

モンテ・ニユの思考様式

——人間・社会・自然——

佐藤 誠

モンテ・ニユは、青年期にボルドー高等法院を退職して、自分の城館に引きこもったことはよく知られている。その城館の書斎の壁に刻み付けられた「引退の辞」によれば、彼は、「高等法院の隷属と公務の重荷」⁽¹⁾から解放された後に、「博識なミューズの女神たち」⁽²⁾の世界に沈潜して、平静な余生を送ることを表明している。こうしたモンテ・ニユの決意が、自己分析の試みとして、後年、名著『エセー』を執筆し始める重要な動機を示すことになる。しかしながら、彼は、一五七一年に自分の城館に引きこもったけれども、政治に関する要件のためにパリへ時々出向いているし、⁽³⁾また、一五八一年から一五八五年にかけて、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。⁽⁴⁾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。⁽⁵⁾したがって、確かに、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、政治の世界から全く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と考えられる。彼のそうした政治活動は、必然的に『エッセー』の執筆過程に、様々な影響を及ぼしていると思われる。

そこで本稿では、政治に関わるモンテーニュの立場を考慮に入れながら、彼自身の思想的な立場と現実的な政治状況との関係をどのように捉えていたのかを様々な観点から論究することにした。そうすることにより、『エッセー』の思想的・歴史的意義をある程度まで明らかにすることができると思われる。

一 自己描写の基本的問題

モンテーニュは、「私自身が私の書物の題材である」(Essais, p. 3, a)と述べているように、自分自身が『エッセー』の主題であることを明言している。しかし、執筆当初は、どのような自己をいかに描写しようとしていたのかについて、作者は必ずしも明確な展望を抱いていたわけではない。実際、観察対象が観察者と重なる場合、観察が有効に行われるためには、観察者の意識内において主体から対象が分化し、客体化されることが要件となる。主体と対象が未分化な状態にある時は、両者は類語反復トトロジック的な様相を帯び、その結果、観察する行為自体が成立する正当な基盤は見失われてしまう。類語反復トトロジックは、主体と対象との間に伏在している意味上の差異を明示することができないためである。したがって、主体からの対象の分化こそ、正当な観察行為が成立する必要な前提条件となる。モンテーニュの自己描写は、そのよう

な分化現象を引き起こし、観察対象である自己を外在化させる契機をもたらすわけである。

しかしながら、自己観察を通して抽出された「自己」は、決して明確な特性を表しているわけではなく、むしろ「あらゆる矛盾」*toutes les contrarietes* (*Tbid.*, p. 335, b) によって特徴付けられることが判明する。観察の対象や観察する主体は、両者共に流動的な変化の状態にあるために、確固とした観察方法を確立することができない。そこでモンテーニュは、流動的な対象が示す多様な局面を具体的に描写する方法を採用するのである。こうして、自己の「本質を描かずに、推移を描く」(*Tbid.*, p. 805, b) 方法が、自己の「あらゆる矛盾」をできる限り正確に捉えるために有効な働きをすることになる。観察の対象と主体が共に変化し流動しているために、「推移」*le passage* に伴う様々な変化を柔軟に把握することが求められる。流動的な自己という現象に対しては、概念的な分類に基づく分析よりも、具体的な観点から、その変貌をありのままに観察することが必要となる。具体的な経験に応じた観察が、自己描写において主要な位置を占めるのは、そのために他ならない。そのような描写方法は、「厳密な実験的方法」⁽¹⁾ であると見なすことができ、その方法によってこそ、自己の微細な動きを正確に記録することが可能となる。しかし、細部の描写を集積することによって、流動的な自己の様相を必ずしもすべて網羅することができるわけではない。

観察する主体と対象が、「絶えざる変化と動揺の中にある」(*Essais*, p. 601, a) ために、自己の諸様相を細大漏らさずに描き尽くすことは、まず不可能である。確かに、自己の流動的な側面だけに専念することは、自己を全体として考察するためには、必要であるけれども、決して十分であるとは言えない。ところが、モンテーニュは、「もしも自身自身に耳を傾けるならば、自分の中にある特有な支配的本性が、教育に対して、あるいはこの本性に反する様々な情念の

嵐に対して戦っているのを発見しない人はいな」(Ibid. p. 811, c)と述べているように、「支配的な本性」une forme maistresseが、「自己」の本性に関する普遍的な要因を形成していることを指摘している。こうした普遍的な要因は、特に「真実を選び分ける能力」(Ibid. p. 658, a)の中に認められ、その能力は、情念によって変質しない判断力を表すのである。すなわち、モンテーニュにとって、判断力こそは自己の本性の普遍性を示し、彼の「最も強固で普遍的な思想」(Ibid.)を構成していることになる。彼が、「私の判断力は、ほぼ誕生以来、同一で、同じ傾向と道筋と力を持っている」(Ibid. p. 812, b)と明言しているのは、そうした事情に由来している。以上から、モンテーニュにおける自己は、流動性や変貌によってばかりではなく、「支配的な本性」に固有な普遍的性質によっても特徴付けられることがわかる。これらの異質な二つの特性が、モンテーニュの本性を規定づけていて、自己描写の主要な対象となるわけである。したがって、それらの特性を観察することにより、自己の総体がある程度まで捉えることが可能となる。

