

Title	パスカルと習慣の問題
Author(s)	三輪, 正
Citation	カルテシアーナ. 1986, 7, p. 1-31
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/66911
rights	
Note	

Osaka University Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

Osaka University

パスカルと習慣の問題

三 輪 正

習慣・慣習の考察においてパスカルはデカルトと同様、モンテーニュから多くを受けている。しかしパスカルの習慣論にはその洞察の深さにおいて、デカルトをもモンテーニュをも大きく超え出るところがある。習慣論はその比類ない一頂点をパスカルに見いだすであろう。以下はその論証の試みである。

第一章 『パンセ』の習慣論とモンテーニュ

『パンセ』の中に習慣・慣習についての断章がかなりあり、その多くにモンテーニュの直接あるいは間接の影響が認められることはよく知られ、多くの論者の指摘することである。我々も前々号でモンテーニュを論じた際、「河一つ越しただけで罪悪となるような善とは何であろうか……」で始まるモンテーニュの言葉に関連してその点にふれた。ところでモンテーニュのこの言葉を直接受けつぐパスカルの有名な言葉「河一つで仕切られる滑稽な正義よ *Plaisante justice qu'une rivière borne*」の含まれる断章（L六〇・B二九四——本論文では『パンセ』の断章はかような形でラフュマ版とブランシュヴィク版の番号を示すことにする）はラフュマ版では第三章「悲惨」の章に入っている。習慣・

習慣は悲惨なこととして先ずとらえられるのである。緯度が三度も違えばひっくり返るような慣習や法律、ほんの僅かな年月で改変され、結局は流行以上のものでない正義（L六一・B三〇九参照）、そんな法律や正義にしか頼るもののない人間はいかにも悲惨だというのだ。『パンセ』で習慣に関する考察がこの「悲惨」の章と、その前の第二章「空しさ」^{ヴァニタ}の章に集中的に組み入れられているのは、我々にとって興味深いことである。空しさとは、王を見るとおのずと尊敬と恐れ^{レゾ}の念に襲われる習慣的想像力の空しさであり（L二五・B三〇八及びL四四・B八二参照）、そのような想像の上に立つ王の権力の空しさであり（L二六・B三三〇）、「河一つへだてた」だけで互いに殺し合わねばならぬ人間のどろしよもない空しさ悲惨さである（L二〇・B二九二、L五一・B二九三、L九・B二九一）。モンテーニュが驚嘆すべき力を持つものとした習慣が、パスカルでは人間の空しさ、悲惨さそのものとされるのだ。

もちろんパスカルも習慣のもつ力を知らないではない。国王や国家の権威が習慣としての法や正義に依存するということは、逆に言えば習慣がそれほど巨大な力を国民の上^レにふるっているということである。パスカルは権威の基礎の空しさを語る同じ断章で、習慣というこの国家の基盤が実は他の何ものよりも確実な基礎であることを力説するのである（L二六・B三三〇、L六〇・B二九四）。それどころか習慣の力は様々な領域にわたっている。人間にとって極めて重要な職業選択を左右するのも多くは習慣である。「習慣 *coutume* が石工、兵士、屋根屋をつくる……。習慣の力は極めて大きく、自然がただの人間として作ったものからあらゆる身分の人間がつくり出されるほどである」（L六三四・B九七）。信仰も習慣のいかんにかかる。「習慣は我々の自然である。信仰に慣れるものはその信仰を信じ、地獄を恐れずにはいられなくなり、ほかのことを信じない」（L四一九・B八九）。習慣は判断をも左右する。「習慣が一方の考え方を我々にとって容易にし、習慣のないことが他方の考え方を不可能にする。これが大衆の判断の仕方だ」（L

八八二・B二二二)。人々は自然現象の説明でも、誤った理由に慣れてしまうと、正しい理由が発見されても受け入れようとはしない(L七三六・B九六参照)。習慣の力はかくも巨大である。「悲惨さは偉大さ *sapienteur* の結果であり、偉大さも悲惨さの結果である」(L一二二・B四一六)とすれば、人間の偉大な力の源泉としての習慣が、その悲惨さの証しそのものであることは、むしろ当然のことであろう。

以上から明らかのようにパスカルは習慣の力の承認においてモンテーニュに追随するがその評価の点でモンテーニュから分れるのである。自然をどう捕えるかにおいては、パスカルはモンテーニュに従がい、自然を習慣と不可分なものとして捕える。「我々の自然的な原理とは我々の習慣づけられた原理でなくて何であろうか *Qu'est-ce que nos principes naturels sinon nos principes accoutumés?*……異なる習慣は我々に異なる自然的原理を与えるであろう。それは経験によって明らかである」(L一二五・B九二)とパスカルは書いている。もっともこの断章でつづいて出てくる次の言葉は、習慣と自然との関係に関して、文章自体も内容から言っても曖昧である。「習慣によって消せない自然的原理があるとすれば、自然によっても、第二の習慣 *seconde coutume* によっても消せない自然に反する習慣も存在する。それは素質 *disposition* によることである」。同じ曖昧さはしばしば引用される次の断章にも指摘できる。「習慣は第二の自然であって、第一の自然を破壊する。しかし自然とは何だろう。なぜ習慣は自然ではないのか。私は習慣が第二の自然であるように、この自然それ自身も第一の習慣に他ならないのではないかと大いに危惧する」(L一二六・B九三)。かように自然を第一の習慣とみなし、習慣をもって自然をも包含する類概念のように捕える考え方は時にパスカル習慣論のモンテーニュのそれを超える特色として言われる。フンケもその一人で、彼はその著書『習慣』で「第一の習慣としての自然」の言葉を、パスカルを扱った章の表題にしている。しかしパスカルの言葉は必ずしも明確で

ないし、習慣と自然との不可分な相互関係はモンテーニュも既に語ったことであって、自然は第一の習慣という考え方をもってパスカルの特徴というには当らないように思われる。

習慣と自然との関係の問題よりも我々にとってより興味深いのは、信仰に関して既に引用したところのある断章L四一九・B八九の後半に見られる次の言葉である。「我々の魂が、数、空間、運動を見ることに慣れたため、それを信じ、それだけしか信じないものであるということを、誰が疑うであろう」。ここでは合理主義の哲学が実在そのものとしたものが習慣の所産とされるのである。同じ趣旨が別の個所では、「我々の魂は身体のうち投じこまれ、そこに数、時間、三次元空間を見いだす。魂はそれらの上で推理し、それを自然、必然と叫び、他のものを信じていることができない」(L四一八・B二三三)と書かれている。デカルトらによって生得の真理、自然の光による絶対的真理、とされたものが、実は習慣の産物であるかもしれないというのである。ブランシュヴィク版『パンセ』の冒頭を飾る有名な幾何学的精神と繊細の精神との区別においても、パスカルはこの二つの精神を共に習慣と密接に関わるものとしてとらえる。「幾何学的精神においては、原理はあたかも手でさわれるように明らかであるが、通常用いられるには遠い。したがってその方へは頭を向け難い。習慣が欠けているからである manque d'habitude (パスカルは『パンセ』では珍しくこの個所で *habitude* の語を使っている) ……」。幾何学者は幾何学のはっきりしてはいるが粗い原理に慣れて *accoutumés* いて、……繊細な事柄にぶつかると途方に暮れる。……これに反して繊細な精神の人々は一目で判断するのに慣れて *ayant accoutumé* するのだから……あまりにも無味乾燥で詳しく見る習慣のまったくない、*n'ont point accoutumé* 定義や原理を通らねばならないとなると、驚きのあまり反撥し、反感を抱いてしまう」(L五一二・B一)とパスカルは書いている。別の個所でも「直感によって判断する習慣のついでに *accoutumés* 人々は推論に関する事柄では何も理解

