



Title	ジャン・ド・シヨンに於ける証明の問題
Author(s)	永瀬, 春男
Citation	Gallia. 1981, 20, p. 1-10
Version Type	VoR
URL	<a href="https://hdl.handle.net/11094/7010">https://hdl.handle.net/11094/7010</a>
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・シヨンに於ける証明の問題

永 瀬 春 男

## I 護教論の計画と方法

ジャン・ド・シヨン<sup>(1)</sup>は、1626年、神の存在と靈魂の不滅を論ずる『二つの真理』*Les Deux Vérités*<sup>(2)</sup>を著し、続いてニコラ・ファレの編集になる *Recueil de Lettres nouvelles*<sup>(3)</sup> (1627) に収められたナントの司教コスペアン宛の手紙に於て、護教論執筆の計画を開陳した。この予告された護教論は完成をみななかったが、その基礎作業ともいうべき二点の護教論的著作として、シヨンは前掲の『二つの真理』と、それを更に拡大し詳論した大部な『靈魂の不滅について』*De l'Immortalité de l'Ame*<sup>(4)</sup> (1634) を著すとともに、後者の一部を割いて、彼の計画する護教論の素描を示したのであった。

シヨンの著作活動が始まったのは、ルネ・パンタールによれば、護教家たちによる新たなキリスト教の弁証の試みが活発化する時期と重なっている。理性と信仰の関係という古来からの大問題は、キリスト教とアリストテレス哲学の幸福なる調和の解体という危機的状況の中で、新たな様相の下に立ち現れており、宗教擁護の陣営の拠るべき戦略としては、二つの態度が可能であった。そのうちフィデイズムの流れは、16世紀に復興をみた懷疑論を採り入れ、宗教上の問題について、少なくとも一定限度に於ける理性の使用の放棄を示したが、これに対し、一方で懷疑論を批判しつつ、信仰と理性の新たな調和を計る努力が、1625年頃より漸く顕著になってきたというのである<sup>(5)</sup>。シヨンの二つの護教論的著作も、この流れに属すものである。これらキリスト教を弁証しようとする護教家たちにあつて、信仰と理性の関係を改めて問い直し、自己の護教論の方法に反映させることは、多かれ少なかれ意識的な問題となったことと想像されるが、シヨンの場合もその興味深い一例として一考に値するものを含んでいる。

シヨンは上記コスペアン宛の手紙の中で、既に彼の方法を予告している。例えば、イエス・キリストの神性の証拠として「太陽の如く感知しうる曇りなき明白さ」を求める者に対して、神の付与する光明の多寡について不平を言うべきでないと述べたあとで、

...ayans tant de motifs qui nous obligent à croire, et n'en ayans nul qui nous doive faire mécroire la Divinité de Iesus Christ, les incrédules encourront à bon droit la peine de cet article, qui porte, que *qui ne croira sera condamné*.<sup>(6)</sup>

と記して不信仰者を批判する箇所。また別の所では、イエスの教義の正しさの証拠を列挙した後、次のように記される。

Ramassant toutes ces choses ensemble, et les comparant avecque toutes les sectes qui ont iamais paru, il faudra qu'il en reüssisse vne evidence morale du concours de la Diuinité ... <sup>(7)</sup>

「太陽の如き曇りなき明白さ」の要求を退け、「道徳的明証性」*évidence morale*<sup>(8)</sup>をもってかえるという方法は、それだけでは何ら独自のものではなく、一般に証明や確実性に二種（或はそれ以上）の区別を設ける議論として護教論的伝統に根ざすものであり、例えばドゥデューは、シヨンの他に、ビーベス、スボン、シャロン、ブッシュェ、ブラン、パスカルといった系譜を指摘している<sup>(9)</sup>。しかしここにはまた、*évidence morale*が様々な論拠の集積（後に *assemblage de motifs* と表現される）から引き出されるという、シヨンの方法の萌芽も認められるのであり、これはやがて『靈魂の不滅について』の中で、護教論の方法として展開されるものである。

シヨンが自己の方法論を扱うのは、この主著の第一巻（特に第二講）であり、同主旨の議論は、後に『人間的認識の確実性について』*De la Certitude des connaissances humaines*<sup>(10)</sup>（1661）の第一巻と第五巻でも繰り返される。彼の議論は、(1)懐疑論の批判、(2)二種の証明の提示という二段階からなるので、本稿でもこの順に、主として『靈魂の不滅について』に拠りつつ検討を進めてみたい。

