

運命・意志・摂理

——ファールブル・ドリヴェとバランシュ——

高尾謙史

はじめに

レオン・セリエの大著『ファールブル・ドリヴェ』⁽¹⁾のなかの「バランシュの時代」と題された章は、現在までのところファールブル・ドリヴェとバランシュの関係についての最も包括的な研究であるが、まずこれによって事実関係を簡単に追っておこう。1811年、バランシュはファールブル・ドリヴェの『聴覚に関する基礎知識』(*Notions sur le sens de l'ouïe*, 1811)を入手すると同時に、ファールブル・ドリヴェが同書の聴覚理論に基づいて先天的聾啞者を治療したという噂をアンペール(André-Marie Ampère)に報告している。また、1814年6月のアンペール宛書簡でブルダン(Claude-Julien Bredin)は、「ファールブル・ドリヴェの『ピュタゴラス詩篇』を読んだか？ 読みたまえ！ ルー(Jacques Roux-Bordier)とバランシュと私はこれに夢中にさせられたよ」と書いている。『ピュタゴラス詩篇』とは『ピュタゴラスの黄金詩篇』(*Les Vers dorés de Pythagore*, 1813)のことである。さらに、『ヘブライ語復元』(*La Langue hébraïque restituée*, 1815-16)や『人間の社会状態について』(*De l'état social de l'homme*, 1822)⁽²⁾といったファールブル・ドリヴェの主著に対してバランシュ、アンペール、ブルダンらいわゆる「リヨンの神秘派」が大きな関心を寄せていたことも彼らの手紙から判明している。要するに、バランシュはかなり早い時期からファールブル・ドリヴェの著作を読んでいたと考えて間違いない。サントニブーヴの証言によればバランシュは何度かファールブル・ドリヴェに会っていたらしいが、この証言に、「ファールブル・ドリヴェにはまだ会っていないのですか」と問うブルダンのバランシュ宛書簡を突きあわせると、手紙の日付である1817年10月6日の前後に二人は初めて出会ったのではないかという推測が成り立つ⁽³⁾。セリエは、サントニブーヴが考えていたよりも二人の交際が頻繁なものであった可能性を示唆し、さらに、バラン

シュがフェーブル・ドリヴェに金を貸していた事実も指摘する。

以上のようなセリエの調査に付け加えておくと、まず、上に引いた『ピュタゴラスの黄金詩篇』への言及があるブルダンのアンペール宛書簡(1814年6月10日付)には、「バランシュは『アンティゴネー』に打ち込んでいる」⁽⁴⁾と記されている。打ち込んでいるといっても、原稿はすでに1813年に完成しており、14年6月には印刷の段階にあった⁽⁵⁾。つまり、バランシュは『アンティゴネー』(*Antigone*, 1814)を書き上げた直後に『ピュタゴラスの黄金詩篇』を読んだことになる。また、「フェーブル・ドリヴェにはまだ会っていないのですか」とバランシュに訊ねるブルダンの1817年10月6日の手紙には、「手紙をください。あなたからの手紙は私には大きな喜びなのです。しかし、あなたがペーメを読み、『オルベウス』に専念しているというのであれば、その喜びも断念しましょう」⁽⁶⁾とある。つまり、『社会制度論』(*Essai sur les institutions sociales*, 1818)を仕上げ、『オルベウス』(*Orphée*, 1829)の構想にとりかかった頃に、バランシュはフェーブル・ドリヴェに出会ったのである。バランシュの生涯の主題である社会転生論は、『社会転生論序説』(*Essais de palingénésie sociale—Prolégomènes*, 1827)を中心とする転生論著作群で展開されることになるが、『オルベウス』はそのなかでも執筆開始時期の最も早いものであり、一方、『アンティゴネー』も、そこに転生論思想が潜在的に含まれていたという形で、後年バランシュ自身によって転生論の第一作としてとらえ返されたことを考えるならば、バランシュは社会転生論の懐胎時に『ピュタゴラスの黄金詩篇』と出会い、生誕時にフェーブル・ドリヴェ本人と出会ったといってよい⁽⁷⁾。

