

ジャン・ボダン『悪魔狂について』 における経験的な知識

志々見 剛

ジャン・ボダンの『悪魔狂について』は1580年、パリのジャック・ドゥ・ピュイから初版が出された¹⁾。彼の主著『国家論』を4年前に上梓したのと同じ書肆である。以来、1616年までに13版を重ね、ラテン語、ドイツ語、イタリア語にも訳された²⁾。フランスのみならず、その周辺でも多くの読者を獲得したのである³⁾。

この著作は、約1世紀前の『魔女への鉄槌 *Malleus Maleficarum*』⁴⁾(1486)と並んで、魔女裁判の理論的な正当化を図るものとして悪名高い。

* 本研究にあたっては、科研費若手研究 20K12986 の助成を受けた。

- 1) Jean Bodin, *De la Démonomanie des sorciers*, Jacques Du Puys, 1580, avec privilège du roi. 本稿の引用はéd. Virginia Krause, Christian Martin et Eric MacPhail, Droz, 2016を用い、以下DSと略す。原題の sorciers はしばしば「魔女」と訳されてきたが、本稿では敢えて省いた。これは男性形で、実際には男女双方を含んでおり、適切な日本語がないからである。ボダンは確かに男1人に対して女50人というほど魔女が多いとは言いが(DS, p. 448)、だからと言って議論を女性に限定はしない。そもその定義でも Sorcier は「悪魔的な方法によって自覚的に何らかの事柄を成就しようと試みる者」(p. 59)とされ、性別は問われない。
- 2) DS, Introduction, p. 28; pp. 52-53. 1587年の第5版では大幅な増補がなされた。我々の用いる版では註に示されている。
- 3) すぐ後で見る『魔女への鉄槌』がほぼすべてラテン語で出回ったのに対し、1570年代以降の悪魔論・魔女論は、ボダンのものも含め、俗語で書かれたり俗語に訳されたりすることが多く、より広い読者層に訴えようという意図が窺える。
- 4) 本稿では Henri Institoris et Jacques Sprenger, *Le Marteau des sorcières (Malleus Maleficarum)*, trad. Amand Danet, Grenoble, Jérôme Millon, 1990を参照した。この著作は、初版から1520年まで版を重ねた後しばらく出版が途絶えていたが、1574-1621年の期間に再び流行を見、ヴェネツィア、フランクフルト、リヨンなどで16の版が出された (*Ibid.*, pp. 12-13)。

ボダンの主張の骨子は、悪魔の力を借りて超自然的な業を行う魔女や魔術師が確かに実在すること、彼らを厳しく処罰すべきこと、そしてその存在を疑ったり処罰を渋ったりする者も同罪であること、だった⁵⁾。具体的な事由として上がるのは、夜間に何千里も飛んでサバトに参加するとか、悪魔を相手に性的放縦に耽るとか、人間を動物に変身させるとか、呪いで人や家畜を殺すとか、不能や不妊を引き起こすといった、いずれもこのジャンルでは使い古された話である。ボダンはこれら一切を正真正銘、実際に起こる出来事と捉えている。

『国家論』で精緻な政治理論を展開したボダンがわずか数年後にこうした本を著したという事実は、近現代の多くの読者の困惑を誘うことであった。だが、これを異常な逸脱として斥けるのは早計である。結論の是非はともあれ、彼はむしろ当時の人文主義的・法学的な知の枠組に準拠して読者に論理的かつ説得的に迫ろうとしているし、主題や素材や構成も多くの点で彼の他の著作と連続している⁶⁾。

このことは『魔女への鉄槌』と比べると分かりやすい。ドミニコ会の異端審問官たちによって書かれ、スコラ学の末流に位置するこの著作は、トマス・アクィナスの『神学大全』を範として、ある命題を提示し、それに対する反論や異論を列挙しては権威に基づいて論駁、最終的な結論に導くという形式で議論を展開する。論拠となるのは教会法、そしてアウグスティヌスやトマス・アクィナスなどの教父や神学者である。これに対してボダンは、同じような典拠にしばしば言及するものの、実は神学的な議論にはさして興味がない⁷⁾。彼が魔女や魔術師の処罰を主張するのは、教義の

5) 当時のフランス、特にパリの高等法院では、いわゆる魔女に関する裁判で寛容な判決を下す傾向が強かった。この点、より厳格な罰を下すことの多かった一部地方の下級裁判所には不満が鬱積していたようである。Alfred Soman, *Sorcellerie et justice criminelle: le Parlement de Paris (16^e-18^e siècles)*, Routledge, 1992 参照。

6) 例えば Maxime Préaud, « La Démonomanie des Sorciers. Fille de la République », in *Jean Bodin. Actes du Colloque Interdisciplinaire d'Angers (24-27 Mai 1984)*, vol II, Presses de l'Université d'Angers, 1985, pp. 419-425; 平野隆文、『魔女の法廷』、岩波書店、2004、pp. 66-67; Stuart Clark, *Thinking with Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford University Press, 1997, pp. 670-682 参照。

上で異端だからではなく、それらが国家の秩序や安寧を脅かすからである⁸⁾。それゆえ、その審問や処罰も宗教裁判ではなく世俗の裁判に属するべきだとする⁹⁾。さらに、それらが引き起こす超自然的な現象の存在を立証する上でも、彼は博識な人文主義者・法律家として、古今東西に蓄積された経験的な知識、彼の言葉に従えば「複数の事例、神的・人間的な権威、告発、確証、告白、判決、執行¹⁰⁾」に依拠しようとする¹¹⁾。そこにはローマ法や諸民族の法¹²⁾、聖書やギリシャ・ローマの作家に加え、より近い時代のフランス、イタリア、ドイツ、スペインなどの年代記や裁判記録、自分自身の見聞など、時代も場所も、証言者の立場や属性もまったく異なる多数の証言がある¹³⁾。しかもそれらの内容が凶らずも互いに一致しているのが重要である。例えば無知な田舎者が「自由な告白」として語ることが、本などまったく読んだことはないはずなのに、古代の著作や学術書の記述と符合する、という具合である¹⁴⁾。

7) 実際、ボダンが『魔女への鉄槌』を引く際には不正確な理解が多い (DS, Introduction, p. 29)。

8) DS, p. 354; p. 404.

9) DS, p. 356.

10) DS, p. 245. 他に pp. 72-73; p. 238; p. 384; p. 451 も参照。

11) 「序文」のみを対象にするものだが、ボダンが『悪魔狂について』で利用したと推定される著作の一覧は Roland Crahay et Marie-Thérèse Isaac, « La « bibliothèque » de Jean Bodin démonologue: les bases théoriques », *Bulletins de l'Académie Royale de Belgique*, 73, 1987, pp. 129-171 を参照。この中で詳細に検討されるように、16世紀の著作にはよくあることだが、ボダンは実際には二次的な引用を多用し、典拠の指示や内容の理解はしばしば不正確である。他に Howell A. Lloyd, *Jean Bodin, 'this Pre-eminent Man of France' An Intellectual Biography*, Oxford University Press, 2017, pp. 181-183 も参照。

12) 「出エジプト記」22. 17の「女呪術師を生かしてはならない」という掟をはじめ、魔女や魔術を罰する法の存在はそれが適用されるべき事象の存在を証明する、という理屈である。

