

パスカルのディアレクティク

大 田 孝 太 郎*

目 次

- 序
- I. ソクラテスとパスカル
 - II. 哲学的方法としての<ディアレクティケー>
 - III. ヘラクレイトスとパスカル
 - IV. <気晴らし>と<想像力>——人間本性の隠蔽
 - V. 人間と社会の規制原理としての<想像力>
 - VI. un roseau pensant
 - VII. 宗教のディアレクティク
- 結びにかえて

Große Dinge verlangen, daß man von ihnen
schweigt oder groß redet: groß, das heißt
zynisch und mit Unschuld.

—— Nietzsche

序

言うまでもないことだが、パスカルは、dialectique という言葉を、彼の書いたものの中で意識して使用したことは一度もない。ところが彼ほど、その思想全体にわたってディアレクティクを駆使した思想家は、ヘーゲルやキルケゴール、マルクスといった名だたるディアレクティカーは別にして、珍しいと言える。しかも、後の三者はみずからディアレクティカーであることを自認していたが、パスカルの場合は、モラリスト（人間観察者）として、そして同時に第一級の数学者、自然科学者として、人間と世界についてあくまで具体的な事象にそくして思索したことが、そのまま意識することなくディアレクティクという形に結実したというべきで

あろう。

ディアレクティクを方法的にも体系的にも自覚的に適用した先に挙げたような思想家たちは、まさにディアレクティクに意識的であったがゆえに、プロクルステスの寝台のように、現実をディアレクティクに合わせようとして、勢い形式的な思惟に堕ち込むこともないではなかった¹⁾。

パスカルにあっては、ディアレクティクをいささかも意識することなく、あくまでも事からそのものに付きしたがいながら、事からの本質を明らかならしめる方法が、結果としてディアレクティクという形態を取らざるを得なかった。そのことが、かえてディアレクティクが現実を具体的に説明する論理であることを鮮明にわれわれに悟らせるくれるとも言えよう。

ところで、パスカル自身が意識したことのないディアレクティクという観点からパスカルの思想を考察しようとする場合、ディアレクティクなる用語の意味をまずあらかじめ限定しておかなければならない。

本稿でディアレクティクを<弁証法>という日本語に置き換えず、外国語をそのままカタカナ表記にしたのは、周知のように<弁証法>なる言葉が、論者によってさまざまな意味を含ませられながら使用されてきたからである。

<ディアレクティク> (dialectique, dialectic, Dialektik) という用語は、ソクラテスやプラトンの<問答術>あるいは<対話術> (いわゆる dialektikē technē) に起源をもち、アリストテレスにおいて大幅な変容をこうむった後、ヨーロッパ中世では論理学と同じ意味に用いられる

* 広島経済大学経済学部教授

ようになり、近代に至っては、「仮象の論理」(カント)、思考(概念)の運動・発展の法則(ヘーゲル)、現代では、歴史発展の論理(マルクス主義)、全体化の運動(サルトル)、試行錯誤の方法(ポパー)等々、さまざまな意味に用いられ、その意味内容の外延が収拾がつかないほどに拡大してきた。

特に日本では、ディアレクティクはいろいろな訳語があてられたが、最終的に<弁証法>に落ち着き、東洋の無の論理にひきよせて解釈されたり(西田哲学)、それに対して媒介の絶対性を強調する立場(田辺 元)が<弁証法>の名前を冠して表明されもした。他方、第二次大戦後はマルクス主義の影響で、<弁証法的唯物論>という名で、存在と思考を貫く普遍的な法則を意味するものとして、マルクス主義の世界観の中核をなすものとして広く知られるようになった。

周知のように、エンゲルスは「量から質への転化およびその逆の法則」「対立物の相互滲透の法則」「否定の否定の法則」を弁証法の三原則として定式化した²⁾。マルクス主義の始祖の一人がこのように定式化したことが、その意図に反して災いと化したと言うべきであろうか。皮肉なことにマルクス主義的な世界観が広まれば広まるほど、<弁証法>は形式化し、現実の具体的なものを説明するというよりも、反対に、<正一反一合>とか<対立物の統一><否定の否定>といった形式を無理やり現実当てはめようとした結果、その論理的な厳密性と有効性においてはなほだ信用をなくすことになった。

いまや<弁証法>は厳密な論理に堪え得ないものとして、人びとの関心から離れ去ってしまった、と言えは言い過ぎであろうか。

こうして日本語の<弁証法>には、哲学的な立場によって、いろいろな意味あいや思い込みが込められるようになり、無概念な言葉になっていることは否めない。本稿で、<弁証法>と

いう言葉を使わずに、原語に近い言葉をそのまま用いた所以である。

もちろん、ここでそれらの多義的な言葉を整理しようというのではない。しかし、本稿でパスカルのディアレクティクを論じるにあたって、その多義性に鑑みて、当のディアレクティクをいかなる意味で使用するのか、ということを原義にまでさかのぼって、大まかにでも前もって述べておかなければならない。

I. ソクラテスとパスカル

(a) <対話術>——ディアレクティクの原型

ディアレクティクの起源は、ソクラテスやプラトンにまでさかのぼる。「ディアレクティケー」(dialektikē) すなわち「問答・対話の能力」という言葉が最初に使われるのはプラトンの『対話篇』においてである³⁾。

ソクラテスは、「よく生きる」ことをめざした。そのためには人間を人間たらしめている諸々の徳——「敬虔」「正義」「勇気」「節制」など——とは何かを、ソクラテスは人びととの「問答による対話」⁴⁾を通じて探求した。いわゆるプラトンの初期対話篇では、ソクラテスが一回問一答の形式で「徳とは何か」をめぐる問答・対話を交わす顛末が生き生きと描かれている。プラトンは『ソクラテスの弁明』の中で、裁判官を前にしたソクラテスに、その生涯の使命を次のように語らせている。

「徳その他のことがらについて、私が問答しながら自他の吟味をしているのを諸君は聞いておられるわけだが、これらについて毎日談論するというのが、これが人間にとって最大の善なのであって、吟味のない生活というものは、人間の生きる生活ではない。」⁵⁾

ソクラテスの問答法は、何よりもまず「真実」をもとめる方法であった。それは、ソクラテスが裁判の冒頭で次のように述べていることからの明らかである。

「私の言うことが正しいか否かということだけに注意を向けて、それをよく考えてみてください。なぜなら、そうするのが、裁判をする人のりっぱさというものであり、真実を語るというのが、弁論する者の立派さだからだ。」⁶⁾

ソクラテスの対話術・問答術を成り立たしめている要因として、大きく二つのものが挙げられるであろう。一つは、目的としての「真実」を語るための論理的基準を明確にしたこと。いま一つは、目的（真実）に至るための手段（方法）——ソクラテスのいわゆる「産婆術」——をあみ出したこと⁷⁾。

このようなソクラテスの対話術成立の二大要因に大きな影響を及ぼしたのは、エレア派の哲学者であるパルメニデスとその弟子ゼノンである。周知のように、パルメニデスは、「ものは有るか有らぬかのどちらかであって、有るものはどこまでも有り、有らぬものはどこまでの有らぬ、有るものは考えられるが、有らぬものは考えられず、そもそも語られさえない」⁸⁾ という徹底的に矛盾を排除した原理（矛盾律）を出発点として、「ロゴスによる判定」⁹⁾ に従ってゆくのが「真理」への道であることを表明した。

弟子のゼノンは、パルメニデスのこの見解をいわば裏返しにすることによって、間接的に証明する方法を見つけ出す。すなわち、ゼノンは、パルメニデスとその原理から、ロゴスの判定によって得た「有るものはただ一つであり、不生不滅である」¹⁰⁾ という結論に反対する者を想定し、この反対論者の前提——すなわち「有るものは多数であり、生成消滅する」——を認めた上で、そこから矛盾した結論が必然的に出てくることを示すことによって、反対論者の前提が誤りであることを明らかにし、よってもってみずからの主張の正しさを間接的に証明したのである。ゼノンもパルメニデスと同様に、矛盾を排除する矛盾律を真理の基準としながら、相手の立場にそくして相手の見解の矛盾をつくことに

よって自分の見解の正当性を論証しようとした。

ソクラテスは、パルメニデスからロゴスの判定による厳密な論証方法を、そしてゼノンからは相手の議論にそくして相手の矛盾を明らかならしめる方法——ソクラテスの「産婆術」——を継承したと言える。

ソクラテスも、パルメニデスと同様、「ロゴスによる判定」に厳格に従うことによって「真実」を求めようとする。「知を愛し求めること」こそ「よく生きること」の証であり、それは、ソクラテスにとって何ものにも替え難いことであった。『ソクラテスの弁明』のハイライトとなる箇所です。ソクラテスは死刑の判決がくだされるのを覚悟の上で、裁判官に向かってみずからの使命を次のように公言してはばからない。

「世にもすぐれた人よ、君はアテナイという、知力においても、武力においても、最も評判の高い、偉大な国都の人でありながら、ただ金銭を、できるだけ多く自分のものにしたいというようなことにだけ気をつけていて、恥ずかしくはないのか。評判や地位のことは気にしても、思慮や真実は気にかけず、精神をできるだけすぐれたものにするということにも、気をつかず、心配もしていないというのは。」¹¹⁾

上の引用文で、「思慮や真実」に意を用いることを「精神をできるだけすぐれたものにする」と言い換えているように、ソクラテスにとっての「真実」を追究することは、パルメニデスのように「有るもの」（存在）一般の本質を究めることではなく、あくまでも人間にとって、「すぐれてあること」（=徳）とはいかなることか、を問いつづけることであった。「敬虔」「勇氣」「節制」「正義」というような「市民としてもつべき徳」¹²⁾ とは何か、という問題について、「対話する（*dialogesthai*）」ことを通して自他の知のあり方を吟味し批判する方法が、ソクラテスの「問答法」（ディアレクティケー）であった。

