

ソールズベリーのジョンとキケロ

——理性と言語、社会の起源をめぐる——

柴 田 平 三 郎

理性と言語のこの悦ばしくも実りある結合……公共善のために「神がおつなぎになったものを引き離そうとする者」は、公共の敵と言わねばならない。

『メタロギコン』(一)(二)

- I はじめに——十二世紀のキケロ主義者
- II ジョンの古典理解に対する消極的評価——H・リーベシュッツの見解
- III 中庸Vの精神とキケロ
- IV 中世キケロ主義——C・ニーダーマンの所説に触れて
- V ジョンにおける「理性と言語」——『メタロギコン』(一)(二)の分析
- VI むすびにかえて——キケロとジョン

I はじめに——十二世紀のキケロ主義者

十二世紀を代表する人文主義者ソールズベリのジョンが数多の古典作家のうちでも、とりわけキケロを尊敬していたという事実はよく知られている。

「我々がキケロ (Cicero noster)」と呼ぶほどにジョンはキケロを深く敬愛し、彼から多くを学んだが、それゆえにジョンはしばしば「十二世紀のキケロ主義者」と称せられもしている。ジョンは「その古典の読解の広さと深さにおいて、どんな中世の著作家も彼と肩を並べられる者はいなかった」(プール)と言われ、彼の古典の教養は「他のどんな中世の大図書館よりも豊富な蔵書量を誇る記憶のカタログである」(ブルック)と評されているが、その当のジョン自身がキケロについて親しい知人に語っている言葉を目にするとき、私たちはキケロに対する彼の傾倒の深さをいまさらながら知ることができる。例えば、それはこんな一節である。

「小生はポンペイウスやその征服者ほど偉大 (maior) ではありませんし、アウグストゥスよりも思慮分別にたけて (prudencior) もおりません。ましてやキケロやクリオほどに雄弁の才を身につけて (disertior) もいないのです。」(ジョフリー宛書簡)

蛇足を承知で言うけれども、ここでジョンは好むと好まざるとにかかわらず権力の争奪や利権の獲得に係わりをもたざるをえないこの世の俗なる入政治V世界の支配者たち、ポンペイウスやアウグストゥスをもちあげた上で、それ以上にその同じ歴史的地平で活動しながらも入知Vの世界に殉じたキケロを称賛しているように見える。

いずれにせよ、十二世紀ルネサンスにおいて、ジョンほどキケロを頻繁に引用した著作家はいないと言ったとし

ても、あながち強弁とは言えない。以下において、ジョンがキケロから引き出したものは一体、何であったかを、とくにその政治思想の基底をなす「理性と言語」、社会の起源の問題に焦点をあわせて見ていくことにしたい。

Ⅱ ジョンの古典理解に対する消極的評価——H・リーベシュッツの見解

現在最も通用している欧米のある政治思想事典（一九八七年）で「ジョン」の項目を繕いてみると、そこでジョンは「キケロ的共和主義に影響を受けた中世の政治理論家」⁽⁶⁾と評価されている。この見方はけっして当を得ていないわけではない。しかし、キケロ自身の思想とジョンのそれに対する理解の仕方や内容に一層深く立ち入って、仔細に検討をくわえてみようとするとき、そこには簡単には片付かない問題がよこたわっていることも確かである。そこでまず、第二次大戦後、本格的なジョン研究を著したH・リーベシュッツの見解を一瞥しておくのは無駄ではないであろう。リーベシュッツはジョンのキケロ理解をどのように評価しているのだろうか。

『ソールズベリーのジョンの生涯と著作における中世人文主義』⁽⁷⁾（一九五〇年）と題されたその書物のなかで、ジョンのキケロ理解という問題はジョンの古典理解一般の問題というより大きな枠組みのなかで考えられている。リーベシュッツの結論部分を先に見ておけば、それは次のようなことになる。すなわち、彼は「十二世紀最大の古代学問の唱導者（ジョン）の観念」と「真の古代思想」との間には越えがたい溝があると言う。それは十二世紀という世紀のもつ歴史的 성격のゆえである。つまり、「再発見されたアリストテレスの著作を蘇らせることになる、十三世紀の大学と修道会での共同生活によって生み出された新しい社会現象は一一五〇年にはいまだ見いだされなかった」⁽⁸⁾。そしてそれに対応して、ジョンの社会・政治問題についての議論の形式も初期中世の政治文献の伝統を

踏襲したものにすぎず、そこに「古代の問題や方法への回帰はない」⁽⁹⁾というのである。

ここで「初期中世の政治文献の伝統」というのは、言うまでもなく「君主の鑑」と呼ばれる一連の著作を指している。それはアウグスティヌスの『神の国』第五卷第二四章（「キリスト教徒皇帝のあるべき姿」）を典拠として君主の心得を説くものであるが、そのような表現形式はひとえにアウグスティヌスから大教皇グレゴリウス一世の間において生じた「古代の政治観念の変容と単純化の所産」⁽¹⁰⁾にはかならない。つまり、「永遠の都」ローマ市の陥落（四一〇年）に象徴される古代世界の崩壊期に生きていたアウグスティヌスの時代から、やがて新しい歴史の主役ゲルマンの諸勢力、とりわけフランク王国とカトリック教会との提携によって西欧社会が安定と秩序を取り戻しつつあったグレゴリウス一世の治世（在位五九〇—六〇四年）においては、アウグスティヌスにあった「神の国」と「地上の国」の緊迫した関係は消え去り、「教会」と「国家」は同一化することになる。グレゴリウスが『司牧規則書』や『道徳論』で説いた霊的指導者のもつべき心得はそのまま世俗支配者への心得に重なっていく。そしてそれにともない、政治の議論も政治、社会（社会）についてではなく、政治を司る個人—支配者の職務やその資質についてのそれが範囲が狭められていく。この流れが決定的になるのは九世紀、カロリング朝の文芸復興の下においてである。そこでは「教会」(ecclesia) という言葉は「キリスト教社会」という全包括的な意味をもつようになるが、その状況下でセドゥリウス・スコトゥスの『キリスト教君主論』をはじめとする一連の作品、いわゆる「君主の鑑」が執筆されたのである。そこに共通するのは君主のあるべき理想像を「旧約」の王たち（ソロモンやダビデら）に求め、「申命記」や「列王記」がさかんに引用されることである。と同時に、この著者たちの教養は聖書や教父の文献だけでなく、異教の古典作品にまで及んでいる。十二世紀にソールズベリーのジョンによって書かれた『ポリクラティクス』はまさにこうした「君主の鑑」の典型例にはかならない。すなわち、『ポリクラティクス』は、教会と国

家が激しい対立を見るにいたり、双方の陣営においてたんなる「神学的」な議論から「法的」な議論へと論争が高まった十一世紀のグレゴリウス改革の時代を経てさえも、依然として中世初期に由来する文学的伝統、つまり君主の支配を可能とする政治的、制度的条件や政治社会全体への視点よりも君主個人の人格に焦点をあわせ、そのあるべき姿を説く政治教育論の系譜に属しているのである。

ジョンの政治論書『ポリクラティクス』の性格をリーベシュッツはこのように見なしている。とすれば、この書のなかで異教古代の著作家たちを過剰なほどに引用して倦むことのないジョンの古典観について相当厳しい評価が下されることになるのも容易に想像がつく。そしてそれはまた、ジョンのキケロ理解においても同断である。いまここでの当面の課題に即してジョンのキケロへの引用の問題に限定してリーベシュッツの見解を見てみよう。彼はそれについて「政治の諸観念」と「教育の諸観念」に大別して考察している。

まず前者から見てみよう。リーベシュッツによれば、そもそもジョンにとっての政治や国家の問題はひとえに君主の問題にほかならない。「ジョンにとって、国家の問題は支配者の問題である。彼の頭のなかでは、権威の本質は生活のあらゆる領域、あらゆる階級において同じであった。それは常に指導と服従、統一性と多元性の対比に基づいている。それゆえ支配の問題は国家と教会において同一である。ジョンは統治をただ上から下へと行使される一つの影響力と見ているだけであり、組織された服従者の団体の活動は彼の理論からは排除されている。支配者を外から制限し規制する何らかの団体的な力という問題は存在しない。それゆえこの政治理論家にとっての唯一重要な課題は、王とその顧問たちの側に責任感を醸成せしめることである。そしてこの見地からは王であれ教皇であれ何ら相違はない。」

こういう政治観を前提とするならば、ジョンのなかに「政治的な精神をもった市民たちの意志に基づく共同体と

しての都市国家という古代の観念¹²⁾の生まれる余地はない、とリーベシュッツは言う。有名な『トラヤヌスの教育』という権威を用いて国家を人体と対比させる議論も彼に言わせれば、その主題は「全体としての共同体の精神ではなく、各人の義務¹³⁾」なのである。国家と教会の関係という中世政治理論上の大問題に関するジョンの考えについては、ひとまず措く。銘記すべきはジョンにとって国家であれ教会であれ、その内部では君主制が不問の前提とされていることである。したがって、問題はそれぞれの領域において「いかにしたら君主とその顧問たちの側に責任感を醸成せしめ」、立派な統治が可能となるかを問うこと、それがジョンの政治的な問題意識である。そしてこの見地から見れば、当然に出てくるのは正しい君主と暴君の関係の問題であり、キケロの受容という点で言えば、その最大の問題は暴君殺害の教説にはかならない。

ジョンの暴君殺害論が中世政治思想史において特筆大書すべきものであること、そしてそれはキケロの『義務について』に大いなる示唆を受けていること、これらの点に関してはこれまで多くのことが語られてきた。その教説それ自体の仔細な検討がここでの課題ではない。「暴君を殺害することは合法であるばかりではなく、正当であり、正義である」(III, 15)と明言したジョンではあっても、それがキケロの理論の全体的な受容であるか否か、はおおずから別問題である。そしてこの点に関してリーベシュッツはこう断定するのである。「キケロは暴君を無法者であり政治体の死せる四肢であると宣言しているが、そこで彼がローマ社会の正常な形態とみなしているのは共和政であり、自由とは市民のための政治的活動の権利を意味していた。王の支配はその完全な倒錯であり、その最も貴重な価値のまったき破壊であった。『我々は国家を失った』と述べたキケロの当時の状況に対する判断を、我々はどのように理解しなければならぬ。他方、ソールズベリのジョンの場合、彼の経験と政治思想は君主制的機構に限定されていたので、暴君が共和政的秩序の敵であり破壊者ではありえないことを我々は見てきた。彼の自由観は中

世的なものであり、彼にとって自由とはそれぞれ異なった生活領域がその特別な権利を妨げられることなく享受できることを意味した。教会の自由の典型的な敵にして破壊者としての暴君という観念は少なくともアウグスティヌスの『神の国』以来、教会の論争家たちの間では広く通用してきた。そしてジョンの古典的教養はこの観念を變更させなかったし、『暴君』という言葉に対して共和政ローマの古代的な政治内容を復活させもしなかった。⁽¹⁴⁾

