より詳細に解釈すればこのように明らかな差異が見られる。また、『不平等起源論』と『言語起源論』との間に文脈上の違いがある以上、二つの作品における人類史像を一致させようとするのは、必要以上に思想的整合性を求める態度であると言わざるをえない⁶¹⁾。『不平等起源論』と『言語起源論』との間の人類史像に関する食い違いは、単に記述の起点の違いによるものではなく⁶²⁾、これまで論じてきた人間論的な問題と深く結びついている。人類史を道徳的墮落の過程と見なす点では一致していながら、前者が土地の不当な領有や偽りの契約といった悪しき起源を想定しているのに対して後者が水場での歌や祭りを起源としているのは、「精神的欲求」という肯定的な原理がそのような幸福な起源を可能にしているからである。(もちろん、『不平等起源論』第二部でも歌や祭りは登場するが、それはすぐに不和の原因と化してしまう。)同時に、『不平

等起源論」が自然状態からの脱出の困難を強調しながら、それを「自然の障害」⁶⁵⁾の克服過程として説明しているのに対して、『言語起源論』は分散の原理としての肉体的欲求と社会化の原理としての「精神的欲求」という鮮明な二元対立を軸に論を展開しているため、自然状態と社会状態との境界も明確にならざるをえない。換言すれば、「不平等起源論」において提出された言語の起源に関するアポリアは、『言語起源論』において、漸進的進歩を再構成することによってではなく、逆に二つの相反する原理を措定し、非連続性を強調することによって解決される。

しかしながら、これらの食い違いをもって『言語起源論』においてルソーが『不平等起源論』を否定したと解釈するのも行き過ぎであろう。繰り返しになるが、この二つの著作の間で、ルソーの立場は変化したというよりも、深化されたと見るべきである。『不平等起源論』において明確化された人間の原初的善良さの思想が『エミール』と『言語起源論』においてより積極的な形で展開され、人間の潜在的道德性が社会形成能力として人間の本性の中核と見なされるようになる。『言語起源論』は『百科全書』の項目から『フランス音楽についての手紙』を経て『音楽辞典』に至るルソーの音楽論的著作の系列に属しながら、そのような思想的変遷を反映しており、それは特に『不平等起源論』と同時期の『旋律の原理について』と題された草稿とその発展形である『言語起源論』との理論的差異によく表れている⁶⁶⁾。これらの点から、『言語起源論』はルソーの作品群の中で、周辺的なものでもなければ、思想的に未完成な青年期に属するものでもなく、言語論や音楽論を『エミール』に代表される人間論と道德思想に体系的に一致させようとした結果であり、多くの思想家が感覚論に基づく言語論を展開していた当時において独自の言語論が確立されたのもそのような事情によるのである。そして、『言語起源論』の言語論は、単に情念の言語の称揚であるだけでなく、人間の道德性を表現し伝達する手段を求めるルソーの、啓蒙と言語との関係に関する立場とも対応するものである。

注

- (1) Ch.PORSET, "L'inquiétante étrangeté de l' *Essai sur l'origine des langues* : Rousseau et ses exégètes", *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, CLIV, 1976, p.1715-1758.
- (2) この点に関する最新の総括はスタロピンスキーによる『言語起源論』の批評版に収められている。"Avertissement sur la publication, la composition et les sources manuscrites de l'ouvrage", dans J.-J.ROUSSEAU, *Essai sur l'origine des langues*, éd. critique par J.Starobinski, P., Gallimard, "Folio", 1990, p.191-200.
- (3) *Essai sur l'origine des langues*, ch.I, éd. Ch.Porset, Bordeaux, Ducros, 1970, p.29;

