OUKA
The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	ラ・ボエシ『自発的隷従論』における「友愛」の諸相
Author(s)	山上, 浩嗣
Citation	待兼山論叢. 文学篇. 2013, 47, p. 1-18
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/54413
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

ラ・ボエシ『自発的隷従論』における「友愛」の諸相

山上　浩嗣

キーワード：友愛／圧政／隷従／自由／モンテーニュ

エティエンヌ・ド・ラ・ボエシ（Étienne de La Boétie, 1530-1563）は、ボルドー高等法院の裁判官であった28歳のとき、三つ年下の同僚ミシェル・ド・モンテーニュと知り合い、刎頸（ふんけい）の交わりを結ぶが、そのわずか四年後に世を去る。モンテーニュは、「友愛について」（De l'amitié）と題する『エセー』の一章をラ・ボエシに捧げ、「もしもこの生涯の全部を、彼との甘美な交際を楽しむために授かった四年間に比べるならば、それははかない煙にすぎず、暗く退屈な夜にすぎない」と記す（*Essais*, I, 28, p. 193[1)]）。

そのラ・ボエシは、若年時の著作『自発的隷従論』で、「友愛」（amitié）を主要な論点のひとつとしていた。彼は人間の自由を、各人に自然にそなわる「兄弟愛」に由来するものと認め、支配者の圧政と民衆の隷従を、相互の友愛の欠如によって説明しようとしている。モンテーニュにとって、友愛は特定の二者をつなぐ唯一無二の絆であったのに対して、ラ・ボエシにとってそれは、同じ社会に属する平等な人々を自由な状態に保つための必要条件なのである。

本論では、『自発的隷従論』読解の鍵となる「友愛」観念について、著者が親しんだ古典古代の著作家の思想、ならびにモンテーニュの思想との関連にも注目しながら考察する。この小著においてラ・ボエシは、「友愛」のなかに三つの異なった側面を見いだしていると思われる。それは、①自然の恩恵としての側面、②支配者からの「好意」としての側面、③善人同士の関係

としての側面である。順に検討しよう。

1　自然の恩恵としての友愛

ラ・ボエシは、自然は人間ひとりひとりに「兄弟愛」を与えたと主張する。

> しかし、自然のなかに、一目瞭然で、見えないふりをすることなど許されようもないものがあるとすれば、それは、神のしもべで人間の支配者たる自然が、われわれがみな互いを仲間として、というよりはむしろ兄弟として認識しあえるように、全員を同じかたちに、同じ型(かた)をもちいて――と思われるほどだ――作った、ということである。そして、たとえ自然がわれわれに贈り物を分配する際に、その恵みを、一部の者の身体あるいは精神に、ほかの者よりもいくぶんか多く授けたとしても、自然はわれわれを、狭い闘技場のなかに閉じこめるような仕方で、この世界に置こうとしたのではないし、強い者、知恵ある者を、森のなかに武装した山賊を放つような仕方で、弱い者をいじめるために、この世に置いたのではない。そうではなくて、このように、ある者には大きな分け前を、ある者には小さな分け前を与えることによって、自然は兄弟愛（fraternelle affection）を生じさせようとしたのだ。そして、ある者が人を助ける力をもち、ある者がそれを受け取る必要がある状況で、兄弟愛が行使されることを望んだのである。（*SV*, 31/25-26[2)]）

自然状態における人間相互の友愛は、われわれの姿がみな似ていることと、それにもかかわらず、われわれが生来もつ身体的・精神的能力がそれぞれ異なっていることに起因するという。強い者が弱い者を抑圧するのではない。仲間を思う心により、強い者は弱い者を守り、知恵ある者はそうでない者を助ける。愛は仲間の全員に、各人の資質とは無関係に、分け隔てなく与えられている。この点に、自分の敵をも愛せよと説くキリスト教の隣人

愛（charité）の理念の反映を認めることができる。そしてそのように相互に与えあう関係そのものが、相互の結びつきと愛情をいっそう強めていく。次は、上の続きである。

> したがって、次のことが言える。この自然という良母は、われわれみなに地上を住みかとして与え、いわば同じ家に住まわせたのだし、みなの姿を同じ型に基づいて作ることで、いわば、ひとりひとりが互いの姿を映しだし、相手のなかに自分を認めることができるようにしてくれた。みなに声とことばという大きな贈り物を授けることで、互いにもっとふれあい、兄弟のように親しみあうようにし、自分の考えを互いに言明しあうことを通じて、意志が通いあうようにしてくれた。どうにかして、われわれの協力と交流の結び目を強くしめつけようとしてくれた。われわれが個々別々の存在であるよりも、みなでひとつの存在であってほしいという希望を、なにかにつけて示してくれた。（*SV*, 31-32/26-27）

