

# モンテーニュと古代思想

## —— 道德意識に関する試論 ——

佐 藤 誠

モンテーニュは、古代ギリシア・ローマの文学、哲学、歴史などの書物を自由に渉猟しながら、自己の思想を形成したことは、よく知られている。実際彼は、「書物について」(『エッセー』第2巻第10章)と題する章の中で、彼が私淑した様々な古典を列挙している。特にソクラテスに関しては、「師の中の師」le maistre des maistres<sup>(1)</sup>であると彼は述べて、最大限の賛辞を表明するのである。しかしながら、モンテーニュが言及するソクラテス像は、プラトンやキケロなどの作品によって描き出されたソクラテス像と必ずしも類似しているわけではない。モンテーニュは、自己の思想的な立場を明確にするために、独自のソクラテス像を構想し、援用していることに注意する必要がある。すなわち、ソクラテスを中心とした様々な古典は、モンテーニュ独自の思想形態や行動様式を正当化し、強化する役割を果たすことになる。

ところで、モンテーニュは古典との対話のみを通じて、自己の思想を形成したわけではない。確かに、彼は1571年に、ボルドー高等法院を退職して、自分の城館に引きこもり、そこで、様々な古典との対話を試みながら、主著『エッセー』を執筆したことは疑いえない事実である。しかし彼は、政治に関する要件のためにパリへ時々出向いているし<sup>(2)</sup>、また、1581年から1585年にかけて、ボルドー市長として重要な政治的活動をしていたのである<sup>(3)</sup>。そして、ボルドー市長の任期後も、彼は当時の宗教戦争の最中に、カトリック派とプロテスタント派との対立抗争をできる限り回避する

ために、重要な政治的交渉をしていた形跡さえ認められる<sup>(4)</sup>。したがって、ボルドー高等法院の職務からは退いたけれども、モンテーニュは『エッセー』の執筆期間中に、政治の世界から遠ざかっていたわけではなく、むしろその世界に深く関わっていたのである。現実世界におけるそのような様々な政治的体験が、人間や社会に関する彼の見方を一層豊かにさせたと言える。

そこで本稿では、モンテーニュが、ソクラテスなどの古代の人物をどのように引用しながら、自己の思索を展開しようとしたのかを、認識様式、道德意識、そして自然観の視点から考察することにしたい。そうした作業を試みることにより、モンテーニュの思想的特質をより明らかにすることができると思われる。

## 1 認識のあり方

モンテーニュは、人間の認識に関して、「すべての認識は、感覚を通じてわれわれの中に入ってくる」(*Ibid*, p.587, a) と述べて、認識作用を、身体の一部を成す感覚器官に結び付けている。感覚は、その場合、認識行為にとって主要な位置を占めることになり、認識の対象は、感覚によってある程度まで制約されることになる。したがって、感覚の働きに依存する限り、事物の本質を正確に捉えることは困難である。「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」(*Ibid*, p.600, a) という文章が示しているように、感覚による認識行為は、主観的な特性によって歪められてしまう。すなわち、事物を知ることが、事物自体の客観的な性質を把握するのではなく、主体の感覚的な諸条件に影響されることになる。「感覚が認識の絶対的な支配者である」(*Ibid*, p.592, c) ために、認識手段としての理性は、真偽を正しく判別する特性を備えていないわけである。

モンテーニュは、その結果、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態度を表明している。認識手段としての理性は、確かに、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、事物を必ずしも正しく認識しうるわけではない。そうした理性は、むしろ「誤謬と過誤と弱点と欠陥に満ちた試金石」(*Ibid*, p.541, a)であると見なされる。しかしながら、認識手段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、事物に対する認識作用と密接な関係にあることを想起する必要がある。モンテーニュは、そのために、理性の機能を正確に捉えずに、理性の拡大適用を主張する様々な哲学者たちの学説を批判することになる。しかし彼は、人間の認識様式や判断行為自体を批判しているのではなく、理性の機能や限界を正しく把握することなく、様々な現象を軽率に解釈しようとする尊大な態度であり、あらゆる事柄を「自分との関係に基づいてでっち上げる」(*Ibid*, p.531, b) 理不尽な判断行為である。こうした態度は、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構築することになる。すなわち、批判の対象となっているのは、認識手段としての理性の不当な適用方法であり、決して理性の働きそのものが根底から否認されるわけではない。

