

《狂信》と《理性》——ヴォルテール『寛容論』再考——

La raison contre le fanatisme: reconsidérer *Traité sur la tolérance* de Voltaire

福島清紀

FUKUSHIMA Kiyonori

はじめに

1761年10月13日夜、南仏ラングドック州の州都トゥールーズの布地商人ジャン・カラス（プロテスタント）の家の二階で、当夜の来客コベール・ラヴェスをまじえた夕食が終わると、長男マルク＝アントワヌが食卓を離れて階下へ降りて行った。しばらくして次男ピエールが、客ラヴェスを送りに二人で降りたところ、彼らは首にロープを巻きつけた長男の死体を発見した。これが、いわゆる「カラス事件（L’Affaire Calas）」の発端である。

ジャン・カラスは実子殺しの容疑で逮捕され、1762年3月10日、身の潔白を叫びつつ処刑された。やがてフランスとスイスとの国境に近いフェルネーに秘密委員会を設置したヴォルテール（Voltaire[François-Marie Arouet], 1694-1778）は、宗教上の狂信的な差別意識の絡んだこの冤罪事件に自己の精髓を傾注し、「理性」への全幅の信頼に立って世論を喚起することによって、被告の名誉回復のために奔走する。齢70に達しようとする「フェルネーの長老」が遂行した、社会の「狂信」・「偏見」に対する果敢な思想闘争の軌跡が、著作『寛容論』（*Traité sur la tolérance*, 1763）には刻まれている。

ヴォルテールは『寛容論』で、「不寛容（intolérance）」を正当化するための先例を過去に求めることに対する反証として、ギリシア人やローマ人は「寛容（tolérant）」であったと縷々述べてはいるが（第7、8章）、不寛容な当代フランス社会の現実に挑んでいたヴォルテールの戦略的な意図はその記述から汲み取れるとしても、そうした古代の人々は「寛容（tolérance）」という観念を当の言葉で考えていたわけではない。「寛容（toleration, tolérance, Toleranz）」は、ヨーロッパの人々がルネサンス期に経験する新たな宗教的状況のなかで出現した近代的な観念なのである⁽¹⁾。

さしあたりフランス語の *tolérance*（トレランス）を例に挙げよう。この言葉の歴史はそれだけでトレランスという概念の多義性を示している。ラテン語を用いていた著述家たちにおいては、トレランスの元になる言葉は試練における粘り強さや、諸々の不都合、逆境あるいは自然的な諸要素に耐える力を意味した。「耐える・我慢する」という意味の語根 *tollo* は、人が自分に対してなす努力を指す。医学的な語彙はこの意味で用いられ、有機体のトレランスは、病的な兆候なしに薬や一定の化学的・物理的作用体の働きに耐える能力のことである。この用法から、個人もし

くは集団が変容を被ることなく変化要因の作用に耐える能力を形容する、トレランスの閾値という社会学的概念が派生する。トレランスはまず第一に人が諸事物に対して維持する関係に関わっており⁽²⁾、それが他者との関係の形態を示すのは意味の転位によるが、やがてトレランスが固有の意味を獲得するのもこの方向においてである⁽³⁾。トレランスが、自他の間にみられる思考様式の差異の認識に立って《他者》の立場を容認する態勢を意味するようになるのは17世紀末のことであった⁽⁴⁾。

フランス語の17世紀的用法を示す文献の一つに、1690年に初版が出版されたアントワーヌ・フルティエール (Antoine Furetière) の『汎用辞典。一般的なフランス語の古語・新語並びに学問・芸術用語をすべて収録』 (*Dictionnaire universel, contenant généralement tous les mots français, tant vieux que modernes, et les Termes des sciences et des arts.*) がある。同辞典の1727年版によれば、「寛容 (tolérance)」は、「異端者 (les Hérétiques)」をどの程度まで「許容 (tolérer)」すべきか、もしくは「許容」すべきでないかという問題をめぐって激論をたたかわせてきた神学者達の間で、「何年か前から頻繁に使用されるようになった語」である。この語は本来、「許容された事柄 (la chose tolérée)」への暗黙の非難を含んでおり、是認できない事柄であっても、思いやりのある態度でそれを「大目に見ること (un support)」を意味する。また、「世俗的寛容 (la tolérance civile)」と「教会内寛容 (la tolérance ecclésiastique)」とが区別されており、後者は、「教会」において異説が唱えられたとしても、教義の根本に関わるものでなければ、それを主張する人々を「教会」は寛大に扱うことを意味する。これに対して前者は、国家の利益・安寧に反するような教義を教えるのでない限り、いかなる宗派であっても国家は処罰しないということである。この「世俗的ないし政治的寛容」は、宗教の相違に関わりなく「世俗社会〔市民社会〕 (la société civile)」の法律の恩恵に浴する権利を含む。

しばしば「信教の自由」とも訳されるフランス語の *tolérance* は、このフルティエールの記述をふまえるならば、世俗社会でキリスト教の諸宗派あるいはキリスト教以外の諸宗教を信奉する自由だけでなく、教会内における少数意見の許容をも含意していたのであり、しかも当初は、異端者を大目に見るといふ、むしろ消極的な意味で使われていた。しかし、「ユグノー戦争」(1562-98)、「オランダ独立戦争」(1568-1609)、「三十年戦争」(1618-48)などのいわゆる宗教戦争が一応の終結をみた後も、キリスト教の新旧両教派の対立は消滅するどころか、ヨーロッパ各地の君主・貴族らの世俗的な利害関心をはじめとする政治的要因が深く絡み合い、極めて複雑な様相を呈するなかで、「寛容」の観念は、教会権力であると国家権力であるとを問わず、自己聖別的な権力に抗する個人もしくは少数派の内面的自由に関わる問題として、次第に積極的な意味を担うようになる。こうして「寛容」は、《他者性》の承認を価値として諸々の差異が共存する一つの共通世界という観念をもたらす。

このような西欧の新たな観念としての「寛容」は、国家あるいは世俗社会において複数の宗教の共存はいかにして可能か、という問題を解決すべく案出され、信仰の《強制》を生み出す世俗権力の統治原理に対する緊張関係の場面で形成された。この観念は、「ずっと昔から観念の天空に存在しているのではなく、近代的思考が、諸宗教の共存が世俗の平和の根本条件の一つであるように見える政治権力の概念を構築するに至る、ゆるやかなプロセスの所産」であり、宗教的寛容が積極的な価値をもつに至る歴史は、「支配／服従という対概念の再生産を多様なやり方で保障す

ることをめざす統治形態の歴史」と相即的であった⁽⁵⁾。

本稿は、そうした展開過程及び17・18世紀西欧の諸思想を視野に入れて、ヴォルテールの『寛容論』を主な分析対象として取り上げ、ヴォルテールの寛容思想の歴史のかつ理論的特質を考察し、その考察を通じて今日的な未解決問題の一端を照らし出す試みである⁽⁶⁾。

1. 『寛容論』執筆の背景

(1) 「カラス事件」の発生基盤

ヴォルテールは『寛容論』で、「あまねく光明を及ぼすべく活動を始めた合理的精神」への期待に促されつつ、同時代の「狂信 (le fanatisme)」を次のように告発している。

「これは、われわれの時代の出来事なのである。哲学が多大の進歩 (tant de progrès) を成就させた時代に起こったことなのである。しかも百を数える学問の府が温順な風俗を招来させようと筆を執りつつあるときに起こったことなのである。つい先頃からさまざまな成功が理性 (la raison) の手中に帰したのに激怒した狂信が、理性に圧倒されながらも、一段と猛り狂ってもがいているように思われる。」⁽⁷⁾

21世紀の今日、「哲学」が果たして「多大の進歩」を遂げたと言えるかどうか、筆者には分らないが、世界各地に見られる国家エゴイズムないしエスノ・セントリズム (自民族中心主義) の跋扈、日本における内向きの歴史認識や靖国神社問題の現存等々を引くまでもなく、特定観念の《物神化》とそれに基づく他者差別は、宗教的領域のみならず世俗的領域のさまざまな局面で起こりうる。ヴォルテールは「カラス事件」を、「いわば晴れわたった日のうららかな陽気に落雷が轟くにも似ている」と表現し、「こうした事件は稀であるとはいえ、だが実際に起こるのである。それは陰鬱な迷信の結果であり、この迷信こそ、虚弱な精神をして、考えをおなじくしない人びとに手当たり次第罪の烙印を押さしめずにはおかぬからである」⁽⁸⁾と言った。ここに言う「迷信」を《党派的憎悪》に置き換えてみるならば、その存立機制の解読は現代においても依然として未解決問題であると言わざるを得ない。そうであるかぎり、「これは、われわれの時代の出来事なのである」という言葉は、洋の東西を問わず、21世紀の現代社会に生きている誰かが明日口にする言葉かもしれないのである。

《tolérance》がヴォルテールの中心的な言葉の一つになるのは「カラス事件」からであり、『アンリアッド』 (*La Henriade*, 1728) にも『哲学書簡』 (*Lettres philosophiques*, 1734) にもないこの言葉を、以後、ヴォルテールは「プロテスタントの境遇の改善を要求するための切り札にする」⁽⁹⁾。後世の人間に、「ドレフュス事件以後、フランスでは何かが変わるように、カラス事件以後、人間精神の内部で何かが変わったと言っても過言ではない」⁽¹⁰⁾とまで言わしめた「カラス事件」とは、ヴォルテールにとってどのような思想的意味をもっていたのであろうか。

それでは、まず「カラス事件」の発生基盤を多少なりとも明らかにしておこう。

トゥールーズは16世紀以来、プロテスタント (カルヴァン派) の勢力が強く、プロテスタントとカトリックとの血腥い抗争が絶えない町であった。ヴォルテールは当地の人々の行動様式の一端を『寛容論』で次のように叙述している。

「この連中は迷信深く、激昂しやすく、彼らは同胞であっても自分らと同じ信仰を奉じない人々を怪物視している。アンリ三世の死を盛大に神に感謝したのはトゥールーズであり、さらには偉大にして慈悲深いアンリ四世陛下を国王と認めると口にするやからは見つけ次第その喉首を掻き切ると誓いを立てたのもこのトゥールーズでのことである。この町はいまなお毎年、行列とかがり火とで二百年前異端の四千の市民を血祭に上げた日を盛大に祝っている。」⁽¹¹⁾