政治の観念におけるジョンのキケロ理解をリーベシュッツはおおよそ以上のように結論づける。もちろん暴君を「法と自由の破壊者」と見なす点でキケロの思想の影響を十二分に認めることはできる。しかしジョンにあっては、キケロを通して古代思想の体系的枠組みの受容にまで至ろうとする発想はついぞ見られない。そしてそのことは教育の観念においても変わることはないのである。⁽¹⁵⁾リーベシュッツによれば、ジョンのキリスト教人文主義の要諦は、道徳教育という問題であり、『ポリクラティクス』に窺われる政治改革のプランは結局君主とその官僚層への道徳的訓戒の域を出るものではなかった。ここにおいてもジョンがもつぱら典拠にしたのはキケロの『義務について』である。キケロの教説に大いに依拠しつつ、ジョンは支配者のもつべき倫理的「徳性」について論じる。「勇氣」、「慎慮」、「節制」、「正義」の四枢要徳、「端正」、「質素」、「礼節」、「中庸」、「寛大」等々、およそ人の上に立つて人を支配する者のもつべき徳の必要性をジョンは説いてやまない。しかるに、その場合、キケロの道徳観念についてのジョンの理解には基本的な限界が見られる、とリーベシュッツは言う。それは一言で言えば、「キケロ思想の古典的、共和政的背景からの離脱」である。「キケロの書物のなかに、我々は完全な叡知がただ人間的協力のなかでのみ現れうるといふ観念を見いだす。行動の伴わない知識と思索は不完全である。ジョンはこの条に二度言及する。一度は王とその顧問たちの教育の重要性についての議論においてであり、二度目は国家における叡知の座としての元老院に関する条である。しかしその両方の箇所、ジョンの引用の仕方は、結果として人事における手引き

としての知識の称賛になつてゐる。言い換えれば、ジョンは思想の叡知は協力行動なしには不完全だとするキケロの原理を自分のものとはしていない。……………このように古代思想の典型的要素を把握しそこなつてゐることは、政治行動の実行者としての団体の観念を避けるジョンの政治思想の特質の一つを表している。ジョンの頭のなかでは、国家はただ支配者の名において命令する役人たちの行動と、これらの命令に反応する臣民たちの行動から成り立っているだけである⁽¹⁷⁾。

とどのつまり、ジョンのキケロ理解はキケロの思想の全体的理解ではない、というのがリーベシュッツの見解である。キケロに代表される古代の道徳的教説はジョンにとって、自分の時代の問題に適用可能と思われる範囲においてのみ受容の対象になつたというのである。くだいようだが、リーベシュッツの言葉をそのまま引用しておく。「ソールズベリーのジョンによる古代哲学の援用は、『ポリクラティクス』の道徳的、政治的問題に関する限り、同時代人たちのために具体的な教訓となると彼が考えた、古代著作家たちの一連の定式にもっぱら限定されてゐる。……………ここでまた我々は古代思想の体系的枠組みを復活させるのがジョンの意図ではないことがわかる。反対に、我々はセネカや特にキケロを引用する際の彼の傾向が、古典思想の構造的細部に関わるすべての観念を避けることであつたことに気づく。ジョンがその偉大な政治論文のなかでキケロの『国家論』からの引用をその時々⁽¹⁸⁾に使うやり方は、古代倫理に対する彼の態度全体に典型的である」。

Ⅲ へ中庸Vの精神とキケロ

ジョンのキケロ理解についてのリーベシュッツの見解は、以上のようにかなり手厳しい。だが、ジョンが古代の

哲学者キケロを敬愛したのは真実どのような理由からだっただろうか。それを知る手掛かりは『メタロギコン』序文のなかに書かれている次のようなジョン自身の言葉のうちに表明されているように思われる。

「私はこの論稿のなかに意識して倫理に関する若干の考察を織り込んだ。というのも読まれること、書かれてあることのすべては、それが何か人生の支えにならないならば、無益であると確信しているからである。そしてすべての哲学的見解も、それが徳の涵養や生の営みのなかに関連をもたなければ、無益であり偽りだと思うからである。私は、アカデメイアの徒（*Academicus*）であるから、賢者にもよくわからないような問題については私が言うことが真理だなどと公言はしない。それが真理か否かは別として、真理に近いと思われることで満足する。」⁽¹⁹⁾

「中世教育学の基本論文」⁽²⁰⁾（C・S・ボールドウィン）にして「教育理論史の古典」⁽²¹⁾（D・D・マクガリー）と言われる『メタロギコン』が一体誰に向かつて、何を主題に執筆された書物であるか、については既に別の機会に詳述したので改めて繰り返すつもりはない。⁽²²⁾それは一言で言えば、当時パリを中心に股賑をきわめていた浅薄な精神的風潮に対して心からの異議申し立てを行う意図をもって書かれたものである。青春の十二年間を諸学芸の修得のために地道に研鑽を積んできたジョンの眼には、いわゆるコルニフィキウスの徒やソフィスト的弁証論者たちはそうした人間にとって基礎的な自由学芸と人文教育を鼻先でせせら笑い、ごく短時間の速成の教育で技術的な専門知識を修得すれば事足りると公言して憚らぬ低俗極まりない連中と映っていた。その彼らに抗して自由学芸擁護の書として『メタロギコン』は書かれたのである。そして見ての通り、ここには「言葉」とは何かという問題に収斂される、学芸修得の究極の意味が、それを通して人間が「徳」という「生の営み」における最高の倫理的価値へと近づいていくことにある、とするジョンの学芸論が率直に披瀝されている。

ところで、そのことを確認しておいた上で、改めて注目しておきたいのは上に引用した一節の最後の部分であ

る。ジョンはそこで「私はアカデメイアの徒であるから、賢者にもよくわからないような問題については私が言うことが真理だなどと公言はしない。それが真理か否かは別として、真理に近いと思われれることで満足する。」と述べていた。ここに彼の「穩健中正の立場」、「中庸」の精神が窺われるわけであるが、さらに注目しておきたいのは彼が自らを称して「アカデメイアの徒」と言っているのが、実は晩年のキケロの哲学に代表される後期アカデメイア派を指しているということであり、そこにキケロに対するジョンの並々ならぬ思い入れが感じられるということなのである。そして同じことは『メタロギコン』と同年に、『メタロギコン』よりも一ヶ月余り前に脱稿されていた『ポリクラティクス』のなかに一層はつきりと表明されている。すなわち、その「序文」でジョンはこう述べている。

「私は自分自身のことをアカデメイア派の一員であると公言するのを何ら恥じる者ではないし、賢者にもよくわからない問題については彼らの考え方に忠実でありたいと思う。というのもこの学派はあらゆる議論に懐疑的(曖昧な)態度を示すかのように思われているけれども、この学派ほど真理に対して批判的検証を怠らない派もないからである。そしてこの学派よりも進歩に対して好意的な派は存在しないということを、我々は老年になってこの学派に避難したキケロの権威に基づいて確信することができる。」⁽²³⁾

ここで「老年になってこの学派に避難したキケロ」とあるのは、ローマ共和制における長いその政治経歴の晩年、政敵カエサルのローマ帰還に伴って政界からの引退(前四七年)を余儀なくされたキケロがそのなかに安住の地を求めた哲学的心境を指していることは言うまでもなからう。独裁者カエサルはまもなく暗殺(前四四年)され、それを機にキケロは再び政界に復帰するが、それもつかの間のことでその翌年(前四三年)には彼自身が凶刃に斃れるのであるが、そうしたほんの短い「閑暇」のなかで彼はけっして少なくない数の哲学書を執筆した。⁽²⁴⁾そし

て、硬直した独断と徒な懷疑から自由になるためのいわゆる「判断保留（中止）」（*epoché*）を大いに肯定する自らの哲学的、認識論的立場を『アカデミカ』に発表したのであった。

「馬鹿馬鹿しいの極みは、なにも不都合がないのに蓋然性ということをおあなたが相変わらず後生大事にしていることだ。そもそも真の表象と偽りの表象などというものになんら相違がないのに、一体どうして不都合が生じ得るのだろうか。さらには、真の基準と偽りの基準の双方に一つの基準が共通に存在するのなら、一体どんな真理基準が真の表象に対して存在しうるのだろうか。こうしたことを考えると、当然のことに『判断保留（中止）』（*epoché*）の教説が導き出される。それはカルネアデスに関してもそうだとすれば、アルケシラオスがもっと首尾一貫して述べているのであるが、『同意の保留』（*adsensiois retentio*）ということである。というのも彼らのうちのどちらかにもはつきりとしたことが何ひとつ知覚されないとすれば、同意は差し控えられねばならないからである。一体、よくわからないものに同意を与えることほど無益なことはないのではないだろうか。しかし我々は賢者も時にはある一つの見解を抱く、すなわち間違いを犯すこともある、という主張にカルネアデスも逃げ込んでいく癖があったということを昨日言われたばかりである。私はたとえば、把握され得るものがないか存在しているということを確認はしている（その点については、既に十分すぎるほど主張してきた）けれども、賢者は一つの意見にけっして与するものではない、すなわち偽りであるかよくわからないことであるか、ともかくそうした事柄には決して同意を与えないということをまずまず確信している。真理の発見のためにはすべてのことに反対するか、すべてのことに賛成するか、が必要だという意見を述べる者がいる。よろしい、それでは彼らが一体何を発見してきたか、知りたいものだ。」²⁵

こうキケロは語っているが、こういう折衷主義的な認識論的立場が古代哲学史上、エピクロス派およびストア派

——両者はあらゆる点で対立関係にあったが——双方に共通する独断論に対する反動として現れた、エリスのピュロンを嚆矢とし、アルケシラオスとカルネアデスを中期とするアカデメイア派の懐疑論、わけてもラリッサのフィロンとアスカロンのアンティオコスを代表とする後期アカデメイア派（ないし新アカデメイア派ともいわれる）に属するものであることは言うまでもない。キケロはその哲学的教養の基本的部分をストア派から受けていたと言われるけれども、フィロンとアンティオコスの二人に多感な青春時代、ローマとアテナイで親しく学ぶ機会をもっていたのである。⁽²⁷⁾したがって、上の引用文（『ポリクラティクス』序文）でのジョンの言葉はその間の事情を十分に知悉したうえで⁽²⁸⁾の発言と考えてよいであろう。そして事実、ジョンはさらに続けて、こうダメ押しをしているのである。

「摂理や運命、意志の自由等々、時代から時代へとなされてきた言明について、私はいまだよくわからない問題に関しては独断論者であるよりはむしろアカデメイアの徒と見なされたいと思う。」⁽²⁹⁾

このように、ジョンは古代思想家キケロのなかに極論を排し独断を忌避して、いまだ解明できない物事に対しては率直に「判断保留（中止）」をおこなう精神の柔軟さと穩健中庸な態度を見た。そして、キケロに対する彼の深い敬愛の理由はまさにそこにあつたのである。

「アカデメイアの徒は虚偽の落とし穴に落ちるのを避けながらも、自分たちの欠点をけっして否定しようとはしない点において非常に思慮深い。しかし知識の不足という台の上に自分たちの足場を置く一方で、彼らはあらゆる点に関しては懐疑論者である。こうした傾向は確実なことがなにも言えない事柄について軽率に断定を下すことよりもはるかに害は少ない。この派の立場は、世間一般で類い稀な才能の持ち主と認められているポントゥスのヘラクリデスや我らがキケロ（*Cicero noster*）がともに最後にそこに加わったという事実によって強化されたのであ

る。⁽²⁹⁾

とはいえ、もちろん、この後期アカデメイア派の折衷主義的な穩健中庸の態度をジョンはただそれだけの理由で闇雲に評価しているわけではないことも確認しておく必要はあろう。『ポリクラティクス』のある章でジョンはその点についてこうも語っている。