しない。彼らは一目で見ぬこうとするが、原理を求める習慣がついていない *ne sont point accoutumés* からである。これに反して原理によって推論する習慣のついている他の人々は、直感に関する事柄についてもそこに原理を求めようとして一目で見ることができないので、何も理解しない」(L七五一・B三)と書かれている。かような文章で見ると、幾何学的精神と繊細の精神との区別が天分の違いというよりむしろ習慣の違いとして考えられていると言つてよいであろう。習慣の違いということは、学習によって向上を期待できるということでもある。

パスカルの鋭敏な洞察力は単調な日常の習慣的生にひそむ楽しさと空しさとの矛盾的共存を倦怠 *ennui* の問題として浮かび上らせる。倦怠はパスカルが彼の『キリスト教護教論』の第四章の表題とした言葉であり、また気晴し *divertissement* と題した第八章の主題の一つでもある。「仕事を楽しんで生きている男がたまたま一人の女性と出会って数日楽しく過したとする。元の仕事に戻る時男はどんなに惨めな気持になることだろう。それはまことにありふれたことである」(L七九・B二二八)。かつて楽しかった習慣的生が突然に堪え難いものとなるのである。「モンテーニュと習慣の問題」の第三章で見たように、習慣の問題は変化のそれと不可分からみ合っている。「人間にとって何より耐え難いのは、完全な無為のうちにあって、情熱もなく、仕事もなく、気晴しもなく、熱中することもないことである。その時ひとは自分の空しさ、寂しさ、足りなさ、頼りなさ、力なさ、うつろさを感じる。たちまち魂の奥底から、倦怠、暗黒、悲哀、傷心、悔恨、絶望がわき起る」(L六二二・B一三一)。さらにパスカルは「このように人間は、倦怠の理由が何もない時でさえ、自分の体質の状態そのものによって倦怠に陥入ってしまうほど不幸なものである。しかも倦怠すべき理由が多数ある時でも、玉突きをして玉をちょっと転がすだけでけっこう気がまぎれてしまう。それほど人間は空しいものだ」(L一三六・B一三九)とも書いている。倦怠すること、それは現状に満足し得ないことであ

り、無限を内に秘める人間の偉大さがそこに顔をのぞかせる。その倦怠がごく些細なことで霧散する。そのことにも同じ人間のたわいなさがはしなく露呈される。倦怠はフランスのモラリストやスピリチュアリズムの哲学が好んで論じたテーマだった。パスカルの場合それが人間の悲惨さ、卑小さの証しとされる。この悲惨さをどう克服するのか。それがパスカルの『キリスト教護教論』の主題であり、それは具体的には結果の論理 *raison des effets* の問題として、あるいは説得、レトリックの問題として、更には自動機械としての身体の支配の問題として展開されるだろう。

以上我々は『パンセ』に見られる習慣論的問題を通覧してきた。ところで『パンセ』がパスカルの思索の生涯で晩年に属するものであることから察せられるように、習慣の諸問題に対する関心はパスカルにとってむしろおそくに目覚めたものであった。習慣・慣習の如き問題が若いパスカルの関心の中心にあったとは、次章で見られるように、到底思われ得ないのである。その彼にどうして習慣が大きくクローズ・アップされてきたのか。その経緯を我々はパスカルの生涯を遡って顧りみなければならぬ。そのことは習慣のパスカルにおいて持つ意味を更に深く捕えるためにどうしても必要である。

第二章 『プロヴァンシアル』以前のパスカルと習慣への無関心

若き日のパスカルの関心の対象は、あるいはは数学であり、あるいはは真空に関する科学的実験であり、あるいはは人類初の計算機の発明であった。これらは習慣・慣習の如き問題とは直接関係がないばかりか、真向から対立しさえするものである。それは未知の理論、全く新しい機械の創造、発明の問題であって、それが習慣と無縁なことは『パンセ』の中でもパスカルが誇らかに述懐することである。発見、発明に関して彼は次のように言う。「それは力の結果であって、

習慣 *coutume* の結果ではない。新しいものを作り出せる人はごく少数だからである。大多数の者はただ追随しようとするだけであり、発明者が新しいものを作って名誉を望んでも、その名誉を与えまいとする。もし発明者があくまで名誉を得ようとして、発明しない人々を軽蔑したりすると、この人々は発明者に嘲弄的な名を与え、棒で打つこともしかねない。だから自分の才智を自慢することなく、一人で満足しているのがよい」(L七八・B三〇二)。パスカルがここで言うのは、彼自身の数学上、機械工学上の発明、発見のことである。自らの苦い経験をふまえて彼は、発明、発見が大衆の関与を超える天才の個人的な力の所産であることを断乎主張しているのである。「力の結果であって、習慣の結果ではない」という言葉には、この領域での習慣の影響力に対する明らかな否定が読み取れる。

習慣に対する同じ否定的態度はパスカル二八歳の時に書かれたとされる『真空論序言』⁽²⁾からも看取することができる。この序言では歴史、地理、法律、言語、神学のように書物に頼る他ない学問と、幾何学、算術、音楽、自然学、医学、建築学のように経験と推理に頼るべき学問とが区別され、前者の学問では書物の著者ないし書物そのものが権威となるのに対し、後者の学問では書物の権威は有害無益であって、理性こそ権威となることが主張される。そして経験はたえず増加するものであり、我々近代人の方が古代人の知らなかったことをも知り得るのであるから、後者の学問において古代人を尊重するのは、人間の理性を軽視して動物の本能と同列に置き、本能と同様全然進歩しないものとして扱うことになる。パスカルは言う。人類は「絶えず学ぶ一個の人間の如きものであつて、⁽³⁾、不断に進歩し向上する。古いものの墨守としての習慣の如きは人類において何ら尊重に当らない筈のものであることになる。

『愛の情念について』⁽⁴⁾と題される小論文もその基本的主張は、愛の情念が慣習的なものではなく自然そのものに由来する、ということにあるようだ。もっとも、「流行 *mode* や土地環境 *les Pays* が、いわゆる美をしばしば規定する。

習慣 *coutume* がこんなに強く我々の情念に關っているのは奇妙なことだ」という言葉もある。一見美の相対性を言うように思われる。しかしパスカルがそこで言おうとすることは、「(それにもかかわらず) 各人はそれぞれ自分の美の觀念 *idée de beauté* を持っていて、それによって他の美を判断し……、その原理にもとづいて男は自分の愛人をすぐれて美しいと思ひ、美の模範 *exemple* であるように主張する」ということにあるようだ。つまり美において各人はその地域の慣習をものりこえるというのだ。この「美の觀念」という言葉については、その少し前では「美のこの一般的觀念 *cette idée générale de la beauté* は消し難いしによって、我々の魂の底に刻みつけられているが、個々の適用に際しては大きな差異を許すものであって……、各人はそれぞれ美の典型 *original* を持ち、そのコピーを広い世界に探す」と書かれている。愛には本源的、原初的なものがあって、習慣・慣習には還元され得ないというのだ。

パスカルははっきりと書いている。「男が女性の愛情を得ようとして進み出るのは習慣の結果 *effet de la coutume* では決してない。それは自然の定め *obligation de la nature* である。」恋愛の力には大きなものがあって、人の性質をもまたたく間に変えてしまう。「けちな男も恋をすれば気前がよくなる。そしてかつては正反対の習慣 *une habitude opposée* を持っていたことを思いださなくなる。」愛の情念は、觀念の面からみても、自然の面からみても、習慣的慣習的なものとは殆んど無縁なのである。こうしてパスカルは、発明発見の才について語った『パンセ』の断章を連想させる次の言葉を、『愛の情念について』の小論の中にも書きこむのである。「精神の諸特性 *les qualités d'esprit* は習慣 *habitude* によっては決して獲得されない。人はその諸特性をより完全にするだけだ。」

