

【論 説】

偶然のエピクロス主義者モンテーニュ ——『エッセー』における引用の政治学——

中 金 聡

目 次

はじめに

- 1 『エッセー』におけるエピクロス主義
- 2 ルネサンスと快樂主義
- 3 死についての省察
- 4 城壁と仮面
- 5 隠棲と公職

はじめに

モンテーニュ (Michel de Montaigne, 1533-92) とエピクロスの共通点を数え上げればきりが無い。よく知られたことがらにかぎっても、ふたりはともに快樂の率直な擁護者であり、激動の祖国にあって寛容と友情を重んじ、公共生活よりも隠棲を好み、またともに最晩年は尿路の結石症に苦しんだ。しかし『エッセー』(Essais, 1580-88) の著者をエピクロス主義者と呼ぶのが適切でないことも明らかである。「昔のひとのように、人間を神とすること以上にわれわれの低能さを示すものはない。……不完全なことを知りつくしているはずの人間性から神々をつくる……のは、人間の理解力の驚くべき醜陋の結果といわねばならない」[E.516 / (3) 145 頁] とかれが記したとき、その念頭にはエピクロスをひとにして神と崇めたルクレティウスがたしかにあった。いくら多くの表面上の類似が確認できたとしても、モンテーニュの思想を特定の哲学学派と同一視することはモンテーニュ自身によって禁じられる。それは暗合にすぎないのである。

わたしの考えかたは自然のもので、これを作り上げるのにいかなる学説の力も借りなかった。けれども、きわめて無力なものではあるが、わたしがこれを述べたいと思ったとき、そしていくらか品よく皆のまえに発表するためにこれに理論と実例で支えをかませるべきであると考えたとき、これが偶然にも、あまりに多くの哲学上の理論と実例に一致しているのを発見して、自分でも非常に驚いた。わたしには、わたしの生活の規則がどの規則にもとづくものであるかは、それが実際に行使され、適用されてからでなければわからなかった。

まさに新型の人間、はからずしてなった偶然の哲学者（un philosophe impremedité et fortuite）だ！ [E.546 / (3) 197 頁]

わたしのもっとも強固な普遍的な思想は、……生まれつきのもので、まったくわたしのものである。わたしはそれらを大胆で力強く、だがいささか混乱した不完全な産みかたで、生のまま、単純なかたちで産み出した。その後、さらに他人の権威によって、また、たまたまわたしと判断を同じくする昔の人びとの健全な考えかたによって確立し、強化した。かれらはこれらの思想にたいするわたしの把握を強くし、その享受と所有をいっそう確実にしてくれた [E.658 / (4) 105 頁]。

ただしこの「偶然」の一致が、ほかのどの哲学学派よりもエピクロス主義とのあいだで頻繁にみられることは事実である。『エッセー』には 50 点以上の書物が引用されている。仮に引用の頻度は引用者の嗜好に比例するのだとしたら、キケロ（312 回）とプルタルコス（398 回）を別格とすると、ついで引用回数が多いのがエピクロス派のラテン詩人たちであり、ルクレティウスは 149 回、ホラティウスは 148 回、ユウェナリスは 50 回を数え、総計ではプラトンの 18 対話篇を合わせた 100 回強をはるかに上回る⁽¹⁾。これにエピクロス作品を再録したディオゲネス・ラエルティオスと、ストア派でありながらエピクロスに好意的であったセネカから出所を明かさずに多数引用されていること、さらにキケロとプルタルコスの作品にはエピクロスの哲学を批判したものが多いことまで勘案すると、明示・暗黙を問わず『エッセー』全篇で言及頻度をもっとも高い古典はエピクロス主義の系統に属する著作であるといつてよい。

もちろんモンテーニュは古代人になりたかったわけでも、ましてエピクロス

主義者になりたかったわけでもなかった。かれはまさしくひとりの個人ミシェル・ド・モンテーニュになろうとして古典を利用したのであり、そのなかにたまたまエピクロス哲学があったというだけのことである。しかし、「新型の人間」モンテーニュを産み落としたこの「偶然」は、近代で最初の——少なくともガッサンディに半世紀以上先駆けて⁽²⁾——、そしてもっとも透徹したエピクロス主義理解を西欧の知的世界にもたらした。それを可能にしたモンテーニュの引用というやりかたに着目し、『エッセー』におけるエピクロス主義の意味を明らかにすることが小稿の目的である。

1 『エッセー』におけるエピクロス主義

ウォルター・ペイターの未完の長編小説『ガストン・ド・ラトゥール』(*Gaston De Latour*, 1896)の主人公は、異教の哲学とキリスト教信仰との調和をもとめる知的遍歴の途上で、それぞれに傑出した3人の近代人に会おう。プレイヤード派詩人ピエール・ド・ロンサール、のちの『エッセー』の著者ミシェル・ド・モンテーニュ、異端の汎神論を説く哲学者ジョルダノ・ブルーノである。だがかつて古典古代を規範に世俗の生を清新に謳いあげて青年の心を揺さぶった詩人は、老いと病でいまや見る影もなかった。またすべてを呑み込む自然哲学によって一時バリエを呪縛したブルーノも、その「^{イデア}観念の影」の実践的な含意が主唱者の悲劇的な末路を暗示していた。ガストンにもっとも大きな感化をおよぼしたのは、そのあいだの9カ月を過ごしたモンテーニュ城の主である。「われを試みよと呼びかける世界の挑戦をしりぞけて、全体として自分のやりたいようにやるという自由」の息吹にあふれるこの思想家の生きかたは、ルネサンスの精神そのものと青年に感じられたのだ。しかし、そのモンテーニュがカトリック信仰者として死んだと聞きおよんだガストンは、自分が『エッセー』の著者からうけた影響について考えをあらためはじめる。

……ものごとは、よく見れば気づくように、ある種の旧式の解釈を容れる余地があるものだとする見解こそが、モンテーニュの弛みない知的活動の動機（その動機が実際どうはたらいたのかはうかがい知ることができなくても）であったと思われるにいたった。長い歴史をもつがゆえに、まるで自然物のようにみえるにいたった民間信仰に帰依するひとの経験には、賢者のものであれ愚者のものであれ、なんらかの神性との交感が隠されているかもしれず、低回する無知の哲学なら、それをはなからみとめないとか信用しないということはありません。人びとの一見無作為の、実に説明のつかない了解事項のなかには、黄金以上の、あるいは高価な真珠をすら超えた、知恵の粒があるのかもしれない。あの「自由な、彷徨うもの」である人間の魂のこと、いかに世界が広くとも、独力でなにか見いだせないものがあるだろうか。いずれにせよ、否定することは、否定によって心を局限することではないだろう⁽³⁾。

ガストンを困惑させたこの知と信仰のあいだの矛盾は、モンテーニュというアンビヴァレンスの塊の一面であり、『エッセー』におけるエピクロス主義の意味を解明する試みを幾度となく躓かせてきたものでもある。この問題をめぐり、モンテーニュ研究は20世紀初頭までに好対照なふたつの説への収斂をみていた。ひとつはモンテーニュのエピクロス主義への傾倒を最晩年の一時期に限定するP・ヴィレーに代表される見解であり、もうひとつはモンテーニュを終生変わらずエピクロス主義者であったとみなすA・アルマンゴーの見解である。

モンテーニュが高等法院評定官を引退したのちの1572年に書きはじめられた『エッセー』は、まず第1巻および第2巻の全94篇が1580年にボルドーの書店から刊行された。1588年にパリで公刊された『エッセー』は、これに第3巻13篇を加え、かつ第1巻と第2巻にも大幅な加筆修正がほどこされた。現在われわれが読む『エッセー』は、さらにその後モンテーニュが死の間際まで座右において手を加えつづけた遺稿（いわゆる「ボルドー本」）である。ヴィレーはこの複雑な『エッセー』成立事情にモンテーニュの読書歴を重ね、そこにおおよそストア派期からピュロン主義期を経てエピクロス主義期にいたる「進化」をみた。それによれば、最初期の『エッセー』はエティエンヌ・ド・ラ・ボエシとリプシウスというふたりのストア主義者との交流が主たる源泉となっており、

第1巻第20章「哲学をきわめるとは死ぬことを学ぶこと」がこの時期を代表する作品である。また『エッセー』最長の第2巻第12章「レーモン・スポンの弁護」は、セクストス・エンペイリコス『ピュロン主義哲学の概要』のアンリ・エティエンヌによるラテン語訳（1562年）をモンテーニュが1575年に読み、その懐疑主義と相対主義の圧倒的な影響下に書かれた。そして最後がエピクロス主義色の濃厚な自然哲学期であり、80年代にホラティウス、ルクレティウス、プロペルティウスらエピクロスに縁のある詩人たちをモンテーニュが好んで読み、その感化の跡をボルドー本の多くの加筆・増訂に残した。こうして『エッセー』はモンテーニュが生きた16世紀という時代の「集合的思考」の独創的な表現であり、1580年版の「非個人的」な『エッセー』から88年版の「個人的」な『エッセー』へのモンテーニュの思考の変化と深化は、カトリック教会・古典古代・慣習など時代の先入見から漸次解放されていく「ルネサンスそのもの」の発展と軌を一にすると理解されたのである⁽⁴⁾。

ヴィレーの解釈はそれまで支配的であった「懐疑主義者モンテーニュ」像に挑戦したことで名高いが、いまはそれがエピクロス主義的要素を『エッセー』の「進化」の最終段階に局限した点が重要である。これにいちはやく異議を唱えたのがアルマンゴーの研究であった⁽⁵⁾。『エッセー』の初期諸章がストア派の影響下にあった証拠として挙げられる引用の多くは、アルマンゴーによればむしろエピクロス主義の影響を示している。たとえば、第1巻第14章「幸不幸の味は大部分がわれわれの考えかたによること」の末尾近くの「窮乏のなかに生きることは不幸であるが、少なくとも窮乏のなかに生きることはけっしてやむをえないことではない」[E.67／(1) 119頁]というフランス語の一節は、たしかにヴィレーが指摘するようにセネカ『ルキリウスへの手紙』[12.10]からの引用だが、そもそもセネカはこの箴言をエピクロスから引いているのである[U.487]⁽⁶⁾。セネカ以外にも、モンテーニュが好んで引用するキケロやプルタルコスの文章にはエピクロスの哲学への多くの暗黙的な論及が含まれており、結果としてモンテーニュは『エッセー』執筆時期のほぼすべてにわたってエピクロス主義に多大な関心を寄せていたことになる。両者のあいだに快樂主義の理

解や政治的なことがらの評価をめぐって若干の齟齬があることはたしかだが、『エッセー』全篇に横溢する「エピクロスの精神」(l'esprit épicurien) は、モンテーニュがはじめからエピクロス主義者であったことを告げているのである⁽⁷⁾。

