

宗教寛容論の哲學的基礎

——ベールの「事實の明證」について——

岩 坪 紹 夫

ベール解釋の問題

Pierre Bayle (1647~1706) は首尾一貫した體系を持つ哲學者というよりは、時代の様々な教説に反應する思想家である。したがつて彼の思想を、その成立に於て限定した歴史的条件を規定することが彼を理解する鍵なのである。そしてまた、ここに彼が思想の歴史に於て受けた賞讃と忘れ去られたこととの理由がある。我々はまず今迄のベール解釋の類型を知り、その上で問題を取らねばならない。

(一) デカルトの懷疑を宗教・道德の領域に擴げ、既成の一切の秩序を破壊したベールの「批判」は、建設的なものない消極的否定的な懷疑主義で、結局信仰の權威に服してしまつた。多くの哲學史家はこのように考え、近代思想の創設者の系譜から彼を外したのである。⁽¹⁾ ベールの著作を素直に表面的に讀む限りこの解釋は疑いなく正しい。

しかし之は、逆説を用い、自分の思想を隠して現わさねばならなかつた非正統派の思想家を理解する方法ではない。一見あたりさわりのない平凡な教説の「裏を讀み」、そして屢々矛盾する彼の書の内に「統一的立場」を求め、彼の眞意を定めようとする時、換言すれば彼を時代の思想の潮流の内に置く時にも、驚嘆すべき彼の新しさが明らかになる。文學の批評家達はこの方向に一步進んでいる。

(二) 彼等はベールをリベルタン(自由思想家)の代表者として解釋する。(1) 一七世紀の信仰の時代にあつて、ベール

ルは一六世紀の「自由」の傳統を守る徹底した反宗教の思想家であつた。(2)デカルトやボッシュエ等が思想の秩序ある體系家であつたのに對し、ペールは文筆で世間に働きかける「ジャーナリスト」であつた。(3)デカルト哲學が宗教と妥協して無力な觀念論になるのに對し、ペールは經驗論を取つた。それが英國經驗論を生み、「百科全書家」への道を開いた。(4)文學の批評家達はペールを一七世紀の「形而上學者」としてではなく、一八世紀の「哲學者」と解釋する。(5)この好意的な解釋は、我々がペールから當然引出し得る結論としては正しいが、彼が現實に受けた暗い陰慘な時代の制約とそれに對抗した彼の哲學の固有の意義とを無視する誤謬を犯している。

(四) ペールを一七世紀のリベルタンの理論的代表者と見る時、「デカルトの懷疑を宗教・道德の領域に擴げ」たことは全く新しい意義を持つ。ペールが生涯をかけて求めた宗教的寛容・宗教的自由は、そのまま、壓迫された人々が求めた權威への反抗と權威からの自由を意味している。その爲にペールは、カトリック、正統派カルビニスム、自由なカルビニスム、アルミニウス派、ソツィーニ派、最後に彼の無神論へと進んだのである。この遍歴に於て彼は、カトリックとプロテスタントとの獨斷的な二つの世界觀のみが支配している時代に、自由を求める人間が如何に生きべきか、その「生き方」を示したのである。フオイエルバッハはこのように解釋し、そこから多くを學んだのである。我々は、そこから、それを基ける哲學の問題を見直さねばならない。形而上學者・自然學者のデカルトが宗教・世界觀の問題に懷疑の精神を敢て向けなかつたのは正しいことである。信仰・行爲の問題は直ちに決斷と解決を要求するからである。そこからペールはデカルトの形而上學的な觀念論を離れて、(6)ガッサンディの唯物論を、經驗の事實による實驗的檢證の立場をとつたのである。

思想家ペールの眞の意義は、ユグノーの死命を決する「ナント勅令の廢止」を廻る新舊兩教の論争を通じての、宗教・道德・政治・社會の批判、宗教寛容論・無神論者の道德・立憲君主制・國民主權の問題への解答にある。我々はこの現實的批判がその時代に持つた新しさと制限とを正しく捕える爲の基礎的準備的操作として、その理論的基礎と

なつた哲學の問題を取上げ、彼の經驗論の中核をなす「事實」とは何であるかを見ようと想ひ。

(1) 哲學史上ベールはデカルトの完全な亞流となれてゐる。唯 A. Rivaud (*Histoire de la philosophie* III. p. 377) は彼をライブニッツへの方向に於て捕える。

(2) J. B. Bury (*A History of the Freedom of Thought*, p. 135)。(3) Sainte-Beuve (*Portraits littéraires* I. p. 374) は「ベールは個人的な精神の氣質に於ては宗教的であるところ。」

(3) Sainte-Beuve (*Ibid.*, p. 364)。E. Faguet (*Dix-huitième siècle*, p. 5) は「ベールは自分だけで靜かに考え、他人への影響を願わぬ」と反對している。

(4) リベルタン・ベールが百科全書家と一六世紀のユニオニストを結ぶものであることは異論がなく。F. T. Perrons (*Les Libéraux en France au XVIIIe siècle*), H. Hauser (*La modernité du XVIIIe siècle*, p. 43) 亦た Faguet, Sainte-Beuve, ヴォールが英國經驗論を生んだ¹⁾とは F. Brunière (*Etudes critiques*, 5. *La critique de Bayle*, p. 118) Bury (*Ibid.*, p. 138) の見解である。特に P. Hazard (*La crise de la conscience européenne*, p. 101) は精しい分析をしてゐる。

(5) ヴォルテール特にディドロはベールを同時代人と感じてゐる。しかし兩者の差はベールが(1)懷疑主義者で徹底した合理主義でなく、(2)政治的實踐的活動をせず、(3)宗教の徹底した反對者でない點にある(ファゲの解釋)といわれる。これは一般的な公式であるが、私は承認出来ない。

(6) ベールの出發點を「デカルトの自然學とするか (V. Delbos, *La philosophie française*, p. 146) 形而上學とするか (K. Marx-F. Engels, *Werke* Bd 2, s. 134) は「デカルトをどう解するかによるが、しかしベールを宗教的「寛容」をいう理神論者とするか、徹底した宗教的「自由」を求める無神論者とするかの解釋の差を示すといひうる。

一 哲學の方法

哲學の方法をのべる時にもベールは正統派の假面を落さず、彼等も承認し得る一般的な公式から出發する。全能の神が宇宙を創造し支配し特に人間の救済を目指してゐることが疑い得ぬ以上、人間の魂と肉體とに配慮しそれらを目指す「哲學」は正しく用いられる限り神の眞理への方法である筈だ、と彼はいう。しかし「こちの信者達は、神

の眞理は信仰のみによつて知られるので、人間の小さな哲學は有害であるという。哲學はまず、この盲目的狂信徒の迷蒙を啓かねばならない。

しかし彼等は哲學自體を否定し神秘的な信仰を主張するから、哲學の原理により反對しても無駄である。彼等の神學は神が信者に示す攝理や奇蹟が經驗の事實として明證であることに基いて自らを正當化する。そこで哲學の正しさを示す爲には、經驗の事實が彼等の神學に反しているのを示さねばならない。

