

## モンテーニュ『エッセー』とデカルト『方法序説』と における「世界という書物」に関する哲学史的解釈 学の試み

著者	津崎 良典
雑誌名	哲学・思想論集
巻	39
ページ	102[85]-79[108]
発行年	2014-03-31
その他のタイトル	Sur l'expression livre du monde dans les Essais de Montaigne et dans le Discours de la methode de Descartes
URL	<a href="http://doi.org/10.15068/00000559">http://doi.org/10.15068/00000559</a>

## モンテーニュ『エッセー』とデカルト『方法序説』における「世界という書物」に関する哲学史的解釈学の試み

津 崎 良 典

ギリシア人にとってホメーロスが、ラテン人にとってウェルギリウスがそうであったように、キリスト者にとって『聖書』は〈書物のなかの書物〉を希求する人間の願望を古より満たしてきた。神がわれわれ人間に語りかける最高の書物として、人生の目的を達成するために学習すべき一切の事柄を含む書物としてみなされてきたのだ。しかし、『聖書』を読むことの価値は、そうすることで学習される事柄のほうにあるのだろうか。むしろ学習という行為そのものに、より精確には、『聖書』を埋め尽くす文章の難解さが読者に求める注解の努力にこそその価値はあるのではないか<sup>1</sup>。

その『キリスト教の教え』において〈キリスト教的人文主義教育思想〉の先駆者となったアウグスティヌス<sup>2</sup>は、この努力を表現するために「鍛錬 (*exercitatio*)」という言葉を用いている。

「救いのための神のことはもつ不明瞭さもこういう雄弁と結びつけられねばならなかった。こういう雄弁を通して、たんに発見によってだけでなく鍛錬によってわれわれの知性は前進すべきである。」(第四巻六章)<sup>3</sup>

自由学芸 (*artes liberales*) の学習が哲学者の精神を鋭敏にするように、『聖書』に秘められた意味を理解しようとする努力はキリスト者の精神を試して鍛えるというのである。つまりこの鍛錬は、道徳的義務<sup>4</sup>というよりは、知的努力として理解されている。『聖書』の不明瞭さとそこに秘められた意味を解説するための努力は、人間の注意力を鋭敏にし、その熱意を高めて願望を掻き立て、より積極的に真理の探究に取り組み、その知的能力が弛緩するのを防ぐというわけである<sup>5</sup>。

ここには、読書史において無視することのできない意義をもった興味深い考え方が示されている。難解な表現が有用とされるのは、言葉の意味上の外観 (*apparences sémantiques*) の背後に事物の本性 (*réalité*) を読みとる〈寓意的解釈 (*exégèse allégorique*)〉の必要性と重要性を読者に理解させるからだ。『聖書』に見られる〈神の子羊〉や〈犠牲の雄牛〉や〈ユダのライオン〉や〈隅の親石〉といった一連の比喩は、これらの言葉に固有な意味を超えて、そこに〈キリスト〉を発見するよう読者を誘うのである。それだけではない。『聖書』に書かれているのは、単なる言葉のみならず自然もしくは世界のうちに見いだされる事物でもあるのだから、神の被造物の総体が神学上の〈寓意的解釈〉を施されるべき象徴の集合つまり一冊の書物として表象されるようになる<sup>6</sup>。

しかし、ロマンス文学研究の泰斗エルンスト・ローベルト・クルツィウスは、その記念碑的著作『ヨーロッパ文学とラテン中世 (*Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*)』

(1948年、1954<sup>2</sup>年)において次のように述べている。

「書物としての世界もしくは自然という観念は説教壇の弁論にあらわれ、やがて中世の神秘主義的=哲学的思弁に受けつがれ、最後に一般的な用語に移っていった。「世界という書物」はこの発展過程において世俗化されたこともあった。すなわち、その神学的由来から遠ざけられるわけである。しかし常にというわけでは決してない。」<sup>7</sup>

クルツィウスはこのことを具体的に説明するために、一方でモンテーニュ<sup>8</sup>とデカルト<sup>9</sup>におけるその世俗化について、他方でカンパネッラやベーコン<sup>10</sup>におけるこの神学的表象の保持について、それぞれ言及している<sup>11</sup>。本稿の関心は、この示唆にもかかわらずクルツィウスその人によって主題的に考察されることのなかった、『エッセー』と『方法序説』における〈世界という書物〉なる「観念」の世俗化の機構<sup>12</sup>であり、また、この「観念」が両者において果たす役割とその意義である。それらの解明の端緒となることを目指す本稿で考察のための努力を傾注したいのは、かのアウグスティヌスにより〈聖なる読書〉<sup>13</sup>として要請された「鍛錬」が〈俗なる読書〉の出現によりどのように変容したのか、という問いである。十六世紀後半から十七世紀前半にかけて自然もしくは世界という〈書物〉が神学的表象としてもはや機能しなくなり、したがってこの〈書物〉に関する神学上の〈寓意的解釈〉が要請されなくなったとき、それでもなおこの〈書物〉に関する〈読書〉<sup>14</sup>が何らかの鍛錬として要請されるのであれば、われわれはこの鍛錬をいかに理解すべきなのだろうか。

## I

モンテーニュは、神の被造物たる自然もしくは世界を〈書物〉として表象し、人間はそれを解読することができるという神学的理説をどこから学んだのだろうか。一見すると無謀にも思われるこの問いに答えるのは、実のところそれほど困難ではない。なぜなら一方でモンテーニュは、バルセロナ出身の医者・神学者・哲学者であるレーモン・スボンの『自然神学すなわち被造物の書、特に人間の書 (*Theologia naturalis sive liber creaturarum specialiter de homine*)』(題名は1485年版による)を仏訳する過程でみずからの神学上の知識全般を涵養した<sup>15</sup>からであり、他方で、スボンの著作には以下のような<sup>プロローグ</sup>序文が付されているからだ。モンテーニュ自身による仏訳からの和訳を参照することから本節を始めよう。

「神はわれわれにふたつの書物を与えた。ひとつは万物の普遍的秩序すなわち自然という書物、もうひとつは聖書という書物。前者の方が先にわれわれに与えられた。それは世界の始原・天地開闢以来のものである。まったく、各被造物はそれぞれひとつの文字みたいなもので、神の御手より出たものである。だから、この本は、たくさんの文字で一冊の本がなされるのと同じように、多数の被造物で編集されたもので、その中に人間が見出される。人間はその中でいわば最も肝心な文字なのだ。そこで、も

ろもろの文字、それらからできるもろもろの語が、相集まって様々な文章意味を含むひとつの学問をなすのとまったく同様に、もろもろの被造物は一緒に集められ相互につながり合されているいろいろな意義意味を持つ。そして他のいかなる学問よりも優先してわれわれに必要な学問を授けてくれる。聖書という第二の書物は、それから後に、第一の書物の代わりに人間に与えられた。そこで人間はめくらになって、第一の書物の中に何も読まなくなった。だがそれにしても、第一の書物こそすべての人に共通するものであって、第二の書物はそうではない。まったく、第二の書物を読むことができるためには、聖職者にならねばならないからである。それに、自然という本は偽造されることも抹消されることも、間違って解釈されることもできない。だから異端者といえども、それを間違って解釈することはできないのだ。なんぴともこの本のなかで異端者になることはないのだ。ところが聖書という書物に関しては、まったく話が別になる。けれども両方とも同じ主から出たものであって、神はその記録エクリチュール [すなわち聖書のこと]をおほし立て給うたように、被造物をも建立されたのである (Dieu a bati les créatures comme il a relevé ses écritures)。だから両方は互いによく協和し、互いに反対し合わないように注意している。第一の書物はわれわれ人間の天性とよりよく調和するのだけれど、そして第二の本は人間の自然よりはるかに上位にあるのではあるけれど、互いに相排するようなことはない。」<sup>16</sup>

ここで注目に値するのは、スポンにおいて〈自然という書物〉の人間による読解の可能性と無謬性が自明とされていることである。しかし、事態はそれほど単純ではない。何故か。この問いを考察するためには、以下の論述においてこの〈書物〉を内容と作者という二つの側面から検討することが有効である。

二十世紀ドイツを代表する哲学者ハンス・ブルーメンベルクの代表作であり、また、われわれの関心と密接に関連する研究書でもある『世界の読解可能性 (Die Lesbarkeit der Welt)』(1981年)によれば、中世において自然もしくは世界が〈書物〉として表象されるとき「それは著者を、その偉大さと到達不可能な高みを、そして著者自らが——世界が調停的な因果関係によって動きながら自己を維持しているという考え方とは違って——この書物を書いたという事態を指し示す役割を持っていた」<sup>17</sup>という。つまり、この隠喩において重視されていたのは、人間によって〈寓意的解釈〉が施されうる内容そのものよりも、この〈書物〉の著者に他ならない神の諸属性のうち、人間には「到達不可能」とされるその〈力能 (potentia ; puissance)〉である。したがって、この隠喩が有する神学的射程を精確におさえるためには、おそらく初めて「絶対的力能 (potentia absoluta)」と「秩序づけられた力能 (potentia ordinata)」の区別を導入して神的力能を論じたペトルス・ロンバルドゥスの『命題集』に始まり、その『注解』においてこの対概念に関してやはりおそらく初めて主題的に考察したドゥンス・スコトゥスを経て、その理説の痕跡が認定されるモンテーニュとデカルトに至るまでの神概念に関する哲学史を本稿の立論の背後に置くことが要請される。

モンテーニュが『エッセー』において神的力能論を主題的に展開するのは、スポンの著作の仏訳者としては当然のことだろうが、スポンに対する「弁護」(『エッセー』第二卷十二章)においてである。神、世界、人間において働く知性は同一であり、したがって、「自然と

いう書物」と「聖書という書物」の同一性を主張するスポンに対して、モンテーニュは、人間の「知性」に「われわれとわれわれの知識 (cognoissance) をつくった神を服従させる」ことも、「無からは何もつukれないから、神も材料なしには世界をつくれなかったと言う」ことも赦されない (以上、VS,II,523) と述べている。「神はこの世界を超えて無限の権能 (jurisdiction infinie) を有する」のだから、人間は自分たちの「自治都市の法 (loy municipale)」を持ち出して神を忖度することができない。「全能な (tout puissant) 神」は、人間のためにつくった「規則 (regles)」を「ご自身が欲したとき (quand il luy a pleu)」に「乗り越えていく」のである (以上、VS,II,524)。これらの文言を中心として「弁護」は、1630年にメルセンヌに宛てられた一連の書簡のなかで初めて披瀝されるデカルトのいわゆる永遠真理創造説の主要な思想的源泉の一つをなしていると考えられている。