与え与えられる関係によって結ばれた人間たちは、互いの見かけの上での相似性も手伝い、もはや互いに他人ではなく、分身、「兄弟」となる。また同時に、各人のうちに、自分たちはみな等しく同じ「ひとつの存在」をなす部分であるとの意識も芽生える。そして、「声とことば」すなわち言語が、そのような各人相互の意志の伝達を容易にする[3)]。こうしてラ・ボエシは言う。「これらのことから、われわれが自然の状態において自由であることは疑いえない。われわれはみな仲間なのだから。そしてまた、みなを仲間とした自然が、だれかを隷従の地位に定めたなどという考えが、だれの頭のなかにも生じてはならないのである」（*SV*, 32/27）。

L・ジェルビエは、隷従を自然に反するものとするラ・ボエシの主張に、アウグスティヌスとアリストテレスの隷従に関する理論に対する明確な批判を見ている（ラ・ボエシは二人の名を挙げてはいないが）。アウグスティヌスは、原罪による人間の意志の堕落が隷従の起源であるとみなす。神は地上

の平和を維持するために、人間たちを支配者に服従するように定めた[4]。「奴隷状態の最初の原因は罪であり、これによって人間は他の人間を契約のきずなで服従させるにいたるのである」(『神の国』XIX, 15)。一方アリストテレスは、人間の本性のなかに共同体(家族、村、町)の形成作用を認め、個人の存在よりも共同体の原理(すなわち隷従)が先立つとするほか、生物間に階層秩序が存在する以上、隷従は自然な事態であると考えた[5]。たしかに、二つの伝統思想は、自然状態において人間は相互の兄弟愛によってみなが自由と平等を享受していたとするラ・ボエシの思想とは、明らかな対照をなしている。

だが、ラ・ボエシの考える自然状態は、かつて実際に生じえたのだろうか。彼はそれを現実に可能な社会として構想したのだろうか。彼は、人間の友愛心が、自然が定めた目的を外れる傾向をもつことを示唆している。

> われわれの本性からして、友愛という公共の義務(les communs devoirs de l'amitié)は、われわれの生涯の大部分を占めている。よって、徳を愛し、勲功を敬い、善とそれが生じた原因に感謝し、ときには自分の安楽を犠牲にして、敬愛する相手、敬愛に値する相手の名誉や利益を高めるのに努めること、これが理性にかなった態度である。したがって、もし一国の住民が、自分たちの安寧を維持するためのすぐれた見通し、自分たちを敵から守るためのすぐれた胆力、自分たちを統治するためのすぐれた配慮を備えていることを、言行によって示してくれるような偉大な人物を見つけたとすれば、やがてその人物に服従することに慣れ、彼を誇りに思い、いくぶんかの優位を授けるにいたるものである。だが、せっかく善行をなしていたいままでの地位からその者をどけて、わざわざ悪をなすかもしれないような場所に据えるのが賢明なこと(sagesse)かどうか、私にはわからない。もっとも、善だけを与えてくれた人物ならば、いかなる悪行の心配もなかろうと考えるのは、少なくとも善意(bonté)を示すことになるとは言えよう。(*SV*, 26-27/12-13)

人間は、友愛心から、徳に優れ偉業をなした人物を敬い、共同体に安寧をもたらしそれを維持した人物に感謝を捧げる。同じく友愛心から、その人物に統治者としての地位を授け、彼に服従する。だが、このときその友愛は、ラ・ボエシの言う自然の目的に反する結果をもたらしてしまう。自然の恩恵としての友愛は、人間同士を、生来の能力の不均衡にもかかわらず仲間にし、平等にし、各人の自由を保障するものであった。上に描かれた過程は、人間が衷心から友愛を発揮すればするほど、特定の人物による統治を許容し、好んでその者の支配に服するようになるという現実を示している。同時にこのことは、ラ・ボエシが想定する自然状態が、いかに実現困難であるかを物語っている。

ラ・ボエシにとって、どれほど有徳の人物であっても、他者の支配を歓迎するような「友愛」は、自然の友愛とは区別されるべきものである。自然の恩恵としての友愛は、各人が与え与えられる関係を結ぶことで、集団の均一性と連帯を生み出す。対してここでの友愛は、服従者から支配者への一方向の奉仕へと帰着してしまう。通例、これまで「善だけを与えてくれた人物」も、高い地位に就いたとたんに悪をなすようになる。これは、『自発的隷従論』全体を通じてくり返し強調される認識である[6)]。悪人による支配が圧政を引き起こすのではなく、支配者たる地位が善人を悪人に変えてしまうのだ。自己と他者の対等で自由な関係を損なう可能性のある行いは、真の友愛に基づいたものとは言えない。それはせいぜい、「善意」と呼ばれるより場当たり的な感情に発する、思慮を欠いたふるまいにすぎないのである。

だが、その「善意」のふるまいにしても、「理性にかなった態度」である以上、多くの人間は、その瑕疵に気づくこともない[7)]。人間は実際には、自然の賜物である「兄弟愛」としての純粋な友愛によって他者と交わることができず、否応なしに支配者と被支配者からなる階層秩序のなかに組み入れられてしまっているのである。

