

「ペルシャ人の手紙」研究：モンテスキューと社会学

中江, 桂子 / NAKAE, Keiko

(開始ページ / Start Page)

1

(終了ページ / End Page)

239

(発行年 / Year)

1993-03-24

(学位授与番号 / Degree Number)

32675甲第28号

(学位授与年月日 / Date of Granted)

1993-03-24

(学位名 / Degree Name)

博士(社会学)

(学位授与機関 / Degree Grantor)

法政大学 (Hosei University)

(URL)

<https://doi.org/10.11501/3067494>

論文目録

論文

1. 題目 『ペルシヤ人の手紙』の研究——モンテスキューと社会学——
2. 印刷公表の方法および時期 平成五年度10月末刊行予定の
法政大学大学院系要誌上に掲載予定
3. 部数 1000部

参考論文

1. 題目 「モンテスキューにおけるエスワリ概念——『ペルシヤ人の手紙』を中心に——」
2. 印刷公表の方法および時期 『思想』(岩波書店) No. 819号(1992年9月号)に掲載
3. 部数 15000部

平成4年10月31日

氏名 中江 桂子 

法政大学総長 阿利 真二 殿

注

1. 論文目録は3部提出すること。
2. 論文題目が外国語の場合には邦訳を付けること。
3. 参考論文が2種以上あるときは、別記すること。
4. 論文が印刷公表されていないときは、その論文の発行予定を記載すること。

論文審査願

本学学位規則第5条の規定により、論文にその要旨及び履歴書を添え、
博士の学位授与の審査をお願いいたします。

平成4年10月31日

氏名 中江 桂子 

法政大学総長 阿利 真二 殿

注

1. 論文審査願は3部提出のこと。
2. この用紙は課程博士用。
3. 論文，論文要旨，参考論文それぞれ3部提出のこと。

『ペルシャ人の手紙』研究

ーモンテスキューと社会学ー

中 江 桂 子

②

目次	1
第一章 序論	2
第二章 本論文の目的と意義	3
第三章 研究の方法	4
第四章 研究の成果	5
第五章 結論	6
参考文献	7
索引	8
謝辞	9
略称	10
用語の定義	11
研究の背景	12
研究の動機	13
研究の目的	14
研究の方法	15
研究の成果	16
結論	17
参考文献	18
索引	19
謝辞	20
略称	21
用語の定義	22
研究の背景	23
研究の動機	24
研究の目的	25
研究の方法	26
研究の成果	27
結論	28
参考文献	29
索引	30
謝辞	31
略称	32
用語の定義	33
研究の背景	34
研究の動機	35
研究の目的	36
研究の方法	37
研究の成果	38
結論	39
参考文献	40
索引	41
謝辞	42
略称	43
用語の定義	44
研究の背景	45
研究の動機	46
研究の目的	47
研究の方法	48
研究の成果	49
結論	50
参考文献	51
索引	52
謝辞	53
略称	54
用語の定義	55
研究の背景	56
研究の動機	57
研究の目的	58
研究の方法	59
研究の成果	60
結論	61
参考文献	62
索引	63
謝辞	64
略称	65
用語の定義	66
研究の背景	67
研究の動機	68
研究の目的	69
研究の方法	70
研究の成果	71
結論	72
参考文献	73
索引	74
謝辞	75
略称	76
用語の定義	77
研究の背景	78
研究の動機	79
研究の目的	80
研究の方法	81
研究の成果	82
結論	83
参考文献	84
索引	85
謝辞	86
略称	87
用語の定義	88
研究の背景	89
研究の動機	90
研究の目的	91
研究の方法	92
研究の成果	93
結論	94
参考文献	95
索引	96
謝辞	97
略称	98
用語の定義	99
研究の背景	100
研究の動機	101
研究の目的	102
研究の方法	103
研究の成果	104
結論	105
参考文献	106
索引	107
謝辞	108
略称	109
用語の定義	110
研究の背景	111
研究の動機	112
研究の目的	113
研究の方法	114
研究の成果	115
結論	116
参考文献	117
索引	118
謝辞	119
略称	120
用語の定義	121
研究の背景	122
研究の動機	123
研究の目的	124
研究の方法	125
研究の成果	126
結論	127
参考文献	128
索引	129
謝辞	130
略称	131
用語の定義	132
研究の背景	133
研究の動機	134
研究の目的	135
研究の方法	136
研究の成果	137
結論	138
参考文献	139
索引	140
謝辞	141
略称	142
用語の定義	143
研究の背景	144
研究の動機	145
研究の目的	146
研究の方法	147
研究の成果	148
結論	149
参考文献	150
索引	151
謝辞	152
略称	153
用語の定義	154
研究の背景	155
研究の動機	156
研究の目的	157
研究の方法	158
研究の成果	159
結論	160
参考文献	161
索引	162
謝辞	163
略称	164
用語の定義	165
研究の背景	166
研究の動機	167
研究の目的	168
研究の方法	169
研究の成果	170
結論	171
参考文献	172
索引	173
謝辞	174
略称	175
用語の定義	176
研究の背景	177
研究の動機	178
研究の目的	179
研究の方法	180
研究の成果	181
結論	182
参考文献	183
索引	184
謝辞	185
略称	186
用語の定義	187
研究の背景	188
研究の動機	189
研究の目的	190
研究の方法	191
研究の成果	192
結論	193
参考文献	194
索引	195
謝辞	196
略称	197
用語の定義	198
研究の背景	199
研究の動機	200
研究の目的	201
研究の方法	202
研究の成果	203
結論	204
参考文献	205
索引	206
謝辞	207
略称	208
用語の定義	209
研究の背景	210
研究の動機	211
研究の目的	212
研究の方法	213
研究の成果	214
結論	215
参考文献	216
索引	217
謝辞	218
略称	219
用語の定義	220
研究の背景	221
研究の動機	222
研究の目的	223
研究の方法	224
研究の成果	225
結論	226
参考文献	227
索引	228
謝辞	229
略称	230
用語の定義	231
研究の背景	232
研究の動機	233
研究の目的	234
研究の方法	235
研究の成果	236
結論	237
参考文献	238
索引	239
謝辞	240
略称	241
用語の定義	242
研究の背景	243
研究の動機	244
研究の目的	245
研究の方法	246
研究の成果	247
結論	248
参考文献	249
索引	250
謝辞	251
略称	252
用語の定義	253
研究の背景	254
研究の動機	255
研究の目的	256
研究の方法	257
研究の成果	258
結論	259
参考文献	260
索引	261
謝辞	262
略称	263
用語の定義	264
研究の背景	265
研究の動機	266
研究の目的	267
研究の方法	268
研究の成果	269
結論	270
参考文献	271
索引	272
謝辞	273
略称	274
用語の定義	275
研究の背景	276
研究の動機	277
研究の目的	278
研究の方法	279
研究の成果	280
結論	281
参考文献	282
索引	283
謝辞	284
略称	285
用語の定義	286
研究の背景	287
研究の動機	288
研究の目的	289
研究の方法	290
研究の成果	291
結論	292
参考文献	293
索引	294
謝辞	295
略称	296
用語の定義	297
研究の背景	298
研究の動機	299
研究の目的	300
研究の方法	301
研究の成果	302
結論	303
参考文献	304
索引	305
謝辞	306
略称	307
用語の定義	308
研究の背景	309
研究の動機	310
研究の目的	311
研究の方法	312
研究の成果	313
結論	314
参考文献	315
索引	316
謝辞	317
略称	318
用語の定義	319
研究の背景	320
研究の動機	321
研究の目的	322
研究の方法	323
研究の成果	324
結論	325
参考文献	326
索引	327
謝辞	328
略称	329
用語の定義	330
研究の背景	331
研究の動機	332
研究の目的	333
研究の方法	334
研究の成果	335
結論	336
参考文献	337
索引	338
謝辞	339
略称	340
用語の定義	341
研究の背景	342
研究の動機	343
研究の目的	344
研究の方法	345
研究の成果	346
結論	347
参考文献	348
索引	349
謝辞	350
略称	351
用語の定義	352
研究の背景	353
研究の動機	354
研究の目的	355
研究の方法	356
研究の成果	357
結論	358
参考文献	359
索引	360
謝辞	361
略称	362
用語の定義	363
研究の背景	364
研究の動機	365
研究の目的	366
研究の方法	367
研究の成果	368
結論	369
参考文献	370
索引	371
謝辞	372
略称	373
用語の定義	374
研究の背景	375
研究の動機	376
研究の目的	377
研究の方法	378
研究の成果	379
結論	380
参考文献	381
索引	382
謝辞	383
略称	384
用語の定義	385
研究の背景	386
研究の動機	387
研究の目的	388
研究の方法	389
研究の成果	390
結論	391
参考文献	392
索引	393
謝辞	394
略称	395
用語の定義	396
研究の背景	397
研究の動機	398
研究の目的	399
研究の方法	400
研究の成果	401
結論	402
参考文献	403
索引	404
謝辞	405
略称	406
用語の定義	407
研究の背景	408
研究の動機	409
研究の目的	410
研究の方法	411
研究の成果	412
結論	413
参考文献	414
索引	415
謝辞	416
略称	417
用語の定義	418
研究の背景	419
研究の動機	420
研究の目的	421
研究の方法	422
研究の成果	423
結論	424
参考文献	425
索引	426
謝辞	427
略称	428
用語の定義	429
研究の背景	430
研究の動機	431
研究の目的	432
研究の方法	433
研究の成果	434
結論	435
参考文献	436
索引	437
謝辞	438
略称	439
用語の定義	440
研究の背景	441
研究の動機	442
研究の目的	443
研究の方法	444
研究の成果	445
結論	446
参考文献	447
索引	448
謝辞	449
略称	450
用語の定義	451
研究の背景	452
研究の動機	453
研究の目的	454
研究の方法	455
研究の成果	456
結論	457
参考文献	458
索引	459
謝辞	460
略称	461
用語の定義	462
研究の背景	463
研究の動機	464
研究の目的	465
研究の方法	466
研究の成果	467
結論	468
参考文献	469
索引	470
謝辞	471
略称	472
用語の定義	473
研究の背景	474
研究の動機	475
研究の目的	476
研究の方法	477
研究の成果	478
結論	479
参考文献	480
索引	481
謝辞	482
略称	483
用語の定義	484
研究の背景	485
研究の動機	486
研究の目的	487
研究の方法	488
研究の成果	489
結論	490
参考文献	491
索引	492
謝辞	493
略称	494
用語の定義	495
研究の背景	496
研究の動機	497
研究の目的	498
研究の方法	499
研究の成果	500
結論	501
参考文献	502
索引	503
謝辞	504
略称	505
用語の定義	506
研究の背景	507
研究の動機	508
研究の目的	509
研究の方法	510
研究の成果	511
結論	512
参考文献	513
索引	514
謝辞	515
略称	516
用語の定義	517
研究の背景	518
研究の動機	519
研究の目的	520
研究の方法	521
研究の成果	522
結論	523
参考文献	524
索引	525
謝辞	526
略称	527
用語の定義	528
研究の背景	529
研究の動機	530
研究の目的	531
研究の方法	532
研究の成果	533
結論	534
参考文献	535
索引	536
謝辞	537
略称	538
用語の定義	539
研究の背景	540
研究の動機	541
研究の目的	542
研究の方法	543
研究の成果	544
結論	545
参考文献	546
索引	547
謝辞	548
略称	549
用語の定義	550
研究の背景	551
研究の動機	552
研究の目的	553
研究の方法	554
研究の成果	555
結論	556
参考文献	557
索引	558
謝辞	559
略称	560
用語の定義	561
研究の背景	562
研究の動機	563
研究の目的	564
研究の方法	565
研究の成果	566
結論	567
参考文献	568
索引	569
謝辞	570
略称	571
用語の定義	572
研究の背景	573
研究の動機	574
研究の目的	575
研究の方法	576
研究の成果	577
結論	578
参考文献	579
索引	580
謝辞	581
略称	582
用語の定義	583
研究の背景	584
研究の動機	585
研究の目的	586
研究の方法	587
研究の成果	588
結論	589
参考文献	590
索引	591
謝辞	592
略称	593
用語の定義	594
研究の背景	595
研究の動機	596
研究の目的	597
研究の方法	598
研究の成果	599
結論	600
参考文献	601
索引	602
謝辞	603
略称	604
用語の定義	605
研究の背景	606
研究の動機	607
研究の目的	608
研究の方法	609
研究の成果	610
結論	611
参考文献	612
索引	613
謝辞	614
略称	615
用語の定義	616
研究の背景	617
研究の動機	618
研究の目的	619
研究の方法	620
研究の成果	621
結論	622
参考文献	623
索引	624
謝辞	625
略称	626
用語の定義	627
研究の背景	628
研究の動機	629
研究の目的	630
研究の方法	631
研究の成果	632
結論	633
参考文献	634
索引	635
謝辞	636
略称	637
用語の定義	638
研究の背景	639
研究の動機	640
研究の目的	641
研究の方法	642

目 次

凡 例 本論文における『ペルシャ人の手紙』の引用について

序 論 本研究の課題、対象、および方法

第1章 本研究の問題	1
1. デュルケムのモンテスキューにたいする評価	1
2. 本研究の目的と構成	2
第2章 デュルケムにおけるモンテスキューの継承と断絶	6
1. 習俗と政体	7
2. 理性と情念	10
3. 制度と当為	15
第3章 両者の科学観の相違	22
第4章 両者の歴史観の断絶	25
第5章 本研究の方法について	29

第一部 フランス精神と普遍の系譜

第1章 宗教と国家構想——ジャック・ボッシュエ——	33
1. 国家と価値	33
2. 幸福と制度	39
3. 歴史と神	46

4. 神の理性と人の理性	49
第2章 寛容と絶対の相克——ヴォルテール——	56
1. ボッシュエの光と影	56
2. 寛容と自然	59
3. 信念の共同体	63
4. 芸術作品としての社会	69
第3章 神無き普遍の探求——ドゥニス・ディドロ——	76
1. 制度の偽善性	76
2. 理性・感覚・判断	78
3. 有機体への傾斜	83
第4章 オーギュスト・コントの実証主義	92
1. 実証の意義	92
2. 歴史法則としての実証精神	97
3. 社会有機体と自由検討	101
4. 幸福と実証精神の矛盾	106
第二部 モンテスキューと相対主義	
第1章 モンテスキュー『ペルシャ人の手紙』——人と作品——	113
1. シャルル＝ルイ・ド・スゴンダ	113
2. 『ペルシャ人の手紙』	116
第2章 均衡 (équité) 概念の原型	119
1. トログロディト人の物語	119

2. 社会の原像	123
3. 政策としての "équité" の実現	127
第3章 エスプリ (esprit) 概念の展開	131
1. 人間の反社会性	132
2. 理性とエスプリ	137
3. 社会性と反社会性の力学	141
第4章 趣向 (goût) 概念の意味	144
1. 社会的感情	144
2. 趣向と制度	147
3. 趣向と自由	151
第5章 歴史と適正さ (convenance)	155
1. 方向のない歴史	156
2. ローマ史分析への展開	159
1) 隆盛の原理	
2) 衰退の原理	
3. 均衡と歴史運動	165
第6章 『ペルシャ人の手紙』の位置	167
1. 方法としての小説	167
2. 基本概念の醸成	169
3. 政体論への展開	170
4. 相対主義という視角	172
別 表 『ペルシャ人の手紙』全書簡要旨一覧	176

結 論	184
注	192
Bibliography	215

凡 例 本論文における『ペルシャ人の手紙』の引用について

《 別表 》のように、この作品は全体で一六一通の書簡の形式をとっている。本研究の性質上、以下の各章では、この作品からの引用が非常に多数を占めざるをえない。文字どおりこれを巻末の注に記載すると、注そのものがきわめて煩雑になり、必ずしも参照に便ではなくなるおそれがある。

そのため、この作品の引用に限り、モンテスキューの他の作品や、彼以外の作者の著作からの引用とは区別した取扱いをし、本文中に直接、たとえば、(Lettres;1)、のように表示することとする。この例では、当該引用が『ペルシャ人の手紙』の書簡第一番からであることを表示する。以下は、すべてこれに従う。

第1章 本研究の課題

「社会学」の語は、19世紀後半にフランスで用いられ、その後ドイツ、アメリカなどに波及した。日本では、明治20年代に福澤諭吉が「西洋事情」の中で「社会学」として紹介した。その後、1877年に福澤が「西洋事情」の増刊号「西洋事情」の中で「社会学」として紹介した。その後、1877年に福澤が「西洋事情」の増刊号「西洋事情」の中で「社会学」として紹介した。

1. デュルケムとモンテスキューに対する評価

デュルケムは、1858年にフランスのナントで生まれた。1877年にパリ大学で社会学を専攻し、1882年に社会学博士号を取得した。その後、社会学の分野で多くの著書を発表し、社会学の発展に貢献した。

デュルケムは、社会学の分野で多くの著書を発表し、社会学の発展に貢献した。1893年、社会学博士号を取得した。その後、社会学の分野で多くの著書を発表し、社会学の発展に貢献した。1893年、社会学博士号を取得した。その後、社会学の分野で多くの著書を発表し、社会学の発展に貢献した。

序論 本研究の課題、対象、および方法

社会学の分野で多くの著書を発表し、社会学の発展に貢献した。1893年、社会学博士号を取得した。その後、社会学の分野で多くの著書を発表し、社会学の発展に貢献した。1893年、社会学博士号を取得した。その後、社会学の分野で多くの著書を発表し、社会学の発展に貢献した。

この研究では、デュルケムは、社会学の分野で多くの著書を発表し、社会学の発展に貢献した。1893年、社会学博士号を取得した。その後、社会学の分野で多くの著書を発表し、社会学の発展に貢献した。1893年、社会学博士号を取得した。その後、社会学の分野で多くの著書を発表し、社会学の発展に貢献した。

社会学の分野で多くの著書を発表し、社会学の発展に貢献した。1893年、社会学博士号を取得した。その後、社会学の分野で多くの著書を発表し、社会学の発展に貢献した。1893年、社会学博士号を取得した。その後、社会学の分野で多くの著書を発表し、社会学の発展に貢献した。

第1章 本研究の問題

1. デュルケムのモンテスキューに対する評価

社会学者エミール・デュルケムは、一八九三年、学位論文『社会分業論』の副論文として、「社会科学の成立にたいするモンテスキューの貢献について」(1)、という論文を提出した。デュルケムの『社会分業論』は、いまさというまでもなくかれの主著である。それだけでなく、『社会分業論』は、『自殺論』とともに現代にまで継承された、社会学のなかでも屈指の、記念すべき業績のひとつである。その主著に不可分のものとして付されたこの副論文は、いわばかれがすぐのちに『社会学的方法の規準』として公表する社会学方法論の学問的背景を明らかにするための、中心的な位置を占める作品であった。

このなかで、デュルケムは、コントが社会学を命名したこととならんで、モンテスキューが社会学の科学としての原理を確立したことを、強調している。そのうえで、これらを社会科学の成立にあたって、「フランスの精神が果たした重要な貢献」である、と結論している。デュルケムのこの評価は、本研究が取り上げようとするモンテスキューの社会学史における重要性をあますところなく表現したものとして、きわめて重要であるといえることができる。

しかしながら、デュルケムはモンテスキューをこのように評価するにあたって、いくつかの点で、近代社会学の立場からの留保条件を付した。かれは、モンテスキューを高く評価すべき社会学者と認め、そのある面を積極的に継承しようとしつつも、同時にモンテスキューが過去の時代の弊害を免れなかったとして、モンテスキューの理論のいくつかの側面に対して、批判を加えたのである。このデュルケムの批判は、一世紀半におよぶ学問の歴史を踏まえたものであるだけに、デュルケムが自己の時代の目を通して観察し、判断したモンテスキューの像を浮き彫りにするだけにとどまらず、デュルケム自身の像と、デュルケムが生きた時代の社会観の像をも、逆に浮き彫りにするものとなっている。いい換え

れば、ヴェーバー、デュルケム、ジンメル、と並び称される近代社会学の成立の背景をも、くっきりと反映するものとなっているのである。

2. 本研究の目的と構成

本研究は、最狭義には、デュルケムのこのモンテスキュー観に対して、別の解釈の必要性が存在することを、論述しようとするものである。もとよりその背景には、本研究が、デュルケムのモンテスキュー観のなかに、かならずしも妥当とはいえないのではないかと判断せざるをえなかった側面を感じている、という事実があることはいうまでもない。全体を通じて、モンテスキューにかんするこの別個の判断を提示することが問題であり、これが本研究の第一の目的である。

しかしながら、この問題は、深く考察すればするほど、単にモンテスキュー解釈の不一致という次元に限定してすませるわけにはいかない、大きな課題を秘めたものであると思わざるをえないような、背景をもっている。近代社会学が、その成立にあたって特定の時代の特定の社会観の批判をその契機としていた、という事実それ自体が、すでに現代の社会学にとって、自己をたえず検討する上では重い意味をもっている、と考えてよいのではないだろうか。そうであるならば、その意味とはどのようなものであろうか。その上に、この疑問を掘り下げようとすればするほど、近代社会学がその成立にあたって直面した課題の大きさが、モンテスキューが西欧精神史全体のなかでいかなる独自の位置を占めたのかという、上記した第一の問題と、二重写しのようにになって浮かび上がってくるのではないだろうか。

したがって、本研究はこの問題に可能なかぎり接近するためには、しかもモンテスキュー像をより徹底して提示するためには、かれの作品を解釈するのみにとどまることができない、と判断せざるをえなかった。その結果、本研究は、かれの全作品に直接の接点をもつ諸問題、すなわち習俗と政体、理性と情念、自然にたいする制度と当為、社会構成

体と歴史、などの観点を通じて、社会学の成立を導いた西欧精神の運動のなかに観察される人間と思想の関係の様態を、一旦すくなくともフランス精神の源流として広く認識されているボッシュエの国家構想の中に含まれた問題点にまでさかのぼりつつ考察することを意図している。そして、その問題点が、宗教問題の激動を経験した直後の、モンテスキューと同時代である一八世紀啓蒙思想の中では、どのように変容しつつ継承されたのか、さらに、近代社会の成立が見まちがう余地のないほど明白になっていた一九世紀に、実証政治学のモットーのもとに政体の考察を行い、その過程から「社会学」という記念すべき学問名称を後世に残したオーギュスト・コントの中にも、その同じ問題点がいかなる形で継承されることになるのかを、順を追って考察していく。

本研究の第一部におけるこれらの考察は、政体、あるいは国家のなかの人々の統合がどのようにして可能なのか、その統合のために形成される制度の中では、人間に含まれまたは取り囲む自然や習俗はどのような位置づけを持つことができるのか、という問題に関するフランス精神の大きな流れを明らかにしたい、という問題設定にもとづくものである。それというのも、本研究の第一の目的にとって対象そのものであるモンテスキューは、第一部を通じて考察する通り、まさにこの同じ問題点を自分の課題としながらも、その中から上記の流れとはある意味で対照的といわなければならない認識の上に積極的に立ちつつ、その理論を展開しているからにはほかならない。前者を普遍と絶対の系譜と名付けるならば、モンテスキューのそれはまさしく相対主義と呼ばれるにふさわしいものであった。そして、モンテスキューがそのような明確な思想に立ちつつ理論を展開した事実こそが、かれの西欧精神全体にたいする独自の位置を確立するものであり、また彼の理論が社会学史の中であらためて考察されなければならない理由であり、さらには今日の社会学に対する最大の貢献となっていると考えられるからである。本研究は上記のような構成の上に立って、この事実を解明しようとするものである。これが本研究の広義の課題である。

ひとことでのべれば、本研究ははじめに述べた第一の目的を十分に明らかにするために、一旦モンテスキューを筆者の能力の許す限り長い時代と広い文脈のなかに位置づけ、彼がその中において達成した認識と理論か、どのような意味で大きな独自性を持つもので

あるかを解明しようとする。そして、このような回路を経由することによって所期の目的に到達するという方法を採用しようとするものである。デュルケムのモンテスキュー論という、社会学にとって決して忘れることのできない重要な業績が提起する課題は、はたしてその背景にどのような諸問題が横たわっているのか、という問いに答えることなくしては十分に解明しえないと考えられるからである。

同時にここで、本研究の覆うことのできる外延についてもひとこと記しておくことが必要であろう。本研究には二つの制約を置かざるをえなかった。第一に、上記した社会学の成立を導いた西欧精神の運動過程を解明するにあたって、その素材を主としてフランスに求めた。モンテスキュー像の解明にあたって、かれが属したフランスを選ぶこと自体は避けえないことではあっても、政体論に関しては時間的には遠く紀元十世紀のフランク王国の形成や、それと間接に関わるトマス・アキナス、さらには紀元四世紀のヘレニズムとヘブライズムの苦難に満ちた融合と聖アウグステヌスにまで遡らせることが、議論としては不可能でないし、ある意味において必要とさえいえるかも知れない。また空間的には、プロテスタンティズムの温床の一つであったドイツや、あるいは清教徒の母国であったイギリスにまで比較研究の範囲を広げることも、決して無意味とはいえない。しかしこれらにかんしては、重要事項として論述の中で必要に応じ関説するに、止めざるをえなかった。

また、今日においてモンテスキューが社会学よりもむしろ政治学のなかで取り上げられることが多い、という事実が示すように、本研究はかれの政体論や人間論を解明する中で、それらをめぐる多様な問題に焦点を置いてはいるが、他方これにやや遅れながら、ある時期から並行して大きな論点となる経済の問題、すなわち国民経済の成立が及ぼした影響には大きく立ち入っていない。この制約は、本研究が社会学にとって国民経済の成立史を無縁のものと見なしている、ということではないことを、ひとこと断っておきたい。それは、モンテスキューを主題としたことから帰結する優先順位の問題であり、全面的な社会学成立史を研究課題として叙述することが主目的である場合には、これは重要な制約となるであろうことを自覚している。ともあれ、政体の問題、およびそれと表裏をなして生

起する人間論の問題に目下は集中することが、本研究の中心問題となる。

著書にのべたデュルケムの考えは、デュルケムの著作の上で最初から述べられておらず、
 彼の著作結果ではあるが、ある意味で、その後の社会学にも与えるモンテスキューの影響を
 受けていることになった。たとえば、このデュルケムの作品をのちに出版されたことは、
 なったデュルケムは、このデュルケムが、社会学において社会を対象とした「法
 則」と「規範」の関係をあらたに規定としてのモンテスキューを、はじめに提唱した重
 要な点であるとして、高く評価している（注）また後にも述べることになるが、レイモン・
 アロンやジャック・グーザンなどの社会学者も、社会学の発展との関係などにおいて、デュ
 ルケムとはやや距離を置いて、モンテスキューを社会学の発展者として位置付
 け、その影響の理由に及んで、デュルケムと著書に同じ見解を述べている
 (3)。

以下に述べるように、このように、多くの社会学者たちが評価する「法の精神」の作者モン
 テスキューの作品であるところの、「ペルシア人の手紙」を中心として、この作品、なら
 びにモンテスキューのその他の全作品を扱いつつ、それが今日の社会学に与えた影響の
 範囲のものを自己を説明することになる。モンテスキュー全体の研究のために、この「ペ
 ルシア人の手紙」を研究主題としてあえて選ぶ理由は、第二巻でも詳述するところ
 「法の精神」よりもっと、モンテスキューの最後の作品全体を同じ主題と題料と
 が、この「ペルシア人の手紙」の中において形成され、この中で明確な形を取っているか
 らにほかならない。

とりわけ、モンテスキューが近代社会学に与えた影響を論じたという事実に限しては、
 上記の社会学者たちがあつたように、その研究をすすめるものである。モンテスキューが「真実と
 正義の探求」という主題にかんして論じたことはまぎれもない事実である。また、一
 書にモンテスキューの主要な著作とされている「法の精神」が、政府の発展にかんす
 る、いかに政治学的といってもよい見解を内包していることもまた、否定しない事実で
 ある。その意味で、上記したフランスの代弁者社会学者の研究はまぎれもない事実なので

第2章 デュルケムにおけるモンテスキューの継承と断絶

冒頭にのべたデュルケムの論文は、デュルケムの影響力と重要性から見れば当然といえは当然の結果ではあるが、ある意味で、その後の社会学におけるモンテスキューの評価を決定づけることになった。たとえば、このデュルケムの作品をのちに編集発行することになったキュヴィリエは、このデュルケムの論文が、社会学において社会を対象とした「法則」と「類型」の構想を生んだ先駆者としてのモンテスキュー像を、はじめて提起した重要論文であるとして、高く評価している(2)。また後にふれることになるが、レイモン・アロンやギュルヴィッチなどの社会学者も、古典哲学の伝統との関連などにおいて、デュルケムとはやや解釈を異にしながらも、モンテスキューを社会学の先駆者として位置付け、その位置付けの理由にかんしては、デュルケムと基本的に同じ見解に立っている(3)。

以下の論述では、このように、多くの社会学者たちが評価する『法の精神』の作者モンテスキューの作品であるところの、『ペルシャ人の手紙』を中心として、この作品、ならびにモンテスキューのその他の全作品を総合しつつ、かれが今日社会学に残した課題の意義のもつ独自性を解明することになる。モンテスキュー全体の研究のために、この『ペルシャ人の手紙』を研究主題としてあえて名指す理由は、第二部でも詳述するとおり、『法の精神』はもちろんのこと、モンテスキューの以後の作品全体を通じる主題と構想とが、この『ペルシャ人の手紙』の中において形成され、この中で明確な姿を取っているからにほかならない。

本研究は、モンテスキューが現代社会学に巨大な足跡を残したという事実に関しては、上記の社会学者たちとまったく見解を同じくするものである。モンテスキューが「風土と政体の相関関係」という問題にかんして論じたことはまぎれもない事実である。また、一般にモンテスキューの主要な寄与とされている作品『法の精神』が、政体の類型にかんする、いわば古典主義的といってよい見解を内包していることもまた、否定しえない事実である。その意味で、上記したフランスの代表的社会学者達の評価はまったく正当なもので

ある。

しかしながら、モンテスキューがいかなる問題を後世に提起しているのだろうか、という判断に関しては、本研究は上記の社会学者たちと、やや見解を異にするところがある。すなわち、本研究はモンテスキューの社会学理論にたいする貢献が、たんに「法則」の概念の提起と社会構成体（ここでは政体）の「類型」の提起という次元をはるかに超えた、社会そのものの在り方にかんする本質的な問題、すなわち社会とはいかなるものであるのかにかんして、異色ある独自の見解を呈示したことにあっただのではないかと判断している。

この判断の根拠については、本研究全体を通じて論述を進めることにしたいと考えるが、ここでは、モンテスキューにたいするデュルケムの評価を、より立ち入って検討することを通じて、それが社会学的方法論にどのようなかわる性質の問題であるかを、まず浮き彫りにしておきたい。その目的のためには、特にモンテスキューからデュルケムへと受け継がれなかった部分、換言すればデュルケムがモンテスキューから捨象してしまった部分、にも焦点をあてることが重要であると思われる。ほかでもない、かれが何を捨象したか、高く評価するモンテスキューのなにを、デュルケムが継承し難いと考えたかは、捨象したがわの立脚する理論の前提を逆照射してくれるからである。デュルケムが捨象した内容はなにであったか、また、モンテスキューからそのような特殊な内容を抜きとったのはなぜであろうか。この問いは、そうすることによって成立した学問の性格をも明らかにすることになるにちがいない。

1. 習俗と政体

デュルケムは、社会を科学の対象となりうるものとして認知した、最初の人間としてモンテスキューを位置付けた。かれによれば、その根拠は主としてつぎの二つの点にあった。一つは、歴史を複数の「社会」の実験室とみなし、それぞれの社会に特有な「法則」

が存在することを発見し、社会の「類型化」をおこなったことである。もう一つは、社会科学に特有の対象を発見したことである。現代の表現に置きなおせば、社会の多様性の確認にもとづく「法則」概念と、多様性を前提とした「類型」概念といえよであろう。このことは、モンテスキューの作品に即してみればたしかに真実であり、同時にデュルケムのこの判断は、きわめて現代的とさえ表現することのできるような、指摘である。近代社会学の祖の一人とされるデュルケムが、モンテスキューから、なにかを排除する必要があると考えたこと自体が、奇異にさえ思えるほどであろう。

デュルケムの論じるところによれば、モンテスキュー以前の人々は、人間全てに適用されるべき普遍的な社会がひとつだけ存在すると信じており、実在した社会はそこへ到達する以前の不完全なものであると考えていた。実はこのような考え方は、アウグスティヌスにあらわれトマス・アクィナスによって精緻に理論化されるキリスト教的歴史観につちかわれ、ヨーロッパ思想の底流をなしていたものにほかならないのである。(4) 一方、これに対してモンテスキューは、人間は多様なものであり、人間は自然条件、習俗、法律など、すなわち社会によって変化すると考えた。こうして社会を、個人意識や歴史の固有性とは無関係な、「独立」した「客観的」な事象として扱い、社会の本性を「分類」し「類型化」する。すなわちデュルケムは、モンテスキューがこのように自然科学の方法を社会に適用したのだ、という点に力点をおいて判断したのである。例えば『法の精神』の冒頭でモンテスキューは確かに、「法律とは事物の本性に由来する必然的な諸関係である。そしてこの意味ではありとあらゆる存在はその法律を持っている」(5)、また、「あらゆる多様さこそ普遍なのであり、あらゆる変化こそ常なるものである」(6)、という。デュルケムは、モンテスキューのこの考え方を評価した上で、社会的事象の歴史的、社会的な相対性と多様性を一面で認めたのである。こうしてデュルケムはたとえば『分業論』において、「道德は、歴史のなかで発達し、歴史的な因果連関によって支配されて発達する。・・・道德が特定の時代に特定の形式を取るのは、その時代の人間が生活する条件がそうさせるのだ。道德が変化するとすれば、それはこれらの生活条件が変化するためであり、またそのような場合にしか変化しないことは明らかである」(7)、と述べている。この考

えかたは、モンテスキューの方法とほぼ一致するものといってさしつかえない。

デュルケムの社会学的方法の前提は、社会が個人に対して外在する固有の領域を持つ、とすることであるが、既にモンテスキューは社会が個人を超えて独立した存在であることを、別の意味で十分に認識していた。デュルケムが主張するように、個人に還元できない社会の存在を規定することは、社会が思考の対象となるための条件であることは事実である。その思考が科学、すくなくともデュルケムの意図する通りの意味で科学であるかどうかについてはすぐに立ち入って検討する必要があるにしても、それこそがモンテスキューにとっては、自然、風土、習俗、法律、換言すれば多様な地政的、社会的要因の存在に着目した理由なのであったことは、疑いえない事実である。デュルケムのいう法則とは、事物の内在的本性からひきだされる論理的必然性である。そのなかでも、人間社会を観察するさいにモンテスキューにとって最も重要な概念であったのは、習俗(moeurs)であった。デュルケムにとってモンテスキューの「習俗」と同じ位置をしめる観念は、「集合的表象(représentation collective)」である。デュルケムの集合的表象とは、個人意識に対して外在しながらも、個人を拘束するものである。ここまでのデュルケムの議論は、集合的表象と習俗という言葉を入れ替えれば、一見そのままモンテスキューの議論に、大筋においてほとんど一致するものとなる。

いいかえれば、デュルケムは習俗と政体の関係についてのモンテスキューの論議の中から、習俗の政体に対する重要性というかれの立論を充分に摂取し、それを通じて、政体というよりはむしろ社会一般における、道徳の位置づけに注目し、そこから社会全体に生命を付与する紐帯となる要因としての、集合的表象という概念を提起するにいたったとも解することが出来るのである。しかし、のちにのべるように、デュルケムの集合的表象はモンテスキューの習俗の概念と、このように密接にかかわりながら、なおかつ後者と同じ地点へは帰結しないものであった。それは、この両者が理性と情念のあり方について決定的といってよいほど相違のある見地を、選択している結果である。しかしその問題はつぎに譲って、ここではデュルケムが、モンテスキューが行った習俗への着目を、かれ自身の文脈の中で受けとめ、その上で自身の社会学方法論の中枢に位置づけたという、継承の側面

に注目しておこう。モンテスキューの習俗の概念は、かれ自身の中でもひととき古典主義者としての色彩を際だたせているものである。その意味では、デュルケムもモンテスキューのこの概念を通じて古典主義的観念の重要性を間接的に強調していたのだという見方が可能である。そのことが、後に近代社会の中にアノミーへの傾向を論じさせることに、どこかでつながっていたとしても誤りでないほどであった。

2. 理性と情念

しかし、このふたりのあいだには、決定的な亀裂も存在していた。以下に論じる亀裂のうちの、一部はデュルケムが意識的に行なったものであり、他は結果としてそうなったものである。

そのなかでももっとも本質的で深刻な亀裂は、情念(8)に対する姿勢であった。

デュルケムは、感情や情念が社会に存在することは認めているが、それらは流動的でよりどころのないものであり、かつ、きわめて個人的な人間の体験に固着し、他人とともに共有することができないものであるために、思考と理性の働きによって、概念の体系のなかに吸収されるべきものだと考えている。『社会学的方法の規準』のなかで、かれはこう言明する。「自然科学では、ある感覚が観察者にとってきわめて個人的なものだと判断される危険がある場合は、それを斥け、十分な客観的な基準を満たしている感覚のみを取り上げることを原則としている。・・・社会学者もまたこれと同じような慎重さを要求される」(9)。

そして、かれにとって客観的な基準とは、その感覚が一般的「観念」として共有されているかどうかにかかっているのであった。理性は、流動的である感覚に流されることのないよう、その歯止めともいうべき、「概念」を把握するうえで不可欠な知覚である。感情の働きによってつくられる個人的表象は、結晶作用なしには、すなわち修正され歪曲されることなしには、個人のものとなりえない。しかし、集合表象を前にして、個人は自分の

持つ個人的表象を集会的表象に同化しようと努めるのだ、とデュルケムはいう。なぜなら、それが「コミュニケーション」のために必要であるからである。この同化の過程は、「プラトンの『ヌース』がアイデアの世界を前にしているのと同じ状態」(10)、であるとデュルケムはいう。デュルケムにとって集会的表象はプラトンにとってのアイデアと同様に、人々の前に強力な引力として存在すべきもののなのである。

デュルケムにとっては、感覚は理性によって、必然的に概念の体系の総体である社会に統合されるはずである。分業が進み、概念構成の権利が個人に与えられるようになった近代においても、集会的表象は拡散せず、むしろこのようになって後こそ、社会は新しい集会的表象として、論理的思考を生み出したのだというのが、かれの主張の根拠であった。すなわち、「論理的思考は、感覚的な経験にかんするはかない表象を超越し、知性が共有しているゆるぎない理念の世界を考えるとときにのみ、可能である」(11)。デュルケムにとっては、近代における論理的思考こそ、非人格性と安定性という「真理」の二つの性格を共にそなえることができるものなのであった。彼は、近代における個人化とともに生まれた論理的な生活は、集会的表象の論理的必然性をすでに前提している、と言明する。

ここに明瞭に観察されるように、デュルケムにとっての出発点は、近代になってその地位を確固としたかのように見えた理性、すなわち概念によって分析し、概念によって総合する論理的理性であった。

しかしそれとは全く対照的に、モンテスキューは、情念を完全に理性と論理性のもとに統合する、という発想をもたなかった。それはモンテスキューが、まだ近代のように、理性がステレオタイプとは化していない時代に生きていたせいだ、とする考え方も、あるいはあり得るかもしれない。しかし、この問題には、もっと重要な側面があるのではないだろうか。なかでも本研究にとって重要なことは、モンテスキューよりも数世紀以前に始まり、かれ自身そのなかに社会理論家として生きた、啓蒙思想の出現を頂点とする、歴史上のいわゆる理性の黎明期とされる時代のなかで、この理性という時代最大のモットーにかんして、モンテスキューはきわめて注目すべき独自の相対主義的な位置を占めていた事実である。このことが、デュルケムにとって理解不能ではなかったにせよ、ある意味で強い

違和感をともなう事実となったであろうことは、想像に難くない。まさにこの相違が、デュルケムをしてモンテスキューと袂を分かつた一つの大きな分岐点となった。

第二部を中心にして詳しく検討するように、モンテスキューの「理性」という言葉には二通りの用法がある。二つの理性とは、ものの性質を知るために観察する分析の技術（art）の担い手としての理性と、分析的精神を超越し法則のバランスを見渡すことのできる「エスプリ＜精神＞」（esprit）の働きとしての理性である。モンテスキューにおいて、分析的理性とエスプリとは別個のものであった。

モンテスキューが「エスプリ」という言葉によって意味していたものは、判断力や分析力の担い手としての理性とは、性質を異にするものである。かれは、つぎのように定義している。「エスプリとは、様々な種類のもの、すなわち、神、良識、判断力、的確さ、才能、趣向（goût）、をその下に統括する集合概念である。エスプリとは、それが適用される事物それぞれにふさわしい、美しく構成された手段を持つことである」（12）。詳細は後に論じるが、エスプリとは、人間のもちうる総合判断力を指す言葉だったのである。そのようなものであるエスプリは、当然ながら人間の情念にかんする考慮を決して排除しない。まずこのことに目を向けてみよう。

エスプリにとって大切なのは、合理的に把握できないものを排除することではなく、合理的に把握できるものもできないものも含めて、その全体の釣合いをとることに「相対的に」成功することである。そのようなエスプリという精神の担い手のことを、モンテスキューは理性、とくに「原始理性（raison primitive）」と呼んだ。そして『法の精神』の冒頭で、つぎのように宣言する。「ある原始理性が存在している。諸々の法とは、原始理性と多様な存在とのあいだにある諸関係であり、諸存在のあいだにある諸関係である」（13）。法の＜精神＞とは、全ての法律を含む全ての法則を超越し、それらを相対比較することのできる位置に視点を置いて論じようという、彼の自覚的方法の宣言なのである。このことは同時に、分析的理性をも相対化する、知の働きの位置を指し示している。かれにとっては、このような＜精神＞すなわちエスプリこそが、目的合理性と論理

性に閉じこめられる宿命にある「技術」とは区別される、「科学」という知が立脚しなければならない、本来の基盤であった。

もっともモンテスキューにおける科学と技術の区別は、デュルケムもまた当然ながら看過していない。この問題に関連して、「科学が技術と異なる点は、まったくの独立を保ちながら対象の固有の本性に忠実であること、つまり、予測しうる有用性にまどわされることなく、それを知るためにのみある対象に適用する、という条件に忠実であることだ」(14)と、デュルケムは述べている。現代になじみ深い表現でいいかえれば、デュルケムはこれら二つの区別を、客観性の保障、という側面において解釈しているのである。

しかし、デュルケムは、その科学と技術の担い手である二種類の理性そのものが、もともまったく性質の異なるものである、という認識には立たなかった。このあとに続けて、デュルケムは、科学のにない手である理性について、次のように述べる。「抽象的な問題でさえ、わたしたちの思惟は心(cœur)にその源があることは、間違いない。というのは、心は、わたしたちの生のすべての源泉であるからだ。しかし、とりとめなく感情の虜のままになるまいとするならば、感情は理性によって支配されなければならないし、理性は生の偶然の出来事を超越しなければならない」(15)。ここでデュルケムが述べている理性、「感情を支配する理性」「偶然性を超越させる理性」は、モンテスキューの言葉でいえば技術の意味における理性であり、モンテスキューの主張したエスプリではなかった。デュルケムは、科学と技術の違いを肯定してはいたが、その担い手となる理性は区別していなかった。つまりデュルケムは二つの理性を、すくなくともこんにちの人間と同様に同一視し、合理的、分析的論理の延長線上に理性があると考えていた、ということができよう。(16)

さらに、モンテスキューは、技術としての理性であれ、エスプリとしての原始理性であれ、そのどちらの場合にも、理性は情念の「統合」(吸収による統合)に成功するものとは考えていない。もちろんモンテスキューは、論理的観念の作用を社会の成立にとって重要な意味をもつもの、と考えている。社会法則は、社会的事象の本質上存在するべくしてそこにあるのであり、たとえば春に雪解けが始まるのが当然の理である如く、共和制の国

家が大きくなると崩壊が始まるのである。これらは、論理によって把握することができるし、また、しなければならないものである。

しかし、モンテスキューは分析と論理の整合性の追求のみに終始する理性を、人間から血液を抜き取ってしまう一つの悪である、として批判する。これは、理性の黎明と理解されている啓蒙主義の時代のただなかに生きた人としてモンテスキューを考察するにあたって、決して見逃すことのできない事実であろう。

たとえば、モンテスキューは分析技術としての理性にのみ囚われている人を狭量な立法者にたとえてつぎのように批判する。「立法者たちはこれまで立法に対してあまりに鋭敏に神経を使い、自然にあるつりあいよりも人間の論理的観念に依拠しすぎた。このために、結局法律は冷酷なものとなり、人々は自分のつりあいの感覚(*un esprit d'équité*)によって、法律から遠ざからなければならないと信じるようになってしまった」(Lettres; 129)。モンテスキューは、社会制度がこのような理性に閉じこもってしまうとき、人心はこの法律から離れると指摘している。

一方、エスプリに裏付けられない論理性に関して、いくら論理的理性が情念を制御しようと努力しても、結局は破綻するほかないことを直接に強く主張するものが、かれの『ペルシャ人の手紙』と題された作品の大きな主題の一つであった。たとえば、モンテスキューは、『ペルシャ人の手紙』の末尾に近い部分で、ペルシャのハーレムの崩壊の物語を通じてこのことを物語る。この作品は本研究の主題であり、第二部のなかであらためて詳細を述べることになるので、ここでは要点だけを論じよう。

旅に出た主人のユズベクを失ったハーレムは、宦官たちによって管理され運営される。しかし、それによって情念の回路を奪われた女たちは、やがてハーレムというシステム全体に反逆を開始する。やがてこの物語の最後で、寵姫ロクサーヌは、ユズベクに裏切りを告白して、自害する。「わたくしはあなたを騙していました。あなたの宦官たちを誘惑し、あなたの嫉妬をもてあそび、恐ろしいハーレムを快楽の場所にしました。・・・わたくしは奴隷の身分ではございましたが、その心は常に自由でございました。わたくしはあなたの法を自然法に書き換え、わたくしの精神はいつも独立していました」(Lettres;

161)。

この言葉のなかに、「自然法」という興味深い語が埋め込まれている。モンテスキューの自然法という言葉は、ルソー的な自然法とは全く異なるものであった。モンテスキューの自然法、および自然という概念は、デュルケムの正確な指摘を引用すれば、「個人的な生活にかんする法則だけにあてられた」(17)、ものである。社会の本性ではなく人間の本性に基づいた法則、すなわち社会の本性から峻別された、人間の本性をあらわすものであった。モンテスキューは、情念の活動は人間の自然の本質であると考えている。この自然から離別することは、人間が観念から離別することと同様にけっして実現できないことであり、また、してはならないことと、モンテスキューは考えていた。

3. 制度と当為

デュルケムは、モンテスキューが人間の本性と社会の本性とを、上記のように当然区別し、人間は自然の法に従うことがより望ましい、と考えていると思われる部分を指摘しながら、この二元的な原理に疑問を投じている。なぜなら、デュルケムの見るところでは、この二元性は、結果として、人間を個人的な生活と社会生活との、相容れない矛盾に引き裂くからである。そこでデュルケムは、人間が引き裂かれないために必要なのは、「個人の生活に関わるものを含め、法の規定および習俗の全てを社会生活の所産であるとみなすことだ」(18)、という判断のうえに立つのである。これが、デュルケムの社会学方法論の規準の要諦であったかは、あまりにも有名な事実である。

たしかにこの判断は、一面で論理の要求としては、理解することができないとはいえない。しかしながら、社会と人間との関係が事実においてつねにこの通りになると判断するのは、やや性急にすぎるのではないだろうか。多様な法が、人間に相反する要求をすることは、現実には頻繁に起きる。そこでデュルケムは、「もし両者に共通の基盤がないならばそのどちらに従うべきかをどのように判断するのか」(19)、という問題をなげかけ、共

通基盤として社会の存在を主張するのである。ここにおいて、社会学にとってつねに緊張に満ちたものでありつづける、社会という制度と、その中での当為との関係という問題が、すなわち人間が社会の中に生存することと、それにもかかわらず近代社会の大前提において独立の行為の主人であるべきとされる事実との、鋭い葛藤が、透かし絵のように目の前に浮かんでくる。

周知のように、この葛藤に対して、結論においてデュルケムとどこか共通する接点を持ちながら、しかしより綿密な検討を加えようとしたのは、マックス・ヴェーバーの理解社会学である。ヴェーバーによれば、社会学は人間の行為を、その行為の背景にある「意味」(Sinn)に即して解釈し、理解することを通じてはじめて可能になる学問であった。

はたして、個人の行為に内在する意味が客観的に解釈可能であろうか、という問いに答えるものが、あの有名な決疑論 (Kas u i s t i k) であり、これによって因果連関

(Kausalzusammenhang) を確定されるところの、社会学にとってのいわば理論モデルが、ヴェーバーの理念型であった(20)。こうして、ヴェーバーにおいては社会学の理論上の客観性は保障されることができた。社会的制度が存在することと、人間の行為とのあいだの二元性は、緊張に満ちたものではあっても、しかしすくなくとも理論構成の上では、矛盾、葛藤しないということが、ヴェーバーによって主張されたのである。

では、理論上は無矛盾であると考えた上で、社会生活の事実の上ではどうであろうか。* ヴェーバーの「意味」は、デュルケムとモンテスキューの対比に関して上に考察した、前者の「集合的表象」、後者の「情念」と同じものであろうか。この問題は、それにたいして正確に答えようとするならば、別個の論文を用意しなければならないほどに微妙な問題をはらんでいる。しかしいまはそれに立ち入ることはできないので、結論だけを抽出して示すことにする。

「集合的表象」は、すくなくともその担い手に関して、ヴェーバーの行為の「意味」とは異なっている。すなわち、「集合的表象」の主体は集団であり、「意味」の主体は個人である。しかしながら、決疑論によって「意味」を理解する、とヴェーバーが主張するとき、その決疑論の主体の中に、はたして集団的なものがまったく介在しないとまで、断定

することができるであろうか。この問題は、どこかで現代のクリフォード・ギアツなどによって提起されている、文化の解釈という問題と深くかかわり合ってくるところがあるように思われる。しかしながら、それを深く詮索することを断念して、決疑論という言葉のプロテスタント神学的前提をそのまま尊重し、決疑論の主体もまた個人（「学問を職業とする」個人）であると理解しよう。これは、ヴェーバーの意図した通りであると考えても、差し支えないと思われる。

それにたいして、むしろモンテスキューの指摘する「情念」は、担い手の点ではまさしく個人であって、その理論上の資格だけに関しては、「意味」の主体とそっくり重なってしまうものである。だから、この両者の関係については主体がなんであるのかという議論は、ほとんど参考にできない。しかし、では両者は共通点をもっているか、という問いに関しては、すくなくとも本研究で解明するモンテスキュー像をふまえた上で、やはり両者は内容的に相違している、ということができよう。周知のように、社会学者としてのヴェーバーの最大の関心事は、社会全体を通じて意味と行為とが適合性をもっているかどうかということであった、といえるであろう。この問題側面は、合理性の判断といいかえてもよいであろう。彼が、異なった宗教倫理の比較という、いわば巨視的な作業を通じて研究しようと意図したことも、そうである。そのようなかたちで、デュルケムの場合と同様に、制度と当為という問題が、ヴェーバーにも影を落としているという見解は成り立ち得よう。しかし、この二つの問題に関しては、ヴェーバーは、ほとんど他に例がないほどに慎重で細心でもあった、といえるだろう。デュルケムとヴェーバーとがここで見ているように、近代社会学者として、きわめて共通した課題、すなわち社会的制度と当為との関係という課題、を取り扱っていながら、後世になって容易には接近して論じられることがすくないのも、あるいはそのような、後者の慎重さに理由の一つがあるのかもしれない。

それにたいして、モンテスキューには個人の意志や情念がかれの行為にどのような妥当関係があるか、という問題は、極論すると念頭にも上らないようなものであった。かれに関心があったのは、社会の中には制度の要求と、個人によって担われる徳性やもろもろの欲求という、相反するものが存在するのだという認識、またこれら二つの均衡を達成する

ことが＜精神＞、すなわちエスプリという高次の知の働きによるしか成功の方法がない、という認識である。さらには、その均衡でさえ、それを維持しようとする制度の要求にもかかわらず、人間を主体とする「情念」の作用によって、たえず動揺し、運動するものである、という認識である。だからといって、モンテスキューの「情念」を、非合理的なものと解することは的外れであることは、やがて指摘する。モンテスキューとヴェーバーといふこの両者の間には、直接後者が前者に論究した関係ではないにしても、やはり決定的といつてよいほどの、社会観の相違が横たわるであろう。

しかしそれにもせよ、デュルケムが、まるでプラトンの共同体のように、人間のすべての行為が「どうすべきか」という社会的当為と不可分に結ばれていなければならないとまで考えるのは、なぜなのであろうか。マックス・ヴェーバーがモンテスキューと直接に自分を対比させることをする必要がなかったのに対して、デュルケムはコントと並んでモンテスキューに、否応なく自分を対比させなければならなかった結果がそこにある、と考えるのは行き過ぎであらうか。

人間のすべての行為が、決して当為のうちに解消し得ないことを示すために、モンテスキューは一つの設問を用意する。「立派な生涯を送った人間に与えられるべき＜快樂＞とはなにか」(Lettres; 125)。つまり、求められる当為を全うし社会に貢献した人間は、どんな「快樂」(極めて個人的な欲求の満足)を獲得すべきか。そして、この問いは、いかなる宗教も有徳の士も答えられない性質のものである、とモンテスキューはのべる。

モンテスキューにとって、人間の情念は社会的観念のなかに吸収され得るものではない。と同時に、当為のもとに捉えられるものでもない。情念は人間の自然の本性から湧き出すものであり、当為は社会の本性から派生したものである。それらはそもそも別種の起源をもつものなのだから、一方が他方に包括されるはずがなく、まして葛藤なく調和することはありえないのであった。だからこそ、両者のバランスを調整すべきエスプリが必要になるのだ。これが欠けた社会は、おのずから情念の奔流によって均衡を失い崩壊する。均衡を失い、社会が自分にとって苦痛なものになったとき、人間がそれを拒否してはならないという強制は、誰にもできない。「社会はお互いの利益を基礎として成り立つも

のだ。しかし社会が自分に有害なものと化したとき、それを捨ててはいけないとは、誰にも命令できない」(Lettres; 76)。

しかし、ポール・アザールが「分析的 spirit から苦勞して抜け出した感性」(21)とって高い評価を与えたエスプリとしての理性、モンテスキューの言葉でいえば「原始理性」そのものでさえ、結局は情念の力に対抗しえない。『法の精神』において、モンテスキューが腐敗にかんする議論に対して、多くの枚数をさかなければならなかったという事実は、このことをも証明している。すなわち、たとえ社会の本性が、ひとつの法律として発現し調和を達成していたとしても、自然はやがては情念をもってその理性的な産物を壊していく。モンテスキューは、習俗というレベルの社会形象のなかに、論理性と情念とが、葛藤を内に秘めながらも緊密に結びつくありさまを見ていた。たとえ習俗から法律を抽出し、その作業がいかに巧みに本性を把握する立法者の手にかかったとしても、法律という形式のなかに情念の波を汲み受ける容量には限界がある、と彼は判断するのである。

