

近世フランス哲学における 充足の感情に関する哲学史的解釈学の試み

—— モンテーニュからデカルトへ ——

津 崎 良 典

デカルト⁽¹⁾は1645年8月4日付エリザベト宛書簡において、「徳とすべきだと思われるのはこの決意の堅固さ [la fermeté de cette résolution]」であり、「徳をそのように説明した人は誰もいない」(AT, IV, 265)と述べている。この「決意の堅固さ」は、その他のテキスト——例えば『方法序説』第二部(AT, VI, 18)、『哲学原理』エリザベト宛献辞(AT, VIII-A, 3; cf. AT, IX, 22)、1645年にエリザベトへ宛てられた一連の書簡群(AT, IV, 265; 277)、更に『情念論』(AT, XI, 446)——において、「堅固で恒常的な決意(意志) [une ferme et constante résolution (volonté)]」とも言い換えられる。これまで哲学史家がデカルトのうちに古代ストア派倫理学の痕跡を指摘してきたのは、とりわけ「決意」や「意志」という名詞に「堅固な」あるいは「恒常的な」という形容詞がしばしば付されているからである。

またデカルトは、『方法序説』第四部において神の存在証明に取り組むくだけで、「疑い、変わりやすい心 [inconstance]、悲しみ、および同様のものは、わたし自身そういったものから免れたいと思っているのだから、神のうちにはありえないとわかっていた」と述べ、「*inconstance*」を「何らかの不完全性」(以上、AT, VI, 35)とみなしている。そしてこの不完全性のために人間は、堅固で恒常的な決意を容易には抱けず、「良いと思って無定見に [inconstamment] やってしまったことを後になって悪かった」とみなし、その結果、「後悔や良心の不安」(以上、AT, VI, 25)の情念にかられる。この事態はデカルトにとって悪徳であるのみならず、古代ストア派にとってもそうなのだから——ストア的賢者の特権に他ならない精神アパテイアの不動性と精神のアトラクシア平 静を想起しよう——、やはりデカルトのうちに古代ストア派倫理学の痕跡を指摘しうる、と考えられてきたわけである。

しかし哲学史を紐解くなら、以上の見解がいっさいの修正と補足なしには承認できないばかりか、以下のデカルトのテキストのうちに古代ストア派倫

理学の痕跡をただちに認定できないことも理解されよう。デカルトは1647年11月20日付でクリ스티ナに宛てて、次のように述べている——「至高善とは、ただ善をなそうとする堅固な意志とそこから生まれる充足 [contentement] にのみ存する」⁽²⁾ (AT, V, 82)。一見するとデカルトは、「堅固な意志」というストア的な用語をもって「至高善」を定義しているようだが、接続詞「と」に鑑みるなら事態はそれほど単純ではない。本稿の課題はしたがって、このクリスティナ宛書簡におけるデカルトの文言がいかなる意味でストア的であるのか否か、この哲学的な問いを考察することである。

I

議論の出発点を哲学史のうちに探るなら、次の二つの事実が注目に値する。第一に、ディオゲネス・ラエルティオスが『ギリシア哲学者列伝』⁽³⁾第七巻第一章で整理しているように、前期ストア派倫理学において、精神の恒常的なあり方（以下「恒心 [constance ; *constantia*]」と略記）は「基本的な」徳に「従属する」とされる。つまり恒心は前期ストア派において、第一義的な徳とはみなされていなかった。第二に、この恒心が第一義的な徳として格上げされるためには、キケロ『トゥスクルム荘対談集』、更に後期ストア派のなかでもセネカ『賢者の恒心について (*De constantia sapientis*)』とその『心の平穏について (*De tranquillitate animi*)』において展開される考察をまたなければならぬ⁽⁴⁾。しかし、この概念に関するもっとも充実した考察が披瀝されるセネカにおいてすら、恒心ならびに充足の感情が一括して論じられることはない。それどころか、この感情に注意が集められることはない⁽⁵⁾。

以上の二点に鑑みるなら、私たちが関心を寄せているデカルトの文言は、本来の意味においてストア的であるとは言い難い。しかし、十六世紀後半のヨーロッパで古代ストア派倫理学が復興したとき、哲学的に興味深い事態が生ずる。ここで取り上げるべきは、かの復興に寄与し、かつ、恒心という概念についてそれぞれ重要な論考を発表したユストゥス・リプシウス（『恒心について (*De constantia*)』、1584年）⁽⁶⁾でも、ギヨーム・デュ・ヴェール（『社会の災禍に際しての恒心と慰めについて (*De la constance et consolation ès calamités publiques*)』、1590年）でもない。モンテーニュの『エッセー』⁽⁷⁾である。ただしそれは、最近のフランス哲学史研究が相次いで解明したように、『エッセー』第一版が刊行された1580年以前に、『エッセー』を凌駕する仕方

