

ルソーとパスカルの政治思想における人間観の相違

——宗教と政治思想の関係——

土 橋 貴

はじめに——本稿の課題と構成

(一) パスカルの宗教観——恩寵と自然の絶対的対立

(二) パスカルの人間観——自然の否定

(三) ルソーの宗教観——恩寵と自然の対立から自然と歴史の対立へ

(四) ルソーの人間観——自然の復権

おわりに——まとめと今後の課題

はじめに——本稿の課題と構成

C・シュミットは『中立化と非政治化の時代』で、A・コントの「三段階法則」に影響を受け一六世紀から二〇世紀にかけてヨーロッパにおける精神の中心領域が次のように段階的に移動していったと述べた。先ず最初に一六世紀

ルソーとパスカルの政治思想における人間観の相違（土橋）

にあつて中心領域を占めたのは〈神学〉であつたが次の一七世紀になるとそれは周辺に追いやられ代わつて〈形而上学〉が中心領域に躍り出さらに一八世紀になるとそれは〈道德主義〉に取つて代わられ一九世紀になると〈經濟主義〉が興隆し最後に二〇世紀になると〈技術信仰〉―二一世紀も依然として二〇世紀の技術的なものを引きずっているが―が中心領域を占めた。⁽¹⁾

なるほど一八世紀のルソーは道德に依拠した「政治的アソシアシオン (association politique)」論を展開した点で彼の政治思想は時代の中心領域に位置するといえようが問題はパスカルである。一八世紀という「希望に満ちた時代 (an hopeful age)」ルソーが〈道德的政治思想〉をつくりえたのに対し、未だ暗く先が容易に見えないさなかの一七世紀「在家の僧侶」といつても過言ではない神学者パスカルは、まるで一七世紀から逆走するかのように依然として一六世紀まで中心的な座を占めていた宗教観を提起していたと見てよい。

それを若干詳しく述べるとパスカルは古代から連綿と続く神学的言説としての「神義論」や「救済神学」さらには「救済の方法」等を基軸に据えた宗教観とそれに依拠した人間観を提示したが、ルソーは神学的言説を「政治化 (politicization)」(＝「神学的言説」の「政治的言説」への変換)する形で「世俗化 (secularization)」しながら彼独自の人間観を披瀝した。そこで二人の人間観の違いを特徴ある彼らの宗教観との関連から探ることに本稿の課題を設定した。それでは本稿の構成を次のように順を追つて説明することにしよう。

まず第一に「(一) パスカルの宗教観―恩寵と自然の絶対的対立」ではアウグスティヌスの一七世紀の弟子ジャン・セニストのパスカルが五世紀のアウグスティヌスと同世代人のペラギウスの間で交わされた論争を反復再生する形で〈半ペラジアン〉のイエズス会士モリニストと厳格カルヴァニストを相手に論争をしたが、それはいったい何をめぐつ

て交わされたのかを説明する。

第二に「(二) パスカルの人間観―自然の否定」ではパスカルのジャンセニスムからにじみ出る全体として暗く憂鬱な人間観を、最初に「(i) 「實在」(≡宇宙のなかの人間―存在の無意味性)」、次に「(ii) 「外観」(≡神なき者の悲惨さと政治の無力―破壊された正義の秩序)」、最後に「(iii) 自由の存在根拠―信仰への跳躍」の順で説明していくことにする。さらに第三に「(三) ルソーの宗教観―恩寵と自然の対立から自然と歴史の対立へ」では道徳の時代となった一八世紀にあつてルソーがパスカルもそれに従つた神学論争のメインテーマであつた恩寵と自然の二項対立のパラダイムを破棄してしまい、それに代えて「自然と歴史(≡不平等社会の形成)」の二項対立のそれを設定してしまつた点を指摘する。

第四に「(四) ルソーの人間観―自然の復権」ではルソーはパスカルのペシミステックな人間観を捨て建設的な人間観を構成したが、それを「(i) 〈理性について〉」と「(ii) 〈自己愛と良心あるいは自然法の関係について〉」、最後に「(iii) 〈自由の役割について〉」の点から検討することにする。

最後の「おわりに―まとめと今後の課題」では宗教の面から見るとパスカルはジャンセニスムというアウグステイヌス主義の復古を目論んだのに対しルソーは反アウグステイヌス主義的なペラジアニスムを有していたが二人の人間観の違いは宗教観の差から出てくるのを再述し次に今後の課題としてルソーの政治思想的のなかで要になると思われる平等論がもつ現代的意義を若干述べる。

(一) パスカルの宗教観―恩寵と自然の絶対的対立

ユダヤ系ロシア人作家ワシリー・グロスマンは小説『万物は流転する』の「一三章」で、主人公イアン・グレゴリーエヴィチの口をかり流刑地に流された一人の女性徒刑囚マーシエンカ（マーシヤ・リユービーモア）の涙なくしては到底読めない悲劇について次のように語っている。マーシエンカは最末期に近づいたスターリンの全体主義的政治体制のもとで、夫アンドレイに不利な証言をしなかったというたつたそれだけの理由で当局の咎めをうけ、夫と幼い娘ユーリカから引き離され極寒の地シベリア・コルイマに流刑され、ラーゲリの看守や同じ徒刑囚仲間から打擲され凌辱されながらもひたすら夫と我が子の生存を願い、二人が自分の帰りを待っているのを信じ再び相まみえることに一縷の望みをつなぎながら生き抜こうとするが、やがてその望みがないのを察知したとき絶望し悲劇的な死を迎える。

過酷な状況のもとでマーシエンカに今を生き抜く力を与えたのは、先に触れたように夫と娘が自分の帰りを待っているという希望でありそれが彼女にとつての〈存在の意味〉であつた。道路の補修工事に駆り出されたマーシエンカと二人の女性は、重労働のために鉛のように重くなった足を引きずりながらラーゲリに帰る途中自由民が住む家並みを通つていったが、その住居にはかつてモスクワの我が家にあつたものと似たカーテンがかかっているのを、また学校カバンをもつた女の子が「規制強化ラーゲリの所長の家」に入つていくのを黙つて見ていた。マーシエンカと仲間の二人の女性は憂鬱な気持ちであつたが、材木倉庫のそばでラジオから流れてきた「陽気なダンスミュージック」を耳にするとマーシエンカは一瞬嬉しそうな表情をしたが突然胸を突かれたように沈鬱な表情に変わり泣き始めた。空

を見上げて涙がとめどなく流れとまらない。彼女につられるように他の二人も泣き出した。マーシエンカは突然気づいたのだ。幼子ユーリカはもはやどこにいるのかが分からないのを、また夫は銃殺され此の世にいないのを。⁽²⁾

その日から一年後マーシエンカは自由の身となったが病の身になりおよそ寒さをしのげそうにもない半地下室の板張りの床に横たわっていたがそこで命が尽きた。衛生兵たちがラーゲリの廢材で作られた小さな箱に入られた彼女をこれが見納めとばかり上から覗き込むと彼女の顔には倉庫のそばで見せたあの時の表情、最初は喜びの다가直ちに希望が失せてしまったあの表情がそのまま現れていた。

ここから人間にとって〈存在の意味あるいはその義務〉は〈自己が他者に問うこと〉ではなくましてやハイデガーが『存在と時間』でいったのだが、それこそモノログ的に〈自己が自己に問う〉ことでもなく、V・フランクが『死と愛』で適切にいったように自己が〈他者から問われる〉ことにあるのが分かる。⁽³⁾ マーシエンカは、二人が此の世にいるのかいないのかが分からなくなってしまった時二人のために生き抜く義務感或いは存在の意味を失ってしまったといえるであろう。

人間がごく稀に味わうかも知れないこのような絶対的挫折を慰撫するために既に古代の「超人間的なもの俳優」(F・ニーチェ)であった「僧侶」のアウグステイヌスが次のようにいっていた。(奴隷よ、野ざらしの死を嘆くな。天がヴェール、地がお棺、神は見ている)と。ヴィコは『新しい学』で「人間性(humantias)」の語源を「埋葬すること(humando)」に求めたが、奴隷を埋葬もしない主人は人間以下の存在であることになる。古代のスーパースターのアウグステイヌスは人間に存在の意味を課す者として〈永遠に死なない他者〉つまり神なる者をつくり上げたといえよう。

ところで『旧約聖書』の「コヘレトの言葉」に次のような極端と思える言葉がある。「かつてあったことは、これからもありかつて起こつたことは、これからも起こる。太陽の下、新しいものは何ひとつない⁽⁴⁾」。歴史的出来事は反復再生的に起こるとはよくいわれるが思想もまたそのようにいえるかも知れない。五世紀にアウグスティヌスと『自然について』を書いたブリテン島の説教師ペラギウスの間で「救済 (salvatio)」をめぐる論争が勃発したが、その要点は神がどのような手立てによって人間を救うのかということにあった。そこで問題となつたのが救済は神の「恩寵 (gratia)」によつてなされるのか、それとも人間の「自然 (natura)」によつてなされるのか」という「恩寵対自然」の二項対立のパラダイムであり、アウグスティヌスは「救済恩寵説」を採つたがペラギウスは自然としての「自由恩寵説」を唱えた。アウグスティヌス以前の神学者は総じて「ヘレニスト (Hellenist)」でありストア主義哲学の影響を受け宇宙に内在する「理 (logos)」を神と見、その「理＝運命」に自らの力で従うことに自由があるとする説を可能な限り受け入れようとしていたが、その延長線上にペラギウスがいた。だが「ヘブライスト (Hebraist)」のアウグスティヌスは彼に逆らつたのであった。その後一三世紀になると中世最大の神学者といわれるトマス・アクイナスが現れ「恩寵は自然を廃しないむしろそれは自然を完成する (gratia naturam tollit, sed perficit)」といい、神に向かおうとする人間の自然としての自由意志にある程度の意義を認めたが、しかしながら最終的には「恩寵の機関」たる「教会」がそれを執行するといったとき彼は「半ペラジアン (semi-pelagiane)」に終わったのであった。以後のヴァチカン法王庁に服属する神学者は総じて半ペラジアンであり一六世紀のスペイン人でイエズス会のモリナ (Luis de Molina) もまたそうであつた。この問題をあきもせず一六世紀のルターやカルヴァンさらには一七世紀のパスカルは延延とむしろかえしたのであつた。

