

永遠と流動

——フランス政治思想史研究の 収穫に寄せて

川 上 洋 平

はじめに

- I コンドルセにおける神の残照——永見瑞木『コンドルセと〈光〉の世紀』
 - I-1. コンドルセの可謬主義的民主主義論
 - I-2. 思想史の方法について
 - I-3. 「漸進的な改革者」？——革命史の文脈と民主主義論
 - II プルードンにおける神の残照——金山準『プルードン 反「絶対」の探求』
 - II-1. 反「絶対」の思想家
 - II-2. 「社会の自己反省」という構想
 - II-3. 摂理なき神
- おわりに——神の変貌

はじめに

近年、日本のフランス政治思想史研究において、一八世紀から一九世紀にかけての個別の政治思想家に関する二つのモノグラフが上梓された。永見瑞木『コンドルセと〈光〉の世紀——科学から政治へ』（白水社、2018年）および金山準『プルードン 反「絶対」の探求』（岩波書店、2022年）の二冊である。前者は、博士論文に基づく傑出したコンドルセ研究であり、後者は、一〇年にわたる一連の精妙なプルードン論の堂々たる集成である。いずれも「進歩主義者」としてのコンドルセ像や、「アナーキス

ト」としてのブルードン像といった定型的イメージを、時代的な文脈および思想家の理論体系全体の入念な再構成に基づいて覆しつつ、両者の優れた政治思想家としての側面に新たに光を与えようとする、きわめて貴重な成果である。

コンドルセ（1743-94）とブルードン（1809-65）は、従来、一方がエリート的な自由主義者、他方が権力そのものを否定するアナーキストというように、かなり趣を異にする思想家として捉えられてきた。しかし、この二つの研究が明らかにするのは、両思想家は、どちらも人間の「可謬性」についての認識に基づく、ある種の現代的な民主主義論を先駆的に展開していたということである。すなわち、彼らは、「确实」にして「絶対」の知るものがもはや存在し得ないという認識において、蓋然的な知のあり方に立脚しながら、その政治思想においてもこの蓋然知に対応するような、暫定的な同意をもたらす仕組みとしての民主主義の様式を模索しているとされるのである。

本稿が課題とするのは、第一に、両研究を題材にして、近年のフランス政治思想史研究における可謬的民主主義論ともいべき潮流の存在を確認することである。両研究には、その可謬性に対する現代的関心を歴史的に跡づけていくという方法において関心の一致が見られるが、半世紀以上の隔たりをもった二人の思想家についての研究を横断するこの共通性は、ある種の研究潮流の生成を感じさせるものである。この点については、フランス政治思想史研究の大家として知られ、現代民主主義論の代表的論者のひとりでもあるロザンヴァロンの研究からの、必ずしも自覚的ではない仕方での影響をその背景として指摘できるかもしれない。

しかし、本稿が同時に注目したいのは、両研究がいずれも、現代民主主義論の理論的先駆者として歴史上の思想家を位置づけるにはとどまらずに、各思想家の思想世界そのものに分け入るべく挑んでもいることである。それによって生まれた魅力的な論点は多岐に渡るが、とりわけ筆者の関心か

ら興味深いのは、二つの研究が、両思想家による神と人間についての政治神学的認識を踏まえて、彼らの政治秩序構想を、神から脱却した人間の人間自身による秩序創造の企てとして解釈していることである。筆者の理解では、この解釈は大枠において妥当なものでありながらも、ここでいう脱却にはよりいっそう陰影をもって理解する余地がありそうである。いずれにしても、こうした政治神学的考察は、両研究における政治ないし民主主義についての認識に宗教的な深みを与えている。神と政治についてのこの考察をめぐってその意義や妥当性について検討を加えること、これを本稿の第二の課題としたい。

なお、両思想家のいわゆる可謬的民主主義論がその政治神学的背景に基づいて展開されている以上、その政治神学についての解釈をめぐる論点の提起は、結果として彼らの民主主義論——ひいてはそれを継承する現代民主主義論——の理解にもいくらかは見直しを迫るものともなりうるであろう。本稿はそれを視線の先に収めつつも、さしあたりはその数歩手前において若干の思想史的考察を展開するにとどまるものである。

以下では、永見氏のコンドルセ研究と金山氏のプルドン研究についてそれぞれ一節ずつを割いて別個に考察を行い、最後にまとめにおいて両研究との対話から見えてきたことを確認するという手順を踏むことにする⁽¹⁾。

I コンドルセにおける神の残照

——永見瑞木『コンドルセと〈光〉の世紀』

I-1. コンドルセの可謬主義的民主主義論

『コンドルセと〈光〉の世紀』⁽²⁾は、「新たなデモクラシーのあり方」(9

(1) 以下では、本稿の分析対象たる二つの著作の作者を「著者」、本稿の書き手を「筆者」と呼び分ける。

頁)の模索がなされている現代の状況を念頭に、一八世紀後半のフランスにおいて活躍した科学者、思想家、政治家であるコンドルセの、主としてその政治構想の思想史のおよび現代的可能性を探索した著作である。とりわけ、ポピュリズム現象に見られるような、代表制などの既存の制度に対する「不信」に抗して、いかにして制度への「信頼」を取り戻すかが、本書に通底する問題意識であると思われる。

こうした関心に基づきつつ、著者は、コンドルセという思想家の、「楽観的な進歩主義者」という従来印象とは異なる姿を提示する。すなわちコンドルセが、「人間の可謬性や社会の不確実性」を前提にしてあるべき社会を構想する、「漸進的な改革者」であることが主張されるのである(11頁)。そしてその主要な題材として、コンドルセの政治秩序構想が丹念に辿られることになる。

本書の議論の具体的な手順としては、まず数学者コンドルセによって構築された知の枠組(厳密な知ではなく蓋然知でよいとする態度)を確認したうえで(第一章)、それが革命以前のアメリカ論(第二章)や地方議会論(第三章)において、さらにはその後の革命期の激動の中で描かれる諸々の政治的文書や憲法案(第四章)において、どのように貫かれているかを、個々の文書に対する丹念かつ精密な読解によって明らかにしていく。この結果、「楽観的な進歩主義者」とは異なるコンドルセの、いわば可謬主義的構想が確実に読者に印象づけられることになる。

コンドルセの政治思想は、本書でも触れられているように、ルソー的な一般意志論を修正する有用な構想として、ベイカー、ロザンヴァロン、ウルビナティといった研究者によってつとに注目されてきた。本書の意義は、これらの研究を継承しつつも、それらとは異なって、コンドルセの思想の

