

反抗の書としての『エッセー』

——モンテーニュ試論——

清 家 浩

数あるモンテーニュ Montaigne 論は、『エッセー』 *Essais* 3巻に盛られた錯綜する主題を整理し、そこから著者の主要な思想を取り出すことのうちに成り立っているようにみえる。異質な素材が織りなす作品世界の混沌に秩序を与えるこの試みは、確かに、それだけで十分意味ある作業と納得がゆくほどに、作者モンテーニュの思想は簡単につかみきれない曖昧さと底深さを具えている。しかし、作品に現われた思想を帰納的に捉えようとする手法は、作品のダイナミズムを減殺する効果をも、一方で、生み出すのではあるまいか。「思い切ったことをのべる作家で、しかも古典になった作家たちに対する教育家連中の最大の関心は、彼らが無害なものにしてしまうことである」、とは、ジードのモンテーニュ論の一節だが⁽¹⁾、これは、この間の事情を意地悪く伝えるものである。

しかし、一転して、逆に、この作品はなぜこのような形をとらなければならなかったのか、と問うことも無意味なことではない。ミッシェル・ビュートル Michel Butor が、一見無秩序に見える章の配列に作者の意図を想定し、作品全体の構造を把握しえたのは、この問いかけの結果であろう。注釈されつくした感のある『エッセー』と新たに取り組むためには、この問いかけは不可欠である。

結局、モンテーニュは『エッセー』の中で何を言おうとしたのか。『エッセー』

(1) アンドレ・ジード、「モンテーニュについて」、渡辺一夫訳、世界文学大系9A、筑摩書房、(1962年)、p. 467.

のあらゆる細部に浸透し、表現方法そのものにまで作用しているに違いないモンテーニュの根本の意図とは何か。この問いかけに立って、『エッセー』の問題点を改めて浮かびあがらせてみたい。

1. 態度決定——裁判所から書齋へ

1570年、37才にして、モンテーニュは、ボルドー高等法院評定官の職を辞し、領地の城館に引きこもる。辞職に関する手続きも怠った⁽²⁾唐突ぶりにあわせて、それは、評定官を多数擁した一門の中でも類を見ない逸脱行為にみえる。領地に帰ったモンテーニュは、「すでに久しく高等法院の隷属と公務の重責に倦み疲れて、云々」、というラテン語の銘を残すのだが、彼のこの行為は、社会からの逃避であったのか。法律の知識よりも古典の教養をより多く持った、つまり、法官というよりユマニストであったモンテーニュにとって、プロテスタント弾圧を強める高等法院の体質は耐えがたいものであったろう。現に、この年2月には、ボルドー管区で、3人の新教宣教師が絞首刑にあい、69年から70年8月までに1217人の死刑宣告がなされている。法官辞去、隠遁、読書そして『エッセー』執筆とたどれば、確かに、ここには、宮廷出仕の生活から、「ひとり灯のもとに文をひろげて見ぬ世の人を友とする」吉田兼好の「つれづれ」の世界へ至る軌跡が見てとれる。しかし、類似は外観だけのものであって、モンテーニュは現世との交わりを断とうとはしていない。伝記によれば、彼は、後のボルドー市長時代(1581~85)も含めて、ますます、現実の政治に関かわっていくのである。従って、法官辞去は遁世ではない。時代の政治状況が、また、彼の遁世を許さなかった。

国王シャルル9世 Charles IX はモンテーニュに対して、サン・ミッシェル勲章 Collier de l'Ordre de Saint-Michel と王室伺候 gentilhomme ordinaire de la Chambre du Roy の称号を与えるが、これは、彼の身勝手

(2) 関根秀雄、「モンテーニュとその時代」、白水社(1976年)、p. 268 参照

(3) Ibid. p. 239.

な行為を称え、16年間の彼の勤務を報奨するものではない。⁽⁴⁾ 旧教と新教が最も激しく衝突した地点、それ故、新旧両派にとって最も重要な拠点であったこのギユイエンヌー帯を確保するための国王側・旧教側の戦略的布石であるともみえる。⁽⁵⁾ 父がボルドー市長を務め、一門に行政・司法・宗教界の要人を抱える名望家の一隅にあいた蟻の穴はふさがれねばならない。モンテーニュの後の行動は、図らずも、国王側のこの意図に沿ったものとなっている。

モンテーニュの辞職の決意には、厭世という気分以上に高等法院への(その根底には体制への)積極のプロテストが認められるようである。この反発は彼の著作活動にもうかがわれる。1569年に刊行された、モンテーニュ訳、レーモン・スボン Raymond Sebon の『自然神学』*Theologia naturalis* は、本文992頁、目次60頁、大型8折本という大冊で、『エッセー』全3巻の約半分分量という。⁽⁶⁾ 翻訳劈頭の父ピエール宛献呈文及び『エッセー』の記述によれば、彼は、短期間で翻訳を完成させたことになり、この分量と所要日数の不自然さが一個の考証を誘い出すのだが、⁽⁷⁾ ここでは、この作業に打ちこんだモンテーニュの熱意に留意すれば十分である。裁判書類をほったらかしてラテン語翻訳に明け暮れるモンテーニュの姿は、すでに、評定官としては異常である。彼は、又、ラ・ボエシ La Boétie の著作集刊行を企図し、1571年にそれは刊行されるが、各篇に添えられた王国の要人宛書簡体献呈文は、69年に書かれている。⁽⁸⁾

ところで、彼が本業を離れて打ちこんだこれら2人の人物、そして、彼らの作品はいかなる傾向のものであったろうか。各作品の内容の検討はで

(4) 辞任前の官位は、予審部10級評定官で、決して高位にいたわけではない。前掲書 p. 268.

(5) 新教徒ナヴァール王(後のアンリ4世 Henri IV)が、同様の称号 *gentilhomme ordinaire de la Chambre du Roy de Navarre* を彼に与える(1577年)背景にも同じ意図を想定できるのではないか。

(6) 『モンテーニュとその時代』, p. 322 及び pp. 327~328.

(7) *Ibid.* p. 328.

