

ブヴァールとペキュシェの弁護（2）

山 崎 敦

IV. ^{エクレクティスム}折衷主義と^{セプティシスム}懐疑主義

§ クザン vs ラムネー

ポール・ジャネは「ヴィクトル・クザンとその哲学作品」において、つぎのように指摘している。「この名高い理論〔非人称的理性理論〕の意味をよく理解するためには、復古王政期に大いに話題になった個人的理性原理に対する論争のかたわらにこの理論を置く必要がある。ラムネーは、もし個人が唯一の審判、絶対的審判であるならば、もはや基準など存在せず、社会の知的統合は破壊され、思想の世界には混沌^{アナルシ-}がもたらされ、政治の世界も無政府状態になると主張した¹」。ジャネの指摘する論争とは、フェリシテ・ド・ラムネー（1782-1854）の著作『宗教に関する無関心論』（1817-1823年刊）が惹起した論争のことであるが、フローベールは『ブヴァール』のためにラムネーのこの著作を精読し、4頁の読書ノートをとっている²。この論争はいかなるものであったのか。

まず強調すべきは、ラムネーのこの書物が激烈な哲学批判の書であることだ。フローベールもこの点に着目していたらしく、ラムネーが筆をすべらせて書きつけた愚言を見過ごすことなく書き写している。

ギリシャ人

コピーすること

「きわめて輝かしいこの民族は、なにも創設せず、なんら持続的なものを打ちたてなかった。—そしてこの民族が残したものといえは、犯罪と壊滅の記憶やら、書物やら、彫像やら、そ

¹ Paul Janet, « Victor Cousin et son œuvre philosophique », *Revue des Deux Mondes*, 3^e période, t. 61, 1884, p. 648.

² Ms g 226 (6) f° 283 r°- f° 284 v°. 書誌情報はつぎのとおりである。Félicité de La Mennais, *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, 4^e éd., Paris, Tournachon-Molin et Seguin / Pagnerre, 1818-1843, 4 vol. (vol. 1 et vol. 2 : Paris, Tournachon-Molin et Seguin, 1818 et 1820. vol. 3 et vol. 4 : Paris, Pagnerre, 1843.)

んなものだけだった。—いつでも理性を欠いていたのだ！」171。

—「ギリシャ人の哲学とはこうしたもので、自然に反しているうえ、人間理性を破壊する哲学だったのであり、人間精神相互の絆を断ち切り、そして神の理性そのものへとつながる絆をも断ち切ってしまったのだ (172.)³

ここに「コピーすること」とあるのは、『ブヴァール』第二巻のいわゆる「^{ソティジエ}愚言集」のために、このふたつの引用文（割愛されている語句こそあるものの、両者ともにおおむね正確な引用）をさらに転記せよとの但書であるが、「愚言集」におさめられるにふさわしい、きわめつきの愚言ではないだろうか。それはともかくも、この愚言に露呈している哲学攻撃には苛烈なものがあり、どうしてクザン、ダミロン、マレ⁴がそろってラムネーを名指しで批判したのか、その理由はおのずと明らかだ。

ではエクレクティズムの旗をかかげる彼らはなんとってラムネーを批判したのか。^{セブティック}懐疑主義者だといってラムネーを批判したのである。彼の教説は、クザンによれば「仮面をかぶった哲学への憎悪」であり、マレによれば「もっとも絶対的な懐疑主義」におちいるほかないという。マレの要約では、ラムネーの教説の要諦は「人間の証言を真理の唯一の基準」とすることに存するという。ならば「人間の証言」とはなにか。フローベールならば、「常識」*sens commun*, あるいは「流行」や「慣習」、果ては「普通選挙」のことだというだろう。1873年12月31日ジョルジュ・サンド宛書簡の一節である。

〈教会〉に関しては、^{シトワイアン}市民ラムネー君の『無関心論』を全部（これまでいちどもそうしたことがなかったのです）読みました。わたしはいまや、十九世紀に壊滅的な影響をおよぼした、とんでもないほら吹きどもがどんな連中なのか、底の底まで知っています。〈確実性〉の基準を常識のなかに打ちたてることは、換言すれば、〈流行〉や〈慣習〉のなかに打ちたてることは、〈普通選挙〉に道をひらくことだったのではないか。〈普通選挙〉は、私見では、人間精神の〈恥〉なのです⁵！

³ Ms g 226 (6) f° 284 v°. 『ブヴァールとベキュシェ』資料集電子版プロジェクト」のサイトに掲載されている中島太郎氏の転写にもとづいて訳出している。フローベールはつぎのくだりも書き写している。これはラムネーの哲学批判の核心をなす。「哲学は卑劣であることを誇っているかのようであり、この高貴なる能力（理性）の真の偉大さがなかに存するのか、いちどたりとも理解したためしがなく、理性は畜生の本能にもおとるものとされるか、神にさえまさるものとされるか、そのいずれかだ」(Ms g 226 (6) f° 283 r°)。なお、この転写の備考欄にあるとおり、後掲のサンド宛書簡内の記述によって、フローベールが1873年12月にこの書物を読んだことが判明している。

⁴ Vitor Cousin, *Histoire générale de la philosophie...*, *ibid.*, p. 22 ; Jean-Philibert Damiron, *Cours de philosophie*, *ibid.*, p. 136 ; Charles-Auguste Mallet, *Manuel de philosophie*, *ibid.*, p. 82-83.

⁵ *Corr.*, IV, p. 758.

普通選挙を人間精神の「恥」とまでいってはばからない、フローベールの政治思想はひとまず括弧に入れる⁶。ここで注目したいのは、常識に確実性の基準を求めることにラムネーの思想の核心があるとフローベールが見なしていることである。『無関心論』の読書ノートにも、「共通の同意がわれわれの確実性の唯一の基礎である。『この根源的な法則から逸脱することは、人間をやめることだ?』」（下線はフローベールによる）とラムネーを引用しつつ、その思想をまとめている箇所がある。なにが確実でなにが確実でないのか、それを決めるのは常識という「根源的な法則」だけであり（もとよりそれはラムネーの信奉するキリスト教の教義、すなわち^{ユルトラモンタニスム}教皇権至上主義にほかならない）、この法則にしたがわないものは、もはや人間ではない。ものの感じ方など十人十色、考え方もしかり、ならば常識すなわち真理とするほかない、それが嫌ならばさっさと人間をやめるがよい、とたたみかけるこの愚論を読まされていると、フローベールがなぜ「真理の基準」のシークエンスで「常識」sens communをまっさきにとりあげたのか、おのずとその意図が察せられる。再度引用しておこう。「まずは常識という基準からである。個人がなにも知りえないのであれば、その個人の総体がどうしてより多くを知りえるだろうか?」。草稿にはその痕跡がなく、したがってラムネーの書物を典拠としてあげはしなかったが、このくだりはおそらく『無関心論』を踏まえているのだろう⁸。上掲のサンド宛書簡はその傍証となりうる。

§ デカルト vs パスカル

ところで、ラムネーがひととき手厳しい攻撃を加えた哲学者がいる。デカルト（1596-1650）である。ならばなんといつてデカルトを批判したのか。^{セフティック}懐疑主義者だといつてデカルトを批判したのである——「あらゆるデカルト主義者は、懐疑主義者であるか支離滅裂であるかどちらかだ⁹」。つまりラムネーは哲学者たちをその懐疑主義ゆえに批判し、哲学者たちは哲学者たちでラムネー

⁶ この書簡が書かれた時期、すなわち1870年以降の政治的動乱（普仏戦争、第二帝政崩壊、パリ・コミューン）を踏まえつつ、教皇権至上主義からキリスト教社会主義へと要約されるも、ラムネーの政治的変節をも考慮に入れないうえ、なぜフローベールがラムネーをひきあいにだしながら唐突に「普通選挙」に批判の矛先をむけたのか、その理由を明らかにすることはできないだろう。

⁷ « le consentement commun est l'unique base de notre certitude -- "se soustraire à cette foi fondamentale, c'est cesser d'être homme" » (Ms g 226 (6) f° 283 v°. cf. Félicité de La Mennais, *ibid.*, t. 2, p. 33.) ちなみに、別の箇所でもラムネーは「共通の同意」を「常識」と言い換えているから、両者は完全な同義語である (*ibid.*, t. 2, p. 20)。

⁸ フローベールはガルニエの『魂の能力に関する概論』のつぎの一節を読書ノートに書きとめている。「ラムネーは普遍的な同意によってしか確実性に到達しえないことを証明しようとするあまり、デカルトにならってアルノーとニコルが権威の謬論と呼んだものを再建した。」(Ms g 226 (6) f° 7 v°)

⁹ Félicité de La Mennais, *ibid.*, t. 4, p. 242. ラムネーによれば、デカルトにかぎらず、あらゆる哲学者は懐疑主義者である。確実性の基礎を感覚のうちに求めるロック、コンディヤック、エルヴェシウス、カパニスなどの唯物論者は「本質的に懐疑主義者」であり、懐疑に憑かれた果てに外的事物そのものを疑うようになる。他方、確実性の基礎を「内的印象」に求めるカントの観念論は、外的事物だけでなく、外的事物からわれわれが受ける印象すら疑ってかかる、「純粋な懐疑主義」だとされる。cf. *Ibid.*, t. 4, p. 176-177.