さて、セリエは事実関係を押さえたうえで、バランシュが思想的にフェーブル・ドリヴェから借用したと思われる箇所(その大部分はフェーブル・ドリヴェの名を挙げていない)を次々に指摘してゆくが、その最後に最も重要な借用として、運命(Destin)、人間の意志(Volonté)、摂理(Providence)という三つの力によって宇宙が構成されているという考えを検討する。借用の顕著な例をバランシュの著作から幾つか引用したあとで、セリエはこう述べている。「しかし、バランシュにはこの理論を単純化する傾向があるということ、つまり三つの力の微妙な作用もたいてい二項対立に還元されてしまうということは強調しておく必要がある。しかもその還元は二重である。バランシュは、ある時には三つの力の作用を必然性と自由との対立関係に還元し、またある時にはこの作用を運命と摂理との対立関係に還元するのである。この二項対立はその少々粗雑な単純さによってロマン主義の想像力をより惹きつけやすくなったが、しかし、より思慮深い何人かの人々には不満の念を抱かせることもあった」⁽⁸⁾。同じ

ような指摘はセリエ以前にもオーギュスト・ヴィアットによってなされており⁽⁹⁾、セリエ以降にもバストによって次のような形で述べられている。「バランシュはフェーブル・ドリヴェの哲学を根本的に変えてしまった。つまり、摂理を他の二つの力の上に置くことによって、この三元論を二元論に還元したのである」⁽¹⁰⁾。運命、意志、摂理という三つの概念は二人の思想家の思想の骨組を成しているからこそ、その借用ということが重要な問題になってくるわけであるが、しかし、フェーブル・ドリヴェの複雑な理論をバランシュが俗受けする形に単純化した、つまり三を二に還元したというほど事態は単純なのであろうか。本稿では、セリエやヴィアットが証拠として引用しているバランシュの文章を見直すことによってこの点を検討しておきたい。そのためにまず、フェーブル・ドリヴェの「三元論」が全面的に展開されている『哲学的人類史』(*Histoire philosophique du genre humain*, 1824)⁽¹¹⁾によってその「三元論」を把握することから始めよう。

I

『哲学的人類史』全二巻は、人間社会の発生から19世紀までの歴史を、「運命」「人間の意志」「摂理」という三つの力の相互作用によって説明する壮大な絵巻物であるが、ここでは原理的な要素だけを抽出しておけばすむ。

フェーブル・ドリヴェによれば、人間は身体 (corps)、靈魂 (âme)、精神 (esprit) という三つの部分からできており、それぞれ本能的生、靈魂的生、知性的生を生きている。さらに、靈魂と最も強く結びつき、しかも三つの部分全体を包むものとして意志があるが、この意志が人間の本質である。三つの部分は相互に影響しあいながら様々な能力を発達させ、それにつれて意志も成長してゆき、最終的には神の意志と結合する。このような三局構造的人間論 (第1巻, pp. 27-44) と相似的な形で宇宙論あるいは歴史論も展開される。個々の人間ではなく集合としての人間をフェーブル・ドリヴェは普遍的人間 (homme universel) と呼ぶが、そのような意味での人間は、運命および摂理と並んで宇宙を支配する三つの力の一つである。「人間の下には、必然的な所産的自然である運命があり、人間の上には、自由な能産的自然である摂理がある」(第1巻, p. 48)。運命は宇宙の下位の本能的部分であり、その作用は不可避性 (fatalité)、発現形態は必然性 (nécessité) である。一方、摂理は宇宙の上位の知性的部分であり、神から直接発した生ける法則であり、すべてのものがこれによって潜在的に決定されている。「中間に位置する力として運命と摂理を結びつけるのは人間の

意志である。人間の意志なくしては、これら両極の二つの力は結びつかないのみならず、互いに知りあうこともないであろう」（第1巻，p. 52）。そして、運命、意志、摂理の三者全体を包んでいるのが神の意志である。