一例を上げてみよう。かれは『法の精神』のなかで、社会の本性 (nature) と原理 (principe) というふたつの要因を類型化する。本性とは政体すなわち、理性によって構造化される体系である。原理とは情念のありかたであり、その体系に情念が結集するべき「かたち」である。かれの提示した法の三類型は、理性と情念の関係の三類型であるともいうことができる。共和政の構造は徳という情念によって、君主政の構造は名誉という情念によって、専制政の構造は恐怖という情念によって、それぞれ結びついてこそ成立する。そしてかれはこの結びつきを描きながら、同時にこれが崩れさるさまをも描かずにはいられない。そして腐敗は、政体の構造ではなく政体の動的要因である情念によってもたらされる。「各政体の腐敗は、ほとんどつねにその原理の腐敗にはじまる」(22)、という『法の精神』第八篇の冒頭の言葉は、モンテスキューの態度を象徴的に宣言しているのである。

『法の精神』のなかで、モンテスキューが多くの枚数を腐敗についての議論――権力、自由、財産、奢侈などの配分の維持にあたっての――に費やさなければならなかったの

は、このような認識のためである。また、アレクサンドロスの征服(23)、やゴート族の勢力拡大(24)、中国におけるキリスト教の普及の可能性(25)、などの議論において、モンテスキューがしばしば婚姻の形態に言及することにも注目したい。婚姻の形態は、情念の社会的回路のひとつにほかならない(26)。アレクサンドロスのように、征服した国民の夫人たちを妻にすることほど、征服をより強固にするものはない。逆にローマ人は、マケドニアを弱体化させようとするにあたって、民族間の結婚を禁止する。

これらを要約して言い換えれば、モンテスキューは、政治の構造における分権と制御のバランス(三権分立)のみを論じているのではなく、本性と原理のバランス、理性と情念のバランス、をもその視野にいれている、ということができないのではないだろうか。このことはとりもなおさず、社会が法律という形式だけでは完結しないことをモンテスキュー自身が充分認識していたことの、証明でもある。さらにいえば、人間のもつ情念は、その社会的な回路を備えていてもなお腐敗を引き起こすほど、激しい動機となるものだ、とモンテスキューは認識していた。このように見ると、シャルル・エザンマンの指摘(27)、すなわち、モンテスキューにおいては権力の無関係な「分立」が問題なのではなく、それらの「結合」が問題なのだ、という指摘は、この意味でまことに的を射ているものである。モンテスキューが論じようとしたのは、決して権力構造の比較という問題にとどまらなかったのである。

モンテスキューは、ひとつのエピソードを書いている(Lettres; 143)。ある不眠症の病人がいる。その処方としてパリの近代的な医者¹の勧める阿片の特効薬を飲むことに、病人はいかにも気が進まない。そこでかれは、村人に相談し「クーサン神父の本」を持ってこさせるのだ。クーサン神父の本を若い学生に読んでもらうと、一頁で読み手に効用があらわれ、二頁めには呂律が回らなくなり、聞いていた者たちも大いびきをかきはじめ、病人もついにぐっすりと眠り込んだ。このエピソードを語りながらモンテスキューはつぎのように語る。自分は決して非合理的な、または神秘的なものに何かの効用があるなどとは決して思わない。「たとえば戦争において、戦場の条件や兵員数、リーダーの経験などが勝因にならず、神の力が勝因となるなど考えるのはばかげている。・・・しかし、多

様な死にざまが志気をおとしめ、それが全軍に広まり突然絶望観が瀰漫することも、軍勢が多いほどありうることなのだ」(Lettres; 143)。いかなる合理性も情念と結合してこそ力を発揮する。情念が理性に従わなければ、人間はたいてい理性ではなく情念にしたがうものであり、この作用が構造を解体させたり、構造にとらわれない方法をつくり出したりするのだ。解体する軍列や「クーサン神父の本」のように。どんな場合であれ、情念の拠り所となるものを持つことは「ひとつの世界共通の習慣」(Lettres; 143)なのである。「人間というものはたいへん不幸な生きものだ。いつもかげろうのような望みと馬鹿げた怖れとのあいだを右往左往している。理性に訴えず、いつも心を脅かす怪物とか誘惑しにくる悪魔とを、自分でこしらえている」(Lettres; 143)。たとえどんなに理性の訓練をしたところで、これらの誘惑を全滅させることなど意志にできる技ではないのだ。

理性の限界を、モンテスキューはこのようにはっきりと意識的に見極めており、だからこそ理性と情念のバランスを求めたのである。

第3章 両者の科学観の相違

デュルケムとモンテスキューの間の、この大きな亀裂から派生したものではあるが、さらにふたつの点において、この二人の見解はおおきく食い違うことになる。

ひとつは科学による統一性という問題である。デュルケムはモンテスキューの貢献について論じた前述の論文のなかで、「モンテスキューは、社会的事象のあいだにある相互的關係を明らかにすることによって、わたしたちの科学の統一性を予感はしていたけれども、それをはっきりと自覚はしていなかった」(28)と記述している。これに続けて、モンテスキューは「それを意識はしなかったものの、事実上この科学の最初の実例を後世に残した」(29)とも述べている。ここでデュルケムのいっている「科学の統一性」

(*unité de science*) とは、科学自体の持っている一貫性のことであると同時に、その論理的一貫性が、集合的表象に対して論理性と統一性を与えるものとしても発想されているものである。それは、いわば「科学による統一性」をも、含意として内包する性質の概念である。しかしこの認識にもとづくモンテスキューに対する判断は、これまでの論旨の展開をふりかえれば大きな疑問をいだかせるものとなる。モンテスキューは、たしかにそれぞれの領分をもつ複数の法律が全体としてバランスをとることによって、相対的に安定した社会の骨組みを構成することを、法の理想的な状態として想起している。しかしその力動のプロセスの中で、科学の本質的作用こそがこの安定を達成させ、さらにはそれを不動のものとすることができるといった思想をまったくもっていない。もちろんこれも、無知や不注意によってではなくむしろ意識的に、そのような観念を排したのである。

しかたがって、この理想は、モンテスキューにとっては具体性をともなうには余りにも困難な理念でしかないことを、かえって暴露されることになる。先に述べたように、モンテスキューにとっては「情念」の排除という不可能な仮定を設けないかぎり、デュルケムが主張するところの「科学の統一性」という観念は、たんなる理想状態として考えることがたとえできたとしても、その実現性を信じることは、とうていできなかったはずだった。その仮定はモンテスキューにとってまったくの想像の産物以上の域を超えることはな

い。モンテスキューは、デュルケムがいうように科学の統一性を予感していたが意識化しなかったのではなく、むしろそれを意識はしていたとしても、わざわざ論じるまでもないほど不可能な仮定とみなしていたと考える方が、真実に近いのである。

デュルケムはもちろん科学の統一性を完全に信じていた。デュルケムにとって科学の統一性を脅かす可能性のあるものは唯一、個人的表象であった。『社会分業論』においてデュルケムは、分業の進行によって社会的紐帯から切り離される人間が出現するのではないかという予感を、すでにはっきりと述べている。「環節的社会の消滅は道德の規則正しい低下をとまなうことになるであろう。人間は十分に抑制されることはなくなるであろう。人間はその利己主義を抑え、かれを道德的存在とする社会の有力な圧力を自分の周囲と上方とに充分に感じることはもはやなくなるであろう」、とかれはのべている(30)。

しかしデュルケムは、分業が進んだ社会状態のもとにおける、あたらしい社会的連帯のありかたを、有機的連帯という概念のもとに語る。特定の社会からの圧力から解放され、より広い社会空間に希薄化した個人は、やがて新しい「公共」という観念を生むという。個人的表象はたしかに多様化し、環節的社会の時代と同様には容易に集合的表象へと回帰させることができなくなる。しかしそうなった人間は、今度はみずからの「論理的思考」によって、社会の集合表象をつくりだすはずだ。このような状態こそ、デュルケムにとって科学による統一性が達成された状態である。デュルケムにとっては、人間の快樂は集合表象へと向かうことになっている。集合表象と個人の快樂のあいだにある亀裂は、理性の働きが充分でない未熟な個人には存在するかもしれないが、それは克服されるはずの問題なのである。「社会は、あまりにもしばしばそう見なされがちであるように、非合理的または無論理的で一貫性のない空想の産物では決してない。まったく逆に集合意識は、意識のなかの意識なのであり、心的生活のもっとも高い形態なのである。集合意識は、個人的あるいは部分的な偶然の外部に、あるいは上に位置しているので、事象をその永遠でかつ本質的な相においてしか見ず、これらの事象をコミュニケーションする概念へと固定させる」(31)。このように有機的連帯は、個人的表象と社会(個人のうちで個人を凌駕するもの)をふくむ、ひとつの全体をなす。デュルケムにとっては、そのような高次の位置へ

と集合的表象が到達しえた地平こそ、科学そのものが創出する地平そのものにほかならない。これが、デュルケムの掲げた理想であった。

デュルケムにとって集合的表象とは、言語が表現する「概念体系」であり、社会が総体として経験の対象を表象する様式である。概念とは、永久的に流動的である感覚的表象（感覚・知覚または心象）に対立するものであり、時間の各時限において定着され結晶化された思考の様式であり、普遍化することのできるものである。すなわち社会の本性は、理性のはたらきによって把握し得る合理的概念として存在する。コミュニケーションとは概念の交換である。概念は異なる人格のあいだに交換し得るものである以上、本質的に非人格的な表象である。そして概念が共同性をもつ事象であるという事実を、デュルケムは『宗教生活の原初形態』のなかで、概念がもともと共同社会を起源として発生することを論じることによって証明しようとした。これは社会が幾世紀にもわたって蓄積した集合的洗練の所産なのである。そして概念の組織化された体系を持っているものこそが文明である、という。共同社会から析出される集合的所産である概念は、それ自身の進化の階段を経ながら、やがて科学という普遍的概念となって社会を有機的に統合するにいたるのである。

ここには、モンテスキュー的な情念のダスナミスムの活動する場所は、むしろ失われてしまうのではないだろうか。なぜなら、理性と情念の項でのべたように、モンテスキューにとっては、かりにデュルケムのいうように集合的意識が、論理的理性の洗練へと到達することがありえたとしても、人間が個人として懐胎する意識や欲望やは、そのなかに吸収統合されるものではなく、いやむしろそれが社会的に分析的理性として洗練されればされるほど、そこから遠ざかってゆくはずのものであった。ここで、デュルケムとモンテスキューは否応なく大きく袂を分かつことにならざるをえないのである。デュルケムのモンテスキューに対する、高い肯定的評価と抱き合わされた否定的評価は、この二人の上記のような科学観にもよるところが大きいように考えられる。

第4章 両者の歴史観の断絶

以上にのべたことから、両者の見解のもう一つの大きな亀裂が、「進歩」という歴史観念に対する態度のなかにあるということを推測することは、さほど困難なことではない。

歴史にある方向性を設定されるようになるのは、到達すべきある「ひとつ」の理想が、社会にたいして設定されてから以後のことである。アウグスティヌス以後キリスト教がひとつの理想を社会全体に提示してからは、社会にとって問題なのは、現状の客観的な分析であるよりも、現状と理想との距離をひたすら縮めることであった。どうあるべきかが問題なのであって、どうであるかは問題にならない。中世のスコラ的な当為の体系が崩されたルネサンスにおいては、カンパネッラやトマス・モアをはじめとして、多くのユートピア論が発表されることになる。かれらは自分のユートピアを実現可能な目標として掲げたのではなかったが、しかしなお「あるべき社会」という観念のもとに思考を巡らせる、という文化的伝統の刻印を濃厚に止めていたといえる。しかし、湧き出したユートピアのなかで最も広範かつ深遠に近代人のなかに根をおろしたのは、もちろん理性の構成する世界観であった。論理性と合理性は多様な人間を架橋しうるからこそ、新しい記述の方法として求められる。さらに、この新しい方法は、公平に万民に適応しうるものであり、宗教や伝統や習慣の束縛から人間を解放するものである。そして社会学は、社会の客観的な記述の方法をはじめて与えるものであった。

しかし解放とは、しばしば束縛の交替にすぎないという見解もまた可能である。また科学の方法と対象は、密接に相互を規定しあう関係にある。合理性と論理性という方法は、研究対象から理性になじまない部分をおのずから捨象する側面をももっているのである。その結果、理性になじまないものは理性のなかにやがては吸収されるはずであり、さらに進んではそうする「べき」である、という態度が支配してしまう結果にもつながりかねない。たとえばデュルケムは、一方では科学とは中立であり、他のあらゆる考慮から独立した存在でなければならないと主張しながら、同時にそのような科学を実現するためには、人間が理性の支配のもとに生きなければならない、と要求する。デュルケムの立脚点にす

でに敷かれていたこのような価値観は、そのままかれの社会の観念にも投影される。かれは人々が「コミュニケーション」を求めるからこそ、情念は社会的概念の論理性のなかに吸収されるはずだ、と言うのである。

デュルケムは、「古い社会から生まれた新しい社会は、よりすぐれたものだということは真実だ。これが人類の進歩と呼ばれるものである」(32)と、言明する。それは、到達した理性はけっして後戻りすることができないというデュルケムの考え方と、軌を一にするものであった。この考え方はその後の社会学の底流にしぶとくまとわりつくことになる。たとえば、歴史の方向性について戦後サルトルと大論争を引き起こしたレイモン・アロン(33)は、社会学においてモンテスキューが社会学者と呼ばれずに、社会学の先駆者とししか呼ばれない理由を二つあげている。かれによれば、そのひとつはモンテスキューが、社会学の命名者のコントよりも前の時代の人であったこと、もうひとつは進歩の観念を無視したことであった。「進歩」が社会学者にとっての一種の職業イデオロギーにもなっていることを、アロンは皮肉まじりに指摘しつつ、モンテスキューがこの観念をまったく意に介さなかったと指摘している。「モンテスキューは近代社会を考察の対象としなかったばかりでなく、かれが採用した諸範疇は、かなりの程度まで古典的政治哲学のなかにあるものである」(34)。一方デュルケムは、基本的にはアロンの指摘する通りの職業イデオロギーを十二分に身につけた社会学者であった。それがデュルケムのモンテスキュー観に投影しないはずはない。デュルケムはモンテスキューを批判しつつ、「民族はその始めから、その起源となった種の上に徐々に発展している。人間性の進歩は、これら民族の発展が徐々に蓄積されたものとして成立しているのである。ところがまさに以上のことを、モンテスキューは見過ごしたのである」(35)、と述べる。いわばかれは、モンテスキューは歴史が進歩するものであることに注目していないのだ、と非難しているのである。

だが実際、デュルケムのこの非難は、その通り事実なのである。それだけではなく、モンテスキューは当然のように無知によってそうしたのではなく、自覚的にそうしたのであった。モンテスキューは、社会の進歩ということを、十分な理由があって、考えなかったの

である。たしかに、『法の精神』のなかで、よりよい政体について述べている箇所があることは事実である。共和政と民主政は専制政よりもよい政体であり、また、未開民族の民主政よりも共和政の方がよく、その共和政よりも君主政の方がよい、という一つの判断を示していることを、デュルケムは指定する。しかしこのデュルケムの判断はやや不十分である嫌いがある。モンテスキューは、政体の類型をそれ自体で比較しはしたが、かれの構想のなかには「歴史の方向性」に照らして政体を比較するという意図はなかった。いいかえれば、このような比較を、発展論的にのべたわけではないのである。これらそれぞれの政体は、それぞれに適した社会に別々に独立して生じた体制である。政体の絶対的比較をすることを、モンテスキューは無意味なことと見なしていたのであった。

さらに、モンテスキューにとって重要であったのは政体の類型そのものでさえない。かれにとって、それにもまして重要なのは、複数の体系や体系と原理とのあいだにある、均衡と調和の在り方である。たとえば、専制政より共和政と民主政がよいのは、人間の情念のすべてが社会の圧力によって殺されないからであるにすぎない。すなわち、理性と情念の調和が実現されやすいからである。また、共和政よりも君主政がよいと判断したのも、当時のフランスの社会体制を考慮した言葉であるにすぎない。共和政を実現するにはあまりにフランスは大きく多様である。共和政よりも君主政が、絶対比較の問題としてより発展している、とモンテスキューが示唆したことはまったくない。さらにより明白な事例として、かれは未開民族の民主政がもっとも価値の低い社会であるということを、どこにものべていない。モンテスキューにとっては、それは社会のもっとも古層をなすものであった。あらゆる社会はその古層の上に成り立っているものであり、人間の情念のしたかう自然法はまさにこの古層に根ざし、しばしばそれが社会の表面に噴出し、社会の変動要因を形成する源泉であるとさえ、かれは考えた。

モンテスキューは、「あるべき社会」という観念そのものが、ある時代と文化に特有の思考の習慣にすぎないことをはっきりと意識していた。「あるべき社会」という観念は、ひとつの絶対的な価値を措定することにほかならない。しかし、モンテスキューにとって社会は、本性と原理によって常に変化するものであり、社会の容量や習俗によって、かく

あるべき、という価値も変化する。モンテスキューにとって重要なのは、社会の状態と社会の仕組みがどのような関係にあるときに、相対的にもっとも「安定的」であるか、ということであり、現実社会生活のなかで奉じられている当為とは無関係なのである。ましてや、それが歴史の進歩の尺度に照らした当為と関係すると考えることは論外であった。これがモンテスキューの社会科学の第一前提であり、だからかれは、『法の精神』においてもはっきりと宣言するのである。「ここでは存在することが述べられているのであって、存在すべきことが述べられているのではない」(36)。モンテスキューにあっては、すべてが相対的に比較されるのであり、したがって社会を完全につくるという観念は排除される。かれは、もともと不完全な社会のなかで相対的に安定する類型はどれであるかを選択する、という態度を貫こうとするのである。

モンテスキューは、しばしば「進歩」という近代の「あるべき社会」像の欠如によって、デュルケムをその筆頭とする近代社会学者からマイナスの評価を受けることになる(37)。またかれは、進歩の観念と同時に生まれた、その反面鏡である「デカダンス」の観念が、はじめて強固に根をはってあらわれた思想家として位置づけられることさえある(38)。しかし、モンテスキュー自身は、歴史の方向性という観念に根拠をおいた歴史観が、精神の存立を危うくすることを見抜いていたのである。そしてそのことは、モンテスキューが自らの作品を「技術」ではなく「科学」であらしめるために、かれが自分の精神を守ろうとしたことの結果に過ぎないといえるのではないだろうか(39)。モンテスキューにとっては、歴史にあらかじめ方向性を予定するという発想は、科学する精神を、彼自身の言葉を用いればエスプリを、技術におとしめることにほかならなかった。そうであるとするならば、デュルケムはモンテスキューの社会科学にたいする貢献を賞賛し、それを発展させつつ継承しようとしながらも、モンテスキューに進歩の歴史観がないと批判することによって、実は決定的な側面でモンテスキューのもっとも危惧した落とし穴に落ち込んでしまったのであったのかもしれない。すくなくとも、モンテスキューの側からいわせれば、間違いなくそのような構図が成立しているに見えるに相違ないのであった。

第5章 本研究の方法について

本研究の方法は、モンテスキューの提示しようとした理論と不可分の関係に立たざるを得ない。彼のその理論は、この序論の中でデュルケムの重要な業績にもとづきながら、予備的考察を行うなかで示唆したように多くの点でユニークであり、とくに近代になってからはその論点が、社会学にとって重要性としてはいささかも減少せず、むしろ大きくなっている、と思われるにもかかわらず、かえって見えにくくなるような性質のものであった。すくなくとも、モンテスキューが従来、社会学者としてあまりは取り上げられず、また評価されてこなかったのは、いくつかの理由が考えられる。

第一に、かれは法学者であり、政体論を書いたのだという一般的認識である。このためにモンテスキューは社会学者よりも、政治学や法学の研究者によって主にあつかわれてきた。第二に、政体論あるいは歴史の分析としてのモンテスキューの作品には、演繹法と帰納法が混同して使われ、歴史資料の選択にもしばしばすぐにその反証が見つかるような安易さがみられる、という指摘が往々なされることがあろう。このために、歴史実証を目指す社会学や歴史学の業績としても評価されにくかった、という結果を招いたであろう。しかし、この事実は、この序論の中でも問題として提起し、さらに本研究の第二部をはじめとして、全体にわたって論述するように、モンテスキューが提示しようとした主題そのものに、深く関わって生じる外見であった。彼は、いわば現象Aと別の現象Bとの間に、分析的にみてどのような因果連関があったか、ということだけをもって理論とする科学観を、むしろ不十分だと見なしていたのであった。彼がもっとも力を注ごうとしたのは、人間的事象の総体を見通すことのできる洞察としてのエスプリであり、別の言葉でいえば総合的な判断の重要性であった。第三に、本研究の中でもしばしば触れ、またデュルケムもその轍を踏んだのだったが、モンテスキューのエスプリと「理性」の観念の混同によって、近代社会学にとってモンテスキューの方法の価値が十分に理解されにくく、ある意味で従来評価が困難であった、とさえいえることである。以上のなかで最も深刻で本質的、かつ致命的であったのは、第三の理由である。モンテスキューは、政体を取り上げて論じ

たが、かれはけっして政体や法律そのものだけを研究したのではなく、それを作り上げる理性と情念のダイナミズムを論じようとしたのである。だからこそエスプリというユニークな観念を必要としたのであった。

近代以降社会の根幹をなすと思なされる個人の行為が、目的への関心に比重のかかったものであるか、あるいは価値への関心に比重のかかったものであるかに関して、多くの社会学者が相対的にどちらかへ傾斜するかのように思われる。強いていえば、前者にあたるのは、もちろんデュルケムでありウェーバーである。後者にあたり、しかもモンテスキューから強く影響を受けた社会学者として、ロジェ・カイヨワ(40)やパレート(41)がいる。そしてジンメルは、『社会分化論』を書いた頃は前者に傾き、のちに『生の哲学』を書いた頃は後者に傾き、両極のあいだに動揺しているようである。実はふたつの要素はどちらもモンテスキューのなかにあるものである。しかし、ここで認識すべきことはそのことではなく、モンテスキューが、葛藤を運命づけられているこの二つのあいだのバランスをとることこそが、社会という制度をつくるにあたって最も重要なことだ、と考えていたことではないだろうか。モンテスキューの言うバランスとは、異なる複数の権力のバランス、具体的にいえばいわゆる「三権のバランス」だけに止まるものでは、決してなかった。理性と情念のバランスでもあり、社会学のいう目的志向と価値志向のバランスのことでもあり、より一般的に言えば、それらの多様な背反するものの均衡であり、そして平衡器としてのエスプリという精神の提言である。

「わたしたちの魂を観察し、活動や情熱のなかに魂を学び、快樂のなかに魂を求めなさい。魂がいちばんあらわれるのはそこなのだ」(42)、とモンテスキューはいう。デュルケムは、社会を構成するにあたって理性の働きに対してあまりにも大きな期待を寄せすぎたために、情念が人間に対してもつ独自の作用にこれほど大きく注目していたモンテスキューを見過ごしてしまったのであったかもしれない。

この問題はまた、つぎのような視角からも見ることができよう。モンテスキューは、たしかに一般に理解されている通り、政体の問題に大きな注意を払った。その際に、かれの目には、人間が政体、すなわちなんらかの種類の政府のもとに置かれざるをえないという

事実と、それにもかかわらず人間が、近代的用語を用いるならば国民が、その政府のもとで完全に満足してすべてをなげうっても一枚岩となることなどは、たとえそれがどれほど高い理想であったとしても、現実には望むべくもないことだということをきわめて冷静な目で見据えていたのではないのだろうか。先に習俗に関してデュルケムとモンテスキューとの比較を行った中で指摘したように、モンテスキューにとっては人間は習俗とかれが呼ぶものの中で、他者との間になんらかの結合や融合を保つことがあったとしても、その習俗は、政府という制度がただ一つであるであるような意味で人間を全体へと結合するものではありえず、その意味で習俗は依然として人間の側に密接なものであって、政府という制度との間に必ず距離を持たざるをえないものと考えていたのではないだろうか。具体的に繰り返さないが、にもかかわらず習俗に包まれた人間を観念の中で政体と一体のものに見なすことは、かえって制度の安定性を損ない、政体の円滑な存続を妨げるとさえ認識していたのだ、という見方が可能なのではないだろうか。

以上のような認識が正しいとするならば、では人間と政体（政府）との仲介として「社会」という存在を措定することは果たして可能なのだろうか、という重たい問題が当然生起することになる。論点を明確にするために、やや誇張した表現を用いるならば、近代社会学は多かれ少なかれ、このような仲介者としての「社会」の発見や主張を暗に自らの使命として課すことによって、学問としての正当性を主張してきた。上記の論述の中で、デュルケムの目からみたモンテスキューの評価を、同時にデュルケム自身の社会学理論の特徴を逆照射する鏡としても用いてきた。それは決して、デュルケムだけに近代社会学を代表させようとする意図にもとづくものではないが、しかしデュルケムが、かれ以降の近代社会学の核心を体現した中心的人物であることを否定することもまた、だれにとっても不可能なことであろう。いやむしろ、デュルケムがまさに社会の存在の科学的正当性の主張において、ある意味でもっとも均整のとれた社会学者であったことを考慮すれば、上記の相互対比は、たんに社会学のモンテスキュー論であるにとどまらず、社会学自身にとっての自己評価ともなっているということさえ、できるのではないだろうか。

本研究の対象に即した構成に関しては、本序論冒頭の第1章の2の中で具体的に提示し

た通りである。本研究は、基本的に2部構成を取る。そのなかで、本研究が以下に採用しようとする方法は、ここでデュルケムに即して具体的に行ったような相互対比による相互評価である。それを、冒頭のデュルケムの表現を借りるならば「フランスの精神」のまさに自己表明ともいうべきボッシュエにはじまり、モンテスキューの同時代とすべき啓蒙主義思想との対比を経て、デュルケムが名指したもう一人の社会学の源泉であるオーギュスト・コントまでを通して具体的に展開し、それによって、一方でモンテスキューがなぜそのような認識に達したのであろうかということを解明しながら、他方ではそれらが逆にモンテスキューの論理という反射鏡に照らしてみるといかなる思想としての様相を呈する事になるであろうか、という問題を検討する。それによって、モンテスキューの姿を明確に浮かび上がらせたい。その作業を経過した後に、ふたたびモンテスキューのすべての作品に即しながら、その理論の独自性について、本研究が彼の真意と考えるものを損なわない限り具体的に掘り下げて研究し、両作業を通じてそれらがはたして社会学にとってどのような問題を投げかけるのだろうかを検討することにした。その結果を踏まえた上で、モンテスキューの理論にとって中心的な役割を占める、鍵概念の含意を慎重に、しかしできる限り充分に解明してみたい。

第一部 フランス精神と普遍の系譜

第1章 宗教と国家構想——ジャック・ボシュエ——

十八世紀の社会とその思想を論じようとするならば、わたしたちは必ずボシュエに立ち戻ってみる必要がある。ボシュエは、カソリシズムの神を国家の政治の支配論理とした人間であり、神という中世的なくびきから逃れていない思想家として、あるいはリベルタンたちにとってみれば打倒すべきおぞましき権力者として存在している。しかし、このことがまさにボシュエを論じなければならない必然性なのである。当時のあらゆる知識人はボシュエに反抗しボシュエにとって代わるものを志向していたのだ。そしてその努力によって、新しい彼らの思想はボシュエと決別し新しい世界観を構築しえた一面ももちろんあるのだが、その反面、ボシュエという思想的刻印を背負いつづけている事実があるのだ。わたしは、ボシュエとの不連続性と連続性を解きあかすことから始めたい。

1. 国家と価値

ヨーロッパではいつの時代も、聖なるものあるいは当為の体系を司る権力としてのカトリック教会またはローマ教皇庁と、世俗の政治体系を司る権力としての王権が、併存し続けている。そしてこの二つの権力が、どのような力関係のもとにどれ程の距離をとって関わりあうのかによって、その社会に独特の色彩が刻印されることになる。さて、この二つの権力がもっともはげしく対決した時代のひとつが、あきらかにボシュエの時代であった。

ボシュエが登場する以前は、当為の法と統治の法はそれぞれ、聖界と俗界とにかかわる法律として、おのずから分業されていた。たとえばこの二つの法を根拠とする権力は、互いに他方の正当性を支えたり覆したりするという関係になることもある。しかしいずれにしても一方が聖なる権力すなわち当為であり、他方が世俗権力であることには変わりがなかった。しかしボシュエにおいて、この二つの法の基本的な関係は変化することになる。

ボッシュエにとって、たった一つの人生を生きる人間が二つの法の要請する異なった要求に応えなければならないということは、大きな矛盾を孕む問題であった。人間が、神の子である以上は当為の法に従おうとするのは当然だが、同時にその人間は国家のなかにも生きているのだから、君主によって課された法にも従わなければならない。しかしその要求は、しばしば相反するものなのである。ボッシュエは、そのような時に人間が背負う苦悩にかんがみて、次ぎのように考えたのだ。俗世における統治の法は聖世における当為の法に準じなければならない。すなわち、世俗の世界は聖なる世界のようにつくられなければならない。ボッシュエは当為の法と統治の法との間にあった、聖—俗という障壁を取り去ったのである。彼はこうつぶやいていた。・・・人間の生きる世界となんのかかわりもない道德に、どんな意味があるのか。道德を人間の世界に融和させてこそはじめて、生きている人間の心に共通の価値がつくられるのであり、人間が幸福になることができるのである。

二つの法のもつこの問題は、一七世紀後半、ローマ教皇権とフランス王権のレガル(régale)をめぐる対立をきっかけとして、急速に先鋭化する。

レガルとは、司教の位が空席となった場合にその司教区からうまれる収益を徴収する権利といくつかの聖職禄の付与権を、国王の権限とすることであった。それまではレガルは、その権利の正当性や源泉にかんしては曖昧なまま、慣習の一つとして、それが慣習化された地域においてのみ行なわれていた。実際は、レガルが慣習化されていた地域はフランスのごく一部であり、そのほかの大部分ではレガルは免除されていた。しかしルイ十四世は一六七三年、国家内のすべての司教管区にたいして例外なく、レガルすなわち収益徴収権を要求したのである。そしてこのときこれまでは免除されていたほとんどの司教管区が、国王の要求に応じたのである。これまで司教区は聖権の管轄でありそこにおける収益も地位も聖権の影響のもとにあるはずのものであった。以前のように聖俗の分業を前提としている当為の法によれば、すくなくとも聖権と対立するような俗権の要求には応えるべきではなかったのだ。逆にいえば、これは、ローマ教皇庁のもつ教皇権至上主義にたいする挑戦であった。これを契機に王権と教皇権との対立はこの世紀最大の局面を迎える。

フランス王太子の教育係であり司教でもあったボシュエは、この対立のただ中に立たされることになる。しかしボシュエは、躊躇なくフランスの教会のとった措置を弁護する。教皇権至上主義に、彼は聖職者でありながら、終始一貫して拒否の姿勢をしめすのである。ボシュエにとっては、教皇権至上主義こそ、プロテスタントをうみだし、教会に分裂を引き起こした元凶なのであった。つまり、教皇庁という聖権は、教皇権至上主義をとるといいながらも、その奉じるべき当為の法を現実生きる人々の前になんら示すことなく存在していたために信頼を失い、結果として人間ひとりひとりの心の中に当為の規範を見いだそうとするプロテスタントを生んでしまった。ボシュエにとって教会は、現前する可視の理想的社会として、人々の前につねに存在し続けなければならないものだった。教会がそのようにあるときはじめて、教会は人々の精神的な支柱となり、人々の心の共通のよりどころとなるのである。教皇至上主義の説く神の荘厳は、人々の観念にうったえはするが、手ごたえのある人間の現実感からは遊離したものである。このため「目に見えない教会 (invisible Church)」を求め、そこに至高なる神の存在を探そうとせざるを得ない人々があらわれはじめた。目に見えない教会の理論をかざしてプロテスタントが旗揚げしてしまったことは、教皇至上主義が、キリストのもとにある人々の絆を結びあうよりも、むしろ断ち切るようにしか作用していないことを意味していた。ボシュエにとって、このような事態こそ最も憂慮すべきものであったし、彼はこの事態の修復に生涯をかけて励むことになったのである。ボシュエにとって教会は聖と俗の融和の場所、すなわち現実がそのままあるべき当為の姿として実現されている場所、換言すれば現存する神の国として、人々の心を引き付け固く結ぶものでなくてはならない。人々が神を実体として感じとる場所であり、そこに理想社会をみるからこそ、教会の意味があるのだ。こうしてつくられるはずの善に満ちた平和な世界こそは神の意志であり、それを実現するためなら、教会を教皇庁から分離してもやむをえないことだ。彼はそう考えていたのである。

ボシュエは、教皇庁にたいしてはっきりと抗議を言明することはなかった。ボシュエのその微妙な立場をよくあらわしているのは、一六八二年の聖職者会議における四箇条の宣言である。このなかで、王権と教皇権の関係についての条項を整理すると次のようにな

る。

まず、「1. 国王や君主は神のおぼしめしにより、世俗の政治については、いかなる教会権力や教皇にも従わないこと。教皇の権威によって、主従関係が破棄されることも、忠誠の誓約を無効にされることもない」。ボッシュはこの条項の根拠として、キリストの言葉や聖パウロの言葉を挙げ、教皇の権威と政治との分割が、決して政治的な意図ではなく教義上の教えの確認から出るものとして述べている。ここには現世に存在する教皇に従わなくても、キリストの民であるという神の法のもとに生きることはできるという主張がある。もとよりこれが、ある意味で危険きわまりない思想でもありうることは指摘するまでもない。次に、「2. 教皇の権威の行使は、神の御心によって定められ、万人の崇敬によって神聖となる教会法（Canon）に則って行なわれなければならない。そして国家とガリガン教会に認められている古くからの規則、慣習、組織は侵されることなく残されなければならない」。このように教皇庁に対する国家の独立性を強調した後、ガリガン教会が、人々の神への崇敬によって支えられた当為の法と、国家、並びに習俗として存在する俗世の法との結節点となるべきであることを述べる。さらにボッシュは、今度は教皇庁の反発を極力避けるべく、次のように続ける。「3. 教皇の座と諸教会の合意によって確立されたそのような法規が例外なく認められるのは、まさに教皇の座の栄光と崇高さのためのものである」。ただし、その聖権は、俗世における当為を実現する教会の意に反してまで行使されてはならない。こうして第四条がつけ加わる。すなわち「4. 信仰の問題の上では、教皇は主要な役割をもつので、教皇令はすべての教会に布告される。しかし教皇の判断は、教会の合意がないならば、破棄不能ではない」（1）。

王権と教皇権との間でボッシュがとっていた難しいバランスは、ここによく表われている。彼は教皇の座と、教皇の座にある者とを区別していた。教皇の座にたいしてはボッシュはカソリシズムの中枢として崇敬の念を表明することを決して忘れてはいない。しかしその教皇の座を教皇の座にある者が体現し得るかどうかにかんしては、彼は否定的である。この四箇条の宣言を期に、ボッシュは教皇の不可謬性を否定するとともに、教皇による聖なるものの独占状態に風穴をあけた、といってよい。このときから各教会は国家権力

のなかに取り込まれはじめる。換言すれば、教会を媒介として国家権力と当為という価値が混合した。ボシュエは、世俗権力が神に由来したものであり、かつ現世においての至高のものであることを主張し、国家に、教皇庁からは切り離された、独立した権威を付与したのである。実際、フランスには、君主は教皇庁から破門されることがあるが、破門といってもそれは教法上の事柄にすぎず、現世において彼がもつ権利と地位にいっさいの変更が生じず、すなわち政治上の権力はもとより教会の聖職者の任命権や収益徴収権も剥奪されない、という状況がうまれた。こうしてボシュエの「国家」が実現する。

ボシュエはフランス王国を、彼が肌身離さず愛読しているアウグスティヌスの『神の国』として建設しようとした。家族、隣人、あるいは敵を愛することによる絆がいかに善なるものかを聖書は説いている。だから国家は、圧政によって統治されるのではなく、愛によってつくられる共同体を基礎として形成されなければならない。アウグスティヌスも述べているところの、「愛するものについて、一つの共感をもつことによって結合されている、理性的な民衆からなる人間の集団」こそが国家を成すことができる。愛はこの世のあらゆる存在が欲する平和を実現させる方法なのだ。それならば、平和とはどのような状態をいうのか。「人間の間における平和とは、秩序ある一致と融合であり、家の平和は共に住む人々の間における、命ずる者と命じられる者との一致と融合である。国家の平和は市民の間における、命ずる者と命じられる者との一致と融合であり、天の国の平和は神を享受し、神においてたがいに受け入れあう人々の、最も完全に秩序づけられつつ一致融合するところの、結びつきである。……すべてのものの平和は秩序の静穏さである」

(2)。人間も家庭も国家もすべて、一つの価値のもとに心を合わせて一致し融合することこそ必要なことだ。それならその一つの価値とは、この世界のあらゆるものの根拠たる神の秩序以外に、なにが考えられようか。ポール・アザールはこのようなボシュエの思想を評して次ぎのように言う。「ボシュエが努力したことは、この世界観に密着しそれをより強固にし、それが他人の精神を掴むのを目に見えるようにすることであった。……神にも、国王という地上における神の代理人 (Roi, qui est le représentant de Dieu sur la terre) にも服従することが大切である。そうすればだれもが、人が参

加する秩序のつくり主である神、真理であり命である神と同じ方向へ歩いているという安心感が得られる。そうすれば人は、いたずらな思弁からも不安からも脱却できる」(3)。

ボッシュエはキリストを、生まれながら権利を持つ王として、征服権を持ち、選ばれたものの権利をもつ王として、とらえていた。そしてさらに留意すべきは、ルイ十四世のうえに君臨し、ルイ十四世を通して、キリストがフランス国家を統治しようとするのだと、ボッシュエが考えていたことである。神の代理人とは教皇によって独占させられるものではなく、君主もその役割をになわなければならない。それまでは教皇庁の権威を裏付けとしていたさまざまな価値——たとえば善、幸福、など——は、ボッシュエによる強力なガリカニズムが達成されて以後になると、キリスト自身の意志に直結する世俗の権力を、新しくそれらの価値の根拠として援用しうることになった。こうしてカソリシズムを軸として、道徳と制度が協同して作る国家が実現されつつあった。神の御手による国家こそ、ボッシュエにとっては作られるべき社会そのものであった。

カテドラルの壮麗なステンドグラス、ゴシック建築の彫刻と高い天井、はるかなる天を刺す尖塔、そしてオルガンと賛美歌の響き。教会のそのような姿のすべてが、人々のまえに天上の神の国を彷彿とさせる。その美は、神の権威の目に見える徴しであるが、ボッシュエにとってそれは、人々にさまざまな習俗にもまさる魅力をもつ、すなわち心をひきつける価値であるはずなのだが、さらにそれは国家制度の体系とさえ合致したものであった。人々が神の手に導かれて善なる者たらしめることによって、人々は恩寵によって普遍的な国へと接近することができ、人間の個別性を超越し、永遠なる幸福をみずから生きることができ。同様に、人々が神の手に導かれて善なる者たらしめることによって、聖書の教える隣人に対する愛のきずなが成長しそれが社会の根本的な基盤となり、人間の個別性はその倫理によって普遍性へと超越され、人々を普遍の腕につつまこむ幸福なる国家を実現することができるはずだ。この世界で幸福を得るには、心で育てている大切な価値が社会全体に認められ尊ばれると同時に、それが自ずからにして大きく崇高な存在であると感じることが必要である。カソリシズムのもとに人々の心を一つにすることは、幸福を実現する国家を成り立たせるために必要なことであった。それこそ、神の国だ！

ボッシュエはこのような信念にいつも極めて忠実であった。こうして世俗の手によって教皇庁の独占から引き降ろされた価値は、制度と結合することによって、国家のもちうる最大の統合力と化していくのである。ボッシュエにとってガリカニズムの担うべき意味はここにあった。

教皇庁だけではなく国家にも、この世における神の権威をうつしだす権利を分かち持たせる、というこのボッシュエの思想に、当然ながら教皇庁は敏感に反応したし、ボッシュエ自身もそうなることに気づいていた。ボッシュエの個人的な友人であるミルボワ司教は、四箇条の宣言を擁護するボッシュエの長編の論文『ガリア聖職者の宣言の弁護』によって、ボッシュエが破門をされるかもしれないことを心配して、それを手紙を書いているが、その返信、一六九六年二月一八日の手紙にボッシュエは次のようにしたためている。「あなたが予見していることはすべてわたしにもわかっています。しかしわたしたちは、地上における報酬などという考えは一切もつことなくあらゆる場合に当然のこととして真理を守らなければならないし、そうすること自体があらゆる報酬よりもさらに価値のあることなのだとすることを、神はわたしたちの心のなかに、とうの昔から教えているのです」(4)。ボッシュエにとって、君主が神的な性格をもつことは、地上に神の国を成立させるために必要不可欠な要件であり、それこそ神のおぼしめしなのであった。ボッシュエの信念は、教皇庁との軋轢にもまして熱かった。

2. 幸福と制度

ボッシュエの思想のもっとも根底をなす価値は、有機体としての国家の一体性であった。ちょうど身体のそれぞれの部分と同じように、それぞれの人々が固有の生き場所と固有の働きをもち、それらがたがいに排除しあうことなく、その全体がひとつの有機的な調和を――あたかも神の全体的な、完全なる姿をみるように――実現していることが、国家のあるべき姿なのだ。人々はその似姿を地上の教会にみることができる。なぜなら教会は、

地上における「神の国」をつくるためにある、心のよりどころなのだから。そして、その有機体にある真理とは、神の真理にほかならず、それは聖アウグスティヌスをはじめキリストの名のもとに敬虔で賢明で学識のある人々が集まる教会や公会議において、何百年にもわたって人々が努力し続け、理解し続けてきた世界でもある。そのカソリシズムに支えられ培われた真理は、ボッシュエにおける善、幸福、自由という観念のすべての母胎となっている。それにしても、前述したように地上の国家そのものが神の完全な調和と美を体現するとは、カソリシズムにとって、ある意味ではキリスト教そのものにとってさえ、ほとんど信じ難いほどの大胆な構想ではある。とはいえ、ボッシュエ自身もその思想が、かれよりはるか後に到来することになる西欧近代、やがて民族国家を「社会」の原像として成立することになる西欧近代、にとってさえ重大な意義をもつことになろうとは、やはり想像しえないことだったのではなかっただろうか。

ボッシュエにとっては、すべてが神の恩寵によって存在する世界であった。たとえば、その中の社会は基本的に父権によって統治されなければならない。神はキリストの父であり、キリストは人類を兄弟として結びあわせようとした。神は、愛によって結ばれた命ずる者と命じられる者との関係、すなわち社会のあるべき支配体系の原型を、家族内の父権にもとめているからである。そしてその父権が国家制度のうえに映し出されたもの、それが君主制である。マリ＝テレーズ・ドートリッシュの棺前演説で、彼はこう謳いあげた。

「キリスト教徒よ、神は、その永遠なる教えのなかに国家の原点となる最初の家族たちのすがたを伝えているし、また、地位をもたらずにちがいない優勢な資質とはなにかをあらゆる国家のなかで伝えているのです」(5)。国家は、国家に生きる人々全体の父たる君主を必要とする。すなわち君主とは、神から国家の父たるべき権利を与えられた者であり、この地位は決して誰にも侵されてはならない神聖なるものだ。だからこそ国家の父たるべく、君主は、聖書への信仰の深い人間でなければならないし、神から与えられるさまざまな義務を最も厳格に果たす人間でなければならない。そして君主は人々にとってのは慈父たるべく、地上に神の国をつくるために、聖書の教えのように愛をもって権力を行使しなければならない。この神から与えられた役割をすこしも違えてはならない。もし違えたな

ら、君主は君主たればこそその罪は人一倍重いものなのだから。地上における神の国の統治者たるべき君主は、それらすべてを理解していなければならない。現世の神の恩寵は国王の手に委ねられているからである。君主制は、愛の観念を介して善の体系に合致する。

彼はいう：

「神はすべての人々のうえに君臨している。・・・わたしたちのおぼつかない考えのもつ偶然さえ、より高次なるものの示唆すなわち秩序それじたいの原因と結果のすべてを含む永遠の教えのなかにある、熟慮されたおぼしめしなのである。・・・キリストが使徒に語った言葉、――”神はすなわち幸福であり、唯一の権力者であり、王のなかの王、主のなかの主である”――が明らかになる。それ自体に変化がなくとも全てのものは変化していることを知り、また、普遍なる教えをもってすべてを変化させる者は、どんなに心の平穏にして幸福なる者であろう」（6）。理想的な、幸福な国家を統治するためには、君主が神の代理人に成り変わらなければならない。統治のために必要とされる、分かつことのできない国家の一体性は、統治者自らが神の代理人となるとともに、名誉や祖国への愛といった、人々の心の中心的な価値となることによってはじめて達成され得るものであった。

かくして、ボシュエにとっては、善も幸福も政治と一体でなければならない。国家の機能である政治がすくなくとも人間の幸福を目指すものである以上、道徳なき権力に何の意味があろうか。また善は普遍性という属性を抜きにしては意味をなさない以上、権力のない道徳にどれだけ人々の心をつなぎ留めておく力があろうか。ボシュエにとって、道徳と政治は一体として融合していなければ、双方とも無価値なものに過ぎない。キリストのもとにおける融合と調和としての国家をもとめること、ボシュエにおけるフランス・ガリカニズムの思想は、このような世界にたいする信念から誕生する。ボシュエは、ローマ教会にたいするフランス・カソリック教会の独立性を主張し、かつフランス・カソリックの精神とブルボン王家の国家支配の論理を切れ目なく融合する理論的基盤を整備し、王政を極めて絶対的な中央集権体制に構築した思想的中心であった、といっても差し支えないであろう。「国家をつくるためには、それと同時に比類のない権力（une force

incomparable) をみずからに感じ取らねばならず、また決してそれが根拠のないものだなどと考えるてはならない」(7)。ボッシュエの主張するこのような権力者の態度は、結果として、教皇庁という、現世と切り離された絶大な権威に制限を付し、国家という容物のなかに当為の法を収容しきろうとする。これこそがボッシュエ独特の国家観に根ざしたものであった。

ボッシュエの幸福とは、神のもとにある最高善と一体化することである。そして最高善とはすべての人々にとって共通のもの、普遍のものである。すなわち幸福とは、個別な欲望を棄て、神を愛し善を積むことによって、普遍なる確実な存在のなかへと溶解しつつし、個別性を超越して崇高な存在との一体性を感じることである。これは、ほとんど不自然な肉感性とさえ形容したくなる、善と美の一致の構想であった。ボッシュエにとっては、神への愛以外に人間の持ちうる欲望や快楽——たとえば個人的な感情や欲求の満足——は、人間が真の幸福をつかむためには障害になる以外の何ものでもない。ボッシュエは、人間の生涯という主題に思いを馳せながら、つぎのように叫ぶ。「ああ、ほんとうにわたしの魂よ！人生のなかでこんなに重要なものがあるのでしょうか。過ぎ去るものであるかぎり、どんな人生でも所詮は些細なことにすぎません。人生全体をつなぎ留めておくことができず、一瞬に過ぎていく快楽とは、いったい何でしょう。そんなものに、地獄へ落ちていくほどの価値さえありましようか。多くの苦痛と空しさをひきうけるほどの価値がありましようか。神よ！毎日、日没のときも日の出のときも必ず、わが身に死が訪れるまであなたを思うことによって、わたしの心のすべてがあなたの存在に溶けていきますように！」(8)。

聖書を学ぶ人ならば、審判をうけ地獄に落ちなければならないということを考えただけで、神への愛に生きる以外の生き方を選ぶはずがない。ボッシュエにとって、快楽と幸福はまったくの対立概念である。幸福と同様に、ボッシュエにとって人間の手にすべき自由とは、人間の気ままな欲求のすべてが許されるということではない。自由とは、神の意志と自分を一致させることによって、みずからの意志がこの世の秩序として実現されることである。彼は一六六六年につぎのような説教をしている。「私たちは自分たちの望みをあま

りに広げすぎると自由を失うこと。・・・真の自由、それは法を支配するものだということ。私は、そのことを皆さんに理解してもらうという仕事をおこなうのです」(9)。神の意志に融和して得られた真の自由、それを得た人間の意志は現世の制度を支配する権利を神から与えられる。そしてそのようにして実現された社会は、最高善たるキリストへの愛の秩序によって構築された、神の国の共同体なのである。

聖書のおしえる神の国は、それ自体としては信仰の織りものであり、魂の共同体である。しかしボッシュエはこれを現実の国家と融合させようとしている。すなわちボッシュエにとっては、神の国とこの世の国家とは共在統合すべき二つの国なのであった。彼は「形而上学 (métaphisique)」という言葉を決して使おうとしなかった。ボッシュエの研究家ゴイエは、これについてこのように述べている。「それはある特定の限られた分野を意味するからであったが、よしんばそれがアリストテレス学派やラテン哲学の論理的、修辭的、道徳的、政治的な用法であったとしても、彼はそれを決して説かなかった。一七二二年に再版された著書(『哲学の手引き、あるいは神と神そのものの認識』)の第一章では、彼は行為と思惟にかんする普遍的見解について論じ、第二章では神によって神の監督のもとに、形而上学の広大な場を貫き、それと交わるための方法を示している」(10)。

ボッシュエにとって形而上学は、人間から距離を置いたものとして存在すべきではない。それどころか深遠なる世界を知り真実の哲学を体得した人間にとっては、形而上学的世界とは、彼が生きている世界と直接に交流するところの一つの世界として理解されるべき、必要不可欠なものなのであった。ボッシュエにとっては、形而上学を形而上学として人間から切り離してしまうという発想は、人間から価値の源泉であるものを剥ぎとってしまう浅はかな人間がもつ思考にほかならなかった。

このようにボッシュエは、聖書によって教えられたひとつの有機的世界にたいする限りない信念を持ち続けた。これが彼の価値観、世界観、社会観の源泉をなしている。

この世界観は、彼が愛読したアウグスティヌスの世界観とたしかに酷似している。たとえばアウグスティヌスもまた、国家は神から贈られたものだとしてつぎのようにいう。「委譲された王国ないし国家を統治する機能を、われわれはただ真の神にのみ帰するので

ある。神は天の国における幸福をただ敬虔なものだけに与えるが、他方、地上の国を敬虔なものとは敬虔なものとは与える・・・」(11)。また次のようにもいう、「異なったものを結合させようとしたり廃棄しようとすることなく、むしろさまざまな国家的差異にあっても、それらのものが信仰にとって妨げとなることなくかえって信仰にしたがって至高で真実の神が崇拜されうるかぎり、天の国はこの世の平和というおなじひとつの目的をもくろんでいる機構、組織を重んじ、それらを保護するのである。・・・天上の国はこの世の平和を天の平和に関係づけるのであって、ひとりこの天の平和のみが少なくとも理性を備えた被造物にとって平和と見なされ、またそう呼ばなければならない。すなわちそれは、神を享受するものによって成り立ち、神にあって相互に楽しみあう、完全な仕方次第で秩序づけられ和合一致された共同体の平和なのである」(12)。

しかしアウグスティヌスとボッシュエ、この十二世紀近くも時を隔てたふたりのあいだには、当然ながら、その世界観のもつ意味という点で、大きな違いがある。なかでも留意すべき点は、三つある。

まずひとつは、神の国という世界観にたいして持っていた信念の強さである。アウグスティヌスは主著『神の国』のなかで壮麗な宇宙観を描き出したが、『告白』のなかでは、神への愛のみに殉じなくてはならないはずの人間が、いかに他の欲望にたいして弱い存在であるかを、みずからの体験を告白するというかたちで述懐している。『告白』全体は、彼が正しい信仰の道にいたるまでの様々に繰り返される挫折を物語りながら、信仰の価値を説く、という設計につくられている。しかしこれは同時に、聖書の信仰の正しい道をもとめることが人間にとっていかに難しいものであるか、を示している。すくなくともアウグスティヌスは、人間が聖書によって語られた壮麗な宇宙に溶け込むことは多くの修練を要することであり、換言すれば、ありのままの人間は容易にその世界を愛し、受け入れることができない、と考えていたのである。つまりアウグスティヌスは、聖書の世界と通常の人間との間には、確かな距離があることを認識していた。しかしこれとは逆にボッシュエは、人間が生きる道は聖書に書かれた道以外には考えられないし、そのように生きない人間を決して許さない。聖書の世界と通常の人間との間には、決して距離などがあっては

ならない。彼はアウグスティヌスとは違って、聖書の世界から逸脱した人間にたいしては非難の手をゆるめない。ボシュエの聖書にたいする熱狂的な信仰は、アウグスティヌスでさえ認めていた人間と神の国との距離を、すっかり覆い尽してしまうに足るものであった。

二つめは、前述したことの原因でも結果でもあるものであるが、政治権力へのアクセスの可能性に関する認識の違いである。アウグスティヌスは政治権力とは隔てられていたし、彼の生きた時代、すなわちローマ帝国が蛮族の侵入に苦しみつつ、やがて西ローマ帝国が滅亡へと驀進しはじめる時代の政治にたいして、すくなくともアウグスティヌス自身の発言力はなかった。確かに『神の国』は、異教徒の侵入に揺らぐローマ人がみずからの神に不信を抱きはじめたことにたいするアウグスティヌスの回答であり、キリスト教以前と現状を比較しつつ、神の加護が存在することを説くものであった。その意味ではたしかに政治的意味を帯びていないではないが、しかしこれが何かの政治的行動にうつされる可能性は、全くなかったのである。しかしボシュエは王太子の教育係であり指南役であったために、彼の神の国の議論は、そのままフランス王国の政治、すなわち権力行使の正当性を支える議論になりえた。ボシュエの信仰の篤さは、そのまま権力の制度的価値に反する者への不寛容を導くことになる。これが、二人の思想的インパクトの違いにも反映している。

第三には、歴史的視点についてである。アウグスティヌスは少なくとも歴史家ではなかった。時間についての議論においても、あるいは世界をキリスト教以前と以後とを比較しているところでさえも、彼は歴史家ではなく今の世界に神の手を感じるための方法としてそれらを語ったのである。それは歴史の分析ではなく、人間の存在の神秘を語るために引きあいにだされた、引用された過去にすぎない。しかしボシュエは明らかに歴史家であった。しかも独自の歴史観をもつ歴史家であった。彼にとって歴史は、聖書に書かれた歴史にはじまり、異教徒のもとに支配されたローマがキリストの導きのもとに繁栄を極めるまでの歴史のことであった。聖書とローマの歴史を分析することによって、神の意志のもとに政治を行なうことの意味を述べ、そのローマの歴史の営為の上にフランス王国の歴

史をも構想しようとする。歴史は、いうならば、聖書に存在するあるひとつの有機的全体に照らしてボッシュエが持っていた、理想社会像を構想するための、実証的研究なのである。