- éd. J.Starobinski, p.60. (『言語起源論』については、引用はポルセ版によるが、検索の便を考慮してポルセ版とスタロビンスキー版のページを示し、以下前者を[P]、後者を[S]と略す。なお、引用は拙訳によるが、既存の邦訳を参照した場合もある。)
- (4) *Ibid.*, ch.I, [P] p.35-37, [S] p.63-64.
- (5) *Ibid.*, ch.I, [P] p.39, [S] p.65.
- (6) *Loc.cit.*
- (7) *Ibid.*, ch.II, [P] p.41-43, [S] p.66-67.
- (8) *Discours sur l'origine de l'inégalité*, dans *OEuvres complètes*, P., Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1964, t.III, p.148. (以下、『言語起源論』以外のルソーの著作はこの版から引用し、それをO.C.と略し、ローマ数字によって巻号を示す。)
- (9) *Ibid.*, p.149.
- (10) *Ibid.*, p.168-169.
- (11) P.KUEHNER, *Theories on the Origin and Formation of Language in the Eighteenth Century in France*, Philadelphia, Univ. of Pennsylvania, 1944 は十八世紀における言語の起源に関する理論を「伝統的理論」(言語神授説)、「協約理論」、「感覚論的理論」に大別している。実際には、十八世紀の言語論はこの三分法に集約されるものではないし、この三つの潮流も厳密に相反するものではなく、分類が困難な場合も多い。しかしここでは対立関係を明確にするため、便宜上これに近い図式を採用する。
- (12) LA METTRIE, *L'Homme machine* (1748), dans *OEuvres Philosophiques*, éd. F. Markovits, P., Fayard, 1987, p.78.
- (13) *Ibid.*, p.79.
- (14) DIDEROT, *Le Rêve de d'Alembert*, dans *OEuvres complètes*, éd. Dieckmann-Varloot-Proust, t.XVII, P., Hermann, 1987, p.108; *Lettre sur les sourds et muets*, éd. P.H.Meyer, *Diderot Studies* VII, 1965, p.65.
- (15) TURGOT, *Remarques critiques sur les Réflexions philosophiques de Maupertuis*, dans *Varia Linguistica*, textes de Maupertuis, Turgot, Condillac, Du Marsais, Adam Smith rassemblés et annotés par Ch.Porset, préface de M.Duchet, Bordeaux, Ducros, 1970, p.50.
- (16) CONDILLAC, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, II, I, ch.I, §2, éd. Ch.Porset, Auvers-sur-Oise, éd. Galilée, 1973, p.195.
- (17) *Id.*, *Traité des animaux*, IIe partie, ch.IV, P., Fayard, 1984, p.374:「人間が、組織においてもそれを動かす精神においても優っていることから、人間だけが音声言語という賜物を授かったとしても、驚くべきことではない。しかし、動物がその利点をもっていないからといって、自動人形やいかなる知性ももたない感覚

だけの存在であると考えべきなのだろうか。否、動物が非常に不完全な言語しかもたないことから、動物は各個体が自分で得られる知識しかもたないと結論すべきであろう。」

- (18) DE BROSES, *Traité de la formation mécanique des langues et des principes physiques de l'étymologie*, P., 1765, t.I, p.xi: 「諸言語のすべての語がそこから開花した、言葉の種、すなわち人間の声の抑揚は、発生器官の構造に絶対的に基因する物理的で必然的な作用である。」
- (19) *Encyclopédie*, art. “Langues”, t.IX, 1765, p.253.
- (20) CONDILLAC, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, II, I, p.193
- (21) DESCARTES, *Discours de la méthode*, Ve partie, dans *Oeuvres philosophiques*, éd. F.Alquié, t.I, P., Garnier, 1988, p.630.
- (22) CORDEMOY, *Discours physique de la parole*, dans *Oeuvres philosophiques avec une Etude bio-bibliographique*, éd. critique par P.Clair et F.Girbal, P., PUF, 1968, p.232.
- (23) DESCARTES, *op.cit.*, p.630-631.
- (24) CORDEMOY, *op.cit.*, p.208.
- (25) *Ibid.*, p.231. なお、デカルト主義哲学における言語の問題については次の研究を参照した: J.CHOUILLET, “Descartes et le problème de l'origine des langues au XVIIIe siècle”, *Dix-huitième siècle*, no.4, 1972, p.39-60; G.RODIS-LEWIS, “Le domaine propre de l'homme chez les Cartésiens”, *Journal of the History of Ideas*, vol.II, no.1, 1964, p.157-188; *id.*, “Langage humain et signes naturels dans le cartésianisme”, dans *Le Langage. Actes du XIIIe congrès des sociétés de philosophie de langue française*, Neuchâtel, La Baconnière, 1966, p.132-136. 谷川多佳子「言語とデカルト」、『思想』1962.11. No.701. p.38-51
- (26) *Discours sur l'origine de l'inégalité* O.C. III, p.146.
- (27) H.GRANGE, “L'Essai sur l'origine des langues dans ses rapports avec le *Discours sur l'origine de l'inégalité*”, *Annales historiques de la Révolution française*, no.189, juil.-sept. 1967, p.291 は「言語起源論」を「「不平等起源論」を聖書に則って延長したもの」と形容している。M.EIGELDINGER, *Jean-Jacques Rousseau et la réalité de l'imaginaire*, Neuchâtel, La Baconnière, 1962, p.119-121 は端的にルソーが言語神授説を受け入れたと解釈している。
- (28) Ch.PORSET, “L'inquiétante étrangeté de l'Essai...”, p.1754, n.69.
- (29) *Essai sur l'origine des langues*, ch.IX, [P] p.109, [S] p.99. この点については、スタロピンスキーが『言語起源論』の批評版に寄せた次の論考において詳細に検討している。“L'inclinaison de l'axe du globe”, dans *Essai sur l'origine des langues*, [S] p.165-189

