

モンテスキューの宗教批判論*

信仰の個人的性格

辻部 大介

1. 批判と信仰

一世紀にわたる啓蒙思想の伸張の歴史のなかで、モンテスキューが占める位置を見きわめることは、思いのほかむずかしい。ことがらを、《啓蒙》が時代の標語としての姿を現すもっとも華々しい表舞台であった、教会との闘いという側面にかぎっても、事実関係は錯綜している。『法の精神』が複数の教会勢力から論難され、ついには公式に禁書とされたことは、この著作の価値顛倒的な性格を証拠だてるものだ。だが一方、その『法の精神』や、とりわけ教会からの批判に応えた著者の弁明『「法の精神」の擁護』の中に、キリスト教徒としての信仰告白が、繰り返し表明されているのもまた事実である。伝記に見いだされる、モンテスキュー臨終の場面の一エピソード——僧侶たちとフィロゾーフたちとが、一方は終油を授けようとし、他方はこれを阻もうとして、争乱を演じたという——は、この思想家のキリスト教に対する態度の両義性を示す逸話として、今なお象徴的意義を保っているように見える。

モンテスキューの信仰の真正さをめぐっては、これまでも多くの問いかけがなされ、いくつかの見解が提出されてきた。そのなかで、もっとも穏当で説得力に富むのは、R・シャクルトンの議論¹であろう。それによれば、モンテスキューがその外面的な生をキリスト教徒として生きたことはたしかな

*本稿は、ニース/ソフィア＝アンティポリス大学に提出した筆者のDEA論文、*La Religion dans les Pensées de Montesquieu : la foi personnelle du penseur* 1998 を竹子とし、1999年度日本フランス語フランス文学会春季大会（神奈川大学）での「モンテスキューにおける摂理の思想」と題した発表において述べた新たな論点の一部を加えて、再構成したものである。モンテスキュー「パンセ」および『落穂集』からの引用は、L・テグラヴ校訂の版（Montesquieu, *Pensées. Le Spicilège*, Laffont, Bouquin, 1991）により、引用箇所はカッコ内に、「パンセ」については断章番号のみ、『落穂集』は略号 Sp.のあとに断章番号を記して示す。

¹ Robert Shackleton, « La religion de Montesquieu », *Actes du congrès Montesquieu*, Bordeaux, Delmas, 1956, p.287-294.

事実であるが、同時に思想家としてのかれは、キリスト教以外の宗教にも等しく宗教としての価値を認めており、この立場は一言でいえば「理神論」と要約される。この定義は、かれの宗教観の側面を的確にとりだしたものと、一つの指標たりうるものといえるが、しかしこれをもってかれとキリスト教との関わりを覆うものと見なすことはできないと思う。「理神論者モンテスキュー」という理解のしかたは、かれがつまりるところキリスト教を超えた汎人類的な価値の体系を信奉していたという誤解に人を導きかねない。かれが一貫して自らをキリスト教徒と規定したことには、たしかに積極的な意味があった。宗教に関わるモンテスキューの思考の軌跡をたどっていくと、かれが、キリスト教という個別的な宗教の限界を理解するとともに、その外に出ることはせず、欠点と長所をあわせもったキリスト教と親和的な関係を取りむすぶことに思想家としての努力を傾けたことが知られる。宗教批判が、自然宗教や無神論といった、キリスト教を超えたより普遍的な信仰の体系を構想してゆくという、十八世紀思想界の大きな動きとくらべるとき、旗色の悪いキリスト教の美質を汲み上げ、あえてその信仰を保持する必然性を自らのうちに顕在化させようとする思考の動きが、むしろきわだっているとするいう。問題は、かれにとってのキリスト教信仰が、教会の是とするものとあいられない要素をはらんでいたことにあった。さきに言及した1755年のエピソードに引きつけていえば、教会とフィロゾーフの両陣営のどちらにも吸収されえない、堅固な独自性を、批判しつつ信仰する思想家モンテスキューの思想が帯びていたということが出来る。

それでは、モンテスキューの信仰と教会との乖離はどこにあったのか。この点を明らかにする手だてとして、まず、『法の精神』論争の争点に目をむけることにしたい。1749年4月の『ジュルナル・ド・トレヴー』に発表された『『法の精神』と題する書物についてのB. J. 神父への手紙』は、誹謗の意図が先行し、それゆえの曲解が目につく、同時期のジャンセニストによる批判文に比べるなら、はるかに好意的な筆致で綴られているが、イエズス会の存在理由を脅かしかねないある主張に関しては、さすがに警戒の色を帯びる。第25篇第10章を引きながら、この「手紙」の著者は記す。

著者は、二度にわたって、自分は神学者でないと前置きしています。しかし、神学者の資格を持たずとも、つぎのことがらを認めるべきだし、作中の多くの箇所ですさい認めてさえます。一つの真の宗教があるということ。その真の宗教とはキリスト教であること。このキリスト教は、あらゆる宗教のうちで、よき公民を生み出すのにもっとも適しているということ。けれども、ここに

読まれる公準にしたがうなら、この宗教は、けっして地上に根づくことがありますまい。ユダヤ人は、イエズス・キリストがかれらに福音を述べたとき、自らの宗教でこと足れりとなりました。ローマ人、ギリシャ人、蛮族は、使徒や使徒を継ぐ者たちがかれらを信仰にいざなったとき、自らの宗教でこと足れりとして振る舞いました。それゆえ、ユダヤ人、ローマ人、ギリシャ人、蛮族の間で、キリスト教の確立を許さなかったことは、「とてもよい公民法」であったことになります。もしも著者がコンスタンティヌス帝の諮問に招かれたとしたら、キリスト教徒の後ろ楯となることを思いとどまらせたことでしょう。今日にあってもなお、コンスタンティノープルや、ムガル帝国や、シャムや、シナなどの宮廷で、イエズス・キリストの教えについて意見を求められたら、彼は必ずや、それを受け入れないのがよい政策だと述べることでしよう²。