## II 懐疑論の批判

フィデイズムへの反動として新たに活発化した護教論が、自らの任務の一端を懐疑論の批判に向けたことは自然であろう。シyonはメルセンヌらと並んでその代表的なケースである。神の存在と靈魂の不滅を論証しようとする彼にとって、確実な認識の存在を否定し、一切を疑いとする懐疑論の格率は予め覆しておかねばならぬものであった。即ち「二つの真理」の論証に先だって、認識一般の可能性を明示しておく必要があったのである<sup>(11)</sup>。

シyonにとって懐疑論の格率はそれ自体矛盾を含むものであるが、更に何らかの真理の存在を示すことによって無効を宣告しうるものである。ところで彼によれば確実に真なる命題が存在するのであり、それには二つの種類がある。第一のものは「最終原理」*derniers principes* と呼ばれる命題であり、これは自然の光明以外のいかなる証明も必要とせず認識されうるものであり、言葉の意味を理解するや殆どすべての悟性によって承認されずにはいないものである。第二は、この最終原理から発して証明を通して認識されるものである<sup>(12)</sup>。

ここにいう最終原理とは、「同一物が同時に有りかつ有らぬということは不可能である」、

「凡ゆる存在は必然的であるか偶然的である」,「全体はそれを構成する部分よりも大である」といった命題であり,この種の認識は人間が自然に持ちうる最も高貴で完全な認識であって,学問の源泉でもあるとされる<sup>(13)</sup>。人間の悟性は,これら最終原理から,そこに種子の如く隠れている別の真理を引き出すに足る力と巧みさを備えている<sup>(14)</sup>。こうして最終原理とそこから引き出される諸命題は確實性を有する真理であり,他方この手順の途中に欠陥があったり,最終原理と想定されたものの自体が充分明らかでない場合には,蓋然的認識あるいは意見と呼ばれる<sup>(15)</sup>。

確かに我々の所有する確實性は少なく,蓋然的認識は無数にある<sup>(16)</sup>が,にも拘らず真理が存在することは確かであり,事実人間は矛盾律その他の真なる命題を実生活に適用しつつ暮している<sup>(17)</sup>。更に著者によれば,道徳や義務,或は政治や法律の領域にさえ,説得のためのどんな証拠も要せぬほど自明な,人間行為の最終原理たる実践的真理 *vérités pratiques* が存在するというのである<sup>(18)</sup>。

以上の原則論に続き,懷疑論批判の後半はモンテーニュの所論の批判に当てられる。第一に,感覚による認識を錯誤に満ちた不確実なものとするモンテーニュに反駁して,著者は感覚の信憑性,更には確實性を宣言する。感覚の作用が時に誤りをもたらすとしても,それは偶然的なものであり,自然の意図に反して起こるにすぎない。感覚作用それ自体は,然るべき状況下でなされる限り,常に一様で不変なものである。コップの色で液体が異なる色に見えるとか,水中の棒が曲がって映ずる等々の現象は,視覚にとっては偶然的な事柄であり,自然が視覚作用のために設けた秩序に反するものである。これらの誤りは当の感覚自身によって,若しくは別の感覚によって正しうるものであり,また理性がその原因と原理を究めることによって判別しうるものである。そのようなものとして光学の知識も存在するのである。結局モンテーニュに反して,感覚の作用は,自然の企図に従って,即ち自然が設定した秩序の中で,然るべき条件の下で行われる限り,確實かつ不可謬であって,時たま生ずる誤謬は,外部の,感覚の作用とは無縁の何らかの原因に由来するにすぎないと著者は結論する<sup>(19)</sup>。

感覚への信頼と並んで,シヨンに於て理性の力への信頼もまた顕著である。想像力の働きで存在せぬものを存在するように錯覚すること,或は夢と現実の区別し難いことは,懷疑論の正当化のためによく持ちだされる議論である。しかしシヨンによれば,事実と想像,現実と夢の識別は,理性によってこそ可能である。魂の諸能力の中で,理性のみが自己自身について,或は他の諸能力の作用について反省を加えることができる。この理性も何らかの原因(例えば外部感覚の活動が正しく行われない時)によってまどろみ,想像力の働きが幻影を真実とみせかける場合が生じうる。しかしこのような状態から回復するや,理性には自己修正が可能だとされる。また睡眠中に理性が捕えた事柄は覚醒と同時に雲散霧消するのに対し,覚醒時の印象は持続的・恒常的である。結局些かでも常識を持つ者なら,睡眠と覚醒を混同し,錯覚と真実の区別を誤ることはないといわれるのである<sup>(20)</sup>。