デカルトは、1630年4月15日付メルセンヌ宛書簡において述べる、「永遠のとあなたが呼ぶ数学的真理は、残りのすべての被造物と同様に神によって設定され、神に全面的に従属している [……]。ちょうど王がその国において法を定めるように、自然においてこれらの法を定めたのは神である。さて、それらの法について、もしわれわれの精神がその考察に立ち向かうなら、われわれが理解しえないようなものは特に何もない。[……] 逆に、われわれは神の偉大さを知っているが、それを[包括的に]理解することができない。[……] 人はあなたに、もし神がそれらの真理を設定したのなら、神はそれらを、ちょうど王が自分の法に対して行なうように、変えることもできるであろう、と言うだろう。それに対しては、然り、もし神の意志が変えることができるなら、と答えなければならない。——しかし、私はそれらの真理を永遠で不変のものと理解する。——そして私はといえば神についても同様だと判断する。しかし神の意志は自由である。——そう、しかし神の力能は[包括的に]理解することが不可能 (incompréhensible) である」(AT,I,145<sub>r</sub>-146<sub>s</sub>) と。

デカルトと同様にモンテーニュ (VS,II,518 et *passim*) も神の力能を特徴づけるのに「incompréhensible」(人間にとって包括的に理解することが出来ない) という形容詞単数形を用いているが、このことが意味するのは、両哲学者ともに、神の知性と人間のそれとの一義性に訴えて両者を架橋する「類比や推論」<sup>18</sup>の放棄を伴う「神学的絶対主義 (theologischen Absolutismus)」<sup>19</sup>を標榜しているということだ。神の力能は人間にとって包括的な理解が不可能なのだから、「自然という書物」にせよ「聖書という書物」にせよ、人間が〈寓意的解釈〉を施してそのうちに神の力能を包括的に理解する余地はないというのである——モンテーニュが「レーモン・スポンの弁護」において、「神を知り、神の御業を解するのは、ひとり神にのみ属することである」(VS,II,499)<sup>20</sup>と述べているように。しかるに、人間による自然もしくは世界という〈書物〉のあらゆる〈寓意的解釈〉の試みは、自然神学<sup>21</sup>という異端を招来しかねない<sup>22</sup>。

したがって、モンテーニュにおいて、さらにはモンテーニュの思想圏にあったデカルトにおいて、自然もしくは世界という〈書物〉がもはや神学的表象として機能しえず、ゆえに〈寓意的解釈〉の試みが無効とされるとき、そのような言説の哲学的背景としておさえておくべき最小限のことは、人間によって神の力能が包括的に理解されることはありえないという命題だ。そして、この命題を中核とする神学的絶対主義が貫徹されるとき、「書物としての世界もしくは自然という観念」の世俗化が誘発されることになる<sup>23</sup>。この〈書物〉を執筆した神について人間は何も忖度しえないのだから、この〈書物〉には、神学的

読解とは別様の読解が要請されるのだ<sup>24</sup>。それでは、モンテーニュとデカルトの思索においてこの「観念」はいかなる役割を果たし、また、いかなる〈読書〉が要請されることになるのか。これが次節以降の検討課題である。

## II

デカルトが『方法序説』において「世界という書物 (livre du monde)」という言葉を用いるのは二回しかなく、いずれも第一部においてである。この言葉が初めて用いられる箇所を参照することから本節での考察を開始しよう。

「私は、成年に達して自分の先生たち [= ジェズイット] の手から開放されるやいなや、文字の学問 [= 人文学] をまったく捨てたのである。そして、私自身のうちに見いだされうる学問、あるいは世界という大きな書物のうちに見いだされうる学問のほかは、もはやいかなる学問も求めまいと決心して、私が私の青年時代の残りを旅行に用い、あちらこちらの宮廷や軍隊を見、さまざまな気質や身分の人々を訪れ、さまざまな経験<sup>25</sup>を重ね、運命が私にさしだすいろいろな事件の中で私自身を試そうとし、いたるところで、自分の前に現われる事物について反省してはそれから何か利益を得ようとつとめたのであった。」(AT,VI,9<sub>17-28</sub>)<sup>26</sup>

ここで注意されるべきことに、人は旅において「世界という書物」を読解することで認識を拡張するのだから、それは余興や休暇としてではなく、教育の一つの類型<sup>ジャンル</sup>として理解される<sup>27</sup>。このことは、『エッセー』第一卷二十六章「子供の教育について」においても同様である。

「或る人々はこの大きな世界を或る類概念の下にある多くの種概念の一つにすぎないとしていますが、この世界こそは、われわれが自分を正しく知るために自分を写して見なければならぬ鏡であります。要するに私は、これが生徒であるお子様の教科書であるようにと望むのです。これほど多くの気質、学派、判断、意見、法律、習慣のあることが、われわれにわれわれ自身のそれらを正しく判断することを教え、われわれの判断にその不完全さと生まれつきの弱点を認めることを教えます。」(VS,I,157-158)<sup>28</sup>

これら二つの引用から理解されるように、〈世界という書物〉に読みとるべきは、スボンが「自然という書物」について導入した区別を改めて参照するなら、「多数の被造物」の集合体にして科学的な観察と実験の対象となる「自然」の諸現象ではなく<sup>29</sup>、「その中に」<sup>アントのフロロジック</sup>「見出される」被造物にして人間学的な考察の対象となる「人間」の社会的諸活動である。つまり、デカルトとモンテーニュにおいて〈世界という書物〉という隠喩は、前節で確認したようにもはや神学的表象として機能していないのみならず、スボンに比してきわめて限定的に理解されていると考えられるのだ。

この点に関する理解を深めるために、ブルーメンベルクの注目すべき見解を参照してお

こう。

「ベーコンにおいて世界テキストは、人間によって蓄積されうるわけだが、その結果、「自然という書物」は単に力<sup>30</sup>の表現にはとどまらず、人間の自己権限の度合いに応じたその表明に変化し、最後は人間の歴史という書物になってしまう。自然は自然物の一つが作り出したものの陰に隠れて、最後はその陰で消え失せてしまうことになる。ここから偉大な書物の二元論を三元論に——自然という書物、啓示の書物、歴史という書物に——切り替えたハーマンまでの道のりはまだ遠いのだが、ベーコンのメタファーの使い方は具体的な出発点の一つであると言える<sup>31</sup>。// 概念史的に見てこの路線上の最も重要な一步は、「世界」という表現を自然にしたがう方向の重石から解放して、人間の宇宙、人間が表現し、文化として築き上げてきたものの宇宙に一本化する事であるはずであった。この点に貢献したのは、なんとと言ってもモンテーニュである。その後、デカルトが「世界という大きな書物」は諸国行脚をしながらでも学べると言ったとき、そこに自然の優位はもはや見られない。」<sup>32</sup>

われわれとしてはブルーメンベルクの見解に基本的に依拠しつつ、モンテーニュとデカルトにおける〈旅行〉、つまり〈世界という書物〉<sup>ベタゴジック</sup>の読解の教育上の機能を敷衍するなら、見知らぬ土地で感得される孤独を契機とした自己内対話——見知らぬ習俗や習慣について自分はいかなる判断をくださのかという問い——をつうじて、人は、自身の知的能力のなかでもとりわけ判断力を二重の試練にかける。

一方で、「種々ちがった国民の習俗についていっそう健全な判断をくださすためにも、また物を見たことのない人がよく考えるように、われわれのやり方に反することはすべて滑稽であり理性に反しているなどと、思わぬようになるためにも、有益ではある」(AT,VI,6<sub>21-26</sub>)とデカルトが述べているように<sup>33</sup>、判断力を矯正すること。より精確には、自文化中心主義に束縛された判断力の経験主義的批判である。このことは、『エッセー』第一卷二十六章においても同様である。

「人々との交際はその目的に非常に適しております。また、外国を訪れることも同様です。[……] 主としてその国々の国民性とか、風習とかを調べ、そうしてわれわれの脳味噌を他人のそれにこすり合わせ、磨くことを目的とするものでなければなりません。」(VS,I,153)<sup>34</sup>

「人間の判断力は、世間と交わることから驚くべき明察を得ることができます。われわれは皆、自分の殻に閉じこもり、こり固まって、自分の鼻先ぐらいの短い視野しかもっておりません。」(VS,I,157)<sup>35</sup>

他方で、『方法序説』において「自分にとってはたいせつで、判断を誤ればすぐにその結果によって罰せられるほかないような事柄について、なすところの推論の中には、学者が書齋でたんなる理論についてなす推理の中によりも、はるかに多くの真理を見つけだせると私には思われた」(AT,VI,9<sub>29-10<sub>3</sub></sub>)とデカルトが述べているように、真理の探求にお

いて〈理論〉よりも〈経験〉のほうが直接的には有益であることに注目して、判断力を育成すること。逆説的にも〈経験〉においては、できれば失敗をおかさないようなしかたで、しかし、いずれにしてもそれほど多くの時間をかけることなく——なぜなら、デカルトの文言を借りるなら、「実生活の行動はしばしば猶予をゆるさぬものであるから」(AT,VI,25<sub>3,4</sub>)——、何が実際上の (*moraliter*) 真実であり何がそうでないのかを示す、つまり、実践の領域におけるあれこれの事柄についてその真偽を判断する、あるいは判断をくだせるようになることが求められる。それに対して、〈理論〉はつねに揺れ動き、その結果、真偽の判断は保留され、その主張は確証・確定されることがない。つまり究極的には、判断力の育成に寄与することがない。

モンテーニュもまたデカルトと同様に、『エッセー』第二卷二十章「われわれは何物も純粋に味わわない」において、人生の具体的な状況に対して柔軟性とんだしかたで判断をくだすことが重要であると強調している。

「そこで、凡庸であり緊張しない精神がかえって事を処理するのに適していて、うまくゆくということにもなる。高邁で精緻な哲学の理論がかえって実際には向かないのである。あの精神の研ぎすました鋭敏さと、自在で休みのない活動は、われわれの交渉を混乱させる。われわれは人間の企てることをもっと大ざっぱに、表面的に取り扱い、その大部分を運命の権限にゆだねねばならない。事柄をそんなに深く、そんなに細かく明らかにする必要はない。あまりにたくさんの相反する状態や、相異なる形態を考慮するとかえってわけがわからなくなる。《心の中に相反することをいろいろ思いめぐらすうちに、何もわからなくなった。》同じことを昔の人々がシモニデスについて言っている。彼は頭の中にいろいろな鋭敏で精巧な考えを思い浮かべたので(彼は王のヒエロンの質問に応えるために何日も考えていたのだった)、どれがいちばん正しいか疑わしくなって、真理を発見することをすっかり断念した。事柄のあらゆる事情や結果を抱えて探求しようとする人は選択ができなくなる。中程度の精神は大事をも小事をも同じようにうまく処理する。」(VS,II,675)<sup>36</sup>

以上のように、〈世界という書物〉の読解つまり〈旅行〉の果たす教育上の機能は、実践の領域における判断力の矯正と育成に存する。この点をモンテーニュとデカルトは共有していた。