ここでの批判者の読解は篤実であり、モンテスキューの主張の核心を理解したうえでそれに対する根本的な疑義を提出しているという意味で、批判者側の誤読と、著者側の「もっときちんと読んでほしい」という訴えに終始する感のある、いささか不毛な『法の精神』論争の中にあって、正面切った検討に値する。じつはモンテスキューは、このイエズス会士による批判文への直接の返答を残していないのだが、『ヌーヴェル・エクレジヤスティック』のほぼ同趣旨の指摘³に対して、『擁護』の中で弁明している。著者のジャンセニストは、『法の精神』第25篇第9章を引いたあと、イエズス会士よりはるかに激越な調子で、この議論は「古今のキリスト教迫害者たち」を是認するものだとは非難する。それに対するモンテスキューの返答はこうだ。

著者は、第24篇、第1章のおわりで、こう言っている。「キリスト教は、人間に互いに愛しあうよう命ずるのだから、疑いなく、おのおのの国民が、最善の政治の法と最善の公民法を持つことを望んでいる。こうした法が、キリスト教に次いで、人間が与え受けとることのできる、最大の善であるからだ。」キリスト教が第一の善で、政治と公民の法はその次であるからには、ある国家において、キリスト教がはいりこむことを妨げうる、あるいは妨げるべきであるような、政治と公民の法は存在しない⁴。

この議論は、きわめて明快であるものの、一読すると強弁めいて響くかもしれない。すくなくとも、『法の精神』の著者の信仰そのものに疑いを投げかける批判者を、この断固とした簡潔な返答が十分に説得しえているかどうか、

² « Lettre au P. B. J. sur le livre intitulé : l'Esprit des lois », *Journal de Trévoux*, avril 1749, in Montesquieu, *Œuvres complètes*, éd. E. Laboulaye, Nendeln, Klaus Reprint, 1972, t.6, p.111.

³ « Examen critique de l'Esprit des lois », *Nouvelles ecclésiastiques*, 16 octobre 1749, *Ibid.*, p.135-136.

⁴ Montesquieu, *Défense de l'Esprit des lois*, seconde partie, "Tolérance", *Ibid.*, p.177-178.

疑わしいものがある。その理由の一端は、嚙んでふくめるように相手を説得するよりは、途中の段階を省略して結論のみを提示することを好む作家モンテスキューの不親切さにあろう。「ある宗教をよその土地において確立させること意図した一切の人為的努力は有害無益である」と要約できる『法の精神』第25篇の主張と、上の『擁護』の一節とを矛盾なく結びあわせうる論理をさぐるならば、モンテスキューが言おうとしていることの中心が、おぼろげに見えてくるはずである。キリスト教が最高の善であるからには、その最高の善をいまだ知らない人々にそれを共有させるべく努力すべきである、というのが、イエズス会、ジャンセニストの両陣営に共通する自明の前提であった。モンテスキューはこの前提を共有しない。それどころか、まさにこの前提を撃つことが、かれの宗教批判のかなめであるといいうる。信仰と布教の放棄とが、共存しうるのみならず、共存しなければならぬという信念、これこそが、モンテスキューの信仰を、教会の、また、後世の思想史家の目に、疑わしいものに見せている要因なのだ。

『擁護』の上の引用に続く箇所を読むと、かれの主張はいっそうはっきりしてくる。すなわち、「天の宗教は地の宗教と同じ道を通して確立されはしない。」「天の宗教」たるキリスト教は、ある国にはいろいろと決意すれば、あらゆる手段を使ってはいりこむことができ、「この世の障害は、その歩みをさまたげることがない。」慣習や、法や、風土といった強力な動因によっても、異教徒の地におけるキリスト教の確立がさまたげられることはない。「神は、われわれのまったくあずかり知らない決定にしたがって、その宗教の境界を広げたり狭めたりするのである⁵。」

以下の論述では、上の『擁護』からの引用文に披瀝されているモンテスキューの確信を歪みなく理解するための前提となる、かれの思考の道筋を、主として『パンセ』によりながらたどってゆく。その過程で、かれの教会批判が、キリスト教の外部からなされるのではなく、かれが理解したかぎりのキリスト教の本質に則しておこなわれていることが強調されるだろう。批判精神と信仰の共存という現象自体は、エラスムスやデカルトの例が示すように、ヨーロッパ精神史にあってまれでないばかりか、一つの典型とすらいえる。モンテスキューもまた、この型に属するとみなすべきであらう。とはいえ、啓蒙の世紀の人々にふさわしい独立不羈の精神⁶が、かれの信仰の根幹にあることも、また見逃しえない。究極的には、R・カイヨワがそうしたように⁶、理

⁵ *Ibid.*, p.178.

⁶ Roger Caillois, « Réflexions pour préciser l'attitude de Montesquieu à l'égard de la religion », *La Table ronde*, 90, juin 1955, p.138-150.

