

ルソーの一般意志と直接民主主義をめぐる私的断章

藤 江 泰 男*

Sur la volonté générale et démocratie directe selon Rousseau

Yasuo FUJIE

序

生誕300年を記念して、というわけでもないが、前年度(2012年度)の「フランス思想」の講義で、筆者は、ルソーの『社会契約論』を扱った。ルソー自身の思想的遍歴の面白さもその選択の一因ではあるが、さらにもうひとつ、現代的な問題と深くリンクしているように思える、彼の思想の独特の傾向性、彼の思索を支えている感情的な核心部分こそが、この著作を選択した最大の理由であった。講義としては、そうした筆者の思いがどれほど通じたかは心もとないところだが、講義の準備をしつつ考えたこと、考えざるを得なかったことが、当然のことながら幾つかある。今回の論考は、そうした個人的思索の名残を、幾分かでも留めておこうと思い筆を執ったものであり、最新の研究成果を紹介するものでも¹⁾、政治学的蘊蓄を披露しようというものでもない。筆者の年来の関心とつながる限りで、ルソーのそうした核心部分を、ここに記しておきたい。その関心とは、端的に言えば、一般意志であり、その思想的由来であり、それに連なる直接民主主義の考え方である。

一般意志の思想的・宗教的由来については、筆者の知る限りでも、幾つかの論文や著作を挙げることができる。そうした成果を紹介しつつ、さらにそうした成果に助けられつつ論を進めたいと思う²⁾。直接民主主義については、ルソーの思想に内在する問題として考

1) この種の需要を満たすものとしては、(手許にある雑誌で言えば、)たとえば『現代思想』2012年10月号(vol. 40-13)掲載、佐藤淳二氏の論文「ルソーの思想圏」がある。簡にして要を得た、ルソー研究の歴史的解説と文献紹介となっている。

2) ブレイエの(E. Bréhier)「ルソーのマルブランシュ派的な読書」(1938)、ライリーの(P. Riley)『ルソー以前の一般意志』(1986)(出典の詳細は、本論の展開の中で記入するつもりである)などが有名であるが、さらに一般的・全体的な拡がりにおいて探求した著作として、ロディス＝レヴィス(Rodis-Lewis)の『ニコラ・マルブランシュ』(Nicolas Malebranche, P. U. F., 1963)、アルキエ(F. Alquié)の『マルブランシュのカテルジアニスム』(Le cartésianisme de Malebranche, J. Vrin, 1974)——アルキエにはまた、『マルブランシュとキリスト教的合理主義』と題した啓蒙的著作もある(Alquié, Malebranche, Seghers, 1977, 拙訳『マルブランシュ—マルブランシュとキリスト教的合理主義—』[理想社, 2006年])

* 国際コミュニケーション学部 国際言語コミュニケーション学科

えてみたい。『社会契約論』全体の構成で見ると、これは直接民主主義ではないのではないか、という印象というか危惧が、このリサーチのきっかけとなっている。政府のあり方、つまり行政機構についても詳細に論じるルソーの政治論が、どうして直接民主主義として語られるのか、語られるべきなのか、そこが筆者の出発点でもある。それでは本論に入ろう。

1. 一般意志、その歴史的由来について

1-1. ルソーの自己教育とオラトワール派

ルソーのいわゆる一般意志については、すでに優れた論文や著作によって、その思想的由来が探求され、紹介されている。カルテジアンたるマルブランシュについて論じられるとき、いつも、啓蒙の哲学者たちがその後継者として、もちろん「逆転」した形ではあるが、後継者として語られてきている³⁾。マルブランシュが神において論じたことを、人間において、つまりは、自然において語るのが、マルブランシュ以降の哲学者たちの基本的図式となっていくからである。ルソーもまた、そうした啓蒙期の哲学者ではあるが、その思想内容は、その中にすっぽりと納まるほどに単純なものではない。それは、マルブランシュとの関係でもまた然り、である。逆転した形ではなく、そのままに受け継がれていると語る方が、ここでは事実即している、と思われるほどに直接的な影響関係にあると言えるからである。

こうした点を主題的に探求した論文としては、まず、日本でも著名な哲学史家エミール・ブレイエの「ルソーのマルブランシュ派的な読書」という記念碑的論考をまず指摘しておこう⁴⁾。独特の哲学者、啓蒙期において同時代の啓蒙的思想家とは一線を画した思想家、思想的にも人格的に独特の、孤高の思索家ジャン＝ジャック＝ルソーとマルブランシュとの関係は、ジャン＝ジャックの思想にとって、特にその「思想の形成期」において、特権的なものであったことは、彼の自伝的作品『告白』をひもとけば、一目瞭然でもある。

ご承知のように、ルソーは正規の教育の中で自己の思想を形成した学者・研究者ではない。正規の学校教育とは離れて、独自の方針で自らを教育し、自らの考え方、行動の指針を作りあげていった人物である。ある種特権的な環境の中で、あるいは逆境の中で、みずからプランをたて、自学自習の生活の中で少しずつ、その思想は形成されたものである。もちろん、そこには幾つかの特権的な出会いがあり、それを介してさらに思想が深化するという、特権的な体験をしたのもまた事実であろう⁵⁾。

