

モンテーニュにおける政治と倫理

佐 藤 誠

モンテーニュがボルドー高等法院を退いて、1571年に自分の城館に引きこもった時、彼はこれまでの公職生活に終止符を打とうとしていたことは、その時、書斎の壁に刻み付けた「引退の辞」⁽¹⁾によって確認される。モンテーニュはそこにおいて、引退の理由を「高等法院の隷屬と公務の重荷」⁽²⁾に対する嫌悪感に求め、そして「博識なミューズの女神たち」⁽³⁾の世界に沈潜し、平静な余生を送ることを表明している。つまり、彼にとって公職生活とは、精神の自由を物理的に束縛し、ミューズの女神たちと対話を交す静かな時間を奪う場に他ならない。したがって「引退の辞」は、公職生活によって必然的にもたらされる精神の隷屬状態から逃れて、精神の自律を日常生活の中に求める決意を示しているのである。⁽⁴⁾このようなモンテーニュの決意が、後に自己分析の試みとして、主著『エッセー』を執筆し始める有力な動機を提供していることは言うまでもない。⁽⁵⁾しかしながら、彼は世間との交わりを全く断ち切った隠者として、『エッセー』の執筆に専念したわけではない。1571年に自分の城館に一応は引きこもったものの、モンテーニュは政治に係わる用件のためにバリへしばしば出向いているし、そして何よりも1581年から1585年にかけて、ボルドー市長として政治の世界において重要な役割を演じたことはよく知られている。⁽⁷⁾さらにボルドー市長の任期後も、当時の打ち続く宗教戦争の最中に、彼は新旧両宗派の対立を回避するために、時々重要な政治交渉をしていた形跡さえ認められるのである。⁽⁸⁾したがって、ボルドー高等法院の職務からは全面的に退いたとはいえ、モンテーニュは『エッセー』の執筆中に、政治の世界から遠ざかっていたわけではなく、むしろそれに深く関わっていたと考えられる。そうした政治活動は、当然『エッセー』の執筆過程に、直接的であれ間接的であれ、多大な影響を及ぼしている。実際、モンテーニュは『エッセー』において、古典の中に見い出される政治上の学説や具体的な出来事に関して様々な考察を加えているばかりではなく、⁽⁹⁾同時代の政治家たち、特に自分自身の政治的体験についても若干の論評を行なっているのである。⁽¹⁰⁾そして、それらの見解を詳細に吟味することにより、モンテーニュの政治観をある程度まで明るみに出すことができよう。しかしモンテーニュは、16世紀初頭に国家の統治方法について理論的な考察を加えたマキアヴェリのように、近代の政治学を樹立したわけではなく、また、17世紀後半に近代の政治哲学を構築したホッブズのように、政治理論の体系を確立したわけでもない。モンテーニュの政治観には、時には現代を先取りした独自の見解が認められるとはいえ、⁽¹¹⁾整合した政治理論をそこに求めることは不可能である。モンテーニュの主要な意図は、むしろ政治に関する様々な考察を通して、彼独自

の道德意識や倫理観を模索し続けた点にある。言い換えれば、モンテーニュにおける様々な政治的見解は、人間の行為や生き方全般にわたる道德上の諸問題に取り組むための有効な手掛りを提供していると思ふことができる。そこで本稿では、モンテーニュがどのような政治観を抱き、そしていかなる経緯を辿ることによって、彼独自の倫理観を生み出すに至ったのかを、国家観、政治参加、および道德原理という3つの側面から検討してみたいと思う。⁽¹²⁾

第1節 国家と人間

モンテーニュが生きた時代は、新旧両宗派の政治的対立によって生じた宗教戦争が泥沼化し、社会の様々な価値体系が根底から崩壊しつつある時代として特徴づけられる。「奇怪な戦争」⁽¹³⁾と彼が名付けたその宗教戦争は、1562年にカトリック派 catholiques に属するギューズ公 duc de Guise (François I^{er}) の一隊が、ヴァッシー Vassy の教会に集まっていたユグノー派 huguenots の新教徒たちを虐殺したことから開始され、1598年にナントの勅令 Édit de Nantes⁽¹⁴⁾ の発布により終結するまで、合計8次にわたって展開されることになる。モンテーニュが『エッセー』⁽¹⁵⁾を執筆し始めた年は、1572—73年ごろであり、しかもその作品は、1592年に作者が死ぬまでに夥しい加筆が施されたのであるから、⁽¹⁶⁾『エッセー』の執筆期間は、宗教戦争の期間内にすっぽりと含まれてしまうことになる。実際、『エッセー』には、宗教戦争やそれに伴う風俗の荒廃に関する叙述を随所に認めることができ、したがってモンテーニュの思想には、そうした時代状況が強く反映していると考えられる。そこで先ず、モンテーニュが生きた時代背景を概略し、それが彼の政治観全体にどのような影響を及ぼしているのかを調べてみることにしよう。⁽¹⁷⁾

16世紀後半に8次にわたって続けられた宗教戦争は、名目上はカトリック派とユグノー派の宗教的対立という局面を示しているとはいえ、実質的には、当時危機に瀕していた王権の取得争いをめぐる権力闘争であると思ふことができる。⁽¹⁸⁾

フランス国内では、既に15世紀末から16世紀初頭にかけて王権の強化が進行し、絶対王制の基礎が徐々に築かれていった。とりわけフランソワ1世 François I^{er} (在位1515—47) のころには、各地方に分散していた法制度を統一する試みがなされ、また、百年戦争の間、貧血状態に陥っていた経済機構が整備されていくにつれて、分裂していたフランス王国は次第に再建への道を辿り始めることになる。⁽¹⁹⁾ 他方、国外では、フランソワ1世が1516年にポーロニヤの政教協約 Concordat de Bologne を締結し、フランス国王はローマ教皇の干渉を受けることなく、自国の教会の人事を掌握することが可能となった。フランス王権の独立が、ここにおいて国際的に承認されるとともに、フランスのカトリック教会は、王権の支配下に置かれることになる。⁽²⁰⁾ しかしながら、フランソワ1世時代に築かれた強大な王権は、16世紀半ばごろには、幼年の王たちに委ねられたため、⁽²¹⁾王権に付随した政治的權威は、根底からぐらつき始める結果となる。⁽²²⁾ また、カト

リック派を包摂した王権の基盤がこのように揺らぎ始めるにつれ、主として農民や手工業者層の中に徐々に浸透していたカルヴィニズム calvinisme⁽²⁵⁾は、大領主層に対抗する政治勢力を、16世紀中期ごろまでには、フランス南西部を中心にかなり広範な地域にわたって作り上げていた。こうした政治勢力は、王権と結びついたカトリック派の弾圧に抗し、ユグノー派＝新教派を形成することになる。⁽²⁶⁾そしてカトリック派の主流を成すギューイズ Guise 家は、アンリ 2 世 Henri II (在位1547—59)の死後には、実質上ヴァロア Valois 朝の政治勢力を掌握し、他方、ギューイズ家に対抗するブルボン Bourbons 家は、ユグノー派を自己の陣営に導き入れ、そのため宗教戦争は、こうした大領主層間内部の主導権争いという性格を示してくるのである。もちろん、このような内部抗争は、農民や手工業者などの民衆をも巻き込み、したがって、当然そこには様々な経済的・社会的要因が伏在しているとはいえず、⁽²⁷⁾基本的には、「大貴族一門の新封建主義的性格と、彼等の心に深くしみ込んでいた家門間の対抗意識」⁽²⁸⁾が宗教戦争を引き起こし、泥沼化させた主要な原因であると考えられる。特に1560年に、ユグノー派が、ギューイズ家の手中から若きフランソワ 2 世 François II (在位1559—60)を奪取しようと試みたアンボワーズの陰謀 Conjurat⁽²⁹⁾ion d' Amboise⁽³⁰⁾は、2年後に勃発する宗教戦争が、決して宗教的イデオロギーの対立ではなく、王権争いをめぐる権力闘争という側面を如実に示していると言えよう。

こうした権力闘争は、宗教戦争の初期には、新旧両宗派の2つの陣営による主導権争いという局面を示していたが、1572年のサン・バルテルミーの大虐殺 Massacre de la Saint-Barthélemy⁽³¹⁾以後は、両陣営がそれぞれ分裂し、権力闘争は新たな様相を呈することになる。⁽³²⁾

まずユグノー派は、サン・バルテルミーの大虐殺により、王政に対する彼らの信頼感が全面的に裏切られ、フランス王国からは独立した統治機関をもつ「新しい種類の共和国」《une nouvelle espèce de République》⁽³³⁾を樹立する。ユグノー派のこうした政策は、正統なフランス王朝であるヴァロア朝と対立する政権をフランス国内に確立する結果となる。他方、ギューイズ家を中心とするカトリック派は、ユグノー派の急進的な動きに対抗して、1576年にカトリック神聖同盟＝リーグ派 Ligue⁽³⁴⁾を作り、ユグノー派のみならずヴァロア朝とも対立した「超国家的」な組織を結成する。ここにおいて、王権は全く有名無実となり、フランス王国は崩壊状態に陥るのである。更に、過激な政策に傾きつつあったこれら両陣営の動きに対し、都市商人層や高等法院官僚を中心とした「ポリティック派」politiques⁽³⁵⁾が、いわば第3の政治勢力として形作られていく。ポリティック派は、宗教的観点からみればカトリック派に属しているとはいえ、正統な王位継承法を主張し、したがって現実の王制を無視したリーグ派の法王至上権主義 ultramontanisme⁽³⁶⁾とは対立する局面を示している。その結果、ポリティック派は、リーグ派と敵対関係にあるユグノー派との提携を強めていき、そして宗教に関しては寛容政策を押し進めつつ、正統な君主に基づく王制の実現を目ざす政策を採用することになる。ポリティック派のこのような政権構想は、大局的にみれば、王権の支配下に教皇権を置くというガリカニスム gallicanisme⁽³⁷⁾の傾向を示し、⁽³⁸⁾

後に絶対王制の礎を築く主流派を形成していくのである。⁽⁴⁰⁾

以上のように概略した3つの党派の対立関係は、ユグノー派とポリティック派がリーグ派に對抗する構図となり、ここにおいて宗教戦争は、王権の獲得をめぐる権力闘争であるという側面が一段と顕在化される。しかもこれらの党派の中に、様々な利害関係に結びついた外国勢力が介入し、⁽⁴¹⁾フランス王国はまさに解体寸前の状態に追い込まれていくのである。

このような事態において、1584年6月、アンジュ公 duc d'Anjou が病死し、⁽⁴²⁾サリカ法 loi salique により、⁽⁴³⁾アンリ 3 世 Henri III の王位継承者がユグノー派のアンリ・ド・ナヴァール Henri de Navarre に移ることが決まると、⁽⁴⁴⁾リーグ派は「王室に対する反乱分子」となり、王権取得争いをめぐる権力闘争は一層熾烈になっていく。こうした権力闘争は、いわゆる「3人のアンリの戦い」Guerre de trois Henri と名付けられる内戦において繰り広げられ、第8次宗教戦争を特徴づけているのである。ヴァロア朝最後の王アンリ 3 世は、当初はアンリ・ド・ギューーズ Henri de Guise を首領とするリーグ派と提携し、ユグノー派のアンリ・ド・ナヴァールと対立していたのであるが、フランス国王の地位を奪取しようとするリーグ派の過激な行動に⁽⁴⁵⁾対して次第に警戒心を抱き、結局1588年10月に、ギューーズ公を暗殺してしまう。⁽⁴⁶⁾また、リーグ派の勢力と対抗するために、ユグノー派のアンリ・ド・ナヴァールと手を結んだアンリ 3 世も、⁽⁴⁷⁾当時、リーグ派に占拠されていたバリの奪回を企てるが、1589年8月に、ジャコバン派の修道士であるジャック・クレマン Jacques Clément の短剣により落命することになる。⁽⁴⁸⁾「3人のアンリの戦い」は、こうして2人のアンリ(アンリ・ド・ギューーズとアンリ 3 世)が暗殺されることによって幕を閉じ、30年以上も続いた宗教戦争の結末は、残されたユグノー派のアンリ・ド・ナヴァールの手腕に委ねられるのである。そしてこのアンリ・ド・ナヴァールが、⁽⁴⁹⁾フランス王国の統一を図るために新教から旧教に改宗してアンリ 4 世 Henri IV と称し、さらに1598年、⁽⁵⁰⁾信仰の自由を保証するナントの勅令を公布することにより、1562年から8次にわたって続けられた宗教戦争が終結したことはよく知られている。

こうしてみると、フランスの王制は一時は解体寸前の状態に陥ったものの、最終的にはブルボン朝のアンリ・ド・ナヴァールの政策により維持されたことがわかる。しかしながら、宗教戦争の最中に『エッセー』を書き続けたモンテーニュは、アンリ 4 世による王制の復興を知ることもなく、59年の生涯を終えたのであり、⁽⁵¹⁾フランス王国の統一は、彼にとっては、あくまで将来実現可能な出来事として、漠然と想定されていたに過ぎない。そこで、今まで概観してきたモンテーニュの時代背景に彼の生涯を重ね合わせると、少なくとも次のような主要な政治的動向を認めることができよう。

① フランス国内の権力闘争や外国勢力の介入によってもたらされた、フランス王国の崩壊過程。

② 権力闘争は、宗教的イデオロギーの対立よりも、むしろ党派間の利害関係に基づく露骨な

覇権争いとなり、したがって政治行為は、党派の私利私欲に条件づけられる権謀術数を秘めた性質を帯びようになる。⁽⁵²⁾

③ 新旧両宗派の過激な改革は、双方とも効を奏することがなく、ポリティック派が主張する正統な王制と、宗教に関する寛容政策が、打ち続く宗教戦争において実現可能で有効な政策となる。⁽⁵³⁾