習慣的なものに対する同じ無関心は『サン氏との対話』にもうかがうことができる。一六五五年パスカル三二歳の時行なわれたとされるこの対話は、エピクテトスとモンテーニュとを主な話題とするが、エピクテトスは描いてモンテー

ニュについて見ると、この頃のパスカルの関心がほとんど専らモンテーニュの懐疑論に向けられていることがわかる。パスカルは、モンテーニュの懐疑主義が勝手に正義を主張する輩や自己の見方に固執する輩の独断を矯正するのに有効なことは認めるが、不信仰や悪徳への傾向を助長する点において危険なものを持つことを強調する。しかし『パンセ』でモンテーニュにならって大きく力説されるあの正義の相対性の問題はこの『対話』では懐疑主義の法律への適用例として言及されるに止まる。パスカルによればモンテーニュは「習慣の導びくままに自国の風習に従^{がう} *il suit donc* les moeurs de son pays parce que la coutume l'emporte」ものであって、それはちょうど「馬が反抗しないからという理由で馬に乗っているようなものであって、自分の方に馬を使用する権利があり馬の方には自分を使用する権利はないと知って乗っているのではないから、哲学者にはふさわしからぬやり方である」とさえパスカルは書いている。このかなり手きびしい非難には、支配階級の一人として民衆の苛斂誅求に当らざるを得ない父の職業を通し社会の矛盾に苦悩するパスカルの姿を我々は見て取ることができよう。

とはあれこの段階では慣習・習慣の問題はパスカルにとって未だ大きな問題とはなっていない。それが彼にとって容易ならざる形で重大な問題としてクローズ・アップされるのはこの『対話』の翌年早春から始まるイエズス会相手の論争を契機としてである。我々は目をこのふつう『プロヴァンシアル』(田舎の友への手紙^⑧)と略称される一連の手紙に向けよう。

第三章 『プロヴァンシアル』と習慣の問題性——プロバビリスム及びカズイステックの批判——

『プロヴァンシアル』の論争自体の発端はよく知られているように、ジャンセニウスの著書の解釈をめぐるパリ大学

神学部とアントワヌ・アルノーとの対立である。この対立の背景にイエズス会とポール・ロワヤルとの対立があり、この対立が当時の政治と複雑にからむこともよく知られていて、我々がここで特に述べる必要のないことである。対立の争点をしげれば、恩寵と自由意志との関係の問題特に自由意志の有効性の問題になる。これらも習慣の問題と決して無縁ではないが、『第一の手紙』『第二の手紙』において、近接能力、充分な恩寵、有効な恩寵等が論じられる段階では、我々の問題と直接関連のあるテーマは出てこない。『プロヴァンシアル』が習慣・慣習と大きく関わってくるのは『第三の手紙』以後においてパスカルが恩寵論から道徳論に移り、イエズス会の道徳観を攻撃しはじめる時からであり、特にその道徳観を支えるプロバビリスムとカズイスチックとを批判しはじめる時からである。

プロバビリスム *probabilisme* は正確には「プロバブルな意見の教説 *doctrine des opinions probables*」と言われるものだが、日本語に訳し難い言葉である。ふつう「蓋然論」と訳されるが、野田又夫氏らも注意しているように、今日我々がこの言葉で連想するものとは全く異なったものである。「蓋然性」は今日では、「必然性」「偶然性」などとはほぼ同じ範疇に属して、事柄が生起する可能性の多少を、道徳的なものから全く独立に、指示するものとされる。プロバビリティは数学的コンテキストでは確率と訳されるがその場合道徳的意味合いが何ら含まれないことは言うまでもない。従って今日「蓋然論」と言えば、正確な真理が得られない時に近似的真理に従おうとする態度として理解される。これに対し『プロヴァンシアル』で問題になる「蓋然論」は道徳的なものと不可分であって「何らか善いもの、妥当なものを持つ意見に従おうとする教説」を意味する。プロボ *probo* というラテン語動詞には「調査する」「確認する」の意味に加えて「是認する」「賛同する」「推賞する」の意味があるが、『プロヴァンシアル』において「プロバブル」の語は「是認されるもの」「推賞されるもの」の意味で使われるのである。¹⁰ 「プロバブルな意見」とは従って「是認さ

れ推賞される意見」ということであり、『第五の手紙』に出てくるイエズス会神父の言によれば「一つの意見がかなり重んじられるに足る理由にもつづいていて、それはプロバブルと呼ばれる une opinion est appelée probable, lorsqu'elle est fondée sur des raisons de quelque consideration」のである。その「かなり重んじられる理由」としては多くの人の抱く理由つまり世論であることもあろうが、学識あり権威がある一人の博士が唱える理由でもよいとされる。

「プロバブルな意見の教説」すなわちプロバビリスムとは多数者の意見であれ、一人の有識者の意見であれ、何らか善きものを持つ意見に従おうとする教説なのである。このこと自体には何ら問題はあるまい。問題が出てくるのは、パスカルが『第五の手紙』の中で指摘するように互に対立する意見が共にプロバブルとされる時である。それは、学識者間の意見の対立がしばしばあると同様、容易に出現する事態である。『第五の手紙』のジエズィットの神父は言う、

「(博士達の)すべてが同じ意見でないのはわかりきったことです。その方がむしろ好都合です。博士達のみが同じ意見であることはほとんどありません。大ていの問題で或る人が然りと云えば他の人は否と言います。こんな場合対立する意見のいずれもプロバブルなのです」と。それでは選択に困るであろうと問われて、神父は「そんなことはないです、気に入る方を選べばよいのです il n'y a qu'à suivre l'avis qui agréé le plus」と答える。神父の勇み足のようにして言われるこの「気に入る agréé」という言葉をパスカルは後に深刻に受けとめることになるだろう。それはともかくとして、対立する意見がいずれもプロバブルとして並存する時その解決の方法でもあるのがカズイスチックである。

カズイスチック casuistique とは「道徳意識(良心)に関わる具体的事例 cas de conscience」を考察する学問あるいは方法ということで、プロバビリスムと同様日本語に訳し難い言葉だが、ふつう、良心例学、道徳判例学、道徳問題決疑論、あるいは単に決疑論と訳されている。法学学において、法律の具体的適用である判例が重視され、その研究が法

解釈学として独立しているように、倫理道德上の諸法則の具体的事例への適用の仕方を論ずるのがカズイシックである。それはその意味ではあらゆる倫理学道德学に不可欠のものであり、倫理学道德学と共に古いものである。後にカントも『人倫の形而上学』の中でカズイシックにふれて、それは学問でもなければ学問の一部でもないが、倫理体系系の中にちょうど注解のように断片的に織りこまれていたものだ、としている¹³。かようなものとしてのカズイシックはプロバビリスムと同様、何ら非難され責められるべきものではない。しかしそのカズイシックが、上述のような矛盾的に対立する主張を共に是認するプロバビリスムと結びつく時、ギリシアでソフィスト達がそのレトリックを展開した時のように、詭弁の様相を帯びる可能性のあることは容易に察せられる。アリストテレスは『レトリカ』でレトリックと弁証法とをいずれも、対立する主張を共に説得し得る技術と定義したが、プロバビリスムと結びついたカズイシックとはレトリックであり、アリストテレスの言う意味での弁証法なのである。