(2) 永見瑞木『コンドルセと〈光〉の世紀——科学から政治へ』白水社、2018年。

本節において、以下「本書」とする。また、本書についての典拠表記は、頁数を本文に記す。

「全体像」ないし「全貌」にまで射程を広げる点にある（21頁）⁽³⁾。これによって、コンドルセの理論が思想史的な肉付けを得たことの意義はきわめて大きいであろう。

しかしながら、そのように全体像にまで視点を延ばすことによって、コンドルセ研究には新たな課題が与えられたともいえる。すなわち、この可謬主義的なコンドルセ像と、旧来の「進歩主義者」ないし「人間理性への無限の可能性」への信奉者（11頁）としてのイメージとは、どのように統合されうるのか、という問題である。本書の示すようなコンドルセの可謬主義的な立場を前提にすると、それでも揺るがない知や理性のあり方への彼の期待や模索が、かえって切実なものと映る。それこそが本書が核とする「信念の根拠」という概念に込められたものであり、かつまた政治的にいうならそれは、「服従の根拠」（あるいは「信頼の根拠」）にほかならないであろう。とするなら、後述するように、そのような知らないし信頼への探究を続けるコンドルセという思想家は、必ずしも「漸進的な改革者」というイメージへと収まるものではないようにも思われるのである。いずれにしても、本書の議論を出発点にして、コンドルセにおける知と理性、ならびにそれらの政治的意義について解明する、さらなる可能性が開かれていくはずである。

I-2. 思想史の方法について

本書で特に取り上げられている研究は、政治思想に関わるものとしては、ペイカー、ウルビナティ、ロザンヴァロンのものである。著者は、ペイカーの研究を批判しつつ、ウルビナティおよびロザンヴァロンについては、本書をその系譜を継承するものとして位置づけている。

(3) 「全貌」とは坂井豊貴氏による書評（「誤り」を前提とする発想）『読売新聞』2018年3月11日）における特徴づけである。

ベイカーは、その重厚なコンドルセ論（『コンドルセ——自然哲学から社会数学へ』）ならびに『フランス革命事典』に収められた論考等において、コンドルセがその師テュルゴの影響下に執筆したいくつかの政治制度論について考察している⁽⁴⁾。しかしながら、ベイカーの主たる関心は「社会科学」の創始に寄与した数学者としてのコンドルセである。コンドルセの政治的構想については、それと関連して彼の思想的統一性を考察する限りにおいて取り上げられるにとどまり、しかもその政治的構想は、革命前から革命の渦中にかけての政治的現実を前にして十分な支持を得るにはいたらずに、総じて「失敗 (faillure/échec)」に終わったものとして特徴づけられている⁽⁵⁾。

この解釈に対して、ウルビナティは、コンドルセの政治論を、モンテスキューの代表制政府の貴族的モデルとも、ルソーの直接的・非代表的主権とも異なる、「民主的政府についての独立した構想」として評価する⁽⁶⁾。彼女によれば、コンドルセの構想はいわば民主主義による民主主義の制限

(4) Keith Michael Baker, *Condorcet: From Natural Philosophy to Social Mathematics*, The University of Chicago, 1975; Baker, “Condorcet”, François Furet and Mona Ozouf ed. *Dictionnaire Critique de la Révolution Française*, Tome 2, Acteurs, Flammarion, 2017 (原著1992). (北垣徹訳「コンドルセ」『フランス革命事典』みすず書房, 1995年) ただし本書ではベイカーの他の諸論文は参照されているが、『フランス革命事典』所収のコンドルセ論は参考文献として挙げられていない。

(5) Baker, *Condorcet*, op. cit., p. 385; Baker, “Condorcet”, op. cit., p. 114. (邦訳, 260頁) たとえば、後者においてベイカーは次のようにまとめている。「コンドルセの希望が実現するには、一七八九年以前の君主政は開明的ではあってもあまりにも脆弱にすぎ、一七八九年以後の主権者たる国民は、あまりにも開明されていなさすぎた。旧体制下においても、フランス革命の渦中においても、この哲学者にして数学者は、政治的円積問題 (la quadrature du cercle politique) を解決することはできなかったのである」(p.122. 邦訳, 266頁。訳文は一部変更した)

(6) Nadia Urbinati, *Representative Democracy: Principles and Genealogy*, University of Chicago Press, 2008, ch. 6, p.179. 「失敗」ないし「敗北」としてコンドルセの構想を捉えるベイカーへの批判も同頁にある。

を試みるものであって、民主主義の「現在主義」に対して、「持続」の観点を導入するきわめて意義深いものであった。それはある意味で、「決定」よりも持続的な「熟議」そのものを重視する現代の熟議民主主義を先取りする構想として理解することも可能である。同様に、ロザンヴァロンもまた、「フランスにおける人民主権の歴史」の中の重要な画期として、コンドルセの「複合的主権 (souveraineté complexe)」の構想を位置づけている⁽⁷⁾。ロザンヴァロンいわく、コンドルセの制度創案は、人民の主権行使の様式を複数化するという着想によって人民主権と代表制との矛盾の解決を企てる、理論的先駆性に富んだ試みなのである⁽⁸⁾。

ベイカーは、コンドルセ個人を主題としていながらも、その主眼は政治思想よりも社会科学にある。一方、コンドルセの政治思想に焦点を当てるウルピナティおよびロザンヴァロンは、人民主権ないし代表制民主主義についての理論史の一局面としてのみコンドルセを扱っている。これらの研究と比較すると、本書は、理論的な位置づけといったことよりも、コンドルセの著作全体をその歴史的背景を踏まえて丹念に再構成することに徹している。この点こそ本書が「禁欲的」と評価される所以であろう⁽⁹⁾。

本書は、コンドルセの著作に寄り添い、細部にわたって丹念にその議論を再現していく。この著者の方法については、「あとがき」における記述がその狙いを雄弁に語っている。「本書を振り返ってみれば筆者が試みたのは、コンドルセの生きてきた世界を、できるかぎり彼の視点を通して見ることにより、十八世紀後半から革命にかけての時代を、既存の道具立て

(7) Pierre Rosanvallon, *La démocratie inachevée, Histoire de la souveraineté du peuple en France*, Édition Gallimard, 2003 (原著2000), pp. 65-70.

(8) *ibid.*, pp. 67-68.