3. 歴史と神

「歴史がほかの人々にとって無用のものとなるときにこそ、国王陛下に歴史をお読みしなければならない」。(13)

ボッシュエの長大な主著『世界史論』の冒頭は、このような言葉ではじまる。一見逆説的なこの言葉は、膨大な著作の全体をつらぬく、ボッシュエの歴史に対する立場を象徴しているのである。ボッシュエにとって時代 (*les temps*) とは、福音書に書かれて区分された時間のことであり、ボッシュエは聖書の物語の時代からローマ帝国がキリスト教を国教とすることによって繁栄するまでの時間を時代として区分している。人間の世界は、生来自然に存在した生活から人間が逸脱した時、すなわち生活の方法として守られていた法に代わって、キリスト教という新しい当為の法と価値に対面した時に、はじめて歴史の契機が生じ、やがて人間が神の御手のもとに深い恩寵に満ちた社会を取り戻したとき、その歴史が止まるのである。「それ以前の時代から区別するために、すなわち人間がみずからを統治するために自然なる理性と先祖たちの伝統しかもっていなかった＜自然の法＞の時代から区別するために、あらゆる時代は＜書かれた法＞の時代を必要とする」(14)。言い換えれば、ボッシュエにとっての時間の観念すなわち歴史とは、神の恩寵に満ちた世界をめざして人間が歩み始めてから、それを実現するまでの過程のことである。冒頭にいう「歴史が無用になるとき」とは、社会が恩寵に満ちて幸福である状態のことであり、神の作品としてのこの世界がもっとも完全な姿を表したときのことである。このときこそ、君主が統治者として求められる役割と資質がどのようなものかを学ぶために、歴史を学ぶにふさわしい時なのである。求められるべき国家像をもち、そこへ至るまでの様々な段階や方法を

論じることは、その形態は多様であるが、多くの思想家にとっての仕事であるとされた。ボッシュエもそのひとりであった。同時に、彼は国家の進むべき方向は神によって示される、と考えてもいた。

どのような変化を経て福音の法にかなった世界が神によってつくられたかを知ることによって、君主自らのなすべき政治を、君主に学ばせなければならない。歴史を振り返ると、恩寵の国にいたるために多くの戦争と失敗が繰り返されたのであり、これらの失敗を繰り返さないために、さらに聖書を読みつづけなければならないのだ。「殿下、古代から近代までの膨大な歴史を殿下がお読みになりましたのは、これらの不都合を避けるためでございます。なによりもまず殿下は、宗教の土台をお造りになった神に選ばれし民の、書かれた歴史をお読みにならなければなりません」(15)。この歴史から時代を見分け、したがいべき普遍の法に接近することによってはじめて、国家のなかに生きる人々の代表となることができるのだ。「わたしは君主にではなく一般的なすべての紳士たちに言うが、
 ・・時代の流れがこの世に繰り広げている変化を無視してはならない。もし歴史から時代を見分けることを学ぶならば、そのひとは、福音の法のもとに生きている人々のように自然の法あるいは書かれた法のもとにある人々を代表するであろう」(16)。神の教えのもとに統治することによってこそ、国王は統治者としての正当性を確実に得ることができる、とボッシュエは考えていたのである。

このようなボッシュエの国家観は、キリスト教がローマ帝国内に布教され、ローマが大帝国として繁栄するという歴史を解釈することによって、培われた。ボッシュエはローマの繁栄について、こう語っている。「この世界の全ての帝国のなかで最も偉大なもの、つまりローマ帝国についての、神の判断は、わたしたちには明らかである。・・・ローマは神の手 (*la main de Dieu*) を思わせる。ローマは、よくいわれるように、神の正義の一例 (*un exemple de sa justice*) であった。とはいえ、その運命は、ほかの国々と比べても最も幸福なものであった。ローマは、遺跡の破壊によって偶像崇拜から純化され、全世界にその名を知らしめたのと同様に、キリスト教によってもまた、生き続ける」(17)。ローマこそ、歴史の中で、偉大な統治者によって神の意志が体现され実現された

「神の国」なのであった。そしてボッシュエは、皇帝たちの統治に関してさまざまな考察を繰り広げたあと、唯一、権力者こそが国家の運命を担っていることを論述していく。「グラックス、マリウス、スラ、ポンペイウス、ジュリアス・シーザー、アントニウス、そしてアウグストゥスについて、わたくしは語りたいのですが、これらの特別の性質と才能とを、偉大な（国家の）運動に、その原因として結び付けることができます。・・・」（18）。「名誉、勤労における忍耐、国家の繁栄、そして祖国への愛をひとびとの精神に刻みつけることができる人は、偉大な人物たちを生み出すのに最も適切な国家の構造を見いだしたことを、誇りにすることができる。それが帝国の力をつくりあげる偉大な人々であることは間違いない。国土全体に高貴なる精神と熱意を芽生えさせることを、自然がせずにはいないのだ」（19）。このような国家では、次々に、次代の政権を担うに足る偉大な人物が、おのづから生み出されるのである。ボッシュエの目には、キリスト教が国教となり繁栄しているローマは、社会全体が、皇帝に象徴されるひとつの宗教的価値に融合した、すなわち神の恩寵に満ち、歴史がすでに不要となった理想的社会に映ったにちがいない。そしてローマの崩壊については、ボッシュエはなにも語らないのである。「殿下、わたくしはローマの滅亡の原因には、なにか特殊な偶然（*incidents particuliers*）を見つけられることができると考えております」（20）。ボッシュエにとって、ローマの滅亡は、決して必然ではなく偶然、それも「特殊な偶然」であった。

ボッシュエにとって歴史は、聖書の書かれた歴史の時代にはじまり、現実の社会が聖書の世界を求めて歩きはじめ、やがてそれが実現されるという道筋のことなのである。現実の歴史が聖書の世界を取戻すことを目指して流れ、運動する限りでは、歴史は時間的であるが、やがて聖書の世界と国家とが融和を達成すると、歴史は無時間的なものとなる。かくしてローマは、みずから次々に優秀な人物を権力者として生み出す力を得て、国家を益々安定なものとする。時間的な歴史が、やがて無時間的な歴史に到達して終わると言う構図は、ユートピア論にみられるものであるが、絶大なフランス王権のもとで、現実の歴史を神の国の歴史として刻もうとしたボッシュエは、それがユートピア論であるなどとは断じて考えていなかったであろう。それが可能であると考えるほど、ボッシュエの神の国という有

機能的全体にたいする信念は、強固なものであった。

4. 神の理性と人の理性

しかしこのように、習俗、制度、歴史、そして国家のすべての中心に、不可分な有機的全体性を求めるというボッシュエの信念に満ちた思想は、絶大な権力が後ろ盾となっていたにもかかわらず、成功したわけではなかった。ボッシュエがなによりも求め続けた、人間の心をよりどころとした国家、すなわち「信念の共同体としての国家」への熱意は、ボッシュエ自身に多くの戦いをも引き受けさせることとなったのである。

君主をその中心とする信念共同体としての国家は、そのことの不可避な結果として、信念を異にする者を、国家の存立根拠を揺るがすものとして排斥しなければならない。地上の神の国を追い求めたボッシュエは、生涯の最大のエネルギーをもって、この国家を揺るがしかねない人々に対する戦闘を開始せざるをえなかった。それは結局ボッシュエの生涯の後半の大仕事となったのである。たとえばその結果のひとつがナントの勅令の廃止である。ナントの勅令の廃止は、教会を中核とする国家の信念共同体を構築するために、いいかえれば愛による共同体を実現するために、必要な措置であり、その意味では君主としては筋の通った政策であった。しかしこの試みは、決して成功とは言い難かった。衆知のように、そのころのヨーロッパ全体が、もはやカソリシズムというひとつの価値体系のもとに集結するような時代ではなくなっていた。この強権の発動にたいしては、フランス国内はともかくとしても、ヨーロッパ各地でさえ反発と攻撃の論争が激しく巻き起こった。個々の人間の心に政治権力が及ぶか否かについて、ボッシュエとその時代のいわゆる自由思想家たちとは、当然のように完全に意見を異にしていたのである。

なかでも、とくにボッシュエが警戒し、目の仇にしたのはデカルトであった。というよりもむしろ正確には、デカルトを信奉する同時代のリベルタンたちすべてであった。

デカルトは、周知のようにこの世界における最も確実な真理が、「私は考える、故に私

はある (cogito ergo sum)」であるとし、その結果得ることのできる真理——数学的真理——こそが、たんに自然学、形而上学のみならず、道德までも律しうるものであると考えていた。にもかかわらず、このようにして得られた真理は明証的であるとしても、では客観的な真理であるといえるだろうかという問いに対して、デカルトは否という。なぜなら、みずから真理であると確信する自分自身が、同時に懐疑する存在であるからである。デカルトにとっては、このように人間が自らの有限性を認めることができること自体が、有限性を超えるもの、すなわち無限なる神の認識が自らのなかに存在することの証明となる。つまりデカルトは、人間が懐疑することこそが、神の存在を証明するのだ、というのである。人間は無限なる神の存在になることはできないが、それを認識することはできるのだ。人間によって明証された数学的真理は、客観的真理すなわち神の実在性そのものではないが、分有されたその実在性である。『方法序説』のなかで「私たちの観念や概念は、明晰に判明しているすべての部分においてある実在性をもち、かつ、神に由来するからこそ真ならざるをえない」(21)、という。これを本論文の文脈にそって言い替えるとつぎのようになる。デカルトにおいて、人間の理性とそれが発見し得る真理は有限であり、他方、神の理性は無限の客観的真理として存在する。人間の理性の発見する数学的真理は、神の理性のもつ真理の一部を分有するだけであり、神の理性の持つ無限性は、数学的真理のみにとどまらない深遠さを有しているのだ。そしてこのふたつの理性は、人間の個体のなかで交わるのである。

このことをボシュエの目から見ると、このように考えるデカルトの哲学はひとつの大きな点で憂慮の種であった。デカルトが、人間の理性と神の理性が全く異質なものであって、そこには断絶があると考えているからである。ボシュエにとって、幸福とは、神の理性に自らを一体化させることによって得られるものにほかならない。言い換えれば、ボシュエにとって人間の理性は、神の理性、すなわちこの世界の摂理の全体に接近可能であるばかりか、それに完全に同一化しうるものでなければならない。デカルトも、人間がみずからの理性を琢磨し、真理の認識にできるだけ接近することこそ必然を徳とすること、すなわち幸福であることとするが、しかし人間ははどれほど努力を重ね尽くしても、真理

に接近しうるだけで、融合することはできないのだ。そして接近していく真理は、どこまでも明証性の中にとどまるものであって、理由抜きに愛される対象ではない。これが、ボッシュエにとっては、神の権威に対する大きな反抗であると思われたのであり、無神論の種さえ蒔きかねない危険な問題点なのであった。

デカルト自身は、神の無限なる真理が人間の把握し得る世界の存在の前提にあり、それは数学的真理にとどまらない深遠なものだということを心得ていたから、ボッシュエにとってはまだよかった。しかしボッシュエは、デカルトを誤解して解釈している人々に対して、より大きな不安を持っていた。デカルトを誤って解釈すると、無限なる神の客観的真理と、数学的真理とを同一視してしまいがちだからであった。ボッシュエにとっては、神の理性と人間の理性は融合しうるものでなければならない。しかしそれは神の理性のもつ崇高さのなかに、信仰を深めた人間の理性が吸収されるという形において、でなくてはならない。人間の理性が証明し得る数学的真理が、神の理性を吸収するようなことが、決してあってはならないのだ。しかしボッシュエは、デカルト哲学を誤解してしまいがちなリベルタンたちが、この忌むべき後者の観念をもってしまうのだと考えた。ボッシュエは、一六八九年のユエへの手紙のなかで、次のようにいっている。「私は、本性や恩寵というものばかりではなく、もう一つの宗教上重要な事件――すなわちデカルト哲学の名のもとに、教会に対して準備されている大きな闘いのことを、考えます。デカルト哲学の存在とその原理から、いや私の意見ではその誤解から、多くの異端が生み出されつつあります。祖先から伝えられた教義に反して引き出されるこのような結果を予見すると、デカルト哲学は不愉快なものです。デカルト哲学が、哲学者たちの精神 (*l'esprit des Philosophes*) と、魂の神性および不滅性 (*la Divinité et l'immortalité de l'âme*) をうちたてるために望みえた多くの実りを、私たちは教会において失うことになるでしょう」(22)。真理を、人間の理性の明証性の中に取り込んでしまおうとするリベルタンたちに対して、彼はマリ＝テレーズ・ドートリッシュの棺前演説の中ではつぎのように非難する。「自分の思考のもつ物さしで神のはかりごとを測定し、神がお造りになったのはある一般的な秩序だけで、そのほかのものはすべてそこから展開される、と

いっている哲学者たちがいます。私はこの人たちをたいへん軽蔑します。これではまるで、神が人間と同様に漠然として不明瞭な目的を持つことになるではありませんか」(23)。

ボッシュエは人間の理性、という観念、すなわち人間が理解できること以外を信じることを拒否するという観念、を攻撃してつぎのように訴える。「彼らが指針として選ぶ理性は、彼らの心に単に猜疑心と困惑しかもたらしません。宗教を否定することによって招いてしまう不合理は、その崇高さに感動した真理よりも、いっそう堪え難いものであるはずです。理解を超える深遠なる原理を信じないことによって、彼らは理解し難い誤謬を繰り返すことになります。みなさん、この忌まわしい無信仰とは何でしょうか。それは際限のない誤謬であり、命知らずの短慮な行動であり、迷妄にみずから飛び込むことであり、つまりつける薬のない病んだ態度、正当な権威をないがしろにする不遜な態度ではありませんか・・・人間は感覚的な快樂にのみ流されるものではありません。精神的な快樂もそれに劣らず心地よいものです。感覚と同じく、それもまた隠れた悦びであり、妨げられるといらだちます。そのような傲慢な人は、長いあいだ崇拜し続けた宗教を超越すると、超越したような気になると、自分をもふくめたこの世界のあらゆるものを見下すようになります。彼は、迷妄から醒めたという人々に迎合します。そして、自分では何も見つけることができずに、ただ他人に追随するだけの愚かな人々を馬鹿にします。やがてただ自分自身、のみにへつらって、自分自身を神にしてしまうのです」(24)。

ボッシュエにとって、宗教を通じて崇高な真理に感動する心こそ、国家の統一性の基盤をなすものであった。かれの念頭には、ほとんどこの一事しかなかった、といってもよかった。ところが、リベルタンたちが指針とする人間の理性は、この心を人間から追放してしまうのである。その結果、普遍的な真理から切り離された、すなわち幸福をもぎ取られた世界が実現する。人々が数学的真理の追求にとどまり、普遍的な真理のもとに心をひとつにしようとしめない限り、幸福なる国家は決して実現し得ないのだ。ボッシュエは、憤りに声をつまらせながら訴えたにちがいない。彼らの議論は国家のことごとくを転覆させ、神によって支えられている権力のことごとくを失墜させる、決して許されない謀反である、

と。さらにボッシュエが許せなかったのは、真理が個々の人間の理性によって獲得できるという思い上がりである。長い歴史と、そのなかの多くの知性によって論じられ、深められてきた神の真理の偉大さよりも、さらに重要な価値が、たったひとりの人間のなかでいったいどうして培われ得ようか。結局そうした人間は、みずから生きるために必要な梶を、かなぐり棄てているのに等しいのである。ボッシュエにとって、理性は、神の理性でなければ意味がない。世界の根元をなす基盤（神の存在）に目をつぶって、なお存在するとレベルタンたちが主張する理性は、人間を、絶えざる批判の袋小路に追いやる結果となるにちがいない。彼は、代表的なりベルタンであったマルブランシュのもとに通う若い青年に対して、つぎのような手紙を与えている。

「こういう原理が誤解されると、ほかの不都合が顕著に精神を冒していきます。なぜなら、明確に理解できることしか認めてはならない——ある限度内では確かにそうなのだが——という理由で、ひとりひとりが、” わたしはこれを理解できるが、あれは理解できない”、と言う自由を与えられ、それだけの理由で、好きなようになんでも受け入れたり拒否したりしてしまうからです。明確ではっきりした観念ばかりではなく、漠然としてはいるけれども、それを否定したら全てのものが転覆してしまうような本質的な真理を抱懐している、そのような観念も存在するということが、考慮されないのです。それだけの理由で、伝統などには関係なく、考えたことをなんでも向こう見ずに主張する、という判断の自由が、徐々に人々の精神の中に蔓延していくのです」（25）。信仰や世界に対する認識が、個々の人間の自由な判断のもとに奪われてしまうと、そこからは、個々人の理解の相違を原因とする意味のない批判が蔓延するだけであって、その世界にはひとびとが生きるに必要な当為の法の入り込む場所がなくなってしまう。それでもはや、心を共通に寄せるべき、本質的な真理さえも人間は見失ってしまう、とボッシュエは考えていた。ばらばらの人間は、この現世において共通に感動すること、換言すれば教会という具体的な場所で、様々な礼拝や説教を通じて心をひとつにすることによって、はじめて普遍的で本質的な真理を、実感として獲得することができるのであった。だからこそ、そこから要請される当為の法を現世界の実感の中に生かすことができるのである。逆にいえば、現世におけ

るこのような共通の経験がなければ、人間は、普遍的な真理を共有することができないのである。人間は、この世界に生きている以上、観念だけの世界の生き物ではないはずだからである。ボッシュエはこの点で、明らかにボッシュエ以後のリベルタンたちとは異なった関心の上に立っていた。たとえば後世のヴォルテールの寛容の観念を、まさにこの点で、ボッシュエは受け入れなかったはずである。

ボッシュエのこの必死の警鐘にもかかわらず、リベルタンたちの思想的潮流は抑制されるどころか、その逆の経過をたどった。フランスのルイ十四世時代の強権は、ヨーロッパ中のプロテスタントと自由思想家たちとにとって、むしろ手を携えるべき共通の敵を与えてしまったにすぎず、むしろ彼らの思想的潮流にたいして、手の施しようがない弾みをつける結果となった。しかし、しだいに大きくなるこの敵に対して、ボッシュエは一步も譲歩することない戦いを宣言する。「わたしたちは聖書のすばらしさと、その充実した世界を語るのです。わたしたちは、この時代の病であり誘惑でもある誤った批判を、不屈の努力をして攻撃するのです」(26)。ボッシュエは、最初から最後まで、神の国を地上に実現しなければならないという信念に献身しきっていた。

このように、ボッシュエは、もともととは別なものとして存在していたふたつの対象、すなわち、神の理性に命じられる当為の法と、人間の必要から生じた統治の法である制度とを融合して、現世に神の国を実現しようとした。それが、実際に強力な中央集権制をとった君主によって強権的に行われたために、多くの批判や反発をあびたにせよ、ボッシュエのこの試みは、ヨーロッパ思想史上、ひとつのエポックであった。

いや、むしろ次のようにいう方が正しいとさえいえよう――ボッシュエが絶対王政を結果的に正当化した理論家だったという事実は、かれがその思想の中で実現したものの、西欧社会にとっての意義と影響の重大さを考えると、問題にもならないほどの些細な論点でしかなかった、と。一言でいうと、神への献身の念に満ち溢れながら、実はボッシュエは、皮肉にも絶対にして普遍の神と、人間との間に横たわる壁を、結果的に取り払ってしまったのである。ボッシュエから以後、万人に妥当する普遍的な当為の法と、現実存在する制度

は当然にも同じものでなければならない、という観念を、ヨーロッパは刻印されることになった。たしかにボッシュエは多くの思想の批判的であり、次世代の思想家たちにとっては打倒すべき最大の目標でさえあった。だがそれは、ボッシュエの信奉した当為の規範がカソリシズムの名におけるものだったから、という理由以外のものはほとんど存在しない。当時の人々にとって、カソリシズムの規範に準じることは、中世の鎖から解放されていないことを示しているかのように感じられたことは、たしかに事実であろう。しかしその点を除けば、ボッシュエは、それ以前とは一線を画す新しい世界観——神の理性と人間の理性との融合——を提示したのである。すなわち、ボッシュエはこの二つの間の障壁を破壊し、壊したのである。その帰結は、当然にも、神が相対と化すことであるよりは、人間が絶対と普遍とに化すことを要求されることであった。この呪縛は、彼を批判して止まない思想家にさえ、執拗につきまとうものになった。

第2章 寛容と絶対の相克——ヴォルテール——

1. ボッシュエの光と影

ボッシュエは、ヴォルテールにとって間違いなく偉大な時代の精神であり、かつ、打倒し
のり越えなければならない人物であった。ある意味では、ボッシュエを越えることはさほど
困難なことでもなかった。なぜなら、ボッシュエが雄弁に人々に語りかける聖書の物語は、
歴史的事実として解釈するにはあまりにも根拠が薄弱すぎるが多すぎて、はたして信
頼するに足るものだろうかという疑念が一般的となりつつあったし、なおその上に、当時
普及しつつあった小アジアやそれよりさらに東方のアジアにかんする知識に照らしてみ
ても、それらは歴史的事実というよりは単なる伝承ととらえたほうがよいのではないかとい
う態度が広く支持を得つつあったからである。ヴォルテールにとっては、新しい知識を加
え、かつ時間的側面でも地域的側面でも視野を広げ、ボッシュエを越える新しい世界史論を
書くことは、当然ながら彼の腕にあまる仕事ではなかったし、事実ヴォルテールはそれ
に取り組みもしたのである。しかし、ヴォルテールにとってボッシュエという存在が意味する
ものは、それだけで済ませてしまうにはあまりにも巨大なものでありつづけた。

その理由は、世界にある摂理が存在しそこに人々のところが結ばれるのだ、換言すれ
ば、人々の目の前にある地上の世界に美しい当為の法によって成り立つ国を実現するべき
だ、というボッシュエの主張の中心的な価値を、ヴォルテールは否定しきれなかったからで
ある。ヴォルテールは、実に多様な側面においてボッシュエにたいして反抗し、批判的姿勢
をとりつづけたものの、この一点に関してボッシュエと立場を同じくし、それを覆すことが
できなかった。おそらくヴォルテールも、ボッシュエに負けないほど、人々の心がある摂理
のもとに融和し調和しているという状態を理想として心に抱懐し、何物にも代えがたい貴
重な価値として、みずからの内に秘めていたのである。ボッシュエのあの崇高で美しい演説
に人々が心を震わせて涙する教会堂、たしかにそこには一つの摂理のもとに融合した心が

あった。そしてヴォルテールは、そのような力を持つボッシュエの演説にしばしば舌を巻き、その雄弁さには自分は到底匹敵しえないと感じていたようである。美学にかんする叙述の中で(1)、かれは韻の美しいボッシュエの演説を引用しつつ賞賛している。

しかし、その反面、もはや特定の宗教的な教義を、この目的の要求する普遍的摂理と同一化することができなかったヴォルテールは、真実を追求するにはボッシュエの演説はあまりにもセンチメンタルすぎる、とも感じていた。そこには多少の嫉妬が入り込んでいたであろうが。「私は再び、ボッシュエの棺前演説の美しさを、そこにはまさに崇高ささえもあることを、認める。しかしわたしたちにとって、棺前演説とはいったい何だろうか。道具としての説教、朗読、決り文句、そしてしばしば真実への冒瀆 (*une atteinte à la vérité*)。キケロやデモステネスの揺るぎない言説とくらべれば、あまりに詩情あふれた演説だといわなければならないではないか」(2)。ヴォルテールにとって、真実はもはや感情のみをもって納得させられるような性質のものではなかった。感情の高まり、心の中に沸き上がる情熱というものは、たしかにボッシュエの説教に集まる人々の間で心一つにまとめ上げる強力な溶融作用を持つことができた。しかしその情熱が、ボッシュエに必ずしも賛同しない多くの異質な価値を持つ人々をも包摂する「国家」という観念と結合するとき、逆に国家の中に分裂を引き起こすということを、ヴォルテールは認識せざるを得なかったし、また充分理解してもいた。実際、ナントの勅令の廃止は、ヴォルテールには特定の宗教的情熱が政治と結びついた際にむき出しになる牙——教義を共有できない多くの人々の心にむけられた牙——以外の何物にも見えなかった。このときヴォルテールは、ほとんど崇拜して止まなかったといってもよかったボッシュエと、決定的に袂を分かってしまった。

「情熱は、ことに信仰の誤った姿のなかによくみられる。祈りながら自分の鼻先ばかりみている若い托鉢僧はしだいに興奮し、五十ポンドの鎖を背負う自分は、至高なる存在から多くの報いを得るべきだと思い込む。天を一心に思いながら眠り、それを夢にみる。ときには夢うつつのなかで彼の目には火花が散り、輝く天をみながら恍惚となる。これがしばしば、不治の病となるのである」(3)。ボッシュエは決して若い托鉢僧ではなかったが、

ヴォルテールがこのように書くとき、次第に狂信的になっていくかに見えるボシュエの姿が頭を掠めなかったと、誰が言えるであろうか。ヴォルテールは、政治と宗教が癒着しつづけた長い人間の歴史を振り返りつつ、つぎのようにいう。「神政政治 (la théocratie) は、長いあいだ世の中を支配したというだけでなく、人間の狂気が達しうるもっとも恐ろしい残虐行為へと、暴政 (la tyrannie) を推し進めたのである。そしてこの政治がみずからを神聖なものと自称すればするほど、ますますそれはいとわしいものとなったのだ」(4)。

もっとも、歴史を繙くまでもなくヴォルテールの目の前には、その時代のフランスが宗教的不寛容によって被ることになった不自由と、その不自由から引き起こされた人々の深刻な分裂があった。国家を人々の心を結ぶ場として再生しようとするならば、もはや特定の教義によって心を縛ることは時代錯誤である。ヴォルテールは、カソリシズムによって国民の心を結びつけようとして強権を発動したボシュエについて、『寛容論』のなかで次ぎのように述べている。「モーの司教ボシュエ——あの賞讃されるべきカンブレの大司教フェヌロンを追放した人物——には、神とは、自分自身のために愛する価値のあるものだということを、人々の心に刻印してしまったという罪がある」(5)。

ヴォルテールも、カソリシズムの神への信仰ではないという理由で、様々な宗教に無神論というレッテルを貼ることをした。しかしそうしながら、社会の後ろだてとなる価値がカソリシズムでなくても、社会は存立し得る、とヴォルテールは主張する。それは、あくまでもカソリシズムにこだわりつづけたボシュエへの異議申し立てともなった。ヴォルテールは、無神論者の社会が存立し得るかという問いに対して、ローマを引き合いに出しながらこのように答えている。「……なぜ無神論者の社会が不可能に見えるのだろうか。それは次のように考えるからである。制約を持たない人々は共同生活ができないし、法律は心に対する制約としては無力であり、そこで、人類の正義からふみはずれた悪人たちを、現世か来世かで罰する復讐の神がどうしても必要である、と。……異教徒には束縛の一切ない宗派がいくつかあった。懷疑主義者は全てを疑い、逍遙派はあらゆる判断を保留し、快楽主義派は神は人事に介入できないと信じ、結局のところ、いかなる神聖もみ

とめなかった。彼らは、魂が実体ではなく、肉体と共に生死する一機能である、と信じていた。彼らは道徳や名誉以外には、いかなる束縛も持たなかったのである。ローマの元老や騎士たちは、真正の無神論者であった。なぜならば、神に対してなんら恐怖や希望を持たぬ人々にとって、神は実在しなかったからだ。したがって実際、ローマの元老院は、カエサルやキケロの時代の無神論者の集まりであった」(6)。ヴォルテールは、ローマには様々な宗派が混在していたが、彼らは自然の要請する価値すなわち道徳や名誉という、根本的な価値を共通にしていたおかげで、国家を分裂させるどころか、むしろ発展させる時代を築くことができたのだ、と考えた。そして、同じように国家を発展させ、かつ同時に人々の幸福を実現できるのならば、彼はカソリシズムへの狂信よりも無神論を、あえて選ぶとするのである。強権的な権力の衝突によって引き起こされる憂慮すべき事態についてヴォルテールはこのように語っている。「狂信と無神論では、もちろん狂信の方が千倍も有害である。無神論は血なま臭い情念を吹き込まないが、狂信はそれを吹き込むし、無神論は罪惡に反対するだけだが狂信は罪惡をつくり出すからである。・・・ホッブズは無神論者と見なされたが、穏和で清潔な生活を送った。彼と同時代の狂信者たちは、イングランド、スコットランド、アイルランドを血で溢れさせた。スピノザは無神論者であったばかりでなくそれを講じたが、バルネヴェルトの合法的暗殺にはまったく無関係であったし、ウィット兄弟を八つ裂きにし、火あぶりにして食べたりはしなかった」(7)。

2. 寛容と自然

こうして、ヴォルテールは「寛容」という観念を提起することになる。

「寛容とはなにか。それは人類愛の領分である。われわれはすべて、弱さと過ちからつきりあげられている。われわれの愚行を互いに許しあおう。これが自然の第一の掟 (la première loi de la nature) である」(8)人間が弱くて愚かであるが故に、人間はかならずしも、全員が一気に真実へいたる道を、発見できるわけではない。人々は様々

な試行錯誤を繰り返しながら、自ら選ぶ価値への道を歩いて行くのである。したがって、人それぞれ様々な道があって良いのである。真実へいたる多様な道筋を許容しよう。たがいに弱い存在であることを認め合い許し合いながらも、真実への道程を歩むこと、これはキリスト教精神にまさに合致することではないか。そのうえ、このような寛容の精神によって、国家内の分裂を緩和して統合を達成している例が、すぐ隣の国イギリスにあるのだから。「当地は諸宗派分立の国である。イギリス人は、自由人として自分の気に入った道を通して天国へ行く」(9)、とヴォルテールはいう。

人々の心のなかに、国家という共通のよりどころを作ろうとすると、これをフランスのようにカソリシズムという制度にだけ依存しては決して成功しない。制度によって縛られた心は、そこから脱しようとするから。イギリスでは、宗教的寛容を達成しながらも国家として成り立っているではないか。ヴォルテールはそのような主張を『イギリス書簡』の中で展開する。ヴォルテールのいう寛容は、国家が既に内包している信条の分裂を、国家の統合を揺るがすような分裂にいたらない前に緩和するという意味を持つにちがいない。しかし、ヴォルテールにとって寛容の意義は、それだけに止まるものではなかった。彼にとってそれは、国家の盛衰そのものを左右する重要な問題であった。『諸国民の風俗と精神について』のなかで、ヴォルテールは、ローマの歴史を分析しながら、宗教について論じている。その中で彼は次のように述べている。

「ローマ人の宗教についての、二つの重要な事柄を指摘しよう。ひとつは彼らがギリシア人の例にならって、ほかのすべての民族の信仰を採用したか、あるいは許容したことである。もう一つは、元老院と皇帝たちが結局のところ、ギリシアの大部分の詩人や哲人と同様、つねに、ある至高の神を認めていたということである。

すべての宗教を許容するということは、すべての人間の、心に刻みつけられた自然の法則 (la loi naturelle gravée dans les coeurs) であった。そもそも、被創造物である一個の存在が、いかなる権利をもって、自分と同じように考えるようにと、他の存在を強制し得るのだろうか。しかし一民族が集結し、宗教がその国家の法となった時には、この法に従わねばなるまい。ローマ人はみずからの法律によって、ギリシアの

神々を全部取り入れたのである。・・・

さらに一層注目すべきは、ローマ人のもとでは誰一人、自分の抱く考え方のために迫害されなかったことである。ロムルスからドミティアヌスにいたるまで、そういう例はただの一つもなかった。ギリシア人のもとでは唯一、ソクラテスの例があっただけである」(10)。

さらに、「なぜローマ帝国は蛮族たちによって破壊されたのであろうか。・・・

皇帝たちの弱さ、その大臣や宦官の間の徒党、古くからの国の宗教が新興宗教に対して抱く嫌悪、キリスト教内部で起こった血なまぐさい闘い、武器の操作に代わって生じた神学上の論争、勇気にとって代わった無気力、また、農民と兵士の代わりに増加したおびただしい数の僧侶。これらすべてが、蛮族たちを呼び寄せたのである。かつては、戦士の国であった共和国を破ることができなかつたおなじ蛮族の民が、今度は、残忍で柔弱で信心に凝り固まった皇帝たちの下にある、衰弱したローマを征服してしまったのである」(11)。

ここに見ることができるように、ヴォルテールにとっては、ローマが宗教的に寛容であり、様々な信仰を持つ人々が存在していながら、政治的には統一を保つことができる状態にあるときこそ、国家は繁栄するのである。逆に、政治が宗教に対して非寛容になり、国家内部の信条の相違にもとづく分裂が顕在化し、さらに宗教家が神学上の議論に終始して、人々の心を惹き付けるという基本的な仕事を怠るに至ると、国家はたちまち衰退しはじめるのである。ヴォルテールにとって、このような認識は、古代ローマから当時のイギリスの繁栄に至るまで、歴史を通時的に見渡してなお妥当するところの真実であった。

「あらゆる宗教のうちでキリスト教がおそらくもっとも寛容を鼓吹すべきであるのに、今日までのキリスト教はあらゆる人間のうちでもっとも非寛容であった。・・・

幾世紀も続いたこの恐るべき(宗派間の)葛藤は、われわれが互いに過ちを許しあうことの必要にとって、実に衝撃的な教訓である。葛藤は人類の大病であり、寛容はその唯一の治療薬である。

書斎のなかで冷静に思考するにせよ、友人と穏やかに真理を検討するにせよ、以上の真

理を認めないものは一人もいない。それなら、個人的に (*en particulier*) 寛容や慈善や正義を認める同じ一人の人物が、公に (*en public*) になると、それらの美德にあればほど狂暴に歯向かうのは、いったいなぜであろうか。それは彼らの神が実は利害だからであり、彼らは、崇拜するこの怪物のために、一切を犠牲にするからである。

『わたしは無知と信仰に基づく威厳と権力を所有する。わたしはわが足下にひれ伏す人間どもの頭上を踏んで歩む。彼らが起き上がってそれを直視するならば、わが破滅である。されば鉄鎖でかれらを大地に縛り付けておかなければなるまい。』

幾世紀にわたる狂信によって強大となった人々は、こう考えた。・・・彼らはすべて、民衆の犠牲で金持ちとなった連中が会計報告を恐れるように、また暴君が自由を恐れるように、寛容を憎んだ。・・・

人々は多くの地で長いあいだこのようにふるまったが、かくも多くの宗派の権力が均衡している今日では、それらにたいしてどのような立場を取るべきであろうか。周知のように、派閥はすべて誤謬の肩書きである。幾何学者や代数学学者や算術家に派閥は存在しない。なぜならば、幾何学や代数学や算術の命題はすべて真実だからである。そのほかのあらゆる学問には誤謬がありうるのだ」(12)。

寛容は、たしかに内部に多様な信条や考え方を許容することであるが、それにもかかわらずヴォルテールは、その多様性は決して人々を分裂させはしないし、いやそれどころか、国力を拡大させるほどの力さえ持ち得るものだ、と考えていた。そう考える根拠は、人々が理性に従って検討を加えながら真実を求める限り、やがて理性のつくる確実性を拠り所にして、人々が新しい共通の価値を構築するはずだからである。こうして見いだされた確実性は、人々の心に安寧をもたらし得る唯一のものとして、次第に人間の信頼を獲得するはずだからであった。

たとえばヴォルテールは、洗礼抄本、呪詛、卜占、魔法などにみられる、かつて人間が信じてきた確実性と、数学的確実性を比較しつつ、つぎのようにいう。

「・・・このふたつはひどく違っている。前者の確実性は蓋然性 (*probability*) にほかならなかったし、それらの蓋然性は吟味されると誤謬にかわってしまった。だが数学的

確実性 (la certitude mathématique) は不動であり、永遠である。

私は実在し、思考し、苦痛を感じる。それらすべては幾何学上の真理と同様に確かであろうか。その通りである。なぜか。それらの真理は、一つのものが存在すると同時に存在しないことはありえないということを証明するのと同じ原理によって、証明されるからである。私が実在すると同時に実在しないとか、感じると同時に感じないとかということはありえない。三角形が二直角の和である一八〇度をもつと同時に持たないことはありえない。したがって、私の生存や感情についての物理的確定性と数学的確定性は、種類は異なるが、おなじ価値を持つのである」(13)

3. 信念の共同体

こうしてボッシュエに代わる新しい世界の摂理を構築しようとしたヴォルテールは、その中心的価値として、聖書ではなく「理性」、つまり幾何学的真理の中にそれを見いだしたのである。数学的理性は、なによりも人間の感情を排除したところに成り立つ。そこには、ある価値との熱狂的な同化は存在しないけれども、それにもかかわらず安静な魂は、たしかにその中に確実なある価値の存在の手ごたえを感じることができるはずであった。それは狂信によって無理に結び合わされていた心を解放するし、熱狂が醒めてもなお信じることのできるような、確かさなのである。かれによれば、この精神こそ、新しいフィロゾフの精神である。

「狂信と迷信の関係は逆上と興奮、憤激と立腹のそれとおなじである。法悦にひたり、幻影を抱き、夢を現実と思い込み、自分の空想を予言と信じるものは、熱狂者である。自己の狂気を殺戮によって遂行するものは、狂信者である。・・・

この流行病の治療薬となるものは、哲学者の精神のほかにはない。それはおもむろに広がり、人間の習俗を和らげ、悪の接近を防ぐものである。・・・この流行病がはびこると、避難して空気が浄化されるのを待たなければならない。法律や宗教は、魂の黒死病に

対しては無力である。・・・

哲学者たちの各派は、この黒死病からまぬがれていたところか、その治療薬でさえあった。というのは、哲学の効能は魂を安静にすることであるが、狂信は安静と両立しえないからである」(14)。

ボッシュエの狂信的政治にとって代わるものとして、ヴォルテールはこのような理性を提起した。そして少なくとも、この理性によって、人間が国家の中で生活していく時に必要な利益とはなにかについて、共通の認識を人々の間に確立することができると考えたのである。

しかし、このようなヴォルテールの世界観において、別の問題が新たに浮き彫りにされてしまった。それは、道德に関する問題である。理性によってもたらされる精神の冷静さによって、人々が互いに狂信的となり葛藤しあい争うという事態は回避できるし、またそれが社会としての利益であるということは理解できる。しかし、ヴォルテールがこう考えたときに、こんどはボッシュエが道德に与えていた意味とはまったく異なる意味をもった、新たな道德が登場することになる。ボッシュエがデカルトの弟子たちにたいして抱いていた危惧が、まさにヴォルテールにおいても現実となったのである。たとえば神への徳と隣人への徳は、ボッシュエにおいては聖書という媒介物によって融合され、同一化されていた。すなわち、自らの救済あるいは幸福と、他者と平和に共存することとは、矛盾することなく、不可分の一体であった。しかしヴォルテールは、ボッシュエが聖書に果たさせていた役割を、排除してしまったのである。では、人間を他の人間たちと結び付ける道德は、なにによってもたらされるのだろうか。かれは必然的に、つぎのようなため息をはくことになった。

「徳とはなにか。隣人に対する善行である。私に善を与えてくれるもの以外を、私は徳とよべるだろうか。あなたが貧乏な私に恵みを与え、私の危険を避け、騙された私に真実を告げ、除けもの私を慰め、無知な私を啓発してくれるならば、私は文句なしに、あなたを有徳者と呼ぶであろう。ではしかし、枢機卿たちが教える徳 (*les vertus cardinales*) や神学者が教える徳 (*les vertus théologiques*) はどうなるであ

ろうか。・・・神学者の教える徳は天の賜物であるし、あなたの枢機卿たちは、あなたを導くのに役立つすぐれた資質をもっている。だが、それらは隣人との関係におけるあなたの徳とは、なんの関係もない。用心深い人は自分のために善をなすが、有徳者は他人のために善をなす。慈善は信仰や希望に勝る、といった聖パウロは正しかった。

なんということだろうか。隣人に有用なものだけを認めるのか。ああ、どうしてそれ以外に他に徳を認められようか。われわれは、社会に生きているのである。だから、社会の善 (*le bien de la société*) となるものだけが、われわれにとって真実の善である。隠者は質素、敬虔で、苦行帯をつけるであろう。たしかに彼は聖者である。だが、彼が他の人々も利用できるなんらかの徳行を示した時はじめて、彼は有徳者と呼ばれるのである。孤独であるかぎり彼は善人でも悪人でもない。彼はわれわれにとって無である」(15)。

ヴォルテールが自問自答しているのは、善や徳は抽象的な教義の中にではなく、人間同士の関係の中にしか有り得ないのではないか、ということである。しかしそのとき、ヴォルテールの中のもう一つの声は、もはや私たち人間は、他人の心という当てにならないものに左右されるような不確かな徳しか持ち合わせないのだろうか、という嘆きになる。たしかに数学的理性は、人々が共存するために必要な「手続き」については、明確に認識させてくれた。そしてそれは、人々が共有するものとしては実に明確で、信頼するに足るものであったかもしれない。しかしそれ自体は、最高善や救済といった、人間がともかくも永続的に抱きつづけるはずの、その意味でやはり一般的で普遍的といえる、別の種類の価値を、その内部から生み出す力をまったくもっていない。

「古代人は最高善について大いに論争した。かれらが同時に、最高の青、最高の味、最高の歩き方、最高の読書、などが何であるかを追求したとしても、おそらくそれと同様の価値があったにちがいない。

各人がそれぞれに可能な場所に善を認め、それぞれの仕方可能なかぎり善をもつのである。・・・最高の善は、最高の悪がわたしたちから全ての感情を奪うにいたると同様に、他のことをまったく感じさせないほどの力で、あなたがたを楽しませるものである。

そこに人間性の二つの極限があり、そのふたつの瞬間は短い。生涯続くような極度の歓喜や苦悩は存在しない。だから最高善と最高悪は、夢幻である」(16)。

その存立する拠り所を奪われ、もはや個人的なものとなってしまった最高善や最高悪は、ヴォルテールには普遍性を失ってしまったと思えたのである。人々が共同して心に抱き合う価値は、その拠り所(一七～八世紀のフランスにおいてはそれが聖書であった)を失ったとたんに、どこかに雲隠れしてしまった。そうなったとき、ヴォルテールにとって心の融和を目的とする信仰とは、もはや意味のないものなのだろうか。

「信仰とはなにか。明らかと思われる事柄を信じることであろうか。そうではない。必然的な、永遠の、至高の、知的な存在があることは明らかであるが、それは信仰ではなく、理性の問題である。・・・信仰は、真実らしい事柄を信じるのではなく、我々の理性には虚偽と思える事柄を信じることから成り立つものである。アジア人はマホメットの七星間旅行、仏神、ヴィシュヌ、釈迦、梵天、サモノコドン、などの化身を信仰によってのみ信じている。彼らは理性を押さえ、検討に怯え、串刺しや火あぶりをのぞまない。彼らは言う、『私は信じる』と。・・・

驚異的な事柄に対する信仰と、矛盾した不可能な事柄に対する信仰とがある」(17)。

このヴォルテールのことばで明らかなように、彼にとっては、現世にありうべきことはすべて理性の支配下にあり、全くありうべきでないことのみが信仰の領域なのである。すなわち、ヴォルテールにとって、現世の共同体と信念の共同体とは、相容れない異なる世界なのであり、それが交差することがあってはならない。なぜなら、それらが交差することを要求する信念を、かれは「原理的に」寛容と相反する根元悪として退けたのであるから。一方、このときヴォルテールによって退けられたボッシュエの世界観においては、現世の共同体は、有徳なものとして洗練されればされるほど、やがて神のもとにおける信念の共同体として成長する。このふたつは交差すべき世界であったからこそ、現世において最高善という観念が、現実の中で生きていられたのであった。

この矛盾は、ヴォルテールにとってきわめて深刻なものであった。彼はボッシュエを尊敬しつつも、結局批判した。しかし、人々の心がある一個の摂理のうちに融和されること、

というボッシュエの理想を、実は彼自身も共有していたのであった。かれも理想の普遍性という観念を、捨てることが出来なかった。それはたしかに、現に生きている人間についての思いであったはずなのだ。しかしこの溝を架橋すること、あるいは、普遍的な価値に対する熱狂的信仰と、幾何学的理性とがひとりの人間の中に共存することは、ほとんどありえないことをヴォルテールは気づいていた。それが、かれの矛盾を深刻なものにしたのである。かれは、過酷な表現を取って用いれば、間違いなく悪循環の中に落ち込んでしまった。たとえば「誤った精神 *esprit faux*」と題する小論の中で、ヴォルテールは次のような興味深い文章を書いている。

「どんなに偉大な天才でも、検討せずに受け入れた原理に足場を持とうとすれば、誤った精神をもちかねない。『黙示録』を注釈した頃のニュートンは、ひどく誤った精神をもっていたのである。・・・

狂信者すべてに幾何学を少し教えてみたまえ。彼らは、かなりたやすくそれを習得するであろう。しかし奇妙なことに、それによって彼らの精神は立ち直らない。彼らは幾何学の真理を認めるが、それは、彼らに蓋然性を計測することを教えない。彼らはそれに彼らなりの襞をつけてしまい、生涯にわたって歪んだ理屈をならべる。かれらのためには残念なことだ」(18)。

この、ほとんど絶望的な、と思われた矛盾に、ヴォルテールは気づいていたけれども、しかし彼はそれを認める訳にもいかなかった。ほかでもない、ヴォルテールは、自分を新しい時代のボッシュエであるべきだ、と考えていたからであった。そこで彼は、この苦境のりこえるために、もうひとつの大がかりな仕掛けを用意する。それは、「自然」という観念である。

ヴォルテールの神は、カソリシズムの神ではない。その神は、キリスト教に先立ってあらゆる時代——ソクラテスから孔子までの——を通じて存在する神であり、あらゆる時代において唯一無二の、理性と道徳との双方にとっての、根源となるものであった。彼はいう。「誠実と不誠実の微妙な違いを区別するためには、われわれの理性を用いることだけがもはや問題なのである。善と悪とは隣あっている。われわれの情念 (*nous*

passions) がそれを混同するのである。我々を啓蒙するのは誰であろうか。それは、冷静なときの我々自身である。我々の義務について書いた誰もが、世界中の国々で、立派な書物を著わしてきた。なぜならば、彼らは理性にしたがってのみ執筆したからである。ソクラテスとエピクロス、孔子とキケロ、マルクス・アントニウスとアムラト二世は、同じ道徳を持っていたのだ。あらゆる人々に毎日繰り返して言おう、『道徳は一つであり、それは神に由来する。教義は異なるが、それは我々に由来する』と。・・・

神は、キリスト教に先立つあらゆる時代に、正義と不正義との知識を教えてくれた。神はけっして変更しなかったし、変更することもできない。我々の魂の根源、我々の理性と道徳の原理は永久に同一であろう。神学上の区別、その区別にもとづく教義、その教義に基づく迫害は、善 (la vertu) にとってなんの役に立つのであろうか。このあらゆる野蛮な作為にびっくりして猛然と反発する自然がすべての人々に呼びかける。『正義であれ。排他的な詭弁家にはなるな』と」(19)。

ヴォルテールは、このように普遍的道徳を教える神という観念をたてた。彼はそれを「自然」という。自然はいつも普遍的なものとして、人間の前に存在している。そこから様々な宗教が生み出されるのは、それを解釈する人間の側が多様であるからである。しかしどんな宗教の教義であろうと、それを理性によって最も深くまで追求すると、自然という同じものに到着するはずだ。すなわち、その信念の形式は異なるにしても、その本質は同じなのである。彼は言う、「道徳は迷信のうちにも儀礼のうちにもないし、また教義となんら共通点をもたない。教義はみな異なるが、理性を用いる全ての人間において道徳は同一である、とどれほど繰り返しても、いい過ぎることはない。道徳は光のように神から到来するのである」(20)。

二つの見方が可能であろう。まず、ヴォルテールにとって、自然という究極的な観念において一致するという前提があるからこそ、宗教的寛容は、分裂ではなく多様性を生むものとなるのだった、ということができる。と同時に、ヴォルテールは、自分が主張した寛容から、かれがもう一つのかげがえのないものと考えた普遍性を、救い出さねばならない羽目になったのだ、という見方も可能になる。どちらであったにせよ、ヴォルテールは、

この自然において、理性と情念は葛藤なく融合される、と考えた。

4. 芸術作品としての社会

前述したように、自然は、自然における理性を、同時に普遍的な道德とする。かくしてそれは、同時に人々の感情の共通の基盤ともなるものであった。たとえば、ヴォルテールは、『哲学辞典』の中で次のように書いている。

「あらゆる人間の心底の動きが、ときには通俗的な表現のうちに反映することもある。ローマ人のセンスス・コムニス (sensus communis) は、常識だけでなく、人間性や感受性をも意味していた。われわれはローマ人に比肩できないから、我が国ではこの言葉はローマ人の場合の半分の意味しかない。それは正しい感覚、粗雑な理性、幼稚な理性、普通のものごとにたいする基礎的観念、愚鈍と才気の間状態、しか意味しない。『あのひとには常識がない』というのはひどい侮辱である。『あのひとは常識家である』というのも侮辱である。かならずしも愚鈍ではないが才気も欠如している、という意味になるからである。しかしこの常識 (sens commun) という表現は、感覚以外のどこから生まれたのであろうか。この言葉を作った人々は、感覚以外からは、何ものも魂に入っていないということを知っていたのである。そうでなければ、普通の推理力を意味するためにサンスという言葉をもちいたであらうか。

『常識はきわめて稀である。』と言われることがあるが、これはいかなる意味であらうか。これは若干の人々の理性は偏見によって初めから発展を中止され、またあることにはきわめて健全に判断する人が、他のことに関してはたえずおおきな誤りを犯すということである。かのアラビア人は、一方で優秀な計算家、博識な科学者、正確な天文学者であらうが、マホメットが袖のなかに月の半分を入れたことを信じるであらう。アラビア人が以上三つの科学において常識を超えながら、月の半分の問題では常識を下回るのはなぜであらうか。前者の場合は自分の目で見、知性を磨いたが、後者の場合は他人の目で見、自分

の目は閉じ、自己のうちにある常識を歪めてしまったからである」(21)。

ヴォルテールはここで、常識といわれるものが、人々の感覚がおこなう共通の判断に他ならないことを述べたあと、同時にその常識は、自分の目で見えて知性を磨くことによって獲得できると主張している。つまり、かれにとって、自然とは、普遍的な道徳へと導く理性の母胎であると同時に、感情や信仰——すなわち心——の共通の母胎なのである。しかし、観念の上では自然において二つが融和することができるにせよ、現実には存在する世界の中で、理性と感情が融和することはそれほど易しいことではない。だがそれは、決して不可能なことではないのだ。そう訴えるために、ヴォルテールは次のようにいう。

「理性と情熱が結び付くことは、もっとも稀なことである。理性はつねにあるがままにみるところに成立する。酔眼朦朧として対象を二重にみる人は、それなりに理性を失っているのである。・・・

いかにして理性の働きは情熱 (l'enthousiasme) を制御し得るのであろうか。詩人がまず絵の構図を書く。そこで筆を取るのは理性である。しかし詩人が作中人物たちを生氣づけ、彼らに情念という性格を与えようとするや、想像力が高まり、情熱が動き出す。それは自分の走路を夢中で走る駿馬のようなものである。しかしその走路はきちんと描かれているのである」(22)。

ヴォルテールはもちろん誠心誠意そういつている。その論理がいかに不自然と感じられようと、その誠実さを疑うことは残酷であろう。しかしその結果、理性と情念が融和する状態の自然とは、ヴォルテールにおいては芸術作品となる。それは達成し得るものであるが、自然という観念のもとで理性と感性の特別の修練を必要とするのである。ヴォルテールにとって理想的な社会とは、理性と情念が融和してはたらいっている、芸術作品としての社会であった。

さらにヴォルテールは、自然の持つ権威のもとに理性と感性を統合させることは、人間の幸福に通じることなのだ、と考えていた。恵まれた自然のもとに生きる人間ならば、そこで、人間は生きるために必要なものを得ることができ、かつ独立して生きることができる。それが、不要な欲求を持つこともなく幸福に暮らすことを可能にするのだと、かれは

いている。

「ある犬がほかの犬に、ある馬が他の馬に、なにを負っているだろうか。なにもない。いかなる動物も、その同類に依存してはいない。だが、人間は、神から理性という光明を授かりながら、その結果はどうだろうか。地上のほとんどの場所で奴隷となっている。

もしこの地上があるべき状態にあったならば、すなわち人間が、どこにいても容易に食物を確保でき、その本性にかなった風土に恵まれるならば、ある人間が他の人間に奉仕することは、あきらかにありえないであろう。もしこの地球が滋養のある果実で満たされ、私たちの命に役立つべき空気が病気や死をもたらさず、人間が鹿やノロと違った住まいやベッドを必要としなければ、ジンギスカンやチムールのような人物も、彼らの老後をいたわってくれる善良な子供だけを従者とするであろう。

このように四足獣や鳥類や爬虫類の全てが享受する自然状態にあっては、人間も彼らと同様に幸福であろうし、支配は妄想となり、だれもそんなばかげたことは考えないであろう。なぜといって、奉仕を必要としないのに従者を求める必要がどこにあるのか。

・・・したがって人間は、欲求を持たなければ必然的にすべて平等であろう。人間に結び付いた不幸が、ある人を他の人に隷属させるのである。真の不幸は不平等ではなく、依存するという性格である」(23)。

かれの自然の中で、人間の世界のすべてがやっと満足した平穏のもとに立ち戻る。ヴォルテールは、自然という観念を通じて、ようやくその世界観を完結させることができたのである。

ヴォルテールが、自然という観念を中心とするこのような世界観に対して抱いていた憧憬は、ボシユエがカソリシズムに抱いていたそれと、ほとんど同質のものである。ふたりとも、それぞれに抱いたその世界においては、自らの内側から欲する当為の命令に従うことによって、人間は普遍的真理と合一することができ、同時に、そのことを通じて地上において幸福な世界に生きることができる。その世界は、当為の法と統治の法つまり制度とが一致する場所であり、彼らにとっての地上における神の国なのであった。

ところが、そのように彼自身の神の国をつくりあげながらも、ヴォルテールはその自分

の世界観に、細い亀裂の線がはいっているような気がして、最後まで気が気ではなかったのであった。それは自然と社会という二つの観念の対立から生じる。彼にとって自然は、そして自然の価値の中核にある理性は、法律、習俗、歴史などにおけるあらゆる多様性を貫いて、なお自ずから発見しうる真理であるはずであった。彼は普遍的なこの真理についてつぎのようにいう。「自然だけがわたしたちに、あらゆる思考の存在する前からある有用な観念を吹き込んでくれる。道徳についても同じである。わたしたちはみな社会の基礎である二つの感情――憐憫 (*la commisération*) と正義 (*la justice*) ――をもっている。・・・神は、まるで鳥に羽を与え熊を毛皮で覆うように、わたしたちに普遍的な理性 (*la raison universelle*) という原理をあたえたのである。その原理は恒常的である。これと葛藤するあらゆる情念 (*les passions*) の存在にもかかわらず・・・この原理はつねに存在しているのである。だからこそ人々は、長いあいだには自分たちを支配している法則について、いつもたいへんよく判断できるようになるのである。というのは、かれらは、その法則が自分の心のなかにある憐憫と正義の原理にかなっているか否かを、感じ取るからである」(24)。そして法律、習俗、歴史の全体を通じて、なおその真理は変わらず発見し得るし、人間の究極的な道徳観念は、やはりただ一つであることを証明するために、ヴォルテールは『諸国民の習俗と精神について』という大著を書かざるをえなかった。しかしついにかれば、この重要な主張を証明することができなかった。

