

## モンテーニュとパスカル

—『ド・サシ氏との対話』における懷疑論の基本的問題—

佐 藤 誠

懷疑論 scepticisme という言葉は、人間は確実な認識に到達する試みを不可能だと見なし、あらゆる場合における判断の停止を勧める人々の学説として知られている。この言葉はまた、いかなることも確実であると断言することはできないと主張するピロニズム pyrrhonisme にも適用される。<sup>(1)</sup> こうして見ると、懷疑論は、判断の停止を勧めるために、真理の探求を断念しているように思われる。確かに判断の停止は、真理や確実性を見い出す可能性を放棄し、そのため、認識行為そのものの停止を指し示していないわけではない。しかしこのような見解から直ちに、懷疑論は真理の探求を全面的に排斥している、と結論すべきではないだろう。実際、懷疑的 sceptique なる語の語源を調べてみれば、懷疑的な態度とは検討の状態に留まる行為を意味していることがわかる。<sup>(2)</sup> したがって懷疑論は、認識対象を吟味しようと試みる積極的な態度と決して無縁ではない。むしろ、曖昧な断言や根拠のない推測を避けるために、判断の停止は、事物の認識のあり方に対する徹底した懷疑を前提としているのである。つまり判断の停止は、事物をありのままに検討するために、恣意的な分類や立派を退けることを目的としていると言えよう。ここにおいて、懷疑的な態度は、何よりも「真理へ至る第一歩」<sup>(3)</sup> として特徴づけられる。

ところでこのような懷疑論は、あくまで認識問題の次元において考察されているが、懷疑論の古典的な概説書と見なされているセクストス・エンピリクス Sextus Empiricus の著作が端的に示しているように、懷疑論は人間の生き方自体に係わる道徳問題と密接に結びついている点を見逃すことはできない。<sup>(4)</sup> すなわち、判断の停止を認識行為の手段としてではなく、心理的な観点から眺めるならば、何事にも動搖されない平静な心理状態がそこから導き出される。こうした心理状態は、もはや認識問題とはいかなる関連を持たず、むしろ生きるための規範を成す徳の前提条件となる。セクストス・エンピリクスの言葉を借りれば、そのような平静な心理状態はアタラクシア ataraxia と名付けられ、懷疑論はその時、道徳的な実践原理として捉えられる。<sup>(5)</sup>

しかしながら、懷疑論は、真偽や善悪を識別するための有効な指標をほとんど提供していない点において、必ずしも常に積極的な意義を持つわけではない。例えば、パスカルは『パンセ』Penséesにおいて、懷疑論の価値を多少認めてはいるものの、キリスト教の信仰にとってはむしろ障壁を成す学説として退けている。つまり懷疑論は、信仰と啓示を剥奪された人間の状態を提示してはいるが、「人間は人間を無限に越える」矛盾した事態を認識してキリスト教の真理に到達するためには、決して正当な原理とはなりえない<sup>(6)</sup>のである。しかし、懷疑論を肯定するにせよ否

定するにせよ、懐疑論に対する思想家の立場を正確に把握するためには、どのような観点からそれを捉え、そして懐疑論のいかなる側面を問題視しようとしているのかを詳細に検討することが要請されよう。そこで本稿では、パスカルの作品の中でもとりわけ特異な位置を占めている『ド・サシ氏との対話』*L'Entretien de Pascal avec M. de Sacy*を取り上げて、その作品に描き出されているモンテーニュ像を様々な角度から検討し、懐疑論に関する基本的な問題点を明らかにするつもりである。そのような作業を試みることにより、懐疑論に対するモンテーニュやパスカルの思想的立場を把握する手掛りをいくらか得ることができるとと思われる。

### 第1節 テクストの成立過程と信憑性の問題

現在、パスカルの著作集に收められている小品『ド・サシ氏との対話』（以下『対話』と略称）は、1728年、すなわちパスカルの死後66年が経過した時に、オラトリオ派のデモレ神父 Père Desmolets によって出版された。そのテクストの正確な題名は『エピクテトスとモンテーニュの読書に関するパスカル氏とド・サシ氏との対話』*Entretien de M. Pascal et de M de Sacy sur la lecture d'Epictète et de Montaigne* である。作者は、ド・サシの秘書をしていたフォンテーヌ Fontaine であり、彼は、ポール・ロワイアル・デ・シャン Port-Royal des Champs でその対話が行なわれたと推定される時期（1655年1月ごろ）から約40年後に、上記のテクストを執筆したと考えられている。

ところで『対話』のテクストが1728年に出版されると、パスカルの姪であるマルグリット・ペリエ Marguerite Périer は、そのテクストの所在についてパリの出版者に問い合わせ、折り返し、エトマール師 abbé d'Étemare の書簡が彼女の許に届けられる。そこには、『対話』に関するフォンテーヌの執筆状況が次のように記されている。

「（上略）エピクテトスとモンテーニュについてのパスカル氏とド・サシ氏との対話は、ド・サシ氏の秘書をしていたフォンテーヌの『回想録』から取り出されたものです（もっともこのことは明記されていませんが）。彼（＝フォンテーヌ）は、死ぬ時に次のような『回想録』を残しました。それは長いのですが、彼が創立当初から生活を共にしたポール・ロワイアルの隠者たちに関する詳細な事柄がそこに含まれています。その『回想録』の主人公であり、また彼が最も多く取り扱った人は、ド・サシ氏です。パスカルとド・サシ氏とのこの対話は、フォンテーヌ氏によって即座に書き留められたにちがいありません。文体は明らかにフォンテーヌ氏のものですが、しかし内容については、パスカル氏の特徴をあまりによく表わしていますので、フォンテーヌ氏がこれと同様なものを何も考え出すことができないことは確かです。<sup>(9)</sup>」

この書簡によれば、『対話』の作者は、1655年に行なわれた対話に関する筆記メモに基づいて、デモレ神父が出版したテクストのように新たに書き直したと推測される。しかしながらフォンテーヌは、1655年ごろは、「非常に凡庸な人物」<sup>(10)</sup>であったに過ぎず、ド・サシとまだ親密な関係を

結んでいなかったと考えられている。したがって、彼がド・サシの秘書をしていたことは、極めて疑わしい憶測に過ぎない。実際、彼が現実の対話に立会った事実は、フォンテーヌ自身がそれについて何ら言及していない以上、もはや検証することが不可能である。しかも、フォンテーヌの筆記メモが現在まだ発見されておらず、そのため、彼の執筆状況に対するエトマール師の推測は確証されているわけではない点に注意する必要がある。エトマール師の「…にちがいありません」<sup>II</sup> *faut que* …という表現が端的に示しているように、ポール・ロワイアルで取り交されたバスカルとド・サシとの対話は、ありのままの事実ではなく、むしろフォンテーヌが晩年に執筆した『対話』のテクストから想定された仮説と考えられる可能性が強い。この点については、対話が行なわれたと推定される時期から約40年以上後に執筆された『対話』のテクストしか現存していない以上、現実の対話の可能性を確かめることはできないが、フォンテーヌが立会ったと推定される対話の信憑性は非常に疑わしいと言わねばならない。また、『対話』の内容は、バスカルの特徴を表わしていると述べたエトマール師の見解は、そのテクストをバスカルの他の著作と綿密に比較照合して、フォンテーヌの役割をどの程度まで認めるべきかという点を明確にする作業をしない限り、所詮、憶測の域を出ないであろう。そうした作業を試みずに提示した彼の考えは、グイエ Gouhier が指摘しているように、デモレ神父が出版したバスカル関係の資料、すなわち<sup>(11)</sup>『対話』のテクストの信憑性を疑問視していた「マルグリット・ペリエを安心させる」ために作り出された見解に過ぎないと思われる。したがって、エトマール師の書簡からだけでは、テクストとしての『対話』の信憑性は必ずしも保証されるわけではないのである。

ところが、1736年、すなわちデモレ神父が『対話』を出版した年から8年後に、今度はトロンシエ Tronchai がフォンテーヌの『回想録』全体を出版し、そこに『対話』のテクストも取り入れられることになる。<sup>(12)</sup> このテクストは、1728年のテクストと比較すれば若干の異同が見い出され、ここにおいて、2種類の『対話』のテクストが確認される。しかし『対話』のテクストはこれに留まらず、実は20世紀初頭に至るまでに、合計7種類存在していることが認められるのである。<sup>(13)</sup> こうした事情を考慮に入れると、先のエトマール師の見解は、たとえ憶測に過ぎないといえども、テクストとしての『対話』の存在を否認することは極めて困難であることがわかる。残された問題は、それら7種類のテクストのうち、どのテクストがフォンテーヌの執筆内容を最も忠実に表わしているかという点に絞られるのである。そのような事態に対して、ペディエ Bédier は1902年に、7種類のテクストを比較検討しながら、既に失われたと思われる原型を再構成した論文を<sup>(14)</sup> 発表する。それによれば、7種類のテクストは2つのグループにそれぞれ分類され、更にそのグループは、既に失われた原型のテクストに由来している点が論証される。<sup>(15)</sup> その結果、ペディエは約10ヶ所の異文を除き、テクストの原型をほぼ構成したと確信するに至る。しかし、彼によって構成されたテクストの原型は、どれほど思想的な価値があるとしても、原型という考えは、あくまで仮説として設定された見解である点を認めねばなるまい。したがってラフュマ Lafuma がそ

のように構成された仮説的な原型よりも、不正確な表現が若干見い出されるとはいえる、「原本を忠実に再現している」と考えられる1728年のテクストを積極的に評価しているのはむしろ当然だと言える。1728年のテクストが既に現存しているので、原型を新たに設定して、それを構成する試みは、グイエの表現を借りれば、「1種の方法的な幻影」<sup>(16)</sup>に過ぎないのである。テクストの種類に関する論議は、結局ラ・フュマの見解にひとまず落ち着き、それによってテクストとしての『対話』<sup>(17)</sup>の信憑性が承認されることになる。しかしながら、テクストの内容を詳細に分析してみると、『対話』の成立過程については、様々な問題点がまだ残されていることがわかる。それらの問題点は、大体次のような3点に整理されるだろう。

- ① フォンテーヌが執筆した『対話』は、バスカルの言葉をどの程度忠実に書き留めているのかという点。
- ② 『対話』が必ずしもフォンテーヌ自身の筆記メモに基づいて執筆されていないならば、『対話』は一体どんな資料によって構成されているのかという点。
- ③ テクストとしての『対話』に示されているバスカルの言説は、<sup>ディスクープ</sup>彼の思想全体においていかなる位置を占めているのかという点

そこで、これら3つの問題点を考慮に入れながら、テクストとしての『対話』の成立過程を検討していくことにしよう。

エトマール師は、既に引用した書簡の中で、『対話』の内容はバスカルの特徴を表わしているが、文体はフォンテーヌのものだと指摘している。しかし、サント・ブーヴ Sainte-Beuve が『ポール・ロワイヤル』<sup>(18)</sup> Port-Royalにおいて述べているように、バスカルの「生々とした言葉」は、バスカル独自の言葉としてテクストに刻み込まれているのであり、彼の言葉はフォンテーヌの文体によって書き記されているという見解は、決して無条件に認められるわけではない。実際、文体と内容とを区別したエトマール師の考えは、バスカルの表現様式を必ずしも適確に捉えているとは思われないのである。サント・ブーヴのそうした指摘に加えて、アヴェ Havet はエトマール師の見解を全面的に退けて、フォンテーヌは、バスカル自身の筆記メモに基づいてバスカルの言葉をありのままに書き留めた、と想定している。すなわち、「バスカルがポール・ロワイヤルの哲学的な講演において述べるべき事柄を通常書き記していたことに注意するならば、彼はド・サシ氏との対話に際しても同様に、前もって準備していたし、そしてフォンテーヌがその対話を執筆した時には、バスカルの筆記メモが彼の手元にあったことは容易に考えられるだろう」とアヴェは断言するのである。しかしアヴェは、『対話』のテクストとバスカル自身のしかるべき筆記メモとを詳細に比較照合しているわけではないので、彼の見解は、たとえ正鵠を得ているとしても、実証性に乏しいと言わねばならない。アヴェの指摘はサント・ブーヴと同様に、客観的な根拠から導き出されたわけではないが、『対話』におけるバスカルの言葉はフォンテーヌの文体によって書かれたのではなく、むしろバスカルの文体そのものであると見なす仮説は、1914年に画

期的なパスカル全集を編集したブランシュヴィック Brunschwig によっても採用される点に注意する必要がある。<sup>(20)</sup> もっともブランシュヴィックも、『対話』とパスカルの資料を実証的に比較照合しているわけではなく、ただアヴュの基本的な見解を受け入れているに過ぎない。『対話』の文体におけるパスカルの特徴を実証的な手続に基づいて検討する作業は、第2次世界大戦前に前田陽一氏やクルセル Courcelle によってなされていくのである。

まず前田氏は、『対話』におけるパスカルの言葉をパスカルの他の作品と綿密に比較照合することを試み、パスカル独自の作品としての『対話』の価値を次のように論証する。すなわち、モンテーニュについてパスカルが論じている文章には、モンテーニュの作品からの引用よりも、むしろパスカルの著作の中に見い出される部分がある。そしてパスカルの著作に関しては、フォンテーヌが利用することのできたポール・ロワイアル版の『パンセ』よりも、フォンテーヌの生前には出版されなかつた『幾何学的精神について』*De l'esprit géométrique* やパスカル自筆の原稿に書き記された文章の方が『対話』の文章に類似している点が確認される。その結果、前田氏は、「『対話』の問題の諸節が、ポール・ロワイアル版で発表されたテクストを超えてパスカル自筆の原稿とかように深く合致している事実は、パスカル以外の何人といえども、前もって『パンセ』の原稿をその線を引いて削除された部分までをも見逃さずに綿密に調べたのでない限り、『対話』のこれらの個所を起草することはできなかつたであろうということを証明するものであると思われる」と推論する。