ペールは、正しい哲學に於ては神學と哲學と事實との間、信仰と理性と經驗との間に調和的な合致がある筈であるといふ。⁽¹⁾

ペールの意圖は次の様に解釋出来る。罪に墮ち眞理を失つた現状に於て、人間は三つの秩序の合致を實現出来ない。人間は(一)信仰と理性を合致させ、經驗に反する矛盾を犯すか(正統派神學の誤)(二)信仰と經驗を盲目的に結合し、迷信に陥るか(實踐的神學の誤)(三)理性と經驗に依存し、信仰を見失うか(合理的神學の誤)いずれかである。この立場は全て誤である。しかし眞の信仰に達せず回心を求めている人間として考えよう。(一)は事實の矛盾が示される故に従えない。(二)は偶像教徒の立場で、眞の神を知らぬのみならず、神でないものを神とする罪を犯し、二重に誤つてゐる。(三)は未だ神を知らぬが信仰に入る準備として自身では罪はなく、眞の信仰が示されれば直ちに回心するであろうから神に最も近いといえる。⁽²⁾之が人間の哲學の正しい方法であるとペールは一應認める。

更に解釋を進めれば、この三つの立場は逆の方向を取り得ること、そしてその方がペールの眞意により近いことが解る。(一)の逆は、信仰を理性に服従さすソツツィーニ派の主張である。ペールはこの派への深い共感にも拘らず、これを取らぬという。この派が理性を高めすぎて現實の事實を無視するからである。(二)の逆は、信仰を人類の長い歴史の經驗に基けるもので、創造以來の古いキリスト教が結論されるように思える。しかし同様に歴史の經驗に基く異教の信仰に反駁できなくなるとペールはいう。(三)の逆、相対的な經驗に理性を基ける經驗論は永遠に確實な眞理に達し

得ず「ピロニスム」になる。しかしそれはそれを越える信仰の優越性を教えるから最も正しい方法であるとベールはいう。

自由思想家ベールの結論が明らかになる。理性は確實な眞理を教えない。だから恩寵に基く信仰がいかに不合理不道徳に思えるにしろそれに従うべきである。彼はキリスト教の啓示の辯護を装いながら、一切の理性的基礎を奪い、宗教が厭うべきものであるのを示そうとする。これは既にモンテーニュ以來の自由思想家の方法である。

ベールは一步進めてこの論法を理性と經驗に用いる。經驗は相對的である。だから理性の原理が經驗の事實に反するにせよ、それに従うべきである。彼は理性の哲學の辯明を装いながら、原理の原理・萬學の女王と誇稱する形而上學的原理の絶對普遍性を否定し、相對的な事實の説明・解釋を行う經驗の學の領域を確立しようとするのである。⁽⁴⁾

ここにベールの眞意が明示される。哲學は經驗の學である。この哲學的方法是既に近代の自然學で用いられた。しかし人間にとつてより重大なモラルの學に於ては未だ示されていない。彼が求めたのは、肉體と共に魂を持つ具體的人間の學としての精神科學に於て經驗的方法を用いる哲學がいかにして可能であるかの問題の解答である。

(1) この方法論は P. C. の序に認められる。この最初の主著は、後年の大著「歴史的批判的辭典」を除き緊急の答辯を要する論争の爲に書かれたのでない唯一の書である。そこで彼は自由に自分だけの思索を展開しているので、後年の個々の具體的な問題の論争からは見出し難い、彼の全思想を貫く基本的構想の鳥瞰圖が示されている。もちろん未完成な點は多いが讀みようによつてはそれだけ徹底した思想があり、彼が秘かに懐いて生涯現わさなかつた究極的意圖を窺いうる。この書は彼の全思想のプログラムといえるから、そこに彼の哲學の方法を求めるのは誤でないと思う。

(2) これは「無神論者は偶像教徒ほど悪くはない」との P. C. の主題の一つの論證である。これは一方的なものである。無神論者は神を知らず且信仰を持たず二重に誤つているが、偶像教徒は信仰は持つているからそれを眞の神に向けさせさせすればよいといえる。彼の論證は、無神論者が善意の理神論者で、神を知り且否定する無神論者でないことを前提した時のみ成立する。「汝等(偶像教徒カトリック)の勝利は、眞の信仰の勝利というよりは、理神論の勝利である」(P. C. II 336)とベール

ルはいう。この論はユグノーを回心させ爲のカトリックの手段（ドラゴナード・回宗金庫等）を攻撃する基礎となるものであり。 (J. Oribal: *Louis XIV et les protestants*, p. 164)

(3) 「寛容」を教理とした唯一の教派として、ソツツイーニ派をベールは賞讃する。

(4) 「哲學は、ベールには、事實の明證に基く認識である。經驗への必然的聯關なしに先天的構成を許すを欲しない」と J. Delvoé (*Religion, critique et philosophie positive chez P. Bayle*, p. 350) がいうのは正しい。しかし彼はベールをカントへの道として捕え、リベルタンとしての役目を無視した點には賛成できない。Delvoéの誤については、三の註6・四の註8に示す。

二 神學 批判

ベールの哲學の方法は、墮罪の結果三つの秩序の合致が成立しないと的前提に於てのみ成り立つ。それゆえこの前提を否定し救済を説く正統派神學の前には、彼の哲學は一切の權利を失うのである。⁽¹⁾

カトリック神學はいう。人間は罪におちた、しかしカトリック教會は贖主イエス・キリストの示す神の眞理を地上に於て誤りなく繼承しているから、この聖なる傳統の權威に證しされる教會への信仰を持つ時、人は神の眞理を知り三秩序の合致は實現されると。

若しこの傳統が本當に正しく維持されているなら、この通りである。しかし傳統は人間の手に移ると、正しく繼承されていると根據なしにいえぬとベールは反論する。神の傳統は別である。ただ人間が造りあげた虚構の傳統を神の眞理と誤らぬ爲に、全ての傳統を検討し、人爲的な傳統は否定すべきである。そこで哲學は、否定的にはあるが神の眞理へ導く方法となるのである。

ベールは人間の傳統の成立を分析する。詩人や詩的歴史家はその作品を立派に見せる爲に想像力により造りあげた偽の奇蹟に基いて傳統は形成され始める。それが、僅かな人のいうことを検討もせずに入られる多くの人々の輕信と

怠惰によつて守られ、更に人々の愚かさを利用して根據のない傳統を神のもと偽り、それにより人々を壓制し支配しようとする政治家や神學者や哲學者の奸計が傳統を權威化するのである。

それゆえ空しい傳統の權威を否定する爲には、世界史の一般的事實を調べ、自然學者の教える事實を知り、偽の奇蹟に惑わされぬようになり、更に陰謀家の奸計を見破る爲に、哲學の原理により精神の注意と検討を行わねばならぬ。(P. C. III 10)

ベールはカトリックの傳統の權威に對して、カルビニスムの自由検討の立場をとる。

ベールは、信仰に基く獨斷論に對して「方法としての」懷疑の價値を認め、デカルトの自然學・形而上學の成果をうけつぐ。デカルト的明證を求め、信仰の決定をその間括弧内に入れることに寛容を基けるのは既に當時の識者の一般的な意見であり、寛容論史上ベールの新しさはない。(Oribal; *ibid.* p. 13)

宗教の教義の論理的な問題を無視し、⁽²⁾傳統の權威という「歴史的事實」に批判を向けた點にベールの新しさがある。若し傳統の神聖さが完全に證明されれば、神學は信仰の學ではなく歴史的經驗の學になるべきであり、また傳統が歴史的に證明されなければ信仰を基ける根據は全くないことを示そうとする。