ところでこのプロバビリスムとカズイシックとが広い意味にとられたキリスト教的な愛の教説に結びつけられる時、『第七の手紙』の中のイエズス会神父の表現によれば「人間の弱さに適応するために pour s'accommoder à la faiblesse des hommes」¹⁴ 宗教のきびしさを緩和して罪となるべき行為をもプロバブルな口実を設けて是認するために利用されることとなる。このこともそれ自体としては非難に当ることではない。しかしその時プロバビリスムとカズイシックは詭弁の範囲を通りこして、傲慢かつ墮落した道德を生み出す元凶になる。この墮落した道德こそパスカルが『ロヴァンシアル』で厳しく批判し攻撃するものである。ところでこの道德の背後にはこの『第七の手紙』の言葉にも垣間見られるように、習慣・慣習に関して寛容なイエズス会のあのアコモダチオの思想に連なるものがある。パスカルの正義論・習慣論は、かようなプロバビリスム、カズイシックそしてアコモダチオの思想との対決を通して練り上

げられたものではなからうか。

パスカルがイエズス会士たちのプロバビリスムやカズイストックをいかに批判し攻撃したか。その詳細を我々がここで再現する必要はないであろう。論争の経過を知るには直接『プロヴァンシアル』の第四の手紙以後をひもとくにしくはない。パスカルの簡潔で力強い文章は、モリエールの喜劇でも見るかのように、我々を論争の現場に立会わせてくれる。パスカルはそれまでの透徹した科学者、敬虔な求道者という風貌とはうって変って、この手紙では、恐るべき弁証法家、明敏極まりない法理論家、容赦のない批判家、さらには観客の心を巧みに捕えて放さない劇作家、あるいは大衆煽動家として立ち現われる。論争家としてのパスカルの破壊力には驚嘆すべきものがあって、「ジェズイット」という言葉がその後「偽善、狡猾、老獪」という軽蔑的な意味合いを帯びるに至ったことには『プロヴァンシアル』の影響が大きいと言われる程である。しかしそれはもちろんパスカルの力のみによるものではない。イエズス会のカズイストックの論法こそこの悪名を招いた原因である。ちょうど「ソフィスト」の語が「詭弁家」という悪名に転落したように。

カズイストックの「狡猾な」議論の好例としては「あり余るものを貪しい人にほどこせ」という福音書の言葉の解釈をめぐる『第六の手紙』の議論、「人を殺してはならない」という律法の解釈をめぐる『第七の手紙』の議論などがあげられる。前者の議論ではカズイストック学者は「自分や自分の家族の生活状態を高めるために蓄えている分はあり余るものとは言えない」とすることによって、どんな金持ちでもあり余るものはほとんど持たないとし、彼らを施しをする義務から免れさせ、施しをしない苛責から解放する。後者の議論の場合、「意図善導の方法 *méthode de diriger* ⁽¹⁵⁾ *l'intention*」なるものを案出し、「人を殺そう」との意図ではなく、「名譽を守る」「財産を守る」などの意図によってなされた殺人であれば、殺人にはならず、律法を犯したことにはならないと論じられる。ほぼ同様な仕方で『第八の

手紙』では裁判官が原告被告から「感謝の印し」として贈物を受け取ること、商人が「取引のお礼」として利子を受け取ることが免罪される。それどころか『第九の手紙』では「嘘を言うこと」も「曖昧の教説 doctrine des équivoques」を使うことによって、つまり自分と相手とで意味が違ふような言葉づかいをすることによって嘘ではないようにされ得る、と論じられ、更に「心内留保の教説 doctrine des restrictions mentales」を用いれば（それは本当のことは小声で言い、嘘を大声で言うことだという）、偽誓の罪からも免れると論じられるのである。そしてこれらの詭弁としか言ひようのない教説が、それによって「我々はあらゆる種類の人間に適応しようとしている nous nous accommodons à toute sorte de personnes」という口実によって正当化されるのである。

以上の簡単な概観からも明らかなように、カズイスタック学者の打ち出す道徳は余りにも放漫であり、福音書の信者にとって恐らく信じ難いまでに乱脈なものである。しかしその道徳は僧侶、軍人、裁判官、高利貸商人らの要求に⁽⁴⁾応えて出てきたものであって、⁽⁵⁾現実に社会を動かす大きな力となっている。しかもその道徳が、行為を単に外面的に考察する裁判官のやり方ではなく、「行為者の意図を主に考察しつつ」意識の内部に立入って判定する道徳として、「偉大なるモリナ」の名の下に主張されるのであり、その時それは哲学的宗教的にもゆるがせにできないものを持ってくるのである。パスカルが、いかにしても我慢がならない、という感じでカズイスタック道徳に立向うのも同感されることなのである。彼はポルトガル、スペイン、イタリア、フランスの道徳問題⁽⁶⁾、⁽⁷⁾決疑論者の著書を縦横に引用しながら批判を続けるのだが、我々が次章に取上げる「結果の論理 raison des effets」との関係から興味深いのは、暴力の問題、特に「平手打ち soufflet」の問題である。「右の頬を打たれば左の頬をさし出せ」というのはよく知られた福音書の教えである。これに対しイエズス会のカズイスタック学者は「頬に平手打ちを受けて復讐しようとすることは許されない。しか

し不名誉を晴らそうとして打ち返すことは許される。決闘をいどまれて拒むことは臆病と思われるでも仕方のないことである。名誉を守るためか、財産を守るためであれば受けて立ち、相手を殺しても構わない」とするのであり、これに対して『第七の手紙』のパスカルは、一旦かようなことを許せばいかなる殺人とて許され得ないものはないと言って、驚き恐れ、そして怒るのである。(後に見るようにパスカルは「結果の論理」ではこのカズイスタックの道徳にある程度歩み寄る。)『第十二の手紙』の末尾でパスカルは、イエズス会士は力を待みに何をしてでも罰せられないと思っている輩であり、これに対し自分は無垢の真理の側に立つものであって、目下の論争は暴力 *violence* が真理を圧殺しようとする奇妙な戦いだと規定する。そして暴力はどんなに力をふるっても真理を弱めることはできず却って真理を振り立たせるものだが、逆に真理もいかに輝かしい真理であれ暴力を抑えることは不可能で却って暴力を激化させるものであって暴力と真理とは勝負の結着のつけようがないことを言う。力と力が戦う時には強いものが勝ち、議論と議論とが対立する時は正しいものが勝つ。しかし暴力と真理とでは勝負にならないと言うのだ。⁽¹⁸⁾たとえ真理の究極的な勝利を信ずるにしても、以上の如く言う時のパスカルには、当面の論争の成否に対するあきらめの如きものが感じ取られるのである。

『真空論序言』でパスカルは、歴史、地理、法律、言語、神学等の学問領域で権威となるものと、幾何学、音楽、自然学、医学等の学問領域で権威となるものとに違いがあることを力説した。『プロヴァンシアル』でパスカルはこの二つの学問領域とは異なる領域の存在に気づかされる。それは力の領域である。この領域では科学的真理の場合の如く単純ではない。そこでは、「原理からすべてを演繹する」数学的真理でもなく、また「経験が正否を判定する」自然科学的真理でもなしに、結果のいかん、効果のいかんが争われる現実の力が問題になるからである。この現実の力を論ずるの