この「エピクロス主義者モンテーニュ」説は、その大胆さに加えて主唱者のやや奇矯な人物像が禍いしたためか⁽⁸⁾、あまりはかばかしい進展をみせず沈静化する。その後『エッセー』におけるエピキュリアン・モーメントの評価が定まるにあたって決定的な役割をはたしたのは、H・フリートリヒの研究であった。フリートリヒは「大いに論じられているモンテーニュの「ストア派」期なるものは存在しない」とヴィレー説をしりぞける一方、エピクロス主義に寄せるモンテーニュの関心を哲学的というよりは美的な性格のもの、人生の慎ましい悦びをことほぐホラティウス流の精神的エピクロス主義への共感にもとめ、現代の論者たちもおおよそこれにならい、エピクロス主義の節度ある快樂主義や自己の内面への退却がモンテーニュの個人主義ないし自由主義気質と親和的であったとみなす傾向にある⁽⁹⁾。とはいえ、エピクロス主義を核にしてモンテーニュの「思想の統一性⁽¹⁰⁾」問題に一石を投じたアルマンゴー説が、いまなお検討にあたいする『エッセー』解釈上の多くの争点を提起したことは事実であった。なかでも論争的となったのは、モンテーニュの真摯さの問題である⁽¹¹⁾。アルマンゴーによれば、旅先のイタリアでミサに列席したエピソードや死に際に示した敬虔さなどからモンテーニュの信仰心を結論づけることはできず、賢者が慣習にしたがってみせるとき、その外面の行為による同調と内面の思考の自由とを区別する必要がある⁽¹²⁾。また、モンテーニュには内奥に秘めた結論を章の中程に書き、いわく言い難いことを遠回しに読者に伝える癖があった⁽¹³⁾。その当否は詳細な検討をまたなければならないが、『エッセー』が二種類の読者を想定し、それぞれに対応する内容を周到に書き分けていたことは、著者自身の弁からある程度裏づけられる。

たとえばモンテーニュは、1580年版の巻頭言「読者に」(*Au lecteur*)で「こんなにつまらないむなしき主題のためにあなたの時間をついやすのは道理に合わない」[E.3 / (1) 9-10 頁] といっておきながら、別の箇所では、「賢明な読者」

(*un suffisant lecteur*) は「他人の書物のなかに作者がそこに描いたと自認する完璧さとはちがったものを発見し、それにいちだんと豊富な意味と相貌とをつけ加える」[E.127 / (1) 241 頁] ものだと述べている。読者一般と「賢明な読者」の区別はその後全巻にわたって維持され、「俗衆は自らを意識も判断もせず、生まれつきの能力の大部分を無為のままに放っておく。わたしは人間をもっとも高い状態においてとらえたい。人間を、少数のすぐれた、選ばれた人びとのなかにいて考察しよう」[E.501 / (3) 122 頁] や、「わたしは自分の書物を少数者のために、わずかな年月のために書いている」[E.982 / (5) 368 頁] のような表現が散見される。

戦後のモンテーニュ研究は、『エッセー』の「進化」や成立過程の説明よりも、できあがった『エッセー』全体の「構造」ないしそれに込められた著者の「意図」の解明へと論争のアリーナを転換したが、そこにもアルマンゴー説の隠然たる影響の一端は確認できる。『エッセー』の無秩序でランダムなみかけの背後に隠された「構造」を強調する論者たちは、たとえばモンテーニュがお雇い画家の仕事ぶりを評したつぎの文章に着目する。

かれはおのおのの壁面の真ん中のいちばんよい場所を選んで、そこに全能力をあげて丹精こめた絵を描く。そしてそのまわりの空いているところをグロテスク模様、すなわちただ多様で異様であるというだけの空想的な模様で埋めていくのである。わたしの著作も実をいうと、いろんな部分を接ぎ合わせた、きまった形も秩序もない、脈絡も釣合いもでたらめな、グロテスクで怪物じみた全体でなくてなんであろうか [E.183 / (1) 356 頁]。

P・ビュートルにしたがえば、現行『エッセー』の第1巻第29章「エティエンヌ・ド・ラ・ボエシの29篇の詩」は、ラ・ボエシの『自発的隷従論』(*Discours sur la Servitude volontaire*, ca.1553)——著者の死後に『反一者論』(*Contr'un*)と改題され、君主政への反抗を呼びかける急進的なプロテスタント文書として世に出てしまった——の代用品であった。ラ・ボエシの主張は、そのラディカルな含意が目立たないように第1巻全59章の「真ん中」におかれるはずであっ

だが、いまや不在となったこの中央を囲むように残りの諸章がシンメトリカルに配置されているというのである⁽¹⁴⁾。「真ん中」へのモンテーニュのこだわりを重視するその後の論者たちは、さらに『自発的隷従論』の著者をモンテーニュそのひとに帰しているが、この大胆かつ論争的な仮説の起源はやはりアルマンゴーであった⁽¹⁵⁾。

現代におけるその代表的論者D・L・シェーファーは、モンテーニュの変節・混乱・誤謬・表面的な不整合とみえるものは「進化」の所産などではなく、むしろ意図的なアイロニーの効果とみなすアルマンゴー説を高く評価するが、『エッセー』が「進化」の外見をもつ理由をそれが無視してしまったと指摘する⁽¹⁶⁾。モンテーニュはストア主義者からエピクロス主義者へと転身したのではないが、生粋のエピクロス主義者であったのでもない。シェーファーによれば、君主権力への盲目的服従を批判し宗教的寛容を要求するモンテーニュはまぎれもなく近代的な合理主義的自由主義者であったが、それと同時に、当代のあらゆる通念を問い質すみずからの懐疑主義の危険な革命的効果を熟知するソクラテス的「賢者」でもあった⁽¹⁷⁾。モンテーニュは『エッセー』の第1巻第23章「習慣について、および既存の法律を安易に改めてはならないこと」において、当世の衣服の流行の「想像しうるもっとも奇怪な例」を列挙しながら、「衣服の真の目的はからだの保護と安楽にあり、その点にこそ本来の美しさとふさわしさがある」と考えるひとに向けて、つぎのように説論している。

賢者たる者は、自分の魂を俗衆から引き離して内部に引っ込め、事物を自由に判断できる力を保つようにすべきだが、外面は、一般にみとめられる形式に全面的にしたがうべきだと思う。われわれの思想がどうであろうと、一般社会にはなんの関係もないことである。しかしその他のこと、たとえばわれわれの行為とか、仕事とか、財産とか、私生活とかは、これを社会のために貸しあたえ、社会通念にゆだねなければならない。ちょうどあの善良なソクラテスが裁判官に、しかもきわめて不公平で不正な裁判官に背いて命を助かろうとしなかったように [E.118 / (1) 221 頁]。

モンテーニュの時代への迎合とみえるものも、かれのいわゆる保守主義に由来するのではなく、実はときの教会と政治と道徳を標的としつつ、迫害を避けるための著述の戦略を自覚的に適用した結果とみなされる。『エッセー』という書物は、プラトン起源のこのレトリックを駆使して⁽¹⁸⁾、「俗衆」向けに当代の慣習に配慮しつつ教会の疑念をはらし、かつストア派の徳の教えやエピクロス主義の快樂の勧めのような通俗的な哲学の引用によって些細な異端のみかけを装いながら、読者の思考に根底から変容をもたらそうとしたのである。

こうして『エッセー』の「進化」から「構造」へと論者の関心が推移する一方、かつてヴィレーとアルマンゴーのあいだで争われた『エッセー』におけるエピクロス主義の問題は後景にしりぞき、いつしか忘れ去られてしまった観がある。だがいまや議論を再開する好機が訪れた。モンテーニュ所蔵のルクレティウス『事物の本性について』は、ヴィレーのいうとおりランビヌス（ドゥニ・ランバン）の校閲によりパリの書店から出版された1563年版であるが、モンテーニュがそれを読んだ時期はヴィレーが推定した1577-80年よりはるかに遡り、『エッセー』執筆以前の高等法院在職中であつたことが判明したからである。1989年に偶然発見された『事物の本性について』には、扉頁にモンテーニュの自署があり、最終頁に「読了 10月16日、1564年 31歳」と記され、遊び紙と余白にはラテン語およびフランス語の夥しい書き込みがあつた⁽¹⁹⁾。これにより少なくとも単線的「進化」説が説得力を失うことは明白だが、この事実のうえにあらためて『エッセー』におけるエピクロス主義の意味を問う試みはいまだ十分になされてはいない。仮にエピクロス主義へのモンテーニュの関心が「進化」説で主張されるより早い時期に芽生えたのだとしても、それでただちにアルマンゴー説の正しさが証明されたことにはならないだろう。問題を解く鍵は、モンテーニュによるエピクロス主義者たちからの引用が、いつ・誰に・なにを目的としてなされているか、すなわち『エッセー』における引用の政治学にある。

2 ルネサンスと快樂主義

モンテーニュの書齋の梁に刻まれた銘文のなかには、セクストス・エンペイリコス、エウリピデス、聖書などと並んで、ルクレティウス『事物の本性について』から引かれた4つの詩行があった⁽²⁰⁾。そのひとつは高名な第2巻導入部である [DRN.II.14-16]。

おお悲惨なひとの精神よ、おお盲いたる心よ。このいかにも短い一生が、なんたる人生の暗黒のなかに、なんと大きな危険のなかに、過ごされていくことだろう (*O miseris hominum mentes, O pectora caeca: Qualibus in tenebris vitae, quantisque periculis Degitur hoc oevi quodcumque est*) [E.LXVIII.9]。

問題はエピクロス主義のなかがそこまでモンテーニュを惹きつけたかである。『エッセー』を読むかぎり、かれが原子論形而上学と感覺主義認識論にさしたる関心がないことは明らかであるから、残る候補は快樂主義倫理学である。実際にも、第1巻第26章「子どもの教育について」のボルドー本における補足には、エピクロスの倫理教説を簡潔に記した「メノイケウス宛の手紙」(ἐπιστολή πρὸς Μενουκία) を読んだと明言されている [E.164 / (1) 309 頁]。それを裏づけるように、「レーモン・スポンの弁護」に「自然で必要なもの／自然だが不必要なもの／自然でも必要でもないもの」というエピクロスの欲望三分法を援用した箇所がある一方 [DL.X.127-28; E.471 / (3) 64 頁]、自然哲学を説明した「ヘロドトス宛の手紙」(ἐπιστολή πρὸς Ἡρόδοτον) と「ピュトクレス宛の手紙」(ἐπιστολή πρὸς Πυθοκλέα) については、少なくとも明示的にはその影響の痕跡すらない。

『エッセー』が現世の快樂を公然と擁護するにはまだ相当の覚悟を要する時代と場所で書かれた作品であったことを考えるなら、これだけでもかなり大胆であったといえるかもしれない。カトリックとユグノーの対立をめぐって 1562

