

Title	パスカル「キリスト教護教論」(パンセ)研究序説 : ラフユマ版(第一写本)による
Author(s)	和田, 誠三郎
Citation	大阪大学文学部紀要. 1963, 10, p. 253-441
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/7799
rights	本文データはCiNiiから複製したものである
Note	

Osaka University Knowledge Archive : OUKA

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

Osaka University

パスカル

「キリスト教護教論」(パンセ) 研究序説

ラフェマ版 (第一写本) による

和田 誠三郎

目 次

I	本研究の目的と方法	(2)
II	Brunschvicg 版の検討	(6)
III	Lafuma 版 (第一写本) の検討	(26)
	—その意義—	
IV	Lafuma 版による「護教論」の研究	(33)
	—両版を比較しつゝ第1章より第15章に至る—	
	第1章 Ordre. について.	(34)
	第2章 Vanité. について.	(41)
	第3章 Misère. について.	(56)
	第4章 Ennui et Qualités essentielles de l'homme. について.	(66)
	第5章 Raison des effets. について.	(69)
	第6章 Grandeur. につい.	(80)
	第7章 Contrariétés. について.	(86)
	第8章 Divertissement. について.	(93)
	第9章 Philosophes. について.	(98)
	第10章 Le Souverain Bien. について.	(102)
	第11章 A Port-Royal. について.	(104)
	第12章 Commencement. について.	(108)
	第13章 Soumission et usage de la raison. について.	(115)
	第14章 Excellence de cette manière de prouver Dieu. について.	(122)
	第15章 Transition de la connaissance de l'homme à Dieu. について.	(124)
V	結 論	(132)
VI	註	(144)
VII	参 考 文 献	(147)
VIII	引 用 原 文	(155)
IX	要 約	(187)

〔I〕

われわれが「パンセ」又は「冥想録」とよびならわしているこの断想集は、正しくいえば「宗教及びその他の主題に関する断想」*Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets*. とよばれるところの、永遠に未完成の「キリスト教護教論」*Apologie de la Religion chrétienne*. である。その校訂編纂者が、哲学者であろうと、神学者であろうと、また文学者であろうと、それがキリスト教の護教論であることは今や疑いをいれぬ事実である。

パスカルの死後、やがて三百年を迎えようとしているが、この間これほど多難な運命を経験した作品はないであろう。これは原典校訂の問題に関して、またその思想解明に関して、パスカル研究者が三百年の苦闘を繰返したことを示し、パスカル研究が如何に困難な道であったかを如実に示している。奇しくもパスカルの主著となったところの「パンセ」は、何故に、また如何なる困難をのりこえなければならなかったか。今これに一顧を加えておかなければならない。

(1) 先ず注意しなければならぬことは、「パンセ」がきわめて不幸なスタートを切ったことである。パスカルの²¹自筆原稿とはほど遠い²²ポール・ロワイヤル (Port-Royal) 版 (1670年) が、流布本としてわれわれに与えられたことが、パスカルの「パンセ」の研究を遅らせたといえることができる。しかしこの版は忽ちにして多くの読者を獲得し、爾来彼の名を不朽にただけにかえて悪い結果となった。以後約二百年近く、先の自筆原稿の所在不明のまま、これと校合されないところの写本から多くの断想が加えられ、「パンセ」はますます不純物を加えて混乱することとなった。

(2) かくて18世紀、19世紀と色々の版を重ねたのであるが、1842年²³ ヴィクトル・クーザン (Victor Cousin) が、有名な Académie に対する報告により、唯一の原典となる自筆原稿がパリの国立図書館にあることを指摘し、従来の諸版との違いのあまりにも大きいことに注意を喚起し、これを出発点として新版編纂の必要を力説したのであった。しかし問題はこれで解決しなかった。この自筆原稿を見て、二つの大きな困難を乗り越えなければならぬことをわれわれは知るのである。その一つは、この判読し難い原典を如何に正しく読むかということ。その二は、このばらばらの、いわば大混乱の状態にあるところの断想に、如何にして一つの秩序を与えるかということである。この二つの作業は正に絶望的なものであり、これを今日のような状態、(たとえばブランシュヴィーク版のごとき) にするためには、多くの歳月と、多くのパスカル学者の献身的な努力が必要だったのである。従って、われわれが「パンセ」研究の基本とすべき決定本を得ることが、きわめて困難であったことが判る。

(3) 原典である自筆原稿が正しく読まれ、それが一つの体系の下にまとめられたとしても、これが長短数百の断想の集りであるという事実は如何ともし難いのである。短いものは二、三の単語を並べたものから、長いものは優に一書の研究に価するような一つの完成した思想を表

わすもの、相重複するもの、相矛盾するものなど、きわめて複雑である。その多くは単一な断章ではなく、複合的な断想の集りである。しかしその大部分は一つの目的のために、キリスト教の「護教論」を構成すべく書き残されたものである。断想がこのような性質を持っている以上、一つの思想体系の中で、その位置する場所を異にすれば、その断想それ自体の意義も、また解釈も違ってくるし、これを逆にすれば、断想の位置の如何によって、異った思想を形成することになる。従ってこゝに研究者の主観が入ってくる危険を多分にはらんでいる。たとえ一つの目的のために書かれたものとはいえ、こゝに未完の断想集というものの悲しい運命がある。しかしこゝにまたブランシュヴィク版とラフュマ版との比較研究の意義を見出すことができると思うのである。

(4) 「パンセ」という断想集は、実に多くの人の影響下に書かれている。アウグスチヌス、モンテーニュ、シャロン (Charron)、デカルト、またサン・シラン (Saint-Cyran)、聖書と挙げれば切りがない。たとえば、われわれが使いなれたブランシュヴィク版も、またラフュマ版も、モンテーニュとの関聯章句の指摘は実に多く、また聖書よりの引用も実に多い。実際、パスカルはモンテーニュと聖書の影響下に生れた観さえ呈している。いうまでもなく、パスカルはモンテーニュをたゞ祖述し、聖書の引用にとゞまっているのではなく、これを完全に消化し、深化し、これに強い反応を示すことによって、これ等を完全に自分のものにしてしているのである。しかし一見すれば多くの借り衣裳をつけた断想の下に、パスカルの真の姿を見きわめることは、きわめて困難な作業である。勿論、パスカルが後世に残した影響は複雑多岐にわたり、その結果

(5) 実に多くの哲学者、神学者、思想家、牧者、文学者が、或は校訂編纂者として、或は註釈者として、夥しい発言を「パンセ」に関してしている。恐らく今日では最早われわれには発言の余地はないとさえいわれる。それだけに「パンセ」を通して、パスカルに正面からいどむことは暴挙といわれるかもしれない。事実今日フランスにおいても、むしろパスカル周辺の研究の方が盛んである。このことが「パンセ」を正面から取り上げることが、如何に困難であるかを如実に示している。

上述のように「パンセ」研究に幾多の困難があつたにもかゝらず、われわれは既に半世紀来「パンセ」の決定版とも考えられるブランシュヴィク版をもっている。これは殆ど全くばらばらであった自筆の断想集から、完璧に近い思想体系を組立てたものとして、最高の版であることは周知のことである。爾来多くの研究がこの版を基にして行われ、「パンセ」研究に関しては、殆どわれわれの発言の余地はないものと考えられるに至った。しかしながら、われわれは数年来ラフュマ版の「パンセ」をもつこととなり、パスカル研究に一つの新しい時代を迎えようとしているのである。このラフュマ版は、民間の学者ラフュマの研究によって実証せられたところの事実、即ち先のパスカル自筆原稿の現状、何等秩序のない大混乱の状態は、「パンセ」のパスカル没直後の状態ではなく、かえって彼の没直後に作成されたところの二つの⁹⁾写本。

特に第一写本が、それを実証するという事実にもとづいて作成されたものなのである。しかしながら「護教論」は、依然として断想集であることには変りはなく、永遠に未完成ではあるが、未分類の33綴の部分を除いて、27章の既分類の部分が、パスカル自らの手によってなされたことが実証されたならば、「護教論」のプランが実在することとなり、「護教論」研究の新しい出発点を示すこととなる。ラフュマの功績は実にこれを実証したことにあった。ラフュマは実に忍耐強い校訂者である。ブランシュヴィクのように哲学者でもなければ、また神学者でも文学者でもない。こゝにわれわれが、この新しい出発点から、一つの新しい「護教論」の研究、ひいては新しいパスカル解釈を試みる意義を発見することができると思うのである。蓋し現在に至るまで「パンセ」の各断想は、ブランシュヴィク版において最も正しい位置が与えられたものと考えられて来たが、ラフュマ版、即ちパスカルの「護教論」では、各々の断想は別の位置が与えられ、従って断想は別の意義をもつこととなり、パスカルの「護教論」は大きく変貌するであろう。

この研究は、ラフュマ版(以後 La. 版という)の Edition intégrale (第2版1952年, 第3版1960年)と Edition manuscrite (三巻中の第1巻)を底本とし、その既分類の各章、各断想を、ブランシュヴィク版(以後 Br. 版という)の Edition minor (1897年版の改訂版)及び Grands Ecrivains 全集中の三巻本(1904年)と比較しつつ、一つの新しい解釈を試みようとするものである。次に研究の範囲を「護教論」の前半、即ち La. 版の第1章より第15章に至るところの、いわばキリスト教的人間観の部分に限定しようと思う。「護教論」の主部と思われるところの両版後半部の比較研究は、聖書解釈の比較研究となるため、これは後日にゆずることとする。従ってこの研究を「護教論」研究序説とよぼうと思う。

La. 版が何故に底本として選ばれたか。また底本として選ぶべきか。これは後に詳説されるが、既述のように La. 版は主として「パンセ」の第一写本を底本とし、この写本こそがパスカル没直後の状態を示し、その分類配列された部分はパスカル自らの手によってなされ、彼の「護教論」のプランの実態を示すからである。従ってこの研究は「護教論」のプランの実在という前提の上に立ってなされる。

この研究は La. 版を底本としてなされるのであるから、La. 版そのものを研究すればよいのであるが、現在までの多くの研究は Br. 版を底本としているため、Br. 版と比較することにより、La. 版の意図するところ、即ちパスカルの「護教論」の意義がより鮮明となるからである。この研究においては、先ず各断想が Br. 版の各章において、如何なる中心の思想の一環として使用されているかを考察した後、各断想の真意義を決定し、これを La. 版においてその断想がもっている意義と比較し、修正すべきは修正し、しかる後に La. 版の各章の関聯を考え、「護教論」前半に対する全般的な考察がなされるであろう。

最後にわれわれが如何なる態度で La. 版を研究するかを決定しておかなければならない。Br. 版が与えられて以来、研究者は Br. 版において断想が与えられたところの位置、意義に従って、

パスカルの思想を、その哲学を体系化することに努力を払ってきた。或は哲学者として、或はモラリストとして、アウグスチヌス、モンテーニュ、シャロン、サン・シランの思想を足がかりとして、パスカルに滲透しようとした。何れも外側からパスカルに迫ろうとする立場である。今やわれわれには La. 版が、「護教論」のプランが現実には与えられたのである。従って上のようにパスカルを外側から攻めることをやめ、パスカルそのものへ帰り、「護教論」を内側から、ある時は彼が目標とするところの無神論者の立場に立って、いわば両者の対話に直接耳を傾けながら、内側から「護教論」を検討しなければならないのである。

〔II〕

1670年のポール・ロワイヤル版から1952年の La. 版第2版に至るまで、各々違った目的主張をもった諸版は、ラフュマの数えるところに従えば83を数え、多くの版は先行する諸版を批判訂正し、各々異った反応をパスカルに対して示していることが、「パンセ」三百年の歴史の特色である。この三百年の歴史において、四つの大きなエポックを数えることができる。(1) その一つは、何と云っても1670年のポール・ロワイヤル版の出現である。それがいかに自筆原稿から遠いものであったとはいえ、筐底深く秘められていた傑作が、世に送り出された記念すべき年だからである。(2)^p その二は、1842年のクーザンの報告に始まる「パンセ」の新時代発足である。この報告は、混乱をきわめた「パンセ」の古典時代の終局を宣言し、新しく自筆原稿を出発点としたフオジュール (Faugère) 版 (1844年)、アヴェ (Havet) 版 (1852年) 等の各々特色を持った名版の出現を促した。(3) かくて半世紀にわたる模索と努力は、1897年と1904年の Br. 版となって完結すると共に、1905年の fac-similé 版ともなり、研究者に貴重な資料を提供したのである。爾来また半世紀殆どすべての研究は、Br. 版を基にして行われてきた。(4) しかし今や La. 版の出現によって「パンセ」即ち「護教論」の歴史は、彼の三百年忌と共に、輝かしい第四期を迎えようとしているのである。

こゝで Br. 版の検討に入るに先立って、先ず「パンセ」の生立ちを概観しておく必要があると思われる。「パンセ」の編纂者が、典拠として使用、また引用したところのものは、次の⁶⁾ 11本と考えられて来た。先ず国有財産としてパリ国立図書館にあるものは

(A) 自筆原稿	9202 号
(B) 第一の写本	9203 号
(C) 第二の写本	12449 号
(D) 第一の Guerrier 写本	12988 号
(E) 第三の Guerrier 写本	13913 号
(F) 第二の Guerrier 写本	15281 号
(G) Vallant の写本	17044/058 号

他に国立図書館にないものとして

- (H) 四ツ切り大版の Guerrier 本
- (I) 同上の別本

更に別に所在不明と考えられていた写本として

- (J) Sainte-Beuve の小型八ツ切り本
(1870年以前に行方不明)
- (K) Abbé Périer (パスカルの甥で、義兄ペリュエ夫妻の次男) の写本。これは1944年ラフュマによって発見され、しかも (J) と (K) が同一物であることが証明された。

以上のように実在する10本の典拠のうち、最も重要なものはいうまでもなく (A) である。パスカル歿直後、遺言執行人となった義兄ペリュエ夫妻が、他の多くの遺稿と共に発見したも

のである。ポール・ロワイヤル版の序文において、ペリエ夫妻の長男エチエンヌ (Etienne) が述べているように、(A) を現状ではなく、原状のまま筆写させたのが (B) であり、(C) は (B) を基にして、(B) 作成直後に作成されたものと思われる。同じ紙を使用し、筆蹟も同じだからである。(A) を (B) と (C) と比較検討すると、(A) にも (C) にもない断想が 79, その代り (B) になくて (A) にあるもの 69, (C) にあるもの 3。(C) を中心にして考えると、(C) だけにあるもの 3。(C) になくて (A) にあるもの 70。(B) にあるもの 3 を数え、(A) にも (B)(C) 作成に際しても相当の混乱の生じたことが認められる。これはともかくとして、(B)(C) 作成後、(A)(B)(C) は門外不出の貴重な遺品として、ペリエ家の郷里クレルモン・フェラン (Clermont-Ferrand) の近郊ビアンナシ (Bienassis) の館に保管中に、(A) に重大な異変が生じ、原状を大部分喪失してしまった。順序もくずれた。紛失したものもあろう。不純物も加わったであろう。その上に悪いことは、これを小片に裁断した上、これが大型の台紙にのり付けされ、更に仮綴され、エチエンヌによってパリに移され、サン・ジェルマン・デ・プレ (Saint Germain des Prés) の修道院に保管中、1731年頃現在のように製本され、1790年に同修道院の閉鎖に際して、(A) と (B) は国立図書館に移管された。(J) と (K) は同一本だが、ルイ (Abbé Louis Périer) が (A)(B)(C) を保管中、1710年頃自己のために作成したものと思われる。義兄夫妻、甥のエチエンヌ、ルイの没後、パスカルの遺言執行人となった姪マルギュリット (Marguerite) (聖荊の秘蹟にあずかった女性) は、(B) を知友ドン・ジャン・ゲリエ (Dom Jean Guerrier) に、(C) をその甥ピエール・ゲリエ (Pierre Guerrier) 師に遺贈し、こゝから多くの Guerrier 写本が生れた。そのうちの (D)(E)(F) が国立図書館に収った。(G) はポール・ロワイヤルとペリエ家の医師であったヴァラン (Vallant) の写本である。(D) から (J) までは広い意味でパスカルの関係文書集とよぶべきものであり、その中には、恐らく各編者にとって重要と思われたところの断想が抜書きされているのである。従って (A)(B)(C) にあるものもあればないものもあり、およそ「護教論」とはほど遠いものである。上のことから判明するように、「護教論」の素材となるものは (A)(B)(C) であり、特に根幹となるものは (A)(B) である。(A) は正読のための唯一の典拠であり、(B) はその分章配列の部分が、何等かの意味をもっているとするならば、即ちそれがパスカル自らの手によってなされたとするならば、重要な役割をはたすことになる。この事実は⁷⁾ トールヌール (Tournour) によって示唆され、彼自らはこれを採用しなかったが、後ラフェュマがこれを立証して、先ず (B) の Edition manuscrite (1951年) を出版し、これを基にして、諸版を校合した上、すべての断想を残すところなく収めたところの Edition intégrale (1952年 第2版, 1960年 第3版) を出版した。しかしながら「護教論」は依然として永遠に未完成であるが、そのプランの實在ということは、パスカル研究史において一時期を劃することとなるであろう。

さてこゝで特に (A) と (B) を前にして、これを読めるものにするために編纂者が如何なる解決法をとったかを考えてみると、次の四つの方法があると思う。

(1) (A)をそのまま現代の綴りに改めて活字にする。これの最も古いものは⁹⁾ミシヨー(Michaut)版(1896年)である。ラフュマはこれを出発点として、これを(A)と比較することによって正読の作業を始めている。次はブランシュヴィクの fac-similé 版(1905年)である。左頁は現代の綴りの活字版となっている。何れも現在では稀本の中に入り、流布本ではなく、研究者用のものである。

(2) 一応パスカルの意図を無視して、その思想体系を論理的に再構成して、「護教論」の復元をはかろうとするもの。この部類に入るものとしては、古くはポール・ロワイヤル版がある。これは恐らく(B)(C)に素材を求め、時代の制約を顧慮して、きわめて自由に編纂したものである。今日では歴史的な価値しかない。この部類に入る現代版として、Br.版は(A)を出発点としたものでは最高の流布本であり、また研究者の底本であった。

(3) ポール・ロワイヤル版編纂委員の一人であったところの⁹⁾、フィヨー・ド・ラ・シェーズ(Filleau de la Chaise)の *Discours sur les Pensées de Pascal*. (1667年)と、エチエンヌの *Préface*. に従い、断想中の *Ordre* という表題をもったものを手がかりとして、分章分類したものである。この最も典型的なものは¹⁰⁾ シュヴァリエ(Chevalier)版(1925年)であり、トールヌール版もこの部類に入る。この方法は一見最上のものようであるが、編者の主観が入り易いのが欠点であろう。この点シュヴァリエは、ブランシュヴィクと同様に優れた哲学者であり、(2)と(3)の方法を折衷したものとして高く評価されている。

(4) (A)と(B)の違いはあまりにも大きい。従ってこの違いを如何に説明するかは問題となる。(A)は小部分を残して大混乱の状態にあり、(B)も(A)ほどの混乱はないにしても、やはり未完成の状態に残されている。ポール・ロワイヤル版の *Préface*. において、エチエンヌのいう混乱は、(A)の状態を指すのか、それとも(B)の状態を指すのか。その結果によって「パンセ」の運命は違って来る。ともかく現在に至るまでは、その混乱は(A)の現状を指すものとして、(B)は正本でなく信憑性なしと断定された。こゝでトールヌールの示唆がきわめて有意義なものとなり、(B)が正本として再び取り上げられ、これによる La. 版が決定的な価値をもつこととなるのである。以上四つの解決法を述べたのは、次に比較せんとするところの Br. 版と La. 版の関係を知っておくことが必要と考えたからである。

さてブランシュヴィクが、先の(A)を出発点として、如何なる動機で、また如何なる目的の下に、新版の編纂を思い立ったか。その新版は如何に構成されたか。また如何なる体系が与えられるであろうか。ブランシュヴィクはこれらのことを、Br. 版(Grands Ecrivains 全集、第12巻)の序章の部分に詳細に述べている。この部分は次の四つから成っている。

- (1) 「パンセ」出版の複雑な歴史と、三百年間に上梓された重なる諸版の史的概観と批判。
- (2) 原典となった先の(A)の価値批判と、Br. 版編纂の基本方針。
- (3) 「パンセ」が書かれた知的条件とその一般的な意義。即ち「パンセ」の受けたところの、また与えたところの影響が述べられる。
- (4) 各章の根幹思想を成立させた論拠と「パンセ」を通して見たパスカルの思想体系。

以上四つの部分中、特に(1)(2)(4)について、私見を加えながら、簡単な解説を試みておこうと思う。特に(4)はLa.版との比較研究に際して重要な部分となるであろう。

(1) 主要な諸版の概観

¹¹⁾「それは皆糸でとちて沢山の綴りになっていたが、その間に何の順序もなく、また脈絡もなかった。既に私が指摘したように、叔父が心に浮ぶまゝに小さな紙片にかきつけたところの、思想のそのまゝの表現であった。そしてそれはきわめて不完全なものであり、またきわめて乱雑に書かれていたので、これを判読することは全く困難であった。それで最初になされたことは、それをそのまゝ発見時の混乱の状態のまゝ筆写させることであった。」

これは先に挙げたポール・ロワイヤル版の *Préface*. において、エチエンヌが(A)について述べている一節であるが、これは多くの誤解を生んだ。しかし「発見時の混乱の状態のまゝ」で写本が作成されたことは事実であり、ラフュマはこの「混乱の状態」を写本(B)の未完成の状態と見て、これを(B)から出発して(A)を再編成して、即ち(A)を組みなおして見ると、殆ど(B)と一致するという結果を得たらしく、こゝにいう写本は(B)であると断定したのである。これに対してブランシュヴィクの推定は、(A)はパスカル没直後の状態を現わしているとは考えられないが、この *Préface*. の所謂写本は失われたとする。従って(B)と(C)はポール・ロワイヤル版のために、その編纂委員が作成したとするのである。しかし後にラフュマが立証したように、(B)と(C)はポール・ロワイヤル版に素材を提供したであろうが、同版とはあまりにも違いすぎると結論し、(B)こそが先の写本そのものであることを実証するのである。それではポール・ロワイヤル版は如何にして生れたかは、依然として謎につまれているのであるが、これが世に出た1670年は未だイエスイタ派とジャンセニスト派の抗争の余燼さめやらぬ時であり、「パンセ」はきわめて原本から遠い歪曲された形で上梓された。時宜に適しないものは削除され、また改変され、未完のものが加筆補正されてポール・ロワイヤル版が生れたのである。蓋しカトリックの立場からは、すっきりとしたものとなり、17世紀の教養人の志向にも合うものが生れたことは事実であり、以後一世紀間広く読まれたことも事実である。

次にブランシュヴィクが挙げるのは、1776年にロンドンで出版されたところの、編者名をもたぬ「パンセ」である。これがコンドルセ(Condorcet)版である。コンドルセは¹²⁾ *Eloge de Pascal*. の中で、

「これ等の断想は全部印刷されたわけではない。パスカルの友人達は、それらから選集を作ったのだが、不幸にして偏狭な徒党精神を以てした。それで新版が作られることが望まれるわけだが、パスカル追想の誤った配慮により、また政治的配慮から、排除された多くの断想を再びのせなければならぬが、しかし他方では、狂信的な編纂者が公にしたもので、およそパスカルにふさわしくないものを取り去らねばならない。」

と述べているが、偏狭な精神のもとに、色々の改変を加えた選集というのは、いうまでもなくポール・ロワイヤル版である。さすれば如何なるものを原典として、新しいものを加え、歪曲を正しきに戻そうとするのであろうか。こゝでコンドルセは(A)を知っており、これを見たの

ではないかとブランシュヴィクは推測している。しかしラフュマによれば、コンドルセの見た写本は先に挙げた(J)即ち(K)だとしている。しかしコンドルセも、18世紀の啓蒙主義の精神の下に選集を作ったに過ぎないのであって、パスカルの思想を正しく理解するよりも、これによって自己の哲学を述べる具に供したに過ぎないことをブランシュヴィクは指摘している。コンドルセは、後にヴォルテール(Voltaire)の¹³⁾ *Remarques sur les Pensées de Pascal*. を自版に収録した事実によってもこのことが判然とする。結局ポール・ロワイヤル版をジャンセニスト版とすれば、コンドルセ版は啓蒙哲学の精神下に生れた哲学版とでもいうことができる。

1779年 パリにおいてボシュ(Bossut)版が生れた。これは初めて全集と銘打ったものである。ボシュ神父が自ら数学史の研究家であったため、それまで殆ど忘れられていたところの、パスカルの数学、物理学の論文が収録されたことは、時代と考え合わせて注目に価する。ボシュは先に挙げた(B)(E)(H)(I)(J)の諸写本(ラフュマ氏による)を読み、ポール・ロワイヤル版がきわめて不完全であることを知った。しかしながら「パンセ」はポール・ロワイヤル版の配列法をそのまま採用し、多くの未収録の断想を集めた。しかし原典との校訂は不充分であった。しかし1779年以後はボシュ版の配列に従って「パンセ」を読む習慣となったことは事実である。

1835年 ディジョン(Dijon)において、*Pensées de M. Pascal rétablies suivant le plan de leur auteur*. がフランタン(Frantin)によって公にされた。彼はポール・ロワイヤル版、コンドルセ版、ボシュ版を比較研究してその variantes を作成し、ポール・ロワイヤル版の右顧左弁的な態度、コンドルセ版の啓蒙主義的偏見、ボシュ版の追従的態度を、即ち哲学的思想と宗教思想の双方を同時に、しかも別々に追求せんとする二兎的態度を批判して、¹⁴⁾「パスカルのこの書の鍵を再発見するためには、確実な方法は唯一つしかない。それはその哲学思想と宗教思想を結ぶ絆を見つけることであった。即ち両者の接点を復元するならば、宗教と哲学、神と人の協力を見事に恢復することとなるであろう。これこそが神学のすべてであり、パスカルの書のすべてである。」という。このようにフランタンは、パスカルの思想を信仰と理性の妥協という見地から見ているのであり、パスカルの思想をデカルトよりもむしろカントに近づけようとしていることをブランシュヴィクは指摘している。哲学者としてブランシュヴィクが特に注目するのはこの点であり、それ故にフランタン版を取り上げたものと思われる。

1842年はパスカル研究にとって実に記念すべき年である。クーザンが Académie に対して *De la nécessité d'une nouvelle édition des Pensées de Pascal*. なる報告を送り、国立図書館にわれわれが典拠とすべき原典、パスカルの自筆原稿(A)が厳として存在することを指摘し、今後はこれを新しい出発点とすべきことを強く主張したのである。クーザンはこの報告に続く部分において、可なり具体的に諸版と(A)との比較を試み、新版刊行の必要性をきわめて具体的に強調しているのである。こゝでクーザンが発見したパスカルは懐疑論者としてのパスカルであり、クーザンの生きた時代、即ちロマンチック時代の風潮と共鳴してき

わめて興味が深い。なおクーザン自身は新版を作らなかったが、この勧告に基いて生れたのがフオジュール版(1822年)である。この版は必ずしもクーザンの理想通りのものを復元してくれなかったが、やはり(A)に散見する表題、エチエンヌの証言を基として「護教論」のプランの概観を想定し、人間の知を通して神の認識に至るところのきわめて哲学的なものだとしている。ともかく「パンセ」を本道に戻し、「護教論」の復元を企図したものとして注目すべき版である。

これに次いで現われたのは¹⁶⁾アヴェ版(1852年)である。ブランシュヴィクはその文学的解釈と方法を、サント・ブーヴの *Port-Royal* と共に非常に高く評価する。事実その断想の並べ方はどもかくとして、各断想に加えられたところの文学的註釈と、序論として付けられた研究は確に傾聴に価するものを持っている。以上のフオジュール版とアヴェ版によって、「パンセ」は広く大衆のものとなったことは特筆すべきことである。

「護教論」の復元という見地からして、今一つ見落してはならぬものにアスチエ(Astié)版(1857年)がある。彼は其の後の多くの編纂者が採用したように、「神なき人間の悲惨」と「神と共にある人間の至福」という二本の柱を中心として、断想を集めることによって「護教論」を復元しようとしている。従って彼の考えるところの「護教論」は、心理的であると同時に倫理的である。彼がプロテスタントであったため、この版はプロテスタント版と呼ばれる。これに対して多くのカトリック版があり、パスカルをジャンセニストと見る立場のもあれば、そうでないとする立場もある。しかしその大部分のものが、ド・ラ・シェーズの *Discours* とエチエンヌの *Préface* を根拠にして、断想を分類配列して、パスカルの意図を再現しようとする点において大体一致しており、結果から見て独断に陥らざるを得ない。ブランシュヴィクに従えば、クーザン以前の諸版は源流となるべき原典が誤っていたために、多くの不純物が流れ込み、パスカルの真の姿を見ることはできないというのである。しかしクーザン以後は、真の源流に帰ることはできたが、所詮「護教論」の復元は不可能なことであり、何れにしても独断に陥らざるを得ないのである。

かくてブランシュヴィクは諸版を比較検討した後、クーザンの勧告に従って唯一の典拠であるところの自筆原稿(A)から再出発しようと決心する。(A)はパスカル没直後状態ではないことは認めるが、(B)(C)はポール・ロワイヤル版の編纂者が作成したものと推定し、真の写本は失われたとする。この推定から出発して、(A)を(B)(C)と比較して、次の諸点を発見した。(A)にあって(B)(C)にないもの、(B)(C)にあって(A)にないものがあり、従って1662年から1711年までの間に紛失した断想のあること。原稿の中にパスカルが人をして筆写させた部分のあること。句切りを示す十字架のしるしがあること。などの事実を発見した。これは正しい観察発見であり、ラフュマの作業に対しても有効であったと思われる。しかし何れにしても(A)は大混乱の状態にあり、これを如何にして読めるような状態に再編するかは大問題である。これをこのまゝ印刷することもできなければ、ましてや「護教論」の復元など思い

もよらぬことなのである。「護教論」の復元の困難なことの理由として、ブランシュヴィクは次のことを挙げる。第一に、(A)には一見して判るように、「護教論」に属さない断想が多くあり、「護教論」に属するものと、そうでないものとの限界の設定がきわめて困難であること。第二に、「護教論」の構想を示す断想はあっても、それはきわめて総括的な素描に過ぎず、その細部に亘っては何の手掛りも得られない。またド・ラ・シェーズの *Discours* も最後の決め手となるには弱すぎる。それで恣意独断に陥ることをさけるため、彼は実証的方法による護教論の復元は不可能と見てこれを断念する。

ことごとくに至って残された方法は唯一つしかない。¹⁷⁾ 「パスカルのこの文学作品に関する諸証言を無視して、パスカル自らが書いたものだけを基にして、その意味内容の一致によって各断想が近接し、連続して一つの論理的一貫性を示すかを探求する。」ことであるという。これは分析的な方法であり、パスカルの意志に反するかも知れないが、少くとも「パンセ」を多くの読者に統一のある書として読ませるために、編纂者がとり得る最も良心的な方法であるとブランシュヴィクは考えるのである。この点に関しては、次章に述べるラフュマの原典考証の実証的な方法と対比してみると、きわめて興味が深いのである。ラフュマは(A)の混乱の状態をもっと外側から攻めて、(A)がパスカル没直後の状態でないことをつきとめ、次いで(B)と比較することにより、意外にも(B)に問題解決の突破口を発見するのである。ブランシュヴィクの方法は、過去の歴史を一応忘れて、(A)に直接にぶつかり、主として作品の中から、その外側に現われたものに手掛りを求めたのである。彼は仔細に(A)を検討してみた。するとたして(A)に多くの鍵が発見された。たとえば断想の中に見出されるいくつかの表題が、パスカルの抱いていた中心思想を示していることに気がついた。これを手がかりとして徐々に関連の糸をたぐって行けばよいのである。かくてブランシュヴィクは各断想の内容に深い注意を払いながら、その文字の上に表われた表題に注目する。これが「護教論」の重要な核となるはずである。先ず最初に発見された核は、Figuratifs. Prophéties. Miracles. であった。次に断想そのものの意味内容に注目して見ると、次のような一節が注目される。「新約と旧約を同時に証明するためには、一方の予言が他方において実現されているかどうかを見さえすればよい。予言を検討するためには、それらをよく理解しなければならない。もしそれが一つの意味しかないと思うならば、メシヤがこないであろうことは確かであるが、もしそれらに二つの意味があるならば、メシヤがイエス・キリストとなってくることは確かである。だから問題のすべては、予言が二つの意味をもっているかどうかを知ることである。」(Br. 642, La. 508) によって、出発点は旧約であることが判る。世には多くの宗教があるが、ユダヤ教だけが真の宗教の基礎であり、ローマ教会の永遠性を説明することができる。このユダヤ教とキリスト教をつなぐためには、三つの証明が成立すればよいのである。(1) 旧約が象徴的な意味をもっていること。(2) 旧約はメシヤを予言していること。(3) そのメシヤはイエス・キリストであること。(1)は Figuratifs. という表題をもった断想がこれを証明し、(2)は Prophéties. なる諸断想によって、(3)は Miracles.

なる断想によって証明される。そして奇蹟はイエス・キリストと現代とを結びつける。(パスカルにとって真のキリスト教はジャンセニスムであるとブランシュヴィクは考える。) このようにしてブランシュヴィクは、最後の六つのグループを整理することができた。即ち *Perpétuité. Figuratifs. Prophéties. Preuves de Jésus-Christ. Miracles. Fragments polémiques.* がこれである。次に「護教論」の外に出るものとして、人間の資質に関するもの、人間の内なる資質を外に表出する文体に関する断想を一括して、*Pensées sur l'esprit et le style.* なるグループに着想する。これは方法一般に関する序章となる。次にパスカル自らの示唆する第一部として *Misère de l'homme sans Dieu.* なる一章を考える。こゝでは人間の心理的な研究が展開される。自我とは何かということ。人間は二つ無限の間にあるきわめて小さい存在であること。想像力 (*Imagination.*) とは何か。気はらし (*Divertissement.*) とは何か。何れも神なき人間の悲惨を示す以外の何物でもない。このような人間の生得的な条件から脱出するには如何にすればよいか。人間はこゝで哲学に救いを求める。そして彼はあらゆる哲学体系を検討し、そのすべてが無力であることを知る。何れも理性にこだわっているからである。次に信仰に救いを求める。そしてキリスト教のみが、その信仰のみが真の宗教であり、これのみが真理を約束し、真の救いをもたらすことを知る。かくてパスカルの「護教論」には二つの契機のあることが考えられる。即ち真理の形成の段階と、真理の底にあるものを追求する段階の二つである。前段階においては、信仰が外側から眺められ、後の段階においては、信仰の底にあるものが歴史的事実に基づいて証明される。この二つの段階の間に、信仰の手段として理性と心情の関係が論ぜられる。このようにしてブランシュヴィクの構想は次のように定着する。*Misère de l'homme sans Dieu. Nécessité du pari. Des moyens de croire. Les philosophes. La morale et la doctrine chrétienne.* の五章が生れる。

さて次に人間に関する断想で今一つ別のグループを考えなければならない。それは人間の心理的考察ではなく、その社会性に関するものである。それは *Les lois.* 又は *Injustice.* とよんでよいのであるが、その多くは人間社会における *Justice.* の問題と、これに対する社会の各階層の考え方を表わす *Raison des effets.* という表題をもっている故に、*Justice et la Raison des effets.* なる一章に集める。こゝでは *Gradation.* (*Br. 337, La. 180*) という表題をもったところの一断想が中核になっている。例えば *Justice.* に対決するのに人間の意見には五つの段階があるとパスカルはいう。庶民 (*peuple*)、半知半解の徒 (*demi-habiles*)、教養人 (*habiles*)、狂信者 (*dévots*)、真のキリスト者 (*vrais chrétiens*) と、一つづつ階層を昇る毎に、その有する知恵に従って、その意見が正から反に逆転するという弁証法が述べられる。真のキリスト者のみが、真の正義、即ち人間の正義から神の義にいたる弁証法を解するというのである。次に「護教論」の前半と後半をつなぐ部分として *Fondements.* なる一章を設定すればよい。その根拠となるのは次の断想である。「象徴の章にある象徴の起因に関するもの、即ち何故にイエス・キリストの最初の降臨が予言され、何故その降臨が曖昧に予言された

かを Fondements の章におかなければならない。」(Br. 570, La. 430), 以上で「護教論」の構想は終わり、十四の中核が出来上ったのである。即ち、

- (I) Pensées sur l'Esprit et sur le Style.
- (II) Misère de l'homme sans Dieu.
- (III) De la Nécessité du pari.
- (IV) Des moyens de croire.
- (V) La Justice et la Raison des effets.
- (VI) Les Philosophes.
- (VII) La Morale et la Doctrine.
- (VIII) Les Fondements de la Religion chrétienne.
- (IX) La Perpétuité.
- (X) Les Figuratifs.
- (XI) Les Prophéties.
- (XII) Preuves de Jésus-Christ.
- (XIII) Les Miracles.
- (XIV) Fragments polémiques.

の十四章であり、ブランシュヴィクは論理的な秩序を発見して、ばらばらであったところの断想を見事に整理し、これをこの十四の核の周囲に配列し、パスカルをわれわれの身近にまでもってきた人としてその功績は実に大きいのである。しかしその彼にしてなお以上の様な分類配列を試みながら、恣意のそしりを免れ得なかったし、あらゆる不確実さを排除し得なかったと告白している。これがそのままパスカルの「護教論」の宿命を物語っていると思われる。一方においてはパスカルはモンテーニュ、シャロン、メレー (Méré) の影響を、他方においてはジャンセニウス、アウグスチヌス、また聖書に多くを負っているのであるが、この点に関してブランシュヴィクの試みた断想の解釈は完璧に近いものであり、後にわれわれが La. 版の解釈を試みる場合にも、こよなき先達の役をつとめてくれるのである。

以上は主として断想の外的な要素を基底として、各章の成立を略述したのであるが、次にはこれを逆にして、各章に収められている断想の意味内容から出発して、各章の意義を理解しておこうと思う。これは本研究の主目的である La. 版において違った位置が与えられ、従って違った意味をもってくるところの断想を正しく理解する場合に、一つの有力な基準を示してくれるからである。

(I) 精神と文体に関する断想 (Pensées sur l'Esprit et sur le Style.)

パスカルの方法に関する諸問題が取扱われる。冒頭におかれた有名な断想、幾何学の精神

(Esprit de géométrie.) と 繊細の精神 (Esprit de finesse.) に関する断想は、この第1部だけではなく、「パンセ」全体を睥睨しているように見える。彼の方法はきわめて実践的である。科学者として彼がもっていた方法、方法の名に値する唯一のものは、幾何学の精神即ち数学の方法である。数学の証明の方法である。しかし証明の方法はそのまま説得の方法とはならない。人間と人間とが対座した時には別の方法が考えられなければならない。繊細の精神がこれである。この精神はパスカルが社交界において人間というものを経験して体得した方法である。繊細の精神に訴え、これを説得するためには雄弁が必要である。雄弁は理性に訴えるのではなく、感情に訴えるのである。従って雄弁はそれ自体の秩序を守らなければならない。自然でなければならない。しかも独創的でなければならない。このような独創性をもった思想から雄弁が生まれ、そして立派な文体が生まれる。自然は真・善・美の一致の具現である。これがパスカルの修辭の要諦であり、古典主義文学のそれと一致する。この章はブランシュヴィクのいうように「護教論」の外にあり、しかも「護教論」の導入部をなすものなのである。

(II) 神なき人間の悲慘 (Misère de l'Homme sans Dieu.)

パスカルはモンテーニュ、シャロンによって人間を教えられる。しかし彼の描く人間は、彼自らが体験した、彼の時代に生きた具体的な生きた人間である。相手の意志を動かそうとするとき、その意志を力づくで動かそうとするのではなく、その意志と一つになって、自ら動かざるを得なくするのが彼パスカルの方法である。パスカルは真の宗教、真の信仰を初めからくどくどと説こうとはしない。そのような方法は、神なき人間、無神論者にとって全く無力であることをよく知っている。無神論者の前で、彼等の本質を、彼等の心の中を開いて見せることから始める。さすれば彼等は耳を傾ける筈である。

所謂世俗の人間とは何か、と問うことから始める。自然科学と哲学は人間に関する定義を示してくれる。人間は有限者である。しかし有限とは何か。しかし現実には有限なるものは何もない。人間が目を外に向けて大自然に目を移すと、人間は無限大と無限小との間の大深淵に自分の姿を見失ってしまう。その大自然について人間は一体何を知り得たであろうかと問うても、無と答えざるを得ない。たゞ自然と人間の間にあるところの余りにも大きい不均衡に茫然自失せざるを得ない。これは自然に対する人間の無力、いわば自然科学の無力を示すだけである。こゝで人間は自己に帰ろうとする。自己のうちに人間の最も本質的なもの、いわば真を求めようとする。がそこに発見するものは何であろうか。想像力が人間を翻弄しているだけである。意志がわれわれの知性を導いているようだが、自愛心は余りにも強い。習慣は繰返しによっていつの間にか第二の本性として定着してしまっている。色々の情念は精神活動を乱し、人間は変転きわまりないものと化し、時の流れに押し流され、場所とともに変貌し、かくて人間は全く自己を見失ってしまう。この様に人間は自ら真理の根源となることはできないし、行為の究極因となることもできない。それにもかゝらず、真を発見し、至福に至る端緒をつかむ

ためには、人間は自己に帰らなければならない。自己を凝視することは苦しい。ために人間は常に自己からの脱出、気はらしを考え、死の恐怖から逃れ去ろうとする。これが人間の逃れられない宿命である。

(III) 賭の必然 (Nécessité du pari.)

人間は死すべきものであるということ、これは人間の条件である悲慘の最大のものである。多く人間はこの逃れ難い運命から目をそむけて、気はらしに走ろうとする。然し無神論者は死に対して如何なる態度を取るか。彼等は死に対して傲慢な態度をとるか、無関心を装うだけである。死は彼等の考えるようにすべてを無に帰せしめるのではない。死は永遠の生への入口であり、至福に至るか、永遠の劫罰であるかを決定する正に重大な瞬間である。従って無神論者のように、傲慢、無関心の態度を死に対して示すことこそ不条理といわざるを得ない。至福への道は信仰による外はないからである。こゝでは理性は無力である。自然に対しても全能でない理性は、神が真であることを証明する力はない。理性が無力である時、われわれは如何なる力をもって神に向えばよいのであろうか。何か特別な光が与えられているのであろうか。われわれはどちらを見ても暗黒であるが、われわれには一つの自然の光ともいべきものが与えられている。これが傲慢な理性と自愛心を棄てることを教える。そこでわれわれに残されたのは一つの行為である。それは信ずるか、信じないかという二者択一の行為である。それでは選ばないということはどうなるのであろうか。選ばぬということが一つの道を選んだことになる。それは永遠の苦悩の道を選んだことになるからである。それでは何れを選ぶか。理性は既に斥けられている。従って何れに賭けるかによって利益が得られるかという問題が残る。信ずるといふ方を選べば、思いのまゝに現世をたのしむ権利を失う。教会の命ずる戒律に従って生きなければならないから。しかしその代りに永遠の至福が得られるかも知れない。無限を得るために有限をすてるのである。かくなればも早何も躊躇することはない。現世は何の価値もないのであるから、神ありと賭けて来世に至福を期待すべきである。

(IV) 信仰の手段について (Des moyens de croire.)

自己の空しさを知ることと賭の論理とによって、無神論者は神に目を向け始めた。今や神の存在を怖れる悪しき恐怖はなくなり、神の存在を祈念するところのよき畏怖に代った。次は彼等を真の信仰に向わしめなければならない。哲学者や神学者の抱く汎神論は、自然学者パスカルにとっては、あまりにも貧弱な論拠しかもっていないし、ジャンセニストであるパスカルにとっては、あまりにも合理主義に墮しているからである。さすればわれわれを神に導く真の手段は何であろうか。無神論者を回心せしめ、聖籠にあずからしめる方法は何であろうか。こゝでパスカルは人間の本質を考える。パスカルの間観は、デカルトのそれと同様に、二元説である。人間は肉体と靈魂をもっている。靈魂は精神と心情の二つの機能をもつ。精神を満足

させるものは理性である。理性それ自体は究極目的ではなく、一つの手段である。「理性はあらゆる方向にまがる。」(Br. 274, La. 2) のである。

理性は神を証明するには役立つであろうが、全能ではなくその限界を知らなければならない。次にわれわれの肉体を説得せしめて神の前に跪座せしめなければならない。それが習慣である。習慣は理性を前提とする。でなければそれは迷信である。しかしながらこれだけでは真の信仰を得ることはできない。聖寵なき信仰は真の信仰ではない。聖寵は靈感によって心情に感じられるものである。精神と肉体を動かす力は人間の側にあるが、心情を動かす力は神の側にある。聖寵こそ真のキリスト者を創り出す。従ってパスカルの「護教論」はジャンセニストのそれであるとブランシュヴィクは主張するのである。

(V) 正義と現実の理由 (La Justice et la Raison des Effets.)

社会正義に関する意見には階層がある。庶民、半知半解の徒、教養人、狂信者、真のキリスト者と階層を昇るに従って、その意見は正から反へと逆転される。

庶民は貴族を尊敬するのが正義だと思っている。この正義は庶民の無知の知(自然的無知)に支えられているのである。この様な正義はもろい習慣にさへえられており、相対的なものである。しかしこの様な正義も否定することはできない。社会正義の否定は、現世の最上の悪である内乱の誘因となるからである。半知半解の徒は庶民の所謂正義を不正とよぶ。これに反して教養人は有知の無知によって庶民の所謂正義を肯定する。しかし庶民とは全く違った考え方による。これを「Pensée de derrière.」という。教養人は良識ある力に支えられた平和こそ尊ぶべきであるが故に貴族を尊敬する。しかし教養人は先天的な資質と後天的な身分、地位とは峻別すべきことを知っているのだが、狂信者は神の義だけを認めて地上の正義を全く認めようとはしない。真のキリスト者はいうまでもなく神の義だけが唯一絶対的なものであることを知っているが、平和を愛し社会秩序を尊重するが故に、地上の正義がたとえもろくともこれを強く肯定するのである。

理性をして驕慢に陥らしめないこと、人間本性の無力と矛盾とを示すこと、人間の世界は目に見えないより優位な一つの考えに従って動いていること、(この考え方をパスカルは現実の理由とよんでいる)に関する諸断想がこの章に集められている。現実の理由は一種の弁証法であり、人間の本性は神に由来することがこれによって判明し、また人間の正義に拠点を求めて神の義を否定する無神論者をこれによって撃破することができるのである。

(VI) 哲学者 (Les Philosophes.)

人間は至福を求めるために哲学者によびかける。だが哲学者は人間の尊厳は思惟にあることを教える。われわれを包む大自然をも思惟によってこれを抱擁することができるのである。これ故に人間は自分より強い大自然より偉大なのである。

しかしながらこの人間の偉大を象徴する思惟も決して王者の如く強いのではない。些細な外的原因によっても、またたとえば人間の肉体的欠陥によっても阻害される。思惟は真理が奈辺にあるかを暗示はするが、真理そのものを把握する力をもたない。懐疑説は徒に事象の多面性を強調し、独断論は人間精神の癒し難い偏狭と弱さを示すだけである。この様に思惟は人間の偉大を示すが、真理の把握に対してはきわめて無力である。哲学者間の永遠の意見の対立の理由はこゝにあり、人間の偉大と悲慘の二重性もこゝに由来する。哲学者は真理のたゞ一面しか見ないため誤謬に陥る。人間において偉大と悲慘は相矛盾するものでありながら不可分のものとして共存する。哲学はこの様な矛盾を許容できないために人間を把握するのに失敗する。せいぜいこれを二元論として矛盾を矛盾として許容するだけで、これを統一し調和に導く力をもたないのである。

(VII) キリスト教の倫理と教説 (La Morale et la Doctrine.)

人間の本性的な堕落の故に、信仰なき人間は真理も真の正義をも知ることはできない。しかしこのまゝでは人間の行きつくところは悲観説である。われわれはこゝで人間の声に耳を傾けることを断念して、神の声に耳を傾けなければならない。神の知恵のみが、時の流れを起源にまで遡り、人間本性の謎を解き明してくれるのである。即ち人間が通ってきた二つの状態を教えてくれる。それは天地創造の時に於ける汚れなき人間の状態と、アダムに由来する原罪によって堕落した人間の状態がこれである。神によってこの様な秘密を知らされた人間は、原罪に対する罰であるところの邪欲 (Concupiscence.) から解放されたいと望まない筈はないし、汚れない本性と真の理性を取り戻したいと思わぬ筈はない。神の声をきこうとすれば、人間は自愛心と邪欲を放棄しなければならない。神の意志に従うこと、神の愛を祈念することがキリスト教の倫理であり、その教説もこの倫理によって基礎づけられる。愛 (Charité.) は創造者 (神) と人間を融和させる仲保者 (イエス) のあかしである。アダムは原罪を、イエスは贖罪者を、原罪は人間の低さを、贖罪は人間の偉大さを示す。このように人間の二つの状態を説明することができるのはキリスト教だけである。「イエスの秘義」(Mystère de Jésus.) (Br. 553, La. 739) は神人としてのイエスの苦悩を歌ったこよなく美しい詩である。

(VIII) キリスト教の基礎 (Les Fondements de la Religion Chrétienne.)

論理だけでは説得力はない。事実が最も強い説得力をもっているというのがパスカルの考え方である。キリスト教の倫理と教説といっても結局一つの理想であり、これが生きた現実の中で説明されなければならない。キリスト教の基本的教理が、原罪と聖寵の二元論にありとすれば、そのあかしも必然的に二義的でなければならない。《基礎》という章はこれらのことを立証する筈のものであったと思われる。(アヴェはこの様な痕跡はないという説である。)

神は人間に完全な光明を与え給わなかった。原罪の故に人間はそれに値しないからである。

しかし神は人間に完全な暗黒をも与え給わなかった。慈愛にみちた神は救い主イエスを送り給うたほどであるから、従って光明は完全でなくとも、選ばれたものを啓示するには充分であり、その暗黒も救われない者を盲目にするだけの暗さなのである。この様な光明と暗黒のまじり合っている状態がカトリック精神の本質なのである。キリスト教の歴史は、光明と暗黒の混在の歴史、回心と断罪の歴史であり、これがキリスト教の基礎となる。

(IX) 永続性 (La Perpétuité.)

パスカルが考えるところの最も説得力のある事実とは、歴史的事実、宗教を支える歴史的事実である。その永続性である。キリスト教はその前身ユダヤ教を通して人類の起源にまで遡る。しかし永続性という点からみれば、キリスト教だけが永続性をもっているのではない。他の宗教も永続性をもっている。従ってキリスト教だけが真であるといえなくなる。永続性がキリスト教だけに与えられたものでないから。こゝでキリスト教を他の宗教と比べてみると、その永続性は違った内容をもっていることが判明する。キリスト教は多くの証人をもっているが、マホメット教はそれをもっていない。キリストは多くの予言者をもっているが、マホメットは予言されなかった。マホメットはキリストのように奇蹟を行わなかった。キリストは神人として光明と暗黒を二つながらに表現しているが、マホメットはあくまで人間として成功したのである。その「コーラン」には高いところから来る光明はなく、完全な暗黒につまれている。キリスト教は全く違った内容の永続性をもっているという意味で唯一無比であり、その意味においてキリスト教こそは真であるということが出来る。

(X) 象徴 (Les Figuratifs.)

旧約と新約をつなぐものが予言である。旧約において予言されたものが新約において実現され、新約が旧約によって裏づけられてはじめて両書は一つのものとして成立する。旧約を文字通りに読むならば、即ち表面の意味だけを読むならば、予言はまだ実現されず、メシヤはまだ姿をみせず、イスラエルは暗黒である。この表の意味を肉の目で見ると、その裏にある真の意味、霊的な意味が判らない。肉の目を棄て、愛の目をもって裏にあるものを読まなければならぬ。その関係は象徴 (Figuratif.) に対する象徴されたもの (Figuré.) の関係である。象徴はその裏にある愛 (Charité.) の秩序を感知する表入口として大切なのである。

(XI) 予言 (Les Prophéties.)

象徴と象徴されるものという論理によって、旧約の予言をイエスに結びつけることが出来る。パスカルはその旧約の予言を集め、その真意義、価値を解明し、自らイザヤ書、ダニエル書の解釈を試みる。彼は予言を特に重視する。他の宗教に類のないものであるからである。

(XII) イエス・キリストの証拠 (あかし) (Preuves de Jésus-Christ.)

予言はメシヤの来ることを告げ、キリストは遂に生れた。旧約はメシヤに対する期待に充ちあふれている。しかし旧約は暗黒に蔽われている。イザヤ、ダニエルによってかくも祝福されたメシヤも、その生涯の証人であったユダヤ人によって追放され、十字架の上で処刑されたほど身分は低い。これが無神論者にとって不信の理由になるが、真のキリスト者にとっては逆に信仰の保証となる。肉の目しかもたなかったユダヤ人は、肉体しかもたぬメシヤ、地上の富と地上の支配力しかもたぬ邪欲の王しか期待しなかったからである。しかしイエスの戦いは祈りをもって魂を勝ち取ることであった。自らを犠牲にすることにより人類の罪を贖うことであった。ユダヤ人はイエスを十字架にかけるといふ非行によって、かえって愛の偉大、贖主の偉大を証明したのである。かくて十字架上に身を犠牲にし、よみがえり給うたイエスは謙虚と愛の化身となった。霊の目をもって福音書を読むことのできる真のキリスト者にとっては、以上のことは明々白々のことなのである。

(XIII) 奇蹟 (Les Miracles.)

奇蹟はパスカルの「護教論」の中心をなす部分である。奇蹟は聖寵の具現であり、これによって神は選ばれし者に安心を与え、うめきつゝ求めるキリスト者に慰めを与える。同時に信仰なき者に対しても、その驚異的な事実によって最後の審判の近きを告げ、強く回心をせまるのである。奇蹟は信仰の基礎であり、その教説を支えるものである。しかしながら真の奇蹟と偽の奇蹟を区別しなければならない。真の奇蹟は神に結びつくもの、偽の奇蹟は神に目をそむけるものである。

キリスト教が歴史を重ねるとともに異端を生じその教説に疑義が生じてくる。こゝで真理を守り教会を救うために奇蹟が生れる。奇蹟が稀であればあるだけ重大である。聖荆の奇蹟は正にこの類のものである。

(XIV) 補遺、宗教論争に関する断想 (Appendice : Fragments polémiques.)

「プロヴァンシャル」に関する補遺であり、「護教論」の外にあるもの。

このブランシュヴィクの各章のうち、特に (II) から (VII) までが、La. 版前半との対決において問題となるのであるが、特に [II] においては Misère が Br. 版においては広義に解釈されており、[III] においては賭の論理を何れの段階にもってくるが問題となるであろうし、[IV] はこゝではじめて問題となるのではなく、「護教論」全体に亘る問題としてとらえなければならない。(V) Raison des effets. は逆転の論理、弁証法には違いないのであるが、唯地上の正義を神の義に逆転する論理に焦点をしぼるべきではなく、もっと広義に解釈し、パスカルの一般的な、しかもきわめて特色のある認識の方法として、La. 版におけるその位置に注意すべきであろう。(VI) は La. 版においてはきわめて狭義であり、ストア派だけが問題となる。

われわれは今からこれだけのことを予測しておかなければならない。

上の様に整理され論理的に再組織された「パンセ」は、如何なる姿にパスカルを復元したのであろうか。パスカルはモラリストであらうか。それとも哲学者であらうか。ブランシュヴィク以前は伝統的にラ・ブリュイエール (La Bruyère.)、ラ・ロシュフコー (La Rochefoucauld.) などと同じくモラリストと考えられ、スコラ哲学の考え方に従って、認識論の欠除又は不完全という事実から哲学者とは考えられなかったのである。しかしながら流体静力学の実験から聖荊の奇蹟の体験に至る道、即ち自然から人間へ、人間から神へと彼の思想が辿った道は、一つの統一を目指す道であり、マルブランシュ (Malebranche.)、スピノザ (Spinoza.) またショペンハウエル (Schopenhauer.)、ヘーゲル (Hegel.) と同様に、パスカル独自の世界を把有しているという意味で、彼もまた哲学者であるとするのがブランシュヴィクの考えである。¹⁶⁾アミエル (Amiel.) 流に言えば思想家とよぶのが最も適当なのかもしれない。これはとも角として、ブランシュヴィクが分析的な方法によって、即ち断想の外面的な要素と内面的要素とを出発点として、再編成を試みて成功を収めたのが上のような Br. 版「パンセ」なのであるが、これを基底にしてブランシュヴィクはパスカルの思想又は哲学の全貌を次の様に体系づけるのである。ブランシュヴィクはパスカルの思想を三つの中心に統一する。それは真理 (Vérité.)、正義 (Justice.)、教会 (Eglise.) の三つである。

(i) 真理について

真理とは何か。人間ははたして真理を把握できるだろうか。把握できるとすれば、これを把握する最上の方法は何であらうか。パスカルは思惟を強く肯定することから出発する。思惟は真理の確実な把握を目的とする。自然学者パスカルにとって、真理は絶対的確実性 (Certitude absolue.) そのものである。絶対的確実性を把握して、われわれの理性を満足せしめる不敗の方法は何か。それは幾何学の方法、即ち数学の方法である。故に幾何学を超えるものはわれわれの力を超えるのである。しかしこの幾何学の方法は、すべてを定義しつくし、すべてを証明しつくし、理性を完全に満足させる力をもっているであらうか。それは否である。定義から定義へ、命題から命題へと廻り、第一原理へとたどりつくにはあまりにも無力である。遂にこの方法は無限に対しては無力であることが判明する。かくて相対的な満足しか自然学者に与えなかった幾何学の方法は、哲学者にとっては著しく説得力を減ずる。自然学において幾何学の方法を強く支えていたのは理性であった。抽象の学から現実の学 (人間の学) に接近するに従って、理性の力は益々力を減じる。さて人間にとって究極のものは何であらうか。絶対的確実性が自然学者を満足させても、人間には何物をももたらさないのである。人間にとって真理は何であるか。それは幸福である。理性はわれわれを幸福へと導いてくれるであらうか。理性は幸福への道を教えてくれるかも知れないが、幸福そのものを与えてくれない。換言すれば理性は幸福を自分のものとする力はない。幸福をじかに感じとるのは心情である。幸福は理性の領域を離れている。さてその幸福というものは何であらうか。或は精神的な喜びであり、また肉体的な愉楽で

あり、それは人により時と場所によって異なる。即ち地上の幸福は相対的であるということである。結局 理性は心情(又は直観といってもよい)に席を譲らなければならない。理性は万能の道具であるが、神の如く全能ではない。事実 理性は想像力、自愛心に圧倒されてしまう。遺伝と習慣がこれを強くゆさぶる。少くとも理性はこれよりも劣位にあるものによって支配されている。従って最も理性的な理性とは自ら弱さ無力さを自覚した理性ということができる。理性はあくまで統一を求める能力であるに反し、その所有者である人間、また理性の対象となる人間は精神と肉体とをもつ二元的な存在であり、従って多くの矛盾をもっている。このような矛盾は何に起因するのであろうか。この間に対する答えを誰に求むべきであらうか。勿論理性はこれに答えてくれない。理性を超えたものであり、従って神の証言に耳を傾けなければならない。神がユダヤの民に与えられた啓示だけがこの謎をとく鍵となる。この人間のもつ矛盾・墮落は人間に深く根ざした原罪に由来する。このアダムに由来する原罪が、人間のイデアである真理(こゝではも早地上の幸福ではなく神そのものである)と悲惨な現実との間に存する不均衡を作り出したのである。この不均衡を調和させようとしても理性は全く無力なのである。

理性が自らの無力を自覚することは確かに一つの啓示である。しかしこれだけでは救いは出てこないのである。真の幸福に辿りつくためには第二の啓示が必要となってくる。第二の啓示は何であらうか。パスカルはアウグスチヌス、ジャンセニウスと同じように、キリスト教の真理は、多くのキリスト者にとって閉された世界であり、隠れたる神であると考えた。かくれたる神は原罪と墮落を象徴し、このことの自覚が第二の啓示となる。この原罪と墮落のためにイエスが贖罪者として降臨される。この贖罪が真理への曙光なのである。かくて理性の立場を棄て、自我を放棄したもののみが聖寵の光を仰ぎ得るのである。この考え方は聖ヨハネの立場ではなく、聖パウロの立場である。

今や真理は神そのものであることが判然とした。真理は先に述べたように理性によってはとらえられない。原罪を深く感じ聖寵を受けるためには、心情の秩序において神よりの啓示を素直に感じとらなければならないのである。これこそが信仰というものである。信仰はすべての論理を超えた無償の行為である。一切を超えて神と共にある状態である。ところが人間は最も現実的な生を営もうとする。たゞひたすらに理性だけを満足させようとする。墮落は理性を遙に超えて下へと人間をひき入れようとし、贖罪は理性を超えて遙に高い秩序を指向させようとする。この墮落と贖罪の間に立ちただかかって、その権利を主張しようとするのが理性である。しかしこゝで理性の声に耳を傾けてはならない。われわれの開くべきは先ず心情の窓である。信仰は心情の窓から精神へであってその逆ではない。

パスカルにおいては三つの認識の秩序が重層をなしている。即ち想像力、理性、直観がこれである。この点パスカルはきわめてスピノザに近い。スピノザにおいては、この三つの能力が同一線上において展開するに反して、パスカルにおいては重層をなし、相互に相反ぱつする全く

別の秩序を創り出す。断想 (Br. 328) と (Br. 337) が説明するように、直線的な合理主義に対して、パスカルはヘーゲルのその様に弁証法 (ブランシュヴィクは *Logique des contraires*. という) を考え出したのである。¹⁹⁾「この様な論理は、哲学者が普通に認識力と真理との間に打ち立てるところの直接的関係をひっくり返してしまう。即ち経験と推理によっては、真理でないものをつきとめることだけはできる。然し真理を把握する機会を確保するためには、理性の正常な態度をひっくり返し、われわれの本性がその完全性と自律性をまだ所有しているなら、とったか知れぬ態度と全く逆の方向に探求を進めなければならぬことを知るであろう。」とブランシュヴィクはいう。さてこの弁証法に従って考えて見ると、賭に関する論は全く違った意義をもって来る。賭の論は一見きわめて不条理なものである。信仰の立場から見れば邪道でさえある。理性の敗北がこの様な賭博行為を強いるとすれば、およそ信仰の書に価値あるものであろう。しかし人間理性の限界を示しつつ、一つの秩序の終りと他の一つの秩序の始まりを示すものとすれば、賭の論は弁証法において重要な意義をもつこととなる。従って賭の論にパスカルの信仰と道徳の本質を求めてはならない。それ自体には何等の有効性はないからである。この様にして賭の段階を超えると、習慣がわれわれを神の前に跪座せしめ、敬虔な祈りの言葉を発せしめるのである。

(ロ) 正義について

一度賭の論を超えると、真理の問題は倫理の問題となる。倫理の問題は正義の問題である。聖寵は万人に平等に与えられているであろうか。答は否である。ある選ばれた者だけが聖寵にあずかることができる。この様なジャンセニスト的な考えは正義に反しはしないか。反しないのである。何となれば人間社会の正義をもって、神の義をはかろうとするから、神の義が不正に見えるのである。

人間社会の正義とは何であろうか。人間社会の正義を守るところの法律を考えて見る。国を異にし、時代を異にするごとく変るのがおよそ法律である。絶体的な規準を少しも示してくれない。その間に調和など少しもない。あまりにも多くの法律があることは結局法律がないのにも等しい。合法か非合法かを判別できても、正義か不正かは判別できないのである。何となれば国境一つ超えれば正義が不正となり、不正が正義となるからである。こゝで正義は理性に助力を求める。しかし正義が理性の要求を満足させようとした瞬間に、正義は自滅して正義は正義でなくなる。上のように正義は時と場所によって異なるところの相対的なものだとすれば、正に正義は慣習と同様である。それでは正義が正義であることを主張し得るためには何が必要であろうか。正義は力を持たなければならないのである。正義に力がなければ正義は正義として通らない。ではどうして正義が力をもつことができるか。多数の声が一致して一つの声を形成する場合がある。また多数の人間が一致して一人の人間の声を支持する場合がある。これは正義が与論という力によって支えられている理想的な型である。個人が理性に訴えて自説を固執する時は、正義は支えを持たず、大にしては内乱の原因ともなる。社会を理性の枠の中に閉じ

込めようとするほど反理性的なことではない。社会正義は力によって支えられ、想像力と習慣がこれを定着し、社会の平和を維持することとなる。それではもし正義に力をもたせることが困難であればどうすればよいか。力に正義の剣をもたせることが平和維持の最上の方法となるであろう。これが人間社会における正義というものである。

地上の正義は理性を放棄したところに成立する仮象の存在であった。神の義は—これは原罪であり、聖寵につながるものであるが—超自然的なものとしてやはり理性を超えている。「最初の人間の罪が、その源から遙に遠いが故におよそその罪にあずかっていると見えぬ人間までも罪人にした、ということほどわれわれの理性に衝撃を与えるものはない。」(Br. 434, La. 246) 確かに原罪は理性に耳を傾ける限り、また地上の正義を以て律しようとする限り不可解であり、神の声はきこえて来ない。こゝでもわれわれは理性を棄て、地上の正義を否定し去ることにより、神の義への目は開かれ、原罪、仲保者イエスによる贖罪、聖寵がきわめて自然な事実として受け入れることができるのである。こゝにもパスカルのいう「正をたえず反にひっくり返す」弁証法が見られる。そしてこの事実を受け入れるのはやはり心情である。神の義についても心情から精神へであってその逆ではないとブランシュヴィクはいう。

(イ) 教会について

パスカルにとって神は抽象的な存在ではなく、具体的な生きた存在者である。意志の唯一の根源となる具象的存在である。従って世界の歴史は一つの新しい意味をもって来る。人類の歴史的事実の一つ一つが神の御業の一環となる。パスカルが証人となった聖荆の秘蹟も神の御業の最後の一環なのである。かくて神の御業の歴史は遠く教会創始の以前に遡る。パスカルはキリスト教をユダヤ教の延長と見る。いわば西欧的なもの、中世以来の哲学の衣を排除して、キリスト教の最も純粋な源流をユダヤ教に求めるのである。こゝにユダヤの世界とキリスト教の世界、換言すれば旧約の世界と新約の世界を結ぶ一つの世界観が生れる。パスカルはこれを永続性(Perpétuité)とよぶ。これは教会の永続性ということで象徴される。次に新約、旧約を一つに結ぶ一つの共通点がある。それは神が選ばれた少数のものにのみ知られ愛され給うこと、これ等の者のために教会を創り給うたことである。「神はある者を盲にし、他のある者に光を与えようと欲した。ということを経験と認めなければ、神の御業は理解されない。」(Br. 566, La. 439) という神の御業の二義性が先の弁証法を成立せしめるのであり、従ってこれは地上の(又は自然的)理性に属するのではなく、超自然的理性に属し、これが歴史の中に生き給う神にまでわれわれを高めるものなのである。

以上は、ブランシュヴィクが主として「パンセ」を通して、パスカルの思想を論理的に再構築し、一つの完全な秩序の下に統一したところのすぐれた業績を示すものである。しかしながらこれはやはり結局においてブランシュヴィクのパスカルであり、ラフマ版を持つ今日多くの修正を受けなければならぬものと思われる。これはともかくとして、ブランシュヴィクによ

って見事に統一されたパスカルの思想には、次のいくつかの問題点が指摘されると思う。

1) 先の (イ) においては、人間の真理と天上の真理の対立を、(ロ) においては人間の正義と神の義の対立を弁証法によって解決し、この弁証法が教会（神）の二義性に由来するとすること。これはあまりにも哲学的である。

2) ブランシュヴィク自らがすぐれた哲学者であったため、パスカルの思想を哲学的に体系化している。従って Br. 版に見られるパスカルは、護教論者ではなく哲学者である。「パンセ」は「護教論」のために集められた断想であることは認めるのであるが、「護教論」のプランの復元は不可能であるという前提に立っている。この点が La. 版と根本的に違うところである。

3) パスカルを決定的にジャンセニストとしていること。これに対しては多くの異論がある。

4) 信仰における理性と心情の問題を如何に考えるべきか。

これらの問題に対してはたして La. 版は如何なる答を出すことができるであろうか。これをどの様に修正し、新しい視点を La. 版が押し出してくるであろうか。即ち Br. 版における各断想が、La. 版において異った場所を与えられた結果、異った意義が与えられる筈である。その結果 La. 版がブランシュヴィクのパスカルに如何なる変更を加えるであろうか。これを研究するのが本論文の主たる目的である。

