

「私は残酷なまでに残酷さを憎む」

—モンテーニュ『エッセー』における「残酷さ」

志々見 剛

モンテーニュが『エッセー』を書き継いでいた 16 世紀後半のフランスは、血で血を洗う宗教戦争の渦中にあった¹⁾。「[B] 怪物的な戦争である。他の戦争は外へと向かうが、これは己に向かい、自分自身の毒によって自分を苛み、滅ぼすものである。この戦争は生来、極めて悪辣かつ破滅的なものなので、他の物ともども自分を破滅させ、猛り狂って自分を引き裂き、引きちぎる²⁾。」

同時代の酸鼻な出来事を、彼は嫌というほど見聞きしていた。かくして人間の示す「残酷さ *cruauté*」は、『エッセー』の中で深刻に論じられる問題の一つになる。まずは、その名も「残酷さについて」と題された章(II, 11) から、いくつかの箇所を引いてみたい。

[A] 他のいかなる悪徳にも増して、生まれつきからも、判断からも、私は残酷なまでに残酷さを憎む。あらゆる悪徳の極致としてである。

* 本論考は、科研費（「若手研究」20K12986）の研究に基づく。

1) 『エッセー』の引用はヴィレー・ソーニエ版 (Michel de Montaigne, *Les Essais*, éd. Villey-Saulnier, PUF, 2004) により、すべて拙訳である。以下 VS と略す。ローマ数字で巻、アラビア数字で章を表す。[A]、[B]、[C] はテキストの執筆時期を表し、順に 1580 年版、1588 年版での加筆、それ以降の加筆を示す。併せて新ブレイヤード版 (éd. Jean Balsamo, Catherine Magnien-Simonin et Michel Magnien, Gallimard, 2007) を参照した。こちらは以下、*Pl.* と略記する。

2) VS, p. 1041; *Pl.*, p. 1087.

「私は残酷なまでに残酷さを憎む」(志々見)

だが、それは極度の懦弱さにまで至るもので、私は鶏が屠られるのも不快を覚えずには見られないし、私の猟犬たちの齒の下で兎が呻いているのを聞くのにも堪えられない。狩りというものが激しい喜びなのにもかかわらず³⁾。

狩りが優れて貴族的な娯楽とされた時代だっただけに、こうした主張は奇異に響いたことだろう⁴⁾。モンテーニュは貴族の一員という自己意識にもかかわらず、自分の「極度の懦弱さ」をさらけだすのを厭わない。それほどに残酷さへの嫌悪は彼自身の根幹に関わる切実な問題だったのである⁵⁾。なお、「残酷なまでに残酷さを憎む」と無理に訳したのは、Je hay [...] *cruellement la cruauté* と同根の言葉を重ねた言い回しである。

少し先でも次のように言う。

[A] 私は、身を守るすべもない、我々に何の被害も負わせていない無実の獣が追われて殺されるのを見るのにさえ、不快を覚えずにいることはなかった。[...] 獣たちに対して血を好む性分は、残酷さへの生来の傾向を証立てている⁶⁾。

獣の血を喜ぶことが残酷さへの「生来の傾向 *une propension*

3) VS, p. 429; *PL.*, p. 451.

4) ただし、エラスムス(例えば『痴愚神札賛』や『格言集』の「戦争は経験しない者には快い」)やトマス・モア『ユートピア』にも、狩猟が人間同士の殺戮への第一歩だという批判がある(David Quint, *Montaigne and the Quality of Mercy: Ethical and Political Themes in the Essais*, Princeton University Press, 1998, p. 62)。

5) これがモンテーニュの個人的な資質であることを疑う必要はないが、同時に、彼が親炙したプルタルコスの「地上の動物と水中の動物のどちらが賢いか」の冒頭とも呼応する。そこではピュタゴラス派の者たちが人間に対する慈愛を育むために動物にも優しく接したのに対して、狩猟で動物を殺害して喜んだり、快楽のために家禽を引き裂いたりする者は「我々の本性の中にある野獣的な残忍さや残酷さを増長させ、慈悲心に動かされないようにし、本性的な善良さの大部分を弱め鈍らせた」と言われる(*Les Œuvres morales et meslées de Plutarque*, trad. Jacques Amyot, Michel de Vascosan, 1572, t. II, p. 508A-C; ステファヌス版 960D-E)。

6) VS, pp. 432-433; *PL.*, p. 454.

naturelle」とされる点、すなわち、少なくともある種の人々は生得的に残酷さを持つとされる点は重要なので、後で改めて触れたい。

残酷さが動物だけに向けられているうちはまだいい。これが人間に対して歯止めなく発揮されるのが、彼の時代の現実だった。

[A] 私は、内戦の放縦によって、この悪徳の信じがたい実例をふんだんに得られるような時代に生きている。そして古代の歴史にも、我々が日々経験しているものより甚だしいものは見られない。だが、だからといって私がこれに慣れてしまったということはない。自分で見えるまではほとんど受け入れられなかったが、極めて怪物的な人間というのがいて、ただ殺人の喜びだけのためにそれを犯そうと望むのだ。頭をひねってかつてない拷問や新奇な死刑を考案する。何の敵意も、何の利益もなしに、苦しんで死にいく人の、衰れな身振り手振りや、呻き声や悲しみの声という愉快な見世物を楽しみたいという目的だけのために。というのも、これこそが残酷さの達しうる極致である。

[C] 人ガ人ヲ、怒リヤ恐レノタメデナク、ソレヲ見タイガタメダケニ殺ストハ⁷⁾。

他人が苦しむのを見てただ喜ぶ「極めて怪物的な人間」の存在を、目で見ただけでは認めざるを得ないという苦衷を彼は示している。この「怪物的な *monstrueux*」という語には補足が必要だろう。当時の一般的な理解として、「怪物」とは、畸形やキメラなど、自然の中で生じるが自然の通常の運行には反しているものを指している⁸⁾。先走って言うと、こうした「極めて怪物的な人間」も、異常ではあるが自然と相容れないわけではな

7) VS, p. 432; *Pl.*, p. 454. 最後の引用はセネカ『書簡』XC, 45。

8) アリストテレス『動物発生論』IV, 3, 767a; 4, 770b 参照。より広くは「怪物」の出現が何らかの神意や予知に関わるか、という問題もあるが、ここでは関係ないので措く。Jean Céard, *La Nature et les prodiges: L'insolite au XVI^e siècle*, Droz, 1996, 2^e éd., p. 3 sq. 参照。

「私は残酷なまでに残酷さを憎む」(志々見)

い、ということになる。

以上のような抜粋を見る限り、モンテーニュの態度は明白であるように見える。彼は生まれつき残酷さを嫌悪し、同時代の残虐非道な行為を糾弾している、という風に。だが、本当にそれだけだろうか？ 彼は、「生まれつきからも、判断からも、残酷なまでに残酷さを憎む」と言っていた。生まれつき残酷さを好む者もいれば、彼のように嫌悪する者もいる、というのはよいだろう。では、残酷さを彼に嫌悪させるこの「判断」とは、いったい何なのだろうか？ それは同時代の情勢や風潮と、どのような関係にあるのだろうか？ 以下では、残酷さをめぐる『エッセー』の様々な箇所での議論を取り上げて、彼のこうした「判断」の脈絡を、その逡巡や屈託も含めて辿ってみたい⁹⁾。

1. 政治における必要悪としての「残酷さ」

そもそも「残酷さ」とは何だろうか？

ラテン語の「残酷さ *crudelitas*」という語は「血 *cruor*」を語源とし¹⁰⁾、血を流すのを好む凶暴性、嗜虐性を表す。それ以上の明確な定義は古典古代にもないようだが、総合的に考えると、何らかの支配・被支配の関係において、優位者が劣位者に対して行使する理不尽な、あるいは過剰な虐待や暴力、と言えるだろう。これは「野蛮な *barbarus*」、「非人間的な

9) 先行研究では、「残酷さについて」の章に分析対象を限定してしまうことが多い(例えば Philip P. Hallie, « The Ethics of Montaigne's « De la cruauté » » in *O un amy !: Essays on Montaigne in honor of Donald M. Frame*, éd. Raymond C. La Charité, French Forum Publishers, 1977, pp. 156-171)。また、この逡巡や屈託を捨象して、モンテーニュをあたかも、狂気の時代において独り人間性の孤島を守る偉人であるかのように称える見解もあるが、片手落ちである(例えば G ralde Nakam, « Enquête de Montaigne sur la cruauté », *Nouveau bulletin de la Société internationale des amis de Montaigne*, série VIII, n  49, 2009, pp. 57-72)。

