

ラ・ボエシーの死

——『エッセー』の原点——

石井忠厚

序

以下はモンテーニュの死に関する思想の研究の最初の一步の報告に過ぎない。とはいえ、出発点だからこそこの研究の動機を明らかにしておくべきだろう。

私は一西洋哲学の研究者である。だが、研究者である以上に人間であり、それゆえの様々な問題に直面している。そして、今、最も大きな問題は私の死のそれである。一般化すれば、私を含む現代人にとつての死の位置づけである。

昔から人間は「健康」に留意し、「病氣—苦痛」を怖れて来た。しかし現代人の「健康」への関心は異常であり、癌に代表される「病苦」への恐怖はまさしく病的であるように思える。われわれにとつて「健康」は最優先される価値であり、「病苦」は最大の悪である。だが、それには極めてもつともな理由がある。

われわれは「この世」の「生」、「私」の「生」しかないことを少なくともどこか深いところでは覚知しているのではあるまいか。

あなたは「不死」あるいは「死後の生」を確信しているか。あなたは何らかの全体、「家」、「社会」、「国家」、「人類」のいずれかのために生きていて何のためらいもなく言えるか。こう問われたとき、私の場合には「否」としか言えない。私が「例外」ではなく、「典型」であるなら、この事實は「健康—病苦」への現代人の独占的関心と通底している。

「この世」の「生」、「私」の「生」は自己目的であり、実はこれこそ「価値」そのものである。「健康—病苦」の「価値—反価値」の異常な重さは、だから、手段的でしかない。真の「反価値」は「私」の「死」である。しかしこの自明な真理は巧妙に隔離され、隠蔽されている。「死」一般、「死」のしるしである「病」や「老」は社会的に、ということとは暗黙のうちにおける全員の合意によって、「人目」につかぬ片隅、「病院」、「養老院」に押しやられる。近頃では「霊柩車」すら嫌われ出したという。

「私」は「死」の反価値性を正面から告白しない。「生」の最高価値性を素直に認めないように。われわれはこのような「私」の価

値体系を本音では貫き通したく、実際にも通しているのに、伝統的、

従って社会的価値体系をあたかも尊重しているかのように振舞っているに過ぎない。

「死」とそれに結びつくものの無視、忘却は「ふり」であることの無視、忘却と共に実現される。われわれは「今」、「現象」しか見ようとしなない。要するにわれわれは単なる「動物」でありたいのである。しかし、これは願望でしかない。事實は、われわれは「人間」であって、「死」は常に先取りされているからである。「無視」、「忘却」こそ「ふり」の核心である。われわれの実態は「酔っぱらい」、「麻薬患者」である。

われわれには「倫理」など可能なのだろうか。

このような私の「私人」としての問題意識と研究者——それもヨーロッパ哲学の——としての義務が合体したところに、いわば、モンテーニュは私の前に現われたのである。

フーゴー・フリードリッヒによれば、『エッセ』は《古代以後の西欧における死に関する偉大なテキストのひとつ》¹⁾であるからである。しかもモンテーニュの死の思索は、われわれのに似た、われわれのを先取りする、死の意味づけの体系的崩壊に直面して営まれたものであるからである。

とはいえ、私は今こゝで直ちにモンテーニュに私の問題への解決、あるいはその示唆を求めるつもりはない。研究者の義務が優先されるべきである。

モンテーニュの死の思想は何であったのかが確定されねばならない。彼は周知の如く断定せず、判断を試みるだけだから、あるいは

そういうふりをする思想家であるから。そしてそのことも関連しつつ、モンテーニュの思想には「進展」(少数の研究者はこれを疑うが)があるから。とりわけ「進展」の問題は重要である。全てのモンテーニュ研究者がこれを避けて通れないからというだけではなく、この研究は、彼の時代における死の意味体系の崩壊を、彼自身という具体的ケースにおいて、垣間見ることを許してくれるからである。

私は研究の出発点にブレイヤード版で『手紙断片』と題されている小品を選ぶ。後でや、詳しく見るように、『エッセ』は本来、彼の親友ラ・ボエシーの一種の墓碑として構想されたと考えてよい。ところでこの小品はまさしく、この友の死の様相を父に報ずる手紙の断片なのである。『エッセ』の死の思索はこの大作以前の最も重要な散文と密接に結びついている。

I

この『断片』はラ・ボエシーが一五六三年八月九日(月)に《下痢》と《激しい腹痛》²⁾の症状を示してから一五六三年八月一八日(水)午前三時終に《魂を返す》³⁾に至るまでの経過を時間的順序に従って父に報告したという体裁のものである。

ラ・ボエシーの享年は《三三歳九ヵ月と一七日》⁴⁾であった。このときモンテーニュは三〇歳六ヵ月である。

二人の交友関係はモンテーニュがペリギュールの御用金裁判所が廃止されて、その評定官がボルドー高等法院へその身分のまゝ、移された年、一五五七年、にその先任同僚としてラ・ボエシーを見出し