〔III〕

ラフュマは現存の民間のパスカル学者である。ラフュマがパスカルの研究に着手したのは1940年である。1938年に公にされた²⁰⁾ トールヌール版を便りに、パスカルの唯一の自筆原稿(A)の復元に着想したのがその初りである。これはこの原稿がはたしてパスカル歿直後の状態を示すものであるかどうか、もしそうでないとすれば、何故この様な状態に陥ったか、を推測するのにきわめて貴重な作業となった。次に彼はミショー版を利用して(A)と比較研究した。前に述べた様にミショー版の主体は(A)をそのまま活字にしたものである。この版は主として読みを改めるための貴重な出発点になったものとして、ラフュマの推奨するものである。次にラフュマの研究の第三の契機となった作業は、未知の新しい写本の発見(1944年)とその研究であった。それは先に挙げた写本(J)と(K)に関する新しい発見である。(J)はフオジエールが1844年サント・ブーヴから借用して利用したもの、(K)は1728年デモレ(Desmolets)神父がパスカルの遺稿を出版した時、又1776年コンドルセが利用したものであるが、以後その足跡が不明となっていた。ラフュマが発見した写本(17世紀末か18世紀初のもの)と推定されるは、はからずも(K)そのものであり、しかも(J)と(K)が同一物であることが判ったのである。この写本を(A)(B)(C)と比較することにより、²¹⁾ 色々の新事実が発見せられた。これが更に発展して次から次へと定説を覆すような²²⁾ 事実がラフュマによって研究発表されたのである。今「パンセ」に関するものを次に列挙してみると、

(a) 「パンセ」の書かれた時期に関して、少くともその75%が1656年9月から1659年1月までの間に自筆で、きわめて少数が近親の誰かに口述筆写の方法で書かれた。1659年1月から1660年6月までは病気のため何も書いていない。書いたとしてもきわめて僅かで数頁に過ぎず、それも口述筆写である。1660年7月以後は殆ど大部分が自筆である。先の75%のまた70%がパスカル自身によって分類配列され、残部は分類待ちの状態に残された。(B)(C)がこの状態を示している。

(b) パスカルは大型紙に断想を書きつけ、各頁の冒頭に小さな十字架を描き、直接に関係のない断想の間には斜線を引いて区切った。

(c) パスカルはこれを分類配列するため、自らこれを小さく切断した。この作業開始は1658年10月-11月頃であり、ポール・ロワイヤルにおける講演以前であったと思われる。

(d) 写本(B)はパスカルの歿直後に作成された写本であり、これが当時の自筆原稿の状態を示し、(A)はパスカルの歿直後の状態を示すのではない。

(e) 写本(B)は、ミショー、ブランシュヴァイクが推定したように、ポール・ロワイヤル版のために作られたものではなく、同版の*Préface*. でエチエンヌが述べている様に(A)の原状の写本に過ぎないのである。

(f) 写本(B)は既分類の部分と未分類の部分に分れている。1658年以後はパスカルは分類の作業をつづけることができなかつたものと思われる。ポール・ロワイヤルにおける講演のため分類を急いだのであり、常日頃この仕事は拾年の歳月が必要だといっていたパスカルのことであるから、残部は未分類のままに放置したものと思われる。

(g) 未分類の中の一綴りに《奇蹟》(Miracles.)に関するものがある。これは聖荆の秘蹟に関する

論争に答えるために、1656年9月から1657年11月の間に書かれたものであり、「護教論」に属さないものと思われる。

(h) ポール・ロワイヤル版出版準備委員会は、写本(B)から底本を作成した。(A)は写本(B)(C)作成後、門外不出のものとしペリエ家に堅く保存され、委員会はこれを見ることはできなかった。

(i) 現状の(A)はパスカル歿直後の状態を保持していない。このことは後に詳細に述べられる。La. 版成立の重大な出発点となるからである。

(j) ド・ラ・シェーズの *Discours* は、彼がポール・ロワイヤル版出版準備委員として、写本(B)を手許において書いたものである。ポール・ロワイヤル版の *Préface* において、エチエンヌが言及している「護教論」のプランは、ド・ラ・シェーズの *Discours* の要約である。

(k) 「イエスの秘義」(*Mystère de Jésus*) を、ヴィクトル・ジロー (Victor Giraud) はパスカルの「護教論」中核をなすものと考えているが、この断想は筆写工にも、またポール・ロワイヤル版の編集委員にも渡されなかった。1655年初頃書かれたものであり、未だパスカルが「護教論」のために断想を書いていなかった頃のものである。従ってこれは「護教論」のために書かれたものでない。

以上はラフュマの研究の結論であり、今までの定説をくつがえすものであるが、特に本研究の底本となる(B)に關聯して主として次の二つの事実、自筆原稿(A)がパスカル歿直後の状態を示していないということ。主として写本(B)が逆にパスカル歿直後の状態を示していることをどうしてラフュマは導き出したのであろうか。ラフュマはそのために次の四つの作業を試みたのである。

- (a) 自筆原稿(A)そのものを仔細に観察検討する。
- (b) 写本(B)を(A)と比較検討する。
- (c) 写本(B)をポール・ロワイヤル版と比較検討する。
- (d) 写本(B)そのものを観察検討する。

(a) この自筆原稿(A)を検討するのは、その混乱の現状がパスカル歿直後の状態を示すのであるか否かをしらべるためである。先ず簡単な外的描写から始めなければならない。パリ国立図書館の古文書部に保存されている国有財産9202、パスカルの自筆原稿は、緑色の羊皮紙のカバーをした分厚い装釘本である。縦43センチ、横28センチ、背表紙には *Original des Pensées* なる貼紙がある。全部で41帖(うち第15帖は二部)からなり、全体で492頁ある。冒頭にAからEまでの別頁がある。388頁はダブっている。こゝで問題となるのはこの装釘がいつなされたかということである。われわれは先ず扉紙に注目しなければならない。扉紙には MOYNE. (製造者名) NORMANDIE. (州名) MORTAGNE. (都市名) というすかしが入っている。このすかしによってこの扉紙は1731年—32年頃ノルマンディにおいて作られたことが判る。従って当時の習慣に従って当地に送って装釘されたことになる。ルイ・ペリエはこれを1711年にサン・ジェルマン・デ・プレに移して1713年に没したのであるから、製本を命じたのはルイではなく、彼の歿後二十年前後を経てから修道院の図書館がノルマンディへ送って製本させたことになる。

次は中身であるが、各頁は一枚の台紙に切断した小紙片と、少し大型の紙片が乱雑に貼られていて一見混乱をきわめていることがわかる。われわれはその台紙に注目しなければなら

い。台紙は各々A.B.V. 又は P.P. 又は J.A.S. のすかしが入っている。これは製造家は未だ判明しないが、ペリェ家の郷里オーヴェルニュの産である。しかも切断した小紙片を仔細に調べてみると、切る前に引いたと思われる鉛筆の線が残っており、切る時にあやまって文字の一部を切り落しているのである。これで貼りつけの作業は、従来の説のように熟練工がしたのではなく、またパスカルが手当り次第に大・小紙片に断想を書きつけたという定説はくずれ去る。次に自筆原稿(A)の第9帖と第10帖は写本(B)(C)にはなく、ポール・ロワイヤル版にも収録されず、ラフュマの発見したルイペリェの写本(J)即ち(K)にだけ、しかもこの部分だけが筆写されている事実から考えると、この貼りつけ作業はルイが自ら行わなかったとしても、少くとも彼の監督下に行われたものと考えられ、その作業は1711年以前ペリェ家の郷里オーヴェルニュでということになる。従って貼りつけの作業と装釘製本の作業は時期と場所を異にし、その間に元の状態を失い現在のような状態になったと思われる。少くとも元の状態は現状より遙に秩序があったという推定が成立する。

(b) そこでこの推定が事実であるかどうかを確かめるため、今度は写本(B)の分類配列の痕跡が自筆原稿(A)のうち見られないかどうかを検討してみる。ブランシュヴィク、ストロウスキが言うように(A)は唯単なる寄木細工のようなものであろうか。もしそうではなく(A)に(B)の痕跡が発見できるならば、(B)こそパスカル歿直後(A)の元の状態を示すこととなる。

たとえば²³⁾ブランシュヴィクは一枚の台紙に小片を最も多く貼りつけた例として、(A)の中から23(9枚の紙片をはりつけたもの)、39(9枚)、79(10枚)、83(10枚)、427(10枚)、63(11枚)の各頁をあげ、このことから各小紙片間に何の連絡もない寄木細工だとしている。しかしこれを仔細に検討してみると面白い事実が発見できる。この6頁の中にある断想の総数は56。これを写本(B)の中を探してみると、56のうち50が同じグループの中に入っており、残り6だけが偶然に他からまぎれ込んだものであり、元の状態は少くとも(A)の現状より遙に秩序ある状態にあったことを示している。

今度は断想(Br. 430)、ポール・ロワイヤルにおける講演の要約であるが、これは(A)の317頁から326頁まで(正しくいえば317, 318, 321, 322, 325, 326の6頁)と、最後の部分5行ほどは57頁と全くはなれている。これを(B)を探してみると、69頁から始まり筆写の順序にくるいはなく、最後の部分は(A)の場合と同じように別の場所、121頁に収められていた。これによって(B)の痕跡がそのまま(A)に残っていることが判る。

次は逆に(B)から(A)を見ると、次のような事実が発見できる。たとえば(B)の *Fausseté des autres religions.* は(A)の27, 28, 31の帖にあり、(B)の *Fondements de la religion.* は(A)の4, 5, 6の各帖に、(B)の *La loi figurative.* は(A)の2, 3, 4, 5, 21の各帖に、(B)の *Preuves de Jésus-Christ.* は(A)の5, 6, 7, 40の各帖にあり、あまり順序もくるうことなく分散もしていない。また(B)の325頁から346頁まで(73の断想

を含んでいる)は、そのまゝ(A)の11, 12, 13の各帖に、(B)の365頁から384頁(88の断想を含んでいる)は(A)の34, 35, 36の各帖に全く順序をくずすことなく収められている。しかも(A)と(B)を比較すると、写本の方は写したまゝにつみ重ねて行ったため、(A)とは逆の順序になっていることが判った。これは(B)即ちLa.版を読む場合の一つの方針を暗示していることになる。ともかく以上の諸例に従って(B)の秩序が(A)に痕跡をとどめていることが判然とする。ということは(B)が(A)の原状であるという推測が成立するのである。

(c) ブランシュヴィクはパスカル歿直後に作成せられた写本は失われ、(B)(C)はその写本ではなく、(B)(C)はポール・ロワイヤル版の底本であるとしている。ところが両者を比較してみるとその違いはあまりにも大きすぎるのである。ポール・ロワイヤル版に収められている391の断想のうちの過半数207が、(B)の未分類の部分(ブランシュヴィクはこの未分類の部分を出版の意図のなかった部分と推測しているのだが)から選ばれている。たとえば(B)の5頁から14頁までに収められているVanité.なる表題の下に集められた39の断想を例にとってみても僅に4がポール・ロワイヤル版のVanité de l'homme.という章に収められているだけである、残る35のうちから8が他の章に、残りの27はポール・ロワイヤル版から姿を消してしまっている。その上に文章の改変、省略、補綴などの事実を考え合わせると、(B)(C)の分類配列はポール・ロワイヤル版の編纂委員によってなされたものではないことは判然としてくる。

(d) 次は写本(B)そのもの、その27章に分類配列された365の断想の現状を検討してみると、365の断想は351枚の紙に筆写されている。これを次のように三つに分類することができる。

- イ) 一枚に一つの断想しか書かれていないもの。……………324枚
- ロ) 一枚に二つの断想が書かれているもの。……………12枚
- ハ) 一枚に三つの断想が書かれているもの。……………1枚

(イ)に関しては問題はない。(ハ)の一枚はBr. 208, 37, 86の三つであるが、そのうち後の二つは消されていて実際は一枚に一断想ということになる。問題になるのは(ロ)の12枚でこれを検討してみなければならない。

写本(B)の章(即ちLa.版の章)	La.版(Ed. Int.)の番号
1. Ordre.	{25 27
5. Raison des effets.	{173 174…消されている
5. ”	{171 172
5. ”	{191 613…消されている
8. Divertissement.	{267 266
11. A Port-Royal.	{330 331
18. Fondements de la religion.	{432 666

18. Fondements de la religion.	{449 450
19. Loi figurative.	{492 493
22. Preuves de Moïse.	{569 570
23. Preuves de Jésus-Christ.	{589 590
26. Morale chrétienne.	{684 685

以上の表の中で問題になるのは第18章の一枚 La. 版 432, 666 を写したもので、これは全く別の章に属する二つの断想が一枚に書かれた例である。他は二つのうち一つが消されたものが二枚。これは結局一枚に一つの断想が書かれているのと同じである。残る6枚は二つの断想が書かれているが、何れも同じ章で隣接して並べられているので一枚に一断想と同じ結果と考えてもよい。結局351枚のうち一枚だけが間違っていたことになる。しかもこの写本(B)の未分類の部分についてもこの一枚一断想の方針が堅持されている。即ち未分類の部分には、大きな型の手をつけない部分のうちにまじって、一枚一断想に切断したものが多くあり、従って写本(B)は(A)の原状をそのまま写したのであるから、写本(B)から次のことが推定できるのである。パスカルは大型の紙に断想を書きつけ、分類配列の必要に応じて一枚一断想に切断し、27の綴りに分類した。この一枚一断想という原則はパスカルが採用したものとしか考えられず、分類配列も従ってパスカルの手になるものと考えざるを得ないのである。さて残る33綴りはパスカルが身心衰弱のため遂に分類配列できなかつたものである。

以上のような四つの作業によってラフュマは、ポール・ロワイヤル版の *Préface*. において、エチエンヌが述べている写本が写本(B)に外ならず、しかも写本(B)の分類配列はパスカル自らの手によってなされたと考えざるを得ず、「護教論」は永遠に未完成であるとしても、そのプランは実在したこととなり、パスカル研究に一つの新しい展開を促すこととなるのである。

トールヌールの推定と、ラフュマの実証的な原典(A)と主として写本(B)の比較研究により、(B)がパスカル歿直後の「パンセ」の状態であること、パスカルの「護教論」のプランの原型であることが証明されたことにより、パスカルの研究は決定的な転機を迎えようとしている。即ちラフュマの業績は、パスカル研究の新しい出発点を示すものとして、きわめて高く評価されなければならぬのである。

1951年 写本(B)がラフュマにより複製上梓された。これが

Blaise Pascal : *Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets*. Edition manuscrite. Textes-Notes-Documents. 3 vol. (Editions du Luxembourg.)

である。次いで1952年 これを底本とし、初版を改訂して Edition intégrale 第2版が生れた。(第3版は改訂を加えて1960年に出た。) 前者は主として研究者用であり、後者は一般読者用と

して次の様に編まれている。

第一部は写本(B)の分類をそのまま採用して27章に分ける。未分類の33綴から先ず「護教論」に関係のないものを除き、これを分類して第二部に収める。内容から見て、また断想につけられた表題からして、当然「護教論」に入ると思われるものを分類して、第一部の各章に配分、出来るだけ合理的な順序にならべる。然し初めから分類されてある部分とは区別しておく。かくして残った23の断想のうち、「護教論」の Introduction. となるもの14。残る説得の方法に関する9の断想を Avant-Propos. に集める。原典(A)だけにしかないもの、他の写本にあって(B)にないものも同様の操作により分類する。その結果主部である「護教論」の構想は次の様に定着するのである。

Avant-propos.

Introduction.

- 1) Ordre.
- 2) Vanité.
- 3) Misère.
- 4) Ennui.
- 5) Raison des effets.
- 6) Grandeur.
- 7) Contrariétés.
- 8) Divertissement.
- 9) Philosophes.
- 10) Le Souverain Bien.
- 11) A Port-Royal.
- 12) Commencement.
- 13) Soumission et usage de la raison.
- 14) Excellence de cette manière de prouver Dieu.
- 15) Transition de la connaissance de l'homme à Dieu.
- 16) Fausseté des autres religions.
- 17) Religion aimable.
- 18) Fondements de la religion et réponse aux objections.
- 19) Loi figurative.
- 20) Rabbinate.
- 21) Perpétuité.
- 22) Preuves de Moïse.
- 23) Preuves de Jésus-Christ.
- 24) Prophéties.
- 25) Figures particulières.
- 26) Morale chrétienne.
- 27) Conclusion.

本研究は主として La. 版 Edition intégrale (第2版及び第3版)の第1章より第15章に至る

既分類の断想を素材とし、これを Br. 版と比較することにより「護教論」前半を考察せんとするものである。

なおこゝで述べておかなければならないことは、パスカル三百年忌(1962年)を記念して、近くラフュマが *Manuscrit des Pensées de Pascal.* の Fac-similé 版を出そうとしていることである。これは写本(B)から出発して(A)を並べなおし、(A)を少なくともパスカル没直後の状態に復元したものと思われる。その結果は(A)の原状と(B)が殆ど一致し、ラフュマが今まで論文で発表して来たところの作業の経過とその結果を、一挙に現物によって示すこととなり、パスカル研究の新しい出発点がわれわれに与えられたことを、はっきりと事実を以て示すのではないかと思う。

〔IV〕

中世思想の蔭を深くきざんだデカルトに世人は「創造者」という名をおしみなく贈る。これに反してパスカルにこの名を与えるのを人は躊躇するのが普通である。彼の真空の実験も結局トリチェルリの祖述であり、「パンセ」もまたあまりにも多くをモンテーニュに負っていることは事実である。彼は模倣者でないとしても、彼の業績は二番煎じだというのである。彼は確かに人から与えられたものから出発している。しかしながら彼によって消化されて生れ変ってきたものは、到底単なる中古品とは思えないのである。それどころか全く新品以上に生々としていたのである。こゝに彼の怖るべき天才の秘密がある。彼在世中に既にこの様な批判を自ら耳にしていたのかも知れない。彼に次のような述懐がある。

「私が新しいことを何もいわなかったなど言ってもらいますまい。素材の配置は新しいのだから。まり打ち遊びをするとき、二人がもて遊ぶまりは同じ一つのまりだが、まりを送るのに上手下手がある。

私が古い語を使ったといっていたとしても結構。同じ思想が違った配置によって、違った理論体系を創ると同じように、同じ語群が違った配置によって、違った思想を形成するではないか。」

(La. 4, Br. 22)

この断想は一応「護教論」から除外されており、恐らく上述のような世評に対してパスカルが回答したのが、この断想の生れた具体的条件かもしれない。しかしわれわれがこの断想をこゝに引用した理由は、この断想が「パンセ」それ自体の運命を暗示し、断想という一つ一つの素材は古くとも、また多くの影響下に生れたとしても、今や La. 版において新しい場所を得て、「パンセ」は生れ変わろうとしていることを示しているからである。上の断想が予言したように、新しく La. 版において正しい位置を与えられたところの一つ一つの断想の意義を考えると、各断想それ自体の意義は変わってくるであろうし、これ等の断想でもって構成される各章は一つの違った思想体系を形成し、ひいては「護教論」の性格も変わることが予測されるのである。

さてわれわれがこれより検討せんとする La. 版は、Br. 版にどれほどの変更を加えるであろうか。これを究明することが、即ち「護教論」の前半において、パスカルが人間の探求から神の発見に至る道程を、断想を追い章を追いながら追求することが、本研究の主たる目的である。

先ずわれわれは、La. 版を如何に読んで行くかという方針を一応決定しておかなければならない。ラフュマに従えば、²⁴⁾原典(A)と写本(B)の照応が示す様に、一片一枚の原則に従って書かれた写本は、書くに従ってそのまゝに一枚一枚積み重ねられたため順序が逆になっている。従って分類された部分は、番号の高い方から遡って行くのが、元の順序に従うことになる。原典は前述の様に順序を追って書かれたものではなく、書いた後に各章に分類配列されたのであるから、断想間には論理的な順序は考えられていない。従ってその並べ方は一定していない。概観するとおよそ次の三つの並べ方があるようである。中心になる総括的な断想を冒頭

に置いて、これを展開して行く演繹的な方法。次はその逆の方法で、先に色々の例を並べて行って最後にこれをしめくゝるような断想を持って来る帰納的な方法。その三は前二者の折衷的な方法、即ち雑然と断想が並べられ、そのうちのどれかゞ核心をなしているという方法がこれである。従ってわれわれがこれを研究して行くに際しても、次のような方針を一応決定しておこうと思う。先ず原則として番号の高い方から逆に読んで行く。各章の表題をその中心思想を示すものとして重視する。一応順序は逆に読んで行くが、同一章内では思想に統一を与えるため、順序は可なり自由に扱う場合もあるということである。

次に未分類の断想を如何に取り扱うか。これも重大な問題である。たとえば、現在まで重要な断想とされてきた賭に関するもの (Br. 233, La. 343) 「イエスの秘義」 (Br. 553, La. 739) は、何れも既分類の中に入っていない。前者はラフュマにより、第12章 Commencement. の後半部 (ラフュマが分類した部分) に入れられ、一応「護教論」に入るべきものとしている。しかし後者は全く「護教論」の外に置かれている。本研究は主として既分類の部分を対象とし、これの理解を補うに必要と考えた場合に限り、未分類の断想を援用しようと思う。

「護教論」をどこで区切るかということも重大な問題である。第11章 A Port-Royal. と第12章 Commencement. との間に、即ち「護教論」の序章と本文の境界線をひくべきであろうが、第13章から第15章までは、理性と心情、知と愛との問題、換言すれば人間の立場から見て、信仰の最後の重大問題が取扱われている。以後は聖書に論拠をもつこと多く、即ち「パスカルと聖書」の研究にまたなければならないから、第15章と第16章との間に前半と後半の境界線を引くのも不自然ではないと思われる。こゝでは主としてキリスト教の人間観が展開されるからである。題して「パンセ」研究序説とする理由もこゝにあるのである。

第1章 Ordre. について

第1章は「護教論」の全体的なプランと、如何なる人間を、如何にして、神の世界にまで導いて行くかを、きわめて具体的、且計画的に示している。従ってそこには説得のために守られなければならない秩序と、説得のための強い意志が披瀝され、17世紀に生きた天才的な数学者、自然学者の「護教論」であることをまざまざと示すのである。

先ずわれわれは本章の各断想が Br. 版においててしめる位置を知るため、両版における照応を示しておかなければならない。

La. 版の番号.	Br. 版の番号	Br. 版の章と表題.
35.	— 187.	3. De la nécessité du pari.
34.	— 246.	4. Des moyens de croire.
33.	— 167.	2. Misère de l'homme sans Dieu.
32.	— 291.	5. La justice et la raison des effets.
31.	— 602.	9. Perpétuité.
30.	— 248.	4.

29.	—	60.	2. Misère de l'homme sans Dieu.
28.	—	247.	4.
27.	—	184.	3.
26.	—	244.	4.
25.	—	227.	3.
24.	—	596.	9.

冒頭の断想 (La. 35) は「護教論」の全貌を実に明快に示しているため、われわれはその全文を読まなければならない。

「秩序、人間は宗教を蔑視している。彼等はそれを憎悪し、それが真であることを恐れる。これを癒すために、先ず宗教が少くとも理性に反するものでないことを示すことから始めなければならない。次に宗教は尊ぶべきもの (vénérable) であるから、尊敬心をおこさせなければならない。そしてそれを愛すべきもの (aimable) とし、それが真であること (vrai) を善き心の人達に祈願させたその上で、それが真であることを示さなければならない。尊敬すべきである理由は、それが人間をよく知っていたからであり、それが愛すべきである理由は、真の善を約束するからである。」

(La. 35, Br. 187)

Br. 版においては「護教論」のプランを示す断想は第2部 *Misère de l'homme sans Dieu.* と第4部 *Des moyens de croire.* の冒頭に集められている。これを La. 版に求めると、(La. 29.)、即ち「第1部 神なき人間の悲惨、第2部 神と共にある人間の至福」と、ラフュマが未分類の中からこの第1章に配列したところの (La. 48, Br. 62) (La. 49, Br. 242) の三つである。(La. 35) は Br. 版第3部 *De la nécessité du pari.* に収められている。第3部は有名な賭に関する断想が中心であり、信仰が理性に反するものでない点にだけ焦点を合わせて第3部においたものである。確かに先の (La. 29, Br. 60) (La. 48, Br. 62.) (La. 49, Br. 242.) の三つの断想は「護教論」の構想を大きく、しかも明快に表わしており、多くの編纂者が「護教論」復元の拠点としたことは肯けるのであるが、これに反して (La. 35) は「護教論」において、先の諸断想よりも遙に「護教論」の内容を具体的に示していることに注意しなければならない。哲学的体系を暗示するよりも、むしろ説得の順序を明示している。われわれはこれを次のように分析することができると思う。

1) この「護教論」は誰のために書かれたのであろうか。信仰を蔑視しキリスト教が真であることを希望せぬ無神論者のためである。17世紀前半の知識人の中に多くを数えた無神論者を信仰にまで導くために書かれたのである。

2) 信仰が理性に反しないこと。理性がその限界を知ることによって、理性が最も理性的であることを示そうとする。神の知から神の愛へと導こうとするパスカルは、無神論者に初めから信仰が反理性的などいっても納得しないことをよく知っている。パスカルは相手の心理をよく読むことを知っている。パスカルは信仰が理性に反しないことを説得しようと試みるのである。哲学的に見れば、またキリスト者パスカル自らの体験からすれば、神の愛から神の知へで

あろうが、相手は無神論者である。先ず彼等を神の知から一步一步神の愛へと導いて行かなければならないのである。

3) キリスト教は尊敬すべきもの (vénérable) であること。キリスト教は人間をよく知っているからである。この部分ではキリスト教的 (カトリック的) 人間観が述べられるところであり、具体的にいえば第2章 Vanité. から第11章 A Port-Royal. に到る部分を指す。

4) キリスト教は愛すべきもの (aimable) であること。キリスト教による信仰は至福を約束するからである。この部分はキリスト教が真であることの証拠を受け入れる心の準備をさせる段階であり、具体的にいえば第12章 Commencement. から第18章 Fondements de la religion. に到る部分を指す。

5) キリスト教は真 (vrai) である。キリスト教が真であることを、歴史的証拠、即ち聖書によって証明する。具体的にいえば第19章 Loi figurative. から第25章 Figures particulières. に到る部分を指す。

以上のように、先にあげた三つの断想より遙に具体的に「護教論」の展開を予告し、第1章 *Ordre.* の中心をなし、演繹的な展開の出発点をなしているのである。従ってこの断想は Br. 版におけるよりも遙に大きい重要性をもち、「護教論」全体をへいげいしているのである。

「秩序。神を求めなければならぬという手紙の後に、障害を除くという手紙をかく。これは機械 (machine.) についての論議である。機械に準備させ、その上で理性によって求めるという手紙を書く。」
(La. 34, Br. 246.)

²⁵⁾《機械》という言葉は、いうまでもなくパスカルがデカルトと同じように、身心二元の立場に立って「護教論」を書こうとしていることを示している。Br. 版においては第4部 *Des moyens de croire.* に収められ、信仰に入る一手段として、理性と心情とならんで肉体を考えているのである。La. 版においては、この章の他の断想のように特別にある章につながっているのではなく、この「護教論」が全体的に精神と肉体とを持った人間であるところの無神論者を目標としていることを示している。信仰といえはとかく肉体を無視して、精神主義の立場を表に立てるのが常識ではなからうか。パスカルは肉体までも利用することを考えるのであるというよりは、肉体をもった人間を対象とする限り肉体のことを考えざるを得ないのである。従ってパスカルのキリスト教的人間観において肉体はきわめて大きな位置をしめる。肉体がなければ邪欲もなく、自愛心も力を著しく減じるであろうし、人間の空しさも悲惨をも感じることはいささかであろう。しかしわれわれは肉体をすて去ることはできない。最大の敵である肉体を最強の味方にするにはできないかとパスカルは考えるのである。肉体は信仰の手段としての習慣につながることは言うまでもない。パスカルにおいては、デカルトの場合のように、意志と情念の闘争の場としての、いわば生理学の対象となる肉体ではなく、原罪に汚れた肉体として、あくまで神の前で跪坐礼拝せしめる習慣の対象としての、オートマチスムを有する肉体なのである。次は手紙という文字である。第1章 *Ordre.* には手紙で書くという表現が (La. 34, 32, 30,

28, 27) と五を数える。これは「プロヴァンシャル」によってイエスイタ派との戦いに大成功を収めたパスカルが、この「護教論」を先ず書翰体で書くことを真剣に考えたことを示しているものと思われる。後にこの方法をどうして放棄したかはわからないが、少なくとも「プロヴァンシャル」と相前後して「護教論」が書かれ始めたことがこれによって推定され、それが1656年頃であることが判明する。

「人生の悲惨は次のようなことを生む起因となった。彼等はそれを欲したので、気はらし (divertissement.) をしたのだ。」

(La. 33, Br. 167.)

この断想は Br. 版の第2部 *Misère de l'homme sans Dieu*. の中で、他の気はらしに関する断想とならべて収められている。これは当然のことであろう。気はらしを神なき人間の悲惨の象徴としてブランシュヴィクはこゝに集めたのであろう。La. 版第1章では気はらしを人間の実存的欲求として、否定のできないもの、逃れられないものとしてとらえ、La. 版第8章において一つの大きな問題として展開することを予告しているのである。人間の悲惨といっても、パスカルはこれをできるだけ具体的に述べるのが彼の行き方であり、気はらしは彼の思想展開の重大な一環となるであろう。

「手紙で、不正について、長子がすべてを相続するというおかしなことがのべられる。“君、君は山のこちら側で生れたから、君の長子がすべてを相続するのが正しい。” “何故君は私を殺すのか。”」

(La. 32, Br. 291.)

きわめて断片的であり、完全な文章をなしていない。第3章 *Vanité*. の38と関聯して読まべきものである。La. 版においては、特に正義に関して一章をもうけていないが、第2章から第5章に至る間で、個人の正・不正と社会正義に関する諸断想と関聯している。地上の正義が真でもなく、善でもなく、また真の幸福をもたらさぬことを述べているのである。Br. 版よりは遙に幅の広いものを予告している。この断想は Br. 版では第5部に入れられ、主として社会正義の立場からだけ人間の正義を見ようとしている。

「秩序、ユダヤ人のすべての状態のうちに、明白なもの、異論のないものを見よ。」

(La. 31, Br. 602)

Br. 版では第9部 *Perpétuité*. に収められ、こゝに明白なもの、異論のないものというのは、他の宗教に見られないところの、キリスト教における歴史的永続性を、ユダヤ人の世界にも見ようとしているのである。焦点はあくまで永続性であり、ユダヤの世界は孤立せず、キリスト教の歴史的世界観の重要な一環をなしていることを暗示しているのであろう。しかし La. 版では焦点は歴史的永続性だけではなく、La. 版の後半の歴史的証明のうち、旧約のもつ意義のすべてを暗示しているのではないかと思う。

「証拠の有効であることを強調する手紙。機械によって。

信仰は証拠と異なる。後者は人間的であるが、前者は神の賜物である。“義人は信仰によりて生くべし。”(ロマ書。1-17) この信仰を神は人の心にうえつけるのである。証拠はしばしばその道具である。“信仰は聞くによる。”(ロマ書。10-17) しかしこの信仰は心情のうちであり、(我知る)ではなくて(我信ず)といわせるのである。」

(La. 30, Br. 248)

神を知ること(理性)、神を信ずること(心情)、それに機械(習慣)と信仰における三つの手段が述べられており、従って Br. 版では第4部 *Des moyens de croire.* に入れられていることは当然である。しかし La. 版においては先の断想と同じように、以下の何章を予告しているかが問題になるのであるから、証拠が有効であることを強調する手紙を書くというパスカルの意図をくめば、主として La. 版第三部キリスト教が真であることを証明する聖書による証拠がための部分を予告していることになる。しかし真の信仰は証拠ではなく、真の信仰は心情に感じるものという点に焦点を合わすとすれば、この点を理性との関聯において考えるとすると、第12章 *Commencement.* 第13章 *Soumission et usage de la raison.* を予測するものであろう。何れにしても「護教論」後半の展開を予測するものであることは間違いない。

「第一部 神なき人間の悲惨。

第二部 神と共にある人間の幸福。

あるいは

第一部 人間本性の墮落していることを、本性そのものによって。

第二部 救い主が存在することを、聖書によって。

(La. 29, Br. 60)

先に述べたように、「護教論」の大綱を示す重要な断想と考えられてきた。事実 Br. 版においても第2部の冒頭に置かれその重要性を誇示している。確かに「護教論」のプランを包括的に示すものと考えてよいであろう。La. 版においては既に断想(La. 35)がきわめて具体的に「護教論」のプランを示しているのであるから、この断想はむしろ直接には第11章 *A Port-Royal.* に関聯するものと考えてみてもよいと思う。従ってきわめてジャンセニスト的な構図の一つをはっきりと示した断想とみたい。

「秩序。一人の友人に探し求めるように仕向ける勧請の手紙をかく。すると彼は答えるであろう。“しかし探し求めて何になろう。何も出てこないのだ。”彼に答える。“絶望し給うな。”すると彼はまた答えるだろう。“何か光明がみつければよいのだが、この宗教に従ってかく信じて、何の役にも立たないのだ。それでいっそのこと探し求めない方がよい”と。これに対して私は答える。おゝ！機械よ！」

(La. 28, Br. 247)

恐らく「おゝ機械よ！」という一句によって、Br. 版は第4部 *Des moyens de croire.* に入れたのであろうが、やはり前の諸断想と同様に、もっと広い総括的な意味をもっているように思われる。隠れたる神を探し求めることを、倦むことなく無神論者に勧めることが「護教論」の

主たる目的であった。即ちこの断想は、先ずこの「護教論」が無神論者を目指すものであること。次には無神論者は単に精神をもっているだけではなく、肉体をもっているのであるから、この自動機械を習慣によって信仰の方へ導くことが如何に大切であることを示めそうとしているのである。従って第12章あたりを約束していると見てよいと思う。

「神を探し求めるようにしむけるための手紙。神を哲学者のうちに、ピュロンの徒と独断論者のうちに求めさせる。しかし彼等は神を求めるものを疲らせる。」

(La. 27, Br. 184)

この断想は Br. 版 第3部 De la nécessité du pari. にある。神を探し求めるようにすゝめるといふ点に重点をおいてこゝにおいたのであろう。人間は真・善・幸福・正義を地上に求めたが得られない。これを神に求める前に哲学者に求めたが何の回答も得られない。La. 版においては、ピロニスムも独断論も人間が生きるための根本的な二つの態度、相対立する態度と考え、「護教論」の第9章ではストイシスムだけを取扱うのであるから、この断想は主としてこの二つの対立する態度を論ずる第6章 Grandeur. (La. 213), 第7章 Contrariétés. (La. 246) を予告しているのであり、第9章 Philosophes. とは直接関係はないのである。

「すべてのものは変化し、入れ替ってゆく。——いや君の考えは違っている……があるではないか。——君は空や鳥が神を証明しているといわないのか。

——否。

——君の宗教はそれをいわないのか。——否。

即ち神がこの様な光を与え賜うたある魂にとっては、これはある意味では真であっても、大部分の者にとっては虚偽なのだから。」

(La. 26, Br. 244)

Br. 版第4部の冒頭に、信仰の手段を論ずる前に、神を語る者が陥る危険についての断想があり、この断想はこゝに置かれている。この断想は無神論者とパスカルとの間に交わされる汎神論に関する対話である。パスカルはこの様な考え方を頭から否定しようとはしない。何となればこれはきわめて自然な宗教感情だからである。パスカルは仲保者イエスなき信仰は真の信仰でないことを説いた。次に真の信仰は心に感ずるものであることを強調した。この後に自然のうちに神を見ることは、信仰の過程において最も重要な靈感を得ることであり、もはや汎神論ではない。このような意味で自然のうちに神を見ることを強く肯定するのである。従って第15章 Transition. に関聯している。

「対話による秩序。——“私は何をなすべきか。私は到るところに暗黒しか見ない。私は無であると信すべきか。私は神であると信すべきか。”

(La. 25, Br. 227)

この独白の部分は無神論者とパスカルとの対話なのであって、二者択一ということから Br. 版第3部 De la nécessité du pari. に収められたものと思われる。これは La. 版においても、

第11章、第12章の展開を予告しているものであり、Br. 版とのくい違いはないようである。たゞパスカルが「護教論」を対話形式で展開する意図のあったことに注目すべきであろう。

「世のすべての人によって歌われる詩篇。誰がマホメットの証人となるか。彼自身である。イエス・キリストは自分が自分の証人になることは無価値だとせられた。

証人の資格は、証人がいつも到る所にいるということである。マホメットは孤独である。」

(La. 24, Br. 596)

Br. 版第9部 *La perpétuité*. に収められている。この第9部の冒頭には、歴史的永続性をもたぬ他の宗教の虚偽であることを示す諸断想が集められている。La. 版の第16章 *Fausseté des autres religions* の展開を暗示しており、第21章には関係はない。しかし内容から見て Br. 版との食い違いはあまりない。Br. 版には La. 版の第16章のような表題をもった部はないのであるから。

これを要するに、本章においては「護教論」の概観が総括的に示される。特に断想 (La. 35) がこれをよく表わしている。正にこの断想が示す通りに「護教論」は展開する。しかし他の断想は特にはっきりとある章を予測するものもあり、また漠然と全体また一部分を暗示するもののあることは以上に示す通りである。さてこの「護教論」は誰のために書かれたのであろうか。これは先に述べたようにきわめて重大な問題である。17世紀前半は、一方において宗教的神秘主義が伸張すると共に、他方合理主義が風靡し始めた時代である。漸く近代的な胎動を見せ始めた自然科学の勃興はこれに拍車をかけ、前者に対して熾烈な戦いを挑むに至った。²⁶⁾1650年頃 サロンにまたキャバレーに屯する無神論者は一すべて学者・文人等の知識人であるが一パリで五万を数えたといわれる。それが知識人であるだけにきわめて憂慮すべきことであった。カトリック教の内部においても、信仰の墮落という強敵と戦わなければならなかったところのパスカルは、「プロヴァンシャル」によって、ポール・ロワイヤルの味方として、イエスイタ派と戦ったのであった。パスカルの次の敵はカトリック教の外にある敵、先の無神論者である。この「護教論」はキリスト教を蔑視する人、即ち無神論者をはっきりと目標とすることを宣言している。自然学者であり、従って合理主義者であるパスカルが、職業宗教家の説くように、はじめから肉体を無視して靈魂の不滅を説き、しかも信仰のために理性を放棄せよと主張することはできない。従ってパスカルは信仰が理性に反しないことを証明しようとする。彼の経験においても信仰は反理性的でなかった。従って彼は無神論者に向って理性をすてる必要はないと強調する。パスカルは先ず無神論者の意表をつくことにより作戦的に勝利をおさめたことになる。(1)キリスト教は人間の真の姿を知っているが故に尊敬すべきものである。(2)キリスト教だけが至福を約束するが故に愛すべきものである。(3)キリスト教は聖書という歴史的証拠をもつが故に真である。というように非常にしっかりとした秩序をもっている。勿論断想集であり未完のものであるが、この大綱に従って第2章以後に展開する「護教論」は総合的な体系を示さないが、きわめて計画的に人間に関する事象に分析のメスを入れながら、帰納的に説得の歩みを一步一步すゝめて統一者たる神に近づけて行く点は、(パスカルは頭の中では

統一者たる神から逆に演繹的に話を展開しているのだが。) 実に理性の時代といわれる17世紀にふさわしい「護教論」ということができる。一般にこの護教論は理性に対する心情の勝利をうたったものと考えられがちであるが、この²⁷⁾「護教論」はパスカルがどのようにアウグスチヌスを消化して、信仰において理性と心情をどのようにからませて両者を調和させたかという興味ある問題をはらんでおり、この第1章の予告は、信仰における理性の完敗を主張していないことに、特にわれわれは注目しなければならない。

次に注目すべきことは、二度も出てくるところの《機械》という文字である。《機械》は自動機械であるところの肉体のことである。理性と心情は靈魂に属する。「護教論」のなかで特に肉体を取扱う章はないが、邪欲、気はらし、想像力は何れも肉体に関係をもっている。人間の第二の本性といわれる習慣は、信仰において肉体を靈魂に結びつけるという大きな役割をはたしているからである。こう考えて見るとパスカルは信仰において、肉体をも習慣でもって納得させることを考えざるを得ないのである。人間は精神だけではなく肉体をもっている。従って肉体を無視することはできないからである。こゝにパスカルの「護教論」の第二の特色がある。

上は内容的に見た二つの特色であるが、次に「護教論」を如何なる形式で展開することが強い説得力をもち得るかが、実戦家であるパスカルにとって重大問題となる。「プロヴェンシャル」の成功によって、彼は先ず書翰の形式をとろうと考えたのである。しかし書翰もよく考えて見ると一種の対話である。たゞ往復書翰でない限り形の上では対話にならないが、断想(La. 28)は書翰の中で対話の形をとっている。更に断想(La. 26)は完全に対話になっており、断想(La. 25)は完全に対話によることが意志表示されていると考えてもよいであろう。事実多くの断想は、具体的な状況背景を考えた上、パスカルと無神論者との対話、または無神論者の独白(形の上だけだが)を仮想すると、明快に解釈できる場合が多い。パスカルが対話形式を採用したのは、徒らに難解な議論をくりひろげるよりも、むしろ昔の人達が難解な哲学上・神学上の論議を対話形式で試みたように、またカテシスムのように、対話によってよりよく説得の目的を達し得るものと考えたからであると思われる。

第2章 Vanité. について.

パスカルが第2章 Vanité. において何をいわんとしているかを検討する前に、Br. 版との照応を示しておかなければならない。

La. 版	Br. 版	
89 — 388	6	Les philosophes.
88 — 293	5	La justice et la raison des effets.
154	2	Misère de l'homme sans Dieu.
87 — 305	5	
86 — 132	2	
85 — 366	6	

84 — 172	2	
83 — 163	2	
82 — 83	2	
81 — 82	2	
80 — 136	2	
79 — 207	3	De la nécessité du pari.
78 — 69	2	
77 — 134	2	
76 — 141	2	
75 — 71	2	
74 — 158	2	
73 — 164	2	
72 — 117	2	
71 — 376	6	
70 — 374	6	
69 — 317 ^{bis}	5	
68 — 149	2	
67 — 320 ^{後半}	5	
66 — 156	2	
65 — 436	7	La morale et la doctrine.
64 — 354	6	
63 — 330	5	
62 — 308	5	
61 — 127	2	
60 — 67	2	
59 — 367	6	
58 — 381	6	
57 — 292	5	
56 — 318	5	
55 — 955	14	Appendice : Fragments polémiques.
54 — 113	2	
53 — 161	2	
52 — 410	6	
51 — 338	5	
50 — 133	2	

以上40の断想 (Br. 版では41) の Br. 版における配分を見ると、

第2部	Misère de l'homme sans Dieu.	21
第3部	De la nécessité du pari.	1
第5部	La justice et la raison des effets.	9
第6部	Les philosophes.	8
第7部	La morale et la doctrine.	1
第14部	Appendice.	1

となっており、その大部分が第2部にあり、可なり数が第5部と第6部分に分れて置かれていることになる。特に第5部に多くが収容されていることに注目しなければならない。その理由は La. 版第5章において明らかにされるであろう。

第2章 Vanité. はいうまでもなくこれに続く二章、即ち第3章 Misère. と第4章 Ennui. と相関聯して考察されなければならない。何れの章も意識的に強く人間の弱さを示そうとしているからである。人間が探し求めるところの真・善・幸福は時には別々のものとして、また時には全き一つのものとして追求される。これを地上に追求する限り、たとえ真なるものを発見しても、善はこれについてこないし、ましてや幸福は保証されない。これがパスカルの体験であった。パスカルは第2章において焦点を真なるものに合わせて、人間のいろいろの能力、またいろいろのいとなみを具体的に検討しようとするのである。そして得られた結論は人間の空しさであった。

第2章 Vanité. における各断想の並べ方は可なり混乱している。いわば先に述べた第三の型に属する。二つまたは三つの中心的断想が中間にあり、これを取り囲むように他の断想が、或は人間のいろいろの能力に考察を加え、或は人間のいとなみに鋭い批判を加えてゆくのである。

「弱さ。人間のいとなみのすべては善を得ることにある。ところがその善を正当に所有することを証明するだけの資格を人間はもつことができない。即ち人間は独自のきまぐれな気もちしかもたないし、善を確実に把握する力もない。学問についても同様である。病気がそれを斥けてしまうからである。われわれは真も善もとらえることはできない。」

(La 65, Br. 436)

Br. 版はこれを第7部に収めている。人間の弱さを原罪、即ちジャンセニスムにおいて強調される人間の墮落の思想に結びつけてこゝにおいたものと思われる。La. 版においては人間の弱さが何に由来するかというよりも、人間の弱さそのものが何かと問うのである。真も、これに關聯して勿論善をもとらえ得ないという人間の実存的な姿に焦点をおき、第2章の中心的思想を表わす断想の一つとしているのである。この断想は一個の人間としてのパスカルの経験から生れたものであり、実感にみちあふれている。遂に天才人も病弱には勝てず、病気が人間の能力を減退させ、人間のいとなみを阻害する事実を身を以て経験した。病気故に人間の能力も衰え、真も善も見失ってしまう。そこにパスカルは人間のいとなみの根本的なもろさ、人間の空しさ、弱さを見たのである。彼の人間の空しさ、弱さに関する思想は決して人から貰ったものではない。彼の体験からにじみ出てきたものである。こゝでわれわれが最一つ注意しなければならないことは、この章では明らかに真だけが問題となっているにもかゝらず、この断想では真と善が文字の上に表われていることである。キリスト者パスカルの頭の中では、真と善とが一つとなって具現した神から思想を展開しようとしていることは勿論であるが、一度目を地上に落すとき、これは一つとはならず、真は善とならないことを表わしているのである。

「学問の空しさ。外なるものに関する学問は、苦しい時に、人間の道に関する私の無知を慰めてはくれ

ないであろう。しかし人間の道に関する学問は、外なるものに関する学問に対する私の無知を慰めてくれるであろう。」

(La. 60, Br. 67)

科学者パスカルの悲痛な告白であり懺悔でさえある。学問の世界で彼が求めに求めた真は彼に善も幸福も与えなかった。かくて彼は人間の探求へと向う。それは人間の外なる世界に関する学問上の真に求められない慰めを与えてくれるが、しかし人間の探求は人間に関する真を教えてくれるであろうか。こゝでパスカルは、真を求める人間の力、いとなみを検討して、これが人間に関する真を約束してくれるかどうかを考察する。

「良識 (bon sens.) 彼等はいわざるを得ない。『君は善意をもって行動していない。われわれは眠ってはいないのだ。…』私はこの驕慢な理性がへり下り哀願するのがみたい。この言葉は、自分の権利が危機に類したので、これを武器と力でもって防ごうとする人の言葉ではない。彼は、君は誠意をもって行動していないとかりそめに言っているのではなく、その悪意を力づくで罰そうとしているのだ。」

(La. 89, Br. 388)

ブランシュヴィクは独断論者とビュロンの徒の対話として、第6部 *Les philosophes* にこの断想を収めている。《bon sens.》はデカルトを想起させる。彼等とは理性の全能を信じ驕慢に陥ったところのドグマチストである無神論者である。パスカルの当面の目標とするところの人達である。「武器と力でもって権利を防ぐ人」とはデカルトを指すのではなからうか。われわれはデカルトに関する挿話を思い出すからである。それはともかくとして理性は驕慢に陥り易い。驕慢な理性は真を把握する力を失うからである。結局驕慢な理性は全能ではなく、無力となり空しいものとなる。こゝでパスカルはデカルトの《bon sens.》を正しく理解していたかは別の問題として、パスカルは《bon sens.》を自己流にデカルト的理性と理解したものとしておきたい。

「この世で最高の裁判官である精神 (Esprit) は、周囲で起った騒音で忽ちにかき乱されないほど独立不羈のものではない。精神の思惟行為を妨げるのに大砲の音を必要としない。風見車の音、滑車の音で充分である。耳もとで一匹の蠅が唸っているだけで、今うまく考えられないといっても驚くに及ばない。それだけで充分名案が浮ばなくなってしまう。もしそれに真理を発見させようと思うなら、理性を妨害し、多くの都市と王国を支配しているところの知性のはたらきを乱すこの蠅を追い払い給え。理性とは何とおかしき神、滑稽きわまる英雄であることよ。」

(La. 85, Br. 366)

また、次の断想、

「蠅の力。蠅は戦いに勝つ。われわれの精神のはたらきを妨げ、われわれの肉体をついばむ。」

(La. 59, Br. 367)

理性を哲学の基本問題として、他の理性、思惟に関する断想と共に、Br. 版は第6部に入れている。La. 版では理性が如何にもろいか、理性の努力が如何に空しいかを示し、ひいては理性のはたらきが人間の強さを示さず、反っていかにも人間の弱ささえ示すものであるかを強調し

ているのである。理性を哲学又は哲学者の問題としてより、人間の問題、人間の弱さを示す例証として使っているのである。従って焦点の置き方が全く違っている。真理を把握する力として、パスカルは理性に次いで感覚のはたらきはどうかと考える。

「人をだます力に関する章をこゝから始めなければならない。人間は聖寵なしにはぬぐいさることのできぬ生得的な誤謬に充ちた存在に過ぎぬ。何ものも彼に真理を示さないし、すべてのものが彼をあざむく。たとえば真理をつたえる二つの原理である理性と感覚も各々互に真実性を欠く上に、互にだましあう。

感覚は偽の外見によって理性をあざむく。かくて感覚が精神（理性）に加えた欺瞞を、今度は逆に精神（理性）から受ける。精神（理性）がお返しをしたのである。心（靈魂）に宿る情念が感覚を混乱させ、それに偽の印象をきざみつける。両方ともしのぎを削って欺きあう……」

(La. 82, Br. 83)

デカルトの場合、感覚は理性の統御を受けなければ発言を許されなかった。必ず理性が先行するという意味で思弁的である。パスカルにおいては感覚が先行発言し、理性がこれに従うという意味で実験的といえることができる。これが自然学の領域を離れて人間学の領域に入ると様子が変わってくる。デカルトはいよいよ思弁的色彩を強くし哲学的になる。これに反しパスカルはいよいよ心理学的になる。「感覚は偽の外見によって理性をあざむく」ことはデカルトによっても指摘された。しかし全能であると自負する理性は立ち直って感覚を斥ける。パスカルの場合、理性と同じく靈魂に属するところの情念によって感覚は乱され、感覚はいよいよ力を失う。この様に理性も感覚もお互にいつわりあうことによってますますその力を相殺し、何れも真を把握することができなくなり、真をつかむどころか、誤謬へいよいよ深く落ち込むことになる。この誤謬からわれわれを救い出すものは、聖寵をおいて外にはないとパスカルはいう。彼の出発点は神であり、それから発する聖寵のみが、すべてを正しきに戻す。しかし今は説得が始ったばかりである。従ってこのキリスト者はさりげなくこの重大な言葉をもらすだけである。

真をとらえる二つの根源だと思われていた理性と感覚も、その運用を誤ると誤謬の原理となり、われわれを真から遠ざけてしまう。しかしわれわれを真から遠ざけ、誤謬に導き入れる原理は他にないであろうか。その最も強力なものは想像力である。第2章において最も長い断想は想像力に関するもの（La. 81, Br. 82）である。パスカルはこの断想において、想像力は如何なるものであるかをきわめて具体的に縷説する。

「想像力。これは人間におけるあの支配的な部分である。誤謬と虚偽の女主人である。それはいつもそうでないだけに一そうに狡猾である。それが虚偽のあやまたぬ基準であるならば、また真のあやまたぬ基準ともなるであろう。それは最も多くの場合、虚偽なのであるが、自家特別の商標をもたず、真にも偽にも同じ印をおす。

私は愚者についていうのではなく賢者について語るのである。賢者のにおいてこそ想像力は人を説得する最大な力を発揮する。理性が如何にわめいても駄目。理性は物に価値をつけることはできないからである。

理性の敵であり理性を制御し圧倒し去ろうとするこの驕慢な力は、その万能の力を誇示するために人間の裡に第二の本性を創り出したのである。」

以上を要約すれば次のようになると思われる。

a) 想像力は誤謬と虚偽の原理である。ということは真でないものを真であると思わせ、形なきものをあたかも形があるように思わせることである。

b) しかも始末のわるいことには、真の創造者ともなる。

c) 想像力は真にも偽にも同じ商標を貼るものだから、屢々想像力の創作したものは真であるか、偽であるか判別がつかなくなる。

d) 想像力は狂者の間ではたらく時は妄想を生む。しかし賢者の間ではたらくと、その創造力は全能であり、理性をも圧倒してしまう。それでも理性が全能でないことがわかる。

e) 想像力によって創造されたものは、繰返されることにより習慣となり、第二の本性として定着してしまう。これははじめ精神的であったものが、身体的なものとなって習性化することを意味する。

パスカルは決して想像力に哲学的な、または心理学的な定義を与えようとはしない。体験した事実を具体的に述べようとしているだけである。パスカルは想像力が創り出した現象としていろいろの実例を挙げる。多くの廷臣に囲まれた王者の尊厳とこれに対する尊敬の念、法廷における老判官の威厳とこれに対する信頼感、深淵を前にして冷静を失った哲人の恐怖心、与論、風評、美、正義、富、幸福とどれ一つとし想像力によって創り出され、これによって支えられていないものはない。正に想像力は理性の声を圧倒し去り傍若無人である。しかも多くの場合これが真のものなのか、或は虚妄のものか判別し難いのである。それだけに想像力は理性、感覚と共に人間の能力として無視することはできないのである。この断想の末尾において、パスカルは誤謬の原理として、われわれをして真を見失わしめる原因として、病気、あまりにも古い印象にこだわったり、またあまりにも新しいことに偏向する習性、利己心の三つを挙げているが、これらはむしろ第二義的なものであり、想像力に関する断想の真意義は、想像力が誤謬と同時に虚偽の原理であることを強調することにある。この想像力に関する断想の結論は次の通りである。

「正義と真理はきわめて微妙な二つの尖端であって、われわれの道具はあまりにも磨滅して、それにぴったりとあわないのである。かりにそれにとどいたとしても、その尖端をつぶしてしまつて周辺をおさえるだけで真よりもむしろ偽におつつかる。」

われわれの道具とは理性、感覚であり、また想像力である。これらが真理、正義を探求するのに無力であることを示しているのである。この断想は Br. 版第 2 部にあり、先ず妥当な場所が与えられていると思われる。

以上に挙げた諸断想は人間の能作能力が真理に対して無力であり、人間は空しい努力を繰返しているに過ぎないことを示したものである。次の諸断想は人間のいとなみ、人間に関する諸現象が、およそ真理より遠く空しいものであることを具体的に示そうとするものである。

1) 社会正義について。

「何故君は私を殺すのだ。君の方が有利だ。私は武器を持っていない。一何だと！ 君は川の向側に住

んではないのか。もし君がこちら側の住人なら、私は殺人犯となり、このようにして君を殺すことは不正となる。しかし君は向う側の住人だから私は勇者であり、それは正しいのだ」

(La. 88, Br. 293. 154)

本章にはこれに関連のある断想 (La. 57, Br. 292) があり、これと併せて考察しなければならない。Br. 版はこの断想を第5部に収めている。こゝでは社会の正義に関するすべての問題を *Raison des effets*. の見方から考察しようとしている。事実パスカルの多くの断想は *Raison des effets*. の立場から見られ、またこの立場から見べきものであろう。しかしこの断想はこゝではこの立場から見るのではなく、殺人行為が国境一つで或いは正となり或いは不正になるという、いわば社会正義というものが相対的であり、真とはおよそほど遠く、善でもなく空しいものであることを強調しているのである。

「彼は川の向側に住んでいる」

(La. 57, Br. 292)

は当然上の断想に関連しているであらう。また、

「マケドニア王ペルセウスとパウロ・エミリウス。人はエミリウスが自決しなかったと非難した。」

(La. 52, Br. 410)

この断想は (La. 221, Br. 409) に関連させて Br. 版は第6部に入れているが、La. 版では自決ということが正か否かという正義がこゝで問題となっているのだと思われる。

2) 身分について。

「スイス人は貴族だなんていわれると気を悪くする。そして重職につくにふさわしいと思われるために、血統は平民であることを証拠にもち出す。」

(La. 87, Br. 305)

断想 (La. 67, Br. 320) も同じカテゴリに入れてよいと思う。身分を社会正義の問題に結びつけ、Br. 版では第5部に収めているものと思われる。しかし La. 版においては身分というものが絶対的な価値をもたず、従って真なるものを表わさないことを強調しているのである。

3) 年令について。

「かりそめにも世界制覇に出かけるにはカエサルは老い過ぎていたように思われる。この様な遊戯はアウグストゥスやアレキサンドロスには適していた。というのも若人を制止するのは困難だったからである。しかしカエサルはより円熟していたに違いない。」

(La. 86, Br. 132)

世界の制覇は真理の探求と同じである。アウグストゥス大帝やアレキサンドロス大帝は若かったため、騎虎の勢にのってこの偉業をなした。若さの勝利である。しかしカエサルにはこのような遊戯にはもはや興味はなかった。パスカルは彼がより円熟していたのだと考える。パスカルはカエサルが老い過ぎていたと思うのである。若きに過ぎてもまた老い過ぎても判断

を誤る。正しい判断を下し得るポイントとは何処にあるのか。真理把握のポイントを或いは若さに、或いは円熟に、或いは老年に求めても何れも無駄である。年齢は真理発見のポイントとはならないのである。Br. 版では第2部に収められ従って妥当と思われる。

4) 時について。

「われわれは現在に執着しない。われわれはそれが来るのがのろいとして未来の歩みを早めさせようとする。さもなければ、それが早すぎるとして過去を引きとめようと呼びもどす。無分別にも全くわれわれのものでない時のうちにさまよい、われわれのものであるところの唯一の時のことを考えようとしていない。そして空しくもなさに等しい時のことを思い、実在する唯一の時を無反省にも逃してしまふ。現在はわれわれを傷つける。現在はわれわれを苦しめるから、それをわれわれの目からかくす。もし現在が快いものであるならば、それが逃げて行くのを見て残念に思うはずである。そして現在を未来で支えようとして、われわれがそこに達し得る保証もない時のために、われわれのできぬことを配慮しようとする。

各人とも自分の心の思いをしらべてみるがよい。必ずそれが過去と未来によって占領されているのを発見する。われわれは殆んど全く現在を考えない。たとえ考えたとしても、未来への配慮のための光明を求めるに過ぎない。現在はわれわれの究極目的ではない。過去と現在はわれわれの手段であり、未来だけが目的である。かくてわれわれは生きているのではなく、生きることを希っているのである。常に幸福でありたいと望みながら、さけ難いことは幸福になり得ないことである。」

(La. 84, Br. 172)

パスカルの考える時間は一見きわめて常識的である。過去、現在、未来の三つを一直線上において考える。過去は如何にもがいて見ても帰ってこない。われわれの力の外にある。未来も如何にもその歩みを早めようとしてもどうにもならない。われわれのものとして最も強く意識される過去と未来は、実はどうにもならぬものなのである。時間として把えられないものなのである。これに反してわれわれの手中にあり、われわれの自由になるのは現在だけである。現在だけが時間として把えられ得るものなのである。しかし人間は現在に生きよう、現在を意識しようとする。何となれば現在を意識するということは生きる苦しみを自覚することである。故に人間は現在を意識しまいとする。未来は当にならぬ。過去はなおさら頼りにならぬから、現在の善に執着し、その上に安住する(「エッセー」1の3.)ことを説くところのモンテーニュとパスカルとは一見よく似ているが、似ているのはここまでである。パスカルは現在に生きることを意味を考える。モンテーニュは現在だけを見つめ、現在だけを充実せよというエピキュリアンの態度であるが、パスカルにとって生きること、現在に生きることは未来の方に向けて生きること、希望をいだくこと、たゞ純粹に幸福を希うことが未来に向って現在に生きることなのである。未来を究極の目的として現在に生きることである。これは現在を忘れ未来を予量しようとするのではない。さて未来に対して希望をいだくこと、幸福でありたいと希うことが生きることであるとしても、はたして幸福がやってくるであろうか。しかし遂にやってくるのは幸福ではなく死である。恐ろしい死、不可避の死である。過去も未来も空しい。生きるということが未来を志向しながら現在を意識してゆくことにありとすれば、現在がはたして空し

いか否かということは死を如何に考えるかにかゝってくる。死を神による永遠の生命への第一歩と考えれば、充実した現在は空しくはない。永遠につながる現在の意識はあきらかにアウグスチヌスに近いことにわれわれは注目しなければならない。時間というものから見て所詮現世は空しいということを述べているのであり、Br. 版はこの断想を第2部においている。妥当であると思う。

5) 恋愛について。

「空しさ、恋愛の原因と結果、クレオパトラ。」

(La. 83, Br. 163.)

本章の未分類の部分に収められている断想 (La. 90, Br. 162) クレオパトラの鼻に関する断想を引用するまでもない。恋愛の原因は何か得体の知れぬ不可思議なものであり、その結果は世界の運命をも変えるほど重大なのである。地上の愛、特に恋愛の空しさについては多言を必要としないであろう。Br. 版では第2部にあり妥当である。

6) 中庸 (milieu) について。

「二つの無限と中間、読むのが早すぎても、また遅すぎても、全く理解ができない。」

(La. 78, Br. 69)

「多すぎる酒、少すぎる酒。少しも与えないと真理はわからない。与えすぎても同じである。」

(La. 75, Br. 71)

大宇宙のうちで、二つの無限の間に、一つの間接点を現実に設定することは不可能である。それと同様に真理は中庸にありとしても、その中庸を何処に求めるか。人間の世界にこれを求めることは、現実の問題として全く不可能である。中庸がどこにあるか、それが求められないとすれば、そして真理が中庸にありとするならば、真理を何処に求めるのか。われわれは絶望せざるを得ない。

次の断想はよくこの事実を表わしていると思う。

「人は若すぎると正しい判断ができない。年をとり過ぎても同様である。

充分考えないときも、考えすぎても、人は頑固になり、夢中になる。

自分が仕事を仕上げた直後にこれを見てみると、まだ全くそれこびりついている。あまりにも時間がたった後になると、最早やそこへは行ってゆけない。

絵画の場合も同様で、あまり遠くから見ても、あまり近くから見ても駄目。真の場所である不可分点の一つしかない。他の点は近すぎるか遠すぎるか、高すぎるか低すぎるのである。絵画という芸術においては遠近法がその一点を決定する。真理道徳においては、誰がそれを決定するのであろうか。」

(La. 58, Br. 381)

Br. 版ではこの断想にピロニスムを認めて第6部に入れたものと思われる。パスカルは先の断想と同じように中庸に真を求めたのであるが、中庸が何処にあるかさえ判らないのである。人間の努力の遂に空しいことを知るより外はない。これはやがて断想 (La. 70, Br. 374) へと発展するものであり、従って Br. 版が第6部に入れたのも誤りではない。

7) 相似ということ。

「原物を少しもほめないで、原物に似ているとってほめるのが絵画なら、それは何と空しいことであろう。」

(La. 77, Br. 134)

「二つのよく似た顔。一つずつ別ならおかしくないのに、二つならべると似ていておかしくなる。」

(La. 50, Br. 133)

第一の断想は、相似といっても絵が如何にして原物に迫るかという迫真性の問題である。17世紀の絵画といえばわれわれは肖像画を考える。そこでは迫真性が芸術上の一つの問題であったと思われる。迫真は所詮程度の問題であり、絵画は原物には及ばないのである。迫真性が問題になる限り、所詮絵画は人間の空しい努力といわざるを得ない。というのがパスカルの考えであるように思われる。

第二の断想においては、相似というものが生み出すおかしさを考察したものと思われる。何故おかしいのであろうと考えてみると、たゞ相似たものを二つならべただけが原因となっている。パスカルの天才的な才能はそこに *Raison des effets*. を見たのかも知れないが、所詮は原因とならぬところの原因から一つの結果が出たのであり、人間に関する現象の空しさを示す一例に過ぎないのである。二つとも Br. 版第2部にある。

8) 気はらしについて。

「人間はまりと兎を追いかけるのに夢中になる。それは正に王者の愉楽である。」

(La. 76, Br. 141)

人間はたえず何かを追いかけている。追いかけずにはおられない。しかも夢中になっている。これは真理を追いかけているのではない。苦悩を忘れるため、空虚感から逃れるため人間はたえず何ものかを追いかけずにはおられないのである。この様な人間の本能的ないとなみを、即ち内から外への脱出を気はらしとよび、パスカルは人間のいとなみの最も本質的なもの、実存的なものともみているのである。しかし所詮は空しい人間のいとなみであり、やがて人間は自己に帰らなければ救いへの道はひらけないのである。これは後の第8章においてその本質を追求し、この人間の弱さを神への道の重要な足場とするのである。これも Br. 版第2部にある。

9) 虚無感 (Ennui.) について。

「現世の空しさのわからない人は正に自ら空しいのである。喧騒の中で気はらしを求め、未来のことがかり考えている若い人達を除いて、誰がこの空しさをさとらないであろう。さてその若い人達から気はらしを取りあげてみたまえ。彼等は虚無感のためにすっかり生気を失ってしまう。彼等は虚無を感じる。しかしそれを深く知らないのである。自己を凝視しなければならなくなり、それから全く気分を転換できない状態に陥ると、耐え難い悲しみに落ち込んでしまう、これは不幸なことだ。」

(La. 73, Br. 164)

人間はたえず何かを追いかけている。特に若い人はたえず喧騒動揺の中で気はらしを求め。この原因は何であろうか。人生の空しさ、悲惨から目をそらせ、虚無感から逃れるため

ある。しかし気はらしは一時的に虚無から逃避する仮の手段にしかすぎない。外に気はらしを求めた。それは外に幸福を求めることである。しかしそこにあるものは無であった。これが Ennui. であり、これは第4章において更に深く追求される。Br. 版では勿論第2部に入れられている。

10) 名誉について。

「職業。名誉というものの力。それがたとえ死に結びついていても、なお名誉を愛する。」

(La. 74, Br. 158)

あらゆる職業に名誉というものがつきものである。これを得ることの代償が死であっても、なお名誉を守ろうとする。勿論 Br. 版では第2部である。

11) 評判について。

「靴のかかと。何てよくできていること！何て大胆な兵士だろ！」これがわれわれの志向、職業を決定するものになる。「あの人はほんとうによく飲む！この人は飲まないなあ！」これが酒豪、節酒家、兵士、臆病者を作り出す。」

(La. 72, Br. 117)

人間の職業、また人間の資質さえもが、人の評判で決定されるという。みな空しいことばかりである。Br. 版では第2部である。

12) 尊敬について。

「空しさ。尊敬は“遠慮したまえ”ということである。」

(La. 79, Br. 317 bis)

「彼は四人の下僕をもっている。」

(La. 56, Br. 318)

「通りすがりの町なら人はそこで尊敬されたいと思わない。しかししばし滞在しなければならなくなる」と尊敬されたいと気をもむ。そのためにどれだけの時が必要であろうか。われわれの空しいみじめな一生のうちのそれに見合う一時ではないか。」

(La. 68, Br. 149)

以上の断想により尊敬心というものが空しい原因から生れ、つかの間のものであることをパスカルは示している。第一の断想は断想 (La. 170, Br. 317) と関聯あるものとして、第二の断想と共に Br. 版の第5部に収容してある。意見、与論、尊敬によって支えられている社会正義という見方から、他のこれ等に関する断想と共に第5部に入れられたものと思われる。勿論 Raison des effets. の見地から見ることもできるわけである。La. 版においては尊敬心が真なるものに対する畏敬から生れてきたものではなく、実に空しい原因から生れ、(こゝに Raison des effets. が見られるのであるが、) しかも束の間の空しいものであることを示しているのである。従って Br. 版では尊敬心とは何かと問うているようであり、La. 版は尊敬心の空しさは何かと問うているといってもよいと思われる。

13) 意見について.

「武器がなければ生きる意義などないと考えている野蛮な民族」(テイスト・リビウス) 彼等は平和よりむしろ死を愛する。他の民族は戦争よりむしろ死を愛する。

すべて意見というものは生よりも強い。意見に対する執着はかくも強く自然であるように思われる。」
(La. 66, Br. 156)

いずれの意見にも死がかけられているほどそれへの執着が強いことがある。しかしその意見は真理であろうか。健全な意見はあるかも知れない。しかし多くの場合意見は真理を表わしていない。従って空しいものなのである。Br. 版も第2部に入れている。

14) 習慣について.