10) 生きた体の中を流れている「血 *sanguis*」と対比して、傷つき流れ出る血のことである。Alfred Ernout et Antoine Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Klincksieck, 4  éd., 2001, *ad loc.*

inhumanus」,「人間本性に極めて敵対する *hominum naturae maxime inimicus*」ものとされた¹¹⁾。典型的には、暴君が臣下や民衆に対して示す残酷さである。例えばネロは、義弟ブリタニクスを皮切りに、母アグリッピナを初め、身近な人間を次々に死へと追いやり、ついには師であるセネカにも死を賜った。この時にセネカが言ったという、「[A] ネロの残酷さを我々は知らないというのか? 自分の母と弟を殺した人間には、彼を育み育てた師父を殺すという以外、何を期待できるだろうか?」という言葉モンテーニュは引いている¹²⁾。『エッセー』には他にも「[A] 残酷さの卑しくおぞましい実例」¹³⁾を残したローマの暴君たちや、「[C] かつて存在した中で最も残酷な征服者」¹⁴⁾たるセリム1世などが登場する。戦争の勝者が敗者に対して行う過剰な略奪、陵辱、殺戮も、「様々な方法で同じ結果に達すること」の章(I, 1)以来、幾度も扱われるテーマである。

より小さなレベルでは、主人が奴隷や召使に対して、教師が生徒に対して¹⁵⁾、刑事や法官が被疑者に対して¹⁶⁾、また、上で見たように人間が動物に対して示す残酷さもある。いずれの場合も、単なる暴力の行使ではなく、何らかの権力関係を前提にしている点が重要である¹⁷⁾。

「残酷さ」と「寛恕」——セネカ『寛恕について』

従って「残酷さ」はまず政治的な場面、とりわけ君主の振舞に関して問

11) ロベール・エチエンヌ『ラテン語宝典 *Thesaurus linguae latinae*』の「*crudelitas*」の項が引く古典古代の用例から(参照した版は Bâle, Froben, 1561)。16世紀のフランス語でも、「残酷さ」はしばしば「野蛮な *barbare*」、「非人間的な *inhumain*」といった語と結びつく。

12) VS, p. 748; *Pl.*, pp. 785-786. 典拠はタキトゥス『年代記』XV, 62-65。

13) VS, p. 431; *Pl.*, p. 452.

14) VS, p. 1043; *Pl.*, p. 1089.

15) モンテーニュは、教育に鞭や脅しを用いる一般的な風潮を、「[A] 子供たちを文芸へと誘う代わりに [...] 彼らに恐怖と残酷さしか示さない」と批判する(VS, p. 165; *Pl.*, p. 172)。

16) 拷問に対するモンテーニュの批判は、後述。

17) 例えばサルスティウスの次の言葉。「他の者たちについては激昂と言われるものが、権力を持っていると、高慢さ *superbia* や残酷さと呼ばれる」(『カティリーナの陰謀』LI, 14)。

「私は残酷なまでに残酷さを憎む」(志々見)

題になる。対義語は「寛恕 *clementia/clémence*」である¹⁸⁾。こちらは、優位な権力を持つ者が、苛酷な罰を下しうるにもかかわらず敢えて控えてやることであり、君主に相応しい美德とされる。

ここではまず、セネカの『寛恕について *De clementia*』を見てみたい。彼が、教え子であった若きネロの治世の初めを称え、将来を励ますべく書いた著作である。中には次のような一節がある。

残酷は、最も人間性を欠いた悪徳であり、かくも穏やかな心には相応しくないものだ (*Crudelitas minime humanum malum est indignumque tam miti animo*)。血や傷を喜び、人間を捨てて森の獣に変身するのは、獰猛な狂乱だ。[...] 残忍さ (*saevitia*) が最も嫌悪される理由は、初めに通常の限界を、次いで人間の限界を乗り越えるからだ。それは新たな刑罰を求め、苦痛を多彩にしたり引き延ばしたりするための道具を考案するために頭をひねり、人間の苦しみを喜ぶ。こうした人の心のおぞましい病は狂気の極みに達している。残酷は快楽に変わっており、人間を殺すのを既に喜びとしている¹⁹⁾。

上で最後に引いた「残酷さについて」の章の一節は、おそらくこの箇所を下敷きにしている²⁰⁾。ただ、両者には違いもある。セネカは人間の本性を「穏やかな」ものと考え、それを「人間的な」と呼んだ。残酷さは、これを放棄してほとんど狂気に陥ったものと理解される。翻ってモンテーニュは、残酷さへの嫌悪をセネカと共有し、同じように人間の本性への信頼を保ちたいとは願うが、同時に「残酷さへの生来の傾向」を有するような「極めて怪物的な人間」の存在を認めていた。モンテーニュは、例えば

18) 他には「仁慈 *misericordia*」、「人間性 *humanitas*」といった語もある。

19) 『寛恕について』I, 25, 1-2。他に『怒りについて』II, 5, 2-3 も参照。

20) 二つのテキストの平行関係は、デヴィッド・クイントも指摘する (David Quint, *op. cit.*, pp. 56-57)。

マキャヴェッリのように人間を本性的に邪悪な存在だとは言わないものの、残酷さもまた、異常なものではあれ、人間本性の一部をなすと考えているのである。

『エッセー』の他の箇所でもモンテーニュは『寛恕について』からエピソードを引くが、セネカの見方からはしばしば離れている。例えばセネカは著作の冒頭で、死刑執行のための形式的な署名を求められた若きネロが「ああ、字を書くことを知らなければよかったのに」と嘆いた逸話を、感動を込めて語っていた。モンテーニュはこの話を「我々の行為の不定について」の章(II, 1)で取り上げるが、それは暴君に豹変して「[A] 残酷さの真の似姿」²¹⁾と化した後年のネロとの対比によって、人間の変わりやすさを露わにするためである。

セネカはまた、ネロの先祖の偉功として、陰謀を企てたキンナに示した寛恕のおかげでアウグストゥスが治世の繁栄を得たという話を長々と語る。モンテーニュはこれを「同じ意図から異なる結果が出ること」の章(I, 24)で取り上げるが²²⁾、やはり無条件の礼賛ではない。同じような寛恕を示しながらも結局は次なる暗殺に斃れたフランソワ・ド・ギーズと対照して、いかに人間の思慮が当てにならず、すべてが「運命 fortune」に左右されるかを示そうとするのである。

詰まるところモンテーニュは、残酷さを考える上で『寛恕について』を一つの起点とはするものの、セネカの考えを鵜呑みにすることはない。特に、政治の場での残酷さや寛恕を考える場合にはそうである。というのも彼は、政治的な選択や行為を道徳的な評価から切り離し、過去や同時代の事例については是々非々で論じようとする点、まさにマキャヴェッリ以後の世界にいる。残酷さが政治的に有用でありうる局面が存在することも、モンテーニュは認めている。「[B] 公共の善は、人が裏切ること、嘘をつくこと、[C] 虐殺すること [B] を要求する」²³⁾のである。

21) VS, p. 332; *Pl.*, p. 351.

22) VS, pp. 125-126; *Pl.*, pp. 129-131. 『寛恕について』I, 9, 1-12。

「私は残酷なまでに残酷さを憎む」(志々見)

マキャヴェッリとその余波——政治と道徳の分離

古典古代以来の前提では、為政者の道徳的な卓越性こそが善政の条件とされてきた。だからこそセネカは皇帝ネロに有徳であるよう説いたのだった。あるいはキケロは『義務論』で有用 (*utile*) と高潔 (*honestum*) の関係を論じる中で、「残酷なもので有用なものは何もない。我々の従うべき人間本性にとっての最大の敵が、残酷さである」²⁴⁾ と言っていた。残酷さを人間本性に反するものと見做し、道徳的な悪であるゆえに政治的な有用性も持たないという論理である。

これに対してマキャヴェッリは残酷さの発動を、君主が支配を獲得し保持する上での一つの手段として、まったく功利的な観点から捉え直した。いかなる残酷さも、政治的に有効でさえあれば、必要悪として許容される。『君主論』第17章「残酷さと情誼について [...] *De crudelitate et pietate* [...]」が示すように、これを巧みに使うか下手に使うかだけが問題となる²⁵⁾。残忍酷薄な所業によって秩序を回復したチェーザレ・ボルジアや、多民族からなる軍を「非人間的な残酷さ」²⁶⁾で畏服させたハンニバルを、マキャヴェッリは礼賛する。その上で彼は、残酷さが有効になるのはいかなる条件においてかを検討するのである。実際、『ディスコルシ』では、スキピオの「人間味と情誼 *umanità e pietà*」とハンニバルの「残酷さ、暴力、略奪とあらゆる種類の不実 *crudeltà, violenza e rapina e d'ogni ragione infideltà*」の比較を通して、これを解明しようとしている²⁷⁾。

マキャヴェッリの行った政治と道徳の切断は、彼を批判する者も含め、以降の世代の多くが共有する前提となった。例えばジャン・ボダンは『国家論』でマキャヴェッリを批判して見せるが²⁸⁾、君主がいかに権力を確

23) VS, p. 791; PL, p. 830.