このような観点から、モンテーニュの自己描写に関する二つの観察方向を想定することができる。一方は、意識の變化に対応しながら、自己の細部を恣意的に吟味することを目指す分散的な方向であり、他方は、「支配的な本性」に基づいて、自己の普遍的な局面を探ることに専念する動向であり、それは集中的な方向によって示される。分散的な方向は、受動的な性質を表し、観察形態は内的・外的な状況に伴う多様な変化に応じて恣意的に行われる。それに反して、集中的な方向は能動的な性質を示し、外的な諸要因に影響されることなく、自己の本来の特性が描出されていく。これらの二つの動きが、モンテーニュの自己描写に関する執筆過程を規定付けることになる。こうした動きは、自己の不断の変貌を詳細に描き出すのみならず、自己の普遍的な側面をも明らかにする経緯を示している。すなわち、流動的な細

部の描写は、モンテーニュにおいては、普遍的な人間性の周囲をめぐりながら展開されていくことになる。したがって、彼の自己観察における二つの異なる方向は、決して相反しているわけではなく、むしろ相互補完的な関係を成していると考えられる。モンテーニュは、こうして、自己の様々な局面を求心的かつ遠心的な二つの観察方向によって条件付けられる検討行為を通じて、描出していくわけである。

ところでこのような自己観察は、他者の存在を排斥するような独我論的な領域の中で遂行されるわけではない。確かに、自己が呈する様々な現象を書き記すためには、自己の内部を探ることが必要となる。しかし、そうした行為は、同時にまた、他者の観察をある程度まで可能にする地平をも提供していることに注目しなければならない。実際、「私はこのように長い間、注意深く自分を考察したおかげで、他人をもちろよく判断できるようになった」(Ibid. p. 1076, c) という文章が示しているように、モンテーニュは、自己観察が他者観察に通ずる契機を引き起こすことを指摘している。その場合、他者の存在は、自己という鏡の中に間接的に映し出されることになる。自己観察は、ある程度まで他者の観察へ至る展望を提示しているけれども、その観察は、あくまで自己という主観的な鏡を媒介にして遂行されていくわけである。自己観察は、こうして、他者観察の領域を規定づけることになる。このような観察過程では、まず自己自身の観察力が重視され、その観察力に基づいて、他者の諸性質をある程度まで捉えることが可能となる。したがって、自己は決して特異な存在ではなく、個々の人間の本性の中で認められる共通した特性を備え、その特性を通じて他者ばかりではなく、人間一般の観察ができるようになるのである。モンテーニュ自身の表現を借りれば、この特性は「人間の性状の完全な形態」la forme entiere de l'humaine condition (Ibid. p. 805, b) を持っていると考えられる。モンテー

ニユの人間観察において、自己から他者や人間一般の観察へ至る開かれた地平を想定することができるのは、そうした普遍的な特性に基づいているためである。彼の内省的な自己観察が、閉鎖的で独我論的な領域に留まることなく、他者や人間一般の観察へ至る契機を胚胎しているのは、以上のような理由に起因している。

しかし、「自己の存在を正しく享受することを知ること、ほとんど神に近い絶対の完成である」(Ibid. p. 1115, b) という文章が明確に表しているように、自己を正確に認識することは決して容易な作業ではなく、むしろ神業に匹敵しうるような至難の技であることを、モンテーニユは認めている。実際、自己は、流動的な性質や普遍的な本性を示すばかりではなく、時には、自己にとって不可解な様相を提示する傾向がある。「私は自分に親しみ自分を知ることが多ければ多いほど、それだけ自分の畸形に驚き、ますます自分がわからなくなる」(Ibid. p. 1029, c) と述べられているように、自己の存在は、ここにおいて、もはや的確に把握することが困難な「化物」monster (Ibid) であり、「奇蹟」miracle (Ibid) であると考え見なされることになる。こうした自己発見は、自己を認識する試みに対して有効な指針を提供するどころか、その試み自体の意義を喪失させてしまうことになる。その結果、書く行為によって自己の諸様相を捉える試みは、非常に困難とならざるを得ない。経験的な方法は、ここでは、自己観察を遂行するために何ら効力を持っていないように思われる。実際、観察対象が不可解であるために、観察行為そのものを必然的に放棄せざるをえない。しかし、自己描写は、たとえどんなに矛盾した様相を示すことがあったとしても、あくまで自己の本性に関する様々な局面を描くことを目的としていて、それらを包括的に理解することを目指しているわけではない。多様な現象を描写することは、必ずしもそれらの理解に至るわけではないのである。すなわち、「たとえ思索を凝らして人間の本質を捉

