九州大学学術情報リポジトリ
Kyushu University Institutional Repository

初期モンテスキューにおける古典古代

安武，真隆
九州大学法学部助手

https://doi.org/10.15017/2070

出版情報：法政研究. 63 (3/4), pp.221-274, 1997-03-21. 九州大学法政学会
バージョン：
権利関係：

論　説

初期モンテスキューにおける古典古代

安武真隆

はじめに
第一章　教会批判と宗教的寛容論
第一節　古典古代とキリスト教
第二節　『ペルシャ人の手紙』における寛容と教会批判
第三節　寛容論の世俗化
第二章　世俗世界の変容
第一節　王権の強大化と廷臣
第二節　ローの「システム」崩壊
第三節　徳と名誉
おわりに

はじめに

モンテスキュー（一六八九―一七五五）は、晩年の著作『法の精神』（一七四八）において、「共和政」を次のようなものとして描いている。すなわち、「共和政」とは、古典古代のポリスを典型とする小規模な国家形態のことであり、「自己犠牲」や「法と祖国への愛」などを意味する「徳」を原理とする。またこの政体では、全構成員が「徳」を保持し、公務に参加することによって、政体それ自体が維持され、政体に栄光、偉大さ、英雄的特徴がもたらされるとするのである。他方、『ペルシャ人の手紙』（一七二一）に至る初期モンテスキューの著作群には、『法の精神』における「共和政」の議論を彷彿させるものが少なくない。また、モンテスキューが青年期に受けた教育が、古典古代を模範とした人文主義教育、たとえばキケロの『義務論』などに依拠したものであったことも、伝記的事実として確認されていることもあって、初期モンテスキューが、古典古代を理想とし既存の体制に批判的な「共和主義者」[1]であったという見解をとる者も、モンテスキュー研究者の間では、しばしば認められる。

しかし、初期モンテスキューの知的営為を、体制批判を伴った「共和主義的」なものと特徴づけることが可能かつ正当だとしても、それを体制のどのような要素に対する批判であるとし、またなぜそれを「共和主義的」と呼べるのかについて、より積極的な説明が与えられない限り、モンテスキューの初期政治思想の理解として充分だとは言えないであろう。言いかえれば、彼が古典古代に依拠した言説を展開する際に、何を課題として設定していたのかという論点は、必ずしも充分に検討されてきたとは言いがたいのである。私見によれば、むしろ、彼が展開した「共和主義的」言説に関して、彼が原理上貢献しようとは意図しえなかった課題について、何らかの見解を表明していると主張

する傾向にあったように思われる。このような傾向は、モンテスキューの時代との関連性を歴史的に吟味せずに、用語の偶然の類似性を手がかりとして、「共和主義」という用語に、幾つかの観念を結合するために生じているものと思われる。[2] その結果として、彼が「共和主義的」言説を展開する際に、古典古代の経験を念頭においていた点でさえ、看過されることがある。

そこで本稿では、こうした非歴史的理解に基づく混乱の解消を目指して、モンテスキューが、その初期において古典古代に依拠した「共和主義的」言説を展開する際に、引き受けようとした課題が何であり、また何でなかったのかという点を解明することにしたい。以上の観点から、本稿では、初期モンテスキューの政治思想として、彼の現存する著作の中では最初期のものと推定される『キケロに関する論考』(*Discours sur Cicéron*, 1709) や、『ローマ人の宗教政策について』(*Dissertation sur la Politique des Romains dans la Religion*, 1716)、『誠実の礼賛』(*Éloge de la Sincérité*, 1717) さらに、生前公刊されたものの中では最初の著作『ペルシャ人の手紙』(*Lettres Persanes*, 1721) などに注目する。この際、これらの著作に対する検討の中心を、宗教的寛容論と、世俗秩序の変容—王権の強大化と商業活動の進展—に関する彼の批判的議論とにおくこととする。ここで、宗教的寛容論に注目するのは、モンテスキューがその思想的営為の出発点において、古典古代に準拠することで対抗しようとしていた対象が何であったのかが、この議論から窺えるものと期待されるからである。[3] さらに、世俗秩序の変容—専制化—に関する彼の批判的議論を扱うのは、この議論が、古典古代の世界にある程度準拠する形で展開されているからである。[4]

本稿の論述は、次のような順序で行われる。第一章の第一節では、キリスト教の神学的言説に基づく知的閉塞を突破するために、モンテスキューが古典古代の異教的世界に関心を向けるに至った同時代的背景を手がかりに、古典古代に依拠した人間主体の有意味なあり方に関わる〈徳〉論や、宗教的寛容論を検討する。また、第二節以降では、

『ペルシャ人の手紙』における寛容の議論の深化と、それに伴う教義、宗教的儀式、教会組織に対する批判的議論を検討する。次いで第二章では、古典古代の異教とキリスト教的神学論との対抗という図式ではもはや充分に把握できない、同時代の世俗世界の変容に対するモンテスキューの批判の議論を、『ペルシャ人の手紙』における叙述から明らかにする。第一節では、王権の強大化と、それにともなう臣民の自由の喪失と隷属化に対する彼の批判的議論を検討し、第二節では、ジョン・ローによる財政政策の破綻がもたらした国内秩序の混乱状態に対するモンテスキューの批判的描写を概観する。さらに、第三節では、これらの変容に対する彼の批判的議論が立脚していた古典古代の知的源泉の特徴の把握を目指すこととする。以上の検討によって、彼の初期政治思想における古典古代の位置づけを明らかにし、この時期の彼の関心が、実際にはどこにあったのか、そして、それがいかなる制約の下にあったのかを、解明することにしよう。

＊　本稿執筆にあたって底本としたのは、プレイアド版全集 *Œuvres complètes de Montesquieu*, texte présenté et annoté par Roger Caillois, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1951, 2 tomes である。この版に欠けたテクストについては、A・マソン監修の全集（ナジェル版）*Œuvres complètes de Montesquieu*, publiées sous la direction d'André Masson, Paris, Nagel, 1950-55, 3 tomes によって適宜補った。

なお『わが所感』（[*Mes*] *Pensées*）と『落穂集』（*Le Spicilège*）に関しては、前者について版による番号の異同一覧を巻末に付した、Montesquieu, *Pensées Le Spicilège*, édition établie par Louis Desgraves, Paris, Robert Laffont, 1991. を適宜参考にした。

＊　モンテスキューの著作からの引用および参照については、原則として以下のように表記する。

『ペルシャ人の手紙』（*Lettres Persanes*, 井田進也訳、世界の名著三四、中央公論社、一九八〇年）については、手紙の番号を本文中で明記するか、括弧に括って（L. 28）のように記した。後者の場合、第二八の手紙のことを指す。また『わが所感』や

『落穂集』については、該当番号を註の中において記した。

その他のテクストについては、プレイアド版の全集（以下、典拠にあたっては、*OC. Pléiade* と略す）、あるいはナジェル版（以下、*OC. Nagel* と略す）の巻数、頁の順に註の中で表記した。

また訳文に関しては、翻訳がある場合はそれを参照したが、訳語の統一性が必要だと判断した箇所などは、筆者の責任において訳を変えたところがある。

(1) たとえば、グランプレ・モリエールによれば、青年期のモンテスキューは、「古代共和政、特にローマ共和政」や「徳と愛国心を鼓舞する自由人」を手本とした反抗的性格を持つ「共和主義者」であった。彼の推測によれば、モンテスキューはパリで過ごした四年間に反抗的になった。反抗的・現状破壊的性格を強調するこの解釈の論拠は、一つは、不平・不満の蔓延したこの時代の不安定な社会状況に対して経験や省察を欠いた青年は「自らの周囲に蔓延している卑屈さ、堕落、利己主義を憎悪」して、現実社会や「権威に反抗する傾向」にあったはずだという想定であり、もう一つは、晩年ほとんど盲目となったモンテスキューが自らの過去を回顧して、同じく盲目となった旧友デファン夫人に向けて書いた次の一節である。「貴方は自分が盲目であると語っております！貴方も私も、かつてちょっとした反抗的精神のために、蒙昧へと向かうことを余儀なくされたことを、貴方は認めないのでしょうか？」Jean Jacques Granpré-Molière, *La Théorie de la Constitution Anglaise chez Montesquieu*, Leyde: Presses Universitaires de Leyde, 1972, pp.45-46. Montesguieu, *Correspondance*., no.720, 13, September, 1754, en *OC. Nagel*, III, p.1515. また、川出氏によれば、「実際、若き日の彼は、専制政体に対抗するために専ら有徳な公民からなる共和政の復活の可能性に期待していた」。川出良枝、「恐怖の権力―『法の精神』における「専制」―」、『思想』七九五号、一九九〇年九月、岩波書店、七三頁。

(2) たとえば、「共和主義」という用語の中にフランス革命以降の諸観念を遡及的に読み込むアナクロニズムは、モンテスキューが「共和主義者」か、あるいは「貴族的反動」かという、これまで繰り返され、しかもモンテスキューの政治思想そのものの内在的解釈にとって全く無意味な論争に典型的に現れている。革命の推進と反動という大革命以後の政治的対抗軸を、一七世紀後半から一八世紀前半という革命的な諸運動が大きな潮流となっていないコンテクストに設定することは、この時代の理解にとって全くミスリーディングである。なお、「共和主義者」あるいは「貴族的反動」というモンテスキューの政治思想に関する論争を紹介したものとして、古賀英三郎『モンテスキュー』（講談社、人類の知的遺産三九、一九八二年、一一―一六頁）を参照。また、以上の解釈枠組からモンテスキューの政治思想を検討したものとしては、次のものを参照。Albert Math-

iez, "La Place de Montesquieu dans l'Histoire des Doctrines Politiques du XVIIIe siécle", en *Annales Historiques de la Révolution Française*, VII, 1930; Lousi Althusser, *Montesquieu: la politique et l'historire*, Paris, 1959; Nannerl O. Keohane, "Virtuous Republics and Glorious Monarchies: Two Models in Montesquieu's Political Thought", in *Political Studies*, Vol. 20, 1972.

また、「共和主義」を非歴史的に扱うことの難点は、ポーコックが提唱した「共和主義」、あるいは政治的人文主義（civic humanism）という概念の諸含意の一つとの関連づけによっても生ずる。ポーコックが解明したフィレンツェ・ルネサンスにおける政治的人文主義、あるいは議会や地方統治についての固有の経験を伴ったイングランドやアメリカにおける類似の思潮に示される、統治に対する広範な政治参加の契機は、コハーンが指摘するように、フランスでは概して希なことであったと言える。三部会は長らく開催されていなかったし、小教区の集会や、市町村議会が存在する場合でも、それらは、強固な地域的な寡頭制によって、支配される傾向にあった。もちろん、フランスにおいて政治的参加の議論が皆無だったわけではない。モンテスキュー自身、『国債に関する覚書』（*Mémoire sur les Dettes de L'État*, 1715 en *OC. Nagel*, III, pp.23-31, *OC. Pléiade*, I, pp. 66-71.）で、三部会の設置を提唱している（ただし、彼はこの主張を以後繰り返していない）。とはいえ、一般的に言えば、当時のフランス人の政治生活には、「共和主義」の活動的生活（vita activa）や、そのための基盤は、ほとんど存在しなかった。フランスのこうした事情をふまえるならば、「共和主義」の参加的契機に着目してモンスキューの初期政治思想を解釈することは、妥当とは言えないであろう。J.G.A. Pocock, *Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, 1975; Keohane, *Pliosophy and the State in France*, pp.457-460. ただし、ポーコックの提起した政治的人文主義を、広範な政治参加を主たる特徴とするものと理解するのであれば、ミスリーディングであろう。この点については後述。

(3) 初期モンテスキューの政治思想を解釈するにあたって、古典古代に準拠した「共和主義的」言説を、キリスト教の神学的言説に対置させるという本稿の視点の有効性は、ピーター・ゲイの啓蒙に関する古典的研究によっても裏付けられる。「近代的異教の台頭」という副題を持つ彼の著作によれば、啓蒙主義者およびフィロゾーフの経験は、二つの過去—キリスト教と異教—を対置させつつ、両者を融合し自らの存立基盤を確立していこうとしたものとして理解することができる。ゲイは、「啓蒙」を、「古代への訴え」と「キリスト教との緊張」の二つの要素が弁証法的に展開し「近代性の追求」へと向かうものとして定式化している。Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation, The Rise of Modern Paganism*, New York, 1996. pp.xi-xii,

3-10. また本稿の視点は、ポーコックの「共和主義」理解と必ずしも矛盾するものではない。スコラ的時間意識から脱却していく契機として「共和主義」の言語を解釈する彼の『マキャヴェリアン・モメント』における立論を前提とすれば、狂信に対抗し救済の言語を回避するために、古典古代の異教的要素—あるいはその派生物としてのルネサンス期の政治的人文主義—が援用されることもあり得たはずである。Pocock, *The Machiavellian Moment*, ch. I-III. 事実、ポーコック自身、後の著作において「ガリカニスム的カトリシズム、カルヴァン派や諸派のプロテスタンティズムを拒否するためには、古代都市にその所在が見出される世俗的理想の確立」が要請された点を指摘し、古典古代の理想がこの時期において一定の需要を持っていたことを承認するに至っているのである。Pocock, *Virtue, Commerce, and Histroy: Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*, Cambridge, 1985, pp.144-145.（田中秀夫訳『徳・富・商業』、みすず書房、一九九三年、二七〇—七二頁）。