前田氏のこのような見解は、もちろん『対話』全体の信憑性を保証するわけではないが、しかし少なくともパスカルによるモンテーニュの思想の要約については、パスカル自身の特徴が示されていると見なす有力な根拠を提示しているように思われる。言い換えれば、パスカルによるモンテーニュ像は、モンテーニュの作品から直接引用した文章よりも、むしろパスカル独自の考えに基づいて描き出されていると想定する前田氏の見解は、『対話』におけるパスカルの思想を実証的な手続によって確認していると考えられる。

またクルセルは、『対話』におけるパスカルの文章と『パンセ』の断章とを比較照合しながら、『パンセ』の1部分は、『対話』の文章に基づいて執筆された形跡があることを論証している。つまり、ラフュマの断章番号131、149および208の各々の断章には、『対話』の文章から借用しながら推敲した部分がはっきりと認められるのである。<sup>(21)</sup> 特に断章番号208の断章では、『対話』で相対していた思想家エピクテトスとモンテーニュは、ストア派とエピクロス派、および独断論者とアカデメイア派の対立に一般化され、キリスト教の役割が一層簡潔した表現で説明されている。本稿では、前田氏やクルセルが示しているパスカルの文章を余す所なく列挙して、『対話』の文章をそれらに対置させることは、紙幅の関係上困難であるが、少なくともこれまでの指摘から、『対話』の中に見られるパスカルの言葉は、文体も内容もともにパスカル独自のものであると断言して差し支えないと思われる。したがって、先に指摘しておいた第1の問題点、すなわち、フ

ファンテーヌが執筆した『対話』は、パスカルの言葉に関する限り、パスカル自身によって書き記された思想内容を表わしていると言えよう。それでは、『対話』のテクストは一体どんな資料によって構成されているのであろうか。

まず容易に想定される仮説は、ファンテーヌがパスカルとド・サシとの間で取り交わされた書簡の草稿を整理して、『対話』のテクストに仕上げたと見なす仮説である。実際、『対話』が收められているファンテーヌの『回想録』には、書簡を題材にして創作された様々な対談録を見い出すことができ、『対話』も恐らく同じ手法に基づいて執筆されたかもしれないと想定するのは決して不自然な仮説ではない。この点については、既にサント・ブーヴが『回想録』におけるド・サシとバルコス Barcos の対話を取り上げて、ファンテーヌはそこに対話が行なわれた時期よりも10年以上前のバルコスの書簡を挿入した点を指摘しているし、またブルッカー Brucker 神父も、サン・シラン Saint-Cyran の書簡がサン・シランとサングラン Singlin との対談録の中に認められることを指摘している。<sup>(24)</sup> したがって書簡の借用は、「ある対話を『作り出す』ファンテーヌの方法を十分に明らかにしている」と考えられる。このような事情から、『対話』のテクストを「文学的なトリック」supercherie littéraire と見なし、現実の対話の可能性を全面的に否定する論者もいる。<sup>(25)</sup> しかしながら、書簡説はド・サシとパスカルによって取り交わされた書簡が実際に発見されていない以上、『回想録』におけるファンテーヌの手法から類推された仮説に過ぎない点を認めねばならない。

ところで、『対話』の中でエピクテトスやモンテーニュについて語るパスカルの言葉には、それらの思想家からの忠実な引用が数多く見い出される点がストロウスキースキー Strowski の研究以来、しばしば指摘されている。例えばエピクテトスに関しては、ストロウスキースキーが論証したように、パスカルが当時入手したと推測される仏訳書から忠実に借用した引用文を随所に認めることができるし、<sup>(26)</sup> またモンテーニュについても、クルセルの研究によれば、53ヶ所の引用がパスカルの言葉の中に確認されている。<sup>(27)</sup> 特にモンテーニュの著作に対するパスカルの捉え方については、「絶えず簡潔さと抽象化と整理とを求める、これがストア主義的な徳と自然哲学という2つの肖像を相次いで配置していく彼の方法である」とクルセルは断言するのである。<sup>(28)</sup> したがって、パスカルは単なる記憶に頼ってエピクテトスやモンテーニュの思想を要約したのではなく、それらの思想家の著作を手元に置きながら、パスカル独自の見解を『対話』において示したと考えられる。しかしながら、『対話』にはそうした思想家からの引用が多いとはいえ、パスカルは必ずしも適切な引用をしているわけではない。例えば、パスカルがモンテーニュの表現と見なしている「陰険邪惡な存在」Etre méchant という言葉は、モンテーニュの著作ではなく、実はデカルトの『省察』Méditations métaphysiques の中に見い出されることが確認されている。<sup>(29)</sup> そして第2節以降で詳しく検討するように、モンテーニュの著作に関しては、かなり恣意的な引用文が散見され、それらを通して描き出されたモンテーニュ像は、『エセー』から取り出された本来のモン

テニュ像を表わしているとは容易に断言することができないのである。もちろん、そこにはパスカル独自の視点が伏在している点を見逃してはならないが、少なくとも『対話』におけるモンテニュ像は、クルセルが指摘しているように、「紙に急いで書きつけられた私的な筆記メモ」に基づいてまとめられた形跡が認められる。<sup>(34)</sup>

こうして見ると、『対話』のテクストを現実の会話文と同一視することはほとんど不可能であるばかりか、たとえ仮説とはいえ、『対話』はド・サシとパスカルとの間で取り交わされた書簡から構成されていると見なすこともかなり無理があると思われる。というのは、『対話』の内容は書簡体の文章のように軽快な文体で書かれているわけではなく、むしろ古典作家からの引用文を土台にした緻密な論理の運びによって特徴づけられているからである。したがって、ファンテーヌがしかるべき「私的な筆記メモ」を題材にして、『対話』のテクストに見られるような理路整然とした内容にまとめたと推測する方が妥当である。それでは、現実の対話がテクストのように行なわれなかつたことは確かだとしても、その対話の可能性を全く想定することができないのであろうか。こうした問いに答えるためにも、既に指摘しておいた第3の問題点、すなわち、パスカルの思想全体の中で占めている『対話』の位置を明らかにする必要がある。

パスカルが1654年11月23日の夜に、「決定的回心」と称せられる宗教的な体験をしたことは、彼が1枚の羊皮紙に書き記した『覚え書き』*Mémorial*によって確認することができる。その『覚え書き』は、「神以外の、この世および一切のものの忘却」による徹底した現世否定と「イエス・キリストの神」という絶対者への服従を同時に含む神秘的な体験を断片的な文章で書き留められている。こうした体験は、パスカルの人格全体を根底から振り動かす強烈な体験であり、それによって自己変革を引き起こす契機がもたらされるのである。つまり、当時社交界に出入りしていたパスカルは、その「決定的回心」によって、自己の生活態度を根本的に悔い改める決意をするに至る。パスカルの妹、ジャクリーヌ Jacqueline は、姉のジルベルト・ペリエ Gilberte Périer に宛てた書簡（1654年12月8日付）の中で「決定的回心」後の彼の心境を次のように述べている。

「（上略）今ぜひ申し上げておきたいことは、ただお兄さまが神様の愛に支えられ、神様にすべてをお捧げしたいとの、非常な願いに燃えていらっしゃることだけです。もっともお兄さまは、まだどのような生涯を選ぶべきかは御決心なさっておられませんけれども。」<sup>(35)</sup>

ジャクリーヌのこの文章は、『覚え書き』の末尾にパスカルが書き記した次の表現、すなわち「イエス・キリストおよびわが指導者への全き服従」と対応している。この時パスカルは、「わが指導者」の中にこれから選ぶべき人生を決定しうる何らかの手掛りを見い出すことを期待していたと考えられよう。そして、当時ポール・ロワイヤルの修道院長をしていたサングラシこそ、パスカルが述べている「わが指導者」に相当するのである。実際、ジャクリーヌは先の書簡において、「お兄さまは何もかもサングラシ様のお導きに身を委ねておられます」と書き、パスカルの意向

を裏付けている。しかし現実には、『対話』の冒頭で説明されているように、サングランはパスカルに対する指導者の役目をド・サシに任せるのである。<sup>(41)</sup> ジャクリーヌは1655年1月25日付の書簡の中で、こうした事情を次のように語っている。パスカルは「決定的回心」後にポール・ロワイヤル・デ・シャシを訪れ、「隠士たちの間に1つの部屋、つまり庵室」を借りて、そこにしばらく留まることになる。そして、その期間中、「サングラン様は、この間ずっと町に滞在しておられましたので、1人の指導者をお兄さまに与えて下さいました。お兄さまはこの方を少しも御存知ではなかったのですが、良き生れの方でもあり、稀にみる立派な方だと大そう喜んでおられます」と彼女は書き記すのである。ジャクリーヌがここで述べている「1人の指導者」とは、言うまでもなくド・サシに他ならない。このような経緯から、パスカルがポール・ロワイヤル・デ・シャンでド・サシに会ったことは疑いを入れない事実であることがわかる。そして両者の間には、『対話』のテクスト通りに会話が取り交わされなかつたとしても、「決定的回心」後に精神的な彷徨をしていたパスカルが、ド・サシとの間で自己の人生に関する何らかの話し合いがなされた可能性は十分にあると考えられよう。したがってクシュ Couchoud のように、現実の対話を全面的に否定することは無理であり、むしろ両者の間には、『対話』の内容と類似した主題をめぐって話し合いが行なわれたと推測する方が妥当である。こうした現実の対話を契機にして、その後恐らく執筆された「私的な筆記メモ」が両者の間で取り交わされたと思われる。もっともこの点に関しては、科学的な根拠があるわけではないが、『対話』の資料を成す「私的な筆記メモ」は、クルセルの次のような指摘が示しているように、現実の対話の時期とほぼ同年代に書かれたと推定される。

「エピクテトスとモンテニュの要約から成るその文書は、ポール・ロワイヤル版の『パンセ』よりも以前に執筆されたばかりではなく、壮大な弁証論のためにパスカルによって準備された数々の断章よりも以前に、更にまた、彼によりポール・ロワイヤルのためになされた演説よりも以前に執筆されたのである。『プロヴァンシャル』*Provinciales* の執筆のために要した時間を考えすれば、その文書は1654年ないし1655年にまで容易にさかのぼることができる。」<sup>(42)</sup> クルセルの指摘は、しかしながら、『対話』のテクスト全体に関する執筆時期に適用されるわけではない。とはいってもバスカルの文章に関する限り、『対話』は『パンセ』以前に執筆された作品であり、『対話』の時期を「決定的回心」直後に設定したのは、フォンテーヌの創作である可能性が強い。しかし、『対話』の資料と考えられる「私的な筆記メモ」がたとえ「決定的回心」直後に書かれていないとも、多分その前後には執筆されたであろうと推測される。それゆえ、『対話』の言説は、『パンセ』へ至るバスカルの思想的立場を表明していると見なすことができる。『対話』のテクストに係わる様々な疑問点はまだ完全に払拭されていないけれども、そこに描き出されているモンテニュ像はバスカル独自の見解を表わしていると考えて差し支えないし、更にそうしたモンテニュ像とモンテニュ自身の著作を比較検討することにより、バスカ

ルの思想的立場が一層包括的に捉えられるであろう。そこで次に『対話』におけるモンテーニュ像を検討し、懷疑論に関する問題点を明らかにしていきたいと思う。

## 第2節 モンテーニュ像の検討

『対話』では、主としてエピクテトスとモンテーニュに対するパスカルの見解がド・サシの面前で表明され、ド・サシが彼の見解について寸評を加えるという筋の展開が見い出される。そこで、パスカルがどのような観点からモンテーニュの思想を考察しているのかを見極めるためにも、先ず『対話』に描き出されている具体的な状況を眺めておく必要がある。

前節で既に指摘したように、『対話』の素材を提供している資料は、パスカルの「決定的回心」前後に恐らく執筆されている。したがって、『対話』の内容は、その「決定的回心」に関する彼の思想的立場と何らかの関連があると見なすことができる。

さて、『対話』によれば、パスカルは「遂に神に動かされ」た後に、「悔悛の生涯に入った」人物として、ポール・ロワイヤル・デ・シャンを訪れ、そこでサングランから指導者の任務を依頼されたド・サシと会う場面が設定されている。そこには「決定的回心」後のパスカルの立場が説明され、また『覚え書き』に書き込まれた文章と類似した文章が認められる。他方、ド・サシは非常に敬虔な信者として『対話』の中に登場し、「すべてのことは彼にとって直ちに神に至り、あるいは他人を神に至らせる」<sup>(46)</sup> 独特な対話方法を身につけている。「聖書と教父たちのうちに見い出される聖なる光」<sup>(47)</sup>を持つド・サシにとって、学問とは決して信仰へ導く有効な手段を提供していないのではなく、「危険な快楽」<sup>(48)</sup>によって人間を信仰から遠ざけてしまうものと見なされる。特に哲学者たちが書いた著作は、「その黒煙によってそれを読む人々の揺らめく信仰を蝙らし」、<sup>(49)</sup> その結果、「身を滅ぼす」害悪を生み出すのである。哲学に対するこうした否定的な態度は、ド・サシの基本的な考え方を特徴づけている。それゆえ、「決定的回心」後にポール・ロワイヤルへやって来たパスカルは、このような考えを持つド・サシの前でエピクテトスやモンテーニュに関する自己の見解を表明した点に注意する必要がある。そこで次に、パスカルによって描き出されたモンテーニュ像を明らかにするために、モンテーニュと対比して述べられているエピクテトスの道徳観を考察する段取りである。