こうしてみると、モンテーニュの検討行為は、古代ギリシアの懐疑論者の態度と類似しているように思われる。実際、ピュロンを中心とする懐疑論者たちは、事物の認識において、確固たる判断を下すわけでもなく、また認識する主体の無能さを主張しているわけでもない。彼らは、徹底した懐疑の中に身を置き、「何事にも確信を持たず、何事も保証しない」(*Ibid*, p.502, a) 態度を取る。その場合、懐疑の対象は、自己を取り巻く現象的世界全体に及ぶばかりではなく、懐疑する主体にも向けられる。したがって彼らは、主体の能力に対する無力や無知さえも否認し、「自己自身をも揺さぶる極端な懐疑の態度によって」(*Ibid*, p.503, a) あらゆる断定的な命題を退けることになる。懐疑論者たちは、その結果、事物のあり方を恣意的に解釈することなく、むしろ「完全な判断の中止」(*Ibid*, p.505, a) を説くのである。こうして、肯定も否定も否認する彼らの思索態度は、

「『私は何を知ろうか』という疑問形によって」(*Ibid*, p.527, b) 表すことができる。この疑問形は、否定的な断定を想定する反語的な表現を示しているわけではない。疑問形はあくまでも疑問形として指定され、判断自体を保留する態度を示すのである。そのような立場から、「われわれが事物について持っていると考え意見や知識の印象によって受ける動揺のない」(*Ibid*, p.503, a) 心的状態が導き出され、その状態は、通常、「アタラクシア」ataraxie<sup>(6)</sup>と呼ばれる。アタラクシアは、特定の思索態度を意味しているのではなく、「平和で冷静な生き方」(*Essais*, op.cit, p.503, a) を表している。すなわち、判断停止という認識態度が、あらゆる情念の影響を受けないアタラクシアという道德意識と結びつくことになる。懷疑論者たちの思索態度は、ここにおいて、単なる認識論的な次元に留まることなく、生き方自体に関する道德意識をも伴っていることがわかる。しかしこうした道德意識は、厳格な自己統御によって情念の働きを抑圧するようなストア主義的な意味内容を持っているわけではない。モンテーニュは、懷疑論者を代表するピュロンの試みについて、「彼は石や切り株になろうとしたのではなく、生きた人間として、推理と理性を働かせ、あらゆる快楽と自然の幸福を享受」(*Ibid*, p.505, a, c) すると指摘しているように、アタラクシアは、「生きた人間として」物事に対処する柔軟な道德的態度を表すことがわかる。懷疑論者たちは、日常生活の中で「普通の生き方に従う」(*Ibid*, p.505, a) 行動様式を採用していることから、そうした柔軟な道德的態度を備えていると言えよう。彼らは、「自然の様々な傾向、情念の衝動と圧迫、法律と慣習、学芸の伝統等に服従し順応する」(*Ibid*) ことにより、「日常の行為を、これらの事物の導くままに任せて、そこに何ら意見も判断も差し挟まない」(*Ibid*) わけである。彼らの行動様式は、その結果、保守的な傾向を帯びることになる。以上から、懷疑論者は、真理の探求に専念する理論家としてよりも、日常生活における理想的な生き方を唱導する道德家として特徴付けられる。認識問題は、むしろ副次的な事柄に過ぎず、道德に関する実践的な課題の方が重視されるわけである。

確かにモンテーニュも、自己観察によって自己という認識対象を検討することは、「思ったよりもずっと困難な企て」(*Ibid*, p.378, c) であると認めているように、自己検討は必ずしも有益な成果を直ちにもたらすわけではない。実際、「私の修業の成果は、学ぶべきことが無限にあると悟ったこと以外にはない」(*Ibid*, p.1075, b) という文章は、探索的な自己検討が、不毛な試みに終わることを示唆していると言える。しかし、無知の確認は、決して無意味な事柄ではなく、自己検討では、自己の限界を了解するという積極的な自覚を伴っているのである。このような確認は、本来の自己認識へ至ることができないけれども、自己検討における観察者の役割を正当に捉える契機を提供することになる。しかし、そのために自己検討が放棄されるわけではなく、自己に対する無知が探索過程において確認されるに応じて、自己検討は、ますます中断されることなく遂行されていく。探索的な態度は、こうして、モンテーニュでは、無知の確認と密接に結びつくことになる。「私は問う者、無知なる者として語る」 *je parle enquerant et ignorant* (*Ibid*, p.806, b) という象徴的な表現は、このような経緯において理解する必要がある。以上から、彼の自己検討とは、何らかの「知」を求めるのではなく、不可解で矛盾した自己という人間を常に吟味する試みであることがわかる。モンテーニュの試みは、ここにおいて、ソクラテスの思索態度に匹敵しうる性質を備えていると言える。特に『エッセー』第3巻第12章で表明されているソクラテス賛美は、デルフォイの信託を自己の課題として実践した古代の哲学者に共感しているモンテーニュの態度を示していると考えられる。

ところで、「汝自身を知れ」というデルフォイの神託は、本来は、哲学的な意味での自己認識ではなく、「自己への配慮」という包括的な意味内容を含んでいることに注意する必要がある。実際、フーコーが指摘するように、「自己への配慮」から狭義の自己認識へと転換させたのは、中世の神学であり、神学こそ、「キリスト教から出発して普遍的な射程を持つ信仰を基礎付ける合理的な思索として自らを規定することで、同時に一般的