えようとしても、水を掴もうとする」(Ibid. p. 601, a) 行為に似ているので、不可解な自己という現象を把握することは、モンテーニュの意図ではないことになる。彼の意図は、そうした現象をありのままに吟味して描き出すことであり、自己描写を通じて何らかの「知」を獲得することではない。したがって、後にデカルトが、「自分の理性を正しく導き、様々な学問において真理を求めめるために」⁽⁷⁾採用した方法とは質的に異なるのである。モンテーニュの方法では、「知」の獲得は決して主要な意義を持っているのではなく、自己という観察対象を厳密に検討して、その実態を忠実に描き出すことであると言える。モンテーニュは、そのために、「私は自分について、絶対的に、単一に、確定的に、混乱や混合なしに、一言で言えることは何もなし」(Essais, op. cit. p. 335, b)と断言し、「私の論理の最も普遍的な要素」(Ibid)を成す「見分ける Distingo」(Ibid) が自己描写を継続する働きを表すと述べるわけである。したがって、たとえ有効な成果を期待することができなくとも、自己描写にとっては、判断力を駆使した検討行為自体が重要な意義を持つことになる。モンテーニュが、自己の著作に対して、「ここに書き記したものは私の学説ではなく、私の研究である」(Ibid. p. 377, a)と明言しているように、自己描写を通じて体系的な学説を構築しようとしているのではなく、自己検討そのもの、あるいは自己を認識する行為自体が重視されるのである。こうして、体系的な「知」を探求することが目的ではないので、自己描写には「発展」という概念を設定することは困難となる。したがって、モンテーニュの経験的方法では、「人間を問題として描く」⁽⁸⁾ことが重要であり、そこには、「発見なき探求」⁽⁹⁾や「獲得なき追求」⁽¹⁰⁾という特性が伏在していることになる。しかしそのような探索的な営為には、作者自身ばかりではなく、同時にまた、人間一般の理性や認識に対する懐疑的な態度にも認めることができる。

実際、モンテーニュは、『エッセ』第二卷第二二章などで、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。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、事物を必ずしも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」(Essais, op. cit. p. 541, a)であると見なされてしまう。こうした理性のあり方を批判することが、モンテーニュの主要な課題となる。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を想起する必要がある。モンテーニュは、その場合、「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。感覚はわれわれの主人である」(Ibid. p. 587, a)と述べて、人間の認識様式を、理性よりも身体の一部を成す感覚器官に結び付けている。感覚が、認識行為にとって主要な位置を占めることは、認識対象がそれ自体として知ることではなく、感覚によってその対象が歪められることを示している。そのため、感覚の支配下では、正常な認識行為は非常に困難であり、事物の本質を捉えることは不可能となる。「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、感覚は、誤謬に満ちた知覚機能を備えていることがわかる。こうして、「感覚が認識の絶対的な支配者である」(Ibid. p. 592, c) ために、認識行為において、真偽を正しく判別することは非常に困難となる。すなわち、事物の認識は人間の知覚作用を通じて行われる以上、感覚器官に依存している理性は、真偽を判別する基準を備えていないのである。モンテーニュは、そのために、そうした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

正しく把握せずに、様々な現象を無理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) 傲慢な判断行為である。こうした尊大な態度は、様々な矛盾した学説を積み上げることにより、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、判断力としての理性の不当な適用方法であり、決して理性の働きそのものが根底から否認されているわけではない。

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、何事も保証しなご」(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界全体に向けられるばかりではなく、懐疑する主体そのものにまで及んでいる。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的態度によって」(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、『私は何を知らうか』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、否定的な断定を予測する反語的な表現を示しているわけではない。疑問形はあくまで疑問形として表現され、判断自体を保留する態度を指し示すことになる。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る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⁽¹¹⁾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」(Essays, 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クシアという道徳原理と結びつくことになる。懐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徳原理をも包摂していることがわかる。しかしこの道徳原理は、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、懐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し、あらゆる肉体的、精神的器官を規則正しく働かせようと試みた」(Ibid., p. 505, a, c)と指摘しているように、アタクシアは、「生きた人間として」物事に対処する柔軟な道徳原理であることがわかる。懐疑論者たちは、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、そうした柔軟な道徳原理を認めることができる。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。したがって、彼らの行動様式は、保守的な傾向を帯びることになる。以上から、懐疑論者は、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徳家として特徴付けられる。認識問題は、副次的な事柄に過ぎず、道徳に関する実践的な課題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、自己描写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、自己描写では、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、自己描写は、自己に対する無知が探索過程において確認されるにつれて、ますます中断されることなく遂行されていくのである。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探る試みであることがわかる。こうしたモンテーニュの試みは、彼自身が「師の中の師」le maitre des maistres (Ibid, p. 1076, c) であると見なしたソクラテスの思索態度に匹敵しうる性質を備えている。特に『エッセー』第三卷第一二章で表明されているソクラテス賛美は、アポロン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表していると考えられる¹²⁾。そのような事情を考慮に入れると、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で尊いものはなく」(Essais, p. 532, b) と述べているように、自己のあり方を正当に評価する意義をも表明しているのである。

しかしながら、モンテーニュは、古代の作品と対話をしながら、自己の思想的立場を模索していただけではなく、同時にまた、現実の政治的・社会的な状況の中で自己や人間のあり方を様々な角度から考察した思想家でもあることを忘れてはならない。そこで次に、宗教戦争が泥沼化して、フランス王国自体が分裂状態にあった時代に、モンテーニュは、政治や社会に対して、どのような現実認識や理念を抱いていたのかを論究する段取りである。