たときから始まる。何故ならモンテニウ自身の晩年の回想によれば《われわれは会う以前から、そして互いの噂を聞くことによって、互いに求め合っていたのだから》⁽⁵⁾。あるいはそれ以前にすら潮るかもしれない。同じ回想によってモンテニウは二人の出会い《偶然、町の大きな祭りの集り》⁽⁶⁾でなされたとしているからである。いずれにせよ、このような友情の量的期間の測定は空しい。出会いがいつ起こったにせよ、そのときから二人は《互いのとりこになり、識り合い、世話をし合った》のであるから。こうして《二つの魂はそれらを結びつける縫目もわからぬほど渾然と混じり溶け合う》⁽⁷⁾ことになった。《もしも人からなぜ彼を愛したのかと問いつめられたなら、何とも言いようがないように思う》⁽⁸⁾。

われわれはこうした関係の中でラ・ボエシーの死であったことを先ず確認しておきたい。

ところで、この『断片』はこのような友の死の样に関する部分のみを取り出した、父への長い私信の一節なのだろうか。それとも父への何度かの手紙からそのような部分だけを抜き出して合成した断片集なのだろうか。

テキストのブレイヤード版編集者のひとりM・ラは前の見解に傾いている。彼は全体が《ラ・ボエシーの死の翌日、すなわち一五六三年の八月の末に認められたらしい》⁽⁹⁾としている。

しかし現存テキストはラ・ボエシーの『作品集』（この成立について後述）の末尾に付されたものの再録である。『作品集』の印刷の終了は一五七〇年一月二四日である。

モンテニウの父とラ・ボエシーの関係の詳細はわからない。し

かしモンテニウとラ・ボエシー一家との親しさから考えると、この親友間においては、当然その逆のことも想定されてよい。そしてラ・ボエシーの容態の深刻であることはかなり初期からわかっていった。それゆえ父への報告は複数回あったと考える方が自然ではあるまいか。

M・ラは、今残っているテキストには原書簡に《少々の修正》⁽¹⁰⁾のあったことは認めている。それならもう少し進めて、いくつかの手紙のモンテニウによる加合、あるいは編集があったとしてもよいのではないか。

ペルーズは言う。先ず私文書の公開は、少なくとも『エセー』においてモンテニウが主張する諸原則、そのような行為は笑うべき卑しいことである、に反すると。次いでこのテキストはタイトル・ページにおいて「手紙」ではなく「お話discours」となっていた⁽¹¹⁾。

最初の指摘は、ペルーズも認めているように、あらゆる手段を尽して文学的名声を求める場合には、という限定つきでモンテニウが主張していることである。しかし、『エセー』全体は、彼が真実のために私的ことがらの暴露をもためらわない人であったことを示している。それゆえ、これはそれほど説得力を有さない。しかしながら、第二の指摘は無視できない重さを持つ。そしてこの事実の上に立って、『断片』は「編集」⁽¹²⁾であるどころか「文学」であったことをペルーズは示唆し、そのことの証明に着手する。

ペルーズは、先ず、ブレイヤード版で、十数頁のこの作品において、時間的配分に著しい偏りがあることを指摘する。ラ・ボエシー

が、もう助からない、ということを目覚し、そのことをモンテーニュに告白する八月一五日（日）までの出来事の記述は一頁ほどに過ぎない。この六日間について、ペルーズは《恐らく元の手紙では、父のために、それらをもっと詳しく述べていただろう》と推測するが、これはうなずける。結局、モンテーニュの関心は友の《死》に集中している。すなわち《模範的生者の死》⁽¹⁴⁾に。

次に、ペルーズは、ラ・ボエシーの放棄が余りに整然と段階を追っていることに、作意を感じる。先ず《公務》の放棄、次に家事もしくは《彼の愛した蔵書》すらも含めた《資産への配慮の放棄》、第三に《市民的つながり》もしくは《エリートの心情にとつての私的愛情》の放棄、すなわち叔父、妻、姪、義理の娘、等々との別れ、最後に《自分の身体との別離》⁽¹⁵⁾。このようにうまく進行するものだろうか。

更に、ペルーズは、ラ・ボエシーの理性的意識もしくはそこから発言と、非理性的―神秘的そのの一五日以来の交代の記述にすら技巧への疑いの目を向ける。

だが、そこまで言うなら、『断片』の記述に、ルネサンス期の「死の芸術」の様式的表現の変奏をすら読みとることも可能であろう。クロード・ブランによれば死のドラマは「最後の諸瞬間」、それに続く「移行」Ⅱ「死」、そしてそれと復活の間の「中間的状态」、いわば初審において地獄、煉獄、天国に振り分けられた状態――ダントの『神曲』に描かれるそれ、いわゆる「直接的来世」の三つに分けられる。そして「最後の諸瞬間」は更に時間的順序に従って三分される。①「世界との告别」…瀕死者は彼の取り巻く人々との自

覚的なコミュニケーションを持つ。②「特殊審判」…瀕死者はある世界に吞み込まれ、そこから抜け出すことはない。彼は周囲の人々との接触を失う。彼の靈魂のうちでは永遠のために善と悪との闘争がなされる。③「最後の吐息」…生者との決定的断絶と来世への突入。

