

危機神學の生成とその展開 (承前)

— 近世前期フランス精神史論 —

樋 元 和 一

五 (承前)

奇しくもパスカル生誕と時を同うして完成されたジュズイト教團派に屬するガラス神父 (Peno (Faurasse)) の^(六)現代才人奇譚 (Docteur curieux des beaux-esprits de ce temps, 1633) は一六〇〇年代のフランス、カトリック宗門外の弛んだ社會情勢を興味深く諷刺的に描いてゐる。彼によれば「……アンリ四世の平和到来と共に新しい世代は人間の時代 (l'âge d'homme) を現出した。それは全く宗教戦争の反動であり、しかもその傾向は凡てのものゝ解體の中に高まつて行つた。それは最早今日は老廢して役立たない昨日の人間の生命力を持たない。そして宗教に關する一般の倦怠と無關心を反映する。亦ユマニズムや古典主義の啓示にも酔はず、眞理の使徒や殉教者の渴望をも持たず、實際の政治・社會問題は又戰爭同様新しい世代には閉ぢられた。高い鐵壁と深い思索よさらば。之が才人 (beaux-esprits) と自由思想家 (libertins) の時代であり、彼等は實踐的無信仰から生れた自己快樂の兒である。そして明確な理念を持たず、凡ゆる哲學は彼等にいびつにうつり、一般に意志を缺いてゐる。更に苦痛なしに幸運を求め、毎日低劣な快樂と、安逸な慰みとの間にあつて幸福であることに満足する。かゝる漂蕩は當然無知から來てゐるが、しかも彼等主人公は學問や宗教の教義に就て語り、神が吾々を助けるならば、人足もその權利を主張し得ると強辯する。彼等の學校は酒場であり、その教師はコックであつた。吾々が宗教に關して神があると信じても吾々に何の益もな

「一」と説き特に「ソクラテース、プラトン、ヘラクレイトス等が永遠性への道程を作る爲に思簡を破つたのもかゝる唯一の信念からである。アルティール (Justin Martyr, 141-68)、クランプ (Clement Alexandrin: Clément of Alexandria, 150-216) その他古代の多くの偉大な人々が、キリスト教徒の名の下に宗教といふ小さな多くの道程を包み込もうとも、眞底に於てはキリスト教徒的でなかつた之等の高貴な精神を以て救済に答へたのも亦しかり。何故なればキリスト教徒は實をいふと聖ボロメ (Charles Borromeo: Saint Borromeo, 1538-1584) の怠惰も聖教の徳 (la vertu des grains bénits) をも理解せず、聖テレーズ (Thérèse: Saint Thérèse, 1515-1582) の『靈魂の書』(livres *Livres Mystiques*) も聖ブリジット (Brigitte: Sainte Brigitte, 1300-1373) の淨福の啓示をも解したまで、唯一神を信じ、それが彼等を天に舞ひ上らせたのだ」と解釋してゐる。ガラスの右に引用せる教父聖徒等の言説の傾向的解釋に付ては再検討の餘地が充分あるが、ガラスをかゝる意圖的な演聖 (Diaphanité) に馳り立てた時代の疑信乃至弛信こそ吾々の考量に價する。そして問題の焦點はガラスの放論に據點を與へた人間の時代の『人間』に凝集する。

尤もガラスも自由思想家としての才人が悉く無神論者でないことは認めてゐる。それは當時ヴァニイの『Anquithier-Galberg』に表現される無信仰と並んで多くの無宗教がイクリーから傳承され、フランスに根を下したが、然しフランスの精神は無規律で怠惰な人々の許に於ても訓練者の資質と明敏さを充分保持してゐたので、山向ふの無信仰の空想と突飛さとに常に満足するやうなことをしなかつた爲であると解してゐる。然しかゝる宗教精神の黄昏に際し、それがパスカルの焦燥と憤懣を買つたことは想像に難くない。然し吾々はパンセに於て縱横に檢断された彼等を眞に知る爲には先づ彼等を其處に馳り立てた宗門外に於ける時代の主流的な思潮を展望する要がある。之が前記の新ストイシヤンに代辯される懷疑論と『自然神教』(Déisme) に外ならない。即ち前述の様に十七世紀の宗門外に於ける懷疑論と自由思想は表面的にはその源流をルネッサンスの人性論的風潮に發する雙生兒として激動期のフランス的な生に登場し乍らも、その受容の領域と態度に於て性格の相違を來したのであり、その中で數に於ては僅少であつても、ルネッ

カソル人性論の正當的な展開として、統一的な世界觀、少くも人間觀を形成して時代の主流を歩んだのが懷疑論乃至自然神教である意味に於て先づその生成の過程と限界を位置付ける要がある。

デイルクタイが『十七世紀に於ける人間學並精神科學の自然的秩序』で分析した處によると弱い魂の持主の間に於て生の自溺的な墮落が見られた反面に於て、他律的な一切の生活原理を拒否しながらも自主的な何等かの統一原理を身につけようとする強い魂の持主の間に於て要望されたものは從來の權威とは獨立な新しい秩序の基礎付け、市民生活に於ける實踐的活動を統御するやうな精神の自律性、新しい秩序の要求するやうな社會統制の不可侵の原理であつた。そしてそれが必然的に人間學的自覺を促進し、かゝる境位に於て生の一の決斷として開花したのが懷疑主義を基調とする新ストア學派 (socio novum stoicism) である。その成立に際して吾々は二つの契機を觀取ることが出来る。即ち一はヘニング (Henning) ランシエ (Lansier) オトマヌス (Hobmannus) 等の新教派に屬する文筆家が聖バーソロミュー祭の夜の殺戮以來君主の臣僚に對する權力關係を検討してギリシヤ、ローマ的な國家契約説 (Sehns-kyouhung) に基づく、秩序觀に歸つて行つた事であり、二はブルジュ學派 (Schule der Bourgeois) に關するフランスの偉大な法律學者 (Cujacius, Donellus) 等の手で完成されたローマ法並國家論の文獻學的研究とその積極的提唱である。かゝる社會秩序の自主的建設を説く氣運に呼應して立上つた新ストアに對する時代の關係並にそれに制約されたローマ的な生活觀は本本的な世界關聯の目的論的性格から、普遍妥當的で不變の全體概念 (Inbegriff) を導き出し法・國家・宗教的信等一切の社會秩序もそれに一元的に吸收され、それから演繹された。

彼等は決して彼等の自唱する時代の神祕的な不安に加擔せず、人間の權威と義務による明晰で高貴な觀念によつて已を統御した。彼等は神に禮拜を捧ぐべきことは認めなが、自己の生と精神の半分だけを神に委し、残り半分自身で満足した。勿論一五六六年アマン (Aman) の悲劇を描いたアンドレ・リヴオデー (André Rivaudou) の如く、新教に改宗じつストアイズムに傾倒しギリスト教をストアイズムに結合して『ストア學派エピクテートの教説』