こうした3つの動向は、当然モンテーニュの政治観全体に大きな影響を与えていて、彼の政治上の立場を部分的に規定づけてもいる。⁽⁵⁴⁾特に『エッセー』は、まさに、現実のフランス王国が崩壊しつつある最中に執筆されたことを考慮に入れると、彼の国家観にはそのような時代背景がある程度まで反映していると考えられよう。しかし、現実世界の出来事が思想家の基本的な見解を部分的に条件づけている側面があるとはいえ、時には思想家の方が現実の制約を超えた理念を抱き、世界の出来事をより包括的な観点から捉える場合もあることを忘れてはなるまい。その時、現実社会に見い出される様々な政治的動向は、思想家の政治観や世界観を解明しうる必要な手掛りを与えてはいるが、必ずしも十分な材料を提供しているわけではないことがわかる。それらを正確に解明するためには、思想家が自分の著作において、そうした政治的動向の中から何をいかなる仕方で捉え、そして現実の出来事とどのように係わりあいつつ、自己の思想を表現したのかを詳細に検討することが要請されよう。その点に関してはモンテーニュの場合も同様で、先に指摘した3つの主要な政治的動向は、彼の政治観や国家観を生み出した時代背景の一面を理解するためには有効な材料となりうるが、彼の思想の枠組みを正確に捉えるためには、何よりも主著『エッセー』を詳しく分析し、検討することが不可欠な作業となる。そこで次に、『エッセー』そのものの中に入り込み、既に概略したモンテーニュの時代背景を参照しながら、国家に関する彼の見解を考察していくことにしよう。

1570年代後半に、新旧両宗派がそれぞれ正統なヴァロア朝を無視して独自の政治組織を結成した時期は、フランス王国が有名無実となり、しかも外国勢力の介入も加わったため、実質的な解体過程を辿る時期であったと言える。モンテーニュの『エッセー』は、フランス国家のこうした解体過程が現実に行進している時期に執筆され、彼が次のように、崩壊しつつある国家の「不吉な徴候」を指摘しているのも、そのような時代状況と密接に結びついている。

「さて、いたる所にわれわれの目を向けてみると、あらゆるものがわれわれの回りに崩れつつある。キリスト教国といわず、その他の国々といわず、われわれの知っているあらゆる大国に目を向けるならば、そこには変化と破滅の明らかな不吉な徴候が見いだされるであろう。⁽⁵⁵⁾」

国家の崩壊過程を押し進めている原因は、言うまでもなく、当時のフランス王国を分裂状態にまで追い込んでいた宗教戦争であるが、国家自体も欠陥のある骨組によって構成され、病的な徴候をそこに見い出すことができる。実際、モンテーニュは国家の基盤を成す法体系に正当な存在理由を少しも認めず、虚構の法的権威を暴き出しているのである。⁽⁵⁶⁾つまり法体系は、人間の恣意

的な価値判断によって規定づけられるために、「法律ほど絶えず動揺を受けるものはない」⁽⁵⁷⁾という事態になる。しかも恣意的な価値判断は、法律に固有な性質とはほとんど無関係な要素（例えば時代や地域などの諸条件）⁽⁵⁸⁾によって形成され、そのため法体系を支える普遍的な存在理由を見出すことは不可能となる。法体系を作り出す主体は、「常に空虚で判断の決まらない作者である人間」⁽⁵⁹⁾である以上、法律の多様性や不定性は、人間の気紛れな判断力に起因していると思わねばならない。したがって、法律に固有な性質が、現実社会において歪められているのは、こうしたモンテーニュの人間観に由来していると言えよう。その結果、法律の普遍的妥当性を権利づけている自然法は、人間の専横な理性の介入により喪失したものと考えられ、⁽⁶⁰⁾神祕的秩序と結びついていた中世の法律観は、⁽⁶¹⁾ここにおいてその痕跡すら認められなくなる。実際、モンテーニュの法律観は、神意の秩序に基づく自然法という中世以来の伝統的な自然法思想から断絶しているばかりでなく、モンテーニュの後に、人間の本性に根差す法体系への転換を企てたグロティウスの自然法の概念とも、⁽⁶²⁾質的に異なっているのである。モンテーニュにとって法律とは、普遍的な観念に支えられた正当な規範ではなく、単なる支配手段として社会の中に恣意的に設定されている虚構の骨組に過ぎない、と見なされる。このような法律は、現実社会を規制している実定法に類似した性質を持っているとはいえ、その設定基準は正当な根拠に基づいているのではなく、むしろ虚偽と不正によって特徴づけられている。打ち続く宗教戦争により、⁽⁶³⁾社会の価値体系が常に動揺しているばかりか、時には根底から崩れつつある時代に、正義は必ずしも法律の存在価値を保証する指標とはなりえず、⁽⁶⁴⁾それどころか、誤謬性が法律の歪められた權威を正当化しているのである。

「法律ほど重大な、広い間違いを犯すものはないし、これほど不断に間違いものもない。法律が正しいからといってそれに従う者は、正しい根拠に基づいて従っているとは言えない。わがフランスの法律は、不規則で不整なことによって、その適用と実施の無秩序と腐敗にいくらかお伝いをしている。その支配はあまりにも曖昧で、不定であるから、ある程度、不服従と、⁽⁶⁴⁾解釈や適用や遵守の誤りがあっても仕方がない。」

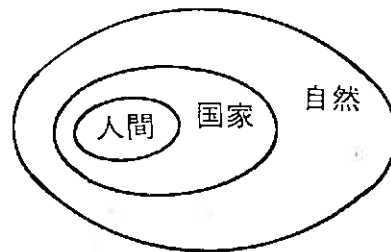
ところで、法体系はそれ自体不定であり、しかも不当な仕方では社会の中に設定されているわけであるが、同時にまた、現状を維持するために有効な働きを示している点にも注意する必要がある。つまり法体系は、どんな欠陥に満ちていようとも、支配機構の道具として、社会の秩序を維持する積極的な機能を果たしているのである。国家の骨組を成すこうした法体系は、その結果、病める国家の崩壊状態を部分的に食い止める働きをしていると考えられる。しかしながら、国家そのものは、全体としては有機的な統一体を成していて、その骨組は、必ずしも法体系にのみ依存しているわけではない。崩壊過程にある国家は、自然界の秩序によって規定づけられる普遍的な運動形態を表わし、その存続状態は、次の文章が示しているように、人知を越えた働きを示す場合がある。

「国家の存続はわれわれの理解を越えるものであるらしい。プラトンも言うように、国家とは

強力な、崩壊しがたいものである。国家はしばしば致命的な内部の病氣にもかかわらず、不正な法律のもたらす弊害にもかかわらず、暴政にもかかわらず、役人たちの乱行と無知にもかかわらず、民衆の放埒と暴動にもかかわらず、存続する。⁽⁶⁵⁾」

このような国家の運動形態は、モンテニョにおいてはしばしば人体にたとえられ、権力機構としての国家観がそこでは斥けられている。⁽⁶⁶⁾ 彼が「われわれの肉体の病氣や状態は、国家や政体の中にも見られ、王国や共和国も、われわれと同じように、生まれ、花咲き、年老いてしぼむ」⁽⁶⁷⁾と述べて、国家と人体との類比を指摘する時、双方とも自然的存在と見なすマクロ・ミクロ的な視点をそこに認めることができる。つまり有機的な統一体は、自然界の秩序によって規定づけられる運動形態を示している限り、マクロの対象である国家にも、ミクロの対象である人間にも見出し出されるのである。したがって、人体の「病的な性質」⁽⁶⁸⁾が人体の維持に役立つように、病める国家の中に見られる様々な欠陥も、国家全体にとっては必要な機能を果たしていることになる。⁽⁶⁹⁾ 言い換えれば、病的な症状は、人体や国家にとって、一見、有害な部分を占めているように考えられるが、自然界の秩序という巨視的な見地から眺めれば、そうした症状は、有機的な統一体たる国家や人間を維持するために有効な働きをしているわけである。

国家と人間との類比や、それらと自然との関係についての今までの考察を図式化すれば右図のようになる。



以上の点を考慮すると、人為的な手段を用いて国家の改革を企てることは、人知を越えた自然的存在としての国家の運動形態に手を加えることになり、それゆえ、自然に反した行為であると思なされることがわかる。モンテニョが国家の改革を厳しく批判しているのも、有機的な統一体としての国家全体を包含している自然界の秩序を重視しているからに他ならない。

「改革ほど国家を押しつぶすものはない。単に変化だけでも不正と暴政に形を与える。どこか一部分がはずれたときは、これを支えることができる。万物に自然な変化や腐敗のために、人間を本源の姿から逸脱させないように抵抗することはできる。しかし、これほど大きな全体を鋳直し、これほど大きな建物の土台を変えようというのは、汚れを除こうとして絵そのものまでも消してしまう人々、個々の欠点を直そうとして全体の混乱を引き起こし、病気を治そうとして病人を殺してしまう人々のすることである。」⁽⁷⁰⁾

国家を改革することは、このように全体の解体を引き起こす契機をもたらす以上、⁽⁷¹⁾モンテニョは、国家の改革に関する様々な試みを斥けているわけである。

ところで、こうした彼の保守主義は、現実においては、正統な王制を主張するポリテック派の立場に類似しているように思われる。確かにモンテニョは、現実的な見地から、今日まで国

家を維持してきた政体を重視し⁽⁷²⁾、また、ポリティック派が信頼を置いていたアンリ・ド・ナヴァールに対してフランス王国復興の望みを抱いていたことは、1590年1月18日にアンリ4世に宛てられた書簡の中に端的に示されている。⁽⁷³⁾ 正統な王制による国家統治は、宗教戦争のためにフランス王国が分裂状態に陥った時期には、モンテーニュの理想的な政策であったと言えよう。しかしながら、ポリティック派の政策は、現実面においてはモンテーニュの見解と重なり合う部分があるとはいえ、国家を有機的な統一体である自然的存在と見なす彼の国家観に関しては、必ずしも同一の見解を採用しているわけではない。⁽⁷⁴⁾ そして、こうした理念としての国家観は、何よりも自然に対するモンテーニュ独自の捉え方に基づいていると考えられる。

自然という言葉は、モンテーニュにおいては様々な意味内容を持ち、その概念を正確に捉えることは必ずしも容易ではない。⁽⁷⁵⁾ しかしながら、『エッセー』においてその言葉が使われている文脈を検討してみると、少なくとも次のような概念を抽出することができるだろう。

まず、自然という言葉は、人間や世界に関する様々な現象全体を包括する存在原理を表わし、⁽⁷⁶⁾ 更にモンテーニュ自身の表現を借りれば、「自然はすべてをなすことができ、また、すべてをなす⁽⁷⁷⁾」という創造力の源泉をも指している。こうして捉えられた自然は、万物を生み出す原動力を備えているばかりでなく、同時にまた、事物の存在を秩序づける働きをも示す。したがって、一見錯綜とした印象を与える世界の多種多様な事象は、ある一定の秩序に基づいて存在していることが観察されるのである。

「自然はあらゆる被造物を一樣に抱いて来た。被造物の中で、生命を維持するのに必要な一切の手段を十分に与えられていないものは一つもない。(中略) この世界にはもっと大きな平等と⁽⁷⁸⁾ 齊一な関連がある。」

このような自然の働きは、世界を秩序づけ、そして事物に存在価値を付与する意味において、「自然はすべての点で善であるから、自然の作ったものもすべて善である⁽⁷⁹⁾」と考えられる。自然は、ここにおいて、倫理的な価値を担った存在原理として把握され、その結果、自然の秩序は人間の生き方そのものと密接に結びつくことになる。つまり自然は、事物を正當に創造しうるばかりではなく、人間に適切な行動原理をもたらす機能をも果たしているのである。モンテーニュは、こうした自然の働きを次のように説明している。

「自然は、われわれの必要のために命じた行為を、われわれにとって快適なものにするという原則を慈母のように守ってくれた。そして、われわれを理性ばかりでなく、欲望によってもそこに誘ってくれる。この自然の原則を損うのは不正である。⁽⁸⁰⁾」

したがって、自然の法則は、人間の生全体にとって有意義な規範であり、よりよく生きるための倫理的な指針を提供していることがわかる。モンテーニュが、「自然はやさしい案内者である。だが、それに劣らず、賢明で公正な案内者⁽⁸¹⁾である」と述べているのは、このような事態を指していると言えよう。

しかしながら、現実界においては、自然の法則は必ずしも明瞭に認められるわけではなく、むしろ人為の力によって歪められ、覆い隠される場合が多い。

「私はいたる所に自然の足跡を探し求める。われわれは、人為の足跡でこれを混乱させている。」⁽⁸²⁾

人為によって作り出される様々な現象は、その時、第2の自然という擬制を形成し、⁽⁸³⁾そのため、事物の存在や人間の生自体に内在する本来の価値を見出すことは極めて困難となる。こうした状況において、倫理的な価値を備えた自然を復権させることは、事物や人間の存在意義を正当に問い直すためにも不可欠な課題となろう。

以上から、国家や人間を規定づけている自然的存在という概念は、人為の支配から本来の倫理的な価値を復権させるために設定された概念であることが理解される。モンテニョが、人工的な手段を用いて、そのような自然的存在を損うあらゆる試みを非難しているのは、「賢明で公正な案内者」⁽⁸⁴⁾としての自然の機能を重視しているためである。したがって、自然界の秩序に係わる国家は、それ自体、有意義な対象であり、逆に、人工的な改革を施すことによって国家の仕組みを変えることは、自然に反した不当な行為として排斥されざるをえない。国家の改革を批判するモンテニョの保守主義は、倫理的な価値を備えた存在原理である自然の機能を重視する立場から導き出されるのであり、決して盲目的な現状肯定主義に起因しているわけではないのである。そして、有機的な統一体としての国家観をモンテニョが構想しえたのは、そのような自然の法則というマクロ的な見地から、現実の国家形態を捉えたためであり、そこにこそ、国家に関する彼独自の見解を認めることができる。

第2節 政治参加の基本原理

モンテニョが1557年から1570年まで、ボルドー高等法院評定官の職務に従事し、⁽⁸⁵⁾そして1581年から1585年まで、ボルドー市長として政治活動に携わっていたことは、よく知られている。この2つの期間は、既に指摘したように、王権争いをめぐる権力闘争という色彩を帯びた宗教戦争の時代に相当し、政治に対するモンテニョの見解もこうした時代状況と切り離すことはできない。政治現象は、そこでは、党派間の私利私欲に基づく様々な利害関係のからみあいとして捉えられ、正当な統治原理をそうした抗争形態の中に導入する余地はほとんどないのである。人間の情念に支配された様々な利害関係が政治の世界を特徴づけている以上、虚偽や不正が党派の利益のために容認され、時にはそれらが正当化される場合さえある。モンテニョが、次のように当時の内乱の実態を述べているのも、このような政治現象に由来しているのである。

「私の認めるところでは、今、われわれが陥っているフランスの分裂抗争の中で、各人は自分の立場を擁護することに熱中し、しかも最も善良な人々までが、偽装と欺瞞を用いている。」⁽⁸⁶⁾