13) 経験的な知識と言っても、16世紀のことゆえ、ベーコン以降ないしは科学革命以降のように理解するわけにはいかない。観察や実験、個物からの帰納、仮説の検証といったことはまったく問題にならない。むしろこれは、アリストテレスの言うような、個物に関する反復的な知識、ただしその原因までは理解していないような知識として、知の階梯の中に位置づけられるものである (『形而上学』980b-981a)。ボダンにおいても、経験的な知識は自らの個人的な経験だけでなく、他者から聞いたこと、書物で読んだことにまで広く拡張されている。Ann Blair, *The Theater of Nature: Jean Bodin and Renaissance Science*, Princeton University Press, 1997, pp. 96-98; Mark Greengrass, « The Experiential World of Jean Bodin », in *The Reception of Bodin*, éd. Howell A. Lloyd, Brill, 2013, p. 69 参照。

14) DS, p. 73. 自由な告白とは、拷問や脅迫なしに自分から告白したということである。

我々の趣旨は、ボダンの結論を取り上げて魔女裁判に関する歴史的、政治的、社会的、あるいは倫理的な批判を行うことではない。むしろ、『悪魔狂について』という我々から見て極端なテキストを題材に、彼の論理およびその基底にある経験的な知識への信頼を、同時代の文脈に即して、かつ彼自身の思想の脈絡の中で捉えなおすことを目指したい。典型的な例として、本稿では対蹠地人の存在と人間の動物への変身という二つのトピックを検討する。なお、『悪魔狂について』は全4巻からなり、補遺として『魔女論 *De lamiis*』（1577）を著したヨハン・ヴァイヤーへの反駁を載せるが、ここでは本論の部分を主な対象とした¹⁵⁾。

1. 地球の裏側に人はいるのか？

初めに、ボダンが経験的な知識というものをどう捉えていたのかを考えるための好個の例として、対蹠地人（antipodes）——地球の裏側の住民——をめぐる議論を取り上げてみたい。これは16世紀には一つのトポスとなっていたものであるゆえ、同時代の中での彼の位置づけをはっきりと示してくれるだろう。

対蹠地人をめぐるトポス

古代以来、対蹠地人が存在するか否かは世界や人類の表象を考える際の大きな問題だった¹⁶⁾。ラクタンティウス（『神の教え』III, 24）やアウグステ

15) ヴァイヤーは医師であり、魔女を精神的な疾患と結びつけて解釈した点がボダンの怒りを買った。ただ、ヴァイヤーにしても、悪魔の存在や影響を否定しているわけではない（平野隆文、前掲書、第3章・第4章を参照）。なお、ボダンは口を極めて彼を罵る一方で、彼の前著『悪魔の眩惑について *De praestigiiis daemonum*』を『悪魔狂について』の種本の一つとして大いに活用している（Christian Martin, « Bodin's Reception of Johann Weyer in *De la Démonomanie des Sorciers* », in *The Reception of Bodin, op. cit.*, pp. 117–135）。

16) Trento G. Moretti, « The Other World and the 'Antipodes'. The Myth of Unknown Countries between Antiquity and the Renaissance », *European images of the Americas and the classical tradition*, éd. Wolfgang Haase et Meyer Reinhold, Walter de Gruyter,

ィヌス（『神の国』XVI, 9）は、キリスト教の教義に鑑みてこれを否定した。より影響力のあった後者の主張を辿ると、こんな具合である。曰く、対蹠地が仮にあったとしても、そこまでの間には広大な海があって通行不可能なはずだ、そして人間はみなアダムの子孫なのだから、そんな場所に人間が住んでいるはずがない……。だが、いわゆる「新大陸の発見」以降、地球の裏側の人々との交流が現実には生じると、こうした主張は根底から覆されてしまう。

このことは、権威ある著者でも誤りうること、経験的な知識が真実を明らかにしうることを示すトポスとして、16世紀を通じて頻々と繰り返されるようになった。

アンドレ・テヴェのように自分が世界各地を巡った経験を誇って旅行記や世界地誌を著した人物や¹⁷⁾、ルイ・ル・ロワのように学芸や知識が時代とともに進歩するという確信を持つ人物がこれを引くのは¹⁸⁾、奇とするに足りないだろう。世紀末のラ・ポプリニエも両教父の名を引いた上で、古代のギリシャ・ローマ人やキリスト教徒が知らなかったことを現在の旅行者たちは「実見によって *par preuve de l'œil*」明らかにしたと、肯定的

1994, vol. I, part I, pp. 241-284 参照。古代には、地球を五つの気候帯に分ける説が広く行われた。両極と中央の暑熱帯という人間が居住できない地帯の間に、南北それぞれ居住可能な地帯があるという説である。それゆえ、北の居住地域の対極に南の居住地域が想定され、その土地や住民が Antipodes（「逆さまの足」の意）、Antichthones（「逆さまの土地」の意）と言いつけられた。

17) *Le Brésil d'André Thevet. Les singularités de la France Antarctique (1557)*, éd. Frank Lestringant, Chandeigne, 1997, pp. 289-291.『世界地誌』でもテヴェは、アウグスティヌスの説にもかかわらず「このことは極めて明白に証明されていて、反駁は不可能だ」と言う（*La Cosmographie universelle*, Guillaume Chaudiere, 1575, t. I, f. 442 v°.他に ff. 463 v°-464 r° も参照）。彼は続けて、今なお対蹠地人の存在を信じない人間がいるが、そんな連中は自分の国から出たこともないのだ、と一蹴する。

18) 「彼 [=アウグスティヌス] は対蹠地人を否定するほうが、何らかの馬鹿げた不敬に陥ったり、この点で博識な古代と矛盾したりするよりも良いと考えた。だが、古今の航海によって、対蹠地人が存在することは確実である」（Louis Le Roy, *De la vicissitude ou variété des choses en l'univers*, éd. Philippe Desan, Fayard, 1988, p. 130）。同様に、「今日では地上すべてに人が住んでいることほど確実なことはない。プリニウス、ラクタンティウス、アウグスティヌスは対蹠地人が存在しないと考えたものだったが、今では我々は彼らを支配し、日常的に彼らと交易している」（*Ibid.*, p. 425）。

に述べている¹⁹⁾。彼らの例は、経験的な知識が絶え間なく増大して過去の知見を更新していく時代の昂揚感を窺わせるものである。

これに対して、アンリ・コルネリウス・アグリッパの『諸学芸の空しさについて』のような、いわゆる懐疑主義と目される著作に同様の言及があるのは、やや不思議に見えるかもしれない²⁰⁾。「世界測定法について」の章で彼は、ルクレティウス、ラクタンティウス、アウグスティヌスのように対蹠地人の存在を否定する者や、ヨーロッパ、アジア、アフリカ以外に人の住む土地はないと主張する者を槍玉に上げ、「我々の時代のポルトガル人とスペイン人の航海」が「古代の詩人たちの戯言やアリストテレスの誤った意見に反して、黄道下の全地帯に人が住んでいることを示した」と言う²¹⁾。これは、権威や習慣によって自明視されている知識の脆弱さを暴露するものであり、そこから翻って自らの無知を自覚するよう促すものでもある。このように「他者に属する事柄を仔細に調べることで、我々が自分自身について無知であると悟ること」ができるのである²²⁾。

この点ではモンテーニュもアグリッパの衣鉢を継いでいる。『エッセー』の「レーモン・スボン弁護」の章では、次のように言う。

優れた人物だったプトレマイオスは、我々の世界の境界を定めた。古代の哲学者たちは皆、自分たちの知識が及ばないいくらかの離島を除けば、世界を計測し終えたと考えた。世界地誌の知識や一般に受け入れられていた考えに疑義を呈することは、千年前にはピュロン風に考えること（Pyrrhoniser）とされただろう。対蹠地人を認めるのは異

19) Henri-Lancelot de La Popelinière, *Les Trois Monde*, éd. Anne-Marie Beaulieu, Droz, 1997, p. 87. 他に Id., *Histoire des histoires*, éd. Philippe Desan, Fayard, t. II, p. 16 も参照。

20) この著作は *declamatio* として、とりわけ世俗の学問や技術をあげつらう場合、あえて逆説を弄する遊戯的な側面を持つ。Barbara C. Bowen, « Cornelius Agrippa's *De vanitate*: Polemic or Paradox ? », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 34, 1972, pp. 249-265 参照。

21) Henricus Cornelius Agrippa, *De incertitudine et vanitate scientiarum et atrium declamatio inveciva*, in *Opera*, Lyon, Beringos fratres, s. d., t. II, pp. 49-50.

