

ラシュリエ『パスカルの賭けについての覚書き』再読

——神の存在証明から“私”の賭けへ、
あるいはフランスにおける超越論的哲学の誕生——

川口 茂雄

本稿は2020年10月31日にオンラインで開催された、哲学会第五十九回研究発表大会におけるワークショップ「19世紀フランス哲学再考——反省哲学の系譜から」での発表内容を、加筆修正したものである。

このワークショップはコーディネーターの伊東俊彦氏（相模女子大学）の司会のもと、村松正隆氏（北海道大学）と川口の二名による発表と、フロアを交えての議論という構成で実施された。当日の川口の発表は概要を示す PowerPoint と配布原稿を組み合わせた形式で実施されたが、配布原稿の一部は時間の都合で読み上げは割愛された。ただし原稿全体は数日前からオンラインで会員に共有され、閲覧可能であった。

本稿では、ワークショップの際に頂戴した質問への応答にあたる内容を、とくに19世紀哲学史の背景文脈に触れる記述にかんして、いくらか加筆している。21世紀とはどのようなエポックであるのかを考えると、喫緊の課題に私たちはいま直面させられている。一方で、なお20世紀はまだまだ近くにあると感じられ、この近くで遠い過去にたいしてうまく適切な距離感をもって学的眼差しを向け据えるということ、まだ私たちはなしていない。その距離感の探索に向けて、19世紀という、20世紀の起源であり、20世紀とは別なる意味において甚だしく激動の時代であった時代について、学問的に全面的な再検討を試みることは、明らかにいま重い重要性を帯びた何ごとかであろう。ワークショップ当日、参加・質問を下された方々にはこの場を借りて改めて謝意を表したい。

* * *

0. はしがき（文脈の補足）

今回、この専門性の高いテーマでの、言い換えればややマイナーなテーマでのワークショップが哲学会で開催されたことはフランス哲学史の一研究者としてよろこばしく思われ、また一参加者として大変貴重な機会と存じている。

とはいえ本発表の扱う内容はパスカルの賭けという、きわめてポピュラーなテーマでもある。過度な専門性のおかげによって読者の労力を増やさないよう、この「はしがき」で、ラシュリエという哲学者および『パスカルの賭けについての覚書き』という論文にかんして、その背景文脈の補足説明を簡潔に記しておく次第である。

この「はしがき」はひとまず飛ばして、すぐに1.からお読みいただくこともまた適切であるだろう¹⁾。

ラシュリエについて：

ジュール・ラシュリエ（Jules Lachelier, 1832-1918）の主な著作とされるものは3つだけで、いずれも数十ページ程度と短い。『帰納の基礎』（1871年）、『心理学と形而上学』（1885年）、『パスカルの賭けについての覚書き』（1901年）。寡作である。「ラシュリエほどものを書かなかった人は少ない」（九鬼周造）、「絶望的に簡潔」などと評される。

十九世紀の最後の四半期²⁾、フランスを代表する重要な哲学者と目されていた。その伝説じみた名声は、著作の「論述の一貫性、極度に堅実な構造」（ゲルー）によるものであった一方で、高等師範学校で彼の講義があたえた印象が「伝説のオーラ」（ヴィヤール・バロン）³⁾を生じさせた面もあった。

「フランスにおいて哲学が再び、生ける研究、創造的な活動になっているのは、多くの部分においてラシュリエのおかげなのです」（ベルクソン）。「ラシュリエがいなければ、ベルクソンも、ブロンデルも、ブランシュヴィックも、ジルソンも、そしてサルトルもいなかったであろう」（ヴィヤール・バロン）⁴⁾。

日本でもラシュリエは同時代的に読まれていて、九鬼周造だけでなく、西田幾多郎も読んでおり、さらに三木清は自身の著作でラシュリエの論を表立って援用していた。

ベルクソンの『意識に直接与えられるものについての試論』の冒頭にラシュリエへの献辞があることは現

在でも比較的知られているかもしれない。ただし、認識論的なラシュリエ哲学と、実在論的なベルクソン哲学との隔たりは、相当に大きい。このねじれは、しばしば哲学的・哲学史的な論究の対象として取り上げられている。

難解と言われることの多いラシュリエの著作だが、その難解さの種類はどのようなものか。ラシュリエは自分の著作のなかでは、一語一句に精密であろうとしているのと同時に、哲学でしか使われないような特殊な語彙にかんしては、使いはするものの、使用を最小限にとどめようとする。「ラシュリエが哲学する仕方には、なにかソクラテス的なものがあった。彼は語彙を固定せず、あらゆるテクニカルな専門用語を信用しなかった」(ヴィヤール・バロン)⁵⁾ という評言は、やや断定的すぎるかもしれないが、なるほどラシュリエという人物の一面を突いている。私としては、ラシュリエの語彙使用の典型的な事例として、彼は「超越論的」という言葉をけっして一度も自身の主著作内では使うことはなかったという点を指摘したい。(学会での質疑応答などではむしろ使用している)。しかしながら、ラシュリエといえば、フランスにおいて初めてカント哲学の真価を理解した人物として哲学史的には通例位置づけられる⁶⁾。こうした、やや逆説めいた表現スタイルが、ラシュリエという思想家とその仕事を性格づけているのだ。

高校での伝説的な講義で知られる弟子のラニョー(Jules Lagneau, 1851-94)とともに、ラシュリエは哲学史上で「反省哲学」の潮流を開始した人物として分類されることが多い⁷⁾。その「反省哲学」というフランス・カント主義の一形態が「スピリチュアリズム」の潮流とは異なるものなのか、広義の「スピリチュアリズム」に含まれるものなのか等々については、研究的にさまざまな見解がある⁸⁾。

同年齢・同世代の人物としては、フランスでは画家のマネ(1832-83)がラシュリエと同年生まれであり、分野は異なれど、いわゆる近代と現代の境目に位置づけられる仕事をした人物とみなされる点では共通性がある。ドイツ⁹⁾に眼をやれば、実験心理学の創始者ヴィルヘルム・ヴントが同じく1832年生まれである。晩年のラシュリエがフランス哲学会で社会学者デュルケーム(1858-1917)とたたかわせた論議がよく知られていることとあわせて考えれば、ラシュリエの活動期間が、哲学と心理学および社会学がまだ完全には分かれておらず、しかし別のディシプリンとして徐々に分かれつつあった時期にちょうど重なっているという

ことが、思想史的に、見て取れる。

最後に、ダーウィンの『種の起源』は原著1859年刊行、フランス語訳は1862年刊行であるが、ラシュリエの主たる仕事ではいずれにおいても、なんらかの仕方で進化論的なものへの応答が含まれていることもまた、哲学史上においてラシュリエの世代・時代——ニーチェ(1844-1900)もそれほど離れてはいない——が背負うことになったものを、示している。このことは以下で私たちが取り組む『パスカルの賭けについての覚書き』にも、一定程度当て嵌まるだろう。

「パスカルの賭け」とは：

パスカル(1623-1662)のいわゆる『パンセ』に含まれるひとつの断片(ラフュマ版断片418, ブランシュヴィック版断片233, ルゲルン版断片397, セリエ版断片680)。

ポール・ロワイヤル版『パンセ』(1670年)では編者が内容に困惑したのか、さまざまな書き換えがあった。現著者以外の手による書き換えを排した校訂版が編まれるべきとのヴィクトル・クザンによる編集改善提言(1842年)という画期を経て、エルネスト・アヴェ Ernest Havet によるアヴェ版(1852年, 1866年)等で初めて近代的な校訂版としての形が整った¹⁰⁾。ラシュリエが参照するのは基本的にアヴェ版。

『パンセ』の一部分として遺された、半ば対話篇のかたちをとったパスカルの賭けの議論は、つねに好評をもって受け入れられてきたわけではなかった。とくに18世紀には評判はかなり低かった。ヴォルテールによる痛烈な批評を含め、「言葉巧み」「軽率」「露骨」「子どもじみた」等々との評言が確認される。いわば、投資の勧誘や振り込め詐欺の電話と何が違うのか、ということになるのかもしれない。そもそも真剣に取り扱われるべき論をパスカルは記したのかどうかさえ時に議論されてきた。

ただし、たとえばヴォルテールが述べた「私が何かを信じるほうが得だということは、その何かが現実存在することの証明〔証拠〕preuveにはならない」というコメントは、きわめて正当なコメントのようだが、しかしその際ヴォルテールは「賭けること parier は、証明すること prouver ではないということを、忘れてる」(ラシュリエ『覚書き』173)ようにも見える。

『パスカルの賭けについての覚書き』(1901年)：

ラシュリエの三つの主著のうち最後のもの『パスカルの賭けについての覚書き』(以下『覚書き』と略)¹¹⁾。

この論文は「テキストについての覚書き」「賭けの批判」およびビブリオグラフィ的な「〔関連文献の〕歴史の覚書き」¹²⁾の三つの節から成る。合計30ページに満たない。

ラシュリエのこのテキストは、パスカルの賭けのテキストにたいする緻密な注釈である。しかもそれは今日なお「パスカルの賭け」の研究における基本文献としての評価を得ているほどである¹³⁾。しかしながら、この『覚書き』は、パスカル研究であるだけに尽きる種類の論稿なのではなく、ラシュリエ自身の哲学思想の表現としての性質を持っている。

