

Pascalにおける「人間」

－「無限のなかの人間」と「人間のなかの無限」の問題－

渡 辺 昭 造

は じ め に

カントによると、人間の理性は、放置されれば、独断論に陥入り、この独断論の果ては懐疑論に行きつくという。実は、この理性の過程はそのまま、かれ自身の前批判期の思考過程でもあったのだが、独断のまどろみから醒め、懐疑のさすらいも終わった今こそ、批判の世紀が始まるのだ、とかれは考えた。だから、ここに、人間理性の理性自身による批判、つまり理性の自己認識が始まったのである。ところで理性の自己認識とは人間の自己認識にほかならない。思考と判断の能力である悟性は、自然法則を自然から汲みとるのではなく、それを自然に指令するのである。つまり自然の最高の立法はわれわれの悟性のなかにあり、かつ理念の能力である理性がこの悟性作用を統一し、体系化して、悟性の働きを規制する役めを果たしているのだ。このように、理論的な理性の面では、人間は自然法則を認識する主体であり、また実践的な理性の面では、人間はまさに人格であり、道徳法則の主体である。このように、人間は現象の根源的な原理であって、感性を通して与えられた外的な対象の自然法則を認識する主体であるとともに、われわれの内なる実践理性の命じる道徳法則の主体でもある。

ではこのような主体となる人間とは何なのか。カントは、理性の理論的な関心も、実践的な関心も、すべて次の三つの問いにかかわってくる、と考えた。すなわち、「私は何を知りうるか」、「私は何をなすべきか」、「私は何を望むべきか」、そしてこれらはそれぞれ、形而上学、道徳、宗教の答える問いであり、さらにそれらは、「人間とは何か」という問いに総括される、としたのである。カントの人間学の基礎構造ともいうべきものがこれであって、18世紀のアントロポロジーを代表する、カントの『実用的な見通しで書かれた人間学』(1798)が、かくして生まれたのである⁽¹⁾。

以上、カントにおいて典型的な形で現われたように、人間学的諸問題は、あらゆる哲学の根底にあり、とくに存在者全体の形而上学的解釈の枠内でとり扱われてきたという、プラトン、アリストテレス以来の長い伝統をもっており、さらにキリスト教的な思惟は、歴史的に展開するなかで、古代の形而上学の助けを借りて、神と世界、神と人間、人間と世界との問題を存在論的に基礎づけることによって、両極に可能なかぎりの平衡状態をたてようと努めてきたのだ。これがパウロに始まり、アウグスティヌスを経て、中世から近世へとつづく人間学の流れなのである。

これにたいし、現代の哲学的人間学といわれているものは、思弁的な先入見や先取りの見解から人間を解明しようとはしない、という点において、伝統的な従来の人間学とは異なっている。それはつまり、精神とか肉体などを原理化して、そこから人間を解明してはならない、という反形而上学的な態度によって特徴づけられている。人間が理性によって規定されるのか、それとも衝動などによって規定されるのか、という問題は、ただ科学により、科学的探求によってのみ確証されうるのもであって、こういった探求は経験的にのみ遂行されなければならないのだ。そしてこのような立場から人間学をおし進めてゆくとすると、方法論的にみても、内容的にみても、人間と動物との比較研究のなかに、そのもっとも優れた可能性がある、とするのである。したがって、人間学は生物学にもとづき、そこでは観察と仮設とが循環的に操作される。これがシェーラーを創始者とする現代の哲学的人間学なのである。

以上のように、西欧における人間学は三つの大きな柱、つまり形而上学的人間学、宗教的キリスト教的人間学、現代の哲学的人間学からなっているとすれば⁽²⁾、パスカルの人間研究はそのいずれに入るものであろうか。パスカルがなによりもまずキリスト教徒として生き、そして死んだとすると、さらにまた、かれの主著((Pensées))が、かれ自身断言しているように、キリスト教護教論であるとすれば、かれはやはり、キリスト教の、かれが正統と信じた枠内で、大前提をそのなかにおいて考え、人間論を展開したといえよう。だからわれわれが((Pensées))を正面に据えて、かれの人間論を検討するとき、当然、かれの人間論はアウグスティヌス以来の宗教的人間学の系譜に入るもの、とまずは考えてよいであろうし、しかもなお、かれはこの宗教的人間学を主軸としながらも、現代の哲学的人間学の成果の重要なものを先取りし

ながら、人間の条件を分析し、文化的、政治的人間像まで描きだしているのである。だから現代の哲学的人間学の第一人者ミヒャエル・ラントマン教授は、「はっきりとデカルト派の系統外に身をおいた思想家たちだけが、開かれた人類学的感覚を所有していた。頂点をなすのはパスカルとヘルダーであり」⁽³⁾とのべて、パスカルの人間論に高い評価を与えている。

しかしながら、われわれは哲学的人間学の方法と成果とを下敷きにして、パスカルの人間論を、そして((Pensées))の断章を、あたかもいちど解体したものを集め、その上に張りあわせて、現代の哲学的人間学の一枚板を復元するかのよう作業をしてはならないであろう。むしろわれわれは、かれの「人間」を解釈するさい、あくまでかれのことばに則し、その意味に沿いながら、これらのなかにある人間学そのものを指摘するのであって、それ以外の、それ以上の読みこみをしてはいけない、と考えるのである。

パスカルが人間を考えるさいのもっとも主要な基本方針は、現実つまり人間的現象の直視であり、そこから遡及的にその理由を発見してゆく、というものであった。科学方法論者としてのかれは、実証主義の系列に属していたように、かれの人間探求の方法もまた観察に始まり、その法則性の追求において完成するのはずのものであった。しかもそのさい、観察によってえられた現象を解釈し、読みとる精神は、繊細の精神((esprit de finesse))でなければならなかったのである。この精神こそ人間的生の現実を理解するものであった。

伝統的なキリスト教思想にあっては、人間は神に到達できること、そして神の存在は人間の理性によって論証できることが認められていた。アンセルムスの神の存在論的証明とこの証明の妥当性を主張したデカルト、ライプニッツ、ヘーゲルなどの例を思いおこすだけで、この間の事情は了解されるであろう。ところがパスカルはこの見解に組しない。しかしながら、他方、神の存在の肯定は理性の働きによるのではないにしても、非理性的な働きとだけ断定することはできず、また信仰も「感覚を越えて」はいるが、「感覚に反しているのではない」(断章265)⁽⁴⁾。となると理性にその存在を知らしめ、「おのれを超えている無限に多くのものがある」(断章267)こと、ならびにおのれの手のとどかない超自然的な事物があることを知らしめねばならないし、また想像力を用い、感覚に訴えねばならないのだ。

このため、パスカルは無限の観念を用いる。だから無限の観念はまずもって、理性をへり下らせ、感覚を圧倒し、沈黙させる手段となっている。ついでそれは人間を超自然的なものに目を向けさせ、その実在を納得させるための重要な導きの星となり、たとえば、「賭」の論証のように、無限そのものを計算して、無限と有限とを直接、比較してみせる。だがそれだけではない。そしてこのパスカルこそ、無限を利用し、無限を計算するパスカルを、その根底にあって支えているパスカルなのだが、無限を見だし、無限を思索し、推理する人間の魂（のちに、かれはその機能を直接受もつものを心情と呼ぶことになるが）と無限そのものについての讃歎の情を吐露するパスカルがいるのだ。