ペルーズとクロードの見解を合わせて、モンテーニュの『断片』をルネサンス様式の死の物語として、一応、読んでみることにしよう。何か発見があるかもしれない。

先ず形式的面から見てみよう。

『断片』は、もちろん、クロードの図式をそのま、踏襲しているわけではない。最初に目につくのは、この小品が「最後の諸瞬間」―「移行Ⅱ死」のところで打ち切って、「中間的状态Ⅱ来世」の部分を持たない点である。しかし、それを埋め合わせる工夫はなされている。作者はラ・ボエシーに、《私は神と楽園を見出すために立ち去ることを確信している》⁽¹⁷⁾と断言させている。そしてモンテーニュ自身も友人を慰めるためか、それとも本心からか、死を直前にして、そしてペルーズの解釈によれば、身体を放棄しながらも、なお自分のいるべき場所が見出せないと嘆くラ・ボエシーに、《神がもつとよい場所を与えてくれるだろう》⁽¹⁸⁾と応じている。それゆえ、『断片』において、「来世」の部分は全くの空白ではなく、間接的言及という形で暗示するという技法によってその保存がなされているわけである。

次に、「最後の諸瞬間」の細分された構造にはどういう処理がなされているだろうか。①→②→③の直線的記述に変えて①a→②

a ↓ ① b ↓ ② b ↓ …… ③ となっている。

結局、『断片』の記述を純粹に形式面から見る限り、これはルネサンス様式の変奏の枠内に収まるとしてよいように思う。

次に、この「お話」の内容面からの検討を「最後の諸瞬間」の三段階に則して試みてみよう。

①「世界との告別」に関しては、『断片』は、見事にルネサンス的特色をそこに浮かび上がらせている。

モンテーニュはラ・ボエシীর「告別」に際しての態度を感動的に描き出す。この友人は自分の病氣の回復が絶望的であつて自分の近い死が確實であるという事態に直面しても全く動じない。それどころかその事実が自分の愛する人々に与える悲嘆を出来るだけ柔らげるべく苦心しつゝ、あるいは自分の財産、あるいは自分の知恵、更には愛情をそれぞれの人にとって最善となるよう細心の注意を払つて遺贈したのであつた。だが、モンテーニュは、この高邁な態度は『われわれの研究と哲学』⁽¹⁹⁾の実践の成果に他ならないことを、友自らに語らせる。この場合の研究は古典のそれ、哲学は古代のそれ、が中核をなすものと考えてよい。

「告別」においてモンテーニュの友の規範的あり方を支えているのは、直接的にはキリスト教信仰というより、むしろ異教哲学の教訓なのである。

カトリック信徒、ラ・ボエシীর教会の現状に不満を全く持つていなかったわけではない。彼は率直に『高位聖職者の悪徳』や『時の流れがわれわれの教会にもたらしたいいくつかの不完全性』⁽²⁰⁾を認めていた。しかしラ・ボエシীরは、この『断片』中で、二度にわたつ

(21)
て、自分がキリスト教徒、カトリック信徒であること、《そのように生きて来たし、そのように私の人生を閉じる決心だ》と語っている。彼は、本質的には、信仰を有している、と信じている。

実際、哲学は、中世以来、様々な波紋を投じつゝ、も宗教と対立していたわけではない。しかし中世において哲学に積極的に期待されていたのは、自然に関する知識とその論理的整理であつた。その他の分野、とりわけ生死の問題を含む倫理の領域では、哲学は補助的、しかもしばしば矯正を要する、役割しか与えられていなかった。

宗教・神学のこの関係に大規模な変動が生ずるのは、イタリアルネサンスのフィチーノを中心とするプラトン哲学の再発見以来である。このときから、哲学は道徳、生き方の問題においてもまた、キリスト教を凌がないうまでも、対等、もしくはそれに近い役割を果たすようになる。要するに、フィレンツェ・プラトニスムは、キリスト教を否定することなく、哲学と宗教の本質的一致の確信の上に立つて、共通の真理へと至るには、信仰の道のみならず、知恵のそれもある、ことを開示したのであつた。そしてこのことはプラトニスムが内包する靈魂不滅説によつていつそう容易であつたことは否定できない。

キリスト教の意味でもプラトン主義の意味でも「来世」の肯定は、死の問題の解決を容易にする。確かに、「来世」を認めても、「死」への怖れが消滅するわけではない。しかし、その「怖れ」の意味は、「来世」を否定、もしくは信じられない人間、「死」を字義通りの意味における存在の消滅、「無」としか考えられない者とは、根本的に異なる。「来世」を認める者にとつての「怖れ」は、要するに、

「審判」へのそれに過ぎない。死が、死後においてどうなるかということを決定する機会ではないなら、われわれには打つべき手が残る。われわれの「生」が「死」＝「裁判所」の「審判」の対象であるなら、われわれには判事の心証をよくするために、彼もしくは彼らの目にとって「よい」と映ることを察知してわれわれの「生」を規制すればよいだけのことである。

かくして、よりよい「来世」を獲ちとるためのゲームが、キリスト教的「信」のルールに従って行われるか、プラトニズム的「知」の諸規則の下になされるかは、「ルール」と「規則」の本質的一致が存在する限り、いわば本人の嗜好の問題に過ぎない。