(Le manuel d'Epiphane) を著して、エピクテート (Epiktetos) に於て最も生々として最も高貴な彼の心情の一を喜ぶて見出してゐるものもあるが、新ストイシヤンの主流は新教に加勢しなかつた。之は無制約的な生の原理を身に付けてよとする時代の新風の影響の下に「罪の子」的な中世的人間觀に訣別して現實的所與としての自我に主眼を置くことにより信仰をも行動に於て知的に意味付けんとする者の當然の推移であり、當時の世人にとつて魂を顛倒するかに見えた宗教改革の改宗熱も彼等にはふさはなかつたのである。従つてストア主義の復活はその源流をルネッサンスに發するとしても、全く當時の息苦しく目まぐるしい社會環境に對處する爲の一の生の決斷の表れであつて、識者の好奇心や術學者のそれでなく、行動に役立つ爲であつた。云換えるとキケロ、セネカ等古代ストア學派の論理や形而上學を問題とせず、彼等の堅持した魂の力だけを擧取したのである。私はパスカル時代を風靡した新ストイシヤンの性格を以上述べたやうな高貴な世間知と環境に對する犀利な洞察とに求めるに躊躇しないが、もう少し精細にその源流と生成の経緯を究め、デカルトに發展的に繼承されると共に、パスカルの排撃する處となつたその根據を突止めることにより、その精神的意義と内的關聯を明にし度いと思う。

(八) 本書は宗教と國家に有害な多くの格率を揚げ、ガラスは此處で時代の同伴者的立場に立つて揶揄的に長巻 (bonnes moeurs) を非難し之を顛倒せんと試みてゐる。

(九) *Père Farasse, Doctrine curieuse des beaux-esprits de ce temps, 1623, p. 212.*

(一〇) リゾオドールの考は彼の友人で同じく新教徒のプレヅオ (Prevost) に寄せた書簡中にうかゞはれる。その中でリゾオドールは聖書を指してエピクテートの教説以上に勝れた思想はないと激賞してゐる。リゾオドールのエピクテートに關する解釋は大體に於てエピクテートの教説と聖書のそれとの一致を示さんとする處に重點が置かれ、殊にその著の第一章に於て述べられた——私はそれを失つたと云つてはならず、それを返したと云はなければならぬ(此の章句はパスカルの「サシとの對話」を回想させる)——といふ死生觀は使徒の殉教に通ずるものであり、エピクテートの不動心から生への無執着だけを抽出し

て之を當時の宗教運動の殉教的的精神に接合することにより、前者の反抗をある具に供したのであつて、兩者の根本的に相容れない動機を平順に附してゐるのは當然である。(Cf. E. Strawski, Pascal et son temps, p. 21-22) 此處に吾々は後述の自然神教(Déisme)とは別な形態に於けるキリスト教とドトイシズムとの緊密的な接合をみると共に當時の新教運動の狂熱的な傾向の一斷面をうかがふことが出来る。

(一) 新ストイシヤンのモンテイニユとシャロンの両者はその根本思想に於て Pietro Pomponazzi (1462-1524) の影響を受けてゐる。ボムボナチは近世初頭に於て始めて自律的倫理性の要請を確立せんとした人である。(Vgl. Cassirer, Erkenntnisproblem, 2. Aufl., II, 114ff.) 此の間の詳細は Henri Busson, Les sources et le développement du rationalisme dans la littérature française, Paris, 1922, を照らさう。

六

近代前期フランスに於て右に述べた人本主義的傾向の最も昂揚したのはデイルタイも指摘してゐる如く十六世紀後半期より十七世紀初頭にかけてであるが、かゝる時代思潮を有力に代辯する新ストイシヤンとしてはモンテイニユ、ジャスト・リップス、ド・ヴェー、ピエール・シャロン、マラン・メルセンス等が數へられる。がその創唱者は周知の如くミッシェル・モンテイニユ(1533-1592)である。モンテイニユの新ストイシズムはその一五八八年に出た隨想錄(L'Essais)にうかがふことが出来る。彼は有名なエッセイ第一部第二十五章に掲げた『倫理主義』(Du polémique)を境として古いストアの古典主義的な解釋から人間主義的な解釋へ決定的に轉換した。即ち彼の出發點は物はそれ自身疑はしくも困難でもなくて、吾々自身の弱さと弛みがそうさせるのである。『必然性に捉はれて焦立つこと程悲しいものはない』(Travissimi sunt morsus irritatio necessitatis)。人生はそれ自體善でも悪でもない。それは吾々の按配次第で善或は悪の舞臺となる。吾々は物を見ることが問題であるのみならず、如何に見るか問題であるとす

に求められた。そして『人間が物に屈従するのでなく、物が人間の爲に保存されてゐるのである』(Comentariu sibi res, non se submittore eorum)と看做す。かゝる人生交容の立場は必然的に凡ゆる形而上學的直觀を神祕的として斥け、「哲學的な探求と冥想とは吾々の好奇心の糧にのみ役立つ。哲學者は尤もらしく吾々を自然の規則に押しもどすが、その自然の規則は何もあの様な壯麗な知識を必要としないのに彼等はそれ等を捏造する」として自ら哲學者と銘打たれることを拒んで自らを『Kontrollie figure, un philosophie imprégné de l'événement』と呼ぶと共に科學的認識にも信を置かないばかりでなく、更にその限界と最後の圍ひを掃すぶつて、その所産としての眞理の相對性と有限性を指摘する。彼が『學に先行する初學者的な無知と學に隨伴する學者的な無知があること、初學者の無知を破壊し、驅逐する處に生れる學者的な眞知が、それ自身更に別な無知を造成することは明らかだ』として學の客觀的價値を空虚な繊細性 (vaine subtilité) の名に於て拒否し、知識の始と終りは二つの愚鈍に埋れて、學は此の二つの愚鈍の中に吊り下げられてゐると揶揄的に説くのも偶然ではない。

彼が此處で引合に出す學は自然學を指すと考えられるが、モンティニニに於てはデカルトに見られる如き自然の占有者にしてその主人公的な高邁の精神に於て學的探求は位置付けられずに、學に根源的に附纏ふ潮を剔抉することから直ちにその無際限性従つて似而非無限性が裁斷されたのである。

それ故にこそ亦デカルトにより發展的に組織されると共に、パスカルにより根源的に檢斷されるに至つた譯でもあるが、それは姑く措いて斯く空想的永遠としての形而上學と實現實としての自然學を拒否して彼は自己を寄托する永遠眞理を何に求めるか。此の際彼が提出するのが所謂知慧 (sapiencia : Sagesse) としたの世間知 (prudencia) である。知慧は従つて形而上學としての哲學と自然學としての學の否定に於て、之を超える境直に指定されるもの故現實的で且永遠的な性格を持たねばならない。彼の立論の基點が實踐的なものに据えられる根柢は此處に胚胎した。彼のエッセイにはキケロ、セネカ及彼が最も愛好せるブルータルク (M. Marquie) 的傾向が著しく滲つてゐるが、彼の知慧

の理論的支柱となつてゐるのがソクラテス風の反形而上學的自證的な眞知であるのも偶然でない。この知慧こそ彼が凡ゆる認識を托す最後の據り處であり、一切は知慧に依存し、吾々は知慧の肯定するもののみ吾々の満足を求むべきであるとして「知慧により認識把握される處に生れる主張を先走るより悪いものはなす」(Nihil turpius quam certitudi et porcephioni assertionem pronunciare)と斷定する。それでは彼の此の知慧に自然人間一切の事象は如何に映じたであらうか。