「アイデメイア派という名称を名乗る人々すべてが中庸の規則 (*modestia regula*) にしたがって生活しているなどと私は主張するつもりはない。というのもこの派の人々にもいろいろな人間がいるのであり、一部には嘲笑を受けやすく、批判の対象になる者たちもいるのであるから。あらゆる問題に揺れ動き、いっさいの事柄に何一つ確信をもたず、それでいて哲学者の名を名乗ることもまして、馬鹿馬鹿しいことがあるだろうか。なぜなら自分たちは何一つ真理基準をもっていないので、あらゆる事柄に関して疑問をもっていると言う人々は、自分たちは知識から遠く隔たっていると言う人々よりもっと、信仰から程遠い存在だからである。⁽³⁰⁾」

しかしながら、ジョンのキケロその人に対する敬愛の念は揺らぐことはない。そのさらなる理由は何処にあったのだろうか。

「私はアカデメイア派の説に耳を貸す用意がますますある。というのはこの派は私から知っていることの何物も奪わないし、多くの問題において私を慎重にさせるからである。この派は偉大な人々の権威によって支えられている。わけても我らのラテン語 (*Latinitas nostra*) がその優雅さによってギリシアの尊大さを凌駕した一人の人物がいる。私が言っているのはもちろんキケロのことだ。彼こそはローマの文体の創始者 (*Romani auctor eloquii*) であり、その『神々の本質について』は彼がその生涯の終わりにこの学派に与したことを証明している。⁽³¹⁾」

ジョンにとって、キケロはこのように彼の属する「ラテン語世界」の唯一偉大な創始者にして代表者であった。

彼の精神世界においてはギリシアはローマに遠く及ばない世界と考えられていたことはよく知られている⁽³²⁾。したがって、言ってみれば、上の引用句はキケロがジョンにとって彼自身のアイデンティティの核の一つともいべき誇らしい存在であったことを意味している。そしてそれがゆえにジョンがどんなに深くキケロを崇敬と称賛の対象としたかを、私たちは『ポリクラティクス』と同年に書かれた長編詩『エンテティクス』の一節からもよく窺い知ることができる。

「ラテン語世界はキケロ以上に偉大な人物をもたなかった。

その雄弁さの前にギリシアは沈黙した。

ローマを全ギリシアと匹敵させ、それを凌駕させたのはひとり彼である⁽³³⁾。」

Ⅳ 中世キケロ主義——C・ニーダーマンの所説に触れて

その政治思想の基底面でジョンがキケロから引き出したものは一体何か、を見ようとすると、まずもって以上のようなキケロの内部にある「中庸」の精神へのジョンの共感を確認しておくことはけっして無駄ではない。というのも、以下に見るようなジョンの政治思想の側面はこの同じ中庸の精神、穩健中正な立場があってはじめてそのキケロ受容を可能とさせたと思われるからである。それは一体、どのようなものなのだろうか。

ところで、この世の政治権力・国家の起源や人間の社会的本性をめぐる問題に関して中世政治思想史を概観すると、そこに大別して二つの主要教説が存在することはよく知られている。アウグスティヌスの教説とアリストテレスの教説がそれである⁽³⁴⁾。

前者の特徴はほぼ次のように説明できよう。⁽³⁵⁾ すなわち、アウグスティヌスによれば、この世の人間社会とそこで生起するさまざまな現象——とりわけ支配や従属、権力や国家など——はひとえに創造主たる神を裏切った人間の墮罪のなせる業である。墮罪以前の状態においては、神の似姿として創造された人間の本性は無垢であり、そこに同等者間の支配・被支配関係など存在しうるはずもなかった。しかるに墮罪後、無垢の本性を喪失し悪に染まった人間はたんなる物欲や性欲にとどまらず、人間同胞に対する飽くなき支配欲に取り憑かれるに至った。もはやここには人間自然本来の社会形成力は機能せず、あるのはひたすら自己の情念・欲望の追求に狂奔するだけの救いのない無秩序状態である。かくてこの慢性的な不和と軋轢の悲惨な人間状況に一定の平和と秩序の状態を回復させるべく「人間の人間に対する支配」の強制的装置、すなわち政治権力・国家が神によって定立された。したがって、この世の強制力をもった政治支配とはけっして本来の「自然」な人間関係の間に存在するものではありえない。あくまでも人間の犯した愚かな墮罪に由来する「慣習」的制度にすぎず、その人間の墮罪的状况に対して下される「処罰にしてその矯正策」(*Poenae et remedium peccati*)にほかならないのである。このように、このアウグスティヌスの教説においては、私たちが普通「政治」と呼ぶ現象は端的に「奴隸制」と等価なものであり、人間相互の自発的な意志に基づく社会的共同生活の展開という意味はいささかもなかった。そして、この政治教説は実に中世前期の世界を基本的に支配しただけでなく、中世後期においてもその影響力を失うことはなかった。⁽³⁶⁾

これに対して、この世の政治社会は墮罪によってもたらされたものではなく、人間の自然的本性の所産だとするもう一つの教説、言わば「政治的自然主義」⁽³⁷⁾というべき説が中世に存在する。それは十三世紀の中葉に西欧社会に流入してきたアリストテレスの『政治学』および『ニコマコス倫理学』の受容の結果である。周知のように、アリストテレスは「人間は自然本性的に政治的動物である。」（『政治学』第一巻第二章）と述べ、神でもなく野獣でもな

い人間だけが社会的共同生活を志向する自然的本性をもっていると語っていた。そしてさらに、彼によれば、この自然的な人間本性によって形成される社会形態——家族にはじまり村落を経て国家（ポリス）に至る——は、自然の枠組みのなかにそれ自身の目的（テロス）をもっているときれた。すなわち、家族は経済的安定のために、村落は対外防衛と交易のために、そして国家は市民の知的・道徳的發展のために、それぞれ存在するというのである。かくてこのアリストテレスの教説においては、神によって定められた人間の幸福の完全かつ自己充足的な生活はひとえに人為的な社会的・政治的システムのうちにおいてはじめて達成されると考えられた。もちろん折々に人間は不正や反社会的行為に走ることもあろう。しかしそうした事實は、共同社会を形成しようとする人間の自然本性を根本から破壊するものではないというのである。

さて、アリストテレス流のこの政治的自然主義の教説はそれまでの伝統的なアウグスティヌスの教説とは鋭いコントラストを示すものである。だが十三世紀という中世盛期の現実世界ではもはやアウグスティヌス説は少なくともそのままの形では説得力をもちえなくなっていたことは確かである。トマス・アクィナス登場の意味はまさにここにある、彼の思想的営為は歴史の現実にそぐわなくなったアウグスティヌスの教説にかわって新しいアリストテレスの政治教説を西欧中世社会に受肉化させたのであった。もちろんその場合、その作業が慎重なトマスによって、ある巧妙な仕掛けを施されていたことは確認されねばならない。⁽³⁸⁾つまりトマスがなしたのは原罪論に立脚するアウグスティヌス説の伝統的枠組みを否定するのではなく、むしろそれを護りながら、その枠内で新しいアリストテレス政治学を吸収し、もってアウグスティヌス説によって否定されてきた政治生活の自然性を承認することであった。そのことは彼の間人観と政治観の双方の組み替えのうちに見ることができる。すなわち、彼はアリストテレスに倣って「人間は社会的・政治的動物 (*animal sociale et politicum*) である」と定義したが、それは『政治

学』のラテン語翻訳者モエルベカのウィリアムによるアリストテレスの「政治的動物」のラテン語訳 (*animal civile*) そのままではない。彼は「社会的」(*civile*)なる語——ストア学派やアウグスティヌスにおいてつとに肯定されてきた——を「政治的」(*political*)なる語の前にわざわざ優先的に配置することによって、いわば伝統的教義を中和化したのである。さらに、墮罪以後にはじめてこの世に政治支配（奴隸制）が現出したとするアウグスティヌス説に対して、支配の観念を「奴隸制支配」と「自由人間の支配」の二様に区分し、墮罪以後に現出した前者を認めながら、墮罪以前から墮罪に関係なく存在した後者の支配をつよく容認する。そしてこれこそが人間の自然本性によって結合された社会関係のなかで「共通善」に配慮することをその職務とする政治的権威による本来の支配だと見なしたのである。ここに「罪」という伝統的なキリスト教教義をいささかも損なうことなく、政治的支配の自然性を正当化するトマスの方法的狡智を見てとることができる。

いづれにせよ、政治権力・国家は単に墮罪後の人間の悪を矯正するための必要な強制的装置にすぎないのではなく、人間の社会的共同生活がそのなかにおいてこそ完全かつ十全におこなわれうる自然的なシステムであるとするこのアリストテレス—トマス説が中世の思想世界に与えたイムパクトの大きさは、計り知れないものがある。この政治的自然主義はそれまでのアウグスティヌス説に取って代わる中世の正統的な政治理論として認知されるにいたったが、それはひとえに十三世紀後半に西欧社会に翻訳・紹介されたアリストテレスの中世人による「再発見」によるものというのがギールケや中世政治思想史学の泰斗、カーライル兄弟以来、現在にいたるも多くの史家の共通認識であり続けている⁽³⁹⁾。たとえば、そうした解釈の現代における代表的な研究者、W・ウルマンは「十三世紀に対してアリストテレスが与えたその政治理論および倫理的原理のイムパクトは思想の分野における決定的な再方向づけを示した⁽⁴⁰⁾。」⁽⁴⁰⁾と言い、さらにこう述べている。「トマスが正しく最初の国家理論の表明と呼ばれてきたものを我々

にもたらしたのは、もちろん偶然ではない。自然の……彼よりも以前の観念は、人間の社会関係の分野における適用に導かなかつた。それに代わってアリストテレスの自然主義的前提が、人間の支配の問題への適用をつよく促した。というのもその前提は神的由来とは異なる、はつきりと人間の由来に基づいているからである。⁽⁴⁾

ところで、一方における伝統的なアウグスティヌス説と、他方におけるその対極としてのアリストテレス説の間に横たわる深く越えがたい溝は、ひとりトマス¹の天才的な思想営為によってのみ埋め尽くされたのだろうか。言い換えれば、十三世紀におけるいわゆる「アリストテレス革命」はひとえにこの世紀のトマスによる知的な孤軍奮闘のみのなし得た力業だったのだろうか。こういう疑問に応えるかのように、近年、アウグスティヌスの教説と、十三世紀のアリストテレスの教説の両極の間の言わば「中間の道」として、既に十二世紀にキケロ主義とも呼べる教説が存在することが明らかになってきている。その主唱者、C・ニーダーマンは「自然、罪および社会の起源…中世政治思想におけるキケロ主義の伝統」⁽⁴²⁾（一九八八年）と題する論文のなかで次のように述べている。

「地上の政治的、社会的関係が墮罪以後の人間にどのようにして生じたか、を説明しようとする中世の試みに立ち至ると、果たしてアウグスティヌスの観念とアリストテレスの観念の間に明確な選択が存在したか否かは、はつきりとはしない。第三の、明瞭な輪郭をもった思想の伝統、それはキケロの著作から実質を引き出し、それと原罪の教義とを結びつけようとしたものであるが、その思想の伝統が次のようなことを主張した。すなわち、人間はつねに集団で共同生活に向かおうとする——墮罪の後でさえ——自然本性的傾向を保持はしているけれども、その一方で、この自然本性の認識と彼らの生活への意味付けは理性と説得という手段によって目覚めさせられ、引き出されねばならない、と。換言すれば、人間というものは彼らにとってそうするのが自然（有益だとまでは言わないが）だとはつきりと気がつくに至ったとき、はじめて結集するのであろう。かくてこの見解はアリストテレスの