2　支配者からの「好意」としての友愛

上の「善意」は、民衆から支配者に対する一方的な友愛であり、みずからの自由ではなく隷従状態を招来する。それは、人間が自然から与えられた原初の友愛（「兄弟愛」）からすれば、不当で不完全な友愛であった。『自発的隷従論』のなかでラ・ボエシは、支配者から民衆に対する友愛のありかたも描き出している。あらかじめ言えば、これもまた、「好意」（faveur）や「恩恵」（grâce）というかたちをとるが、実のところ、自然状態の友愛とは似て非なるものである。

『自発的隷従論』において、古代のスパルタ人は、ヴェネツィア人とならんで、自由を渇望する勇敢な民の代表例として登場する。ラ・ボエシは、ヘロドトスの『歴史』（VII, 133-135）で語られる次の挿話を紹介している。かつてスパルタ人は、ペルシア王クセルクセスの使者を殺した。先祖が犯したこの罪を償うために、二人のスパルタ人がペルシアに向かった。その道すがら、二人はペルシアの高官ヒュダルネスの館に迎え入れられた。ヒュダルネスは、客人たちの勇気に感じ入り、もし二人がクセルクセス王の家臣になれば、きっと二人ともギリシアの都の支配を任されるだろうに、なぜかくも「王の友情」（l'amitié du roi）を拒むのかと尋ねた（*SV*, 36-37/38-39）。スパルタ人たちは答えた。「あなたは王の好意（la faveur du roi）を授かりましたが、自由の味がいかなるものか、それがいかに甘美なものかはご存じないのです。もしあなたがそれを求めたことがおありならば、ご自身がわれらに、槍や楯をもってしてではなく、歯と爪をもって、それを守るようにと助言なさるでありましょう」（*SV*, 37/40）と。

L・ジェルビエの適切な着眼によれば、ここでの「王の友情」「王の好意」はともに、臣下が王に対して忠誠を誓うことに対する褒美、見返りであって、それ自体が、与える者と与えられる者との間の身分差を前提としている[8)]。ヒュダルネスは、「あなたがたがもし王のもとにあれば」« si vous étiez à lui » という、露骨に所有関係を含意する句を二度くり返している（*SV*,

37/39,40)。モンテーニュは言う。「なにかを頂戴して、そのせいで、感謝という名目により、わが意志が抵当に入れられてしまうことほど、私にとって高くつくものはない[9]」(*Essais*, III, 9, p. 966)。贈与は、相手に恩を売り、自分に従わせるための有効な手段ともなるということだ。圧政者はしばしば、このことを意識して、さまざまな手口で民衆をもてなす。ラ・ボエシは、ネロやカエサルの暴政に苦しめられた民衆が、二人が生前に催した遊戯や饗宴を偲び、彼らの死を悼んで服喪したことを嘆いている(*SV*, 43/55-56)。圧政者の「好意」は、相手の自由を願うどころか、隷従をますます強化する「偽の友愛」(pseudo-amitié)(L・ジェルビエ)にほかならない[10]。

ところで、ラ・ボエシは、支配者と民衆の中間に位置する人々が、圧政を堅固に維持する機能を果たしていることを指摘している。彼の説明はこうだ。圧政者ははじめ、群衆の支配のために数人の身近な家臣を利用し、彼らを優遇する。すると彼らは、その恩恵を失わないために、以後主君の悪行に積極的に加担し、その権力の維持に努める。同様にこの数人は、それぞれ十人ほどの手下を優遇し、仲間に引き入れる。すると数十人が圧政の支持者となる。次にこの数十人の各人が同じく十人ほどの従者をつくり、ついでこの従者も同様の手順で手下を従えていくと、やがては、支配される側にありながら圧政者を積極的に支える「小圧政者」(petits tyranneaux)が何百万人にものぼることになる(*SV*, 47/66-67)。このように階層化された身分体系の膨大な中間層は、上位の者に剥奪される以上のものを下位の者から搾り取ればよい。そうして、彼らは体制の変革ではなく、むしろ強化を望むのである。

ここで、小圧政者たちは、圧政者と結託することで自身も利益を享受するという点で、わずかな贈与とひきかえに隷従を強いられる民衆に比べれば多少は恵まれた境遇にある——そのように考えるのは間違いである。圧政者と小圧政者は友愛の関係にはなく、たんに「共謀者」(complices)にすぎない[11]。共謀とは、相互の人格への愛や尊重によって結ばれる関係ではなく、共通の利益を(しばしば第三者から奪うことによって)効率よく獲得するための便宜的な結びつきである。とすればそれは、利益を得られる見込みが低

下することによって、あるいは双方のいずれかの気まぐれによって、すぐに破綻してしまう可能性がある。また、小圧政者たちは、主君からの庇護を維持するために、たえずその心変わりにおびえながら、自分を枉げてまでも忠誠心を目に見えるかたちで表現することを強いられる[12)]。圧政者と小圧政者の関係もやはり、些少な恩恵と絶えざるへつらいとの交換によって成り立つ不安定な結びつきにすぎない。

このようにして、圧政者の友愛――「偽の友愛」――は、人間の自然状態における純粋な友愛とは異なり、偶発的で刹那的なものである。圧政者からどれほど強い信頼や愛情を得ていても、いつその寵を失い、失脚し、破産させられ、暗殺されるかわからない。ラ・ボエシは、この点について多数の例を挙げて強調している。次はそのひとつである。