彼の「言説」變化——之が自然の従ふ最も一般的な形式であり、此の世には二つの面がないのは勿論自然は變化によつて生起する」「吾々の生は運動に外ならない」「日毎に新たな思想があり、吾々の心持は天候と共に變る」等から推して「フランスのターレス」といふ呼稱にふさはしく、彼には凡てが間斷なく動き變化するやうに見えたばかりでなく、(Forham virroa est; hunc una splendet frangitur) 彼自身も此の箭子の如く明滅する波動的運命の周邊に立つて不動ではない。彼は永遠普遍の浮沈に順應する。此處に彼の懷疑論的性格が胚胎結實してゐるとされるが、かゝる心性 (mentalité) を持つて彼自身は決して世の常の懷疑論者視されることを忘れた。それにも拘らず吾々は流動性を棄てないで、「確實性の確信は狂愚と極度の不確實との確認である」と道説的に説く處に彼の原理的懷疑性を見る。そして殆んど避け難き懷疑と死を決して悪くないと認識することに努力の凡てを注いで、合理的獨斷論を憎み、それを超えた境地に身を持つる處に見出したのが知慧である。「吾々の生涯を夢に比べた人々は正しかつた。恐らく其の人達自ら考へた以上に吾等夢見てある時吾々の靈魂は生きて働いてゐる。……吾々の思索、吾々の行爲は別個の夢ではあるまいか」の獨白は知慧へ悟入する途の中間的な懷疑の泥沼に嚙々苦悶の象徴と見られよう。

然しこの知慧が浮沈に順應する處に果して彼が生の窮極的な指標とした「魂の靜安」(quies cordis) は得られるであらうか。「自分は昏々として眠れるが如き無爲と、醒寤した苦しい活動とを殆んど同程度に嫌ふ。一は自分を刺激し、他は自分を麻痺させる」とモンテイニエは説くが、それが靜安を保證しないものとすれば何處に求めるか。モン

テイニエは更に説き續ける。「ストア的不確實と混亂の間にあつて、別な考が吾々を其處へ導かない場合に最も確實な事は最も誠實と正義のある道へ吾々を投げ入れることである」と。然し此處で最も誠實と正義のある道とは具體的には如何なるものであるかに就ては明確に説かれてゐないが、此處で一切を流動性に於て捉へんとする彼の意圖は現實的に破綻を來してゐると云はねばならない。彼がその信奉する根源的懷疑主義を貫いたならば後期ストア派の根源的懷疑論者メン(Méne)ヌートン(Allion)に見られる如く一切の人間存在を否定する餘り、當時最も問題視された宗教をも否定、少く共不決斷に止まらなければならなかつたであらうが、彼が一家の新教への改宗を靜かに見送つてカトリックに留まり、しかもカトリックにも徹することが出来なかつた處に彼の懷疑論の不徹底がある。

即ち彼が冷徹に信奉したスポン(Farjoud Sebun)の自然神學(Theologie naturelle)に對する新教派とリベルトンの嘲笑的な論難を辯駁して掲げたスポン辯信論(Apologie de R. Sebun)の主題ドエッセイに於て「在態に白狀しよう。神のみがそれ(靈魂不滅)を吾々に告げた。信仰がそれを吾々に教へた。全く此の教は自然からのものでも吾々の理性からのものでもない……神に多く與へれば與へるだけ多く負へば負へるだけ、多く返せば返すだけ吾々はそれだけ多く基督教徒らしくなるのである」と説いて篤信のカトリック教徒としての敬虔さを示し乍ら、直ぐ次の箇條では「理性が何かを知つてゐるとすれば、それはせいぜい自己とその棲家とであらう。理性は靈魂の中にある。そしてその部分乃至結果である。全く眞實の本質的な理性は(此の名を吾々は不當に盗んでゐる)神の懐に寄つてゐるのである。神こそ理性の宿所、理性の隠家である。其處からこそ神は我等にその幾何かを見させようと思召さるゝ時に光を發するのである」と説き及んでゐる。此處に私はモンテイニエが(積極的にはないが)超越神を否定して、自然神教的な神を措定し、それへの(原罪を否定的媒介とする)愛の獻身でなく、それとの冥合を説く反カトリック性の搖曳を見る。彼がキリストに付て正面切つて言及する處が殆んどなく(天啓に關聯して僅かに一ヶ所)、又キリスト教徒の特性に就て「彼等(一四)はしかく正しく、しかく慈(一五)しく、しかく善良であるか、しからばそはキ

リスト教徒である。希望も信頼も奇蹟も儀式も懺悔も殉教もその他の外観は何れも凡ての宗教に共通である」とさげなく説いてゐる所は之を裏書きして餘りがある。それだからこそ「吾々の真理の特徴は吾々の徳であらねばならぬ。之こそ最も天的な最も得難き特徴であると共に、又真理の最もふさはしき所産であるから」とされるのである。

尤もこのことは同章に於て「恩寵の光なしに見るものは虚榮と狂愚に過ぎない」「……吾々が持つて生れた下界的手段でかの超自然的な天的な知識を懐き得ないのは愕くに當らない。吾々のものゝ中では唯從順と服従とだけをそれに獻げよう」と述べた點と一見矛盾するが、その從順と服従とが（同章に於て）「宗教に關する人間古來の意見の中で自分に最も眞實らしく最も許さるべくうかゞはれるのは、神をばよるづのもの、よろづの善、よろづの安全の根源且保持者として、人が如何なる名と方式の下に捧げる尊敬をも均しく嘉納せられる一つの理解し得ざる偉力と認むるそれである」に於て意味されたものである以上、モンテイニユの神はキリスト教的超越神でないのは勿論、カトリック的信仰と信仰一般に敬虚なカトリック教徒にふさはしい差別をつけず、信と徳との間に非常な懸隔のあることを教へながらも、徳の裏付けとしての信の絶對的必要を認め只德行さへあれば宗教的信仰が之に伴はなくとも神の公正を満足させるに充分であると民衆に信じさせることはきびしく拒むと共に、信をカトリックの獨占物として特權視することを斥けてゐたことがうかゞはれる。それは全く後述するボーゲン (Joan Baugh) の自然宗教論的な普遍主義に立却するものと云つてよく、只異なる處はボーゲンの外在的批判を内在的位相に移した點にすぎない。

彼がエッセイの右と同じ章の中で「若し人がユマニテ以上に高まらないならば、人も物も卑しさとゞまる。……只神が特別に彼に御手を借し給ふならば彼も亦立上るであらう。かゝる神聖で奇蹟的な變質 (transubstantiation) を主張することは吾々のキリスト教徒的信であつて、ストア的徳ではない」と言加へてゐる處は一應キリスト教徒的であるが、それが特にスピノザの自然神學に向けられた處に疑觀の混淆とその定立への消損性がある。之は本來彼の德行

優先主義の根柢としての智慧を確立する要請としての神である以上當然の歸結であり、モンティニユに於ける不徳は神への冒瀆でなく、自己の良心と自然の認識に悖ることである以上、一應ストア的徳實現の要請としてキリスト教的信を説きつゝそれは飽く迄要請にとゞまり、必ずしもキリスト教的神であることを必要としなかつたのである。⁽¹³⁾ 他方