(8) *Ibid.* p. 255 及び同書年表参照。

きないが、前者スポンの著作は、カトリシズムのアポロジーとは言え、神が人類に与えた聖書と自然という二つの書物のうち、自然の方を重視する立場で書かれたもので、教皇パウルス4世により禁書とされ(1559)、1564年のトレント公会議 Concil de Trente で禁書目録が再検討された際も、序文だけは解禁とならなかったものである⁽⁹⁾。他方、ボルドー高等法院の同僚たるラ・ボエシは、モンテーニュに決定的影響を与えた人とされるが、主著『自発的隷属論』*Discours de la Servitude volontaire* は、プロテスタントの宣伝に利用され、後代においては、社会主義者・無政府主義者に愛読される程の過激な内容を含んだものである。『正月勅令に関する意見書』*Mémoire sur l'édit de janvier 1562* は、時の宰相ミッシェル・ド・ロピタル Michel de L'Hospital の寛容政策に対する抗議書であって、前著とは正反対の傾向を持つが、両者に共通してあるのは激しい体制批判の態度である。

以上に見た引退直前のモンテーニュの行動は、彼の内心の決定が固まりつつあることを示しているように思われる。問題的人物(スポンとラ・ボエシ)への傾倒は、彼が良心に照らして到底是認できない体制の現状に自分を従わせるか(高等法院勤務を続けるか)、自己の良心に自分を従わせるか(自己表現の道に向うか)、の二者択一に対する彼の解答を暗示するかのようである。このように考えれば、現実に絶望した隠棲者の無為と耽読の生活から徐々に人間の営為の愚かさを語る断章が生まれてくる、といった想像は許されなくなる。批判を抱いたままでも裁判所勤務はできる。面従腹背はモンテーニュにとってお手のものである。「(a) 全く我々の、全く自由独立の、そこに我々のまことの自由と本当の隠遁孤独とを打ち立てるべき裏座敷を、内心に持っておくだけで良いのである⁽¹²⁾」(I. 39.

(9) 『モンテーニュとその時代』pp. 330～333.

(10) Ibid. pp. 282～284.

(11) Ibid. p. 290 以下.

(12) 関根秀雄訳、モンテーニュ全集、白水社(1982～83)。()内は、『エッセー』第1巻、第39章、471頁(通し頁数)を示す。テキストの時期は、(a) 1580年版、(b) 1588年版、(c) それ以後、と表示される。

[471])。きっぱりと職を辞したからには、それで得られる時間を振りあてるべき人生の目標が定まったということである。端的に言って、それは、不正を暴き、真実を明きらかにすることである。それが、聖俗双方の権威から人間を解放することであるとすれば、モンテーニュは、まさしく、ユマニスムの実践に踏み出すのだと言うべきである。

2. 方法の問題

模索 隷属から自己決定への転換は、一見性急ともみえる、が、深部における準備を整えた上での高等法院辞職という形をとって行われた。しかし、良心に照らして是認できない現状をどのように批判すればよいのであろうか。直接的批判を展開することは危険である。ラ・ボエシが学んだオルレアン大学の教授アンヌ・デュ・ブル Anne du Bourg は、後に、パリ高等法院評定官となるが、高等法院の新教徒弾圧は人権の蹂躪であると其の不当性を主張したために火刑に処せられた¹³⁾のである。後世、「権威の重圧の下から基本的人権を解放したフランス最初の書物」であるとされた¹⁴⁾、ラ・ボエシの論文『自発的隷属論』は著者生前には公表されることがなかったが(モンテーニュ編纂の『ラ・ボエシ著作集』[1571]から、この作品ははずされている)、世に出ておれば、体制批判を行ったこの高等法院評定官は、師アンヌ・デュ・ブルに先だって処刑されていた¹⁵⁾かもしれない。

ところで、ミッシェル・ビュートルは、当初企図された『エッセー』第1巻となるべき書物は、「ラ・ボエシに捧げる記念碑であり墓でなければならぬ¹⁶⁾」、と考えている。彼によれば、『エッセー』第1巻全57章は、完璧な

(13) 『モンテーニュとその時代』 pp. 279~280.

(14) Ibid. p. 284 における引用。

(15) ラ・ボエシがオルレアン大学を出てボルドー高等法院評定官となるのは1553年、それ以前にこの論文は書かれていた。前掲書 p. 280.

(16) ミッシェル・ビュートル、「モンテーニュ論」、松崎芳隆訳、筑摩書房(1973)、p. 32.

模範として暗示される『自発的隷属論』を中心(第29章)において、前後対称をなす風に配置される予定であった。ところが、この論が、1574年(著者名なし)と76年(ラ・ボエシの名前で)、新教徒側からの国王攻撃に利用され議論をまきおこしたがために、結果的に、『エッセー』での使用が不可能となり、かわりに、ラ・ボエシの29編の14行詩がこの中心=第29章を穴埋めすることになった。この変更による衝撃力の低下を補うために第2巻、第3巻は生みだされてゆく。この魅力的な解釈は、しかし、モンテーニュの主体性を奪ってしまうきらいがある。なぜなら、ビュートルの立論は、高等法院引退の際、モンテーニュが書斎の天井に彫りこんだ銘文を根拠にするものだが、¹⁷⁾とすれば、彼の隠退は友の死を悼み、友を顕彰するためのものであったということになる。それに、『ラ・ボエシ著作集』に添えられた読者へのメッセージで、モンテーニュは、『自発的隷属論』は、今日のような時代には刊行できない旨を断っている。¹⁸⁾とすれば、それと知れる形でこの論を自己の書物の中心に捉えることは、元々、モンテーニュの頭にはなかったのではあるまいか。確かに、ラ・ボエシの書物に仮託して自己を表現するののも一つの方法でありえたであろうが、モンテーニュとしては、不幸な目にあうことなく自己を表明できる方法をあれこれ模索したと考えたい。

従って、読書の注解、引用、異事奇聞を集めた初期のエッセーはつまらないと言われるが、それは、作者の未熟に基づかせるべきではないであろう。現状の批判が、現代とは時間的に遠く隔たる古典の逸話や、フランス本国から距離的に離れた社会の風俗の紹介を通して、先づ、遠まわしに、婉曲的になされるのである。これは、危険を避けるための、いわば、一種の瀬踏みであり、後には、作品の毒を薄める有効な手段として用いられよう。「(a) 空虚な問題を取り上げるのにも、重大な問題を支持するのと、同じくらいの腕前がある。ときには、物事を浅く取り扱わねばならず、とき

(17) 前掲書、p. 32.

(18) 『モンテーニュ書簡集』、全集9、p. 49.