とは異なって、共同社会の形成に靈感を与え、それを刺激するには、集団で共同生活に向かおうとする人間の自然本性があれば十分だ、とする説明を無効にさせる。このキケロ主義的立場はそれが人間社会の自然的必然性を主張していないという意味では慣習主義的なものであるが、同時に、共に結合しようとする（強制ではないまでも）傾向は人類にとって固有のものだと主張する限りにおいては自然主義的なものである。したがって中世キケロ主義者の教説はアウグスティヌスの見解とアリストテレスの見解という両極端の間の一種の中間の道（*via media*）を示している。このキケロ主義は、人間が反社会的に振る舞うのは彼らが共通の自然本性を認識しようとしなからず、と主張することによって罪に理論の中心的位置を与えている。だがそれにもかかわらず、この理論はまた、人間が集団で共同生活に向かおうとする自然的傾向は墮罪以後の不正状態においてさえ有効であることを認めるのである。⁽⁴³⁾

長い引用になったが、中世政治思想には第三のキケロ主義の教説があつて、それが伝統的アウグスティヌス説とそれを取って代わる新しいアリストテレス説とを架橋する役割を果たしていた、というのがニーダーマンの見解である。これは確かに、従来の中世政治思想史の定説に対する果敢な挑戦である。実は、この挑戦的な見解にはたんに注目せざるをえないといった程度を越えて、もはや今日の研究水準においては無視することが到底できないほどに重大な大前提が存在する。それはニーダーマンが近年精力的に推し進めてきた命題に関わることであるが、それによれば、そもそも十三世紀におけるアリストテレスの『ニコマコス倫理学』および『政治学』のラテン語への翻訳・受容という「アリストテレス革命」以前に、既にいわばもう一つのアリストテレス受容の事実、「アリストテレスの主要著作の再発見に先立つ、一種の“*underground*”なアリストテレスの伝統」⁽⁴⁴⁾が十二世紀には存在していたというのである。それは具体的には、キケロやボエティウスのような仲介者によるアリストテレスの「オルガノ

ン」を通じてのその道徳体系の西欧社会への伝達であり、また同様にキケロ、セネカ、ラクタンティウス、マクロビウスといった人々による人間の社会的・政治的生活の自然的起源の説明の定着化である。⁽⁴⁵⁾そしてそのようなアリストテレスの仲介的伝達者たちの著作を媒介とする土壌が既に十分にあったればこそ、十三世紀のアリストテレスの受容は可能だったというだけではない。もっと大胆にニーダーマンはこう言うのである。「かくて西欧によるアリストテレスの『政治学』の再発見は中世の政治的、哲学的、法的、神学的諸論稿のなかにほとんど普遍的に浸透していた自然主義をただ確認しただけである。少なくとも十二世紀以降からの政治思想における人間的結合についての自然主義的観念の優位性は、なにか単一の権威の知的な力の所産というよりも無数の典拠間の基礎的な調和的なせる業にすぎない。」⁽⁴⁶⁾

さてニーダーマンの言うキケロ主義とは十三世紀の「アリストテレス革命」に先立つ十二世紀に既に知られていた「*„underground“*」なアリストテレスの伝統」と重なり合いながらも、上述の引用文にも示されているように、同じ政治的自然主義を標榜するとはいえ、単なるアリストテレスのそれとは相違する側面をもっている。それは、アリストテレスにおいては人間の自然本性がそのまま無条件的に政治的共同社会の形成に向かうとされるのに対して、そこでは罪の契機が挿入されているという点である。言い換えれば、人間のしばしば犯す反社会的な行為はそうした墮罪の結果であるが、それにもかかわらず共同生活を志向する人間の自然的本性は完全に破壊されるわけではない。と同時に、その本性を真に覚醒させ、共同社会の形成を促すためには「理性と言語」という非強制的な説得手段による相互の同意が必要だとされるのである。⁽⁴⁷⁾そのことに関して、キケロ自身のうちに確認してみよう。

ローマ帝国解体後のキリスト教化された西欧中世の知の世界で手にし得る著作を残したほとんど唯一の異教古代の政治思想家がキケロであったということ、この点は特筆されねばならない。その場合、十分な政治経歴を経たう

えて執筆された彼の政治思想上の二大著作『国家論』と『法律について』がアウグスティヌスやラクタンティウスらキリスト教の教父を通じて断片的に伝えられていたのに対して、道徳問題を主に扱った再晩年の書『義務について』と、いまだ政治生活に入る以前の青年時代に修辭学に関する言わば研究ノートとして書かれた処女作『発想について』は中世で最も広範に読まれた書物であったことを知っておくのは重要である。そしてこの二書には前二書に劣ることのない社会や政治に関するキケロの思想のソースが内包されていたのである。⁽⁴⁸⁾

「人間とその共同社会 (*civitas*) が雄弁術 (*copia dicendi*) と雄弁への熱愛 (*eloquentiae studium*) から得てきたものが果たして善であったか悪であったか、について私はしばしば自問してきたものであった。というのも我が国家 (*nostra res publica*) のなかにある諸々の問題についてあれこれ考えたり、かつて偉大な都市国家 (*civitas*) が不幸に見舞われたことが私の心をよぎるとき、私はそうした不幸の少ない部分が雄弁家たちによってもたらされたと考えるからである。他方、私が我らの世代が記憶するずっと以前に起こった諸々の事件について知るべく文書記録を追求めはじめると、たんに理性 (*ratio*) の使用によってだけでなく、またそれよりもっと容易に雄弁 (*eloquentia*) の助けによって、まことに多くの都市 (*urbes*) が建設され、夥しい数の戦禍の炎がかき消され、最も強力な同盟関係と最も神聖な友好関係が打ち立てられたということも私にはわかったのであった。私自身はと言えば、長考のすえに、私は真っ先に次のような見解を理性に力を得て抱くようになった。すなわち、それは雄弁なき叡知 (*sapientia sine eloquentia*) は国家の善のためにに⁽⁴⁹⁾こともなしえないが、叡知なき雄弁 (*eloquentia sine sapientia*) もまったく困ったものであり断じて有用ではありえない、ということである。それゆえもし最高の最も名譽ある探求である、哲学と道徳的行為の研究を怠って、雄弁術の実践 (*exercitias dicendi*) に全精力を注ぐだけの人がいるとするなら、その人の市民的生活はその人自身にとって無益なだけでなく、その人の国に

とつても有害なものになっていくだけであろう。しかし、自国の繁栄に攻撃を仕掛けるのではなく、それを守るために雄弁の武器を身に着けようとする人はその人自身の利益とその人の国の利益の双方に最も有益で最も献身的な市民 (*utilissimus atque amicissimus civis*) となるであろう。⁽⁴⁹⁾」

ここに引用したのは『発想について』の冒頭の一節であるが、若き日のキケロが既にして「理性と雄弁(言語)」(*ratio et eloquentia*) が人間とその共同社会(都市・国家)の形成にとって不可欠な自然的要素であると考えていたのを知ることができる。キケロはこの書き出しの一節にすぐ続けて雄弁(言語) (*eloquentia*) の発生する起源について語っているが、彼によれば、それは次のような次第である。すなわち、人間は当初、野にあって野獣のごとき生活をしてきた。理性の導きによらず、ただ肉体の力に頼るのみで、宗教も社会的義務感も家族も法も知らずだった。しかしやがてそのような状況から人間は自己の内部に社会的結合を促す自然的衝動があるのに気づくようになる。理性と雄弁の力がまさにそれであり、それを通じて彼らは「野生の状態から親切で穏やかな部族へと変化していく」⁽⁵⁰⁾のである。ここで、「無言の、声をもたぬ叡知」(*tactia et inops dicendi sapientia*) だけでは人間がそれまでの習慣を捨て、まったく異なった生活パターンへと入っていくことは不可能であったろうと彼は言う。「人間が理性、(*ratio*) によって発見したものの真理を同胞に対して雄弁、(*eloquentia*) をもって説くことができなかつたとしたら」⁽⁵²⁾、せっかく社会を形成しても、相互の信頼を維持し、正義を順守し、他者に進んで従い、自己の生活を犠牲にしてまでも共通善のために働くようなことはありえなかつたであろう。「確かに、ただ強力で人を引き付ける雄弁の力のみが肉体の力に頼っているだけの人間を動かして暴力 (*vis*) に訴えることなく正義に服させることができる」⁽⁵³⁾のである。

このように、若きキケロによれば、人間社会の形成はひとえに理性と一対になった言語(雄弁)の自然的力に

よつてのみ可能であると考えられている。原始のバラバラな野生の状態から、人間の間相互の理解と信頼関係を醸成させて、共通のルールと共通の目的(善)をもつ共同社会へと人間を促したものはまさに人間に内在する理性に基づく会話(言語)の力であり、雄弁(言語)と結合した理性の働きにほかならない。そしてそうであればこそ、この人間社会の基礎的形成要因である雄弁の本質を問う学としての修辞学はキケロにとって、それ自身一個の政治学でもあったのである。

「多くの重要な部門を含む政治学の体系(civilis ratio)が存在する。これらの部門の一つ——大きな重要な部門——は技術の規則に基礎を置く雄弁術(eloquentia)であり、修辞学(rhetorica)と呼ばれる。政治学(civilis scientia)には雄弁術は必要ないと考える人びとに私は同意しない。また政治学は修辞家の力と技術のなかにすっかり包含されていると考える人たちにもはっきりと反対である。したがって、われわれは雄弁の能力(ortoricae facultas)を政治学の一部として分類するつもりである。」⁽⁵⁴⁾

『発想について』のなかで展開されていた、理性と言語による社会の形成というこの同じ主題は、その後四〇年という歳月を経て執筆された彼の最後の作品『義務について』⁽⁵⁵⁾のなかでいっそう詳細に論じられている。そこで彼はこう述べている。

「人間の社会的共同体(communitas et societas humanae)を可能ならしめた自然の原理(naturae principia)とは、一体何であるかについては、遡ってさらに深く求めなくてはならないと思われる。その第一の原理はすでに全人類の成員間に存在する社会的結合性(universus societas)に見出される。結合の紐帯をなすものは人間の理性とことば、「言語能力」(ratio et oratio)であって、これによってわれわれは、教え(docere)、習う(disce-re)、通う(communicare)、論じ(disceptare)、判る(indicare)過程をとおしたがいに宥和し、一種生得の結

合性(社会的本能)によって結び合わされている。何ものもこの二つほど人間を獣から遠くへだてるものはない。動物には、たとえば馬におけるように獅子におけるように、強さがあることをわれわれはおよそ常にみとめるけれども、正義 (*iustitia*)、公正 (*aegritas*)、仁徳 (*bonitas*) があるとはいわない。動物には、理性とことば (*ratio et oratio*) を欠くからである。⁵⁶⁾

見ての通り、ここでキケロは人間の社会を形成せしめる自然的原理としてまず人間の社会的結合性を挙げ、その結合を保証するものが理性と言語であると語っている。そしてこの理性と言語によって、人間は相互のコミュニケーションを図り、社会的意志決定をおこなっていく——「教え、習い、通じ、論じ、判じる」——というのである。彼はまた他の箇所で「ひろくゆたかに語ることは、内容が賢明でさえあれば、それは、単なる無言の如何に鋭い思弁にもまさるといわなければならない。思弁 (*cogitatio*) は思弁する人の内部にとどまるに反して、語ること (*eloquentia*) は、ともに協同の精神にむすばれた他の人たちをも包含するからだ」⁵⁷⁾とも述べて、とりわけ共同社会を形成・維持させる方法としての言語の優位性を強調している。