そこで先ず「ジャンセニスト (janseniste)」のパスカルを検討しよう。「ピューリタンあるいはクエーカーの宗教」⁽⁵⁾に似ているともいわれるパスカルは二つの敵と二正面作戦を展開したが、その敵のひとつは半ペラジアン（モリニスト (moliniste)）でありもうひとつは厳格な「カルヴァニスト (calviniste)」であった。

先述したように二つの敵同士の戦いは古く五世紀の「恩寵のみ (sola gratia)」によって救済しようとする「救済恩寵説」を唱えたアウグステイヌスと「自由恩寵説」を唱えたペラギウスにまで遡る。以後近代まで延延と双方の戦いは続くが、これからパスカルが敵に回したカルヴァニズムとモリニズムをどのように批判し「アウグステイヌスの弟子たち」を自称する自己の立場を表明したかを『恩寵論 (Sur la grace)』を読みながら説明しよう。

最初にカルヴァニズムの教えを見ていこう。先回りして述べれば一六世紀の宗教改革者も反宗教改革者もみなアウグステイヌスによって主張された「救済神学」(墮罪前から墮罪を潜って救済に至る「三段階説」)を踏襲している点、さらには救霊「二重予定説」を採用している点では同じだ。そこで問題となるのは神が二重予定をいつ決めたかである。パスカルによればカルヴァンは神が人類を造られたまさにその時「絶対的意志 (volonte absolue)」によって「救われる者と地獄に落ちる者をあらかじめ予定していた」という「墮罪前予定説 (supralapsarism)」⁽⁶⁾を唱えたが、パスカルはそのような説は信者を絶望の淵に追いやりかねないあまりにも残酷な説であるといい、神は墮罪前ではなく墮罪後に救済されるか否かを決定するとする「墮罪後予定説 (infralapsarism)」を採用した。パスカルは墮罪以前神はすべての者を平等に救おうとする「墮罪前一般意志 (pre-Fall volonte generale)」⁽⁷⁾をもっていたが、墮罪後はごく少数の選んだ者しか救わないという不平等を是とする「特殊意志 (volonte particuliere)」をもったといった。

次にイエズス会のモリナの教えであるモリニズムを見よう。イエズス会も人間の悪に對し神の「義しさ(＝無罪)」

を唱える「神義論 (Theodicee)」―これはライプニッツにとって作られた言葉である―を前提に罪の帰責根拠を人間の自然としての自由に求める。「原罪 (peche originelle)」説と二重「予定 (predestinatio)」説の二つを認めるが、半ペラジアン⁽⁷⁾のモリニストは、それがもつ峻厳さを緩める。彼の先輩ペラギウスは次のようにいつていたといわれる。なるほどアダムは原罪を犯したであろうが、だからといってその子孫までがバラモン・ヒンズー教的な「業 (karma)」とその「輪廻 (samsara)」によって未来永劫にわたってその罪を背負わされるいわれはない、また予定を宿命として甘受する必要もない、と。このようなことを既にユダヤ教左派に属しかつユダヤ教の「宗教改革運動」のリーダーであったイエスが述べていたのは次の言葉に窺うことができよう。「人は自分の罪のゆえに死ぬ。だれでも酸いぶどうを食べれば、自分の歯が浮く」⁽⁸⁾。トマスを通して入ってきたヘレニストのペラギウスの教えを我がものとしたモリナは、どんなに最終的に恩寵の機関である教会に頼らざるをえないとしても、人間の意志の力によって自己の救済を図っていかうとする努力を認めるときペラギウスの説に傾いていた。

パスカルはこのようなモリニストの教えを「神からいっさいの絶対の意志を除き去り、救いも地獄落ちも、すべて人間の意志でどうでもできる」⁽⁹⁾といっている点で極めて神を冒瀆するものだと決めつけ、このようなモリニズムを「人間を甘やかす」ものでしかない⁽¹⁰⁾と非難した。

このように恩寵と自然の対立緊張関係を緩め、神を蔑ろにしかねないと指弾されたモリニズムをどのように弁護できるといふのか。T・トドロフは『民主主義の内なる敵』の「第二章 古来の論争」で―最終的には彼を批判するが―ペラギウスが「シラ書」(集会の書)にある「主が初めに人間を造られた時、自分で判断する力をお与えになった」⁽¹⁰⁾という言葉に注目し、神という他者の力に頼らずひたすら自己の自然としての意志の力を信用しそれによって救済を図つ

ていこうとする姿勢に人間の責任の重さを強調したのだと見たが、これはペラギウスの正しい理解に思える。このようなペラギウスの教えは（一種の宗教的自由主義）あるいは（宗教的アナキズム）に落着けるといつてもよからう。

（二）パスカルの人間観―自然の否定

パスカルは徹底した「超自然主義（supernaturalism）」⁽¹⁾を唱えたために人間の自然を悲観的に捉えてしまったことを先に述べておこう。一六世紀から一七世紀に移るにつれて知のパラダイムは神学から形而上学あるいは哲学に変化したのにもかかわらず、パスカルは依然として古代から中世そして近代初期まで一貫して流れた古くさい救済神学の下で思考を巡らせた。周知のようにキリスト教神学の「目的（*telos*）」は人類の救済にあつたが救済の方法を図式化すると次のようになるであろう。（神の恩寵をおした彼岸での魂の救済へ）。だがこれを一七世紀パスカルと同世代人の政治哲学者ホッブズは「リヴァイアサン」で政治化しながら世俗化し（地上の神（リヴァイアサン）の国家権力をおした此岸での生命の救済へ）と切り換えてしまった。⁽²⁾ホッブズの政治思想を知つてはいただろうが、パスカルは人間観を今触れた古い救済神学の枠内で展開していたので彼のような政治的な枠組みを設定しそのなかで思想を構成することなど考えもつかなかつたか、あるいは知つてはいたけれどもできなかったのかも知れない。このことを踏まえながらパスカルの人間観を最初に「(i)」「実在」（＝宇宙のなかの人間―存在の無意味性）、次に「(ii)」「外観」（＝神なき者の悲惨さと政治の無力―破壊された正義の秩序）、そして最後に「(iii) 自由の存在根拠―信仰への跳躍」の三点から見ていくことにする。

先ず最初に「(i)」「实在」(＝宇宙のなかの人間―存在の無意味性)を検討する。パスカルは食卓につくととき左側には暗い底知れぬ闇がありそこに引きずり込まれるのではないかとの恐怖感に駆られ左側に椅子を積み上げ食事をしたといわれる。既に亡くなってしまった人間を臨床医学的に診断できないしあるいは「病跡学 (pathography)」的に確かなことはいえないが、これをF・ボルケナウは「小児性神経症の病い」⁽¹³⁾の現れだといった。「関係の病」といわれる神経症は自己の病を知らない精神病―それゆえに治りにくい―とは異なり、自らその病を知っている病なので適切に治療すれば治るといわれる。おそらくパスカルの神経病の原因は家族のなかで不断に漂っていた陰鬱な死への不安に求めることができるかも知れない。

いうまでもないが人間は終生不安を抱き続けるものであるが、それをフーコー (M. Foucault) は『精神疾患と心理学』で「存在のアプリオリ」であるといい、不安がる理由を人間が心に抱え込む〈矛盾或いは葛藤〉に求めた。人間は矛盾葛藤を解決せずごまかしながら生きるならばしばしば不安発作を起す。⁽¹⁴⁾確かに神経症患者は奇妙な行動をとる。それを〈手洗い神経症〉を例にとり見よう。洗面所で手を石鹸でそれこそ血が滲みでるまで洗っている人間がいるとする。本人も自分が常軌を逸した行為をしていると知っているのだがどうしてもそれを止められない。これは不安発作を沈め抑えようとする行為だが不安の解決にはならない。だがこの行為を止めよといってはならないという見立てがある。というのはその行為には心の奥底に沈んで存在するもつと〈大きな病〉を手洗いという〈小さな病〉でやり過ぎすという戦略が潜んでいるからである。となると神経症は一種の〈疾病利得〉といってもよいだろう。

小児性神経症患者と想われるパスカルは決して自己に内在する矛盾や葛藤の上に寝そべらずそれを解決しようとしたのだらうが、彼がどのようにしてそれを解決しようとしたかを探る前に矛盾をどう捉えたか押さえる必要がある。

彼はそれを「自然のなかの人間」と「神なき者の悲惨さ」の対立という言葉で表現したが、問題は彼がそれをどのように解決しようとしたかである。敢えてその糸口を求めるとすればそれは生涯で真夜中二度起きた「回心 (conversion)」——これが解決になるといえるならばだが——にあるのかも知れない。パスカルは「神の前に安らう自分」を感じ心の平穏を覚えたのであろう。死の不安に怯えながらもそれを耐え抜く生き方あるいは方法それが宗教であったのだらう。パスカルは生きてままた天に飛び去ってしまった。後のルソーは、先にパスカルが提起した言葉を「存在 (être)」(「自己のなかに生きること」と「外見 (paraître)」(「他者の「眼差し (regard)」のなかに生きること」)の矛盾という言葉に置き換えながら受け継いだが、その意味内容と進路の方向はパスカルとは全く異なる。パスカルは現実を否定したまではよかったが、その後否定した現実から遁走してしまった。ルソーもまた現実を否定したがパスカルとは違い現実を変革しようとした。ホップズ同様ルソーは地を這う方向に歩を進めたのだ。