にはこれを深く掘りさげなければならない」(II. 17. [1190])。

ク・セ・ジュ (Que sais-je?) 表現方法の模索から一個の原理めいたものの自覚的把握がなされるのはどの時期であろうか、と考える時、モンテーニュのストア的傾向から懐疑説への転向が語られる1576年が目ざされる。彼は、この年、「表面中央にエーケム家の紋章があり、それをめぐってサン・ミッシェル首飾章と《Michel, seigneur de Montaigne》の文字が刻まれており、裏返すと中央に平衡をたもった天秤がうち出されており、その周囲に1576年という数字と、その時のモンテーニュの年齢43という数字、そして *ἐπέχω* というギリシア文字が打ちだされている⁽¹⁹⁾」一個の銅牌を鑄造させる。この記念碑めいた銅牌が語るものは何か。引退の際、書齋に彫られた銘が、表現は強くないにしても、彼の体制隷属拒否への意志表示であったとすれば、この銅牌こそは、次に来るべき体制攻撃に際して依拠すべき原則の確立を示すものではなかろうか。国王の臣下であって、モンテーニュの領主たるわが身分を保持しつつ、ピュロニズムを隠れ蓑に批判を展開する。すべてを天秤にかける(検討の対象とする)が、どちらかに傾くことは許されない。銅牌が語る原則とはこのようなものであろう。彼の有名なク・セ・ジュ *Que sais-je?* (我は何を知るか)は、この銅牌にみえるギリシア語、判断停止のピュロニズムの標語の訳なのであるから、無知の⁽²⁰⁾自覚の表明と取ることはできない。又、不偏不党の態度表明に見えても、それは、客観的、第3者的、部外者的立場に彼が立つことを意味するのではなく、身を危くすることなく攻撃するための戦略が標語化されたのだと考えるべきである。

それまで、彼は、例えば、死に臨んでのストア的態度、克己の人物像を呈示することによって、要するに、現代人のお手本を異なる時代、異なる世界に求めて、間接的に現代を批判したのであった。しかし、ク・セ・

(19) 『モンテーニュとその時代』p. 443 及び全集第4巻 p. 161 の図参照。

(20) ク・セ・ジュの語は、銅牌鑄造の年に主要部分が書かれた第II巻12章「レーモン・スボン弁護」中に見られる(全集4. [979])。

ジュ> に立てば、すべてを直接的に批判できることになる。仮に異端思想が紛れこむにしても、そこには、彼の思想が賭けられるのではなく、判断に至る彼の認識の過程が問題になるばかりである。肝心なのは、一方に傾かないよう、異端に対しては正統を、擁護には非難を、同意には反論を、秤の他方にかけることである。すべてを批判のふるいにかける（これがエッセーの意味である）、が、それは、彼の思想の内実そのものを示すのではない。判断停止の擬態の中で自由自在な批判を可能にするこの手法の自覚が、『エッセー』を質量ともに充実させてゆくモメントとなる。この自覚の結実が「レーモン・スポン弁護」の章であり、²¹⁾銅牌铸造は、自己の思想を新しい意匠のもとに盛りこみえたこの章を記念してのことだったのではないかと想像される。²²⁾

かくして、『エッセー』のテキストを支配する特性、両義性・2枚舌・多様性・振幅が生じる元もここにある。この章中の具体例を示せば、例えば懷疑家ピュロンは、「(a) 人間が支配し規定し真理をおしたてるのだと称して不当に奪い取った、あの架空の・想像の・虚偽の特権を、ただ正直に御辞退」しただけの男として提示されるが(Ⅱ. 12. [939])、この表現がカトリックへのあてこすりと取られるのを恐れるかのように、次には、ピュロン主義者とは、「(a) 一般の習慣に逆らうどんなドグマも立てない人間、謙遜で従順で教えやすく熱心で、異端をはなはだしく敵視し、したがって誤ったもろもろの宗派が持って来た空虚不敬な所説には少しもくみしない人間である」(Ⅱ. 12. [940])と、カトリックに都合のよい信徒像を

(21) この章は、初版『エッセー』の $\frac{1}{4}$ 、1588年版では、その $\frac{1}{6}$ を占める。一気に書きあげられたものではないが、ピュロン説を述べた中心部分は銅牌铸造の1576年前後、本章大部分も1577年前後に書かれたと推定される(全集4. [821]. 訳者解説参照)。

(22) 訳者の解説は、この章以後何一つ新しい問題は提起されないこと、この章で正面から取り上げられる「生と死」、「習慣と伝統」、「自然」、「運命」、「宗教」、「学問知識」等の問題は、本章以前に一度はふれられたものばかりであること、を伝えていく(同, [824])。この章の中心的役割が理解される。

描いてみせる。逆に、又、自分をカトリックとして示す時は（「(a) わたしは、神の恩寵のおかげで、我々の世紀が産み出したあんなにたくさんの分派支派の中にありながら、少しも心をかき乱されることなく、ひたすら、わがキリスト教古来の信仰の内に生きてきた」[II. 12. [1059]]）、その直後に、コペルニクス説を置いて（「(a) 天と星とは3000年の間動いていた。すべての人がそう信じてきたが、とうとう、『むしろ地球の方が動くのだ』という説を思いつくにいたった」[II. 12. [1060]]）、不動の立場はありえないことを暗示する。つまり、ここには、天秤の平衡を保とうとする意志が働いている。

防御 しかし、こういうやり方で、異端審問から完全に生命の安全を守れるのであろうか。ジードの判断はこうである。「カトリック教は、あまりに露骨に姿を見せぬことを承知しさえすれば、どのような自由思想でも、また無神論ですらをも、大目に見てきている⁽²³⁾」。もちろん、モンテーニュが、カトリック教会を、このように安易に見ていたかどうかは別問題である。確かに、コペルニクスの著作は教皇に献呈され嘉納されたが、後のガリレオは迫害を受けた例を見てもわかるように、教皇庁をあなどることはできない。ピュロニズムの意匠には様々の迷彩がさらに施される必要がある。反体制反カトリックの正体は隠しおさねばならない⁽²⁴⁾。

相反するもののバランスは作品の中だけに止まらない。旧教の国王と新教のアンリ・ド・ナヴァール Henri de Navarre に対する等距離的態度に端的に見られるように、彼は、現実生活においても、バランスの均衡を崩すまいと努力したように見える（旧教同盟のアンリ・ド・ギーズ Henri de Guise をさえ、彼は評価しているように見える）。極端へ行くまいとする意志は、『ラ・ボエシ著作集』刊行の際、危険な主要作品は除外し、作品の一つ一つには王国要人への献呈辞を添え、巻末にはラ・ボエシの臨終

(23) アンドレ・ジード、前掲書 p. 470.