「王者がいつも、衛兵、鼓手、将兵、その他尊敬と畏怖へと自動機械を屈せしめるあらゆるものをしてがえているのを見るのが習慣になると、王者が時たまひとりで従者をつれていなくとも、王者は顔をみせるだけで臣下に尊敬と畏怖の念をおこさせる。何故かという王者とそれに従っている者を離して考えることができないからである。この様な事実は習慣から生れるのだということを知らぬ世人は、それは生れながらの力からくるものと思い込んでしまう。その結果次の様な言葉がきかれるのだ。“神のような気品が顔にきざまれている”と。」

(La. 62, Br. 308)

習慣ははたして人間の空しいとなみであろうか。想像力によって創造されたものが、身体的な反覆によって第二の本性として定着するほど習慣は強力なものをもっている。理性も感覚も真理の発見には全能ではなかった。想像力も誤謬虚偽の原理に過ぎなかった。従って想像力に支えられた習慣も真理の前では無力な筈である。しかしそれは完全に無能という意味ではない。実戦家であるパスカルは習慣をも、ということは身体をもということであるが、信仰において極限まで利用することを忘れない。さて Br. 版はこの断想を第5部に入れている。王者の尊厳、これに対する尊敬に関する他の断想とならべているわけである。La. 版ではむしろ信仰において習慣を利用することを忘れなかったパスカルも、習慣そのものの空しさということに焦点をおいているものと解釈したい。この断想もパスカルの断想そのものの性格をよく表わしていると思う。パスカルの断想の多くはこのように複合的であり、従って多義であり、ポイントのおき方によって意義が違って来る。こゝに解釈の困難さがあり、従っておかれた場所によって全く意味が違って来るのである。

さてわれわれはこの人間の空しさをよく自覚しているであろうか。

「この世の空しさという判り切ったことがほとんど知られていないため、権勢を求めることは愚かなことであると口でいうと、それが奇妙で意外に聞こえるのだ。これはまったく驚くべきことである。」

(La. 53, Br. 161)

この空しさを知らぬことは、正に人間の弱さの最たるものであろう。

以上の諸断想が示すように、パスカルは真なるもの、または真理をはじめから定義しようとはしなかった。人間のあらゆるいとなみ、現象から真なるものを帰納しようとした。人間のすべての力を発揮しても、地上においては真なる真理は姿を現わさなかった。そして人間は徒らに

その弱さを暴露したに過ぎなかった。

「私を最も驚かせることは、すべての人が人間の弱さに驚かないという事実である。人は真面目に行動し、各人はその条件に従っている。それがならわしだからこれに従うのがよいというのではなく、理性と正義のあり場所が判っているという風に行動する。ところが人はいつもあてが外れてがっかりする。それで笑うべき謙虚によって、それは自分の過失だと思ひこみ、自分もっているのを常に誇りとしている処世の術のあやまりだと思わない。けれどもこのようにピュロンの徒でない人がこの世に沢山いるということは、ピロニスムの名誉のためによいことである。これで人間は全く突飛な意見をいだきうるものだということを示すことになるからである。というのも人間は生得的で不可避の弱さのうちにいないと思ひこみ、むしろ逆に自分は生得的な知恵のなかにいると思ひこむことができるからだ。

ピュロンの徒でない人々がいるということほどピロニスムに力を与えるものはない。もしすべての人間がピュロンの徒であるなら、彼らは間違っていることになる。」

(La. 70, Br. 374)

また

「このピュロンの徒はその味方よりも敵によって強化される。即ち人間の弱さは、それを知っている人よりも、これを知らぬ人によりよく現われるからである」

(La. 71, Br. 376)

パスカルに従えば、人間の生き方には二つの道がある。これは理性と正義を確信して強く生きて行く人と、その反対にこれを信頼できない人との二つである。前者はドグマチスト達であり、後者はピュロンの徒である。ドグマチストが優勢になってもそれはピュロンの徒の不利を示すものではない。前者の優勢は返って後者の有利を導くのである。それによって人間の弱さがなくなるのではなく、人間の弱さに目を蔽い理性と正義を確信する者こそ返って人間の弱さを露呈することになるのだと考えるからである。確かにパスカルはピロニスムに加担しているように見える。従って Br. 版はこの二つの断想を第 6 部 Les Philosophes. に入れている。ピロニスムに重点をおいたからである。パスカルは明らかに人間の空しさ即ち人間の弱さという点に重点をおき、その引きあい人間の二つの生き方、相対立する二つの生き方を出したに過ぎないのである。これはまたパスカル自らの心にあるところの二つの生き方の相剋をも意味するものであろう。

「人間の本性は常に前進とは限っていない。前進もあれば後退もある。

熱にも悪寒とはげしいほてりがある。悪感もほてりと同じように、病熱のはげしさの大きいことを示す。

世紀から世紀へと重ねられるところの人間の発明も同様である。また一般に世の善と悪とのかね合いも同様である。(多くの場合、変化は貴人によるこばれる。) —ホラチウス。」

(La. 64, Br. 354)

科学者としてパスカルは進歩主義者であった。しかし人間は前進後退を繰返している。これは何を意味するのであろうか。真なるものを求めて空しい努力を人間が繰返しているに過ぎず、人間の弱さを露呈しているに過ぎないのでとパスカルは考える。この断想は Br. 版第 6 部 Les

philosophes. に収められている。動物は本能的に同じことを繰り返すに過ぎない。これに反して人間は前進、後退を繰り返しながら進んで行く。この人間の精神の能力を理性と見てブランシュヴィクは第6部においたものと思われる。

人間の愚かさこれは人間の弱さである。これを人間の弱さとしてすてさることができないばかりか、この愚かさという弱さが世の多くのものを支えている。即ち

「王者の権勢は庶民の理性と愚かさの上に成立している。むしろその愚かさの上に成立することの方が多し。この世の最も重大なことが人間の弱さを基礎にしている。

しかもこの基礎は驚くばかり確実である。庶民が弱いということほど確実なことはないからである。健全な理性の上に基礎をおいているものの方がかえって基礎は弱い。たとえば知者の評価などそれである。」

(La. 63, Br. 330)

社会正義とこれに対する意見の階層に関するものとして、Br. 版が第5部にこの断想を収録したのは当然であろう。しかしパスカルは人間の愚かさ弱さにアクセントをおいて、しかもこれが信仰への有力な足場となることを暗示しているのである。

「しかしながら真のキリスト者は狂愚に従う。彼等が狂愚を尊ぶからではなく、人間を罰するため人間を狂愚に従わせた神の命を尊ぶからである。(すべて造られたものは虚無に服す、……滅びの僕たる状態より解かれて)(ロマ書8の20—22) かくて聖トマはヤコブ書のなかの富者偏視をいましめた箇所を説明して、もし彼等がそれを神の前でしなければ、キリスト教の命にそむくことになる。」

(La. 51, Br. 338)

前の断想と同様に、また同じ理由によって Br. 版は第5部に入れている。パスカルは人間の弱さが結局単なる弱さではなく、この弱さこそ信仰の基礎となることを主張しようとしているのである。人間の諸能力は真なる真理を把握するのに無力であり、人間のいとなみすべて空しく、これは人間の愚かしさ弱さを示すに過ぎない。しかしこの弱さこそが強くキリスト教を支えようとしているのである。かくて彼のとらえた人間は、

「人間の条件。移り気 (inconstance.), 虚無 (ennui.), 不安 (inquiétude.)」

(La. 61, Br. 127)

そのものであった。断想 (La. 54, Br. 113) は人間の移り気の奇怪であることを例示したに過ぎない。

La. 版の第2章 Vanité. と第3章 Misère. の大部分の断想、第4章 Ennui. の全部が、Br. 版第2部 Misère de l'homme sans Dieu. に収められているが、この配置は妥当であると思われる。他のものは、その思想の複合性の故に、他のポイントに焦点がうつされ、従って他の部におかれたのであった。これ等についてはポイントを元にもどして、Vanité. という思想を形成する一環として解釈しなおさなければならなかった。きわめて困難な問題ではあ

るが、こゝに Br. 版との比較研究の意義があると思う。しかしながらそれにもかかわらず本章にはあまりにも断片的であるために解釈困難な断想が残されている。Vanité. に關聯させ、コンテキストを考えて一応の解釈を試みておこうと思う。

「些細なことがわれわれを慰める。些細なことがわれわれを苦しめるからである。」

(La. 80, Br. 136)

ブランシュヴィックに従えば、モンテーニュの「エッセー」の第3巻第4章《気はらしについて》「些細なことがわれわれの気をまぎらしそらせる。些細なことがわれわれの心をとらえるのだから。」を借用したものだという。確かに僅かの違いを残して両者はよく似ている。従ってブランシュヴィックは他の多くの《気はらし》に関する断想とならべて第2部においたのである。これはモンテーニュの影響を重視したためである。この断想はコンテキストとして断想 (La. 81,) 《想像力》をもっている。従ってこれと結びつけて次のように考えられないであろうか。何故些細なことがわれわれを苦しめ、また慰めるのであろうか。想像力の拡大力 (La. 138, Br. 84) をわれわれは忘れてはならないのである。想像力は些細なことを大きくみせる拡大力と、逆に大きいものを小さく見せる力をもっているからである。この断想を《気はらし》よりも《想像力》と關聯させて理解する方がよりパスカル的な解釈といえないであろうか。パスカルがモンテーニュに多くを負っていることはいうまでもないが、それは単なる模倣ではない。常に何故と問うことより、いわば目に見えない Raison des effets. を追求するため、人間に関する多く素材をモンテーニュから借りてきたのであった。従ってモンテーニュがパスカルに如何なる影響を与えたかゞ問題となるのではなく、パスカルが人間に関する事象の Raison des effets. を追求するため、モンテーニュを如何に巧妙に利用したかゞ問題となるのである。所詮想像力に関する限り、この断想も人間のいとなみの空しさを示している点において結論は同じである。

「いかに多くの王国がわれわれを知らずにおることよ！」

(La. 79, Br. 207)

この断想についても上と同様のことがいえないであろうか。La. 版においては (La. 80) と共に (La. 81) とならべられている。しかるに La. 版第2章 Vanité. のうちのこれだけが、Br. 版の第3部 De la nécessité du pari. に収められ、きわめて奇異な感じをいだかせる。Br. 版ではわれわれ人間が如何に卑小な弱い存在であるかを強調する思想の一環としている。第2部におかれずに第3部におかれているが、およそ賭そのものとは直接に關係はない。われわれは多くの国を知ったつもりでいる。また多くの国から知られていると思ひこんでいる。然し事實は自分の祖国は勿論、多くの国が自分を知っていてくれないのだ。それにもかゝわらず自分を大きな存在と自負させているのは何かといえば、空しいいとなみである想像力のなせる業なのである。次に

僧帽の一切れが、二万五千の修道士を武装させる」
(La. 55, Br. 955)

如何なる事実、如何なる経験为背景としてこの断想をパスカルは書いたのであろうか。それは判然としない。トールヌールはアルノーを断罪するため、多くの修道士をソルボンヌが動員したことを指すのであろうとしている。ブランシュヴィクは Br. 版において第14部に配置し、配列に困難のあったことを示している。これも想像力に関聯させて考えなおしてみることがよいのではないかと思うが、先に述べたように背景となる事実が判然としない。

パスカルは、真のキリスト者として、自然学者として、そして懐疑論者として発言している。真なる真は、真なる善と至福と一つになって神にしかないことを暗示しながら、静かに語り始める。絶対的な確実性を意味するところの第一原理は、われわれの能力(特に理性・感覚)の前に姿を現わしたであろうか。かくて後は人間として、地上における人間に関するあらゆる事象に鋭い視線を注ぐ。こゝでは彼が人間として得たところの、あらゆる体験が静かに物をいう。アンリ四世、ルイ十三世から、やがてルイ十四世の幼時の時代にかゝろうとしている。陰謀、暗殺、暴行、やがてフロンド乱でそれは極に達した。これらのことを見聞、経験した彼は色々の意味でリアリストたらざるを得ない。そしてリアリストであるかぎり懐疑論者たらざるを得ないのである。それはともあれ人間の求真という努力に対する回答は Vanité. であった。彼は意識して無神論者を Vanité. という暗礁にのりあげさせるのである。

第3章 Misère. について

先ず Br. 版との照応を示しておかなければならない。

La. 版	Br. 版	
124 — 73	2	Misère de l'homme sans Dieu.
123 — 389	6	Les philosophes.
122 — 454	7	La morale et la doctrine.
121 — 110	2	
120 — 66	2	
119 — 405	6	
118 — 165 bis	2	
117 — 174 bis	2	
116 — 205	3	De la nécessité du pari.
115 — 879	14	Appendice : Fragments polémiques.
114 — 326	5	La justice et la raison des effets.
113 — 115	2	
112 — 295	5	
111 — 151	2	
110 — 177	2	
109 — 309	5	

108 — 294	5
107 — 296	5
106 — 332	5
105 — 379	6
104 — 181	2
103 — 111	2
102 — 112	2
101 — 429	7

以上24の断想のうち

第2部 Misère de l'homme sans Dieu.	11
第3部 De la nécessité du pari.	1
第5部 La justice et la raison des effets.	6
第6部 Les philosophes.	3
第7部 La morale et la doctrine.	2
第14部 Appendice : Fragments polémiques.	1

という配分となる。第2部に最も多くが収容されており、これについてはあまり問題はないと思われる。これも前章と同様であるが、第2部について第5部が多いということは興味の多いことである。けだしパスカルの挙げる人間の事象は Raison des effets. なる観点より見てよいものが非常に多いことを示している。

第3章 Misère. も第2章 Vanité. と同様にきわめて実戦的方法で展開される。従ってきわめてパスカル的である。たゞ前章と違うところは第1章と同様に、冒頭に中心となる断想がおかれ、演繹的に展開する方法がとられていることに注意すべきであろう。

断想 (La. 124, Br. 73) は至高の善とは何かという問で始まる。これに対して人間の理性はどれだけの力を発揮するであろうか。真なるものを求めて苦闘した理性、そして人間の弱さし知り得なかった理性は、再び地上の至高の善を求めて旅立たなければならないのである。しかしながら至高の善は何かという問に対する答えは一つではなかった。

「ある者は、至高の善は徳 (Vertu.) のうちに、他の者は快樂のうちにあるという。またあるものは自然に従うことだとし、他の者は真理にありとする。(即ち事の原因を究め得たものは幸なりである。) また或る者は全き無知に、或る者は無関心に、或る者は外観に対する反逆に、また或る者は(何ごとにも驚歎しないこと、何ごとにも驚かないこと、これこそ幸福を生み幸福を保つ唯一の方法である)にあるとした。また真のピュロンの徒は彼等のアタラクシヤ、懷疑と永遠の判断の中絶においた。また他のより賢明な人達は、望んでも至高の善は見つからないというのである。」

正に甲斐なき努力といわなければならない。即ち哲学は、魂は自己を知るであろう (L'âme se connaît soi-même.) という事以外、何も確実なことはつかむことはできなかった。しかし哲学はその魂の本質、その起源、その生命さえつかむことができない。しかもその魂が支えこれに生気をふき込んでいる肉体さえ何物であるかわからないのである。この事実を前にして理性は如何にすべきか。自己を否定し去って絶望に身を託ねるべきか。真を把握し得なかった理性

は至高なる善が発見できるまで、絶対的にゆるがぬものを地上に求め得ることを確信して努力をつづけるかの何れかである。理性が自己の限界を知ることにより *La raison est raisonnable*. であることを示すか、理性が自己を放棄して絶望に陥いるかの何れかである。この断想が示すように第3章の目的は善とは何か、善は何処にあるかを追求することにある。そして最初に対決させられるのはまたしても理性であった。

「伝道の書は、神なき人間は全き無知と不可避の不幸のうちにいることを示している。欲してなし遂げ得ないことは不幸である。しかるに人間は幸福でありたい、何か真なるものを確保したい。それにもかゝらず人間は知ることもしなければ、知ることを望まないでいることもできない。疑うことさえできないのである。」

(La. 123, Br. 389)

ブランシュヴィクはこの断想を第6部 *Les philosophes*. に入れ、ピロニスムに関する他の断想とならべている。しかしこれはピュロンの徒の声ではなく、人間の悲痛な声である。知ろうと欲して知ることもしない。その上疑うこともできないという絶望は正に人間の救い難い悲慘であり、人間最大の不幸といわざるを得ない。しかもこれが人間の宿命なのである。この悲慘から人間を救うものは、もし理性が無力でありとすれば何であろうか。全き無知にてん落した人間の悲慘は、神なき人間の悲慘と観ずるより外に道はない。至高の善は何であろうか。至高の善は何処にあるであろうか。

「それに前後する永遠の中に没し去った私の一生の短かさを考えると、私が充し私が見ているこの小さな空間が、私の知らぬ、そして私を知らぬ、無限の空間の中でのまれてしまっているのを見ると、私は怖しくなり、かしてではなく、こゝにいることに驚くのである。何故かかしてではなくこゝに、何故かの時ではなく現在に生きているのか。その理由が判らないからである。誰が私をそこにおいたのか。誰の命、誰の導きでこの場所この時が私に与えられたのか。(ただ一日の客の思い出の如く。) (ソロモンの知恵5—15)」

(La. 116, Br. 205)

この断想ほど神を見失ったところの人間の悲痛な声、宿命的な絶望の声を美しく描き出したものは他にないと思われる。いよいよ神ありと賭けざるを得ぬ絶体絶命の無神論者の心境を示すものとして、Br. 版は第3部の冒頭においている。ヴァレリイの註釈で有名な断想 (La. 392, Br. 206) と並べられている。La. 版では入信への第一歩と考えてはよいものの、主として絶望の淵に沈み自己の存在意義さえ見失った人間の悲慘を強調しているのである。

第2章と同じように、人間のいろいろのいとなみが善をとらえることができず、人間が悲慘であること、神なき人間が悲慘であることを、パスカルは次に具体的に示そうとするのである。先ず善は(a)正義のうちにあるであろうか。(b)人間のいとなみにおけるいろいろの矛盾と(c)人間の移り気とは現世に善のないことを示すのではないか。とパスカルは考えてゆくのである。

(a) 正義はわれわれに至高の善をもたらすであろうか。個人の義が個人の善を、社会正義が社会の平和と福祉を保証するであろうか。もしそうでないとすれば、地上の正義は空文に終

る。それどころかかえって人間にそのより所を失わせる。その結果いよいよ人間を悲惨と絶望の淵におとし入れることとなろう。パスカルは先ず個人の義から考察をはじめ、邪欲 (Concupiscence.) は人間に善をもたらすであらうか。

「不正。彼等は他人を害うことなくして、彼等の邪欲を満足させることはできなかった。」

(La. 122, Br. 454)

邪欲は善も幸福ももたらさなかった。人を傷けただけである。これは正しいことでなく義に反する。邪欲の満足に善と幸福を求めることは人間の自然ではあるのだが、結果は人間の悲惨を示すだけである。この断想は邪欲が原罪に由来するものとして、Br. 版は第6部に入れている。La. 版は邪欲を先ず不正、個人の義に反するものとして、人間におよそ善は勿論幸福をも保証しないことを強調しているのである。

人間が自己の内側をのぞいてみると、其処に発見するものは何であろう。そこに発見するものは邪欲であり、絶望であり、矛盾であり、いわば醜悪なものばかりである。人間はこれ等の悪が何に由来するかを考えようとせず、外へ逃れ去ろうとする。気はらしを外に求めようとする。これは正しいことであらうか。

「自己を知らなければならない。これは真を発見するのに役に立たなくとも、すくなくとも生活を律するの役に立つであらう。これ以上正しいことはない。」

(La. 120, Br. 66)

断想 (La. 99, Br. 100) (La. 141, Br. 455) は何れも未分類の部分にあり、こゝでは直接に研究の対照とはならないが、何れも自我の本質を究明したものである。自己を知ること、汚れた自己を知ること、自己の悲惨を知ることがやがてはそのまま原罪に眼を開くことになる。自己から逃れ、自己を凝視することをやめ、気はらしに走ることは正しいことではなく、個人の正義から外れて行くことになる。自己にかえり、自己の真の姿をみつめてこそ、憎むべき自我から神への道が見えてくるのである。だからパスカルはいう。

「もしわれわれの条件が真に幸福であったとするならば、それを考えることから心をそらす必要はないであらうに。」

(La. 118, Br. 165 bis)

われわれは真と善と幸福を求めざるを得ない。しかるに発見したものは、空しい偽りと不幸と虚無だけであった。しかしこの押え難い希望は、人間がかつて真を把握し至善と至福を享受しておったが、今やそのような場所から顛落したのであることを隠然と示しているのである。パスカルは次に裁くものと裁かれるものとの関係から正義を考えて見ようとする。

「不正。一裁判権は裁く者のために与えられているのではなく、裁かれる者のためにあるのである。しかしこの事実を庶民に告げ知らせることは危険である。されば庶民は君に (裁く者を指す) 信頼をもち過ぎていて、それは裁かれる者を害わないであらうし、その君に役立ち得るからである。故に次のことを公言しなければならない。“私の羊に牧草を与えよ。汝の羊ではない。” (イエスが聖ペトロに言われ

た言葉) ヨハネ伝21の17による) 汝裁くものよ、牧草はわれら(神のこと)のものである。」
(La. 115, Br. 879)

パスカルの断想を理解するためには、これに具体的な条件、即ちパスカルの生々しい体験を背景として与えることが必要である。イエスイタ派とジャンセニスト派との抗争において確かに教皇の位置は微妙であった。教皇の裁定は何れに対しても有利になってはいけぬ筈であった。この点に重点をおいて教皇に関する他の断想とともに、ブランシュヴィクは第14部 Appendice : Fragments polémiques. にこの断想を収めたのであろう。La. 版においては裁判権をめぐる正義、特に個人の正義がどうなるかという点に焦点を合わさなければならないと思う。裁判権は正義を守るためにある。個人の正義を守るためにある。従って裁かれる者のためにある。裁かれる者がなければ裁判権など必要としない。ところが事実裁判権を行使するのは裁く者であるから、裁判権は裁く者のためにあるように思われ、庶民はそうだと信じて裁く者を信頼している。事実を庶民に知らせる必要はない。庶民を害うことなく、庶民も裁く者を信頼しているのだから正義は守られている。問題は裁く者の側にある。裁く者が裁判権は自分のために与えられたものと思ひ違いしてこれを乱用すると不正が生れ、庶民を悲惨に陥れることになる。裁く者は常に神から託された神の小羊に牧草を与える気持ちで裁けば、正義は絶対に守られ、至高の善が確保されるというのがパスカルの考えであると思われる。

こゝでパスカルは視野を個人から社会に移して社会正義というものを考える。彼は先ず法律というものをえる考のである。

「不正—法律は正しいものではないということを庶民に知らせることは危険である。彼等はそれが正しいものだと思ひこんで従っているのだから。だから同時に彼等に言わなければならないのである。法律はそれが法律であるが故に従わなければならない。それは上長に従わなければならないのと同様である。それは上長が正しいからではなく、上長が上長であるが故に従うのである。この事実をよく理解させ、これこそが正義の定義であることを知らせることができれば、あらゆる反乱はこれによって防止される。」

(La. 114, Br. 326)

この断想は Br. 版では第5部に収められ、社会正義に対する意見には階層があるという思想の一環として理解されているが、La. 版では社会正義というものがきわめて薄弱な根拠しかもっていないこと、しかもこの社会正義をつぶさないためには庶民には真を教えることなく、これを瞞着してでも社会正義を守って行かなければならないこと、それ自体正しいことを示さぬ法律、その法律に対する庶民の信頼によって支えられている社会正義の崩壊は、庶民を悲惨な状態に陥れることを強調しているのである。

パスカルはこゝで社会悪の根源は何かと考えて見る。これが判れば社会正義の正体をつかむ手掛りが得られるかも知れないと考えるからである。

「私のもの、君のもの。“この犬は私のものだ”と可愛想な子供が言った。—そこは私の日向ぼっこをす

る場所だ！これが地上における略奪のはじまりであり縮図でもある。」

(La. 112, Br. 295)

自己愛の本能に発した所有欲が大にしては略奪という社会悪を生み、やがては内乱外戦へと発展して善を生むどころか悲惨を生む。これを救うものが正義の観念であろうが、その社会正義の正体は何であろうか。この断想は社会正義とその *Raison des effets*. という見地から Br. 版では第5部に入れてある。La. 版では社会正義が空しい支えしかもたずし、しばしばそれが空しいものに過ぎず、一つくずれると人間を悲惨におとし入れることを強調しているのである。

さてその社会正義を支えるものは何であろうか。結論から先にいえば、

「正義。流行が愉快を生むように、流行が正義を生む。」

(La. 109, Br. 309)

正義が時代と共に場所と共に変わるものならば、正義とは何か、正義を支えるものは何かと問うことは愚かなことである。このように根の浅い社会正義に信頼しなければならぬ人間は不幸であり、悲惨という外はないのであろう。しかしパスカルは正義とは何かと問いつゞけざるを得ないのである。先に述べたようにパスカルは必ず現在の事実の上に立ってものを考えないでいられない。社会のいろいろの機構というものは何を基礎としているのであろうか。一人の特定人の意志を基にしているのであろうか。もしそうとすればこれは専制に陥り混乱を招くだけである。それでは社会正義を基にしているのであろうか。社会正義は多くの場合法律によって創り出され支えられているとされている。ところがその法律はそれ自体は正義を表わさず、庶民の信頼という想像力が創り出したところの空しいものによって支えられているに過ぎないのである。いわば庶民を購着することによって社会正義が守られていることになる。

「もし彼（人間）が正義をよくわきまえていたら、人は各々自国の風習に従うべし、というような最も普遍的な信条を打ち立てなかったであろうし、真の公正の輝きがすべての国民を畏服させたであろうに…」

(La. 108, Br. 294)

ところが事實は、

「緯度が三度違ふと法律はすっかりひっくり返ってしまう。子午線一つが真理を決定する…ピレネ山脈のこちら側では真理だが、あちら側では誤りなのだ。」

(同 上)

これに対して反対派は

「正義はこの様な習慣の中にはない。それはすべての国に共通な自然法（普遍法といつてもよい）の中にある。」

(同 上)

と主張する。しかし現実はおよそこの様な事実を立証してくれないのである。搔払い、不倫、子供殺し、親殺しが正義と考えられるところがあるからである。確かに自然法というようなものを考えることはできる。しかし墮落したわれわれの理性がすべてを墮落させ、自然法というようなものを霧散させてしまったのだとパスカルは考えるのである。以上の様な混乱から次の四つの意見が生まれる。(1)正義の本質は立法者の権威それ自体である。(2)正義は主権者の便宜によって決る。(3)正義は現在の習慣である。(4)たゞ理性だけがこれを決定するのであって、それ自体正しいというものは一つもない。従って正義を一つの原理に凝集させようとする、正義というものは全く虚無の存在となってしまう。ともかく民衆は習慣的に遵守されている法律によって正義が守られていると信じ込んでいる。想像力のはたす役割は実に大きいのである。このように壊れ易い正義でもなければ、人間の社会は無政府状態に陥ってしまう。これを破壊してはならないのである。しかしこのような正義の上に安住してはならないのであり、悲惨に通ずる相対的な社会正義から、絶対的な神の義への道を考えなければならないのである。なおこの断想も先の断想の場合と同じ理由より Br. 版では第 5 部に収められている。La. 版は社会正義に関する *Raison des effets*. よりもむしろその弱さもろさを強調していることは先の場合と同様である。

このかりそめの正義といえども、社会ではこれを破壊してはならないのである。これを守るために現実にはいろいろの方法が考えられなければならないのである。

「問題がはたして戦争すべきや、多数の人間を殺すべきや、また多くのイスパニヤ人を死刑に処すべきや否やに関する時、それを判断するのはそれに利害関係をもつ唯一人の人間である。それにはおよそ利害関係のない第三者が当るべきではなかろうか。」

(La. 107, Br. 296)

特定の一人が自分の恣意のまゝに社会機構を動かそうとすると正義は危機をつける。これが専制 (*tyrannie*.) である。パスカルは専制を次のように定義する。

「専制とは、自己の分を超えて広くすべてを制圧せんとする欲望にある。」
また換言すれば、

「専制とは、ある一つの道で、他の道でしか達成できないことを達成しようとすることである。」

(La. 106, Br. 332)

力には力、美には美、知恵には知恵をもって覇を争うのならばそれは専制とはならない。力の世界に美をもって制圧しようとしたり、知恵の世界で力を以て制圧しようとするのが専制である。一つの社会の機構の運営が一人の人間の恣意に託ねられた時、常に陥る通弊はこの専制であり、もろい正義はたちまちにして崩壊し去り、人間を悲惨な状態におとし入れてしまう。上の二つの断想はともに Br. 版では第 5 部に入れられている。社会正義に関するものとしてこゝに入れたのは Br. 版としては当然のことであろう。La. 版においては、専制即ち正義の否定、それはそのまゝ善の否定、人間の悲惨の露呈を示すことを強調しているのである。第 2 章にお

いては正義は真なるものであろうか。また真なるものを保証するであろうかと問うたのであった。第3章では正義は善であろうか、また善を保証するであろうかと問うのである。しかしその答えは何れも否であり、得られた結論は人間のいとなみの空しさと人間の悲慘であった。

(b) 矛盾 (Contradiction.) ということ

われわれが至高の善 (Souverain Bien.) というとき、それは複数ではなく単数であり、完全な一つの調和又は神を考える。しかるに人間におけるすべて、人間のいとなみのすべては矛盾に充ちている。われわれが矛盾という時、人間の多元な事象の中で公約数をもたぬものを考えるかもしれないが、パスカルはその最たるものとして、先ず全く相容れぬ逆のもの、両極端にあるもの考えるのである。そしてこの様な矛盾をもった人間がどうして唯一至高の善を把握することができようか。この厳然たる事実を前にして人間はいよいよ深刻にその宿命的な悲慘を痛感しないではいられないのである。パスカルにおいては、矛盾がそのまま人間の絶望と悲慘に通じるのである。先ずパスカルはその悲慘そのものと驕慢の関係を考えてみる。

「矛盾。驕慢はあらゆる悲慘と平衡関係をもっている。驕慢は悲慘をひたかくしにかくすか、さもなければ悲慘をさらけだすとすれば、自分がそれをよく知っていることを誇る。」

(La. 119, Br. 405)

平衡する (contrepeser.) という言葉は、数学者、自然学者パスカルを思わせる。悲慘が深刻になればなるだけ驕慢も大となって、驕慢はこれをひたかくしにかくそうとする。驕慢が大になればなるだけ深刻な悲慘がかくされていることになる。科学者の目で見るとそこには平衡の関係があり一見矛盾はない。しかし一度科学者の目をすてこれを人間の目で見ると、驕慢が大となり悲慘が深刻になればなるほど両者の溝は深くなり、矛盾という溝はうずめ難いものとなる。驕慢が悲慘をかくしおうせる場合はよいが、遂にかくしおうせなくなると今度はこれを暴露してこれを知っていることを誇示し、驕慢はますます強大となり矛盾は大きくなる。かくして矛盾は更に悲慘を深刻にする結果となる。驕慢と悲慘は平衡を維持しようとしてかえって矛盾の溝を深め、遂に謙虚を生むまで両者は反転また逆転を繰返して相争うであろう。Br. 版はこの断想を第6部に入れ人間の偉大と悲慘という矛盾に関する諸断想とならべている。けだしブランシュヴィクは矛盾を哲学者の目で見ようとしているように思われる。パスカルは矛盾を哲学者の目で見ようとしているのではなく、悲慘とはり合う驕慢の裏にかくされたところの矛盾が、遂に善の把握を不可能にしていることを人間として訴えているのである。人間の偉大と悲慘が矛盾として大きくクローズアップされるのは La. 版では第7章であり、「護教論」においては先ず人間の悲慘がいろいろの視点から論じつくされなければならないのである。

「悲慘。ヨブとソロモン」

(La. 117, Br. 174 bis)

この断想は何を意味するのであろうか。それを知るために断想 (La. 126, Br. 174) を読まな

ければならない。ヨブは貧しく不幸な人、ソロモンは富める王者である。俗世における貴賤貧富という大きな矛盾を象徴している。貴賤貧富そのものは矛盾であり悲惨であるかも知れないが、ヨブとソロモンの間には矛盾は見られない。ソロモンは快楽が善をもたらさず空しいことを自ら体験することより人間の悲惨を強く覚った。これに反してヨブは自ら直接に人間のあらゆる不幸を経験することによって人間の悲惨を知ったのであった。悲惨を知ることは神への道である。ヨブとソロモンは矛盾・悲惨を象徴すると共に、神による調和を暗示している。こゝに重大な意義がある。

パスカルは更に矛盾の具体的な例を身近からひろいあげて、人間が善を求めて得られないことの悲惨を縷説するのである。

「名誉。ほめちぎることは幼時からすべてを台なしにしてしまう。ほんとに上手にいました。！ほんとにあの児は上手ですこと！ 何とあの子はお利口ですこと！ 等々

ポール・ロワイヤルの子供達は、羨望とか名誉とかいうような刺激を与えられないので無気力におちいってしまう。」

(La. 111, Br. 151)

また

「自由すぎるのはよくない。何もかも不如意なのはよくない。」

(La. 105, Br. 379)

Br. 版では前者は第2部、後者は第6部に収められている。前者にむしろ問題があるように思われる。即ち名誉と羨望、即ち名誉欲そのものが空しく善をもたらさず、従って悲惨であるのではなく、むしろこの名誉欲とそれを否定すれば陥るところの無気力、とを矛盾としてとらえた上で、上のような結論に導いてよいのではなかろうか。後者は矛盾を哲学上の問題として第6部に入れたのである。La. 版は両者とも矛盾が善をもたらさず、善に反するものであり、従って矛盾は悲惨への道に通ずるものという点に焦点を合わせたものである。

(c) 移り気 (inconstance.) について。

「現在の快楽が偽りであることを強く感じる一方、目に見えぬ快楽が空しいことを知らずにおること、これが人間の移り気の原因である。」

(La. 121, Br. 110)

上の断想は、実に巧妙に人間の移り気の根本原因をついている。

「三人の主人。イギリス王(チャールス一世、1649年斬首された。) ポーランド王(ヨハン・カシミール。1656年廃せられる。) スエーデン女王(クリスチナ。1654年譲位)の厚誼を得ていた人達も、やがて隠れ家、安息の場所を失うものと考えていたのであろうか。」

(La. 110, Br. 177)

うつろい易いは人の運命であり、また人の気持ちである。王者といえども例外ではない。

「移り気。人間にふれることは普通のオルガンをひくことだと人は思っている。実際人間はオルガンに違いないが、奇怪にも変り易く、くるい易く、その管は音階順にならない。普通のオルガンしかひけぬ人は、このオルガンで和音を出すことはできない。キイのあり場所をよく知らなければならない。」

(La. 103, Br. 111)

人の移り気をこれほどよく表わした比喻はないと思われる。

「移り気。物がいろいろの性質をもっているように、人間の心 (âme) も多様の志向をもっている。即ち心に写るもので単純なものではなく、また心は如何なる対象にも単純な反応を示さないのである。このことから人は同じものを見て泣いたり笑ったりする。」

(La. 102, Br. 112)

移り気の原因を更に深く追求すると、心というものが多くの志向をもっているからである。従ってこのような多面な心につながる物も多面多様である。

「人間の低さ。禽獣にまで屈従したり、また禽獣を崇拜したりする。」

(La. 101, Br. 429)

恐らく人間の低さという点に重点をおき、原罪に関連する断想として、Br. 版は第 7 部に入れたのである。La. 版においては内容に重点をおいて、人間の移り気と見たいのである。

「われわれは非常に不幸である。一つのことを喜びを感じても、それがうまく行かないと必ず気を悪くするから。事実多くのがうまく行かないことがあるし、またいつもうまく行かないものなのである。逆の目の悪と出てもこれに気を悪くすることなく、善を喜ぶ秘訣を見つけた人があるとすれば、それは急所をおさえたも同然である。しかしそれは無窮動ようものである。」

(La. 104, Br. 181)

無窮動とは、うまく行ったとって喜び、うまく行かなかったとって腹を立てる。こんなことを永久に繰返し繰返しながらくると廻ることが、人間の移り気をつくり出すことを意味するのである。

「多様性。(Diversité.) 神学は一つの学問である。しかし、同時にいかに多くの学問であることよ。！人間は一つの実体である。しかし、これを解剖すれば、それは頭であり、心臓であり、胃であり、血管、血管の一つ一つ、血液、血漿となるではないか。

一つの都市、一つの田舎も、これを遠くから見れば、正に一つの都市、一つの田舎にちがいないが、しかし、これに近づくにつれ、家、樹木、瓦、木の葉、草、蟻、蟻の足、となり切りはない。すべてこれらが、田舎という名の下に包括されるのだ。」

(La. 113, Br. 115)

勿論、後半は前半の比喻に過ぎないと思う。神学は神に関する学問である限り、特にキリスト教に関していえば、唯一の神に関する限り神学は統一ある一つのものでなければならない筈である。しかしこれを問題とする人間は、その考え方はまちまちであり、移り気であり、従っ

て矛盾に充ち満ちている。キリスト教に関する神学、人間に真と善を教えるべき筈のこの神学が、相反し、多様であるのは、(例えば、イエスイタ派とジャンセニストの神学の相違の如き。) 結局その原因は人間の側にあり、人間の悲惨を象徴しているに過ぎないのである。

人間は真を求めずにはいられないと同様に至高の善を求めずにはいられない。しかるにこゝでも理性は無力である。至高の善を地上に求める限りそれはどこにもなく、それが何であるかも判らない。古来哲学者はそれを徳に、肉欲に、自然に、真理に、アタクシヤに求めたが何れにも唯一至高の善はなかった。パスカルはきわめて实际的にそれを正義に求めたが、その正義も相対的なかりそめの弱いものであり、結局人間は絶望の淵に身を沈める外はなくなった。いよいよ強く人間の悲惨を感じずにはいられないのである。この様な悲惨を前にして人間の露呈する姿は何であろう。それは矛盾と移り気であった。矛盾と移り気、それに脆弱な正義さえもが人間の絶望と悲惨を物語っているように見える。これが第3章の要約であるが、少くとも第2章よりもよく整っている。パスカルの言わんとするところを、パスカルらしく展開しているように思われるのである。生きた実例のなかからぬきさしのならぬぎりぎりの現象、しかも意表をつく現象(モンテーニュの様にこれもある。あれもあるという風に並べるのではない)を剔り出す。そして何故と問うのである。Raison des effets. を求めるのである。こゝに科学者、しかも生れながらの科学者の心が自然に出てくる。その上で原理的なものが簡潔明快に示される。またこの順序とは逆になる場合もある。即ち直観的に把握された原理から逆に事象へと下っていく場合もある。現象は時にはモンテーニュから与えられる場合もあり、原理は時にデカルトに負う場合もある。然しこれだけを見てパスカルの独創性を云々してはならないのである。これはパスカルがとった出発点の一つであり、その後の展開をわれわれは問題にしなければならないのである。既に多くの断想が示したように、彼独自の Raison des effets. の追求がなされており、第5章の展開を到る所で暗示していた。この事実をわれわれは忘れてはならない。

第4章 Ennui et qualités essentielles de l'homme. について。

表題はきわめて重要な内容を暗示しているが、こゝに収められた断想は僅かに三つであり、明らかに未完成であることを示している。何れも Br. 版第2部 Misère de l'homme sans Dieu. に収められている。第2章 Vanité. 第3章 Misère. の諸断想とともに、人間の弱さを立証するためのものであることは疑いを入れない。さて第4章の中心になる思想は何であろうか。また中心になる断想は何れであろうか。先ずわれわれは次の断想を読まなければならない。

「われわれが専心していた仕事から離れる時に感じる虚無感。一人の男が家庭で愉しく生活する。愛する女が側にいる。五六日愉しく遊ぶ。そして最初の仕事に再び帰った時のこの男の惨めさ。これほどあたりまえのことはない。」

(La. 159, Br. 128)

こゝでわれわれは一つのきわめて具体的な状況を想定してみなければならない。一人の男が

専心仕事に心を打ち込んでいる。やがてその仕事を終えて家へ帰ろうとする。ほっと解放感を味わうが、仕事をすてた虚無感が彼をおそう。家庭で妻と愉しく暮す。その間虚無感を忘れている。やがて仕事へ帰らなければならない。愉楽を捨てた後の虚無感が、元の仕事へ帰るにもかゝらず、彼を苦しめる。しかしこの男は何かを求めて動いていることは事実である。その何かというのは幸福の様である。たえず幸福の影を追うて動いている。それを追うのをやめて立ち止ると、耐え難い虚無感が人間におそいかゝり人間の悲惨と弱さを痛感させずにはおかないのである。かくてパスカルは言う。

「虚無感。情念をいなく、仕事もなく、気はらしもなく、丹精すべきこともなく、完全な休息の状態にいることほど人間にとって耐え難いことはない。そこで人間は虚無、自棄、不満、すがりたい気持ち、無力、空虚を感じる。……するとたちまち心の底から、不安、憂愁、悲哀、苦惱、悔恨、絶望がわき上がってくるであろう。」

(La. 160, Br. 131)

この断想は第4章の後半に未分類の断想の中からラフユマが収録したものであるが、虚無の実感をこれほど生々と人間の本性と結びつけて描いたものはない。人間は絶えず動いている。絶対的な休止は死を意味する。人間は真を求めて得られなかった。善を求めてこれも得られなかった。それでもなお人間は何かを求めて動揺している。それはうつろい易い幸福を求めているのかも知れないが、ともかくたえず動かさずにはいられない。真の幸福とは何であろうか。はたして真の幸福は得られるであろうか。しかしこれを地上に求める限りそこには虚無と悲しみと絶望が待っているだけである。それにもかゝらず人間は進んで死を求めてはならないのである。神の意志に反するからである。以上のようにパスカルは正に計画的に人間を絶望の深淵につき落そうとしているかのようにさえ見える。しかし云うまでもなくこれは彼の真意ではない。これは彼の「護教論」にかくされた作戦計画、きわめて大胆な作戦計画なのである。

上に挙げた断想によって明らかになったように、パスカルは人間の本質的な資質として、完全なる休息を忌避し、絶えず動かざるを得ないことを指摘したのであった。

「人間を描く。依存 (dépendance)、独立の願 (désir d'indépendance)、欲求 (besoin)」

(La. 158, Br. 126)

また

「驕慢。好奇心 (Curiosité) は虚栄にすぎない。最も多くの場合、ものを知ろうとするのは、それについて語るために過ぎない。そうでなければ、それについて語る目的など持たずにたゞ見るという喜びのために、それを他人に伝える希望ももたずに、海を旅する人などないであろう。」

(La. 157, Br. 152)

この二つの断想は何を意味するのであろう。先ず注目すべきことは、人間が動く、絶えず行動するということが何を意味するかということである。人間は何かに依存している。家庭に、

国家に、社会に、世界に、大宇宙に、神に依存している。何ものかに依存しておればこそ、これらの羈絆を絶って自由になりたいという欲望が湧く。besoin. にはこの様な欲望願望とこれを充足せんとする強い意志と行為の暗示がある。また curiosité. もパスカルの場合、単なる好奇心ではない。curiosité. は見たいそして知りたいという強い意志と行為を表わしている。事実科学者パスカルの生涯は curiosité. でつまぬかれている。「好奇心は虚栄に過ぎない」は平板な道徳訓の一つではなく、パスカルが自ら生きて深く体験した懺悔、回心のことばである。ともあれパスカルにおいては besoin. といゝ curiosité. といゝ何れも強い意志と行意を内容としている。動くこと、見ること、知ることは欲することであり、何物かを望むことである。また欲することは即ち行動することだと考えてもよい。最一度パスカルの生涯に即して考えて見ると、彼は先ず科学者として真理を求めたのであった。彼の驕慢な心は一応充たされたが、しかし彼は幸福を味わうことはできなかつた。人間としてパスカルは地上に至高の善を求めたか得られなかつたのである。それにもかゝらず人間は何かを求め行動し生きている。それは真理でもなく、善でもなく、それは幸福を求めてなのであった。この最後のものが得られなかつたら、いよいよ絶望して死を選ぶか、さもなければ神への道を選ばなければならないのである。自ら死を求めることが許されなければ答は明白である。後者を選ぶより外に道はないのである。パスカルは自己を語りながら人間の深奥にひそむ宿命的なものを剔り出し、無神論者もその例外でないことを納得せしめようとする。真を求めてその空しさを、善を求めて人間の悲惨を、幸福を求めて虚無しか得られなかつたとするならば、人間はいよいよその弱さを痛感せざるを得ないであろう。この三つの章に現われたパスカルは正しく懐疑論者であり、悲観論者のように見える。しかしこれから以後が問題であり、その展開を見守らなければならないのである。絶望の淵のぎりぎりまで人間を追いつめたのはあくまで彼の作戦計画なのであって、彼自ら無神論者と共に絶望の淵に投身しようというのではない。

以上の三章を要約する意味で、パスカルの考える、というよりは否定したところの理性は如何なる理性であったか。そしてその否定という意味は何であるかということは、換言すればその²⁸⁾懐疑説は何かということをし少し考えておきたい。こゝで否定された理性は、デカルト的理性であるといつてよい。パスカルの所謂理性は、²⁹⁾Baudin の言を待つまでもなく、きわめて多義であり、これを表わす言葉もまた多種である。真に対応する理性、善を導き出す理性、幸福に連なる理性というような、いくつもの理性が考えられそうだが、すべてを包摂してデカルト的理性としておく。そして否定は決して絶対的否定ではなく、方法的(相対的)否定であり、次章で明らかになるように、何かより強いものを導き出すためのものであり、彼の懐疑説も、たとえ彼の経験という洗礼を受けたものとしても、既に遠い過去のものであり、無神論者を神へ導くための武器としての、方法的な懐疑論なのである。勿論デカルトの方法的懐疑とはおよそ違つた内容をもつものであることはいふまでもない。

第5章 Raison des effets. について.

Raison des effets. ということは、事象の底にひそむ由因は何かと、事象そのものから遡って何故とその理由を追求することであり、科学者パスカルの根本的な態度を示している。この語の意味内容から見て、「護教論」中最もパスカル的な一章であり、またあらゆる護教論中類例のない一章であると思われる。科学者として自然現象に対して何故と追求の手をゆるめなかったパスカルは、今や人間に関するあらゆる現象に対して、特に人間の弱さは何故と鋭くつめよっているのである。「護教論」の第2章より第4章までにおいて、「護教論」のテーマ、即ち人間の空しさ、悲惨、虚無、換言すれば人間の弱さに関するテーマの呈示は終った。その断想の多くは既にパスカル的な Raison des effets. の追求と内容を暗示し、この第5章を準備していたと思われる。今や呈示を終ったテーマを如何に展開するかという段階であり、天才児パスカルの真の腕の見せどころなのである。こゝで本質的な科学者の精神を消し去ることのできぬパスカルはやはり真剣にひらきなおって、人間の弱さは何故と問いつゞげざるを得ないのである。さてその Raison des effets. の内容は如何なるものであろうか。

この章の表題は Opinions du peuple saines. であったらしく、自筆原稿でも写本でも線をひいて消されたものが残っている。しかし原典(A)の方には表題として Raison des effets. の痕跡が残っていないのに、写本に表題となって残っているのは、多くの断想が表題として Raison des effets. をもっていたため、恐らくニコールか、またはアルノーがこの章の表題として選んだものと思われる。一般的にカルテジアンと考えられているこのアルノーと、小さきパスカルといわれるニコールが、このパスカルの所謂 Raison des effets. を如何なる意味に解釈したかは別として、われわれはパスカル的な意味における Raison des effets. を正しく理解しなければならぬと思う。何となれば、最もパスカル的な方法、彼独自の方法がこゝに見られるからである。

先ず前章と同様の順序に従って、次に Br. 版との照応を示しておかなければならない。

La. 版	Br. 版	
193 — 322	5	La justice et la raison des effets.
192 — 298	5	
191 — 324	5	
190 — 467	7	La morale et la doctrine.
189 — 536	7	
188 — 80	2	Misère de l'homme sans Dieu.
187 — 334	5	
186 — 329	5	
185 — 316	5	
184 — 313	5	
183 — 328	5	
182 — 335	5	
181 — 336	5	

180 — 337	5
179 — 315	5
178 — 302	5
177 — 307	5
176 — 297	5
175 — 878	14 Appendice : Fragments polémiques.
174 — 79	2 {この断想は抹消されているし、内容的にも本章と関係がないので省略される、 (恐らく誤って本章にまぎれ込んだものと思われる.)}
173 — 327	5
172 — 271	4 Des moyens de croire.
171 — 299	5
170 — 317	5
以上 24 の断想を整理すると	
第 14 部	Appendice : Fragments polémiques. 1
第 7 部	La morale et la doctrine. 2
第 5 部	La justice et la raison des effets. 18
第 4 部	Des moyens de croire. 1
第 2 部	Misère de l'homme sans Dieu. 2

となり、やはり大部分が第 5 部に収められている。従って第 5 部以外に配置された断想に特に注意をしなければならないであろう。

本章で取扱われる断想は、何れも前三章によって呈示されたところのテーマ、即ち人間の弱さを表わす人間に関する諸現象を素材としている。しかしながらこゝでは人間の弱さを更に強調しようというのではない。これ等人間の弱さを示す現象の中に含まれていて、しかも目に見えない由因をあくまで追求しようとするのである。何故という問いに対する一つの答えを出すところの精神活動そのものはこれは何であろうか。この事はこの章においては問題とはならず、やがて第 6 章 *Grandeur*. において考える人間の偉大として改めて取扱われるであろう。従ってこの章の著しい特色は、人間に関する事象の皮相だけを見てその深奥にあるものを何かと問わぬ、いわば *Raison des effets*. を求めないところのモンテーニュ、エピクテートスに対する激しいパスカルの抗議と見られることである。従ってこゝに集められた断想はすべて辛らつないロニイを内包しており、すべて人の意表をつく由因ばかりをえぐり出す。この意表をつくということが本章の重大な鍵である。例えば、卵がかえって雛となり、雛が長じて鶏となって卵を生むという様に、論理が直線的又は循環的に発展するのならば、われわれは意表をつかれることもなく驚くことはない。パスカルの所謂 *Raison des effets*. はこの様な直線的な又循環的な由因と事象との関係を含んではいない。この点において明らかにパスカルはデカルトに対立する。デカルトは *Raison des effets*. においては直線的なものしか認めようとしなからである。人間の現象に関しては原因は全く逆の結果を生み、結果を生む原因は意外にも対岸にあるというのが普通である。正が正を生み、更に正を生む。これは幾何学の精神の対象となる世界である。パスカルは今や繊細の精神を体得して人間を追求しているのである。正が反を生み、更にその

反を生むというのが人間に関する現象の間の関係である。このような現象間の関係を追う人間の考え方も恐らく今までにない特異な歩みを示すに違いない。これがブランシュヴィクの所謂 *logique des contraires*. である。パスカルは今やこれを一つの有力な方法として体得したのである。「護教論」の方法として体得したのである。これは一つの弁証法であり、われわれはこれを逆転の論理と呼んでおこう。この論理を支えるものはいうまでもなく強い理性である。こゝではパスカルはこの強い理性を肯定する立場に立つ。これについては本章を結ぶに際して再考して見ようと思う。

Br. 版の第5部は、社会正義の何たるやを考え、この社会正義に関して与論には階層的漸進があり、その発展の過程が弁証法的だというのが中心思想になっている。La. 版においては、正義、即ち人間に関する地上の正義は人間の弱さを表わすものとしてとらえ、これを第2章から第4章に至る三つの章で取扱い、第5章は弁証法そのものに目をむけている。その素材は正義だけではなくいろいろのものが対象となる。恐らく人間に関する事象のすべてが *Raison des effets*. の方法を内包しているという意味で、この第5章は「護教論」の全体を睥睨しているということができる。

パスカルが生きた時代は、漸くフロンドの乱が終りを告げ、ブルボン王朝がルイ十四世の力の政治によって漸く最盛期に入ろうとしている時代である。彼が社交人として出入をしたのは貴族社会である。ここで彼の好奇の心をひいたものの一つに貴族という階級、貴族という身分がある。貴族は生れながらにいろいろの特権をもって社会に君臨している不思議な存在である。しかしパスカルは貴族を特権階級などと平凡な定義をしない。

「貴族というものは何と大きなとくをしていることであろう。十八才になると花道に出て人にも知られ尊敬される。他の人間なら五十才になってやっと得られる名声である。勞せずして三十年のとくということになる。」

(La. 193, Br. 322)

こゝでパスカルは、貴族は身分家柄が違うのだとか、またそれは偶然のせいだとか平凡なことはいわない。貴族であるかないかの違いは、三十年をとくするかしないか、いわば三十年の違いなのだといってわれわれの意表をつく。しかし全く異論を唱えることができないほど事実をよく見破っているのである。しかしながらこの三十年というものは何であろう。これは正義が創り出したものであろうか、それとも力が創り出したものであろうか。パスカルはこゝで正義と力との関係を考える。

「正義と力。正しいものに従うことは正しい。最も強いものに従うのは必然である。力なき正義は無力であり、正義なき力は暴力である。力なき正義は反対される。常に悪人がいるからである。正義なき力は弾劾される。だから正義と力を一つにしなければならぬ。これを実現するには道は二つ。正しい者が強くなるか、強者が正しくなるかの何れかである。

正義は論議のまとなり易い。力は論議されずに承認され易い。かくて正義に力を与えることはでき

なかった。何となれば力が正義に反対し、“僕は正しくない。君こそ正しいのだ”と力が主張したからである。それで正しいものを強くすることができなかつたので、強者を正しくあるようにしたのである。」

(La. 192, Br. 298)

パスカルの念頭にあるのは恐らくルイ大王の姿であったかもしれない。現実の姿は力が正義の剣をもって平和が維持されている。パスカルはあくまで現実在即してこれがよいのだと思っている。常識的にはわれわれは正義は強いと思っている。これは常識的な考え方であるが、パスカルは逆に力に正義の剣をもたせるのがよいのだと、きわめて現実在即して、あたかも幾何学の証明を行うかのように整然と、しかもいつの間にか彼独自の *Raison des effets*. を追求する方法を展開しているのである。

「真の正義。われわれはもはやそれをもっていない。もしそれをもっているなら、自国の習慣に従うことを正義の基準としないであろう。そこで正義の人を見つけることができなかつたので、力の人をみつけたのである。」

(La. 176, Br. 297)

神の義にしか真の正義はない。原罪以来人間はそれを見失ってしまっている。それで地上では強者に正義の剣をもたせるのだ。もし真の正義が地上にあるなら、人間は習慣やまた法律に正義を認めないであろう。習慣や法律そのものには正義はないのだとパスカルはわれわれの意表をつくのである。

「極端な権力は極端な不正である。

最大多数は最上の道である。それははっきりとしているし、従わせるだけの力をもっているからである。しかしながらそれは最も教養の低い人達の意見である。

もしそれが可能なら、正義に力を渡したはずであるが、力は触知される性質であるためこれを思いのまゝに扱ふことはできない。これに反して正義は精神的な性質であり思いのまゝになる。それで正義を力の手託したのである。それで守らなければならないものを正義と呼ぶのである。

そこから剣の力がでてくる。即ち剣は真の力を示すからである。

さもなければ、一方に暴力、他方に正義というような状態を見ることになる。(プロヴァンシャル第十二の書翰の終り)

そこから所謂正義を力に対抗させるフロンドの不正が生じる。教会に関しては同様ではない。そこには真の正義があり、全く暴力はないからである。」

(La. 175, Br. 878)

この断想は後半部に焦点をおいて Br. 版は第14部においたものであるが、やはり重点は前半にあり、力と正義に関するパスカルの一貫した考え方を示すものである。多数の意見はたとえ衆愚のそれであっても、また暴力と化し易くともやはり力であり、力と正義との関係は前の断想におけると同様である。

「唯一の普遍的基準は、普通の事からに関しては国の法律であり、異常事に関しては最大多数である。どうしてそうなるか。最大多数には力があるから。

それで別の力をもつ王は、その大臣の最大多数には従わない。

確かに財の平等は正義である。しかし正義に従うことを強要することはできないので、力に従うことが正義であることにしたのである。正義を有力にすることができなかったので、力を正当化したのである。かくて正義と力はいつも一つとなり、至高の善である平和が保たれることになる。」

(La. 171, Br. 299)

以上のように力と正義に関するパスカルの考え方は終始一貫している。正義と力がばらばらの時は、両者は主導権を争い暴力と化し易い。これをさけるため両者に手をにぎらせなければならぬ。道は二つである。正義に力を与えるか。力に正義を託するかの二つである。ここでパスカルは力と正義各々の本質を考えその力の比重を考えて見ると、力は強く正義は弱い。それで力に正義を託することがよいことは明らかとなる。このようにパスカルの考え方は実に現実に即している。現実の中にわれわれの目に見えない事象と由因の関係を発見してわれわれを驚かす。彼の考え方は常にわれわれの予想した逆へ逆へと展開してゆくのである。これがパスカルの所謂 *Raison des effets*. なのである。

「*Raison des effets*. エピクテートス。「君は頭が痛い。」という人々。これは同じでない。われわれは健康のことについては確信はもてるが、正義については確信がもてない。事実彼のいう正義は幼稚なものだ。

それにしても、彼は「われわれの力のうちにあるかないか」によって正義を証明したつもりでいた。しかし心情を律することはわれわれの力のうちにはないことに彼は気がつかなかった。それでキリスト者があるという事実から心情を律し得ると結論したが、これは誤りである。」

(La. 190, Br. 467)

これはきわめて不完全な文章であり、これを次のように整理しておかなければならない。対話者はエピクテートスとパスカル。提出されている問題は (1) 頭が痛いということ、(2) 正義、(3) 心情の三つである。エピクテートスはすべて自己の力のうちにあるかないかで能不能の結論を下すが、パスカルはこれに対して真の由因を示すことによってエピクテートスに対決するのである。これに対する解決は次の断想が示している。

「びつこの人間はわれわれをいらいらさせないが、びつこの精神はわれわれをいらいらさせるのはどういうわけか。それはびつこの人間はわれわれが真直に歩いていることを認知してくれているが、びつこの精神はびつこの考え方をするのはわれわれの方だと思こんでいるからである。そうでなければわれわれは腹を立てることなく、彼をあわれに思うだけであろう。

エピクテートスは更に強くたずねる。「われわれは頭が痛いのだろうといわれても立腹しないが、考えが誤っているとか、選び方が悪いなどいわれると立腹するのは何故か。」

その理由はこうである。頭は痛くないとか、びつこではないということは確認できるが、真なるものを選んでいくかどうかは全く自信がもてない。それはわれわれが真をこの目で見るのでなければ確信がもてないのだし、他人は逆に偽りをその目で見ているのかもしれないのだから、われわれはどうにもしようがなくてどぎまぎするのである。その上多くの他人がわれわれの選択を笑っているかもしれない。そうなるわれわれは人のそれより自分の考えを信じなければならない。それは勇気があるし困難なことである。びつこであるかどうかを見わける感覚にはこのような矛盾はない。」

(La. 188, Br. 80)

エピクテートスはそれが自己のうちにあるかどうかで能不能を決定する。(1)の頭が痛いとか、びっこであるとかないとかいうことは自己の内にあるものだから確信がもてるという。これに対してパスカルは感覚の確実性でもって対決する。(2)正義は自己の外にあるものだから確信をもてないのだとエピクテートスはいふ。これに対してパスカルは理性の非力が正義を支え得ないのだとする。(3)心情は自己のうちにあるのだから、エピクテートスによれば統御し易いはずである。従って(La. 190)のような逆理がでてくる。しかるにパスカルによれば心情を律することは困難だといふ。その理由はこゝで示されないが、同じ事象を対象としながら、パスカルがエピクテートスと異なるところは、真の由因を剔出してわれわれを驚かしたことである。なお断想(La. 188)はBr.版の第2部におかれている。恐らくびっこなる精神、理性の弱さに焦点をおいてこゝに配置されたものと思われる。

「Raison des effets. 邪欲と力はあらゆる行為の源である。邪欲は意志的行為を生み、力は無意志的な行為を生む。」

(La. 187, Br. 334)

強いものが強いものを生み、弱いものが弱いものを生む。これが常道である。力は邪欲より強そうに見える。従って邪欲が無意志的な行為を生み、力が意志的な行為を生むようにみえる。これならばきわめて普通の考え方である。しかし現実を深く考えて見ると、事象と由因の関係は逆になっている。邪欲は時に殺人行為をも犯させる。とめることもできない強い意志的な行為である。力は時に殺人行為を犯すかもしれない。表面はきわめて強烈にみえても、全く無意志的な行為、弱い行為といわなければならない。人間に関する事象については、強が弱を生み弱が強を生む。正が反を生む。これが Raison des effets. のパスカル的な意味なのである。

「Raison des effets. 金らんをつけ、七、八人の下僕を従えている人を尊敬するのを快しとしない人がある。驚くべきことである。何故と!!もしその人に敬礼しなければ、彼は私を革紐で打つであろう。この衣裳が一つの力なのである。立派な馬具をつけた馬が他の馬に対する関係も同様である。モンテーニュはそこにある差異を見ようとせず、人がそこに差異を発見するのに驚き、ほんとに一体どういうわけかと理由を求めているのはおかしいことだ。」

(179, Br. 315)

衣裳が力なのだ。衣裳が力を生むのだということ。その力がわれわれに尊敬を強いるのだということは、正にわれわれの意表をつきわれわれを驚かせる。しかしよく考えてみるとこれが事実なのだから仕方がない。また

「大法官は荘重で飾り立てている。というのはその地位はみせかけだからである。しかし王様はそうではない。力がある。想像力に訴える要がないからである。判官とか医者とかは想像力だけが頼りなのだ。」

(La. 177, Br. 307)

大法官、医者、また貴族の場合、衣裳が力であった。しかしそれは想像力に支えられた力で

ある。王者の力は想像力を必要としない力である。恐らくこゝでパスカルは更に王者の力は何であろうかと問うであろう。その答は恐らく意外な事実をとらえて対岸に飛火するかもしれないのである。さて力はわれわれに尊敬を強いたが、その尊敬というものの正体は何であろう。

「尊敬とは（遠慮し給え）ということである。それは一見空しいことだが、きわめて正鵠をいている。その意味は、（必要とあらば遠慮しますよ。お役に立たなくともそうしているのですから。）ということである。その上尊敬は貴人をきわ立たせるためのものである。ところで安楽椅子にすわっていることが尊敬なら、人は誰をも尊敬できる。その結果誰をも差別しないことになる。ところが遠慮することは、非常によく差別することになる。」

(La. 170, Br. 317)

遠慮をするということは決して謙虚という美德ではなく、威圧によって生れる畏怖の状態である。常識的に考えれば、尊敬は相手の優れた資質に対して自然に生れる畏敬の感情であるが、パスカルが17世紀の現実の姿を見て、即ち王者対貴族、貴族対ブルジョアの間にある尊敬の実態をよく見破ったのである。尊敬は畏敬または畏服ではなく、威圧の仮面をかぶった目に見えぬ暴力であったのである。

「それは力の結果であって、習慣の結果ではない。即ち発明のできる人は稀である。大多数の人はついで行くだけである。そして自分の発明によって名誉を求める発明家にそれを拒絶する。発明家であくまで名誉を得ようと固執し、発明しない人を軽蔑しようとするならば、発明しない者は発明者に笑うべき名を与え、棒で打つことさえしかねまじいのである。だからこのような微妙な力を自慢しない方がよい。自分だけで満足しておけばよい。」

(La. 178, Br. 302)

これはいうまでもなくパスカル自身の体験である。発明できない人が発明家に対する羨望と考えればきわめて世の常のこととなり、習慣の結果ということになり、月並みな結論である。パスカルはこれに反して多数の力の影響を見ようとする。こゝに *Raison des effets.* の意義がある。

「人間はこんな風にできている。馬鹿だといわれているうち、自分でもそうだと思ひこむ。自分でも自分にそういゝきかせているうちに、自分にいよいよそうだと思ひこませてしまうのだ。即ち人間は自分だけで内的な対話をする。（悪しき交わりは善き慣わしをそこなう。一コリント前書15—33）できるだけ沈黙を守り、これのみが真理であることを知っている神とのみ語らなければならない。かくしてわれわれは真理を自分に説得することができる。」

(La. 189, Br. 536)

人間は自分に馬鹿だといゝきかせているうちに馬鹿だと思ひこみ、馬鹿になってしまう。これは自己との悪しき対話の結果である。これを善用すれば逆の結果が出てくる。神とのたえざる対話によって、遂に真なる真理が生れてくる。この後半に重点をおいて Br. 版は第7部にこれを配列したものである。しかしこゝでは無から何れにしても最も著しい結果が生れるという *Raison des effets.* に焦点をむけたものと思われる。

次の二つの断想、

「Raison des effets. 人間の弱さは人間のつくり出す実に多くの美の原因である。たとえばリュートをよく弾けることは、人間の弱さのゆえにのみ悪である。」

(La. 186, Br. 329)

「知恵はわれわれを幼児にかえらせる。(幼児のごとくならずば) —マタイ伝18—3」

(La. 172, Br. 271)

何れもパスカル的な Raison des effets. を示している。後者は Br. 版の第4部に入っており、真の知恵が生み出す結果である幼児の状態に信仰への道をみようとしているのだが、パスカルは真の知恵は有知の知を生むのではなく、反って有知の無知を生むという Raison des effets. の関係を見ようとしているのである。

パスカルは一つの対象をめぐる意見に、五つの階層のあることを、後に挙げる断想 (La. 180, Br. 337) においてのべている。庶民、半知半解の教養人、教養人、狂信者、真のキリスト者がこれである。パスカルはこの何れの階層に属するのであろうか。無知の知を享有する庶民ではない。半知半解の教養人でもなければ、狂信家でもない。完全なるキリスト者を目指す教養人といえるであろう。第5章において今まで展開されてきた Raison des effets. の考え方は、すべて教養人の考え方であった。だがこゝで注目すべきことは、パスカルの考える結論と庶民のそれが全く一致することである。勿論両者の間には重大な違いはあるのであるが、次に挙げる三つの断想は何れも Opinions du peuple saines. と題され、庶民の汚れない自然的無知、即ち無知の知をもってとらえた意見を示している。

「庶民はきわめて健全な意見をもっている。

1) 獲物そのものより、気はらしや狩猟を選んだ。半知半解の物識りはそれを馬鹿にし、それについての庶民の馬鹿さ加減を指摘して大いに自慢する。しかし半解の物識りどもの判らぬ理由によって庶民の考えは正しいのである。

2) 人はその外的なものによって、例えば貴族であるとか財があるとかによって人を差別した。世人(こゝでは物識りを特にさす)はそれが如何に不合理であるかを指摘して得々としているが、それはきわめて合理的なのである。(人食い人は幼い王を見て笑った。)

3) 頬打ちをつくらって怒る。名誉は大いに欲しがらる。だが名誉は大いに望ましい。それに附随する本質的な善がこれに結びついているからである。頬打ちをくって何とも思わない人間は罵倒され、全く困窮する。

4) 不確実でも努力する。航海に出たり、板の上を渡る。」

(La. 191, Br. 324)

また

「庶民の健全な意見。

立派に装をこらすということは、あまり空しいことではない。それは大勢の人間が自分のために働いてくれることを誇示することになり、自分の髪かたちによって、召使や香水造り達をかゝえていること

を見せつけることになり、胸飾り、金糸、レースによって……ともかく人手を多くもっていることは、単なる虚飾でもなく、外観だけのものでもない。

人手を多くもてばもつほど強いのである。それで装をこらすことは、自分の力を誇示することなのである。」

(La. 185, Br. 316)

「庶民の健全な意見。

最大の不幸は内乱である。もし功績に報いようとする内乱は必至である。何となればすべての者が自分こそ功績があると主張するからである。愚者でもその家柄名門の故によって相続するとき、それから生ずる不幸はそれほど大きくもなく、また必ず起きるというものでもない。」

(La. 184, Br. 313)

これらの断想に示されたことは何れも庶民の健全な意見であり、教養人パスカルはこれに同意を示す。しかしその同意は無条件の同意ではない。必ず彼一流の *Raison des effets*. が暗々のうちに発見されている。内乱は国家最大の不幸であることは庶民もパスカルも認める。パスカルはその理由を何故かと問い、彼一流の意表をつく *Raison des effets*. を示すことによってわれわれを驚かすのである。何等かの功績があれば必ず論功行賞が行われる。人間は自分こそ功績があり栄誉が与えらるべきだと主張する。すると争が起り内乱にも発展する。フロンドの乱のように。だから王家の本家の家柄に生れたというだけで、たとえ馬鹿でも王位に即いた方が平穩であり、内乱も起らないから、その方がよいとパスカルは考えるのである。勿論庶民にはこんな *Raison des effets*. は判らない。庶民は他の理由をも考えようとはしないであろうが、内乱は最大の不幸であること、フロンドの乱はいけないこと、現在の国王を畏敬しなければならぬという実に健全な意見を堅持しているのである。パスカルはこのような健全な意見をもっている庶民の知恵（即ち自然的無知）を尊重する。何故彼等は健全な意見をもち得るのであろうか。

「庶民（こゝでは *monde* が特に使われている。）は物事を正しく判断する。人間の真の座であるところの自然的無知のうちに彼等はいるからである。

学問はお互に相ふれ合うところの二つの極をもっている。第一の極は、人間が生れた時にいる純粹の自然的無知であり、他の極は、人間の知り得る限りのすべてを涉獵した後、自分が何も知らないことを発見する偉大なる魂が到達する極点である。両者は何れもそこを出発点とした元の無知で再びめぐり合うのだが、これは自らを知る有知の無知である。自然的無知から出発して、有知の無知へ到達できなかった中途半端な人間は、充分な学問のある体をよそおい、判ったような風をする。こういう輩は世の中を乱し、すべてに判断を誤る。

庶民と教養人が世のいとなみを構成するのであって、中途半端な物識りは彼等を軽蔑し、また軽蔑されるのである。後者はすべてに判断を誤り、前者はすべてに正しい判断を下す。」

(La. 173, Br. 327)

こゝにも世の中というものはどのような人から構成されているかという問に対する彼一流の深く読んだ回答が見られる。パスカルによれば、世の中というものは自然的無知の中であってきわめて現実に即した健全な意見をもっている庶民と、すべてを知りつくした後完全な有知の

無知に達した教養人によって支えられ、地上の至高の善であるところの平和が守られているのである。世の平和を乱すものは中途半端な識者と狂信者（例えばユグノーのように）であるというのである。こゝでパスカルは世の中の事象に関する意見に漸進的な階層があり、これが逆へ逆へと展開して行くことに気がついたのである。これもパスカルの発見した一つの重要な *Raison des effets*. なのである。

「*Raison des effets*. 階層

庶民 (*peuple*.) は身分家柄の高い人を畏敬する。半知半解の徒 (*demi-habiles*.) は、家柄というものは本人の優秀さではなく、偶然のもたらした利点だなどといって家柄の人を軽蔑する。真の識者である教養人 (*habiles*.) は家柄の人を尊敬する。然し庶民の考えに従ってではなく、背後なる思想 (*Pensée de derrière*.) によってである。学識よりもむしろ熱意の人である狂信家 (*dévots*.) は、教養人が家柄の人を尊敬するにもかかわらずこれを軽蔑する。彼等は信仰によって得た新しい光によってそれを判断するからである。然し完全なキリスト者は更に別のより高い光によって家柄の人を尊敬するのである。

このように人が新しい光を得るに従って、その意見は正から反へと漸進する。」

(La. 180, Br. 337)

この断想は (La. 183, Br. 328) と共に、第5章の中心をなすと同時に結論ともなる重要な断想である。しかも自然、人間、神と三つの秩序を昇ってきたパスカルが身をもってとらえた方法を内包しており、恐らくこれを一つの方法として自覚し、これを如何に彼の「護教論」に利用するか次の問題とならなければならない筈である。それは次第に述べることとして、われわれは先ず背後なる思想 (*Pensée de derrière*.) が何であるかを考えておかなければならない。パスカルはいう。

「*Raison des effets*. 背後なる思想をもち、それによってすべてを判断しなければならない。しかしながら庶民と同じように語りながら。」

(La. 181, Br. 336)

これによって明らかのように、庶民は自然な光をもって（これがデカルトの所謂 *bon sens* であることはいうまでもない。）しかも自然の無知の状態にいながら、正しい判断を下したと同じように、健全な意見をもっている。真の知識人は *Raison des effets*. を求めることによって庶民と同じ結論に達する。即ち *Raison des effets*. を求めること、真の知識人たる教養人のみがなし得るこの精神的能作こそが *Pensée de derrière*. なのである。パスカル的な *Raison des effets*. そのものが即ち *Pensée de derrière*. なのである。有知の無知へ導く思惟こそがこれである。庶民として何かを考え得るかも知れないが、*Raison des effets*. を求めること、即ち *Pensée de derrière*. をもつことこそ、パスカルの所謂一つの理性（但し先の理性）とは違った理性であり、真の知性なのである。この *Pensée de derrière*. が、人間は葦の如く弱い、その弱いということを知覚しうるという考える葦の思想に通じるのであり、思惟こそ人間の偉大の思想に通じるのである。それでは自然的無知の中にある庶民の思想、健全なる意見というのは何であろう。

「Raison des effets. だから世人は皆錯覚に陥っているということは真である。即ち庶民の意見は健全ではあるが、その意見は彼等の頭にはない。というのは彼等は真理のないところに真理があると考えているからである。真理は正に彼等の意見の中にあるが、実は彼等がそうと思っているところにはないのである。貴族は尊敬しなければならないことは真である。が家柄というものが現実ですぐれているからではない。」

(La. 182, Br. 335)

庶民は貴族を尊敬する。教養人も貴族を尊敬する。結論は同じでも内容が違う。前者は自然的無知（無知の知）によって尊敬しているだけである。後者は家柄身分が取るに足りぬことを知っている。しかし平和を破る内乱が怖いのである。それで貴族を尊敬する。このようなかくされた考えが Raison des effets. でありまた Pensée de derrière. である。従って庶民と教養人の意見は同じでも、やがて前者の意見は、後者のもつ逆転の論理によってくつがえされる運命をもっているのである。

パスカルがあらゆる人間の事象の由因を追求して得た結論は、人間が新しい光を得るに従ってその意見が正から反に逆転漸進することであった。パスカルはこゝから「護教論」の方法、無神論者を説得するきわめて実際的な方法を考えようとするのである。

「Raison des effets. 正から反へ絶えず転換すること。

そこでわれわれは何等本質的でないものを尊敬するが放に、人間は空しいものであることを立証した。その上ですべてこれ等の意見はくつがえされる。

それからわれわれは立証した。これらの意見は非常に健全であるということ、これらのすべて空しさはみな根拠があるのだから、庶民は人のいうほど空しくないということ。そしてわれわれはこの庶民の意見を打ち破った意見を更に打ち破ったのであった。

しかし今やこの最後の命題をも打ち破らなければならない。そして庶民の意見は健全であっても、庶民は空しいということはやはり真であることを示さなければならない。何となれば庶民は真理をあるべき場所において認めようとせず、真理をその場所でないところにおく故に、庶民の意見は非常に誤っており、非常に不健全なのである。」

(La. 183, Br. 328)

これは教養人パスカルと、自然的無知にあってきわめて健全な意見をもつ庶民との対話と思えばよい。貴族を尊敬すべきであるという意見については、パスカルも庶民も共に何の異論もなく、両者の意見は健全であった。しかしパスカルの側には Raison des effets. があり、庶民にはこれがないのである。しかし（人間は空しい）という命題に関しては両者の意見はくい違っている。パスカルは先ず庶民に対して（人間は空しい）ということの説得しなければならない。パスカルは既に（人間は空しい）ということを立てた。人間は本質的でないものを大切にすることからである。これに対して庶民は（自分即ち人間は空しくない）と反論する。これは庶民にとって健全な意見である。何となれば庶民は人間には気はらしがあり、狩猟の面白さも知っている。危険を冒しても航海する愉楽も知っている。人間は空しくないことを庶民は虚心

に知っている。これに対してパスカルは真向から(人間は空しい)という命題を打ち破ることの不利を知っている。それでパスカルはいう。確かに庶民の意見は健全である。何となれば人間のすべての空しいとなみは確かに根拠があり、絶対的な空しさでなく、従って庶民は人のいうほど空しくはない。しかし人がいうほど空しくないだけである。かくてパスカルは庶民の意見(人間は空しくない)を破った意見(人間は空しい)を更に打破って(人間は人のいうほど空しくないというだけだ)という新しい命題を打ち出したのである。今度は更にこの命題をひっくり返さなければならない。庶民は問題を正しく見ていない。真理をあるべきところに見ていない。確かに人間が気はらしを求めるのは自然であり、事実を事実として見ている点において健全な意見であるが、気はらしが人間の弱さ、そして原罪に由来することを知れば、真理を正しくあるべきところまでとらえたことになる。従って庶民の意見は健全でなく偽りであり、庶民は従って人間は空しいのである。このたえざる正より反への転換をブランシュヴィクはヘーゲルの弁証法と関聯させて考えている。当然であろう。自然現象から人間に関する事象にパスカルが目を行った時、その深奥に一つの弁証法(逆転の論理)を直に体得したのであり、これが「護教論」の方法として以下に展開されるのである。

一見すれば第5章は「護教論」の本道から外れているように見えるが、しかし事実は逆であり、第6章を導き出す重要な一章となっているのである。

しかしここで注意しなければならないことは、ここで逆転の論理を生み出した理性、ここで強く肯定された理性は、先に人間の弱さの前に完全に敗北を喫した理性とは違うものである。真なる真と偽りの真、真なる善と偽の善、真なる幸福と偽の幸福を判別せんとして失敗した理性、(これは庶民のもつ無知の知に通じ、われわれが先にデカルト的理性と呼んだもの。)この理性をわれわれは *raison critique*. と呼ぶならば、逆転の理論を生んだところの理性を *raison théorique*. と呼ぶことができると思う。

第6章 Grandeur について

教養人であるパスカルは、人間に関するあらゆる事象に関して、その由因を何故と問い、その由因をわれわれの意表をつく逆の側に発見する方法を見つけた。これが彼の所謂 *Raison des effets*. の内容であり、その方法の自覚はパスカルの生涯における重大なポイントとなりそうである。これを支える理性をわれわれは *raison théorique*. とよぶこととした。パスカルはこの逆転の論理により、人間の弱さから一挙に人間の偉大を抽出そうというのである。その人間の偉大とは何であろうか。結論を先にいえば、人間の偉大は思惟と心情を、換言すれば知と愛の二つの秩序を持っているからである。

先ず Br. 版と La. 版の照合を示しておかなければならない。

La. 版	Br. 版	章	
222	— 402	6	Les philosophes.