をその懐疑主義ゆえに批判していたのだ。『宗教に関する無関心論擁護¹⁰』の序文はつぎの一節ではじまる。

不信仰は前世紀の性格であった。われらの世紀は疑いの世紀である。理性は、信仰に対する長い闘争に消耗し、否定する力さえない。

この章句はさぞかし有名であったにちがいない。「紋切型辞典」に登録されるという荣誉に浴しているからである。「疑い」Douteの項目にほかならないが、「否定よりも悪い」Pire que la négationと簡潔に定義されている。十九世紀は懐疑の世紀であるという言説が紋切型として流通していたわけだ。だからこそ、クザンにしても、ラムネーにしても、「懐疑主義者」という紋切型のレッテルを、相手にはりつけることにやっきになったのだ。そのように懐疑論をめぐる権力闘争が熾烈になるにつれ、ますます疑いは否定よりも悪いという言説が紋切型になっていったのだろう。

「紋切型辞典」には「デカルト」の項もあるが、その定義は「コギト・エルゴ・スム」であって、「懐疑主義者」ではない。しかし方法的懐疑で知られる哲学者を懐疑主義者とみなすことに、なにか不都合などあるだろうか。ラムネーがデカルトにはりつけた懐疑主義者のレッテルを引きはがし、こんどは仇敵にその同じレッテルをはりつけること。クザンはそれをみずからの使命とした。しかし仇敵を撃つだけでは不十分である。ラムネーがデカルトを標的に選んだように、クザンもラムネーの依拠する権威を標的に選ばなければならない。その標的とは、ラムネーが嬉々として引用する「哲学を馬鹿にすること、それが真に哲学することだ」Se moquer de la philosophie, c'est vraiment philosopherと書いたパスカル（1623-1662）にほかならない¹¹。

最終稿のテキスト「感覚によって理性を制御するよう人は勧める。でも、それによって感覚の混迷がいつそう深まることもある」の典拠は、本論（1）の〔6〕の注記でジェランドが引用しているパスカルの『パンセ』の断章であることを示したが、ラムネーも同じ断章を引用している——「真理の二原理たる、理性と感覚は、どちらもしばしば誠実さを欠くうえに、たがいにだま

¹⁰ *Ibid.*, t. 4, p. 146. フローベールが参照した四巻組の書物の第四巻の途中までは『無関心論』本体が収録されているが、144頁から『無関心論擁護』が収録されている。

¹¹ この名高い一文は『パンセ』ラヒュマ版全集513番の断章のなかの一文であるが、塩川徹也氏は、この一文の典拠がモンテーニュの『エッセー』の第二巻第十二章、すなわち「レーモン・スポンの弁護」であるとして、同章のつぎの章句をかかげている。「ある古人は、哲学を職業としながらそれを大したものとは考えていないことを咎められると、それこそ本当に哲学することだと答えた。」（『パンセ（中）』塩川徹也訳、岩波文庫、2015年、259頁）

しあう¹²」。理性も感覚もそれじたいとして真理の基準になりえないだけでなく、相互にだましあうから、両者をくみあわせたところで、真理からいっそう遠ざかるばかりだ。要するに、観念論も、感覚論も、観念論と感覚論の複合も、どれもこれも役に立たない。フローベールはパスカル『パンセ』の断章にこのような懐疑論のロジックを見いだしたのだ。

ところで、フローベールが哲学の章のためにまとめた読書ノートのなかには、クザンの弟子アドルフ・ガルニエ（1801-1864）の『魂の能力に関する概論』に関するノートが12頁¹³含まれているが、そのなかには「パスカル、性格が悪く、嫉妬深く、こどもじみており、水をこわがった。クザン氏のアカデミー・フランセーズにおけるパスカルのパンセに関する報告¹⁴」という一節がある。こうしてフローベールの目にもとまった、パスカルに関するクザンの報告とは、いかなるものだったのか。フランス語フランス文学の最高権威とされるアカデミー・フランセーズにおいて、クザンが1842年に行った一連の報告は、パスカルの草稿研究の端緒をひらいたことだけでなく、懐疑主義者パスカルのイメージを広く流布したことで知られる。クザンは翌43年に出版した大部の報告書『パスカルの「パンセ」 この著作の新版の必要性に関するアカデミー・フランセーズにおける報告』の序文において、ラムネーを「教条主義に墮したパスカル¹⁵」と形容することによって両者をむすびつけたうえで、ラムネーの政治的かつ宗教的変節を嫌味たっぷりにあてこすりつつ、『無関心論』こそ宗教界による執拗な哲学攻撃の淵源であると、その悪しき影響を指弾する。

近代哲学をその父を撃つことによって最初に攻撃したのはド・ラムネー氏である。これがきっかけとなり、みなこれに追従したから、こんにち宗教的と称する文章で、声高らかにデカルトや哲学を槍玉にあげぬものはない¹⁶。

¹² Félicité de La Mennais, *ibid.*, t. 4, p. 219-220. 『パンセ』の当該断章はつぎのとおりである。「[...] 理性と感覚は真理の二つの原理であるが、それぞれ誠実さを欠いている上に、互いにだましあう。感覚は偽りの見せかけによって理性をだますが、それが魂にもたらすその同じ偽りを、今度は感覚が理性から受け取る。これは理性の仕返しだ。魂の情念は感覚を混乱させ、偽りの印象を感覚に与える。この両者は競って嘘をつき、だましあう。」（『パンセ（上）』塩川徹也訳、岩波文庫、2015年、69頁）訳者の塩川氏は、この断章の典拠がモンテーニュの『エッセー』の第二卷第十二章「レーモン・スボンの弁護」であるとして、同章のつぎの章句をかかげている。「感覚がわれわれの知性をたぶらかすその同じ欺瞞に、今度は感覚がだまされる。われわれの魂は、時々同じ仕返しをする。両者は競って嘘をつき、だましあう。」つまり [6] の典拠は、一義的にはジェランドの書物であるが、内実はパスカルによって翻案されたモンテーニュのテキストにほかならない。

¹³ Ms g 226 (6) f° 3 r°- f° 8 v°. Adolphe Garnier, *Traité des facultés de l'âme, comprenant l'histoire des principales théories psychologiques*, Paris, L. Hachette, 1852, 3 vol.

¹⁴ Ms g 226 (6) f° 4 r°.

¹⁵ Victor Cousin, *Des Pensées de Pascal. Rapport à l'Académie française sur la nécessité d'une nouvelle édition de cet ouvrage*, Paris, Ladrangé, 1843, p. XL.

¹⁶ *Ibid.*, p. XLI.