(24) この迷彩に関しては他の所で述べた。「『エッセー』、一我は何を知るか（ク・セ・ジュ）」、『ヨーロッパを語る13冊の書物』所収、広島大学総合科学部編（1989年刊行予定）。

の場面を伝える父宛の書簡を添えた周到さに、夙に、うかがわれる。従って、彼にとっては、「彼は同盟派だ。だってムツシュー・ド・ギーズの風格を賞賛しているではないか」、「彼はナヴァール王の活躍に感服している。きっとユグノーに違いない」、「彼は王のおん振舞いのこれこれの点を非難している。多分心中に謀反をいただいているのだらう」(Ⅲ. 10. [1896]) というような論法は、断固、排斥しなければならない。この一面的判断がなされるならば、すべてを表明する『エッセー』の作者は間違いなく処罰されるであろう。彼が獲得した方法は万全とは言いがたく、こうした危険にそなえた防御を不断に意識せねばならないものであった。隠退後、とりわけ、『エッセー』刊行後にこそ、彼が深く国政に関わり、対立する党派間を精力的に往来する事実は、こうした事情と無関係ではありえない。処刑に備える危険思想の持ち主であるとしても、王国維持のより現実的政治的立場から、彼は保護されねばならない。支配層への密着と体制批判の書の執筆との矛盾は、思想と行動、内面と外面は別物という表現で、『エッセー』中でもしばしば弁明されることになる。⁽²⁵⁾又、『エッセー』出版直後のイタリア旅行で、教皇からローマ市民権を得ること(1580年)、旅行後早々に、『エッセー』第2版(1582年)で、「わたしはいつも教皇庁の方々の警告の権威に服しながら、なおかつこのように思いきってあらゆる問題に喙^{くちばし}をいれるのである」(Ⅰ. 56. [604])との加筆を行い、『エッセー』の内容の責任を教皇庁に転嫁するのも、カトリック側に対しての防御の文脈で理解されるべきである。⁽²⁷⁾

(25) 全集9, [2469]以下。ラ・ボエシは、宗教改革派のモンテーニュの実弟に自重を求め、又、自らはカトリックの信者であると述べたことになっている。

(26) 例えば、Ⅱ. 31. [1329] (言と行とは別のことである)、Ⅲ. 1. [1477] (意志と欲望は自己の掟に従い行動は国家に従う)、Ⅲ. 5. [1741] (膝は屈しても理性はまげぬ)、Ⅲ. 10. [1894] (市長とモンテーニュは別である)等々。

(27) 1580年版と82年版に内容の異同はまったくないと言ってよく、対カトリックへの布石であるこの加筆が改版の目的であった言えるのではないか。なお、この旅行の際に携行した『エッセー』は教皇庁に押収され検閲されるのであるが、結果はモンテーニュの狙い通りとはいえ、大胆且つ巧妙な作戦であったと言える。

3. 批判の核心

真に良く生きんがためのピュロンの判断停止は自ずからアタラクシア（不亂平靜）をもたらすはずであったが、モンテーニュはアタラクシアを阻害する要因を批判するために判断停止の擬態を方法化した。が、判断を下すこと、自己の立場を鮮明にすることが、自己に破滅をもたらすか他者の破壊にいきつくこの不条理をひきおこすもの、それは、キリスト教と宗教改革の混乱を助長する王権以外のものではない。『エッセー』の中心をなす「レーモン・スボン弁護」は、まさしく、この聖と俗の両権威に対する *essai* となるであろう。

王権批判 シャルル9世と会見したカニバル（食人種）の感想は、14才の少年と彼にかしずぐいかめしい臣下のカリユカチュアであるが（I. 31. [424~425]）、そこには、国全体が一人の少年に従う世襲王制の不合理が示されている（前王フランソワ2世 Francois II も又16才で即位している）。国王に仕える貴族の身であり忠臣として振舞いながらモンテーニュは王の権威を認めない。「(a) 我々は王侯の諸行為の重大さを見て、それが重大な原因から産み出されたかのように思いこんでいるがとんでもない。彼らもまたその一挙一動において、まったく我々と同じ発条によって押されたり引っぱられたりしているのだ」（II. 12. [889]）。しかし、国王と一般臣民を同等にみるこの不穏当な断定は、動物と人間を同等に置くより抽象化された自然観の中に溶かしこまれ（「(a) 自然は、一般の法則を越えた特権を人間に与えていない」[II. 12. [901]]）、直接的批判の性格を失う。しかし、権威の無視は、「すべて被造物は同じ宿命に従う」という法則が前提にあって、その例証として出てくるのではなく、先づ、権威の否定があって、その毒を中和するものとしての思弁が後から来るのであって、ここに銅牌の天秤が秘めたメカニズムを認めることができる。

それでは、この無根拠の権威が成り立ち、無力な少年が一国の王でありうるのは何故か。ここから、人間の愚かさが導き出されるであろう。「(a)

人は一般に信じられていることをまるで呪文のように(わけもわからずに)受け入れる。…そして、それっきりゆすぶってもみなければ調べてもみない。それどころか、各人は争って、この既に世間が受け入れている信念を、理性の限りをつくして、いよいよ塗り固める」(Ⅱ.12. [1001])。そうして、唯、実際の行動にのみ美は宿るかのようである。「(b) パリっ子および彼の王の眼の前で、この都のため、また、この王のために、自分の最も近い肉親を敵とし、自分の指揮の下に意気のあがった一軍の先頭に立ち」壮烈な死をとげたド・モンモランシー de Montmorency の死にざまの美しさを、モンテーニュは、「実にわたしの時代の最もめざましい事件の一つとして記録するに足りる」と述べる(Ⅱ.17. [1234~1235])。が、この老元帥の行為は崇高な死として賛美されているのか、それとも、壮麗な徒勞として揶揄されているのか。いづれにせよ、守られるものの無価値と守る物の犠牲的行為の距たりの大きさには、悲劇的な空しさ愚かしさが漂う。

宗教批判 慈善よりも殺戮をすすめ、地上を至福よりも不幸で満たす神の教えとは何なのか。聖職者と信者、要するに人間の側に責はあるにしても、人間をしてこのように行動させる神の側の責任は一層大きいのではないか。「(c) 宗教はこれほど多くの犯罪を人々に勧めた(ルクレチウス)」(Ⅱ.12. [968])。そもそも、「(a) 神が人間に与えた最初の法規は絶対服従の法規であった。……人間はそれに対して何も知ったり論じたりするには及ばなかった」(Ⅱ.12. [908])。だからこそ、好奇心は、「(a) 人間における生まれつきの根原的な悪であり」(Ⅱ.12. [926])、信仰の基盤は不合理なものである。「(a) 実に、キリスト教徒にとっては、信じえないことに出合うのが信ずる一つの機会なのである。それは人間の理性に反しているだけ、それだけ天理にかなっている」(Ⅱ.12. [928])。理性に立った人間の側からの積極的選択でない以上、そこには、「(a) 我々の判断の弱さの方が、その強さよりも、我々の蒙の方が我々の明よりも、かえって多くあざかっている」(Ⅱ.12. [930]) ことは自明であり、「(a) 最も知られていないものこそ最も神となされるのに適している」(Ⅱ.12. [959])