なお、モンテスキューにおける異教的側面に関しては、近年次のような研究—彼の思想内在的な検討では必ずしもないが—がある。Salvatore Rotta, "Montesquieu et le paganisme ancien", en *Lecteurs de Montesquieu: Actes du Colloque de Wolfenbüttel*, Napoli, 1993, pp.151-175. また、初期モンテスキューの政治思想における異教的側面の重要性を強調し、自然法思想との関連から彼の「正義」概念を検討したものとして、次の著作も参照されたい。押村高『モンテスキューの政治理論—自由の歴史的位相—』（早稲田大学出版部、一九九六年）。

(4) モンテスキューの専制批判に関する様々な論点については、近年興味深い研究書が登場した。川出良枝『貴族の徳、商業の精神—モンテスキューと専制批判の系譜—』（東京大学出版会、一九九六年）。この著作では、「共和主義的」言説との関連性が看過される傾向にあるが、専制批判という側面からモンテスキューの政治思想を総体として理解しようとする点で、モンテスキューの政治思想に関する近年の歴史研究としては、注目に値するものである。しかしながら、後に明らかにするように、実は、モンテスキューの思想的営為の出発点において設定された教会批判と寛容の主張という課題は、必ずしも専制批判と同一視できず、むしろ、専制批判は、同時代の事件を彼が目撃する過程の中で形成されてきたという側面を持つ。したがって、本稿では、専制批判の言説が登場してくる知的過程に注目する。

第一章　教会批判と宗教的寛容論

第一節　古典古代とキリスト教

ポール・アザールの古典的著作は、その表題『ヨーロッパ人の意識の危機』に示されるように、モンテスキューの青年期にあたる一七世紀末から一八世紀初頭の時期を、信仰のみならず様々な精神的価値の転換期として描いている。[1] この脱神学的傾向がどのような過程を経て深まっていったのかについては、ここで具体的に詳述する余裕はない。とはいえ、モンテスキューがその思想的営為の出発点において、キリスト教の神学論の知的閉塞や教会組織の硬直性に、思想的・政治的に対抗するという課題を引き受けるに至った同時代的背景として、少なくとも宗教戦争後のコンテクストを踏まえなければならない。

一五七二年のサン・バルテルミの大虐殺に象徴的に示される宗教的内乱の中で、神学的言説を展開することは、カトリックかユグノーかという友敵関係に関与することにならざるをえなかった。しかし、おびただしい流血にもかかわらず、自らの救済という実存をも賭けて闘われた際限のない党派争いは、結局のところ、もはや内乱を継続することも宗教的統一を達成することもできないという、袋小路に陥ることになる。フランスは宗教戦争末期に、二つの信仰の一方が、他方を圧倒してしまう程充分に強力でもなく、あえて抑圧に強行しようとすれば、国家解体、ひいては自宗派組織に致命的な打撃を与えるという危険を冒すことになるという手詰まり状況におかれたのである。[2]

こうした状況下で、当面の秩序と安全の維持を目的とするならば、かつての宗教戦争を想起させ、狂信的な弾圧の論理にも容易に転化しうる救済、啓示、終末といった観念の援用は、たとえ可能であったとしても、躊躇せざるをえなかったと言えよう。啓示の色合いを帯びた神学的言語に訴えることは、人々の良心や秩序を脅かし、平和の対極に

位置するものと解された。このことは、同時代人ベールの次の一節にもよく表れている。

「我々の時代にはリベルタンと理神論者がいっぱいいる。人々はこのことを不思議に思うかもしれない。だが私はそれにもまして、宗教が自らの一時的な繁栄のためにおよそ考えられるあらゆる犯罪、たとえば殺人、略奪、追放などを含む各種の暴虐を働き、そしてこれらの犯罪もまた自ずから他の無数の悪行、たとえば、偽善、秘蹟の神聖冒瀆などを引き起こすことによって世界中を荒廃させ、その結果として必然的にあらゆる倫理道徳が滅びようとしている今日にあって、なぜもっと多くのリベルタンや理神論者がいないのかをいぶかしく思う。[3]」

さらに、神学的言説を回避しながら、自己と世界との関連を何らかの意味と秩序あるものとして諒解しようとする中から、フランスにおいては特に一七世紀以来、懐疑論的・理神論的文化が普及していくことになった。そこで懐疑の対象となったのは、到達すべき価値・真理を予め設定し、自己の認識が誤る余地を認めずに、他者に対して己の信じる価値・真理を強制しようとする抑制のない態度であった。キリスト教の神学的言説に対する懐疑的姿勢は、統治の側においては、国内の分裂する信仰のいずれに対しても距離をおき、平穏な生活（ataraxia）や自己保存のために強力な世俗権力を志向する国家理性論へと結実することになる。[4] しかし、こうして強化された王権が、ナントの勅令の廃止に見られるように、国内の少数宗派の弾圧に改めて着手するようになると、今度は弾圧される側から、複数の宗派の並存を、ポリティークの観点からではなく、むしろ理論的・認識論的根拠に基づいて擁護するいわゆる原理的寛容論が台頭することになった。[5] そして、このような寛容論は、諸宗派を包括する認識枠組に、理神論的、自然宗教的、あるいは多神教的な特徴—逆に徹底した懐疑の姿勢は後退するが—をしばしば帯びたのである。

モンテスキューの初期著作群を、以上のような知的コンテクストの中に位置づける際に注目すべき点は、古典古代

に準拠した彼の言説が、国家と宗教との関係や、宗教的寛容の問題を論じるために用いられているという点である。[6]このことは、一七一六年六月一八日に、二七歳のモンテスキューがボルドー・アカデミーで朗読した『ローマ人の宗教政策について』において、既存のキリスト教のあり方を相対化する視座を、古典古代に求めていることからも分かる。この宗教政策論でまず注意すべき点は、現世の国家に関わる事柄と、来世の霊的な天上の国への愛に関わる事柄との、キリスト教的な倫理的優先関係を、彼が相対化していることである。ここで、モンテスキューは、ローマにおける宗教が、立法や城壁の建設と同様に、現世における国家の運営上必要な手段として位置づけられていたことを指摘し、これを積極的に評価する立場に立って議論を展開している。

「ローマの立法者達と、他の諸国民の立法者達との間に、違いがあることが私には分かる。前者は、国家のために宗教を作り、後者は、宗教のために国家を作ったのである。ロムルス、タティウス、ヌマは、神々を政治に隷属させた。[7]」

確かに、モンテスキューによれば、宗教それ自体は人間理性に反したものである。にもかかわらず、ローマの統治者達が宗教を求めたのは、宗教によって「何も恐れない人々に、神々への恐怖を吹き込み、この恐怖が、人々を立法者達の好きなように導く[8]」こと、そして宗教の中の不合理で常軌を逸した要素に敢えて訴えて、公的利益へと民衆を指導するためであった。[9]

したがって、モンテスキューは、ローマにおける統治者達と民衆との間では、宗教儀式に向けられた態度の誠実さに関して、隔たりがあったと見る。たとえば、統治者達にとって宗教的儀式は、国家運営を円滑にするための手段であるから、ヌマが国家設立当初において規定した儀式のあり方が、その後そのまま踏襲されなくてもかまわない。む

しろ重要なのは、設立当初の儀式がそのまま踏襲されていると民衆が信じるような外観が与えられていることである。[10] 要は、宗教を国家に従属するものとして利用することだったのである。[11] このように、モンテスキューによれば、ローマでは民衆の「軽信」を統治者達が巧妙に利用し、国家運営へと導いていた。宗教儀式の不合理性は、民衆に対する説得・動員の手段として活用されたのである。

ただしここでモンテスキューが、ローマにおける宗教儀式の不合理性を、国家の運営という公的目的に奉仕している限りで容認するにすぎないことは、強調すべきであろう。彼が、ローマの宗教とは対照的にエジプトの宗教を批判したのは、この宗教が、後述するように不寛容な排他性を備えていたことに加えて、「共和国を圧迫するために迷信を利用している」ためであった。

「エジプト人達の間では、祭司は自分達のみを構成員とする団体を作っており、それは公共性を犠牲にして保持されていた。そこから数々の不都合が生じたのである。利益を受け取るばかりで決して還元せずに、自らの下に少しずつ全てを引き寄せる者達から成る団体の中で、国家の富は全て蕩尽されてしまう。エジプトの祭司達は、こうして何事も行わないために雇われ、怠惰の中で全てを沈滞させる。彼らは怠惰を、それによって生じる悪徳とともに垂れ流すだけである。彼らは、面倒を引き起こし、落ち着かず、厚かましい。そして、こうした性質によって、彼らは極めて危険な存在となっている。つまり、国家の利益とは大きく切り離された利益を持つ団体は、怪物だったのである。要するに、それを樹立した者達は、社会に不和と内乱の種をまき散らしたのである。[12]」

このように、エジプトの宗教に対するモンテスキューの批判は、政治と宗教との間の目的―手段の関係が不当に逆転している点に、向けられていたのである。

また、キリスト教的な倫理的優先関係から距離をおくモンテスキューの姿勢は、人間主体の有意味なあり方を、神や魂の救済との関連においてではなく、あくまで現世の国家に関わる事柄の中に探究するという形でも現れる。この試みは、彼の最初期の著作、『キケロに関する論考』において早くも見出すことができる。彼はこの作品で、キケロに対する賛辞を次のように始めている。

「キケロは、全ての古代人の中で、最大の人格的価値を持った人物であり、私が誰よりも模範としたい人である。彼より美しさと偉大な性格とを保ち、彼よりも栄誉を愛し、彼より堅固な名誉を手に入れ、彼のように前人未踏の途を沿ってそこに到達した者など、一人もいない。[13]」

モンテスキューがキケロをこのように賞賛する理由は、彼の哲学上の功績や、演説における雄弁にとどまらない。むしろ、モンテスキューは、キケロが「祖国の解放者」であり「自由の擁護者」であることや、誠実、勇気、大胆さ、そして義務を模範として示したことを強調する。モンテスキューは、キケロの『義務論』を念頭におきながら、次のように論ずる。

「我々の習俗を形成し、我々の義務の範囲を我々に示すことで、彼は、誠実とは、効用とは、社会に対する我々の義務とは、我々自身に対する義務とは、家父の資格で、あるいは市民の資格でなすべき我々の義務とは何であるかを、我々に教えている。[14]」

ここで主張されている「義務」が、神の啓示に基づくキリスト教的な道徳と積極的な関係を持たず、むしろ、現世に

おける社会関係を前提として初めて評価されるものであることは明らかである。

現世における人間主体の有意味な生き方をめぐる問いは、数年後の執筆が推定される『誠実の礼賛』においても探究される。ここでモンテスキューは、各人の道徳的陶冶には、自己とは異質な他者の存在、さらに他者との「誠実」な関わりが必要であると主張する。彼によれば、人間は「自己をあまりに身近に眺めすぎる」上に、自己愛によって己を美化してしまうため、単独で思弁的に内省しても自らの美徳も悪徳も把握することができない。[15] したがって、卑屈に「迎合する友」しか持たぬ者は、他者を持つとは言えない。そのような者は、自己を知らないまま自らの人生を自画自賛して過ごすという「手の施しようもないように思われる錯乱状態」に陥ることになる。他方で、人に気に入られようとして自らの感情を偽り、他人に追従する者は、もはや自己を持つとは言えず、したがって、人の前に他者として立ち現れず、自由なき「隷属状態」に陥ることになる。モンテスキューは、多くの者がこうした弱い状態に容易に陥ることを認めながらも、「善人になるのに必要なのと同じだけの力と勇気が、悪人になるのに必要であろう」と人格的陶冶の余地をあくまで残し、[16] 他者との間の「誠実の実践」について次のように論ずる。

「神が望まれたのは、人間が相互に導き合い、自らの自己愛が隠してしまうものを、他人の目によって見ることができるようにし、最後には、信頼からなる見事な交流によって、真実を相互に語り、真実に至ることができるよう、共に生活することであった。[17]」

ここでモンテスキューは、神の行為を、人間による「誠実の実践」を望むことに限定し、むしろ人間主体の側が、現世の中で有意味に生きるために、相互に真実を語り合うべきであるとしているのである。ここからも、彼が現世と来

世との倫理的優先関係を相対化していることが窮える。

神の観念を限定的に捉えようとするモンテスキューの姿勢は、先に検討した『ローマ人の宗教政策について』においても見出すことができる。すでに論じたように、ローマの指導者達は迷信や宗教的儀式を政治的手段と考えた。しかし他方で、モンテスキューが注意を促しているのは、彼らが、宗教に対して内面的な関わりを全く持っていなかったわけではないことである。

「執政官達が、民衆の宗教に熱中しなかったとしても、彼らがそうした宗教を持たなかったと信じるべきではない。カドワース氏が実に見事に立証したように、異教徒の中で識見ある者達は、ある最高の神性を崇拝していた。民衆の諸神性は、この最高神が参与したものに過ぎないとされた。これらの異教徒達は、礼拝において非常にためらいが少なかったし、崇拝するものが神性であろうと神性の現れであろうと、どちらでも良いと思っていた。たとえば、全ての生成を可能とする限り、ヴィーナスにおいて崇拝するのは、自然の受動的力でも、最高の神性でも良かったし、植物に生命を与え大地をその熱によって肥沃にするものなら、礼拝するのは、太陽でも最高存在でもどちらでも良いと考えていたのである。[18]」

「世界の魂という教義は、ほとんど普遍的に受容されていたし、世界の各部分は、この魂が行き渡っている生きた肢体と考えられていたため、これら全ての部分を区別なしに崇拝することが許され、教義と同じく礼拝は任意に行われるべきであると思われていた。[19]」