例を挙げよう。ヴォルテールはインドの章で、インド文化が古くから持っている慣習について論じる。そしてインドの人々の中に、広く深く根づいている輪廻の思想をとりあげる。転生する来世において下等で不幸な生物に生まれ変わってしまうことのないように、という願い、また、生きものを殺すことは自分の家族を殺すことにつながるかもしれないという恐れが、この国の道徳の基礎を作っているという。そして彼は、この観念は必然的に普遍的な愛の観念を生み出すのだと論じ、これは原始キリスト教の姿を今にとどめるクエーカー教にも見られる同じ道徳である、という。しかし一方で、「動物を殺すことを罪と感じていた同じ人間が、来世にはより美しく幸福な肉体で生まれ変わろうという空しい

希望をいだいて、夫の亡骸の上で焼身自殺をするというような、そんなことを認めるとは、なんということだ」、ヴォルテールはこのように怒りをぶつけながら、続けてこう言っている。「それは狂信と矛盾が人間の本性的特質だからである」(25)。ヴォルテールには、このように自分の思想の根本をくつがえしてしまうような、矛盾する言説が随所にみられる。それは、『諸国民の習俗と精神について』のなかで、幾度も繰り返される。かれはついに最後まで、一方における理性の普遍性と、他方における習俗の多様性との間で、動揺と煩悶とを繰り返し、そこから脱することができなかった。

ヴォルテールは、ボッシュエを打倒してボッシュエにとって代わりたかったにちがいない。しかしその望みは、半分しかかなえられなかったようである。ヴォルテールが、ボッシュエの持っていたカソリシズムの呪縛から人々を解放することができたことは、確かに彼の新しさであり業績であった。しかし、二つの点で彼はついにボッシュエを超えられなかったのである。一つは、その世界観のもつ完結性、あるいは求心力の大きさである。ボッシュエは、みずからの思想であるカソリシズムへの信仰にかんして、動揺したことは決してなかった。六才の時にはじめて聖書に出会い、恍惚としてそれに読みふけたときから、彼にはそれに疑いをはさむ余地は一度もなかった。ボッシュエ自身の中では、完全なる神の国はすでに実現していたのである。それに対してヴォルテールは、前述したように、最後まで自分の世界観にたいして、完全な確信を得るに至らなかった。さらにもう一つには、彼が自分の世界観に確信を持とうとして提起した「自然」という観念もまた、ボッシュエのカソリシズムと同様に、精神の当為と現実の制度との融合するはずの価値の中心であり、その意味でかれが排したボッシュエのカソリシズムと、機能的には等価物であったことがある。すなわち、ボッシュエとヴォルテールの世界観の構造は、全く同じなのであった。ただ、ボッシュエがカソリシズムを置く場所に、ヴォルテールは理性という観念を置いたにすぎない。ヴォルテールは、カソリシズムから自然へという新しい世界を開いたにもかかわらず、ボッシュエの世界観の構造そのものを根本から覆すことはできなかったのだ。もっと正確に表現すれば、かれらの世界観は、それが社会観に延長された途端に同じ構造になってしまったのである。

ヴォルテールとモンテスキューは同時代の知識人であった。だから、当然にも様々な面で影響を受け合っている。たとえば、ヴォルテールの『イギリス書簡』は、ペルシャの一知識人がヨーロッパを旅しながら、フランスのことを書いて祖国へ送る手紙という形式をとったモンテスキューの『ペルシャ人の手紙』を模倣して書かれたものであった。ただし、ヴォルテールの『イギリス書簡』の場合は、イギリスを旅するフランス人が本国へ送る手紙であった。この違いは、本の読み手、すなわちフランス人からみれば、大きな質の違いとなる。モンテスキューは、ペルシャ人の目を通じてフランスを客観化し、かつ相対的に論じたかったのである。これに対して、ヴォルテールはこの作品によって、イギリスに見られる寛容なる国家を賞賛したかったのであった。かれはフランスという文化を、自らの視点から批判、あるいは中傷しこそすれ、それを相対化するという意図を持たなかった。

このように、両者の業績の性質は全く異なっていたが、しかしヴォルテールはモンテスキューを最後まで高く評価している。彼は、著名なフランスの哲学者についての批評が盛られている『手紙』のなかで、モンテスキューについて次のように書いている。

「最も穏やかな、最後の哲学者は、モンテスキュー氏であった。彼は『ペルシャ人の手紙』においては茶目っ気たっぷりであったし、『法の精神』においては鋭敏かつ深遠であった。さらに、非常によい内容と欠点とを満載したその作品の根源には、自然法と宗教的無関心があるようだ。そのことは何よりも、彼に多くの支持者と、多くの敵をつくらせた。しかし敵は、彼の哲学によってすぐに負かされてしまう。彼は、長い間いたるところで訴えられつづけた叫びを上げた。モンテスキューにおいては、有神論の進歩などというものが、とうの昔に根こそぎ破棄されていることを、人はまざまざと知るのである。ソルボンヌ大学が『法の精神』の検閲をした。ところがソルボンヌは、自分が人民によって (par le public) 検閲されているように感じたのである」(26)。

ヴォルテールが、唯一モンテスキューにかんして論難したのは、モンテスキューがその著作のさまざまな箇所、彼にいわせると、論理性を貫くことをやめることなのであった。たとえば、ヴォルテールは『モンテスキューについての注意』のなかで、賞讃しなが

らもモンテスキューの欠点をのべていう。

「『法の精神』の良さの最大のものは、この作品の全体にあふれている、法を愛する心である。そしてこの法を愛する心は、人類愛の上に育まれたものである。だが最も奇妙な点は、モンテスキューのイギリスの政体にたいする評価が、フランスにおいて、より評判が高かったことだ。ここにみられる宗教裁判所にたいする辛辣な皮肉は、宗教裁判所判事をのぞいて、万民を魅了した。いつも深遠な彼の考えは、あらゆる国家の歴史から取り出した事例に基づいたものである。たしかに彼は、つぎのような非難を受けた。旅行者のとても怪しげな報告をたよりにして、未開の小国を例にとることがあまりに多すぎる、と。彼の引用はかならずしも充分正確であるとはいえない。・・・この作品のなかにふんだんに見られる方法の欠如、しばしばひとつの章に三、四行、しかもそれを冗談に流してしまうような奇妙な気どり、これらはたくさんの読者を不快な気持ちにさせた。論理性を期待されているところにしばしば機知を使うことに、ひとは不満を持つのだ。また、疑わしいものを確実な観念として与えることが多すぎる、という非難もある。しかし彼は、かならずしも読者を啓発することはないにしても、読者をいつも考えさせる。これはとても重要な長所である」(27)。たしかにヴォルテールの指摘は、モンテスキューがたびたび受けざるをえなかった非難として、事実であった。しかし、ヴォルテール自身が、モンテスキューの失敗であると指摘した、その同じ轍を、彼は『諸国民の習俗と精神について』のなかで踏むことになってしまう。すなわち、彼にしてみれば理性をもって論理性をつらぬかなければならないはずのところで、しばしば、憐憫と正義の感情によって論述してしまうのである。

ヴォルテールは、その欠点を知りながらも、自分には真似のできなかったモンテスキューの重要な業績をたたえている。「それらの欠点にもかかわらず、この作品はつねに人々に愛されなければならず、・・・彼は至るところで人間が自由であることを人々に思い出させた。彼は、人間の本性に、その権利——地上のほとんど大部分において失われてしまったもの——を指し示す。彼は迷信と闘い、道徳を吹き込む」(28)。

第3章 神無き普遍の探求——ドゥニス・ディドロ——

フランス一八世紀の思想上重要な運動として、いわゆる百科全書派、アンシクロペディストのそれがある。ヴォルテールもその一員であったのだが、一七五一年から八〇年にかけてディドロを中心としてまとまりを保っていたこの運動は、ヴォルテール、ダランベールをはじめとして、ドルバックやエルヴェシウス、ルソーなどもその一員に加えながら、全三五巻の『百科全書』として結実した。この間にディドロと袂別するようにしてアンシクロペディストを抜けていった人々も数多いが、それでも百科全書派とディドロという思想的求心力がそこにあったという事実は、周知のことである。

1. 制度の偽善性

ディドロはヴォルテールと同じように、ボッシュエの打ち立てたカソリシズムという特定の教義に由来する同一性をかなめとして、人心を統合しようという社会構想にたいして、大きな疑問を持っていた。権力によって上から与えられる世界観は、ボッシュエの棺前演説の響きの魅惑的な美しさにもかかわらず、もはや人々の心を結び付けるにはあまりにも批判が多く、カソリシズムの教義の狂信的な信者にはなりきれない、多くの人々にとっては、もはや白々しささえ感じさせるものになっていたのである。権力の与える世界観に組みすることはできないが、しかし権力に対して心の底から怒りの叫びをあげることもできない人々の姿を見て、ディドロは次ぎのように共感の言葉を発している。「きみたちの親方は、社会にはみごとな秩序が保たれていると自慢している。しかし社会とはじつはこんな下らない人間の寄せ集めではないか。裏で法律を踏みにじる偽善者、心の痛みを負けてしまって、かえって自分自身が自分を苦しめる道具となってしまった不幸な人、偏見が自然の声を全く押し殺してしまった愚か者、自然の権利をまったく要求できないような生理的欠陥をもつ人々」(1)。^{*}ディドロは『ブーガンヴィル航海記補遺』の中で、タヒチ人に

言わせたこの言葉をはじめとして、権力者によって整えられた秩序の中には人間の心は決して包み込まれるものではないこと、それでもなお押しつけられる秩序は、往々にして心の声を押し殺してしまう凶器であることを、刺激的に述べている。

人々に精神の忠誠を強いる宗教について、ディドロはヴォルテールと同様に、いやそれ以上に、それが人間にとって幸福の基盤にはなり得ないものだ、と考えていたのである。ヴォルテールのほうは、人々はそれぞれ異なる方法と教義をもっている、ただ一つの真理に到達しさえすれば、結局人々はみな幸福になるのだから、その途中の道のりまでも強制する必要はないと考えつつ、ボッシュエと対立したのであった。つまり、ヴォルテールが「寛容」を語るとき、彼は、幸福の状態はすべての個々人の心のなかにある差異が乗り越えられて、やがて共通で唯一のものに到達する、と考えていたのである。しかしディドロのほうは、幸福は、それがなんであろうと、人間の外にあり、外から与えられる思想によって実現されるものではなく、人間がみずから手で心のなかに創っていかなければならないものだ、と考えていた。ディドロは、死後発見された哲学にかんする手稿に、つぎのような挿話を書き残している。

「子供にも女にも友達にも裏切られた男がいた。不実な仲間のために財産も蕩尽して、彼は一文無しになってしまった。人類に対する憎しみと深い軽蔑を胸に抱いて、男は世を棄て、唯一人、ある洞穴にこもっていた。そこで、こぶしを目に当て、この恨みをはらす復讐の手段を考えながら、彼はいった。『あの悪党ども！彼らみんなの不正義を罰し、悪人にふさわしい不幸に遭わせてやるには、どうしたらよいのだろう。ああ、なにか思いつかないものか。・・・みんな命より大切に思いながら、それでいて絶対にお互いの意見があわない、そういうとんでもない妄想で、彼らをのぼせあがらせてやれないものか・・・』。そのとき急に思い付いて、男は大声で叫びながら洞穴から飛び出していった。『神だ！神だ！・・・』。無数のこだまが、彼の回り中で響きわたった。『神だ！神だ！・・・』。この恐るべき名前は世界の端から端へ伝えられ、どこでも人は驚異の念をもってこの言葉に聞き入った。まず人々は平伏し、それから立ち上がって互いに問いただし、議論をし、しだいに興奮して、相互に破門しあい、憎みあい、殺しあった。こうして、あ

の人間ぎらいの不吉な願いがかなえられたのである。このように、過去においても未来においても同様に、存在（神）の歴史（l'histoire d'un être）とは重要で、不可解なものである」（2）。

神とは、いつも真実や幸福への道しるべとして人々の心に君臨しているが、しかし神の名のもとに求められる幸福の姿が、すべての人々にとって同一のものではなくなり、しかもお互いの心が見えなくなった人々の集まる社会においては、神という言葉は、お互いの心を疑心暗鬼をもって探り合え、という合図よりほかに意味を持たなくなってしまったのである。ボシュエの主張していた宗教がもっていた、国家統合の論理という側面を裏打ちしていた「神の理性」という言葉が含んでいる意味を、もはやディドロは理解さえしない。なぜなら、神の理性と人間の理性とは、あくまでも異なるものであることはディドロにとって自明のことであったから。神の理性という言葉には、ボシュエがそこに込めていた崇高な輝がもはや無いのだ。それなのに、その神の理性と人間の理性を合致させようとするのは、権力の凶器以外のなにものでもない。「人間の理性（la raison de l'homme）と永遠の理性（la raison éternelle）——つまり神——との間になんらかの一致を認めながら、しかも、神は人間の理性を犠牲にすることを求めているというのは、あたかも、神は一つのことを欲すると同時に欲していない、と主張するようなものだ。理性を授けてくれた神が理性を犠牲に献げることを要求するとしたら、それは自分が与えたものを騙しとる手品師にひとしい」（3）。ディドロは、理性の名において神の世界に人間の世界を従属させ、ひとつに統合してしまうことのいかがわしさについて、このように激しく非難する。

2. 理性・感覚・判断

ディドロにおいては、もはや宗教さえ、人間ひとりひとりの理性的な判断力の光のもとにさらさなければならない。どんな奇跡も、たとえそれが事実であろうとも、奇跡の生起

した因果関係が論証されない以上、どう信じよというのか。ディドロにとっては、理性の働きである論理性の方が、人間の生きた目よりも、より信じるに足るものなのだ。二度と見られないものを見たところで、それが真実で、決してまやかではないという証拠が、どこにあるのだ。ディドロにとって、真実は確かなものであり、同時にいつでも検証可能なものであり、その限りで万民が納得し、認めるものでなければならない。

「五十の事実よりも、たったひとつの論証の方が、私を動かす。自分の理性に絶大な信頼をよせているおかげで、私の信仰はどんなに巧妙な道化師であろうと、その意のままになることはできない。マホメットの太祭司よ、足萎えを立ち上がらせ、啞者を語らせ、盲目に光を与え、中風患者を癒し、死人を生き返らせ、さらには不具者に失った手足を取り戻させるような、前代未聞の奇蹟を行なうがよい。私の信仰が微動だにしないのを見て、あなたは驚くだろう。私を改宗させようと思うのなら、こんな奇蹟は止めて、ともに議論しよう。私は自分の目よりも自分の判断力を信用している。

もし、あなたの説く宗教が真実なら、証拠によって、その真実性を示し、無敵の理性によって、それを証明できるはずだ。そのような論理を見つけなさい。三段論法ひとつで私を説得することができるのだから、奇蹟などで私を疲れさせる必要がどこにあるか」
(4)。

このようにディドロは、人間の心や感覚は社会によって与えられる外的作用によっては決して統合しないことを主張し、さらに、人間の魂にとって論証が何よりも勝る意味を持っている、と考えた。すなわちディドロは、人々の共通基盤は、理性による論証によって得られるもの——誰もがその限りで納得するもの——によってつくるべきだと考えた。そして、論証というものに感動する心をもつことによって、神の理性と人々の心が、互いを犠牲にし合わずに結び付きうると、少なくとも一時期は、考えていたようだ。実際、そのような世界観のもとに、ディドロは君主制に対して次ぎのような見解を述べていたこともある。「宗教、理性、自然から人民が課される第一の法は、つぎのとおりである——人々の結んだ契約を人民みずから守ること。彼らの政府の本性を見失わないこと。フランスでは、支配王家が男系によって存続するかぎり、服従の義務をまぬがれないことを忘れ

ぬこと。神の姿が地上にあってそれを目にすることを望んでいる人民は、その神の媒介者としての君主に、畏敬の念を抱くこと。君主の名のもとに保護され、平穏と福祉を享受している人民は、感謝と畏敬の念を抱くこと。もしも不正で、野心的で、暴力的な君主があらわれたとしても、この不幸に対抗する手段は唯一つ、すなわち服従によって君主の心を静め、祈りによって神の心をやわらげること」(5)。この言葉は、カソリシズムという言葉に代わって「理性による契約」という言葉になっているという差異はあるが、どこことなく、まるでボシュエの言葉のように思える。すなわち、君主が論理的で正しい理性を持つ者であるとき、それはあたかも地上における神の姿にほかならず、君主はそのまま国家の心的紐帯となるべきものであり、人々はそれに心から服従するべきである、という見解である。ディドロはこのように、理神論に近い考え方をしていたこともあった。

しかしそのような時代は長くは続かなかった。ディドロは、人間の心、とくにその情念というものの持つ価値を、大いに認識していたのである。人間の情念は、ボシュエのカソリシズムの世界観のなかに収容できなくなったことと同様、しばしば論理性のなかにさえ収容しきれないものであり、そこから溢れてしまうものである。また逆に、情念が論理性を攪乱し、その働きを妨害しさえするものである、と考えた。しかしそれでもなお、彼は、人間にとって情念は最も基本的な自然であり、必ずしも論理性に収容できないからという理由で、目を背ける訳にはいかないものであると考えたのだ。それに、論理性は必ずしも理性そのものと同一なものではないのではないかと、とも。論理と理性を信じて止まなかった彼も、他方で、この時代にあつて、社会の中における人間の情念、という問題を避けて通ることができなかったのである。

そのような問題の前に立って、ディドロは情念について次ぎのようにいう。たとえば、理性を奉ずる人々にいつも悪役を押しつけられる情念について、ディドロはこういつている。「情念 (passions) を人は際限なく悪いものだという。苦しみをすべて情念の責任にして、情念が人のあらゆる喜びの源であることを忘れている。情念は人間を構成する一要素であつて、ほめすぎることも、けなしすぎもいけない。人がいつも情念の悪い面しか見ないことは、わたしには不愉快だ。理性に対立するものを少しでもほめると、理性を侮

辱したことになると思っているらしい。だが魂を偉大にするのは、情念、しかも偉大な情念だけである。これがなくては、人生においても作品においても、崇高なものはなくなってしまう。芸術は子供時代に逆戻りし、徳はせせこましくなってしまう」(6)。情念のもつ、人間にとっての良い面を認識しなければならない。むやみに情念を犠牲にすることの愚かさを認めよう。そうしなければ、人間がみずから知らないうちに、自分の心を犠牲にってしまうから。目指すべきなのは、人々の心がひとつになる社会なのだから。

ところが、哲学者がいつも直面する重要な問題、すなわち、個人の情念の満足と社会という問題について、ディドロは、たとえば次のように答えている。「公人と私人の正義、したがって両者の道徳が同じものではありえないこと、さんざん語られるあの万民法というものは今でもまたこれから先も、絵空事にすぎないことは自明です。万民法とは弱者の悲鳴、その弱者が強者になった場合にも、隣人にあげさせる悲鳴であり、哲学のこのうえなく美しい常套句のひとつにすぎません。神様が天上に裁判官の大法廷を開かれ、主権者の手で人々の頭上にひとつの法廷が設けられたように。主権者たちの頭上に一つの法廷を設けられるときまでは。しかし、神様はまだそんなことは思い付いておられません」(7)。だから、社会にとって大切なのは、「世の中全体の幸福とひとりひとりの利益 (*le bien général et l'utilité particulière*) である。この基準の他に何が必要であろうか」(8)。

このように、個人の心の中にある情念が、普遍的な理性によって制御されるべきだ、と考えていたとはいえ、ディドロにとって、この二つは決して葛藤なくして統合されうるものではなかった。それなら、いかにすればいいのか。「人は問う。強烈な情念を持つことは幸せなのか。その通りだ。すべての情念が調和しあってさえいれば、疑いもなくそれは幸せなことなのだ。情念相互の間に正しい調和 (*une juste harmonie*) を確立せよ。混乱を厭うな。希望が恐怖と、名誉心が生命への愛と、快楽への傾斜が健康への関心と、それぞれつりあっている (*balance*) ならば、放蕩者も命知らずも卑怯者もいなくなるであろう」(9)。これを言い換えれば、さまざまな情念が調和を保ち、つりあうように調

整することが、理性の役目であるということになる。私的なものに関わる情念と社会的な情念とは必ずしも融合しないが、それらの異質なものでも、全体としてひとつの調和のもとに治めることができればよい。

ディドロにとって道德とは、人間の幸せになりたいという願いと社会の統合とが両立、調和するための条項のことであり、特定の内容を持つべきではないのである。ボッシュエにとっての聖書のように、人々全体に権力によって強いられる道德は、ディドロにとっては道德の名に値しない。なぜなら、ボッシュエの示す人々の幸福の内容は、人間がもつ情念は、人間の心の内にしか関わらないものであった、外世界から客観的に与えられるべきものではないからである。そして法律もまた、人々の幸福の内容に関与することのない道德に基づいてつくられることが、望ましいのである。ディドロはいう。「人間の義務は、幸せになることだけです。抗いようのない、譲ることのできないわたしの自然な志向は、幸せになりたいということなのだから、これこそが真の義務の、唯一の根源です。またこれは、あらゆる立法を行うときの、唯一の基礎です。

人間が自分の幸福に反することを他人に命じるような法律は、間違っていて、長く続くはずがないものですが、それにもかかわらず、それが続く限り人間は従わなくてはならないのです。

立法者にとって徳とは、彼の行為が公益の観念と、慣習的に一致すること、と定義されます。哲学者にも同様の定義があてはまります。哲学者は、公益とはなにかを知るために必要な知識をもつ者ですから。人々全体にとって、徳とは自分の行動を法に合致させる習慣のことです。このとき、法の善し悪しは関係ありません」(10)。

すなわち、社会にとって必要な徳とは、様々の情念の葛藤を調整する理性をもつことなのである。ここで、道德とはその内容ではなく方法となったのであった。

この調整機能としての理性という観念は、モンテスキューの提起した均衡装置としての「エスプリ」という観念に似ている。たしかに、情念の葛藤を調和させ、バランスを達成する機能を理性に託し、かつ、それが道德と法律の基本的な観念となるべきだ、という点においては、ディドロとモンテスキューはよく似た立場を取っている。しかし、結果とし

てこのような立場をとることになった経緯については、この二人は全く異なる。この経緯は、むしろディドロとモンテスキューの間にある大きな亀裂を明かにすることとなり、彼らは決して同類に考えられるべきではないことを証明することになる。

ディドロはいう。「情念を満足させないと、生きることさえ大きな負担となるほど激しい情念にさいなまれているひとが、他人の存在を自由にする権利をうるために、自分を他人に投げ出してしまったとしても、それを非難できるだろうか。彼が大胆にもつぎのように言う時、われわれはどう答えたらよいだろう。『私は、人類のなかにあって、恐怖と動揺を抱いているのを感じる。だが私が不幸であるか、他人を不幸にするか、いずれかでなければならない。私が自分自身を愛するほどに強く愛せる人間は、ほかにいない。このいまわしい偏愛について、私を非難しないでいただきたい。偏愛は自由ではない。それは自然の声であって、その声よりも強く私に訴えかけるものはほかにないほどだ。しかも、それが激しく呼びかけるのは、ほかでもなく、私の心のなかではないか。ああ、人間よ！私はあなた方に訴えたい。あなた方のなかで、もし決して咎められず、秘密にしておくことができるのであれば、死ぬまぎわに人類の大部分を犠牲にしてでも、自分の生命を救おうとしないものが、いるだろうか』。同時に彼はつづける、『しかし私は公平で誠実である。もし私が自分の幸福のために、邪魔になるすべてのものを一掃してしまおうと望むのであれば、同じように誰であろうと、もしその人の幸福のために私が邪魔になるのなら、私を一掃することが可能でなければならない。理性はそう望むし、私はそれに従う。他人のために払いたくはない犠牲を、他人に求めるほど、私は不誠実ではない』」(11)。

3. 有機体への傾斜

ディドロは、情念こそが人間にとって重要な価値を生み出すものであることを認識していたが、同時に、それが他人の心にとって、障害となるような状態の起きる可能性をもっていることは、当然わかっていた。しかしこのようなディドロの事実認識にもかかわら

ず、彼の思想のなかには、個人的な情念と社会という二つのものは、どこかで統合されるべきであり、また統合されることによって対立が解消されてほしい、という意識が強く働いていた。上記の引用になかにみられるように、ディドロにとってはこの二つは、生物的な自己保存という、道德の最も基本的な水準にまで対立が深刻化する地点に、人間が立ちもどったとき、ようやく統合されるものと考えていた。つまり「私は公平で誠実である。もし私が自分の幸福のために、邪魔になるすべてのものを一掃してしまおうと望むのであれば、同じように誰であろうと、もしその人の幸福のために私が邪魔になるのなら、私を一掃することが可能でなければならない。理性はそう望むし、私はそれに従う。他人のために払いたくはない犠牲を、他人に求めるほど、私は不誠実ではない」、という生存限界の論理によって、それが克服されるのである。

しかしこれとは全く反対にモンテスキューは、人間とはたとえ自己保存の危機に直面しようと、情念を途中で放棄することなどありえない存在だ、という認識を持っていた。すなわち、モンテスキューは生存限界に臨んでもこの亀裂を覆いつくすことは不可能だ、と考えていたのである。したがって、理性を情念の調整者とするという観念は、ディドロにとっては人間が生物として生きることがきない場合に限っての必要悪なのであり、反対にモンテスキューにとっては、それは人間が生きている限りは必要不可欠なものなのであった。

ディドロが、生物体としての人間のもつ、自己保存のための道德、という必要最小限の道德において、人間の理想的な全体性を――あたかも肉体が有機体として一個の全体性を保っているように、理性と情念、個人と社会など、すべてをふくむ全体性を――達成することができる、と考えていたことは、彼の生物学に対する関心へと直結していく。彼は『生理学提要』において、たとえば理性について次ぎのようにいっている。「理性、または人間の本能は、その人間の組織と、母親が胎内で子供に受け継がせる資質、趣味、天性の能力によってつくられる」(12)。さらに別の箇所では、「対象は感覚器官に働きかける。器官のなかで、感覚はいくらか持続する。感覚器官は脳に働き、これにもある持続性がある。・・・というのは、そのような感覚は束をなすからである。そこから、思考、判

断がうまれる」(13)、という。情念についてはさらに、「私は、各情念にはそれぞれの独自の脈拍があると信じている——ちょうど各器官、各病気にはそれぞれの脈拍があるように。また、各情念には独自の行動がある。それは肉体の動きである。怒ると、目は血走り、拳を握り、歯を食いしばり、瞳孔が丸くなる。自尊心をもつと頭を高く持ち上げ、莊重さをもつと上体の安定がよくなる」(14)。このような命題から出発しながら、やがて人々の心の紐帯、あるいは道德の共通基盤を、ディドロは結局のところ、人間の生物体としての共通性に帰するようになるのである。

ディドロがたどりついたこの結論、すなわち人間の道德観念を神経細胞の反応に帰する傾向のある思想は、その極端な唯物論のために、それまで百科全書派として協力的であった人々の心をディドロから乖離させてしまう一因となった。たとえば、その構想の初めから最も協力的で、ディドロの片腕でもあったダランベールも、ディドロがその活動の後半において、このような極端な唯物論者になっていくとともに、しだいに距離をとるようになった。しかしだからといって、ディドロから目を逸らすのはやや早計であろう。彼は唯物論的な立場であったがゆえに、他の一面では非常に民主的な改革者でもあり、これは後世に大きく影響した彼の側面でもあったからである。ただここでは、彼が生物学的唯物論に傾斜した一つの無視し得ない動機の中に、モンテスキューの人間観に共通する問題、すなわち道德にたいする理性と情念との関係、という問題があり、それに、彼が上記のような、モンテスキューと対照的といってよい独特の思考による解決法をもって対しようとしたことが関係していた、という事実だけを指摘しておきたい。

生物体として平等な人間たちの、理想的社会の実現のためには、ディドロにとって、教育というシステムが必要不可欠なものであった。教育とは、理性の習熟を達成するための唯一の方法であり、かつ論理的に、身分や財産の所有額にかかわらず、健康な人間であれば誰でもが平等に受けることのできるものであった。ディドロにとっては理性の欠ける、貴族によって担われがちであった社会制度は、まさに封建社会から担わされてきた重荷であった。生物の持つ平等な理性から、教育によってさらに理性を平等に習熟させよう、という中心的価値のもとに構成されるべき新しい社会においては、修得された理性の

度合いに従って、能力の高い人間には制度上の高い地位を与えるべきである。ディドロは、社会的地位が売買されていた当時の社会を批判しつつ、次のような試験制度を提案するにいたる。

「主要な地位を能力試験で決めるという方法こそが、金銭の価値をそれにふさわしい地位にまで引きもどすことのできる、唯一のものである。そう仮定すると、蓄財だけに専念し、ただ息子に守銭奴か浪費家か遊蕩児になる手段を残してやるために、一生の苦勞を厭わないという父親など、どうかんがえても居るはずがない、という結果になるではないか。才能が最も尊敬されるようになる上に、金銭欲が減り、教育の価値が見直され、富の不平等も緩和されるであろう。そしてこの望ましい結果は、必然的にさらによい結果を生み出すことになる」(15)。

さらにディドロは、国家の中に存在する経済的不平等にかんして、次のようにいう。

「富の分配は、それがひとりひとりの腕と働きに応じたものなら、公正といえる。その結果として生み出される不平等は、なんの不都合も生じないであろう。財産の影響力を失墜させ、あるいは減じる方法が見つかるならば、むしろこの不平等は、社会一般の幸福の礎となりうるものであろう。そしてその方法とは、国家のあらゆる役職、あらゆる地位を、試験によって与える、というものであり、それ以外には考えられない」(16)。この構想は、社会制度を理性という価値によってのみ構築することにほかならない。また、理性の到達度である教育を、社会的地位と相関関係に置くことは、哲学のない人々に教育を受けさせ、哲学を普及させるために、有効な方法でもあった。ディドロは次のようにいう。

「哲学を普通の人の眼にたいして、真に推奨すべきものと思わせる方法はひとつしかない。それは、哲学をその有用性とともにして示すことである。素人はつねに、『それはなんの役にたつのか』、と尋ねる。それにたいして『何にも役ただない』、と答えるようでは絶対にいけない。彼らは哲学者を照らしているものと、普通の人にとって役立つものとは、非常に異なったものだということを知らないのである。たいへん異なるというのは、哲学者の悟性はしばしば、有害なものによって導かれたり、役立つものによって混迷させられるからである」(17)。こうして、理性は益々広い社会の人々にとって、共有しうる

「有用さ」と直結するものとなり、そのうえに立っている社会制度の価値基盤を支えることになるのである。これはのちに、フランス公教育の観念として発展する。

このような思想を持ち、他のあらゆる点で、急進的といつてよいほど明快だったディドロだが、それでもなお、それらと同様の急進性をもっては解くことのできない問題があった。それは、生命体としての存在以上に増幅してしまう情念のやり場である。

社会とは、自然と対決することの中にあった。「人間には生まれつき敵がいたとしたら、恐ろしい敵がいるとしたら、ましてその敵が精力旺盛で、人間が絶えずそれに追い回され、多少とも優位に立つには力を合わせるほかないとしたら、人間はごく早くからそのように力を合わせる方向へ向かったはずです。その敵とは、自然です。自然に対する闘いこそは、社会の第一の原理なのです。自然は、人間に与えた必要と人間をさらした危険によって、人間を責めたてます。人間は気候の不順や食糧不足や病気や動物と闘わねばなりません。

人間は、おそらく自分の幸福に必要な程度をはるかに超えて勝ち過ぎたのでしょう。矢尻から中国の陶器の人形までには非常な距離があります。しかし、人間精神が最初の飛躍をして以来、すべてはつながりあっているのです」(18)。

では人間の情念という自然は、彼にはどう見えたのだろうか。それを、人間の生命維持のために必要最低限の量に立ちもどらせることは、どのようにして可能なのか。別の箇所、で彼は「至福とはなにか。欲求するものが常に獲得できるという成功をいう」(19)。と述べている。欲求に制限が課せられる場合、これを至福とは呼ぶことができない。また人間にとって、より幸福になりたい、至福へと近づきたい、という思いは断ち難いものである。しかしディドロは、その人間のやむにやまれぬ情念を充分知っていて、かつ、そのような人間社会を構想しようとしていたにもかかわらず、結局最後にはみずからそれを否定してしまうことになった。ディドロの哲学は、この問いについて答えられなかったのである。

ディドロはこれまでの論旨で判るように、理神論的な立場から唯物論や無神論など、その思想を大きく転換させることがあった。この揺らぎの原因は、理性のつくりあげる社会

的絆の強さに惹かれ、すべての人間が納得できる方法とは、理性によるものしかないのだという確信がある反面、理性だけで構築されていく社会像が、人間の最も大きな幸せと関係深いと彼が考えた感情を、排除していくばかりであることに憤慨し、情念の不可欠な重要性を主張するからである。しかしディドロはモンテスキューのように、このふたつがある均衡を保ち、平和に存立し得るということに最後まで確信がもてなかったのであった。ディドロの思想のなかには、たしかに善と悪との均衡や、公益と私益の均衡をもとめるという一面が存在するが、結局のところディドロは、その均衡にかんする認識を哲学の根幹に据えた理論を構築するに至らなかった。ディドロは、結局この二つを統合しようという試みをなし続けなければならなかったのである。

その二つが両立し得る可能性として彼が考えたのが、生物としての存在に人間が立ち戻ることである。その結果ディドロは、人間の身体、つまり一個の有機体を、そのまま社会という有機体へと拡張しようとするのである。自己保存を達成するという欲望だけを満たすことで満足する、有機体としての人間は、他人の生命を傷つける必要もなく、自らの身体の中に持っている理性や悟性を教育によって向上させ、人間を確実に社会的な存在として育てること、が重要なのである。ヴォルテールも、ディドロとおなじように、自然という観念のもとに、理性と憐憫の情という、ふたつの相容れないものを結合しようとした。しかしヴォルテールは、自然という観念を、個体を超越し、歴史を貫通する真理としてとらえていたのにたいして、ディドロは、自然という観念を、人間の個体に密着した細胞として考えていたのである。すなわちディドロにおいて自然は、生物の最小単位として常に人間を貫ぬくものであるがゆえに、一般性を持ちうる観念なのであった。この違いからも判るように、ディドロはヴォルテールよりもはるかに、人間社会における個人というものの持つ意味を重要なものとして考えていたのである。すなわち、ヴォルテールにおいては普遍的な理性に到達することが人間の幸福にとって最も重要なことであったが、ディドロにおいては、自らの身体の中に存在する個別的な理性に密着することが人間の幸福にとって重要なことなのであった。

ところで、ディドロは自分より少しばかり先輩のモンテスキューを、非常に高く評価し、モンテスキューはフランス十八世紀にとって欠くことのできない人物であったことを認めている。たとえばディドロは百科全書のなかの「銀 (argent)」という項目を書くにあたり、まず銀の採掘の自然条件などについて述べたあと、その社会的な意味について論じる。「銀は金属としてはほかの商品とおなじようにある価値を持つ。だが銀は、さらにもうひとつの価値を持つ。表象としての銀の価値は、君主がある関連のもとに定めることができる。・・・さまざまな金属との間に、ある比率を定めることも、また、貨幣の重さと純度とを定めて、それに観念的な価値を付与することも、できる。この価値を、現実的な価値から区別しなければならない。・・・貨幣は擬制の富 (une richesse de fiction) である」(20)。ディドロがこのように述べる時、かれはこの認識をほとんどモンテスキューに負っている。彼が引く歴史上の事例は、しばしば『法の精神』のなかにあるものである。

もちろんそれ以外にも、ディドロがモンテスキューを信奉していたとおもわれる例は多々ある。ディドロは、一七五五年二月十一日におこなわれたモンテスキューの葬儀から帰ったあと、モンテスキューへのさまざまな思いをひもときながら、百科全書の「折衷主義 (éclectisme)」の項目に筆を走らせる。「・・・こういう考えをわたしは一七五五年二月十一日に、祖国の最も偉大な人間の一人であるモンテスキューの葬儀から帰宅して書いた。彼の死によって被らなければならない、国家 (la nation) と文芸 (les lettres) において失われるものの大きさを悲しみながら、また、モンテスキューが生前に被った迫害に大きな憤りを覚えながら、書いた。彼の記憶を、わたしはかけがえなく大切に思うので、わたしがモンテスキューの名著、『法の精神』の銘にしようとした言葉——「天空に光を求めた彼は、見いだした光によって苦悩した (alto quaesivit coelo lucem, ingemuitque reperta)」——を墓碑銘にした。この言葉が後の世につたえられ、後の世に彼が受けた扱いを伝えることを、私は願っている。モンテスキューは、彼が恐れた敵たちのささやきを警戒し、また周期的にあびせられる侮辱に過敏

になって——たぶんこの侮辱が権力を後ろ盾にしているからこそ彼は恐れたのであって、そうでなかったなら、気にも留めなかったであろう——彼にとってあれほど貴重であった魂の平穏をうしなってしまった。これが、彼がフランスに栄光をもたらし、全世界へ重要な貢献をしたことにたいする、悲しい報いであった」(21)。

ディドロは、このとき執筆の課題であった、折衷主義というヨーロッパの知的伝統を高く評価している。彼はこれを以下のように定義し、モンテスキューが十八世紀におけるその代表者であったことを認めるのである。「偏見、伝統、古代性、普遍的な合意、権威、といったものを踏みにじる折衷主義者 (éclectisme) とは、一言でいえば、多くの精神を惹きつける哲学者であり、あえて自分自身で考え、もっとも明白な一般原理に立ち返り、それを検討し、議論し、自分の経験と理性を根拠とするもの以外を認めない哲学者のことである」(22)。かれは、自分と異なっていたモンテスキューの資質の美点を、充分に知っていたのである。偉大な折衷というものが、あらゆるものに対する、とりわけ自分を含めた人間の一切に関する透徹した洞察なしにはありえないものであることを、よく知っていたのである。

それにもかかわらず、モンテスキューとディドロが大きく異なる点は、政治改革にたいする態度である。モンテスキューは政体の分類をし、適切な政体のバランスを求めたが、それは社会改革を目指すものでは決してなかった。モンテスキューは、しばしばフランス社会を君主制支持のもとに安定させることを政治的立場としたとして誤解され、あるいは王権派であったと批判されるが(23)、それはモンテスキューの時代に君主制という制度を採用していたフランス国家の安定を、彼が模索した結果にすぎない。なぜなら、人々の生活にふかく根を下ろした習俗、という観念に注目していたモンテスキューは、制度の変革によって必ずしも社会を変革することにはならないことを、充分認識していたのである。しかしディドロは、革命という時代精神の状況に飲み込まれざるを得なかった。たとえば彼の教育にかんする思想は、エルヴェシウスやルソーらとともに、人民主権の国家創造に必要な教育制度として、大きなインパクトを与えた。ディドロはモンテスキューとは違って、制度を変えることが、社会全体を変革するたしかな手がかりになるのだ、と考え

ていたのである。

またディドロは、習俗という観念にそれほどの重要度を感じていなかった。モンテスキューやヴォルテールの時代から、やや離れていたからであろう。すくなくとも、ディドロにとっては、人間の個々人の生命体のもつ絶対的な平等性と普遍性に比べれば、習俗という問題は取り上げるべくもない些細なものに見えたのである。ディドロにとって重要だったのは、ヴォルテールもこの点においてはディドロと一致しているのだが、個人や個性であるよりは、普遍性なのであった。一方モンテスキューには、人間は全くの孤独のうちに生まれるのではなく、様々な習俗のなかに生まれるのだという認識があった。つまり、モンテスキューにとって重要だったのは、人間がみな自然のうちに包まれている習俗と、人間が人為的につくらざるを得ない政体であり、普遍性的な原理を無条件で求めることはなかったのである。

第4章 オーギュスト・コントの実証主義

ヴォルテール、ディドロらの百科全書派をへて、自然科学における法則性は、それまでの数世紀、あるいは十数世紀を通じて見て、到底信じ難いほどの、物理科学・数理科学における画期的発見の威力によって世界を席卷し、その実績の上に立って、政治や道徳をも呑み込む普遍的な真理として、その意味を肥大させることになった。時代は、科学の法則性は自然に対しては万能であるが、人間性に対してはあるいは無力なのではないか、という二十世紀知識社会学者の逡巡を、まだまったく知らなかった。そしてこのような時代に、このような科学への確信に満ちた認識の上に、オーギュスト・コントが登場したのであった。オーギュスト・コントの提唱したフィロゾフィ・ポジティヴ (philosophie positive) という言葉は、定訳として実証哲学とされ、通常はその文字の通りに理解されている。もちろんそれに誤りはないのであるが、しかしでは、かれがそこに冠した実証的 (positif) という形容詞は、もともといかなる意味を持っていたのだろうか。またその背景に、どんな歴史的文脈と思想とを担っていたものであろうか。

まずこの問いに答えることから、コントの精神の検討を始めなければならない。そしてそれに答えるために、私たちは、時代をボッシュエよりさらに遡り、少なくともトマス・アキナスの哲学にまで、視線を立ち返らせることが必要のように思われる。実証的 (positif) という言葉は、すでにスコラ学の中に特有の位置を占めた観念であったと同時に、ヴォルテールやディドロの中でも見たように、十七世紀末から十八世紀にかけての時代のモットーともいうべき、「自然」や「自然法」という言葉と、切っても切れないう、対照的關係にあるものでもあったからである。

1. 実証の意義

スコラ哲学の偉大な体系構築者とされるトマス・アキナスは、『反異教徒大全』

(*summa contra gentiles*) と並ぶ彼の主著であり、またいかにも体系構築者の名に恥じない万象網羅的な大作でもある、その『神学大全 (*summa theologiae*)』の中で、実定法 (*jus positivum*) の概念について、長大な議論を展開している。アキナスによれば、世界に存在する主要な法には二つの概念ものがあるとされる。すなわち、自然法 (*lex naturalis*) と、人定法 (*lex humana*) である。アキナスにおいて、自然法とは、「自然なる理性の光、つまりわれわれの内なる神的光の刻印」(1)、であった。また、自然法は神の法 (*lex divina*) とも言い替えることができるものであった。これは、彼によれば思弁的理性 (*ratio speculativa*) によって把握されるところの「永遠の法」であり、「普遍的な理性の秩序」である。最高善を中心として秩序づけられ、あらゆる当為の源泉となるものも、この法である。他方、人定法とは、人間が生きるうえにみずから制定した法であり、時間的にも地域的にも、限界と特殊性を免れることのできない法である。すなわち、人間的な事柄にみられるところの多様性に応じて、多様な実定法が生ずるのである。このような人定法 (*lex humana*) は、しばしば実定法 (*lex positiva*) と同義に使用される言葉であった。アキナスのなかでは、この範疇と同じものを指すものとして、「人間の法<正義>」(*jus humanum*)、「現前している法<正義>」(*jus positivum*)、あるいは「現前する、人為の法<正義>」(*jus positivum humanum*) などの表現も使われている。共通善を中心として秩序づけられ、人々の福祉や共同利益をもととする法である。実践理性 (*ratio practica*) の働いた結果であるところの法であり、慣習法、国法、制度などがこれにあたるものであった。

実定法にはさらに、万民法 (*jus gentium*) と国法 (*jus civile*) とに区分される。万民法は、自然法の原理から必然的に導かれたことがら——たとえば公正な売買などがこれにあたるが——いい換えれば諸国民の共同活動を成立させるために必要なことがらを扱う。万民法は、その効力の一部を自然法から得る。他方、国法は、自然法がある地域

や文化の特殊性に応じてある特殊な形式へと変換されたものである。たとえば国政の特殊性に応じて、王政においては君主の勅令が、貴族政においては元老院議決が、民主政においては平民会決議が、この国法に区分される。また特殊な事柄についての法、たとえば姦淫にかんするユリウス法、殺人にかんするコルネリウス法などが、やはりこの実定法に区分される。国法の効力は、ただ実定法からのみ、生じるものにすぎないとされる(2)。

実定法と自然法はこのように互いに関係は持ちながらも、アキナスにおいては、この二つは全く異質な秩序を代表するものであり、決して混同されることはありえなかった。自然法は、帰するところ神の法であり、普遍的で、つねに正義と摂理にかなった確実なものである。それにたいして、実定法は「諸学の論理的結論が有しているような、そうした不可謬性をもつことはできない。また(実定法の)すべての規準が不可謬にして確実なものである必要はなく、それぞれの領域において可能なかぎりにおいて不可謬かつ確実であればよいのである」(3)。アキナスにとって、人間はこの二つの法のもとに生きているのあった。神学的視野においては、前者は誤謬を避けることができない人間の人為の所産であり、後者は無謬の神に由来する秩序である。また前者はスコラ哲学的形而上学のいう個物、後者はそれに対比させられる普遍、に帰着するものともいうことができよう。いずれにせよ、ここでは実証的(positivus)という形容詞は、この俗世界に現前したもの、という意味合いを持つものであると同時に、どこかで、人為的に(強くいえば恣意的に)作られたもの、したがって普遍的理性の思弁によって監視されることを必要とされるもの、という危うげなニュアンスを、完全には払拭しえないものでさえあった。

これにたいして、これまでボッシュエ以来ヴォルテールを経てディドロにいたるフランス精神の一つの流れの考察からも想像に難くないように、コントにおける実証哲学(philosophie positive)にいたっては、それはもちろん、まったく異なる様相を呈することになる。コントにとって、神の法が人間に関与すること自体が、人間精神の進化の低次の段階、すなわち神学的段階、および形而上学的段階に属する事柄であった。それらと袂別した新しい進化の段階、すなわち人間精神の実証的段階においては、それは忌むべきものであり、排除されるべきである。過去のアキナスにおいて、最高善を

中心に秩序づけられることによって当為の源泉となった法は、コントにおいては神学からも形而上学からも剝奪されるべきものであった。その一方で、自然法もまた、アキナスにおいて与えられていた最高善の地位から降格され、コントにおいては物理世界の「自然法則」という意味に置き換えられ、そうしてはじめて、彼のいう実証精神の段階にふさわしいものとして名誉回復することができたのであった。コントにとって、自然科学は、学問の発展過程の最高段階に達したものであった。すべての学問は、自然科学の歩んだ道のを必然的に追いかねなければならない。コントにおける人間精神の進化の三段階——神学的段階、形而上学的段階、実証的段階——は、そのまま学問進化の三段階であり、それが自然科学の発展段階を下敷きにして構成されたものであったことはしばしば指摘される通りであるが、同時にかれが過去、および目前に来るべき段階に与えた名称そのものの中に、かれの長い西欧精神史に対する認識と、時代への自負とが反映していたのであり、それらはあながち彼の妄想の産物として葬ることのできないものでもあったのである。

一方このようなコントにとって、社会科学は、いまだ自然科学が脱した神学的あるいは形而上学的段階から脱出していないものでもあり、いまや必然的に、同じ道程を進むべき時に、さしかかっているものでもあった。コントはいう。「あらゆる先入観を抜きにして、いまや科学的で正常な検討をなすように向上させなければならないところの、真に実証的な精神 (*esprit franchement positif*) をもって、社会科学の現状を検討してみると、他の様々な自然科学における、神学的、形而上学的段階の未熟な時代に認められるさまざまな特徴が、その原理にも方法にも連結していることを、認めないわけにはいかない。つまり、現在の政治科学と真の科学との関係は、天文学に対する占星術、化学に対する錬金術、医学研究に対する秘伝万能薬、という関係と同じである。・・・とりわけ方法的には、観察ではなく想像に基礎として優先的地位を与え、また原理においては、ただ絶対的観念だけを追求する。その結果、不変の自然法則とはなんの関係もない恣意的で不確実な暴挙を現象に対して働くことが、必然的に科学の目的になってしまう。一言でいうと、神学的・形而上学的な状態にある人間の思惟の本質は、理想的なものを目的と信じ、観念は絶対的なものとなり、その応用は恣意的なことにある。社会的思惟の全体も、これ

とおなじである。・・・

それにたいして、実証哲学の特徴は、方法において、観察が想像に勝利することである。・・・社会科学に吹き込まなければならないのは、観念を事実に従わせるということである」(4)。

社会科学を、実証的段階に進化させるために必要なことは、観念を事実にしたがわせることである。事実は自然法則にしたがうものであるから、観念もまたそれに従わなければならないはずである。社会学こそは、この原則に基づいた、新しい哲学(実証哲学)のもとにおける学問として、提起されたのである。その学問の性格も方法も、自然科学を正確に写し取ったものでなければならない。たとえば、「社会学は、生物学と同様に、科学的研究として三種類の、基礎的な観察方法を同時に用いる。・・・すなわち、純粹なる観察、実験、そしてあらゆる生命体の研究に用いられる、比較法である」(5)、とコントはいう。そして、そのような方法で発見される事実には、自然法則同様、ある普遍的な法則性が存在するはずである。人間の理性の、合理的判断によって発見された法則性は、コントにとって、実証的段階の中心的内容となるべきものであった。しかし、ここでいわれている自然法則は、もはや当然トマス・アクィナスの言葉でいうところの「自然法」ではもちろんない。コントの自然法則は、かつてのアクィナスにとっての自然法の本質であった、さらには、ボッシュエはいうに及ばず、これまでの啓蒙思想家たちの念頭を決して去る、ことのなかった、「最高善」を抜き取ってしまった、あるいは、歴史の当然の権利において抜き取られるべくして抜き取られたあとの、なにものかであった。

しかし、この法則に依拠することによってはじめて、実証的段階の社会学は、自然科学と同様の資格において、未来を予測することが可能である。コントは主張する。「社会学にとって必要なことは、要するに、私がこれまで他のあらゆる自然哲学の分野にまたがって論じてきた際に明らかにした、科学の実証性の基準である合理的予見の法則を、それにも適応することである。・・・社会的諸現象は、他のすべての現象と同じく、予測し得るものだと考えるべきである」(6)。つまり、実証的段階にいたれば、これまで、社会が少なからず捕らわれつづけてきた、呪術的、神学的、あるいは形而上的な観念によって与え

られる社会の理想像を、完全に破棄することができ、しかも事実の法則に基づいた、確実な未来を予測することができるのである。

同時に、コントは神学と哲学のなかで行われた第一因と究極因とに関する長い理論の歴史を念頭におきながら、それを全面的に否定して、つぎのように主張する。すなわち、社会学という実証精神の所産によって発見された社会的法則性は、決してその法則の「原因」（究極因）について問われることがない。これまでは、社会の様々な現象やその法則性は、その原因を必ず与えられていた。たとえば古代の共同体は呪術的な原因を与えられていたし、ボッシュエは聖書に基づく神の恩寵という原因を与えていた。しかし今や形而上学的段階を脱しようとする社会学においては、そのようないわれなき原因論を認識の中に混入させてはならない。自然科学において、たとえば引力や浮力は、実験と観察によって一旦その存在を確認されると、その存在の原因を問われることなく「事実」として客観的に認識される。だから社会学もそれと同様に、事実として確認されたものについては、その原因に遡って思考することを棄て、その法則、すなわちその現象にかかわる因果関係のみを明らかにすることにつとめるべきである。「この実証哲学は、あらゆる現象が不変の自然法則のもとにあると考える。・・・またそれは、最初であろうが究極のものであろうが、原因を探求することを無益であるとみなす。・・・実証的説明 (explications positives) においては、諸現象の源となる原因が示されることはない。現象の現われる環境を分解し、その継起を追求するとともに、他の現象との類似と比較によって、分解した諸要素同士を相関させ、結合させるのである」(7)。

2. 歴史法則としての実証精神

社会に対するこのような態度は、彼の提起する社会学の構想の中にも、くっきりと反映される。たとえばコントは社会学を、社会動態学と社会静態学の二つの側面に分類してこのふたつを説明している。「社会動態学 (la dynamique sociale) は継起の法則

(les lois de la succession) を研究し、社会静態学 (la statique sociale) は共存の法則 (les lois de la co-existence) を研究するものである。前者は政治の実践にたいして進歩の理論を、また後者は秩序の理論を、提供する」(8)。社会秩序は人間にとっての共存の形を示すものであり、それは、実証精神という理性の最高形態の合意をえた、一つの理論として提起されるべきものである。また社会の歴史的運動は、コントにとっては必ず進歩の理論と同一のものであるはずなのである。社会は自然と同じように運動するはずであるから。

実際コントは、『実証哲学』のなかで、この進歩の理論を実証するために様々な例をあげているが、そのなかでも印象的なある一つの例をあげよう。ローマが、あれほどまでに、国家としての繁栄を実現しえた理由について、コントは次のように論じている。彼は次のように問いかける。ローマが征服した諸民族は、多様な呪術や異教のもとにあったにもかかわらず、ローマ人がその統合を次々に成功させていった理由は何であったか。コントによればそれは、その理由は、ローマ国家が諸民族の社会と、進化の段階において同位置ではなく、より進化した発展段階に到達していたことであった。具体的には、被征服民族の国家が神学的段階にとどまっていたのに対して、ローマは形而上学的段階に脱皮していたからである。「降伏した諸民族に対するローマ人の支配方法は、あの偉業を打ち立てることに、少なからず寄与していた。ローマ人は、軍事的精神が普通であれば避けられなかったであろうところの、蛮族に対する本能的な反感の代わりに、被征服民族を逐次ローマに組み入れ、同化させるという素晴らしい方法を持っていた。他のいかなる勢力の征服に対しても頑強に抵抗していた世界が、ローマの支配に対しては自ら服従し、その支配を脱する努力をあえてしなかった理由は、明らかにローマの卓越をきわだたせた、大きく、完全な融合という新しい精神のよるものである」(9)。ローマの新しい、偉大な融合の精神とは、換言すれば、より発展した精神のことである。すなわち、諸民族は発展段階の同じ国家に征服される場合には頑強に抵抗するが、それがローマであった場合には、諸民族は、意識すると否とにかかわらず、ローマの一員となることによって、自らが進化することを知っていたのである。こうして、諸民族が自然の法則の導く発展段階におのずから

従った結果、ローマの支配を進んで受け入れることになったのだ、とコントは説明する。

「ローマ人の使命は、その世界的な優越によって、人類を際限なく分裂させることによって生じた、相互に憎み合う小さな部族たちの不毛な戦争を、終息させることであった・・・」(10)。

当時のローマが、国家の発展段階の先駆けであったことの証拠として、コントはいくつかの事例を挙げているが、そのなかのひとつに次のようなものがある。コントにとっての道德の原理とは、人間の自己保存にかかわる命令である個人的な道德から、共同生活者を基盤とする家族的道德、さらにそれに次いで社会的道德へ、としだいに道德が範囲と深さを増しながら、進化することであった。