古代ストア派倫理学に関心を示したフランス語による著述が皆無だ⁽⁸⁾からではない。『エッセー』において恒心という概念と充足の感情というそれが明確な仕方で結合した⁽⁹⁾からである。

この結合の確認のために参照すべきは、『エッセー』第一卷第十二章「恒心について」における所論ではなく——『エッセー』のなかで最短の部類に含められるこの章は、表題に反して恒心についてほとんど論じていない——、『エッセー』第二卷第十一章「残酷について」と第三卷第十二章「人相について」において展開されるソクラテス論⁽¹⁰⁾である。前者から重要なテキストを一つだけ引用しよう⁽¹¹⁾。

(a) そこで、カトーの精神力から得た死の容易さと気やすさは、その徳の輝きをいくらかでも減らすことになるだろうか。また、ほんの少しでも真の哲学に頭脳が染まっている人で、ソクラテスが、入獄と鉄鎖と死刑の宣告をうけたときに、いささかも恐怖と苦痛を感じなかったと想像するだけで満足できる人がいるだろうか。彼の最後の言動の中に、堅固さ [fermeté] と恒常さ [constance] のみならず (それは彼の普通の態度だった)、しかしまた何かしら新しい充足と喜ばしい愉悅 [mais encore je ne sçay quel contentement nouveau et une allegresse enjouée] があったことを認めない人がいるだろうか (VS, II, 425)。

ここで注目すべきは、徳としての恒心をすぐれて体現した人物として、セネカ⁽¹²⁾のみならず、『エッセー』全体を通じてモンテーニュによっても高く評価されている小カトーに比して⁽¹³⁾、ソクラテスが恒心を体現するのみならず充足と愉悅 (快樂)⁽¹⁴⁾という感情も感得したとされ、かつ、小カトー以上に評価されていることである⁽¹⁵⁾。だが、このようなソクラテス像をセネカが提示することはない⁽¹⁶⁾。

それでは、セネカを仮想の対話者とすることで新たなソクラテス像を提示するモンテーニュのこのテキストと私たちが本稿で問題にしているデカルトのテキストにおける充足の感情に関する言説は、哲学史上の単なる偶然の一致なのだろうか。偶然でないとしたら、あるいはそうでないと仮定したら、デカルトはみずからの言説を精錬する過程でモンテーニュから何を学び、何を捨てたのか。この問いの考察のためには、まず、決意という所作に関するデカルト的理解の分析が求められよう。それが第二節での課題をなす。

II

デカルトは、本稿の冒頭でみたように「堅固で恒常的な決意」という言い方をする。「恒常的な」という形容詞と「決意」という名詞の結合を再確認することが、決意という所作の分析の出発点となる。この分析は、デカルト哲学における〈自己の規律〉⁽¹⁷⁾という主題に関する考察として展開されるべきだが、その際に、或る特定の規律のあり方を絶対視するのではなく問題視することが肝要である。つまり、「決意」が「恒常的な」あり方をしていること（恒心）の分析に取り組むのである。

デカルトは『情念論』第48項において、倫理的に完成された〈主体〉に他ならない〈高邁な人〉(généreux)は、より精確にいうなら、その意志は、「善悪の認識」にもとづいた判断によって「自分の生の活動を導こうと決意した」(AT, XI, 367)と述べている。ここで注目すべきこととして、「決意する」という動詞が過去形になっている⁽¹⁸⁾。それは、そうするための途が過去の或る時点において選びとられたということを意味している。ところでデカルトは、「高邁はいかにして獲得されるか」と題された『情念論』第161項において、

なるほど、徳のうちで、自己をその正しい価値によってのみ重視させる徳には、良い生まれが大きく寄与しているし、神がわたしたちの身体に宿らせる精神すべてが等しく高貴で強いわけではないのは容易に信じられる(AT, XI, 453)

と述べている。しかし、

次のこともまた、確かである。良い教育は、生まれながらの欠陥を正すのに大いに役立つこと。自由意志とは何か、自由意志を善く用いようとする堅固な決意を持つことから生じる利益がいかに大きいのか、また他方、野心家たちを悩ませる心労がすべていかに空しく無益であるか、の考察にしばしば専心するならば、自己のうちに高邁の情念を引き起こし、ついで高邁の徳を獲得できること(AT, XI, 453-454)