このように、ローマの指導者達は、神聖なものに対する内的信仰と、教義や儀式といった外的側面とを峻別し、前者さえあれば十分であると考えたのである。彼らは、「神は、その本性により、現世の全ての事物に参与している[20]」という観点から、世界のあらゆる地域に散在する神聖なものを信仰した。つまり、ローマの指導者達は、教義や儀式の

複数性・多元性を、無秩序や混乱と見なすことも、一元的なものに解消することもなかった。むしろ彼らは、外国の諸神性を自分達の諸神性と巧妙に混ぜ合わせ、自分達の征服地の中に、ローマに対する何らかの崇拝と関連を持つ神が見出された場合には、ローマの神性の名を与えることによってそれを採用したのであった。[21]

以上の検討から明らかなように、モンテスキューによれば、ローマの指導者達にとって信仰心をいかなる儀式や礼拝の方法で表現するかという問題は、信仰の誠実性と何ら本質的な関係を持つものではなく、むしろ、統治の円滑な運営に支障のない限り、信仰の表現には、あらゆる形態が許容されたのである。したがって、現世における神は、あくまで各人の内面にとどまり、人間事象に積極的に関与するものとは考えられなかったとモンテスキューは見るのである。[22] ローマ人が宗教的寛容を確立することができたのも、神の観念を限定的に捉えるためであった。

「以上のことから、異教徒の世界において支配的な寛容と穏和の精神が生じた。お互いに迫害したり苦しめたりし合わぬよう気をつけ、全ての宗教、全ての神学がそこでは等しく良いものとされた。異端、宗教戦争、宗教論争は、そこでは知られていなかった。寺院に礼拝に行きさえすれば、各市民は自らの家庭の中で大神祇官であった。[23]」

モンテスキューによれば、このように寛容が普及していた事実こそが、ローマでエジプトの宗教が禁止された事態を説明するのである。

「確かに、エジプトの宗教はローマにおいて常に禁止された。それは、この宗教が不寛容であり、単独で支配し、他の宗教の残骸の上に打ち立てられることを望んだためであった。つまり、ローマ人がエジプトの宗教に対して戦いを挑んだ真の理由は、ローマ人の間で穏和と平和の精神が支配的であったことだった。[24]」

このように、エジプトの宗教に対するモンテスキューの批判は、それが、政治と宗教との関係を転倒させている点にとどまらず、「単独で支配」することによって信仰にとって本質的でない外化された儀式や礼拝方法を不寛容に押しつける点にも向けられていたのである。

以上の考察から明らかなように、モンテスキューは、宗教を国家運営の手段として扱ったが、他方、すでに示したように、神聖な存在—それがもはや儀式・礼拝の点でキリスト教正統派のような一神教的な厳格さを伴っていないとしても—それ自体については、依然として容認する議論も展開していた。このことは、宗教戦争後のコンテクストにおいて、彼が、神の観念を放棄する無神論やリベルタンの傾向に乗じるほど急進的ではなく、穏健な自然宗教、あるいは理神論的立場にあったことを示唆する。また、彼は、神の観念を限定的に捉えることによって、キリスト教の神学的言語をできるだけ回避し、と同時に、古典古代に依拠した言説を展開することによって、人間主体の有意味なあり方を、世俗秩序における人間関係の中に見出そうとした。

さらに、モンテスキューは、ローマ人が宗教的に寛容であることを強調したが、この強調の中に、先代のフランス王ルイ一四世が一六八五年に行ったナントの勅令の廃止に対して反発し、寛容を要求する姿勢を読み取ることもできよう。とはいえ、『ローマ人の宗教政策について』において直接描写されているのは、あくまで寛容の行き渡ったローマの世界であって、モンテスキューが生きた時代のフランスではない。複数の神性を併存させ、国民の間に寛容を維持し、宗教が国益を損なわないローマのあり方は、彼にとって確かに宗教と政治との関係についての模範とすべき理想状態ではあった。しかし、この理想状態はたんに提示されたにとどまり、同時代のフランスで寛容を維持していくための具体的な議論までは、展開されていないのである。

ところが、その後モンテスキュー三二歳の一七二一年に公刊した『ペルシャ人の手紙』に見られる寛容論は、古典

古代に準拠するにとどまらず、原理的レヴェルで、あるいはより世俗的見地からも本格的に展開されるようになる。これは、彼が、統治および各人の道徳的基礎づけの言語として、キリスト教の神学的言語に依拠し続けることの有効性を、より徹底的に拒否するようになったことの反映と言える。また、宗教的契機の希薄化を彼が認識していたのに対して、現実には、教会組織が社会・政治の領域に依然として影響力を残しており、さらに、ルイ一四世は時代錯誤にも、国内を宗教的に統一しようとした。こうして、モンテスキューの宗教問題に対する反発・風刺の度合い—確かに宗教政策論の段階でもエジプトの宗教に対する批判という形をとって展開されてはいたが—は、いっそう先鋭化し、かつ辛辣化していくことになる。次節では、『ペルシャ人の手紙』における寛容論のこうした展開を検討することにしよう。

第二節　『ペルシャ人の手紙』における寛容と教会批判

『ペルシャ人の手紙』は、一七一七年頃から執筆され、一七二一年にアムステルダムで匿名出版された。出版前の段階で完成原稿に目を通したデモレ神父は、この著書について「パンのように売れるであろう」と予言したが、まさにその通りの売れ行きであったという。この著書で叙述の対象となっている時期は、ルイ一四世が存命中から、彼の死後の摂政期までのおよそ一〇年間であり、後にやや詳しく述べる「ミシシッピの泡末」として名高いジョン・ローの「システム」崩壊もこの時期に起きている。内容としては、ペルシャの専制的で異国情緒あふれる風俗や生活様式の紹介とともに、当時のフランスの、とりわけパリを中心とする風俗や政治的事件などが盛り込まれている。そして、これらのトピックは、ユズベクとそれよりやや若いリカの二人のペルシャ人が、本国ペルシャの知人を交えて書簡を

交換する形式で取り上げられている。このような、ペルシャという新たな異国の視点の導入が可能となった理由の一つは、明らかに、この時期のヨーロッパが外部世界との交流を積極的に展開し始めたことに求められる。他方、この著書の売れ行きという点での成功の原因が、視点の新奇さ、およびペルシャのハーレムの描写に典型的に示される異国趣味にもあったことは言うまでもない。

とはいえ、モンテスキューがこの著書にペルシャ人の視点を導入した理由は、もちろん売れ行きへの配慮だけにはとどまらない。ここで注目しなければならないのは、むしろモンテスキューの思考の核心に連なるもう一つの理由である。それは、ペルシャ人が、キリスト教から見て忌むべき同時代の異教徒でありながらも、「全てのマホメット教の中で最も寛容である」(I. 29 の原註) 者として描かれていることに示されている。モンテスキューは、この著書の序文において、自分はペルシャ人の書簡を翻訳したに過ぎないと強弁することで、キリスト教圏にいながらにして、この世界を相対化しうる視点の採用に成功している。同時に、多少度の過ぎた批判・風刺をしようとも、異教徒の無知に由来するとの弁明が可能となった。そして、モンテスキューは、このペルシャ人に、自分が望ましいと考える寛容の精神を、意図的に吹き込んだ。ボルドー・アカデミーの気心の知れた仲間の前ではなく、不特定多数の読者を想定しながらも、慎重で知られる彼が、さほど躊躇することなく異教的な寛容の擁護論を展開することができたのは、このペルシャ人の目を通した叙述というスタイルのためであった。

ここでのモンテスキューによる寛容の主張は、原理的観点からのものであったと言うことができる。まず彼は、全ての宗教の中に共通の普遍的な要素、とりわけ道徳的諸命題が存在することを前提とする人文主義的な議論を、登場人物のユズベクに仮託する形で積極的に打ち出している。ユズベクは第三五の手紙で、イスラム教徒としてキリスト教を見た際、そこに数多くの共通点、彼の言葉では「我々の教義の種子」を見出して驚いている。彼の見るところで

は、キリスト教徒は、即座に神によって罰せられるべき存在ではなく、預言者が依然として登場しないが故に偶像崇拝の闇の中で暮らしている不幸な人々であるにすぎない。ユズベクは、両教徒の類似点を列挙した上で次のように論じている。

「彼らも、我々と同様、自分の美点の不十分なこと、神の傍に仲介者を持つ必要があることを認めている。私は至る所にマホメットの教えを目にする。ただマホメットの姿は少しも見あたらないのである。たとえ人が何をしようと、真理は漏れ出て、それを取り囲む暗闇を常に貫き通す。永遠者が、地上に真の信者のみを見る日が来るであろう。時間は、全てを滅ぼし、誤謬そのものを破壊するであろうから、全ての人間が、互いに同じ旗のもとにいることに気づいて、驚くであろう。」

こうした類似点を手がかりとして、ユズベクは、キリスト教徒がいずれは「神の摂理の神秘」によってイスラム教へと改宗することを期待するのである。

宗教の相異を超えた共通の要素を重視する見地は、さらに、イスラム教的制約を脱した中立的な姿勢としても展開される。第八三の手紙で、ユズベクは、正義を「二つの事物の間に現実に存在する適合の関係」と定義し、この関係を考察する主体が、「どのような存在だろうと、神であろうと、天使であろうと、ひいては人間であろうと変わりはない」と論じている。彼によれば、「たとえ神が存在しないとしても」我々は正義を愛すべきだし、「我々がたとえ宗教の束縛から自由になるにしても、我々は衡平の束縛から自由になるべきではない」。また、ユズベクは第四六の手紙で、「どのような宗教のもとに人が暮らそうとも、法の遵守、人間に対する愛、両親に対する敬愛は、常に宗教の第一の信条」であり、神の御心に適うには、「社会の諸規則と人道への義務を遵守する」ことが必要であることは疑

いないと主張して、さらに次のように続ける。

「どのような宗教の下に人が暮らそうとも、一つの宗教を想定した以上、神が人間を愛していることもまた想定しなければならない。というのは、神は人間を幸福にするために宗教を立てるのであり、神が人間を愛したとすれば、我々もまた人間を愛することによって、すなわち、彼らに対して慈善と人道とのあらゆる義務を行い、彼らの生活が依拠する法を決して犯さないことによって、神の御心に適うことは確かだからである。

こうすれば、あれやこれやの儀式を行うよりも、神の御心に適うことは一層確実である。なぜなら、儀式はそれ自体としては何らの善を伴わないからであり、神がそれを命じたことを考慮し、想定してはじめて善きものだからである。しかし、これは大論争の種であって、容易に誤解されうる。というのも、二千もの宗教の儀式の中から、一つの宗教の儀式を選択しなければならないからである。」

このように、重要なのは、どの宗教にも共通するとされる正義や、現世を生きる上で必要な道徳的命題を遵守することである。モンテスキューが断固として拒否したのは、リベルタンとなって守るべき道徳律を全て放棄すること、またリベルタンに安易に追随して信仰を捨てることによって自己の中に確信を失い、絶えず潮の満干のように不信心と信仰の間を行き来したりすること、[25] 聖職者達のように宗教やその儀式に関して果てしなく論争すること、などであった。

このような批判の論理の中に、原理的寛容論の別の側面を認めることができる。つまりモンテスキューは、人々の信仰の核心における認識上不可避の不確実性に立脚して寛容を説いているのである。[26] 彼によれば、教義や宗教的儀式に関する論争は、良き信仰にとって非本質的な事柄や、あるいは我々にとって是非を決定しえない不可知の事柄に執

着するために起こるのであり、そうした論争を行う者は、良きキリスト教徒とも良き市民とも言えない。非本質的、あるいは不可知の事柄に対する執着が、互いに相矛盾する無数の儀式や教義を生み出し、公共の利益を脅かし、しまいには儀式の遂行さえ不可能にしてしまうのである。このような観点から、ユズベクは、第四六の手紙で、相矛盾する形で存在する無数の儀式のうち、どれを実行すれば信仰にとってよいのかを悩む人々の姿を、またリカは第二四の手紙で実施不可能な儀礼を免除してもらうために、教皇や司教にお伺いを立てねばならない事態を、皮肉を交えながら紹介している。

加えて、モンテスキューによれば、こうした非本質的・本来的不可知の事柄への執着が、他者との関わりの中で発現する場合には、宗教的義務を自他に課そうとする「熱意」そのものが、狂信を生み出す危険性を持つ（L. 61）。そして、さらに執着が進めば、何か新しい説を提起しただけで異端者扱いし、内乱や残虐な宗教裁判を横行させる不寛容な精神をもたらすことになる[27]（L. 29）。不寛容な精神に対する彼の断罪は、第八五の手紙で最高潮に達する。ここでユズベクは、「一つの国家の中に幾つかの宗教が存在することは良いことではないだろうか」と問題を提起した上で、かつての『ローマ人の宗教政策について』におけるエジプトの宗教に対する批判を想起させる次のような議論を展開している。

「なるほど、歴史は宗教戦争で満ち満ちている。だがここでよく注意してもらいたいのは、これらの戦争を引き起こしたのは、宗教の多数並立ではなく、不寛容の精神だということである。この精神が、自ら支配的だと信ずる宗教をあおり立てたのである。これこそすなわち、ユダヤ人がエジプト人から受け取り、伝染病が蔓延するように、ユダヤ人からマホメット教徒やキリスト教徒に伝わった改宗強要の精神なのである。つまり、これは錯乱の精神であって、その進展は人間理性の全面的消滅としか考えられない。」