人間の意志は最初から運命や摂理と並ぶ力なのではなく、まず、運命の支配下に置かれている。すなわち、人間は「摂理が運命の不可避性のなかに播く神の種」（第1巻，p. 53）なのであり、運命の作用を受けながら成長してゆき、やがて、「本質的に自由であるこの意志は、摂理の作用にも運命の作用にも影響を及ぼすことができる」（第1巻，p. 53）ようになる。フーブル・ドリヴェの歴史描写も、最初は、人間が必然性の力の作用を（たとえば、身体は欲求を通して、靈魂は情念を通してという形で、あるいはその相互作用という形で）受けながら諸能力を発達させ、原始的な社会をつくり、その社会によってさらに多くの能力を発達させるという段階を扱うが、やがて、運命、意志、摂理という三つの力が歴史という場で相互にどのように働きあっているかという問題に専念するようになる。フーブル・ドリヴェは人類史を大きく二つの周期に分けて考える。第一の周期は、個々の人間が言葉ももたず孤立している状態から、ラム（Ram）という名のドルイド僧によって世界帝国が建設される時期を経て、このラム帝国が衰退してゆくまでであり、第二の周期は、ラム帝国の廃墟に孤立した人間たちが再び世界帝国建設へと向う過程であり、現在はその途上にある。バランシュとの関係で興味深いのは第二周期の方であろう。ラム帝国崩壊後の地上に、フーブル・ドリヴェの推定では紀元前14、15世紀頃、オルベウス、モーセ、仏陀という三人の男が出現し、さらにそれから9世紀ほどたって、中国の老子や孔子、あるいはギリシアのピュタゴラスなどが出現したとされるが、この長い時代の様子を語ったあとでフーブル・ドリヴェはこう述べている。「いま私が描いた状況から、宇宙の三大力の作用がどのようなものであったかが判る。運命の作用はアジアを支配していた。人間の意志の作用はヨーロッパを支配していた。双方から追い払われた摂理の作用は、自らに課した必然性と自由の法則を破るわけにはいかないので、その歩みを隠さざるをえなかった」（第2巻，p. 8）。そして、摂理との繋がりを絶ったまま意志と運命が対立するというこのような状況が、様々な形をとりながら現在まで続いているというのである。

三つの力は政治形態にも作用する。「摂理、あるいは人間の意志、あるいは運命は、社会状態に作用することによって三つの政体を潜在的に決定し、それぞれの展開を促進するような外的状況が現われるとこれが顕在化する。一般的にいってその三つの政体とは、摂理には神権政体が、意志には共和政体が、運命には君主政体が対応する。

支配的政体に他の二つの政体が全く混合していない場合、私はそれを純粋と呼ぶ。たとえば、神権政体はヘブライにおいて、共和政体はアテナイにおいて、君主政体はアッシリアにおいて純粋であった」（第2巻，pp. 428-429）。また、ある社会において指導的地位にいる人間は、三つの力のうちどれに促されているかによって、「摂理的人間」(homme providentiel)、「意志的人間」(homme volitif)、「運命的人間」(homme fatidique) に分類される。たとえばソクラテスは摂理的人間、デモステネスやキケロは意志的人間、マケドニア王フィリッポス二世やカエサルは運命的人間という具合である（第2巻，p. 344）。

ファーブル・ドリヴェによれば、運命、意志、摂理の三者が平衡することによって生じる調和こそが達成されるべき理想状態である。それは、個人においては身体、靈魂、精神が調和的に発達することであり、社会においては君主政体、共和政体、神権政体が統一されることである。その統一的な理想の政体も神権政体と呼ばれるが、これは勿論先ほどの純粋な神権政体とは異なる。「真の神権政体は単に摂理的なだけでなく、同程度に意志的でもあれば運命的でもある。すなわち、それはうまく平衡のとれた三つの宇宙力の作用を含んでおり、また、人間の生の三つの領域（本能的生、靈魂的生、知性的生）の調和を反映する」（第2巻，p. 413）。したがって、摂理を無視して意志と運命が対立している現在、様々な面において摂理との繋がりを取り戻すことが急務だということになる。

以上のような思想を念頭に置いて、次の六つのバランシュの文章を読んでみよう。いずれも、運命、意志、摂理という概念について、バランシュがファーブル・ドリヴェから借用した証拠として挙げられたものである。A～C はヴィアットが引用したもので、D～F はセリエが引用したものである⁽¹²⁾。

A. 「摂理は、人間を罰するために、人間が悪用した自由を人間から取りあげることがある。いうなれば、人間は必然性の支配下に置かれるのである。その時、摂理は《天罰の使者》(fléau de Dieu) あるいは《運命の人》(homme du Destin) を遣わす。しかし、神より与えられたその使命が成し遂げられると、《天罰の使者》は打ち碎かれ、運命の人は権力を失う。諸国は自由の体制に戻る。その時《摂理の人》(homme de la Providence) が現われる」。ヴィアットは出典を記していないが、『社会制度論』（著作集第2巻，p. 40）⁽¹³⁾にほぼ同じ表現が見られる。「運命の人」とは勿論ナポレオンを指す。

