The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	ジャン・ド・シヨンと「知慮」の概念 : 護教論と政治論の接点（その1）
Author(s)	永瀬, 春男
Citation	Gallia. 1983, 21-22, p. 228-236
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/4946
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

ジャン・ド・シヨンと「知慮」の概念

—— 護教論と政治論の接点 —— （その１）

永　瀬　春　男

筆者は先に「ジャン・ド・シヨンに於ける証明の問題[1]」を考察した際に，「知慮」prudenceなる語に注意を促し，それが護教論と政治論というシヨンの関わった二領域の橋渡しとなる重要な概念であると指摘しておいた。この点を明らかにすることが本論の目的である。

「知慮」は元来アリストテレスの徳論（『ニコマコス倫理学』第６巻）に於て扱われ，やがてスコラ学の体系の中で，超自然徳に対する自然徳（人間が自力で獲得しうる徳）のうち，正義・剛毅・節制と並ぶ枢要徳のひとつとして位置づけられたものである。

この徳が特に統治者の徳として注目を浴びるようになるのは，16世紀の政治的動乱以降のこととされる。[2] 17世紀に入ると，まずシャロンの『知恵について』(1601）が他の枢要徳とともにこれを取りあげているのが目をひく。更にリシュリューが登場し，自己の政治理念と政策の宣伝・擁護のために，著述家たちを動員して組織的なプロパガンダを計るようになると，この徳は国王ルイ13世，就中リシュリューの人格と結びつけられて，一層称揚され論ぜられるようになる。シュトクリフは，官僚機構に基礎を置く中央集権的絶対王制にとって，剣の貴族の尊しとする諸価値が時代錯誤なものとして効力を失い，卓越した知性こそ肝要とされるに至る歴史的経緯を，バルザックに即して指摘している。政治的行動のめざす効率は，予めそれが従う条件，即ち人間・制度・機構に関する深い知識を要求する。しかもそれは現実との接触を欠く観想的思弁ではなく，行動に直結するものでなければならない。こうした気運の中で，リシュリュー周辺にあって，(1)大貴族の道徳的諸価値の批判，(2)行動的な知性の力の称揚，(3)自らの政策の道徳的な正当化，といった重層的意味を担って「知慮」の主張がなされたというのである。[3]

シヨン自身このような主張を推進したリシュリュー派の一員である。それ故彼の証明論に於ける「知慮」への言及を充全に理解するためには，彼自身深く関わりを持った当時の政治論的文脈の中でこの語を把握する必要がある。シヨンの著作中には「知慮」の徳自体をたちいって論じた箇所は見られないので，本稿ではシャロン以降この問題を扱った若干の著作を参照しつつ，主にリシュリュー周辺に於ける「知慮」概念とそれが提起する問題を検討し（第Ⅰ章），その成果をふまえてシヨンの護教論の性格の考察へ進むという手続を

取ることにしたい。

第Ⅰ章　政治論に於ける「知慮」

1　「知慮」の主張

リシュリュー派の政治思想が，具体的政策の推進に深く関与する分だけ，体系的な一貫性からは遠く，重要な概念に於ても不分明な点を残すこと，またそれが相対的に未開拓の分野を開こうとするものであり，過去と現在の思想的潮流のせめぎ合いの中で，対立する諸要素（伝統主義と近代主義，人間観のペシミスムとオプティミスム，等々）を内に孕んだまま両義的性格を示すことは諸家の指摘するところである。(4)

「知慮」の概念もその例外ではない。論者各人に於けるニュアンスの差もあり，明確な輪郭を捕えることは必ずしも容易ではないが，まずこの徳の一般的な定義を幾つか参照することから始めよう。ファレの『臣下をよく統治するために君主に必要な徳について』（1623）は第3章が「知慮について」と題され，そこではこれを「追求すべきものと回避すべきものについての認識と選択(5)」と規定している。またバルザックも「悟性をして，幸福であるために役立つ事柄を認識し実践することを可能ならしめる習性(6)」として，アリストテレス以来の定義をうけついでいる。シヨンも『宰相論』（第1部，1631）第3巻第2章の表題で，「真の政治的知慮の行使は，物事を相互に比較し，最も大なる利益を選び，最も大なる災厄を避けることに存する」と概ね同様の考えを示している。