しばしばこのような異端迫害の拠点になった教会は、非本質的な教義や儀式の細目に、組織維持の観点から、公共の利益を犠牲にしてでも執着しようとしていた。第二九の手紙におけるリカによれば、教会組織はもはや信仰の拠点ではなく、王の廃位する程のかつての力もなく、ただ聖ペテロの遺産とされる無数の財宝と広大な領土を無為に支配しているに過ぎない。また、この教会に属する聖職者達は、スコラ・ラテン語という不可思議な野蛮語を操って詭弁を労し、宗教裁判によって死刑に処せられる者に対してうわべだけの慈悲の言葉を投げかけておいて、処刑後にその全財産を没収しては私腹を肥やす偽善的な存在に他ならないのである（L. 29, L. 36）。

第三節　寛容論の世俗化

これまでの検討から明らかなように、モンテスキューはペルシャ人の口を借りて、より積極的に原理的寛容論と教会批判とを展開した。神学的言説が世界と個人との関係を有意味に説明する能力を持ちえないことは、彼にとってもはや明らかであった。神学的言語を用いることは、モンテスキューの考えでは、何ら本質的な事柄に関わらない不毛な論争へと容易に陥り、また、既存の特権にしがみつこうとする教会組織の延命を図るのに寄与するだけであった。無用な神学論争を回避し、寛容の精神を持ちうるような知的武装の源泉として、モンテスキューが古典古代へと向かったことは、この時期の知的制約を配慮すれば、彼にとって思慮深い選択であったと言ってよいであろう。

しかし、ここでさらに指摘すべき点は、『ペルシャ人の手紙』における寛容論は、それまでの観点を超えつつあったということである。世俗世界と宗教との関係についての新たな認識が、宗教の多元性を容認する議論に一層の奥行きを与えているのである。第八五の手紙におけるペルシャでの話では、ポリティークとは別の、経済効果という世俗

的観点に立脚した寛容論が展開される。

この手紙は、ペルシャ国内の異教徒であるアルメニア人に対して、かつて計画された迫害をユズベクが物語るという内容である。その計画とは、国内に異教徒を残しておくことで自国が汚されてしまうことを危惧する大臣達が、国内のアルメニア人に対して、この国を退去するか、あるいは、改宗するかの二者択一的選択を強要するというものであった。この計画は結局のところ実行に移されることはなかったが、ユズベクは、この計画の不当性を、経済的損失、国富の減少、国家の繁栄の終焉を引き起こす危険性に求め、「アルメニア人を追放することによって、王国の全ての大商人と、ほとんど全ての手工業者を危うく消滅させるところだった」と論ずる。ここでのペルシャ人達の計画と、アルメニア人の予想された行動とによってほのめかされているのが、先代のフランス王ルイ一四世によって行われたナントの勅令廃止と、その後のユグノーの国外への大量流出という事態であることは、言うまでもない。このように、宗教上の迫害は、その国の産業に打撃を与え、国家の衰退の原因としても扱われる。そして、むしろ複数の宗教の並存こそが、国家に対して経済的にプラスの効果をもたらすとするのである。(28)

さらに、この手紙で宗教の多元性が奨励される第二の理由は、複数の宗教の競合が、社会にとって有益な掟の遵守を促すのに効果があるというものである。ここには、「全ての宗教は社会にとって有益な掟を含む」という人文主義的前提に、競争原理が加わっている。各宗派が競争相手を相互に意識し、「自分の党派を傷つけ、反対の党派の軽蔑や容赦のない批判に晒される事態を危惧」することは、各人の習俗・道徳の矯正をもたらす、とユズベクは言う。

「であるから、常に指摘されるのは、ある国家に新たな一宗派を導入することが、旧来の宗派のあらゆる悪弊を矯正する最も確実な方法であるということである。」

モンテスキューのこうした議論が、宗教的競合関係それ自体が不和と不寛容を生んだ時代とは全く別の雰囲気の中にあることは、明白である。この一見無邪気とも思える宗教の多元性の主張は、『ペルシャ人の手紙』が風刺や皮肉を中心とした文体で構成されていることを割り引いたとしても、実のところ、たんに寛容を繰り返し訴えることが、この時期の彼にとって、もはや唯一の重要課題ではなくなっていたことを示している。このことはさらに、彼が第六〇の手紙でユズベクに次のように語らせていることによっても裏付けられる。

「彼ら［ユダヤ人］は、今味わっているような平穏を、ヨーロッパでは、かつて知らなかった。キリスト教徒の間では、今まで活潑だった不寛容の精神が払拭され始めている。スペインで、ユダヤ人を放逐したことを、フランスで、君主の信仰と少しばかり信仰を異にするキリスト教徒を苦しめたことを、人々は悔やんだ。宗教の発展に対する熱意と、宗教に対して抱くべき愛情とは、異なるものであり、宗教を愛し遵奉するために、これを遵奉しない人々を憎んだり迫害したりする必要のないことが分かってきた。」（括弧内引用者）

事実、モンテスキューが『ペルシャ人の手紙』において同時代の現象について言及している箇所を検討すれば、彼の批判の対象が、宗教に関連した事柄にもはや限定されなくなっていることが判明する。批判対象のこうした拡大は、ルイ一四世のカトリック統合政策が、いわゆる彼の「絶対主義」的中央集権過程の一側面にすぎず、その中央集権化政策が、もはや良心の自由の次元に対する圧迫にとどまらず、世俗的次元における社会・政治的圧迫をも含むものであったことを反映している。そして、宗教戦争直後のポリティーク的状況を離れ、世俗世界がそれ自体として新たに変容していく事態を受けて、モンテスキューの批判の論理も、またその際に依拠した古典古代の捉え方も、変容せざるをえなかった。第二章では、この変容を、主として『ペルシャ人の手紙』の中に追究することにしよう。

(1) Paul Hazard, *La Crise de la Conscience Europeme (1680-1715)*, Paris: Boivin, 1735.（野沢協訳『ヨーロッパ精神の危機：一六八〇―一七一五』法政大学出版局、一九七三年）。

(2) したがって、異宗派の弾圧は、信条・教理のレヴェルでいくら許容・主張しえたとしても、実践のレヴェルにおいては、もはや困難となる。自らの信条を相対化してまでも、ポリティークの立場から「平和のための寛容」論が提起されたのは、信仰の分裂がもたらしたこのような閉塞状況を背景としていた。ただし、以上のポリティークの立場の寛容論にとって重要なのは、寛容の主張それ自体ではなく、寛容の主張によって達成されることが想定される政治的状況が、自宗派の組織維持・拡大に寄与するか否かという点である。したがって、二つの信仰のうち自宗派の組織的力が他方を圧倒し得るほどに強力であるような状況に転化し、寛容の主張が自宗派の組織化にとって不都合だと判断されれば、当面の寛容の主張を放棄し、本来的目的である自宗派の組織拡大・普及のために、他宗派に対する弾圧に着手することを、この立場の寛容論は少なくとも理論的可能性としては否定しない。一七世紀における寛容論の以上の特徴についてはタックの以下の研究を参照。Richard Tuck, "Scepticism and toleration in the seventeenth century", in Susa Mendus (ed), *Justifying Toleration: Conceptual and Historical Perspectives*, pp.21-35, Cambridge, 1988.

(3) Pierre. Bayle, *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ:《Contrains les d'entrer》; où l'on prouve par plusieurs raisons démonstratives qu'il n'y a rien de plus abominable que de faire des conversions par la contrainte, et où l'on réfute tout les sophismes des convertisseurs à contrainte, et l'apologie que saint Augustin a faite des persécutions. Traduit de l'anglais du sieur Jean Fox de Bruggs, par M. J. F.* (1686-87), en *Oeuvres diverses de Pierre Bayle*; avec une introduction par Elisabeth Labrouse, Hildeshein: G. Olms 1964-1982, vol.2, p.367.

(4) タックによれば、リシュリューは、いわゆるリベルタン（libertins érudits）を助成し、一七世紀フランスでかなり支配的だった懐疑論的文化の進展に貢献したとされる。他方、国家権力も、こうした思想を保護するだけでなく、ある程度それに立脚さえしたとされる。Richard Tuck, "The 'modern' theory of natural law", in Anthony Pagden (ed.), *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, Cambridge, 1987, p.118. なお、川出氏によれば、フランス国内において、クロード・フルーリ（Claude Fleury, 1640-1723）などが、強力な主権に裏づけられた王権論を展開することによって、「国民の私的な権利の保障という点で、王権への政治権力の一元化がいかに重要な役割を果たしてきたか」を論証しようとしていた。川出良枝「主権国家と市民的自由―モンテスキューの戦い―」（佐々木毅編『自由と自由主義―その政治思想的諸相―』所収、東京大学

出版会、一九九五年、一二三―一四八頁)。なお、ポーコックの「保守的啓蒙」に関する議論も参照。Pocock, "Conservative Enlightenment and Democratic Revolutions: The American and French Cases in British Perspective", in *Government and Opposition*, Volume 24, Number1 Winter 1989, pp.81-105.(福田有広訳、「『保守的啓蒙』の視点―英国の啓蒙と米・仏の革命―」『思想』七八二号、一九八九年八月、六七―九六頁)。

(5) 宗教の自由を、当面の秩序と安全の維持というポリティークの実践的観点から消極的に支持するのではなく、原理的な観点から積極的に容認しようとする思想は、確かに、カッシーラーの例に見られるように、ベール、ディドロ、ヴォルテールらの名前とともに啓蒙哲学の宗教観として特徴づけられている。E・カッシーラ『啓蒙主義の哲学』(中野好之訳、紀伊国屋書店、一九六二年)『第四章、宗教の理念』を参照。しかし実は、フランスではすでに宗教戦争前の段階で、この種の寛容論が、人文主義者の間に見出されることが、スキナーの研究によって確認される。実際、本稿で扱うモンテスキューの寛容論は、一六世紀以来のこうした原理的寛容論の系譜の中に位置づけられることも可能であろう。Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought, Volume Two: The Age of Reformation*, Cambridge, 1978, pp.244-249.

(6) なお、最初期のモンテスキューが、古典古代の異教的要素に関心を寄せていたことは、次のような彼の伝記的事実の中にも認めることができる。一七〇〇年から一七〇五年にかけて彼は、当時のフランスにおいて名門として知られたオラトリオ会のジュイーのコレージュで、古典古代を模範とする人文主義教育を受けていた。さらに加えて指摘すべきなのは、この頃すでに『ローマ史』(*Historia Romana*)と題するラテン語の作文を書いていたし(Robert Shackleton, *Montesquieu: A Critical Biography*, Oxford, 1961, pp.5-7.)、また後に、ボルドー大学在学中にローマ法についてのノートを作成し、さらに、後述する『キケロに関する論考』を大学卒業後に執筆していたということである。*OC. Nagel* III, p.716.

他方、初期モンテスキューがキリスト教の神学的言説への対抗を知的課題として設定していたことを窺わせる伝記的事実も残されている。息子のド・スゴンダの『モンテスキューの生涯』(*Mémoire pour servie à l'éloge historique de M. de Montesquieu, par M. de Secondat son fils*)によれば、「彼[父モンテスキュー]は二十二歳の時、一著作を書いたが、それは書簡体で、その目的は大部分の異教徒の偶像崇拝教が永遠の堕罪に値するとは思えないことを論証することにあった」(括弧内引用者)。Louis Vian, *Histoire de Montesquieu: Sa vie et ses œuvres*, Paris, 1878, p.397.(福鎌忠恕『モンテスキュー――生涯と思想―』第三巻、酒井書店、一九七五年、三三六頁に「付録　参考論文」として収録。)この論稿は、『異教徒の永遠堕罪論』(*Dissertation contre la damnation éternelle des païens*, 1711?)と推定されるが、散逸して現存しないため、当該テクスト自体を参

照することで、この息子の主張を検証することはできない。とはいえ、息子の証言を信用するならば、最初期においてモンテスキューが「永遠の堕罪」というキリスト教神学上の論点を古典古代に代表される異教的世界との関連において検討しようとしていたことが分かる。

(7) *OC. Nagel*, III, p.38, *OC. Pléiade*, I, p.81.

(8) *Ibd.*

(9) モンテスキューは、次のように論ずる。「ポリビウスは、ローマの民衆が他の諸国民に対して持っていた利点に、迷信を教えている。賢人にとって滑稽に見える事柄が、愚者にとっては必要なのである。そして、この国民はあまりに容易に怒りに陥るため、目に見えない［抵抗しがたい］威力によって束縛する必要がある。／鳥ト官や腸ト官は、まさしく異教の奇怪事であった。しかし、この種の全く大衆的な宗教においては、常軌を逸したように見えるものなど何もないことが考察されるのであれば、こうした神官達は少しも滑稽ではないだろう。国民の軽信がローマ人の間では、全てを償っていた。ある事態が人間理性に反する分だけ、それだけ彼らには、神的に見えたのである。単純な真理は、彼らを鮮烈に感動させることはなかったであろう。彼らには、感嘆の対象が必要であり、神性の印が必要であった。そして、彼らは驚異的で滑稽なものの中にしか、それを見出せなかったのである。」（／は改行箇所、鍵括弧内、ナジェル版（invisible）とプレイアド版（invincible）とで異なる。）*OC. Nagel*, III, pp.39-40, *OC. Pléiade*, I, pp.82-83.

(10) *OC. Nagel*, III, p.39, *OC. Pléiade*, I, p.82.

(11) したがって、たとえば、国務に関する占いは、指導者達が予め必要とする決定に沿った結論を下すまで、何度も生け贄を捧げて繰り返され、ようやく統治者の意に適った占いが提示されると、何度も生け贄を捧げたおかげで、ようやく神の怒りが静まったという詭弁が展開された。*OC. Nagel*, III, pp.41-42, *OC. Pléiade*, I, p.84. モンテスキューはさらに、キケロが、個人的に友人の間では不信仰を告白していたが、公共の場では不敬な所業に対して断固たる態度をとったことも紹介している。*OC. Nagel*, III, p.44, *OC. Pléiade*, I, pp.86-87.