その意味では、キリスト教徒ラ・ボエシーが、「告別」の支えを「哲学」に求めたことは、彼の「来世」の存在に対する確信がゆるがぬ限り、典型的ルネサンス教養人の姿勢を示していると言える。

中世からルネサンスへの移行は、少くとも死の問題に関しては、ヨーロッパにおける根本的地すべり現象ではないのである。「断片」における「告別」の内容の検討は、そのことを改めて教えてくれる。

しかし、他方で、①の記述に見られる『断片』の典型的ルネサンス性は、少くとも一五世紀イタリア・ルネサンス性は、表層的現象に過ぎないのではないかという疑惑がわれわれを待ちかまえている。

というのも②「特殊審判」に相当する部分の記述は、そこにおいてはむしろ「審判」が不在であること、「永遠のための善と悪との闘争」そしてそれゆえの「苦悶」などないことを強調しているからだ。

「周囲の人々との接触を失った」状態、すなわち昏睡状態について、モンテーニュは三度、ラ・ボエシーに報告させている。

第一は、ラ・ボエシーに死を覚悟させた最初の失神時の友への報告。《あらゆるものが混乱していて濃い黒雲と暗い霧以外のものは見えず、その中では一切がごたまでで秩序がないように思えた。それでいてこの出来事においては何の不快さもない》。そして結論する。《死はそれほど悪いものではない》⁽²²⁾と。

再び昏迷に陥ったとき、人々は《酢と酒の力》、そして叫び声で彼の意識を回復させる。だが、このとき、彼は誰にもなく、こうつぶやく。《誰が私をこんなにも苦しめるのか。なぜ私の耽っているこの大きくて快い休息を私から遠ざけるのか。お願いだから放っておいて欲しい》⁽²³⁾と。

そして最後。彼は自分が体験したばかりのことを《夢か現か》と疑いつつも、友モンテーニュの懇請の前に、それを表現しようと努力する。それは《大いなる、大いなる》⁽²⁴⁾ことで《驚嘆すべき、無限なことだが、言い表しようのないもの》⁽²⁴⁾であること。

②の段階が「苦悶」ではなく、「快」として記述されていることは、それはそれで一定の意味を持つ。モンテーニュは「エセー」のⅡ―Ⅵで、ある落馬事件において、生死の境をさまよいつつ、ラ・ボエシーの報告を自分自身の体験によって追認することになった次第を記述し、そこからモンテーニュ思想にとつての重要な二つの主題、(i)自然の偉大な知恵と(ii)「見られる死」と「体験される死」の間の深淵、を引き出し、問題を「人間の死」から「私の死」へと移行させるばねとするからである。そしてこれらのことがらはモン

テーニュ理解のためには避けては通れない重要性を有する。

だが、しかし、こゝで問題にしたいのは、臨死の体験を語る際のラ・ボエシー＝モンテーニュの視点である。彼らは専らそれが自分にとつてはどう感じられるかということにのみ関心を集中し、「審判」の視点は完全に忘却している。

「審判」の問題は「来世」信仰と不可分であるとするなら、これは不可解である。『断片』の形式の検討において確認した、彼ら、少なくともラ・ボエシーの「来世」の存在の確信は、意識のそれであつて、魂の奥底にまで及ぶものではなかつたのではあるまいか。確かに、ラ・ボエシーは自分の《無限の罪》²⁵ゆえに神の許しを給わらう神に執りなしの祈りをしてくれと司祭に頼んでいる。だから「審判」への怖れが彼に不在だつたわけではない。しかしこの意識的恐怖が彼の全人格を支配していたとも考えられない。

はしくもラ・ボエシーは《死はそれほど悪いものではない》と告白している。彼の眞の恐怖は死、あるいはそれへの臨界的接近であつた。そしてそれは死に消滅という認識がどこかに働いているがゆえにある。内容的に見れば、ルネサンスの図式の最終段階、「来世」は、少くとも、消えつゝある。

こゝで、再び、ラ・ボエシーの「告别」における態度を支えた、古代哲学のなかが問題になる。彼がより頼んだ哲学は、プラトニスムよりむしろヘレニズムの哲学、とりわけストイシスムであつたことは、既に研究者の間の合意的事実である。

そして、一六世フランスにおいて、ストイシスムへの傾斜は、単にラ・ボエシーのみに限られた現象ではない。ストア的キリスト教

はフランス教養人の間の一つの流行となつてゐた。そしてこれは、哲学と宗教の共存であつても、プラトニックキリスト教とはその構造を異にする。

プラトニスムとキリスト教は「来世」の存在についての合意のゆゑに、同じ目的を目指す二つの道と解する余地があつた。

しかしストイシスムは「来世」を真向から否定しないまでも、それを積極的に主張し、それを前提に、倫理を構成する哲学ではない。あたかも「来世」など存在しないかのように、専ら現世の倫理、とりわけ不可避的出来事である死への対処をその根本主題とする哲学である。それゆゑ、ストイシスムとキリスト教の結合は、一種の分業体制、後にデカルトが定式化するように、「現世」は死まで含めて哲学、死後、すなわち「来世」は宗教で処理するシステムを内包している。