ならばラムネーの反近代哲学をその父にさかのぼって攻撃しなければならない。こうしてクザンはパスカルの懐疑主義に照準をあわせる。クザンはその後も攻撃の手をゆるめることなく、1844年12月と45年1月、『両世界評論』誌に「パスカルの懐疑主義について」を連載する。「パスカルが懐疑主義者であるのは哲学においてであり、宗教においてではない。まさしく哲学において懐疑主義者であるから、唯一の避難所として[…], いっそう宗教をみずからの拠りどころとするのである¹⁷⁾」と断っているように、クザンが問題にしているのは、宗教的ではなく哲学的懐疑主義であるが、これを「その根本において、不可能であるとして、ありとあらゆる哲学を拒否する¹⁸⁾」主義であると規定する。要するに、懐疑主義は哲学の「不倶戴天の敵¹⁹⁾ ennemi mortel」なのだ。この不倶戴天の敵には二種類あるという。一方は、あらゆる確実性が瓦解した廢墟のなかで心やすらかに休息するものであり、他方は、精神は教条主義ドグマティスムからいかに自由になれるか——そんな口実のもと哲学の懐にもぐりこみ、「奇怪な専制」のために陰謀をはりめぐらせる密使だ、とクザンはつづけておいて、ラムネーこそその密使であるとたまたみかける。「こんにち、ある有名な作家が『無関心論』のある巻で、もっとも絶対的な懐疑主義を説いたかと思えば、続巻でかつて存在したなかでもっとも絶対的な教条主義へとわれわれを導いていくのを目撃したことを、だれが忘れられるだろうか²⁰⁾」。そうやって大上段に構えておいて、気合い一閃、ラムネーもろとも、その父パスカルを一刀両断にする。「そう、パスカルは哲学の公然たる敵である。彼は哲学を多かれ少なかれ信じないのではない。哲学を絶対的に拒否しているのだ²¹⁾」。その証拠としてあげるのは、むろん「哲学を馬鹿にすること、それが真に哲学することだ」という『パンセ』の断章である。さらに「哲学全体が一時間の労苦にあたいするとわれわれは見積もらない²²⁾」という一文を引いたうえで、この一文はデカルト批判の文脈で書かれているとわざわざいいそえる。われら哲学者の父デカルトは断じて懐疑主義者などではない、パスカルこそが懐疑主義者であって、パスカルを師とあおぐラムネーは哲学の不倶戴天の敵だ——ここに復古王政から七月王政にかけての

¹⁷⁾ Victor Cousin, « Du scepticisme de Pascal », *Revue des Deux Mondes*, t. 8, 1844, p. 1014.

¹⁸⁾ *Ibid.*

¹⁹⁾ Victor Cousin, *ibid.*, p. 1015.

²⁰⁾ *Ibid.*

²¹⁾ Victor Cousin, *ibid.*, p. 1016.

²²⁾ *Ibid.* 『パンセ』ラヒュマ版全集84番の断章中のくだりである。塩川氏の邦訳から当該断章全文を引いておく。「デカルト 大まかになら、『それは形と運動から成る』と言わなければならない。それは本当だからだ。しかし、どのようなものかについて立ち入って語り、機械を組み立てるのは滑稽だ。なぜならそれは無用にして不確実、そして骨の折れることだからだ。第一、それが本当だとしても、哲学全体にたとえ一時間でも時間を費やす価値があるとは思えない。」(『パンセ(上)』, 上掲書, 108頁) デカルトのいう「明証性」によって確実性を基礎づけようとするクザンにしてみれば、「無用にして不確実」という、デカルトの自然学の全体を切ってすてるかのごとき批判は看過しえなかったにちがいない。パスカルとデカルトとの関係全般については、つぎの論考を参照のこと。山田弘明「パスカルとデカルト」, 名古屋大学文学部研究論集(哲学), 45号, 1999年, 9-36頁。

懐疑主義をめぐる権力闘争のありようが露呈している²³。

§ 明証性論争

この権力闘争のさなか、デカルト哲学においてもっとも毀誉褒貶の著しかった概念は「明証性」*evidence* である。ラムネーの明証性批判はその典型である。「真の明証性をそれとみとめるためには、別の明証性が必要である。換言すれば、あることを確信するためには、それ以前に別のことを確信していなければならない²⁴」。なにかが自明であると判断するためには、すでに別のなにかが自明でなければならず、この遡行あるいは背進には終点がない。要するに明証性無限遡行説である。この説は1723年に刊行されたユエの『人間精神の弱さについて』におけるデカルト批判の変形とみなせるが、フローベールはジェランドの『哲学体系比較史』を読みながら、ジェランドの引用するユエの批判のさわりを正確に読書ノートに書き写している。本論(1)の典拠の[5]である(削除箇所は訳出しない)。

真の基準を見つけるためには、すでに真理を知っていなければなるまい。その一方で、真理を知るためには、基準を所有していなければなるまい。規則など、適切なものでなければ、どうだっかまいはしないが、それが適切であるかどうか、どうやって知れるのか？

²³ 第二帝政下、この権力闘争は再燃した。1861年に初版の刊行された『哲学一般史』において、クザンは再度パスカルを論じながら、懐疑主義はその批判の対象である教条主義に変貌せずにはおかないと、つまりミイラとりがミイラになると難じている。「しかし懐疑主義とは虚無のことであり、虚無というこのおぞましい想念のせいで、彼はもっとも高圧的な教条主義におちいった。」cf. Victor Cousin, *Histoire générale de la philosophie...*, *ibid.*, p. 505.『哲学一般史』と同時代にクザンの弟子エミール・セセ(1814-1863)の重要な著作『懐疑主義 アイネシデモス、パスカル、カント』が死後刊行されている(Émile Saisset, *Le Scepticisme, Anésidème, Pascal, Kant. Études pour servir à l'histoire critique du scepticisme ancien et moderne*, Paris, Didier, 1865)。同書の編者はその「巻頭言」で、1861年度のコレージュ・ド・フランスでの講義におけるセセのつぎの発言を引用している。「[講義の主題に懐疑主義を選んだ決定的理由は] 懐疑思想がこんにちすでに大きな影響力を有しており、その傾向がしだいに強まっているからである。私がしばしば主張してきたとおり、ふたりの人間がわれわれの時代にもっとも大きな影響をおよぼしている。それはスピノザとカントである。スピノザは汎神論をはやらせ、カントは懐疑主義をはやらせた。私は汎神論思想とは四つに組んで闘ってきたつもりである。もっともいまでは見る影もないが。それにかわって懐疑思想が前面に踊り出てきた。したがってこんどは懐疑思想と闘わなければならない。[...] 結論を出すことのできる哲学的科学が、人間にとって必要不可欠な諸真理を打ちたてることのできる哲学的科学が存在することを示さなければならないのだ」(« avertissement au lecteur », IV-V)。フローベールが『ブヴァール』で批判的に戯画化したのは、まさしく「結論」を出しうると自負する「哲学的科学」、すなわちエクレクティスムであった。フローベールはセセの『スピノザ著作集の批判的紹介』について精密な読書ノートをとっているが(Ms g 226 (6) f° 37 r° - f° 38 v°. *Introduction critique aux œuvres de Spinoza*, Paris, Charpentier, 1860)、最終稿のテキストでは、セセによるスピノザ批判を逆手にとってエクレクティスムに揺さぶりをかけている。

²⁴ Félicité de La Mennais, *ibid.*, t. 4, p. 241.

この引用文のうち、後半部は最終稿に痕跡をとどめているが(「規則といっても、それがまやかしてであれば、すこしも重要ではない。なにもその規則が正しいことを証明できない」)、前半部はそうではない。しかし、「下書き」brouillonsにはフローベールがこの明証性循環説²⁵をテキストのなかに組みこもうと腐心していた形跡がある。少なくとも五つのフォリオにフローベールはこのくだりを書き写しているのだ²⁶。「循環説」と書いたが、換言すれば、真理と基準との「相互依存」である。次節で詳述するが、明証性批判におけるラムネーの「無限廻行説」、そしてユエの循環説すなわち「相互依存説」——いずれもアグリッパの懐疑論の方式である。要するにデカルトの明証性の概念は懐疑論の恰好の餌食であったのだ。最終稿のテキストに「明証性はといえば、否定されもすれば、肯定されもするが」とあるのは、この事態を指している。クザンをはじめとするエクレクティズムの哲学者は、懐疑主義的批判にさらされつづけてきた明証性の概念を救いだしねばならなかったのだ。

フローベールは『ブヴァール』八章の読書ノートを作成する過程で、いくたびも明証性擁護論にぶつかっているが、ここではダミロン『哲学講義』の読書ノートの一節を抜粋するにとどめる。「明証性とはなにか？ 明証性は事物のなかにある！ 明証性は事物を照らしだし、事物を思考と関連付ける。明証性は目に輝く光のようなものである²⁷」。いかにも苦しい説明である。「事物のなかにある」とは、ほとんどなにもいっていないにひとしい。目に輝く光となると、たんなる比喩でしかない。つまり明証性は定義しえないのだ。本論(1)の典拠[7]において、クザンもそれ以上のことをいっていない。

明証性は定義されえない。明証性はそれみずからが基準である。それを感じるか感じないか。明証性はまったく個人的なものである。明証性は意思に左右されることすらない。

ここは重要なところだから、反復を承知で読書ノートのみならず、クザンの原文も引用しておきたい。

明証性に印をつけなかったとデカルトを非難し、スコラ哲学の言い方をすれば、その〈基準〉を示さなかったとデカルトを非難した連中は、明証性がいかなる性質なのか理解していなかった。明証性は、どんな定義も受けつけず、かくかくしかじかのものに結びついているわけでもなく、それ自身がみずからの〈基準〉なのである。明証性については、それが存在す

²⁵ よく知られているとおり、『省察』執筆時にすでにデカルトは循環論法——明晰判明の規則と神の存在証明とのあいだの循環——におちいつているとの批判にさらされていた。

²⁶ Brouillons, vol. 7, folio 775v, 879v, 880, 885, 890v.