いうまでもないが古代からつい最近まで夜は暗闇の世界でありとても人が歩けるものではなかった。だが天空を見上げれば満天に輝く星、しかもそれは規則正しく転回している。ストア主義哲学者はこの宇宙の「法則＝理」を神と看做し、宇宙に内在する「理＝神」に自発的に従い「アパティア (魂の平静)」の境地に入ることが自由の極致であると捉えた。たがパスカルはストア主義のこのような宇宙観には与しない。パスカルは人間を廣大無辺な宇宙という「自然の辺鄙な片隅」に単独で孤独なまま生き死なざるをえない者として描いたが、これは二〇世紀以降の人間が置かれている精神状況を予言するような言葉であった。

ところで中世から近代への移行期にあたる一七世紀は「科学革命」の時代といわれるが、じつはそのモットーはラテン語の「我々は何も「知らない (ignoramus)」であった。それは中世的価値を壊したが新しい価値を未だ明確な形

でつくり出すまでにはいつていない、いわば価値の（エアールポケット）の時代での人間の精神状態であった。それが如実に表されているのが『パンセ』の「宇宙論（cosmologie）」であつたらう。かつて人間は全てを知っている神を除き万物の頂点に立ちまた中心を占める者であつたが、いまや広漠たる無限大の宇宙と極小世界の「中間（milieu）」において双方を認識することができない、じつにかよわい存在である。人間はクロスロードの真ん中でどちらに行つたらよいかわからず途方に暮れ今にも泣きだしそうな小さな子供のような存在である。それはパスカルその人でもあつたらう。そのことをニーチェは『道徳の系譜』で「コペルニクス以来人間はある斜面に落ち込んだようだ、——いまや人間は、いよいよ速力をまして中心点から転落していく——どこへ？ 虚無のなかへ？」⁽¹⁵⁾といったのである。しかも（虚無のなか）で人間は、アウグスティヌス的にいえば生きつつある時は死につつあるという意味で「生が削除されていく」つまり「死の中にある」⁽¹⁶⁾のだ。人間は意味もなく存在しそして意味もなくこの世を去っていくしかない存在である。だが、とパスカルはいう。死んだ物質の塊である宇宙はそのことを知らないが人間はそのことを知っている、そこに人間の偉大さがあるのだと、何か強がりめいたことをいう。

意外に思えるかも知れないがアウグスティヌスからパスカルやルソーそしてカントまで自己を含む対象を捉える方法についての考えは、素朴か厳密かの違いはあるがおよそ似ている。それはこういうことだ。パスカルもまたその方法として事実をつかむためには「感覚」が、論理的なもの（例えば数学など）つかむためには「理性」が、最後に感覚や理性では決して認識できない超越的なものをつかむためには「聖書の教え」を（信じる）といった三種類があるのを我々に示した。ここでより詳しく扱いたいのは理性に関する問題である。繰り返すとたんなる死んだ物質の塊としての無限な宇宙は己を知らないがこのちっぴけな取るに足りない、やがて死んで無となる人間はそれを理性によって

知っている。確かにそれは偉大だろうが、しかし人間は理性によっては神を知ることではできない、ただ信仰にすがって神の存在を信じるしかない。

しかしデカルトはこの禁を破ったといつてパスカルは非難する。それはどういう意味か。デカルトは『方法序説』で「自己の存在証明から神の存在証明を経由し最後に物質の存在証明」に向かうが、ここで扱うのは自己存在の証明から神の存在を導出する方法である。最初に彼は「疑う私の存在を疑う私の意識は疑うことができない」といい、そこから私の存在を確信する⁽¹⁷⁾。次にその私なる者は絶えず「疑いの状態」に置かれているがそれは「無知の状態」を、そして無知は「不完全性」を意味するという。だが彼によれば人間は「完全者の観念」を自己内部にもつがこの観念は感覚をとおして内部に入ってきた観念ではない。この観念は「生得観念 (idées innées)」として我々の内部にある。後のルソーもそれを否定するが「生得的感情 (sentiment inné)」だけは肯定する。

デカルトによれば不完全なものから完全なものは生まれようがないのにもかかわらずそのようにいう者がいればそのような者は背理を犯しているといわざるをえない。「我は神が存在すると思う。ゆえに神は存在する」。デカルトは完全者の「観念（＝本質）」から完全者の「實在」を導出した後、最後に「物体的事物」の存在証明に向かう。デカルトは事物をメカニカルに動くものと見、また人間の精神と肉体は「松果腺」という一種の「伝導ベルト」に媒介され統一体として動くという。デカルトの神は機械を作り操作する「オペレーター」⁽¹⁸⁾のようなものであるが、このオペレーターは無精者で自分が造った機械をそのまま放りっぱなしで手入れもしない。

神の観念から神の存在を導き出す。デカルトは依然として中世的な「實在論者 (realiste)」であり、パスカルはこれは土台無理な話でありまた神を冒瀆するといつて許さなかった。彼はデカルト批判を通じて彼の理性への過信ある

いは理性の誤った使用を戒めたといつてよからう。これは〈腐敗した理性〉であり、理性によつてではなくあくまで信仰のみによつてのみ神の存在は〈感じられる〉のである。このような理性観は後のカントの「悟性」の限界を予告あるいは予言するものであろう。

パスカルは『パンセ』の四三七で神義論を次のように述べた。「もし人間が神のために作られたのでなければ、なぜ神にあつてのみ幸福なのだろうか。もし人間が神のために作られたのであるならば、なぜこんなに神に逆らつてゐるのだろう」⁽¹⁹⁾。パスカルがこの文章でいいたかつたのはこの矛盾を止揚するのは宗教（信仰）だけであるという点である。

「歴史的背景 (historical context)」は異なるとしても古代から近世現代まで思想家は異なつた言語を使いながら同じ問題に頭を悩ませていたのではなからうか。理性の問題であつても同じであらう。パスカルは恩寵と自然の対立をどう解くかという古めかしいフレームワークのなかで〈理性の暴走〉をどのようにして止めることができるかを考えたが、取りようによつては、これは極めて現代的な問いかけになりうるだろう。

次に「(ii) 「外観」(＝神なき者の悲惨さと政治の無力―破壊された正義の秩序)」について述べることにする。M・ハイデガーの質素な書齋にはパスカルとドストエフスキの肖像画が掲げられてあつた。彼の『存在と時間』の「世人 (Die Mann)」はパスカルの「神なき者の悲惨さ」からヒントを得て書かれたといわれるが、ではハイデガーに影響を与えた「神なき者の悲惨さ」における人間とはいつたどのような者なのか。

一七世紀がいかに暗い時代であつたとしても敬虔なキリスト者ならばたじろぎ思はず引いてしまふような何とも憂

鬱極まりないことをパスカルは『パンセ』の一九九で次のようにいつている。「ここに幾人かの人が鎖につながれているのを想像しよう。みな死刑を宣告されている。そのなかの何人かが毎日他の人たちの目の前で殺されていく。残った者は、自分たちの運命もその仲間たちと同じであることを悟り、悲しみと絶望とのうちにお互いに顔を見合わせながら、自分の番がくるのを待っている。これが人間の状態を描いた図なのである」⁽²⁰⁾。人間はみな死刑を宣告されその執行を待つばかりである。それではどのようにして自己内部に無を含みもっている人間はそれを忘れあるいは偽るのだろうか。喧騒のなかで「気晴らし (divertissement)」をしながら過すことによつて、とパスカルはいう。パスカルによればこれこそが「神なき者の悲惨さ」である。そのような万人を待ち受ける死という現実是我々を悲しませるので我々はそれを「われわれの目から隠すのである」。パスカルと同世代人のラ・ロシュフーコもまた「太陽と死は眩しいので直接見れない」といつていた、あの死である。最も楽な生き方は他人の眼差しを気にし、そのなかで気晴らしをしながら生きることであろう。再述すればパスカルが述べた現実と外観の矛盾を後のルソーは「存在」(「真実の自己」と「外観」(「見かけの自己」)の矛盾に変換しながら使うであろう。

それでは人間は不断の気晴らしの中で死を忘れ「不慮の死」を遂げるのを願うだけでよいのだろうか。このような外観を否定し生きる術はないのだろうか。政治にその可能性を見出すことはできないのだろうか。パスカルが「破壊された正義の秩序」でいいたかったのは何か。一六世紀から始まったフランスの「宗教戦争」は一七世紀の「内乱」をもつて一応決着がつけられつつあったといわれるが、清教徒革命という内乱を経験したホップズ同様フランスの内乱(フロンドの乱)を見たパスカルはそれをどのような判定を下したか。ブルジョワから「売官制度」により徴税担当の「行政長官 (intendant)」という高位高官にまで成りあがった父⁽²¹⁾の息子であったパスカルは、血なまぐさい内乱を武力で抑

えた絶対王政国家が興隆を迎えようとする最中それを恐怖感あるいは嫌悪感で見ているが、それでも上から力で押さえ込もうとする絶対王政国家を支持した。そのような歴史的背景下でパスカルの政治思想を捉える必要がある。