22) *Ibid.*, p. 50.

端だった。それが我々の世紀には、一つの島や一つの国どころか、果てしなく大きな大陸が、我々が知っていたものとはほぼ同じ大きさを持つ大陸が発見されたばかりなのである。それでも現在の地理学者たちは、すべては見つかりすべては知られたと断言して憚らない。

トイウノモ、手元ニアルモノガ素晴ラシク、役立ツヨウニ見エル。

プトレマイオスがかつてその理性に従いながらも誤ったのだから、私が今、これらの者の言葉を信用するというのは、まったく愚かではなからうか²³⁾。

以上のように、16世紀において対蹠地人をめぐる議論は、どこに重点を置かかに応じて、経験的な知識の拡大への礼賛とも、既存の知識に対する懐疑主義的態度とも結びついた。ではボダンはどうだったのか？ まずは『悪魔狂について』の前後の二つの著作を見てみたい。

『悪魔狂について』の前と後

『歴史の方法』（1566）の中でボダンは、旧約聖書「ダニエル書」由来の四帝国説を批判する第7章の末尾で対蹠地人に言及する²⁴⁾。曰く、古代人がいかに優れていたとしても、すべてを発見できたわけではない。現代の発見にはそれに勝るものもある。とりわけ、古代の知識が地中海一帯に限られていたのに対し、現代では新たに発見されたアメリカも含め、一つの「世界国家 *Respublica mundata*」のようなものができている。こう高らかに述べたあと、ボダンは言う。

23) Montaigne, *Les Essais*, éd. Jean Balsamo, Catherine Magnien-Simonin et Michel Magnien, Gallimard, 2007, p. 606. 引用の詩句はルクレティウス V, 1412-1413。

24) 四帝国説とは、「ダニエル書」2. 31-35にある、ネブカドネザル王の夢に現れた4匹の獣や、巨大な像を構成する4つの素材を歴史上の四帝国に擬するもので、16世紀には論争的になった。ボダンの立場は Claude-Gilbert Dubois, *La Conception de l'histoire en France au XVI^e siècle (1560-1610)*, A. G. Nizet, 1977, pp. 485-495 を参照。

最も美しい学問の一つである地理学がどれほど進展したかは、多くの人々にとって絵空事とかつて思われていたインド [=アメリカ] も——ラクタンティウスとアウグスティヌスは、対蹠地の住民 (*antichthonae*) が存在すると考える者は気が狂っていると言っていたのだが——、我々にとっては自明のものになったという点から、容易に示される²⁵⁾。

「地理学」は『歴史の方法』を通じて歴史の双生児のようなものとされるが、それは時間的か空間的かという差こそあれ、いずれも経験的な知識の積み重ねに基づくものだからである。ここでのボダンは、少なくとも地理学（および歴史）という分野に関して、テヴェヤル・ロワ、ラ・ポプリニエなどと同様、知識の進歩を信じる立場である。新大陸に到達した人々がいるという事実によって、ラクタンティウスやアウグスティヌスの説は乗り越えられているのである。

これに対し、『悪魔狂について』を間に挟んだ『七賢人の対話』（歿後刊）では同じ話がまったく異なる扱いをされる。第6巻の一節で、おおよそルター派を代弁するフリードリヒという人物がキリストの神性と人性について意見を述べるのだが、彼はこれが容易に理解できない問題だと認めたと上で、確実に証明しうる事柄には次のようなことがある、と話を継ぐ。

すべての神学者と哲学者は、アウグスティヌスとラクタンティウスを除いて、対蹠地人の存在を認めている。これは経験と確実な証明によって人が知っていることでもある。だが、大哲学者モーゼ・ランバン [=マイモニデス] が認める通り、誰もそれを想像することはできな

25) Jean Bodin, *Methodus ad facilem historiarum cognitione*, in *Œuvres philosophiques*, éd. et trad. Pierre Mesnard, PUF, p. 228a; p. 430b. 以下、『歴史の方法』の引用はこの版による。*Methodus* と略記し、ラテン語原文と仏訳のページを併記する。この版は1572年の第2版に基づくが、本稿で用いた箇所は初版と異同がない。

い。したがって、ラクタンティウスとアウグスティヌスが天文学者たちを馬鹿にし、こうした事柄を信じるほど無知で愚劣だと見做したのを訝しむべきではない。しかも、多くの神学者たちはアウグスティヌスの権威によって、対蹠地人を信じる者は異端だと考えた。ストラズブル司教ウェルギリウスが、それを信じる者たちに与しているとして1245年に教皇から断罪されたのは、その一例である²⁶⁾。

対話篇という形式ゆえ、これをボダン本人の考えと即断するわけにはいかない。そう留保した上でだが、ここでは『歴史の方法』の場合よりもさらに明白に、「経験と確実な証明によって」両教父の説が超克されたと言われている。ただ、ここには新たな要素もある。一つには、ボダンはマイモニデスを引いて、「経験と確実な証明」が人間の想像をも超えた知識を示してくれると言っている²⁷⁾。ユダヤ思想への傾斜という物議をかもし話は措いても、これは人間の想像の限界を示唆している点、興味深い。もう一つには、ボダンは、異端の認定や教皇の断罪ということを通じて、知と権力の緊張関係にも触れている。しかも、これは事柄それ自体の真偽とはまったく関係ないのである。この二点目に本稿ではあまり立ち入れないが、『悪魔狂について』においても重要な論点であることは確かである。

26) *Colloque entre sept savans qui sont de differens sentimens*, éd. François Berriot, Droz, 1984, p. 428. 以下、引用はこの版により、*Colloque* と略す。ウェルギリウスは正しくはザルツブルクの司教で、当時の教皇ザカリウスに断罪されたものの、13世紀、グレゴリオス9世によって列聖された。この顛末は Valerie I. J. Flint, « Monsters and the antipodes in the early Middle Ages and Enlightenment », *Viator*, vol. 15, 1984, pp. 63-80 参照。

27) ボダンは『天文学者への手紙』とするが、実際は『迷える者への導き』1, 73であろう。彼の引用は恣意的である。マイモニデスは、知性と想像を対置する。知性が対象を分析し、質料と形相を区別し、様々な原因を解明するのに対し、想像は個物をその総体として捉えるだけだ、とする。それゆえ、想像不可能だが確かな証明によって示される事柄がありうるのであり、その端的な例として、地球が球形であり対蹠地に人が住んでいることが挙げられる (*Le Guide des égarés*, trad. Salomon Munk, A. Franck, 1856, t. I, pp. 409-410)。ボダンは「経験」を持ち出すことで、マイモニデスの論から逸脱している。