は、その邦訳である)——などを、その代表的な書物として挙げることができよう。マルブランシュの意志の問題についてであれば、ドレイフィス (G. Dreyfus) の記念碑的業績『マルブランシュによる意志』(*La volonté selon Malebranche*, Vrin, 1958) があるが、残念ながら今回は利用できていない。

3) この「逆転」あるいは「転倒」については、本稿・脚注30を参照のこと。

4) Émile Bréhier, “Les lectures malebranchistes de Jean-Jacques Rousseau”, 1938, *Revue internationale de philosophie*, 掲載, *Études de philosophie moderne*, PUF, 1965, 所載。

5) アンヌシーのヴァラン夫人、パスチューに投獄されたデイドロ、あるいは様々な論敵との出会い、そのいずれもが、彼の思想の形成や発展にとって、重要な機縁をなしているのは、これもまた周知の事実である。

古典ギリシア・ローマ以来の遠大な影響関係についてまで言及するつもりはないが（それは、もはや筆者の守備範囲を超えており、本稿では言及しない、あるいは言及しえない⁶⁾）、近代以降、特にパスカル以降の思想家たちの果たしたルソーの思索への影響について、ここでは一般意志に集約される政治的立場の形成に影響を与えた思想や着想について、少し振り返っておこう。

まず、ルソー自らが語るところを聞いておこう。『告白』のなかで、自身の教育に努めている時期については、以下のような場面が描かれている。

……科学に信仰をまじえた書物が、わたしにはいちばん適していた。オラトワール派やポール＝ロワイヤル派のものがとくにそうだった。わたしはそれらの書物を読みはじめた、というより貪りはじめた。たまたま、ラミ神父の『科学講話』⁷⁾という本が手に入った。これはさまざまな科学書への入門のようなものである。わたしは何度もくりかえし読み、それを自分の手引きにすることにきめた。……⁸⁾

ここに出てくるラミ神父とは、オラトワール派の神父である。オラトワール派というのは、カトリックの中の急進的（厳格主義的）な改革派・ポール＝ロワイヤル派よりは穏健にして近代主義的な修道会、デカルト哲学とアウグスティヌスの神学との融合を主題的に目指していたカトリック内改革派の修道会グループのことである。ラミ神父は、哲学者というよりは、教団内の教育者として、当時から有名な人物である。彼はこの教団を代表する哲学者マルブランシュとほぼ同時代を生きており、従って、その著作も、マルブランシュ哲学を語る、という色彩が濃厚である。それはもちろん、ルソーも十分承知のところであり、この少し後の件ではこう述べている。

一二時間おしゃべりをしてから、昼食まで本を読む。ポール・ロワイヤルの『論理学』、ロックの『悟性論』、マルブランシュ、ライプニッツ、デカルト等々の哲学書からまずはじめた。まもなくわたしは、これらの著者たちが無限とってよいほど相互に矛盾していることに気づき、うまく調和させてやろうというとてもない計画をたて、そのためにたいへん疲れ、多くの時間をとられた。頭が混乱し、ちっともはかどらない。ついにこの方法をあきらめて、別のはるかにすぐれた方法を採用した。わたしには能力が不足していた。……⁹⁾

6) Cf., P. Riley, *The general will before Rousseau*, Princeton university press, 1986. 著者ライリーは、パウロやアウグスティヌスから始めて、その思想的関連を探索している。もちろん、パスカル以降、特にマルブランシュとその周辺とが、論の中心をなすのだが……。

7) Cf., B. Lamy, *Entretiens sur les sciences*, 1684; Vrin, 1966.

8) ルソー (Jean-Jacques Rousseau) 『告白(上)』(岩波文庫, 1965年) 第6巻, p. 331; *Les Confessions*, (Œuvres complètes I (以下, O.C. と略記), Gallimard (Pléiade), 1959, p. 232. 訳文は、特に指摘がない限り、文庫版の文章をそのまま借用している。

9) 同書, p. 338; *Ibid.*, p. 237. ちなみに、その「はるかにすぐれた方法」とは、ある著者の本を読む時には、自分の考えや他の著者の思想を持ち込んだり比較したりしない、という方法である。まずは、当の著者の言うことを虚心坦懐に聞き取り、細部まで正確に理解しようとする方法、批判はその次の段階で、とルソーはさらに語っている (Cf. 同書, pp. 338-39; *Ibid.*, pp. 237-38)。

この「はるかにすぐれた方法」がどのようなものか興味津々ではあるが、われわれの主題からそれるので、本稿では触れない。上記引用文中にあるマルブランシュこそが、いわばラミ神父の著作のバックボーンであり、彼こそが、この箇所ですべて記述されている時期よりはずっと後の著作となる『社会契約論』の中で展開されることになる、一般意志と特殊意志との理解にとって不可欠の要因をなす哲学者、オラトワール派の哲学者にして神学者なのである。