(b) パスカルと〈説得術〉

パスカルにおいても、問答術あるいは対話術は重要な役割を演じている。しかしパスカルにおける対話術は、同時に人を説得するための方法でもあった。ソクラテスの問答術は、無知から出発して、相手の見せかけの知を明らかにすることを通じて無知に終わる。パスカルの説得術は、真なる知を前提にし、相手の見せかけの知を相手の知に即して明らかならしめ、よってもって真なる知へと止揚しようとするのである。パスカルは科学者として自説を人々に説明するために、そしてまた一人の信仰者としてキリスト教の真理を擁護するために、「説得術」に深い関心を怠っていたことは容易に推察できる。

パスカルもソクラテスと同様に、〈対話〉は、〈真実〉を求めるとの説得の方法でもなければならなかった。ソクラテスにとって、あくまでも〈人間の徳とは何か〉を問いながら、真実の徳をめざして、〈吟味〉（論証）をかさねることが、かれの対話術の内実をなしていた。だからソクラテスは、相手を説得することよりも、真実を追求することに何よりも重きをおいたと言える。ソクラテスが裁判の中で、裁判官の心情を逆なでしてまでみずからの正当性を押し通したことにそれがあらわれていると言えるだろう。

それに対してパスカルの場合は、人にみずからの見解を受け容れてもらうためには、〈論理〉に訴えるだけでは充分ではなく、それに加えて〈心情〉をも納得させるものでなければ確実なものとはならない、と考える。パスカルは小品『幾何学の精神について』の中で、「原理」と「論証」に基づく幾何学的方法の「確実性」を述べたあと、「説得術」について次のように述べている。

「意見が魂の中に受け入れられる入口は、二つあり、それらは魂の二つの主な能力である知性 (l'entendement) と意志 (la volonté) とである

ということ、だれも知らない者はない。このうち、最も自然なのは知性の門である。というのも、人は論証された真理にしか同意すべきではないからである。だが、最も普通なのは、自然に反しているにしても、意志の門である。なぜなら、すべての人はほとんど、つねに証明 (la preuve) によって信じようとはせず、好み (l'agrément) によってするからである。」¹³⁾

他者を説得しようとする者が、他者の中に分け入って、その内奥に鎮座している魂を動かすためには、二つの扉をくぐりぬけなければならない。「知性」と「意志」——パスカルはこの二つの扉を「精神」(l'esprit) と「心情」(le coeur) とも呼び変えているが¹⁴⁾、要するに現在のわれわれが日常語でいうところの「理性」と「感情」——は、そのつど他人の見解を受け容れたり、拒否したりしながら開閉を繰り返す巨大な扉である。人は或るときには感情の門を閉ざしながら、論理の扉だけを開いて他人の意見を受け入れる場合もあるだろう。逆に感情の扉を開くことで、論理の扉をも無理やり開けっ放しにすることもいかに多いことか、自分の胸に手をあてて考えればおのずと納得するであろう。人間は理性的動物であるといわれるが、実際には理性は、情念（感情）によっていかなる方向にも曲げられるのである。

「説得術は説き伏せる術であるとともに、また気に入ってもらう術でもある。それほど、人間は理性よりも気まぐれ (caprice) によって支配されているのである。」¹⁵⁾

人間の生が問題になるとき、「理性」だけでも、あるいは「心情」だけでも、人を完全に説得することはできないであろう。対立する二つの扉が開け放たれてこそ新しい生気は内に流れ込み、人間は確実に生へと歩み始めることができるのである。だからパスカルは次のように言う。

「承認された真理と心情の欲求との双方を結び

つけている者は、その効果ははなはだ確実であり、自然のうちにはそれ以上確実なものはないほどである。」¹⁶⁾

したがって、「無神論者を説き伏せ、完膚なきまで打ちのめす」¹⁷⁾ ことによって、キリスト教信仰へと誘おうとする『パンセ』の全体は、上記の説得の方法——「理性」と「心情」の両面から説得する方法——に基づいて構想される。

『パンセ』の中で、話し方、説得の仕方、論述の方法について予備的な考察が行われている。人を説得するには論理だけではなく感情や情念にも訴えなければならぬとすると、雄弁術とは次のようであればならないとパスカルは言う。

「雄弁とは物事を以下のように話す術である。

1. 話しかける人たちが苦勞せずに楽しく聞けるようにすること。2. 彼らがそれに興味を感じ、したがって自愛心に促されて進んでそれについて反省するように仕向けること。」(B15)¹⁸⁾

真の雄弁は「人間の心情」(B15)に深く入り込んでいくことを前提とする。相手の理性と心情に訴えかけるためには、自分の言いまわしが自然に相手の心にならなっているかどうかを、相手の立場に立って常に顧みなければならない。「人は通常、自身で見つけた理由による方が、他人の精神の中で生じた理由によるよりも、いっそうよく納得するものである。」(B10)とパスカルが言うように、相手を説得しようとする場合、自分の意見を押し付けるのではなく、相手自身の中にすでにもっていて、しかもそれに気付かなかった真実に思い至らせることができた時、相手は心から納得し、そのことに対して感謝するであろう。「理性」と「心情」がこのような形で結びあわされたとき、ひとは心から説得されるのである。パスカルは、ソクラテスの産婆術を単に論理の説得をめざすものとしてだけ捉えるのではなく、感情の説得にも結びつくものとして、次のように言う。

「自然な会話が、ある情念や現象を描くとき、人は自分が聞いていることの実を自分自身の中に見出す。その真実とは自分の中にあったとは知らなかったものである。そのゆえに、それをわれわれに感じさせてくれる人を愛するようになる。というのも、そのひとは彼自身もっているものを見つけたのではなく、われわれのものを見せてくれたからである。このようにして、われわれと彼とのあいだに知的に共有する者があれば、われわれの心は必然的に彼を愛するようになるばかりでなく、そのような恩恵によって、われわれは彼を好ましく思うようになるのである。」(B14)

以上のようなみずからの説得術の方法に基づいてパスカルは、キリスト教の護教論の構想を次のように語る。

「順序。人びとは宗教に対して軽蔑の念をいだいている。それを憎み、それが真実であることを恐れている。これをただすには、まず宗教が決して理性に反するものでないことを示さなければならない。尊ぶべきものとして、それに対する尊敬の念を起さなければならない。次に、それを愛すべきものとなし、善い人たちにそれが真実であることを願わせ、そのあとで、それが真実であることを示すのである。敬うべきというのは、それが人間をよく知っているからである。愛すべきというのは、それが真の幸福を約束するからである。」(B187)

無神論者が軽蔑しているキリスト教信仰は、(1) 決して「理性」と相反するものではなく、さらに(2) 理性によっては到達しあたわぬ「真の幸福」をも保証してくれる——この二つのことを無神論者が前提にしている人間の理性そのものにそくして指し示し、説得することが『パンセ』のめざすところのものである。

それゆえ『パンセ』は、まず、(1) 「理性」の眼で人間そのものを観たとき、人間がいかに矛盾に満ちた存在であるか、を示し、次に(2)

「理性」そのものによっては解決しえない人間の矛盾を止揚して、人間を全体として癒してくれる神が存在し、それが人間の幸福を約束すること、を指し示そうとする。したがってキリスト教を擁護しようとするパスカルにとって、その弁証論 (apologie) の全体の構成は次のようであらなければならない。

「第一部。神なき人間の悲惨さ。

第二部。神とともにある人間の至福。

言い換えれば、

第一部。本性 (la nature) が腐敗していること。本性そのものによって。

第二部。修理者 (un réparateur) が存在すること。聖書によって」(B60)

(c) イロニー的方法

パスカルがソクラテスの対話・問答術から受け継いだものの一つは、ロゴス (理性) を基準にして、真実を追求することであった。しかし、これまでみてきたように、パスカルはソクラテスの対話術に加えて、「心情」による説得をも強調する。しかも「理性」による説得と「心情」による説得は両者無関係に存在するのではなく、両者が分かちがたく結びつきあってこそ、真の説得が可能である。「快いものと共に真実なものが必要である。だが、その快いものは、それ自身、真なるものからとってこられたものでなければならない。」(B25) とパスカルが言う所以である。

パスカルがソクラテスの問答術から影響を受けたと思われるいまひとつの方法は、ソクラテスのいわゆる「産婆術」である。ソクラテスは問答相手がそれまで全く知らなかった新しい真実を教えるのではなく、相手が自分の中にすでに持っている、しかもそのことに相手自身が気づいていない真実を明るみに出す。ソクラテス自身が新しい真実を生むのではなく、問答相手がすでに自分の中に孕んでいる赤子 (真実) を

生み落とすのを手助けする、というのが「産婆術」の意味であった。それゆえソクラテスは、対話相手が興味をいだいている当の問題をとりあげ、相手の立場にそくしながら対話を進めていく。彼は、人間が生きるうえで大切なものについて「無知」であることを表明し¹⁹⁾、みずからのなかに何ら積極的な真理を持ち合わせていないのだから、相手が自分に教えてくれるのは当然だというような顔をして、無邪気に質問を投げかける。かかるソクラテスの態度は、彼の論敵からみて「エイロネイア」つまりアイロニー (イロニー=皮肉あるいは偽装) に映るのである。無知の立場に徹するソクラテスは、知恵者を自称する相手の立場を受け入れることから出発し、あくまでも相手の見解にそくしながら議論をすすめる、最後に相手の見せかけの知を破壊して、相手自身を無知の自覚へと連れ戻し、かかる無知の自覚を跳躍台としてどこまでも知恵を愛し求めるように促すのである²⁰⁾。