があの「結果の論理」である。しかしこの論理の検討に入る前に我々は、イエズス会のカズイスタックの性格をもう少し考えて見なければならぬ。

実はパスカル自身早くも既に『第五の手紙』でイエズス会のアコモダチオの性格を見抜いている。それはこの手紙の始めで、事情通の友人の話として述べられるものである。それによると、イエズス会士は自分たちの信用が拡まってあらゆる人の心をつかむのが宗教のためになると考え、人々の信用をかちとるため、福音書の厳しい教えを守るのが都合な時は守り、それが不都合な時には緩和してあらゆる人の満足を得ようとする、という。こうしてイエズス会士は身分や国情の違いに応じてそれぞれに最も好都合な場合を考えようとし、それによって味方は離れないようにし、また敵からは身を守る、⁽¹⁹⁾ というのである。つまり「親切で相手に即応した指導 *conduite obligante et accommodante* ⁽²⁰⁾」
 れはイエズス会・ペトー神父の言葉として引用される言葉である」⁽¹⁹⁾ によってイエズス会士はすべての人に手をさしのべ、世界のさまざまな場所で布教に成功した、というのだ。この「親切で相手に即応した指導」のための道具あるいは方法がイエズス会のカズイスタックであり、その思想的根拠がプロバビリスムである。それらはカトリック布教の戦術的教団としての当時のイエズス会がその武器として身につけた戦術であり戦術要領なのである。

パスカルは「我々の訴えはキリスト者のモラルに関わる。我々の敵はこのモラルを破壊する道徳問題^{モラル}、決疑論者^{ドクトリン}である。Notre cause est la cause de la morale chrétienne. Nos parties sont les casuistes qui la corrompent.」⁽²¹⁾ という激しい言葉で始まる『バリの司祭達のための弁駁書』で、イエズス会のカズイスタック学者を正面に据えて厳しく仮借のない攻撃を展開する。彼等の「相手に即応する意見 *opinions accommodantes*」は余りにも妥協的無原則的で、ついには福音書と全く反対のことまで許容するものである。それはキリスト教道徳をゆがめ、すべてを曖昧にし「人々の悪

習慣 *mauvaises habitudes des hommes* を根絶するどころか、逆に正当化し、人々の良心を眠らす手段を提供する」とパスカルはパリの司祭達の言葉を援用しつつ論じ、あらためて、「一方の頬を打たれば他方の頬をさし出す」というキリスト教道徳を強く打ち出すのである。

この『弁駁書』ではキリスト教の神の法と自然的理性 *raison naturelle* とが対置され、カズイスチックが神の法ではなく、自然的理性に属することが指摘される。⁽²²⁾ここで言われる自然的理性とは「隣人を殺していいか悪いかを判定させるもの」であるが、我々がモンテーニュで見た如き習慣的理性であり、各地の風習の如何によって異なり得る理性であることは明らかである。イエズス会のカズイスチックはかような自然的理性にのっとり、各地の風習に順応し、妥協するというのである。それがキリスト教の神の法と時に対立することは不可避なのである。パスカルの当時からイエズス会はヨーロッパで不評をかっていたというが、やがてフランスでもその活動を停止させられることになる。しかしイエズス会の世界各地への布教が以上の如きプロバビリスムとアコモダチオなしには到底不可能であったことは、今日の東洋あるいは中南米のカトリック諸国に照らしても容易に察せられるであろう。「敬虔な」キリスト教徒だけでは新大陸で忽ち絶滅の憂目を見たかもしれないのである。

『プロヴァンシアル』におけるパスカルの戦いは、短期的に見れば、また政治的には、パスカルの側の敗北に終る。『プロヴァンシアル』自体が禁書の中に入れられるのである。しかし長期的に見れば、また議論そのものとしては、パスカルの勝利である。「ジェズイット」という言葉自体がペジョラティブになるほどイエズス会側はダメージを受けるのである。パスカルが『第十二の手紙』で揚言した如く、議論の場では正しく道理あるものが勝つのである。しかし果して本当にパスカルは勝つたのだろうか。真理が真理性の争われ得る独自の場所を持つように、力は力と力が戦い合う

その独自の場所を持つ²³。そのことをパスカルは論争を通してさとらされたのではなからうか。そしてそこに出てくるものがあの「結果の論理」であり、『パンセ』における習慣の力の確認ということではなからうか。パスカルが『パンセ』でポツリと書いている「彼は川の向うに住んでいる」(L二〇・B二九二)という謎のような言葉には、河一つで仕切られる正義の向う側に住む人間(その中にはイエズス会のカズイストの何人かも考えられていたであろう)を説得することの困難さへの歎息、あるいは絶望とまで言っていてよいものが感取されるのである。

パスカルは余りにも妥協的なイエズス会を批判して福音書の厳しい道徳に帰ることを説いた。同じことはパスカルより遡ること百年、カルヴァンがローマ教会を批判しつつ過激な改革を通して悪習を断ち切ろうとした時に目ざしたものである²⁴。この新教徒たちの改革に対抗しようとしたイグナチウス・ロヨラは、ある意味でより根源的原初的なものに遡って、力をもってローマ教会を守ろうとした。ロヨラの創始したイエズス会を相手にパスカルはカルヴァンとほぼ同じ戦いを、はるかに縮少した規模ではあるがくり返す。そしてパスカルの戦いは、カルヴァンも恐らくそうであったように、相手の持つ力の確認に否応なく行きつくのである。

第四章 『正から反への不断の転換』と『結果の論理』

モーリアックは『プロヴァンシアル』の論争を評して「パスカルがやっていることは彼みずからも罪と認めずにはいられなかったことであろう。なぜなら彼は人を笑い嘲っているのだから」と書き「当のパスカルのほうが決疑論者だということになる。つまり彼は決疑論^{カズイスト}を使うのが避け難いことを、実例によって証明した」のであって、「パスカルは『プロヴァンシアル』を書いたことによってあの無神論者ヴォルテールへの道を開いたといえよう。それというのもこ

こではむしろパスカルに反対したイエズス会のほうが正しかったからである」と書いてある。⁽²⁵⁾ 明敏なパスカルだから、自身もある程度このことに気づいていたろう。真剣に議論し合うもの同士は、相互の批判否定を通して互いに歩み寄り、相手の主張を取り入れて行くものであるが『プロヴァンシアル』にもそれが言えるのではないか。実際この論争はそれ自体が『パンセ』の「結果の論理 *raison des effets*」の断章の一つで言われる「正から反への不断の転換 *renversement continuel du pour au contre*」(L九三・B三二八)の典型的な一例と言ってよいのである。

この「正から反への不断の転換」の図式は民衆の意見の評価をめぐって言われる。民衆の意見は何ら本質的でないものを尊重する点で空しい。しかし他方で民衆の意見にはそれなりの根拠があって極めて健全なものを持つ。民衆の意見を破壊する意見を更に破壊せねばならぬ。しかし民衆の意見はどんなに健全でも、真理のあらぬ場所に真理を置いている点でやはり空虚である。したがって破壊の破壊を更に破壊せねばならぬというのである。『プロヴァンシアル』の論争も、民衆の考えに即応しようとするイエズス会のカズイスタック学者と、そのカズイスタック学者の意見を不健全なものとして否定するパスカルとの間の論争として解釈することができるが、パスカルの側のこの否定もやがて、更に否定されるべきものを持つであろう。なぜならこのパスカルのいわゆる「弁証法」は連続的であり無限に開かれているからである。彼は同じく「結果の論理」と題した別の断章(L九〇・B三三七)で、「人が光を持つにしたがって、その意見は正から反へと連続する」と書き、その例として、民衆は生れの良い人を敬まう、生半可な知識人は偶然の産物として生れの良い人を軽蔑する、真の知識人は民衆と同じ考えではなく、背後の考えによってその人を敬まう、信仰者は知識人の考えを心得た上でその人を軽蔑する、しかし完全なキリスト者はより高い光りによってその人を敬まう、という漸層的な構造を挙げている。ところでこの最後の段階は最初の段階にも帰ってくる。別の断章(L八三・B三二七)