- B. 「運命の人および摂理の人という二種類」(『社会転生論序説』, 著作集第4巻, p. 27) にバランシュは人間を区別している。
- C. 「二つの思想が世界を二分している。一つは必然性である。あらゆる存在者を支配している不撓の必然性である。もう一つは、道徳的および知的存在者に与えられた自由である」(『オルベウス』, 著作集第6巻, p. 318)。ヴィアットの解釈では、「二種類の間人……直観的、本能の間人と……同化の間人」(『オルベウス』, 著作集第6巻, p. 276) という区別もこれに由来する。なお、引用文中の省略はヴィアットによる。
- D. 「人間の意志がどのようなものか思い描けるであろうか。その上には二つの力しかない。すなわち、摂理と運命である。最も広く最も一般的な意味において、運命とは外部に産みだされた意志の行為の不可撤回性のことである。したがって、運命はある場合には神の意志もしくは摂理の結果であり、ある場合には人間のなせる業である」(『社会転生論序説』, 著作集第4巻, p. 126)。
- E. 「事実というものはそれ自体否定できないことであるという理由により、人間の意志は運命を産みだすことができる。しかし、人間によって産みだされた運命は、次に、摂理の一般法則から生じた運命によって打ち砕かれる」(『社会転生論序説』, 著作集第4巻, p. 120)。
- F. 「……なんといえよののだから、この世界の力の一つとな……った人間の意志のことを。……(オルベウスは、)人間が、必然の法則を絶えず克服し、運命に逆らって自己を完成するよう義務づけられているのを見た」(『オルベウス』, 著作集第6巻, pp. 108-109)。引用文中の省略はセリエによる。

引用文 A, B にある「運命の人」(homme du Destin) と「摂理の人」(homme de la Providence) という概念は、表現が少し違うにしても、たしかにファーブル・ドリヴェの「運命的人間」(homme fatidique) と「摂理的人間」(homme providentiel) からの借用を予想させる。また、引用文 C において、必然性と自由の二元論はなにもファーブル・ドリヴェからの借用を云々する必要もないが、あとで説明するように「直観的、本能的人間」(homme intuitif et spontané) と「同化的人間」(homme assimilatif) は運命と摂理に結びつけて考えることが可能な概念である。さらに、引用文 D, E, F では、運命、意志、摂理が宇宙を支配する三つの力であるという考えがはっきりと表明されており、運命との対立抗争のなかで人間が成長してゆくというのもファーブル・ドリヴェ的である。ただ、三つの力の上下関係がファーブル・ド

リヴェとは異なり、また、人間の意志の産みだした運命が摂理の産みだした運命によって打ち碎かれるというのは何を意味するのか不明ではあるが。

このように、運命、意志、摂理という概念の「借用」は少なくとも同じ表現を用いているという意味では明らかであるが、しかし、セリエがいうように思想の骨格に関係しているからこそ重要な借用であるとするならば、上記の引用文をバランシュの思想の文脈に入れ直すという作業をしておかねばならない。

II

バランシュの思想の根本主題は「自由」だといってよい。ただし、それは自然の因果性との関係で論じられる自由ではなく、神の摂理の必然性との関係で論じられる自由であり、すでに『社会制度論』のなかで、「人間の自由に対する神の敬意」（著作集第2巻、p. 57）あるいは「世界を支配する全体的調和の神秘的法則の結果である摂理の必然性と、あらゆる道徳の基本である人間の自由とのすばらしい結合」（著作集第2巻、p. 76）という形でこの問題は提起されている。そして、この問題を解く鍵としてもちだされるのが転生 (palingénésie) という考え方であり、さらにその中心にあるのが、墮罪と贖罪を同一教義の表裏としてとらえる「墮落と回復の教義」(dogme un et identique de la déchéance et de la réhabilitation) である。

バランシュの宇宙発生論によれば、人間は神に匹敵する力と自由を与えられた。この宇宙発生論的人間 (homme cosmogonique) が自由に行使できる力をバランシュは「人間の意志」と呼ぶ（『社会転生論序説』、著作集第4巻、pp. 120, 354、あるいは『オルベウス』、著作集第6巻、p. 108）。ところが、人間は自由を与えられると同時にこれを悪用してしまったので、神は摂理的調和を守るために、物質（肉体）と社会という二重の拘束を人間に課した。物質（肉体）と社会は、しかし、自由を拘束するための牢獄というだけではなく、人間が自由の使い方を自分で学んでゆくための情報の宝庫でもある。つまり、人間は物質（肉体）と社会から神の知恵を少しずつ獲得すると同時に物質（肉体）と社会から少しずつ解放されるのであり、そのようにして、最初は与えられたものでしかなかった力を意識的に再獲得するのである。「人類の教育は苦しいものである。すなわち、人類はその名に値するものに自分でならなければならない、自分で自分をつくらなければならない、罪の贖いをしなければならないのである」（『社会転生論序説』、著作集第4巻、p. 74）。