ベールは、精確な資料の分析による文獻學的方法を聖書(聖書釋義學)・古代のみならず歴史一般に擴げて、實證的な史學の確立を意圖し更にこの「歴史的方法」を現代の問題の批判にも用いようとするのである。(C. G. II 12)

(1) ベールの哲學のこの弱點は、彼の「武器が正しく利用されるには(彼の)體系が完成されねばならぬが、未だできていない」(S. C. P. II 499)と「正統派神學の誤を示す證據となる「經驗」の意味が確立されていないことにある。しかしこの弱點は神學自身にその矛盾を曝露させるより強力な武器となる。

(2) 直接的に宗教を攻撃するのは、ドグマに反對して再びドグマを立てることであるとベールはいう。教義に對して、彼は徹底した懷疑主義者である。「彼は誤れる諸宗教を彼の懷疑の天秤にのせ、相對立する星が相互に完全に相殺し合うまで、測つていた」(ギボン)

三 魂 と 肉 體

神學批判を通じ、ペールは間接的に哲學の本性を規定したのである。哲學の自由検討により神の眞理に達し得るか否かは、哲學自體の性格にあるのではなく、人間が哲學を如何に用い役立てるかによる。我々は眞理を認識する人間の能力を吟味すべきである。

ペールは通俗的なデカルト哲學から出發する。魂と肉體とは全く別の二つの實體である。⁽¹⁾それゆゑ墮罪以前の魂は肉體を捨て、神的本質との「特殊結合」(union particulière)により眞理を受入れ虚偽を避けた。⁽²⁾然るに心身合一より生ずる「機械的構成」(constitution machinale)の故に、⁽³⁾魂は「快樂の感情に耽ける間は非物質的思惟をなし得ぬ被造的精神の限界」(C. P. II 369)を持つに至つた。魂は、その本性の思惟を充分に行わぬ「怠惰」と、感覺の第一印象により判断する「輕信」とから、様々な偏見を抱き限りない虚偽に陥つた。(P. C. III 22)

この偏見から救う爲に「しつかりした哲學」は、魂の怠惰には「検討」を、輕信には「注意」を命じ、魂が明晰判断を持つ觀念のみを受入れよと命じる。哲學の原理は、肉體より生ずる感情・偏見を時々に取り捨てて一步步確實に思惟を進めれば、眞理の明證を得ると教える。

しかし墮罪した魂が明證と思う觀念が惡魔に欺かれたものでない爲には、魂が神との特殊結合にあること、換言すれば神の「誠實性」が前提されねばならない。ペールは、いわゆる「デカルトの循環」を批判しようとする。⁽³⁾

この形式的な循環は決して空しい循環ではない。次の場合には神の眞理の「正しさ」の論證となるとペールはいふすなわち、我々には困難なことであるが、若し思惟する精神が全ての推論に於て止まるべき固定點(コギト)を發見し(N. I. II 168)、惡魔でさえ欺き得ぬとの認識に達した時には、そこからこの哲學の原理により神の全ての眞理が導き出される。または心身合一を越える強力な意志、むしろ恩寵に満たされた信仰によつて神の明證な觀念を得た魂

は、この哲學の方法により安んじて眞理から眞理へ進み得るのである。

人間の魂をその抽象的理念に於て判断すれば、この論は疑いなく正しい。しかし肉體の偏見は餘りにも強く、魂は思惟を最後まで進める能力を持ち得ない。また人間のこの弱さを、眞の宗教の教義が直すべきであるのに、それができない、だからこそ神の攝理は、人間の本性の改造にはなく、過失を許すことに恩寵をおいたのである。上述の哲學は「物ごとを理念に於て見、形而上學的抽象を行う」(P. C. III 87) ことに由來する空論で、人間には何の役にも立たない。之がベールの批判である。

哲學は役に立たぬかといえ、そうではない。上述の哲學は、人間の魂が墮罪以後にも以前と同じであると考ふる誤謬を犯している。これさえ正せばよいとベールはいう。彼はデカルトからマルブランシの方向をとる。

罪の爲に人間は神の眞理を受入れ得ず虚偽を避けられなくなつたが、神の慈愛はなお、墮罪した魂に眞と偽とを區別する爲の手段だけは與えている。この手段が「自然の光」「形而上學的原理」「理性」と呼ばれるものであり、それに合致する限り物ごとは眞であると不可謬に確信されるのである。したがつて魂が啓示と認めるものの内に自然の光が不條理と見做すものが入るべきではない。自然の光・理性は神が人間に與えた「自然的啓示」である。人間にとつて「理性が女王で、神學は下婢であり」「全神學者は信仰・啓示を理性の王冠の下においている」。なぜなら理性の内に「人が注意して目を開きさえすれば全ての人を解明し且その眞理を不可抗的に確信さす生き生きした判明な光があるから、それは神自身・本質的實體的眞理であると結論せねばならぬ」(C. P. III 368) からである。

しかし、と罪を深く意識する「プロテスタントの哲學者」ベールはいう、理性は眞偽を分つ原的規則であるが、それが神の眞理自體であるかの如く思ひ上つてはならぬ。人間の精神は肉體の偏見に限定されているから、神の眞理を特殊的にしか知り得ず、様々な眞理の聯關を整合的に證明し得ず、矛盾するものを共に眞理と思ひ誤るのである。しかし眞理に到る道はまだ残されている。矛盾する眞理の一方を否定し他方を肯定するのではなく兩方を共に含め得る

「より一般的な原理」(N. L. II 168) を求めれば、神の眞理により近づき得るのである。そしてこれは不可能ではない。神は理性を固定した眞理としてではなく、眞偽を分つ規則として與えたからである。

それゆえ人は、理性の示す光に「注意して目を開か」ねばならぬし、また開き得るのである。そこで「より一般的な原理」を求める爲に魂に検討と注意を命じる哲學は人の役に立つものとなる。

確かに理性による検討と注意は神への道である。獨斷的な強制と迫害は神に叛くものである。理性は検討を全ての時・所で行い得、それについて「人は常に未成年の状態にある」(C. G. II 148)。人間は様々な段階の検討を通じてのみ神の明證な認識に達し得るのである。

ペールは更に進んで、デカルト哲學の一つの歸結であるこのプロテスタントの「合理的神學」⁽⁴⁾を批判する。限定された精神は検討の途中に於て、特殊なものを直ちに一般的なものと規定する。もちろんそれはより進んだ検討に於て否定される。しかし一時的にも人は誤つて神の特殊眞理を普遍眞理とし虚偽に陥る。之を避けるには、理性は究極的に神の眞理の明證な認識に達するまでは、判断を中止し懷疑的な態度をとらねばならない。理性の哲學は神に到る可能な方法であるが、神の眞理を現實の人間に確信させ信仰に導くには無力であるとペールは結論する。⁽⁵⁾

ここでペールは信仰に導く彼の哲學を積極的に示すのである。理性は究極的に虚偽に陥るのではなく一時的にである。しかも理性は正しい道にありながら、それを確信する根拠を持たなかつたにすぎない。この哲學の誤謬は、神が自然の光を心身合一した人間に與えたとしながら、それを魂に限定し、肉體との關係に於て持つ機能を無視したことにある。