もうひとつ、どんな頑迷な者をも説得せずにはいないものとしてシヨンの持ちだす議論を見ておこう。およそ判断力と理性を行使する人であれば、自己が存在することを知っており、この認識だけは不可謬であって、仮に感覚の働きがそれ自体誤るものであるとしても、また感覚の作用と想像力の作用、睡眠と覚醒とを区別できないとしても、「我あり」と判断する人間がこの判断に於て誤っており、実は彼は存在しないのだということは不可能である... このデカルトのコギトを思わせる議論は、懷疑論の格率をうち砕くに足る確実な認識だというのである<sup>(21)</sup>。以上がシヨンによる懷疑論批判の要点である。

### Ⅲ 二種類の証明

**\* 1. demonstration physique** 懷疑論の批判に続き、シyonは先に提示した二種類の確実な命題を改めてとりあげ、そこに不可謬の真理に導く証明法のモデルがあると考えて、これを *démonstration physique* と呼ぶ。それは自明で証明されえない「原理」から発して「結論」へと至る、確実な命題の順序正しい連鎖に他ならない。悟性はこの結論を明白に認識するためには、最初は連鎖の各々の環が十分な光を備えているかどうかを吟味しなければならないが、その後はこの連鎖を一気に辿って、専ら最後の命題たる結論にその努力を集中すればよいとされる<sup>(22)</sup>。

この証明は、精神を明るさで満たし、いかなる汚点も影も残さずに、悟性を必然的に説得し、判明な結論を否認することは勿論、同意をさし控えることすら許さないことを特徴とする。それは権威に頼らず、外部の助けに訴えることもなく、理性のみを説得の唯一の道具とし、結論へと至るのに命題の連鎖という唯一本の道しか必要としない証明である<sup>(23)</sup>。

**\* 2 démonstration morale** 上記の証明が懷疑論の批判の過程で提示されたものであるとするなら、コスペアン宛の手紙に見られる如く、不信仰者による完全な明証性の要求を退ける護教家シヨンの方法の眼目は、これに対していまひとつの証明を提示することにある。*démonstration morale* と呼ばれるこの第二の証明は、第一の証明と際立った対照を示すが、その最も重要な特徴は、それが各々をとれば充分に明白ではない様々の理由・論拠の集積から引き出される証明、著者のいう *assemblage de motifs* による証明という点にある。

La Demonstration Morale s'extrait d'un amas de diuers motifs et argumens, dont chacun conclud bien ce qu'elle pretend mais non pas avec euidence, et où l'entendement ne voit pas assez clair pour n'en pouuoir pas douter, ny prendre party au contraire si la volonté le veut, et si quelque passion l'y incline. <sup>(24)</sup>

ここでは悟性は命題の連鎖という一本道によって否応なく説得されるのではなく、意志や

情念が影響を及ぼす余地もあるとされていることが注目される。悟性は凡ゆる所から情報を集め、様々の理由をつきあわせ、結びつけ、時に権威をたずね、多くの時間をかけて考量した後に結論を出すのである。しかもそうして得られる結論は、完璧に明白なものではないのである。

Mais pourtant il [l'entendement] a beau faire et beau se donner de la peine : il a beau chercher de l'evidence et vne totale clarté, où il n'y en a point pour luy. Tous ces motifs et tous ces argumens sont vn peu tenebreux, il faut que la conclusion qu'ils engendrent le soit de mesme.<sup>(25)</sup>

しかしながら、これはこの証明の結論が不確実であることを意味しない。なぜなら、

Il n'y a point d'apparence que tant de motifs et d'argumens si differens de nature, et si esloignez entre eux de condition, conspirassent à establir vne opinion qui fut fausse.<sup>(26)</sup>