『悪魔狂について』の中で

『悪魔狂について』には二か所、対蹠地人への言及がある。ただし、そのうち一つは1587年版の加筆部分である。

初めのもは「序文」の中にある。悪霊が夜中に人を拉して何千里も彼方のサバトに参加させる。この現象の存在を疑う者に対してボダンは、そもそもどうして不可能と言えるのか、と反論する。ここで傍証として対蹠地人の話が現れる。

我々は、本性において奇怪だが実際にはいつでも起こっているようなことを目にしてている。例えば陸や海を廻ることで、これは商人たちがやっている。それから足を逆さにして駆け回ること、これはラクタンティウスやアウグスティヌスという対蹠地人を否定した者には滑稽と思われたが、それでも太陽の光のように確実ではっきり証明されたことである²⁸⁾。

いかに奇妙に思えたとしても、対蹠地人の存在は多くの人々が日々の経験によって確証している。これが議論の出発点になる。自分の理解を超えることを安直に絵空事と見做すべきではない。ラクタンティウスやアウグスティヌスもこの点では誤った。となれば、サバトのために数千里を一飛びというの、複数の確実な証言があって「いつでも起こっているようなこと」だとしたら、やみくもに否定はできないわけである。

これに続いて、ボダンは以下のように論を進める。我々は、常々目にしてている自然の驚異、例えば天体の運動についても完全に理解しているわけではなく、ただ「感覚 sens」に頼って信じているだけである²⁹⁾。となれ

28) *DS*, p. 76.

29) ボダンは、天体の運行も「アリストテレスが霊や知性的存在 *Esprits et Intelligences* に帰した」ものとし、「霊という語は天使たちと悪魔たちを意味する」と付け加える (*DS*, p. 90)。アリストテレスの理解としては不正確だが、ボダンにとって天体という例が必ずしも自然学の中に収まらないことは分かる。

ば、自然の通常のあり方に反するように見える悪霊の業についても、確かにそれを見たという信頼に足る証言が多く揃っているのなら、同じ理屈が成り立つはずだ、と³⁰⁾。「感覚」の話は後段に譲るが、対蹠地人についての議論を皮切りに、アナロジーとして超自然的な現象を認めさせようという筋道は明らかである。

『悪魔狂について』での対蹠地人へのもう一つの言及は、第1巻のほぼ最後にある。ボダンは、日蝕や月蝕を月や地球の影が映じたものと説く人々をアテナイ人たちが「高遠な事柄に好奇心を持ちすぎる者たち」として断罪したこと、ローマ人やインド人が蝕を恐れたことを述べた後、1587年版の加筆で以下のように付け加える。

同様に、教皇ザカリアスはローマで、ウェルギリウスという名のドイツの司教を、対蹠地人が存在すると言ったために、異端として挙げた。アウエンティヌスの歴史第3巻に見られる通りである。なぜなら聖アウグスティヌスとフィルミアヌス・ラクタンティウスが、対蹠地人が存在するなど不可能だと言っていたからである。もっとも、[対蹠地人の存在の] 証明は、太陽よりも明白で、日常の経験によって明らかにされているのだが³¹⁾。

司教ウェルギリウスの例を挙げて異端の認定と処罰に言及する点、ここでは『七賢人の対話』に近づいている。ただ、『悪魔狂について』全体の主張からすると、教皇の断罪が実は誤謬に基づいていたと明示するこの一節は、やや論理がねじれてもいる。もっとも、ボダンはこうした処罰自体には何の疑問も挟まない。事柄の真偽よりも公の秩序を優先するべきだというのが、彼の前提だったのである。

30) *DS*, pp. 76-77.

31) *DS*, p. 170, n. 11. ザカリアスとウェルギリウスについての記述はこちらが正しい。なぜ『七賢人の対話』で誤った記述になるのかは不明。

2. 人間は動物に変身しうるのか？

魔女や魔術師が引き起こすとされる諸々の現象について、ボダンは「万人にとって驚くほど奇妙で、何人かにとっては信じられないことに思われる³²⁾」と認めている。これをどう信じさせるか、というのが問題になる。そうした例の一つとして、ここでは『悪魔狂について』の第2巻第6章「狼憑きについて、あるいは悪魔は人間を獣に変えうるか」で集中的に論じられる、人間の動物への変身という事象を主に考えてみたい。経験的な知識に頼る点、上に見た対蹠地人をめぐる議論と地続きであるが、一応の決着を見ていた対蹠地人についての話とは異なり、これは当時においてさえ容易には人を納得させられない問題だった。

「歴史 *historia*」と「虚構 *fabula*」

人間の動物への変身は、『魔女への鉄槌』も含め³³⁾、従来の魔女論・悪魔論では当事者や周囲の者の幻想、妄想と解釈されるのが常だった。ボダンはこれを実際の出来事だとする点、かなり特異である³⁴⁾。もっとも、彼は自分が孤立しているとは考えておらず、『悪魔狂について』では同時代の碩学であるボンボナッツィやパラケルスス、ポイツァー、フェルネルなどの名を引いて自説を補強している³⁵⁾。

実はボダンは『歴史の方法』でも既にこの話題に触れていた。スウェーデンの地理学者オラウス・マグヌスに関する一節である。

オラウスはしばしば信じられない事柄を語る。だが、いずれも著作家

32) *DS*, p. 59.

33) *Le Marteau des sorcières*, éd. citée, pp. 189–196.

34) Stuart Clark, *op. cit.*, p. 191.

35) *DS*, p. 250; p. 255.

と証人の多数と一致によって納得させられるものだ。今日リヴォニア人と呼ばれるネルウィイ人が狼に変身することも、そうである。輪廻転生（μετεμψύχωσις）はかつてヘロドトス、ポンポニウス・メラやその他の歴史家が伝え、より近年の者たちが証明した。そして、きわめて博学で粗略のない人物であるカスパー・ポイツァーや、学識とヨーロッパ中を絶えず旅したことによって名高いランゲも、その住人について知ったことを私に確証してくれた。それが、あるパラシア人の場合のように何か秘められた自然の力によるのか、ネブカドネザルの場合のように神の復讐によるのかは、今のところ私には分からない³⁶⁾。

狼への変身は、プリニウスなどが僻陬の地を記述する場合と同様、自然誌的・民族誌的な珍しい現象として語られている。ボダンはこうした変身が事実であるのは古今の証言によって明白だとし、原因については「秘められた自然の力」と「神の復讐」の二つの可能性を挙げる。なお、最後に出てくるパラシア人はおそらくプリニウスが典拠だが³⁷⁾、プリニウスはそもそも人間の狼への変身をまったくの嘘だと断言している。ネブカドネザルのほうは牛になって7年を過ごしたという「ダニエル書」4. 31-33の話だが、こちらはすぐ後で検討したい。

『悪魔狂について』は、こうした事象が実際に起こったことか否か、少なくとも起こりうることか否かを改めて問い直す。ボダン曰く、確かにこれは「信じるのが最も困難で、とても驚くべきこと」である。彼は、神学や教会法の議論にも言及はするが³⁸⁾、それ以上に経験的な知識によってこれを示そうとする。「魔女や魔術師の裁判や、神的・人間的な様々な、しかもあらゆる民族の歴史がとても確かな証拠となっている³⁹⁾」。さらに、

36) *Methodus*, p. 138a; p. 311a-b. リヴォニア人とネルウィイ人の同一視は不正確。

37) 『自然誌』VIII, 34, 82。パラシアはアルカディアの地名。この地のデマエネトゥスという男が供犠とされた少年の肉を食べて狼に変身したという話を、プリニウスはギリシャ作家が語る破廉恥な嘘の例として引いている。

38) *DS*, p. 259.