彼がギリシヤの悲劇詩人ユーリピデスの詩句 (*Les courtes de Dion ou diotres. Eteons nous doment des Errores*) を引用して人間の信の不安定と動搖を説明する處はモンティニユの神が變化自體を規制する、人間にのしかゝる必然神の性格を持つてゐたことを示し、又「運命が働いてゐる限り、打破られない恐怖はなし」(*Donn fortuna calot, tann condeit omnia foron*) と説くのは、よく善性神の性格とそれとの隨順の心情を暗示してゐると云うことが出来る。その爲エッセイの宗教論は首尾一貫せず、カトリックの神は現實を直視して神意の眞の所在を直觀する眞知の境きに從ふ處にのみ、魂の靜安 (*Tranquillitas animi*) を求めんとする本來的方向の前に影を薄くしてゐる。

彼が「神聖な命法 (*ordonnances divines*) に關する判断には控へ目に介入すべきこと」と題した章の末尾に於て「神は善人が物以外のものを希求すべきことを吾々に教へようと欲して……此の世の運命をその蔽匿された企圖に從つて管理處離し、吾々が愚かしくもそれを利用しようとすることを拒む。が人間の理性により (自己) 運を誇示しようとする者は互に嘲弄し合う。然し彼等はそれには一指も染め得ないのである。……人間の誰が神の意圖を知り得ようか或は神が何を蔽匿するかを何人が押し測り得ようか」(*Quis hominum potest scire concilium deipant quis poterit e scire quid velit dominus?*) と説いてゐる箇條は恐らく、己がその現存を信じ且亦個々の特殊の宗教を超出する普遍神に對ての信仰告白とも見られようが、彼の描いた神は形式的に普遍性を保持し得ようとも、その神性論は窮極に於てカント的な道徳神的性格を一步も出さず、實質的には特殊神に墮落してゐる。従つて此の際引用されるアウグステイヌスも全く神性論争の調停者として引合に出されたに過ぎず、後述するアウグステイヌス自體の生の全一的自覺に即して「神とアニマとを知らうと欲する」(*Donn et animam scire cupio*) 宗教的眞の根源的把握

の方向が見失はれてゐるのも偶然でない。

では特定の信條に支へられた辨理の發得力を失ふ場合に何によつて彼はその據り處を求めるか。此の場合彼が採用するのが多くの根によつて生の中へ突き入る生物の繁殖力である。人々は彼のエッセイの中に過去並同時代の物語の多くが巧みに主題の論調と印象を強化する爲の例證として組入れられてゐるに氣付くであらう。即ちモンテイニユのストア主義はその確證を時代の解釋學的批判に求めるのではなくて、昨日(18)或は今日の断片的な時代的事實の中に求める。此の意味に於て彼は古代ストアと同じく、人間の固有の關心の向う對象を最高善 (le souverain bien) に置きストアの現代性を創造することによつてそれに個性的な形貌と特性を與へ、人間の現存の矛盾が理性の射程を越えることを自覺しながらも、理性を決定的に超えることなく、理性の自己否定と連續的に智慧を措定することにより學的方法によつては決して救へられない一種の道德的經驗主義を樹立したのである。ストアグスキーが此の點に着眼して「古(19)ストア主義は偶像であり、新ストア主義は血と肉である」と評してゐるのは至當である。然し經驗主義は常に尠く共その底流に快樂主義を包藏する例に洩れず、モンテイニユに於てもその傾向が見受けられる。後期のエッセイの「一は『全く理性は吾々の満足のみを狙ふべきであるが、その凡ゆる努力は吾々をよく生活せしめることを採り：』と述べ、亦『徳はたのしい快活なものである。自分はその生活の快樂の上を素通りして、不幸に捉えられ養はれてゐる氣むづかしい陰氣な精神を憎む。それはまるで拭ひ磨かれた物にとまることが出来ないで、凸凹のざら／＼した場所にとまり休む小虫のやうなもの、香惡血のみを吸ふ水蛭のやうだ』とも述べ、その前節では『吾々の生の幸福はよく統制された魂の決断と確保から生れる靜安と満足に依存する』として堅固な満足 (contentement solide) を説明し、亦『その方法はどうかあらうとも世界のあらゆる意見は快樂が吾々の目標となる處にある』と書いてゐる處から推して、慥かにエビキニヤンの色彩的色彩をおびると云へるが、生の情念が昂進するまゝに委せないのでその希求する満足がかかる情念をよく統制する精神の決断と確保から生れるとすると、肉體的な快樂 (voluptas) でなく、むしろ意

欲の秩序とその發現を積極的に肯ふ行動主義的な倫理性に裏付けられたものであることを窺ふことが出来る。

それは「不節制は快樂に毒である。節制は、快樂の災でなくその藥味である」亦「……處で此の徳の主要な賜は死の

蔑視であつて、これこそ我々の人生に物柔かな靜穩を與へ、吾々の人生に清らかな快樂を與へるもので、實にこれなくしては他の諸々の快樂もその影を消すであらう」からも充分うかゞへよう。従つて生涯を通じて思想の轉變があつたことは認められるが、それは彼の誠實な自傳の端的な表現であつて、その根本信條は飽く迄とき澄まされた知慧であると云つてよい。吾々の生の幸は端正な精神の靜安と満足及よく統制された魂の中に意志が持続的な安定を保つ處に生れる——之こそモンテイニユの永い精神の遍歴を通じて常に堅持された立論の基調である。然しモンテイニユに於ける行動と決斷とは無媒介・連續的に結合され、彼がそれを強調する時、それは觀想 (contemplari) としての行動乃至決斷であり、むしろ行動と決斷を常に觀想したと云つても過言でないことは、行動と決斷を支えてゐたものが精神の靜安であつたところからも窺へよう。彼が後期に「冥想は自己を試みてから力一杯に之を用ゐる凡ての者にとつては眞劍な充實した研究である。自分は自分の靈魂を鍛える (exercer) 方を好む。之に色んな物事を詰め込むよ」りと述べ亦生の修練の主目標が靜安に (quietonem) 陰微に (soulonem) 生きる處に措定され (第一部第十九章末尾) てゐることから推しても、彼の力説する行動も決斷も結局冥想——靜安に收約され、彼の説く靈魂を鍛えるといふ言葉も鍛えることを觀念したのであつて、「Difficultaton facte doctrina」とは説くがその様式 (quonato) 迄突入らない。生の效用 (Utilité) は擴り (l'espaco) に在るのでなく、その用法 (l'usage) に在る (usus officia) stinus romm omittim ungtore) と説くが、用法の具體的分析はない。勿論色んなものを詰め込んではいないが、吾々の具體的實踐を前提する藥の自覺は何等かの媒介がなければ眞に鍛練の輝きをおひないし、又輝きは絶えず精滅の危険を包藏してゐるのである。がモンテイニユに於てはそうではなくて媒介がなく、高々契機のみであることは吾々が他を識ることにより賢者 (sylvanus) たることが出来ても、知者 (sages) たるには固有の知慧 (sagesse) によ

る外はないとして「自分(自己)が持つてゐるよい處は自分が生れ乍らにして長所として持つてゐるものであり、規則や教訓や其他の修練によつて獲たものでない」と説く處からも充分推し測られる。其處に觀念としての行動に安らんとして生の淵を拒む知慧の觀想性がある。