221 — 409	6	
220 — 398	6	
219 — 349	6	
218 — 397	6	
217 — 348	6	
216 — 344	6	
215 — 339	6	
214 — 282	4	Des moyens de croire.
213 — 392	6	
212 — 339 bis	6	
211 — 343	6	
210 — 403	6	
209 — 342	6	

以上14の断想中 (La. 214) を除いて他は全部 Br. 版の第6部にあり、思惟即人間の偉大という点に焦点にあわせたことは判然としているが、この章で實際上最も重要な断想は、Br 版でたゞ一つ第4部に入れられたところの断想 (La. 214) であろう。

「人間は邪欲 (Concupiscence.) の中であつてもなお偉大である。その邪欲から一つの見事な規律を抽出し得たし、そこから愛の画を創り得たからである。」

(La. 222, Br. 402)

邪欲はパスカルにおいてはきわめて広義に解釈される。たとえば人に慈愛を注ぎ、施しものをして、もしこれが自愛心を満足させ、人によく思われたいと思うのであれば、それは他の人の体内にしるび込むことであり、これも邪欲なのである。この邪欲、いわば肉の秩序から一つの見事な規律 (un règlement admirable.) を抽出するのであるが、一体こゝでいう見事な規律とは何であろうか。これは断想 (La. 217) が示すように règlement de ma pensée. であり、思惟という理性的な知的な行為、物事に筋道を立てこれを規制して行く行為である。従つてこの規律ということばは思惟 (pensée.) そのものを表わすと考えてよいであろう。パスカル流に云えば目に見えないところの由因を求める知的な能作である。愛の画を創り出すのはいうまでもなく思惟のはたらきではなく心情のはたらきである。これはきわめて重大なことを暗示している。人間は知と愛の秩序をもっている。しかもこれを肉の秩序から抽出したが故に偉大なのである。動物は本能だけしかもっていない。肉の秩序しかもっていない。人間も肉の秩序をもっている。その肉の秩序から知と愛の秩序を抽出したが故に人間は偉大なのである。

「人間の偉大。人間の偉大はそれが人間の悲慘から抽出されるほどに見事なものなのである。即ち動物にとって自然であるものを。われわれは人間の悲慘とよぶ。このことからわれわれは次のことを知る。人間の自然は今日動物の自然と同じであるから、かつて人間本来のものであったよりよい自然から人間は墮落したのであるということを知るのである…」

(La. 221, Br. 409)

この断想はきわめて重大な二つのことをわれわれに教えている。その一つは人間の悲慘は王位を剝奪された王者の悲慘であり、(La. 221, 220 参照) それは原罪に由来することである。その二は人間がこの悲慘から原罪を導き出したこの思惟のはたらき故に人間は偉大であるということである。従ってそれ故にこそ思惟は人間の偉大を象徴するのである。

「人間の偉大は、人間が自ら悲慘なりと認める点において偉大である。樹木は自己の悲慘を知らない。それで自らを悲慘なりと思うことは悲慘であるが、人間が悲慘であることを知るといふそのことは偉大である。

(La. 218, Br. 397)

思惟によって人間の悲慘は人間の偉大を導き出した。かくて人間の悲慘は思惟によって人間の偉大を創りだしたことになる。こゝにパスカルの所謂逆転の論理の一大特色があり、現実の真の由因を求めることがそのまゝ思惟であることは先に述べた通りである。故にパスカルは言う。

「偉大. *Raison des effets.* は人間の偉大を示す。邪欲からかくも美しい一つの秩序を引き出したからである。」

(La. 210, Br. 403)

パスカルが³⁰⁾*De l'Esprit géométrique.* (1658年)において、アウグスチヌスとデカルトとを比較しつつ、思惟を人間存在の原理とし近世哲学の出発点を示したデカルトの偉業をたゞえたことは有名なことである。思惟こそ人間の偉大と観じたパスカルはこゝでデカルトにきわめて接近するのである。

「私は手も足も頭もない人間を考えてみることができる。(即ち頭が足よりも必要だとわれわれに教えてくれるのは経験だけである。) しかし私は思惟をもたぬ人間を考えてみることができない。それは石か野獣であろう。」

(La. 215, Br. 339)

これほどデカルトへの接近共感を示す断想はない。しかしパスカルはこれ以上思惟の本質なるものにせまろうとはしなかった。パスカルは現実の事象へととってかえすのである。

「考える葦。私が私の尊厳を求めなければならないのは決して空間からではない。私の思惟を正しく導くことからである。多くの土地を領有しても、私がそれだけ尊厳をますわけでもないであろう。即ち空間によって宇宙は私を一点のごとく呑み込んでしまう。しかしながら思惟によって私は宇宙を包容する。」

(La. 217, Br. 348)

思惟の本質を考えるよりも、パスカルにとっては現実は何をどのように考えるかゝ重要な問題なのである。人間は考える葦である。しかし葦の如く弱いと考えるのがパスカルの実感である。人間の悲慘を考え、こゝから原罪を導き出すことによって、思惟こそ人間の偉大という結論に達したが、然し思惟の役割はこれで終るのではない。やがて神の世界を導き出し、神の世

界への突破口を考え出さなければならないのである。これがパスカルの「護教論」の辿る道程である。理性にさゝえられた思惟の能作がどこまでその力を発揮し得るであろうか。これは結局信仰における理性の限界の問題ということになるであろう。

物質（無生物）はものを考えない。しかし人間以外の鳥獣はどうであろう。これに対してパスカルはきわめて実際的な例をあげて、鳥獣には思惟の能力のないことを示す。

「おゝむは、くちばしが汚れていないのに、それをぬぐう」
(La. 211, Br. 343)

また

「もしある動物が本能的に話すことを精神的に話すとする。獲物を追いかけるとき、獲物が見つかったとか、見えなくなったとかを仲間に（本能的ではなく精神的に）告げたとすると、その動物にもっと切実に関係のあることについてはもっとよく話すはずである。たとへば（俺を苦しめているこの綱をかみ切ってくれ、俺にはとゞかないから）」
(La. 209, Br. 342)

事象の観察から鳥獣には本能的な行為しかないことを立証したのであった。われわれはこゝで精神 (*esprit*) をもたぬ、即ち理性をもたぬ、従って考えることを知らぬ鳥獣から、人間の観察に帰らなければならない。

「本能と理性。二つの本性のしるし。」
(La. 216, Br. 344)

パスカルの理性は、既に述べたように、もはやデカルト的理性 *raison critique*. ではない。こゝではパスカルの理性は *Raison des effets*. を支える *raison théorique*. である。なおデカルトの *bon sens*. 即ち理性が、真と偽を判別する直証的な精神のはたらきであるとする、パスカルにおいてはその能力は *sentiment*. であり、心情の秩序に属する。従ってパスカルの理性はこの意味でもデカルトの理性ではない。何となればパスカルの理性は *raisonner* する精神のはたらきを意味するからである。これはともかくとしてパスカルはデカルトと同様に身心二元説である。人間は *âme*. と *corps*. をもっている。理性を表わす *esprit*. と直観を表わす *coeur*. は共に *âme*. に属する。*âme*. は非物質的なもの、(La. 219, Br. 349 参照) これに反して *corps*. は物質性をもっている。本能は *corps*. に属する。従って邪欲、あらゆる感覚的な快楽は身体的であり、本能的な欲望は *corps*. に属すると一般に考えられている。しかしながら

「われわれのうちであって、快楽 (*plaisir*.) を感じるものは何であろうか。手であろうか。腕であろうか。肌であろうか。血であろうか。それは何か非物質的なものでなければならぬことが判るであろう。」
(La. 212, Br. 339 bis)

感覚的な快楽、本能的な快楽も、鳥獣の場合はいざ知らず、人間の場合はそのまゝ身体的なものとしてとらえられるのではなく、非物質化され、知的なものとなされ、感覚が感情化されてとらえられることをパスカルはこの断想によって言おうとしているようである。従ってパスカ

ルの場合は、本能は精神的なもの、sentiment. と同様に解される。(La. 287, Br. 395 参照) そして所謂動物的本能を nature. というのである。

上の諸断想は、思惟が人間の偉大を示すものであることを言ったものであるが、何故に思惟が人間の偉大と尊厳を示すのであるか。人間の弱さから原罪を、原罪から神の世界を導き出すが故に偉大なのである。このような思惟は理性に支えられた知的なものであり、たとえ全能ではなくとも真理への道を開く手段の一つである。しかし真理への道はこれだけではない。非物質的な (âme.) (La. 219, Br. 349) に属する人間精神のはたらきとして、今一つ心情 coeur. のはたらきがある。これはものを感じるはたらきをする。即ち sentiment. と同義である。

「われわれは、たゞ理性ばかりではなく、また心情によっても真理を認識する。われわれが第一原理を知るのは後者によるのであって、これにあずからぬ理性が第一原理を征服しようと試みても無駄である。ピュロンの徒はこれだけを目的としているが、無駄な努力をしているのだ。われわれは自分が少しも夢を見ていないことを知っている。この事実を理性で立証することができなくても、この無力は理性の弱さを結論しているだけであって、われわれの認識のすべてが不確実であることを立証しているのではない。たとえば、空間・時間・運動・数があるというような第一原理は、理性が与えるところの真理のどれとも同じほど確固としている。この心情と本能による認識を基にして理性ははたらく。それに基づいて理性は論議を展開する。空間に三つの次元があり、数は無限であることを心情が感じる。次に、一方が他方の二倍になるような二つの平方数は存在しないことを理性が証明する。原理は感じられるが、命題は導き出される。いずれも確実に、しかも違った道を通して。だから理性が承認を与えるために、心情に論証を求めることは無駄でありまた笑うべきことである。と同様に、理性が証明する命題を、心情が理性に感じてみよ、さすればこれを受け入れるであろうというのは笑うべきことなのである。従ってこの理性の無力は、すべてのものについて判断しようと思う理性を謙虚にするのに役立つだけである。あたかも理性だけがわれわれを教えることができるのだといわんばかりに、われわれの確実性と戦うのには役に立たないのである。(ピュロンの徒が企図するように。)むしろわれわれが逆に理性を必要とせず、すべてのものを本能と直観とによって知ることができたら結構なのだが、しかし自然はこの善を拒絶した。反対に自然はこの種の認識をきわめて僅かしかわれわれに与えなかった。他のすべては理性によるの外は得られないのである。それ故に心情の直観により神から信仰を与えられた人達こそ正に幸福であり、正当に説得されたのである。信仰をもたない人達には、神が彼等に心の窓を通して信仰をお与えになるまでは、われわれは彼等に理性を通してしかそれを与えることはできないのである。この心を通してのものがなければ信仰は人間的なものに過ぎず、救いのためには無用無益なのである。」

(La. 214, Br. 282)

思惟(即理性)は人間の偉大を表わす。それが人間の弱さから引き出されてきただけにより偉大である。しかしそれは全能ではない。人間は思惟(理性)だけで偉大なのではない。人間は心情(直観)をもっている。この二つによって人間は偉大なのである。心情は、運動、空間、時間、数というような第一原理を把握するはたらきをすると同時に、神を感じる唯一つの窓である。しかし心情も全能でなく、そのはたらきはきわめて制約されている。従って全能でなく無力ではあっても理性のはたらく領域は大きいのである。このようなことに対して、独断論もピロニスムもいろいろの発言をしてくるであろう。パスカルはこれに対して答える。

「……一つの物体が位置を変えるのを二人の人間が見たときは、必ず二人ともこの同じ対象を見て同じ言葉で表現して（それは動いた）という。そこでこの用語の一致から観念の一致という強い推定を引き出す。このことは肯定の方に賭ける方に分があるとしても、最後の確信をもって絶対的に納得させるほどのものでない。というのは、われわれはしばしば異なった前提から同一の結果が引き出されるのを知っているからである。」

「このことは少くとも問題を混乱させるに充分である。といってそのことはこれらのことをわれわれに認めさせる自然的な光明（心情）を絶対的に消し去るわけではない。アカデメヤの人達ならば肯定の方に賭けたであろうが、しかし上のことは、自然的な光明（心情）をくもらせ、従って独断論者を混乱させ、ピュロンの徒の論議を優勢にするであろう。しかしピュロンの徒の主張は、曖昧な曖昧さ（ambiguïté ambiguë.），ある疑わしいの暗さのなかにある。しかしわれわれの疑いはすべての光を除き去ることもできなければ、またわれわれの自然的な光はあらゆる暗黒を追放することもできないのである。」（La. 213, Br. 392）

心情（直観）によってとらえた原理をもとにして理性が発言すると問題は解明されるどころか反って混乱し、疑いをまし理性の無力を暴露するだけである。勿論心情も自信を失う。従ってアカデメヤの人達は蓋然的肯定の方にかける。理性の無力ということは独断論には不利であり、ピロニズムにとって有利である。しかしパスカルはピロニズムを利用するかもしれないが、ピロニズムには味方しないのである。何となれば彼等の懷疑は懷疑のための懷疑だからである。パスカルは彼等の懷疑を「曖昧な曖昧さ、ある疑いの暗さ」と呼ぶ。パスカルの懷疑は「すべての光も除き去ることもできなければ、またわれわれの自然的な光はあらゆる暗黒を追放することもできない」ものなのである。この思想は「護教論」において更に展開されるであろう。

上の二つの断想（214, 213）は一体をなすものであるが、前者は Br. 版第 4 部におかれ、後者は他のすべての断想と共に Br. 版第 6 部に収められている。蓋し前者は特に心情の方に重点を置いて第 4 部に配置したものと思う。Br. 版第 6 部 *Les philosophes*. は表題の示すように、思惟、理性、学派と哲学的考察の対象となるすべての断想が集められ、La. 版本章の諸断想（La. 214 だけを除いて）が Br. 版第 6 部に収められたのは、Br. 版においては妥当であろう。しかし La. 版では主として人間の偉大が思惟と心情にあることを強調しているのであって、ポイントの置くところが違う。La. 版にも同じ表題をもった章が第 9 章にあるが、これは Br. 版の第 6 部と違ってきわめて狭い意味をもっていることは後に判然とするであろう。

上述のように本章は断想（La. 222）において主題の展開を暗示し、断想（La. 214, 213）において完全に主題が展開されるという形をとっている。真理に至る道には二つある。それは理性と心情の二つである。理性は全能であるどころかきわめて無力である。理性はゆるやかに一つ一つ階段を昇ぼって真理に接近しようとする。心情は一挙に真理を感じとろうとする。しかしこの心情のはたらきもきわめて限定されている。理性の無力といい、また限定された心情の狭さといふこれは何に由来するのであろうか。それは原罪に由来する。パスカルが自然と対坐して得た精神は幾何学的精神であり、人間と対決して得た精神は繊細の精神であった。自然の中において第一原理を感じとった力と、人の心の内奥にくさびを入れる繊細の精神は何れも心

情の秩序に属するものであるが、唯一の真なるを真理を感じとるのはたとえせまくとも心の窓、心情なのである。心の窓を開いて神の聖寵を感じとらなければならない。これなくしては真の信仰はない。しかし心の窓はきわめて開き難い。従ってそれまではたとえ無力であっても理性を使わなければならない。この意味において理性は信仰を拒否しない。また信仰は理性を斥けはしないのである。ともあれ理性をぎりぎりまで有効に使うことを考えなければならぬ。理性の弱さ、心情の制限が原罪に由来するとすれば、聖寵はおしみなくわれわれの上に降らないことが予想される。この意味でこの「護教論」はきわめてジャンセニスト的なきびしいものとなる予感がするのである。人間は空しい。悲惨である。虚無と矛盾につまれている。人間は弱い。しかしその弱いということを知覚する力をもっている。それが思惟の力であり、逆転の論理を支える強い理性である。しかし人間は理性以外に最一つ真理への道を知っている。それは心情である。人間は理性と心情をもっているから偉大なのである。これが先に述べたように第6章の中心命題でありまた結論でもある。

第7章 Contrariétés. について

前章と同じように本章に収められた13の断想は、Br. 版においてはあまり分散していない。両版における照応を示すと、

La. 版	Ba. 版
246 — 434	7 La morale et la doctrine.
245 — 420	6 Les philosophes.
244 — 116	2 Misère de l'homme sans Dieu.
243 — 396	6
242 — 415	6
241 — 93	2
240 — 92	2
239 — 125	2
238 — 157	2
237 — 416	6
236 — 418	6
235 — 148	2
234 — 423	6

これを集約すると次の通りである。

第2部	Misère de l'homme sans Dieu.	6
第6部	Les philosophes.	6
第7部	La morale et la doctrine.	1

Br. 版における一番多くの断想を集めた三つの章に集められている。(第2部124, 第6部86, 第7部131) これ等断想をわれわれは Contrariétés. というところに焦点を合わせて理解しなければならないのである。人間の事象、いとなみに多くの矛盾があり、相反するものがある。

しかし本章において最も重要な点、最も重大な相反は、人間の弱さと人間の偉大という相反であり、これを如何にして調和させるか。これを調和させ得るものは実は哲学ではなく、神であり信仰であることを示そうとすることにある。この意味において断想 (La. 246) は本章のすべてであり、最終の断想 (La. 234) は結論として、「護教論」今後の展開を暗示しているのである。

パスカルの独白、即ち無神論者との対話は、第6章の断想 (La. 214) (La. 213) の思索の延長として、ピロニスムと独断論者との対決から展開する。パスカルは両者の対立矛盾を単なる学派の対立としてよりも、人間のものの考へ方、生き方の根本的な対立と考える。

「ピュロンの徒の重な強みは、些細なものは除外して、次の点にある。これらの原理の真であることは、われわれが生れながらにわれわれのうちに感ずるのでなければ、そして信仰と啓示がなくては、これは確信できない。しかしながらこの自然的に感じることだけでは、これら原理の真であることを説得する証拠とはならない。何となれば、人間が善なる神によって創造されたのか、また悪魔によるのか、また偶然に創られたのか、信仰を抜きにしては確実に知ることはできないのであるから、これらの原理がわれわれに真なるものとして与えられているのか、それとも偽なのか、不確実なのか、われわれの起源からして実に疑わしいのである。さらに何人も信仰を離れては、自分が目覚めているのか、眠っているかたしかめられない。それは、夢のなかで、われわれが目覚めているときと同様に確かに自分が目覚めているのだと思ひこむことがあるのを見てもわかる。」

(La. 246, Br. 434)

われわれが眠っている時にも目覚めている時と同じように、運動、空間、時間、数を感じるものとすれば何れが現実であり、何れが夢であろうか。これを決定するのは心情であり、心情がこれを感じるのである。理性が出てきてこれを証明しようとする問題が混乱してくる。ピロニスムはこゝで理性を疑い、これに不信を表明するどころか、心情でとらえたものまで信用しなくなる。これに反して独断論者はあくまで理性に信頼し、心情でとらえたものまで理性が証明したものとして信用してしまう。その結果は理性の過信に陥ってしまう。独断論者に見るべきものありとすればその真摯な態度だけであるとパスカルはいうのである。夢に関する矛盾、ピロニスムと独断論との相反は信仰によって一挙に解決することは上の文章によって明らかであるが、われわれはしばらく両者の対話に耳をかたむけなければならない。さて人間はこの両者の対立を、二つの哲学の対立として傍観しているわけにはゆかないのである。人間は生きている限り何れかに組さなければならない。何れかの道を選ぶことが生きることなのである。何れにも組せずいわば中立の立場をとることは、結局ピロニスムに組することになる。さてこのような状態にあって人間はどうすべきであろうか。徹底的に疑うべきであろうか。ところがピロニスムは徹底的に疑うこともせず、しかも理性をも信頼せず、心情さえも疑い、結局懐疑のための懐疑に陥ってしまう。従ってピロニスムの逃げるところは自然である。かくてパスカルは叫ぶ。

「驕慢なる人間よ！ 汝が汝自身にとってパラドクスであることを知れ、無力なる理性よ！ へりくだれ。愚かなる自然よ！ 沈黙せよ。人間は無限に人間を超えていることを知れ。汝の知らない汝の真の

状態を汝の主より知れ。神の聲に耳を傾けよ。」

(同上)

人間の真の状態とは何であろうか。われわれには真理が何であるか、至福が何であるか、それが判らないにもかゝらずその真の姿を求めてやまないのである。真理と至福のイデアをもちながら、それを実際にもたないことほど不幸なことはない。この事実はかつて人間は神と同じ状態にあり、聖寵をあますところなく享受し、至福の状態にあったが、現在は墮落の淵に沈んでいることを示すに外ならないのである。われわれは原罪を強く認識しなければならないのである。かくて原罪を知ることにより、ピロニスムは確信への光明を取戻し、独断論者は謙虚になり、理性的な理性を知るに至るであろう。ピロニスムに独断論者を説得する力なく、独断論者が強圧的にピロニスムをねじ伏せようとするのであるならば、この両者の調和は両者だけの妥協によっては生れて来ない。原罪を契機として神を導き入れることより外にこれを調和させるものはないのである。さて原罪に関してあるが、地上の最初の間が犯した罪が如何にしてわれわれに伝えられるのであるか。それは不合理であり、全く不可解である。しかしパスカルはこの秘蹟なくしては人間の条件は理解できないことを強調する。ピロニスムと独断論の調和は神によってのみ可能であることが判った。これは人間の悲慘と偉大という相反は神によるの外調和のないことを示す。かくて前進の道は判った。しかし事はこれで終りではない。「護教論」の目指す任務はむしろ今後にある。道は判ったのであるから、たゞこの道を辿れば神への道は自然に開けるというのではない。これから以後に最大の難所があり、これをのり超えるために最大の勇気が必要なのである。

この断想(La. 246)はBr.版では第7部に収められている。この断想の後半、原罪、聖寵に重点をおいたものである。パスカルはピロニスムと独断論の対立、人間の弱さと偉大という相反に重点をおき、これが神によるの外に調和をもたらさないことを強調しようとしているのである。従ってBr.版とLa.版における断想の意義は著しく違っている。

「もし彼が自らを誇るなら、私は彼をへり下らせる。もし自らを卑下するなら、彼をたゞえる。そして彼が自分を不可解な怪物だということが判るまで、あくまで彼に反対する。」

(La. 245, Br. 420)

彼とは人間であり、また無神論者と考えてよいであろう。驕慢は理性への過信である。これに対しては理性の弱さと、その由来するところを示すことによって謙虚を教えなければならぬ。もし彼が人間の本能的な面だけを見て徒に人間を低いものとのみ見るならば、彼には謙虚な理性と心情のあることを教えて、彼の目を上に向けなければならぬ。Br.版では理性をめぐっての人間の弱さと偉大を示す断想として、第6部に収めたのであるがこれは妥当であろう。こゝではむしろ(彼にたえず反対する)という一点に重点をおくと面白いと思う。一方では(へり下らせ)次には(たゞえる)ということは相反した行為である。これは正しくない行為である。しかし人間が原罪という重荷を背負った怪物であることを理解させ、神を志向させる行為とな

ってはじめてこの相反した行為が正しい統一に達する。それまで転換逆転を繰り返すのである。これはこの「護論教」の方法を示すものと見れば興味深い断想となるであろう。

「職業・思想・すべては一であり、すべては多である。人間には如何に多くの性質があることか。如何に多くの天職があることか。しかもそれは全く偶然で、普通“その靴のかゞとはよくできている。”というような人の評価をきいてそれを選ぶのである。」

(La. 244, Br. 116)

すべては一ということは、神においてはという文字をつけ加えなければならない。これに反して人間においてはすべては多であり相反であり矛盾である。例えば人間のいづく思想、職業を見ればよい。特に職業に至っては全く偶然がこれを決定する。Br. 版においてはこの人間における多、矛盾をその悲惨のあらわれと見て第2部の中においたのであろう。

「二つのことが人間の本性のすべてを教える。それは本能と経験である。」

(La. 243, Br. 396)

われわれは断想 (La. 216)「本能と理性」を思い出さなければならぬ。第5章ではこれは「心情と理性」と同じ意味に解かれて人間の偉大を象徴するものと解釈された。こゝでも本能は動物的本能ではなく、心情(直観)であり、真なる真理、真なる善、真の幸福を志向するもの、即ち神へ向う心のはたらきを指す。これに反して経験は人間の墮落、悲惨、弱さを教えるもの。即ち本能は墮落せざる以前の神の如き人間を、経験は原罪以後の人間の状態を教えるというのである。原罪を境として、聖性と墮落の相反を人間に見ようとしているのであろう。この断想は先の断想 (La. 216) と共に Br. 版第6部に入れられている。Br. 版とすれば先ず妥当な配置ではないかと思う。La. 版では断想 (La. 216) は人間の偉大を表わすものとして、断想 (La. 243) は人間の二つの状態の相反を説くものとして各々その場所を得ている。

「人間の本性には二つの見方がある。その一つは人間の目的に従って見た場合、その場合は人間は偉大であり、比類のないものである。他の一つは、人間を多数性から見た場合、即ち馬や犬の性質を多数性から見ると、よく走るかどうか、よく番をする本能があるかどうかを見る場合である。その場合は人間は賤しく汚されている。この二つの見方があるため違った判断が生れ、哲学者をして相争わしめる結果となる。

即ちお互に相手の前提を否定するのである。一者はいふ。(人間はこの様な目的のために生れたのではない。即ち彼等の行為のすべてはそれに反している)と。他者はいふ。(人間は下劣な行為をすると、その目的から遠ざかる。)」

(La. 242, Br. 415)

人間の本性をその目的から見た場合、それは原罪以前の聖性を目指すのであって、これは心情の領域であり、パスカルの用語に従えばこれが人間の本能である。人間を多数性から見た場合、それは動物的本能であり、経験によって認識され、人間の墮落の状態を示す。パスカルはこれを本能と呼ばず自然と呼ぶ。目的性と多数性の対立は、人間の二つの状態、原罪の前と後

の二つの状態の相反を暗示しているものと思われる。こゝでパスカルのいう二つの哲学の対立はエピキュリアンとストア派のそれであり、それは結局ピロニスムと独断論の対立に還元されるであろう。Br. 版としては妥当であろう。

「父親は子供の自然的な愛が消えてなくなりはしないかと恐れる。それではこの消え易い自然とは何であろうか。

習性は第二の自然であって、第一の自然を破壊する。しかし自然というのは何であるか。何故習性は自然的でないのか。

私は、習慣が第二の自然であるように、この自然が第一の習慣に過ぎないのではなからうかと恐れるのである。」

(La. 241, Br. 93)

また、

「自然的原理(生得的)とは習慣的原理でなくて何であろう。例えば狩猟というようなものだが、父親の習慣から子供が受けとったところの自然的原理はそうではないのか。

一つの違った習慣がわれわれに他の多くの自然的原理を与えるであろうことは、経験によって判っている。習慣によっても消されることのない自然的原理があるとしても、他方では反自然的な習慣で、第二の習慣である自然によって消されないものもある。それは人間の志向によって変る。」

〔(La. 240, Br. 92)〕

人間は資質志向によって違うであろうが、先天的な本性と第二の本性といわれる習慣とは相反し、人間の多面性をより複雑にする。この相反は神による外に統一されない。何れも Br. 版では第2部 *Misère de l'homme sans Dieu*. に収められている。言うまでもなく人間の多面相反を人間の悲惨としてこゝに入れたものと思われる。しかしこゝでは相反そのものにポイントをおいているのである。

「相反(Contrariétés). 人間は生れながらにして信じ易く、また疑い深く、臆病であり、また大胆である。」

(La. 239, Br. 125)

また

「矛盾.(Contradiction.) われわれの存在を軽蔑する。よしないことのために死ぬ。われわれの存在を嫌悪する。」

(La. 238, Br. 157)

パスカルにおいては相反は対立であり、一者は他者と表裏をなし、両者は妥協調和させ得るものと見ているようである。従って臆病である故に大胆だというパスカル流の *Raison des effets*. というものが成立するかも知れない。矛盾は相対立して調和しないもの、妥協し得ないものをさしているようである。相反も矛盾も共に神によってのみ統一が与えられるというのであろう。両断想ともに Br. 版第2部に入れられている。相反、矛盾を人間の悲惨と見て第2部においたものと思われる。

「ポール・ロワイヤルにおいて、偉大と悲慘。悲慘は偉大から結論され、偉大は悲慘から結論されるのであるから、ある者は悲慘の証拠として偉大を用いただけに、それだけ強く悲慘を結論した。他の者は偉大を悲慘から引き出しただけに、それだけ強く偉大を結論した。一方が偉大を示すために言い得たすべてのことが、他者にとって悲慘を結論するための論証として役立ったに過ぎない。即ち人が高い所から落ちただけに、それだけより悲慘だというのである。他方はその逆である。彼等は果しない円を描きながら、お互にやっつけ合ったのである。人間はより多くの光をもつに従って、人間のうちに偉大と悲慘を発見することは確かであるから、一言にしていえば、人間は自分が悲慘であることを知る。だから人間は悲慘である。実際に悲慘なのだから。しかし彼は偉大である。彼は自己の悲慘を知っているから。」
(La. 237, Br. 416)

悲慘から偉大をひき出す人間の思惟の偉大という点に焦点を合わせて Br. 版はこれを第 6 部においたもの思とされる。この命題は La. 版では既に第 6 章において遺憾なく展開され、今更こゝでこの点を強調する必要はないと思われる。こゝでは人間の悲慘の認識から、全く相反する二つの意見が出てくることである。人間の悲慘の強い認識から一層に人間の悲慘を導き出す立場と、反対に人間にのみ与えられた悲慘を認識する能力にアクセントをおいて人間の偉大のみ強調する立場とである。パスカルはこのように一つの主題から二つの相反する立場、見解の出る場合はこれを相反といふ、全く初めから別の秩序に属して相対立するものを矛盾といっているようである。従って矛盾は相反を含んでいるが、相反は矛盾を含んでいない。矛盾を矛盾でなくすることはきわめて困難であろう。恐らく地上的なものでは不可能であろう。神のみが中和剤となるはずである。相反するものは、方向を逆にして統一の指標を与えればよいとパスカルはいうのであろう。人間の悲慘と偉大は相反するものであって、絶対的な矛盾ではない。これから神への道は近いのである。

ポール・ロワイヤル という文字については、第 11 章に A Port-Royal. なる一章があり、これと合わせ考察すればよい。

「人間にその偉大を示すことなしに、彼が如何に禽獣にも等しいかを見せ過ぎると危険である。また人間の低さを教えずに、その偉大を見せ過ぎるのも危険である。この両方を知らせずにおくことはなお更に危険である。しかし両方を彼に見せてやることは非常に有益である。

人間は禽獣に等しいとも、また天使に等しいとも思ってはならぬ。そのいずれを知らずにもならない。がいずれをも知るべきである。」

(La. 236, Br. 418)

Br. 版は他の多くの相反に関する断想と共に、第 6 部に入れている。これは相反を哲学的に考察せんとする意図を示しているものと思われる。La. 版におけるこの断想は特に人間の悲慘と偉大という相反そのものに注目しつつ、この相反を調和に向わしめる第一歩を具体的に示している点にわれわれは特に注目しなければならない。

「われわれは全世界から知られたいと思う。われわれなき後に生れてくるであろうところの人達にも知られたいと思うほど思い上っている。ところがわれわれを取りまく五、六人の人達が認めてくれたら有

頂天になるほどわれわれは空しいのである。」

(La. 235, Br. 148)

これは人間のいとなみの空しさという点に焦点をおいて、Br. 版は第2部に入れたものと思う。La. 版では、世界中から、また後代からも知られたいと思う野心家が、彼を取りまく数人の人達からほめられて有頂点になるという矛盾した行為に、パスカルがふと目をとめて得た断想であることを示している。

「相反。人間の低さと偉大を示した後に。

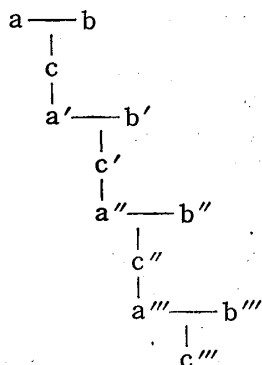
人間は今や自己の真価を認めなければならない。自己を愛さなければならない。彼のうちには善を行い得る性質があるからである。しかしそうかといってその低さを愛してはならぬ。次に人間は自己を軽んじなければならない。何となればその能力は空しいからである。しかしそうかといってこの生れながらの能力を軽んじてはならない。人間は自己をいとわなければならない。そして自己を愛さなければならない。即ち彼のうちには真理を知り、幸福になる力を備えている。しかし恒常不変の、満足すべき真理はもっていない。

それ故に私は人間をして真理を発見する希望をもたせるようにしたい。そのような心がまえをさせたい。それは真理の認識が情念によって如何にくもらされるかを知り、かくてこれら情念から解放されて、その真理のあるべき場所に追求するためである。それだけで人間の運命を左右するような邪欲を、自己のうちにおいてにくむようにしてもらいたい。それは彼が選択するに際して、邪欲が彼を盲目にしないためである。選択した後も、邪欲が彼を妨害しないようにするためである。」

(La. 234, Br. 423)

この断想が Br. 版第6部 Les philosophes. に収められた理由は、先の断想 (La. 237, 236) の際に述べた理由と同じである。こゝでは自己を愛さなければならぬという命題と、自己を憎まなければならないという命題との相反関係を如何にして調和させるかということが先ず考えられなければならないのである。

第5章 Raison des effets. の諸断想及び本章の断想 (La. 245) とを基にして「護教論」における説得の方法を考えてみると、次のような二つの段階があることが判る。(1) 絶えず正を逆に逆転するということ、あくまで相手の逆へ逆へと反対をするということは、一つのテーゼに対しこれに相反のテーゼを出す。(2) そしてこの二つのテーゼの調和を考える。そしてこのような手続きを繰返して説得して行こうというのであろう。従ってこれを図示するとパスカルの弁証法は次の様に展開するのではないかと思う。aを定立、bを反定立、合をcとすると、



となる。c, c', c'' …は幾度か繰返される回心によって得られる聖寵である。そしてその聖寵は充足的聖寵から有効なる聖寵まで多くの段階を考へてもよいのではないかと思う。いうまでもなく最後の段階は聖性そのものである。a, a', a'' …はあくまで理性である。しかもこの理性も段々と性質を変え、高められて行く理性である。b, b', b''…はすべて各段階における反理性的なもの。というような展開を予想してもよいのではないかと思う。これがこゝで注目すべきことの一つである。今一つこの断想において注目すべきことは、「私は人間をして真理を発見する希望をもたせるようにしたい。そしてその心構えをさせたい。」と強い意志を表明すると共に、真理を追求するためにはあらゆる情念を断つことを要請する。情念は選択（信仰は先ず選択という行為である。これは後の第12章に出てくる賭を暗示している。）をあやまたせるし、進むべき道を選んだ後も、その行動を妨害するからである。これほど強く「護教論」の意図を素直且つ簡潔に表明した文字はない。と同時に「護教論」の今後の展開を暗示している点にきわめて興味深いものを感じる。

人間の弱さと人間の偉大という相反は、そのまゝピロニスムと独断論の対立におきかえることができる。従つてこの二つの立場の調和は哲学的な解決によって実現することはできない。この相反に統一を与えるのは神である。この神へ向わせる具体的な方法を考へようとするのがこの第7章の中心の問題であった。

第8章 Divertissement について

La. 版と Br. 版の照応、

272 — 143	2	Misère de l'homme sans Dieu.
271 — 166	2	
270 — 142	2	
269 — 139	2	
268 — 469	7	La morale et la doctrine.
267 — 168	2	
266 — 169	2	
265 — 170	2	

が示すように、断想（La. 268）以外は Br. 版第2部に収められている。人のいとなみの空しさ、人間の悲惨を表わすものとして《気はらし》をとらえているように見える。人間の空しさ、悲惨に関する諸断想とならべられているからである。La. 版においても、勿論気はらしはそれ自体空しく、人間の悲惨を示しているのであるが、La. 版第1章 *Ordre*. 中の断想（La. 33）「人生の悲惨は次のようなことを生む起因となった。彼等はそれを欲したので、気はらしをしたのだ」が示すように、気はらしを人間の悲惨と見る前に、その実存的な由因にまで遡つてその本質を深く追求しようとするのである。即ち気はらしは人間の悲惨から逃れようとして、しかもさけることのできぬ行為、おさえることのできぬ欲求なのである。自我の追求を断念し、精神を外に向つて解放するという語源的な意味に気はらしを解釈すべきことは勿論であり、正に気はらし、気散じなのである。この「護教論」においては次の様な過程において必

然的な欲求として現われる気はらしなのである。人間の弱さはわれわれを絶望の淵につき落す。しかも人間の偉大との相反は救いのない悲しみにわれわれを沈める。哲学は無力である。こゝまで追いつめられたならば、われわれはどうしても自我の外へ脱出を試みざるを得ない。しかし最後の救いである神に向うためには、結局われわれは再び自我に帰らなければならないのであるが、気はらしはこのような嵐の過程の中に現われるはかない、しかし根強い実存的な人間のいとなみなのである。

しかしパスカルは、抽象的、哲学的な考察からは出発しない。彼が生きたフランス17世紀の、ブルジョワの社会で、彼が自ら見聞き体験した現実の事象の考察から出発することは例の如くである。さてこゝでわれわれは本章のすべての断想をあげる必要はない。その最も長い断想(La. 269, Br. 139)と、外に二、三の断想を検討すれば本章研究の目的は達せられるからである。

「気はらし。人間のさまざまな動揺、人間が宮廷や戦争において身をさらす危険や労苦、これから多くの争いや情念、大胆でしばしば悪しき隠謀が生れるのだが、これらを時々考察して私はよくいったものだ。人間の不幸のすべては部屋の中に静かに閉じこもっておれないというたゞ一つの事から由来するものだ。生活に困らないだけの財をもつ人が、もし家で気楽にしていることができれば、家を出て航海に出たり、城塞の攻略に加わったりしないであろう。町から動かないでいることが耐えられないこそ、軍人の地位を高価な代価を出して買うのだ。人との交遊や、気はらしの遊戯を求めるのも、気楽に家にじっとしていることができないからである。」

(La. 269, Br. 139)

宮廷、情事、陰謀、戦争、内乱、また漸く流行となった遠洋航海と、きわめて時代の色が濃いだが、同時に時代を超えて人間の生態をよく生きたまゝの姿でとらえている。人間は幼時から自分の名誉のため、財をつむため、健康の維持のためあくせくしている。これでまだ事足りず友人のことにまで介入する。そしてたまたま暇ができると、静かに安息をたのしもうとせず、色々の気散じの遊戯に浮身をやつすのである。(La. 272, Br. 143) パスカルは有閑時に人間がたのしむあらゆる遊戯だけが、気はらしだと言っているのではなく、至福を求める以外の人間の日々のいとなみを、すべて気はらしといっているのである。従って彼が浮身をやつした自然学の研究も、また数学の研究も、「好奇心は虚栄にしか過ぎない」という悔恨の言葉が示すように、気はらしに過ぎなかったかもしれない。このように、気はらしを求める原因を人間の本性に求めると、先ずそれは孤独の恐怖ということになる。絶えず自己を空虚の状態におくこと、絶えず自己とのみ対座していることは、狭い独房で白壁を見つめて一生を過す無期徒刑の囚人の苦悩に等しいものなのである。この苦しみから逃れるための人間のいとなみのすべてが気はらしなのである。しかし人間がこの様に気はらしを求めざるを得ない真の原因を更に深く追求すると、それは何処にあるのであろうか。

「私は一層深く立ち入って考えてみた。そしてわれわれの不幸のすべての原因を発見した後、その原因

の真の理由を発見しようと思った時、私は正に一つの真実な理由があることを知ったのみである。それはわれわれが弱く死すべきであるという条件、しかもそれを深く考えてみると、全く慰められないほどの悲惨な人間の条件という生れながらの不幸のうちにある。」(同上)

気はらしの由因は、孤独の恐怖にあった。しかし更に遡ってその真実の原因をさぐって見ると、それは人間の不可避の条件である死であることが判明した。孤独の恐怖は実は死の恐怖なのかも知れない。だから予想しないうちに実際に死が襲ってくる方が、死の危険がないのにたえず死のことを考えることより耐え易い。死そのものは死の予想より耐え易いのである。(La. 271, Br. 166) さてパスカルは身辺からの適例として王者の孤独を考える。

「如何なる身分を考えるにせよ。もしこの世のすべての財産を一身に集め得るとすれば、王者こそは最もすばらしい地位である。さて彼が享受し得るすべての満足にとりまかれているとしても、もし王者にして気はらしがなく、自分が一体何者であるかを反省、考察するにまかしておいたら、この色褪せた幸福は彼を支えることができないであろうし、必然的に起るかもしれぬ反逆、避けることのできない死や病氣や、彼をおびやかす物思いに落ち込んでしまうであろう。従って気はらしなき王者は不幸である。賭ごとや気はらしのできる最も低い臣下より更に不幸である。」(同上)

この王者の例はいよいよ明快に、気はらしが孤独の恐怖、死の恐怖に由来するものであることを示す。これはたゞ王者だけの運命ではない。すべての人間の不可避の条件なのである。さてこゝでわれわれは気はらしの正体をつきとめなければならない。宮廷における情事、陰謀は情人、高い地位の獲得がその目的であろうか。戦争は権力、領土の獲得を目指すものであろうか。パスカルは続けて言う。

「そのことからして、賭事、女達との交り、高い地位などが大いに求められることになる。それはそこに真実の幸福があるということではない。真の幸福は賭で得られるかも知れぬそのお金を自分のものにするに於けるものでもなく、追っかけた兎そのものに於けるものでもない。それはもしやろうといわれてもほしくないであろう。だからわれわれの求めるのは張り合いのない楽な所有ではない。これはわれわれの不幸な人間の条件を考えさせる。また戦争の危険でもなく、高い地位の労苦を求めているのでもない。人間の条件を考えることからわれわれの目をそらし、気はらしをさせてくれる喧騒を求めているのである。」(同上)

即ち獲物ではなく狩猟そのもの、賭金ではなく賭そのもの、恋人ではなく情事そのものが気はらしなのである。獲物を手中にし、金を自分のものとし、情人を掌中に収めた瞬間に、気はらしは気はらしでなくなる運命にあるのである。人間はしかしながらこの気はらしの正体を自覚しているであろうか。否である。彼等は獲物が得られたら、高い地位が得られたら、圧倒的な権力、広い領土が得られたら、最大の安心が得られるのだと思い込んでいる。しかしこれが得られても安心休息はやって来ない。次の動揺が始まるからである。結局安心休息を求めながら実際は絶えざる動揺、喧騒を求めているのである。即ち人間には二つの隠された本能があることが判る。

「人間は絶えず悲惨を強く感じることから気はらしや、外への関心を求めるひそかなる本能をもって

る。そしてまた、われわれの最初の本性の偉大の名残りである今一つのひそかな本能をもっている。それは幸福は実際休息のうちにしかなく、喧騒のうちにはないことを教えるところの本能である。この二つの相反する本能から、彼等のうちには彼等の目にも見えない心の底にかくされた、こんどんとした企図が生れてくる。それが彼等をして激動を通して休息へ向わせるのである。そして今もっていない満足も、当面する困難を征服して休息への門を開くことができれば、やがて手中に落ちると考えさせるのである。」(同上)

これはきわめてパスカル的な考え方である。

原罪に由来する人間の悲慘から目を外にそらすことを欲求する本能、これは激動、喧騒のうちに幸福を求める本能である。しかし今一つ原罪以前の人間の汚れない本能の名残りであるところの、恐らくは神による至福に安息を求める本能を人間がもっていることを忘れてはならない。これはやがて心情の窓を開いて神を見るであろう。この二つの本能が相剋しながら、激動を通して休息を求めながら、しかも一瞬も安息に止ることができず、再び激動の中へ飛び込んで行く。この様にして人生は流れて行くのである。かくして、

「人間はいかに悲しみにみちていても、彼に何かの気はらしをさせることができれば、彼はその間だけは幸福である。それで人間は如何に幸福でも、彼の虚無感がひろがるのをとめる何かの情念、何かの遊びに心をうばわれ気はらしをしていなければ、人間はすぐに悲しくなり不幸になるのであろう。気はらしがなければ喜びはなく、気はらしのあるところに悲しみはない。」(同上)

これが気はらしのあますところのない描写である。その正体は実に見事に剔出されていると思われる。パスカルが気はらしに与えたこの結論はきわめて皮肉でもあり、何か自棄的なものさえ感じさせる。然しこれはパスカルが、意識的にしかも作意的にしていることなのであって、上の二つの相反する本能の調和こそが「護教論」の目標の一つなのである。パスカルは直に真剣な表情に還って言う。

「気はらし。人間の死、悲慘、無知を癒すことができなかつたので、幸福になるために、それを全く考えないことにすることに気がついたのである。」

(La. 267, Br. 168)

また

「この悲慘にもかゝらず、人間は幸福でありたいと思う。幸福でさえあればよいと思う。幸福でありたいと思わずにはいられない。真に幸福になるためには、人間は不死とならなければならない。それができないものだから、それを考えないようにすることを考え出したのである。」

(La. 266, Br. 169)

これほど切実な人間の声があるであろうか。人間は幸福でありたいと思うのあまり、今や重大な岐路に立っている。人間は再び自己に帰り人間の悲慘の由来を真剣に考えるべきか、それとも自己から逃げ出して、自己の外に幸福を求むべきであるか。自我は先ず自愛としてとらえられた。(La. 167, Br. 323) しかし自愛としての自我はいむべきものとして斥けられた。この

危機に姿を現わすのが気はらしである。そして人間は例外なくこれの犠牲となった。誘惑されたのである。気はらしはこの世限りの、そして気はらしが気はらしとしてつゞく限りにおいて幸福をもたらした。今や人間は永遠の幸福を求めなければならない。

「気はらし。もし人間が幸福であるのなら、聖者や神と同じように、気はらしをすることが少なければそれだけより幸福なはずである。一しかり。しかし気はらしによつてたのしむことのできることは、幸福ではないのか。一否。即ち気はらしはよそから、外から来るからであり、他に依存している。従つて不幸を不可避のものとする多くの出来事によつて乱されがちである。」

(La. 265, Br. 170)

われわれはこゝで気はらしを強く否定して、再び自己へ還らなければならない。

「私は私が全く存在しないかもしれぬことを感じる。即ち私というもの私の思惟 (ma pensée) のうちにある。故にもし私の母が、私が生を受ける前に殺されていたら、考える私は存在しなかったであろう。故に私は必然的な存在ではない。私は永遠でも無限でもない。しかし私は自然のうちに永遠にして無限なる必然的存在者であることをよく知っている。」

(La. 268, Br. 469)

この断想は、先に示したように、本章ではたゞ一つ Br. 版第7部に入れられたものである。神の存在の証明に重きをおいて第7部に収めたものと思う。もし私の存在ということに重点をおけば第6部におき得たかも知れない。しかし La. 版においては何故第8章におかれたかという理由を探さなければならない。La. 版においては一・二の断想が明らかに分類配列をあやまったものがあり、従つてこの断想を第6章に入れて見たい気もするのである。しかしこゝに述べられた思想、特に神の存在に関する考え方はデカルト的であり、パスカルの所謂哲学者の神であり、彼の斥ける神である。従つて（自然のうちに永遠無限の必然的存在者があるということとはよく判る。）ということの真意は論理的にはよく判るが、言外に納得できないといっているように思われる。デカルトに共感しているのではなく、むしろ彼を揶揄しているのではなからうか。パスカルは理神論も汎神論も斥けるからである。さすればこの断想が本章におかれた理由は何処にあるのであろうか。その鍵は“Le moi consiste dans ma pensée ; donc moi qui pense...”にあると思われる。一見この表現も全くデカルト的であるが、これにパスカル的な意味を与えてみようと思う。パスカルは同じように人間の思惟と存在とを結びつけた人としてアウグスティヌスとデカルトとを比較して、思惟を哲学の第一原理としたデカルトに近世哲学の出発点を認めたことは前に述べた通りである。しかしながらパスカルにとって moi qui pense. はきわめて具体的な意味をもってくるのである。パスカルは moi qui pense. だけで満足しない。彼は直に à quoi? と反問する。そして moi qui pense à moi. と答えるのである。従つて“Le moi consiste dans ma pensée.”の中の ma pensée. の ma を17世紀によく使われる objectif の意味にとると、私のもつ思惟でなく、私を考えるという意味になり、きわめてパスカル的な意味がでてくる。moi qui pense à moi. は自己への再帰と考えると、気はらしの次に当然くる

ものとして重大な意味が表面にでてくる。パスカルは moi の本質を moi qui m'aime. (amour-propre.) としてとらえた。これを否定すると次に気はらしという危機がでてくる。今や気はらしを否定してわれわれは再び自己へ帰らなければならない。この様に見てくると、本章において一見非常に奇異に思われた断想も重大な意義をもってくる。しかも本章の結論として、皮肉な方法、即ちデカルト的な表現を用いながらデカルトを揶揄するという方法を用いて、神への方向を指し示していると考えすることはできないであろうか。

人間の弱さと人間の偉大との相反がもし出ず絶望から逃れるため、孤独と死の恐怖から逃れるため、人間は幸福を気はらしに求めた。しかしそこには真の幸福はなかった。そこで人間は再び自己へ帰らなければならなかった。これが本章の中心になる思想である。

神による外に調和を考えられなかったところの相反と矛盾(第7章)も、孤独と死の恐怖から逃れるために身を託ねたところの本能的な気はらし(第8章)も、結局逆転の論理を支え思惟の偉大を絶叫した強い理性、われわれの所謂 *raison théorique*. の否定であった。しかし今や人間は再び自我に帰らなければならないとすると、再び逆転して理性の問題がわれわれの問題となるのではなからうか。

第9章 Philosophes. について

先ず La. 版と Br. 版の照応を示すと、

La. 版	Br. 版	
284 — 350	6	Les philosophes.
283 — 461	7	La morale et la doctrine.
282 — 360	6	
281 — 464	7	
280 — 463	7	
279 — 509	7	
278 — 466	7	

Br 版の第6部は、第7部に次いで多くの断想を収容した部分である。きわめて幅の広い重要な部分となっている。即ち哲学に関する基本問題、各学派の問題と取扱われる問題は広汎に亘り、こゝではパスカルは全く哲学者になっている。これに反して La. 版は一見して制限された特殊の章であることが予想される。Br. 版の第6部からは僅かに二つしか入っていないのに反して第7部からは五つも入っているからである。

既にわれわれは人間の弱さと偉大との相反を解決するために、独断論にも、ピロニスムにも助言を求めたが無駄であった。両者をそのまま妥協させることはできなかった。残るはエピキュリスムとストイシスムの二つである。

「三つの邪欲が三つの流派を創り出した。哲学者はこの三つの邪欲の一つに従っただけであった。」
(La. 283, Br. 461)

ヨハネ伝(1, 2の16)が示すように、三つの欲望というのは、肉の欲、目の欲、持物の誇りである。肉の欲はエピキュリズムを、目の欲は好奇心を表わすピロニズムを、持物の誇りは強さを誇るストイシズムを表わす。この断想は三つの邪欲という点に重点をおいて、その出典に注目して Br. 版第7部に入れたものと思われる。キリスト教の倫理教説に関するものとして、他に邪欲に関する断想と共にこゝにおかれているからである。

ピロニズムは人間の問題を解決するのに徹底した信念をもたず、懐疑のための懐疑に終わった。独断論はきわめて真剣であるが、理性への過信は遂に驕慢に陥らざるを得なかった。邪欲を謳歌するエピキュリズムは勿論斥けられなければならない。すると残るはストイシズムである。ストイシズムはわれわれの苦悩をやわらげ、われわれに救いと幸福をもたらしたであろうか。第9章は専らストイシズムの考察に向けられる。従って Br. 版第6部と比較して、本章は同じ表題をもっているにもかかわらずきわめて狭義である。Br. 版第6部は先に述べたように哲学の根本問題から出発して哲学の諸学派の検討にまで及んでいる。これに反して本章はパスカルのストイシズム批判ということになる。しかもストイシズムはエピクテートのそれである。³¹⁾《パスカルのエピクテートとモンテーニュに関するサシ氏との対話》*Entretien de Pascal avec M. de Sacy sur Epictète et Montaigne*. が示すように、彼が最も愛読した哲人はこの二人であったことは既によく知られている。パスカルがサシ氏と対話を交した時(1655年頃)は、パスカルがこの両者を読んだ直後であり、その印象はいまだ生々しく多くの共感を示しているのである。しかし彼がこの「護教論」を書き始める時には既に両者を冷静に批判するだけの余裕を得ており、先のサシ氏との対話におけるように、両者の欠点を指摘するというだけではなく、「護教論」において強く哲学の無力を説くに際して、反撃の拠点として両者を利用しているのである。しかも両者の欠点を正面から攻撃してこれを粉砕するのではなく、それを巧妙に利用して、これを逆転して神の把握へ導こうというのである。

「ストア派の人達、彼等は時々なし得ることを常になし得ると結論し、名誉欲はそれをもつ人に何ごとかをさせるから、他の人達も同じようにそのことをなし得るであろうと結論する。だがこれは健康な人が真似のできない熱狂的な衝動である。

エピクテートスは、堅固なキリスト者があるということから、誰もがキリスト者になれると結論する。」

(La. 284, Br. 350)

理神論的ではあるが宗教的感情を肯定するが故に、また運命への忍従ではあるが、従順の理論を説くが故にエピクテートスに共感を示したパスカルである。しかしこの断想においてはエピクテートの何に不満を示しているのであろうか。多くの註釈者はこの断想を理解するために、彼の「語録」第4巻第7章(恐怖心を抱かぬこと)を挙げる。(何が王様を恐いものにするのか)(衛兵が恐いのだ)(ところが子供を衛兵の所へつれていっても恐がらない。また死にたいと思っている者が、殺して貰うつもりで衛兵のところへ行っても恐くない。だから生死をこ

えて来れば王といえども恐くないのだ) という様な問答の後にエピクテートスは言う。

「そこでもし人が狂気からして、それらのものに対してそういう気持ちになり、またガリライ人が習慣からして、そういう気持ちになることができるならば、神が宇宙において一切を作ったのであり、宇宙自身を全体として妨げられない完全なものとして作り、そしてその部分を全体の利益のためにつくったのだということを、何人も理性や、証明によって学ぶことはできないだろうか。ところで他のすべてのものは、神の支配を理解する能力を欠いている。けれども理性的な動物は、これらすべてについて、自分が部分であること、しかもどんな部分であるかということ、また諸部分は全体に従うのが正当であるということを考える能力をもっているのである。」(鹿野治助訳 エピクテートス「人生談議」岩波)

パスカルは既にエピクテートスが *Raison des effets*. を追求しないことを批難した。たとえばエピクテートスは恐怖とは何かと問わず、きわめて特殊な事象から恐怖はないと結論した。たとえば自己の力の外にあるものは自己に無関係だから恐怖はあり得ない。故に恐怖心をいだいてはならぬ。というように特殊から直に強引に普遍を抽出す。パスカルがエピクテートスを正しく理解したかどうかは論外として、パスカルが上の断想と「語録」でエピクテートスを批難するのは、無理とも思われるところの論理への過信、パスカルから見れば倒錯した論理を弄する強引な理性、そしてその神に関する考え方である。こゝで La. 版第6章及び第7章において展開されたピロニズムと独断論との論争を想起しなければならない。パスカルの所謂独断論は、結局エピクテートスのストイシズムにおける独断論にも通じ、ひいてはエピクテートスの影響を示すデカルトの神をも批難していることになる。

「ストア派の人達のいうことはかくも困難で空しい。

ストア派の人達はいう。知恵の最高の段階に達しないものはすべて等しく愚かであり不徳である。たとえば水中一寸ほどのところにいる者も同様に。」

(La. 282, Br. 360)

自己の力に及ばぬものに反応を示さぬことこそ天命に従うことであり、また自由なのであるとする無感動こそストイシズムの最高の知恵であり、最高の徳なのであるから、この様な知恵即徳をもたない者には全く救いが無いことになる。神の愛を志向し、心情に感じられる神を説こうとするパスカルにとっては、無感動は真の信仰に向うためには大きな障害となることはいうまでもない。

「哲学者たち。われわれはわれわれを外へ投げ出すものでみだされている。

われわれの本能は幸福をわれわれの外に求めなければならぬことを感じさせる。われわれの情念はそれを刺激する対象が現われなくともわれわれを外へおしやる。また心そこになくとも外物は勝手にわれわれを誘惑しよび出す。かく哲学者がいかにかに声を大にして(汝自らへ還れ、さらば汝の善をそこに見出すであろう)と叫んでも無駄である。人は哲学者を信じない。それを信じる者は最も空しく愚かな人達である。」

(La. 281, Br. 464)

こゝでパスカルの言う哲学者はストア派の人達である。哲学者を信ずる者は最も空しい愚か

な者であるという文章に重点をおいて、ブランシュヴィクはこの断想を第7部に入れたのである。恐らく第2部または第6部に入れるべきかを考えた後に第7部を選んだものと思われる。パスカルは第8章 気はらしとの思想的関聯を考えながら、本章においたのである。パスカルの所謂(汝自らへ還れ。)これはストイシズムの意味とは内容を異にすることは明らかである。(汝自らの力のうちに還り、汝の力の外に出ることを望むな)ということがストイシズムの主張である。しかし少くともこの命題だけなら、しばらくパスカルは共感を示したであろうが、(さらば汝はそこに善を見出すであろう)という命題を含んでいるに至ってはパスカルはこれを否定せざるを得ない。(汝自らへ還れ。さらば汝はそこに悲慘を見出すであろう。)がパスカルのストイシズムに対する回答でなければならぬのである。ストイシズムがそこで創り出そうというのは強い人間である。そこに神さえ見出そうというのである。これに反してパスカルはそこに弱い人間を見出そうとする根本的な相異があるのである。

「イエス・キリストなき神をもつ哲学者に反対して。

哲学者。彼等は神だけが愛され崇められるにふさわしいと信じ込み、そして彼等は人間から愛され崇拜されることを望んだ。それでいて彼等は自己の墮落を知らない。もし彼等が神を愛し崇める気持ちにみちみちているのを感じ、そこに主たる喜びを見出し、その上で自らを善なりと観ずるならば、誠に結構。しかし彼等にしてそこに嫌悪を覚え、ただただ人間の尊敬の的にだけなりたいと思い、人間に強制することなく、哲学者を愛することに彼等の幸福を見出させるようにすることが、人間性完成のすべてだと思うに至らば、その完全性は恐ろしいものだと私は言うであろう。ところが何ということか、彼等は神を知ったが、人間が神を愛することをひたすらに欲しなかった。そして人間が哲学者を愛することを望んだのである。彼等は人間の幸福の対象たらんことを欲したのである。」

(La. 280, Br. 463)

副題的表題にわれわれは注目しなければならない。こゝではじめてイエス・キリストなる文字が重大な意味を帯びて登場するのである。ストア派の人達のいう神はパスカルの所謂哲学者の神である。この問題はやがて第14章において中心主題として論じられるはずである。とまれこの表題故に Br. 版はこれを第7部に収めている。しかし本文はストイシズムに対する反論であり、Br. 版ではむしろ第6部に入れるべきものであろう。ストイシズムの独断論的理神論に対する抗議であることはいうまでもない。次の断想も Br. 版第7部に入れられているが、これもストイシズムの理神論に対する無言の抗議なのである。

「哲学者たち。自らを知らぬ人間に、自力で神へ行けと絶叫しても無駄！ また自己を知っている人間にそれをいうのも無用である。」

(La. 279, Br. 509)

自力ということは仲保者イエスを通さずしての意である。哲学者とはストア派の人達を指す。こゝに重点をおいて La. 版は第9章においたのであるが、Br. 版は後者こそ真のキリスト者としてこれに重点をおいて第7部に入れたのであった。次の断想も全くこれと同じ意味をもって、即ち

「エピクテートスは完全に道を知っていたとしても、人間には(君達の道はまちがっている)と言って別に道があることを示す。でもそれはそこへ連れて行って欲しくない。彼の道は神の欲するところを欲する道だが、そこへ連れていってくれるのはイエスだけである。(われは道なり、真理なり)(ヨハネ伝4-6)それはゼノンの悪いところでもある。」

(La. 278, Br. 466)

仲保者イエスに重点をおけば Br. 版第7部に入るであろうし、ストアの人達、即ちエピクテートスに重点をおけば Br. 版第6部か La. 版の本章に入るであろうが、パスカルはストイシズムに重点をおきつゝ、これに対する対応療法として、仲保者イエスの救いを暗示しているのである。従ってこの「護教論」は真のキリスト者にとっては必要なのではなく、無神論者と断想(La. 279)に示される場所の、自らを知らず自力で神へ向えと叫ぶストア派の人達にとってこそ必要なのである。

以上の諸断想においてパスカルがエピクテートスの³²⁾ストイシズムに示す抗議は次の三点に要約できると思う。

1) 意志と力と自由の上に立った独断的な理性への過信に対してパスカルは抗議する。こゝで再び強く肯定された理性は、先の二つの段階において表われた理性とは違ったところの、きわめて実践的な理性である。先の二つ、即ち *raison critique*. と *raison théorique*. に対して、われわれはこれに *raison pratique*. なる名を与えておこうと思う。恐らくパスカルはこれから完全なる理性の否定を打ち出すのではない。理性にその限界を示すことによって、理性を最大限に信仰の問題においても利用するという、きわめて巧妙な方法を抽出す一つの契機をエピクテートスにおいてつかんだものと思われる。

2) エピクテートスも外界を棄てて自己に還ることを要請する。それは自己のうちにのみ、善と幸福にみちた強い人間を発見するからであるという。これに対してパスカルは気はらしをすてて自己に還ることを強調する。しかしそれは人間の悲惨、人間の弱さとその由因をそこに発見するためであった。ストイシズムは自己のうちにのみ最高の知恵、いわば神を発見するのであるが、パスカルはこれに抗議して自己のうちに人間の実存的な姿を発見するだけだといふのである。そしてこれに救いを与えようといふのである。

3) パスカルはエピクテートスの理神論に抗議する。そしてこれを契機として、神であると同時に特に人として苦悩の極をきわめたイエスを、仲保者として抽出するのである。

パスカルの「護教論」の重要な命題であるところの、理性的な理性 (*raison raisonnable*.) の暗示人間の悲惨と原罪、仲保者イエスが、エピクテートスのストイシズムを契機として抽出されたことが、本章の重要性を端的に示していると思う。結局はストイシズムなる哲学も先に提出されたところの人間の弱さと偉大という矛盾を遂に解決し得なかつたのである。

第10章 Le Souverain Bien. について

第10章には次の二つの断想

La. 300 — Br. 425 7. La morale et la doctrine.