ラシュリエはここで何をしているのか？ そのことの解明が、本稿の趣旨である。ラシュリエは、賭けの議論のなかにパスカルが自身では気づいていなかったであろう別の意義を指摘するところまで、進んでいくのである。

多くの分野に才能がありすぎたために、パスカルは彼一流の数学的論議をそれとは無関係な護教論のテキストに才気にまかせて混ぜ込んでしまった……といったとらえ方も、現代の論者においても存在する。相容れないものの混在、だろうか。——それとも、またさらに別の観点からするならば、認識論という限界づけから出発しての実践哲学・宗教哲学の展開という、近現代哲学の根本的な問いのあり方の新たな萌芽が、そこに、きざしていたということはないのか。

1. 「パスカルの賭け」テキストの概要

——《もし勝てば、君はすべてを獲得する。

もし負けても、君は何も失わない》

多くの謎と疑問によって人々の着目を受け続けている、いわゆるパスカルの賭けのテキスト。

ラシュリエはまず『パスカルの賭けについての覚書き』の最初の節を、賭けのテキストの概要の整理にあてる。以下、パスカルの文章は《》で区別表示しながら、ラシュリエによる概要提示を確認していこう。

賭けのテキストの冒頭、導入的な部分と解される箇所は、次のように始まっている。

《私たちの魂は身体のうち投げ込まれており、そこで数、時間、広がりを見出す。〔…〕有限なもの *le fini* の現実存在と自然本性とを私たちは認識している *connaissions*、なぜなら私たちは有限でありそして物体と同様に延長したものだから。〔…〕しかるに、私たちは神の現実存在も自然本性も知らない、なぜなら神は延長してもいなければ限界を持ちもしない *n'a ni étendue ni*

bornes からだ》(149)

この導入箇所は、人間の「認識」および「神」について、賭けという話題に具体的に入る前の準備を提供しているものと読める。ラシュリエはこの箇所について、従来の注釈者とは少し異なる姿勢で、認識論的な注記をくわえる。

ある点で、パスカルの^{パンセ}考えは、カントの考えを疑いなく先取りしている。すなわち、私たちは経験によって与えられるものと経験の条件との外部には、何も認識することができない、という点である。〔…〕神については、換言すれば、無限 *infini* であると同時に超越的でもあるひとつの対象については、私たちは、《それが何で在るかも、それが在るかどうかも *ni ce qu'il est, ni s'il est*》言うことができない。

このようにして、神の現実存在 *l'existence de Dieu* はパスカルにとってひとつの賭けの対象 *l'objet d'un pari* となりうるわけである。(149-150)

以上のように、ラシュリエは賭けの断章の冒頭箇所について、それが人間の認識論的な限界について述べたものであることを、カントの名前にも触れながら、確認する。(この『覚書き』のなかでカントの名前が出てくるのはこの一か所だけである。だが、脚注も何も付さないラシュリエの著作スタイルにおいては、一回名前が触れられるだけでもそれには大きな意味があると解釈すべきところであろう。)

さて、

《それでは、この点を吟味してみよう。「神はあるか、あるいは神はないか」〔…〕君はどちらに賭ける？ 〔…〕神はあるとしたときに、損得はどうなるか、秤にかけてみよう》(150)

ここからパスカルの議論は、確率の計算というかたちをとっているとみなされるとも有名な部分、しかし整合的理解を構築し難い部分へと入っていく。

この前後の箇所のテキストを理解するうえで必要と考えられるものとして、ラシュリエは、「パスカルが言外に前提している二つの命題」を、前もってみずから定式化して補う。

1° 神は、もし存在するとすれば、私たちに無限に幸福な *d'un bonheur infini* もうひとつの生を享受させるであろう、私たちが自分自身をそこへ〔の道をふさぐ〕障害物として置き据えない限り。

2° 次のような者たちのみがこの幸福を享受する、

すなわち、この世〔界〕において自分自身への自己愛〔自愛〕 amour d'eux-mêmes を断念し、そしてその自己愛が源泉となるような諸満足を断念する者たちのみが。(150)

またしたがって、「神の現実存在、永遠の生、そして自己愛の放棄、この三つの観念はパスカルの精神のなかでは不可分に結びついている」(150)と、ラシュリエは指摘する。「しかるに、自己愛 amour-propre にかんして、中立であるということは不可能である。というのも、自己愛は私たちにとって自然的であるから、いやむしろ、自己愛は私たちの自然本性そのものであるから。自己愛を意図した表立った行為によって放棄しないということは、〔…〕実践的に《神は存在しない》と肯定することである」(151)。

パスカルが繰り返すように、この賭けは二者択一のものであり、第三の選択肢というものはない。《賭けなければならぬ。〔…〕君はもう船に乗り込んでいるのだ》。神は存在すると賭けないことは、神は存在しないと賭けることである。なおパスカルは賭けの断章においては「地獄」に言及していない（他の断章では述べたことがあったにしても）。なるほど『パンセ』の注釈者のなかには、地獄の可能性について補って読むという方向性を採る者もなかにはいるのだが、この断章の内部でパスカルが賭けの「確率計算に地獄を含めなかった」ことはひとつの尊重すべき事実であろう。とすれば、ここにあるのは「永遠の生か無かの二者択一だけ」(152)である。「《もし勝てば、君はすべてを獲得する。もし負けても、君は何も失わない》」¹⁴⁾(152)。

かくして、賭けの〈賭け金〉と、賭けの〈報酬〉とが何であるかが、はっきりしてくる。「予期される報酬 gain, それは永遠の生である。そして賭け金 enjeu, それはまさに地上の諸々の快 plaisirs terrestres であり、それらを私たちは犠牲にするわけである」(150)。

しかし同時に、この賭けの奇妙さもまた、明瞭になってきているだろうか。

実際、普通のさまざまな賭けにおいては、ひとは自分の資金を〔一回だけの賭けで〕恒久的に犠牲にしまうものではない。また〔勝って〕報酬として取り戻す、あるいは増加させる、と考えながら、一時的に失うのだ。しかしここ〔パスカルの賭け〕では反対に、犠牲は取り返しがつかない irrévocable。パスカルの天国は、私たちがこの下界で断念してしまった諸々の快を与え返してはくれない。なるほどそれは私たちにより多くそしてより良いものを与えてくれるであろうが、しかしやはり別

のもの autre chose を与えるのである。(150-151, 強調は川口による)

《だがここでは、無限に幸福な無限の生 une infinité de vie infiniment heureuse が獲得できるのであり、勝つ機会が一であるのに対して負ける機会は無有限な数であり、君が賭けるものも有限である。これならもう賭け金の計算は必要ない》¹⁵⁾

これが、最終的な、賭けの真の諸項である〔…〕。報酬、それは二つの無限によって増幅された幸福な生である、つまりひとつには程度において無限に、もうひとつには持続の長さにおいて無限に増幅された生である¹⁶⁾。賭け金、それは私たちの現在現実の生 vie actuelle, 凡庸で、持続の単なる単位 unité にすぎない生である。そして最後に、好都合な機会の数は、反対の機会の数と等しいのだ。(155)

こうして、〈有限-無限〉という主要対立に基づく賭けの賭け金とロジックの全容が、パスカルによって最終的に提出されたことになる。

勝つ可能性がたった一つしかないとしても、その勝つ場合の報酬は無限に無限なものである。そうである以上、勝った場合の配当は相対的にも絶対的にも無限に大きいのであるから、その一つに賭けないのは《非理性的》ではないのか、と。しかも、好都合な機会の数は反対の機会の数と等しい——とパスカルは述べている——のだから。

以上でラシュリエは、もしここでいう機会〔運、確率〕 hasard の問題が純然たる確率の問題であるのならパスカルの議論は一応成立する、ということを確認して、賭けのテキストの概要提示を終える。そしてひとまずそれにとどめる。ここまでは、まだラシュリエはパスカルの論にたいして態度を留保したままである。

《このほうに賭けることで、どんな悪いことが君に起こるといえるのか？ 君は誠実で正直になり、謙虚で、感謝を知り、親切で、慈悲のある、まじめで、真実を語る友人になるだろう。たしかに、君は、腐った諸快樂、栄誉、逸楽とはすっかり縁がなくなるだろう。しかし、君は他のものを手に入れるではないか？》

〔…〕パスカルの賭けが、あらゆる賭けと同様に、ひとつの利害関心を理由にした行為 acte intéressé であることは否定できない。しかし同様に承認しなければならないのは、第一に、そこに結びついている関心が感性的なものではないということ、第二に、この賭けがそこにおいて成立するところの実践的肯定は、あらゆる諸々の徳 vertus の実践と別のものではないということ、である。』¹⁵⁷⁾

2. 「パスカルの賭け」のラシュリエによる分析・批判

——賭けの対象、賭け金、報酬、論理的可能性

パスカルのテキストが示しているはずの「賭け」の本質は、はたしてどのようなものなのか。ラシュリエの作業は『覚書き』の次の段階、すなわち第二節「賭けの批判」に移る。

対話相手として設定された被説得者ないし不信仰者——賭けのテキストの読者の位置に事実上重なる者といつてよいだろう——を、賭けることへと説得するパスカルの論述、あるいは話術。それに感銘を受けつつも、なにか煙に巻かれたような印象を受けた者は、もちろんラシュリエの以前にも多くいた。19世紀では、たとえばアヴェ版の編者アヴェもその一人である。ラシュリエは引用する。