のである。かくして、人間の蒙昧性と神の有害性が浮かびあがる。神は、何よりも、被造物に責任がある（「(a) 人間をこのような過ち多い性質に生みつけたのも神自身ではないか」〔II. 12. [965]]）。そして、民衆の無知につけこむ教会と世俗権力の専横に神が手を貸しているのである。これは、明きらかに、キリスト教の神への非難⁽²⁸⁾である。この点を明確にするために、古代の神〔アポロン〕は、人間の知識があまりにも神の本質に関して無知であることを明きらかにし、世の宗教が、単なる「人間の発明品」、「社交の道具」にすぎないことを教えていた、とモンテーニュははっきり述べている（II. 12. [1078]）。

ところで、これらの宗教批判はレーモン・スボンの神学に沿ったものなのであろうか。先に述べたように、スボンは、自然を、神の書として、聖書の上においた。「自然という大きな書物の中で」存在を認識し、「もろもろの被造物の段階を一段一段と昇ってゆき、その登りつめた所に神を見出すことによって、始めて宇宙の全機構を知る」⁽²⁹⁾、というのが彼の方法論である。が、モンテーニュの結論は、ここにいまだ維持された、人間を頂点とした中世的な存在の階層秩序を完全にうちこわすものである。スボン神学で前提されている人間の認識力は幻想であり、一方、自然は人間に何も教えない。「(c) どうして自然は、いつか一度そのふところをあけて、その運動の機構と有様とを、ありのままに我々にのぞかせてくれないのだらう。(…おお神様、そのときいかなる誤謬と勘違いとを、我々は我々の哀れな学問の中に見出すことであらう!）」（II. 12. [996]）。かくして、モンテーニュは、第II巻第12章で、決して、レーモン・スボンを弁護しているのではない。スボン神学の方法を踏襲しつつ、中心にある超越神そのものの虚妄性を暴いているのである。もちろん、この長い章の結論では、そ

(28) 宗教批判に際し、モンテーニュは、教会側の攻撃をかかわすために、古代の神とキリスト教の神を意図的に混合する。そのこと自体不敬につながることだが、直接的なカトリック非難の形になることをさげようとするのである。

(29) 『モンテーニュとその時代』、p. 337 における引用。

れまでの吟味の無効を宣告するかのように、人間が空しい存在から抜け出すためには、「神の特別の思し召し」が必要であることを主張する周到さを見せ、念には念を入れて、セネカのストア的徳よりもキリスト教の信仰を勧めてもいる(Ⅱ.12. [1121])。が、これは、モンテーニュ一流の危険回避のための擬態であって、彼の本心であると取ることはできない。傍証として、表向きはキリスト教の顕賞であって、実は非難する他の例を一つ引こう。「(b) キリスト教は、それがはなはだ正義にかなない有益であるというしるしをいろいろもっているが、なかで最も明瞭なしるしは、国憲の尊重 (obeissance du Magistrat) と国体の擁護 (manutention des polices)³⁰⁾とを最も厳格に命令している点である」(Ⅰ.23. [217])。下線部の邦訳が巧みすぎるが、具体的には、国王への従属と統制(弾圧)機構の維持を言っているのであり、つまるところ、反対勢力迫害にキリスト教の最良の徳が顕現している、というのである。

司法の役割 神と国王の権威を現実に保証するのは、確かに裁判所である。王国の維持は万能の法律によってなされ、異端審問の役割も、事実上、聖職者から裁判官の手に移っている。人間の無知から生じる現在の途方もない不幸は、原理的には、神と王に端を発するかもしれないが、現実の責任は司法権にある。こうして、司法官は、神に仕える僧侶、王に仕える貴族、支配される民衆の三身分の外に、「法令を把握し、我々の生命財産に関する至上権をもつ」《第4身分》を形成する(Ⅰ.23. [212])。しかし、法の権威の根拠は、「(b) それ正しいからではなくて、それが法律であるから」(Ⅲ.13. [2015])という理由のみであって、それが王であるから、それが神であるからという盲信にのみ依拠する王権、神権の構造と全く同一なのである。

(30) La religion chrestienne a toutes les marques d'extreme justice et utilité; mais nulle plus apparente, que l'exacte recommandation de l'obeissance du Magistrat et manutention des polices. *Essais*, éd. Pléiade p. 119.

支配のからくりは明きらかになったが、権威の凶暴性は消えるわけではない。「(a) 一度それに同意と承認を与えたらおしまいだ。我々は西に東に引き回され、思いのままの方角につれてゆかれる。その仮定を信じられた者は誰でも我々の主となり神となる」(II. 12. [1004])。とすれば、すべての責任は人間の無知にあるように見えるが、人間に無知を要求し、隷属を受容させたものがキリスト教の神であり教会であったことを忘れてはならない。

4. 魔女問題

背景 キリスト教と裁判所の誤謬の極を示すのが魔女裁判である。従来のモンテーニュ解説ではほとんど取り上げられることのなかったこのテーマは検討に価する重要なテーマでありうる。

モンテーニュの体制批判の背景には宗教戦争があるのであるが、異常な魔女狩りがヨーロッパに拡がっていくのはルネサンス以後に顕著な現象であり、「1560年代の魔女熱狂の再燃が宗教戦争の再発と直接関連していることは疑いをいれない」。「宗教戦争はフランス史上最悪の魔女迫害の時期をつくりだした⁽³¹⁾」。この時期、異端審問は魔女審問にかわっていくのである（「魔女裁判は実に能率的な異端審問の簡素化であった⁽³²⁾」）。

モンテーニュが高等法院評定官であった1560年代、彼は、魔女裁判の何たるかを知った可能性がある。先に触れたボルドー高等法院の記録による1569年から70年までの1217名の被死刑宣告者（p. 2 参照）の内訳には、新教徒以外に、魔女容疑者が紛れこんだ可能性も考えられる。1577年には、トゥールーズの高等法院は400人の魔女を焼いている⁽³³⁾。宗教戦争を終結させたアンリ 4 世さえもが、1609年、ピレネーのラブール地方に魔女迫害コミセールを送りこみ、当地では、4ヶ月間で数人の僧侶を含む100人程の