24) 『義務論』III, 11, 47.

25) *Il Principe in Il Principe e altre opere politiche*, éd. Stephano Andretta, Garzanti, 1976, p. 64. 『君主論』はイタリア語の著作だが、章題はラテン語。

26) *Ibid.*, p. 66.

27) *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio in Ibid.*, p. 404. なお、『君主論』では、優れた人物だが柔弱すぎて反乱を防げなかったと、スキピオの評価は低い。

立し維持するかを論じる際にはさほどの徑庭はない。君主の「残酷さ」についても、「臆病で怯懦な人間を押しとどめ、臣下に恐怖を与える」²⁹⁾ものと評価し、君主が身の破滅を招くのはむしろ、臣下の憎悪と輕蔑を招く「放蕩 paillardise」や、その名誉を傷つける「侮蔑 contumelie」だと言っている。

政治的な有効性ゆえに残酷さを容認するような主張への反発は、とりわけサン・バルテルミの虐殺後の改革派の側で起こった。最も名高いものの一つは、イノソン・ジャンティエの、通称『反マキャヴェッリ論』である。彼はマキャヴェッリの著作から抽出した命題に、逐一反駁を加える。彼曰く、反道徳的な所業は、一時の優位を獲得できたとしても神意に背くものであり、人々の遺恨と離反を招いて結局は失敗する。君主の残酷さについても、「私はマキャヴェッリのものと正反対の命題を支持する。残酷さは通常、君主に彼ら自身とその国家の破滅をもたらす悪徳であり、寛恕と善良さこそ、君主が安全かつ確実にその国家を維持し、確立する真の方法なのだ」³⁰⁾と言う。その上で彼はマキャヴェッリの挙げる事例を否定し、自説の根拠となる無数の反例を挙げるのである。これを見事な反論と言うべきだろうか？ 実のところ、結論こそ正反対だが、政治的な有効性を判断基準とし、様々な事例の検討に基づいて一つの結論を定めようとする点、彼もまたマキャヴェッリの枠組を逃れてはいないのである。

28) サン・バルテルミの虐殺以前に出された『歴史の方法』(1566)では、マキャヴェッリを「私が思うに、1200年間ほどのすべてが野蛮な時代の後で初めて国家について書いた」人物と絶賛していた (Jean Bodin, *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, in *Œuvres philosophiques*, éd. Pierre Mesnard, PUF, 1951, p. 167a)。一方、『国家論』序文では、彼を「政治哲学の聖なる神秘を瀆し、立派な国々を攪乱し顛覆する口実となる輩」の筆頭と断罪する (*Les Six livres de la République*, éd. Christiane Frémont et al., Fayard, 1986, t. I, pp. 11-12)。

29) *Les Six livres de la République*, éd. citée, t. IV, p. 24.

30) Innocent Gentillet, *Anti-Machiavel: Discours sur les moyens de bien gouverner et maintenir en bonne paix un royaume ou autre principauté*, éd. G. Edward Rathé, Droz, 1968, p. 360.

「私は残酷なまでに残酷さを憎む」(志々見)

モンテーニュの場合

モンテーニュもまた、道徳に対する政治の自律というマキャヴェッリの前提を受け入れている。その一方で、複数の事例の検討から一つの一般的な結論を導き出すという論法には懐疑的である³¹⁾。残酷さが有効になる条件を明確化しようとしたマキャヴェッリやボダンや、これに抗弁してどんな場合にも無効だと主張するジャンティエに対し、モンテーニュは、有効か否かを一意に定めえないと考える。アウグストゥスとギーズ公が等しく寛恕を示しながら正反対の結果を招いたのと同様に、残酷さが奏功するか否かは運命に左右されるのである。

では、残酷さと寛恕のいずれを選ぶかは何によって決まるのだろうか？行為がいかなる結果をもたらすかを予見できない以上、各人の心理的・倫理的な性向による、と一応は言えそうである。例えばアウグストゥスもギーズ公も、徳操優れた人間だから寛恕を選んだ、あるいは少なくとも自分の怒りや復讐心を抑圧しえた、というように。これは「臆病は残酷の母」の章(II, 27)の議論である。曰く、勇猛で高邁な人物は敵が降参したら攻撃を止めるのに対し、臆病な下賤な人間こそが残酷さを発揮する。こうした輩は恐怖心やさもしい名誉欲のゆえ敵に対して過剰に暴力的に振舞うのだとされる³²⁾。誰にも信を置けずに圧制と暴虐に走る暴君もここに含まれるだろう。もっとも、こうした分析はモンテーニュの独創ではない。セネカは「あらゆる凶暴さ *feritas* は弱さから生まれる」³³⁾と看破していたし、ジャンティエも、怒りや復讐心を自制できない「卑怯で臆病で小心で低劣な心」からしか残酷さは生じえないと言う³⁴⁾。

こうした残酷さは、ひとたび生まれると、とめどなく連鎖し拡大してい

31) 「マキャヴェッリの議論は、この主題 [=政治論] において十分堅固なものだったが、それでも反論は極めて容易だった。それに反論した者も、同じくらい簡単に、自説を反論される余地があった。こうした議論ではいつでも応答、反論、再反論、再々反論の種を見つけることができるだろう」(VS, p. 655; PL, p. 694)。

32) VS, pp. 693-694; PL, p. 729.

33) 『幸福な生について』3, 4。

34) *Anti-Machiavel*, éd. citée, p. 361.

く。1588 年以降の加筆で、モンテーニュは言う。

[C] 最初の残酷さは、それ自体のために行われる。そこから正当な復讐への恐怖が生まれ、これが引き続いて、残酷さを別の残酷さで抑えるために、新たな残酷さを生じさせる³⁵⁾。

臆病で下劣な人間が世間の大势である以上、これは残酷さの応酬の続く悲惨な現実を説明するものとなるだろう。

ただ、モンテーニュは、個々人の心理や倫理に還元して足りりとは考えない。人間の性向は安定した一貫したものとは限らないからである。例えばアウグストゥスには「[B] 生涯を通じてあまりに明白で突然で絶え間ない行動の多様性があるので、どんな大胆な判定者でも捉えきれずにそのまま決めかねて終わるほどだった」³⁶⁾。となると、残酷さと寛恕のいずれを選ぶかも、理知的な計算や固有の性向の表れというよりも、もっと不条理で説明不可能なものでありうるだろう。

このことを端的に示すのが、勝者の慈悲を得るために敗者が何をなそうのかを問う、「様々な方法で同じ結果に達すること」の章 (I, 1) である。

章の冒頭では次のように言う。一般に、勝者の心を和らげるために敗者は懇願するしかないが、時には勇気の誇示が奏功する場合もある。なぜなら、凡庸な人物は憐憫に容易に心を動かされるが、勇猛で高邁な人物は他者の勇気にこそ敬意を表するからである。ここまでは「臆病は残酷の母」の章の議論と一致する。だが、1588 年の加筆で、この仮説は無効化される。勇気を示すことがかえって勝者の怒りを掻き立てる場合もあるのだ。モンテーニュは「[B] 私の最初の諸々の例と正反対だが」と言って、「[B] 人間のうちで最も剛勇で、敗者にかくも寛大だったアレクサンドロス」がガザ攻略の際、果敢に抵抗した敵将ベティスに激昂して残虐な処刑

35) VS, p. 699; *Pl.*, p. 735.

36) VS, p. 332; *Pl.*, p. 352.

「私は残酷なまでに残酷さを憎む」(志々見)

を行った例を挙げる³⁷⁾。さらに 1588 年以降の加筆では、同じアレクサンドロスが、多大な犠牲を払って陥落させたテーバイの市民たちに対して、復讐心に駆られて非道な虐殺を行ったことを語る。虐殺は武器を持たぬ老人や女、子供に至って止んだが、それは三万人の奴隷を得たいがためであった。これが章の結びである³⁸⁾。概して敗者に寛大なはずのアレクサンドロスが、なぜこのように残酷さを激発させたのだろうか？ モンテーニュはいくつかの説明を提示して見せるが、いずれも決定的ではない。結局のところ、「[A] 人間というのは驚くほどに空しく、多様で、不定な主題である。これについて恒常で均一の判断を下すことは難しい」³⁹⁾ということに帰着する。そうとなると、政治の場において残酷さが必要悪として許容されることがあるとは言っても、マキャヴェッリのような功利的な計算に基づいて行使することはそもそも不可能なのである。

2. 他者に投影された「残酷さ」

残酷さとはまた、自分と異質なものの、敵対するものを貶下し弾劾するための符牒にもなる。「我々」が人間的で文明的なのに対し、奴らは非人間

37) VS, p. 9; *PL.*, p. 33.