尤もこのような分業は、ストイシスムが「来世」をエポケーしてゐるから可能なのであつて、エピキュリスムのように「私」の「生」の「存続」を否定する哲学とは不可能もしくは極めて困難である。いずれにせよ、プラトニックキリスト教からストア的それへの移行は、ヨーロッパにおける死の意味体系の、中世からルネサンスへの移行におけるよりも、重大な変動のしるしである。

結局、ストイシスムの流行は、「来世＝審判」を信じかねながら、しかしそれを否定することも出来かねる人間の増加を意味するから。

ラ・ボエシーのケースは表層ではキリスト教的死の解釈を承認しているにせよ、深層ではそれを否定するところまでは行かなくて

疑っていることを暴露しているように思う。モンテーニュが『エセー』II——一二で指摘しているように、人が自分で信じていると
思っていることと実際に信じていることは違うのである。⁽²⁶⁾

かくして、『断片』は②に関しては、典型的ルネサンス形式を利用しながら、少くともイタリヤ・ルネサンスとは異なる内容が盛り
れることとはなつた。

最後に③「最後の吐息」を問題にしよう。

これは極く簡潔に、次のように記される。

《彼は、私の名を一、二度呼ぶと、大きな溜息をもらし、魂を返
したのであつた》。⁽²⁷⁾

内容的逸脱は問題になり得ない。しかし私が傍点に付した部分に
注目して欲しい。

この「お話」を逆向きに読んでいくと、この部分の直前、ラ・ボ
エシーの死に直結する最後の昏迷状態の記述にも、《彼は私をしは
しば呼んだ。唯私が近くにいるかどうかを確かめるために》と⁽²⁸⁾
ある。

更にその前、ラ・ボエシーは妻との最後の別れをすませ、妻を寢
室に立ち去らせた後、モンテーニュに言う、《弟よ、どうか私のそ
ばにいて下さい》と。⁽²⁹⁾

一挙にお話の冒頭に戻ろう。

旅先で、病いの床に就いた友を見舞ったモンテーニュがさて暇乞
いをしようとしたときの記述。《翌日また来ると約束すると、他の
場合には示したことがないほどの愛情と切願を籠めて出来る限り一
緒にいてくれと言つた》。⁽³⁰⁾

そして類似の懇願は、もう一度、モンテーニュが以後帰宅できな
いと悟つたときにも、くり返される。⁽³¹⁾

この「お話」の冒頭と末尾を縁取るさりげない表現の枠組の中で
「告別」はなされるのである。確かに他の人々、とりわけ叔父と妻
は相当な役割を与えられている。しかし、「最後の吐息」における「生
者」との決定的断絶はまさにモンテーニュのみを対象となされ
ることに象徴されるように、主役はモンテーニュなのである。

「お話」は「模範的死」の物語であると同時に、いや、それ以上
に「友情」のそれである。何故なら、「模範的死」は、ラ・ボエシー
が述べているように《われわれが健康のときに共に語り合つた言葉》
の《実行》⁽³⁰⁾に過ぎないからだ。

そして『断片』が「友情」の「文学」であることが判明すると同
時に更に見えて来ることがある。それはラ・ボエシーの「死」はモ
ンテーニュ自身の「死」でもあるということである。友の「死」は
決して「見られた死」ではない。それは「体験された死」でもある。

ラ・ボエシーが専ら友モンテーニュに対して死んだのなら、モン
テーニュもまた友ラ・ボエシーに対して死んだのである。何故なら
「告別」は一方的ではないからである。

実際、この「お話」の公刊とそれほど時間的隔たりなく書かれた
初期エッセーにおいてモンテーニュは《私はどこにいても彼の半身で
あることになれ切つていたから、今は自分が半分しかないような気
がする》と述べている。そして自分の《生涯の全部を——私はあえ
て全部と言う——あの人の甘美な交わりを楽しむために与えられ
た四年間に比べれば、それははかない煙に過ぎず、暗く退屈な夜に

過ぎない。彼を失ったその日から、たゞ物憂く生き長らえているだけである」⁽³⁴⁾と告白している。

もしも、「来世」の信仰が、モンテーニュの内に生きていたのなら、どんなにか慰め、励まされることか。しかしそれは消えか、つている。このことを彼はその友よりも明確に自覚している。というよりも、友の喪失の悲嘆が自覚を迫らざるを得ないのである。何故なら「告别」は双方向的であつても、死者は生き残ったものより、ある意味では、幸福である。彼には喪失感の持続はないのだから。