年にはじまった内乱は、サン・バルテルミーの大虐殺（1572年）やカトリック・リーグ結成（1576年）を経て、王位継承問題を巻き込みながら、宗教と社会生活とが再融合する状況を出現させつつあった⁽²¹⁾。その渦中で公刊された初版『エッセー』は、第1巻第56章「祈りについて」で「恩寵」（grâce）の代わりに「偶運」（fortune）という異教的含意のある語を多用したために、ローマ聖庁図書検閲官に見咎められた⁽²²⁾。しかしモンテーニュは、その後の1588年版補足に「わたしはまた、この頃、ある著作が純粹に人間的、哲学的で、神学がまじっていないとって非難されるのをみた。……だがわたしは、人間のことばに、〈まだ未熟なことばに〉偶運、必然、偶然、幸福、不幸、神々、その他の語句を、それなりの方法で語らせる」[E.322-23 / (2) 204頁]と挑発的に記す。「わたしは追加はするが訂正はしない」[E.963 / (5) 336頁]というモンテーニュのことばに偽りはなかった。『エッセー』に「進化」があるとするれば、初期の無防備なまでの率直さを「追加」によって緩和ないし隠蔽するその手練手管の巧妙さ、あるいは「防衛的著述⁽²³⁾」の洗練化にこそみとめられるからである。

そのような著述の技法については、人文主義者たちの作品に豊かな先例がある。ルネサンスは中世キリスト教道徳のもとで制約されていた人間の自然な欲望を解き放ち、快樂の追求それ自体を善とみなす古代の快樂主義を復興させたが、その道のりはけっして平坦なものではなかった。15世紀イタリアの人文主義者ロレンツォ・ヴァッラの『快樂について』（*De voluptate*, 1431）⁽²⁴⁾は、その先駆けとして名高い。ここでエピクロス主義の代弁者は、ストア派の高邁な徳（virtus）の教えが人間の自然に背馳することを説明してつぎのようにいう。

おまえは人間を悲惨から救い出したいというのか？ 人間に愉しむすべを教えよ、悦びを、悅楽を、幸福を示せ。徳はわれわれに、悲しむな、愉しむなど説く。ではその教えとは、木石となれという以外のなんであるのか。ストア派の準則はメドゥーサの頭で、みる者すべてを石に変えてしまう。おお、かくも愚かしきストア派の教義よ！ [II.II.2]

しかしヴァッラは異教徒の快樂の哲学を無条件に擁護するわけではない。『快樂について』第3巻にいたり、エピクロスの「快樂－利益」(voluptas-utilitas)はストア派の徳ともどもキリスト者によってしりぞけられる。「徳はそれ自体のゆえに欲望される厳格で過酷で険しいものであってはならないが、現世的な利益ゆえに欲望されるべきものでもない」[III.IX.2]。「のちの快樂への希望もなしに現在の快樂を希望してなされることはすべて罪である」[III.X.1]。眞の幸福をもたらすのはエピクロス主義の「地上の快樂」ではなく、キリスト教の神とともにある「天上の快樂」であった。「地上ではわれわれの快樂といっても、確實さで劣る偽りのものである。天上でのあの快樂は、確實で不動である。たしかに、この世の生においても、ある種のありうべき快樂がないわけではないが、その最たるものは未来の幸福への希望からやってくるのであり、そのとき心は正しいおこないを自覚し、魂は神的なことどもを休みなく觀照しているので、おのを天上人のある種の有資格者と考えるのである」[III.X.2]。

ヴァッラの快樂擁護論とエピクロス理解は、ディオゲネス・ラエルティオスやルクレティウスに直接もとづくものではなかった。ストア派とエピクロス主義の主張を対峙させ、最終的にキリスト教によって相互止揚する論理構成から、その情報源はキケロないしラクタンティウスであったと推測されている⁽²⁵⁾。教皇秘書ポッジョ・ブラッチョリーニがルクレティウス『事物の本性について』の写本をドイツのある修道院で発見し、イタリアに持ち帰ったのは1417年のことであり（出版は1473年）、カマルドリ修道会士のアンブロジー・トラヴェルサーリがディオゲネス・ラエルティオスの『主要哲学者の生涯と意見』のラテン語訳 (*De uita & moribus philosophorum*) を出版するのは1430年である。この二大エピクロス主義文書の手沢本が回覧され、無数の異本が活字になって各地の大学で講じられるにいたり、はじめてエピクロスの哲学はその感化の跡も著しい大量の書物を産出しはじめる⁽²⁶⁾。

だがその後も人文主義者たちは、たとえエピクロス主義文書に多くを負っていても典拠は明示せず、ヴァッラの先例にならって異教徒の快樂の教えがキリスト教神学に背馳しないと説きつづける。宗教改革期を迎えた16世紀に再燃

した神学論争のなかで、魂の不死と神の摂理を否定するエピクロスの哲学はカトリックとプロテスタントとを問わず格好の標的となり、「エピクロス主義者」は無神論者とはほぼ同義で用いられた。ヴァッラ以後に快樂はキリスト教と矛盾するものではないと主張する人文主義者たちは、エピクロスの快樂主義をアウグスティヌスの幸福主義命題——「わたしたちはみな幸福でありたいと願っていることはたしかである。この命題に賛成しないようなひとはひとりとしていない」（『カトリック教会の習俗とマニ教徒の習俗』[3.4]）——の一般性に解消することにより、この非難をかわそうとしたのである。

スペイン生まれの人文主義者でアウグスティヌスの注釈者でもあったJ・L・ヴィヴェスの『哲学の起源、諸学派および効能について』（*De initiis, sectis et laudibus Philosophiae*, 1518）⁽²⁷⁾は、全篇にわたりディオゲネス・ラエルティオスに依拠した作品であった。そこでヴィヴェスはエピクロス主義者を評し、「かれらは鬪争心もあらわに快樂の側につき、徳ですらも、すなわちすべてのうちもっとも卓越して美しきものをもその下位において……この世界の女主人に向かって獣じみた本能の奴隷になれと恥ずかし気もなく命じる」[38]という。それはなおもストア派の主張と対比してのことであったが、結局ヴィヴェスは、快樂と徳のどちらもが神の恩寵によって死すべき人間の知性にあたえられたものであると結論する[47, 52-54]。一方、ヴィヴェスの友人であったエラスムスの対話篇『エピクロス派』（*Epicureus*, 1533）⁽²⁸⁾に登場するヘドニウスは、エピクロスに向けられた伝統的な非難を端的な誤解に発したものとみなし、むしろ「信心深く生きるキリスト者以上にエピクロス主義的な人びとはいないのです」[1075]と主張する。エピクロスの快樂主義は「恥知らずな性愛、無法な情念、過食や深酒」に浸る自墮落な生活まで無条件によしとしたわけではなかった。「過度の飲酒のあとで悪寒、頭痛、疝痛、意識朦朧、痴態、記憶喪失、嘔吐、胃潰瘍、中風が生じたら、さすがのエピクロスも快樂はもとめるにあたいすると思うるでしょうか」[1080]。そのような低次の快樂と真の幸福をもたらす快樂とを区別すれば、正しく生きることが実はもっとも愉しく生きることにはかならないとわかるのである。それゆえ、「完膚なきまでにまちがっているのは、

キリストは物悲しいかただった、性格的に陰気だったと愚かしく語り、暗鬱な生きかたにならうことをわれわれに要求する人びとのほうなのです。反対に、キリストこそあらゆる生のうちもっとも愉しく、また真の快樂に満ちあふれた生を示しているのですから……」[1086]。

エラスムスの対話篇はルターから寄せられた批判への反駁として執筆されたものである。しかしルターに師事した神学者メランヒトンは、ヴァッラ以後の近代快樂主義者たちがエピクロス主義へのシンパシーを共有していることを見抜き、『道徳哲学提要』（*Philosophiae moralis epitomes*, 1538）⁽²⁹⁾でそれをつぎのような推論のかたちに定式化した。「自然が強制によってではなく自発的に向かっていくおこないには目的がある。人間は快樂には最大の弾みをつけて駆り立てられていくが、徳には嫌々ながら引き立てられていくのみである。ゆえに徳ではなく快樂こそが人間の目的である」[col.32]。メランヒトンによれば、この点でキリスト者はまさしく正反対の立場にあり、肉体的快樂はたしかに承認されねばならないが、それはつねに徳の追求の下位におかれるべきものであった [col.37]。

さて、「世のあらゆる意見は、たとえ方法はまちまちでも、快樂（*plaisir*）こそわれわれの目的であるというこの一点に帰着する。……哲学の諸学派の争いは、この場合、ことばのうへの争いである」[E.81 / (1) 150 頁] と述べる『エッセー』の著者についても、人文主義的な著述の戦略が採用されている可能性を疑うことができる。「メノイケウス宛の手紙」を読んだモンテーニュは、当然のことながら、エピクロスの快樂主義が魂の可死性を導く原子論形而上学と不即不離であることを承知していたであろう。

死はわれわれにとってなにものでもない、と考えることに慣れるべきである。善と悪とはすべて感覚のうち存するのだが、死とは感覚がなくなってしまうことだからである。それゆえ、死はわれわれにとってなにものでもないとして正しく認識すれば、生に無限の時間を加えるのではなく、不死への強い憧れを取り除いてしまうので、可死の生がかえって愉しいものになる。生のないところには恐怖すべきものもない

ことを心の底から理解したひとにとっては、生きることに恐ろしいものなどなひとつないのであるから [DL.X.124]。

ボルドー本にいたってはじめてエピクロスの著作を読んだと告白したモンテーニュであったが、かれが快樂の率直な擁護論を展開しているのは初期諸章においてである。『エッセー』が版を重ね、増補や引用の挿入のような「追加」が増えるにつれ、快樂の主張は影を潜め、あるいはエピクロス主義色を薄めていくように見える。第1巻第39章「孤独について」はその過程を典型的に示している。

モンテーニュはこの章の後半で、著作によって死後の永遠の名声を得ようとした小プリニウスとキケロをつぎのように諫める。「信仰から孤独をもとめ、来世における神の約束を心から確信している人びとの考えのほうが、ずっと健全で目的にかなっている。……来世における幸福な永遠の生命を得るという唯一の目的のためには、現世の幸福と快樂を捨てることなどなんでもない。そして、この熱烈な信念と希望につねに真底から心を燃やすことのできるひとは、孤独のなかに、他のあらゆる生活を越えた喜びと楽しみの生活を打ち立てるのである」 [E.245 / (2) 62-63 頁]。だがこのアウグスティヌス主義者は、その舌の根も渇かぬうちに、「近頃は歳のせいで、自分の気質により合っていた肉体的快樂も奪われたから、この老齡にふさわしいわずかばかりの幸福にたいして、欲望を錬磨し鋭敏にしている。年齢がわれわれの手から次々と奪い去る人生の快樂を、われわれはすべての齒と爪でもって食い止めなければならない」 [E.246 / (2) 65 頁] と貪欲な快樂主義を鮮明にするのである。