38) VS, p. 10; *PL.*, p. 34. 「最も優れた男たちについて」の章 (II, 36) でもアレクサンドロスについて、徳性において「[A] 敗者に対する人間味 *humanité*」も含めて「いかなる正当な非難もなしえないように思える」と述べるが、1588 年版の加筆では、テーバイでの虐殺を含む残酷な所業は「[B] いささか弁解しがたい」とも言う。一方で、アレクサンドロスが激昂して恩人のクレイトスを殺したのを後でひどく後悔したのが「彼の性格の良さ」と「性格が優れて善良に作られていること」の証左だとも言う。「[B] 確かに彼の個別の行動は、稀有で異常である。だが、これほどに偉大な行為を正義の規則によって行うのは不可能だ。こうした人物は、全体として、その行動の主要な目的によって判断されなければならない」のだ (VS, p. 754; *PL.*, p. 792)。他の個所の記述とは矛盾するが、この章の論争的な性格を考える必要がある。モンテーニュは、アレクサンドロスがカエサルに勝るとし、他に上げるホメロスとエバミノンドスもそれぞれウェルギリウスとスキピオに優越すると言う。これはプルタルコス『対比列伝』についてボダンが、ギリシャ人とローマ人の比較の際に前者を轟負していると言ったことへの反駁と思われる (Cf. VS, p. 726; *PL.*, p. 762; *Methodus*, éd. citée, p. 132b)。

39) VS, p. 9; *PL.*, p. 33.

的で野蛮で残酷だ、というわけである。こうした思考の枠組は、しばしば制度や慣習にまで入り込み、無自覚な偏見として人間を拘束する。モンテーニュはそこに、他者への一方的な断罪に自足する愚劣さと、それを通じて己の非人間性を免責しようとする姑息さを見出している。以下、こうした問題がよく窺えるものとして、拷問と残虐な処刑、新大陸の「野蛮人」、そして「背教者」ユリアヌスという三つのテーマを取り上げてみたい。

拷問への批判

古代以来、暴君やその手先が行う苛烈な拷問や処刑は、残酷なものと非難されてきた。セネカ『寛恕について』の一節にも見られたが、これはしばしば単なる尋問や処罰を超えて自己目的化し、嗜虐的なものとなる。その一方で、こうした理不尽な暴虐に毅然と耐えることは、美德の現れと称えられた。モンテーニュも、例えば「セネカとプルタルコス弁護」の章で、ネロの暗殺計画に加わったエピカリスという女性について次のように語る。

[C] エピカリスは、ネロの親衛隊の残酷さをふんだんに蒙った後で、そして自分の陰謀についてまったく漏らすことなしに一日中、彼らの火と殴打と責苦に耐えた後で、拷問を翌日に延ばされて、四肢をみな砕かれながら、椅子の腕に服の帯を通して輪を作り、そこに頭をつっこみ、自分の体の重みで縊死した⁴⁰⁾。

拷問に耐え抜き、かつ自分の意志で死んで見せることで、暴君を嘲弄し、同志を励ましたという美談である。同様に、「馬車について」の章(III, 6)では、捕虜となったメキシコ王について、金のありかを求めるスペイン人侵略者たちによる炭火の拷問に昂然と耐えたために、「[B] 彼の不屈さが彼らの残酷さをいっそう恥辱的なものとした」と語る。後に彼は自死

40) VS, p. 724; *PL*, p. 760.

「私は残酷なまでに残酷さを憎む」(志々見)

を図るも結局は殺害され、「偉大な王に相応しい最期を遂げた」⁴¹⁾。こうした例は、古今を問わず無数にある⁴²⁾。ただ、モンテーニュはこれらを手放しに礼賛するわけではない。エピカリスの話の直後では、下賤の者が、成人儀礼のような慣習に従って、あるいは激昂や強情さのために苦痛に耐え抜く例を多数挙げている。優れた徳性と優れた行為は、やはり一致しないのである。

暴君への非難や不屈さの称賛以上に、モンテーニュは拷問それ自体を問題化する。拷問は暴君や征服者の専有物ではないからである。ローマ法以来、拷問は対象となる人間の身分に制約こそあれ、審理や処罰の際の合法的な手段とされており、彼の時代のヨーロッパでも当然のこととして行われていた⁴³⁾。あまりにも当たり前すぎて、誰もそれをおかしいとは思わないほどである。

これに対してモンテーニュは「良心について」の章(II, 5)で言う。

[A] 拷問の発明は危険な発明だ。それは真実よりもむしろ忍耐を試すものと思われる。[C] 耐えうる者は真実を隠すし、耐えられない者もそうだ⁴⁴⁾。

自白が証拠の女王とされた時代だからこそ、拷問は重宝された。だが、モンテーニュは、拷問が虚偽の証言を誘発して誤審や冤罪を生み出すゆえ、審理の手段として不適切だと言う。耐えきれるものはあくまで白を切るだろうし、耐えきれないものはその場しのぎの嘘を言う。

41) VS, p. 912; *PL.*, p. 957.

42) モンテーニュは敢えて触れないが、キリスト教の殉教者たちもこの延長にある。古代や中世の殉教者伝・聖人伝だけでなく、新旧両派のプロパガンダとして、改革派にはジャン・クレスパン『殉教録』(初版1554)、カトリック側にはリシャール・ヴェルステガン『残酷の劇場』(仏語版1588)などがある。いずれも敵方の残酷さを生々しく告発し、自分たちの信仰の強さと正当性を称揚するものである。

43) Eric Wenzel, *La Torture judiciaire dans la France de l'Ancien Régime: Lumières sur la question*, Dijon, Éditions Universitaires de Dijon, 2011 参照。

44) VS, p. 368; *PL.*, p. 387.

彼が最も批判するのは、拷問それ自体の残酷さである。

[B] これは、[C] 人が言うに、[B] 人間の弱さが発明しえた最小の害だ。[C] だが私の考えでは、極めて非人間的で、極めて無益なものだ。いくつかの民族は、ギリシャ人やローマ人から野蛮と呼ばれた。だが彼らは、まだ罪状が疑わしい人を苛み苦しめることをおどましく残酷だと考える点では、より野蛮でない⁴⁵⁾。

ここで、残酷さと野蛮さが結び付けられている点が重要である。ギリシャ・ローマ人（ならびにその後継を自認するルネサンスのヨーロッパ人）は、自分たちのみが人間的で文明的なのだと自惚れ、自分と異なるものを野蛮呼ばわりする。だが、そもそも拷問が非人間的なものとなれば、どんな言い訳を設けても、拷問を容認してその残酷さに無自覚でいる彼らの方がはるかに野蛮なのだ。「人間の弱さ」を口実に——神ならぬ身では、拷問なしには真実に辿り着けないと言い訳して——、これを必要悪として免罪することは許されない。

モンテーニュの批判は、狭義の拷問にとどまらず、残虐な処刑にも及ぶ。「残酷さについて」の章では、次のように言う。

[A] 私としては、司法においてさえも、単純な死を超えるものはすべて純粋な残酷さと思える。とりわけ、魂を安らかに送ることを尊重しなければならぬ我々にとっては。彼らを耐え難い責苦で苛み絶望させたあとでは、これはなしえないことである⁴⁶⁾。

この一節は、『エッセー』が教皇庁の検閲で指摘を受けた点の一つでもあ

45) VS, p. 369; *Pl.*, p. 387.

46) VS, p. 431; *Pl.*, p. 452. 「臆病は残酷の母」の章でも同様に、「[A] 単純な死を超えるものは純粋な残酷さであると思える」(VS, p. 700; *Pl.*, p. 737) という。

「私は残酷なまでに残酷さを憎む」(志々見)

った⁴⁷⁾。というのも教会は、異端審問での火刑を典型に、公開の場での処刑にしばしば関わった。これは観衆への戒め(かつ娯楽)であると同時に、罪人が最後の悔悛を行う機会でもあり、だからこそ苦しみば苦しむだけ功德になるとされた。これに対してモンテーニュは、残虐な処刑がむしろ魂を徒らに絶望に陥れ、救済を妨げると批判する⁴⁸⁾。また、見せしめの目的ならば、生きた肉体や精神を苛む必要はなく、罪人の死体に対して行うので十分だ、と言う。実際、イタリアから帰国した直後の1582年の加筆では、ローマで見物した盗賊カテナの処刑で、死体に加えられた凌辱に観衆が激しい反応を示したことを記している⁴⁹⁾。

ここでもまた、野蛮さをめぐる問題が関わっている。上の引用の少し前には次のようにある。

[A] 死者たちについて、私はあまり気の毒がらない。むしろ羨みさえする。だが、死につつある人たちについては気の毒だと思う。蛮人たちが死んだ者の死体を焼いたり食べたりすることは、生きている者を苛み苦しめる人々ほどには、私を憤らせない⁵⁰⁾。

「生きている者を苛み苦しめる人々」は、彼の同時代にも無数にいた。にもかかわらず多くの者は、習慣化や制度化のせいで無頓着になったり、何らかの美名によって正当化したりして、その残酷さや野蛮さに気がつかないのである。

47) Montaigne, *Journal de voyage*, éd. Fausta Garavini, Gallimard, 1983, p. 222.