以上、「断片」をわれわれは「文学」として検討してきた。そしてその結果、得る所は多かつたと言わざるを得ない。

だが、如何なる意味で、「文学」なのかということを改めて問い直すことによってこの章を終えることにしよう。

ペルーズは、この「文学」はラ・ボエシーを一作中人物に変質させてしまつたという。⁽³⁵⁾その意味は、ラ・ボエシーはモンテーニュの代弁者、その思想の伝達道具にされているということにある。どのような思想の。初期『エセー』の。いわば、ラ・ボエシーはプラトンの後期対話篇におけるソクラテスの如き存在だということわけだ。この主張を立証するために、この「お話」と初期『エセー』の同質性をペルーズは指摘する。私は、そこまではペルーズに従いていけない。この「断片」の文学性はラ・ボエシーの人物・思想・死の「真実」を伝えようとする所に成立していると考ええる。私の場合は、「断片」のラ・ボエシーはプラトンの『弁明』のソクラテスの位置を占める、と考えるわけだ。ペルーズと私のいずれの判断が妥当かは、『断片』と初期『エセー』との間に差異があるかどうかという問題

と結びついている。

II

一五六八年、モンテーニュの父ビエール・エイケムが死に、彼は莫大な財産を相続すると共に家長になる。翌年、父に懇願されていたレイモン・スボンの『自然神学』の翻訳を出版して、父の遺志を実現した。こうして父へのいわば負債を返済することによって、その富力と共に、自由に振舞える境遇になつた。彼は何をするだろうか。

一五七〇年、モンテーニュは高等法院における評定官の職を売却すると同時に、ラ・ボエシーのラテン語詩と翻訳を小冊子にまとめる仕事を果たしたのである。そして前章で検討した『断片』はこの『作品集』の末尾に付されたものである。

一五七一年、モンテーニュは自分の書齋にある有名な銘文を記した。《キリスト紀元一五七一年三月朔日の前日、自己の誕生日、に満三八歳になつたミシエル・ド・モンテーニュは、既に久しく高等法院への隸属と公務に倦み疲れているので、未だ力に満ちているとはいへ、博識な処女たちの胸のうちに引き籠つた。そこで休息と安心のうちにあつて生きるのに残された日々を彼は過ごすことになるう。願わくは、彼が自己の自由と平安と閑暇に献げた父祖伝来の美しい、この隠栖の住居を更に完全なものになすことを運命が許し給うよう!》⁽³⁶⁾

だが、これにはもう一つの銘文が伴っていたのである。《この上なく優しい、愛し、睦んだ友、当代にはまたと見られぬほど、学識

豊かで、愉しい、完璧な友を失って、ミシェル・ド・モンテーニュは互いの友情の想い出を自分の感謝の何か独自の証言を通して神聖なものにしたいと願ったが、他にものともいえない表現の仕方も見出しかねたので、自分がこの上なく気に入っているこの学問のための部屋をこの記念に献げた次第である³⁷。

前年の隠遁生活への着手と友の遺作集の刊行は二つの無関係な出来事ではなかったことがこれで判明する。

モンテーニュが何ゆえ隠遁したかということは、様々に推測されて来たが、恐らく、根本的動機は隠遁と友の記念とのこの密接な連合のうちに秘められている。

前章で、友・ボエシーの「世界との告别」は公務から始ったことを見た。その意味ではモンテーニュもまた「死」の「最後の諸瞬間」への第一歩を自覚的に踏み出したのである。

何のために。これまた前章で友の「告别」はモンテーニュとのそれに還元できることを知った。今度はモンテーニュが友と「告别」をする番である。だが果して死者を相手にそのようなことが可能であろうか。モンテーニュはそれを可能にするためのまことに独自な方法を案出したのである。

第一の銘文は隠遁の主要動機を《学識豊かな処女たち》すなわちミューズの女神たちの懷に抱かれるためとする。だが、これを単に学問一般の研究と解してはならない。第二の銘文で友情の記念に献げられた《学問のための部屋 *apparel*》は《学問のための道具》とも解せる。書物が問題である。その中核に友から遺贈された蔵書がある。《*unpouvoir lui sodalis* (あなたの道連れの形見)³⁸》として。

この隠者の研究はこの「形見」のそれである。友の思想は、そしてそれと共に、彼の人格もそこから甦り、「告别」における親密な対話は可能となろう。

この亡友との対話が独自の文学形式・作品『エッセー』を生み出したのである。

モンテーニュは親友の遺作集を編んだ際にその主要作『意志的隸従(別名・反一人論)』を収めなかった。これは意図的な行為であった。この傑作の最も効果的な公表を考えていたのである。

友の「形見」の研究がまとまるにつれて、『意志的隸従』の公刊方法の問題と結びつき、終に作品『エッセー』の最初の構想が生れる。それは、モンテーニュ自身のエッセーを《グロテスク模様》³⁹として取り巻かせた中央部(Ⅰ―Ⅱ九)に友人の作品を据えるというものである。

だが、この構想は結局放棄された。その理由をモンテーニュ自身は次のように述べる。

《私は、彼の著作がその後、国家を改良することになるかどうかには無頓着に、それをかきまわし変革することに努める連中の手で、しかも悪い目的のために世に出されたこと……を知ったので、こゝにその作品を収めるのを差し控えた》⁴⁰。

一五七四年、プロテスタントが著者名を省いた上に改竄した形で『意志的隸従』を、続いて一五七六年別の者が、今度はラ・ボエシーの名前で『反一人論』と改題して、相次いで公表するということがあったのである。