ところで、このように人間社会の起源に関する説明においてキケロは理性と言語という一對の社会結合能力を挙げているわけであるが、この理性と言語という自然的能力が予めすべての人間のうちに遍く平等に賦与されており、それを用いて人間は無条件的・自動的に社会関係を形成し維持するというのがキケロの見解だと見なしたとすれば、それはキケロに対する大いなる誤解であろう。というのも、この社会的結合の自然的基礎としての理性と言語を力説すること自体が、実はアリストテレス流のアプリオリな目的論、つまりそうした自然本性が社会形成の完成(目的)へと無条件的に向かっているとする理論との相違を示しているからである。それは一体、どういうことだろうか。

結論から先に言えば、人間社会の自然的基礎に関するキケロの理論には理性と言語の強調に加えて、もう一つの強調点が存在する。それはすなわち、社会の形成にあたっての広い意味での人間間の合意である。

「本来、私有の財物というものがあるべきはずはない。あれば、せいぜい曾て無人の土地に移り住んだ人の場合のように長い占有（*vetus occupatio*）によってか、戦時の利得をえた人のように勝利（*victoria*）によるか、または法律（*lex*）により、協定（*pactio*）により、契約（*condicio*）により、抽籤（*sors*）によるかである。……従って、本来共有であったものが、こうしてそれぞれ個人の所有にせられたかぎりにおいては、各人は自分の手に落ちたものを保有してもいいが、しかしもし個人がそれ以上を欲するなら、人間社会の法（*ius humanae societatis*）を破ることになるであろう。」

ここにまず窺われるのは私的な所有権が生じるのは自然状態からではなく、何らかの社会状態に入ってから後のことであるとする思想であるが、それならば人間はなにゆえにそうした社会関係に進んで入るのだろうか。この点に関するキケロの説明は上述の引用文から判断すれば、互いに集合して共通の共同社会を形成したいと願う人間の社会的結合性という自然的本性（本能）それ自体のゆえに、ということであった。言い換えれば、そこではたとえば各人の私的な物質的、経済的利益の保有と保護という最も想像し易い理由はむしろ人間の自然的な社会的結合性の結果として生じるのであって、その逆ではないと見なされているのである。そうだとすれば、そこで考えられるのは原始のバラバラな自然状態を脱して社会を形成しようとする人間が自らに共通のそうした自然的本性（相互に集合して共同社会をつくり、そのなかで生活しようとする願う自然的本能）を真に認識せず、反社会的な言動に走る場合、一体どうしたらよいか、という問題の生じることである。

「しかし、プラトーンが見事に書いてるように、われわれはただ自分のためだけに生まれたのではなく、祖国、

(*patria*)もまたわれわれの存在の一部を自分に要求し、友人たちもわれわれに対して同様であり、他方、ストア派の人びとが主張するように、地上に産するものは、すべて人びとの使用のために造られ、人は人のために生まれて、人はひとのため、たがいに助けあうのが天意であるとすれば、当然、われわれは天意にしたがって、公共の利益を中心として、たがいに義務を果たしあい、たがいにあたえ、たがいに受け、たがいにその技術により、努力により、能力によって、人と人との社会的結合をさらに高めなければならないではないか。⁵⁹⁾

キケロはこう言うが、問題はそれだけにここに込められているような社会のありうべき姿を心に描いて社会のなかに入ろうとするほかならぬ個々の人間の側に、必ずしもこのような社会形成への合意が自覚化されておらず、したがってまたそもそもそうした社会形成にあたっての自然的本性(本能)の認識も十分ではないという場合が当然想定されることである。否その点においては、そういうケースのほうがむしろ普通であるという基本認識があったればこそ、上述の言葉が吐かれたし、『義務について』なる表題をもつ書物も書かれたというべきであろう。そうしてまさにここに、キケロが理性と言語の力による説得という非強制的手段——言うまでもなく、理性と言語は一方において有無を言わせぬ強制(赤裸な暴力)ではないが、他方においてアプリアリな権威(自動的、自発的同意)でもなく、説得という同等者間の意識的合意形成の努力を必要とする——を社会形成とその維持における重要な方法として強調しなければならぬ真の理由があったのである。その意味においては、キケロにおける「理性と言語」の強調と「合意」の想定は二つの別個の事柄というよりはむしろ、内的に結びついた一つの事柄の別の表現と言ったほうが正鵠を得ていると言えよう。

V ジョンにおける「理性と言語」——『メタロギコン』(I.I)の分析

さて、これまでの拙論の展開を意識しながら、キケロからソールズベリのジョンがいかに重要な観念を引き出したか、を見てみることにしたい。次に挙げる『メタロギコン』第一巻第一章のジョンの言葉に眼を移すと、私たちはそれがほとんどキケロの口から出た言葉と錯覚しかねないほどの印象をつよくもつ。

「真の洞察力をもつ者は皆、万物の最も優しい母にして賢明な指導者たる自然 (*natura, clementissima parens omnium et dispositissima moderatrix*) が彼女の産んださまざまな生き物のなかで特別に人間だけに理性の特権 (*privilegio rationis*) を与え、また雄弁の能力 (*usus eloquii*) を与えたことを認めている。かくして自然は情愛のこもった配慮と秩序だった計画によって、たとえその世俗的な本性の負い目と肉体の不調とに悩み、苦しめられているとしても、人間が依然としてより上位の存在であるように図ったのである。言わば理性と雄弁の翼に乗って上方に生まれついているために、人間は他のすべての生き物に優ることができ、真の幸福の王冠を手に入れることができるのである。」⁽⁸⁰⁾

他のすべての生き物に優ってひとり人間だけが「理性の特権」と「雄弁(言語)の能力」を与えられている、こういう表現がキケロのものでもあることは一目瞭然であろう。そして「理性と言語」の所有を人間の自然的属性とする議論をキケロが政治思想プロパーの作品『国家論』や『法律について』のなかではなく『発想について』や『義務について』という修辞学や道徳論の著作において展開していたのとまったく同様に、ジョンもまた政治論『ポリクラティクス』においてではなく『メタロギコン』という学芸論のなかでおこなっているという事実にはな

はだ興味深い。

『メタロギコン』は当時の知の世界でのジョンの「敵対者」コルニフィキウスの徒やソフィスト的弁証論者に對して自由学芸を擁護する目的をもって執筆された学芸書であるが、その「序文」において学芸修得の究極の意味を「徳の涵養」と人格の完成にあるとする主張を明らかにした上で、自らを「アカデマイアの徒」と規定し、キケロの中庸の精神への共感を表明していたことについては既に見てきた通りである。その「序文」に続いて第一巻第一章でジョンは自らの執筆の動機と意図をさらに鮮明に語っている。そこで、私たちがジョンの言葉をできるだけ忠実に追ってみることにしよう。

「恩寵、*(gratia)* が自然、*(natura)* を開花させる一方で、理性、*(ratio)* は事実の観察と検証を試み、自然の秘密の深さを探り、すべての有用さと価値を推し量る。その間、我々のすべてのなかに生得的にある善性への愛、*(amor boni)* が、われらの自然の嗜好が自ずと現れるように、幸福、*(Beatitudo)* の達成にとって最もよく適合する唯一ないし特定のものは何か、を追い求める。およそいかなる種類の幸福も人間相互の結合から離れて、*(communis ignara)*、また人間社会から絶縁して、*(extra societatem)* 一体どのようにして存在しうるか、を人は想像するできない以上、後者「人間社会」における正しい秩序を確立し推進するのに貢献するもの(ある意味では、それは自然児の間での唯一の比類のない兄弟愛でもよい)を愚弄する人間は誰であれ、すべての人に開かれている至福への道、*(via felicitatis)* を遮ろうとする者である。平和への入り口、*(paxis aditus)* を塞ぎながら、その人間は自然の力を悪用して世界の滅亡、*(interitum orbis)* を目論んでいる。」

ジョンは上の一節に引き続いてこう述べる。ここには神の「恩寵」の優位性が説かれる一方で、人間社会における「理性」の自立的機能が語られている。すなわち「事実の観察と検証」、「自然の秘密の深さの探求」、「すべての

有用さと価値の判断」が人間の理性の働きの内容だとされ、またそのなかに「善性への愛」も含まれるとされる。そしてそれが求める「幸福の達成」とは「人間社会における正しい秩序」のなかにこそ存在するという。それゆえその「正しい秩序」の確立と推進を模索しようとする一切の「理性」的活動を愚弄する者は「至福への道」を遮り、「平和への入り口」を塞ぎ、「世界の滅亡」を目論む者だというのである。ジョンはこの後に、このような者は「兄弟の間に諍いを起こさせる者」（「箴言」69）、平和のうちにいる人々に「武器を提供する者」（ウェルギリウス『アエネイス』1:50）、だと言い、彼らの行為は「神と人間との大きな裂け目」（ルカによる福音書 16:26）を新しく生み出そうとすることだと語っている。そして、神は宇宙の各部分に対してそれぞれが互いの欠落した面を補い合い、助け合って全体の秩序が図られるように定めたのであり、そうした相互の協調と結合による至福の達成はそのことを弁える「徳」（*virtus*）の涵養を通してのみ可能だと言っているのである。いづれにせよ、ここに窺われるのは神の被造物たる自然（宇宙）の秩序を「観察・検証」し、「自然の秘密の深さ」を探り、何をなすべきかを「価値判断」するのが人間「理性」の固有の仕事であるという観念であろう。ジョンにとって、こうした理性の世界（自然）認識は神の意志に叶っているがゆえに、人間はそのことを深く自覚しなければならぬのである。

ところでそうだとすれば、この「理性」と一對の、この人間社会のもう一つの絆である「言語」についても、ジョンはやはり何事かを語るはずであろう。そして事実、彼はそれについてこう続ける。

「雄弁（*eloquentia*）を学ぶことを否定する者のほんとうの狙いは何なのだろうか。それはちょうど盲人（*caecus*）でなければものが見え、聾者（*surdus*）でなければものが聴こえるように、啞者（*mutus*）でなければ生まれつき人間に具わっているなどと主張する者の真の狙いは何なのだろうか。そしてその生まれつき具わっていること「自然的才能」は訓練によって強化されるとはいつても、雄弁の術を学ぶことによって得られるものは何一つない

し、あるいは少なくとも、結果として生じてくる恩恵はなんらかの努力を払って手に入れるような価値のものではないなどと、一体誰が主張するだろうか。⁽⁶³⁾

この激しい言葉が向けられている直接の相手がコルニフィキウスの徒であることは改めて指摘するまでもない。十二世紀を代表する人文主義者ジョンにとって、自由学芸の敵であるコルニフィキウスの徒がいかに我慢のならぬ存在であったかについては別の機会に触れておいたので繰り返すつもりはない。⁽⁶⁴⁾ジョンの眼には、彼らは学芸を軽蔑し、地道な学知の修得をあざ笑うだけでなく、それを營利に利用しようとする連中であり、詭弁によって自己の主張を真実らしく見せかけることだけに関心を払う唾棄すべき輩と映っていた。始末の悪いことに、こうした連中はたんに世俗世界のみならず聖職者や修道士の世界にもいて、幅をきかせていたのである。