しかし、世界もしくは自然という〈書物〉の読解を通じてアウグスティヌスが鍛錬すべきだとした知的能力は、判断力だったのか。むしろ、神の真理を探求し、かつ、これを観想すること、つまり、絶対的な次元において (*absolute*) 基礎付けられた真理の理解と所有こそ、この〈書物〉の〈寓意的解釈〉という鍛錬において目指されていたところではなかったか<sup>37</sup>。しかしそれは、直接的・主題的にモンテーニュとデカルトの念頭におかれていたところではない。「モンテーニュ」は、「世界はわれわれに対する神のメッセージを記した書物として読むべきだというその本来の意味で用いたことは決してなかった」<sup>38</sup> というブルーメンベルクの些か強い調子の文言に、われわれとしてはデカルトの場合も念頭におきつつ、基本的には同意したいと考える所以である。



## III

本稿の第一節で参照したスボンにおいて、神の被造物としての自然と『聖書』が関係づけられて考察されていたが、モンテーニュとデカルトにおいて〈世界という書物〉は、本来の意味での〈書物〉といかなる連関のもとで考察されているのか。本節と次節ではこの問いの考察に集中することにしよう。

『方法序説』第一部において〈世界という書物〉と〈書物という世界〉が、あるいは〈旅行〉と〈読書〉が比較対照される箇所は、二箇所ある。一方でデカルトは、「学校でする勉強 (exercices)」(AT,VI,5<sub>19-20</sub>)は重要であると回顧し、また、〈読書〉において「前の時代の人々と語ることは「旅」と「いわば同じ」(AT,VI,6<sub>19-21</sub>)だと指摘している。ここでデカルトが考察しているのは、本来の意味での〈書物〉の効用についてである。そして、〈読書〉が〈旅行〉に比せられるのは、実は前者の悪しき効用を明るみに出すためである——「諸国語を学ぶことに、また古い書物を読むことに、その語る歴史や寓話に」「十分な時を費やした」(AT,VI,6<sub>17-19</sub>)結果として、「過去の時代に行なわれたことがらにあまり興味をもちすぎると、いまの時代に行なわれた事柄に対しては、たいていきわめて無知な状態にとどまってしまう」(AT,VI,6<sub>28-30</sub>)。それはちょうど「旅行に時を費やしすぎると、けっきょく自分の国では他国者のようになってしまう」(AT,VI,6<sub>26-27</sub>)のと同じである。ここで見過ごしてはならないことに、〈読書〉について考察されるこの箇所で〈旅行〉について否定的に言及されるのは、本来の意味における〈書物〉の読解つまり〈読書〉を批判するためである。

他方でデカルトは、イエズス会の学院で修得した「書物の学問」の不十分さに気づき、その代わりに求めた「世間という大きな書物」を読解した結果として、次のように述べている。

「さて私が他の人々の行動を観察するのみであった間は、私に確信を与えてくれるものをほとんど見いださず、かつて哲学者たちの意見の間に認めたのと同じ程度の多様性をそこに認めたことは事実である。」(AT,VI,10<sub>12-14</sub>)<sup>39</sup>

この引用文の前後でデカルトが考察しているのは、〈旅行〉の効用についてである。そして、ここでも見過ごしえないこととして、〈旅行〉について考察されるこの箇所において、すでに否定的に考察された〈読書〉に改めて言及されるのは、〈世界という書物〉の読解つまり〈旅行〉を批判するためである。それは、〈書物という世界〉の探索と同じことを帰結してしまう——〈旅行〉において人は、普遍不動の真理へと至る唯一の途を進むどころか、揺れ動く世界のうちに認められる習俗と習慣の多様性と複数性を目の当たりにする、そしてそれはちょうど〈読書〉をつうじて「哲学者たち」の意見の多様性と複数性を見いだしてしまうのと同じである。

したがって、『方法序説』における〈書物という世界〉(AT,VI,6)と〈世界という書物〉(AT,VI,10)に関するデカルトの記述から理解されるのは、〈読書〉と〈旅行〉が互いに互いを批判しあう排他的構造にあることだ。一方では、〈読書〉に関する考察の過程で〈旅行〉の不十分さが指摘されることで〈書物という世界〉が拒否される。この拒否が可能と

なるのは、〈読書〉と〈旅行〉が類似しているからだ。そして、両者の近接的同等性は、前者が主体を時間的に異化してしまうこと、後者が主体を空間的に異化してしまうこと、以上の二点に求められる。しかも、これらの異化作用はいずれも主体の〈*hic et nunc*〉な存在様態に関わるかぎりて表裏一体の関係にある。他方では、〈旅行〉に関する考察の過程で〈読書〉の不十分さに言及されることで〈世界という書物〉が追放される。この追放が可能となるのは、やはり〈旅行〉と〈読書〉が類似しているからだ。そして、両者の近接的同等性は、いずれも明瞭で判明な認識を主体にもたらさないということ、この一点に求められる。〈世界という書物〉のうちに認められる習俗と習慣の多様性と複数性は、〈書物という世界〉を埋め尽くす意見の多様性と複数性と同様に、主体を明瞭で判明な認識から隔絶してしまうのだ。

しかし、モンテーニュの『エッセー』において〈旅行〉と〈読書〉が並列的に考察されるのは、デカルトにおけるように排他的構造においてではない。それはむしろ、両者が或る種の包括的構造にあることを示すためだ。『エッセー』第一卷二十六章を改めて参照しよう。

「こういう〔同時代に生きている〕人々との交際の中には、書物の記憶の中にかき生きていない人たちをもとくに大事な人々として含めたいと思います。そうすれば、彼は歴史を通して、もっともよき時代の偉大な人々と交わるでありましょう。これは人によっては無駄な勉強とも言えるでしょう。けれども、或る人にははかり知れぬ利益のある勉強であるとも言えるのです。」(VS,I,156)<sup>40</sup>

つまり、モンテーニュにおいて〈旅行〉と〈読書〉は、『エッセー』第一卷十七章「或る使節たちの行為」の冒頭の言葉を用いるなら「他人との交際 (*la communication d'autrui*)」(VS,I,72)<sup>41</sup> という範疇のもとに一括に包含される。それでは、両者を結びつけるこの包括的構造は具体的にはいかなる種類のものか。端的に言うなら〈世界という書物〉と〈書物という世界〉は、相互追加的・相互補完的・相互修正的な関係にあると考えられる。モンテーニュが〈世界という書物〉に追加して〈書物という世界〉に言及するのは、〈世界という書物〉の読解の不十分さ——だからといってデカルトのように否定されるわけではない——を補完し、〈世界という書物〉がもたらす知識を〈書物という世界〉の探索によって修正するためである。そして、その逆のこともまた、モンテーニュにおいては念頭におかれていたと考えられる。

#### IV

〈世界という書物〉によっても〈書物という世界〉によっても満足させられることのないデカルトは、『方法序説』第一部を締めくくるにあたり、「私」という新たな一冊の書物に言及する。

「しかしながら、このように世界という書物<sup>42</sup>を研究し、いくらかの経験を獲得しようとしてとつとめて数年を費やしたのち、或る日私は、自分自身のうちも研究しよう、そし

て私のとるべき途を選ぶために私の精神の全力を用いよう、と決心した。」  
(AT,VI,10<sub>26-31</sub>)<sup>43</sup>

デカルトが〈自分自身を研究する (m'étudier moi-même)〉と述べずに、〈自分自身のうちを研究する (étudier en moi-même)〉と述べていることに注意しよう<sup>44</sup>。「私」は或る何らかの可能な研究の対象 (objet) というより、そのような研究が実行される場所 (lieu)、より精確には、そのうちに生得的に存在するはずの真理が探求され解読されるような場所として理解されている。端的に言うなら、「私」とは書物なのだ<sup>45</sup>。したがって『方法序説』においてこの書物は、二種類の書物の不十分さが言及されたうえでその代替として提示される「第三の書物」<sup>46</sup>ということになる。『方法序説』には、本来の意味での〈書物〉、〈世界〉、そして〈私〉という三冊の書物が登場しているのだ。

以上の点をおさえたうえで、これら三冊の『方法序説』における布置を改めて確認するならば、第一に、〈書物〉の涉猟によって獲得される知識が格下げされることにより、その代替として〈世界という書物〉の読解が試みられる (イエズス会の学院での学習とその後の旅行)。ただし、モンテーニュにおいてそうであったように、新たな書物の追加が問題になっているのではない。前者は後者によって置換されるからだ。第二に、〈旅行〉と〈読書〉の近似的同等性を基盤にして、〈世界〉の探索によって獲得される知識も格下げされることにより、その代替として〈私という書物〉の読解が試みられる。つまりデカルトは、モンテーニュの場合と同様に読解の対象とみなされてきた本来の意味での〈書物〉と〈世界という書物〉に、デカルトその人に独自の書物を対峙させているわけだ。しかし改めて確認するが、先立つ二冊の書物は〈私という書物〉と弁証法的関係にあるのではない<sup>47</sup>。そのような関係が云々されるためには、これら二冊の書物が前提要件として保持されていなければならないから。デカルトにおいて〈私という書物〉は、それ以外の二冊の書物を真理探求の対象から駆逐するがゆえに、そもそも弁証法的関係を認定することができない。そのうちにおいて真理が探求され、また解読されるべき書物としては、「私」を描いて他にないとデカルトが『方法序説』第一部末尾で述べているとおりである。

しかし、「私」を書物として表象したうえで、これを解読しようとする試み、より精確には、自己認識という主体の自己に対する自己目的的・自己反省的・自己言及的な働きかけは、デカルトその人に固有のものか。それは、『エッセー』において自身を書物として表象していた<sup>48</sup>モンテーニュの試みでもなかったか。それでは、両哲学者の試みはいかなる点で連続しており、かつ、断然しているのか。この問いを考察することで本節を終えよう。その出発点は、本稿の第二節冒頭で〈世界という書物〉に関して参照した『方法序説』第一部におけるデカルトの以下の文言である。

「私は私の青年時代の残りを旅行に用い、あちらこちらの宮廷や軍隊を見、さまざまな気質や身分の人々を訪れ、さまざまな経験を重ね、**Ⓐ**運命が私にさしだすいろいろな事件の中で私自身を試そうとし、いたるところで、**Ⓑ**自分の前に現われる事物について反省してはそれから何か利益を得ようと努めたのであった。」(AT,VI,9<sub>22-28</sub>)<sup>49</sup>

ここで注目すべきは、デカルトが〈世界という書物〉を前にして、あるいはその内において、優れてモンテーニュ的と形容しうる経験をしていることだ。つまり、自己自身を「épreuve（試練）」にかけること（二重下線部）。これはモンテーニュが「essai（試練）」の名のもとに行なったことに相当する<sup>50</sup>。しかし、いずれの「試練」もあくまで〈世界という書物〉の存在を前提にしていることに注意しなければならない。どういうことか。