と続けている。それでは、デカルト的主体はここで列挙されている倫理的な「考察」を享けてみずからを倫理的に完成させるために、「善悪」に関する明

断判明な認識にもとづいて意志を用いようという決意したのだろうか。

この問いはしかし、〈高邁な人〉の本性について論じる『情念論』にとってさして重要ではない。実際に、第161項は高邁の徳の「獲得」について論じ、そのために主体の自己に対する「教育」、つまり、あらゆる超越的な審級を括弧に入れた、主体の自己に対する自己媒介的・自己目的的・自己反省的な運動として特徴づけられる省察的訓練が必要だと説いているが、その具体的な指針が『情念論』で詳論されることはない。しかもデカルトの主体が或る態勢から他の態勢へと変容しうるなら、それは段階的なものであって、いつ他の態勢へと変容し始めたのか、あるいはいつ変容し終わったのか、その時点を明示することは不可能だし、また、その必要もない。ここで重要なのはむしろ、デカルトの主体は、「この世の生の活動を導く」ために意志を用いようという決意したのか、という問いである。より精確にいうなら、「決意」に与る意志の様態を検討しなければならない。ここにきて私たちは、恒心という概念に関するデカルトの規定について分析することができる。

〈高邁な人〉の意志の特徴は、「最善と判断したすべてのこと」の実行に与る意志の働きが堅固さという様態のもとで今この時点に顕在化しているという点に存する（意志作用の顕在性）。しかし、それを指摘しただけでは不十分である。〈高邁な人〉の意志の働きはさらに、過去の或る時点から顕在化し続けているのでなければならない（意志作用の継続性）。そのような人が行使する意志の特徴はしたがって、そのうちに時間的な厚みが認められるということである。つまりここでは、意志が云々を〈開始する力能〉というより〈継続する力能〉としてみなされている⁽¹⁹⁾。意志作用の顕在性と継続性という様態が意味するのは、第一に、〈高邁な人〉はみずからに忠実な仕方ですぐへ向けてまず決意すること、第二に、あくまでもみずからの自由でこの決意を更新すること、そして第三に、それら一連の所作について回顧的な確認をおこなうこと、つまり、反省すること⁽²⁰⁾である。とりわけ後二者は、時間の厚みを考慮しなければ成立しえないものであり、更にこれら二者によって、単に「堅固」であるのみならず正に「恒常的」でもある「決意」が「充足」という知的な感情（sentiment intellectuel）を喚起するのは何故か、という問いを考察するための手がかりが与えられる。

第一に、〈高邁な人〉がみずからの自由で決意を更新することは、過去の或る時点に抱かれた決意に反して、現在、あるいは将来の或る時点に別の決意を抱くことを妨げるものではないということの意味する。〈高邁な人〉は、過去の或る時点に開始した行為を現在、あるいは将来の或る時点に継続する

ように強制されることはない。なぜなら、「意志はその本性上自由なので、決して強制されえない」(AT, XI, 359) から。ただし次のことを認めてしまうなら、それは倫理的に意味をなさないだろう。すなわちデカルト的主体は、具体的・個別的な状況におけるあれこれの行為に直接に関わる、過去の、あるいは現在の決意だけでなく、それらの方向性を定める一般的・普遍的な、あるいは超越論的な次元に関わる (cf. AT, II, 596-597) 指針までもいつか放棄することがゆるされる、と。一般的・普遍的・超越論的な次元において基礎付けられた善悪に関する命題はすぐれて〈真理〉と呼びうるが⁽²¹⁾、デカルト的主体は、それを省察的訓練によって自己のうちに本有的に見出した場合、あるいは、後天的に獲得した場合、将来の或る時点において「この世の生の活動」を導く指針としてそれを持ち続けるよう、みずからを赴かせ——この場合にこそかの「強制」を語らなければならないのではないか——、そうすることで自己を倫理的に完成させることが求められる。そして、そのような主体の倫理的な完成はデカルトにおいて、精神——〈身体と合一した魂〉とはいちおう別けて考えるべき〈魂それ自体〉⁽²²⁾——のうちに充足の感情を喚起すると考えられる。

この帰結についてデカルトのテキストに即しながら理解を深めるために、第二に、本稿の冒頭で引用した 1647 年 11 月 20 日付のクリ스티ナ宛書簡を改めて参照しよう。それによれば、知性によって〈真理〉として提示されたところを実現する意志の働きは、精神のうちに「快樂 [volupté] あるいは喜び [plaisir]、そして一般的にいて人の持ちうるあらゆる種類の充足」(AT, V, 84) という感情を喚起する。その仕組みの解明がここでの課題である。とりわけ「喜び」の感情に注目して、これについて詳論する 1647 年 2 月 1 日付のシャニュ宛書簡を参照するなら、