ヴォルテールによる脚色がどの程度まで施されているかについては、穿鑿を控えることにしよう。事実、1562年5月7日、プロテスタントの葬儀に端を発したプロテスタントとカトリックとの武力衝突に際して、カトリック側が休戦——実は偽装休戦——を申し出たためにプロテスタントは武装を解除した。それに乗じてカトリック側は4000人のプロテスタントを殺害、以来、トゥールーズ市民は毎年この日を祝ってきたのである。「カラス事件」の起きた1761年は、その200年祭の前年であった。

周知のように、アンリ4世による「ナントの勅令」(L'Édit de Nantes, 1598)は、1685年10月15日、ルイ14世の発した「フォンテーヌブローの勅令」(L'Édit de Fontainebleau)によって撤回された。「ナントの勅令」は、正式には「和平勅令」(L'Édit de Pacification)と呼ばれる。この勅令は、フランスのプロテスタントに信仰の自由を認めたものであると説明されることがあるが、「国王とカトリック教会がプロテスタントたちに与えた束の間の休戦協定であったとさえいわれる」⁽¹²⁾のであり、したがって過大評価は避けなければならない。プロテスタントたちには教会堂、安全地帯、政治集会の場、結婚地域などが与えられたが、このことは裏返して言えば、指定された地帯・地域以外では活動が認められていなかったり安全が保障されていなかったことを意味する。したがって、「ナントの勅令」は「プロテスタント信徒を一定の領域に閉じこめるための措置」⁽¹³⁾であり、「ナントの和平は、敵対する二つの宗派の間に単なる妥協案を定め、単なる平和的共存を作り出すにすぎない」⁽¹⁴⁾。しかもこの勅令は、宗教戦争が始まって以来、王国平定の最初の試みではなかった。フランスでは、1562年に宗教戦争(ユグノー戦争)が勃発してから1598年までの間に6度の勅令が発せられたが、いずれも対立する党派を永続的に武装解除する力のない休戦にすぎなかった。98年の勅令もまた「束の間の休戦協定」にとどまる。

しかしそれでも、この勅令が君主の宗教とは別の宗教を奉じる人々に一定範囲の信仰活動を認めたことは否定できない。このように王の信奉する宗教とは別の宗教を受け入れることは、王の権力がいつの日か一部の臣民たちの異議申し立てに直面する危険を冒すに等しかった。「一つの信仰、一つの法、一人の国王(une foi, une loi, un roi)」という原則が依然優勢を占めていた16世紀のヨーロッパにおいて、フランスのケースは特異である。「こうした「例外」は、(1629年から軍隊に関する条項が再び問題になることを除けば)アンリ4世の孫息子ルイ14世による「撤回」まで87年間続く。」⁽¹⁵⁾

尤も、1685年の「撤回」以前からすでに「ナントの勅令」は空文化され、1677年頃から国王の「龍騎兵(les dragonnades)」⁽¹⁶⁾によるプロテスタント迫害は行われていたのであって、「フォンテーヌブローの勅令」はそういう動きを追認したものにすぎなかったとも言える⁽¹⁷⁾。しかしながら、この勅令が牧師の追放、プロテスタントの亡命禁止、教会の破壊等々の措置によって迫害を強化したことは確かである。

こうした迫害を機に、夥しい数のプロテスタントがフランスから他の国々に亡命し、これによ

ってフランスの産業界は大きな打撃を受けた。ヴォルテールも『寛容論』第4章の末尾の注⁽¹⁸⁾で、この宗教的迫害が招いたフランスの産業の衰退に言及しているほどである。「ユグノー(Huguenots)」⁽¹⁹⁾と呼ばれたフランスのカルヴァン派プロテスタントは、「カトリック・フランスにおいて少数被圧迫者でありながら、16・17世紀のフランス経済においてきわめて重要な地位を占めていた」⁽²⁰⁾。彼らは「フランスの資本主義的発展の中核的担い手」であり、ルイ14世の下で財務総監を務めたコルベール(1619-83)は、「イギリスやオランダとの対外重商主義戦争においてユグノーが果たした生産的役割のため、彼らを保護せざるを得なかった」⁽²¹⁾。しかしコルベールの死後、状況は激しく変化する。「ナントの勅令」の撤回は、「多数の生産的なユグノーの亡命という事態」を惹き起こした。その亡命者の数は約20万人と言われている⁽²²⁾。「ユグノー」に対する弾圧が国家政策として終了するのは、1789年の革命によってである。

これに対してプロテスタント側は、1702年に反乱(「カミザールの乱」[les Camisards])を企てたが、それも1712年に鎮圧され、差別的な社会体制の下での呻吟を余儀なくされた。職業のなかにはプロテスタントの就職が禁じられているものが一定数あっただけでなく、彼らプロテスタントは洗礼を受けられなかったために市民の身分を剥奪されており、結婚しようとしても内縁関係を甘受せざるを得なかった。プロテスタントの子供は非嫡出子と見なされ、遺産の譲渡も認められていなかった。

「ナントの勅令」撤回以降、フランス王国には公式にはもはやプロテスタントは存在せず、その代わりに存在するのは「新カトリック(nouveaux catholiques)」のみである。しかし、ミサを受けること、告解すること、聖体を拝領することを控えていたこれらいわゆる「新カトリック」が、実際には「自称改革派宗教(R・P・R[religion prétendue réformée])」の信徒であることは誰もが知っていた。18世紀フランスにおけるプロテスタントの活動の態様は極めて複雑である。プロテスタント信仰を禁止するフォンテーヌブローの勅令は文字通りに実施されていたわけではない。例えば、ジャン・カラスは生地の主任司祭によって洗礼を受け、のちにトゥールーズではなくイル・ド・フランスのある村の教会で合法的に結婚した。彼は自分の6人の子供にカトリックの洗礼を受けさせている。息子4人はイエズス会のコレージュ(collège)で学業を修めたが、それでもなお彼らは、ただ一人(三男ルイ)を除いて「ユグノー」であり続けた⁽²³⁾。

ラングドックのようにプロテスタント人口が稠密な地方では、知事はプロテスタントに対して諸規則を厳格に適用することはできなかった。当局の暗黙の無関心にも助けられ、やがてプロテスタントの宗教生活は、アントワヌ・クール(Antoine Court)を中心人物とする「荒野の教会(Désert)」のもとで再組織される。1744年には国内の教会会議の招集さえ可能になったが、この信仰復興運動はカトリック側の反撥と当局による運動鎮圧劇を招き寄せ、1744年以降、ラングドックの情勢は緊迫の度を強めた。憲兵隊が「荒野の教会」狩りに踏みきったのである。10年もたたぬうちに2000名が捕えられ、1745年と46年には200名のプロテスタントが漕役船(ガリー船)送りの刑に処せられたという。1762年にヴォルテールが数え上げたところでは、1745年以降、8人の牧師が絞首刑に処せられていた。このように「カラス事件」の10年前の段階ですでに、カトリックとプロテスタントとの抗争が再燃していたのである⁽²⁴⁾。

狂信的なカヴェラック神父(abbé de Caveyrac)が、『ナントの勅令の撤回に関してルイ14世並びにその顧問会議を弁明す』(Apologie de Louis XIV et de son Conseil sur la révocation de

l'Édit de Nantes, [...] avec une dissertation sur la journée de la Saint-Barthélemy, 1758) を公刊したのも、ちょうどその頃である。この神父の鉄面皮ぶりたるや、想像を絶したものであった。例えば、「ナントの勅令」が撤回された 1685 年に龍騎兵は入り込んだ家の主人に対して必ずしも鄭重でなかったことを認めつつも、カヴェラックは龍騎兵がかつて盗みを働いたことを否定し、彼らの貞潔さを保証する、といったぐあいである。カヴェラックの見るところ、カルヴァン派の亡命者はせいぜい 5 万人であり、交易も産業も損害を被ってはいない。また彼は、プロテスタント弾圧のための次の如き論法を携えて警察力に訴える。弾圧に同意されよ。そうすればプロテスタントはもはや自分たちの辛い境遇を嘆かなくなるだろう。なぜなら、プロテスタントは根こそぎいなくなるだろうから。かくてカヴェラックは、パリにおけるサン・バルテルミーの日 (1572 年 8 月 24 日) のプロテスタント虐殺を正当化して、その著作を結ぶ⁽²⁵⁾。

こうした宗教上の対立に加えて、「七年戦争」による経済的逼迫が市民の生活を襲っていた。窮乏化した生活に苦しむ多数の農民が都市に流入し、失業者・浮浪者の増大に拍車をかけた。トゥールーズもその例外ではなく、町には、被抑圧感情が恐るべき抑圧装置にいつ転化してもおかしくない、不穏な空気が漂っていたようである⁽²⁶⁾。さらに、敵国である英国とプロイセンは新教徒が多数派を占める国であったことも、他の諸事情と複合して可塑的な民衆の感情にある種のバイアスを生み出す可能性を孕んでいた⁽²⁷⁾。

ジャン・カラス逮捕の前後に、これと類似した事件——「ロシュット事件」と「シルヴァン事件」——が起きたという事実にも照らしてみても、ヴォルテールが直面していた問題がいかに根深いものであったかが察せられよう。前者は、1761 年 9 月 13 日、「荒野の教会」の牧師ロシュットがプロテスタントのために結婚式を執行した罪で逮捕され、翌年 2 月 19 日にトゥールーズで処刑された事件、後者は、1762 年 1 月 4 日、トゥールーズから 70 キロばかりのところにあるカストルで、当地の土地監督官シルヴァン(プロテスタント)の娘エリザベートが古井戸から死体で発見され、一家が殺害の嫌疑を受けた事件である。要するに、カラス事件は決して孤立した事件ではなかった。これら一連の事件を惹き起こした不寛容な社会的諸関係こそが、やがてヴォルテールが思想闘争の対象として見据えていく事柄なのである。