この相矛盾するふたつの幸福観のうち、より穏当な前者の主張のほうがボルドー本での増補であることに注目する A・ジッドは、後年のアウグスティヌス主義は批判をかわすための「避雷針」であり、より大胆な快樂主義者宣言こそが「増補の部分をもってしても到底覆い隠しえない……真実のモンテーニュの姿⁽³⁰⁾」であるという。そしてこのモンテーニュはもともと、小プリニウスとキケロに向け、エピクロスにならって「他の快樂とともに他者の称賛からくる快

楽をも捨てよ」と説いたうえで、「真の幸福を理解したあとでは……それに満足して、生命や名声を延ばすことなど望まなくなる」と主張していたのである [E.247-48 / (2) 66-68 頁——傍点強調は引用者]。

また、第3巻第5章「ウェルギリウスの詩句について」に「哲学は自然の快樂に節度加わるかぎり、けっしてこれに逆らわない。節制は説いても回避は説かない」 [E.892 / (5) 193 頁] とあるのは、エピクロスにかぎらず、「いちばんいいのは快樂に打ち勝って負けないことで、快樂を控えることではない」 [DL.II.75] とするキュレネ派の始祖アリスティッポスの立場にも通じる古代の快樂主義の要諦である。第2巻第11章「残酷について」のボルドー本での補足でも、快樂主義の哲学者が思想においてよりも行動においてより大きな抑制と規律を示した例として、アリスティッポスとエピクロスが挙げられている [E.428 / (2) 392 頁]。こうしてモンテーニュの快樂擁護論はとりたててエピクロス主義的な論拠にもとづくようにはみえないため、「われわれは誤りを犯すおそれがあるのだから、いっそのこと快樂を追求するほうに賭けようではないか」 [E.1086 / (6) 157 頁] のような主張にこそ、かれの懷疑主義と整合的な快樂主義が露呈しているとみなす論者もいる⁽³¹⁾。しかし、アリスティッポスとエピクロスの名を並記する事例が後年になるほど多くなることには、それなりの注意が払われてよい。危険な無神論を連想させるエピクロスの哲学的快樂主義への言及を避け、肉体の快樂を最高善とみなすアリスティッポスの単純な快樂主義で代用するのは、人文主義者の著述にしばしばみられる常套技法であったからである⁽³²⁾。

その好例は、マキアヴェッリの『ルッカのカストルッチョ・カストラカーニ伝』 (*La Vita di Castruccio Castracani da Lucca, ca.1520*) にみられる。そこに記されたカストルッチョの破天荒な34の逸話のうち、31はディオゲネス・ラエルティオスが伝える古代の哲学者たちの逸話の翻案であるが、第10巻「エピクロス伝」からの借用はひとつもなく、無神論はもっぱらピオンに、また快樂主義はアリスティッポスに帰せられている⁽³³⁾。1497年ころにルクレティウス『事物の本性について』の全文を手写していたマキアヴェッリがエピクロス主

義についてすでに十分な知識をもっていたと考えるなら、この奇妙な引用のしかたに込められた意図を推し量ってみる価値はあるだろう⁽³⁴⁾。そして同じことは、モンテーニュについてもいえるのである。

3 死についての省察

出所を明かさず引用する『エッセー』のやりかたを弁解して、モンテーニュはまず自分の記憶力の貧しさをその理由に挙げ [E.651 / (4) 94 頁]、それがとくに古代の哲学者たちからの引用である場合は、「あらゆる種類の書物、とくに現存の人びとによって卑俗なことばで書かれた新しい書物に飛びかかって批評するあの軽率なそそっかしい判断」を牽制するために意図的に出所を隠したと説明する⁽³⁵⁾。さらに、これと同じボルドー本での別の補足には、『エッセー』における夥しい引用はたんに実例、権威、装飾を意図したものではなく、「しばしば、わたしの目的を越えて、より豊かな、より大胆な材料の種を含んでいる。そして、それ以上に言うことをはばかるわたしにとっても、わたしの趣旨に賛成してくれる人びとにとっても、一段と微妙な音を、斜めに響かせてくれるのである」 [E.251 / (2) 75 頁] という説明もある。

エピクロスの説教に明示・暗黙に言及するモンテーニュのやりかたにもかれ自身の方針はあてはまるが、それにはひとつのルールがあった。第2巻第17章「自惚れについて」で、自分の文体は内容に見合ったものではないと卑下したモンテーニュは、それにつづくボルドー本の補足において [E.637 / (4) 70 頁]、自分の無骨な文体がエピクロスの哲学を平易なラテン語に訳して通俗化させたアマフィニウスとラビリウスの文体に似ていると述べている（キケロ『トゥスクルム荘談義』 [IV.5-7]、『アカデミカ後書』 [I.5]、参照）。たしかに『エッセー』を読むと、エピクロスの名が明記されるのは概して無難な説を論じるとき、しかもその大半が 1588 年以降の補足箇所であるのにたいして [E.16, 62, 428, 516, 583, 761, 765, 836, 900, 1009 / (1) 26, 110 頁, (2) 392 頁, (3) 144, 279 頁, (4) 303, 309 頁, (5) 91, 223 頁, (6) 18 頁]、危険な異端の説教をわがもの

として語る場合は初期諸章から一貫して出所を明かさない⁽³⁶⁾。この傾向は『エッセー』の「進化」とともに強まり、最終的には、通俗的なエピクロス主義の穏和な生活術的イメージによって世間の眼を欺きながら、エピクロス主義本来のラディカルな自然の哲学を少数の「賢明な読者」に伝えることが通則になるのである。死の苦悩と恐怖を主題とした諸章を取り上げて詳細にみてみよう。

かつてモンテーニュは、悲しみにくれる女性を慰めるのに哲学者たちの命じる方法をとらず、「気分転換（diversion）の方法」を処方したことがあった（第3巻第4章「気分転換について」）。「より強く彼女の治療に適した思想」(discours plus fermes et propres à leur guerison) があるにもかかわらず採用されなかったのは、たまたまモンテーニュがそれをもちあわせなかったからというだけでなく、それが「強く劇しい理論」(fortes et vives raisons) [E.831 / (5) 83 頁] であり、「あまりにも高く、あまりにもむずかしすぎる」がゆえに用法を誤ると逆効果だからである [E.833 / (5) 86 頁]。苦悩に対処する方法にふたつがあることは、人間に二種が区別されることを暗示する。わけても死の恐怖に直面できるのはソクラテス級の人間だけであり、「われわれはつねに別のことを考える」 [E.834 / (5) 88 頁] のである⁽³⁷⁾。

モンテーニュは「考えを苦しいことから楽しいことへ移す」エピクロスのやりかた——キケロが『トゥスクルム荘談義』[Ⅲ.33] で苦悩を軽減するエピクロスの方策として説明する「心痛からの方向転換」(avocatio a cogitanda molestia) と「快樂を考えることへの召還」(revocatio ad contemplandas voluptates)⁽³⁸⁾——が、哲学者たちのなかでは「わたしの方法にいっそう近い」 [E.831 / (5) 83 頁] と述べている。つまり実際に用いられたのはいわば疑似エピクロス法であったのだ。この療法をかれは他人にためしただけではない。1563年8月、死の床についたド・ラ・ボエシを見舞ったモンテーニュが、「死はそれ以上につらいものではないね、兄弟よ」と声をかけると、ボエシは「それどころか、それほどに悪いものでもないのさ」と気丈に返した⁽³⁹⁾。しかし唯一無二の朋友の死に打ちのめされた若きモンテーニュは、あのエピクロスのやりかたに自分でもすがらざるをえなかった。

わたしはかつて、自分の性格から、非常な悲しみに打たれたことがある。しかも、激しい以上に当然な悲しみだった。もしもそのとき、自分の力だけに頼っていたら、おそらく参ってしまったであろう。だが、それをまぎらすために、強烈な気分転換（diversion）を必要としたので、わざと、つとめて、恋をあさった。それにはわたしの若さも手伝った。恋はわたしを慰め、友を失った悲しみから救ってくれた。ほかの場合もすべてこれと同じで、つらい考えにとらえられたときは、それを征服するよりも変えるほうが近道だと思う。そのつらい考えに、反対の考えではなくても、少なくとも別種の考えをおきかえるのである。変化はつねに気分を軽くし、溶かし、散らしてくれる。わたしはそれと戦うことができなければ、それから逃げる。そして逃げながら脇道へそれ、相手の眼をごまかす。場所を変え、仕事を変え、仲間を変え、ほかの仕事や考えの群れのなかに逃げ込む。そこまでくると、それはわたしの跡を見失い、わたしからはぐれていく [E.835-36 / (5)91 頁]。

だがそれを回顧するモンテーニュ自身は、この方法をさほど信用しているようにみえない⁽⁴⁰⁾。悲嘆する女性に処方された（疑似）エピクロス法は、「彼女の病根に斧を入れたわけではない」 [E.831 / (5)83-84 頁] がゆえに結局は一時しのぎにしかならなかったからである。しかもこのときすでに、「いま押さえつけられている苦痛から考えをそらして、失われた快樂でまぎらわせよと説き、また、現在の苦痛を慰めるために過去の幸福を思い起こし、消え去った満足の助けを借りていま押さえつけられている苦しみに対抗せよと説く」エピクロスの方法は、「笑うべき小細工」として明確にしりぞけられていた [E.493-94 / (3)108-11 頁]。これが意味するのは、エピクロスに巷間帰せられている「気分転換」法なるものが、それなりに有効とはいえ、本質的に非哲学者向けに考案された苦悩を癒す方法のひとつにすぎないということである。モンテーニュが哲学者として語る「レーモン・スボンの弁護⁽⁴¹⁾」においてエピクロス法が批判されるに先立ち、キケロ『神々の本性について』 [III.69] からコッタのつぎのことばが引用されていることに注意しよう。

葡萄酒は病人にとってめったに役に立たず、害をなすことがしばしばあるので、曖昧な快癒の希望から明らかな病状の悪化を招くより、葡萄酒はいっさいあたえない

ほうがよいのである。同様に、わたしたちが理性と呼ぶもの、すなわち思考の素早い動き、鋭さ、正しい導きかたといったものは、ごく少数の者にとっては有益であるが、多くの者にとっては害をなすだけである。それゆえ、これほど大量に惜しみなく人びとに分けあたえられるよりも、まったくあたえられないほうがよかったのではないかと思えるほどなのだ [E.486 / (3) 97 頁]。