(9) 隠岐さや香氏による書評（『ふらんす』2018年6月号, 68頁）における表現。これに続けて、本書に対して、「だが、従来は「非現実的」とみなされがちであったコンドルセの思想を、「流動性」に開かれたものと捉えたところに逆転の発想がある」との評価が与えられる（同頁）。

を頼りに安易に理解したつもりになっていないかと問い直すことであった」(264頁)。実際、本書の記述と原文とを対照させてみるなら、まさにコンドルセの視点に可能な限り寄り添い、それを忠実に再現することが試みられていることがわかる。そしてその結果として、読者は、革命前においてイギリスとアメリカの国制がどのようなものと映ったか、さらには革命の渦中において憲法を構想することがいったいどういうことであるのかを、まさにその時代の現実を追体験するかのように実感することができる。

そのような方法論のゆえに、本書では広くコンドルセの文献が渉猟され、各文書の多様な論点が細部に渡って検討される。しかしその結果、特定の視点から、その目的に適うコンドルセの特定の文書を取り上げる先行研究に比して、むしろ旧来のコンドルセ像を支えるような視点もまた図らずも提示されているように思われる。この部分をどのように理解するか、以下検討してみたい。

I-3. 「漸進的な改革者」? ——革命史的文脈と民主主義論

改めてコンドルセについての定型的な理解を確認するならば、従来彼は革命の急進化によって挫折したエリート主義として捉えられてきた。彼の理性主義的な構想は、革命の急進化に伴ってエリート主義として排斥されたものの、恐怖政治を終結させたいいわゆるテルミドール反動以降の総裁政府期には——本人は獄中での死を迎えた後であったが——その思想それ自体は革命の安定化を可能にする現実的構想として再評価されることになる⁽¹⁰⁾。

実際、コンドルセの議論には、まさに恐怖政治後に革命の行き過ぎを抑え、安定した秩序を模索する総裁政府期の議論を先取りする要素を多く含んでいるよう見える。すなわち、それが目的とするのは、「無秩序」なら

(10) Baker, “Condorcet,” op. cit., pp. 122ff. (邦訳, 260頁以下)

びに「専制」の両極を排した法による支配の模索であって、その点でいえば革命の行き過ぎと反革命の両極を避けようとしたコンスタンらの自由主義者によって高く評価されたことはきわめて理に適っていたといえる⁽¹¹⁾。

これに対して、本書は、このような革命を終結させる思想とコンドルセとの類似性に対していささか懐疑的である（18頁）。本書では、総裁政府期の政治制度のもつエリート主義的側面において、コンドルセの構想がもっていた「柔軟性や活力」がいかに失われたかが以下のように強調されるのである。「コンドルセの目指した社会は、決して少数の固定されたエリート層の支配ではなく、社会の多数の人々の協働に支えられ、常に流動的で、変化を受け入れるものであった」（261頁）。

先に見た著者の方法論からして、本書がコンドルセの死後における政治状況からのコンドルセ評価に対して懐疑的になるのは当然である。また、実際、選挙資格および二院制を否定する優れて人民主権的な彼の制度構想が、こうしたコンドルセ理解において看過されていることも事実であろう。だが、革命史の大きな流れの中で捉えたとき、流動性と変化への承認といった部分にそれ自体として焦点を当てることもまた、文脈をやや飛躍した過度に現代的な解釈となる可能性があるのではないか。

具体的なテキストに焦点を当てて、この疑問を検討してみたい。本書第四章では、革命期の動乱のなかでのコンドルセの論文がいくつか取り上げられ、そこに示されたボトムアップ的な立法観の可謬主義的な要素が強調

(11) なお、筆者の見方では、コンドルセとは思想的に一見対極に位置する反革命派でも、コンドルセや自由主義者とその理論構成において類似する議論が展開されている。たとえば、反革命派の代表的人物たるメーストルは、主権に対する憲法もしくは教皇の制約を制度化することによってこそ、かえって主権への信頼が与えられ、専制と無秩序とを排した安定した秩序が得られるという構想を唱えている。この点については、拙稿「フランス革命期における保守思想の諸相——ジョゼフ・ド・メーストルの憲法論と教皇論」『政治学の諸問題Ⅺ』専修大学法学研究所、2024年を参照。

される。その際とくに印象深いのが、このコンドルセの立法者論と、ルソーの「立法者」論、すなわち持続的な政治制度を創出する神的知性についての議論の対比である。

周知のようにルソーは『社会契約論』において、政治体の創設に際しては、人民の公的利益たる一般意志が憲法となるべきことを主張している。ただし、同時に彼は、人民とはしばしば何がみずからの一般意志であるかを自覚し得ない存在であるとも説く。「目のみえぬ民衆は、何が自分たちのためになるのかを知ることがまれだから、自分が欲することを知らないことがよくある」⁽¹²⁾。人民には、それゆえ、みずからの力のみで政治制度を創出することは困難である。そこで要請されるのが、神的な知性をもつとされる「立法者」である。

立法者とは、ルソーによれば、対象となる人民の性質について、その善いところも悪いところも知り尽くしたうえで、長期的な視点に立って人民全体に持続的に幸福をもたらす法を発見するべき知的存在である。しかも、この立法者は、人民主権を前提とする限りにおいて、あくまでもみずからは立法権を有さずに、人民を巧みに導いてその法を承認させることによって立法を行わなければならない。この意味で、立法者は、その知性においても職務においても「神々」にも比すべき、「異常な人」である。「人々に法を与えるには、神々が必要であろう」⁽¹³⁾。実際、ルソーは、この立法者という存在の典型例として、伝說的偉人たるリュクルゴス、すなわち古代スパルタの優れた政治制度を創出したといわれる神格化された立法者の名を挙げるのである⁽¹⁴⁾。

(12) Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, in *Œuvres complètes*, Gallimard, Bibliothèque De La Pléiade, vol. 3, p. 380. (桑原武夫・前川貞次郎訳『社会契約論』岩波書店、1979年、第二篇第六章、60-61頁。訳文は一部変更した)

(13) *ibid.*, p. 381. (邦訳、第二篇第七章、62頁)

(14) *ibid.*, p. 382. (邦訳、第二篇第七章、63頁)

著者は、ルソーのこの立法者論と対比して、コンドルセにとっての憲法創出を、可謬的な知をのみ有する人間によって、みずから漸進的に試行錯誤を繰り返しながら為されるほかないものとして特徴づける。すなわちそれは、「プラトンの立法者のごとく社会制度を白紙から一気に完成させる」のではない、「秩序を維持しながらの漸進的な改革」である（11-12頁）。