(2) ヴォルテールの動機

さて、既述のように不穏な空気が醸成されつつあったトゥールーズのプロテスタントの家庭で変死人が出たのを機に、どのような事態が出来たか。町の人々がカラス家のまわりに集まり、そうこうするうちに「下層民のなかの誰かが、ジャン・カラスは自分の実の息子マルク＝アントワヌの首を絞めたのだと叫んだ。この叫びが繰り返されているうちにあつという間にあらゆる人の口からも聞かれるようになってしまった。殺された当人はその翌日改宗の宣誓をするはずになっていた、家族の者やラヴェス青年がカトリックに対する憎しみからマルク＝アントワヌを絞殺したのだ、とつけ加える連中も出てきた。次の瞬間、これを疑う者はもういなくなった」⁽²⁸⁾。

司法当局がこのような流言に煽られて、同夜カラス家にいた人々を拘束するのにさほど時間はかからなかった。トゥールーズの市参事 (le capitoul)、ダヴィッド・ド・ボードリグが勢い込んで慣例や規定に反した訴訟手続きを進め、カラス夫妻、次男ピエール、客ラヴェス及び召使を投

獄してしまったのである⁽²⁹⁾。この事件の審理は当初、市役所の判事が担当したが、のちにトゥールーズ高等法院の手に委ねられる⁽³⁰⁾。高等法院による審理の過程で、ジャン・カラスの自白を引き出すべく厳しい訊問、数次にわたる拷問が行われた。しかしながら、カラスは自己の無実を訴えつづけ、高等法院は決定的な証拠を見出せぬまま死刑判決を下す。ジャン・カラス以外の被告に対しては、1762年3月18日、ピエールの終身追放、他の3名の無罪という判決がそれぞれ下された。ジャン・カラスの名誉回復と全被告の無罪が勝ちとられるのは、ようやく1765年3月9日のことである。

ところで、ヴォルテールはどのような動機からこの「カラス事件」に関与するに至ったのであろうか。その動機の大筋は、1762年3月下旬から4月上旬にかけて書かれたヴォルテールの書簡が物語っている。これらの書簡の文面を辿ることは、著作『寛容論』の思想を考察する一助となるろう。

まず、ヴォルテールがこの事件について初めて関心を表明した、1762年3月22日付ル・ボー宛書簡から見ていこう。そこにはこう記されている。

「あなたはおそらく、わが息子を絞殺したかどでトゥールーズの高等法院によって車責めの刑に処せられたひどいユグノーのことを、お聞きになったでしょう。しかしながら、この聖なる改革派の男は立派な行為をしたと信じていたのです。なぜなら、彼の息子はカトリックになろうとしていたので、この行為は背教を防ごうとするものであったからです。彼は自分の息子を神に生贄として捧げ、そして自分がアブラハムよりもずっとすぐれていると考えていたのです。(中略) われわれはたいした価値のある人間ではありませんが、しかしユグノーはわれわれよりももっと劣っています。」⁽³¹⁾

ヴォルテールはこの時点ではまだジャン・カラスの有罪を自明視していた。ヴォルテールは、おそらくさまざまな流言をまともに受け取っていたのであろう。例えば、カラスの息子マルク＝アントワヌが絞殺されたとか、しかもそれが父親によってであったとか、あるいはまた、マルク＝アントワヌがカトリックへの改宗の意思をもっていたという点についての確証は、実際には何もなかったのである。

ところが、それから2、3日のうちに新たな情報もたらされたためであろう、3月25日付ベルニス枢機卿宛の書簡では、次のような慎重な態度が示されている。

「自分の息子の首を吊ったかどで車責めの刑に処せられたあのカラスの恐ろしい事件を、私がどのように考えるべきか、なにとぞ御教示下さるよう猥下をお願いする次第です。というのも、当地では彼はまったく潔白であり、いまわの息で神を証人にしたと言われているからです。3人の判事が判決に反対したと言われております。私はこの事件が気になります。楽しみのなかにあっても私はこの事件のために悲しくなり、楽しみも台無しです。トゥールーズの高等法院かプロテスタントのいずれかを、われわれは恐怖の眼差しで見なければなりません。」⁽³²⁾

ヴォルテールがなぜこの事件をこれほどまでに気にし始めたかといえ、そこに「人間本性 (la nature humaine)」に背馳する恐るべき「狂信」を読み取ったからである。その間の事情をヴォルテール自身は次のように述べている。

3月25日付、フィオ・ド・ラ・マルシュ宛書簡

「私は人間として、また幾分かは哲学者としてそのこと〔カラス事件——引用者注〕に関心をもっています。どちらの側に恐ろしい狂信があるのか、私は知りたいのです。」⁽³³⁾

3月27日付、カーン宛書簡

「あなたはカラスの車責めの刑について確かな情報をおもちですか。彼は無実だったのでしょうか、それとも有罪だったのでしょうか。いずれにしても、これは最も啓発された世紀の最も恐るべき狂信 (le fanatisme le plus horrible dans le siècle le plus éclairé) です。私の悲劇もこれほど悲劇的ではありません。」⁽³⁴⁾

3月27日付、ダルジャンタル伯宛書簡

「カラスが有罪であろうと無実であろうと、人間本性の名誉を傷つけるこの恐ろしい事件についての情報を、ショワズール伯に頼んで入手して下さいますでしょうか。確かにどちらかの側に恐ろしい狂信があります。」⁽³⁵⁾

このように慎重に情報を分析しようとしていたヴォルテールは、そうこうするうちに、おそらく何か決定的な情報を得たのであろう。4月4日には、ダミラヴィルにカラスの無実を確信した旨の書簡を書き送っている。ダミラヴィルはヴォルテールと百科全書派とのいわば仲介者であった。この書簡は、ダミラヴィルを介して百科全書派の人物たちの間で回覧されることを想定して認められたものである。ヴォルテールは、1572年8月24日のサン・バルテルミーの祝日にパリで起きたプロテスタント（ユグノー）虐殺にも言及し、次のように書いている。

「親愛なる皆さん、トゥールーズの判事たちが、この上もなく無実な人間を車責めの刑に処したことは明白です。そのため、ほとんどラングドック全体が恐怖に慄いています。われわれを憎み、われわれと戦っている外国の国民は激しい憤りを感じています。サン・バルテルミーの日以来、これほど人間本性の名誉を傷つけたものはありません。非難の叫び声を上げるのです。叫び声を上げなければなりません。」⁽³⁶⁾

ジャン・カラスの無実を確信するに至ったヴォルテールは、幾人かの協力者を得て秘密委員会を発足させ、ジャン・カラスの名誉回復運動に挺身する。ヴォルテールは知人、宮廷の有力者、さらにはプロイセンのフリードリヒ大王、ロシアのエカテリーナ女帝にも書簡を送り、またこの書簡攻勢と並行して、家族の者の請願書、供述等を代筆して小冊子を出版するなど、国内の世論のみならず全ヨーロッパの国際世論をも喚起しようと努めた。そうした活動の一環として、『寛容論』は書かれたのである。

著作『寛容論』の特質は、管見によれば、「理性」への全幅の信頼に基づいて「狂信」批判を遂行した点にある。以下、『寛容論』のテキストに即してその論理構成を明らかにしてみよう。

2. 「自然」の位相

ヴォルテールが『寛容論』で遂行する「狂信」批判の論理構成においては、「自然 (la nature)」が、人間界を相対化するいわば《地平》として一つの重要な位相を占めている。言い換えれば、「自然」は、神という超越者と同定することはできないにせよ、「人間理性」に対してやはり一種の超越性を保持し、実定的秩序の変革への思想的ベクトルを根拠づけている。ヴォルテールは、人間存在の卑小さと対比で「自然」の超越性を次のように叙述する。

「自然はあらゆる人間に教えています。『私がお前たちをすべて虚弱で無知なものとして生んだのは、お前たちが、この地上でしばしの生を営み、その亡骸が大地を肥やさんとしてのことである。お前たちは力弱きものなのだから、互いに助け合わねばならぬ。お前たちは無知なのだから、互いの知識をもちより、互いに許し合わねばならぬ。お前たちのことごとくがそろっておなじ見解をもつことは到底ありえないが、もしそんな場合にたった一人の者が見解を異にしたとしても、お前たちはこの者を大目に見なければならぬ。なぜなら、この者にそのように考えさせているのは、ほかならぬこの私だからだ。私はお前たちが大地を耕すためとて二本の腕と、その身を処するためとて理性のささやかな閃きとを授けた。私はお前たちの心の中に、この生涯を耐えうるためにお互いに助け合うように憐憫の情の芽を植えておいた。この芽を枯らしたり、台無しにしてはならない。この幼い芽が尊いことに留意して、党派のおぞましい狂乱によって自然の声をすり替えてはならない。』」⁽³⁷⁾

以上の引用から明らかなように、ヴォルテールは、人間の身体の労働とその手の働きをまさしく人間自身のもので捉えるロック流の自然権思想をふまえて立論し、人間界における「見解」の多元性とその多元性への寛大さを配慮する主語として、「自然」を定立している。個々人が「党派のおぞましい狂乱」に抗して自立する胚芽を、彼らの内面に植え付けた主体、それが「自然」なのである。そして、ヴォルテールによれば、「自分の手で耕した土地からの収穫物が自分のものであるという権利」すなわち「自然の権利 (le droit naturel)」は、「自然が全人類に示す権利」にほかならず、「人間の権利 (le droit humain)」はどのような状況であろうとも、この自然の権利の上のみ確立されうるものである⁽³⁸⁾。このように、実定的秩序に対する「自然」の超越性は、人間の労働によって生ずる本源的所有権の類的普遍性に根ざしたものであった。

ヴォルテールは「自然」が発する言葉をさらに書き綴る。

「『一つの国民のあいだで貴族と司法官、これら二つの集団と聖職者、加えるに商業を営む人びとと農民とのあいだに見られる、果てしない不和反目が痛ましい結果ならないように抑えているのは、ひとえに私のなすところである。彼らは自分らの権利の限界をわきまえてはいない。だが彼らとて、彼らの心に呼びかける私の声に、われ知らずのうちに、ついにはことごとくが耳を傾けるのである。この私一人で、裁きの場に正義が維持されるよう努めているのであり、この私なしでは、そこでは一切が不決断と気まぐれの意のままになってしまう。確かにおびただしい法律があるものの、それらは多くが行き当たりばつりに、一時の必