従ってこの第二の証明は、その対象領域を異にしつつも、第一の証明と等価な証明であり、両者は等しく魂の内に真理を導き入れるものとされる。前者は後者ほどの光明と輝きを有しないとしても、同程度の不可謬性と確実性 *infaillibilité et certitude* をもって真理へと導くのである。二つの証明はともに我々を欺くことなく、時の経過を通じて不変であり、また両者の結論が相矛盾することもありえないとされる<sup>(27)</sup>。

**\* 3. キリスト教の証明** シヨンにとってキリスト教の真理性を証すものこそ、この様な論拠の集積に基づく *démonstration morale* なのである<sup>(28)</sup>。彼はイエス・キリストの神性の証拠として、イエスとその教義、使徒達、キリスト教の伝播、殉教者、予言の成就等々に関する伝統的議論を列挙・説明する<sup>(29)</sup>のであるが、それらすべてを考察した後は、悟性は「些かでも良識をもち、放埒な意志が暴威をふるわぬ限り」この宗教が直接神に由来するものであることを認めずにはいないというのである。これに対し他宗教は、*démonstration morale* を持つどころか、崇拜の対象無しではすまない人間が作り出した迷妄であり、或は政治的支配のための道具にすぎないと一蹴される<sup>(30)</sup>。

**\* 4. 不信仰者の批判** キリスト教がこの第二の証明によって、安んじて受け入れるに足る充分以上の明るさを持つことを示した後に、著書は不信仰者の批判にうつる。彼らが宗教に *démonstration physique* を要求するのは、実は宗教の課す義務を免れるための口実を求めているにすぎない。彼らは理性に従うという装いの下に、進んで迷妄を選び、自分達の生活の放恣を弁護しようとしているのである。この批判を正当化するために、シヨンは人間の日常生活に於ける行動を例にとる。即ち我々は通常無数の認識を、たとえそれ

が疑いをさしはさみうるもの、しばしば誤りをもたらしうるものであろうとも、必須不可欠な行動の原則としている。例えば子が父を父と判断しているのは、不確実で薄弱な推測によるにすぎないが、かといって *évidence physique* を望むわけにはいかないし、城砦の司令官は、蓋然的推測に基づいてであれ、敵の攻撃が予想されれば準備を怠ることはできない。御前会議の決定であれ、法廷の判決や医者診断であれ、もし第一の証明に於けるが如き完全な明証性や、或は第二の証明の有する確実性・不可謬性を求めるならば、人間はいかなる行動にも就くことができず、社会は立ちいかなくなるであろう<sup>(31)</sup>。それ故 *démonstration morale* は、それ自身の力で神の賜物たる信仰を生みだしはしないとしても、無神論者を罰し、キリスト教を人間の捏造とみなしたり、イエスを詐欺師と称する人人を誤りとするには充分すぎるものだというのである<sup>(32)</sup>。

不信仰者批判の第二点は、たとえ完全な光明とはいえずとも、一方にイエスを神なりとする *démonstration morale* があり、他方神に非ずとするいかなる証明も無いのであるから、この光の方へ歩もうとせず、闇の中に留まる彼らの態度には理由が無いというものである。シヨンは更に続けて、仮にいずれの側をも支持する理由が無い時でも、より安全な方を選んで危険を避けるべきであると説くが、これはパスカルの「賭」の議論との関連が指摘されている箇所でもある<sup>(33)</sup>。

第三の批判は、この証明が我々を目的へと導くに足る明るさを持つ以上、より大きな光明を欠くことで神に不平をいう理由は無いのであり、そこには我々の功德を高めようという神慮が働いているのだというものである。神は人間に与える以上のものを人間から望むことはないのであり、我々は唯我々が装っている無知についてのみ罪があること、即ち進んで盲目となり、見るべきことに目を閉ざしていることに於てのみ罰されるというのである。*démonstration morale* しか無いところでは、自由と功德の源たる意志の働く場が開かれているのであり、意志は *évidence physique* に照らされるよりも、障害と敵を多く持つことによって人間の功德を増すのだと著者は説く<sup>(34)</sup>。こうして三点にわたる不信仰者の批判は、*démonstration morale* によるキリスト教の証明を拒否する根拠を奪い去ろうとするのである。