党利党略が、こうした政治現象の仕組を条件づけている以上、政治行為もそのような目的に差し向けられる可能性がある。その際、党利党略は、客観的で公正な規準に従って規定づけられるわけではなく、様々な社会状況や党派間の力関係に左右される傾向を持つ。したがって、そうした党派の利益は、必ずしもそれ自体、正当な価値を持つのではなく、それを擁護するためには、時には「偽装と欺瞞」も不可避な手段として許容されざるをえないのである。政治現象は、ここにおいて、単なる物理的な力の論理に基づいて繰り広げられるのではなく、むしろ虚偽や不正が公然と受け入れられる歪曲した仕組を示していることがわかる。つまり、政治の世界における倫理的な規範は、党派に集約される人間の様々な欲望によって絶えず揺れ動き、しかも宗教戦争によって引き起こされる習俗の荒廃のために、その規範が根底から損われる事態が生ずるのである。したがって、モンテーニュが、「公共の職務に関する徳は、人間の弱さに順応し一致するために、様々な義と角度と屈折のある、混りものの、技巧をこらした徳であって、まっすぐな、純粋な、不変な、清浄潔白な徳ではない」⁽⁸⁷⁾と述べているのは、こうした政治現象に係わる行為の倫理性を批判しているためであると言えよう。政治行為は、そこでは、党利党略のために本来の倫理的な価値が歪められた様相において考察され、あくまで、自己を取り巻く存在や状況に応じてなされることが要請される⁽⁸⁸⁾。そして、宗教戦争のために倫理的な規範が喪失しつつある時代状況において、どこに政治行為の妥当性を見出し、更にどのような行動原理に基づいてそうした時代状況に対処し、なおかつ、政治行為の倫理的な価値を保持することができるか、という問題が、実際に政治活動に携わっていたモンテーニュが取り組むべき緊急な課題であったと見なすことができる。

このような事態において、モンテーニュは自己の行動様式を次のように説明する。

「この私の方法はすべて、普通一般の方法とはかなり異なっている。これは大きな結果を生むのにも、永續きするのにも適しない。われわれの間では、潔白なだけでは何もできない。偽装なしでは交渉もできないし、欺瞞なしでは取引もできない。だから、公務につくことはどう見ても私の得手ではない。私は職務上必要なことは、できるだけ私的なやり方で果たす。」⁽⁸⁹⁾

それでは、彼の行動様式を特徴づけているこの「私的なやり方」とは、一体どのような方法を指しているのであろうか。政治行為に対するモンテーニュの見解を明らかにするためにも、今や、『エッセー』の中に見い出される彼の行動原理を考察する段取りである。

さて、政治現象が党利党略の影響を受け、しかもそれに係わる行為が、必ずしも正当な意義を持ちえないとしても、そのような現象が現実社会のあり方を規定づけていることに変わりはない。こうした事態において、モンテーニュは、政治上の立場を明確にせず、「どっちつかずの宙ぶらりんの姿勢でいる」⁽⁹⁰⁾ことは、「一種の裏切り行為」⁽⁹¹⁾と見なし、「よく考えて、どちらの側につくかを決めなければならない」⁽⁹²⁾と断言している。それでは、「われわれの道義は極度に腐敗し」⁽⁹³⁾、しかも「われわれの法律習慣の中には野蠻で奇怪なものがたくさんある」⁽⁹⁴⁾現実社会に

において、政治の世界にどのように参与することが適切であるとモンテニョは考えているのであろうか。

政治活動を、党派に集約された人間の情念に基づく様々な利害関係のからみあいと見なす限り、そこに自己を全面的に投入することを選ばないことは、そうした情念の支配を越えた見地に立って政治現象を観察する可能性をもたらす。「私は国王方を、ただ正当な、市民としての感情で見る。個人的な利害で動揺されたり歪められたりすることのない感情で見る⁽⁹⁵⁾」という文章は、できる限り脱感情化した立場から政治活動に対処するモンテニョの態度を示していると言えよう。

しかしながら、このような立場から直ちに、政治参加に対する彼の消極的な姿勢を導き出してはならない。確かに、「私はあの心の奥深くまで立ち入る親密な⁽⁹⁶⁾
契約には服しない」という文章に示されているモンテニョの立場は、自己の全体を政治活動に参与することがないため、外見上は消極的な姿勢をそこに見出すことができるかもしれない。しかし彼が回避しようとしていることは、政治行為に「心の奥深くまで立ち入る親密な」感情を介入させることであり、政治行為そのものから逃れることではないのである。そして、脱感情化された見地に立つことにより、政治現象を党利党略にとらわれることなく、一層大局的な視点から公正に眺めることが可能となる。政治活動に対するモンテニョの姿勢には、このような大局的な視点からなされる正確な現実認識⁽⁹⁷⁾があり、したがって、彼が自己の全面的な投入を回避しているのは、こうした現実認識を獲得するために必要な手段であると考えられる。大局的な見地から眺められたこうした政治現象は、「世界の普遍的な法則⁽⁹⁸⁾」に条件づけられた有機的な統一体としての国家に包摂されていて、党利党略に基づく権力闘争という局面がそこでは捨棄されている。そして、「世界の普遍的な法則」は自然界の秩序に属している以上、政治現象は、有機的な統一体としての国家観を支えているそのような秩序と密接に結びついているのである。

ここにおいて、モンテニョは、政治現象をそれぞれ異なった2つの観点から捉えていることがわかる。つまり、当時の社会状況というミクロ的な観点から眺めれば、政治現象は党利党略による利害関係のからみあいと見なされ、そこには、党派に集約される人間の情念の対立という局面が如実に示される。モンテニョがそうした現象に自己の全体を参与することを控えたのは、権力争いに全面的に巻き込まれて、政治現象の動向を大局的な見地から把握する視点が見失われることを回避したからであると言える。このような政治現象に対し、モンテニョは時代状況という歴史的⁽⁹⁹⁾条件を越えた見地に立って、自然の事象に規定づけられた政治観をも想定している。そこでは、有機的な統一体としての国家によって人間社会が成り立ち、しかもそうした社会は、自然界の秩序と結びついている以上、人工的な手段を用いてそれを変革することを、モンテニョが厳しく批判したことは、既に第1節で指摘した通りである。マクロ的な観点から捉えられたこのような政治観には、理念的な部分が認められるとはいえ、彼は現実には正統な王制による国家統治を重視していることに注意する必要がある。

そしてモンテーニュが正統な王制を重視する根拠は、「理論からではなく、実際からいって、各国民にとって最もすぐれた良い政体とは、国家を維持してきた政体である⁽¹⁰⁰⁾」という文章に示されている現実認識に基づいているばかりではなく、自然的な存在たる有機的な国家が人間社会を維持し、しかも当時の王制を条件づけていたという彼自身の洞察力にも起因している。その意味において、現状を維持してきた政体を変革することなく保持することは、「音を立てない、人に気づかれない行為である⁽¹⁰¹⁾」とはいえ、自然界の秩序に従う積極的な行為であると考えられよう。以上から、大局的な見地から想定されたこのような政治現象は、モンテーニュが生きた時代状況というミクロ的な視点から眺めれば、党利党略に基づく権力闘争という局面が浮き彫りにされ、自己の全面的な参与を回避することを旨とした彼の政治姿勢が、そこから導き出されることが理解される。しかしながら、政治現象を、自然的存在であり、しかも有機的な統一体である国家と関連させたマクロ的な政治観は、モンテーニュの行動様式の基本的な枠組を見定めるために重要な手掛りを提供していることにも注目しなければならない。つまり、政治行為はいかに現実社会が荒廃していても、「自分の考えよりも他人の考えに従って、時機に従って、人々に従って、事柄に従って⁽¹⁰²⁾」なされる行為であり、その妥当性は、有機的な構成を持つ国家全体を維持する目的によって保証されるのである。したがって政治行為の意義は、行為する主体の価値判断によって決定されるのではなく、行為を外側から条件づけている国家の存在価値のあり方に求められることになる。こうしてみると、虚偽や不正によって特徴づけられた政治行為であるとしても、「われわれの社会を縫い合わせる役目を果たしている⁽¹⁰³⁾」限り、それは必要であり、しかも有利な行為として容認されることがわかる。こうした有利な行為は、マクロ的な政治観から導き出された「公共の必要性⁽¹⁰⁴⁾」によって正当化され、モンテーニュの政治行動における公的な規範を特徴づけているのである。

ところで、有利な行為は、国家の維持という目的により容認されるのであって、行為自体の動機によってその意義が保証されるわけではない。モンテーニュが、「欺瞞が時には役に立ち、大部分の人間の職業を支え、養っていることは、私も承知している。不徳にも適法なものがある。立派な許すべき行為にも不法なものがたくさんあるのと同じことである⁽¹⁰⁵⁾」と述べているのは、行為目的を重視したそのような立場に由来していると考えられる。しかし、行為の動機の方へ目を向けてみると、公共の利益を擁護する有利な行為は、時には「不正で不潔な行為⁽¹⁰⁶⁾」であると見なされる以上、行為の有利さに係わる倫理的な価値は必ずしも容認されていないのである。それどころか、モンテーニュは、そうした価値を無条件に正当化せず、むしろ厳しく非難していることがわかる。しかしながら、国家に奉仕する社会的な義務が、そのために等閑視されるわけではない。モンテーニュが、「私はどうかというと、私の言葉も、信義も、他のものと同じく、国家という共同体の部分を作っている。これらのものの最良の働きは、国家のために尽くすということで、私もこのことを当然のことと心得ている⁽¹⁰⁷⁾」と主張しているように、公共の利益に寄与する

社会的な義務は、あくまで重視されている。ただ、そうした社会的な義務が、「国家の幸福のためには裏切りや、嘘も、また殺戮も要求される⁽¹⁰⁸⁾」という事態に至り、倫理的な見地からみて明らかに不徳な場合には、モンテニョはそれに従うことを避けているのである。その結果、彼は自己の政治活動を私的な良心に抵触しない領域の中に限定し、その領域内で政治に関する行動原理を求めようと試みている。つまり、不徳な政治行為は、「もっと遅しく神経の太い市民⁽¹⁰⁹⁾」に譲り、モンテニョは政治行為に対して、次のような一般的な原則を課しているのである。

「各人は、エジプトの王たちが裁判官に次のように厳かに誓わせたことを自ら誓っておかなければならない。『裁判官は、王からいかなることを命じられても、自己の良心にもとることをしてはならぬ』と。」⁽¹¹⁰⁾

こうした原則は、政治行為の動機そのものを検証する指標を提供していて、行為の倫理的な価値を保証する機能を果たしている。そして、私的な良心に基づいて設定された指標が、「誠実さ」という価値基準であり、これがモンテニョの行動原理における私的な規範を特徴づけているのである。こうしてみると、この私的な規範は、先に述べた「有用性」という公的な規範と対立しているように思われる。確かに、次の文章に見られるように、有利な行為が不徳な要因を含んでいる限り、2つの規範は決して両立しうるわけではない。⁽¹¹¹⁾

「ある行為を、有利であるが故に、正しく立派なものだと論ずるのは間違いである。また、有利でさえあれば各人が行なうべきもの、各人にとって正しいものと結論するのは間違いである。」⁽¹¹²⁾

しかしながら、公的な規範は個人の良心を確保する限りにおいて、その社会的な機能が正当化されうるのであり、私的な規範によって全面的に排斥されるわけではないことに注意する必要がある。「自分が欺瞞の道具としての役目を演じなければならぬ時でも、少なくとも良心だけは完全な状態にしておきたい⁽¹¹³⁾」という文章に表明されているモンテニョの立場は、私的な規範の優位を強調してはいるが、「有用性」によって特徴づけられる政治行為が、そのために根底から否認されるわけではない。社会全体の秩序を維持することは、個人の存在が保証されうるためにも必要不可欠な行為であり、そこにおいてこそ、公的な規範は積極的な意義を持つと言える。しかしモンテニョは、現実社会における公的な規範を無条件に容認しているわけではなく、良心に基づく私的な規範をも設定し、行為そのものの倫理的な価値を重視しているのである。

私的な規範の優位は、こうしてモンテニョの行動原理を規定づけているが、現実の様々な状況において、そのような原則を果して常に保持できるかどうか、非常に疑わしい。実際、打ち続く宗教戦争のために習俗が荒廃した社会において、モンテニョ自身が認めているように、自己に対する不正な行為は、より大きな被害を避けるためにはやむを得ぬ行為と見なされる事態がありうる。⁽¹¹⁴⁾

「何度私は自分に対して明らかな不正を働いたことだろう。それというのも、私のような性格

にとって拷問や火刑よりもいやな、1世紀にもわたる不快な事柄や醜惡な訴訟の手続きのあとで、裁判官からそれ以上にひどい不正を受ける危険を避けるためである。⁽¹¹⁵⁾

またモンテーニュは、フランス国家の実情を考慮して選択した自己の政治上の立場が、周囲から誤解され、そのために厳しく非難されたことも告白している。

「このような病弊の中で、中庸なるが故に受ける損害を招いたのである。私は皆から痛めつけられた。ギベリニ党からはゲルフィ党と見られ、ゲルフィ党からはギベリニ党と見られた。」⁽¹¹⁶⁾

こうしてみると、モンテーニュにとっては、私的な規範はもちろんのこと、公的な規範さえも現実社会の中に正当に設定することが、いかに至難な業であったかがわかる。政治行為に関するこうしたディレンマは、公私の規範に特徴づけられる行動原則によって容易に解消されるわけではなく、むしろ不可避な事態として、モンテーニュの内面を引き裂いていたと見なすことができる。そして、そのようなディレンマに深く陥っていたからこそ、彼は自己の行動原則を設定し、精神の自律を何とか確保しようとしていたのであって、決して、公私の規範をあらかじめ提示することによって、そうしたディレンマを回避しようとしたわけではない。したがって、次の文章に示されているモンテーニュの立場は、荒廃した時代状況によって不可避なディレンマに陥った事態の中から、精神の自律を全力で保持しようという決意が端的に示されていると考えなければならない。

「私はそんなに深く、完全に、自分を抵当に入れることができない。自分の意志で、ある党派に与するときでも、そのために自分の理性を葬られるほどの強い束縛は受けない。」⁽¹¹⁷⁾