(12) この後には、エジプトの宗教と対比されるローマの宗教に関する考察が続く。「祭司についてローマは同じではなかった。そこでは祭司職は一つの世俗的職務にされていた。占い師、大神祇官の権能は、執政官に属した。そのような権能を帯びた者達が、元老院の構成員であって、したがって、この団体の利益と異なる利益を持つことはなかった。共和国を圧迫するのに迷信を利用するのではなく、彼らは、共和国を支えるのに迷信を有益に使ったのである。」*OC. Nagel*, III, p.47, *OC. Pléiade*, I, p.

89.

(13) *OC. Nagel*, III, p.15, *OC. Péiade*, I, p.93.

(14) *OC. Nagel*, III, pp.16-18, *OC. Péiade*, I, pp.93-95.

(15) *OC. Nagel*, III, p.60, *OC. Péiade*, I, p.99.

(16) *OC. Nagel*, III, pp.61-62, *OC. Péiade*, I, p.101.

(17) *OC. Nagel*, III, p.61, *OC. Péiade*, I, p.100.

(18) *OC. Nagel*, III, pp.44-45, *OC. Péiade*, I, p.87.

(19) *OC. Nagel*, III, p.45, *OC. Péiade*, I, pp.87-88.

(20) *OC. Nagel*, III, p.45, *OC. Péiade*, I, p.88.

(21) *OC. Nagel*, III, p.50, *OC. Péiade*, I, p.91.

(22) 確かに、先に引用した『誠実の礼賛』の一節には、神の存在が人格的陶冶の論理的前提となっている。事実、モンテスキューによれば、真実を語るのを怠る者は、「神の諸計画において神に抵抗し、神の摂理において神と闘っている」とされる。*OC. Nagel*, III, p.61, *OC. Péiade*, I, p.100. しかしながら、このような表現がこの著作で占める割合はごく僅かであり、ここでの「神」の概念は、道徳的メッセージを効果的に伝達するための修辞的表現とも受け取れる。また、彼は、神や摂理の観念から、人間事象に対してその因果性を超越して介入する啓示的契機を排除している。このように、神と人間事象とは相互に自立した関係を保っているのである。なお、註(11) も参照。

(23) *OC. Nagel*, III, p.45, *OC. Péiade*, I, pp.87-88. 「大神祇官」(grand pontife) は、同時に「教皇」も意味しており、ここにもカトリック組織に対するモンテスキューの批判的態度を読みとることができる。

(24) さらに、モンテスキューによれば、ローマにおけるエジプトの宗教に対する抑圧は、ユダヤ教とキリスト教にまで及んでいた。「注意すべきは、ローマ人達がユダヤ教とキリスト教徒を混同していたと言われるのと同じく、ユダヤ人とエジプト人とを混同していたことである。この二つの［ユダヤとキリストという］宗教は、前者［エジプトの宗教］の二つの分派として長い間見なされてきたし、エジプトの宗教と共に、ローマ人達の憎悪、軽蔑、迫害を受けていた。」(括弧内引用者) モンテスキューによれば、エジプトの宗教と同様、ユダヤ教とキリスト教も、その不寛容性、排他性のゆえに、禁じられたのである。*OC. Nagel*, III, p.46, *OC. Péiade*, I, pp.87-88.

(25) モンテスキューは第五七の手紙で、リベルタンが無数の娼婦と浮かれていることをユズベクに批判的に紹介させている。なお、信仰を放棄することで内面に確信がなくなった者の例は、第七五の手紙で紹介されている。

(26) なお付言するならば、すでに見たように、この時期におけるモンテスキューの寛容論には、宗教・倫理上の徹底した懐疑が存在するわけではない。確かに、教会組織、教義、儀式の細目の妥当性に対して、彼は懐疑的態度をとっている。しかし、ここで前提となっているのは、細目にこだわることは非本質的であるという確信である。また、正義や守るべき道徳規範の存在それ自体についても、彼は依然として確信していた。懐疑主義と寛容論との非連続性について検討したものとしては、次のものを参照。Tuck, "Scepticism and toleration in the seventeenth century".

(27) モンテスキューは、第二四の手紙で、暗示的にではあるが、ルイ一四世による国内のジャンセニストに対する宗教弾圧が功を奏しなかった点について、リカに「この君主が征服した敵に対して充分に穏健でなかったために、天が彼を罰したのは明らかである」とさえ論じさせている。ただし、モンテスキュー自身がジャンセニズムに深く傾倒していたわけではない。『ペルシャ人の手紙』において、ジャンセニズムの教理を含めてキリスト教神学上の論点をどう扱ったかについて本稿では論じないが、さし当たり以下の理神論研究が参考になる。C.J.Betts, *Early Deism in France; From the so-called 'déistes' of Lyon (1564) to Voltaire's 'Lettres philosophiques' (1734)*, (Archives internationales d'histoire des idées; 104) Martinus Nijhoff Publishers, 1984, pp.207-233.

(28) ユズベクは、宗教と経済活動との関連について、次のような社会学的考察を加えている。「寛大にも許容された諸宗教の下で生活する人々は、支配的な宗教の下で生活する人々よりもその祖国にとって通常有益となることが指摘されている。なぜなら、彼らは、名誉から遠ざけられ、自らの富裕と財産によって抜きん出るしかないため、自らの労働によって財産を増やし、社会で最も骨の折れる職を選びとるに至るからである。」(L. 85)

第二章　世俗世界の変容

本章の目的は、同時代の世俗世界の変容に対するモンテスキューの批判の議論を、『ペルシャ人の手紙』における叙述から明らかにすることである。この書において、彼が批判している世俗世界の変容としては、二つのものを指摘することができる。その一つは、長期的変化であり、この時代におけるいわゆる文明化の進展である。この変化は何よりもまず、国王と臣民との関係に典型的に現れている。すなわち、ルイ一四世の統治の「専制」化と、臣民の「廷臣」化であり、モンテスキューの批判は、もっぱらこの両者の行動様式の非道徳性に向けられる。もう一つの変化は、短期的変容の次元、具体的には、後に取り上げるジョン・ローによる財政政策の破綻がもたらした国内秩序の混乱状態である。

第一節　王権の強大化と廷臣

まず、モンテスキューが王権の強大化を批判する際の鍵概念としている「専制」に注目してみよう。『ペルシャ人の手紙』の中で、彼は、ペルシャやトルコなどを、いわゆる専制支配の地として扱っている。リカによれば、ペルシャでは「人の性格は、強制を受けているために、みな画一的」であり、人々はあるがままではなく、余儀なくそうさせられている姿を示しているに過ぎない。リカは、ペルシャにおける人々の屈従した状態を次のように記している。

「心情と精神のこのような隷属のもとで、耳に入るのは、一つの言葉しか持たぬ恐怖について語られることばかりで、実に多様に表現され、無数の形を採って現れる自然の声ではない。」(L. 63)

他方、トルコでは衰退が進み、穏健で中庸な処方では持ちこたえることができず、荒療治に頼っている。金で職にありついた州総督は、「まるで征服地のように諸州をむさぼり」、尊大な軍隊は自己の気まぐれにしか従おうとしない。ここでは私的な利己心が、公共の場においても蔓延し、公益を私物化している。また、人々は統治者の気まぐれに対抗しようとしても、土地所有が不安定なため、確固たる対抗の基盤を持ちえないでいる。こうした光景を眼にしたユズベクは、このオスマン帝国が「二世紀も経たないうちに、誰か征服者の勝利の舞台となるであろう」（L. 19）と結んでいる。

しかし、モンテスキューにとって、このように描かれた専制状態は、ヨーロッパの外部にのみ存在するものではなかった。確かに、ヨーロッパとペルシャとを相互に比較し、前者が後者にまさるという判断は、本書の中でも幾度か示されてはいる。[1] しかし、宗教的寛容の議論にも見られたように、ペルシャの政治社会的な問題に対する彼の批判的叙述の中には、実はしばしば同時代のフランスの諸問題が読み込まれており、それが風刺としての効果を発揮しているのである。また、ペルシャの専制化の叙述は、近年専制化の著しいフランスの国家の行く末を暗示するものとして見ることもできる。現に、第三七の手紙でユズベクは、フランスの中に認められる専制的傾向について、次のように論じている。

「フランスの国王は年をとっている。わが国の歴史には、こんな長い間一人の君主が統治した例はない。国王は人を服従させるという実に見事な才能を備えていると言われている。彼は、同じ天賦の才をもって、その家族、その宮廷、その国家を治めている。国王の度重なる言によると、世界中の全ての政体のうちで、トルコのそれか、我がおそれ多いスルタンのそれが、最もお気に召すだろうとのことで、それ程までに彼は、東洋風の政治を重んじているのである。」

このようにモンテスキューの診断では、専制は、他ならぬヨーロッパ、とりわけフランスの内なる問題にもなりつつあった。とすれば、この専制に関するモンテスキューの議論の中には、当時のフランスの世俗秩序の変容を彼がどのような危機意識を持って認識していたのかについて、解明する手がかりを含んでいると言えるだろう。

ルイ一四世による王権強大化策は、臣民の行動様式や人格のあり方さえも変容させ、彼らの道徳的基盤を掘り崩していくものとして描かれている。リカによれば、国王は「大した魔法使い」であり、「臣民の精神にまでも支配権を及ぼしており、彼は自分の求めるままに臣民に考えさせる」(L. 24)。こうしたことが可能となるのは、第一に、国王が莫大な下賜金や年金、官職、栄誉職をふりまくことで臣民の虚栄心を掻き立て、国王に物理的・精神的に従属せざるをえない状況を生みだしたためであり(L. 124)、第二に、国王が軍隊を組織することによって自らの権力を拡大させ、人民と君主との間に存在すべき均衡を自らの側に傾けたためである。確かに国王は、こうして手に入れた強大な権力を、スルタンほど恣意的には行使していないかもしれない。しかし、それは、国王権力の濫用を阻止する装置が作動しているからではなく、むしろ、国王が「民衆の習俗や宗教に反することを望まず」、むやみに権力を強大化することが自分自身の利益にならないと判断している事情が、偶然に存在しているからにすぎない(L. 102)。

膨大な下賜品を餌に手なづけられた臣民の道徳的頽廃と精神の空洞化は、宮廷社会における廷臣の貪欲さの描写に認めることができる。彼らは、国王が下す様々な恩恵と寵愛を得るために、国王の統治下にある民衆の幸福な姿ばかりを絶えず報告するという偽善をさらしている(L. 140)。ペルシャの宮廷生活に関する第八の手紙で、ユズベクは、かつて自ら敢えて有徳たらんとし、王座の前で深刻な事態を真実の光の下に明らかにしたが、ただ単に大臣達の嫉妬を招いただけで、国王の寵愛を得ることもなく、宮廷から自ら退かざるを得なかったという「腐敗した」状況を回想している。しかし、このような状況は、もはやペルシャに限ったことではない。[2] フランスでも、臣民の名声や徳は、

国王の寵愛に左右され、官職や栄誉職は、国王の示す気まぐれの象徴でしかなくなるであろうし、周囲に誇っている者も、君主の一存でいつでもその名誉を剝奪されることになろう（L. 89）。そこではもはや「大諸侯とは、国王に拝謁し、大臣と口をきく者で、ご先祖様と借金と年金を持っている者」（L. 88）にすぎないのである。

このように、専制君主の気まぐれと、廷臣の道徳的に頽廃した自己欺瞞とは、相互に補完し合う関係にあり、彼らの眼には専制化された統治の下で屈従している民衆の悲惨な姿は、視野の外に置かれたままである。そこには、公共善を維持しようとする健全な統治や国家の姿は見あたらない。専制君主と廷臣の馴れ合いの中で、国王の支配権は、目に見えない形で侵食されている。結果的に、専制化した王権ほど、国王を「臣民の境遇に近づけるものはない。これほど国王を運命の逆転や気まぐれに従わせるものはない」（L. 102）のである。[3] ここで描かれる宮廷社会が、モンテスキューが理念化した「誠実の実践」に程遠いことは明らかである。

国王が臣民を物理的・精神的に従属させる手段の一つとして、下賜金や年金、官職、栄誉職をばらまくことは、臣民の道徳的基盤を掘り崩すのみならず、国内経済の実体さえも希薄化・空洞化させることにもなる。なぜなら、臣民を飼い慣らす上記の手段を有効に活用するためには、財源が不可欠であり、その財源を捻出することが、経済に過大な負担をかけるからである。実際、フランス国王は、こうした財源の確保のために、二〇〇万エキュが必要であるにもかかわらず、王室の金庫に一〇〇万エキュの金しかないので、金銀貨を悪貨へと改鋳した。国王は、一エキュは二エキュの価値があると臣民に信じ込ませ、また紙幣を乱発することで、「一枚の紙これすなわち金である」とも信じ込ませ、その財源を無尽蔵なものにしていた（L. 24）。そして、モンテスキューによれば、この実体のない「想像の帝国」を、さらに極限にまで推し進めたのが、次節で取り上げるジョン・ローであった。

第二節　ローの「システム」崩壊

『ペルシャ人の手紙』の第一三八の手紙には、次の一節が見出される。

「フランスは、前の国王が亡くなった当時、無数の病気にさいなまれている身体のようだった。某Nがメスを執って、贅肉を切り落とし、若干の局所療法を施した。だが、それでもやはり直さねばならぬ内部的欠陥が残っていた。そこで一人の外国人がやって来てこの治療に取りかかった。さんざん荒治療をやった挙げ句、彼は患者を元通りに太らせたと思った。ところが実は、むくませただけだったのである。」

