

Title	モンテーニュにおける〈死への準備〉という修練について
Author(s)	津崎, 良典
Citation	メタフシカ. 2009, 40, p. 51-64
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/5040
rights	
Note	

Osaka University Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

Osaka University

モンテーニュにおける〈死への準備〉という修練について

津崎良典

I

モンテーニュは『随想録』¹第二巻 11 章「残酷について」において、つぎのように述べている。

「どんな死もその人の生と同じでなければならない。われわれは死に臨んで別人にはならない。わたしはいつも死を生によって解釈する。」(II, 11, 425)

〈死の考察〉はどのように、生に関するそれと接点を切り結ぶのか。答えは、〈わたし〉が他者の死に直面することによって、である。〈わたし〉はみずからの死をけっして経験できないのだから、じっさいに経験できる——少なくとも擬似的に——のは、他者のそれだろう。他者に先立たれた〈わたし〉は、その死を思考の働きによって追体験することで、つまり比喩的になら、それを生きることで、死に関する自身の考察を深め、その考察がまた〈わたし〉自身の生に関するそれを豊かにする。

ならばモンテーニュ自身の死も〈わたし〉にとっては、思考を発動させるひとつの契機となるはずである。その死は、いかに考察され、解釈されてきたのか。ここではまず、1619年にパリで刊行された人文学者エティエンヌ・パーキエ(1529-1615)の書簡集を参照しよう。それによるとモンテーニュは、「両手を合わせて」、つまり、神に祈りを捧げながら死んでいった。

「この最後の所作により、モンテーニュの精神は神に召された。」²

ここに描き出されているのは、〈キリスト者〉としての死である。それと異なる報告をしてい

¹ Montaigne, *Essais*, éd. par P. Villey et V.-L., Saulnier, Paris : P.U.F., 3 vols., 1965. 出典については、巻をローマ数字で、ついで章と頁をそれぞれアラビア数字で明示する。論者による強調は傍点で、補足は [] で表記する。原文のフランス語は、現代表記に改めない。日本語訳は、関根秀雄のそれ(白水社版)と原二郎のそれ(岩波書店版)を参照した。

² III, Appendice II, 34.

るのが、1595年に『随想録』ボルドー版をモンテーニュ未亡人とともに出版したピエール・ド・ブラック（1547-1605）である。彼はユストゥス・リブシウス（1547-1606）に宛てた1593年2月4日付書簡において、モンテーニュはみずからの「靈魂（ame）」について「最後に到達した理解（conceptions）」を披瀝しつつ、死んでいったと述懐している³。つまり、〈哲学者〉としての死である。

モンテーニュは果たして、〈キリスト者〉として死んだのか、あるいは〈哲学者〉として死んだのか。この問いは実のところ、意味がない。なぜなら、いずれの著者も、モンテーニュの死を目撃したわけではないから。つまり、モンテーニュがみずから書いたテキスト（『随想録』）、あるいはモンテーニュについて書かれた他のテキストから推量されることを彼らは述べただけなのである。このことが意味するのは、つぎのことである——彼らのテキストは、モンテーニュに関するメタテキストであり、このメタテキストは、注解対象としてのテキスト、あるいはその著者、すなわち「ミシェル・ド・モンテーニュ」を抜きに読解することができない。それではモンテーニュ自身は、『随想録』のなかで死をどのように考察したのか。この問いはしかし、直ちに別の問いをうむ。つまり一般的にいて、死は思考の対象になりうるのか、という問いである。

〈死〉を一義的に、しかも明晰判明に定義することはじつさいのところ、容易ではない。なぜか。答えは、〈わたし〉にとって死は複数の経験としてしか論じえないから、である。よく知られているように、V・ジャンケレヴィッチは『死』⁴において、死を論ずる視点を三つにわけている。第一は、第三人称の死である。モンテーニュにとっては、古代の人々の死、同時代の宗教戦争の犠牲者、さらに「国家の死（mort publique）」（Ⅲ, 12, 1046）——国家の崩壊を意味し、国家のために死ぬということではない——などである。ここでは、抽象的な事象としての死一般が非人格的／非時間的なものとして客観的に分析される。第二は、第二人称の死である。この場合、〈わたし〉は、いま／ここで具体的な死と差し向かいの状態におかれる。モンテーニュにとっては、とりわけ友人エティエンヌ・ド・ラ・ボエシの死や父ピエールのそれが考察の対象になっている。そして第三に、〈わたし〉自身の死、つまり第一人称のそれが未来という時間の相において問題となる。それは〈わたし〉にとってすべての終末を意味するが、それを客観的に分析することは不可能である。ただし（あるいは、だからこそ）、『随想録』執筆という試みがそうであったように⁵、他者がいつか〈わたし〉の死に接したとき、それを考察するための手立てとして、みずからの〈死〉ではなく〈生〉を記述することは可能だろう。しかしそれはもはや、〈死の考察〉ではない。

いずれにしても、後でわれわれが詳しく見るように、それぞれの死に対して考察主体としての

³ III, Appendice II, 28.

⁴ Cf. Vladimir Jankélévitch, *La Mort*, Paris : Flammarion, 1966.