#### IV. *démonstration morale* と 《prudence》

我々は前節で、シヨンの証明を、特に護教論を支えるべき *démonstration morale* について考察してきた。命題の直線的連鎖によって結論の明証性へ至る *démonstration physique* と異なり、この証明は様々な論拠の集積から、時間をかけた考量の末引き出されるのであった。注意したいことは、たとえその働き方は対照的であろうとも、この証明に於て働き、結論を下すのが、第一の証明に於けると同様に悟性だとされている点である。キリスト教の証明が人間理性に対する論証であり、かつその結論は充分な確実性を有すとすることは、懷疑論を批判して専ら理性の力への信頼を語ったシヨンにふさわしい立場といえよう。

確かに前節\*2の最初の引用文や、\*4の不信仰者批判の第二点には、この証明に意志や情念の作用する余地のあることが述べられているが、シヨンはこれらの作用を主に否定的に解しており、\*3でも触れた如く、悟性は「放埒な意志の暴威」を排しつつ活動しなければならないとされている。このあたりの事情をより詳しく明らかにするためには、シヨンの証明論に於けるいまひとつの重要概念と思われる《prudence》について考察しなければならないが、紙幅の関係上ここでは問題の端初だけを示しておきたい。

シヨンは第二の証明をなぜ *morale* と呼ぶのかということについて、こう記している。

Cette sorte de Demonstration (...) s'appelle *Morale*, d'autant que la *prudence* qui est la loy viuante des moeurs, et la mesure de nos actions que Dieu et la nature ont establie, y interuient en plusieurs manieres.<sup>(35)</sup>

またこれと対照的に、*prudence* の語は第一の証明の説明の中では、次のように現れる。

Elle [la Demonstration Physique] n'a besoin ny de la volonté ny de la *prudence* pour le fleschir [l'entendement], il luy suffit qu'il ne se destourne pas ailleurs, et qu'il arreste sa veuë sur ce qu'elle luy propose.<sup>(36)</sup>

即ち第一の証明では悟性の説得にあたり、意志も *prudence* も必要としないが、第二の証明ではこの *prudence* が介入してくるというのである。この *prudence* とは何であろうか。

この語は元来スコラの徳論に於て、正義・剛毅・節制と並ぶ枢要徳のひとつ（知慮、賢明などと訳される）とされてきたものであるが、シヨンの時代に著された政治論の中で、しばしば統治者の身につけるべき徳の筆頭として称揚され論じられた。何らかの重大な政治的行動の決定にあたり、諸々の事柄を吟味し、最良の方途を選択し、果断に実行に移すことを可能にするものとして、君主や宰相にとって不可欠の徳とされたものが *prudence* であった。

シヨンはリシュリューとマザランに仕え、『宰相論』*Le Ministre d'Etat* 三巻を初めとする政治論的著作をも著した。それ故 *prudence* の意味を完全に理解するためには、時代の政治論的文脈の中でこの語をとらえかえす必要があるだろう。筆者の考えによれば、*prudence* は政治論と護教論という、シヨンの関わった二領域の橋渡しとなる概念であり、その点の検討は彼の護教論の方法の特質を一層明らかにしうるものである。この点については稿を改めて論じることとしたい。

(le 5 nov. 1980)