- (30) *Ibid.*, ch.IX, [P] p.99, [S] p.95.
- (31) *Ibid.*, ch.IX, [P] p.105, [S] p.98.
- (32) *Ibid.*, ch.IX [P] p.107, [S] p.98.
- (33) *Ibid.*, ch.IX, [P] p.105, [S] p.98.
- (34) *Ibid.*, ch.IX, [P] p.97, [S] p.94.
- (35) *Ibid.*, ch.IX, [P] p.101, [S] p.95-96.
- (36) *Loc.cit.*
- (37) *Ibid.*, ch.IX, [P] p.103, [S] p.96.
- (38) *Ibid.*, ch.IX, [P] p.107, [S] p.99.
- (39) D. ドロアックスはフラン・デュ・トランブレとルソーとボーゼを結びつけ、その三人を十八世紀における言語神授説の系譜に組み入れているが、これは明らかに見当違いである (D.DROIXHE, *La Linguistique et l'appel de l'histoire(1600-1800). Rationalisme et révolutions positivistes*, Genève-Paris, Droz, 1978, p.169)。確かに、『不平等起源論』第一部でルソーが展開する言語の起源に関するアポリアの中には、言語神授説の論拠を思わせるものがある。「言葉は言葉の使用を確立するために必要であったはずだ」(*Discours sur l'origine de l'inégalité*, O.C. III, p.148-149) という件は、フラン・デュ・トランブレの『諸言語論』の次の一節に近い。「まだ言葉を話さない人間は、どうしても話すために使うべき音を決められないだろう。言葉は人間がすべてのことを取り決める手段である。それ故人間は言葉なしで言葉について取り決めることはできないはずだ。」(J.FRAIN DU TREMBLAY, *Traité des langues*, P., 1703, Genève, Slatkine Reprints 1972, ch.II, p.23-24。これは新旧論争の文脈で言語を論じたもので、著者は近代人と近代語を擁護する立場を取りつつ、言語神授説を支持している。)また、ボーゼは前述の『百科全書』の項目「言語」でルソーの『不平等起源論』を長々と引用して言語神授説の論拠に加えている。しかし、よく知られているように、『不平等起源論』におけるルソーの論理は原初的社交性の否定の一環であり、そのために言語神授説の常套的論拠を利用したものと見られ、他の二者との類似は表面的なものに過ぎない。
- (40) *Emile*, I.IV, O.C.IV, p.501.
- (41) *Ibid.*, I.IV, O.C.IV, p.522-523.
- (42) *Ibid.*, I.IV, O.C.IV, p.600.
- (43) *Ibid.*, I.IV, O.C.IV, p.503.
- (44) *Ibid.*, I.IV, O.C.IV, p.584.
- (45) *Discours sur l'origine de l'inégalité*, O.C.III, p.143.
- (46) *Ibid.*, p.161-162.
- (47) *Emile*, I.IV, O.C.IV, p.598.

- (48) *Essai sur l'origine des langues*, ch.IX, [P] p.93, [S] p.92; *Emile*, I.IV, O.C. IV, p.505-506.
- (49) *Discours sur l'origine de l'inégalité*, O.C.III, p.154.
- (50) 「憐れみの情」に関するルソーの記述に変化は見られないとする解釈の主な例として次のものが挙げられる。J.DERRIDA, *De la Grammatologie*, P., Minuit, 1967, p.262 sq.; V.GOLDSCHMIDT, *Anthropologie et politique. Les principes du système de Roussau*, P., Vrin, 1974, p.338 sq.
- (51) *Discours sur l'origine de l'inégalité*, O.C.III, p.155-156.
- (52) *Essai sur l'origine des langues*, ch.IX,[P] p.97, [S] p.93.
- (53) これらの点は既にポルセによって指摘されている。 *Ibid.*, [P], p.22-23.
- (54) *Emile*, I.IV, O.C.IV, p.523.
- (55) *Loc.cit.*
- (56) *Ibid.*, I.IV, O.C.IV, p.503.
- (57) *Du Contrat social* (1ère version), O.C. III, p.282.
- (58) Cf. R.DERATHE, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, sec. éd., P., Vrin, 1979, p.144 sq. プーフェンドルフの『自然と万民の法』(*Le Droit de la nature et des gens*, I.II, ch.III, §18) の一節として次の文が引用されている。「この普遍的慈愛は、同じ本性の一致 (la conformité d'une même nature) すなわち人間性以外の基礎や動機を前提としない。」
- (59) R.HUBERT, *Rousseau et l'Encyclopédie. Essai sur la formation des idées politiques de Roussau (1742-1756)*, P., Gamber, s.d., p.31 sq.
- (60) R.DERATHE, *op.cit.*, p.148-150 もやはり「精神的欲求」が社交性の基礎とされていることを認めているが、人間性と動物性の間の断絶も、「不平等起源論」と『エミール』の記述の違いも、ドラテの解釈では十分に明確化されていないように思われる。
- (61) 例えば、M.DUCHET, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières. Buffon, Voltaire, Rousseau, Helvétius, Diderot*, P., Flammarion, 1977, p.286 sq.
- (62) スタロビンスキーはこの二つの作品の間に「根本的な類似性」を認め、差異を主に人類史記述の起点の違いに帰している。J.STAROBINSKI, "Présentation", *Essai sur l'origine des langues*, [S], p.20-21.
- (63) *Discours sur l'origine de l'inégalité*, O.C. III, p.165.
- (64) この点は機会を改めて論じたい。