第一に、引用文においてデカルトがモンテーニュの『エッセー』における鍵語である「fortuit（偶然）」との近似的同等性を指摘しうる「fortune（運命）」という言葉を用いていることに注意しよう。それはまるで、或る事物に関する判断という「私」の知的能力が発動し、かつ、そのことを「私」が認識するためには、(A)「運命」の計らいにより (B)「私」の目の前にその対象が現出するのを「私」は待たなければならないかのようなのである。つまり、「私」が或る事物について判断するかどうか、そしてその所作を認識するかどうか意志をもって選択し決定することは重視されていないのだ。じっさいにモンテーニュ的な主体は、個々の具体的な状況について、その状況が生ずる度ごとに判断するしかない。「私」が或る事物について判断するかどうかは、その事物が「私」の目の前に現出するか否かにかかっているのだ。しかしデカルトは、「自分自身のうちも研究しよう」と「決心した」(AT,VI,10) のだから、〈私という書物〉の読解において「fortuit」あるいは「fortune」の介入する余地はない。この読解は、あくまでも主体の能動的な所作なのである。

以上に相関することとして第二に、判断という知的能力の発動のためには、その対象であるところの事物の存在が必要不可欠なものとして要請されることに注意しよう。モンテーニュ的な主体は、〈世界〉あるいは〈書物〉における常に既に構成された現実 (réalité) を前にくださった判断の結果として生成する。それは、秀逸なモンテーニュ論を提示したエーリッヒ・アウエルバッハが『エッセー』のうちに見てとったところである。

「[モンテーニュの] 書物はもともと注釈つきの名文集だったのだ。その枠がまもなく破られ、そえらえていた注釈の比重のほうが大きくなってしまった。そして注釈の素材やきっかけとなったのは読んだものばかりでなくて、体験も加わるようになった。自分自身の体験もあれば、人から聞いたこと、身のまわりに起きたこともあった。しかし、事実を探求するための方法、および出来事の時間的継起の順序のどちらにもとらわれまいとする自由を放棄しなかったと同時に、他面では彼は、具体的な物事、実際に起きた出来事に頼るという原則をも捨てなかったのである。」<sup>51</sup>

しかし、デカルトにおいて「私」は、〈世界〉にせよ〈書物〉にせよ現実的な存在そのものが懐疑に付されることを基盤として生成する（「第一省察」における方法的懐疑の実践から「第二省察」におけるコギト命題の定立へと至る道筋を想起せよ）。したがって、この「私」に関する読解は、〈世界という書物〉の存在を前提としない。

以上の二点から帰結することとして、一方で、〈世界という書物〉の読解の過程においてモンテーニュの主体が自己に課した「essais」、つまり〈私という書物〉のモンテーニュ的読解は、やはり〈世界という書物〉の読解の過程においてデカルト的の主体が自己に課した「épreuve」に相当する。他方で、デカルトは〈世界という書物〉を最終的に〈私という書物〉に置き換えるのだから、〈私という書物〉のデカルト的読解において企図されて

いるのは、モンテーニュが『エッセー』においてその成果を披瀝したところの「essais」ではないし、また、『方法序説』におけるデカルトその人の言葉を用いるなら「épreuve」でもない。モンテーニュにおける自己知の探求は〈世界という書物〉の読解を積極的な契機として、その内部においてなされるのに対して、デカルトにおけるそれは、やはりかの〈書物〉の読解をしかし否定的な契機として——ただし弁証法的関係が論点とならないことは既に確認したとおり——、その外部においてなされるのである<sup>52</sup>。

## V

「書齋」(VS,III,981)にひとり引きこもったモンテーニュによる〈私という書物〉の読解(著者が〈世界〉さらには〈書物〉についてください判断を検討すること)は、〈世界〉さらには〈書物〉の存在を前提にしている。「炉部屋」(AT,VI,11<sub>11</sub>)にひとり閉じこもったデカルトによる〈私という書物〉の読解(〈書物〉を含む〈世界〉の存在を懐疑に付し、この懐疑を遂行する主体を「精神」として定立し、その機能を分析すること)は、〈世界という書物〉の読解と〈書物という世界〉の探索とは別のところを基点・起点とする。かように〈私という書物〉に関するモンテーニュとデカルトの規定は相異なるのだが、その解読の成果であるところの『エッセー』と『方法序説』をじっさいに読む者には、或る一つの共通した鍛錬からなる〈読書〉が要請されるのではないか。この問いを考察することが本稿における最後の課題である。

『エッセー』と『方法序説』には、二重の〈読書〉が求められる。一方で、モンテーニュとデカルトが解読の対象とした〈世界〉さらには〈書物〉を解読すること。マルク・フュマロリの卓越した表現によればこの〈読書〉は、「モンテーニュに途を開いた者たち」つまり「古代の人々」、ならびに「モンテーニュの後に、彼の足跡を辿るだろう者たち」つまり「モンテーニュの読者たち」、彼らによる「協力という営為」であるといっていよい。モンテーニュその人による「解釈という読書の成果」とその読者による「解釈という読書の源泉」をつなぐ「インターフェイス」として「『エッセー』の「エクリチュール」は立ち現れてくる」のであり、このエクリチュールは「モンテーニュが媒介者となるような広大な共同体」の形成に寄与する<sup>53</sup>。ここで重要なのは、この「源泉」のうちに『エッセー』という「成果」の背後にあって『エッセー』に結実するモンテーニュその人の解釈した〈世界〉さらには〈書物〉が含まれていることだ。そして、フュマロリが『エッセー』について論じた以上のことは、『方法序説』第一部についてもそのまま当てはまると思われる。

他方で、モンテーニュとデカルトが〈私〉のうちに読みとったところについて書かれたもの——『エッセー』と『方法序説』という題名の書物、つまり前出のフュマロリの用語でいえば「成果」——を解読すること。いずれの書物も、人間の本性を探求するために任意の一つの生である自分の生全体について叙述するという、普遍的であるために単独的であるかぎり逆説的な自己認識の方法をとっている点で類似している。「ミシェル」としてモンテーニュによって任意に選択された「私」にせよ、「ルネ」としてデカルトによって任意に選択された「私」にせよ、その多様性、変容性、個別性のうちに、普遍的であり、かつ、あらゆる可能な「私」にとって無際限に複製されうる、〈人間〉という普遍的な形

象が見いだされる。もしモンテーニュの「私」がモンテーニュについてしか語っていないとしたら、あるいはデカルトの「私」がそうだとしたら、マルブランシュとパスカルが喝破したように、その所作のうちには自己中心的な (égocentrique) 自惚れしか見いだされないだろう。しかし、じっさいはそうではない。何故か。

端的に言うならこの所作は、われわれ読者という他者に対して、この自己認識という方法になかった〈読書〉を求めているから。つまりわれわれ読者は、モンテーニュという著者が任意に選んだその〈語り手〉であれ、あるいはデカルトにおける〈語り手〉であれ、今度はこの〈語り手〉に倣って自分自身を解説するよう導かれているのだ。なるほどデカルトが『方法序説』第二部において次のように述べていることは確かである。

「私のやったことが私には十分に満足すべきものであって、ここにその模型を読者に示すとしても、だからといってそれに倣うことを人にすすめようとするつもりなのではない。」(AT,VI,15<sub>6,9</sub>)<sup>54</sup>

しかし、この文言のうちに見てとるべきはデカルト一流の「隠し立て (dissimulation)」<sup>55</sup> であって、『方法序説』とは本来、そして『エッセー』もまた、その読者を自己認識へと誘う「教導」<sup>56</sup> の書物なのだ。

その勧めるところに導かれたわれわれ読者は、自己のうちに解説したところを今度は執筆することになる。ここでふたたびブルーメンベルクを参照しよう。

「自己鏡像の中でのみ世界について経験し認識されたものも再び書物になる。これが後の世紀の新しい書物世界にとって原型とならないのなら、別に重要ではないのだが。この書物はその著者にとって、荒々しい奔放な構想にしたがって書かれた世界に一冊しかない種類の書物なのである。しかしこの唯一性もまたそれ自身メタファーである。このメタファーが指し示しているのは、そこに入り込む直接性という意味では、それぞれの読者にとって世界中にたった一つしかないテキスト [sic] を読むということである。モンテーニュを真似るだろうと思われるテキストが際限なく作り出されるだろうとモンテーニュに指摘したところで、彼に異論を唱えたことにはならなかっただろう。」<sup>57</sup>

「モンテーニュを真似る」われわれ読者の作り出すところ——だがそれは、文字通りの〈執筆〉、たとえば日記文、告白文、反省文といったテキストをじっさいに著すことだとは限らない。それはまた、或る種の行為化されたテキストを生きることでもあるのではないか。ここで問題となっている〈執筆〉とはしたがって、自己認識という主体の自己への自己目的的・自己反省的・自己言及的な働きかけという〈行為〉それ自体である。

それでは、われわれ自身によるこの行為化されたテキストには、読者は存在するのか。ここで問題となるテキストが宗教的な省察 (meditatio) という訓練のための教導書に促されて著されたそれだとすれば、読者は神だということになる。ロラン・バルトは、若き日のデカルトがイエズス会の学院で熟読したイグナチオ・デ・ロヨラの代表作『靈操 (Exercitia spiritualia)』(1548年) という「一篇のテキスト」には執筆・解説すべき「四

篇のテキスト」があるという。第一のテキストは、イグナチオという著者が修行のための隠遁の教導者という読者に向けて、自身がじっさいに経験した省察をもとに執筆したところのもの、つまり、『靈操』という書物である。第二のテキストは、この書物の読者である教導者が今度は著者となって、この書物に依拠しつつ、修行者たちに語りかけるところのものである。第二のテキストを受け取ったあとで、その読者としての修行者は、今度はみずから著者となって、第三のテキストを書くが、これは彼の教導者から与えられたもろもろの黙想、動作、勤行という鍛錬からなる、行為化されたテキストである。それでは、この三番目のテキスト、つまりこれに先立つ二つのテキストを出発点として修行者が練りあげたこの「言葉」は、だれに語りかけるのか。バルトは答える——それは「神性」を措いて他にありえない、と。

「神は、祈祷、対話、黙想をここでは言葉とする一個の言語体系の受領者なのである。もっとも、修行のひとつひとつが、神に語りかけ、神に、あとにつづく呼びかけを受け容れるよう乞願するひとつの祈りによって、明示的に先立たれている。それは、イメージと模倣とから成っている以上、本質的に寓意的なメッセージである。この言語活動に対して、神性は応答するように祈願されている。[……] この答え、第四のテキストはまったく神秘的〔聖書の神秘的解読法〕である。」<sup>58</sup>