⁵ 1580年にみずからの思索を『随想録』として初公開する際に執筆された「読者に」をここで参照しよう。「読者よ、これは嘘偽りのない真正直な書物です。[……] わたしはただ、自分の親類の者や友人たちだけのためにこれを書いたのです。つまり彼らがわたしを失ったら（やがて彼らもそういう目にあわなければならないのです）、この本を見てわたしの気分気質のいくらかの特徴を容易に思い出せるように、いやこの本を読むことによって、彼らが従来わたしについて思い抱いていた知識をいっそう完全ないっそう生きたものにしてくれるようにと、ただそう思って書いたのです。」（I, 3）

「ミシェル・ド・モンテーニュ」は同一不変の視点を有しているとは限らない——そのような視点を有するのは、超越的な存在者のみではないか——ことに注目しよう。〈死の考察〉において、死を思考する主体の統一性は破綻し、いわば分裂した状態におかれる。〈わたし〉は、誰の死を思考するのか（思考対象）、それは一定ではないのだから、〈死の考察〉は、思考主体を構成するというよりは、むしろそれを解体するのではないか。それは思考の主体（*sujet*）としての〈わたし〉とその客体（*objet*）としての死が不断に繰り広げる遊戯のようなものである。思考対象としての死の複雑さは、思考活動そのものを狼狽させ、その一貫性を脅かしさえするのではないか。ここで理解すべきはしたがって、死とは思考にとってひとつ〈挑戦〉であり、モンテーニュ自身の〈死の考察〉は、それへの応答の、やはりひとつの試みであったということである。

本稿の課題は、モンテーニュによるその試みを跡づけることで、〈死の考察〉が生に関する彼の思索をどのように育んでいったか、この問いを幾ばくか究明することである。以下では、モンテーニュにおける〈死の考察〉のなかでも哲学的な思考の強さによって特徴付けられるところを分析することから始めよう。すなわち、死にいかに向面すべきか、その問いを考察すべく『随想録』において著者が哲学史のうちに参照する、ストア的な〈あらかじめ備える法（*méthode de préparation*）〉とエピクロス的な〈心気転換の法（*méthode de diversion*）〉である。

II

ストア的な〈あらかじめ備える法〉は、「まず彼 [= 死] から怪異を取り除いて、彼と馴れ親しむ」（I, 20, 86）ことを目指して、死、あるいは不幸に対して予め準備することである（以下、〈死への準備〉とも呼称）。ここでは、主体がひとつの思考に対して、あるいはいくつかの思考に対して働きかけるのではなく、思考が主体自身にじっさいに働きかけること、つまり思考によって、死につつある人、あるいは今にも死のうとしている人になることが意図されている。このような準備は、具体的には三つの契機からなる。まず、災厄はじっさいに何であれすべて起きうるのだと考えることである。ついで、最もひどい災厄は、不確定性を孕んだ単なる可能性としてあるのではなく、「予め省察すること（*praemeditatio*）」という思考の形式をつうじて、主体がみずからに与える一種の確信により、じっさいに起きうるのだと考えること。そして最後に、災厄はただちに、すぐさま、時を移さずに起きるのだと考えることである。つまり、未来に固有な次元を思考によって体系的に無効にすることが課題となる。未来を時間的な継起としてではなく、ある一点に取り集められたものとしてとらえること。そうすることで、いずれ起きうる災厄は、すべてすでにそこにあると考えられるようになる。

ストア派のこの修練（*exercice*）に対して、エピクロス派は——とりわけキケロが『トゥスクルム荘対談集』で報告するところによれば——、ふたつの修練を持ちだす。第一は、「心痛からの方向転換（*avocatio a cogitanda molestia*）」である。つまり、かつて経験した災厄に関する思考からみずからを遠ざけ、人生においていつか到来するかもしれないすべての快樂に関する思考へと目を向ける修練である。第二は、「快樂を考へることへの召還（*revocatio ad contemplandas voluptates*）」である。つまり、かつて経験した快樂を思い出すことによって、いつか起こるかも

しれないすべての不幸や災厄から身を守ろうとする修練である。じっさいにモンテニユは第三巻4章において、エピクロス派のように思考について過去／現在／未来という時制的な特徴付けをおこなっているわけではないが、何らかのしかたで思考を転換する方法に言及している。

「何か堪えがたい思いにとらえられた時、わたしはそれを抑えるよりは変える方が近道だと思う。わたしは反対の思いを持って来ることができなければ、何か別の思いをもってそれに代える。変化はいつも気持を軽くし、溶かし、散らす。苦しい思いを打ち倒すことができなければ、わたしはそれから逃げる。そして逃げながら脇道へそれ、相手の目をごまかす。場所を変え、仕事を変え、仲間を変え、他の仕事や思いの群れの中に逃げこむ。そこにまで来ると、それはわたしの足跡を見失い、わたしからはぐれる。」⁶ (Ⅲ, 4, 835-836)

