

フランス近代思想における習俗と自然法
—— ジャン・バルベイラックの「習俗に関する学 science des moeurs」 ——

Manners and Natural law in the history of French modern thought :
“Science des Mœurs” of Jean Barbeyrac

田 中 大二郎

TANAKA Daijiro

I. はじめに ～ 習俗と自然法

「習俗と自然法」と聞いて、現代の研究者は何を思い起こすだろうか。「習俗と法」ならまだしも、価値相対主義的な「習俗」と普遍主義的な「自然法」は、全く相容れない水と油といった観すらある。歴史的・地域的に限定された生活様式¹である「習俗」と「自然法」が思想家によって意識的に関係づけられ、思想史の中で大きなインパクトを持つ時代があったことを想像するのは難しいかもしれない。習俗は、いわば法の埒外にある価値領域であり、地域と時代に閉じられた人々の生き方に密接な規範である。その本質において普遍を指向するものには見えない。一方の自然法は、実定法と対をなし、地域や時代による違いを超越した人間理性にもとづく普遍的な規範として概念化されている。近代自然法は、政治思想史の領域において、とりわけ支配の世俗化と関連付けられている。実際の人間の習俗から切り離された実験的な「自然状態」を想定した上で、人間本性から演繹される普遍的な政治理論を指向するものとして、ホブズ、ロックからルソーへ至る流れの中で自然法思想は一般的に認識されている。このように見てくれば、「習俗」と「自然法」が、思想史において結びつく契機が無いように見えたとしても無理もない。

だが、フランスの思想史には、「習俗」と「自然法」をむすびつけ、論じる大きなモーメントがあった。それを体現する思想家がジャン・バルベイラック Barbeyrac, Jean²である。彼は十一世紀にさかのぼるラングドックの名門貴族³の出であり、ナントの勅令廃止後にフランスを逃れた亡命ユグノーの第二世代として主にスイスで活動した。スイスに亡命後「文芸共和国」の一人としてヨーロッパのさまざまな知識人と文通を交わっていた彼は、まずブーフエン

¹ 『倫理思想辞典』 項目：道徳と習俗，古茂田宏筆，1997，山川出版，p. 201.

² バルベイラックの人と経歴については、以下を参照することができる。

山内進『ジャン・バルベイラック(1674-1744)』一橋大学社会科学古典資料センター年報，no. 13，1993，p. 14-19.

Meylan (Philippe), Jean Barbeyrac et les débuts de l'enseignement du droit dans l'ancienne Académie de Lausanne : contribution à l'histoire du droit naturel, Lausanne, 1937.

³ バルベイラック家は由緒ある帯剣貴族の家柄で十八世紀以降の幾つもの名士録にその名を見出すことができる。一例は以下。Nobiliaire universel de France ou Recueil général des généalogies historiques des maisons nobles de ce royaume, Paris, 1816, tome 8, p. 297-300.

ドルフの二作品の仏訳⁴を出版し評価を確立し、その後グロティウスの仏訳⁵を出版した。その政治思想史上の重要性はすでに研究者によって説明されている⁶。もともと法学者ではなく文献学者として学識を積んだ彼は、翻訳にとどまらず、プーフェンドルフ『自然法と万民法 *Droit de la nature et des gens*』の冒頭に付した訳者序文が広く読まれ⁷注目が集まった点で、固有の位置を占める思想家である。ヴォルテールは、「バルベイヤックは、その著者よりも尊重される唯一の注釈者である」と述べている⁸。

バルベイヤックが、時代や場所によって異なる人間の「習俗」と、人類共通の規範としての「自然法」をむすびつける背景にあった思想史とはいかなるものだったのか。彼がいかなる論理によって習俗と自然法をむすびつけるのか。本稿の最大の目的はこれらの問いに答えることである。

フランスの思想史において、習俗 *les mœurs* は一定の固有の意味の場を持っていた。その確認を経て、自然法思想家と懐疑論の関係を確認し、『自然法と万民法』訳者序文の内容について解説しつつ、「習俗に関する学 *science des mœurs*」を用いたバルベイヤックの議論に踏み込み、その思想史的意義を示すだろう。

II. 「習俗 *les mœurs*」の意味の場とフランスの思想

フランス語の習俗 *les mœurs* は、「善い方向もしくは悪い方向へ向かう人間の習慣」という語義に限定すれば、十七世紀から現代まで 300 年以上定着した意味を持ち続けるように見える語である⁹。人間のふるまいの型や性格を示すとともに、起源を明らかにすることができないにせよ一定の時間的長さを持つ集団の習慣の領域であり、この点では日本語の「習俗」の示す意味とほぼ同じである。フランス語の習俗 *les mœurs* は、より強い価値判断を込めて用いられる傾向がある。

だが、継承され続けている語義の外側に思想的に注目すべき意味の場がある。それらは、
i) 時間と空間の境界を越えたさまざまな人々の価値の理解可能性 ii) モラリストの文学に示される身分や職業等に応じた多種多様な人々の性格の理解可能性の 2 つである。順に説明しよう。

まず、i) 時間と空間の境界を越えた人々の習俗の価値の理解可能性についてである。習俗 *les mœurs* が、自分たちとは異なる文化を持つ人々との比較に用いられる点が注目される。少々長くなるが、アカデミー・フランセーズの辞典初版（1694）の定義を見てみよう。

⁴ プーフェンドルフ『自然法と万民法』のバルベイヤック訳初版は 1706 年に、『人間と市民の義務』のバルベイヤック訳初版は 1707 年に出ている。Meylan, *op.cit.*, p. 245.

⁵ グロティウス『戦争と平和の法』バルベイヤック訳の初版は 1724 年に出ている。 *ibid.*, p. 246.

⁶ Derathé (Robert), *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, 2nd édition, Vrin, 1970, p. 27-31, p. 89-92.

ドラテ『ルソーとその時代の政治学』西嶋法友訳、九州大学出版会、1986、p. 78-81.

⁷ バルベイヤック訳『自然法と万民法』は 1706~1771 年の間に海賊版を含め計 10 版が出た。Meylan, *op.cit.*, p. 60.

⁸ *Œuvres complètes de Voltaire*, nouvelle édition, Mélanges.V, édition Louis Moland, Garnier, tome 26, 1879, p. 505.

⁹ Benrekassa (Georges), *Le langage des lumières*, PUF, 1995, p. 48.