アヴェ氏は言う、「本能が、この奇妙な証明にはなにか欠陥があるはずだと、警告している、しかしながら、ひとはその欠陥を見分けるのに苦勞するのである。」(159)

ただしその推測される欠陥は、「計算の間違い」といったことではないだろう。そうではなく、より根本的な問題がなにかあるのではないか、「計算の諸所与のうちに、なにか隠されたソフィスム *sophisme* があるのではないだろうか？」(159)。パスカルの「ソフィスム」がどこに存するのを見破るためには、「計算の諸所与」を洗い直す必要がある、とラシュリエは考えるのである。つまり、賭けの賭け金、賭けの対象 [=競馬なら馬たちの着順、ポーカーならカードの組み合わせの役の強さ etc.]、および賭けの報酬、の洗い直しである。

以下、ラシュリエの議論から主要論点を抽出して、箇条書き的に再構成しつつ、それらの諸論点の詳しい内実を分析してゆく、という仕方でも論を進めたい。四点ほどの列挙のかたちになる。

1) 賭け金と賭けの報酬とのあいだに、量的差異以外の差異があるのでは

通常のさまざまな賭けにおいては、賭け金も金銭で、賭けの報酬も金銭であることが基本的だ。つまり、賭け金と賭けの報酬とは、金銭の同じ単位で計りうるもの、同じ類のものである。両者の相違は量的なちがい

だけということになるだろう。賭けの参加条件であると同時に、賭けに負けた場合の損失額であるところの賭け金は、賭けの報酬と質的に別の存在ではない。

さて、パスカルの賭けにおいては、先の概要整理で見たように、賭け金は「自己愛」「この世の快」であり、報酬は彼岸の「無限に幸福な無限の生」であった。この場合において、賭け金と報酬という二つのものは、類的に同じで、そこには量的差異があるだけである、ということになるだろうか。どうも、そうではないように見える。

賭け金と報酬とのこの不一致ないしは不均衡は、それが賭けである以上、奇妙なことであるように思われる。パスカルの賭けにおいて特異であるのは、報酬のみではない。またそもそも、賭け金が私のこの世での生であるというのも、普通の賭けの要件ではない。はたしてこの二つの項のあいだに交換・共約関係は成立しているのだろうか？

パスカルは、この世の生の有限さに対して、「無限に幸福な無限の生」という「持続」においても「強度」においても累乗された無限の優位性を打ち立てることを、賭ける行為の正当性・有利性の論証の重要要素としたわけだった。しかるに、ただ、有限で凡庸ということにもかかわらず、やはりこの世の生というものは、唯一的という性格を持っているように思われる。しかるに、唯一的なものを何らかの換算可能性・共約可能性のうちに取り込むということには、困難がないだろうか。

もちろん、やや特殊な種類の賭けというものは実際にある。たとえば、「賞品がひとつだけしかなく、それがひとつの芸術作品であるような、くじ引き」(151)のことを私たちは一応思い浮べることができる。「くじ券を買うために私たちが支払う代金が、この場合、手放さなければならない金銭である。もしくじ引きに勝った〔当選した〕としても、私たちはその代金を金銭のかたちで取り戻すことはできない。しかしながら、〔当選した場合には〕賞品の価値のうちで——デカルト¹⁷⁾のように述べるならば——優越的に〔優勝的に〕*éminemment* 代金は再び取り戻される〔再び見出される〕ことになるであろう」(151)。商品を獲得した者は、もとのくじ券の代金よりもずっと価値があると考えられるもの、代金以上の価値が「優越的に」含まれると考えられるものを手に入れられて、満足するかもしれない。

しかしそれでも——ここでは例示の趣旨から、賞品の再換金ということは度外視される——支払った代金

はもとの金銭のかたちでは戻ってこないという点、この点についてどうとらえるかは、別の問題として残る。

2) 賭けの報酬と賭けの対象とが重なってしまっている

この賭けにおいて、賭けの報酬は「無限に幸福な無限の生」であるとひとまず提示されている。そしてこの観念は、「神」と密接な関連にあるはずである。

パスカルの賭けの議論という場の範囲において言われる「神」という語が意味するものは、全く特化されていないというわけではない。すなわち、ここでは、神と永遠の生を二つの理念として分けて考える必要はないのである。「パスカルが私たちに賭けるよう提案している神は、世界を創造したそれでもなければ、幾何学的諸真理を存続させているそれでもない」。そうではなく、パスカルの賭けの論議においては「神との私たちの魂との合一、それが神そのもの」なのであり、だからそこでは神と永遠の生という「二つの観念があるのではなく、ただひとつの観念、つまり私たちの至福 *béatitude* という観念が存するのみである」。したがって、「賭けの成功に結びつけられた報酬は、賭けの対象そのもの *objet même du pari* である」(159)。

賭けの報酬は賭けの対象そのものであるという事態の指摘は、パスカルの賭けの構造の本質をひとつ突いているといえよう。

ただしその構造は、根本的な困難を惹き起こさずにはおかないのではないだろうか。いわばパスカルの賭けは、競馬¹⁸⁾の勝敗を賭けるために、まず馬が存在するかどうかから賭けなければならないものということになる。これは、賭ける主体にとってきわめて不利な条件である。しかも報酬は、勝利した馬——しかし今のところは勝敗はおろか、実在するかどうかすらわからない——そのものだといふのだ。

3) 諸々の「徳の実行」とどう違うのか？

賭け金——この世の生と快——を断念することは、説得者パスカルが語ってみせるほどには、やはり小さなことなのではない¹⁹⁾。

「パスカルの賭けが、あらゆる賭けと同様に、ひとつの利害関心を理由にした行為である」こと、および、「この賭けがそこにおいて成立するところの実践的肯定は、あらゆる諸々の徳の実践と別のものではない」ということを、ラシュリエは先に賭けのテキストの概要をまとめ終える際に、指摘していた。

その賭けの行為は、この世のうちにおいておこなわ

れるひとつの行為であろう。そしてその行為は、「諸満足断念」することであるという点にかんして、諸々の徳の実践であるような他のさまざまな行為と、なんらか共通した側面をもつと考えられる。他方で、賭ける行為の関心＝利害それ自体は、この世の秩序のうちに収まりきるものとは必ずしもいえない面があるはずである。

当該の賭けは、たしかにこの世の社会・社交における有徳的行為と、やはり類似したものでありうると解されえよう。しかしながら、パスカルが述べるこの世のさまざまな有限な快の徹底的放棄ということを強く受け取るならば、社会との接触を極端に完全に断った意志的隠遁やあるいは自殺にむしろ類似している面もそこにはあるのではないか。

賭けのテキストのとくに終盤部で、パスカルは賭けることが他の有徳的行為と類似することを強調していたように見えたが——「君は誠実で正直になり、謙虚で、感謝を知り、親切で、慈悲のある、まじめで、真実を語る友人になるだろう」——、しかし本当は、賭けを此岸の有徳性のような次元とは同列に比較されえず、また両立不可能だということはないのだろうか？

4) 神の存在は「論理的可能性」にすぎないのではないか？

賭けは神が現実存在するかどうかを対象とするものであった。ところで、なにかが現実存在するためには、そもそもどのような条件をみたく必要があるか。

ラシュリエは読者に、「論理的可能性 *possibilité logique*」と「実在的可能性 *possibilité réelle*」との区別を踏まえるよう提案する。まさにこの区別が『覚書き』の核心にあたるものになる。

(ここでもまたいつものラシュリエのスタイルで、脚注はそもそも『覚書き』には存在せず、論理的可能性という概念の提示に際しても哲学史的な注釈は一切ない。その意味では、論理的可能性という表現は一般的な日常的言語使用と解されてもよいのではあろう。ただその一方で、哲学史的な解釈をそこに試みることもまた、可能であり、必要であるようにも思われる。)

「論理的可能性」をめぐる問題系は、哲学史的に振り返れば、カントが『純粹理性批判』のなかでライプニッツ-ヴォルフ学派の哲学、いわゆる18世紀の講壇形而上学への批判の中心線とした事柄であった。

「論理的に可能である」とは、ある概念がそれ自体のうちに「矛盾を含まない *n'implique pas contradiction*」ということである。「しかし、或るものが論理的に可能であるということから、それが実在的にも可

能であるということ、そしてそれが実際に現実存在する準備ができていくということが帰結するだろうか？」(161)。こう問いを立てたうえでラシュリエは、いくらかの例示を挙げつつ、実在的可能性なるものの身分を確定していく。

ひとつの出来事はつねに、ある類 genre——それが自然によってつくられた類であれ、私たち自身によってつくられた類であれ——の部分となすものである。〔…〕ひとつのボールが、たくさんボールが入っている壺から、とり出される。〔…〕これが、類的な形式での出来事である。(161)