二 政治と人間

モンテーニュは一五五七年から一五七〇年まで、ボルドー高等法院評定官の職務に従事し、そして一五八一年から一五八五まではボルドー市長として政治活動に携わっていた。この期間は、王権争いをめぐる権力闘争を伴った宗教戦争の時期に相当し、政治に対するモンテーニュの見解もそうした時代状況と切り離すことはできない。政治現象は、その場合、党派間の私利私欲に基づく様々な利害関係の対立抗争として捉えられ、正当な統治原理を、そこに導入する余地はほとんどない。モンテーニュは、「私の認めるところでは、今、我々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」(*Ibid.*, p. 993, b)と指摘しているように、「偽装と欺瞞」*desguisement et mensonge* が各々の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のである。

党利党略が、こうした政治形態を特徴付けているために、政治行為もそのような目的と密接に結びつくことになる。

その場合、党利党略は、客観的で公正な基準によって規定付けられるわけではなく、様々な社会状況や党派間の勢力関係に左右される傾向を持つ。したがって、党派の利益は、必ずしも正当な意義を備えているのではなく、それを擁護するためには、「偽装と欺瞞」も不可避的な手段として容認されざるを得ない。政治現象は、ここにおいて、単なる物理的な力の論理に依じて展開されるのではなく、むしろ虚偽や不正が公然と認められる様相を示すことになる。すなわち、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情念によって常に変動し、しかも宗教戦争によって引き起こされた習俗の荒廃のために、その規範が根底から喪失する事態さえも生じるのである。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、様々な變と角度と屈折のある、混じりものの、技巧をこらした徳であって、まっすぐな、純粹な、普遍的、清淨潔白な徳ではない」(Ibid, p. 991, b)と述べているのは、そうした政治現象に係わる行為の倫理性を疑問視しているためであると言える。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よって条件付けられることになる。そのような時代状況において、政治行為の妥当性をどの領域の中に見出し、更にかなる行動原理に基づいて、過酷な時代状況に対処しながら、政治行為に関する倫理的な価値を保持することができるといえることは、現実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の課題であったと考えられる。

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、そうした政治現象が現実社会のあり方を規定付けていることは認めねばならない。そのような事態において、モンテーニュは、政治上の立場を明確にせずに、外見上中立の態度を取ることは、「一種の裏切り行為」(Ibid, p. 793, c)であると見な

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」(Ibid. p. 793, b)と断言している。そこで、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と考える限り、そこに自己を全面的に投入することを避けることは、そうした情念の支配からは隔離された見地に立ちながら、政治現象を観察することを可能にする。「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」(Ibid. p. 792, c)という文章には、できる限り様々な感情から離脱した立場から政治活動に対処しようとするモンテーニュの冷徹な態度を認めることができる。

しかしながら、そのような態度から、政治参加に対する彼の消極的な姿勢を早急に導き出してはならない。確かに、「私はある心の奥深くまで立ち入る親密な抵当や契約には服しない」(Ibid. p. 792, b)という文章に示されているモンテーニュの立場には、外見上は消極的な姿勢をそこに見出すことができる。しかし彼が回避しようとしたことは、政治行為に「心の奥深くまで立ち入る親密な」事柄の中へ介入することであり、政治行為自体を放棄することではない。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支配されることなく、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ーニュの姿勢には、そのような大局的な視点に基づく冷静な現状認識が認められ、彼が自己の全面的な投入を回避するのは、そうした現状認識をできる限り確保するためであると考えられる。そこで、モンテーニュの現状認識をより具体的に捉えるためにも、彼が当時の社会をどのように考え、そこからいかなる国家像を抱いていたのかを検討することが要件となる。

一五七〇年代後半に、新旧両宗派がそれぞれ正統なヴァロア王朝を無視して独自の政治組織を結成した時に、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に、国家全体は、実質的な崩壊過程を辿ることになった。「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兆候が見出されるであろう」(Ibid. p. 961. b) という文章に示されているように、フランス国家の崩壊過程が現実に行っていた時期に、モンテーニュは『エッセ』を執筆していたのである。確かに、国家の崩壊過程が進行していた原因は、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けれども、現実の国家自体も欠陥のある骨組によって構成され、病的な兆候をそこに見出すことができる。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認めず、虚構の法的權威を暴き出している。法体系は、恣意的な価値基準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) という事態となる。しかも恣意的な価値基準は、法律に固有な性質とはほとんど無関係な要因(例えば、時代状況や地域的相違などの諸条件)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認めることは困難となる。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」(Ibid. p. 1072. c) 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見なされてしまう。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、モンテーニュのそうした人間観に由来している。その結果、法律の普遍的な妥当性を権利づける自然法は、人間の専横な理性の介入により喪失したものと見なされ、神的秩序と結びついていた中世の法律観は、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、神聖な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は断絶しているばかりではなく、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試みたグロティウスによる

自然法の概念とも⁽¹⁾、質的に異なっているのである。モンテーニュにとって、法律とは普遍的な觀念に支えられた正当な規範ではなく、単なる統治手段として、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。そのように法律は、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。社会の価値体系は、当時の宗教戦争のために常に動揺していたばかりか、時には根底から崩壊しようとしていた。正義は、ここで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、むしろ誤謬性が法律の歪められた権威を正当化することになる。確かに、「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うものもない」(Essais, p. 1072, c) という文章や、「フランスの法律は、不規則で不正なことによって、その適用と実施の無秩序と腐敗にいくらかお手伝いをしてる」(Ibid, p. 1072, b) という指摘を考慮する限り、法体系は、それ自体不定であり、不当な仕方では社会の中に設定されることになる。しかしながら、法体系は、どんなに欠陥に満ちていたとしても、現状を維持し、統治機構の道具として、社会の秩序を維持する有効な機能を果たしていたことを認めねばならない。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阻止する働きをしていたと考えられる。しかし、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、必ずしも法体系だけに依存していたわけではない。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た普遍的な運動形態を表し、「国家の存続はわれわれ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) という指摘が示しているように、その存在形態は、人知を超えた働きを表す場合がある。