『靈操』の中核にある省察という行為化されたテキストには、神という究極的な読者が厳然として存在するのである。

しかし神という読者は、モンテーニュとデカルトが執筆した〈私という書物〉に誘われ促されたわれわれ読者が執筆する〈書物〉には存在しないのではないか。それは、モンテーニュが執筆した『エッセー』とデカルトが執筆した『方法序説』における自己認識という主体の自己への働きかけが神という読者を想定していなかったことと同様である<sup>59</sup>。そしてこのことは、一人ひとりの修行者が執筆する〈書物〉ならびにイグナチオが執筆した『靈操』との決定的な差異をなす。したがって、モンテーニュとデカルトに言及しながら〈世界という書物〉が「世俗化」したと述べるクルツィウスの文言を哲学的に考察したうえで、そのうちに究極的に見てとるべきは、クルツィウスその人によって考察されることなかった〈私という書物〉それ自体の「世俗化」であると考えられる。『聖書』という〈書物〉、被造物たる〈自然〉、そして以上の二冊を基点・起点として省察に取り組む〈私〉が〈聖なる読書〉の対象として位置づけられていたとき、その成果は最終的に神によって評価される、つまり、神が読者として想定されている。かの〈読書〉の成果について応答する超越的な存在者がもはや想定されていないということは、〈書物〉、〈世界〉、そして〈私〉の三幅対が世俗化したことと表裏一体なのである。

\*\*\*

本稿の冒頭で提示した問いに答えよう。モンテーニュとデカルトにおいては、〈世界という書物〉に関する〈俗なる読書〉が要請する鍛錬として、人間の社会的諸活動を材料と

する判断力の矯正・育成が前景化したと考えられる。しかし、両哲学者において〈世界という書物〉は本来の意味での〈書物〉と書物としての〈私〉との連関において考察され、かつ、両哲学者の差異は〈私という書物〉の規定において顕著であったのだから、十六世紀後半から十七世紀前半における〈俗なる読書〉の特徴を別括するためには、自己知の獲得という鍛錬に注目することが有効である。〈俗なる読書〉という鍛錬のモンテーニュ＝デカルト的な概念的要諦をなす以上の二点のうち、〈聖なる読書〉の世俗化に関する哲学史的な説明にとってとりわけ重要なのは、自己知の探求の機構とその意義なのである。自己知の獲得は〈聖なる読書〉において神論を展開するための手段として理解され、それが目的とされることは副次的であった。しかし、「神学的絶対主義」の思想圏にあったモンテーニュとデカルトにとって神の力能は包括的に理解されえないのだから、そのような理解のための努力が傾注される自己知の探求が自己目的化すること<sup>60</sup>、これこそが〈俗なる読書〉の具体を説明すると考えられるのである<sup>61</sup>。

#### 注

<sup>1</sup> Cf. MARROU, Henri-Irénée, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris : Boccard, 1938, pp. 484-494 en particulier.

<sup>2</sup> Cf. 桑原直己「アウグスティヌス『キリスト教の教え』における自由学芸——キリスト教的人文主義の源泉」（『清泉女子大学人文科学研究紀要』所収、第32号、2011年、139-156頁）。

<sup>3</sup> アウグスティヌス『キリスト教の教え』（『アウグスティヌス著作集』第六巻、加藤武訳、教文館、1988年、221頁）。なお、原文は「*Ipsa quoque obscuritas divinarum salubriumque dictorum tali eloquentia miscenda fuerat, in qua proficere noster intellectus, non solum inventione, verum etiam exercitatione debet*」となっている。また、第二巻第六章には「こういう不明瞭性と多義性はすべて労苦をばらうことによって、傲慢を矯正し知性を倦怠からとり戻すために、神が配慮して置かれたものであることは疑う余地がない。容易に探し出されたものはしばしば興味を失うものだからである」（85頁）とあり、第四巻第八章には「聖書記者[……]はあるいくつかの箇所を、有益でしかも効果的なある種の曖昧さをもって語った。それは読む者の精神を鍛え、ある意味では磨くためであり、学ぼうと願う者たちの意欲の不振を除き、学習への熱意を促すためである。神をなみする者たちの精神を敬虔な心に立ち帰らせるためにせよ、奥義からさげすむためにせよ、有益で救いに役立つよう曖昧さをもって語ったのである」（233頁）とある。

<sup>4</sup> たとえば、パスカルが『パンセ』（ブランシュヴィック版566）において「神が、ある人々を盲目にし、他の人々を啓蒙しようとされたということを、原則として認めないかぎり、人は神の御業を何事も理解しない」（『パスカル』、前田陽一・由木康訳、中央公論社、1997年、287頁）と述べているのは、『聖書』における或る文章の不明瞭さが、われわれの怠惰に課される救いのための鍛錬であり、それは不信心な者を神秘から遠ざけ、忍耐強く探求しようとしないう傲慢な自信過剰を抑制するためのものと理解されているからだ。ドミニク・ジュリアによれば、「ポール・ロワイヤルの一派」において「聖書を読むこと、とりわけ新約聖書を読むことは、一つの道徳的義務として、全てのカトリック教徒に課されたものなのだ。これは、「文字を読めない」人々にすら要求される義務なのであり、聖書の繙読を通して「学びうる事柄に関し、文字が読めないという口実の下に、無知のままでは許されない」のである。アウグスティヌスに倣って、サシは、福音書と聖体の秘蹟との間の類似について論を進めながら、聖体拝領がキリストの身体を受け入れることであると全く同様に、聖書を読むことは、神の御言葉を受け入れることなのだ、と見なしているのである。従って、聖書を読む行為とは、聖体拝領に備えることに他ならない。何故なら、恩寵によって「準備の整えられた」信者の魂の中で、「正しい」読み方がなされるように働きかけるのは、まさに精霊そのものだからである」（『読書と反宗教改革』（平野隆文訳、R・シャルティエ／G・カヴァッロ編『読むことの歴史』所収、大修館書店、2002年、350頁）、強調引用者）という。



<sup>5</sup> 中世盛期において、『聖書』における不明瞭さに教育的価値があるという説をふたたび取り上げたのは、トマス・アクィナスに他ならない。その『神学大全』「第一問題」より「第九項」（「聖書が比喻を用いるのは然るべきことであるか」）を参照するなら、「象形のもつ隠蔽的な働きそれ自身さえもが、真摯な探求者たちのための訓練として、かつまた不信なる者たちの嘲笑に備えるために、ともに有用たるを失わない」（第一冊、高田三郎訳、創文社、1973<sup>6</sup>年、28-29頁）という。

<sup>6</sup> アルベルト・マンゲルは、その『読書の歴史——あるいは読者の歴史』（原田範行訳、柏書房、2000<sup>2</sup>年）においてアウグスティヌスを参照しつつ、「この世界をテキストとして、あるいはテキストをこの世界として記述すること」は、「読者が読書に際して用いる手法をはっきりと示す隠喩にほかならない」（192頁）と述べている。

<sup>7</sup> エルンスト・ローベルト・クルツィウス『ヨーロッパ文学とラテン中世』（南大路振一ほか訳、みすず書房、1971年、467頁）。

<sup>8</sup> モンテーニュからの引用／への参照は、MONTAIGNE, *Essais*, éd. par VILLEY, P. et SAULNIER, V.-L., Paris : P.U.F., 3 vols., 1965 に拠る。出典については、VSの略記号のあとにローマ数字で巻数を、アラビア数字で頁数を表し、典拠を明示する。強調は傍点によって、補いは [ ] によって、それぞれ表示する。原文のフランス語は、現代表記に改めない。邦訳は、原二郎のそれ（岩波書店版）を参照したが、引用者の責任において改変した箇所もある。なお、デカルトは『エッセー』のいわゆる「ボルドー版」を参照することはできなかったのだから、VILLEY-SAULNIER 版に依拠することには実証研究上の問題がないとはいえない。本来であれば、1595年版を参照すべきであり、したがって、これに依拠する最新の PLÉIADE 版（2007年）を使用しなければならないはずだ。しかし、1595年版に依拠する宮下志朗氏の『エッセー』邦訳が未完であるので、本稿では慣例に倣って VILLEY-SAULNIER 版とその原訳を使用する。

<sup>9</sup> デカルトからの引用／への参照は、DESCARTES, R., *Œuvres de Descartes*, éd. par ADAM, Ch. et TANNERY, P., Paris : J. Vrin - C.N.R.S., 11 vols., 1964-1974 に拠り、ATの略記号のあとにローマ数字で巻数を、アラビア数字で頁数と行数を表し、典拠を明示する。強調は傍点によって、補いは [ ] によって、それぞれ表示する。原文のフランス語は、現代表記に改めない。『方法序説』の邦訳としては、野田又夫のそれ（中央公論新社版）を参照したが、引用者の責任において改変した箇所もある。

<sup>10</sup> フランシス・ベーコンは『ノヴム・オルガヌム』（1620年）において、「正しくものを考える人にとっては、自然哲学は神の言葉に次いで、迷信の最も確かな療法であり、信仰の全く試験済みの栄養である。それゆえに、正当にも宗教に最も忠実な侍女として付け与えられる。というのも一方は神の意志 (*voluntas*) を、他方は力 (*potestas*) をば頼りにするからである。〔神の〕意志についての告知と能力に関する思索とを、不可分の紐帯で緋い結合しつつ、「なんじら聖書をも神の力をも知らぬゆえに誤り」と言ったイエスは、間違っただけではなかったのである」（『ノヴム・オルガヌム』、桂寿一訳、岩波文庫、1995<sup>10</sup>年、147頁）と述べている。福鎌忠恕氏はこの文言に関して、その論攷「ベイコン解釈の基本問題——ルネサンスよりバロックへ」において、「神ノ意志」を『聖書』から読み取り、そこに啓示されている道徳を厳守しつつ、その反面、「神ノ権力」 (*potestas Dei*) —— 「力」 (*potentia*)、「可能性」としての「力」とは異質的——を「自然」 (*Natura*) という「書物」から読み取ることが人間にとっての一種の宗教的責務と化す。それには「自然哲学」の発達により、「自然ノ書物」ないし「巻物」を正しく読み取ることが可能とならなければならない」（花田圭介編『フランシス・ベーコン研究』所収、御茶の水書房、1993年、16-17頁、強調引用者）と述べているが、われわれはこの読解に基本的に同意するものである。つまりクルツィウスが示唆するように、ベーコンにおいて〈自然という書物〉は神学的に表象されていたし、また、その読解は〈聖なる読書〉として位置づけられていたのである。また、JAQUET, Ch., *Bacon et la promotion des savoirs*, Paris : P.U.F., 2010, pp. 12-13 et 16-17 も参照せよ。さらに、ベーコンは1605年刊行の『学問の進歩』（服部英次郎・多田英次訳、岩波文庫、1978<sup>3</sup>年）において、「われわれの救主は [……]、あやまちをおかしたくなければ読みなさいと、二つの書または巻をわれわれの前においてくださっている。それはまず、神の意志をあきらかにしている聖書であり、ついで、神の力をあらわす被造物であるが、後者は前者に対するかぎである。