> セネカ、ブルス、トラセアは、善人三人衆（cette terne de gens de bien）である。このうちの二人［セネカとブルス］は、不運によって圧政者［ネロ］に近づくことになり、もろもろの仕事を請け負うことになった。二人とも彼から高い評価を受け、厚遇され、そのうちのひとり［セネカ］は圧政者自身の教育をさえ担い、その幼時の教育が主君からの友愛の保証（gage de son amitié）となると期待した。しかしこの三人は、その残酷な死にかたによって、邪悪な主君の庇護（faveur）などほとんど当てにならないということを十分に示す例となった。実際のところ、かくも偏狭な心をもつ者から、どんな友愛を期待できるというのだろう。この者は、みずからに従わせている自分の国をも憎み、自分を愛することもできないがゆえに、自分で自分を貧しくし、みずからの帝国を破壊してしまうのである。（*SV*, 50/73-74）

臣下が主君に対していかに衷心からの忠誠と奉仕を捧げても、主君はそれに対してなんら恩義を感じないどころか、その恩を仇で返すことがある。先に見たように、主君の「好意」（庇護）は臣下の忠誠心に対するかたちばかり

の見返りであるが、主君にとって絶対的に有利であるそのような関係さえも、主君自身の恣意によってたちまち壊れてしまう（セネカは、ストア哲学の影響を受けた道徳規範を説こうとしてネロの不興を買ったとされる）。圧政者は、このような独善的な「偽の友愛」を、次々と異なる相手に与えては取り消し、そのつどその相手を滅ぼしていく（ネロは妻のポッパエア、母のアグリッピナをも殺害した）。

だが、圧政者の好意がかくも不安定ではかないという事実はそのまま、圧政者自身の地位と命も安泰ではないということを示す。側近の者たちはしばしば、圧政者の心変わりを察知し、自分が殺される前に相手を暗殺するものだからだ[13)]。上の引用の末尾には、圧政者は「自分を愛することもできない」（ne se savoir pas encore aimer）との句があるが、これは、圧政者には、自己の独善的で信義にもとるふるまいが、結局は自分の身を滅ぼす結果になるということが理解できない、ということを告げている。圧政者は、その場かぎりの欲望に目がくらんで他人の信頼を傷つけるふるまいをくり返すことで、みずからの身を危険にさらしている。知らぬ間に、自分を愛する、自分の身を大切にするという、もっとも究極的であるはずの目的をも蔑ろにしてしまっている。圧政とは、過剰な自己愛としての「支配欲」（libido dominandi）の結果である。これが皮肉にも、やがては正当な自己愛（基本的な生存欲求）に反する結果を生じさせるというわけだ。逆に言えば、自己愛は過大でないかぎりにおいて、友愛（他者への愛）を妨げるどころか、その基盤となるのである[14)]。

このことはまた、『自発的隷従論』末尾において、圧政者は死後に神から「格別の罰」（quelque peine particulière）を受けると語られていることにも対応している（*SV*, 53/81）。神の掟としての「隣人愛」（charité）に背き、地位と権力を悪用して他者に対して横暴にふるまった者は、おのれの身に永遠の不幸を招くことになる[15)]。

次に、ラ・ボエシが理想とする真の友愛について見よう。

3 「聖なるもの」としての友愛

ラ・ボエシは、『自発的隷従論』末尾に近い次の一節で、「友愛」を初めて明確に定義する。

> 友愛とは神聖な名であり、聖なるものである（l'amitié, c'est un nom sacré, c'est une chose sainte）。それは善人同士（gens de bien）の間にしか存在しないし、互いの尊敬（mutuelle estime）によってしか生まれない。それは利益（bienfaits）によってではなく、むしろよき生きかた（la bonne vie）によって保たれる。ある人がある人のたしかな友となるのは、相手の公正さ（intégrité）を認めることによってであり、それを保証するのは、その人の自然の善良さ（son bon naturel）、誠意（la foi）、誠実さ（la constance）である。残酷、裏切り、不正のあるところに友愛は存在しえない。そして、悪人どもが集うとき、生じるのは陰謀（complot）であって友好（compagnie）ではない。彼らは友愛を与えあうのではなく、互いに恐れあっている。彼らは友人（amis）同士ではなく、共謀者（complices）なのである。
>
> だが、仮にそんな不正な共謀関係が友愛を妨げないとしても、そもそも圧政者にたしかな友愛の情（un'amour assurée）を見いだすのはむずかしいだろう。なぜなら、圧政者はすべての人の上位にあり、仲間がまったくいないので、すでにして友愛の領域の外にいるからだ。友愛は平等（l'équalité）のなかにしか真の居場所（son vrai gibier）を見いださない。友愛は片足を引きずるのを好まず、つねに左右の均衡を保つのである。（*SV*, 51/76-77）