習俗（名詞，女性，複数）

善もしくは悪へ向かう，生来の或いは獲得された習慣 *habitudes*。善い習俗 *bonnes mœurs*，悪い習俗 *mauvaises mœurs*，穏やかで誠実な習俗 *mœurs douces et honnêtes*，腐敗した習俗 *mœurs corrompues*，墮落した習俗 *mœurs depravées*，習俗に関する知〔学〕 *la science des mœurs*，習俗に関する教説 *la doctrine des mœurs*，習俗を形成する，習俗を規律する，習俗を変える，それ以上に習俗を腐敗させるものは何も無い，身元と習俗について照会する，習俗を改革する，習俗の改革，習俗の純真さ〔中略〕この語は，また，生き方 *la manière de vivre*，性向 *les inclinations*，慣習 *les coutûmes*，そして，各国民によって異なる法 *les lois* についても用いられる。ある民族 *nation* の習俗，ある国民 *peuple* の習俗，ある国 *pays* の習俗，各民族 *nation* は自身の習俗を持つ，これらの国民 *ces peuples* は，わわれの習俗とは非常に異なる習俗を持つ¹⁰。

習俗＝習慣として理解可能な定義とともに、「善い」「悪い」「穏やかな」「腐敗した」「墮落した」等，価値判断を示す多種多様な語とともに習俗が用いられる傾向が分かる。習俗の「腐敗」の意味の場は，アウグスティヌスに遡る根強い伝統を持つものである¹¹。また，定義の後半部分に、「われわれの習俗」という語が出され，われわれとは異なる「これらの国民」の習俗の用法が置かれている点が注目される。「生き方」「性向」「慣習」さらには「法」における違いまでが，習俗の違いに重ね合わされ認識されていたことが分かる。

十七世紀は，ヨーロッパから新大陸，アジア，アフリカへと航海する人々が前世紀より更に増え，非キリスト教圏の未知の人々との接触や交流もより頻繁になった。布教や貿易等を目的に，つぎつぎに未踏地域に入る人々が現れ，彼らが見聞した現地のさまざまな人々について膨大な情報がフランスにもたらされるようになる。そして，ヨーロッパに知られていなかった地域に生きる人々の実態が徐々に明らかになるにつれて，習俗 *les mœurs* は，空間の境界を大きく超えて，より多様な諸民族への関心にむすびつき，「われわれの習俗」との比較に用いられた。アカデミーの辞典は，この知的関心を反映させた意味の場を収録しているのである。

さらに踏み込んで，非キリスト教圏の人々の集団的な価値観，行為，そして習慣についても，「習俗」を用いれば，認識対象，比較対象になり得た点を指摘する必要がある。デカルトの『方法序説』にもその認識は現れている。

さまざまな国民 *peuples* の習俗 *mœurs* について何事かを知る *savoir* ことは，われわれの習俗をより健全に判断するためにも，また，何も見たことがない人々がやりがちのように，われわれの流儀 *nos modes* に反したものを，不合理で理性に反するものだと考えないためにも良い事である¹²。

デカルトの独創性がここに表れているかどうかは重要ではない。同時代の「習俗」にまつわる認識をデカルトが共有していることが注目に値するのである。世界のさまざまな地域に住む未知の諸国民の慣習や行為も，「習俗」という概念を用いれば，認識の対象となることが前提とな

¹⁰ *Le dictionnaire de l'Académie française, dédié au Roi*, Paris, 1694, tome 2, article : Mœurs.

¹¹ アウグスティヌス『神の国』(一)，服部英次郎訳，岩波文庫，1982, p. 157.

¹² Descartes, *Discours de la méthode*, 1^e partie, à Leyde, De l'imprimerie de Ian Maire, 1637, p. 8.

っており、多様な習俗を「知る」ことが、自分たちの習俗のより健全な判断につながるという認識が示されている。集団間の習俗の相互比較可能性、比較の有意味性が認識されている。

他方、「空間」の境界を越えた人々の習俗への関心とともに、「時間」の境界を越えた古代の人々の習俗への関心もまた重要である。十七世紀の「新旧論争」は、ギリシャ・ローマの古代人の習俗への深い関心に裏付けられたものであった。この論争の元の語は「古代人近代人論争 *Querelle des Anciens et des Modernes*」であり、あくまで「人」に関する論争である¹³。

次に、ii) 人々の性格の理解可能性に関して、十七世紀後半、人さまざまの性格ないし習俗を描くモラリストの活動が活発となるが、この動きの背景には、スペインの思想家ユアルト¹⁴の受容があった。『精神の検討 *Examen de ingenios*』¹⁵に、三人の記者によるフランス語版『精神の検討 *Examen des esprits*』が出された¹⁶だけでなく、各フランス語版がそれぞれに版を重ねた。モンテーニュもこの書を知っていたとされる¹⁷。1580~1698年に至る120年近くの間にはフランス語で出版された版の数¹⁸は、ユアルトの知がいかに渴望され多くの人々に読まれたものであったかを示している。ヒポクラテス、ガレノス以来の熱冷乾湿の四原質と体液を用いて、ユアルトは人々の多様な性格分析を可能とする新たな理論を提唱した。人間の「精神」の多様性を説明可能にしようと追求し、そのための一定の方法を提供するユアルトの知は、十七世紀のフランスのモラリストの関心に合致したのである。

一般的に、モラリストが有した習俗への関心は、社交界への批判と関係づけて理解される傾向にあるが、十七世紀のモラリストの関心は、身分や職業の異なるさまざまな人々の性格につながっていた。ルネサンスの人文的教養をもとに、同時代のフランスの人々の習俗に密着する彼らの関心は、行為を規制する道徳の内容ではなく、「人」に集中していたのである。さまざまな人々の性格を自在に描き、人のふるまいや生き方を通して人間研究に深く踏み込むのが彼らの特徴であった。

十七世紀の習俗の意味の場を確認した後、ここで、フランス近代の「習俗」をめぐる知の本質に言及したい。民俗学のような知をイメージするとしたら、それは対象を外れることになろう。十九世紀以降に確立していく実証主義的な知とも異なっている。フランスの習俗をめぐる知は、人や集団の性格に関係する確かな特徴をもった一連の豊かな思想の流れではあるが、モラリストの人間の性格分析や描写とともに、時代横断的、地域横断的に広い意味での集団の価値の議論をその本質に持っている。時代と地域を越えた「かれら」の習俗と、同時代に生きるフランスの「われわれ」の習俗を比較すること、さらに、習俗の比較を通して、同時代のフラ