そして救主は、理性の一般概念と言語の規則とによって、聖書の真の意味を理解することができるように、われわれの理解力を開くだけでなく、とりわけ、われわれの信仰の目を開いて、神のみわざにとくにはつきりしるされ刻まれている神の全能を十分に省察することにわれわれをさそいこんでくださるのである」(79頁)とも述べている。

<sup>11</sup> Cf. クルツィウス、前掲書、468頁。

<sup>12</sup> 本稿では、読書に関してクルツィウスが言及する「世俗化」について社会史的な観点からの分析は行わない。ただし、そのための論点を列挙しておくなら、1/ 宗教改革における『聖書』の個人的繙読をめぐる議論 (cf. 「プロテスタント社会」において「全てのクリスチャンに向かって発せられた、自分自身で聖書を読もうではないか、といういざないが、まさに「聖なる書」*Saintes Ecritures* を文字どおり神聖視しようとするある種の捉え方に対し、揺さぶりをかけたのは間違いないこと) (ジャン＝フランソワ・ジルモン「宗教改革と読書」(平野隆文訳、R・シャルティエ/G・カヴァッロ編『読むことの歴史』所収、大修館書店、2002<sup>2</sup>年、330頁))、この論点に相関するが、しかしより広範囲な事象にわたることとして、2/ 都市経済の発展にともなうブルジョワジーの出現 (cf. 「彼ら在俗の人々は、もはや教会中心の生活の周辺に留まっていたとは思わなかった」(ジルモン、前掲書、288頁)、少なくとも以上の二点が検討に値するだろう。

<sup>13</sup> この表現は、以下の論攷に学んだ。Cf. 宮下志朗「図書館・書齋、そして印刷術」(伊藤博明編『哲学の歴史』第四卷所収、中央公論新社、2007年、339頁)。

<sup>14</sup> なるほど「十六世紀末」において「宗教の領野にあっては、口頭的なるものが優位を保っていたのだ」(ジルモン、前掲書、329頁)から、読書ということで看過されるべきでないのは、とりわけ朗読と説教という、共同体の次元で基礎付けられた形式である。しかし本稿では、読書という営為の個人的な次元(黙読)に関心を傾注する。ただし、モンテーニュが「交際 (commerces)」の範疇に位置づける会話という形式については、本稿において念頭におかれている。

<sup>15</sup> この点については、以下の研究に学んだ。Cf. BRAHAMI, F., *Le travail du scepticisme : Montaigne, Bayle, Hume*, Paris : P.U.F., 2001, p. 33 en particulier. スポンの著作では四十章から四十五章までが全能である神の力能に関する議論にあてられ、また、五十六章から六十四章にかけて、アンセルムスによる神の存在の本体論的証明が参照されている。なお、ハンス・ブルーメンベルクによれば、「クザーヌスと同様にモンテーニュも、ライムンド・サブンデ [スポンのこと] における書物メタファーを発見していた」(『世界の読解可能性』(山本尤ほか訳、法政大学出版局、2005年、64頁))という。

<sup>16</sup> 関根秀雄『モンテーニュとその時代』、白水社、1976年、332-333頁。強調は引用者による。また、清水誠『モンテーニュの哲学研究』(知泉書館、2011年、192-193頁)も参照のこと。

<sup>17</sup> ブルーメンベルク、前掲書、59頁。強調は引用者による。なお、本稿の冒頭で参照したクルツィウスについてブルーメンベルクは、「彼が書物の「象徴学」と呼ぶものを、本来は古典古代にその源流があるにもかかわらず、結局は、キリスト教が聖なる書物の宗教であり、キリストは古代の芸術がかつて巻物で表現した唯一の神であるということに帰しているが、これに対しては、キリスト教はまさにその世界理解のために書物をメタファーとして使用することを撤回したのだと反論することができる」(30頁)と述べて、その立場の相違を明確に表明している。

<sup>18</sup> これらの用語が使われるのは、「われわれの類推や推論によって神を洞察しようとしたり、われわれの能力や掟によって神や世界をはかったり、われわれの生まれつきの境遇に神から与えられたこのわずかばかりの才能を用いて神をないがしろにしたりすること以上に、むなしいことがあるだろうか (qu'est-il plus vain que de vouloir deviner Dieu par nos analogies et conjectures, le regler et le monde à nostre capacité et à nos loix, et nous servir aux despens de la divinité de ce petit eschantillon de suffisance qu'il luy a pleu despartir à nostre naturelle condition ? Et, par ce que nous ne pouvons estendre nostre veue jusques en son glorieux siege, l'avoir ramené ça bas à nostre corruption et à nos miseres ?)」(VS.II.512-513) という文脈においてである。なお、哲学史においてプラトンとその主義者たちに帰せられ

る〈本質の分有〉という理説も、「われわれは存在と何のかかわり (communication) もない」(VS,II.601) と述べるモンテーニュにとっては、無縁のことである。

<sup>19</sup> この用語は以下の研究に借りた。Cf. BLUMENBERG, H., *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1966 ; *id.*, *Die Genesis der Kopernikanischen Welt*, Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1975.

<sup>20</sup> 原文では「C'est à Dieu seul de se cognoistre et d'interpreter ses ouvrages.」となっている。

<sup>21</sup> フランス古典主義時代における自然神学の概観については、以下に詳しい。Cf. LAGRÉE, J., 'La religion naturelle à l'âge classique,' in *Dieu au XVII<sup>e</sup> siècle. Crises et renouvellements du discours : une approche interdisciplinaire*, éd. par SALIN, D. et LAUX, H., Paris : Facultés jésuites de Paris, 2002, pp. 85-103.

<sup>22</sup> Cf. SPALLANZANI, M., "Le grand livre du monde' et 'le magnifique théâtre des vies' : Montaigne, Descartes, La Mothe le Vayer," in *Montaigne Studies*, vol. 19, 2007, p. 100 en particulier : « L'interdiction de toute théologie naturelle, blasphématoire aux yeux de Montaigne lecteur de l'*Ecclésiaste* et de Saint Paul en ce qu'elle ne serait qu'une anthropologie subreptice masquée de pitié, et l'abdication sceptique à tout anthropocentrisme, dangereux et illusoire aux yeux de Montaigne lecteur de Sextus, entraînent en effet l'élimination du sens théologique de la métaphore, qui éclate devant la disproportion entre l'acte créateur du Dieu de la foi d'immense et incompréhensible puissance et la théologie purement grammaticale de notre faible raison, qui prétend substituer "à la puissance divine les lois de notre parole" ».

<sup>23</sup> なお、クルツィウスは前掲書においてこの点を考察していない。

<sup>24</sup> Th. GONTIER は、その論攷 *Absolutisme théologique et auto-affirmation de l'homme chez Descartes et chez Blumenberg* (*Revue de métaphysique et de morale*, 2012) において、ブルーメンベルクのデカルト解釈を批判すべく、デカルト的神論は後期スコラ的な「神学的絶対主義 (absolutisme théologique)」ではなく新プラトン主義的な「神学的無限主義 (infinitisme théologique)」と関連づけられるべきだと主張しているが (pp. 69-72 en particulier)、論攷の後半において「S'il reste quelque trace de la *potentia absoluta* scolastique dans le Dieu infini de Descartes, c'est à cet endroit où les fins que Dieu a imposées au monde qu'il a créé sont rendues inconnaisables à l'homme. Ici l'interprétation de Blumenberg vaut tout à fait pour Descartes : la puissance absolue de Dieu fondait chez les tardo-scolastiques la contingence radicale du monde et par là la destitution de la connaissance humaine ; chez Descartes, elle conduit à l'émancipation du monde et à la libération de la connaissance. L'inconnaisabilité par l'homme des fins que Dieu a imposées au monde qu'il a créé conduit à la neutralisation axiologique du monde, donnant en retour à l'homme pleine légitimité à faire du monde *son* monde en lui imposant ses propres fins.」(p. 75) と論述し、また「Descartes tire donc lui aussi à sa façon les conséquences extrêmes de l'absolutisme théologique pour le retourner contre lui-même.」(p. 76) と断定することで、そのデカルト解釈に一定の評価を下している。われわれは、引用した限りでの著者によるブルーメンベルク評価に同意するものである。

<sup>25</sup> 原文は「experiences」だが、これを「実験」ではなく「経験」と解することで、「世界という大きな書物」の具体的な内容として問題になっているのは、科学的な観察と実験の対象となる自然的諸現象ではないと考えたい。この点については、注 29 をあわせて参照されたい。

<sup>26</sup> 原文では「[...] sitost que l'aage me permit de sortir de la suietion de mes Precepteurs, ie quittay entierement l'estude des lettres. Et me resoluant de ne chercher plus d'autre science, que celle qui se pourroit trouuer en moymesme, ou bien dans le grand liure du monde, i'employay le reste de ma ieu-nesse à voyager, a voir des cours & des armées, a frequenter des gens de diuerses humeurs & conditions, a recueillir diuerses experiences, a m'esprouuer moymesme dans les rencontres que la fortune me proposoit, & partout a faire telle reflexion sur les choses qui se presentoient que i'en püsse tirer quelque profit.」となっている。

<sup>27</sup> したがって「デカルトは『方法叙説』[sic] の冒頭で、イエズス会の学院 (コレージュ) で受けた人文

主義風の教育に対する不満を表明している。過去の事物について本を読むことから、旅行をすることから得られるのと同程度の低次元の教養しか得られない、というのである（強調引用者）というアンソニー・グラフトンの判断（片山英男訳、R・シャルティエ／G・カヴァッロ編『読むことの歴史』所収、大修館書店、2002<sup>2</sup>年、281頁）は早計と言わざるを得ない。デカルト哲学の生成と展開に対して人文主義教育思想が及ぼした肯定的影響については、以下の論攷を参照こと。Cf. KAMBOUCHNER, D., 'Descartes et le problème de la culture,' in *Bulletin de la société française de philosophie*, t. XCII, 1998. また、日仏哲学会『フランス哲学・思想研究』第18号に掲載の拙論「デカルトとイエズス会における人文主義教育思想」も参照されたい。

<sup>28</sup> 原文では「Ce grand monde, que les uns multiplient encore comme especes sous un genre, c'est le miroir où il nous faut regarder pour nous connoistre de bon biais. Somme, je veux que ce soit le livre de mon escolier. Tant d'humeurs, de sectes, de jugemens, d'opinions, de loix et de coustumes nous apprennent à juger sainement des nostres, et apprennent nostre jugement à reconnoistre son imperfection et sa naturelle foiblesse :」となっている。なお、エチエンヌ・ジルソンもドゥニ・カンブシュネルも『方法序説』のそれぞれの校訂版における注釈のなかで、モンテーニュのこの文章をデカルト『方法序説』の当該箇所に関する参考資料として挙げている。Cf. GILSON, É. - DESCARTES, R., *Discours de la méthode, Texte et commentaire*, Paris : J. Vrin, 1987<sup>6</sup>, p. 142 ; KAMBOUCHNER, D. - DESCARTES, R., *Discours de la méthode*, in *Œuvres complètes*, t. III, Paris : Gallimard, 2009, pp. 619 et 622.