な認識する主体を基礎付けた」<sup>(6)</sup>と見なされるわけである。したがって、モンテーニュの試みは、フーコーが言及する「自己への配慮」の営為に極めて類似していることになる。

そのような事情から、モンテーニュは、自己の無知に対して無知であるという主張に安住した懐疑論者の立場とは異なっていることが理解される。モンテーニュは、確かに人間の能力を様々な事物に不当に適用することを批判しているけれども、「各々にとって、自分の存在以上に大切に尊いものはない」(*Essais*, p.532, b)と述べているように、自己のあり方を正当に検討し、評価する態度をも表明しているのである。

## 2 行動様式の諸問題

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、倫理の基盤は、国家共同体という公共の領域の中に求められ、個人の存在意義は、そのために、社会全体の価値規範と密接に結びついている。すなわち、人間の行動様式を規定づける道徳原理は、個人の内面に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のである。個人の道徳原理は、こうして、ポリス国家に条件付けられているので、ポリス国家は、人間社会を単に統治する機構であるばかりではなく、人間の道徳原理を提供する倫理的な統一体でもあることがわかる。法体系はそのような国家を想定している限り、正当な倫理的規範となりうる。したがって、法律という外的な規範は、人間の道徳原理を基礎付けることになり、政治の諸形態は、倫理の価値と緊密に結びつくことになる。

しかしながら、人間の行為に関わる道徳原理は、必ずしも常に、国家や法体系の中に示されているわけではない。「法律に権威と指示を与えるためには、真なる徳は、本来の力を大いに弱めなければならない」(*Ibid*, p.796, b)とモンテーニュが指摘しているように、法律は、確かに人間社会を支配する機能を果たしているけれども、公正な道徳原理を提示するよ

うな倫理的規範を備えてはいないのである。ここから法律と道徳の乖離現象が引き起こされ、道徳本来の価値は、伝統的な習慣のような「人為の足跡」(Ibid, p.1113, b)によって覆い隠されてしまう事態に及ぶ。

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」(Ibid, p.115, a)なるほどに強力な効力を持つ。習慣の支配は、そのため、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」(Ibid, p.109, a)ことによって、新たな価値基準を人間の意識の中に形成し、定着させてしまう。その結果、「習慣の蝶番から外れたものは、理性の蝶番からも外れていると思われるようになる」(Ibid, p.116, c)という不合理な状況が引き起こされる。しかし、このように形成された価値基準は、特定の時代や地域に固有な習慣によって条件付けられた歴史的な産物と見なされ、決して普遍的な特性を備えているわけではない。すなわち、人間社会の様々な価値基準は、所詮、相対的な性質を帯びているだけであり、しかも正当な手続きによって形成されるわけではないのである。「河1つ越ただけで罪惡となるような善とは何であろうか」(Ibid, p.579, c)と、モンテーニュが社会の価値基準に関する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。このような不合理な特性は、人間の内面に関する道徳意識についても、同様に認められる。道徳意識は、習慣によって恣意的に作り出され、人間社会の中に定着した価値基準に従って、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」(Ibid, p.115, c)とモンテーニュは述べて、道徳意識が、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ことを認めている。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、「習慣が我々に事物の本当の姿を隠す」(Ibid, p.116, a)のために、むしろ虚偽の様相を呈すことになる。荒廃した時代状況や習慣の支配が、こうし

て、法律と道徳の乖離を引き起こし、しかも本来の道徳意識を歪曲させてしまうわけである。

モンテーニュは、また、「生まれつきの傾向は、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」(*Ibid*, p.810, b) と述べているように、道徳意識が退廃した理由を、人間の本性の中にも見出している。実際、「現在、新しい考え方によって、世間の道徳を矯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、増加させないまでも、そのままに許している」(*Ibid*, p.811, b) という文章が示しているように、人間の本性に固有な道徳意識が退廃した状況を容認する傾向がある。そこで、真なる道徳原理をどこに見出し、そしていかに堅持させるのかということが、倫理の基盤を確立するための主要な課題となる。モンテーニュの倫理観の特質を見極めるためにも、倫理の機軸を成す徳の意味内容を検討することが要件となる。

徳 *vertu* という語は、語源的には「力」を意味するラテン語の *virtus* に由来している。その語は、善き行為を敢然と成し遂げようとする雄渾な精神力を意味する<sup>(7)</sup>。モンテーニュは、そうした徳を備えた歴史上の様々な人物を描き出しているけれども、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。むしろ「徳の権利は、我々の義務の権利に優先すべきもの」(*Ibid*, p.801, c) と見なされ、彼は、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。その人物は、「品位と良心」(*Ibid*, p.756, a) において、人格の特性を最大限に表し、「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」(*Ibid*, p.801, b) として描き出されている。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両親を軽蔑する」(*Ibid*, p.802, b) 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。そうした徳の性質が、エパメイノンダスのような高潔な人格を特徴付けることになる。しかし人間の行動様



