



# HOKKAIDO UNIVERSITY

|                  |                                                                                           |
|------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------|
| Title            | 堀田善衛における作家・芸術家の肖像（４）：モンテーニュ                                                               |
| Author(s)        | 水溜, 真由美                                                                                   |
| Citation         | 北海道大学文学研究科紀要, 153, 89（右）-120（右）                                                           |
| Issue Date       | 2017-11-20                                                                                |
| DOI              | <a href="https://doi.org/10.14943/bgsl.153.r89">https://doi.org/10.14943/bgsl.153.r89</a> |
| Doc URL          | <a href="https://hdl.handle.net/2115/67950">https://hdl.handle.net/2115/67950</a>         |
| Type             | departmental bulletin paper                                                               |
| File Information | 153_06_mizutamari.pdf                                                                     |



## 堀田善衛における作家・芸術家の肖像（4）

— モンテーニュ

## 一 はじめに

水 溜 真由美

堀田善衛は、最晩年にフランスの思想家ミシェル・ド・モンテーニュの評伝『ミシェル 城館の人』全三巻を集英社より上梓している（一九九一年、九二年、九四年）。これまで本誌に三回にわたって連載した「堀田善衛における作家・芸術家の肖像」<sup>①</sup>を締めくくる本稿では、同書が描くモンテーニュ像について検討したい。一六世紀フランスの宗教戦争の時代を生きたモンテーニュは、西行、鴨長明、藤原定家、ゴヤと同様に、紛れもなく乱世を生きた作家・芸術家の一人である。けれども、堀田とモンテーニュとの関わりは、他の四者の場合とはやや異なっていたようだ。

堀田は、『ミシェル 城館の人』連載中に行なわれた講演において、『方丈記私記』、『定家明月記私抄』、『ゴヤ』に

ついで、いずれも「戦時中に背負い込んだテーマ」を作品化したものと述べている。他方、『ミシエル 城館の人』については、「戦時中の自分というものからやつと解放されたのは、今書いているモンテーニュ（略）ですね。もちろん、戦時中にも少しはモンテーニュのものは読みましたけど、その時代に背負い込んだテーマではなくて、私がある一定の年齢、たとえば七十歳を越えようと、もくもくと胸の中に湧き上がってくる人物、それがモンテーニュだったわけです<sup>(3)</sup>」と語っている。

とはいえ、『ミシエル 城館の人』第一部のタイトル「争乱の時代」が示すように、堀田がモンテーニュを、西行、長明、定家、ゴヤと同様に、乱世を生きた作家・芸術家として捉えていることに変わりはない。そもそも、堀田が描く作家・芸術家の肖像の土台になった「乱世」の体験が十五年戦争期を出発点とする重層的な体験であることを考慮するならば、堀田のモンテーニュ論と戦時中の体験は深く結びついていると言える。その証といふべきか、南京事件を題材にした『時間』（新潮社、一九五五年）には、南京において日本軍の蛮行を目撃する主人公の陳英諦が、宗教戦争の時代を生きたモンテーニュが「劫掠の市街に住して自家の扉を開け放していた」ことを想起しつつ『エセー』の一節を引用するくだりがある<sup>(5)</sup>。

ところで、日本の十五年戦争期には、宗教戦争をファシズム台頭の時代状況と重ねながら、モンテーニュを始めとするユマニズムの思想家にアクチュアルな関心を寄せる動きが国内外に見られた。本稿では、ファシズムと第二次大戦の体験を背景として書かれた渡辺一夫とシュテファン・ツヴァイクのユマニズム論を、堀田のモンテーニュ論を検討する上での補助線としてみたいと思う。

渡辺一夫は、『フランス・ユマニズムの成立』（岩波書店、一九七六＝二〇〇五年）の序章「ユマニストという語に

ついで」において、ドイツにおけるヒトラーの政權獲得から第二次大戰開始に至るフランスにおいて、「ユマニスム humanisme についての論議が盛んになり、破滅しようとする世界の救済法を、ユマニスムの再検討乃至ユマニスムの意義の拡充に求めようとした人びとが輩出し」（二〇頁）たことを想起している。

渡辺自身、ファシズムが台頭する時代背景の下で、ユマニスムに深い関心を寄せた論者の一人だった。周知のように、渡辺はフランソワ・ラブレールを中心とするルネサンス期のフランス文学の専門家である。一九四〇年から東京帝國大学文学部フランス文学科で教鞭をとった渡辺について、当時、東大医学部の学生でフランス文学科の研究室に頻繁に出入りしていた加藤周一は、自伝『羊の歌』（岩波書店、一九六八年）において、「私がいちばん強い影響を受けたのは、おそらく、戦争中の日本国に天から降ってきたような渡辺一夫助教授からであつたにちがいない」（一八四頁）と回想している。その上で、加藤は、渡辺による一六世紀のフランス文学に関する研究が極めてアクチュアルな意味を持つていたことを次のように証言している。

その「一六世紀」は、綿密周到に調べられていただけではない。まさにそれは、宗教戦争の時代であり、異端裁判の時代であり、観念体系への傾倒が「狂気」にちかづいた時代であつて、従つてまた何人かのユマニストたちが「寛容」を説いてやまなかつた時代でもあつた。すなわち、遠い異国の過去であつたばかりでなく、また日本と日本をとりまく世界の現代でもあつた。資料の周到な操作を通して過去の事実を追うとすればするほど、過去のなかに現在があらわれ、また同時に、現在のなかに過去が見えてくるということを、渡辺先生は身をもつて、私たちに示していた（一八五頁）。

ところで、渡辺は先述の『フランス・ユマニスムの成立』の序章において、一九三六年に、「痴愚狂信の敵であったユマニストの王者」であるところのネーデルラント生まれのデジデリウス・エラスムスの没後四百年祭がヨーロッパ各地で行われたこと、ほぼ同時期にエラスムスに関する優れた研究書が多数上梓されたことを指摘している。さらに渡辺は、同書の注において、そうした研究書の一つとして、シュテファン・ツヴァイク『エラスムスの勝利と悲劇』のフランス語版を挙げている。

ツヴァイクはユダヤ系オーストリア人の作家であり、自伝『昨日の世界』<sup>(6)</sup>に詳しく描かれるように、第一次大戦時、ロマン・ロランと同様スイスに亡命し反戦の立場を貫いた。戦後はオーストリアに帰国したが、ナチスの政権獲得後まもなくイギリスに亡命し、一九四二年に当時の亡命先のブラジルで自死した。日本で本格的にツヴァイクの翻訳がなされるのは戦後のことであるが、加藤周一や中村真一郎らの在学時に第一高等学校の教授だったドイツ文学者の片山敏彦などは、ロマン・ロランと並んでツヴァイクにも強いシンパシーを寄せていた。<sup>(7)</sup>中村真一郎は、ツヴァイクの自殺を「弱さからだ」と批判したため、片山の「激怒を買った」と証言している。<sup>(8)</sup>

ツヴァイクは伝記文学の書き手として知られるが、ユマニスムに関する主な著作に、エラスムスを描いた『エラスムの勝利と悲劇』（一九三四年）<sup>(9)</sup>、ジャン・カルヴァンに対するセヴァスチャン・カステリオン（カステリオン）の闘いを描いた『権力とたたかう良心』（一九三六年）<sup>(10)</sup>があり、さらに絶筆となったモンテーニュの評伝（『モンテーニュ』（一九四二年）<sup>(11)</sup>）もある。二度の世界大戦とファシズムの時代を生き、その途上で果てたツヴァイクのユマニスムへの関心が、ツヴァイク自身の乱世における知識人としての生き方の模索と密接に関わっていたであろうことは想像に難くない。