<sup>29</sup> 管見によれば、デカルトはその自然学的企図を「一編の物語 (une fable)」(AT,XI,48) と表象することはあっても、その対象となる自然を書物として表象することはないと思われる。なお、デカルトと同時代にあって自然を書物として文字どおり表象したのは、1623年に刊行された『偽金鑑識官 (*Il saggiatore*)』において「哲学は、私たちの目の前に永続的に広がっているあの大きいなる書物 (questo grandissimo libro) (わたしは宇宙 (universo) のことを言っているのだが) のうちに書かれている」と述べたガリレオ・ガリレイである (Galileo Galilei, *Le opere di Galileo Galilei*, Nuova ristampa della Edizione Nazionale, vol. VI, Firenze : G. Barbèra, 1968, p. 232)。この文言を理解するのに有益なのは、エウジェニオ・ガレンの名著『イタリア・ルネサンスにおける市民生活と科学・魔術』（清水純一・斎藤泰弘訳、岩波書店、1975年）である。ガレンは、『偽金鑑識官』とは別にガリレオを引用しつつ、「万物がただ一つの様式で書き記された……天界という開かれた書……自然という書物」しかも「数学者」が独占する「証明の行き届いた書物」(222頁)の研究にガリレオは没頭したと指摘している。ここで注意すべきは、この「形而上学的暗示を含んだ隠喩的表現」(227頁)によって表象された自然をガリレオが科学的な観察と実験の対象として理解していることだ。つまり、ガリレオにおける「見ること、読むこと、および望遠鏡自体を特権化しようとする傾向のうちに内包されている思想を、自然と聖書とは神の啓示せる二冊の書物であるという学説が意味しうる思想によって、説明し尽くそうとする誘惑に囚われすぎたり、ましてや曲解したりしてはならぬ」(227頁)のであり、「科学」というガリレオの「哲学は、究極の本質を探究することはなく、——またそのようなものとしてある限り——絶対的無限者を知らず、それについての判断も下さない」(238頁)のである。ガリレオにとって〈自然という書物〉は、「理性と自然の書物、数学と経験の書物、器械によって、感覚を精確にし、計算によって理性を厳密化することを通じて、われわれが眼で見、頭で考える現実という書物」(238頁)に他ならないのだ。ガレンは、ガリレオの企図について「顕在する無限者、「絶対的無限者」即ち無限な神の検証を拒否する科学、これのみが無限者にその威厳を返却しうる」(244頁)と結論づけているが、ガリレオにおいてもデカルトと同様に、神学的絶対主義の貫徹が〈自然という書物〉なる表象の世俗化を帰結するという事態が生じていると考えられる。

<sup>30</sup> ブルーメンベルクがこの「力」という言葉でもって神的力能のことを理解しているの今ひとつ定かではない。

<sup>31</sup> この見解は、ベーコンにおいて〈自然という書物〉が神学的表象として機能していたと主張するクルツイウスのそれとの決定的な差異をなす。この点については、注10をあわせて参照されたい。

<sup>32</sup> ブルーメンベルク、前掲書、90頁。強調は引用者による。

<sup>33</sup> また『方法序説』第二部において「またその後旅にでて、われわれの考えとはまったく反対な考えをもつ人々も、だからといって、みな野蛮で粗野なのではなく、それらの人々の多くは、われわれと同じくらいにあるいはわれわれ以上に、理性を用いているのだ、ということをも認めた」(AT,VI,16<sub>7-11</sub>)とも述べられている。

<sup>34</sup> 原文では「[...] le commerce des hommes y est merveilleusement propre, et la visite des pays estrangers [...] pour en rapporter principalement les humeurs de ces nations et leurs façons, et pour frotter et limer nostre cervelle contre celle d'autrui.」となっている。なお、ジルソンも『方法序説』の注釈において、モンテーニュのこの文章をデカルト『方法序説』の当該個所に関する参考資料として挙げている。Cf. GILSON, *op. cit.*, p. 122.

<sup>35</sup> 原文では「Il se tire une merveilleuse clarté, pour le jugement humain, de la frequentation du monde. Nous sommes tous contraints et amoncellez en nous, et avons la veue racourcie à la longueur de nostre nez.」となっている。なお、ジルソンもカンブシュネルも『方法序説』の注釈において、モンテーニュのこの文章をデカルト『方法序説』の当該個所に関する参考資料として挙げていない。

<sup>36</sup> 原文では「Pourtant se trouvent les esprits communs et moins tendus plus propres et plus heureux à conduire affaires. Et les opinions de la philosophie eslevées et exquisées se trouvent ineptes à l'exercice. Cette pointue vivacité d'ame, et cette volubilité souple et inquiete trouble nos negotiations. Il faut manier les entreprises humaines plus grossierement et superficiellement, et en laisser bonne et grande part pour les droicts de la fortune. Il n'est pas besoin d'esclairer les affaires si profondement et si subtilement. On s'y perd, à la consideration de tant de lustres contraires et formes diverses: *Volutantibus res inter se pugnantibus obtorpuerant animi*. C'est ce que les anciens disent de Simonides: par ce que son imagination luy presentoit (sur la demande que luy avoit fait le Roy Hieron pour à la quelle satisfaire il avoit eu plusieurs jours de pensement) diverses considerations aigues et subtiles, doutant laquelle estoit la plus vray semblable, il desespera du tout de la verité. Qui en recherche et embrasse toutes les circonstances et consequences, il empesche son election. Un engin moyen conduit esgallement, et suffit aux executions de grand et de petit pois.」となっている。なお、ジルソンもカンブシュネルも『方法序説』の注釈において、モンテーニュのこの文章をデカルト『方法序説』の当該個所に関する参考資料として挙げていない。

<sup>37</sup> Cf. MARROU, *op. cit.*, pp. 182-184 en particulier.

<sup>38</sup> ブルーメンベルク、前掲書、64頁。強調は引用者による。

<sup>39</sup> 原文では「Il est vray que, pendant que ie ne faisois que considerer les meurs des autres hommes, ie n'y trouvois gueres de quoy m'assurer, & que i'y remarquois quasi autant de diuersité que i'auois fait auparavant entre les opinions des Philosophes.」となっている。

<sup>40</sup> 原文では「En cette pratique des hommes, j'entends y comprendre, et principalement, ceux qui ne vivent qu'en la memoire des livres. Il practiquera, par le moyen des histoires, ces grandes ames des meilleurs siecles. C'est un vain estude, qui veut; mais qui veut aussi, c'est un estude de fruit inestimable :」となっている。なお、ジルソンもカンブシュネルも『方法序説』のそれぞれの校訂版における注釈のなかで、モンテーニュのこの文章をデカルト『方法序説』における〈書物という世界〉(AT,VI,6)に関する参考資料として挙げている。Cf. GILSON, *op. cit.*, p. 121; KAMBOUCHNER, *op. cit.*, p. 618. また、ピエール・シャロン『智慧について』(初版1601年; 第二版1604年 (*De la Sagesse*, texte revu par DE NEGRONI, B., Paris: Fayard, 1986)) 第三卷十四章「親の義務、子の義務」では「Ces deux manières de profiter par paroles et par exemple [...] s'exercent et se tirent des gens excellents, ou vivants, par leur fréquentation et conférence sensible et externe, ou morts, par la lecture des livres. Le premier commerce est plus vif et plus naturel [...] . Et ceci s'exerce ou sans guère s'éloigner de chez soi, ou bien en voyageant et visitant les pays

étrangers [...] . L'autre commerce avec les morts par le bénéfice des livres et bien plus sûr et plus à nous, plus constant, et qui moins coûte [...]」と述べられている。シャロンのこのテキストは、デカルトの当該箇所と間テクスト性の関係にあるのか。シャロンとデカルトにおける連続／断絶の哲学史的解釈学は、今後の課題とする。

<sup>41</sup> モンテーニュは『エッセー』第一卷十七章を「私は旅に出たときは、他人との交際によって（これは最良の学校の一つだ）常に何かを学びとるために、私の話相手をもっともよく知っている事柄に話題を引き戻すというやり方を守っている（J'observe en mes voyages cette pratique, pour apprendre toujours quelque chose par la communication d'autrui (qui est une des plus belles escholes qui puisse estre) , de ramener toujours ceux avec qui je confere, aux propos des choses qu'ils savent le mieux.)」(VS,I,72)と述べることから始め、「したがって、常に、建築家や、画家や、靴屋や、その他を、めいめいの獲物に追い返してやらねばならない。ところで、私は歴史の書物を読むときに、——今やあらゆる人が歴史を書くから——その著者がどんな人であるかを考えるのを常としている（Ainsin, il faut rejeter toujours l'architecte, le peintre, le cordonnier, et ainsi du reste, chacun à son gibier. Et, à ce propos, à la lecture des histoires, qui est le sujet de toutes gens, j'ay accoustumé de considerer qui en sont les escrivains:）」(VS,I,73)と続けている。ここでは、〈旅行〉と〈読書〉が「ところで」という接続詞を蝶番にしつつ同一平面において考察されていることが注目に値する。なお、ジルソンもカンブシュネルも『方法序説』の注釈において、モンテーニュのこの文章を参考資料として挙げていない。

<sup>42</sup> デカルトが『方法序説』で「世界という書物」という言葉を二回目に用いるのは、この箇所である。

<sup>43</sup> 原文では「Mais après que i'eu employé quelques années a estudier ainsi dans le liure du monde, & a tascher d'acquérir quelque experience, ie pris vn iour resolution d'estudier aussy en moymesme, & d'employer toutes les forces de mon esprit a choisir les chemins que ie deuois suiure.」となっている。

<sup>44</sup> ただし、『方法序説』ラテン語訳で当該箇所を確認すると「*meipsum examinare*」となっており、これは「*m'examiner moi-même*」とフランス語に訳しうるのだから、当該箇所の解釈には議論の余地があると反論されるかもしれない。

<sup>45</sup> Cf. SPALLANZANI, *op. cit.*, p. 104 : « la retraite du *Discours de la méthode* [...] n'est pas étude de soi-même, mais, plutôt recherche de la vérité en soi-même ; elle n'est pas la contemplation “des chimères et des monstres fantasque” d'un esprit devenu mélancolique, comme dans la célèbre page de l'essai “De l'oisiveté”, mais, plutôt l'effort d'analyse des idées qui essaie la valeur de vérité ».