ラシュリエはこうして、実在的可能性ということが「類」ということと根本的な連関を保持していることをまず確認する。

ひとりの子どもが生まれる。〔…〕その子どもは確実に男の子か女の子であろう。その子どもの顔の諸特徴、眼の色、髪の色、そうした私たちが知る詳細すべてにかんしては、きわめて狭い限界の内部でも、無限のヴァリエーションがありうる。そして、ここで私たちがありうる〔可能である〕*pouvoir* という言葉を発するとき意味しているのはただひとつのことである。すなわち、〔一個のボールを壺から〕引き出すという出来事、あるいは〔子どもの〕誕生という出来事のこうした特殊化のすべては、その類的な形式のもとに把握されていてかつこの類的な形式のもとでひとつの目的として定められているところのこの〔個別の一回的〕出来事のうちに、潜在的に *virtuellement* 含まれている、ということである。(162)

ひとつの特殊化され現実化した一回の出来事を私たちが〈それは可能であった〉とみなすのは、その現実化した出来事が、この一回の際には現実化しなかった他のすべての特殊化諸可能性を潜在的に類的に含み持っているからである。このようにラシュリエは説明する。「実在的に可能であるものとは、結局、現実存在するひとつの類の特殊化のすべて、のことである」。

言い換えよう。たくさんボールが入った壺からあなたは一つのボールを引き出す。そのボールは青色であった。このことは、あなたが(一回の試行で)青色のボールを一個引き出したという実在性の次元の出来事であると同時に、あなたは別の色のボールを引き出すことも現実にもありえたという可能性——単なる論理的可能性ではない、壺のなかに存在している諸々のボールの實在に裏づけられた実在的可能性としての——の類的次元を潜在的に含意してもいる。ある(一

回)の誕生において、女の子が生まれる。そのことは、一人の女の子が生まれたという実在性の次元の出来事であると同時に、男の子が生まれることも現実にもありえたという可能性の(類的)次元をも潜在的に指し示すものである。このようにして私たちは「実在的に可能である」ということと類的な次元との関連を理解し、論理的可能性と実在的可能性との区別を理解する。

そしてまた、実在的可能性があるところにおいては、確率について有意味に検討したり計算したりすることも実質を伴って可能になる。たとえば、「百のボールが壺のなかにあって、そこからひとつが一個のボールを引き出す、それについて私は、各々の特定のボールを引き出すことにかんして、確率は1対99である、と言える。ラプラスの古いデータがもし今日でもなお妥当であるならば、22対21であるという誕生する一人の子どもが男の子であること〔少しだけ高い確率〕のほうに、私は合理的に賭けることができる」(163)。

さて、この区別をなしたあとで、それでは「私たちはいかなる種類の可能性を、パスカルの賭けの対象に、承認することができるだろうか？」(162)

パスカルのテキストにおいて、永遠の生というひとつの観念は二通りの側面でもとらえられているように見える。一つには、「キリスト教の伝統の一部」としての「事実上の」(162)側面²⁰⁾がある(これは賭けの議論に登場する二人の対話者のうち、説得する側の人物が提示するものである、ともいえる)。もう一つには、「〔経験的な〕原型がない、そして経験のうちに保証を持たない、私たちの精神によって自由に形成されたひとつの観念」という「権利上の」(162)側面がある(これは対話のもう一人の登場人物である被説得者(不信仰者)にとつての概念把握である、ともいえよう)。しかるに、いずれの側面からしても、この観念が「実在的可能性を表現していると、ひとは期待することができない」(162)。この二側面について、前者のほうは、単にひとつの観念が存在しているという、類の振幅をもたないたんなる単独の現実的事実というものにすぎない。また後者の側面はといえば、これも経験に依拠しない、純然たる権利上の空虚な可能性にすぎないことが、明らかである。それゆえ、どのように検討しても、私たちはこの「永遠の生」という観念に、実在的可能性を表わすなにかを見出すことはできないのである。

(こうしてまた、賭けの議論という場の範囲においては——この点でラシュリエの見解はたとえば塩川徹也の見解²¹⁾と同様である——「哲学者の神／アブラハム・イサク

の神」という二項対立が有意味な前提とはならないということも確認される。

この世〔界〕のものである形式のもとで、いったいどのような類が、もうひとつの別の世〔界〕におけるひとつの新たな形式を、つまり、類似的であると同時に相異したものである *à la fois analogue et différent* ような形式を、許容しようというのだろうか？ パスカルは、そもそもこうした問いをひとつも立ててはおらず、そして、彼の賭けの対象のためには、論理的可能性だけで満足しているように思われる。(162-163)

ラシュリエはこうして、パスカルが、本来ならば当の賭けの成立には「類似的であると同時に相異した」屈折した要件を調達しなければならないはずなのに、結局単なる論理的可能性に甘んじてしまっていることに対して、厳しい批判を開始する。

論理的可能性の場合には、確率が問題なのではない。〔…〕あるものの現実存在を否定する権限を私たちが持っていないということから、そのものが現実存在する確率は二分の一である、と——パスカルはそう結論したように思われるが——結論づけてはならない。〔…〕単なる概念は、実在の対象になる機会をきわめて少なく持っているわけでも、多く持っているわけでもない。現実存在することの関に近いわけでも遠いわけでもない。それは他の秩序に属するもの *d'un autre ordre* であって、現実存在ということとの必然的な関係を持ってはいないのである。〔…〕

ソフィズムは明らかである。来たるべき幸福への希望がただ論理的可能性にしか依拠していないというのであれば、パスカルの賭けは放棄されなければならない。(163-164)²²⁾

かくして、論理的可能性と実在的可能性との区別という観点から、パスカルの賭けの根本的困難が、明らかになった。

(ラシュリエ自身はこの箇所では触れていないものの、哲学的には、かくして見定められたパスカルの賭けの議論の根本的困難が、伝統的な神の存在証明にかかわるいわゆる「存在論的証明」の困難と同種類のものであることは、ここで確認されたといえるであろう²³⁾。「いっさい経験の助けを借りずに、単なる概念だけから」神の現実存在を認識しようと考える思想、そのことをカントは「*Ontotheologie*〔存在論的神学、存在神論〕」(A632/B660)とも呼んでいた。)

しかしここで、パスカルの議論の有効性に対する疑念とは別に、ひとは次のような疑問も感じるかもしれない。ラシュリエが論理的可能性云々をめぐって展開した上述の議論は、どこか、パスカル一流の修辞と確率論議の魅力に引きつけられたせいも、もっぱら単に事物を扱うような論になっていて、もともと論議に含

まれていたであろう人間存在の幸福や倫理性にかかわる議論からいつしか逸れてしまっている面がないだろうか、と。

そうではない。このことを提示するために、賭けの議論の批判的検討を締めくくりに際して、そこに関連するもう一つの事柄がいま指摘されるべきであろう。

5) かりに至福の生において神と合一してしまったならば、私の *moi* は、在るとしても、ほとんどどうでもよいものになるのではないか？

賭ける主体は、報酬を受け取る別の生において、なおその同一性を保つ、ということは、パスカルの賭けの論議において、自明のこととして前提されている事柄のひとつであったかもしれない。しかしながら、ここまで数々の点をラシュリエとともに詳細に吟味してきたあとに振り替えるならば、この点もまた改めての吟味を要するようになってくる。

賭ける主体とその報酬を受け取るはずの主体との自己同一性が、問題であるということはないか？ この論点は、先に1)で確認した、賭け金と賭けの報酬との差異にかんする対象の側の事柄に、いわば賭ける主体の側で相関している問題であるにほかならない。

というのも、私たちが神とともに形成するであろう全体 *tout* のうちでは、私たちの私〔自我〕 *notre moi* は、実にわずかなものとしかみなされないだろうからである、たとえ私なるものがそれでもなお何ものかではあって、そして無限を分有する際に雲散霧消してしまいはしないのだとしても。(160)

この問題は、パスカルにたいして、論理的な反論と倫理的な反論とを同時に突きつけずにはおかないだろう。第一に、この世の賭ける主体と、それとは別の生において(無限な)報酬を受け取るべき主体との同一性を、一種の論理的な同一律の自明視によって表現・確保することがはたして有効なのかという困難²⁴⁾がある。また第二に、もし、賭けるということがまったく端的に“私”〔自我〕 *moi* の自己同一性の断念ということに尽きるのであるならば、それは単なるこの世の生の否定と異ならないのではないかという問題が生じるのである。

両方の論点において等しく障害となっているのは、結局、パスカルの賭けの議論が、この世の秩序・この世的〔世俗的〕な倫理・そしてこの世的〔世俗的〕な“私”の存在根拠のほうについては、積極的には何も述べてはいなかった、という点であるかもしれない

(この点でラシュリエは『パンセ』の他の断章中に散見される「厭うべき moi」という、深遠であるがいささか極端で偏りがあるともみなされうる思想への批判的な注釈をしている面はあろう)。しかるに、賭ける主体と報酬を受け取る主体との何らかの同一性が見出されないならば、賭けは自己犠牲的な献身ですらなくなってしまうことになるだろう。

パスカルの賭けの議論において、この世の生における徳(賭け)の主体と、別の生における幸福の主体との同一性の成立可能性が、はたしてどのような可能性なのかということが、そもそも問題적であったとも考えられるだろう。——こうして私たちは袋小路に陥る。なぜなら、この賭けは構造的にそもそもの初めから破綻しているように思われるからである。