コンドルセもまたこのようなルソーの立法者論の示す問題圏において考察していることは確かである。ただしコンドルセの場合は、政治体の外部に位置する立法者に訴えることができない。なぜなら彼にとって立法者とは、ルソーがしばしば引き合いに出す古代のリュクルゴスのような、人間を超越した存在ではもはやありえないからである。近代の立法者は特別な存在ではない普通の人間であり、その立法行為は誤りうる。それゆえコンドルセは政治社会の外部に立法者を求めるのではなく、政治社会を構成する市民の一人ひとりに、いわば立法者としての役割を引き受ける覚悟を求めるしかない。（234頁）

立法をめぐるルソーとコンドルセのこの対比は、きわめて明快である。しかし、はたしてコンドルセが、リュクルゴスのような神的な「立法者」がもはやいかなる仕方においても存在し得ないと考えているかには、留保が必要である。

まず、著者がこの立法者をめぐる議論において直接依拠しているコンドルセの『自由な国民における政治権力の性質について』（1792年）では、法には、「各人の自然権との合致」と、法を起草するに際して諸要素を「組み合わせる（combinaisons）」、という二つの視点が必要となると述べられている⁽¹⁵⁾。その際、コンドルセは、前者を人民に委ね、後者は「真の権力」をもたない立法機関が担うものとする。そのうえで彼は、この立法機

(15) Condorcet, *De la nature de pouvoirs politiques dans une nation libre*, in *Oeuvres de Condorcet*, éd. A. Condorcet, O' Conor et F. Arago Pais : Firmin Didot, 1847-49 ; repr. Stuttgart : Friedrich Frommann Verlag, 1968. t.X, p. 593.

関の無力性について述べる文脈においてリュクルゴスの名を——アテナイの立法者たるソロンと並べて——挙げている。

かくして、立法機関は真の権力を行使しない。この機関は、法が承認へと付されるための、集合的な立法者にすぎない。すなわちそれは、合議体によって取って代わられた (remplacés) ソロンないしリュクルゴスである。⁽¹⁶⁾

ここにおいては、立法機関が人民に対して法を提案し、人民がそれを承認ないし拒否するという、ルソーの立法モデルと同じプロセスが想定されている。そしてその立法者の役割は、現代のリュクルゴスとしての合議体によって担われうるとされているように読める⁽¹⁷⁾。少なくともここでは、知性の次元において神的な無謬性と人間の可謬性とがはっきりと対比されているわけではない。

だが、著者がルソーの立法者と、近代のそれとを対比するとき念頭にしているのは、おそらくむしろ別の著作における記述である。すなわち、コンドルセはモンモランシー伯爵宛の書簡 (1789年) において、次のように述べている。

ひとは、つくられたばかりの憲法 (constitution) の修正をこのように告知することが、〔憲法に対する〕尊敬の念 (respect), つまりその喚起が憲法にとって利益になるような尊敬の念を弱めてしまうのではないかと恐れているように思われた。／その反対に、私はそうした修正の告知に、この尊敬の念を増加させる手段を見いだす。というのも、疑いもなくひとは、憲法を永遠のもの (perpétuelle) として宣言しようなどとは少しも思わないからである。憲法を永遠のものとして宣言しようとすれ

(16) *ibid.*, p. 595. なお、ルソーは、『社会契約論』の「立法者」を主題にした章 (第二篇第七章) ではソロンには触れていないが、別の箇所ではリュクルゴスに並べてその名を挙げている (Rousseau, *op. cit.*, p. 372. 邦訳, 第二篇第三章, 48頁)。

(17) 本書でも指摘されているとおり (238頁), この著作では、統治されるものと統治するものの「知識と才能」の「差異」が認められている (Condorcet, *De la nature de pouvoirs politiques dans une nation libre*, *op. cit.*, p. 604)。

ば、ひとがこれまで不変の法を与える権利を唯一認めてきた神から、それを授からなければならぬであろう (il faudrait alors la faire descendre du ciel, auquel on a seul accordé, jusqu'ici, le droit de donner des lois immuables)。しかるに (et), 奇蹟を起こしたり、預言者に語らせたりするという古代の立法者 (anciens législateurs) のこの技術を、われわれは失ったのである。デルフォイの巫女と、〔モーセが十戒を授かった〕シナイ山の雷鳴は、長らく沈黙している。今日の立法者 (législateurs d'aujourd'hui) はただの人間であり、彼らは自分たちと同等の者たる人間に対して、人間と同じく束の間でしかない法 (lois passagères) を与えることしかできないのである。それゆえに、もし憲法の諸法が改訂されるべき時期や、この改訂の形式についていっさい定めないとすれば、この憲法の諸法は、支配的な党派の裁可するがままに、いついかなるときにも、どんな形式においても、変更させられてしまうだろう。(18)

ここで「それを授からなければならぬであろう」とした部分を、著者は「それ〔憲法〕を引き降ろさなければなりません」と訳している (215頁)⁽¹⁹⁾。この訳し方には、憲法の作り手を神から人へと「引き降ろ」すべきという意味合いが込められているであろう。だが筆者の理解では、ここでのコンドルセの眼目は、永遠不変の憲法を神から「授か」ることはもはやできないことを時代的所与として認めながら、そうであればこそ、修正ないし改訂の時期と形式とをあらかじめ定めておくよりほかに、憲法を安定的なもの (「尊敬」されるべきもの) にする術はないということにある。いずれにしても、この一節において、コンドルセが古代の——神の法

(18) Condorcet, *Lettres à M. le comte Mathieu de Montmorency, Oeuvres de Condorcet*, éd. A. Condorcet, O' Conor et F. Arago Pais : Firmin Didot, 1847-49; repr. Stuttgart : Friedrich Frommann Verlag, 1968. t.IX, p.375. 本書215頁に一部引用。

ここでの訳は筆者による。

(19) 著者による引用では、次のようになっている。「これまで不変の法を与える権利を唯一認めてきた天から、それ〔憲法〕を引き降ろさなければなりません。奇蹟を起こし、預言者に語らせるという古代の立法者の技術をわれわれは失ったのです。……今日の立法者はただの人間であり彼らは自分達の同等のものである人間に対して、彼らのような束の間の法律しか与えることができません」(本書, 215頁。〔〕内および中略は著者による)。

