

ソールズベリーのジョンにおける〈人文主義〉の意味

柴 田 平 三 郎

その時代全体がその名を冠して呼ばれてきた人物、つまりシャルトルの司教として死んだソールズベリーのジョンについて述べるのがなければ、一二世紀のルネサンスについて誰が書こうと完全とはいえない。ジョンはすべての人のなかで最大の人文主義者である。彼は以下のすべての分野において玄人であることは事実だが、靈的指導者でも、哲学者でも神学者でも、説教家でもない。彼にとって文学の研究は、キリスト教徒の完全な生活のための準備でもあり、またその一部分でもあった。この偉大な人文主義者は、彼自身的一生を通じて、役者の役割よりも観客の役割を好んだと、われわれは考えてよからう。アベラルドゥスとギルベルドゥスの弟子で、イングラント人の教皇ハドリアヌス四世の友人でカンタベリーの大司教テオバルドゥスとトマスの秘書で聖ベルナルドゥスの庇護者で批判者でもあったソールズベリーのジョンは、偉大な人たちの輩出した時代の立役者の多くを知っており、かれらを観察していた。法律と正義の原理の解説において一貫していたが、彼は革命家でも熱狂者でもなかった。同時代人に対する彼の判断はサン・シモンやサント・ブーヴのような人物の判断のように冷たく、微妙なニュアンスをもっている。彼はいかなる他の中世

の著作家よりもラテン文学について、より広く知識をもち、ラテン文学の細かな点について鋭い評価をしている。もしもクレルヴォーのベルナルドゥスが聖人で修徳者で、それにもかかわらず修辭の術や人間をあらゆる術をすべて心得ていたとすれば、ジョンのほうは学者で文章家で、しかもなお、確信をもった教会人であり、キリスト教的人文主義者であった。二人をひっくりかえらばその時代の豊かさや多様性を完全に表示してくれるのである。

D・ノウルズ⁽¹⁾

序 一二世紀精神の鏡

はじめから長い引用になったが、これはイギリスの中世史家で、ベネディクト修道会士でもあったD・ノウルズ(Michael David Knowles, 1896-1975)がソールズベリーのジョンについて語った言葉である。ここには、ジョンの素質がまことに過不足なく見事に描写されていると思う。

実際、ジョンの人の思想に少しでも触れた者ならば、彼が一二世紀ルネサンスを代表する人文主義者で、とりわけラテン語古典文学に造詣の深い人物であったこと、イングランド南部のソールズベリ近郊に生まれ、長じて大陸に渡りパリとシャルトルで一二年間にわたる知的修業時代を経験したこと、そののちローマ教皇庁と関係をもち、故国にもどってカンタベリー大司教テオバルドゥスの秘書となり、彼のあとを継いだトマス・ベケットに仕え、当時の緊迫した政教関係に従事したこと、ベケット暗殺ののちにはシャルトルの司教となり、その地で歿したこと、を知っていることであらう。

そこから容易に窺われるのは、ジョンこそは確かに西欧の一二世紀という時代の精神を他のどのような思想家にもましてよく体现した人物であったということである。

「キケロ的共和主義に影響を受けた中世の政治理論家。ソールズベリのジョンの多様で、コスモポリタンの関心——スコラ的、教会的、政治的——は、一二世紀の公的生活のほとんどの領域への接触を、彼にもたらした。彼は通常、古代の権威と高度のラテン修辭学への嗜好をもつ一二世紀人文主義者の一人として認識されている。彼はその時代の鏡であった。」⁽²⁾

これは比較的最近の、最も定評ある政治思想事典（一九八七年）のなかで「ジョン」の項目を担当したある中世史家の冒頭の叙述の一節であるが、ジョンはここで「時代の鏡」と評価されている。鏡とは、対象をリアルに映し出す機能をもった道具の謂であるから、ジョンを知れば、逆に一二世紀という時代の形姿がおのずから明らかになる、ということが含意されていよう。ただそれに加えて、推測になるけれども、この文章をものしたとき、史家は同じく中世史家でジョンの長年にわたる研究者であるC・ブルックの論文を意識に入れていたのではないだろうか。というのも、ブルックは「ソールズベリのジョンとその世界」（一九八四年）⁽³⁾と題する論稿のなかで、次のように語っていたからだ。

「ジョンの名声は、彼の時代の鏡としてである。すなわち、彼の経歴は一二世紀の特徴のほとんどを反映しているし、彼の著作は彼の同時代人たちの肖像を生き生きと描き出し、彼の世界を内側からわれわれの前に指し示すまったく稀有の才能を表している。彼の著作を読み進むにつれて、われわれは彼の描く人々や事件の見事な絵柄に魅了され、彼が書き落としたものごとにショックを受けたりもする。彼が綴帳を挙げるたびに、われわれはもっとよく見える視界を要求する。しかし、ハムレットの父親の亡霊のように、彼はもはやわれわれと一緒にはいない。

彼の天賦の技量に感謝を捧げよう。そうしてできうる限り、それを楽しむことにしよう。⁽⁴⁾

こう述べたあとで、ブルックは時代の鏡としてのジョンの価値は、彼の気質にみられる二つの主要な要素によって大いに高められていると言う。その一つは、著作のなかで彼が事件であれ人物であれ、その取り上げた問題の両面について複雑なアイロニーをもって描くのを好んでいるという点である。彼の眼は、人間に対する敬意と共感に貫かれている。もう一つは、彼が旅を愛しているということである。もちろん、彼も旅の厳しさと困難さについてこぼしてはいるが、一一四〇年代および五〇年代にカンタベリー大司教テオバルドゥスの命を受けてローマ教皇庁と連絡をとるべく、アルプスを何回も越えたときや、六〇年代に亡命の身の上であったときランスからローヌ河の河口にまで足を伸ばしたときなど、彼はその都度数多くの旅行者のゴシップを集め、さながら巡礼者のごとく振舞っているし、行く先々で友人をつくることを楽しんでいるのである。⁽⁵⁾

とまれ、ソールズベリーのジョンが西欧の一二世紀を代表する人文主義者の一人であったということ、この点について学者たちの間に異論を捜そうとしても無駄な話であろう。「その時代全体がその名を冠して呼ばれてきた人物」ジョンという、上述のノウルズの言葉はけっして大仰な修辭語ではない。

Ⅰ ジョン研究史の素描

ジョンを中世人文主義の代表者の一人とする評価は、いつ頃からはじまったのだろうか。

ジョンの著作が彼の死後、中世後期には既にかなり読まれていたという事実、およびその影響の問題については、ひとまず措く。⁽⁶⁾

焦点を近代の研究史に絞ることにするが、それはおおよそ過去一五〇年にわたる歴史をもっている。現在の時点でジョンに関する最も本格的な研究書を書いたハンス・リーベシュッツはその書のなかでとくにジョンの研究史に関して一章を割いているが、それによれば、「近代の研究は一八四二年のヘルマン・ロイターの論文⁽⁸⁾のなかで取り上げられたソールズベリのジョンの性格描写とともに始まる」という。ロイターと言えば、教皇アレキサンデル三世付の修史官として、中世における教会と政治権力の関係についての基礎的な記録を残すとともに、アウグステイヌスの『神の国』の解釈⁽¹⁰⁾によって中世政治理論に本格的な光を当てた人物として著名である。その彼にとってジョンへの関心は、政治論書『ポリクラティクス』よりも、学芸書『メタロギコン』のほうにあつた。そして、初期スコラ学での学派間の論争と当時の精神的運動においてジョンはいかなる役割を果たしたか、という問題に比重がおかれていたのである。

道徳詩『エンテティクス』の校訂本⁽¹¹⁾（一八四三年）を著したクリステイアーン・ペーターゼンと、彼と同じくジョンの生涯とその著作活動に関心を払ったシャルシュミットの研究⁽¹²⁾（一八六二年）も基本的にその意図するところはジョンの文芸思想の解明であり、その結果、ジョンは「ペトラルカ以前における人文主義思想の代表者の一人」として位置づけられることになった。一八九八年に刊行されたエドゥアルト・ノルデンの『古代散文史』⁽¹³⁾はこうした一九世紀のジョン研究の一つの終結点であつた。ここでは、古典文芸の様式がいかに中世の文献のなか脈々と流れ続けているか、が強調されているが、そのなかでジョンは「七自由学芸の百科全書的知識を越えた真の源泉に、つまり古代の著者たちに至ろうとする運動の主要な代表者」と位置づけられていた。

こうして、ジョンは紛れもなく中世における古典の継承者としての位置づけを与えられたが、そうした位置づけと評価が確実のものとなつたのは、なんとといってもC・C・J・ウェップによる彼の二大主著『ポリクラティク