式は、そのような徳によって倫理的な意義を保証するばかりではなく、「真実<sup>①</sup>は徳の第1の基本的要素である」(Ibid, p.647, c) と指摘されているように、同時にまた、真実によって、行動様式の倫理的な意義が検証されるのである。そうした検証過程は、主観的な領域内で行われるけれども、真実の指標は決して充足した不動の指標ではなく、良心によって常に吟味・検討される特質を備えている。確かに、良心による自己検討は、主観的な意識内で遂行される自立した行為であるが、同一の自己の中に「裁く主体」と「裁かれる主体」という相反した存在を想定した力動的な様相<sup>②</sup>を呈している。実際、モンテーニュは、「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ものは、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」(Ibid, p.807, b) と述べて、自己審判の特性を説明している。しかしながら、自己審判は、決して寛大な自己評価を容認しているわけではない。確かに、「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」(Ibid) という文章は、他者の監視や外的な権威から免れているために、自己の内面に安住するような心的状態を表すように思われる。しかしながら、「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」(Ibid, p.967, b) と、モンテーニュ自身が断言しているように、自己審判は極めて厳格な性質を備えている。後にカントが、良心を「人間の内なる内的法廷の意識」<sup>③</sup>であると見なしたのは、そのような経緯に由来している。良心は、そのような「内的法廷」の中で自己自身を主体的に裁く作用に他ならない。自己の行動様式は、こうして、「良心の呵責」という厳格な自己審判を通じて倫理的な意義が検証されることになる。

したがって、モンテーニュの試みは、通俗の道德原理が荒廃しつつある時代状況の中で、自己の思想や生き方全体を厳しく問い直す営為であったことがわかる。実際、「私は自分の生活を作ることに全力を尽くしました。

これこそ私の職業であり、仕事であります。」(*Ibid*, p.784, a) という文章が示しているように、モンテーニュの主要な課題は、「自分の生活を作ること」former ma vie であり、書物を執筆することは、実人生においては、人格形成を行うための副次的な契機を提示しているに過ぎない。このような主張は、『エッセー』第3巻第13章の中で、「われわれの務めは、自分の性格を作ること、書物を作ることではない」(*Ibid*, p.1108, c) と記される立場と似通っているし、また「われわれの偉大な光輝ある傑作は、立派に生きることである」(*Ibid*) と述べられる態度とも類似している。そうした実践的な態度は、日常生活において、真に生きる意味を生涯にわたった問い続けたソクラテスと共通した姿勢を認めることができる。ソクラテスの生き方は、その死に至るまで、行為全体に関する理想的な道德の規範をモンテーニュに提供していたと考えられる。その意味で、モンテーニュの立場は、<sup>スタティック</sup>静的な道德原理を設定しようとした懷疑論者ピュロンとは著しく異なっている。モンテーニュは、厳格な自己審判を伴う道德意識を自己の内面に設定しようとしたのであり、アタラクシアや充足した精神状態に安住しようとしていたわけではない。「私の魂は常に修業と試練の状態にある」(*Ibid*, p.805, b) という指摘や、「我々の研究には決して終わりが無い」Il n'y a point de fin en nos inquisitions (*Ibid*, p.1068, b) という文章には、そうしたモンテーニュの態度が端的に表されていると言える。

ところで自己研究は、一般的な認識対象から観察する主体を任意に取り上げているために、諸学問において必ずしも主要な位置を占めていないように思われる。確かに、不可解で矛盾した自己という現象を吟味することが問題となっているために、そうした試みが確固たる知識をもたらす可能性は非常に乏しいと考えられよう。しかしながら、「大抵の精神は、自分を眠りから覚まし、働かせるために、外部からの材料を必要とするが、私は、むしろ、落ち着くため、休むために、それを必要とする。なぜなら、私の精神の最も骨の折れる、最も大事な研究は、自己を研究することだか

らである」(*Ibid*, p.819, c) という文章が示しているように、「自己を研究すること」*s'estudier à soy* は、モンテーニュにとっては極めて重要な研究であることを想起する必要がある。