『社会契約論』の理解のためにも、もう一言、『告白』の記述に言及しておく、上記引用箇所のすぐ後に、「数学の勉強」をしていることが述べられている。もちろん、それがラミ神父の著作のアドバイスによるものではあるにしろ¹⁰⁾、こうした蓄積が、一般意志の考え方の中に直接投影されていることを忘れてはなるまい。その記述の端々に、数学的内容、特に積分的内容を含意する表現が散見され¹¹⁾、一般意志の概念（内容）の理解には、こうした数学的な着想もまた不可欠であることを、ここでは指摘しておこう（後に、主題的にも言及することになるであろう）。

1-2. ルソーとマルブランシュ

1) ルソーの一般意志・特殊意志とは何か（まずは概説的に）

本稿は、ルソーの社会思想ないしは政治思想の核心部分である一般意志の思想的系譜を探るものであるから、まずは、その探求のもとにあるルソーの一般意志について、その考え方を確認しておこう。特殊意志との対比において現れるもので、その正しさについても、両者を対比する形で論じられる中心的概念である。個別的利害から発する特殊意志がそれ故にいつも誤謬の可能性をはらむのに対し、一般意志は絶えず正しく判断するものと、冒頭から前提にされている。こうした対立的区分自体、幾分奇異な印象を与える記述ではあるが、ルソーにとってこれは、はったりでもこじつけでもない。まずはルソーの表現からそのことを確認しておこう。

主権の行為としての一般意志をルソーはさまざまな表現で解説しているが、まずは人民全体の意志であり、一部の意志である特殊意志とは異なる、と述べる¹²⁾。その一般意志の行使こそが主権というものであり¹³⁾、一般意志と特殊意志とが合致することはあり得るにしても、「永続的・恒久的に」そうであることは不可能である、と述べている。主権と一般意志との関係を規定する第2編冒頭の件で、ルソーはそう明言している。一般意志が公共的立場から平等（*égalité*）を志向するのに対し、特殊意志は不公平（*préférences*）を目指すからであるとも¹⁴⁾、説明している。

こうした意味合いにおいて、一般意志であれば、主権の行使として全体の意志でしかあり得ないが、特殊意志は、その本性からして人民の一部の意志なのである、という表明

10) ラミ神父お勧めの書物・著者の例として、ブレイエは先の論文の中で、積分の発案者としてのライプニッツ、ニュートンを挙げている（Bréhier, *op. cit.*, p. 85）。

11) 教科書のテキスト、解説、あるいは東浩紀氏の著作『一般意志 2.0 ルソー、フロイト、ゲーゲル』（講談社、2011年）など参照。もっとも、東氏の言及は、「ベクトル」概念との親近性を語るのみで、「積分」を問題にしているわけではない。

12) ルソー『社会契約論』（中公クラシックス、2005年）II-2, p. 238 ; *Du Contrat social*, O.C. III, Gallimard (Pléiade), 1964, p. 369.

13) 同書, II-1, p. 236; *Ibid.*, p. 368.

14) 同書, II-1, p. 237; *Ibid.*

が、第2編第2章においてなされることになる。

このように、本来的に公平・平等を志向する一般意志と、不公平・特殊利益へと連なる特殊意志とが、対立的・対比的に提示されている。しかも、こうした本質規定は、その後修正されたり、微調整されたり、ということはないように思われる。一般意志は常に正しい、とまで明言しているからである。それは、同編第3章の表題の中で問われ、本文の中で明示的に肯定されている。「一般意志は常に正しく、常に公共的利益を志向する¹⁵⁾」と明言されているからである。しかし、この段落に続く一般意志と全体意志との区別、さらには、特殊意志の総和と一般意志との違いを記述する部分については、ルソーの数学的素養との関係で興味深いものであるが、ここでは、マルブランシュとの関係を見るために不可欠の要素のみを確認するとどめたい。一般意志の概念内容の問題は、影響関係というよりは、その規定内容自体の問題であるからである。

以上が、『社会契約論』の第2編冒頭部での一般意志の基本的性格である。問題は、こうした一般意志の概念が何に由来するのか、何故このように、正しいことを前提にして語られうるのか、ということである。この時点では、その由来こそが、いわば「謎」だからである。

2) マルブランシュの一般意志・特殊意志とは何か

そこでまず、マルブランシュの使用する用語の中での対応する概念であるが、一般意志、特殊意志、ともに頻繁に使用されている。ルソー的な意味合いからずれるところもあるにしろ、用語自体は同じもので、かつ別の問題が語られている、とまずは言うておくべきであろう。というのも、マルブランシュがそこで展開しようとしているのは、あるいは反論に応えようとしているのは、人間の意志の問題ではなく、神の意志の問題だから、である。自然への神の働きかけを問題にするとき、そしてまた、神による人間の救済(救い)を問題にするとき、こうした神の意志の問題は、当時の人々にとっては死活問題であったのであろう。最も明快・明確に使用されているのは、問題の性格からしても『自然と恩寵の論』であろうか、まずはその代表的表現について確認しておこう。例えば、

神は、自己の確立した一般法則に従って活動しているとき、一般意志によって働きかける、と私は言う。例えば、私がつねられたとき痛みを感じるようにと神が仕向けるとき、一般意志によって神は私に働きかける、と私は言う。なぜならば、神が確立した心身結合の法則の一般的で効果的な法則に応じて、私の身体が痛い状態にあるとき、神は私に苦痛を感じさせるからである。……¹⁶⁾

逆に、彼〔神〕の意志の有効性が、なんらかの結果を生み出すべく、なんらかの一般法則によって決定されていないとき、特殊意志によって神は働きかける、と私は言う。かくて、神が私に刺す痛みを感じさせるとき、私の身体、ないしは、何であれ、何らか

15) 同書、II-3, p.241; *Ibid.*, p. 371.