の言うように、始めの自然的な無知と、すべてを知りつくして到達する無知とは、互いに触れ合うからである。そうであれば、破壊の破壊、否定の否定はどこまでも続くことになる。『プロヴァンシアル』の論争自体がそうした論争であり、その理由を示すが他ならぬ「結果の論理」なのである。

この「結果の論理」が習慣・慣習の評価と深く関連していることは、あらためて注意されねばならぬ。そのことは「モンテーニュは間違っている。習慣はそれが習慣であるが故にのみ従われるべきで、それが合理的であるとか正義であるとかの理由で従われるべきでない。民衆はそれが正義であると信じるというただ一つの理由で従っているのである。さもなければ、それがいくら習慣であっても従がわないうらう。なぜなら人は理性あるいは正義にしか服したがらないからである」(L五二五・B三二五)とつづく断章の示すことである。この断章の最初の一文「モンテーニュは間違っている」は『パンセ』を初め編集したアルノーが「モンテーニュは間違っていない」と誤って訂正したというエピソードにもうかがわれるように、²⁶⁾習慣は習慣であるが故にのみ従われるべきである、とするのはモンテーニュ自身であつて、²⁷⁾この断章でパスカルが言うことは、そのように言った点でモンテーニュは間違っている、民衆は習慣であるから法に従っているのではなく、正義だと信じているから法に従うのであつて、単なる習慣と思えばもはや従がわなくなるであろう、ということである。別の断章でパスカルは「モンテーニュは習慣が万能であることを見た。しかし彼はこの結果の論理を見なかった」(L五七七・B二三四)と書いている。

モンテーニュが単なる習慣以上のものでないとした法をパスカルは正義であり理にかなうというのだ。しかしそうパスカルが言う理由は「結果の論理」によつてであり、「背後の考え」によつてであつて、正義の法がやはり慣習以外のものでないことをよく知つた上でそう言うのだ。次の断章はパスカルのこの韜晦をよく示している。「法律は正義で

ないと、民衆に言うのは危険である。なぜなら民衆はそれが正義であると信じるが故にこそ従っているからである。だから民衆に対しては、同時に法律は法律であるがゆえに従がわれなければならない、ちょうど目上の人には彼らが正しいからではなく目上だから従がなければならないのと同じであるように、と言わねばならない。このことを民衆に理解させ、これこそまさに正義の定義であることを理解させることができれば、それによってすべての反乱は防止される」(T六六・B三二六)。この断章全体が「不正」という表題で締め括られていることはパスカルのきびしいイロニイと言ふより、むしろパスカルの誠実さを示すものであろう。パスカルはこうして一見モンテーニュの習慣・慣習論に異を唱えるようであり、実は(たとえ背後の考えによるにせよ)モンテーニュと同じ保守主義に還ってくるのである。慣習が第一章に見たように「新しい光」の下に見直される。それは一方でモンテーニュを否定しつつ、他方で肯定することである。

パスカルは別の断章(L一〇一・B三三四)では「民衆は極めて健全な思想を持っている」という書き出しで、獲物そのものよりも狩りの方を好み、貴族の生まれや財産という外面的なもので人を区別し、頬に平手打ちをくらえば憤慨する、そうした民衆を健全だとする。頬に平手打ちをくらっても何とも思わないような人間は侮辱と貧窮におしつぶされようというのだ。もっともかように健全な民衆の思想も根本的には空しいものであることは「正から反への不断の転換」を言う同じ「結果の論理」によって明らかであるが、この断章で「平手打ち」を引き合に出す時、パスカルの念頭に『プロヴァンシアル』の論争があったことは確かであろう。そうでなければ「平手打ち」がここで出てくるのはいかに唐突だからである。パスカルは、平手打ちに対して報復することを認めるカズイシック学者を福音書にそむくものとして批判した。同じ平手打ちをここでは、それ自身の理由を持ち、力を持つものとして肯定する。パスカル自身

プロバビリスムを受け入れ、カズイスチックを使っていると書いてもよい。彼は意識的にか無意識的にか、批判した相手の論法を自分に取り入れていたのである。

このことは非難すべきことだろうか。そうではない。それは論争ということ自体の持つ弁証法的性格ダイアレクティクから言って当然のことである。弁証法はそのアリストテレス的型態においては、対立する双方が共にそれぞれの理由を持つことを認める論理であった。そしてそれは今日の「新しいレトリック」の哲学において、現実の対立する力はそれぞれその理由と根拠を持つという形で認めることであり、またあらゆる主張がそれ自身の何らかの理由と根拠を持つという形で肯定することである。⁽²⁸⁾ 同じことは実はパスカル自身が『プロヴァンシアル』の『第十七の手紙』でカトリック内部での様々な意見の対立をあげて、イエズス会神父に向かい、神父がかような意見の対立に慣れるよう希望する、と言っていること(29)から見て、パスカル自身も認めていたことである。

イエズス会のプロバビリスムやカズイスチック、アコモダチオの背景には、社会の各階層、世界の各文化、各民族の風習、習慣の持つそれぞれの力、それぞれの理由への洞察がある。この洞察と対比する時、『プロヴァンシアル』の論争の少なくとも中盤までのパスカルは、純粹ではあるが一面的であること、を否めないものである。論争の相手の持つ理由を理解しようとする態度に欠けていたこと、そのことをパスカルは、論争の持つ弁証法的性格を通して、気づかされて行っただけではないか。その認識から出てきたのが「結果の論理」であり「正から反への絶えざる転換」ではないか。そうであればその認識から出てくるパスカルの護教論 *apologie* はもはや単に論証的なもの、幾何学的なものではあり得ず、レトリックをとりこんだ説得的、弁証法的なものとなる筈である。そうであればこそパスカルは『プロヴァンシアル』直後に書かれた『幾何学的精神について』⁽³⁰⁾の第二部を「説得する技術」にあて、説得することの困難さを訴える

のである。

第五章 「氣に入る *agréer*」と身体の習慣

パスカルが「説得する技術 *art de persuader*」について論ずることは、必ずしも明確でない。意見が人の魂に受け入れられるには知性を介する場合と意志を介する場合とがある。この内自然的なのは前者であるが、一般的なのは後者の方であって、後者はあらゆる人間に共通な欲望、例えば幸福でありたいという欲望を原理とする、とパスカルは言う。「説得する技術」はこの後者の、意志を介する場合を指すように見える。ところでパスカルは更にこの「説得する技術」には二つの方法が分けられるとして、その一つは「氣に入る *agréer*」方法であり他は「確信させる *convaincre*」方法であるとし、後者は明確な証明が可能であるのに対し、前者の相手の氣に入ることによって説得する方法は極めて困難、微妙、有用であり、驚嘆すべきものであるが、私にはそれを抜かう能力がないとし、その理由として快樂の原理は明確でなく、人によって異なり、時によって異なることを挙げている。こうしてパスカルは「説得する技術について」の部で扱うことを「確信させる」方法に限定するのであるが、この「確信させる」説得術とはコンテキストから知られるように幾何学的論証特に定義を扱うものであって、意志を介する説得術ではなく、むしろ知性を介するそれであり、『幾何学的精神について』の第一部の幾何学の証明方法の中に入れられるべきものであって、第二部の説得術という表題から我々が期待したものとは程遠いものである。

パスカルが、氣に入ろうとする説得術は困難で自分の手に負えないが有用で驚嘆すべきものであると言う時、パスカルの念頭には「私達の氣に入るようなこと *choses agréables* を言つて下さい。そうすればお話しを聞きましょう」と