ストア主義的な徳を体現していると考えられるエピクテトスは、「世界の学者中で人間の義務を最もよく知った1人」として描かれている。彼にとって「人間の義務」とは、何よりも神を主目的と見なして、「神の意志を認め、それに従うこと」であり、人間の様々な行為は、常に神と関連してなされねばならないのである。そして人間は、神に「すべてにおいて進んで従う」以上、現世の出来事に係わる様々な条件から超脱して、それらに左右されないことが要求される。すなわち、どんなに不測な事態が生じたとしても、それを神から与えられた運命と見なして「平然と甘受する」覚悟を持つ必要がある。ここには、現世のあらゆる出来事に確固たる決意で従うばかり

りではなく、そうした出来事に心を捕われずに超然とした振舞をすることを勧めるストア主義的な行動様式を認めることができる。

ところでこのような行動様式は、パスカルにとっては無条件に受け入れられるわけではなく、キリスト教の信仰という立場から眺めれば、むしろ非難の対象となりうるのである。つまり、人間の義務を神との関連において規定したエピクテトスは、「神は人間にそのすべての義務を履行する手段を与える、それらの手段はわれわれの能力の中にある」と考えて、人間の能力を過大評価する。<sup>(58)</sup> そして、精神と意志は自由な能力を持ち、人間は「それらによって自分を完全なものにできる」とさえ、エピクテトスは規定している。その結果、「人間は、これらの能力によって完全に神を知り、神を愛し、神に従い、神の意にかない、おのれのすべての惡徳から癒され、すべての徳<sup>(59)</sup> を身につけ、聖なる者となり、こうして神の伴侶となる」事態に到達するのである。このような考えは、人間の能力を神聖化してしまうために、かえって人間のありのままの本性を十分に捉えていないと見なされる。パスカルがエピクテトスを「高慢に陥った」<sup>(60)</sup> 哲学者として非難するのは、このためであると言えよう。エピクテトスによって示された人間万能説は、このように人間の偉大さを過大評価し、逆に人間の悲惨さを無視する傾向を持つのである。したがって、人間の本性を的確に把握するためには、人間の無力によって特徴づけられる悲惨な側面にも目を向けることが要件となる。ここにおいてパスカルは、モンテニュの思想を粗描しながら、人間の本性に関する悲惨な側面を浮き彫りにすることになる。

さて、モンテニュが考察する人間は、「すべての啓示を剝奪された人間」であり「信仰抜きの理性」<sup>(61)</sup> を誇示する人間である。こうした人間は、エピクテトスが提示した万能な人間とは異なり、様々な行為において無力な様相を露呈する傾向がある。すなわち、人間が依拠している様々な価値体系は、確固たる基盤の上に成り立っているわけではなく、不確実な外観を帯びた脆弱な構成を持っている。そのような価値体系は、学問の領域全体に見い出されるばかりではなく、法体系などのように現実社会に直接に係わる分野や、靈魂の存在という形而上学的な問題に至るまで認められる。モンテニュは、こうした価値体系の虚構性と不確実性とを暴き出し、「最も広く受け入れられている通説のむなしさを証明する」<sup>(62)</sup>のである。ところでこのように描き出された人の無力な側面は、決してありのままの状態を表わしているのではなく、事物のあり方やそれを吟味する主体を徹底的に疑問視する「普遍的な懷疑」<sup>(63)</sup>というモンテニュに固有な思考原理に基づいて示されている点に注意しなければならない。パスカルによれば、モンテニュの本質的な見解は、「自己を疑う懷疑と自己を知らぬ無知とのなか」<sup>(64)</sup>にあり、こうした見解は、「私は何を知っているだろうか」<sup>(65)</sup>という疑問文によって端的に示されるわけである。その意味で、モンテニュは、「純粹な懷疑論者」として特徴づけられる。認識能力の規範を成す理性を批判し、人間が依拠している様々な価値体系の基盤を疑問視する根本的な動機は、彼のこうした懷疑的な立場に由来していると考えられよう。しかしながら、モンテニュは人間の理性や様々な価値体系を厳

しく批判しているとはいえる、そのような批判を通して、新たな人間観や価値観を構想しているわけではない。彼の批判精神は、「信仰以外で真の正義を誇っている人々の傲慢をくじくため、自分の意見に執着し、学問の中に不動の真理を見い出すと信じている人々の蒙を啓くため、また理性<sup>(60)</sup>をしてその光が微弱なこととその迷いとを承服させるため」に適用され、人間の無力な状態を示すことに留まるのである。したがってモンテーニュは、「普遍的な懷疑」の中に、自己の思考方法や精神活動を置く傾向がある。こうした点から、彼の懷疑論は、デカルト Descartes が『方法論』*Discours de la méthode*において批判しているように、「ただ疑うためにのみ疑い、いつでも非決定を装う」態度を保持する静的な立場を表わしていることがわかる。それゆえモンテーニュは、確実な指標を見い出すために事物のあり方を疑うのではなく、ただ人間の無力な側面を暴露するために、懷疑論者の立場に執着する思想家として描き出されているのである。言い換えれば、パスカルがモンテーニュの中に見い出している特質は、「普遍的な懷疑」の中に閉じこもり、そこに自ら進んで安住しようとする態度に他ならない。そして、自己や自己を取り巻く世界を徹底的に疑問視しているにもかかわらず、モンテーニュが物事の成り行きに身を任せた行動様式を採用するのは、「普遍的な懷疑」の中に充足した精神を見い出しているからである。実際、人間の行動を様々な見地から吟味し規正する道徳原理が不確実である以上、モンテーニュは「物事によりかかって深入りをしないようにその上を軽く流れる」<sup>(71)</sup>ような振舞を勧めている。その結果、「すべてにおいて、便宜と平安とが彼の行動の規準」となるが、パスカルは、それらの規準はむしろ「異教徒」の性質を帯びていると見なすのである。モンテーニュのこうした異教的な側面は、後に『パンセ』においても指摘され、パスカルにとっては非難の対象となっている。パスカルは、そこでは次のようにモンテーニュの受動的な行動様式を批判している。

「彼（=モンテーニュ）の死に対する全く異教的な気持は許すことができない。なぜなら、少なくとも死ぬことだけはキリスト教的にしようと願わないのだったら、敬虔の心をすっかり断念しなければならないからである。ところが彼はその著書全体を通じて、だらしなくふんわり<sup>(72)</sup>りと死ぬことばかり考えている。」

すなわち、「敬虔な心」の欠如が、モンテーニュの異教的な性質を特徴づけているわけである。したがって、物事の成り行きに身を任せた行動様式は、人間を「極度の卑怯」へ導く可能性があり、また次の文章が示しているように、そうした行動様式を規定づけている徳は「敬虔な心」を欠いていると言わねばならない。

「彼の徳は無邪気で、心安く、楽しく、おもしろく、いわばふざけています。それは静かな閑暇に柔らかく横になり、自分を楽しませるものに従い、吉凶様々の出来事について気楽にしゃべっています。」

このように捉えられたモンテーニュの徳は、それ自体充足していて、快楽主義的な特徴を備えている。「無知と無頓着」によって支えられている彼の徳は、しかしながら眞実な徳の姿を示し

ているわけではなく、「怠惰」<sup>(77)</sup>から生じた虚偽の外観を表わしているに過ぎない。こうした放埒な道徳意識が、多分パスカルにとっては、モンテニュの許し難い欠点と見なされ、モンテニュを批判する若干の文章をパスカルは『パンセ』の断章に書き記したのであろうと推測される。実際、モンテニュに対するパスカルの態度は、「日常生活での話題から生まれた思想ばかり」<sup>(78)</sup>表現しているために積極的な評価を下しているけれども、ジャン・メナール Jean Mesnard が指摘しているように、パスカルにとってモンテニュは、通常、「戦うべき敵」<sup>(79)</sup>と考えられるのである。したがって、パスカルが「自己を描こうとした愚かな企て」と述べて、自己描写を試みたモンテニュを非難しているのも、そこに不遜な態度を見抜いていたためであると言えよう。更に、自己描写に対するパスカルの批判には、人間関係に関する彼独自の否定的な見解が伏在していることも等閑視するわけにはいかない。

すなわち、「自己愛」amour-propre と題する断章などで、<sup>(80)</sup>パスカルは歪められた人間関係を次のように暴き出しているのである。

自己の存在は、それ自体に内在している諸性質によって捉えられるのではなく、他者から具体的な場面において眺められた存在として想定される。そうした存在は、確固とした基盤を備えているわけではなく、他者から眺められた不安定な仮象によってその特性が規定づけられることになる。したがって、自己は決して必然的な存在ではなく、対他関係において想定された偶発的な存在でしかない。自己のイメージは、そこでは、「私が他者に押しつけるイメージであり、そして他者は、他者と私自身に対して抱く他者に固有なイメージを私に押しつける」<sup>(81)</sup>特質を持つ。こうして自己は、対他関係によって一時的な外観が保証されるけれども、その固有な存在価値はほとんど認められない。このような事情から、自己と他者は、各々のイメージを押しつけることによってかろうじてその存在基盤を保つ相互依存的な関係に置かれることが理解される。そして「自分だけを愛し、自分だけしか考えない」自己愛の特性がそうした関係の中に導入される時、「自分の欠陥を、自分に対しても他人に対しても、覆い隠すために」、<sup>(82)</sup>対他関係は非常に歪められた様相を呈してくる。自己中心的な性質を持つ存在は、こうして、正常なコミュニケーションの基盤を形成することは困難となり、人間関係は、「自分に対しても、他人に対しても偽装と虚偽と偽善とであるに過ぎない」<sup>(83)</sup>傾向を持つのである。パスカルは、そのような人間関係における自我の性質を次のように説明している。

「要するに、自我は2つの性質を持っている。それはすべてのものの中の中心になるから、それ自身、不正である。それは他人を従属させようとするから、他人には不快である。なぜなら、各人の自我は互いに敵であり、他のすべての自我の暴君になろうとするからである。」<sup>(84)</sup>

他者を支配しようとする自我は、他者との正常なコミュニケーションの場を設定するどころか、むしろ、他者と敵対する関係を作り出す。こうした自我は、モロ・シール Morot-Sir の表現を借りれば、「滑稽な誇張」<sup>(85)</sup>そのものであり、「自我は憎むべきものだ」というパスカルの言葉は、

そのような欠陥から導き出されるのである。しかしながら、他者に対して暴君のように振舞う自我は、人間関係を崩壊させるばかりではなく、実は信仰にとって大きな障壁となる点にも注意する必要がある。つまり、自己愛は個別的な存在だけに執着するために、全体の存在、すなわち神を無視する可能性がある。そのため、自己愛を持つ限り、「われわれは生まれつき不正で腐敗している」と<sup>(89)</sup>バスカルは断言するのである。したがって、信仰へ導かれるためには、「われわれ自身と、われわれを唆してひとりの神以外のものに執着させるすべてのものとを、憎まなければならぬ」<sup>(90)</sup>ことが要請される。自己の存在を憎むことは、それゆえ、「真に愛すべき存在」<sup>(91)</sup>である神を愛する行為を伴わねばならないのである。そこに、バスカルが指摘する「真の唯一の徳」<sup>(92)</sup>が認められる。すなわち、自己の存在に執着する限り、人間の罪の源泉を成す「高慢と怠惰」<sup>(93)</sup>に導かれ、その結果、神に対して盲目にならざるをえないのである。

こうして見ると、自己中心的な観点に立ちながら、「自分自身の主義として」、積極的に自己を描くことは、バスカルにとってはいかに傲慢で冒瀆的な試みであるかがわかる。そのようなモンテニュの試みは、バスカルが斜弾する「邪欲」<sup>(94)</sup>以外の何ものでもなく、むしろ信仰に対立するわけである。以上から、バスカルがモンテニュの中に見い出していた異教的な特質は、自己に執着する不遜な態度であり、それによって生ずる敬虔な信仰心の欠如であると考えられよう。モンテニュの道徳意識が『対話』や『パンセ』においてしばしば批判されているのは、そうした事態に由来しているのである。

さて、ここで、バスカルが『対話』の中で描き出しているモンテニュ像を整理すれば、次のような3つの特徴にまとめることができる。

- ① あらゆる事物の存在根拠を疑問視する「普遍的な懷疑」の立場に留まり、そこから確実な指標を求めるこことを断念している静<sup>スタティック</sup>的な懷疑論者。
- ② 現実の世界において真なる価値体系が存在しない以上、ただ物事の成り行きに身を任せて振舞おうとする受動的な行動様式。
- ③ 快楽主義的な徳を身につけ、「無知と無頓着」の中に精神を憩わせる充足した道徳意識。

このような特徴は、あくまでバスカルによって眺められたモンテニュ像を形作っていて、必ずしも『エセー』において捉えられた本来のモンテニュ像と重なっているわけではない。モンテニュにおける懷疑のあり方を『エセー』に即して考察する試みは第3節に譲らねばならないが、とりあえず、ここでは、3つの特徴を備えたバスカルによるモンテニュ像は、人間の無力な側面から必然的に導き出されたものであり、エピクテトスと同様に、人間の本性を十分に把握していない点を指摘しておきたい。