以下、第二節、第三節では、渡辺一夫とツヴァイクが描くユマニストを乱世を生きる知識人像として捉えながら、

彼らがユマニスムにどのような現代的意義を認めたのかを検討する。第四節以下では、堀田のモンテーニユ論について検討することとしたい。

## 二 渡辺一夫のユマニスム論

まず、渡辺一夫のユマニスム論について検討する。渡辺は軽妙洒脱なエッセイの書き手としても知られるが、その著作の多くはルネサンス期のフランス文学に関するものである。本章では、そのうちフランス・ユマニスムを概観した前掲『フランス・ユマニスムの成立』<sup>(12)</sup>によりながら、渡辺のユマニスム理解を明らかにしたい。<sup>(13)</sup>

渡辺によると、ユマニスムとは、「信仰と理性・思想と人間との課題を近代世界の人びとに提出」したルネサンス期の運動である（四―五頁）<sup>(14)</sup>。渡辺によれば、ユマニスムは「思想」ではない。ユマニスムとは、「人間が自分の作ったもの（制度・思想・機械・技術）を使い切れず、逆に使われる恐れはありはせぬか？ その結果避けられる筈の悲惨や危機にも陥るのではないか？」と問いかける「自己批判の精神」である（二一―四―二二―五頁）。

渡辺は本書において、この批判精神を象徴するフレーズとして、「それはキリストと何の関係があるか？（Quid haec ad Christum?）」に繰り返し言及している。このフレーズは、「それはヘルメス（メルクウリウス）と何の関係があるのか？（Qui haec ad Mercurium?）」を換骨奪胎したもので、「本義を逸脱した虚構事」に陥ることを防ぐべく「自粛自戒を要求」する言葉である（二―四頁）。このフレーズに「キリスト」という言葉が用いられているのは、当時のユマニストの中心的関心がキリスト教の問題であったためであるが、渡辺は「キリスト」という言葉を「完全なもの・

根本的なもの・正しいものの象徴」の意味に解するべきだとしている（二四頁）。たとえば渡辺は、ラブレールが『パンタグリユエル』において、「根本・原初の精神を忘れはてて、枝葉末節に走る法律学者」を痛烈に皮肉った場面に、ラブレールによる「それはキリストと何の関係があるか？」の問いかけを見て取っている（二〇頁）。

ところで、『フランス・ユマニスムの成立』は、題名から受ける印象とは異なり、フランスにおけるユマニスムの勃興を跡づける著作ではない。むしろ同書が描き出すのは、フランスにおけるユマニスムの凋落・挫折の過程であると言つてよい。まず、同書の第一章「一五一七年」では、フランスにおける新しい教育機関へのエラスムの招聘計画とその頓挫が描かれる。言うまでもなく、一五一七年はルターが宗教改革の狼煙を上げた象徴的な年でもあり、渡辺は一五一七年を起点として、宗教改革の進展がフランスにおけるユマニスムをいかにして挫折に追い込んだのかを詳しく描くことになる。

といつても、宗教改革とユマニスムはルネサンスが生んだ「双生児」であり、当初より対立関係におかれていたわけではない。エラスムスが『痴愚神礼賛』において腐敗した教会制度を痛烈に批判したように、そして「エラスムスの産んだ卵をルターが孵した」という言葉が示唆するように、ユマニスムは宗教改革を促進する役割を果たした。しかしながら、宗教改革の動きがカトリックとプロテスタントの分裂を帰結し、またプロテスタントが自らの教義を絶対化しそれに従わない者に「異端者」の烙印を押すようになり、さらにカトリックとの間で血を洗う戦争を展開するに至って、ユマニスムは宗教改革と訣別する。他方で、一部のユマニストは教会との対決姿勢を強めつつ急進化し、ある者はフランスを去り、またある者は教会による異端者追及の犠牲となった。

その典型はジャン・カルヴァンである。本書を締めくくる第七章と第八章はそれぞれ「ジャン・カルヴァンの出発」、

「ジャン・カルヴァンの回心」と題され、カルヴァンがいかにしてユマニスト的立場から戦闘的なプロテスタントに転換したのかが辿られる。渡辺によれば、一五三〇年代初頭のカルヴァンは、セネカ『寛容について』の校訂註解本を上梓したことが示すとおり、「旧教会側からのユマニストや新教徒弾圧に対して、『寛容』を説く若いユマニスト」（一七六頁）だった。ところが、一五三三年のニコラ・コップ事件（パリ大学総長ニコラ・コップの演説がルター主義的として告発された事件）以後、「急速に旧教会を離れ始め、いずれ旧教会と激突し、更に己の理想の達成のためには、不寛容と罵られても、これに甘んじ、己の理想の進行を阻害する者は、誰であろうとも、これを「異端者」として告発する冷厳な宗教改革者としての道を徐々に辿り始め」た（一七六頁）。

一五三四年、カトリックのミサを誹謗する檄文が撒き散らされる檄文事件が発生し、フランソワ一世が寛容政策を転換すると、カルヴァンはフランスを去り、三六年にバーゼルで『キリスト教綱要』を発表する。まもなくジュネーヴに移り厳格な神権政治を実施するカルヴァンは、一五四四年には『ニコデモス派の諸君に対するジャン・カルヴァンの弁明、カルヴァンの度を越えた厳しさについて彼らが行える訴えについて』という小冊子を上梓し、ユマニストに対して「絶縁状」を叩きつけた。

カルヴァンが『キリスト教綱要』を発表した一五三六年は、奇しくもバーゼルにおいてエラスムスが世を去った年でもあった。晩年までユマニズムの理念に忠実であり続けたエラスムスは、キリスト教の分裂とユマニストの急進化が進むに従い、カトリック側からもプロテスタント側からも白眼視され孤立を深めた。さらに渡辺は、一五三六年以後のフランスの歴史を、「旧教会と新教会と双方の狂信主義と王公の野望とが絡み合った結果起ったとも言える宗教戦争（ユグノー戦争）の血を以て血を洗うような現実で点綴される」と概観しつつ、ユマニズムが辿った末路を、「ユ

マニスムは、その兄弟であった宗教改革から見棄てられ、その母であったとも言える旧教会（カトリック教会）からは白眼視されるような事態へ、追い込まれるにいたり、謂わば見る影もない姿になったかに思われる」と描いている（二五―二六頁）。

だからといって、渡辺は乱世におけるユマニスムの無意味・無効を結論づけるわけではない。渡辺は、ユマニスムがユマニスムであり続けるためには、狂信と暴力に対して「格闘」することはできず、「ただ隠忍するだけの道しかない」（一五一頁）ことを率直に認めつつ、「ヨーロッパの一角に、*Quid haec ad Christum?* と呟き続けていた」（一二三頁）エラスムスの態度を是としている。

なぜなら、よく知られた渡辺の評論「寛容は自らを守るために不寛容に對して不寛容になるべきか」<sup>(15)</sup>において詳述されるように、「不寛容に報いるに不寛容を以てすることは、寛容の自殺であり、不寛容を肥大させるにすぎない」<sup>(16)</sup>からだ。とはいえ、「寛容」は必ずしも「不寛容」の歯止めとなり得るわけではなく、短期的に見れば、「敵に刃を振るわせるだけであることがままあり得る」<sup>(17)</sup>。しかし渡辺は、長期的な観点によりながら、「たとえ不寛容的暴力に圧倒されるかもしれない寛容も、個人の生命を乗り越えて、必ず人間とともに歩み続けるであろう」<sup>(18)</sup>と期待する。このような渡辺のユマニスム評価は、ルネサンス期のフランス文学の研究のみからではなく、狂信が支配する中でユマニスムの精神に深い共感を寄せた十五年戦争期の渡辺自身体験を通じて確立されたものと言えよう。