ジョンにとって最も赦しがたいことは、したがって彼らが「雄弁(言語)を学ぶことを否定している」という点にある。一見するところ、その彼らの主張は神の恩寵への無条件かつ絶対的な信頼に貫かれているようで、いかにも殊勝なものに見える。なぜなら、彼らは人間に与えられている理性と言語の自然的能力は基本的に有限なものであり、それを補うものは神の一方的な恩寵以外にはありえないことさらに強調することによって、神の被造物としての人間の本来的な限界性を深く悟っているかのように見せかけているからである。だが、それはジョンに言わせれば、単なる見せかけの欺瞞的な謙虚さでしかない。その実態はむしろ精神の怠慢なのであって、そのような彼らに学知について云々する資格はないのである。そのように考えるジョンにとっては、言葉を学び、言葉による表現の開発を目指すことは神の被造物としての人間の当然の務めにほかならない。もともとこのことは他方において、理性と言語という一对の自然的能力をもつ人間存在の自立性を承認することを意味しており、その点においては人間本性の自然性、完全性を説いたアリストテレスと軌を一にするように思われるかもしれない。しかし、ジョ

ンにおいては、この自然が恩寵を前提として存在していることでアリストテレスと異なることは上の引用文を改めて確認するまでもなく明らかであろう。それはともかくとして、ジョンは人間の「理性と言語」の関係に関して、さらにどのように語っているだろうか。

「理性によって照らされない雄弁（*eloquentia, quam ratio non illustrat*）は軽率であり盲目であるように、表現の力をもたない叡知（*sapientia, que usu verbi*）も脆弱で不具である。雄弁なき叡知（*sapientia elinguis*）はしばしば人の個人的な満足を増すことはあろうが、それは人間社会の福利（*usus societatis humane*）に貢献することとはなはだ稀である。徳のと同時に、知識の、母にして乳母、保護者である理性（*ratio, scientie virtutumque parens alitrix et custos*）はしばしば言葉（*verbum*）から発想を得て、この同じ手段（言葉）を通じてより豊かであり実りのある果実を生むのである。言葉の能力がその無力な観念（発想）に光を当てず、人間の心の用心深い働きを知らしめることができなかつたとしたら、理性はまったく不毛のままであろうし、少なくとも豊かな実りを生むことにも失敗することであろう。」⁽⁶⁵⁾

ここに表現された内容についてなんらかの解説めいた言辞を弄することはほとんど意味をなさないように思われる。人間の自然的能力として神によって賦与された「理性と言語」は、それがあくまでも一対のものとして考えられ、使用されるべき、はじめてその効力をもつのであって、その二つが相互に無関係に用いられるとしたら、そこに立ち現れる地平はまことに実りのない不毛の世界となる。ことに、雄弁（言語表現）を介して外界に伝達されない単なる理性は自己満足にはなっても、「人間社会の福利」に貢献するところは少ない。そうジョンは語っている。だがそれにしても、「理性に照らされない雄弁」といい、「表現の力をもたない叡知」といい、あるいは「雄弁なき叡知」といい、これらはまたなんとキケロ的な表現であろう。私たちはこれとまったく同一の、ないしは酷似した

表現を既にキケロの『発想について』や『義務について』のなかに見てきた。したがって、その点からもここにキケロからジョンへとつながるはつきりと眼に見える、一筋の思想的ラインの存在を確認するのはいとも容易である。しかしそれ以上にもっと両者の思想的親和性が手に取れるように感じられるのは、さらにすぐ後に続く次のような一節である。

「実際、かくも多くの際立った都市 (*urbes*) を生み、かくも多くの王国 (*regna*) に友国や同盟国をつくり、かくも多くの人民 (*populus*) を愛の絆のうちに親密に結合せしめてきたのは、理性と言葉 (*ratio et uerbum*) のこの悦ばしくも実りある結合にほかならない。公共善 (*utilitas omnium*) のために『神が一つの軛におつなぎになったものを引き離そうとする』者は、公共の敵 (*hostis omnium publicus*) と言わねばならない。雄弁術 (*eloquentia*) を哲学研究 (*studia philosophiae*) から締め出す者は、メリクリウス [Mercurius 雄弁の守護神] を文献学 [Philologia 叡知の女神] の腕からもぎ取る者である。その者はひとり雄弁術のみを攻撃しているようではあるが、実は全自由学芸研究 (*omnia liberaia studia*) を傷つけ根絶やしにし、哲学の全てを攻撃し、人間の社会的結合をずたずたに裂き、兄弟愛と奉仕の相互交換を破壊するのである。⁽⁶⁶⁾」

見られるように、ジョンは「理性と言葉のこの悦ばしくも実りある結合」が多くの「都市」を、「王国」を、そして「人民」を形成してきた、と語っている。ここに至ってジョンに対するキケロの影響はもはや決定的であろう。若きキケロが「たんに理性の使用によってだけでなく、またそれよりもっと容易に雄弁の助けによつて、まことに多くの都市が建設され、……最も強力な同盟関係と最も神聖な友好関係が打ち立てられた」(『発想について』「一」と語り、また最晩年には「人間の社会的共同体を可能ならしめた自然の原理は……全人類の成員間に存在する社会的結合性に見いだされる。結合の紐帯をなすものは人間の理性とことばであつて……」(『義務につい

て』1.50)と述べていたのは既に確認してきた通りである。

このように、ジョンはキケロに倣って人間の共同社会の形成に理性と言語の果たす決定的な役割を強調している。その場合、同じ人間の自然的能力でありながら、社会に向かう自己の本性を覚醒させ認識させる能力である理性の働きだけでは、人間はいまだ共同社会を形成しえない。そこにはさらにその覚醒と認識を真に共通のものになさしめ、それを外界に向かって具体化せしめるもう一つの自然的能力、すなわち言語の力が介在してこそ人間の社会的結合は可能となる。そうした理性と言語の組み合わせのもつ社会的形成力が「理性と言葉のこの悦ばしき実りある結合」と表現されているわけであるが、言語に対するジョンの想いのつよさはそれで収まりきれないらしく、彼は続けてこうダメを押している。

「言、葉の恩恵 (*dos eloquii*) を奪われたら、人間は野獣の状態に転落するであろうし、都市 (*urbes*) は社会のなかで生活し、互いに奉仕し合い、友人のように協調する目的のために共通の絆で結ばれた人間たちからなる共同体というよりもむしろ、家畜を入れておく囲い (*pecorum quasi septa*) のようなものになるであろう。もし言葉による相互交通がなくなったとしたら、一体どんな契約 (*contractus*) が結ばれ、どんな教育が信仰と道徳 (*fides aut mos*) において施され、どんな協定 (*obsecundatio*) と相互理解 (*communicatio*) が人間同士の間に関くこととなるのだろうか。」⁽⁸⁷⁾

『メタロギコン』第一巻第一章の終盤近くに置かれたこの言葉は、ジョンの社会観の最も核心的な部分を簡潔に伝えているように思われる。すなわち、ここで彼は言語こそが野獣とは決定的に異なる人間の存在様式を作り上げるのだと語っている。人間は野獣のように単独で暮らすのではなく、集合して生活する、それも相互の奉仕と協調の精神という共通の絆で結ばれた共同社会のなかで生活するのであるが、そうした生活の様式は言語の介在なしに

はけっしてありえない。なぜならば、共同生活を営もうとする人間たちの間の「同意」に対して明確な表現を与え、それを共通のルールとして相互確認させ、そのルールに基づいて生活を維持・推進させるのはみな言語のなせる業にほかならないからだ。「もし言葉による相互交通がなくなったとしたら、一体どんな契約が結ばれ、どんな教育が信仰と道徳において施され、どんな協定と相互理解が人間同士の間につながるのだろうか。」とジョンは問う。この言葉の裏側にあるのは、人間の社会形成とはともかくも個々人の私的善よりも、それを越えた共通善を優先させることを基本合意としてはじめて成立するものだという事、そしてそうだからこそその合意を「言語」を通して「契約」や「協定」という形で人間の間に取り付けさせる必要があるのだという観念であろう。

したがって、ジョンにとつてこのようにして成立する社会は「家畜を入れておく囲いのようなもの」ではけっしてありえない。それは「互いに奉仕し合い、友人のように協調する目的のために共通の絆で結ばれた共同体」でなければならぬ。彼はその共同体をときに「都市」と言い、ときに「王国」と呼ぶ。そこに彼がイメージするのは、権力に絡んで支配の形態や統治制度のあり方のみがすぐさま問われるだけの政治社会のそれではない。

「都市」(urbes)といえども、人たちの協同がなければ、建設もされなかったであろうし、人の会集もなかったにちがいない。このおかげで法律・習慣の確立もありえたし、また法的権利の公正な配分、生活の秩序の確立も可能であった。これらの確立に追隨して人びとのおだやかな心の持ち方も定まり、たがいに尊重の念もできて、結局、人生はより安全となり、われわれは与え、受け、手段と利便をたがいに交換しあうことによって、一切の不足をまぬがれるようになった。⁽⁶⁸⁾

これは『義務について』のなかでキケロが語っていた言葉である。そのキケロは同じ書において、「人間社会(civitas hominum)のむすびつきにもさまざまの段階がある。無限にひろい全人類社会は別として、より緊密なの

は、人々をもっともつよく結び合わせる同民族 (*gens*)、同部族 (*natio*)、同言語 (*lingua*) による社会結合である。同じ都市国家 (*civitas*) の成員であることは結合をさらに切実ならしめる。⁽⁸⁹⁾とも述べ、さらには「あらゆる社会的結合のなかでも各人にとって、国家 (*res publica*) との結びつきほど重大で心に訴えるものはない。親 (*parentes*) も、子 (*liberi*) も、身内 (*propinqui*) も友人 (*familiares*) もわれわれにとって、いかにもいとしい。しかしあらゆるひとに対するあらゆるいとしさを包括するのはひとり祖国 (*patria*) であって、よき人として、祖国に役立つためには、自分の命をさえかけることに躊躇する人がひとりでもあるだろうか。」とも書いている。これらの引用文に出てくる「都市」、「都市国家」、「国家」、「祖国」という言葉の間には特段の差異はない。キケロにとって、野獣ではない人間が自己の有する理性と言語の力によって集合し共同生活を営む場が社会なのだ、ということ以外には、表現の上でのさしたる意味の違いはなかった。そして、そのことはほかならぬジョンにおいても基本的に同じである。

ともあれ、人間社会の基礎を形作るものは人間の自然的能力である理性と言語であり、その二つの能力の「悦ばしくも実りある結合」によって人間はバラバラの野生の状態から文明の状態に移行することができる、そのようにソールズベリのジョンは考えた。この観念はしかしジョンの独創ではない。それがジョンに先立つつぼ千二百年前の異教古代の思想家キケロからの影響を大いに受けたものであることはこれまで見てきた通りである。だが、キケロの思想を受肉化したつも、ジョンにはジョンの生きる、キケロとは別個の現実世界があった。その世界は古典愛好と中庸の精神を旨とするキリスト教的人文主義者たるジョンの眼から見れば、まことに寒々とした風景を呈する世界であった。若くしてローマ教皇庁に出入りし、やがてカンタベリの大司教秘書となつて「教会と国家」をめぐる複雑にして微妙な関係を日夜肌で体験していた彼は、そうした時代の風景を眼にしなから政治論書『ポリクラ