その善 [= 精神がみずからにとって適切であると判断する善] が現前している場合、すなわち、あるいは精神がその善を所有しているか、その善によって所有されている場合、あるいは精神がその善に、単に意志によって結びつくばかりでなく、実際に、精神にとって適切な仕方でも結びつく場合、精神の、その善が精神にとって善であるという認識をともなう意志の働きは、精神の喜びである (AT, III, 601)

という。さらに続けて、

例えば、精神が、自然のなかに、知るに値する多くの美の存在を知覚するならば、精神の意志は過つことなく [infailliblement] それらの認識を愛することへ、すなわちそれらの認識がみずからに属するとみなすことへ向かう。そのうえ、みずからにそのような認識があると気付けば、精神は喜びを感じるだろうし、逆にそれを持たないと考えれば、悲しみを抱くだろう (AT, III, 602)

とデカルトは述べている。精神が喜びを感じるのは、「みずからの生の活動」(AT, XI, 367) に関して知性が一般的・普遍的・超越論的な仕方では提示したところに意志が同意するということが、身体(動物精気)を原因とする情念に妨げられずに精神によって知覚されるから、である。「過つことなく」、つまり何にも妨げられず、したがって自由に同意し(同意するか否かを決定するのは意志だから)、かつ、同意したところを顕在性と継続性という様態のもとで実行するという、意志の一連の働きを精神がはっきりと知覚するとき、そう知覚することが原因となって喜び——1645年10月6日付エリザベト宛書簡で論じられる「魂の表層に触れる」(AT, IV, 305) だけの喜びからは区別される——などの感情⁽²³⁾が精神のうちに喚起されるのである。シャニュ宛書簡と同年にクリスティナに宛てられた書簡において、「人生における最も大きな、かつ最も堅い [solide] 充足」は「自由意志 [libre arbitre] の善用」(AT, V, 84) から生ずると指摘される所以である。しかも、多種多様な感情を無数に内包する「充足」が言わば基本的な感情として強調されるのは——クリスティナ宛書簡では「一般的にいうて人の持ちうるあらゆる種類の充足」という言い方がなされていた——、意志という力能が発動する場面あるいはその志向する対象がどのような種類のものであれ、その一連の働きに堅固さと恒常さが認められれば、つまり善用されれば、必ず充足の感情が喚起されることを言い表すためだと考えられる。

決意という所作に関するデカルト的理解を情感性の観点からまとめるなら、以下の通りである。意志作用について言われる顕在性と継続性のうちとりわけ後者は、第一に、〈高邁な人〉が過去の或る時点における決意に関して、悪しき情念である「後悔 [repentir]」も「悔恨 [remords]」も抱かないことを意味する (cf. AT, IV, 307; XI, 368)。第二に、〈高邁な人〉が自分のうちに感得する情念ないし知的な感情が一貫していること——それは例えばセネカが考究する精神の「平穏な」状態に相当するののか——を意味する (cf. AT, XI, 452)。そして第三に、〈自己の重視〉という情念が自己意識として〈高

邁な人)のうちに喚起されることを意味する (cf. AT, XI, 445-446)。

III

本稿は、その主要な課題を第一節の末尾で示したように、『エッセー』第二卷第十一章を起点／基点として、モンテーニュとデカルトにおける充足の感情に関する連続／断絶の解釈学を試みる端緒をなすものであった。その試みを通じて今後の研究の先に擁護されるべき主張は、以下の通りである。「恒心」についてこれを、どのような状況にあらうと何ら影響を被らない精神の神的なあり方⁽²⁴⁾としてではなく、どのような状況にあっても顕在性・継続性という様態のもとで行使されることを目指す意志の、そのような行使から派生する「充足」の感情、さらに「快樂」ないし「喜び」の感情を十全に享受する精神の人間のあり方として再定義するデカルトの試みは、モンテーニュの『エッセー』の読解に大きな淵源の一つをもち、したがってこの読解は、デカルト道徳論の形成過程における古代ストア派倫理学の受容と変容の機会を提供することになったのではないか、ということである。

ただしこの主張は、本稿ではデカルトに考察を集中するために主観的な分析の対象とされなかったモンテーニュその人における恒心の概念に関して将来的に展開されるべき考察によってだけでなく、モンテーニュが『エッセー』第二卷第十一章においてソクラテスは単に恒心だけでなく充足の感情をも感得したと述べる時この感情について「何かしら新しい」と断わっているように、じつはそれを概念化できていない、という事実の解明によっても補完されるべきである。ここでは、とりわけ後者の解明のために、モンテーニュとデカルトを隔てる断絶に関する哲学史的解釈学を以下に展開することで本稿の結論にかえよう。つまり、デカルトはモンテーニュの何を捨てたのかという問いに集中するのである。