しかも『随想録』には——とりわけ第三巻12章「人相について」において——、上述のストア派的な修練に対するアンチテーゼさえ認められる。

「(b) 君はいかに死ぬべきかを知らなくても、何ら気にすることはない。自然はその場で、十分に、遺憾なく、それを君に教えてくれるだろう。自然はこの役目を、間違いなく君のためにするだろう。」⁷ (Ⅲ, 12, 1051)

モンテニユ自身にも、発言の揺れがある。一方で、第一巻20章「哲学するのはいかに死すべきかを学ぶ (apprendre) ためであること」では、つぎのように述べられている。

「(a) われわれの旅路の目的 [終点] (but) は死である。これはわれわれが必ず目指さざるを得ない目標 (objet) である。」(Ⅰ, 20, 84)

だから、〈ストア的態度〉が重要である。しかし他方で、第三巻12章ではつぎのようにも述べられている。

「(c) [……] なるほど死は生の末端 (bout) にちがいないが標的 (but) ではない。生の終極 (fin) ではあるが決して目的 (objet) ではない。生そのものが生にとってその目標でありその企図であらねばならない。」(Ⅲ, 12, 1051-1052)

⁶ モンテニユは同章で、「自然もわれわれのうつり気を利用して同じことをやる。まったく時間は自然がわれわれの諸情念の至上の医者としてわれわれにくれたものであるが、この時間が偉功を奏するのは、主としてそれがわれわれの想念に後から後からといろいろな事柄を提供しつつ、最初の感情がどんなに強いものでも、いつの間にかそれをもみ消してしまうからである。」(836頁)とも述べている。

⁷ 同章1039頁、1040頁から1041頁まで、そして1052頁も参照のこと。第一巻20章では、「(a) [……] 死が、わたしがそれに無頓着で、いわんやわたしの菜園の未完成であることなどにはなおさら無頓着で、ただせつせと白菜を植えている真真中に、到来することをのぞむ。」(89頁)とも述べられている。

だから最終的には、〈エピクロス法〉を採用しよう、とモンテーニュは結論しているようである。じっさいに第一巻 14 章、19 章、20 章などで〈あらかじめ備える法〉を説くモンテーニュは、第三巻 4 章において〈心気転換の法〉を説き、同巻 10 章や 12 章などでもそれを繰り返している。それでは、『随想録』執筆初期（(a)の標識に分類されるテキスト）では〈ストア的態度〉が重視され、『随想録』執筆後期（(c)の標識に分類されるそれ）では、代わりに〈エピクロス法〉が採用されたということなのだろうか。

そのように考えることはしかし、文献学的には不可能である。むしろ妥当なのは、二つの異なった方法が時と場に応じて使い分けられていた、と考えることである。なぜなら、〈エピクロス法〉は第三巻の構想と執筆にあてられた 1580 年代後半に固有なものではなく、また〈ストア的態度〉はモンテーニュの晩年にも見いだされるから。じっさいに第三巻 4 章では、1563 年 8 月 16 日にラポエシと死別したとき、〈エピクロス法〉を採用したことが回想されている。

「わたしは昔、持ち前の性分のために、強烈な悲痛に見舞われたことがある。しかもそれは強烈である以上に正当な悲痛であった。もしもわたしがただ自分の力だけに頼っていたら、おそらくそこにおしつぶされてしまっただろう。わたしはそれを忘れるために強烈な心気転換を必要としたので、わざと、故意に、また若さにも手伝われて、恋をあさった。」(Ⅲ, 4, 835)

モンテーニュ晩年に称揚された感のある〈エピクロス法〉は、『随想録』校訂者 Pierre Villey がモンテーニュにおけるストア哲学礼賛⁸の時代として位置付ける 1570 年代よりも以前に、少なくともそれと同時に、すでに実践されていたのである。いずれにせよ重要なのは、強調点のおかれたかたの相違によって、モンテーニュの〈死の考察〉に進化や深化が認められるのだ、と断言することではなく、死について一義的な・直線的な考察を展開することがどれほど困難か、その点を理解することである。いかに死に直面すべきか、それに一定の答えを与えることなどできない。じっさいにモンテーニュは、第三巻 13 章「経験について」において、つぎのように述べている。

「(b) わたしは自分の意見を、一度にまとめて言い表すことができない事柄を表現するときのように、ばらばらの文章で表現する。われわれのような平凡普通な靈魂の中に関連や一致が見られることは決してない。」(Ⅲ, 13, 1076)

〈死の考察〉とは結局のところ、誰かの死に〈わたし〉が直面するたびごとに思考が要請される限りで、死という〈出来事〉の唯一性・個性を越えたところでなされるのではない。

ならば、この考察から死について何か汎用的な・普遍的な言説を期待することなど、そもそも無理なのではないか。以下では、〈ストア的態度〉に焦点をあてつつ、その点をもう少し詳しく考察しよう。

⁸ Cf. Pierre Villey, *Les sources et l'évolution des Essais de Montaigne*, t. I, Paris : Hachette, 1908, pp. 55-70, 116-125, 218-228.