### 三 ツヴァイクのユマニスム論

次に、ツヴァイクのユマニスム論について検討する。第一節で述べたように、ツヴァイクのユマニスムに関する主な著作には、『エラスムの勝利と悲劇』と『権力とたたかう良心』がある。両著作はそれぞれ、乱世を生きたエラスムスとセバスチアン・カステリオンの人生をドラマティックに描いた伝記文学である。本節では、両著作によりながら、ツヴァイクの描くユマニスト像を明らかにしたい。<sup>19)</sup>

『エラスムスの勝利と悲劇』は、一四六四年にロッテルダムに司祭の私生児として生まれ、一五三六年にバーゼルで没したエラスムスの類稀な生涯を描いた伝記である。まずはエラスムスの今日的意義を語ったツヴァイク自身の言葉を引用しておこう。

だからまず明確に、要約しておくべきであろう——この偉大な忘れられた人、ロッテルダムのエラスムスを今日なお、いや今日こそ、われわれにとつて貴重な存在にするゆえんのもの、すなわち彼が西欧のすべての著作家や創作家のなかで最初の自覚したヨーロッパ人、最初の戦闘的な平和愛好者であり、人道主義ヒューマニズム的な理想、世界と精神を友とする理想のための最も雄弁な代弁者であったということ。さらに、彼がわれわれの精神的世界の、より公正で和解的な形成のための闘争にあたって、つねに敗北の人でありつづけたということを（七―八頁）。

右の引用が示すように、ツヴァイクによれば、エラスムスは、人類（ヨーロッパ）統一の理想を提唱した偉大なユマニストであつた。にもかかわらず、ツヴァイクがエラスムスを「敗北の人」と呼ぶのはなぜか。それは、高邁なユマニズムの理念がヨーロッパを席卷し、そのチャンピオンであるエラスムスが比類ない名声を獲得した直後に、宗教改革の波が押し寄せ、妄想と狂信がヨーロッパを覆い尽くすに至つたためである。新旧両派の対立は、「どの国、どの町、どの家、どの家庭、どの心をも縦断」し、「およそいかなる安全な局外の立場をも許さない」ほどヨーロッパ社会を根深く分裂させた（一六頁）。然るに、エラスムスは、いかなる党派にも与せず、どこまでも自由と独立を貫き孤独に世を去つた。ツヴァイクは、分裂した世界において不偏不党を貫くことが「最も勇氣と実力と道徳的決断とを必要とする」（一七頁）ことを指摘し、エラスムスの生き方に深い共感を示す。

といつても、エラスムスは行動の人ではなかつた。ツヴァイクによれば、エラスムスは、対立する人々を統一、和解させるためであつても、決断し行動することを忌避した。ツヴァイクは、エラスムスが一五二一年にヴォルムスの帝国議会への参加を拒み、そのことによつて、ルター教会からの離反とその結果としての宗教戦争を阻止する機会を逃したことを指摘する。ツヴァイクによれば、エラスムスは、「世界的時間にあたつてその本性、その実力、その現存のすべてを自分の確信に賭けることをしなかつた」（一四五頁）。一五三〇年のアウクスブルクの帝国議会においても、エラスムスは助言者・仲介者として参加を求められながら、それを拒んだ。ツヴァイクによれば、この議会は新旧両派を和解に導く最後の機会、即ち「つぎの幾世紀の推移をうちに孕んだ、あの呼びもどすすべもない歴史的な機会の一つ」（二九二頁）だつた。

ツヴァイクは、決断と行動を回避したエラスムスの臆病と小心を、「騒乱に際して蝸牛の殻のなかへ、すなわち書齋

のなかへ引きこもろうとする」(五九頁)と表現する。そして、次のように言う。

運命を妊んだ瞬間にエラスムスを眺めることは、ほとんど苦痛にちかい。というのは、彼はせつばづまるやいなや急いで危険地帯から抜けだし、無責任な「かりに……」とか「ただし……」とかで、あらゆる決断からの退却を擁護し、肯定と否定のあいだを揺れうごき、味方を混乱させ、敵方を憤激させる(同)。

もつとも、ツヴァイクによれば、エラスムスが「決断を本能的に嫌う」のは、自己にのみ忠実であろうとする独立心の反面である。またツヴァイクは、ルター流の勇氣と革命的な行動は本質的にユマニストのものではなく、「人文主義はその本質上、けつして革命的なものではない」(七七頁)とも考えている。ツヴァイクによれば、「人文主義的理想」は現実化されない超越的な理想である点において、世代を超えて特別な力を發揮する。ツヴァイクは言う。「現実化によって消耗したり妥協したりしない理想だけが、人倫衝動の元素として、あらゆる新世代のうちに働きかけることをやめない」(同)、と。

とはいえ、本書の随所にツヴァイクのもどかしさ、歯痒さがにじみ出ていることも確かだ。ツヴァイクは、ファシズムが猛威を奮うヨーロッパにあつて、人間の理性を信じ人類の統一を説いたエラスムスの思想の深い意味を噛みしめつつ、行動を避け権力との対決を回避したエラスムスの穩健さ、慎重さの限界も痛感しつつあつたのではないだろうか。<sup>20)</sup>

『権力とたたかう良心』の冒頭部分では、ツヴァイクは、エラスムスのみでなく、ラブレール、モンテーニュの名前も

挙げながら次のように述べている。<sup>(21)</sup>

しかしこれらの人文<sup>フマニスト</sup>学者たちは、真実をちゃんと知っていないながら、その真実のためにたたかおうとはしなかった。ほとんどたいいていの場合、人生における役割というものはわかれていて、知っている者は行動する者ではないし、行動する者は知っている者ではない。これらの悲劇的で悲嘆にくれた人文<sup>フマニスト</sup>学者たちはみな、読む者の心をゆり動かすような美しい手紙をやりとりし、ドアを閉ざした書齋の中で嘆き悲しんではいたが、誰ひとり外に出て反キリストに戦いを挑む者はいなかった。（略）世のなかの体験をかさねて用心ぶかくなった彼らは、賢者はこんな気持ちがいどもを相手にして争ったりするものではなく、自分自身がつかまって犠牲にささげられないように、こんな時代にはむしろ背後にひっこんでいた方がいいと考えたのであった（一六—一七頁）。

ただし、ユマニストの中に一人の例外がいたことをツヴァイクは見逃さない。セバスチアン・カステリオンである。カステリオンはフランス生まれの神学者であり、ジュネーヴで神学校長を務めた経験もあったが、一五五三年にミセル・セルヴェートがカルヴァンによって異端として焚刑に処せられるや、寛容の立場からカルヴァンを公然と批判した。ツヴァイクによれば、狡猾なカルヴァンはバーゼルにいるカステリオンを陥れるため様々な画策を行ったが、カステリオンは憔悴して命を落とし、カルヴァンによる逮捕を免れた。カステリオンはカルヴァンとの闘いに文字通り命を賭けたのである。