モーゼに言ったというユダヤ人と並んで、『第五の手紙』のイエズス会の神父のことが浮んだであろう。既に引用したことが、互いに対立する多くの意見からいずれかを選ばねばならぬ時どうしたらよいのか、と問われてその神父は「一番気に入る方を選べばよいのです」と答えたというのである。そんなカズイスト達をも説得できる術——それは確かに困難なものであり、さすがのパスカルにも手に余るものであったろう。パスカルが扱かう説得術は「確信させる」ためのものであるが、それはパスカル自身言うように宗教的真理の説得には応用できないものである。宗教的真理をも説き得るものは幾何学的なものでもなければ、スコラの弁証法ディアルクティクの系統を引くカズイスタックでもなく、アリストテレスの『レトリカ』の伝統をつぐレトリックを描いて他にないであろう。そしてそれは『パンセ』では「表徴 *Figure*」の問題となつて行くだろう。パスカルにおけるこのレトリックの問題が近年多くの研究者の研究対象となつていくことはよく知られている。しかしここではこれ以上レトリックの問題には立入らない。

パスカルの習慣論を問題にしている我々がどうしても触れなければならぬのは、宗教的真理を自己自身に説得し、自分自身で納得するための方法、いわば自分向けのレトリックとしての、身体の習慣である。この身体の習慣の問題は、我々がこの論文でこれまで論じてきた「習慣」とは性質を異にするところがある。これまで我々は、広い意味での（類概念としての）³²習慣の内、主に慣習の方を扱ってきた。それはその意味でモンテーニュ的習慣の問題圏に属するものであった。身体の習慣は、社会的意味合いのこい慣習、風習としての習慣と異なつて、個別的身体に関わるものであり、また身体を介して精神に関わるものであつて、この問題はパスカルでは、デカルトの動物機械論を受けて、自動機械 *automate* としての身体の制御のそれとして出てくる。我々はデカルトの問題圏に移ってくるのである。

それは「自分を誤解してはならない。我々は精神であるとともに自動機械でもある。そこから、説得が行なわれる道

具が単に論証だけではない、ということが出てくる」という文章で始まる断章（L八二一・B二五二）で明確に主張されることである。論証され得るものは限られている。しかも論証は精神しか確信させない。「習慣 *coutume*こそが我々の最も有力で最も信頼できる証明である。習慣は自動機械を動かす、自動機械は精神を知らず知らずの内に引きずって行く。」信仰の障害でもあった身体（自動機械）が、一旦信仰を受け入れた者には、却って精神を信仰へと向わせるものになる。我々は「デカルトと習慣の問題」（『カルテシアーナ』第六号）の第五章で、デカルトが、一旦真理を認識してもそれを習慣としなければ効果あるものにならない、としていることを見たが、同じことをパスカルは信仰の真理において主張する。同じ断章でパスカルは次のように書く。「精神がひとたび真理の在り場所を知っても、たえず我々から逃れ去ろうとするこの信仰に我々を浸らせ、我々を染めこむためには、習慣に助けを求めなければならない。なぜなら真理の証明を常に眼前に保つのは煩わしいことだからである。我々はより容易な信仰、すなわち習慣 *habitude*（パスカルはこの断章でそれまでは *coutume* の語を用いているのに、ここでのみ *habitude* の語を使っている。デカルトの用語法が恐らく念頭にあったであろう）による信仰を獲得しなければならない。習慣による信仰は無理なく技巧もなく議論もなしに我々に事柄を信じさせ、我々の全能力を信仰に向わせ、かくして我々の魂を自然にそこに落ちこむように仕向ける」と。習慣は身体・自動機械を喜ばせ、それを通して精神の「気に入る」というのであろう。多くの人が信仰に至るのはかようにしてである。「かくも多くのキリスト教徒をつくったのは習慣であり、トルコ人、異教徒、職人、兵士等をつくったのも習慣」なのである。ここからしてパスカルの次の思い切った言葉が出てくる。それはあの有名な「賭け」の断章（L四一八・B二三三）で「賭けの理論」にもかかわらずなお信じ得ずにいるものに対してパスカルが勧める方法である。すなわち既に信仰を得ている人に見習うことであり、自分が既に信仰を得ているかのように振

舞うことである。つまり「聖水を受け、ミサを唱えてもらうことである。そうすればおのずと信じられるようになるし、愚かになれる *vous abêtira* であろう」と。この「愚かになれる」という言葉が物議をかもしたことはよく知られている。⁽³³⁾ 野田又夫氏はこの *abêtir* という語は「獣の如くならしめる」というつよい語であって聖書の言う愚かさと同列であり、またデカルトの動物機械論を受けて、機械的自動的な習慣を得るということであって、「デカルトの情念制御の法が、パスカルによって、信仰への途上に採られている」と書いている。⁽³⁴⁾ この場合の情念制御の法とはデカルトが『情念論』で犬をも訓練できるような方法、つまり動物にも人間にも等しく適用可能な方法として言ったものであり、その意味で文字通り「動物の如くならしめる」ことであるが、しかし単に獣の如くなることではない。「愚かになれる」とパスカルが書く時、彼は「賢くなるためには愚かにならねばならない」と同じ言葉を使って言ったモンテーニュを想起していたであろう。パスカルはモンテーニュの智慧にも帰っているのである。

別の断章（し九一二・B七八一）でパスカルは物事をなるべく希望のある側面から考えるべきことを言って、その理由を「なぜなら人はかような外的習慣によって内的徳に慣れるものだから *car on s'accoutume ainsi aux vertus intérieures par ces habitudes extérieures*」と書いている。⁽³⁵⁾ この言葉にブランシュヴィクは註して、パスカルはジャンセニスムの極端な厳格さがその意図に反して、却って人々の放縦を誘うものであることを考慮し、回心のための有効な手段としての外的習慣を自動機械説から取ってきたのだ、と書いている。しかし人間の場合それは決して単なる外的な習慣に止まるものでない。それは同時に内なる会話でもある。パスカルは言っている——「人間は、お前は馬鹿だと人からいつも言われていると、いつしか自分でもほんとうにそうだと信じるようになるものであり、また自分は馬鹿だといつも自分で自分に言っていると、いつしかほんとうにそう信じてしまうようになるものである。なぜなら人間は自分ひ

とりで内的な会話をするからである。大切なことはその会話をよく調整することである。……我々ができるだけ沈黙し、我々が真理として知っている神とだけ語るようにしなければならぬ。その時我々はその真理を自分に納得させることができる。」(L九九・B五三六)ここに我々は習慣が単なる自動機械説得の域を越えて、内なる対話を通して神と語る手段となっていることを見るのである。

飯塚勝久氏は『フランス・ジャンセニスムの精神史的研究』の中で、パスカルの習慣論がサン・シランの魂の指導の方法と合致することを論じている。⁽³⁶⁾ 貴重な指摘であろう。しかし習慣の方法は同時にイエズス会士のそれであり、イグナチウス・ロヨラのそれでもあつたらう。パスカル自身『プロヴァンシアル』の『第四の手紙』で、最も極端な意見でもゆっくりと知らず知らずの内に展開することによって人々を心地よく慣れさせるのがイエズス会のやり方だと言っている。⁽³⁷⁾ 習慣の方法はそれどころか、トルコ人のそれでもあり、異教徒のそれでもあり、更には我々の偉大な仏教指導者のそれでもあつたらう。パスカルはあらゆる偉大な宗教に通ずるこの習慣という方法の持つ力を改ためて注目し強調したのである。習慣に問題があるとすれば余りにも普遍的であるということだろう。パスカルが「愚かになれる」と言った後でつづけて「だがそれが私の心配する点である」と付け加えたのもその故であろう。習慣は人間を何にでもなし得るのであり、特定の信仰に限られないからである。実を言えばパスカルにとって習慣は信仰の三つの手段の内の一つに過ぎない(L七八〇八・B二四五)。他の二つの手段すなわち理性と靈感の方がキリスト教にとっては問題なのであろう。習慣は出発点でしかない。しかし習慣は三つの手段の内恐らく最も容易かつ一般的でしかも強力な手段なのである。