ス』と『メタロゴコン』の校訂注釈書の完成(前書は一九〇九年、後書は一九二九年)があらずかつてのことであろう。これによって、以後、ジョン研究を志す者が与えられた恩恵は計り知れないものがある。それはともかく、ウェップはその大いなる蓄積に基づいて単独の研究書(一九三二年)を執筆したが、その「序文」の劈頭、こう述べている。

「本書は……『偉大な中世教会人』としてのソールズベリのジョンの肖像、すなわちイングランドが一二世紀に生んだ最大の学者であり、かつ(表の権力の位置に居るよりはむしろ、『つねに玉座の背後に』居たけれども)教会政治のなかで最重要人物の一人の肖像、を描き出すことを意図している。」⁽¹⁶⁾

他方、ウェップより先に、R・L・プールはジョンの学問と政治思想を研究し、彼の生涯と経歴の解明にも着手していた(一八八四年、一九〇八一—三年)。それらは今日においても、第一級のジョン研究文献としての価値を失っていないが、そこでプールは『ポリクラティクス』を「理想の統治形態を構想した、アウグスティヌス以後の最初の試み」と評価し、「一二世紀中葉の洗練された思想の百科全書」と形容している。そしてまた、このジョンの書に見られる古典の博引旁証ぶりを評して、プラトンやラテン語古典の権威によって聖書の権威を確証しており、両者を結合したところに彼の人文主義の特徴があるとす。⁽¹⁹⁾ プールによるジョンの全体的評価は、たとえば次のような言葉に窺うことができる。

「ソールズベリのジョンは『イギリスの学問の中心人物』『スタップスの言葉』で、フランスの提供した最良の学問的訓練の最も完全な代表者である。他の仕事に絶えず忙殺されてはいたが、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。彼の作品に独特の魅力を与えているのは、たぶんこの事実である。ジョンは、およそ人文主義者ならもっているはずの趣と鋭敏な好奇心とを兼ね備えた人文主義者

であった。彼のギリシア語の知識は用語集からピック・アップしうる以上のものではなかったが、アリストテレスの『オルガノン』の後半部、『分析論』、『トピカ』、『詭弁論駁論』の翻訳本を採用することでギリシア語文献のストックを増やせると彼が信じる程度には十分な基盤があった。……ジョンは、当時の哲学的論争の最良の報告者であるだけではない。彼はまた価値のある要素を引き出し、奇矯な言辞や極論を拒否するには、いかに成熟した、全包括的な学知が有効か、をわれわれに示してもいる。彼は一五世紀の人文主義者たちの徳性をもっている。しかし、彼らの悪徳からは自由である。⁽²⁰⁾

ブルやウェップによって下されたジョンの評価に、他の学者や研究者たちは基本的に同調してきたように思われる。たとえば、アメリカの中世史家、H・O・テラーは有名な『中世の精神』二巻本（一九二五年）のなかで、ジョンを「自分を導く師ならば誰であれ、その師の足の赴くどんな都市にでも出掛けて学問に従事した、熱心な人文主義者⁽²²⁾」と言い、「まことに卓越した古典学者で、他の人々の見解に耳を傾け、その価値を考量することをけっして厭わない、鋭い、行動的な知識人⁽²³⁾」と述べている。あるいは、これもジョン研究においては不可欠の論文「前ゴシック精神の人、ソールズベリのジョン⁽²⁴⁾」（一九三三年）のなかで、J・ホイジンガはこう語っていた。

「ジョンについては、彼は人文主義者の良い点だけを持ち、その欠点はまったく持っていない、と評されて来ました。これは恐らくジョンに与えうる最上の性格描写です。彼は人文主義の自由で力強い精神を、現実とその個性の理解を、また知識や関心の多様性への感覚を、持っていました。彼のラテン語は新鮮でたくましく、その文体は簡潔で素直です。彼の同時代人がくりひろげる華やかな修辭学は彼にはみられません。しかしまた後世の仰山な博識とも無縁です。⁽²⁵⁾」

最後に、こうした中世人文主義者としてのジョンという大方の評価の定着過程を確認しようとする場合、忘れて

ならないのは、言うまでもないことであるが、八一二世紀ルネサンスVという大きな時代の知的枠組みのことであり、なかならずくジョンの教養と人格の形成に決定的な影響を与えた「シャルトル学派」の存在であろう。一二世紀の、とくに前半、フランスのシャルトルの司教座聖堂学校を拠点に一群のマギステルたちが集い、古典研究とプラトン哲学に基づく独特の自然学の営為が豊かに行われていたことを世に知らしめたのは一九世紀の末、上述のイギリスのプール⁽²⁶⁾(一八八四年)と、フランスのクレルヴァル⁽²⁷⁾(一八九五年)の二人の学者によってであった。その後、一二世紀という世紀全体に「一五世紀の比較的良く知られている動きと同じ性格をやはり帯びて」いる「中世ルネサンス」としての「一二世紀ルネサンス」が開花していたとする見解を広く人口に膾炙させたのが、同名の著作『一二世紀ルネサンス』⁽²⁸⁾(一九二七年)を公刊したアメリカの歴史家、C・H・ハスキングであったことはもはや言うまでもないことであろう。そのなかで、ハスキングはジョンを「シャルトルの学校が生んだ最も豊かな成果⁽²⁹⁾」と位置づけている。

いずれにせよ、このようにして、ジョンは中世人文主義の傑出した代表者の一人と認められるに至ったが、第二次大戦後、本格的なジョン研究を世に問うたハンス・リーベシュッツもその書の冒頭をこうはじめています。

「当時のあらゆる傑出した人物のなかでも、英国人ソールズベリーのジョンは、一二世紀に対して『中世ルネサンス』という名称が与えられることとなった学問復興の最も著名な代表者として際立っている⁽³⁰⁾。」

II 一二世紀人文主義をめぐる二つの見解——サザーソンとノウルズ

ところで、人文主義 (Humanism) とはいったい、何なのだろうか。

ある意味においては、この設問は既に語り尽くされた感があろう。たとえば、試みにどのような書物でもよい、
 〔人文主義〕にあてはまる他の最もポピュラーな言葉——「ヒューマニズム」——〔英〕*Humanism*〔独〕
Humanismus〔仏〕*Humanisme*——の定義を知ろうとして頁をめくると、そこにはほゞ共通に見いだされるのは、
 この言葉（概念）がイタリア・ルネサンスと同延の意味で使用されているということである。そして、キケロが古
 代ギリシアに見られる人間的理想をローマ時代に「フマニタス」(*humanitas*)というラテン語——人間性、人間
 らしき、基本的教養、人間愛などの意——に自覚的に転用したことにその語源をもとめるのが普通である。つま
 り、一言で言えば、ペトルルカを祖とし、古典の教養（フマニタス）を通じて自覚的な人間の再生・人間性の再興
 を図ろうとするイタリア・ルネサンス期の人文主義者たちの精神的運動およびその形態を指す、というのが一般的
 な説明ということになる。⁽⁴⁾

確かに、歴史的・教科書的な叙述としては、それで済むのであろうし、それ自体ではけっして間違いではありえ
 ない。ことに、しばしば誤解されているように、英語の「ヒューマニタリアニズム（人道主義）」(*humanitarianism*)
 との混同を避けるという点でも、この説明は正しい。しかし、「ルネサンス」という言葉が今日では一四・一五世紀
 のイタリアに限定されない普遍性と現代性をもっているのと同様に、「人文主義」もまたイタリア・ルネサンス期
 の限定的現象とするわけにはいかない。だが同時に、人文主義を中世に、より狭く一二世紀に、見ようとする
 き、そこにある「人文主義」はその規模においても、影響の拡がりにおいても、イタリア・ルネサンス期のそれと
 は比較にならないことは事実であろう。それだけではない。たとえば、次のような言葉を読まれたい。

「ヒューマニズム (*Humanism*) という言葉のもつ主要な困難さの一つは、それが二つの異なった——関連は
 しているが——意味をもっているということである。歴史家たちはこの言葉を時に一つの意味で、時にはまたも

う一つの意味で、そうしてさらにこの二つの混合した意味で、使用してきた。このことが大いなる混乱を引き起こしてきた。『オックスフォード英語辞典』によれば、この言葉の最も一般的な意味は、『ただ人間的関心を、あるいは人類全体の関心を、対象とする思想ないし行動のすべての体系』ということである。この言葉がいまやポピュラーな形で使われるのは、ことに自分たち自身をヒューマニスト (humanists) と呼ぶ人々の間で使われるのは、まさにこの意味においてである。この言葉のこのような意味は、ヒューマニズムを人間の認識と行為の領域の拡大に、したがって人間的対象における超自然的なものに制限を施す(あるいは、それを撤廃する)行動に、結びつけた。その主要な道具が、科学的認識であって、それによって人間の自然を含む、自然全体に対する単一の首尾一貫した、合理的な見解に究極的には導かれるのである。私はこれを、“scientific” view of humanism と呼ぶことにする。このタイプのヒューマニズムを支持する多くの人々が中世期——ここでは、人間の超自然的目的が強調され、諸学科のなかでの神学の首位性が叫ばれ、普遍的な教皇の権威のもとで聖職者の文化と位階的組織が優位を占めている——を、彼らの痛烈に反対しているすべてのものの具体化と見なすことを私としては期待する。⁽²²⁾