『権力とたたかう良心』は、カステリオン伝ではない。ジュネーブにおけるカルヴァンの権力掌握から書き起こされ

る本書は、一五五三年におけるセルヴェート焚刑事件とその結果ひきおこされたカルヴァンとカステリオンの対決をドラマティックに描いた一種の歴史小説と言うべきであろう。ツヴァイクによれば、セルヴェート焚刑事件は、「宗教改革派の最初の『宗教的殺人』」であり、「宗教改革運動本来の根本思想の最初の公然たる否定」であった（一八六頁）。渡辺一夫はカルヴァンによるユマニズムの放棄が不寛容な時代状況によるものであったとして、カルヴァンに一抹の同情を示したが、ツヴァイクは異なる。本書において、セルヴェートの逮捕・投獄・処刑を教唆したカルヴァンは、異なる意見を持つ者を暴力的に排除しようとする冷酷無比な独裁者として専ら否定的に描かれる。

他方でツヴァイクは、「権力とたたかう良心」であるところのカステリオンの闘いぶりを絶賛する。カステリオンの闘いについて、ツヴァイクが強調する点は次の二点である。第一に、寛容の理念に基づく不寛容に対する闘いであること。第二に、党派に属さぬ個人による孤独な闘いであること。国家権力をバックにしたカルヴァンと孤独なカステリオンの闘いは、圧倒的に非対称的であった。しかも、カステリオンは元来闘いを好む殉教者的な人物ではなく、平和を愛する人物であった。ツヴァイクは次のように述べている。

あらゆる思想上のたたかいで最もすぐれた戦士となるのは、軽率に、夢中になって戦闘をはじめるひとびとではなく、長いあいだためらっているひとびと、心から平和を愛しているひとびとがゆつくりと時間をかけてその決意をかためたときである（二〇一頁）。

不偏不党の立場に立ち、不寛容に対して寛容を主張したカステリオンは、典型的なユマニストであった。しかも、

いかによく闘ったとはいえ、カステリオンは敗北するべくして敗北した。その意味において、カステリオンとエラスムスの差は、さほど大きくない。

渡辺が論じたように、ユマニストによる「寛容」の主張は、「不寛容」が支配する乱世において、「敵に刃を振るわせるだけであることがままあり得る」。しかし、ユマニズムは、「個人の生命」を越えて「人間とともに歩み続ける」。ツヴァイクも『権力とたたかう良心』の最終節において、カステリオンの功績が「死後二、三十年のあいだ」忘却されていたこと、しかし、やがてカルヴィニストの牧師の間で再評価が開始され、一七世紀には復刊された著書がセンセーションを巻き起こしたと記している。

#### 四 モンテーニュとフランス宗教戦争

随分と回り道をしてしまったが、いよいよ堀田善衛のモンテーニュ論に入りたい。堀田のモンテーニュ論は、月刊の文芸雑誌『すばる』（集英社刊）に連載された後、『ミシエル城館の人 第一部 争乱の時代』、『ミシエル城館の人 第二部 自然 理性 運命』、『ミシエル城館の人 第三部 精神の祝祭』の三分冊として上梓された（集英社、一九九一年、九二年、九四年、全集未収録）。モンテーニュの誕生から死までを時系列的に辿った『ミシエル城館の人』は、ミシエル・ド・モンテーニュのユニークな評伝とも『エッセー』論ともいえるべき著作である。<sup>(24)</sup>

ここでモンテーニュの人生を概観しておきたい。<sup>(24)</sup>モンテーニュは、一五三三年にフランスのギューエンヌ地方にあるモンテーニュの城館に貴族の長男として生まれた。幼い頃に家庭でエラスムス流の英才教育を受けた後、ボルドー

のギュイエンヌ学院に入学し、古典語・古典文学を学んだ。一五四八年に同学院の学士課程を修了し、五一年頃パリに遊学した。その後故郷に戻り、一五五五年から五七年までペリグー市の租税法院審議官を、五七年から七〇年までボルドー高等法院評定官を務めた。

一五七一年、高等法院評定官の職を友人に譲って引退し、故郷の城館に隠棲した。人口に膾炙した隠遁者としてのモンテーニュのイメージは、四十歳になる前に官職を退き、母屋から切り離された塔の三階にある書齋にこもって思索と執筆に専念する生活を始めたことに由来している。他方で、一五七一年にシャルル九世よりサン＝ミシエル首飾勲章を授与され、次いで王室伺候侍従武官に任命された。堀田は首飾勲章の叙勲について、「法官職を引退した後の、公的生涯の開始をさへ表徴していた」（第二部九九頁）と評している。なお、一五七七年にはナヴァール王室伺候侍従武官にも任命された。

一五八〇年、七二年に執筆を開始した『エッセー』全二巻の初版本を刊行する。ほどなくしてモンテーニュは、スイス、ドイツを経てイタリアへと向かう十七ヶ月間にわたる長期の旅に出る。その旅の途上にあった一五八一年、ボルドー市参事会からボルドー市長に選出された旨通知を受け、帰郷後、二期四年間ボルドー市長を務めた。他方、ライプワークとなった『エッセー』は、初版出版後順調に版を重ねていたが、一五八八年には、第一巻・第二巻の増補版と第三巻を併せた第四版が刊行された。その四年後の一五九二年、モンテーニュは宗教戦争の終結を待つことなく、五九歳で死去した。

『ミシエル 城館の人』の特徴の一つは、モンテーニュの人生とクロスさせる形で、当時の時代背景、特にフランスの政治状況が克明に辿られる点にある。モンテーニュが生きた時代は宗教改革を大きな要因とする政治の動乱期で

あった。ここでフランスの宗教改革の動向について、少し詳しく見てみたい。

フランスの宗教戦争（ユグノー戦争）<sup>(25)</sup>は、第一次から第八次までの八つの戦争から構成されるが、第一次宗教戦争の開始は一九六二年、第八次宗教戦争の終了は一九九八年である。つまり、モンテーニュの後半生は宗教戦争の時代と重なっていた。

フランス宗教戦争の中心的な担い手は、各地に勢力を持つ大貴族だった。とりわけ、シャンパーニュ、ブルゴーニュを拠点とするギューイズ家がカトリックの核となり、ラングドック、プロヴァンス、イル・ド・フランスを拠点とするモンモランシ家と南西部を拠点とするブルボン親王家がユグノーの核となった。弱体化した王室は両派のバランスをとるため、プロテスタントに対する融和と弾圧を繰り返した。その采配を奮ったのはカトリークヌ・ド・メディシスである。故アンリ二世（在位一五四七―五九年）の妃であったカトリークヌは、長男のフランソワ二世（在位一九五九―六〇年）の死後、十歳で即位した三男のシャルル九世（在位一五六〇―一五七四年）の摂政となった。

第一次宗教戦争は、一五六二年の正月勅令（プロテスタントに対する宥和政策）に不満を持つギューイズ公らが礼拝中のプロテスタントを虐殺した事件（ヴァシーの虐殺）を発端とする。以後、新旧両派は王室を間に挟んで断続的に血みどろの抗争を繰り返した。最も血腥い事件は、一五七二年に勃発した聖バルテルミーの虐殺である。プロテスタントのアンリ・ド・ナヴァールとカトリックの王妹マルグリットの婚礼の折、モンモランシ家のコリニー提督を始め多くのプロテスタントが虐殺された事件である。この事件はカトリークヌによる陰謀とされるが、当初の計画ではコリニー提督のみが標的とされていた。しかし、カトリークヌの思惑を越えて虐殺の規模は拡大し、パリから地方へも波及して多数の犠牲を生んだ。この事件はプロテスタントの急進化をもたらし、第四次宗教戦争の引き金となった。