然し亦「おゝ思辨(思辨)！(eulen) 如何に汝は吾々を妨げるか。……ソクラテースは斯う決斷した——彼は他人に毫も勝れてはゐない。そしてすぐれてゐると思つてゐないことによつてだけやつと知者であるに過ぎない。……彼が最上の學説は無智の説であり、彼が最上の知慧は單純(La simplicité)である——と」と説いてゐる處を想ひ併せると、彼の目指した最高善はピゴラスの所謂「何もものにも愕かないこと——之が人を幸にし又幸を保ち得る殆んど唯一のものである」(Nil admirari, prope ros est mihi, quae Possit fuero et servare beatum) として彼が特に第一部第十二章末尾で推奨する不動心常住(mors innocua manet)の境地、之をパスカル的表現に従つて急峻に述べると「絶對的無知無關心」(Ignorance totale, Finlance) に指定されたことが知られる。即ち意圖的作爲的徳目を絶對に思む、無徳の徳に最高善を指向したのである。モンテイニユはかゝる境地に自認自認される知慧をスボンの辯信論では佳知(hollo sagesse)とも呼んでゐる。

以上によりうかゞはれる如く彼の知慧は觀想的行動性に宿ると共に、行動性の行過ぎを自戒する謙虚な知慧であり『社會的禮讓』(bienséance sociale) 又『世俗的適應』(convenance sociale) が生の格率とされたのもそれによる。結局モンテイニユの最後の狙は人間的な知慧が一切の地上の雜多を觀想的に斷滅して自己淨化を遂げる處に見出される宇宙神との冥合であり、彼の末期の快樂主義的傾向も此の見地に於て再認識する場合興味が深い。彼が「徳は何等の教義も説話も效果も要せずして、只徳自體に満足する。更に立入つて述べる、と神が私をして私自身と私から生ずる幸に満足するやう仕向けることを私の最高の要求として神に心から欣んで請願することを私は確保する」と説くのはその爲である。「私(自己)は自分の考として古い命戒——吾々は自然に必ず従う。最高命令とは自然に合致することであ

る——を全く單純に顧慮することなく採り上げた」と主張するのも偶然でない。即ち吾々に於ては本來自然が有力に働いてゐる。自然は吾々を喜への衝動によつて導く、かゝる衝動によつて喚起される愛情は人間の健全な生に屬する。かゝる人間本具の性情を純粹に捉へる、全く單純自然の良識と深い智慧を兼ね備えた禮讓で練達な人 (*Domestic et habitio hominis*) を彼の生の原型であつた。かゝる生命知に立脚したからこそ、「樂しき地こそ、我が祖國」(*ibi bono, ibi patria*) とさう淨福の生に彼の靜安主義的倫理觀も措定されたのである。彼が己の生の誠實な自己告白とも云ふべき自傳としてのエッセイを絶えず反省し乍ら、克明・丹念に書き改め、死の瞬間に於て迎へた心境が「自分が自分の生に關して主張する凡ゆる榮光は自分が靜安に暮したことである」^(二八)「自分の内なる無善は無善は天賦の無善である。そこに努力は殆んどない。技巧など全くない」であることに想ひ到ると、モンテニエの死生觀は一段と透徹性を増して、むしろ東洋的とも云へる程の寂靜さを示してゐる。然し吾々は其處に生の原動者としての神と連續的に被造物を措定してその媒介性を通し、更に個物としての被造物一般を人間をも含めてそれから同質的に裁斷せんとする同一性論理の獨斷的強用を見る。智慧は近代的裝ひを以て再發掘されたにしても眞の轉換的個別者としての自我の自覺はない。行動主義を標榜しながら知は實踐知迄深熟せず、合理主義を別な合理主義で置き換へたにすぎない。

そしてそれを最も強度に反映するのは彼の死生觀である。「汝等一日を生きたらば凡てを見たのである。別なる光別なる闇はない」や「若し汝等人生より利得したならば既に飽いてゐるのであらう。満足して立去るがよい」^(二九)等の死に關するエッセイの獨語録は眞の智慧を悟得したものゝ始めて發し得る含蓄豊かな言葉であつて、自然の複雑と生の煩累を直視して其處に凡ゆる生命體が自己保存を目指してゐることを觀取るが、かゝる自己保存には限界があり、かゝる限界を知慧によつて洞察することにより生の有限を否定的媒介とせず、單にそれを契機として宇宙神に悟入せる心境がうかゞはれ、大膽な宗教論と神觀を展開してゐないだけに却つて冴えてゐる。その意味に於て「誰が何處に住んでも住む處は何處にもない」^(三〇) (*Quisquis ubiqno habitat maxime, nusquam habitat*) の獨白は「何人にとつても

住家は何處にもある」の逆説的表現として受取られよう。然し反面から考へると此の死生觀こそモンテニエヌの新ス
トアの立場を終局的に決定ならしめるものである。事實彼自身哲學するとは死ぬことを學ぶことであるとも公言して
ゐる。然し彼が「死後に於ける吾々の時間に就てあげつらふべきでないこと」と題して「吾々の人生行路の到達點は
死である。それは吾々の生の目論見の必然的な目標である。死が吾々を恐れさせずならば人は煩悶なしに一歩も前進出
來ない。凡人のそれに對する救済策は死を決して考へないことである」とか「或人は死をこの上なく怖るべきものと
呼び、亦他の人は此の世の生の苦惱から脱する唯一の門と名付ける。……が死自體はかゝる人々の己に對する馴々し
さを敷くのである。死は決して生から戰慄を取除こうと欲するのでなく、只徳が汝から去るのみ (Mors vitam pe-
nitens vita subleuere nollos, Sed vitas lo sola parat) 亦「出来れば私の生が始めに私に示さなかつたことを私の
死が示さないやうに私は戒心する。」等に於て率直に表明せる死の解釋 (Tout contentement des mortels est mortel)
は知慧の悟得によるそれからの脱出を暗示すると共に、徹知的直觀により生の終焉に於て生と連続的に捉へられる死
觀 (deliberatio mortis) を露呈して餘りがある。

その故に亦生の幸を定める人間の内的調和が宇宙的調和の一部であり、その象徴である限りに於て、自殺は常に許
され、知者にとつては盛時に於てもそれが好都合に行はれるならば自殺は合自然と看做される。死は神がその魂であ
る世界に人を結合する。死という人間にとつての生の非常事態に際しても、宇宙の分身として、宇宙神に信順する知
者は不動心を失はないのみか、その恒常的運命に隨順する。斯くて無知無關心としての知慧は何時か中庸の徳として
の世間知に處を讓る。そして「魂の價值は高きにつく處になく、秩序的な點に存する。その偉大さは偉大さに於て現
れず、中庸に存する」と説くに至る。モンテニエヌの知慧は本來理性を牛可通 (uno iohinuro infuso) と看做し、そ
れの自己否定として捉へられたがらも、否定が自己超越的媒介を忌む爲に、更に絶對否定を通じて積極的肯定にも轉
換されず、ざりとて後期新ストアのメレ、ミトンに見受けられる如く、懷疑をも懷疑し、絶望にも絶望し、否定に徹

して現實を拒否することもなく、現實に即しながら現實に假託して、本質的自己と、象徴的自己は同一次元の生に纏綿・相廻しつゝも、その纏綿相廻の事實を不可避的として不決斷的に直視する處に知慧の位置付けを見る。私は在俗的で脱俗的な矛盾的自己同一性が相對的に直觀された處にこそモンテイニユの知慧の實體を觀取り度いと思ふ。