「知慮」はかかる徳として，アリストテレス以来，個人の私的生活及び家政のレベルでも，良く生きる手だてとなるものであるが，上に引いた著者たちの関心は，勿論より公的な局面に於ける働き，即ち国政に携わる「政治的知慮」prudence politiqueに向けられている。そこでは「知慮」は「諸々の徳の女王」として統治者に必須のものであり，「君主の真の美徳(7)」と形容されるのである。

上に引いた三つの規定をまとめれば，「知慮」の働く過程は，吟味・選択・実行の三つから成るといえる。(8) 即ち関係する諸々の事柄の慎重な吟味・検討を通してその正当な評価を定め，次に可能な選択項の中で目的に最も適った行動を決定し，最後にこの選択の結果を，時・場所・状況を見て果断に実行に移すのである。この最後の実践の段階を待って初めて「知慮」の働きは完成されるのであり，この故に統治者の単に内面的な徳の輝きだけでは不充分とされるのである。(9) 以下この「知慮」概念の特徴的な点を幾つか考察することとする。

(a)蓋然性　政治的行動を導き出すために吟味・検討の対象となるのは，人間及び人間的事象であり，様々の偶然的要因が複雑にからみ合うものである。それ故いかに明敏な統治者といえども，常に誤りのない判断を下すことは期待できない。シヨンは或る戦さをおこすことが，将来の利益となるかどうか見極めねばならないような場合を例にあげ，絶対に不可謬で確実な判断を下すことは神にのみ属すことであり，現世で人間に望みうるのは，

「副次的原因の配置と知慮の規則に従って判断すること」だと述べる。[10] 「知慮」の規則に従って判断するとは，蓋然性の支配する領域で，災厄を避けて利益に至る行動を，慎重な吟味を経て決定することの謂であろう。

またファレは，「知慮」ある君主はその企てに於て絶えず真理véritéを見つめ維持しなければならないとしながら，しかしそれは「いかなる暗さにも曇らされぬほど明白で純粋な真理」を求めよというのではなく，ただ「可能な限り近似の真実らしさvraisemblance」を追求せよという意味であると付加する。[11] こうして蓋然性の許容は，認識論上の主張であるとともに，政治行動推進のための緩和措置ともなっているのである。

(b)現実主義・有効性の重視　可能な限り蓋然性の高い真実らしさで満足するという姿勢は，為政者の現実主義と通底している。この立場から「知慮」は時に「理性」に対立させられる。リシュリューは「理性は最も完璧な法律の確立を望む」としながらも，「しかし古くから存続している君主国家に於ては，知慮は同じように振舞うことを許さない。そこでは不完全が習慣となっており，無秩序も或る有効性を伴って国家秩序の一部となっているのである」と述べる。また「時として知慮は効果を強めるために薬を弱くすることがある。理性に最も適った秩序は，常に最良のものとは限らない[12]」として，理性の貫徹が必ずしも現実的でない場合のあることを認めている。リシュリュー派の経験主義・プラグマティスムが指摘される箇所である。

この現実的な実効性を重んずる態度は，道徳上の格率との抵触という問題を惹起する。一般に「国家理性」の信奉者たちは，有効性 l'utile の見地から廉直 l'honnête に反する選択を容認する。ファレによれば，「ある企てを為そうとする者が考慮すべきことは，それが廉直であるかどうかではなく，それを遂行する能力があるかどうかである。なぜなら君主にとって着手したことを完成できないことほど恥とすべきことはないから」であり，それ故「有効性と廉直とを程よく混合することを知らねばならない[13]」のである。