『テイクス』を執筆した。それゆえ彼の政治思想を知ろうとする者がまずもって『ポリクラテイクス』に向かうとしても、それをいたずらに批判するわけにはいかない。しかし、ジョンの前に広がる寒々とした風景の図柄は、なにも政教関係という太い糸によってのみ織り合わされていたのではない。そこにはまたより細かい糸によって知の世界の図柄が、その太い糸の図柄の背後にそれを支えるように織り込まれていた。教会の有能な行政家である前に、一人の人文主義者としてのジョンにとって見過ごすことのできないのは、むしろこの知の世界の図柄のほうであったにちがいない。なぜならば、権力や政治の世界はこの移ろいやすい俗世の、所詮一断面でしかないのに対し、知の世界はそれよりもはるかに広大であり、人間精神の基底に深くひろがるものだからである。そしてそこにはジョンが修業時代以来、終生の論敵と思いつめてきた「コルニフィキウスの徒」が無視し得ない影響力を多感な青年学徒たちに及ぼしていたという現実があった。文芸書『メタロギコン』において、人間にとっての理性と言語の意味を根源的に問い、それが人間社会の基礎であり起源であるという議論をジョンが展開したのはまさにそういう理由に基づいてのことであつたらう。

「理性と言語の悦びしくも実りある結合」が成就させる人間の共同社会、その社会の絆が何であるかを知らずにいる者、「公共善のために『神が一つにおつなぎになったものを引き離そうとする』者」、「雄弁術を哲学研究から締め出す者」、「メリクリウスを文献学の腕からもぎ取る者」、こういう者たちをジョンは「公共の敵」として激しく糾弾する。彼によれば、「その者はひとり雄弁術のみを攻撃しているようではあるが、実は全自由学芸研究を傷つけ根絶やしにし、哲学の全てを攻撃し、人間の社会的結合をずたずたに裂き、兄弟愛と奉仕の相互交換を破壊する」者たちだからである。こういう激しい告発の向けられる相手が誰であつたか、はもはや改めて言う必要はないであらう。ジョンはこの章を次のように結んでいるからである。

「かくして、雄弁術 (*eloquentia*) に関する研究に無知で、底意地の悪いわれらが『コルニフィキウス』はたんに一人、ないし二、三人の人間を攻撃しているだけでなく、すべての都市と政治生活 (*omnes simul urbes et politicam vitam totam*) に攻撃を仕掛けているのである。⁽⁷⁾」

VI むすびにかえて——キケロとジョン

ソールズベリのジョンのキケロ理解はキケロの思想の全体的理解にはおよばず、彼のキケロの援用も「キケロ思想の古典的、共和制的背景からの離脱」のなかでなされているにすぎない、とリーベシュツが述べていたことは既に見てきた通りである。だが、果たしてそう言い切ってしまったてよいのだろうか。もうそれ以外にはキケロとジョンの間に、評価すべき思想上の共通点はなにも一つ存在しないのだろうか。あるいは、ジョンがキケロに感じた思想的魅力はジョンの側のたんなる勝手な思い入れにすぎなかったのだろうか。

これまで見てきたように、社会形成の起源を理性と言語という一対の人間の自然的能力に求めたジョンの議論ははつきりとキケロから基本的着想を得たものである。人間はその自然本性から共同社会の形成に向かうとキケロは主張したが、その場合、アリストテレス的目的論とは異なつて、人間のその自然本性は自動的、無条件的に社会の完成態(テロス)へと自己実現されていく、とは考えなかつた。そこには暴力をとまなうのではなく、理性と言語という非強制的な説得の手段によって社会形成のための合意が必要だとキケロは見なしたのである。

そしてまさにこの点において、キリスト教化された西欧十二世紀人たるジョンの眼に、古代の共和制ローマに生きた異教の思想家キケロが近しく、親しい存在と映った一つの理由があつたと考えられる。ジョンがそのただなか

にいた十二世紀ルネサンスの時代は、一方において原罪に基礎を置くアウグスティヌス流の政治教説が少なくともそのままの形では知的な説得力をもちえなくなっていたのに対し、他方において政治の自然性を説くアリステレス政治学の完全な復活もいまだなされていない状況にあった。こうした知的状況にあって、キケロの教説が当時の知識人たちに魅力的な素材を提供するものに思われたことは想像に難くない。つまり、そこには本来社会的であるが、同時になほどこか罪深い本性を否定できないのも人間だとする人間観が披瀝されており、であるがゆえにそうした人間に共同社会の合意形成を促すためには理性と言語という非強制的な説得の手段が必要だとする観念が示されていたからである。このことは人間の自然本性が神の恩寵なしには不完全であることを基本的に承認しながら、その一方において人間は墮罪後であろうと、社会に向かおうとする自然本性を回復できないほどに毀損されているわけではなく、理性と言語を使用することを通じて社会形成が可能であることを自信をもって主張しうることを、十二世紀の中世人たちに教えたのであった。ニーダーマンの言う中世キケロ主義とは、このような社会形成にあたっての自然主義的説明と、キリスト教の原罪論とを巧みに融合した理論を指すものであるが、ジョンがそのような知識人の一人であることはこれまでの叙述から既に明らかであろう。

だがそれにしても、キケロとジョンとの双方に、観念の呪縛にかかることなく、極論を廃し、時代に迎合もせず、本来の常識に就こうとする中庸の精神が介在していなかったならば、以上に見たような社会形成の議論はなりたたなかったことであろう。両者を内面的に結びつける一つの確かな絆、それはアカデマイアの徒としての穩健中正の立場、中庸の精神にはかならない。

注

- (1) *Policraticus*, *Vol. I*, 44頁, ニキケロ44頁, C.C.J. Webb (ed.), *Ioannes Saresburiensis Policraticus, sive de curialium et vestigiis Philosophorum Libri 2* vols, Oxford, 1909. 本は題辭「王の英訳(うきとを部分訳)を参照した。John Dickinson (trans.), *The Statesman's Book of John of Salisbury*, New York, 1963 (f. p. 1927). Joseph B. Pike (trans.), *Frivolities of Courtiers and Footprints of Philosophers*, New York, 1972 (f. p. 1938). Cary Nederman (trans.), *Policraticus*, Cambridge University Press, 1990.
- (2) Birger-Munk-Olsen, "L' Humanisme de Jean de Salisbury, un Ciceronien au 12^e siècle", in M. Gandillac and E. Jeuneau (eds.), *Entretiens sur la Renaissance du 12^e siècle*, Paris, 1968.
- (3) R. L. Poole, "John", in *The Dictionary of National Biography*, vol. IX&X, 1908—1913, p. 881.
- (4) C. N. L. Brooke, "Introduction", in W. J. Miller, H. E. Butler and C. N. L. Brooke (eds.), *The Letters of John of Salisbury*, vol. 1, Oxford, 1986 (f. p. 1955), p. xliii.
- (5) Letter 95, in *The Letter of John of Salisbury*, vol. 1, *ibid.*, p. 147.
- (6) Janet Coleman, "John of Salisbury", in David Miller (ed.) *The Blackwell Encyclopaedia of Political Thought*, 1987, p. 256.
- (7) Hans Liebeschütz, *Medieval Humanism in the Life and Writings of John of Salisbury*, The Warburg Institute, University of London, 1950. 「トマス・リーヴンシュッツ」柴田平三郎訳『ソールズベリーのジョン 中世人文主義の世界』平凡社、一九九四年。]
- (8) *ibid.*, p. 34. 「邦訳、七〇頁。」
- (9) *ibid.*, p. 34. 「邦訳、七一頁。」
- (10) *ibid.*, p. 34ff. 「邦訳、七〇頁以下。」なお、西欧中世における「君主の鑑」の系譜については、拙稿「へ君主の鑑」(一)〜(八)、「独協法学」第二五号・一九八七年—第三七号・一九九三年、継続中、を参照されたい。
- (11) *ibid.*, p. 46. 「邦訳、九三頁。」
- (12) *ibid.*, p. 45. 「邦訳、九二頁。」

- (13) *ibid.*, p. 45. [邦訳‘九二頁。’]
- (14) *ibid.*, pp. 54—55. [邦訳‘一〇九—一〇頁。’]
- (15) *ibid.*, p. 63ff. [邦訳‘一二五頁以下。’]
- (16) *ibid.*, p. 81. [邦訳‘一六一頁。’]
- (17) *ibid.*, p. 82. [邦訳‘一六二頁。’]
- (18) *ibid.*, p. 84. [邦訳‘一六六頁。’]
- (19) *Metalogicon*, prologus. なお、テキスタは C. C. J. Webb (ed.), *Ioannes Saresburiensis Metalogicon Libri III*, Oxford, 1929. 随時、マクガリーによる英訳を参照した。D. D. McGary (trans.), *The Metalogicon of John of Salisbury. A Twelfth-Century of the Verbal and Logical Arts of the Trivium*, University of California Press, 1955.
- (20) C. S. Baldwin, *Medieval Rhetoric and Poetic*, New York, 1928, p. 155.
- (21) D. D. McGary, "Introduction", in idem (trans.), *The Metalogicon of John of Salisbury. A Twelfth-Century Defense of the Verbal and Logical Arts of the Trivium*, op. cit., p. xxv.
- (22) 拙稿「巨人の肩の上に乘る矮人——ソールズブリーのジョンの思想世界」〔「法学研究」第七〇巻第二号、一九九七年〕
- (23) *Policraticus*, prologus.
- (24) 政界からのキケロの引退、カエサル暗殺の後をうけてのその復帰と死というつかの間にかの間に書かれた書物は、『ブルトゥス』、『ストア派のパラドックス』、『弁論家』、『アカデミカ』、『最高善と最高悪とについて』、『トゥスクルム論議』、『神々の本質について』、『老年について』、『卜占について』、『友情について』、『宿命について』、『義務について』など実に多数にのぼる。
- (25) *Academia*, in Cicero, *De Natura Deorum: Academia*, ed., H. Rackham (The Loeb Classical Library, 1928), II, 59.
- (26) 例えば、次のような言葉を見られたい。「新アカデミア学派では、判断中止はすべての体系に対する調停的態度につながる。折衷主義が唱えられ、何らか善なるものと『真』なるものがあれば、それが取りいれられる。たとえばアスカロンのア

ンティオオコスは、アカデミア、ペリパトス、ストアが根本教説において一致することを示している。この折衷主義の典型は、キケロである。彼はアカデミアの学徒に算えられる。もちろん、そう言えるのはただ、判断中止を大いに認める彼の認識論に関してだけである。彼の倫理思想、また人間学のおよび神学的観念においては、ストアの思想が優勢である。彼はまたペリパトスからも、概念と理論を引用している。そのうえ、自分では同意しないにしても、エピクロス学派の巨匠ルクレティウスの詩『事物の本性について』をすら、刊行したようである。キケロは独創的思想家ではない。しかし非常に非凡な博学者であり、絶えず新しい思想財を紹介している。……しかしこれによってこそ、彼の著作はわれわれにとつて哲学史の豊富な史料となっているのである。』ヒルシュベルガー、高橋憲一訳『西洋哲学史〔I 古代〕理想社、一九六七年、三七五—三七六頁。

(27) Neal Wood, *Cicero's Social and Political Thought*, University of California Press, 1988, p. 47. A・グウィン、小林雅夫訳『古典ヒューマニズムの形成』創文社、一九七四年、五四—六二頁。

(28) *Policraticus*, prologus.

(29) *ibid.*, VI, 1.

(30) *ibid.*, VII, 2.

(31) *ibid.*, II, 22.