物質（肉体）から学ぶと同時にそこから解放されるという問題についても興味深い

指摘を幾つか行なっているものの、バランシュは自分の思想的課題を社会の問題に絞って「社会転生論」を展開する。すでに述べたとおり、社会は神が人間に課したものであるが、原始の人間社会の組織は非常に強固であり、「社会の原始的組織のこの強固さの原因は、おそらく、人類が諸階級^{カースト}に分かれたことにある」（同書、p.61）。原始の強固な社会組織は、供犠や連帯責任などの制度によって維持されている社会であり、大多数の個人には自由がなく、したがって自己の行為に責任をもつ能力もなかった。このような社会を支配している原理をバランシュは「連帯」(solidarité)と呼ぶ。連帯による社会は時に蜂や蟻の社会に喩えられるが(たとえば、同書、p. 117)、それは、自由のない階級社会であるという意味であると同時に、神の知恵が内蔵されているということでもあり、蜂の社会が神の知恵を本能として表現しているのとはほぼ同じように原始社会に埋め込まれた神の知恵を体現し、これを支配している人間が「直観的、本能的人間」(homme intuitif et spontané)である。「ここでは、太古性(antiquité)は本能(spontanéité)の同義語である」(同書、p.190)。

連帯による社会においては、支配階級も被支配階級も社会の拘束性に無意識であるが、やがて被支配階級のなかから自己の不自由感を意識する少数者が出現し、支配階級と対立するようになる。この対立を表現する概念が、古代ローマの貴族と平民の対立から借りてこられた「貴族原理」(principe patricien あるいは patriciat)と「平民原理」(principe plébéien あるいは plébéianisme)の対立である。貴族が保持する原始社会の拘束と知恵の下に育った平民は、貴族と対立しこれを打倒するが、その行動の規範が社会によって教え込まれたものである以上、貴族の支配していた社会を大きく逸脱することはできず、今度は自らが貴族原理を体現するようになる。そして、その新しい社会の被支配階級のなかからやがて新たな平民が出現する。このような、平民による貴族の殺害が社会のイニシエーションであり転生であるが、これが幾度となく繰り返されることによって、個人のうちに道德感情(sentiment moral)が育ち、個人の責任能力が強くなってゆく。「というわけで、社会は試練および支えとして人間に課せられた。その歩みの一步ごとに我々は墮落と回復の教義に出会う。社会の必然的帰結である連帯もまた、試練であると同時に支えとして人間に課せられた。というのも、無限の叡知の寛大な目から見れば、罰と庇護は同じものだからである。人間が自己を完成し、自己を改良するにつれて、いいかえると、人間が発達するにつれて、連帯の強度は減少してゆき、人間は個性性に近づく。しかし、人間は未来の生においてしか個性性に達することはない」(同書、p. 230)。「個人の運命がもはや他の個人の運命から影響されることもなく、他の個人と軋轢を起こすこともなくなる時がやって

くるに違いない。それは自立と個性性の時であろう」(同書, p. 131)。完全な個性性の獲得はこの世では不可能だとバランシュはいうが、そこまでいく前の、社会的結合(連帯)の弱まった社会は「愛」(charité)によって維持される。すでに触れたように、人間はあらゆることを物質(肉体)と社会から意識的に学ばねばならない。「動物は知らねばならないことをすべて知っている。人間はすべてを学ばねばならない」(同書, p. 357)。「神は、我々が学び、学んだものを同化することを欲した。要するに、我々が自分で自分をつくることを欲した」(同書, p. 368)。人間が社会から学び同化すべきものとしてバランシュが特に考えているのは道徳感情であるが、連帯の社会において神の知恵を体現する人間が「直観的、本能的人間」であったのに対し、愛の社会でこの道徳感情を強く感じとり表現する人間は「同化的人間」(homme assimilatif)と呼ばれる。

このように、バランシュの思い描く人類の歴史は「連帯」が「愛」に変容してゆく過程でもある。これについてバランシュは、ある断章のなかでこう述べている。「摂理は古い社会組織においてはしばしば運命という形を纏わねばならなかった。この形はイニシエーションの進歩によって次第に取りはずされていった。そして、摂理はその幾重ものヴェールから解放されつつある。したがって、連帯が愛になるように、運命は次第に摂理になっていった、といってもよいだろう」(著作集第3巻, p. 354)。