を直接に授かるような——いふなれば神授的な立法者と、近代の人間的な立法者とをその能力においてはっきりと対比していることは明らかである。

さて、ここで、この二つの引用を比較してみたい。前者の引用においては、ソロンとリュクルゴスが、同じ務めを合議体によって「取って代わられ」うる存在としての、人間でありながら神的な能力を有した立法者として取り上げられ、後者の引用においては、デルフォイの巫女とモーセが、神から永遠不変の法を授かる文字通り神授的な立法者として取り上げられていると見ることができる。つまり、コンドルセにおいて立法機関による立法には、たしかに神の法を授かる能力は否定されているとはいえ、しかし神的な立法者のごとくに安定的かつ持続的な法を——その改訂の時期と形式をあらかじめ適切に組み込むという長期的視野に立った洗練された技能によって——起草する役割はなおも期待されていると解釈しうるのである。そして、この理解が妥当であるとするなら、コンドルセにおける「立法者」論は、文字通りの永遠不変の法を授ける神の存在を退けながらも、ルソーのいう「立法者」(リュクルゴス)をも葬るものではないことになる。むしろそれは、この偉大なる立法者と同じ——人間の持続的な秩序を可能ならしめる諸要素の組み合わせを前もって発見するという——きわめて高度に知的な任務を、その近代の代替者としての合議体(「集合的な立法者」)に託すものであるといえるのではないか。

このように、コンドルセの提示する可謬的で流動的な世界像は、まさにそれを所与としてこそ、そこにおける確実なもの、安定的なもの、持続的なもの、その意味での「知=光」への探究を促すものであったろう。もちろん、第一章で強調されるように、流動性に抗する確実な知、信頼しうる知のあり方を蓋然知として提示した点にコンドルセの意義があることは、本書において繰り返し確認されるところではある。だが、そのような議論の政治的意味を検討するに際しては、革命の安定化に資する「服従の根拠」の確立に向けての、いわば飼い慣らされるべき対象として可謬性なら

びに流動性を捉える彼の視点が、いくらか後景へと退いているようにも思われるのである。コンドルセの全体像に迫るという本書の野心からすれば、可謬的な民主主義論（熟議民主主義の先駆）というウルビナティの枠組みそれ自体を相対化するような視点において、この民主主義論の位置をコンドルセの政治的企図の中に位置づけ直すということが求められるのではない。

以上本節では、永見氏の研究における可謬的民主主義者としてのコンドルセ像を確認したうえで、それへの若干の論点提起を行った。これを踏まえて、続いて、金山氏のブルードン研究へと眼を転じることにしたい。

Ⅱ ブルードンにおける神の残照 ——金山準『ブルードン 反「絶対」の探求』

Ⅱ－１．反「絶対」の思想家

金山準『ブルードン 反「絶対」の探求』は、従来マルクス主義との関係において、あるいは「所有は盗みである」、「神は悪である」といったキャッチーでアナーキーなスローガンにおいて理解されがちであった一九世紀半ばのブルードンの思想を、その思想の哲学的背景（「社会的哲学的思考」）に遡りつつ、さらには同時代の潮流との対比の中に位置づけていく試みである⁽²⁰⁾。

本書において、さまざまな周到な分析によって導き出されるのは、ブルードンは〈反「絶対」〉の思想家であるという結論である。この結論自体はブルードンにとっての「敵」を名指すという意味ではある種の消極性を伴ったものともいえるが、しかし本書の美点は、この「絶対」ないしは

(20) 金山準『ブルードン 反「絶対」の探求』岩波書店、2022年。本節において、以下「本書」とする。また、本書についての典拠表記は、頁数を本文に記す。

「絶対主義」との一貫した闘いの中から、彼がいかにして数々の多様な思想を積極的に生みだしていったかをきわめて説得的に描きだしているところにある。「絶対」と「恣意」が等置される限りにおいてその〈反「絶対」〉思想は、同時代の自由主義に意外なほどに似通ってくるが、自由主義者がえてして恣意を抑制するモラルを宗教性に求めたのに対して、この宗教性からの脱却をも同時に追求するブルードンの試みは、おそらくその困難性のゆえに、「セリー」、「均衡」、「連合」、「集合理性」、「美≡理想」といった新鮮かつ豊穡な思想を群生させていく。非宗教的なモラルの探究というブルードンのこのきわめて現代的でもある課題に対するブルードンの応答には、今日においてこそ参照されるべき刺激的な発想に満ち溢れている。

本書の概略を簡単に紹介しておきたい。著者はブルードンの思想的歩みを、大枠において時系列的に論じている。まず第一章では、『所有とは何か』（1840年）および『貧困の哲学』（1846年）を題材に、ブルードンが事物に対する「絶対的（恣意的）な権利」としての所有権を批判していること、そしてこの所有の「絶対性」への批判が、完全で絶対な神との対比において「不調和で不完全」な存在として特徴づけられたブルードンの人間像を背景としていることが論じられる。続く二つの章では、『人類における秩序の創造あるいは政治的組織化の原理』（1843年）における「セリー」論、『連合の原理』（1863年）における連合主義論が、絶対的なものと対比された「均衡」、「漸進」、「反省」といった要素を旨とするものとして読解されていく（第二章・第三章）。

続けて、大著『革命における正義と教会における正義』（1858年）を主題とする二つの章では、まず絶対性ないし恣意性と対比された「衝突」や「対立」を内在させる「集合理性」の構想が分析される（第四章）。そのうえで、次に、絶対的な神の存在を前提にしない形でのモラルの可能性の模索という文脈において、ブルードンにとっての他者の「尊厳」とは何か、

そしてそのような尊厳の尊重を育む場としての「家族」、とりわけ「夫婦」にいかなる意義が認められているかが考察されていく（第五章）。そして最後に論述の終着点において、本書の成果が下記のように確認される（結論）。「〔本書の〕最大の焦点は、彼〔ブルードン〕が「絶対主義」に對置しつつ提起する様々な関係性の間の連関をできるだけ統一的に理解することである。そこで明らかになったのは、利害と機能の分化を通じた結合としての「自然」の領域と、それを前提として発しつつ、そこに「上書き」される自由の圏、人間それ自体として尊重する関係性としての狭義の「社会」との二重性であり、また双対性と普遍性との間の「均衡」である」（164頁）⁽²¹⁾。

Ⅱ－２．「社会の自己反省」という構想

こうした充実した論述のなかでも、現代性という観点からとくに注目すべきものと思われたのが、「社会の自己反省」ないし「上書き」というブルードンの社会構想である。おそらくそれは、民主主義論の現代的潮流にスムーズにつながる議論である。たとえば本書でもしばしば参照されるロザンヴァロンは、『カウンターデモクラシー』や『良き統治』といった著作の中で、執行権力の肥大化する今日の民主主義国家において、人民の声から統治が離反していくことを問題視したうえで、それへのいくつかの処方箋を提示している。そのうちのひとつが、統治の「応答性」をモラルとして樹立することである⁽²²⁾。