こうした知識は時代を逐って進展していくものでもある。ヘロドトスは人間の狼への変身（IV, 105）など「古代の人々には信じられないと思えた」様々な記述を残したが、「後世の人々はそれが真実であると明らかにした」とされるのである⁴⁰⁾。

ボダンの挙げる「確かな証拠」は多種多様である。比較的近い時代の逸話や裁判記録は場所や時期を特定して詳細に記述するし、ヘロドトスやプリーニウスをはじめとする古代の著作も縦横に引く。中でも興味深いのは、オウィディウスの『変身物語』などがそこに含まれることである。曰く、これは詩人が「真実を様々な虚構と混ぜたもの」だが、「アルカディア王リカオンが狼に変身したと語っていたという記述は信じられないことはない」のである⁴¹⁾。また、『オデュッセイア』にある、島に漂着したユリシーズの従者たちをキルケが豚に変えるという逸話も、彼は「虚構ではない」と明言する⁴²⁾。

この点、彼は「歴史 *historia*」と「虚構 *fabula*」を截然と区別する旧来の枠組とは一線を画している⁴³⁾。実は『歴史の方法』の中でも、彼は「歴史」を「真実の叙述 *vera narratio*⁴⁴⁾」と定義する一方で、「虚構」を歴史が何らかの形で歪んで伝わったもの、幾分なりとも歴史を反映しているものと捉え、これらも含めた一切を人間の関してきた経験として活用しようとしていた。典型的にはクセノフォンの『キュロスの教育』や⁴⁵⁾、ホメロスの『イリアス』である。曰く、「もしホメロスの虚構が歴史と真実の似像でしかないにもかかわらずこれほどの有用性を持っているとした

39) *DS*, p. 247. 『七賢人の対話』で同じような主張が取り上げられる際には、「経験 *l'experience*」という語が幾度も繰り返される (*Colloque*, pp. 26-30)。

40) *DS*, p. 251.

41) *DS*, p. 253. Cf. 『変身物語』 I, 232-233。

42) *DS*, p. 253.

43) もともとは修辞学における「叙述 *narratio*」の分類だが（『ヘレンニウス宛修辞学』 I, 8, 13; 『発想論』 I, 19, 27）、歴史を定義づける際にしばしば援用された。

44) *Methodus*, p. 114b; p. 281a-b.

45) *Methodus*, p. 113b; p. 280a. これが「真実のためではなく、正しい君主の鑑のために書かれた」（『クィントゥス宛書簡』 I, 1, 23）というケロの言葉をボダンは引く。

ら、「真実である」歴史からはどれほどの果実を期待することができようか⁴⁶⁾？」ということになる。

『悪魔狂について』に戻ると、ボダンはアピュレイウスとルキアノスが語るロバへの変身譚も、掛け値なしの真実として重要視する。両者とも「無神論と魔術のゆえに告発された」者であり、当事者の告白と見做せるからである⁴⁷⁾。アピュレイウスは「その時代で最も博識な魔術師⁴⁸⁾」であり、『弁明』で自分は魔術師ではないと否定するのは遁辞にすぎないとされる。ボダンは『黄金のロバ』I, 3の主人公ルキウスの発言を根拠に⁴⁹⁾、「彼がその話を何か面白い逸話で膨らませたことはありうるが、この話自体は〔ボダンの挙げる他の事例と比べて〕より奇怪というわけではない」とする⁵⁰⁾。

以上のうち、キルケとアピュレイウスの例は、アウグスティヌスが『神の国』(XVIII, 17-18)で言及するものでもあり、このことはおそらくボダンの念頭にあった。アウグスティヌスはアピュレイウスの件を「あえて否定も肯定もしない」がおそらく幻影(fascination)と見做していた、と付け加えているからである⁵¹⁾。ただ、アウグスティヌスが、悪霊は実体を変化させることはできずせいぜい夢や想念の中に幻影を生むだけだと明言している点には、口を噤んでいる。

ボダンが決定的な証拠とするのは、『歴史の方法』でも言及していたネブカドネザルの例である。これもやはり実際の出来事とされる⁵²⁾。聖書

46) *Methodus*, p. 114a; p. 280b.

47) *DS*, p. 254.

48) *DS*, p. 98.

49) 「まったく他人の間違った意見に惑わされて、はじめて見聞きする不思議なことを、考えなしに嘘だと思っといでなんでしょう。とりわけあなたの理解力に届きにくいようなことはね。でもそれをもう少し詳しく気をつけて調べてゆけば、ただよくははっきりと会得もできるばかりか、実際自分で楽にやれることすらわかるんですよ。」(訳は呉茂一・国原吉之助訳、岩波文庫、2013、p. 10による。)実際にはこれはアリストメネスという人物の話に関する言葉で、ルキウスのロバへの変身とは関係ない。なお、『七賢人の対話』でも、悪魔や魔女を論じる際に同じ部分が引かれている(*Colloque*, p. 22)。

50) *DS*, p. 254.

51) *DS*, p. 255.

が神の証言として絶対の真実を表すというのは当時珍しくない考えだが、セアールによると、この話については王の見た夢と解するのが一般的だったようである⁵³⁾。ただ、ボダン以前にもアグリッパの『諸学芸の空しさについて』では、動物への変身に関するプリニウスやアウグスティヌスの議論に触れた上で、「これを絵空事の不可能事と考えぬために、ネブカドネザル王について聖書が語ることを思い出さねばならない⁵⁴⁾」と言っている。当事者や周囲の者の幻影や幻覚という事態も排除はしないが、ネブカドネザルの件については全能の神の業として、疑いえない真実とする⁵⁵⁾。ただ、ボダンはこれを神だけでなく悪魔の業にまで拡張している点、アグリッパよりも尖鋭的である⁵⁶⁾。

だが、話はこうした事例の列挙では終わらない。この章の結びでボダンは、「一において可能だったことは、他においても可能である⁵⁷⁾」と言う。これは驚くべき主張である。聖書の記述を絶対の真実と見做す態度をこの原則と掛け合わせると、もはや何の反論も成り立たなくなる。そうとなれば、ここまで古今の事例を虚心に検討してきたように見せていたものも、結論は初めから与えられていたということになる⁵⁸⁾。この結論を事後的に論証するために用いるものである以上、個々の事例が歴史的なものか虚構が混じっているかは、一義的な問題とはならないのである。

52) *DS*, p. 257; p. 259.

53) Jean Céard, « Médecine et démonologie: les enjeux d'un débat », *Diable, diables et diableries au temps de la Renaissance*, dir. Marie-Thérèse Jones-Davies, Jean Touzet, 1988, pp. 99-100.

54) *De incertitudine et vanitate scientiarum et atrium*, éd. citée, p. 73.

55) *Ibid.*, p. 81.