これにかぎらず、『エッセー』にはたびたび医術のメタファーが登場する。そして「その病気を根絶するために強い下剤を飲めないなら、せめてそれを緩和する鎮痛剤を飲め」[E.67 / (1) 119 頁] や、「われわれのレースの決勝点は死である。それはわれわれが目指す必然的な目標である。……俗衆がこれから逃れる療法はこれを考えないことである」[E.84 / (1) 154 頁]⁽⁴²⁾など、その多くは死の恐怖に囚われた魂を治療する哲学の機能にかかわっている。そこに「人間の悩みを癒してくれないあの哲学者のことばはむなししい。なぜなら、医術が身体の病を追い払わねば無益であるのと同じように、哲学もまた、魂の苦悩を追い払わなければ無益だからである」[U.221] というエピクロスの箴言が——モンテーニュの愛読したストバイオス『精華集』(*Florilegium*) を経て⁽⁴³⁾——残響しているとみるのは不自然ではない。エピクロスに「気分転換」法とは別の、死の恐怖を根本から療治するが、けっして万人向けではない真に「強く劇しい理論」があることを、モンテーニュはたしかに承知していたのである。『エッセー』で唯一章題に「哲学」を含む「哲学をきわめるとは死ぬことを学ぶこと」のボルドー本で付された補足のひとつには、フランス語の地の文で「それ〔死〕は死んだときも生きているときもおまえたちとかかわりがない。なぜなら、生きているなら、おまえたちはこの世に存在するのだし、死んでしまったら、もはやこの世にはいないのだから」[E.95 / (1) 174 頁] とある。いうまでもなくこれはエピクロス「メノイケウス宛の手紙」の一節、「死はもろもろの悪のなかでもっとも悪いものとされているが、実はわれわれにとってなにものでもない。なぜなら、われわれが現に生きて存在しているときには、死はわれわれのところにはなく、死が実際にわれわれのところに来てきたときには、われわ

れがもはや存在していないからである」[DL.X.125]のほぼ忠実な翻訳である。

『エセー』にはエピクロスからの無断借用ともとれる主張が無数に確認できるが⁽⁴⁴⁾、「進化」説によればストア派期を代表するはずのこの章も、「徳においてさえ、われわれのめざす最後の目的は快樂なのだ」[E.82 / (1) 151 頁]⁽⁴⁵⁾をはじめとして例外ではない。だが、結果としてそれを『エセー』全篇中もつともエピクロス主義色が濃厚な章にしているのは、人口に膾炙した快樂の教えであるよりも、人間にとっての死の不可避性と絶対性——「老いも若きも、みな同じようにしてこの世を去っていく。ひとりとして、たったいまやって来たばかりというようにしてこの世を去っていかない者はない」[E.84 / (1) 155 頁]、あるいは「われわれの誕生がわれわれにすべての事物の誕生をもたらしたと同じように、われわれの死はすべての事物の死をもたらすであろう」[E.92 / (1) 169 頁]⁽⁴⁶⁾——を説く暗黙の引用の数々なのである。それがきわまるのが、先の「死はなにものでもない」というエピクロスのテーゼを中心として、前後にルクレティウスからの大量の引用を配してできた「われわれの母なる自然の善なる教え」[E.92-96 / (1) 170-77 頁]であった。

モンテーニュがエピクロスの肉声を伝えるディオゲネス・ラエルティオス第10巻から直接引用することはない。それがほんとうに出所失念のためなのか、それとも悪名高き無神論哲学への共感をさとられないための配慮なのか、あるいは独創を気取りたいだけなのか、はたまた完全に自家薬籠中のものにして著作権表示の必要をもはやおぼえないからなのかは判然としない。ただし、モンテーニュ所蔵の『事物の本性について』には、かれがエピクロス主義における原子論形而上学と倫理学の結びつきについて早くから、しかも当時としては相当に正確な理解を身につけていたことを示す証拠が残されている⁽⁴⁷⁾。第3巻で展開される死の原子論の説明——魂は肉体と同じく原子でできた物体であり、肉体と解きがたく結びついているがゆえに、肉体の解体とともに魂も解体する——には、余白にモンテーニュの直筆で多くの書き込みがあった⁽⁴⁸⁾。後年の「哲学をきわめるとは死ぬことを学ぶこと」の後半部を占める「われわれの母なる自然の善なる教え」に引用された詩行の大半は、ここに見いだされる。

偶然のエピクロス主義者モンテーニュ（中金）

だがそれと同時に、死後の世界を否定し、神々や死の国^{テラタラス}で魂を見舞う責め苦への恐怖には理由がないと説いた箇所〔DRN.III.830-69, 978-1023〕が注意ぶかく省かれていることもわかるのである。

もちろん、ルクレティウスの引用に気づくほどの「賢明な読者」ならば、原文に直接あたって割愛された決定的に異端的なメッセージを発見することは可能であり、引用者自身もそれを意図していたフシがある。1588年版に自分は「少数者のために」書いていると明言したモンテーニュは、同じ箇所〔E.982-83 / (5) 368-69 頁〕でルクレティウスから「あなたのように賢いひとは、わずかの足跡をみるだけで十分で、あとはひとりでにわかるだろう」〔DRN.I.403〕を引用している。

4 城壁と仮面

『事物の本性について』にはもうひとつ、やはりモンテーニュが多大な関心を寄せて読みながら『エッセー』に直接引用しなかった箇所があった。かれが所蔵するルクレティウスの第5巻では、文明生活を「城壁」(*urbis arx*)に喩えたあとにつづく「誰でも真の理論(*vera ratio*)をもって生を導こうとするならば、乏しさに甘んじ、心の平静をもって生きることこそ人間にとって大いなる富なのである」〔DRN.V.1116-1117〕という一節に傍線が引かれ、余白に第2巻および第3巻の各冒頭部分への参照をうながすメモが記されている⁽⁴⁹⁾。これはそれぞれ、財貨、名声、権力が死をまえにして無力であると指摘した箇所〔DRN.II.37-39〕、およびエピクロスの哲学が「世界の壁」(*moenia mundi*)を超えた先にあるものを開示するという主張〔DRN.III.16〕を指しているものと考えられる。

エピクロス主義のシンボリズムにおいて、「城壁」は自然哲学と倫理学の本質的連関を指示する重要なメタファーであった。「その他すべてにたいしては、安全を確保することができる。しかし死にかんしては、われわれ人間はすべて城壁のない都市 (*πόλις ἀτείχιστος*) である」〔U.339〕。死を恐怖する人間は、み

ずからの周囲に堅牢な障壁——法、宗教、技芸——を築いてその侵入を防ごうとするが、それを嘲笑うかのように自然は疫病によって都市の文明生活を灰燼に帰せしめる（『事物の本性について』[DRN.VI.1138-1286]）。1588年以降の『エッセー』に追加されるエピクロス派詩人プロペルティウスの引用には、この思想を託されたものが多い。「哲学をきわめるとは死ぬことを学ぶこと」の章にも、『エレギア詩集』から「いくら用心ぶかく鉄や青銅で身を固めても、死はそうやって守られた首を引き抜いてしまう」（*ille licet ferro cautus se condat et aere, mors tamen inclusum protrahit inde caput*）[III.18.25-26] という詩句が引かれているが[E.86 / (1) 158 頁]、自然哲学と倫理学の関連を示して興味ぶかいのは、むしろ第3巻第13章「経験について」での引用である。「わたしは他のどの主題よりも自分を研究する。これがわたしの形而上学であり、自然科学である」[E.1072 / (6) 134 頁] という宣言につづけて引用されるプロペルティウスは、はじめ月の満ち欠けや風と雲の発生の原因を問う自然科学的な詩行のみであったが、ボルドー本ではさらに「いつかこの世界の城が崩れることがあるのか」（*sit ventura dies mundi quae subruat arces*）[III.5.26] という部分が付加されている[E.1073 / (6) 134 頁]。モンテーニュにとって自然と倫理を結びつけるのは、マクロコスモスとミクロコスモスを貫いて同心円状にひろがる理性的秩序ではなく、魂を含む身体としての自己、社会、自然のいっさいを原子の偶然的な離合集散からなるはかない可死の存在とみなすエピクロス主義的洞察——「いたるところにわれわれの眼を向けてみると、あらゆるものがわれわれのまわりに崩れつつある」[E.961 / (5) 331 頁]——なのである⁽⁵⁰⁾。

「レーモン・スボン」のボルドー本補足で魂の不滅を教える諸説を批判した箇所にも、「城壁」の思想の応用がみられる。可死性という究極の条件をまえにした人間は、さまざまな理屈をひねりだしてこれを乗り越えようとする——肉体が朽ち果てたあとも魂は残るのでなければ、栄光を受けとるものがなくなってしまう、またたとえ人間の裁きをまぬがれても死後に魂が神によって裁かれるという恐怖がなければ、罪人は現世で悪行のかぎりを尽くすだろう、と。だが所詮これらは、「自己の存在を延ばそうという極端な執念」に取

り憑かれた人間の空しい発明なのである。

人間は自分の境遇に耐えきれず、おのれの再建をはかってありったけの知恵をしぼり、工夫して自分に支柱をかませようとした。精神は混乱と無力のために自分の足で立てなくなって、慰めと希望と足場をもとめて外部の状況を八方さがしまわり、そこにすがりついて根をおろそうとする。そして想像がこしらえあげたどんなにもろくとりとめのないものであろうと、自分を持つよりもずっと安心して、喜んでそれにたよるのである [E.553 / (3) 208-9 頁]。

それが『エッセー』初版執筆の時点ですでにモンテーニュ自身にとって親しい思想となっていたことを推測させるのは、第 1 巻第 19 章「われわれの幸福は死後でなければ判断してはならぬこと」のつぎの一節である [E.79-80 / (1) 146 頁]。

その〔死の〕他すべてには仮面 (masque) をつけることができる。たとえば、あの哲学の立派な理屈もわれわれにあっては見せかけにすぎないこともあろうし、また、いろいろの災難がわれわれの急所を襲わないうちはわれわれにつねに穏やかな顔を保つゆとりをあたえていることもあろう。だが、死とわれわれのあいだに演ぜられる最後の芝居では、もはや見せかけるものはなにもない。そこではフランス語を話さねばならぬ。壺の底にある掛値のないところをはっきり見せねばならぬ。

なぜなら、このときこそ真実の声が心の奥底からほとぼしり、仮面 (persona) がはがれ、素顔が残るのであるから (『事物の本性について』 [DRN.III.57-58])。

最後の引用文がルクレティウスであることひとつをとっても、ここで語られることがらとエピクロス主義との関連をモンテーニュが示唆していることは明白である⁽⁵¹⁾。「その他すべてには仮面をつけることができる」(En tout le reste il y peut avoir du masque) という表現は、「その他すべてにたいしては、安全を確保することができる。しかし死にかんしては、われわれ人間はすべて城壁のない都市である」の前半部分 (Πρὸς μὲν τὰλλα δυνατὸν ἀσφάλειαν πορίσασθαι)

に酷似しているが、それもストバイオス『精華集』にエピクロスの高弟メトロドロスのものとして再録された箴言の借用と考えることができる⁽⁵²⁾。死のまえでは、いかに安全を約束する「城壁」も崩れ去るように、ひとが装うどんな「仮面」もはがれ落ちて、可死の存在という人間の真相を露呈させる。「哲学をきわめるとは死ぬことを学ぶこと」の章の末尾の一節、「ひとからも物からも、仮面を取り除かねばならぬ。仮面をとってみればその下には、つい先日、身分の卑しい下男や下女がなんの恐れるところもなく甘受したのと同じ死を見いだすだけである」[E.96 / (1) 178 頁] に関係づけるならば、これがいわば遠い本歌取りになっていることが了解されるだろう。