ここで語られている「一人の外国人」こそ、スコットランド生まれのジョン・ローに他ならない。実際のところ、モンテスキューが『ペルシャ人の手紙』を執筆する過程において目撃した世俗世界の変容の最たるものが、ローの「システム」と呼ばれる財政政策によって引き起こされた国内秩序の混乱であった。(4) 王権側の恣意的な政策は、宮廷社会という限られた範囲における堕落を引き起こすにとどまらない、これが、切迫した危機意識と共に、モンテスキューがローの事件から引き出した教訓であった。

ローは、王債の累積問題に対し、銀行と独占貿易会社（インド会社）とを組み合わせた「システム」によって解決を図ろうとした。このローの「システム」によって、インド会社の株券に対する、これまでに例を見ない投機熱が喚起され、このことにより、最高時には額面の三六倍にまで株価が跳ね上がったという。株券を求める人々が高騰の持続を信じている限りにおいて、株券への投資は莫大な利益をもたらしたからである。(5) しかし、高くなりすぎた株価を

抱えた「システム」を待ちかまえていたのは、もはや株価の暴落と恐慌でしかなかった。ローは対抗策として、すでにだぶついていた銀行券に法的な強制通用力を与えたり、金銀貨の使用を全廃する王令を出したり、株価、銀行券の減価の王令を出すなどの一連の措置を講ずるが、もはや事態を立て直すことはできず、むしろ一連の措置に激高した人々の暴動を引き起こすことになった。こうして、ローの「システム」は、「ミシシッピの泡沫」となって崩壊するに至ったのである。

以上の事態に対するモンテスキューの批判として、ここで注目すべきなのは、投機に伴う価格の乱高下によって、財産の所有者や所有形態が流動化し、それが政治・社会構造内部の既存の均衡関係を破壊し、国内の階層秩序を融解させる点を問題にしていることである。(6) 第一三二の手紙でリカが紹介しているのは、株価の急騰で地代収入の価値が相対的に低下した事態を受けて、地代収入で生活する田舎の貴族が、現金や手形さえあればと嘆く姿であり、また、半年後に株価が暴落し、地代が高騰した際に、二〇万リーヴルの銀行券と一〇万エキュの銀貨を保有しながら破産した者が、もはや生きてゆく術もなく、ちっぽけな地所でも持っていたらと嘆く姿である。さらに第九八の手紙でユズベクは、財産所有の形態が絶えず変化する様子を、次のように描写している。

「世界中でおよそこの国ほど、貧富の定めのない国はない。十年ごとに転変が起こり、金持ちを貧苦のどん底に突き落とし、貧乏人を羽ばたきも慌ただしく富の絶頂へと舞い上がらせる。前者は自分の貧しさに驚愕し、後者はその豊饒さに驚嘆している。成金は神の摂理の賢明さに、貧者は運命の盲目的な定めに驚いているのである。」

さらに、この過剰な社会変動に対する悲痛な叫びは、第一三八の手紙のリカの言葉でも繰り返される。

「半年前には金持ちだった人々が皆、今では暮らしに困っている。パンにもこと欠いていた連中が、莫大な富をため込んでいる。この両極端が、これほど密接にふれあったことはかつてなかった。例の外国人は、古着屋が着物を裏返すように、国家を裏返しにした。下にあったものを上に出し、上にあったものをひっくり返したのだ。何という思いがけない、ため込んだ本人にさえ信じがたい巨万の富であろうか！神であっても、このような早業で人間を無から生じさせることはできない。何と多くの召使いが、自分達の同僚によって仕えられ、明日にはおそらく自分達の主人に仕えられることか！」

リカによれば、こうした社会経済的な変動を何とか統制しようとして、政治家は巧知と秘策をこらし、頭を「重大な秘密、奇跡的な計画、新規な制度」で、常にはきちれんばかりにしているが、その結果、政治制度も政策も、季節が移り変わるように絶えず流転する羽目になる。こうした過剰な変動によって、既存の価値秩序はもはや意味を喪失し、その中で、人々は相互に軽侮の念をもって罵り合い、ある者は次のように叫んでいる。

「貴族階級は崩壊した。国内は何という無秩序であろうか！諸階級は何と混乱していることか！どこの馬の骨とも知らぬ者だけが大儲けをしているのが、目につくではないか！」

このような極端な貧困と極端な富とが絶えず入れ替わる国内の階層秩序の流動化によって、あるべき生活様式や習俗を備えた者達が零落し、かつての道徳的基準から見て評価に値しない者が社会的に幅を利かせる事態が生じる。偉大な宰相職は、誠実をその魂とすべき存在であったが、今や没落してしまった。したがって、「高潔、実直、純真、誠意」といった徳目を本来持つべき地位にある者も、模範とすべき人物を得ることもできずに、ただ「悪しき手本」し

か知らず、自らを堕落するにまかせている（L. 146）。

さらに、モンテスキューの批判の矛先は、堕落した習俗と利己心との蔓延する末期的な頽廃状況へと向けられる。他者や公益や国家についての配慮を欠く人々の道徳的頽廃は、専制君主と廷臣との間に蔓延した頽廃以上に、悲痛な調子で物語られる。彼は、第一四六の手紙でユズベクに、インドの例に仮託して、こうした状況の行く末を次のように「目撃」させている。

「…病毒は蔓延し、最も健全な構成員さえも容赦しない。最も有徳な人々でさえも恥ずべき事を行い、他人が自分に対して正義を侵したのだからという下らぬ口実で、正義の最優先原理を侵すのを私は目撃した。

彼らは、どんな卑劣な行為に訴えてもよいことを担保するために、若干の憎むべき法を持ち出して、不正や不実を『必要』と呼んだのである。

契約における信義は放逐され、最も神聖な約束が破棄され、あらゆる家法が覆されるのを私は目撃した。けち臭い債務者どもが、横柄にも貧乏を鼻にかけ、法の猛威や時局の苛酷さを促す恥ずべき道具となって、借金を払うと見せかけて払わず、恩人の胸に短刀を突きつけるのを私は目撃した。

他にも、さらに一層浅ましい奴等が、寡婦や孤児達の資産をただ同然で買い取る、というよりもむしろ、ナラの葉っぱ［銀行券］を地面からかき集めて、これを代わりにくれてやるのを私は目撃した。

万人の心に、富に対する飽くなき渇望が突然に生まれるのを、私は目撃した。真面目な労働や高潔な職業によってではなく、君主、国家、同胞の零落によって金儲けしたいという唾棄すべき陰謀が、一瞬にしてめぐらされているのを私は目撃した。」

（括弧内引用者）

ユズベクはここで、後世の貴族達は、先祖のこうした恥辱を歴史から抹消せざるを得なくなるであろうと、結んでい

る。

以上の批判を込めた描写に明らかなように、世俗秩序の変容は、モンテスキューの眼には決して望ましい進歩ではなく、むしろ世界と個人とのあるべき調和を破壊し、人々の道徳的頽廃をもたらすものとして映った。このような負の変容の意識化は、有意味な世界を担うべき主体を、彼が自覚する一つの契機でもあった。彼にとって世俗世界のこれ以上の変容は、阻止されねばならぬものであった。そのためにも彼は、この変動にも動じない確固たる道徳的基盤を一定の人間主体が持つことを、求めたのである。次節では、この時期のモンテスキューが、人間主体の有意味なあり方をどう表明しつつあったのかを検討することにしよう。

第三節　徳と名誉

第一章で検討したように、初期のモンテスキューは、同時代における神学的言説の妥当性の希薄化を認識していた。さらに彼は、『キケロに関する論考』以来、この認識に対応する形で、世俗世界の負の変容に対抗しうる各人のあるべき道徳的基礎の確定作業を、古典古代に準拠して積極的に展開するようになった。この作業は、いかなる人格のあり方が有意味かという観点をめぐって行われた。

古典古代の価値を引照するこうした議論は、『ペルシャ人の手紙』において、一層の鮮明さを帯びることになる。たとえば、第八九の手紙で、ユズベクは、「栄誉欲」について、「自分の存在を他人の記憶の中に持ち込むことができれば、自分の存在を増大させることになる」人間にとって、「高貴な情熱」であるとしている。ここでモンテスキューは、現世における名声よりも来世における魂の救済を倫理的に重視するキリスト教の伝統を意識し、これに対

抗しようとしている。[7] さらにここで強調されるべきなのは、この「栄誉欲」が、一定の限られた人々に担われ、君主に対する態度表明を伴うということである。ユズベクによれば、この栄誉欲の重要性は、誰によっても等しく認識されるものではなく、その者の自由の度合いの深化に応じて、より強く認識される。古代ギリシアに起源を持つ自由の観念は、隷従に対置されるものであり、祖国および自己の独立を保持している状態を意味している。また、「自由の精神」あるいは「自由への愛」は、第一三一の手紙において「王に対する嫌悪」としても表現される。加えて、祖国の独立を維持するための戦闘に従事することこそ、「樫、月桂樹の冠、彫像、賛辞」によって「自分の存在を他人の記憶の中に持ち込む」ために必要なことであった。この名誉や栄誉を受けることで得られる満足は、人々が祖国防衛戦争に駆り立てられる際に抱く死の恐怖を凌駕するものであったとされる（L. 89）。

祖国防衛によって名誉を求める人物への賞賛の念は、モンテスキューの考えでは実のところ古典古代に特有のものではない。確かにモンテスキューは、先の第八九の手紙で、「名誉、名声、徳の聖殿は、共和国や『祖国』という言葉を口にしうる国々に建てられたもののようである」と論じ、こうした徳や名誉が実践された国の実例として、「ローマ、アテナイ、ラケダイモン」を挙げている。しかし、古典古代の市民の徳と名誉とを想起させるこうした記述を、彼は、フランスに関しても行っているのである。第八四の手紙で、リカはフランスの廃兵院へと赴き、祖国フランスのために闘い、やむなく廃兵となった者達が集うこの院舎を、「地上で最も尊敬に値する場所」だと表現し、続いて次のように論じている。

「この衰弱した戦士達が、この引退所にあっても、敵を目前にして否応なしに守っていたのと同じくらい厳格に軍規を守り、この戦争の写し絵に最後の満足を求め、その心と精神とを、宗教の務めと兵術の務めとに分かっているのほど、賞嘆すべきこと

がまたとあるだろうか。

祖国のために死ぬ人達の名が、聖殿に保存され、栄光と高貴さとの源泉とも言うべき台帳に書きとどめられるようになって欲しいものである。[8]」

さらにモンテスキューは、第九〇の手紙では、「面子」という形でこの「高貴な情熱」に言及している。ここで注意すべきは、この「面子」が戦士において最も重視され、これに強く規律された者として、昔のフランス貴族が想定されていることである。この手紙の書き手であるユズベクによれば、かつての貴族の間では、「面子の法」が生活上の一切の行動を規制していた。この法に基づくならば、紛争の解決手段として採用されるのは「決闘」であり、決闘のために生命と体を張ることで、人々は名誉を得たとされる。この解決方法に不都合が伴ったのは確かであるとしても、国王が厳罰をもって決闘禁止令を出しても、名誉を求める貴族の情熱のために、なかなかこの禁止令は遵守されなかったのである。

以上の検討で明らかなように、古典古代の市民を彷彿させるかつてのフランス貴族のあり方は、モンテスキューにとって、前節で扱った廷臣の道徳的頽廃に対置されるべきものである。事実、貴族は、王の指図に左右されることなく、自分自身の名誉に基づいて自律した存在であり続けることによって、はじめて「自由の精神」を持ちえるのであった。第八九の手紙でユズベクは、フランスでは名誉は国民の神聖な宝であり、主権者にも自由にできない唯一の宝であると論じている。「君主は、その臣民のうちで最もいやしい者の名誉をも大切に」せざるを得ず、そのための裁判所まで存在する。また、貴族は、もし自分の名誉が少しでも傷つけられたと感じた場合には、「ただちに宮廷、官職、任務を退いて、自宅に引きこもってしまう」。さらに、第一〇二の手紙によれば、貴族が宮廷から退いても、

彼らは「君主の好意と寵愛とを失うだけ」のことであり、「安穏な生活と家柄の利点とを楽しむことだけ考えればよい」ため、君主の不興を被ったところで、貴族にとっては何ら害はない。[9] 要するに、名誉を重んじたかつての貴族の世界においては、専制君主と廷臣の世界とは異なり、君主の方が、貴族達の協力を確保できるよう、彼らの名誉に常に気を配らなければならなかった、としているのである。

以上の箇所においてモンテスキューは、封建貴族の自律性を、共和政の愛国心あふれる市民になぞらえて論じているが、他方、「共和主義的」議論にしばしば見られる民衆の広範な政治参加の契機を、等閑に付している。実際、最初期の「キケロ」論においても、民衆の地位は評価されていない。むしろ、アントニウスの扇動によってブルータスやカシウス・ロンギウスを祖国から追放した民衆を、「激高し盲目」な者として表現して警戒さえしているのである。[10] また、宗教政策論でも、不合理な迷信を盲信する民衆を、賢明な指導者がいかにして操作してきたかが描かれていた。さらに、前節でも示したように、モンテスキューは、ジョン・ローの財政政策の失敗によってもたらされた国内の階層秩序の混乱に激しい敵意を燃やし、生まれは卑しいにもかかわらず、莫大な富を得たというだけで名声を得ている徴税請負人を強烈に皮肉っている（L. 48）。ここでは明らかに、貴族的価値を優位と見る一定の階層秩序の存在が、前提となっている。