性に基礎づけられたかれの信仰を、真の宗教体験とは無縁のものとみなすことも可能かもしれない。だが、キリスト教信仰史、ひいては人類にとっての宗教現象一般のなかに、モンテスキューの信仰のありようを位置づける作業は、本稿の守備範囲を超える。ここでは、かれがどのような内的論理にもとづいて自らをキリスト教徒と規定するにいたっているかを描きだすことに、もっぱら意を注ぐことにしたい。

2. 寛容の基礎

モンテスキューの教会批判においてもっとも著しい特徴は、批判の矛先が、教会の教義そのものよりは、その拡張主義に向けられている点にある。『ペルシャ人の手紙』の「第 24 の手紙」などに、三位一体や聖体の秘蹟といったカトリックの根本教義をあげつらった軽口が見出されるのは事実だが、これをたとえば地下文書『三人のペテン師』やメリエ司祭の『覚え書』と同列の、人々を誤謬から救い出すことを目的とした真摯な攻撃とみなすことはむずかしい。作品の結構そのものが可能にし、また要請もしている、自文化の批判は、自文化を超越したある普遍的な視点からなされるのではなく、この文化と遭遇した、別の文化に属する個人によっておこなわれる。作品の眼目は、視点が変わると自明であるはずのものの方が見方が覆されるという教訓におかれているのである。それゆえ、批判の目は、作品の最後に明らかになるユスベクの私生活の崩壊の光景を介して、摂政時代のフランスに劣らず、ペルシャの後宮にも注がれるのだ。『ペルシャ人の手紙』の中の宗教論として、量的にも質的にもはるかに重要なのは、「第 60」「第 61」「第 85」の手紙に展開されるユスベクの寛容論である。このうち、第 85 の手紙は、モンテスキューの宗教批判のキーワードというべき、「*prosélytisme*」の一語が現れていることで、とりわけ重要である。「他人を自らの信仰に引き入れようとする情熱」を意味するこの単語のフランス語における最初の用例は、『ペルシャ人の手紙』のこの箇所であるとされる。ユスベクによれば、世界の歴史が無数の宗教戦争に満ちているのは、複数の宗教が存在するためではなく、「みずから支配的であると任ずる」宗教が、他の宗教に対して示す不寛容のゆえである。宗教が多くの害悪をもたらす原因は、宗教の中にいる人間にそなわった、他者を自分に同化しなければ気がすまない支配の願望にある。

この、ユスベクの議論においてははまだ嗟嘆の段階にとどまっている批判は、『パンセ』において、いわば認識論的基礎を与えられ、より精緻に展開さ

れる。教会の拡張主義となって現れる布教への情熱は、宗教そのものに内在する特質にその根拠をもっていることが説きあかされるのだ。だがこの順序として、まず、およそ信じるという行為が、モンテスキューにおいてどのように位置づけられているか、一瞥しておかねばならない。

すでに別の場所で述べたことだが⁷、『パンセ』として残された二千余の断章群は、モンテスキューが思考の主体としての自己を確立するための、自覚的な探究の軌跡として読むことができる。かれの思想的営為の出発点には、一人の人間の真正な思考には、かれを他の人間と明確に区別する個性が宿らざるにはいない、という認識があった。思考とは、万人に共有されるべき普遍的真理ではなく、かれのみに固有の真実を探りだす手続きなのである。それゆえ、自分の力で思考することをせず、他人の考えを無批判に真似る者は、理性の行使を怠る者として侮蔑の対象となる。

ピタゴラスの徒は、つねに師の後ろに隠れていた。「師ハ言ワレタ」がかれの口癖だった。だが、師ハ言ワレタはつねに妄言だ。(66)

「師」の言を金科玉条としてことごとくに引く弟子の振る舞い、「師ハ言ワレタ (*ipse dixit*) 」という言い回しに典型化された、みずから主体的に思考することの放棄は、「つねに」錯誤へといたる道である。同様の思想は、今日ほとんど顧みられない同時代の文人アストリュック (Astruc) とドーブ (d'Aube) を評した、つぎの断章にも見ることができる。

アストリュックとドーブについて、私はいったものだ。「ドーブは自分の言うことだけ頭にあって、人の言うことをまるで考慮しない。アストリュックは、人の言うことだけ頭にあり、自分の言うことをけっして考慮しない。私はドーブを好む。かれは人を傷つけず、ただうんざりさせる。アストリュックは、人をうんざりさせ、傷つける。」これにつけ加えよう、ドーブは真を求め、アストリュックは偽を求めると。(1647、強調は引用者)

「真」とはおのおのの人間が自力で見いだすものであり、他人の思考に依存することによってはけっしてたどりつくことができない。そして、知らないし知力において上位にあると目される者が衆人を導くという構造をもつ宗教教団にあって、権威への盲従という形で、この主体的思考の放棄という現象

⁷ 『「パンセ」における「私」の刻印——モンテスキューの方法についての覚え書——』「仏語仏文学研究」第13号、東京大学仏語仏文学研究会、1995年、33～45ページ。

がより頻繁に起こるのは、上のピタゴラス学派の例が示唆するとおりである。

権威をめぐるのは、法廷における引証のありかたを批判した断章 1316 に、重要な考察がある。犯罪が行われたかどうか、契約が交わされたかどうか、ある人間が成年に達しているかどうかといった、事実関係の認定は、証言や証拠の権威に服すべき性質のものである。だが、

ひとたび推論の領域に入るや、権威を離れねばならない。なぜなら、権威を用いるためには、ある著者があることがらが正しいと考えたということから、必然の帰結として、それが正しかったということになるのでなければならないだろう。そんなことは信じがたい、法律家にあまねく受け入れられている見解などおそらく二つとないのだから。