これはイギリスの著名な中世史家、R・W・サザンが『中世ヒューマニズム』(一九七〇年)のなかで述べている文章の一節である。ここで、彼は『オックスフォード英語辞典』に見られるヒューマニズムの定義を起点として、「人間の自然を含む、自然全体に対する単一の首尾一貫した、合理的見解」、すなわち彼の言う “scientific” view of humanism を真のヒューマニズムとして評価する。彼の認める「ヒューマニズム」のさらなる特徴については、この引用文のもう少しあとのほうで詳述されることになるが、それに関してはのちほど触れることにしよう。ここでの文脈に即して言えば、彼はヒューマニズムの議論に混乱があるのは、歴史家たちがヒューマニズムについての二つの見方——科学的な見方と、もう一つの見方——をきちんと区別することなく使用していること

にある、と言うのである。

では、もう一つの見方とはいかなるものなのか。彼の言うところを聞いてみよう。

「ヒューマニズムのこのポピュラーな見解と並んで、またアカデミックな見解があり、それはルネサンスに戻って行くものである。この見解においては、ヒューマニズムの本質的な特徴は、古代ラテンとギリシアの文学研究である。ここから、“Professor of Humanity (人文科学の教授)” とか “Literae humaniores (より人間的な学芸)” といったわれわれアカデミックな社会での特殊用語が使われることになる。これらの研究はスコラ神学や教会法、論理学など、人間性を排除し、文体を破壊し、世界と人間の事象から学問を分離してきた中世の公式的、体系的な諸研究と比べると、著しく *humane* (人間的、人文主義的) なものと見なされた。私はこれを “literary” view of *humanism* と呼ぶことにする。こうした見解においては、中世は初期の文芸的なヒューマニストたちの眼から見れば、古代の偉大な著作の学芸的特質を相対に軽視しているだけでなく、これらの偉大な著作の研究が教える人間的特質をも頭から無視している敵と映るのである。⁽³³⁾」

このように語ったあとで、サザンは一二世紀のヒューマニズムが実際はしごく短命なものであったこと、一三世紀がはじまるずっと前に衰弱していたこと、そしていったいに、古典を愛好する中世の学者たちは自分たちの引用する著者について、当惑せざるをえないことだか、無関心だと指摘し、次のように言う。

「古典を博搜し、自分の書物の各頁ごとに半ダースもの著者からの引用を積み上げているが、出典については極端に無関心なソールズベリのジョンのごとき著名なヒューマニストを見ると、われわれとしては、この偉大な人物がいったい、古典文学に対してどのような感性をもっていたのか、問いたださざるをえない。実際、それはペトラルカのような感性ではなかった。⁽³⁴⁾」

このように、一二世紀ルネサンスの“*literary*” *view of humanism* に対して、サザーンは甚だしく否定的である。彼によれば、「中世ヒューマニズム」についての議論の混乱はヒューマニズムという言葉の使用における混乱、それに関する歴史家の見解における混乱、そういう主題そのものにおける混乱という具合に、果てしがない。

彼の見方にしたがえば、ヨーロッパ史におけるヒューマニズムの偉大な時代の一つ、いやおそらくは最大の時代は一一〇〇年頃から一三二〇年頃の間のことである。より具体的には、一一五〇年頃から二世紀あと、つまり一三世紀および一四世紀初頭までの時期がヒューマニズムの開花期であって、イタリア・ルネサンス期のヒューマニストがもっとも軽蔑する時期なのである。この時期の深く根付いたヒューマニズム——すなわち、サザーンの言う“*scientific*” *view of humanism*——は、次の三点に要約できる。⁽³⁵⁾

第一点は、人間本性の尊厳についてのつよい意識である。それまでキリスト教思想家が共通に考えてきたのは、人間は人祖の墮落の結果、神の直接的認識能力を喪失し、本能と理性はしばしば対立して、未組織で方向性を失っている、ということだった。しかるに、人間は神の被造物のなかで最も高貴であるだけでなく、墮落後もその高貴さは存続し、この世で人間本性を發展させよう。人間はその道具を所有しており、それを完成させるべく努力するのが人間の主要な目的である。

第二点は、第一点の当然の結果であるが、自然それ自体の尊厳が承認されることである。人間もその一部である。自然の秩序は高貴なものであり、両者は堅く結びれている。宇宙の偉大さを知る力はそれ自体、人間の偉大さの最大の表現の一つである。人間は自然のなかにその位置を占める。人間社会は、万物を一つに結ぶ法と同様の法によって、相互に結ばれている自然的秩序の一部と見なされるのである。

第三点は、全宇宙は人間理性によって和解でき、接近できるということである。なぜなら、自然は一つの秩序あ

る体系であるから、人間は自然の法を理解することにおいて、自分自身を自然の主要部分、要石と理解する。このような理解なしには、どのようにして人間がヒューマニズムの意味する人間の力へのあの自信を経験しうるか、を知ることは困難であろう。

これら尊厳、秩序、理性および可知性という観念は、中世でも一〇五〇年頃以前には現れてはいなかった。世界の秩序と尊厳は超自然的力と結合していた。そこには、象徴と典礼の秩序、礼拝と秘蹟の秩序があるばかりだった。人間は超自然的なものと結びつけられ、自然はカオスのなかにあった。しかるに、一〇五〇年頃以降、重大な変化が起きはじめると、サザーンは主張する。

彼の論拠をつづめて言えば、こうである。⁽³⁶⁾ まず、初期中世で最も超自然的な影響下にあった修道院で最初の変化が生じた。ここでは神を知る手段として人間と人間の経験に注目が集められはじめた。それは人間の尊厳の回復への意義あるステップである。なぜなら、人間の魂の内部に神を探求するということは人間の自己認識への要求に拡大するからである。カンタベリーのアンセルムスの分析的、内観的方法、クレルヴォーのベルナルドゥスの霊的成長への注目がそれである。ことにベルナルドゥスは自己愛から理性と徳により隣人愛へ、そうして神への愛へと到達した。さらに友愛の経験が修道院で生じた。ベルナルドゥスを一歩進めて、アエルレドゥス・リエヴァレンシスは「友愛は叡知なり」(*amicitia nihil aliud est quam sapientia*)、⁽³⁷⁾ 「神は友愛なり」(*Deus est amicitia*)と述べた。畏怖すべき、遠い存在であった宇宙の支配者たる神が親しい友の姿となって人間の前に現れ、ついで宇宙がこれも友のごとく親しく、可知的な秩序となったこと、これは一二、一三世紀の学者たちに西欧世界が負う遺産の本質的部分にほかならない。

ところで、人間と自然の尊厳およびその可知性へのつよい意識をうちに秘めるヒューマニズムは、やがて修道院

から世俗の学校へと舞台を移す。言うまでもなく、一二世紀は都市の目覚ましい発達とそれにともなう世俗の学校 (*schola*)、なかならずく大学 (*universitas*) の登場する時代である。ここでサザーンの視点は、新しい知の磁場たる大学、ことに論理学をいっさいの知の中心としたパリへの注目に注がれる。もちろん、サザーンの慧眼は大学成立の前後を彩った学校、とりわけシャルトルの司教座聖堂学校を拠点に開花したシャルトル学派とその周辺の学的活動を忘れてはいない。たとえば、シャルトルのティエリは『六日間の御業』で、コンシュのギヨームは『世界の哲学』で、ベルナルドゥス・シルヴェストリスは『宇宙形状誌』で、あるいはサン・ヴィクトルのフーゴーは『秘蹟論』で、「自然と人間理性の発見」をおこなない、世界と人間の関係を瑞々しい感覚をもって再解釈していた。そうした営為はしかしながら、一一五〇年頃を境におこなわれなくなると、サザーンは言う。「彼らのうちの驚くべき高い比率の人々が、一一五〇年以前に死亡するか、引退していた。すなわち、アベラルドゥス、サン・ヴィクトルのフーゴー、コンシュのギヨーム、ティエリ、ベルナルドゥス・シルヴェストリスみなしかりである」⁽³⁷⁾。