パスカルもまたソクラテスのイロニー的方法を駆使していると言える。パスカルのキリスト教弁証論は信仰をもつ者と無神論者の対話である。ソクラテスが相手の議論にそくしながら、相手が確信していることと逆の結論を導いたように、パスカルも神を信じない人に対していわばアイロニカルな付き合いをすることによって、無神論者の確信を打ち破ろうとする。

「神なき人間」が前提にしているのは、「感覚」と「理性」である。「感覚」は人間以外の動物も共有しているが、「理性」は他の動物にはない人間固有の能力である。それゆえ、「神なき人間」の生き方には、総じて二種類ある。「感覚」に身を任せる生き方と「理性」に則る生き方である。

「感覚」と「理性」という万人に分け与えられているこの能力——無神論者も前提にしている能力——を最大限用いることによってパスカルは「神なき人間の惨めさ」を人間それ自身にそくしてあるがままに描こうとする。

「惨めさ」(misère)あるいは「虚しさ」(vanité)とは、真実をしっかりとつかむことができず、見せかけの善にあざむかれて虚しい生を送ることである。

パスカルは「感覚」あるいは「欲望」に身を任せる生の「虚しさ」を、感覚的な生そのものにそくして示そうとする。例えば、人を愛することは人間にとってもっとも本源的な欲求である。しかし愛の原因も結果も偶然性と一過性に支配される。

「彼は十年前に愛していたあの女性を愛していない。それはそうだろう。彼女はもはや同じ彼女ではないし、彼も同じではない。彼は若かったし、彼女も若かった。彼女は全く変わってしまった。あの時と同じ彼女であったら、彼もまだ愛したかもしれない。」(B123)

愛は単に一過性や偶然にとどまらず、時にはそれがその人の人生そのものを、さらには世界や歴史を動かすこともありうる。

「人間の虚しさを充分に知ろうと思うなら、愛の原因と結果をよく考えてみるだけでよい。その原因は、『私には分からない何か』(コルネユ)であり、その結果は恐るべきものである。この『私には分からない何か』が、つまりそれとは分からないほどのわずかなものが、全地を、王たちを、軍隊を、世界全体を揺るがすのだ。」(B162)

時と偶然の戯れのなかで翻弄される人間世界の「虚しさ」を、パスカルが「クレオパトラの鼻」という言葉で象徴的に表現していることは人のよく知るところである。

「愛」とならんで、権力を求める生き方も、感覚的な生の「虚しさ」の典型例としてアイロニカルに語られる。全キリスト教国を席捲しようとしたクロムウェルは、王家を滅ぼし、ローマ教皇さえをも脅かす勢いであった。彼の強大な権力はいつまで続くかのようであった。しかし、「あの小さな結石が彼の輸尿管にできたばかり

に、クロムウェルは死に、彼の家は没落し、すべてが平和になり、国王は復位した。」(B176)

パスカルは、愛や権力欲などに代表されるさまざまな感覚的な生をそのものにそくして描くことによって、人間の惨めさ・虚しさを思い知らせようとする。パスカルの人間や社会をみる眼は、常に二重である。一方では「感覚」の眼を通して、感覚的世界の生をありのままに描き、他方では、「理性」の眼によって、感覚的生のうちに潜んでいる矛盾や逆説を明るみに出し、人間の虚しさに思い至らしめるのである。

人間が自分自身にとって逆説であり、かかる矛盾は人間自身が虚無であることの証でもあることを人間そのものにそくして示すこと——それがパスカルのイロニー的方法だと言えるだろう。

例えばパスカルが、普通の人間の「理性」と「感情」に訴えながら、人間の惨めさの最たるものとして「死」について語るとき、彼のイロニー的方法が鮮やかな形で示されていると言える。ハイデッガーが、人間の本来のあり方を「死への存在」(Sein zum Tode)という言い方で死を抽象化してしまったのとは反対に、パスカルはあくまでもふつうの人間の感情にまでおりて、死の「恐怖」を生々しく描く。

「最後の場面は血にまみれる。劇中の他のすべての場面がいかに美しくても同じことだ。最後には顔の上に土を投げかけられ、それで永久に終わりである。」(B210)

「何人かの人鎖につながれているのを想像したまえ。みな死刑の宣告を受けている。その中の幾人かが毎日他の人たちの眼の前で殺されていく。残った者たちは、自分たちの運命もその仲間たちと同じであることを悟り、悲しみと絶望とのうちに互いに顔を見合せながら、自分の番がくるのをまっている。これが人間の描いた凶なのである。」(B199)

現実には遭遇する他者の死が他人事ではなく、

遠からずみずからにも降りかかる現実でもあること、自己の死は他者の死と代替不可能であり、人間は最後は孤独のうちに死んでゆかなければならないことを、パスカルは事実にくしくして冷厳に語る。

「私たちが、私たちと同じ仲間と一緒にいることで安んじているのは、おかしなことである。彼らは、私たちと同じく惨めであり、私たちと同じく無力なのである。彼らは私たちを助けてくれはしないだろう。人は一人で死ぬのである。」(B211)

かく言うパスカルはもちろん、現実の死をこのように受け取っているわけではない。無神論者が前提とする「感覚」と「理性」で「死」を受け止めると、死は「恐怖」と「虚しさ」以外の何ものでもないことを明らかにすることによって、「感覚」と「理性」を越えたものに眼を向けさせようというのが、パスカルのイロニーの方法がめざすところのものなのである。

II. 哲学的方法としての〈ディアレクティケー〉

(a) プラトンのディアレクティケー

ソクラテスは問答・対話を通して、人間の徳とは何かを探求した。プラトンはソクラテスの問答法を継承して、ソクラテスがたてた〈徳とは何か〉という問いに対して、まさに個々の徳を徳たらしめている真の实在を〈アイデア〉と規定することによって、ソクラテスの問いに究極的に答えようとする。プラトンがソクラテスの口を通して、〈アイデア〉を、「質疑応答によってその存在を説明する真實在」²¹⁾とか「美そのもの、善そのもの、正義、敬虔、さらには、ほくのいわゆる質疑応答に際して『ものそのもの』という刻印をおされる一切のもの」²²⁾と規定するとき、ソクラテスの問答法は、〈アイデア〉を認識するための方法として明確に位置づけられる。

周知のようにプラトンのいう〈アイデア〉とは、同種類の諸々の感覚的個物に共通する普遍的なものを意味する。個々の馬に共通に存在して、個々の馬を馬たらしめている〈馬そのもの〉、個々の美しいものを美しくたらしめている〈美しさそのもの〉などなどが、〈アイデア〉として指示される。したがって、アイデアには、その他に、〈正義〉のアイデア、〈国家のアイデア〉、〈等しさ〉のアイデアなど、存在の種類に応じて多種多様のアイデアが存在する。そしてあらゆるアイデアを貫いて、個々のアイデアをアイデアたらしめている究極の原理たる〈善のアイデア〉が「学ばなければならない最大のもの」²³⁾としてたてられる。そして問答によってアイデアを探求する方法としてのディアレクティケーは、個々のアイデアの認識を通して、究極絶対の原理である〈善のアイデア〉に達するための方法として考えられるに至る。

「問答することによって、いかなる感覚にも頼らず、ただロゴスを用いて、まさにそれぞれであるところのものへと前進しようとして、最後に、まさに〈善〉であるもの自体を、知性的思惟の働きだけによって直接把握するまで退転することがないならば、そのとき人は思惟される世界の究極にいたることになる。----このような行程を君はディアレクティケーと呼ばないだろうか。」²⁴⁾

こうしてプラトンにおけるディアレクティケーは、感覚に与えられた多種多様なものから出発して、ロゴス(思考)の働きによって、感覚された雑多なものを、一つの綜合されたものへとまとめあげ(アイデアの認識)、こうして認識された諸々のアイデアを媒介として、さらに、究極の一なるもの、すなわち〈善のアイデア〉へと至りつく方法が、プラトンのいうディアレクティケーにほかならない。

かかる哲学的方法としてのディアレクティケーは、与えられた多様なものを、固有の種類

に従って「分割」と共に、その分割したものを一つの本質的なもの（アイデア）へと「総合」する方法として具体化される²⁵⁾。プラトンが、かかる「分割」（ディアイレシス）と「総合」（シュナゴーゲー）の双方を心得ている人を「ディアレクティケーを身につけた人びと」²⁶⁾と呼ぶ所以である。

(b) パスカルとディアレクティケー

パスカルもプラトンと同じく、感覚に与えられた多様な人間世界の出来事の考察から出発する。人間の日常的な生の中に分け入って、「神なき人間の惨めさ」を人間が実際に見たり聞いたりする事実こそくして示そうとするのである。賭け事、狩猟、男女の楽しい会話、名声の追求、など、日常的な営みの中に、人間の、「むなしさ」あるいは「惨めさ」を浮き彫りにしようというわけである。

「むなしさ」とは、確固とした真理や幸福をつかめずに、過ぎ去りゆく一時的なものの快楽に身をゆだねようとすることである。かかる「むなしさ」が自覚にもたらされると「惨めさ」になるであろう。一人息子を失った男が、眼の前の猪を追いかけることで、その悲しみを紛らわそうとする情景、十年前に愛し合っていたが、いまはもう冷めきってしまった男女、名声や権力を求める人間の愚かさとはかなさ、などなど、人間の日常生活の中でくりひろげられるあらゆる境遇のうちに、パスカルは人間の「むなしさ」を読み取ろうとする。

人間はしかし、みずからの「むなしさ」「惨めさ」に思い至ることに堪えがたいゆえに、それを否定し覆い隠そうという虚偽意識がはたらく。「気晴らし」(divertissement)こそこの虚偽意識のなせるわざであるといえるであろう。「もしわれわれの状態が真に幸福なものであったなら、それについてわれわれの気を晴らす必要はなかったであろう。」(B165)とパスカルは言う。