西欧精神史において、無限の果たした役割にかんする問題はまだじゅうぶんに意識され、解明されたとはいえないが、宗教においては、神と人との隔絶と調和の問題、世界と人との対立と調和の問題において、早い時期から問題化され、科学においては、ルネサンス以来、無限数学と無限宇宙への接近において、無限の憧憬と無限の観念とが、あるときは発条にも似た働きをし、また探求の対象そのものとなって現われたのである。そのようなわけで私は、前回の論文⁽⁵⁾のなかで、パスカルの思想のなかに現われた無限の観念を概観したのであるが、本論ではとくに、かれの人間論に的をしぼって、無限と人間との関係つまり「無限のなかの人間」と「人間のなかの無限」、外にあって人間と対立し、あるいは人間を包みこんでいる無限と一つの全体、小宇宙としての人間のなかにあり、人間が所持している無限とについて考えてみたいと思う。「賭」の論証のなかで、有限が無限と比べられることによって始めて、有限を取りまく事態がはっきりしてきたように、こうすることによって、パスカルにおける「人間」がことさらはっきり立現われてくるもの、と思うからなのである。

註

- (1) ハイデッガーによると、これら三つの問いで問われているのは、人間理性の可能と当為と許容とであり、かつ以上のように問う者は、これによって有限性を証示するだけでなく、これによって「その最も内的な関心を動かされるもの」として「その本質の内奥において有限であることを顕わにする」という。しかしながら、さらに、これらの問いが明らかにすることは、人間理性の「最も内的な関心」が有限性そのものに向かうこと

であり、かつ、人間理性にとって重大なことは、可能、当為、許容を除去すること、つまり、有限性を解消することではなくて、ぎゃくに、まさに、この「有限性を確認して、この有限性のうちに身を持すること」なのである、という(ハイデッガー、カントと形而上学の問題、木場深定訳、理想社 1969 pp. 232-233)。ハイデッガーにとって、人間の現存在における有限性は「無限」あるいは「無限性」をどのように「前提」するのか、そしてこのように「措定された」無限性とは何を意味するのか、という問題自体が、べつの広範な検討を要するものとはいえ(前掲書 p. 264)、カントの「人間学」のもつ基本的な問題が、人間における有限性とその反面である無限性の問題であった、ということやはり、否めぬ事実であろう。

- (2) 人間学の分類については、わたしのみる限り、とくに固定した、あるいは一定したものがないように思われるので、ここでは、私の作業目的のための便宜的なものとして、この三区分を試みてみた。
- (3) M. ラントマン 人間学としての人類学 谷口茂訳 思索社 1976 p. 55
- (4) ((Pensées))はブランシュヴィク(Brunschvicg)版を用い、断章番号もこの版の番号にしたがい、引用断章「」のあとの()のなかに示しておいた。なお断章を和訳するさい、『パスカル』世界の名著24 前田陽一・由木康訳 中央公論社 1977 およびアルベール・ベガン パスカル 平田昇・安井源治訳 白水社 1977 とを参照した。
- (5) 「パスカルにおける無限の問題」札幌大学、札幌女子短期大学部紀要第12号 1978年3月。以下「前論文」とだけ註記する。

参考文献

- ① 茅野良男 哲学的人間学 塙書房 1975
- ② 三木清 パスカルにおける人間の研究 岩波書店 1976
- ③ ワルター・シュルツ 変貌した世界の哲学2 藤田健治監訳 二玄社 1979
- ④ Jean Mesnard, Pascal, Desclée De Brouwer, Paris, 1965. (福居純訳, ヨルダン社, 1974)

無限のなかの人間

三木清は『パスカルにおける人間の研究』(1926)のなかで、「無限の観念こそパスカルが物において出会ったもっとも基本的な形式」⁽¹⁾とのべているが、「物において」を「世界において」と言い換えても同じであろう。無限が呪術的雰囲気に入れ、宗教的な畏敬の対象となった段階がまずあったであろう。ついでそれは形而上学的信仰の対象となる。この段階では、無限は徐じよに明らかな形を現わしてくる。

さいごにそれは知的世界の指導的な観念となる段階がくる。無限の歴史はこのような三つの段階をもっており、パスカルの時代は、この第二期から第三期への過渡期に当たっている。だからかれのなかに、無限への畏敬の表白とともに、この観念への厳密な接近が共存し、併存している。とはいえ、われわれのなかにも、そしてこれからのちも、これら三段階のもつそれぞれの特徴が消滅することはないであろう。なぜなら、これら三段階はすべて、一定の機能的価値をもち、どの段階もそれぞれの限度で、無限に近づく一歩として、われわれのなかに生きつづけてゆくにちがいないからである。

カントールが、無限の観念の歴史のなかで、パスカルを、現実的無限が具体的に自然のなかに現われることに肯定的で、抽象的にわれわれの認識のなかに現われることについては否定的であった人びとのなかに算えているが⁽²⁾、パスカルにとって、無限はこの世界に実在する物のあり方であった。「これら無限の空間の永遠の沈黙が私をこわがらせる」と書きつけたとき、少くともかれにとって、無限はこの全宇宙のなかに具体的に現実化していたのである。

史上、宇宙をはっきりと無限とする考えは、ニコラウス・クザヌスに明らかな形で現われている。パスカルはかれの後をうけて、宇宙の無限を断乎として明言する。コペルニクスが慎重に、控えめに宇宙の大きさについて語り、ニュートンも宇宙の大きさを有限とも無限とも断定するのを避けていたのにたいし、パスカルは宇宙の無限を積極的に示して、それを強力な論証の武器としている。かれは、断章194のなかで、「私の肉体が何なのか、私の感覚が何なのか、私の魂とは、さらに私の語っていることを考え、すべてのことと私自身とについて反省している、私のなかのこの部分とは何なのか、を知らない」と語りながら、「私を閉じこめている宇宙のこれら恐るべき空間」について言及するのである。

古典古代と中世の宇宙論では、宇宙は階層的秩序をなし、人間はそこでの最高の地位を占めているもの、と考えられた。ストア哲学と中世キリスト教神学の地盤はそこにあった。そしてこの二つの立場はともに、世界と人間との運命を支配する普遍的な摂理があるもの、と考えていたのである。ところが新宇宙論になると、月の世界も地上の世界も同一の法則に服していることが確認され、人間世界を自然の他の部分から分離していた人為的な障壁が除かれ、人間は無限の空間のなかであって、

まさに消滅せんとする一点のようなものと考えられ、人びとの間には、人間がげんに存在することについての疑いと恐れが拡がったのである。だからパスカルはすぐ、「この広大な拡がりの一隅に、私は縛りつけられており、しかも私がべつのところよりはむしろ、ここにおかれているのがなぜなのか、私に与えられた、生きる僅かの時間が、私に先立ち、私のあとにつづく永遠全体のなかのべつの瞬間ではなくて、この瞬間に私をなぜ定めたのか、も知ることはないのだ」とつづけ、「私はあらゆる方向に無限しか見ず、しかもこれら無限は私を、アトムか、戻ることなく一瞬しかつづかぬ影かのように包みこんでいる」と語っている。

安定し、確乎とした生の秩序が支配していた時代には、人間は明確な自己像を所有していた。これを前回の小論のなかで用いた伝統的な観念で表わすと、「大いなる連鎖」の一環として、安定した地位を保っていたのだ。ところが太陽中心の新宇宙論が現われるにおよんで、地球における人間中心主義が崩壊した。人間はその地位があやふやな存在、人間自身あやふやな存在、問われるべき存在に変身し、人間は自己の固有の存在とその意味とを求め、自分がどこから来て、どこへ行くのか、を知ろうと切望するようになる。だからパスカルは、かれの知っていることは、かれがまもなく死ぬ、ということであり、かれの知らぬことは、かれの避けえぬこの死そのものなのだ、と語りつつ、「私はどこからやって来たのか知らぬように、また私はどこに行くのかも知らない。この世から立去るさい、私は永久に無のなか、あるいは苛立つ神の手中に落ちる、ということだけを知っているにすぎない……そこにこそ私の弱さと不確実に満ちた状態とがある。」と語り進むのである。