こうして、『エッセー』執筆の初期段階においてモンテーニュがすでにエピクロス主義の洗礼を受けており、その後もエピクロスの哲学から多くを学びつづけたとすることには、かなりの信憑性があると思われる。だがその過程で、異教徒の哲学に寄せるモンテーニュの関心が実質的に変移するようにみえることも指摘しなければならない。すなわち、人間に可死性という究極の条件を想起させるエピクロスの「城壁のない都市」というイメージは、『エッセー』においてはむしろ、みずからめぐるした堅固な「城壁」をまやかしと自覚しつつ、生あるかぎりなおそれにすがることを余儀なくされた種族の悲喜劇に転じていくようにみえるのである。最後にこの問題をモンテーニュの政治観とのかかわりで考察しよう。

5 隠棲と公職

1570年にボルドー高等法院評定官の職を売官によりフロリモン・ド・レーモンに譲って故郷に引退を決めたモンテーニュは、翌年2月28日、書斎の壁にラテン語で引退の辞を刻ませた。その末尾に曰く、「願わくは、幸運にめぐまれて、自己の自由と心の平静と閑暇に捧げた父祖伝来の麗しい隠棲の居をまっとうしうることを」(si modo fata duint exigat istas sedas et dulces latebras, avitasque, libertati suæ, tranquillitatieque, et otio consecravit) [E.XXXIV]。

モンテーニュにとって引退直後の 1572 年に公刊されたジャック・アミヨ訳のプルタルコス『モラリア』は、エピクロス主義についての重要な情報源でもあっただろう。なかでも、隠棲を勧めるエピクロスのことば——「隠れて生きよ」(λάθε βιώσας) [U.551]、「自然の目的を保ちつづけるにはどうするのがもっともよいか、多くの人びとがもとめる官職にはじめからすすんで就かないようにするにはどうしたらいいか」[U.554]——は、プルタルコスによる引用をつうじてみずからの隠棲の意味を考えさせたにちがいない⁽⁵³⁾。『エッセー』の初期章のひとつにはつぎのように記されている。

きみともうひとりの相手がいれば芝居は十分ではないか。いや、きみがきみ自身を相手にするだけで十分なのだ。観客がきみにとってひとりであり、たったひとりがきみにとって観客だと思えばいいのだ。無為と隠遁のなかから栄誉をもとめようとするのは卑劣な野心なのだ。獣が自分の洞穴の入口で足跡を消すようにしなければならぬ。きみたちがもとめるべきことは、世間がきみたちについて語ることでなく、きみたちが自身に向かっているかという語ることだ。きみたち自身のなかに引っ込みたまえ（第 1 巻第 39 章「孤独について」[E.247 / (2) 67 頁]）。

だがその後モンテーニュは、みずからの言を翻すように政治に身を投じる。『エッセー』初版刊行の翌年にヨーロッパ各地への旅の途に就いたモンテーニュは、1581 年 9 月 7 日、ボルドー市長に選出されたという報を滞在先のイタリアのルッカで受けとるとこれを受諾し、83 年には再選され、都合 4 年にわたり宗教戦争の渦中で市政を執った [E.1005 / (6) 10-11 頁]。第 3 巻第 10 章「自分の意志を節約することについて」は、エピクロスの戒めに背くかに見えるこの行動を回顧したものである。

モンテーニュの説明はやや迂遠なやりかたで、自然 (nature) がさだめた自己への配慮と約束事 (convention) によって命じられる他者への配慮とを対比することからはじめる。「自分自身にたいして、どれだけ多くの借りがあるか、またどれだけ多くの務めをはたさねばならないかを知っているひとは、この充実した少しも暇でない仕事を自然からあたえられていることを知っている。自

分のところにはすることがいっぱいあるから、自分を離れてはいけないのである」[E.1004 / (6) 9 頁]。一方、他者のために生きる義務は自然に反した人為の所産であり、公職はその最たるものとみなされる。「世間の規則や教訓の大半は、社会全体の奉仕のために、われわれをわれわれから外に押し出し、公共の場に追いやるものである」。だがモンテーニュは人為を去って自然に帰依せよと説くのではない。自分が自然と約束事のふたつの要請を同時に満たしたことを誇り、「わたしは爪の厚さほどもわたしから逸れないで公務に携わることができた。また自分から自分を奪わないで、自分を他人にあたえることができた」[E.1007 / (6) 15 頁] と言い放つのである。

この章にはルクレティウスもディオゲネス・ラエルティオスも引用されていないが、ストア派とエピクロス主義の語彙が混在するセネカ『ルキリウスへの手紙』から多数の引用があることに注目しよう。いまの議論にエピクロス主義が関与していることを示唆するのは、モンテーニュが「賢者たち」の説として紹介する「自然にしたがえば貧しい者はひとりもなく、臆見にしたがえばすべての者が貧しい」[E.1009 / (6) 17 頁] というフランス語の一節である。これは『ルキリウスへの手紙』の“*si ad naturam vives, numquam eris pauper; si ad opiniones, numquam eris dives* [16.7]”をほぼ忠実に訳したもののだが、セネカはそれをエピクロスから引いたと明言している [U.201]⁽⁵⁴⁾。エピクロスによれば、名誉・名声・栄光の快樂には自然的な限界がないがゆえに、また他者に優越し多数者の称賛をあつめれば安全を確保できるという信念がそもそも空しい臆見に発しているがゆえに、その追求に血道をあげる人間は不幸である [DL. X.141]。しかしセネカもいうように、「(エピクロス主義者の) 賢者はなんらかの事情が介在しないかぎり公共のことがらに参加しないだろう」(*non accedet ad rem publicam sapiens, nisi si quid intervenerit*) (『閑暇について』 [III.2-3, cf. U.9])。自然に反した政治的活動を忌避するエピクロス主義者が、公共のことがらにかかわり、それを首尾よくやりおおせることはありうる。その理由は、「メノイケウス宛の手紙」にいう自己充足 (αὐτάρκεια) である。健康を維持するだけの質素な食事で満足することに慣れたひとほどたまの贅沢な食事を大い

に楽しめるように、^{アタラクシア}心の平静をもとめて孤独な隠遁生活を送ることに慣れたエピクロス主義者は、「生活上はたさねばならない用務にためらうことなく立ち向かい」、「偶運（ $\tau\chi\eta$ ）におそれをなすことがない」[DL.X.131]。あるいは、「偶運が賢者に干渉するのは些細なことがらについてである」[DL.X.144]。

これはほかならぬモンテーニュ自身の場合にもっともよくあてはまる。かれが市長になったのは、自分の意志で選んだことではなく、偶運（fortune）のしからしめたこと、すなわちたまたまかれがかつてのボルドー市長ピエール・ド・モンテーニュの息子であったからでしかなかった [E.1005 / (6) 11-12 頁]。そしてモンテーニュ曰く、「わたしは、いったん引き受けた職務にたいしては、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。……だがそれは臨時の貸付としておこなうべきで、精神はつねに平穏と健全さを保っていなければならない」 [E.1007 / (6) 14 頁]。そのエピクロス主義的な含意は、セネカからの孫引きにより、またボルドー本で多数挿入されたセネカのラテン語原文——大半はストア派の主張——の引用によって、慎重に糊塗されている⁽⁵⁵⁾。

モンテーニュは「賢者」のもうひとつの教えについても言及していた。「賢者にとって、ものごとをありのままにではなく、役に立つように説くのは珍しいことではない。真理はわれわれに邪魔になるもの、不利なもの、適合しないものも持っている。われわれは自分で間違わないためにはしばしば自分を欺かなければならない」 [E.1006 / (6) 12-13 頁]。この「賢者」の口吻を真似たモンテーニュによれば、古代の哲学者たちの説く自然の掟はあまりに峻厳であるがゆえに、希釈され緩和されなければ万人に適用できない。「第二の自然」としての習慣（*coustume*）は、そのような文脈において登場する⁽⁵⁶⁾。

自然がわれわれの存在を維持するために厳密に、根源的に必要なものとして要求するものはあまりにもわずかであるとしても、……われわれにはもう少し余分になにかを許そうではないか。その尺度でわれわれを評価し、取り扱おうではないか。われわれの付属物や勘定をそこまで拵げようではないか。なぜなら、そこまでなら

われわれもいくらか弁解ができそうに思うからだ。われわれ各人の慣行や境遇をも自然ナチュラルと呼ぼうではないか。習慣は第二の自然であり、自然に劣らず強力である [E.1009-10 / (6) 18 頁]。

あくまでも「第二の自然」は、「われわれのような平凡な魂」 [E.1015 / (6) 27 頁]、あるいは「われわれのようなちっぽけな無力な人間ども」 [E.1022 / (6) 38 頁] 向けであることに留意しよう。モンテーニュは法王グレゴリオ 13 世の新暦法に違和感をおぼえる凡庸で旧弊な多数者のひとりを装って、自分が政治を忌避する根拠も自然ではなく習慣であり、気質や老齢のためであるかのように語る [E.1010 / (6) 20 頁]。しかし同時にかれば、自分がユグノーのテオドール・ド・ベーズを当代随一の詩人に挙げたためにローマ聖庁の検閲を受けた『エッセ』の著者であることを読者に想起させる [E.1013 / (6) 23 頁]⁽⁵⁷⁾。「賢者」の教えの名宛人は、後者のモンテーニュのような少数の「異端者」である。希釈されないラディカルな自然を奉じるがゆえに、政治のもたらず快樂にみずから身をゆだねることはないかれら哲学者とて、偶運によって公務に携わらねばならないことはあるだろう。そのときかれらが「自分から自分を奪わないで、自分を他人にあたえる」には、社会の法と公職への内に秘めた侮蔑を世間から隠すことが必要なのだ。こうして、かつて断罪された「仮面」が、いまや「公的な役割と私的な実存との境界線」として劇的に復権する⁽⁵⁸⁾。

われわれの職業の大部分は芝居に似ている。〈世の中全体が芝居をしている〉。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。仮面や外見をほんものと取り違えたり、他人のものを自分のものと間違えたりしてはならない。……市長とモンテーニュとはつねにふたつで、截然と区別されていた [E.1011-12 / (6) 21 頁]。

モンテーニュの真摯さへの疑念を再燃させるこの「芝居」と「仮面」をかけたに教えた「賢者」とは、誰のことであろうか。嘘の政治哲学的効用を説くだけならプラトンも候補となるが⁽⁵⁹⁾、ことが哲学者の政治忌避にかかわるだけに、

「人びとから煩いを受けないように自分を守るには、およそこの目的が達成される手段となりうるものは、なんでも自然にかなった善である」[DLX.140]と主張するエピクロスであった可能性が高い。「哲人と田夫野人は心の平静 (tranquillité) と幸福 (bon heur) の点で一致する」[E.1020 / (6) 34 頁] という一節に用いられるエピクロス主義的な語彙は、それを暗示しているように思われる。かつてモンテーニュは、「好奇心も少なく教育もあまりない単純な人びと」と「偉大な精神の人びと」とが両極端からともに立派なキリスト教信者になると述べた（第1巻第54章「つまらぬ器用さについて」）。しかしそのボルドー本補足には、結局そのどちらにもなりきれないモンテーニュのやや自虐的な肖像がある。