国家に関するこのような運動形態は、モンテーニュにおいては、しばしば人体と比較され、権力機構としての国家観が考慮されているわけではない。彼が、「われわれ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、われわれと同じように、生まれ、花咲き、年老いてしぼむ」(Ibid, p. 682, a)と述べて、国家と人体との類比現象を指摘する場合、両者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。すなわち、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のである。したがって、人体の「病的な性質」(Ibid, p. 790, b)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。確かに病的な症状は、人体や国家にとっては、外観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観点から眺めれば、そうした症状は、有機的な統一体としての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。

したがって、人為的な手段を用いて国家の改革を企てることは、人知を超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、その結果、自然に反した行為と見なされることとなる。モンテーニュが、「改革ほど国家を押しつぶすものはない」Rien ne presse un estat que l'innovation (Ibid, p. 958, b, c)と述べて、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摂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。国家を改革することは、全体の秩序を解体することに至るために、国家の改革に関する様々な企てが斥けられるわけである。

国家のあり方に関する彼のそうした保守的な態度は、正当な王政を主張するポリティック派の立場と類似しているように思われる。確かにモンテーニュは、現実的な見地から、今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の復興の望みを抱いていたことは、一五九〇年一月一八日にアンリ四世に宛てられた書簡の中に明確に示されている。⁽¹⁵⁾ 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、正当な王政による国家統治は、モンテーニュの理想的な政策であったと言える。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。⁽¹⁶⁾

モンテーニュは、ここにおいて、政治現象をそれぞれ異なる二つの観点から捉えていることがわかる。すなわち、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対立や相克と見なされ、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提示される。モンテーニュ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、権力抗争に巻き込まれて、政治現象の動向を大局的な見地から把握する視点を見失うことを回避したためである。このような政治現象に対して、モンテーニュは時代状況という歴史的な条件を超えた見地に立って、自然の事象に規定付けられた政治観をも想定している。そうした政治観には、マクロ的な視点が認められ、現実には正統な王政による国家統治が重視されることになる。

モンテーニュが正統な王政を評価するのは、「理論からではなく、実際からいって、各国民にとって最も優れた良い政体とは、国家を維持してきた政体である」(Essais, p. 1023, b) というような現実認識ばかりではなく、自然的な存

在である有機的な国家が人間社会を維持し、しかも当時の王政を支えてきたためである。確かに、現状を維持してきた政治体制を保持することは、「音を立てない、人に気づかれない行為である」(Ibid. p. 1023, b)けれども、自然界の秩序に従う積極的な意義を備えている。

以上から、大局的な見地から想定されたそのような政治現象には、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るために、自己の全面的な参与を必然的に回避せざるを得なくなる。しかしながら、自然的な存在であり、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には、モンテーニュの行動様式の本質的な特質を見定めるための重要な手掛かりが示されている。すなわち、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、時期に従って、人々に従って、事柄に従って」(Ibid. p. 991, b)行われる行為であり、その妥当性は、有機的な要因を含んだ国家全体を維持する目的によって保証されることになる。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わけではなく、行為を外側から条件付けている国家の存在価値のあり方に求められるのである。こうしてみると、政治行為が、虚偽や不正によって特徴付けられているとしても、「我々の社会を縫い合わせる役目を果たしている」(Ibid. p. 791, b)以上、それらが必要であり、しかも有利な行為として容認されることになる。そのような有利な行為は、マクロ的な政治観から導き出された「公共の必要性」(Ibid.)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表しているのである。

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り、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、「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」(Ibid, p. 796, b)と述べているのは、行為の目的を重視した見解に由来していると考えられる。しかし、行為の動機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」(Ibid)であると思なされるために、行為の有利さに関する倫理的な価値は必ずしも容認されるわけではない。モンテーニュは、そうした価値を無条件に正当化することをせず、むしろ、厳しく批判することになる。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成している。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、私もこのことを当然のことと心得ている」(Ibid)と述懐しているように、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。しかし、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」(Ibid, p. 791, b, c)事態に至り、倫理的な観点から眺めれば明らかに不徳な局面を示す場合には、モンテーニュは、それに従うことを避けることになる。彼はその結果、自己の政治活動を私的な良心に抵触しない領域に限定し、その領域内で政治に関わる行動様式を求めようと試みるのである。すなわち、不徳な政治行為は、「もっと遅しく神経の太い市民」(Ibid, p. 791, b)に譲り、自己の良心に反する行為を厳格に斥ける原則を提言するわけである。そうした原則は、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可能性を示している。私的な良心に基づいて設定された指標が、「誠実さ」という価値基準を伴い、これがモンテーニュの行動原理における倫理的な規範を特徴付けることになる。こうしてみると、私的な良心という規範は、「有用性」という