かかる意味において「気晴らし」は人間の行為のすべてを覆う普遍的なものである。「個々の人間の営為をすべて調べなくとも、それを気晴らしということによって理解すれば充分である。」(B137)

気晴らしは人間の虚しさと同値で、すべての人間の営為をつつむ普遍的行為である。賭事、恋愛、輪取り遊び、学者の研究、狩り、等々、われわれの日常生活で日々眼にするさまざまな具体的な「気晴らし」の形態を「総合」して、パスカルは「気晴らし」という普遍的概念に達する。こうして個別的な事象から普遍的概念を導き出し、「分割」と「総合」によって、人間の虚しさを論証しようというわけである。プラトンの「アイデア」に相当するのは、パスカルにあっては、人間がそれを求めて行動する当のものである。金銭をかけることで人びとを熱中させる賭け事、数日前に亡くなった息子のことを忘れさせる狩り、恋愛を含めて借り物しか愛せない他者への愛、虚構の自己を愛する自己愛、などなど。キリスト教的にいうならば、それらは、「この世のものにたいする愛」(cupiditas)に突き動かされた人間がもつめる一切のもの、ということができよう。

さらに「賭け事」や「狩り」、「演劇」、「戦争」などは、<事物への愛>という概念のもとに包摂し、「総合」することができるであろう。

さまざまな形の「他者への愛」や「自己愛」も<人間への愛>というより普遍的概念に包摂されうる。そしてさらに、<事物への愛>や<人間への愛>、総じてこの世のものを愛し求める一切の行為は、人間の真実の姿から眼をそらせる「気晴らし」にすぎない。

こうして、さまざまなものを追い求める人間の多様な営為は「気晴らし」という最も普遍的な概念へと「総合」される。このようにみても、アイデアを認識するための「分割」と「総合」の方法であるプラトンのディアレクティ

ケーとパスカルの間論（アントロポロジー）は歴然たる並行関係にあるといえるが、しかし両者の相違もまた明らかである。

まずプラトンのアイデアは、諸々の個別的な事象を貫く永遠不変の存在で、すべてのアイデアは善という性格を共通にもっている。それゆえプラトンにあっては「善のアイデア」が、諸々アイデアを総合するアイデアとして、究極の「存在」として定立される。これに反してパスカルの場合は、諸々の個別的な事象を総合する概念は、「賭け事」にしる、その上位概念である「事物への愛」にしる、すべてその本質は「虚無」（néant）である。ここには旧約聖書の創世記に記されている「あなたは塵から生まれたのだから塵に帰らなければならない」という、最初の人間に向けられた神の言葉が控えていることは言うまでもない。この「虚無」はしかしながら、後に示すように、その対立概念である人間の「偉大さ」と不可分に結びついている。

存在をその種類に「分割」したものを再び「総合」する方法としてのディアレクティケーによってプラトンは「善のアイデア」という究極の真なる「存在」を見出した。プラトンの「善のアイデア」に相当するのは、パスカルにあっては、人間の最も普遍的な営為である「気晴らし」であろう。「善のアイデア」も「気晴らし」も最も普遍的な概念でありながら、一は「秩序」と「調和」²⁷⁾をその本質とする真なる「存在」であり、他は「虚無」と「空虚」を本質とする「非存在」である言えるであろう。

「善のアイデア」は、理性（思惟）によって達せられる究極の存在である。「気晴らし」も理性によって把握される最も普遍的なものであるが、しかし「気晴らし」はその中に「空虚」と「偉大」という人間の二つの対立する本質を内在させているものなのである。それゆえ「気晴らし」は、「善のアイデア」のように究極の存在ではあり得ず、みずからの矛盾を止揚して全体的なもの

（信仰）へと向かわざるをえない。いかにしてそれは遂行されるのであろうか。

プラトンの〈ディアレクティケー〉が、矛盾を排除したロゴス（＝理性）による「分割」と「総合」を通じて、真実のもの（＝アイデア）を探究する方法であるとすれば、パスカルの場合は、「分割」される概念は常に両義性（＝矛盾）を帯び、思考（＝理性）によって、この両義性は究極の矛盾・対立にまで先鋭化される。かかる矛盾の「総合」はもはや理性によっては可能ではないのである。

矛盾を媒介とした「総合」の方法を、パスカルはモンテーニュを通してヘラクレイトスから学んだにちがいない。パスカルが、ヘラクレイトス的な世界観に影響を受けながら、彼独自のキリスト教弁証論を鍛え上げていった経緯を、以下においてやや立ち入って考察することしよう。

III. パスカルとヘラクレイトス

(a) ヘラクレイトスの世界像

パスカルはモンテーニュを介してヘラクレイトスの世界観を受け入れていた²⁸⁾。次のような『パンセ』の中の言葉にそれが窺えよう。

「流転。持っているものがみな流れ去ってしまうのを感じるのは、恐ろしいことだ。」(B212)

「われわれの本性は運動のうちにある。完全な静止は死である。」(B129)

「すべては一つであり、すべては多様である。」(B116)

ヘラクレイトスといえば、「万物は流転して何もものもとどまらない」という万物流転説があげられるが、この言葉は、プラトンがヘラクレイトスの言葉として語った（プラトン『クラテュロス』402A）ところからひろまったのであるが、ヘラクレイトス自身の言葉ではない。現在残っているヘラクレイトスの言葉の中からそれらしきものを探すとすれば、次のような言葉が

それに当たろうか。「河は同じでも、その中に
入って行く者には、後から後から違った水が流
れて来る。」²⁹⁾

「同じ河に二度入ることはできない。」³⁰⁾

しかし、万物流転説はヘラクレイトスの中心
思想の一つというより、ヘラクレイトス以前の
哲学者たち、すなわちタレス、アナクシマン
ドロス、アナクシメネスといった、いわゆる最
初期の自然哲学者たちの共通の了解事項であ
ったというべきであろう。常に変化し移り
変わる多様な世界の背後にあって、その世界
を支えている常に変わらないもの、すなわ
ちアルケー（元のもの）を求めることが自然
哲学者の関心であったからである。

ヘラクレイトスの関心はむしろ、変化し流
転する生成の世界を統べている共通の法則、
すなわちヘラクレイトスが言うところの「ロ
ゴス」の探究にあったというべきであろう。

「同じ川にわれわれは入っていくのでもあ
り、入って行かないのでもある。われわれは
存在すると共に、また存在しないのである」³¹⁾
とヘラクレイトスが言うように、万物が移
ろい流転するということは、すべてのものは
存在すると同時に存在しないという自己矛
盾したものを内包していることを意味する。

運動し変化する変転きわまりないこの生
成の世界は、有と非有という矛盾・対立した
ものが結び合わされることによって成立して
いる。すべてのものは生（有）から死（非
有）へ、また死から生へと絶えず転変し、「
変化することによって安息している」³²⁾
のである。矛盾・対立するものの調和と均
衡——かかる思想の中にヘラクレイトスは
万物流転の真相を観た。

「いかにして相違しつつ和合するかを彼
らは理解しない。それは逆に張り合うこと
による調和なのだ——あたかも弓やリ
ュラのそのように」³³⁾

多様に変化するものの中に、普遍的なものを、

すべてを包む一なるものを認め、それを
言い表す者こそが「ロゴス」なのである。

「それゆえ共通のものに従わなければ
ならない。しかるにこのロゴスが共通な
ものとしてあるのだけれども、多くの人間
どもはめいめい、あたかも自分に特別
な見識があるかのように、生きている。」³⁴⁾

「私にではなくて、ロゴスに聞いて、
万物が一つであることを認めるのが、
智というものだ。」³⁵⁾

目に見える多様な世界の中にあつて、
ロゴスの声に耳を傾け、「すべてのもの
から一つが出て、また一つからすべての
ものが出てくる。」³⁶⁾ ことを知る
ことがまた自己を知ることにつながる。
「私は自己自身を探求した」³⁷⁾ という
ヘラクレイトスの思想からすると唐突な
感じのする断片も、コスモス（宇宙）の
知は自己の知と一体としてとらえられ
ていることを物語っているであろう。

(b) <中間者>——人間の動性

パスカルも自己自身を知ることの正当
性を強調し（B66）、そのために自然の
なかで人間がいかなる位置を占めるか、
ということから「人間の研究」（B144）
を始めようとする。

「私の願うところは、人間が自然のさ
らに大いなる探求にはいる前に、その自
然を一度真剣に、またゆっくり観察し、
また自分自身をも見つめることである。」
（B72）

よく知られているように、パスカルは、
この広大な宇宙のなかでの人間の位置規
定は、無限大の宇宙と無限小の極微の世
界の「中間者」という規定である。

「自然の中における人間というものは、
いったい何なのだろう。無限に対しては
虚無（un néant）であり、虚無に対して
は全体（un tout）であり、無と全体と
の中間者（un milieu）である。両極端
を理解することから無限に遠く離れ

ており、事物の究極もその原理も彼には不可解な秘密の中に固く隠されており、彼はそこから引き出されてきた虚無をも、彼がその中へ呑み込まれている無限をも等しく見ることができないのである。」(B72)

二つの無限の「中間者」だというこの数学的にして物理的な規定は、たんなる物体(身体)としての人間の客観的な規定ではない。それは同時に人間の自己認識にかかわる本質規定でもある。

「中間者」ということは、まず何よりも二つの無限から隔絶された<有限な存在>であることを意味している。さらに<有限な存在>であるというのは、二つの無限という両岸からはなれて、中間の波間にとめどなくさまよう<不安定な存在>であることにほかならない。「中間者」について語られている『パンセ』のB72の最初に「人間の不釣り合い」(disproportion de l'homme)という表題が付けられているように、「中間者」であるという規定は、数学の midpoint のように両極端から等距離にあるバランスのとれた位置を示すのではなく、それとは正反対に、人間の有限性と不安定な動性を表す。