要するに、サザーンが言いたいのは、一二世紀に発見されたこの新しいヒューマニズムの流れ (*scientific humanism*) はその世紀の中葉において一旦中断してしまうということである。しかし、それはその潮流をなしたマギステルたちの死によって消滅したのではない。新たな人間理解への道が一二世紀後半からの新しい資料の流入、つまりアリストテレス哲学によって開かれる。それは一三世紀のトマス・アクィナスによって完成されるのだが、その場合、「アリストテレス一人では思想を刺激する力はない。彼はせいぜいアルコールのように、最初刺激を与え、ついで神経を麻痺させるだけ」で、トマスの学業があつてはじめて中世ヒューマニズムはその最高点に達する。すなわち、「トマス・アクィナスの著作は、理性と自然の首位性の例証に満ち溢れて」おり、「人間本性の尊厳は、たんなる詩的なヴィジョンではなく、哲学の中心的真理となったのである」⁽³⁸⁾。

以上がサザーンの中世ヒューマニズム論のあらましである。そこに顕著なのは、彼が一二世紀のヒューマニズムを一二世紀のその準備期として連続的に捉えていること、その場合、その「ヒューマニズム」の内容は彼の言う“scientific humanism”のごとであり、もう一つの“literary humanism”、換言すれば古典の読解を中心とする人文主義的ヒューマニズムについてはきわめて評価の低いこと、である。

実は、こうした見解は彼のシャルトル学派に対する過小評価もしくは否定の所論と重なり合っている。これに関しては、別の機会に触れておいたので、改めて取り上げるつもりはない。⁽³⁹⁾要するに、彼は一九世紀末にプールとクレルヴァルによって確立されたシャルトル学派、すなわち一二世紀前半にシャルトルの司教座聖堂学校を中心を開花した、古典愛好にもとづく人文主義を、その組織と人（マガステルと学生）の側面から検討してその実態はとるに足らないものと断定していることだけを確認しておけばよい。

さて、一二世紀の古典的人文主義に対するサザーンの否定的評価に接すると、もう一人の中世史家、D・ノウルズが「一二世紀のヒューマニズム」⁽⁴⁰⁾（一九四一年）と題する論稿で示していた見解はその対極にあるものとして興味をひく。一二世紀の人文主義を専門とする研究者たちの関心と共感がそこに集中するのはけだし当然と言えよう。⁽⁴¹⁾確かに、それは既に第二次大戦以前に発表されたものだが、いまもって傾聴に値する。

「これらの頁の目的とするところは、より初期の時代に、一一世紀後半の輝かしい、独創的な創造力に、そうして一〇五〇年から一一五〇年の間に西欧ではじめてその姿を現すに至った広範な、共感に満ちたヒューマニズム（wide and sympathetic humanism）に注意を向けることである。この最初の偉大な『再生』——つまり、美術史家や建築史家によってしばしばそう呼ばれてきたように、『原ルネサンス』（Proto-Renaissance）のことだが、——は、一般に考えられてきたよりは早く起きたのである。その運動は一〇七〇年と一一三〇年の間に成熟期に達

した。⁽⁴²⁾」

ノウルズによれば、この「広範な、共感に満ちたヒューマニズム」——かれはまたこれを“*deep and sympathetic humanism*”とも言う——は、それ以前にやって来た人々のものとも、そのあとに来る人々のものとも異なった独特の三つの特質を備えている。⁽⁴³⁾

第一は、文法の修得とラテン作家の作品の十分な読解に裏付けられた、自己表現力豊かな、広範な文芸の文化である。ペトルス・ダミアヌス、アンセルムス、アベラルドゥス、クレルヴォーのベルナルドゥス、マームズベリーのウィリアム、尊者ペトルス、ソールズベリーのジョンといった人々はみな古典に対する類い稀な繊細な感性と暖かい感情をもち、そうした教養にもとづいて、しなやかな文体と豊饒なボキャブラリーを駆使して、自由な自己表現のできる存在であった。

第二に、遠い過去の賢人たちに対する個人的な敬愛の念が見られる。一二世紀の人文主義者はおしなべて現在よりも過去を偉大な時代と見なし、古代の偉人を自分の生の模範にしようとした。もちろん、過去を再発見し、過去を再現しようとするのはシャルルマーニュの標語でもあったし、その後のイタリア・ルネサンスでも見られたことである。しかし、アベラルドゥスとエロイーズにおけるキケロ、セネカ、ルカヌス、聖ヒエロニムス、あるいはアエルドゥス・リエヴァレンシスにおけるキケロ、聖アウグスティヌスの場合のように、古代の人物は、*personal*で、感情に彩られた敬愛の対象である。これに比べると、トマス・アクィナスがアリストテレスに、文法学者たちがキケロに示したのは、純粋に *scientific* な権威としてである。

第三に、古代人に対する敬愛と共感の念を個人の経験や生活を通して日々確認し、その感情と意見を友人たちとの交歓のなかで共有することによって、友愛に満ちた人間関係が形成されていた。たとえば、ヨークシャーのシ

トール会修道院長アエルレドゥスはキケロの『友愛について』やアウグスティヌスの『告白』を日夜愛読し、それを範とする徳の実践を旅先においても、人里離れた修道院においても、怠らず、そうした生活態度を志を同じくする修道士たちと日毎確認し合っていたのである。

以上の三点に一二世紀の人文主義の特質を要約した上で、ノールズは次のように自己の主張を締めくくっている。

「聖トマスの過去の師たちに対する態度は、アベラルドゥスやアエルレドゥスのそれとはまったく異なっている。それはまたエラスムスやモアのそれとも異なっているが。〔一二世紀の〕人文主義者たちはギリシアやローマの時代とは非常に違った時代に生きてはいたが、古代人の生活や感情を詮索し、彼らの表現様式を模倣し、彼らの思想の中心部に、時間をかけ、共感を寄せながら到達しようとしている。これに対し、〔一三世紀の〕スコラ学者たちも過去を深く尊重しないわけではない。しかし、彼らが吸収しようとするのは、思想の外側の、眼に見える構造であり、純粹に知的な、*impersonal*な要素である。その影響力に身を委ねるところか、彼らはまったく新しい哲学体系に、まったく異なった世界観にそれを奉仕させることを躊躇しない。スコラ学者たちにとって、アリストテレスやアウグスティヌスの人格、感情、生活の移り変わりは、なにものをも意味しない。その思想の骨組スケルトンだけがすべてである。……：そういうわけで、スコラ学者たちにはけっしてなかったことだが、人文主義者たちは何世紀も前に同じ道歩んでいた人々との『感情の共同体』(a *community of feeling*)のなかに力を見いだした。最初のルネサンス文化を中世後期のより知られている文化から分かつものは、まさに人間の変わらざる精神に対するこの意識にはかならない。⁴⁴⁾」

このように、ノールズの一二世紀の古典的人文主義に対する評価は、サザーンのそれと真つ向から対立するもの

である。既に研究者たちによって指摘されていることだが、一二世紀の古典愛好の人文主義をことさらに否定するサザーンの胸のうちには、この世紀が八修辞から論理への転換⁽⁴⁵⁾の時代と見なす歴史観があった。シャルトルの人文主義を否定するのも、同じ史観によるもので、要するにサザーンにとっては、この世紀の支配的精神は世紀後半に新しく台頭して来たパリの大学を中心とする論理学に代表されるのであり、古代末期からの古典的人文主義と修辞学はもはや新しい都市文化のなかで日々の多忙な生活を送るアクティブな人々の関心を惹きつける力を喪った、時代遅れの産物としか見なされていない。それが次の一三世紀に生き残れず、世紀のなかばで急速に衰微し、消滅していったのは理の当然と考えられたのである。

確かに、一二世紀の古典的人文主義が世紀中葉に急速に衰弱していったことは、サザーンの指摘する通りである。だが、その指摘はノウルズはもとより、一九世紀末のプールやクレルヴァル、『一二世紀ルネサンス』(一九二七年)の著者C・H・ハスキンズらによってつとに言われていたことである。問題はそうであるからこそ、むしろその消え去っていった一二世紀の古典愛好にもとづく人文主義的教養のありかとは何か、が痛切に気になるのである。それはいったい、どのような意味を私たちに伝えようとしているのだろうか。

Ⅲ ジョンの人文主義——世界劇場…役者と観客

ソールズベリーのジョンの人文主義について、その特質を考えようとする場合、いま見て来たノウルズの言葉を聞きのがすわけにはいかない。一三世紀のスコラ学者たちにとって、古代人に対する親近感や古典への愛好などなんら意味がなく、「思想の外側の、眼に見える構造」、「思想の骨組み^{スケルトン}だけがすべて」であった。しかるに、一二世紀の