一五八四年、ヴァロア家におけるアンリ三世（在位一五七四—八九年）の唯一の王位継承者であつた王弟のアンジュー公が没すると、宗教戦争は新たな局面を迎える。サリカ法の定めにより、ブルボン親王家の筆頭であるナヴァール公アンリが王位継承者となつたのである。プロテスタントによる王位継承に反発するカトリック教徒は、一五八五年、王位に野心を持つギューイズ公を中心に旧教同盟を結成した。アンリ三世は勢いを増す旧教同盟に対して全面的譲歩を強いられ、プロテスタントの全特権を廃棄するヌムール協定への調印を余儀なくされた。その結果、国王アンリ三世、ギューイズ公アンリ、ナヴァール公アンリによる「三アンリの戦い」とも呼ばれる第八次宗教戦争が開始される。旧教同盟は王室に対する攻勢を強め、一五八八年には旧教同盟が掌握したパリにおいて王に対する反乱が生じ、アンリ三世がパリから敗走する事件が発生した。一五八八年末、アンリ三世は王権の回復を求めてギューイズ公を殺害したが、翌八九年にカトリックの修道士に殺害された。アンリ三世の死後、ナヴァール公がアンリ四世（在位一五八九—一六一〇年）として王位を継承したものの、プロテスタントと旧教同盟の戦争は続いた。一五九三年にアンリ四世はカトリックに改宗し、一五九八年にナントの勅令（プロテスタントに対する信仰寛容令）を發布して宗教戦争に終止符を打った。

次に、モンテーニュと宗教戦争との関わりについて簡単に述べておきたい。先述したように、モンテーニュの後半生は宗教戦争の時代と重なっていた。一八六二年以降フランス全体が内戦状態にあつたことに加えて、モンテーニュの公的な立場（ボルドー高等法院評定官、ボルドー市長、フランス王室およびナヴァール王室の伺候侍従武官）は、モンテーニュを宗教戦争に深く関わらせずにはいなかった。後述するように、堀田のモンテーニュ論は、全体として、世俗と絶縁した隠遁者としてのモンテーニュのイメージを覆すものとなつてゐる。

しかも、モンテーニュの住むフランス南西部はナヴァール公国にも近く、プロテスタントの拠点であった。堀田は、モンテーニュが「父祖の代からのカトリック教徒」でありながら、「プロテスタント勢力の圏内に城館があること、また家族や姻戚の中にもプロテスタント信仰に傾いている人が少からず存すること、また友人関係にもプロテスタントの友人が多数いた」（第三部二二八頁）ことを指摘している。なお、マック・P・ホルトは、聖バルテルミーの虐殺の際、ボルドーが虐殺の発生した一二の地方都市の一つであったと指摘している。そして、これらの都市に共通する特徴として、「いずれの都市も、カトリックを多数派としつつも、過去にかなり多くの少数派のプロテスタントを抱えていた都市であった。つまり、これらの都市には大きなユグノーのコミュニティがあり、パリと同様、社会的身体の汚染をめぐる恐怖が存在した。そしてまた、これらのどの都市も、三度の宗教戦争が発生した過去一〇年間に、宗教をめぐる深刻な分裂を経験した」と論じている。<sup>(26)</sup>つまり、ツヴァイクの言葉を用いるならば、モンテーニュは、新旧両派の対立が「どの国、どの町、どの家、どの家庭、どの心をも縦断」し、「およそいかなる安全な局外の立場をも許さない」ほどフランス社会を深く分裂させたことを、極めて身近に感じていたと推測できる。<sup>(27)</sup>

## 五 『エッセー』を読む

前節ではモンテーニュの生涯とフランスにおける宗教戦争の動向を概観したが、モンテーニュはフランス社会を二分した宗教戦争のただ中において、どのような思想を展開したのだろうか。<sup>(28)</sup>以下では、この点を『エッセー』をめぐる堀田の考察に即して検討したい。

先述したように、『ミシエル 城館の人』は『エセー』論ともいべき著作である。このことは『エセー』を唯一の代表作としたモンテーニュ論の定石とも言えるが、『ミシエル 城館の人』の特徴は、『エセー』の引用が際立って多い点にある。<sup>(29)</sup>この点について堀田は、『筆者のつもりとしては、展覧会の絵のように引用の方が主であって、筆者のコメントは絵と絵の間をつなぐブロムナードというほどの心持ちなのであった』(第三部七三頁)として、半ば居直るような物言いをしている。しかし、だからといって考察が手薄なわけではない。堀田は、『エセー』を丁寧に読みながらモンテーニュの思想のエッセンスを抽出し、それが乱世において持つ意味を巧みに浮かび上がらせている。

この点と関わる堀田の『エセー』解釈の特徴は、長期にわたって書かれた『エセー』にモンテーニュの思想の発展の軌跡を見出している点にある。先述したように、モンテーニュは一五七二年に『エセー』の執筆を開始し、八〇年に第一巻と第二巻を初版本として刊行した。以後『エセー』は、一五八二年、八七年に第二版、第三版と版を重ね、八八年には第一巻・第二巻の増補版と第三巻が第四版として刊行された。その後も『エセー』の改稿は継続され、モンテーニュの生前に決定版が出版されることはなかったものの、今日我々が手にする『エセー』には第四版以後の改稿も反映されている。<sup>(30)</sup>堀田はこれらの点もふまえつつ、『モンテーニュの『エセー』なる、三巻からなる書は、彼の思想の発展、進化の過程を示すものだった』(第三部二七四頁)として、特に第一巻・第二巻と第三巻の間にあるモンテーニュの思想の発展を読み取っている。『すばる』誌上の井上ひさしとの対談では、「もし『エセー』をお読みになるんだつたら、第三巻目だけ読んで、第一巻目や第二巻目の半ばぐらいまでは、ひよつとしたら読まなくてもいいかもしれない<sup>(31)</sup>」とさえ述べている。それでは、『エセー』第三巻に結実するモンテーニュの思想の発展とはどのようなものだったのか。

堀田は、『エッセー』の初期のテキストが、「いわば読書余録、身辺雑録の如きものであり、また珍奇な事件や奇怪な事例などのコレクションでもあり、それに彼自身のコメントを加えたといった程度のものであった。道徳の問題を扱ったものも少からずあったけれども、これも古代の哲学者の意見のコレクションにコメントを加えるというもので、いわば一種の訓話集類似のものであった」（第三部二七三―二七四頁）と断じている。なお右の引用文中に「古代の哲学者」とあるが、幼少期よりラテン語の英才教育を受けたモンテーニュはラテン語の古典的著作に通暁しており、『エッセー』にもそれらの著作から多くの引用が行われていた。しかし堀田によると、初期のテキストでは先人の思想とモンテーニュ自身の思想が十分に結びついていなかった。堀田はこの点を、「他人の匂いがする」とするモンテーニュ自身の言葉を用いて否定的に捉えている。けれども第三卷になると、モンテーニュの思想と文体は「十分に融合」し、『エッセイ自体が（他人の匂い）をまったく感じさせず、ミシェル・ド・モンテーニュそのものとなる」（第三部二三六頁）。

堀田によれば、モンテーニュに借り物の思想からの脱皮を促したものは懐疑主義だった。モンテーニュは、あらゆる事象に疑問を投げかける懐疑へと向かい（「私は何を知るか（Que sais-je?）」）、その帰結として、経験に基づく自己の判断に絶対的な自信を持つようになった。堀田は、モンテーニュにおいて懐疑は「判断停止の不毛の荒野」に留まることなく、確実な判断に至るための方法へと転化されたと指摘する。

思考と生活上の方法に転化した懐疑主義が、逆接的にも、とでも言うべきか、自己に対する自信を生むという幸福な結果を来したのであった。すなわち、彼自身の個人的経験に対しての自信を生んだのである。疑うこと