La. 299 — Br. 361 6. Les philosophes.

だけが配列分類されている。表題が示すように、至福は神を除いて外にないことを述べるのが本章の唯一の目的である。

「第二部 信仰なき人間は至福も正義も知ることはできない。すべての人間は幸福であることを求める。これには例外はない。そのために用いる手段は如何に異なっても、すべての人間はこの目標に向う。ある者をして戦争に行かせたり、ある者を行かせなかったりするの、この同じ欲求が両者にあるからである。たゞこれにともなう見方が違うだけだ。意志はこの目的にでなければ一歩も進まない。これはすべての人間の、自ら首をくゝろうとする人間に至るまでのすべての行為の動機である。」

(La. 300, Br. 425)

この「護教論」はパスカルの日々の体験がにじみでているという意味で、正に日附のない日記ということが出来る。彼ははじめ科学者として真理を外の世界に求めた。しかし真理が何であるか。また真理を何故に求めるのか判らなくなってしまった。彼には真理のための真理など考えることはできなかつた。彼が真理を求めた得た結論は、人間は空しいということだけであつた。彼は人間を知るに及んで人間は善を求めていることに気がつく。善とは何か。善きこと善きものである。しかし善きこと、善きものは何か。と問いつめると善も何であるか判らなくなる。その結論は人間が悲惨であることが判つただけである。しかも人間は何かを求めている。真理でもなければ、善でもなければ何であろう。こゝで彼は一つの真理を発見する。人間は例外なく幸福でありたいということである。こゝでわれわれは最一度切実なパスカルの声、否、人間の声を想起しなければならない。それは第8章の断想 (La. 266) である。「人間は幸福でありたいと思う。幸福でさえあればよいと思う。幸福でありたいと思わずにはいられない。」という切実な声である。たとえその結果がどうであろうとも、幸福が何かと追求する努力がたとえ空しくとも、幸福でありたいという欲求はすべての人間にとって真なのである。結局もし真の幸福が得られるならば、そこにはじめて真理も善も一体となって把握され得ることは明白である。この様な真の幸福を地上に求めることは可能であろうか。

「しかしながら久しい昔から、いまだかつて誰もが、われわれがたえず目指しているこの地点に、信仰なしには到達しなかつたのである。王も臣下も、貴族も平民も、老いも若きも、強きも弱きも、物識りも無知も、健康者も病者も、あらゆる国、あらゆる時代、あらゆる年令、あらゆる身上の人間が皆これを歎いているのである。」

(同 上)

地上のあらゆるものに至福を求めて得た結論は虚無と絶望であつた。しかし哲学も無力であり、気はらしもかりそめの幸福しか約束しないのならば、われわれは再び自己に帰らなければならぬ。そして再び発見した人間の悲惨、空虚、弱さから脱出する突破口を発見しなければならぬのである。

「この熱望とこの無能はわれわれに何を語っているのだろうか。それはかつて人間には真の幸福があった。今その名残りと全く空しい痕跡とが残っているに過ぎないのであって、その空所を無用にも自己を取りまく(外)物で充そうとして、目の前にあるものから得られぬ救いを目の前にないものから求めようとするのだが、それは不可能なのだ。何となればこの無限の深淵は無限にして不動なる存在者、即ち神それ自体によるの外充しようのないものなのであることを物語っているのではなくて何であろう……」
(同 上)

人間の悲惨は原罪の恐ろしさを教えるであろうし、人間の空虚はかつてこゝにこよなき幸福があったことを教えるのならば、この原罪を浄化し、深淵のような空虚に至福もて充し得るものは神より外にはない。かくて真なる真理、至高の善、至福は神そのものであるとパスカルは結論するのである。

「ひとりの神のみが人間にとって真の善である。人間が神をすてゝ以来、自然の中にあつて神に代ることのできないものは何でもないということは正に不思議なことだ。星、天、地、元素、植物、甘藷、韭、動物、昆虫、仔牛、蛇、熱病、悪疫、戦争、飢饉、悪徳、姦淫、不倫などが神に代ることができた。人間が真なる善を失つて以来、すべてが等しく、神にも理性にも自然にも反する自殺までが善に見えるのであった。」
(同 上)

自殺までが至福に見えるというのはストイシズムの主張である。断想(La. 299, Br. 361)はこのストイシズムの主張をのべたもので、Br. 版では第6部に収められた。先の断想(La. 300, Br. 425)は第7部に収められたのは当然のことである。

人間の弱さに救いをもたらし、相反矛盾を調和に導き、本能的な気はらしから、人間を再び内省に向わせ、そこから再び今一つの本能をめざめさせ、今は失われた聖性を志向させる。ストイシズムの驕慢な理神論を粉砕したところの、至高の善なる唯一の神こそは、失落前の人間と、失落後の人間の間に蔽として存在する深淵をうずめ得るものなのである。この神こそは、われわれの愛の対象となるものであり、理性は暗々の裡に否定はされているが、決して理性の絶対的否定を意味しているのではない。

第11章 A Port-Royal. について.

姉ジルベルト・ペリエの書きのこしたパスカルの伝記に従えば、彼30才の終り頃、即ち1658年の終り頃、(それは彼が隠退の生活を始めてから五年目だが)パスカルは積年の疲労から病床につき、その後歿するまでの四年間は殆ど精神を労する仕事は禁じられたという。この最後の病気の直前、日時ははっきりと判らないのであるが、恐らく10月か11月に、場所はパリのポール・ロワイヤルではなく、ポール・ロワイヤル・デ・シヤンにおいて、少数の友人、隠士達の前で彼の企図する「護教論」について講演を試みたことが伝えられている。本章に収められたたゞ一つの断想(La. 309, Br. 430)は、断想(La. 237, Br. 416)と共に、恐らくその講演のためのメモであったと思われる。特に後半部の冒頭部にある(明日のために)という文字には生

々しいものを感じさせるのであるが、残念ながらその日はいつか、又数日にわたったのかそれも判らない。たゞこの講演のために今まで未整理であった「護教論」のための諸断想が分類配列され、この講演後病気のため再びこの作業が継続されなかったことが推定されている。従ってこの断想は講演のメモであると同時に「護教論」の素描と考えてもよいのではないかと思う。

「ポール・ロワイヤルにおいて、始めに、不可解であることを説明した後に、

人間の偉大と悲惨は非常にはっきりしているのだから、必然的に真の宗教は、人間には何か偉大の大原理があるということ、悲惨の大原理があるということ、われわれに教えてくれるものでなければならない。

人間を幸福にするために、その宗教は唯一の神がいますことを、人はその神を愛さなければならないことを、われわれの真の善は神のうちにあること、われわれの唯一の不幸は神から離れてあることを教えなければならぬ。われわれは暗黒に充されているため神を知りこれを愛することができないこと。われわれの義務は神を愛することを命ずるのだが、われわれの邪欲がこれを妨げるから、われわれが不正に充ちているのだということをこの宗教はよく知っているのだ、ということを人間に示さなければならない。われわれがこのように神に反し、われわれ自らの善にも反していることを、この宗教は解明してくれなければならない。この宗教はこの弱きを癒す薬を教え、これを手に入れる方法をわれわれに教えてくれなければならない。この点に関して世界のすべての宗教を検討し、キリスト教以外にこれを満足させる宗教が他にあるかどうかを見なければならない。」

(La. 309, Br. 430)

先ず人間の弱さと偉大を導き出し、この相反の真意義を説明しこれを解決するものこそ真の宗教であり、キリスト教をおいて他にはこれを実現し得るものはないと、パスカルはきわめて理ずめにキリスト教を前面におし出して来た。その論理に間然するところがないようにと、世界のすべての宗教の検討を忘れないところは、例によってきわめて計画的であり実戦的である。これは後に第16章 *Fausseté des autres religions*. においてその計画の素描が示されるであろう。とまれ本章では神が如何にして人間を創造したかを描くことによって、そのかつての偉大を示し、その悲惨が原罪に由来することを、特に後者に重点をおいてパスカルは論議を展開する。

「これが人間の今日ある状態である。人間には彼の最初の本性である幸福を望むかすかにも弱い本能が残っている。ところが彼等は盲目と邪欲の悲惨のうちへ落ちこんでしまっており、これが第二の本性となってしまっている。」

(同 上)

人間はかつて偉大であったが、原罪によって神が見えない盲目の状態におかれている。これは隠れたる神 (*Dieu caché*) の考え方である。しかし幸いにも人間にはかつての幸福のかすかな名残りが残されている。完全な暗黒の状態にいてもなく、また完全な光明のなかにもないというのが苦悩する人間の真の状態なのである。この様な状態にある人間は、この状態から脱出するためには、非常な決意と全く新しい光とが必要であろう。

この断想の後半部といっても思想的には途切れていないのだが、その後半部の冒頭に「ポー

ル・ロワイヤルにおいて、明日のために、(擬人法)」なる文字がある。既に第1章においてパスカルは「護教論」が如何なる形態で表出されたらより有効であるかということ考えた。書翰、対話、しかして今また擬人法なる指示がこゝに見られるのであるが、これもやはり対話という方法の延長と考えることができる。既にこの断想の前半から神の知恵と人間との間の対話が始まっているのである。これは神の声であると同時にパスカルのそれでもあることは言うまでもない。気はらしをすてて自己のうちに帰れという。それは原罪に由来する人間の悲惨を自己のうちに見るためである。しかしそれは人間を絶望の淵につき落とすためではない。人間は幾度か絶望に打ちのめされても、微かな光明を求めて深淵からはい上ろうとする本能をもっている。これは彼がかつてこよなき至福を味わっていた名残りだという。こゝでまた神の声がきこえるのである。新しい光明を汝の内側に求めてはならぬ。新しい光は汝のうちにはないということ。を悟ることによって新しい光への一歩が始まるという神の声である。アダムとイエスをわれわれは見なければならぬ。これは人間の二つの状態、二つの本性を表わしているからである。かくて神の知恵と人間と対話は次のようにつゞくのである。

「神の知恵。(人間の二つの状態をこんなにあばいて見せたのだから、素直な心で見れば判らぬ筈はない。)

人間の声(しかしこんな単純な存在者のなかにこんなに多くの矛盾があるとは不可解だ。不可解だといっても、その存在を否定するのではない。不可解でもたとえば無限数は存在するし、有限と同じように無限空間が存在する。)

神の知恵。(わが神と一つになれるのは、ストア派が考えるように、自然によってではなく、聖寵によるのだ。君を謙虚にしたのは、自然によってではなく、悔い改めによるのだ。)

人間の声(後の方は判るとして、神と一つになるということが信じられない。この様な考え方が人間の低さ、弱さからだけ引き出されたとするよけい判らない。何となれば自ら卑小無力だと自覚した人間は、全能の神、その神の愛を測る能力はない。神を知ることはできない。神を知ることは神を愛することなのだというのなら、何故人間を愛する神は姿をかくすのだ。神こそ驕慢だ。)

以上の様な意味の対話が続いた後、神の知恵は次のように結論する。

「私は君が理由なくして私を信じてもらおうなど思っていない。君を圧制的に従わせようとも思っていない。この相反を調和させるために、納得の行く証拠によって、私が何であるかを君に説得するところの私のうちにある神のしるしを君にはっきりと見させたい。君が拒むことのできない驚異と証拠によって、私の権威を認めさせたい。そして後に私が君に教えることを信じて欲しいのである。その時にはそのことがありやなしやを君自身で知ることができなくとも、別にこれを拒絶する理由はないであろう。」
(同 上)

「護教論」後半の重要な展開を予告している点に注目すべきであろう。既に第1章において述べられたが、この「護教論」は理性の放棄をせまらぬどころか、理性をも満足させようとするのである。先ず驚異的な事実即ち奇蹟によって、次に聖書という歴史的証拠によって、圧制的ではなく、権威を以て無神論者を説得しようとするのである。

「神は人間の罪を憤り、救いを求める者に救いの道を開こうとされた。しかし人間は全くそれに値しないものとなっているので、それに値しないのに慈悲をもってある者に与え給うたものを、そのかたくなの故にある者にはこれを拒み給うのは正しいのである。もし神が最もかたくなな者の強情さを罰そうと思われたら、彼等が神の本質の真理を疑うことができないほど明白に自分の姿を見せることによって、それをなし給うたかも知れない。あたかも最後の日に、死者もよみがえり盲人が見られるほどの激しい雷鳴と驚天動地をもって神が現われ給うように。だが事実はこのような仕方ではなく、神はいともおだやかな姿で現われることを欲し給うのである。だが、多くの人間は神の慈愛に値しなくなっていたので、彼等が欲しない善の欠如の状態に放置せんとされたのであった。故に神は神性を顕に見せて、万人を納得させ得るような仕方では現われ給うことは正しくなかったものであり、またこれを真剣に探し求める者から認められないほど、かくれた仕方では来給うことも正しくなかったのである。神はこのような人達には完全に知られることを欲し給い、かくて心から神を求める者には顕然と現われ、心から神をさける者からは姿をかくし給うて、神の認識に調和を与え給うたのである。その結果神を求める者には自己のしるしを与え、これを求めないものには与え給わなかったのである。

ひたすらに見ようと思う者には十分な光があり、反対の気持ちの者には十分な暗さがある。」

(同 上)

この最後の部分はきわめて重大な発言を含んでいる。それはかくれたる神と選ばれし者という考え方である。神を心から求める者には神はその全容を示すが、求めないものには神は完全にかくされているという考えから、探し求める者だけが選ばれて聖寵を受け得るという考えは、ジャンセニズムの重要な思想の一つである。ポール・ロワイヤルの多くの友人達の前で行われた講演の素描であることを思えば当然のことであるが、これがそのままジャンセニズムの救霊予定の思想を表わしているというよりは、むしろ救霊予定の思想を彼流に解釈し、彼流に表現したものと考える方がよいと思われる。字義通りに解釈すれば、真剣に探し求める者だけが選ばれた者として救いを得るが、神を求めない者はそれから斥けられるというように解釈すれば、きわめて厳格苛酷なものとなる。神を求めないものには神が見えないだけの十分な暗さがあるだけであって、絶体的な暗黒、救い出すことのできないほどの暗黒にはいないのだと考えれば、パスカルの表現には余韻があり、きわめて温いものが秘めかくされているように思われる。真剣に探し求めるものが救われるのは当然ながら、暗黒のうちに神を見ることができない者にこそ救いを与えるべきであるという、パスカルの真意が言外に溢れ出ているように思われる。やがて愛の信仰を説くパスカルである。

とまれこの断想は「護教論」の今までの歩みを要約すると同時に、今後の発展を予告している。「護教論」の第一部即ち「キリスト教は人間をよく知っているが故に尊敬すべきである。」(La. 35, Br. 187) ことを証明する部分の結論として大きな意義をもっている。(1)人間の悲惨と偉大という救い難い相反を描き、(2)これが原罪に由来することを強調し、(3)これに救いを与え得るのはキリスト教の外にないことを説く。(4)信仰は神を愛するのであって、これが神を真に知ることである。しかし神を知ることと愛することは、別の秩序に属することは既述の通りであり、これについては再び理性と心情との関係として第13章において考察される。(5)かくれたる神と選ばれし者なる考え方が一応強調される。(6)信仰は理性をも満足させる。奇蹟と歴史

的な証拠が信仰の光によみがえった理性を心行くまで満足させる。これらの事がこの断想の中心になる思想であり、「護教論」の序章をなす部分の見事な結論となっている。一応きわめてジャンсениスト的な色調をもっているといつてよいであろう。この断想 (La. 309) は Br. 版においては第7部に収められている。内容から見てキリスト教の倫理と教説に関したものであり、その配置は妥当なものと思われる。

第12章 Commencement. について.

本章には次の17の断想が含まれている。

La. 版	Br. 版	
342 — 183	2	Misère de l'homme sans Dieu.
341 — 210	3	De la nécessité du pari.
340 — 218	3	
339 — 200	3	
338 — 189	3	
337 — 221	3	
336 — 257	4	Des moyens de croire.
335 — 204	3	
334 — 236	3	
333 — 225	3	
332 — 190	3	
331 — 281	4	
330 — 237	3	
329 — 238	3	
328 — 213	3	
327 — 211	3	
326 — 226	3	

Br. 版の配分は

第2部	Misère de l'homme sans Dieu.	1.
第3部	De la nécessité du pari.	14.
第4部	Des moyens de croire.	2.

となる。本章には有名な断想、Br. 版第3部の中心をなす³³⁾賭の断想 (La. 343, Br. 233) は配列されず、これは未分類の部分にあったのであるが、内容的に見てこの章に含まれている断想のすべての思想はこの賭の断想の中に含まれているため、ラフェュマは本章の後半、即ちラフェュマが分類した部分に収めている。従って本章の断想のほとんどが、Br. 版の第3部に収められていることは正しいと思われる。

本章の表題 Commencement. は一見奇異な感じを起させるが、前章の断想 (La. 306) の冒

頭に「始めに、不可解を説明した後に」という副題が示すように、第1章を除いて第2章から第11章までは、人間の不可解という問題を中心のテーマとした「護教論」の序章であり、「護教論」の中心の部分、更に具体的に言えば、「キリスト教は愛すべきもの」と「キリスト教は真である」という二つの問題を扱う部分の開始を告げる章が本章なのである。しかし今までの序章の部分が必要ではなく第二、第三の部分が必要であるという意味ではない。むしろパスカルのキリスト教的人間観が余すところなく述べられているという意味において、第一部序章と第二部の前半こそ、われわれにとって最も興味のある部分である。第一部序章は主としてキリスト教の立場から人間を考察して来た。しかし信仰は決して単なる観念ではない。信仰は意志である。しかも「護教論」の相手は強敵無神論者である。パスカルは異常な決意と大胆さをもってこれから無神論者に迫ろうとするのである。神なしという道を選ばせるか、それとも神ありという道を選ばせるか。ともかくパスカルは最大の難所にさしかかったようである。Commencement. は従って第二部の始まりであり、また「護教論」の主部の開始を告げるものである。信仰への行為の開始という意味である。

さてこの信仰という行為の開始にあたって、先ずパスカルは無神論者に何を要請しようというのであろうか。既に第8章において人間が気はらしを求めたのは、孤独と死の恐怖から逃れるためであった。パスカルが無神論者に対して用意したところの最も強力な爆弾は特に死という恐ろしい爆弾であった。パスカルはいう。

「われわれはその断崖が見えないようにと、われわれの目の前に何かをおいてから、平然としてその中へかけ込む。」

(La. 342, Br. 183)

また

「劇の他のところは如何に美しくとも、最後の一幕は血ぬれている。頭の上から土をかぶせて、それで永久におしまいである。」

(La. 341, Br. 210)

前者は Br. 版の第2部に収められ、死を人間の悲惨として見ていることを示している。後者は Br. 版の第3部におかれ、賭の必然を痛感せしめるために、死の恐怖を無神論者に起させようとしているのであり、La. 版第12章の意図と一致しているようである。

「はじめに、牢獄。私はコペルニックの意見を深く究めないのがよいと思う。しかしこれだけは別だ。全生涯をかけて大切なことは、靈魂は死滅すべきものか、不滅であるかを知ることである。」

(La. 340, Br. 218)

この断想には三つ重要なことが含まれている。その一つは科学者パスカルとしての重大な発言である。コペルニックの説（彼は意見という）を更に深くきわめても、人間の幸福も、人間への救いも出てこないという現実を認識したことである。これは彼自身のことについていえば、

流体静力学の研究も円錐曲線の研究も遂に空しい人間のいとなみであったという悔恨の情を表わしたことになる。次は靈魂が不滅であるか否かを知ることである。デカルトにおいては靈魂不滅の問題は哲学の問題として論理的に証明せられた。パスカルによつては靈魂が不滅であるか否かを知ることが、神ありという道を選ぶか否かを決する意志的行為の問題である。パスカルは正面切って神の存在の証明をしなかったが、この「護教論」の第1部は人間の弱さと偉大、そしてその相反を追求しながら、きわめて巧妙な方法で神の存在を導き出してきているのである。残るは神を選ぶか選ばないかの問題である。次に第三の点として、靈魂不滅か否かを知ることが生涯かけての重要な問題であるということである。現実に死の恐怖がある。しかし死を永遠の生のはじまりと考えるならば、即ち靈魂の不滅を確信すれば、この永遠の生ならぬわれわれの現世は何であろうか。

「一人の男が牢獄の中にいる。宣告が下されるのかどうか知らずにいる。それを知らされるのに後一時間しかない。もし判決が下されるとして、これを破棄してもらうのにこの一時間で充分だというとき、この時間を判決が下されているのかどうかを知るのに使わずに、ピケのカルタ遊びに使うのは自然に反している。かく(死が迫っているのに)人間が(気はらしに浮身)をやつしているのは自然を絶したことである。神の御手がわれわれの頭上に迫っているのである。

かくて神を探し求める者の熱意が神を証明するばかりでなく、これを探し求めない者の盲目もまた神を証明する。」

(La. 339, Br. 200)

現世における人間の一生が如何に短くはかないものであるかが強調された。われわれが拾年生きても、また百年生きても、永遠の生に比べると実にはかないものなのである。「神を探し求めない者の盲目も神の存在を証明する。」ということはきわめて重大な意義をもっている。即ち神を求めない者に対して姿を見せ給わぬ神、隠れたる神は、無神論者にとって神の存在の否定を意味するのではない。無神論者が存在することは反って神の存在の強い証明となる。彼はただ探し求めないだけであり、目かくしをされているだけなのである。従つてこの「護教論」は神を探し求める者は勿論のこと、これを探し求めない無神論者をこそ説得しなければならぬのである。こゝでこの「護教論」の目指す人達は強敵であるところの無神論者であることが、はっきりと打ち出されてきたことに注意すべきであろう。さてこの無神論者をどのように説得すべきか、そのために彼等がいかなる人間であるかをわれわれはよく知らなければならない。

「信仰なきものに同情することから始めなければならない。彼等は生れながらの条件によつてすでに不幸なのである。それが役に立つ場合を除いては、彼等をのゝしてはならない。彼等を傷つけるからである。」

(La. 338, Br. 189)

信仰なき者を説得するための具体的な方法が示される。先に正を絶えず反に転換するという方法が示されたが、パスカルは正に対して真向から反をかざして相手に迫り、相手を粉碎する

というような下手なことをしない。彼は相手の心理をよく読むことを知っている。相手の意見と同調しながら、いつの間にかそれに違った意義を与えて逆転してしまうのである。従って正を反に転換するというのは、正に対して反をおっつけるのではなく、正を反にひっくり返すのである。役に立つ時だけ無神論者をのゝしるというのも、真向から無神論者と対立するためではない。これでは「護教論」の目的は達せられない。無神論者をのゝしるのも逆転するためにこそするのである。

「無神論者は完全に明白なことを言うべきである。ところが靈魂が物質的だなどいうことは完全に明白なことではない。」

(La. 337, Br. 221)

これは無神論者の多くが唯物論者であることを示している。

「人間には三つの種類しかない。神を発見して神に仕える者。神を発見しなかったので心を砕いてこれを探し求める者。神を求めもせず発見もせずに生きている者がこれである。第一の者は道理にかなない幸福である。最後の人達は愚かで不幸であり、中間の人達は不幸であるが道理にかなっている。」

(La. 336, Br. 257)

第一類は勿論真のキリスト者である。断想 (La. 332) が示すように、第二類と第三類の人間がこの「護教論」の対象となる無神論者と見てさし支えないと思われる。従って Br. 版ならば第3部に入るべきものであろうが第4部に入っている。蓋し信仰の手段の側から、真のキリスト者に心情を、無神論者の側に理性のはたらきを見ようとしているからであろう。La. 版は賭に直面した無神論者に焦点を合わせているのである。

「無神論は精神の強さのしるし。しかしある程度までのことではあるが。」

(La. 333, Br. 225)

従って彼等をおゝう暗黒も決して絶対的なものではなく、彼等の目をおゝっているだけであり、従って彼等の理性に限界のあることを自覚した瞬間、彼等は何かを探し求めることをはじめるにちがいない。パスカルは手強い無神論者を相手にしても決して絶望しない。無神論者が理性を過信するのあまりいかに気が強くとも、それには限度のあることを知っているのである。

「探し求めている無神論者に同情しなければならない。彼等はすでに十分に不幸なのではないだろうか。それに虚勢をはっている無神論者はのゝしってやらねばならぬ。」

(La. 332, Br. 190)

先の断想 (La. 336) と関連させて判ることは無神論者に二種類あることである。神をまだ発見しないが、探し求めるところの無神論者は、自ら不幸であることを自覚したところの無神論者である。不幸を自覚したことは、裏を返せば幸福でありたいと望むことである。無神論者をこゝまでつれてくることができればもう成功である。残るところは最も手強い相手であり、不幸であるのに虚勢をはって強がる無神論者 (第三類) である。彼等は面罵してやるがよい。し

かし一挙に逆転させるためである。われわれはこゝでパスカルの賭の分け前に関する³⁴⁾フェルマ宛の書翰を想起する必要はない。人生は賭である。生きることは用捨なく賭の座にすわらせられていることである。われわれは神ありと賭けるか、さもなければ神なしとかけなければならぬのである。従って賭をしないことは、生の放棄か、または神なしと賭けたことを意味する。そしてパスカルが決意を迫っている無神論者は主として第三類のそれであると思われる。彼等の分け前は、短いものは数年の人生であり、長くとも百年を超えるものは少いであろう。人間はこの或は短い、或は長い人生(即ち分け前)を賭けて永遠の生を代償として得ようというのである。勿論結論は明らかであるが、これを確率論によって正確に計算したものが、本章の未分類の部分に配列された有名な賭に関する断想(La. 343, Br. 233)である。この確率による計算によって神ありと賭ける側に絶対的の有利があることを無神論者に証明することがパスカルの意図の一つであるとされる。しかしこれは一見きわめてパラドクサルに見える。少なくとも理性の放棄を意味する信仰の問題に確率論が登場することは正に奇想ともいえるからである。その数字上の計算の問題は別として、確率論の利用は信仰における理性の利用の一つの限界を示したものであるとしてその意義をわれわれは認めるにとどめたい。さてわれわれは無神論者を説得しつづけなければならない。

「生涯の一週間をささげるべきならば、百年をささげるべきである。」

(La. 335, Br. 204)

われわれが賭けなければならないのは、この短いかりの生涯であるならば、それが一週間であろうと百年であろうとかまわない。生涯をかけなければならないのである。

「分け前の理論によって、君(無神論者)は真理(神)を探し求める労を取るべきだ。もし君が真なる原理(神)を崇めずして死んだならば、君はすっかり損をすることになる。しかし君は言う。(しかし神を崇めることを神が欲せられるならば、神の意志のしるしを私に残されたはずなのに。)神はそうされたのだ。だが君がそれをなおざりにしている。だから探し給え。充分その値打ちがある。」

(La. 334, Br. 236)

と無神論者はいよいよ決意を迫られるのである。

われわれが賭けようとする短い人生をめぐる色々な考え方がある。われわれの賭は如何なる想定に基いてなされるのであろうか。

「賭の分け前。これら色々な想定に従った生き方をしなければならない。

- 1) もしこの世にいつまでもいられるなら。
- 2) もしこの世にいつまでもいられるかどうか不確かならば。
- 3) もしこの世にいつまでもいられないことが確実ならば。
- 4) もしこの世にいつまでもいられないことが確実で、長くそこにいられるかどうか不確かならば。……これは偽である。
- 5) そこに長い間いられないことは確かだが、そこに一時間いられるかどうか確かでないならば。

われわれの想定はこの最後のものである。」

(La. 330, Br. 237)

賭をする者がかける賭金は一口に短い人生といっても、これには色々の想定が理論的に成立する。数学者であるパスカルはきわめて緻密な考えのもとに、無神論者をして賭に臨ませようとする。その短い人生を彼は先ず具体的に一週間、拾年、百年として具体的に計算しようと思ったのかも知れない。しかし期得し得る永遠の生に比べるならば、一週間の一生も百年の一生も同じことである。彼は言う。

「結局、君は私に何を約束しようというのか。(拾年を分け前とすれば) 確実なのは苦しいだけで、自愛心を満足させようとして成功しなかったところの、自愛の拾年に過ぎないではないか。」

(La. 329, Br. 238)

また

「われわれと天国又は地獄との間に、中間的な生涯があるだけで、それはこの世で最も壊れ易いものである。」

(La. 328, Br. 213)

とパスカルはいう。このような短い、空しい、脆い生涯を永遠の生にかけようというのである。これには色々の場合が想定でき、色々の計算が成立するであろうが、結果は既に明白に出ている。ただ理性のみを信ずる無神論者に選択の決意を促し、行動を起さしめる有力な動機を与えるのが本章の最大の目的なのである。

無神論者をして永遠の生か、現世かというぎりぎりまで追いつめたパスカルは、最後に最一度生死の問題を提出して彼等に決意をせまるのである。

「われわれは易々としてわれわれと同じ人間の世界に安住している。彼等もまたわれわれと同じように悲惨であり、無力であり、彼等はわれわれを助けてくれないであろう。人はひとりで死ぬであろう。ひとりであるかの如く死ななければならないのなら、どうして立派な家を建てるべきであろう。躊躇することなく真理を求むべきである。もしそれを拒めば、真理の追求よりむしろ人からの尊敬をより重んじている証拠になる。」

(La. 327, Br. 211)

最初は死の恐怖を本能的なものとしてパスカルは無神論者の心をゆすぶった。こゝで彼は死の恐怖の真の意味を無神論者につたえようとする。神なき死は全く救いのない死であり、たゞひとり死ぬのである。これに反して神と共にある時は、死はひとりで死ぬことではない。しかも死は死でなく、永遠の生へのよみがえりであることをパスカルは強調する。

「理性に従っていると自ら称する不信の徒は、特に理性において強い筈である。ところが彼等は何と言うか。(禽獣も人間と同じように、またトルコ人もキリスト者と同じように生き死ぬのを君は見ないか。彼等も彼等の儀式、彼等の予言者、彼等の博士、彼等の聖徒、彼等の修験者をわれわれと同じようにもっている。)と彼等は言う。これは聖書に反しているのではあるか。聖書はそのことを言っていない

いだろうか。

君があまり真理を知ろうとしないならば、それだけで充分安んじていられる。しかし心からそれを知ろうと望むならば、それで充分ではない。もっとくわしく見なければならぬ。哲学の問題としてはそれで充分だが、すべてのことがかゝっているこの問題では、……ところがこのような工合にちよつと考えた後、たのしむだけ……

この宗教がこの暗さを解明するかどうかしらべてみるがよい。おそらくこの宗教がそれを教えてくれるであろう。」

(La. 326, Br. 226)

無神論者もいよいよ信仰へ向う心構えができたように思われる。しかし彼等は理性に絶対的な確信をもっている。理性を一般の問題としては、人間の存在の問題としては第6章において考察された。第13章においては、無神論者のために、信仰の問題における理性の問題が更に考察されるであろう。

「心情・本能・原理。」

(La. 331, Br. 281)

この断想をわれわれは本章を結ぶものとして最後に置こうと思う。ブランシュヴィクは信仰の手段に関する一般的な問題として、第4部 *Des moyens de croire*. においたが、こゝでは無神論者との直接の関聯において考えるべきである。彼等は理性については絶対的な確信をもっているのだから、もはや理性をあげる必要はない。たゞ理性の有効な使用法が教えられたらよい。残るは先ず心情である。彼等とて心情をもたぬはずはない。もしその心情が眠っているなら、これを目覚ませばよい。彼等は幸福を心から求める本能をもっている。彼等はキリスト教に関する色々の原理は教えられた。残るは何であろう。それは神を見ることである。パスカルはこれを靈感 (La. 396, Br. 245) という。これなくしては信仰は完全なものとなり得ないのである。

本章において注目すべきことは、先ず「護教論」の目指す相手ははっきりと無神論者であることを打ち出してきたことである。第一部においては、人間の心の一隅にすくう不信の心であったが、こゝでは実にはっきりと強敵である無神論者であることを実にはっきりと示したのである。次はパスカルが死の恐怖というきわめて有効な一打を無神論者に加えたことに注目すべきである。死は単なる死であるか、それとも永遠の生への始りか、無か靈魂不滅か、この二者択一の岐路に、いわば絶対絶命の岐路に無神論者を立たせることにパスカルは成功した。こゝでわれわれの生というものを考えた。人により生に長短の差はある。これは賭における分け前のようなものである。この分け前を永遠の生にかけようというのである。信仰と賭、これは一見パラドクスルに見えたが、信仰においても理性が有効であること、しかも理性に極限のあることを示すために、賭における確率の問題を暗示した。これは無神論者の急所をついたように思われる。理性を確信し、しかも心情の目を開き、幸福を希求する本能にもえ、既にキリスト教の原理を教えられた無神論者は、もはや強敵ではなく、最も愛すべき味方となろうとしているように思われる。

第13章 Soumission et usage de la raison. について

先ず La. 版と Br. 版の照応を示すと、

La. 版	Br. 版	
373 — 267	4	Des moyens de croire.
372 — 254	4	
371 — 947	14	Appendice : fragments polémiques.
370 — 265	4	
369 — 811	13	Les miracles.
368 — 253	4	
367 — 272	4	
366 — 255	4	
365 — 838	13	
364 — 256	4	
363 — 747 bis	12	Preuves de Jésus-Christ. 第17章の断想 (La. 424, Br. 747) を指すのかも知れないが、本文がないので省略する。自筆原稿にもこの部分はない。
362 — 384	6	Les philosophes.
361 — 261	4	
360 — 563	8	Les fondements de la religion chrétienne.
359 — 270	4	
358 — 273	4	
357 — 185	3	De la nécessité du pari.
356 — 696	11	Les prophéties.
355 — 268	4	
354 — 812	13	
353 — 224	3	
352 — 269	4	

となり、これを要約すると22の断想の配分は Br. 版において、

第3部	De la nécessité du pari.	2
第4部	Des moyens de croire.	12
第6部	Les philosophes.	1
第8部	Les fondements de la religion chrétienne.	1
第11部	Les prophéties.	1
第12部	Preuves de Jésus-Christ.	1
第13部	Les miracles.	3
第14部	Appendice : fragments polémiques.	1

となり可なり各部に分散配置されている。第4部に収められたものは一応妥当として、その他に配列されたものは La. 版と比較検討の必要のあるものである。

本章においては、信仰の問題において理性のはたらきを如何に考えるかゞ中心の問題となる。こゝでは理性に対して信仰とは何かということを出す断想がないので、便宜上これを La. 版第5章の未分類の中から有名な一断想を引用しようと思う。

「神を感じるのには心情であって理性ではない。これが信仰である。それは心情に感じられる神であって、理性によってとらえられるものではない。」

(La. 225, Br. 278)

この断想が示すように、パスカルにとって真の信仰とは神を心に感じとることであって、理性によって論理的に証明されたものではなかった。しかし信仰が心情の秩序に属し、理性の秩序に属さないということは、理性の完全な否定の上に信仰が成立つという意味であろうか。パスカルはそう考えない。信仰が理性の秩序に属さないということに彼は新しい意義を与えようとするのである。信仰においては理性を超えた世界があり、真の信仰は理性を超えた秩序に属し、理性は無力である。しかし無力ということは全く無用という意味ではない。理性を極限まで利用することを考えなければならない。これがため確率論まで利用することをパスカルは考えたのである。

「理性の最後の一步は、理性を超えるものが無限にあることを認めることである。理性がそれを認めるまで行かないならば理性は弱いものでしかない。

すでに自然的な事象が理性を超えているのだから、ましてや超自然的な事象については何をかいわんやである。」

(La. 373, Br. 267)

パスカルの理性は、既述のように、デカルト的理性 (raison critique.) から出発して、人間の弱さと対決して人間の偉大を引き出すところの逆転の論理を生み出した理性 (raison théorique.) としてよみがえり、心情、本能と戦った後ストイシズムにおいてきわめて実践的な理性 (raison pratique.) として更に強さを増したのであった。しかし上のような経過を辿って理性は真に強さを増したのであるか。かく自然界から人間へ、更に人間を対象とすることから神を志向するに至って、実は理性は強くなったのではなく、たゞ虚勢を誇示しつゞけてきたに過ぎなかったなのである。起自然的な事象と対決する時、理性は自然にそうならざる得ないからである。しかしパスカルは無神論者に向って、本質的に科学者であるパスカルとして、理性を放棄せよということとはできない。

「二つの極端。理性を排除することと、理性しか認めぬこと。」

(La. 368, Br. 253)

このような極端な立場は斥けられる。従って、

「理性が自らを否認すること (désaveu.) ほど理性にとってふさわしいことはない。」

(La. 367, Br. 272)

のである。

いうまでもなく理性の自己否認は絶対的な自己否認ではなく、自らその極限を知り驕慢に陥ることなく従順であることをいうのである。自己の絶対的否認は理性が理性であることを放棄することであり、また事実上不可能なことであろう。他方理性しか認めぬ無神論者はどのような状態に陥るであろうか。

「断罪者が知って驚くことの一つは次のことであろう。彼等は彼等自らの理性によってキリスト教を断罪しようとしたが、かえってその理性によって断罪されるであろうことを知って驚くのである。」
(La. 361, Br. 563)

この断想は断罪という点に焦点を合わせて Br. 版は第8部に入れたものと思われる。断罪者は理性しか認めなかったために遂に神を見失ったのであった。

理性はその限界を自覚し、遂には心情の命ずるところに従ってはじめて神を見ることができるのであるが、しかし信仰は理性に決して無反省な従順を強いているのではない。

「聖アウグスチヌス。理性はそれが従うべき機会ありと自ら判断しなければ、決して従わないうであらう。」

だから従うべしと判断したとき、理性が従うのは正しいのである。」
(La. 359, Br. 270)

即ち従うべき時に従うべき限界まで理性に従うのである。アウグスチヌスはかく命じているとパスカルはいうのであろう。

今これと逆に理性の命ずることだけしか信じないとすれば、キリスト教は如何なるであろうか。

「もしすべてを理性に従わせたら、われわれの宗教は不思議なこと、超自然的なことは無くなってしまいうであらう。」

そしてもしわれわれが理性の諸原理にそむくならば、われわれの宗教は不条理な笑うべきものとなるであらう。」
(La. 358, Br. 273)

キリスト教は多くの不思議、超自然的な事象を現実に体験している。しかもキリスト教は不条理でもなければ笑うべきものでもないのである。

さて理性が従順であることは、終局においては心情に席を譲ることになるのであるが、これは盲目的な従順ではなく理性的な従順なのである。

「従順。疑うべき時に疑い。確信すべきときに確信し、従うべき時に従わなければならない。こうした人は理性の力を知らない人である。ところが世の中にはこの三つの原則にはずれた者がいる。証明というものをよく知らないために何でも証明できると考える人、従うべき時がわからなかったためすべてを疑う人、判断すべき時が判らないのですべてにおいて従う人。ピュロンの徒。幾何学者。キリスト者。疑い。確信。従順。」
(La. 355, Br. 268)

こゝにおかれたこの断想は、実に見事にパスカルの短いが豊かな39年の生涯を物語っており、無神論者の心を動かさずにおかぬものを感じる。彼は確信に充ちた数学者であった。人間を知ることによって懐疑論者となった。今や彼は神にすべてを委ねた敬虔なキリスト者である。しかしこの三つの階段は決して彼の生涯が三つの時代に分けられるという意味ではない。この三つの段階を何度も繰返し、確信と懐疑と回心を繰返しながら遂に39才で永遠の生を得たのである。最も理性的な理性、即ち従順なる理性を説きながら、さりげなくパスカルは自己を語ったのであった。かくてパスカルが到達した結論は、

「理性の従順と理性の利用。こゝに真のキリスト教がある。」

(La. 352, Br. 269)

ということであった。慢驕な理性は斥けられる。しかし謙虚な理性は信仰において少しも障害にならないどころか、立派な役割をはたす筈である。このようにして信仰という新しい光の洗礼を受けた理性は、聖書に示される歴史的証拠、また奇蹟を真理(神)の証明として心から受け入れるであろう。このような従順にして謙虚な理性、所謂最も理性的な理性こそは、信仰の立場から見ても濁りなく澄んだ理性であるから、われわれはこれを *raison pure*. と呼んでおこうと思う。かくパスカルの理性は、逆転の論理によって少くとも四度生れ変わり、聖なる変容を重ねたのであった。

われわれはこゝで再び断想 (La. 368, Br. 253) に還らなければならない。信仰において理性を全く排除すればどのような結果が生れるであろうか。恐らく狂信、迷信が生れるに違いない。これは何れも異端である。

「世の人を従順過ぎるといって責めなければならないことも稀なことではない。それは不信仰と同様自然的で有害な悪である。それは迷信。」

(La. 372, Br. 254)

また

「君達は民衆が教会に対していただく信頼を濫用して、彼等にあらぬことを信じさせている。」

(La. 371, Br. 947)

君達というのは恐らくはイエスイタ派の人達を指すのであろう。それ故に Br. 版は第14部に入れているのであろう。事実はそれに基いているのであろうが、民衆の理性的でない教会への信頼をイエスイタ派の人達が濫用して彼等を迷信に陥れていることを指摘し、理性なき信仰の陥る過ちを警告しているのである。かくてパスカルはつゞけて言う。

「信仰は迷信と異なる。

信仰を迷信になるほど支えようとする事は、反って信仰を破壊することになる。

異端者はわれわれのこの服従を迷信だといって非難する。それは彼等がわれわれに非難していること、即ち迷信的な服従を、彼等異端者が実行していることになる。

それが見えないからといって、それを基に聖体を信じないという不信仰。
諸命題がそこに（ジャンセニウスの「アウグスチヌス」に）あるなど思ふこの迷信……」。
(La. 366, Br. 255)

彼自ら渦中の人となって得た体験を通じて、ジャンセニスト派に対するイエスイタ派の迫害の中に、理性なき信仰のしるしを見たのである。かくて次のような述懐が生れるのである。

「真のキリスト者は少い。しかも信仰に関して、私は敢て言う。信ずる者は可なりある。しかし迷信によってある。信じないものもある。その自由思想の故にである。両者の間にあるものは少い。
習慣的に真の信仰の中にいる者と、心情によって感じることにより信ずる人はその中には含めない。」
(La. 364, Br. 256)

真のキリスト者は少く、迷信家がきわめて多い。彼等は信仰の故に理性を全くすてた人達である。これは一つの極端であるが、今一つの極端がある。それは先にのべたように理性だけしか認めない立場である。これを端極におし進めると、信仰に関しての超自然的事象を認めることができなくなる。イエスが死からよみがえったことも (La. 356, Br. 696) (使徒行伝17—11の引用パウロのキリストの受難とよみがえりに関する予言であるため、Br. 版では第11章 Les prophéties. に入っている.)、聖体も、イエスの福音も、イエスが神であることも (La. 353, Br. 224) (「そこに何の困難があるであろう」の「そこに」を賭と見て第3章 De la nécessité du pari. に入れたものと思われる。) 理解できない。それでは奇蹟というのは如何なるものであろうか。

「信仰は感覚の言わぬことをいう。しかし感覚のみるところと反対のことはいわない。信仰は感覚を超えているが、これに反するものではない。」
(La. 370, Br. 265)

Br. 版では第4部に入っている。信仰の手段としての感覚を考えたからであろう。これは明らかに奇蹟の本質を語ったものであるから、Br. 版ならば第13部に入るべきものであろう。事実、奇蹟という文字が文章に出ている断想、例へば本章の La. 369, 365, 354 は何れも Br. 版第13部に入っている。これ等ももし信仰の手段としての感覚として考えるならば第4部にも入れ得るものである。La. 版では主として理性と感覚の立場から奇蹟を見たのであって、これがパスカルの真の意図であろうと思われる。奇蹟はおよそ感覚を超えている。感覚の意表をつく。しかし感覚の前に現われた事象は厳然たる事実であり疑うことはできない。理性は発言を許されない。たゞ同意を求められるだけである。

「奇蹟がなければ、イエス・キリストを信じなくとも、罪をおかしたことにならぬであろう。」
われいつわれるや否やを見よ。(ヨブ記6—28)
(La. 369, Br. 811)

だから奇蹟なきイエスは考えられないのである。

「イエス・キリストは奇蹟をおこなった。ついで使徒も、多くの初期の聖者もおこなった。予言がまだ成就されていず、彼等によって成就されつゝあったので、これを証拠だてるものは奇蹟以外にはなかった。メシヤは諸国民を回心させるであろうことは予言されていた。どうしてこの諸国民の回心なくて、この予言が成就したであろう。メシヤを証する予言のこの最後の実現を見ずして、どうして諸国民はメシヤに回心したであろうか。メシヤが死して後によみがえり、諸国民を回心させるまでは、すべては成就していなかった。かくてこの間は奇蹟が必要だったのである。今やユダヤ人にとってはこれは必要はない。成就された予言は永久に残る奇蹟だからである。」

(La. 365, Br. 838)

これはいうまでもなく、聖書に現われた最大の奇蹟の一つである。先の断想においては奇蹟の本質を説き、こゝでは歴史的事実として一例を挙げ、次に奇蹟に対する評価を示す：パスカルの論議の進め方は例によってきわめて計画的である。

「奇蹟がなければ私はキリスト者になっていないであろう。と聖アウグスチヌスはいう。

(神の国 22—9)」

(La. 354, Br. 812)

これはパスカル自らの回想でもある。姪マルギュリット・ペリュの聖荆の秘蹟がなければこの「護教論」は生れなかったかもしれないからである。奇蹟に関するパスカルの考察はこれで終るのではない。死者がよみがえる。不治の病が聖荆にふれただけで治癒する。これは理性に矛盾する。しかもこのようなことが厳然として存在する。パスカルはその *Raison des effets*. を彼流に次のように説明する。

「矛盾は真理にとって悪しき標識である。

多くの確実なことが矛盾する。

多くの虚偽が矛盾なしとして通る。

矛盾は虚偽のしるしではなく、矛盾のないことが真理のしるしでもない。」

(La. 362, Br. 384)

矛盾を哲学上の問題として取り扱うため、他の多くの同じ問題を扱った断想と共に、Br. 版は第6部におさめている。しかしこゝでは聖書に現われるところの奇蹟という理性に矛盾する事実を背景としている。矛盾は真理の悪しき標識ではあるが、真理を否認したり、その確実性を破るものではない。理性を驚かすこのような事象も、やがて新しい信仰の光で照明された新しい理性 (*raison pure*.) の前では矛盾は全く矛盾でなくなる。「こゝで多くの虚偽が矛盾なしとして通る」ということは、いうまでもなく狂信、迷信のことをさしているのである。

こゝでわれわれは再び真の信仰とは何かという問題に還らなければならない。

「真理を愛さない人は、真理を否認する人の抗議があるとか、その人の数が多いとかいうことを口実にする。かくて彼等の誤りは、彼等が真理を、即ち神のめぐみを愛さないことからだけ由来する。だから彼等はゆるされないのである。」

(La. 361, Br. 261)

真理を、即ち神を証明するのではなく、神を愛するのが真の信仰であり、信仰の究極はこゝにある。次の断想は本章の結論と見ることができる。

「すべてを愛をもって接したもう神の御業は、宗教（信仰）を精神にうえつけるのに理性を以てし、心情のうちにおくに聖寵を以てしたもうことである。しかし宗教（信仰）を精神と心情にうえつけようとして、力と脅迫を以てすることは、それは宗教（信仰）をうえつけるのではなく、恐怖をうえつけることである。」

(La. 357, Br. 185)

この断想は Br. 版第 3 部に収められているが、これは恐らく無神論者に賭への参加を要請する前に、信仰は理性にも反しないことを説くものとしてこゝに置かれたものであるが、むしろ第 4 部に入れた方が適当ではなかったかと思われる。真の信仰は神を心情によって感じることに、神を愛することは言うまでもないが、パスカルはこの様な信仰をもっと幅の広いものにしようとしているのである。従順な理性的な理性による神の知をも信仰への不可欠な過程として認めようとする。地上的な愛（例えば自愛心・愛の情念）を地上的な理性によって逆転し、地上的な理性を逆転して神の愛（概念としての神の愛であり、まだ真の神の愛ではなく、その内容は神の知といった方がよいかもしれない）を導き出し、この神への愛を逆転して更に高い理性、即ち愛の光にめざめた理性を導き出す。この理性にしてはじめて神の証明である奇蹟、聖書に現われた歴史的証明を理解する筈である。かくて後、神よりのいと高い聖寵により、神による完全なる至福を享受し得る状態に達することができる。自愛・理性・神の愛（実は神の知）・理性・聖寵（真の神の愛）という風にいくつかの逆転をくり返して信仰が純化されて行くというのがパスカルの真意である。パスカルはジャンセニウスの著書³⁵⁾「アウグスチヌス」を通して、また直接にアウグスチヌスの作品を通して、また大アルノーの訳業を通してアウグスチヌスを知っていたことは疑いをいれぬ事実である。従って多くの点において、特に信仰における³⁶⁾理性と心情の問題に関しては、アウグスチヌスの影響を強くわれわれは感じるのである。

「ほんとに私は、聖体その他のことを信じない愚かさをにくむ。福音が真であり、イエス・キリストが神であるならば、そこに何の困難があるう。」

(La. 353, Br. 224)

「彼等（ベレヤのユダヤ人）心より御言をうけ、このこと正しく然るか然らぬか、日日聖書をしらぶ。新約、使徒行伝 17の11)」

(La. 356, Br. 696)

前者は Br. 版第 3 部 *De la nécessité du pari.* にある。ブラシュヴィクは、唯一の神を第一原理とするキリスト者パスカルという立場から出発している。神から人間への方向を辿っている。賭に関する断想 (Br. 233) がこの断想の後に出て来るからである。La. 版においては、パスカルは自己の立場をすて、説得する相手、無神論者の立場に立って、人間の立場から神へ向う。従って「そこに」という言葉は「聖体その他のこと」を指すことは同じであるとしても、断想全体の意義は全く違ってくる。Br. 版では無神論者をして賭けることを決意させるための強い要請の言葉となっているが、La. 版では既に賭の段階は過ぎ、従順なる理性である

ところの *raison pure*. をかち得た無神論者、既に福音が真であり、イエスが神であることを知ったところのかつての無神論者に、聖体その他の秘蹟が判らぬ筈はないというのである。

後者は Br. 版第11部 *Les prophéties*. に入っている。勿論「このこと」即ち予言に焦点を合わせたからである。La. 版においては、その予言が真であるかどうか、その証拠を聖書に求めるベレヤのユダヤ人を引用して、聖書こそ予言の真であることを *raison pure*. に証明するであろうというのである。即ち「護教論」後半の予告しているのだということができる。

第14章 *Excellence de cette manière de prouver Dieu*. について

La. 版と Br. 版との照応

La. 版	Br. 版	
383 — 527	7	<i>La morale et la doctrine</i> .
382 — 549	7	
381 — 543	7	
380 — 547	7	

Br. 版において以上四つの断想のすべてが第7部に集められていることは正しいが、この第7部はきわめて範囲は広く、キリスト教の倫理教説に関する多くの断想が集められている。本章は第9章の断想 (La. 280, Br. 463) が示したところのイエスの仲保者、贖罪者としての意義を強調するために特に設けられた一章である。

パスカルは敬虔なカトリック教徒として、イエスが信仰においてはたす役割を知悉していたことは疑いをいれぬ事実である。しかしこれを無神論者に説得してその役割を納得せしめることは難事である。彼等には未だ聖書による歴史的証明が与えられていない。彼等にとって聖書はまだ神の真を教える書でもなければ、また神の福音を伝える書でもない。彼等は多く合理主義者である。従って所謂哲学者の神は論証によって彼等に教えることはできるであろう。こゝでわれわれは一つのことを気がつくのである。パスカルは人間の悲惨を導き出し、それが原罪に由来することを暗示しながら、第9章に入るまで殆ど故意と思われるほどイエスのことを口にしなかったようであった。けだし哲学者の神に同調するが如き風をよそおうてきたといえるかも知れない。こゝで合理主義者である無神論者にイエスを如何に説明するか。先ず論理的に、次に心理的に彼等を納得させなければならない。いわばイエスを通して神の証明をする方法の優れていることを彼等に示さなければならないのである。彼等は神は知っている。また知ることにはできる。しかしその神はかくれたる神である。従ってこの神から救いを引き出すすべもない。彼等はパスカルによって既に人間の悲惨を知らされている。そしてそれが原罪に由来することをも知っている。あとは神に向っては神であり、人間に向っては人間であるところの神と人と二つの人格をもった存在者があればよい。これがイエスである。パスカルはこれを次のように公式的に説明する。

「自己の悲惨を知らずして神を知るとは驕慢を生む。

神を知らずして自己の悲惨を知るとは絶望を生む。

イエス・キリストを知るとはその中間者をつくり出すことである。何となればわれわれはそこに神とわれわれの悲惨とを見出すからである。」

(La. 383, Br. 527)

神と人との中間にあって、驕慢と絶望とを中和させることのできるのはイエスだけであるからには、キリストなき神は論理的にも考えることはできないのである。

「イエス・キリストなしに神を知るとは不可能であるばかりでなく無用である。彼等は神から遠ざかるのではなく、近ずいたのである。彼は低くなったのではなく、……

(われわれをよりよくするものも、それを自分の功に帰するならば、われわれを悪くする。—聖ペルナルドゥス。)」

(La. 382, Br. 549)

イエスなき神は論理的にも不可能であるばかりでなく、實際上物の役に立ってくれないのである。イエスは神に向うふみ台になってくれるからである。神との間に障害物ができてその距離が遠くなったのではなく、近くなったのである。低くなったのではなく、高くなったのである。かくて心理的にもわれわれは神に近くなったのである。イエスなき神、即ち哲学者の神は實際上役に立ってくれないのである。

「序文、神についての形而上学的な証拠は、あまりにも人間の考え方から遠く、入り組んでいるので、われわれの心を全く打たない。たゞ少数の人の役に立つとしても、彼等がこの証明を見ている瞬間だけしか役に立たないであろう。しかし一時間後、間違っていたかしらと彼等は恐れる。(彼らが好奇心で得たものを、驕慢ゆえに失った。—アウグスチヌス説教集 141) これがイエス・キリストなしに引き出された神の認識の結果である。それは仲保者なしに知った神と仲保者なしに交ることである。これに反して仲保者によって神を知ったものは自己の悲惨を知る。」

(La. 381, Br. 543)

デカルトの神への駁論である。哲学者の神からは慰めも救いも出てこないからである。かくてイエスは神と人との間を仲介する仲保者として、神の福音を人に伝える伝達者、神の使者であると同時に、人の罪を人に代って贖う贖罪者となったのであった。イエスは神の使者、仲保者、贖罪者であるが故に神であり人なのである。

「イエス・キリストによる神。われわれはイエス・キリストによってのみ神を知る。この仲保者がなければ、神とのすべての交りは断ち切られる。イエス・キリストによって神を知る。神を知ると自負し、イエス・キリストなしに神を証明せんと企図したものはすべて、薄弱な証拠しかもっていないのである。しかしイエス・キリストを証明するのに、われわれは予言をもっている。それは確固たる、そしてまた顕著な証拠である。この予言は実現によって真であることが証明されたので、これら真理の確実性を示したのである。従ってイエス・キリストの神性の証拠を示したことになる。かくて彼において、また彼によって、われわれは神を知る。それをよそにして、また聖書なしには、そして原罪なしには、約束され来臨された必然の仲保者なしには、神を絶対的に証明できないし、正しい教説も正しい倫理も

教えることはできない。しかしイエス・キリストにより、イエス・キリストにおいて神を証明し、倫理と教説を教えるのである。故にイエス・キリストは人間の真の神なのである。

しかし同時にわれわれはわれわれの悲惨を知る。この神はわれわれの悲惨の救い主に外ならぬからである。かくてわれわれはわれわれの罪を知ることによってのみよく神を知ることができる。

従って自らの悲惨を知らずして神を知った者は、神をたゝえたのではなく、神によって自己をたゝえたのであった。(世におのれの知恵をもて神を知らず、このゆえに、神はは宣教の愚かをもて、信ずる者を救うをよしとし給えり。—コリント人への第一の手紙1の21)』

(La. 380, Br. 547)

この断想において注意すべきことは、論理的に説明された仲保者イエス・キリストの實在が、聖書によって、その予言と予言の実現によって証明されるということである。そしてこのことがキリスト教の教説と倫理の基礎となることが示されたことである。しかもイエスが仲保者として神人であることが、実に理路整然と解明され説明されたことに特に注目しなければならぬと思われる。パスカルはきわめて強く無神論者を意識していることをこれによってわれわれはいよいよ強く感じるのである。本章の表題《イエスによる神の証明の仕方が優れていることについて。》は、雄弁なパスカルにしては一見控え目のように見える。彼が堂々とキリスト論を披瀝すべき場所であるが、恐らく無神論者の心理をよく見抜いていたからであろう。相手と同調すると見せつゝ実際は逆のことを説得することは実に巧妙をきわめている。彼がすぐれた心理学者であるといわれる理由もこゝにあるのである。彼のキリスト論は、主として後半部、聖書による歴史的証明の部分において、キリスト教が真であることが立証される時に展開されるであろう。

結局本章の主たる目的は、信仰への道程において無神論者が陥り易い理神論は、仲保者キリストによって救われることを示すことにあると思われる。

第15章 Transition de la connaissance de l'homme à Dieu. について

La. 版と Br. 版の照応を示すと、

La. 版	Br. 版	
393 — 517	7	La morale et la doctrine.
392 — 206	3	De la nécessité du pari.
391 — 347	6	Les philosophes.
390 — 72	2	Misère de l'homme sans Dieu.
389 — 693	11	Les prophéties.
388 — 163 bis	2	
387 — 86	2	
386 — 37	1	Pensées sur l'esprit et sur le style.
385 — 208	3	
384 — 98	2	

となる。10の断想のうち第2部に4、第3部に2、他は1つづつということになっている。

しかしこのうち La. 388, 387, 386, の三つは自筆原稿では抹消されているし、内容的にも本章と関係がないと思われるので省略する。

人間の空しさ、弱さ、悲慘があますところなく既に説かれた。それが原罪に由来すること、原罪以前は人間は神によって汚れなく作られたことが教えられた。信仰は行為であり選択であることが教えられ、無神論者は神ありという方にかける決心ができた。信仰は理性に反しない。しかし真の信仰は心情に感じるものであることが判った。残るは人間の知から神へのかけ橋を実際に如何にして渡るかである。本章の中心をなす断想 (La. 390 Br. 72) がよく示すように、こゝで人間を再び大自然の中において、人間の心をゆり動かさなければならないのである。自然の中に神を見ることは一応汎神論として斥けられる。しかし今や人間を知り、神を知り、イエスの意義を知った無神論者をして大自然の中に神の創造の偉大を発見させること、神の栄光を見させることは無用でないばかりでなく、かえって必須のこととなった。この神を見ることによって、教えられた神の愛、即ち神の知が、観念としてではなく、真に生きた、経験された信仰として、行為としての信仰に純化具現されるのであろう。かくて現在する奇蹟も不可思議、不可解な事象ではなくなり、歴史的な証拠である聖書ももはや単なる伝説の書ではなくなるのである。一度地上的なものとして自己否定を行った³⁷⁾理性が、新しい光に照明されてより高い³⁸⁾理性となってよみ返り、これ等の歴史的証拠を真に理解するに至るであろう。勿論信仰はこゝで終るのではなく、更にその後にくる最も高い聖寵こそが人間の希求する最終のものなのである。

「安心されよ。あなたがそれを期待すべきは、あなたの身からではない。逆にあなたから何も期待しないことによって、それを期待すべきである。」

(La. 393, Br. 517)

それというのは何を意味するのであろうか。Br. 版 第7部におかれたこの断想は聖寵を指すものと理解している。本章の他の諸断想から考えて、人の知、神の知から、神そのものへのかけ橋を渡るための新しい光、即ち靈感を得なければならないが、神を見るために必要なその光を指すのではないかと思われる。この光をも聖寵と解するならばそれでよいわけであるが、これはまだ低い段階の聖寵、たとえば³⁹⁾充足的聖寵とでもいうべきものであり、⁴⁰⁾有効なる聖寵ではないと考えることができる。この新しい光をわれわれ自身から期待してはならないということは、これを再び大自然のうちに求めなければならないという意味に解さなければならないのかと思う。さて今や無神論者は再び大自然の偉大な神のいとなみに目を移さなければならないのである。

「この無限の空間の永遠の沈黙は、私に畏怖の心を起させる。」

(La. 392, Br. 206)

短い断想であるだけに、与えられたコンテキストによって意味が大きく変わってくる。Br. 版はこれを第3部の冒頭においている。けだし無神論者を賭に誘う前に、人間の卑小、弱さを自覚せしめるためにこゝにおいたものと思われる。「私」は無神論者と解釈してもよいであろうし、

またパスカルと考へてもよいであろう。ポイントは他にあるのであるから。ポール・ヴァレリイがパスカルの生誕三百年を記念して *Revue hebdomadaire*, 1923 に発表した論文⁴¹⁾ *Variation sur une Pensée* はあまりにも有名である。カルテジアンであるヴァレリイは字義通り自然の沈黙の前で怖くだけのパスカルを見ようとしている。そしてその理性の敗北と美的感情の欠如をせめるのである。しかし La. 版においてはこの断想は全く異ったコンテクストが与えられている。特に断想 (La. 393, 390, 389) と関聯して読まれなければならないのである。特に無神論者がこの「護教論」において如何なる説得の段階までつれてこられているかを知っておかなければならないのである。好奇心によって、また気はらしによって外側に向っていた目を内側に向けよと護教論者は言う。自己へ還ることはそこに人間の悲惨を見るためである。その悲惨は原罪に由来すること、神と子にして罪の贖い主であるイエスの意義を知った無神論者に、今再び自己を出て大自然に目を注げとパスカルは言っているのである。それは大自然のうちに神の御業を見るためである。「空間の永遠なる沈黙」は、理性をもって無限大また無限小の世界に迫っても、遂に無限に到達し得ないことの驚異を語っているのであって、「空間の永遠なる沈黙」の前に、人間の理性の完全な敗北を直接意味するものではない。「畏怖の心を起させる」(*effrayer*) は文字通りに解すれば、恐怖のすえの敗退と理解することもできるが、これも広義に異常なる感動の状態を示すものと思えばよい。畏怖は直に感歎にも変り得るからである。かつては自然に対して自信にみちあふれ、自然に対して驕慢でさえあったパスカルである。今や彼は大自然の無限と対座して理性の有限をまざまざ見たのである。この一瞬において得た彼の体験が、無限の空間の永遠の沈黙を前にしての畏怖なのである。もし彼がこの一瞬に停滞するならば科学者パスカルの敗北であろう。しかし彼は生れながらの科学者である。彼は科学者の目を完全に棄て去ることはできない。彼は理性の有限を知っている。信仰においても理性の放棄を命ずることなく、その従順、謙虚を説くことにより理性を神に奉仕せしめようとしている。自然の永遠の沈黙を前にしての畏怖は、ヴァレリイの言うようにパスカルの敗北ではない。自然のうちに感覚の目で見える以上のものを見ようとしているのである。科学者としての目の上にキリスト者としての目の獲得である。とかくわれわれは科学者の目の放棄が即ちキリスト者の目の獲得と考え易い。しかしパスカルの場合はこのように考へてはいけないのではないかと思う。かくてパスカルはかの一瞬に停滞することなく、彼は依然として科学者であり、しかも同時に真のキリスト者へと完成の道を歩むのである。かくて一瞬の畏怖は感歎、歡喜へと変るであろう。畏怖から歡喜への道は近いのである。断想 (La. 390) がこれをよく表わしていると思う。

「人間は自然の中で最も弱い一本の葦に過ぎない。しかしそれは考へる葦である。それをおしつぶすのに全宇宙が武装する必要はない。蒸気、一滴の水が彼を殺すに充分である。しかし宇宙が人間をおしつぶしても、人間はなお殺す者より尊いであろう。人間が死ぬこと、そして宇宙が人間に優越することを知っているからである。宇宙はこれを知らない。

故にわれわれの尊嚴のすべては思惟のうちにある。われわれはその思惟にこそ頼るべきであって、空間や時間ではない。われわれはそれを充すことはできないのだから、故にわれわれは正しく考へるよう

につとめよう。そこに道德の原理がある。」

(La. 391, Br. 347)

断想 (La. 217) と共に、この断想は同じ思想を表わすものとして、Br. 版では第 6 部に収められている。しかし La. 版では一つは (La. 217) 第 6 章に、今一つは本章におさめられている。共に人間の尊厳は思惟にあること、その人間は一本の葦の如く弱いことを述べているが、両者の位置の違いは当然その意義の相違を招来している。また一見同じ思想が述べられているように見えるが、これを仔細に見ると大きな違いのあることを発見する。断想 (La. 217) は、思惟こそ人間存在の本質を表わすという点に焦点がおかれており、デカルト的といってよい。しかし断想 (La. 391) は、思惟を人間存在の本質としてよりも、思惟を人間の行為の原理として見ているのである。「正しく考えることにつとめよう。ここに道德の原理がある」ということが、断想 (La. 217) と大きく違うところである。人間は今や充し得ない自然を前にしている。その永遠の沈黙の前に畏怖さえも感じたのである。その自然を思惟でもって包み得るといってもこれで安心はできない。正しく考えを進めて行かなければならない。これは結局自然を前にして何を考えなければならぬか、何を見なければならぬかということを考えることである。断想 (La. 217) は思惟を人間存在の本質として、断想 (La. 391) は思惟を人間行動の原理として見たものであるとしても、パスカルのいう思惟の本質は後者にあることはいままでもない。そして人間行動の原理とはここで何を指すのであろうか。この大自然という深淵を何で充すかということを考えることである。この答えはいままでもなくこの深淵を神で充すということである。

断想 (La. 390, Br. 72) は「人間の不均衡」(Disproportion de l'homme.) という表題をもった最も長い断想の一つである。Br. 版が第 2 部に入れているように、ここで扱われた問題は、結論的には、La. 版の第 2 章から第 5 章に取扱われた人間の弱さに関する問題、及び第 7 章において取扱われた問題の反覆のように見える。従って本章におけるこの断想の意義は反覆された部分にないことは明らかである。大自然を前にして理性こそは最も有力な武器ではあるが、それにもかゝらず理性が如何に無力であるかということを知りつくしている。それからわれわれは理性の従順謙虚ということ学んだ。自然から学ぶことがそれだけならば、われわれは結局旗を巻いて自然から遁走しなければならない。しかし自然からすべてを知りつくすことができなくとも、そこには理性で知ることのできぬ、理性でうずめることのできぬ何物かを見ることができないであろうか。先ず人間は天空を仰ぎ見て無限大の世界に思いをはせる。

「故に人間は大自然のすべてをその高い充ちみちた威容のうちに眺めて見るがよい。そして人間は自分を取囲む地上のものから目を離すがよい。宇宙を照す永遠の燈火としておかれたあのきらめく光を見るがよい。地球はその星が描く大きな軌道に比べたら一つの点に見えるであろう。そしてこの大きな軌道も、天空をめぐる多くの星が抱いている軌道に比べたら、非常に小さい一点に過ぎないことに驚くがよい。

しかして目に見える世界がそこで尽きるなら、更にその先は想像力をはせるがよい。すると自然が与えるに疲れるよりは想像力は受け入れるのに疲れてしまう。この目に見える世界も自然の大きなふとこ