実際、バスカルは、エピクテトスやモンテニュが提示した虚偽の人間観は、「人間の現在の状態が創造の状態と異なっているのを知らなかつたこと」<sup>(95)</sup>から生じたと断言している。こうした事情から、両者の思想は次のように要約されるのである。

「1人（＝エピクテトス）は人間の最初の偉大な若干の痕跡に注目し、その腐敗を知らぬために、自然を、健全で、修理者の必要がないものとして取り扱い、それが彼を尊大の極点にまで導きました。それに反して他の1人（＝モンテーニュ）は、現在の悲惨を感じながら最初の尊厳を知らなかつたため、自然を必然的に弱く、修理しがたいものとして取り扱つたので、それが彼を真の善に到達することの絶望へ、そしてそこから極度の卑怯へと墜落させました。」<sup>(98)</sup>

こうして見ると、エピクテトスは、創造の状態における人間の偉大さをいくらか知っているために、真理へ至る手掛りをもたらしているように思われる。またモンテーニュは、「最初の尊厳を知らなかつたために」誤認に陥つたのであるから、相反した性質を持つ2人の思想家を結合すれば、「完全な道徳」があるいは成立しうるかもしれない。しかしながら、「一方は確実、他方は懷疑、一方は人間の偉大、他方はその虚弱を立証しているので、彼らはお互いに誤謬と同様に真理までをも破壊し去ってしまう」ために、両者の結合は不可能になる。つまり、両者は確かに人間の本性を部分的に捉えているとはいへ、「完全な道徳」の形成にとって決して補完的な関係にあるわけではないのである。それでは、パスカルが構想している「完全な道徳」とは、一体どのようにして樹立することができるのであろうか。

こうした課題に対して、パスカルは次のような見解を提示する。エピクテトスは、「自然性に偉大を賦与し」、<sup>(99)</sup> モンテーニュは「この同じ自然性に虚弱を賦与しているので」、<sup>(100)</sup> 両者の結合は矛盾した様相を呈することになる。しかし信仰は、同一の対象に相反する性質を与えることをせず<sup>(101)</sup> に、「弱いものはすべて自然性に、強いものはすべて恩恵に属する」視点を提供するのである。ここにおいて、『対話』におけるパスカルの主要な意図が明らかにされる。すなわち、パスカルは2人の思想家の特質を単に粗描したわけではなく、両者に認められる不充分な人間把握をキリスト教の信仰によって是正し、真なる道徳を打ち立てようとしているのである。したがって彼は、信仰の真価を説き、そして人々に信仰の意義を自覚させようとする護教論的 *apologétique* な意図に基づいて、<sup>(102)</sup> 2人の思想家を要約していると考えられよう。それゆえ、「福音こそは、全く神聖な術によって相反するものを調和させ、そしてまた、真なるものをすべて結合し、偽のものをすべて駆逐し、それによってかの人間的教説においては両立しえなかつたこれらの対立を調和させる、真に天上的な知恵を作り上げるのです」というパスカルの言葉は、こうした観点において理解されねばならない。『対話』の末尾で、パスカルが2人の思想家に関する読書の利益を述べているのも、護教論的な意図を人々に悟らせるためであり、決してそれらの思想家をありのままに捉えるためではないのである。そして、『対話』よりも後に執筆される『パンセ』において、そのような護教論的な意図が一層明確に示されることになる。

パスカルは1657年から1658年にかけて、キリスト教護教論を成す『パンセ』の大部分の断章を執筆している。その時に整理された断章の分類内容によれば、彼は第1部で「無神論者に信仰を受け入れさせる」ために神なき人間の悲惨で矛盾した状況を描き出し、第2部で「無関心な紳士」<sup>(103)</sup>

に対してキリスト教の信憑性を説得するために、その宗教の真理を首尾一貫した論理によって証明しようとしていたと考えられる。パスカルは『パンセ』の断章において、こうした意図を次のように簡潔に要約している。

「第1部。神なき人間の惨めさ。

第2部。神とともにあらん人間の至福。」

---

換言すれば、

第1部。自然が腐敗していること。自然そのものによって。

第2部。<sup>(109)</sup>修理者が存在すること。聖書によって。」

したがって、特にモンテニュの思想についての今までの叙述において浮き彫りにされた人間の悲惨な側面は、後に『パンセ』の中で明瞭に表わされる護教論的な意図と密接に結びついているのである。「自然そのものによって」人間や人間を取り巻く世界の「自然が腐敗している」状態を正しく認識することが、信仰に導くための前提条件となるわけである。このような見地から、パスカルが第1写本による『パンセ』の前半で、人間が現世に依存した様々な価値観の虚構性を暴き出したのも、腐敗した自然を強調するためであったことがわかる。しかしながら、自然の腐敗によって生み出された悲惨な人間は、聖書の解読を通じて認知される「修理者」、すなわち、イエス・キリストの存在によって「神とともにあらん人間の至福」を得ることが可能となる。パスカルがキリスト教の真理を証明するために、聖書に関する独自の解読方法を『パンセ』の中で試みたのも、そのような事情に基づいている。もちろん、『対話』が執筆された時期に、パスカルがそうした解読方法を既に明確に考えていたかどうかについては、かなり疑わしいと言わねばならない。しかし、彼が護教論的な観点から腐敗した自然の様々な局面を眺めようとしていたことは、既にこの節で指摘したように、『対話』の中に認めることができる。執筆時期ばかりではなく、内容自体を考えても、『対話』は『パンセ』へ至る思想的立場を表わしていると見なして差し支えないのは、以上のような経緯から理解されよう。したがって、パスカルによるモンテニュ像を、そうした思想的立場から切り離して考察することは妥当ではなく、むしろ『パンセ』へ至る思想的文脈の中にはっきりと位置づけることが要請されるのである。

ところで、このような護教論的な意図に従って思想家の特徴を要約しようとなれば、当然そこには、偏向した解釈や不当な誤読の生じる可能性がある。もちろん、こうした解釈や誤読が、逆にパスカルの思想的立場を一層堅固にする場合には、それらを即座に不当なものと見なして退けるわけにはいかないだろう。実際、『対話』におけるパスカルの読解が、未完のキリスト教護教論を成す『パンセ』へ至る過程を明確に示している以上、彼の読解は、たとえ正鶴を得ていなくとも、自己の思想を形成する上で重要な役割を果している点を認めねばなるまい。しかし、パスカル自身の読解態度を明らかにするためにも、彼によって示された思想家の特徴だけを無条件に受け入

れることは、決して適切な試みとは言えないものである。そこで次に、モンテニュの思想における懷疑的な側面を考察しながら、懷疑論に関する基本的な問題点を明らかにしていきたいと思う。

### 第3節 懐疑論の基本的問題

モンテニュは『エセー』の第2巻第12章において、古代の哲学を3つの流派に分類している。まず第1に、真理を発見したと主張する流派であり、<sup>～ヨバトス</sup>逍遙学派やエピクロス派やストア派などがそれに含まれ、一般に独断論者と言われている学者たちによって構成されている。第2は、「探求に絶望して、真理は人間の手段では理解できない」と考える流派で、アカデマイア派がこれに属する。第3は、「真理を探求中」であると主張し、事物のあり方に対していかなる判断も下さない流派で、ピュロン Pyrrhoを中心とする懷疑論者がこの流派を規定づけている。

第1の独断論者たちは、真理の発見に対する確固たる主張にもかかわらず、実際には、「何かの確実性を樹立するというよりも、むしろ真理の探求においてどこまで達したかを示す」<sup>(114)</sup> 哲学者であると考えられる。また彼らの著作は、一見「独断的な調子」<sup>(115)</sup> で書かれてはいるが、「教えるよりも問ねうとしている」<sup>(116)</sup> 姿勢をそこに見い出すことができる。したがって独断論者は、しばしば懷疑論者と類似した思察態度を持つことがある。例えば「独断家の王」<sup>(117)</sup> であるアリストテレスは、モンテニュによれば、「断定の衣を着た一種のピュロン主義」<sup>(118)</sup> 者と見なされるのである。<sup>(119)</sup> しかしながら、いかに「懷疑的な書き方」<sup>(120)</sup> をしていようと、独断論者たちは様々な問題に対して蓋然的な判断を下している点を否定することはできない。しかも彼らが述べている多くの所説は、<sup>(121)</sup> 決して一致しているわけではなく、むしろ「矛盾と相違」<sup>(122)</sup> に満ちているのである。その結果、彼らの所説は、「何かの真理を建てるための土台」<sup>(123)</sup> を表わしているわけではなく、実は真理の探求とは無縁であることがわかる。モンテニュが『エセー』において批判している学者たちは、こうした独断論者たちであり、また、彼らの様々な所説が示している不確実で誤った見方である。すなわち、独断論者たちは人間の能力を正しく把握することなく、精神の本質から神の概念にまで及ぶ様々な事柄を無理に解釈しようとして、「自分との関係に基づいて」<sup>(124)</sup> もっともらしい所説を主張しようとしている。モンテニュは、彼らのそうした人間中心的な認識様式を厳しく批判し、人間の能力を事物の認識に正しく適用することを勧告しているのである。「人間は人間でしかありえないし、自分の能力に応じてしか考えることができない」以上、神の概念のような認識できない事柄について虚構の見解を作り上げることは、人間には不相応な試みと見なされる。独断論者たちが主張した様々な所説は、こうして真理の探求とは何ら関連があるわけではなく、ただ彼らの尊大な態度を誇示しているに過ぎないのである。

ところで、真理の探求は不可能であると考えるアカデマイア派は、「人間の無力と無知」<sup>(125)</sup> を説いていて、独断論者よりは認識作用の限界を正当に捉えているように思われる。しかしアカデマイ

ア派は、「人間の能力を決定し物事のむずかしさを認識評価するという、極めて偉大な学問が人間に可能なことを疑っている」<sup>(126)</sup>ので、その流派に属する人々の見解は、懷疑論者の立場から眺めれば、独断論者と同様に、「あまりにも大胆な自惚」<sup>(127)</sup>を備えているのである。そして事物の認識において、アカデメイア派は確かに恣意的な断定をすることはないが、「ある事柄が他の事柄よりも一層真実らしいことを認め、判断が他の確実さよりもある確実さの方に傾くことを許した」<sup>(128)</sup>点において、完全な無知を主張しているわけではない。真理に無知である以上、「真実らしい事柄を選択することは矛盾しているし、また、そのように選択する主体の能力をいくらか認めているので、アカデメイア派の論理は首尾一貫していないのである。したがって、「自分を知り、自分を判断し、自分を非難する無知は完全な無知ではない」というモンテーニュの文章は、自己の立場に不徹底なアカデメイア派の曖昧さを批判することに差し向けられていると言えよう。

それでは、第3の流派を構成している懷疑論者は、どのような思想的立場を表明しているのであろうか。

ピュロンを中心とする懷疑論者たちは、事物の認識において確固たる判断を下すわけでもなく、また認識する主体の無力感を主張しているわけでもない。彼らは徹底した懷疑の中に身を置き、「何事にも確信を持たず、何事も保証しない」態度を取る。そして懷疑の対象は、自己を取り巻く現象的世界全体に向けられるばかりではなく、懷疑する主体そのものにまで及ぶのである。それゆえ、主体の能力に対する無力や無知を認めることさえ拒み、「自己自身をも搖すぶる極端な懷疑的態度によって」<sup>(129)</sup>あらゆる断定的な命題を退けることになる。したがって懷疑論者たちは、事物のあり方を恣意的に解釈することなく、むしろ「完全な判断の中止」<sup>(130)</sup>を説くのである。こうして見ると、肯定も否定も否認する彼らの思索態度は、「『私は何を知ろうか。』といふ疑問形によつて」<sup>(131)</sup>表わすことができる。この疑問形は、否定的な断定を予測する反語的な表現を示しているわけではない点に注意しなければならない。すなわち、疑問形はあくまで疑問形として表現され、判断を保留する態度を指し示しているのである。ところでモンテーニュによれば、人間は感覚の支配下で事物の認識を行ない、事物をそれ自体として把握することはない点が確認されている。その場合、感覚は事物の本質を捉えることがなく、むしろ「あらゆる場合において不確実で誤りやすい」<sup>(132)</sup>知覚機能を備えているのである。したがって、「認識の絶対的な支配者である」感覚が作用している限り、真理の発見はもちろんのこと、事物の認識において真偽を判別する手掛りさえも見い出すことは不可能となる。その結果、「われわれは事物を自分の状態に合わせて変えてしまうから、事物の本質を知ることができない」ばかりか、「事物はひとつとして感覚によって歪められ、変えられずにはわれわれの中に入ってこない」<sup>(133)</sup>という事態までも生ずる。人間の認識行為に関するこのような事情を考慮すれば、様々な現象に対して真なる認識を求めるることはほとんど絶望的な試みであることがわかる。懷疑論者たちの見解が、蓋然的な仮説を許容していたアカデメイア派よりも真実らしい内容を持っているのは、そうした事情に基づいていると考えられ