Ⅲ

〈死への準備〉、あるいは一般に〈死の考察〉が困難を孕むのは、死がじっさいのところ突発的な出来事だからである。出来事としての死の唐突さは、いったい何を意味するのか。それは、ひとつの逆説である——われわれは、いつか必ず死ぬことを知っている。なぜならそれは、人間の本性（nature）だから。

「(c) ほんとうにわたしは自分の死を考えると、それが正当な自然的な死に属するであろうということ、そして今ではもう、運命に向かって不当な愛顧でなければ求めることも願うこともできないのだということを考えて、ひとつの大きな慰めを感じる。」(Ⅲ, 13, 1102)

しかし、いつ死ぬのか、それを必ずしも知らない。それでも、みずから齢を重ねて老いてゆけば、生の終わりを自然に知るだろう。

「(b) 死はいたるところで生に混じり込む。衰えは死の期に先駆けて、われわれの生育の流れの中にまではいりこんで来る。」(Ⅲ, 13, 1102)

じっさいに人は、一気に死ぬのではなく、「少しずつ」(Ⅲ, 13, 1095) 死んでゆく。この点はたしかに『随想録』をつうじて、モンテニユにおける〈死の考察〉の導線をひくものではある。

「神様から少しずつ生命を取り上げてもらえる人々は恩寵に浴しているので、これこそ老年の唯一の恵みである。最後に来る死はそれだけ軽くて楽であろう。この死はその人間の半分か四分の一しか殺さないからだ。今もわたしの歯が一本、痛くも何ともなく抜け落ちたところである。これがその歯の自然の寿命であったのだ。いや歯ばかりでなく、わたしの存在の他のいろいろな部分が、すでにまったく死んでいる。[……] こうしてわたしは、溶けてわたしから流れ出てゆく。」(Ⅲ, 13, 1101)

ここで注意すべきことに、第一巻 57 章「年齢について」(Ⅰ, 57, 326) によれば老死は、実は「稀な」、「特別な」、そして「異例な」ことであり、それだけに他の死にくらべて「不自然」である。むしろ人は、偶然による出来事で死ぬことのほうが多い。このような死は、「一般的な」、「普通な」、さらには「普遍的な」ことであり、それだけに「自然」である。あたかも必然的な出来事としての死は、偶然性の相のもとにあるかのようなのだが、いずれにせよ『随想録』のなかでは具体的に、自殺——普通の人が自殺する場合とストア派の賢者の場合——、戦闘、病死、事故⁹などについて、老死よりも多く論じられていることは確かである。ここでは、モンテニユが死にどのような評価

⁹ ここでは医療事故も含まれる。「彼らは、熱が出るといけなと言って一赤痢患者の下痢をとめるのをためらい、とうとう、ありったけの友達全部をひとからげにしても及ばないほどに貴重な一人の友を殺してくれた。」(Ⅱ, 37, 774)

を与えていたか、それを見るために、拷問（ならびにそれに起因する死）について付言しておこう。

モンテーニュにとって死は、形而上学的な観点からいえば、最悪である。なぜならそれは、「存在 (estre)」から「無存在 (non estre)」への「跳び降り (sault)」(I, 20, 91) にほかならないから。しかし、人間学的 (anthropologique) な観点からいえば、それは最悪ではない。むしろ、拷問のほうが悪いとされる。

「わたしにとっては、法 (justice) においてさえ、単なる死 (la mort simple)¹⁰ を越えたものはすべて、ただの残酷だと思う。人々の靈魂を良き状態において天に送ることを心がけるべきわれわれキリスト教徒にとっては、特にそうである。このことは、靈魂を堪えがたい責苦 (tourmens) で動揺させ絶望させてからでは、不可能なことである。」(II, 11, 431)

この文章は、ふたつの点から注目に値する。第一に、内容の面から。拷問は、一見すると人間学的な観点からはもっとも忌避されるべきカニバリズム——それはもっとも非人間的な行為のひとつではないか——よりも悪しきものとして、位置付けられている。

「死者の屍を焼いて食べる野蛮人 (sauvages) は、生きている人間を拷問にかけて (tourmenter) 苦しめる人々ほどには、わたしに不快を与えない。」(II, 11, 430)

人間学的な観点から拷問に反対する思想は、じっさいに『随想録』他所にも認められる¹¹。第二に、形式の面から。先に引用した文章は、第二巻 27 章「臆病は残忍の母」でも繰り返されている。

「単なる (la mort simple) 以上のものは、みな純然たる残酷であると思う。」(II, 27, 700)

文字どおりの繰り返しは、『随想録』では極めて稀なことであり、いかにモンテーニュが拷問——それに起因する死も含めて——を忌避していたか、その点をわれわれによく理解させよう。しかもこの文章は、1581 年にローマ法王庁から削除を命じられたが、その後の版を参照するに削除されていない。なるほど法王庁は当時、異教徒異端説を罰する場合に拷問を禁じていなかった。そして、モンテーニュはその残酷さを告発しつづけたのである。

ここでのわれわれの関心はしかし、モンテーニュにおける拷問の意味論や価値論を展開することではない。むしろ、つぎの問いを検討することである——偶然的なしかたで、しかも突発的におとずれる、われわれにとって形而上学的な〈悪〉を意味する死にむかって、準備をすることなどそもそもできるのかどうか。

「まったく、生から死へと移行するその瞬間にしても、何かそこに苦痛か不快でもあるので

¹⁰ 「単なる死」というのは、特別の責苦を加えずに、一気に殺す刑を意味するらしい。

¹¹ Cf. II, 23, 684 en particulier.