以上のようなバランシュの社会転生論の大筋を頭に入れたうえで、もう一度「証拠」の引用文 A~F を見ていくことにしよう。

引用文 A の「運命の人」がナポレオンであることは前後の文脈から見て明らかであるが、バランシュがナポレオンをこう呼ぶのは、連帯から愛へ、運命から摂理へと移行しつつある近代においてナポレオンが連帯による強固な社会を建設しようとしたからであり、このようなバランシュの見方は『社会制度論』から一貫している。ファーブル・ドリヴェも『哲学的人類史』(たとえば第2巻, p. 331)でナポレオンを「運命的人間」と規定しており、両者のナポレオン観が似ているのは事実である。しかし、引用文 A が『社会制度論』(1818)からとられたものであるということ、したがってこの一節が『哲学的人類史』(1824、ただし『人間の社会状態について』という書名では1822)の出版は勿論のこと、ファーブル・ドリヴェとの出会いよりも前に書かれたものであるということに注意しなければならない。ナポレオンに対するファーブル・ドリヴェの関係は複雑であるが、大まかにいうと、ナポレオン失脚までは讚美者、それ以降は批判者であり、セリエの言葉を借りれば、ファーブル・ドリヴェにとって

「ナポレオンは『黄金詩篇』の摂理の人間であることをやめ、典型的な運命的人間となる」（セリエ前掲書、p. 232）のである。「『黄金詩篇』の摂理の人間」とは、『ピュタゴラスの黄金詩篇』（1813）の冒頭でファーブル・ドリヴェがナポレオンを讚美していることを指すが、おそらくこれがナポレオン讚美の最後のものである。そして、ファーブル・ドリヴェのナポレオン批判がはじめて公になるのは『聴覚に関する基礎知識』の第2版（1819）である。したがって、バランシュがナポレオン＝「運命の人」という規定をファーブル・ドリヴェから借用したとは考えられない。また、『ピュタゴラスの黄金詩篇』におけるナポレオン讚美に「摂理の人間」という表現は見られず（セリエの「『黄金詩篇』の摂理の人間」といういい方は、『哲学的人類史』で使用される概念を遡及的に使用した表現にすぎない）、そればかりか、『ピュタゴラスの黄金詩篇』の時点では「運命的人間」「摂理の人間」という表現自体が使われていないのである。どのように考えても、引用文Aは「借用」の証拠にはならない。

引用文Bの「運命の人」「摂理の人」は、引用文Aのそれとは全く違う意味で用いられている。引用箇所が続いて次のような説明がある。「運命の人は地球上に広まった悪を見る。彼らは災厄や病気を見る。（……）要するに、彼らは人間の置かれている状況の嘆かわしき点をすべて見る。それしか見ない。そして彼らは神を非難しはじめるか否定しはじめるのである。彼らの言によれば、人間は鉄のように固い運命の苛酷な頸枷をはめられていて、自由がない。（……）このように悲しい仮説においては、社会は悪しきもの、つくりものであり、人間の不幸な発明だということになる。（……）摂理の人も悪を見るが、しかし彼らは信頼感に充たされており、神の計画の仕組がその壮大な展開の全貌を明らかにすることがあるならば、それはあらゆる嘆きを解消し、あらゆる懐疑をなくし、あらゆる思考の動揺を鎮めるだろうと信じている。（……）彼らは、摂理の絶え間ない作用と知的存在者の自由を、同時に、しかも同じように信じている。彼らが心の底から確信しているところによれば、社会制度というものは神が創設したものであり、この社会制度によって人間は進歩し向上してゆく」（『社会転生論序説』、著作集第4巻、pp. 27-29）。一読して明らかなおおりに、ここでの「運命の人」と「摂理の人」の区別は、悪に対する姿勢を軸とした、様々な形の唯物論的、無神論的決定論の信奉者と、キリスト教的自由論の信奉者の区別でしかなく、ファーブル・ドリヴェの「運命的人間」「摂理の人間」とは全く異質の概念である。

引用文Cにおける「必然性」の思想と「自由」の思想という区別がいま見た引用文Bにおける「運命の人」（決定論）と「摂理の人」（キリスト教的自由論）という区別と同じものであることは、改めて説明するまでもないだろう。ところが、「直観的、