かくて中間者であるとは、人間がひとときとして休らうことのない変化の中で、確固としたものをつかめず、不安の中で日々生きている有限な存在であることを表している。

(c) 人間の二重性

ヘラクレイトスが、万物流転の中に、対立・矛盾するものを認め、それら矛盾・対立するものを一なるものとして把握することが自己の知へとつながっていたように、パスカルも「中間者」という本質規定の中に、人間の矛盾を見つめ、その矛盾が人間の中で不可分に結びついていることを示そうとする。

パスカルはかかる中間者の規定を、次のようなよく知られた言葉で象徴的に言い表す。

「人間は、天使でも野獣でもない。そして不幸にも、天使になろうとおもうと、獣になってしまう。」(B358)

人間が天使でも野獣でもないということは、言い換えれば、人間は一面的な存在ではない、ということである。天使と野獣という両面の性質を兼ね備えながら、しかも、両極端の性格の一方にとどまり得ない、ということである。かかる人間の二重性が人間性の全体を形作っている。先程の中間者の規定が、ここにそのまま生きているわけである。つまり、対立し合い矛盾している人間の中の二つの本性は、互いに他を排除しながらも、互いに前提し合い、不可分に関係し合っている——この事態を知ることが人間を知ることであり、自己を知ることなのである。

「人間に対して、彼の偉大さを示さずに、彼がいかにも野獣に等しいかをあまり見せるのは危険である。卑しさ抜きに彼の偉大さをあまり見せるのもまた危険である。両方とも知らせないのは、さらにもっと危険である。だが、彼に両方とも提示してやるのはきわめて有益である。人間が野獣に等しいと信じていけないし、天使と等しいと信じていけないし、両方とも知らないでいてもいけない。そうではなく、両方とも知るべきである。」(B418)

人間の二重性は、さまざまなヴァリエーションで語られる。精神と身体、理性と感覚(sens)等々——。パスカルは人間のうちに宿る理性(raison)と情念(passion)の永遠の葛藤を、ヘラクレイトスがみずからの思想を「戦い」³⁸⁾のイメージで表現したのを思い起こすようなやりかたで、次のようにも語っている。

「理性と情念とのあいだの人間の内なる戦い(guerre)。もし人間に理性だけあって情念がなかったら。もし人間に情念だけあって理性がなかったら。ところが、両方ともあるので、一方と戦わないかぎり、他方と平和を得ることがで

きないので、戦いなしではいられないのである。こうして人間はつねに引き裂かれ、自分自身に矛盾している。」(B412)

人間が常にみずからを二重化し分裂することによって自己矛盾に陥っているということは、ひとときも安住を見出すことができない変化の中で、しかもかかる不断の変化のなかでしかみずからの生を実感できないということである。

「われわれの本性は、運動のうちにある。完全な静止は死である。」(B129)

われわれの内なる本性に矛盾があるばかりではなく、われわれを外に向かって突き動かす「欲望」の中にも矛盾が存在し、それがまたわれわれを変化と不安定の炎の中へ投げ込む。

「現にある快樂が偽りであるという感じと、現にない快樂のむなしさが分からないことが、定めなさの原因となる。」(B110)

「退屈」(ennui) が堪えがたいものとして蛇蝎のごとく嫌われるのは、われわれが運動と変化の中でしか生を享受することができないことを逆の面から雄弁に物語っている。

「退屈。人間にとって、まったくの休息のうちであり、情念もなく、仕事もなく、気晴らしもなく、専念することもなしでいるほど堪えられないことはない。すると、自分の虚無、孤独、不足、従属、無力、空虚が感じられてくる。たちまち、彼の魂の奥から、退屈、暗黒、悲哀、傷心、憤懣、絶望が顔を出してくるであろう。」(B131)

「退屈」を避け、欲望のおもむくままにみずからの求めるものを虚しく追いかける人間のありのままの姿を、パスカルは、「人間の状態。定めなさ、退屈、不安」(Condition de l'homme: inconstance, ennui, inquiétude) (B127) というこれ以上望めないほど研ぎ澄まされた簡潔な言葉で描く。三つの単語の頭から出てくる「アン」という響きが、人間存在の否定的な音色をのせて、読む者の心に否応なく染みわたる。

「死」は中間者である人間が不安定で有限な存在であることを冷酷な現実として人々に知らしめる。「死」についてのおぞましい描写については先に言及したとおりである。欲望に身を任せて、みずからを満たしてくれるはずのものを求めてさまよい歩く人間の行きつくところが絶望(死)であることをパスカルは次のようにも描いている。

「われわれは、絶壁が眼に入らないようにするために、何か眼をさえぎるものを眼前に置いた後、安んじて絶壁に向かって走っているのである。」(B183)

以上のように、中間者という規定から人間が有限で不安定な存在であることが証示され、かかる状態の心理的反映である不安、退屈、絶望などが人間の根源的な気分として描かれるのである。

IV. <気晴らし>と<想像力>——人間本性の隠蔽作用

もちろん人間はこのようなみずからの悲惨な状態を直視することができない。かかる人間の本来の状態から眼をそらす行為が、周知のように「気晴らし」(divertissement) である。

「人間は、死と悲惨と無知とを癒すことができなかったので、幸福になるために、それらのことについて考えないようにした。」(B168)

「これらの悲惨にもかかわらず、人間は幸福であることを願い幸福であることしか願わず、またそう願わずにはいられないのである。だが、そのためにはいかにすればいいのだろう。それをうまくやるためには、自分が死なないようにしなければならぬだろう。しかしそれはできないなので、そういうことは考えないようにしたのだ。」(B169)

「気晴らし」とは、中間者としての人間の虚しくて悲惨な真理を全体的に覆い隠す虚偽のヴェールであり、自分の真実の姿から眼をそむ

ける本能的な自己逃避行動である³⁹⁾。

パスカルは真実を覆い隠す能力が人間に備わっていることを明るみに出し、それが人間の自己認識を妨げていることを暴きだす。

「気晴らし」が、自分に対して自分のありのままの姿から眼を反らせる行為だとすると、「想像力」は自分の外部で生ずる事象や他者に対して、あるがままにみることができない、いわば「虚偽」の能力である⁴⁰⁾。「想像力」とは、人間の事象に関して、そのあるがままの姿でみることをさまたげる「人間の中のあの欺く部分」(B82)なのである。

パスカルは「想像力」がわれわれの日常生活のいろいろな場面で、それとは知られずに猛威をふるっていることを白日のもとにさらす。議論するときの自信に満ちた態度、声の調子、裁判官の威厳に満ちた赤いガウン、大勢の家来に取り囲まれた王、などなど、これらすべてのものは人々の「想像力」にささえられてその存在を主張している。

「想像力は、あらぬ見積もりをして、小さな対象をわれわれの魂を満たすほどまでに拡大し、向こう見ずな思い上がりによって、大きなものを自分の寸法にまで縮小するのである。ちょうど神について話すときのように。」(B84)

現代のわれわれは、政治家の演説、テレビの討論、裁判や有名人の行動、宗教団体の教祖の説教などを思い浮かべれば、ただちにパスカルのいう「想像力」の意味を理解するであろう。あるいはアンデルセンの誰もが知っている童話「裸の王様」を思い起こすのもよい。

「想像力」はパスカルも言うように、常に真実の姿をゆがめるものであったら、虚偽の確かな基準となって、真実を見出すのに貢献したであろう(B82)。しかし、それは、時には真実を言い当てることがあるだけに、容易に自分のしっぽをつかませない。パスカルにとって、「想像力」が人間の生の中で決定的は力をふるうのは、

最後には死に至る有限な人間が、おのれの生の時間と永遠の関係について思いを巡らすときである。

「この世で生きる時間は一瞬にすぎず、死んでいる状態は、その性質がどんなものであるにしても、永遠であることは疑う余地がない」(B195)

人間の一生の時間が、その前後に流れる永遠の時間に較べると一瞬にも満たないものであることは、理性をそれほど働かせるまでもなく、誰もが認めざるを得ない事実であろう。

この恐ろしい事実を前にして、われわれは、危険な物体が目の前をかすめた時、思わず目を閉じるように、この事実から無意識のうちに眼をそらしているのである。われわれは、自分の心のおもむくままに目の前の楽しみを追い求め、つかのまの幸福にしがみつくと、自分を無の中に確実に呑み込む永遠を消し去ろうとするのである。このようにして人間は恐るべき悲惨な事実から逃れようとするが、この事実そのものは消し去ることはできないので、「想像力」によって、小さなものをとてつもなく大きく拡大し、逆に大きなものを自分の背丈にまで合わせようとして極度に縮小するのである。

「われわれの想像力は、現在の時について絶え間なく思いめぐらしているので、それを非常に拡大し、永遠については思いをめぐらさないで、それを著しく縮小する。その結果、永遠を無に、無を永遠にしてしまうのである。」(B195)

V. 人間と社会の規制原理としての「想像力」

さらに「想像力」は人間自身とその人間が織りなす社会そのものの中に深く根を張っている。「想像力」はまず、「自己愛」(amour-propre)(B100)の中に深く錨をおろしている。人間は何よりもまず、自分のことを考え、自分を愛さ

ざるを得ない存在である。しかし実際のありのままの自分は欠陥に充ちた惨めな者であることをいやがうえにも認めないわけにはゆかない。人に抜きんでようとするが、人よりも劣っている自分を思い知らされる。申し分のない人間になろうとするが、それから程遠い自分を認めざるをえない。幸福になろうとするが、いろいろな不幸に見舞われる現実を前にして自分の無力を嘆く。かかる人間の無力、惨めさ、弱さ、総じて人間の欠陥をパスカルは「真理」(vérité)と呼んで次のように言う。