他方で、この段階で気づかれるのは、五つの問題点の確認作業を経ていくなかで、最初は議論の焦点は賭けの諸所与のほうにあったのから、次第しだいに、焦点が賭ける主体の存在の危うさのほうへとじりじりと収斂してきたかのように思われることである。

3. 「パスカルの賭け」のラシュリエによる

(再) 解釈

——“私”の放棄と「ひとがほとんど無差別に自由あるいは理性と呼んでいるもの」

パスカルの賭けが何らかの形で成立しうるようなそうした実在的可能性、そうした一種の「例外」は、しかも「合成獸的〔空想的〕chimérique」ではないような「例外」は、やはりどこにもないのだろうか？

ラシュリエの、おそらくは思索し抜かれた結果の解釈は、やや唐突に始まる。

私たちの意識のなかに、ひとつの特異な要素がある。定義しがたく、半分事実 fait で、半分観念〔理念〕idéeであるものが。それはひとがほとんど無差別に理性 raison あるいは自由 liberté と呼んでいるものである。(165)

ラシュリエがみずからの解釈において提示するのは、「半分事実で、半分観念〔理念〕」であるところの、ひとつの「要素」である。

その要素は純粋な状態においてではなく、むしろつねに表象あるいは傾向性という感性的現象と組み合わせられてのみ与えられる。しかし私たちはそれを反省 réflexion の努力によって分離させ、それ自体として把握するとい

うことができる。そうして私たちは、この要素がまったくもってそうした感性的現象とは不均衡である disproportionné ということを確認するのである。私たちの叡知的諸行為それぞれにおける形式と質料とのあいだには、調和ではなくむしろ不調和、そしてほとんど矛盾といえるほどのものが存在しているのであるから。〔…〕理性と自由とは、それゆえ明白に、私たちの現実的な意識の限界からはみ出して débordent いる。(165)

人間存在はそのものとして「不調和」「矛盾」をそのつどつねに蒙っているのであるが、しかしそうした不調和は、感性的現象の諸条件の枠内に収まりきらない何ものかがあるということ、裏返しの仕方では指し示している。——私は「宇宙」をつねにそのつど自分の「観点〔ポイント・オヴ・ヴュー〕point de vue」からしか見ることができない。しかし私は自分にいまその角度から見えるものだけが唯一の「真理それ自体」であるわけではないということ、知っている。言い換えれば、“この対象は別の角度から別の側面を認識されることもありえた・ありうる”，と。——このことは認識だけでなく「意志による行為 un acte de volonté についても同様である」。私たちの行為は、現実には、「最悪」のものであったりする。しかし私たちは、「最善のもの」を表象してみることに、そう行為してみたいと思うことはできる。言い換えれば、“この行為は別の行為でありえた・ありうる”，と。——個々の実際の有限な経験的な認識や経験的な行為とそのつど結びついたものとしてしか成立しないけれども、しかし、個々の有限な経験という限界の枠をつねにはみ出し乗り越えている、不調和でうまくいかない個々の人間的諸行為を不完全ながらも包摂しているようなひとつの類、それが、理性あるいは自由と呼ばれる何ものかであるのかもしれない、ということである。

それらは私たちのなかでの、精神的な生 une vie spirituelle の、未規定な部分をもつ観念、半分空虚な枠組みなのである。そしてこの精神的生はこの世〔界〕ではきわめて不完全にしか実現されない、そして、別の生においてならずとよく実現しうるかもしれないであろうもの——もし意識の感性的諸要素が消えて、叡智的行為にとっての質料がその形式に十全的に合致するようになるのであるならば——である。その新たな生 cette vie nouvelle が、私たちの精神にとってどのようなものであるだろうかと想像しようとするのは不条理であろう、なぜなら、その新しい生は仮定からして、現実的に想像可能なものすべて tout ce qui est actuellement imaginable を排除するのだからである。ただし、この新しい生が実在的に可能である réellement possible ことにかんしては、

それを私たちは疑うことができない、なぜなら、その生は私たちが私たち自身のうちでその現実存在を把握しているひとつの類の、偶然的な特殊化 *spécification d'un genre* であるのにほかならないからである。(165-166)

なるほど、「理性あるいは自由」が感性的性質なしで、非感性的に理性あるいは自由そのものとして実現すること、それがどのような事態であるか想像して像として思い浮べることは絶対に不可能である。しかしながら、想像不可能だとしても、それが実在的に可能である、と言うことはできるのである。なぜか。そうした現実化が仮にあるとすれば、どのような様態であれそれが、自由ないし理性というものの現実化可能性という類——「私たちが私たち自身のうちでその現実存在を把握しているひとつの類」——の、ひとつの特殊化であることには変わりはないはずだからだ、とラシュリエは述べるのである。

無論、その純粹・端的な現実化の機会をこの世の秩序の内部において見出すことは、不可能であろう。「宗教とは、私たちの生の全面的な彼岸への方向づけのことであり、禁欲主義 *ascétisme* と神秘主義 *mysticisme* は、私たちが彼岸から隔てている柵をこじ開けておこうとする、高邁な、しかし無謀な努力である」(166)。(ここでもいつもと同様に、「禁欲主義」および「神秘主義」という語にラシュリエはなんの注釈も脚注も付してはいない。これら語の出現を唐突ととらえるか自然ととらえるかはしたがって読者に委ねられているし、これらを歴史的な広い文脈においてとらえるか、それともブレイズ・パスカルという名の、ひとりの人物の生きざまという個別の事例にとくに重ねて読むかもまた、読者が解釈すべきものとなっている。)

さて、では、自由の純粹な発現を可能にするような「別の」秩序の可能性は、想定されてよいのだろうか？

超地上的な将来 *un avenir ultra-terrestre* の実在についての証拠は、それにもかかわらず、何もない。[...] この地上では、まだ未発見の能力が、子宮内の生 *vie intra-utérine* の期間における呼吸器官のようにして、待機状態、暫定的な無用状態にあるということも、ありうる。しかしながら、私たちのための叡智的な善なるものも存在しなければ、知的直観なるものも存在しない、ということも、同様にありうることでありうる。

では、結局、たとえまったく論理的可能性にすぎないわけではない或るものが見出されているのだとしても、ラシュリエもまた、ただ単に「賭ける」ということへ

身を投げ出すほかないという道を見出すだけなのであるだろうか？「おそらく私たちは、この可能性が実現する確率があると言うことはできるだろうし、実現しない確率があると言うことができるし、そして、この二つの確率のうち、どちらのほうが大きいかも言うことができるだろう」(167)。

いまの引用の最後の部分でのように、いくつかの事柄にかんして(たとえば「超地上的な将来」の「確率」の小ささにかんして)ラシュリエは言葉を慎重に選んで断定を避けている節もあるけれども、はたして、いま問題として現われてきているのは何であるのか。表明化させて一言でいうならば、それはすなわち、私たちは自由でありうるのか、自由ではありえないのか、ということであろう。どちらの可能性が結局実現するのかがまったく知られえない。しかしながら、自由でありうるという可能性が実現するための最低限の必要条件については、私たちは知っているのではないか。

私たちににとっての賭けの賭け金は、パスカルにとっても同様、“私”を犠牲にすること *sacrifice du moi* である。しかし忘れないでおこう、この犠牲は、たとえあらゆる希望の外にあっても、私たちに課せられてくる *s'impose* ものなのであり、そしてただこの犠牲によってのみ“私”〔自我〕は、私たちの現実的意識において、理性と出会うのである、ということ。[...] ただ、私たちの生きようとする意志 *volonté de vivre* を理性へと犠牲にすることはより少なくすむかもしれない、もし理性そのものがわれわれのうちで、より完全で、より幸せな *plus parfait et plus heureuse*、ひとつの新しい生の原理でなければならないのであるならば。(167-168, 強調は川口による)

そのものとしての純粹な自由あるいは理性の実現は、“私”を犠牲にし放棄するというを不可欠の前提としている。なぜなら、そうした自由は、感性的なものとの組み合わせにおける諸々の“私”の諸行為を包摂する類そのものであるのだから。だからこそ、“私”を犠牲にするというそのことこそが、逆説的にも、“私”が私にとっての「自由ないし理性」と真に出会うための機会であるはずなのである。

“私”を放棄することと、私の根源であるはずのなにかに出会うこととが、同時に成り立つような実在的可能性と、その現実化に、賭けること。言い換えるならば、(非経験的)人格の同一性と人格の不死性とを、それがどういふものかは想像することすら不可能であるとしても、それを要請するという。これを要請することが許されるようにするためには、まさにその

要請の以前に，“私”としての自我を放棄しそこから出て、類としての自由あるいは理性へとみずからを献身させることがなければならない、のである。この順序を転倒させることはできない。だとすれば、賭けは一次的直接的には不死性への賭けなのではないということになる。さらにその手前で、一次的にはその賭けは、賭けうることへの賭け、賭けうるという自由を証しする賭けであることになる。

したがって、パスカルの賭けにおいて最も重要な点は、賭けの確率でもなければ、賭けの対象の側でもなかったのだ。「意志による行為」としての賭けること、この賭けとはいかなる行為なのかと自分の“私”を貫いて問うこと、なぜ私は私がこの賭けを賭けうると思っているのかを問いたですることこそが、この特異なテキスト断片が私たちに課してくる、引き受けるべき何かであったのだ。『覚書き』の最後は、接続法でこう締めくくられる。