そしてラ・ボエシーの新に発見された二九編の詩を代りに持つて

来ようとしたが、結局、この詩についてのモンテーニュの紹介文のみが、二九章に収められるという形になってしまった。

『エセー』は現存するものにおいては、こうして、一切ラ・ボエシーのテキストを含んでいない。

だが、新教徒たちに先廻りされたことだけが最初の構想の断念に導いたのだろうか。

空白の二九章は様々なことを考えさせる。

一方では、それは未だ不在というかたちでラ・ボエシーを指し示している。友情は継続している。

他方では、不在によって、友の文体・思想と自分のその異質性がもたらす作品全体の不調和が回避されたということはないのだろうか。

最初の構想は、モンテーニュのエセーが引き立て役になって、友の作品の輝きを増すという意図を持っていた。そのためには、最低限彼と友の同質性という条件が満される必要がある。

しかし書齋での亡友との密かな「対話」、「形見」の研究は、亡友の思想の継承者であるという自負とは裏腹に自分独自の思想を育ませる方向に向って行ったものではあるまいか。

Ⅰ―二八「友情について」の最古層では《何故彼を愛しているのかと問いつめられたら、何とも言いようがないように思う》⁽⁴¹⁾とのみ述べていたのが、最新層においては《それは彼であったから、それは私であったから》と答える以外には《⁽⁴²⁾》という加筆がなされている。極めて意味深長である。

私はこゝで『エセー』Ⅰ―二〇の一八八〇年のテキストと一八

七〇年の「断片」のそれとを比較することによってラ・ボエシーとモンテーニュの思想における連続性と異質性の問題を検討し、それを以て今回の拙論の結びに代えたいと思う。

先ず、Ⅰ―二〇に直結すると思われる二人の友人間の対話を『断片』によって再現しよう。《私は言った、……これまで神が人間的不幸事に対してかくも優越した立場に立つ力をわれわれに与えているとはほとんど思ったことがないし、時として史書の内でそのようなことを読んでもほとんど信じられなかったが、このような証拠を目にして、私をこれほど愛し、私がこれほど熱い思いで愛している人においてそれが現実となったことで神を讃える、これは今度はこの同じ役割を演ずるための模範として私に役立つだろう、と。

《彼は私をさえ切つて、これをどうかさういふ風に用いてくれ、われわれが健康のときに共に語り合った言葉を、われわれは単に口だけに持っているのではなく、心と魂に深く刻みつけて、差し出される最初の機会にそれを実行するのだということを実際に示して欲しいと言った。そしてこれこそわれわれの研究と哲学の真の実践であると付け加えた。そして私の手を取つて、へ弟よ、友よと彼は言った。へ私は、君に誓つて言うが、これを行うのと同じだけの辛苦と困難に打ち勝つてこれまで十分なものとはしてきたと思う。要するに久しく前から私はこれに備えてきたし、心からこれに関する教訓を受けとめてきた。……》⁽⁴³⁾

Ⅰ―二〇の章題は「哲学すること、それは死ぬことを学ぶことである」。

モンテーニュがラ・ボエシーの遺志を継承し、その教訓を具体化

する意図の下にこの「エセー」を書き始めたことは明瞭であるように思う。そしてブレイヤード版で最初の七九頁から九四頁（a）のところまで、すなわちこの小品の大部分は、何箇所か、既に無視できない亡友との考え方のずれを示しているが、大筋の所は一致していると考えてよい。しかし最末尾の半頁は問題である。

《ところで私は次のことはどこから生ずるのかとしばしば考えこまされてきた、すなわち……死は常に一つであるのに村人や卑しい身分の人々のほうに他の人々におけるよりもはるかに多くの落着きが見られるのは何故かと。私は、死そのものよりも、死のまわりを取り巻いている人々の恐ろしい顔や装置が恐怖を生むのだと、本当の所は、思っている。全く新しい生活形式、母、妻、子供の泣き声、驚き凍えた人々の訪問、顔色蒼め嘆く多くの下男たちの付き添い、日の射さない部屋、灯されたりそうく、医者と僧侶に囲まれたわれわれの枕もと。要するにわれわれの周囲にあつては一切が戦慄と恐怖である。われわれはそこにおいては既に葬られ埋められている。……人からも物からも仮面を剥がねばならない。剥がれて見れば、その下にわれわれはひとりの下男や一介の小間使いがついてこの間恐れることもなく甘受したあの同じ死を見出すだけである。このような道具一式を整える暇を省いてくれる死こそ幸せなるかな！》⁽⁴⁴⁾

この一節は『断片』におけるラ・ボエシーの莊重な死の場面に全く新しい光線を当てる。その照明効果のほどは悲劇を喜劇に変えてしまう体ものだ。従って哲学もまた滑稽なものになる。それは《道具一式》の一部だから。

私はモンテーニュの想像力の豊かさに舌を巻く。彼は旦那方の死

への神経質ぶりを密かに嘲ける百姓たちの視点をわがものにする。これは、必ずしもモンテーニュのこの視点への全面的合一ではない。彼はその可能性を描いたのである。だが、これは愛情豊かで、仕える者たちにも優しくはあつたが、謹厳過ぎるラ・ボエシーには出来ないことであつた。そこからまた彼には自分の死への恐怖とそれを克服して蔑視することへと至らせる自分の方法Ⅱ哲学のいわば階級的限界性を見抜けないということも生ずるのである。