¹³ この論争が「習俗において、〔古代人と近代人の〕どちらが穏和であり、野蛮ではないのか」という習俗をめぐる文明化の度合いの議論に変化したと指摘する研究者もいる。森岡邦泰『深層のフランス啓蒙思想』増補版、2003、p. 166。

¹⁴ Huarte de San Juan, 仏語表記では Jean Huarte。

¹⁵ *Examen de ingenios para las ciencias.*, Baeza, Juan Bautista de Montoya, 1575。

Examen de ingenios para las ciencias., sub-princeps, Baeza, Juan Bautista de Montoya, 1594。

Sumillera, *The Examination of Men's Wits*, Modern Humanities Research Association (MHRA), 2014, p. 21-23。

¹⁶ Sumillera, *op.cit.*, p. 23-24. シャピユイ Chappuys, Gabriel, ダリブレイ Dalibray, Charles Vion, アルキエ Alquié, François-Saginien による仏訳がある。

¹⁷ Sumillera, *op.cit.*, p. 29 n.69。

¹⁸ 仏語版は計 25 に上る。同時期にスペイン語版計 15、英語版計 5、イタリア語版計 7、ラテン語版計 3 が出ているが、仏語版の数はそれらと比較して突出して多い。Sumillera, *op.cit.*, p. 23-24。

ンスやヨーロッパの人々の習俗を反省し、その価値を認識することを大きな特徴として認めることができる。この十七世紀以来の習俗をめぐる知の本質が、一定の相対主義的な認識をベースとしたものであることに疑問の余地はないだろう。次節以降では、相対主義的に理解され道徳原理への懐疑主義と結びつきやすい「習俗」の概念が、自然法思想の流れの中で、普遍主義的な思想へと展開される動きについて見ていきたい。

Ⅲ. 懐疑論への批判：自然法思想家とピエール・ベール

近代自然法思想の重要な本質の一つは、普遍的規範を、理性を持つ人間共通のミニマムな規範として抽出することであった。仮に自然法学者たちが、議論の初期設定レベルにおいて、奢侈や快樂への傾向を含めた人間の多種多様な情念を容認してしまえば、まさに自然法の反対陣営の懐疑論者がこだわり続けた有用性 *utilitas* の議論¹⁹ に容易に掬い取られ、普遍的な道徳論へと向かう議論の発展を期待することは困難であっただろう。人間本性を極大化するのではなく、ミニマムな「社会への欲求（社交性）」「自己保存」に限定したことが、懐疑論を乗り越える大きなモーメントとなり、人間共通の普遍的な規範への道を開いたのである。さまざまな制約を課しながら洗練された理論を作り上げることによってはじめて、近代の自然法はミニマムな行為の規則を普遍道徳として抽出することに漕ぎ着けた。

グロティウスが、カルネアデス²⁰ に代表される懐疑論者への対抗理論として、普遍的な道徳の理論として自然法を提唱する点は重要である。よく知られるように、グロティウスの自然法の基礎には「社会への欲求 *appetitus societatis*」²¹ が置かれている。彼は、まず最初に自然法を導き出し、この「社会への欲求」によって、人間が他の動物とは区別される固有の集団を形成することを説き²²、自然法の延長として、人間の知性 *humano intellectui* と一致する社会的秩序 *societatis custodia* を論じ、この秩序に、「他人に属するものを侵さない」「約束を履行する」「損害を弁償する」といった基本的な義務までを埋め込んだ²³。これらのミニマムな義務は、神について論じる前に、「社会への欲求」からダイレクトに導き出されている。

プーフェンドルフの自然法思想は、より深く道徳に関わっている。彼が道徳学を幾何学のように確かな学²⁴ として提示しようとしていた点を指摘しておきたい。と同時に、現代の研究者が指摘するとおり、プーフェンドルフは、自然法によって「外に現れた行為 *actions*

¹⁹ カルネアデスの最も有名な言葉の一つは、「有用性は正義と公正の母である *Utilitas justi prope mater et aequi*」。有用性が相互に異なる諸国民において、法は別々であり普遍的な法はないと主張する。

²⁰ グロティウスは自分の同時代に展開されていた懐疑主義思想にカルネアデスを重ね合わせて理解している。太田義器、『グロティウスの国際政治思想』、ミネルヴァ書房、2003、p. 105-106。

²¹ Grotius, *De jure belli ac pacis, libri tres*, 1626, Francoforte, non paginé (Prolegomena § 6)。「*appetitus societatis*」を、バルベイラックは「*désir de la société*」と訳している。

* *Droit de la Guerre et de la Paix* を以下 *DGP* と省略し、フランス語訳については、バルベイラック Barbeyrac 訳を参照する。Grotius, *DGP*, version Barbeyrac, Amsterdam, 1724, tome 1, p. 5.

²² *DGP*, prolegomena, § 6, *op. cit.*, tome 1, p. 4-5.

²³ *DGP*, prolegomena, § 8, *op. cit.*, tome 1, p. 7-8.

²⁴ プーフェンドルフは、イェナ大学で知己のあった数学者ヴァイゲル Weigel, Erhard の影響を受け、幾何学的道徳 *more geometrico* という着想を得ていた。Bernardi (Bruno), *Le principe d'obligation*, Vrin, 2007, p. 159.

extérieures」を規制することを強く意図しており、自然法を、「心coeurを制御する」道徳神学から区別する可能性を主張していた²⁵。プーフェンドルフもまた、懐疑論を強く意識していた。彼は、法の多様性と習俗の多様性は、懐疑論者が自然法を否定するための強力な論拠になっていたと認識している²⁶。プーフェンドルフは、懐疑論者が「国家の個別利益」によって、有用性の多様さを主張しているだけであり、国家を形成する人間個人に十分着目していない点を批判する²⁷。法の多様性の中にあっても、個人の自己保存の欲求に由来する自然法はミニマムな法として普遍的に存在するとプーフェンドルフは考えた。

通常、自然法学者として認知されることのないベールも自然法に関心を持ち、懐疑論者から自然法を救い出すことに一定の関心を用いていたように見える。

(…) 暗闇 les ténèbres が、自然法 droit naturel の教義を混乱させ、懐疑論者に武器を与えつつ、道徳のさまざまな原理をさえぎってきたとか、その結果として、幾つかの諸国民にとって誠実であると捉えられたものが他の諸国民にとって不誠実だと捉えられる事象を引き起こしたなどということは否定し難いとしても、私には、習俗のもっとも一般的な規則 règles les plus générales des mœurs が、ほとんどいたる所で保存されているか、少なくとも、そこで人が精神を耕した社会すべてにおいて、そのような規則が維持されていることで十分なのである (…)²⁸