公的な規範と対立していると考えられる。確かに、「ある行為を、有利であるがために、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」(Ibid. p. 803, b. c) という文章が示しているように、有利な行為が、不徳な要因を含んでいる限り、二つの規範は決して両立しうるわけではない。

しかしながら、公的な規範は個人の良心を確保する限り、その社会的な機能が正当化されるのであり、私的な規範によって全面的に排斥されるわけではない。「自分が欺瞞の道具としての役目を演じなければならぬときでも、少なくとも良心だけは完全な状態におきたい」(Ibid. p. 794, b) と表明するモンテーニュの立場は、私的な規範の優位を強調しているけれども、「有用性」によって特徴付けられる政治行為が、そのために根底から否認されるのではない。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るためにも必要不可欠な行為であり、公的な規範は、そこにおいてこそ、積極的な意義を持つ。しかしモンテーニュは、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て、行為そのものの倫理的な価値を重視するのである。

私的な規範の優位は、こうしてモンテーニュの行動原理を規定付けているけれども、現実の様々な状況の中で、そのような原則を果たして常に保持することができるかどうかは、非常に疑わしい。実際、宗教戦争のために習俗が荒廃した社会において、「何度私は自分に対して明らか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嫌な、一世紀にも及ぶ不快な事柄や醜悪な訴訟の手続きの後で、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」(Ibid. p. 1017, b) と、モンテーニュ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不可避的な行為と見なされるのである。また、「このような疲弊の中で、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。ギベルニ党からは、ゲルファイ党と見られ、ゲルファイ党からはギベルニ党と見られた」(Ibid, p. 1044, b)と述懐しているように、彼は、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態度が、周囲からは誤解され、そのために厳しく非難されたことも告白している。

こうしてみると、モンテーニュにとっては、私的な規範ばかりではなく、公的な規範さえも現実社会の中で正当に決定することが、いかに至難の業であったかがわかる。政治行為に關するこうしたディレンマは、公私の規範に特徴付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、むしろ不可避的な事態として、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り、決して、公私の規範を予め提示することによって、その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、「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、ある党派に与する時でも、そのために自分の理性を毒されるほどの強い束縛は受けない」(Essais, p. 1012, b)という文章に表されているように、モンテーニュは、荒廃した時代状況によって不可避的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していたのである。

政治参加における主要な課題は、そのために、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。ポ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』第三卷第一〇章には、こうした自己保全の姿勢を表す文章を見出すことができるが、それは、モンテーニュ

が政治上のディレンマから、是が非でも私的な良心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」(Ibid., p. 1007, b)と述べて、彼は社会的な責務を強調しているけれども、その職務の遂行は、「臨時の貸付けとして」par emprunt et accidentalement (Ibid.) 行うことが妥当であるとみなし、精神の自律を何よりも重視する自己の行動様式を主張することになる。したがって、晩年に自己の職務を回顧しながら、モンテーニュが「私は爪の厚さほどにも私から逸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」(Ibid., p. 1007, b. c)と述べているのは、決して安易で平静な自己保全を表しているのではない。そうした述懐は、むしろ政治上のディレンマから引き起こ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示しているのである。こうしてみると、正当な道義や統治理念が崩壊しつつある政治の世界に部分的に参与しながら、できる限り可能な方策を用いて精神の自律を確保することが、モンテーニュの行動様式を特徴付けていることがわかる。また、公務に携わる自己と私的な自己とをそのように区別するモンテーニュの見解には、彼独自の職業観が伏在していることも想起する必要がある。

モンテーニュは、公職生活における自己は、真なる自己を表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を示しているに過ぎないと考えている。従って、公共の職務に従事している時には、人間は本来の役割を果たしているわけではない。実際、モンテーニュは、「われわれの職業の大部分は芝居に似ている」(Ibid., p. 1011, b)と述べてさらに、「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、それを仮の人物の役割として演じなければならない

ない」(*Ibid.*)と指摘して、職業に係わる自己の二面性を説明している。自己の真なる姿は、決して公共の職務を通して現われるのではなく、むしろ、社会生活によって条件付けられる様々な価値基準からは離れた私的な領域において示されるのである。モンテーニュが、「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、ミシエル・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」(*Ibid.*, p. 805, c)と明言しているのは、職業の名称によって規定付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」(*Ibid.*, p. 1004, b)と述べるのは、公的な自己から私的な自己を明確に区別するような職業観に由来している。その場合、人間社会の中で、自己と他者とのつながりを保証するのは、言語によるコミュニケーションであり、公的な自己から区別される私的な自己は、そうした社会的な場面の中に位置付けられる。実際、「言葉は我々の意志や思想を伝える唯一の手段であり、我々の心の代弁者である。これがなければ、我々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」(*Ibid.*, p. 667, b)と述べているように、モンテーニュは「われわれの心の代弁者」le truchement de nostre ameである言語によるコミュニケーションを重視している。しかし、「偽装は現代のもっとも著しい特徴の一つ」(*Ibid.*, p. 666, a)である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正当な基盤を形成するのではなく、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。そのような事態に対してモンテーニュが批判しているのは、「道徳の退廃の一つの兆候」(*Ibid.*)を示す「真実の追放」(*Ibid.*)であり、虚偽に