『断片』と現存『エセー』の決定的差異は示されたように思う。これで十分であるが、残されたわずかな紙教の限界内で、専らラ・ボエシーに忠実であらうとした部分における「差異」を指摘しておく。

(i) 死の蔑視へ至る道として、哲学とキリスト教以外に自然を付加していること。民衆はあるいは素朴な信仰によつていたのかもしれないが、友人以上に宗教の道を信じていなかったモンテーニュは民衆の態度を、結局はこれに帰しているように思われる。⁽⁴⁵⁾

(ii) 死への過剰な怖れのゆえに、死に臨んだときの態度こそ生の意味を決定すると考えていたラ・ボエシーに対して、モンテーニュは、死への準備は《われわれを幸福に、そして寛いで生きる》⁽⁴⁶⁾ことを可能にするために必要であるとする。

(iii) 《われわれの生はどこで終らうと、それが全てだ》。⁽⁴⁷⁾『断片』以上に「エセー」は「この世」しかないことを明確にしている。

かくして「エセー」の最初の意志は挫折し、結果的には友からの思想的独立宣言となつた。しかしそのことは友情を傷つけたのではなく、その本性を一層明確にしたのである。友情はいずれか一方の

隷従ではなく、自由においての神秘的合一である」と。
 友情は持続する。『エセー』初版の翌年、一五八一年五月一日
 木曜日、トスカナ地方の湯治場デラ・ヴィラでモンテーニユは記す、
 『今朝、オサ殿に手紙を書いているうちに、ラ・ボエシー殿に突然
 つかまわってしまつて大変辛かった。そしてそのまゝ極めて長い間と
 思いがそらせなかつたので、心が痛んでならなかつた』と。

注

- (1) FRIEDRICH, Hugo: Montaigne, Traduit de l'allemand par Robert ROVINI, Gallimard, 1968 (Titre original: Montaigne, A. Francke Verlag AG, 1949, l'édition revue et augmentée, 1967), P.272.
- (2) Montaigne: Œuvres complètes (卷上 PL. の筆記) Textes établis par Albert THIBAUDET et Maurice RAT, Introduction et Notes par Maurice RAT, Gallimard, 1962, Fragment d'une lettre, P.1348.
- (3) *ibid.*, P.1360.
- (4) *ibid.*
- (5) PL., Essais. I — 28, P.187c.
- (6) *ibid.*
- (7) *ibid.*, P.186a.
- (8) *ibid.*, P.186 — 187a.
- (9) PL., P.1718.
- (10) *ibid.*
- (11) PÉROUSE, G.-A.: La lettre sur la mort de la Boétie et la première conception des «Essais» (Montaigne et les Essais 1580 — 1980, Actes du Congrès de Bordeaux, présentés par Pierre MICHEL, Paris-Genève, 1983), P.73.
- (12) *ibid.*, P.67.
- (13) *ibid.*
- (14) *ibid.*
- (15) *ibid.*
- (16) BLUM, Claude: L'archéologie du «mourir» dans les «Essais» (Études montaignistes en hommage à Pierre MICHEL, Éd. Statkine, 1984), P.49.
- (17) PL., Fragment, P.1354.
- (18) *ibid.*, P.1360.
- (19) *ibid.*, P.1353.
- (20) *ibid.*, P.1356.
- (21) *ibid.*, P.1352 et P.1358.
- (22) *ibid.*, P.1349.
- (23) *ibid.*, P.1357.
- (24) *ibid.*, P.1358.
- (25) *ibid.*, P.1357.
- (26) PL., Essais. II — 12, P.419a.
- (27) PL., Fragment, P. 1360.
- (28) *ibid.*
- (29) *ibid.*, P.1359.

- (30) *ibid.*, P.1348—1349.
- (31) *ibid.*, P.1349.
- (32) *ibid.*, P.1353.
- (33) *ibid.*, P.192a.
- (34) *ibid.*
- (35) PÉROUSE, *op. cit.*, P.66.
- (36) *PL.*, P.XVI.
- (37) *ibid.*, P.XVI—XVII.
- (38) *PL.*, Fragment, P.1352.
- (39) *PL.*, Essais, I—28, P.181a.
- (40) *ibid.*, P.193a.
- (41) *ibid.*, P.186—187a.
- (42) *ibid.*, P.187c.
- (43) *PL.*, Fragment, P.1353.
- (44) *PL.*, Essais, I—20, P.94a.
- (45) 《本當の所 あらゆることにおいて、自然が少し力を貸してくれなければ、人為や工夫 l'art et l'industrie が少しでも前進するとは困難である》(*ibid.*, P85a.)
- (46) *ibid.*, P.80a.
- (47) *ibid.*, P.93a.
- (48) *PL.*, *Journal de voyage en Italie*, P.1270.

(いしい・ただあつ 東海大学文学部教授)