56) ボダンはだめ押しに、ロトの妻が神の怒りで石になった話を上げる（「創世記」19. 26）。このように人間が非生物になるという極端な例さえあるのだから、別の生物になるのを不可能とは言えない、という理屈である（*DS*, p. 259）。なお、一般には「塩の柱」とされるが、塩と言っているのは恒久的に残るものの比喩でしかないとする（p. 193）。

57) *DS*, p. 259.

58) この点は、以下の論考の結論とも一致する。André Petitat, « Un système de preuve empirico-métaphysique: Jean Bodin et la sorcellerie démoniaque », *Revue européenne des sciences sociales*, t. 30, n° 93, 1992, pp. 39-78.

「真実の基準」をめぐる

これまでのところからも見て取れるように、ボダンは多種多様の証言を上げながら、各々の信憑性や真実性を厳密に吟味することはない。神の証言として絶対視される聖書のことはともあれ、人間による証言には何らかの歪曲や錯誤が起こりうると知っているにもかかわらず、である。

実はこの姿勢も『歴史の方法』と連続している。『歴史の方法』の前提には、C.-G. デュボワが言うように、懐疑主義との対決があった⁵⁹⁾。とりわけ、「あらゆる美德とあらゆる学芸に宣戦布告した」アグリッパの『諸学芸の空しさについて』が念頭にある⁶⁰⁾。ボダンが広く虚構を許容するのも、その一つの現れと考えられる。歴史の真実を厳密に確証することはできない、ならば曖昧な知識も含めて広く歴史を反映したものを集めよう。そもそも歴史に求めるのは実践上の有用性なのだから、真実に拘泥するあまり何も手元に残らなくなっては本末顛倒ではないか……。そして、こうした論理は『悪魔狂について』でも再活用されることになる。

『悪魔狂について』で懐疑主義との対峙が明示的に語られるのは、「序文」の、対蹠地人を論じる個所の直後である。ボダンは、古代以来の哲学者たちが「真実の基準 κριτήριον τῆς ἀληθείας」について一致した見解を持たないと述べ、その上で哲学者を、何らかの真実の基準があるとする「独断論者 Dogmatiques; Docteurs」と、確固たる基準はないとする「懐疑論者 Sceptiques, ou Ephectiques; Doubteurs」に分ける⁶¹⁾。

このうち懐疑論者は、「無知の知」を説くソクラテスから新アカデメイア派、ピュロン派を経て、『博識な無知について』のクザヌスまでを含む。ボダンはとりわけピュロン派の議論を念頭に、人間の感覚が誤りうること、人間の理性が十分には事物を捉ええないことを認める。ただ、感覚

59) Claude-Gilbert Dubois, *op. cit.*, p. 71.

60) *Methodus*, p. 114a; p. 280b.

61) *DS*, p. 77. おそらくキケロ『アカデミカ』とセクストゥス・エンピリコスに拠るが、ボダンは名を上げない。

的な事柄——例えば太陽は明るいか、水は冷たいか、火は熱いか——を疑うのは容認できても、信仰にかかわる事柄にこの調子で踏み込むのは不敬虔だと言う⁶²⁾。魔女や魔術師の問題は、悪魔が介在するゆえこちらに属する。こうした問題については自分の無知や限界を認め、信じられないと思っても事実を受け入れるべきだ、とされる。

他方で、独断論者とされる者たちは一枚岩ではない。彼らの考える真実の基準が一致しないのである。プラトンやデモクリトスが感覚を拒んで「知性 l'intellect」を真実の基準とするのに対し⁶³⁾、アリストテレスは感覚を「すべての学問の唯一の基盤」とし、そこから帰納して普遍的な知識に至ると考える⁶⁴⁾。そうした中でボダンが是とするのは、「諸感覚と知性の間に τὸ ἐναργές と呼ぶ共通感覚を置いた⁶⁵⁾」テオプラストスである。

従ってテオプラストスの説に就かねばならない。これは、諸感覚 (les sens) と知性 (l'intellect) の中間にある共通感覚 (le sens commun) に頼るものである。そして、人が見、聞き、味わい、嗅いだことの試金石としての理性と結びつけなければならない⁶⁶⁾。

古代の諸学説をめぐるボダンの理解は総じてやや雑駁であり、「共通感覚」という語についてもどう理解しているのか覚束ないところはある。ただ、前後の文脈を見るに、彼は五感に基づいた個別の経験を重んじる一方で、それは誤りやすいものゆえ理性による検討を加えるべきだ、としているのだろう。実際の魔女裁判を論じる章でも、彼は「必然的で疑いえない

62) *DS*, p. 79.

63) *DS*, p. 77.

64) *DS*, p. 78.

65) *DS*, p. 77.

66) *DS*, p. 78. テオプラストス『感覚論』を典拠とする。Richard H. Popkin, *The History of Scepticism*, University of California Press, 1979, p. 83; Stuart Clark, *op. cit.*, p. 678; Virginia Krause, « Bodin's Use of Confession », in *The Reception of Bodin*, *op. cit.*, pp. 102-103 参照。

証拠」として、下手人の自由な告白、複数の信頼できる証人の一致と並べて、最も確実なものとして「明白で不変の出来事の真実 la verité du fait notoire et permanent」を上げるのだが、これは結局、「裁判官が見るか、知るか、触るか、感じるか、あるいは五感のうちの一つによって知ったこと」とされる⁶⁷⁾。この場合は裁判官というのが、感覚を欺かれやすい俗衆とは異なって、理性を体現した存在と目されている⁶⁸⁾。なお、こうした場合、視覚が一番信用できるものの、聴覚もそれには劣らないとされる⁶⁹⁾。

むろん、この基準ですべてが解決するわけではない。感覚で正しく捉えられないばかりか、人間の理解をはるかに超えた事象も多々あるからである。ボダンは、こうした場合には「この道に通暁した人々 *sages, et experts en la science*」の説に従うべきだ、と言う⁷⁰⁾。例えば太陽と月は目では似たような大きさに見えるかもしれないが、自然学者に尋ねればその誤りは正される。同様に、魔女や魔術師の業についても、そう目される者たちの著作——古代ならアピュレイウス、近い時代ならピーコ・デラ・ミランドラや、「当代一の大魔術師」であるアグリッパなど⁷¹⁾——や、魔女と疑われた者の自白を参照すべきだとされる。これらと内容が通じていれば、どんな突拍子もない証言であっても、真実として受け入れうるのである。

「何であるか」と「なぜそうであるか」

以上のような主張の前提として、ボダンは、事実についての知識と原因

67) *DS*, pp. 365-366. バルドゥスのローマ法への、アンドレア・バルバティアの教会法への註解などが典拠とされる。

68) 「経験的な証拠」を重んじ、裁判官にそれを評価する権限を与えるのは、ボダンの世代の法律家の傾向を端的に示しているという (*DS*, p. 365, n. 2)。

69) *DS*, p. 368.

70) *DS*, p. 78.