よって構成された歪められた人間関係である。そこで、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く人間関係であると言える。すなわち、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こそ、モンテーニュの脳裏を占めていた課題であったと考えられる。そして「われわれの第一の務めは、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」(Ibid. p. 1007, b. c) という文章が示しているように、歪曲された人間関係を是正し、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改善していくことが要件となる。「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、個人から他者や人間一般へと至る方向によって規定付けられる人間関係を正当に確立するための社会的な責務である。モンテーニュが公的生活において私的な自己を擁護し続けたのは、その社会的な責務を実行するための前提条件であったと言える。そこで、モンテーニュは、どのような道徳原理に基づいて、私的な自己を人間社会の中に導入しようとしていたのかを明らかにするためにも、彼の著作の中に見出される倫理観を考察しなければならない。

三 道徳意識の諸問題

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

付ける道徳原理は、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ために、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、人間の道徳原理をも提供する倫理的な統一体であることがわかる。法体系がそのような国家を想定している限り、それは、社会を支配する制度であるよりも、むしろ「徳全般の見地から命ぜられている」⁽¹⁹⁾倫理的な規範となりうる。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、モンテーニュにとっては、有機的な統一体としての国家は、確かに、人間の存在を包摂しているけれども、人間の行動様式に対して倫理的な価値規範を提供しているわけではない。人間の行為に関わる道徳原理は、国家の中にも、それを構成している法体系の中にも示されているわけではないのである。実際、「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ぬ」(Essais, p. 796, b) という文章に指摘されているように、法律は、人間社会を支配する機能を果たしているけれども、決して道徳原理を提示するような倫理的な規範となりうることはない。

モンテーニュを取り巻く時代状況は、「極めて悪質で破壊的な」(Ibid, p. 1041, b) 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付ける道徳原理をも歪曲され、社会的な責務は、国家を維持するためには必要であるけれども、必ずしも善良な徳行に至るわけではない。そのような時代状況のために、法律と道徳の乖離現象が引き起こされ、同時にまた、道徳本来の価値が、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る場合もありうる。

モンテーニュは、『エセー』第一卷第二第三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) という不合理な事態が生ずる。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、決して普遍的な妥当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、しかも正当な手順を通じて形成されるわけではないのである。「河一つ越しただけで罪悪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、そして「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」(Ibid.) と説明して、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) ために、むしろ虚偽の様相を呈していると考えられる。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ことになる。

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現象を容認せざるをえないのである。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から始めることにしたい。

徳 *virtu* 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、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渾な精神力を意味する。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、その場合、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、「真実は徳の第一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ぬ」(Ibid. p. 807. d) と述べて、自己審判の特性を説明しているけれども、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」(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特質を備えている。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、自己の様々な局面を単に描写することではなく、通俗の道徳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。私は何の品物の製造人でもありませんが、それ以上に書物の製造人ではありません」(*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」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』第三卷第一三章の中で、「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) と記される立場と類似し、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似通っている。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て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徳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、スタトイック 静的な道徳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のである。モンテーニュは、厳格な自己審判を伴う道徳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ない」*Il n'y a point de fin en nos inquiries* (*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」 'estudier a 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。そこで、モンテーニュの思想における自己検討の倫理的意義を一層明らかにするためにも、どのような根拠に基づいて、彼は自己研究の重要性を認めているのかを論究しなければならぬ。

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」と題する第二巻第二章を中心に、「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。実際、「果たしてわれわれは人間や自然の事柄について、明確な知識をいくらかでも持っているのだろうか。われわれ自身が、われわれの知識では達し得ないと告白する事柄に対して、勝手に別のものをでっち上げ、偽りの形を与えるというのは滑稽な企てではないか」(Ibid, p. 536, a) とモンテーニュが批判しているように、様々な学説は、十分に検討されることなく、「勝手に」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

こ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。⁽²⁰⁾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。⁽²¹⁾) 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っと直接にわれわれに關係のある自分自身のことを、ミシエルのことを、なおざりにしている」(Ibid., p. 952。⁽²²⁾)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」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、「キリスト教徒はこの結合(心身結合)については特別に教えられている。彼らは、神の裁きがこの肉体と精神の融合と連関とを嘉し、肉体にも永遠の報いを可能にし給うことを知っているし、また、神が霊肉を備えた一体としての人間の行動を見守り、人間が全体として、功罪に応じて罰を受けたり、報いを受けたりすることを望み給うことを知っているからである」(Ibid. p. 639, a)と述べられているように、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⁽²¹⁾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⁽²²⁾」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'estudie plus qu'aucun 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ぬ。

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」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ニユの確固たる信念は、そこから生まれるのである。以上から、モンテニユの試みは、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、ひとりで良くなるのでなければならぬ」(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當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、「私は常に、私のすることを私の全部とする。そして、全身ひと塊で歩む。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」(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、モンテニユの道徳原理の土台を成していると言える。理性は、その場合、行為の妥當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。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、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、実践的な理性の働きを説明している。

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』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、決して放縱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、こ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、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表し、決してそれ自体、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、本来の道徳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。

しかしながら、モンテーニュは、必ずしも社会変革の必要性を提案しているわけではない。人間社会に対しては、保守的な立場を取りながら、変革の試みを回避しているのは、現実界を支えている自然界の秩序を、彼は重視するためである。確かに現実社会は、不正な法体系や腐敗した道徳原理によって成立しているために、正当で合理的な秩序をそこに求めることは困難である。しかし、マクロ的な見地から眺めれば、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、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らる。