このような民衆に対する低い評価とは対照的に、モンテスキューは、貴族を、古典古代の共和政における市民像に重ね合わせ、君主の恣意的支配に左右されず、しかるべき階層秩序を担いうる自律した存在として描いた。ここで強調されているのは、貴族の中の「自由の精神」、名誉、道徳的卓越といった〈徳〉論的契機であった。しかし、彼が各人の〈徳〉を中心とした論述を展開したことで、彼が扱う議論の広がりに制約が課されたことも、また事実である。特に、『ペルシャ人の手紙』では、この自律した貴族が、「自由な精神」の前提となる統治体制の形成や維持にどのよ

うに関わるのか、また古典古代にはあまり見られなかった商業活動・技芸の勃興を、上記の論述との関連で、どのように整合的に扱うのか、という問題については、依然として不明確なままである。統治論と商業論におけるモンテスキューのこうした不明確さは、彼の思想のこの段階での特徴を示すとともに、その後の彼の思想展開を把握する上で、重要な情報を提供していると言える。そこで本節では最後に、この点に検討を加えることにしよう。

まず、統治論を見ることにしよう。この点で当時のモンテスキューの議論の特徴は、「君主政」に独自の意義を認めず、それどころかそれ自体としての存続可能性までも否定している点にある。第八〇の手紙でユズベクは、あるべき政体について次のような一般論を展開している。

「一番完全なのは、より少ない費用でその目的を達する政体だと、私には思える。したがって、人々をその性向、性癖に最も適したやり方で導くのが、最も完全な政体なのである。」

ここでの記述には、後の『法の精神』において、それぞれの地域の風土や習俗などに適合した統治のあり方を模索する姿勢の萌芽が見られる。しかし、それはあくまで萌芽であって、人々の「性向、性癖」に応じて統治形態を割り振った後の政体分類論自体を、ここに見出すことはできない。ここでは同一の効果をもたらすのであれば、刑罰において穏和な政体の方が、厳格な政体よりも望ましいといった比較考察が展開されているだけである。むしろ注目されるのは、ヨーロッパの政体について第一〇二の手紙でユズベクが語った次の言葉である。

「大部分のヨーロッパの政体は君主政だ、いやむしろ、そう呼ばれているといった方が良い。なぜならば、今までに実際に君主

政などというものがあったかどうか、私には分からないからである。少なくともそれらが、長い間純粋な形態で存続したと考えるのは、難しいことだ。それは甚だ剣呑な状態で、常に専制あるいは共和政に変質する。権力は人民と君主との間に決して等しく分かたれることはない。均衡を保つことはあまりに困難である。」

この一節に看取できるのは、君主と人民との間で権力が均等に配分され、相互に均衡を保った状態として、モンテスキューが「君主政」を把握していることである。さらに、ここで彼が、そのような意味での「君主政」の存立可能性を否定的に解していたことも明らかである。そもそも、均衡の説明のために援用される概念装置を、人民と君主という単純な二項対立にとどめており、[11] 後には均衡を可能とするのに不可欠と考える法や中間団体の存立の余地についても、この段階のモンテスキューは悲観的である。[12]

さらに指摘すべきことは、『ペルシャ人の手紙』でヨーロッパの「君主政」に言及した右記引用部分以外の箇所では、モンテスキューが、「君主政」という観念を、国家の頂点に君主が形式的に位置しているという以上の、何か特別の意味を込めずに用いていることである。たとえば、「自由の精神」の存在によって構成員が「王を軍隊あるいは共和政の首長として考えている」だけの場合や、君主の権威が制限されていたり、大勢の領主がその権威を分有していて、君主が独自に戦争を開始する権限すら持たない場合であっても、彼は君主が存在することをもって、「君主政」としているのである（I. 131）。しかし彼は、形式上「君主政」であっても、右のような場合には、自律した構成員から成る古典古代の共和政的な世界と関連づけ、逆に、君主が権威や権力を恣意的に独占しているのであれば、専制的世界として描いているのである。つまり、この段階での彼は、「君主政」を、積極的な存在意義を持った、それ自体として存立可能な統治形態として意識していなかったのである。

『ペルシャ人の手紙』の段階では、後の『法の精神』に見られるような政体の統治構造や政体の規模に関する言及はほとんどない。「自由の精神」を持ち、君主への従属を嫌悪し、名誉や徳を追求する構成員からなる共和政的な世界と、一人の恣意的支配に屈従する構成員からなる専制的世界とが対比的に扱われるだけである。しかも両者の区別の指標は、もっぱら構成員の行動様式や習俗に求められ、主権の帰属主体とその行使の態様、そして政体規模には求められていないのである。(13)

次に、商業活動に対する当時のモンテスキューの両義的態度を検討しよう。彼は、第一〇六の手紙で、技芸は人間を柔弱にするものであり、ペルシャ帝国の滅亡もこれに起因するという友人の主張に対し、無為や柔弱は技芸と両立不可能であるとユズベクに反論させている。彼によれば、パリほど享楽的で余剰品であふれた都市は、確かになかった。しかし、この都市で一人の人間が甘美な生活を送るためには、他の百人が休みなく働かねばならないし、技芸の恩恵に浴する者でさえ、何らかの技芸の研鑽に努めない限り、恥ずべき貧困に陥ることが多い。このために、パリは、労働に対する熱意、金持ちになりたいという熱望で満たされ、労働と勤労の精神が行き渡っている。つまり、古典古代の市民が、名誉を求めて祖国防衛のために行動するよう規律されたように、手工業者は、技芸を研鑽し無為に時間を用いないよう規律されているのである。ここで、モンテスキューは、祖国防衛の場合とは異質ではあるが、人格の道徳的規律の別の可能性を示唆していると考えられなくもない。とはいえ、富への志向は、祖国のために闘う古典古代の市民像とは、やはり異質のものである。また、この志向は、前節のジョン・ローの「システム」崩壊の際にも言及したように、道徳的頽廃を生み出す傾向すら持っている。

加えて、古典古代の有徳な市民像を、現在の貴族が模倣すべき理想として、抱き続けることの困難さをモンテスキューが自覚していたことを示唆する議論も見出される。それは、第一一の手紙から第一四の手紙にかけて展開され

ているトロクロディットの寓話である。この寓話は、人間は本性的に有徳で正しく、適切な教育と注意深く構成された社会とを通じて、そうした本性が発現するように訓練されうるという「道徳上の真理」を伝えるために、ユズベクによって物語られている。

このトロクロディットの有徳な生活は、次のように要約される。

「個々人の利益は、常に共同の利益の内にあり、それから離脱するのは、身を滅ぼそうとするのと同じである。徳は、決して我々に高くつくはずのものではなく、これを辛い修練だと思ってはならない。他人に対する正義は、自分に対する施しなのである。」(L. 12)

彼らは、富や奢侈の誘惑を知らず、自己犠牲の精神に満ち、外敵の侵入を一致団結して撃退する（L. 13）。しかし、安定した生活の中で人口が増大するに従い、人々は君主の存在を必要と感じ始める。君主に指名されたある老人は、有徳の世界の危機を、この寓話の最後の段階で次のように語っている。

「あなた方の徳は、あなた方の重荷になり始めたのだ。今の状態では、あなた方は首長を持たないので、否応なしに有徳でなければならない。そうでなければ、あなた方は生き延びられないし、最初の祖父達の不幸［自己利益に執着し、病気の蔓延によって死滅する］に陥ってしまうだろうからである。しかし、この軛は、あなた方には厳しすぎるように思われる。あなた方は、一人の君主に服従し、あなた方の習俗よりも厳格でない法に従う方がましだと考えている。そうなってしまえば、野心を満たすこともでき、富を獲得することも、ふしだらな享楽に耽ることもできるし、大きな罪に陥るのを避けさえすれば、徳を必要としないだろうということを、あなた方は知っているのだ。」(L. 14、括弧内引用者)

ここで注意すべきは、君主に支配されたいと望む道徳的堕落に続くものが、富の追求であるとされている点である。[14]

この手紙は、寓話という形式を採っており、現実のフランスの世界との関連性はひとまず捨象されている。しかし、古典古代とは異なり、モンテスキューの生きた時代に、君主が存在し、かつ、商業活動に伴う富の追求が見られることは、彼にとって自明のことであった。モンテスキューは、貴族の自律性を肯定的に語るにあたって、古典古代の市民像に訴えようとした。しかし、同時に、古代と現代の相異について無自覚なわけではなかった。ここで明らかにしたように、すでに『ペルシャ人の手紙』の中にも、両者を重ね合わせて論じることの限界を彼が認識していたことが、示唆されうるのである。

(1) たとえば、第一〇二の手紙でモンテスキューは、「誰でも気に入らぬ人間をちょっとした合図一つで殺させてしまう」スルタンの行為が、「罪と罰との間の調和とも言うべき比例関係」を混乱させており、そのことがこの比例関係を忠実に守ってきたキリスト教国の君主達に「無限の優位」を与えていると、ユズベクに語らせている。また、第一九の手紙でも、技芸の研鑽を怠ったオスマン帝国が、勤勉で進取の気性に富んだヨーロッパ人によって、脅かされていることが指摘されている。

(2) 第三七の手紙でユズベクは、フランスの王が、自分のために都城を攻略したり会戦に勝利する者よりも、自分の着衣を脱がせたり、食事の世話をする者を重用し、またそれに値するかどうかの充分な吟味なしに、廷臣に安易に恩賞を与えることで、臣民の士気を低下させていることを批判している。

(3) モンテスキューのこのような批判的叙述からして、自らの窮状を主人に知らせる術もなく、主人に隷従した女達と、その女達を監視することを主人から厳命されている宦官とから成るハーレムが崩壊していく『ペルシャ人の手紙』の結末は、窮状を君主に知られることのない民衆と、ただ君主に媚びを売るばかりの廷臣と、民衆の窮状を知らずに過ごす君主から成る専制国家の行く末を暗示している、と読み解くこともできる。

(4) ジョン・ローは、すでに一七一六年に銀行券を発行する私立の「中央銀行」を設立していた。当時のフランスの経済界は、貨幣の名目変更や改鋳による絶えざる価値変動や貨幣の不足に悩んでいたため、彼の銀行券発行は歓迎され、銀行は大成功を

収めた。この成功を受けて、ローの私設の銀行は、一七一八年に国立の「王立銀行」へと改組され、ロー自身も総裁へと就任し、国家財政の実質的責任者となるに至ったのである。さらに、彼は、フランスの植民地経営を一手に握る貿易会社（ミシシッピ会社、後のインド会社）をも掌握し、その株価を上昇させ、投機熱を喚起し、株取引を軌道に乗せることに成功した。この取引の活性化に応じて、銀行券も増発されるようになったとされる。

以上のような銀行と独占貿易会社とを組み合わせた「システム」によって、ローが解決を図ろうとしたのが、王債の累積問題という「病気」だったのである。先王ルイ一四世は、二〇億リーヴル以上の負債を残しており、年二億リーヴル程度の財政規模だった当時の国家財政を圧迫していた。このため国家に対する債権の有効性が再吟味されたり、不法債権の破棄のために「公正裁判所」が設立されたり、王債の割引が行われたりしたが、依然として一五億リーヴルの負債が残り、累積債務の解決としては焼け石に水であった。これに対して、ローが提示したこの問題の解決策である「システム」とは、この王債をインド会社の株式に転換することで、国に対する債権者をこの貿易会社の投資家にするというものであった。具体的には、国がインド会社から借りた銀行券で王債を償還し、同時にインド会社は、国に貸し付けた金額分―王債相当額―の新株募集を行ったのである。うまく新株を売りさばくことができれば、この債権者から投資家への転換は成功するはずであった。しかし、膨大な新株売買は、すでに生じていた投機熱をさらに過熱させ、インド会社が挙げうる収益に見合った適正株価の遙か上をゆく株価の高騰をもたらしたのである。このジョン・ローの財政政策については、浅田彰「ローとモンテスキュー」（樋口謹一編『モンテスキュー研究』所収、京都大学人文科学研究所報告、白水社、一九八四年、一五一―一八五頁）を参照。

(5) モンテスキューは、当時の過剰な投機熱に浮かされた人々の狂乱について、次のように記している。「フランス国民の恥辱であるが、前の晩にローと話せなかったというので、翌朝彼と話すために彼の控え室で一夜を明かし、長椅子の上に横になった一〇人以上の貴族が見られた。／彼が門を閉めさせると、馬小屋の汚物を捨てる穴を通って入り込み、そのため馬丁に金貨二ルイを与えた貴族も見られた。／割り増し支払い新株発行に際しては、宮廷の一流婦人が銀行に入っていき、一〇〇〇リーヴルで新株を手に入れ、それを小さな袋に入れて窓から降ろすと、下僕の一人がそれを受け取り、大急ぎでカンカンポワ街［当時の証券取引の中心地］で一七〇〇リーヴルで売り、また戻ってくるや奥方の袋に銀行券を入れる、というように、ひと朝の間に五、六回も同じような往復をさせているのが見られた。」（括弧内引用者、／は改行箇所）*Le Spicilège*, 330.