71) *DS*, p. 122. 他にも pp. 118-119; p. 152; p. 174 などを参照。同じくボダンの攻撃の対象となるヴァイヤーも、アグリッパの弟子とされる。

についての知識を峻別すべきだと考える。例えば人間の動物への変身のよ
うな現象は「人間の頭ではいかに信じがたく、あるいは不可能なものと思
えようとも、出来事の真実それ自体」が納得させるもので⁷²⁾、「きわめて
確実で真実で疑いえない」。似たような話でも、女が男に変わるという現
象は、埋没していた器官が何らかの刺激で外部に突出したといった自然的
な説明が可能だろう。だが、動物への変身となると話は別である。こうし
た場合、理性の枠内での合理的な解釈を強いて求めるべきではない。何ら
かの病のせいにしたたり、寓意的な解釈に訴えたりするのはまったくの見当
違いとされる。悪魔の眩惑という説も——先述のとおり、実際にはこれが
多数説だったが——、この状態が何年も続くはずがないし、変身した者が
動物としての機能や能力を行使するのを説明できないといって一蹴され
る⁷³⁾。

そもそも自然的な現象にしても、すべての原因を知りうるわけではない。
ボダンは「序文」で、アリストテレスさえも多くの誤りを後代に指摘され
たこと、今日でもなお多くの事象が謎のまま残されていることを述べる⁷⁴⁾。
例えば、磁石に触れた針がおのずと北を指すとか、シビレイが
人の体に触れずに麻痺させるといったことである⁷⁵⁾。これらの原因は解
明されていないが、事実であることを疑うことはできない。ここからボダ
ンはアナロジーとして、「魔女や悪霊の奇怪な業を見ているのに、原因が理
解できないから、あるいはそれは自然において不可能だからと言って一切
信じようとしなない者たちは、狂愚に陥っていると言わざるをえない⁷⁶⁾」
と結論する。

ボダンは、アリストテレスの用語を使って次のようにまとめる。

72) *DS*, p. 255.

73) *DS*, p. 257.

74) *DS*, pp. 66–70.

75) 『自然の劇場』でも、この二つは原因を説明できない現象として並置される (*Théâtre de la nature universelle*, trad. François de Fougerolles, Lyon, Jean Pillehotte, 1597, p. 348)。

76) *DS*, p. 71.

事実 (les effets) を目にしてその原因 (la cause) を知らない場合に、真実にあくまでも逆らおうとしてはならない。というのも、人間の精神が原因すなわち $\delta\iota\omicron\tau\iota$ を知りえない場合には、起こったこと (ce qui se fait) すなわち $\sigma\tau\iota\epsilon\sigma\tau\iota$ によって判断を定めるべきなのだ。これらは物事を示すための二つの方法である⁷⁷⁾。

同様の主張は、『悪魔狂について』の中で幾度も繰り返される。例えば魔女の夜間の飛行についても、「事実による証明 demonstration par les effectz」(Quia est, $\sigma\tau\iota\epsilon\sigma\tau\iota$) は明白であり、これは「原因から導かれる証明 celle qui procede par les causes」には劣るかもしれないが少なくとも同じくらい有効だ、と言っている⁷⁸⁾。

ボダンの論理は決して奇矯なものではない。むしろ、自然学の問題も含め、独断論にも不可知論にも陥らずに経験的な知識に基づいた探求を行うための拠り所として、同時代において説得力を持ちうるものだった。例えば、ボダンとはまったく立場も関心も違うはずのアンプロワーズ・パレも、『怪物と驚異について』で悪魔の業を論じる際には上に引いたボダンの一節を下敷きにする。

サタンの行いは超自然的で理解不可能で、人間の精神を超えており、磁石が鉄を引き寄せ針を回すのと同じくらい理由を説明できない。そして、人が事実を目にしてしかも原因が分からない場合、真実にあくまでも逆らおうとしてはならない。我々の精神の弱さを告白しようで

77) DS, pp. 74-75. おそらく『形而上学』I, 981a での「経験」と「技術知」をめぐる議論が念頭にある。『分析論後書』II, I, 87b も参照。ボダンは『ヴェイヤーへの反論』でも同種の論を繰り返す (p. 474)。また、『歴史の方法』で星辰の人間界への影響について語る際にも、「感覚によって、何であるか $\sigma\tau\iota\epsilon\sigma\tau\iota$ を知ることはできる。その理由が分明でなくてもである」としていた (Methodus, p. 155a; p. 332b)。『七賢人の対話』でも、「過去の事物に関する話は諸感覚によって十分に示される。すなわち $\sigma\tau\iota\epsilon\sigma\tau\iota$ である。だが、原因あるいは $\delta\iota\omicron\tau\iota$ の究明は哲学の最も隠された秘密を探らねばならない」(Colloque, p. 23) とされる。

78) DS, p. 245.

はないか。自然の事柄の原理や原因に執着するのではなく、それらは、悪魔や魔術師の行いを検討しようという時には、我々には不足なのである⁷⁹⁾。

結局のところ、世界には原因を理解できない事象が満ちているのであり、人間は自分の無知を認めて謙虚にならなければならない。その上で、不可知論に陥らないよう、経験的な知識に一定の有効性を与えるべきである。ボダンはこうした姿勢を、超自然的な現象にも広く適用するのである。

自然的なものと同超自然的なもの

自然的な現象の原因は、理解できるものもあるし、現在理解できなかったとしても将来理解できるようになるかもしれない。それに対して、超自然的な現象はまったく人間の理解を超絶している。それゆえ、人間の貧弱な知識や自然の通常の法則でこれを計ろうとしてはならない。

魔女や魔術師の話を目にし、この世界全体で神の驚異を眺め、神の教えと聖なる歴史を熱心に読んだ上で神への畏れを抱いた人々は、人間の考えでは信じられない事柄に疑いを挟みはしない。自然の事柄でもいくらかのことは信じられないものであり、そのうちいくつかは理解もできないことなのだから、超自然的な知性の力や霊の活動が理解できないのは、さらにもっともなことだと判断するからである⁸⁰⁾。

人間の動物への変身についてもボダンは「自然的な原因はなく、すべて超自然的である⁸¹⁾」とする。こうした場合、「超自然的で形而上的なこと

79) Ambroise Paré, *Des Monstres et prodiges*, éd. Michel Jeanneret, Gallimard, 2015, pp. 145-146. パレは王侯や大貴族も治療した著名な床屋外科医で、改革派に親近した人物である。

80) *DS*, p. 70.

81) *DS*, p. 255.

(choses surnaturelles ou Metaphysiques) を、自然学的に (Physicalement) 論じる」べきではない⁸²⁾。これはヴァイヤーをはじめ、多くの者が陥った誤りとされる。もっとも、ボダンが「超自然的」と「形而上的」を同一視し、しかも悪魔に適用するのは、アリストテレスの用語を著しく曲解するものではある。

悪魔が実在すること、そして悪魔が神の容認する範囲内で活動すること、これはボダンを含め、当時広く共有された前提である⁸³⁾。これを否定する者は不敬虔のそしりを免れない。その上で多くの者は、悪魔の活動は神が定めた自然の一般的な理法にも拘束されると考えた。悪魔の業が超自然的なように見えたとしても、それはただ人を眩惑してそう思わせているだけだ、ということである。これに対してボダンは、「自然においては不可能だが、可能であるようないくつかの事柄が存在する」と主張する⁸⁴⁾。そしてこれは神による奇蹟だけでなく、その許しの下で働く天使や悪魔の業にも当てはまるという。

もし自然に反するというので不可能なことだと言いたいのなら、それは誤りだ。というのも、自然においては不可能なことも、不可能ではないのだ。例えば自然の運行に反したすべての霊の活動や神の業だが、これは人がしばしば目にするものだ⁸⁵⁾。

ボダンは超自然的な力が自然界や人間界に介入するのをほとんど常態と考えている。例えば異常な気象現象は悪魔の仕業とされる⁸⁶⁾。悪魔に働

82) *DS*, pp. 79-80. 他に p. 384; p. 465; pp. 477-478 も参照。『自然の劇場』にも同様の区分がある (Ann Blair, *op. cit.*, p. 41-43)。

83) *DS*, p. 97; p. 273. 悪魔や魔女、魔術師の活動は、悪人を罰したり善人に試練を与えたりすることで、究極的にはより大きな神の正義に適用ものとされる。

84) *DS*, p. 63. Stuart Clark, *op. cit.*, pp. 161-178 et p. 212; *DS*, Introduction, p. 29 参照。

85) *DS*, p. 384.