友愛とは、善人同士の関係であり、相互のよき生と公正さ、誠実さによって維持され、平等な個人間に成立する「聖なるもの」だという。これは、身分差を前提とし、利益を目的とした共謀にほかならず、支配者の恣意あるいは

臣下の謀反によってたえず消滅する可能性のある「偽の友愛」とは明らかに対極にあるものである。

善人同士の関係とはどういうことか。それはまず、各人の独善的な利益や利得（bienfaits）を目指した関係ではない（利益を目的とした関係は、上に言う「悪人ども」のそれであり、「陰謀」または「共謀」と呼ばれる）。その根底にあるのは、相手の善性（徳）、公正さ、つまりは相手の人格そのものへの愛であり、敬意である。この場合、各人が求めているのは、自分ではなく相手の幸福であり、相手の幸福が自分の幸福となる。

第1節で見たように、相手の人格への敬愛がその人に対する服従を引き起こし、その人が支配者の地位を受け入れた場合、友愛関係は保てなくなる。「友愛は平等のなかにしか真の居場所を見いださない」からだ。善人同士にあっては、「互いの尊敬」によって、このような身分の差は生じない。だれもが他を尊敬することで謙虚にふるまうため、他を服従させようと考える者がいないのである。

ここで言う平等は、たんに身分の上下がないということだけではなく、各人の間にいかなる義務も束縛もないということを意味する。ある人が他者に対して親切を施すとき、彼は相手の感謝や返礼を求めているのではなく、その行為そのものを目的としている。善人同士の間では相手の幸福がそのまま自分の幸福となるからだ。相手はいかなる恩義や負い目をも感じる必要はない。返礼もまた、義務感からではなく自発的になされるであろう。圧政者の恩恵は、相手の忠誠と隷従を強化するものであったが、善人同士の贈与は、互いの自由を損なわない。

また、この関係は、「よき生きかた」すなわち有徳な生活によって維持されるとあるように、各人の心身の持続的な鍛錬の結果もたらされるものである。友愛関係にある善人たちは、その生来の善性（「自然の善良さ」）を、よき生によってさらに磨き上げているのである。このとき各人の人格はともに高潔であり、その意味で彼らは共通の性質（「公正さ」「誠実さ」）をもっていると言える。

ラ・ボエシは、以上のような善人同士の友愛を「聖なるもの」とみなした。このように見ると、この「聖なる友愛」は、最初に見た人間の自然状態の友愛とも異なることは明らかである。「自然の友愛」は、天賦の能力が不均一な者同士の関係であり、そこにおいて愛は、相手の資質とは独立に、仲間の全員に平等に与えられる。対して、「聖なる友愛」は、同等に優れた人格をもつ個人間の相互の尊敬によって成り立つという点で、愛の対象は限定的・選択的である。また、「自然の友愛」は人間の「理性にかなった態度」によってすら維持できない脆弱なものであったのに対して、「聖なる友愛」は、たんなる自然による所与ではなく、有徳な生を経た者同士の相互の信頼によって発生し、末永く維持されるものである。ラ・ボエシは、これを政治的共同体内における理想の人間関係とみなしている。

このような考えには、アリストテレスからの影響が明らかである。アリストテレスは、「愛」（フィリア）を、①「善きもの」（アガトン）による愛、②「快適なもの」（ヘーデュ）による愛、③「有用なもの」（クレーシモン）による愛の三つに区別した上で、②と③を「非本来的な性質の愛」、①を「究極的な性質の愛」とそれぞれ位置づけ、この①を、「善き人々、つまり卓越性において類似した人々の間における愛」と説明している。彼はさらに、「善き人々」は「善き人たるかぎりにおける相手かたにとっての善」を願うのであり、そのような人々こそが、「最も充分な意味における親愛なる人々（フィロイ）たるのでなくてはならない」と言う[16]。ラ・ボエシの「聖なる友愛」は①に、圧政者による「偽の友愛」は③（あるいは②）に相当すると言えるだろう。

また、キケロは『友情について』でこう語っている。

> 徳が、徳こそが、［…］友情を結び合わせ、そして保っていくのだよ。徳の中には万物の協調があり、性格の安定と変わらぬ節義がある。徳が現れ出でて光を放ち、他者の中に同じものを見て知ると、接近していき、相手の持つものを互いに受けとる。そのことから愛（amor）または友情（amicitia）が燃えあがる［…］。愛する（amare）というのは、

> 欠乏を補うためでも実益を求めるためでもなく、ただ愛するものを大切にすることに他ならない[17)]。

キケロの考えは、「徳」の力が友愛関係をつくるとする点、友情が自身と共通の性質をもつ相手との間に結ばれるとする点、友情を相手の人格に対する無私の愛とみなす点で、ラ・ボエシの思想に通じている[18)]。

『自発的隷従論』には、三つの異なった友愛が描かれている。第一に、自然が人間に与えた「兄弟愛」としての友愛（「自然の友愛」）、第二に、支配者が臣下の服従を強化するために与える「好意」としての友愛（「偽の友愛」）、そして第三に、対等かつ自由な善人同士の間に成立する「聖なるもの」としての友愛（「聖なる友愛」）である。