応答性とは、簡単にいえば統治者が「社会の声に耳を傾けること」であるが、その際「社会の声」とは単声的なものではありません、「たくさんの

(21) 引用中の「双対性」とは、本書において、*dualisme* の訳語である（147頁）。

(22) Pierre Rosanvallon, *Le bon gouvernement*, Points, 2017（原著2015）、Ⅲ－４．（古城毅・赤羽悠・安藤裕介・稲永祐介・永見瑞木・中村督訳『良き統治 大統領制化する民主主義』、みすず書房、2020年、Ⅲ－４）

スナップ写真がつなぎ合わさって生まれた、動きのあるイメージの様式」において捉えられる人民の多様な声とされる⁽²³⁾。そして注目すべきは、こうしたモラルはもはや宗教や伝統といったものに依拠することで導かれるものではありえず、むしろ社会そのものの「再帰性／反省の仕事 (un travail de réflexivité)」としてなされるほかないという認識が提示されていることである⁽²⁴⁾。すなわち、現代においては、社会は自己の外部に規範を求めるのではなく、「紛争、不平等、不和、偏見」などによって「分裂」するおのれの姿を省的に可視化し、「公的な議論」の対象とすることによってこそ、その共同性を維持しうるとされているのである⁽²⁵⁾。

「反省」や「上書き」によって社会をつくっていかうとするプルードンの議論が、このような現代民主主義の議論に通底し、かつそれにはるかに先駆けるものであることは疑い得ない。だが同時に、本書は、そうした先駆的議論の背後にある大きな政治神学的背景にまで考察深めていく。「偉大な改革者の時代は、宗教の創設者の時代と同様に、もう過ぎ去って戻ってはこない。社会自身がみずから行われなければならないのであり、社会は自身の救済を自身の手以外に期待することはない」(63頁)。社会を救いうるのは社会しかないというこの現代的課題が、いかなる神学的枠組みの変動において生まれたかが解明されている点にこそ、本書の重要な思想史的意義のひとつを認めることができるであろう。

しかし、筆者の視点からとりわけ魅力的であるのが、プルードンにおいて——そしておそらく現代においても——、彼の敵対物としての「絶対」的なものないしは神的なものが、たんなる過ぎ去った遺物ではあり得

(23) *ibid.*, pp. 280, 298. (邦訳, 254, 271頁)

(24) *ibid.*, pp. 200, 301. (邦訳, 179頁, 274頁)

(25) *ibid.*, p. 278. (邦訳, 251頁) なお、ロザンヴァロンについてのここでの理解は、『良き統治』についての書評である拙稿「民主主義論における道徳性」『日仏政治研究』第15号(2021年)に基づいている。

ないことをも本書は痛切に物語っているように見えることである。なぜなら、本書において、「絶対」や「神」は、いささか得体の知れないかたちで、ときに唐突とも思える仕方で回帰してくるからである。たとえば、絶対的存在としての神が退いたことが厳然たる時代的事実として告知され、そこにおける非宗教的なモラルの基礎として「集合理性」が論じられる一方で、しかしこの集合理性の歴史的・前身たる「普遍的理性」が「神」と呼ばれることが明らかにされる（第四章）。あるいはまた、絶対的なものとの対比においてセリーや均衡が特徴づけられながら、かたや絶対性への希求こそが人間本性であり、自己を「絶対」と捉える感覚が人間の尊厳の基礎になり、正義の出発点ともなるといふ議論が展開されてもいる（第五章）⁽²⁶⁾。

(26) プルードンは、『革命における正義と教会における正義』において、政治的決定の合理性は、どれだけ多く人民の票を集めたかという「数の原理」ではなく、それが、公共的コミュニケーションを介して生成する「集合理性」にどの程度適うものかで判断されるべきであると唱えている。本書において人間の「尊厳」としての「絶対」が論じられるのは、この集合理性論の文脈においてである（第四章）。

プルードンにとって、集合的理性は、以下のような〈反「絶対主義」〉的な公共的コミュニケーションによって生成する。すなわちまず、人間は誰しも、みずからを「絶対」と見なす「自己愛 (amour-propre)」ないし「自尊 (estime de soi)」の感覚を抱く。しかし彼らは、何かしらの争点をめぐって互いに意見を表明し対話をする中で、それぞれの絶対を衝突させあう。そしてこの過程で、絶対と絶対は「互いに除去するよう導かれる」(112頁)。その結果、衝突しあう絶対は、絶対主義に陥ることなしに、「共通なものの方」としての集合理性を成立させることになる(第五章)。

ところで、意義深いのは、プルードンが、この「自己愛」ないし「自尊」を、そもそもひとを他者とのコミュニケーションへと向かわせるような、みずからの他者への「現れ (praitre)」に対する関心として、ある種肯定的に位置づけていることである。しかも、彼において、この「現れ」という「美的 (感性的)」側面は、コミュニケーションへの契機となるのみならず、コミュニケーションのあり方そのものを特徴づけるものとされている。すなわち、プルードンにとって、公共的コミュニケーションとは、理性的対話であるにとどまらず、むしろ相互の美的現れに対する「感嘆 (admiration)」を軸として互いの「尊厳 (dignité)」(=「品位」,「誇

本書は、大枠において、彼の思想を体系的に整理して論じること間違はなく成功している。しかし、にもかかわらず、そこにはいくつかの謎が散りばめられている。おそらくそれは、独学で研鑽を積んだブルードンの、理路整然としないレトリックのしからしめるところでもあるだろう。より大きくいうなら、神を失った時代においてなお、神ないし絶対的なもの——もしくはその代替物——を求め続ける人間の謎が、本書にそのままに示されているとも見ることができる。以下では、特に『貧困の哲学』における神概念に照準を合わせて、この点を考えてみたい。

Ⅱ－３．摂理なき神

本書で興味深い点のひとつは、第三章のタイトル（「神の主権と人間の連合」）にもあるように、後期の『連合の原理』において展開される主権的絶対性に対置される連合構想を、神の主権に対する人間の連合として、政治神学的に解釈しているところである。このブルードンの主権批判は、本書では、「前期の『貧困の哲学』で論じられた神的なもの与人間的なものの戦いの一つの形態」、すなわち「ある種の政治神学」として特徴づけられることになる（89頁）。だが、『貧困の哲学』における神についての難解な議論を読むと、果たしてブルードンが神的なものそれ自体をどこまでたんなる対立的存在として見ているのか、立ち止まって考えるべきところがあるように思われる。