第一に、『エッセー』第三卷第十三章「経験について」において「高邁な精神」について考察するモンテーニュは、デカルトとの対比で言えば⁽²⁵⁾、云々を〈継続する力能〉には力点をおかない。

(c) 自己に満足するのは [quand il se contente]、精神が萎縮しているか疲労している印である。高邁な精神 [esprit genereux] は自己の中にとどまらずに、常に自分の能力を超えて前進する [va]。自分の実力

を超える飛躍 [eslans] をする。もしも前進もせず、急ぎもせず、棹立ちにもならず、ぶつかりもしなければ、精神は半分しか生きていないのである。(b) 精神の追求には終りが無いし、一定の形がない。精神の食物は、(c) 驚異と探求と、(b) 曖昧さである (VS, III, 1068)。

「前進」とか「飛躍」といった表現から推察されるように、モンテーニュが力点をおくのは、デカルトとの対比で言えば、むしろ〈開始する力能〉であると考えられる⁽²⁶⁾。

『エッセー』において〈継続する力能〉に力点はおかれられないという以上の指摘に相関することとして、第二に、モンテーニュが最終的に称揚するのは、人間の「constance」ではなく「inconstance」であり⁽²⁷⁾ (cf. VS, II, 332 en particulier)、更には「mollesse」であって⁽²⁸⁾、それらを悪徳とみなす古代ストア派倫理学の理説⁽²⁹⁾から大きく逸脱することになる。ただしこの「mollesse」は、類似概念の「douceur」——差し当たり「静かな喜び」と訳出する——から区別して理解すべきである。デカルトはしばしば「douceur」について言及するが (cf. AT, V, 135 ; XI, 485 ; XI, 488)、これは逆説的にも、精神の均衡のとれた緊張として理解しうるのである。デカルト的主体の精神の堅固で恒常的なあり方に対立するどころか、合致するのである。しかし、「mollesse」という概念に関するモンテーニュの規定には精神の緊張というあり方は含まれないと考えられる。

第三に——本稿ではこの点を強調したい——、「高邁な人」が感得する〈自己の重視〉という自己意識の分析を目指すデカルトとは異なって、モンテーニュは、主体の自己に対する自己媒介的・自己目的的・自己反省的な運動における反省的な次元を「意識 [conscience]」として措定しつつ、これを「conscience ; conscientia」という名詞に従来与えられてきた「良心」という意味から区別して理解しようと試みる⁽³⁰⁾ことで、精神の働きにおける階層性——意志の発動とその知覚、その知覚に伴って生ずる知的な感情——を整理することができなかった⁽³¹⁾。ソクラテスが感得したという充足の感情について「何かしら新しい」としか言えなかった所以だろう。

しかしこのことは、モンテーニュが『エッセー』第三卷第九章「空虚について」において述べているように、「デルフォイの神」から与えられた「(b) おまえの内を見よ。おまえを知れ。おまえ自身を考えよ」(以上、VS, III, 1001)という指示に取り組みなかったことを言うものでは決してない。それどころかモンテーニュは、哲学史家によってキリスト教的靈性の伝統における〈汝

自身を吟味せよ) (*metanoia*) という指示から区別された、プラトン主義の伝統に根差す〈汝自身を知れ〉 (*epistrophê*)⁽³²⁾ という指示に従ったと言える⁽³³⁾。しかし、その先に見いだされたのは、『エッセー』第三卷第十一章「足なえについて」における以下の事態である。

(b) 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 (VS, III, 1029)。

さらに『エッセー』第一卷第八章「無為について」を参照するなら、「自分のことだけを考えさせ [s'arrester]、自分の中に安住させる [rasseoir en soi]」ことを通じてモンテーニュが自己のうちに見いだすのは、「妄想や空想の怪物」である (以上、VS, I, 33)。しかしデカルトにおいて、意志の働きに関する知覚 (反省) を明晰判明にする努力が説かれることはあっても、この知覚がますます混濁したものになると言われることはないのだ。

いずれにせよ、モンテーニュからデカルトにかけて展開された人間学的思索に関して、哲学史的解釈学を武器に解明されるべき論点は——たとえば、最終的にデカルトは恒心ではなく高邁 (*générosité*) を徳とみなすのは何故か——、近世フランス哲学に関心を寄せる者の眼前に無数に残されていると言えよう⁽³⁴⁾。

注

⁽¹⁾ デカルトの著作からの引用 / への参照は、DESCARTES, *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を表示する。論者による強調は傍点で、補足は [] で表記する。引用に際して、代表的な既訳を参照したが、論者の責任において改変した箇所もある。