様々な学問に対するモンテーニュの不信感は、「レーモン・スポンの弁護」と題する第2巻第12章を中心に、『エッセー』全般に認めることができ、彼の懐疑的態度の形成に重要な動機を与えている。その場合、問われているのは、様々な学問における知識の不確実性であり、不当性である。様々な学説は、十分に検討されることなく、恣意的に形成され、そして「権威と信用によって」(*Ibid*, p.539, a) 広く容認される傾向がある。諸学問は、このような根拠薄弱な学説によって構成され、しかもそれらの学問体系に虚構の信憑性を与えているのは、伝統的な権威である<sup>9)</sup>。したがって、モンテーニュが何よりも疑問視したのは、不確実な知識で構成されている学問の土台そのものであると言える。しかし彼は、様々な学問における知識の不確実性ばかりではなく、知識を受け取る主体の態度をも問題視していることに注目しなければならない。すなわち、知るべき様々な事物に関する人間の能力そのものが問われているのである。

事物を正しく判断するためには、真偽を明確に識別する普遍的な基準が設定されねばならない。しかもその基準は、誤謬に満ちた感覚ではなく、理性という道具によって検証されることが要件となる。事物を判断する試みは、その場合、「事物から受け取る表象を判断するには、そのための道具が要る。その道具の真偽を確かめるためにはその証明が要る。その証明の真偽を確かめるためには、また道具が要る。かくて無限に循環を繰り返すことになる」(*Essais*, pp.600-601, a) 事態となるので、必然的に袋小路に陥らざるをえない。しかしながら、モンテーニュは諸学問や事物の認識における不確実性の問題を、客観的な観点から検討しているのであり、認識様式に関する価値判断に言及しているわけではない。すなわち、事物を正しく認識することは確かにほとんど不可能であるけれども、モンテーニュは事物の認識における主体の役割をも等閑視しているのではない。むしろ

彼は、「われわれはわれわれの思想を一般的な問題で、すなわち宇宙の原因とか運行とかの、われわれなしでも立派に進行する問題で邪魔している。そして、人間一般ということよりももっと直接にわれわれに関係のある自分自身のことを、ミシェルのことを、なおざりにしている」(*Ibid*, p.952, c) と述べて、知る対象よりも知る主体の方を重視するのである。したがって、たとえ矛盾に満ちた不可解な存在であろうとも、知る主体は、自然界の様々な現象や人間一般よりも考慮すべき存在となる。モンテーニュは、こうして、自己理解の試みをあらゆる知的活動の出発点に位置付けているのである。実際、「自己を理解しえないものが、一体何を理解しえようか」(*Ibid*, p.557, c) と彼が問いかけているように、人間のおよび自然的現象における様々な問題に正しく取り組むためにも、先ず知る主体である自己を検討することが必要条件となる。以上から、モンテーニュによる自己研究は、様々な学問における中心的な位置を占めることになる。

彼はまた、「人間を本性に従って導くことは人間にとってかりそめの仕事ではなく、明白な、単純な、極めて重要な仕事であり、造化の神が真面目に、厳粛に与え給うた仕事である」(*Ibid*, p.1114, b, c) と述べて、自己の存在を「神が下し給うた賜物」とであると見なしている。したがって、自己の存在を総体的に考察するためには、その存在を「一本の髪の毛に至るまで」(*Ibid*, p.1114, b) 重視することが要請される。モンテーニュが自己の存在を構成している精神と肉体をともに重要視するのは、そうした理由に起因している。ところで、心身結合は、モンテーニュの人間観を特徴付けているばかりではなく、キリスト教的な人間観にも一般的に認めることができる。

実際、心身結合ばかりではなく、自己認識をも重視することは、キリスト教神学者にとって不可欠な課題となっていた。しかし、「自己認識は、救いの教えに従属することによって、絶対的に不可欠なものとなるのであって、自己認識は、同時に、すべての認識の始原であり、認識の唯一無二の対象であり、認識の終局の対象である」<sup>(10)</sup> というジルソンの指摘が示して

いるように、自己認識は救済の説に従うために行われていたことに注意する必要がある。

確かにモンテーニュ自身も、自己の存在を神の賜物であると見なし、それを正しく導くことは「明白な、単純な、極めて重要な仕事」(*Essais*, p.1114, b)であると認めている。しかし彼の試みは、神の認識へ必然的に導かれるわけではない。モンテーニュの自己は、神の像を宿しているわけではなく、そのために、自己研究は真実在を持つ神の認識という、より高い次元へ至る可能性を提供しているわけではないのである。モンテーニュの立場は、その意味で、「魂の研究は、魂こそ神の座であるために、キリスト教神学者たちが特に念入りに研究した対象であった」<sup>(11)</sup>と指摘されているようなキリスト教神学者の態度とは質的に異なっていると考えられる。

こうしてみると、モンテーニュの自己研究は、それ自体、独立した試みであり、決して神の認識へ至る準備作業ではないことがわかる。すなわち、彼の研究には、キリスト教神学者たちに認められるような自己認識に関する価値体系が含まれていないのである。モンテーニュは、このように、何よりも自己を枢軸にして、様々な知的活動を試みることになる。したがって、彼の自己研究は、そうした知的活動の基幹を成し、しかもいかなる価値体系にも従属しない独立した営為であることがわかる。「私は他のどの主題よりも自分を研究する *Je m'étudie plus qu'autre subject*。これが私の形而上学であり、自然学である」(*Essais*, p.1072, b) という比喩的な表現は、そのような観点から理解しなければならない。