自然の光は二種の機能、神の眞理そのものを求める「精神」(esprit)と、肉體に配慮する魂の「心情」(coeur)との機能を持つ。心情は、肉に限定された人間に可能な範圍に於て神の眞理を見分けさせる規則である。自然の光は「思辯的眞理には限界を持つが、*incours* ⁽⁶⁾には……限界を持たない」(C. P. II 368) である。

それゆえ人間は、神の啓示と精神の理性と心情の「事實の法」(loi positive)⁽⁷⁾とを比較せねばならない。事實の法は幾何學の定義のように役立つもので、「この結果は眞の原理より生じたから眞だ」といふべきでなく、「偽の結果を生じたからこの原理は偽だ」といふべきものである。事實に基き、神からのものであるか否かを決定する後天的證明である(C. P. II 369)。したがつて人間は精神の検討と注意により眞理を求め、その結果が心情の吟味檢證により肯定される時には、神への道にいと確信し得るのである。

魂が神の眞理を知り、生命を維持する爲には、神の全ての眞理を明證に認識すべきであるが、人間はそれができない。それゆえ神は、眞理がそれ自身何であるかを知らせず、人間に關して何であるかを知らせる「内的本能」(instinct intérieur)を與えたのである。人間は有限な精神が示す特殊眞理の内から魂の救済に必要な眞理を心情によつて讀みとり、その内から養分をとるのである(C. P. II 441)。精神と心情との結合から生ずる魂の内的本能が、人間に事實上神の眞理を確信させる「宗教的良心」(conscience)となる。

ここでペールは、理性の先天的構成の哲學とは別に、事實に基く經驗科學としての哲學の領域の存在を示したのである。唯一完全な神の存在を根據として宇宙の完全性を説明する合理的哲學は、よき體系であればその内の觀念が明瞭判明であるのみならず、事實が示す人間の偏見や誤謬を説明する筈である。ところがこの哲學は罪におちた人間の事實を無視している。この點では獨斷的神秘的な宗教の方が傑れている。彼は哲學の推論を捨てて信仰の事實の問題に入る。

ペールの議論は、合理的哲學・合理的神學のいう「先天的議論」(argument a priori)⁽⁸⁾とは別の領域を示すことにある。若し先天的論理的な問題として見れば、全ての難點の解を神に歸する彼の論はおよそ無意味である。彼の哲學は、合理的哲學が無視した事實の誤謬・偏見の内て人間はどの偏見をとるべきかを示す、具體的な指導原理を教える

經驗科學としての哲學である。

- (1) ベールがデカルト派の質體的區別を主張するのは廣告の爲で、魂の不死を否定せぬ正統派を装う爲である。(Delvoité, *ibid.* p. 356) 彼は後年アトミスムをとり、延長は實體から分離され得ると考え、同一實體が同時に思惟と延長を持つという。(F. Pilon, *L'année philosophique*, 1895. p. 175.)
- (2) デカルトの二實體説から直ちに魂の不死と神性とを結論するのは、彼の區別とアウグスチヌスの區別を混同することであるが、これは當時の一般的傾向であつた。(H. Buson, *La religion des classiques*, p. 326)
- (3) ベールは之をデカルト批判としてのべてはいない。宗教寛容の原理に對立するカトリックの「不可謬性」(infallibilité)の教義の批判として展開してゐる。(C. G. II 135.)
- (4) オランダから逃れたアルミニウス派の人々に支持され、特にソームシルの大學で信奉された。例えば M. Amyraut, C. Pajon. 後にはベールの論敵 I. Jaquelot, J. Le Clerc. がある。彼等が神學内に進歩と發展の理念を導入し、新教内でデカルト哲學に最も近づくことについては G. H. Dodge (*The political theory of the huguenots of the dispersion*, p. 223) が示す。
- (5) 之が合理主義に對するベールの批判である。デカルトの明證を求めれば、信仰を持ってぬのみならず、人は子供の認知もできず、裁判官は殆んど判決を下せず、醫者は責任を恐れて病人を癒せず、人間社會は崩壊するといふ。(N. L. II 254)
- (6) 之を直ちに道德的世界とし、善惡についての認識・行爲と規定し、ベールは哲學の基礎となる普遍的原理を實踐的道德的領域においた (Delvoité; *ibid.* p. 109) とするのには承認できない。この解釋は當時 d'Huisseau 等が考えた隣人愛に基づくキリスト教倫理であり、(R. Voeltzel: *Vraie et fausse église selon les théologiens protestants français du XVIIe siècle*, p. 46) 宗教を否定するベールの感情道德の眞意が失われるからである。彼のいふ道德の原理は自然法的なものでなく、それを否定する歴史的方法に基づくものである (M. S. Maine; *Ancient law*, p. 72)。道德はベールにとつて重要ではあるが一つの特殊の批判の對象である。彼の哲學は道德の哲學でなく、道德を基ける哲學である。それゆゑ *mœurs* は抽象的理性に對する具體的人間の感覺に基く經驗の全領域を含むと解し得る。(註7参照)
- (7) 表面上ベールは自然法に對する實定法、特に教會立法を考えている。しかし彼はこの文にすぐ續いて、ルクレティウスを引用し、「感覺が眞理の規則であるといふのは間違ひであるが……感覺は我々の論争の疑の審判者である」というように、心身合一した人間を規定する經驗的事實の法則と解すべきである。
- (8) W. H. Barber; *Leibniz in France*, p. 77.

四 宗教的良心

神の眞理を認識する唯一の手段は宗教的良心であるが、良心は神の普遍眞理ではなく特殊眞理を示すにすぎない。それゆえ良心が、正しく神の眞理に導く確實な手段であることが示されねばならない。

ペールは正統派カルビニスムの「良心の不可侵性」の原理から出發する。良心は、墮罪した魂に神が與えた特殊の機能であり、信仰の基礎である。良心はその表現である魂と同様、精神と心情の二部分からなり、その統一に於て成立する。限定された精神は神の眞理をそのまま知り得ず、様々な段階を通じて眞理に近づく。心情は精神の與える神的秩序を受取り、それを神の眞理と決定する。そこに信仰を基ける良心の作用が完結する。

良心は精神の面から見れば、ある時は「⁽¹⁾解明された良心」「⁽²⁾正統的良心」(conscience éclairée: c. orthodoxe) である時は「⁽¹⁾誤れる良心」(c. erronée)であるが、心情により神の眞理と決定されるから、全ての良心は等しく神の眞理の内に生きるとの信仰を與えるのである。良心は我々に語りかける「⁽²⁾神の聲」(C. P. II 384)である。それゆえ單純素朴な人の誤れる良心は、識者の解明された良心と同じ權利を持つのである。(N. L. II 218)

しかし眞理と虚偽が同じ權利を持つとは奇妙である。それでは誤謬を否定し神の眞理を目指すのも、誤謬を固執し眞理の否定に努めるのも共に信仰であることになる。⁽³⁾この矛盾は、カルビニスムの原理である「良心の不可侵性」と「墮罪のペシミスム」とからの當然の理論的歸結である。

この矛盾の兩極を結ぶ爲に、ペールは「自由檢討」を強調する個人主義的合理主義的カルビニスムをとつて答える。論理的抽象的にそれ自身で眞偽を取扱えばこの通りである。しかし個々の良心の「個別的考察」に入ると全く異なる。我々の良心は、眞理自體と我々に現われた眞理は同一であると思う。人間にとつては「絶對の虚偽が銘々の眞理となり、銘々の虚偽が絶對の眞理となる」(N. L. II 219)。眞理が虚偽の假象 (appearance) をもつて良心に現われる時、