したがって、政治参加における肝要な課題は、精神の自律を規定づけている「自分の理性」の確保であり、行為の妥当性を倫理的な見地から保証する私的な良心の擁護であると言える。ボルドー市長の職務に従事した体験を述べている『エッセー』第3巻第10章には、こうした自己保全の姿勢を示す文章をしばしば見出すことができるが、それはまさに、モンテーニュが政治上のディレンマから、何とかして私的な自己を保持しようと努めていたからに他ならない。「私は、いったん引き受けた職務に対しては、注意と、労苦と、弁舌と、汗と、そして必要とあれば血をも拒むべきではないと思う」⁽¹¹⁸⁾と、彼はあくまで社会的な責務を強調しながらも、その職務の遂行は、「臨時の貸付けとして」⁽¹¹⁹⁾なされることが妥当と見なされ、精神の自律を何よりも重視する自己の行動原理を主張しているのである。それゆえ、晩年に自己の職務を省みて、モンテーニュが、「私は爪の厚さほども私からそれないで公務に携わることができ、また自分から自分を奪わないで、自分を他人に与えることができた」⁽¹²⁰⁾と述べているのは、決して安易で平静な自己保全を示しているのではなく、政治上のディレンマによってもたらされた緊張状態から、私的な自己を必死になって擁護した体験を表わしていると言えよう。こうしてみると、正当な道義や統治理念が崩れつつある政治の世界に部分的に参与しながら、できる限りの方策を用いて精神の自律を成している私的な自己を確保することが、モンテーニュの行動原理の特質であることがわかる。

更に、公務に携わる自己と私的な自己をこのように区別するモンテーニュの見解には、独自の職業観が伏在していることも見逃すわけにはいかない。

つまり、モンテーニュは、公職生活における自己は真なる自己を示しているのではなく、職業という仮面に覆われた虚構の姿勢を表わしているに過ぎないと見なしているのである。したがって、公共の職務に従事している時は、人間は本来の役割を果たしているわけではない。モンテーニュは、職業に係わるこうした自己の2面性を次のように説明する。

「われわれの職業の大部分は芝居に似ている。(中略)われわれは自分の役割を正しく演じなければならない。だが、それを仮りの人物の役割として演じなければならない。仮面や外見を本物と取り違えたり、他人の物を自分の物と間違えたりしてはならない。」⁽¹²¹⁾

自己の真なる姿は、決して公共の職務を通して示されるのではなく、むしろ、社会生活によって条件づけられる様々の価値基準から離れた内的な領域において表わされるわけである。そして、このように取り出された自己を様々な観点から吟味・検討することが、『エッセー』の主要な課題を成していることは言うまでもない。第3巻第2章の冒頭付近において、「私は、私の全存在によって、文法家とか、詩人とか、法曹家としてではなく、ミシェル・ド・モンテーニュとして、人々に自分を示す最初の人間である」⁽¹²²⁾とモンテーニュが述べているのは、職業の名称によって規定づけられた公的な自己よりも、そうした名称から生ずる諸条件を排斥した私的な自己の様相こそ、自己の真なる姿を示していると考えていたからに他ならない。したがって、彼が常に社会生活における私的な自己を確保し、そして公共の職務に関しては、「背負うことは約束したが、身体の中に入れることは約束しなかった」⁽¹²³⁾と述べているのは、公的な自己から私的な自己を明確に区別するそのような職業観に起因していると言える。⁽¹²⁴⁾

ところで、政治行為においてこのように擁護された私的な自己は、決して他者を排斥した独我論的な領域の中に閉じ込められた存在ではなく、「各々の人間」⁽¹²⁵⁾の本性にとって共通した特性を保有し、その特性を媒介として、他者や人間一般とのつながりを想定しうる可能性を持つ社会的存在である点に注目しなければならない。この特性は、モンテーニュ自身の表現を借りれば、「人間の性状の完全な形」⁽¹²⁶⁾として捉えられ、私的な自己が他者や人間一般に向かって開かれた地平を胚胎しているのは、そうした普遍的な特性に基づいている。その際、人間社会において他者とのつながりを保証するものは、言語によるコミュニケーションであり、公的な自己から区分された私的な自己は、そうした社会的な場面の中に位置づけられるのである。

「言葉はわれわれの意志や思想を伝える唯一の手段であり、われわれの心の代弁者である。これがなければ、われわれはもはや互いに結び合うことも、知り合うこともできない。もしもこれがわれわれをだますなら、われわれのあらゆる交際を断ち、社会のあらゆるつながりを解消させる。」⁽¹²⁷⁾

しかしながら、「偽装は現代の最も著しい特徴の1つ」⁽¹²⁸⁾と見なされる当時の社会状況におい

て、言語によるコミュニケーションは、必ずしも人間関係を成立させる基盤を形作っているのではなく、むしろそうした関係を歪曲し、各々の人間を孤立化させる傾向を持つ。モンテニユがこうした事態に対して批判しているのは、「⁽¹²⁹⁾道德の退廃の第1の徴候」を示している「⁽¹³⁰⁾真実の追放」であり、虚偽によって構成されている歪な人間関係である。このような状況において、彼が復権しようと試みているのは、何よりも、言語の正常なコミュニケーションに基づいた人間関係であると言えよう。言い換えれば、人為の産物とされる言語の誤用を批判することにより、コミュニケーションとしての言語に正常な機能を与える試みが、モンテニユの脳裏を占めていた課題であったと考えられる。そして、こうした試みによって歪な人間関係が回復し、社会全体が正常に運営されていくためにも、人間社会を構成している個人の役割をまず改善していくことが要請される。

「われわれの第1の務めは、自分で自分を導くということである。われわれがこの世に存在しているのもそのためである。自分が立派に正しく生きることを忘れて、他人を指導し矯正することで自分の義務を果たしたと思う者は愚か者である。それと全く同じように、他人に奉仕するために、自分の健全で愉快的生活を捨てるといふのは、私から見れば、間違った、不自然な⁽¹³¹⁾ゆき方である。」

この「自分で自分を導く」という行為は、個人の内面に閉ざされた孤立した行為ではなく、個人→他者→人間一般という方向によって規定づけられる人間関係を正当に樹立するための社会的な義務である。

以上の点を考慮すると、モンテニユが公的生活において私的な自己を擁護し続けたのは、このような社会的な義務を遂行するための前提条件であったことが理解される。それでは、どのような道德原理に基づいて、モンテニユは私的な自己を人間社会において導こうとしているのであろうか。こうした問いに答えるためにも、最後に彼の道德意識を検討し、『エッセー』に見い出される倫理観を考察しなければならない。

第3節 良心・理性・自由

政治と倫理の相関関係は、現代ではほとんど省みられていないが、⁽¹³²⁾古代ギリシアに始まる西洋の伝統的な政治思想においては、非常に重要な役割を果たしている。倫理の基盤は、そこでは、何よりも国家共同体という公共の場面の中に求められ、したがって、個人の存在意義は、社会全体の価値基準と密接に結びつくことになる。言い換えれば、人間の行動様式を規定づける道德原理は、個人の内面において設定されるのではなく、共同体としてのポリス国家と関連させて考察される特質を持つのである。個人の道德原理は、このようにポリス国家に条件づけられている以上、ポリス国家は、人間社会を単に統治している機構であるばかりでなく、人間の道德原理を提

供している倫理的な統一体でもあることが理解される。そして法体系がこうした国家を想定している限り、それは人間社会を支配する制度であるよりも、むしろ「徳の実践を我々に命ずる」⁽¹³³⁾ 倫理的な規範となりうる。したがって、法律という外的規範は人間の道德原理を基礎づけることになり、政治の形態はここにおいて、倫理の価値と緊密に結びつく。このような事情は、次のダントレーヴの指摘に示されているように、神性に由来するトマス派の自然法理論が生み出された中世においても見い出される。

「重きが置かれているのは、自然法であって、自然権、自然の人権ではない。強調されるのは、個人の権利よりもむしろ国家の義務であり、革命の危険な実験よりもむしろ事物の正しい秩序の回復である。事実、われわれが出立を求められているのは、個人からではなく、宇宙から、秩序や位階のよろしきを得た世界の概念、自然法によって表現される世界の概念からである。」⁽¹³⁴⁾

公共の義務を道德原理の土台に据える理由は、「事物の正しい秩序の回復」the restoration of the right order of things を重視しているからであり、しかも、国家全体の秩序を維持することが倫理的に正しい行為と見なされるからである。⁽¹³⁵⁾ こうしてみると、国家の統治は根本的に道德的な行為であり、決して単なる技術的な課題ではないことがわかる。

ところで、全体の秩序を重視するこのような政治観は、モンテニョの思想においても見い出されるが、有機的な統一体によって特徴づけられる彼の国家観は、人間の存在を包摂してはいるものの、人間の行為に対して道德原理を直接に提供しようような倫理的な性質を含んではいない点に注意する必要がある。つまり、モンテニョにとって、国家は確かに人間の存在基盤たりうるが、行動様式の倫理的な価値を全面的に条件づけているわけではないのである。そこに、西洋の伝統的な政治思想とモンテニョの政治観との、一見微妙ではあるが、しかし、倫理の問題を考察する上で決定的とも言うべき相違点を見い出すことができる。もちろん、既に前節で指摘したように、社会的存在としての人間を捉える視点を、モンテニョは見逃しているわけではない。しかしながら、彼は、有機的な統一体としての国家の中にも、またそれを構成している法体系の中にも、人間の行為に係わる道德原理を無条件に求めているわけではないのである。それどころか、次の文章が示しているように、法律は、人間社会を支配する機能を果たしてはいるものの、決して道德原理を提供する倫理的な規範とはなりえないことを、モンテニョは指摘している。

「法律に権威と支持を与えるためには、真なる徳は、本来の力を大いに弱めなければなら
ない。」⁽¹³⁶⁾

法律と道德の乖離現象は、ここにおいて端的に述べられている。実際、モンテニョを取り巻く時代状況は、「極めて悪質で破壊的な」⁽¹³⁷⁾ 宗教戦争のために、政治的な道義ばかりではなく、人間の行動様式を規定づける道德原理をも歪曲されていて、社会的な義務は、国家を維持するため

には必要だとはいえ、必ずしも徳行につながるわけではないのである。こうした時代状況が、法律と道德の乖離現象を引き起こす1つの要因を成しているが、更に、道德の本来の価値が、伝統的な習慣のような「人為の足跡」⁽¹³⁸⁾で覆い隠される場合もあることを等閑視するわけにはいかない。

モンテーニュは、『エッセー』第1巻第23章で詳細に考察しているように、習慣の支配は、「われわれはその把握から自分を取り戻して正気に立ち返り、習慣の命令を冷静に吟味し検討することができなくなっている」⁽¹³⁹⁾ほど強大な効力を持つ。そして習慣は、正常な判断力を麻痺させるばかりではなく、「権力の足場を築く」⁽¹⁴⁰⁾ことによって、新たな価値基準を人間の意識の中に形作り、定着させてしまうのである。その結果、「習慣の蝶番からはずれたものは、理性の蝶番からはずれていると思われるようになる」⁽¹⁴¹⁾という不合理な事態が生ずる。しかし、このように作り出された価値基準は、時代や地域に固有な習慣によって条件づけられた歴史的な産物と見なされ、まさにそのために、普遍的妥当性を備えているわけではないと言える。つまり、人間社会の様々な価値基準は、所詮、相対的なものに過ぎず、しかも正当な手続を通して生み出されるわけではないのである。「河1つ越しただけで罪惡となるような善とは何であろうか」⁽¹⁴²⁾と、モンテーニュが人間の価値観の不合理性を暴き出しているのは、そうした価値基準が、必ずしも正当な根拠に基づいて設定されるわけではないことを示している。このような不合理性は、人間の内面に関する道德意識においても同様に認められる。すなわち、道德意識は習慣によって恣意的に形作られ、人間社会の中に定着した価値基準に基づいて、その意識の価値が容認されるのである。

「良心の法則は自然に生まれると言われるが、実は習慣から生まれるのである。各人は、周囲で認められ受け入れられている意見や風習を内心で尊敬しているから、それから離れれば必ず後悔するし、それに合致すれば必ず満足するのである。」⁽¹⁴³⁾

人間の行動様式を条件づける道德意識は、こうして、習慣という外的な権威によってその価値が形式的に保証される。しかしそのような意識は、決して本来の徳を備えているわけではなく、「習慣がわれわれに事物の本当の姿を隠す」⁽¹⁴⁴⁾以上、むしろ虚偽の様相を呈していると考えられる。こうしてみると、荒唐した時代状況や習慣の支配が、法律と道德の乖離を引き起こし、しかも本来の道德意識を歪曲させてしまうことが理解される。

このような外的状況に加えて、モンテーニュは道德意識が退廃した原因を、人間の本性の中にも見出し、注目に値しなければならない。というのは、「生れつきの傾向は、教育によって、助長され強化されるが、改変され克服されることはほとんどない」⁽¹⁴⁵⁾からである。したがって、モンテーニュが次のように不徳な性質によって特徴づけられた当時の道德観を厳しく批判しているのも、人間の本性に固有な道德意識の退廃を認めているためである。

「現在、新しい考え方によって、世間の道德を匡正しようと試みた人々も、うわべの不徳だけは改革したが、本質的な不徳は、増加はさせないまでも、そのままに許している。しかも、増

加の恐れは多分にある。人々は苦勞も少なくてすみ、認められることも大きい外面的な勝手な改革の上にあぐらをかいて、他のあらゆる善事をなすことをなおざりにしている。こうして安直に、生れつきの、血肉と化して内部に根を下ろしている諸々の不徳を満足させている。⁽¹⁴⁶⁾」

こうした事態において、真なる道德原理をどこに見い出し、いかに堅持させるかということが、倫理の基盤を樹立しようとしているモンテニョにとって、主要な課題であったと考えられる。そこで、彼の倫理観の特質を捉えるためにも、まず、倫理の基軸を成す徳の意味内容を検討することから始めたいと思う。