古来キリスト教は神が命じた〈神への愛〉と〈隣人への愛〉を教えそれを看過する自己愛を否定的に捉えてきた。だが一七世紀末になると隣国イギリスではマンデヴィルが「自己愛 (self-love)」と「自己偏愛 (self-hating)」を区別し前者を肯定的に見たが、ホッブズもまた見られるように後の功利主義哲学につながる自己愛とそれから流出する自己保存の欲求を「自然権 (natural right)」＝「自由 (liberty)」としそれをむしろ積極的に評価する傾向があった。それはなぜこのような「世論の風潮 (climate of public opinion)」が出てきたのか。一七世紀の後半から一八世紀にかけて商業資本主義が発展するにつれてそれに似つかわしい利己主義的な商人階級が生まれつつありそれを弁護する必要があったからである。商人相互の「商取引行為 (commerce)」から「甘美な交流 (doux commerce)」が生まれると見る思潮が生まれつつあった。⁽²²⁾

古いキリスト教を信じたパスカルは、人間は自己愛を満足させるために他人に媚び他人の思うように振る舞うことを通し身につく「社交性 (sociabilite)」によりやがて自己を喪失してしまうと考えたが、彼のこの考えは一八世紀ルソーの「自己愛 (amour de soi-meme)」と「自尊心 (amour propre)」の対立を先取りするものであるが、パスカルは双方の違いをはっきりさせていないが、双方をも否定した点で古いキリスト教的倫理観を墨守していたといえよう。それでは神なき者の悲惨さを政治は救うことができるのだろうか。

そもそもパスカルにとって政治とは何か。近代の所有権論は古代ローマに起源をもつ「先占権 (lex nullius)」やロックによって明確となる「労働価値説」によって弁証されるが、パスカルは『パンセ』の二九五で「この犬は僕のだ」

と、あの坊やたちが言っていた。「これは、僕の日向ぼつこの場所だ」ここに全地上の横領の始まりと、縮図がある⁽²³⁾といったとき、今触れた所有の二つの基準を破っている。先占権も所有権もそれを正当化するために誰の土地でもないことが前提条件であるからである。パスカルは不当な「純粹の力」による全地の強奪あるいは横領は何ら所有権として認められないといいながらそれを追認してしまう。それにしてもパスカルはなぜこのようなことをいつてしまったのか。

パスカルは『パンセ』の二九七でシヨッキングなことをいう。「真性の法、われわれはそれをもっていない。もしもつていたのだったならば、正義の基準として、自国の風習に従うことなど取りあげなかつたであろう。そこで、正しいものを見いだせないために、人は強いものを見いだした⁽²⁴⁾。だが神から流出する超越的規範である「真の公平の輝き」をもつた「正義の基準」としての「客観的理性」と捉えられた「自然法」を「この見事な腐敗した理性」によって理解できない。ただしジャンセニストは原罪によって曇らされたとはいえ超越的規範である自然法を人間は破壊できないとしたがパスカルもまたそれを認め、腐敗した理性によってそれを理解し実践できないと考えただけであるともいえよう。理性から演繹される近代自然法と比べるとそれを超越的な規範と捉える点でパスカルの自然法は中世的な色あいをもつようで意外に古い。しかもそれを腐敗した理性は認識できないとなればなおさらのことである⁽²⁵⁾。

人間は統治の善悪を判断する普遍的基準を発見できなかったたのでその代替案として「子午線一つ」でどうにでも変わるつまり普遍的な規範的根拠のない「習慣」をもってきた。それにしてもパスカルは、後のルソーが「最も強い者の権利」で否定した（力による支配）を『パンセ』の二九八でどのように正当化したのだろうか。彼は「正しい者に従うのは、正しいことであり、最も強いものに従うのは、必然のことである⁽²⁶⁾」という。正義と力が一致する支配がべ

ストだが往々にして双方は一致しない。(力のない正義)はアナキーを惹起し(正義のない力)は「圧政 (tyrannie)」を招く。どちらを選ぶのかとパスカルは迫る。一八世紀のルソーならこう答えるだろう。(弁証法)によってその対立を解くのだと。それを理解するためには『社会契約論』を読まなければならない。彼の答えは以下のようになるだろう。(一方から力を切り取り他方から正義を削ぎ取り双方を接着し(正義に裏打ちされた力)をつくり出すことだ)と。だが残念なことにパスカルはそこまでの余裕がない時代にいた。だから彼は『パンセ』の三一三で「最大の災いは「内乱 (guerres civiles)」である」といった。フロンドの乱を身近に見またそれに恐怖感を抱いたパスカルらしく、ホッブズと似てそれを終息させ体制を安定にもつていくことができるならば正義のない圧政でも一向に構わないと考えた。その後「力が「世論」(「公認イデオロギー」をつくるのだ)といった。

なんとという恐ろしいペシミズム。これを救済の方法として認めてよいのだろうか。なるほど圧政者の前では「臣下 (sujet)」の肉体は硬直しおとなしくなるだろうが、だが臣下の魂は彼から遠ざかっていく。これでは救済にはなりえない。そこでパスカルは政治による救済に悲観的になり「賭け」つまり自由な決断によって信仰に向かっていく。次にこのことを探ろう。

最後に「(iii) 自由の存在根拠―信仰への跳躍」を見よう。パスカルは我々に『パンセ』で筋立てのしつかりしたドラマを見せてくれる感がある。パスカルは最初に我々に何の支えもなく暗闇に真つ逆さまに落ちていく絶望的な「現実」を見せつけ、次にそれを自己隠蔽するために「外観」のみを気にする生き方をする有様を「神なき者の悲惨さ」のなかで示し、さらに政治がこの悲惨さを抜本的に治療する手立てとはならないのを指摘した後、ドラマの終幕とし

て「恩寵と腐敗した自然の対立」をどのようにして解くかという課題に向かって進む。

そのとき我々はパスカルが『パンセ』の二四三で「聖書の聖典の著者が、決して自然を用いて神を証明しようとしなかったのは感嘆すべきことである」といつているのに注目すべきである。パスカルは人間が腐敗した自然としての理性によって神の存在を証明することなどできないといつているが、これは恩寵と自然の対立を理性によって融和させようとしたヘレニズム的理神論者T・アクイナスの理性観に対するヘブライズム的神学論者パスカルからの反論であつたろう。

じつはパスカルはこの対立を決して解こうとはせずむしろ対立をそのままにしておく。それは当然だ。「理性の腐敗 (corruption de la raison)」のおかげで人間は「神が何であるかも、神が存在するかどうかも知ることができない」と彼は考えているからだ。だが「隠れたる神 (Deus absconditus)」を理解することはできないが、人間が「神を求める」よう戦略を練る必要があるとパスカルは考えた。それが有名なパスカルの「賭け (Pari)」である。

賭博場で賭けに参加する、それこそ腐った理性の持ち主であつたとしても彼らは「どのように賭ければ儲かるかあるいはスツテンテンになるか」を自分なりに頭を働かせ計算するであろう。そこでパスカルは二者択一の問題を設定し信仰に迷いを感じている人々に迫る。どちらかを選べと。その賭けの内容とは次のようなものである。

一つ目は神が存在する場合。(i) 神は存在するのだからその存在を信じる方に賭けるケース、(ii) 神が存在するのにもかかわらず信じない方に賭けるケース。前者の場合死後救霊に与るが後者の場合はもちろん地獄に落ちる。この場合信じる方に賭けるのが得策だろう。二つ目は神が存在しない場合。(i) 神が存在しないのにその存在を信じる方に賭けるケース、(ii) 神が存在しないのだからそれを信じない方に賭けるケース。この場合どちらに賭けても

損得はない。好きにすればよいだけの話だ。だがパスカルは〈得策〉という点から〈神が存在しようがすまいが神の存在を信じる方に賭ける〉と生きているまさにその瞬間「真と幸福への期待が得られる」といい信じる方に賭けるべきだといった。このような信仰の仕方ははたして信仰といえるのだろうか。S・ヴェーユはパスカルはほとんど存在しないのに等しい神に祈っているといたが、ヴェーユがいったことは的を射ている。半端者が存在する神を信じようがすまいが神には何の関係もない。そもそも神は彼らから遙か遠い手の届かない所にいるからである。〈真実（死すべき存在）と現実（腐敗した人間性をもつ者が営む世界）の二項対立を設定し現実を批判するところまでいったのはよかつたが、それを変革せずそれをそのままにして天に飛び去った。それがパスカルの限界であつたといえよう。

といったとしてもパスカルの偉大さが失われないのは次の一点にあると思える。それはいかに抹香臭いジャンセニスム的神学観から現実を〈神なき者の悲惨さ〉という言葉で弾劾したとしても、パスカルの教えのなかに〈否定の論理〉があつたからこそ我々現代人を唸らせるような、現実が孕む問題をクリアーに透視できたことである。

(三) ルソーの宗教観―恩寵と自然の対立から自然と歴史の対立へ

無神論者のヴォルテールは『哲学書簡』の「第七信ソツツイーニ派、またはアリウス派教徒、または反三位一体教徒について」で「アリウスの一派は三〇〇年の勝利と一二世紀間の忘却のあとで、とうとう自分の灰のなから甦つた⁽²⁸⁾」といった。先述したように四世紀のアリウス派や五世紀のペラギウス主義は、一六世紀イタリアのソツツイーニ派と一七世紀オランダのアルミアウス派を經由し、さらに一七世紀から一八世紀にかけて嚴格カルヴァン主義が廢れた

ジュネーブ共和国の「自由主義的カルヴァン主義 (liberal calvinism)」あるいは「修正カルヴァン主義 (revised calvinism)」を奉ずる牧師たちに伝わったが、このような流れのなかでルソーはペラジアン思想を建設したのである。