48) 教皇庁の検閲については Malcolm Smith, *Montaigne and the Roman Censors*, Droz, 1981; Alain Legros, « Montaigne face à ses censures romaines en 1581 (mise à jour) », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 71, 1, 2009, pp. 7–33 参照。

49) VS, p. 432; *Pl.*, p. 453; *Journal de Voyage*, éd. citée, pp. 197–198.

50) VS, p. 430; *Pl.*, p. 452.

「食人種」をめぐる

上の引用に登場する「蛮人 les sauvages」は、アメリカ大陸の原住民、とりわけ「食人種 Cannibales」と言われた現ブラジルのトゥピ族を念頭に置く⁵¹⁾。モンテーニュはこれを「食人種について」の章などで熱心に扱っている。彼は、ジャン・ド・レリ『ブラジル旅行記』のような同時代の著作を読むのに加え、フランスに連れてこられた現地人と話をしたり、ブラジル帰りの男を雇って話を聞いたりするなど、広く情報を集めている。彼の動機の一つは、自分とは異質なものへの好奇心である。これは、自分がいかに自らの社会や文化の価値観に囚われているかを発見する契機にもなる。「[A] まことに我々は、自分のいる国の考えや風習による事例や概念しか、真理と理性の基準を持っていないように思われる」⁵²⁾。食人の習慣はその最たる例である。多くのヨーロッパ人がこれを野蛮で非人間的で残酷だと弾劾するのに対して、モンテーニュはやみくもに自分たちの価値観を押し付けるべきではないと言う。むしろ自分たちの内にも野蛮で非人間的で残酷なものがあるのにそれを看過しているだけではないか、と問い直すのである。

食人種たちにも彼らの論理がある。食人は敵対する部族の捕虜に対して復讐の念を示すものであり、捕虜の方も自分の勇気を示す好機として喜んで応じるのだ。むしろヨーロッパの習慣や思考とは異質だが、だからと言って理解できないものではないだろう。翻って、彼らを非難するヨーロッパ人たちはどうだろうか？ アメリカに上陸したポルトガル人たちは彼らよりもさらに残酷な処刑を行った。捕虜の体を半ば地中に埋めて矢を射かけ、最後に絞め殺すのである。これを見た食人種たちは、より非道なやり方だと感心し、真似するに至ったという。となると、本当に残酷なのはどちらだろうか？ モンテーニュは、宗教戦争の中での経験を念頭に次のよ

51) ルネサンス期における「食人種」の表象は Frank Lestringant, *Le Cannibale: grandeur et décadence*, 2^{nde} éd., Droz, 2016 参照。

52) VS, p. 205; PL, p. 211.

「私は残酷なまでに残酷さを憎む」(志々見)

うに言う。

[A] 私が困惑するのは、[食人種たちの] こうした行為のうちにある野蛮なおぞましさを認めてのことではない。そうではなくて、彼らの過ちを断罪しながら、我々が自分たちの過ちにあまりに盲目であることにである。私が考えるに、生きた人間を食べるほうが、死んだ人間を食べるよりも野蛮である。すなわち、拷問や責苦で、まだ十分に感覚のある体を引き裂き、それを少しずつ炙り、犬や豚にそれを噛んだり苛んだりさせることのほうが——我々が単に本で読むだけでなく、生々しい記憶として目にしているように。しかも、仇敵の間だけではなく、隣人や同胞の間で、なお悪いことに信仰や宗教を口実にしてなされるのだ——、死んだ後に炙って食べるよりも野蛮である⁵³⁾。

「残酷さについて」の章の記述とも呼応する一節である。

モンテーニュは、死体食を容認する説がヨーロッパにも古代から存在したと指摘した上で、次のように続ける。

[A] 他方で、我々の常日頃の過ちである裏切り、不実、暴虐、残酷さを弁明するような常軌を逸した考えは、いまだかつて存在しない。したがって我々は、理性の規則から見て彼らを野蛮と呼ぶことはできるが、我々から見てではない。我々は彼らを、あらゆる種類の野蛮さにおいて凌駕しているからだ⁵⁴⁾。

「我々」が自らの残酷さ、野蛮さに無自覚であることを非難する点、モンテーニュはレリと軌を一にする。レリは、ヨーロッパでも敵の心臓や肝臓を食らう習慣があること、とりわけサン・バルテルミの虐殺以降のフラ

53) VS, p. 209; *Pl.*, p. 216.

54) VS, p. 210; *Pl.*, p. 216.

ンスで複数の例があったことを述べた上で、「だから、今後は食人をする
蛮人たちの残酷さをそこまで嫌悪しないでほしい。同じような者たち、あ
るいははるかに忌まわしい悪辣な者たちが我々の間にいるのだ。というの
も、彼らは「…」敵である民族にしか襲いかからないが、これらの輩は肉
親や隣人や同胞の血に浸っている。だから、こうした怪物的で驚異的な事
柄を見るために、はるか遠い国に、アメリカにまで行く必要はないの
だ」⁵⁵⁾と語っている。ただ、レリが改革派の立場から敵であるカトリック
側の非道を断罪することに終始するのに対し、モンテーニュは党派を問わ
ぬ「我々」全体を対象とする。彼自身も何かあればこうした「我々」の一
人になってしまいかねない、という不安が常に底流している。

文明的、人間的であると自惚れるヨーロッパ人たちの残酷さと野蛮さは、
新大陸征服の経緯を見るとさらに際立つ。ブラジルでのポルトガル人だけ
でなく、ラス・カサスなどが強く批判した、スペインのコンキスタドール
たちもそうである。新大陸のある種族についてモンテーニュは、「[B] そ
の名を挙げても仕方がない。彼らはもういないのだ。というのも、名前と
その土地の昔からの知識を完全に湮滅するほどに、この征服による破壊は
驚くべき前代未聞の事例だった」⁵⁶⁾と慨嘆する。さらに、「馬車について」
の章にはこんな一節もある。

[B] 我々は彼らの無知と無経験を利用して、彼らを裏切り、贅沢、
貪欲やあらゆる種類の非人間性と残酷さへとたやすくねじまげた。
我々の生き方を手本としてである。「…」これほど多くの都市が破壊
され、これほど多くの民族が殺戮され、何百万もの人々が刃にかけら
れ、世界の最も豊かで美しい地域が真珠と胡椒の交易のために顛覆さ
れた。卑劣な勝利である。いまだかつてどんな野心も、どんな公の敵

55) Jean de Léry, *Histoire d'un voyage fait en la terre de Brésil*, éd. Frank Lestringant, Livre de poche, 1994, p. 377.

56) VS, p. 667; PL., p. 706.

「私は残酷なまでに残酷さを憎む」(志々見)

意も、人間を互いにこれほどおぞましい敵意やこれほど悲惨な災禍へと駆り立てたことはなかった⁵⁷⁾。

この章で言及されるメキシコの王たちは、膨大な数の人身供犠を行い、「[B] 恐るべき残酷さの様々な実例」⁵⁸⁾を示したのもであった。だが、スペイン人たちはそれをはるかに凌駕する。彼ら自身の暴虐非道に加えて、現地の人々をそれまで知らなかったような「あらゆる種類の非人間性と残酷さ」で汚染し、墮落させてしまったのである。なお、この告発においてもモンテーニュが、スペイン人やポルトガル人への党派的な批判ではなく、自分も含む「我々」の問題として捉えている点は、重要である。

もちろん、アメリカ大陸の原住民を自然に従う単純素朴な人々と見做し、「無知と無経験」を強調するのも、現在から見れば偏った見方であることは否めない。だが、それを批判して足れりとするのは失当だろう。彼の狙いは、他者を残酷と呼び野蛮と蔑んで恥じないヨーロッパのキリスト教徒たち自身の傲慢と自己欺瞞を暴露することにあつたのである。

「背教者」ユリアヌス

他者を残酷で野蛮なものとして悪魔化する態度は、異教徒や異端者に対しても現われる。新旧両派のプロパガンダでも、キリスト教徒同士の抗争をやめて異教徒（特にオスマン・トルコ）への十字軍に向かうべきだといった主張でも同様である。だが、実態はどうだろうか？ 本来であれば神への愛、隣人への愛に動かされているはずのキリスト教徒こそが、信じがたい残酷さを示しているのではないか？

「レーモン・スボン弁護」の章の1588年以降の加筆で、モンテーニュは言う。

57) VS, p. 910; *Pl.*, p. 955.