このように、人間を消滅する点のようなもの、と考え、対するに宇宙つまり自然的世界を無限としたパスカルは、この無限なる自然の問題を正面きって見すえている。断章 72 では、かれはモンテーニュの描く宇宙を借用しながら、さらに数学者パスカルとさらには想像力と情熱とを兼備した神秘家パスカルとを結合させている。かくて、かれは地球が一点のように見える天体から、この天体自体が一点でしかないような諸天体を示し、「それは無限の球であって、その中心はいたるところにあり、その周はどこにもない」という、偽ヘルメス文書以来、よく知られた無限大の球に言及している。そしてさらに、「無限のなかでの人間とは何なのか」と問いかけながら、ついで無限小の叙述に移る。一般に知られている、ごく小さい生物のダニに始

まり、そのダニの血管、さらにその血管のなかの血液、その血液のなかの……と分割しながら、かれはそういったもののなかにある「ある新しい深淵」を示そうとする。そして原子のなかに、自然について考えられるかぎりの広大無辺な宇宙と同じ構造が見られる、とのべて、原子が宇宙とまったく同型の宇宙をもつ、という十進法構造をもった宇宙のイメージを提供している⁽³⁾。

パスカルがこのように無限大と無限小という、かれのいう「二つの無限」を提示したのはほかでもなく、この二つの無限の間にある人間の姿を人間自身につきつけるためなのだ。「無限と虚無（＝無限大と無限小）というこの二つの深淵のあいだにおかれている」人間自身の姿を見つめて、「自然のなかの人間とは何者なのか」の疑問を発することを勧めるのである。無限（大）に比すれば、人間は虚無であり、虚無に比すれば一全体である。つまり無と全との中間的存在である、と言うのだ。そしてこの中間的存在である人間は、無限の彼方にある無限をも理解することができず、さらには事物の終極とその原理をも知ることができないのだ。

かれは想像力の翼を駆り、宇宙の無限を示した勢いに乗じて、人間の能力の狭さつまりは人間能力の中間的状态を示す。自然が無限大と無限小という二重の無限をもち、おのれの姿とその創造主の姿とをあらゆるもののなかに刻みこんだので、すべての学問は、その探求の範囲において無限である。それにたいし、われわれの知性は、われわれの身体が自然の括がりのなかで占めているのと同じ地位を占めているにすぎない。われわれの中間的状态は、当然のことながらわれわれの感覚についても確認される。あまりに大きい音はわれわれを聳にするし、極端な暑さも、極度の冷たさもわれわれは感じる事ができない。このように部分的存在にしかすぎない人間が全体を知ることとはできぬ、ということははっきりしている。しかしそうだとすると、人間は自分と釣合っている部分についてだけは、よく知ることができないだろうか。たとえば人間である。だがこの人間は生きてゆくためには、自分の身の回りにあるものすべてと関係をもっているわけだ。さて自分自身を知ろうとするばあい、これらすべても知らねばならず、したがって一つの問いは次の問いを呼び、それがまた次の問いを呼び、というように、知らなければならない問題、未知の問題が無限につづいてきて、結局はこの有限な部分と思われた一全体をも知ることができないでおわってしまう。

事物を知ることについての人間の無力の最終的な断定は、認識する者と認識される物との異質性の指摘によって行われる。つまり、人間が靈魂と身体という二重の本性からなるのにたいし、事物それ自体は、物質的にせよ、精神的にせよ、単純であるがゆえに、認識関係は成立しない。では精神と物質とから合成されている人間自身についてはどうかというに、身体とは何かも、精神とは何かも理解できず、まして身体がどういう工合いにして精神と結合されるのか、ということについては、なおのこと分らないのである、と結んで、人間研究の至難さを論証している。

この断章 72 はさまざまな意味で重要な問題を含んだ断章であるが、今さし当たって、とくに問題になるのは、①自然は自分の姿とその創造主の姿とをあらゆるもののなかに刻みこんでいる。②無限大と無限小とについて、一方は他方に依存し、一方は他方に導く。そしてこの二つの極はたがいに遠ざかっているため、ただひとえに神のなかで、たがいに触れあい、たがいに結合し、再会する。③身体—精神的存在である人間の問題の三点である。①は学問とくに数学、物理学のなかに無限の問題が入ってくることの形而上学的根拠の示唆と解してよいであろう。②はかくして数学の問題あるいは原理が宗教的な種類の問題とくに神の問題にかかわってくることの示唆と受けとってよいであろう。断章 233、有名な「賭」の断章は、無限の数学的論理を媒介にした信仰への接近である⁽⁴⁾。

かれにとって、自然とは「もし私がそこに神についての、ある印となるもののいかなるものをも見ないとすれば、私は(神の)否定に心を決めたことであろう。もし私がいたるところに創造主の印を見たとすれば、私は信仰のなか、平安のうちに休らっていたであろう。だが私は否定するに足るものを見、確信するには少なすぎるものしか見ない」(断章 229) 自然だった。自然のこの種の「隠れたる」性格は、当然、「隠れたる神」(Deus absconditus 断章 194) からきている。かれにとって、真実の宗教とは、神を明らかに洞察し、神をあらわに占有するがごときものではない。反対にそれは、神から離反している人間にたいし、神は自らの意志で身を隠している、と明言している。神は自ら目に見える印を覆ってしまったのであって、ここから神によって造られた自然、人間の「隠れた」在り方と性格とが生ずる。Deus absconditus ならば、natura absconditus であり、homo absconditus なのである。存在物いっさいの断片化を前にしてのその再統合への動きこそが、人間の精神的努力

のいっさいを表わしている、といえよう⁽⁵⁾。かくして無限のなかの人間の問題は、神のなかの人間の問題となってくる。

かれは断章 231 のなかで言う、「神が無限で部分をもたない、ということはありません、とあなたは信じていますか。—— そのとおりです。—— では私はあなたに、無限にして不可分なものをひとつ見せてあげたい。それはいたるところ、無限の速さで運動している点であります。というのは、それはあらゆる場所において一であるとともに、各場所において全体だからです……」また断章 72 では、「これは中心がいたるところにあり、円周がどこにもない無限の球体である。けっきょく、われわれの想像力がこの考えのなかに迷いこんでしまうということは、神の全能のはっきりとした、最大の性格なのです」と語って、無限なる存在である神が創造した宇宙の無限、という伝統的な推論法を覗かせている。断章 476 から 483 までは、神を全体とし、人間は全体に依存する肢体として意味づけられている断章群である。これも無限＝神のなかの部分的存在である人間の問題なのである。

かれの回心の夜を記録する ((le Mémorial)) のなかで、わが神は「哲学者と科学者との神ではない」「イエス・キリストの神」であり、その「神は福音書に教えられた道をとおしてだけ見いだされる。人間の魂の大いなるかな！」とするしている。まこと、かれにとっての神は信仰の神、聖書にのべられている神であって、哲学者が論証し、科学者が実証するがごとき神ではない。なるほど、神は満ち満てる無限の存在と呼べるにはちがいないし、神を形而上学の道をとおして知ることには、まったくの意味がないわけではない。神を形而上学によって知ることつまり理性をとおして知ることにはある程度可能であるが、そこにははっきりとした限界がある、とかれは言うのである（断章 543）。神は幾何学の原理を設定し、世界のなかに自らの似姿を与えたにはちがいないし、そのため哲学者、科学者がそれぞれの学問をとおして、神にある程度近づくことも不可能ではない（断章 242, 244）。だが神はそれ以上のことを行ない、それ以上の存在なのだ。神をただ無限であり、不可分であり、かつ永遠の存在だ、と讃仰しても、それでもって神をよく語り、よく知ったことにはなるまい。無限の存在、その無限なあり方についての人間の知識は、人間の中間的なあり方のために決定的な制限をうけている。人間は無限が存在することについては知っているが、その性質は知らない。しかし人間は、神があることも神の性質も知