既にシャロンも君主にとっての正義・美徳・廉潔といったものが，個人の場合とは異なり，公共的利益のためにはやむなく正道から逸れるものであること，「正義に知慮を混合し，獅子の皮で足りなければ，それに狐の皮を縫い合せねばならない[14]」ことを指摘していた。実効を重んじて道徳や正義を侵犯しうるという「知慮」の持つ一種胡乱な性格は，後述するように，カトリック保守派層からの批判を招来せずにはおかないものであった。

(c)運命の統御・蛮勇の批判　政治的行動には，その実施にあたっても，あらゆる予見を越えて多様な偶然的要素の働く余地が残されており，行動は常に運命fortuneとの戦いという様相を呈する。運命は長い熟慮と計画を経た企てをも一瞬にして覆す大海であり，この地上にある一切を支配する力である。[15] しかし「知慮」によって人間は運命の働きに制限を加え，その災厄の効果を弱めることができる。ファレによれば，「知慮」とは運命を利用する術を知ることに他ならず，彼はこの「知慮」による運命統御の可能性を強調する。「優れた将軍は運命をさほど恐れない。良識と経験がそれをたやすく打ち負かすこと，運

命は理性に服従を強いられることを確信しているためである。なぜなら古人も言ったように，賢者は自らおのが運命を作るからである[16]。」

「知慮」は運命の前にたじろがないが，しかしそれは蛮勇とは全く異なるものである。ここで問われるのが「知慮」と,同じ枢要徳たる「剛毅」force，valeurの関係である。「知慮」はしばしば剛毅と対になり，常にその上位にある徳として提示される。前者は「諸徳の女王」であり，後者もその指揮を受けねばならない。ファレによれば，「知慮は剛毅にとっても必要であり,運命が勇敢な魂にいかほど好意を示そうとも，やはり理性が勇気を支配し，規律を与えねばならない。それを欠けば，勇気は何ひとつ功業を挙げることはできない[17]」のである。

剛毅が批判されるのは，事柄の慎重な吟味を経ぬまま，偶然hasardに対し挑みかける危険を冒すためである。優れた将軍は「自己の力と運命の定めなさを考量」しなければならない。彼は「何事も偶然にさらさず，可能なあらゆる障害を考慮せずには決して企てを起こさない」。「たとえ運命が好意を約束していようと，不確実なものを求めて保証されたものを危険にさらすことは大きな過ち[18]」だからである。「知慮」は運命との戦いであったが，運命に支配権を奪回されないためには，「知慮」は剛毅を監視しつつ，偶然と不確実から身を保全しなければならないのである。

この剛毅の批判は,旧貴族の英雄主義的道徳の批判に重なる。本稿冒頭に触れたように，その背景には前代の戦乱を生き抜いてきた勇猛果敢を信条とする力の道徳から，精神的卓越性こそ必要とする新時代の統治者の道徳へという価値観の推移が存在するわけである。[19]

(d)経験と歴史　「知慮」は容易には獲得し難い徳とされる。その獲得を助けるのは，シャロンによれば経験と歴史，ファレによれば経験と記憶である。[20] 記憶とは他者（先人）の経験の記憶であり，結局それを与えるのは伝聞や読書によって知る歴史である。ファレは歴史を「真理の光明にして生活の支配者」と評し，歴史の与える数々の先例は公的或は私的な事柄の処理の規則たりうると考える。[21] コロンビイは，経験が長い年月と試行錯誤を経てのみ完成に至るという不都合を持つのに対し，このような欠点を免れているとして史書の読書を評価する。[22]