法廷における正邪の判断はおのおのの司法官の主観にゆだねなければならないというこの主張は、同趣旨の一定数の判決が判例として一種の法としての重みを与えられる司法制度上の慣行を考えるなら、みずから一法曹でもあった人物の言として、ほとんど異端に属するものといえるのではないだろうか。ある人の判断が正しいか否かを客観的に示す外的基準は存在しない。その人物の地位、名声などといったものも、かれの判断になんらかの価値を付加することはない。人間の理性が、一人一人の個体に分け与えられており、それぞれの個体のなかでおこなわれる理性の活動は、言語によるコミュニケーションを経ないかぎり他の個体に伝達されえないという事実、いいかえれば、人間における理性の行使は個我を単位としてしかおこなわれえないという事情は、真偽の認定がかならず個々の主体の責任においておこなわれなければならないという帰結を導くのである。

もちろん、あることがらについて、複数の人間が同じ見解をもつことは不可能ではない。しかし、そこにいたる過程で、個々の人間のなかで問題が吟味されていないかぎり、同意はほんとうのものといえない。同じことが、信仰の場面についてもいえる。信じるとは、煎じ詰めると、権威に服従することであろう。だがそれは、自発的な服従でなければならない。信仰にはあらかじめの批判が不可欠なのだ。

さて、真実とは原理的に思考する主体の数だけありうる、という上の認識は、当然の帰結として、自分のものとは異なった思考を紡ぐ権利を他者に認めることを要求する。ところが、宗教という領域においては、この原則もまた、もっともしばしば踏みにじられる。

通常の論争にあっては、各人が自分が誤りうることを感じているので、頑迷さが度を越すことはない。が、宗教論争の場合には、ことの性質上、各人は自分の宗教が正しくて他人の宗教は偽物だと確信している。おのおのが、自分が変わろうとしないでこちらを変えようと固執する者たちに腹を立てるのだ。(601)

宗教とは、その中にいる者に他者を支配しようとする傾向をとりわけ招きやすい領域であるという事情と、それをもたらすメカニズムが、この断章、およびこれと類似した断章 565 において、過不足なく明らかにされている。信ずる者にとって、自らの宗教は、とてもよいものであるがゆえに、それ以外の宗教は、悪いものとしか思えない。それゆえ、「私の目にははっきり見えていることが他の人々には見えないということが、私には耐えられない」(565)ということになる。ここで注意しなくてはならないのは、だからといって、信仰を持つことじたいが斥けられているわけではないことだ。ある信仰が他を排するのは、「ことの性質上 (par la nature de la chose)」そうなのであって、まったく理にかなったことである。「私は創造主である神を信ずる」と言うとき、天地創造を教義にもたないあらゆる宗教は、私にとって偽りのものしかありえない。斥けねばならないのは、自分にとって自ら信奉する宗教のみが正しいのと同様に、他人にとってはかれの宗教のみが正しいのだという、厳正な事実を失念することである。宗教論争に陥る者の誤りは、自分にとっての真実という個別的なものを、万人にとっての真理という普遍的なものとしてとり違えてしまうことにある。

こうして、モンテスキューの宗教批判は、自己に属する宗教を神聖視することによって理性が曇らされる、さまざまな場面にさいして繰り出されることになる。たとえば、ローマ皇帝ユスティニアヌスは、「キリスト教に反する一切の法を廃することに斯くも執心した」(147) 人として、一貫して否定的評価を下されるだろう⁸。歴史家の誤謬を指摘したつぎの断章でも、問題となるのは、誤謬そのもの以上に、誤謬の原因となる心的機制である。

教父たちの誇張を字義通りにとった多くの人々は、歴代皇帝がキリスト教の発展を阻むことに全精力を傾けたかのように思いこんだ。皇帝たちにとってそんなことは関心の外だった。ほとんど考えてもいなかったのだ。[...] われわれの著作家たちは、あらゆる事実をかきあつめ、身内の苦難の一大歴史をつくりあ

⁸ たとえば、『ローマ人盛衰原因論』第 20 章。『法の世界』の随所に見られるこの皇帝への言及については、1758 年版に付された索引 (« Table analytique et alphabétique des matières ») の項目 “Justinien” を参照のこと (Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, éd. R. Derathé, Garnier, 1973, p.651)。

げた。だが、たしかに言えることは、国の一部が他の一部によってたえず処刑され、富と復讐と血への渴望から四六時中罪人が求められているような国家にあっては、宗教とはしばしば、あれほど多くの殺人の、理由であるよりは口実であった、ということなのだ。(1562)

歴史家をかれらの意識しないところで動かしている党派心が、因果関係の公正な把握を妨げているという事態が、ここで暴かれている。かれらを誤らせているのは、「身内 (les leurs)」への関心である。自己の側にいる他者への関心は、つまるところ自己愛の延長であり、自己と利害を異にする他者の存在を考慮することに対する障害としてはたらく。自分、親族、同国人、ヨーロッパ人、非ヨーロッパ人と、自分からの距離が遠ざかるのに比例して、意図的に相手の利害への関心を増大させていくべきことを定式化したあの格率(741)をここで思い出すべきだろう。つねに自分へと向かう心情の自然な傾向を制御することこそが、「人間理性の崇高」(『法の精神』第26篇第1章)のはたらきなのである。

さらに、ルイ14世のユグノー迫害に言及したつぎの断章には、信仰において個人の主体性を重視するモンテスキューの発想が目躍如としている。

われわれの時代に統治した偉大な君主が、生得の良識にもかかわらず、無分別な勧告にそそのかされて、その敵の側に、臣民、兵士、商人、職人、ひいては一国の商業を追いやるのを目にすると、私は新教徒たち以上にカトリック教に、そして、あえていうなら、かれ自身に、よりいっそうの憐憫をおぼえる。(954)