58) VS, p. 201; *Pl.*, p. 207.

[C] 私ははっきりと知っている。我々が喜んで信心に就くのは、我々の情欲を喜ばせるような勤行でしかないことを。キリスト教のもののほどに目覚ましい敵意は他にない。我々が驚くべき熱心さを示すのは、憎悪や残酷や野心や貪欲や中傷や犯罪へと向かう我々の傾向を助ける場合である。反対に、善良さや親切や温和さには、奇跡によってでもあるかのように、極めて稀な性格によってでなければ、歩いても飛んでも、行こうとはしない。我々の宗教は悪徳を根絶するために作られたのに、悪徳を育て、養い、煽っている⁵⁹⁾。

むろん、彼はキリスト教そのものを批判するわけでも、キリスト教徒をやめようというわけでもない。ここでの彼は新教も旧教も区別せず、キリスト教の名の下に行われるあらゆる暴虐を告発する。キリスト教が悪徳を助長するのは、一つには信仰を隠れ蓑にして私利私欲を求める者が多いからだろう。だが、正当かつ熱烈な信仰でも、行き過ぎて悪徳に陥る場合がある。

ここでは「良心の自由について」の章(II, 19)を見てみたい。「背教者」とされるユリアヌス帝を肯定的に評価したとして、これも教皇庁の検閲で物言いがついた章である。予め批判を見越してであろうか、モンテーニュは、ユリアヌスを残酷な暴君として描く通説に対して周到に弁護を組み立てている。彼を貶める証言がキリスト教徒たちの偏狭な党派心によって歪曲されたものであることを示し、「[A] 優れた歴史家で、彼の行為の目撃者だった」アミアヌス・マルケリウスとエウトロピウスの証言を反証とするのである。モンテーニュが描くユリアヌスは、哲学に通じ、自制心が強く、人間界の虚しさと靈魂の不滅を信じていた。死に様も、エパミノンダスにも比される立派なものだった。確かにキリスト教に敵意を抱き、即位後にはキリスト教への優遇を廃して異教の祭祀を復活したが、「彼が

59) VS, p. 444; PL., p. 464.

「私は残酷なまでに残酷さを憎む」(志々見)

我々に行使したと言われる残酷さ」は事実誤認である。「彼は我々にとって確かに苛烈だったが、残酷な敵ではなかった」し、「彼はキリスト教の敵だったが、血に手を染めることはなかった」⁶⁰⁾というのが結論である。

宗教についてユリアヌスはあくまで間違っていた、とモンテーニュは念を押すが、彼を背教と非難するべきではない、とも言う。ユリアヌスはそもそもキリスト教など信じていなかったのを、帝位につくまで慎重に秘しただけだからである。これは権力の掌握を狙うための方策であると同時に、行為においては現行の制度や慣習に服するべきだというモンテーニュの主張を体現するものでもある。

帝位についたユリアヌスは異教を復興する一方で、キリスト教徒たちも含めて信仰の自由を認めた。モンテーニュはユリアヌスの意図を次のように推し量る。

[A] 彼がこれを熱心に勧めたのは、この放縦が党派の分裂と抗争を増大させて、人々が一致し協和し団結してその結果彼に対して力を増すのを妨げようとしてのことだった。彼は、ある種のキリスト教徒たちの残酷さによって、世の中には人間ほどに人間にとって恐るべき獣はないということを経験していたのだ⁶¹⁾。

これはユリアヌスを非難しているわけではない。政治的な選択である以上、道徳的な当否を問うべきではないからである。むしろモンテーニュは、お互いの不和と敵意を皇帝に付け込まれたキリスト教徒たちの惨状を嘆じるだけである。「世の中には人間ほどに人間にとって恐るべき獣はない」とは、宗教戦争の中での彼自身の経験でもあった。章の最後で彼は、「我々の王たち」は信仰の自由を許容することによって、ユリアヌスとは反対に、国内の混乱の収束を試みたことに触れる。ただ、それがどうなる

60) VS, p. 669; *Pl.*, p. 708.

61) VS, p. 671; *Pl.*, p. 710.

のかについては黙して語らない。いずれにせよ、彼が暴露するのは、ユリアヌスを背教者呼ばわりし、残酷さを含むあらゆる悪徳を押し付ける一方で、自分たちがそれを免れているかのように振舞うキリスト教徒たちの無自覚の独善性なのである。

3. 自らの内なる「残酷さ」

我々は、敵や他者の残酷さを糾弾するのに急で、自分自身の残酷さには無頓着のようだ。では、そもそも我々の残酷さは、いったい何に由来するのだろうか？ セネカのように、本来は温和である人間本性からの逸脱だと考えるのは、もはや不可能だろう。それどころか、かつてのモンテーニュのように、「極めて怪物的な人間」に限られる異常な事象と考えることさえ難しい。むしろ、残酷さはより深く人間本性そのものに根差しているのではないか、何かあれば自分もそれに流されてしまうのではないか、それに快楽を感じる傾向さえ自分の中に潜在するのではないか。こうした恐れが、モンテーニュには拭えない⁶²⁾。だからこそ、残酷な行為が横行する現実の中で、自らの行動の指針をどこに求めうるかが、改めて彼にとって切実な問題となる。以下、「有利なことと高潔なことについて」の章を中心に、この点を検討したい。

人間本性に根差す「残酷さ」

初めに見たように、モンテーニュは「残酷さについて」の章で、動物に対する残酷な扱いを嫌悪すると言い、獣の血を喜ぶ人間には「残酷さへの

62) この点を適切に指摘するのは Fausta Garavini, « Le vertige sadique » in *Monstres et chimères: Montaigne, le texte et le fantasme*, Honoré Champion, 1993, pp. 125-138。『エッセー』の中で、自らが持つ残酷さへの性向への恐れは、あからさまに論じられる死への恐怖などとは異なって、隠微な形で示され、だからこそより根深いものであるとされる。ただ、論者は「残酷さについて」の章に集中するゆえ、以下で我々が検討するような、モンテーニュがそこから逃れる道をいかに摸索したか、という点には立ち入らない。

「私は残酷なまでに残酷さを憎む」(志々見)

生来の傾向」があると見做していた。それに続く箇所を改めて見てみると、彼は自分が動物に対して「[A] 共感 *sympathie*」を覚えると述べている。その根拠となるのは、神が人間と動物とをその家族の一員として生み、動物に対して「いくらかの敬意と愛情」を抱くよう命じているということである⁶³⁾。さらに、ピュタゴラスなどの輪廻転生説や、エジプトその他の動物の神格化にも言及した上で、次のように言う。

[A] 生命と感覚を持った動物に対してだけでなく、樹木や草本に対してさえも、我々を結びつけるある種の敬意が存在するし、人間的であるべき普遍的な義務がある (*un general devoir d'humanité*)。我々は人間に対しては公正でなければならぬし、それが可能な被造物に対しては丁寧かつ親切でなければならない。彼らと我々の間には何らかの交流があり、何らかの相互の恩義がある⁶⁴⁾。

人間に対してばかりか動物や植物に対してさえも「人間的であること」が、神によって与えられた普遍的な責務とされる。残酷さがこれと相容れないのは、言うまでもない。ただ、この一節をモンテーニュの一つの到達点のように扱う向きもあるが⁶⁵⁾、こうした崇高な確信は目の前の現実を覆しうるものではない。動物の血を喜ぶ者は数知れず、人間を苛み虐げるのに快楽を覚える者も後を絶たない。これを「極めて怪物的な人間」という特異な例外と見做すことも、次第に覚束なくなっていく。同章の1588年版の加筆では次のように言う。

[B] ローマでは、動物を殺す見世物に慣れ親しんだ後、人間と剣闘

63) VS, p. 433; *PL.*, p. 455.

64) VS, p. 435; *PL.*, pp. 456-457.