「自然の友愛」は、「神のしもべで人間の支配者たる自然」（*SV*, 31/26）が定めた人間の「公共の義務」（*SV*, 26/12）として提示されている。人間は、姿形の似た同胞たちと助けあい、言語によって意志を通わせて、相互の自由を尊重しなければならない。だが、われわれはその絶対の掟――「隣人愛」に比すべき掟――を守る能力を失ってしまっている。われわれが「生まれながらにしてもつ理性の種子」（naturelle semence de raison）は、多くの場合、悪しき習慣によって「窒息し、流産して」しまっているからだ（*SV*, 31/25）。

「偽の友愛」は、そのような絶対の掟からの極端な逸脱状態を示す。これによりラ・ボエシは、支配者からのささいな「好意」とひきかえに隷従に甘んじる民衆の愚かさを痛罵し[19)]、姑息な手段によって自己本位の欲望を満たす圧政者とその共謀者たちの不正を糾弾する。彼はその上で、圧政が「完全に寛大で善なる神」に反する行いであると告げ、その張本人たちに神罰が下されることを祈念している（*SV*, 53/81）。

「聖なる友愛」は、ラ・ボエシが理想視する人間関係を示すばかりでなく、社会に生きるあらゆる人間が目指すべき最高の規範を表している。それは、正義、謙遜、誠実さなどのさまざまな美質を統合した上位の徳であり、天賦

の資質ではなく、「よき生活」を通して身につけられる習性（エートス）である。「自然の友愛」は、神が人間に望んだ関係であったが、人間の堕落した本性のせいで維持されることがなかった。「聖なる友愛」は、人間がみずからの弱さを自覚し、それをみずからの力で克服することによって獲得することが期待される状態なのである。「自然の友愛」がキリスト教の隣人愛をモデルとしていたのに対し、「聖なる友愛」はアリストテレスやキケロの友愛（philos, amicitia）の理念に即して構想されている[20)]。

『自発的隷従論』は、三つの友愛の描写によって、太古に神から人間に課された掟、その掟を蔑ろにする現在の人間の堕落した状況、そして、われわれが未来において実現すべき行動の規範を示した。これによりラ・ボエシは、支配と隷従の現況をあくまでも歴史の異常事態であると位置づけ、友愛の実現と自由の回復を人間の尊厳に関わる道徳的課題として語っている。また、政治的共同体を、たんに共通の利益を追求する者たちの集団ではなく、優れた徳を備えた人々の集まりとして構想しているのである[21)]。

（本稿は、「平成23-25年度科学研究費補助金・基盤研究(C)・課題番号23520377」による研究成果の一部である。）

［注］

1） モンテーニュ『エセー』からの引用に際しては、次のテクストに従い、該当箇所を「*Essais*, 巻, 章, 頁」のように示す。Montaigne, *Essais,* éd. P. Villey, sous la direction de V.-L. Saulnier, Paris, PUF, « Quadrige », 3 vol., 1992.

2） 『自発的隷従論』からの引用に際しては、次のテクストに従う。La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, texte établi et annoté par André et Luc Tournon, suivi de *Les paradoxes de la Servitude volontaire* (études de six auteurs), Paris, Vrin, 2002. 翻訳は次の拙訳書に従う（一部表記を改めた）。ラ・ボエシ『自発的隷従論』西谷修監修、山上浩嗣訳、ちくま学芸文庫、2013年。引用箇所は「*SV,* 原書頁/訳書頁」のように示す。

3） 人間は理性と言語を用いて仲間との社交を重ねることで、高い教養と正しい判断を身につけていくとの考えは、古典古代のレトリックの伝統をくむエラスムスやモンテーニュにも親しい。次を参照。宇羽野明子「フランス人文主義の友愛観への一考察―ラ・ボエシの『自発的隷従論』をめぐって」『法学雑誌』48-1号、大阪市立大学法

学会、2001年8月、190-230頁。

4) そして支配者は、邪欲の最たるものである「支配欲」に囚われ、心を荒廃させてしまうがゆえに、みずからに服従する人々よりもなお不幸であるという（『神の国』XIX, 15）。

5) Laurent Gerbier, « Les paradoxes de la nature dans le *Discours de la servitude volontaire* de La Boétie », in La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, suivi de *Les paradoxes de la Servitude volontaire, op. cit.*, pp. 115-130.