『続・彗星雑考』の中でベールが説く「習俗」は、個々の共同体で確立された行為やふるまいの型と理解できる。この「習俗」は、決して普遍的な行為の原理ではない。人間関係がミニマムな行為の型として実現されているのだという事実認識を背景としている。「人が精神を耕した社会」という表現には、行為の型が一定の時間的長さを経て形成されるという認識を見ることができる。習俗の歴史性をベールは認識していた。

習俗=行為の型によるベールの議論は、習俗を普遍道徳とみなす大胆な主張ではない。だが、ベールは、「習俗のもっとも一般的な規則」の中にミニマムな道徳の共通性を認める立場であり、彼の立場は、非キリスト教圏に生きる人々の習俗を、否定することなく「一般的な規則」に結びつく事実問題として価値中立的に認知可能だということを示している。言い換えれば、ベールは、明示的ではないにせよ、キリスト教の普遍主義的な道徳規範のフィルターをいったん留保する必要性を説き、道徳を事実認識に関わる領域として理解する可能性を示唆し

²⁵ Larrère (Catherine), *L'invention de l'économie au xviiiè siècle*, 1992, PUF, p. 19, 24.

Pufendorf, *Devoirs de l'Homme et du Citoyen*, Amsterdam, 1741, tome 1, Préface de l'auteur, p. XLVI. 『自然法にもとづく人間と市民の義務』前田俊文訳、京都大学学術出版会、2016、p. 12. 同翻訳は、Gerald Hartung 編集のプーフェンドルフ著作集 (1997) のラテン語版を底本とし、同時代のものを含む英訳版を複数参照している。凡例からは、バルベイラックによる仏訳は参照されていないように見える。前掲書、凡例、i.

²⁶ Pufendorf, *Le Droit de la nature et des gens*, 2, 3, § 10, *op.cit.*, 1732, tome 1, p. 183.

* プーフェンドルフの *Droit de la nature et des gens* を以下 DNG と省略し、フランス語訳については 1732 年のバーゼル版 (1732, 4^e édition, Bâle, chez Thourneisen, 2 vols) を用いる。

²⁷ Larrère, *op.cit.*, p. 26.

²⁸ Bayle, *Continuation des pensées diverses sur la comète*, Rotterdam, chez Reinier Leers, § CLI (151), 1704, p. 762-763. 『ピエール・ベール著作集〈第6巻〉続・彗星雑考』野沢協訳、法政大学出版局、1989、p. 658. 本稿では翻訳にもとづき一部の訳語等を変えている。文責は執筆者に帰する。

ているのである。

IV. バルベイヤックによる『自然法と万民法』 訳者序文

バルベイヤックのテキストが読まれた当時のフランスの思想状況に目を転じるならば、モンテーニュやシャロンらの思想を継承した懐疑主義的な態度は依然として根強く、人類共通の普遍的な規範への強い懐疑として立ち現れていた。十七世紀末にかけて、懐疑論は依然として大きな影響力を持ち続けていた。

『自然法と万民法』訳者序文（以下、『訳者序文』と省略する）は、計33の部分から構成され四折版で117ページ²⁹に及ぶ。英語では独立した単著として翻訳出版された³⁰。日本でも2017年に邦訳が出されている³¹。その内容は、「習俗に関する学 science des mœurs」を強く打ち出す部分にはじまり、ほとんど道徳思想史の性格を持った論考である。日本における研究蓄積は決して厚くはないが、近年注目すべきものが出されている³²。ただし、フランスの思想史の中にバルベイヤックの思想の定位を試みる研究、彼の打ち出した「習俗に関する学 science des mœurs」の思想史的意義に注目する研究は、管見の限り存在しない。

バルベイヤックの議論の最大の特徴は、彼が「習俗に関する学」を新たな知として位置づけていることであり、この知が古代の人々には知られておらず、近代の一部の人々がようやく端緒をつけたにすぎないと認識している点である。以下、訳者序文の概要の確認につき内容を確認する。

まず概要だが、訳者序文はおおまかに言って三つの部分に分かれている。一つめの部分（§ I～V）³³は、習俗に関する学の成立可能性を提唱するとともに、懐疑論への批判を行なう部分である。バルベイヤックは、冒頭に、「習俗に関する学」は人を選ばない万人向けのものであり、論証可能な学であると強く打ち出した上で、懐疑論の検討と反論を入念に行なっている。

²⁹ DNG, Bâle, 1732. バーゼル出版の1732年版による。この版には、訳者序文の冒頭に要約 *sommaire* が置かれ、計33の部分について、概要が示されている。

³⁰ Barbeyrac, *An historical and critical account of the science of morality*, translated by Carew, of Lincolns-Inn, together with the authorities and notes in the margin, London, 1729.

³¹ 『道徳哲学史』門亜希子訳、京都大学学術出版会、2017。

バルベイヤックの思想を300年以上の時を越えて日本の読者に紹介する貴重な訳業だが、冒頭の凡例「訳語の統一について一、」の中で、「mœursの訳語について、原則として「道徳」とした。」とある。理由は示されていない。この方針はフランスの思想史の観点から疑問を残すものである。バルベイヤックの訳者序文が全体として道徳思想史の性格を帯びるものであるからといって、彼が実際に用いた「習俗 les mœurs」を「道徳 la morale」や「徳 la vertu」と同一視できるわけではない。以下、プーフェンドルフ『自然法と万民法』訳者序文の参照箇所については、邦訳箇所を併記する。ただし、本稿では、「mœurs」に「習俗」の訳語をあて原語を併記する方針を採りたい。本稿の訳文については執筆者が責任を負うものである。

³² 以下の二点を挙げたい。

『道徳哲学史』前掲書、解説、p. 445-481.

前田俊文『プーフェンドルフの政治思想』成文堂、2004、p. 223-237.

門氏の解説は経済思想への関心が中心に置かれており、バルベイヤックのスコットランド啓蒙への影響に言及し、訳者序文の内容解説に及んでいる。前田氏の研究は、プーフェンドルフの思想史的位置づけをバルベイヤックの訳者序文から検討する主旨のものである。

³³ DNG, Préface du traducteur, 1732, tome 1, p. xv-xxxv ; 邦訳 第1章～第5章、p. 3-63.