⁽²⁾ 1645年10月6日付エリザベト宛書簡では、「私は、徳の実践に存する、あるいは (同じことだが) われわれの自由意志が獲得できるあらゆる善の所有に存する最高善と、その獲得から生じてくる精神の満足 [satisfaction] とを区別する」 (AT, IV, 305) と述べられている。ただし、今後の検討課題として指摘するならば、「充足」という名詞は、『情念論』第95項に本稿の関心とは異なる文脈で一回だけ使用され、書簡ではクリ스티ナ宛書簡に頻出する。『情念論』が考察対象とするのは、むしろ「満足」のほうである。

⁽³⁾ 15世紀から17世紀にかけて出版された『ギリシア哲学者列伝』の諸版の詳細については、*Models of the History of Philosophy*, ed. by SANTINELLO, G., et al., vol. I, Dordrecht :

Kluwer Academic Publishers, 1993, pp. 154-160 を参照せよ。

⁽⁴⁾ 本稿における鍵語である「*constantia*」は、ストア派の賢者が享受する四つの「善き感情 (*eupatheiai*)」の一つのラテン語訳としてキケロが（おそらく）初めて採用したものである。これを「恒心」の意味に転じたのはセネカであるという。

⁽⁵⁾ セネカはむしろ平穩 (*tranquillitas*) と恒心を結びつけるが (cf. *De tranquillitate* …, II, 3.4)、前者は充足の感情とただちに交換可能な概念というわけではない。なお、本稿が分析する「充足」という感情と古代ストア派倫理学を特徴づける「自足」という事態の概念的関係については、今後の検討課題とする。デカルトが「自足」に言及するのは、管見によれば1640年2月8日付ホーヘランデ宛書簡だけである。そこでは、数学者が「自足的」であると言われるために「知能」を「自然から」授けられるのみならず「長い修練」によって「錬磨」する必要があると述べられている (AT, III, 724)。

⁽⁶⁾ リブシウスは、「*constantia*」を「外的な、あるいは偶然的なことがらによって高揚することもなければ打ちひしがれることもない精神が示す真つすぐで堅固な抵抗しうる力 [*robur*]」(I, 4) と定義している。

⁽⁷⁾ MONTAIGNE, *Essais*, éd. par VILLEY, P. et SAULNIER, V.-L., Paris : P.U.F., 3 vols., 1965. 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。論者による強調は傍点で、補足は [] で表記する。原文のフランス語は、現代表記に改めない。日本語訳は、岩波書店版を参照したが、論者の責任において改変した箇所もある。

⁽⁸⁾ Cf. CARABIN, D., *Les idées stoïciennes dans la littérature morale des XVI^e et XVII^e siècles*, Paris : Honoré Champion, 2004.

⁽⁹⁾ Cf. PRAT, S., 'Réception et subversion de la constance stoïcienne à travers la figure socratique des *Essais*,' in *Le socratisme de Montaigne*, éd. par GONTIER, Th. et MAYER, S., Paris : Classiques Garnier, 2010, pp. 249-263 ; *Id.*, *Constance et inconstance chez Montaigne*, Paris : Classiques Garnier, 2012, pp. 155-163 en particulier. なお、シャロン『智慧について』(初版1601年；第二版1604年 (*De la Sagesse* (éd. de 1604), texte revu par DE NEGRONI, B., Paris : Fayard, 1986))の序言には、智慧を構成するものとして「自己認識、精神の高潔で高邁な自由、自然に従うこと、真の充足 [*Vray contentement*]」(pp. 33-34) という四点が挙げられている。シャロンのこのテキストは、本稿が考察しているテキストと間テキ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。

⁽¹⁰⁾ モンテーニュは、プラトン、クセノポン、ディオゲネス・ラエルティオスの翻訳を通じて自らのソクラテスに関する知識を涵養しており、したがって、ソクラテスについて十分な資料を有していたことが、次の研究により解明されている。Cf. FERRARI, E., 'Montaigne et la connaissance de soi par-delà le socratisme,' in *Le socratisme de Montaigne*, éd. par GONTIER, Th. et MAYER, S., Paris : Classiques Garnier, 2010, pp. 189-201.