る。モンテーニュはそのために、懷疑論者たちの思想的立場を論駁することなく、むしろ詳細な説明を試みながら擁護しているのである。

さて、あらゆる問題に対して判断を保留する懷疑論者の立場から、「われわれが事物について持っているつもりでいる意見や知識の印象から受ける動搖を受けることのない」<sup>(138)</sup>心的状態が導き出され、これは一般にアタラクシアと呼ばれる。このアタラクシアは特定の思索態度を意味しているのではなく、「平和で冷静な生き方」<sup>(139)</sup>を表わしている点に注意する必要がある。つまり、判断停止という認識様式が、あらゆる情念の影響を受けないアタラクシアという道徳原理と結びつくのである。ここにおいて、懷疑論者たちの思索態度は、単なる認識論的な次元に留まることなく、生き方自体に係わる道徳原理をも包摂していることがわかる。しかしこの道徳原理は、厳格な自己統御によって情念の働きを抑圧するストア主義的な意味内容を持っているわけではない。モンテーニュは、懷疑論者を代表するピュロンの試みを次のように述べている。

「彼は石や切株になろうとしたのではなく、生きた人間として、推理と理性を働かせ、あらゆる快樂と自然の幸福を享受し、あらゆる肉体的、精神的器官を規則正しく働かせて用いようとしたのである。人間が自ら真理を支配し、規定し、樹立すると僭称した想像上の、誤った特権<sup>(140)</sup>を正面に退け、捨てただけである。」

懷疑論者の最高善を表わすアタラクシアは、こうして「生きた人間として」、物事に対処する柔軟な道徳原理であることが理解される。更に、懷疑論者たちは実生活において「普通の生き方に従う」<sup>(141)</sup>行動様式を採用していることからも、そのような柔軟な道徳原理を確認することができる。すなわち、彼らは、「自然の諸々の傾向、情念の衝動と圧迫、法律と慣習、学芸の伝統等に服従し順応する」ことにより、「日常の行為を、これらの事物の導くがままに任せて、そこに何ら意見も判断もさしはさまない」<sup>(142)</sup>のである。したがって彼らの行動様式は、保守的な傾向によって特徴づけられる。

モンテーニュが、以上のように描き出した懷疑論者の特質は、次の3点に要約することができよう。

- ① あらゆる判断を停止する徹底した懷疑の中に身を置く思索態度。
- ② 事物に対する様々な印象に左右されない平静な生き方、つまりアタラクシアを道徳原理の土台に据える。
- ③ 物事の成り行きに従う保守的な行動様式。

こうした特質を備えている懷疑論者は、真理の探求に従事する理論家としてよりも、日常生活における理想的な生き方を提唱する道徳家として捉えられている。認識問題は、ここでは副次的な事柄に過ぎず、道徳に関する実践的な課題が何よりも重視されているのである。

このように捉えられた懷疑論者の特質を、前節で述べたバスカルによるモンテーニュ像と比較してみると、両者は極めて似通っていることがわかる。もっとも、『対話』におけるモンテーニ

ユの道徳意識は、快楽主義的な徳を備えてはいるものの、「怠惰」<sup>(145)</sup>から生ずるという否定的な部分が含まれ、懷疑論者のアタラクシアが示す積極的な価値原理を表わしているわけではない。もちろんそこには、モンテニュの道徳意識を腐敗した自然の様相の下に否定的に把握しようとしている、パスカル独自の視点が伏在していることを考慮に入れる必要がある。したがって、両者を同じ次元において安易に比較することは控まねばなるまい。しかし、そうしたパスカル自身の価値判断を除いてみれば、両者はほぼ同じ思想内容を持っていると見なして差し支えないだろう。それゆえ、パスカルは『エセー』の中に描かれた懷疑論者の姿に基づいて、独自のモンテニュ像を構想した可能性が十分にあると考えられる。しかしここで注意しなければならないことは、モンテニュは確かに『エセー』において懷疑論者の特徴を詳細に描写しているけれども、彼はそうした特徴を自己の思想と同一視しているわけではない点である。それでは、モンテニュ自身は、『エセー』においてどのような思想的立場を表明しているのであろうか。

既に本節で指摘したように、モンテニュは特に『エセー』第2巻第12章の中で、人間の能力の限界を正しく捉えずに、様々な現象を勝手に解釈しようとする独断論者たちの尊大な態度を批判している。しかし彼は、人間の能力を不当に適用する試みを批判してはいても、その能力自体を否認しているわけではない。確かに『エセー』のその章全体にわたって、人間の能力の不当な適用方法が批判の対象になっているけれども、モンテニュは同時にまた、そうした能力を的確に把握する意義を述べていることにも注目する必要がある。すなわち、「各々にとって、自分の存在以上に大切で尊いものは何もない」<sup>(146)</sup>以上、自己のあり方を正当に評価することが要件となる。したがって、モンテニュは、独断論者たちが保持している人間中心的な不当な認識様式を批判することによって、「星辰の知識と同じようにわれわれから遠くにある」<sup>(147)</sup>自己の存在を正しく知る試みの重要性を示唆していると考えられる。しかしながら、そうした重要性は決して広く認められているわけではなく、かえって自己の存在を十分に顧みることなく、自己を取り巻く世界へと目を向ける傾向が多くの人々に見受けられるのである。それゆえ、次の文章が示しているように、モンテニュは、考察の対象を常に外的 세계へ向けるような思索態度を批判しているわけである。

「われわれは、われわれの思想を一般的な問題で、すなわち宇宙の原因とか運行とかの、われわれなしでも立派に進行する問題で邪魔している。そして、人間一般ということよりももっと直接にわれわれに関係のある自分自身のことを、ミシェルのことを、なおざりにしている。」<sup>(148)</sup>

このようなモンテニュの批判は、学問が不確実な知識に基づいて形成され、そして「権威と信用によって」<sup>(149)</sup>承認されることを疑問視する姿勢とも結びついている。つまり、様々な学説は、実証的な方法によって検証されるわけではなく、その信憑性は極めて乏しいと見なされることになる。そのような学説は、世界を認識する有効な手掛りを少しも提供することなく、ただ既製の伝統的な権威を徒らに誇示することによって、その存在意義を保っているに過ぎない。モンテニュが独断論者たちの不当な思索態度をしばしば批判しているのは、そこに本来の知のあり方が闇

却されているためである。「自己を理解しえない者が、一体何を理解しえようか」というモンテニュの問い合わせは、彼らの思索態度を根底から批判するために差し向けられていると言えよう。自己認識の試みが、『エセー』において重要な位置を占めているのは、以上のような事情に由来しているのである。

しかし、「自分の存在を正しく享受することを知ることは、ほとんど神に近い絶対の完成である」という文章が端的に表わしているように、自己を認識することは決して容易な作業ではなく、むしろ神業に匹敵しうる至難な試みであることが、モンテニュによってしばしば語られている。これは、自己の存在は「自己の中にある特有な支配的な本性」という不变的な部分を持っているとはいっても、大抵の場合は、様々な局面を現わしながら絶えず変化していることに帰因している。したがって、そこに見い出される特質は「変化と不統一」であり、矛盾に満ちた様相に他ならない。その結果、モンテニュは、「われわれの精神のような極めてとりとめのない歩みを追いかけ、内部の奥深い、不透明な襞を見通し、その動きのあんなにも細かい姿をいちいち篩にかけて規定するのは、思ったよりもずっと困難な企てである」と認めざるをえない。しかし、自己は常にこのような変貌した姿を現わしているばかりではなく、同時にまた、不可解な性質を示す場合がありうる。モンテニュは、自己の不可解性について次のように述べている。

「私は私自身よりも明らかな化物や奇蹟を見たことがない。人は習慣と時間のおかげでどんな奇怪にも慣れるものだ。しかし、私は自分に親しみ自分を知ることが多ければ多いほど、それだけ自分の畸形に驚き、ますます自分がわからなくなる。」

自己の存在は、ここにおいて、もはや的確に把握することのできない「化物」monstre であり、「奇蹟」miracle として規定づけられている。こうした自己発見は、自己を認識する試みに対して有効な糸口を提供するどころか、むしろその試み自体を挫折させてしまう可能性がある。すなわち、自己が自己にとって不可解な存在として現われる時、自己認識は、何ら成果を見い出すことができない不毛な試みと見なされてしまうのである。しかしながら、モンテニュにとって主要な課題は、自己に関する確実な認識を求ることではなく、自己という矛盾した不可解な対象を検討し、それを「問題として描く」ことである点に注目しなければならない。モンテニュが自己の著作に対して、「ここに書き記したものは私の学説ではなく、私の研究である」と述べているのは、自己検討を通して何らかの体系的な理論を構想しているわけではないことを示すためである。むしろ力点は、自己検討そのもの、あるいは自己を認識する行為そのものに置かれ、明確な目標を設定してそれを追求しているわけではない。しかも、認識対象が時には不可解な様相を帶びてくる以上、自己認識は決して完結されることなく、不斷に続けられる試みとなる。こうしたモンテニュの試みは、彼自身が「師の中の師」であると見なしたソクラテスの思索態度に匹敵しうる特質を備えている。特に『エセー』第3巻第12章で表明されているソクラテス讃美は、アポロンの神託を自己の課題として実践した古代の哲学者に共感しているモンテニュの態度を

表わしていると言えよう。このような事情を考慮に入れると、モンテニュは、自己の無知に対して無知であることを信条とした懷疑論者の立場とは質的に異なっていることがわかる。モンテニュは、たとえ自己が不可解で無力であったとしても、「私は他のどの主題よりも自分を研究する」と<sup>(159)</sup>言明して、絶えず自己のあり方を吟味し認識しようとしていた思想家であり、ピュロンを代表とする懷疑論者たちの静的な思索態度を身につけているわけではないのである。次の文章は、そうしたモンテニュの姿勢をはっきりと示している。

「私は、私の意見が、私の無能を非難することにおいて限りなく大胆で不变であると思う。本当に、この私の無能もまた、他のどの主題にも劣らず、私が自分の判断を働かせてみる主題である。世間の人は常に正面を見る。私は自分の目を内に向け、そこに据えつけて、押えておく。皆は自分の前を見つめる。私は私の内部を見つめる。私は私にしか用がない。絶えず私を考え、私を調べ、私を味わう。他の人々はよく考えるにしても、常に自分以外の所へ行き、常に前に進むが、私は私自身の中をころがる。」

ところで常に自己を検討する行為は、モンテニュの精神活動において枢要な機能を果たしている判断力に基づいてなされる点に注意する必要がある。その場合、モンテニュは『エレー』<sup>(160)</sup>第2巻第12章の末尾で、「判断するものも、判断されるものも絶えざる変化と動搖の中にある」と述べて、確かに判断力の不定な性質を批判してはいる。しかしそこでは、人間の能力を成す判断力の不当な拡大適用が問題とされているのであって、決して判断力そのものの価値が否定されているわけではない。実は、「この真実を選び分ける能力」、すなわち判断力は、モンテニュによれば「主として私自身から得た」ものと見なされ、「私の最も強固で普遍的な思想」を形作っているのである。そしてこのような判断力は、「あらゆる事柄に向く道具であり、どこにでも首を突っ込む」けれども、次の文章に見られるように、その適用範囲を越えた対象に直面する時、その手前で踏み留まる性質を示している。

「もしも私に少しもわからない事柄であれば、そのわからないことに自分の判断力を試してみる。まず、遠くから躊躇みをしながら。そして、それが私の背丈に深すぎるとわかると、岸に留まる。これ以上先へ進めないとわかることが、判断力の特色なのである。いや、判断力が最も誇る特色のひとつである。」

しかし、判断力はそのためには全く停止してしまうわけではない。事物の本質や原因を認識することは、確かに「事物を支配する者だけがすること」であり、それゆえ、人間には無縁な企てである。そして、そのような不可知な対象に対して判断力を無理に使用することは、結局、独断論者たちが犯した誤謬を繰り返すことになる恐れがある。したがって、その手前で留まることは、判断力の機能を正当に捉える契機を指し示していると考えられる。しかしそうした姿勢は、判断力の全面的な停止を意味しているわけではなく、むしろ、別の角度から事物を検討する可能性を提供するのである。モンテニュにとって、知識の獲得は主要な位置を占めていない以上、検討行為は事

物に関する真理を求めるためではなく、事物のあり方を様々な視点から吟味するためになされていくことになる。その結果、「自分の力で発見できないこと」でも、それを「こね直し、練り直し、動かし、温めて、後から来る者にいくらかでも享受しやすいように、より柔らかに、扱い易いように道を開いてやる」方法をモンテニュは採用するのである。もちろん、判断力によるこうした検討行為が常に順調になされていくわけではない。とりわけ、自己という矛盾した不可解な対象を検討する時には、絶えざる試行錯誤の繰り返しとなり、判断力は「常に前に進むとは限らないで、当てもなく漂い揺れるだけである」という事態が生ずる。しかしながら、たとえ判断力が「当てもなく漂い揺れる」状態が続くとしても、そうした精神の運動そのものは決して停止することはないのである。そこに、モンテニュの自己検討に関する動的な特質を認めることができ、彼の「論理の最も普遍的な要素」を成す「Distingo」は、その運動の推進力となっていると言えよう。自己認識は、以上のような動的な試行錯誤を繰り返していくことによって押し進められるわけである。したがって、「われわれは少なくとも自分で痛い目をしながら賢くならねばならない」という文章は、たとえ有効な成果を期待することができなくとも、判断力による検討行為の重要性を強調しているモンテニュの姿勢を示していると考えられる。こうして見ると、モンテニュは確かに検討行為において真なる認識を求めているわけではないけれども、そのために、パスカルが『対話』の中で描き出したような静的な懷疑論者の立場に留まってはいないことがわかる。むしろ、判断力の適用範囲を十分にわきまえながら、不断に検討行為を繰り返していく動的な思索態度こそ、モンテニュ独自の試みを特徴づけているのである。