徳 *vertu* という概念は、語源的には「力」を意味するラテン語の *virtus* に由来している。そして、そのような概念は、物理的な力の形態を指し示しているのではなく、善き行為を敢然と成し遂げようとする雄々しい精神力を意味しているのである。⁽¹⁴⁷⁾ モンテニョは、こうした徳を備えた歴史上の様々な人物を『エッセー』において描き出しているが、その際、徳の価値は、必ずしも社会的な義務に結びつくわけではない点に注意する必要がある。むしろ、「徳の権利は、われわれの義務の権利に優先すべきもの」と見なされ、⁽¹⁴⁸⁾ モンテニョは、歴史上最も優れた人物としてエパメイノンダス *Epaminondas* を例に挙げている。この人物は、「品位と良心」⁽¹⁴⁹⁾ において、人格の特性を最大限に表わし、「人間の最も荒々しい激しい行動に、親切と慈愛を、しかも哲学の学校に見られるような最も優しい親切と慈愛を結び合わせた人物」⁽¹⁵⁰⁾ として捉えられている。したがって、エパメイノンダスの剛毅な徳は、公共の利益のために無条件に「友情や個人の義務や約束や肉親を軽蔑する」⁽¹⁵¹⁾ ような徳ではなく、人間の本性に固有な善き価値を実現しうる徳であると見なされる。このような徳の性質が、エパメイノンダスのような高潔な人格を特徴づけていると言えよう。ところで、人間の行動様式は、こうした徳によってその倫理的な意義が保証されるとはいえ、行為の価値基準はどのような仕方では検証されるのであろうか。モンテニョは、エパメイノンダス的な徳の概念に加えて、行為の価値を検証する徳の機能を次のように説明する。

「真実は徳の第1の基本的要素である。真実は真実そのもののゆえに愛されなければならない。」⁽¹⁵²⁾

言うまでもなく、この真実という語は、認識論的な意味における思惟表現と対象との一致を指し示しているのではなく、⁽¹⁵³⁾ 内なる良心に照らし合わせながら、自己の行動様式全体に対して下す個人的な価値判断を表わしている。したがって、真偽の区別は、客観的な指標に基づいてなされるのではなく、主体的な決断に委ねられるのである。こうしてみると、モンテニョは徳の成立条件を、良心という個人の内面に求めていることがわかる。つまり、人間の行動様式に関する倫理的な意義は、「徳の第1の基本的要素」を成す真実によって、個人の内面において検証されるのである。しかしながら、このような検証過程は、主観的な領域の中でなされるとはいえ、真実の指標は決して充足した不動の指標ではなく、良心によって絶えず吟味・検討される特質を持っている。良心による自己検討は、確かに主観的な意識内で遂行される自立した行為であるけれど

も、同一の自己の中に「裁く主体」と「裁かれる主体」という相互に対立した存在を想定した動的な仕組を示しているのである。モンテーニュが法定用語を借りて、自己審判の特質を次のように述べているのは、そうした動的な検証過程に由来していると言える。

「特に、われわれのように、自分にしか見えない私的な生活を送る者は、自分の心の中にお手本を立て、それを試金石として、自分の行為を試し、またこれによって、自分を誉めたり、罰したりしなければならない。私は自分を裁くために自分の法律と法廷を持っていて、よそよりもよけいにここに自分を訴える。⁽¹⁵⁴⁾」

このような自己審判は、他者の監視や外的な権威から免れているとはいえ、決して寛大な自己評価に至るわけではない。というのは、良心は、内なる法廷において行為全体を裁く自立した裁判官という機能を果たしているとはいえ、それによって下される宣告、つまり「私が自分に下す宣告は、裁判官の宣告よりも厳しく頑固だ。裁判官は一般の義務の見地から判決を下すが、私の良心の呵責はそれよりももっと強く、厳しい」⁽¹⁵⁵⁾からである。したがって、自己の行為は、「良心の呵責」という厳格な媒介を通して審判されることが明らかとなる。徳の真価は、こうして、内なる裁判官の役目を果たす良心の宣告によって検証される結果となる。以上から、良心に基づく自己審判を通して、行為の信憑性を自己の内面に設定しようとする試みは、精神の自律を前提としているばかりではなく、倫理的な実践を伴った積極的な態度をも示していることが理解される。

このように捉えられた良心は、次の文章が示しているように、理性の効力を媒介として改善されることが要請されている。

「われわれの良心が、情念の衰退によってではなく、理性の強化によって、ひとりでに良くなるのでなければならない。」⁽¹⁵⁶⁾

ところでよく知られているように、モンテーニュは、『エッセー』第2巻第12章などにおいて、事物の認識における理性の働きを厳しく批判していて、理性に対する懐疑的な立場を主張している。判断力としての理性は、認識行為においては重要な機能を果たしているけれども、必ずしも事物を正しく認識しうるわけではなく、むしろ「誤謬と過誤と弱点と欠陥に満ちた試金石」と見なされるのである。こうした理性のあり方を批判することが、懐疑主義的な立場にたつモンテーニュの主要な課題であると考えられている。しかしながら、判断力としての理性の誤謬性は、それ自体、無条件に容認されるのではなく、事物に対する認識過程と不可分な関係にあることに注意しなければならない。

モンテーニュは、人間の認識様式を理性という思考能力ではなく、身体の一部を成す感覚器官に結びつけて、次のように説明する。

「すべての認識は、感覚を通してわれわれの中に入ってくる。感覚はわれわれの主人である。」⁽¹⁵⁸⁾

感覚が、認識行為において、このように中心的な位置を占めているということは、認識対象を、それ自体として知覚することがなく、むしろ感覚によってその対象が歪められることを示し

ている。つまり、感覚の支配下では、正常な認識行為は非常に困難であり、そのため、事物の本質を捉えることはほとんど不可能であると見なされる。

「われわれは、事物を自分の状態に合わせて変えてしまうから、事物の本質を知ることができない。というのは、事物は1つとして感覚によって歪められ、変えられずには、われわれの中に入っていないからである。」⁽¹⁵⁹⁾

ここにおいて、感覚は、「あらゆる場合において不確実で誤りやすい」⁽¹⁶⁰⁾ 知覚機能を備えていることがわかる。そして、「人間は、感覚が認識の絶対的な支配者であることを避けることができない」⁽¹⁶¹⁾ 以上、真偽を判別する可能性は全く提供されないことになる。このような事態において、外見上は感覚器官に依存していないように考えられる思弁的な理性は、時には誤謬に陥るとはいえ、事物を正しく認識する手掛りをいくらか残しているように思われる。しかし、たとえ思弁的な理性を想定することができたとしても、心身結合が人間の認識様式の基盤を特徴づけている点を見逃すわけにはいかない。既に別稿で指摘したように、心身結合はモンテーニュの人間観において主要な位置を占め、両者の分離は人間存在の「死滅」⁽¹⁶²⁾ を引き起こすことになる。したがって、判断力としての理性は、感覚器官から分離して想定しうるものではなく、むしろ、身体の運動形態と密接に結びついているのである。⁽¹⁶³⁾

「われわれの理解と判断、要するに、われわれの精神全体の能力は、身体の運動と変化の影響を受けることは確かである。しかもその変化は絶えることがない。」⁽¹⁶⁴⁾

その結果、事物に対する判断は、感覚による認識と同様に、常に誤謬に陥る可能性があると考えられる。事物の認識は、人間の知覚作用を通してなされる以上、感覚器官に依存している理性は、その真偽を判別する客観的な基準を備えていないわけである。モンテーニュは、そうした理性の機能を正しく捉えずに、理性の拡大適用を主張した様々な哲学者たちの学説を厳しく批判しているが、次の文章に見られるように、判断機能そのものも正常な働きをしているわけではないことが指摘されている。⁽¹⁶⁵⁾

「われわれの判断が、われわれ自身に与える混乱と、各自が自分の中に感ずる不確実とを見れば、われわれの判断が極めて不安定な状態にあることが容易にわかる。われわれはどんなに様々な物事を判断することだろう。」⁽¹⁶⁶⁾

こうしてみると、人間の認識様式や判断機能は、人間の精神的・身体的諸条件に制約される限り、真偽を判別する指標を想定することは全く不可能であることがわかる。それではモンテーニュは、誤謬に陥りやすい理性に基づく判断行為を全く無意味な試みとして全面的に斥けているのであろうか。

『エッセー』第2巻第12章において、モンテーニュが批判しているのは、理性の機能と限界をわきまえずに、様々な現象を無理に解釈しようとする人間の尊大な態度であり、神をも含めたあらゆる事柄を、「自分との関係に基づいてでっち上げる」⁽¹⁶⁷⁾ 傲慢な判断行為である。しかも、こうし

た尊大な態度は、様々な矛盾した学説を積み重ねることにより、学問という砂上の楼閣を築き上げてしまう。⁽¹⁶⁹⁾したがって、モンテーニュが理性の誤謬性をしばしば指摘し、歪められた認識過程を暴き出しているのは、このような文脈において理解されねばならない。つまり、ここで批判の対象となっているのは、判断力としての理性の不当な適用方法であり、決して理性そのものを根底から否認しているわけではない。「人間は人間でしかありえないし、自分の能力に応じてしか考えることができない」⁽¹⁷⁰⁾以上、人間の判断能力の限界を正しくわきまえて、それを適用することが何よりも要請されている。そして、このように正しく適用される理性こそ、「一般に承認されている意見」⁽¹⁷¹⁾を批判的に検討し、不当に使用された理性により「塗り固め」⁽¹⁷²⁾られた様々な偏見を、正当に吟味する手掛りを提供するのである。モンテーニュの懐疑主義は、こうして捉えられた理性に基づく徹底した批判精神に支えられ、自由検討を行なう積極的な姿勢を指していると考えられる。モンテーニュは、このような精神の営為を次のように説明する。

「われわれの研究には決して終りが無い。われわれの終りは来世にある。自己に満足するのは、精神が萎縮しているか疲労している印である。高貴な精神は自己の中にとどまらずに、常に自分の能力を越えて前進する。自分の実力を越える飛躍をする。もしも前進もせず、急ぎもせず、掉立ちにもならず、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。精神の追求には終りが無いし、一定の形がない。」⁽¹⁷³⁾

以上から理解されることは、モンテーニュの懐疑主義は、判断力としての理性の役割と限界をわきまえながら、精神の絶えざる追求を行なう実践機能を備えていて、決して認識行為そのものを放棄して無知の状態に留まる立場を指し示しているのではない点である。「われわれは少なくとも、自分で痛い目をしながら賢くならねばならない」⁽¹⁷⁴⁾と、彼が比喩的に述べているのは、懐疑に伴う実践的な側面を強調しているからに他ならない。

しかし、ここで注意しなければならないことは、そのような積極的な営為は、事物の認識においてのみ見い出されるのではなく、人格形成を目指す倫理的な実践においてこそ、むしろ重要な役割を果たす点である。つまり、正常な判断力としての理性は、事物の様々な現象を正当に判断する能力を示すばかりではなく、判断する主体の人格全体を検証する機能をも持っているわけである。こうした実践的な機能を備えた理性は、次の文章が示しているように、行為全体の倫理的な価値を判別する指標を提供している。

「私は常に、私のすることを私の全部です。そして、全身ひと固まりで歩む。どんな動作でも、私の理性の目を逃れ、隠れおこせるものはほとんどないし、私の中のあらゆる部分の一致した賛意によって、分裂も謀叛もなしに導かれないものはほとんどない。」⁽¹⁷⁵⁾

理性は、ここにおいて、あらゆる行動様式を倫理的な見地から吟味し、徳のあり方を判断する試金石となりうる。このような理性の働きが、先に指摘した良心の機能と結びつき、モンテーニュの道德原理の土台を成していると言えよう。その際、理性は、行為の妥当性を内なる良心の働

きに基づいて判定するという意味において、精神の自律を意味していることがわかる。つまり、行為の倫理的な価値は、外的な権威や価値基準によって正当化されるのではなく、自己の内面に設定された厳格な裁判官の宣告によって絶えず検証を強いられ、しかもそうした検証過程は、理性の機能を通して有効になされるわけである。その時、理性は徳の確立を促進するために重要な働きをすることになる。モンテーニュは、ソクラテスを例に挙げて、このような理性の働きを次のように説明している。

「私の好きな廉潔とは、法律や宗教によって作られたものではなく、それらによって完成され権威づけられたものである。他の助けを借りずに自ら立つことができると自覚する廉潔であり、ゆがめられないすべての人間の中に刻み込まれた普遍的な理性の種子によって、それ自身の根から生えてきた廉潔である。この理性こそは、ソクラテスを悪い習性から立ち直らせたものの、自分の町を支配する人々と神々に服従させたもの、彼の魂が不死のものでなく死すべきものであるが故に死に臨んで勇敢にさせたものである。」⁽¹⁷⁶⁾

真なる倫理とは、この「普遍的な理性の種子」la semence de la raison universelle に基づいて形成され、しかも、こうした精神の営為は、モンテーニュにおける自由の概念をも特徴づけている点に注目しなければならない。

自由という語は、元来、束縛の反意語として使用され、モンテーニュの『エッセー』においても、公的な義務という束縛に対して、私的な自己を擁護しようとする意志の働きを、自由な行為と見なすことのできる用例がある。その場合、自由な対象をなす私的な自己は、理性と同義語であり、社会的な束縛から確保しうる精神の自律を意味している。⁽¹⁷⁷⁾

「王様方にはあらゆるお辞儀と服従が捧げられなければならぬ。ただし判断のそれは別である。私の理性は、折れかがむようには仕付けられていない。そう仕付けられているのは私の膝である。」⁽¹⁷⁸⁾

つまり、自由な行為は、自立した主体を前提とした行動様式であり、精神の自律は、このような行動様式において把握されるのである。言い換えれば、自由な行為は、倫理的な実践機能を備えている理性の働きにより、人格全体が統御される行為であり、決して放縱な振舞を指し示しているわけではない点に注意する必要がある。むしろ、自立した主体を倫理的な見地から統御する点にこそ、モンテーニュにおける自由の本質を見い出すことができる。したがって彼が、「真の自由とは、自分の上にあらゆることをなしうることである」⁽¹⁷⁹⁾と書き、その文章の直後に、「最も強い人は、自己を統御できる人である」⁽¹⁸⁰⁾というセネカの文章を付け加えているのは、そのような事情を裏付けていると言えよう。

以上から、モンテーニュにとって自由な行為とは、自己を統御することによって徳の確立を目指す行為であり、人格はそうした精神の営為を通して形成されることが理解される。そして、自己統御は、あくまで内なる良心や実践的な理性に基づいて不断に遂行される行動様式を示し、決

してそれ自体充足した心理状態を表わしているわけではない。それゆえ、自由とは、自己統御を企てながら、絶えず行為全体の検証を主体的に行なう倫理的な実践であると考えられる。こうした倫理的な実践が、歪められた人間関係を是正し、本来の道德原理を社会の中に復権させる契機をもたらすことになる。

モンテーニュは、基本的には、自立した個人の領域において徳の復権を試みているが、その場合、既に前節で指摘したように、個人とは、「人間の性⁽¹⁸¹⁾状の完全な形」を備えた存在であり、個人→他者→人間一般という方向に向かう人間性を持った普遍的な存在でもある。したがって、個人の内面に設定される良心や理性は、同時にまた、他者や人間一般においても想定される可能性を含んだ倫理的な規範を示していることがわかる。その意味で、モンテーニュの道德原理は、閉じられた主体の中に孤立した価値基準を提供しているのではなく、主体と他者とをつなぐ本来の人間関係を回復させ、そして、人間社会の中に確固たる倫理の礎を築くために、適切な手掛りをもたらす普遍的な特性を備えている原理であると言える。虚偽と不正によって荒廃した時代状況において、モンテーニュが樹立しようと試みている道德原理は、以上のような仕組を持ち、そうした原理が彼独自の倫理観を特徴づけているのである。

註

- (1) この「引退の辞」は、1571年2月28日、モンテーニュが満38歳の誕生日を迎えた時に記され、その全文は次のようにラテン語で書かれている。

“An. Chr [isti 1571] aet. 38, pridie cal. mart., die suo natali, Mich. Montanus, servitii aulici et munerum publicorum jamdudum pertaesus, dum se integer in doctarum virginum recessit sinus, ubi quietus et omnium securus [quan]tillum in tandem superabit decursi multa jam plus parte spatii; si modo fata duint exigat istas sedes et dulces latebras, avitasque, libertati suae, tranquillitatie, et otio consecravit.” (*Les Essais de Montaigne*, éd. P. Villey, revuc et introduite par V.-L. Saulnier, P.U.F., 1965, P. XXXIV.)