ろの中では目に見えないほどの一点に過ぎない。いかなる観念もこれに近づくことはできない。想像し得る限りの空間の彼方にまでわれわれの思いをふくらませて行っても無駄であり、物象の實在に比べたらアトムほどのものを生み出したに過ぎない。それは到るところに中心があり、どこにも周辺のない一つの無限の球体である。要するに想像力がこのような思いのうちに自らを見失ってしまうことは、神の全能のあらわなしである。」

自然の中であって無限大の方に向って、目で見得る限り、その先は更に想像力の翼をはせて極限を目指して飛び立っても、どこにも極限はなくたゞ無限があるだけである。アトムよりも微小なわれわれがそこで見るのは結局神そのものの姿であった。今度は下へ下へと無限小の方向をたどって見る。

「しかして今一つ驚くべき不思議を見せるため、人間に彼の知っている物の中で最も小さなものを探すがよい。例えば、だにはその小さな肢体の中にこよなく小さな部分をもっている。脚と関節、脚の中には血管、血管の中に血、血の中には液、液の中に滴、滴の中に蒸気があるのであろう。この最後のものをさらに分析してゆくなれば、このような概念の追求のうちにわれわれは遂に力を使い果たしてしまう。かくて人間が到達し得る目標を論議のまとするならば、これこそ自然の極小限と人間は恐らく考えるであろう。私はその中にまだ新しい一つの深淵のあることを見せてやりたい。私は彼にこのアトムの縮図の中に、可視の世界だけではなく、自然のうちで考え得る限りの大きな世界があることを見せてやりたい。そこには実に多くの世界があり、その各々がこの可視の世界につり合った天空と、遊星と地球をもっている。そしてその地球にはまた動物やだにを見るであろう。そしてこのだにのうちに最初のだにが示したものをまたも見出すであろう。かくて他のものの中に果しく同じものを見出してゆくことにより、かつて広大の故に見出した驚異と同じものをこの極小のうちに見出すであろう。宇宙の中で目に見えないほどのわれわれの肉体も、また全体の中であってその宇宙さえ目に見えなかったのだが、その肉体が今や人の到達し得ないような無に対しては、一つの巨体、一つの世界、一つの全体であることに誰が驚かないであろう。」

この二つの極限、無限大の世界と無限小の世界の間で人間は何をしているのであろう。

「人間はものの初めも終りも知り得ぬという永遠の絶望のうちであって、たゞ見せかけだけであるものの中をちらりと見るの外何をなし得るであろう。すべてのものは無から出て無限にまで運ばれて行く。誰がこの驚くべき歩みを追っているのであろう。これらの驚異を創造したものだけが知っており、他の者は知ることができないのである。」

そしてこの二つの「極は相離れてゆくうちに相ふれ、一つになり、神において、たゞ神においてのみめぐり合うのである。」無限大の極限にも、また無限小の極限にも人間の見たものは神の驚異的な御業であり、神そのものの姿を自然のうちに見て驚くのである。この未完の長い断想にはあまりにも多くのことが書かれている。神を自然のうちに発見した後、自然に対してあまりにも卑小な人間の考察に再び還る。理性の弱さ(特に身心二元の関係を説明する時にその弱さを暴露する)、感覚の弱さを披擲する。がこれは既に先に繰返された問題である。多くの註釈者、編纂者はこの繰返された部分に重点をおいているようにさえ見えるが、人間の知から神へのかけ橋をいかに渡るかという問題にさゞげられた本章におけるこの断想の意義は、大自然

のうちに神の姿を見るという点を読まなければならないのではないかと思う。大聖堂でミサに耳を傾けることによって神を見る人もあるであろう。自然学者であるパスカルは自然のうちに、物理的世界に逆に神の姿を見たのである。彼自らは1654年11月23日の夜神を見、決定的回心となったのであるが、無神論者をこゝまで導いてきた時、大自然のうちに神を見ることを勧請するのはきわめて自然な方法だと思われるのである。こゝではもはや汎神論に陥る危険はない。パスカルは汎神論で「護教論」を始めたのではなかった。既に原罪も神もイエスの意義も教えられている。パスカルが「護教論」の途中までイエスを導入することなく、これを持ち出すべきところで持ち出すことにより一挙に理神論を斥けたのは、無神論者を説得するための巧妙な作戦計画だったのである。今や彼は無神論者に対して自然のうちに神を見ることを強調する。自然の中に神を見るということは神の啓示を得ることである。パスカルは信仰に入る三つの手段として、理性、習慣、靈感を挙げた (La. 396, Br. 245)。信仰は神の啓示がなければ遂に真の信仰にならないからである。またこの靈感による神の啓示を経なければ、第16章以後に展開されるイエスを通しての神の証明、聖書による神の歴史的証拠は理解できないであろう。かくて先の断想 (La. 391) における「正しく考える」ことは、自然を正視してそこに神を見ようと考えることにより、自然のうちに遂に神を発見するまで導くことなのである。そしてこれがキリスト教の倫理の一原理となるのである。

「人間の盲目と悲惨を見、沈黙する全宇宙をみつめ、光なき人間が放置され、宇宙のこの一隅に迷いこみ、誰によってこゝにおかれたのか、何をしに来たのか、死ねばどうなるのかも知らず、あらゆる認識が不可能であることを見ると、眠っている間に無人の恐ろしい島に運ばれ、目が覚めると何処にきているのか判らず、そこから脱出するすべもない人間のように、私は恐怖の中に落ち込む。このことから、人間はこのような状態からどうして絶望に陥らないのか不思議でならない。私は私の周囲にそのような人がいるのを見る。そこで私は彼等に向って君は私よりよく知っているのかとたずねると、彼等は否と答える。そこでこの悲惨な迷える人達は、周囲を見まわして何か面白いものがみつかり、それに身を投げ出して執着してしまつたのである。私はそんなものに執着をもつことはできなかった。私が見る以外の何ものかがあるということが如何に正しいかということを考え、私は神がそこに何かのしるしを残していないかを探し求めた。

私は相反目する多くの宗教を見る。そして唯一つを除いて、すべてが偽であることを知る。どの宗教もそれ自身の権威によって信じられたいと思い、不信の者を強迫する。それで私はそれを信仰しない。誰でも予言者だと人にいうことができるし、自分がそうだと思うこともできる。しかし私はキリスト教を見る。これには予言を見出す。これは誰もできないことである。」

(La. 389, Br. 693)

この断想は Br. 版第11部に収められている。言うまでもなくこの文章の最後部の部分を強調したものである。しかし本章においては「私が見る以外の何物かがある」という文章に注目しなければならない。自然を自然学者の目だけで見る限り、無限の空間の前で、冷厳な空間の前でたゞ畏怖を感じるだけかも知れない。こゝでパスカルは自然科学者の目を一時閉じて、理性

に従順であることを求めつつ、自然のうちに神の残したしるしを見ることを無神論者にすゝめるのである。

「何故私の認識力は限られているのか、そして私の身長が限られているのか、私の生涯が千年ではなく百年と限られているのであろうか、如何なる理由で自然がこのような生涯を与えたのか、他の数字ではなくこの数字を無限の中から選んだのであろうか、この無限の中では、一者が他者より心をひくということはないのであるから、他者より一者を選ぶという理由はないのである。」

(La. 385, Br. 208)

Br. 版はこれを第3部においている。無限の大自然のうちにおいて有限の生命しかもため人間の宿命的な弱さを述べているのである。有限の世界のなかでのあれかこれかの選択は意味のないことであり、これこそ人間の弱さを示すに過ぎない。選ぶべきは有限ではなくして無限(神)であるという意味で Br. 版は第3部においたものである。La. 版においては断想(La. 390)に關聯するものとして、無限(自然)に有限(人間)が如何に対決するかに重点をおいたものと思われる。

「誤謬に導く先入見。すべての人間が手段しか考えず、究極の目的を少しも考えないのはなげかわしいことである。人は各々自己の条件(身分)の命ずるところをいかにしてはたそうかと考える。しかし条件(身分)、社会(自分が所属する国)の選択に関しては、運命がそれを決めるのだと思っている。トルコ人、異端者、不信の徒はそれぞれそれが最上なのだという先入見をもっているだけで、彼等の父祖のやり方をうけついでているを見るのはあわれむべきことである。このような先入見が各々の条件(身分)を決定し、彼等を銃前屋にしたり、兵士になどするのである。

そういうわけで、野蛮人はプロヴァンス州などには用はないというわけである。」

(La. 384, Br. 98)

Br. 版は「人間は手段しか考えない。究極の目的は考えない」という点に神なき人間の悲惨を見て第2部においたのである。La. 版では「人間は究極の目的を考えない。だからこそそれを考えるべきである。これをこそ考えたら、異端者も、不信の徒も父祖伝来のものだからという先入見のために、彼等はいつまでも異端者、不信の徒でとゞまることはないであろう。有限の中での選択は無意味ではあるが、われわれの究極目的を考えた時は、何を選択すべきかが先入見にとらわれることなく判然とわかるのである。」というのであろう。これがパスカルが「護教論」の導入部において、無神論者に与える最後の言葉、結論的な言葉と考えてよいのではないかと思う。

既に第1章における冒頭の断想(La. 35)において予告されたように、この「護教論」は三つの主部から成っている。それは即ち第一部、キリスト教は尊敬すべきもの、それは人間をよく知っているから。(第2章から第11章まで)。第二部、キリスト教は愛すべきもの。それは真の善を約束するから。(第12章から第18章まで)。第三部、キリスト教は真である。それは聖書による歴史的な証明。(第19章から第25章まで)。それに結論の部分(第26章と第27章)の四つ

である。われわれは今や第二部の半第15章を読み終えて、「護教論」におけるキリスト教的人間像の追求を終えようとしている。聖書による歴史的証明の始るのは主として第三部からであるが、第16章《他の宗教の虚偽であること》はイエスとマホメットの対決で始る。こゝから主役は最早悲惨な人間ではなく、人の罪を背負った贖罪者イエスの登場となる。従って第16章から事実パスカルの聖書解釈の部分が始まるわけである。われわれは人間が、無神論者が遂に自然のうちに神を見たところで「護教論」前篇を閉じようと思う。「護教論」研究序説とする所以はこゝにある。

なお三つの断想 (La. 386, Br. 37) (La. 387, Br. 86) (La. 388, Br. 163 bis) は、意味の上から考えても本章と関係はなく、またラフユマの Edition Manuscrite の第一巻131頁の指示に従い省略する。

〔V〕

われわれは「キリスト教護教論」の前半部をラフュマ版によって、ブランシュヴィック版と比較しつゝ概観的な研究を試みた。その後半部についても同様な研究が続けられなければならない。新しい信仰の光に照明された理性に、キリスト教が真であることを聖書によって証明しなければならない。いわば「護教論」の主部が残されている。結論はその後に書かれるべきものかも知れない。しかしこの「護教論」は前半部なき後半部は考えられないという意味において、前半部こそ「護教論」の最も重要な部分ということが出来る。この部分にこそパスカルの独自性が最もよく現われているのではないかと思われる。

先ずわれわれはラフュマ版第1章より第15章に至る前半部の要約をしておかなければならない。第1章はこの「護教論」において、無神論者を如何なる順序を経て説得を重ね、彼等を神に近づけるかということ、「護教論」の総括的なプランが考えられた。それは第2章から第15章に至る展開の大綱を示すものであった。人間は真なるものを探し求める。これはおさえることのできない人間の自然の欲求である。しかしながら人間のすべての能力、すべてのいとなみは真なるものにとらえられないばかりか、何が真であるかも判らない。真なるものを求めて得た結果は人間の無力と弱さであった。パスカルはこれを空しさという(第2章)。次に人間は地上に至上の善を求める。しかしその結果もまた同じである。地上に善はないし、善が何であるかも判らない。その結果はやはり人間の弱さを思いしらされただけである。パスカルはこれを人間の悲惨とよぶ(第3章)。人間は幸福でありたい。世には真、善を求めない人はあるかも知れない。しかし一人の例外もなく人間は幸福でありたいと思う。しかし地上には幸福はなく、幸福を求めて得られたものは無であった(第4章)。この真、善、幸福を求めて得られた結論は、人間の弱さそのものであった。しかし人間は絶望してはならないのである。この弱さが何に由来し、この弱さが人間の世界において如何なる結果を生じているかを真剣に考えなければならない。するとわれわれは意外なことを発見する。現実の事象の由因は以外なところにある。由因からは意想外な結果を生ずるということである。換言すれば由因と結果の間には必然的な関係はなく、しばしば一つの由因は予想外な逆の結果を生むということである。パスカルの所謂 *Raison des effets*. は、この意想外な由因と結果の関係を発見する思惟の作用を暗示しており、方法としての自覚はたえず正を反に転換するという弁証法、即ち逆転の論理の獲得という「護教論」におけるきわめて重要な部分となる。何となれば、人間の悲惨と弱さという問題を何故と問うことによって、「護教論」前半部の出発点を的確に示し、しかも方法の把握の後の「護教論」の展開を暗示しているからである(第5章)。以上のように *Raison des effets*. を求めることこそ人間の思惟というものであり、人間の尊厳はその思惟にあるのである。思惟はパスカルにおいては強い理性に支えられている。たとえ理性は全能ではなくとも、これをもって真理を追求することができる。しかしながら真を追求するのは理性だけではない。心情がある、第一原理

をとらえるのは心情だからである。この思惟を支える理性と心情は人間の偉大を象徴する（第6章）。さてこゝで重大な問題が提出される。それは先に提出された人間の癒し難い弱さと、この人間の偉大という大きな矛盾、—パスカルはこれを相反という、—を如何にして調和させるかという問題である（第7章）。以上が「護教論」の第1部「キリスト教は尊敬すべきものである。」における問題提出の部分である。次にこれに対して色々の解決が示される。人間の自然として、この相反を解決する方法のうちで、最も自然な方法は言うまでもなく、この相反に積極的に向って行ってこれを解決するのではなく、この難所から退却することであった。自己の内側に救い難い矛盾を発見した時、これを見まいとして自己の外側に逃亡することである。気はらしをすることである。しかしこの方法は決してこの相反・矛盾を進んで解決することにはならない（第8章）。当然のこととして次に無神論者は哲学に救いを求める。既に第7章においてピロニズムと独断主義の無力が述べられた。第8章の気はらしはエピキュリスムに通じる。この相反、矛盾を解決するのに最も有力な哲学はストイシズムである。しかし人間を神にも比する強いものとしようとするこの哲学は救いをもたらさない。勿論この人間の相反・矛盾という最大の悲慘をこの哲学は説明することはできない。従ってストイシズムも無力である（第9章）。この相反、矛盾を解決し、救いをもたらすもの、そしてわれわれに幸福を約束するのは、気はらしでもなく、また哲学でもなく、神である。神において真と善と幸福が一挙に具現される。神はこの意味で至福（Souverain Bien.）であり、神への信仰だけが救いをもたらす（第10章）。さて人間のこの矛盾、悲慘を説明し、人間に救いをもたらすことのできるのは、キリスト教において外にはない。人間の相反、矛盾、悲慘は人間の根源的な墮落を象徴している。その墮落は原罪に由来する。しかし神はその原罪を贖うためイエスを送って聖寵を与え給うた。しかし聖寵は選ばれたものにだけに下る。これはジャンセニズムの考え方である（第11章）。これで「護教論」の第一部は終り、第2部「キリスト教は愛すべきものである。」に入り、こゝでは信仰の問題が取扱われ、「護教論」も核心に入ることになる。信仰は行為でありまた実践である。このはじめに当って、無神論者に重大な決意を促さなければならない。信仰は行為であり選択である。生きていることは既に賭をしていることであり、道は二つ。神ありと賭けるか、神なしとかけるかの何れかである。賭けないことは結局神なしとかけるのと同様である。こゝで求められる答は確率によって正確に計算されるであろう。しかしこゝにわれわれが見なければならないのは、その計算の結果ではなく、信仰における理性の利用の極限である（第12章）。信仰は理性の放棄を命じているのではない。「心情に感じられる神。これが信仰だ。」これがパスカルの信仰の極点を示すものとして、そこに理性の完全なる放棄を見ようとする研究者が多い。これに反してパスカルは従順な理性、最も理性的な理性の完全な利用を強く主張しているのである。理性の放棄どころか、信仰において理性的な理性を生かし切ろうとするのである。このような意味でパスカルは信仰における理性の立場を強く支持しているのである（第13章）。次に罪を贖う者として人の世に神が送られたところの神人イエスの意義を考えなければならない。理神論をして理神論で

終らしめないために、パスカルはイエスを導入したともいうことができる。またこれは仲保者イエスを通して神を証明するキリスト教のこよなく優れていることを示すことになるであろう。これは他の宗教のいつわりであることの証明(第16章)にも通じることになる(第14章)。かくてすべての準備を終った。後は人の知から神へのかけ橋を渡ればよいのである。気はらしを逆転することによって、無神論者は再び自己に帰ることが要請された。そこに人間の悲惨を見た。それが原罪に由来することを知った。これによって聖寵のよって来るところを知らなければならなかった。こゝで再び逆転して無神論者を大自然のうちに誘い、大自然の無限大と無限小の間に身をおいて、広大無辺の自然に対して驚異の目をみはらせ、そこに神の姿を見させなければならぬ。これは信仰における重要な段階、靈感、啓示によって神を見る段階となるのである。こゝではもはやこれは汎神論ではない(第15章)。かくて「護教論」は第2部の半に達し、後半はイエスを中心に、新約、旧約による歴史的事実に基づく証明が、即ちキリスト教が真であることの証明が展開されるのである。こゝに到って理性はその限界を知り、信仰の光、または聖寵の光によって新しく目ざめた新しい理性は、この歴史的事実に基く証明に何等の抵抗を感じることなく耳を傾けるにいたるであろう。そして遂に最も有効なる聖寵を神から与えられることによって、無神論者が愛の神に抱かれるところで、即ち無神論者が完全に無神論者でなくなり、「神を知ることから、神を愛するに至る道は何と遠いことよ！」(La. 727. 第27章 結論)と峻しくも遠く、しかし栄光に充ちた道を、心ゆくまで彼等が回想するところで、この「護教論」は終るのである。

以上の要約で判然とするように、個々の断想の両版における意義の相違は別としても、Br. 版と La. 版の各章間の関聯に重大な相違のあることを発見する。われわれは今やパスカルの「護教論」(即ち La. 版)の独自性の二、三を指摘してこの試論の結びとしなければならない。

(I) 先ず 第1章 *Ordre*. における断想(35)の重要性を指摘しておかなければならない。これほど「護教論」の構想を具体的に述べたものはないからである。実にレアリスト・パスカルにふさわしいものである。パスカルが「護教論」のために断想を書き始めた頃は、疑いもなく彼は真のキリスト者であり、彼の脳裡で展開する信仰論は、第一原理である神から演繹的に展開していたに違いない。事実彼の時代に現われた多くの「護教論」は演繹的に展開したものが多し。従って神から出発して人間へ下るという方向がとられている。しかしパスカルの書こうとした「護教論」はこれと逆の方向が取られていることはこの断想(35)が示す通りである。人間から神へであり、第15章がまた実によくこのことを如実に示している。従ってその展開の仕方は、それはそのままパスカルの人生体験を示しているのだが、全般的に見て演繹的ではなく帰納的な方法をとっている。

次は La. 版第5章である。説得の道程における位置の妙である。勿論 Br. 版においても偶然にも第5部におかれている。弁証法の対象にはたえず社会正義が選ばれている。La. 版における逆転の論理は、人間の弱さを人間の偉大に逆転する論理として使われているところに重大な

意義を見出す。しかもこの論理を人間のあらゆる現実の事象からその由因をさぐりあてる努力によって発見した点にわれわれは真の意義を見出す。

Br. 版の第6部と、La. 版第9章は同じ表題をもっているにもかかわらず、内容があまりにも違うことに注意しなければならない。Br. 版においては、哲学に関する素材のすべてが集められているにもかかわらず、パスカルは第9章においてはストイシズムだけしか取り上げていない。けだしストイシズムはキリスト教の内部にまで滲透しはじめており、パスカルはストイシズムに最も強い関心を示したものである。そのストイシズムの理神論に対して、仲保者、贖罪者イエスをもつキリスト教こそ信仰に価すると、イエスを導入する方法は正に理づめでであると同時に心憎いばかりに人の心をよく知っている。

La. 版第6章は、人間の偉大、尊厳は思惟にあることを述べた章である。こゝで注意すべきことは、人間の偉大は理性と心情を持つことを、そしてこの心情こそが第一原理を感知する唯一のものであることをわれわれに知らせていることである。それから第8章では、気はらしという本能の正体を、その本質、由因にわたって間然するところなく剔り出しているのに驚くのである。しかしパスカルは人間には今一つ別の本能がわれわれの心の隅に残っていることを指摘するのを忘れない。その本能とはいうまでもなく失落前の状態に復帰したいという人間の本能である。この本能は、裏を反せば原罪に根ざしているし、積極的には贖罪、回心、聖寵に通じるものである。このようなパスカルの説得の論法は実に巧妙をきわめる。

第13章は断想(29)に従えば《神なき人間の悲惨》に終止符を打つ一章である。大自然の驚異のうちに、神の御業、神の姿を見ること、いわば神の啓示を得ることが、信仰のある段階において如何に重大であるかを述べている重要な断想(390)がこゝにあるからである。たゞこれだけをきり離して考えれば、一見パスカルは汎神論に味方しているように見えるが、コンテキストが与えられ、即ちこゝに位置を与えられたこの一章、またこの断想(390)は、かえって汎神論をおさえる武器となっているのも妙を得ていると思われる。

(II) 先に述べたように、ブランシュヴィクは「パンセ」を如何に編纂したかは既によく知られている。彼は先ず文字の上に現われた外的な示唆と内的な思想とに拠点を求めるという分析的な方法によって中心になる思想を設定し、これが出発点となって Br. 版における十四の章となった。即ち十四の相互に關聯をもった、または独立した中心の思想が設定されたわけである。そして各章はまたいくつかの思想群をもち、その周辺に断想が集められ「パンセ」の編纂は終わったわけである。こゝで分析的な準備の過程は終り、以後はパスカルの思想の体系化、再構築の道を急ぐのである。ブランシュヴィクはパスカルの思想を、真理、正義、教会という三つの核を中心として弁証法的に発展する哲学体系を創り上げたのであった。それは「護教論」のプランの復元不可能という前提に立ち、従ってその論理的体系化が最終の目的であった。事実多くの研究者は、「パンセ」の再編を企てた者は別として、Br. 版を出発点としてパスカルの思想の体系化を試みてきたのであった。けだし「護教論」のプランが存在しないという前提に

立てば、これが多く未完の断想である限り、研究者各自のパスカル像を描く自由が残されており、この観点よりすれば Br. 版がきわめて優れた版だからである。

第一の写本を底本とした La. 版は、即ちパスカルが自らが分類配列して成った「護教論」は、多くの断想から帰納的に一つの中心となる思想をもち上げ、次から次へと説得の順序に従ってこのような中心が二十七生れ、二十七章に発展したものである。Br. 版の十四章が論理的構成乃至発展を示すに反し、La. 版は形の上では数学者が一つの原理から命題へ、一つの命題から更に次の命題へと発展する方法をとりながら、事實は無神論者の心を深く読みながら無神論者を一步一步神に近づけるといふ、きわめて実際的な、また心理的な順序が守られている。無神論者は多くは合理主義者である。一つの体系をなした思想を示すことにより、彼等に神の知を与えることは容易であるかもしれぬ。しかし「護教論」の最終の目的は神の知ではなく、真の信仰にまで彼等を導くことである。神の愛にまで、最も有効な聖寵が得られるまで導くことである。La. 版に見られる説得の方法は、外形的にはきわめて非論理的であるだけに、内容的には心理的である。演繹的ではなく、個々については分析的だが、全体的には帰納的であり、最後までパスカルの秩序が守られている。先にラフュマの第一の写本に「護教論」のプランが実在することの実証の過程を示したが、今やこれを逆にして、第一の写本を底本にした La. 版を、内容から見ると、科学者パスカルの分類配列になるものと推測することができるのである。極端に言って Br. 版に見られるパスカルは哲学者であるが、La. 版におけるパスカルは真のキリスト者でありながら、本性的には自然学者、数学者であり、なおその上に心理学者である。何となれば先ずこゝにわれわれは「幾何学の精神と説得術について。」*De l'Esprit géométrique et de l'art de persuader.* (1657~1658年頃のものとして推定される)の著者をそのまゝをこゝに発見するからである。論証された真理は、そのまゝ真理なるが故に素直に人の心に入ってくれない。これを説得する技術は別である。パスカルが「幾何学の精神と説得術について。」において述べたことを実際に試みたのが「護教論」ということもできる。

La. 版第1章の後半未分類の断想の中から本章に入るべきものとしてラフュマが収録した断想(La. 44, Br. 373)は、直接にはピロニスムを対象にしているにしても、「護教論」全体の構成を暗示するものとしてきわめて興味深いものがある。

「ピロニスム。私はこゝで断想を秩序なく書くであろう。しかし無計画な混乱の状態を書くというのではない。その秩序なくというのが真の秩序なのであって、無秩序そのものを通して、私の目標を定着して行こうというのである。私の主題を秩序をもって取扱うなら、私はその主題を過大評価したことになるであろう。私の主題はそれが可能でない(秩序を以て取扱われること)ことを示したいのであるから。」

「護教論」は人間が人間に神の真を説くのである。「護教論」の主人公は人間である。秩序なく矛盾の多い人間に超自然的なものを説くのであるから、当然これに適當する方法がとられるべきである。これをパスカルは秩序なき秩序というのであって、それは決して無計画、混乱を意味するものではない。

「私はこの論議を次のような秩序で取り上げてもよかったとも思う。即ちあらゆる種類の人間の条件が

空しいことを示すために、われわれ一般の生の空しいこと、次いで哲学的の生、ピュロンの徒のそれも、ストア派の人々のそれも空しいことを示す。しかしこの秩序は守られないであろう。私は少しその秩序が何であるかを知っている。またこれを理解する人が如何に少いかということも知っている。人間に関する学問はどれもそれを守ることはできない。聖トーマも守らなかった。数学はそれを守る。しかし数学は深く究めるためにはものの役に立たない。」

(La. 47, Br. 61)

人間の条件の空しいことを示し、次に哲学の空しいこと、ピロニズムも、ストイシズムも空しいことを示すというように、パスカルは数学だけが守る論理的な秩序に従ってもよかったという。しかし目指す対象は人間であり、その人間に超自然的なことを説得するのであるから、当然別の秩序が守られなければならない。事実「護教論」においてはこのような論理的な秩序は守られていない。といってこのような秩序を全く無視して支離滅裂な順序に従ったかというところではなく、自ら秩序なき秩序が守られている。よく見れば骨格はあくまで彼の所謂「幾何学の精神」である。それはいうまでもなく彼が最もすぐれた方法だと考えるところの、数学において守られている論証の方法である。こゝでパスカルのこの小品の概略とその独自性を述べておかなければならない。彼は真理の研究において、三つの作業のあることを認める。その一つは真理の発見、これは数学者の分析によって実現される。第二の作業は、その真理の論証、その三は、真理を偽から判別する。第二の作業は必然的に第三の問題を解決する。従ってパスカルは第二の作業をとり上げる。これは数学者の所謂総合である。こゝでパスカルは理想的な論証の方法を想定する。それはすべての言辭が定義が出来ると同時に、すべての命題が証明されるとよいと思う。しかしそれは理想であって実現不可能である。何となればそれは当然第一原理にまで遡らなければならないが、これは理性としては不可能である。さて彼の所謂定義はこれを二つに区別することができる。名辭的定義と (Définition de noms) と実質的定義 (Définition de chose.) の二つであり、パスカルの所謂定義 (数学上の意味における。) は前者を指す。従って彼が空間、時間、運動、数という言辭は定義や証明以前の、単純にして明晰な素因として心情がとらえたものだが、充分に理性をも満足させるものとして、そこから論証に向うのである。この対象はいうまでもなく自然である。しかしその対象が人間となり、人間の諸現象にメスを入れつゝ、特に無神論者を信仰に向わせることになれば、自ら方法は少し変更を余儀なくされる。しかしその方法の根本は同じである。われわれは、空間、時間、運動、数という言辭の代りに、「護教論」においては、Vaineté. Misère. Ennui. Divertissement. なる言辭をおきかえたらよいのである。自然においては上述の明証的素因の相互関係がやはり説明できると同じように、人間の事象の相互の関係も説明し論証できるとパスカルが考えていることに注意しなければならない。

「幾何学の精神」においてパスカルはいう。論証されたものが人間に受け入れるのは、理性による承認と意志によるという。かくて論証の方法は説得の方法となる。従って説得の方法は、先ず言辭的定義による命題の証明、証明されたところの命題を定義としておきかえて行くとい

う作業を繰返す。従って論証の順序を誤ることは厳につましまなければならないのである。しかし「護教論」においては、先に述べられたように、対象は人間であり説得の相手は無神論者である。パスカルは最後まで無神論者に理性を捨てよとはいわない。理性をその極限まで生かすことを要求する。これに関しては(Ⅲ)において考察されるであろう。次に意志に関しては、第10章 *Commencement*. を再読すれば足りるであろう。信仰は行為であり実践である。永遠の生に賭けることが如何に有利であり、これによって真なる真が獲得できることが判っているとしても、最も強い意志によって支えられることを必要とするからである。以上のように「護教論」においてまもられている秩序は数学的秩序であり、たゞそれが表面に現われていないだけである。たゞこの数学的秩序に心理的秩序という衣をきせただけであり、数学的秩序の放棄ではない。この意味で先に述べたように、「護教論」(いうまでもなく La. 版を指すのであるが)には「幾何学的精神と説得術について」の著書をそのままに見出すのである。

さてパスカルの無神論者の心理を読むという技術は、先に述べたように実に巧妙をきわめている。たとえば第2章から第4章において「護教論」のテーマであるところの人間の悲惨、弱さの問題を提出し、第5章に *Raison des effets*. をもってくることによって、きわめて自然に逆転の論理を導き出し、そして「護教論」全体にわたる方法を暗示し、第6章 *Grandeur*. においては、思惟の尊厳から理性と心情を導き出し、第7章 *Contrariétés*. 第8章 *Divertissement*. と外見的には何等論理的なつながりを持たぬものが、心理的につながりをもっており、第9章 *Philosophes*. においては神の思想をもったストイシズムを論じて理神論をいましめ、第10章においてはすべての矛盾を調和させる至福としての神、第12章においては信仰は神の知ではなく行為であり選択であること、第13章においては信仰における理性の問題、第14章においてはじめてイエスを導き入れ理神論、汎神論に対する防禦線を布き、第15章に神の啓示というように第5章以後は全く論理を無視せず、しかも論理を超えた巧妙な説得の技術が展開されていると思うのである。しかも大きく見て、というのは心理的な秩序という衣を取り去れば、パスカルの所謂論理的な秩序、幾何学的精神は完全に守られているのにわれわれは驚くのである。彼の「幾何学的精神と説得の術について」が1657年～1658年に書かれたものとされている事実になれわれは今あらためて注目する必要があると思うのである。この小論が「護教論」と時を同じくしているからである。この両者の暗合は何を意味するか。先に述べたラフュマの実証的な外からの証明は別として、内容的に見ても La. 版の分章配列はパスカル自らの手になるものであり、これこそが「護教論」のプランの实在を示すものと思うのである。

(Ⅲ) パスカルは断想(35)において信仰が理性に反しないことを宣告する。勿論時代の風潮を反映していることは事実であり、たとえ彼が真のキリスト者であるとしても、彼と同時代に多く見られる護教論者と大いに趣きを異にしているのである。彼は本質的に最後まで自然学者、数学者であったと思う。先に述べたように、彼の所謂理性はきわめて多義であり、従って多くの文字が理性の意味で使われている。デカルト的な理性から出発して、これに漸次新しい意味

を加えて行ったのである。しかし多義複雑にして行くのではなく、次から次へと反理性的なものをぶっつけて、これを逆転して新しい理性として蘇えらせて行くのである。今このような展開を重ねて変容した理性が、その反理性的なものと対決した後、如何にして信仰にまで到達したかをみようと思う。

第1章の断想(30)に、信仰は証明と異なる。証明は人間のもの。信仰は神の賜物。信仰は神が自らわれわれの心情に植えつけられる。従って証明は手段道具である。信仰はわれ知るでなく、われ信ずである。というパスカルの発言から多くの研究者は一ブランシュヴィクもその例外ではないが一パスカルの完全なる理性の放棄、または知性の敗北を結論し、またこのような意図のもとに多くの編纂者は「パンセ」を編んできたようである。たしかにパスカルの出発点は理性であり、到達した究極の点は神の愛であり、遂には *raisonnement* は *sentiment* に席を譲ることになるのである(La. 2, Br. 274)。しかしながら決して単に知性の放棄から信仰へというような単純な道ではない。曲折を経てこのような究極地に達したのであって、理性を完全に放棄したのではなく、理性を守る立場はきわめて強く顕著なのである。以下章を追って主として理性の立場がどのように展開したかを検討してみようと思う。

- イ) 第2章 *Vanité*. 第3章 *Misère*. 第4章 *Ennui*. は理性否定の立場であり
- ロ) 第5章 *Raison des effets*. 第6章 *Grandeur*. は逆転して理性の強い肯定の立場に変わる。
- ハ) 第7章 *Contrariétés*. は再び理性の否定に導き第8章 *Divertissement*. へと続く。
- ニ) 第9章 *Philosophes*. はストア派の哲学であり理性の肯定へと再び逆転する。
- ホ) 第10章 *Le Souverain Bien*. 第11章 *A Port-Royal*. においては理性の否定
- ヘ) 第12章を経て第13章 *Soumission et usage de la raison*. に至る過程は更に逆転して信仰における最も理性的な理性、即ち自らの限界を覚った理性の立場に変わる。これを少し詳細に述べると次のようになる。

イ)において否定された理性はデカルト的理性であり、われわれは一応これを *raison critique* と呼んだ。真と偽を判別する理性だからである。しかし実質は極めて直観に近いものであり、パスカルのいえば庶民の有する無知の知に通ずるものかも知れない。この理性は人間の弱さと対決して敗退する。こゝで一つ想起しておくべきは、パスカルの所謂感覚であった。デカルトにおけるように、理性によってコントロールされる感覚ではなく、理性によって強く支持されるところの感覚であり、理性と同格と考えられてよい。ロ) 第5章、第6章を通じ、思惟の尊厳から出発して心情と共に人間の偉大を抽出するところの理性は、人間の弱さを逆転して人間の偉大を導き出したところの、いわば逆転の論理を創り出した理性であるから、われわれはこれをと *raison théorique* よんだ。しかしハ) この理性も *Contrariétés*. *Divertissement*. と対決して敗退を余儀なくされる。ニ) 第9章 *Philosophes* において現われるのはストイシズムである。比喩的にいえば理性に神という衣を着せた哲学といえることができる。もし無神論者がこれで救いが得られるならばきわめて結構である。われわれはストイシズムにおいて肯定さ

れた驕慢な理性を *raison pratique*. と呼ぼうと思う。ホ) しかしこの理性も原罪と対決して敗退しなければならなかった。へ) しかし理性の否定、敗退は絶対的な敗退、否定ではなく、特に第12章においては強い意志の発動を促すとともに、第13章においては従順なる理性、自己の限界を知った最も理性的な理性の復活が要請される。この理性こそはキリストの意義を聖書によって史的に、実証的に論証する部分、具体的にいえば、説得された無神論者をキリスト教こそ真なることを論証する聖書に目を向けさせる理性である。これをわれわれは *raison pure*. と呼ぼうと思う。従って信仰において、庶民の無知の知(自然的無知)は最も有知の無知に近づくが故に、*raison critique*. は *raison pure*. に接近するのである。このように理性を肯定する立場とこれを否定する立場がからみ合いながら、即ち二つの立場が相互に否定し合いながら遂に第15章 *Transition de la connaissance de l'homme à Dieu*. に達する。これは真の信仰に至る道における最初の大きな関門である。こゝでは理性を超えて超自然的な光を得る瞬間、即ち神を自然のうちに見る瞬間なのである。こゝで得た超自然的な光は一つの聖寵である。この聖寵はパスカルにとってはまだ充分ではなく、人間の意志の側にある所謂充足的な聖寵 (*Grâce suffisante*.) に過ぎず、まだ有効ではないのである。こゝで初段階の聖寵を得た無神論者は、この新しい光を得た後、新しい性理を勝ち得て聖書による歴史的証明を理解することができるようになることは前述の通りである。かくて聖書による歴史的証明を経た後、はじめて最も理性的な理性は真の聖寵に抱かれるのである。これこそが神の意志により、恐らく選ばれた者のみ下る有効なる聖寵 (*Grâce efficace*.) というのであろう。すべてを神の愛の前に投げ出し、無神論者が完全に無神の衣をぬぎ、神と一つになることによって、この「護教論」は完全に目的を達することになる。この最終の段階こそ理性が完全に愛の神(信仰)に席を譲る瞬間なのである。しかしこれは理性の放棄乃至は敗北ではない。理性と信仰の完全なる調和の瞬間と考えてよいのではないかと思う。最も単純な人間は自然的無知(無知の知)を通して最もにこりのない信仰に達し得る。これは自然的無知の特権である。これは与えられたものであり獲得できない。エピクテトス、モンテーニュ、デカルトを超えて神に接近しようとする無神論者は、結局有知の無知なる道を選んで神に近づくより外に道はない。これは理性の放棄または理性の敗北の自覚による信仰への到達ではなく、理性と信仰の調和なのである。La. 版に現われた信仰の道は理性、知性の立場が強いことを示している。これはデカルトの神と共にパスカルの神が17世紀的であることを示している。しかしデカルトは最後まで理性の立場を守り、18世紀を予言しているに反して、パスカルの神は知と愛の調和を象徴する意味において、19世紀を暗示していることはきわめて興味深いことである。

こゝでわれわれが最一つ注意しておかなければならないことは、信仰の問題において、知と愛、理性と心情の対立に、パスカルに従って考えれば *savant* と *croyant* との対立に文学者は悲劇を見ようし、哲学者は *énigme* を見ようとする。しかし上に述べたように、パスカルにおいて理性に対決するものは愛でも心情でもなく、理性と対決するものは人間の弱さであり、気

はらしであり、相反、矛盾であり、原罪であった。この二つの対決者を調和するものが、広義にいて神、具体的な行為としては回心である。事実、パスカルの生涯において、⁴²⁾四回の大きな回心のあったことが実証されている。おそらく物心ついて以後のパスカルの一日一日が回心の連続であったとも思われる。パスカルにおいて *savant* に対立するものは *homme* (又は *honnête homme*.) であり、この対立に *unité* をもたらしたものが *chrétien* ということになる。

(IV) この「護教論」がジャンセニストのそれであるかどうかを知ることはきわめて困難である。しかしこれは「護教論」のすべてが読まれた後、即ち 後半部聖書解釈の部分が研究された後に結論されるべき問題であろう。その上ジャンセニズムそのものの限界がきわめて曖昧である。また多くのジャンセニスト達自身が自らジャンセニズムの存在を否定し、ロマン・カトリックの正統に属すると宣言していることは問題を複雑にしている。⁴³⁾ニコール (Nicole) はそれはイエスイタ派がでっちあげた架空の異端説だといふ、また⁴⁴⁾大アルノー (Arnauld) でさえ幽霊的な存在であり、われわれは聖アウグスチヌスの直系であると唱えているのである。しかし多くの史家はそれにもかゝらずジャンセニズムの存在を確信している。⁴⁵⁾ポール・ロワイヤル修道院を拠点として、⁴⁶⁾ジャンセニウス (Jansenius)、⁴⁷⁾サン・シラン (Saint-Cyran) とうけつがれた思想、これを支持したアルノー、ニコール、パスカル等の思想を一つにしてこれをジャンセニズムとよんでいる。多彩なニュアンスを帯びた一つの思想と、一種独特の厳格なふん囲気をもっていたという事実により、カトリシズムの内側でイエスイタ派とは自ら別な社会を作っていたという意味でジャンセニズムは存在したのであった。ジャンセニウスの遺著⁴⁸⁾「アウグスチヌス」(1640年)は異端の書と断罪されたが、この著書を中心として作り上げられたジャンセニズムはそのまゝアウグスチヌスの思想そのものであろうか。これはきわめて困難な問題であり、また本研究の目的の外にあるので除外するとして、⁴⁹⁾ラポルト (Laporte) に従えばジャンセニウスが聖アウグスチヌスから継承したものは次のことであるという。即ち原罪以前の汚れない人間の状態と原罪後の人間の墮落の状態の対立、その各々の状態に見合う二つの聖寵の観念である。即ち (1) 原罪、(2) 聖寵、(3) 救霊予定の三つの思想であるという。いうまでもなくこれがアウグスチヌスの思想のすべてでないことは明らかである。この三つの思想を中心としたものをジャンセニズムと考えるならば (これをかりに狭義のジャンセニズムと呼んでおく.)、これは明らかにパスカルにもジャンセニズムはあるといわなければならない。人間の悲惨のすべては原罪に由来するという考え方、少なくとも表面に強く現われなかったが暗示された二つの聖寵、選ばれたもの、かくれたる神という考え方に含まれた救霊予定の思想には明らかに狭義のジャンセニズムはあるといってよい。しかしこれらの思想の運用又は解釈の仕方によって違ったものになってくる。これを文字通り解釈して選ばれた者だけが真の有効な聖寵を受けることができ、他は神によって斥けられ救われざるものとするならば、ジャンセニズムは厳格なもの偏狭なものとなり、パスカルはジャンセニズムの外にはみ出すものをもつこととなる。未分類の断想も

無視できないのであるが、少くとも既分類の部分の特に第11章 A Port.-Royal. には選ばれし者、斥けられし者なる思想はかくされていても、この思想は表面に強く出ていないのである。二つの聖寵なる思想はあっても、二つの聖寵なる文字も、従って充足的聖寵なる文字も、有効なる聖寵なる文字もない。また救霊予定の思想の暗示はあっても、その文字は断想中にはない。折しもポール・ロワイヤルに対するはげしい圧迫のあったことを思つての配慮であつたのか、またジャンセニスムの闘士として戦うことを放棄したためであろうか。たゞひたすらに無神の徒をこそ神に近づけることをのみ考へて、パスカルは特別の配慮を払いきびしい表現をさせているようにも思われるのである。しかし「護教論」のパスカルはもはや「プロヴァンシャル」のパスカルではない。パスカルはもはやイエスイタ派の人達、またこれと結ぶ権威を敵として戦う闘士ではないとわれわれは考へたい。たとえば先の断想(La. 309)において屢々繰返される神を探し求める者に救いを与へ給うという思想は、きびしいジャンセニスムの外衣の下に、愛の神への信仰が、すべてを愛の翼の下に抱擁せんとするイエスへの信仰が、豊かにかくされているように思われるのである。また彼の思想の発展の過程を予測すれば、どうしてもジャンセニストでとゞまり得ないものと思われるのである。彼の聴悔僧であつた⁵⁰⁾ブーリエ神父(Beurrier)の*Mémoires*. によれば、ロマン・カトリック教徒としてパスカルは没し、アルノー、ニコールとの意見の相違からジャンセニスム放棄を思わせる記述があるが、むしろこれは形式的なものであり、彼晩年の宗教感情を示す証拠とはならず、これについてはその痕跡をむしろ「護教論」に求むべきであると思われる。何れにしても「護教論」がジャンセニスト的であるか否かについては、その後半部の研究がより決定的な回答を示してくれるであろう。従つて以上は推論的な、また予測的な結論に過ぎないのである。

(V) 「パンセ」が三百年の間に乗り越えなければならなかつた困難については先に述べたが、今断想そのものもつ本質的な困難さを挙げて結論の一つとしたい。多くの断想は表題をもつていた。これが諸版の編纂の時にもまた意味内容の理解の時にも役立つことは事実である。しかし常に必ずしも表題が内容を示さないものがあつた。この様な場合は本文が問題であるが、多くの場合一つの断想が複雑な思想を含み、いくつかのポイントがあり、いわば複合的である。従つて何れに焦点を合わすかによつて全体の意義が違つてくる。またいくつかの断想到にわたつて一つの思想が展開する機会があり、問題を一層困難にしてきたのであつた。La. 版が「護教論」のプランであることが判明し、編纂に関する困難は非常に軽減したが、これによつて「護教論」そのものに関する問題は解決したのではない。未分類のうちに重要な断想がなお多く残っている。断想はやはり断想なのである。「護教論」は永久に未完成なのである。断想を如何に巧妙に並べてもオリジナルはよみがえつてこないのである。即ち断想と断想との間にある重複をどのようにして切り捨て、間隙をどのように埋めるかが困難として残る。神学者が編む時はこゝに神学が顔を出すであろうし、哲学者が編む時はこゝに哲学が顔を出すであろう。われわれはできるだけ神学と哲学を排して、パスカルの「護教論」の内なる流れに従ひ、ある時は

説得者の側に立ち、またある時は無神論者の側に立って、夾雑物の入ることをさけたつもりである。しかしなお主観が侵入する恐れなしとはいえないのである。こゝに「護教論」研究に関する永遠の困難さがあると思われるのである。

以上で La. 版によるパスカルの「護教論」前半部の研究を終るのであるが、La. 版以前の諸版はすべて「護教論」のプランの実証的証拠による復元不可能という前提に立ち、或るものはカトリックの立場に立ち、或はまたプロテスタントの立場に立ち、或は外面的な表題、或はまた思想内容を抛りどころとして「護教論」の復元を試みたのである。しかし所詮は編者の主観の上に組立てられたものであった。「護教論」の決定版とされてきた Br. 版でさえ、パスカルの思想を論理的に一つの思想体系にまとめ上げる意図の下に編まれたものとして劃期的に成功を収め、多くの優れた研究がこれを基としてなされたことは周知のことであるが、それでもなお編者は主観的にならざるを得ぬと告白しているのである。しかしラフェマの実証的研究により「護教論」のプランは架空のものではなく実在したのであった。その結果主として第一の写本、これを底本とした La. 版はパスカル研究の新しい出発点を示すこととなった。このように「護教論」のプランは実在したのであるが、「護教論」はやはり永遠に未完成なのである。これを完成させるためには健康でしかも十年の歳月を彼に与えなければならなかった。「護教論」は永久に断想の集成である。しかも未分類の部分が33綴りもあるということは、依然して多くの問題が今後に残されていることを示し、パスカル研究の困難さを示しているものと思われる。本研究は主として La. 版の既分類の断想により、各章の意義及び各章間の関聯に特に注意を払いつつ、パスカルの「護教論」の前半部における思想の展開を、Br. 版との比較によって顕明せんとした一つの試論に過ぎないのである。従って「護教論」後半部の研究が終った後に、新しい結論が書かれなければならぬことはいうまでもない。

VI 註

1) パリ国立図書館にあり、「国有財産」9202号という番号がついている。1905年に Brunschvicg が Hachette 書店から fac-similé 版を出している。表題は *Original des Pensées de Pascal*。正読のための基礎となる。従って研究者には不可欠のもの。

2) L. Lafuma : *Histoire des Pensées de Pascal*. (Eds. du Luxembourg, 1954) p.p. 29-46. Gazier 編 (Paris, 1907) を使用。

3) V. Cousin : *Littérature I* (Pagnerre, Paris, 1849) p.p. 103-116 《Rapport à l'Académie Française sur la nécessité d'une nouvelle édition des Pensées de Pascal.》

4) Port-Royal 版 (Gazier 編) Préface (Etienne Périer 著) p. 65.

L. Lafuma. *Op. cit.* p. 77 以後, 参照。

5) L. Lafuma. *Op. cit.* 参照。

R. Francis. *Les Pensées de Pascal en France de 1842 à 1942*. (Nizet, 1959) 参照。

6) 「パンセ」の原典に関する記述については、

L. Lafuma : *Trois Pensées inédites de Pascal*. (Eds. littéraires de France, 1945) と *Edition Manuscrite* の第三巻, 第三部 p.p. 285-322 に従う。

7) Z. Tourneur : *Une vie avec Blaise Pascal*. (Vrin, 1943) p. 18. 註3. 及び Tourneur 版「パンセ」(Eds. du Cluny) の Introduction. 参照。

8) Fribourg 大学版, (B)(C)とも比較校合, 他の主な版の Variantes ものせている。

9) L. Lafuma の *Edition manuscrite* の第3巻 Documents 篇 p.p. 85-116 頁参照。これは「パンセ」初版の Préface. になる筈であった。

10) *Bibliothèque de la Pléiade*. (1951年改訂版) 使用。

11) L. Lafuma. *Op. cit.* (9) の p. 130.

12) *Pascal 全集* (G.E. 1904年版) 第12巻 p. XXI より引用。

13) *Voltaire : Lettres philosophiques*. Ed. critique de G. Lanson. (Hachette, 1930) 第2巻, p.p. 184-244. 参照。

14) *Pascal 全集* (G.E. 1904年版) 第12巻 p. XXX より引用。

15) 第2版改訂版 (Ed. E. Leroux, 1897) を使用。

16) *Ed. classique nouvelle*. (Delagrave, 1928) を使用。

17) *Pascal 全集* (G.E. 1904年版) 第12巻 p. LVIII より引用。

18) H.F. Amiel : *Fragment d'un journal intime*. T.I. (Fischbacher, 1922) p. 18.

19) *Pascal 全集* (G.E. 1904年版) 第12巻 第1部 CXV 頁参照。

20) 註(7)参照。

21) L. Lafuma : *Trois Pensées inédites de Pascal extraites du manuscrit de l'abbé Périer, son neveu*. (Editions littéraires de France, 1945)

“ : *Pensées retranchées de Pascal*. (Jacques Haumont, 1945)

“ : *Pascal : Deux pièces imparfaites sur la Grâce et le Concile de Trente extraites du M.S. de l'abbé Périer, son neveu*. (Vrin, 1947.)

22) L. Lafuma : *Recherches pascaliennes*. (Delmas, 1949.)

“ : *Controverses pascaliennes*. (Editions du Luxembourg, 1952)

“ : *Histoire des Pensées de Pascal* (Editions du Luxembourg, 1954.)

“ : *Les manuscrits des Pensées : ce qu'ils nous apprennent*. (Cahiers de Royau-
mont, I. Les Editions de minuit, 1956) pp. 78-91.

特に最後の論文は, Lafuma 氏の業績の縮図のようなものである。

- 23) Pascal 全集 (G.E. 1904年版) 第12巻 p. XLIII.
- 24) L. Lafuma : Pensées. Ed. Intégrale. p. 467. 以下 } 参照.
 " : " . Ed. m.s. 第3巻 p. 206 以下 }
- 25) この問題に関しては, Georges Desgrippes : Etudes sur Pascal, de l'automatisme à la foi. (Pierre Téqui, 1935) があり, 同じ二元論の立場に立ちながら, Descartes と Pascal の比較は興味が深い.
- 26) Julien-Eymard d'Angers : Pascal et ses précurseurs. (Nouvelles Editions latines, 1954) 第1章, Le courant libertin. 参照.
 Henri Busson : La pensée religieuse française de Charron à Pascal. (Vrin, 1933) も参考になる.
- Baudin : La philosophie de Pascal. (Editions de la Baconnière. 1946-47) 第2巻の Les libertins に関する各章も面白い見界を展開している.
- 27) 長沢信寿著「アウグスティヌス哲学研究」特に第五章, 知性と信仰の問題. (創文社, 昭和35年)
- 28) これに関しては, やはり E. Droz : Etude sur le scepticisme de Pascal, considéré dans le livre des Pensées. (Félix Alcan, 1886) が一番優れている.
- 29) 26) の Baudin : La philosophie de Pascal. の第1巻, Pascal et Descartes. 参照.
 J. Laporte : Le rationalisme de Descartes (P.U.F. 1950). 特に Livre II, III 参照. 絶えず Pascal のそれを意識して書いているので興味が深い.
- 30) L. Lafuma : Opuscules et Lettres de Pascal. (Aubier, 1955) p.p. 118-151. 特に p. 148.
- 31) 前田陽一氏の訳書(創元社, 昭和23年)の巻末, 及び同氏の「モンテーニュとパスカルとの基督教弁証論」(創元社, 昭和24年)に優れた研究があり, Jean Guittou の註釈書 (Aubier, Editions Montaigne, 1946) があり, また Pierre Courcelle の立派な註訳研究 (Vrin, 1960) が出て注目されている.
- 32) 「護教論」では主としてエピクテートのストアシズムが攻撃の対象となっているのだが, これには勿論16世紀から17世紀へかけてのストアシズムの復興乃至は流行という歴史的背景がある. これに関する研究として手頃なものとして次の三つを挙げておく.
- J. Eymard d'Angers : Pascal et ses précurseurs. (前出) 第7章, Stoïcisme et stoïciens.
 L. Zanta : La Renaissance du stoïcisme au XVI^e siècle. (H. Champion, 1914.)
 H. Busson : La pensée religieuse française de Charron à Pascal. (Vrin, 1933). 第8章, Stoïciens et Epicuriens.
- 33) これに関してはあまりにも多くの研究があり, 今日なお多くの研究者がその真意義, 「護教論」における位置について論争をつづけている. 筆者の読んだものの中で興味のあったものを次にあげる.
 Georges Brunet : Le pari de Pascal. (Desclée de Brouwer. 1956)
 J. Mantoy : Des "Pensées" de Pascal à l' "Apologie". (Editions de l'Ecole, 1955) p.p. 60-74.
 Cahiers de Royaumont. I. B. Pascal. (Les Editions de Minuit, 1956) 中の Conférence de Jean Orcibal : le fragment «Infini-rien» et ses sources. pp. 159-186.
 Roger-E. Lacombe : L'apologétique de Pascal. (P.U.F. 1958.) p.p. 72-111.
 H. Gouhier : Le pari de Pascal (Archivio di Filosofia, 1962)
- 34) Pascal 全集 (G.E. 1908年版) 第3巻 p.p. 378-427.
 邦訳「パスカル全集」(人文書院) p.p. 308-333. 和田訳参照.
- 35) Jansénius : Augustinus. は1300頁を超えるラテン語で書かれた大著である. 現在手許にあるものは1652年版である.
- 36) 信仰における理性と心情の問題を, アウグスティヌスにおいて取扱ったものとしては, 先掲(27)の長沢氏の著書が最も優れていることを重ねて述べておく.
- 37) この理性は, raison critique. raison théorique. raison pratique. を含む.
- 38) この理性は raison pure. を指す.

39) 充足的聖寵 (Grâce suffisante.) 聖寵の問題はきわめて複雑である。簡略に言えば、充足的聖寵は、人間の意志の側においてその極限において得られる聖寵といてよい。イエスイター派が強調する聖寵である。

40) これに反してジャンセニストは、これでは充分でないとして有効なる聖寵 (Grâce efficace.) を強調する。これは神の意志の側にあり、選ばれた者だけに与えられるとする。これだけが真の聖寵として充足的聖寵を斥けるのである。

41) P. Valéry : Œuvres. Tome I. (Bibliothèque de la Pléiade.) p.p. 458-473.

42) Cahiers de Royaumont. I. Pascal. (Eds. de Minuit 1956.) J. Mesnard : Les conversions de Pascal. p.p. 46-63. において、1646, 1654, 1659, 1661の四回の大きな回心のあったことを実証している。

43) Pierre Nicole : Les Imaginaires ou lettres sur l'hérésie imaginaire. 1 vol.

“ : Les Visionnaires ou secondes lettres sur l'hérésie imaginaire. 1 vol.

(Adolphe Bayers, Liège, 1667.)

44) Antoine Arnauld : Phantôme du Jansénisme. (3^e édition, 1714) 1 vol.

45) Sainte-Beuve : Port-Royal. (Bibliothèque de la Pléiade. 1953-55.) 3 vol.

Besoigne : Histoire de l'abbaye de Port-Royal. 6 vol. (Cologne 1752)

Clémencet : Histoire générale de Port-Royal. 10 vol. (Amsterdam, Jean Vauduren, 1755-57)

46) Jansénius に直接ふれようと思えば、次にあげる彼の主著「Augustinus」、書翰、説教集を読むより仕方がない。

47) L. Frédéric Jaccard : Saint-Cyran, précurseur de Pascal. (Lausanne, Editions de la Concorde, 1944)

J. Orcibal : Les origines du Jansénisme. (Vrin.)

1. Correspondance de Jansénius. 1 vol. 1947

2. Jean Duvergier de Hauranne, abbé de Saint-Cyran et son temps. 2 vol. 1947-48

J. Orcibal : Saint-Cyran et le Jansénisme. (Editions du Seuil, 1961.)

48) Jansénius : Augustinus (1652)

49) J. Laporte : La doctrine de Port-Royal.

1. Saint-Cyran

2. Les vérités de la Grâce (d'après Arnauld) } (P.U.F. 1923)

3. La morale. (“) 2 vol., (Vrin, 1951-52)

“ : Etudes d'histoire de la philosophie française au XVII^e siècle. (Vrin, 1951)

50) Lafuma : Pensées (Ed. ms.) 3冊本, 第3巻 p.p. 51-57.

パスカル晩年の思想乃至は宗教感情を決定することはきわめて困難である。ブーリエ神父の Mémoires をめぐって多く論争が繰返された。これについては次に二、三の文献を挙げるにとどめたい。

E. Jovy : Pascal inédit II, (1910)

A. Gazier : Les derniers jours de B. Pascal. (Champion, 1911)

J. Monbrun : Les derniers sentiments de Pascal, étude documentaire. (Bulletin de littérature ecclésiastique, Toulouse, 1911, avril-mai.)

また新しいものとしては、前出の, Cahiers de Royaumont. I. Pascal. 中の Abbé Cognet : Le jugement de Port-Royal sur Pascal. も示唆の多い論文である。

VII 参 考 文 献

〔I〕 書 誌

Albert Maire: *Bibliographie générale des oeuvres de Blaise Pascal.* 5 vol. 1925-1927.
T. IV. Pascal philosophe.
Paris H. Leclerc.

Jeanne Giraud: *Manuel de bibliographie littéraire pour les XVI^e XVII^e et XVIII^e siècles français.*
1921-1935. Paris. Vrin, 1939.
1936-1945. Paris. Nizet, 1956.

René Rancoeur: *Bibliographie littéraire.*
1953-1961. Paris, Armand Colin.

〔II〕 原 典

Pensées. Première Copie. B.N. f.fr. 9203.
Seconde Copie. B.N. f.fr. 12449.

Pensées. Texte critique de G. Michaut (*Collectanea friburgensia*).
Fribourg (Suisse), Librairie de l'Université, 1896.

Pensées, fragments et lettres de B. Pascal. 2^e édition revue et corrigée (P. Faugère)
Paris, Ernest Leroux, 1897.

Pensées et opuscules. Edition minor Brunschvicg.
Paris, Hachette, 1897. (但し改訂新版)

Original des Pensées, fac-similé du manuscrit 9202 (fonds français) de la Bibliothèque Nationale. L. Brunschvicg.
Paris, Hachette, 1905.

Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets.
Edition de Port-Royal. (Gazier).
Paris, Société française d'Imprimerie et de Librairie, 1907.

Pensées. Oeuvres publiées suivant l'ordre chronologique, avec documents complémentaires, introductions et notes, par L. Brunschvicg, P. Boutroux et F. Gazier. 14 vol.
Paris, Hachette, 1904-1914. Tome XII-XIV.

Pensées. (Havet)
Paris, Delagrave, 1928.

Pensées. (Strowski)
Paris, Ollendorff, 1931.

Pensées. (Tourneur.) 2 vol.
Paris, Editions de Cluny, 1942.

Pensées retranchées, (Lafuma.)
Paris, Jacques Haumont, 1945.

Pensées. Edition paléographique de Z. Tourneur.
Paris, Vrin, 1942.

Discours de la condition de l'homme.

P. -L. Couchoud.

Paris, Albin Michel, 1947.

Pensées. Edition bilingue. Stewart.

London, Routledge et Kegan Paul, Ltd. 1951.

Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets. Edition manuscrite de L. Lafuma. 3 vol.

Paris, Editions du Luxembourg, 1951.

Pensées. Edition intégrale de L. Lafuma. (2^e édition)

Paris, Delmas, 1952. (3^e édition, 1960)

Pensées. (Chevalier.) Bibliothèque de la Pléiade.

Paris, Gallimard, 1954.

Pensées. Texte établi par L. Lafuma suivi d'une étude de J. Mesnard, précédé d'un avertissement de S. S. de Sacy.

Paris, Club du meilleur livre, 1958.

Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets. (J. Steinmann.)

Monaco, Editions du Rocher, 1962.

Pascal: Entretien avec M. de Sacy sur Epictète et Montaigne, avec introduction historique et philosophique par J. Guitton.

Paris, Etudes philosophiques et pédagogiques, 1925.

Aubier, Editions Montaigne. 1946.

L'Entretien de Pascal et Sacy, ses sources et ses énigmes par P. Courcelle.

Paris, Vrin, 1960.

B. Pascal: Opuscules et Lettres. Notes de L. Lafuma.

Aubier, Editions Montaigne, 1955.

Montaigne: Essais, texte établi et annoté par Albert Thibaudet. Bibliothèque de la Pléiade.

Paris, Gallimard, 1933.

Descartes: Oeuvre et Lettres. Textes présentés par A. Bridoux. Bibliothèque de la Pléiade.

Paris; Gallimard, 1952.

パスカル全集 三巻 昭和三十四年 京都 人文書院

〔Ⅲ〕 研究書

Jansénius: Augustinus.

Rouen, Joan & Davidis Berthelin 1652.

P. Nicole: Les Imaginaires et Les Visionnaires. 2 vol.

Liège, Adolphe Beyers, 1667.

Besoigne: Histoire de Port-Royal. 6 vol.

Cologne, 1752.

Clémencet: Histoire générale de Port-Royal. 10 vol.

Amsterdam, Jean Vauduren, 1755-57.

Charron: De la Sagesse.

Paris, Jean-François Bastien, 1783.

A. Arnauld: Phantôme du Jansénisme. 3^e édition, 1714.

- A. Arnauld: De la Fréquente Communion.
Lyon, Claude Plaignard, 1739.
- Victor Cousin: Oeuvres
4^e série: Littérature tome I.
Blaise Pascal.
Paris, Pagnerre, 1849.
- Logique de Port-Royal. Hachette, 1865.
- E. Droz: Etude sur le scepticisme de Pascal.
Paris, Félix Alcan, 1886.
- Ad. Hatzfeld: Pascal.
Paris, Felix Alcan, 1901.
- G. Michaut: Les époques de la pensée de Pascal. (2^e édition)
Paris, Fontemoing, 1902.
- E. Chamaillard: La Poésie et les Poètes devant Pascal.
Paris, Gougy, 1904.
- J. Racine: Abrégé de l'histoire de Port-Royal. (Gazier)
Paris, Boivin, 1908;
- J. Paquier: Le Jansénisme, étude doctrinale.
Paris, Bloud et Cie, 1909.
- E. Jovy: Pascal inédit II.
Vitry le François, 1910.
- A. Gazier: Les derniers jours de Blaise Pascal. Etude historique et critique.
Paris, H. Champion, 1911.
- H. Petitot: Pascal, sa vie religieuse et son Apologie du christianisme.
Paris, Beauchesne, 1911
- F. Strowski: Pascal et son temps. 3 vol.
Paris, Plon, 1907-1913.
- L. Zanta: La Renaissance du stoïcisme au XVI^e siècle.
H. Champion, 1914.
- E. Chamaillard: Le chevalier de Méré.
G. Clouzot, 1921.
- V. Giraud: Pascal, l'homme, l'oeuvre, l'influence.
Paris, Boccard, 1922.
- H.F. Amiel: Fragments d'un journal intime.
Fischbacher, 1922.
- J. Chevalier: Pascal.
Paris, Plon, 1923.
- P. M. Lahorgue: Le Réalisme de Pascal.
Paris, Beauchesne, 1923.
- J. Laporte: La doctrine de Port-Royal, 2 vol.
Paris, P. U. F. 1923.

- A. Gazier: Histoire générale du mouvement janséniste.
Paris, H. Champion, 1924.
- L. Brunschvicg: Le génie de Pascal.
Paris, Hachette, 1924.
- C. Gazier: Histoire du monastère de Port-Royal.
Perrin, 1928.
- F. Strowski: Les "Pensées" de Pascal. Etude et analyse.
Paris, Mellottée, 1930.
- J. Chaix-Ruy: Le Jansénisme. Pascal et Port-Royal.
Paris, Félix Alcan, 1930.
- Voltaire: Lettres philosophiques. Ed. critique de G. Lanson.
Paris, Hachette, 1930.
- Oeuvres complètes du chevalier de Méré. 3 vol.
Paris, Fernand Roches, 1930.
- J. Lhermet: Pascal et la Bible.
Paris, Vrin, 1931.
- C. Gazier: Ces Messieurs de Port-Royal.
Paris, Perrin, 1932.
- H. Busson: La pensée religieuse française de Charron à Pascal.
Paris, Vrin, 1933.
- Z. Tourneur: "Beauté Poétique."
Histoire critique d'une "Pensée" de Pascal et ses annexes.
Melun, R. Rozelle, 1933.
- G. Desgrippes: Etudes sur Pascal.
Paris, P. Téqui, 1935.
- A. Vinet: Etudes sur B. Pascal.
Edition augmentée de fragments inédits publiée avec une préface et des notes par Pierre Kohler.
Lausanne, Payot, 1936.
- H. Brémond: Histoire littéraire du sentiment religieux en France. 12 vol. 特に Tome IV.
Paris, Bloud et Gay, 1916-1936.
- E. Jovy: Etudes pascaliennes. 9 vol.
Paris, Vrin, 1927-1936.
- J. Calvet: La littérature religieuse de François de Sales à Fénelon.
Paris, Gigord, 1938.
- Ed. Benzécéri: L'Esprit humain selon Pascal.
Paris, Alcan, 1939.
- Z. Tourneur: Une vie avec B. Pascal.
Paris, Vrin, 1943.
- J. F. Jaccard: Saint-Cyran, précurseur de Pascal.
Lausanne, Editions la Concorde, 1944.

- L. Lafuma: *Trois pensées inédites de Pascal*.
Paris, Editions littéraires de France, 1945.
- L. Brunschvicg: *Descartes et Pascal, lecteur de Montaigne*.
Neuchâtel, Editions de la Baconnière, 1945.
- E. Baudin: *La philosophie de Pascal*. 4 vol.
Neuchâtel, Editions de la Baconnière, 1946-1947.
- J. Orcibal: *Les origines du Jansénisme*. 5 vol.
Paris, Vrin, 1947-1962.
- H. Busson: *La religion des classiques*.
Paris, P. U. F. 1948.
- P. Bénichou: *Morales du Grand Siècle*.
Paris, Gallimard, 1948.
- J. Russier: *La foi selon Pascal*.
Paris, P. U. F. 1949.
- L. Lafuma: *Recherches pascaliennes*.
Paris, Delmas, 1949.
- Dom Michel Jungo: *Le vocabulaire de Pascal étudié dans les fragments pour une Apologie*.
Paris, Editions d'Artrey, 1950.
- J. Laporte: *Le Rationalisme de Descartes*.
Paris, P. U. F., 1950.
- J. Laporte: *Le coeur et la raison selon Pascal*.
Paris, Elzévir, 1950.
- J. Laporte: *Etudes d'histoire de la philosophie française au XVII^e siècle*.
Paris, Vrin, 1951.
- J. Laporte: *La doctrine de Port-Royal. La Morale*. 2 vol.
Paris, Vrin, 1951-52.
- L. Lafuma: *Controverses pascaliennes*.
Paris, Editions du Luxembourg, 1952.
- Sister Marie Louise Hubert, O. P.: *Pascal's unfinished Apology*.
New Haven: Yale University Press, 1952.
- L. Brunschvicg: *Blaise Pascal*.
Paris, Vrin, 1953.
- J. - Eymard d'Angers: *Pascal et ses précurseurs*.
Paris, Nouvelles Editions latines, 1954.
- A. Adam: *Histoire de la littérature française au XVII^e siècle*. Tome II. *L'époque de Pascal*.
Paris, Domat, 1954.
- L. Lafuma: *Histoire des "Pensées" de Pascal*.
Paris, Editions du Luxembourg, 1954.
- J. Steinmann: *Pascal*.
Paris, Les Editions du Cerf, 1954.