り」を高めあおうとするような、「理想化」の回路としての性質をも備えている（140-46頁）。ブルードンの「反「絶対」」という立場は、このような「絶対」に対する両義性において存在するのである。

なお、本書では、原則として理性的立場を保ったブルードンの晩年におけるこの「美的」関心の源泉については、カントからの影響のみでは説明され得ないとして消極的に触れられるのみである（137-38頁）。だが、そこに、カントの第三批判（『判断力批判』）と格闘したドイツロマン主義——たとえばシラーの「美的仮象（ästhetischer Schein）」の概念——の影響があったのかどうか、興味の惹かれるところである。

『貧困の哲学』では、まず神を「未知数」としたままにその存在を仮定する「神の仮説」が提示され、従来神に認められていた統治能力（世界の秩序を采配する力）が否定されていった果てに、最終的には神の「無能」が宣言される。「神の道には立ち入ることができない、などと言うのはもうやめよう。われわれはすでにその道に入り込んでしまった。そして、われわれがそこで見たのは、真っ赤な血文字において露わにされた——神の悪意でないとすれば——神の無能の証（les preuves de l'impuissance）であった」⁽²⁷⁾。神はなぜ、無能なる者として見くびられなければならないのか。それは、神には秩序を維持する摂理能力が欠如しているからである。「秩序の乱れは、全能の神（le Tout-Puissant）なら阻止できたはずなのにじっさいには阻止しなかった。そうした秩序の乱れが一瞬でもあれば、神の摂理（sa Providence）は咎められ神の知性が疑われる。…愚かな神（Dieu imbécile）よ、おまえの支配は終わった」⁽²⁸⁾。

だが、プルードンは、これをもって神の存在を否定するのではなく、ある種の永遠にして無能なる法則性として神を仮定し続ける。「われわれは摂理の問題に関して、神がいわゆる〔摂理の担い手としての〕神ではありえないことを証明した時、われわれは神の観念の確定にむけて一歩前進した」⁽²⁹⁾。そしてその帰結として提示される神の観念が、本書で「人間的なものと神的なもの」の「対立軸」として引用される（45-46頁）、以下の箇所に示されるものである。

(27) Pierre-Joseph Proudhon, *Système des contradictions économiques, ou, Philosophie de la misère*, in *Œuvres complètes*, édition publiée avec des notes et des documents inédits, sous la direction de C. Bouglé et H. Moysset, Nouv. éd. Slatkine, t. I-1, 1982, p. 382. (齊藤悦則訳『貧困の哲学』平凡社ライブラリー, 2014年, 上534頁)

(28) Proudhon, *Système des contradictions économiques, ou, Philosophie de la misère*, op. cit., p. 383. (邦訳, 上535頁)

(29) *ibid.*, p. 384. (邦訳, 上537-38頁)

神と人間は、いわばそれぞれ正反対の存在の能力をあてがわれ、宇宙の支配圏を懸賞とする勝負を争っているように思われる。神にあてがわれたのは、自然発生性 (spontanéité)、直接性、無謬性、永遠であり、人間にあてがわれたのは、先見の明 (prévoyance)、推論、可動性、そして時間である。神と人間は、永久に互いを窮地に陥れ、絶えず互いから逃避し合う。人間はけっしてたちどまることなく、反省と理論の中を前進するのに対し、神は、その摂理的に采配する能力のなさ (incapacité providentielle) のゆえに、みずからの本性たる自然発生性のうちへと退却している (reculer) ように思われるのである。⁽³⁰⁾ (傍点引用者)

本書第三章の眼目は、ここで述べられる神と人間、すなわち永遠なる神と時間の中の人間との対比を背景として、プルドンにおける連合構想を解釈することにある。「絶対的・無時間的・一元的・自然発生的な主権と反省的・漸進的・多元的な連合化との対立は、究極的には神と人の対立で

(30) *ibid.*, pp. 393-94. (邦訳『貧困の哲学』上552頁) なお、本稿は同邦訳の優れた訳文から多大な恩恵を得ているが、引用に際しては本稿の文脈・文体に応じて訳を変更した。たとえば、この引用部分において、邦訳書では、神の *incapacité providentielle* が、人間の「先見性 (prévoyance)」との対比で「先見能力をもたない」と訳されているが、その神学的含意を重視してあえて本文のようにした。

実際、この概念の確定は容易ではなく、本書におけるこの部分の引用では、この用語に「摂理が定めた無能」という訳語が充てられている (45-46頁)。ただし、神の摂理的統治の不在を論じているここでの文脈を踏まえるなら、*incapacité providentielle* は摂理能力の欠如という意味合いで理解するべきように思われる。

ところで、筆者の調べた限りでは、ここで神の摂理能力の欠如と対比されているように思われる人間の「先見性 (prévoyance)」は、『貧困の哲学』の1850年刊行の第二版では「先見性のなさ (imprévoyance)」となり (Pierre-Joseph Proudhon, *Système des contradictions économiques, ou, Philosophie de la misère*, Deuxième Édition, Paris: Garnier Frères, Tome I, p. 395)、第三版以降では「先見性」に戻っている。このような版ごとの異同が存在すること自体に、プルドンにおける摂理(先見)概念の捉え難さの反映を見ることもできよう。なお、初版を底本とする邦訳書および第三版に基づく全集版を底本とする本書では、それぞれ「先見性」および「先見」という訳語が採用されている。

関連して、『貧困の哲学』における人間に固有の「先見性」の位置づけについては、伊多波宗周「反神論と「別の必然性」——プルドン『経済的諸矛盾の体系』における社会変化の倫理」『倫理学年報』第66集、2017年も参照。

ある」(89頁)。神はその性質において、自然発生的に静止した存在である。それと対比される人間は、時間の中を反省的・漸進的に試行錯誤しながら動き続ける。プルードンの連合論は、本書において、このような可謬的な人間存在に適合した政治的制度構想として、読み解かれるのである。この限りで著者は、永遠の静止する至高者との対照において、連合という構想のもつ「生成」的側面、つまり可謬性に基づく反省と上書きの繰り返しという営みの特徴を端的に示すことに大きく成功しているといえる⁽³¹⁾。

しかしながら、一方、プルードンにおいて、この永遠なる神との対照によって捉えられる人間の可謬的な運動に、神的なものがいっさい不要とされているかといえ、そこには一考の余地がある。というのも、筆者の見たところ、プルードンがここで試みているのは、神を無謬の永遠性へと退かせることによって、従来神に与えられてた摂理的統治の能力を人間へと奪還することでもあるからである。