らない。なぜなら、神は拡がりも、限界ももたないからなのだ(断章233)。

そこでかれの神＝無限者への接近は、キリスト(＝有限者＋無限者)への接近に転ずる。そしてこの転回はまことにキリスト教の正統な伝統のなかで、ごく自然に、かれによって遂行されている。パスカルのキリストに捧げた感情と見解にこそ、まこと、ベガンが指摘したように、パスカルの「最後の顔」⁽⁶⁾がある。

かれにとって、キリストはまずは、われわれ人間自身にほかならない。罪人として引回され、十字架の上で血を流す、痩せ細った人間の姿である。われわれはキリストによって、われわれ自身の生と死とをいやおうなしに知らされる。だが反面、われわれはキリストをとおして、神を知ることができるのであって、キリストを差し置いて、神を知ろうとすれば、一方において傲慢を、他方において曖昧と混乱だけを手に入れるのだ(断章548)。キリストにおいて、神と悲惨なわれわれとを見出すがゆえに、キリストを知ることが傲慢と絶望との「中間」をとらせることになる(断章527)。げにキリストこそわれらが真の神なのである(断章547)。

キリストにおいて無限と有限とが総合され、現実化されていて、キリストを知ることが正しい「中間」の認識をえさせることだとすると、われわれはこの有限つまり人としてのキリストの側面から入って、無限つまり神の認識に至りうることになるのであろうが、ここでのパスカルの信仰の論理のなかで、人間＝中間者という規定が大きな役割を果たしていることに注目したい。そしてもちろん、このばあい、無限と無という両極つまりは無限が大前提としてあつてのことなのである。かくて人間＝中間者はやはり、無限のなかの人間という視点から一貫して出てくる規定なのである。

ところで、中間者という規定は、西欧思想史のなかで、長い伝統をもっているものである。プラトンでは、人間が理性的存在であること、したがって人間は動物より優れている、という理性主義的、唯心的立場がある一方、人間は動物である、という動物学的、自然主義的態度とがぶつかり合い、併立していた。人間＝中間者のなかには、プラトンのこの二つの和解しがたい見解の衝突から結果した考え方の木魂があるのである。アリストテレスになると、同じ観点から出発しながらも、人間は全存在のなかのイエラルシーの頂点に立っているが、反面、全存在とのかたく結びついた存在でもあるという、プラトンよりは融和的な人間観をもっていた。その後、

キリスト教的人間把握では、人間のもつこの種の否定的本性と肯定的本性との二重性を巧みに利用してきた、という経緯がある。つまり人間は神の似姿であるとともに墮落した有限な存在であり、救済とはかつての幸福よりも高い幸福を与えるものとされ、「恵み多き罪」という考え方さえ生まれたのである。ルネサンスになると、人間であるということは、「好機と危機との両面をもった存在であること、つまり天使になることもできるが、獣になることもできる存在」⁽⁷⁾と考えられ、ブルーノでは、人間とは永遠と有限との間の両方にかかわる境界とされ、カントでは、人間は二様の世界の市民、ヘルダーでは、中間的被造物、ニーチェでは、人間は動物と超人とのあいだに張り渡された綱、深淵の上に渡された綱であった。

パスカルでは、この中間者という規定がまずは否定的な色調を帯び、人間への警告として用いられた。人間は「無と全とのいわば中間を占める者」であって、二つの極端を理解することはできない存在である。人間はいわば広漠たる中間の波間にただよい、つねに不確かで浮動し、一方の端から他方の端へと押しやられている。かれの感覚からして、過度の性質は感知できない(断章72)。かれの知的能力にかんしても、たとえば、本を早く読みすぎても、ゆっくり読みすぎても、その内容を理解できない(断章69)。けっきょく、人間は天使でもなければ、獣でもない。人間が天使のまねをしようとすると、獣のまねになってしまう(断章358)。

このようにかれの人間＝中間者においては、人間は両極から無限に隔っている中間の位置を占める存在だ、とされているのではあるが、他方、人間はそのどちらでもある、という解釈もかれのなかにある。つまり人間は思考をもった偉大な存在であるとする反面、人間は地球のウジでもある。そこでかれの人間はかの「考える葦」(roseau pensant)として、いわば否定—肯定とがみごとに綜合されている。この人間の規定を、こんどはキリスト教の原罪説の思考枠のなかにとりこんでみると、人間は「王位を追われた王」(断章409)、「位を失った王の惨めさ」をもつ者(断章398)ということになろう。しかもここでは、人間はおのれの惨めさを知っているから偉大であり(断章397)、むしろ偉大だからこそ惨めなのである(断章416)。ではこの王位とは何か、というと、それは墮落以前の人間、あるいは墮落以前の人間の地位にはかならない。ここでパスカルの思考は、パウロ以来のキリスト教的人間学の本流のなかをひた走るのである。パウロによると、人間には二種類ある。一つは、ア

ダム以来、肉に従って生きる人間であり、他は、キリストによって、霊に従って生きる人間である。そしてこの肉的人間が霊的人間になるには、神の賜物である突然の回心によらねばならない。アウグスティヌスになると、墮罪によって病人となった人間は、成功はむりとしても、救いを実現するため、この地上でただ戦うことだけができる、と考えたのである。パスカルはこれを受けて、肉的人間、うめきつつ求める人間、霊的人間の三種類をあげている(断章 257)。そしてかれがそのなかでもっとも高く評価し、さらには高く評価したばかりでなく、深く共感したのは、二番めの、うめきつつ求める人間つまり肯定的な意味での中間者だった。

パスカルが自己および他者の考察つまりは人間論を展開するさい、かれは経験を重視した、ということはすでに触れた。ベガンも、「パスカルはかれ独自の科学的方法からえた厳密さを用いて、また、経験のデータと条件とを厳しく限定しておいて、その経験にたえず耳を傾けようという同じ(科学的)配慮を抱いて、その計画を進めてゆく」⁽⁸⁾と、かれの人間研究の方法について語っている。そしてこうした経験をもとにしてえた、かれの人間の本質的な根本概念とは、「虚栄」(vanité)であり、「悲惨」(misère)であり、「倦怠」(ennui)であり、「気晴らし」(divertissement)であり、「人間の不均衡」(disproportion de l'homme)などだったが、こういうった概念のさらに上の指導的概念として働いたものが、中間者の規定であり、無限の観念だったのである。とくに無限こそは、そこから中間者をも導きだせる主導的なもので、これこそパスカルの思考のなかにあたかも生地のように織りこまれていたものだったといえる。

このように、人間を中間者として捉え、人間の特殊な地位を考えてみると、そこから人間にかんするさまざまな、本質的ともいえる規定が出てくるのである。人間は両極から隔った存在である、人間は天使と獣との中間に位置する、という事実から、特殊人間的な距離の問題、環境的世界と、人間にたいし実さいに、潜勢的に開かれている一領域である世界との問題が生じてくるのである。パスカルが「人間は限りなく人間を超えている」(断章 434)と言い、人間はまずは自分自らを超えることができるし、またそうしなければならない存在であることを示し、また「ほんとうの本性が失われてしまったので、すべてが人間の本性となる。真実の善が失われてしまったので、すべてがかれの真実の善となる」(断章 426)、「人間は自分をいか