哲学の最も高い問い、すでに哲学的であるより宗教的であるかもしれないその問いは、形式的絶対 l'absolu formel から生ける実在的絶対 l'absolu réel et vivant への移行、神の観念から神への移行である。もし三段論法はそこで挫折するのであれば、信仰が危険を引き受けてくれんことを que la foi en coure le risque。存在論的証明が賭けに場所を譲ってくれんことを que l'argument ontologique cède la place au pari。(168)

4. 結論にかえて ——ラシュリエの哲学史的な 位置づけをめぐる注釈

ラシュリエの『覚書き』がパスカルの賭けについて与えた解釈は、おおよそ以上のようなものであった。

ここまで本発表では、ラシュリエの思索の歩み方にあわせて、あまりにテキストの内部に入り込みすぎていた面があったかもしれない。一度突き放した距離で、『覚書き』をいくらかより広い視野で哲学史的にとらえ直してみた場合、どのようなことを私たちはコメントしうるだろうか。4点にまとめて、記すことを最後に試みたい。

①ひとつやはり目立つのは、ラシュリエの著述の形式面の両義性、逆説めいた性質である。ラシュリエは専門用語の使用を極力減らそうとしている。そういえば、今回考察の対象として選んだ『パンセ』のテキスト自体にしても、対話篇のようなかたちで一般的な語

彙、ときに話し言葉的な語彙で綴られたものであった。

しかしその一方で、ここまで本発表で確認してきたように、ラシュリエの論は哲学の古典的著作の読解と知識の面で、読者に多くを要求していると解されうるつくりになっている。実際、表題通りに読めば単にパスカルの賭けの分析だけを扱っているように見えるこの論稿は、むしろ現実には、カントの『純粹理性批判』の「アンチノミー」や「カノン」、あるいは『実践理性批判』の「実践理性の要請」の再解釈であると読むことを研究者的読者に強く促している。そしてデカルトの『第三省察』・『第五省察』での存在論的証明²⁵⁾に否定的に論及しつつ『第四省察』の自由論をきわめて積極的に評価する論としてこれを読むこともまた、ごく自然なように思われる²⁶⁾。くわえて他には、後期メヌ・ド・ピランの「精神の生」や、スピノザのいう「永遠の部分」、またショーペンハウアー²⁷⁾の(デカルトやカントとは大きく異なる面もある)「意志」論への暗黙の検討を含んでもいよう。

ヴィヤール・バロンによる最近の記事を参照しつつ想像してみるならば、たとえば“古典の読解と解釈だけが大事なことであり、独創性の追求など愚かなことである”，そのようなことをたしかにラシュリエは言いそうである²⁸⁾。しかし他方で、“過去の偉大な哲学者の専門用語を借りて使って、そのことに満足するようでは、それは真に哲学することではない、あなたは自分の言葉で努力して語ってみてはどうか”，そのようにも、いかにもラシュリエは言いそうである。この矛盾した印象は、なにか根本的なものであって、性急に解決されるべき矛盾として受け止められるべきものではない。

(ラシュリエの同世代・ほぼ同年齢の哲学者に、ドイツのディルタイ (1833-1911) がいるということは、哲学史的に事柄をとらえるためのひとつの材料になりうるだろう。過去のテキストを現在において読むこと。その読む行為・理解する行為自体が哲学的な問いの対象になりうるとみなす、解釈学的な問題意識の19世紀終盤における生成。)

たとえば、『覚書き』の核心部分で登場する、「ひとつがほとんど無差別に理性あるいは自由と呼んでいるもの」という言い方は、「理性」と「自由」との区別をはっきりさせない、意図的に大まかな言い方になっていることにおいて、読者を驚かせたかもしれない。しかし、当然ながらこれは意図的である。「理性」および「自由」という、あまりに先入見・先行理解が多く層をなしてこびりついた——のちのハイデガーなら既

存解釈性 *Ausgelegtheit* とでも呼ぶであろう状態の——それぞれの語について、一つの語だけに事柄を固定しようとすることで理解が狭く限定される危険を避けようとするラシュリエのいわば解釈学的な工夫、読者の理解を流動化し活性化させる仕掛けであったと、解されるのが妥当であろうか。

②別の方向に大きく距離を取って、ラシュリエの生きた時代、社会状況、ということからなにかを見いだすことができるだろうか。簡単な試みではないが、たしかにラシュリエの著作が内在的にはいかに禁欲的で非-政治的な著作物であっても、彼が生きた時代の反映をそこになにかしら見て取ることは完全に不可能というわけでもない。

ラシュリエ(たちの世代)の20歳代は第二帝政の前半、いわゆる権威帝政の時代にびったり重なっている。1851年12月の大統領ルイ・ナポレオンによるクーデターののち、翌年国民投票による帝政の成立後、厳しい言論統制の時代となり、作家ヴィクトル・ユゴー(1802-85)や『純粹理性批判』のフランス語訳で知られるクザン派のジュール・バルニ(1818-78)のように亡命を選んだ者も少なくなかった。1852年、哲学の教授資格試験(アグレガシオン)の廃止、高校の哲学授業の「論理学」授業への縮減という政策が実施されたとき、ラシュリエはまだ高等師範学校の学生だった。結局、哲学の教授資格試験は1863年まで復活しなかった。もちろん、「論理学」への名称変更という名目での譲歩によって実質的には相当程度、哲学を内容とする授業は守られたという側面もあったとされる。しかしながら——多くの相異を度外視した粗雑な言い方になる次第であるが——たとえば2020年の別の国の人々にとっても、そのことの萎縮効果はどのようなものであったか、推測できる余地は十分ありうるということになるか。

自分の書いたものが広く読まれることにかんして、あるいは、たくさん書くということにかんして、単純に積極的な姿勢をとることはためられるような、そうした状況は1850年代²⁹⁾を若者として生きた世代にはたしかにあったと推測されるだろう。

第二帝政期はショーペンハウアー(1788-1860)の著作と「ペシニスム[悲観主義、厭世主義]」の流行でも色づけられており、第三共和政期に入った世紀末にかけてその傾向は続いていった³⁰⁾。19世紀末においても現在においても、パスカルという人物を形容するのに「*pessimiste*」という形容詞が用いられることはま

れではない。『パスカルの賭けについての覚書き』を、そうした精神的・文化史的な角度から見直すことは、本発表の主旨ではなかったが相容れないものでも当然ない。

③ところで、ラシュリエにはカトリシズムへの近さがあった、ということはしばしば哲学的な論稿において見いだされる記述である。しかしながら、そうした記述が何を論拠としているのかは、少なくとも私の知る範囲では、やや曖昧であるように思われる。

この点を改めて正確にとらえ直そうとしている点で、2018年のヴィヤール・バロンのラシュリエ没後百周年記念の記事はきわめて堅実であると、私は考える。ヴィヤール・バロンは、ラシュリエの「ライクな信念」をめぐる、ジルソンによる証言を改めてたどり直している。

ラシュリエの公刊著作および生前の学会等での発言において、彼がカトリシズムに表立って肩入れしていると受け取られるニュアンスの著述や発言は見当たらない。ラシュリエは教育において「中立的」³¹⁾であることを明確に意図していた、とジルソンは証言している。というのも、ラシュリエが健在であった時代を直接知っているジルソン(1884-1978)であるが、のちに1930年代になって——いわゆるキリスト教哲学論争ですっかり疲弊していた時期に——ブランシュヴィックにラシュリエの書簡(つまり公刊著作ではない…!)の一部を見せてもらって、そのとき初めてラシュリエがカトリシズムにきわめて近しくいたことを知ったのであった。つまり、そのことをジルソンは「学生時代には、全然知らなかった」³²⁾のだ。

ラシュリエが高等師範学校から視学官へと転出した人事は、ラシュリエの後任として表立ってカトリック的な思想を講義するオレ＝ラブリュヌ(1839-98)を高等師範に送り込むことを、教権派の当時の公教育大臣ワロンが画策したからであるとされている³³⁾。この事実もまた、ラシュリエのほうは表立って教権派とみなされる人物ではなかったということを明白に物語っている³⁴⁾。(なおオレ＝ラブリュヌが、ラシュリエとはまた全然ちがった仕方、その思想や人格、また政治参加的姿勢まで含めて、ジョレスやベルクソンといった名だたる学生たちに影響を及ぼし尊敬された存在であったことは、これもまた別の一つ思想史的事実である。)ジルソンの指導教授ヴィクトル・デルボス(1862-1916)についてもまた、やはり著作内においてはとりたててカトリシズム的な要素を見出すことはできない³⁵⁾。

“じつは”ラシュリエは“カトリック的であった”という、公刊著作以外のところからの、あまり知られていなかったこの情報が、なんらかの経緯で、いつしかよく知られるようになったのかもしれない。しかも、当初はあった意外性を抜き去られたかたちで。しかしながら、その発信源の一つであった可能性のあるジルソンの「全然知らなかった」等の証言をよく見直すならば、むしろラシュリエの著作テキスト内部にはカトリシズムをとくに思わせるものは読み取られない、ということの重要性がそこで確認されるのである。このことは、『覚書き』の読解に際しても同様であろう。