五世紀のアウグステイヌスはそれまで一般化していたヘレニスト的なキリスト教、つまりアリュウス派やペラギウス主義的キリスト教をヘブライズムのなそれにスイッチオーバーしてしまったおかげでそれらは地下に潜ってしまったが、それでもその教えは「イエスは神ではない、彼は神の教えを伝えるたんなるメッセンジャー (人間) である」といったアリュウス派を通して七世紀のイスマム教に伝わったのも事実である。先にも述べたがはたしてペラギウス主義は宗教なのだろうか。ヘブライズムの神学観からすればヘレニズムの教えは一種の「宗教的アナキズム」というよりも無神論に見えたのではなからうか。ペラジアンは一応神が存在すると認めたがそれを棚上げしてしまい自力救済を前面に出したが、ヘブライストはそれを認めなかった。

かつてK・レーヴィットは『世界と世界史』の「序論 哲学のテーマとしての宇宙の省察」で「人間およびその歴史」を古代ギリシヤ人は「自然」つまり「宇宙」から、中世人は「神」から、最後に近代人は「人間」から捉えてきたと一応区分けした。⁽²⁹⁾ 彼によれば古代のヘレニストは「宇宙＝自然」を神と同義と見なす「宇宙神学 (cosmo-theology)」をつくり出したが、アウグステイヌスから中世そして近代までヘブライストの神学者は「神学 (theo-logy)」を構築したとき「初めも終わりもないコスモスは、過ぎ行く世界時」と解釈してしまい、神を宇宙から超越する存在としかつ宇宙に内在する「理 (log)」を「永久法 (lex aeterna)」に格下げしてしまった。

再述すると宇宙神学者のヘレニストは宇宙の理を正義に適用ものとし人間の悪から自らを守った。これを「宇宙義

論 (cosmodicee)⁽³⁰⁾ というが、それに対して人間の悪から神の義しさを弁護するのを「神義論」という。じつは宇宙義論はアジアのインドに淵源をもつが、その教えをアレキサンダー大王遠征に随行した三人の知識人のうち特にピュロンが帝国に持ち帰ったとされる。

では彼らギリシヤ人は何を持ち帰ったのか。それは古代インドのバラモン教の（世界における悪の存在が素晴らしい宇宙に矛盾しないこと）を説く「宇宙義論」であった。バラモン教は（ブラフマン（梵）へのアートマン（我）の場合）（＝梵我一如）を出すことで宇宙の義しさを説いたが、支配の正当性を「血縁支配の論理」に仰ぐバラモン教内部から「反血縁支配の論理」によってそれに刃向う（バラモン教左派の宗教改革運動）が起こった。それが古代インドの原始仏教であった。仏教はついにバラモン教の教えを突きぬけブラフマンを真の実在としての「仏＝理」とし、その前での「一切衆生悉有仏性」と「一切衆生平等往生」を説いた。これを若干詳しく述べよう。「アートマン（我）」は「アナトーマン（無我）」であり、無我の「替え詞」である「空」は「縁起」と同じである。もちろん「空＝縁起」とは何も存在しないという意味ではなく、存在すると見られる「実体」なるものはじつは人間の「相依相関」のなかから生まれた錯覚あるいは幻想でしかないことになる。そうなると（業も輪廻も差異差別）も相依相関関係のなかで人間がつくった幻想の産物となる⁽³¹⁾。仏教はいう。人間はみな幻想のなかで苦しんでいるのだと。古代インドの原始仏教はこの関係から生まれる幻想を吹き飛ばせば理が忽然と現れその前に立てばみな平等で悉く成仏できるといい切った。原始仏教は早熟なイデオロギー暴露の名人であったといえよう。

一九世紀のニーチェは、正しくもこれはもはや宗教ではない、「魂の衛生学」だといひ激賞した。後のヘレニストのパウロの（神の前の平等）という観念は宇宙義論のバラモン教と仏教からストア派の人々が学んだ（宇宙を前にし

た万人の自由と平等)から受け取った可能性があるだろうし、その前方にペラギウスがいたと想われる。だがヘブライストのアウグステイヌスはヘレニストのペラギウス主義を断固拒否した。以上長々とこれまで(古代インド思想からストア主義を経由してペラギウスへの流れ)を述べてきた理由は、特に『エミール』に見られるのだが、ルソーの宗教思想もその流れの延長線上にあるという点を指摘したかったからである。

それではルソーの宗教観を『エミール』に焦点を合わせるとどう見えるのだろうか。もちろんルソーは神の存在を認めると口ではいっているが、その神の人間に対する役割あるいは働きかけはじつのところ何も無い。大事なのは、ルソーが決して宇宙と神と人間をイコールと捉えてはいないが、彼の宇宙観と人間観はまさしくインド―ストア的であるということだ。そのことはルソーが神は造った宇宙を保存するためにそれに「秩序 (order)」つまり「法則 (loi)」を与えたといっていることで分かる。ただしルソーは、ストア主義者が自己の全身全霊をかけて宇宙の秩序に没入するとき自由つまり「魂の平静 (アパテイア)」が得られるといったが、このような静寂主義的な立場をとらず逆(32)に宇宙の秩序を政治的運動によってこの世にもたらずとき自由が実現されるといった。この点については「(四) ルソーの人間観―自然の復権」で若干詳しく触れることにする。

(四) ルソーの人間観―自然の復権

パスカルの後希望に満ちた時代の一八世紀、「無神論の教師」といわれた啓蒙主義哲学者のヴォルテールは、先に「(一) パスカルの人間観―自然の否定」で触れた『パンセ』の一九九に対し『哲学書簡』の「第二五信 パスカル氏

の『パンセ』について」で猛烈な罵りに近いことをいった。「われわれは自分の存在をどうして嫌悪しなければならぬのか。われわれの生活は、われわれにそう思い込ませようとするほど不幸なものではない。宇宙を牢獄とみなし、あらゆる人間をやがて処刑されようとしている罪人とみなすのは、狂信者の観念である」⁽³³⁾。人間は、アウグステイヌスが『告白』で正しくいったように、死に向かつて驀進しているのではなく生きている最中生が（削除されている）という意味で自己の内に死を抱え込み死のなかにいるのだ。ヴォルテールはアウグステイヌスを模倣したパスカルがいったそのことを一応認めながらも、パスカルに対し生まれてから死ぬまでのほんの束の間の生を肯定し楽しむのがなぜ悪いのかと聞き直ったのである。要するにヴォルテールは（お前の病の苦痛を我々全員が悩む必要などどこにあるのか、そんなものはどこにもない、お前一人で悩め）といたかつたのだらう。我々は、パスカリアンになるかヴォルテールリアンになるかいずれか一方であるが、通常は生の躍動期にある青壮年期にはヴォルテールリアンになり死が間近に迫った老年期には否でもパスカリアンにならざるをえないだらうが、その時パスカリアンになってももう遅いといえる。

神経症の持ち主だったかも知れないパスカルは（善き人は隠れて生きる）をモットーとしたがルソーは逆に（目立つて生きる）ことに執着したのではないか。なるほどルソーは『孤独な散歩者の夢想』に窺えるように最晩年になると静謐な隠遁生活を好むようになったが青壮年期には他人との諍いが絶えなかつた。ルソーもまた関係の病に苦しんだと推察される。他人との間に良好な関係を築くことができないう理由を一応幼いころの保護者との「関係の歪み」に求めることができよう。極端な例をあげて説明しよう。保護者に殴られて育った子供は後日自分の子供を殴ることが大いにあるといわれるし、また捨てられて育った子供は自分の子供を捨てる危険性が低くないともいわれるが、それに

してもなぜそのようなことが反復再生的に起こるのだろうか。その理由の一つに「時（昔ではなく今）」と「相手（保護者ではなく自分の子供）」を変えた「復讐」があげられるだろう。受けた虐待のトラウマを心の底に沈めておいたが、保護者への憤怒の情が成人となったとき突然吹き出て自分に虐待行為を加えた当の相手にではなく何の関係もない我が子に向けられることがある。復讐の相手が保護者であればそれは「正義」に適うかも知れないが、関係のない我が子にそうするのは「卑怯」な行為でしかない。復讐が復讐を呼ぶ。この復讐の連鎖を断ち切る処方箋としてイエスは正しくも「だれかがあなたの右の頬を打つなら、左の頬をも向けなさい」といったのだ。⁽³⁴⁾

ルソーもまた幼少時父から捨てられた経験があり、後日無意識のうちに五人の子供を捨てることで父に復讐をしたという仮説も成り立つかも知れない。幼年時代何らかの価値剝奪を経験した人間が権力を執拗に追い求める人間になることがままある。そのような人間が権力を握ることに執着するのは権力を握れば他人の運命を左右できると想うからであろう。それこそそのような人間にとっては無上の喜びなのだろう。苦勞が多い人生を送らざるをえなかったルソーは、ひとかどの文筆家になり世間をあつといわせようと燃えるような野望に身を焦がしていた無名時代、復讐の相手は「所詮はものを書く下僕だ」と嘲笑った特権階級に向けられていたのかも知れない。ルソーは目立って生きたかったのだろうが、それが叶わない青年期は一種の「窃視症 (sophtia)」——ノゾキ癖——患者であり相手に見られないようにして相手を暗闇から凝視するが、じつは相手に対し無防備な状態のまま覗いていることがある。その行為は「私を見てくれ、私を見てくれ」といつていることの裏返しである可能性がある。その点でルソーは一種の「露出狂 (flasher)」⁽³⁵⁾ にもあつたという見解もある。