(32) このことはジョンに限らないことであるが、十二世紀の知識人たちの間で自分たちの書物にギリシア風の題名をつけることが流行だったにもかかわらず、一般に彼らがギリシア語を解さなかったことと関係があらう。例えば、ウエップはこの点に関して、「西ヨーロッパにおける同時代の大方の知識人と同様、ジョンもギリシア語を読まなかった。二、三のギリシア語の単語の意味を知っており、ギリシア語の知識を増やす機会が十分にあったけれども、彼はギリシア語の文献の知識をギリシア人の著者たちのラテン語訳に、あるいはその著作のラテン語の翻訳本からの引用に頼っていた。」(C. C. J. Webb, *John of Salisbury*, New York/Russel & Russel, 1932, p. 159.) と述べている。リームシュッツはジョンについて、「ラテン語は過去と現在との交流の唯一の手段である。ひとりラテン語の書物だけが、道徳的で知的な力によって政治的職務に熟達することができる」とジョンが考えた、教養人のタイプを作り出すことができる。したがってギリシア語の文献はその哲学者たちの圧倒的な重要性にもかかわらず、異質で対立する世界に属しているように思われる。」と指摘してい

- 19° Liebesnitz, *op. cit.*, p. 64. [邦訳「一二七頁」]
- (33) *Ethnicus*, V. 1215—1256.
- (34) 中世に於てこのアウグスティヌスの教説とプリストナレヌスの教説の二説が存在することに関して、Michael Wilks, *The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages, the Papal Monarchy with Augustinus Triumphus and the Publicists*, Cambridge, 1963, pp. 84—117. Quintin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, vol. 1, Cambridge, 1978, p. 50. Brian Tierney, *Religion, Law, and the Growth of Constitutional Thought*, 1150—1650, Cambridge, 1982, pp. 38—39. Bernard Guenée, *States and Rulers in the Later Medieval Europe*, trans. J. Vale, Oxford, 1985, pp. 37—43. Arthur P. Monahan, *Consent, Coercion and Limits*, Kingston, 1987, pp. 29—42.
- (35) アウグスティヌスの政治教説については、拙書『アウグスティヌスの政治思想』未来社、一九八五年を参照されたい。
- (36) 例えば、アウグスティヌス・トゥリウノフスやエギディウス・ローヌス(ロロンナ)、『ウイクリフらが挙げられる。その他アウグスティヌス・トゥリウノフスについては、Michael Wilks, *op. cit.*, pp. 58—60, 269—70. 同様にエギディウス・ローヌスについては、Walter Ullmann, "Boniface VIII and his Contemporary Scholars", *Journal of Theological Studies*, vol. 27, pp. 58—87. サントリフについては、L. J. Daly, *The Political Theory of John Wyclif*, Chicago. Loyola University Press, 1962, pp. 74—80.
- (37) 「政治的自然主義」(Political Naturalism) については、Gaines Post, *Studies in Medieval Legal Thought, Public Law and the State*, 1000—1322, Princeton University Press, 1964, ch. XI (pp. 494—561.) のなかで用いられて以来、一般化したと思われる。ポウストはそこで従来、「社会と国家の自然性」観念が十三世紀のプリストテレス『政治学』の受容によって初めて出現したとされてきたのに対し、それを一世紀早め、古典の復興・研究を目指した十二世紀ルネサンスの知的活動の時期に見いだしている。すなわち、ポウストによれば、この時期に復活したローマ法学の影響を、よく受けたローマ法学者やデクレティスト(前期教会法学者)たち、あるいはプラトンの『ティマイオス』やカルキディウス、セネカやキケロ、ウエルギリウスやオウィディウスら古典著作家の読解を通じて独特の自然理解をおこなったシャルトル学派のジョンヤリールのアラヌスらのなかに、「社会的・政治的自然主義」が、つとに見いだされるといふ。

- (85) 『その邦訳について』 R. A. Markus, *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*, Cambridge, 1970, Appendix B: De civitate Dei, XIX 14-15 and the Origins of Political Authority, pp. 197-210; Appendix C: Augustine and the Aristotelian Revolution of the Thirteenth Century, pp. 211-230. 邦訳の拙稿「聖トマス・アキナーナスと『君主の鑑』」(『法学研究』第六二巻第一号、一九八九年)。
- (86) Otto Gierke, *Political Theories of the Middle Ages*, trans. F. W. Maitland, Cambridge, 1900, pp. 89-90. [オットー・キールケ、坂本仁作訳『中世の政治理論』シネルヴァ書房、一九八五年、二〇〇—二二二頁。この邦訳は原著ドイツ語版から訳出。] R. W. and A. J. Carlyle, *A History of Medieval Political Theory in the West* (6 vols, Edinburgh—London, 1903-1936), vol. III, p. 5, vol. V, ch. III, and p. 422ff. 442. キールケやカーライル兄弟以降、この見解は通説化したが、中世政治思想史の数少ない概説書の一つで「J・B・モラルはこう述べている。「政治学を独立した学問の一部門とみなす観念は一三世紀以前には馴じみのないものであったが、中世政治理論を自律させたのはアリストテレス思想の直接的結果であった。今やローマ帝国の崩壊以来初めて、西方のキリスト教思想家は、政治社会はそれ自身の権利において価値をもちうるという可能性と直面するようになった。アリストテレスにとって、政治的共同体は『自然の創造物』であり、人間は『本性上、政治的動物』であった。実際、各人が善き生活——政治的共同体がそのために存在する明確な目的——に完全に参加することができるのは、彼が政治的共同体に参加することによってのみなのであった。一三世紀の思想家がこの革命的な理論を発見した際に、どんなに興奮し、ある場合には驚愕したかは、容易に想像することができる。」J. B. Morral, *Political Thought in Medieval Times*, London, 1958, p. 69. [柴田平三郎訳『中世の政治思想』未来社、一九七五年、九二頁。] またまた、同様の見解を「『中世の政治思想』三巻、三三三頁以下」三巻、三三三頁以下。G. Lagarde, *La Naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge* (5 vols, Louvain, Paris, 1959-1963), vol. II, pp. 12-21, and ch. V, J. Rivière, *Le problème de l'église et l'état au temps de Philippe Bell*, Louvain, Paris, 1926. Ewart Lewis, *Medieval Political Ideas*, vol. I, Routledge & Kegan Paul, 1954, pp. 149-161. Machael Wilks, *op. cit.*, p. 86. ソールズベリの見解が現在で言うところの「繰り返される」例として R. W. Southern, *Medieval Humanism and Other Studies*, Basil Blackwell, 1970, p. 56. D. E. Luscombe, "The State of Nature and the Origin of the State", in N. Kretzmann, A. Kenny and J. Pinborg (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge, 1982, pp. 759-760. Michael

- Haren, *Medieval Thought*, Macmillan, 1985, pp. 28—29.
- (40) Walter Ullmann, *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*, London, Methuen & CO LTD, 1961, p. 231.
- (41) *ibid.*, p. 248
- (42) Cary Nederman, "Nature, Sin and the Origins of Society : the Ciceronian Tradition in the Medieval Political Thought", *Journal of The History of Ideas*, vol. XLIX, no. 1, pp. 3—26.
- (43) *ibid.*, pp. 5—6.
- (44) Cary Nederman and J. Bruckmann, "Aristotelianism in John of Salisbury's Policraticus", *Journal of the History of Philosophy*, vol. XXI, 1983, pp.203—229. ニューマンの金銀の論議に於ける Aristotle の政治思想の連続性に関する研究。
- idem, "The Aristotelian Doctrine of the Mean and John of Salisbury's Concept of Liberty", *Vivarium*, vol. XXIV, no. 2, 1986, pp. 128—142. idem, "Aristotelian Ethics and John of Salisbury's Letters", *Viator*, vol. XVIII, 1987, pp. 161—173. idem, "Knowledge, Virtue and the Path to Wisdom: The Unexamined Aristotelianism of John of Salisbury's Metalogicon", *Medieval Studies*, vol. LI, 1989, pp. 268—286. idem, "Aristotelian Ethics before the Nicomachean Ethics : Sources of Aristotle's Concept of Virtue in the Twelfth Century", *Parergon* n. s. vol. V, 1989, pp. 55—75. idem, "Nature, Ethics and the Doctrine "Habitus" : Aristotelian Moral Psychology in the Twelfth Century", *Traditio*, vol. XLV, 1989—90, pp. 87—110. 次注(46)を参照。あわやび' 拙稿「ソールズベリーのジョンとマリヌ・テレス——政治的徳性(virtus)をめぐる——」(『法学研究』第六七巻第一二号「一九九四年」)を参照された。
- (45) Cary Nederman, "Aristotelianism and the Origins of "Political Science" in the Twelfth Century", *Journal of the History of Ideas*, vol. L I I, no. 2, 1991, pp. 179—194. 前注(46)を参照。
- (46) Cary Nederman, "Nature, Sin and the Origins of Society...", *op. cit.*, pp. 3—4.
- (47) *ibid.*, pp. 5—6, p. 9ff.
- (48) Cary Nederman, "Nature, Sin and the Origins of Society...", *op. cit.*, p. 6. 中世におけるキケロの受容に関する古典的評論の二つは、ニューマンの論議があるが、その冒頭を彼は「この書き始めについて。」後の時代に対するキケロの影響を研究する

者は誰であれ、この一人の人物によって歴史に生み出された多様な諸結果に驚かされるであらう。近代の学者たちはこの影響についてしばしば研究してきたが、その重要な側面は依然として未発見のままである。」Hans Baron, "Cicero and the Roman Civic Spirit in the Middle Ages and Early Renaissance", *Bulletin of the John Rylands Library*, vol. XXII, 1938, p. 72. また『義務について』および『発想について』の二書の中世での受容に関して先駆的な業績の一つはマッケホンのものであるが、彼はそのなかで例えば、こう述べている。「中世の修辞学者たちはキケロに、あるいはキケロの著作に見いだされる提言にしたがって、修辞学の主題としての政治哲学 (*civil philosophy*) について議論したのである。」Richard McKeon, "Rhetoric in the Middle Ages", *Speculum*, vol. XVII, no. 1, 1942, p. 4. なお、キケロの中世での受容についてはその後の基本文献に関して、Cary Nederman, *ibid.*, pp. 6-7, n. 11, 12, 13, 14. を参照。

- (49) De inventione, in Cicero, *De inventione: De optimo genere oratorum, Topica*, ed. H. M. Hubbell (The Loeb Classical Library, 1949), I, 1.
- (50) *ibid.*, I, 2.
- (51) *ibid.*, I, 3.
- (52) *ibid.*, I, 3.
- (53) *ibid.*, I, 3.
- (54) *ibid.*, I, 6.
- (55) Cicero, *De officiis*, ed. W. Miller (The Loeb Classical Library, 1913).
- (56) *ibid.*, I, 50. 『義務について』の邦訳は二書ある。角南一郎訳、現代思潮社、一九七四年。泉井久之助訳、岩波書店(文庫)、『一九六一年。ここでは、泉井訳を訳文として拝借した。ただし頁字数は一々明記しない。』
- (57) *ibid.*, I, 156.
- (58) *ibid.*, I, 21.
- (59) *ibid.*, I, 22.
- (60) *Metalogicon*, I, 1.
- (61) *ibid.*, I, 1.

- (62) *ibid.*, 1, 1.
- (63) *ibid.*, 1, 1.
- (64) 前掲「拙稿」△巨人の肩の上に乗る矮人▽——ソールズベリーのジョンの思想世界」。
- (65) *Metalogicon*, 1, 1.
- (66) *ibid.*, 1, 1.
- (67) *ibid.*, 1, 1.
- (68) Cicero, *De officiis*, II, 15.
- (69) *ibid.*, 1, 53.
- (70) *ibid.*, 1, 57.
- (71) *Metalogicon*, 1, 1.