人文主義者たちは「古代人の生活や感情を詮索し、彼らの表現様式を模倣し、彼らの思想の中心部に、時間をかけ、共感を寄せながら到達しよう」とした。そうして古代人への敬愛と共感の念を同じくする人々との友愛を大事にし、「感情の共同体」を形成していた。「二世紀人文主義のもっとも純粋な代表者」(クルティウス)と見なされるジョンは紛れもなく、こうした心性の持ち主だったと言ってよい。ジョンの『書簡』の校訂者の一人、C・ブルックも、「ジョンは一二世紀の人文主義を二つの異なった意味で代表している。すなわち、古代世界への愛と、人間の感情への、それを表現する能力と結びついた関心である。」⁽⁴⁷⁾と云うが、彼の『書簡』に眼を落とすと、私たちはそうした証拠を随所に見いだすことができる。以下の「書簡」は一一六八年の末、当時、ヘンリ二世とカンタベリー大司教トマス・ベケットとの関係が悪化し、大司教の秘書であったジョンがフランスへ亡命していた六年目に、親友ノーリッジのニコラスに宛てた書簡の一節である。

「《私たち恋するものは、正確に過ぎた月日を数えています。もしあなたが割り符でそれを数えてごらんになれば、私の恨み言も決して早すぎるとは言えませんまい。》「オヴィディウス『名婦の書簡』二の七・八」小生が貴兄に対して恨み言もっているわけではありません。……ただひとつだけ貴兄に恨み言を打ち明けたい。小生は、われわれの友人たちが……大切なものを失ってしまったのだと感じています。貴兄はキケロの『ラエリウス（友情について）』の三人の対話の中で、真実の友情を学んだことでしょう。さらに確かなことは、友愛の徳そのものを実践することによって、（真の友情は育つということです。）異教の哲学者たちは友情を賛美して歌い、友情を人生そのものよりも望ましいとみなし、友情なしでは、人生にも愉しみがなく、人間と同じく神からみても喜ばしいことではないと考えました。このような意味での友情は、キリスト教的愛 *caritas* と異なるものではないと小生は信じます。友愛なしに、人は神を愉しむことができないとカトリック信仰はわれわれに教えています。われわれの友人

たちが友情と愛の道を捨ててしまったことを小生は嘆いています。」⁽⁴⁸⁾

ここには、オヴィディウスやキケロが引用されているが、見てのとおり、ジョンは古代異教の詩人や賢者の考えがキリスト教精神とけっして背馳するものではなく、むしろ両者はその深いところで一致していると言っている。このような例は、書簡の至るところに窺われるが、上述のように、『ポリクラティクス』を例にとつて、そこでの古典の博引傍証ぶりを評して古典によって聖書の權威を確証し、両者を結合した点にジョンの人文主義の特徴がある、と指摘したプールの解釈は『書簡』の場合にも見事にあてはまると言えよう。

ところで、ジョンがその著作や書簡で引用する古典作家の数はまことに膨大なもので、そこに彼の古典への尋常ならざる傾倒が窺えると言指されてきた。たとえば、ブルックはこの点をつぎのように述べている。

『ポリクラティクス』の校訂注釈書を世に出したC・C・J・ウエップによる引用著者の索引を見ると、その著作のどれを見るよりもはっきりとソールズベリのジョンの精神が明らかになる。それは、百科全書的学問とカトリック的嗜好を表している。また、それは他のいかなる中世の大図書館よりもはるかに豊富に集められた記憶のカタログである。⁽⁴⁹⁾

だが、研究のかなり早い段階から、その膨大な数の古典作品そのものを彼がすべて原文にあたって読了していたわけではないことが明らかとなっている。それらは時として、当時用いられていた注釈書や文法書、詩華集や撰文集の類いからの孫引きである場合のあることが指摘されてきた。出典について極端に無関心なジョンに果たして古典への感性があったかどうかはなほ疑わしい、とするサザーンの厳しい否定的な発言はこの点を衝いたものである。しかし、かりにそうであったとしても、イタリア・ルネサンス期のように、古典の体系的な復興の及ばなかった一二世紀の前半の現実のなかでは、古典読解のあり方にははじめから一定の限界があったはずである。だと

すれば、問題はむしろ、ジョンにとって古典とは何であったのか、あるいはそもそも彼は何ゆえに古典を愛好したのか、という点のほうにこそあるのではないか。そうしてその点において、「古代に対するジョンの見方、古代の觀念に対する彼の理解は、その生涯が決定的に中世的であったという事実によってどれほど限定され、いかに形成されたかが問題となるのである。」⁽⁵⁰⁾と述べたリーベシュッツの問題意識は、たんなる印象論の域をはるかに越えて事柄の本質に迫ろうとするものと言えよう。

では、ジョンにとって古典とは、古典愛好とは、いったい何を意味したのだろうか。人文主義の定義が第一義的には、「古典の研究」とされるのが通常の理解であつてみれば、改めてこう問うのはしごく当然のことであろう。しかし、ある意味では語り尽くされたことだが、「巨人の肩の上に乗る矮人」というシャルトル学派の総帥ベルナルドゥスの言葉を紹介したジョンは、そのこと自体のうちに自らの古典観を披瀝したと思われる。そうして、それについてはまだ、わたし自身、別の機会に触れたことがあるので、⁽⁵¹⁾ここでは繰り返さない。いま問題にしたいのは次のことである。すなわち、学者たちがひとしく認めているジョンの人文主義という規定のなかで、ある一つの側面の存在を彼のなかに確認したいということである。それは何だろうか。

ここにおいて、忘れるわけにはいかないのは、ホイジンガによるジョンの取り上げ方である。周知のように、ホイジンガのジョン論はジョンという存在を人口に膾炙させたという意味で画期的なものであるが、そこでの特色はジョンを西欧一二世紀の「一つの精神類型として」把握しようとしたことである。彼はこう言っている。

「ソールズベリのジョンを一言で形容しなければならぬとしたら、私は彼を厳かな微笑を漂わす人と呼びたいのです。また彼の人間像を諸君に前もって納得させておきたいと思いますが、それはアベラールと比較することでは済ませます。ジョンはアベラールとははなはだ似ていますが、一方でははなはだ対照的でした。私のかつて言った

ことですが、アベラールを理解するためには、彼の知性の中に飛び込むことです。ジョンを理解するためには、彼の学説と知識の背後にある彼の魂と心情を見出すことです。アベラールは根本的には否定的精神の人ですが、大衆を前にした表舞台で語る人でした。ジョンはあらゆることに積極的ですが、生涯を通じて舞台裏で満足しました。彼はいつも奉仕しつつ、心配しつつ活動的で、正しく、誠実に働き、かつ行動しました。⁽⁵²⁾

ホイジンガの眼に映るジョンの人物像は、こういうものである。彼はジョンのようなタイプの知識人の思想を理解するには、その思想表現たる著作の読解や、その人物の生涯の軌跡を追うだけでは不十分だと考えていたようである。そこで彼が用いた方法はジョンの「学説と知識の背後にある彼の魂と心情を見出すこと」であり、その結果が同時代の知識人アベラルドゥスと比して、「生涯を通じて舞台裏で満足する」タイプの人物ということになる。

ところで、ここでいささか偏執的なきらいがなきにしもあらずだが、こうしたアプローチをとるにさいして、ホイジンガが意識していたのがウェブの研究だったという事実には言及しないわけにはいかない。というのも、ホイジンガはその論の冒頭でこう述べているからである。

「[ジョンの人物像を書き上げる仕事に着手する機会を得た時に]この問題についての優れた学者、ウェブ氏に先を越されるかもしれないという可能性を考えないわけには行きませんでした。彼は『ポリクラティクス』、ついで『メタロギコン』の校訂注釈書を出し、ついでその著者ソールズベリのジョンに関する論文を、つづけざまに世に問いました。しかし私の心配は杞憂にすぎませんでした。ウェブ氏は力点をまず作品の優れた分析とジョンの生涯の諸事件を正しく関連づけることにおいたので、私自身の企て、即ちソールズベリのジョンを一つの精神類型として把握しようという試みは、なお活動の余地を残されていたのです。そしてこの先達の学者がジョンの性格や性格に触れた点はごく僅かですが、実はそのごく僅かの点に私は大きな感動を呼びさまされるのであり、それ故

に、私自身の描くイメージの傍証として、安らかな気持ちで彼の論文を利用させてもらえます」⁽⁵³⁾

近代のジョンの研究史において、ウェッブの功績が計り知れないものであることは既に指摘しておいた通りである。ホイジンガも正当にその点を述べたうえで、自己のアプローチの独自性、つまり「作品の優れた分析とジョンの生涯の諸事件を正しく関連づけること」に力点をおいたウェッブのアプローチとは異なる自分のアプローチについて語っているわけである。それは確かにその通りではあるが、ただホイジンガの描くジョンの人物像がウェッブのなかに存在したと思われるその人物像と全く異なるものと考えたとすれば、それは大きな誤解だと言わねばならない。そして、そのことは、これも既に見てきた通りであるが、念のため、もう一度確認しておこう。ウェッブはこう言っていた。