要に応じて作られた曖昧なものであって、それぞれの地方、それぞれの都市で異なり、おなじ地域においても相互のあいだで食いちがっているというのが、ほとんど通例になっている。
 (中略) 私の手によって礎石が置かれた広大な殿堂が存在するが、それは堅固で、ごてごてした飾りなどはなかった。あらゆる人間がその殿堂に何の危険もなしに入ることができた。人間たちはこの殿堂にこの上なく奇妙で、不細工で、無用な飾りをつけたがった。この建築のどこもかしこもが崩れ落ち、人間たちは廢墟の瓦礫を取って、互いの顔めがけて投げ合っている。』⁽³⁹⁾

現存の司法当局がその恣意的な手続きによって一人のプロテスタントを処刑するに至ったことは、人間が自己の「限界」をわきまえぬ所業であった。ヴォルテールによれば、実定的な法律が「三百代言のような争い」しか惹き起こさないときには、それを越えた類的普遍の場面で発せられる「自然」の声に、各人がその内面で耳を傾けなければならない。なぜなら、「正義」に基づく「裁きの場」は「自然」においてほかに存在しないからである。こうしてヴォルテールは、「自然」を、社会秩序の実定的なありようを裁きうる発語の主体として超越的な地平に位置づける。

しかしそれならば、「自然」は「神」に取って代わったのだろうか。神の声ではなくて「自然の声」という表現が用いられていることは、ヴォルテールにおいて「神」が「自然」の背後の単なる消極的な想定物と化したことを意味するのだろうか。少し迂路を辿ることになるかもしれないが、この問題に言及しておきたい。

端的に言えば、ヴォルテールは神の存在を決して疑ってはいない。それどころか、地上の人間世界が味わう不幸を慰藉してくれる超地上的存在として、神の存在を明確に認めているのである。『寛容論』とほぼ同時期に執筆された『哲学辞典』(*Dictionnaire Philosophique*, 1767) が示すように、ヴォルテールは「原罪」の教義に対しては仮借ない批判を加えるのであるが⁽⁴⁰⁾、少なくとも最高存在にして造物主たる神の存在は肯定する立場を保持している。

周知のように、近代西ヨーロッパにおいては、キリスト教神学の合理化・人間学化の進行とともに、「有神論 (théisme)」に代わって「理神論 (déisme)」が漸次有力な立場となっていく。「有神論」は、神を人格的・意志的存在と見なし、宇宙創造ののちも絶えず世界と人間精神に働きかける摂理・啓示・奇跡の主体と捉える立場であり、これに対して、「理神論」は、神の発動性を宇宙創造に限定し、創造されてのち宇宙は神から独立して自己展開する力をもつと考える立場である。そうしてみると、ヴォルテールの神の捉え方は広義の「理神論」に属すると言えよう⁽⁴¹⁾。「無神論 (athéisme)」はヴォルテールの是認するところではなかった。また、もっぱら「自然」にのみつき従う方向で宗教を否定するやり方も、彼は斥けた。

ヴォルテールは『寛容論』で次のように述べている。

「はなはだ誠実さに欠けているか、はなはだ狂信的な人がいて、私にこう言ったとしよう。なぜあなたは、わざわざわれわれの愚行や過失を事細かに述べたりするのか。なぜ、われわれのまやかしの奇蹟や偽りの聖人伝を打破しなければならないのか。これらは一部の人の信仰の糧である。なくては困る愚行も存在するのだ。(中略) こういう人がいれば、私は次のように答えるであろう。まことの奇蹟の上に築かれている信仰を揺がすのに用いているこう

した一切のまやかしの奇蹟、福音の真理につけ加えられたこれらの辻褄の合わないすべての聖人伝、これらが、人の心に宿っている神への信仰の根を絶ってしまうのである。知識を深めたいと望みながら、そのために十分時間をさけずにいるあまりに多くの人びとがこう言っている。『私の宗派の指導者たちが私を欺いた。だから宗教はまったく存在しないのだ。誤謬の腕に縋るよりは自然の腕に縋るに如くはない。人間の作り出した欺瞞より自然の掟に従うほうがよい。』不幸にも、さらに極端に走る人びともいる。すなわち、自分らが欺瞞によって規制されていたのを知って、真理の規制までも斥け、無神論に向う人びとである。他の連中が悪辣で残忍だったために、墮落に走ってしまうのである。』⁽⁴²⁾

ヴォルテールによれば、これが「あらゆる宗教的詐欺行為、あらゆる迷信の行着くところ」なのである。したがって、「カトリックはいくらかのプロテスタントを虐殺し、またプロテスタントのほうもいくらかのカトリックを殺害した、だから神はまったく存在しない」とか、「この上なく非道な犯罪を行うのに告白、聖体拝領、一切の秘蹟が利用されてきた、だから神はまったく存在しない」といった推論は、「愚かな論法」でしかなかった。

それならば『寛容論』の著者はどのように推論するのだろうか。「私なら逆の結論に到達するであろう。だから神は存在するのであり、われわれがたびたびその姿を見誤り、神の御名においてたびたび犯罪を重ねてきたこの束の間の生のあとで、神がわれわれのこうした幾多の恐ろしい不幸を慰めて下さるのだ、と。それというのも、(中略) 誤った宗教的熱狂がもたらした一切の不幸を見るにつけ、人間はこの世で長く地獄の苦しみを味わってきたと言えるからである。」⁽⁴³⁾ (傍点、引用者) 人間に不幸をもたらす犯罪が地上に満ち満ちていたがゆえに神が求められた、ということなのだろうか。

ヴォルテールの真意は奈辺にあったか。それを知るための手がかりを、1756年に公刊された二つの詩、「自然法についての詩」(*Poème sur la loi naturelle*) と「リスボンの災害についての詩」(*Poème sur le désastre de Lisbonne*) のなかに探してみよう。

まず前者の内容を略述すれば、ヴォルテールの言う「自然法」とは、神が人間の内に刻印した普遍的な道德感覚を意味する。ヴォルテールによれば、「神は人間に正義の観念と、それへの注意を促す良心とを与え」た。「人間の裁定者」は人間の「心の内部に」あまねく存在し、この「斉一な道德」が時空を超えて神の名において語る。「自然」は「この永遠なる礼拝の使徒」である。「われわれに生気を与えて下さる永遠なる存在は、あらゆる心のうちに同じ一つの種子を植えつけられたのだ。天は徳を創り、人間はその外見を作り出した。人間は欺瞞と誤謬で徳を飾りたてることはできるが、徳を変えることはできない。」ヴォルテールはこのような筆致で、人間の内部に「神のしるし」すなわち「正義についての自然的な本能」、生得的な道德感覚を探し求めなければならないゆえんを説き、さらに「狂信」を批判して「寛容」の必要性を強調する⁽⁴⁴⁾。その基調をなすのは、人間の心の内部に神が存在することへの揺るぎない信頼である。

ところが後者は、これと異なった基調をもつ⁽⁴⁵⁾。1755年11月1日、リスボンを襲った大地震はこの町に深甚な被害を与えた。この詩の副題「『すべてはよい』という公理の検討」(*Examen de cet axiome: «Tout est bien»*) が物語るように、現実世界の惨状を突きつけられたヴォルテールには、神の善性はもはや無条件に確信できる事柄ではありえなかった。神の善性とこの世におけ

る精神的物理的「悪」の現存、この背反する事態を有限者はどのように捉えればよいのか。神が万物の創造者である限り、この世の悪もまた神の創り出したものではないのか。そうであるとすれば、神といえども悪の発生・現存に関してアリバイを主張することは許されまい。すると神の善性はどうなるのか。ヴォルテールはそうした問いを強いられた。

ヴォルテールによれば、神は被造物の世界を然るべく整えるための鎖を手にもち、しかも自らはこの鎖による連結を免れた超越的存在である。「神の慈悲深い選択によって一切が決定されている。神は自由で正しく、仮借なき態度はとられない。」しかし、「それならば、なぜわれわれは公正な支配者の下で苦しむのか。そこに、解かれねばならぬ宿命の結び目がある」。悪がこの地上に現存することは認めなければならないが、その秘された原理はわれわれには全く知られていない。「悪はあらゆる善の創造者に由来するのだろうか。」ヴォルテールはさらに問う。「神をどのように考えたらよいのだろうか。善性そのものたる神は、愛する子供達に善を惜しみなく与えられた。しかも神は、その子供達に向って悪をたっぷりと浴びせかけられたのだ。どんな眼をもってすれば、神の深い思召しを洞察することができるのだろうか。(中略) 悪の出自は神以外にはない。神のみが支配者だからである。しかしそれでも神は存在する。なんと悲しい真理であろうか。なんとという驚くべき矛盾の混淆であろうか。」

これら二つの詩の基調の相違を、後代のわれわれが単に体系的整合性を是とする観点から見るとすれば、そこには不整合な論理構成しか浮かび上がってこないかもしれない。一方には神の存在への全幅の信頼がちりばめられており、他方には、地上の諸悪の現存を前にした有限者が、それにもかかわらず神の善性を信じようとする悲痛な言葉が綴られている。両者の執筆時期に数年のずれがあるにせよ、そのどちらもヴォルテールが書き、しかも両者を同時に発表したのである⁽⁴⁶⁾。後代のわれわれは、ありしヴォルテールの姿を、彼が自分の考え方の孕む対照的な二面性を少しも覆い隠そうとはしなかったことのうちに見るべきではなからうか。

いま二面性と言ったが、ヴォルテールの考え方をさらに分析してみれば、二つの詩を貫く一つの筋を見出すことはできないわけではない。ヴォルテールが「リスボンの災害についての詩」の末尾近くで、「いつかすべてはよくなるだろう。そこにわれわれの希望がある。今日すべてはよい。そこに幻想がある」と述べた時、彼は「驚くべき矛盾の混淆」からの脱出路を、神の摂理への信頼を行動の内的原動力とする人間の自己開拓に求めているように思われる。「リスボンの災害についての詩」の作者は、確かに悲惨な現実の中で溜息をもらし煩悶せざるを得ないが、それでも神の摂理に抗して立ち上がろうとするのではない。彼は、「摂理の善性が人間の頼ることのできる唯一の避難所」であり、この「避難所」を拠点にして、「われわれの存在が事物の新しい秩序の中で発展することへの希望のみが、現在の不幸を慰めることができる」と信じて泰然としている。このような信念が、ヴォルテールを不断の出立へと駆り立てたのではなからうか。