眞理は權利を持たず、眞理の假象をもつ虚偽は眞理の奪われた全ての權利を持つ。それゆえ眞理がその名譽を保つには、我々に眞理と認められるとの「絶對的に必要な條件」に依存する。良心に權利を持つのは、絶對的眞理でなく「想定的眞理」(verité putative) γὰρ (C. P. II 441)

しかし以上から「誤れる良心の權利」をすぐ結論はできぬ。以上の論は、假象の眞理を自由に検討し眞理自體であると確信することを前提している。ところが精神は假象に基く推論に於て神と共に、神を裝い不十分な検討の結果を神のものと確信させ巧みに人間を欺く惡魔によつても導かれる。それゆえペールは、眞理の「絶對的に必要な條件」は「神は、我々が眞理と認める限りその眞理を尊敬するように我々に命じると解さねばならぬ」(N. L. II 219)という。之は證明を要する。

認識論的證明。魂の主人である神は、心身合一の故に空家になつた魂の番人として悟性(精神)を與え、眞理の性格を持つものを入れよと命じた。悟性は、與えられた眞理の性格を爲し得る範圍で受動的に検討すれば神から命じられた役目を果したのである。(N. L. II 220)⁽⁴⁾

形而上學的證明。人間が知らぬ永遠眞理は無限にあるが、魂の救済に必要な限りに於てのみ啓示されるのであるから、悟性の役目はそれ以上に要求されぬ。勿論、絶對的眞理、我々は知らぬが神が我々に豫定した一般概念での眞理も全て人間の爲に存するとはいえる。しかしそれが權利を持つのは、「普遍的なもの」の解明に頭を悩ます普遍的人間に對してのみであり、この普遍的人間の悟性は神的悟性の觀念に他ならぬ。ところで眞理が權利を持つとは、ある觀念がある觀念に従わねばならぬというように、觀念の間に一定の支配關係を立てることであるが、この支配權の強制執行は、神的悟性に他ならぬ普遍的人間には無意味で、個人の適用に於てのみ有効になる。それゆえ良心に權利を持つ眞理は、形而上學的觀念としての眞理ではなく、個人との關係における眞理である。(N. L. II 221)

この證明からペールは結論する。神が我々に與えた「眞理の權利の近接的基礎・直接的本質は(我々の)確信

(persuasion) の内にある」。人間に權利を持つ眞理は各個人の「個別的觀念」であり、「私見」(opinion) である。(N. L. II. 222)

ベールの個人主義的合理主義は一つの限界を示す。彼は「デカルトの循環」と同工異曲の循環に陥る。良心の權利を基ける個人的確信が眞理である爲には神の攝理が前提されねばならない。他方攝理が示されるのは個人的確信に於てのみである。そしてベールの弱點は、個人的確信が確固不動の原理でなく、自由検討を本質とする浮動し誤り得る精神であり、確實性を基ける具體的實在性を持たぬ所にある。このゆえに彼の普遍的懷疑主義は、絶對的眞理に基づく獨斷論の前に無限に後退しななければならないのである。

正統派カルビニズムは反駁する。「眞理の精確な認識が人間の精神を常に越えている」ことを前提しながら、良心に従うことのみが眞理であるというのは矛盾である。眞に權利を持つのは絶對的眞理のみで、それは人間に知られぬとの理由でその權利を失わない。

ベールは後退して答える。權利には、物ごとを罰せられずに行う能力と物ごとを行う正しさととの二義があり、良心の權利は前者である(N. L. II 218)。然らばと反駁者はいう。確かに良心は、信仰を決定する魂の眞の審判者である。しかし良心は誤り、神の名を亂用することがある。⁽⁵⁾この良心のいう神は「偽の神」である。良心はその上に神なる審判者を持ち両者が合致するとは限らない。良心が誤れば良心を神の聲と確信して従うとも、神に斷罪される。それゆえ正統的良心が誤れる良心を強制し時には迫害するのは、人間には不正と思われても究極的には正しいのである。⁽⁶⁾

更に後退してベールは「善意の誤」(erreur de bonne foi) と「惡意の誤」とを分けて答える(N. L. II 226)。確かに、誤れる良心の權利の使用は常に無罪ではない。「意圖して盲目になり信條を充分検討せず恥ずべき無爲に沈み情念に溺れて、精神の内に誤を引入れる時は」この良心の權利は不正に得られた權利であり、いつかは神の前に報告しその責を負わねばならぬ。眞理を知りながら叛いた者、惡魔やそれを助けた者は罰せられる。しかし「神が與えた精

神を眞面目に用い充分検討して」猶且誤る時は、人間として避け得ぬ「不可抗的無知」(ignorance invincible) (ibid.) に基く誤で、良心は正しくないにしろ神の前にも斷罪されぬ。また良心の検討が充分であるか否か、その誤が善意か悪意かは人間には決定できず、心身合一の創造者・良心の「検査人」である神に委ねねばならぬ(7)。

正統派カルビニスムは一步進んで反論する。究極的に神に委ねねばならぬのに、ある誤が不可抗だと斷定するのは矛盾であり、人間の傲慢である。確かに不可抗的無知は許される。しかし「誤謬」は不可抗ではない。なぜなら絶対的眞理は「自らを現わす權利を持つ眞理」(N. L. II 227)であり、神は「基礎的眞理」を啓示により明示しているから、⁽⁸⁾「事實の眞理」の無知は許されるが、明證な「法規の眞理」の無知は許されぬ、それを誤る者は情念に敗れ、基礎的眞理を知りつつ認めず墮落の道を歩む者で、不可抗的無知によるのではない。

この結論こそペールが待ち受けた畏である。彼は正統派の假面を落さず、この行きすぎを反撃する。然らば「法規の眞理」に無知な良心は情念の闇に閉され、もはや精神の確信から生ずる合理的な思惟を教えも感じさせもできぬことになる。正統的良心と誤れる良心の神に「共通原理」⁽⁹⁾がなくなる。そこで誤れる良心は、自らの良心に反し、神でないと確信するものを神とする「偽善」の罪を犯して斷罪されるか、またはその誤を固執して斷罪されるかである。誤謬と偽善の二重の罪を犯して、絶対的眞理の未知の法に従うより、誤れる良心の本能に従うべきであろう。(ibid.)