④晩年のラシュリエは、同時代のフランスの哲学者たちの思想が「治療しがたいほど、实在論的 incurablement réaliste」で、「その点で、フランスにおいて、私は孤立している je suis isolé, en France, à cet égard」と、イタリアの哲学史家宛ての書簡（1914年1月27日付）のなかで嘆いていたことを、約一世紀を経た2006年に『Revue de métaphysique et de morale』誌上でその書簡が初めて公開されたことによって、私たちは知るようになった³⁶⁾。

すすんで孤高の存在であることを選んでいたかのように見えるラシュリエも、自分の哲学をよく理解するものがないことを残念に思う面がなくなかったようである。最晩年は第一次大戦とその泥沼化に重なり、ドイツの哲学について積極的に語るものがやや控えられる空気がフランスにもイタリアにも生じ、私的な書簡のやりとりでのそうした吐露すらさらに難しくなった。

しかし、20世紀前半、戦間期のフランス哲学がいわば、ベルクソン＝メルロ＝ポンティのラインの思想傾向——反－認識論的な？——だけですべて染まっていたのだと歴史をもし解釈するのであれば、それはフランスにおける哲学的活動の多様性と幅をあまりに小さく見積もることではなかろう。そのようなことはなかったのである。

マルシアル・ゲルー（1891-1976）がラシュリエの仕事を尊敬しており、自身の哲学史的な仕事の先駆者としてとらえていたことはひとつ示唆的なポイントでありえよう。ゲルーとラシュリエ両者の共通点は、たんにフィヒテやデカルトといった研究対象が重なるというだけにとどまらない、もっと根本的なものである。「ラシュリエとともに、厳密な文献的真正性への配慮と、哲学的努力の最高強度とを結びつける、客観的哲学史研究というものが初めてみずからを告げた」³⁷⁾と、

ゲルーはラシュリエの仕事の評価し位置づけている。『覚書き』もこの評価の対象には含まれているであろう。

超越論的哲学を主たるフィールドのひとつとする哲学史家ゲルーを経て、論文「カントとフッサール」（1955年）のリクール、そしてこの論文に大きく影響を受けている『フッサール「幾何学の起源」序説』（1961年）のデリダへと連なっていく、認識論という限界づけと方法論を重んじるタイプの、フランス的な超越論的哲学・超越論的現象学の水脈というものが、19世紀後半にすでにラシュリエによって開始されつつあったものとして、見いだされるのではないか。これが、本稿の結論的な仮説になるだろうか。

注

- 1) 本稿の1. から3. にかけての箇所については16年前の拙稿「ラシュリエ『パスカルの賭けについての覚書き』と賭けの成立可能性の問題」（『宗教哲学研究』22号、2005年、p. 81-93.）と内容が一定程度重複している。ただしこの間に見解を改めた大小の点は少なくはなく、それらが本稿では反映されており、ラシュリエおよびパスカルのテキストの訳出に際しての語学的な面・内容理解の面にかんしても修正変更がある。くわえて、以後現在までに刊行された新たな各種文献の参照にもとづいて論は増補されている。
- 2) 時代背景と文脈にかんしては、たとえば、参照：松永澄夫「19世紀総論」、『フランス哲学・思想事典』、弘文堂、1999年。「こうしてテーヌやルナンの公衆受けする科学礼讃的思想をよそ目に、19世紀後半のフランスでは、哲学と思想の新しい動きがみられることになる。[...] 歴史意識は変わりつつあったし、社会を実現し統合する精神的力としての宗教、愛を中心とする感情の力への信仰を本質とする世紀前半の世俗的新宗教への情熱は、物質的繁栄のうちで消え去った。[...] すると、ロマン主義と共鳴し社会的実践との結合に傾く自由主義の熱気の代わりに、今や哲学者達は、科学が発見する自然と人間とを支配する秩序の大枠を認めた上で人間精神の自由の余地を探すという理論的問題に熱中しはじめる。ここで人は久しぶりに、一般に普及せる哲学史の教科書に記された哲学者達に出会うことになる。すなわちルヌヴィエとルキエであり、ラシュリエ、ラニョー、ブトルーであり、フィエとギュヨーである」（p. 220）
- 3) Jean-Louis Vieillard-Baron, «Lachelier (1832-1918)», *Revue de métaphysique et de morale*, 2018/3(99), p. 345-358.
- 4) Vieillard-Baron, op. cit., p. 348.
- 5) Vieillard-Baron, op. cit., p. 353.
- 6) 他に19世紀中盤においてフランスで独自に——つまり、カントの超越論的な問題設定とはやや異なる形で——カント哲学を受容し展開した思想家としては、も

ちろんルヌヴィエという大きな存在がいる。ルヌヴィエにも「パスカルの賭け」論があり、それをラシュリエは「歴史の覚書き」部分で挙げてはいる。ルヌヴィエ哲学とラシュリエ哲学の全体としての突き合わせとそこに絡む哲学的な文脈の解きほぐしという広汎な課題については、本稿の範囲内では取り扱うことができなかった。

最近刊行された、19世紀フランスのカント解釈・受容にかんする新しい研究書 Laurent Fedi, *Kant, une passion française 1795-1940*, Georg Olms Verlag, 2018. は浩瀚な労作であるが、この書の全体——良くも悪くも広い視野で記述的であろうと意図されていて、その代わりに哲学的な論点・難題に踏み込まない——にたいする評価はここで扱うものではない。ルヌヴィエとブランシュヴィックについてこの書では多めにページが割かれているように見える。さてラシュリエにかんする取扱いについて述べるならば、この書において一章をラシュリエに主題的に割いていること、思想史的な適切さは評価でき、また通例心理学者と分類されるピアジェによるラシュリエへの批判的な論及に触れるなど興味深い箇所もある。しかしながら、ラシュリエの著作そのものへの参照・読解がきわめて少なく、同時代人の証言やラシュリエの書簡からの引用が多くを占めているのは明らかに物足りない。ラシュリエにかぎらず、相手と文脈を持つ私的書簡からの部分的断片的な引用から、著者の哲学的姿勢を演繹することはできまい。そして「パスカルの賭けについての覚書き」にかんしては、私の見た限りでは、Fediのこの著書のなかでは一度も触れられていない。

- 7) 弟子のラニョーのほうが19歳ほど年少であるが、ラニョーが早世であったことを年代的に考慮するならば、第一次大戦期まで存命であったラシュリエのほうで20世紀のフランス現代思想に近く感じられる印象が時としてなんらかあるとしても、かならずしも間違いとはいえない。ニーチェにかんしてもやや類似した事態になっている。
- 8) フランス・スピリチュアリズムおよびフランス反省哲学の系譜について、日本語で読める最近の文献としては、参照、川口茂雄「IV 一九世紀フランス哲学の潮流」、伊藤邦武（編）『哲学の歴史』第8巻、中央公論新社、2007年、／三宅岳史「第8章 スピリチュアリズムの変遷」、伊藤邦武・山内志朗・中島隆博・納富信留（責任編集）『世界哲学史7』、ちくま新書、2020年。
- 9) もう一人のドイツの重要な同代人、ディルタイについては、あとで本稿の4. で触れる。
- 10) ヴァンサン・キャローは、デカルト解釈史との関連において、アヴェのパスカル解釈を「パスカルとデカルトを、相補的な、しかし決して和解させえない、二つのタイプの才能」(p. 37) としてとらえる種類の解釈の19世紀における典型として分類し、それをF・ブイエのようなパスカルのうちに「デカルト主義と反デカルト主義」(p. 38) の両方を見る19世紀における他の解釈種類と対比させている。Vincent Carraud, *Pas-*

cal et la philosophie, PUF, 1992, 2^e édition 2007.

- 11) 本発表での『覚書き』の引用は、丸括弧内にてFayard版のページ数で示す。Jules Lachelier, *Du fondement de l'induction, suivi de Psychologie et métaphysique et de Notes sur le pari de Pascal*, «Corpus des oeuvres de philosophie en langue française», Fayard, 1992. 他に参照した版として、初出：*Revue philosophique*, juin 1901, p. 625-639. /全集版：*Oeuvres de Jules Lachelier*, tome II, Alcan, 1933. / Pocket版：*Jules Lachelier, Thierry Leterre (éd.), Du fondement de l'induction*, Pocket, 1993.
- 12) 「Notes historiques」。これは*Revue philosophique*誌での初出時は「Notes bibliographiques」と記載。
- 13) たとえば、『パンセ』ルゲルン版の注記などを参照：Blaise Pascal, *Pensées*, Édition présentée, établie et annotée par Michel Le Guern, Gallimard «folio classique», 1977, p. 689. また、参照：渥野正満「「パスカルの賭」における《trois》の意味」、『仏文研究』1982, p. 280-293.
- 14) パスカルのテキストではこの説得者の側からの言葉の直後に《——これはすばらしい、そうだ、賭けるべきだ。だが、私が賭けるものがあまりに大きすぎはしないか Mais je gage peut-être trop.——》と、被説得者の言葉が続く。
- 15) ここをラシュリエはアヴェ版にもとづいて「Cela est tout parti」と引用している（「これが賭け金の全容だ」とでも訳しうるものであろうか）。この箇所はブランシュヴィック版では注記を付したうえで「Cela ôte tout parti」と読まれ、以後の各版ではこの読みが踏襲されているもよう。Leterre編のPocket版ラシュリエ著作集ではこの箇所は「ôte」となっているが、これはラシュリエ自身による修正ではなからう。また、この断片テキストの解釈に際して語学的に難題のひとつと目される「parti」の語義について、および「hasard」の二つの意味用法については、参照、Laurent Thirouin, *Le Hasard et les règles. Le modèle du jeu dans la Pensée de Pascal*, Vrin, 1991, p. 110-117.
- 16) パスカルがこの直前の箇所ですべて「trois」という語——「一つの人生を賭けて得られるものが、たとえ二つの人生だけだとしても、賭けて損はないだろう。しかし三つの人生が得られるとしたら、賭けなければならない」——については、理解困難であるとしてさまざまな批判や解釈の試みがおこなわれてきたのだが、ラシュリエはそれにかんして、「une infinité de vie infiniment heureuse」が、単なる「普通の生」を賭け金として、「幸福」と、その「無限な持続」と、幸福の「強度において無限な大きさ」との三つを得られるということの意味しているのではないかと、この解釈を提示した(154)。「この解釈は私自身にも、強引だと思われる」(155)とラシュリエは付言しているほどだが、しかしこの解釈は、変形や批判をくわえられつつも、今日にいたるまで同箇所の解釈研究におけるベースとなり続けている。
- 17) デカルトと「優越的に」にラシュリエがここで一見