²⁷ Ms g 226 (6) f° 13 r°.

るかしないか、それを感じるか感じないか、それを拒めるかどうか、それに屈しないわけにはいかないかどうかだけが問題なのである²⁸。

ダミロンの立論にもまして強弁めいている。クザン派のなかには明証性をめぐってもっと精緻な議論をしている哲学者も少なくないのだが、みずからの哲学史の総決算としているわりには、『哲学一般史』のこのくだりにおいて、クザンの論理構成は粗雑というほかない。ところどころに「ここで拍手喝采」などという注記が挿入される『哲学一般史』は、かつての講義録が土台になっているようなのだが、大学での講義そのままに気合いませのところが散見され、『十九世紀フランスの哲学者たち²⁹』の著者テーヌ（1828-1893）がクザンに冠した綽名「^{オラトワール}雄弁家」にまことにつきづきしい書物である。自明なものは、なぜ自明なのか、なぜなら自明だから——そんな拙劣な同語反復^{トートロジー}を糊塗するために、クザンは「それ自身がみずからの〈基準〉なのである」と、もっともらしいことをいっているのだが、なんとフローベールはこの気合いませの苦しい強弁を「証明」ということばで置き換えてしまう。最終稿のテキストを再度引用しておこう。

明証性とはいえば、否定されもすれば、肯定されもするが、それみずからがみずからの基準である。クザン氏はそれを証明した。

この「証明」の一語は決定的である。これによってクザンの「雄弁哲学³⁰」の倨傲が示唆されるからである。七月王政期に教育行政全般において覇権を握っていたこの哲学者の王、その「雄弁哲学」にすこしでも触れたことのある読者ならば、この「証明」の一語にふくまれる底意地の悪い諧謔^{イロニー}にかならずやほくそ笑むだろう。

しかしブヴァールはクザンの「証明」など一顧だにせず、「もう啓示しかないじゃないか」と、唯物論者をもって任じる彼におよそ似つかわしくないことをつぶやく。もちろん「啓示」révélationの一語はすぐさまバスカルを想起させる。「明証性」の一語がすぐさまデカルトを連想させたように。デカルトやクザンのように基準を明証性に求めるか、それともバスカルやラムネーのように啓示に求めるか。もとよりブヴァールはバスカルにならうつもりなどない。

²⁸ Victor Cousin, *Histoire générale de la philosophie...*, *ibid.*, p. 386.

²⁹ Hippolyte Taine, *Les Philosophes français du XIX^e siècle*, 2^e éd. revue et corrigée, Paris, L. Hachette, 1860. 七月王政の瓦解とともに教育行政の覇権を失ったクザン——その傷口に塩をぬりこむがごとく、テーヌはクザンを徹底的にこきおろし、クザン哲学の失墜に決定的な役割を果たした。同じくエクレクトィスムに泥をぬることを意図したフローベールは、むしろテーヌのこの書物についても読書ノートをとっている (Ms g 226 (6) f° 49 r°)。

³⁰ *Ibid.*, p. 193.

「でも啓示を信じるためには、前提としてふたつの知識をみとめなければならない。つまり感覚をおぼえている身体から得られる知識と知覚している知性から得られる知識、要するに感覚と理性をみとめなければならないけれど、これは人間的な証言だから、当然疑わしい。」

読書ノートのみならず、下書きも精査したうえで、本論（1）において、この科白については典拠なしとしたが、ここにはアドルフ・ガルニエの『魂の能力に関する概論』に関する読書ノートのつぎの記述が反映しているように思われる——「パスカルに対する反論 かりに人間が自分の感覚を信頼できないのであれば、どうして啓示を受け容れることなどできようか³¹」。エクレクティズムの重鎮ガルニエが、「パスカルの懐疑主義」と題されたセクションで、師たるクザンにならってパスカルに批判を加えているくだりである。懐疑主義をめぐる権力闘争がここにも露呈しているわけだが、ブヴァールの科白がいずれの陣営にもくみしないものであることは明白である。感覚のみならず、理性をも、つまりエクレクティズムのいう「非人称的理性」をも、「人間的な証言」として斥けているからである。

常識（ラムネー）、非人称的理性（クザン）、明証性（デカルト）、啓示（パスカル）——どれもこれも真理の基準とはなりえない。それでペキュシェは「それにしてもわれわれは懐疑論のおそるべき深淵に落ちこもうとしている」と戦慄をおぼえることになるが、いかなる基準もない以上、懐疑がいかなるものなのか、その解釈についても基準がないにきまっているから、ブヴァールはモンテーニュを気取って（「それをおそれるのは、ブヴァールによれば、おつむの弱い連中だけだ」）、懐疑論の深みにみずからすすんで身を投じる。

V. 『ブヴァールとペキュシェ』における懐疑論の方式

§ 古代懐疑主義の五つの方式

上述のガルニエの『魂の能力に関する概論』の「パスカルの懐疑主義」の直前のセクションは「ピュロン主義」と題されている。その読書ノートのなかには、「ピュロン 認識に反駁するための十の要点。65頁参照」という記述がある³²。これはセクストスが『ピュロン主義哲学の概要』において詳述している古代懐疑主義の十の方式（ディオゲネスの『哲学者列伝』はこの方式をアイネシデモスに帰している）にほかならない。この読書ノートの記述は、『ブヴァール』執筆時にフローバールが十の方式を知っていたことの確認になるが、フローバールは個々の方式を書き写しているわけではない。しかしフローバールがこの14頁あまりのセクションを熟読していることは

³¹ Ms g 226 (6) f° 7 v°.

³² Ms g 226 (6) f° 7 r°.

まずまちがいない。というのも、このセクションだけで、上の記述のほかに、三箇所も書き写しているからである³³。

ところでセクストスは十の方式と「比較的新しい時代の懐疑派のあいだで伝えられている五つの方式」とを組み合わせることを推奨している。『哲学者列伝』の著者ディオゲネスがアグリッパに帰す五つの方式である。『ピュロン主義哲学の概要』第一巻第十五章で提示されているこの五つの方式とはいかなるものか。

第一は、反目を論拠とする方式、第二は、無限遡行に投げ込む方式、第三は相対性を論拠とする方式、第四は、仮設による方式、第五は、相互依存の方式である³⁴。

デカルトの明証性批判において、ラムネーは第二の無限遡行の方式を、ユエは第五の相互依存の方式を適用していることは、すでに前節で述べたとおりであるが、明証性にかぎらず、『ブヴァール』の「真理の基準」のシークエンス全体がこの五つの方式をそのままなぞっているのではあるまいか。しかしこれは愚問であろう。というのも、アグリッパの五つの方式は古代以来脈々とひきつがれ、とりわけ十六世紀に『ピュロン主義哲学の概要』がラテン語に訳されて以来、否定するにせよ肯定するにせよ、懐疑論を論じるにあたって、この五つの方式を避けてとおれないからである。

§ モンテーニュにおける懐疑論の五つの方式

モンテーニュの「レーモン・スボンの弁護」はそのもっとも顕著な例であろう。第一の反目を論拠とする方式については——セクストスによれば、この方式は「実生活においても哲学者たちのあいだでも判定不可能な論争が起こっていることを見出し、[...] 判断保留に到達する方式³⁵」である——、これは「レーモン・スボンの弁護」のみならず、『エッセー』全体のいたるところで駆使されている懐疑論の方式であり、それこそ枚挙にいとまがない。モンテーニュの^{スティル・セプティック}懐疑論的文体の特徴は、四分五裂する哲学流派をたたみかけるように列挙することにある。つぎのようなくだ

³³ そのうちひとつだけ訳出しておこう。「三粒の麦はひと山ではない、いつから山がはじまるのだろうか？ 髪の毛が何本かぬけたところで、はげになるわけではない。どの髪の毛がひとをはげにするのだろうか？ —どの光の粒子が昼を夜に変えるのだろうか？ —自然のもろもろの界がどこで分離されるのか、夜と昼が、音と沈黙が、休息と運動がどこで分離されるのか、われわれは知らない。」ここはガルニエがピュロン主義者の口吻をまねているところだが、つまりそれがどんなたぐいの屁理屈なのか誇張して語っているところだが、フローバールはそのような発話の枠組みを無視して引用・要約しているかに見える。あたかも屁理屈でもなんでもないかのように。