合理的の神學者は中間的態度をとつて反論する。誤れる良心を持つ者はその確信を疑い検討し誤謬を眞面目に斷念し、全ての人に明證な眞理を求め、それに良心を合致さすべきである。ペールはいう。この態度は正しい。しかし確信を疑うこと、更に必要なだけ疑うのは容易なことではない。その上良心を疑っている間は信仰を持ってぬことになる。

(N. L. II 228)

ペールは結論する。「心身合一の創造者の神は、人間が眞理の識別に遅れ時には全く不可能になるものとして取扱ふべし」(C. P. II 436) 人間は検討の道を最後まで行けず、明證な觀念に達し得ぬ。それゆえ神は人間に、眞と思

もわれるものを信ぜよとの唯一つの法を置いたのである。「我々に良心があることを眞または偽として示すのはどうであろうのである」(C. P. II 441) 「検討しないでもある教説を眞と完全に確信すれば、それを愛しその爲に死ぬべきである」(N. L. II. 226)。ペールは、人間が精神の検討を續ける限り信仰を持ってぬとし、合理的神學の樂天主義を拒否する。信仰を妨げる「精神」を捨て、良心の本能、心情の決定によらねばならない⁽¹⁰⁾という。

ペールは、精神の先天的構成と異なるのみならず、それから全く獨立し自身だけで成立する、魂の經驗科學の存在を示すのである。人間の知識は全て假象に基き相對的である。しかしそこに人間の一切の眞理が成立する。彼は、眞理の相對性を説くピロニスムを哲學の基礎的原理として肯定する。それを恐れるのは絶對的權威を主張する宗教だけである。

彼は、人間の知識を絶對的抽象的にそれ自身で規定する「眞偽」の概念に、その相對的な適用に於て規定する「正誤」の概念を替えたのである。人間の誤謬は相對的な事實として存在し、その權利をもつ。人間はその内で眞理を發見しなければならぬ。ペールは宗教の教義が未來におく眞理は事實の前に無力であり、眞理を明らかにする爲には事實を現在に於て解決し變革する相對的理論が宗教に代るべき人間の哲學であるという。

(1) ペールは C. G. では「迷える良心」(C. errante)、N. L. では「誤れる良心」(C. P. では「虚偽の良心」(fausse conscience)と表現する。これは良心の權利の徹底化を示すものである。

(2) このことから「眞の宗教があることを行う權利を持たば、偽の宗教も同様にその權利を持つ」とペールはいう。當時寛容はこのように、宗教の宗教に對する寛容と理解され、彼の目指した完全な宗教的自由は理解されなかつた。政治的理由から寛容に深い關心を持ったボッシュユでなえ、このことを考へなかつた。(Bossuet; Sixième Avertissement sur les Lettres de M. Jurieu. p. 45)

(3) カトリック教會からの分離を正當化するプロテスタントの良心の原理への最も徹底した攻撃は、ジャンセニスト・ニコル

の書であるとペールは解する。そして、たとえプロテスタントが正當であつたにしろ彼等は教會から分離すべきでなかつた、と「ニコルの反論」(N. R. I. 156)が結局この矛盾をつくくものとペールは見做した。

(4) 専門家でさえ識別できぬ程巧みに眞理を偽裝した者に欺かれた時、番人を罰し得るのは主人のみであるとペールはいう。彼は眞理の判断における意志の作用を否定する。これは眞理の曖昧な微表しか示さぬのは神のみの責任であり、偽の信仰が神への冒瀆であれば、神自身が始末すべきである、との結論を暗示する。

(5) これは、良心は精神の決定を心情に傳える單なる仲介者・魂の鏡で、靈的生命に於て原的實的な能力を持たないとする正統派カルビニスム(ジュリユー)の良心論の結論である。(DeVolvé, *ibid.*, p. 150)

(6) 良心を強制し改宗さす爲に迫害するのではなく、肉體にとられた良心を眞理に向ける爲に「手段として」迫害するといふのは、當時の新舊兩教の正統派の迫害理論である。ただ新教は良心の誤は神の前には許されぬが人間の間では罪が軽減されるところとして、極端な迫害を否定する。

(7) ペールは、神は不可抗の無知を罰し得るが、それは他の者への警告・教育の爲であるという(N. L. II. 220)。この論は良心の権利の積極的な論證とはなり得ない。

ここで信仰に對する理性の限界が示される。ペールの意圖は、信仰と理性を對立させ、信仰の絶對的權威を高めるように見せながら、實は理性の陥つた矛盾を相手に投げ返し、その解決不可能なことを示し、逆説的に理性のみの規則を確立するところにある。プロテスタント内部のこの論争が結局理神論へ、無神論へ導くことをボッシュエは見事にのべている。(Bossuet, *ibid.*)

(8) 基礎的眞理が全ての人に明證であるとする點で、正統派カルビニスムと合理的神學は合致する。しかし前者が、この眞理は人間の能力に依らずそれ自身で永遠不變に明證であるというのに對し、後者は逆に、全ての人に明證な眞理の「最小數」を定め、それを基礎的眞理と規定しようとする。ここに前者の迫害論と後者の寛容論の差があり、論争の原因がある。DeVolvéはこれを混同する誤を犯してゐる。(Dodge; *ibid.*, p. 192)

(9) 共通原理の否定が各教派の獨斷的主張を正當化し、一切の宗教的紛争と相互迫害の原因となる。相互迫害の悲惨な結果と、宗教に利益ならぬのを示すのが、ペールの普遍的寛容論の現實的基礎となる。

(10) この論は、迫害を神の命と良心的に確信しているカトリックに對し、プロテスタントの抗議を無にするものだとのジュリユーの厳しい非難を招いた。徹底した無神論に進まぬ限り、ペールの答は常に不完全であり、寛容論の根據は薄弱である。(Dodge; *ibid.*, p. 205)

五 感 情

良心の個人的確信に神の攝理を證しする手段は心情の他にはない。その心情の決定がいかなる「確實性」を持つかが問題になる。

ペールは、感情のみに従うリベルタンの放埒なオポルチュニスムを隠す爲に、カルピニスムの豫定論を掲げる。

人類を維持する爲に心身合一に際し心情を與えた神の偉大な智慧は讃むべきであるとペールはいう。人間が肉體を維持するには、ある物を避けある物に近づかねばならぬ。その爲に物それ自身の性格を知ろうとすれば無限の省察と推理とを必要とし、有限な精神は肉體が維持できなくなる。それゆえ神は、人間に關して物が何であるかのみを知り、有用なものを受入れ不用なものを避け得るように「快・苦」の「感情」(sentiment)として働く心情を與えたのである(C. P. II 440)。しかし感情は肉體の爲に働くので、快より生ずる「樂しさ」をのみ求め「自我愛」に陥り、「善を見、贊成し、しかも惡を行い」樂しい罪を犯す源となる。(P. C. III 106)

他方若し魂が精神のみなら、有限な精神は無限な神の眞理を認識し得ぬから「良心に従いながら斷罪されるのを恐れて、賢明であれば彫像のように生き良心の聲を聞かなくなる」(C. P. II 441)。それゆえ神は魂にその能力に應じて確信した眞理を神の眞理として内的に感じさせる「感情」として働く心情を與えたのである(ibid.)。この内的感情が信仰の基礎である。心情は魂の内の肉體の原理であり、また肉體の内の魂の原理である。感情は肉體の低さを助長する罪の源泉であると共に、精神の傲慢をへりくだらせる信仰の源泉である。

人間が神の眞理を知る爲には、魂のみでは不可能で、肉に汚され限定されねばならぬ、信仰を得るには罪を犯さねばならぬと結論される。これは單なる逆説であるのみならず、より危険な暗礁を含んでいる。この結論は豫定論に導くかも知れぬが、「若い時は自由放縱、年とれば信心家」とのリベルタンの教説にもなる。それゆえ罪の攝理に服し

信仰に入る爲にも、リベルタンの無信仰を否定する爲にも、感情を秩序づけ、それが神に到る必然的方法であるとの確實性を「全ての人」に證しする明證な原理が示さるべきである⁽¹⁾。

神の眞理を聖なる傳統により所有するといふカトリック教會は教える。感情を抑えるのは、感情に汚された精神ではなく、神の「不可解の玄義」の信仰を證しする眞の教會の「權威」への虚心な服従である。聖寵を受け神を信じる者は罪ある感情に溺れぬ。且全ての人がこの信仰を持ち得る。なぜなら「心の内で、私は三位一體・託身・理解を強要せず信じるのを求める全ての玄義を信じるというだけでよい」(P. C. III 118)からである。