本能的人間」と「同化的人間」の区別はこれとは別物である。すでに見たとおり、「直観的、本能的人間」は連帯の時代の人間、「同化的人間」は愛の時代の人間であって、連帯から愛へ、運命から摂理へという文脈でのみ意味をもつ概念なのである。ヴィアットが省略した部分を省略せずに引用し直しておこう。「時代によって二種類の人間が他の人々の先頭に立って歩く。すなわち、ア・プリオリに創造し、民衆の教育者である直観的、本能的人間と、一つの観念、一つの時代、一つの意見、一つの思想体系、一つの信仰体系の代表者となり、普遍的感情の表現である同化的人間」。——したがって、引用文Cの二つの文章を結びつけて、「運命の人」を「直観的、本能的人間」と、「摂理の人」を「同化的人間」と重ねあわせることは、バランシュの思想を誤解しないかぎり不可能である。また、連帯による社会から愛による社会への移行という意味での「運命」と「摂理」の使い方はフェーブル・ドリヴェにはないから、ここでもまた、同じ言葉を使用しているという次元での「借用」でしかない。

ほとんど同じことを述べていると思われる引用文Dと引用文Eは、運命、意志、摂理の三者が一体として扱われている点でフェーブル・ドリヴェからの影響を最も強く予感させるが、意志の産みだした運命が摂理の産みだした運命に打ち碎かれるという筋立てはフェーブル・ドリヴェ的ではなく、また、一読しただけでは理解しにくい。これを理解する鍵は『エバルの靈視』(*La Vision d'Hébal*, 1831)⁽¹⁴⁾にある。同書は、スコットランド人エバルが靈的体験において見たヴィジョンという設定で、宇宙の発生、人類の発生、人類の歴史、地球の終末を鳥瞰的に描いた小冊子であるが、その人間発生で、宇宙力としての意志を与えられた人間が原罪を犯す事態を、「しかし、はじめから、人間の意志は摂理が打ち碎かねばならないような運命を産みだす」(p. 133)と述べているのである。つまり、人間の意志が運命を産みだすというのは、ここでは原罪のことにほかならず、この運命を打ち碎くために摂理が運命を産みだすというのは、人間に物質(肉体)と社会という二重の拘束=情報源を課すということにほかならない。望罪と贖罪によってこの世の悪と苦悩を説明しようとする態度、すなわち贖罪思想は、『アンティゴネー』から一貫してバランシュの思想の中心にあるのに対し、フェーブル・ドリヴェに贖罪思想は一切ない。したがって、原罪の説明である引用文Dと引用文Eにおいてフェーブル・ドリヴェからの「借用」を云々できるとすれば、やはり、言葉が同じだという程度のことではしかない。

引用文Fは、これだけ読むと、宇宙力としての意志が運命との対立抗争のなかで成長してゆくという、フェーブル・ドリヴェの歴史論と完全に一致しているように思われるが、それは引用のトリックのせいである。省略された部分を元に戻すと出だし

の文はこうなる。「実際、なんとえばよいのだろう、この世界の力の一つとなり、しかもはじめて姿を現わしたその瞬間に墮落してしまった人間の意志のことを」。つまり、セリエによって省略された部分は原罪に言及した箇所であり、「必然性の法則を絶えず克服し、運命に逆らって自己を完成するよう義務づけられている」人間とは、神に課せられた社会のなかで自己を教育する原罪後のことなのであって、これを最初の「この世界の力の一つとなった人間の意志」と同一視してしまうならば、バランシュの思想に対して致命的な単純化を加えることになるだろう。

それでも、バランシュの貴族原理と平民原理の対立は、ファーブル・ドリヴェにおける運命の必然性と意志の自由の対立に似ており、ここから借用したものではないか、という意見はありうる。しかし、貴族原理に育てられた平民原理がやがて貴族原理を廃棄してそこから解放されるという型の、二項対立による生成、進歩の概念は、バランシュにおいてはすでに『社会制度論』のなかで、習俗 (mœurs) からの意見 (opinion) の解放として、あるいは言葉 (parole) からの思考 (pensée) の解放として主題化されており、一方、ファーブル・ドリヴェにおいては、運命の必然性と意志の自由の対立が『ピュタゴラスの黄金詩篇』の段階から論じられてはいるものの、対立による意志の成長という「進歩」の概念は『哲学的人類史』ではじめて導入されるのである。したがって、ファーブル・ドリヴェからバランシュが借用した可能性のあるのは必然性と自由の対立という概念だけであるが、このように一般的な概念を特定の個人から借用したと述べることに、いったいどれほどの意味があるだろうか。