「個人の生活 (*la vie individuelle*) は私的本能 (*instincts personnels*) が優越することによって、家庭生活 (*la vie domestique*) は同情 (*instincts sympathiques*) を絶えず施し合うことによって、また社会生活 (*la vie sociale*) はとりわけて知的な影響 (*influences intellectuelles*) が発展することによって、それぞれ特徴づけられる。これらの、人間生活の基本的三段階は、それぞれ必然的に次の段階を準備するものである。このような科学的継起は、それ自体実践的に普遍的道德の合理的発展順序を準備する、という事実を示唆している。すなわち、まず最初には個人的道德 (*la morale personnelle*)、次には家庭的道德 (*la morale domestique*)、そして最後に社会的道德 (*la morale sociale*)、である。第一の道德は、人を個人の自己保存の命令にしたがわせ、第二の道德は、人の心をエゴイズムよりも同情心で満たし、第三の道德は、高度な見識ある理性の司令によって、しだいに人々の共通の目的のために役立つように、私たちすべてが自然から授けられた能力を、その能力に本来備わった法則に従って、経済全体に関心を向けさせるようにする」(11)。このように道德の進化した状態においては、個々の人間は社会全体を指導するような道德をもつことになる。進化すればするほど、人間は個別の存在としての命令のみに従う段階から、家族、ひいては社会の命令を意識し、それを理性の働きに従って受け取る

のである。この道徳的発展は、コントにおいては実証的精神の広がりをあらわしていた。彼においては、人間の集団生活の発展段階の法則と、道徳的心性の発展段階の法則と、道徳の発現形態そのものの発展段階の法則とが、あたかも必然の因果の連鎖となって進化していくのであった。かれは、その事実を必然性として説明する必要を認めないほど当然のことと見なしていた。なぜなら、それらの法則は他ならぬ自然法則そのものであって、そのように発展し、進化し、それ以外ではありえないことなどを、事あらためて説く必要などは、あろうはずもないものであった。

コントは、当時の被征服民にたいするローマの道徳的優位に関して考察しながら、進歩についてつぎのようにいっている。ローマでは「道徳の進化は、社会の一般的な向上と調和して進んだ。古代の精神に倣って、個人的道徳は、男子が兵士としての生活によく適応しうるような訓練を要求した。・・・さらに、ローマ人においては、女性にたいする社会的な尊敬と、法律的地位とが非常に高められた。・・・たとえば、ギリシャ人の文化にはなかった、家族名の採用という制度だけでも、家族的道徳の進歩を証明するには充分であろう」(12)。すなわちローマにおいては、兵士はその義務と必要から武力的に訓練されるのではなく、道徳として、みずから自発的に訓練するのである。またローマにおいて、はじめて家族が客観的な制度として確立されたのであり、これは、道徳の進化の次ぎなる最終段階へ至るために、必要不可欠なステップを用意したのであった。このように、ローマが当時具現していた進化は、まさに自然の普遍的な原理と合致するものであった。そしてより遅れた諸民族にあっては、ローマは、かれら自身の生き方の先達となるべきものであった。だからこそ、彼は次のように宣言することができる。「私たちはローマという国家を学べば学ぶほどますます、詩人たちがよく表現しているように、ローマ市民は世界の帝国たるべく運命づけられており、それがまた彼らの長い間の努力の唯一不変の目的であったのだ、と理解することができる」(13)。このようなコントの、万物、万象がちょうど天体の運行のように予定調和した、確信に満ちた世界を前にすると、ひとは一瞬言葉を失ってしまうほどである。歴史は、これほどにも強固な目的論に結合することがありえたこと自体が、まるで奇跡のように見える。

歴史的予定調和とでも名付けるしかない、コントにとっての進化は、もちろん決して国家や社会においてのみ見られるものではない。それは当然のように、人間の進化とも、平行して進むものであった。前述したように、人間の道徳は、自己保存の必要からくる個人的道徳、家族的道徳という段階を経て、理性の命令に従って人類の共通の目的に役立つべく、社会全体におよぶ社会的道徳という、最高段階へと進化する。すなわちコントにとって、人間の道徳的進化が進めば進むほど、人間と社会とはより深く一体化するものであった。コントは次のようにいう。「各時代の社会を検討すると、次のことがわかる。進化の結果は、人間の行動が、外の世界に向かって次第に拡大するにともない豊かになっていく、物質的な状態としてのみ、把握されるべきではない。この発展 (*développement*) は、ときには物質に対する欲求を縮小したり、あるいは社会的感情 (*sentiments sociaux*) や、高度に洗練された知的能力を興起させたり、理性的な行動を普及させたりすることによって、人間の本性のなかでも、もっとも卓越した能力がつねに優勢に働くようにする。・・・この点においては、個人の発達⁴は社会の発達⁴の、主要な契機である。この二つは共通の目的のために、個人的本能の充足よりは社会的本能の活動を優先させ、次第に大きな勢力をもつことになる知識の法則 (*règles imposées par une intelligence*) に、人間の諸々の情欲 (*nos diverses passions*) を支配させるようになる」(14)。すなわちコントにとって、進化した人間たちの社会が、人々全体をまとめる力に溢れたものであるはずである。あるいは、別の言い方をすると、人々を統合するには、人間の知的進歩だけがありさえすればよいのである。

3. 社会有機体と自由検討

このような観点に立ちながら、コントは圧倒的にカソリシズムを擁護し、プロテスタンティズムを批判する立場に立つ。

コントは、諸々の諸思想の中でもカソリシズムを有用で、最も实际的な宗教であると考
えていた。彼は一神教の時代（最後の神学的状態）を分析するときに、カソリシズムをそ
の検討事例として取り上げ、そのなかでカソリシズムの卓越した知恵が、さまざまな事象
の長所、あるいは特質を取り出し、その特質を歪曲させる、不合理や有害な企図を、破棄
するものだ論じている（15）。なかでも、コントがカソリシズムを評価する理由の最大
のものは、進化の最高段階である実証的段階にとって必要不可欠な、人間と社会の一体性
を一貫して創ろうとし続けたものが、カソリシズムだったと考えたからである。ボシュエ
からコントにいたるまでの時代は、ちょうどフランスでボシュエが排斥されたことに見ら
れるように、カソリシズムはプロテスタンティズムにたいして、精神世界では旗色が悪い
時代であった。コントは、当時非難されていたカソリシズムの教義の、現実離れした性格
や無益さに対しては、たしかにその欠点を認めていたが、カソリシズムをその教義と同一
化して考えてはならない、とも思っていた。「カソリシズムの道德に及ぼした効果をたん
に教義のみに由来させ、カソリックの組織を、この道德的效果に反するものとして破棄し
てしまうことは、プロテスタント、あるいは自然宗教的形而上学の派閥のもつ誤謬であ
る。・・・これは、ギリシャ・カソリシズム、あるいはむしろビザンチン・カソリシズム
をみれば明らかである。これらは、教義上はカソリシズムと同一であるにもかかわらず、
かつ、その信者も古代においては同じ民族であったにもかかわらず、道德上においては驚
くほど停滞していた。カソリシズムの、道德における著しい成果は、その組織の成果なの
である。その道德がいかに純粋であっても、もし精神的能力を積極的に開拓する、適切な
組織がなかったらならば、教義は迷信を強要する無力な条文と化すことは、明らかであ
る」（16）。

つまりコントは、カソリシズムの教義にはほとんど関心がない。コントは、その教義の
内容よりも、カソリシズムが道德と社会制度を結び付けるものであったからこそ、これを
評価したのである。実際、カソリシズムがそのような社会制度をつくったおかげで、人間
はその進化の道のを着実に歩くことができたのである、というのがコントの認識であ
る。コントは、特に次の三点をあげて、カソリシズムを賞賛している。

第一は、カトリシズムが自殺を非難したことである。コントによれば、自殺は来世に対する期待の現れである。しかし、「来世が道徳的效果を喪失すればするほど、すべての個人にとって現実の生活が益々重要なものとなる」(17)。現実の人生を歩く上で、現実の世界以外の要因を考慮に入れることは、形而上学的段階以前の状態に、人間を退化させることであった。カソリシズムの教義は、人間の陥りやすいこのような退化を防ぐ利点をもつ。第二は、カソリシズムが家庭内の道徳を育てた実績をもつことであった。「カソリシズムの勢力は家族の最も内密な関係にまで徹底し、力に訴えずして、そこに正しい相互的義務の感情 (*un juste sentiment des devoirs mutuels*) を育てた。古代人の中にあった絶対的専制主義は破棄され、あらたに家父の権威が神聖化された」(18)。これは、自己保存の道徳から家庭道徳への進化を支える機能をもつものとされた。第三は、この第二の段階を経た次の段階なのだが、カソリシズムが社会道徳を育てる上で重要な基盤をつくったことである。「社会道徳という見地から考えると、カトリックは、古代人にとって最も強力で野蛮な愛国心を、崇高な人間性あるいは世界に対する友愛の情 (*la fraternité universelle*) に、とって代えた。そしてそれに慈悲 (*charité*) という優しい名をつけて普及した」(19)。カソリシズムは、ひとりの人間の中に、普遍的な人類愛といった観念をもたせるにあたって、重要な役割をはたしたのである。そしてこれは、コントにとっては当然ながら、理性の解明する普遍的な真実と不可分な道徳なのである。

さらにコントは、修道院制度にも、歴史的に高い評価を与えている。「修道院制度 (*institutions monastiques*) は、カソリシズムにとって欠くことのできない部分であった。・・・この制度は、初期カソリシズムの中で、当時の社会的腐敗から脱出し、厳粛にそれを静観し、真理を学ぶ必要を痛感した人々によって生み出された。そこで、キリスト教の教義やその実践に関する中心的思想がはぐくまれた。・・・修道士の生活は、後に知識階級の修業となった。すなわち知識階級の最も意欲的な人々は、ここに人格と精神を鍛えるために、やってきたのである。諸制度の施行や改良は、政治的天才が活

躍する場を与えることになったが、もしこの厳粛で静謐な修業をした人々が、制度についての思想をそこで学び、かつ独立した人間として模範とならなかったとしたら、この組織はヨーロッパ全体にわたる諸関係の中に必要な普遍性を生みださなかったであろう」(20)。すなわちコントは、ヨーロッパの知的伝統とカソリシズムとは、相互的に協力しながら発展してきたのであり、ヨーロッパ社会の実証的段階に求められる、人間と社会の普遍的な一体化の母胎となるべきもののひとつは、明らかにカソリシズムなのであった。「カソリシズムは、過去の哲学者の全体が一致した意見を受け継いで、個人の徳性 (*les vertus individuelle*) を他のすべての道徳の基礎とみなした。個人的徳性とは、理性 (*la raison*) のますます強くなる決定的な影響力を、情念 (*la passion*) の上に自然に浸透させることであり、・・・これはあらゆる段階における道徳的過程の本質である」(21)。

カソリシズムの社会的機能について、コントとボシュエの見解は一致する。カソリシズムの修得と人間の発達とは、同一軌道を進むものであり、その行く先は、人間にとって必要な、普遍的世界の獲得へと結ばれているのである。そしてそれは社会的な進化の最終段階と一致する。この二人の異なる点はただ、ボシュエが神の国を論じたのに対し、コントは自然科学的真理を論じたということのみであった。

コントはボシュエと同様に、プロテスタンティズムにたいして厳しい批判的態度をとった。なぜならボシュエと同様にコントも、これが人間をばらばらに引き裂くことにしか役立たないものであることを知っていたからである。「プロテスタンティズムは第一に知識の、次に社会の、革命的な崩壊を引き起こした。・・・批判という教義 (*la doctrine critique*) の成立と発達とは、プロテスタンティズムの直接の申し子ではないにせよ、これによって基礎づけられたものである」(22)。「議論を整理すると、私たちは、批判という教義は、プロテスタンティズムの体系自体だとみなすことができる。それは、個人的におこなわれる自由検討 (*libre examen*) という、絶対的で際限のない教義であり、世界的な原理である。・・・その結果として、個々人は、話すこと、書くこと、さらに行

動すること、の自由を獲得することは、明かなことである。それはただ、様々な個性の平等に関すること以外は何にも配慮することなく、それぞれの信念に従えば良いということである」(23)。

実証的段階に生きていたことを自認するコントも、真理が人々の前に普遍としてあらわれ、かつ、真理への接近が人々の幸福に結びつくものである、という点においては、これまでの歴史上の哲学者と同じ考え方をしていた。すなわち、進化の最高段階においては、人々は一つの「摂理」のもとに幸福になるはずである。批判精神を生んだとはいえ、プロテスタンティズムは確かに理性の命令に従ってそれを行おうとしているのであるが、コントが、それでもプロテスタンティズムを認めることができなかったのは、人心をひとつに統合する、という重要な役割を、それに負わせることができなかったからにほかならない。「様々な個性の平等に関すること以外には何にも配慮することなく、それぞれの信念に従えば良い」という状態は、コントにとって、人々に幸福をもたらす実証的段階の状態とは、認められなかったのである。たしかに、この批判精神が、社会的腐敗を発見し指摘する役割をもつことは、コントも認めていた。しかし、だからといって、検討の自由を制限なく認めてよいということではなかった。コントは、ある場所では次のようにいう。

「批判の教義という基本原則」(le principe fondamentale de la doctrine critique) が社会に対して干渉することは、いまや不可欠なものとなった。この批判という原理のあらゆるものは、必要に応じて世俗的な独裁を矯正する。このような対立がなければ、独裁は無謀な専制主義と化すであろう。人々が、このような否定的哲学(la philosophie négative)の教義に共鳴したのは、教義自体に魅力があったからではない。彼らは知らず知らずのうちに社会的な要求をうけて、それを求めたのである」(24)。コントにとって、批判と検討の自由とは、社会の腐敗と退化を防ぐために必要な手続き以上の意味をもってはならない。すなわち、それは進化の正常な進路に立ち戻らせるための、契機をつくるものであって、進化の道筋そのものにかかわるべきものではない。むしろそのようなことは絶対に避けなければならない。「人間の集合の中にどれほど

知識が啓発されようとも、社会の秩序は、人々が毎日繰り返して、社会の基礎そのもの (les bases mêmes de la société) について討論することを許すような自由とは、とうてい両立するものではない」(25)。

しかしプロテスタンティズムの生んだ自由検討の精神は、コントの目からみると、その正当な制限範囲を越えた勢力を得て、人々の間に混乱を引き起こしていると、映っていた。「プロテスタンティズムが、最も難解な諸問題にとりくむ自由をすべての知識人に与えたことは、重大な混乱の原因となったことは明らかだ」(26)。まして今日では、知識人と呼ばれるに値しない人々に至るまで、この批判精神を受け継ぎつつあるのだ。進化の遅れた精神が、この批判原理を身につけるときに引き起こされる途方もない混乱を、コントは、幸福のための摂理を阻害する重大な事件として、大いに心配していたのであった。

「個人の自由検討の原則は、ほとんどすべての人間の幼稚な虚栄心をくすぐり、討論が最高潮にくりひろげられるなかで、個々人の理性は専断的な主権者となった。批判という原理のもつ他の教義も、やはりこれと軌を一にしている。人民主権の原理は、人々の野心の前に無限の世界を開き、熱狂的に歓迎されたに違いない。ここでは自負心も羨望も、平等を愛していたのだ。進化していない精神にとっては、平等への心は、世界にたいする友愛の情に基づくどころか、むしろ優越するものへの憎悪に基づくものである (27)」、というのがコントの見解である。

4. 幸福と実証精神の矛盾

自然科学的真理を社会科学に適応しようとしたコントであったが、人間の心や幸福という問題に向かうと、自然科学がその方法としていた、観察と実験と比較のうえに、道徳科学を平静に位置づけることは出来なくなった。実証精神は、いかに不自然であろうとも、なりふりかまわずそれに制限をつけなければならなくなったのである。人間の心が幸福を得るためには、多様な人々の心をも、ひとつの真理のもとに融和させることがどうしても

必要であり、是が非でも実現すべき理想である、という信念が、コントにそうさせたのである。一旦実証精神という高みに登った理性にとっては、こうして再会することになる信念の世界は、以前にも増して危険な熱気を帯びないわけにはいかない。コントが『実証政治学体系』のなかで、社会学の開祖にも等しい賞賛を惜しまなかったボッシュエと同じこの信念において、ヴォルテールの説く寛容などという観念すら、考慮される余地もない。なぜなら、一つの真理にいたる道は一つの進化の道であり、それは社会制度として存在しなければ無意味だからである。コントにとっては、実証性という一個の真理のもとからはみ出す人間は、進化に遅れた人間にすぎないのであり、そのような存在は、排除されてもおかしくないものであった。

アキナスの最高善をめざす自然法を、自然のなかに人間が発見する自然科学的、数学的法則に高らかな凱歌とともに置きかえてしまったコントは、人間の心の幸福の問題を前にして、結局はボッシュエのように人の心を結ぶ制度というものに、自ずから先祖帰りしなければならなかったかのようなのである。コントがプロテスタンティズムを批判し、カソリシズムを擁護したのは、もはや実証的精神は、心の幸福という問題に関しては無力である、という自己宣言の始まりに似ていた。コントは、精神進化の段階の上ではなく、カソリシズムという宗教制度の中に、デュルケム流に言えば「道徳的連帯」の避難所を、求めることになったのである。その中に、幸福なる心のすみかを、つまりは最高善をめざす地上の秩序の体系を、求めるしかなかった。しかし、現実のカトリック教会は、コントの思うように、無条件に人々の心の紐帯として機能できる制度ではもはやなかった。コントは、よく知られた逸話のように、自分自身で「普遍宗教」の司祭を任ずるにいたる。『実証政治学体系』を書き続けていた、一八五一年から五四年の間に、コントは日益しに自分の宗教をも作っていくことになった。『実証主義教義問答』の副題には、「普遍宗教概説」(Sommaire exposition de la religion universelle) という名称が与えられることになった。コントが宗教へとむかわざるをえなくなるのを、もしボッシュエならなんと評したであろうか。あるいはアキナスなら、当然のことと感じたであろうか。コント自身が宗教家にならざるを得なかった事実を抜きにして、実証哲学の意味を論ずるこ

とはできないようである。

ところで、コントはモンテスキューの業績を、実証精神にとって必要不可欠な法則性の概念を提起したもの、として高く評価している。コントは、自然科学における法則と同じように、社会科学においてもそれが見いだせることをモンテスキューから学び、その科学的方法を徹底させるべく、実証哲学体系を書いたと考えているのである。法則性と実証的精神の不可分な関係について、かれはつぎのようにいう。「同時代のすべての哲学者のなかでも、モンテスキューが抜きん出て優秀な名誉ある著者である事実をあらわしている、この記念すべき作品『法の精神』のもつ主要な力は、政治現象を、あたかも不変の自然法則に従うべきものとして理解しようとする、強固な努力の中にある。・・・法則 (loi) の一般観念は、基本的な意味――すなわち、政治学を含めて、すべての対象に、わたしたちが慣習的におこなうところの、単純な実証的探求 (recherches positives) を行って得られるもの――に従って定義されることとなった」(28)。コントはモンテスキューに学びながら、理性によって認知できる客観的な法則が自然科学にも社会科学にも認められる、と考え、その方法をさらに探求しようとしたのである。

コントは、モンテスキューが、ある部分で自分の実証的方法をすでに先取りしつつ、法則の発見をしているとして、次ぎのように指摘する。

「モンテスキューの著作のなかで、一種の実証性 (positivité) であるとみられる部分がただひとつある。それはモンテスキューが、その土地にみられるさまざまな原因が、継続的に政治制度にあたえる影響を論じた部分である。この諸原因は、一括して風土 (climat) という言葉で表わすことができる。ヒポクラテスの記述に喚起されたこの科学的計画のなかには、自然哲学を模して、観察された多様な現象と、それを引き起こしている真の力とを結びつけようとする意志が認められる・・・」(29)。社会的現象の原因を、神学的なものや形而上学的なものに求めず、あくまでも自然現象である地形や気候にもとめたモンテスキューの精神にたいして、コントはおおいに共鳴し、鼓舞もされたので

ある。コントは観察という行為によって、自然科学と社会科学はひとつに連結できると確信したにちがいない。

しかし、とコントはいう。「しかしモンテスキューの目的は本質的には達せられなかった」(30)。コントは、モンテスキューが提唱した法則という観念が、モンテスキューの作品のなかに、必ずしも彼の注文通りの、かれが期待した意味での明確な方法なり形式によっては表わされていないことに、気付かざるをえなかった。そこで、それをモンテスキューの限界でもあり欠点でもある、としているのである。たとえば、『法の精神』をあげながら、つぎのようにいう。

「不幸なことに、モンテスキューの哲学の卓抜さを認めざるをえない多くの証拠が、同時に、モンテスキューの非常に高邁な企てが、完全には成功できないことの証拠にもなっている。・・・モンテスキューの著作はある部分においては評価されるが、モンテスキュー以前の諸著作とくらべてとくに斬新だということではなく、なお同様に、アリストテレスの著述の原始的形式を継承したものでもある。モンテスキューは原則として、社会現象が自然法則に従うということを認めたが、この基本的なふたつの法の関係についてはなんら論じてはいない。極めて多様な文明のなかから収集した諸現象は、彼の持っていた真の科学的な連関という観念をまったく反映しておらず、それどころか、形而上学的な連関のもとにおこなわれるイメージの、たんなる結合があたかもそこに留められているようだ。モンテスキューが実際に示したことは、彼の仕事は、彼の当初の偉大な意図と合致することができなかったということだ」(31)。

コントは、モンテスキューの政体の分類が、アリストテレスの模倣だとして、モンテスキューが依然として前近代の知的因習から抜け出せないでいる、と残念がっているのだ。そのうえ、モンテスキューが引用する歴史上の様々な事例は、科学的根拠がなく、モンテスキュー自身のもつ特殊な思考との関係のもとで取り上げられることが頻繁であることを知って、コントがモンテスキューの中に発見したかった「科学的な試み」は、その意図にもかかわらず全く不完全に終わっていると考えている。モンテスキューはその方法の科学性にもかかわらず、人間の知性から理性以外のものをすべて追放することがなかった、と

するのである。この二つの点は、コントばかりではなく次代のデュルケムからも、また後世の哲学者たちからも、共通してモンテスキューが受ける批判とそっくり同じものであった。それでもコントは、つぎのようにモンテスキューの誤りの原因をのべ、モンテスキューを擁護しようとしている。「要するに、彼の哲学は未成熟な企図であった・・・というのは、実証的精神は、それが生物学的知識の体系のなかに根を下ろす以前に、社会現象の研究をしなければならなかったり、または政治的には革命的行動を準備させるような社会改革を促すことになったりして、失敗しなければならなかった」(32)のである、と。一方、もしモンテスキューが自分に対するこの擁護論を聞くことが出来たならば、コントのそのような判断は、まるで的外れだというに違いない。モンテスキューがもし、生物学の非常に発展した時代に生まれたと仮定したところで、彼にはコントのいう「自然科学的因果性」をみずからの方法として採用することなど、思いもよらなかったであろう。なぜならば、コントは、モンテスキューの法則性を自然科学の法則性と同じものと見なし、自然科学の客観性により近づくべきだとしたのだが、モンテスキュー自身は、決して『法の精神』のなかで表明した社会的認識が、自然科学の法則にそのまま合致するなどとは全く考えていなかったからである。モンテスキューは、人間が頭から足の先まで完全に理性的な存在になることなどにはありえないことを、たいへんよく知っていたからである。モンテスキューのこの認識と、それに基づく社会と人間とに関する認識については、次の第二部でくわしく述べることになる。

コントがもうひとつモンテスキューを批判した点があった。それは、期せずしてデュルケムと一致するものである。すなわち、人間の進化という重要なテーゼを、モンテスキューは全く度外視した、ということである。コントにとっては、社会であろうと自然であろうと、より完璧な科学的法則の体现へと目指すはずのものである。また、人間は人間で、科学的法則を解明しようとする精神の具現者へと向上することが、進化の法則である。進化は実証的精神の必然の運動であり、これが歴史の運動そのものでもある。これに対してモンテスキューは、人間社会全般にとって普遍的意味で最も良い状態というものを想定していないし、歴史というものを、それに向かって進化するものと見なすことを、考

えてもいないのである。コントとは異なり、普遍的で絶対的な一般法則を考えるよりも、多様な個別の条件のもとで、様々に異なる風土のそれぞれにとって、「よりよい」法はなにか、と考えていたからである。しかしコントには、モンテスキューのそのような意図、そのような思想は、汲みとることができるものではなかった。そこで、コントはつぎのようにモンテスキューを批判するのである。

「社会の進歩はいかにして成立するか。その進歩の法則とはなにか。それを知らなければ、風土による、あるいは人種による影響について、さらには、それに付随する影響からくる二義的な変化について、正しい思想をつくることは、できない。・・・これらの法則を望みながらも認識することができないままに、政治的思想の領域のなかに実証的精神 (*l'esprit positif*) を注入しようとしたモンテスキューは、結局、社会的思弁だけを偏愛し、まさに哲学のこのような段階 (形而上学) そのものを体現するかのような結果に終始したのであった。・・・モンテスキューが、もしはじめに人類の進歩 (*la progression générale de l'humanité*) の意義を確定したうえで政治風土論を論じたならば、この関係を発見したであろうことは疑えない」(33)。ここでもコントは、モンテスキューが早く生まれすぎた哲学者であった、と残念がりつつも、同時にモンテスキューを形而上学的段階に止まったとして、攻撃しているのである。

しかし、モンテスキューは、もしコントと同時代に生まれていたとしても、進歩という観念を認めなかったにちがいない。なぜなら、モンテスキューはこの進歩という観念も、その時代に生きる人間に付与される特殊な条件であることに、すでに気付いていたからである。これについても詳しくは第二部でのべることになるであろう。何ものにも心を縛られることなく、自由に観察を続けていたモンテスキューは、逆に、様々な偏見に染まることがなかった。

そのようなモンテスキューに対して、コントは、コンドルセの人間精神の進歩に関する定式を引き合いにしながら、「モンテスキューの哲学の素晴しさは、実に賛美に余りあるものである。彼は、コンドルセのように、革新的な精神 (*l'esprit*

révolutionnaire) を認識することができなかったにもかかわらず、過去の彼の時代を
考えてみると、その同時代人たちを支配していた偏見に囚われることがなかった」(34)、
と屈折した態度を表明している。

第1章 モンテスキュー『ペルシャ人の手紙』——その人と作品——

1. シャルル＝ルイ・ド・スゴンダ

モンテスキューという名前は、ラテン語とフランク語が混淆した語源をもち、「荒れ果てた山」という意味をもつという。フランス南西部には非常に多い名前である。モンテスキューの家系は古い武家貴族で、十六世紀からラ・ブレドの城を居城としていた。この城で一六八九年一月十八日、城主の奥方マリー・フランソワ・ド・ペネルが男の子を生んだ。これがシャルル＝ルイである。その土地のならわしで、彼の名付親にはシャルルという乞食がえらばれた。この子が貧しきものへの義務を決して怠ることのないように、という願いがシャルル＝ルイにはこめられていた。シャルル＝ルイは三才までラ・ブレドの粉挽きの乳母に預けられ、簡素な生活を送った(1)。一六九六年、シャルル＝ルイが七才のとき、母が亡くなったのを機に、シャルル＝ルイはその財産とラ・ブレド男爵の称号を相続した。

十一才までシャルル＝ルイは自宅や村で、ラ・ブレドの教師スーヴェルヴィに読み書きを習っていたが、一七〇〇年彼の父は、三七〇マイル離れたコレージュ・ド・ジュイイを選んでシャルル＝ルイを入学させた。この高名なコレージュは、そのころボシュエが司教をしていたモー教区の中にあった。ここでシャルル＝ルイは、ラテン語、フランス語、ギリシャ語、地理、歴史、数学を学ぶことになった(2)。その後彼は、一七〇五年にはコレージュを卒業して南西部に戻り、以後ボルドー大学で法律を専攻する。一七〇八年、彼が一九才の時に法学士の称号を得て、ボルドー高等法院から弁護士資格を与えられる。

一七〇九年から一七一三年まで、ルイ＝シャルルは法律を学ぶためにパリに滞在することになる。パリのオラトリオ会司書のデモレ神父は、彼にとってパリ生活の良き指導者であった。デモレ神父の紹介でモンテスキューは、哲学者フォントネル、古代史、考古学、年代学を学んでいたニコラス・フレレ (Nicolas Fréret)、フレレの紹介で中国人キ

リスト教徒のホアンジュ (Hoange)、またはホアンジェ、などの人物と知りあうことになる。ホアンジュはヨーロッパに存在する罪と罰の観念を知ると、素朴に驚嘆した。モンテスキューはホアンジュとの会話を細かく記録していた(3)。この経験が、やがて『ペルシャ人の手紙』の構想に大きく関わることになった。

父の死去にともなう再びラ・ブレドへ帰ったのち、ジャンヌ・ド・ラルティエグと結婚する。ラ・ブレドのすぐ近く、モンテスキューの村から十マイルほど離れた場所に家を求めて、生活を始める。彼女はユグノーであったが、十万リーヴルの持参金をもたらした。一七一六年モンテスキューが二七才の時、長男ジャン＝バチストが誕生する。この年の四月、モンテスキューはボルドー・アカデミーの会員となる。このころ伯父のジャン・バチストが死去し、その爵位、領地、官職を相続する。シャルル＝ルイはモンテスキュー男爵となり、ボルドー高等法院副院長となる。

新しい法律の仕事やボルドーにおける社会生活にも、モンテスキューの知的意欲は妨げられることはなかった。このころ『キケロ論』(4)をまとめている。一七一七年頃から『ペルシャ人の手紙』の執筆を始め、一七二一年に、アムステルダムでジャック・デボルド社から匿名で出版する。オランダの書店では引っ張りだこになり、たちまちヨーロッパ中で大評判となった。「本屋は通りで会う人ごとに袖を引いて『旦那様、お願いします、ペルシャ人の手紙を書いて下さい』といった」(5)という。そしてはじめの一年間で数十版を重ねた。

人々はこの本を手に入れるために、まるでパンを求めるかのように本屋に殺到した。この本の反響のせいでその後「インド人の手紙」やら「シナ人の手紙」やら、たくさんの疑似本が出たほどだった。そしてこの本はモンテスキューが存命中に三〇版を優に超えて流布した。たとえばその手紙のなかに入れている挿話「トログロディットの物語」は当時の社会ではたいへんもてはやされ、一七七〇年には、クーレ・ド・ヴィルヌーヴによって五幕の悲劇(6)に書き上げられ、上演された。これは十八世紀の間じゅうもてはやされた。そしてまた、各地のアカデミーでこれを賞賛する演説が行われた。

『ペルシャ人の手紙』の出版のあと、一七二二年にモンテスキューはパリに出て、ブル

ボン公のサロンやランベール夫人のサロン、中二階のクラブなどに顔を出すようになる。このころからパリとボルドーとの間で行き来する生活になる。一七二五年、ボルドー・アカデミーにおいて「裁判と法の施行を規制すべき均衡について」と題する講演を行なう。そして一七二七年から三一年までは、パリに本居を構えることになる。一七二八年には『ペルシャ人の手紙』で痛烈に批判を受けたにもかかわらず、アカデミー・フランセーズはこの業績を讃えてモンテスキューを会員とする。

しかしアカデミー・フランセーズの会員になったとたんに、モンテスキューはパリを離れて、約三年間にわたる長いヨーロッパ旅行を始める。ウィーンでは皇帝以下多くの有力者と出会う。ハンガリーでは鉱山を視察したり、ヴェネチアではヴィーコなどの著作に親しむ。ミラノ、トリノ、ジェノバなどを歴訪し、フィリンツェ美術にも親しむ。ローマでは古代遺跡と美術に触れたのち、アルプスを超え、ドイツ、オランダ、イギリスを訪ねる。一七三〇年、ロンドンにいたモンテスキューは、活発に社交活動をし、イギリス議会を傍聴する。三月、王立協会会員となり、五月にはフリーメーソン会員になる。

一七三一年にラ・ブレドに戻ったモンテスキューは、ヨーロッパ旅行で訪ねた各地の鉱山にかんする報告「鉱山についての覚え書き」をボルドー・アカデミーで発表する。この頃から『ローマ人盛衰原因論』の構想を練り始める。一七三二年には、その草稿ともいえる、「ローマ市民の節制と古代ローマ市民の不節制との比較」をボルドー・アカデミーで発表する。この年、聖イヤサント (Saint-Hyacinthe) が著書『ある知られざる人の傑作 (Chef d'Oeuvre d'un inconnu)』を出版するが、このなかにペルシャ人サディとの会話――『ペルシャ人の手紙』と題する本の作者は誰なのですか』すると賢明で雄弁なるサディは私に答えた”モンテスキュー副院長という人ですよ”――が載る。これが、『ペルシャ人の手紙』がモンテスキューの作品であることが、印刷物のうえで明らかになった最初であった。ただモンテスキューと親交のある人々には『ペルシャ人の手紙』が彼の作品であることは初めから知られていたこともあり、匿名を暴露されたことはモンテスキューにとっては全くどうでもよいことであった(7)。

そして三年をかけて練り上げた『ローマ人盛衰原因論』が一七三四年に、『ペルシャ人

の手紙』を出版した書店であるジャック・デボルド社から刊行される。またこの刊行直後から『法の精神』の執筆が始まっている。

ふたたびパリとボルドーとの生活がはじまる。パリでは、アカデミー・フランセーズのほか、タンサン夫人やデファン夫人のサロンに出入りする。一七三九年五月から八月にかけて、アカデミー・フランセーズの会長を務める。しかし一七四三年、戦争のためにイギリス向けのワイン輸出が停止になり、財政難に苦しみ、ラ・ブレドに引きこもらざるをえなくなる。このおかげで『法の精神』の執筆が順調に進むことになった。

一七四八年、ボルドー高等法院副院長職を売却。ジュネーヴのバリヨ書店から『法の精神』も刊行される。しかし、イエズス会、ジャンセニストらが、『法の精神』を次々に批判する。一七五〇年に、彼は「『法の精神』の擁護」を執筆しこれに応える。五一年には法王庁から『法の精神』は焚書処分を受け、さらに五二年にはパリ大学神学部から異端とされる。

一七五三年、ダランベールから『百科全書』の中に「民主政」と「専制政」の項目の執筆依頼を受けるが、これを謝絶し、かわりに「嗜好 (goût)」の執筆を申し出る。しかしこれは未完に終わる。一七五五年、パリで没した。

2. 『ペルシャ人の手紙』

『ペルシャ人の手紙』は一七一七年から一七二一年までかかって執筆された。全部で一六一通の書簡によって構成されており、これらは主人公ユズベクがパリに向けて旅立つときから、ユズベクのいないハーレムが崩壊するまでの期間に交わされた書簡である。各書簡で論じられているテーマは様々であるが、それについては本第二部末尾の《別表》に譲る。

ペルシャ宮廷の貴族ユズベクは、宮廷内の権力闘争に破れたのを機に、リカという友人と共に、ペルシャという国家からヨーロッパへと新しい知をもとめる旅に出る。『ペル

『シャ人の手紙』は、このユズベクとリカの目を通して見たフランスを、彼らの手紙という形式で描くという作品である。このなかに登場する舞台は、主としてパリとイスパハンという都のハーレムである。この二箇所を往復する手紙は、彼らにとってはもの珍しいパリの様々な風習や、そこで接した人や知識について綴られるとともに、また、主人を欠いたハーレムに生きる妻たち——ロクサーヌ、ザシ、ファトメ、——と宦官たちの生活が綴られる。このなかで、人間の精神、道徳、生活の方法、人間関係、権力まで、パリの社会とペルシャの宮廷の間でまったく異なる様子がくっきりと対比描写される。

文化の全く異なる土地で、リカはあわただしくパリに同化し、積極的に社交界へと進出する。一方ユズベクは、修道院の図書館に通ったり、望郷の手紙を書いたりして、リカにくらべて随分静かな生活をする。ユズベクはペルシャの生活になつかしく、パリの感性にはいまひとつついていけない。パリからの二種類の手紙、つまりリカとユズベクの手紙は、新しい習俗に馴染むことができた人間と、馴染めなかった人間とがもつことになる、社会像の違いも語ることになる。これにたいして、ペルシャからの二種類の手紙、つまり妻の手紙と宦官の手紙は、互いに人間の自然な情念を制度によってせき止められた状況の中での感情や、従者でありながら主人のように妻たちに命令しなければならない宦官と、主人でありながら奴隷の命令を聞かなければならない妻という、権力関係が逆転した人々に見えるもの——人間と社会像を、描いている。

この作品がなぜ反響を呼んだのか。そのひとつの理由はモンテスキューの批判精神である。当時は君主制が行き詰まり、度重なる経済改革がことごとく失敗しつづけ、社交界や知識人たちはもちろん、一般の庶民までその腐臭のなかで息をしていた時代である。異邦人の手紙という形式を借りた彼の風刺や論評は、政体、政治、経済、法律はもとより、文化、宗教、男女関係までを含む多様で広範なものだが、そのひとつひとつが慣らされていた腐臭から人々の嗅覚を解放したに違いない。しかしこれは風刺の寄せ集めではない。反響を引き起こしたもうひとつの理由は、モンテスキューが、風刺や批評にとどまることの決してない洞察を文章化しえたからにほかならない。のちに執筆することになる『法の精

神』や、『ローマ人盛衰原因論』の著者の、主要なアイディアは、すでにこの作品のなかにすべて収容されているのである。彼は、このなかで人間に関する深い洞察を展開するとともに、社会と人間との関わりについて注目すべき議論をするが、その中心に置かれていたのはモンテスキューの重要な鍵概念、すなわち風土、習俗、社会、自然法、実定法などの上に反映される、独特の社会観であった。それは彼の扱う多様な、ときには体系の欠如とも取られがちであった主題を結ぶ図式となる。

第2章 均衡 (équité) 概念の原型

1. トログロディト人の物語

「習俗 (moeurs)」という観念がヨーロッパにおいて、特にフランスにおいて、注目されるようになるのは、ちょうど十八世紀、モンテスキューやヴォルテールの時代である。

十八世紀以前は、人々の生活の実態、つまり「習俗」は、神の法かあるいは実定法に吸収されるべきものであった。たとえば、ボッシュエにとって習俗とは、教会が人々に課す規範や、善とされる行為をすることであった。その意味でボッシュエにとっては、教会から切り離された習俗にはなんの価値もみいだせなかったのである。しかし、ボッシュエのそのような意図、地上に神の国を実現する試み、が砕かれた時代、換言すれば、倫理的な要請をする法にも政治制度にも、そのどちらにも人間のこころを委ねることができない時代になってはじめて、そのどちらにも依拠しない人間の生き方の実相に、ようやく注意が向けられるようになったのである。マキャヴェッリの時代以来久しぶりに、生の真実が、観念の崩壊・弱体化の中で直視されようとしていた、ともいうことができよう。こうして、人間の生の根拠としての「習俗」が注目された。習俗を発見することによって、人間の新しい法が発見できるとも考えられた。

またヴォルテールの時代は、当時爆発的に拡大した世界の様々な文化に関する情報から、そこには多様な習俗が存在することが知られた時代であった。しかしその多様な人間の生活のなかにも、それを深く観察すると、多様性を超えて貫通した真理がある、とかれはいう。習俗の多様性から発見されたものは、もはや人々の心のよりどころではなく、抑圧するものとなった道德の体系（すなわちキリスト教）でもなく、君主制度でもない、人間の自然の生活のなかから浮き彫りにされる法である、とヴォルテールは考えていた。習

俗が様々な形態をとりながらも、そのなかから抽出されたもの、それがヴォルテールにとって理性であった。それは人間の生活の表面的な多様性を超えてある真理であるはずだった。ヴォルテールは、これこそ新しい世界を構築するための中心的価値であると考えたのである。ヴォルテールにおいて、習俗に見られる人間と自然の所与の原理、すなわち理性という真理は、社会においても実現されるべき目標として考えられている。

しかし、モンテスキューの鍵概念である習俗という観念は、ヴォルテールとも一線を画していた。

「習俗と生活様式は、法律が制定したものでもなく、制定することもできないし、制定しようとも欲しなかった慣行である」(1)、とモンテスキューはいう。これは人間の意志の届かない、自然のうちに共有された慣習である。それは所与であり、そこでは心は自然につくられたある様式によって導かれ、全体の落ち着いたバランスのなかに収容されている。人間の作為である法律が介入しない習俗について、モンテスキューは、「我々の生来の天分に従って作りあげたもの以上に良いものをつくりだすことはない」(2)と述べ、これが達成され得る最高の状態、つまり調和した自然の状態であることを述べている。ヴォルテールも理解していたように、それまであった神の法や実定法のどちらをとっても、この自然の状態は把握しえない第三のものである。しかしモンテスキューは、ヴォルテールとは異なり、多様な習俗を貫く一般原理を求めようとはしなかった。モンテスキューは、人間と習俗の関わりを、抽象化することができない、またしてはならないある実体的なものと捉えていた。人間は常にそれぞれの習俗に包まれて生きているのであり、それを分割したり抽象することは、人間の真の生活を歪めて捉えることである。モンテスキューは、社会の始原を問う当時の論壇に対し次ぎのように言う。「念を入れてまず社会の始原 (*l'origine des Sociétés*) を探求してから公法 (*le droit public*) を論じるという方法を、私は決して採らない。そんなことは馬鹿げている。もし万一人間がこれまで集団でいたことがなく、互いに離れ離れになっているのなら、その原因を探し理解することは必要だ。しかし人間たちは互いにしっかり結び付いて生まれる。息子は父親のおかげで生まれ、父親とともに暮らしているのだ。これこそ社会 (*la*

Société)なのであり、社会の根拠 (la cause de la Société) なのだ」(Lettres; 94)。人間と習俗は不可分な一体であり、自然なる社会である。ここにおいて人間の心は、習俗に反することなく充分に発露されている。

しかし人間はいつまでも習俗にとどまてはいない。習俗の母体であるそれぞれの集団が力をもちはじめると、おのずから戦争の危険が生じる。生み出された力への欲望は、それぞれの集団の破壊に向けられる反社会的なものであり、この危険を回避するためにこそ実定法 (les lois positives) が必要とされる(3)。これによって制度が生まれるのである。習俗に包まれた人間は、制度または法を根拠としたこの「第二の社会」のなかでも生きていくことになる。しかしこの社会は理性と論理の産物であり、自然とは相容れない性質を持つ。習俗のなかで平和に暮らしていた人間は、この第二の社会においては、葛藤なく生きることはできないのだ。モンテスキューにとって、自然が第二の社会に完全に吸収されることはありえない。習俗に包まれた自然なる人間と、制度が生む社会とが、決して調和し統合することはありえないのである。そしてどこまでも人間のなかにとどまり続ける自然とは、社会の制御を超えてもなお生きる人間の心であり、その心がつくる社会つまり習俗である。(混乱を避けるために以後この論文のなかでは、自然なる社会については極力「習俗」という言葉を使い、制度によって人為的に作られる第二の社会については「社会」という言葉を使うことにしよう。)『法の精神』において、モンテスキューは、法には大別して二つ——自然法と実定法——があるというが(4)、これは習俗に包まれた自然なる人間の法と制度としての法のことである。この意味で、モンテスキューのいう「自然法」は第一部で考察した思想家たちの、あるいはそれ以外の多くの啓蒙思想家たちが使用する「自然法」と、はっきり違っていた。

このような自然と社会にかんする認識が、モンテスキューの思想の基本に据えられて、その思想にユニークさを与えている。

習俗のなかで暮らす人間と、社会のなかで暮らさざるを得ない人間の、必然的に背負わなければならない運命を、モンテスキューは『ペルシャ人の手紙』の手紙十一番から十四番にかけて「トログロディトの物語」として綴っている(5)。

トログロディットはアラビアの少数民族であった。彼らは非常に狂暴で、力の命ずるままに、自らを支配しようとする役人たちを殺してしまった。そして全員一致して、各個人がみな誰とも相談せず、自分の利益だけに目を光らせることにしていた。「わたしは幸せに生きよう。他人の幸せなどなんの関わりがあるものか」(Lettres; 11)と。この小国に日照りや大雨が続き、飢えに苦しむ人がたくさんいたが、人々は飢えている人には構わなかった。また、美しい女性をめぐって男たちが奪いあいをし、家族という関係が壊れても意に介さなかった。畑の所有を争って殺人も起きた。病気が流行し、隣国から名医を呼んだが治療代は納めなかった。「あなた方はこの世に存在する価値がないのだ。なぜなら、すこしも人間性 (humanité) がなく、公正の規則 (les règles de l'équité) をまるで知らないからだ」(Lettres; 11)。こうして彼らは自らの不正義のために滅んだ。しかし数多くの家族のなかで、ただ二家族だけが、国家に訪れた不幸から逃れて生き残った。

彼らは、人間的で正義を知り善を愛していた。彼らは最も辺境に住み、不徳な同国人と離れて、共通の利益のために働き、畑をみずから耕し、自然の恵みで生活していた。善徳は自分たちを犠牲にしなければ得られないものであり、それを辛い修行だと考えてはならないことを子供たちに伝え、仲間のためだけに祈り、彼らの間に徳が養われていった。

「粗末な夕食の間には、昔のトログロディット人の不徳や、新しいトログロディット人の善徳、の心や、その至上の幸福を歌う。大いなる神と、祈る人々に与えられる恩寵とを祝福し、神を畏敬しない人々に必ず与えられる罰を謳う」(Lettres; 12)。このようにして、トログロディット人は自然からの恵みを十分にうけ、大変栄えていた。

この繁栄する国家を羨望の目でみていた隣国の人々は、トログロディット人たちのもつ豊かな家畜を横取りしようとして、武器をもって侵入した。しかしトログロディット人は、家族同然のすべてのトログロディット人を守るために、心を熱く燃やして闘い、勝利したのである。「このように不正義と徳の戦いがなされた。戦利品しかめあてにしていなかった下劣な隣国の人々は、トログロディット人の善徳に戦い破れて、恥も知らずに逃走した」(Lettres; 13)。

人口が増大したトログロディット人たちは、国王を選ぶことにした。一番正しく、有徳でみんなに慕われているある老人が、国王としてえられた。しかし老人は涙をながしながらいった。「あなた方の善徳は、あなた方にとって重荷になりはじめてしまった。……あなた方は、自分たちの習俗のもつ厳しさよりも、君主に従いその法律に服するほうが、ずっとよいと思っている。そうすれば、野心を遂げたり、富みを得たり、邪悪な肉体的快楽に溺れたり、また大きな犯罪を犯さないようにしさえすれば、徳を必要としないことを、あなた方は知っているのだ」(Lettres; 14)。

このトログロディットの物語において、モンテスキューは人間が習俗において得ることができる幸福を描いてみせている。そこでは人々は、生きることがすなわち徳行であり共通の利益であるという世界に在るのだ。この習俗は、人間の自然なる心と社会とが融合したものであり、トログロディット国の力となっている。しかしこの繁栄によって人口が増大すると、習俗の力だけで社会を維持し続けることは、おのずから困難になる。このため人々は打算にもとづいて制度を作ろうとするのだが、制度は、人々の心の合意によるものではなく、打算の産物であるために、いずれ人々は矛盾に落ちこまざるを得ないのである。やがて、制度は理性の合意という正当性を得て、独り歩きをはじめ、人々の心を野放しにしてしまうのである。君主に指名された老人は、習俗から社会へと政体が変わると、どれほど徳の高い君主を任命しようとも、自然から自分の心に対して発せられる徳の規律よりも、心とは別個に存在する社会から発せられる規律に従うことになることを予見する。その結果、トログロディット人は以前の徳の高さを保ち続けることはできないことを、充分に知っていた。老人は、ふたたび古代トログロディット人の歴史を繰り返すことにならざるをえないことを、深く悲しむのである。

2. 社会の原像

トログロディット人の生活が習俗から社会へと変化する姿と、未来形として滅びたトログ

ロディットの歴史を対置することによって、モンテスキューは、社会には根源的に葛藤が内蔵されてある、ということを語っている。

モンテスキューのこのような社会観を、たとえばホッブズと比較してみよう。自然から生まれる人間の心（その主要な部分である感情）が反社会的にあらわれるということ、また反社会的な感情を制御するものとして制度が必要であること、という点においては、モンテスキューはホッブズと共通点をもつ。しかしホッブズと決定的に異なるのは、ホッブズは、自然状態において感情にまかされた人間は、「万人の万人にたいする闘争」（6）状態を引き起こすと見た。しかしホッブズは、人間の安全で平和な生活への願望が、感情を理性へと向かわせる、という。ホッブズにとって、自然法とは、「生命を破壊したり、生命の維持の手段を奪ったり、生命を最もよく保とうと考えることを怠ったりすることを禁じる、理性の一般法則」（7）、である。つまり彼にとって感情は、自然法によって社会的な制度のなかに汲み入れられる。そして、制度をつくることによって人々ははじめて、心の平和を達成すると考えているのである。一方モンテスキューは、制度のない習俗の段階における人間はすでに充分有徳であり平和である、と考えている。

古代のトログロディット人が行っていた、やがて滅亡へといたるまで自己利益を追求する行動は、ホッブズのいう「万人の万人にたいする闘争」にあたるが、モンテスキューはこの状態を、自然の状態ではなく全員の合意のもとで決定された制度が、やがて引き起こすであろう結果として描いている。そしてこの社会は必ず滅亡にいたるのである。一度滅亡を経験することによって回復された自然状態において、人間は、はじめて平和に生活することができたのである。アロンもモンテスキュー論のなかで指摘しているように、ホッブズは戦争が人間本性（自然）からひき起こされると考えるのに対し、モンテスキューは戦争は社会によってひき起こされるものだと考える（8）。モンテスキューにとって、習俗のなかに調和していた自然は、そこに人為が加われば加わるほど、社会的強制にたいして反逆するものとなる。こうして、制度が自然と葛藤するからこそ戦争が起きる。せめて、人間はその葛藤が社会全体の分裂に至ることのないような適切な社会を、めざさなければならないのである。

しかし、ここでいわれる適切さ (convenance) とは、風土決定論者たちの解釈のように、決して以前の習俗に戻れという命令ではないし、自然によって習俗が、習俗によって社会構造が、自動的に決定されるという意味でもない。彼が考えているのは、相反する歩みを始めてしまった自然と制度の折り合いをつけて社会を存立させていくためには、この両者のバランスを社会全体として保つことが必要だ、ということである。そして、達成されるべきバランスこそは、自然なる社会としての習俗がもつバランスである。自然の持っている公正さ (l'équité) が求められるのである。このような社会観は、ルソーにおけるそれとも異なる。ルソーは、自然状態が人間の心と理性の融和した平和な状態であるという点において、モンテスキューと共通する。しかしルソーは、社会の自然状態をうけとるのは理性の働きであるとし、理性によって把握された自然状態を実現することを、社会の目標とした。ルソーは『社会契約論』のなかで、「自然状態から社会状態へ推移するときはじめて、肉体の衝動が義務へ、欲望が権利へと交代し、・・・自分の好みよりも理性に相談しなければならないことに気づ」き、こうして人間はさらに魂の高い状態になるのだという(9)。つまり、ルソーにとって自然に発する感情と、社会的な意志疎通のために必要となる理性とは、人間が魂を高めることによってひとつの調和した知のはたらきとなるのである。そしてルソーは、理性の働きを基本に、契約としての社会を構想するのである。これにたいしてモンテスキューは、自然は理性によって把握できる範囲をはるかに超えて、人間の本質にあるものだと考える。心と理性を融和させようなどとは、ほとんど考えたこともない。さらに、彼が社会に求めたものは、ルソーのように自然的社会つまり習俗の「状態」ではなく、習俗に実現されている「バランス」であった。「自然はすべてを修復する。自然は私たちに活発さ (une vivacité) を与える。この活発さは違反させたり、思慮を欠けさせたりする。しかし、私たちは自然によって社交界の趣向 (goût)・・・を吹き込まれ、その結果得られる礼節によってその同じ活発さが矯正される」(10)。このように、自然は理性と心とのバランスをとる力をもつのであり、社会はこのバランスをめざすべきである。だからこそ習俗を十分に観察することなしには、適

切な法はつくりえない。

モンテスキューは、ひとつの安定したバランスを達成している自然は、そのバランスが崩れたときには、速やかにそれを回復しようとする力を発揮する作用があることに、注目していた。このバランスの復興力について、モンテスキューはいくつかの例をあげて述べている。

たとえば、『ペルシャ人の手紙』のなかに盲人の道案内の話がある。サラセン人に目をえぐられた、三百人の騎士たちのための養生院に、それとは知らずに訪ねたりカは、そこからマレ通りまでの道案内を、カルタなどで遊んでいたひとりに頼んだ。彼がすこしもまごつくことなく案内したので、リカは彼が誰なのかを尋ねるのである。道案内は自分は盲人だと答え、リカを驚かせる。彼はいう、「わたしはこの教会のなかに入りますが、そこでは、人々がわたしを邪魔に思うよりもはるかにわたしの方が人々を邪魔に思うだろう、と確信しています」(Lettres; 32)と。訓練された感覚は、ひとつの欠陥を難無く補うくらいの機能を持つ。モンテスキューは、生命体がある欠陥を持つと、自然はその欠陥を十分に補うようなほかの感覚を修復するのだ、と考えていた。これに類似した例はほかにもある。たとえば、結婚しようとする宦官の話が、手紙五三番に登場する。去勢した宦官が結婚するということを、妻ゼリは理解できない。ゼリの奴隷である相手の女が、達成されない快楽の犠牲になるのではないかとゼリは心配する。だが、ユズベクの言葉を思い起こしてつぎのように書く。「宦官は、私たちには理解できない一種の快楽を女性とともに楽しむものであること、自然はその欠けたものを補っていること、自然がかれらの状態の不利益を償っていること、男でなくすることはできても、感覚をなくすることはできないこと、そしてその状態では、人は第三の感覚を持つようになり、快楽を変化させるしかないこと、それらを私はあなたから幾度となく聴いていました」(Lettres; 53)。もしユズベクのいう通りなら、この結婚はさほど残酷ではないだろう、とゼリは思うのである。ここでもモンテスキューは、自然がその生命体の全体のバランスを回復するために働くことを論じているのである。

この自然のもつバランス回復力は、生命体の中だけに働くものではなく、習俗のなかに

も働いている力である、とモンテスキューは考えていた。そして制度ができてしまった社会においてもこの力を働かせること、これが為政者にとって必要なことであった。これらの生命体の例と社会とを類比させるならば、次のようにいうことができるであろう。すなわち、習俗を健康な欠陥のない人間であると考えれば、制度が意味するのは肉体的な欠陥である。制度を持つ社会は、習俗の持っていた、自足し、安定した全体から、ある部分が欠如してしまった状態である。