65) 例えば Bernard Sève, *Montaigne: Des règles pour l'esprit*, PUF, 2007, pp. 278-285. 論者は動物に対するこうした態度のモデルとして、アミヨ訳のプルタルコス『マルクス・カトー伝』11 (ステファヌス版 5, 2-5) を上げる。

士に至った。私は恐れる。自然自身が人間に、非人間性への何らかの本能を結び付けているのではないかと。誰も、獣たちが戯れあい睦みあうのを見て喜ぶ者はおらず、互いに引き裂きあうのを見て喜ばない者もない⁶⁶⁾。

自然が人間に非人間性への傾向を与えている、というのは極めて逆説的である。「本能」という以上、特定の異常な人間だけに限ったことではない。こうした暴力性や嗜虐性は現実の人間本性の内に存在し⁶⁷⁾、しかも激しい情動を喚起することで集団の中に伝染していくのである⁶⁸⁾。

むろん、自然に由来するからといってすべてが許されるわけではない。「習慣について」の章の1588年以降の加筆では、ある種の親が、子供が鶏の首を絞めたり犬や猫を傷つけて喜んだりするのを見て満足し、農民や召使を殴るのを見て勇ましいと言い、仲間を意地悪く騙すのを見て利発だと言うといった批判する。というのも、「[C] これこそは残酷さや暴虐や裏切りの真の種子であり、根である。これらはそこで芽を出し、のちに力強く成長し、習慣の手の中で力を蓄える」し、しかも「そこで喋っているのは自然であり、その声はか細ければか細いほどに、純粹で強力なのだ」⁶⁹⁾。敷衍すれば彼は、残酷さをはじめとする悪徳が自然によって人間の中に埋

66) VS, p. 433; *Pl.*, p. 455.

67) 1580年のテキストには、文脈こそ違いますが、これと相容れない挿話もある。『レーモン・スポン弁護』の章で彼は動物が示す恩義の例として、アウルス・ゲリウス『アッティカの夜』V, 14から、アピオンの伝える次のような話を引く。奴隸アンドロドスが、ライオンの餌食となるべく闘技場に放り込まれるが、そのライオンが実は以前に怪我を治してやって一緒に暮らしていたことのあるものだったので、彼を認知し、食おうとするどころか甘えて愛情を示した。「[A] 彼らの愛撫やお互いに示す喜びを見ることは、格別の快樂だった」。群衆は歓喜し、皇帝は彼を呼んで訳を尋ね、感嘆してライオンともども放免してやったという(VS, pp. 477-478; *Pl.*, pp. 501-503)。かなり忠実に元のテキストをなぞるが、観衆の感じる「格別の快樂 un singulier plaisir」や「歓喜の声 des cris de joye」といった表現は、モンテーニュの加えたものである。

68) セネカは、闘技場で剣闘士の試合を見た後に「私はより野心と贅沢に満ちて、いや、より残酷で非人間的になって家に帰る。なぜなら、人間たちの間にいたからだ」と言う(『書簡』VII, 3)。

69) VS, p. 110; *Pl.*, pp. 112-113.

「私は残酷なまでに残酷さを憎む」(志々見)

め込まれていると認める一方で、少なくとも子供の段階ならば、完全な免除は不可能にしても、ある程度の抑制は可能だと言っているのである。

残酷さへの傾向は、自然に由来する以上、モンテーニュ自身の内にも存在するはずである。それを自覚した上で、流されぬよう抗う道を求めることが、彼にとって切実な問題となるのである。

「残酷さという、かくも自然に反した悪徳」

ここで見るべきは、「有用なことと高潔なことについて」の章(III, 1)である。この章は、キケロの『義務論』に遡る「有用なこと」と「高潔なこと」の相克という枠組の中、政治の場における反道徳的な手段の是非を問うという一見してマキャヴェッリ的なテーマを論じるものである。モンテーニュがこの点ではマキャヴェッリに倣って、政治的な有用性を道徳的な判断から切り離していることは既に触れた。

章の冒頭近くで、彼は次のように言う。

[B] 我々の存在は病的な性質で固められている。野心、嫉妬、羨望、復讐、迷信、絶望は、我々のうちに極めて自然な所有物として宿っているので、その似姿は動物たちにも認められるほどだ。残酷さという、かくも自然に反した悪徳もそうだ。というのも、同情しているさなかにも、他人の苦しみを見て、我々は自分の裡にいわく言い難い甘辛い快楽の刺激を感じるのだ。そして、子供たちもこれを感じる。

楽シイコトダ、大海デ、風ノ逆巻ク水面ヲ

平地カラ、他人ノ大変ナ労苦ヲ眺メルコトハ。

これらの性質の種子を人間から取り除こうとする者がいたら、それは我々の生の根本的な条件を破壊することになるだろう⁷⁰⁾。

70) VS, pp. 790-791; *PL*, p. 830. 引用はルクレティウス II, 1-2。

ここでも、「かくも自然に反した悪徳 *vice si desnaturé*」である残酷さが「自然な所有物として」人間の本性に宿る、という逆説が強調されている。他人の苦しむのを見て覚える快樂についても、やはり「我々」、すなわちモンテーニュ自身も含んだ人間すべてが感じるものとされる。しかも、残酷さも含むこれらの悪徳の存在は「我々の生の根本的な条件」とさえ言われ、決して取り除くことはできない。これは、国家において反道徳的で破廉恥な行為や職務が必要悪として要請されるのと並行している。

もちろん、だからといって自分の内なる傾向に闇雲に身を委ねてよいわけではない。むしろ、自分にも残酷さへの性向があることを自覚した上で、悪徳を煽る外的な状況に流されないことが必要である。敵に対しては何をしても許される、人間扱いするには及ばない、むしろ彼らを苛み虐げることこそ正義なのだ……このような論理で、多くの者が自分の利害や情念を糊塗し、憎悪と暴力の連鎖に身を投じる。君主や党派や何らかの大義に従うことを口実に、自らの悪徳を隠蔽したり正当化したりする。これは宗教戦争の中では日常茶飯事であった。だからこそ彼は敢えてこれに否と言う。

[B] (我々が日々行っているように) 個人的な利害や情念から生まれる内なる敵意や苛烈さを義務と呼んではならない。裏切りによる悪意ある行為を勇気と呼んでもならない。人々は悪意と暴力へと向かう彼らの傾向を、熱意と名付けている。大義ではなく、彼らの利害が彼らを奮い立たせる。彼らが戦争に向かうのはそれが正しいからではなく、それが戦争だからなのだ⁷¹⁾。

では、個人的な利害や情念は措いて、例えば主君があからさまに裏切りや虚言や虐殺を行うよう要求してきた場合は、果たしてそれに従うべきだろうか？ 忠誠を尽くすのは義務とされるだろうし、これを受け入れるよ

71) VS, p. 793; *PL.*, p. 833.

「私は残酷なまでに残酷さを憎む」(志々見)

う促す理屈や先例はいくらでも見つけられるだろう。だが、モンテーニュは自らの良心と名誉に賭けて、あくまでこれを拒絶しようとするのである。

「最も人間的な模倣」

ここで改めてモンテーニュが取り上げるのが、「範例(模範) *exemplum*」の「模倣 *imitatio*」を通じて道徳的な教化を図るという、古代以来の道徳哲学の図式である。

大略を説明すると、以下のようなものである。「範例」となる人物は何らかの普遍的な徳を体現する。その徳は一連の行為として示され、誰でも容易に理解することができる。例えば小カトーは剛毅不屈の徳を体現し、劇的な自殺がこれを強烈に示す、という具合である。見る者・読む者はそれに感嘆し、発奮し、「模倣」を通じて自分自身もその徳を獲得しようと試みる。逆に、悪しき「範例」は嫌悪と軽蔑を喚起し、人は同じ過ちに陥るのを避けようとするのである。「範例」の教育的な効果は抜群で、美德や悪徳を理屈で説くのに遙かに勝る。セネカの言う通り、「教説による道は長いが、範例による道は短く効果的である」⁷²⁾。

『エッセー』の多くの個所で、モンテーニュはこうした範例と模倣のメカニズムに異を唱えていた⁷³⁾。範例が成立する前提には、ある人間の徳と行為が常に一致することが必要だが、人間の不定と多様を考えればそれは困難である。よしんば古代に超絶的な英雄がいてこの前提を満たしていたとしても、モンテーニュはこれを「[C] 模倣不可能な [A] 高み *la hauteur inimitable*」⁷⁴⁾ に祭り上げ、「模倣」による現実化という道を閉

72) セネカ『書簡』VI, 5。

73) 15-16世紀の様々な著作家について、範例と模倣のメカニズムの破綻が指摘されている。例えば Karlheinz Stierle, « L'histoire comme exemple, l'exemple comme histoire », *Poétique*, 10, 1972, pp. 176-198; Timothy Hampton, *Writing from History: the Rhetoric of Exemplarity in Renaissance Literature*, Cornell University Press, 1990; John D. Lyons, *Exemplum: The Rhetoric of Example in Early Modern France and Italy*, Princeton University Press, 1990 参照。いずれの論考でも、モンテーニュは重要な位置を占める。

74) VS, p. 229; *Pl.*, p. 234.