ところでそのような検討行為は、単なる認識問題にのみ差し向けられるわけではなく、実は人間の生き方全体に関する倫理的な問題にも及んでいる点に注目しなければならない。判断力はその時、人間の生き方を倫理的な見地から絶えず検討し、本来の道徳意識を復権しようとする意図を持つことになる。モンテニュは、判断力のそりした働きについて次のように述べる。

「私は常に、私のすることを私の全部です。そして、全身ひと固まりで歩む。どんな動作でも、私の理性の目を逃れ、隠れおおせるものはほとんどないし、私の中のあらゆる部分の一一致した賛意によって、分裂も謀叛もなしに尊かれないとるのはほとんどない。私の判断はそれについての非難と称讃の全部を引き受ける。そしていちど引き受けた非難は、これを常に持ち続ける。なぜなら、私の判断力は、いわば誕生以来、常に同一で、同一の傾向と同一の道筋と同一の力を持っているからである。」

モンテニュの試みは、ここにおいて、自立した判断力による自己統御を目指していることが理解される。そして、このような彼の試みは、『エセー』においてしばしば見い出される道徳批判と切り離すことはできないのである。

実際、モンテニュが生きた時代は、到る所で道徳意識が退廃し、社会の様々な価値観が著しく歪められた時代と見なされている。そこでは、新旧両宗派の政治的対立によって引き起こされ

た宗教戦争が「極めて悪質で破壊的で、他とともに自らを滅ぼし、猛り狂いながら自分の身をばらばらに引き裂いている」<sup>(175)</sup>ような陰惨な状況をもたらしている。そのような宗教戦争が泥沼化し、フランス王国を分裂状態に追い込んでいくにつれて、道徳意識がますます荒廃した様相を帯びてくるのは、モンテニュの次の文章が示している通りである。

「こういう国民全体の病気においては、初めのうちなら健康人と病人を見分けることができる。しかし、それがわが国のように長びくと、頭から踵まで全身が病気にかかり、どの部分も腐敗を免れなくなる。実際、放縱くらい、貪るように吸い込まれて、たちまちのうちに蔓延し、漫透する空気はない。」<sup>(176)</sup>

フランス王国の崩壊過程に伴う習俗の堕落は、こうして、社会の様々な価値観を極度に歪曲させてしまうことになる。モンテニュが法律における虚偽や不正を指摘しているのも、そのような価値観の「腐敗」に起因していると考えられる。したがって、不正な法律に基づいた「われわれを支配する裁判の形式」には、「人間の無力な証拠」や「多くの矛盾と誤認」<sup>(177)</sup>が認められるのである。モンテニュが「われわれは、いかに多くの無実な人々が罰せられたのを見たことだろう」と述べて、「法律の形式の犠牲」<sup>(178)</sup>となった人々が不当に処罰されたことを非難しているのは、「多くの矛盾と誤認」<sup>(179)</sup>に満ちた裁判を非難しているためであると言えよう。こうした事情から、「正義が死んでいる時代」<sup>(180)</sup>において、正当な行為を保証する倫理的な価値基準を見い出すことはほとんど不可能となる。しかし、道徳意識の退廃は、宗教戦争や社会制度のような外的な要因によってもたらされるばかりではなく、実は人間の本性に固有な要因によっても引き起こされることが、次のように指摘されている。

「現在、新しい考え方によって、世間の道徳を匡正しようと試みた人々も、うわべの不徳だけは改革したが、本質的な不徳は、増加はさせないまでも、そのままに許している。しかも増加の恐れは多分にある。人々は苦労も少なくて済み、認められることも大きい外的勝手な改革の上にあぐらをかいて、他のあらゆる善事をなすことをなおざりにしている。こうして安直に、生れつきの、血肉と化して内部に根を下ろしている諸々の不徳を満足させている。」<sup>(181)</sup>

こうした内的な要因は、人間の存在は「野心、嫉妬、羨望、復讐、迷信、絶望など」<sup>(182)</sup>のような「病的な性質」<sup>(183)</sup>で構成されると見なすモンテニュ自身の人間観と関連している。様々な矛盾した性質を持つ不定な人間像は、『エセー』全体にわたって認めることができるが、不徳な要因も人間性そのものに所属していると考えられるわけである。したがって、正常な人間関係を維持することは非常に困難となり、むしろ「偽裝は現代の最も著しい特徴のひとつである」<sup>(184)</sup>事態が生ずる。「道義の退廃の第1の徵候」を成す「眞実の追放」<sup>(185)</sup>が一般化するのは、そうした経緯に由来していると思われる。それでは、このような状況において、本来の道徳意識をどのように復権させ、維持することができるのであろうか。

モンテニュは、今まで述べてきたように、堕落した様々な道徳意識を検討しているが、ただ

徒らにそうした意識を批判するばかりではなく、眞なる倫理の基盤を自己の内面に求めようとしてもいる。その場合、良心による自己審判という動的な行為を通して、倫理の真価が検証される点に注目しなければならない。モンテーニュは、こうした自己審判の特質を次のように述べる。

「特に、われわれのように、自分にしか見えない、私的な生活を送る者は、自分の心の中にお手本を立て、それを試金石として、自分の行為を試し、またこれによって、自分を善めたり、罰したりしなければならない。私は自分を裁くために自分の法律と法廷を持っていて、よそよ(180)りもよけいにここに自分を訴える。」

彼の時代は、道徳原理そのものが根底から荒廃している時代であり、自己を取り巻く世界の中に本来の道徳意識を求めるることはほとんど不可能であろう。したがって、自己の内面にそれを設定しようと考えるのは、いわば当然の成り行きである。しかしモンテーニュは、自己の内面に自立した道徳意識を据えて、そこに安住する精神状態を求めようとしているわけではない。「私は自分を裁くために自分の法律と法廷を持っていて、よそよりもよけいにここに自分を訴える」という表現は、自己の内面に設定された倫理的な価値基準を絶えず吟味しながら裁くという動的な自己審判を表わしているのである。そしてこうした自己審判は、決して安易な試みではなく、「私が自分に下す宣告は、裁判官の宣告よりも厳しく頑固だ。裁判官は一般の義務の見地から判決を下すが、私の良心の呵責はそれよりももっと強く、(191)厳しい」という文章が端的に示しているように、極めて厳格な特質を持つ。こうして見ると、判断力に基づく自己検討は、「良心の呵責」を伴う徹底した自己審判を通して、行為や生き方全体の真価を問い合わせる道徳的な実践として特徴づけられることがわかる。したがって、『エセー』におけるモンテーニュの試みは、自己の思想や生き方全体を主題とした絶えざる検討行為であると言えよう。モンテーニュは、こうした試みについて次のように説明している。

「どんな人間であるにせよ、私は紙に書かれた以外の場所で生きたいと思います。私は私の技術と工夫を私自身を立派にするために用いました。私の勉強は物を書くことではなく、行なうこと覚えることに用いました。私は自分の生活を作ることに全力を尽しました。これこそ私の職業であり、仕事であります。私は何の品物の製造人でもありませんが、それ以上に書物の製造人ではありません。」

すなわち、彼の主要な課題は、「自分の生活を作ること」であり、書物を執筆することは、実生活において人格形成を行なう契機を与える副次的な要因を成しているに過ぎないのである。このような主張は、『エセー』第3巻第13章の中に書かれた次の文章にも明確に示されている。

「われわれの務めは、自分の性格を作ることで、書物を作ることではない。戦闘と、諸州を勝ちとることではなく、行動における秩序と平静を勝ちとることである。われわれの偉大な光輝ある傑作は、立派に生きることである。」

ここでも、自己認識の場合と同様に、実生活において真に生きる意味を生涯にわたって問い続

けたソクラテスに共通している姿勢を認めることができる。実際、ソクラテスの生き方は、その死に至るまで、行為全体に係わる理想的な道徳の規範をモンテーニュに提供していたと考えられよう。それゆえ、<sup>スタティック</sup> 静的な道徳原理を設定しようとしたピュロンや、『対話』の中でパスカルが描き出したように充足した安易な道徳意識を備えたモンテーニュ像は、『エセー』におけるモンテーニュの思想的立場とは著しく異なっていることがわかる。モンテーニュは、厳格な自己審判を伴う道徳意識を自己の内面に設定しようとしているのであって、アタラクシアや充足した精神状態を目指しているわけではないのである。「私の魂は常に修業と試練の状態にある」という文章や「われわれの研究には決して終りがない」<sup>(194)</sup> という文章は、そうしたモンテーニュの姿勢を端的に表わしていると思われる。

それでは、以上のような道徳意識を備えた彼の行動様式は、自己を取り巻く世界に対してどのような立場を取っているのであろうか。モンテーニュの思想的立場を見極めるためにも、最後にこの問題を考察しなければならない。

党利党略に基づく陰険な宗教戦争が16世紀後半に展開されている時期に、ボルドー市長に従事したモンテーニュは、いわば政治という舞台の上に自己を参与せざるをえなかった思想家としてよく知られている。そこでは、露骨な権力闘争が政治現象を一般的に特徴づけていて、「偽装なしでは交渉もできないし、欺瞞なしでは取引もできない」<sup>(195)</sup> 状況が認められる。しかも既に指摘したように、当時の道徳観が著しく堕落しているために、正当な行為を保証しうる規範を人間社会の中に見い出すことはほとんど不可能となる。したがって、次のようにモンテーニュが人間の行動様式を批判しているのも、むしろ当然であると考えられよう。

「現代のわれわれの争いの和解は大部分、恥辱と虚言に満ちている。われわれはうわべを繕うことばかりを求めて、そのくせ真意を偽り、否認する。われわれは事実を糊塗する。それをどんなふうに、どういう意味で言ったか、自分も、同席の人たちも、それから自分の優越を知いと思った友人たちも、知っている。それなのに、自分の率直さと心情の名誉を犠牲にして自分らせたの考えを否認し、自分を折れ合ひるために、虚偽の中にこそそと逃げ隠れる。われわれは前に言った嘘を救うために、自分を裏切る。」<sup>(196)</sup>

しかしながら、こうした偽善的な行為は、時には公共の利益を擁護するために、不可避的な方策として容認される場合がありうる。モンテーニュが『エセー』第3巻第1章で、「国家の幸福のために」、卑劣な行為が許容される例を挙げているのは、そのような事情に由来している。とはいえる、公共の利益のためにあらゆる行為が正当化されるわけではないのは、同じ章の末尾で、「正しい人にとって、国王のため、大義のため、法律のために、すべてが許されるものではない」と述べている通りである。そしてモンテーニュは、政治行動における私的な良心をあくまで確保する姿勢を取ることになる。こうした姿勢は、精神の自由を保証する契機をもたらすわけであるが、もちろんモンテーニュは、公的な利益が優先する政治活動の最中で、私的な良心を常に確保できたわけで

（200）  
はない。時には「中庸な」政治的立場を取ったために、「皆から痛めつけられた」事情を彼は語り、また次の文章が示しているように、自己の良心に抵触した不正な行為をしたことを告白している。

「何度私は自分に対して明らかに不正を働いたことだろう。それというのも、私のような性格にとって拷問や火刑よりもいやな、1世紀にもわたる不快な事柄や醜悪な訴訟の手続きの後で、（201）  
裁判官からそれ以上にひどい不正を受ける危険を避けるためである。」

ここに見られる自己弁明は、必ずしも納得の行く理由を表わしているわけではなく、むしろ苦しみ紛れの逃げ口上という印象を与える。しかしそうした困難な言いわけは、逆にモンテーニュの内面を引き裂いていたディレンマの深さを物語っていると思われる。こうして見ると、正当な行動様式を現実社会の中に設定することは至難な業であることがわかる。しかしながら、モンテーニュはそのために現状を変革することを企てているわけではない。特に人間社会を構成している国家は、「いろいろな要素が緊密に組み合わされた建物みたいなもので、その1つを動かせば必（202）  
全体会がぐらつく」特質を持っている。したがって、現状の改革はむしろ「混乱と破壊」を引き起こす可能性がある。モンテーニュは、それゆえ、現状を維持する理由を次のように説明している。

「私の考えでは、政治上の事柄においては、どんなにまずい方法でも、もしもそれが、何年間も変わらずに続いたものであれば、変化や改革よりはましだと思う。われわれの道義は極度に腐敗し、ますます悪化の傾向をとどっている。われわれの法律習慣の中には野蛮で奇怪なものが多くある。にもかかわらず、われわれを改善することの困難と崩壊の危険を考えるとき、もしもわれわれの車輪に輪止めをしてこの状態に止めておくことができるならば、私は喜んでそう（203）  
したいと思う。」

（204）  
すなわち、現状の改革は多くの場合、「極めて有害な結果」をもたらして、「崩壊の危険」を生み出すことになる。モンテーニュが現状に対して保守的な立場を取るのは、このような社会全体の崩壊をできる限り回避するためである。

こうしたモンテーニュの立場は、また、現実社会を背後から支えている自然界の秩序を考慮する見解に帰因している点も見逃すわけにはいかない。確かに現実社会は、不正な法体系や腐敗し徳原理によって成り立っているために、そこに合理的な秩序を探し求めることは困難である。したがって（205）  
道かしながら、マクロ的な見地から眺めてみれば、現実社会は、「世界の普遍的な法則」によって支配された有機的な統一体を成していることに注目する必要がある。したがってモンテーニュが、「私は行動については自分の思慮をほとんど当然にしない。むしろ世間一般の秩序の尊く（206）  
がままになる」と述べて、自己の行動様式を規定づけているのは、決して盲目的に現状を肯定しているわけではなく、現状の背後に認められる首尾一貫した秩序を重視しているためである。つまり、現実社会の存在基盤は、「世界の普遍的な法則」や自然界の秩序によって支えられ、その結果、現状を維持することは、そうした法則や秩序に従うことになる。モンテーニュは、そのような世界観を次の文章で簡潔に述べている。