⁽¹¹⁾ 本節で以下に引用するのは、『エッセー』ポルドー版におけるテキスト生成論的校訂によれば、1571年から1580年に書かれた箇所であり、その執筆は、恒心に関する重要な著作であるリブシウスの『恒心について』(1584年)が刊行される前のことである。したがって、少なくともこの箇所の読解に関する限り、リブシウスがモンテーニュに与えた影響を考慮する必要はないと判断する。なお、モンテーニュとリブシウスの思想的・伝記的相互関係については、MAGNIEN, M., 'Aut sapiens, aut peregrinator : Montaigne vs. Lipsé,' in *Bulletin de l'Institut historique belge de Rome*, t. LXVIII, 1998, pp. 209-232、ならびに MILLET, O., *La première réception des Essais*, Paris : Honoré Champion, 1995, p. 51 en particulier を参照せよ。

⁽¹²⁾ Cf. *De constantia* …, II, 1 ; VII, 1.

⁽¹³⁾ モンテーニュによる小カトーに対する肯定的・否定的な評価については、HAMPTON,

T., *Writing from History: The Rhetoric of Exemplarity in Renaissance Literature*, Ithaca: Cornell University Press, 1990, pp. 161-166 を参照せよ。

⁽¹⁴⁾ Cf. 「徳においてさえ、われわれの目指す最後の目的は快樂 [volupté] なのだ」(VSI,82).

⁽¹⁵⁾ Cf. VS, II, 423; VS, III, 845 aussi. モンテーニュはすでに 1580 年の段階で、ソクラテスを小カトーよりも高く評価していたと考えられる。この点については、MÉNAGER, D., 'La culture héroïque de Montaigne,' in *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, 1998, n° 8/9-10, pp. 39-52 を参照せよ。

⁽¹⁶⁾ Cf. *De constantia* ..., XVIII, 6.

⁽¹⁷⁾ Cf. 「確信をもってこの人生を歩む [marcher avec assurance en cette vie]」(AT, VI, 10); 「私の生を導いていく [conduire ma vie]」(AT, VI, 14); 「自分の生の活動を導く [conduire les actions de sa vie]」(AT, XI, 367).

⁽¹⁸⁾ 『情念論』第 48 項の基本的な読解については、KAMBOUCHNER, D., 'La subjectivité morale dans les *Passions de l'âme*,' in *Descartes et la question du sujet*, éd. par ONG-VAN-CUNG, K. S., Paris: P.U.F., 1999, pp. 111-131 を参照せよ。

⁽¹⁹⁾ デカルトにおける « constant » という形容詞や « constamment » という副詞は、「toujours」という意味よりは、「continûment」または « avec constance」という意味で理解すべきである。この点については、LAGRÉE, J., 'Constancy and Coherence,' in *Stoicism: Tradition and Transformations*, ed. by STRANGE, S. K. and ZUPKO, J., Cambridge: Cambridge University Press, 2004, pp. 167-168 を参照せよ。

⁽²⁰⁾ Cf. 1645 年 8 月 4 日付エリザベト宛書簡: 「最善と判断したすべてのことを遂行するために決意と徳とを決して欠かさなかった、とわれわれの良心が証言する [témoigner]」(AT, VI, 266).

⁽²¹⁾ デカルトにおいて「真は、意志にとってみずからが求める一種の善でなければならず、意志が善を探求するとは真なる善を探求することに他ならない」(KAMBOUCHNER, D., *L'homme des passions. Commentaires sur Descartes*, t. II, Paris: Albin Michel, 1995, p. 373, n. 179) から。

⁽²²⁾ Cf. KAMBOUCHNER, D., 'La troisième intériorité: l'institution naturelle des passions et la notion cartésienne du « sens intérieur »,」 in *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 1988, pp. 457-484.

⁽²³⁾ 『情念論』第 147 項などによれば、知的な感情は、精神によってのみ精神のうちに掻き立てられる (AT, XI, 440)。したがって、この感情——ただし、〈身体と合一した魂〉においては情念に伴われ、また情念と混同される——は、デカルト的主体がその意志の働き(能動態)を知覚するという受動態を指す。

⁽²⁴⁾ これはストア派が称揚する « impassibilité » (アパテイア) であり、メガラ派が称揚する « insensibilité » からは区別される。この区別については、ディオゲネス・ラエルティオス『ギリシア哲学者列伝』第七卷 (117) を参照せよ。

⁽²⁵⁾ モンテーニュにおける「高邁な精神」の概念とデカルトにおけるそれに関する連続/断絶の哲学的解釈学の試みとしては、KAMBOUCHNER, D., 'Montaigne et le problème cartésien de l'estime de soi,' in *Bulletin de la Société Internationale des Amis de Montaigne*, nouv. série, n° 1, 2007, pp. 99-111 を参照せよ。