16) Malebranche, *Traité de la nature et de la grâce*, 1680, Ecl. I; O.C. V, Vrin, 1958, p. 147. もっとも、この解明部分の出現は1681年からのことである。

の被造物のうちに、一般法則に応じて私に働きかけるように、それを規定するいかなる変化も生じていない、とすれば、そのとき、特殊意志によって神は私に働きかける、と私は言う。……¹⁷⁾

ここで主題的に論じられているのは、人間への、あるいは自然への神の働きかけの問題、恩寵がどのように生じるか、ということである。神がそれぞれ個人に、それぞれの事象に個別的に働きかける、という素朴に信じられている恩寵の考え方に対する、ほぼ真逆の見解の表明なのである。そうした素朴な考え方は、奇蹟を常態化するものであり、神のあり方、叡智の発現にふさわしくない、というマルブランシュの根本原則が、ここには明瞭に見て取れる。哲学的には機会原因論と言われる考え方であるが、神の働きかけの法則性と現実の不規則性とがともに現存することの論理的整合性を主張している場面、と言えいいのだろうか。身体の苦痛にしろ、気象の変化にしろ、それぞれに一般法則があるのであり、その法則性が発現するためには、自然や人間におけるある種の変化が必要である、とマルブランシュは見ている。何の原因もなしに、発現の機会をなす自然的現象の変化を一切伴うことなしに、自然的変動（天変地異）や精神的变化が生じるわけではない、というマルブランシュの機会原因論がここに披瀝されているのである。いかに異常気象が生じようと、その生じ方には自然的な根拠があり、それに照らせば、その変化は異常ではない、ということ、身体的変化や精神的变化にしても然りである、とマルブランシュは語っている。それぞれに心身結合の法則に基づいた相互的な変化なのであり、自然的状態にあつては、いずれかの変化に対応する変状がある、とマルブランシュは見る。このような立場からすると、神の奇蹟とは、例外中の例外であり、その大部分は、われわれの側にそれを見抜く能力が不足していることによって、そう思われているに過ぎない、と語るべきであろうか。

マルブランシュに特有の、こうした機会原因論（的救済観）というものは、厳格なキリスト教徒とも、あるいは主流のカトリックとも、じっくりいくものではなかった。即座に、ジャンセニスト・アルノーが批判の口火を切るのは¹⁸⁾、その後のマルブランシュ哲学の運命を決定づけるものであったのかもしれない。アルノーの死後にもなお続く、永きにわたった論争の、それが幕開けであった。この論争を機縁にして、マルブランシュ自身の思想内容もさらに練り上げられてゆくことになる。神の法則的働きかけの基本線が、神の超越性を強調するグループにとって受け入れ難いものであることは容易に理解できるところである。「隠れたる神」として、絶対的な超越において神を捉えようとするジャンセニズムにとっては、もちろん受け入れられるところではない。アルノーはそうした思想傾向、信仰の真情を代表する者として、執拗にマルブランシュの救済観を批判する。しかも、その根拠としてマルブランシュの哲学的立場がまず狙い撃ちされることになるが¹⁹⁾、これについては問題がずれることになるし、筆者としては以前論及したところでもあるの

17) *Ibid.*, Ecl. 2, pp. 147-48.

18) この論争の経緯については、本稿の1-3でアルノーについて論ずる際、再度言及する。

19) 恩寵を主題的に論ずる前に、その哲学的土台をなすマルブランシュ独自の「観念」の考え方（いわゆるマルブランシュのイデー：*idée Malebranchiste*）を論ずる必要があると見なしたアルノーの「慧眼」については、ときに称讃されることである。

で、ここでは展開しない。本稿ではただ、彼の機会原因論の基本的骨組みのみを、これからの展開に必要な限りで、略述しておきたい。上の引用箇所を理解のためにも必要であるように思うからである。ここでは、いわゆる『形而上学対話』の第13章〔第13対話〕9節で列記されている5つの法則をのみ、指摘しておこう²⁰⁾。

1. 運動伝達の一般法則、その機会因は物体の衝突である、とマルブランシュは語り始める²¹⁾。機会原因であるとともに自然的原因でもある、と記されている。つまり真の原因である神の働きかけ、つまり一般法則を作動させる自然的原因なのである。
2. 心身結合の法則、その機会原因は、心身それぞれのあり方 (modalités) であり、それがそれぞれ相手方の変化の原因となる、というわけである。
3. 神と魂との結合 (神心結合) の法則、われわれの注意作用こそがこの法則の機会原因をなす、とされる。ちなみに、ここでの神とは、「普遍的理性という叡智的実体」である、と注釈されている。
4. 善き天使や悪しき天使に、人間の身体 (物体) への権限を与える一般法則、天使たちの実際の欲求こそが、その機会原因である、と述べられる。ここで影響を受ける身体 (物体) について、マルブランシュは、天使たちよりも劣った本性の実体、と表現している。
5. イエス = キリストが、天上においても地上においても、身体のみならず精神に対しても至上の権力を受け取っている法則、その機会原因は、イエスの聖なる魂の多様な動きである、とマルブランシュは語っている²²⁾。