二つめの部分 (§ VI.~XI)³⁴ は、宗教的権威によって、この学(習俗に関する学)が伝統的に軽視されてきたことを指摘する部分である。バルベイラックの批判は、単にカトリックの宗教的権威に限られたものではなく、異教の宗教者、ユダヤ教の宗教者へ遡りプロテスタントの神学者も例外ではない。ただ、その中で最も手厳しい批判の対象となるのは、教父や初期のキリスト教神学者である (§ IX)³⁵。

最後の三つめの部分 (§ XII.~XXXIII)³⁶ は最大の部分であり、世俗の人々によって形成されてきた道徳論の歴史である。バルベイラックは、道徳 la morale が世俗にある者の手によって取り扱われ進歩してきたと強調する。カルデア人、エジプト人にまで遡り、ペルシャ人、インド人、シナ人を經由して、ギリシャ・ローマの諸思想について比較的詳しく触れている。中でもストア派は、キケロ、プルタルコス、セネカ、エピクテトス、マルクス＝アウレリウスに個別に言及がなされるほどの特別扱いであり、スコラ学と近代の決疑論者を経て、近代の論者へと系譜をたどる構造になっている。近代の論者として触れられているのは、メランヒトン、ヴィンケル、グロティウス、セルデン、そして、プーフェンドルフである。最後に、自然法を用いた道徳論の研究を、聖書の研究にむすびつける必要性が説かれている。

続いて、訳者序文の内容に踏み込みたい。「習俗に関する学」についてのバルベイラックの説明を具体的に見てみよう。「最も単純な人々の手の届く」と言われた習俗に関する学は、細かい定義を与えられてはいない。「理性」を用いることだけが条件である。自ら理性を用いる人間がこの学をある程度まで獲得できないならば、それは驚くべきことだと述べられる。

いかなる境遇にあろうとも、自身の理性を用いようとする人々によって、習俗に関する science des mœurs が、ある一定のところまで獲得されることができないとしたら、そこには驚くべき大きな理由があろう³⁷。

ここに、バルベイラックの同時代への評価の視点が現れている。「習俗に関する学」は、自身の理性を用いようとする人々が取り組んでも、ろくに、その学を獲得できない状況に置かれているのだ。だが、本来、習俗に関する学の最も基本的な部分は、道徳の諸規則で構成されており、それは、理性を用いようとする者にとって、高い明証性をもって、ほとんど自明のものとして立ち現れてくるはずのものなのである。

バルベイラックは、さらに慎重に留保をつける。もし「道徳の諸規則 les règles de la morale」の中に、人が高い明証性を発見できなかったとしても、「事物の本性 nature de la chose」と「経験 expérience」に訴えることができる。理性を用いて、自身の経験をもとに、道徳に関して事物の本性を洞察することができれば、明々白々のものとして見えていなかったとしても、道徳の諸規則の正しさを理解することができるとバルベイラックは主張している³⁸。

³⁴ DNG, *op.cit.*, tome 1, p. xv-xxxv. 邦訳 第6章～第11章, p. 64-178.

³⁵ とりわけアウグスティヌスは、キリスト教学者が道徳を腐敗させた最も顕著な例として強く批判されている。

DNG, *op.cit.*, tome 1, p. XLIX. 邦訳 第9章, p. 116.

³⁶ DNG, *op.cit.*, tome 1, p. xv-xxxv. 邦訳 第12章～第33章, p. 179-441.

³⁷ DNG, *op.cit.*, tome 1, p. XVI. 邦訳, p. 3.

³⁸ DNG, *op.cit.*, tome.1, p.XIX. 邦訳, p.15-16

バルベイラックの認識において、同時代に幾何学や機械学が達していた知のレベルよりもはるかに低い段階に押し止められている「習俗に関する学」ではあるが、「行為と規則の諸関係」にしぼって検討するならば、そこには、確固とした原理にいたる可能性があると言われるのである。プーフェンドルフの思想と軌を一にしていることが理解されよう。ただし、あくまでも「習俗に関する学」は同時代に実現されていないと認識されている。

わたしの考えでは、ここまでのところ、未だこれらの多産的な諸原理が、発展され推し進められてきてはいない、その反対に、人間たちが存在する約6000年来、習俗に関する学 *science des mœurs* ほど無視され、表面的にしか耕されることのない学はなかったのである³⁹。

一方で、この学は、人間の「行為と規則の諸関係」を研究することによって、確立されうるものであり、全く着手されていないわけではない。そこでバルベイラックが目にするのが、自然法思想なのである。幾何学の単純さにも比較される、「諸義務に関する小さな方法的システム *un petit système méthodique des devoirs*」こそ、自然法が関わるものなのである。

思弁的な真理の論証が、道徳に関する規則の論証よりも、はるかに複雑であり、より多くの原理に依存するという点を付け加えよう。このことに納得するためには、幾何学の諸要素と、自然法が人間に対して規定する諸義務に関する小さな方法的システムとを比較すればよい⁴⁰。

バルベイラックは、「行為」に関わる最も重要なものとして、神聖さ *divinité* を置く。彼は、義務や法が単なる観念にとどまらず、実際に行為の次元に移されるためには、あらゆる宗教の基礎としての「自然宗教」の原理が必要であると説き、それを神聖さと言い換えている。

実際、あらゆる宗教の基礎であるはずの自然宗教 *religion naturelle* の基本的な諸原理が、習俗に関する学 *science des mœurs* のもっとも堅固な、あるいは唯一の基礎なのである。神聖さ *divinité* がなければ、義務 *devoir*、責務 *obligation*、法 *droit* は、実際のところ、精神 *esprit* に気に入ることのできる美しい観念にすぎず、心に訴えることがほとんどなく、そのような美しい観念にすぎないものは、行為するか、行為しないかを不可欠なこととして、何らかの仕方によって人に課すことはできないだろう⁴¹。

道徳に関わる問題を、形而上学から心理学へ、義務から行動の動機へ、命令の外面性から意思決定の内面へと転換するのがバルベイラックだと、現代の研究者は解釈する⁴²。バルベイラックの用いる「習俗」とは、共通の原理を持たない、さまざまな人や集団によって異なる多様な「習俗」ではない。この「習俗」は、バルベイラックがプーフェンドルフの思想から継承し

³⁹ DNG, *op.cit.*, tome.1, p. xxviii. 邦訳, p.40

⁴⁰ DNG, *op.cit.*, tome.1, p. xxii. 邦訳, p.22

⁴¹ DNG, *op.cit.*, tome 1, p. xxxvi. 邦訳, p. 64.