「すべてはこの世界という大きな流れの中に、ストア派のいわゆる様々な原因の連鎖の中にあ

る。この世界の秩序が、過去も未来もすっかり覆らない限り、個人の思想は、願望によっても、<sup>(209)</sup>想像によっても、その中の1点をも変えることができない。」

以上から、モンテニュの保守主義は、マクロ的な視点から洞察した普遍的な「世界の秩序」のあり方を重視する立場から導き出されていることがわかる。パスカルによるモンテニュ像やピュロンにおいて見られる行動様式は、物事の成り行きにただ受動的に従う性質を備えているが、モンテニュ自身は、現実社会を包括的な観点から条件づける世界の法則や秩序の意義を見極めることによって、現状を維持する保守的な立場を取っているわけである。現実社会におけるモンテニュの行動様式は、そうした理念と結びついていると言える。

こうして見ると、モンテニュの思想的立場は、『対話』でパスカルが描き出したモンテニュ像や『エセー』における懷疑論者像とは相違しているばかりではなく、モンテニュの思想には、必ずしも懷疑的な側面だけが含まれているわけではないことが理解されよう。したがって、パスカルが「純粹な懷疑論者」と規定づけたモンテニュ像は、たとえキリスト教を擁護するための格好な材料を提供しているとしても、本来のモンテニュ像を著しく歪曲した虚像であると見なさざるをえない。しかし、敢えてモンテニュにおける懷疑的な特徴を探し求めようとすれば、アタラクシアという平靜な道徳原理を追求したピュロンの行動様式よりも、生涯にわたって自己の生き方全体を厳しく吟味し続けたソクラテスの思索態度に極めて近い動的な検討行為が、それに相当すると考えられる。モンテニュ独自の行動様式を規定づけているのはそのような懷疑的な特徴であり、そこにこそ、検討行為という語源的な意味内容が一層強調された懷疑論の積極的な側面を認めることができる。

## 註

- (1) Paul Foulquier: *Dictionnaire de la langue philosophique*, Paris, P. U. F., 2<sup>e</sup> éd, 1969, p. 654.
- (2) *Ibid.*, p. 597.
- (3) *Ibid.*, p. 654.
- (4) Diderot: *Pensées philosophiques*, XXXI, Dans *Oeuvres philosophiques*, Paris, Garnier, 1956, p. 28. (邦訳『ディドロ著作集』第1巻、哲学I』所収の『哲学断想』、法政大学出版局、1976年刊、16頁)
- (5) セクストス・エンピリクスの著作『ピロニスマ哲学概要』によれば、判断の停止という認識行為は、よりよく生きるために道徳原理であるアタラクシアを導く前提条件となっている (Sextus Empiricus: *Oeuvres choisies*, traduites par Jean Grenier et Geneviève Goron, Paris, Aubier, 1948, pp. 158-164.)。したがって、認識問題は道徳問題と不可分の関係にあると言えよう。
- (6) セクストス・エンピリクスは、アタラクシアの定義を次のように述べている。「アタラクシアは、精神の絶え間のない平安さと平靜さである。」(*Ibid.*, p. 159.)
- (7) 『パンセ』断章 L. 131-B. 434. (L はラフュマ Lafuma 版、B はブランシュヴィック Brunschvicg 版の断章番号を示す)。また、『パンセ』の原文は、Pascal: *Oeuvres complètes*, présentées par L. Lafuma, Paris, Seuil, 1963. に基づき、邦訳は『パスカル全集』人文書院、1959年刊所収の松浪信三

郎氏の訳や、世界の名著24『パスカル』中央公論社、1966年刊所収の前田陽一氏の訳を参照したが、文脈に応じていくらか訳し変えてあることをお断りしておく。また『対話』の方は Pascal: *Oeuvres, t. II*, présentées par L. Brunschvicg, P. Boutroux et F. Gazier, Paris, Hachette, 1914. 所収の原文に基づき、邦訳は前田陽一氏の訳を参照した。

- (8) この点については、前田陽一『モンテニュとパスカルとの基督教弁証論』創元社、1949年刊、239頁。および同氏の『パスカル『パンセ』注解第1』岩波書店、1980年刊、236-239頁を参照。
- (9) Pascal: *Oeuvres II*, présentées par L. Brunschvicg, P. Boutroux et F. Gazier, Paris, Hachette, 1914, pp. 23-24.
- (10) Pascal: *Oeuvres complètes, t. I*, présentées par J. Mesnard, Paris, Desclée de Brouwer, 1964, p. 238. なお、メナールは、対話が交されたと推定される時期におけるファンテーヌとド・サシとの関係を次のように説明している。  
“A cette conversation, d'ailleurs, Fontaine n'assistait pas; sinon il aurait fait état de sa présence, comme il le fait pour d'autres entretiens qu'il rapporte dans ses *Mémoires*. Il demeurait aux Granges depuis dix ans, mais n'avait pas encore noué avec Sacy ces relations étroites qui le conduiront à devenir son secrétaire.” (*Ibid.*)
- (11) H. Gouhier: *Blaise Pascal, Commentaires*, Paris, Vrin, 1966, p. 70.
- (12) トロンシェが出版したファンテーヌの『回想録』の正確な題名は *Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal*『ポール・ロワイアル史のための回想録』と記されている。
- (13) 7種類のテクストは、ブランシュヴィックによれば次のように整理される。
  - I デモレ神父が出版した1728年のテクスト
  - II トロンシェが出版した1736年のテクスト
  - III A. Gazier が1895年に *Revue de l'Histoire littéraire de la France* に発表した写本で、執筆時期は1720年ごろと推定されている。
  - IV A. Gazier 自身が所有している写本で、執筆時期は記されていない。
  - V マザリン Mazarine 図書館所蔵の写本で、執筆時期は1730年ごろと推定されている。写本番号は2465 2466。
  - VI サント・ブーヴが所有していた写本で、現在、プロテスタント教会史協会 Société de l'histoire du Protestantisme の図書館に保管されている。
  - VII P. Faugère が1897年に、『パンセ』第2版で出版した写本。現在、マザリン図書館にあり、写本番号は4555。
- (14) J. Bédier: *Établissement d'un texte critique de l'«Entretien de Pascal avec M. de Saci»*, in *Revue d'Histoire littéraire de la France, tome IX*, 1902, pp. 351-384.
- (15) *Ibid.*, p. 366.
- (16) L. Lafuma: *Opuscules et Lettres de Pascal*, Paris, 1955, p. 74. ラフュマは、デモレ神父が出版したテクストの価値を次のように認めている。  
“À l'archétype ainsi reconstitué nous préférons le texte donné par Desmolets, qu'il a pris dans les manuscrits de Fontaine. Car nous estimons qu'il reproduit fidèlement l'original.” (*Ibid.*)
- (17) H. Gouhier: *op. cit.*, p. 69.
- (18) Sainte-Beuve: *Port-Royal, t I, «Bibliothèque de la Pléiade»*, Paris, Gallimard, 1953, p. 814.
- (19) E. Havet: *Les Pensées de Pascal*, Paris, 1918, pp. CXXI-CXXII.

- (20) ブランシュヴィックは、テクストとしての『対話』の成立過程について、次のような結論を下している。  
 "Peut-être enfin Pascal avait-il, comme il le faisait ordinairement, préparé sa conférence par écrit, ou l'a-t-il notée, après l'avoir faite, dans un manuscrit que Fontaine put utiliser. L'une de ces dernières hypothèses paraît bien vraisemblable lorsqu'on remarque que les citations d'Épictète, faites par Pascal, sont textuelles." (Pascal: *Oeuvres*, t. IV, op. cit., p. 25.)
- (21) 前田陽一『モンテーニュとパスカルとの基督教弁証論』創元社, 1949年刊, 90頁。
- (22) P. Courcelle: *L'Entretien de Pascal et Sacy, Ses sources et ses énigmes*, Paris, Vrin, 1960, pp. 127-139.
- (23) パスカルはその断章で、キリスト教の役割を次のように述べている。  
 「ひとりキリスト教だけが、この2種類の悪徳 (=高慢と怠惰) を撲すことができたのである。それは地上の恩恵によって、一方をもって他方を追い払うのではなく、福音の単純さによって、両者をともに追い払うのである。なぜなら、キリスト教は正しい人々に対しては、彼らを神性そのものに与えるところまで引き上げるが、そのような崇高な状態においても、彼らはまだあらゆる歎敗の源を持っているのであって、そのため彼たちは、生涯を通じて、誤り、慘めさ、死、罪に陥りうるものであるということを教える。そしてまた、最も不信な人々に対しても、彼らでも虔い主の恩恵に与えることができると言にして、キリスト教は、その義とする人たちをおののかせ、その罪する人たちを慰めつつ、すべての人によぶ。このよう共通である恩恵と罪との2つの可能性によって、恐れと希望とをあのように多大な正しさで調節していくので、単なる理性がなしうるよりも無限に低く人々をへり下させるが、しかも絶望させず、また本性の高慢がなしうるよりも無限に高く人々を引き上げるが、しかも高ぶらせないのである。このように、ただひとり誤りと悪徳とから免れていたので、人々を教え、正しうるのは、キリスト教だけであることを明らかに示しているのである。」(L. 208-B. 435)
- (24) Sainte-Beuve: *op. cit.*, p. 798, note.
- (25) J. Brucker: *Saint-Cyran d'après ses Lettres inédites*, dans *Recherches de science religieuse*, t. IV, 1913, pp. 342-381.
- (26) P. -L. Couchoud: *L'Entretien de Pascal avec M. de Saci a-t-il eu lieu?* dans *Mercure de France*, t. CCCXI, 1951, p. 220.
- (27) *Ibid.*, p. 228.
- (28) P. -L. Couchoud の前掲論文は、その典型的な例である。
- (29) F. Strowski: *Pascal et son temps*, t. II, Paris, Plon, pp. 321-331.
- (30) P. Courcelle: *op. cit.*, p. 98.
- (31) *Ibid.*, p. 97. なおクルセルは、ド・サシの言葉にもアウグスティヌスの著作からの忠実な引用が約20ヶ所認められることを指摘している, (*Ibid.*, pp. 114-115)。
- (32) Pascal: *Oeuvres*, t. IV, op. cit., p. 43.
- (33) デカルトは「第1省察」の末尾で、惡靈の存在を次のように設定している。  
 「そこで私は、眞理の源泉である最善の神がではなく、ある悪い靈 genius aliquis malignus が、しかも、この上なく有能で狡猾な靈が、あらゆる策を用いて、私を誤らせようとしているのだ、と想定してみよう。天も、空気も、地も、色も、形も、音も、その切いっさいの外的事物は、悪い靈が私の信じやすい心をわなにかけるために用いている、夢の計略に他ならない、と考えよう。」(Descartes: *Meditationes de prima philosophia*, *Oeuvres complètes*, présentées par Ch. Adam et P. Tannery, t. VII, p. 22.)
- (34) P. Courcelle: *op. cit.*, p. 145.

- (35) パスカルの「決定的回心」と『覚え書き』との関係については、グイエの次の論文で詳細に分析、検討されている。H. Gouhier: *op. cit.*, Chapitre I. *Le mémorial*, pp. 11-65.
- (36) Pascal: *Oeuvres*, t. IV, *op. cit.*, p. 5.
- (37) *Ibid.*, p. 6.
- (38) *Ibid.*, p. 15.
- (39) *Ibid.*, p. 6.
- (40) *Ibid.*, p. 15.
- (41) 『対話』ではそうした事情が次のように説明されている。  
 「この大天才(=パスカル)と会見したサングラン氏は、彼をポール・ロワイアル・デ・シャンに送り、そこでアルノー氏が高等な学問について彼と取組み合い、ド・サシ氏がそれらの学問を軽蔑することを教えるようにしたらよかろうと考えた。それで彼はポール・ロワイアルに来て住むようになったのである。」(Pascal: *Oeuvres* t. IV, *op. cit.*, p. 31.)
- (42) *Ibid.*, p. 66.
- (43) *Ibid.*, p. 67.
- (44) P.-L. Couchoud: *op. cit.*
- (45) P. Courcelle: *op. cit.*, p. 139. ところで『対話』の作者は、先に引用した前田陽一氏の見解、つまり、『対話』のいくつかの箇所には、作者の生前に利用することができなかつた文書が反映されているという見解を考慮する限り、必ずしもフォンテーヌただ1人に帰するわけにはいかない。この問題を詳細に論究した学者は、現在のところまだ1人もいないが、恐らく、フォンテーヌ以外に、パスカルの文書や思想に精通した1人、あるいは複数の作者を想定することができると思われる。
- (46) Pascal: *Oeuvres*, t. IV, *op. cit.*, p. 31.
- (47) *Ibid.*
- (48) *Ibid.*, p. 32.
- (49) *Ibid.*, p. 31.
- (50) *Ibid.*, p. 47.
- (51) *Ibid.*, p. 55.
- (52) *Ibid.*.
- (53) したがって、グイエはド・サシを反哲学者 anti-philosophe と規定づけている (H. Gouhier: *op. cit.*, p. 83.)。
- (54) Pascal: *Oeuvres*, t. IV, *op. cit.*, p. 32.
- (55) *Ibid.*, p. 34.
- (56) *Ibid.*, p. 32.
- (57) *Ibid.*
- (58) *Ibid.*, p. 35.
- (59) *Ibid.*, p. 36.
- (60) *Ibid.*
- (61) *Ibid.*, p. 35.
- (62) *Ibid.*, p. 37.
- (63) *Ibid.*, p. 44.
- (64) *Ibid.*, p. 40.
- (65) *Ibid.*, p. 37.
- (66) *Ibid.*, p. 38.