はないかなどと、少しも恐れるに及ばないのである。なぜなら、われわれは余裕がなければ何の感情も持ちえないからである。われわれが苦痛を受けるには時間があるわけだが、死に際しては時間がきわめて短くあわただしいから、死はどうしたって感じられないものでなければならない。」(II, 6, 372)

死は突発的におとずれるだけでなく、それは瞬間的な出来事でもあるのだから、それに準備するのは無理なことではないか。

この問いをめぐる繰り返されるモンテニユの思索を跡づけるために、第二巻6章「実習(exercitation)¹²について」より、少し長くなるが重要な箇所を引用しつつ、そこから帰結するところを考察しよう。

「(a) 推理と教育とは——われわれはとかくそれらを信用しがちだが——、われわれを実践の場(action)に送り出せるほどに強力ではない。それにはどうしても、さらに経験(experience)に訴え、どこに出しても恥ずかしくないようにわれわれの靈魂を訓練(exercer)し、錬成(former)しなければならない。でないと靈魂は、いよいよ実行という段になって、きっと動きがとれないだろう。だから哲学者たちの間でも、何か人よりも優れた境地に到達しようと意欲した者は、屋根の下で安閑と過酷な運命を待っているだけでは満足しなかった。そんなことでは、いざとなると何もかもはじめてであり未経験であって、運命との戦いに負けることはわかりきっている。だから、彼らは自分からぶつかっていった。わざといろいろな困難の試練(preuve)の前に挺身した。[……]けれども死ぬことに対しては——これこそわれわれがなすとげなければならない最大の仕事なのだが——、実習(exercitation)は少しもわれわれの助けにならない。習慣(usage)と経験とによって、人は苦痛・恥辱・貧乏・その他の不運に対してならば自己を強くする(fortifier)ことができる。けれども死は、これを一度しか試みる(essayer)¹³ことができない。死に直面する時には、誰でもみな初心者(apprentifs)なのである。」(II, 6, 370-371)

まず重要なのは、ここでの鍵語である「実習」とわれわれが問題にしている〈死への準備〉を混同しないことである。後者は、あくまでも純粋な思考の一形式にすぎない。しかし前者では、死を実践的に・实际的に試してみることの可否が問われている。死を実験して、それを経験してみることは、道徳論的に・心理学的に死へとむかって長い時を経て準備することとは異なる。だが人は、みずからの死をじっさいに試すことなどできるのか¹⁴。

¹² この単語は、現代仏語辞典には掲載されていないが、「exercice」とほぼ同義に理解すればよい。第二巻6章全体の記述から判断するに、それは実地に訓練すること、予め練習すること、といった意味である。

¹³ Pierre Villeyによれば、ここで用いられている「essayer」は「expérimenter」と同義である。以下の引用文におけるそれも同様である。

¹⁴ この点は第二巻6章において、「ローマの貴族カニウス・ユリウス」(371頁)の事例とともに、モンテニユ自身によって論じられている。

モンテーニュの答えは、つぎの通りである——人は、みずからの死そのものでなくとも、それへの「接近 (approches)」(II, 6, 372) をじっさいに実験／経験することはできる。

「(a) [……] 死に馴れ親しみ (apprivoiser)、或る程度までそれを試してみる (essayer) 方法も、幾らかはあるように思う。われわれは死の経験を持つことができる。完全な経験は望めないまでも、少なくとも、われわれに全く無用ではなく、われわれを幾分なりとも強くし落ちつかせるくらいの、経験を持つことができる。死と一緒にになる (joindre) ことはできないが、これに近寄ることはできるし、これを認めることもできる。われわれはその域内まで踏みこむことはできぬにしても、少なくともそこまでの道を見たり歩いたりすることはできるであろう。」(II, 6, 371-372)

死を多少なりとも経験してみよう——それはしかし、なんとも奇妙な欲望ではないか。第二巻13章「他人の死を判断することについて」には、「我慢ができないほどに苦しい」病気に冒された「トゥリウス・マルケリヌスというローマの青年」の事例がひかれている。

「[彼は] この世を、逃げ出さずに立ち去ろうと企てた。死を逃れようとはせず、これを試そう (essayer) と企てた。そして死を瞑想する暇をもつために、彼はあらゆる食物を絶った後、三日目にその身にぬるま湯をそそがせ、少しずつ失神状態に入った。そこには彼の言葉によれば多少の快感 (volupté) もないではなかった。」(II, 13, 610)

ここにいたってかの欲望は、奇妙であるだけでなく、倒錯的ですらある。死への「接近」、その「実習」ということでモンテーニュが問題にしたかったのは、このような欲望の追求だったのか。そうではあるまい。なぜなら『随想録』の読者にはよく知られているように、モンテーニュはそう意図することなく、死への「接近」をほんとうに経験してしまったから。「わが国の内乱の三度目の時だったか、それとも二度目の時だったか」(II, 6, 373)、それは定かではないが、不慮の事故により落馬転倒して気絶したのである¹⁵。