余談はこれぐらいにして本題にもどろう。先述したようにルソーは宗教に裏打ちされた「秩序」観を構築したが、

その「秩序」とは—もちろん—応は神より造られたとされるが—「宇宙の秩序 (ordre de la cosmos)」そしてその一角を占める「人間の秩序 (ordre de l'homme)」(≡正義≡相互性)を指しているが、これはストア主義の思想的系譜下にある理念である。人間はこの秩序を実現するようにと道徳的能力を神から与えられた。では人間はどのような能力を与えられたのか。先に述べたがこれからこの問題を以下のように三つに分け順次簡単に説明する。「(i)〈理性について〉」、「(ii)〈自己愛と良心あるいは自然法の関係について〉」、最後に「(iii)〈自由の役割について〉」である。これらの問題を検討する前にぜひ指摘しておかなければならないことがある。それはルソーによれば〈人間は秩序を認識するために理性を、秩序を愛するために良心あるいは自然法を、最後に秩序を選択するために自由を神から与えられた〉という点である。中世では格下げされていたストア主義者の「宇宙の理」をルソーは「人間の秩序」という言葉に置き換え、それに最高の地位を与えたのであった。

それでは最初に「(i)〈理性について〉」述べよう。ギリシャ文明を受け入れることに躍起となったローマ人はギリシャ語の「logos」をラテン語に翻訳した際「ratio」を当てはめたが、ラテン語の〈ratio〉の元々の意味は、ヴィーコによれば〈バラバラに砕けた骨を完全な形に復元すること〉にあった。完全な形に復元された骨格そのもの、それが「recta ratio (正しい骨組)」となったのだらうし、やがてそれが〈正しい理性〉となったのである。パスカルは腐敗した理性によって到底正しい理性など持ち得ないだらうと考えたが、ルソーは訓練によってそれを獲得することはできるとした。

ところで中世キリスト教神学者は、法を神しか知らない「神法 (lex divina)」、ストア学派から受け継いだ宇宙の理を意味する「永久法 (lex aeterna)」、永久法が人間理性に「放射 (illuminatio)」された「自然法 (lex naturalis)」、最後

に時局に応じて臨機応変に制定され改廃される「人定法 (jus positivum)」の四種類に分けた。ここで大事なのは永久法と自然法の関係であろう。いかにストア主義的だといってもその内容はやはり中世の場合不分明な点があったが、近代人ルソーは永久法に相当する〈宇宙の理Ⅱ法〉に内属する「人間の秩序(Ⅱ理Ⅱ法)」を、今し方いったように「正義」と明確に規定した。理性は超越的秩序としての正義ではなく自己の特殊の利害を実現するためにのみ使われるならば、それはパスカルのいう腐敗した理性の誇りを受けざるをえないだろう。

次に「(Ⅱ) 自己愛と良心あるいは自然法の関係について」検討しよう。古代から一七世紀の中頃までパスカルに見られるように「自己愛 (amour de soi-même)」は、神への愛に反するがゆえにまた神への愛を通して隣人への愛を実現する上で邪魔になるとして否定された。要するにキリスト教によって人間の悪をもたらしものと見なされ自己愛は警戒されたのであったが、一七世紀の中頃から自己愛は肯定的に見られるようになった。それはイギリス功利主義哲学の先駆者ホッブズをもって嚆矢とする。ホッブズによれば人間は自己愛の塊でありそれ自体は善悪の彼岸にあり何ら悪しきものではないとされ、そこから「自己保存 (self-preservation)」の欲求を「自然権 (natural right)」とて、人間はその主体となりひたすら生命の維持に励む。後のロックはホッブズの身体の自然権を空間にまで拡大し「財産権 (properties)」とて、マンドヴィルは「自己愛 (self love)」と「自己嗜好 (self liking)」を区別し始めたがその違いを明確にしていなかった。

その点ルソーは前者を「自己愛 (amour de soi-même)」に後者を「自尊心・虚栄心 (amour propre)」に置き換え前者を肯定し後者を否定したが、それにしてもその理由はどこにあるのだろうか。ルソーによれば自己愛は人間がたった一人で存在するときの感情であり超歴史的な価値でありそれ自体は善きものであるが、他者との関係を結んでい

くなかで他者の評価のなかで自分を見ていくにつれて（見た目）を気にし、自己を大きく見せようとする自尊心あるいは虚栄心に変質していく。ルソーそれはそれゆえに自尊心を悪しきものと見た。ルソーに聞くまでもなくとも自己愛からくる自己保存の衝動は（生物学）が扱う問題であろうし、それに対し虚栄心は（社会学）が扱うべきものである。人間は差異と格差の社会を形成していくにつれて自己愛とは異なった虚栄心を生み出してしまったとルソーは見たのである。

ではたった一人から社会的人間になったら必ず虚栄心の持ち主になってしまうのだろうか。ルソーはそれに歯止めをかける装置が人間にセットされていると見たが、それが「良心（conscience）」であった。「良心」は『百科全書』の「良心」の項目に載ったがそれはバルヴェイラック経由で受容されたといわれる。一七世紀のオラトリアンのマルブランシユはそれを「非行に対する内的抑止力」と捉えたがルソーはそれを他人の不幸に対し魂の奥底から溢れ出る「憐みの情・同情心（*compassion*・*pitié*）」と規定しそれを自然法と⁽³⁵⁾いった。彼の感情に裏打ちされた自然法は、ホップズから始められた理性を原基とするそれとは違う。ルソーは⁽³⁶⁾冷たい理性は人間相互を遠ざけるが感情は接近させる⁽³⁶⁾と考え、いわば一種の「道徳的本能」を自然法としたのであろう。

だが一八世紀になると良心論は廃れ自己愛がメインステージに躍り出るがそれはなぜだろうか。K・クリマコスキーの『市民の徳』によれば一八世紀は〈市民―軍人的〉徳から〈市民―商人（*citoyen-commercant*）的〉徳に向かう過渡期であったためであった。商業資本主義の拡大によって「世論の風土（*climate of public opinion*）」が変わってしまったのが、良心論が廃れてしまった一大原因であったろう。富める商人は「甘美な交流（*doux commerce*）」は「心地よい商業（*doux commerce*）」から生まれると考えたが、ルソーは「社交性（*sociabilité*）」と「商業」を同じものと見なし、

仮面を被った社交性の下で自尊心はむしろ人間相互を敵対させてしまうと見たために、それを『学問芸術論』や、奢侈に反対した『政治経済論』、さらには『人間不平等起源論』で非難したのであり、時代に逆行するかのようになりに代えて良心を自然法として提起したのである。ルソーと同世代人のアダム・スミスは、利己主義の塊の人間同士が商業を通した甘美な交流ができるとはいいい切れずそれを緩和するものとして「共感 (sympathy)」の原理あるいは「公平な観察者 (impartial spectator)」をもってきたが、これは多分ルソーの影響であつたろう。ポーコックの指摘を待つまでもなくルソーは「ギリシヤの市民概念」と「ローマ的な軍事的徳」—ルソーはこの二つをジュネーブ共和国がもっていると考えた—を擁護し *doux commerce* 理論を論難したといえるだろう。しかも市民全体が軍役を担う民兵制度が二つを結びつける紐帯であるとルソーは見たのであろう。

最後に「(iii)〈自由の役割について〉」述べよう。ストア主義哲学者は神である宇宙の「理」(法)を運命として積極的に受容しその中に没入し静寂の中で生きることが自由の極致であるとした。ストア主義者によつてはじめて「人権思想(万民の自由や平等さらには自然法思想)」が唱えられたが、にもかかわらずそれが「革命的イデオロギー」にならなかつたのはひとえに、この世を諦めの境地で生きるアパティアのおかげであつたといえよう。

ストア主義者の自由観を取り入れたヘレニスト神学者のペラギウスは、アウグスティヌスが唱えた神義論など本当はたんなる荒唐無稽な作り話でしかないと思つたのではないか。だが神義論は神学の主役となりそれはパスカルに受け継がれたのは、神によつて造られた者がなぜ神に逆らうのかといった先の『パンセ』の四三八の文章を見れば分かるだろう。「善き神から悪しき人間が生まれる」。これは背理ではないかとパスカルはいつたがルソーもまた道徳哲学を教える『エミール』の第一編の冒頭で、今触れたパスカルの言葉を世俗化して次のようにいつた。「万物をつくる

者の手を離れる時すべては善きものである、人間の手にうつるとすべてが悪くなる」⁽³⁸⁾。ルソーは善き神は形而上学的秩序を実現するようにとの願いから人間に〈理性と良心と自由〉の三つの人間的自然を与えたはずだといった。鋭い弁証法精神の持ち主であったルソーは善と悪を対立させたまま置かない。悪しきものをつくったのは人間であるが、善きものをつくるのも〈人間の手〉に委ねられているとルソーは考えたのであった。その役目が自由に委ねられていたのであった。

そこでルソーは自由をどのように捉えているかを『エミール』で見よう。ルソーは〈感覚〉を通して入ってくる対象を〈比較し判断する能力〉を自由といったとき、自由と理性が密接不可分の関係にあると考えているのが分かる⁽³⁹⁾。〈自由＝決断〉は決してたんなる衝動ではない。ホッブズは人間にとって最も大事なのは自己保存でありそれを守るためには何をしてもよいとし、それを〈自然権つまり自由〉と規定したがルソーはこれを認めない。ホッブズの自由は互いが互いを殺害する行為でありその先に必ず互いの死が待っているという意味で、それは自由ではなく〈必然性〉でしかない。それを止めさせるためにはすべての者から自由を奪う「奴隸国家」(A・シニャコフスキー)しかない。ルソーにとってそれは自由ではない。