は、観察することであり、観察することは、観察する自己自身を含めて、自分と人間世界のすべてを観察することでもあった（第二部四六〇頁）。

堀田によれば、以後、モンテーニュの関心は自己自身をめぐる観察と描写へと向かう。自己自身の観察・描写を通じて真理の認識に至ろうとするモンテーニュの姿勢は、経験主義的な態度に加えて、自己の経験が他者のそれに通じているとする普遍主義も内包している。堀田は、「人間は誰でも自分のなかに、人の人たる条件の完全な形をそなえているのだ」（第三部三三九頁）という『エセー』の一節を引用している。

ところで、堀田によれば、『エセー』の初期のテキストは「理性によつて情念を抑える」ことを徳とするストア派の禁欲主義の強い影響を受けていた。『エセー』第一巻に収録されている「哲学とは如何に死すべきかを学ぶことである」と題した有名な章にもその傾向が見られる。しかし、第三巻になると、「ストア派の考え方は、すでにして断乎として拒けられる」（第三部三六二頁）。先述の自己観察・自己描写も、禁欲主義からの解放を前提とした。堀田は、モンテーニュが性欲や性体験をあげすけに語っていることを繰り返して指摘しているが、このことはモンテーニュが、人間の自然な性状を肯定する態度に転じたことの証と言える。

だからといって、モンテーニュは欲望を無制限に肯定したわけではない。堀田は、「われわれの欲望の競技場は、われわれにもっとも身近な都合不都合の狭い限界に制限されなければならない」（第三部三八八頁）とする『エセー』の一節を引用している。とはいえ、後期のテキストにおいて、もはや欲望の制限は人間の自然に反する作為であるとはみなされない。モンテーニュは、ストア派的な「徳」によらずとも、「気質気性」によつて過度な欲望や情念を「避け

る」ことは可能であり、その方が望ましいと考えるに至る（第三部三八九頁）。同様に、「死や苦痛と言った避けがたく宿命的な問題にしても、常住それにこだわらずつづけて克服しようとして精神を鍛えるなどという、無理無体なことをせず、自然にまかせて身をかわすがよい」（第三部三六四頁）という方向へと発想が転換される。

堀田は、右のような発想の転換と連動して、モンテーニュから「俗衆なるもの」に対する軽蔑の念が払拭されることにも注目している。モンテーニュは、庶民が勞せずに情念を回避する術を身につけ、死の恐怖から自然に免れていることを見出す。そして、庶民の作為のない生き方は、結果として哲人のそれに通じていることに思い至る。モンテーニュによれば、「両極の地帯、すなわち哲人と田舎人は心の平穩と幸福の点で一致する」（第三部三八九頁）。

堀田は、禁欲主義的なストア派の哲学から出発しつつ、ごく普通の庶民が体現するような人間の自然な姿を肯定するに至ったモンテーニュの思想の歩みを、「死の哲学から生の哲学へ」という言葉で意味づける。そして、モンテーニュが到達した境地を次のような言葉でまとめている。

彼が縷々説き明かしてくれたように、モンテーニュの道徳（*morale*）の目標は、生きること、（人間の生活をその自然の性状にふさわしく営むことである。）すなわち、精神、肉体、感覚、理性等々の、そのどれかを押えついたり排除したりすることなく、そのすべてを十全に伸ばし、あらゆる方向に（略）展開せしめることであつた（第三部三七八―三七九頁）。

右のような考え方は、無為自然を是とする老莊思想を思わせるところがある。堀田は、異教徒的であつたモンテー

ニュが、「オリエンタルな虚無感」(第三部三七〇頁)を湛えた『伝道の書』を、『聖書』の中で唯一偏愛したことを繰り返し指摘している。また右の引用は、モンテーニュが、精神、肉体、感覚、理性といった、人間に備わる様々な要素の調和を信じていたことを示唆している。この点は、『ミシェル 城館の人』第二部のタイトル「自然 理性 運命」に反映されている。堀田は、宮下志朗との対談において、「よくがモンテーニュにいちばん惹かれるのは、自然、運命、理性、この三つの言葉をほぼ同じものとして使っていることなんです」と述べている<sup>(32)</sup>。

## 六 「乱世」との対峙

前節では、堀田による『エッセー』の考察を通じて、モンテーニュが懐疑主義を経由して自分自身の経験に基づく判断に自信を持つに至ったこと、禁欲主義的なストア派の哲学を相対化し、節度やバランスを内在させた人間の本性を肯定するに至ったことを見た。ところで、こうした発想は、宗教戦争のただ中にあった同時代の現実とどのように関わるのだろうか。

第一に、モンテーニュの懐疑主義は、宗教戦争の時代に支配的であった教条主義や狂信的態度の対極に位置していた。モンテーニュは対立し合う党派やイデオロギーに与するどころか、それらの全てから徹底した距離をとった。堀田は、モンテーニュが同時代の制度やイデオロギーに対して、「如何なる幻想ももっていないということ、裸の目で事態を見ていること」(第二部二二三―二二四頁)を強調する。たとえばモンテーニュは、過激な筆致で法律や王の権威の空虚さを指摘し、宗教が悪徳を覆い隠す仮面にすぎないことを暴露している。やや長くなるが、堀田のテキストか

ら『エッセー』の関連箇所をいくつか孫引きする。

法律が信用をされるのは、それが公正であるからではなくて、それが法律であるからである（第二部二一四頁）。

皇帝（複数）の精神も靴屋の精神も、同じ鑄型で出来ている。（略）われわれに隣り近所と喧嘩をさせるのと同じ理由が、王侯たちに戦争をさせるのだ。われわれに召使を鞭打たせるのと同じ原因が、王にある地方を滅亡させるのだ（第二部二一二頁）。

私は明らかに知っている。われわれが信心のために捧げるお勤めは、自分の情念を喜ばせるためのものでしかないことを。キリスト教徒の敵意ぐらい激しいものはどこにもない。われわれの信心は、われわれの憎しみや、残虐さや、野心、貪欲、中小、反逆への傾きを助長するときには驚くべき力を発揮する。逆に、親切や、好意、節制への傾きを助けるときには、まるで奇蹟のように、何かの稀な性格にでもうながされない限り、歩きもしなければ飛びもしない。

われわれの宗教は悪徳を根絶させるために作られたのに、かえって悪徳をはぐくみ、養い、かつ掻きたてている（第二部四三三頁）。

さらにモンテーニュは、奇蹟や魔法に対しても懐疑の目を向ける。モンテーニュの生きた一六世紀は魔女狩りの全

盛期でもあり、狂信的な態度と迷信とが密接に結びついていた。堀田によれば、モンテーニユは、常識的かつ合理的な判断によりながら奇蹟や魔法の存在を疑い、またそれらを理由として他人の命を奪うことを批判する。

われわれの悟性が、調子の狂った精神の気まぐれから羽目はずしただ、と考えることの方が、一人の人間が悪霊によって、箒にまたがって暖炉の煙突から生身のまま飛んで行った、などと考えるよりも、余程自然である。外部の、未知の幻想を探しまわるのはもうやめよう。われわれはそうでなくても、絶えずわれわれ自身の、内部の幻想にかき乱されているのだ。われわれは奇蹟を信じなくても許されると思う（第一部二九九頁）。

人間を殺すには明白な証拠がなければならぬし、われわれの生命は、こういう超自然の途方もない出来事の担保とするには、あまりにも実在的かつ実質的である（第三部三四八頁）。

右の引用が示すように、モンテーニユは自明視されている様々な制度・イデオロギーに対して根本的な疑いを投げかけた。こうした姿勢は、渡辺一夫がユマニスムの本質とした、「それはキリストと何の関係があるか？（*Quid haec ad Christum?*）」と不断に問いかける「自己批判の精神」そのものと言える。