- (67) *Ibid.*
- (68) *Ibid.*
- (69) *Ibid.*, p. 55.
- (70) Descartes: *Discours de la méthode*, éd Gilson, Paris, Vrin, 1926 et 1967, p. 29.
- (71) Pascal: *Oeuvres*, t. IV, *op. cit*, p. 49.
- (72) *Ibid.*, p. 50.
- (73) L. 680-B. 63.
- (74) Pascal: *Oeuvres*, t. IV, *op. cit*, p. 52.
- (75) *Ibid.*, pp. 50-51.
- (76) *Ibid.*, p. 51.
- (77) *Ibid.*, p. 53.
- (78) L. 745-B. 18.
- (79) J. Mesnard: *L'invention chez Pascal*, in *Pascal présent*, G. de Bussac, Clermont-Ferrand, 1963, p. 46.
- (80) L. 780-B. 62.
- (81) L. 978-B. 100. の断章を中心にして L. 373-B. 476, L. 421-B. 477, L. 597-B. 455, L. 618-B. 479, L. 688-B. 323などの断章がそうした主題を取り上げている。
- (82) E. Morot-Sir: *La métaphysique de Pascal*, Paris, P. U. F., 1973, p. 96.
- (83) L. 978-B. 100.
- (84) *Ibid.*
- (85) *Ibid.*
- (86) L. 597-B. 455.
- (87) E. Morot-Sir: *op. cit*, p. 96.
- (88) L. 597-B. 455.
- (89) L. 421-B. 477.
- (90) L. 618-B. 479.
- (91) L. 564-B. 485.
- (92) *Ibid.*
- (93) L. 774-B. 497.
- (94) パスカルは、自己愛が引き起こす結果を次のように述べている。  
 「自分のうちにある自愛心を憎まず、また自分をおだてて神にしようとする本能を憎まない人は、全く盲目である。それほど正義と真理とに反するものはないということを、認めないものがあるうか。なぜなら、われわれが神に値すると思うのは迷妄であるから。そこまでいくのは、不正であり不可能である。というのは、すべての人が同じことを要求するからである。だから、これはわれわれが持つて生まれた明白な不正であり、われわれがみずから脱却しえないもの、しかも脱却しなければならないものである。」  
 (L. 617-B. 492)
- (95) L. 780-B. 62.
- (96) L. 798-B. 41.
- (97) Pascal: *Oeuvres*, t. IV, *op. cit*, p. 52.
- (98) *Ibid.*
- (99) *Ibid.*, p. 53.
- (100) *Ibid.*

(101) *Ibid.*, p. 54.

(102) *Ibid.*

(103) *Ibid.*

(104) グイエは、そのような説教論的な意図を次のように説明している。

“… Pascal trouve dans le *Manuel* et les *Entretiens* comme dans les *Essais* des vérités de fait: il va s'en servir comme d'un miroir pour provoquer certaines réactions qui disposeront l'esprit à recevoir la parole de Dieu.” (H. Gouhier: *op. cit.*, p. 97.)

(105) Pascal: *Oeuvres*, t. IV, *op. cit.*, pp. 53-54.

(106) この点に関してはメナールの次の指摘が参考になる。

“Le problème soulevé dans cet écrit relève au fond de la pédagogie: c'est le vieux problème de l'utilité des lectures profanes, que Pascal aborde avec une hardiesse bien propre à effaroucher son timide lecteur. Que la pédagogie fasse insensiblement place à l'apologétique n'empêche pas de reconnaître le dessein primitif de l'étude.” (Pascal: *Oeuvres complètes*, t. I, présentées par J. Mesnard, Paris, Desclée de Brouwer, 1964, pp. 249-250.)

(107) J. Mesnard: *Pascal*, Paris, Hatier, 1967, p. 150.

(108) Pol Ernst: *Approches pascaliennes*, Gembloux, Duclot, 1970, p. 22.

(109) L. 6-B, 60.

(110) グイエは『対話』におけるパスカルの意図を次のように説明している。

“La tactique définie dans l'*Entretien avec M. de Sacy* suggère à Pascal une vaste enquête sur l'homme: de là, ces dossiers sur la vanité, l'ennui, le divertissement, l'imagination, la justice, les contradictions de la vie, etc... Sans doute est-ce au cours de cette exploration destinée à rendre intenable l'indifférence religieuse, la conscience lucide de notre misère, selon Montaigne, entretenant la nostalgie de notre grandeur, selon Epicteète, sans doute est-ce alors que notre existence même nous condamne au pari.” (H. Gouhier: *Pascal et les humanismes de son temps*, in *Pascal présent*, G. de Bussac, Clermont-Ferrand, 1963, p. 102.)

(111) この点に関しては、H. Gouhier: *Blaise Pascal, Commentaires*, Paris, Vrin, 1966, *Chapitre IV. Le Dieu qui se cache*. や J. Mesnard: *Les Pensées de Pascal*, Paris, S. E. D. E. S. 1976, *II. Partie, Chapitre III. Figure et vérité*.などを参照。

(112) Montaigne: *Essais*, éd. P. Villey, revue et introduite par V.-L. Saulnier, Paris, P. U. F., 1965, II-12, p. 502, a. 邦訳は原二郎氏訳の『エセー』(岩波文庫, 全6冊)を参照したが、文脈に応じていくらか訳し変えてあることをお断りしておく。なお引用文の註に記されている a, b, c はそれぞれ1580年版のテクスト, 1588年版における増訂の部分, そして, その後死に至るまでモンテーニュが加筆した部分を示す。

(113) *Ibid.*

(114) *Ibid.*, p. 507, a.

(115) *Ibid.*, p. 509, a.

(116) *Ibid.*

(117) *Ibid.* それについて、モンテーニュは次のように書いている。

「ある者はプラトンを独断論者と見なし、ある者は誤疑論者と見なし、また、ある者は、事柄によって独断論者とも懷疑論者とも見なした。」(*Ibid.*)

- (118) *Ibid.*, p. 507, a.
- (119) *Ibid.*
- (120) *Ibid.*, p. 509, a.
- (121) *Ibid.*, p. 510, c.
- (122) *Ibid.*, p. 512, a.
- (123) *Ibid.*, p. 531, b.
- (124) *Ibid.*, p. 520, a.
- (125) *Ibid.*, p. 502, a.
- (126) *Ibid.*
- (127) *Ibid.*
- (128) *Ibid.*, p. 561, a.
- (129) *Ibid.*, p. 502, a.
- (130) *Ibid.*
- (131) *Ibid.*, p. 503, a.
- (132) *Ibid.*, p. 505, a.
- (133) *Ibid.*, p. 527, b.
- (134) *Ibid.*, p. 592, c.
- (135) *Ibid.*
- (136) *Ibid.*, p. 600, a.
- (137) *Ibid.*
- (138) *Ibid.*, p. 503, a.
- (139) *Ibid.*
- (140) C. B. Brush は、モンテニュが描き出したそのような思索態度を次のように説明している。  
 "Montaigne's description of Pyrrhonism both as a philosophical position and as a doctrine for living shows profound appreciation and insight; his picture of Pyrrho as a man corresponds rather closely to the ideals of his last essay "De l'experience" and shows his desire to understand skepticism as a moralist, not simply as a theorist." (C. B. Brush: *Montaigne and Bayle: variations on the theme of Skepticism*, La Haye, M. Nijhoff, 1966, p. 89.)
- (141) Montaigne: *Essais*, II-12 p. 505, a, c.
- (142) *Ibid.*, p. 505, a.
- (143) *Ibid.*
- (144) *Ibid.*
- (145) Pascal: *Oeuvres*, t. IV, *op. cit.*, p. 53.
- (146) Montaigne: *Essais*, II-12, p. 532, b.
- (147) *Ibid.*, p. 538, a.
- (148) *Ibid.*, III-9, p. 952, c.
- (149) *Ibid.*, II-12, p. 539, a.
- (150) *Ibid.*, p. 557, c.
- (151) *Ibid.*, III-13, p. 1115, b.
- (152) *Ibid.*, III-2, p. 811, b.
- (153) *Ibid.*, II-1, p. 335, b.

- (154) *Ibid.*, II-6, p. 378, c.
- (155) *Ibid.*, II-11, p. 1029, c.
- (156) M. Merleau-Ponty: *Lecture de Montaigne*, in *Éloge de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1953, p. 329. なお M. Conche はこの点について次のように述べている。  
 “... la méthode de Montaigne est sans principe, sans présupposition, comme elle est sans résultat. Il n'y a jamais rien d'acquis ou d'admis sur quoi prendrait appui le mouvement de la pensée.” (M. Conche: *La méthode pyrrhonienne de Montaigne*, in *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, 5<sup>e</sup> série, 10-11, 1974, pp. 54-55.)
- (157) Montaigne: *Essais*, II-6, p. 377, a. なお、自己描写に対するモンテニュの執筆方法や執筆態度については、拙稿：*La méthode de Montaigne devant la peinture du <moi>*（『名古屋大学文学部研究論集』LXXXVII, 1984, pp. 143-174.）を参照されたい。
- (158) *Ibid.*, II-13, p. 1076, c.
- (159) *Ibid.*, p. 1072, b.
- (160) *Ibid.*, II-17, pp. 657-658, a.
- (161) *Ibid.*, II-12, p. 601, a.
- (162) *Ibid.*, II-17, p. 658, a.
- (163) *Ibid.*
- (164) *Ibid.*
- (165) *Ibid.*, I-50, p. 301, a.
- (166) *Ibid.*
- (167) *Ibid.*, II-11, p. 1026, c.
- (168) *Ibid.*, II-12, p. 560, a.
- (169) *Ibid.*
- (170) *Ibid.*, p. 566, b.
- (171) *Ibid.*, II-1, p. 335, b.
- (172) *Ibid.* この *Distinctio* というラテン語は、見分けるという意味内容をもち, *concedo* (同意する) や *nego* (否認する) という語と対立する言葉でもある (cf. Montaigne: *Trois essais de Montaigne*, expliqués par Georges Gougenheim et Pierre-Maxime Schuhl, Paris, Vrin, 1965, p. 51)。ここでは、事物を様々な角度から見分ける態度が、モンテニュの検討行為を不斷に押し進めていると考えられる。また、こうしたモンテニュの試みについて E. V. Telle は次のような指摘をしている。  
 “Courir pour courir, s'étudier pour étudier, juger sans souci exclusif d'arriver à un arrêt, chasser pour chasser, tel est le souci de l'homme de science, sans quoi il n'y a plus de Science. Penser pour penser, sortir de soi-même pour mieux voir son être et les données du problème à résoudre, chercher une solution sans égard pour la réponse et priser l'erreur, voyager, quitter sa maison pour la connaître mieux et y revenir, voilà ce que signifie l'essai de soi-même.” (E. V. Telle: *A propos du mot «essai» chez Montaigne*, in *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, XXX, 1968, p. 236.)
- (173) *Ibid.*, II-12, p. 563, a.
- (174) *Ibid.*, II-2, p. 812, b.
- (175) *Ibid.*, II-12, p. 1041, b.
- (176) *Ibid.*, pp. 1041-1042, b.
- (177) *Ibid.*, II-13, p. 1070, b.

- (178) *Ibid.*
- (179) *Ibid.*
- (180) *Ibid.*
- (181) *Ibid.*, p. 1071, b.
- (182) *Ibid.*, p. 1070, b.
- (183) *Ibid.*, II-15, p. 616, c.
- (184) *Ibid.*, III-2, p. 811, b.
- (185) *Ibid.*, II-1, p. 790, b.
- (186) *Ibid.*
- (187) *Ibid.*, II-18, p. 666, a.
- (188) *Ibid.*
- (189) *Ibid.*
- (190) *Ibid.*, III-2, p. 807, b.
- (191) *Ibid.*, III-9, p. 967, b.
- (192) *Ibid.*, II-37, p. 784, a.
- (193) *Ibid.*, III-13, p. 1108, c.
- (194) *Ibid.*, III-2, p. 805, b.
- (195) *Ibid.*, III-13, p. 1068, b.
- (196) *Ibid.*, III-1, p. 795, b.
- (197) *Ibid.*, III-10, p. 1019, b.
- (198) *Ibid.*, II-1, p. 791, b.
- (199) *Ibid.*, p. 802, b, c. なお、モンテニュの政治観や政治に係わる行動原理については、拙稿「モンテニュにおける政治と倫理」（『名古屋大学文学部研究論集』XCI, 1985, pp. 97-133）を参照されたい。
- (200) *Ibid.*, III-12, p. 1044, b.
- (201) *Ibid.*
- (202) *Ibid.*, III-10, p. 1017, b.
- (203) *Ibid.*, I-23, p. 119, a.
- (204) *Ibid.*, p. 119, b.
- (205) *Ibid.*, II-17, p. 655, a.
- (206) *Ibid.*, I-23, p. 119, b.
- (207) *Ibid.*, III-13, p. 1073, c. この点に関しては、前掲拙稿 pp. 101-105. を参照されたい。
- (208) *Ibid.*, II-17, p. 656, c.
- (209) *Ibid.*, III-2, p. 815, b.
- (210) Pascal: *Oeuvres*, t. IV, *op. cit.*, p. 38.