モンテーニュは気絶から正気に戻ってはじめて「事件の顛末」を理解したという (II, 6, 377)。その要点をまとめよう。第一に、気絶から覚醒するまでの過程は「少しずつ」であり、「長い時間がかかった」(II, 6, 373)。「最初の感覚」は、「生きているというよりはむしろ死んでいる感じ」(II, 6, 373) に近かった。

「(a) 何か急激な出来事のために気絶の状態に陥り、ここにすべての感覚を失ったことのある者こそ、最もまぢかに死の真の、ありのままの、姿を見た人だと、わたしは考える。」(II, 6, 372)

¹⁵ Cf. Laurent Jenny, *L'expérience de la chute : de Montaigne à Michaux*, Paris : P.U.F., 1997.

モンテーニュは究極的にいうなら、単に死に「接近」しただけでなく、死を「じっさいに経験した (je l'ay par effect)」(II, 6, 375)。つまり彼は、知性のいっさいの活動を停止した。

「まったく理性の衰弱は、わたしが物事を判断することを妨げてくれたし、肉体の衰弱は、わたしに何事も感知させないでくれたのである。わたしはきわめてそうっと、きわめて静かに、きわめて安楽に、なされるままに委せていた (je me laissay couler)。」(II, 6, 377)

以上は、モンテーニュがみずからの死を〈第一人称のそれ〉として記述したものである。

ここでさらに注目すべきは第二に、モンテーニュの死を〈第二人称のそれ〉として、あるいは〈第三人称のそれ〉として受けとめた人々の証言が、〈第一人称のそれ〉の詳細な分析のために、モンテーニュ自身によってメタテキストとして援用されていることである。

「わたしが自分の家に近づいたとき、すでにわたしの落馬のことが知らされていて、家の者たちがこのような場合にありがちな叫びをもってわたしを迎えに駆けつけたが、そのとき、わたしは人々の問いに何か答えたばかりでなく、妻があがりさがるの多い歩きにくい路を難渋しているのを見て、馬に乗せてやるように命じたそうである。こういう考慮 (consideration) は、いかにも醒めた靈魂 (ame esveillée) から発したもののように見えるけれども、わたしはその時まったく (aucunement) 醒めてはいなかったのである。それはうつろな (vains)、霧のような思いで、ただ耳や目の刺激によって生まれたにすぎず、決してわたしの内部から (de chez moy) 来たものではなかった。だからわたしは、どこから来たのか (d'où je venoy)、どこへゆくのか (où j'alloy)、知らなかったし、人から何か問われても、それを判断したり (poiser) 考えたり (considerer) することができなかった。それはみんな、感覚 (sens) がいわば習慣的に (comme d'un usage)、ひとりでに、作り出すところの軽い行為 (legiers effects) なのである。」(II, 6, 376)

ここに引用した文章は、われわれの考察にとって決定的な意義をもつ。判断の能力を行使できず、みずからのおかれた具体的な状況についていっさいの反省知を奪われたモンテーニュはしかし、ただ「習慣」にしたがって道徳的とみなされる振舞いをした。なるほどモンテーニュが失神して、死人に等しい状態にあるときに繰り広げられた思考は、反省知をともなったそれではないのだから、誤謬ではないにしても、不完全であるかもしれない。しかし、ここで註釈家 Ullrich Langer を参照するなら、モンテーニュは「死んでいる」が、「みずからの尊厳を失っていない」。しかも、「人々に大度 (magnanime) として受け止められる振舞いと物言い」を「そう意識することなくこなしている」¹⁶。この事態をいかに解釈すべきか。死人、あるいは死人のごとしが繰り広げる「考慮」のうちにわれわれは、何を読みとるべきか。ここに、ふたつのアポリアを指摘

¹⁶ Ullrich Langer, 'Mourir et agir dans « De l'exercitation »', in *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, 8^e série, n° 17-18, 2000, p. 85.

できるように思われる。

第一は、人間の道徳性に関するものである。主体は、それが覚醒した状態にあつて、みずからの行為を反省的に制御しつつ、それを首尾一貫したしかたで遂行するとき、道徳的であるといわれよう。しかし、モンテーニュの臨死体験がわれわれに示しているのは、それとは異なる。人々の質問に首尾一貫したしかたで答え、自分の妻を思いやる、失神したモンテーニュ——主体の行為の道徳性は、精神の覚醒、つまり反省知をその必要・十分条件として絶対的に要請するのだろうか。主体は、覚醒した状態になくとも、道徳的と判断されるような行為を遂行しうるのでないか。覚醒した精神のくだす判断によって制御されなくとも、あるいは、それを介さずとも作用する何か、意志とは無関係に作用する何か——これに「無意識」という名称を与えることは時代錯誤である——に対する信頼によって、道徳的な行為を根拠づけることが可能なのではないか。その「何か」とは何か。端的にいうなら、それは、日常生活のなかで獲得された、主体の〈ハビトゥス〉である。ハビトゥスはなるほど、充足的なしかたで主体を構成するには不十分であろう。しかしその点を指摘することは、さほど重要ではない。ここでは、主体の道徳性の基礎付けが主体のうちに宿る「自然／本性 (nature)」、より精確には、ハビトゥスとしての「第二の自然 (seconde nature)」に求められうることが理解されれば、それでよい。