「人間は、自分を責め自分の欠陥を確認させるこの真理に対して、激しい憎しみをいだく。彼はこの真理を無きものにできたらと思う。しかし真理をそれ自体においては無きものにできないので、それを自分の意識と他人の意識との中で出来るかぎり破壊する。すなわち、自分の欠陥を、他人に対しても自分に対しても、隠すためにあらゆる注意をはらい、その欠陥を、他人に指摘されることにも、人にみられることにも堪えられないのである。」(B100)

かかる自己の「真理」を覆い隠すのが「想像力」のはたらきである。「自己愛」が他者へ向かっておのれを貫こうとするとき、「虚栄心」となって現れる。「虚栄心」とは、対他関係における自己愛の姿であり、まさに他者の「想像力」にうたてて自己の虚像を他者に押し付けようとする情念である。パスカルは、自然科学者として、さまざまな実験によって自然の中に真空(vanité)が存在することを証明したように、人間の自然(=本性)の中にも空虚(=虚栄心)が深く錨をおろしていることを暴きだす。<存在>(être)と<外見>(paraître)を分離して、<外見>を取りつくろうことに浮き身をやつす文明人の自己倒錯を鋭く批判したルソーを思わせるような口調でパスカルは言う⁴¹⁾。

「われわれは、自分の中で、自分自身の存在のうちで持っている生活に満足しない。われわれ

は、他人の観念の中で想像の生活(une vie imaginaire)をしようとし、そのために外見を整えようとする。われわれは絶えず、われわれのこの想像の存在を美化し、保存しようとする。ほんとうの存在のほうをおろそかにするのである。」(B147)

われわれは、自分のありのままの<存在>と虚構された<外見>とをどこでも切り離して自分を二重化し、ほんとうの存在のほうはないがしろにして、外見を花輪で飾ろうとする。こうしてわれわれは、外見と真の存在を取り違え、しばしば外見をほんとうの存在だと思い込んでしまう。虚栄心とは、まさに他人の想像のなかで浮遊する根のない花なのである。

人間の本性を形作る「自己愛」も「虚栄心」も、真実を覆い隠す「想像力」の働きに支えられているとすると、かかる人間が織りなす社会は、確固とした価値基準に基づいているどころか、ひとつの巨大な虚構の上に成り立っている。

「緯度が三度上がると、すべての法律がくつがえり、子午線一つが真理を決める。----川一つで仕切られる滑稽な正義よ。ピレネー山脈のこちら側での真理が、あちら側では誤謬なのである。」(B294)

パスカルはホップズと同様、人間社会の秩序を支える実体が「力」(force)であることを認める。人間が社会を形成する原初の状態においては、相互に他者を押さえつけようとする結果、より強い者がより弱い者を支配するようになるだろう。そしていったん「力」による支配が確立すると、強者はみずからの支配を維持するために、それまでのような暴力によるむき出しの不安定な手段ではなく、人びとの「想像力」に訴えて、人々をも納得させるような手段を考え出す。すなわち、自分の力の維持に都合のよいルールを、世襲や人民の選挙といった暴力によらない手段によって作りあげ、こうして支配の永続化が図られる。力による「必然性の絆」

(cordes de nécessité) (B304) だけでは十分ではなく、人々の意識の承認に基づいた「想像力の絆」(cordes d'imagination) (同)とワンセットになってはじめて支配は完結するのである。

しかし「力」が、いくら「想像力の絆」という花輪で身に飾ろうとも、それは理性によっては決して正当化できぬ。「力」と「正義」は本質的に相反するものなのである。

「正義、力。正しい者に従うのは正しいことであり、最も強い者に従うのは必然である。力のない正義は無力であり、正義のない力は圧制的である。力のない正義は反対される。というのも、悪人がいつもいるからである。正義のない力は非難される。だから正義と力を一緒におこななければならない。そのためには、正しい者が強いのか、強い者が正しくなければならない。正義は論争のもとになる。力はきわめてはっきりしていて、論議を必要としない。こうして、人は正義に力を与えることができなかつた。なぜなら、力が正義に反対して、それは正しくなく、正しいのは自分だと言ったからである。このようにして人は、正しい者を強くできなかつたので、強い者を正しいとしたのである。」(B298)

力ある者がみずからを正しいと詐称することはいかにも理に反している。しかしそれなら、プラトンが「哲人王」を望んだように、正義の人が支配者になればいいではないか。パスカルにとってそれは不可能であるばかりではなく、そのようなことを求めれば、必ず争いになり、血をみることはあきらかである。なぜなら、正義を基準として世の中の秩序を打ち立てようとすると、誰もが自分の有能さ、正しさを主張して、たちまちお互い争い合うことになるからである。

「正義」ではなく「力」の上に築かれた社会秩序は、確かに理性的に考えれば不合理この上ない。権力を手にしている王が自分の息子を後継者に選ぶのは、船の乗組員のなかで、最も家柄

のよい人間を船長にするのと同じく不合理である(B320)。しかし現実の人間社会の秩序や平和は、こうした不合理の上に築かれている。これに対して、正義を基準に理性的な社会秩序を作ろうとすればどうなるか。その時はさきに述べたように、大多数の人がそれぞれ自分の正しさを主張して、たちまち戦争状態になってしまうだろう。それゆえ、平和の維持という観点にたてば、力による不合理な支配もそれなりの合理性をもっており、それに対して、理性にのっとった合理的なはずの秩序は、たちまち人々の争いの舞台となり非理性的なものに転変するのである。

こうして人間社会を規制する「正義」と「力」という相反する原理は、相互に相反すると同時に転化し合い、肯定されるとともに否定される。

力の支配に基づく社会秩序は、最初合理的な根拠をもたないものとして否定された。つぎに合理的根拠のない力の支配も、秩序の維持という観点からみると合理的であることが示された。さらにこの合理性も非合理的なものに基礎づけられた合理性である——。肯定から否定へ、否定から肯定へ、「正から反への絶えざる転換」(B328)こそ、社会秩序の本質をなす。

VI. un roseau pensant

かくて「気晴らし」「想像力」「自愛」「虚栄心」など、人間の中に巣くう虚偽の能力を分析することによって、人間の「虚しさ」を余すことなく白日のもとにさらされる。しかしここでもパスカルは人間の否定的側面だけに眼をとどめているわけではない。否定はかならず肯定を呼び起こす。

人間社会を具体的な現実にくしくして描くことによって、人間の弱さ、むなしさ、総じて人間の「悲惨さ」を読者の心に深く浸みわたらせた後、パスカルは一転してこの読者の感情を逆手にとって、人間の「偉大さ」を語り始める。

人間の悲惨さ、自分のみじめさを実感した者が、もう一度自分というものに立ち帰って考えてみた時、はたして人間は、そして自分自身は、単に「悲惨な」だけの存在であろうか。人間は「中間者」であった。人間以外のこの世の存在も、有限な存在という意味では、人間と同じく「中間者」である。聖書によれば、この世のすべての存在は神の被造物 (creatum) としての存在 (ens) である。しかし人間は、ens creatum であるばかりではなく、同時に「神の似姿」(imago Dei) をみずからの中に宿した存在である。ならば人間と他の存在との違いはどこにあるのだろうか。『パンセ』の著者はいう。

「人間の偉大さは、人間が自分の惨めなことを知っている点で偉大である。樹木は自分が惨めなことを知らない。それゆえ、自分が惨めなことを知るのとは惨めなことであるが、しかし、自分が惨めであることを知るのとは、偉大であることなのである。」(B397)

人間は単なる惨めな存在ではない。自分の弱さと虚しさを自覚し、それに考えを巡らせることができるのは、限りなく偉大なことなのである。ここで、『パンセ』の最も有名な断章を思いだしておこう。

「人間は一本の葦にすぎない。自然の中で最も弱い存在である。しかし、それは考える葦である。彼を押しつぶすために宇宙全体が武装する必要などない。彼を殺すのには、蒸気や一滴の水で充分である。しかし、たとえ宇宙が彼を押しつぶしても、人間は彼を殺すものよりもずっと尊いであろう。なぜなら彼は自分が死ぬことを、そして宇宙が自分より優っていることを知っているからである。宇宙はそのことを何も知らない。それゆえ、私たちの尊厳のすべては思考の中にある。私たちはそこから立ち上がらなければならないのであって、時間や空間のような私たちが満たすことができないものからではない。だから、よく考えることに努めよう。

ここに道徳の原理がある。」(B347)

「考える葦」(un roseau pensant) とは、まさに人間が、「弱さ」と「偉大さ」という対立したものが不可分な形で結びついている矛盾した主体であることを象徴的に表した言葉なのである。

上記のよく知られた文章からも明らかなように、パスカルは「思考」(あるいは「精神」)の秩序と「物体」(あるいは「身体」)の秩序を厳密に区別し、前者の秩序は後者の秩序と質的に異なると同時に、後者の秩序を無限に越えている高次のものであることを強調する。

「あらゆる物体の総和からも、小さな思考を発生させることはできない。それは不可能であり、他の秩序に属するものである。」(B793) とパスカルは言う。

物体の秩序は、運動と変化の世界である。人間の身体も物体の一つとして、欲望と感覚(情念)に突き動かされて変化と動きの中で翻弄される。しかし、それは、感覚と欲望の中で生を享受している人間にとって極めて自然なことである。たとえ大きな不幸に見舞われ、空虚感に襲われることがあるにしても、「気晴らし」や「想像力」によって逃れようとするであろう。

だが、かかる身体の秩序に属する生を、精神の眼で観るとどうであろうか。身体の秩序の中で日々営んでいる生活は、決して当たり前の自然なものではなく、惨めで虚しいものと映るであろう。

これまで示してきたように、パスカルにとって、精神の眼で見た人間の生は、悲惨以外の何ものでもなかった。しかし人間は一面的な存在ではない。人間の惨めさは、人間の偉大さと切り離せないかたちでむすびついている。人間の悲惨さから説き起こせば、人間の偉大さに行きつき、人間の偉大さから出発すれば人間の惨めさに思い至らざるを得ない。かかる人間の二重性を知ることが、自分を知るということに他ならない。それゆえ、パスカルは言う。