「本書は……『偉大な中世教会人』としてのソールズベリのジョンの肖像、すなわちイングラントが一二世紀に生んだ最大の学者であり、かつ（表の権力の位置に居るよりはむしろ、『つねに玉座の背後に』居たけれども）教会政治のなかで最重要人物の一人の肖像、を描き出すことを意図している」⁽⁵⁴⁾

ホイジンガが「生涯を通じて舞台裏で満足」したと言い、ウェッブが「表の権力の位置に居るよりはむしろ、『つねに玉座の背後に』居た」と語るジョンの肖像はまた、ノウルズによっても同様に描かれる。この点もまた、本稿の冒頭に既に引用しておいた通りのだが、繰り返しを恐れずに、再度確認しておきたい。すなわち、ノウルズは次のように語っていた。

「この偉大な人文主義者は、彼自身の一生を通じて、役者の役割よりも観客の役割を好んだと、われわれは考えてよかろう」⁽⁵⁵⁾

さて、叙述がぐどくなつた。簡明に言おう。公的社会的「舞台裏」、「玉座の背後」、「役者の役割よりも観客の役

割」、彼を形容するこういった言葉がそのままジョンの人文主義の質を解くキー・ワードであることは大方の研究者の認めるところである。そうして、ジョンのそのような人生観あるいは人生態度は彼自身の実人生そのものなかに発見できるだけでなく、実は彼の著作そのものなかに披瀝されているのである。すなわち、自己を取り巻く世界を、舞台と役者と観客から成立する一つの「世界劇場」(Welttheater)と見る視点がそれである。以下において、その点を見てみることにしよう。

ジョンは『ポリクラテイクス』第三巻第七章の末尾で、次のような一世紀のローマの作家ペトロニウス(？)六六)からの引用をおこなっている。

一座が舞台で芝居をやる。或る者は父親と呼ばれ、或る者は息子と呼ばれる。

また或る者は金持ちを名乗る。

やがて滑稽な役柄がすべて書物のなかに収められると、化粧がはげで素顔がもどる。⁽⁵⁶⁾

ペトロニウスは皇帝ネロの治世下の有能な政治家で、ピチュニア総督や執政官をも務めた人物であるが、ネロ帝から「優雅の審判官」(*arbiter elegantiae*)なる非公式の称号を得たほどの粹人でもあった。タキトゥスの『年代記』⁽⁵⁷⁾によれば、「昼日なか眠って、夜を仕事と享楽に生き」、「背徳者をよそおって、ネロのもっとも親しい仲間にはいり、趣味の権威者」となり、ネロをして「ペトロニウスがすすめたもの以外は何も、心を引くものとも粹なものとも考えなくなる」ほどの人的掌握力を有していた。しかし、それがゆえに、政敵の嫉妬と讒言に遭い、ピソの謀反の共謀者という汚名を着せられて自殺させられた(16 : 18-19)という。その彼が執筆したとされるのが、西欧

で最初の小説と言われる『サチュリコン』であることはよく知られている。これは南イタリアを舞台に、無頼の徒エンコルピウスとその友アスキュルトス、従僕のギトンの三人が繰り広げる、散文・詩文の混合体からなる一種の悪漢小説であるが、上述の引用詩はその一節にはかならない。

さて、この詩句の意味するところは、舞台の上の役者の華やかな姿は所詮、うわべだけの見せかけにすぎず、芝居が終わり、幕が下ろされると、役者の化粧は落とされて本当の素顔が浮き出てくることを思い知れ、ということであろう。

ところで、このローマ作家の教訓詩で閉じられている『ポリクラティクス』第三巻第七章は、「最初から避けられるべき追従人の詐術」という小見出しの付けられている章である。ここでは、「追従」(adulatio)という悪徳の山口と、それに対する心得が『旧約聖書』(箴言、「エレミア書」、「ヨブ記」、「民数記」)からオヴィディウス、ペルシウス、セルヴィウス、キケロといった古典作家までひろく動員されて説かれている。そして、この追従批判には『ポリクラティクス』全巻に係わる意味があるのだが、そのことについては別の機会に触れておいたので、改めて取り上げることほしない。⁽⁵⁸⁾ ペトロニウスの詩句から、ジョンは次にどのような展開を示しているのだろうか。

「現世の喜劇もしくは悲劇」(*De mundana comedia, vel tragedia*)——これが次の第八章の表題である。ジョンはこの章をすぐにはじめた。

「ペトロニウスは、まことに当を得た比喻を用いたものだ。なぜなら興奮に沸き返る信仰心なき無数の輩の間に起こるすべての事柄は、真の生活よりもはるかに喜劇の様相を呈するものだからだ。『この地上に生きる人間は兵役にあるようなもの』(「ヨブ記」1:2)と言われる。この預言者「ヨブ」が現代を予見していたならば、この地上に生きる人間の生活は喜劇であり、そこでは各人が自分自身の役割を忘れて、他人の役柄を演じている、と言った

ことであろう。」

このように、ジョンは現実社会のさまざまな人間模様を芝居に見立てるペトロニウスの詩句を、『旧約聖書』の「ヨブ記」でのヨブの言葉——*Multia est vitia hominis super terram.* 「この地上に生きる人間の生活は兵役にあるようなもの」——を引用することによって一層広い意味の地平に、すなわちこの世における人間の生活や人生という地平に導いている。そして、ヨブの言うところの「兵役」(*multitia*)であるこの世の人間の生活・人生は、「各人が自分自身の役割を忘れて、他人の役柄を演じている喜劇 (*comedia*)」なのだ、と言うのである。

ジョンによれば、この世の有り様は悪徳や欲望に囚われた人間たちによる永続的な戦争状態である。それは、人間が神を忘却している限り、けっして満足を覚ええない現世的欲望に起源をもっている。さらには、この地上での生活は審判(試験)でもある。この審判、もしくは戦争状態は『たとえ主が主自身のために七千人の人間を残す』[「列王記上」19:18]ことにしたとしても、わが友ペトロニウスの見解に従えば、ほとんど全世界は終末へといたる役者の役を演じるように思われる。そこでは、役者はいわば自分たち自身の喜劇に眼を奪われ、そのなかに投入する結果、始末の悪いことには現実へと立ち戻ることができないのである。

この喜劇はまたジョンによれば、結末が不可避免的に悲惨な場合には、悲劇ということになる。なぜならば、この世の甘美さは、それがどんなに魅力的であろうとも、苦みとなって、「笑っていても心の痛むことがあり、喜びが悲しみに終わることもある。」[「箴言」14:13]からである。不正な人間がどんなに富裕な生活をおくろうとも、成功した人間がどんなに金持ちになろうとも、そんなことはものの数ではない。「やがて、苦よもぎよりも苦くなり、両刃の剣のように鋭くなる。彼女の足は死へ下って行き、一步一步と、陰府に達する。」[「同」5:4]と言う。

だが、もちろん、傲慢な人間はこの世においてそうした結末の来るのを知らず、享楽に耽った生活を送って少し

も怪しまない。ジョンは再びヨブの言葉を引用する。

「なぜ、神に逆らう者が生き永らえ／年を重ねてなお、力を増し加えるのか。／子孫は彼らを囲んで確かに続き／その末を目の前に見ることができぬ。／その家は平和で、何の恐れもなく／神の鞭が彼らに下ることはない。／彼らの雄牛は常に子をほらませ／雌牛は子を産んで、死なせることはない。／彼らは羊の群れのように子供を送り出し／その子らは踊り跳ね／太鼓や堅琴に合わせて歌い／笛を吹いて楽しむ。／彼らは幸せに人生を送り／安らかに陰府に赴く。」〔「ヨブ記」 21：7-13〕

要するに、こうしたこと一切は全知全能の神の意思のなせる業であり、未来を知らない人間の浅慮ではその計り知れない神意の深さを捉えることはできないのである。「人を見張っている方よ／わたしが過ちを犯したとしても／あなたにとってそれが何だというのでしょうか。／なぜ、わたしに狙いを定められるのでしょうか。／なぜ、わたしを負担とされるのですか。」〔「ヨブ記」 7：20〕と叫ぶ義人ヨブの嘆きに触れながら、ジョンはボエティウスの『哲学の慰め』の教えにしたがって、この世における「忍耐」(patientia)の必要性を強調する。すなわち、忍耐とは良心のうちにある喜びの香膏と、神の果てしない慈愛から発する有効な慰めであり、未来への希望を吹き込むことによって生命を育て、強める力なのである。