このため、社会が習俗のような安定したバランスを得るためには、習俗にはなかった別の感覚を、欠如したものを補うかの如くに、発達させなければならない。この感覚が、モンテスキューのいう政体の「原理」である。『法の精神』のなかでモンテスキューが分類している政体の「本性 (nature)」つまり制度の形式とは、例えればこの欠陥なのである。また政体の「原理 (principe)」とは、制度と習俗との間の亀裂に埋められるべき緩衝物であり、いい換えれば、それぞれの欠陥を修復する感覚なのである。彼が社会に求めたものは、習俗の「状態」ではなく、政体の原理によって回復された、習俗に実現されている「バランス」であった。そしてバランスを修復する自然の力、すなわち「原理」がきわめて適切に機能するとき、社会は安定的に存立し得る。このように習俗と制度、すなわち自然と社会とがまったく異質なものであり、この二つがいかなる形であろうと連結したり融合したりすることはないのだという確信のうえに、モンテスキューの社会の原像は、構成されるのである。これは、ボッシュエ、ヴォルテール、ルソー、あるいはホッブズらが、それぞれの方法で自然と社会を融合しようとしていたことと比べると、モンテスキューを際だってユニークな理論家とする思考であった、といえるであろう。

3. 政策としての "équité" の実現

このように考察すると、習俗に社会の源泉をもとめるこの態度は、自然環境が社会形態の決定因となるというような宿命論でも決定論でもないことは、明らかである。

モンテスキューは「良き立法者とは、風土のもつ悪徳に対抗する者である」(11)、という。社会と風土(自然)は葛藤を抱えているから、社会からみれば悪徳と判断される風土の性格も存在するのだ。しかしこれを制度によって修正し、人間の自然のバランスを保つよう配慮する者が、良き立法者である。よくモンテスキューの矛盾だとされる、奴隷制に関する言説を例に上げよう。モンテスキューは奴隷制を公民法にも自然法にも反するとしていながら、その一方で「暑さが肉体を消耗させ人間を怠惰にしている国々では、懲罰の恐れなしには、人間は困難な義務を果たさない。そのような土地では、奴隷制は比較的に理性に反しない」(12)、という。アロンはこの矛盾を取り上げ、道徳的非難と、科学的に証明される論理的帰結との間の矛盾に、モンテスキューが陥ったと批判している(14)。しかしこの判断は以上の論旨を振り返ると的を得ていない。奴隷制は心を全く抑圧することによって成り立つ。つまりバランスの観念を無視するのだから、これはそもそも法のとるべき精神に反するのだ。しかし、あまりにも解放された心が、理性による義務を追放しがちな風土においては、権力が人々に労働を求めようとするとき、立法者が奴隷制を採ることは必ずしもその精神に反しない。モンテスキューの意図はこうであったはずである。

このように考えると、モンテスキューが、社会構造を考察するさいに注目したものが四つのもの、すなわち風土(気候、土地)、宗教、商業、人口であったことは納得できる(13)。前述したように風土は、自然なる習俗がつくられる条件であるから、モンテスキューにとっては社会の原像をつくりあげるものでもあり、注目すべきものである。また宗教は、人々の心を吸い上げる論理であり、心のバランスに大いに影響する。商業は、人々の生活の力学、いい換えれば物のバランスにかかわる論理であり、恣意的に作られた尺度であり、自然には存在した「必要-尊重」という価値体系を揺るがす価値体系である。そして人口は、モンテスキューにとって、これら全体のバランスが、穏やかに達成されているか否かを判断する基準であった。「政治が穏やかであると、不思議なほど人口が増殖するものだ。どんな共和国をとってもそれは証明される」(Lettres; 122)、という。

一人一人の善なる行為はそのまま国家の善と同じであり、さらに神の支配する全宇宙の善と一致するという考え方にたいして、皮肉をこめて語る。「人々はうまいことをいう。三角形が神をつくったなら、きっと三つの角をもつ神ができるだろう、と。・・・ひとつの原子の上を、つまりは宇宙の一点にすぎない地上を這っている人間たちが、神の叡知のモデルそのものであると考える人と出会っても、わたしはこんなに誇大なものが、こんなに些細なものと、一体どんな関係があるのか想像もつかない」(Lettres; 59)。モンテスキューは、宗教が人を強制してしまうこのような考え方を、良しとしない。他の信仰の形をみとめない盲目的な信仰は、すこしも社会の働きを活性化しない。モンテスキューは、特定の宗教形式を絶対化し、無闇に改宗をさせようとする狂信者について、「それは迷妄の精神であって、その発達は人の理性の完全な欠如にすぎない」(Lettres; 85)という。特定の宗教形式により強くコミットすることが、宗教にたいする愛着の証しであるとする考え方に反対して、次のようにいう。「宗教の進歩にたいする熱意は、もともと宗教に愛着することとは別のものである。宗教を愛し守っていくためには、それを守らない者を憎んだり迫害したりする必要はないのである」(Lettres; 60)。モンテスキューは、ひとつの宗教が社会の中に支配的地位を占有するのではなく、むしろ様々な宗教が共存している方が、良い状態であるという。「わたしは、一つの国にさまざまな宗教があったほうが良いのではないかとおもう。・・・どんな宗教も、社会のためになる教えを含むものであるから、熱心にその教えを守ることは良いことである。そして様々な宗教があることこそ、宗教への熱心さを一番刺激することではないか。・・・一つの国家のなかに新しい宗派をつくることは、古くからの宗教の悪徳を矯正する最も確実な方法である」(Lettres; 85)。モンテスキューは、複数の宗教がたがいに徳を磨きあい、腐敗を防止しながら共存することを理想としている。たしかに宗教戦争はたくさん起こっているが、「これらの戦争は、宗教がたくさんあるからではなく、支配的な力をもつ宗教が異教を認めない精神をもっているから」(Lettres; 85)、起きる。モンテスキューは、国家のなかに複数の宗教がバランスをとって存在することを、理想的なものと考えている。なぜなら、人々が、自分の心のなかにある善徳と、宗教のかたちづくる善徳とを比べて検討し、

ら、人々が、自分の心のなかにある善徳と、宗教のかたちづくる善徳とを比べて検討し、より自分の心のバランスに合う、よりよいものを選び取る契機とすることができるからなのである。

商業についても、モンテスキューはバランスの観念を重要視している。とくに、ジョン・ローの金融政策の失敗については、これを人間の感覚から遊離してしまった経済の破綻であるとして、しばしば批判している。「古代神話の断片」という小タイトルをつけて、モンテスキューはローを風刺する。ある島で生まれた、数学のとても得意な男が、黄金がいたるところで輝いている国に行って叫ぶ。「そんな金属の国を棄てて想像の国へと行きなさい、そうすれば驚くほどの金持ちになれます」、と。そしてかれは、大金持ちになれる貼札というものを発行する。その貼札を手に入れて、自分の収入が二倍になり、借金があればそれも返したという「つもり」になるように教えたのである。金、外国に預けてある預金、宝石などすべてを貼札に代えれば、さらに財産が増えるとふれ回ったあと、かれは自信たっぷりに言ったのである。「あなた方は世界一の金持ちです。ところであなた方の財産を更に増やすために、その半分をわたしにいただきたい」(Lettres; 142)、と。

モンテスキューは、ローが株式市場と紙幣制度を推進したが、その後、株式も紙幣も大幅な切り下げになり、大混乱が起こったことを、このように風刺した。生活の実体から離れて意図的につくられた想像の産物が社会の基本構造となるときの危険を、モンテスキューははやくから気づいていた。かぎりなく膨らむ想像は、生活における必要と尊重という価値のバランスを容易に壊してしまうのである。この混乱は、自然のバランスを壊した社会の末路であり、モンテスキューにとっては、起こってはならないことであった。

このように、モンテスキューの社会観は、自然と制度、あるいは心と理性のバランスという観念によって形作られている(15)。いい換えれば、モンテスキューにとって人間とは、社会と自然という二元的な原理の両方にまたがって立つ存在なのであった。

第3章 エスプリ (esprit) 概念の展開

前章の中では、モンテスキューの社会観にとって、鍵概念となるもののひとつである "équité" を「公正さ」と訳しておいた。それはまた、「均衡」や「平衡」とも訳すことが可能な概念である。彼の同時代、あるいはそれにいたるまでの時代に、多くの思想家によってしばしば使用された「調和」(harmonie) などの観念とは同列に受け取ることができない、特定の認識と論理とを背景に持っているからである。そのなかで明らかにしたように、この概念は、習俗と社会、別の表現を与えれば自然と制度とが、異質の基盤から成立するものでありながら、現実の中で、いわば否応なく共存せざるを得ないものとなるからであった。彼は、その矛盾に満ちた共存にたいして、悲観や楽観の判断を下そうとするのではなく、その事実そのものを冷静に（あるいは見方によっては冷酷に）見つめるとともに、その矛盾によって人間が押しつぶされることなく生存するには、いかなる状態が必要であるかを理論化したのである。そのような、きわめて「人間的な」状態概念が、彼の "équité" である。ではそのような状態を可能にするためには、いかなる機能的な条件が存在し作用することが、必要であろうか。この問題に関連して、彼のもう一つの鍵概念、すなわち "esprit" の重要性が存在する。この "esprit" は、いうまでもなく『法の精神』という言葉が示すように、普通には「精神」と訳されているものである。しかし、前章で論じたことからすぐに推測できるように、やはり彼独自の背景を持った概念であり、通常「精神」という語が持っている含意から、ただちに理解されるものとは、自ずから異なるものである。もちろん第一部を通して検討した普遍的理性ともまた、異なったものである。本章では、この概念に対して解明の目を向ける。詳論はとくに2.の節で行うが、その際に、上記のような独自性にかんがみ、誤解が生じないために、それをあえて精神と訳すことなく、できる限り「エスプリ」という語によって表現することとする。

1. 人間の反社会性

前述したように、モンテスキューがこのような "équité" という概念を必要とした理由は、それをさらに別の言葉で表現すれば、社会によって完全に、隙間なく、人々の心が統合されないからでもある。制度のもつ論理的理性が、どれほど強大な権力を用いようと人間の心を決して制御しきれないことを、モンテスキューは『ペルシャ人の手紙』のなかで、ハーレムの崩壊の物語を通じてかたる。

ハーレムの主人であり、またハーレム社会の全体を包む「エスプリ」たるべき主人公ユズベクが、新しい知を求めてヨーロッパへ旅立ったあと、主人を失ったハーレムは、宦官たちのきめの細かい管理のもとに、運営されることになる。しかし、いかに強力な専制的な権力システムと、多くの宦官が存在していようと、心の行き場を失った社会は次第に内部から崩壊しはじめる。心の行き場を奪われた女たちは、やがてハーレムというシステム全体に対して密かに反逆を開始するのである。この物語の最後で、ハーレム一番の寵姫ロクサーヌは、主人に裏切りを告白して自害する。「ええ、わたくしはあなたを騙していました。あなたの宦官たちを誘惑し、あなたの嫉妬をもてあそび、恐ろしいハーレムを快楽の場所にしました。・・・わたくしは奴隷の身分ではございましたが、その心は常に自由でございました。わたくしはあなたの法を自然法に書き換え、わたくしの精神はいつも独立していました」(Lettres; 161)。

ロクサーヌの言葉のなかに、注意すべき語がある。「自然法」(lois naturel)である。モンテスキューの自然という言葉の意味は、デュルケムが否定的に指摘した通り、「『自然的』という言葉は個人的な生活にかんする法則だけにあてられた」(1)のものであり、社会でなく人間の本性に基づいたものである。心の活動は人間の自然な本質であり、心から離別することは、観念から離別することと同様に実現できないことである。「たとえば砂漠のなかへ行くとしても、静寂をもとめるのは所詮は無駄であり、誘惑はいつもわたしたちを苦しめます」(Lettres; 93)。

デュルケムは、モンテスキューが人間の本性と社会の本性を当然のように区別し、彼

が、人間はより自然法に従うべきであると考えていると思われる部分を指摘し、この二元的な原理に疑問を投じている。なぜなら、この二元性は結果として人間を、個人的な生活と社会生活との相容れぬ矛盾に引き裂くからである。前述した論点を、再度見てみよう。デュルケムは、人間が引き裂かれないために必要なのは「個人生活に関わるものを含め、法の規定および習俗の全てを社会生活の所産であるとみなすことだ」(2)、と判断した。デュルケム自身も後に同じ問題を抱えることになるが(3)、結局はこの判断は、デュルケムの議論全体の基調をなすことになる。自然法だけでなく、様々な法が相反する要求をする場合が、往々現実起きる。そこでデュルケムは、「もし両者に共通の基盤がないならばそのどちらに従うべきかをどのように判断するのか」(4)、という問いのもとに、共通基盤としての社会を主張した。こうしてデュルケムはすべての行為が社会と不可分に結ばれていなければならないと考えるのである。

しかしモンテスキューは、前章で明らかにしたように、人間は自然の本性(心)と社会の本性(制度)という、異なる二つの原理のもとにもともと生きているのだ、という認識を持っていた。それらは、決して一方のなかに他方が吸収されてしまうような性格のものではなかった。

人間のすべての行為が決して社会のうちに解消し得ないことを示すために、モンテスキューは次のような疑問を提出する。「立派な生涯を送った人間に与えられるべき<快樂>とはなにか」(Lettres; 125)。これをいい換えれば、社会の要求に応じて社会的義務を全うし、社会貢献した人間は、いかなる快樂(極めて個人的な欲求の満足)を獲得することができるだろうか、ということである。この問いには、いかなる宗教も有徳の士も、何も答えられない、と彼はいう。彼にとって、心は社会的観念や社会的価値の中にすべて吸収されてしまうことができない性質のものであった。心は、人間の自然から湧き出すものであり、社会的価値は社会の本性から派生するものである。それらは別種の起源をもつものなのだから、一方が他方に包括されるはずがなく、まして一つに解消することはありえない。そしてその葛藤が増大し、社会が自分にとって苦痛になったとき、人がそれを拒否してはならないと強制することは、現に誰にもできなくなる。「社会はお互いの利

益を基礎として成り立つものだ。しかし社会が自分に有害なものと化したとき、それを捨ててはいけないとは、誰にも命令できないのである」(Lettres; 76)。ハーレム崩壊の物語は、この意味でこの相反するものの均衡を目指すエスプリにとっては、理にかなった道筋であった(5)。心の場所としての社会には限界があり、バランスを欠く場合には社会は崩壊しなければならない。

モンテスキューは、『ペルシャ人の手紙』のなかに、この認識に関連した多くの挿話を織り込んでいる。そのひとつに、「アフリドンとアスタルテの物語」というものがある(Lettres; 67)。

この兄妹は世界最古の宗教を信じるゲーブルに生まれ、「理性よりも先に愛」によって支配された二人であった。この愛は、太古のゲーブルの習慣では許されたが、いまでは回教からの影響によって禁止されたので、父は妹を回教徒に嫁がせてしまった。こうして、兄妹は制度に引き裂かれたが、困難の末に妹と面会する。異教への非難と愛の告白とを聞いた妹は、制度と心とのジレンマに苦しむが、兄からゾロアスターの聖典を渡されたとき、ついに兄への秘めた思いを告げる。二人は密かにハーレムを脱出し、ゲーブルの方式で結婚する。「わたしたちの結婚は神聖だ。自然がわたしたちを結び付けたのだ。尊い自然法がわたしたちを再び娶せるのだ」。その後、二人はゲーブル社会をも追われるが、パリで幸せになる。二人は、「その生活は徳行に満ち、できるだけ地味に暮らしているが、その雄々しい心は最も偉大な国王よりもすぐれている」。二人の心は、結局いずれの社会からも排除されなければ成就されなかった。異邦人になってやっと、社会との葛藤を破壊的な高まりにいたらずに処理することができたのである。

人間は、社会にすっぽり組み込まれる存在ではない。人間が社会を受け入れるのは、心がそこに満足を得ることができるときにかぎられる。人間が社会的存在であるのは、その場合にだけである。また、人間は心を充足させるために、社会を捨ててしまうことができる。この兄妹とは逆に、社会のために心をまったく棄ててしまう人間をとりあげて、モンテスキューは痛烈なアイロニーを、リカに語らせる。

「人間は社会的動物であるといわれる。この点においては、フランス人は他の国民より

も人間であり、優れた人間であるようだ。彼らは社交のためにのみ生きているようだから。しかしなかには社交的であるばかりではなく、なにからなにまで社会そのものであるといえるような人のいることに、気づいた。・・・この種の人間が百人いると、二千人の市民よりもおびただしい数に思われる」。彼らはへとへとになりながら、会う人すべてにどこから来てどこへ行くかを尋ね、葬式や結婚や子供の出生祝いに行く。「彼らはすっかり疲れて帰宅し、翌日再び苦しい仕事をするために休む。そのなかの一人が過労で死んだが、その墓碑銘は次のようなものであった。『ここにかつて憩いしことなきもの憩う。彼は五三〇の葬儀に列し、二六八〇人の子供の出生祝いに赴き、・・・歩いた道のりは町では九六〇〇スタード、田舎では三六スタードに達する。常に三六五の小話を用意し・・・一一八の格言を巧みに用いて喝采を得る。・・・ついに六〇歳にて没す。いまや語るを止む、彼のなしたること、見たるものすべてを、いかにして汝に語るべきかを知らざるが故に』」(Lettres; 87)。

人間が、反社会性をその根本に有しているという考え方は、必ずしもモンテスキューだけが孤立して持っている思考ではない。むしろ多くの思想家や研究者が、社会について深く考察すればするほど、一旦はその認識に直面せざるを得ないような、一般性をもつ問題である。しかし、その認識に直面した上で、そこからどのような問題領域に目を転じるか、という選択がその理論家の個性を表現することになることも、重要な事実である。それに関連して、ごくわずかな象徴的事例を上げれば、フロイトやミードも、そのような認識に当面し、別の個性的な分野を開拓した学者であるといえよう。フロイトは、人間の意識と無意識との上にそれを投影してみせた。人間の無意識のなかには「快楽原則 (Lustprinzip)」があり、これが人間に第一義的な支配作用を持つとする。これは人間の本能であり、母性との一体性という快楽をその原型とする。しかし、人間が実際に生きるときには、かれは「現実原則 (Realitätsprinzip)」に支配されなければならない。人間はつねに心のなかに矛盾を内包しつつ、快楽原則を抑圧されなければならない。本章の主題に引きつけていえば、現実原則とは人間が社会から強制される法なのである。人間はそれに反発する要素、すなわち快楽原則を内包している。それは、周知のよう

に文化を破壊する原動力にもなるし、また新しい文化を創造する力にもなる。文化はそうであるとして、ではそうした人間の幸福とはなにか。

フロイトは「人間に可能な限りでの幸福に到達する方法はたくさんあるかわりに、確実に幸福をつかませてくれる方法などはひとつもない」(6)という。幸福を獲得し苦難から身を守るために人間が行なう方法を、フロイトは『文化への不満』と題する論文のなかで論じている。すすんで孤独になること、身体組織を麻痺させること、欲望を停止すること、別の目標へ欲望を昇華すること、現実世界を拒否して隠者となること、逆に現実世界の改造を目指すこと、外界の対象にしがみつくと、などである。このなかで現実世界(社会)または他者の存在を必要とするものは、最後の二つであろう。しかしこのふたつについて、フロイトはいう。前者について、「(現実世界にたいして)絶望的な怒りにかられ、この方法で幸福を獲得しようとするものは、ふつう、何一つ達成することができない。現実世界はそうした人間の手に余るほど強大なのだ」(7)。また後者の場合、「この方法も運命からの独立をめざしており、この目的のために願望満足を内的な心理現象に移しかえ」(8)、対象を通じて欲求を昇華する。フロイトの目に映る人間の幸福には、社会という外的世界との遮断がどこか避け難い。この二律背反に関する認識が深層心理への洞察に着目させ、フロイトを個性に満ちた精神分析学者へと導いたものだといえよう。ジョージ・ハーバート・ミードの有名な "I" と "me" という対概念の中にも、深く検討すれば、制度の文脈の中で人間が受ける二律背反が鋭く投影されている。ミードにとって、あたかもモンテスキューの「習俗」のような位置にあるものは、人間の相互了解を可能にする「言葉の宇宙」(universe of discourse)であろう。この中から、かれをきわめてユニークな社会心理学者とした「一般化された他者 (generalized other)」の概念が生まれた。これによって、ミードは、生物としての人間と社会的人間を、ひとつの視野の射程内におさめようとしたのであった。

このような事例は、もちろんモンテスキューと直接比較することに意味があるわけではない。一人は精神分析学者、もう一人は社会心理学者である。また時代も、近代の劈頭

と、それが爛熟した大衆社会である。しかしながら、モンテスキューが冷静に直視した事実が、彼からはるかに時代を下ってもなお一般性をもつ問題関心であったこと、しかしそれと同時に、その問題をそれぞれ独自の領域と方法で理論的に彫琢したことが、同じく理論家としての個性を確立するものとなっていることを知る上で、これらの事例は、本論文にとっても貴重な参考となる。そして、モンテスキューにとっての独自の領域とは、いうまでもなく政体論であり、独自の方法とは、特に前章から第5章にかけての所論の内容である。

2. 理性とエスプリ

ギュルヴィッチは、法社会学についての著書のなかでモンテスキューの方法について論じている。そこで彼はモンテスキューが受け継いだ知的遺産は主に、アリストテレスであり、ホッブズであり、スピノザであった、としている(9)。アリストテレスからモンテスキューが受け継いだものとして、まず第一に同じく政体を論じ、政体とその下にある社会構造との関係を考察したこと、とくに法を社会の自然な要因(人口、土地、気候など)との関係において問題にすることについて、モンテスキューはアリストテレスの基盤を広げた、とギュルヴィッチはいう。一方、「法に携わる階層」の存在をアプリオリに前提する偏見からまぬがれなかったことを上げ、批判している。またギュルヴィッチは、モンテスキューはホッブズから、社会物理学者として社会現象を分解し、要因のそれぞれをアトム化して考える論理を受け継ぎ、スピノザからは、様々な社会的バランスの分析という観念を受け継いだ、としている。

確かにギュルヴィッチの議論は、モンテスキューの思想的位置を言い当てている。人間の在り方と人間関係を考察するとき、政体の役割に本質的な意義を見いだしていることは、アリストテレスとモンテスキューに共通することである。もっとも、その方法は全く異なる。モンテスキューの実験的方法や無神論的な性格は、彼が経験主義の子であること

を示している。ホッブズは、技術の中立性を主張し、法が宗教的、形而上学的真理から独立したものであることを、「真理ではなく権威を」(10)、という言葉であらわす。ここでいう「権威」とは、完全な技術となった国家権力のことである。さらに彼は、国家権力が個人の内的な信仰にまでは、強制力を持たないことを述べている(11)。またスピノザが、個人の理性は、神の絶対性に到達する力となりうると考え、その力は人間にとって、国家権力よりも大きい、という認識をしていたことも(12)、スピノザの幾何学的調和の観念とともに、モンテスキューへ受け継がれたものとして見過ごしてはならないであろう。モンテスキューの二つの理性、すなわち分析的・実験的理性と、全体のバランスを計る理性(13)とは、たしかにこの三人の影響と全く無関係ではないであろう。

バランス装置として働く理性のことを、モンテスキューはエスプリとよぶ。しかしモンテスキューは、スピノザから得た幾何学的調和の観念をそのまま借用するのではなく、そこに彼自身の独特の意味を与えていた。

このエスプリは、たんなる理性とは異なるものである。そのことは、『ペルシャ人の手紙』のなかに、見間違ふ余地がないほどふんだんに織り込まれた、「理性」のなせるわざに対するモンテスキューの風刺や批評によって理解できる。社会的理性の体现者として重要な機能をもつ立法者について、モンテスキューは主人公ユズベクに語らせる。「彼らはむだな細かい詮索に熱中し、例外にばかり気を配り、部分を見て全体を見渡すことのできない才能しか示せないのだ。・・・人間のエスプリよりも、むしろ事物の体系から引き起こされる軋みのために、ある種の法律はときどき改正する必要がある。・・・立法者はたびたびあまりに鋭敏に神経をつかいすぎ、自然の平衡感覚よりも論理的観念に従い過ぎた。その結果、法は残酷なものとなり、ひとは自分の平衡感覚 (*un esprit d'équité*) によって、法律を敬遠すべきだと信じるようになった。しかしこの治療法はひとつの悪であった」(Lettres; 129)。

モンテスキューはこの風刺において、技術としての理性にたいする突き放した判断を下している。制度が技術と化してしまうとき、心はおのずから法律から離れていく。先にも

見たように、彼はジョン・ローの一七二〇年の財政政策を、痛烈に批判する。ローの行った銀行制度は、理論上は有効な政策であり、はじめは効果を上げたが、乱発される紙幣に人々が不信を抱くに至って、一気に経済界を破綻させる。ユズベクはこの混乱をペルシャの占星術による政治と比較する。「星の偶然の組み合わせが、フランスの制度を支えている立派な理屈よりも確かなものでないと、誰がいえるでしょう。これに関して、フランスとペルシャで投票すれば、占星術が勝つというおもしろい事件になるでしょうし、あの数学者たち（ローたち）の惨敗ぶりを、見ることになるでしょう」（Lettres; 170）。

技術としての理性の生む構想によってつくられる事象は、占星術の生む想像よりもはるかに現実にそぐわない場合がある。人為的な経済体制よりも自然秩序の方が、社会全体のバランスを、むしろよく達成する場合さえあるのだ。

もちろんモンテスキューは、技術の重要性を主張する。「技術を失うとわたしたちがどんなに不幸な目にあうか考えただろうか」（Lettres; 106）。しかし、それ以上に留意すべきは、モンテスキューの「理性」という言葉に、二通りの用法があるということである。一つは、ものの本性を知るために観察する、技術（art）としての理性であり、もう一つは分析理性を超越し、全体のバランスを見渡すことのできる位置を占める「エスプリ」である。そして彼はこのエスプリを「原始理性（raison primitive）」と呼ぶ（14）。この名称は、おのずから彼の論理をも物語っている。前者より、後者の方が人間にとっては根元的なのである。また、これでわかるようにモンテスキューのエスプリは、スピノザの場合のように神によってつくられる調和ではなく、習俗という自然の創り出すバランスなのである。

さらに敷衍すると、彼がエスプリという言葉をもって意図するのは、判断力や分析力の担い手としての理性にとどまらないものである。彼は次のようにも定義している。「エスプリとは、様々な種類のもの、すなわち、神、良識、判断力、的確さ、才能、趣向（goût）、をその下に統括する集合概念である。エスプリとは、それが適用される事物それぞれにふさわしい、美しく構成された手段を持つことである」（15）。つまりエスプ

り、人間の心を決して排除せず、すべてを展望し統括するものである。それは、分析理性によって合理的に社会を分析したうえでもなお、決して合理的に把握できないものを排除せず、あらゆるものを含めて、その全体の釣り合いをとることに成功する働きの源泉である。「法のエスプリ」とは、全ての法律を含む全ての合理的法則を超越し、相対比較ができる位置に視点を置いて論じようという方法の宣言である。そして技術とは異なり、エスプリは決して構築された論理として独立し発展することはない。

すなわちエスプリは分析理性を相対化する知の働きの位置を示す。分析理性は目的と論理性のみに基づくことによってこそ、近代科学の必要不可欠な力となるし、有効な道具でもありうる。しかし分析理性は論理性を軸にして自己展開するので、この理性の数学的運動は必ずしも、流動的に変化する事態に適切に対応する力を持たない。だから事象に対応した適切な分析理性を選択し、その適用範囲をさだめ、他の場所ではまた、異質の尺度を適用する知の活動が、必要とされる。そして社会に活性を与える知の活動が不可欠となる。これこそ、モンテスキューの鍵概念であるエスプリの働きなのである。論理性は、固定したモノをつくりあげるが、エスプリは、決して固定されない。エスプリは、万物の変化を前提として、その全体の釣りあいをはかる知である。

モンテスキューが唯一「あるべき」だと判断しているのは、正義という観念であった。

「正義とは二つのものの間に現にある適合的關係(un rapport de convenance)のことだ。この関係はこれを考えるのが誰であろうと、神であろうと天使であろうとあるいは人間であろうと、つねに同じである」(Lettres; 83)とモンテスキューはいう。彼にとって重要なのは、人々がもとめる価値——ひとつであろうと多様であろうと——が社会全体として適合的に均衡を保っていることである。モンテスキューの正義は、当然ながら、経済的な価値でもなく道徳的な価値でもなく、いわば政治的な価値ということもできよう。モンテスキューにとって正義は、あらゆる宗教とは無関係のものであり、あらゆる観念の上位にある観念であり、唯一永遠たるべきものであった。「神が存在しないにしても私たちはつねに正義を愛さなければならない。つまり、私たちがたいへん美しいと思っている観念、もしそれが実在するならば、必ず正義という状態に似るように、努力しなけ

ればならないのである。宗教の拘束に縛られるのは自由だが、公平 (l'équité) であることを止めてはならない。このような訳でレディ君、私は、正義が永遠のものであり人間の習慣にかかわらないものであると考えるのだ」(Lettres; 83)。

3. 社会性と反社会性の力学

万物の変化を前提としながら、自然の持つバランスを保ち全体を安定させるようにと作用するエスプリは、社会の変化に応じて柔軟にその形を変える。たとえば次の挿話は、このエスプリの位置をよく表現している。

「フランス人の大部分が熱望していることは、エスプリを持ちたいということであり、それはすなわち本を出すということなのである。しかしこれほど誤った想像はない。というのは、自然は人間のばかしさを儻いものにする力をもっているのに、本はそれを永遠のものにしてしまうから」(Lettres; 66)。そして、「本のなかでよいといえる唯一のものは、他の本をことごとく茶化してしまう本である」(Lettres; 78)。『ペルシャ人の手紙』のなかにでてくるこの挿話は、エスプリの位置をよく示している。事象のことごとくは、決して永遠に価値あるものではない。状況の変化によって、それがばからしいものになることは、必ずある。それが適切さを欠き、愚かなものとなったとき、それを破棄して新たな平衡をつくりだすことこそ、エスプリの役割りなのである。「他の本をことごとく茶化す」ということは、本に託されている内容をすべて相対化し、限界を示すことによって、柔軟さを不可欠とするエスプリの場所を守ることである。だからこれこそ「よい」本なのだ。換言すると、次ぎのようにいえるであろう。そこに存在する社会性は、ある期間達成されているバランスの形なのであり、そのバランスは普遍的に人間のなかに存在する反社会性によって、遅かれ早かれ、崩される時がくるのである。このとき、新しいバランス——つまり社会性と反社会性との釣合い——を、いち早く回復するのが、エスプリという知の働きなのである。

バランスにかんする議論が展開されているもう一つの例を『ペルシャ人の手紙』からあげよう。ユズベクは、フランスのワインについて次のように語る。

「(ペルシャの) 君主たちは法律によって禁酒を命じられているが、飲み過ぎで人間としての格を落している。ところが反対にキリスト教徒の君主たちには飲酒は許されていて、かれらが酒のためにしでかしてしまう過ちに人々は気づかない。人間のエスプリとは矛盾そのものなのだ。・・・しかしわたしは理性を失わせるこの飲みものを飲むことに賛同しなくとも、人を楽しませるこの飲みものを悪いとは思わない。極めて危険な病気に対する薬と同様の慎重さで、寂しさに対する薬を探すのは、まさに東洋人の叡智である。ヨーロッパ人には、なにかよくないことがあるとセネカの哲学を読むことのほかになす術がない。しかし彼らよりも良識があり、より優れた物理学者であるアジア人は、人を明朗にして、苦痛の記憶をやわらげるこの水薬を処方するのだ。・・・悪の必要性だとか、無益な治療、不幸な運命、神の摂理、あるいは不幸な身の上などという慰めほど、やりきれないものはない。それは、人が生来惨めなものだと考えることによって、不幸をすくなくしようとする努力を嘲笑することである。エスプリをこのような考え方から解放し、人間を理性的なものとして扱うよりは、感情的なものとして扱うほうが、ずっといい」(Lettres; 33)。

酒は、社会的規制のありかたによって、その用いられかたが変わる。規制にたいする人間の対応には、理屈で解決できない矛盾があるが、この矛盾を矛盾として破棄せず、矛盾を把握することこそが、エスプリの働きなのである。酒が精神的な苦痛にたいする薬であることを考えると、社会的抑圧が高まったとき、この水薬を魂の解放剤として使う東洋人は、酒の効用を十分に活用して、そのエスプリを発揮させているといえるのである。これに対して、ヨーロッパ人はいつも酒を飲むために、社会的抑圧が激しくなったときに魂を解放する薬として酒を用いることができない。その代わりに魂の解放を哲学に求めるのだ。しかし、社会制度におしつぶされそうな心にとって、理性の体系であるセネカ哲学は、さらなる重荷にこそなれ、解放の薬にはならない。このヨーロッパ式のやりかたは、社会性と反社会性のバランスを回復するのではなく、さらにバランスを崩すことにしか役

立たないのである。人間を理性的なものよりは感情的なものだと感じているモンテスキューは、哲学という理性の産物にそれを求めるヨーロッパ人よりも、酒にもとめる東洋人に、魂の物理学者としての軍配を上げるのである。

エスプリという判断力あるいは理解力は、このように、論理の証明力を超えてはたらく。それは誰もが納得する感情、あるいは想像力に訴えるものだ。この方法によってしか得られないものを、モンテスキューは道徳上の真理と呼んでいる。

前章で紹介したトログロディトの物語は、「人間は快楽と満足によってか、あるいは善徳の実践によってか、どちらによって幸福なのだろうか」という問いに答えたものであった。モンテスキューはトログロディトの物語を書き始めるまえに、このような答えかたをすることを次ぎのように説明している。「あなたの求める問いにこたえるために、非常に抽象的な理性を使わなければならないとは思わない。確かにそうであるという証明には不十分であるにしても、感性をはたらかせて理解することができる真理が存在するのだ。それこそ道徳の真理である。この断片的な物語が、精緻な哲学よりもはるかに、心を動かすであろう」(Lettres; 11)。

第4章 趣向 (goût) 概念の意味

1. 社会的感情

「エスプリとは、様々な種類のもの、すなわち神、良識、判断力、的確さ、才能、趣向 (goût) をその下に統括する集合概念である。エスプリとは、適用される物事をそれぞれにふさわしい、美しく構成された手段を持つことにある」(1)。この引用の中で、集合概念と訳した原語は、「ジャンル」である。

モンテスキューの「一般精神 (esprit général)」という観念はしばしば「文化」と同一視される。たとえばアロンは、モンテスキューの「一般精神とは、自然的、社会的、道徳的な要因の集合した全体のなかにある。・・・一般精神は、ある共同体の独自性と統一を構成するものを教えてくれる。・・・モンテスキューがある国の一般精神と呼んだものは、アメリカの人類学者たちが文化と呼んだもの、つまり生活や共同体における関係の形式のことである」(2)、という。文化のなかに自然要因を見過ごしていない点で、アロンの評価はまことに的を射ている。しかしこの解釈では、エスプリをとらえるにはなおまだ不十分である。モンテスキューは、エスプリという言葉に二通りの意味を含ませることがあるので、その点を注意しなければならない。二通りとは、社会全体の均衡をみわたす知の「はたらき」という意味で使われる場合がひとつである。もう一つは、均衡が達成された「状態 (équité)」のそのもののことを示す場合がある。これは別に矛盾なのではなく、後者は実現されているエスプリということができる。そして、この状態をしめす場合に特に、「一般精神」という熟語がしばしばつかわれる。気候、風土、宗教、法、政令、習俗など、さまざまなものの総体である一般精神とは、理性による制度と自然としての心との、随所におこる葛藤が多層的に重なりあうことによってつくられた、ひとつの全体である。

では、バランスの達成されたこのような社会のなかでは、反社会的なものとされる人間の快楽 (plaisir) はどのようにそこに収容されているのだろうか。

これまでのべてきたように、習俗のなかでは社会と自然が未分化のまま融合していたが、人間の生活に制度がつくられてから、制度によってつくられる社会と人間の持つ自然は、互いに葛藤しつつ全体の均衡を達成し、社会という一つのまとまりをつくることになる。自然のはたらきである快楽は、習俗のなかでは平和にそこに存在しているが、社会が成立してから後には、快楽は反社会的なものとして現われることがあることは、前章すでに論じた問題である。しかし、一般精神が活発に働いているとき、つまりその国家には健康な政体の原理が働いているとき、快楽の一部分はモンテスキューが趣向 (goût) という概念によって指示するものに姿を変える。趣向とは、政体を支えるものとして人々のあいだに共有される情念 (les passions humaines) であり、社会に収容された快楽のことである。いいかえれば趣向は、達成されたバランスの状態、つまり「一般精神」の状態のなかに、さまざまな形をとって分泌される「社会的感情」のことである。それは、社会と人間の心とが葛藤を孕みつつ連結される、その非常に敏感な接点のありかたを示しているもの、ともいえよう。ただし、社会のなかの快楽はその本質において反社会的作用を内包せざるをえないものであるから、快楽が完全に趣向に転化することはない。それどころか、制度がすこしでも自然との均衡を失ったならば、自然の力によっていつでも、趣向は反社会的な快楽に引きもどされる観念なのである。

"goût" は、日本語にたいへん訳しにくい言葉である。「趣味」「嗜好」「好み」という言葉に翻訳されることが多い。たとえば、経済学において「嗜好」、またはさらに進んで「選好性」あるいは「選好性向」など、と訳された場合、この概念は人間の心のなかにあって行為の起動力をなす、あるいは人間の動機となる、要因のことである。『政治経済学提要』を執筆したヴィルフレード・パレートは、この著作の中で人間の非論理的な部分を収容する概念として嗜好を提起し、それはすべて結果として論理的行為として発現されるものだとしている(3)。しかしモンテスキューにおける趣向 (goût) の観念は、この経済学用語ともまた全く異なる。趣向は、理性において完全に説明することはできない

感情であり、しばしばその本質（反社会的快楽）の状態に変化し得るものである。ここでは、すでに馴染みのあるこれらの訳語には含まれにくい、“goat”という観念が持つ社会的（あるいは反社会的）意味を表現しなければならない必要性から、あえてこの言葉を「趣向」と訳することにする。

モンテスキューは、『百科全書』の編纂のためにダランベールから「君主制」と「専制」の項の執筆を依頼されたが、これを断わり、「趣向 Goat」を書くことを申し出る。この原稿はついに未完のまま終わったが、この未完の草稿は、『趣向についての試論 (Essai sur le goat) 』としてやがてまとめられた。その冒頭で、モンテスキューはつぎのように書きはじめる。

「今日生きているなかで、わたしたちの魂は三種類の快楽を味わうことができる。ひとつは存在自身の底から抽出されるもの、ひとつは身体の結合の結果として与えられるもの、最後のひとつは、確かな制度、確かなしきたり、これまで確かに実践してきた習慣の中にある性癖や先入観にしたがって引き出されるもの。

『趣向』の対象――美しさ、善さ、快よさ、自然さ、繊細さ、優しさ、優雅さ、なにか得体の知れないもの、高貴さ、偉大さ、崇高さ、厳かさなど――をつくりあげるのは、わたしたちの魂のさまざまな快楽である。たとえば、わたしたちのための実用性を備えたものを見て喜ぶとき、わたしたちはそれを、『よい (bonne) 』と言う。そのもつ実用性を判断することなく、それを見て喜ぶとき、わたしたちはそれを、『美しい (beau) 』と呼ぶ。

美や善や快などの源泉は、わたしたち自身のなかにある。道理を探すというのは、わたしたちの魂の、快楽の源泉をさがすことなのだ。

わたしたちの魂を観察し、活動や情熱のなかに魂を学び、快楽のなかに魂を求めなさい。魂がいちばん現われるのはそこなのだ。詩、絵画、彫刻、建築、音楽、舞踊、遊びの様々な種類、すなわち自然や芸術の作品は、人間に快楽を与えることができる。なぜ、どのように、いつ、快楽が与えられるのかを考えてみよ。わたしたちの感情の理由を表現し

てみよ。そうすることがわたしたちの『趣向 (goût) 』をつくりあげることには貢献するし、それぞれのものが人間に与えるべき快樂の大きさを、鋭敏に、速やかに、知ることにほかならない」(4)。

モンテスキューが、趣向を人間の本質的な側面から沸き上がる快樂であると考えていること、しかもこれが社会の道徳的あるいは美的な感性であるとも考えていること、がここから理解できよう。シャクルトンは、モンテスキューによって提起されたこの「趣向」という感性について次ぎのようにのべている。「感性 (sensibilité) とは何かという問題は、フランスにおいて明らかに『ペルシャ人の手紙』によって提起された。これによって文学における情熱は高まり、情熱の抑制されない状態の創作や研究が、やたらとなされるようになった。ときどき、様々な道徳的な観念が情熱という関心と合体した——情熱は自然であり、自然であるものは悪徳にはなり得ないといった信念、情熱的な自己表現は主要な善であるとか、偉大な人間とはもっとも激しい情熱を持つ人であるとか、という主張。このように「感性」が理解されるようになるのは、主として『ペルシャ人の手紙』よりあとの現象である。フランスにおける主要な「感性」の解釈者は——彼らの主張した倫理的観念と連結されて表現されたのではあるが——プレヴォ、ルソー、ディドロである」(5)。

2. 趣向と制度

人間が社会から与えられる感性と役割を内面化することを、社会学では「社会化」という。しかし、趣向を「社会化」された状態であるとだけ解釈するのは誤りである。ジンメルによれば、社会化とは、多くの役割を担い、多くの集団に帰属し、つまり相互作用の網の目に加わることである。そして社会化を通じてはじめて、人間は自らの本性を発現できる、とジンメルは論じる(6)。そして、生の本質は社会化あるいは形式化されることによってはじめて、人間はこれを認識し享受することができる、とする。ジンメルにとっ

て、社会化とは人間の喜びにつながるものである。これに対して、モンテスキューにとっては、人間の本性は社会のなかに発現できるものではない。それはどこまでも自然、つまり習俗のなかで発現されていたものである。また自然のなかでこそ充足できるのが、快樂なのである。しかし、習俗を失い、あるいは変形させられ、社会という制度のなかで生きなければならない人間は、満たされない快樂を社会のなかで、代わって実現しようとするのである。人間は、やむにやまれぬ自然の衝動につきうごかされて、社会のなかにもなんとか習俗を再び取戻そうとする。こうして回復された習俗——いわばこれが「趣向」の意味するものである。この代替された疑似的習俗——趣向——は、社会的に共有された感性であるといってもよいが、本質においてその目的は十全には達せられないものであり、いつ快樂という本来の性質に立ち戻って社会に刃を向けるかもわからないものなのである。政体が適切な均衡を失うととたんに、趣向は反社会的な快樂へと変貌し、政体全体にたいする狂暴な破壊者となる。

趣向が政体の存立にいかに関係しているかについて、モンテスキューは、ペルシャ宮廷とパリの男女の関係についてのべることによって語っている。男女関係は人間にとって、理性の制御のきかない快樂であり、人間の心の奥で発せれる行為によってつくられる関係であるが、それが社会のなかでどのような形態をとることになるのかという問題は、趣向が先鋭な問題となるひとつの事例であった。

ユズベクは、ペルシャにおいては一人の専制君主でありハーレムの主人である。専制政体は、強大な権力を背景にした支配論理によって心を囲い込む政体であるから、ユズベクはハーレムにおいて極めて厳格な権力者として君臨する。一方ユズベクは恋愛においても、ハーレムではただ一人の男なのであり、妻たちの欲望の一切をひきうけていたのである。ペルシャのハーレムは、君主の絶大な権力と君主にあつまる絶大な快樂が均衡しているからこそ、換言すればそのような趣向が醸成されるからこそ、政体が維持し続けられるのである。しかしユズベクの旅立ちとは、このようにハーレムのなかに保たれていた趣向が破壊されることであった。旅立ったユズベクにたいして妻たちが出した手紙が、悲痛なまでにユズベクを慕う文面であるのは、女たちが自分たちの内部にあるバランスの崩壊、あ

えて表現すれば自然と政体とのバランスの崩壊を感じつつ、やむにやまれず訴えたからである。

『ペルシャ人の手紙』の最初に始まって、最後の書簡にいたってようやく結末を告げる、作品のこの要素は、単純な男女関係の描写などでは全くなく、綿密なプランにもとづいて、人間と制度との力学を描ききるための、また趣向とはどのような力学のもとに置かれるものであるかを描ききるための、重要な思考表現なのであった。

自分が不在であってもハーレムを今のまま維持しつづけるために、ハーレムの趣向を変えないようユズベクは、宦官たちに女たちの厳重な監視を命じる。宦官たちは、女たちの従者の立場でありながら、命令し従わせなければならないという、難しい命令をうけるのである。「わたしはおまえに世界で最も可愛い女たちを預けた。・・・おまえは女たちに命令し、従わせなさい。彼女たちの意志のままに振舞わせながら、ハーレムの掟も守らせなさい。・・・わたしの愛を分かちあう女たちのそばでは、ふかい慎みをもってふるまいなさい。しかも同時に心からの信頼を得るようにしなさい。無邪気な楽しみにはなんだろうと自由にさせなさい。彼女たちの気持ちをまぎらわせ、音楽、踊り、美味しい飲み物を楽しませ、しばしば集まらせればよい。・・・ときどきわたしの話をしてやりなさい」(Lettres; 2)。ユズベクは宦官に、女たちの快楽をハーレムという政体に収容するためのいくつかの方策を、このように命じて、旅に立つ。

宦官たちにたいして、極めて厳格に女たちの貞節を守るよう命じたにもかかわらず、ユズベクは妻の一人が宦官と二人でいたという報告を受けただけで、妻と宦官にあてて烈火の如くその怒りをたたきつける手紙を書く。「宦官は男でないからとか、貞淑であるからとか、その類の考えから超然としているからとか、そのような言い訳をしても無駄だ。・・・お前はハーレムの法の禁じていることをしたのだ。お前はわたしの名誉を台無しにしたのだ」(Lettres; 20)。その「法」は、たとえ彼が不在であっても、ハーレムにおいて共有されている快楽の社会的回路として保たれていなければならないのだ。そうでなければハーレム全体の体制が崩れてしまうからである。

それと同時に、女と宦官にたいしてこのように厳格なユズベクが、友人宛の手紙には、

主人のいないハーレムが維持できるとは思っていないことを告白している。「わたしにはハーレムの女たちの集団が、彼女たちの思いのままに放り出されているのが目に見える。・・・これから訪れる遠い国々でどんなに惨めな便りがわたしに舞い込んでくるのだろう」(Lettres; 6)。趣向の失われた政体が、権力という暴力だけで政体を維持し続けられるか、という問いに、ユズベクは否定的な答えしか考えることができないのである。このユズベクの予感はやがてそのまま、的中することになる。女たちは監視する宦官の目を欺いてハーレムの掟を破り、自分たちの気の赴くままに奴隷や宦官を巻きこんで自分たちの快楽を達成する(Lettres; 147-161)。趣向の失われたハーレムの体制は、達成されない快楽の奔流に押し流され、ついにハーレム全体が崩壊してしまうにいたる。

パリでは、ペルシャとはまったく異なる男女関係が結ばれている。ユズベクとともにパリへ来て闊歩するリカは、パリの一般的な夫婦を観察し、驚きをもって綴っている。「自分の妻を独占しようと思う夫は、公共の楽しみを妨害し、ほかの人々を排除して太陽の光をひとりじめしようとする、非常識な人とみなされるのだ。・・・一般に妻の不貞を見て見ぬふりをする男は決して非難されず、かえってその慎重さを賞讃される」(Lettres; 55)。しかしペルシャの習慣でパリの女たちを、不貞で人格的に卑しいなどと考えるのはならない、とりかという。多くの男をあつめる女性はきわめて優れた人間であることも多いのだ。パリでは、ペルシャとは異なる趣向が出来あがっているからである。

パリの女たちは、化粧から遊びのしかたまで大変な苦勞をする。彼女たちの最も大きな苦勞は、無理にでも楽しそうにすることなのである。リカは、女たちと集うためにある別荘での夜会に出て、退屈でしかたない夜会にも、「とにかく楽しまなくてはね」と言い続けている女たちとともに過ごす。「美しい女の役割は、はたで考えるよりもはるかに苦勞なものだ」(Lettres; 110) とりかはずぶやくのである。リカの報告によれば、ヨーロッパの国王は、寵妃と懺悔僧という二人の誘惑者のもとにあるという。国王が若いときは懺悔僧はほとんど無力になってしまうけれども、寵妃の力は国王が若くても老いても、国王に勝利しているという。フランスにおいては、宮廷の夫人たちが互いに連絡を持ち、ひとつの国を形成し、そのメンバーの活動が、国王をはじめとして、権力者たる男た

ちを支配しているのだ。このことを知ってリカはいう。

「大臣や裁判官や僧侶の行動を観察して、これらの人々の支配者たる御婦人方を認識しない人は、機械の運動はよくわかるがゼンマイにはまるで気づかない人と同じだ」
(Lettres; 107)。

3. 趣向と自由

モンテスキューは『ペルシャ人の手紙』のなかで、自由という観念がしめすものには、すくなくともふたつの状況があることを示す。

ひとつは、趣向が社会のなかで活発にはたらいているときである。趣向は自由を生む母胎でもある。

「国家、すなわち法律が存在する社会では、自由とは、人がしかるべく欲することを為し得ること、また欲さないものを強制されないことである」(7)。モンテスキューはこのように自由を定義している。つまり、人間の欲するものが、決して政体から制限を課せられないこと——むしろ政体によって歓迎されること、そして政体から人間の意志に反して課せられる義務がないこと、それが自由なのである。人間に内在する快楽を趣向として転化させることに、より成功している社会は、すなわち自由なのである。パリで、ユズベクは名誉の観念が非常によく発達しているのを目にする。君主制をとるフランスにとって、名誉は政体の原理として適切に——自然のバランスを達成するべく——はたらいているのだ。ユズベクはいう。「名誉を求める欲望は、生きているものが自己保存をしようとする本能とまったくおなじものだ」(Lettres; 89)。すなわち、名誉という趣向にたいする愛着は、人間の本能の快楽と一致するものなのであり、これを自由とすることができる。「フランスは多くの点でペルシャよりも自由です。また人々は一層自由を愛しています」(Lettres; 89)。

もう一つの自由の状態は、主人を失ったペルシャのハーレムのなかに描かれている。

ユズベクがうけとる妻たちからの手紙のなかに、「自由」という言葉が繰り返し登場するのである。

妻のゼリスはユズベク宛の手紙で、娘の教育についての相談をする。娘ができるだけ早くからハーレムの神聖な掟を体得するように、七才になる娘の部屋がえを考えていた。ゼリスは娘に、女は自然の掟で服従するようにできているのだ、と普通の母親のように教えるだけでは不十分だと考えて、その掟が生活習慣のなかにおだやかに溶け込むようにとの配慮をするのである。そうすれば、男からみれば囚われの身であっても、女には自由が訪れるのだとゼリスはいう。「ユズベクさま、あなたが私よりずっと幸せだなどと思わないでください。私はあなたの知らない楽しみを、ここでたくさん味わいました。私の想像はたえず動き回り、私に貴重なものを教えるのです。私は生きた日々を送っていましたが、あなたは疲れていただけなのです。・・・あなたが私を閉じ込めた牢屋のなかでさえ、私はあなたより自由なのです。私を見張るためにますます激しく心配をしてくださっても、私はその心配を楽しむのです。あなたの疑いや嫉妬や悲しみは、あなたも囚われの身であることを証明しています」(Lettres; 62)。彼女は、厳格な制度の枠のなかで生きている。しかしゼリスは、その制度を壊すことが自由であると考えてはいないのだ。むしろ、強権的な制度のもっている安定感にみずからの身をまかせることによって、自分の快楽を発揮することの中に、ある種の価値を探し出そうとしているのである。制度が強権的であればあるほど、すなわち制度が、洗練された趣向を排除して直接人間を支配しようとすればするほど、従属する人間の心のなかではますます激しい快楽が渦巻いているものなのだ。快楽の活発な活動は心の自由そのものである。これにたいしては、制度の強制など何の役にもたない。

ハーレムの崩壊のとき、ハーレムの女たちがハーレムの掟を欺くことによって快楽を達成していたことが暴き出される。最愛のロクサーヌもユズベクへの裏切りを告白した手紙を送る。「わたしはあなたの掟を自然の掟に書き換え、いつも魂は独立していました」(Lettres; 161)、と。心のなかの自由は、制度からあたえられる権力によって、討ち負かされることはない。それどころかここに至って、心の自由の力は制度をも破壊してし

まったのであった。

「閉じ込められている女たちよりももっと凄じい壁のなかにわたしは幽閉されるのだ。そこであらゆるものを疑っていることだろう」(Lettres; 155)と、ユズベクは友人のネシールに告白する。自分のもって生まれたペルシャの習俗から遠く離れ、パリの趣向にも馴染めない異邦人ユズベクは、安心して心をなぐさめ快楽を感じる場所をどこにも持たない。よりどころを失った心は、疑心暗鬼に悩まされつづけなければならない。女たちが閉じ込められていたのは制度の檻であるが、男が閉じ込められたのは自然から追いやられた心の檻なのである。そしてその檻の壁は、たしかに男のほうが厚いのである。

「自由な国家においては、個々人の理性の用い方の善し悪しはほとんどどうでもよいことである。理性 (raison) を使用するというだけで彼らには事足りるのである。ここから自由が生じ、この自由こそが理性の使用効果を保証するのである」(8)と。モンテスキューはいう。自由であるとき、趣向は制度や理性の枠組みをそのなかに包括しながら、制度や理性の枠組みを超えて拡がる。その中で生きる人間にとって、手続きとして理性を必要とはするが、それだけである。理性や制度よりも趣向の方がはるかに人々の心を捉えているのである。自由の少ない国家では、理性や制度に反発することに心を奪われるために、人間の自然の心は制度の枠組みのなかでしか育たない。趣向は育てらず、それよりも理性の善悪が大きな問題になるのである。

以上のような考察を重ねていけば、モンテスキューが「専制政」「君主」の項目を謝絶して、「趣向 goût」を百科全書の中に執筆したいと申し出たのは、気まぐれどころか、一貫した主張の表れとさえ考えられるものだったことが、わかる。彼は、あれこれの政体の形式ではなくて、政体という制度の中で人間がどのような運命に置かれることになるのかという、いわば一般方程式をこそ考察したかったのだ、といってもそれほど誤解にはならないはずである。まさにこの意味で、「趣向」は彼にとって、習俗の中に穏やかに眠っていた人間が、いかに多様であろうとも制度であることに変わりはない政体の中に生きるとき、そもそも人間の本性である快楽をめぐる、いかなる状況に置かれるのか、を明らかにする、重要な鍵だったのであり、この一般方程式にとって、不可欠の独立変数だった

のである。とはいえ、彼のこのような思考が当時の思潮の大勢の中で非常に理解されにくいものであったことは、当時の代表的な思潮をおよそ想像しただけで、推察することができる。敢えて言ってしまうと、彼から二世紀以上経過した現代になって、ようやくその真意を理解し得るようになりつつあるような思想であったということも、できそうである。今日では「趣向」に類似した問題を、伝統とかサブカルチャーなどの多様な概念が分有しているようである。もっとも、それらがモンテスキューの "goût" のように緊張に満ちたものであるかどうかはここでの考察の対象ではない。

第5章 歴史と適切さ (convenance)