モンテイニユにとつては何よりも内的調和こそ問題であり、パスカルに於ける如く生の雜多を本質的秩序の假象として拒否することはなかつたにしても、しかも宇宙神との冥合により、その限定的表現として觀想的に裁斷することにより、かゝる裁斷自體の中に内的調和即ち「靜安なるもの」を動かすことなかれ（*Quies non movere*）の心情が現實的にも展げると確信した處に、恒常的な死の意圖としては決斷的な、實踐としては觀想的な超克が思念されたのである。冥合に陰約される本質的秩序への觀想的な隨順にこそモンテイニユの扱は暗けられたのである。無關心・中庸・靜安が彼の知慧を性格付ける、内面的に連關する因子として彼の生の秩序に支點を供與したこともその限りに於ては偶然でない。然し其處には救世主キリストの死を轉換的契機とする媒介性が全く見失はれてゐる。無媒介に自然への隨順に於て展げる根源知により、有限知は觀想的に裁斷されても、モンテイニユの知慧は有限知を眞に媒介する根源知に迄高まらない。モンテイニユの知慧によつて決斷された死は成程それに戸惑ひもだえる世の死恐怖症患者を嗤ふやうな透徹した深さを湛へてゐるが、それが飽く迄生と同じ水位に於て連續的肯定的に捉へられる處に、エッセイが他の點から光を受取るものにとつては有益であつても、それ自身根源的の不安を拂拭し得ない所以である。

(三四)

彼が「死も生も吾々の關知したことでない。吾々は此處に生きつつある故に吾々は生きてゐるのであり、吾々の生の終焉に死がある。何人も自己に興へられた時の終らぬ限りは死なない。が貴方の手許に來らない時が貴方のものではないのは、生れる以前のそれが貴方のものでなく、貴方に何等の關係がないのと同様である。『全く以て行動以前の永遠の時の流れは未だ決して吾々に興へられるに至つてゐないことを識るがよ』（*Respace enim quantum nil ad nos ante aetna veritas temporis aeterni florit*）」と説く處にかゝはれる現實主義も右に述べた連續的な死生觀から

来る決断を逸した、徹頭徹尾有の秩序に於ける生の解釋である。彼が『衛學上義』に於て如何に怠惰な人間を嫌惡 (coll. homines ignava) しようとも、彼の悔いた怠惰は賢者の似而非自覺にもとゞく激知 (sympantia) であつて、吾々にとつて問題なのはかゝる論議の根據となつた世間知 (pneumatik) としての彼の智慧自體の性格である。その意味に於てバスキルの呼稱に従うと、生の淵への洞見を拒意惰と弛緩の談は免れないであらう。モンテイニユはスピノの辯信論に於て『キリスト教徒にとつて不可信に出遇ふのは信の機會である。不可信なものはそれが人間理性に反するだけ却つて益、合理的である』と説いてゐるが、彼自身は決してテルトリヤン (Tortellians) の有名な句『神の子蘇りぬ。私はそれが人間理性に不可能に見えれば見えるだけ却つてそれを信する』(cf. De Carno christi, no 5) を自ら考量した上でのことではないとする。(ブルムンシュヴィツクの考證に據る) テルトリヤンが信敵グノーシス派との對決に於て吐露した『不合理なるが故に信する』(scito quia absurdum est) の信條をテルトリヤンの宗教的心情に於て解したのでなく、獨斷的合理主義に對する反論として自己の直觀的合理主義を假設する爲に採用したものと見てよい。其處に彼の道徳的經驗主義の第一の限界がある。

しかも此の限界を越えることはその主義を棄て知慧を否定することであつて彼には到底望めなかつたのである。此のことは亦反面から考へると彼が『吾々は知慧を吾々の氣分 (humours) の堪へ難き、現在の事物に關する不氣嫌の拭去と呼ぶ。然し實際に於て吾々はかゝる多くの惡徳を離脱しないのであつて自分の意見では此の點が一層悪い』とさりげなく表明せる知慧觀に如實にうかゞはれるその世間知的性格に相通するものであつて、連續的な死生觀は此の冷徹な知慧の世間知的性格を喚起してそれを益、緊固にし、逆に世俗よりの不即不離的超脫に結集する世間知的知慧は飽く迄世間知として連續的死生觀を支柱として、益、その觀想性と非實踐性を濃くしたと考へてよい。それは『人は健康・妻子・財産を重んずるでもあらうが、そこで自分が只一人だけでくつろげるやうな小房を心の片隅に常に用意しなければならぬ』といふ肉面的な獨居の勸めに端的に表明されてゐる。

精神の小房——之こそモンテイニユの道德的經驗主義の包藏する實踐的非實踐性、實踐に於ける意識的な二元的分裂を最も鮮明に反映する。即ち、他く迄不明直截を尊ぶ如く見受けられるモンテイニユの道德的經驗主義は天上的なものを終局的には拒んで、他く迄地上的なものを離れず、さりとてそれに執着することもなく、無徳の徳、無主義の主義を標榜して終始時代の同伴者的非實踐的行動圏に固く閉ぢ籠つて靜安に思はんとしたところに知慧の有限相對性を陰蔽せんとする限界性とその生に對する消極的決斷性があるといつてよい。それは彼が第一部第四章で引用せるブルックルク (Blutergue: Philetechos) の古詩 Pointe ne se faut commencer aux affaires. Il ne leur chant de toutes nos douleurs. にかゝるはれる立場と照應する。そして此の立場はエッセイ結尾の『最も立派な生活は私の考によると共同の人間的な『範型』(modello) に秩序的に然し何等の奇蹟も不條理もなく従ふ處にある』といふ彼の習慣的な秩序觀に凝集して吾々に本具の良心の法 (Loi, l'air de la conscience) をもそれに没入すると共に、亦『私は自分に關して持つ經驗の中から自分を知慧者にするものを充分に見出す、……そしてそれは他人に充分警戒しながら (hominum estis cautus) 生きることである』といふ彼の道德的經驗主義の根本信條に對應する。しかも他者に對するかゝる不信が普遍者に對する信頼と矛盾なしに知慧に無條件に吸收された處に彼の世間知としての知慧の個人主義的消極性と非實踐性がある。カッシーラーは此の點を特に指摘して「……かゝる不即不離的な生の隔離 (Beantwärtigung) の中に人間のなものと普通のな一の形態が浮彫されてゐる」として、その人本主義的自覺の個人主義的傾向を強調してゐるが、此處に彼の道德的經驗主義の第二の限界がある。之は亦デイルタイが「十六・十七兩世紀に於ける人間學の働き」に於て精細に分析した處である。以上により私はモンテイニユの人本主義的自覺の抽象性に附纏ふ二つの契機、惡現實主義と個人主義を指摘したが、私はその基底に更に彼の人間學的自覺の未成熟、生の論理の追及への不徹底を看取する。