なる序列におくべきかを知らない。かれは真に迷っており、おのれのほんとうの居場所から落ちて、しかもそれをふたたび見つけることができないのだ」(断章 427)。だから人間は存在するものの全体、つまり現実の存在のとめどない挑戦に身をさらしながら、それに応答しつつ、自らの居場所を見つけなければならないのだ。パスカルは原罪説の枠内で人間を考えたがゆえに、かつてそこにいたところの「居場所」を考えているが、人間が不確かで、あやふやな存在、本能の不安定な状態にある存在であることを看破し、指摘してやまないのである。このような人間にとって、世界は外延的にも内包的にもまったくの無尽蔵の、無限な、不可解な、謎の現実的存在であって、そのいかなるものも、その小断片といえども、人間の認識にとって、無限に汲みつくしがたい世界なのだ(断章 72)。人間の認識はこういった世界にたいし、つねに不十分であるため、かれにとって選択が必要となり、またおのれの生存上の必要から、また生存のための関心からも、現実の切りとりが不可欠になる(パスカルでは、この選択、現実の切りとりの問題は否定的、悲観的な態度の背後で、おぼろに消えてゆく)。ここから特殊人間的な世界が出現してくる。人間は目に見えるものの背後に問いを発することができ、目に見えるかぎりの事物からある一つの事物という抽象化—理念をもつことができ、さらには現象している現実から、真の現実という理念をも形成することができる。そしておのれと現象世界とを越えて、統一性、全体性、一般性、総体性、包括者、背後にあるもの、世界といった観念、さらにはこういった観念のうちでももっとも主導的で中心的な観念として無限、無限者の観念をもつことができるのである。

ところで、人間が中間者であり、しかもこの中間的位置、中間的状态というものが、あらゆる意味において、きわめて曖昧で不安定なものを示しているとすれば、この人間について語り、この人間を説得するためにはきわめて有効な方法が一つある。というのもこの方法は、矛盾に満ちた人間の在り方を描写するにもっとも適した方法だからだ。「私は、かれが安定して、休息することがないように、そのどちらにも安んじてしまうことにまったく我慢がならない」(断章 419)、「もしかれが自惚れるなら、私はかれをけなす。もしかれが卑下すれば、私はかれをもち上げる。そしてかれが、自分はわけのわからぬ怪物であることに思いついたまで、つねにかれに逆うのだ」(断章 420)。また「二つの相反する理由。そこから始めねばならない

……」(断章 567)。さらに「矛盾。われわれのもつすべての相反するものを一致させることによってはじめ、ひとつのよい特徴を作りうるのだ」(断章 690)。さてこの方法とは正 (pour) から反 (contre) へと、つまり定立から反定立へと展開しながら、真相に迫ってゆくもので、矛盾物、相反の多様さに応じて、 $a \rightarrow b \rightarrow c$ と総合するばあいもあれば、 $a \rightarrow b \rightarrow a' \rightarrow b' \dots$ と、あるばあいには限りなく展開し、つづいてゆくときもある。この論法はかれ一流の弁証法ともいえるもので、人間の本性そのものに起因するだけに、現代の哲学的人間学のなかでも当然、受け継がれているものである。たとえば人間は欠陥生物であること、つまり人間には環境の相関物としての特殊器官の装備が欠けている⁽⁹⁾、という指摘から、この哲学は、文化を形成し、伝統を作りあげ、無限を志向し、神を知ろうとする、人間的ないっさいの行為つまりは人間が限りなく人間を超えてゆかねばならない必然性を実証してみせるのである。じっさい、人間のもつ文化＝第二の自然の強力な形成作用をぎゃくの方向に、原始に向かって、一枚一枚、玉葱の皮をはぐようにめくっていても、人間の自然性＝本性というのは見極めがたく、覆い隠されているのであって、だからパスカルは「人間の本性はまったく自然である。つまりまったくの動物なのだ。自然なものにできないものは何もなく、失わせられない自然なものは(何も)ない」(断章 94) と言い、さらに「……習慣とは第一の本性を壊す第二の本性である。だが本性とは何だろう？なぜ習慣は本性的なものではないのだろうか？この本性じたい、ちょうど習慣が第二の本性であるように、最初の習慣でしかないのではないか」(断章 93) とかれは深刻な不安を表明するのだ。人間のもつ不気味さ、その深淵をパスカルほど戦慄をもって見つめた人は少ないのである。

註

- (1) 三木清 前掲書 p. 97。
- (2) 前論文参照 p. 24。
- (3) このばあいの無限は、自然数の無限のように、生成的無限のことである。なお、この種の宇宙イメージのもつ十進法構造とインド的思考とについての指摘は、森毅 文化の中の数字 新潮社 1978 p. 144 にある。
- (4) (3)については、次の章で、デカルトとの関連で触れるつもりである。
- (5) パスカルは、自らの著述を断章という形で、この種の努力を行なった、とみることが

できる。前論文 p. 22 参照。なお、Deus absconaitus から homo absconditus への経緯にかんしては、エルネスト・カッシラー 人間 宮城音彌訳 岩波書店 1977 pp. 16-17 を見よ。

- (6) Albert Béguin, Pascal par lui-même, 1952, éd. du Seuil, p. 169.
- (7) M. ラントマン 前掲書 p. 264。
- (8) A. Béguin, ibid., p. 50.
- (9) アルノルト・ゲーレン 人間学の探求 亀井他沢 紀伊國屋 1975, p. 37。

参 考 文 献

- ① エリヒ・ロータッカー 人間学のすすめ 谷口茂沢 思索社 1978。
- ② Jean Mesnard, Pascal—L'homme et l'oeuvre, Paris, Boivin, 1967。

人間のなかの無限

パスカルが正から反への論法を人間論にさいして多用してきたように、私のこの小論も、人間を越え、人間を包む無限から、人間の本性に潜む深淵つまりは暗い無限を軸に、人間のなかの無限の問題へと、いわば正から反へと施回した。それというのも人間本性のもつ「深淵」は、かれ自身も指摘しているように（断章72）、人間のもつ底知れぬ奈落つまりは無限なのである。かれはつづけて、この断章72のなかで、「自然のなかでの人間」の地位を、「無限からみれば虚無であり、虚無からみれば全体、つまり無と全との中間である」と確定しながら、中間＝全体＝無限という無限のもつ逆説的な性格を暗示し（おそらく、かれ自身はこの逆説性をはっきりと意識してはいないようであるが）、人間のなかの無限を用いて、不信仰者にたいする説得を進めている。

ところで、デカルトが心身二元論を唱え、人間の身体を当時、新たに発見された自然科学の方向で、他の物体のうちの一つとして解釈し、人間は一つの機械であって、それは精神によって生かされている、としたとき、西欧の人間研究ははじめて、はっきりと神学から解放されたのである。しかもこの二元論は二元論なるがゆえに長持ちのするものであったし、みごとな単純性をもっていただけに、驚くほど有用で簡単なモデルを提供しえたのであった。しかしながら、このようにして区別された身体と精神という二つの実体の相互に影響しあう、困難な側面にかんしては、そ

の後、伝統的な哲学はドイツ観念論にいたるまで、たえず思弁的に、理論的に解決しようと努力してきた。が同時に、デカルトにおいて自明の前提となったものは、本来が思惟する自我である人間が、身体コルポの奴隷であってはいけない。人間にあっては、思惟する精神が指導的な原理でなければならない、ということだったのである。つまり人間を一種の自動機械としたとき、生命的機能から解放された精神の自立という面が強調されるにいたった。ここから主体性の優位が極端に押しだされてくる。理性的存在としての人間は自己自身を規定することができ、思惟と意欲とを緊密に結びつけているこの自己規定にもとづいて、かれは世界を超え、自分自身を超え、自らを絶対的主体性へと高めてゆくことができる、としたのである。