こうして、ジョンにとっては、この世における人間の生活・人生は喜劇と取ろうと、悲劇と見なそうと、大した問題ではない。心に銘記すべきは、この地上の人間模様は各人が自己の役割を忘れ、他人の役を演じている一つの芝居にほかならないということである。すなわち、

「一切の結末が悲劇であろうが、あるいは喜劇という名称が相応しいことであろうが、私には関係がない。ペトロニウスが指摘したように、ほとんど全世界が芝居を演じているということを確認さえするならば (quod fere

totus mundus iuxta Petronium excreat histriorem。……この終わりのない、壮大な、比類のない悲劇の、あるいはそう呼びたいのなら喜劇の、演じられる舞台が世界とほとんど同延であるとは驚くべきことだ。その場所は確かに、全世界 (*orbis*) である。」

続く第九章においても、この「世界劇場」(*theatrum mundi*) についての議論は続行される。「この世のエリジオンの園・現代の信仰と我らが先達、神父たちの信仰・徳の守護者たち、現世の舞台の観客たち」というのが、この章の表題である。その表題からある程度推測されるように、ここでは、現世での有徳な人々が讃えられこの世界を舞台に演じられる悲喜劇を観賞する者とされている。その意味で、彼らは世界劇場の「役者」ではなく、そこで演じられる芝居の「観客」(*inspectores*) としての役割を振り当てられていると言える。

「この世には、それ自身のエリジオンの園がある。すなわち、

この場所だけの太陽が、この場所だけの星が照る〔ウェルギリウス『アエネーイス』6: 641〕

冒頭はこのように書き出されるが、ジョンによれば、この世の「楽園」、すなわちエリジオンの園に入ることのできる人間はもちろん限られた存在である。その適格者について、パウロの言葉が引用される。「『誇る者は主を誇れ。』自己推薦する者ではなく、主から推薦される人こそ、適格者として受け入れられるのです。」「〔コリントの信徒への手紙二〕 10: 17-18〕

この「主から推薦される人」こそ「徳」(*virtus*) をもった人間であり、「この承認は、真の徳によってのみ勝ち取られる」のである。ジョンにとって、この有徳の人士は別にキリスト教徒に限定されるものではない。異教徒であつても、立派な徳操たかき人々がいるのである。

「いったい、誰がテミストクレスの精励 (*diligentia*)、フロンティヌスの謹厳 (*gravitas*)、ソクラテスの自制

(*continentia*)、ファブリキウスの誠実 (*fides*)、ヌアの無垢 (*innocentia*)、スキピオの中庸 (*prudencia*)、ユリシーズの忍耐 (*longanimitas*)、カトーの質素 (*parcitas*)、あるいはティトゥスの憐憫 (*pietas*)、を真似できるといふのか。」

こうして、エリジオンの園のなかに入るべく、徳をもった高潔な人間が選びだされることになるが、彼らは「この世の舞台の上で役者の衣装を着る」人々ではない。そうではなく、「この世の舞台を徳の高い位置から見下ろす」人々である。すなわち、彼らは神によって「地上から引き上げられる」[「ヨハネによる福音書」12:32]であり、そうして神とともに、天使とともに、天上からこの世の喜劇を観賞するのである。

「彼らは、天上の高みから、人間たちを、その行動を、その野心を眺め続けている神と並んで、この世の喜劇を観賞している。なぜなら、すべての存在がなんらかの役柄を演じている以上、そこに観客がいなければならぬからである。」

『ポリクラティクス』で展開されている「世界劇場」をめぐるジョンの記述は、ここまでである。ここには、この世の世界を、現世を一つの舞台と見立てる冷静な視点がまず存在する。冷静と言ったのは、その視点の持ち主が自分の属する世界を一定の距離をとって、突き放して見ているからである。つまり、現世を舞台と見るということは、見る側の人間が舞台の上でさまざまな役を演じる役者ではなく、舞台から離れた観客席に座って舞台を見ている観客という位置関係になる。ジョンは、自分の生きている世界の人間模様を、そういう観客席の側から舞台の上で繰り広げられる芝居として観賞している。

だが、そのことはジョンがこの世を自分とは基本的に無関係の、仮の世界と軽視もしくは否定して、そこから完全に離脱してしまっていることを意味するものではない。それは芝居を見ている観客も、その芝居の参加者である

ことが否定できないのと同じことである。観客のいない芝居は、そもそも芝居として成立しないからである。

それにしても、ジョンがそういう観客の視点で、この世の出来事を一つの芝居として見ているということ、そのことが世界を相対化する視点であることに変わりはない。舞台の上で繰り広げられるその芝居が、ある場合には喜劇の様相を呈し、ある場合には悲劇の趣を示すとしても、彼の眼には、それが劇＝芝居である限り、その悲喜劇はどこか真実とは掛け離れた世界と映ることになる。なぜなら、そこでは舞台の上の役者たちは真の演出家たる神の意図も知らず、自分に触り当てられた役割をただひたすら意識もせずに演技しているにすぎないからである。

ペトロニウスの詩句から、ジョンが世界や人生について引き出した教訓は、以上のようなものだったと考えられる。ところで、世界を舞台と見て、人間はその上で神に操られて演じる役者のようなものとするこのような隠喩、「世界劇場」という隠喩自体はなにもソールズベリーのジョンにはじまるわけではない。それは西欧の思想家の伝統のなかで最も重要なトポスの一つであることはつとに知られていよう。この主題をE・R・クルツイウスは大著『ヨーロッパ文学とラテン中世』⁽⁵⁹⁾(一九五四年)のなかで取り上げている。しばらく、彼の言うところに耳を傾けてみよう。

彼によれば、この隠喩の萌芽はプラトンに発するという。すなわち、プラトンは『法律』のなかで、一人の登場人物「アテナイからの客人」に次のように語らせている。

「わたしたち生きものはみな、神の操り人形だと考えてみるわけです。もっとも、神々の玩具としてつくられているか、それとも何か真面目な意図があつてつくられているのか、それは論外としてね。」(1.644 DE)

この考えはキュニク派のもとで一層ひろまり、人間を俳優に見立てる比喩は常套句となった。ローマ時代になると、ホラティウスを経て、セネカがこれに付け加えて、「人生の芝居」(*minus vitae*)という観念を提出する。セネ

かはどう言う。

「われわれ拙劣に演じる役柄をわれわれに割り振る、この人生の芝居」(EP. 80. 7) さらに、これは原始キリスト教にも見られる。たとえば、パウロの「コリントの信徒への手紙一」にはこうある。

「考えてみると、神はわたしたち天使を、まるで死刑囚のように最後に引き出される者となさいました。わたしたちは世界中に、天使にも人にも、見世物(Occipon)となったからです。」(W, 9)

ここでは舞台は「世界」ではなく、「ローマの円形闘技場」ということになっているが、その闘技場が「全世界」Ⅱ「宇宙」と転じられている例がアレクサンドリアのクレメンスの『異教徒への勧告』に見られる。そして、アウグスティヌスに至ると、次のような語句に出会う。

「実際、試みから試みへと導くこの人生全体は、人類の喜劇にほかならない。」(Enarr. ad ps. 127.)

このように、「世界劇場」の隠喩が古代異教からもキリスト教からも中世に流れ込んだことがわかる。中世初期においては、ボエティウスが「人生のこの舞台」(haec vitae scena)という言葉を使用しているが、これはセネカのほかに、キケロの影響——すなわち、「人生においてばかりでなく、また舞台、劇場においても (cum in vita, tum in scena)」(Cato maior, 18, 65)——も受けているという。そうして、その余韻は同じく中世初期のラテン詩 (Carm. Carn.) に窺える以外にはほとんど例がなく、「一二世紀になって、ソールズベリのジョンによって力強くよみがえる」というのである。

では、ジョンは彼以前に断続的に語られてきたこの「世界劇場」の隠喩に、何を付け加えたのであろうか。この点について、クルツィウスはこう述べている。

「ジョンはこの古い隠喩を詳細に扱うこと（それは二章以上にわたっている）によって、新しい生命を盛り込んだ。彼はまたこの隠喩がふくむ個々の、たいていの場合は別々にあらわれる意味的要素を統一して、一つの具象的な全体像をつくり上げた。まず出発点となるのは、ペトロニウスが受け売りした教訓調の陳腐な言回しである。これにヨブのことは対置することによって、最初の視野拡大がなされる。つづいて、悲劇か喜劇かという問いを思案することによって具象性は深みをます。これはさらに、舞台が全世界にまで拡張されることによって広がりもます。そして最後に、もう一つの新しい、そして窮極の拡大——地上から天上への拡大がくる。天上には地上の演劇の観客たち、神と徳操たかき人びとが坐している。こうして *senae vitae* 「人生の舞台」は *theatrum mundi* 「世界劇場」になった。神が徳操たかき人びとを身边に集めるといふ思想は、キケロの *Somnium Scipionis* 『スキピオの夢』に由来するのかも知れない。第九章におけるジョンの記述は、ほかの点でも、この作品を想起させることがある。……キリスト教の教説とキケロの英知とを調和させることは、一二世紀の北ヨーロッパが開花せしめたキリスト教的人文主義の一つの特色である。」⁽⁶⁰⁾