しかしながら、モンテーニュの自己研究は、単なる認識論的な研究でもなく、また存在論的な研究でさえもなく、自己の人格全体を包括的な視点から検討する一種の「実践的倫理学」を備えた研究である点を見逃してはならない。自己描写を通じて、自己を不断に検討する試みに対するモンテーニュの確固たる信念は、そこから由来するのである。以上から、モンテーニュの試みは、良心に基づく自己検討を伴った道徳的な実践であり、判断する主体の自律した精神によって不断に行われることになる。

その場合、「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」(*Ibid*, p.816, b) という文章が指摘しているように、良心の働きは、理性の効力によって改善されることに注意する必要がある。理性を伴う行動様式は、事物の認識ばかりではなく、人格形成を目指す倫理的な実践においてこそ、重要な役割を果たすことになる。すなわち、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、「どんな動作でも、私の理性の目を逃れ、隠れおお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」(*Ibid*, p.812, b) という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。

理性は、ここでは、あらゆる行動様式を倫理的な観点から吟味し、徳のあり方を判断する試金石となりうるのである。そうした理性の働きが、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る。理性は、その場合、行為の妥当性を内なる良心の働きに基づいて判定するために、精神の自律を意味していることがわかる。すなわち、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常に検証され、しかもその検証過程は、理性の機能を通じて有効に行われるわけである。実践的な理性は、その時、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、「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、歪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」(*Ibid*, p.1059, c) と述べ、しかもソクラテスを例に挙げて、「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、自分の町を支配する人々を神々に服従させたもの、彼の魂が不死のものではなく死すべきものであるがゆえに死に望んで勇敢にさせたものである」(*Ibid*)と記して、実践的な理性の効用を説明している。

真なる倫理は、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、しかもそうした精神の営為は、同時にまた、モンテーニュにおける自由の概念をも特徴付けるのである。

自由という語は、通常、束縛の反意語として使用され、『エッセー』の中でも、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用例を認めることができる。自由な対象を成す私的な自己は、その場合、「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ない。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」(*Ibid*, p.935, b)という文章に明示されているように、自由と理性は同義語であり、社会的な束縛から確保しうる精神の自律を意味するのである。すなわち、自由な行為には、自律した主体を前提とした行動様式を伴い、精神の自律は、そうした行動様式の中で確保されることになる。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、決して放縦な行動を指し示しているわけではない。むしろ、自律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」(*Ibid*, p.1046, c)と書き記し、その文章の後に、「最も強い人は、自己を統御できる人である」(*Ibid*)というセネカの文章を付け加えているのは、そのような事情に由来しているのである。

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じて形成されることがわかる。自己統御は、その場合、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表し、決して、自己充足した心的状態を示しているわけではない。したがって、自由とは、自己統御を試みながら、常に行為全体の検証を主体的に行う倫理的な実践であると考えられる。そのような倫理的な実践が、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可能性をもたらすことになる。

### 3 国家と自然

当時のフランス王国の基盤を揺るがせていた原因は、その王国を分裂状態にまで追い込んでいた宗教戦争であり、そのために、国家の組織には、病的な兆候を認めることが出来る。したがって、モンテーニュは国家の土台を成す法体系には正当な存在理由を認めず、むしろ虚構の法的權威を暴き出している。すなわち、法体系は、人間の恣意的な価値判断によって規定付けられるために、「法律ほど絶えず動揺を受けるものはない」(*Ibid*, p.579, a) 事態が引き起こされる。そして恣意的な価値判断は、法律に固有な特性とはほとんど無関係な要因（例えば、時代や地域などの諸条件）によって形成され、そのために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。法体系を創造する主体は、「常に空虚で判断の決まらない作者である人間」(*Ibid*, p.1072, c) であるために、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ことになる。その場合、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はなく<sup>(12)</sup>、モンテーニュの後に、人間性の本質に根ざす法体系への転換を試みたグロティウスの自然法の概念とも質的に異なっていると言える<sup>(13)</sup>。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。そうした法律は、現実社会を規制している実定法に類似した性質を備えているけれども、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



よって特徴付けられることになる。宗教戦争により、社会の価値体系が常に動揺しているばかりか、時には根底から崩壊しつつある時代に、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得ず、誤謬性こそが法律の歪曲された権威を正当化する結果となる。