「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一つもない」(*Ibid.*, p. 426, 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、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。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す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。²³⁾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」(Essays, 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、第二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、その中の一点をも変えることができる」(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。懐疑論者ビ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見地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取っているわけである。そして、自己自身の検討行為に関しては、アタラクシアという平静な道徳原理を追求したピュロンの行動様式よりも、生涯にわたって自己の行き方全体を厳しく吟味し続けたソクラテスの思索態度に極めて類似した力動的な営為ディナミックによって特徴付けられることになる。

註

- (1) Montaigne: *Essais*, ed. P. Villey, revue et introduite par V. L. Saulnier, Paris, P. U. F., 1965, p. XXXIV. 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、それぞれ一五八〇年版のテキスト、一五八八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) *Ibid.* この表現は、具体的には、モンテーニュの塔の三階に納められた数多くの古典を指している。 Cf. J. Starobinski: *Montaigne en mouvement*, Paris, Gallimard, 1982, p. 19. また、モンテーニュは、『エッセー』第三卷第三章の中で、古典との対話の意義を次のように述べている。「もしも私に向かつて、シユ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いう人があるならば、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。」 (*Ibid.*, p. 829, b, c)
- (3) 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、一九七六年刊) 四二八―四四八頁を参照。
- (4) 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、『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説明する重要な手掛かりを示しているのである。
- (5) 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キューイーズ公の調停者として活躍した時期を、

一五七八年一月三月、または、一五八六年二月と五月の二つの時期に求めよう。 Cf. D. Maskell: *Montaigne mediateur entre Nauarre et Guise*, in *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* XLI, Droz, 1979, pp. 541-553.

(6) E. アウエルバッハ『シメーシス』下、篠田一士・川村二郎訳、筑摩書房、一九六七年刊、三四頁。なおアウエルバッハは、モンテーニュの描写方法の特性について、前掲書三五頁で次のように説明している。すなわち、「絶えず変化する対象を正確に客観的に記述しようと思うものは、その対象の変化に正確かつ客観的についていかなねばならない。できるだけ何回も実験を重ねて、その度にその対象の姿をありのままに記述する必要がある。このようにしていけば、起こりうる変化の範囲を定めることができ、最後にはその全体像が得られるかもしれないのである。これは厳密な、近代的な意味での科学的な方法であって、モンテーニュの取っているようなものもまさにこの方法である」七。

(7) Descartes: *Discours de la methode*, Paris, éd. Glison, Vrin, 1926 et 1967, p. 1.

(8) M. Merleau-Ponty, *Lecture de Montaigne*, in *Eloge de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1953, p. 329.

(9) *Ibid.*

(10) *Ibid.*

(11) 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ラ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」。(12) 「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、ミシエル・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」(『主体の解釈学』、筑摩書房、二〇〇四年刊、三四頁)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」の嘗為に極めて類似していると言える。

(13) 南原繁氏は、次のようにトマス其自然法の特質を説明している。すなわち、「トマスの自然法概念には、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、絶対的な神の理性に基づき、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、歴史の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、一九六二年刊、一一〇頁）と。

- (14) 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'Entreves: *Natural Law*, Hutchinson University Library, London, 1951, p. 52. 『自然法』久保正幡訳、岩波書店、一九五二年刊、七六頁)

- (15) Cf. Montaigne, *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, [Bibliothèque de la Pléiade], 1962, pp. 1397-1399.

- (16) 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、一九七三年刊、六三頁)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、一六八頁)を提供することになる。

- (17) 「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二分法であるけれども、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いて (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、一九六一年刊、一四二—一二二頁)、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、積極的な意義を持ちうるのである。したがって、「二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 hominens ea, quae sunt fundamenta naturae* (*Ibid.* p. 378; 邦訳書 一九八頁)結果となる。そのために、ここでは、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けれども、「有利さ」という公的な規範に道徳原理の土台を据えた点にキケロ独自の倫理観があると言える (Cf. J. Parkin: "*Montaigne Essais 3-1: The morality of commitment*", in *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, XI, 1979, pp. 50-51)。

- (18) ゲルファイ党 *grufes* とギルニ党 *gelhels* は、一二世紀から一五世紀にかけてイタリアを二分していた党派である。ゲルファイ党はローマ教皇を、ギルニ党はドイツ皇帝をそれぞれ支持していた。

- (19) アリストテレス『ニコマコス倫理学』1130, b. 23. なお、和辻哲郎は、アリストテレスにおける法律と道徳の統一について、

「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）人間の共同の良心である。このような法律と道徳の統一は、両者を別々のものと考え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・社会的なる二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、法律と道徳とをともに基礎付け得なくてはならぬ」（和辻哲郎『人間の学としての倫理学』、岩波全書、一九七一年刊、六一―六三頁）と、説明している。

(20) 実際、ミシェル・フーコーは、一六世紀の知的状況について、「一六世紀の諸知識は、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。

(21) E・ジルソン『中世哲学の精神』下、服部英次郎訳、筑摩書房、一九七五年刊、一一頁。

(22) E・ジルソンの前掲書、三〇頁。

(23) 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 *natura naturans* に近いと考えられる。