ともあれ、ヴォルテールにおける《自然的なるもの》への信頼は⁽⁴⁷⁾、どこまでも神の存在を前提していた。「自然」が「人間理性」に対する超越的な地平として存立しえたゆえんも、そこにあると思われる。ヴォルテール自身は必ずしも諸概念を体系的に分節化しているわけではないが、少なくとも『寛容論』においては、「神」・「自然」・「理性」、これら三者それぞれの占める位相が重層関係を成している。つまり、神の存在を前提した「自然」の類的普遍性への信頼が、さらに地上的「人間理性」への信頼と重なり合っているということである。

次節では、大地を耕すための「二本の腕」とともに人間に授けられた「理性」が、まさに「人間理性」として世俗社会の真只中にその地歩を築きつつある局面に注目してみよう。

3. 「理性」への信頼と「公衆」像

(1) フランス社会の後進性の自覚——ジョン・ロックの思想的遺産

ヴォルテールが『寛容論』において遂行している「狂信」・「強制」批判の構図をさらに明らかにするためには、『哲学書簡』以来ヴォルテールの内部で持続していたと考えられる、イギリスの現実と自国フランスのそれとの落差の自覚に触れておく必要がある。

イギリスの思想・文化の紹介に紙数を費やした『哲学書簡』は、実は、カトリック教会が精神上的の絶対的権威として君臨するフランス社会への痛烈な文明批評の書であった。18世紀中葉のイギリスでは、宗教的超越への通路のどれを選択するかは個人の自由な判断に委ねられるべきだという考え方が、社会の共有観念になりつつあったのに対して、フランスでは、カトリック教会が宗教的超越への通路を占有し、司法制度の不備と相俟ってプロテスタントを迫害し続けていたのである。そのような社会に生きていたヴォルテールにとって、イギリスの思想・文化は、自国のその進むべき方向を過つことなく指し示してくれる、いわば羅針盤であった。「イギリス人は自由人として、自分の気に入った道を通して天国へ行く」（「第五信」）⁽⁴⁸⁾とか、「もしイギリスに宗派が一つしかなかったならば、その専制は恐るべきものになるだろう。もし宗派が二つあれば、それらは互いに喉を切り合うだろう。しかしそこには宗派が三十もあるので、みんな仲よく暮らしている」（「第六信」）⁽⁴⁹⁾という『哲学書簡』の叙述に看取される信仰の自由、諸宗派の平穏な共存への羨望も、そうしたフランス社会の後進性の自覚を物語るものである。次に引用する『寛容論』の一節にも同様の現実認識が明瞭に認められる。

「われわれフランス人は、他の国民が採用している穏健な見解をいつも一番遅れてしか受入れないのであろうか。他の国民はもうその過ちを清算してしまっている。われわれがみずからの過ちを清算するのはいつのことであろう。ニュートンが証明した事実を受入れるのに、フランスは60年を要した。種痘によって自分らの子の生命を救うことに、フランスはようやく踏みきったところである。農業の正しい原理を実施に移したのもつい先頃でしかない。人間愛の正しい原理を実施に移すのはいつの日であろう。」⁽⁵⁰⁾

『哲学書簡』の「第十一信」、「種痘について」はカトリックの僧侶たちの偏見に対する攻撃であったが、「種痘」にまつわる偏見は、フランス社会を規定していた根深い問題の一つの現われにすぎなかった。再審運動に向けて踏み出したヴォルテールの眼前には、「神慮」の代弁者を僭称する特定宗派の権力支配の跳梁があった。「われわれ人間の理性の無力とわれわれの法律の不完全さは、われわれが日々感じてやまぬところである」と言わざるを得ない歴史的現実があった。なかでも、プロテスタント虐殺の200年祭を間近に控えたトゥールーズでは、「カラス一家が車責めの刑に処されるならば、その処刑台こそお祭にとって最大の飾りになりだろう」とまで言われる有

様だったという。宗教戦争が燻り続けるラングドックに、世紀の「光明」はまだ射し込んではいなかった⁽⁵¹⁾。ヴォルテールには、「つい先頃からさまざまな成功が理性の手中に帰したのに激怒した狂信が、理性に圧倒されながらも、一段と猛り狂ってもがいている」ように思われたのである。

ヴォルテールはこのような足下の現実を見据えつつ、「寛容」の制度的定形化に貢献したジョン・ロックの思想的遺産に対する関心を読者に喚起しようとする。

「いま一つの半球に目を向けてみたまえ。賢者ロックがその立法者であるカロライナを見てみたまえ。法律が認可する公の宗教を設立するには、一家の父親7人の請願があればよいのである。こうした自由が認められているからといって、混乱は何ら起こりはしなかった。

(中略) 筆者がこの事実を報告するのは、寛容が行きつく最大限のゆきすぎが、まったく取るに足りない紛争すらも惹き起こしていないことを示したいと思ったからにすぎない。」⁽⁵²⁾

実際にロックは、反動的な「クラレンドン法典」が施行されて間もない1669年頃、北米カロライナ植民地のための「カロライナ基本憲法」の起草作業に参画して、教会を組織する自由、礼拝の方法の自由等を謳った幾つかの条項を書き、その後さらに、自己の寛容思想の集大成ともいべき『寛容についての書簡』を執筆した⁽⁵³⁾。ヴォルテールはこの『書簡』をも読んだふしがある。というのも、『寛容論』の中で、「理性」の担い手たる「公民 (citoyen)」の権利を擁護する一節の末尾に、「ロックの寛容に関する優れた書簡をみよ」という注をヴォルテール自身が付しているからである⁽⁵⁴⁾。

ヴォルテールが接したと推測されるロックの寛容思想は、大要、次のような内実を具えていた。すなわち、「教会」への「国家」の介入を排除すると同時に、「国家」から宗教性を剥奪して「国家」を中性化すること、そしてそのことを根本前提としつつ、魂の救済という問題局面における「私人」相互間及び「教会」相互間の自立的平等性を是認すること、である。18世紀中葉のイギリス人が享受していた信仰の自由は、少なくともそうした寛容思想の遺産を着実に踏まえる方向で形成されたものであった。このようなイギリスの歴史的現実にはフランス人が羨望の念を禁じ得なかったとしても、決して不思議ではない⁽⁵⁵⁾。

当代フランス社会は、人間理性の無力を感じさせるほどに過ちに満ちていた。それにもかかわらず、あるいはむしろそうであるがゆえに、ヴォルテールは「理性」を信頼して出発しようとする。「過ぎ去った年月は、いわばまったく存在しなかったものといえる。現在の時点から、また諸国民が到達した時点から、つねに第一歩を踏み出さなければならないのである。」なぜなら、「理性は緩慢ではあるが、まちがいなしに人間の蒙を啓いてくれる」からだ。ヴォルテールの「狂信」・「強制」批判はそうした出立への意欲に裏打ちされた営為なのである。

(2) 人間存在の有限性

ヴォルテールによれば、プロテスタントであるとカトリックであるとを問わず、彼らは狂信に酔い痴れ、その手は血で汚されていた。「独断的精神とキリスト教のまちがった理解に由来するゆ

きすぎに端を発する狂乱が、ドイツ、イギリス、さらにオランダにさえ、フランス同様に流血を招き、災禍をもたらした」のである。ヴォルテールは、聖書中の譬喩的な表現が決して迫害の論拠にはなりえないゆえんを考察しているが、そこでヴォルテールが最も主張したかったのは、「物見高い浮薄なわれわれの精神にとっては、何かと難儀の種になるかもしれない、聖書にあるいろいろな事柄は尊重するとしよう。しかし、それらをみだりに持出し冷酷で無慈悲な人間になるのはやめにしよう」⁽⁵⁶⁾という簡潔な原則である。ヴォルテールにこのような原則を提示させたものは、人間存在の有限性の自覚であった。

ヴォルテールからみれば、「一瞬の存在の原子」にすぎぬ「人間存在」が「創造主の神慮を先まわり」し、特定宗教の考え方を物神化して他宗派に対する差別的行為をほしいままにすることは、越権行為以外の何ものでもなかった。ヴォルテールは問う、「本当にわれわれは神のあらゆる摂理とその慈悲の及ぶ限りを知っているのであろうか」と。宗教的超越への通路相互の平等性が共有観念となるためには、このような禁欲的な問いが不可欠である。人間存在の有限性の自覚に立つこの問いを持続することを通じて初めて、宗派的専横を論理的に解体する道が、僅かにではあるにせよ開けてくるのではないか⁽⁵⁷⁾。

少なくとも人間の魂の根源的なあり方に関わる事柄に、幾何学的真理のもつような客観性を強制的に及ぼそうとすれば、「詭弁と匕首とで武装した狂気」を招き寄せ、人々を無分別、無慈悲にしてしまうだけである。ヴォルテールはそう考えた。

ヴォルテールは、宗教上の事柄と幾何学上の事柄との位相差を指摘しつつ、この点にさらに言及している。「形而上学について、あらゆる人間に画一的な考えをもたせようと欲するのは、この上なく愚かというものであろう。わずか一都市の全住民の心を捉えるより、武力で全世界を制圧するほうがはるかに容易に成し遂げられよう。ユークリッドは難なくすべての人間に幾何学の諸真理を呑込ませるのに成功した。なぜであろうか。それは、『二たす二は四』というあのささやかな公理から、必然的に引出される明白な結果でないような真理は一つもないからである。形而上学と神学との混合体〔宗教〕にあっては、これとまったく同様というわけにはいかない。」⁽⁵⁸⁾こうした位相差を無視し、かつ、例えば「強いて入らしめよ」という言葉を「文字通りに」受け取って、信仰を「強制」するならば、それは「自然の声」に耳を傾けぬ所業にほかならなかった。