この言葉は重要だ。フランス革命を恐怖政治に引きずり込むような過激な思想を「無告の窮民」に吹き込んだ張本人にルソーをもつてくるのは誤解だ。H・アレントが『革命の条件』で適切に述べたように確かに抑圧に対する「反逆(rebellion)」によってそれからは「解放(revelation)」されるだろう。なるほど解放は自由をもたらす条件となるだろう、しかしそれでもそれは自由とは違うしまたそれが必ず自由をもたらすなどとは到底いえない⁽⁴⁰⁾。むしろ解放から政治的混乱に陥りその果てにまた自由を抑圧する新たな抑圧的政治がもたらされてしまうのは、一九九一年のソビエト

連邦崩壊から二二世紀冒頭までのロシアの状態や、中東の「アラブの春」と総称される大規模な反政府運動の結果を見れば一目瞭然であろう。また中国共産党一党独裁国家は自己の利権を死守するために「蘇東波」の経験から学び今日まで民主化闘争を弾圧してきたが、それが最も正しい政策と心から思ったがっているのだろうか。そこには正義なき力への傾斜がありその点で中国はパスカルの教えを忠実に守っているといえよう。ルソーは、正義を実現するための力能としてたんなる衝動に駆られ決断を下すやり方を認めない。感情を理性によってコントロールしながら決断を下す、そこにルソーの自由観の特徴があつたといえよう。

パスカルは腐敗した自然の持ち主が織りなす人間模様を冷静に把握した後それを厳しく否定した点では評価すべきものがあるが、その後ひたすら神の救済の恩寵に与るのを念じて生きるというのであれば、それは畢竟、現実を肯定したことと何ら変わりはない。政治思想史の観点から見ればパスカルは保守主義的政治思想家となるだろう。その点善き自然のうちの特に自由によって不平等な人間関係の歴史を打倒変革していくことで神から与えられた「秩序（＝理）」をこの世に実現しようとするルソーを革命的な政治思想家と呼んで然るべきであろう。

ルソーはパスカル同様腐敗した自然の概念を受容したがそれを彼のように先天的に存在するとは考えず、長い時間の推移のなかで形成されたと捉える点でパスカルとは違う。なるほど自然としての自由は歴史のなかで墮落したが、〈性根〉まで腐っていないければ依然としてそれを救う手立てはあるのではないかとルソーは考えたと見てよいだろう。課題としてのその手立ては二つあり、一つは『エミール』の「人間の教育 (education de l'homme)」であり、もう一つは『社会契約論』の「市民の教育 (education du citoyen)」であった。一方はあくまで「個人」に精神の自律としての「道徳的自由 (liberté morale)」を教え、他方は集合体としての「民衆 (peuple)」に「政治的自治 (autojestionpolitique)」

を教えるのであり、教育の順序はあくまで人間の教育から市民の教育でありその逆ではない。

自由は政治の場でこそ存分に自らの力を発揮できるのだとルソーは考えたのであろう。その場合政治的な場とは「市民の国家 (cité)」あるいは「共和国 (république)」であろうが、république のラテン語の意味は res (もの・こと) がら publica (すべての人々の) であった。ルソーは〈すべての人々のもの〉である国家を理想としたがそれは決して通常いわれるデモクラシーではない。というのもそれはたんなる〈多数者の支配〉にすぎないからだ。ルソーは「イソノミア (isonomia)」(＝「無支配 (no rule)」) つまりあくまで〈自由の相互性〉を実現する国家を共和国と呼んだのであった。⁽⁴¹⁾

おわりに―まとめと今後の課題

最初に本稿をまとめよう。パスカルは『パンセ』の一九で「著作する時に、最後に考えつくことは、何を最初に何を書くべきかを知ることである」⁽⁴²⁾といったが、何を最初におくべきであったかを以下かんたんに記すことにしよう。出自は同じ古代であったがもっぱらユダヤ民族解放のみをめざす「民族宗教」としてのユダヤ教と異なり、「世界宗教」をめざすキリスト教的救済神学は人類の救済をスローガンに掲げた。古代の神学者アウグスティヌスとペラギウスの神学論争に見られるように、救済の方法については神の恩寵によって救済するのかそれとも人間の自然によってそうするのかという〈恩寵対自然の二項対立のパラダイム〉がメインストリームを占めたが、アウグスティヌスから一五世紀後のパスカルは自然を暗く描きそれを否定し恩寵を取り、その一世紀後ルソーは宗教の世俗化の波に乗り恩寵の

位置を自然に与えしかもその自然を明るく描き、それに対して自然のそれを歴史（『不平等な人間関係の形成』）に与え（自然対歴史の二項対立のバラダイム）をつくり出し、自然の力によって神が造ったとされる超越的な秩序を此の世にもたらずことで歴史を変革し救済を実現しようとしたが、ルソーはそのために人間の自然——とりわけ自由——を再建しようとした。ここから我々はルソーが「道徳的秩序の守り手あるいは創設者としての神にしか興味がなかった」⁽⁴³⁾のが分かる。救済の方法は完全に他力から自力に変わってしまった。ルソーは知らず知らずのうちにパスカルを突き抜けた。アウグステイヌスを否定しペラギウスにもどっていったのであった。

強力な消毒薬の臭いがする病室のベッドに横たわっているイメージが湧くニーチェは、生のエネルギーの発露としての〈権力への意志〉を叫んだが、その彼が現代ならば才能溢れるコピーライターが口にするような思い切りのよいキャッチコピーを次々と我々に見せてくれる。彼はいう。ユダヤーキリスト教は古代の「希代の演劇人」であった「僧侶民族」によって練り上げられた、と。ニーチェによれば宗教は僧侶が自己の権力を固めるために作為的につくった「概念」にすぎない、ということになる。ニーチェはキリストの〈誕生—磔刑—復活〉さらにはそのキリストが人類を救済するというおおよそありもしないたんなる概念としての荒唐無稽な〈救済神学〉を捏造し、無知な民衆にそれを吹き込んだのだが、それを「概念のミイラ化」あるいは「哲学のエジプト主義」といい嘲笑した。ニーチェはこのような「世界史的詐欺」としてのキリスト教が古代から近代まで「世界史的火事」を起こしてきたのだといっている。もちろんニーチェは正しい。救済神学など所詮は「大きな物語」（J・F・リオタール）に過ぎないのだから。希代のキニーカーのニーチェは『権力への意志』で次のような辛辣なことをいつている。「信仰とは何か？ いかにしてそれは生ずるのか？ あらゆる信仰は真なりと思ひこむことである」⁽⁴⁴⁾。なるほど〈真なるもの〉といわれるものは「自

己欺瞞」でしかないだろう。存在しない真なるものを捏造しさらにそれに逃げ込むのは確かに現実からの（二重の逃避あるいは自己欺瞞）であろうが、それでも艱難辛苦を共に耐えこの世を生き抜く人々のためには救済神学の存在意義は大いにあっただろう。

さて二〇世紀を間近にしてニーチェは（神は死んだ）、だが私がいつたこのことが分かるのは二世紀先のことだろうと述べた。だがニーチェは思い切り（神など最初から存在しなかった）というべきではなかったか。一九世紀から二〇世紀にかけて（実証主義）が格段に発達したおかげで形而上学それゆえに宗教もたんなる迷蒙として退けられてきたといわれるが、二一世紀を迎えむしろ（宗教への回帰）という逆転現象が爆発的に起きている。一六世紀から一七世紀にかけての二〇〇年の間ヨーロッパでは「コンフェシヨナリズム（confessionalism）」が荒れ狂い一八世紀になってようやく収まりを見せたが、二一世紀冒頭の今日今度は世界的規模で「再コンフェナリズム（reconfessionalism）」が猛威をふるっている。今後なぜこのような反ニーチェ的な現象が起きているかを是非とも探る必要があるだろう。

次に今後の課題を平等論に関係づけながらかんたんに提起しておこう。W・シュトレークは『時間かせぎの資本主義』で一九七〇年代以降（民主主義的資本主義）は危機下にあるという。彼によればその危機は資本が民主主義へ反抗するなかで生まれた。そのプロセスをシュトレークは次のように説明している。①「租税国家」（＝「後期資本主義国家」といわれ体制安定のために税を国民に配る国家）から、②「債務国家」（「ポスト後期資本主義国家」ともいわれ経済危機により減収した租税の代わりに「国債」発行に依存し「国家の民」ではなくそれを購入する「市場の民」（ボンドホルダー）を極端に優遇することで資本が民主主義に反抗する国家）を経由し、最後の③「財政再建国家」（民主主義に対する資本主義経済の完全勝利をもたらした国家）への移行がそれである。債務国家は租税国家の危機を次の財政再建国家は債務国家の危機

を回避するための「当座の一つの解決策」として打ち出されたのであったが、皮肉なことにそれが新たな危機を呼んでしまう。これにシユトレークは「時間かせぎの資本主義」というレッテルを貼りあまつさえ経済は危機を解決できないとまでいった。⁽⁴⁵⁾ 財政再建国家のなかで何が起きているかというところはわずか一%強の富める者が社会の頂上でふんぞり返っている超格差社会の絶望的拡大であろう。

歴史は似たことが幾度も反復再生的に起きるのであるか。じつはこのような事態は今に始まったことではない。革命後元貴族のA・トクヴェールが非難したようにフランス革命直前のアンシャンレژیームのもとでは、上位一・五%のしかも「世襲制」(＝血縁支配の論理)によりその身分が守られる特権階級は「免税特権」などにより、さながらインドのバラモン階級のような存在になってしまっていた。二一世紀の日本はどうか。親の「高収入」をスプリングボードにして子が「学歴支配 (degree-cracy)」の道を潜り抜け出世の階段を昇り次の子もそのレールに乗っていく。このサイクルが三回続き富裕階級がそれを正当化したら、それは革命直前のフランス・アンシャンレژیームに似たものになるといえるであろう。