「彼が自分をほめあげたら、私は彼をいやしめる。彼が自分をいやしめたら、私は彼をほめあげる。そして、どこまでも彼に反対する。彼が分かるようになるまでは、彼が不可解な怪物であるということ。」(B420)

理性によって人間の生をながめれば、「悲惨」と「偉大」の間を堂々めぐりせざるをえない。かかる人間の生に内在する二律背反を止揚することは、もはや理性自身には不可能である。宗教こそ人間の矛盾を全体として説明しなければならない、とパスカルは言う(B430)。

VII. 宗教のディアレクティク

聖書とアウグスティヌスは別としても、エピクテトスとモンテーニュは、パスカルが最も親しんだ著作家たちであることはよく知られている。それは彼ら二人の著作家が、人間の真理をそのものとして言い当てたからというよりも、人間本性の二重性の一面を深く考察したからである。

エピクテトスは、誰よりも人間の義務をよく心得ていた哲学者で、絶大な知恵をもって正しく支配する神を心から信じて従うことこそ、人間の生きる目的であること強調する。

神によって与えられた役割を、神の意志に従って演じることが人間の義務であり使命であるというわけである。そのことによって人間は、いかなる運命も神によって与えられたものとして平然と受け取り、耐え忍ぶ準備ができるのである。しかしエピクテトスは人間の義務の能力を見誤って、人間の自由な精神と意志によって、みずからの力で神を知り、神の伴侶になれると思ひ込んだのである。一言でいえば、エピクテトスは、人間の「偉大さ」⁴²⁾はよく心得ていたが、その「無力」に対しては無感覚であったために「傲慢」に陥った。

これに対してモンテーニュは、その「普遍的懷疑」でもって、最も確実だと思われているも

のをことごとく破壊して、人間は誰もが認める確かな意見にも確実な原理にも到達できないことを示してみせる。こうして彼はその博識でもって、人間の「弱さ」と「むなしさ」を誰よりも説得的に語ったが、人間の「尊厳」や「偉大さ」には眼が届かなかった。確実な善を断念したモンテーニュの懷疑は、一転して「怠惰」へと身を墮とさざるを得なかったのである。

エピクテトスもモンテーニュも、「偉大」と「悲惨」を併せもつ人間の一面だけみて、他面に思い至らなかつたがゆえに、前者は「傲慢」に、そして後者は「怠惰」へと悪徳の道をたどらざるをえない。それなら両者の思想を合一し、文字通り<止揚>するなら、人間に関する一つの全体的な知識と道徳が形作られるに違いないと思われるだろう。しかしパスカルはそのようなまやかしの統一をきっぱり拒否して言う。

「しかしこの平和のかわりに、彼らの組み合わせから争いと全般的な破壊しか生じないであろう。というのも一方は確実(certitude)を、他方は懷疑(doute)を、一方は人間の偉大(grandeur)を、他方はその弱さ(faiblesse)を樹てるので、彼らはお互いにその誤謬と同様にまたその真理をも破壊してしまうからである。それゆえ彼らは、その欠陥のために独りでは存続できず、またその対立のために結合することもかなわず、お互いにつぶし合い滅ぼし合って、こうして福音の真理に席を譲ることになるのである。」⁴³⁾

人間の「偉大」と「悲惨」を全体として認識できるのは、理性によってである。人間の「悲惨」から出発すれば、その「偉大」に行きつかなざるを得ず、「偉大」から説き起こせば、その「悲惨」を結論づけざるを得ない。理性の次元においては、対立し矛盾するものが相互に前提し合いつつ、同時に否定し合っている。かかる矛盾・対立を理性自身は止揚することができない。パスカルによれば、「福音の真理」こそ、「人間

的教説において両立しえなかったこれらの対立を和解させる⁴⁴⁾のである。

「福音の真理」とは言うまでもなく原罪の教義をさす。理性の理解を越える人間の「偉大」と「悲惨」との矛盾を、キリスト教の原罪の教えが解き明かすというのである。原罪とは周知のように、神によって禁じられていた果実を食べたために、最初の人間は楽園を追われ、以後人類は生まれながらにして罪を負っている、というわれわれの理性には何とも受け入れようのないドグマである。しかしパスカルによれば、原罪というわれわれにとって不可解きわまるこの神秘こそ、人間の「偉大」と「悲惨」という矛盾の理由を説明する当のものなのである。

エピクテトスとモンテーニュは、原罪以前と以後の人間の二つの異なった状態を区別できなかったがゆえに、誤謬を犯した、とパスカルは言う。エピクテトスは、原罪以前の人間の偉大さに眼をうばわれて、原罪以後の人間の腐敗に思いが至らず、人間の本性が健全で、完全なものであると考えて、「傲慢の極点」に達した。モンテーニュは原罪以後の人間の「悲惨」を認めながら、原罪以前の人間の「高貴さ」に気づかなかったので、人間の本性は修復不可能なものにまで墮落していると考え、絶望のあまり「極度の遊惰」に陥った。こうして原罪の真理は、人間の「偉大」を原罪以前の神の恩寵に帰し、その「悲惨」を原罪以後の人間の本性に属せしめることによって、人間の矛盾の理由を説明する。われわれの理性にとって最も不可解な原罪の真理が、理性の解きえない人間の矛盾を解き明かしてくれるというわけである。「この原罪の神秘が人間にとって不可解である以上に、この神秘なしには人間が一層不可解になるのである。」(B434)とパスカルは言う。

神が人間を創造した原罪以前の状態においては、人間の神に対する愛と自己への愛は矛盾することなく一致し調和していた。しかし原罪以

後、この調和は崩れ、神への愛は失われて利己愛がそれにとって代わられる。神への愛(caritas)が、この世のものへの愛(cupiditas)に打ち消されるとともに、自己のものをすべて失う死は最も恐ろしいものになる。パスカルがあればほど恐ろしく描いた「死」は、この世のものへの愛に身を浸した信仰なき者の立場から色づけされたアイロニカルな絵であることが、ここにいたって判明するのである。

しかし人間は原罪以後、いかに自愛に覆われようと、原罪以前の幸福な状態を忘れることはできない。それを示す何よりの証拠は、現在生きているすべての人間が幸福を求めているという事実である。

「すべての人間は幸福になることを求めている。これには例外はない。どんなに違った方法を用いようとも、人はみんなこの目的に向かっている。----これこそすべての人間のすべての行動の動機である。いままさに首をくくろうとする人たちまで含めて。」(B425)

しかし、すべての人が例外なく幸福を求めているにもかかわらず、「信仰なし」には、誰一人幸福を手に入れた者はいない、とパスカルは言う。幸福を限りなく求めないわけにはいかない人間の「本能」と、それにもかかわらず真実の幸福に至りつけずにみずからの無力感にさいなまれる「経験」。これら二つのものが、人間の二重性の根源をわれわれに悟らせてくれる。「二つのものが、人間にその本性のすべてを教えてくれる。本能と経験。」(B396)

人間が本能的に幸福を求めるのは、神によって創造された原初の状態へ帰属したいゆえである。それは、いわば「位を奪われた王」の憧憬である(B409)。人間は高いところから落ちてきたからこそ、現にある自分の状態を嘆き悲しむのである。

こうして原罪の教義は、人間の二重性の根源的な意味を解き明かしてくれるとともに、現に存

在する人間の行動の究極的な意味をも説明する。

もちろん、パスカルが護教論の全体の構成について述べていたように、キリスト教は人間の本性を解き明かすだけではない。理性によって解決できない人間の矛盾を止揚して、真の幸福にいたる救済の方法も指し示しているのである。キリストへの信仰こそがまさにそれである。

イエス・キリストは、何よりも人間における「偉大」と「悲惨」という二つの矛盾した本性を結びつけるところの「象徴」である。イエスは、十字架にかけられ、人間として悲惨のうちに死んだ。しかし彼は神として栄光のうちによみがえった。かかる「悲惨」と「偉大」をみずからの中に体現し結びつけたイエス・キリストを知り、そして信じることこそ、われわれの矛盾した本性の根源的な意味を悟ることであり、そしてそこから救いへの扉が開かれるのである。『パンセ』の中の含蓄に富む断片の一つでいう。

「矛盾の根源。十字架で死ぬまでへりくだった神。自分の死によって死に打ち勝った救世主。イエス・キリストにおける二つの本性、二つの来臨、人間の本性の二つの状態。」(B765)

「悲惨」と「偉大」をみずからの身をもって示したイエス・キリストという神と人間との「仲介者」(Médiateur)なくして、われわれは真に神を知ることはできない。みずからの「悲惨」を自覚せずに、直接に神を知ろうとする人は、エピクテトスのように「傲慢」に陥るであろう。みずからの「偉大」に思い至ることなく、人間の「悲惨」を嘆き悲しむ人は、救いのない絶望の谷へと突き落とされることになるであろう。かくて、矛盾を体現したイエス・キリストという媒介者を全体として知ることなしに神を知ろうとすれば、人は、自分自身を見失い、「傲慢」になるか「絶望」に追いやられるかのどちらかの道を歩まなければなくなる。

人が幸福を求めながら真の幸福を得られないみずからの無力を嘆くのはもっともなことであ

る。原罪以後、人間の墮落と人間の幸福に対する無力は真実だからである。しかし人は絶望するにおよばない。イエス・キリストが人間の罪を贖うことによって人間を神と和解せしめ、原罪以前の幸福な状態へと復帰する道を指し示したからである。

こうしてイエス・キリストを知ることによって、真に神を知ると共にわれわれの中にある矛盾した本性をも知ることになる。イエス・キリストこそ、われわれの矛盾を全体として癒してくれる贖い主なのである。パスカルはそのクリストロジーの頂点において言う。