ヴォルテールが聖書中の譬喩的表現の一つとして取り上げている「ルカによる福音書」第14章16-23節は、前世紀のピエール・ベール (Pierre Bayle) が『「強いて入らしめよ」というイエス・キリストのことばに関する哲学的註解』(*Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ, contraints-les d'entrer*, 1686) ですでに問題視した箇所である。ベールは「迫害者がそれに与える字義どおりの意味」を、委曲を尽して反駁した。その反駁を行うに当たって彼が立脚した原理は、「罪悪を犯す義務を含むような字義どおりの意味はみな誤りである」という原理であった⁽⁵⁹⁾。ベールによれば、聖書の中に「強制」を正当化するような証言が見出されるとしても、道徳的良心の証言に照らしてみるならば、それを字義どおりに解釈することは断固斥けられねばならない。「形而上学的な光と同じくこの世に生まれるすべての人を照らす公正というあの自然的な観念に、例外なくあらゆる道徳律を従わせねばならない」⁽⁶⁰⁾。ヴォルテールはこのベールの「倫理的聖書批判の原理」(E.カッシーラー)に、基本的には何も新しく付け加える必要はなかった⁽⁶¹⁾。ヴォルテールの『寛容論』のもつ歴史的意義は、この基本原理を継承しつつ、「読者」

への期待と信頼に立って新たな「公衆」像を描き出した点にある。

(3) 新たな「公衆」像の創出

ヴォルテールは、「寛容は内乱を招いたためしはまったくなく、不寛容は地球を殺戮の修羅場と化してしまった」ことを指摘した後、次のように述べている。「偏見をもたぬすべての読者各位にお願いするが、これらの真理を熟考し、それを手直しし、普遍化させていただきたい。思慮深い読者各位が互いにその思うところを伝え合うとき、筆者はつねにはるかその後塵を拝する結果となる。」⁽⁶²⁾ロックが『人間知性論』(*An Essay concerning Human Understanding*, 1690)の冒頭に付した「読者への手紙」(*The Epistle to the Reader*)を思わせる文章である。「読者」の自主的な思考・判断による真理探究の意義を説くロックの「読者への手紙」⁽⁶³⁾がそうであるように、このヴォルテールの文章には、真理の受託者たるべき「読者」への期待と信頼が息づいている。

再審運動の過程で公刊された、事件に直接関わる小冊子は少なくとも7篇を数えるが、実はそのうち6篇はいずれも、ジャン・カラスの家族の名のもとにヴォルテールが代筆したものである。「大法官閣下へ」と題する小冊子では、ヴォルテールは四男ドナ・カラスに代わって時の大法官ギヨーム・ラモワニオンに、トゥールーズ高等法院の誤りを切々と訴え⁽⁶⁴⁾、また「ピエール・カラスの供述」では、「盲目の偏見が私どもを破滅に陥れました。光をもたらす理性 (*la raison éclairée*) が今日私どもに憐れみを寄せてくれています。名誉と恥辱の判定者たる公衆 (*le public*) が、亡き父の名誉回復を認めています。顧問会議は、関係書類をただお目通し下されば、公衆による判決を追認あそばされるでありましょう」⁽⁶⁵⁾と、「理性」の担い手たる「公衆」への信頼を前面に押し出す。再審に向けてのこうした請願において、ヴォルテールはそのパンフレットの才能をいかんなく発揮し、大きく世を動かしたのである。

フランス社会にはびこる「偏見」・「党派心」・「狂信」が惹き起こした不正な裁判を筆鋒鋭く批判するヴォルテールらの活動は、やがて「世論 (*le cri public*)」を喚起し、カラス再審への途を開くことに成功した。1763年3月7日、国王顧問会議 (*Conseil du Roi*) はカラス再審の請願を採択し、トゥールーズ高等法院に裁判書類の送付を命じる。フランス革命前のアンシャン・レジーム下では、今日の如き破毀裁判所 (*cour de cassation*) は存在しなかったが、宮廷・政府・教会の最高位にある人物たちを構成員とする国王顧問会議に被告人が請願して、会議が請願委員 (*maître des requêtes de l'Hôtel du Roi*) に事件の再審査を委ね、請願委員が改めて判決を下すという道が残されていた。裁判権は国王から高等法院に委譲されていたけれども、国王は必要に応じて顧問会議を開き、高等法院の決定に干渉できるような制度があったのである⁽⁶⁶⁾。1763年8月に審理を開始した顧問会議は、1764年6月4日、原判決を破棄、そして1765年3月9日、14名の地方長官を含む40名の請願委員によって構成される法廷が、ジャン・カラス無罪の最終判決を下した。ヴォルテールは、「訴訟の判決は国王顧問会議によって署名がなされるはるか以前に、全公衆 (*tout le public*) によって下されていた」⁽⁶⁷⁾と言う。この「カラス事件」は、「党派性にとらわれず、しかも同情心厚い人々をして、公衆に寛容、慈悲、憐憫についていくつかの考察を示す計画の実行に移さしめるに至った」。ヴォルテールによれば、「これは理性が『自然の本来的属性 (*l'apanage de la nature*)』と呼ぶところのものである」⁽⁶⁸⁾。

このようにヴォルテールは、真理の探究を担いうる存在として「読者」・「公衆」を想定し、彼らによって「世論」の《物質的な力》が形成されることを期待し信じてやまなかった。そしてこの期待・信頼を「公衆」は裏切らなかつたのである⁽⁶⁹⁾。

4. 結び

なるほどヴォルテールが、彼の言う「下層民 (la populace)」を「読者」・「公衆」に含めていたかどうかは、大いに疑わしい。ヴォルテールが「下層民」とか「賤民 (la lie)」という表現を用いて、一定層の人々を差別的な眼で見ていることは確かである。ヴォルテールはパリの法曹ブルジョワの家庭に生まれ育ち、そういう出身にふさわしく社会的地位の上昇を志向するなかなかの野心家であった。そのような事情を考慮すれば、ヴォルテールの意識のありようを、形成期ブルジョワジーの自己主張の一端として相対化し、そこにヴォルテールの思想的限界を読み取ることも可能であろう。

また、ヴォルテールは『寛容論』の第4章で、「人口が増加し、豊かになったアイルランドでは、カトリックの公民が二ヵ月ものあいだプロテスタントの公民を神に生贄として捧げるといった事態は二度と見られないであろう」⁽⁷⁰⁾と述べているが、1960年代から北アイルランドで先鋭化した、カトリック系住民とプロテスタント系住民との流血を伴う抗争は、それまでにアイルランドが閲した年月のありようととも、ヴォルテールの予測をはるかに超えた事態ではなかったか。

しかし、18世紀後半のフランス社会の動向に即して語るならば、ルネ・ポモーが指摘したように、カラス事件以後、人間精神の内部の何かが、フランス社会の何かが、着実に変わり始めたことは確かである。ヴォルテール自身はそうした動きの一端を簡潔に表現している。「理性は日々フランス国内で、商人の店舗に、貴顕の館にと浸透しつつある。それゆえ、この理性の果実を大切に育てなければならない。その開化の阻止が不可能なのであるから、なおさら大切に育てなければならない。」⁽⁷¹⁾この「日進月歩の理性」の洗礼を受けつつある「現代の人間」も、先人達と同様に残忍だということか。「カルヴァン派の下層民のなかには、いまなお熱狂的な信者がいる。だが熱狂的なジャンセニストに属する下層民のなかには、より多くの狂信者がいることは疑う余地がない。(中略)もしまだ残存しているのであれば、その狂人の数を減少させるに一番の手段は、この精神の病の治療を理性の手に委ねることである。」緩慢ではあるけれども間違いなく人間を啓蒙してくれるこの「理性」は、「柔和で、人間味に富み、寛容へと人を向わせ、不和を解消させ、徳を揺ぎないものにするのである。力によって法を維持するにもまして、法への服従を好ましいものとするのは、この理性のお蔭である」⁽⁷²⁾。

ヴォルテールがこれほどまでに「理性」に信頼を寄せていたことを、21世紀の現代人は約250年前の単なるオプティミズムと嗤うことができるであろうか。どんな思想的営為も不可避免的に、特定の歴史的現実において、その歴史的現実に対してなされるのであり、したがって、その営為の当事者が対峙している問題は否応なしに歴史的刻印を帯びている。だが、このことは、その営為を通じて形成される思想の単なる被拘束性を意味するわけではない。むしろ、そうした被拘束性を的確に認識し、その認識を踏まえて新たな現実を創出しようとするヴェクトルこそが、時空を超えた思想の力を生み出しうる。すでに述べたように、今日においてもなお世界各地で「偏見」

や「党派心」に基づく《差別》が陰に陽に未解決問題として存続しているという事実に眼を向けるならば、ヴォルテールが対峙していた問題とその対峙の仕方が過去のものであるとは決して言えまい。

トゥールーズ高等法院は国王からの司法権の独立を盾に取り、しかもカトリック教会と野合しつつ、カラス復権運動に対して強い抵抗を示したけれども、ジャン・カラスの名誉回復が実現したことによって「世論」の力に屈し、以後、プロテスタントを漕役刑に処するのを止める。そうして、かつてルイ 14 世が「ナントの勅令」を撤回すべく発した「フォンテーヌブローの勅令」も、その実効性に終止符を打つ⁽⁷³⁾。ヴォルテールが切望した信仰の自由は、彼の死後まもなく、1789 年の「人及び市民の権利の宣言」（「人権宣言」）によって思想的定形化を得るのである。『寛容論』へと結実したヴォルテールの思想闘争は、当代フランスの歴史的現実において、その現実に対して遂行された営為であり、しかもそれが新たな「世論」の力の形成に寄与したという意味では、まぎれもなく歴史的現実そのものの創出の一翼を担う営為であった。われわれはヴォルテールの『寛容論』に接することによって、フランス啓蒙思想の動態的な現場の一角に立ち会うことができるのである。