しかしながら，事柄が上述の如く偶然の左右する領域に属す以上，先例や歴史の教訓の有益さは認めつつも,その絶対視は警戒される。即ち「同様の美しさを持つ二つの顔とか，完全に相似した二つの日とかに殆ど出会えぬように，事象の条件は常に多様」であり，類似の状況が異なる結果を産んだ具体的史実には事欠かないのである。[23] ここから政治的行動のための普遍的格率や命題に対する不信が表明される。シヨンは形而上学の最終原理の如きこの上なく一般的な命題が，政治行動に於ては存在するにしても極めて僅かであると考える[24]し，またリシュリューも「書物から引き出された格率によって王国を統治しようと望む者たち」への警告を発している。[25] 彼らの現実主義・経験主義はここにも一貫しているといえる。

こうして歴史は「知慮」の獲得を助けはするものの，その絶対視は逆に「知慮」の形成の妨げとなる。「知慮」はむしろ普遍的命題の通用しない多様な状況に直面して，臨機応変の行動を指示しうる能力として理解されるのである。

(e)リシュリューへの讃辞　ラ・ロシェルの戦いに於けるレ島侵攻作戦は，この臨機応変の行動の際立った例として，しばしばシヨンの言及する事件である。彼によれば，リシュリューの作戦は「継起する出来事の多様性に応じて行動を多様化する高度な知慮に照らされた決定[26]」として特筆すべき功業であった。

このようにリシュリューは，いわば「知慮」の権化として取りまきの文人たちの賞讃を集めた。ボワロベールの編集により枢機卿に献じられた詩集『ミューズの捧物』(1635)はその好い見本である。シャプランは「かくも多き障害にも拘らず，／卿を人々の避難所とも支えともした知慮ある勇気[27]」を歌い，ド・グランモンは「この偉大な政治家は，その幸運と知慮により／我らの君主を諸王の上に高め，／臣下たちを危険(アザール)から守護し／わずかな労苦で町々をフランスに帰属させる[28]」と讃える。同様の多分に阿諛的な讃辞は詩集中に多く見出され，さながらリシュリューの「知慮」をめぐる一大キャンペーンの観を呈する。ここで「知慮」の主張は，具体的な一人物の中にその理想的体現者を見出しているのである。

2　「知慮」の批判

リシュリューの強力な内政・外交政策は多くの敵を持った。とりわけ反対派の中心勢力のひとつたるカトリック保守強硬派，いわゆる信心派parti dévotは，政治と宗教との中世的一致の復興をめざす立場から，宰相派の説く「国家理性」raison d'Etatが，国家の利害を宗教の利害から分離させるものとして厳しく批判した。リシュリュー派の主張は，少なくともその建前に於ては，宗教の格率と国家の格率の調和，宗教的義務と政治的義務の均衡という点にあったが，敵側からすればそれは「政治的自由思想(リベルテイナージュ)」に他ならず，リシュリューは「緋の衣を着た反キリスト」として，また彼の説く「国家理性」は「悪魔の理性」・「地獄の理性」として弾劾されたのである。[29] 当然のことながら政治の宗教からの自立は「知慮」概念にも強く反映しており，その故にこの徳もまた批判を被らずにはいなかった。これを二点にわたり検討してみたい。

(a)マキャヴェリスム　「知慮」は現実的有効性を重んずるあまり，時に非道徳・非宗教的色彩を帯びるものであった。特にバルザックは『君主論』(1631) 第17章で，国王による予防措置（暗殺や証拠なしの逮捕）を積極的に正当化し，母后マリ・ド・メディシス付きの説教師マチュー・ド・モルグの憤激をかった。バルザックは「もし国王が充分な知慮を持つなら，彼は正義を必要としないであろう」と述べ，罪状が明確な形を取らない限りそれを罰することのできない「几帳面で小心翼々たる正義」を貶める。そして「知慮が正義の労を大いに省いてやらねばならない。歩みの遅すぎる正義では決して辿りつけない場

所へ，知慮が駆けつけねばならない。……正義は人々の行為に対してのみ行使されるが，知慮は人々の思考と秘密に対する権利を有する」と大胆な所説を展開する。[30]