ギレルムーはその著『イエズス会士』の中で、イエズス会の第一主張として、努力の重視をあげている。⁽³⁸⁾ 努力を高く評価することは、教会への服従や中等教育の推進と並んでイエズス会を特長づけるものなのである。救済において自由

な努力、自由意志、をどう評価するかは『プロヴァンシアル』の争点の一つでもあった。イエズス会の学校に学んだデカルトがその動物機械論にもかかわらず道徳論において自由意志、それも努力と結びつく自由意志（それがデカルトの「高邁の徳」に他ならない）を高く評価するのは、ジャンセニスムに従がうパスカルが意志を介する説得の困難を言い、自動機械支配のための習慣を説くのと対照的である。ところで努力への高い評価はフランス・スピリチュアリズム、特にメーヌ・ド・ビランとベルクソンとを結ぶ太い糸の一つである。そしてそこに展開される習慣論もこの努力の問題と深く関わることになるであろう。

注

(1) 『パンセ』の習慣論を扱ったものとしてここでは次の書を挙げておく。

G. Funke, *Gewohnheit, Archiv für Begriffsgeschichte*, Band 3, 1958.

前田陽一『モンテーニュとパスカルとの基督教教弁証論』昭和二十四年、創元社。特に第二部第四章。

和田誠三郎『パスカル「パンセ」研究序説』昭和六十年、青山社。

三宅中子『習慣と懐疑モンテーニュ・パスカル・ベルクソン』一九八五年、南窓社。

飯塚勝久『フランス・ジャンセニスムの精神的的研究』一九八四年、未来社。特に一七九ページ。

田辺保氏もその『パンセ』訳において、『パスカル著作集』教文館、Ⅵ及びⅦ)パスカルとモンテーニュを詳しく対比している。

またパスカルの『パンセ』とモンテーニュの『ヘー』の対応については B. Croquette, *Pascal et Montaigne*, Droz, 1974 が詳しい。

なおパスカルはモンテーニュと同じく *coutume* の語を用いることが多いが、*habitude* の語も使っている。我々は *coutume* はコンテキストに応じて「習慣」「慣習」あるいは「習慣・慣習」と訳し、*habitude* の方はもっぱら「習慣」と訳した。なおパスカルでは *loi, mode* 等の語も習慣とはほとんど同義に使われている。（「習慣」「慣習」の語については拙論「モンテーニュと

「習慣の問題」を参照されたい——『カルテシアーナ』第五号)

- (2) *Preface sur le traité du vide*, Œuvres complètes de Pascal, Editions du Seuil (この全集本は以下の注では OC と略す), pp. 230—2.
- (3) OC, p. 232.
- (4) *Discours sur les passions de l'amour*, OC, pp. 285—9. この小論文が真正にパスカルの手になるかどうかは問題があるようだが、ここではパスカルのものとして議論をする。
- (5) OC, p. 287. この言葉と、我々が先に幾何学的精神と繊細の精神とについて語ったこととは、この二つの精神を「精神の諸特性」と取ると、対立することになる。『愛の情念について』の中でも二つの精神が論じられているだけに我々にとって重大である。しかし「精神の諸特性」を、恋愛のそれに限って見ることが出来る。いずれにせよ「精神の諸特性とは何か」「その特性のごとまでが習慣によるか」をめぐって問題が残ることは確かである。パスカルの言葉自体に曖昧があるからである。
- (6) *Entretien avec M. de Saci*, OC, pp. 291—7.
- (7) OC, pp. 295—6.
- (8) *Les provinciales*, OC, pp. 371—469. 中村雄二郎氏訳(人文書院)、田辺保氏訳(教文館)をも参照した。
- (9) 野田又夫『パスカル』昭和二八年、岩波新書、一八二八ページ。
- (10) 「プロバブル」のこの意味が今日全くすたれていることはランドの『哲学用語辞典』にも指摘されているが、かような道德的「プロバブル」から道德抜き「プロバブル」への移行過程の一つとして興味深いのがパスカルの他ならぬ「賭けの理論」ではなかろうか。この理論には確率的装いの下に道德的宗教的なものが顔をのぞかせるのである。またライプニッツが『人間悟性新論』の第四部でイエズス会のプロバビリスムにある程度賛同しつつ、プロバブルの意味が狭過ぎるとしてその拡張を主張してゐるのも、移行過程の一表現と言えよう。(Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Liv. IV, Chap. II, § 14)
- (11) OC, p. 390.
- (12) Ibid.
- (13) Kant, *Metaphysik der Sitten*, 2 Teil, 森口美都男、佐藤全弘訳『人倫の形而上学(徳論)』中央公論社『カント』、五六七—一八二ページ参照。

- (14) OC, p. 397.
 (15) Ibid.
 (16) OC, p. 413.
 (17) Cf. OC, p. 401.
 (18) Cf. OC, p. 429. 同じ趣旨をパスカルは『第十八の手紙』でもくり返して言ふ。OC, p. 464.
 (19) Cf. OC, p. 387—8.
 (20) OC, p. 388.
 (21) *Factum pour les curés de Paris*, OC, pp. 471—6.
 (22) OC, 474—5.
 (23) Cf. OC, p. 429 et p. 507 (L. 58 · B332)
 (24) この点では渡辺一夫著『フランス・ユマニスムの成立』(岩波全書)第八章「ジャン・カルヴァンの回心」が興味深い。
 (25) モーリヤック『パスカルとその妹』安井源治、林桂子訳、昭和三八年、理想社。一六六ページ及び一七四—五ページ。
 (26) 松浪信三郎訳『パンセ』(世界文学大系、筑摩書房、二二六ページ)、田辺保訳『パンセ』(パスカル著作集Ⅶ、教文館、一九五三)にこの点に関して注がある。
 (27) もっともモンテーニュ自身はこのようにはっきり言っていないようだ。クロケットが『パンセ』のこの個所に対応する『エセー』の個所として挙げるのは『エセー』第三卷第十三章に出てくる「法律が信用されるのはそれが正義であるからではなく、法律であるからである。それこそ法律の權威の不思議な根拠であって、これ以外に何の根拠もない……。法律が正義であるという理由で法律に従う人は、然るべき正当な形で法律に従っているのではない」という言葉である。Cf. Croquette, op. cit., p. 53.
 (28) ベルマン著三輪正訳『説得の論理学』(理想社)及び三輪正著『議論と価値』(法律文化社、昭和四七年)を参照された。
 (29) OC, p. 458.
 (30) *De l'esprit géométrique*, OC, pp. 348—59. Cf. Ed. Brunschvicg, pp. 164—96.

- (31) OC, p. 355.
- (32) 「習慣」「慣習」の語の使い分けについては三輪正著「モンテーニュと習慣の問題」『カルテシアーナ』第五号、三一五ページ参照。
- (33) この点については三宅徳嘉氏が人文書院版『パスカル全集』第Ⅱ巻付録に書いていることが興味深い。
- (34) 野田又夫著、前掲書、一九五ページ。
- (35) Pascal, *Pensées et opuscules*, Hachette, p. 692, note 5.
- (36) 飯塚勝久著、前掲書、一七九ページ。
- (37) Cf. OC, p. 432.
- (38) Alain Guillermon, *Les jésuites*, P. U. F., 1963, p. 18.

(文学部教授)