なお、本稿では、モンテーニュのテキストは上記の Villey-Saulnier 版を使用し、引用文の注に記されている a, b, c は、それぞれ、1580年版のテキスト、1588年版における増訂の部分、そして、その後死に至るまでモンテーニュが加筆した部分を示す。邦訳は、原則として、原二郎氏訳の『エッセー』(岩波文庫、全6冊)を借用しているが、若干の用語については、原文のニュアンスをより忠実に表わすために、いくらか訳し変えてある。

- (2) *ibid.* 公職活動に対するこのような価値判断は、第2節で改めて詳述するように、モンテーニュの政治行為を考察する上で有力な手掛りを提供している。

- (3) *ibid.* この表現は、具体的には、モンテーニュの塔の3階に納められた勝しい数の古典を指している。

Cf. J. Starobinski : *Montaigne en mouvement*, Paris, Gallimard, 1982, P.19. なお、モンテーニュは、『エッセー』第3巻第3章において、古典との対話における意義を次のように述べる。

「もしも私に向かって、ミューズの女神をただ慰みのため、暇つぶしのために用いることは、この女神の品位を落とすことだと言う人があるならば、その人は、私と違って、快楽や遊戯や娯楽がどんなに価値のあるものかを知らない人である。私はむしろ、それ以外の目的こそすべて笑うべきものだと言いたい。」(*Montaigne, Essais*, III-3, P.829, b. c)

- (4) こうした決意にもかかわらず、実際には、精神が生み出す様々な想像物のために、逆に主体自体が錯乱し、その結果、精神の中に安定した指標を求めることは不可能となる (Cf. *Essais*, I-8)。このような事態に対し、揺れ動く精神の様相を、書く行為を通して主体の中に再統合しようとする試みこそ、モンテーニュの執筆動機を特徴づけていると言えよう。
- (5) 筆者はかつて、自己描写という局面に問題点を絞って、モンテーニュの執筆過程を論じたことがあるが (拙稿 “*La méthode de Montaigne devant la peinture du <moi>*,” 『名古屋大学文学部研究論集』LXXXVIII, 1984, PP.143-174.), この問題はまた、モンテーニュの言語観とも不可分の関係があり、他日改めて論究する予定である。
- (6) この点については、特に、G. Nakame: *Montaigne et son temps*, Paris, Nizet, 1982, PP.137-146. や関根秀雄『モンテーニュとその時代』(白水社, 1976年刊) 428-448頁を参照。
- (7) ボルドー市長時代におけるモンテーニュの政治活動に関して、現在なお不明な点が若干ある (Cf. *Les écrivains et la politique, Quatrième centenaire de l'accession de Montaigne à la mairie de Bordeaux* (1581-1981), Presses Universitaires de Bordeaux, 1982, PP.59-62.)。なお、宗教戦争の最中に、モンテーニュは、ユグノー派の過激な企てやリーグ派の苛迫的な手段から、いかにボルドーを守り抜いたかということは、『エッセー』にはほとんど書かれていないが、決して等閑視すべきではない。それは、ボルドー市長時代の政治上の立場を解明する重要な手掛りを示しているのである。
- (8) 例えば、D. Maskell は、モンテーニュがユグノー派のナヴァールとリーグ派のギューズ公の調停者として活躍した時期を、1578年1月～3月、あるいは、1586年2月～5月の2つの時期に求めている。Cf. D. Maskell: *Montaigne médiateur entre Navarre et Guise*, in *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, XLI, Droz, 1979, PP.541-553.
- (9) モンテーニュは、例えば『エッセー』第2巻第17章において、マキアヴェリの理論に触れているが、積極的な評価を下しているわけではなく、あくまで蓋然的な理論と見なしているに過ぎない。
 「例えば、マキアヴェリの理論は、その問題 (= 政治上の問題) についてはかなりしっかりしていたが、これを反駁することは極めて容易だったし、これを反駁する人たちも、やはり同じように容易に反駁された。このような議論には、常にいくらかでも、答弁、再答弁、第2答弁、第3答弁、第4答弁の種が見つかるし、また、われわれの代言人たちが訴訟を有利にするために、できる限り引きのばしたあきりのない弁論も可能である。」(*Essais*, II-17, P.655, a)
- こうしたモンテーニュの否定的な見解にもかかわらず、両者の政治観には、多くの類似点を見い出すことができる (Cf. H. Friedrich: *Montaigne*, trad. frang., R. Rovini, Paris, Gallimard, 1968, PP.161-163, PP.197-201)。しかしそれは、マキアヴェリがモンテーニュに多くの影響を与えたというよりも、「人類はマキアヴェリの教えを受ける以前、すでにマキアヴェリストでありえた。その意味でいわゆるマキアヴェリズムはマキアヴェリに固有な問題であるよりも、人間の活動そのものに固有の問題である」(佐々木毅『近代政治思想の誕生』, 岩波新書, 1981年刊, 75頁) という点において、マキアヴェリズムに類似した政治観をモンテーニュの中にも捜し求めることができることに起因している。
- (10) モンテーニュは、ボルドー市長時代の体験を、特に『エッセー』第3巻第10章に書き記している。
- (11) 政治行為は、党利党略に基づく利害関係により規定づけられ、したがって倫理の問題がそこに入り込む余地がほとんどないことは、モンテーニュの政治観をある程度まで特徴づけているが、同種の見解はマックス・ウェーバー Max Weber の『職業としての政治』*Politik als Beruf* の中にも見い出される。その場合、宗教戦争の最中に生き、しかもそこで、力の論理が政治を支配するという状況を見抜いたモンテーニュは、政治行為は必然的に倫理の領域を犠牲にするという次のようなウェーバーの見解に類似していると言えよう。

「暴力的手段を用い、責任倫理という道を通っておこなわれる政治行為、その行為によって追求されるすべてのものは、<魂の救済>を危うくする。」(『職業としての政治』, 駒井平訳, 岩波文庫, 101頁)

- (12) 本稿の1部は、最初、1983年10月8日、日本フランス語フランス文学会中部支部大会（於、中京大学）において、『エッセー』第3巻第1章を中心に口頭発表を行ない、次いで、1984年6月3日、日本フランス語フランス文学会春季大会（於、上智大学）で発表した内容に基づいている。いずれの学会においても、筆者の準備が十分に整わず、しかも発表時間がかなり制限されていたため、必ずしも詳細に論旨を展開することができなかった。本稿は、その時の草稿をもとに、かなり大幅に加筆・修正を施している。もとよりこれで、モンテーニュの政治観や倫理観を十分に捉えているとは言い難いが、詳細に論究することのできなかった問題については、筆者の今後の課題としたい。
- (13) Montaigne : *Essais*, III-12, P.1041, b.
- (14) 16世紀後半に繰り上げられた宗教戦争は、このヴァッシーの虐殺に始まるとはいえ、その実質的な原因は、16世紀初頭にまでさかのぼることができる。その歴史的経過を詳しく分析することは、本稿の主題ではないし、また浅学非才の筆者にとっては、到底不可能な作業である。とりあえず、ここでは、1562年には、新旧両宗派が既に歴然とした政治勢力を成し、両派の衝突はもはや不可避な事態となっていたことを指摘するに留める。なお、こうした状況に対して、1562年1月に、ミシュル・ド・ロビタル Michel de l'Hospital が寛容の勅令 *Édit de tolérance* を發布し、そして、モンテーニュの友人であるラ・ボエシー La Boétie が、そのロビタルの政策に反対して、『正月勅令に関する意見書』*Mémoire touchant l'édit de Janvier* を書いたことは、当時の政治状況を知るために注意する必要がある。この点に関しては、関根秀雄氏の前提書の289-299頁に詳しく叙述されている。
- (15) 1562年のヴァッシーの虐殺に端を発した宗教戦争は、一応、1598年に終結することになる。しかしながら、その戦争は、政治・経済・社会等の様々な分野において大きな変動を引き起こし、戦争の終結は、一時的な平和を回復させたとはいえ、必ずしも永続的な平和を保証するわけではない。ナントの勅令を發布したアンリ4世 Henri IV は、1610年に狂信的な旧教徒であるフランソワ・ラヴァイヤック François Ravallac に刺殺され、フランス国内の様々な対立抗争は終息することなく、17世紀の政治舞台へもたらされることになる。こうした政治動向については、中木康夫『フランス絶対王制の構造』（未來社、1963年刊）125-264頁を参照。
- (16) P. Villey: *Les Sources et L'Évolution des Essais de Montaigne*, tome I, Paris, Hachette, 1908, P.382.
- (17) モンテーニュにおける加筆行為の意義と役割については、C. Blum : *La peinture du moi et l'écriture inachevée*, in *Poétique* 53, 1983, PP.60-71. および拙稿 *op.cit.* PP.160-162 を参照されたい。
- (18) 特に、『エッセー』第3巻第9章と第3巻第12章を参照。
- (19) 既に注(14)で述べたように、モンテーニュが生きた時代背景を様々な角度から詳細に叙述することは、本稿の主題から外れることになり、そして何よりも、筆者の手に余る作業である。ここでは、モンテーニュの政治観を考察する上で特に重要だと思われる出来事を少々取り上げ、その歴史的な意味をある程度まで明らかにすることに留めたい。
- (20) この試みは、1539年にフランソワ1世 François I によって署名されたヴィレル・コトレ Villers-Cotterêts の王令を指している。この王令により、それまで分立していた様々な法律が統一され、しかも裁判の判決は、フランス語で行なわれることが決定された。なお、二宮宏之氏は、この王令について、次のように説明している。

「王権の統一への努力にもかかわらず、各地方の法的・経済的独立性はなお根深く、全国に統一的行政を及ぼすことは至難の業であった。法制についてみれば、王国は大別して北部の慣習法地域と南部のローマ法地域に分かれるけれども、この南部においても実際には多数の局地的慣習法が存在している。このような分立状態は、地域間の交換経済の進展とともに様々な不都合を生むようになり、16世紀にはいると、慣習法の統一が強く叫ばれるようになった。デュムーラン（1500-66）、コキエヌ（1523-1603）、ロワゼル（1536-1617）などの法学者がその先頭に立つが、その第一歩として、16世紀には各地方慣習法の編纂・成

文化が進められ、たとえばパリ地方慣習法は、1511年成文化され、80年改訂慣習法として確定された。このように、様々な統一の企てが見られたとはいえ、革命前夜にいたっても、ある地方に共通なく一般慣習法> (Coutume générale) が約60、より小規模な <局地慣習法> (Coutume locale) にいたっては300を越えると指摘されているように、法の分立状態は依然としてはなほだしかったのである。

国王は、このような法の分立を、王令を発することによって克服しようとする。その対象は主として公法の領域に関するものであったが、時には私法の分野に介入することも辞さなかった。大法官ギョーム＝ボワイエにより準備されたヴィンル＝コトレの王令(1539)は、その最も重要なものであるが、刑事訴訟の原則を定め、教会裁判権と世俗裁判権の管轄区分を明確に規定しているほか、各聖堂区の司祭に<聖堂区記録> (Registres paroissiaux) の記載義務を課すなど、行政面での重要な規定を含んでいる。この王令はまた、裁判の判決や記録をすべてフランス語で行なうよう命じて、国語の統一に貢献するところ大であったことも、国民文化形成の上で注目されよう。」(井上幸治編『フランス史』、山川出版社、1968年刊、158-159頁)