これに対しモルグは，「バルザックが正義から分離させる猜疑心の強い知慮」を攻撃する。疑わしい者の殺害によって危険を予防する君主の権利を「許容しうる過酷さ」と擁護するバルザックに対し，モルグはそれを「耐え難い残酷さ」と非難し，マキャヴェリの政治と形容する。「疑わしい者を殺すとは！　だがもし彼らに謀反などなかったとしたら，もし彼らが誤って嫌疑をかけられたとしたら，もし人々の思考と秘密の中に入りこむというあの知慮――神のものでもなく不可謬でもないあの知慮――が誤ったとしたら，不当に殺された人々の生命を誰が呼び戻すのであろうか？」[31]

一方同じ著者の『国王への諫言』(1632) は，リシュリューの性格からそれに基づく政治の方法に至るまでを正面から攻撃する。国家は確実で堅固な格率によって統治されねばならないとするモルグにとって，宰相派の「知慮」とは狡猾・奸計・悪しき術策にすぎず，真の「大いなる知慮」grandes prudencesに対立する「小賢しさ」petites finessesとして人々の信頼を破壊するものなのである。[32]

「知慮」が事実マキャヴェリスムと相接するだけの振幅を持つ概念であることは，バルザックの議論にも窺えるが，更に一層顕著な場合としてガブリエル・ノーデの『非常手段に関する政治的考察』(1639) がある。広汎な読者を想定していないためか，ノーデの議論は極めて大胆である。曰く「マキャヴェリの著作は禁書となっているものの，その教えは検閲と禁書を許している当の者によって実践されている[33]。」また「自然的かつ普遍的正義，高貴で哲学的な正義」というものは，この世で実行するには時として時代遅れで不都合なものである。それ故我々はしばしば国家の必要に合せて作られた「人工的・個別的・政治的な正義」を用いざるをえず，この正義は時や人物や事情に順応して変る。これ程多くの腐敗の中では，腐敗の幾分とも少ない者が善良な者として通用する[34]……。――こういった醒めた現実認識に立ち，ノーデは国家的非常手段coup d'Etatを正当化する。彼は「通常の知慮」prudence ordinaireの他に「非常時の知慮」prudence extraordinaireを区別し，この後者に基づくものとして，公共の善のためには，いかなる正義の装いも持たず，しかも完全な秘密裏に遂行される非常手段（聖バルテルミーの虐殺，ギーズ公やコンチーニの暗殺など）を容認するのである。[35] 官許公認の思想と時代の「最前衛」ノーデの思想を同一視はできないが，彼に於て「知慮」が公然たるマキャヴェリスムに奉仕することは記憶すべきことである。

(b)神慮と「知慮」　宗教的理由に基づくいまひとつの「知慮」批判は，神意の前に人間の「知慮」を小賢しい振舞いとみなし，その絶対視に制限を加える立場である。モリニエの反マキャヴェリ的著作『キリスト教的政治』(1621) は，人間界に占める理性の特権的地位を認め，政治的叡知sapienceと「知慮」を君主の徳として論じながらも，そのマキャヴェリ的歪曲を批判する。即ち人間の叡知は神の叡知の似姿でなければならず，「知慮」

もまた神の掟にその源を汲まねばならない。こうして「汝自身の知慮を支えとしてはならぬ」,「汝の知慮を汝自身から取り出してはならぬ」という神の言葉が引かれ,「神に由来する知慮」の前に,「狂った肉の知慮」或は「この世の知慮」が否定されるのである。[36] モリニエの批判は,刊行年からいっても直接リシュリュー派に向けられたものではないが,「知慮」概念が宗教の羈絆を離れて自立していく傾向に向けられた警告として位置づけることができよう。