³⁴ セクストス・エンペイリコス『ピュロン主義哲学の概要』金山弥平・金山万里子訳、京都大学学術出版会、1998年、78頁。同書からの引用はすべてこの訳書に拠る。

³⁵ 同上。

りがそうだ。

〔理性は〕プラトンには、「精神とは、自発的に動く実体だ」と、タレスには、「休息なき自然だ」と、アスクレピアデスには、「諸感覚の訓練だ」と、ヘシオドスとアナクシマンドロスには、「土と水でできたもの」と、パルメニデスには、「土と火でできたもの」と、エンペドクレスには、「血でできたもの」と教えた³⁶。

第二の無限遡行の方式はといえば、モンテーニュはこれをつぎのように言い換える。「われわれはさまざまな事物の^{アバランス}仮象を受け取るのだが、これを判断するには、そのための道具が欠かせない。ところが、その道具の正しさを実際に確かめることが必要となる。いざ、それを確かめるには、またなにか道具がいるといった具合に、堂々めぐりになってしまう³⁷」。ある道具の正確性を確かめるための別の道具、その第二の道具の正確性を確かめるための第三の道具。根拠の根拠のそのまた根拠——根拠を問うことにはかぎりがないから、いつまでたっても始点にたどりつかず、判断保留をよぎなくされる。モンテーニュは引用箇所につづけてこう書いている。

感覚というのは、それ自身が不確実さに満ちているから、われわれの論争にけりを付けることは不可能であって、やはり理性が必要となる。ところがどの理性も、別の理性なしには成立しないのだ。こうしてわれわれは、果てしなく後ずさりしてしまうことになる。

このくだりの後段は理性内部での無限背進が問題になっているが、前段の「感覚というのは、それ自身が不確実さに満ちているから、〔…〕やはり理性が必要となる」は、感覚と理性との相互依存を問題にしており、アグリッパの第五の相互依存の方式を示唆するものである。モンテーニュのこのくだりは、セクストスの「感覚されるものを確信するために思惟されるものが採用され、思惟されるものを確信するために感覚されるものが採用されたわけであるから、相互依存の方式が導入される³⁸」という一節を想起させずにおかない。『哲学史講義』のヘーゲル(1770-1831)もセクストスのこの一節に分析を加えているが、その相互依存の方式の例示はきわめてわかりやすい——「現象の根拠はなにか。力である。しかし力とはなにかといえ、それがまた現象の諸要素から組み立てられるほかありません³⁹」。

第四の仮設(仮説)の方式については、セクストスのテキストにはこうある——「ドグマティ

³⁶ 『エセー 4』 宮下志朗訳、白水社、2010年、187頁。

³⁷ 『エセー 4』、上掲書、289頁。

³⁸ 『ピュロン主義哲学の概要』、上掲書、81頁。

³⁹ 『哲学史講義Ⅲ』長谷川宏訳、河出文庫、2016年、169頁。

ストたちが無限廻行に陥ったときに、何かあるものから出発するのであるが、その何かを立論することはせず、単純に、証明によらず合意に基づいて採用することを要求する場合に成り立つ方式である⁴⁰。第二の無限廻行の方式、第五の相互依存の方式、第四の仮設の方式からなる三つ組みは、現代において「アグリッパのトリレンマ」と呼ばれるが、セクストスがこの三つ組みをすでに想定していることはここに明らかである。モンテーニュはといえば、第四の仮設の方式に第一の反目の方式を組み合わせて判断保留へとわれわれを導くことが多い。たとえばつぎのような箇所である。

プラトンのアイデア、エピクロスのアトムの原子、レウキッポスやデモクリトスの充満と空虚、タレスの水、アナクシマン드로スの無限のもの（ト・アペイロン）、ディオゲネスの空気、ピュタゴラスの数と対称性、パルメニデスの無限⁴¹〔…〕。

プラトンのアイデアも、エピクロスの原子も、いずれも仮設であることをまぬかれない。ヘーゲルはスピノザの無限や実体や属性がそのような仮設あるいは前提にあたるとしている⁴²。

残るは第三の相対性の方式であるが、相対性の権化とでもいうべきモンテーニュを引用しはじめたらきりが無い。人間の、事物の、感覚の、理性の、文化の、習俗の、法律の相対性、さらに宗教の相対性——「われわれがキリスト教徒であるのは、われわれがペリゴール人とかドイツ人であるのと同じなのである⁴³」。さらに人間は動物によって徹底的に相対化される——「実際、動物たちは声を使って、苦痛などを訴えたり、喜んだり、おたがいに助けを求めたり、愛のいとなみへと誘ったりしているが、これらはまさに話す能力ということではないか⁴⁴」。

§ 「真理の基準」のシークエンスにおける懐疑論の五つの方式

懐疑主義を論じるにあたって五つの方式を避けてはおれず、したがって『ブヴァール』の懐疑論の挿話にもそれが反映しており、この観点からこの挿話を読み解けないか——そうさきに示唆しておいたが、「真理の基準」のシークエンスで問題となっている、1) 常識、2) 感覚、3) 理性、4) 感覚+理性、5) 倫理、6) 明証性、7) 啓示という七つの基準は、それぞれ五つの方式のどの方式によって反駁されているのか、具体的に分析してみよう。ふたたび訳文をかかげる。

⁴⁰ 『ピュロン主義哲学の概要』、上掲書、79頁。

⁴¹ 『エッセー 4』、上掲書、182-183頁。

⁴² 『哲学史講義Ⅲ』、上掲書、169頁。

⁴³ 『エッセー 4』、上掲書、21頁。

⁴⁴ 『エッセー 4』、上掲書、43頁。

ひとたび論理操作に熟達するや、彼らはさまざまな基準を再検討した。まずは常識という基準からである。

個人がなにも知りえないのであれば、その個人の総体がどうしてより多くを知りえるだろうか？ ある誤謬が、十万年前からのものであっても、ただ古いというだけで、真理になるわけではない。群衆はいつでも因習にしたがう。反対に少数者こそが進歩の立役者となる。

感覚の証言を信用したほうがいいのか？ 感覚は時おりひとをあざむくし、感覚が伝えるのはけっきょく仮象についてだけだ。本質は感覚をのがれる。

理性は、不易かつ非人称である以上、より多くの保証を提供する。でも、発現するためには理性は受肉しなければならぬ。すると理性が私の理性になる。規則といっても、それがまやかしかれば、すこしも重要ではない。なにもその規則が正しいことを証明できない。

感覚によって理性を制御するようひとは勧める。でも、それによって感覚の混迷がいつそう深まることもある。混乱した感覚からは、欠陥のある法則が帰納される、そのせいで事物を曇りのない目で見ることができなくなる。

残るは倫理だ。それは有用性の水準にまで神をひきずりおろすことだ。まるでわれわれの必要が絶対の尺度であるかのように！

明証性とはいえば、否定されもすれば、肯定されもするが、それみずからがみずからの基準である。クザン氏はそれを証明した。

「もう啓示しかないじゃないか」とブヴァールはいった。「でも啓示を信じるためには、前提としてふたつの知識をみとめなければならない。つまり感覚をおぼえている身体から得られる知識と知覚している知性から得られる知識、要するに感覚と理性をみとめなければならないけれど、これは人間的な証言だから、当然疑わしい⁴⁵。」

1) 常識についていえば、どうしてこれが真理の基準となりうるのか、いっさい証明ぬきに提示されているから、これを仮設にすぎないとして斥けるのがふさわしい。「ある誤謬が、十万年前からのものであっても、ただ古いというだけで、真理になるわけではない」という一文は、要するに、仮設はいつまでたっても仮設にすぎず、真理であるわけではない、ということなのだろう。

2) 感覚をめぐる段落には、セクトスの懐疑主義の核心をなす「仮象」*appareance*の一語が含まれており、五つの方式が該当するか否かを問わず、この段落全体が古代懐疑主義の枠組みにおさまっていることは明白である。段落の最後の一文「本質は感覚をのがれる」は、懐疑主義の標語としても十分通じるだろう。

⁴⁵ Gustave Flaubert, *Boward et Pécuchet*, éd. Stéphanie Dord-Crouslé, GF-Flammarion, 2008, p. 294-295.