以上見てきたように、マルブランシュの機会原因の考え方は、自然界の物理的な動きに関わるのみではなく、魂の動き、神と人間との関係にまで及ぶ壮大な領域で構想され、展開されていたことがわかるであろう。こうした体系的構想の中で、神の意志を一般意志と特殊意志つまり個別的意志とに分割して考察しているのであり、当然のことながら、マルブランシュの立場からすれば、神は、一般意志によって働きかけるのが本来的なあり方であり、その叡智にもふさわしいやり方である、と考えるのである。つまり、作品と方法とは一体で考えられねばならない²³⁾、というマルブランシュ独自の思想体系の端的にして徹底した表現が、ここに提示されているのである。特殊意志で説明しうるのは、機会原因としてのあり方、つまりは被造物の特性の方であり、それを神の本来的あり方において認めようとするのは、マルブランシュからすれば、容認できるところではない。そうした意志が到来するのは、例外的・奇蹟的な事象でのごとくにすぎない。さらに、そうした例外的な事象は、少なければ少ないほど、神のあり方にはふさわしいのである。

20) *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, XIII-9, 1688; O.C. XII, Vrin, 1965, pp. 319-320.

21) もちろん、マルブランシュ哲学を代弁する「テオドール」の口を借りてではあるが……。

22) ここまでが、いわゆる『形而上学対話』XIII-9での「5つの機会原因」についての定義の、ほぼそのままの訳である。勿論、省略はしているが……。この著作の翻訳としては、井上龍介氏の記念碑的業績 (『形而上学と宗教についての対話』晃洋書房, 2005年) がすでにあるが、ここでは借用できていない。

23) 例えば、第9対話の表題、「神は自分の意図 (desseins) を、実現手段の考慮なしに抱くことはなかった」とある。

ルソーとの比較で留意すべきは、こうしたマルブランシュの問題の枠組み、神の意志に関してその一般性と特殊性とを問題にしている、ということである。

1-3. マルブランシュに先行する一般意志・特殊意志

ルソーの一般意志の概念の論及に移る前に、概略的にでも、マルブランシュに先行したアルノーやパスカルの考え方について確認しておきたい。そうすれば、マルブランシュの意図がどこにあるか、ジャンセニズム的救済論とカトリック主流の救済論について、併せてその異端的救済論についても瞥見できるかと思えるからである。ルソー自身も一時カトリックに改宗し、再度プロテスタント主義復帰するという、宗教的にも複雑な経緯を生きており、必ずしも、社会的・理論的な問題の考察だけに終始した人物ではないからである。もちろん、その問題の孕む射程は、筆者の能力を大幅に越えているので、筆者の関心と能力に納まる限りで、さらに、今回手許にあるライリーの著作で触れている限りで、紹介し、注釈したいと思う。若干の回り道をご容赦頂きたい。

1) アルノーの一般意志・特殊意志

さて、すでに触れたところではあるが、先のアルノーやパスカルが所属するジャンセニストのグループ、あるいはポール・ロワイヤルの隠士たちの思想は、フランス語ではジャンセニズムとして一括されるカトリック内部の改革派、それも厳格な救済論を特色とする改革派である。こうした傾向の信条を公言するグループに対して、マルブランシュが批判的であるのは、あるいは逆に、ジャンセニストの方がマルブランシュの著作に対して批判的であるのは、いまでは十分に納得のいくところではあるが、歴史的事実からすれば、そうした展開にはなっていない。

マルブランシュが著作活動を開始した当時、ジャンセニストのグループにもその著作が好評であったのは事実のようである²⁴⁾。アルノー自身、『真理探究』の出版当初、好意的感想を述べていたことも歴史的事実である。ポール・ロワイヤル派にしる、オラトワール派(オラトリオ会)にしる、いずれも、カトリック内部の改革派である点では共通の立場にあり、つまり、ジェズイットと対立している点では、志しをともしていたわけであるから、こうした当初の交流関係、相互の好意的印象について然程の違和感はないかと思われる²⁵⁾。

親密な関係とは言えないまでも、それなりに認めあった関係が一転するのは、マルブランシュの救済論が明示的に展開された時点、『自然と恩寵の論』の公刊前後のことである²⁶⁾。1680年末、この書が刊行されるに及び、アルノーは、それまでの信頼関係、和解な

24) Cf., Rodis-Lewis, *op. cit.*, p. 14. その当時、「ポール・ロワイヤルのグループとの関係は素晴らしかった」とロディス＝レヴィスは評している。詳しくは、Malebranche, O.C. V, pp. XXII-XXV を参照されたい。

25) 『真理探究』の公刊に際しては、アルノーは、いち早くこれを「激賞し」、この作品の存在を世に知らしめた一人でもあった(Cf., Malebranche, O.C. V, p. XXII) のは事実である。ロディス＝レヴィスは、この著作にアルノーが「魅惑された」(charmé) と述べていた事実を紹介している。Cf., Rodis-Lewis, *op. cit.*, p. 96; Malebranche, O.C. XVIII, p. 95.