<sup>46</sup> この点については、以下の論攷に学んだ。Cf. ARBIB, D., 'Le moi cartésien comme troisième livre. Note sur Montaigne et la première partie du *Discours de la méthode*,' in *Revue de métaphysique et de morale*, 2012, pp. 161-180.

<sup>47</sup> モンテーニュにおいては、イタリアを代表する哲學家マリアフランカ・スパッランツァーニの表現を借りるなら、〈書物という世界〉から〈世界という書物〉へ、そして〈世界という書物〉から〈私という書物〉へと至る「三幅対の弁証法 (*dialectique triadique*)」(SPALLANZANI, *op. cit.*, p. 103)を確認することができる。

<sup>48</sup> たとえば『エッセー』第三卷二章では、「私の書物 (mon livre) と私 (moy) とは、一致して同じ歩調で歩いてゆく。他の人にあっては、作品を著者からはなして誉めたり、けなしたりできる。ここでは、それができない」(VS,III,806)と述べられている。

<sup>49</sup> 原文では「[...] i'employay le reste de ma ieunesse à voyager, a voir des cours & des armées, a frequenter des gens de diuerses humeurs & conditions, a recueillir diuerses experiences, a m'esprouer moymesme dans les rencontres que la fortune me proposoit, & partout a faire telle reflexion sur les choses qui se presentoient que i'en püsse tirer quelque profit.」となっている。

<sup>50</sup> Cf. GILSON, *op. cit.*, p. 145.

<sup>51</sup> エーリッヒ・アウエルバッハ『ミメシス』(下巻、篠田一士ほか訳、ちくま学芸文庫、2004<sup>3</sup>年、60頁)。

強調は引用者による。

<sup>52</sup> ここでの考察を敷衍するなら、デカルト的主体は、モンテーニュの主体のように〈世界という書物〉に関する判断の結果として生成するのではなく、そのような判断そのもの、より精確には、判断の対象となるすべての事物を存在論的に可能にするような、超越論的な機能を果たしている。対象を構成しない主体を措定して、これを経験論的な主体のうちに溶解するモンテーニュに対して、デカルトは、対象を構成する主体を措定して、これを超越論的な主体のうちに先鋭化する途を選び取ったのである。

<sup>53</sup> FUMAROLI, M., 'Otium, convivium, sermo : la conversation comme "lieu commun" des lettrés,' in *Le loisir lettré à l'âge classique*, éd. par FUMAROLI, M., et al., Genève : Droz, 1996, p. 41.

<sup>54</sup> 原文では「Que si, mon ouvrage m'ayant assez pleu, ie vous en fais voir icy le modelle, ce n'est pas, pour cela, que ie veuille conseiller a personne de l'imiter.」となっている。また、第一部における「それゆえ私の企ては、各人がその理性をよく導くためにとるべき方法をここで教えようとするのではなく、ただいかなるしかたで私が自分の理性を導こうとつとめてきたかを示すだけのことなのである」(AT,VI,47,10) という良く知られたデカルトの文言も参照のこと。

<sup>55</sup> すでにレオ・シュトラウスの *Persecution and the Art of Writing* (1952年) などによって注意を促されている dix-septiémiste にとっては馴染みの問題群に他ならない「*dissimulatio*」という概念のデカルト哲学における意味と機能を再検討することは、デカルト研究における重要な喫緊の研究課題のひとつである。これについては、惜しくも2009年に六十三歳という若さで鬼籍に入ったF・アリンの小著 *Descartes : dissimulation et ironie* (2006年) によってデカルト研究史上おそらく初めて本格的な検討が開始されたが、残された課題——ここで哲学史を紐解くなら、カスティリオーネの *Il Libro del Cortegiano* (1528年)、ベーコンの *Essays* (1597年)、アッチェートの *Della dissimulazione onesta* (1641年)、そしてグラシアンの *Oráculo manual y arte de prudencia* (1647年) などで展開される *dissimulatio* 論との対比など——は無数にある。

<sup>56</sup> ブルーマンベルクによれば、『エセー』は「教育と教導の話であった」(前掲書、65頁)。

<sup>57</sup> ブルーマンベルク、前掲書、65頁。強調は引用者による。

<sup>58</sup> ロラン・バルト『サド、フーリエ、ロヨラ』(篠田浩一郎訳、みすず書房、2002年、60頁)。『霊操』のバルト的読解に対する神学者からの応答としては、川中仁「イグナチオ・デ・ロヨラの霊操のコミュニケーション理論的な諸解釈」(上智人間学会『人間学紀要』所収、第35号、2005年、115-153頁)をとりわけ参照のこと。

<sup>59</sup> なるほどデカルトは「第三省察」の末尾において次のように述べている。「しかしながら、このことをいっそう入念に吟味し、と同時に、そこから蒐めとられうる他の真理〔ども〕に探ね入ろうとする以前に、ここで暫時、神そのものの観想のうちに沈潜し、神の属性〔ども〕を私のうちにおいて考量し、廣大無辺なるその光の美しさに、目眩めく私の理知能力の眼が堪えうるかぎり、凝視り、〔これを〕讀え、〔これを〕崇めるのが、宜いと思う。というのは、独り神祕的尊嚴のこうした観想においてのみ来生の至福の存立することを信仰によってわれわれは信じている〔が、それと同じ〕ように、そのようにしてまたすでに同じその観想からして、これは〔来生における観想に比べれば〕はるかに完全でない〔という、そのことを認めたとして、なおそれ〕にもかかわらず、この〔現世の〕生においてわれわれの享受〔=知得〕し得るであろう最大の悦楽が享受〔=知得〕されうることをもわれわれは経験しているからである」(AT,VII,52<sub>10</sub>-52<sub>20</sub>) (所雄章『デカルト『省察』訳解』、岩波書店、2004年、289頁)。しかしデカルトは、この観想について神から何らかの応答が期待できるかを問うことは決してない。このような問いの不在は、自己認識を介して神の創造の摂理について〈寓意的解釈〉の施される余地のないことを示唆しているように思われる。

<sup>60</sup> 自己知の探求の自己目的化を西洋近世哲学の特徴の一つと捉えるのであれば、モンテーニュとデカルトはともにすぐれて近世人であったといえる。しかし、両者における自我論に深い断絶の横たわることもまた事実である。ポール・リクールによる印象的な比喩をつかうなら、デカルト的自我論は「漂流する(désancrée) 主観性」(RICOEUR, P., *Soi-même comme un autre*, Paris : Seuil, 1990, p. 18) を定立するもの

であるのに対して、モンテーニュ的自我論が考察するのは、時間のなかに、文化のなかに、言語のなかに、身体のなかに投錨した「私」であり、かつ、他者から造られた「私」であるような何かである。この〈何か〉がどれほどデカルト的な「私」と異なるか、この点を確認するために『方法序説』第四部を参照しよう。デカルトは「この「私」というもの (ce Moi)、すなわち、私をして私たらしめるところの「魂 (Ame)」は、物体から全然分たれているものであり、さらにまた、魂は物体よりも認識しやすいものであり、たとえ物体が存在せぬとしても、魂は、それがあるところのものであることをやめないであろう」(AT,VI,33<sub>7-11</sub>)と述べている。ヴァンサン・カローによれば、「この「私」』という言葉は、代名詞の機能として一人称単数を意味するのではもはやなく、「実体という概念」を参照するために用いられている。そのうちには、「非物質的存在」つまり「存在するためには思惟する存在であればよい何か」、要するに「デカルトが魂 (âme) と呼ぶことになるところのもの」しか取り留めることがない。そうであってみれば、モンテーニュ的な「私」に比してデカルト的なそれがどれほど多くを削ぎ落されたものであるか自ずと理解されよう。Cf. CARRAUD, V., *L'invention du moi*, Paris : P.U.F., 2010, p. 53. カローのこの近著については、以下の論放が詳論している。Cf. 塩川徹也「『私』とは何か」——バスキルの〈私〉とデカルトの〈私〉」(安孫子信ほか編『デカルトをめぐる論戦』所収、京都大学学術出版会、2013年、9-32頁)。

<sup>61</sup> 本稿は、第四十九回ラブレール・モンテーニュ・フォーラム(国際基督教大学、2013年6月1日)で読み上げられた発表原稿に大幅な加筆訂正を施したものである。当日の研究会で司会の労をとられた久保田剛史先生(青山学院大学)、的確な質問を寄せられた武田裕紀先生(追手門学院大学)、伊藤玄吾先生(同志社大学)、黒岩卓先生(東北大学)、葉狩隆夫先生(上智大学)、江口修先生(小樽商科大学)に深謝する。また、発表者として筆者を推薦してくださった林千宏先生(亜細亜大学)にも深謝する。本稿は科学研究費(若手研究B)「デカルトによる批判的受容を背景にしたピエール・シャロン人間学に関する哲学史的解明」の研究成果の一部である。



## Sur l'expression « livre du monde » dans les *Essais* de Montaigne et dans le *Discours de la méthode* de Descartes

Yoshinori TSUZAKI

Cet article tente de montrer dans quelle mesure l'expression « livre du monde » a été *laïcisée* c'est-à-dire débarrassée de ses origines théologiques dans les *Essais* de Montaigne ainsi que dans la première partie du *Discours de la méthode* de Descartes. Si l'idée d'un *liber creaturæ* doublant le *liber scripturæ* ne devait plus servir, chez eux, à appeler l'homme à y rechercher son créateur, c'est parce que ces deux penseurs soutiennent l'absolutisme théologique : les fins que Dieu a imposées au monde qu'il a créé par sa puissance illimitée, restent inaccessibles à l'homme. Or, ne pouvant ni les connaître, ni les comprendre, l'homme se retrouve pleinement légitime à faire du monde *son* monde en lui imposant ses propres fins. Dès lors, ce monde fait l'objet d'un autre type de lecture à la fois sociologique et anthropologique, lecture qui s'incarne dans le voyage où les connaissances tirées de la réflexion sur la diversité humaine favorisent, *dans un premier temps*, la formation d'un jugement qui en tant que tel est universel par rapport aux choses extérieures ou intérieures, puis, *dans un second temps*, il est une occasion privilégiée d'inciter l'homme à se retirer en lui-même, à se concentrer sur ses propres pensées et à chercher en soi ce qui est absolument assuré. Montaigne comme Descartes ont réalisé et présenté cette étude dans leurs ouvrages mais ce, d'une manière différente voire opposée. Elle est, quoi qu'il en soit, de nature plus philosophique que méditative et contemplative comme les *Exercices spirituels* de Saint Ignace de Loyola ; c'est qu'elle est aussi *laïcisée*.