結局モンテイニユの道德的經驗主義は人間の名に於て罪の子としての人間に反撥しつゝ、地の子としての人間にも

徹しきれずキリスト教的信への否定と、自然神教的信への肯定との間の不安と低迷との産物であると結論してよいのでなからうか。それは自然の他者性は自覚されたが、それが對立まで鋭化されずに冥合に於て人間と同質的に截斷され、「吾々に於ては本來自然が有力に働いてゐる。……自然は吾々を吾々の衝動によつて導く、愛情は吾々の健全な生に屬する。愛情がなければ、吾々の魂は靜謐な海上に浮ぶ船の如く動かなくならう。」の論調からもうかゞはれよう。彼のエッセイが文字通り自傳的な形貌をおびた獨語録に終始して體系化されてゐないだけに最終的な判定を下すことは困難であるが、エッセイ全體にたゞよふ不決斷的決斷としての合自然的な靜安主義は體かに生の煩累から脱出せんとする人生の根源的斷面を掘り當てゝゐる。之がやがて合自然の含意する地靈的な宇宙神への冥合を陰約し、又逆にそれが彼の靜安主義を規定したのである。然し靜安の爲の靜安に傾いて實踐が宿命的に荷はねばならない、自然を否定的に媒介する歴史性への省察を缺いた爲にエッセイ全體に附纏ふ出世間的少く共反社會的傾向は蔽ふべくもない。彼が自己の生きた時代の事實の中に歴史の原理を如何に追及しようとも彼を生んだ時代の歴史性は彼には遂に採り上げられなかつたのである。

それが意圖的か或は無意圖的であつたかはうかゞふべくもないが、少く共彼の生の忠實な告白として淡々と書きつゞられたエッセイに強烈に滲むものは當時の激動的な生の煩累からの脱出の血路としての知慧への信順と實踐否定の靜安であつて、それは或る意味に於て宗教改革的な信えの沈黙の挑戦と見られないことはない。然し根柢に於て反信的であり乍ら求知的であつた所、否一切を變轉に歸さんとしつゝ、知慧だけは不變不動として知的信を追及した所に、ヴァニイ風の素材な懷疑的的人生論のルネッサンス的傳統とその克服への意欲が生々と保存されてゐるのが見受けられる。而も求知の對象になつたものは生命 (anima) であり、更に彼を其處へ馳り立てるべくモンテイニエの關心の中心はストアの古典的傳統を援用することにより、喧騒と紛亂で彩られた時代に對する對決に置かれたことは想像に難くない。従つて私はかゝる對決自體を非難しようとするのでない。只かゝる對決を契機として表明され、且ハ

スカルに多大の示唆を授けかけた人性の犀利な分析は、モンテイニユを近代的意味に於けるフランス・モラリストの創始者に擬するに至らしめることを憚らないが、人評論が時代との關聯に於て説かれても歴史的自覺に於て捉へられなかつたことは蔽へない事實であることを指摘するにすぎない。

尤も彼が世紀の宗教戦争の得失に於て語る場合、新教運動がそれ自らに於ては反秩序的な惡として受取られながらもカトリックの餘安を覺醒させるに役立つた意味に於て、利得により比軍を置き、戦亂の窮極因を神の攝理 (Providence) に歸して新教主義自體でなくその反抗の事實を手段的に肯定してゐる點は、彼の合習體的な秩序觀に一應背馳する解釋と云へるが、本來モンテイニユの秩序は變異性に立脚する非完結的なものである以上、それは當然の推移であり、只秩序の變換が人爲的反自然的であることを拒んだのである。然し更に突入つて考へると秩序變換の自然性と反自然性の差別の基準は何に置かれるか。それは一に永遠に絶對媒介される實踐的檢證を措いて外に求められないに拘らず、彼の實踐は永遠との無媒介な契合にもとづく觀想的靜安であつた爲に、惡の檢斷を神意の一方的な裁斷に委ねて、その象徴としての新教運動をそれ自身に於ては惡として拒みつゝも手段的には肯定するといふ不決斷的な靜觀に陥つたのである。彼の新教主義とは別な惡を傳承的に包藏せるカトリックに對する非本質的な肯定と傾向的な同調もその限りに於て偶然でない。

モンテイニユが時代の惡を裁斷せんとすればする程、人性の根基とも云ふべき「生命を知解せんとする」(cognoscere vitam) 欲求は熾烈に起つたであらうが「生命知」(vita scintilla) として發掘せる微知 (sapientia) は理性 (ratio) を救くにしても、徹頭徹尾自然の光 (lumen naturae) の下に自己内還歸を通じて人間の地平に展望されたものであつて、むしろ思慮としての世間知 (prudentia) である。従つてかゝる微知が宇宙理性的なものであることを強調しようとも、それが非實踐的な契合に於て直觀されたものにとゞまり永遠と精神とを生の實存的境位に於て同時にしかも根源的に問ふ生の綜合的な把握の直證に成り立たなかつた以上、それは根源知とは云へない。「彼が自分自

身に現前する欲知（知慧の意―筆者註）を感知しない者は心安らぐことなし」(Nequicquam sapere quiescentem, qui ipse sibi proloso non quiescit) と説く處は一塵眞の欲知を目指してゐる如く見えるが、理性を否定しても知慧自體の絶對否定に眼醒めて理性を眞に媒介しなかつた限りに於てそれは本質的には理性に反撥する世間知 (praktisches) 以上に出ないことは云ふまでもない。若しモンテイニニに絶對者への切望があつたとすれば、それは現實的生の充足を希求する餘り、結果的に要請された、その意味では時代から遊離し時代に決して働きかけないで、其れ自身に於て自足自存するそれであつて、惡をも包み生かす、憐憫の原動力としてのそれではなかつたことはモンテイニニの實踐に於ける二元的分譽様式、合自然の觀想的原理からも充分うかゞはれる。恐らくモンテイニニにとつて人間が地上に強行的に布かんとする人爲的な自然の秩序は惡として受取られたにしても、むしろ惡として受取られたが故に、眞の自然的秩序との冥合を希求したのもあらうが、自己の「精神の小房」に象徴される本質的自己をモンテイニニの所謂永遠の自然的秩序に合一せしめる事は時代の現實に假託して傳承的なものに安住することなく、又あつてはならない。時代の新風に呼應して生れた生の自主的原理は自主性に於て中世を抜いたが、靜觀性に於て中世を近代に媒介する原理たり得なかつた。

斯く論じ詰めて考へるとモンテイニニの發掘した永遠は時代と即目的には隔離しない意味に於て如何なる時代とも分裂しない代りに、時代を包み之を生かすこともない惡無限 (indahni: endlos) の意味の永遠であつて時代の惡を人生の根源的罪の象徴と見る神學的反省はむしろ生の人間的裁斷の前に斥けられて、宗門眞を根源的辯證によつて超えることなく、單に宗門に反撥する俗人的な (laïque) 知的信を鼓吹することにより、時代の惡否定の一の範型 (Typus) を達成したと云へよう。

然し吾々は知慧の觀想性の前にかゝる知慧成立の地盤となつたモンテイニニの肉體をも含む生の全一的把握への意圖 (le souvenir bien consisté en la tranquillité de l'ame & du corps) を看過してはならない。亦事實生の包藏