- (21) しかしながら、実際には、フランス王国は、従来の様々な社会制度をそのまま残し、したがって、柴田三千雄氏の次のような指摘に示されているように、王権の強化は、そうした旧社会体制と新たな統一理念とが混在した次元で行なわれた点に注意する必要がある。「フランスにおける王権の強化は、15世紀末のシャルル8世 Charles VIII (在位1483-98)、ルイ12世 Louis XII (在位1498-1515)、特に王国の領域的拡大をみたフランソワ1世 François I (在位1515-47)、アンリ2世 Henri II (在位1547-59)の時期に顕著であった。それは、伝統的・慣習的な諸機関の従属化と中央諸機関の整備の2つの形をとる。前者の機関としては、最も基底に荘園または聖堂区毎の「住民共同体」、都市共同体があり、その上位には州身分議会、最上位には3部会がある。地方的特権の擁護機関たる州身分議会は次第に減少傾向にあり、身分別特権の擁護機関たる3部会も次第に恒常的性格を弱める。住民共同体、都市共同体も、その自治的性格を稀薄にして王権の統制下に編入される。しかし、これら慣習的機関が総じてその自立的機能を失いつつも、制度的には廃絶されない点に、絶対主義国家が基本的には身分的・階層的な性格を維持したこと、したがって王権の絶対性とは理念的に要請されたもので、現実的には伝統的諸身分との緊張関係の上に立脚していたことを見失うべきではなからう。」(柴田三千雄：「フランス絶対王制の特質」、岩波講座、『世界歴史』15、近代2、近代世界の形成Ⅱ、岩波書店、1969年刊、209-210頁)
- (22) ここにおいて、君主を教会の地上の長として承認する国王に基づくガリカニスム gallicanisme royal という傾向が生ずる (Cf. G. Zeller : *Les Institutions de la France au XVI^e siècle*, Paris, P. U. F., 1948, P. 351.)。
- (23) フランソワ2世 François II とシャルル9世 Charles IX を指す。なお、ヴァロア家を中心にしたフランソワ1世からブルボン家のアンリ4世までの系譜は、次頁に示されている図のようになる。
- (24) このような事態において、アンリ2世の王妃であるカトリーヌ・ド・メディシス Catherine de Médicis が果たした役割は大きい。彼女はシャルル9世 Charles IX の摂政となり、新旧両宗派の動きを窺いながら、崩壊しつつある政権を維持しようと努めるのである。この点に関しては、関根秀雄氏の前掲書、299-304頁を参照。
- (25) 倉塚平氏は、フランスにおけるカルヴィニズムの浸透過程を次のように説明している。
「ジュネーヴの牧師が最も力を注いだのは祖国フランスであった。かれらは常にフランスの情勢を詳細にフォローしていた。例えば市民は旅行者が喋ったことはみな市政府に届け出る義務を負っていた。当時のフランス福音派は弾圧に抗して徐々に全土に拡がり、農民は僅かだったが他の殆ど全階層を包んでいた。ことに中央集権化や貨幣経済の浸透で没落していく貴族層が多数その中に参加し指導権を握り、彼らの陣営の社会的権威を高め政治的軍事的潜在力を蓄えていた。だが彼らの教会はいまだすぐれて自然発生的で、神学的にも組織的にも原始状態に止まっていた。これら教会はしだいにジュネーヴに期待の眼を注

た時、恐怖したシャルル9世はギューズ公の圧力に屈し、虐殺は王命によって行なわれることになってしまった。パリでは、およそ26日まで夥しい血が流れたし、地方の都市では、更に数週後まで無断なことが続けられた。狂信の暴走と、どさくさにまぎれて行われる私利・私欲・私怨の乱舞とが、この期間に見られたのである。」この時に虐殺された人数について正確な記録は残っていないが、A. G. ディキンズの「前掲書」239頁によれば、1万人以上と推定されている。なお、G. Nakame : *op. cit.* PP. 130-138 や関根氏の前掲書435-437頁も参照されたい。

- (33) 中木氏の前掲書、90-98頁を参照。
- (34) B. Bennassar, J. Jacquart : *Le XVI^e siècle*, Paris, A. Colin, 1972, P. 298 所収の De Thou : *Histoire universelle* の引用に基づく。
- (35) A. G. ディキンズの前掲書、241頁。
- (36) ポリティック派の政治的特質については、佐々木氏の前掲書51-64頁を参照。
- (37) この点に関しても、佐々木氏の前掲書45-50頁を参照。
- (38) ポリティック派の寛容政策に関して、佐々木氏は前掲書63頁において次のように説明している。
「ポリティックを政治社会のための〈寛容〉の主張者と定義することは必ずしも誤りとは言えないが、しかし〈寛容〉は同時に政治社会を支える根拠たる理念によって不可避免的に制約される、という視点を看過することは致命的な欠陥である。16世紀後半に成立する王権神授説はかかる前提から出発する。しかし宗派と宗教意識との微妙な関係を考慮する時、この〈寛容〉の不安定さとその統治者の〈必要〉への依存とがいよいよ明瞭とならざるを得ない。〈寛容〉は人間の権利に根拠を有するものとして法的に確立したのではなく、あくまでも権力の側からする〈寛容〉政策に止まったのである。このような制約にも関わらず、信仰の同一性を共存関係の第1条件とする主張に対して、宗派的対立を内包しつつも人間性の原理によって共存が可能であることを説いたポリティックの作業の画期的性格は否定し得ない。この人間性の原理は宗教意識と結合して神一王一民のヒエラルヒを可能にし、国家は〈秩序〉と〈平和〉との担い手として新しい自己の存在根拠を自覚することになった。こうして国家の質的規定の転換が成就されたのである。」
- (39) 佐々木氏の前掲書、63-64頁を参照。
- (40) この点について、中木氏は前掲書、94-95頁で次のように論述している。
「ポリティック派の政治目標は、究極においては王権強化による統一権力の樹立であり、初期において等族会議開催を要望したのも王国統一過程への手段としてであった。ボダン Jean Bodin に代表される絶対王制論の形成は、ポリティック派を基盤とする。そしてポリティック派は、とくに上級旧貴族連合勢力との対抗上エグノー派との提携を強化していき、民衆のエネルギーを吸収しつつ王国統一の目標に向かって前進を開始する。ブルボン絶対王制の成立は、まさにこのポリティック派巨大新地主勢力を直接の階級的支柱とするであろう。」
- (41) A. G. ディキンズの前掲書、236頁を参照。
- (42) 女性を王位継承者から除外する法で、それにより、王位が外国人の手に渡ってフランス王国が分割されることは不可能となる。Cf. G. Zeller : *op. cit.*, P.P. 82-83.
- (43) Cf. B. Bennassar, J. Jacquart : *op. cit.*, PP. 293-294.
- (44) A. G. ディキンズの前掲書、242頁。
- (45) 渡辺一夫『渡辺一夫著作集』9, 「3人のアンリの戦」, 筑摩書房, 1977年刊, 394-396頁を参照。
- (46) 当時のパリ市民が、アンリ3世に対して激しい敵意を示していたことは、渡辺一夫氏の前掲書398-399頁に詳述されている。
- (47) なお、渡辺一夫氏は、『パリ市民フランソワの日記・1588年12月23日—1589年4月30日』Journal de François, bourgeois de Paris, 23 décembre 1588-30 avril 1589 に基づいて、当時のパリの状況を

次のように描き出している。「アンリ3世とアンリ・ド・ナヴァール公との和解合力は、ギューズ家の人々にも、パリの市民たちにも、脅威となったらしく、『日記』の1589年4月の条には、国王軍と新教軍とがパリに迫ってくる気配と、それに応ずる対策との叙述が見られます。4月21日と22日との再度に亘って、《アンリ・ド・ブルボン(=ナヴァール)とアンリ・ド・ヴァロア(=アンリ3世)》とによって有利なことを言った者には体刑を加えるという布令まで出ていますし(cf. Journal, P. 92), これに先立つ4月1日と3日との条には、恐らく国王側新教側の策動による2回に亘るマイエヌ公暗殺計画(Desforges 事件, Jehande Magnac on Maignans 事件)が暴露されていますから(cf. Journal, PP. 81-82), いかにギューズ一門の勢力がパリで強大でありましようとも、情勢は、必ずしも絶対有利とは言えなくなっていることが判りますし、パリは物情騒然としていたことも感じられます。『日記』の叙述は4月29日に、今までアンリ3世の命令で定められていた一切の民事刑事裁判の判決決定を無効と宣する旨が決定せられたという記述で終わっています。迫ってくる国王軍新教軍に対して、ギューズ家の支配する首都パリは、国王否認を改めて明らかに宣言したことになります。」(前掲書, 402頁)

- (48) アンリ4世が新教から旧教に改宗する経緯については、A. G. ディキンズの前掲書243-244頁を参照。
 (49) ナントの勅令の詳細については、B. Bennassar, J. Jacquart : *op. cit.*, PP. 306-307. を参照。
 (50) 宗教戦争の終結は、必ずしも永続的な平和を保証しているわけではないことは、既に注(15)で指摘しておいたが、アンリ4世に始まるブルボン王朝は、同時にまた、絶対王制の土台を据えた点をも見逃すわけにはいかない。この点に関しては、中木氏の前掲書112-124頁を参照。
 (51) モンテーニュは、1592年9月13日に死亡している(Cf. H. Friedrich : *op. cit.*, PP. 313-315.)。
 (52) ここで使用した「覇権」という言葉は、田中克彦氏が指摘しているように(『言語の思想』日本放送出版協会, 1975年刊, 224頁), 「＜わがもの顔にふるまうこと＞といった程度の、ネガティブな情緒をたっぷり盛り込んだことばであって、論理よりも、モラルに属することば」という意味内容を持つ。
 (53) 新旧両宗派は、ともに固有な一貫した政治理論を持たなかった点を、佐々木氏は前掲書50頁で次のように説明している。

「両者はほとんど同一の政治理論を有している。しかし、この両者ほど現実政治で激烈に対決した存在はない。対立は今日言う政治理論の次元ではなく＜真の宗教＞をめぐって、より正確にはその内容をめぐって発生した。従って厳密な意味で両者は一貫した固有の政治理論を持たず、また持とうとしなかったと言ってよい。そして正にこのことによって政治の世界は自立性を喪失し、政治社会は＜真の宗教＞との間で新しい関係を確立しない限り遂に安定し得なくなり、政治社会の構成要素間の関係ではなくて政治社会が全体として信仰と如何なる関係を有するか、が最も緊要且つ重要な問題となった。正に国家の質的規定それ自身が問われつつあったのである。」

- (54) 例えば、ジョルジュ・リヴェ Georges Livet のように、モンテーニュをポリティック派に入れる研究者がいる(Cf. Georges Livet : *Les Guerres de Religion* (Que sais-je? No. 1016), P. U. F. 1966, P. 66. (『宗教戦争』, 二宮宏之・関根素子訳, 白水社, 1968年刊, 76頁))。しかし、後に見るように、両者は外見上は、類似してはいるが、国家に対する捉え方については、重要な相違点を認めることができるのである。
 (55) Montaigne : *Essais*, III-9, P. 961, b.
 (56) モンテーニュは、法律の存在根拠を次のように解き明かしている。

「法律はその権威を、支配と行使とから得ている。法律を根源にまでさかのぼって論ずることは危険である。法律は河と同じことで、流れてゆくうちに大きく導く。源泉にまでさかのぼって見れば、やっと見分けられるほどのほんの小さな泉にすぎないものが、年を経るにしたがってこんなにも誇らしげに、力強くなるのである。威厳と畏怖と尊厳にあふれたこの名高い奔流も、最初のきっかけとなった昔のいろいろな理由を考えて見れば実に些細な、とるに足らぬものであることがおわかりになる。」(ibid., II-12, P. 583, a)

- (57) *ibid.*, P. 579, a.
- (58) このような見解は、17世紀のパスカル Pascal の思想にも受け継がれていく。この点については、拙稿「パスカルにおける〈習慣〉の問題」(『名古屋大学文学部研究論集』LXXVI, 1980, PP. 285-296)を参照されたい。
- (59) Montaigne : *Essais*, II-13, P. 1072, c.
- (60) 人間社会には自然法は既に喪失していることを、モンテーニュは次のように説明する。「他の動物の間にも見られるように、自然法なるものが存在することは確かであるが、われわれ人間の間ではそれが既に失われている。あの見事な人間の理性がいたる所に口出しをし、支配し、命令し、その空虚と不定によって、事物の姿を混乱させ、歪曲するからである。」(*ibid.*, II-12, P. 580, b)
- (61) 例えば、南原繁氏は、トマスの自然法の特徴を次のように叙述している。
「トマスの自然法の概念には、古代ギリシア的自然とキリスト教の理念とが結合されている。この自然法を媒介として、宗教理念から一般に国家・社会の規範がひき出される。それが中世固有の法概念であり、自然法を通して、キリスト教理念が人間社会に顕現された規範にならなければならない。この自然法概念は、近世自然法のように主観的人間理性にもとづく批判的原理であるよりは、絶対的な神的理性にもとづく、社会の実証的秩序の基礎づけの原理としての役割をなす。そして、これが解釈は、究極において、歴史的伝統と特定の神秘的階級制をもったローマ教会の啓示によって決定される。」(南原繁『政治理論史』東京大学出版会、1962年刊、110頁)
- (62) グロティウスの自然法は確かに人間の本性に根拠しているとはいえ、神的起源を全く排除しているわけではない。Cf. A. P. d'Entrèves : *Natural Law*, Hutchinson University Library, London, 1951, P. 52. (『自然法』久保正晴訳、岩波書店、1962年刊、76頁)
- (63) モンテーニュは、その時代を「正義が死んでいる時代」(Montaigne : *Essais*, II-15, P. 616, c)と名付けている。
- (64) *ibid.*, III-13, P. 1072, b, c.
- (65) *ibid.*, III-9, P. 959, c.
- (66) 国家という概念は、西洋政治思想史においては、通例、2つの形態に分類される。第1は、ルネサンス期イタリア語の *stato* の用法に通じ、権力機構、あるいは統治機構としての国家を指し示す。このような国家観は、専ら支配権力の視点のみから捉えられていて、例えばマキアヴェッリの国家観はその代表的な形態を表わしている。第2は、ギリシア語の *polis*、あるいはラテン語の *civitas* (実質的には *res publica*) の系譜につらなる国家観で、これは支配者と被支配者をともに含んだ有機的な統一体を意味している。そこでは、国家は自立した共同社会として捉えられ、例えばホッブズは、『リヴァイアサン』*Leviathan* において、このような国家観に支えられた独自の政治哲学を展開している。もちろん、現実の社会においては、そのような2つの国家形態は必ずしも明確に分類されるわけではなく、多くの場合は、両者が同じ国家の中に同時に認められるのが通例であろう。なお、こうした点については、佐々木毅『マキアヴェッリの政治思想』岩波書店、1970年刊、95-127頁を参照。
- (67) Montaigne : *Essais*, II-23, P. 682, a.
- (68) *ibid.*, III-1, P. 790, b.
- (69) この点に関して、モンテーニュは、次のような比喩的な指摘をしている。
「われわれ人間の建てた建物は、公のものも、個人のものも、欠陥だらけである。けれども、自然の中には無益なものは1つもない。無益なものでさえ無益ではない。この世界に入り込んだもので適当な場所を占めていないものは1つもない。」(*ibid.*)
- (70) *ibid.*, III-9, P. 958, b, c.
- (71) モンテーニュは国家の形態を次のように説明している。
「国家というものは、いろいろな要素が緊密に組み合わされた建物みたいなもので、その1つを動かせば

- (32)

て、生きなければならない。」(ibid.)

(89) *ibid.*, III-1, P. 795, b.

(90) *ibid.*, P. 793, b.

(91) *ibid.*, P. 793, c.

(92) *ibid.*, P. 793, b.

(93) *ibid.*, II-17, P. 655, a.

(94) *ibid.*

(95) *ibid.*, III-1, P. 792, c.