⁴² Larrère, *op.cit.*, p. 44.

ている自己保存のためのミニマムな行動原理としての普遍道徳をベースとしているのである。

バルベイラックによる懐疑論への反論を確認しておこう。彼はモンテーニュ⁴³やシャロン⁴⁴の懐疑に対して反論を加え、いわゆる「習俗の多様性」を用いた懐疑論を、「徳や悪徳に関する意見 opinions の多様性」と言い換え⁴⁵、人間理性を尊重する普遍主義的な立場から反論している。注目されるのは、有用性 l'utilité を用いた議論への反駁だろう。いわゆるカルネアデスの懐疑であり、これに対し、バルベイラックは、「有用性」が道徳の理由として唯一のものでも主要なものでもないとした上で反駁を加えている。

これほど数多くのさまざまな土地があり、あらゆる時代に、あらゆる身分のあらゆる性格の人々がこれほど居て、この種の格言 maximes に見出した利点 avantage のみによって彼らが同意し、それで、罰を受けないで無視できるとなったら、これらの格言を免れうると信じた、などと考えることはとても難しい⁴⁶。

有用性、利点によって道徳を理屈づけようとするれば、道徳の諸義務から免れるにあたってまた、有用性が引き合いに出されるおそれがあることをバルベイラックは暗示している。この議論は、懐疑論者が、普遍的な道徳の義務を怠ろうとする不誠実さのために懐疑論を立てたに違いないという認識にもとづくものである。

懐疑論への痛烈な批判をおこなった上で、バルベイラックは、「人間は、つねに義務の観念と有用性の観念を区別してきたのだ」と普遍主義的な立場を強固に主張する。そして、行為と規則の関係を「事物の本性」から発見する道筋を可能とし、自身の理性を用いようとするすべての人々の中に、道徳の諸義務を定着させることがバルベイラックの「習俗に関する学」なのである。

バルベイラックが、グロティウスとプーフENDORF の知りえなかった新たな議論に対峙していた点に触れなければならない。それが、ピエール・ベールの議論であった。バルベイラックは文芸共和国の文通網に参加し、同時代のフランスのみならずヨーロッパ全域の著名な知識人が共有する問題に対峙し、ベールに大きな関心を寄せていたのである。バルベイラックはベールに大きな影響を受けた⁴⁷人物であるが、ベールの打ち出す思想はバルベイラックにとって新たなカルネアデスに見えていたと考えられ⁴⁸、それに対する解決を探る必要があった。

ベールの主張にしたがって「習俗の一般的な規則があるだけで足りる」とみなし、徳が達成されると認めてしまえば、道徳を神に依拠させない合理的な思想を通り越して、神を想定する必要がなくなる恐れがある点にバルベイラックは気付いていた。そのため彼は、自然法をプーフENDORF 流に、外面的な行為のみに限定するのではなく、「同胞への義務」に加えて、「自身への義務」「神への義務」を加え、また、「魂の不死」を自然法に含めるという立場をとる⁴⁹。こ

⁴³ DNG, *op.cit.*, tome 1, p. xxiii. 邦訳, p. 24-25.

⁴⁴ DNG, *op.cit.*, tome 1, p. xxiv-xxv. 邦訳, p. 28-30.

⁴⁵ DNG, *op.cit.*, tome 1, p. xxx. 邦訳, p. 45.

⁴⁶ DNG, *op.cit.*, tome 1, p. xxxiii. 邦訳, p. 53-54.

⁴⁷ 野沢協『ピエール・ベール著作集〈第4巻〉歴史批評辞典(二)』訳者解説, 1984, p. 1300.

前田俊文, 前掲書, p. 81-82.

⁴⁸ Larrère, *op.cit.*, p. 40-41.

⁴⁹ Larrère, *op.cit.*, p. 43.

これらの具体的な思想的立場のあり様を、現代の研究者は同時代の常識的な解決法だったとみなしている⁵⁰。

もう一つ思想史的に重要な点がある。バルベイラックがロック『人間知性論』の影響を受けていた点である⁵¹。彼の叔父シャルル・バルベイラックは、モンペリエ大学の医学部教授であり、ロックがモンペリエを訪れた時、この叔父に会ったという逸話⁵²がある。バルベイラックが1700年に出版されたピエール・コスト訳のロック『人間知性論』仏語版をかなり早い時期に参照していたことは確かである。彼がスイスにおいて文芸共和国の関心を的確に捉えるだけでなく、いち早くロック『人間知性論』仏語版を参照し研究していたことに、ロックの知己を得ていた叔父が何らかのかたちで関係していた可能性は十分考えられよう。

『自然法と万民法』訳者序文においてバルベイラックが提唱する「習俗に関する学 science des mœurs」に、ロックの『人間知性論』から得た示唆が数多く利用されている。懐疑論に立ち入る前の部分、習俗に関する学の提唱に関係して、ロックを集中的に参照している。『人間知性論』の道徳の論証可能性を説く Liv.4 Chp. 3 § 18⁵³に続き、道徳の論証可能性と定義による道徳の議論の明確化を説く Liv.3 Chap. 11 § 16 および § 17 が援用され⁵⁴、さらに、数学を用いて道徳的真理 vérités morales の知が説明される Liv. 4 Chp. 4 § 8, § 9, そして § 10 が参照されている⁵⁵。

通常、ロックの思想がフランスで受容されるのは、ヴォルテールかコンディヤック経由で、1730～1740年代以降と考えられてきたことを考えるならば、バルベイラックが1706年にいち早くロックの影響とともに「習俗に関する学」を提唱し、それがフランスで新たな道徳思想として熱意を持って受け入れられた点に、隠れた「もう一人のロック」を見出すことができるかもしれない。

*

バルベイラックの訳者序文を現代の読者が読めば、この中に、「習俗に関する学」の糸口や基礎ばかりが説かれ、この学がいかに軽視されてきたか、いかに重要かが説かれるのを見る。では実際のところ、その学の本体はいったい何かと疑問を持って読みすすめても、出てくるのは予

⁵⁰ Larrère, *op.cit.*, p. 42. ラレールは、バルベイラックの姿勢に、プーフェンドルフが道徳神学から自然法を識別しようとした普遍道徳のミニマム化ではなく、自然法を道徳神学へ拡張する方向性を見出す。

⁵¹ この点は20世紀に出たバルベイラックの唯一の伝記でも触れられることがなかった。Meylan, *op.cit.*, 1937.