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けれども、同時にまた、現状を維持するための有効な働きを示している点にも注意する必要がある。すなわち、法体系はどんなに欠陥に満ちていても、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、そのために、病的な国家の崩壊状態を部分的に食い止める働きをすることになる。しかしながら、国家自体は、全体としては有機的な統一体を成していて、その骨組は、必ずしも法体系のみに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付けられる普遍的な運動形態を表し、次の文章が示しているように、人知を越えた働きを呈する場合がある。

すなわち、「国家の存続は我々の理解を超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」(Ibid, p.959, c) とモンテーニュは指摘することになる。そのような国家の運動形態は、しばしば人体に比較され、権力機構としての国家観が退けられている。モンテーニュは、「我々の肉体の病気や状態は、国家や政体の中にも見られ、王国や共和国も、我々と同じように、生まれ、咲き、年老いてしぼむ」(Ibid, p.682, a) と述べて、国家と人体との類比を提示する場合、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。有機的な統一体は、自然界の秩序によって規定付けられる運動形態を示している限り、マクロ的な対象である国家にも、ミクロ的な対象である人間にも見出されるわけである。したがって、人体の「病的な性質」が人体の維持に役立つように、病的な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すことになる。病的な症状は、

人体や国家にとって、外見上は有害な部分を占めているように思われるけれども、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、有機的な統一体を表す国家や人間を維持するためには有効な働きを示す結果となる。

以上から、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な存在としての国家の運動形態に手を加えることとなり、自然に反した行為であると見なされるのである。「改革ほど国家を押しつぶすものはない」(Ibid, p.958, b.c) と述べて、モンテーニュが国家の改革を厳しく批判しているのは、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ためである。「国家というものは、いろいろな要素が緊密に組み合わせられた建物みたいなもので、その1つを動かせば必ず全体がぐらつく」(Ibid, p.119, a) という文章に指摘されているように、国家を改革することは、全体の解体をもたらすために、彼は国家の改革に関する様々な試みを退けていることになる。

そのようなモンテーニュの保守主義は、現実社会では、正当な王政を主張するポリティック派の立場に類似しているように考えられる。確かに彼は、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、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<sup>(14)</sup>。正統な王政による国家統治は、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。しかしポリティック派の政策は、現実面ではモンテーニュの見解と重なる部分があるけれども、国家を有機的な統一体である自然的存在である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<sup>(15)</sup>。そのような理念としての国家観は、何よりも自然に関するモンテーニュ独自の捉え方に基いていると考えられる。

こうして、マクロ的な見地から考察すれば、現実社会は、「世界の普遍

的な法則」(*Ibid*, p.1073, c) によって支配された有機的な統一体を成して  
いて、モンテーニュ特有の自然観がそこに伏在していると言える。

「自然はすべてを行うことができ、また、すべてを行う」(*Ibid*, p.141, c) という指摘が示しているように、自然は、人間や世界に関する様々な現象全体を包括する存在様式を備えている。そうした自然は、万物を創造する原動力となるばかりではなく、同時にまた、事物の存在を秩序付ける働きをも行う。したがって、外見上は錯綜とした印象を与える世界の多種多様な事象は、特定の秩序に基づいて存在していることになる。「自然は世界のあらゆる創造物を一様に抱いて来た。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1つもない」(*Ibid*, p.456, a) という文章が示しているように、自然の働きが、世界全体を秩序付け、そして事物に存在価値を付与するのである。しかも「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」(*Ibid*, p.1113, c) と考えられるので、自然は、倫理的な価値を担った存在原理として把握される。自然の秩序は、こうして、人間の生き方そのものと密接に結びつくことになる。すなわち自然は、事物を正当に創造するばかりではなく、人間に適切な行動原理をもたらし機能をも果たすのである。実際、モンテーニュは、自然のそうした機能について、「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、われわれの理性ばかりではなく、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」(*Ibid*, pp.1107-1108, b) と説明しているように、自然の法則は、人生全体のあり方にとって非常に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<sup>(16)</sup>。モンテーニュが、「自然は優しい案内者である。だが、それに劣らず、賢明で公正な案内者である」(*Essais*, p.1113, b) と述べているのは、自然のそうした特性を指していると言える。しかしながら、現実界では、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。「私は至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」(*Ibid*)と記されているように、人為によって作り出された様々な現象は、第2の自然という擬制を形成し、そのため、事物の存在や人間に内在する本来の価値を見出すことは非常に困難となる。そ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。