- Sainte-Beuve: Port-Royal. Bibliothèque de la Pléiade. 3 vol.
Paris, Gallimard, 1953-1955.
- J. Mantoy: Des "Pensées" de Pascal à l' "Apologie".
Paris, Les Editions de l'Ecole, 1955.
- L. Goldmann: Le dieu caché.
Etude sur la vision tragique dans les "Pensées" de Pascal et dans le théâtre de Racine.
Paris, Gallimard, 1955.
- Cahiers de Royaumont. Philosophie N° 1.
Blaise Pascal, l'homme et l'oeuvre.
Paris, Les Editions de Minuit, 1956.
- J. Mesnard: Pascal, l'homme et l'oeuvre. (2^e édition).
Paris, Hatier-Boivin, 1956.
- G. Brunet: Le pari de Pascal.
Paris, Desclée de Brouwer, 1956.
- G. Le Roy: Pascal, savant et croyant.
Paris, P. U. F. 1957.
- H. Busson: Le Rationalisme dans la littérature française de la Renaissance.
Nouvelle édition, revue et augmentée.
Paris, Vrin, 1957.
- Roger-E. Lacombe: L'Apologétique de Pascal.
Paris, P. U. F., 1958.
- R. Francis: Les "Pensées" de Pascal en France de 1842 à 1942.
Paris, Nizet, 1959.
- Jaques-François Thomas: Saint Augustin s'est-il trompé?
Paris, Nizet. 1959.
- Lafuma.: Ecrits sur Pascal.
Paris, Editions du Luxembourg, 1959.
- P. Courcelle: L'Entretien de Pascal et de Sacy, ses sources et ses énigmes.
Paris, Vrin, 1960.
- J. Orcibal: Saint-Cyran et le Jansénisme.
Paris, Editions du Seuil, 1961.
- Pascal présent. 1962. Le livre du tricentenaire.
Clermont-Ferrand. G. de Bussac.
- Pascal et Port-Royal.
Paris, Fayard, 1962.
- Pascal e Nietzsche., Archivio di Filosofia.
Padova, Antonio Milani 1962.
- 三木 清: パスカールに於ける人間の研究
大正十五年 岩波書店
- 松村克己: アウグステイヌス (西哲叢書)
昭和十二年 京都 弘文堂

前田陽一：モンテーニュとパスカルとの基督教弁証論
昭和二十四年 東京，大阪 創元社

エピクテートス：人生談義 上，下（岩波文庫）鹿野治助訳

長沢信寿：アウグスティヌス哲学の研究
東京，創文社 1960（昭和三十五年）

〔IV〕 雑 誌

XVII^e siècle, bulletin de la Société d'Etude du XVII^e siècle.

Annales de l'Université de la Sarre.
1953, 1954.

カトリック研究 特輯パスカル研究 岩波
昭和十五年十二月

Bulletin de littérature ecclésiastique publié par l'Institut catholique de Toulouse.
No. 4-5, Avril-Mai, 1911.
J. Monbrun: Les derniers sentiments de Pascal.

Revue hebdomadaire. 1923
パスカル生誕三百年記念号

"Empédocle", revue littéraire mensuelle.
Janvier 1920.
L. Goldmann: Pascal et la pensée dialectique.

Archives de philosophie. Vol. I, Cahier III.
Etudes sur Pascal. Paris, Beauchesne, 1923.

Revue de Métaphysique et de Morale. Etudes sur Pascal.
パスカル生誕三百年記念号
Paris, Armand Colin, 1923.

Bulletin de la Société des Amis de Port-Royal. 1-9.

La Table Ronde. No. 171, 1962.
パスカル三百年忌記念号

VIII 引 用 原 文

La 版 (Edition Intégrale) より引用した原文.

a) () 内の番号は Br. 版の番号を示す.

b) 便宜上IV以後の原文に限る.

4—(22) Qu'on ne dise pas que je n'ai rien dit de nouveau : la disposition des matières est nouvelle; quand on joue à la paume, c'est une même balle dont joue l'un et l'autre, mais l'un la place mieux.

J'aimerais autant qu'on me dît que je me suis servi des mots anciens. Et comme si les mêmes pensées ne formaient pas un autre corps de discours, par une disposition différente, aussi bien que les mêmes mots forment d'autres pensées par leur différente disposition.

(p. 33)

1° Ordre.

35—(187) *Ordre.* — Les hommes ont mépris pour la religion; ils en ont haine et peur qu'elle soit vraie. Pour guérir cela, il faut commencer par montrer que la religion n'est point contraire à la raison: vénérable, en donner respect:

La rendre ensuite aimable, faire souhaiter aux bons qu'elle fût vraie; et puis montrer qu'elle est vraie.

Vénérable, parce qu'elle a bien connu l'homme.

Aimable, parce qu'elle promet le vrai bien.

(p. 35)

34—(246) *Ordre.* — Après la lettre «qu'on doit chercher Dieu» faire la lettre «d'ôter les obstacles, qui est le discours de la «machine», de préparer la machine, de «chercher par raison».

(p. 36)

33—(167) Les misères de la vie humaine ont fondé tout cela: comme ils ont voulu cela, ils ont pris le divertissement.

(p. 37)

32—(291) Dans la lettre *De l'injustice* peut venir:

La plaisanterie des aînés qui ont tout. «Mon ami, vous êtes né de ce côté de la montagne; il est donc juste que votre aîné ait tout.»

Pourquoi me tuez-vous?

(p. 37)

31—(602) *Ordre.* — Voir ce qu'il y a de clair dans tout l'état des Juifs, et d'incontestable.

(p. 37)

30—(248) *Lettre qui marque l'utilité des preuves. Par la machine.*

La foi est différente de la preuve: l'une est humaine, l'autre est un don de Dieu. *Justus ex fide vivit*: c'est de cette foi que Dieu lui-même met dans le cœur, dont la preuve est souvent l'instrument, *fides ex auditu*, mais cette foi est dans le cœur, et fait dire non *scio*, mais *credo*.

(p. 38)

29—(60) *Première partie*: Misère de l'homme sans Dieu.

Seconde partie: Félicité de l'homme avec Dieu.

Autrement:

Première partie: Que la nature est corrompue. Par la nature même.

Seconde partie: Qu'il y a un réparateur. Par l'écriture.

(p. 38)

28—(247) *Ordre.* — Une lettre d'exhortation à un ami pour le porter à chercher. Et il répondra: «Mais à quoi me servira de chercher? rien ne paraît». Et lui répondre: «Ne désespérez pas.» Et il répondrait qu'il serait heureux de trouver quelque lumière, mais que, selon cette religion même, quand il croirait ainsi, cela ne lui servirait de rien, et qu'ainsi il aime autant ne point chercher. Et à cela lui répondre: La machine.

(p. 38)

27—(184) Lettre pour porter à rechercher Dieu.

Et puis le faire chercher chez les philosophes, pyrrhoniens et dogmatistes, qui travaillent celui qui le recherche. (p. 39)

26—(244) Toutes choses changent et se succèdent. — Vous vous trompez, il y a...

«Eh quoi! ne dites-vous pas vous-même que le ciel et les oiseaux prouvent Dieu? — Non. — Et votre religion ne le dit-elle pas? — Non. Car encore que cela est vrai en un sens pour quelques âmes à qui Dieu donna cette lumière, néanmoins cela est faux à l'égard de la plupart.» (p. 39)

25—(227) *Ordre par dialogues.* — Que dois-je faire? Je ne vois partout qu'obscurités. Croirai-je que je ne suis rien? croirai-je que je suis Dieu? (p. 39)

24—(596) Les psaumes chantés par toute la terre.

Qui rend témoignage de Mahomet? Lui-même. Jésus-Christ veut que son témoignage ne soit rien.

La qualité de témoins fait qu'il faut qu'ils soient toujours et partout, et misérables. Il est seul. (p. 40)

2° Vanité.

65—(436) *Faiblesse.* — Toutes les occupations des hommes sont à avoir du bien: et ils ne sauraient avoir de titre pour montrer qu'ils le possèdent par justice, car ils n'ont que la fantaisie des hommes, ni force pour le posséder sûrement. Il en est de même de la science, car la maladie l'ôte. Nous sommes incapables de vrai et de bien. (p. 43)

60—(67) *Vanité des sciences.* — La science des choses extérieures ne me consolera pas de l'ignorance de la morale, au temps d'affliction; mais la science des mœurs me consolera toujours de l'ignorance des sciences extérieures. (p. 43-44)

89—(388) *Le bon sens.* — Ils sont contraints de dire: «Vous n'agissez pas de bonne foi; nous ne dormons pas, etc.» Que j'aime voir cette superbe raison humiliée et suppliante! Car ce n'est pas là le langage d'un homme à qui on dispute son droit, et qui le défend les armes et la force à la main. Il ne s'amuse pas à dire qu'on n'agit pas de bonne foi, mais il punit cette mauvaise foi par la force. (p. 44)

85—(366) L'esprit de ce souverain juge du monde n'est pas si indépendant qu'il ne soit sujet à être troublé par le premier tintamarre qui se fait autour de lui. Il ne faut pas le bruit du canon pour empêcher ses pensées; il ne faut que le bruit d'une girouette ou d'une poulie.

Ne vous étonnez pas s'il ne raisonne pas bien à présent; une mouche bourdonne à ses oreilles; c'en est assez pour le rendre incapable de bon conseil. Si vous voulez qu'il puisse trouver la vérité, chassez cet animal qui tient sa raison en échec et trouble cette puissante intelligence qui gouverne les villes et les royaumes. Le plaisant dieu que voilà! *O ridicolississime heroe!* (p. 44)

59—(367) La puissance des mouches: elles gagnent des batailles, empêchent notre âme d'agir, mangent notre corps. (p. 44)

82—(83) Il faut commencer par là le chapitre des puissances trompeuses. L'homme n'est qu'un sujet plein d'erreur, naturelle et ineffaçable sans la grâce. Rien ne lui montre la vérité. Tout l'abuse; ces deux principes de vérités, la raison et les sens, outre qu'ils manquent chacun de sincérité, s'abusent réciproquement l'un l'autre.

Les sens abusent la raison par de fausses apparences; et cette même piperie qu'ils apportent à l'âme, ils la reçoivent d'elle à leur tour. Elle s'en revanche. Les passions de l'âme les troublent et leur font des impressions fausses. Ils mentent et se trompent à l'envi. (p. 45)

81—(82) *Imagination.* — C'est cette partie dominante dans l'homme, cette maîtresse d'erreur et de fausseté, et d'autant plus fourbe qu'elle ne l'est pas toujours; car elle serait règle infaillible de vérité, si elle l'était infaillible du mensonge. Mais, étant le plus souvent fausse, elle ne donne aucune marque de sa qualité, marquant du même caractère le vrai et le faux.

Je ne parle pas des fous, je parle des plus sages; et c'est parmi eux que l'imagination a le plus grand droit de persuader les hommes. La raison a beau crier, elle ne peut mettre le prix aux choses.

Cette superbe puissance, ennemie de la raison, que se plaît à la contrôler et à la dominer, pour montrer combien elle peut en toutes choses, a établi dans l'homme une seconde nature. Elle a ses heureux, ses malheureux, ses sains, ses malades, ses riches, ses pauvres; elle suspend les sens, elle les fait sentir; elle a ses fous et ses sages: et rien ne nous dépîte davantage que de voir qu'elle remplit ses hôtes d'une satisfaction bien autrement pleine et entière que la raison. Les habiles par imagination se plaisent tout autrement à eux-mêmes que les prudents ne se peuvent raisonnablement plaire. Ils regardent les gens avec empire; ils disputent avec hardiesse et confiance; les autres, avec crainte et défiance; et cette gaîté de visage leur donne souvent l'avantage dans l'opinion des écoutants, tant les sages imaginaires ont de faveur auprès des juges de même nature. Elle ne peut rendre sages les fous; mais elle les rend heureux, à l'envi de la raison qui ne peut rendre ses amis que misérables, l'une les couvrant de gloire, l'autre de honte.

Qui dispense la réputation? qui donne le respect et la vénération aux personnes, aux ouvrages, aux lois, aux grands, sinon cette faculté imaginative? Combien toutes les richesses de la terre [sont] insuffisantes sans son consentement!

Ne diriez-vous pas que ce magistrat, dont la vieillesse vénérable impose le respect à tout un peuple, se gouverne par une raison pure et sublime, et qu'il juge des choses dans leur nature sans s'arrêter à ces vaines circonstances qui ne blessent que l'imagination des faibles? Voyez-le entrer dans un sermon où il apporte un zèle tout dévot, renforçant la solidité de sa raison par l'ardeur de sa charité. Le voilà prêt à l'ouïr avec un respect exemplaire. Que le prédicateur vienne à paraître, [que] la nature lui ait donné une voix enrouée et un tour de visage bizarre, que son barbier l'ait mal rasé, si le hasard l'a encore barbouillé de surcroît, quelques grandes vérités qu'il annonce, je parie la perte de la gravité de notre sénateur.

Le plus grand philosophe du monde, sur une planche plus large qu'il ne faut, s'il y a au-dessous un précipice, quoique sa raison le convainque de sa sûreté, son imagination prévaudra. Plusieurs n'en sauraient soutenir la pensée sans pâlir et suer.

Je ne veux pas rapporter tous ses effets.

Qui ne sait que la vue des chats, des rats, l'écrasement d'un charbon, etc., emportent la raison hors des gonds? Le ton de voix impose aux plus sages, et change un discours et un poème de force.

L'affection ou la haine change la justice de face. Et combien un avocat bien payé par avance trouve-t-il plus juste la cause qu'il plaide! combien son geste hardi la fait-il paraître meilleure aux juges, dupés par cette apparence! Plaisante raison qu'un vent manie, et à tout sens!

Je rapporterais presque toutes les actions des hommes qui ne branlent presque que par ses secousses. Car la raison a été obligée de céder, et la plus sage prend pour ses principes ceux que l'imagination des hommes a témérairement introduits en chaque lieu.

[Qui voudrait ne suivre que la raison serait fou prouvé. Il faut, puisqu'il y a plu, travailler tout le jour pour des biens reconnus pour imaginaires, et quand le sommeil nous a délassés des fatigues de notre raison, il faut incontinent se lever en sursaut pour aller courir après les fumées et essuyer les impressions de cette maîtresse du monde. Voilà un des principes d'erreur, mais ce n'est pas le seul.]

[L'homme a eu bien raison d'allier ces deux puissances; quoique dans cette paix l'imagination ait bien amplement l'avantage; car dans la guerre elle l'a bien plus entier. Jamais la raison ne surmonte totalement l'imagination, au lieu que le contraire est ordinaire.]

Nos magistrats ont bien connu ce mystère. Leurs robes rouges, leurs hermines, dont ils s'emmailotent en chats fourrés, les palais où ils jugent, les fleurs de lis, tout cet appareil auguste était fort nécessaire; et si les médecins n'avaient des soutanes et des mules, et que les docteurs n'eussent des bonnets carrés et des robes trop amples de quatre parties, jamais ils n'auraient dupé le monde qui ne peut résister à cette montre si authentique. S'ils avaient la véritable justice et si les médecins avaient le vrai art de guérir, ils n'auraient que faire de bonnets carrés; la majesté de ces sciences serait assez vénérable d'elle-même. Mais n'ayant que des sciences imaginaires, il faut qu'ils prennent ces vains instruments qui frappent l'imagination à laquelle ils ont affaire et par là, en effet, ils s'attirent le respect. Les seuls gens de guerre ne se sont pas déguisés de la sorte, parce qu'en effet leur part est plus essentielle, ils s'établissent par

la force, les autres par grimace.

C'est ainsi que nos rois n'ont pas recherché ces déguisements. Ils ne se sont pas masqués d'habits extraordinaires pour paraître tels; mais ils se font accompagner de gardes, de bal... Ces troupes armées qui n'ont de mains et de force que pour eux, les trompettes et les tambours qui marchent au-devant, et ces légions qui les environnent, font trembler les plus fermes. Ils n'ont pas l'habit, seulement ils ont la force. Il faudrait avoir une raison bien épurée pour regarder comme un autre homme le Grand Seigneur environné, dans son superbe sérail, de quarante mille janissaires.

Nous ne pouvons pas seulement voir un avocat en soutane et le bonnet en tête, sans une opinion avantageuse de sa suffisance.

L'imagination dispose de tout; elle fait la beauté, la justice, et le bonheur, qui est le tout du monde. Je voudrais de bon cœur voir le livre italien, dont je ne connais que le titre, qui vaut lui seul bien des livres: *Dell' opinione regina del monde*. J'y souscris sans le connaître, sauf le mal, s'il y en a.

Voilà à peu près les effets de cette faculté trompeuse qui semble nous être donnée exprès pour nous induire à une erreur nécessaire. Nous en avons bien d'autres principes.

Les impressions anciennes ne sont pas les seules capables de nous abuser: les charmes de la nouveauté ont le même pouvoir. De là vient toute la dispute des hommes, qui se reprochent ou de suivre leurs fausses impressions de l'enfance, ou de courir témérairement après les nouvelles. Qui tient le juste milieu? Qu'il paraisse, et qu'il le prouve. Il n'y a principe, quelque naturel qu'il puisse être, même depuis l'enfance, [qu'on ne] fasse passer pour une fausse impression, soit de l'instruction, soit des sens.

«Parce, dit-on, que vous avez cru dès l'enfance qu'un coffre était vide lorsque vous n'y voyiez rien, vous avez cru le vide possible. C'est une illusion de vos sens, fortifiée par la coutume, qu'il faut que la science corrige.» Et les autres disent: «Parce qu'on vous a dit dans l'école qu'il n'y a point de vide, on a corrompu votre sens commun, qui le comprenait si nettement avant cette mauvaise impression, qu'il faut corriger en recourant à votre première nature.» Qui a donc trompé? les sens ou l'instruction?

Nous avons un autre principe d'erreur, les maladies. Elles nous gâtent le jugement et le sens; et si les grandes l'altèrent sensiblement, je ne doute point que les petites n'y fassent impression à leur proportion.

Notre propre intérêt est encore un merveilleux instrument pour nous crever les yeux agréablement. Il n'est pas permis au plus équitable homme du monde d'être juge en sa cause; j'en sais qui, pour ne pas tomber dans cet amour-propre, ont été les plus injustes du monde à contre-biais: le moyen sûr de perdre une affaire toute juste était de la leur faire recommander par leurs proches parents.

La justice et la vérité sont deux pointes si subtiles, que nos instruments sont trop mousses pour y toucher exactement. S'ils y arrivent, ils en écachent la pointe, et appuient tout autour, plus sur le faux que sur le vrai.

[L'homme est donc si heureusement fabriqué qu'il n'a aucun pr [incipe] juste du vrai et plusieurs excellents du faux. Voyons maintenant combien... Mais la plus plaisante cause de ses erreurs est la guerre qui est entre les sens et la raison.] (p. 45)

88—(293 - 154) «Pourquoi me tuez-vous? à votre avantage. Je n'ai point d'armes. — Eh quoi! ne demeurez-vous pas de l'autre côté de l'eau? Mon ami, si vous demeuriez de ce côté, je serais un assassin et cela serait injuste de vous tuer de la sorte; mais puisque vous demeurez de l'autre côté, je suis un brave, et cela est juste.» (p. 46-47)

57—(292) Il demeure au-delà de l'eau. (p. 47)

52—(410) *Persée, roi de Macédoine, Paul-Emile*. — On reprochait à Persée de ce qu'il ne se tuait pas. (p. 47)

87—(305) Les Suisses s'offensent d'être dits gentilshommes, et prouvent leur roture de race pour être jugés dignes de grands emplois. (p. 47)

67 — (320) On ne choisit pas pour gouverner un vaisseau, celui des voyageurs qui est de la meilleure maison. (p. 47)

86 — (132) César était trop vieil, ce me semble, pour s'aller amuser à conquérir le monde

Cet amusement était bon à Auguste ou à Alexandre; c'étaient des jeunes gens, qu'il est difficile d'arrêter: mais César devait être plus mûr. (p. 47)

84 — (172) Nous ne nous tenons jamais au temps présent. Nous anticipons l'avenir comme trop lent à venir, comme pour hâter son cours; ou nous rappelons le passé pour l'arrêter comme trop prompt: si imprudents, que nous errons dans les temps qui ne sont point nôtres, et ne pensons point au seul qui nous appartient; et si vains, que nous songeons à ceux qui ne sont rien, et échappons sans réflexion le seul qui subsiste. C'est que le présent, d'ordinaire, nous blesse. Nous le cachons à notre vue, parce qu'il nous afflige; et, s'il nous est agréable, nous regrettons de le voir échapper. Nous tâchons de le soutenir par l'avenir, et pensons à disposer les choses qui ne sont pas en notre puissance pour un temps où nous n'avons aucune assurance d'arriver.

Que chacun examine ses pensées, il les trouvera toutes occupées au passé et à l'avenir. Nous ne pensons presque point au présent; et, si nous y pensons, ce n'est que pour en prendre la lumière pour disposer de l'avenir. Le présent n'est jamais notre fin: le passé et le présent sont nos moyens; le seul avenir est notre fin. Ainsi nous ne vivons jamais, mais nous espérons de vivre; et, nous disposant toujours à être heureux, il est inévitable que nous ne le soyons jamais. (p. 48)

83 — (163) *Vanité.* — La cause et les effets de l'amour: Cléopâtre. (p. 49)

90 — (162) Qui voudra connaître à plein la vanité de l'homme n'a qu'à considérer les causes et les effets de l'amour. La cause en est *un je ne sais quoi* (Corneille), et les effets en sont effroyables. Ce *Je ne sais quoi*, si peu de chose qu'on ne peut le reconnaître, remue toute la terre, les princes, les armes, le monde entier.

Le nez de Cléopâtre: s'il eût été plus court, toute la face de la terre aurait changé. (p. 49)

78 — (69) *Deux infinis, milieu.* — Quand on lit trop vite ou trop doucement, on n'entend rien. (p. 49)

75 — (71) Trop et trop peu de vin; ne lui en donnez pas, il ne peut trouver la vérité; donnez-lui en trop, de même. (p. 49)

58 — (381) Si on est trop jeune, on ne juge pas bien; trop vieil, de même.

Si on n'y songe pas assez, si on y songe trop, on s'entête, et on s'en coiffe.

Si on considère son ouvrage incontinent après l'avoir fait, on en est encore tout prévenu; si trop longtemps après, on [n'] y entre plus.

Ainsi les tableaux, vus de trop loin et de trop près; et il n'y a qu'un point indivisible qui soit le véritable lieu.

Les autres sont trop près, trop loin, trop haut ou trop bas. La perspective l'assigne dans l'art de la peinture. Mais dans la vérité et dans la morale, qui l'assignera? (p. 49)

77 — (134) Quelle vanité que la peinture, qui attire l'admiration par la ressemblance des choses dont on n'admire point les originaux. (p. 50)

50 — (133) Deux visages semblables, dont aucun ne fait rire en particulier, font rire ensemble par leur ressemblance. (p. 50)

76 — (141) Les hommes s'occupent à suivre une balle et un lièvre; c'est le plaisir même des rois.

73 — (164) Qui ne voit pas la vanité du monde est bien vain lui-même. Aussi qui ne la voit, excepté de jeunes gens qui sont tous dans le bruit, dans le divertissement, et dans la pensée de l'avenir? Mais, ôtez leur divertissement, vous les verrez se sécher d'ennui; ils sentent alors leur néant sans le connaître; car c'est bien être malheureux que d'être dans une tristesse insupportable, aussitôt qu'on est réduit à se considérer, et à n'en être point diverti. (p. 50)

74 — (158) *Métiers.* — La douceur de la gloire est si grande, qu'à quelque objet qu'on l'attache, même à la mort, on l'aime. (p. 51)

72 — (117) *Talon de soulier.* — «Oh! que cela est bien tourné! que voilà un habile ouvrier! que ce soldat est hardi!» Voilà la source de nos inclinations, et du choix des conditions. «Que celui-là boit bien! que celui-ci boit peu!» Voilà ce qui fait les gens sobres et ivrognes, soldats, poltrons, etc. (p. 51)

69 — (317 bis) *Vanité.* — Les respects signifient: incommodez-vous. (p. 51)

- 56 — (318) Il a quatre laquais. (p. 51)
- 68 — (149) Les villes par où on passe, on ne se soucie pas d'y être estimé. Mais, quand on doit demeurer un peu de temps, on s'en soucie. Combien de temps faut-il? Un temps proportionné à notre durée vaine et chétive. (p. 51)
- 66 — (156) *Ferox gens, nullam esse vitam sine armis rati.* Ils aiment mieux la mort que la paix; les autres aiment mieux la mort que la guerre.
- Toute opinion peut être préférable à la vie, dont l'amour paraît si fort et si naturel. (p. 52)
- 62 — (308) La coutume de voir les rois accompagnés de gardes, de tambours, d'officiers, et de toutes les choses qui plient la machine vers le respect et la terreur, fait que leur visage, quand il est quelquefois seul et sans ces accompagnements, imprime dans leurs sujets le respect et la terreur; parce qu'on ne sépare point dans la pensée leurs personnes d'avec leurs suites, qu'on y voit d'ordinaire jointes. Et le monde, qui ne sait pas que cet effet vient de cette coutume, croit qu'il vient d'une force naturelle; et de là viennent ces mots: «Le caractère de la Divinité est empreint sur son visage, etc.» (p. 52)
- 53 — (161) *Vanité.* — Qu'une chose aussi visible qu'est la vanité du monde soit si peu connue que ce soit une chose étrange et surprenante de dire que c'est une sottise de chercher les grandeurs, cela est admirable. (p. 52)
- 70 — (374) Ce qui m'étonne le plus est de voir que tout le monde n'est pas étonné de sa faiblesse. On agit sérieusement, et chacun suit sa condition, non pas parce qu'il est bon en effet de la suivre puisque la mode en est; mais comme si chacun savait certainement où est la raison et la justice. On se trouve déçu à toute heure; et, par une plaisante humilité, on croit que c'est sa faute, et non pas celle de l'art, qu'on se vante toujours d'avoir. Mais il est bon qu'il y ait tant de ces gens-là au monde, qui ne soient pas pyrrhoniens, pour la gloire du pyrrhonisme, afin de montrer que l'homme est bien capable des plus extravagantes opinions, puisqu'il est capable de croire qu'il n'est pas dans cette faiblesse naturelle et inévitable, et de croire qu'il est, au contraire, dans la sagesse naturelle.
- Rien ne fortifie plus le pyrrhonisme que ce qu'il y en a qui ne sont point pyrrhoniens; si tous l'étaient, ils auraient tort. (p. 53)
- 71 — (376) Cette secte se fortifie par ses ennemis plus que par ses amis; car la faiblesse de l'homme paraît davantage en ceux qui ne la connaissent pas qu'en ceux qui la connaissent. (p. 53)
- 64 — (354) La nature de l'homme n'est pas d'aller toujours, elle a ses allées et venues. La fièvre a ses frissons et ses ardeurs; et le froid montre aussi bien la grandeur de l'ardeur de la fièvre que le chaud même.
- Les inventions des hommes de siècle en siècle vont de même. La bonté et la malice du monde en général en est de même: *Plerumque gratae principibus vices.* (p. 53)
- 63 — (330) La puissance des rois est fondée sur la raison et sur la folie du peuple, et bien plus sur la folie. La plus grande et importante chose du monde a pour fondement la faiblesse.
- Et ce fondement-là est admirablement sûr; car il n'y a rien de plus [sûr] que cela, que le peuple sera faible. Ce qui est fondé sur la saine raison est bien mal fondé, comme l'estime de la sagesse. (p. 54)
- 51 — (338) Les vrais chrétiens obéissent aux folies néanmoins; non pas qu'ils respectent les folies, mais l'ordre de Dieu, qui, pour la punition des hommes, les a asservis à ces folies: *Omnis creatura subjecta est vanitati. Liberabitur.* Ainsi saint Thomas explique le lieu de saint Jacques pour la préférence des riches, que, s'ils ne le font dans la vue de Dieu, ils sortent de l'ordre de la religion. (p. 54)
- 61 — (127) *Condition de l'homme:* inconstance, ennui, inquiétude. (p. 54)
- 54 — (113) *Inconstance et bizarrerie.* — Ne vivre que de son travail, et régner sur le plus puissant Etat du monde, sont choses très opposées. Elles sont unies dans la personne du grand Seigneur des Turcs. (p. 54)
- 80 — (136) Peu de chose nous console parce que peu de chose nous afflige. (p. 55)
- 79 — (207) Combien de royaumes nous ignorent! (p. 55)
- 55 — (955) - 751. — Un bout de capuchon arme 25.000 moines. (p. 56)

3° Misère.

124 — (73) - 13 — [Mais peut-être que ce sujet passe la portée de la raison. Examinons donc ses inventions sur les choses de sa force. S'il y a quelque chose où son intérêt propre ait dû la faire appliquer de son plus sérieux, c'est à la recherche de son souverain bien. Voyons donc où ces âmes fortes et clairvoyantes l'ont placé, et si elles en sont d'accord.

L'un dit que le souverain bien est en la vertu, l'autre le met en la volupté; l'un (à) suivre la nature, l'autre en la vérité: *Felix qui potuit rerum cognoscere causas*, l'autre en l'ignorance totale, l'autre en l'indolence, d'autres à résister aux apparences, l'autre à n'admirer rien, *nil mirari prope res una quae possit facere et servare beatum*, et les vrais pyrrhoniens en leur ataraxie, doute et suspension perpétuelle; et d'autres, plus sages, qu'on ne le peut trouver non pas même par souhait. Nous voilà bien payés!

Transposer après les lois article suivant.

Si faut-il voir si cette belle philosophie n'a rien acquis de certain par un travail si long et si tendu, peut-être qu'au moins l'âme se connaît soi-même. Écoutons les régents du monde sur ce sujet. Qu'ont-ils pensé de sa substance? 395.

Ont-ils été plus heureux à la loger? 395.

Qu'ont-ils trouvé de son origine, de sa durée, et de son départ? 399.

Est-ce donc que l'âme est encore un sujet trop noble pour ses faibles lumières? Abaissons-la donc à la matière, voyons si elle sait de quoi est fait le propre corps qu'elle anime et les autres qu'elle contemple et qu'elle remue à son gré. Qu'en ont-ils connu, ces grands dogmatistes qui n'ignorent rien? *Harum sententiarum*, 393.

Cela suffirait sans doute si la raison était raisonnable. Elle l'est bien assez pour avouer qu'elle n'a encore pu trouver rien de ferme; mais elle ne désespère pas encore d'y arriver, au contraire, elle est aussi ardente que jamais dans cette recherche, et s'assure d'avoir en soi les forces nécessaires pour cette conquête. Il faut donc l'achever, et après avoir examiné ses puissances dans leurs effets, reconnaissons-les en elles-mêmes; voyons si elle a quelques forces et quelques prises capables de saisir la vérité. (p. 57)

123 — (389) L'Ecclésiaste montre que l'homme sans Dieu est dans l'ignorance de tout, et dans un malheur inévitable. Car c'est être malheureux que de vouloir et ne pouvoir. Or, il veut être heureux, et assuré de quelque vérité; et cependant il ne peut ni savoir, ni ne désirer point de savoir. Il ne peut même douter. (p. 58)

116 — (205) Quand je considère la petite durée de ma vie, absorbée dans l'éternité précédente et suivante, le petit espace que je remplis et même que je vois, abîmé dans l'infinie immensité des espaces que j'ignore et qui m'ignorent, je m'effraie et m'étonne de me voir ici plutôt que là, car il n'y a point de raison pourquoi ici plutôt que là, pourquoi à présent plutôt que lors. Qui m'y a mis? Par l'ordre et la conduite de qui ce lieu et ce temps a-t-il été destiné à moi? *Memoria hospitii unius diei praetereuntis*. (p. 58)

122 — (454) *Injustice*. — Ils n'ont point trouvé d'autre moyen de satisfaire leur concupiscence sans faire tort aux autres. (p. 59)

120 — (66) Il faut se connaître soi-même; quand cela ne servirait pas à trouver le vrai, cela au moins sert à régler sa vie, et il n'y a rien de plus juste. (p. 59)

99 — (100) La nature de l'amour-propre et de ce *moi* humain est de n'aimer que soi et de ne considérer que soi... (p. 59)

141 — (186) Le *moi* est haïssable; vous, Miton, le couvrez, vous ne l'ôtez point pour cela; vous êtes donc toujours haïssable. (p. 59)

118 — (165 bis) Si notre condition était véritablement heureuse, il ne faudrait pas nous divertir d'y penser. (p. 59)

115 — (89) *Injustice*. — La juridiction ne se donne pas pour [le] juridiciant, mais pour le juridicié. Il est dangereux de le dire au peuple: mais le peuple a trop de croyance en vous; cela ne lui nuira pas, et peut vous servir. Il faut donc le publier. *Pasce oves meas, non tuas*. Vous me devez pâture. (p. 60)

114 — (326) *Injustice*. — Il est dangereux de dire au peuple que les lois ne sont pas

justes, car il n'y obéit qu'à cause qu'il les croit justes. C'est pourquoi il lui faut dire en même temps qu'il y faut obéir parce qu'elles sont lois, comme il faut obéir aux supérieurs, non parce qu'ils sont justes, mais parce qu'ils sont supérieurs. Par là, voilà toute sédition prévenue si on peut faire entendre cela, et que proprement [*c'est*] la définition de la justice. (p. 60)

112 — (295) *Mien, tien.* — «Ce chien est à moi», disaient ces pauvres enfants. — C'est là ma place au soleil: voilà le commencement et l'image de l'usurpation de toute la terre. (p. 60-61)

109 — (309) *Justice.* — Comme la mode fait l'agrément, aussi fait-elle la justice. (p. 61)

108 — (294) [En vérité, la vanité des lois, il s'en délivrerait; il est donc utile de l'abuser.]

... Sur quoi la fondera-t-il, l'économie du monde qu'il veut gouverner? Sera-ce sur le caprice de chaque particulier? quelle confusion! Sera-ce sur la justice? il l'ignore.

Certainement, s'il la connaissait, il n'aurait pas établi cette maxime la plus générale de toutes celles qui sont parmi les hommes, que chacun suive les mœurs de son pays; l'éclat de la véritable équité aurait assujéti tous les peuples, et les législateurs n'auraient pas pris pour modèle, au lieu de cette justice constante, les fantaisies et les caprices des Perses et Allemands. On la verrait plantée par tous les Etats du monde et dans tous les temps, au lieu qu'on ne voit rien de juste ou d'injuste qui ne change de qualité en changeant de climat. Trois degrés d'élévation du pôle renversent toute la jurisprudence; un méridien décide de la vérité; en peu d'années de possession, les lois fondamentales changent; le droit a ses époques, l'entrée de Saturne au Lion nous marque l'origine d'un tel crime. Plaisante justice qu'une rivière borne! Vérité au deçà des Pyrénées, erreur au delà.

Ils confessent que la justice n'est pas dans ces coutumes, qu'elle réside dans les lois naturelles, communes en tout pays. Certainement ils le soutiendraient opiniâtement, si la témérité du hasard qui a semé les lois humaines en avait rencontré au moins une qui fût universelle; mais la plaisanterie est telle que le caprice des hommes s'est si bien diversifié qu'il n'y en a point. Le larcin, l'inceste, le meurtre des enfants et des pères, tout a eu sa place entre les actions vertueuses. Se peut-il rien de plus plaisant qu'un homme ait droit de me tuer parce qu'il demeure au delà de l'eau, et que son prince a querelle contre le mien, quoique je n'en aie aucune avec lui? Il y a sans doute des lois naturelles; mais cette belle raison corrompue a tout corrompu: *Nihil amplius nostrum est; quod nostrum dicimus, artis est. Ex senatus consultis et plebiscitis crimina exercentur. Ut olim vitiiis, sic nunc legibus laboramus.*

De cette confusion arrive que l'un dit que l'essence de la justice est l'autorité du législateur, l'autre la commodité du souverain, l'autre la coutume présente; et c'est le plus sûr: rien, suivant la seule raison, n'est juste de soi, tout branle avec le temps. La coutume fait toute l'équité, par cette seule raison qu'elle est reçue; c'est le fondement mystique de son autorité. Qui la ramènera à son principe, l'anéantit. Rien n'est si fautif que ces lois qui redressent les fautes; qui leur obéit parce qu'elles sont justes, obéit à la justice qu'il imagine, mais non pas à l'essence de la loi; elle est toute ramassée en soi; elle est loi, et rien davantage. Qui voudra en examiner le motif le trouvera si faible et si léger, que, s'il n'est accoutumé à contempler les prodiges de l'imagination humaine, il admirera qu'un siècle lui ait tant conquis de pompe et de révérence. L'art de fronder, bouleverser les Etats, est d'ébranler les coutumes établies, en sondant jusque dans leur source, pour marquer leur défaut d'autorité et de justice. «Il faut, dit-on, recourir aux lois fondamentales et primitives de l'Etat, qu'une coutume injuste a abolies». C'est un jeu sûr pour tout perdre; rien ne sera juste à cette balance. Cependant le peuple prête aisément l'oreille à ces discours. Ils secouent le joug dès qu'ils le reconnaissent; et les grands en profitent à sa ruine, et à celle de ces curieux examinateurs des coutumes reçues. C'est pourquoi le plus sage des législateurs disait que, pour le bien des hommes, il faut souvent les piper; et un autre, bon politique: *Cum veritatem qua liberetur ignoret, expedit quod fallatur.* Il ne faut pas qu'il sente la vérité de l'usurpation; elle a été introduite autrefois sans raison, elle est devenue raisonnable; il faut la faire regarder comme authentique, éternelle, et en cacher le commencement, si on ne veut qu'elle prenne bientôt fin. (p. 61)

107 — (296) Quand il est question de juger si on doit faire la guerre et tuer tant d'hommes, condamner tant d'Espagnols à la mort, c'est un homme seul qui en juge et encore intéressé: ce devrait être un tiers indifférent... (p. 62)

106 - [192 — (332)] La tyrannie consiste au désir de domination, universel et hors de

son ordre.

Diverses chambres, de forts, de beaux, de bons esprits, de pieux, dont chacun règne chez soi, non ailleurs; et quelquefois ils se rencontrent, et le fort et le beau se battent, sottement, à qui sera le maître l'un de l'autre; car leur maîtrise est de divers genre. Ils ne s'entendent pas, et leur faute est de vouloir régner partout. Rien ne le peut, non pas même la force; elle ne fait rien au royaume des savants, elle n'est maîtresse que des actions extérieures.

Tyrannie. — ...Ainsi ces discours sont faux et tyranniques: «Je suis beau, donc on doit me craindre. Je suis fort, donc on doit m'aimer. Je suis...» Et c'est de même être faux et tyrannique de dire: «Il n'est pas fort, donc je ne l'estimerai pas; il n'est pas habile, donc je ne le craindrai pas».

La tyrannie est de vouloir avoir par une voie ce qu'on ne peut avoir que par une autre. On rend différents devoirs aux différents mérites: devoir d'amour à l'agrément; devoir de crainte à la force; devoir de créance à la science. On doit rendre ces devoirs-là, on est injuste de les refuser, et injuste d'en demander d'autres. (p. 62)

119 — (405) *Contradiction.* — Orgueil, contrepesant toutes les misères. Ou il cache ses misères; ou, s'il les découvre, il se glorifie de les connaître. (p. 63)

117 — (174 bis) *Misère.* — Job et Salomon. (p. 63)

111 — (151) *La gloire.* — L'admiration gâte tout dès l'enfance: Oh! que cela est bien dit! oh! qu'il a bien fait! qu'il est sage! etc.

Les enfants de Port-Royal, auxquels on ne donne point cet aiguillon d'envie et de gloire, tombent dans la nonchalance. (p. 64)

105 — (379) Il n'est pas bon d'être trop libre. Il n'est pas bon d'avoir toutes les nécessités. (p. 64)

121 — (110) Le sentiment de la fausseté des plaisirs présents, et l'ignorance de la vanité des plaisirs absents causent l'inconstance. (p. 64)

110 — (177) [Trois hôtes.] Qui aurait eu l'amitié du roi d'Angleterre, du roi de Pologne et de la reine de Suède, aurait-il cru manquer de retraite et d'asile au monde? (p. 64)

103 — (111) *Inconstance.* — On croit toucher des orgues ordinaires en touchant l'homme. Ce sont des orgues, à la vérité, mais bizarres, changeantes, variables [dont les tuyaux ne se suivent pas par degrés conjoints]. Ceux qui ne savent toucher que les ordinaires ne feraient pas d'accords sur celles-là. Il faut savoir où sont les [touches]. (p. 65)

102 — (112) *Inconstance.* — Les choses ont diverses qualités, et l'âme diverses inclinations; car rien n'est simple de ce qui s'offre à l'âme, et l'âme ne s'offre jamais simple à aucun sujet. De là vient qu'on pleure et qu'on rit d'une même chose. (p. 65)

101 — (42) Bassesse de l'homme, jusqu'à se soumettre aux bêtes, jusques à les adorer. (p. 65)

104 — (181) Nous sommes si malheureux que nous ne pouvons prendre plaisir à une chose qu'à condition de nous fâcher si elle réussit mal; ce que mille choses peuvent faire, et font, à toute heure. [Qui] aurait trouvé le secret de se réjouir du bien sans se fâcher du mal contraire aurait trouvé le point; c'est le mouvement perpétuel. (p. 65)

113 — (115) *Diversité.* — La théologie est une science, mais en même temps combien est-ce de sciences? Un homme est un suppôt; mais si on l'anatomise, sera-ce la tête, le cœur, l'estomac, les veines, chaque veine, chaque portion de veine, le sang, chaque humeur du sang?

Une ville, une campagne, de loin est une ville et une campagne; mais, à mesure qu'on s'approche, ce sont des maisons, des arbres, des tuiles, des feuilles, des herbes, des fourmis, des jambes de fourmis, à l'infini. Tout cela s'enveloppe sous le nom de campagne. (p. 65)

4° Ennui et qualités essentielles de l'homme.

159 — (128) L'ennui qu'on a de quitter les occupations où l'on est attaché. Un homme vit avec plaisir en son ménage: qu'il voie une femme qui lui plaise, qu'il joue cinq ou six jours avec plaisir; le voilà misérable s'il retourne à sa première occupation. Rien n'est plus ordinaire que cela. (p. 66)

160 — (131) *Ennui*. — Rien n'est si insupportable à l'homme que d'être dans un plein repos, sans passions, sans affaire, sans divertissement, sans application. Il sent alors son néant, son abandon, son insuffisance, sa dépendance, son impuissance, son vide. Incontinent, il sortira du fond de son âme l'ennui, la noirceur, la tristesse, le chagrin, le dépit, le désespoir. (p. 67)

158 — (126) Description de l'homme: dépendance, désir d'indépendance, besoin. (p. 67)

157 — (152) *Orgueil*. — Curiosité n'est que vanité. Le plus souvent on ne veut savoir que pour en parler. Autrement on ne voyagerait pas sur la mer, pour ne jamais en rien dire, et pour le seul plaisir de voir, sans espérance d'en jamais communiquer. (p. 67)

5° Raison des effets.

193 — (322) Que la noblesse est un grand avantage, qui, dès dix-huit ans, met un homme en passe, connu et respecté, comme un autre pourrait avoir mérité à cinquante ans. C'est trente ans gagnés sans peine. (p. 71)

192 — (298) *Justice, force*. — Il est juste que ce qui est juste soit suivi, il est nécessaire que ce qui est le plus fort soit suivi. La justice sans la force est impuissante: la force sans la justice est tyrannique. La justice sans force est contredite, parce qu'il y a toujours des méchants: la force sans la justice est accusée. Il faut donc mettre ensemble la justice et la force; et pour cela faire que ce qui est juste soit fort, ou que ce qui est fort soit juste.

La justice est sujette à dispute, la force est très reconnaissable et sans dispute. Ainsi on a pu donner la force à la justice, parce que la force a contredit la justice et a dit qu'elle était injuste, et a dit que c'était elle qui était juste. Et ainsi, ne pouvant faire que ce qui est juste fût fort, on a fait que ce qui est fort fût juste. (p. 71-72)

176 — (297) *Veri juris*. — Nous n'en avons plus; si nous en avons, nous ne prendrions pas pour règle de justice de suivre les mœurs de son pays.

C'est là que, ne pouvant trouver le juste, on a trouvé le fort, etc. (p. 72)

175 — (878) *Summum jus, summa injuria*.

La pluralité est la meilleure voie, parce qu'elle est visible, et qu'elle a la force pour se faire obéir; cependant c'est l'avis des moins habiles.

Si l'on avait pu, l'on aurait mis la force entre les mains de la justice: mais, comme la force ne se laisse pas manier comme on veut, parce que c'est une qualité palpable, au lieu que la justice est une qualité spirituelle dont on dispose comme on veut, on l'a mise entre les mains de la force; et ainsi on appelle juste ce qu'il est force d'observer.

De là vient le droit de l'épée, car l'épée donne un véritable droit.

Autrement on verrait la violence d'un côté et la justice de l'autre. (Fin de la douzième Provinciale.)

De là vient l'injustice de la Fronde, qui élève sa prétendue justice contre la force. Il n'en est pas de même dans l'Eglise, car il y a une justice véritable et nulle violence. (p. 72-73)

171 — (209) Les seules règles universelles sont les lois du pays aux choses ordinaires, et la pluralité aux autres. D'où vient cela? de la force qui y est.

Et de là vient que les rois, qui ont la force d'ailleurs, ne suivent pas la pluralité de leurs ministres.

Sans doute l'égalité des biens est juste; mais, ne pouvant faire qu'il soit forcé d'obéir à la justice, on a fait qu'il soit juste d'obéir à la force; ne pouvant fortifier la justice, on a justifié la force, afin que le juste et le fort fussent ensemble et que la paix fût, qui est le souverain bien. (p. 73)

190 — (467) *Raison des effets*. — Epictète. Ceux qui disent: «Vous avez mal à la tête», ce n'est pas de même. On est assuré de la santé et non pas de la justice; et en effet la sienne était une niaiserie.

Et cependant il la croyait démontrer en disant: «Ou en notre puissance ou non». Mais il ne s'apercevait pas qu'il n'est pas en notre pouvoir de régler le cœur, et il avait tort de le conclure de ce qu'il y avait des chrétiens. (p. 73)

188 — (80) D'où vient qu'un boiteux ne nous irrite pas, et un esprit boiteux nous irrite?

A cause qu'un boiteux reconnaît que nous allons droit, et qu'un esprit boiteux dit que c'est nous qui boitons; sans cela, nous en aurions pitié et non colère.

Epictète demande bien plus fortement: «Pourquoi ne nous fâchons-nous pas si on dit que nous avons mal à la tête, et que nous nous fâchons de ce qu'on dit que nous raisonnons mal, ou que nous choisissons mal?»

Ce qui cause cela est que nous sommes bien certains que nous n'avons pas mal à la tête, et que nous ne sommes pas boiteux; mais nous ne sommes pas si assurés que nous choisissons le vrai. De sorte que, n'en ayant d'assurance qu'à cause que nous le voyons de toute notre vue, quand un autre voit de toute sa vue le contraire, cela nous met en suspens et nous étonne, et encore plus quand mille autres se moquent de notre choix; car il faut préférer nos lumières à celles de tant d'autres, et cela est hardi et difficile. Il n'y a jamais cette contradiction dans les sens touchant un boiteux. (p. 73-74)

187 — (334) *Raison des effets.* — La concupiscence et la force sont les sources de toutes nos actions: la concupiscence fait les volontaires; la force, les involontaires. (p. 74)

179 — (315) *Raison des effets.* — Cela est admirable; on ne veut pas que j'honore un homme vêtu de brocatelle et suivi de sept ou huit laquais! Eh quoi! il me fera donner les étrivières si je ne le salue. Cet habit, c'est une force. C'est bien de même qu'un cheval bien enharnaché à l'égard d'un autre! Montaigne est plaisant de ne pas voir quelle différence il y a, et d'admirer qu'on y en trouve, et d'en demander la raison. «De vrai, dit-il, d'où vient, etc.» (p. 74)

177 — (307) Le chancelier est grave et revêtu d'ornements.

Car son poste est faux; et non le roi: il a la force, il n'a que faire de l'imagination. Les juges, médecins, etc., n'ont que l'imagination. (p. 74)

170 — (317) Le respect est: «Incommodez-vous». Cela est vain en apparence, mais très juste; car c'est dire: «Je m'incommoderais bien si vous en aviez besoin, puisque je la fais bien sans que cela vous serve». Outre que le respect est pour distinguer les grands: or, si le respect était d'être en fauteuil, on respecterait tout le monde, et ainsi on ne distinguerait pas; mais, étant incommodé, on distingue fort bien. (p. 75)

178 — (302) ... C'est l'effet de la force, non de la coutume; car ceux qui sont capables d'inventer sont rares; les plus forts en nombre ne veulent que suivre, et refusent la gloire à ces inventeurs qui la cherchent par leurs inventions; et s'ils s'obstinent à la vouloir obtenir, et mépriser ceux qui n'inventent pas, les autres leur donneront des noms ridicules, leur donneraient des coups de bâton. Qu'on ne se pique donc pas de cette subtilité, ou qu'on se contente en soi-même. (p. 75)

189 — (536) L'homme est ainsi fait, qu'à force de lui dire qu'il est un sot, il le croit; et, à force de se le dire à soi-même, on se le fait croire. Car l'homme fait lui seul une conversation intérieure, qu'il importe de bien régler: *Corrumpunt bonos mores colloquia prava.* Il faut se tenir en silence autant qu'on peut, et ne s'entretenir que de Dieu, qu'on sait être la vérité; et ainsi on se le persuade à soi-même. (p. 75)

186 — (329) *Raison des effets.* — La faiblesse de l'homme est la cause de tant de beautés qu'on établit: comme de [ne point] savoir bien jouer du luth n'est un mal qu'à cause de notre faiblesse. (p. 76)

172 — (271) La sagesse nous envoie à l'enfance: *Nisi efficiamini sicut parvuli.* (p. 76)

191 — (324) Le peuple a les opinions très saines; par exemple:

1° D'avoir choisi le divertissement et la chasse plutôt que la prise. Les demi-savants s'en moquent, et triomphent à montrer là-dessus la folie du monde; mais, par une raison qu'ils ne pénètrent pas, on a raison;

2° D'avoir distingué les hommes par le dehors, comme par la noblesse ou le bien. Le monde triomphe encore à montrer combien cela est déraisonnable; mais cela est très raisonnable (cannibales se rient d'un enfant roi);

3° De s'offenser pour avoir reçu un soufflet, ou de tant désirer la gloire.

Mais cela est très souhaitable, à cause des autres biens essentiels qui y sont joints et un homme qui a reçu un soufflet sans s'en ressentir est accablé d'injures et de nécessités;

4° Travailler pour l'incertain; aller sur la mer; passer sur une planche. (p. 76)

185 — (316) *Opinions du peuple saines.* — *Etre brave* n'est pas trop vain; car c'est montrer qu'un grand nombre de gens travaillent pour soi; c'est montrer par ses cheveux qu'on a un valet de chambre, un parfumeur, etc.; par son rabat, le fil, le passément..., etc. Or, ce n'est pas une simple superficie, ni un simple harnais, d'avoir plusieurs bras.

Plus on a de bras, plus on est fort. *Etre brave*, c'est montrer sa force. (p. 76-77)

184 — (313) *Opinions du peuple saines.* — Le plus grand des maux est les guerres civiles. Elles sont sûres, si on veut récompenser les mérites, car tous diront qu'ils méritent. Le mal à craindre d'un sot, qui succède par droit de naissance, n'est ni si grand, ni si sûr. (p. 77)

173 — (327) Le monde juge bien des choses, car il est dans l'ignorance naturelle, qui est le vrai siège de l'homme.

Les sciences ont deux extrémités qui se touchent. La première est la pure ignorance naturelle où se trouvent tous les hommes en naissant. L'autre extrémité est celle où arrivent les grandes âmes, qui, ayant parcouru tout ce que les hommes peuvent savoir, trouvent qu'ils ne savent rien et se rencontrent en cette même ignorance d'où ils étaient partis; mais c'est une ignorance savante qui se connaît. Ceux d'entre eux, qui sont sortis de l'ignorance naturelle, et n'ont pu arriver à l'autre, ont quelque teinture de cette science suffisante, et font les entendus. Ceux-là troublent le monde, et jugent mal de tout.

Le peuple et les habiles composent le train du monde; ceux-là le méprisent et sont méprisés. Ils jugent mal de toutes choses, et le monde en juge bien. (p. 77)

180 — (337) *Raison des effets.* — Gradation. Le peuple honore les personnes de grande naissance. Les demi-habiles les méprisent, disant que la naissance n'est pas un avantage de la personne, mais du hasard. Les habiles les honorent, non par la pensée du peuple, mais par la pensée de derrière. Les dévots qui ont plus de zèle que de science les méprisent, malgré cette considération qui les fait honorer par les habiles, parce qu'ils en jugent par une nouvelle lumière que la piété leur donne. Mais les chrétiens parfaits les honorent par une autre lumière supérieure. Ainsi se vont les opinions succédant du pour au contre, selon qu'on a de lumière. (p. 78)

181 — (336) *Raison des effets.* — Il faut avoir une pensée de derrière, et juger de tout par là, en parlant cependant comme le peuple. (p. 78)

182 — (335) *Raison des effets.* — Il est donc vrai de dire que tout le monde est dans l'illusion; car, encore que les opinions du peuple soient saines, elles ne le sont pas dans sa tête, car il pense que la vérité est où elle n'est pas. La vérité est bien dans leurs opinions, mais non pas au point où ils se figurent. Il est vrai qu'il faut honorer les gentilshommes, mais non pas parce que la naissance est un avantage effectif, etc. (p. 79)

183 — (328) *Raison des effets.* — Renversement continu du pour au contre.

Nous avons donc montré que l'homme est vain, par l'estime qu'il fait des choses qui ne sont point essentielles; et toutes ces opinions sont détruites.

Nous avons montré ensuite que toutes ces opinions sont très saines, et qu'ainsi toutes ces vanités étant très bien fondées, le peuple n'est pas si vain qu'on dit; et ainsi nous avons détruit l'opinion qui détruisait celle du peuple.

Mais il faut détruire maintenant cette dernière proposition, et montrer qu'il demeure toujours vrai que le peuple est vain, quoique ses opinions soient saines: parce qu'il n'en sent pas la vérité où elle est, et que, la mettant où elle n'est pas, ses opinions sont toujours très fausses et très mal saines. (p. 79)

6° Grandeur.

222 — (402) Grandeur de l'homme dans sa concupiscence même, d'en avoir su tirer un règlement admirable, et d'en avoir fait un tableau de la charité. (p. 81)

221 — (409) *La grandeur de l'homme.* — La grandeur de l'homme est si visible, qu'elle se tire même de sa misère. Car ce qui est nature aux animaux, nous l'appelons misère en l'homme; par où nous reconnaissons que sa nature étant aujourd'hui pareille à celle des animaux, il est déchu d'une meilleure nature, qui lui était propre autrefois.

Car qui se trouve malheureux de n'être pas roi, sinon un roi dépossédé? Trouvait-on

Paul-Emile malheureux de n'être plus consul? Au contraire, tout le monde trouvait qu'il était heureux de l'avoir été, parce que sa condition n'était pas de l'être toujours. Mais on trouvait Persée si malheureux de n'être plus roi, parce que sa condition était de l'être toujours, qu'on trouvait étrange de ce qu'il supportait la vie. Qui se trouve malheureux de n'avoir qu'une bouche? et qui ne se trouvera malheureux de n'avoir qu'un œil? On ne s'est peut-être jamais avisé de s'affliger de n'avoir pas trois yeux; mais on est inconsolable de n'en point avoir. (p. 81)

220 — (398) Toutes ces misères-là même prouvent sa grandeur. Ce sont misères de grand seigneur, misères d'un roi dépossédé. (p. 82)

218 — (397) La grandeur de l'homme est grande en ce qu'il se connaît misérable. Un arbre ne se connaît pas misérable.

C'est donc être misérable que de [se] connaître misérable; mais c'est être grand que de connaître qu'on est misérable. (p. 82)

210 — (403) *Grandeur.* — Les raisons des effets marquent la grandeur de l'homme, d'avoir tiré de la concupiscence un si bel ordre. (p. 82)

215 — (339) Je puis bien concevoir un homme sans mains, pieds, tête (car ce n'est que l'expérience qui nous apprend que la tête est plus nécessaire que les peids). Mais je ne puis concevoir l'homme sans pensée: ce serait une pierre ou une brute. (p. 82)

217 — (348) *Roseau pensant.* — Ce n'est point de l'espace que je dois chercher ma dignité, mais c'est du règlement de ma pensée. Je n'aurai point davantage en possédant des terres: par l'espace, l'univers me comprend et m'engloutit comme un point; par la pensée, je le comprends. (p. 82)

211 — (343) Le bec du perroquet qu'il essuie, quoiqu'il soit net. (p. 83)

209 — (342) Si un animal faisait par esprit ce qu'il fait par instinct, et s'il parlait par esprit ce qu'il parle par instinct, pour la chasse, et pour avertir ses camarades que la proie est trouvée ou perdue, il parlerait bien aussi pour des choses où il a plus d'affection, comme pour dire: «Rongez cette corde qui me blesse, et où je ne puis atteindre». (p. 83)

216 — (344) Instinct et raison, marques de deux natures. (p. 83)

212 — (339 bis) Qu'est-ce qui sent du plaisir en nous? Est-ce la main, est-ce le bras, est-ce la chair, est-ce le sang? On verra qu'il faut que ce soit quelque chose d'immatériel. (p. 83)

219 — (349) *Immatérialité de l'âme.* — Les philosophes qui ont dompté leurs passions, quelle matière l'a pu faire? (p. 83)

214 — (282) Nous connaissons la vérité, non seulement par la raison, mais encore par le cœur; c'est de cette dernière sorte que nous connaissons les premiers principes, et c'est en vain que le raisonnement qui n'y a point de part essaye de les combattre. Les pyrrhoniens, qui n'ont que cela pour objet, y travaillent inutilement. Nous savons que nous ne rêvons point; quelque impuissance où nous soyons de le prouver par raison, cette impuissance ne conclut autre chose que la faiblesse de notre raison, mais non pas l'incertitude de toutes nos connaissances, comme ils le prétendent. Car la connaissance des premiers principes, comme qu'il y a espace, temps, mouvements, nombres, [est] aussi ferme qu'aucune de celles que nos raisonnements nous donnent. Et c'est sur ces connaissances du cœur et de l'instinct qu'il faut que la raison s'appuie, et qu'elle y fonde tout son discours. (Le cœur sent qu'il y a trois dimensions dans l'espace et que les nombres sont infinis et la raison démontre ensuite qu'il n'y a point deux nombres carrés dont l'un soit double de l'autre. Les principes se sentent; les propositions se concluent et le tout avec certitude, quoique par différentes voies.) Et il est aussi inutile et aussi ridicule que la raison demande au cœur des preuves de ses premiers principes, pour vouloir y consentir, qu'il serait ridicule que le cœur demandât à la raison un sentiment de toutes les propositions qu'elle démontre, pour vouloir les recevoir.

Cette impuissance ne doit donc servir qu'à humilier la raison, qui voudrait juger de tout, mais non pas à combattre notre certitude, comme s'il n'y avait que la raison capable de nous instruire. Plût à Dieu que nous n'en eussions, au contraire, jamais besoin, et que nous connussions toutes choses par instinct et par sentiment! Mais la nature nous a refusé ce bien;

elle ne nous a, au contraire, donné que très peu de connaissances de cette sorte; toutes les autres ne peuvent être acquises que par raisonnement.

Et c'est pourquoi ceux à qui Dieu a donné la religion par sentiment du cœur sont bien heureux et bien légitimement persuadés. Mais ceux qui ne l'ont pas nous ne pouvons la [leur] donner que par raisonnement, en attendant que Dieu la leur donne par sentiment de cœur, sans quoi la foi n'est qu'humaine, et inutile pour le salut. (p. 84)

213 — (392) *Contre le pyrrhonisme* — [...C'est donc une chose étrange qu'on ne peut définir ces choses sans les obscurcir, nous en parlons à toute heure.] Nous supposons que tous les conçoivent de même sorte; mais nous le supposons bien gratuitement, car nous n'en avons aucune preuve. Je vois bien qu'on applique ces mots dans les mêmes occasions, et que toutes les fois que deux hommes voient un corps changer de place, ils expriment tous deux la vue de ce même objet par le même mot, en disent l'un et l'autre, qu'il s'est mû; et de cette conformité d'application on tire une puissante conjecture d'une conformité d'idées; mais cela n'est pas absolument convaincant de la dernière conviction, quoiqu'il y ait bien à parier pour l'affirmative, puisqu'on sait qu'on tire souvent les mêmes conséquences de suppositions différentes.

Cela suffit pour embrouiller au moins la matière: non que cela éteigne absolument la clarté naturelle qui nous assure de ces choses; les académiciens auraient gagé; mais cela la ternit, et trouble les dogmatistes à la gloire de la cabale pyrrhonienne, qui consiste à cette ambiguïté ambiguë, et dans une certaine obscurité douteuse, dont nos doutes ne peuvent ôter toute la clarté, ni nos lumières naturelles en chasser toutes les ténèbres. (p. 85)

7° Contrariétés.

246 — (434) Les principales forces des pyrrhoniens (je laisse les moindres) sont: que nous n'avons aucune certitude de la vérité de ces principes, hors la foi et la révélation, sinon en [ce] que nous les sentons naturellement en nous. Or, ce sentiment naturel n'est pas une preuve convaincante de leur vérité, puisque n'y ayant point de certitude, hors la foi, si l'homme est créé par un Dieu bon, par un démon méchant, ou à l'aventure, il est en doute si ces principes nous sont donnés ou véritables, ou faux, ou incertains, selon notre origine.

De plus, que personne n'a d'assurance, hors la foi, s'il veille ou s'il dort, vu que durant le sommeil on croit veiller aussi fermement que nous faisons; on croit voir les espaces, les figures, les mouvements; on sent couler le temps, on le mesure; et enfin on agit de même qu'éveillé; de sorte que, — la moitié de la vie se passant en sommeil, par notre propre aveu, où, quoi qu'il nous en paraisse, nous n'avons aucune idée du vrai, tous nos sentiments étant alors des illusions, — qui sait si cette autre moitié de la vie où nous pensons veiller n'est pas un autre sommeil un peu différent du premier dont nous nous éveillons quand nous pensons dormir?

[Et qui doute que, si on rêvait en compagnie, et que par hasard les songes s'accordassent, ce qui est assez ordinaire, et qu'on veillât en solitude, on ne crût les choses renversées? Enfin, comme on rêve souvent qu'on rêve entassant un songe sur l'autre, [la] vie n'est elle-même qu'un songe, sur lequel les autres sont entés, dont nous nous éveillons à la mort, pendant laquelle nous avons aussi peu les principes du vrai et du bien que pendant le sommeil naturel; ces différentes pensées qui nous y agitent n'étant peut-être que des illusions, pareilles à l'écoulement du temps et aux vains fantômes de nos songes.]

Voilà les principales forces de part et d'autre.

Je laisse les moindres, comme les discours qu'ont fait les pyrrhoniens contre les impressions de la coutume, de l'éducation, des mœurs, des pays, et les autres choses semblables, qui, quoiqu'elles entraînent la plus grande partie des hommes communs, qui ne dogmatisent que sur ces vains fondements, sont renversées par le moindre souffle des pyrrhoniens. On n'a qu'à voir leurs livres, si l'on n'en est pas assez persuadé; on le deviendra bien vite, et peut-être trop.

Je m'arrête à l'unique fort des dogmatistes, qui est qu'en parlant de bonne foi et sincèrement, on ne peut douter des principes naturels.

Contre quoi les pyrrhoniens opposent en un mot l'incertitude de notre origine, qui enferme celle de notre nature; à quoi les dogmatistes sont encore à répondre depuis que le monde dure.

Voilà la guerre ouverte entre les hommes, où il faut que chacun prenne parti, et se range nécessairement ou au dogmatisme, ou au pyrrhonisme. Car qui pensera demeurer neutre sera pyrrhonien par excellence; cette neutralité est l'essence de la cabale: qui n'est pas contre eux est excellemment pour eux. Ils ne sont pas pour eux-mêmes: ils sont neutres, indifférents, suspendus à tout, sans s'excepter.

Que fera donc l'homme en cet état? Doutera-t-il de tout? doutera-t-il s'il veille, si on le pince, si on le brûle? doutera-t-il s'il doute? doutera-t-il s'il est? On n'en peut venir là et je mets en fait qu'il n'y a jamais eu de pyrrhonien effectif parfait. La nature soutient la raison impuissante, et l'empêche d'extravaguer jusqu'à ce point.

Dira-t-il donc, au contraire, qu'il possède certainement la vérité, lui qui, si peu qu'on le pousse, ne peut en montrer aucun titre, et est forcé de lâcher prise?

Quelle chimère est-ce donc que l'homme? Quelle nouveauté, quel monstre, quel chaos, quel sujet de contradiction, quel prodige! Juge de toutes choses, imbécile ver de terre dépositaire du vrai, cloaque d'incertitude et d'erreur: gloire et rebut de l'univers.

Qui démêlera cet embrouillement?

[Certainement, cela passe le dogmatisme et le pyrrhonisme et toute la philosophie humaine. L'homme passe l'homme. Qu'on accorde donc aux pyrrhoniens ce qu'ils ont tant crié: que la vérité n'est pas de notre portée et de notre gibier, qu'elle ne demeure pas en terre, qu'elle est domestique du ciel, qu'elle loge dans le sein de Dieu, et que l'on ne la peut connaître qu'à mesure qu'il lui plaît de la révéler. Apprenons donc de la vérité incréée et incarnée notre véritable nature.]

La nature confond les pyrrhoniens, et la raison confond les dogmatiques. Que deviendrez-vous donc, ô hommes qui cherchez quelle est votre véritable condition par votre raison naturelle? Vous ne pouvez fuir une de ces sectes, ni subsister dans aucune.

Connaissez donc, superbe, quel paradoxe vous êtes à vous-même. Humiliez-vous, raison impuissante; taisez-vous, nature imbécile; apprenez que l'homme passe infiniment l'homme, et entendez de votre maître votre condition véritable que vous ignorez. Ecoutez Dieu.

Car enfin, si l'homme n'avait jamais été corrompu, il jouirait dans son innocence et de la vérité et de la félicité avec assurance; et si l'homme n'avait jamais été que corrompu, il n'aurait aucune idée ni de la vérité ni de la béatitude. Mais, malheureux que nous sommes, et plus que s'il n'y avait point de grandeur dans notre condition, nous avons une idée du bonheur, et ne pouvons y arriver; nous sentons une image de la vérité, et ne possédons que le mensonge; incapables d'ignorer absolument et de savoir certainement, tant il est manifeste que nous avons été dans un degré de perfection dont nous sommes malheureusement déçus!

Chose étonnante, cependant, que le mystère le plus éloigné de notre connaissance, qui est celui de la transmission du péché, soit une chose sans laquelle nous ne pouvons avoir aucune connaissance de nous-mêmes!

Car il est sans doute qu'il n'y a rien qui choque plus notre raison que de dire que le péché du premier homme ait rendu coupables ceux qui, étant si éloignés de cette source, semblent incapables d'y participer. Cet écoulement ne nous paraît pas seulement impossible, il nous semble même très injuste; car qu'y a-t-il de plus contraire aux règles de notre misérable justice que de damner éternellement un enfant incapable de volonté, pour un péché où il paraît avoir si peu de part, qu'il est commis six mille ans avant qu'il fût en être? Certainement rien ne nous heurte plus rudement que cette doctrine, et cependant, sans ce mystère, le plus incompréhensible de tous, nous sommes incompréhensible à nous-mêmes. Le nœud de notre condition prend ses replis et ses tours dans cet abîme, de sorte que l'homme est plus inconcevable sans ce mystère que ce mystère n'est inconcevable à l'homme.

D'où il paraît que Dieu, voulant nous rendre la difficulté de notre être inintelligible à nous-mêmes, en a caché le nœud si haut, ou, pour mieux dire, si bas, que nous étions bien incapables d'y arriver; de sorte que ce n'est pas par les superbes agitations de notre raison, mais par la simple soumission de la raison, que nous pouvons véritablement nous connaître.

Ces fondements, solidement établis sur l'autorité inviolable de la religion, nous font connaître qu'il y a deux vérités de foi également constantes: l'une, que l'homme, dans l'état de la création ou dans celui de la grâce, est élevé au-dessus de toute la nature, rendu comme sem-

blable à Dieu, et participant de la divinité, l'autre, qu'en l'état de la corruption et du péché, il est déchu de cet état et rendu semblable aux bêtes. Ces deux propositions sont également fermes et certaines.

L'Écriture nous les déclare manifestement, lorsqu'elle dit en quelques lieux: *Deliciae meae esse cum filiis hominum. Effundam spiritum meum super omnem carnem. Dii estis*, etc., et qu'elle dit en d'autres: *Omnis caro foenum. Homo assimilatus est jumentis insipientibus, et similis factus est illis. Dixi in corde meo de filiis hominum.* Eccl., III.

[Par où il paraît clairement que l'homme, par la grâce, est rendu comme semblable à Dieu, et participant de sa divinité, et que, sans la grâce, il est censé semblable aux bêtes brutes.] (p. 87-88)

245 — (420).

S'il se vante, je l'abaisse,
S'il s'abaisse, je le vante;
Et le contredis toujours,
Jusqu'à ce qu'il comprenne
Qu'il est un monstre incompréhensible.

(p. 88)

244 — (116) *Métier. Pensées.* — Tout est un, tout est divers. Que de natures en celle de l'homme! que de vacations! Et par quel hasard! Chacun prend d'ordinaire ce qu'il a ouï estimer! Talon bien tourné.

(p. 89)

243 — (396) Deux choses instruisent l'homme de toute sa nature: l'instinct et l'expérience.

(p. 89)

242 — (415) La nature de l'homme se considère en deux manières: l'une selon sa fin, et alors il est grand et incomparable; l'autre selon la multitude, comme on juge de la nature du cheval et du chien, par la multitude, d'y voir la course, *et animum arcendi*; et alors l'homme est abject et vil. Et voilà les deux voies qui en feront juger diversement, et qui feront tant disputer les philosophes.