通りすがりのように言及していることの意味にかんしては——無論ラシュリエ自身は彼のいつものスタイルで、なんらの脚注も付してはいないのだが——文脈からは、『第三省察』等が念頭にあることは強く推測できる。本稿の後の注23も参照のこと。

- 18) 参照、塩川徹也『パスカル考』岩波書店、2003年、p. 172-173。「競馬の例で考えれば、優勝候補と並んで、評価の低い馬がいる。しかし予想配当金は評判に反比例するので、評価の高い馬と低い馬のあいだには一種の平衡が成立し、“どのみち賭けなければならない”とすれば、いちばん弱い馬に賭けることもあながち不合理ではない。しかしパスカルの賭けにおいては、事情が異なる。二者択一の二つの項の間には根本的な不釣り合いがあるからだ」。
- 19) 賭けのテキストの「Car il ne sert de rien…」から始まる段落において、読みの異同がある。ポール・ロワイヤル版が「la certitude de ce qu'on expose」としているものを、アヴェは「間違い」であるとして、「de ce qu'on s'expose」とした。ブランシュヴィック版はアヴェ版と同じ読みをしている。しかしその後の、ラフュマ版とルゲルン版ではポール・ロワイヤル版と同じ「de ce qu'on expose」が採用されている（ただし、同段落内にあるもう2箇所の類似表現にかんしては、1箇所あるいは2箇所を「de ce qu'on s'expose」で読んでおり、いわば折衷的であろうか。他方、セリエ版はアヴェ版と同様である。
- アヴェ版の読みには同時代からも異論があったようである。しかしラシュリエは、「この読みは疑わしくない。私はアヴェ氏がde ce que という語に与えた説明〔=de ce que は関係代名詞ではなく接続詞である〕を全面的に採用する」（156）とした。したがってラシュリエは、この箇所の意味を「ひとが目的語を危険にさらす」ではなく、「ひとが自身を危険にさらすこと」という意味だと選択したことになる。——このことが、後で見る moi（の放棄）にかんするラシュリエの論にとって、間接的な文献的論拠になると見ることはできよう。
- 20) まったく別の種類の解釈の路線として、ラシュリエは『覚書き』第三節で関連文献史を一瞥する際に、イギリスの数学者 John Craig による1699年刊の『Theologiae christianae principia mathematica』のなかでの、パスカルの賭けについての「独創的だが、風変わりな」論を紹介している（172-173）。そこで Craig は、キリストの直接の弟子であった者たちにとっての確率に比して、一連の証言に依拠するしかない後世の者たちにとっては、時間の経過とともに減少しゆく確率、いずれは消え去るであろう確率しかない、ゆえに、知るべきは直接の弟子たちにとっての確率がどの程度のものであったかである、等といった論を記していた。
- 21) 塩川徹也『パスカル考』、p. 172.
- 22) ヴァンサン・キャローは、確率が多いか少ないかさえ言うことはできないと喝破するラシュリエの論に脚注で言及しつつ、しかしラシュリエとはやや異なる論点を挙げながら、この賭けが通常の賭けとはまったく

異なることを論じている。たとえば、この賭けが「ただ一回しか」おこなわれないものであり、「連続性」がないという点。また、通常の賭けは参加者が「二名以上」いなければ成立しないにもかかわらず、この賭けは参加者が一人しかいないために（賭けの実施後の）賭け金の分配について通常の意味で語るができないという点、など。Vincent Carraud, *Pascal et la philosophie*, op. cit., p. 439.

- 23) 参照、カント『純粹理性批判』：「現実の百ターラー〔=通貨単位〕は可能的な百ターラーよりも少しも多くを含んでいない。〔…〕とはいえ、私の財産状態という点では、現実の百ターラーのほうが、その単なる概念（すなわち、百ターラーの可能性）にまさっている」（A599/B627）。
- 「最高存在者という概念（Begriff eines höchsten Wesens）は、いろいろな意味で、おおいに有用な概念である。しかし、それはまさに単に理念であるがゆえに、単独では、現実存在するもの（was existiert）にかんする私たちの認識を拡張する資格を持たない。〔…〕だから高名なライブニッツは彼が自負したことを、すなわち、きわめて崇高で理想的な存在者の可能性をアプリアリに洞察しようとするを、およそ成し遂げていなかったのである。
- それゆえ、最高の存在者の現実存在をめぐる、概念にもとづくきわめて有名な存在論的（デカルトの）証明（so berühmten ontologischen (cartesianischen) Beweise）のすべての労苦と仕事も徒勞であったのである。人間は単なる理念からは洞察を豊かにすることはできない。それは、商人が現金残高にゼロをいくつもくっつけて、自分の財産状態を豊かにしようとするようなものである」（A602/B630）。
- 24) 論理的推論だけでは個体の同一性をとらえられないという指摘はラシュリエの『帰納の基礎』の主論点のうちのひとつ。
- 25) デカルト研究においては、『第五省察』での神の存在証明のみが“存在論的証明”と呼ばれることが通例であるが、ここではカントの主張にあわせて広義にこの呼称をもちいておく。
- 26) ラシュリエはアダン・タヌリ版デカルト全集の編集を励まし、校訂案を示すなどもして協力していた。なかでも『精神指導の規則』と『ビュルマンとの対話』の新版編集に強い関心を示し、アダン（1857-1940）に編集を激励する書簡を送っている。
- 27) これは若きリクールが、1934年に提出したラシュリエとラニョーを扱った修士論文（Paul Ricoeur, *Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau*, Cerf, 2017.）のなかで目ざとく気づいていたことでもあったが、やや意外かもしれないが、ラシュリエはショーペンハウアーを非常に高く評価している。
- 28) Cf. Vieillard-Baron, op. cit., p. 350. «André Canivez fait deux réserves sur cette influence: Lachelier pense que la philosophie n'est pas à inventer, mais cela ne signifie nullement qu'il faille répéter; cela signifie d'abord

- que la recherche de l'originalité est néfaste.»
- 29) 参考までに記せば、よく知られているように、1857年にはボードレール(1821-67)の『悪の華』が検閲を受け、同年にフローベール(1821-80)も『ボヴァリー夫人』で裁判にかけられた。
- 30) Jean Lefranc, *La philosophie en France au XIXe siècle*, PUF, 1998, p. 92. (ジャン・ルフラン『十九世紀フランス哲学』, 白水社文庫クセジュ, 川口茂雄・長谷川琢哉・根無一行訳, 2014年.)
- 31) Gilson, p. 33; cité in: Vieillard-Baron, op. cit., p. 347.
- 32) Étienne Gilson, *Le Philosophe et la théologie*, nouvelle édition, avec préface de Jean-François Courtine, Paris, Vrin, 2005, p. 33; cité in: Vieillard-Baron, op. cit., p. 347.
- 33) Isabelle Havelange, Françoise Huguet, Bernadette Lebedeff, *Les inspecteurs généraux de l'Instruction publique. Dictionnaire biographique 1802-1914*, établi sous la direction de G. Caplat, 1986.
- 34) Cf, Vieillard-Baron, op. cit., p. 348. «... mais d'autres philosophes de la même époque, comme en particulier Léon Ollé-Laprune, maître de conférence de Bergson et de Blondel à l'École normale supérieure, affichaient ouvertement leur catholicisme militant. Le tempérament de Lachelier était secret, la foi ardente qui l'animait redoutait toute manifestation publique ...»
- 35) Cf, Vieillard-Baron, op. cit., p. 347-348. «Cette neutralité forcée, évoquée par Gilson, venait de la conviction laïque de Lachelier et de la pudeur de Victor Delbos.»
- 36) «Lettres de Jules Lachelier à Guido de Ruggiero», *Revue de métaphysique et de morale*, 2006(3) n. 51, p. 399-411.
- 37) M. Gueroult, *Dianoématique*, Livre I, vol. 3, Aubier, 1988, p. 751-752.