(31) トレヴァーニローパー、『宗教改革と社会変動』、小川・石坂・荒木訳、未来社（1978）pp. 190～191。

(32) 森島恒雄、『魔女狩り』、岩波新書（1977）、p. 69。

(33) トレヴァーニローパー、前掲書、p. 283、注（98）。

魔女が焼き殺されているのである。⁽³⁴⁾

近代の魔女迫害はカトリックの異端審問官によって開始されるが、プロテスタントにとっても魔女は無縁なものではない。ルター Luther は魔女は悪事をなさなくとも焼くべきだと言明していたし、カルヴァン Calvin は聖書(『出エジプト記』22章18節)を引いて次のように説教する。「聖書は魔女が実在するし、魔女は殺害しなければならぬと教えている。……神は魔女と魔法使いの女はすべて殺害せねばならぬと明確に命ずる。この神の法は普遍的な法である」と。⁽³⁵⁾ この魔女迫害は、教義を守るために異端糾問が形を変えただけのことなのか。確かにそうした一面がある。カトリックにとってプロテスタントは悪魔の手先であり全員が魔女であり、プロテスタントから見たカトリックも同様である。宗教戦争激化と魔女迫害の高まりとが一致する理由の一つがここにある。しかし、魔女断罪は宗教界と法曹界の狂信者のみによって推進せられたのではない。魔女熱狂に新たな権威を与え、それを一層かきたてたのは、「16世紀のアリストテレスでありモンテスキューであったあのボダン、比較歴史学の、政治学の、法哲学の、貨幣数量説の予言者、その他あまたの事がらに秀でたあのボダン」⁽³⁶⁾、

(34) 前掲書 pp. 156~157. コミセールがトゥールーズでなく、ボルドーから選ばれているのは興味深い。アンリ 4 世がモンテーニュを重臣に取り立てようとした事実と重ねて、統治の要としてのボルドー地区の重要さが浮かぶ。コミセールの一人、ボルドー高等法院評定官ピエール・ド・ランクル Pierre de l'Incre (1553~1631) はボルドーの法服貴族の出で、88年にモンテーニュの親戚ジャンヌ・ド・モンと結婚している。熱烈な魔女迫害を行ったが(600人を焼き殺した『魔女狩り』p. 88)、魔女論の一つで、モンテーニュは懐疑主義を正統派のためにのみ用いたと述べている。Ibid. 本文 p. 232, p. 294 注(170)及びp. 310 [訳注] 参照。

(35) Ibid. p. 184.

(36) Ibid. p. 168. Jean Bodin (1530~96). 若い頃は宗教改革派であり、プロワの三部会(1576)では信教の自由を主張するが、後には神聖同盟派となる。著書は、『歴史理解の方法』*Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (1566)、『マレトロワ氏の逆説に答う』*Réponse aux paradoxes de M. de Malestroit* (1566)、『国家論』*République* (1576) 等。

であった。時代を越えた進歩的知識人、宗教的寛容を説く自由思想家とみなされていたジャン・ボダンは、1580年に、一冊の魔女論 (*De la démonomanie des sorciers*) を書き、⁽³⁷⁾ 魔女裁判を正当化したのみならず、魔女の存在を信じない者、魔女に寛大な裁判官をも悪魔に踊らされる魔女だと断じたのである。⁽³⁸⁾ この書において頂点を極める魔女論が総じて結論するのは、次のことである。即ち、魔女学において記述されるグロテスクな細部はすべて真実であり、懐疑主義の息の根は止めねばならない。魔女を擁護する懐疑論者や法学者は自身魔女である。魔女はすべて焼き殺さねばならず、いかなる弁解も認めず、いかなる情状酌量もなすべきではない。魔女の告白はそれだけで別の魔女を焼くに十分な証拠となる。キリスト教国での魔女の増大は、裁判官が不当に寛大な扱いをしていること、悪魔の共犯者である懐疑論者が不当に罰せられないでいることに原因がある。⁽³⁹⁾

中立的立場を許さない魔女熱狂が現実にとどの程度の力を持ち、どの程度まで政治を左右したのかは定かでない。具体的に言うなら、モンテーニュが魔女熱狂を自分の身に迫る危険としてどの程度意識したかは確言できない。しかし、その著書にも親しんだ、⁽⁴⁰⁾ ユマニスト・ボダンは魔女迫害を扇動したことに、モンテーニュは無関心ではいらなかったはずである。『エッセー』第1、2巻までと第3巻に質的な差があるとすれば、彼がこの新し

(37) 一般に流布したボダン像を混乱させるこの著書は一般の辞典類では記述されないようである。フランス文学辞典(白水社)、プチ・ラルース2、グラン・ラルースの Bodin の項にこの書はみあたらない。『フランス・ルネサンス文芸思潮序説』(渡辺一夫、岩波書店、1960)では、「数々の国家や狂信が対立した時期に終始寛容を説き続け、人間の自覚、キリスト教徒としての反省によって和平を招来する政治的方策を、賢明な王政に求めた人物」としてのみ紹介され(同書、pp. 149~150)、彼自身が狂信に陥ったことは説明されていない。

(38) トレヴァー＝ローパー、前掲書、p. 180.

(39) Ibid. p. 199.

(40) 「(a) ジャン・ボダンは我々の時代のすぐれた作家であり、彼と世紀を同じくする群小売文の徒に比べればはるかに多くの判断力を備えており、真に我々の批判と考察とに値する」(I. 32. [1341])。Démonomanie 以前のボダンが問題となっている。

い問題に基づく新たな迷彩を施す、あるいは、新たな批判を行う必要に迫られた結果とも推測される。本論で敷衍することはできないが、こうした観点から、1、2巻への加筆の検討と第3巻の記述内容を検討することは無意味ではないだろう。

ともかく、モンテーニュは、ボダンの著作以前からこの問題のいかにわしさを感じとってはいたようである。第I巻21章『想像の力について』の中で、彼は、魔法と見られるものを過剰な想像力の産物とみなしている（「(a) 奇跡や幻覚や呪縛やその他いろいろなふしぎを信ずる原因は、主として、……あの想像の強い力であるらしい。彼らはきわめて強い信仰心をたたきこまれているから、見ないものまで見たように思うのである」[I. 21. [180]]）。あるいは、ローマ旅行に際しては(1581)、悪魔祓いの見聞を記している(旅日記、[2244]以下)。あるいは、コラス Corrasの裁判記録への言及によって(III. 11. [1930])、彼が、60年代に、魔法の行使を理由とした死刑の実例を知り、憤慨したことがうかがわれる。

そして、このコラスの調書への若い頃の感想が述べられる第3巻11章⁽⁴¹⁾で、モンテーニュは、正面から、魔女問題を扱うのである。

Des boiteux (『跛について』) 魔女裁判の不当性を語るこの章が、『跛について』と題されているのは、「跛の女とのセックス」という卑俗なテーマを天秤の一方に置くことによって、魔女問題という深刻な主題の危険度を弱め、焦点ぼかしを図ったからである。そして両者の共通項は、人間の思い込みが事実と無縁な荒唐無稽に行きつく、という点である。

ところで、この明らかに魔女狩り批判、したがって、その元凶ジャン・ボダン批判を含むと思われるこの章の狙いが、邦訳では、十分に把握されてないように見える。章全体の考察を行う余裕はないので、ここでは、主要な一節をとりあげ、原文と邦訳を比較検討することにしたい。