する内的矛盾の別袂に關する限りそれは成功してゐる。其處に吾々は亦人性論的解放の線に添つて、ルネッサンスから近世へ展開せんとするユマニステイクな生の自覚への偉大な苦悶の端正な象徴を見ることが出来る。然しデカルトに見られる如き物の眞の支配に對する反省と自覺なしに直ちに矛盾を知恵で観想的に披瀝した爲に、矛盾の別袂が極めて生動的であつた反面に於て心身關係の問題は眞の人間學的究明を貫き得ず、生の懷疑を根源的に克服することが出来なかつたのである。彼は近代の意味の懷疑的精神を措定した點に於て近世哲學の闕に位し、教會的分裂の危機性には想をひそめつゝも其處に必然的に現前せる懷疑的精神と眞に對決せず直ちに冥合に赴いた意味に於て、それ以上に出ない。近代の意味に於ける人間學的自覚は彼が終る處から眞に始まつたのである。(未完)

(一) 本稿に於てはストロツスキーを編纂主任として記録されたボルドー市版のモッセイ四卷 (F. Showst. Les Essais de Michel de Montaigne, 4 Tomes, Bordaux, 1908) を参照。

(二) それが消化され、吾々のものとなつて吾々を肥やさない場合には、肉の學味の部分を捨てることは吾々に役立つであらうか。……吾々は吾々の力を能力にする程強く他人に譲り付くがまゝに身を委すが、私はかゝる相對的で裏面的な實質を好まない。吾々が他人から學び知る點で如何に堅着 (savants) であり得ようとも、少くとも知者 (Sages) は吾々の固有な知識 (Sagesse) をけを吾々にもとめる (Essais, I, ch. XXV)

(三) 、モンタインエニヒトとてはラヌマン (Rabelais) と同様は自然は強ひ加減なく、あらゆる美と完全の源泉 (Urguelle) やあるが。(Rabelais, Pantagruel, L. IV, ch. 22: Physis c'est Nature, en sa première portée enfanta Beauté et Harmonie) として神學的教義の束縛を拒むと共に理性のそれを排斥する。彼は自由で提はれなから成るやうに成らせよ。(laissez aller) を要求する。モンタインエニヒトとてはラヌマン主義を信奉する所謂知識者 (Théologien) の標榜たる「思ふべきこと」(Fay ce que voülez) が實踐の途徑としての格好として採り上げられた。(Conf. Rabelais, Gargantua, ch. 57)

(五) Montaigne, Essais, L. III, ch. XIII. (五) Op. cit., L. III, ch. XIII.

(六) Op. cit., L. III, ch. IV. Voir l'article de M. Brunetière dans le numéro de la Revue des Deux Mondes du 1er septembre 1906: Publications récentes sur Montaigne.

(七) Op. cit., L. III, ch. XIII. (八) Op. cit., L. II, ch. I.

(九) Op. cit., L. II, ch. XII. (一〇) Op. cit., L. II, ch. XII.

(一一) Op. cit., L. III, ch. V.

(一二) スポンの自然神學はキリスト教徒の自然神觀とヒュムニステイタな自然觀との混淆として成り立つたものであつて、其處に於てスポンはアウグスティヌスの影響、神の意志による正と眞の決定、神愛と自我愛の對立、神の慈愷と自我のそれとの間の選擇の必然性、論理的理性の專横への畏懼——之等の本質的な點を純粹に表明してゐるが、さうした教説が宇宙理的な神觀から抽象的高潔と安易な比喩によつて作出された、一の秩序から他の秩序へ同一性論理に従つて跳躍する系統樹的な自然觀との接合を強行することによつて人間の偉大さとその汚めさの意識を平行的に信ずるのみで生の淵に迫らず方法的破綻を示してゐる。ブルンシニウツクがその原因をスポンが墮罪の神祕以上に墮罪のそれを高く評價しなかつた點に求めたのは當然である(Brunschwig, O'Evres de Blaise Pascal, t. XII, Introduction aux Pensées, p. LXXIII)。吾々によつて此處でより問題となるのは何故かする自然神教が特にモンテイニユによつて信奉されたかである。恐らくそれはモンテイニユの神觀が無知(ignorance)を推愛し、知識(savoir)を人間に最も有害な言説(La peste)とする點ではスポンの圖式に於て展開されたカトリックの信條と基本的に背馳しなかつたからであり、カトリック的な神の宿極的辯護はモンテイニユの主旨ではなかつたのである。其處にモンテイニユの知識論の底流を明らかに讀みとることが出来る。それにも拘らず精神史的に看過出来ない事實はパスカルが天才を永く賦付ける『考へる藝術』の思想藝術がスポンからの暗示(Trajecte naturelle, ch. 93)に發光した点である。

(一三) Essais, L. II, ch. XI. (一四) Loc. cit.,

(一五) Loc. cit., (一六) Montaigne, Essais, L. II, ch. XII.

- (一七) ストロヴスキーもモンテニエの宗教的熱情がキリスト教徒的でないことを指摘してゐる。(Strowski, Pascal et son temps, p. 30, note I. — Sur sa particulière différence, Voyez aussi Albarot, le vrai Montaigne.)
- (一八) 一五八一年から一五八八年にかけてポルドー市長時代、特派使節の資格を以てモンテニエはフランソワ・ドイン・スイヌ・イタリーを旅行した。その間經過つた異國での豊富な見聞や数々の體驗から世間知を廣めると共に人生觀照に深みを加へたのであらう。

(一九) Strowski, Pascal et son temps, p. 58.

(二〇) Montaigne, Essais, l. III, ch. XIII.

(二一) Op. cit., l. I, ch. XX. (二二) Op. cit., l. III, ch. III.

(二三) Op. cit., l. II, ch. XI. (二四) Op. cit., l. II, ch. XII.

(二五) Op. cit., l. I, ch. XXXVIII. (二六) Op. cit., l. III, ch. XIII.

(二七) Op. cit., l. II, ch. XVI. (二八) Op. cit., l. II, ch. XI.

(二九) Op. cit., l. I, ch. XX. (三〇) Op. cit., l. I, ch. XIX.

(三一) Op. cit., liv. I, ch. XIV. (三二) Op. cit., l. I, ch. VII, fin.

(三三) Op. cit., l. III, ch. II. マンタニエは「モンテニエ」として死は永生の發端ではなくて人生の終りである。

彼は判断の苦痛を認識せず、不安を選擇を懸念せよとの姿勢である。その語やキリスト教徒に對する認識は「まあ」と流
 して居る——Leon Brunschwig, Introduction aux pensées de Pascal (Oeuvres de Blaise Pascal, t. XII, p.

LXXIII)

(三四) Montaigne, Essais, l. I, ch. XX.

(三五) Op. cit., l. III, ch. II.

(三六) Die Renaissance des Stoizismus in der Ethik des 16 und 17 Jahrhunderts (Cassirer, Descartes, 1939, S. 221-225)

(三十八) W. Dittke, Die Funktion der Anthropologie in der Kultur des Itzen und Iren Jahrhundert (Gos. Sch., II, S. 416 ff.)

(三十九) Montaigne, Essais, Liv. I, ch. XXV.

それは結果的に云つて認識拒否に赴いたが、意圖としては認識を求め座出する懐疑であり、之がパスカルの檢斷を喚起すると共に、ペーコンとモカルトを動かしたのである。

前 目 次

アリストテレス存在論の基礎構造について(承前) 岡野留次郎

理論心理學に於ける意識の問題 文藝士上代 晁

禮部屋への幻想…………… 伊禮 正雄

―デカルトに於ける懐疑と理論―