新教徒迫害は、工業や商業の担い手が国外に流出する事態をまねき、国力の衰退をもたらすがゆえに愚劣であるという、ルイ14世の宗教政策への批判は、『バルシア人の手紙』にすでにみられるものだ(第85の手紙)。だが、上の断章において、ルイ王への視線は、たんなる政策の是非という観点以上のものを帯びている。為政者という職能をはなれて血の通った一個の人間として相手をとらえるのでないかぎり、「憐憫 (pitié)」という表現は出てこまい。強大な権力を持つがゆえにとかく抽象化されがちな君主という例外的な個人に対しても、他者を同じ人間という資格で対等に遇する態度は貫かれている。とはいえ、迫害という現実があるときに、被迫害者よりも迫害者に同情する、ということに表明されている思想は、ことによると誤解を生みかねず、いささかの注釈を求めるかもしれない。

そもそもモンテスキューにとって、キリスト教の内部における新旧両教の

対立は本質的なものではない。「カトリックとプロテスタントは、聖体について同じように考えている。双方が、聖体におけるイエス・キリストのありようを問いさえしなければよいのだ。」(2218)。「問うことをしない (*ne pas se demander*)」というこの一見消極的な態度は、宗教的対立の場面において、大きな実践的意義をもつ。対立があるときに、どちらの側が正しいのか問うことは、普遍的正義という答えがあることを前提としている。だが、すでに繰り返し見てきたように、正義とは、それぞれの人間がみずからの主体的判断で決するものだ。ルイ 14 世が責めを負うのは、したがって、カトリックの信仰ゆえにプロテスタントを弾圧した事実以上に、聖職者の勧めに盲従し、自らの主体的判断を放棄した点にある。そして、暗黙のうちに前提されているのは、王が自身の判断に従ったなら、ナント勅令の廃止という愚行は犯さなかったはずだという、人間一般の善性ないし判断力への信頼である。ルイ王もまた、権威の専制が個々の人間にそなわる「生得の良識」(*bon sens naturel*)の発現を阻む、宗教の罫におちたのである。

これに対置されるべきは、『法の精神』第 24 篇第 4 章にその事蹟が語られている、牧人王サバコンの態度であろう。この王は、神が夢枕に立って神官を皆殺しにするよう命じたので、神々がかれの統治を望んでいないと判断し、王位を退いたという。この話が、これを紹介するモンテスキューを感嘆させるのに劣らずわれわれを感嘆させるのは、サバコンの決断が、あくまで神の意思をよりどころとしてなされていることにある。カイヨワなら、この逸話に、モンテスキューの「絶対的人間中心主義」(*l'humanisme absolu*)を見ることだろうが⁹、サバコンは自己の判断に基づいて行動しているものの、かれの主観においては、かれが解釈したかぎりでの神の命令に従っているのである。ルイ 14 世が、神の代弁者を自任する、聖職者という地上の人間たちに動かされるのと対照的に、サバコンは、神々という上位者にひとり向きあっている。翻っていえば、ルイ王が、真にキリスト教徒の王たるにふさわしくふるまったならば、神の命令と自ら信ずるところにしたがって、フランス国民をも諸外国の民をも等しく益するような行動をとったはずだと、モンテスキューは期待しているにちがいない。

ユスティニアヌス帝、キリスト教徒の受難の歴史を綴る著作家、そしてルイ 14 世にそれぞれ向けられた、上にあげた三つの批判のいずれにおいても、その対象となっているのはキリスト教（そして狭義にはカトリック）の側にある人間の行動である。これらの批判が、キリスト教そのものに敵対する立

⁹ R. Caillois, art. cit., p.147.

場からなされているのではないことは、これまで述べてきたことから十分に明らかだろうと思う。それとはまったく逆に、モンテスキューは、自分がキリスト教徒であるがゆえに、キリスト教を貶めるような発言を繰り返すのである。自分だけが唯一の真実、唯一の正義の保持者であるかのようにふるまう、世の多くの自称キリスト教徒の群に拮抗するために。

3. 「自然宗教の不十分さ」

自己に属する宗教を特権視することへの警戒の念は、さらに、キリスト教にそもそも内在したある要素と結びついて、キリスト教の苦難を望ましいものとする、独自のキリスト教観をもたらす。

改宗のために世界の果てまで出かけてゆき、まっさきに君主を改宗させようとりかかる人々がいる。かれらは王たちの威光を神の下におこうと望むが、それはかれら自身神に目が眩んでいるからだ。だが神はかれらの捧げ物を拒み、世俗的な見地とは異なる見地をもたらすためにつくられた宗教が根づくのに世俗的な見地が用いられるのを望みなどしないので、かれらを日本やシナから追いやり、幾人かの殉教者に満足して、かれらの行為が完遂したであろう場合よりは、それが無に帰したことに、より多くみずからの栄光を見いだしている。(710)

ここでもまた、反拡張主義の主張は明確だが、その主張が、宣教師たちの布教活動は神意に反するものだという論理のもとに行われていることに注目せねばならない。神は自らの宗教に帰依する者が増えることを当然喜ぶだろうと考える、信者の素朴な善意は裏切られる。なぜなら、神は「世俗的な見地とは異なる見地」によって動き、この同じ見地を人間も共有することを望んでいるからだ。そこでは、繁栄とはすなわち栄光 (gloire) への道であるという、この世の常識は通用しない。

神は、その宗教がかくも多くの場所で支配的であることをやめるのを許したが、それは見放したからではなく、栄光のうちにあると外面的に辱められていようと、宗教が、人間を聖なるものとするという、本来の結果を生み出すことに適するかどうかという点では、なんら変わりがないからである。宗教の繁栄は、国家のそれとは違う。ある高名な著者は、自分が病気であることがとてもうれしい、病気はキリスト教徒の真の状態なのだから、といった。同じように、教会の屈辱、四散、聖堂の破壊、殉教者たちの苦難が、宗教にとっての栄光の時なのだということができよう。そして、人々の目に、勝利を得ていると