26) 『自然と恩寵の論』の成立以前に、二人は会合をもっており、恩寵の考え方についての相互の違いを調整しようとしたが、アルノーのフランス出国にともない、文章上のチェックの約束が結果的に果たされないことになり、アルノーの反対に関わらず、『自然と恩寵の論』は印刷に付され、公刊されることになった、という次第である。アルノー側の事情がこうした齟齬の根因であろうが、約束に沿って、

り調停なりへの期待の誤りに気づくことになる。そうした自覚から発して、まずアルノーが批判的に取り上げた著作は、本書ではなく、彼の処女作『真理探究』であり、それもマルブランシュの観念の理解の仕方への的を絞って批判的に展開し、糾弾することになる²⁷⁾。1683年のことである。アルノー・マルブランシュ論争については幾つかの著作がすでに刊行されているようであるし、筆者自身も学生時代に小論を物している²⁸⁾。ここではただ、そうしたアルノーの企図についてのみ、再言しておこう。直接『自然と恩寵の論』を反駁せず、敢えて『真理探究』の方を最初に取り上げたのは、マルブランシュ独自の救済の考え方、宗教的信条の基礎がこの哲学部分に、それも、観念の把握の仕方こそある、と判断したからである。単に哲学の理論的土台というだけではなく、救済の考え方においても、マルブランシュ的観念、つまり“Idées Malebranchistes”がその土台である、とアルノーが判断したからなのである（この問題の具体的展開について興味のある向きは、拙稿を参照いただきたい）。

さて、そうした関係にあるジャンセニスト・アルノーの著作の中に、マルブランシュが主題的に展開した一般意志、特殊意志の考え方の出発点がある、とライリーは述べている²⁹⁾（ただし、マルブランシュの箇所を展開したそれぞれの概念内容とは、端的に異なるものを含意している点は見過ごすべきではない）。神の全般的働きかけと、特殊の働きかけ、つまり一般意志と特殊意志との違いは、アルノーにあっては、直接人間の救いの問題、恩寵問題そのものとして提示されていた、ということである。マルブランシュにあっては、先程見たように、むしろ、自然的世界での現象（自然現象）の説明にとって、神の特殊意志など、そもそもほとんど不要である、という主旨の中で展開されたものであった。人間の特殊意志の自然法則への関わりに関して（機会原因として）積極的な意味を担うにしろ、神においてそれを考えることは、それ自体不可能であり、敢えて言えば、ほとんど不要なことなのである。特殊意志によって神が自然に働きかけるとすれば、それは奇蹟が起きた、ということに他ならないが、それは、ほとんどの場合、その自然的原因をわれわれが知らないことに起因するだけであり、文字通りの奇蹟というわけではなからう、というのがマルブランシュの基本的見解である。自然認識の欠如を神の働きかけで補完すること、奇蹟によって説明するということは、人間の側の知的努力の怠慢というものである、ということになる。マルブランシュの、神に対するこうした位置取りは、ジャンセニ

もう少しスムーズに意見のやり取りができていれば、哲学史上稀に見る論争は存在しなかったのかも知れないのである。詳しくはO.C. V, pp XXII-XXXIを参照されたい。

27) 1683年刊行の著作、『真及び偽の観念』(Des varies et des fausses idées)と題された書物である。マルブランシュとの永きにわたる論争の幕開けである。この論争の経緯については、拙いながら、遙か昔に、筆者は小論を残している。Cf.「アルノー・マルブランシュ論争」(『一橋研究』第9巻第1号, 1984年)——今回書き残した問題について、ご奇特にも興味を抱かれた向きは、参照頂きたい。大学院時代の論考ではあるが、恐らく公開されているものと思う。より本格的に、本論争の事実経過を知りたいと願う向きには、G. Lewis, “L’intervention de Nicole dans la polémique entre Arnauld et Malebranche, d’après des lettres inédites,” (Revue philosophique, LXXV 1950)をお勧めする。

マルブランシュの返答はすぐに現れる。翌年の1784年の『回答』(『真理探究』の著者によるアルノーの著作『真及び偽の観念』への回答、というのが正式の表題である)がそれである。その他の反論をも総括する形で、マルブランシュ自身の哲学が主題的に展開された著作が、1688年の『形而上学的対話』であり、二人の対立・論争の、いわばポジティブな成果と言える著作である。しかし、これもまた中間的な成果であり、論争はその後もさらに続くことになる。

28) 前註参照。

29) Riley, *op. cit.*, p. 6, 9-10.