このアポリアと連関することとして第二に、〈誰／何 (qui) が死ぬのか〉という、死の主体に関する問いが検討に値する。死ぬのはほんとうに〈わたし〉なのか。落馬転倒して死んだかに見えたモンテーニュは、実のところ死んでいなかった。死ぬということは、じっさいはいかなる事態をさすのか。註釈家 Hugo Friedrich がいうように、〈わたし〉その人が死ぬというよりは、そのうちに宿る〈自然〉が死ぬと考えるべきではないか。死ぬのは、「ミシェル・ド・モンテーニュ」その人ではなく、彼の「自然 (本性)」ではないか。

「意志と理性から構成される人間的主体は、それと異なった主体に代わられる。つまり、死をみずからのうちにつねに孕んできた自然そのものである」¹⁷。

〈死の考察〉は、われわれに死をつぎのように理解させる——死とは、覚醒して意志する〈わたし〉とは異なった〈わたし〉、つまり、〈わたし〉のうちに宿る「第二の自然」としてのハビトゥスを喪失することである、と。ここに、もうひとつのアポリアが出現する。すなわち〈死の考察〉は、人間を主体化させる（死ぬのはこの〈わたし〉である）と同時に、人間を脱-主体化させる（死ぬのはこの〈わたし〉ではない）。

モンテーニュ自身による死への「接近」、その「実習」、より精確には、その疑似体験がわれわれに教えるのは、以上ふたつのアポリアであると思われる。

¹⁷ Hugo Friedrich, *Montaigne*, trad. fr. par Robert Rovini, Paris : Gallimard, 1968, p. 282.

IV

このアポリアが意味するところをもう少し敷衍しよう。この「実習」を思考の臨界点とする、モンテニユにおける〈死の考察〉は、もはや死にむかって単に準備することとしてではなく、「なされるままに委せる」こと、つまりハビトゥスにしたがって生きることの喜びを追求することとして転回＝展開されているのではないか。

〈死の考察〉は、〈死の誘惑〉ではない。なぜならこの人生は端的にいて、苦しいものではないから。苦しい人生から逃れるために、つまり、死ぬために死について考察するのではない。だからモンテニユの〈死の考察〉のうちに、死に惑わされた者の悲劇性や英雄性を読み込んではいならない。その点を理解するために、第三巻13章より重要な箇所を引用しよう。

「(b) わたしはまったくわたしだけの辞書をひとつ持っている、わたしは悪い、不快な「時」はこれを通り抜ける (je passe le temps, quand il est mauvais et incommode)。良い「時」はこれを通り抜けたくない。いつまでもそれを味わいそれにすがりつく。悪い「時」はこれをかけ抜けて良い「時」に滞留しなければならない。passe-temps とか passer le temps とかいうあの日常の言葉は、あの賢明な方々の日常をそっくり言い現わしている。彼らはその一生を流れて去らしめること・それをやり過ぎそれをかわすこと・「時」が彼らのうちにある間はまるで何か忌まわしいやなものででもあるかのようにそれを無視し回避すること以上に、良い生き方のあることを知らない。だがわたしは、人生とはそんなものではないと知っている。」(Ⅲ, 13, 1111)

〈死への準備〉は、この人生を完全に——つまり、passe-temps とか passer le temps とかいう用語の「日常」の理解が示すように、手持ち無沙汰に、所在なしに、というのではなく、あるいは、モンテニユによって独自に理解されているように、大急ぎで駆け抜けるように、というのではなく——楽しむためである。

「(b) だがわたしは、いずれこの人生を未練気なく失うことができるように、何とか準備をしている。と言っても、それは人生が本来失われるべきものだからであって、決してそれが苦しいやなものであるからではない。(c) それに死ぬのをいやがらないということは、生きることを楽しむ人々にとってこそ、はじめて似つかわしいといえるのではなからうか。」(Ⅲ, 13, 1111)

モンテニユにとって問題なのは、〈死〉に集約されるころのあらゆる否定性の思想を排して、肯定性の思想が実践される場として〈生〉を享受することである。

「確かに大部分の人にとって、死の準備は死を迎えること以上に辛いことであった。」(Ⅲ, 12, 1051)

〈死への準備〉が困難を孕むのは、註釈家 Pierre Status によれば¹⁸、そしてわれわれが第二節で〈ストア派態度〉に関して指摘したことから理解されるように、生において死を現在のなものにすることをわれわれに要請するからである。それはしかし、人にとって唯一の経験という意味で非凡な死の瞬間を平凡なものにしてしまう。死から〈出来事〉としての瞬間性をはぎとり、死を生のうち^にに現前するものとしてとらえることは、生を完全に享受することを妨げる。つまり、生の本来性を損なう。なぜなら、生をそれ自体として生きるのではなく、死によって規定され、それに依存したものと^{して}生きることになるから。