素朴な百姓たちは紳士 (honnestes gens) である。哲学者も、あるいは当節、期待しうるかぎりの、有用な学問の広い教養を豊かに身につけた逞しく明晰な資質の人びとも、紳士である。この中間にある人びと、すなわち、前者の無学文盲を軽蔑し、さりとて後者に追いつくこともできなかった人びと（これはふたつの鞍のあいだに尻をおく人びとで、わたしも、ほかの多くの人びともその仲間だ）は、危険で、無能で、やっかいである。この連中が世の中をかきまわすのだ。だから、わたしとしては、できるだけ最初の自然の状態に引き下がるのである。結局、わたしはその状態からいくら脱け出そうとしても無駄だったのである [E.313 / (2) 189 頁]。

異端の嫌疑のかかる文言の削除を教会に勧告されても無視したモンテーニュは、プラトンの伝えるソクラテスのように完璧な「紳士」を演じきることはなかった。ならばかれは、社会のよってたつ非合理的な「意見」が^{オピニオン}一掃され、哲学者が自分の考えを隠す必要などなくなる時代がいつか到来すると信じ、『エッセー』によって迫害のない社会の確立をめざしていたのだろうか⁽⁶⁰⁾。少なくとも、この自称「偶然の哲学者」がエピクロスの出所不明のことばを知りえたなら、満腔の賛意を示すことだけはたしかである——「われわれは、笑うこと、哲学すること、家政をとりしきること、その他さまざまな営みをすべて同時にこなしながら、真の哲学の教えの宣告をやめてはならない」[SV.41, cf. U.394]。

[テキストにかんする注記]

引用頻度の高い作品は以下の略号を用いて表記し、本文および注のかっこ [] 内に頁・巻・章・節あるいは断章番号を示す。

E. *Les Essais de Michel de Montaigne*, édition conforme au texte de l'exemplaire de Bordeaux par Pierre Villey, rééditée sous la direction et avec une préface de Verdun-L. Saulnier (Paris: PUF, 1965). 原二郎訳『エッセー (6分冊)』(岩波文庫, 1965-67年)

DL. Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, 2 Vols, trans. R. D. Hicks (London: Heinemann, 1950). 加来彰俊訳『ギリシア哲学者列伝 (3分冊)』(岩波文庫, 1994年)

SV. *Epicurus: The Extant Remains*, Translated and Notes by Cyril Bailey (Oxford: Clarendon Press, 1926).

U. *Epicurea*, hrsg. Hermann Usener (Leipzig: Teubner, 1887).

DRN. *Titi Lucreti Cari, De rerum natura*, 3 Vols, ed. Cyril Bailey (Oxford: Clarendon Press, 1947). 樋口勝彦訳『物の本質について』(岩波文庫, 1961年)

その他の古典古代の作品の引用・引照にさいしては *The Loeb Classical Library* に依拠し、同様にして出所を示す。いずれも邦訳書のあるものは適宜参照したが、引用の前後関係から若干変更した箇所があることをお断りしておく。

注

- (1) Cf. Pierre Villey, *Les sources et l'évolution des essais de Montaigne*, 2nd ed. (Paris: Hachette, 1933), pp.187-90. ルクレティウスの引用はその半数以上が第2巻第12章「レーモン・スポンの弁護」に集中している。Cf. Gerard Ferreyrolles, "Les citations de Lucrèce dans L'Apologie de Raymond Sebonde," *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, 5th ser., n°17 (1976).
- (2) ガッサンディのエピクロス主義復興プロジェクトについては、中金聡「エピクロスの帰還——ガッサンディにおける哲学的著述の技法について」, 国士舘大学政経学部附属政治研究所編『政治研究』第2号(2011年), 参照。

- (3) 土岐恒二訳『ガストン・ド・ラトゥール』(筑摩書房〈ヴォルター・ペイター全集3〉, 2008年), 392-93頁。
- (4) Cf. Villey, *op. cit.*
- (5) Cf. Arthur Armaingaud, *Montaigne a toujours été épicurien: réplique à M. Fortunat Strowski* (Paris: Académie de Médecine, 1908).
- (6) Cf. Villey, *op. cit.*, t.2, chap.II; *Œuvres complètes de Michel de Montaigne, texte du manuscrit de Bordeaux*, étude, commentaires et notes par A. Armaingaud, t.1 (Paris: L. Conard, 1929), p.144 note 1; Patrick Henry, “Sénèque, Source d’idées épicuriennes de Montaigne en 1580?” *Bulletin de la société des Amis de Montaigne*, sixième série. N.1-2 (1980).
- (7) Cf. Arthur Armaingaud, “Étude sur Michel de Montaigne,” *Œuvres complètes*, t.1, pp.171-72, 158.
- (8) モンテーニュにたいするアルマンゴーのやや常軌を逸した心酔ぶりは、当時のある批評家によってつぎのように揶揄されている。「モンテーニュはかれのもの、かれひとりの所有物なのであり、かれだけがその奥底まで知っており、かれだけがその秘密を知り、かれだけが自分の名においてかれについて語ったりその思考を解釈したりできるのだ」。Cited by Ken Keffer, *A Publication History of the Rival Transcriptions of Montaigne’s Essays* (Lewiston, N.Y.: E. Mellen Press, 2001), p.162.
- (9) Cf. Hugo Friedrich, *Montaigne* (Bern: A. Francke AG, 1949), S.88 and 398ff; Nannerl O. Keohane, “Montaigne’s Individualism,” *Political Theory*, Vol.5 (1977), pp.366-67; Alan Levine, *Sensual Philosophy: Toleration, Skepticism and Montaigne’s Politics of the Self* (Lanham: Lexington Books, 2001), p.58.
- (10) Armaingaud, “Étude sur Michel de Montaigne,” p.89; cf. Floyd Gray, “The Unity of Montaigne in the *Essais*,” *Modern Language Quarterly*, Vol.22 (1961).
- (11) Cf. Paul Ballaguy, “La sincérité de Montaigne,” *Mercure de France*, 245 (August 1, 1933).
- (12) Cf. Armaingaud, *op. cit.*, pp.127-28, 190-91.
- (13) Cf. Arthur Armaingaud, *Montaigne pamphlétaire: l’énigme du Contr’un* (Paris: Hachette, 1910), p.129.
- (14) ミシェル・ビュトール, 松崎芳隆訳『エッセーをめぐるエッセー——モンテーニュ論』(筑摩書房, 1973年), 82-92頁参照。Cf. Randolph Paul Runyon, *Order in Disorder: Intratextual Symmetry in Montaigne’s “Essais”* (Columbus: The Ohio State

- University Press, 2013).
- (15) 『自発的隷従論』のなかに当時未公開のロンサール『フランシアード』(*Franciade*, 1572) への言及があることをもって、アルマンゴーはモンテーニュをその著者とする有力な理由にした。Cf. Armaingaud, *Montaigne pamphlétaire*, pp.68-69; David Lewis Schaefer, *The Political Philosophy of Montaigne* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1990), pp.40-41; *Freedom over Servitude: Montaigne, La Boétie and On Voluntary Servitude*, ed. D. L. Schaefer (Westport, Conn.: Greenwood Press, 1998).
- (16) Cf. Schaefer, *The Political Philosophy of Montaigne*, p.4 and pp.201-2.
- (17) Cf. *ibid.*, chap.5, p.159.
- (18) 「モンテーニュは哲学的エソテリシズムの実践に光を投じる源泉のうちもっともアクセスしやすいもののひとつ」である。David Lewis Schaefer, “Leo Strauss and American Democracy,” *Leo Strauss: Political Philosopher and Jewish Thinker*, eds. Kenneth L. Deutsch *et. al.* (Lenham, MD: Rowman & Littlefield, 1994), p.350 note 13.
- (19) Cf. Michael A. Screech, *Montaigne’s Annotated Copy of Lucretius: A Transcription and Study of the Manuscript, Notes and Pen-Marks*, with a Foreword by Gilbert de Botton (Genève: Librairie Droz, 1998), p.4. なおモンテーニュが読んだディオゲネス・ラエルティオスは、バーゼルで1533年に公開された初のギリシア語原文完全版、あるいはステファヌス(アンリ・エティエンヌ)校閲のギリシア語とラテン語対訳の並記版(1570年)であったと考えられており、やはり『エッセー』執筆以前に読まれていた可能性が高い。Cf. Dorothy Gabe Coleman, “Notes sur l’édition grecque de Diogène Laërce que possédait Montaigne,” *Bulletin de la Société Internationale des Amis de Montaigne*, Vè série, n°27-28 (1978), pp.93-94.
- (20) Cf. Screech, *op. cit.*, pp.426-28, 497.
- (21) 宇羽野明子『政治的寛容』(有斐閣, 2014年), 第1章参照。
- (22) 関根秀雄・斎藤広信訳『モンテーニュ旅日記』(白水社〈モンテーニュ全集第8巻〉, 1983年), 153, 169頁参照。
- (23) Cf. Patrick Henry, *Montaigne in Dialogue: Censorship and Defensive Writing, Architecture and Friendship, The Self and the Other* (Stanford: ANMA Libri, 1987), chap.1. ビュートル前掲書, 168-72頁参照。
- (24) Lorenzo Valla, *On Pleasure: De Voluptate*, trans. A. Kent Hiatt and Maristella Lorch, Introduction by Maristella de Panizza Lorch (New York: Abaris Books, 1977).