このように見てくると、単に言葉だけを借りたという以上の、多少とも思想的文脈を伴った形でバランシュがファーブル・ドリヴェの「運命、意志、摂理」理論から借用したといえるのは、宇宙的な力としての意志という概念だけだということになる。バランシュは『社会転生論序説』のなかで、原罪以前の人間の自由と、原罪以後の人間が牢獄のように強固な社会組織から少しずつ解放されるために必要な自由とを峻別している（著作集第4巻、p. 229）。つまり、ファーブル・ドリヴェのいう意志を、社会転生論の地平線（すなわち原罪）の彼方に置くことによって、貴族原理と平民原理の対立の場である歴史から排除しているわけであるが、この峻別作業は、逆に、バランシュがファーブル・ドリヴェの意志の概念を批判的に受け入れたことを示しているとも考えられる。

おわりに

バランシュがファーブル・ドリヴェから様々な概念を借用していることは、セリエやバストが豊富な引証によって示している。そのような「借用」のなかで最も重要なものとセリエがいう「運命」「意志」「摂理」の三つの概念を改めて検討するのが本稿の目的であった。検討の結果、宇宙的な力の一つとしての意志という考え方を批判的に継承している可能性があるほかは、思想的文脈をほとんど無視した言葉だけの「借用」しかないことが判った。あえていえば、必然性と自由の対立という考え方、あるいは同じ必然性にも運命と摂理の二種類があるという考え方を、バランシュはファーブル・ドリヴェから学んだとも考えられるが、その程度の「借用」を特にファーブル・ドリヴェの名に結びつける必要があるかどうかは疑問である。

バランシュの「運命」「意志」「摂理」の使い方は、ファーブル・ドリヴェの理論を単純化したにしては複雑すぎる。また、その使い方はかならずしも統一的ではないが、思想には統一性がある。したがって、バランシュはファーブル・ドリヴェの「運命、意志、摂理」という三元論を二元論に改造して自分の思想を築いたと考えるよりも、すでにできあがっていた自分の思想を表現するために、時に運命、意志、摂理という言葉を使ったと考える方が事実に近いように思われる。少なくとも、バランシュの思想をファーブル・ドリヴェ的観点に立って単純化しないかぎり、バランシュがファーブル・ドリヴェの理論を単純化したと主張することはできない。

注

1. Léon Cellier, *Fabre d'Olivet, contribution à l'étude des aspects religieux du romantisme*, Nizet, 1953.
2. この本は、より売れるようにとの配慮から、2年後の1824年に書名を『哲学的人類史』(*Histoire philosophique du genre humain*)と変えて出版された。中身は全く同じ。
3. オーギュスト・ヴィアットも同じ推測をしている。Auguste Viatte, *Claude-Julien Breddin, Correspondance philosophique et littéraire avec Ballanche*, Boccard, 1927, p. 38.
4. L. de Launay, *Correspondance du Grand Ampère*, Gauthier-Villars, 1936, vol. II, p. 474.
5. この間の事情については、Gaston Frainnet, *Essai sur la philosophie de Pierre-Simon Ballanche*, A. Picard et fils, 1903, pp. 48-50.
6. Viatte, op. cit., p. 37.

7. バランシュの社会転生論の構想とその変遷については、Paul Bénichou, 《Le grand oeuvre de Ballanche, chronologie et inachèvement》, in *Revue d'histoire littéraire de la France*, sept-oct, 1975, pp. 736-748.
8. Cellier, op. cit., p. 345.
9. Viatte, op. cit., p. 272.
10. Ballanche, *La Vision d'Hébal*, éditée par A.-J.-L. Busst, Droz, 1969, p. 156, note 61.
11. 引用は *L'Age d'Homme* の復刻版を使用。なお注 2 も参照。
12. 引用文 A~B は Auguste Viatte, *Les Sources occultes du romantisme*, Champion, 1928, t. II, p. 221. 引用文 C は Viatte, op. cit., p. 272. 引用文 D~F は Cellier, op. cit., p. 345.
13. バランシュの著作集は 1830 年（4 巻本）と 1833 年（6 巻本）のものがあるが、引用は Slatkine の復刻版のある後者を使用。
14. ただし引用は Busst 版（注 10 を参照）を使用。