何よりも自由を尊重した政治思想家のルソーは、自由を抑圧するがゆえに少数の特権階級がその他の者を足蹴にする超格差・不平等社会を容認できず最後までそれを批判し続けた。そのとき我々はルソーが『告白』で「すべては政治につながっていく」といったその言葉の重みを噛み締める必要があるだろう。ルソーはこのような残酷な社会を批判し打倒し自由を実現するためには政治の力によって新しい「アソシアシオン」(＝自由の相互性を守る共同体)を構築することが是非とも必要だと考えた。そこで今後の問題はルソーが不平等をどのように批判したどのようにして自由を守るアソシアシオンを構築しようとしたか、さらにはルソーのそれが現代の我々にとっては何役に立つ

(available) 理念をもっているかどうかを検証することになるだろう。この点については稿を改めて「ルソー…自由と平等の関係―その現代的意義」というタイトルをつけ検討することしよう。

- (1) C・シュミット(田中浩/原田武雄訳)『合法性と正当性』、未來社、一四八―一四九頁。
- (2) ワシリー・グロスマン(齋藤紘一訳)『万物は流転する』、みすず書房、一四四―一四七頁。
- (3) V・フランク(霜山徳爾訳)『死と愛』、みすず書房、特に「第一章 心理療法からロゴセラピーへ」を参照。
- (4) 『コヘレトの言葉』(旧約聖書)、「日本聖書協会(新共同訳)」一〇三四頁。以下新旧聖書双方については「日本聖書協会(新共同訳)」を使用。
- (5) J. Bronowski and Bruce Mazlish, *The Intellectual Tradition*, Dorset Press, 1960, p. 232.
- (6) パスカル(田辺保訳)『恩寵文書』(パスカル著作集(V))、教文館、一四一頁。パスカルのカルヴァニスムとモリニスムに関する批判については次の拙稿を参照。『中央学院大学法学論叢』、第二七卷第一・二号(通巻第四二号)、二〇一四年、特に六―七頁を参照。
- (7) パスカル『恩寵文書』、一四九頁。
- (8) 『エレミア書』(旧約聖書)、一三三六―一三三七頁。
- (9) パスカル『恩寵文書』、一四三頁。
- (10) ツヴェタン・トドロフ(大谷尚文訳)『民主主義の内なる敵』、みすず書房、「古来の論争」の「ペラギウス―意志と完全さ」を参照。トドロフは結局ペラギウスの考えに反対している。『シラ書』(旧約聖書統編)の翻訳については日本聖書協会版を使用した。二二二頁を参照。
- (11) ジャンセニストは人間性を否定したが墮罪後超自然的目的を失ったのではなくそれを実現する手段を失ったとする説がある。その点については次の文献を参照。A.J. Reitzinger, *Pascal on Justice, Force, and Law*, *The Review of Politics*, Vol. 46, April, 1984, No. 2, p. 213.

(12) 「多分ルソーは神学者が慣れ親しんでいた若干の観念を政治的な言葉に翻訳した最初の人物である」とする説については以下の文献を参照。John Plamenatz, *Pascal and Rousseau, Political Studies*, Vol. X, October 1962, Number 3, p. 262.

(13) フランツ・ホルケナウ（水田洋他訳）『封建的世界像から市民的の世界像へ』、みすず書房、五九一頁。

(14) ミシェル・フーコー（神谷美恵子訳）『精神疾患と心理学』、みすず書房、一九三頁。

(15) ニーチェ（信太正三訳）『道徳の系譜』、ちくま学芸文庫（ニーチェ全集一）、五七三頁。

(16) 次の拙著を参照。『自由の政治哲学的考察』、明石書店、一九頁。

(17) アンリ・グイエによればデカルトは（我は考える者として存在する）としたのに対してルソーは（我は感じる者として存在する）と違った点に違いがある。Henri Gouhier, *Ce que le viciredit a Descartes in: Annales de la société de J.-J. Rousseau*, Vol. XXXV (1959-1962), pp. 145-146.

(18) リシユアン・ゼーグ／ギイ・ベッツ他（大津真作／石田雄二訳）『宗教と宗教裁判』、法政大学出版社、二八頁。ベッツは一七世紀のデカルトから一八世紀のドルバック男爵にかけて「自然学者の神」から「神なき自然学」に変わったと述べた。

(19) パスカル（前田陽一・由木康訳）『パンセ』、中公文庫、二八四頁。

(20) パスカル『パンセ』、一四四頁。

(21) 「五大司法官」のうち売官制度により就く「租税法院部長評定官」等については次の文献を参照。宮崎揚弘『フランスの法服貴族——一八世紀トゥルーズの社会史』、同文館出版、五一—八頁。

(22) 「商業的ヒューマンイズム (commercial humanism)」については以下の文献を参照。Henry C. Clark, *Commerce, the Virtues, The Public Sphere in Early Seventeenth Century France*, French Historical Studies, Volume 21 number 3, summer 1998, esp. pp. 419-422.

(23) (24) パスカル『パンセ』、一九九頁。

(25) Gérard ferreyrolles, *Pascal et la raison du politique*, Presses Universitaires France, pp. 163-164.

(26) パスカル『パンセ』、二〇〇頁。

(27) パスカル『パンセ』、一七一頁。

(28) ヴォルテール（中川信訳）『哲学書簡』、第七信 ソツツイーニ派、またはアリウス派教徒、または反三位一体教徒につ

ルソーとパスカルの政治思想における人間観の相違（土橋）

- いて」(「世界の名著」、中央公論社、九二頁。
- (29) K・レーヴィット(柴田治三郎訳)『世界と世界史』、特に「第一章 キリシヤの宇宙論と自然神学との一致」を参照。
- (30) 神義論と宇宙義論については次の拙著を参照。『ルソー…平等主義的自由論研究』、特に「第八章 体制変革の思想家ルソーと安藤昌益―神義論的自然観と宇宙義論的自然観」、明石書店。
- (31) 古代インドのバラモン教や原始仏教については拙著『国家・権力・イデオロギー』、明石書店、特に二二二―二二三頁を参照。
- (32) サンフォード・ラコフによればギリシヤのストア派は人間性や人間の理性の平等主義的見解をもっていたが、いかんせん政治に無関心で全然〈政治的平等論〉をもっていなかった。その点で革命的思想になりえなかった。Sanford A. Lakoff, *Equality in Political Philosophy*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1964, p. 13.
- (33) ヴォルテール『哲学書簡』、「第二五信 パスカルの『パンセにつづ』」、二二〇頁。
- (34) 『マタイによる福音書』(「新訳聖書」)、八頁。
- (35) 筆者は形而上学的秩序をこの世にもたらず能力として〈良心＝自然法〉が神から与えられたと解釈できると思うが、自然法によって義務づけられていると感じる「情緒的な能力 (affective capacity)」が必要でありその役目が良心に委ねられているとする説がある。その点については以下の文献を参照。J. B. Noonel, *Rousseau's theory of Natural Law as conditional*. *The Journal of History of Idea*, Vol. XXXIII, 1972, p. 28.
- (36) ドラテによればルソーは本能を「肉体的本能」と「道徳的本能」の二種類に分けている。ルソーは道徳的本能という言葉をも『孤独な散歩者の夢想』で採用したがそれをビュルラマキから借用した。Robert Derathé, *La problématique du sentiment chez Rousseau*; *Annales de la société de J.-J. Rousseau*, Vol. XXXIII (1966-1968), p. 68.
- (37) Merjakylinäköski, *The virtue of Citizen*. Jean Jacques Rousseau's Republicanism in the Eighteenth-Century French Context, PETER LANG, 2001, esp. introduction.
- (38) ルソー(今野一雄訳)『エミール』(上)、岩波書店、二二二頁。
- (39) ルソー『エミール』(中)、一五二頁。
- (40) ハンナ・アレント(志水速雄訳)『革命について』、ちくま学芸文庫、三九頁。

- (41) これはアナキズムを宣告するものである。「ポストキリスト教的ストア主義者 (a post-christian Stoic)」のエミールたちの共同体に、完全な人間の自由な社会つまりストア主義者の国家なきまた階級なき社会の無政府主義的夢を見るのは何ら難しいことではないとする説がある。Kennedy F. Roche, *Rousseau Stoic & Romantic*, Methuen & Co Ltd London, 1974, p. 51.
- (42) パスカル『パンセ』一八頁。
- (43) ドラテはルソーが道徳的秩序の守り手あるいは創設者としての神にしか興味がなかったと述べているが、その点については以下の文献を参照。Robert Derathé, Jean Jacques Rousseau et le christianisme, *Revue de métaphysique et de morale*, LIII (oct. 1948), p. 396. ドラテは「ルソーが道徳と宗教の間に打ち立てた関連性は最終的には宗教の破損に向かう。というの
- もルソーは道徳的生活に不必要な全てのものを宗教から削除するからである」と述べたが、そこでドラテがいたがったのは、ルソーは従来の啓示宗教などには全く興味はなくそれを〈道徳化された宗教〉に切り換えることに関心があった、という点にある。Robert Derathé, *Les rapports de la morale et de la religion chez J.-J. Rousseau*, *Revue Philosophique de la France Et l'Étranger*, 139: 1949, pp. 143-173.
- (44) フリードリッヒ・ニーチェ (原裕訳) 『権力への意志』(上)、(ニーチェ全集・第一二巻)、ちくま学芸文庫、三三二頁。
- (45) W・シュトレイク (鈴木直訳) 『時間かせぎの資本主義―いつまで危機を先送りできるか』、みすず書房、特に「序章 危機理論―当時と現在」を参照。

(元中央学院大学教授)