## 注

- (1) Jean de Silhon. 1590年代（一説に96年）に生まれ、1667年パリに没。シヨンに関するモノグラフィックな研究としては、Kerviler (René), 《Jean de Silhon, l'un des quarante fondateurs de l'Académie Française》*Revue de Gascogne*, 1875—1876（1876年に単行本としても刊行）が殆ど唯一のもの。他にパスカルとの比較考証を試みたJovy (Ernest), *Pascal et Silhon*, Vrin, 1927がある。
- (2) *Les Deux Veritez de Silhon. L'une de Dieu et de sa prouidence, l'autre de l'Immortalité de l'Ame*, Paris, L. Sonnius, 1626.
- (3) *Recueil de Lettres nouvelles, dedië à Monseigneur le Cardinal de Richelieu*, Paris, Toussainct de Bray, 1627.
- (4) *De l'Immortalité de l'Ame*, Paris, P. Billaine, 1634（第二版は、Paris, C. Journel, 1662）.
- (5) Pintard (René), *Le Libertinage érudit dans la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle*, Boivin, 1943, t. I, Première partie, ch.Ⅱ 参照。
- (6) *Recueil*, p. 463.
- (7) *Ibid.*, pp. 504—505.
- (8) moral という形容詞は、後にも見る如く physique の反対概念を表し、17世紀の辞書にもそのように説明されている。適訳ではないが仮に「道徳的」と訳しておく。assurance morale, certitude moraleという表現は、例えばデカルトにも見られる（『方法序説』第四部, 『哲学原理』第四部205, 206）。『原理』Ⅳ—205仏訳を引けば、「私はここで確実さ（certitude）に二つの種類を区別しておきたい。その第一は、道徳的（morale）といわれるもの、すなわち、私たちの処世の準則とするに足るだけのもの（suffisante pour régler nos mœurs）、あるいは、絶対的な意味では誤りといえるかも知れないとはわかっていても、日常の生活を導く上では私たちのふつつすこしも疑わないうなものごとのもつ確かさと同じくらいの確かさである。」（梶田啓三郎訳, 角川文庫, pp. 259—260）
- (9) Dedieu (Joseph), 《Survivances et influences de l'apologétique traditionnelle dans les *Pensées*》, *Revue d'Histoire littéraire de la France*, 1931, pp. 7—8.
- (10) 初版は、Paris, Imprimerie royale, 1661. 筆者が参照したのは『宰相論・第三部』と題された1662年版である。*Le Ministre d'Estat, troisieme partie. De la Certitude des connoissances humaines, où sont particulièrement expliquez les principes et les fondemens de la Morale et de la Politique, avec des observations sur la maniere de raisonner par l'assemblage de*

*plusieurs moyens, confirmée par des exemples, etc.*, Amsterdam, A. Michiels, 1662.

- (11) *Immortalité*, livre I, discours II の冒頭部参照。また Popkin (Richard H.), *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, Univ. of California Press, 1979, p. 162 参照。
- (12) *Immortalité*, p. 111.
- (13) *Ibid.*, pp. 117—118.
- (14) *Ibid.*, p. 119.
- (15) *Ibid.*, p. 121.
- (16) *Id.*
- (17) *Ibid.*, pp. 131—134.
- (18) *Ibid.*, pp. 134—138.
- (19) *Ibid.*, pp. 165—170.
- (20) *Ibid.*, pp. 170—175.
- (21) *Ibid.*, pp. 177—179. ホブキンによれば、デカルトとシヨンの間で、コギトの優先権を確定する決め手はない。ただシヨンの議論は、「すべて行為するものは存在する」という形而上学的命題を前提とする三段論法の形をとっているため、真の懐疑論批判たりえず、デカルトの如き革新的意義を担う栄誉を逸したとボブキン是指摘している。Popkin, *Op. cit.*, p. 162 et pp. 166—167.
- (22) *Immortalité*, pp. 184—188.
- (23) *Ibid.*, pp. 188—189.
- (24) *Ibid.*, p. 189.
- (25) *Ibid.*, p. 190.
- (26) *Ibid.*, p. 192.
- (27) *Ibid.*, pp. 193—194.
- (28) なお *Ibid.*, pp. 231—233 によれば、神の存在の認識は、二種の証明のうちの第一の証明、若しくは非常に強力な第二の証明によって可能であり、一方靈魂の不滅の方は、第二の証明の中でも若干段階の低いものによるとシヨンは考えている。
- (29) *Ibid.*, pp. 198—205. この箇所は、シヨンの護教論の素描ともいうべき部分である。
- (30) *Ibid.*, pp. 205—206.
- (31) *Ibid.*, pp. 224—227. *De la Certitude des connoissances...*, p. 429 にもあるように、シヨンは論拠の集積による推論のすべてを *démonstration morale* と呼ぶのではなく、その確実性が最も高次の段階にあるものをこう呼んでいる。なお日常の行動を例にとる議論は、他の護教家たちにも見られるものであるが、Julien-Eymard d'Angers, *Pascal et ses précurseurs*, Nouvelles Editions Latines,

1954, p. 85によれば, アウグスチヌス『告白』(第六卷)にまで遡ることができる。

(32) *Immortalité*, pp. 222—223.

(33) *Ibid.*, pp. 227—229. シヨンの「賭」については, 第Ⅳ節で述べる *prudence* との関係をも併せて, 稿を改めて論ずる予定である。

(34) *Ibid.*, pp. 229—230.

(35) *Ibid.*, p. 209. 後のイタリックは引用者。

(36) *Ibid.*, p. 188. イタリックは引用者