スト・アルノーからすれば、許し難いことであった。何よりも、付度できないはずの「神の意図」について付度しているからである。「隠れたる神」の立場からすれば、明らかな越権行為である。自然を神に預ける、という名目の下に、むしろ神を自然に預けてはいないか、神を自然化してはいないか、という反論である。この疑問は正しい、少なくとも、的を射た反論とは言える。というのも、18世紀啓蒙の時代、あるいは理神論の時代において展開されるのは、実は後者の側面、神の自然化の側面だったのである。しかも、アルノーの指摘通り、18世紀は、マルブランシュ的の神学を自然化し、自然法則の中に神の働きかけを承認しつつ、それを前提にし、自然法則内部で探求を完結するというようになる³⁰⁾。後はただ、自然を法則的に語ること、それで十分神を崇めたことにもなる、というわけである。

さて、アルノーの両概念に込める救済への思いは明快である。ライリーからの孫引きになるが、端的に語っている部分をまず引用しておこう。

半ペラギウス派の誤謬はすべて、絶対的で不変的な神虜は、永遠の昔から、善行について何の考慮もせず、何人かの人々を選択しているということ、神が栄光のためにとっておいた何人かの人々 (a certain number of men) を選択しており、その他の者たちは、滅びへと向かう一団の群衆の中に捨て置き、そこから彼らを引き上げる義務などないということ、以上のような判断に彼らが耐え得ない、ということにある³¹⁾。

この箇所の表現で見ると、アルノーの予定説的な救済観は明らかである。こうした厳格主義的救済観が、異端として告発される原因にもなるのだろうが、全員を救うという神の意志(→神の一般意志)があるのは事実であるとしても、それは、上記の予定された選択、つまり少数の者しか救わないという選択(→神の特殊意志)を否定するものではない、とアルノーは理解するのである。

ライリーによって、アルノーは一般意志という術語を「発明した」、とまで評されている。つまり、「少なくとも、一般意志の概念をはじめて可視的なものにした³²⁾」と評されている。スワレスやライブニッツなどは、同種の救済問題を扱っている場面でも、スコラ用語の先行的 (antecedent)、帰結的 (consequent) の術語によって区別するのみで、一般意志・特殊意志の術語を使用していない、とのことである³³⁾。救済の問題に定位して、この二つの術語の活用法をはじめて編み出したのがアルノーであり、それも1644年出版の『ヤンセニウスのための第一弁明』においてである、と明記している³⁴⁾。

30) 「マルブランシュ哲学は〈百科全書派〉の哲学の源泉である。後者の哲学は、その教条主義そのものにおいて、多くの点で、まさに転倒された神学として現われるであろう」(アルキエ、前掲『マルブランシュ』、p. 14; Alquié, *op. cit.*, p. 11)。この「選集」(原典からの抜粋・引用)部分では、こうしたコメントに対応する原典として、ルソーの『社会契約論』も参照され、引用されている。

31) Riley, *op. cit.*, p. 10; アルノー全集15-16巻; *Œuvres de Messire Antoine Arnauld*, Brussels, 1967, vol. 15-16, pp. 184-85からの引用である。

32) Riley, *op. cit.*, p. 9.

33) *Ibid.*, p. 6. ここでライリーは、antecedently (or generally), consequently (or particularly) とパラフレーズしている。

34) *Ibid.*

ただし、アルノーのこの指摘は、ジャンセニズム的救いに近づけるための聖書解釈であり、一般意志、つまり永遠の昔から神によって望まれていた万人の救済は、極限まで縮小されることになる。つまり、万人 (all) が絞り込まれ、その意志 (will) そのものも、漠然たる意欲に、あるいは軽い意志 (véelleité) へと解釈し直される。聖書の言葉、「すべての人が救われることを、神は望んでおられる」(「テモテへの手紙 第一」³⁵⁾) というパウロの言葉は、いわば極小化して解釈されることになるのである³⁶⁾。

つまり、実質的に全員が、万人が救いに予定されてはいない、ということであり、ライリーの表現で言えば、all は some であり、アダムの墮罪以前に素朴に望まれていた (と思われる) 万人の救済は、現実には、つまり墮罪以降はありえない、少数の者のみが救いへと選ばれる、というのである³⁷⁾。このように、アルノーによる二つの意志の導入・発明は、ジャンセニウスに対する異端の嫌疑に向けて、効果的に応えるためのものだったのである。

かくして、一般意志の概念をいわば創出し³⁸⁾、議論の術語として練り上げたまさにその人が、実はその一般意志の概念について否定的、後ろ向きであったという事実(「ほとんど一般的とはいえない一般意志として理解していた」ということ)を、一つの歴史的アイロニーとして、さらにまた、その概念の最大の信奉者たるルソーが、アルノーならびにジャンセニストたちの信条を構築し外部からの批判を跳ね返す思想的・概念的武器であった「効果的(有効なる)恩寵」と「予定説」との考え方を「明確に否定していた」という事実を、さらなるアイロニーとして、ここにライリーは指摘している³⁹⁾。

2) パスカルの一般意志・特殊意志

予定した論文構成からいけば、次に、パスカルの一般意志、特殊意志の出現について簡単に確認して、第2章に入るべきところだが、すでに規定枚数を越え、筆者のエネルギーも尽きかけている。独立した節としての展開としては不十分ではあろうが、論点を、ライリーによって触れられている限りで簡略に紹介し、併せて、本稿前半部分のまとめとしたい。恩寵論自体は本稿の主題ではなく、パスカルの思想についても、今回のテーマではないので、どうかご容赦いただきたい。

さてそのパスカルであるが、アルノーの切り開いた道に沿って、さらに深く展開してゆく、と言え、その後の二つの概念の歴史、特にジャンセニズムの中での恩寵論の展開を言い当てることになるのだろうか。ライリーの語るところでは、アルノーは一般意志と絶対意志との二つの概念によって、つまり墮罪前の一般意志と墮罪後の絶対意志によつ

35) Cf. 『聖書』「テモテへの手紙 第一」II-4.