(96) *ibid.*, P. 792, b.

(97) モンテーニュは、例えば宗教戦争の実態を次のように正確に見抜いている。

「けれども、個人的利害や感情から生まれる内心の苦しさや激しさを(われわれがいつもそう呼ぶように)義務と呼んではならないし、人を裏切る邪悪な行為を勇気と呼んではならない。人々は邪悪と暴力に向かう傾向を熱意と呼んでいる。彼らを駆り立てるのは主義ではなくて、彼らの利益である。彼らが戦争をおおるのは、それが正義であるからではなくて、戦争だからである。」(ibid., P. 793, b.)

(98) *ibid.*, III-13, P. 1073, c.

(99) 歴史的条件を越えているから、モンテーニュの思想には、いわゆる進歩史観を見出すことができない(Cf. J. Starobinski : *op.cit.*, PP. 343-346.)。そして、この進歩史観の欠如は、私見によれば、自然に対するモンテーニュ独自の捉え方に由来していると考えられる。世界の事象を条件づけている自然界の秩序には、進歩の形跡が全く見られない以上、コペルニクスの地動説も(Montaigne, *Essais*, II-12, 570, a), またマキアヴェリの政治理論も(ibid., II-17, P. 655, a), 進歩史の文脈の中には位置づけられず、単なる蓋然的な意見と見なされるのである。もちろん、そこには懐疑主義も介在しているが、それのみでは、歴史的条件を越えたモンテーニュ独自の立場を解き明かすことはできないと思われる。この問題はまた、モンテーニュの歴史観とも関係しているが、本稿で詳しく論ずることは不可能であり、他日改めて、その問題に取り組む予定である。

(100) Montaigne : *Essais*, II-9, P. 957, b.

(101) *ibid.*, III-10, P. 1023, b.

(102) *ibid.*, III-9, P. 991, b.

(103) *ibid.*, III-1, P. 791, b.

(104) *ibid.*

(105) *ibid.*, PP. 795-796, b.

(106) *ibid.*, P. 796, b.

(107) *ibid.*

(108) *ibid.*, P. 791, b, c.

(109) *ibid.*, P. 791, b.

(110) *ibid.*, P. 797, b.

(111) 『有利さ』という公的な規範や『誠実さ』という私的な規範は、モンテーニュがキケロから借用した2分法であるが、キケロでは、『有利さ』自体に『誠実さ』という道徳原理が結合されており(Cicero : *De officiis*, by Walter Miller, 《Loeb Classical Library》, Harvard University Press, 1956, III-3; 『義務論』泉井久之助訳, 岩波文庫, 1961年刊, 142-212頁)。そこには、公私の区別も両者の分離も見られない。『誠実さ』という道徳原理は、公共の利益に貢献する限りにおいてのみ積極的な意義を持つるのである。したがって、2つの倫理規範を分離することは、『人々は自然の命ずる基本原理を覆す』*pervertunt homines ea, quae sunt fundamenta naturae* (ibid., P. 378; 邦訳書 198頁) 結果となる。それゆえ、ここには、確かに個人の良心に基づく近代的な道徳意識を認めることはできないが、『有

利さ」という公的規範に道徳原理の礎を据えた点にこそキケロ独自の倫理観があると言えよう (Cf. J. Parkin : "Montaigne Essais 3. 1; The morality of commitment," in *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, XL, 1979, PP. 50-51.). この点に関しては、他に、P. J. Goumarre : "La morale et la politique. Montaigne, Cicéron et Machiavel," in *Italica* 50, 1973, P. 292. や M. Conche : "La découverte de la conscience morale chez Montaigne," in *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, 6e série, No. 5-6, 1981 (jan-juin), PP. 19-20 を参照。

(112) Montaigne : *Essais*, III-1, P. 803, b, c.

(113) *ibid.*, P. 794, b.

(114) モンテーニュは、当時の政治状況によってもたらされた道徳の退廃を、次のように批判している。

「現代のわれわれの喧嘩の和解は大部分、恥辱と虚言に満ちている。われわれはうわべをつくらうことばかりを求めて、そのくせ真意を偽わり、否認する。われわれは事実を糊塗する。それをどんなふうに、どういう意味で言ったか、自分も、同席の人たちも、それから自分の優越を知らせたいと思った友人たちも、知っている。それなのに、自分の率直さと心情の名譽を犠牲にして、自分の考えを否認し、自分と折れ合うために、虚偽の中にこそこそと逃げ隠れる。」(*ibid.*, III-10, P. 1019, b.)

(115) *ibid.*, P. 1017, b.

(116) *ibid.*, III-12, P. 1044, b. ゲルフィ党 *guelfes* とギベルニ党 *gibelins* は12世紀から15世紀にかけてイタリアを2分していた党派である。ゲルフィ党はローマ教皇を、ギベルニ党はドイツ皇帝をそれぞれ支持していた (Cf. *Petit Larousse*, Larousse, 1972, P. 1273.). なお、ここでは、ゲルフィ党はカトリック、ギベルニ党はユグノーの代りに使われている。

(117) *ibid.*, III-10, P. 1012, b. したがって、モンテーニュの内面を引き裂いていた不可避なディレンマを考慮するという条件を承認する限り、次のような F. S. Brown の見解は注目に値する。

"To place his liberalism and conservatism in irreconcilable opposition is an oversimplification of the seeming paradox between the two positions as they apply to Montaigne. Far from being in contradiction with each other, Montaigne's conservatism and liberalism were necessarily complementary attitudes growing from the single Socratic principle of the self-realization of the individual in his political, religious and ethical relationships. For him, peace and order in society, in so far as they could be attained without the sacrifices of personal autonomy and integrity, created the indispensable conditions for the achievement of the self-realization of the individual, and with it, of human dignity and liberty." (F. S. Brown : *Religious and Political conservatism in the Essays of Montaigne*, Genève, Droz, 1963, P. 96.)

(118) Montaigne, *Essais*, II-10, P. 1007, b.

(119) *ibid.*

(120) *ibid.*, P. 1007, b, c.

(121) *ibid.*, P. 1011, b.

(122) *ibid.*, III-2, P. 805, c.

(123) *ibid.*, III-10, P. 1004, b.

(124) 「市長とモンテーニュは常に2つで、截然と区別されていた。」(*ibid.*, P. 1012, b.) という表現も、モンテーニュのそうした職業観に基づいていると考えられる。

(125) *ibid.*, III-2, P. 805, b.

(126) *ibid.*

(127) *ibid.*, II-18, P. 667, a.

(128) *ibid.*, P. 666, a.

- (129) *ibid.*
- (130) *ibid.*
- (131) *ibid.*, III-10, P. 1007, b, c.
- (132) 例えば、ウェーバーは、『職業としての政治』において、政治行為が暴力的手段によって遂行され、必然的に倫理の領域に抵触する経過を詳述している。(前掲書85-106頁)
- (133) アリストテレス『ニコマコス倫理学』1130, b.23 (和辻哲郎『人間の学としての倫理学』岩波全書, 1971年刊, 62頁所収の引用による)。なお和辻氏は、アリストテレスにおける法律と道德の統一について、次のように説明している。「法律はロゴスの声であり、個人的・社会的な(従って我々の意味での)人間の共同の良心である。このような法律と道德との統一は、両者を別々のものとする現代の常識からは幼稚に見えるかも知れない。しかし人間が個人的・社会的なる2重性格において把握せられる限り、人間の道もまた個人性と共同性との統一において把握せられねばならぬ。人間の学としての倫理学は、かかる人間の道を明らかにすることによって、法律と道德とをともに基礎づけ得なくてはならぬ。」(前掲書62-63頁)
- (134) A. P. d'Entrèves : *op. cit.*, P. 46. (邦訳書, 66頁)
- (135) このような経緯については、南原繁氏の前掲書102-135頁を参照。
- (136) Montaigne : *Essais*, III-1, P. 796, b.
- (137) *ibid.*, II-12, P. 1041, b.
- (138) *ibid.*, III-13, P. 1113, b.
- (139) *ibid.*, I-23, P. 115, a.
- (140) *ibid.*, P. 109, a.
- (141) *ibid.*, P. 116, c.
- (142) *ibid.*, II-12, P. 579, c.
- (143) *ibid.*, I-23, P. 115, c.
- (144) *ibid.*, P. 116, a.
- (145) *ibid.*, III-2, P. 810, b.
- (146) *ibid.*, P. 811, b.
- (147) こうした徳は、善き事を敢然となしうる能力を示すコルネイユ的な徳の概念に近い。Cf. P. Bénichou : *Morales du grand siècle*, Paris, Gallimard, 1948, PP. 78-79.
- (148) Montaigne : *Essais*, III-1, P. 801, c.
- (149) *ibid.*, II-36, P. 756, a.
- (150) *ibid.*, III-1, P. 801, b.
- (151) *ibid.*, P. 802, b.
- (152) *ibid.*, II-17, P. 647, c.
- (153) P. Foulquié : *Dictionnaire de la langue philosophique*, Paris, P. U. F. 2^e éd, 1969, P. 754.
- もっとも、このような模写説は、必ずしも真なる認識のあり方を規定づけているわけではなく、現代では、むしろ、蓋然的な学説の1つと見なされているに過ぎない(廣松渉『存在と意味』岩波書店, 1982年刊, 243-249頁を参照)。廣松氏によれば、妥当説こそ真なる認識の実態を解明する鍵を提供していることになるが、『存在と意味』全3巻は、現在のところまだ完結してはいないので、引用の一部を通して著者の思想的立場を論ずることは大いに控まねばならない。しかし、ここではとりあえず、参考までに、妥当説の立場にたつ廣松氏の論旨を紹介しておく。
- 「認識の間主観的な妥当性こそが認識の真理性的問題にとって要訣をなすものであり、認識の客観的妥当性を前件として認識の間主観的妥当性を立論する旧来の方式は謂うなれば逆転させることを要する。けだし、認識が客観的に妥当するが故に間主観的にも妥当するのではなく、逆に、間主観的に対妥当する認識が物象化されて客観的に妥当する認識と見做されるというのが実態であって、「真理」とは、原理的・

第1次的にいえば、客観的に向妥当する認識ではなくして、間主観的に対妥当する認識にほかならない所以である。」(前掲書, 258頁)

(154) Montaigne, *Essais*, III-2, P. 807, b.

(155) *ibid.*, III-9, P. 967, b. なお、ヘーゲルは『法の哲学』§136の追加において、自己の内面の中に設定される良心のあり方を近代世界の立場であると思なしている。その場合、近代をどの時期に求めているのかについては、ヘーゲルは具体的に説明していないが、今まで本稿で述べてきた良心の自立した働きを考慮に入れる限り、モンテーニュはヘーゲルが考えている「近代世界の立場」にあると言えるだろう。また、良心に基づく自己検討という姿勢は、2世紀後のデイドロの中にも受け継がれていくことに注意する必要がある。この点については中川久定氏の『デイドロの『セネカ論』』、岩波書店、1980年刊、192頁を参照。

(156) *ibid.*, III-2, P. 816, b.

(157) *ibid.*, II-12, P. 541, a.

(158) *ibid.*, P. 587, a.

(159) *ibid.*, P. 600.

(160) *ibid.*, P. 592, c.

(161) *ibid.*

(162) 拙稿: "La méthode de Montaigne devant la peinture du <moi>," 『名古屋大学文学部研究論集』LXXXVIII, 1984, PP. 157-159 を参照されたい。

(163) Montaigne : *Essais*, II-12, P. 519, a.

(164) *ibid.*, P. 564, a.

(165) *ibid.*, PP. 486-600.

(166) *ibid.*, P. 563, a.

(167) モンテーニュはそうした人間の態度を次のように批判している。

「だがこの愚かな思い上りは踏みにじらなければならない。そしてこれらの誤った考えの笑うべき基礎を、思い切って、激しく揺すぶらなければならない。自分に何かの手段や力があると思う限り、人間は決して主のおかげで得ているものを悟ることがないであろう。よく言われるように、常に卵を雌鶏だと思うだろう。彼を身ぐるみ脱がしてシャツ1枚にしなければならない。」(*ibid.*, P. 490, a.)

(168) *ibid.*, P. 531, b.

(169) *ibid.*, P. 506, c.

(170) *ibid.*, P. 520, a.

(171) *ibid.*, P. 539, a.

(172) *ibid.*

(173) *ibid.*, III-13, P. 1068, b, c. こうした精神の営為を考慮する限り、懐疑主義を即座に信仰絶対論 fidéisme に結びつける解釈(例えば, H. Busson : *Le Rationalisme dans la littérature française de la Renaissance* (1533-1601), nouvelle édition, Paris, J. Vrin, 1971, PP. 405-415. やその立場を継承した, R. H. Popkin : *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, Assen, Van Gorcum, 1964, PP. 53-56 などの解釈)は、大いに議論の余地がある。この点について、ここで詳論することはできないが、問題は、モンテーニュの懐疑主義を表明していると考えられている『エッセー』第2巻第12章は、レトリックを駆使した作品であり、それをいかに把握するかという点に尽きると思われる(Cf. R. Aulotte: *Montaigne, Apologie de Raimond Sebond*, Paris, SEDES, 1979, PP. 84-100)。したがって、モンテーニュのレトリックを無視して、書かれた文章を文字通り彼の思想と同一視することは、『ド・サシ氏との対話』*L'Entretien de Pascal avec M. de Sacy* におけるパスカルが行なった偉大な誤読に陥る危険がある。とりあえず、ここでは、モンテーニュの懐疑主義は、限定された領域内で

絶えざる自己検証を遂行する積極的な営為を伴い、しかもそこで機能している理性は、倫理的な価値判断を備えていて、その意味で、カントの「純粋実践理性」*reine praktische Vernunft* に近い働きを示しているという点を指摘するに留める。

(174) *ibid.*, II-12, P. 563, a.

(175) *ibid.*, III-2, P. 812, b.

(176) *ibid.*, III-12, P. 1059, c.

(177) 自由の意味内容については、例えば、M. Cranston : *Freedom—A New Analysis*, Longmans, 1967.

(M. クランストン『自由』小松茂夫訳、岩波新書、1976年刊、15-66頁)を参照。

(178) Montaigne : *Essais*, III-8, P. 935, b.

(179) *ibid.*, III-12, P. 1046, b.

(180) *ibid.*, P. 1046, c. 原文は、次のように記されている。 “Potentissimus est qui se habet in potestate.” (Sén., Ép., XC)

(181) *ibid.*, III-2, P. 805, b.