3) 理性をめぐる段落では、古代懐疑主義の文脈で「感覚されるもの」と「思惟されるもの」の対であったものが（エピクロス派とストア派の対置）、ここでは「感覚」と「理性」の対に置き換えられている（エクレクティズムにとっての感覚論と観念論の対置）。むしろ両者はまったく同一の対であり、この挿話をセクストスにひきつけて読まねばならないことがいっそう明白になる。他方、「非人称的理性」の概念によって、古代懐疑主義の文脈に十九世紀エクレクティズムの文脈が接ぎ木されている。理性はかならずだれかの理性であるから、「非人称的理性」は撞着語法オクシモロンでしかない。理性すなわち無数の「わたしの理性」、要するに理性は相対的であるほかない。この反駁のしかたは第三の相対性の方式にそくしているが、「なにもその規則が正しいことを証明できない」という一文は、理性を規則とすることは証明ぬきの合意にすぎないという意味において、第四の仮設の方式に合致しているとも見られる。

4) 感覚+理性は、感覚の根拠を理性に求め、理性の根拠を感覚に求める——つまり相互がたがいの根拠を成しており、それゆえ循環論におちいつている（第五の相互依存の方式）。

5) 倫理については、「まるでわれわれの必要が絶対の尺度であるかのように！」という文に明らかのように、絶対と相対との関係性が問題になっている。倫理とはすなわち、人間の必要を基準にして絶対者を相対化することである。つまり人間は絶対者をも相対化せずにはいられないほど相対的な存在なのである（第三の相対性の方式）。

6) 明証性とはいえば、「それみずからがみずからの基準である」とされる。クザンはデカルトを擁護するために、ラムネーの批判する無限遡行にもユエの批判する相互依存にもおちいらずに、なおかつ仮設であるとの批判をかわすために、「自己基準」という、「非人称的理性」とどっこいどっこの撞着語法に訴えなければならなかったのだが、『ブヴァール』のテキストには「クザン氏はそれを証明した」とあって、その滑稽かつ高慢なさまが痛打されている。クザンは、明証性というものさしを高々とかかげて、このものさしは他者だけでなく自分で自分のことも測れる、それをこのわたしは証明した、と誇っているようなものだから。

7) 啓示は、その語義からして、証明を受けつけぬ仮設であるほかないが（第四の仮設の方式）、かりにその根拠を求めるのであれば、感覚と理性に求めざるをえない。ところが、シークエンスの前段ですでに感覚と理性のいずれも基準になりえないとされている。かりに感覚と理性が啓示の根拠となりえたにせよ、感覚と理性が相互依存の関係にあるばかりでなく、感覚と啓示も、理性と啓示も相互依存の関係を断ち切ることはできず、したがってかならず循環証明におちいるだろう（第五の相互依存の方式）。

これまで話題にしてこなかった第一の反目の方式についていえば、感覚か理性かという対立のみならず、七つの基準すべてが対置されているから、この挿話全体がこの方式の適用例だという見方が成り立つだろう。

かくのごとく、「真理の基準」のシークエンスはアグリッパの五つの方式をなぞるかのよう

開しているのだが、このシークエンスがこのように展開するのめけだし当然である。『ピュロン主義哲学の概要』第二巻第四章「真理の基準が何か存立するか」で、セクストスはまさに五つの方式をこの問題に適用しているからである⁴⁶。要するに「真理の基準」という問題は懐疑論における代表的な論題であるのだ。このようなトポス^{トポス}を極限まで凝縮したかたちでフィクション化し、「思想の喜劇⁴⁷」comique d'idéesを構築すること——『ブヴァール』の成否はそこにかかっていた。

§ 『ブヴァール』全体における懐疑論の五つの方式

しかし、そもそも五つの方式に照らして読解できるのは、「真理の基準」のシークエンスをその一部とする懐疑論の挿話にとどまらないのではないか。『ブヴァール』全体においてフローベールは、「ぼくの養父」たるモンテーニュが『ピュロン主義哲学の概要』に依拠して「レーモン・スボン^{スボン}の弁護」で実践してみせたとおり、懐疑論のこの五つの方式を駆使しているのではあるまいか。本論(1)の導入部にかかげた一節で、レーモン・クノーは『『ブヴァールとペキュシェ』は「懐疑的な」結論で終わる。懐疑主義と科学は同じであるという意味でだが、この意味において、『ブヴァールとペキュシェ』はセクストス・エンペイリコスの『数学者たちへの論駁』に十分匹敵する」と述べていたではないか。クノーは『ブヴァール』の「愚言集」、さらには「結論」のみを、つまり『ブヴァール』の第二巻のみをセクストスの名にむすびつけているが、「愚言集」のみならず、物語として展開する一章から十章をも含めた『ブヴァール』全体が、セクストスの懐疑主義に染めあげられているのではあるまいか。これがわたしの仮説であるが、この仮説を裏付けるべく、以下、『ブヴァール』のテキストから五つの方式の適用箇所を抜きだしてみたい。

第一の反目の方式。反目——あるいは対立や対置——が、『ブヴァール』の構造の屋台骨を成していることには議論の余地がない。そもそもブヴァールとペキュシェというふたりの作中人物の配置そのものが、反目のいわば発生装置になっている。なにか新しい学問分野に手を染めるやいなや、あるいはある主題をめぐる議論をはじめめるやいなや、ブヴァールは甲を主張し、ペキュシェは乙を主張する。相手に説得されて、どちらかが自分の主張をとりさげることがまれにはあるが、たいていはふたりの甲論乙駁には白黒つかない。かといって、甲論乙駁を乗り越える総合的視点がふたりにもたらされることもない。『ブヴァール』とは弁証法を徹底的に欠いた言説空間

⁴⁶ そのさわりを引用しておく。「基準に関して生じている反目を判定するためには、それを通してこの反目を判断できるような同意済みの基準というものを、われわれはもっていなければならない。そして、同意された基準をわれわれがもつためには、基準に関する反目があらかじめ判定されていなければならない。しかしそうすると、議論は相互依存の方式に陥り、基準の発見は行き詰まることになる。というのも、彼らが仮説に基づいて基準を採用することをわれわれは容認しないし、また、もしも基準を用いて基準を判断しようとするならば、われわれは彼らを無限遡行に追い詰めるのである。」(『ピュロン主義哲学の概要』、上掲書、136-137頁。)

⁴⁷ *Corr.*, V, p. 214. 1877年4月2日エドマ・ロジェ・デ・ジュネット宛。

なのである。対立は対立のまま放置され、対立の固定化が、当該の学問分野の正統性そのものを突き崩してゆく。

セクストスの『ピュロン主義哲学の概要』をほぼそのまま引き写して、モンテーニュは「レーモン・スポンの弁護」のなかで「なにかを探している人は結局のところ、『それを見つけた』、『それが見つからない』、『それを、まだ探している』のいずれかを述べることになる⁴⁸」と書いたうえで、懐疑主義を第三の立場をとるものとしているが、この意味ではブヴァールとペキュシェはまかりまちがっても懐疑主義者ではない。「それを見つけた」と浮かれさわぐや、たちまち反目があらわになる。反目を前にすると、「それが見つからない」と肩を落とすばかりで、「それを、まだ探している」と踏みとどまり、さらなる探求へと乗りだすことがけっしてないからである。ここになればあちらにあるはずだ、と横滑りするばかりなのである。絶えざる遁走、それがふたりのありようである。したがって、ブヴァールとペキュシェがセクストスのような懐疑主義者であるといいたいわけではない。その逆である。ここで明らかにしようと試みているのは、『ブヴァール』というテキストが懐疑論的^{フィギュール}文彩に染まっていることである。そこで『ブヴァール』における反目のフィギュールであるが、その典型例はやはり懐疑論の挿話のなか、その後半部にある⁴⁹。

「ぼくは自分が同時に物質であるとも思惟であるとも感じるけれど、どちらについてもなんであるかまったく知らない。不可入性やら硬度やら重力やらは、ぼくの魂と同じようにどれもこれも謎めいている。まして魂と身体の合一となると。」

「それを説明するために、ライプニッツはかの調和を、マルブランシュは^{ブレモシオン}神意の先動を、カッドワースは媒介を想定した。そしてボシユエはそこに永続的の奇跡を見ているが、馬鹿にもほどがある。永続的の奇跡なんてものは、もはや奇跡ではなからう⁵⁰。」

哲学上の難問中の難問「心身合一」あるいは「心身問題」については、モンテーニュも主にルクレティウスを引きながら「レーモン・スポンの弁護」でなんとか論究しているが⁵¹、この難問ほど哲学場を四分五裂させるものもない。十七世紀だけでも、デカルトの物心二元論、マルブラ

⁴⁸ 『エッセー 4』、上掲書、116頁。なお、フローベールが所蔵していた『エッセー』のこの箇所の余白には鉛筆で線が引かれている (*Essais*, éd. publiée et avertissement par J.-V. Le Clerc, Paris, Lefèvre, 1836, 2 vol, t. 1, p. 613)。

⁴⁹ 前半部の「真理の基準」のシークエンスと同じく、懐疑論の挿話後半部の全文を、訳文のみならず原文も引き、さらに読書ノートと下書きを参照してその典拠を示すべきところであるが、紙幅の都合上断念せざるを得ない。稿をあらため、他日、本論の(3)として論じるつもりである。

⁵⁰ *Bouvard et Pécuchet*, *ibid.*, p. 295-296.