こうして、モンテーニュの保守的な態度に関しては、「私は行動については自分の思慮をほとんど当てにしない。むしろ世間一般の秩序の導くままになる」(*Ibid*, p.656, c)と説明されているように、自己の行動様式を規定付けているのは、決して盲目的に現状を肯定しているわけではなく、現実界の背後に認められる首尾一貫した自然界の秩序が重視されるためである。現実社会の存在基盤は、何よりも、自然界の秩序に係わる普遍的な法則によって支えられ、そのために、現状を維持することは、そうした秩序や法則に従うことを意味することになる。モンテーニュは、「すべてはこの世界という大きな流れの中に、ストア派のいわゆる様々な原因の連鎖の中にある。この事物のあらゆる秩序が、過去も未来もすっかり覆らない限り、個人の思想は、願望によっても、想像によっても、その中の1点をも変えることができない」(*Ibid*, p.815, b)と断言しているように、彼の保守的な態度は、マクロ的な視点から洞察された普遍的な秩序のあり方を重視する立場から導き出されていることがわかる。

懐疑論者ピュロンの行動様式は、物事の成り行きにただ受動的に従う性質を備えているけれども、モンテーニュ自身は、現実社会を包括的な観点から条件付けている世界の法則や秩序の意義を見極めることにより、現状を維持する保守的な態度を採用しているわけである。

註

- (1) Montaigne: *Essais*, éd. P. Villey, revue et introduite par V.-L. Saulnier, Paris, P. U. F., 1965, p.1076, c. 以下、モンテーニュの引用文の註に記されている 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作者が加筆した部分を示す。
- (2) 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。
- (3) モンテーニュは、宗教戦争の最中に、ユグノー派の過激な企てやリーグ派の脅迫的な手段から、いかにボルドーを守り抜いたかということを、『エッセー』にはほとんど書き記していないが、決して等閑視すべき事柄ではない。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かりを示しているのである。
- (4) 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、または、1586 年 2 月～5 月の 2 つの時期に求めている。Cf. D. Maskell: *Montaigne m?diateur entre Navarre et Guise*, in Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance XLI, Droz, 1979, pp.541-553.
- (5) セクストス・エンピリクスの著作『ピロニスム哲学概要』によれば、判断の停止という認識行為は、よりよく生きるための道徳原理であるアタクシアを導く前提条件となっている（Sextus Empiricus: *Oeuvres choisies*, traduites par Jean Grenier et Geneviève Goron, Paris, Aubier, 1948, pp.158-164）。したがって、認識問題は、道徳問題と不可分の関係にあると言える。
- (6) ミシェル・フーコー『主体の解釈学』、筑摩書房、2004 年刊、34 頁。
- (7) そうした徳は、善きことを敢然となしうる能力を表すコルネイユ的な徳の概念に近い。Cf. P. Benichou: *Morales du grand siècle*, Paris, Gallimard, 1948, pp.78-79.
- (8) カント、『人倫の形而上学』、〈世界の名著、32〉中央公論社、1972 年、p599. カントは良心の働きを次のように比喩的に述べている。すなわち、「行為が決意されてしまうと、良心の中にまず原告が姿を現すが、同時に、彼と一緒に法律顧問も現れ出る。そしてこの場合、その係争は示談にされてはならないのであって、法の厳正に従って決定されねばならない」（同上、p.602）と。
- (9) 実際、ミシェル・フーコーは、16 世紀の知的状況について、「16 世紀の諸知識は、合理的な知と、魔術の使用から派生した概念と、古代のテキストの再発見

により権威が増加した文化的なあらゆる遺産との、不安定な混淆によって構成されていたように思われる」(*Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p.47)と説明している。

- (10) E・ジルソン『中世哲学の精神』下、服部英次郎訳、筑摩書房、1975年刊、11頁。
- (11) E・ジルソンの前掲書、30頁。
- (12) 南原繁氏は、次のようにトマスの自然法の特徴を説明している。すなわち、「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・社会の規範が引き出される。それが中世固有の法概念であり、自然法を通じて、キリスト教的理念が人間社会に顕現された規範に他ならない。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基づく批判的原理であるよりは、絶対的な神理性的に基づき、社会の実証的秩序の基礎付けの原理としての役割を成す。そして、この解釈は、究極において、歴史的伝統と特定の神秘的階級制を持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)と。
- (13) グロティウスの自然法は、確かに人間の本性に根差しているけれども、神的な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』久保正幡訳、岩波書店、1952年刊、76頁)
- (14) Cf. Montaigne, *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, [Bibliothèque de la Pléiade], 1962, pp.1397-1399.
- (15) ポリティック派は、神概念を自然化させ、それによって「神授権説とリアリズムとの結合」(佐々木毅『主権・抵抗権・寛容』岩波書店、1973年刊、63頁)を試みる。こうして、国家は正当な王位継承法を保証し、「調和的な統治」(前掲書、168頁)を提供することになる。
- (16) そうした自然観は、神から分離した所産的自然 *natura naturata* として捉えるキリスト教的な自然観とは何ら類似点を持たない (Cf. H. Friedrich: *Montaigne*, trad. franc, R. Rovini, Paris, Gallimard, 1968, p.331)。モンテーニュの自然観は、むしろ事物の動力因としての能産的自然 *nature naturans* に近いと考えられる。