バルベイラックへのロックの影響を論じた、その後の研究として以下がある。

Hutchison (Ross), *Locke in France 1688-1734, Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, no. 290, 1991, p. 42-85. 特に p. 59-82. Hutchison は、道徳に関する学の明証性についてロックと立場を共有するバルベイラックが向き合っていた懐疑主義を含む5つの問題に触れているが、「習俗に関する学」の思想史的な意味については論じていない。

⁵² デイドロの同時代人でモンペリエ大学医学部教授であったボルドゥBordeuの記述により事実と見られる。

Bordeu, *Recherches sur quelques points d'histoire de la médecine*, Paris, 1764, p. 413.

⁵³ DNG, *op.cit.*, tome 1, p. XIX-XX. 邦訳, p. 16-17.

⁵⁴ DNG, *op.cit.*, 1732, tome 1, p. XX-XXI. 邦訳, p. 18-19.

⁵⁵ DNG, *op.cit.*, 1732, tome 1, p. XXI-XXII. 邦訳, p. 20-22.

告ばかりで、本体は示されていないと落胆さえするかもしれない。だが、バルベイラックは、自然法学派の人々によって学の端緒がようやく開かれたという、いわばスタート地点に立つ者の認識を示しているのであり、「習俗に関する学」の構築を同時代から未来へと投げかけていることを忘れてはならない。「習俗に関する学」が自然法という確固たる基礎を持ち、将来的に発展させられるべき人類にとって最も重要な知であるという認識が打ち出され、その認識が広くフランスの同時代の知識人に共有されたことこそ重要なのである。

思想史的に注目すべきは、バルベイラックが必ずしも法学の新説としてグロティウスとプーフェンドルフの思想をフランスに移植したのではない点である。懐疑論の論拠となりうる「習俗」、議論の争点となっていた「習俗」の概念を、従来の意味の場から掬い取り、いかに普遍主義の陣営に引き寄せるか、しかも「社会への欲求」「自己保存」を核としてミニマムな普遍道徳の理論を築こうとした近代自然法という新たな知にもとづいて、いかにそれを実現するのかという点にバルベイラックの関心は用いられた。自然法思想が、バルベイラックによって意識的に、いわば「習俗マター」の理論としてフランスに紹介され、十八世紀のフランスの知識人の圧倒的な関心を引いたのであり、プーフェンドルフが用いることのなかった「習俗に関する学 science des mœurs」⁵⁶を用いたバルベイラックの議論にそれは現れていたのである。

V. 「習俗」をめぐるその後の思想の展開について

バルベイラック以降、勿論、フランスの習俗をめぐる思想が、人間理性にもとづく普遍主義に一本化されたわけではない。その後のフランスの習俗をめぐる思想については、おおむね三つの流れを指摘することができよう。

一つめの重要な思想の流れは、モラリストの系譜を汲むモンテスキューに代表される習俗の概念化の流れである。習俗を、時間と空間の境界を越えて比較する立場をとるが、風土の影響力を重要視する立場である。この流れにおいては、さまざまな風土にさまざまな習俗の人々が生きるという単なる相対主義的思想が導かれるわけではない。野蛮－文明の軸と呼ぶべき歴史文化的な価値判断の軸が導入され、思想家たちが、習俗の価値を踏み込んで評価する姿勢が特徴である。それは、とりわけモンテスキューの「穏和な習俗 mœurs douces」に顕著に現れている。ヨーロッパの風土、穏和な地帯に商業が発展し、穏和な習俗が根付くというモンテスキューの同時代認識は、ヨーロッパの洗練され文明化された習俗を、野蛮からの距離によって価値化し、また他の風土に生きる人々の習俗から切り離して価値化するものである。

二つめの重要な思想の流れは、唯物論である。現代の研究者サラウンは、習俗をめぐる思想と唯物論者の関係について掘り下げている⁵⁷。『法の精神』、トゥーサン『習俗』、ルソー『学問芸術論』、デュクロ『当世習俗論』等が矢継ぎ早に出版される十八世紀半ばに、習俗への関心が絶頂に達するとみなすサラウンは、習俗の問題が取り扱い困難な「社会の開かれた傷口」のようになっていた可能性について慎重に述べている⁵⁸。この比喩は、同時代のフランスの社会状況をふまえたものであり、変化にさらされている社会の矛盾を意味している。支配的な宗教

⁵⁶ バルベイラックが訳者序文で用いる「習俗に関する学 science des mœurs」に相当する語は、元のプーフェンドルフ『自然法と万民法』の中では用いられていない。Laurent (Pierre), *Pufendorf et la loi naturelle*, Vrin, 1982, p. 26.

⁵⁷ Salaün (Franck), *L'ordre des mœurs*, Kimé, 1996.

⁵⁸ *ibid.*, p. 118.

道徳がコントロールしていた表象⁵⁹と、同時代の人々の意見や行動の有り様との間にある明らかな矛盾が多くの人々に気づかれていたにも拘わらず、引き受ける者のないまま放置されていた状況を暗示し、サラウンの主張によれば、この状況を引き受けたのが唯物論なのである。唯物論者はバルベイラックの普遍主義的な思想の延長に習俗を概念化していたと見ることが出来る。

ドルバックは、バルベイラックとほとんど同じロジックで、「習俗の諸規則」について語っている。

習俗の諸規則 *les règles des mœurs* は、すべての人に対して作られており、単純で、明快で、論証可能であり、すべての人の手の届くものであるべきである⁶⁰。

この「習俗の諸規則」が、バルベイラックの「習俗に関する学」と軌を一にするものであることは明白である。ただし、ドルバックは、バルベイラックのように自然法思想ゆずりのミニマムな普遍道徳追求の方針を採るわけではない。この点に注意が必要である。キリスト教によって人間本来の習俗が不当に隠蔽されてきたと認識し、習俗の発見のためには是が非でもキリスト教を立ち退かさなければならぬという強い確信のもと、キリスト教を徹底的に批判するドルバックにとっては、キリスト教から奪い取るべき広大な知の領域を含む人類全体が関わる知が、すなわち彼が取り扱おうとする普遍的な道徳理論の対象なのである。それは、いわば極大化された普遍道徳と呼ぶべきものであり、「普遍的な知 *science universelle*」と表現されている。