映っているときは、宗教が衰退した、凡庸な時代なのである、と¹⁰。(『ローマ人
盛衰原因論』、第22章)

ビザンツ帝国下、イスラム教が急速に勢力を伸ばしたという記述に続けて置かれているこの考察において、宗教と世俗という二つの価値体系の対比は
いっそう鮮明である。だがこの一節でとりわけ注目すべきは、「(人間を) 聖
なるものとする (sanctifier)」の一語であろう。このすぐれて宗教的な語彙の
使用が、キリスト教への悪意を秘めた強烈な反語とも受けとれかねないこの
一節全体を、信仰者の真率な発言として字義どおりに解する読みの方向を支
えるからだ。聖性 (sainteté) の定義はいろいろありえようが、アダム以後の
人間がことごとく生まれながらに陥っている罪から浄められ、神の被造物た
るに真にふさわしいものとなった状態、と考えてさしつかえないだろう。こ
の理想はいうまでもなく、生物学的生存をはじめとする、地上の人間の生の
諸原理のことごとくを否定する契機としてはたらく。この世のすべては原罪
によって腐敗しているというベシミスティックな世界観は、神の創造の偉大
さを讃える現世肯定的な世界観と並んで、初期教父時代以来さまざまな神学
的次元の対立を生みつつも、キリスト教世界の内部に大きな思想的潮流をな
す一方の柱であった。そして、健康よりも病気を、繁栄よりも衰亡をよろば
しいものとして迎える、一種破滅的ないし倒錯的な指向は、近くは上の引用
文でも言及されているパスカルその人によって鋭い文学的表現を与えられて
いる。モンテスキューのキリスト教観もまた、この大きな潮流に裊さすもの
といえるだろう。かれにとってこの宗教は、その本質からして、地上の人間
の生とはあいられない教えなのである。神の意をもっともよく迎える者とし
て、上に引いた二箇所いずれにおいても、殉教者への言及がなされている
のは、偶然ではない。

ところで、モンテスキューが、地上の生をみずからよりよく生き、また自
分以外の人間たちにもよりよく生きる術を見いださせることを使命とした作
家であることは、かれの著作に親しむ読者には疑いえない事実といってよい。
いま仮に「殉教者モンテスキュー」の像を思い浮かべてみるなら、これほど
本人のパーソナリティと縁遠いイメージもまたとないだろう。だとすれば、
地上的な価値と真向から対立するキリスト教は、地上の生を脅かすものとし
て、結局のところは否定的にとらえられるのだろうか。いいかえれば、天上
の次元と地上の次元は、この思想家のなかでどのような形で調和しているの

¹⁰ Montesquieu, *Œuvres complètes*, Seuil, « l'Intégrale », 1964, p.480.

だろうか。これに対する答えは、モンテスキューの自然宗教に対する見解をとおして探ることができる。

冒頭にふれたように、モンテスキューを理神論者ととらえる解釈は、彼自身はその表現を用いていないにせよ、たしかに根拠のないものではない。『ペルシア人の手紙』第46の手紙には、ユスベクの筆を介して、いかなる宗教のもとに暮らそうとも、道徳の第一の掟を遵守することがもっとも敬虔な信徒のふるまいであるという信条が語られている。これは、たとえばヴォルテール『哲学辞典』の項目「神」が語る教訓とまったく同じといってよい。偶像崇拜の徒もまた、彼の神々の教えに従って行い正しく暮らすならば、大文字の「神」の意にかなうのである。

神はその帝国に複数の国家をもつ王のようなものだ。どの国家も神に貢ぎ物を届け、それぞれが、さまざまな宗教という、それぞれの言語で話しかける。
(1454)

多様な外見をもつ複数の宗教も、その根は一つにすぎない。ここで「神」と呼ばれているものは、その内実からいって、「至高存在」(l'Être suprême)と叫びかえてなんらさしつかえないはずのものである。ここから、啓示を否定し、まやかしの要素を取り除いた真の宗教のエッセンスのみを自分のものとして信仰するという態度までは、ほんの一步であろう。ところが、モンテスキューは、その一步の前で踏みとどまるのである。

自然の造り手は、神殿を蹂躪する僭主デュオニシオスと、異教に対してかくも信仰厚い敬虔な君主アントニウスやトラヤヌスを、ちがった眼で眺めるというのは、本当ではないか？ そうであるからには、キリスト教が偽りだとしても、それを守らねばならない。それを踏みじめるよりも、神格に喜ばれることになるのだから。(421)

宗教の意義は、人間に生来そなわった敬虔な感情を呼びさまし、徳行へと導くことにあり、信ずる宗教がどれであるかは重要ではないという、この断章の前段に見える思想は、すでにみた理神論者の信条そのものである。「自然の造り手」(l'auteur de la nature)、「神格」(divinité)という表現は、書き手がキリスト教の枠から出て、人類に普遍的な宗教の立場にいったん身をおいて書いていることを示す。だが、モンテスキューの理神論が独自の展開を見せるのは、その先だ。キリスト教の現実が、そうした宗教本来のありようから逸脱し、信者をむしろ有害な行為に導く制度として機能しているのは歴然た

る事実だが、それはキリスト教自体の罪ではない。モンテスキューの批判精神は、前世紀来の宗教批判が顕在化させてきた、啓示された真実なるものへの疑義をも十分に視野に入れている。そのうえで、偽りのものとして斥けられてきた宗教も立派に存在理由をもつはずである以上、偽りのものかもしれないキリスト教もまた、一つの宗教としての意義を果たしうるはずだと、言われてみればまったく理にかなった指摘がなされる。理神論は、その論理的帰結として、キリスト教への忠実をうながすのである。