モンテーニュによればそのような事態は、「高邁な」生き方の断念を意味する。

「(c) [……] 高邁な精神 (esprit genereux) は決して自分の中にとどまっては^いない。それはつねに望んでやまず、自分の能力よりも更に遠くを志してゆく。その実力を越える飛躍をする。もし前進もせず、急ぎもせず、退きもせず、ぶつかりもしなければ、精神は半分しか生きていないのである。」(Ⅲ, 13, 1068)

モンテーニュが充^たな生の享受を「高邁 (générosité)」の実現としてとらえていたことは、まず哲学史的な観点¹⁹から考察に値する。だがここでは、思考への挑戦にほかならない死に対して、われわれが投げ返すことのできる応答としてこの概念が、モンテーニュの思索のうち^に出現していることの哲学的な意義を強調しよう。この意義は、以下の言説のうち^に求められよう。〈死の考察〉において、調和のとれた視点からひとつの結論を死について決定的なしかたでくださことは、困難である。死は結局のところ、思考の主体の統一性を破綻させるだけでなく、その客体を充^た的なしかたで構成することもない。それはまた、思考の源泉ですらない。死はせいぜい、思考の対象の一部にしかなりえない。思考は、なるほど死をまったく退けることはできないし、そうしてもならないはずだが、だからといって、死に誘惑されることがあってもならない。思考が拒むべきはだから、死が思考に巢食^つてしまうことである。思考が死を模倣したり、その代役を務めたりすることは不可能である。なぜなら思考は、生の同義語にほかならないから。思考は、死へとむかってそのために準備するのではなく、「みずからの務めを果たす (faire son jeu à part)」(Ⅲ, 13, 1074) なら、それでじゅうぶんなのである。

(つざきよしのり 日本学術振興会特別研究員)*

¹⁸ Cf. Pierre Status, 'Montaigne et la mort : lectures philosophiques', in *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, 7^e série, n° 35-36, 1994, p. 69.

¹⁹ モンテーニュにおける「高邁」の概念とデカルトにおけるそれに関する連続／断絶の哲学史的解釈の試みは、すでに Denis Kambouchner によって提案されている ('Montaigne et le problème cartésien de l'estime de soi', in *Bulletin de la Société Internationale des Amis de Montaigne*, nouv. série, n° 1, 2007, pp. 99-111) が、ストア派のアウトケイア論との対照比較も含めた大規模な展開は未着手である。

*本稿は、科学研究費補助金による研究成果の一部である(研究課題「新資料作成を基礎とするモンテーニュとデカルトにおける人間学に関する問題論的研究」)。

Montaigne et l'exercice comme *præmeditatio mortis* Yoshinori TSUZAKI

Quelles sont les conditions qui permettent la méditation sur la mort (*præmeditatio mortis*) ? Dans quelle mesure peut-on se préparer, comme les Stoïciens, à la mort ? Ne serait-il pas, au contraire, nécessaire, pour vivre pleinement, d'écarter la pensée de la mort, donc la préparation à la mort ? Pour examiner ces questions, sinon les résoudre, nous abordons le chapitre intitulé « *De l'exercitation* » des *Essais*, dans lequel Montaigne expose son expérience de la chute : il semble avoir perdu la maîtrise de soi dans une brutale anamnèse qui correspondrait à la quasi-expérience de la mort, alors qu'en réalité, il était en position de « magnanime ». Non seulement il a conservé son épée à la main, signe de sa noblesse, mais aussi il a fait donner un cheval à sa femme, geste noble. La lecture philosophique de ce chapitre amène plusieurs remarques dont l'une des plus pertinentes pour notre propos est la suivante : la méditation sur la mort aboutit à une antinomie. D'une part, la mort nous subjectivise, car c'est le « moi » qu'elle vise. D'autre part, elle nous désobjectivise. Qu'est-ce à dire ? Si le sujet de la syncope est absent de lui-même, c'est l'habitude (*habitus*) qui remplace ici le jugement. Est-ce paradoxal ? Sans doute, car « je » suis mort, mais en même temps « je » garde ma dignité pour produire les gestes du magnanime. C'est à ce stade qu'on peut comprendre qu'à la limite, *le mort pense*. Dans quelle mesure ? Il ne s'agit certes pas d'une pensée réfléchie, donc sienne, mais de celle de la nature en lui, y compris la seconde nature qu'est l'habitude. Tout se passe comme si le sujet humain se substituait à un autre sujet : la nature. Dès lors, est-ce *la perte de cette nature* qui signifie proprement et foncièrement *la mort* ? Cette dernière ne vise pas forcément le « moi », sujet constitué de volonté et d'entendement, mais la seconde nature en moi. La mort désobjectivise donc le « moi ». Ce double effet de la pensée de la mort nous permet de conclure qu'une telle méditation n'est pas focalisée sur la mort *effective*, mais au contraire sur la nature, seconde ou non, mais en tout cas, la vie. S'il en est ainsi, méditer sur la mort, s'y préparer, cela signifie-t-il finalement s'interroger sur la vie ? On n'apprend donc pas à mourir, mais à vivre.

〔キーワード〕

修練、死、自然、主体、ハビトゥス