(b) ① *Les sorcieres de mon voisinage courent hazard de leur vie,*

(41) くり返すが、第3巻の刊行は1588年である。

sur l'avis de chaque nouvel auteur qui vient donner corps à leurs songes. ② Pour accommoder les exemples que la divine parole nous offre de telles choses, très certains et irrefragables exemples, et les attacher à nos evenemens modernes, puisque nous n'en voyons ny les causes, ny les moyens, il y faut autre engin que le nostre. ③ Il appartient à l'avanture à ce seul très-puissant tesmoignage de nous dire: «Cettuy-ci en est, et celle-ià, et non cet autre.» ④ Dieu en doit estre creu, c'est vrayement bien raison; mais non pourtant d'entre nous, qui s'estonne de sa propre narration (et necessairement il s'en estonne s'il n'est hors de sens), soit qu'il l'employe au faict d'autruy, soit qu'il l'employe contre soy-mesme. [Montaigne, *Œuvres complètes*, Ed. Pléiade (1962), p. 1008]

対照する邦訳は、原二郎訳（世界文学大系9 B, 筑摩書房 [1962], pp. 325~326), 荒木昭太郎訳, (世界の名著19, 中央公論社 [1967], pp. 463~464), 松浪信三郎訳 (世界の大思想5, 河出書房新社 [1969], p. 549), 関根秀雄訳 (モンテーニュ全集7, 白水社 [1983], pp. 173~174) である。

パラグラフの最初の文章①で問題になるのは, auteur であるが, 松浪, 関根訳の [悪魔学等の]「著者」, 荒木訳のヌートルな「人間」よりも, 原訳の [魔女告発者としての]「証人」の訳が実態に合っている (但し, donner corps à leurs songes を, 「彼女らの夢の実体を証明する」, と訳すのは, 以下の事情と一致せず, 問題である)。というのは, 密告者の証言は, たとえ立証されなくとも, 容疑者逮捕の十分な根拠になるという魔女告発の一般的事情がここに示されている, と考えられるからである。

文章②は, 魔女に関する聖書の記述 (la divine parole) は確実で反駁できないものである (モンテーニュの戦略的譲歩), がそれを現在の俗界の

事件に適用することはできない。そのためには、我々の *engin* とは異なる *engin* が必要である、とされる。この語には、訳者によって、それぞれ、知恵、精神、理解力、英知の訳語が与えられているが、プレイアッド版は、「我々の *engin*」とは、ジャン・ボダンの *démonologie* のことだと注している (p. 1662)。邦訳に従えば、人知は空しく頼りにならないから、神の知恵を参考にしよう (つきつめれば魔女肯定に行きつく立場) となる。しかし、プレイアッド、その他新しい『エッセ』の版が採用するこの解釈をとれば、ボダン流の魔女学は無効であり、したがって、現在の魔女狩りは不当であるということになり、意図において直接的魔女狩り批判を志向している。⁴²⁾

この点は、次の③の文章中の *seul très-puissant témoignage* の解釈とも関連する。原、松浪、関根訳は、これを「全能の神の証言」とし、《 》内の言葉も当然神の言葉としている (荒木訳は、「ただひとつの非常な能力を持った証言」となっているが基本線は変わらない)。《 》内の訳はすべて一致して、「これは奇蹟である。あれも奇蹟だ。だが、これは奇蹟でない」、となる。しかし、この訳でいいのであろうか。 *cettuy-cy, celle-là, cet autre* は、漠然と「これ」を指し示しているのであろうか。そして *en* は奇蹟の語を受けるのであろうか。ここは、「この女は魔女の一味です。そして、あの女もそうです。でも、あの男は違います」、と密告する者の言葉と考えなければならないのではなからうか。「唯一のこの上なく強力な証言」とは、信憑性を問われることなく直ちに絶対の効力を発揮する魔女密告の性格を述べているのである。

最後の④の文章はどうか。翻訳は、*Dieu en doit estre creu* を、先の言葉を神のものにとった以上、「奇蹟については神を信じなければならぬ」と訳している (原、松浪、関根訳。荒木訳は、「こういうことについては」とぼかした表現になっている)。くり返すが、奇蹟が問題になっている根

(42) 狡智 (*finess, ruse*) の含意を考えれば、*engin* の語そのものに、すでに、批判的ニュアンスがある。

拠はない。ここでは、神と人事が並列に置かれた、と考えるべきである。「神の言葉は信じられねばならない。それは誠に自明の事だ」（モンテーニュの新たな敬神の偽装）、が、しかし、人間の〔魔女告発の〕証言など信じてはいけない。②の論法のくり返しである。[qui] s'estonne de sa propre narration, 「自分で語って自分で驚く」, 「自分が語ることに自分で驚く」, 「自分自身の物語に驚いている」, 「自分で作った物語に驚いている」, 以上の訳に格別問題はないのであるが、密告の結果、あるいは、単なる「世間のうわさ」が魔女摘発に結びつく恐い状況を押さえた上での訳かどうかとなると心もとない。ここで、「他人に関して」 au fait d'autrui, あるいは、「己れに反して」 contre soy-mesme 「それ」を使用すると言っているのは、魔女裁判につきものの拷問⁴⁴⁾にかけられて、虚偽の証言をしてしまう者を指していると考えられる。「それ」とは、narration の語を受けているが（それ故、「奇蹟を用いている」は誤訳であろう）、内容は告発とも自白ともとれる。拷問に屈して架空の共犯者を作り出す、あるいは、自分がやっていないことを自白する事態に追いこまれた人間を想定すべきである。その背景としては、魔女撲滅の名目で、被告自身の自白のみならず、被告に口を割らせて共犯者をひき出す審問のやり方が考慮されなければならない（「一人で100人以上の共犯者の名をあげた魔女がいく人かいる。〔ある地方の記録では〕約300人の魔女が約6,000人の魔女を告発している⁴⁵⁾」）。そして、貴賤、貧富、老若、男女の別なく法廷に立たされたこれらの魔女は、全員が、自分達の関知しない罪状の故に焼き殺されたのである。

主要な邦訳が明快な訳を示せず、むしろ、誤訳を疑われるのは、魔女裁判批判というモンテーニュの意図を十分汲みとらなかつたせいだと言っている。もちろん、モンテーニュの物を明示しない用語の曖昧性（例えば、

(43) 「世間のうわさ」は、裁判官の判断の有力な根拠とされ、また容疑者を逮捕する十分な理由とされた。『魔女狩り』p. 97.