(6) ただし、モンテスキューは、投機という実体を伴わない経済活動そのものにも、批判を加えている。彼は、第一四二の手紙で「古代神話の断片」と称してローを風の神の息子に例え、彼の生み出した銀行券や株券が革袋に風を吹き込んで膨らませ

たものにすぎないと論ずる。

(7) この点に関連して注目されるのは、キリスト教において重い罪の一つとして数えられている「自殺」を、モンテスキューが擁護していることである。第七六の手紙においてユズベクは、「苦悩、貧窮、軽蔑に打ちひしがれ」社会の中に位置すべき自己を喪失した者の、自己を救済する最終手段として、自殺を位置づけている。

(8) この他にも、第三六の手紙で、コーヒーハウスを訪れたユズベクは、そこにいる人々が、自分の才知を祖国のために用いず、子供じみた事柄に費やしていることに不満を漏らしている。

(9) 付言すれば、宮廷を離れ、自律した地位を享受する封建貴族の描写には、モンテスキューがかつて『キケロに関する論考』の中で、キケロの、祖国の自由の擁護に専念する姿だけでなく、カエサル登場後の堕落した統治下で、地方に退いて哲学を探求する観想的生活をも評価していたことを想起させる。*OC. Nagel*, III, pp.20-21, *OC. Pléiade*, I, pp.97-98.

(10) *OC. Nagel*, III, pp.19-20, *OC. Pléiade*, I, p.97.

(11) 「君主」と「人民」という分析概念を援用した政体関連の記述は、他に第一〇三の手紙にも見られる。ここでユズベクは、政体の変化に言及し、全く変化のない政体のあり方を否定的に扱っている。そして、彼は、この変化が「君主か人民によってかでなければ、行われない」と語り、東洋とヨーロッパの変化のあり方を比較している。彼によれば、アジアの場合は、君主の力が圧倒的であるから、政体を変えるためには不平分子が君主に直接向かい彼を殺すことになる。これに対して、ヨーロッパの場合は、不平分子が、敵と内通したり、敵側に寝返ったり、どこかの要塞を奪ったり、臣民の間に何か根も葉もない不平を掻き立てたりはしても、直接君主に向かわずに政体が変化していくことになる。ただし、ここでの政体の「変化」とは、政体のもつ構造を環境の変化に順応させるという以上のものではないことに、注意すべきである。

(12) たとえば、高等法院は、公的自由の写し絵とでも言うべき存在であるが、「全てを破壊する時間に、全てを無力化した習俗の腐敗に、全てを打倒した至高権力に屈従し」(L. 92) てしまっている。さらに、裁判官は、市民相互の間に正義を配分すべきだが (L. 95)、フランス人は初期の王が定めた古来の法を放棄し、代わりに無数の無用なローマ法を援用している。その結果、「養子に来て、いわば帰化したような法」が多く存在することになり、手続きは煩雑かつ過剰になり、その行き過ぎは「人間理性の恥」となっている (L. 100)。また、法を制定する者達も偏狭な人間ばかりで、自らの偏見と妄想にばかり従っている。彼らは、全体的な視野から事物を見ずに、無用で些細な事柄にばかり固執している。その結果、成立した法は、自然的公正よりも論理家的理念に近く、良心に従って遵守したくても、遵守しようのないものとなっている (L. 129)。

(13) 確かにモンテスキューは、『キケロに関する論考』で、共和政を滅亡させ専制的帝国への道を開いたカエサルを否定的に描き、そのカエサルを暗殺したブルータスを、留保つきながらキケロの側に帰属させている。*OC. Nagel*, III, pp.18-20, *OC. Pléiade*, I, pp.96-97. この共和政の破壊の首謀者カエサルという定式は、『ペルシャ人の手紙』においても繰り返される。しかし、共和政の崩壊の原因は、後の『ローマ人盛衰原因論』に見られるような国家規模の拡大にではなく、むしろ権力の恣意的行使と結びつけられている（L. 131）。

(14) 後にモンテスキューは、『ペルシャ人の手紙』の後の版に掲載することを意図して、この寓話の続編を書いている。結局この続編は掲載されないままであったが、そこでは、有徳な君主の統治するトロクロディットの世界に、商業と技芸を導入することの是非が問題となり、徳と富との両立が困難であることが示唆されている。すなわち、商業を導入しながら有徳な社会を維持しようとした場合、君主も人民もともに富よりも徳を重視することが要求されるのである。もし君主が富を持っている者を重用すれば、人民は精神的な打撃を被り君主の貪欲と浪費癖を糾弾しなければならず、人民が富を重視すれば、君主は、自分の権威の維持のために、人民に重税を課して富を吸い取られねばならないが、こうして積まれた富が人民によって享受されることはないからである。*Mes Pensées*, 120 (1616).

おわりに

以上の考察から明らかなように、初期のモンテスキューは、同時代の世界認識における神学的言説の妥当性に疑問を持ち、積極的に古典古代の世界へと、自らの関心を向けていた。しかし、彼がこの時期に目撃した世俗社会における変容は、彼の眼には望ましい進歩ではなく、むしろ、有意味であった世界の堕落、崩壊、道徳的頽廃でしかなかった。このことは、現実のフランス社会において、有意味な世界を担うべき人間主体のあり方について、彼が自覚的に

ならざるを得ないことを意味した。この自覚は、この時期においては、古典古代へ準拠する形で表われており、これを反映して、彼は、ルイ一四世に代表される専制的な君主が登場する以前の、封建貴族の自律性や「自由の精神」が保ち得た時代と、古典古代において市民から構成されるローマ、アテネ、ラケダイモンといった共和政の世界とを、未分化のまま同列に論じている。つまり、彼は、古代と同時代とを区別することなく、封建貴族の自由の像と、古典古代の市民の自由の像とを、いつの間にか合成していたのである。[1] このような同一化が可能であったのは、彼の問題関心が、統治形態や規模、そして政治参加の形態にあったのではなく―そうであれば、逆に古代と当代との相異が強烈に自覚されたはずである―、むしろ自律的人格を表現する指標としての徳性、習俗にあったからに他ならない。[2]

要するに、初期モンテスキューが一貫して追求していた課題とは、世界と個人との関連を有意味なものとして諒解するにあたって、各人に求められる道徳的基礎とは何か、という問いに答えることであった。すでに見たように、この時期の彼が、宗教・教会批判をしながら、リベルタンや無神論者と一線を画し、人格における信条の要素を無視しなかったのも、また、彼の廷臣批判、およびジョン・ローのもたらした国内の混乱に対する批判が、もっぱらその道徳的頽廃を強調する視点から展開されたことも、このためであった。しかも、こうした彼の道徳的基礎づけの探求は、啓示的神学的言説や宗教的熱狂に伴う知的閉塞から脱却して、世俗社会そのものの中において展開されたのである。

しかし他方、この段階におけるモンテスキューの統治論は、こうした関心の限定のゆえに、法の支配に対する十分な確信もないまま、君主と人民を単純に対置する構図に依拠せざるを得なかったし、またこれには、政体の構造や規模に対する視点も、公共性や統治への関与のあり方についての具体的な構想も、組み込まれてはいなかった。一般的に「共和主義的」と形容される彼の初期思想は、古典古代における「共和政」の統治構造や統治への関与のあり方、ひいては政体の規模を射程に入れた議論ではない。彼は、君主支配をある程度前提としつつ、もっぱら世俗世界にお

ける道徳的堕落を批判したにすぎなかったのである。確かに彼は、古典古代の「共和政」の世界に憧れていたし、それに執着していたと言える。[3] しかし、それは古典古代における市民の積極的政治参加を当代に蘇らせるためでも、当代に「共和政」の国家を建設するためでもなかった。このような初期モンテスキューの特徴を省みることなく、後の『法の精神』において展開される「共和政」をめぐる議論を、遡及的にこの時期の彼に読み込むことは、彼が初期の段階において「共和主義的」言説を展開しつつ取り組んだ課題を見誤ることになると言わなければならない。たとえ初期のモンテスキューを「共和主義者」と呼ぶとしても、次のような限定を付さなければならない。すなわち、彼が当初古典古代に関心を寄せたのは、道徳的基盤に関する「共和主義的」言説が、キリスト教的な意味における神学的契機に依存していなかったためであること。しかし、その古典古代への関心は、宗教的寛容を主張する目的から、君主の専制的支配に対抗しうる貴族の道徳的基盤付けを目的とするものへと、変化したこと。したがって、この時期において彼が、課題に取り組むにあたって効果的であると判断した限りにおいて、「共和主義的」言説の道徳的側面が選択的に用いられていること、である。

さらに古典古代に準拠して世俗世界を諒解、あるいは批判する際のモンテスキューの同時代的スタンスが、近代化・文明化として後に形容されることになる一連の政治・社会上の変容に対して、いわば「反動的」[4]に旧来の世俗秩序を擁護する保守的観点から行われていたことも指摘されよう。また、同時代に新たに展開し始めていた商業活動についても、その道徳的議論がもっぱら古典古代に依拠していたこともあって、個別具体的局面ではかなり肯定的に理解しながら、そうした肯定的姿勢をその他の論点と整合的に関連づける理論的装置を欠いていた。初期の思想に典型的に見られた商業活動と統治構造・規模に関わる不明確さや両義的姿勢が克服されるに至るには、その後のモンテスキューの知的、実践的経験を待たねばならない。彼は『ペルシャ人の手紙』の成功を受けてパリ社交界に登場し、後

にアカデミー・フランセーズの後援の下、ヨーロッパ各地、とりわけイギリスを旅行することになる。そして、彼は、ヨーロッパ各地で得られた様々な知見を手がかりにして、当代のヨーロッパにおける「君主政」が、かつての古典古代の「共和政」とは異質の文明に位置づけられるという確信を形成することになるのである。そこで、初期におけるモンテスキューの古典古代への関心が、こうした確信を得た後の中期著作の中で、どのように相対化されていったかを検討することが、筆者の次の研究課題となる。

(1) なお、古典古代と同時代とを合成する知的傾向は、中世においてすでに馴染みのものであった。Pocock, *The Ancient Constitution and Feudal Law; A Study of English Historical Thought in the Seventeenth Century*, Cambridge, 1957, p.3. 後にモンテスキューは、この傾向から距離をおくようになるが、この点については、別稿に譲らざるをえない。

(2) 「共和主義的」市民の徳・名誉と、封建貴族の自律したあり方を、「自由の精神」という観点から同列に論じるこの時期のモンテスキューについて考察する際、ポーコックの、「古典的共和主義の理論は、極端な個人のエートスを要求した。この要求は、興味深いことに、名誉という封建的エートスでも自尊 (self-respect) というピューリタンのエートスでも、同じように満足できたもののようである」という指摘は、示唆に富む。Pocock, "Civic Humanism and Its Role in Anglo-American Thought," in *Politics, Language and Time: Essay on Political Thought and History*, Chicago, 1989 (reprint of 1971).

また、古典古代に準拠した議論にも、「統治が有効なのはその諸制度が強力な場合であり、堕落しているのはその機構が適切に機能しない場合である」という〈機構〉論と、統治の妥当性を「指導者の有徳さ」に求める〈徳〉論と、二つのアプローチがありえた。前者については、ポリビウス的・アリストテレス的な混合政体論や、ヴェネチアをモデルとするコンタリーニ、ハリントンの議論などが挙げられる。他方、統治を担う者の政治的資質・倫理（たとえば、愛国心、公共精神など）を問題にする〈徳〉論は、アリストテレス的な政体分類（支配の担い手の数［一人、少数、多数］に応じて、君主政、貴族政、国制［民主政］）のいずれの場合においても（また混合政体の場合であってもそれぞれの階層に必要な資質を問うという形で）、適用可能である。したがって、この〈徳〉論は、ある政治体における公共性の存否を構成員の道徳的資質の観点から問題化しうるが、それ自体として、必ずしも広範な政治参加や体制構想、さらに体制転換の議論を含むと理解する必要はない。Skinner, *The*

Foundations of Modern Political Thought, Volume One: The Renaissance, Cambridge, 1978, pp.44-45.

(3) モンテスキューは、この後の時期において、古典古代に対する自らの関心の深さを次のように告白している。「私は、自分に古代人への愛着があることを告白する。古代に私は魅了されるし、プリニウスの以下の言葉は、常に私とともにある。『我々が向かっているのは、まさにアテネである。かの地の神々を敬いたまえ』。」*Mes Pensées*, 110. (444).

(4) ここでの「反動」の同時代的意味を考察する上で有益な示唆を与えるのが、革命の段階論的把握という目的を離れて「貴族的反動」を一つの議論様式として捉え、より広範なコンテクストに位置付けたエリスのブーランヴィリエ研究である。彼によれば、一七世紀後半以降において「貴族的反動」は、確かに個人的な失敗、大臣達による絶対主義、官僚や高位高官から成るエリートに対抗して発せられた貴族による「不平不満の言語」であったが、依然として旧体制の「君主政的な政治文化」でもあった。また、その担い手は、フランスの政治および社会の辺境でのみ活動したのではなく、むしろ、宮廷や国王の高位の従者の中にさえも、見出すことができた。つまり、旧体制下の激しい社会的流動性と融合や、君主政下におけるエリートの積極的な動員によって、フランスのエリートは分断され続けていたため、エリート間対立が顕在化した際には、この「貴族的反動」の言説が援用されたのである。Harold A. Ellis, *Boulainvilliers and the French Monarchy: Aristocratic Politics in Early Eighteenth-Century France*, Ithaca and London, 1988, pp.ix-x, 209-210.「貴族的反動」を体制内エリートの競合関係の中で援用された言語とするエリスのこうした解釈には、ポーコックがイングランドのコンテクストにおいて、コートとカントリーという対抗軸を援用しながら「共和主義」を検討した際の、カントリー・イデオロギーの諸特徴（近代初頭における資本主義に対する敵対的認識）を彷彿とさせるものが散見され、興味深い。Pocock, *The Machiavellian Moment*, p. ix, ch.XII-XIV.

※本稿は、九州大学に提出した学位請求論文の一部に加筆、修正を加えたものである。なお、学位請求論文執筆の過程で、文部省科学研究費補助金（特別研究員奨励費）の助成を受けた。