このようなデカルトの人間論にたいして、パスカルは、人間を天使でも獣でもないとして、人間が独得のしかもある意味では不埒な存在、神なければ、ただ悲惨の淵で喘ぐしかない存在であることを強調し、また他方、デカルトと同じ側に立って、人間の思考のもつ優越性を説きながらも、同時に、思考と同居し、思考を阻害する感覚、想像力、感情の強さ、つまりは思考自体のもつ弱さを示している。そしてデカルトのように、心と身体コルポの関係という問題には正面から接近せず、それに代えるに、むしろ人間存在のあり方、つまり状況的、動的な概念によって、全人間を解釈し、そしてこれら動的な概念をとおりして、むしろ不動の中心を窮めようとしたのである。この状況的、動的な概念とは、先ほどもあげた、「人間の不均衡」、「不安」、「悲惨」、「気晴らし」、「不確実」、「心の変わりやすさ」、「自己愛」だったのであり、さらには、局所的な身体的器官ではなく、人間における根源的な認識機能そのものを表わす「心情」(coeur)でさえあったのだ。もちろんかれにあっても、身体と精神という二元論的設定が皆無というわけではない。ただこういった諸概念が、きびしい人間観察から採られた、「全人間」にかかわる動的な状態、動的な状況を直指する概念として、パスカルによって縦横に駆使されたところに、かれの本領がある、といえはしないだろうか。かれは自らのこのような立場から、デカルトを批判して言う、「無用で、あてにならぬデカルト」(断章 78)、また、「私はデカルトを許すことはできない。かれは、かれの哲学全体のなかで、できれば神なしでやってゆきたい、と思ったのであるが、それでも神につめではじかせて、世界を動かすことをさし控えることができなかったのだ。そうしたあとで、かれには神はもう用はないのだ」

(断章 77)。

ところがデカルト哲学には、心身二元論のほかに、もうひとつ別の面がある。かれは心身の二つの実体以外に、第三の実体としての人間つまり物体と思惟との二元性を補うものとしての心身合一の概念をたて、これを「生きられる経験」つまり自己経験をとおして捉えうるものとしたのであった。そしてデカルトはこの合一に固有であって、しかもその生命維持という目的に仕える領域として、感覚と情念とをあてたのであって、デカルト人間論の最大の独創性がここにあるといわれている⁽¹⁾。

ところでパスカルは、先ほどのべたとおり、人間をやはり「全人間」として問題にし、その基本的規定をこの「全人間」にかかわる動的な状態、状況において捉えている。「デカルト。概略、こう言うべきである。すなわち「これは形と運動とからなっている」。というのも、これは真だからである。だがそれらがどんな形であり、どんな運動であるかを言い、機械を組立てる、といったことはこっけいなことなのだ。というのは、これは無益であり、あやふやであり、しんどいことだからである。それに、たとえこれが真だとしても、哲学全体が一時間の労に値いする、とはわれわれには思えない」(断章 79)と批判したとき、パスカルはデカルト哲学の一方の極である心身二元論だけを考えて、論じたものであろう。

パスカルは人間を中間者と規定した。このばあいの中間というのはけして安定した位置を表わすものでなく、ぎゃくに人間の動揺、不安定を表わす規定であり、また知的な面でいうと、それは無知あるいは不確実な知を示す、人間の根本的な規定である。そこで中間者という規定が人間の生の面に適用されたとき、そのもっともいちじるしい特性が動性にある、という人間的生の特性が浮きでてくる。三木清によると、この人間の動性つまり「生の動性」は人間存在のもっとも根本的な規定であり、この生の動性にはさらに、三つの契機があるという。第一の契機は「不安定」である。つまりわれわれの関心、われわれの欲望はさらに次へ、今一步と動いてゆく。さらに魂とてもつねに変わりやすく、定めのない楽器のようなものである(断章 111)。われわれの「不安定」はさらに、「倦怠」の現象においてもっともあらわになる。まったく休息のうちに、情熱も、仕事も、気晴らしもなしに放っておかれた人間にとって、これほどがまんのないことはない。かくて「倦怠」はまた生の動性の基本的な表現の一つである。生の動性の第二の契機は否定的に現われる。こ

れが「気晴らし」である。この「気晴らし」は人間の不安定を覆い、人間の「倦怠」を紛すものである。つまり「気晴らし」の特性は生の自己逃避にある。このように二つの契機によって、人間の生は「事物の世界」に墮落し、さらには「想像の世界」へ墮落し、さいごに「人間の世界」に墮落するのである。こうして人間の世界に墮落した生は、ふたたび元の不安定に、そしてまた倦怠へと還帰してくる。そしてこの不安定と倦怠とはまた新たな気晴らしを求めてゆき、かくして人間の生は行きそして還り、また往く、という大自然の循環と同じ *itus et reditus* (断章 355) の相を呈する。三木は「生の動性」をこのように示したあとで、「生の動性は最初にはひとつの悪しき無限である」と結ぶのである⁽²⁾。ここで三木の指摘する「生の動性」と「契機」との関係は、私にとってかならずしも明らかなものとはいえないのだが、少なくともここには、人間における(悪)無限の問題が指摘されている、とみることができるのであろう。

では、この悪無限つまり生成する無限をのり越え、自覚的な生を送るためには、人間は「思考」によって、自覚的な意識として、おのれを事物の世界から回復しなければならない。この思考こそ「人間的存在の *par excellence* なる動性」であって、これが生の動性のさいごの、第三の契機なのである。「人間はあきらかに、思考するようにできている」(断章 156)。人間は思考によって「人間を限りなく超える」(断章 434) ことができるのであるが、このように思考をもった人間は、必然的に自分自身の偶然的な存在性についての、問わるべき世界についての問いを発することになる。ところがこの問いにたいして、一つの答えが出るであろうが、この答えそのものは問いに満ちた答えにはほかならない。問いがパスカルの言うように、まずは「おのれから、おのれの創造者とおのれの目的とから始める」(断章 146) としても、また自然の事物について発するにしても、その答えはつねに新たな問いが含まれ、かくて、人間の問いは無限な自己展開となる⁽³⁾。そしてこのような問いの無限性には否定的な側面と肯定的な側面とがあることが分る。この無限は、生成的で、どこまで進んでも限りのない悪しき無限にはちがいない。いつまで行っても真の答え、究極的な答えを見つけることができない、という人間的な問いのもつ不確実性、消極的側面とともに、問い自体に、人間がおのれ自身を限りなく超え、世界の事物を超え、有限性を超えることができる契機をもつ、という積極的な側面とがある⁽⁴⁾。以上が、

まずは人間のもつ、すなわち人間のなかの無限を人間存在のあり方のなかから指摘したものであって、思考そのものが、人間のもつ二つのめの無限で、しかもそこには否定的－肯定的な二重の性格がある（そのいずれの性格も生成的無限であるが）、ということになる。

「身体から精神までの無限の距離は、精神から愛までの、もっと無限に無限な距離を象徴的に表わしている」で始まる断章 793 のいわゆる「三つの秩序」は、前にのべた三種類の人間分類以上にあきらかな、人間の生の縦割りの重層構造を示している。そしてこれは人間のなかにある無限の存在を示しているとも、また人間を超えて、外から包み、人間を超越的に区分けしている無限、したがってその無限のなかの人間のあり方を指しているとも受けとれるものである。ここではまず、人間の生の分析としての「三つの秩序」という観点から、人間のもつ無限として考えてゆきたい。前回の小論のなかで指摘しておいたように、この断章は身体－精神－愛⁽⁵⁾という三つの次元の異質性、隔絶性を強調していると同時に、この異質性を支えているのが無限の観念にほかならず、さらにこの無限にも大小があるという示唆さえ含んでいるもの、と解することができよう。

その先を読んでみよう。「すべての身体、天空、星、地球のなかの国々には、精神の最小のものにもおよばない。というのは、この最小のものでさえ、それらすべてと自分自身とを知っているからであって、身体はなにも知らないのだ。すべての身体を集めても、すべての精神を集めても、さらにそれらのすべての作品も、愛の微動にも値いしない。これは無限により高い秩序に属しているのだ。あらゆる身体を集めたものから、小さな思考さえ生じさせることはできないだろう。これは不可能だし、またべつの秩序に属しているのだ。あらゆる身体と精神とのすべてから真の愛の動き一つもひき出すことはできないであろう。これは不可能だし、もうひとつ別の、超自然的な秩序に属しているからなのだ。」