ところで、経験や常識に基づく価値判断は狂信や教条主義の歯止めとなる反面、保守的な態度を帰結しがちである。堀田は、終生カトリックに留まり「新規なもの」や「変革」を嫌ったモンテーニユの保守性を否定しない。しかし、堀田はその保守性が、自身のそれとは異なる文化や意見に対する理解を妨げなかったことを見て取っている。

その一例は、新大陸の先住民をめぐる考察である。一五六二年、モンテーニュはルーアンで三人のブラジルの原住民と面会する機会を得た。堀田は、モンテーニュがこの経験を背景としつつ、ヨーロッパ人が自明とする「野蛮」の概念を相対化したことを指摘している。<sup>(33)</sup>他方で、モンテーニュの「健全な判断力」について論じた箇所でも引用される次の一節は、人間の多様性を積極的に捉えるモンテーニュの姿勢を示すものとして注目に値する。

私は、自分の尺度で他人を判断するという、万人共通の誤りをまったくもち合わせていない。私は他人の中にある自分と違うものを容易に信用する。自分もある一つの型にしばられているとは思うけれども、皆のように、それを他人に押しつけることはしない。そして千もの相反する生き方があることを信じ、理解している。また一般の人々とは逆に、お互いの間にある類似よりも、差異の方を容易に受け入れる（第二部四六〇―四六一頁）。

右の引用に見られる寛容な姿勢は、自己のそれと異なる見解を暴力的に排除する不寛容が社会全体を覆っていた宗教戦争の時代において、極めて稀有で貴重なものであったと言えるだろう。

このことと深く関わるが、堀田は、一五七〇年代初頭のヨーロッパ旅行の際、モンテーニュが、「通過、宿泊の如何を問わず、通った町村の宗教のことを必ず指摘し、両方の教会をも実際に訪ね、双方の司祭、牧師とも会話をかわし」（第三部五〇頁）たとする指摘を行っている。モンテーニュは生涯カトリック教徒であったが、信仰の自由を重んじ党派的な態度を憎んだ。しかし、党派に与することを嫌ったエラスムスがカトリックからもプロテスタントからも白眼視されたように、モンテーニュも両派からの反発と誤解を受けた。堀田は、「ギベリニ党からはグエルフィ党と見られ、

グエルフィ党からはギベリニ党とみられた」とする『エッセー』の一節を繰り返し引用している。

他方で堀田は、モンテーニュが寛容さ、公平さ故に、カトリクス・ド・メデイシス、アンリ三世、ナヴァール公らの深い信頼を獲得したこと、そしてギューズ公とナヴァール公の、あるいはアンリ三世とナヴァール公の調停役を務めたことを指摘している。もともと、モンテーニュが記録を控えたため、その内実の多くは不明であるようだ。堀田は、「彼の政治行動に関しては、まるで家付きの弁護士のように（守秘義務を守って）口を閉ざしてしまふ」（第三部三四頁）とするギャレット・マッティングリーの言葉を引用している。ただ少なくとも、堀田はモンテーニュを、しばしばイメージされるように世俗と絶縁した隠遁者ではなく、王侯たちと密接な関わりを持ち、アドバイザー的な立場ながらハイポリティクスに関与した人物として描いている。

と同時に、堀田は、モンテーニュが公的任務に携わる際にも、そうした任務の中に自己を見失うことがなかったこと、即ち公的な役割の外部に「私」の視点を維持し続けたことを強調する。たとえば堀田は、モンテーニュがボルドー市長時代を振り返りながら、「私は爪の幅ほども私からそれしないで、公務にたずさわるのが出来た」（第三部一四三頁）と述べていることを指摘している。さらに堀田によれば、モンテーニュにおいては、王に対する態度さえもが「単純明快」で「実用主義的」<sup>ブラグマティック</sup>だった。つまりモンテーニュは、王臣の果たすべき義務は王に対する「臣従や服従」のみであり、「尊敬」や「愛慕」ではないとする割り切った考え方を抱いていた（第三部二五六頁）。さらに、「私の理性は折りがかむようには壊られていない。さらにそう壊られているのは私の膝である」（第二部四八二頁）というよく知られた一節が示すように、モンテーニュは理性や良心を曲げて王に阿ることを嫌った。このようなモンテーニュの独立自尊の精神は、貴族であるが故の自立的な経済基盤を前提していたにせよ、公私の分離という発想が未だ確立してい

なかった一六世紀においては極めて先駆的であり、そしてまた、人々が党派の立場の中に自己を埋没させていた乱世において稀有なものであったと言えるだろう。

## 七 おわりに

堀田は、モンテーニュがボルドー高等法院の評定官を退任した後も、フランス王室とナヴァール王室の侍従武官を務め、乞われるままに宗教戦争において対立する陣営の調停役を務めたことを指摘している。また堀田は、モンテーニュが領主として、一九八一年から八五年まではボルトー市長として、領地や地域の安全と平和を守る任務を果たしたことに目を向けている。これらの点において、堀田の描くモンテーニュは、よりアウトサイダー的で傍観者的な存在として描かれる西行、長明、ゴヤとは異なっている。とはいえ、第三者的な視点で乱世の現実を見つめたマージナル・マンであった点において、モンテーニュと他の三者は共通する。

定家も含めて、堀田の描く作家・芸術家は、いずれも時代の現実をダイナミックに動かす中心的な行為者ではなく、乱世という状況ゆえに行動の可能性を極度に制限された周辺の存在である。ツヴァイクはエラスムス流のユマニスムが宗教改革の波に圧倒されたことを「悲劇」あるいは「敗北」として捉えていたが、むしろ堀田は、困難な状況におかれた作家・芸術家の身の処し方と創作活動の意義を問うことに積極的な関心を向けた。ツヴァイクはモンテーニュをも念頭におきながら、「知っている者は行動する者ではないし、行動する者は知っている者ではない」と論じていたが、堀田が好んで取り上げる作家や芸術家は明らかに、「行動する者」ではなく「知っている者」のカテゴリーに

属する。

ところで、行動の可能性の欠如は、必ずしも状況に対する客観的な観察や冷静な判断を導くわけではない。堀田は、乱世を生きる作家や芸術家が、認識を歪め妨げる支配的なイデオロギーや思考の枠組みからいかにして自由になるのかという点に強い関心を払った。西行、長明、定家、ゴヤにとつての支配的なイデオロギーや思考の枠組みとは、主として文学や芸術にまつわる伝統的な表現技法であり、それらと結びついた美意識であった。モンテーニュの場合、それは古典的著作によつて培われた教養であつたと言ふべきだろう。そして、伝統的な絵画の約束事から自由になり生の現実を直視し得た時にゴヤがゴヤになり得たように、古典的な著作の影響から自由になり己自身の視点を獲得した時にモンテーニュもモンテーニュとなり得た。

堀田は、長明やゴヤの作品について、災害や戦争といった乱世の現実が実存的な手ざわりを持つて写しとられていることに着目し、それらが乱世の現実をめぐる記録の意味を持つことに大きな意味を見出した。ところが、モンテーニュによる『エッセー』は同時代に発生した生々しい事件の記録とはなり得ていない。たとえば堀田は、ボルドーに波及した聖バルテルミーの虐殺について、モンテーニュが「まことに見事なほどに一言も書いていない」(第二部一九八頁)ことを指摘している。しかしながら、第六節で詳しく論じたように、モンテーニュもまた、長明やゴヤと同様に、如何なる幻想も介在させず、乱世の現実を「裸の目」で見つめた。