6) 「しかしながら、冷静に考えてみれば、ひとりの主君に服従することは、不幸の極みである。その者が善人であるという保証はまったくないからだ。彼はいつでもみずからの権限で悪人になれるわけだ」（*SV*, 25/10）。
プラトンは『国家』（VIII, 18）にて、独裁者が暴君と化する過程を次のように描いている。「『それにまた、彼［僭主］を擁立することに協力して、現在権力ある地位にある者たちのなかからは、彼に対してもお互いに対しても自由に物を言い、事態をとがめる者が何人か出てくるだろうね――人並以上に勇気のある人々がいたならば？』／『当然考えられることです』／『そこで僭主（独裁者）は、支配権力を維持しようとすれば、そういう者たちのすべてを排除しなければならない。ついには敵味方を問わず、何ほどかでも有為の人物は一人も残さぬところまでね』／『ええ、明らかに』／『そういうわけだから、彼は、誰が勇気のある人か、誰が高邁な精神の持主か、誰が思慮ある人か、誰が金持であるかといったことを、鋭く見抜かなければならない。こうして彼は、そういう人々のすべてに対して、好むと好まざるとにかかわらず敵となって陰謀をたくらまなければならないという、はなはだ幸福な状態に置かれることになるのだ――国家をすっかり浄めてしまうまでは』」（藤沢令夫訳、岩波文庫、下巻、231-232頁）。

7) 数少ない例外のひとつが、ヴェネツィアの民である。「ヴェネツィア人は、きわめて自由に生きているので、一番のならず者ですら、みなの王になりたいなどとは考えない、稀有な民である。彼らは、自由を維持するための熟慮と警戒においてはだれにも負けないという気概だけを抱いて生まれ、育つ。そしてみずからの自由を少しでも失うのであれば、ほかの地上の幸福をすべて与えられても受け取らないように、揺りかごのなかからすでに教えられ、しつけられているのだ」（*SV*, 35-36/37）。

8) Laurent Gerbier, « “C’est un nom sacré, c’est une chose sainte.” L’incompatibilité de l’amitié et de la tyrannie dans le *Discours de la servitude volontaire* », in *Amitié & Compagnie. Autour du Discours de la servitude volontaire de La Boétie. Cahier La Boétie, 1*, études réunies par S. Geonget et L. Gerbier, Paris, Classiques Garnier, 2012, pp. 117-118.

9) ナタリー・Z・デーヴィスは、『贈与の文化史―16世紀フランスにおける』において、主として『エセー』III, 9「空しさについて」の記述に基づいて、贈与と義理に関するモンテーニュの思想について分析している（宮下志朗訳、みすず書房、2007年、142-145頁）。
Cf.「もしもご子息の教師が私の考えと同じなら、ご子息のなかに、国王に対するきわめて忠実な、献身的な、勇気ある臣下となろうとする意志を育てるでしょう。しかし

その教師は、ご子息が公の義務（un devoir publique）以外のことで国王に取り入ろうとするならば、その気持ちを冷ましてくれることでしょう。そういう個人的な恩義（ces obligations particulieres）には、われわれの自由を損なうさまざまな弊害があるのに加えて、金で雇われ買われた人間の判断はそれだけ不完全で、不自由であるか、さもなければ、無謀と忘恩に汚れているものです」（*Essais*, I, 26, p. 155）。

10）ラ・ボエシは、トルコ大王が、豪華な贈り物によって、高名な医師であったヒッポクラテスを側近にしようとしたが、隷従を忌避するヒッポクラテスはそれをはねつけたという挿話も紹介している（*SV*, 40/48-49）。

11）小圧政者たちは、「彼（圧政者）に誘われて、共謀して残虐な行いにふけり（pour être les complices de ses cruautés）、逸楽の場に同伴し、淫行のお膳立てをする。また、略奪したお宝のおこぼれにあずかる」（*SV*, 47/66）。

12）ラ・ボエシは、小圧政者の置かれた状況を次のごとく描いている。「農民や職人は、隷従はしても、言いつけられたことを行えばそれですむ。だが、圧政者のまわりにいるのは、こびへつらい、気を引こうとする連中である。この者たちは、圧政者の言いつけを守るばかりでなく、彼の望む通りにものを考えなければならないし、さらには、彼を満足させるために、その意向をあらかじめくみとらなければならない。連中は、圧政者に服従するだけでは十分ではなく、彼に気に入られなければならない。彼の命に従って働くために、自分の意志を捨て、自分をいじめ、自分を殺さねばならない。彼の快楽を自分の快楽とし、彼の好みのために自分の好みを犠牲にし、自分の性質をむりやり変え、自分の本性を捨て去らねばならない。彼のことば、声、合図、視線にたえず注意を払い、望みを忖度（そんたく）し、彼の考えを知るために、自分の目、足、手をいつでも動かせるように整えておかねばならない」（*SV*, 49/70-71）。

13）「こうしてドミティアヌスはステパヌスによって、コンモドゥスは愛人のひとりによって、アントニヌスはマクリヌスによって、それぞれ殺害されたのだし、ほかのほとんどすべての圧政者も同様であった」（*SV*, 51/75-76）。

14）L・ジェルビエは、ラ・ボエシが考える友愛の根本に正当な自己愛があることを指摘している。次を参照。L. Gerbier, « “C’est un nom sacré, c’est une chose sainte.” ... », art. cit., pp. 119-120.