それでは、キリスト教が果たすはずの意義とは何だろうか。いいかえれば、それぞれ信ずるに値する他の宗教ではなく、ほかならぬキリスト教を信者が自分のものとする積極的な理由は、どこに求められるのか。むろん、人は自覚的にキリスト教徒となる以前にキリスト教徒として生まれる、という事情が、あらかじめかれの信仰を決定づけているとはいえる。だがそれだけでは、懐疑を知る思考者があえて信仰を保つ理由として十分とはいえない。キリスト教を他の宗教と区別する特徴は、まさしく、この宗教のもつ、自然宗教の合理的性格と背馳する要素のうちに見いだされる。

啓示の必要性を私に証し立てるのは、人間の怖れと迷信とにかんがみたときの、自然宗教の不十分さである。なぜなら、今日人間を純粋な自然宗教の状態に投げ入れたとしても、明日にはなんらかの野蛮な迷信に落ちこむであろうから。(825)

「迷信 (superstition)」すなわち非合理への欲求が人間に抜きがたく備わっているとしたり、非合理の要素を含んだ宗教の方が純粋に合理的な信仰の体系よりもすぐれていることになる。とりわけ、その宗教が、合理性と必ずしも矛盾せず、むしろある種の非合理に厳しく対立することで、人間の中にある「野蛮な」迷信への傾向をくいとめる働きを果たしうる場合には。そして、キリスト教における非合理のありようは、きわめて洗練されたものであり、モンテスキューに続く世代の人々がそう信じたように¹¹、たんに「迷信」と片づけられるものではないのである。

[...] あらゆる宗教には秘儀があり、これなしには宗教でなくなると思われる。(109)

¹¹ 「迷信」の一語を導きの糸としてモンテスキューとコンドルセの宗教観の疎隔を分析した、つぎの透徹した論考を参照されたい。Jean Ehrard, *L'Esprit des mots*, chap. 2 : « la "superstition" », Genève, Droz, 1998, p.41-53.

ギリシャの宗教は儀式を隠し、ローマとユダヤのそれは神の名を隠した。これに対し、キリスト教の「秘儀 (mystère)」とは、「教義を隠す」こと、すなわち、「啓示されたいくつかの真実への盲目的な服従」を命じることのうちに存する。キリスト教は、「迷信」に類する非合理的なものを「隠す」のだが、「隠す」といっても、秘伝を授からぬ一般の者の目にふれることが禁じられているというのとはちがう。教義の中核をなす、啓示された真実なるものは、言語化されて、誰でも容易に接近できる形で提示されている。ただ、接近した者がそれを真実と認めるためには、理性の活動を停止することが求められているのである。

自らの理性のわずかな光のみに頼る者が旧約聖書を読むことは、大いに危険であると認めねばならない。天地創造、エデンの園、ノアの洪水、アブラハムとその妻の行動、ヤコブの二人の妻に対する、また妻たち自身の行動、ファラオの頑迷、モーセとヤコブの奇蹟、砂漠の横断、ユードット、ダニエルと燃える炉などに関する箇所を読む者は誰でも、これらすべては玄義に属し象徴であることを知らなければ、聖アウグスティヌスが言ったことを感じるだろう。すなわち、旧約聖書一卷は、そこにイエス・キリストを捜し求めないかぎり、索莫として不快をもよおすだけのものとなるだろうと。(Sp.197)

聖書の記述が途方もない不合理に満ちていることは、キリスト教の非理性的性格を物語るものではないさきでもない。ある記述が象徴 (figure) であることを理解するためには、その前段階として、その記述が愚劣だと感じるものが、さまたげとならないばかりか、必要ですらある。キリスト教における非合理とは、合理的思考と対立するのではなく、合理的思考が、みずからの限界をみずからしつらえるかのようにして成立しているのである。こうしたキリスト教理解が、キリスト教教学史の文脈においてどの程度正統的なものであるのか、上の断章に引かれたアウグスティヌスの名がうかがわせるように、あるいは権威によって保証されたものなのかどうか、ここでは問わない。たしかなことは、このモンテスキューのキリスト教解釈が、批判ののちに行われる理性の自発的服従という、すでに見たかれの個人的な信仰のあり方と、見事に符合しているということだ。思考の営みは、理性のはたらきである。思考者モンテスキューは、しかし、合理的思考の及ばない不可知の領域の存在にも思いをめぐらす。合理性の限界を超える領域に人間を導き入れるというキリスト教の特質がひときわきわだつのは、道德の側面においてである。

あの世での賞罰はないという人々は、善人に味方せぬ論を立てている。善人

から褒美を奪っているからだ。かれらのシステムは、悪人に罰を免れさせることで、悪人に味方している。ポリニャック枢機卿が『ルクレチウス』の中に置いたこの議論は、自然法ないし衡平のみを認める宗教においては説得力をもつが、啓示を認め、信仰をもたない人々に劫罰を加えて、地獄と天国とが信者と非信者の間に配分されている宗教にあっては弱い。(422)

啓示宗教は、信賞必罰の合理性に基づく自然的衡平の原理を無効にしてみようシステムである。行いの善し悪しではなく、信仰の有無が、神の裁きを決定してしまうのだ。理神論者の神、報酬を与え懲罰する神 (Dieu rémunérateur et vengeur) に比べて、キリスト教の神ははるかに恣意的であり、専横とすらいえる。このように、自然法と、啓示宗教とは、ともに道徳上の掟であるにもかかわらず、まったく別個の原理によって成り立っているのだが、モンテスキューにおいて、この両者は、一方が他を排する二者択一の形でとらえられているのではない。両者は二つの異なった次元に属することがらなのであって、二つの次元を混同しないことこそが求められている。さまざまな法にはそれが管轄すべき領分があり、どんな場合にどんな法が適用されるべきであるかを正しく区別することが理性の果たす大きな役目である、とは、『法の精神』第26篇の主題にはかならない。