「われわれは、みずからの悲惨を知らずに神を知ることも、あるいは神を知らずにみずからの悲惨を知ることでもできる。さらにまた、われわれを打ちのめす悲惨から解き放たれる道を知らずに神とわれわれの悲惨を知ることさえもできる。しかしながらわれわれは、神とわれわれの悲惨をともに全体として知らないかぎり、イエス・キリストを知ることはできない。なぜならキリストは神であるばかりではなく、われわれの悲惨を癒し給う神 (un Dieu réparateur de nos misères) だからである。」⁴⁵⁾

結びにかえて

こうして、パスカルのディアレクティクは人間の理性を越えたキリストへの「信仰」において完結する。信仰は理性の対象ではなく、「心情」にもとづくものである。「神を感じるのは心情 (le coeur) であって理性ではない。」(B278)

たとえ神を「知る」ことができなくても、「心情」によって神を「愛する」ことができる人は、真の幸福に至ることができるであろう。しかし、理性によって神を知ろうとする者は、おのれの理性を神の上に置くことによって、神を愛するのではなく、自分が愛されることを望む者である。

理性によって到達できるのは、せいぜい人間の矛盾を洞察するところまでである。人間の矛盾を解き明かし、真の幸福を約束するのは、もはや理性のなし得ることではなく、「心情」によって神を愛そうとする決断にまたねばならない。理性は、馬（人間）を水際まで連れていくことはできるが、水を飲ませることはできないのである。

無限なもの（神）へ至る道は、知ることに由ってではなく、行ずる（愛する）ことによつて可能となるのである。ここに、プラトンやヘーゲルとは異なるパスカル独自のディアレクティクが存在すると言えるであろう。

キルケゴールの次の言葉はまたパスカルの言葉でもあったに違いない。「信仰の結論は、推論（Schluß）ではなく、決断（Entschluß）である。」⁴⁶⁾

注

- 1) その学問的な経歴を、人間の「低次の欲求」から始めたと言うヘーゲルは、その生涯を通じて政治や経済に深い関心をもっていた。その意味で彼が復権させた Dialektik が、何よりも具体的な社会存在の論理であることは、彼にとっては自明であった。近代社会の構造を、家族、市民社会、国家の視点から総体として論じた『法の哲学』の序文で、ヘーゲルはこの著作が「論理学の精神」(der logische Geist) に則って書かれていることを強調している。しかし、現実の社会の「内容」が本質的に「形式」(論理学) と結びついているというヘーゲルの確信にもかかわらず、『法の哲学』では勢い論理学が独り歩きして、「現実」が「形式」に呑み込まれてしまっている印象を強く受けるのである。後にマルクスによって、ヘーゲルにあっては「国家の論理」ではなく「論理学の国家」が問題である、と批判されるのもゆえなしとしない。(マルクス『ヘーゲル国法論批判』)。かく言うマルクスも、「近代社会の経済的運動法則」を内在的に叙述するはずの『資本論』において、「ヘーゲル論理学に媚を呈した」ことを反省している。(マルクス『資本論』初版付録、参照)
- 2) Engels, *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft*, Dietz Verlag, Berlin, 1953, Erster Abschnitt, zwölftes und dreizehntes Kapitel
- 3) ソクラテスおよびプラトンにおける〈ディアレクティケー〉の成立についての簡潔にして要を得

た説明として次の文献がある。藤澤令夫『ギリシア哲学におけるディアレクティケー』〔藤澤令夫著作集第Ⅲ巻(岩波書店, 2000年)所収〕, 以下の文献も参照すべきである。小林 登『弁証法』(青木書店, 1978年)第三章

- 4) プラトン, 『プロタゴラス』(藤澤令夫訳, 岩波書店, 1993年) 336C
- 5) プラトン, 『ソクラテスの弁明』(田中美知太郎, 池田美恵訳, 新潮社, 2005年) 38A
- 6) プラトン, 前掲書, 18A
- 7) この点に関しては、藤澤令夫, 前掲書, 401頁以下参照。
- 8) パルメニデス, Fr. 2, 4, 6, 7, 8 (『ギリシア思想家集』(『世界文学大系』63 [筑摩書房1965年]) 「パルメニデス」(藤澤令夫訳))
- 9) パルメニデス, Fr. 7
- 10) パルメニデス, Fr. 8
- 11) プラトン, 前掲書, 29D-E
- 12) プラトン, 前掲書, 20B
- 13) Pascal, *De l'esprit géométrique et de l'art de persuader*, Paris, Gallimard, <<Bibliothèque de la Pleiade>>, p. 592
- 14) Pascal, *op. cit.*, 593
- 15) Pascal, *op. cit.*, 594
- 16) Pascal, *op. cit.*, 594
- 17) Gilberte Perier, *La vie de Monsieur Pascal*, Gallimard <<Bibliothèque de la Pleiade>>, p. 16
- 18) 『パンセ』からの引用は、ブランシュヴィク版を用い、ブランシュヴィクのイニシャルのあとに断章番号を付す。
- 19) プラトン, 『ソクラテスの弁明』21B-23B
- 20) キルケゴールはソクラテスのイロニー的方法とプラトンの思弁的方法を区別することによって、いわゆる「ソクラテス問題」に一石を投じた。
キルケゴールによれば、ソクラテスのイロニー的な問いとは、「答えのためではなく、問うことによって見せかけの内容を外に吸い出して、そのあとに空虚を残しておくことを意図して問う」ようなやり方である。それに対して、思弁的な問いは、「ある答えを得ようと意図して問う」ような方法である。前者のイロニー的な問い方は、答えの空虚(すなわち無知)であることを前提とし、相手の知の見せかけを相手の知に即して暴露し、それを無(空虚)へと帰せしめることをめざしている。後者の思弁的な問い方は、問われている対象の内的必然性に即して問うことであり、問いの結果はある充実した内容をもつ結果が得られることが意図されている。プラトンのイデア論はまさに後者の思弁的方法に基づいている。ここでキルケゴールが、プラトンの思弁的方法を、ヘーゲルの「思弁」に重ね合わせていることは言うまでもない。
キルケゴールによると、ソクラテスのイロニー的な問答法は、問う者と答える者が、問われる対象(正義や勇気、節制などの諸徳)をめぐって対

話すことであり、相手の知の仮象を露わにすることによって、相手もソクラテスと同様に無知の立場にひきもどされる。ソクラテスのイロニー的な方法とは、無知を自覚している者（ソクラテス）が知者を自認する者の見せかけの知を吟味することを通じて無へといたらしめることである。

Kierkegaard, *Über den Begriff der Ironie*, übersetzt von E. Hirsch und anderen, Eugen Diederichs Verlag, S. 35f.

- 21) プラトン, 『パイドン』, 78D
- 22) プラトン, 前掲書, 75D
- 23) プラトン, 『国家』, 504D
- 24) プラトン, 前掲書, 532A-B
- 25) プラトン, 『パイドロス』, 265D-E
- 26) プラトン, 前掲書, 266B-C
- 27) アイデアのアイデアたる「善のアイデア」の本質的な規定として「秩序」(kosmos, taxis)と「調和」(harmonia)を挙げることができる。(プラトン, 『ゴルギアス』503D以下参照)この点に関しては、斎藤忍随の卓抜した解釈がある。(斎藤忍随『プラトン』〔岩波書店, 1972年〕153頁以下)
- 28) モンテーニュの懐疑論がヘラクレイトス的な世界観に立脚していることは周知のことである。『エッセー』の中の「レーモン・スポンの弁護」の中から一例だけを挙げておく。「われわれも、われわれの判断も、そしてすべての死すべきものも、絶えず流転する。したがって、確実なことは何ひとつとしてお互いに立証され得ない。……、われわれは存在と何のかかわりもない。あらゆる人間はつねに生成と死滅の中間にあって、自己について漠然とした印象と影と不確かで弱い概念しか示さないからである。」(モンテーニュ『エッセー』〔原二郎訳, 筑摩書房〕第二巻第十二章)
- 29) ヘラクレイトス, Fr. 12 (田中美知太郎訳)
- 30) ヘラクレイトス, Fr. 91
- 31) ヘラクレイトス, Fr. 49a
- 32) ヘラクレイトス, Fr. 84
- 33) ヘラクレイトス, Fr. 51
- 34) ヘラクレイトス, Fr. 2
- 35) ヘラクレイトス, Fr. 50
- 36) ヘラクレイトス, Fr. 10
- 37) ヘラクレイトス, Fr. 101
- 38) ヘラクレイトスが「戦い」について言及している箇所としては, Fr. 53, 80を参照されたい。
- 39) 三木 清は, 「生の自己逃避」としての「気晴らし」を, 「事物の世界」, 「想像の世界」, 「人間の世界」という三つの世界への逃避(墮落)として論じている。三木 清『パスカルにおける人間の研究』(1972年, 岩波書店)22頁以下参照。
- 40) 三木 清, 前掲書, 32頁。
- 41) ただし, パスカルにおける「外見」(paraître)と「真実の存在」(le véritable)の区別は人間の本性に根ざすものであるが, ルソーにあっては, êtreとparaîtreの分離は, 私的「所有」(propriété)の成立を機に歴史的に生成してきたものである。
Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Gallimard, <<Bibliothèque de la Pleiade>>, p. 174
- 42) 以下, カギカッコで囲んだ言葉は, 『ド・サシ氏との対話』からの引用である。Entretien avec M. de Saci, (Pascal, <<Bibliothèque de la Pleiade>>, pp. 560-574
- 43) Pascal, *op. cit.*, p. 572
- 44) Pascal, *op. cit.*, p. 572
- 45) Gilberte Perier, *op. cit.*, p. 17
- 46) Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, S. 80