なお,時代はずっとくだるが,根底的な「知慮」批判として,ジャンセニストのジャック・エスプリによる『人間的美徳の虚偽』(1678)のあることも付言しておきたい。そこでは「知慮」は考察対象たる人間自体の定めなさ・移ろいやすさの故に何ひとつ確実なものを把握できないとして,その成立基盤に於て否定されてしまう。まして無数の要因が加わる社会や国家統治の場では無力なものとされ,真の「知慮」は神のうちにのみあるとされる。国家を揺がす災厄も神の摂理の命ずる悪であるが故に,人間の「知慮」をもっては抵抗できないものなのである。[37] こうしてエスプリの議論は,神の摂理を全能とみなす立場からする「知慮」のほぼ全面否定となっている。

リシュリュー陣営も,原則としては人間の賢しらを超越する神の摂理の偉大さを否定はしないであろう。例えばシヨンにしても,神の知恵に比較して人間の「知慮」を否定的に解する場合があるし,また「偶然」や「運命」は幻影にすぎず,出来事を司るのは常に神の力のみと述べている箇所もある。[38] しかしながらこのような原則論は,「知慮」の積極的主張の際には後方に退いてしまう。むしろ一連の「知慮」の主張は,神の摂理が人間には窺いえぬものであり,この世に於ては偶然的な運命として現象する中で,人間の拠るべき根拠として提示されているのである。エスプリに於て極端な形を取るに至る神慮による「知慮」批判の帰着するところは,一種の政治的不可知論であり,それがリシュリューに顕現する新しい時代の為政者の行動原理となりえぬことは明白であろう。

*　　*　　*

「知慮」とは,人間が自己の知的能力を最大限に発揮し,与件としての事象を慎重に吟味し,先例に学びつつ偶然の危険から逃れ,能うる限り確実な手段を選ぶことによって,所期の目的に到達することを可能にする徳であった。人間の知的能力に信を置き,現世での具体的成果をめざすことによって,それは極めて人間的・地上的な概念といえる。しかし理想主義を排し,実効を何よりも重視するこの現実主義は,宗教及び道徳との軋轢をひきおこさずにいなかった。それは中世以来キリスト教的徳論の体系中に位置づけられていた「知慮」が,いわばその宗教的監視から独立し,政治的役割を担わされるに至ったことを意味する。無論それは時代の政治思想自体の宗教からの自立と世俗化の反映に他ならず,より巨視的には,人間活動全般の磁極の移行——彼岸の救済への関心から地上での有効な行動への移行[39]——という歴史的背景の中で把握しうる事柄である。

さてこうした政治論的な「知慮」の概念を,ただちに異なる領域である護教論的議論に

あてはめることには慎重を要するであろう。しかしこの領域に於ても同じ「知慮」の語が用いられている以上，その解明にこれまでの考察は有益なはずである。本章の考察を踏まえてシヨンの証明論に於ける「知慮」概念を検討し，彼の護教論の方法的特質をさぐることが次章以下の課題である。

(le 5 septembre 1982.)

注

(1) *Gallia*, 第20号, 1981. 本稿と併せて参照いただければ幸いである。

(2) 佐々木毅他『近代政治思想史(1)』, 有斐閣新書, 1978, p.161 参照。

(3) Cf. F. E. Sutcliffe, *Guez de Balzac et son temps,* Nizet, 1959, chap. IV: Prudence et Politique. なお同書並びに E. Thuau, *Raison d'Etat et pensée politique à l'époque de Richelieu,* A. Colin, 1966から多くの教示と「知慮」をめぐる文献の指示を受けた。

(4) Cf. Thuau, *op. cit.,* p.388 sq.; Sutcliffe, *op. cit.,* p.202.

(5) Nicolas Faret, *Des Vertus necessaires à vn Prince pour bien gouuerner ses sujets,* 1623, p.24; Sutcliffe, *op. cit.,* p.178.

(6) Guez de Balzac, *Le Prince*, chap. XXVI, p.147 (*Œuvres,* éd. L. Moreau, J. Lecoffre, 1854).

(7) Faret, *op. cit.,* p.25.