15）「隣人愛」と「神への愛」はともにcharitéであり、同じ心の動きの二側面を表す。この隣人愛が、結局は正しく自己を愛することにつながるという思想は、「自己愛」を激しく糾弾するパスカルにも認められる。次の拙論を参照。「パスカル『パンセ』における「愛」」『愛を考える―キリスト教の視点から』平林孝裕ほか編、関西学院大学出版会、2007年、111-137頁。

16）『ニコマコス倫理学』高田三郎訳、岩波文庫、下巻、VIII, 3、71-73頁。また、次を参照。Anne Dalsuet, « Trois questions posées au texte », in La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, translation en français moderne par M. Marrache-Gouraud, notes réalisées

par M. Marrache-Gouraud et A. Dalsuet, dossier réalisé par A. Dalsuet, Paris, Gallimard, « Folio Plus Philosophie », 2008, p. 136 *et sq.* ; L. Gerbier, « “C’est un nom sacré, c’est une chose sainte”... », art. cit., p. 123.

17）キケロー『友情について』中務哲郎訳、岩波文庫、XXVII、80-81頁。

18）なお、後年モンテーニュは、ラ・ボエシとの友情について次のように語っている。ラ・ボエシが「聖なるもの」とみなす友愛のありかたと、多くの点で響き合っている。
「私が話している友情においては、二つの魂は混じり合い、完全に溶け合っていて、もはやそれらの縫い目もわからないほどである。[…] この高貴な交わりにおいては、ほかの友情をはぐくむような、義務や利益（les offices et les bienfaits）は、考慮にも値しない。なぜなら、われわれの意志は完全に融合しているからである。[…] その和合は、アリストテレスの適切な定義によると、〈二つの体をもつひとつの魂〉にほかならず、二人の間にいかなる貸し借りもありえないのだ」（*Essais*, I, 28, pp. 188-190）。
「真の友情（私はそれに通じている）にあっては、私は自分のほうへ友を引っ張るよりも、友のほうへ自分を与える。彼が私を益するよりも、私が彼を益することを好むだけでなく、彼が私よりも彼自身を益することを好む」（*Essais*, III, 9, p. 977）。

19）「哀れでみじめな、愚かな民衆よ、みずからの不幸にしがみつき、幸福には盲目な人々よ！」（*SV*, 30/21）。

20）ジャック・デリダは、アウグスティヌスの友愛観が、ギリシア的な友愛とキリスト教的隣人愛との統合を可能にしたと論じている。次を参照。J・デリダ『友愛のポリティクス』鵜飼哲ほか訳、みすず書房、1巻、2003年、第七章「私に連れ添う者」とくに287-291頁（同章ではモンテーニュの友愛観についても、アリストテレスの友愛概念との関連で論じられている）。なお、「友愛」（amitié）のもつ多義性とその観念の歴史的変遷について、次に簡にして要を得た説明がある。Alain Rey (dir.), *Dictionnaire culturel en langue française*, Paris, Le Robert, 2005, 4 vol., art. « amitié ».

21）この最後の点において、ラ・ボエシは、モンテーニュやパスカルと著しい対照を示している。モンテーニュは、選ばれた個人間に成立する理想の友愛（注18参照）を、現実の政治的共同体において応用可能なものであるとは考えていない。「政治（les affaires du monde）に適した徳にはたくさんの襞や奥まった場所があり、あちこち折れ曲がっていて、うまく人間の弱さと手をつないでいけるようになっている。それは混じりもののある人為的な徳であって、まっすぐで、明白で、不変のものではないし、純粋無垢なものでもない」（*Essais*, III, 9, p. 991）（宇羽野明子、前掲論文、221-223頁をも参照）。パスカルにおいてもまた、政治の秩序を実現するのは「愛」（神への愛／隣人愛）（charité）ではなく、それとは正反対の「邪欲」である（拙論「パスカルにおける「習慣」の問題」『フランス哲学・思想研究』12号、日仏哲学会、2007年、16-27頁を参照）。

（文学研究科准教授）

RÉSUMÉ

Les trois aspects de l'« amitié » dans le *Discours de la servitude volontaire* d'Étienne de La Boétie

Hirotsugu Yamajo

Dans le *Discours de la servitude volontaire* d'Étienne de La Boétie (1530-1563), on peut trouver trois aspects différents de l'amitié. D'abord la « fraternelle affection », le précepte d'amour envers les compagnons, que la nature a imposé à tout être humain (*l'amitié naturelle*) : peu d'hommes l'ont pourtant suivi à cause de notre raison corrompue. Ensuite la « faveur » feinte du tyran qui tente de soumettre le peuple de manière plus efficace (*la pseudo-amitié*) : c'est un vice extrême qui mériterait une importante peine divine. Enfin la « mutuelle estime » qui s'établit entre les « gens de bien » égaux et indépendants (*l'amitié sainte*) : c'est l'état de la communauté idéale que tout homme doit tâcher de réaliser à travers « la bonne vie », c'est-à-dire la vie vertueuse qui mérite le respect d'autrui. Ainsi ces trois formes d'amitié représentent respectivement 1° la condition primitive et fictive, 2° la condition actuelle et condamnable, ainsi que 3° la condition future et normale de la cité humaine. La Boétie, à l'instar d'Aristote, considère l'amitié comme la vertu par excellence de la politique, alors que chez un Montaigne, c'est un rapport privé et privilégié entre deux personnes.