ざしてしまう。時には範例の有効性を認めることもないわけではないが、その場合も消極的なものである。

[B] 私の性質から言って、範例よりも反例から、従うことからよりも避けることからよりよく学ぶ。[…] 残酷さへの嫌悪は、どんな寛恕の模範が私を引き付けるより以上に、私を寛恕のほうへと追いやる⁷⁵⁾。

範例全般への疑義はここでも一貫している。積極的な模倣を促す範例にあまり効果を認めないというだけではない。「残酷さへの嫌悪」のゆえに寛恕を志向するというのも、あくまで「私の性質」に即して、自分自身の個人的な選択としてなされている。つまり範例が普遍的な徳を体現し、誰にでも有効であるという前提が崩れているのである。

だが、「有用なことと高潔なことについて」の章でモンテーニュは豹変する。

ここで登場するのがターバイの英雄エパミノンドスである。彼が勇猛な将軍であると同時に、常に正義と慈愛を貫いた点をモンテーニュは讃嘆する。祖国解放のためであっても裁判抜きで暴君を処罰するのを拒み、戦場で敵方にいる友人や客人を殺さぬように避けたのだった。戦乱の時代には、彼が言葉を引くマリウスやポンペイウスやカエサルのように、法律も信義も無視して構わないと主張する者は多い。だが、モンテーニュはこれらを拒み、エパミノンドスを自分の従うべき指針として選び取るのである。

[B] かくも偉大な教師に従って、[C] 敵に対してさえも不法なことがあると、[B] 公的な利害は私的な利害に反することを何も要求すべきではないと考えるのを、恐れないようにしよう。[C] 国家ノ騷

75) VS, p. 922; PL., p. 966.

「私は残酷なまでに残酷さを憎む」(志々見)

援ノ中ニモ私的ナ權利ノ記憶ハ存続シ、

[B] ソシテ、イカナル権力モ、友人ガ害ヲナスヨウ

強イルコトハデキナイ。

そして善良な人間にとって、[C] 国王や [B] 一般の大義や法律への奉仕のためといってもすべてのことをなすのが許されるわけではないと考えるのを。[C] トイウノモ、祖国ガスベテノ義務ニ優先スルワケデハナク、市民ガ親ニ孝順デアルコトガ祖国ニモ重要ダ。[B] これは現在に相応しい教えである。我々は、我々の心をあの鉄の鎧で固める必要はない。我々の肩を固めれば十分だ。我々の筆をインクに浸せば十分であって、血に浸すことはない。もし、公共善や高官への服従のために、友情や個人的な義務や信義や親族を蔑ろにするのが心の偉大さであり稀有で特別な徳の証だというのなら、まったく、それをご免こうむるために、それはエパミノンダスの偉大な心には宿りえない偉大さだ、と言えば十分だ⁷⁶⁾。

現実の状況は残酷さを容認し、さらには推奨さえする。この一節は、そのただ中でのモンテーニュの態度表明として特筆すべきものである。「かくも偉大な教師」であるエパミノンダスは、残酷さの拒否と人間性への信頼を体現する。彼はこれを範例として自ら選び取り、模倣すべきものとして掲げる。この選択自体は個人的なものだが、彼個人に限定することではなく、同じ状況を共有する読者たちを含む「我々」全体にもこれに従うよう呼びかけるのである。

これと相容れないような範例もまた多く存在することを彼は知っている。例えば、「[B] 常軌を逸したもう一人の人間の狂った督励」⁷⁷⁾ は、戦場で

76) VS, p. 802; *Pl.*, p. 843. 引用は順に、ティトゥス・リウィウス XXV, 18、オウィディウス『黒海から』I, 7, 37、キケロ『義務論』III, 23, 90。キケロからの引用は、ストア派の哲学者ヘカトンの著作から取ったとされるやり取り——「祖国がすべての義務に優先するのではないのか?」「確かに。だが、市民が親に敬虔であることが祖国にも重要だ」——を、一つにまとめたものである。

は親兄弟も容赦するなと怒号する。これに対して、モンテーニュは次のように言う。

[B] 血を好む裏切り者である、生まれつきの悪人から、こうした理屈を奪おうではないか。この途方もない常軌を逸した正義は捨てて、最も人間的な模倣につこうではないか。時と範例はどれほどのことをなしうるのか。キンナに対する内戦での戦闘で、ポンペイウス方のある兵士は、敵方にいた自分の兄弟を知らずに殺してしまったので、恥辱と後悔からだちに自害した。幾年か後、同じ民族の別の内戦で、ある兵士は、自分の兄弟を殺したからといって、将軍たちに褒美を要求した⁷⁸⁾。

「血を好む裏切り者である、生まれつきの悪人 [les] *meschants naturels, et sanguinaires, et traistres*」という以上、生得的に残酷さを嗜好する人間が存在するわけである。翻って、彼を含む多くの者は、そこまで徹底した悪人ではないとしても、内面には自然から与えられた残酷さの種を持っている。これをどう扱うかという問いは、各人に委ねられる。「時と範例はどれほどのことをなしうるのか」と言うように、いかなる範例も普遍的な有効性を持ちえない以上、エパミノンドスもカエサルも、戦場で兄弟を殺して自害する者も褒美を求める者も、範例としては何の差別もない。ではそこで何を選ぶのか？ その時にモンテーニュが掲げるのが、「最も人間的な模倣 [les] *plus humaines imitations*」である。残酷さが非人間性と言葉として結びついていたことを考え合わせれば、この「人間的な」という言葉は極めて重い。どんな手段を選択するにせよ、成否は常に運命による。その選択は、ただひたすら各人に委ねられている。だからこそモンテーニュは、敢えて人間的であれ、と言う。ここには一つ

77) VS, p. 802; *Pl.*, p. 843. ルカヌスの描くカエサルである (『ファルサリア』VII, 320-322)。

78) VS, p. 803; *Pl.*, p. 844.

「私は残酷なまでに残酷さを憎む」(志々見)

の跳躍がある。残酷さを正当化する理屈はいくらでもあるだろう。それでも彼はあくまで自分の信念と内的な衝迫に従って、人間性の側に就こうとするのである。

4. 結論

宗教戦争の時代に生きるモンテーニュにとって、「残酷さ」は身に迫るテーマだった。同時代的の多くの著作が、功利的な政治論の冷徹さの中で、あるいは党派的な争いの熱狂の中でこれを扱おうとするのに対し、彼は自分や「我々」の自己中心性を告発し、かつ破局的な状況の中でいかに振舞うべきかを考える契機としてこれを捉えなおした。

古典古代において残酷さは、セネカの『寛恕について』に見られたように、本来は温和であるべき人間本性からの逸脱と理解されていた。16世紀、マキヴェッリはこれを倫理的な問題と切り離し、政治的な方策として、どのような条件において有効なのかを明らかにしようとした。モンテーニュもまた、政治の自律性を前提に、残酷さが政治の場で要請されることはありうると認める。だが同時に、すべての政治的な選択と同じく、その成否はただ運命によると考えた。

他方で「残酷さ」という言葉は、「野蛮」や「非人間的」といった言葉と結びつき、自分の敵や異質な他者を貶める符牒としても用いられる。これは自分のあり方のみを自然で人間的なものと見做す独善性と表裏一体である。古今の暴君が行う拷問を非難しながら、司法の場で自分たちが行う拷問には無頓着である。ヨーロッパのキリスト教徒から見た他者、例えば「新大陸」の食人種や「背教者」とされるユリアヌスを残酷だと糾弾する一方で、自分たち自身の残酷さにはまったく目を向けない。こうした自己欺瞞をモンテーニュは告発するのだった。

だが、我々自身の本性のうちにも残酷さの萌芽はある。となると、政治的な場で残酷さに手を染めるよう求められた場合、しかもそれが自分の利

害に適うように見え、正当化するための多数の先例もあるという場合、それでもなお拒むことは可能だろうか？ モンテーニュはここで、戦場でも正義と慈愛を忘れなかったエパミノンドスを自分が従うべき範例として選び取り、「人間的」であるか否かを行動の基準とするよう訴える。これは一つの賭けである。残酷さを称揚するような範例とて同じように有効でありうるからである。

冒頭で引いた「残酷さについて」の章の一節でモンテーニュは、残酷さの横行する同時代の状況について、「だからといって私がこれに慣れてしまったということはない」と言っていた。いかなる理屈にも美辞麗句にも先立って、モンテーニュには、「私は残酷なまでに残酷さを憎む」という残酷さへの激しい嫌悪がある。だが、その根底にはまた、何かあれば自分も内なる残酷さに流されかねないという不安がある。だからこそ、「最も人間的な模倣」を促す彼の言葉は重いのである。