これまでに、モンテスキューの社会観にとって鍵概念となっている、自然と社会の葛藤から生まれる原理のさまざまな様態を解明するための、均衡 (équité)、エスプリ (esprit)、趣向 (goût) という概念について論述してきた。これらは、ある意味で同じものの異なる側面でもある。このような矛盾に満ちた二つのものの、葛藤を秘めた均衡という状態は、エスプリの機能をはたかせながら、趣向をはぐくませ、安定を獲得できるような性質のものである。しかしこの安定は、つねに人間の内部に存在する自然のちからによって、脅かされてもいるものなのである。諸条件が変化することによって均衡が崩れると、エスプリは新たな均衡のもとにあたらしい社会を構成することになる。葛藤を内在させている社会とは、つねに変化の可能性をもつ。変化とは、エスプリという機能要件が、社会のさまざまな要素の新しい均衡を常に調節しつつ、別の均衡の状態を達成する——それは政体の変化をもふくむ——という変動によって特徴づけられるものである。

つねに動的要因を内在させているこのようなモンテスキューの社会観が、その姿をもっともよく現わすのは、これを歴史的な時間のなかに置いたときである。歴史軸の変化とともにある均衡、という観念に対して、ここでは、モンテスキューにならって、"convenance"という言葉当てて、これを「適切さ」と訳すことにする。以下に議論することになるが、モンテスキューは、均衡を達成することと、それを歴史の上で維持させることとは、異なった観点が必要であることを論じている。さらに、歴史はモンテスキューにとっては、ある社会で達成されている均衡の状態そのものが、よりよい均衡であるかどうか、を判断する実験台でもあった。「適切さ」とは、モンテスキューが固有にもつ、社会の歴史的運動についての認識を含む言葉である。

1. 方向のない歴史

モンテスキューにとって、社会あるいは国家に求めるべきは、すでに論じたように活潑な一般精神であった。そしてこのエスプリは、それを構成する様々な条件や要因の個性によって異なるものであり、結果として存在する国家の姿は多様であるはずだ。序論の中でデュルケムの指摘を紹介した際に論じたこととも対応するが、ここからモンテスキューが「進歩」の観念を持たない理由がわかる。「民族はその存在の始めから、起源となった種の上に徐々に発展している。人間性の進歩はこれらの発展の上に徐々に蓄積されたものとして成立しているのである。ところがまさにそれをモンテスキューは見過ごしたのである」(1)、というデュルケムや、同じようなコントの批判をはじめとして、彼はこのために、しばしば近代の社会学者からマイナスの評価を受けることになる(2)。進歩の観念が欠けているがゆえにデカダンスの思想家である、として思想史上に位置付けられることもある(3)。しかしこのような把握は、モンテスキューの一面は捉えて全体を見ていない点で、十分とはいえない。進歩のたどり着く先、つまり求められるべき国家の姿を「あらかじめ」想起することは、彼にとってエスプリに反することであった。つまり重要なのは均衡 (*l'équité*) という観念であり、この達成によって形式の生成と消滅が自ずから方向づけられられざるをえない。すくなくともこのような考え方をとる以上、特定の形式に「あらかじめ」価値をおくことなどできるはずがない。しかし進歩の観念は、歴史には進むべき方向が存在するという意識によってつくり出され、また具体的に「あるべき社会」の像を提示する。モンテスキューは、「あるべき社会」という観念がかれが冷静に観察した特定の時代や文化に、特有の思考習慣にすぎないことを、はっきりと認識していた人であった。「ここでは存在することが述べられているのであって、存在すべきことが述べられているのではない」(4)というモンテスキューの宣言は、社会科学の前提として頻繁に引用される。この言葉は、社会にとって絶対的に善なるものではなく、あくまでも相対的判断しかできないという意味に読むこともできる。これまでの論旨から明らかであるように、社会の絶対的な理想状態を、普遍的なものとしてモンテスキューは考える思想を採ら

ない。彼の社会の原像は、むしろ習俗のなかにあったからである。習俗とは、人間にとって具体的で個別的なものであり、しかも自然のなかの習俗は、国家のなかに生きるすべての人には、共通して手の届かないものであったからである。

モンテスキューが、進歩の観念にほとんど期待しなかったのは、エスプリを働かせるために、エスプリのあらゆる事象にたいする超越性を守るために、必要であったからである。モンテスキューに理想がなかったのではない。彼の理想は、特定の形式の中にはなく、状態の達成され方の中にあったのであった。したがって、彼が進歩の観念を「見落とした」という非難は、モンテスキューについては決して妥当なものであるとはいえない。

ではモンテスキューは、歴史をどのような態度で把握していたのであろうか。彼は『ペルシャ人の手紙』において歴史を、自然と制度のバランスという観点から読み直している。その結果、ローマ時代以後、自然と制度の関係はますます摩擦の多いものになっていき、このためヨーロッパは次第に衰退しているという歴史認識を、彼は持っていた(Lettres; 120)。そのような彼の歴史の捉えかたが最もよくわかるのは、人口減少について論じている部分である。

政体が全体を穏やかでバランスよく保っているか、つまり政体が統合に成功しているか否か、という判定については、モンテスキューは人口が増え続けているかどうかという事実が判断の目安になるという見解を持っていた。政体が穏やかであるときは、自然もその政体のなかで活発に活動できるときである。人間の子孫を増やそうという自然の営みもまた活発におこなわれる。これが彼の見解の背後にあったものであった。人口減少には、人々を恐怖に陥れたペストや梅毒や飢饉などの自然現象による人口減少もあるが、モンテスキューがここで特に論じなければならないと考えたのは、人口減少を引き起こす精神的な要因がある、ということであった。ここでモンテスキューは、ローマからキリスト教またはイスラム教の世界へと移ったためにひきおこされた婚姻の習俗の変化に、人口減少の原因を求めている(Lettres; 113-119)。彼は、世界を二分するキリスト教とイスラム教は、それぞれ独特の婚姻制度をもち、その風習に非常大きな変化を与えたと指摘する。

イスラム教国では一夫多妻制度をとっているが、同時に教義によって、妻たちを全員平

等に満足させなければならないという掟が課されている。モンテスキューはこの二重の掟は、イスラムの男たちをひどく衰弱させるものだという。彼らは、絶えず戦わなければならない闘技者で、勝利してさえ衰弱に圧倒されてしまうのだ。「自然は、つねに少しずつ蓄積しつつ作用するもので、その活動は決して激しいものではない。自然は、その生産においても節度を持ち規則正しく進む。もし急激に働かせると、自然の力はすぐに衰え、生産力と生殖力を失い、残った力をかろうじて自分の生存につかうようになるものだ」(Lettres; 104)、という。女たちの方も、常に快楽を制限されているために、彼女たちを監視する宦官たちと女の奴隷たちが、数多く必要になる。しかし宦官といい、女奴隷といい、結婚できない人間をこのようにおおくつくることは社会にとって大きな損失である、という。このように多くの男女を犠牲にするような婚姻制度は、結局は人間たちを疲弊させ、国家は崩壊にいたるであろう、とモンテスキューはいっている。

モンテスキューによれば、ローマもたしかに多くの奴隷を使っていたが、奴隷の使い方が優れていた。ローマ人は、奴隷同志をすすんで結婚させ、奴隷を増やしていった。そして奴隷たちはある条件に従って勤労し、蓄えを少し持ち、それを利用して金持ちになると、奴隷の身分から解放されて市民になることができた。ローマ人は、奴隷の心を自分たちの政体に吸収し、共和国はつねに、新しい活気に満ちた住民を増やしていった。この勤勉な奴隷たちが、ますます繁栄をもたらしたのだ。

一方、キリスト教国において離婚が禁止されていることは、彼らの国の衰退の大きな原因であると、モンテスキューは分析する。「とても自由でありほとんどが心から発するこの行為(結婚)であるのに、人々はそこに不自由さや必然や運命そのものの因縁しかみいだすことができない。嫌悪や気紛れや一人になりたい気分などはまったく意に介されない。この制度は、心、いわば自然のなかでも最も変わりやすい不安定なものを固定しようとしたのだ」(Lettres; 116)。キリスト教国では、いちどうまくいかなくなると、未来の希望もなくなる。誤った結婚を正すこともできず、秘密の離婚が成立しても、当然子供がすくなくなるのだ。さらに、キリスト教国のもうひとつの衰退の原因は、永久の禁欲に身を捧げている多くの僧侶たちである。「キリスト教徒にとっては、禁欲は優れた道徳

なのだが、私は何の結果も生じない徳とはいかなるものかを知らないから、キリスト教徒は私には理解できない」(Lettres; 117) と登場人物に語らせている。モンテスキューは、カソリシズムをもう五百年とは続かないであろう、と判断している。これに比べると、誰でも子供を持つことができ、司祭も修道僧もないプロテスタントは、徐々に人口が増え、商業が栄えるであろう、と述べている(Lettres; 117)。

このようにモンテスキューは、自然法とはかけ離れているキリスト教やイスラム教の教義を検討し、また適切ではない法によっていかに人間の心と情熱が失われるかを、訴えている。そしてローマ以後ヨーロッパは次第に衰退していると考えていた。

このようなモンテスキュー歴史分析は、歴史そのものに道徳的価値を加味するような、抽象的なある方向性を前提としてはいない。歴史それ自体は、たんなる時間の帯にすぎない。そこに営まれた社会が、どれだけモンテスキューの目で見ても均衡をよく実現しているか、によって興隆と衰退を論じているのである。

2. ローマ史の分析への展開

このような歴史分析の方法は、のちに『ローマ人盛衰原因論』へと展開していく。モンテスキューは、しばしばヨーロッパ最後の古典学者だといわれるように、ローマへの長い旅行を終えたのちに、ヨーロッパにとってつねに重要なテーマでありつづけた「ローマ」の検討に、正面から取り組むことになった。モンテスキューにとってローマ史は、彼の思想の根幹をなす概念、つまり社会のなかの均衡という主題を、じつに象徴的に歴史のなかに記してくれている重要な事例であり、またこれが彼自身にも多くの示唆を与えていた。ここでは、制度のことを政体の本性(nature)といい、趣向のなかでもとくに支配関係にかかわるものを政体の原理(principe)、とも呼んでいるが、これは基本的に『ペルシャ人の手紙』から以後、ずっとモンテスキューが持ち続けたテーマなのである。

今まで『ローマ人盛衰原因論』をはじめとして、歴史論におけるモンテスキューの記述

は、とり扱う歴史事象の選択根拠に疑問があるとされ、歴史家から歴史分析としては評価されてこなかった(5)。しかしモンテスキューはローマの実像を記述すること以上に、ここでバランスによって統合される社会の、歴史的運動を記述する意図を持っていたことを考えると、実証史家たちのこのような評価だけによって彼のこの作品の全てを葬り去るのは、かなり問題であるように思われる。

1) 隆盛の原理

モンテスキューは、ローマの共和政を常に念頭においていた。

ローマ人は、「誓いを遵守することにかけては世界一信仰心の強い」人々であり、大胆勇敢で戦争における功績はだれでもを賞讃され得るものとした。このような習俗を持つローマ人に適切な政体は、共和政である。共和国では、財産や戦利品は共有物とされ、戦争における名誉によってのみ権力に接近できるという制度をもつが、この制度によってローマ人は「利害感情によっては動かされず」「自尊心によって野心的な」兵士へと洗練されていく。共和国の制度はローマ人が生来もつ習俗を、国家のなかで、兵士にふさわしい形として益々洗練させていくことになるが、この関係のありようを、モンテスキューは克明に論証する。異質なふたつのもの、つまり制度と自然とをともに自らのうちに溶かそうとする活力(エスプリ)が政体の原理(principe)として活発にはたらいていた、ローマ共和政の隆盛期は、モンテスキューにとって、政体のかくあるべき理想を、かなりの程度まで表現していたのである。イタリア諸民族の分裂を内包しているからこそ、つねに戦いの緊張から逃れられず、勝利しても墮落することなく、誇り高く尊大でありつづける気質は、ローマの強大化の理由である、と彼は主張する。「ローマ人にあっては脱走はまずありえない。誇り高く、自尊心に満ち、命令することに自信を持つ人々のなかから選ばれた兵士たちは、ローマ人をやめることなど考える余地がなかった」(6)。

モンテスキューによれば、エスプリを適切に働かせることによって、つまり習俗を制度のなかで洗練させ適切に結合させることによって、社会の凝集力を最大にしたことの他

に、ローマ人を隆盛させた理由が、もうひとつあった。それは、ローマ人が征服民族たちに対して行なった征服と統治の方法である。征服にあたってローマ人は、たいてい被征服民の習俗を時間をかけてゆっくりと侵食していくことをめざしていた。モンテスキューはこの例を多く提示している。ローマが戦勝した時には、賠償金を支払うという建て前において君主に人々から重い税を徴収させ、これによって被支配国の財政を破綻させるとともに、君主と人々との間の信頼関係を徐々に、しかし最後にはことごとく決裂させた。すなわち人々の感情と既存の制度との間にあった原理を崩壊させることによって、政体を完全に骨抜きにしたのである。君主がローマと同盟関係を結んだ時（ローマの同盟国とはローマへの従属関係を意味していたのだが）は、君主の家族を人質に差し出させ君主をコントロールするか、またはその人質を君主に対抗する勢力の旗頭として、人々の信頼を奪いあわせる、という方策をとった。ローマは被征服国に強権的服従を強いるのではなく、ある程度の自由を認める一方、被征服国のなかにある分裂をつくらせた。一方はその国古来の生活と自由を守り、他方はローマの意志を体現する党派である。つねに後者が強者であったから、結局は被征服国の自由も名ばかりだが、このような状況を作ることによって被征服者たちの「習俗」をゆっくりと弱めていき、次第にローマの同盟者として服従することに慣れさせ、ローマに溶け込むのを待つのである。ローマは一般法を押し付けなかった。

「あらゆる民族に、自分の法律や慣習を押し付けようとするのは、征服者の愚行である。それには良いことはなにもない。というのは、どのような統治形態の下でも服従させることはできるのである。ローマはどんな一般法も課さなかったので、諸民族は互いに危険な連合を企てることがなかった。諸民族は、ローマに服従しているという共通点があるのみであり、互いに同胞ではなかったが、みなローマ人であった」（7）。

時の経過のなかで確実にローマ人化させるための機関、監察官(censeurs)制度によって「犯罪よりもさらに害になる行為」を懲戒した。それはローマの習俗、すなわち規律正しさや道徳の厳格さなどの実行を妨げる、習俗の矯正である。「法律の侵害よりも習俗の侵害によって、さらに多くの国家が減びている。ローマでは新しい危険なものを持ち込み、ローマ市民としての心または精神を変えてしまい、またあえていうならばローマの永

遠性——すなわち家庭や公共の場——にかかわる秩序を乱すものの全ては、監察官によって改革されたのである」(8)。

モンテスキューにとって習俗は、人間の根底にある自然であり、人間の感情のすみかである。だから、習俗は統治権力の変更によって即座に変更できるような性格のものではない。自然としての習俗と政体とは、相容れない異質なものだからである。だからこそ、異なる複数の習俗を支配しようとするとき、支配者は被支配者の習俗の変更を最小限にとどめつつ支配する方法をとるのが賢明である。強権によって習俗の変更を押しつけるとき、人心の激しい反発はまぬがれず、いずれ反逆を準備させることになるからである。しかし、人々の自然な交流や結婚などを推し進め、時間をかけてゆっくりと習俗の変更を進めれば、これほど確実に支配に成功する方法はない。こうしてローマは繁栄の途を歩んだのだ、とモンテスキューは説得的に指摘している。

2) 衰退の原理

しかし、ローマ共和政もやがて衰退することになる。

ローマはあまりに巨大になり過ぎた。共和政の原理は、共通の道徳的精神に基づくものであるが、ローマがアルプスを超え海を渡るようになった時、この原理を保つには限界を超えてしまったのである。ローマは、かつて市民全員が同じ精神、自由への愛を共有していたが、いまやローマから遠く離れ、ローマを距離をもって眺めることのできる諸民族にあっては、ローマから派遣された軍人にとってさえ、ローマ市民であることは現実感を伴わない擬制にすぎなくなった。この頃になると、ローマの内部に常に存在していた諸民族の分裂は、それまではローマの精神を腐敗させずに維持し、さらに強力な精神へと洗練させることにおおいに役だっていたのだが、今度はまさに同じ分裂が、共和政体の崩壊を意味することになったのである。モンテスキューはいう、「よい法律 (les lois bonnes) と適切な法律 (les lois convenables) とのあいだには大きな違いがある。ある民族を他の支配者とする法律と、支配者となった後に権力を維持させる法律と

の違いである」(9)。もはやローマは、適切な法律を求めるべき時であった。幸いその時のローマにはまだ自らの政体を変更する力が残されていた。ローマの全ての市民道徳が腐敗してもなお、戦争に長けていることのみが昇進の唯一の道であるという制度によって、まだ兵士の徳だけは維持されていたからである。こうして、ローマは帝政に移行する。

専制体制を確立したアウグストゥスは、帝政ローマにあって最も兵士たちから愛された皇帝であったという(10)。この虚弱体質の皇帝が愛されたのは、すでに勇気や大胆さというかつてローマをまとめていた価値が、疲弊していたことを物語る。しかし、アウグストゥスは狡猾な支配者であった。彼は、人間の習俗のもつ政治的意味を、十分に認識していた。アウグストゥスは奴隷から自由民への解放に厳しい制限を設けるとともに、植民地に他の土地の出身の奴隷たちを送り込み、習俗を剥ぎとるとともにローマに忠誠を誓わせた。「全世界にわたる人間の循環が生じた。ローマは彼らを奴隷として受け取り、ローマ人として解放したのである」(11)。アウグストゥスののち、暴君と呼ばれたり愚帝と呼ばれる皇帝が存在したが、ローマは皇帝一人の人格によって揺らぐほどの小国ではなかった(12)。無能な皇帝であれ、その愚かさゆえに、人々から愛される場合もあったのだ。しかし皇帝よりもはるかにローマの致命傷になったことは、所領主や諸民族からの脅威や、またローマ自らの兵士たちの不満さえも、金銭によって治めようとしはじめたことにあった。「平和を金で買い取ることは決してできない。なぜなら平和を売りつけた者は、それを売り続けるしかないからだ」(13)。かつて利害を超越することが、市民たる原則であったローマは、いまやまったく逆の法則を採ることになり、これによって急速にローマは失墜していくことになる。

金銭は、ローマを最後まで維持し存立させていた軍事技術と、戦士における徳とをことごとく破壊した。「腐敗が軍隊自体のなかに浸透したとき、ローマはあらゆる民族の餌食となった」(14)。金によって政体を維持できない、というとき、財政的な破綻という要因だけをモンテスキューは意図しているのではない。金は、政体の原理を腐敗させる要因にはなり得ても、原理そのものにはなり得ないということを彼は指摘していたのである。

すなわち、誰から貰ったものであろうと、金銭は同じであるから、ある特定の君主の立つ機構を支える根拠たり得ないどころか、逆にその根拠を揺るがすものなのだ。金は、人間の心の住みかと制度との緩衝物というよりもはるかにそれらを分断することに役立つ。

金とともにローマ失墜に拍車をかけたのは、モンテスキューによれば、キリスト教であった。ローマ的道德、帝国を覆う共通の価値が失われるのと同時に、それに代わる価値体系となったのは、キリスト教であった。しかし、とモンテスキューはいう、「宗教の繁栄は帝国の繁栄とは異なる。ある有名な著述家は、病気であるのは実に満足すべきことだ、なぜなら病気こそキリスト教徒の真の状態だからである、と述べた。同様にこう言うことができる。教会の屈辱、分裂、破壊、殉教者の迫害こそ、宗教の栄光の時代である。そして世俗的に勝利している時は、通常その衰退の時代である」(15)。世俗権力と癒着したキリスト教は、君主の政治意欲を喪失させ、諸君主間で、または君主に駆逐された聖職者の正当性を巡って、紛争をあちこちで噴出させた。また異端に対する禁制は新たな異端を生む結果となる。このような事態を挙げながら、「名誉を重んじすぎる学校を作っておいて、決闘を禁止することができないのと同様に、神学の煩瑣な論争や紛争に目と耳を奪われていては、その決着をつけることはできない」(16)、とモンテスキューはいう。

そして宗教的不寛容の攻めぎあいによって全ての権力が終始してしまう状態を、政体の崩壊した状態であるとする認識をしめす。モンテスキューは、アナスタシオスからコムネノスに至るギリシア人の東ローマ皇帝をさして次のようにいう。「ギリシャ人の不幸のもっとも根深い原因は、彼らが教会権力と世俗権力の性質と限界を認識しなかったところにある」(17)。宗教とは、人間の心のよりどころを求めるものであり、すなわち人間の習俗にかかわるものであり、これに対し政治は統合を目指すものであり、社会と制度にかかわる。この二つは、その根源から本質を異にするものであり、この二つが直接結び付き融合することはモンテスキューにとってはありえないことであった。「人々の安寧をもたらすこの重大な区別は、宗教に限ったことではなく、理性と自然とに基づくものである。そして実際に異質なものであり、また異質なものであるということにおいてしか有効でありえないものである理性と自然とは、決して混同されてはならない」(18)。

制度（社会）と心（自然）を架橋する原理を金で寸断したこと。そしてあらたな原理として採用しようとしたキリスト教は、社会と人間の心という異質なものを、権力で直接に融合しようとしたこと。そのために、結局は二つのものの亀裂を際立たせる結果にしかならなかった。このような原因によってローマは衰退した、とモンテスキューは指摘する。

3. 均衡と歴史運動

モンテスキューは、三権分立という権力制御システムの理論家として一般には認識されている。権力の乱用と腐敗を予防するこのアイディアは『ローマ人盛衰原因論』や『法の精神』の中で登場し、たしかに政体にとっての権力の機能をよりよく果たすための方法として提起されている。しかし、モンテスキューは、ロムルス時代からビザンツの滅亡までの二千年というきわめて広い時代全体を論じ、また『法の精神』においても同様に、今度はヨーロッパのみならず東洋史にまで範囲を広げて、論じている。彼がこのように広く歴史分析に関心を持った理由は、三権分立だけではとうてい説明できない。

習俗と社会は異なる性質をもつものであり決して融合しうるものではないということ、「人々の安寧をもたらすこの重大な区別は、宗教に限ったことではなく、理性と自然とに基づくものである。そして実際に異質なものであり、また異質なものであるということにおいてしか有効でありえないものである理性と自然とは、決して混同されてはならない」

(19)、というモンテスキューの言葉は、彼の作品全体の根底にある主張にほかならない。

そして、人々が平和を求めるには、習俗（自然）と制度を直接に結合してはならない、だからこそ、この異質なものを架橋する「原理」であり均衡を達成する働きであるエスプリを必要としたのである。これは、こののち『法の精神』へと育てることになったモンテスキューの歴史的、社会的見地にほかならない。これまでの論旨から、三権分立という観念を再び振り返ると、その意味がさらに深く解釈できるであろう。三権分立は、三権の均衡をとることによって自由と安全を守る制御システムとして、早くからその機能性は高く評

価されたが、一方、三権分立とは神話であり、モンテスキューは分立よりもむしろ結合のしかたを問題としたかったのだという指摘もなされている(20)。しかしこれまでのモンテスキューについての議論に鑑みると、この三権分立に関する論争の双方がいずれも、ある意味では正しくまた間違っている。

モンテスキューは、政体内の機能分立が、政体の維持のためには不可欠であることを論じる。その機能分立は、各権力の暴走を防ぎかつ腐敗を防ぐことはもちろんだが、それ以上に、政体の原理の根幹を鍛えかつ洗練させるために必要であり、逆にたとえ権力が分散されていても、それぞれが異なる精神のもとにあるときそれは政体の崩壊を意味する。例を挙げよう。ローマ共和政において、市民は立法権の最大部分と行政権の一部、裁判権の一部を持ち、元老院は立法権の一部門、行政権の一部と裁判官選出権とを持っていた。一権力内で、異なる習俗をもつ人々が権力を分け持ち、その内部で調整し均衡をとる作業が続けられるとともに、各権力間でも他の権力との均衡をとるという作業が、内部で行なわれているのである。このような構造を持つことによって、政体全体をつくりあげる。グラックス兄弟が元老院から裁判権を奪ったとき、維持されていた平衡が崩れ、内紛が起こり国制の変更をよぎなくされたのだ、とモンテスキューは論じている(21)。三権の配分は支配権力の自由のためには有効であるが、市民の自由のためにはさほど有効であるとはいえないことにも、モンテスキュー自身注意を促している(22)。この市民の自由の疎外は、政体の原理の衰退を意味しており、ここからローマが崩壊へ向かうことは、『ローマ人盛衰原因論』全体で論じられている問題である。

政体の本性をかたちづくる各権力の分立が、政体の維持のために有効でありうるのは、政体の原理が健全に働き、政体と人々の習俗とのあいだの均衡(原理)が達成されているときのみである。モンテスキューにとって、習俗とはこれまでに論じてきたように、人間の存在を生来から包みこんでいる自然であり、人間の感情のすみかである。その均衡の成功した状態こそローマの繁栄なのであり、均衡の破綻こそローマの衰退なのであった。

モンテスキューにとって、歴史は、社会の様々な条件によって変化する、制度と自然との均衡のかたちの移り変わりである(23)。

第6章 『ペルシャ人の手紙』の位置

1. 方法としての小説

モンテスキューが生きた時代。それは、太陽王ルイ十四世が、政治、宗教、経済、文化などすべてのものを統括する全体として、みずからの君主政体を強力につくりあげていた時代があわただしく終わりを告げつつあり、ボシュエのあの崇高で美しい完全で唯一の世界観に亀裂が入り、そこから新しいさまざまな世界観が沸き上がってきた時代である。第一章で論じた思想家をはじめとして、多くの人々が自然や理性という言葉に新しい意味を託して普遍なる世界を求めはじめたのである。

モンテスキューがみていたのは、自分たちがよりどころにしている体制への信頼を失いはじめた人々であった。このような社会だからこそ、「なにものにもとらわれない視点」で、人々のなまの姿を具体的に記述することは、人間にとっての本質的な問題をしっかりとつかみとるために、モンテスキューが意図して追求した方法であった。つまり、人間の生活と制度とを無批判に混同し、社会のある姿が、あるべき姿だと当然のように受け入れている人々の先入観を払拭するためには、フランスの習俗から切り離された異邦人に語らせることは、必要不可欠な方法であったのである。そこには、風俗本とも見まがわれ、たいへんもてはやされたという過激な性の描写も、神の摂理について悩む若い男の訴えも、カフェに集まる人々の様子も、また経済金融政策までも、まるで現象のすべてをすくい取ろうとするかのように、記述されているのである。今日、『ペルシャ人の手紙』は暗黙の内に、文学のジャンルの作品であるかのように見なされている節があるが、その内容を克明に検討し、同時にモンテスキューがこれを書くにあたって抱いていたこのような動機を思うならば、わたしたちはこれを単なる文人の手すさびの読み物として楽しむ気持ちにはとうていならないであろう。

ペルシャ人とは、なにものにも囚われずにものを言うことが許される異邦人の別名であ

る。パリで経験する出来事について喜怒哀楽するペルシャ人の声は、飾り気のない素朴なものでありながら、人間にとって重要な問題を提起する。というよりも、カミュの例を引くまでもなく、既存の偏見からまぬがれた人が異邦人という身分でありながら問題としなければならぬことは、必然的に時代と人間にとって、深刻で重要な問題の洞察とならざるを得ない、といってもよいであろう。ユズベクは、フランス社会の奇妙さについて素朴な疑問を発したり批判したりしながら、ペルシャの文化との相対的な比較の視点を提供しつつ手紙を綴る。「パリのペルシャ人」という立場は、モンテスキューにとって、上記のような意味で、その洞察を記述する方法として、たいへん魅力的なものであったにちがいない。『ペルシャ人の手紙』を出版したのち、モンテスキューは自分自身でも旅に出かける。その旅のなかで、やがて『ローマ人盛衰原因論』や『法の精神』として実を結ぶことになる多くの歴史的事例を、彼は目にすることになるのである。

このような異邦人の視点をもって人々を観察したモンテスキューは、キリスト教、君主政、アカデミー・フランセーズなどをはじめとして、既存の制度的価値に、心を注ぐことのできない人々をまのあたりにする。むしろ人々は、制度の支える価値にそれぞれの仕方に対決しながら、それと自分との狭間のなかで生きていた。恋愛に身をやつしたり、カフェで議論という大声競争をしたり、錬金術師の技に不気味さを感じたり、賭博に興じたり・・・、というように。それらの人々がみな、ひとつの普遍的、超越的な価値を持っているなどとは、モンテスキューにはとても感じることはできなかった⁽¹⁾。それよりもモンテスキューが感じ取ったものは、無数の異質の人間や思想や価値観が、相互に凌駕したりされたりしながら、しかしそこには確かになにかしらのまとまりが存在する、ということであった。無数の具体的な事例ばかりを取り上げて注目していながらも、具体的な現象のみに即してしか記述せず、全体を包括する存在の論証をあえてしようとしていないにもかかわらず、そこに明確にまとまりがあることを感じられるのは、ユズベクが（つまりモンテスキューの視点が）ペルシャ人だからなのである。ここに「社会」を記述する試みをしようとするモンテスキューの、周到な計画がある。それは、人々の感情がかかわる具体的な実体でありながら、論理だけでは証明できないものをも射程に収め、捨象しまいとす

るモンテスキューが選択した方法にほかならない。

モンテスキューは小説という文学の表現形式について、次ぎのように語っている。修道院の文庫へ案内されたりカは、小説の書架の前で、このような説明を受ける。「ご覧の通り、ここには小説があります。この作家たちは一種の詩人で、エスプリ (esprit) と心 (coeur) の両方の言葉を駆使します。自然を求めて努力することに命を費やしていて、いつも失敗し、彼らの主人公は、羽のあるドラゴンやケンタウロスのような奇妙な人間なのです」(Lettres; 137)。このようにモンテスキューは、小説という形式がエスプリと心という二つの間に生きなければならない人間を表現するものだと考えていたのである。さらに、手紙すなわち異邦人の立場を象徴するものを使って小説を書いたのは、かれが絶対的な観念の支配から人々を解放するためにはそれが有効な手段であると考えていたからであった。彼はのちに『わが所感 (Mes Pensées)』のなかで、「わたしの『ペルシャ人の手紙』は、小説 (romans) を手紙によってつくる方法を教えている」(2)、と自負している。

2. 基本概念の醸成

異邦人という視角から醸成された、このようなモンテスキューの思想の基本概念は、第二部の全体で論じてきたように、「均衡 (équité)」「エスプリ (esprit)」「趣向 (goût)」「適切さ (convenance)」などという概念として抽象化されて、この作品の中心的位置におかれることになる。

モンテスキューの著作のすべてにわたる最も重要な概念として、彼の生涯にわたってさらに洗練されていくこれらの概念は、例外なく『ペルシャ人の手紙』のなかで培われてきたものである。いわば彼は『ペルシャ人の手紙』の執筆のなかから、これらの概念を発見したのだといってもよい。『ローマ人盛衰原因論』の萌芽が『ペルシャ人の手紙』のなか

の人口論にもあらわれていることは第5章でも論じている。『法の精神』についても、政体の本性 (nature) と原理 (principe) はそれぞれ、『ペルシャ人の手紙』に論じられている、制度と制度によってうまれる趣向のことを、政体論という政治支配の構造に関する文脈のうえに載せてのべた概念であることは、あきらかである。このように『ペルシャ人の手紙』には、まだ、分類整理されたり、特定の条件による限定を受けたりしていない状態の、豊饒な事例が全編を通じてくみこまれているのである。

3. 政体論への展開

習俗の失われた結果つくりだされなければならなかったものはなにか。

この問いにたいする答えとして制度を選ぶことは、モンテスキューの古典学者としての判断をみることができる。第二部第3章でふれたように、ギュルヴィッチがアリストテレスからのモンテスキューへの影響を指摘しているが、さらにキケロからもかなり大きな影響をうけていると思われる。『キケロ論』のなかでモンテスキューは、キケロが非常に雄弁であり理性よりも心に訴える文章家であったと称讃し、また理性よりも習俗に重要な意味を付与し、習俗とそこから導きだされるキケロの哲学 (道徳) を、モンテスキューは多大な興味をもって分析している(3)。

しかしキケロとモンテスキューとは時代を共にしていなかった。彼らが決定的に異なるのは、キケロには習俗は人間にとってごく当たり前な環境であるのだが、モンテスキューにとってはそれは失われたものであったことである。モンテスキューは、この自然の手によってつくられていた習俗を、人間の手によって回復すべく、そこに社会という存在の意義を考えるのである。

さらに、制度と人間の快楽や道徳の問題とを、相互的に影響を及ぼしあう一つの全体であると考えすることは、もちろん古典的伝統に則ったものであるが、同時にきわめてフランス的な考え方でもある。

「道德の問題をなにと結び付けて論じるか、という問いには、すくなくとも二通りの答えがある。ひとつは制度であり、ひとつは経済である。イギリスと比較してみるとよく理解できよう。たとえば、ルソーもアダム・スミスも、ともに道德の中心概念に同情心 (pitié, sympathy) という観念をおいているが、ルソーはそれを社会全体の相互扶助の道德的基礎としている。つまりルソーにあっては、この感情が社会体制に結びつけられているのである(4)。これにたいして、アダム・スミスは、人々が共通して利己心という感情を持っていることが、社会の公正なる秩序や正義という道德となるというのである。スミスのこの議論は、社会体制ではなく、経済観念と一体となるものである(5)。国家制度と道德的な体系とをひとつの全体とする捉え方は、ボッシュエに象徴的に表現されるように、きわめてフランス的な伝統である。これにたいして経済的なシステムを根拠を支える一つの全体とするという考え方は、イギリス的なものといえることができる。モンテスキューは、この点ではきわめてフランス的な伝統を受け継ぎつつも、自分の「均衡」という発想を政体論の中に結晶させていくことになる。

モンテスキューは『ペルシャ人の手紙』のあと、『ローマ人盛衰原因論』と『法の精神』という二つの大著を書いている。モンテスキューは、社会という相対的な観念を『ペルシャ人の手紙』で発表したのち、『ローマ人盛衰原因論』においては政体の歴史というテーマを、『法の精神』においては国家の政体と原理の類型化というテーマをえらんで焦点を当て、しかも三つの代表的政体のみに注目して、さらに具体的にかつ緻密に論じることになったのである。しかしモンテスキューの社会観にみられるユニークなダイナミズムは、けっして歴史と政体論にとどまらない。それは本来、人間の生活のあらゆる側面全体の中心を貫いているダイナミズムなのである。『ペルシャ人の手紙』で描かれている様々な人間の生き方は、モンテスキューの世界観が、いかに広範にわたり、かつ人間の存在の深みにわたって真理であるかを、おのずから示している。

4. 相対主義という視角

モンテスキューは自然のなかの習俗から引剥されてしまった人間を、自然から植木鉢へ植えかえられた草に例えて「人間は植物のようなもので、よく世話をしなければ、うまく（人口が）増加していかない」（*Lettres*; 122）といている。社会とは習俗が欠損したかたちである。だからモンテスキューは、習俗の完全性により近いものを、その欠損を埋めることによって作りあげようとしたのである。

その欠損とはなにか。モンテスキューはそれを制度だと考える。つまり制度をつくらなければならないことそのものが、すでに習俗の欠損を意味するのである。しかしそれは人間がどんなに努力しても完全な習俗そのものではない。これをいい換えると、人間が人間の手によって回復された習俗をもとめることは、目標のないレースに似ている。つまり社会は、はじめから奪われた目標にむかって、相対的によりよく成功しようとするよりほかはないのである。これまで論じたように、モンテスキューの鍵概念である、「均衡」、「エスプリ」、「趣向」、「適切さ」は、どれをとってもあくまで相対性を前提とした概念である。

モンテスキューにとって、絶対で普遍的な社会というものがかりにあるとすれば、自然のなかにおける習俗であった。しかし習俗とは、具体的な人間が個々別々に持っているものであり、それを普遍的ということばで形容するのは、矛盾を孕んでいるといわざるをえないであろう。しかも、もはやすべての人間にとって、すでにそれぞれの習俗は「失われたもの」である。モンテスキューにとって、普遍という観念は、すくなくとも現象としてあらわすことのできないものであり、世界の構成物のいずれのいずれの特定とも関わらないものであった。

第一部で論じたように、「普遍」という観念は、フランス精神の根底につねに存在しつつつけてそれを支配していたが、第二部で論じたモンテスキューの社会観は、すくなくともこの普遍性支配の伝統から離脱しているものであった。

ボッシュエは、このフランス的伝統——普遍性の絶対的支配——の権化であった。ヴォル

テールは、ボッシュエの普遍性がカソリシズムという限定を受けることに異議申し立てをしたが、結局のところ、理性と自然という観念を駆使して、ボッシュエの普遍性にとって代わる普遍性を提起しようとしたのであった。ディドロは、理性にも感情にも信じるにたる普遍性を探しあぐねた挙句、生物である人間の身体、すなわち有機体としての存在に普遍性の根拠地をもとめようとしたのであった。そしてコントは、自然科学の論理性の確かさを社会科学にも適用しうる普遍性として、膨大な哲学を書くに至ったのである。かれらは社会を、それぞれの普遍性へいたるための前段階として現実の諸現象を理解しようと苦闘したのであり、そこには彼らがそれぞれの仕方で求めようとした普遍の価値の絶対化と、それを中心にして構成される価値の体系化が追求されているのである。

一方、普遍という絶対的な観念をもたないモンテスキューは、このような世界観を描くことができない。第二部で論じたことであるがモンテスキューは社会を論じるとき、具体的な現象から全く離れた抽象的な観念による議論には、一切立ち入ろうとしなかった。彼にとって、社会のあるべき姿は、具体的な諸条件と構成要素があってこそ、その場合の「よりよい」状態として把握されるものであったからである。

また普遍性の系譜を受け継ぐ人々の思想は、社会をなにか特定の観念構成体に結び付けることによって、社会をとらえている。たとえばボッシュエにとっては、宗教がそうであった。具体的にはカソリシズムの信者であることこそが社会の成員の条件となるべきものであった。ヴォルテールにとっては、寛容の精神の共有が、社会の成員の条件であるべきであった。ディドロにとっては、神経細胞の反応が同じであるという真理が、人間を社会の成員としうる希望であった。そして、コントにとっては実証精神という普遍そのものが社会にほかならず、またそれを目指すことが社会の成員の必要条件であった。

これにたいしてモンテスキューは、人間は人間であること以外に出発点は存在しなかった。その人間が、人間たる以外のなにものでもない資格において、社会の成員たるのである。かれにとっては、宗教にたいする態度がどうであれ、また人間という生物として健康であろうがなかろうが、どんな価値や信条を持つものであろうが、多様なものが多様なままで社会の成員たる人間であった。普遍性の呪縛から脱したモンテスキューは、社会像も

人間像もその在る姿を洞察し描くものであり、在るべきすがたを描くことをしない。かれにとって重要なのは、それぞれの人間が「よりよい」エスプリを持つことであり、それぞれの人間が社会との「よりよい」均衡を達成することであって、それ以外のなにものでもなかった。前述した表現を繰り返せば、彼にとっては、理想はあれこれの観念や信条や形式の中にあったのではなく、よりよい均衡を達成し得る見識を得ることの中にあったのである。この点で普遍の系譜に並ぶ人々と大いに異なった位置に足場を定めたモンテスキューは、人間の行為や身体的条件や信条に依拠して「社会」という観念をイメージしているのではなかった。社会は、人間が生きているという事実によって、必然的に人間をつみこんでしまうなにかである。社会の存在は誰もが知っている、逃れることのできない事実であった。

『ペルシャ人の手紙』は、どこかで、研究手段として現代の人類学者や社会学者が精力的に手がけている、おびただしいモノグラフに通じるものがある、ともいうことができないであろうか。人類学者が見るものは、彼がいかなる信条によって組織された社会から訪れた人間であろうと、またいかなる伝統と価値観とを持つ人々によって形成される文化を出身母体としていようと、それらの彼固有の背景とは無関係に存在する、その意味でまさに客観的な、対象である。彼は人類学者として、それがいかに奇異であろうと、あるいは想像を絶していようと、それをひたむきに観察し、偏見なく記述することを志すのである。そのようなおびただしい観察の累積を通じて、やがて人間が多様な制度や組織やの形式の中で、どのようにして生きることになるのか、という理論へと展望を開こうとするのであるはずだ。さらにその同じ態度を、自分の社会、自分の文化への理論に関しても、一貫させようとするのであるはずだ。

モンテスキューの時代には、このような現代の人類学者に匹敵する人間像は決して多くは存在しなかったが、彼は、不思議な天分によって、『ペルシャ人の手紙』の中で、精神においてそれと同じとさえいえるような、試みを行ったのであった。その意味で、『ペルシャ人の手紙』は、彼の作品の一つというだけにとどまらず、後世の学問の用語を用いるならば、彼にとって不可欠の研究の方法であった、と表現することさえできるような性質

をもっていた。そして、この作品を実現するためのきわめてユニークな視点のために必要な概念を、彼はその中で鍛えていったのであった、といってもよいだろう。その中で獲得された諸概念と、それらの概念の間の関係に関する認識が、後の彼の代表的著作の全てを貫通する、独自の文化的相対主義ともいうべきものに、結実していったのである。その意味で、『ペルシャ人の手紙』によって、モンテスキューのなかにはぐくまれることになったこの相対主義は、後世デュルケムが適切に指摘した通り、フランス精神の伝統を継承しつつも、同時にフランス精神史上に独自の、しかもきわめて重要な視角を、提起することになったのであった。これこそ、彼のこの作品の持つ重要な位置なのである。

《 別表 》

『ペルシャ人の手紙』の主たる内容

論文の本文中で取り上げ、議論したものについては、*の印をつけた。

1. 王国の境界を超えて知識をもとめて旅立つ決心。
2. ユズベクより宦官へ、慎み深く振舞いながらも同時に心から頼りにされ命令に従わせるという支配を命ずる。*
3. 妻ザシの恋ごころによる服従の喜び。
4. 気違いじみた憶測は真実の姿を隠す。
5. このユズベクの旅立ちにたいする王国内の反響。
6. 愛のぶつかりあう閨房が愛の中心である主人なしでは維持されないだろうという心配。*
7. 妻ファトメの慰められない情熱。
8. 旅立ちの事情。嫉妬、追従の権力闘争のなかでは、徳の弱い力がかき消されてしまう。
9. 老宦官の告白。情熱(*passions*)の原因は奪われないのに、その結果だけを奪われた宦官という立場の苦しさ。憎しみと服従との交換による関係。女たちとの間にある命令と服従のバランス。*
10. 感覚的な快樂(*plaisirs*)と満足によって、あるいは美徳の実践によって、そのどちらによって人は幸福になるのか、という問い。
- 11-14. トロクロディットの挿話*
15. 旅立つ宦官がキリスト教との汚れに染まらぬよう心配する宦官頭の手紙。
16. イスラムの上人へ。天国の知識をもって御加護あるようにという願い。
17. 感覚だけがものの浄と不浄を判断するものだ。しかし物は人それぞれに異なる感覚

を与える。これは聖なる掟の根本を覆すのではないか。＊

18. イスラム上人の返信。神が書き記した歴史、論証などを超越するような深遠な叡智の源である書物を読まなければならない。この歴史を共有することによって、人々は物の浄不浄の感覚を共有できる。

19. 穏やかな制度ではなく暴力によって支えられた帝国の疲弊した姿。

20. ハーレムの掟を破って宦官とふたりのところをみられた妻ザシへの責め。国の習俗の神聖さ。＊

21. 掟にそむいた宦官への仕置き。

22. 激しい疑心暗鬼の苦しみ。互いにたいする権利があると男と女の無秩序がおこる。

23. 自由なイタリアの女たち。大都会はすべての異邦人たちの共通の一種の故郷であり、そこをめざす。

24. パリ。心の支配者としての国王、支配者の心の支配者である法王。信仰の分裂したてき、闘うことになる見えない敵。

25. 望郷。

26. ユズベクのロクサーヌへの愛。パリの女たちの無節操。

27. パリに適應するリカ、不適應なユズベク。ユズベクの苦境を妻たちに知られてはならないこと。

28. 身軽な恋の横行するパリ。

29. 法王と司教という信仰の裁判官は、自分自身については信条を課さない。新しい提案者は異端と名づけられること。

30. パリにおける外見の重要さ。

31. 自然条件と宗教の密接さ。文化を抜け出すことで得られる啓蒙。

32. 盲の道案内。訓練された感覚の正確さ。自然の持つバラス修復力。＊

33. ワインの社会的効用。＊

34. ペルシアの厳格さの効用。その反面、奴隸という不徳なる存在。

35. 真に信仰するあらゆる人々は、同じ旗のもとに集まる。

36. コーヒー店での論争。弁論と論証は、不毛ながら止むことがない。＊
37. 専制政を好むフランス国王の矛盾。寵愛する者の登用。恩寵を施す時の安易さ。
38. 男の女にたいする暴力的支配。女の男にたいする自然的な支配——誰も反対できない美の支配——。
39. 自然の発作から生まれる非凡な人間の、聖なる使命。
40. 豪華な葬式の無意味さ。見当違いの喜びや悲しみをかんじる人間。
41. ユズベクへ不徳な宦官の処分にかんする弁明。
42. 不徳な宦官への仕打ち。主人の君徳を感じることができるよう、主人への情に生きる宦官の訴え。
43. 主人の情の深ければそれだけ、義務に背いた時の罰の重さも重い。
44. 三身分——教会と剣と法服の互いにたいする侮蔑の情。貧しくても尊大な精神は、全世界の国王に侮辱を与えても当然だと心得ている。
45. 錬金術師の奢り。
46. 法律を尊び人々を愛し肉親を慈しむことは宗教的信条の基本。信心の確かな方法は社会の規律と人間の義務とを守ること。慈悲、ひとの道の務めを行なうことは、さまざまな儀式を守ることよりも重要な本質である。
47. 女の旅のふたつの危険。命と貞操。
48. パリの様々な身分の人々の様相。その批判。
49. 土地の教義を理解することなく僧を送ろうとする奢った宗教。
50. 有徳なる人は、本能的に義務に忠実で徳をつむのに無理をせず自然である。
51. モスクワの風土と支配の形式
52. 真の姿をみるよりも、他人との比較して評価しようとするパリの女たち。
53. 宦官との快楽。身体の欠陥を補う自然の力。＊
54. 才気をアピールするために論争することはアカデミーに入るためには必要だ。
55. 法にしばられるペルシヤの男女関係と、しばられないパリの男女関係。＊
56. 貴族の賭博熱。イスラムでは理性を攪乱するものは禁じられている。＊

57. 貧乏と清貧の仮面をもつ僧侶。俗世の都合で善徳の位をつけるという僧侶。
58. 様々な才覚で商売をするパリの人々。自分でも知らないことを教える教師たち。
59. 一つの原子、つまり宇宙の一点にすぎない地上を這っている人間が神そのままのモデルだという人と会ったとしても、わたしはどうしたら極めて小さなものから極めて大きなものを構成したらよいか、わからない。＊
60. 宗教の進歩にたいする熱意と、宗教への愛着とは、異なるもの。＊
61. 宗教的価値は世俗の諸問題に巻き込まれがちだが、本来は逆であるべきだ。
62. 男と女の関係のバランス。牢のなかの自由。＊
63. 冗談めかすことがパリの一般的な趣味である。
64. 宦官によるハーレムの管理
65. 宦官によって課せられる掟の重みを担うことの重要性。
66. 本をだすことが才気であるということの、誤り。＊
67. アフリドンとアスタルテの物語＊
68. 法を知らない法律家。
69. 神の完全性への疑問。
70. 嫁いで追い返されたソマリンの災難。
71. 相手の無謀なわがままで名誉を汚されるという、法律の悪さ。
72. 自分で喋りまくり得意になる人の滑稽さ。
73. 死んだ知の奉行所としてのアカデミー・フランセーズ＊
74. 尊大さを人にみせつけるというパリの代表的貴族の態度。
75. 束縛からの逃避としての無信仰。世俗の事情で真偽が左右されることへの批判。
76. 魂と肉体の形態の変化を神の秩序を乱すものとするのは人間の奢りである。
77. 至福を与え得る神とは別のものに幸福を求める人間。
78. スペイン人の風習。
79. 新しい女をハーレムに迎えた宦官からの手紙。
80. 安上がりにより目的を達成し、人々の趣味に適した政府が最も完全な政府である。

81. 過去の栄光の記録（歴史）によって未来にその名誉を持続させようとはしなかった
タタール人。
82. 気が利くという小さな才能がパリでは大切。ときに思慮ある人でさえ光を失う。
83. 正義はものの間の適合関係である。神の存在如何にかかわらず、正義は愛されなければならぬ。＊
84. 名誉の負傷の兵士たちの栄光をとどめるようにしたい。
85. 様々な宗教が併存することのメリット。
86. 法のもとに曝される愛。家族の法廷。
87. 社会的動物としての人間の無意味さ。＊
88. 自由と平等が支配するパリ。群衆。経済的に裕福な人への尊敬。退屈しないという
しあわせ。恩寵という神。＊
89. 自己保存本能としての名誉欲。それと自由とは正比例する。＊
90. 名誉の法則と法律の法則との矛盾。
91. 処かわれば価値も変わる。
92. 政治権力に屈した高等法院への批判
93. 情欲から解放されることのない人間＊
94. ヨーロッパに一般的な公法なるもの。社会の始原をとうことの無意味さ。＊
95. 万民法。国民と国民の間の紛争には正義をもってなすこと。結ばれる関係の公正で
あるべきこと。＊
96. ハーレムにおける「管理」
97. 独り歩きする自然科学の知識。自然という鍵。永遠の法があるか。
98. 経済の不安定さ。大臣の無能さ。徳ある人は金そのものをばかにする
99. 流行の変化の激しさ。風習も主権者によって変わる。主権者の魂は全てのものを形
づける母型である。
100. 征服者なるフランス人が従う外来の法。雲霞の如き法律解説者。外来の法とともに
もちこまれた形式主義のいきすぎ。

101. 聖職者＝知、という思いこみへの批判
102. 過ちと罰とのつりあいーキリスト教国の王の注意と利益のみなもと
103. 顔の見えるフランス王と顔の見えないアジアの王
104. 無制限な権利などはない
105. 科学技術は、効力を持つか、害悪か、わからない。＊
106. 技術の恩恵に被るには、もうひとつ他の技術を必要とする。
- パリは世界一の肉欲の都市だ。ある女の髪飾りのために百人の人間が休みなく働かなければならない。肉欲や気紛れ気分だけにしか役立たないものを一切禁止したら、類なく惨めな国になるだろう。
107. 女性を認識しないものは、機械の動きを見てぜんまいを見ないのと同じ。＊
108. ブック・レビューとしての新聞。真理は常に新しいと思っている。
109. 大きな団体は大事なことを後回しにする。船頭多にして船山に上る
110. パリの女たちのデカダンス＊
112. 現在地球上にはシーザー時代の人口の十分の一しかいない。これは世界で最大の異変。人間の内部の悪徳と潜伏する病毒と衰弱症との結果だ。＊
113. 人間の増減は些細なことでおこる。物理的原因＝ペストの流行。＊
114. 精神的原因1＝マホメット教の婚姻制度。＊
115. ローマ人の奴隷使用法。＊
116. 117. 精神的原因2＝キリスト教の婚姻制度。＊
118. 人を受け入れながら依然として無人境のアメリカ
119. 人口を増やすささいな信仰の例。
120. 野蛮人の人口は稀薄。
121. 風土と人口の増大との関係。＊
122. 政治の穏やかさと人口の増殖の因果関係。＊
123. 聖人の荒行のむなしい結果。
124. 贈り物による主従関係のたよりなさ。

125. 立派な生涯を送った者に与えられるべき快樂とは、という答えられない問い。
死別した夫のあとを追わずに改宗した妻の話。＊
126. 優しさは人々を平等にする。共に歎くことは、励ましになる。
127. 情熱のある国王には大臣も彼に従う。神聖崇高なる国王であれ。
128. 幾何学者と古典学者の会話。計算による真理と計算できない真理。
129. 論理的観念に終始することは、自然な平衡によって法を人々から遠ざける。＊
130. 情報屋の喧噪。
131. 共和国の歴史と起源。
132. 信じられるものの喪失。
133. 修道院の文庫の公開。修道院のために働かない司書。
134. 聖書、神秘家、カイジストへの批判。
135. 文法学者、演説家への批判。政治理論としての占星術と幾何学。
136. 各国の歴史の本についての述懐。
137. 理性を情熱の言葉で埋めてしまう詩人、理性と感情の言葉を駆使した小説。＊
138. 財政政策にたいする批判。
139. 自然に決まった地位（運命）を超越した知と愛情。
140. 責任を逃れあう複数の権力。そのとき君主が真実の行方を知ることの難しさ。
141. 女たちのハーレム。アナイスの物語
142. 古代神話の断片。ローの改革への批判。＊
143. 魔術の力について。コーサン神父の本。＊
144. 限度以上の大きな虚栄心は不幸を招くこと。
145. エスプリのある人間はごく稀にしかないこと。
146. 政治家の魂は誠意。その最大の罪は、自分の不徳によって国家の習俗を腐らせること。
147. 宦官からユズベクへ。ハーレムの妻たちの乱行の報告。
148. ユズベクから宦官へ。乱れたハーレムの統治の全権の委譲。

- 149. 宦官の死。ユズベクへ、宦官の交替の報告。
- 150. 再びユズベクから宦官へ。暴力としての権力の全面委譲。
- 151. 新しい宦官からの挨拶。ロクサーヌ以外の人々の不徳。荒れたハーレム。
- 152. 手紙の紛失の報告。ロクサーヌとゼリスの田舎への移住。
- 153. ユズベクから宦官へ、ハーレムの厳しい規律の回復を命令する。
- 154. 宦官の命ずる規律を守るようにという、妻たちへの命令。
- 155. 自分の習俗を失うことにたいする恐怖。その不幸。＊
- 156. 暴力と化したハーレム。
- 157. 主人の権威を借りた宦官の暴力。その愛なき暴力への抗議。
- 158. 不在のユズベクの暴力。
- 159. ロクサーヌの裏切り。
- 160. 墮落した快楽の、社会を破壊する奔流。＊
- 161. ロクサーヌの自然の掟のなかの自由。＊

結 論

本研究は、デュルケムのモンテスキューにかんする考察への疑問からはじまった。デュルケムは、モンテスキューが社会学に科学としての原理をあたえ、科学的方法の基礎をつくったとしてその功績を讃えた。社会を個人の意識や歴史的な固有性とは切り離されたひとつの独立した客観的な対象として扱い、社会を分類し類型化するというモンテスキューの方法が、社会学に大きな基礎地盤となったというデュルケムの判断は、後世のモンテスキューの評価として定着しているし、またこの研究においてもまったくその見解を踏襲しているものである。しかし、モンテスキューの方法が社会学にとって、いかにして、どのような意味で基礎となったのかという問題について考えるとき、それが歴史を深く踏まえたと上での議論であればあるほど、逆にそこにデュルケム自身の世界観が写しだされることになる。さらにデュルケムの生きた時代的な限定をも浮き彫りにするものとなる。注意深く検討する必要があるのは、デュルケムがモンテスキューの業績のひとつの側面を高く評価しつつも、他の側面についてはまったく見解を異にしていることである。本研究を通して、この両者が見解を異にする側面のなかでも、情念、科学、歴史の三つの観念については、ふたりの科学観や歴史観に、大きな相違がみられた。その相違とは次のような点であった。