注

- (1) Cf. *La tolérance*, Texte choisis & présentés par Julie Saada-Gendron, Flammarion, Paris, 1999, p.17-18.
- (2) この語は現代においても「耐性」・「(許容) 誤差」などの意味を保持している。
- (3) Cf. *La tolérance*, p.15.
- (4) Cf. *Dictionnaire du français classique*, par Jean Dubois, René Lagane et Alain Lerond, Librairie Larousse, Paris, 1989, p.535.
- (5) Yves Charles Zarka, Franck Lessay, John Rogers, *Les fondements philosophiques de la tolérance*, Tome I, Presses Universitaires de France, Paris, 2002, p.IX.
- (6) ヴォルテールの寛容思想を考察しようとするれば「カラス事件」への言及は不可欠だが、当該事件そのものに関する史的考証は本稿の主題ではない。そうした考証については、次の諸文献をはじめとする優れた先行研究があり、本稿はそれらの諸研究に負っている。René Pomeau, *La religion de Voltaire*, Librairie Nizet, Paris, 1956, nouv.éd., 1969; René Pomeau, *Voltaire en son temps*, nouv.éd., revue et corrigée, Fayard/Voltaire Foundation, 1995, II; Edna Nixon, *Voltaire and the Calas Case*, The Vanguard Press, New York, 1961; José Cubero, *L’Affaire Calas, Voltaire contre Toulouse*, Perrin, Paris, 1993; 高橋安光「カラス事件」(一橋大学一ツ橋学会編『法学研究 5』、1964 年)。
- (7) 富山房百科文庫『カラス事件』、中川信訳、1978 年、80 頁。Voltaire, *Mélanges*, Bibliothèque de la Pléiade, Éditions Gallimard, Paris, 1961, p. 567. 以下、『寛容論』からの引用は、同著作を含む上記文庫に原則として依拠し、文庫と略記する。尚、引用者自身が上記プレイアッド叢書の *Mélanges* を底本にして訳しかえた箇所がいくつかあり、また、引用箇所を文庫の頁数で記すことは必要最小限にとどめた。その旨了承されたい。

- (8) 文庫、242 頁。
- (9) Pomeau, *La religion de Voltaire*, p. 334. ヴォルテールの作品における *tolérance* という語の初出箇所について、ポモーは、間違いがなければという条件付きではあるが、1733 年 9 月 14 日付の J.ヴェルネ (Jean-Lacob Vernet) 宛書簡であると指摘している (*ibid.*)。プレイアド叢書の書簡集の注 (Voltaire, *Correspondance*, I, Bibliothèque de la Pléiade, Éditions Gallimard, Paris, 1977, p.1524) も、同書簡に見られる *tolérance* が、ヴォルテールにおいてはこの語の最も古い用例であると記す。同書簡でヴォルテールは、アカデミー・フランセーズの「軽薄な著述家たちが、気取りだけで中味のないめめしい文体によってフランス語を腑抜けにしてしまった」ことをヴェルネが軽蔑している点を評価し、そうした文体については「寛大さ (*indulgence*) は全く必要ない」と言う。しかし、セルヴェトゥスを焚殺したカルヴァンや、コンスタンツ公会議で自説の放棄を迫られたが拒否し、焚刑に処せられたボヘミアのヤン・フスに言及する文脈では、「宗教に関しては、われわれ、つまりあなたと私は寛容であると思います (*nous avons, je crois, vous et moi, de la tolérance*)」と述べている (*ibid.*, p.464-465)。
- (10) *Ibid.*, p.333-334.
- (11) 文庫、76-77 頁。
- (12) 木崎喜代治『信仰の運命 フランスプロテスタントの歴史』、岩波書店、1997 年、26 頁。
- (13) 同上書、25-26 頁。
- (14) *L'Édit de Nantes*, établi, présenté et annoté par Daniël Thomas, commenté par Jean-Louis Bourgeon, Éditions héraclès, 1998, p.9.
- (15) *Ibid.*, p. 10.
- (16) 「龍騎兵」については、木崎、前掲書、109-112 頁参照。
- (17) ヴォルテール自身、『ルイ十四世の世紀』第三十六章で次のように描写している。「一六八四年の終りと、それから、一六八五年の初め、つまり、ルイ十四世が、軍備は相変わらず充実しているし、近隣に、恐るべき国など、一つもないという状態にあったとき、都市といわず城館といわず、およそ新教徒の最も多く住む場所へは、軍隊をもれなく派遣する。竜騎兵は、当時、軍規が相当に怪しく、行過ぎも一番多かったので、この弾圧は、『^{ラ・ドラゴナード}竜騎兵の襲撃』と呼ばれた。(中略) こうして、至るところで、教会堂を破壊し、地方では、武力に訴えて、改宗を迫っているとき、ついに、一六八五年十月、ナントの勅令が廃棄された。あの楼閣、四方八方から傷を受けながらまだ立っていたのが、完全に倒れたのである。」(岩波文庫『ルイ十四世の世紀』三、140-142 頁)
- (18) 文庫、108 頁。
- (19) 当初は蔑称であったこの語の由来については、木崎、前掲書、20-22 頁及び金哲雄『ユグノーの経済史的研究』、ミネルヴァ書房、2003 年、2 頁参照。
- (20) 金、同上書、1 頁。
- (21) 同上。
- (22) 同上書、2 頁及び木崎、前掲書、146 頁参照。
- (23) Cf. *Voltaire: Traité sur la tolérance*, Introduction, notes, bibliographie, chronologie par

- René Pomeau, Flammarion, Paris, 1989, p.10-11.
- (24) Cf. Pomeau, *La religion de Voltaire*, p.323.
- (25) Cf. *Ibid.*, p.324; 木崎、前掲書、33 頁参照。
- (26) この点も含めて、「カラス事件」の背景、当時の司法制度のあり方、事件に対するカトリック側の対応等については、次の諸論文を参看されたい。高橋安光「カラス事件」(前掲『法学研究5』掲載)、小林善彦「カラス事件」「ヴォルテールとカラス事件」(いずれも小林善彦『ルソーとその時代』[増補版]、大修館書店、1982年、所収)。
- (27) Cf. Ole Peter Grell and Roy Porter(ed.), *Toleration in Enlightenment Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, p.166; 小林、同上書、195 頁参照。
- (28) 文庫、77 頁。
- (29) カラス夫妻にはほかに4人の子供——2人の息子ルイ、ドナ及び2人の娘ロジーヌ、ナネット——がいたが、彼らはいずれも当夜の出来事に直接には巻き込まれていない。ルイは1757年にカトリックに改宗し、両親のもとから独立して生活しており、ドナは遠方の地ニームで徒弟奉公の身にあった。また娘たちは郊外へ出かけて留守であった。
- (30) 「高等法院」の原語は *parlement* である。この語は日本では一般に「高等法院」と訳されており、本稿ではこの慣用に従った。しかし、当時フランスに存在していたこの司法機関は「最高(主権的)法院(*Cour souveraine*)」とも呼ばれ、「主権者(国王)と肩を並べる」強大な権力を保持していたが、日本語の「高等」は特に最高を意味しているわけではなく、したがって「高等法院」という訳語は拒否されるべきだ、との指摘もある(木崎、前掲書、23-24 頁)。
- (31) Voltaire, *Correspondence*, VI, Bibliothèque de la Pléiade, Éditions Gallimard, Paris, 1980, p.838.
- (32) *Ibid.*, p. 840.
- (33) *Ibid.*, p.841.
- (34) *Ibid.*, p.846-847.
- (35) *Ibid.*, p.846.
- (36) *Ibid.*, p.858.
- (37) 文庫、233 頁。
- (38) 同、115 頁。
- (39) 同、234-235 頁。
- (40) 因みに、『哲学辞典』の「原罪」の項目では次のように批判されている。「人間たちの最初の父が庭園で果実を食べたという理由で、神が人間を永劫の責苦で悩ますためにあらゆる世代をつくった、と主張することは、神への侮辱であり、最も愚劣な野蛮さで神を告発することである」。原罪の教義は、モーセ五書、福音書、初代教父たちの著書のどこにも述べられていない。この教義は、「放蕩者で改悛者、マネス教徒でキリスト教徒、寛容者で迫害者、生涯を矛盾のうちに過ごした—アフリカ人」アウグスティヌスの「烈しい空想的頭脳」の所産にはほかならない、と(中央公論社、世界の名著『ヴォルテール、ディドロ、ダランベール』、318 頁:『哲学辞典』は版を重ねているが、「原罪」の項目は1767年の版に見られるので、出

- 版年は同年と表記した)。
- (41) 中川久定氏の指摘によれば、ヴォルテール自身は 1751 年以降、それまでの「理神論者 (Déiste)」という語に代えて「有神論者 (Théiste)」という語を用いて自己の立場を規定するようになった。この点も含めて、「有神論者」ヴォルテールの信仰内容については、中川氏の論文「ジャン＝ジャック・ルソーの基本的問題 (下)」(『思想』、1977 年 11 月号掲載) 参照。
- (42) 文庫、145-146 頁。
- (43) 同、146 頁。
- (44) Cf. *Mélanges*, p.271-287.
- (45) Cf. *Ibid.*, p.301-309.
- (46) 「自然法についての詩」は 1752 年の作品とされている。尚、この二つの詩の捉え方に関しては、井上堯裕氏の論文「ヴォルテールとルソーの思想的対立」(『思想』、1978 年 6 月号掲載) から多くの教示を得た。
- (47) このように言うだけでは、実は一面的な把握になりかねない。ヴォルテールが「カラス事件」への関与を決意したのは、彼の書簡の文面に照らしても明らかのように、「人間本性」に背馳する恐るべき「狂信」をその事件に読み取ったからである。そういう文脈では、なるほど人間の内なる自然即ち「人間本性」は、「狂信」に対する対抗原理として積極的に捉えられていると言えよう。けれども「人間本性」には、同時にこれとは別の側面が潜んでいた。つまり、「何卒われわれの本性 (notre nature) と切離しえない過ちの数々を憐れみをもって御覧下さいますよう」(文庫、219 頁) という「神への祈り」が物語るように、「人間本性」は、それが人間の「本性」であるがゆえに「過ち」と無縁ではありえなかったのである。ヴォルテールにおいて「人間本性」は、そうした両義的な観念であったというのが真相ではあるまいか。
- (48) *Mélanges*, p.14.
- (49) *Ibid.*, p.18.
- (50) 文庫、144 頁。
- (51) Pomeau, *La religion de Voltaire*, p.330.
- (52) 文庫、106 頁。ヴォルテールはロックの思想的業績への注意を喚起してはいるが、その業績をそのままフランスで活かせるとは考えていなかった。「フランスがこれを模倣しようという気持を抱かないようにするため、われわれが軽々しくこの例を持出したりしてはなるまい。(中略) 誕生間もない植民地で、極めて有益かつ極めて良好な成果を収めたからといって、それが古い歴史を有する国家でうまくいくとはかぎらないのだ」と言う(文庫、106 頁)。
- (53) 法政大学言語・文化センター「言語と文化」第 3 号 (2006 年 1 月) 掲載の拙稿「ジョン・ロックの寛容思想——『寛容についての書簡』を中心に——」参照。
- (54) 文庫、147 頁。
- (55) 本稿ですでに指摘したように、ヴォルテールは『寛容論』のなかで、ロックの『書簡』の参照を促している。また、本稿の注 (52) でも触れたことであるが、ヴォルテールはロック関わった「カロライナ憲法草案」にも留意するよう述べている。しかしながら、ヴォルテ