⁵¹ 『エッセー 4』、上掲書、146-147頁、とくに195-205頁。

ンシュの機会原因論, ライブニッツの予定調和説, スピノザの平行説が並ぶ。十八世紀フランスでは、主にラ・メトリーやドルバックやカバニスが論じ、十九世に入っても論争に終止符が打たれるどころか、むしろいっそう熾烈になり、この難題をめぐって世紀前半は観念学イデオロジーと折衷主義エクレクティスムが、世紀後半は実証主義とスピリチュアリズムが角をつきあわせた。むろん「心身問題」は哲学界にとどまるべくもなく、宗教界や医学界をまきこんで、三つ巴の様相を呈するにいたる。フランス・スピリチュアリズムの系譜では(クザンなどのエクレクティスムもこの系譜に属する)、メヌ・ド・ピランからベルクソンへと引き継がれる。二十世紀に入ると、脳科学や生命科学の進展とともに、「心身問題」はさらに多くのアクターをまきこんで、喧々諤々の議論はいよいよかまびすしい。ブヴァールとペキュシェにしても、一方は唯物論者をもって任じ、他方は唯心論者をもって任じており、たがいにみずからの立場に固執するから、両者の和合など望むべくもない。この反目を大鉦で叩き切ってみせたのが、ボシュエの「永続的奇跡」*miracle perpétuel*、しかしこれは滑稽すぎまいか。かくしてブヴァールとペキュシェは判断保留をよぎなくされる。より正確には、この反目を口実に、かくも深刻な反目をかかえこんでいる哲学そのものを、不用にして不確定だとして投げ棄ててしまう。

第二の無限遡行の方式。『ブヴァール』九章において、ほかならぬ「奇跡」が、この方式によって斥けられる。

「証人たちはなんでもかんでも鵜呑みにする。というのも、偽の奇跡があるではないか！」
神父は真赤になった。「おそらく……ときには。」

「偽の奇跡と本物の奇跡をどうやって区別するのでしょうか？ それに証拠として提出された本物とされる奇跡が、それじたい証拠を必要とするなんて、なぜそんなことをしなくてはならないのでしょうか⁵²？」

ジュフロワ神父はこの前段で、*les miracles sont une preuve de la religion* と述べているのだが、この一文については二様の解釈が成り立つものと思われる。*religion* を「宗教」と解すれば、「奇跡は宗教を証明する証拠のひとつ」(奇跡によって宗教の真正性が証明される)という意になるだろうし、「信仰」と解すれば、「奇跡は信仰を証明する証拠のひとつ」(信仰をもつものにしか奇跡は現前しない)となるだろう。奇跡は同時に宗教=信仰の証拠であるとして、かりにその証拠そのものが証拠を必要とするならば、その証拠の証拠もまた証拠を必要とすることは必定であり、かくして無限後退におちいるだろう。まぎれもなく第二の無限遡行の方式である。

無限遡行の方式のいまひとつの適用例が『ブヴァール』八章にある。目的因の挿話である。世

⁵² Bouvard et Pécuchet, *ibid.*, p. 342.

界に創造主がいること、そしてその創造主がしかるべき目的にそって世界を創造したこと、この二点を主張するために、ペキュシェが「時計を目にすると……」という紋切型の寓話を提示しようとする、それをしまいまでいわせず、ブヴァールは「はい、はい、知ってますよ！でも時計職人の父はどこにいるんだい⁵³？」とこれまた紋切型の反論をくりだす。この反論はつぎのようなものである。あらゆる存在には原因がある。ところで、世界（時計）は存在する。ゆえに世界（時計）には原因がある。この原因とは神（時計職人）である。ゆえに神（時計職人）は存在する。ならば神（時計職人）にもまた原因（時計職人の父）がありはしないか？この論理展開をすべて省略して、ブヴァールは「時計職人の父はどこにいる？」と揚げ足をとっているのだ。

第五の相互依存の方式。さきの奇跡の挿話に話を戻そう。論敵の神父を前にして、ブヴァールは攻撃の手をゆるめず、こうたたみかける——「昔の奇跡も、現代の奇跡も、証明されていないことに大差はない。キリスト教徒に奇跡をみとめるのであれば、同じ理屈で、異教徒にも奇跡をみとめることになりますね⁵⁴」。すると神父は気色ばんで、声を荒らげる。

「異教徒の奇跡など偽物です、まったくとんでもない！教会の外に奇跡などなし！」

「ほらまた！」とペキュシェはつぶやいた。「殉教者のときと同じ理屈だ。教義は事実にもとづき、事実は教義にもとづいている⁵⁵。」

セクストスの要約する古代懐疑主義の伝統において、無限遡行と相互依存の二つの方式は頻繁に交錯するが、ブヴァールとペキュシェはタッグを組んでこの合わせ技を神父に仕掛けていたのである。もとよりこの合わせ技によって、神父が判断保留に追いこまれることはないし、ましてや信仰を放棄することもないが、ブヴァールとペキュシェが小さな村の小さなドグマティストとの論戦において、アグリッパのトリレンマを駆使していることは確かだろう（奇跡は証明ぬきの仮設にすぎないとブヴァールはいつているにひとしいから、ふたりの反駁に第四の仮設の方式も含まれているとみなしてもかまわないだろう）。哲学的懐疑が宗教的懐疑へと横滑りしているさまがみてとれるが、哲学か宗教かは別として、ここは九章の白眉ともいえる場面であるだけに、ここに懐疑論的フィギュールが『ブヴァール』全体を貫いていることの証左をみてもさしつかえあるまい。

相互依存の方式がとりわけ威力を発揮するのは、因果関係を問題にするときであろう。原因と結果の連鎖において始点となる原因が再登場してしまったらどうなるか。見方しだいで、無限遡行ともなれば、相互依存ともなるだろう。『ブヴァール』三章で、ふたりが医師ヴォコルベイユに

⁵³ *Ibid.*, p. 288.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 342.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 343.

「あらゆる疾病において原因とその結果を区別する方法」についてたずねると、医師はさらりと「原因と結果はごちゃごちゃになっている⁵⁶」と白状する。鼻水がでたからくしゃみがでるのか、くしゃみがでたから鼻水がでるのか。こんなたわいないことでさえ、因果関係は相互依存の脅威にさらされている。こんなたわいなさを思わせる項目が「紋切型辞典」にある——「金髪 茶髪より色好み（「茶髪」を見よ。）」「茶髪 金髪より色好み（「金髪」を見よ。）」

さきの引用箇所のでペキュシェがほのめかしている殉教者をめぐる論争はこうである。

「そうしたものを殉教者と呼ぶことなどできません。教会の外に殉教者などいません。」

「一言いわせてください！ 教義のいかんによって殉教者の価値が決まるのであれば、どのようにして殉教者は教義の卓越性を証明する役に立つのでしょうか⁵⁷？」

教義が事実(殉教者や奇跡)を根拠とし、その逆に事実も教義を根拠とする。要するに、教義をぬきにして事実を見ることなどできない。だれしも偏見に囚われている。偏見をまぬかれるものなどいない。われわれは、事実の本来の姿を把握できない。ありのまま、などない。事実といっても、せいぜいのところその現われを認識するくらいである。

第三の相対性の方式。教義のかわりに、生まれ、育ち、性別、年齢、国籍、民族、経験、習慣、風習、伝統、法律、学説、利害損得、思想信条を代入しても同じことである。『ブヴァール』四章の一節である。

これらの規則にしたがって仕事をした歴史家はごくわずかである。それどころか、みなそろいもそろって、宗教とか国民とか政党とか機構とか、なにかしらこれという大義のために仕事をしたか、あるいは王を叱責するためだとか、人民に助言をさずけるためだとか、道徳の模範を示すためだとか、そんな目的があって仕事をしたのだ。

叙述をもってよしとする、と主張しているほかの連中がましたというわけでもない。というのも、すべてを語ることなどできず、選択しなければならないから。しかるに史料の選択は、ある種の気分によって左右される。ところがこの気分というやつは、書き手の諸条件によって変わるものだから、歴史が定まることなどけっしてないだろう⁵⁸。

「なげかわしいことだ」とブヴァールとペキュシェはため息をつく。まるで歴史が永遠に固定されることを期待していたかのよう⁵⁶に。探求を旨とする本来の意味での^{スケプシス}懐疑派から彼らがいかに遠^{セプティック}

⁵⁶ *Ibid.*, p. 121.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 339.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 182.