86) *Théâtre de la nature universelle*, éd. citée, pp. 245-246; Jean Céard, *La Nature et les prodiges*, Droz, 2000, p. 359; Ann Blair, *op. cit.*, p. 145 参照。

きかける魔術も、彼が唾棄するものではあるが、いたるところに見られるという⁸⁷⁾。『歴史の方法』においてもこうした考えの徴候は見て取れる。彼は「真実の叙述」としての歴史を、人間の意志に基づくゆえ「不確かで混乱した」ものである「人間の歴史」と、それぞれ理性と信仰に基づいた確かな知識を持つ「自然の歴史」と「神の歴史」の三つに分けていたのだが、「人間の歴史」はむしろ「自然の歴史」についてさえも、説明不可能な事態が神や悪魔の介入によって起こることは織り込み済みだったのである⁸⁸⁾。

アグリッパ、ボダン、モンテーニュ

かくしてボダンは、人間の無知と無力を認め、賢しらを捨てて神の万能を称えるべきだという敬虔な態度を表明する。

原因についての我々の無知を告白するのは、神への見事な賞賛である。神に逆らって不可能性を言い募ることはできない。我々の精神の脆弱さを考えれば⁸⁹⁾。

このような姿勢はそれ自体、例えばアグリッパやモンテーニュなどともさして径庭がない。彼らはいずれも人間の思い上がりを戒め、神の業を人間の尺度で測るべきではないとしていた。だが、この前提から発して、悪魔の跳梁をすべて掛け値なしの真実と認め、さらには悪魔に従う者として魔女や魔術師をひとしなみに断罪しようとするのは、ボダン独自の道であ

87) 魔術に対するボダンの態度については、主に『七賢人の対話』を対象にしたものだが、D. P. Walker, *Spiritual and Demonic Magic: From Ficino to Campanella*, Pennsylvania State University Press, 2000 (1958), pp. 171–178 参照。

88) *Methodus*, p. 114b; p. 281a-b. 別の個所では「自然の歴史」をさらに、超自然的な力の介入を受けるか否かによって、(狭義の)「自然の歴史」と「数学的な歴史」に分割する(p. 116a; p. 283a)。彼の用語では、「数学」は「自然学」と「形而上学」の中間なのである(DS, p. 81)。

89) DS, p. 245. 他に p. 66 も参照。

る。アグリッパは魔女裁判には否定的で、実際にメッス近郊の村で魔女の嫌疑をかけられた「哀れな女」の弁護に尽力している⁹⁰⁾。モンテーニュもまた、ボダンが超自然的な現象とするものを悪魔の業とは信じないばかりか⁹¹⁾、『エッセー』の「びっこについて」の章では、名指しこそ避けるものの、正面切って『悪魔狂について』に異を唱えている。彼は、神が超自然的な現象を引き起こすことは認めるが、それに従って人間の証言を判断すべきではないとする⁹²⁾。また、魔女とされた老婆について自ら証拠や調書を確認、対面して話を聞いたあとで「毒ニンジンよりもむしろヘレボルスを処方すべきだ⁹³⁾」と結論づけた経験を語ったあと、次のよう付け加える。

確かに、経験と事実に基づいた証拠や理由は私には解きほぐすことができない。何の端もないからだ。そうした時、私はしばしば、アレクサンドロスが結び目に対してしたように、これらを断ち切ってしまう。結局のところ、自分の推論をもとに一人の人間を生きながら丸焼きにするのは、それをあまりに高く買いかぶることだ⁹⁴⁾。

モンテーニュの気概を感じさせる一節ではあるが、「経験と事実に基づいた証拠や理由」——これはまさにボダンが拠って立つものだった——を前にして苦慮している様子も窺える。人を火炙りにするのをあくまで峻拒

90) *De incertitudine et vanitate scientiarum et atrium*, éd. citée, pp. 220-221. ボダンはこの件も、アグリッパが魔女の一味である証左としている。

91) 例えば『悪魔狂について』は、男女の交わりを阻害する「結び目のまじない」について、人類の存続を妨げ、夫婦の和合を毀ち、放蕩や不倫を誘発するゆえ「忌まわしい不敬であり、死罪に値する」と語る（*DS*, p. 185）。モンテーニュはこれを、想像力が刺激されすぎたせいで体に変調を来たしたものと見做し、偽の魔除けを信じさせることで彼の知人を救済した話を面白おかしく書いている（*Les Essais*, éd. citée, pp. 102-103）。

92) *Ibid.*, p. 1078.

93) *Ibid.*, p. 1079. ヘレボルスは精神疾患を治すとされた薬草。

94) *Ibid.* アレクサンドロスは、誰も解きえなかったゴルディアスの結び目を一刀両断して決着をつけたという。

するには、覚悟を決めて論理を飛び越えるが必要になる。翻って言えばそれだけ経験的な知識というものは、ボダンの場合と同様、モンテーニュにとっても重みを持っていたのである。

3. 結論

地球の裏側に人がいること。これは、船乗りや商人たちの経験によって疑いえない事実となった。知識は時代を逐って刷新され、古来の権威や一般の通念は、経験的な知識によって乗り越えられていく。そしてこのことはまた、懐疑主義の挑戦に直面する者が、独断論にも不可知論にも陥らず、謙虚に知識を探求するための根拠となるものでもあった。

では、魔女や魔術師による超自然的な業、例えば人間を動物に変えることについてはどうか。ボダンは古今東西、状況の異なる無数の証言があるとする。だが、対蹠地人の場合とは違い、人は容易にはこれを信じないだろう。だが、なぜ信じないのか？ ボダンは自説の支えとして様々な論点を提示する。曰く、事実の知識と原因の知識は別であり、原因はしばしば知るのが困難である。曰く、自然的な現象にも我々の理解の及ばぬことは多いのだから、超自然的な現象についてはなおさらである。曰く、我々は自分の無知と限界を自覚すべきであり、賢しらを捨てて神の万能を称えるべきである……。こうした主張は、ボダン一人にとどまらず、例えばアグリッパやモンテーニュとも共有しうるものだった。

だが、同時にボダンは、超自然的な力、とりわけ悪魔が自然界や人間界に絶えず介入していることを前提としていた。そのため、聖書の記述や、魔女や魔術師本人の告白——そこには、ロバへの変身譚を語るアピュレイウスや、魔女と疑われて尋問された老婆の告白も含まれる——は疑いえない真実とされる。これに加えて「一において可能だったことは、他においても可能である」という原則を打ち出す時、ボダンが言及する様々な証言は、あらかじめ与えられた結論に即して解釈され、利用されるようになる。

かくして「経験と事実に基づいた証拠や理由」（モンテーニュ）に依拠するボダンの推論は、それ自体で完結し、一切の反論を許容しないものとなる。これを脱するのは、解きほぐせない結び目を一刀に断ち切るモンテーニュのような覚悟によるしかないのである。