身体から精神までの無限な距離は、人間の精神の偉大さを象徴的に表わしているといえよう。ところで精神とはいわば純粹の活動性そのものであろうが、その固有の活動はとくに思考と呼ばれている。そしてこの思考こそはパスカルが熱意をこめて強調するものなのである。「思考が人間の偉大さをつくっている」(断章 346)。「人間は一茎の葦でしかない。それも自然のうちでもっとも弱い。だがそれは考える葦

なのだ。宇宙全体が武装して、かれをおしつぶすにはおよばない…人間はかれを殺すものよりさらに高貴なのだ。なぜなら、かれは自分が死ぬということを、宇宙が自分にたいしてもっている優位を知っているからなのだ。だが宇宙はそのことについてはなにも知らない。」ところでパスカルによると、人間の精神はあい異なる二種の精神＝能力をもっている。一つは幾何学的精神、他は繊細の精神である。前者は自然的な光によって、理性的な事物を扱い、かつその方法は、「あらゆる用語を定義し、あらゆる命題を証明すること」⁽⁶⁾にある。後者は人間的生に対処する精神であって、人はこれによってはじめて、優れた人間学者になることができる。というのも人間的事象は「とてもデリケートで、きわめて多数なので、それらを感じ、かつこの感じにしたがってまっすぐに、正しく判断するためには、きわめてデリケートできわめてはっきりした感覚が必要」でしかも「事物をただの一度の視線で看破しなければいけない」(断章 1) からである。しかしながら、人間はこれだけでは精神の秩序から無限に無限の彼方にある愛の秩序に移ることはできない。そこで、精神の秩序から愛の秩序に移るには「心情」の働きがなければならない。それでは、心情とは何か。それは「内的で直接的な感情」(断章 732) なのである。心情は信仰における唯一最高の認識を司る機能なのだ⁽⁷⁾。「心情こそ神を感じるのもであって、それは理性ではない。そこにこそ信仰の何たるかを示すものがある。つまり理性ではなくて、心情に感じられる神」(断章 278) が問題なのだ。「神を知ることから、神を愛することまでの隔はなんと大きいことか」(断章 280)。心情こそは超自然的な生のための、つまりは人間的生から無限に無限の距離をおいてそびえ立つ無限者を感じうるものなのだ。ここにこそ、まずは心情のもつ無限性がある。なぜなら無限を知ることのできるものは、たとえそれが有限者であるとはいえ、そのなかに無限性の意識を内含しているはずのものだからだ。「われわれは理性によってばかりでなく、心情によっても真理を知る。われわれが第一原理を知るのは、この心情によってなのだ」。また心情は「数が無限であること」を直観する。だから理性は「心情と本能⁽⁸⁾」による、こういった認識(空間、時間、運動、数などの存在の認識)に拠り、その上に立たねばならないのだ」(断章 282) だから心情は無限を直観する働きそのものであって、無限のほうからいうと、パスカルにおける無限の観念は、まずもって直観的なもの、論理的にこれ以上遡及できない数学的直観のごときものだった、といえ

るであろう。

ところで ((Pensées)) において、心情がその能力を最大限に発揮している場面がもうひとつある。それは「現実の理由」(raison des effets) つまりは人間の生の現象面の奥にひそむその理由を発見する作業においてであろう。ふつう、現実の背後にある理由は、まずは精神によって認識されよう。精神はその幾何学的精神と繊細の精神とによって、理性的、理論的側面と人間の心の錯綜し、屈折した側面といった人間的現実のいっさいとを知ることができよう。だがこの精神によって認識しても、見いだされた理由自体、いぜん矛盾したもの、あるいは両義性をもったものでしかないであろう。たとえば人間の悲惨と偉大とが両立したまま譲らぬ現実であったり、たえまなく循環する活動と休息の悪無限だったりでしかないであろう。われわれはこの精神に依拠する段階から心情に依拠する段階へと移るにしたがって、ものの見方の、ものにたいする態度の差異となって現われ、より高い、より知恵のある目をもつことになる。すなわち「現実の理由。段階。大衆は高貴な生まれの人びとを尊敬する。半可通の人たちはこういった人びとを軽蔑し、生まれはその人のすぐれていることではなくて、偶然によるのだ、と言う。有識の人たちは、大衆の考えによってではなくて、裏の考えによってかれらを尊敬するのだ。知識以上に熱意を有する信仰家たちは、有識者たちがかれらを尊敬しているあの配慮を知っているにもかかわらず、かれらを軽蔑する。なぜなら、この人たちは、信仰がかれらに与えている、ある新しい光によって、そう判断しているからなのである。だが完璧なキリスト者たちはもうひとつ別のより高い光によって、かれらを尊敬する。このように、人が光をもつにしたがって、意見はすべて、正から反へと相次ぐのである」(断章 337)。このように、認識は「もうひとつ別のより高い光」つまり心情によって、真の、総合された理解に達しなければならない。かつて青年時代、「具体的な事物は精神的な事物のひとつの比喻 (image) にしかすぎないのです。そして、神は目に見える事物のなかに、目に見えぬものをお示しになったのです」⁽⁹⁾ と姉ジルベルトに書き送ったように、かれにとって、いぜん、表徴するもの (figuratif) と表徴されたもの=実在、現実 (réalité) とは、具体的なこの世の事物と神の真理、宗教的真理との関係にはかならなかったのである。しかしながら心情の目によって宗教的真理を認識するためには、神により魂と心情とを満たされることが必要である、という事情が一方

に、厳としてある(断章 556)。予言も奇蹟も、絶対的に説得的なものとはいえない。そこには、ある人びとを照らすための明るさがあり、他の人びとを暗くするための暗さがある。だからかれらを従わせるのは神の恩寵であって、理性ではないのだ」

(断章 564)。かくして心情の認識の仕方は、神による恩寵の働きかけによって発動し、愛にもとづいて認識するもの、ということができよう。そこで人間は精神の秩序から愛の秩序へと、決定的に高まることができる。だからこそパスカルははじめて((le Mémorial))のなかで、「人間の魂の大いなるかな!」と言いたのだ。ところでかれにおいて、伝統的な用語とかれによって用いられ、かれ独自の意味を付与された用語(たとえば、前者にあたるものが魂であり、精神であり、後者にあたるものが心情であり、表徴的なものなのである)とが併用されているため、かならずしもそれらの関係が明らかでないばあいがあるが、魂とは、やはり機能そのものとしての心情が機能する場なのであろう。げに魂こそ、無限を直観し、それに感応し、全人間をあげて無限へと傾かせる場であって、人間のなかに無限があるとすれば、これこそ最後で最高のありどころにちがいない。

かつての青年時代、かれが人間の叡知を信じ、科学の進歩と人類の未来とを楽観していた時期の作品に、((Préface sur le Traité du vide)) (真空論序説 1651)がある。このなかでかれは、文明が相対的なもので、歴史的に進歩発展してゆくものである、という文明史観を表明しているが、さらにかれは、「無限のためにのみ造られている」⁽¹⁰⁾ 人類が未来の無限の彼方へ向かって、一步一步前進してゆく姿を描いている。かれはふたたび「無限なる人類」(能力的にも、永遠に生きつづけてゆく、という意味でも無限なる人類)という、この種のバラ色の未来を描くことはなかったが、後年のかれの心情についての叙述のなかに、その残響があるように思えるのである。M. ラントマンも次のように言う。「人間をいわば巨視的に観察し、われわれの視線を多様な様式をもった諸民族や時代へむけると、われわれは人間を、つねに新たな諸文化をみずからつくりあげる創造的な生物として規定することがゆるされるだろう。一方レンズをとりかえて、これら諸文化のうちにある個々人を観察すると、こんどはまったくおかしなことに、大体において人間を特徴づけていたものが、個々人に関してまったくあてはまらないか、部分的にしかあてはまらないことがわかる」。⁽¹¹⁾ つまり人間を巨視的に、すなわちパスカルのしたように全人類とし