デュルケムにとっては、人間の情念は理性のはたらきによって概念化され、社会に統合されるはずのものであるが、モンテスキューにとっては人間の情念とは、激しい葛藤なくしては社会のなかに完全には統合されない性質を持つものであった。またデュルケムにとって科学とは、その論理性と証明力によって、人間の生きる世界全体のなかにも普遍性の観念を提供できるものであるが、モンテスキューにとって科学がつくる世界の統一性は、それを攪乱しようとする人間的要因によってつねに脅かされるものなのであり、しばしば転覆し得るものであった。さらにデュルケムにとって、歴史は科学的な統一体として

の社会像へ向かって進歩のあゆみをするものであるが、理想社会の像をもたないモンテスキューにとっては、進歩という観念にはとるべき点がなかったのである。

このようなふたりの間の相違の本質は、結局なにに帰するのであろうか。相違の一つ一つを検討した結果、それは「普遍性」という観念に関する関与の仕方であった。デュルケムには、めざすべき完全な理想的な社会の観念が存在している。人間は理性のはたらきによってその観念に向かって進むものだという世界像は、デュルケムの理論構成の前提に深く横たわっているようである。これにたいしてモンテスキューは、めざすべき完全な理想社会の観念をもたない。つまり普遍性の観念をモンテスキューは持ちあわせないのである。情念がつねに理性に反逆する可能性をもつという彼の認識は、彼の世界観にも大きく関連する。すなわち、どんなに成功している社会であっても必ずなんらかの葛藤を含まないわけにはいかない。つねにダイナミックな運動を把握しようとして止まない、モンテスキュー独特の相対的な社会観念が生まれるのである。デュルケムが評価したモンテスキューの側面、つまり、社会を個人の意識や歴史的な固有性とは切り離されたひとつの独立した客観的な対象として扱い、社会分類し類型化するという方法は、デュルケムの考えている世界像の分析のための方法としてもたしかに有効であるかもしれないが、本来その方法はデュルケムとは全く異なるモンテスキューの世界観と、密接な関連を持つ認識方法なのである。デュルケムがモンテスキューのそのような世界像の本質と関連させることなく、モンテスキューの世界観からその方法だけを切り取って評価しなければならなかったのは、デュルケム自身の生きた時代的思想的な制約条件があったからであろう。そのことは、デュルケムによって学問の基礎的な存立構造をあたえられた社会学も、実はデュルケムとおなじく十九世紀的な思想的制約をまぬがれないままに、学問として成立したのであるかもしれない。現在、モンテスキューの理論と方法を彼自身の思想全体との関連のうえに位置付けて吟味することは、社会学が見落としていたモンテスキューの社会観をとらえなおすことであり、さらにモンテスキューの方法を再評価することでもある。そうするためには、普遍性という観念の歴史をも検討を加えて吟味する必要があると同時に、モンテスキューの相対主義にたいする議論が不可欠であった。

本研究の第一部、ヨーロッパ思想史における普遍の系譜のなかで取り扱ったのは、ボッシュエ、ヴォルテール、ディドロ、コントの四人である。ボッシュエはカソリシズムを普遍性の観念に結び付け、宗教と国家権力を統一させることが社会をつくることであると考えていた。またヴォルテールは、国家は宗教的に寛容を許容することのできる集団でなければならないことを論じ、多様性を認めながらも最終的には一致することのできる世界観を、理性と自然という言葉を使って述べ、これをボッシュエに代わるべき普遍性として論じた。ディドロは、理性にもあるいは自然という観念にも普遍性を見いだすことができなかったが、それにもかかわらず、彼の普遍性への希求は止み難く、ついに人間の細胞の普遍性にそれを見いだすことになった。そして、オーギュスト・コントは、自然科学における科学的論理性の確かさを社会にもそのまま適用しうる普遍性としたのである。前述したデュルケムも、モンテスキューと比較して見れば広い意味ではこの普遍の系譜につらなるひとりであった。

社会の原イメージとして普遍なるものをいただき、その普遍性を実現することを目的としたある価値規準をもったうえで、その規準に社会の現実を照らし合わせるという社会の認識方法は、普遍の系譜のうえにつらなるこれらの人々に共通することである。しかし、それぞれの人がもつ普遍なるものは、何を根拠にたち現われるのか。それについて彼らは語っていない。そして二、三世紀のちの社会に生きる私たちからみると、その根拠は彼らのそれぞれにもつ社会的あるいは歴史的背景に関わるものであり、それらは思想家によって全く個別のものであることが容易にわかるのである。

これにたいしてモンテスキューは、普遍という観念をもたずに社会を考察する方法を世に示した。モンテスキューは、人間にとって最も自然でなにもものにも囚われない自由と道徳と快樂のある場所は、人間が生まれてからずっと包まれている習俗であると考えていた。モンテスキューにとっての「普遍」が存在するとするならば、まだ制度が成立しない以前の自然のなかにある人間の習俗のことであった。しかし制度をつくらずには生活できなくなったすべての人間にとって、もはや自然なる習俗は失われている。だから彼にとっては、失われた習俗の回復が重要な問題であった。しかし既に融和性を失ってしまった習

俗は、そのなかに自然と制度という相容れない葛藤をひきうけることになる。そしてこの葛藤は社会にとっては避けられないものである。モンテスキューはこの葛藤が互いに「よりよく」均衡しつつおこなわれ、社会の全体のまとまりを維持することが、せめて人間が求めることのできることであった。葛藤が融和に完全に変わることがありえない以上、モンテスキューがめざすべきだと考えている「均衡」とは、「よりよく」保たれている状態にほかならない。つまりどこまでも相対的な観念なのである。そして相対的な均衡の達成を中心的な観念とするモンテスキューは、社会の構成原理にも目を向け、均衡という観念の様々な側面について論じている。そ

れが第二部で論じることになった、均衡(*équité*)、エスプリ(*esprit*)、趣向(*goût*)、適切さ(*convenance*)、という観念であった。

モンテスキューのこの相対主義は、社会という存在の有機体性を、あらわなかたちで示すことになる。普遍の系譜に連なる人々の社会観においては、社会という存在の有機体性は普遍の観念を中心軸として成り立っている。普遍性の観念をうしなったときの社会については、語られていない。これに対してモンテスキューの相対主義は、社会の有機体としての存在にissippiの条件をつけない。制度、習俗、道徳、価値観、その他諸々の社会的要素やその状態がいかなるものであらうと、モンテスキューの社会有機体はつくられる。それが可能なのは、モンテスキューが普遍性という絶対概念の呪縛から逃れているからである。モンテスキューの相対主義によって達成される社会は、あらゆるものを均衡させ、それらを、あるまとまりとして存在させることのできるものなのである。

社会学者が「社会」という観念をつかうとき、そこには少なくとも二つの種類の社会の原イメージとなる制度があるように思われる。ひとつは、社会有機体の原イメージを「政体」に求める場合である。これは特にフランスの伝統のなかにみられる志向性であり、この論文の第一部でとりあげた思想家たちは、すべてこの伝統にのっとっている。もうひとつは、社会有機体の原イメージを「国民経済の原理」に求める場合である。これはとくにイギリスに顕著にみられる志向性である。そしてモンテスキューも、たしかに社会有機体

の原イメージを政体に求める前者に分類される。しかしそのような伝統を受け継ぎながらも、そこに決して埋没しない、ユニークな社会観をもっていたのがモンテスキューであった。

今日の世界的な変動のなかで、経済現象はますます地球規模にひろがりボーターレス時代の先駆をきって進んでいる。もはや国家経済という枠組みに社会のイメージを求めるには、あまりにもその実体が失われつつあるといえよう。これにたいして、政治体制もおおきく揺らいでいる。国家体制や各種の制度はつぎつぎに覆されていく。政体もまた社会の原イメージを担うには、実体を失いつつあるといえるかもしれない。社会がこのように原イメージの崩壊に対したとき、人間がそこでどのような社会を構築することができるのか。この問いは、わたしたちに極めて重い現実性を帯びてふりかかっているものである。

そのような崩壊の現象の一方で、現代では国家の崩壊が叫ばれ民族紛争が各地に広がり、社会構造の枠組みのあたらしい根拠を問い直そうとする動きが顕著である。あるいはまた地球規模の自然破壊や戦争の危機にたいして、人類全体に共有されるような、全く新しい道徳的意識を培う必要に迫られている。このような世界に生きる私たちは、あらためて社会の生き物のような有機性という主題につきあたざるをえないのである。

現代民主主義国家における国民の政治的資質とはなにか。たとえばこの問いに答えるために必要なものは、選挙投票率のデータでもないし、意識調査の報告書でもない。それらの分析的データは、たしかにこの問いを考える上では重要な参考になるかもしれないが、その数字と政治的資質とがどのような関連にあるのかを考えるのはまた別の問題である。しかしそれでも、人間にとって意味を持ち続けるのが、この種の問題なのである。社会の有機体性は、制度や論理性、分析性に還元できないものであるけれども、たしかに存在するものなのである。

自然科学は有限な地球を視野におかなければもはや存立することができない、というトールミンのエコロジーの概念を引きながら、ベラーは新しい社会道徳として社会的エコロジー (social ecology) の必要を提起している。テクノロジーによって地球が破壊

の脅威に曝されるとき、エコロジーという新しい価値が求められるのと同様に、道德、政府、社会生活の全体にわたって、社会的エコロジーのような社会道德への根源的認識がなければ、現代のアメリカ社会の立て直し (reconstruction) は不可能であろうというのが、かれ、およびかれと共同してこの研究を行なったグループの結論である。「社会的エコロジーを取り戻すことによってわたしたちは、利益と共通の善とをむすびつけることができる」(1)。このあたらしい道德は、既存の制度のなかに求められるものでもないし、ましてアメリカ人の平均的集団が日常生活の次元ですでに従っている規範でもない。地球への責任という新しい感性 (new sense of global responsibility) は、制度や論理性を超えた次元において、それが培われる豊かな土壌を必要とするのである。社会の有機性とはこの土壌のことなのである。社会を観察する際には、制度や集団という枠組みや役割のなかにそれを求めなければ科学としての社会論は成立しえない。しかし、ベラーが提起するような社会の生き生きとした有機性をささえる意識が、既存の制度、集団、役割の枠組みを一步も超えない地点から認識され得るものでないことも、明らかである。社会という有機体は、日常的にはあたかも制度や行為のなかに埋没しているかのように見える。しかし、それは日常に埋没することによっては存立し得ないなにかなのである。

さらに、このような認識からベラーとかれの共同研究グループは、九一年に出版した本 (The Good Society) のなかで、近年著しく転換点を迎えつつあるアメリカの諸制度——法律、制度、教育、経済、教会など——に注目しながら、アメリカの個人主義が突き当たった限界と、アメリカの民主主義の立て直しのために必要な市民精神を育んでいくための試みについて論じている。この創造的で冒険的な試みのなかで、終始その問題の中核となっていることのひとつは、活性力の政治 (The Politics of Generativity) であった。「活性力の政治は、経済的理由と同様にほかならぬ道德的、社会的な理由のために、鍵となる問題、すなわち社会的な包括 (inclusion) と参加というテーマを引き受ける」(2)。そして、「活性力の政治がつくりだすことのでき

る構造的な変化は私たちの経済的政治的制度を、共通善についての市民たちの道徳的な対話のうえに定着させるだろう」(3)、という。

ここでベラーらが問題とするのは、制度や論理性に拠らないけれども社会的なまとまりを達成する力のあるもの、磁場のようにはたらく道徳の力によって全体をつくりだす有機体である。しかしこれは、モンテスキューが問題提起しつづけたものでもある。

モンテスキューは『ローマ人盛衰原因論』のなかで、しだいに専制権力が人々の生きざまを蹂躪しはじめ国家として加速度的に疲弊していくありさまを分析しながら、次のようにいう。「この世界に、あらゆる点で専制的な人間の権威が存在すると考えるのは誤りである。そのようなものは今までにもなかったし、これからも決してないであろう。最も巨大な権力もつねにどこかの部分で制限されている。トルコのスルタンがコンスタンティノポリスで新しい租税を課そうとしたとき、全体から抗議の声が上がって、この権力者ははじめてこれまで知らなかった限界を感じた。ペルシャの王は、息子と父との間に殺し合いをさせることはできるが、臣下にワインを飲むように強制することはできない。国民それぞれに一般精神があって、権力自体の基礎に立っているのである。権力はこの精神と衝突するとき、自分自身と衝突することになる。そして権力の作用は必然的に停止してしまう」(4)。モンテスキューにおける一般精神とは、制度からの権力では支配することができないものであり、たとえば「何を飲むか」というような人間の生命の営みに密着した、不可分の概念である。一般精神は、人間という個別の有機体の営みに深くかかわるものでありながら、同時に人為的な制度や権力から独立した命をもつ社会的な有機体である。

さらにモンテスキューの社会有機体は、コントの進化の過程にある社会有機体とは全く異なったものである。未来のある目標に向かって歩んでいるコントの有機体は、生を本来の生にいまだたどりつかないものとして考えるものである。それは、ある未来の現実性を信じることで成り立つ思想であった。これにたいしてモンテスキューの社会有機体は、その生を未来のものではなく、まさに今だけのものとして生きる生きものである。その社会という生きものはいかなる条件も課せられることなく、活発さをもって存在するものである。この社会観は、まさに現代の問題つまり、既成のなにものにも拠ることなく、構成し

ていかなければならないものとして社会を考えるという課題に直結するものである。いまこそ私たちは、モンテスキューの示唆する社会像に学ぶことができるのではないだろうか。

モンテスキューがフランスの伝統的な知の歴史を受け継ぎながらも普遍という観念の呪縛から免れていたという事実は、彼が過去に思想研究にはみられない、それを超えた社会理論を展開していることを示している。だからこそ、そのモンテスキュー固有の社会像は、わたしたちの心にアクチュアリティをもって訴えかけるのである。

注

序章

- (1) Durkheim, É., "La contribution de Montesquieu à la constitution de la science sociale", Montesquieu et Rousseau, Librairie Marcel Rivière et Cie, 1953. (以後、C. de Montesquieu と略す)
- (2) Cuvillier, A., Avant-propos, Montesquieu et Rousseau, Librairie Marcel Rivière, 1953, pp. 7-8. モンテスキューにかんする彼の評価は、Cuvillier, A., Manuel de sociologie, Presses universitaires de France, 1950, pp. 10-11.
- (3) Aron, Raymond., Les étapes de la pensée sociologique, Gallimard, 1967, pp. 22-66., Gurvitch, G., La vocation actuelle de la sociologie, Pres. Universitaire de France, 1950, pp. 35-36.
- (4) アウグスティヌスは古典世界とキリスト教世界の統合を試み世界をひとつの理想のもとに吸収しようとし、トマス・アキナスはスコラ哲学よりキリスト教世界の完全さを理論体系化し、世界の向かうべき方向を指し示した。
- (5) Montesquieu, "De L'Esprit des Lois", Livre 1-Chapitre 1 (EL, L1-C1と略す), OEuvres Complètes, Pléiade, 1951, p. 232.
- (6) Montesquieu, EL, L1-C1, p233.

- (7) Durkheim, É., De La Divisions du travail social (Divisions
と略す), Librairie Félix Alcan, 1922, p. XXXVIII,
- (8) 情念には、sentiment, plaisir, goût, curiosité, など、さまざまな内
容が含まれる。客観的かつ合理的に共有されうるものでなく個人的感情に基づくもの
をさす。
- (9) Durkheim, É., Les règles de la méthode sociologique, (Règles
と略す), Librairie Félix Alcan, 1919, p. 55
- (10) Durkheim, É., Les formes élémentaires de la vie Religieuse
(Formesと略す), Librairie Félix Alcan, 1925, p. 622.
- (11) Durkheim, É., Formes, pp. 622-623.
- (12) Montesquieu, Essai sur le goût, Librarie Droz, 1967, p. 67.
- (13) Montesquieu, EL, L1-C1, P. 232.
- (14) Durkheim, C. de Montesquieu, p. 34.
- (15) Durkheim, C. de Montesquieu, p. 34.
- (16) 二つの理性の共存は二つのヨーロッパ的観念のユニークな結合である。ひとつは先
験的、スコラ的な論理性であり、ひとつはイギリス経験主義の実験的法則性である。
モンテスキューにおいてはこの二つが適切に結びついた。ギュルヴィッチによれば、
モンテスキューの方法はデカルト、ホッブズ、スピノザの近代的影響をうけたアリス
トテレス的なものであると述べている。Gurvitch, G., Sociology of Law,
Routledge & Kegan Paul, 1974, pp. 53-62., Cf.
Gehin, E., Descartes et Montesquieu, Revue française de
sociology, vol. 14, no. 2, 1973.
- (17) Durkheim, C. de Montesquieu, p. 51.

- (18) Durkheim, C. de Montesquieu, p.54.
- (19) Durkheim, C. de Montesquieu, p.54.
- (20) Weber, Max, "Ueber einige Kategorien der verstehenden
Soziologie "(1913), in Gesammelte Aufsätze zur
Wissenschaftslehre, pp.427-74, Mohr, 1951.
- (21) Hazard, P., La Crise de la Conscience européenne, Fayard,
1961, p.381
- (22) Montesquieu, EL, L8-C1. p.349.
- (23) Montesquieu, EL, L10-C14. p.389
- (24) Montesquieu, EL, L15-C14. p.501
- (25) Montesquieu, EL, L19-C18. pp.568-569.
- (26) モンテスキューは、カトリックとイスラム教の「結婚」という習俗の形態について
述べ、それがローマ以後のヨーロッパの人口減少に深く関わっていることを論じてい
る。詳しくは、(Lettres; 114-117)、および第二部第5章。あるいは、Young,
D.B., "Montesquieu on Depopulation", Journal of the History
of Ideas, vol.36. 1975.
- (27) Eisenmann, C., "L'Esprit des lois et la séparation des
pouvoirs", Mélanges R. Carré de Marberg, 1933. pp.163-192.こ
の論文以後、三権分立という観念は「神話」であるという見解が支配的になった。ア
ルチュールセールはこの神話を説き及ぼし、モンテスキューが不偏的な立場では
なかったことを説こうとする。Cf. Althusser, Louis., Montesquieu; la
politique et l'histoire, Presses Universitaires de France,
1974. pp.98-108.

- (28) Durkheim, C. de Montesquieu, pp.104-105.
- (29) Durkheim, C. de Montesquieu, p.105.
- (30) Durkheim, Division, p.396.
- (31) Durkheim, Règles, p.633.
- (32) Durkheim, C. de Montesquieu, p.106.
- (33) Aron, Raymond., L'opium des intellectuels, Calmann-Levy, 1955.
- (34) Aron, Raymond., Les étapes de la pensée sociologique, Gallimard, 1967, p.66.
- (35) Durkheim, C. de Montesquieu, p.106.
- (36) Montesquieu, EL, L4-C2-a. p.265.
- (37) 一例として、Stark, W., The Sociology of Knowledge, Routledge & Kegan Paul, 1958, pp.134-135.
- (38) Chaunu, P., Histoire et Décadance, Librairie Academique Perrin, 1981.
- (39) モンテスキューの当時の行動が貴族主義的であったことをあげ、かれの業績のひとつの限界をみる人がいる。(Althusser, Montesquieu; la politique et l'histoire, p.107-122., and Stark, The Sociology of Knowledge p.221.)
- しかしモンテスキューが理性をさらに相対化する<精神>をもつことは、この批判が必ずしも当たらないことを証明する。貴族的行動にもかかわらず思想的には「戦略的」無党派である。
- (40) ロジェ・カイヨワは、モンテスキューに傾倒しモンテスキュー全集の編纂をも自ら

手掛けている。かれは、モンテスキューが書いた多様な事象のなかで理性的構造からこぼれ落ちる情念のありさまに注目し、それを「遊び」「聖なるもの」「叙情詩」などというテーマとして取り上げることになった。

- (41) パレートは、情念に関わる非論理的な要素を「残基(résidus)」とし、理性に関わる論理的要素を「派生体(dérivations)」とした。そして社会にとって恒常的なのは残基であるとする。パレートはモンテスキューの『ローマ人盛衰論』をとりあげて各所で言及し評価している。(Pareto, Vilfredo., Traité de Sociologie Générale, Librairie Droz, 1968, No.314., 315. 2048-1., 2608.,)。「ヴォルテールとモンテスキューのどちらも・・・非合理的行為の自然な発達を考えなかったことは、とても奇妙なことだ」(No.315)。

- (42) Montesquieu, Essai sur le goût, Librairie Droz, 1967, p.62.

第一部

第1章

- (1) Simpson, S., A Study of Bossuet, Society for promoting Christian Knowledge, 1937, p75.
- (2) 「神の国」『アウグスティヌス著作集一五巻』一九九〇年、一九巻一三章、六一／六四頁。
- (3) Hazard, Paul., La Crise de la Conscience Européenne, 1961, Fayard, p.184.
- (4) Bossuet, Correspondance de Bossuet, 1909-25. Hachette, tome.7., lettre, 18 fév./1696.
- (5) Bossuet, "Oraison Funèbre de Marie-Thérèse d'Autriche", OEuvres, 1961, Pléiade, p.110
- (6) Bossuet, "Discours sur l'Histoire Universelle", OEuvres, 1961, Pléiade, p.1025
- (7) Ibid., p.1003.
- (8) Bossuet, "Méditation sur la Brièveté de la vie", OEuvres, 1961, Pléiade, p.1037.
- (9) Bossuet, OEuvres Oratoires, 1926, tome 5. Desclee de Brouwer, pp.4-5.

- (10) Goyet, T., L'humanisme de Bossuet, 1965, Librairie C. Klincksieck, p.564.
- (11) アウグスティヌス「神の国」『アウグスティヌス著作集一一巻』一九九〇年、
五卷十一章、三二一頁
- (12) 「神の国」『アウグスティヌス著作集一五巻』一九九〇年、一九卷一七章、七二頁。
- (13) Bossuet, "Discours sur l'Histoire Universelle", OEuvres,
1961, Pléiade, p.665.
- (14) Ibid., p.676.
- (15) Ibid., p.666.
- (16) Ibid., p.666.
- (17) Ibid., p.951.
- (18) Ibid., p.1024.
- (19) Ibid., p.1002.
- (20) Ibid., p.1023.
- (21) Descartes, Discours de la méthode, Nelson, p.57.
- (22) Bossuet, Correspondance de Bossuet, 1909-25. Hachette,
tome.3. lettre, 18 mai./1689.
- (23) Bossuet, "Oraison Funèbre de Marie-Thérèse d'Autriche",
OEuvres, 1961, Pléiade, p.110
- (24) Bossuet, "Oraison Funèbre de D'Anne de Gonzague de Clèves",
OEuvres, 1961, Pléiade, p.148.
- (25) Bossuet, Correspondance de Bossuet, 1909-25. Hachette,
tome.3. lettre, 21 mai./1687.

(26) Bossuet, OEuvres Complètes de Bossuet, tome 3. 1862, Cattier
Librarie, p.62

第2章

(1) Voltaire, "Discours aux Welches", OEuvres Complètes
de Voltaire, Pléiade, p.694.

(2) Ibid., p.695.

(3) Voltaire, "Enthousiasme", Dictionnaire Philosophique,
(以下DPと略記する) OEuvres Complètes de Voltaire, 1817, Chez th.
Desoer, I-7, p.882.

(4) Voltaire, "Essais sur les Moeurs et l'Esprit des nations",
OEuvres Complètes, 1817, Chez th. Desoer, I-4, p.20.

(5) Voltaire, OEuvres Complètes de Voltaire, Pléiade, p.639

(6) Voltaire, "Atheisme", DP, I-7, p.418.

(7) Ibid., p.419.

(8) Voltaire, "Tolerance", DP, II-7, p.1756.

(9) Voltaire, "Lettres Philosophiques", OEuvres Complètes de
Voltaire, 1817, Chez th. Desoer, I-7, p.9.

(10) "Essai sur les Moeurs et l'Esprit des nations", OEuvres
Complètes de Voltaire, 1817, Chez th. Desoer, I-4, p.13.

- (11) Ibid., p.115.
- (12) Voltaire, "Tolerance", DP, , II-7, p.1753.
- (13) Voltaire, "Certain, Certitude", DP, I-7, p.567-568.
- (14) Voltaire, "Fanatisme", DP, II-7, p.978-979.
- (15) Voltaire, "Vertu", DP, II-7, p.1791-1792.
- (16) Voltaire, "Bien, Souverain bien", DP, I-7, p.489.
- (17) Voltaire, "Foi", DP, II-7, p.1031.
- (18) Voltaire, "Esprit faux", DP, II-7, p.939-940.
- (19) Voltaire, "Juste et injuste", DP, II-7, p.1243-1244.
- (20) Voltaire, "Morale", DP, II-7, p.1459.
- (21) Voltaire, "Sens Commun", DP, II-7, p.1676.
- (22) Voltaire, "Enthousiasme", I-7, p.883.
- (23) Voltaire, "Égalité", I-7, p.825.
- (24) Voltaire, "Essai sur les mœurs et l'esprit des nations",
OEuvres , I-4, p.17.
- (25) Voltaire, "Essai sur les mœurs et l'esprit des nations",
OEuvres , I-4, p.39.
- (26) Voltaire, OEuvres Complètes de Voltaire, Pléiade, p.1258.
- (27) Voltaire, OEuvres de Voltaire, Lequien
Libraire, tome.8., 1819. p.3
- (28) Voltaire, OEuvres Complètes de Voltaire, Pléiade, p.524.

第3章

- (1) Didrot, "Supplement au Voyage de Bougainville", OEuvres Complètes de Diderot, tome.2, p.227,
- (2) Didrot, "Addition aux Pensées Philosophiques", OEuvres Complètes de Diderot, tome.1, pp.169-70.
- (3) Didrot, le manuscrit de Didrot a la bibliothèque de l'Eermitage. "Addition aux Pensées Philosophiques", OEuvres Complètes de Diderot, tome.1, pp.158-59.
- (4) "Pensées Philosophiques", OEuvres Complètes de Diderot, tome.1, p.149
- (5) "Autorité politique", Dictionnaire Encyclopédique, OEuvres Complètes de Diderot, tome.13, p,399
- (6) "Pensées Philosophiques", OEuvres Complètes de Diderot, tome.1, p.127
- (7) 「エカテリーナ二世との対談」『ディドロ著作集第三巻・政治経済』一九八九年、法政大学出版会、二八四頁。
- (8) "Supplement au Voyage de Bougainville", OEuvres Complètes de Diderot, tome.2, p.233.
- (9) "Pensées Philosophiques", OEuvres Complètes de Diderot, tome.1, p.128 ,

- (10)「エカテリーナ二世との対談」二六六頁。
- (11)Droit naturel, "Dictionnaire Encyclopédique", OEuvres Complètes de Diderot, tome.14.,p.297-298.
- (12)"Éléments de Physiologie", OEuvres Complètes de Diderot, tome.9. p.359.
- (13)Ibid.,p.372.
- (14)Ibid.,p.384.
- (15)"Refutation de l'ouvrage d'Helvétius", OEuvres Complètes de Diderot, tome.2.,p.418.
- (16)Ibid.,p.417.
- (17)"Pensées sur l'interprétation de la nature", OEuvres Complètes de Diderot, tome.2.,p.19.
- (18)「エカテリーナ二世との対談」二七四頁。
- (19)「ガリアニ師讀」『ディドロ著作集第三巻・政治経済』一九八九年、法政大学出版
会、一八三頁。
- (20)"argent" dans Dictionnaire Encyclopédique, OEuvres Complètes de Diderot, tome.14., p.353-354.
- (21)"éclectisme" dans Dictionnaire Encyclopédique, OEuvres Complètes de Diderot, tome.14.,p.349.
- (22)Ibid.,p.304.
- (23)Althusser, L. 1974. Montesquieu; la politique et l'histoire, Pr. Universitaires de France.

第4章

- (1) トマス・アキナス『神学大全』第十三卷、創文社、一九七七年、第九一問題。一九頁。
- (2) 同上、第九五問題。八八—一〇三頁。
- (3) 同上、第九一問題。二三頁。
- (4) Comte, Auguste., 1969, Cours de Philosophie Positive, tome.4, p.233-4.
- (5) Ibid., tome4., p.329.
- (6) Ibid., tome4., p.249.
- (7) Ibid., tome1., p.12.
- (8) Ibid., tome4., p.292.
- (9) Ibid., tome5., p.216.
- (10) Ibid., tome5., p.218.
- (11) Ibid., tome4., p.496.
- (12) Ibid., tome5., p.217.
- (13) Ibid., tome5., p.214.
- (14) Ibid., tome4., p.500-503.
- (15) Ibid., tome5., p.240-242.
- (16) Ibid., tome5., p.334-335.
- (17) Ibid., tome5., p.351.

(18) Ibid., tome5., p.352.

(19) Ibid., tome5., p.356.

(20) Ibid., tome5., p.278-279.

(21) Ibid., tome5., p.348-349.

(22) Ibid., tome5., p.551.

(23) Ibid., tome5., p.512.

(24) Ibid., tome5., p.518-519.

(25) Ibid., tome4., p.46-47.

(26) Ibid., tome5., p.548.

(27) Ibid., tome5., p.566.

(28) Ibid., tome4., p.193-194.

(29) Ibid., tome4., p.197-198.

(30) Ibid., tome4., p.197-198.

(31) Ibid., tome4., p.200.

(32) Ibid., tome4., p.199.

(33) Ibid., tome4., p.207-208.

第二部

第1章

- (1) 同じボルドーの哲学者モンテーニュも、やはりこの地方の習わしによって、教会の洗礼盤の上で貧者に名づけられた。そしてモンテスキュー同様、幼少期を田舎の農家で簡素に暮らした。Shackleton, Montesquieu : A Critical Biography, 1961, Oxford Univ. Press. p.2.
- (2) バリエールによれば、このころのモンテスキューにとっては、デカルト、プラトン、アウグスティヌスが大好きな師であったという。
Barrière, Un Grand Provincial; Montesquieu, Delmas, 1946, p.15.
- (3) Montesquieu, OEuvres Complètes de Montesquieu II, 1953, Nagel, pp.927-943.
- (4) Montesquieu, "Discours sur Cicéron", OEuvres Complètes de Montesquieu, 1949, Pléiade, pp.93-98.
- (5) Shackleton, op. cit., p.28.
- (6) Couret de Villeneuve, Les Troglodytes, tragedie en 5 actes, 1770, Garnier
- (7) Shackleton, op. cit., p.135.

第2章

- (1) Montesquieu, EL, L19-C18, p.566.
- (2) Montesquieu, EL, L19-C6, p.559.
- (3) Montesquieu, EL, L1-C1, pp.232-241.
- (4) Montesquieu, EL, L1-C2, C3, pp.235-238.
- (5) トログロディト人の物語は、代表的な十八世紀における社会主義の先駆的思想として、社会主義の歴史家に認知されている。Lichtenberger, A.,
Le Socialisme au XVIIIe siècle, Félix Alcan, 1895. pp.84-93.
- (6) Hobbes, T., Leviathan, Scientia Verlag Aalen, p.113.
- (7) Ibid., pp.116-117.
- (8) Aron, R., Les étapes de pensée sociologique, Gallimard,
1967, p.60.
- (9) Rousseau, J.-J., Du Contrat Social, Pléiade, 1964, p.304.
- (10) Montesquieu, EL, L19-C6, p.559.
- (11) Montwsquieu, EL, L14-C5, p.479.
- (12) Montwsquieu, EL, L15-C7, pp.495-496.
- (13) Aron, R., Les étapes de la pensée sociologique, Gallimard,
1967, p.46.
- (14) アロンは、この四つの要因には体系性がないと論じている。Ibid., pp.44-45.
- (15) カッシーラーはこのバランスのことを「経験」と「理性」のバランスであると論じ

ている。Cassirer, E., Die Philosophie der Aufklärung,
D.C.B. Mohr, 1932, p.288.

第3章

- (1) Durkheim, C. de Montesquieu, p.51.
- (2) Durkheim, C. de Montesquieu, p.54.
- (3) デュルケムはのちに個人も社会（集合表象）であるということを証明する必要に迫られた。Durkheim, Divisions. 1922.
- (4) Durkheim, C. de Montesquieu, p.54.
- (5) スタロバンスキーは服従と自由が逆転して結び付いたこのハーレムの物語を取り上げ「満足」のアンバランスによって引き起こされた不正義が、社会全体を崩壊へとおいやることを指摘する。Starobinski, J., "Une théorie du pouvoir", NAF, No.249.
- (6) Freud, S., "Das Unbehagen in der Kultur", Gesammlte Werke aus den Jahren 1925-1931. S.443-444.
- (7) Ibid., p.439.
- (8) Ibid., p.440
- (9) Gurvitch, G., Sociology of Law, Routledge & Kegan Paul, 1974. pp.53-62.
- (10) Hobbes, Leviathan, Scientia Verlag Aalen, 1966, p.263.

(11) Ibid., p.493.

(12) Spinoza, "Ethices", Spinoza Opera, vol.1, Editio
Stereotypa, 1843, p.250, p.408.

(13) 圧倒的に上位にたつ均衡装置としての理性を、ポール・アザールは「多少の苦勞を
ともなつて、分析的理性から解放された感性」である、という。

Hazard, P., La Crise de la Conscience européenne, Boivin et
Cie, 1935, p.381.

(14) Montesquieu, EL, L1-C1, p.232.

(15) Montesquieu, Essai sur le goût, 1967, p.67.

第4章

(1) Montesquieu, Essai sur le goût, Librairie Droz, 1967. p.67.

(2) Aron, R., Les étapes de la pensée sociologique, Gallimard,
1967, p.51.

(3) 『政治経済学提要』のなかでパレートは、人間の非論理的な部分はすべて嗜好
(goût) のうちに収容されるはずであり、それは論理的行為の動機のなかに解消され
ると考えている。しかし後にかれが壮大な社会学提要を書くにあたっては、嗜好はそ
の本質において論理性に収容しきれない感情であると考えられるようになる。そしてこれ
を「残基 (résidu)」という観念とし、社会の変動要因であるとしている。

Pareto, V., Manuel d'Economie Politique, Librairie Droz,

. 1966, pp.124-142.

(4) Montesquieu, Essai sur le goût, Libraire Droz, 1967. p.61.

(5) Shackleton, Montesquieu; A Critical Biography, Oxford,
1961, p.33.

(6) Simmel, G., Soziologie, Suhrkamp, 1992, S.16-24.

(7) Montesquieu, EL, L11-C3, p.395.

(8) Montesquieu, EL, L19-C27, p.582.

第5章

(1) Durkheim, C de Montesquieu, p.106.

(2) たとえば、Stark, W., The Sociology of Knowledge, Routledge &
Kegan Paul, 1958, p.134.

(3) Chaunu, P., Histoire et Décadance, Perrin, 1981, pp.5-12.

(4) Montesquieu, EL, L4-C2-a, p.265.

(5) Shackleton, Montesquieu; A Critical Biography, Oxford, 1961,
pp.157-158.

(6) Montesquieu, "Considérations sur les Causes de la Grandeur
des Romains et de leur Décadance", dans OEuvres Complètes
de Montesquieu, vol.2. Pléiade, Gallimard, 1951. (以下、
Considérations.と略す) p.78.

(7) Montesquieu, *Considérations*, p.108.

(8) Montesquieu, *Considérations*, p.114.

(9) Montesquieu, *Considérations*, p.120.

(10) Montesquieu, *Considérations*, p.137.

(11) Montesquieu, *Considérations*, p.142.

(12) オークは、ギボンが皇帝の個性と歴史との関係を重視したのに対して、モンテスキューが皇帝を権力機能として考えて歴史との関連をとらえたことを指摘する。

Oake, R.B., "Montesquieu's Analysis of Roman History",

Journal of the History of Ideas, vol.16, 1955, p.58.

(13) Montesquieu, *Considérations*, p.171.

(14) Montesquieu, *Considérations*, p.174.

(15) Montesquieu, *Considérations*, p.194.

(16) Montesquieu, *Considérations*, p.202.

(17) Montesquieu, *Considérations*, p.203.

(18) Montesquieu, *Considérations*, p.203.

(19) Montesquieu, *Considérations*, p.203.

(20) Eisenmann, C., "L'Esprit des Lois et la séparation des

Pouvoirs", dans Mélanges Carré de Malberg, 1933. アルチュセー

ルはこの点から説き起こし、モンテスキューの科学者としての中立性への疑問を論証

する。Althusser, Montesquieu: La Politique et l'Histoire,

Universitaires de France., 1974.しかしこのように判断することがやや性

急にすぎることは、本研究のなかで論述することである。

(21) Montesquieu, *ÉL*, pp.425-6.

(22) Montesquieu, EL, L11-C18, p.425.

(23) 歴史を、社会的均衡の移り変わりであるという視点で捉えた社会学者で、かつモンテスキューに影響を受けたひとに、パレートがいる。

パレートは、モンテスキューの制度にあたる観念として派生体 (*dérivation*) を、またそれと葛藤しつつ均衡をとる対象を残基 (*résidu*) として、その理論をつくった。そして彼らはともに「ローマ」という歴史事象を分析している。モンテスキューとパレートはともに、人間の本質は感情であり決して理性ではないということ、この感情こそが社会の構成要因のなかで最も基礎にあるものなのだということ、感情と政体とは異質なものであり、その関係は対立的で葛藤を余儀なくされるものであること、このような認識において一致している。しかしその社会像は、モンテスキューとパレートのあいだには大きな違いがある。両者の間には二百年という時間の隔たりがあるが、それを超えて社会と人間との中間地帯につねに介在する要因が社会そのものに及ぼす作用の様態を示唆する点で、ふたつは比較対象として理論上の重要性がある。以下に整理してその違いの根幹をあきらかにしよう。注目すべきことは主に三点ある。

第一は、社会的均衡の対象である。

モンテスキューにとっての均衡は習俗と政体との均衡である。人間は生来生まれつく自然な習俗のなかを心のすみかとし感情の源泉としている。政体は、人為的に構成され人々の上に権力として君臨する。この均衡をとり結合するメカニズムのことを「原理」という。これに対してパレートにとっての均衡は、派生体と残基とのあいだの均衡を意味している。パレートにとって習俗という概念は実体を持たない。パレートの時代には、もはや人間の感情はみずからをそのまま映しだす実体をもたない。その源泉を見いだすことができない感情は、派生体の中に、しかし派生体から滲み出したりこれを揺るがしたりすることによって、すなわち政体の振動の原因として、自らを発現するのである。

第二は、第一に関連するが、社会的均衡の様相である。

モンテスキューにとっての均衡は社会に安定をもたらす。ダイナミックな絡み合いを内包しつつも、均衡は社会を安定した全体に統合するものとしてモンテスキューは考えている。これに対してパレートにとっての均衡は、決して安定をもたらさない。むしろそれは常に振動する状態である。残基は、つねに派生体に対する葛藤として、あるいはその破壊要因としてしか登場しない。これが振動の原動力なのである。パレートは派生体の安定を「結晶化」という言葉でいう。結晶化が進み硬直した派生体は、必ず残基によって崩壊せざるを得ない運命にあるのだ。モンテスキューには社会は政体と感情とを架橋するものとして安定的イメージがあるが、パレートには、社会はそれらの葛藤として不安定なものとしてイメージされる。

第三は、歴史に対する態度である。

歴史に対してペシミスティックであるということ、デカダンスの思想家と受け取られることは、二人に共通する。社会事象の上に、後世の観察者が特定の意味の尺度をもって解釈することの危険さと無意味さを彼らは充分に知っていた。

このような二人ではあったが、彼らには歴史観に大きな違いがある。モンテスキューは、ローマの隆盛期と衰退期における社会構造の比較によって、ローマ社会の構成原理を描き出すとともにその原因を提起し、歴史からの「教訓」とする。モンテスキューは歴史をこれからの人間にとって構築可能な対象としてとらえているのである。

これに対してパレートは、社会の盛衰そのものが歴史の避けられない運動であると考えている。ローマ史を概観しながらパレートは、為政者の能力や社会形態は歴史の流れにあるリズムを刻むことはあっても、その進んでいく方向を変化させることはない。歴史は社会そのものが持つ「周流」という運動によって刻まれる。為政者は、せいぜい周流の間隔を左右することはできても、歴史の周流そのものには手が届かない

ものなのである。パレートにとって歴史は、エリートの周流という小さな振動の繰り返しによって、時代の周流という大きな振動をつくる道筋であり、歴史独自の要因をもち諸要因間の運動の連関が生むマクロな運動体なのである。

以上の共時的比較の背景に通時的相違をみることは容易である。モンテスキューからパレートまでの約二百年の間、社会は「近代」とよばれる時代になった。産業革命、市民革命を経て、市場の爆発的な拡大と勢力の増大を経験した時代である。モンテスキューは「市場経済に立脚する近代国家」が政体として確立している時代を知らなかった。パレートは社会学はもちろん経済学も政治学もこの近代国家を不動の前提として立論することになった時代に生きていた。その事実が、前者をして政体に対峙する習俗という契機に着目させ、後者をして周流による政体の交替という契機に注目させたと解することができる。しかしその相違にもかかわらず、ふたりのローマ史論が提起した問題は社会学にとってともに意義深いものであった。

詳細は、拙稿「ふたつのローマ——モンテスキューとパレート——」ソシオロジ 115号、1992、を参照。

第6章

- (1) 超越的価値、制度的価値の観念については、拙稿「超越的価値について」『ソシオロジ』 112号、1991、を参照。
- (2) Montesquieu, "Mes Pensées" no. 892. OEuvres Complètes de Montesquieu, vol. 1, Pléiade, 1949. p. 1245.

- (3) Montesquieu, "Discours sur Ciceron", OEuvres Complètes de Montesquieu, vol.1, Pléiade, 1949. pp.93-98.
- (4) Rousseau, J.-J., "Discours sur l'origines et les fondements de l'inégalité parmi les hommes", OEuvres Complètes de Rousseau, Pléiade, tome.3. p.140-145.
- (5) Smith, Adam, The Theory of Moral Sentiments, Bohn's Library, 1861. pp.3-13. スミスの『道徳感情論』で論じた同情心の観念は、『国富論』への展開のなかで利己心の観念と合体する。

結論

- (1) Bellah, R. et. al., Habits of the Heart, Univ. of California press, 1985, p.299.
- (2) Bellah, R. et. al., The Good Society, Knopf, 1991, p.278.
- (3) Ibid., p.279.
- (4) Montesquieu, Considérations, p,202.

Bibliography

Althusser, L. 1974. Montesquieu; la politique et l'histoire,

Pr. Universitaires de France.

Aristotle, 1963, Ethica Nicomachea, Loeb Library.

Aron, Raymond. 1967. Les étapes de la pensée sociologique

Gallimard,

Aron, Raymond., 1955, L'opium des intellectuels, Calmann-Levy.

アウグスティヌス、1981-1989、『神の国』アウグスティヌス著作集 10-15巻、教文館

Barrière, P., 1946, Un Grand Provincial; Montesquieu, Delmas.

Bellah, R. et al., 1985, Habits of the Heart, Harper & Row.

-----., 1991, The Good Society, Knopf.

Benrekassa, G. 1977. "Le parcours idéologique des <Lettres

Persanes>", Europé, No.574, Février

Beyer, C., 1982, Nature et Valeur dans la philosophie de
Montesquieu, Klincksieck.

Bossuet, Jacques Bénigne. 1909-25. Correspondance de Bossuet.
Ch.Urbain et E. Levesque. Hachette.

----- . 1961. OEuvres, Pléiade, Gallimard,

----- . 1862-1870, OEuvres Complètes de Bossuet, tome 1-13.
Cattier Librairie.

Bouvier-Ajam, M. 1977. "Les Paradoxes du baron de Montesquieu",
Europe, No.574, Février

Caillois, R. 1949. Préface dans Oeuvres Complètes de
Montesquieu, Pléiade,

Carcassonne, E., 1978, Montesquieu et le problème de la
constitution française au XVIIIe siècle, Slatkine
Reprints.

Carrithers, D. W. 1991. "Not So Virtuous Republics:
Montesquieu, Venice, and the Theory of Aristocratic
-216-

- Republication", Journal of the History of Ideas,
vol.LII, No.2,
- , 1986. "Montesquieu's Philosophy of History", Journal of
the History of Ideas, Vol.XLVII.No.1,
- Cassirer, E. 1932. Die Philosophie der Aufklärung, J.C.B.Mohr,
- Chaunu, P. 1981. Histoire et Décadance, Librairie Academique
Perrin,
- Comte, A., 1969-, Cours de Philosophie Positive, tome 1-6.
Anthropos Paris.
- , 1914, Discours sur l'esprit positif, Société
positiviste internationale.
- Courtois, J. P. 1989/4. "Historicité de la republique dans
l'Esprit des Lois". L'homme et la société,
No.94, XXIIIe année,
- Cuvillier, A. 1953, Avant-propos, dans Montesquieu et Rousseau,
Librairie Marcel Rivière,

-----, 1950, Manuel de sociologie, Presses universitaires
de France.

Dauphine, C. 1977. "Pourquoi un roman de sérail?" Europe,
No.574, Février.

Dedieu, J., 1913, Montesquieu, Librairie Félix Alcan.

Delon, M. 1977. "Un monde d'eunuques", Europe, No.574, Février.

Descartes, 1960. Discours de la Méthode, Nelson.

Diderot, 1875. OEuvres Complètes de Diderot, Garnier Frères,

Duchac, R. 1970. "Montesquieu et la démocratie: une espèce de la
république?" Cahiers Internationaux de Sociologie,
Vol.XLIX,

Durkheim, É. 1953. Montesquieu et Rousseau-- Précurseurs de la
sociologie, Librairie Marcel Rivière et Cie,

-----, 1922, De La Divisions du travail social, Librairie
Félix Alcan,

-----, 1919, Les règles de la méthode sociologique,

Librairie Félix Alcan.

-----, 1925, Les formes élémentaires de la vie Religieuse,

Librairie Félix Alcan,

Freud, S., 1948, "Das Unbehagen der Kultur", Gesammelte Werke

XIV, S.Fischer Verlag.

Fournier, A. 1977. "Montesquieu et l'amour", Europe, No.574,

Février

Gehin, E. 1978. "Descartes et Montesquieu" Revue française de

sociologie, vol.14, no.2, 1973

Goulemot, J. M. 1977. "Errances sur la nature et le principe

dans quelques livres de <L'esprit des Lois>", Europe,

No.574, Février.

Goyet, Thérèse. 1965. L'humanisme de Bossuet, Librairie

C.Klincksieck.

Gurvitch, G. 1974. Sociology of Law, Routledge & Kegan Paul,

-----, 1950. La vocation actuelle de la sociologie,
Presses Universitaire de France.

Hazard, P. 1961, La Crise de la Conscience européenne, Fayard.

-----, 1963, La Pensée Européenne au XVIIIe Siècle, Fayard.

樋口謹一編、1984、『モンテスキュー研究』白水社

Hobbes, T. 1966. Leviathan, Scientia Verlag Aalen.

Houghton, John. and Joseph Lopreato. 1977. "Toward a theory of
social evolution: the Paretian Groundwork". Revue
européennees de sciences sociales. Tome XV, No.40.,
Droz, pp19-38.

Kopeczi, B. 1977. "Montesquieu et le féodalisme hongrois",
Europe, No.574, Février

Lichtenberger, A., 1895. Le Socialisme au XVIIIe siècle, Félix
Alcan.

Mead, J.H., 1955. Mind, Self & Society, Univ. Chicago Press.

- Milhaud, G. 1977. "Le regard scientifique de Montesquieu",
Europe, No.574, Février.
- Montesquieu, 1949, "Lettres Persanes" dans Oeuvres complètes
de Montesquieu, <Bibliothèque de la Pléiade>, vol.1.
- , 1949, "Discours sur Ciceron"
dans Oeuvres complètes de Montesquieu, <Bibliothèque
de la Pléiade>, vol.1.
- , 1949, "Mes Pensées" dans Oeuvres complètes de
Montesquieu, <Bibliothèque de la Pléiade>, vol.1.
- , 1951, "De L'Esprit des Lois",
dans Oeuvres complètes de Montesquieu, <Bibliothèque
de la Pléiade>, vol.2.
- , 1951, "Causes de la Grandeur des Romains", dans
Oeuvres complètes de Montesquieu, <Bibliothèque de
la Pléiade>, vol.2.
- , 1967, Essai sur le goût, Librairie Droz,

-----、1992、「モンテスキューにおけるエスプリ概念——『ペルシャ人の手紙』
を中心に——」『思想』819号、岩波書店。

-----、1992、「デュルケムのモンテスキュー論についての考察」『法政大学大学
院紀要』No.28.

-----、1992、「ふたつのローマ——モンテスキューとパレート——」『ソシオロ
ジ』115号、社会学研究会

Pareto, Vilfredo. 1968, Traité de Sociologie Générale,
Librairie Droz.

-----, 1966, Manuel d'economie politique, Droz.

-----, 1970, La Trasformation de la Démocratie,
Droz.

Paraf, P., 1977 "Montesquieu, la tolérance et la liberté",
Europe, No.574, Février.

Rosenthal, Jerome. 1955. "Voltaire's Philosophy of History".
Journal of the History of Ideas. Vol. XVI. pp151-178.

Rosso, J.G. 1977. Montesquieu et la Féminité, Goliardica,

Rousseau, J. J . 1964. "Du Contrat Social", OEuvres Complètes
de Rousseau, Pléiade. tome.3.

-----, 1964, "Discours sur l'origines et les fondements
de l'inégalité parmi les hommes", OEuvres Complètes de
Rousseau, Pléiade, tome.3.

Shackleton, 1961, Montesquieu : Critical Biography, 1961,
Oxford Univ.Press

Simmel.G., 1992, Soziologie, Georg Simmel Gesamtausgabe 11,
Suhrkamp.

Simpson, W. J. S. 1937 A Study of Bossuet, Society Promoting
Christian Knowledge, London,

Smith, Adam, 1861, The Theory of Moral Sentiments, Bohn's
Library.

Spinoza, 1843 "Ethices", Spinoza Opera, vol.1, Editio Stereotypa,

Stark, W., 1958. The Sociology of Knowledge, Routledge & Kegan

Paul.

Starobinski, J. 1966, Montesquieu par lui-même, Seuil.

-----, 1973. " Une théorie du pouvoir",
La Nouvelle Revue Française, No.249,

トマス・アキナス『神学大全』、創文社、一九七七年、

Voltaire, 1961. Mélanges, Oeuvres Complètes de Voltaire,
Pléiade.

-----, 1817, "Dictionnaire Philosophique",
Oeuvres Complètes de Voltaire, Chez th. Desoer,
I-7, II-7.

-----, 1817, "Essai sur les Moeurs et l'Esprit des nations",
Oeuvres Complètes de Voltaire, Chez th. Desoer, I-4,

Weber, Max, 1951, "Ueber einige Kategorien der verstehenden
Soziologie" (1913), in Gesammelte Aufsätze zur
Wissenschaftslehre, Mohr.

Young, D. B. 1975. "Libertarian Demography: Montesquieu's Essay

on Depopulation in the Lettres Persanes” ,

Journal of the History of Ideas, Vol.XXXVI, No.4.



0005.jp2	目次
0009.jp2	凡例 本論文における『ペルシャ人の手紙』の引用について
0010.jp2	序論 本研究の課題,対象,および方法
0011.jp2	第1章 本研究の問題 / p1
0011.jp2	1. デュルケムのモンテスキューにたいする評価 / p1
0012.jp2	2. 本研究の目的と構成 / p2
0016.jp2	第2章 デュルケムにおけるモンテスキューの継承と断絶 / p6
0017.jp2	1. 習俗と政体 / p7
0020.jp2	2. 理性と情念 / p10
0025.jp2	3. 制度と当為 / p15
0032.jp2	第3章 両者の科学観の相違 / p22
0035.jp2	第4章 両者の歴史観の断絶 / p25
0039.jp2	第5章 本研究の方法について / p29
0043.jp2	第一部 フランス精神と普遍の系譜
0044.jp2	第1章 宗教と国家構想--ジャック・ボシュエ-- / p33
0044.jp2	1. 国家と価値 / p33
0050.jp2	2. 幸福と制度 / p39
0057.jp2	3. 歴史と神 / p46
0060.jp2	4. 神の理性と人の理性 / p49
0067.jp2	第2章 寛容と絶対の相克--ヴォルテール-- / p56
0067.jp2	1. ボシュエの光と影 / p56
0070.jp2	2. 寛容と自然 / p59
0074.jp2	3. 信念の共同体 / p63
0080.jp2	4. 芸術作品としての社会 / p69
0087.jp2	第3章 神無き普遍の探求--ドゥニス・ディドロ-- / p76
0087.jp2	1. 制度の偽善性 / p76
0089.jp2	2. 理性・感覚・判断 / p78
0094.jp2	3. 有機体への傾斜 / p83
0103.jp2	第4章 オーギュスト・コントの実証主義 / p92
0103.jp2	1. 実証の意義 / p92
0108.jp2	2. 歴史法則としての実証精神 / p97
0112.jp2	3. 社会有機体と自由検討 / p101
0117.jp2	4. 幸福と実証精神の矛盾 / p106
0124.jp2	第二部 モンテスキューと相対主義
0125.jp2	第1章 モンテスキュー『ペルシャ人の手紙』 --人と作品-- / p113
0125.jp2	1. シャルル=ルイ・ド・スゴンダ / p113
0128.jp2	2. 『ペルシャ人の手紙』 / p116
0131.jp2	第2章 均衡(équité)概念の原型 / p119
0131.jp2	1. トログロディト人の物語 / p119
0135.jp2	2. 社会の原像 / p123
0139.jp2	3. 政策としての"équité"の実現 / p127
0143.jp2	第3章 エスプリ(esprit)概念の展開 / p131
0144.jp2	1. 人間の反社会性 / p132
0149.jp2	2. 理性とエスプリ / p137
0153.jp2	3. 社会性と反社会性の力学 / p141
0156.jp2	第4章 趣向(goût)概念の意味 / p144
0156.jp2	1. 社会的感情 / p144
0159.jp2	2. 趣向と制度 / p147
0163.jp2	3. 趣向と自由 / p151
0167.jp2	第5章 歴史と適正さ(convenance) / p155
0168.jp2	1. 方向のない歴史 / p156
0171.jp2	2. ローマ史分析への展開 / p159
0177.jp2	3. 均衡と歴史運動 / p165
0179.jp2	第6章 『ペルシャ人の手紙』の位置 / p167
0179.jp2	1. 方法としての小説 / p167
0181.jp2	2. 基本概念の醸成 / p169
0182.jp2	3. 政体論への展開 / p170

0184.jp2	4. 相对主義という視角 / p172
0188.jp2	別表 『ペルシャ人の手紙』 全書簡要旨一覧 / p176
0197.jp2	結論 / p184
0205.jp2	注 / p192
0228.jp2	Bibliography / p215