(8) 例えば Charron, *De la Sagesse,* Livre III, p.2 (*Œuvres,* t. I, Slatkine, 1970).

(9) Jean de Silhon, *Le Ministre d'Estat, Premiere partie,* 1631, p.158.

(10) Silhon, *Le Ministre d'Estat, Seconde partie,* 1643, p.91.

(11) Faret, *op. cit.,* p.34.

(12) Richelieu, *Testament politique,* éd. L. André, R. Laffont, 1947, p.234 et p.237; Sutcliffe, *op. cit.,* p.181.

(13) Faret, *op. cit.,* pp.34-35 et p.36; Sutcliffe, *op. cit.,* p.179.

(14) Charron, *op. cit.,* Livre III, p.9.

(15) *Ibid.,* p.3; Faret, *op. cit.,* pp.36-37

(16) Faret, *op. cit.,* pp.26-27.

(17) *Ibid.,* p.76.

(18) *Ibid.,* pp.77-78.

(19) Cf. Sutcliffe, *op. cit.,* pp.162-163.

(20) Charron, *op. cit.*, Livre III, p.3; Faret, *op. cit.*, p.46.

(21) Faret, *op. cit.*, p.48.

(22) François de Colomby, *Au Roy, Sur l'vtilité de lire l'Histoire,* in 〔Faret〕, *Recueil de Lettres nouuelles,* 1627, pp.188-189.

(23) Silhon, *op. cit.*, (1631), pp.15-16.

(24) *Ibid.*, pp.229-230.

(25) Richelieu, *op. cit.*, p.289; Sutcliffe, *op. cit.*, p.182. またこの問題とリシュリュー周辺の近代主義的性格の関連につき, Thuau, *op. cit.*, p.384 sq. 参照。

(26) Silhon, *op. cit.*, (1631), p.431. またシヨンは別の所(*De l'Immortalité de l'Ame,* 1634, Epistre) で, 「猊下の知慮が運命を作る」とも讃えている。

(27) Chapelain, *Ode,* in 〔Boisrobert〕, *Le sacrifice des Muses au grand Cardinal de Richelieu,* 1635, p.8. なおこの詩集についてSutcliffe, *op. cit.*, p.180 参照。

(28) De Grandmont, *Sonnet,* in *Le sacrifice des Muses,* p.169.

(29) Cf. Thuau, *op. cit.*, p.103, p.114 et p.204.

(30) Balzac, *op. cit.*, chap. XVII, p.98.

(31) Mathieu de Morgues, *Discours sur le livre de Balzac, intitulé le Prince,* 1631, p.25.

(32) Morgues, *La tres-humble, tres-veritable et tres-importante Remonstrance au Roy,* in *Diuerses pieces pour la defence de la Royne Mere...,* 1643, p.96; Sutcliffe, *op. cit.*, p.181. 「真の」,「大いなる」,「神の」といった付加語をつけて「知慮」自体は肯定しつつ, リシュリュー派の「知慮」を偽りのものとして否定する議論の一例である。

(33) Gabriel Naudé, *Considerations politiques sur les Coups d'Estat,* 1667, p.112; Thuau, *op. cit.*, p.322.

(34) *Ibid.*, pp.324-325; Sutcliffe, *op. cit.*, p.183; Thuau, *op. cit.*, p.323.

(35) Cf. Naudé, *op. cit.*, chap. II; Sutcliffe, *op. cit.*, p.183; Thuau, *op. cit.*, p.324.

(36) Etienne Molinier, *Les Politiques chrestiennes ...,* 1621. 「知慮」批判は特に Livre I, chap. XI 参照。

(37) Jacques Esprit, *La fausseté des vertus humaines,* 1678, chap. I: La Prudence.

(38) Silhon, *Le Ministre d'Estat,* (1631), p.297, p.438 et pp. 1-2.

(39) Cf. Sutcliffe, *op. cit.*, pp.202-203.

(D. 52 福井大学助教授)