ペールは批判する。聖靈の恩寵が全ての有効さをもつて働く時は別であるが、「不可解なもの」を信じるとは「信じるとは何かを知らずに、信じていないものを信じていると信じさせるに他ならない」(ibid.)。この信仰は、有限な精神から生じた偽の眞理を神の眞理とする内的感情を抑え得るが、同時に人間の精神そのものを否定する。その結果カトリックは人間の魂を盲目にし肉體のみを残し、肉體の感情に信仰を基けるのである。「宗教への愛(信仰)は肉體の他の感情と同じである」(P. C. III 100)。カトリックは「全ての感覺・情念・利己心に味方し、金を儲け、華美な儀式を喜び、僧職を養い」「暴力的で詐欺的な政治的手段となる」(P. C. III 118, 120)。「神は全てを許し」「福音は誰をも拒まぬ」(P. C. III 118)といふキリスト教は全ての無秩序・犯罪を生む源泉である。

カトリックの誤は、人間の内的感情を抑えて異端異教を否定することのみを考え、精神の自由を忘れたことにある。眞の信仰は理性と合致すると合理主義の哲學者はいう。「神は無神論者達に完全に啓示していないが、やはりその精神に働きかけ理性と知性を與え、それにより形而上學・道德の第一原理を理解」(ibid.)させ感情を抑えさせる。感情を比較し自由に撰ぶ精神により、人は光榮を求めて貪慾を抑え、永遠の名聲を願つて現世の欲望を犠牲にするのが原理に合しているのを知る。更にこの原理を守る爲に、感情を捨てるのが不利益と知りつつ「高邁の心」なる「偽の理念」を造りあげ、その爲に死をさえ恐れぬ。人は感情を捨て、感情を規整する普遍的法則に従う。この法則が感情を

抑える原理であり、「神を知らぬ理性」である (P. C. III 117)。「世界の創造者である第一存在を知らなくても、人は光榮輕蔑その他の感情を感じ理性の光を消さないなら」(P. C. III. 109) 神の秩序に従い感情を抑え得る⁽²⁾。

この合理主義を批判する時、ペールは表面理性を越える信仰を強調しながら、實は經驗論に立つ。理性の法則は結局相對的で、信仰に基かねば確實な原理となり得ないと彼はいう。理性は幾つかの感情相互の力の均衡の上に成立する法則であるから、新しい感情やより強力な感情により時々修正される暫定的形式にすぎない。暫定的相對的な理性の形式的法則が、無限な内容を持つ感情を常に規整し得るかの如く絶對化する根據は、理性を權威化する信仰への服従以外にはどこにもない。相對的理性は一つの感情であり偏見であり誤謬である。合理主義者のいう幾何學的哲學的な明證な普遍的理性が我々を強制するまで待つのは、感情を抑えるのではなく感情のなくなるのを待つのに他ならない。普遍的理性は假空の偽の理念である。現實に感情を抑えるのは感情である。「感情はそれ自身の矯正手段 (Zemend.) を持つ」「誤謬・偏見は人間にとり必要悪である」(N. L. II 274)。

この曖昧な經驗論は直ちに反撃される。合理主義者は、感情を抑える感情はもはや單なる感情でなく、法則としての理性を前提しているという。ペールは、「感情に先行する理性」と「感情の後に生じる理性」と、すなわち、一般の原理・普遍的觀念により判斷する理性と、現在の狀態に於て有用なものを忠告する理性とを分けて答える (N. L. II 282)。感情を抑えるのは前者ではなく、感情に従いながら感情を規整する神の理性である。神は人間が感情を正しく用い得ないのを知り、多くの悪しき感情を與えて相互に規整させ全體として神に従うようにさせたのである。「それ自身では輕蔑すべきものが神の手の内では最も重要なものになる」(N. L. II 284)。人間は感情に従いながら神の攝理の内にある。「神を求めるのに他に行く必要はない」「近くの感情・本能の内には攝理がある」(N. L. II 286)。

しかし感情に基く經驗的な決定は、我々に、形而上學や自然學のような精確な確實性を示さない。それは人間が有限な經驗しか持たぬからである。「人間の事象は常に本性上偶然的で、そこに必然的眞理を求めるのは滑稽である」

(N. L. II 247)。經驗は、人間の感情がその人間に對して示す假象に基き、慣用 (coutume) により決定する。しかし人が、經驗した假象の内、「最もよく基礎づけられた蓋然性」(probabilité la mieux fondée) を持つ「極めて強力な假象」(apparence extrêmement forte) に基いて決定する時、その人は「事實」を明晰に認識したと我々は主張する。(N. L. II 246)

もちろん相對的な經驗の決定は、より多くの經驗をつめば變化するであらう。しかしそれは、その經驗の示す相對的な「環境」(circonstance) において、その都度人間に明證な原理であり、それ以外は何の規定もできぬという「確實性」を持つのである。「明證は相對的性質のものである」(C. P. II 396)。相對的である限り絶對的な確實性を持つのである。

合理的哲學者は更に反論する。「事實の明證」が相對的であれば、常に検討を要し究極的に決定されるまでは明證ではない。ペールは答える。確かに經驗の領域は無限であり「環境」に規定される事實は人の主觀や偏見により容易に變えられる。事實に對してもまずピロニストにならねばならぬ(C. G. II 11)。しかし人間の事實に關する限りは、事實と主張する人の立場を調べ、事實の連鎖を辿るならば、すなわち一つの事實の「内的・外的環境」を考察し、それが偽を伴わぬ限り、我々はそれを眞と明證に認め得る。その逆の場合になることもあるが、しかしそれを肯定する充分な理由がある。明證な事實を知りそれを正しく決定するか否かは、人が眞の「博學」(erudition) を持つか否かによる。「人間の證言は、事實について完全に調査することにより得た確實性の度に應じてのみ力を持つ」(B. G. III 35)。

ペールはいう。眞理を「多數決で定める方法に賛成しないが、私は常にそこに歸つてくる。……この方法は多くの不正を犯すが、それ以外はどうしてもできず正當化される場合があるからである」(ibid.)。すなわち人間の眞理の規準は「普遍的同意」(consentement unanime) による。彼は、いかに不正を犯し惡を生むにせよ、全ての人に普遍

的に同意された事實が人間の眞理であるという。

普遍的同意に基く眞理は、合理的神學のいう絶對的な永遠眞理ではない。しかし人間の全ての知識が假象に基くものである以上、假象そのものである經驗の客體のみに關する事實の眞理は、理性の動かし得ぬ「實證的確實性」(certitude positive)を持つから、事實を前提しその上に構成される形式的關係を示す數學的確實性に優越するものである。

確かにペールは百科全書家のような「理性」の信者ではない。ここに彼の限界が見られるかも知れない。しかしこの限界こそ彼の理論の偉大さを示すものである。彼はいう。理性は偉大である。しかし理性の偉大さを知ることではなく、理性を使用する仕方を知ることが人間の役に立つ。使用する限り偉大な理性を使用し得ぬ程偉大にすべきではない。人間の自然は彼等のいう理性より遙かに廣いものである。彼は理性に反する宗教は社會に有害であると思うが、狂信徒の普遍的同意がある限りキリスト教が現實に持つ權威を認めた。迫害に苦しんだ彼はキリスト教が簡單にならぬものでないことを誰よりもよく知っていたのである。⁽³⁾