ールがロックの寛容思想から受け継いだものが何であったかについては、過大評価は避けたほうがよいと思われる。ロックは政治的共同体と宗教的共同体との分離、国家の機能と教会の機能との峻別を説いたが、この議論からヴォルテールが引き出すのは、ルネ・ポモーの指摘によれば、教皇の王位授与権と聖職禄取得納金（*annates* [教会聖職禄の保有者が教皇に納付していた賦課金]）の徴収権をガリカン教会は拒絶するということにとどまる（Cf. *Voltaire : Traité sur la tolérance*, pp.20-21; 『寛容論』第3章）。ロックが主張したような政教分離はヴォルテールの目指すところではなかった。反対に彼は教会の国家への従属を弁護し、この従属に寛容を保障する手立てを見ており、ヴォルテールがカラス事件において現存の国家機関である国王顧問会議に訴えたのも、そうした政治的意図に基づいていると思われる（*ibid.*, p.21）。

因みに、教会の国家への従属を主張する点で、ヴォルテールの思想はある意味でスピノザのそれと共通性をもつが、問題は、理論構成のなかで国家への従属をどのように位置づけているかである。スピノザの考えでは、国家から分離された自律的な霊的権力の制度化を許すならば、国家の中に国家を導入し、それゆえに主権を破滅させることになる。国家は教会と並び立つのではなく、教会の上位に位置する最高権力でなければならない。そして、最高権力としての国家の究極目的は、「支配することではなく、また人間を恐怖によって制御して他者の権利のもとに立たしめることでもなく、むしろ反対に、各人を恐怖から解放し、かくて各人ができるだけ安全に生活するようにすること、換言すれば存在と活動に対する彼の自然権を自己並びに他者を侵害することなしに最もよく保持するようにすること」（『神学政治論』下巻、畠中尚志訳、岩波文庫、1973年、275頁）である。この国家は、論理上、あくまでも各人の自然権の保持を究極目的とする最高権力たるべきものとして位置づけられており、必ずしも現存の国家というわけではない（この点については、拙稿「スピノザ研究——『神学政治論』における「自由」の概念（1）」[富山国際大学国際教養学部紀要第1巻、2005年3月]、「スピノザ研究——『神学政治論』における「自由」の概念（2）」[富山国際大学国際教養学部紀要第2巻、2006年3月]、「スピノザ研究——『神学政治論』における「自由」の概念（3）」[富山国際大学国際教養学部紀要第3巻、2007年3月]を参照されたい）。

(56) 文庫、173-174頁。

(57) これは、ドイツのレッシングが格闘した課題でもあった。レッシングは、《正統》を僭称するルター教会と世俗権力が一体となって党派的専横を行っていたドイツ社会の現実に対して、粘り強い思想闘争を展開した。その党派性批判の試みについては、『賢人ナータン』（*Nathan der Weise*, 1779）を考察対象とした拙稿「レッシング研究——『賢人ナータン』を読む——」（富山国際大学国際教養学部紀要第6巻、2010年3月）を参照されたい。

(58) 文庫、209-210頁。

(59) 法政大学出版局刊、ピエール・ベール著作集第二巻『寛容論集』、野沢協訳、1979年、91頁。

(60) 同上書、94頁。

(61) カッシーラー『啓蒙主義の哲学』、中野好之訳、紀伊国屋書店、1962年、204-205頁参照。「強制」批判という点では、ヴォルテールとベールは共通している。しかし両者の間には二

つの点で重要な違いがあることも見逃してはならない。一つは、「無神論者」の捉え方、もう一つは「良心」の位置づけである。

ベールは有徳な「無神論者」の社会が成立しうることを主張したが、ヴォルテールはそもそも無神論を認めない。ヴォルテールの神観が広義の「理神論」であることはすでに述べた。『寛容論』で「無神論」が一種の「墮落」と捉えられている。「知識を深めたいと望みながら、そのために十分時間をさけずにいるあまりに多くの人びとがこう言っている。『私の宗派の指導者たちが私を欺いた。だから宗教はまったく存在しないのだ。誤謬の腕に縋るよりは自然の腕に縋るに如くはない。人間の作り出した欺瞞より自然の掟に従うほうがよい。』不幸にも、さらに極端に走る人びともいる。すなわち、自分らが欺瞞によって規制されていたのを知って、真理の規制までも斥け、無神論に向う人びとである。他の連中が悪辣で残忍だったために、墮落に走ってしまうのである。」(文庫、145-146 頁) ヴォルテールは「あらゆる宗教的詐欺行為、あらゆる迷信の行着くところ」としてこのように語り、「幾多の恐ろしい不幸」を慰めてくれる神の存在を力説する(同、146 頁)。

『寛容論』第 20 章でも、ヴォルテールは、「人類にとっては、信仰をもたぬ生活よりは、迷信が危害を加えるおそれがあれば、ありとあらゆる迷信に抑えつけられているほうが無論望ましい」という言葉に続けて、「人類はつねに束縛を必要としてきた。そして、牧神や森の精や水の精に生贄を捧げるのはお笑い種であったが、無神論に身を投ずるよりは、神のこうした幻像に祈りを捧げるほうがはるかに分別があり、また有益でもあった。もし無神論者が議論好きで、乱暴で、力を振りまわすようなら、血を好む迷信家とおなじく忌む厄介者となるであろう」(文庫、204 頁)と述べている。このように、条件付きながらも「迷信」が「無神論」よりずっとましなものとして捉えられている。

もう一つの違いについても見ておこう。ベールにおいて各人の良心は、他のあらゆるものに対して優位を占めるほどの権威をもつ。「良心はわれわれを内部から照らし出す神的光明であり、神がそれによって人間に原初的な原理と義務を教える無言の啓示である。自己の良心に従う義務の普遍性は、良心の声に従うという同じ義務を他者のうちに認めることを可能にして、各良心の権利の相互性を基礎づける」(*La tolérance*, p.31)。こうして《正統》を自称する良心と《正統》の側から《異端》視される良心——「迷える良心(*la conscience errante*)」——との区別立ては容赦なく相対化され、「迷える良心」も、各人が自己の良心の声に従うべしという義務の相互承認の場面で、その存立の権利を獲得する。

しかし、ヴォルテールはベールのように「迷える良心」の権利は主張しない。ヴォルテールが持出すのは「もっと外面的な基準」である(*Voltaire: Traité sur la tolérance*, p.22)。ヴォルテールは言う、「私はここでは諸国民の利益についてのみ論じているのである。神学に対しては、当然そうあるべき敬意を払いながらも、この論考においては、社会の物質的、精神的幸福にその考察を限定しているのである」(文庫、107 頁)と。このようにヴォルテールにおいては、寛容を要求するのは「諸国民の利益」であり、至高の価値をもつのは「社会の物質的、精神的幸福」なのである。

(62) 文庫、107-108 頁。

(63) ロックは「読者への手紙」で、「知性 (*understanding*) の自主的使用の意義を読者に次の

ように語っている。「施物籠に頭を下げず、もらった意見の切れはしに甘んじてぼんやりく
らさずに、自分自身の考えを働かせて真理を見出し追おうとする者は（なにを手に入れよう
と）狩りする者の満足を失わないでしょう。（中略）私が頼りにするのは、あなたご自身のお
考えで〔本当に〕あるときのあなたご自身のお考えです。が、もしあなたのお考えが他人
のを信用した借りものだったら、どんな考えかはどうでもよいことです。（中略）あなたが
ご自分で判断されればその判断は公平だろうと承知しています。そのときは、どんなに批難
されても、私は傷つけられず、腹も立たないでしょう。」（『人間知性論（一）』、大槻晴彦訳、
岩波書店、1972年、18-19頁）これと同じような趣旨の文章は、カントの「啓蒙とは何か、
という問いに対する答え」（*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung*, 1784）の冒頭にも
見られる（『啓蒙とは何か』、篠田英雄訳、岩波文庫、1950年、7頁参照）。

(64) 文庫、25頁。

(65) 同、56頁; *Mélanges*, p.552.

(66) 小林、前掲書、220頁。

(67) 文庫、86頁; *Mélanges*, p. 570.

(68) 文庫、88頁; *Mélanges*, p.571.

(69) ヴォルテールが国王顧問会議によるカラス事件再審の決定に際して果たした世論形成の役
割については、次のような指摘がある。「ヴォルテールはカラスの名誉回復のために多数の有
力者に働きかけることができたし、かれが公刊した『寛容論』は大きい反響を呼んだ。かれ
はたしかに世論を動かしたのである。ここでの論点は二つあり、一つは、文人たちが政府を
動かすという新しい現象が見られることであり、もう一つは、世論という新しい観念が現わ
れ始めたということである。これらの現象はフランス革命にいたるまで強まることはあつて
も弱まることはないであろう。」（木崎、前掲書、204頁）

(70) 文庫、100頁。

(71) 同、207頁。

(72) 同、111頁。

(73) 文庫の「解題」参照。