- (25) Cf. Charles Trinkaus, *In Our Image and Likeness: Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, Vol.1 (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1995), pp.110-11.
- (26) ルネサンス期イタリアのエピクロス主義ブームについては, Howard Jones, *The Epicurean Tradition* (London and New York: Routledge, 1992), chap.6; Alison Brown, *The Return of Lucretius to Renaissance Florence* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010), chap.1; Ada Palmer, “Reading Lucretius in the Renaissance,” *Journal of the History of Ideas*, Vol.73 No.3 (2012) を参照。
- (27) Juan Luis Vives, *Early Writings: De Initis Sectis Et Laudibus Philosophiae, Veritas Fucata-Anima Senis, Pompeius Fugiens*, eds. C. Matheussen et al. (Leiden and New York: E. J. Brill, 1987).
- (28) Desiderius Erasmus, “The Epicurean (Epicureus),” *Collected Works of Erasmus*, Vol.40, trans. Craig R. Thompson (Toronto: University of Toronto Press, 1997).
- (29) Philip Melanchthon, *Philosophiae moralis epitome, Opera Quae Supersunt Omnia: Corpus Reformatorum*, eds. Karl Gottlieb Bretschneider und Heinrich Ernest Bindseil, Vol.16 (Halle: C. A. Schwetschke et filium, 1850).
- (30) 渡辺一夫訳『モンテーニュ論』（岩波文庫, 1939年）, 30頁参照。ジッドによれば、「わたしは新奇なもの（la nouveleté）がどんな様相を呈しようとしてこれを忌み嫌う。それにはそれだけの理由がある。というのは、そのきわめて有害な結果をみているからである」[V119 / (1) 222頁] という箇所も、もっぱら政治ないし宗教上の「新奇なもの」について述べられているにすぎず、その背後に思想の自由を渴望するラディカルで「狡猾」なモンテーニュがいたことを暗示する。同訳書、66頁参照。
- (31) Cf. Friedrich, *op. cit.*, S.399.
- (32) アリストIPPとエピクロスの快樂主義のちがいは、初期の人文主義者たちによっても理解されていた。ガッサンディがその証拠に挙げる古書蒐集家フランチェスコ・フィレルフォの書簡（1450年）を参照。Cf. Pierre Gassendi, *Opera omnia*, Bd.5, Faksimile-Neudruck der Ausgabe von Lyon 1658 in 6 Bänden mit einer Einleitung von Tullio Gregory (Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Fromman Verlag, 1964), 224A-B.
- (33) 服部文彦訳『カストルッチョ・カストラカーニ伝』（筑摩書房〈マキアヴェッリ全集1〉, 1998年）, 288-92頁参照。『カストルッチョ伝』におけるディオゲネス・ラエルティオスの奇妙な引用のしかたについては、Leo Strauss, *Thoughts*

on Machiavelli (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1958)〔飯島昇蔵ほか訳『哲学者マキアヴェッリについて』(勁草書房, 2011年)], p.224も参照。

- (34) Cf. Brown, *op. cit.*, chap.4. マキアヴェッリが自然哲学面でもエピクロス主義の多大な影響下にあったとするものに Robert J. Roecklein, *Machiavelli and Epicureanism: An Investigation into the Origins of Early Modern Political Thought* (Lanham: Lexington Books, 2012) がある。
- (35) 「わたしはみながわたしの鼻をはじめてプルタルコスをやっつけ、わたしをのしることによってセネカをのしることになればいい気味だと思う。わたしは自分の弱さをこれらの偉大な信用の陰に隠さねばならないのである。だから、誰か明晰な判断でもって、しかもことばの力と美しさを見分けるだけで、わたしの借りものの羽毛をひんむいてくれるひとがあればいいと思っている」 [E.408 / (2) 358 頁]。
- (36) 「もしもかれ〔生徒〕がクセノフォンやプラトンの意見を自分の判断によっていただくなら、それはもはや著者のものではなく、かれ自身のものだからです」 [E.151 / (1) 287 頁]。
- (37) パスカルの「気ばらし」(divertissement) と比較せよ。「人間は、死と不幸と無知とを癒すことができなかったで、幸福になるために、それらのことについて考えないことにした」 [B168=L133=S166]。
- (38) キケロが娘トゥッリアを喪ったのちに著作活動に専念したのは、このやりかたで苦悩を癒すためであった(『神々の本性について』[I.9], 前45年5月6日および13日付アッティクス宛書簡 [278.1, 285.4], 参照)。ただし現存するエピクロスのテキストにこれと正確に対応する箇所はない。おそらくは死の直前に弟子のイドメネウスに宛てた手紙の一節——「排尿の困難や赤痢の症状はあいかわらずつづいており、その度を越えた苦痛は去らないでいる。しかしわたしは、君とこれまでで交わした対話を思い起こすことで、魂における喜びをこれらすべての苦痛に対抗させている」[DL.X.22]——あたりが根拠になっているのだろう。モンテーニュは第2巻第16章「栄誉について」で、哲学者ですら死後の名声を気にかける例としてこの手紙を引用し [E.620 / (4) 37-38 頁], 「哲学は万人に向く心の平静 (tranquillité) の方法をなにひとつ見いだすことができなかったから、各人は自分でそれを探さなければならない」[E.622 / (4) 41 頁] と主張している。
- (39) 関根秀雄訳『モンテーニュ書簡集』(白水社〈モンテーニュ全集第9巻〉, 1983

- 年), 15 頁参照。
- (40) アルマンゴーによれば, 「気分転換について」の章全体が「過去の快樂の記憶や未来の快樂の予見」によって魂を現在の苦痛からそらす「エピクロスの方法」の適用に捧げられている。Cf. *Œuvres complètes*, t.5, p.99 note.
- (41) Cf. Floyd Gray, “Montaigne’s Pyrrhonism,” *O un amy! Essays on Montaigne in honor of Donald M. Frame*, ed. Raymond C. La Charité (Lexington: French Forum, 1977), p.124.
- (42) 前半はアウグスティヌスから引かれている。「われわれの生全体は死をめざすレース以外のなにものでもない」(『神の国』[XIII.10])。ちなみに Carol Clark, *The Web of Metaphor: Studies in the Imagery of Montaigne’s Essais* (Lexington: French Forum, 1978) は『エッセー』で用いられるさまざまなメタファーの由来を考察したものだが, 哲学を医術に喩える慣用についての論及はない。
- (43) ストバイオスはこれをポリュフィリオスに帰している。Cf. *Ioannis Stobaei Anthologii, libri duo Posteriores recensuit Otto Hense, Volumen III* (Berolini: Apud Weidmannos, 1912), flor.lxxxii.6; Porphyrios, *Ad Marcellam*, 31.
- (44) Cf. Jean-Pierre Boon, “Montaigne et Épicure: Aspects de l’hédonisme dans les *Essais*,” *Comparative Literature*, 20 (1968); Simone Fraisse, “Montaigne et les doctrines épicuriennes,” *Association Guillaume Budé Actes du VIIIe congrès, Paris 5-10 avril 1968* (Paris: Société d’Édition, Les Belles Lettres, 1969); Donald Stone, “Montaigne and Epicurus: A Lesson in Originality,” *Mélanges sur la littérature de la Renaissance, à la mémoire de V.-L. Saulnier* (Genève: Librairie Droz, 1984); John O’ Brien, “‘Ô Courbes, méandre...’: Montaigne, Epicurus, and the Art of Slowness,” *Prehistories and Afterlives: Studies in Critical Method for Terence Cave*, eds. Anna Holland et al. (Oxford: Legenda, 2009).
- (45) ディオゲネス・ラエルティオスがエピクロスのことばとして伝える「われわれが徳を選びとるのも快樂のゆえにであって, 徳そのもののためにはない」[DL. X.138] に対応する。
- (46) 前者はセネカ『ルキリウスへの手紙』[22.14] に引用されたエピクロスの箴言である [U.495]。後者もアルマンゴーによれば, エピクロス=ルクレティウスの魂可死説を暗示する。Cf. *Œuvres complètes*, t.1, p.197 note 3.
- (47) これがモンテーニュの蔵書であったことを裏づける有力な証拠のひとつは, 見返しの3枚目の遊び紙に記されたつぎのようなメモであった。「原子の運動はきわめて多様であるから, ひとたびこうして結合した原子が未来にふたたび結

合して、別のモンテーニュが誕生するということも信じられなくはない」(Ut sunt diuersi atomorum motus non incredibile est sic conuenisse olim atomos aut conuenturas ut alius nascatur montanus)。Cf. Screech, *op. cit.*, p.11. またルクレティウス第2巻の「われわれはすべて天空の原子から生じているものだとしなければならぬ。天空こそは万物共通の父であり……」[DRN.II.991f] という箇所之余白には、この詩句にラクタンティウスとランビヌスが付したキリスト教的解釈は「非エピクロス的」であり、「ルクレティウスは誤っていない」と記されている。Cf. *ibid.*, p.114. エピクロスの自然哲学上の「空虚」(κενὸν)の観念が『エッセー』で心理学的観念に転用されていると主張する George Hoffmann, “The Investigation of Nature,” *The Cambridge Companion to Montaigne*, ed. Ulrich Langer (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), pp.175-77 も参照。

- (48) Cf. Screech, *op. cit.*, pp.296-311.
- (49) Cf. *ibid.*, pp.382-83.
- (50) Cf. Hoffmann, *op. cit.*, pp.173-76.
- (51) Cf. Phillip Mitsis, “Life as Play, Life as a Play: Montaigne and the Epicureans,” *Classical Constructions: Papers in Memory of Don Fowler, Classicist and Epicurean*, eds. S. J. Heyworth, P. G. Fowler and S. J. Harrison (Oxford and New York: Oxford University Press, 2007).
- (52) Cf. *Ioannis Stobaei Anthologii*, flor. C. CXVIII G.M., caput LI.32, p.1073.
- (53) 前者はプルタルコス『「隠れて生きよ」は適切な箴言であるか』、後者は『コロテス論駁』[1125C]をみよ。
- (54) 出所は不明だが、おそらく『主要教説』15「自然のもたらす富はかぎられており、また容易に獲得することができる。しかし、空しい臆見の追いもとめる富はかぎりなく拡がる」(ὁ τῆς φύσεως πλοῦτος καὶ ὄρισται καὶ εὐπόριστός ἐστιν, ὁ δὲ τῶν κενῶν δοξῶν εἰς ἄπειρον ἐκπίπτει) [DL.X.144]を踏まえたものであろう。
- (55) 以下、〈 〉内は『ルキリウスへの手紙』からの引用である。「(自分を他者に貸しあたるひと) 騒がしく動きまわっていなければ死んでも同然なのである。〈忙しがるために仕事をしている (In negotiis sunt negotii causa) [22.8]。かれらは忙しがるためにしか仕事をもとめない。しかもそれはそれほど動きたいからではなく、むしろじっとしておれないからである」[E.1004/(6)9頁]。「少しも他人のために生きないひと、ほとんど自分のためにも生きないひとである。〈自己に友である者は万人の友であることを知れ (Qui sibi amicus est, scito hunc amicum amnibus esse) [6.7]〉」[E.1007/(6)13頁]。「〈自然が必要とする

- ものは自然が十分にあたえてくれる (Sufficit ad id natura, quod poscit) [90.19]」
[E.1009 / (6) 18 頁]。
- (56) 「習慣は第二の自然であって、第一の自然を破壊する」(パスカル『パンセ』
[B93=L126=S159])。
- (57) 『モンテーニュ旅日記』, 153 頁参照。問題となった箇所は第 2 巻第 17 章「自惚
れについて」にみられる [E.661 / (4) 110 頁]。
- (58) J・スタロバンスキー, 早水洋太郎訳『モンテーニュは動く』(みすず書房,
1993 年), 432 頁参照。
- (59) 「古いアカデメイア派は、自然にしたがうものであって、生活においてわたし
たちを助けるものはすべて善であるとさだめたが、他方、ゼノンは立派なもの
でなければいかなるものも善ではないと考えた」(キケロ『法律について』[I.54])。
- (60) Cf. Schaefer, *The Political Philosophy of Montaigne*, pp.309-10.