宗教から引き出される、完徳の掟は、それが守られている社会の善良さよりも、それを守る人間の善良さを目的とする。公民法は、反対に、個々の人間の道徳的善良さよりも、人間一般の道徳的善良さを目的とする¹²。(『法の精神』第26篇第9章)

宗教の掟とは、社会を問題とせず、もっぱら人間の良心の内部ではたらく。それは「完徳の掟 (lois de perfection)」であり、善ではなく最善を要求する(『法の精神』第26篇第2章)というその性質上、自発的にそれに従おうとする個人に対して力をおよぼすべきではあっても、集団を構成する人員に一律に強制されるべきではない。思想家モンテスキューは、集団の次元においては、自然的衡平が実現される方策を探ることに全力を傾ける一方、自己の良心の次元では、自然的衡平を超えた聖性の理想を希求するという、二段構えの態度をとっている。『法の精神』において、キリスト教に一貫して慎ましい地位しか与えられていない理由は、いまや明らかといっている。聖と俗、あるいは天上と地上という、二つの価値体系があるとき、『法の精神』が世俗

¹² Montesquieu, *Œuvres complètes*, Seuil, *op.cit.*, p.713.

であり地上の側にいる人間に向けて、かれらのために書かれていることは、その序文が高らかに宣すとおりで。

もし私が、万人がその義務を、君主を、祖国を、法を愛する新たな理由をもてるように、人々が生まれ落ちたそれぞれの国、それぞれの政府、それぞれの地位において、みずからの幸福をよりよく感じるようにすることができるとしたら、私は死すべき者の中でもっとも幸せな者と思うだろう¹³。

複数の文化に属する地上の人間たちが、地上の原理に基づく幸福のみずからのものとするための有効な手段を示すことが、『法の精神』の著者の精いっぱい野心であった。だがキリスト教が目標とする聖性へと人間を導くことは、人間の力の及ぶところではない。それが実現されるとしたら、そして初めに引いた『擁護』の一節が示すとおり、実現されうるとモンテスキューは考えていたのだが、それはもはや神慮のはたらきと呼ぶほかはない出来事であろう。これを裏返していえば、『法の精神』において著者が自らの信仰について多くを語っていないことは、かれの信仰がかくべつ希薄であるとか真正さを欠いているということの証拠にはまったくなりえないということである。モンテスキューが神を見たとはいうまい。それでも、かれは、かれなりのやり方で神の存在に触れていた。

異教は、いくつかの目にあまる犯罪のみを禁じ、手を縛って心は放置したのだから、贖いえない罪をもつこともできた。だが、あらゆる情念を囲い込む宗教、行動のみならず欲望や思考にも要求する宗教、われわれをけって数本の鎖で縛ることはせず、無数の糸で縛る宗教、人間の正義を去り、別の正義を開始する宗教、たえず悔悟から愛へ、愛から悔悟へと導くべく作られた宗教、裁き手と罪人のあいだに大いなる調停者を置き、義人と調停者のあいだに大いなる裁き手を置く宗教、こうした宗教は、贖いえない罪をけしてもつべきではない¹⁴。（『法の精神』第24篇第13章）

C・ジュリアンが「ローマ教の公教要理の見事な要約」と評した¹⁵この一節に、モンテスキューの理性が、キリスト教の本質にいか深い理解を届かせているかが示されている。理性には限界がありうることを、一種のあきらめとして認識するよりは、人間が理性を超えた存在となりうる、さらなる完

¹³ *Ibid.*, p.529.

¹⁴ *Ibid.*, p.701.

¹⁵ Montesquieu, *Extraits de l'Esprit des lois et des œuvres diverses*, publiés et annotés par C. Jullian, Hachette, s.d., p.130, n.3.

成の契機として希求する精神の動きが、ここには認められよう。

モンテスキューの宗教論を導く原理は、信仰もまた、思惟すべき存在たる個々の人間の主体的判断に属するという一点にあることをひたすら強調してきたこの論考のしめくくり、『ペルシア人の手紙』の中の忘れがたい寓話を引くことにしたい。それは、神の予知 (préscience divine)の問題をめぐる神学論争に関して、ユスベクが例によって門外漢の素朴な感想を語る箇所に現れる (第 69 の手紙)。

西洋の詩人たちによれば、ある画家は、美の女神の肖像を描こうと念願して、ギリシャの最高の美女たちを集め、それぞれの美女のもっとも優美な部分を取りあげて、ひとつの全体をつくりあげ、これがあらゆる女神の中のもっとも美しい女神を写すものと信じたという。この話から、その肖像は、金髪にして黒髪であり、眼は黒くて青く、たおやかで同時に毅然としているなどと結論する者がいたら、笑い物となること必定だろう¹⁶。

完璧な美しさとは、美を構成しうる要素の総和ではない。同様に、定義上完全な存在である神は、だからといって、あらゆる能力、あらゆる美質をそなえている必要はない。神にもまた、個性があるのだ。個的なもの、具体的なものの思想家モンテスキューが、いわゆる実定宗教 (religions positives) の枠内にとどまりつづけるのは、当然といわねばならない。

¹⁶ Montesquieu, *Œuvres complètes*, Seuil, *op. cit.*, p.100.