(44) 「拷問室には十字架と拷問台とが並んでいた。拷問は、《神の名において》行われる正義であった。」Ibid. p. 110.

(45) Ibid. p. 117 の引用。

engin, narration, 中性代名詞 en の多用 etc), 混同を容易にする統辞法もある。が、それは、直接批判が彼に招きよせる危険を避けるための彼のテクニックによるのである。翻訳の実態をみると、モンテーニュのテクニックは効を奏したようではある。

ところでモンテーニュの判断はトーンダウンして少し先に述べられる。彼は数年前、実際に、投獄された魔女に会い、自白を聞き、魔女マーク (sceau du diable) を目にしている。これは、¹⁴⁶⁾ 魔女学に従えば、紛れもない魔女の証拠である。が、彼の判断は、「(b) わたしだったら、結局、本心から、毒人参ではなしにむしろ治^{へし}狂草^{ボルス}を飲ませてやったことであろう」、であって、パラグラフの結語、「裁判所はこの種の病気に対し独自の懲戒法を持っている」(Ⅲ. 11. [1935]) [La justice a ses propres corrections pour telles maladies] は、最高に皮肉のきいた批判となっている。が、この判断の出てくる元には、《Comment est-ce que cela se fait?》(いかにそれはなされるか)ではなく、《mais se fait-il?》(しかし、そんなことが起こるのか) [Ⅲ. 11. [1923] et Pléiade, p. 1004]と問う態度がある。関根説に反するのだが、これは、魔女の文脈で言えば、「どのように魔女は行動するか」と問う前に、「魔女は存在するか」と疑うことなのである。が、この点は、11章全体の内容構成に関する考察と共に稿を改めて論ずる必要があろう。

ま と め

『エッセー』から出発して様々なモンテーニュ像を描く試みがなされてきた。しかも、どのような観点な対しても、この作品は、十分な論拠を与えるだけの豊富な幅広さをもっていた。敬虔なカトリック像が一方に示されれば、他方で、無神論者モンテーニュがそれなりの説得力をもって描かれ

(46) Je vis et preuves et libres confessions et je ne scay quelle marque insensible sur cette miserable vieille. Ed. Pléiade. P. 1010. ボダンの悪魔学へのあてこすりを味わうべき文章である。

る、といった具合に。とすれば、一個の視点に立って『エッセー』の思想をたどり、新たな一面を刻みこむ手法よりも、むしろ、こうした多様な相矛盾さえする解釈を可能にする作品の性格がどこから来るのかを問う方が有効なのではないか、というのが本論の基本的態度であった。

モンテーニュは、意図的に、事柄の両面を作品に盛りこんでいる。が、物事は一方的に判断できない、という彼の認識が出発点にあるのではない。彼のピュロンの態度は、『エッセー』を成立させるために必要な条件であった。世界の不幸、社会の不正の根元を暴くこと、現状へのプロテストが彼の意図するところであったが、そこには、必然的に、国王とキリスト教への攻撃が含まれるはずである。この不可侵なもの批判を可能にする唯一の方法が、すべてを並べる手法、決して結論に至らない、即ち、どちらにも傾かない天秤の手法であった。真の意図である体制批判を隠蔽するために、彼は可能な限りすべてを語らねばならない。この意味で、『エッセー』は、常に増殖し続ける性格を具えている。主題はあらゆる角度から検討され、多くの事例・書物が参照される。無論、最も手近な吟味の対象は自己自身である。かくして、「(c) わたしがこの本を作ったのではない。むしろこの本がわたしを作った」(II. 18. [1242])。体制批判が強まれば強まるほどそれに比例して体制擁護もなされるべきであり、実生活でも、作品中でも、矛盾が際だってくる。

判断の幅が広がり作品の内容が普遍性を獲得していくにつれ、しかし、彼の根本の意図は見えなくなる(真意を隠すこと、これが、内容の深まりを促す条件なのであった)。このジレンマを断ち切るように、作者は、作品そのものの性格を語りだす。「(c) わたしの主題を見失うのは不注意な読者の方であってわたしではない。たとえ、どんなに押し縮められていようとも、それでも、真意を伝えるに十分な何らかの語が、必ず、どこかの片隅にあるであろう⁽⁴⁷⁾ [拙訳]」。そして、引用は、必ず、モンテーニュ自身

(47) C'est l'indiligent lecteur qui perd mon sujet, non pas moy; il s'en trouvera toujours en un coing quelque mot qui ne laisse pas d'estre bastant, quoy qu'il soit serré. [Pléiade, p. 973].

の恣意によって改変されている(Ⅲ.12. [1983~1984 (c)]), 云々。読者を誘導しようとする配慮は, 作品の性格を見通した作者によって, 早くに行われてもいた。「(a) 最も鋭い音は一曲の中ではなはだ稀にしか聞かれない」(Ⅱ.17. [1190]), 「(a) わたしは, 自ら承知で間違いをやらかす(どんな意見, どんな不敬も計算づくである)」(Ⅱ.17. [1218])⁽⁴⁸⁾。

以上のように考えれば, 通常, 内容的には第3巻(1588年)が評価される『エッセー』は, 最初に現われた第1, 2巻(1580年)即ち, (a)で示される部分を基本に置き, 1588年版に見られる加筆(b)およびそれ以後の加筆(c)は, (a)の部分に迷彩を施すのであれ, 意図を鮮明にするのであれ, (a)との相関で捉えなおす観点も成り立ちうるであろう⁽⁴⁹⁾。モンテーニュの思想の円熟度でなく, 作品のレゾン・デートルをさぐる立場である。

もちろん, モンテーニュは, 体制批判を第一義の目的にしたのではない。人間の幸福を阻害するものとしての制度, 真理を歪めるものとしての権威を認めないのであって, 体制批判の根底にあるのは, 真理至上主義であり「(b) わたしは真理をどんな手の中に見出しても歓迎し愛撫する」[Ⅲ.8. [1722]]], 真の人間中心主義であり, それ故に, 彼は王の権威よりもソクラテスの徳を, キリスト教の神よりも〈健康と知恵の守護神〉アポロンを推賞する⁽⁵⁰⁾のである。

かくして, 『エッセー』とは何よりもユマニズムの精神に貫かれた作品と
言うことができるのである。 (1988年, 9月)

(48) ただ, 作者のメッセージが作者の意図通りに読者に伝わるのかどうかという疑問は残る。が, 読者層の問題は別問題である。

(49) (b)以後では, ジャン・ボダンの影も考慮しなければならないであろう。特に, 学問(魔女学に行きつくような知識)の批判, と, 神秘(魔女の存在を認めてしまう非合理)のエッセー(吟味)において。

(50) 『エッセー』全3巻は, アポロンへの帰依を示して閉じられる。