Car l'un nie la supposition de l'autre, l'un dit: «Il n'est pas né à cette fin; car toutes ses actions y répugnent.»; l'autre dit: «Il s'éloigne de la fin quand il fait ces basses actions.»

(p. 89)

241 — (93) Les pères craignent que l'amour naturel des enfants ne s'efface. Quelle est donc cette nature, sujette à être effacée?

La coutume est une seconde nature, qui détruit la première. Mais qu'est-ce que nature? Pourquoi la coutume n'est-elle pas naturelle?

J'ai grand'peur que cette nature ne soit elle-même qu'une première coutume, comme la coutume est une seconde nature.

(p. 90)

240 — (92) Qu'est-ce que nos principes naturels, sinon nos principes accoutumés? Et dans les enfants, ceux qu'ils ont reçu de la coutume de leurs pères, comme la chasse dans les animaux?

Une différente coutume nous donnera d'autres principes naturels, cela se voit par expérience; et s'il y en a d'ineffaçables à la coutume, il y en a aussi de la coutume contre la nature, ineffaçables à la nature, et à une seconde coutume. Cela dépend de la disposition.

(p. 90)

239 — (125) *Contrariétés.* L'homme est naturellement crédule, incrédule, timide, téméraire.

(p. 90)

238 — (157) Contradiction: mépris de notre être, mourir pour rien, haine de notre être.

(p. 90)

237 — (416) A P.-R. *Grandeur et misère.* — La misère se concluant de la grandeur, et la grandeur de la misère, les uns ont conclu la misère d'autant plus qu'ils en ont pris pour preuve la grandeur, et les autres concluant la grandeur avec d'autant plus de force qu'ils l'ont conclue de la misère même, tout ce que les uns ont pu dire pour montrer la grandeur n'a servi que d'un argument aux autres pour conclure la misère, puisque c'est être d'autant plus misérable qu'on est tombé de plus haut; et les autres, au contraire. Ils se sont portés les uns sur les autres par un cercle sans fin: étant certain qu'à mesure que les hommes ont de lumière ils trouvent et grandeur et misère en l'homme. En un mot, l'homme connaît qu'il est misérable: il est donc misérable, puisqu'il l'est; mais il est bien grand, puisqu'il le connaît.

(p. 91)

236 — (418) Il est dangereux de trop faire voir à l'homme combien il est égal aux bêtes, sans lui montrer sa grandeur. Il est encore dangereux de lui trop faire voir sa grandeur sans sa bassesse. Il est encore plus dangereux de lui laisser ignorer l'un et l'autre. Mais il est très avantageux de lui représenter l'un et l'autre.

Il ne faut pas que l'homme croie qu'il est égal aux bêtes, ni aux anges, ni qu'il ignore l'un et l'autre, mais qu'il sache l'un et l'autre. (p. 91)

235 — (148) Nous sommes si présomptueux que nous voudrions être connus de toute la terre, et même des gens qui viendront quand nous ne serons plus; et nous sommes si vains que l'estime de cinq ou six personnes qui nous environnent nous amuse et nous contente. (p. 91-92)

234 — (423) *Contrariétés. Après avoir montré la bassesse et la grandeur de l'homme.* — Que l'homme maintenant s'estime son prix. Qu'il s'aime, car il y a en lui une nature capable de bien; mais qu'il n'aime pas pour cela les bassesses qui y sont. Qu'il se méprise, parce que cette capacité est vide; mais qu'il ne méprise pas pour cela cette capacité naturelle. Qu'il se haïsse, qu'il s'aime: il a en lui la capacité de connaître la vérité et d'être heureux; mais il n'a point de vérité, ou constante, ou satisfaisante.

Je voudrais donc porter l'homme à désirer d'en trouver à être prêt, et dégagé des passions, pour la suivre où il la trouvera, sachant combien sa connaissance s'est obscurcie par les passions; je voudrais bien qu'il haït en soi la concupiscence qui le détermine d'elle-même, afin qu'elle ne l'aveuglât point pour faire son choix, et qu'elle ne l'arrêtât point quand il aura choisi. (p. 92)

8° Divertissement.

269 — (139) *Divertissement.* — Quand je m'y suis mis quelquefois à considérer les diverses agitations des hommes et les périls et les peines où ils s'exposent, dans la cour, dans la guerre, d'où naissent tant de querelles, de passions, d'entreprises hardies et souvent mauvaises, etc., j'ai dit souvent que tout le malheur des hommes vient d'une seule chose, qui est de ne savoir pas demeurer en repos, dans une chambre. Un homme qui a assez de bien pour vivre, s'il savait demeurer chez soi avec plaisir, n'en sortirait pas pour aller sur la mer ou au siège d'une place. On n'achètera une charge à l'armée si cher, que parce qu'on trouverait insupportable de ne bouger de la ville; et on ne recherche les conversations et les divertissements des jeux que parce qu'on ne peut demeurer chez soi avec plaisir.

Mais quand j'ai pensé de plus près, et qu'après avoir trouvé la cause de tous nos malheurs, j'ai voulu en découvrir la raison, j'ai trouvé qu'il y en a une bien effective, qui consiste dans le malheur naturel de notre condition faible et mortelle, et si misérable, que rien ne peut nous consoler lorsque nous y pensons de près.

Quelque condition qu'on se figure, si l'on assemble tous les biens qui peuvent nous appartenir, la royauté est le plus beau poste du monde; et cependant, qu'on s'en imagine [un] accompagné de toutes les satisfactions qui peuvent le toucher, s'il est sans divertissement; et qu'on le laisse considérer et faire réflexion sur ce qu'il est, cette félicité languissante ne le soutiendra point, il tombera par nécessité dans les vues qui le menacent, des révoltes qui peuvent arriver, et enfin de la mort et des maladies qui sont inévitables; de sorte que, s'il est sans ce qu'on appelle divertissement, le voilà malheureux, et [plus] malheureux que le moindre de ses sujets, qui joue et qui se divertit.

[L'unique bien des hommes consiste donc à être divertis de penser à leur condition ou par une occupation qui les en détourne, ou par quelque passion agréable et nouvelle qui les occupe, ou par le jeu, la chasse, quelque spectacle attachant, et enfin par ce qu'on appelle divertissement.]

De là vient que le jeu et la conversation des femmes, la guerre, les grands emplois, sont si recherchés. Ce n'est pas qu'il y ait en effet du bonheur, ni qu'on s'imagine que la vraie béatitude soit d'avoir l'argent qu'on peut gagner au jeu, ou dans le lièvre qu'on court: on n'en voudrait pas, s'il était offert. Ce n'est pas cet usage mol et paisible, et qui nous laisse penser à notre malheureuse condition, qu'on recherche, ni les dangers de la guerre, ni la peine des

emplois, mais c'est le tracas qui nous détourne d'y penser et nous divertit.

Raison pourquoi on aime mieux la chasse que la prise.

De là vient que les hommes aiment tant le bruit et le remuement; de là vient que la prison est un supplice si horrible; de là vient que le plaisir de la solitude est une chose incompréhensible. Et c'est enfin le plus grand sujet de félicité de la condition des rois, de [ce] qu'on essaie sans cesse à les divertir et à leur procurer toute sorte de plaisirs.

Le roi est environné de gens qui ne pensent qu'à divertir le roi, et à l'empêcher de penser à lui. Car il est malheureux, tout roi qu'il est, s'il y pense.

Voilà tout ce que les hommes ont pu inventer pour se rendre heureux. Et ceux qui font sur cela les philosophes, et qui croient que le monde est bien peu raisonnable de passer tout le jour à courir après un lièvre qu'ils ne voudraient pas avoir acheté, ne connaissent guère notre nature. Ce lièvre ne nous garantirait pas de la vue de la mort et des misères, mais la chasse — qui nous en détourne — nous en garantit.

Le conseil qu'on donnait à Pyrrhus de prendre le repos qu'il allait chercher par tant de fatigues recevait bien des difficultés.

[Dire à un homme qu'il soit en repos, c'est lui dire qu'il vive heureux; c'est lui conseiller d'avoir une condition tout heureuse et laquelle il puisse considérer à loisir, sans y trouver sujet d'affliction; c'est lui conse [iller]... Ce n'est donc pas entendre la nature.

[Aussi les hommes qui sentent naturellement leur condition n'évitent rien tant que le repos: il n'y a rien qu'ils ne fassent pour chercher le trouble. Ce n'est pas qu'ils n'aient un instinct qui leur fait connaître que la vraie béatitude... La vanité, le plaisir de la montrer aux autres.

[Ainsi on se prend mal pour les blâmer; leur faute n'est pas en ce qu'ils cherchent le tumulte, s'ils ne le cherchaient que comme un divertissement; mais le mal est qu'ils le recherchent comme si la possession des choses qu'ils recherchent les devait rendre véritablement heureux, et c'est en quoi on a raison d'accuser leur recherche de vanité; de sorte qu'en tout cela et ceux qui blâment et ceux qui sont blâmés n'entendent la véritable nature de l'homme.]

Et ainsi, quand on leur reproche que ce qu'ils recherchent avec tant d'ardeur ne saurait les satisfaire, s'ils répondaient, comme ils devraient le faire s'ils y pensaient bien, qu'ils ne recherchent en cela qu'une occupation violente et impétueuse qui les détourne de penser à soi, et que c'est pour cela qu'ils se proposent un objet attirant qui les charme et les attire avec ardeur, ils laisseraient leurs adversaires sans répartie. Mais ils ne répondent pas cela, parce qu'ils ne se connaissent pas eux-mêmes. Ils ne savent pas que ce n'est que la chasse, et non la prise, qu'ils recherchent.

La danse: il faut bien penser où l'on mettra ses pieds. — Le gentilhomme croit sincèrement que la chasse est un plaisir grand et un plaisir royal; mais son piqueur n'est pas de ce sentiment-là.

Ils s'imaginent que, s'ils avaient obtenu cette charge, ils se reposeraient ensuite avec plaisir, et ne sentent pas la nature insatiable de leur cupidité. Ils croient chercher sincèrement le repos, et ne cherchent en effet que l'agitation.

Ils ont un instinct secret qui les porte à chercher le divertissement et l'occupation au dehors, qui vient du ressentiment de leurs misères continuelles; et ils ont un autre instinct secret, qui reste de la grandeur de notre première nature, qui leur fait connaître que le bonheur n'est en effet que dans le repos, et non pas dans le tumulte; et de ces deux instincts contraires, il se forme en eux un projet confus, qui se cache à leur vue dans le fond de leur âme, qui les porte à tendre au repos par l'agitation, et à se figurer toujours que la satisfaction qu'ils n'ont point leur arrivera, si, en surmontant quelques difficultés qu'ils envisagent, ils peuvent s'ouvrir par là la porte au repos.

Ainsi s'écoule toute la vie. On cherche le repos en combattant quelques obstacles; et si on les a surmontés, le repos devient insupportable; par l'ennui qu'il engendre. Il en faut sortir et mendier le tumulte. Nulle condition n'est heureuse sans bruit et sans divertissement, et toute condition est heureuse quand on jouit de quelque divertissement. Mais qu'on juge quel est ce bonheur qui consiste à être diverti de penser à soi!]

Car, ou l'on pense aux misères qu'on a, ou à celles qui nous menacent. Et quand on se verrait même assez à l'abri de toutes parts, l'ennui, de son autorité privée, ne laisserait pas

de sortir du fond du cœur, où il a des racines naturelles, et de remplir l'esprit de son venin.

Ainsi l'homme est si malheureux qu'il s'ennuierait même sans aucune cause d'ennui, par l'état propre de sa complexion; et il est si vain, qu'étant plein de mille causes essentielles d'ennui, la moindre chose, comme un billard et une balle qu'il pousse, suffisent pour le divertir.

«Mais, direz-vous, quel objet a-t-il en tout cela?» Celui de se vanter demain entre ses amis de ce qu'il a mieux joué qu'un autre. Ainsi, les autres suent dans leur cabinet pour montrer aux savants qu'ils ont résolu une question d'algèbre qu'on n'aurait pu trouver jusques ici, et tant d'autres s'exposent aux derniers périls pour se vanter ensuite d'une place qu'ils auront prise, et aussi sottement à mon gré.

Et enfin les autres se tuent pour remarquer toutes ces choses, non pas pour en devenir plus sages, mais seulement pour montrer qu'ils les savent, et ceux-là sont les plus sots de la bande, puisqu'ils le sont avec connaissance, au lieu qu'on peut penser des autres qu'ils ne le seraient plus s'ils avaient cette connaissance.

Tel homme passe sa vie sans ennui en jouant tous les jours peu de chose. Donnez-lui tous les matins l'argent qu'il peut gagner chaque jour, à la charge qu'il ne joue point: vous le rendez malheureux. On dira peut-être que c'est qu'il recherche l'amusement du jeu, et non pas le gain. Faites-le donc jouer pour rien, il ne s'y échauffera pas et s'y ennuiera. Ce n'est donc pas l'amusement seul qu'il recherche: un amusement languissant et sans passion l'ennuiera. Il faut qu'il s'y échauffe et qu'il se pipe lui-même, en s'imaginant qu'il serait heureux de gagner ce qu'il ne voudrait pas qu'on lui donnât à condition de ne point jouer, afin qu'il se forme un sujet de passion, et qu'il excite sur cela son désir, sa colère, sa crainte, pour l'objet qu'il s'est formé, comme les enfants qui s'effrayent du visage qu'ils ont barbouillé.

D'où vient que cet homme qui a perdu depuis peu de mois son fils unique, et qui, accablé de procès et de querelles, était ce matin si troublé, n'y pense plus maintenant? Ne vous en étonnez pas: il est tout occupé à voir par où passera ce sanglier, que ses chiens poursuivent avec tant d'ardeur depuis six heures. Il n'en faut pas davantage. L'homme, quelque plein de tristesse qu'il soit, si on peut gagner sur lui de le faire entrer en quelque divertissement, le voilà heureux pendant ce temps-là; et l'homme, quelque heureux qu'il soit, s'il n'est diverti et occupé par quelque passion ou quelque amusement qui empêche l'ennui de se répandre, sera bientôt chagrin et malheureux.

Sans divertissement, il n'y a point de joie; avec le divertissement, il n'y a point de tristesse. Et c'est aussi ce qui forme le bonheur des personnes de grande condition, qu'ils ont un nombre de personnes qui les divertissent, et qu'ils ont le pouvoir de se maintenir en cet état.

Prenez-y garde. Qu'est-ce autre chose d'être surintendant, chancelier, premier président, sinon d'être en une condition où l'on a le matin un grand nombre de gens qui viennent de tous côtés pour ne leur laisser pas une heure en la journée où ils puissent penser à eux-mêmes? Et quand ils sont dans la disgrâce et qu'on les renvoie à leurs maisons des champs, où ils ne manquent ni de biens, ni de domestiques pour les assister dans leur besoin, ils ne laissent pas d'être misérables et abandonnés, parce que personne ne les empêche de songer à eux.

(p. 94-96)

· 272 — (143) *Divertissement*. — On charge les hommes, dès l'enfance, du soin de leur bien, de leurs amis, et encore du bien et de l'honneur de leurs amis. On les accable d'affaires, de l'apprentissage des langues et d'exercices, et on leur fait entendre qu'ils ne sauraient être heureux sans que leur santé, leur honneur, leur fortune et celle de leurs amis soient en bon état, et qu'une seule chose qui manque les rendra malheureux. Ainsi on leur donne des charges et des affaires qui les font tracasser dès la pointe du jour. «Voilà, direz-vous, une étrange manière de les rendre heureux! Que pourrait-on faire de mieux pour les rendre malheureux?» Comment! ce qu'on pourrait faire? Il ne faudrait que leur ôter tous ces soucis; car alors ils se verraient, ils penseraient à ce qu'ils sont, d'où ils viennent, où ils vont; et ainsi on ne peut trop les occuper et les détourner. Et c'est pourquoi, après leur avoir préparé tant d'affaires, s'ils ont quelque temps de relâche, on leur conseille de l'employer à se divertir, à jouer, et à s'occuper toujours tout entiers.

Que le cœur de l'homme est creux et plein d'ordure.

(p. 94)

270 — (142) *Divertissement*. — La dignité royale n'est-elle pas assez grande d'elle-

même pour celui qui la possède pour le rendre heureux par la seule vue de ce qu'il est? Faudra-t-il le divertir de cette pensée, comme les gens du commun? Je vois bien que c'est rendre un homme heureux de le divertir de la vue de ses misères domestiques pour remplir toute sa pensée par le soin de bien danser. Mais en sera-t-il de même d'un roi, et sera-t-il plus heureux, en s'attachant à ces vains amusements qu'à la vue de sa grandeur? Et quel objet plus satisfaisant pourrait-on donner à son esprit? Ne serait-ce donc pas faire tort à sa joie d'occuper son âme à penser à ajuster ses pas à la cadence d'un air, ou à placer adroitement une [balle], au lieu de le laisser jouir en repos de la contemplation de la gloire majestueuse qui l'environne? Qu'on en fasse l'épreuve: qu'on laisse un roi tout seul sans aucune satisfaction des sens, sans aucun soin dans l'esprit, sans compagnie, penser à lui tout à loisir; et l'on verra qu'un roi sans divertissement est un homme plein de misères. Aussi on évite cela soigneusement, et il ne manque jamais d'y avoir auprès des personnes des rois un grand nombre de gens qui veillent à faire succéder le divertissement à leurs affaires, et qui observent tout le temps de leur loisir pour leur fournir des plaisirs et des jeux, en sorte qu'il n'y ait point de vide; c'est-à-dire qu'ils sont environnés de personnes qui ont un soin merveilleux de prendre garde que le roi ne soit seul et en état de penser à soi, sachant bien qu'il sera misérable, tout roi qu'il est, s'il y pense.

Je ne parle point en tout cela des rois chrétiens comme chrétiens, mais seulement comme rois. (p. 95)

271 — (166) *Divertissement*. — La mort est plus aisée à supporter sans y penser que la pensée de la mort sans péril. (p. 95)

267 — (168) *Divertissement*. — Les hommes n'ayant pu guérir la mort, la misère, l'ignorance, ils se sont avisés, pour se rendre heureux, de n'y point penser. (p. 96)

266 — (169) ... Nonobstant ces misères, il veut être heureux, et ne veut être qu'heureux, et ne peut ne vouloir pas l'être; mais comment s'y prendra-t-il? Il faudrait, pour bien faire, qu'il se rendît immortel; mais, ne le pouvant, il s'est avisé de s'empêcher d'y penser. (p. 96)

265 — (170) *Divertissement*. — Si l'homme était heureux, il le serait d'autant plus qu'il serait moins diverti, comme les saints et Dieu. — Oui; mais n'est-ce pas être heureux que de pouvoir être réjoui par le divertissement? — Non; car il vient d'ailleurs et de dehors; et ainsi il est dépendant, et partant, sujet même à être troublé par mille accidents, qui font les afflictions inévitables. (p. 97)

268 — (469) Je sens que je puis n'avoir point été, car le moi consiste dans ma pensée; donc moi qui pense n'aurais point été, si ma mère eût été tuée avant que j'eusse été animé; donc je ne suis pas un être nécessaire. Je ne suis pas aussi éternel, ni infini; mais je vois bien qu'il y a dans la nature un être nécessaire, éternel et infini. (p. 97)

9° Philosophes.

283 — (461) Les trois concupiscences ont fait trois sectes, et les philosophes n'ont fait autre chose que suivre une des trois concupiscences. (p. 98)

284 — (350) *Stoïques*. — Ils concluent qu'on peut toujours ce qu'on peut quelquefois, et que, puisque le désir de la gloire fait bien faire à ceux qu'il possède quelque chose, les autres le pourront bien aussi. Ce sont des mouvements fiévreux, que la santé ne peut imiter.

Epictète conclut de ce qu'il y a des chrétiens constants que chacun le peut bien être. (p. 99)

282 — (360) Ce que les stoïques proposent est si difficile et si vain!

Les stoïques posent: Tous ceux qui ne sont point au haut degré de sagesse sont également fous et vicieux, comme ceux qui sont à deux doigts dans l'eau. (p. 100)

281 — (464) *Philosophes*. — Nous sommes pleines de choses qui nous jettent au dehors.

Notre instinct nous fait sentir qu'il faut chercher notre bonheur hors de nous. Nos passions nous poussent au dehors, quand même les objets ne s'offriraient pas pour les exciter. Les objets du dehors nous tentent d'eux-mêmes et nous appellent, quand même nous n'y pensons pas. Et ainsi les philosophes ont beau dire: «Rentrez-vous en vous-mêmes, vous y

trouverez votre bien»; on ne les **croit pas**, et ceux qui les croient sont les plus vides et les plus sots. (p. 100)

280 — (463) [*Contre les philosophes qui ont Dieu sans Jésus-Christ.*]

Philosophes. — Ils croient que Dieu est seul digne d'être aimé et d'être admiré, et ont désiré d'être aimés et admirés des hommes; et ils ne connaissent pas leur corruption. S'ils se sentent pleins de sentiments pour l'aimer et l'adorer, et qu'ils y trouvent leur joie principale, qu'ils s'estiment bons, à la bonne heure! Mais s'ils s'y trouvent répugnants, s' [ils] n' [ont] aucune pente qu'à se vouloir établir dans l'estime des hommes, et que, pour toute perfection, ils fassent seulement que, sans forcer les hommes, ils leur fassent trouver leur bonheur à les aimer, je dirai que cette perfection est horrible. Quoi! ils ont connu Dieu, et n'ont pas désiré uniquement que les hommes l'aimassent, que les hommes s'arrêtassent à eux! Ils ont voulu être l'objet du bonheur volontaire des hommes! (p. 101)

279 — (509) *Philosophes.* — La belle chose de crier à un homme qui ne se connaît pas, qu'il aille de lui-même à Dieu! Et la belle chose de le dire à un homme qui se connaît! (p. 101)

278 — (466) Quand Epictète aurait vu parfaitement bien le chemin, il dit aux hommes: «Vous en suivez un faux»; il montre que c'en est un autre, mais il n'y mène pas. C'est celui de vouloir ce que Dieu veut; Jésus-Christ seul y mène: *Via, veritas.*

Les vices de Zénon même. (p. 102)

10° Le Souverain Bien.

300 — (425) *Seconde partie. Que l'homme sans la foi ne peut connaître le vrai bien, ni la justice.* — Tous les hommes recherchent d'être heureux; cela est sans exception; quelques différents moyens qu'ils y emploient, ils tendent tous à ce but. Ce qui fait que les uns vont à la guerre, et que les autres n'y vont pas, est ce même désir, qui est dans tous les deux, accompagné de différentes vues. La volonté [ne] fait jamais la moindre démarche que vers cet objet. C'est le motif de toutes les actions de tous les hommes, jusqu'à ceux qui vont se pendre.

Et cependant, depuis un si grand nombre d'années, jamais personne, sans la foi, n'est arrivé à ce point où tous visent continuellement. Tous se plaignent: princes, sujets, nobles, roturiers, vieux, jeunes; forts, faibles; savants, ignorants; sains, malades; de tous pays, de tous les temps, de tous âges et de toutes conditions.

Une épreuve si longue, si continue et si uniforme devrait bien nous convaincre de notre impuissance d'arriver au bien par nos efforts; mais l'exemple nous instruit peu. Il n'est jamais si parfaitement semblable qu'il n'y ait quelque délicate différence et c'est de là que nous attendons que notre attente ne sera pas déçue en cette occasion comme en l'autre. Et ainsi, le présent ne nous satisfaisant jamais, l'expérience nous pipe, et, de malheur en malheur, nous mène jusqu'à la mort, qui en est un comble éternel.

Qu'est-ce donc que nous crie cette avidité et cette impuissance, sinon qu'il y a eu autrefois dans l'homme un véritable bonheur, dont il ne lui reste maintenant que la marque et la trace toute vide, et qu'il essaye inutilement de remplir de tout ce qui l'environne, recherchant des choses absentes le secours qu'il n'obtient pas des présentes, mais qui en sont toutes incapables, parce que ce gouffre infini ne peut être rempli que par un objet infini et immuable, c'est-à-dire que par Dieu même?

Lui seul est son véritable bien, et, depuis qu'il l'a quitté, c'est une chose étrange, qu'il n'y a rien dans la nature qui n'ait été capable de lui en tenir la place: astres, ciel, terre, éléments, plantes, choux, poireaux, animaux, insectes, veaux, serpents, fièvre, peste, guerre, famine, vices, adultère, inceste. Et depuis qu'il a perdu le vrai bien, tout également peut lui paraître tel, jusqu'à sa destruction propre, quoique si contraire à Dieu, à la raison et à la nature tout ensemble.

Les uns le cherchent dans l'autorité, les autres dans les curiosités et les sciences, les autres dans les voluptés. D'autres, qui en ont en effet plus approché, ont considéré qu'il est nécessaire que le bien universel, que tous les hommes désirent, ne soit dans aucune des choses particulières qui ne peuvent être possédées que par un seul, et qui, étant partagées, affligent plus

leur possesseur, par le manque de la partie qu'ils n'ont pas, qu'elles ne le contentent par la jouissance de celle qui lui appartient. Ils ont compris que le vrai bien devait être tel que tous pussent le posséder à la fois, sans diminution et sans envie, et que personne ne le dût perdre contre son gré. Et leur raison est que ce désir étant naturel à l'homme puisqu'il est nécessairement dans tous, et qu'il ne peut pas ne le pas avoir, ils en concluent... (p. 103-104)

299 — (361) *Le souverain bien. Dispute du souverain bien. — Ut sis contentus temetipso et ex te nascentibus bonis.* Il y a contradiction, car ils conseillent enfin de se tuer. Oh! quelle vie heureuse, dont on se délivre comme de la peste! (p. 104)

11° A Port-Royal.

309 — (430) A P.-R. (*Commencement, après avoir expliqué l'incompréhensibilité.*) — Les grandeurs et les misères de l'homme sont tellement visibles qu'il faut nécessairement que la véritable religion nous enseigne et qu'il y a quelque grand principe de grandeur en l'homme, et qu'il y a un grand principe de misère.

Il faut encore qu'elle nous rende raison de ces étonnantes contrariétés.

Il faut que, pour rendre l'homme heureux, elle lui montre qu'il y a un Dieu; qu'on est obligé de l'aimer; que notre vraie félicité est d'être en lui et notre unique mal d'être séparé de lui; qu'elle reconnaisse que nous sommes pleins de ténèbres qui nous empêchent de le connaître et de l'aimer; et qu'ainsi nos devoirs nous obligent d'aimer Dieu, et, nos concupiscences nous en détournant, nous sommes pleins d'injustice. Il faut qu'elle nous rende raison de ces oppositions que nous avons à Dieu et à notre propre bien. Il faut qu'elle nous enseigne les remèdes à ces impuissances, et les moyens d'obtenir ces remèdes. Qu'on examine sur cela toutes les religions du monde, et qu'on voie s'il y en a une autre que la religion chrétienne qui y satisfasse.

Sera-ce les philosophes qui nous proposent pour tout bien les biens qui sont en nous? Est-ce là le vrai bien? Ont-ils trouvé le remède à nos maux? Est-ce avoir guéri la présomption de l'avoir mis à l'égal de Dieu? Ceux qui nous ont égalés aux bêtes, et les mahométans, qui nous ont donné les plaisirs de la terre pour tout bien, même dans l'éternité, ont-ils apporté le remède à nos concupiscences? Quelle religion nous enseignera donc à guérir l'orgueil et la concupiscence? Quelle religion enfin nous enseignera notre bien, nos devoirs, les faiblesses qui nous en détournent, la cause de ces faiblesses, les remèdes qui les peuvent guérir, et le moyen d'obtenir ces remèdes?

Toutes les autres religions ne l'ont pu. Voyons ce que fera la Sagesse de Dieu.

«N'attendez point, dit-elle, ô hommes, ni vérité, ni consolation des hommes. Je suis celle qui vous ai formés, et qui puis seule vous apprendre qui vous êtes. Mais vous n'êtes plus maintenant en l'état où je vous ai formés. J'ai créé l'homme saint, innocent, parfait, je l'ai rempli de lumière et d'intelligence; je lui ai communiqué ma gloire et mes merveilles. L'œil de l'homme voyait alors la majesté de Dieu. Il n'était pas alors dans les ténèbres qui l'aveuglent, ni dans la mortalité et dans les misères qui l'affligent. Mais il n'a pu soutenir tant de gloire sans tomber dans la présomption. Il a voulu se rendre centre de lui-même et indépendant de mon secours. Il s'est soustrait de ma domination; et, s'égalant à moi par le désir de trouver sa félicité en lui-même, je l'ai abandonné à lui; et, révoltant les créatures qui lui étaient soumises, je les lui ai rendues ennemies: en sorte qu'aujourd'hui l'homme est devenu semblable aux bêtes, et dans un tel éloignement de moi, qu'à peine lui reste-t-il une lumière confuse de son auteur; tant toutes ses connaissances ont été éteintes ou troublées! Les sens, indépendants de la raison, et souvent maîtres de la raison, l'ont emporté à la recherche des plaisirs. Toutes les créatures ou l'affligent ou le tentent, et dominant sur lui, ou en le soumettant par leur force, ou en le charmant par leur douceur, ce qui est une domination plus terrible et plus injurieuse.

Voilà l'état où les hommes sont aujourd'hui. Il leur reste quelque instinct impuissant du bonheur de leur première nature, et ils sont plongés dans les misères de leur aveuglement et de leur concupiscence, qui est devenue leur seconde nature.

De ce principe que je vous ouvre, vous pouvez reconnaître la cause de tant de contrariétés qui ont étonné tous les hommes, et qui les ont partagés en de si divers sentiments. Observez maintenant tous les mouvements de grandeur et de gloire que l'épreuve de tant de misères ne peut étouffer, et voyez s'il ne faut pas que la cause en soit en une autre nature. »

A P.-R. pour demain (Prosopopée). — « C'est en vain, ô hommes, que vous cherchez dans vous-mêmes le remède à vos misères. Toutes vos lumières ne peuvent arriver qu'à connaître que ce n'est point dans vous-mêmes que vous trouverez ni la vérité ni le bien. Les philosophes vous l'ont promis, et ils n'ont pu le faire. Ils ne savent ni quel est votre véritable bien ni quel est votre véritable état. Comment auraient-ils donné des remèdes à vos maux, qu'ils n'ont pas seulement connus? Vos maladies principales sont l'orgueil, qui vous soustrait de Dieu; la concupiscence, qui vous attache à la terre; et ils n'ont fait autre chose qu'entretenir au moins l'une de ces maladies. S'ils vous ont donné Dieu pour objet, ce n'a été que pour exercer votre superbe: ils vous ont fait penser que vous lui étiez semblables et conformes par votre nature. Et ceux qui ont vu la vanité de cette prétention vous ont jetés dans l'autre précipice, en vous faisant entendre que votre nature était pareille à celle des bêtes, et vous ont portés à chercher votre bien dans les concupiscences qui sont le partage des animaux.

Ce n'est pas là le moyen de vous guérir de vos injustices, que ces sages n'ont point connues. Je puis seule vous faire entendre qui vous êtes, à... »

Adam, Jésus-Christ.

Si on vous unit à Dieu, c'est par grâce, non par nature.

Si on vous abaisse, c'est par pénitence, non par nature.

Ainsi cette double capacité...

Vous n'êtes pas dans l'état de votre création.

Ces deux états étant ouverts, il est impossible que vous ne les reconnaissiez pas.

Suivez vos mouvements, observez-vous vous-mêmes, et voyez si vous n'y trouverez pas les caractères vivants de ces deux natures.

Tant de contradictions se trouveraient-elles dans un sujet simple?

— Incompréhensible? Tout ce qui est incompréhensible ne laisse pas d'être. Le nombre infini. Un espace infini, égal au fini.

— Incroyable que Dieu s'unisse à nous? Cette considération n'est tirée que de la vue de notre bassesse. Mais si vous l'avez bien sincère, suivez-la aussi loin que moi, et reconnaissez que nous sommes en effet si bas, que nous sommes par nous-mêmes incapables de connaître si sa miséricorde ne peut pas nous rendre capables de lui. Car je voudrais savoir d'où cet animal, qui se reconnaît si faible, a le droit de mesurer la miséricorde de Dieu et d'y mettre les bornes que sa fantaisie lui suggère. Il sait si peu ce que c'est que Dieu, qu'il ne sait pas ce qu'il est lui-même; et, tout troublé de la vue de son propre état, il ose dire que Dieu ne le peut pas rendre capable de sa communication.

Mais je voudrais lui demander si Dieu demande autre chose de lui, sinon qu'il l'aime et le connaisse, et pourquoi il croit que Dieu ne peut se rendre connaissable et aimable à lui, puisqu'il est naturellement capable d'amour et de connaissance. Il est sans doute qu'il connaît au moins qu'il est, et qu'il aime quelque chose. Donc, s'il voit quelque chose dans les ténèbres où il est, et s'il trouve quelque sujet d'amour parmi les choses de la terre, pourquoi, si Dieu lui découvre quelque rayon de son essence, ne serait-il pas capable de le connaître et de l'aimer en la manière qu'il lui plaira se communiquer à nous? Il y a donc sans doute une présomption insupportable dans ces sortes de raisonnements, quoiqu'ils paraissent fondés sur une humilité apparente, qui n'est ni sincère, ni raisonnable, si elle ne nous fait confesser que, ne sachant de nous-mêmes qui nous sommes, nous ne pouvons l'apprendre que de Dieu.

« Je n'entends pas que vous soumettiez votre créance à moi sans raison, et ne prétends pas vous assujettir avec tyrannie. Je ne prétends pas aussi vous rendre raison de toutes choses. Et pour accorder ces contrariétés, j'entends vous faire voir clairement, par des preuves convaincantes, des marques divines en moi, qui vous convainquent de ce que je suis, et m'attirer autorité par des merveilles et des preuves que vous ne puissiez refuser; et qu'ensuite vous croyiez les choses que je vous enseigne, quand vous n'y trouverez autre sujet de les refuser, sinon que vous ne pouvez par vous-mêmes connaître si elles sont ou non.

Dieu a voulu racheter les hommes, et ouvrir le salut à ceux qui le cherchaient. Mais les hommes s'en rendent si indignes qu'il est juste que Dieu refuse à quelques-uns, à cause de leur endurcissement, ce qu'il accorde aux autres par une miséricorde qui ne leur est pas due. S'il eût voulu surmonter l'obstination des plus endurcis, il eût pu, en se découvrant si manifestement à eux qu'ils n'eussent pu douter de la vérité de son essence, comme il paraîtra au dernier jour, avec un tel éclat de foudres et un tel renversement de la nature, que les morts ressusciteront et les plus aveugles le verront.

Ce n'est pas en cette sorte qu'il a voulu paraître dans son avènement de douceur; parce que, tant d'hommes se rendant indignes de sa clémence, il a voulu les laisser dans la privation du bien qu'ils ne veulent pas. Il n'était donc pas juste qu'il parût d'une manière manifestement divine, et absolument capable de convaincre tous les hommes; mais il n'était pas juste aussi qu'il vînt d'une manière si cachée, qu'il ne pût être reconnu de ceux qui le chercheraient sincèrement. Il a voulu se rendre parfaitement connaissable à ceux-là et ainsi, voulant paraître à découvert à eux qui le cherchent de tout leur cœur, et caché à ceux qui le fuient de tout leur cœur, il a tempéré sa connaissance, en sorte qu'il a donné des marques de soi visibles à ceux qui le cherchent, et non à ceux qui ne le cherchent pas.

Il y a assez de lumière pour ceux qui ne désirent que de voir et assez d'obscurité pour ceux qui ont une disposition contraire.》 (p. 105-108)

12° Commencement.

342 — (183) Nous courons sans souci dans le précipice, après que nous avons mis quelque chose devant nous pour nous empêcher de le voir. (p. 109)

341 — (210) Le dernier acte est sanglant, quelque belle que soit la comédie en tout le reste: on jette enfin de la terre sur la tête, et en voilà pour jamais. (p. 109)

340 — (218) *Commencement. Cachot.* — Je trouve bon qu'on n'approfondisse pas l'opinion de Copernic: mais ceci...!

Il importe à toute la vie de savoir si l'âme est mortelle ou immortelle. (p. 109)

339 — (200) Un homme dans un cachot, ne sachant si son arrêt est donné, n'ayant plus qu'une heure pour l'apprendre, cette heure suffisant, s'il sait qu'il est donné, pour le faire révoquer, il est contre nature qu'il emploie cette heure-là, non à s'informer si l'arrêt est donné, mais à jouer au piquet. Ainsi, il est surnaturel que l'homme, etc. C'est un appesantissement de la main de Dieu.

Ainsi, non seulement le zèle de ceux qui le cherchent prouve Dieu, mais l'aveuglement de ceux qui ne le cherchent pas. (p. 110)

338 — (189) Commencer par plaindre les incrédules; ils sont assez malheureux par leur condition. Il ne les faudrait injurier qu'au cas que cela servît; mais cela leur nuit. (p. 110)

337 — (221) Les athées doivent dire des choses parfaitement claires; or, il n'est point parfaitement clair que l'âme soit matérielle. (p. 111)

336 — (257) Il n'y a que trois sortes de personnes: les unes qui servent Dieu, l'ayant trouvé; les autres qui s'emploient à le chercher, ne l'ayant pas trouvé; les autres qui vivent sans le chercher ni l'avoir trouvé. Les premiers sont raisonnables et heureux, les derniers sont fous et malheureux, ceux du milieu sont malheureux et raisonnables. (p. 111)

333 — (225) Athéisme marque de force d'esprit, mais jusqu'à un certain degré seulement. (p. 111)

332 — (190) Plaindre les athées qui cherchent, car ne sont-ils pas assez malheureux? Invectiver contre ceux qui en font vanité. (p. 111)

335 — (204) Si on doit donner huit jours de la vie, on doit donner cent ans. (p. 112)

334 — (236) Par les partis, vous devez vous mettre en peine de rechercher la vérité, car si vous mourez sans adorer le vrai principe, vous êtes perdu. «Mais, dites-vous, s'il avait voulu que je l'adorasse, il m'aurait laissé des signes de sa volonté.» Aussi a-t-il fait; mais vous les négligez. Cherchez-les donc; cela le vaut bien. (p. 112)

330 — (237) *Partis.* — Il faut vivre autrement dans le monde selon ces diverses sup-

positions:

- 1° Si on pouvait y être toujours;
- 2° [S'il est incertain si on y sera toujours ou non];
- 3° [S'il est sûr qu'on n'y sera pas toujours];
- 4° [S'il est certain qu'on n'y sera pas toujours et incertain si on y sera longtemps; — faux.]
- 5° S'il est sûr qu'on n'y sera pas longtemps, et incertain si on y sera une heure.

Cette dernière supposition est la nôtre. (p. 112-113)

329 — (238) Que me promettez-vous enfin (car dix ans est le parti), sinon dix ans d'amour-propre, à bien essayer de plaire sans y réussir, outre les peines certaines? (p. 113)

328 — (213) Entre nous et l'enfer ou le ciel, il n'y a que la vie entre deux, qui est la chose du monde la plus fragile. (p. 113)

327 — (211) Nous sommes plaisants de nous reposer dans la société de nos semblables: misérables comme nous, impuissants comme nous, ils ne nous aideront pas; on mourra seul. Il faut donc faire comme si on était seul; et alors, bâtirait-on des maisons superbes, etc.? On chercherait la vérité sans hésiter; et, si on le refuse, on témoigne estimer plus l'estime des hommes que la recherche de la vérité. (p. 113)

326 — (226) Les impies qui font profession de suivre la raison doivent être étrangement forts en raison. Que disent-ils donc?

«Ne voyez-vous pas, disent-ils, mourir et vivre les bêtes comme les hommes, et les Turcs comme les Chrétiens? Ils ont leurs cérémonies, leurs prophètes, leurs docteurs, leurs saints, leurs religieux, comme nous, etc.» (Cela est-il contraire à l'Écriture? ne dit-elle pas bien cela?)

Si vous ne vous souciez guère de savoir la vérité, en voilà assez pour vous laisser en repos. Mais si vous désirez de tout votre cœur de la connaître, ce n'est pas assez; regardez au détail. C'en serait assez pour une question de philosophie; mais ici où il va de tout...

Et cependant, après une réflexion légère de cette sorte, on s'amusera, etc.

Qu'on s'informe de cette religion même si elle ne rend pas raison de cette obscurité; peut-être qu'elle nous l'apprendra. (p. 113-114)

331 — (281) Cœur, instinct, principes. (p. 114)

13° Soumission et usage de la raison.

225 — (278) C'est le cœur qui sent Dieu et non la raison. Voilà ce que c'est que la foi: Dieu sensible au cœur, non à la raison. (p. 116)

373 — (267) La dernière démarche de la raison est de reconnaître qu'il y a une infinité de choses qui la surpassent; elle n'est que faible, si elle ne va jusqu'à connaître cela.

Que si les choses naturelles la surpassent, que dira-t-on des surnaturelles? (p. 116)

368 — (253) Deux excès: exclure la raison, n'admettre que la raison. (p. 116)

367 — (272) Il n'y a rien de si conforme à la raison que ce désaveu de la raison. (p. 116)

360 — (563) Ce sera une des confusions des damnés de voir qu'ils seront condamnés par leur propre raison, par laquelle ils ont prétendu condamner la religion chrétienne. (p. 117)

359 — (270) Saint Augustin: la raison ne se soumettrait jamais si elle ne jugeait pas qu'il y a des occasions où elle se doit soumettre.

Il est donc juste qu'elle se soumette quand elle juge qu'elle se doit soumettre. (p. 117)

358 — (273) Si on soumet tout à la raison, notre religion n'aura rien de mystérieux et de surnaturel.

Si on choque les principes de la raison, notre religion sera absurde et ridicule. (p. 117)

355 — (268) *Soumission.* — Il faut savoir douter où il faut, assurer où il faut, en se soumettant où il faut. Qui ne fait ainsi n'entend pas la force de la raison. Il y [en] a qui faillent contre ces trois principes, ou en assurant tout comme démonstratif, manque de se connaître en démonstration; ou en doutant de tout, manque de savoir où il faut se soumettre; ou en se soumettant en tout, manque de savoir où il faut juger.

Pyrrhonien, géomètre, chrétien; doute, assurance, soumission. (p. 117)

- 352 — (269) Soumission et usage de la *raison*, en quoi consiste le vrai christianisme. (p. 118)
- 372 — (254) Ce n'est pas une chose rare qu'il faille reprendre le monde de trop de docilité. C'est un vice naturel comme l'incrédulité et aussi pernicieux: superstition. (p. 118)
- 371 — (947) Vous abusez de la créance que le peuple a à l'Eglise et leur faites accroire. (p. 118)
- 366 — (255) La piété est différente de la superstition.
Soutenir la piété jusqu'à la superstition, c'est la détruire.
Les hérétiques nous reprochent cette soumission superstitieuse, c'est faire ce qu'ils nous reprochent...
- Impiété de ne pas croire l'Eucharistie, sur ce qu'on ne la voit pas. (p. 118-119)
- Superstition de croire des propositions. Foi, etc. (p. 118-119)
- 364 — (256) Il y a peu de vrais Chrétiens, je dis même pour la foi. Il y en a bien qui croient, mais par superstition: il y en a bien qui ne croient pas, mais par libertinage: peu sont entre deux.
- Je ne comprends pas en cela ceux qui sont dans la véritable piété de mœurs, et tous ceux qui croient par un sentiment de cœur. (p. 119)
- 370 — (265) La foi dit bien ce que les sens ne disent pas, mais non pas le contraire de ce qu'ils voient. Elle est au-dessus, et non pas contre. (p. 119)
- 369 — (811) On n'aurait point péché en ne croyant pas Jésus-Christ sans les miracles. *Videte an mentiar.* (p. 119)
- 365 — (838) Jésus-Christ a fait des miracles, et les apôtres ensuite, et les premiers saints en grand nombre; parce que, les prophéties n'étant pas encore accomplies, et s'accomplissant par eux, rien ne témoignait que les miracles. Il était prédit que le Messie convertirait les nations. Comment cette prophétie se fût-elle accomplie sans la conversion des nations? Et comment les nations se fussent-elles converties au Messie ne voyant pas ce dernier effet des prophéties qui le prouvent? Avant donc qu'il ait été mort, ressuscité, et converti les nations, tout n'était pas accompli; et ainsi il a fallu des miracles pendant tout ce temps. Maintenant il n'en faut plus contre les Juifs, car les prophéties accomplies sont un miracle subsistant. (p. 120)
- 354 — (812) Je ne serais pas chrétien sans les miracles, dit saint Augustin. (p. 120)
- 362 — (384) Contradiction est une mauvaise marque de vérité:
plusieurs choses certaines sont contredites:
plusieurs fausses passent sans contradiction.
Ni la contradiction n'est marque de fausseté, ni l'incontradiction n'est marque de vérité. (p. 120)
- 361 — (261) Ceux qui n'aiment pas la vérité prennent le prétexte de la contestation, et de la multitude de ceux qui la nient. Et ainsi leur erreur ne vient que de ce qu'ils n'aiment pas la vérité ou la charité; et ainsi ils ne s'en sont pas excusés. (p. 120)
- 357 — (185) La conduite de Dieu, qui dispose toutes choses avec douceur, est de mettre la religion dans l'esprit par les raisons, et dans le cœur par la grâce. Mais de la vouloir mettre dans l'esprit et dans le cœur par la force et par les menaces, ce n'est pas y mettre la religion, mais la terreur, *terrorem potius quam religionem.* (p. 121)
- 353 — (224) Que je hais ces sottises, de ne pas croire l'Eucharistie, etc.! Si l'Evangile est vrai. Si Jésus-Christ est Dieu, quelle difficulté y a-t-il là? (p. 121)
- 356 — (696) *Susceperunt verbum cum omni aviditate, scrutantes Scripturas, si ita se haberent.* (p. 121)

14° Excellence de cette manière de prouver Dieu.

- 383 — (527) La connaissance de Dieu sans celle de sa misère fait l'orgueil.
La connaissance de sa misère sans celle de Dieu fait le désespoir.
La connaissance de Jésus-Christ fait le milieu, parce que nous y trouvons et Dieu et notre

misère. (p. 123)

382 — (549) Il est non seulement impossible, mais inutile de connaître Dieu sans Jésus-Christ. Ils ne s'en sont pas éloignés, mais approchés; ils ne se sont pas abaissés, mais...

Quo quisque optimus eo pessimus, si hoc ipsum, quod optimus sit, abscribat sibi. (p. 123)

381 — (543) *Préface.* — Les preuves de Dieu métaphysiques sont si éloignées du raisonnement des hommes, et si impliquées, qu'elles frappent peu; et quand cela servirait à quelques-uns, cela ne servirait que pendant l'instant qu'ils voient cette démonstration, mais une heure après ils craignent de s'être trompés.

Quod curiositate cognoveru [n] t superbia amiserunt.

C'est ce que produit la connaissance de Dieu qui se tire sans Jésus-Christ, qui est de communiquer sans médiateur avec le Dieu qu'on a connu sans médiateur.

Au lieu que ceux qui ont connu Dieu par médiateur connaissent leur misère. (p. 123)

380 — (547) *Dieu par Jésus-Christ.* — Nous ne connaissons Dieu que par Jésus-Christ. Sans ce Médiateur, est ôtée toute communication avec Dieu; par Jésus-Christ, nous connaissons Dieu. Tous ceux qui ont prétendu connaître Dieu et le prouver sans Jésus-Christ n'avaient que des preuves impuissantes. Mais pour prouver Jésus-Christ, nous avons les prophéties qui sont des preuves solides et palpables. Et ces prophéties étant accomplies, et prouvées véritables par l'événement, marquent la certitude de ces vérités, et, partant, la preuve de la divinité de Jésus-Christ. En lui et par lui, nous connaissons donc Dieu. Hors de là et sans l'Écriture, sans le péché originel, sans Médiateur nécessaire, promis et arrivé, on ne peut prouver absolument Dieu, ni enseigner ni bonne doctrine ni bonne morale. Mais par Jésus-Christ et en Jésus-Christ, on prouve Dieu, et on enseigne la morale et la doctrine. Jésus-Christ est donc le véritable Dieu des hommes.

Mais nous connaissons en même temps notre misère, car ce Dieu-là n'est autre chose que le Réparateur de notre misère. Ainsi nous ne pouvons bien connaître Dieu qu'en connaissant nos iniquités.

Aussi ceux qui ont connu Dieu sans connaître leur misère ne l'ont pas glorifié, mais s'en sont glorifiés.

Quia... non cognovit per sapientiam... placuit Deo per stultitiam praedicationis salvos facere. (p. 123-124)

15° Transition de la connaissance de l'homme à Dieu.

393 — (517) Consolerez-vous! ce n'est pas de vous que vous devez l'attendre, mais au contraire, en n'attendant rien de vous, que vous devez l'attendre. (p. 125)

392 — (206) Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie. (p. 125)

391 — (347) L'homme n'est qu'un roseau, le plus faible de la nature; mais c'est un roseau pensant. Il ne faut pas que l'univers entier s'arme pour l'écraser: une vapeur, une goutte d'eau, suffit pour le tuer. Mais, quand l'univers l'écraserait, l'homme serait encore plus noble que ce qui le tue, puisqu'il sait qu'il meurt, et l'avantage que l'univers a sur lui; l'univers n'en sait rien.

Toute notre dignité consiste donc en la pensée. C'est de là qu'il nous faut relever et non de l'espace et de la durée, que nous ne saurions remplir. Travaillons donc à bien penser: voilà le principe de la morale. (p. 126-127)

390 — (72) *Disproportion de l'homme.* — [Voilà où nous mènent les connaissances naturelles. Si celles-là ne sont véritables, il n'y a point de vérité dans l'homme; et si elles le sont, il y trouve un grand sujet d'humiliation, forcé à s'abaisser d'une ou d'autre manière.

Et, puisqu'il ne peut subsister sans les croire, je souhaite, avant que d'entrer dans de plus grandes recherches de la nature, qu'il la considère une fois sérieusement et à loisir, qu'il se regarde aussi soi-même, et connaissant quelle proportion il y a...]

Que l'homme contemple donc la nature entière dans sa haute et pleine majesté; qu'il éloigne sa vue des objets bas qui l'entourent. Qu'il regarde cette éclatante lumière, mise comme une lampe éternelle pour éclairer l'univers; que la terre lui paraisse comme un point au prix du vaste tour que cet astre décrit et qu'il s'étonne de ce que ce vaste tour lui-même n'est qu'une

pointe très délicate à l'égard de celui que les astres qui roulent dans le firmament embrassent.

Mais si notre vue s'arrête là, que l'imagination passe outre; elle se lassera plutôt de concevoir que la nature de fournir. Tout ce monde visible n'est qu'un trait imperceptible dans l'ample sein de la nature. Nulle idée n'en approche. Nous avons beau enfler nos conceptions, au delà des espaces imaginables, nous n'enfantons que des atomes, au prix de la réalité des choses. C'est une sphère infinie dont le centre est partout, la circonférence nulle part. Enfin c'est le plus grand caractère sensible de la toute-puissance de Dieu, que notre imagination se perde dans cette pensée.

Que l'homme, étant revenu à soi, considère ce qu'il est au prix de ce qui est; qu'il se regarde comme égaré dans ce canton détourné de la nature; et que, de ce petit cachot où il se trouve logé, j'entends l'univers, il apprenne à estimer la terre, les royaumes, les villes et soi-même, son juste prix. Qu'est-ce qu'un homme dans l'infini?

Mais pour lui présenter un autre prodige aussi étonnant, qu'il recherche dans ce qu'il connaît les choses les plus délicates. Qu'un ciron lui offre dans la petitesse de son corps des parties incomparablement plus petites, des jambes avec des jointures, des veines dans ses jambes, du sang dans ses veines, des humeurs dans ce sang, des gouttes dans ses humeurs, des vapeurs dans ces gouttes, que, divisant encore ces dernières choses, il épuise ses forces en ces conceptions, et que le dernier objet où il peut arriver soit maintenant celui de notre discours; il pensera peut-être que c'est là l'extrême petitesse de la nature. Je veux lui faire voir là-dedans un abîme nouveau. Je lui veux peindre non seulement l'univers visible, mais l'immensité qu'on peut concevoir de la nature, dans l'enceinte de ce raccourci d'atome. Qu'il y voie une infinité d'univers, dont chacun a son firmament, ses planètes, sa terre en la même proportion que le monde visible; dans cette terre, des animaux et enfin des cirons, dans lesquels il retrouvera ce que les premiers ont donné; et trouvant encore dans les autres la même chose sans fin et sans repos, qu'il se perde dans ces merveilles, aussi étonnantes dans leur petitesse que les autres par leur étendue; car qui n'admira que notre corps, qui tantôt n'était pas perceptible dans l'univers, imperceptible lui-même dans le sein du tout, soit à présent un colosse, un monde, ou plutôt un tout, à l'égard du néant où l'on peut arriver?

Qui se considérera de la sorte s'effraiera de soi-même, et, se considérant soutenu dans la masse que la nature lui a donnée, entre ces deux abîmes de l'infini et du néant, il tremblera dans la vue de ces merveilles; et je crois que sa curiosité se changeant en admiration, il sera plus disposé à les contempler en silence qu'à les rechercher avec présomption.

Car enfin, qu'est-ce que l'homme dans la nature? Un néant à l'égard de l'infini, un tout à l'égard du néant, un milieu entre rien et tout. Infiniment éloigné de comprendre les extrêmes, la fin des choses et leur principe sont pour lui invinciblement cachés dans un secret impénétrable, également incapable de voir le néant d'où il est tiré, et l'infini où il est englouti.

Que fera-t-il donc, sinon d'apercevoir [quelque] apparence du milieu des choses, dans un désespoir éternel de connaître ni leur principe ni leur fin? Toutes choses sont sorties du néant et portées jusqu'à l'infini. Qui suivra ces étonnantes démarches? L'auteur de ces merveilles les comprend. Tout autre ne le peut faire.

Manque d'avoir contemplé ces infinis, les hommes se sont portés témérairement à la recherche de la nature, comme s'ils avaient quelque proportion avec elle. C'est une chose étrange qu'ils ont voulu comprendre les principes des choses, et de là arriver jusqu'à connaître tout, par une présomption aussi infinie que leur objet. Car il est sans doute qu'on ne peut former ce dessein sans une présomption ou sans une capacité infinie, comme la nature.

Quand on est instruit, on comprend que la nature ayant gravé son image et celle de son auteur dans toutes choses, elles tiennent presque toutes de sa double infinité. C'est ainsi que nous voyons que toutes les sciences sont infinies en l'étendue de leurs recherches: car qui doute que la géométrie, par exemple, a une infinité d'infinités de propositions à exposer? Elles sont aussi infinies dans la multitude et la délicatesse de leurs principes, car qui ne voit que ceux qu'on propose pour les derniers ne se soutiennent pas d'eux-mêmes, et qu'ils sont appuyés sur d'autres, qui, en ayant d'autres pour appui, ne souffrent jamais de dernier? Mais nous faisons des derniers qui paraissent à la raison comme on fait dans les choses matérielles, où

nous appelons un point indivisible **celui** au-delà duquel nos sens n'aperçoivent plus rien, quoique divisible infiniment et par sa nature.

De ces deux infinis de sciences, **celui de grandeur** est bien plus sensible, et c'est pourquoi il est arrivé à peu de personnes de **prétendre** connaître toutes choses. «Je vais parler de tout», disait Démocrite.

Mais l'infinité en petitesse est bien **moins** visible. Les philosophes ont bien plutôt prétendu d'y arriver, et c'est là où tous ont **achoppé**. C'est ce qui a donné lieu à ces titres si ordinaires, *Des principes des choses*, *Des principes de la philosophie*, et aux semblables, aussi fastueux en effet, quoique moins en apparence, **que cet autre** qui crève les yeux, *De omni scibili*.

On se croit naturellement bien plus **capable** d'arriver au centre des choses que d'embrasser leur circonférence. L'étendue visible du monde nous surpasse visiblement; mais comme c'est nous qui surpassons les petites choses, nous nous croyons plus capables de les posséder, et cependant il ne faut pas moins de **capacité** pour aller jusqu'au néant que jusqu'au tout; il la faut infinie pour l'un et l'autre; et il me semble que qui aurait compris les derniers principes des choses pourrait aussi arriver jusqu'à connaître l'infini. L'un dépend de l'autre, et l'un conduit à l'autre. Ces extrémités se touchent et se réunissent à force de s'être éloignées et se retrouvent en Dieu, et en Dieu seulement.

Connaissions donc notre portée; nous sommes quelque chose, et ne sommes pas tout; ce que nous avons d'être nous dérobe la connaissance des premiers principes, qui naissent du néant; et le peu que nous avons d'être nous cache la vue de l'infini.

Notre intelligence tient dans l'ordre des choses intelligibles le même rang que notre corps dans l'étendue de la nature.

Bornés en tout genre, cet état qui tient le milieu entre deux extrêmes se trouve en toutes nos puissances. Nos sens n'aperçoivent rien d'extrême: trop de bruit nous assourdit; trop de lumière éblouit; trop de distance et trop de proximité empêchent la vue; trop de longueur et trop de brièveté de discours l'obscurcit; trop de vérité nous étonne (j'en sais qui ne peuvent comprendre, que qui de zéro ôte quatre reste zéro); les premiers principes ont trop d'évidence pour nous; trop de plaisir incommode; trop de consonances déplaisent dans la musique; et trop de bienfaits irritent: nous voulons avoir de quoi surpayer la dette: *Beneficia eo usque laeta sunt dum videntur exsolvi posse; ubi multum antevenere, pro gratia odium redditur*. Nous ne sentons ni l'extrême chaud ni l'extrême froid. Les qualités excessives nous sont ennemies, et non pas sensibles; nous ne les sentons plus, nous les souffrons. Trop de jeunesse et trop de vieillesse empêchent l'esprit, trop et trop peu d'instruction; enfin les choses extrêmes sont pour nous comme si elles n'étaient point, et nous ne sommes point à leur égard: elles nous échappent, ou nous à elles.

Voilà notre état véritable. C'est ce qui nous rend incapables de savoir certainement et d'ignorer absolument. Nous voguons sur un milieu vaste, toujours incertains et flottants, poussés d'un bout vers l'autre. Quelque terme où nous pensions nous attacher et nous affermir, il branle et nous quitte et, si nous le suivons, il échappe à nos prises, nous glisse et fuit d'une fuite éternelle. Rien ne s'arrête pour nous. C'est l'état qui nous est naturel, et toutefois le plus contraire à notre inclination; nous brûlons de désir de trouver une assiette ferme, et une dernière base constante pour y édifier une tour qui s'élève à l'infini; mais tout notre fondement craque, et la terre s'ouvre jusqu'aux abîmes.

Ne cherchons donc point d'assurance et de fermeté. Notre raison est toujours déçue par l'inconstance des apparences; rien ne peut fixer le fini entre les deux infinis, qui l'enferment et le fuient.

Cela étant bien compris, je crois qu'on se tiendra en repos, chacun dans l'état où la nature l'a placé. Ce milieu qui nous est échu en partage étant toujours distant des extrêmes, qu'importe qu'un [homme] ait un peu plus d'intelligence des choses? S'il en a il les prend un peu de plus haut. N'est-il pas toujours infiniment éloigné du bout, et la durée de notre vie n'est-elle pas également infime dans l'éternité, pour durer dix ans davantage?

Dans la vue de ces infinis, tous les finis sont égaux; et je ne vois pas pourquoi asseoir son imagination plutôt sur un que sur l'autre. La seule comparaison que nous faisons de nous

au fini nous fait peine.

Si l'homme s'étudiait le premier, il verrait combien il est incapable de passer outre. Comment se pourrait-il qu'une partie connût le tout? — Mais il aspirera peut-être à connaître au moins les parties avec lesquelles il a de la proportion? Mais les parties du monde ont toutes un tel rapport et un tel enchaînement l'une avec l'autre que je crois impossible de connaître l'une sans l'autre et sans le tout.

L'homme, par exemple, a rapport à tout ce qu'il connaît. Il a besoin de lieu pour le contenir, de temps pour durer, de mouvement pour vivre, d'éléments pour le composer, de chaleur et d'aliments pour [se] nourrir, d'air pour respirer; il voit la lumière, il sent les corps; enfin tout tombe sous son alliance. Il faut donc, pour connaître l'homme, savoir d'où vient qu'il a besoin d'air pour subsister; et pour connaître l'air, savoir par où il a ce rapport à la vie de l'homme, etc.

La flamme ne subsiste point sans air; donc, pour connaître l'un il faut connaître l'autre.

Donc toutes choses étant causées et causantes, aidées et aidantes, médiates et immédiates, et toutes s'entretenant par un lien naturel et insensible qui lie les plus éloignées et les plus différentes, je tiens impossible de connaître les parties sans connaître le tout, non plus que de connaître le tout sans connaître particulièrement les parties.

[L'éternité des choses en elle-même ou en Dieu doit encore étonner notre petite durée. L'immobilité fixe et constante de la nature, comparaison au changement continuel qui se passe en nous, doit nous faire le même effet.]

Et ce qui achève notre impuissance à connaître les choses est qu'elles sont simples en elles-mêmes, et que nous sommes composés de deux natures opposées et de divers genres, d'âme et de corps. Car il est impossible que la partie qui résonne en nous soit autre que spirituelle; et quand on prétendrait que nous serions simplement corporels, cela nous exclurait bien davantage de la connaissance des choses, n'y ayant rien de si inconcevable que de dire que la matière se connaît soi-même; il ne nous est pas possible de connaître comment elle se connaîtrait.

Et ainsi, si nous [sommes] simples matériels, nous ne pouvons rien du tout connaître, et si nous sommes composés d'esprit et de matière, nous ne pouvons connaître parfaitement les choses simples, spirituelles ou corporelles.

De là vient que presque tous les philosophes confondent les idées des choses, et parlent des choses corporelles spirituellement et des spirituelles corporellement. Car ils disent hardiment que les corps tendent en bas, qu'ils aspirent à leur centre, qu'ils fuient leur destruction, qu'ils craignent le vide, qu'ils [ont] des inclinations, des sympathies, des antipathies, qui sont toutes choses qui n'appartiennent qu'aux esprits. Et en partant des esprits, ils les considèrent comme en un lieu, et leur attribuent le mouvement d'une place à une autre, qui sont choses qui n'appartiennent qu'aux corps.

Au lieu de recevoir les idées de ces choses pures, nous les teignons de nos qualités, et empreignons [de] notre être composé toutes les choses simples que nous contemplons.

Qui ne croirait, à nous voir composer toutes choses d'esprit et de corps, que ce mélange-là nous serait bien compréhensible? C'est néanmoins là chose qu'on comprend le moins. L'homme est à lui-même le plus prodigieux objet de la nature; car il ne peut concevoir ce que c'est que corps, et encore moins ce que c'est qu'esprit, et moins qu'aucune chose comme un corps peut être uni avec un esprit. C'est là le comble de ses difficultés, et cependant c'est son propre être: *Modus quo corporibus adhaerent spiritus comprehendere ab hominibus non potest, et hoc tamen homo est.*

Enfin pour consommer la preuve de notre faiblesse, je finirai par ces deux considérations...

(p. 127-128)

389 — (693) En voyant l'aveuglement et la misère de l'homme, en regardant tout l'univers muet, et l'homme sans lumière, abandonné à lui-même et comme égaré dans ce recoin de l'univers, sans savoir qui l'y a mis, ce qu'il est venu faire, ce qu'il deviendra en mourant, incapable de toute connaissance, j'entre en effroi, comme un homme qu'on aurait porté endormi dans une île déserte et effroyable et qui s'éveillerait sans connaître où il est, et sans moyen d'en

sortir. Et sur cela, j'admire comment on n'entre point en désespoir d'un si misérable état. Je vois d'autres personnes auprès de moi; d'une semblable nature: je leur demande s'ils sont mieux instruits que moi; ils me disent que non; et sur cela, ces misérables égarés, ayant regardé autour d'eux, et ayant vu quelques objets plaisants, s'y sont donnés et s'y sont attachés. Pour moi, je n'ai pu y prendre d'attache et, considérant combien il y a plus d'apparence qu'il y a autre chose que ce que je vois, j'ai recherché si ce Dieu n'aurait point laissé quelques marques de soi.

Je vois plusieurs religions contraires, et partant toutes fausses, excepté une. Chacune veut être crue par sa propre autorité et menace les incrédules. Je ne les crois donc pas là-dessus. Chacun peut dire cela, chacun peut se dire prophète. Mais je vois la chrétienne où je trouve des prophéties, et c'est ce que chacun ne peut pas faire. (p. 129)

385 — (208) Pourquoi ma connaissance est-elle bornée? ma taille? ma durée à cent ans plutôt qu'à mille? Quelle raison a eue la nature de me la donner telle, et de choisir ce nombre plutôt qu'un autre, dans l'infinité desquels il n'y a pas plus de raison de choisir l'un que l'autre, rien ne tentant plus que l'autre? (p. 130)

384 — (98) *La prévention induisant en erreur.* — C'est une chose déplorable de voir tous les hommes ne délibérer que des moyens, et point de la fin. Chacun songe comment il s'acquittera de sa condition; mais pour le choix de la condition, et de la patrie, le sort nous le donne.

C'est une chose pitoyable de voir tant de Turcs, d'hérétiques, d'infidèles, suivre le train de leurs pères, par cette seule raison qu'ils ont été prévenus chacun que c'est le meilleur. Et c'est ce qui détermine chacun à chaque condition, de serrurier, soldat, etc.

C'est par là que les sauvages n'ont que faire de la Provence. (p. 130)

結 論.

44 — (373) *Pyrrhonisme.* — J'écrirai ici mes pensées sans ordre, et non pas peut-être dans une confusion sans dessein: c'est le véritable ordre, et qui marquera toujours mon objet par le désordre même.

Je ferais trop d'honneur à mon sujet si je le traitais avec ordre, puisque je veux montrer qu'il en est incapable. (p. 136)

47 — (61) *Ordre.* — J'aurais bien pris ce discours d'ordre comme celui-ci: pour montrer la vanité de toutes sortes de conditions, montrer la vanité des vies communes, et puis la vanité des vies philosophiques pyrrhoniennes, stoïques; mais l'ordre ne serait pas gardé. Je sais un peu ce que c'est, et combien peu de gens l'entendent. Nulle science humaine ne le peut garder. Saint Thomas n'en a pas gardé. La mathématique le garde, mais elle est inutile en sa profondeur. (p. 136-137)

Une étude de l'Apologie de la Religion Chrétienne de
Pascal d'après l'Édition Intégrale Lafuma
suivant la Première Copie de l'Original.

Une étude de l'Apologie de la Religion Chrétienne de Pascal d'après l'Édition Intégrale Lafuma suivant la Première Copie de l'Original.

par Seizaburo Wada.

- 1) Cette étude se borne à analyser l'homme dans l'Apologie de la Religion Chrétienne de Pascal, c'est-à-dire, dans les quinze premiers chapitres de la partie classée de ladite Edition Lafuma.
- 2) Pourquoi avons-nous pris cette édition pour point de départ de cette étude? Parce que la Première Copie seule, d'où est sortie cette édition, montre l'Original de l'Apologie tel qu'il était aussitôt après la mort de Pascal. La première moitié de cette Copie, (qui comprend 27 chapitres), classée par Pascal lui-même, quoique inachevée, prouve cette vérité inébranlable: un plan-ébauche de l'Apologie existe.
- 3) Voici le fragment-clef de l'Apologie:

"Les hommes ont mépris pour la religion; ils en ont haine et peur qu'elle soit vraie. Pour guérir cela, il faut commencer par montrer que la religion n'est point contraire à la raison; vénérable, en donner respect; la rendre ensuite aimable, faire souhaiter aux bons qu'elle fût vraie; et puis montrer qu'elle est vraie. Vénérable, parce qu'elle a bien connu l'homme; aimable, parce qu'elle promet le vrai bien." (La. 35, Br. 187.)

Ce passage nous fait bien connaître l'ordre, le programme, la méthode concrète et persuasive de Pascal réaliste.

- 4) Il nous faut donc comparer l'Édition Brunshvicq, qui nous a longtemps servi de base solide et philosophique, avec l'Édition Lafuma, qui sera dès aujourd'hui un nouveau point de départ.

"Qu'on ne dise pas que je n'ai rien dit de nouveau: la disposition des matières est nouvelle; quand on joue à la paume, c'est une même balle dont joue l'un et l'autre, mais l'un la place mieux. J'aimerais autant qu'on me dît que je me suis servi des mots anciens. Et comme si les mêmes pensées ne formaient pas un autre corps de discours, par une disposition différente, aussi bien que les mêmes mots forment d'autres pensées par leur différente disposition." (La. 4, Br. 22)

Ce fragment dit tout et explique tout. L'Apologie de Pascal n'est plus du tout celle que Brunshvicq a tâché de rétablir dans son Edition.

- 5) Conclusion. Pascal est-il philosophe dans son Apologie? Y est-il théologien? Non! Il y est physicien, foncièrement géomètre, psychologue. S'adressant aux libertins, Pascal, vrai chrétien, se montre toujours rationaliste jusqu'à la fin de son Apologie.