36) Riley, *op. cit.*, pp. 10-11.

37) *Ibid.*, p. 12.

38) *Ibid.*, p. 14. 「一般意志と特殊意志との概念を案出したのは、明らかにアントワヌ・アルノーであったが……」とライリーは明言した後、パスカルへと話題を転じている。

39) *Ibid.*, pp. 13-14. 一般意志の案出者たるジャンセニスト・アルノーは「有効なる恩寵」の考え方を抛り所に、ジェズイットの「十分なる恩寵」の考え方に対して、神学的・政治的に対抗したのであるが、(この種の問題については、パスカルを主題にしてではあるが、中村雄二郎『パスカルとその時代』[東京大学出版会、1965年]が詳しい)、同じく一般意志を提唱するルソーは、一方で、その「有効なる恩寵」を否定するとともに、他方、カルヴァンの予定説についても、(プロテスタントでありつつも、)明確に否定的な意見をもっていた、という事実絡んで、それを思想史におけるアイロニーである、とライリーは評するのである。

て、「万人の救済」から「部分的救済」への移行を基礎づけたとのことだが、パスカルはその線を明示的にかつある種確信的に進んでいった、ということのようである。カルヴィニズム的偏向にもジェズイット的あるいはペラギウス派的偏向（もちろん、この表現はパスカルの意図に支えられた限りでの表現ではあるが……）にも陥ることなく、適正なバランスを表現するものとして、万人の救済をねがった墮罪前の一般意志が、アダムの墮罪の後、ある者たちは救済へ、その他の者たちは滅びへと望まれる（選択される）という考えを、アウグスティヌス主義を継承するものとして提示するわけである⁴⁰⁾。

パスカルは三種の人間の分類（1. 信仰と無縁の人、2. 信仰はあるが堅固ではない人、3. 堅固に信仰のうちに留まる人）とそれぞれの救いとの関係で、恩寵のあり方、働き方の違いについて述べた箇所、神の意志に絡み、絶対的意志、あるいは個別的恩寵（ここでは、個別的恩寵 *grâce singulière*⁴¹⁾との表現）という術語で、一般意志と特殊意志との関係の問題に込めている。信仰への帰依の状態、あるいは本来の選択によって必ずしも同じ恩寵を受け取るわけではない、ということである。この三種の人間の救いをそれぞれに説明する中でパスカルは、万人の救済に関わる神の「一般意志」、特別な人間の選択に関わる「絶対的意志」、個々の人間の救済に関わる「特殊意志」、そうした恩寵の特性を区別する「十分なる恩寵」と「有効なる恩寵」の違いを縦横に活用している。

もっとも、『恩寵文書』における一般意志の術語の使用はわずかであり、特殊意志については皆無である⁴²⁾、とライリーは総括している。内容的言及はありつつも、術語そのものの使用は少なかったり、皆無であったり、ということである。ルソーを想起させるような、特殊意志の衝撃的登場は『パンセ』において⁴³⁾、ということのようであるが、今回はここで筆を擱こう。特殊意志の社会化・人間化の問題が出現する、ということであり、それは次回、本稿の第2章で、ルソー自身の一般意志・特殊意志を語る時に言及しよう。

40) Cf., *Ibid.*, pp. 14-15. この本からたくさんの恩恵をいただいている、こういうことを書くのも気が引けるが、アルノー「より遥かに偉大なジャンセニスト」(*Ibid.*, p. 14)としてパスカルを語りだす箇所での、この評価自体には同意できない、少なくとも、感心しない。アルノーの方が教義に関しては指導者であったはずだし（あくまで、ジャンセニストとして、ではあるが）、その関係において、『プロヴァンシアル』の成功もあつたはずである。パスカルの方が今では「より有名な文学者」には違いないが、「より偉大なジャンセニスト」とは言い難いように思う。ましてや「より偉大な神学者」ではないであろう。

41) *Ibid.*, pp. 16-17. パスカルの恩寵論からの出典を明記すれば、『恩寵文書』(*Écrits sur la Grâce*)の第一文書、手許にあるフラマリオン版(A. Clair校訂, *De l'esprit géométrique*, 1985)で言えば、そのp. 123からの引用である。

42) Riley, *op. cit.*, pp. 17-18.

43) *Ibid.*, p. 17. この箇所でライリーは、「『パンセ』の中で、パスカルは……際立ったやり方で、〈特殊意志〉の観念を使用している」と記述している。