他方で堀田は、モンテーニュが懷疑を推し進めた末に、認識の拠り所として自己を見出した点に関心を向けた。乱世においていかに現実を認識するのかという問いは、そのような認識を可能にする自己をいかに担保するのかという問いと不可分である。また、この問いは乱世における知識人の生き方の問題にも密接につながっている。モンテー

堀田善衛における作家・芸術家の肖像（4）

ニユは乱世の現実から自己を自立させ、自己の判断を曲げることなく生きた。その意味において、『ミシエル 城館の人』は、自ら乱世を生き知識人の生き方を問い続けた堀田らしい作品と言えるだろう。

- （1）『堀田善衛における作家・芸術家の肖像（1）——西行』『北海道大学文学研究科紀要』第一五〇号、二〇一六年一月、「堀田善衛における作家・芸術家の肖像（2）——鴨長明・藤原定家」『北海道大学文学研究科紀要』第一五一号、二〇一七年二月、「堀田善衛における作家・芸術家の肖像（3）——ゴヤ」『北海道大学文学研究科紀要』第一五二号、二〇一七年七月。
- （2）『めぐりあいし人びと（1）』『青春と読書』一九九一年七月号、『めぐりあいし人びと』集英社、一九九九年所収。
- （3）『めぐりあいし人びと』、一九頁。
- （4）拙稿『乱世の知識人像』『海龍』第一三三号、二〇一七年六月。
- （5）『堀田善衛全集（第二期）』第二卷、筑摩書房、一九九三年、三〇八頁。『時間』は、陳英諦の日記として書かれている。
- （6）全二巻、原田義人訳、みすず書房、一九七三年。
- （7）たとえば、『西欧精神の歌——シュテファン・ツヴァイクについて』『愛と孤独』みすず書房、一九四八年を参照。
- （8）『戦後文学の回想』筑摩書房、一九六三年、六六頁。
- （9）内垣啓一・藤本淳雄・猿田恵訳、みすず書房、一九七五年。
- （10）高杉一郎訳、みすず書房、一九七三年。
- （11）『三人の巨匠』柴田翔ほか訳、みすず書房、一九六一年所収（「モンテニユ」は渡辺健訳）。
- （12）『渡辺一夫著作集（増補版）』第五卷、筑摩書房、一九七七年所収。本稿における引用は前掲岩波書店版により、本文中に頁数を記載する。
- （13）なお、渡辺のモンテニユ論としては、『渡辺一夫著作集（増補版）』第四卷、筑摩書房、一九七七年に「モンテニユ雑録（一九二九年—五八年）」として収録されている八点の論考がある。このうち、「モンテニユと人喰人」（一九四七年、初出不明）および同主旨の講演記録「善い野蛮人の話」（一九五八年）は発表当時画期的な論考であったと思われる。両論考は、一五六二年にルーアンで

ブラジルの原住民と面会した経験を元にして書かれた「人喰人について」(『エッセー』)について論じたものである。渡辺は、両論考の中で、モンテーニュが「人喰人」をヨーロッパ人と同じ「人間」として捉えたと共に、新大陸におけるヨーロッパ人の野蛮さを批判して、ヨーロッパ人の持つ「野蛮」の概念を相対化したことを指摘している。同時に渡辺は、このようなモンテーニュの視点こそがヨーロッパ文明の先進性を示すとも論じている。なお渡辺は、古典的なモンテーニュ論であるアンドレ・ジード「モンテーニュについて」(『筑摩世界文学大系』第一三卷「モンテーニュI」筑摩書房、一九七三年所収)やサント・ブーヴ「モンテーニュ小論」(『筑摩世界文学大系』第一四卷「モンテーニュII」筑摩書房、一九七三年所収)の翻訳も行っている。

(14) ただしルネサンス期には「ユマニスム」という言葉は存在しなかったようだ。

(15) 『渡辺一夫著作集(増補版)』第一一卷、筑摩書房、一九七六年所収。初出は、一九五一年(発表媒体不明)。

(16) 同、一七一―一七二頁。

(17) 前掲『フランスユマニスムの成立』、一八二頁。

(18) 前掲「寛容は自らを守るために不寛容に対して不寛容になるべきか」、一七二頁。

(19) 引用の際は、頁数を本文中に記載する。

(20) エラスムスに同様の限界を見た論者はツヴァイクだけではなかった。渡辺一夫は、一九三〇年代におけるエラスムス研究の中で、「現実には狂乱に対しては無力だったとしか言えないように見えるエラスムスのユマニストとしての態度に対してかなり手厳しい批判も行われていた」ことを附記している(前掲『フランス・ユマニスムの成立』、二三頁)。この点については、渡辺一夫「エラスムスについて」(『渡辺一夫著作集(増補版)』第四卷、筑摩書房、一九七七年所収、初出は一九四八年、発表媒体不明)も参照。ただし、渡辺自身はエラスムスに対して同情的である。

(21) 遺作となった前掲の「モンテーニュ」では、宗教戦争の時代に「内面の自由」、「内面の独立」を守り得たモンテーニュを高く評価している。

(22) 一九八八年一月号から一九九三年一〇月号まで。

(23) 本稿では二〇〇四年刊行の文庫版(集英社)を使用する。引用の際は、本文中に部数と頁数を記載する。

(24) 以下は、関根秀雄『モンテーニュとその時代』白水社、一九七六年を参照し、堀田の記述を適宜修正している。なお、モンテーニュ

堀田善衛における作家・芸術家の肖像（4）

に関する先行研究は、同書のほか日本語文献に限定しても少なくない。堀田は英語とフランス語の文献を含めて多数のモンテーニュ論を参照しているが、本稿では堀田のモンテーニュ論と先行研究との関係については論じない。

- (25) フランス宗教戦争については、主として、イヴォンヌ・ペランジェ『モンテーニュ 精神のための祝祭』高田勇訳、白水社、一九九三年、第二章、柴田三千雄・樺山紘一・福井憲彦編『世界歴史大系 フランス史二——一六世紀—一九世紀なかば』山川出版社、一九九六年、第二章・第三章、Mack P.Holt, *The French Wars of Religion 1562-1629*, Cambridge University Press, 1995を参照した。

- (26) 前掲書、九一頁、傍点ホルト。

- (27) 『ラ・ロシュフーコー公爵傳説』集英社、一九九八年においても、聖バルテルミーの虐殺の際に殺害されたラ・ロシュフーコー家の当主フランソア三世の一族に新田両派が混在していたことが詳しく描かれている。

- (28) 一三世紀前半の南ヨーロッパにおける異端審問を描いた小説『路上の人』新潮社、一九八五年（『堀田善衛全集（第二期）』第八巻、筑摩書房、一九九三年所収）にも、キリスト教がもたらした社会の分断をめぐる堀田の関心が見て取れる。

- (29) 本稿における『エセー』の引用は、『ミシエル 城館の人』からの孫引きとする。

- (30) 『モンテーニュ随想録』関根秀雄訳、白水社、一九九五年など。『エセー』の書誌情報については、同書巻頭におかれた関根秀雄「モンテーニュの生涯とその作品」に詳しい。

- (31) 「モンテーニュへの試み」『すばる』一九九四年一月号、二〇〇頁。

- (32) 「いまよみがえる——モンテーニュの虚像と実像」『青春と読書』一九九一年十二月号、一三頁。この点については、『ミシエル 城館の人』第二部の末尾で詳しく説明されている。

- (33) この問題については、注（13）で指摘したとおり、渡辺一夫が先駆的な指摘を行っている。