神はないといふ宗教を直接攻撃し嘲笑う百科全書家の理論は、宗教をそのままにして宗教の不用な社會を形成し、理性の論争ではなく事實の實踐によつて宗教をなくそうとする「ペールのそれに比すれば貧弱なものである」(Bury: *ibid.* p. 116)。⁽⁴⁾

ここでペールは、合理的哲學のいう寛容が制限された「微溫的寛容」(tolerance mitigée)にすぎぬのをはつきりと示し、寛容論は結局實踐的迫害に無力であり、眞の寛容の爲には宗教のない自由を立てねばならないという。宗教は悪く用いられることもあるのではなく宗教は常に悪である。彼は宗教と政治を分離するのではなく宗教の全くない無神論者の社會を考えていたのである。この隠れた意圖を當時の全ての人は見抜き得なかつた。

無神論者の社會を形成する爲に有用な、そしてまた人間に有用な哲學は、形而上學的推論を教える抽象的理性の哲學でなく、經驗の事實に基いて、現實の人間が普遍的に同意し得る環境を決定する哲學、現實の歴史的社會の内にある人間の「生き方」を示す哲學である。ここから個々の具體的事件に對するベールの現實的批判が生れるのであり、彼の哲學の意義はこの批判の歴史的評價によつて定められるべきである。

(了)

(1) ここにベールが、放埒なりヘルタンと別れる理由と、現實の問題への適用に於て理論に與えた限界の理由がある。彼は宗教より生ずる内亂を何より恐れ、常に秩序ある平和を求めた。それゆえオランダで彼は「共和派」であつたが、彼の書は「立憲」君主制」の擁護であり、(H. J. Laski: *The rise of european Liberalism*, p. 139) 宗教的自由を求め當然分離制 (separation) を取るべきであるのに、温和な管轄制 (jurisdiction) を説くている。

(2) ベールは無神論が多くの殉教者特にヴァニーニを持つことを強調する。しかしこの道德はストア的な個人道德で理神論におちつく。後に示すような歴史社會的の道德はまだ考えられていない。

(3) 「カルヴァン一人がラブレールの徒に勝ち、ジャンセニウスがモンテーニュの徒から勝利を得、パスカルただ一人でモリエールの徒を埋め合っている。ベールは誰よりもそれをよく知つていた」(Brunetière: *ibid.*, p. 179)

(4) 「前哨斥候は後續部隊の誰にも似ていない。若しベールが哲學者達を知れば、シユスイットやヴィラルルの龍騎兵以上に、彼の後繼者を憎んだであろうことは知らねばならぬことである」(Faguet: *ibid.*, p. 1)

ベールの著書の引用は、*Œuvres diverses de M. P. Bayle*, 4 toms. 1727. に於て略號

P. C. = *Pensées diverses sur la Comédie*.

C. G. = *Critique générale de l'Histoire du Calvinisme du Père Maimbourg*.

N. I. = *Nouvelles Lectures de l'Autour de la Critique générale de l'Histoire du Calvinisme*.

N. R. = *Nouvelles de la République des Lettres*.

F. C. = *Ce que c'est que la France toute Catholique sous le règne de Louis le Grand*.

C. P. = *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jesus-Christ: Contrains-les d'entrer*.

S. G. P. = Supplément du Commentaire philosophique.

C. P. C. = Continuation des Pensées diverses sur la Comète.

(筆者 大阪府立大學教養部〔社會學〕助手)

primitives. Ethnology and folklore are both historical, folklore studies the cultural underlayer of a civilized nation, but ultimately folklore is to be taken into ethnology. Sociology and social anthropology are both sociology which have different historical development. Social anthropology is one of the branches of cultural anthropology, but methodology of social anthropology asks cultural anthropology to reconsider the scope and character of that science. Strictly cultural anthropology must be divided into theoretical cultural anthropology and historical cultural anthropology, In spite of the intimate relation between history and theory in the cultural and social sciences, the aim of science approves the division, and such division is the same as that of science of religion and history of religion, or that of sociology and history of society and so on.

Fondements philosophiques de la tolérance religieuse.

—Sur l' "évidence du fait" de Pierre Bayle. —

par Akio Iwatsubo.

La tolérance réciproque des religions n'est pas la vraie tolérance. Elle ne se réalise que dans la société sans aucune religion. C'est là la vraie intention de P. Bayle. En conséquence devait-il constituer les fondements philosophiques, sur lesquels les athées pourraient former leur société bien ordonnée.

En appliquant le doute méthodique de Descartes au domaine de la théologie, Bayle conclut que la conscience est le seul moyen de connaître la vérité divine. La conscience est composée de l'esprit et du coeur. L'esprit fini de l'homme ne peut connaître la vérité divine en elle-même. Mais par le coeur l'homme peut discerner, au moins, la vérité de la fausseté. Cependant le coeur corrompu de l'homme réel qui s'unit à son corps ne se conforme pas au principe général de l'entendement, mais à la passion particulière de tel ou tel cas.

Ce n'est-dit-on-autre que la doctrine immorale des "Libertins". Contre ce reproche, il répond que les passions, en se refrénant l'une l'autre,

deviennent les principes réprimants. Si l'on examine bien les faits de l'expérience, desquels est composée la circonstance intérieure et extérieure de la passion, on y peut découvrir l'ordre et la vérité évidente. Naturellement cette vérité n'est pas absolue et son évidence est toujours une qualité relative. Cependant cette vérité doit avoir de la force, "à proportion du degré de la certitude qu'elle s'est acquise en s'instruisant pleinement du fait."

Pour connaître avec évidence le fait, on doit avoir la vraie érudition en recherchant, sans préjugé et sans intérêt des partis, les faits mêmes et leurs enchaînements. La philosophie utile à l'homme, c'est celle qui doit lui enseigner à critiquer bien les faits historiques et lui indiquer la bonne direction de la société humaine.

La philosophie de P. Bayle doit être estimée, non pas d'après ses arguments métaphysiques, mais d'après ses analyses des faits sociaux, c'est-à-dire, d'après le sens historique que son traité de la tolérance avait dans le monde de son temps.

La dualité de l'en-soi et du pour-soi chez Sartre

par Syōgo Kimura

L'ontologie sartrienne est pour ainsi dire un drame de l'être-pour-soi qui lutte contre l'être-en-soi. Bien que d'une manière implicite, cette dualité de l'en-soi et du pour-soi a déjà déterminé l'orientation de ses ouvrages qui précèdent *L'être et le néant*. *La nausée* traite de l'expérience de l'être nu, c'est-à-dire du dévoilement de l'être-en-soi, tandis que les ouvrages comme *L'imagination*, *L'imaginaire*, *La transcendance de l'ego* sont tous consacrés, malgré la différence de leurs biais, à saisir dans son pur état la conscience qui est le pour-soi.

La détermination ontologique de l'être-en-soi donnée dans *L'être et le néant* pourra se formuler ainsi: "L'être est ce qu'il est."; et celle de l'être-pour-soi: "L'être qui n'est pas ce qu'il est et ce qu'il n'est pas." Donc il se fait que le premier des rapports qu' a le pour-soi avec l'en-soi, c'est "négation".