く隔たっていることか。そうであるにしても、たんなる叙述などおよそ不可能——この批判をまぬかれる歴史学など存在するだろうか。叙述を旨とする、などと謙虚なことをいいながら、そのじつ自分だけが不偏不党の歴史を書きうるとうぬぼれている歴史家に対しては、どれほど相対性の批判を向けても、やりすぎということはないだろう。純然たる叙述など不可能であるから、「大革命はある種のひとたちにとっては悪魔的なできごとである。別のひとたちはそれを崇高な例外だとのたまう。どちらの側の敗者も、当然のことながら、殉教者である⁵⁹」。殉教者を殉教者たらしめるのは教義以外にない(教会の外に殉教者なし!)。反対に殉教者の質と量がその教義の卓越性を決定する。両者が相互依存の関係にある。このような相互依存に全面的に依拠している体系こそ教義^{ドグマ}であり、それを信奉するのがドグマティストである。ドグマに宗教と歴史(世俗)の別などない。だからこんにちでもなお、フランス革命をめぐる、ブヴァールとペキュシェが直面したのとまったく同形の反目がくり返されるのである。ここに『ブヴァール』の懐疑論的フィギュールの批評性が際立つ。

第四の仮設の方式。その具体例は示すまでもないだろう。というのも、ブヴァールとペキュシェが手を染める人文・社会科学(歴史学・考古学・文学・美学・政治学・哲学・宗教学・教育学)のみならず、自然科学(農学・化学・医学・生理学・地質学)にあっても、およそ仮設をもうけない学問など存在せず、したがって『ブヴァール』のどの頁をひらいても、かならずやなんらかの仮設——しばしばわが目を疑いたくなるような珍説や愚説——にぶつかることになるからだ。

懐疑論の挿話はもちろんのこと、『ブヴァールとペキュシェ』のいたるところで、セクストスからモンテーニュへと受け継がれた懐疑論の五つの方式が十全に機能しているさまを、われわれはつぶさに見届けた。だから、本論(1)の導入部で提出しておいた問い、すなわち「はたして『ブヴァール』は、クノーのいうように懐疑論的なテキストであるのか?」については、然りと答えることができると思う。反目・無限遡行・相対性・仮設・相互依存から成る懐疑論的文彩 figures sceptiques は、同時に『ブヴァール』の論述的戦略 stratégie argumentative である。

ところで、クノーは『ブヴァール』の第二巻をセクストスのとなりに並べたが、わたしとしては、モンテーニュのとなりに並べたい。

人間の^{サビアンズ}〈英知〉の愚かさかげんを、しっかりまとめて集めてみたなら、驚くようなことにな

⁵⁹ Ibid., p. 177.

りそうである。わたしは、このような実例も、ある種の観点からするならば、中庸を得た教えの数々におとらず役に立つと思ひ、まるで陳列品のように、好んで収集している⁶⁰。

これはフローベールからの引用ではない。愚かしさの収集——「愚言集」の企図そのままではないだろうか。愚劣さを陳列して驚かせること、愚の^{ヴンダーカンマー}驚異博物館としての「愚言集」。

モンテーニュは、この引用箇所の少し前で、ゼノンにさかのぼるといふ、つぎの愚かしい三段論法を引いている。「全体は、部分よりも大きな存在である。ところで、われわれは英知を備えているが、世界の部分をなしている。したがって、世界は英知を有する」。世界が英知を有するかどうかはともかく、「われわれは英知を備えている」という小前提は、愚の骨頂であろう。懷疑主義者ブヴァールならば、こういうところだろう——「内容物は、ある意味、容器よりも小さいだつて⁶¹？」。モンテーニュを気取って、懷疑論をおそれるのは「おつむの弱い連中だけだ」と言い放った直後の科白である。全体が部分よりも大きいという、さきの三段論法の大前提さえ疑ってかかるさまは、モンテーニュ直系という感じがする。「ある意味」といふ、どこに向けられているのかわからない^{イロニー}諧謔が、笑いを誘わずにおかない。ところで、ペキュシェの要約するデカルトによる神の存在証明は、モンテーニュのあざわらう三段論法と同形である。「第一に、神はわれわれが神に対していただいている観念のなかに含まれている。第二に、神に存在は可能である。第三に、有限であるわたしが、どうやって無限の観念をいただけるのか？ われわれがこの観念をいただいている以上、それは神に由来する。ゆえに神は存在する⁶²！」

あるいはモンテーニュが愚説として引いているつぎのようなくだり、「星辰は、われわれに害をなすことがないのだから、善性に満ちているのである⁶³」を、未完の「愚言集」の断片、まさしく「哲学」のカテゴリーに分類されている断片のとなりに並べてみたい——「ノミはどこにいても白い色の上に乗るが、これは我々がそれをとらえやすいようにと与えられた本能である」（ベルナルダン・ド・サン＝ピエール『自然の調和』⁶⁴）。このように『ブヴァール』と『エッセー』のそれぞれから抜きだしてきて並べてみたくなる文章は、ほかにも数多くある。『ブヴァール』のいたるところに『エッセー』の影がちらついている。それならばまだしも影響ということばで語れもしようが、それとは反対に『エッセー』の頁をひらくたびに、とりわけ「レーモン・スボンの弁護」の頁をひらくたびに、『ブヴァール』の影がちらつくのである。「ブヴァールとペキュシェの弁護」

⁶⁰ 『エッセー 4』、上掲書、192-193頁。

⁶¹ *Bouvard et Pécuchet, ibid.*, p. 295.

⁶² *Ibid.*, p. 288.

⁶³ 『エッセー 4』、上掲書、166頁。

⁶⁴ 『ブヴァールとペキュシェ』菅谷憲興訳（抄訳）、『フローベール』所収、ポケットマスターピース、集英社文庫、2016年、716頁。

を書いたボルヘスのいう「先駆者」である。つまり『ブヴァール』がモンテーニュの影響下にあるというよりも、むしろ『ブヴァール』という特異な作品によってはじめて『エッセー』の特異な先駆性があらわになる、ということだ⁶⁵。じっさい、「哲学が天空のことがらについて、二千年、いやそれ以上の年月にわたって、書き留めてきた帳簿 *registre* をご覧になるがいい⁶⁶」という『エッセー』の一文に接して、ブヴァールとペキュシェが引用文を分類するために使うとされる「大きな商業台帳⁶⁷」 *grand registre de commerce* を思いおこさずにいられようか。それにしても、モンテーニュの紹介するつぎの逸話ほど、ブヴァールとペキュシェがいかなる存在なのか、その本質を射抜くものもない。

食卓で、ハチミツの香りのするイチジクを食べたデモクリトスは、早速、この珍しい味わいはどこから来たのかと考え始めた。そして、この謎を明らかにせんものと、さっと食卓から立ち上がり、イチジクがとれた土地の様子を確かめに行こうとした。その理由を聞いた女中は、笑いながら、「そのようなことで悩む必要はございません。わたしは、ハチミツの入った容器に、イチジクを漬けておいたのです」といった。彼女のせいで調査の機会と好奇心の題材を奪われたデモクリトスは、憤慨すると、「あっちに行け！ まったく不愉快な女だ。わたしはあくまでも、この原因が自然的なものだとして、探求するからな」といった。そして、すかさず、この偽りの現象について、いかにもまことしやかな理由を見つけ出したという⁶⁸。

⁶⁵ 『先駆者』ということばは批評の語彙に不可欠であるが、そのことばに含まれている影響関係の論争とか優劣の拮抗といった不純な意味は除去されねばならぬ。ありようを言えば、おのおのの作家は自らの先駆者を創り出すのである。彼の作品は、未来を修正すると同じく、われわれの過去の観念をも修正するのだ。（ボルヘス「カフカとその先駆者たち」、『続審問』所収、中村健二訳、岩波文庫、2009年、192頁）

⁶⁶ 『エッセー 4』、上掲書、170頁。

⁶⁷ *Bouvard et Pécuchet, ibid.*, p. 400.

⁶⁸ 『エッセー 4』、上掲書、130頁。