⁽²⁶⁾ 近世フランス哲学史において、意志の堅固な行使に力点をおくことでモンテーニュから乖離し、デカルトの思索に決定的な痕跡を与えることになったのは、おそらくシャロンの『智慧について』だろう。シャロンは、「真の誠実さ [vraye prud'homie]」とは何かについて、それは「理性の命令に従う、意志の真つすぐで堅固な意志の態勢 [droite et ferme disposition de la volonté]」(II, 3, 12) と定義している。ここに意志作用に関するデカルトの規定を見いだすことはそれほど困難ではあるまい。なお、デカルトその人の思索の生成と展開にシャロンが残した痕跡を跡付ける数少ない試みとしては、以下を参照せよ。

Cf. ADAM, M., 'René Descartes et Pierre Charron,' in *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 1992, pp. 467-483; BELIN, Ch., *L'œuvre de Pierre Charron 1541-1603*, Paris : Honoré Champion, 1995, pp. 229-238 en particulier ; KAMBOUCHNER, D., 'Descartes et Charron : prud'homie, générosité et charité,' in *Corpus*, n° 55, 2008, pp. 193-208 ; MAIA NETO, J., 'Charron's *epoché* and Descartes' *cogito* : the Sceptical Base of Descartes' Refutation of Scepticism,' in *The Return of Scepticism from Hobbes and Descartes to Bayle*, ed. by PAGANINI, G., Dordrecht : Kluwer Academic Publishers, 2003, pp. 81-113 ; POPKIN, R., 'Charron and Descartes. The Fruits of Systematic Doubt,' in *The Journal of Philosophy*, vol. LI, 1954, pp. 831-837.

⁽²⁷⁾ この点については、COUTURAS, C., 'Constance,' in *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, dir. par DESAN, Ph., Paris : Honoré Champion, 2007, pp. 240-243, また LANGER, U., *Vertu du discours, discours de la vertu. Littérature et philosophie morale au XVI^e siècle en France*, Genève : Droz, 1999, pp. 105-117, さらに GONTIER, Th., *De l'homme à l'animal : Montaigne et Descartes ou les paradoxes sur la nature des animaux*, Paris : J. Vrin, 1998, pp. 48-49 を参照せよ。

⁽²⁸⁾ 『エッセー』第三卷第十三章「経験について」において、「私のこういいうろろな懦弱 [mollesse] は習慣 [usage] のおかげである」(VS, III, 1088) と述べられているように。

⁽²⁹⁾ Cf. *De constantia* …, I, 1.

⁽³⁰⁾ この用語が「意識」の意味で自覚的に用いられるのは、デカルト以降とりわけルイ・ド・ラ・フォルジュ (DE LA FORGE, L., *Traité de l'esprit de l'homme* (Paris, 1666), dans *Œuvres philosophiques*, Paris : P.U.F., 1974, pp. 112 ; 133 ; 156 ; 191) をまたなければならない。フランス哲学史における「意識」という概念の生成と展開については、DAVIES, C. G., « *Conscience* » as *Consciousness* : *The Idea of Self-Awareness in French Philosophical Writing from Descartes to Diderot*, Oxford : The Voltaire Foundation, 1990, ならびに LEWIS, G., *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*, Paris : P.U.F., 1950 (1985²), p. 112 sqq. を参照せよ。

⁽³¹⁾ R. E. LAEKE はその *Concordance des Essais de Montaigne* (Genève : Droz, 1981) において、「conscience」という名詞の使用例として 168 箇所、その名詞から派生した形容詞あるいは副詞の使用例として 17 箇所、それぞれ挙げているが、私たちの調査によれば自己意識の意味で理解されている箇所は認め難い。

⁽³²⁾ 西洋哲学史における主体の自己への立ち返りを規定する二つの大きな形式である « *epistrophê* » と « *metanoia* » の相違については、HADOT, P., *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris : Albin Michel, 2002, pp. 223-235 を参照せよ。

⁽³³⁾ しかしモンテーニュは、「デルフォイの神」から与えられた指示として、先に引用した文言に続けて「(b) 外で費やされるおまえの精神と意志をおまえ自身の中へ引きもどせ。おまえはおまえ自身から流れ去り、おまえ自身を放散させている。自己に集中し、自己を支えよ」(VS, III, 1001) と付け加えている。この段にくると、モンテーニュが取り組む自己への働きかけは、プラトン主義的というよりは、〈汝自身に視線を向けよ〉(*conversio*) という指示として特徴づけられるストア主義的な類型に分類されると言えよう。

⁽³⁴⁾ 本稿は、科学研究費補助金による研究成果の一部である(研究課題「新資料作成を基礎とするモンテーニュとデカルトにおける人間学に関する問題論的研究」、ならびに研究課題「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的解明」)。

(つざき・よしのり 筑波大学助教)