て捉えると、人間自身が無限を所有する、ということなのであって、青年期のパスカルのこの種の洞察がけしてたんなる思弁的な進歩主義（その時代の一般的な風潮でもあったもの）にとどまるものではなく、ひとつの正確な観察それも包括的な観察にもとづくものとさえいいうるのである。

注

- (1) G. ロディス＝レヴィス デカルト哲学における「人間」の観念 思想 1979-2 No. 656 p. 86。
- (2) 三木清 前掲書 p. 26。なお、ここに見られるのは「生の動性」の基本的な形式としての「往」と「還」の把握であるが、この「往」と「還」とは、後年の未完の『親鸞』のなかでは、「救済の動性」の基本的な形式として、主要な概念となるのである。
- (3) 断章 76 の人間の認識能力の中間的性格をここでもまた想起しなければならない。
- (4) 三木清 前掲書 pp. 31-40。
- (5) 三木清によると、身体といい、精神といっても、科学的概念ではなく、解釈学的概念である、という。つまり、「生がこの段階のものである限り、その存在性によれば、身体として（あるいは精神として）解釈されることを意味する」概念なのである。簡単にいうと、われわれがふつう、肉的な生き方、精神的生き方、と語るものに近いといえよう。三木清 前掲書 p. 105 参照。
- (6) De l'esprit géométrique et de l'esprit de persuader, *ibid.*, p. 349.
- (7) 心情がある一定の場所をもった器官などではなく、機能的なものであることは、前論文のなかで示しておいた (p. 21)。A. ベガン『パスカル』の訳者（安井源治氏）も、ベガンの ((organe)) を「機能」と訳しておられる (p. 240)。
- (8) ここには、伝統的な用語（本能）とパスカル独自の用語（心情）についての異と同一の問題がある。コンテクストからみると、この二つは直観的なものとして、ほとんど差異をもたぬ同一のものとして、したがって en apposition に用いられているのではないだろうか。
- (9) Lettre de Pascal à M^{me} Périer, *ibid.*, p. 273.
- (10) Préface sur le Traité du vide, *ibid.*, p. 273.
- (11) M. ラントマン 前掲書 p. 298。

参 考 文 献

- ① A. ゲーレン 前掲書
- ② W. シュルツ 前掲書

む す び

「しぜんに屋根屋になり、そしてあらゆる職業に向いている人間たち、ただし部屋の中かでじっとしていることを除いては」(断章 138)。「けっきょくのところ、かれは人間つまり、たいしたことはできないし、たくさんのことができるかもしれないし、なんでもやれるし、またなにもできないかもしれない、ひとりの人間でしかないのだ」(断章 140)。パスカルほど、その鋭い人間学的感覚をもって、人間の「確定されない」本性つまり、かれのことばでいうと、「不確実な」本性を指摘した人は少ない。この人間の「不確実さ」は、人間＝中間者の根本的規定からきている。かれ以前にも人間を中間者とした人たちは多くいたが、その壮大なキリスト教的悲劇的世界像のなかにみごとにこの人間を位置づけた力量において、またその力強い首尾一貫性において、かれに比肩しうる者はないであろう。

人間が中間者であること、人間が ((homo absconditus)) であることは、パスカルの人間学における二大根本規定であって、ここから人間のさまざまな本質論が展開されることができる。またパスカルの思考枠はキリスト教的なものであったので、当然、神の似姿としての人間、その後にくる、アダムによる人類の墮落、墮落以後の人間の惨めさ、中保者キリストによる救済といった大枠組があるわけだが、人間研究にさいし、そのような前提を取払ってみれば、観察から始めて、仮説を立て、観察によって検証する、という操作を経てえられた、現代の哲学的人間学のかずかずの成果である人間規定とパスカルの人間とは、感嘆に値する合致を示しているのだ。

ラントマンによると、人間は自然によって半ばだけ仕上げられた生物であって、残り半分は人間自身に任せられている。また、このように徹底的なアモルフにさらされながら、人間はたえず、くり返し自分に自らの顔を与えることが許されており、またそうしなければならない存在である⁽¹⁾。さらに、ロータッカーによれば、人間は、自然と神との間、自己でないところのものと自己であるところのものとに立って、自らの自己を手渡されている存在であり、ありのままの自己、この身体、この気質、この天分、この性格と合致していない、つまりこれらはたまたま自分のものになったものにすぎず、人間は自分のこの偶有性をつねに意識していなければならない存在である⁽²⁾。だから、このような生物にとって、休息というものが、静止ということが、以前にあったある安定した場所、状態に戻ることを意味せず、反対に、

混沌と墮落とに行きつく可能性を暗示する状態になることなのである⁽³⁾。人間はかくして自己をたえまなく超越し、もろもろの事物をたえず越え、かくして自らの世界の地平を広げながら、技術的に加工され、適合的にされた代償の世界⁽⁴⁾つまり文化を創造してゆかなければならない。

パスカルは自然のなか、いたるところに無限を見た。そしてガリレイのように、一方で、無限にかんして鋭い分析を加えながら、他方では、人間の「好奇心が讃歎に変わって、これら（無限と無つまり無限大と無限小と）を僭越にも探求しようとするよりは、それらを黙って、じっと見つめようという気持ちになるだろう、と私は信ずる」（断章72）と言う⁽⁵⁾。かれはまた、人間の生のなかに悪無限つまり生成的無限を見た。このばあいの無限はいずれ、人間がそこから解脱しなければいけない無限だった。それも愛の秩序に至るべく終結させねばならないものだったのだ。

デカルト哲学における人間論、とくにその心身二元論は、身体と心とが出会うところの媒介の場を松果腺としていた。デカルトによると、この腺が心のありかなのだった。ところが、こういった種類の人間学は、今日的な水準からみれば、当然ながら一笑にふされる種類のものにはちがいないのだが、ただ、精神的出来事をまったく生理学的に、あるいは機械論的にのみ説明する唯物論的形而上学や、あるいはまた身体的なものを唯心化する観念論などの割り切り方からすれば、デカルト哲学のこの種の説明の仕方や悪戦苦闘ぶりのほうが、まだしも基礎をもったもの、教訓的なもの、といえるのである。これにたいし、パスカルの人間論全体は、本質的な点で、多く現代の哲学的人間学の見解と一致している。それというのがかれが、全人間とのかかわりあいのなかから、「みんなの目の前にある」「すべての原理を見てとるためのきわめて明確な目をもち、そしてつづいては、分った原理にもとずいて、誤った推理をしないための正しい精神」（断章1）をもって人間の行動を分析したからなのであろう。また現代の心身医学の問題とする、身体的有機体への心的なものの影響、さらには心的なものへの身体的なものの影響といった側面も、パスカルは、人間の弱さ、定めなさ、あやふやなこと、そして想像力等の分析のなかで指摘しているのである。こういった意味でも、かれの人間にかんする問題提起は、今日もなお、哲学的に、実践的にも論議されるべき価値あるものをもっている、といわねばならないのだ。

注

- (1) M. ラントマン 前掲書 p. 15, p. 295。
- (2) E. ロータッカー 前掲書 p. 199。
- (3) たとえば、次の断章を考えてみるとよいであろう。「われわれの本性は運動のなかにある。完全な休息は死である」(断章 129)。
- (4) シェラーによると、「人間とは、無制限に「世界開放的」に行動しうるところの X である」(シェラー著作集 13 宇宙における人間の地位 亀井他訳 白水社 1977 p. 51)。この立場からすると、人間にとっての世界といえども、またつねに $((x))$ であるはずである。だから代償の世界とは $((x \text{ の } x))$ でしかないだろう。こう考えてみると、ふたたびパスカルの一断章(93: 習慣とは…)が思い出されよう。
- ⑤ ガリレイの無限論については、『新科学対話』上 岩波文庫 1967 p. 58 以下参照。

参 考 文 献

- ① W. シュルツ 前掲書