道徳は、人間の真の学知であり、人間にとって最も重要なものであり、真に社会的な存在が用いるのに値するものである。(…)道徳は、万有の運命を制御するためにつくられており、それは、人類 *race humaine* 全体の関心に触れるのであり、それは、すべての国民 *peuples*、すべての王 *rois*、すべての公民 *citoyens* に命令するはずのものであり、その命令 *décrets* は決して侵されることのないものである。(…)したがって、まさにその額面どおり、それは普遍的な知 *science universelle* であると呼ぶことが出来る。というのも、その広い支配領域は、人間のあらゆる行為、人生のあらゆる時期 *positions* を含むからである⁶¹。

他方、感覚論の強い影響を受けた別の唯物論者エルヴェシウスは、身体的感受性 *sensibilité physique* を核とする別の普遍主義的思想と習俗をむすびつける。感覚受容体としての人間身体をいかに最適化し人間を幸福に導くかという問題意識を持つエルヴェシウスにとって、風土や大気などの物理的原因に重要性を与える思想は強く警戒すべきものである⁶²。彼は代わりに政府の形態や教育⁶³といった道徳的原因に重要性を与える。あくまでも人間がつくりあげる仕

⁵⁹ 多くの場合において、「善い習俗 *bonnes mœurs*」は「支配的な宗教の道徳」に参照付けて定義されていたことをサラウンは示唆している。 *ibid.*, p. 112.

⁶⁰ D'Holbach, *Morale universelle ou les devoirs de l'homme fondés sur sa nature*, tome 1, chez Marc Michel Rey, Amsterdam, 1776, préface, p. III-IV.

⁶¹ D'Holbach, *op.cit.*, préface, p. XI.

⁶² 『精神論』のテキストとして、1818年の全集版を元にした校訂版 *Corpus Fayard* 版を参照する。 *De l'Esprit*, Discours 3, Chapitre 27, texte revu par Jacques Moutaux, Fayard, 1988, p. 391.

⁶³ *De l'Esprit*, Discours 3, Chapitre 30, *op.cit.*, p. 409, 417.

組みによって、人間身体を導くことが、彼の思想の根本にある。現代の研究者が指摘するように⁶⁴、エルヴェシウスは、人間をとりまく自然環境を無視するのではなく、その影響力を最小化することに重大な関心を持っている。彼は、「習俗に関する学」の根本原理を、「身体的感受性」に還元し、この学について、年齢や精神の違いにかかわらず、同一観念を持つことが可能だと主張した。

習俗に関する学 *science des mœurs* の根本原理を身体的感受性 *sensibilité physique* という簡単な事実に還元すれば、この学は、あらゆる年齢とあらゆる精神の人間に身近なものとなる。すべての人が、それについて同一観念を持つことができる⁶⁵。

これを、バルベイラックの「習俗に関する学」の発展形とみなせるだろう。エルヴェシウスの習俗に関する学もまた、普遍主義的な学である。「身体的感受性」にその原理を還元すればという条件付きではあるが、この学は、あらゆる人々が同じ観念を持つことのできる普遍的な知として提起されているのである。

最後となる三つめの流れは、時間の境界を越えてギリシャ・ローマの古代共和政の人々の習俗を強く価値化するルソーに代表される思想の流れである⁶⁶。古代共和政の公民（市民）の資質、すなわち、勇気、節制をはじめとする共和主義的な徳が価値化されたまま、ルネサンスを経て、フランスの近代に共有された。君主政のもとでパリに生きる同時代の人々の習俗、とりわけ社交界の人々の奢侈や習俗を「腐敗」とみなし徹底してネガティブに評価した上で、これを脱却し、人々の間に「純粋な習俗」「素朴な習俗」の共有を実現させようとする強い政治性を帯びた思想の流れである。この流れにおいては、個々の断片化された道徳的行為ではなく「古代人」という人間モデル、古代人の生き方——すなわち古代人の習俗——が参照系として設定されている。さらには、近代人と古代人の習俗の対照にとどまらず、人工的な「首都（都市）」と自然の表象である「田舎」という都鄙関係を論点に巻き込みながら、同時代の都市の人々の柔弱で腐敗した習俗に対して、田舎の人々の素朴な習俗に優位を認め、「自然」の価値の元に人間モデルの復興をもとめる認識は、やはりルソーが先導し、習俗をめぐる新たな思想の流れを形成することになるだろう。

VI. おわりに

いつの時代にも相対主義と普遍主義の思想的な対立は一定の範囲で存在するものである。存在しているように見えないとしても、潜在化し存在し続けていると言ってよいだろう。本稿では、空間の境界を越えた未知の人々の価値観に向き合い、異文化理解のために用いられたフランス語の「習俗」、多様な人々の性格を語り分析する概念としての「習俗」が、相対主義的な

⁶⁴ Bourdin (Jean-Claude), « Helvétius, l'idée d'une science de l'homme et la politique », dans *Matérialistes français du xviiiè siècle*, puf, 2006, p. 173.

⁶⁵ Helvétius, *De l'Homme*, Section 10, chapitre 7, texte revu par Geneviève et Jacques Moutaux, Fayard, 1989, tome 2, p. 911.

⁶⁶ Benrekassa (Georges), *op.cit.*, p. 83-97. ベンレカッサは、習俗を「革命期の最もアクチュアルな語」と述べ、古代共和政の習俗を価値化するルソーの影響を受けた革命期の議論のバリエーションを論じている。

概念一色のまま継承されるのではなく、バルベイヤックの「習俗に関する学」によって、普遍主義的なニュアンスを付け加えられることを説明した。「習俗に関する学」の思想史的意義とともに、フランスの思想史の中にこれを定位する可能性を示唆した。

グロティウスもプーフェンドルフも懐疑論と対決し、ミニマムな普遍道徳に関する知を切り開いていたが、道徳に関して権威を持った知を大胆に批判するところまでは至っていなかった。ベールの後に登場したバルベイヤックが、さまざまな宗教の道徳に関する知をふりかえり、教父をはじめとする宗教学者の道徳に関する知を批判し、それに取って代わるべき知を、世俗的次元の「習俗に関する学」として概念化し、世に問うたのである。

バルベイヤックが自然法学派の強い影響のもとで、自然法の普遍主義を大胆に導入し、根強い懐疑論を果敢にクリアすることによって、新たな時代に確立すべき知として提唱した「習俗に関する学」は、文芸共和国の知識人であったバルベイヤックの思想的格闘を物語るとともに、フランス近代の道徳思想史の中に重要な普遍主義の種を植えつけるものだったのである。

[2018年2月9日レフェリーの審査を経て掲載決定]
(一橋大学大学院言語社会研究科特別研究員)