彼は摂理について、それを、時間性の中においてのみ求められる本来的に人間的な能力として説明している。すなわちまず、神の見る「永遠にして絶対」なる静止した世界では、すべてが完全にして善である。「神の知性(intelligence)は時間のカテゴリーや進歩の法則と無縁であり、神の理性は直観であり、神の知(science)は無限である」⁽³²⁾。これに対して、人間の領域では、有限で可謬的な人間が、時間の中で悪を為しながら活動を続けている。「われわれだけが悪を生みだすことができるし、われわれの

(31) もっとも、この連合と対比される政治権力としての主権概念が、この永遠なるものとしての神概念とどこまで重ねられうるかには議論の余地があろう。ここでの神はむしろ至高性という意味では主権と呼ばれるに値する存在であるが、主権については第一章で、人間の意志の恣意性と等置される意味での絶対性を帯びた概念として理解されている(特に35-36頁)。この限りでは、「神の主権」という表現には、プルードンの神概念についての誤解を招く余地があるかもしれない。

(32) Proudhon, *Système des contradictions économiques, ou, Philosophie de la misère*, op. cit., p. 392. (邦訳, 上550頁)

命 (vie) は限りあるもの (temporaire) である」⁽³³⁾。かくして、純粋に人間的な能力として創成されたのが、悪を孕むこの時間的な無秩序において、そこに秩序をもたらす予見的能力たる摂理的理性なのである。

そういうわけで、人間の創造と社会の発展によって、われわれの有限にして摂理的な理性 (raison finie et providentielle) が、神の直観的にして無限の理性に相矛盾するものとして、提起されたのだ。⁽³⁴⁾ (傍点引用者)

ブルードンがいうには、従来の神学においては、この本来的に人間的なはずの摂理能力が、神に掠取されてしまっている。しかし、「神の摂理 (la providence en Dieu)」という概念は、そもそも無限なる神と摂理は相容れないものであるがゆえに、カテゴリー的に矛盾する⁽³⁵⁾。こうした認識に立って、ブルードンは、この摂理を人間の手に奪い戻すことを提唱するのである。「ならば摂理とは、有神論者 (théistes) が神のものとするこの摂理とは何か。本質的に人間的な能力である。…神が人間の姿として本当のところ造形されたのは、摂理〔の能力が神に与えられること〕によってである。この摂理を奪ってしまえ。そうすれば、神は人間であることをやめるし、かたや人間は人間で、神性 (Divinité) に対するあれやこれやの要求をひとつ残らず引っ込めざるをえなくなるであろう」⁽³⁶⁾。

以上のように、ブルードンは、摂理という従来の神学概念を、そこから神を追いつくことによって、本来的に人間的なものとして再解釈する。つまり、彼において、永遠にして無力なる神の仮説的な定立は、従来の神によって独占されていたこの摂理といういわば神的能力を、人間が人間の領域において行使する道を拓くものなのである⁽³⁷⁾。ここには、ブルード

(33) *ibid.*, p. 393. (邦訳, 上551頁)

(34) *ibid.*, p. 393. (邦訳, 上551頁)

(35) *ibid.*, p. 392. (邦訳, 上550頁)

(36) *ibid.*, p. 392. (邦訳, 上550頁)

ンの反神論的な構想において、神的なものがなおもその残照を色濃くとどめていることを見て取れるのではないだろうか⁽³⁷⁾。

おわりに——神の変貌

以上、本稿では、近年のフランス政治思想史研究の貴重な収穫たるコンドルセ研究およびブルードン研究を題材にして、ある種の可謬主義的民主主義論とでも呼ぶうる視点が思想史研究の一潮流として存在すること、そしてそこにおいては、思想家における神との対決がひとつの論点となりうることを見てきた。コンドルセにしてもブルードンにしても、いわゆる永遠なる神の失効を前にして、流動性の世界を真剣に受けとめたうえでの新

(37) なお、同じことを別の視点からも論じることできる。本書でも触れられているように（40–45頁）、そもそも『貧困の哲学』における「神」とは、あくまでも、二項対立を設定したうえでその総合によって世界を把握する「弁証法」のための「道具」として仮定された存在であった（Proudhon, *Système des contradictions économiques, ou, Philosophie de la misère*, op. cit., p. 34. 邦訳, 上14頁）。すなわち、ブルードンにとって世界認識とは、純然たる無限へと縮減された神とその対立項としての人間、その一方のみではなく、いわばこの二つを「同時に観る」ことによって可能になるものなのである。「われわれ〔人間〕は、善と悪、時間と永遠、秩序と無秩序、有限と無限を同時に観る。すなわち、われわれの理性は、それが有限だからこそ、われわれの地平を越えるのである」（ibid., p. 394. 邦訳, 上551頁。傍点引用者）。この意味では、ブルードンにおいて神という「絶対」は、みずからの「地平を越える」存在たる人間について理解するうえで不可欠なものといえる。

(38) 反神論的詩人ボードレールに対して『貧困の哲学』におけるブルードンの摂理論が感化力を行使したことはよく知られているが、そのさらに淵源には人間的事象を——神の存在を疑わせるような陰惨なる悪をも含めて——徹底して摂理概念において考察するメーストルのヴィジョンがある。だとすれば、メーストルとボードレールを架橋するものとしてブルードンの摂理理解を読み解くことには、大きな思想的意義を認めることができるであろう。なお、メーストルとボードレールの関係性について論じたものとして、拙稿「二つの宗教の狭間に——ジョゼフ・ド・メーストル」宇野重規・伊達聖伸・高山裕二編『共和国か宗教か、それとも——十九世紀フランスの光と闇』白水社、2015年を参照。

たな秩序構想を展開したことは、両著作において十全に明らかにされたところである。しかし同時に彼らは、この秩序構想において、安定性の実現をある種の神概念の再解釈によって試みていたとも考えられる。すなわち、一方の、流動する世界において持続的秩序を創出しうる集合体としての「立法者」の設置構想、他方の、可謬的で多動的な人間秩序において人間自身によって行使される「摂理」能力の再定義、そこに、もはや神と呼ばれることのない神的なものへの憧憬を見てとることも可能であろう。この意味では、コンドルセにおいてもブルードンにおいても、神は、その相貌を変えながらも、永遠と流動のあわいを漂い続けているのである。

[付記]

*本稿は、第21回フランス政治思想研究会（2019年1月28日）および第31回フランス政治思想研究会（2022年9月14日）における報告に基づくものである。各研究会において筆者の問題提起に応答いただいた、永見瑞木・金山準両先生に深く感謝申し上げたい。

*本稿は、令和三年度専修大学長期研究員制度による研究成果の一部である。