ここに述べられたことに、特段の異議はない。ペトロニウスの詩句からヨブの言葉による視野の拡大、悲劇か喜劇かの問いによる具象性の深化、全世界への舞台の拡張、そうして最後に、神による地上の観客の天上への引き上げ、すべてこれらは私たちが『ポリクラティクス』の叙述に沿って見てきたところである。神が有徳の士を選んで傍らに呼び寄せるといふ思想がキケロの『スキピオの夢』の影響だとする解釈も、キリスト教とキケロの調和に一二世紀人文主義の特徴の一つがあるとする断言も、妥当なところであろう。

むしろ、クルツイウスから教えられる重要な事実は、『ポリクラティクス』のその後のヨーロッパ世界への影響の問題であろう。彼によれば、この作品は全中世を通じて広範に流布しただけでなく、その後においてもひろく読ま

れたという。「われわれには一四七六年、一五二三年（パリで一回、リヨンで一回）、一五九五年、一六二二年、一六三九年、一六六四年、一六七七年の印刷を知っている。*theatrum mundi*の隠喩が一六、一七世紀にふたたび頻繁に登場する事実には、*Policraticus*が愛好されたことが大いに関係しているかも知れない。⁽⁶¹⁾」

こう述べてクルツイウスはまず一六、一七世紀のヨーロッパ、ドイツ、フランス、イギリスの場合を瞥見する。そこでとりわけ興味をひくのは、イギリスの例である。一五九九年にロンドンでグローブ座のこけら落としがあったが、この新しい劇場には、*Totus mundagit histrionem*〔「全世界が芝居をやっている。」〕という言葉が揭示されてあったという。これは私たちが見てきたように、『ポリクラティクス』第三卷第八章におけるジョンの言葉――

“*quod fere totus mundus iuxta Petronium exerceat histrionem*”〔「ペトロニウスが指摘したように、ほとんど全世界が芝居を演じているということを認めさせざるならば。」――を典拠にするものであり、ただ *exerceat* が *agit* に変わっているだけである。つまり、この言葉を劇場の前に掲示した人物は、『ポリクラティクス』を読んでいたということになる。グローブ座のオープンする一五九九年の五年前、すなわち一五九五年には上述のように、この作品の新版が世に出たことから、それはほぼ確実であろう。そして、まさにその時期に、シェイクスピアの『お気に召すまま』が上演され、ジェーキーズの有名な科白(Ⅲ、7)――“*All the world's a stage*”）――が舞台上で語られるのである。

クルツイウスはさらに一七世紀カトリックのスペインへと視野を延ばし、『ドン・キホーテ』や、バルタサル・グラシアン、そしてカルデロンの戯曲『人生は夢』を取り上げる。カルデロンは神によって導かれる「世界劇場」を宗教劇の対象にした最初の詩人であり、そこでは、神学的次元から人間学的次元へと向けられて、卑俗な道徳具をおびるにいたっていた「世界劇場」の隠喩が「再生」し、イギリス演劇にもフランス演劇にも未知であった神中心

的な人生観に対する表現形式が確立した、という。それははやがて近代のいきづまりが深刻に感じられはじめた今世紀初頭に、オーストリアの詩人・劇作家ホーフマンスタールの道徳劇『イエーダーマン』や『塔』のなかに復活することになるといっているのである。

さて、以上、ソールズベリーのジョンの人文主義の特質を知るために、『ポリクラティクス』に展開されている「世界劇場」の隠喩とその後の影響について見てきた。そこに窺われるのは、一言で言えば、世界に対する相対化の視点ということであろう。ジョンは自己を取り巻く現実世界を一歩さがった距離から見ていた。すなわち、この世を「舞台」と見て、舞台の上で繰り広げられる「役者」たちの「芝居」を、「観客」として、舞台の外側の観客席に座ってじっと見ていた。しかし、こういう位置関係が彼を世界からの離脱者にさせていると考えるとすれば、それは早計であろう。だが、彼を脱俗的な知識人の範疇に入れさせないのは、なぜか。おそらく、それがジョンにおける「世界劇場」の隠喩の意味であろう。観客のいない芝居は、そもそも芝居ではない。世界という一大舞台、役者と観客、その全体構造が「世界劇場」にはかならない。人文主義者としてのジョンにとって、自己と世界との関係は、おおよそ以上のようなものだったと考えてよさそうである。

注

- (1) D・ノウルズ『キリスト教史4中世キリスト教の発展』上智大学中世思想研究所編訳、講談社、一九八一年、二二〇—二二頁。
- (2) Janet Coleman, "John of Salisbury", in David Miller ed., *The Blackwell Encyclopaedia of Political Thought*, 1987, p. 256.
- (3) C. Brooke, "John of Salisbury and his World", in M. Wilks (ed), *The World of John of Salisbury*, Oxford, 1984.

- (4) *ibid.*, pp. 1-2.
- (5) *ibid.*, p. 2.
- (6) W. Ullmann, "The Influence of John of Salisbury on Medieval Italian jurists", *English Historical Review*, vol. 59, 1944, pp. 384-392. idem, "John of Salisbury's Policraticus in the Later Middle Ages", *Geschichtsschreibung und geistiges IEBEN im Mittelalter : Festschrift für Heinz Löwe zum 65. Geburtstag* (ed. K. Hauk and H. Mordek : Cologne/Vienna 1978), pp. 519-545. Amnon Linder, "The Knowledge of John of Salisbury in the Late Middle Ages", *Studi Medievali*, 3rd Series, 18/2 : 3, 1977, pp. 315-366. idem, "John of Salisbury's Policraticus in Thirteenth-Century England : The Evidence of MS Cambridge Corpus Christi College 469", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. 40, 1977, p. 276-282.
- (7) Hans Liebeschütz, *Medieval Humanism in the Life and Writings of John of Salisbury*, Warburg Institute, London, 1950, chap. 1. [柴田平三郎訳『ソールズベリのジョン 中世人文主義の世界』平凡社、一九九四年、一〇—二二頁。]
- (8) Hermann Reuter, *Johannes von Salisbury. Zur Geschichte der Christlichen Wissenschaft im 12. Jahrhundert*, Berlin, 1842.
- (9) idem, *Geschichte Alexanders III und der Kirche seiner Zeit*, 2 vols.
- (10) idem, *Augustinische Studien*, 1887.
- (11) Christian Petersen, *Joannis Saresberiensis, Etheticus de dogmata philosophorum*, Hamburg, 1843.
- (12) Carl Scharaschmidt, *Johannes Saresberiensis, Nach Leben und Studien. Schriftenu. Philosophie*, Leipzig, 1862.
- (13) E. Norden, *die antike Kunstprosa*, 1898.
- (14) C. C. J. Webb (ed.), *Ioannes Saresberiensis Policraticus, sive de curialium et vestigiis philosophorum Libri VIII*, 2 vols, Oxford, 1909. idem (ed.), *Ioannes Saresberiensis Metalogicon Libri IIII*, Oxford, 1929.
- (15) idem, *John of Salisbury*, New York/Russell & Russell, 1932.
- (16) *ibid.*, p. v (Author's preface).

- (17) R. L. Poole, *Illustrations of the History of Medieval Thought in the Departments of Theology and Ecclesiastical Politics*, London, 1884. 邦訳『中世の歴史』第2版, idem, *Illustrations of the History of Medieval Thought and Learning*, 1920. idem, "John", in *The Dictionary of National Biography*, vol. IX&X, 1908-1913.
- (18) *ibid.*, (1884), p. 217 ff. (1920), p. 190 ff.
- (19) *ibid.*, (1884), p. 219. (1920), p. 192.
- (20) *ibid.*, (1908-1913), pp. 881-882.
- (21) Henry O. Taylor, *The Medieval Mind*, Harvard UP, 1925 (r. p. 1966), 2 vols.
- (22) *ibid.*, vol. II, p. 201.
- (23) *ibid.*, vol. II, pp. 403-404.
- (24) J. Huizinga, "Een praegothieke geest : Johannes van Salisbury", in *De taak der cultuurgeschiedenis*. [ホイジンガ「前ゴシック精神の人」ノールズミリのジエン] (里見元一郎訳『文化史の課題』東海大学出版会、一九六五年。のち『ホイジンガ選集4ルネサンスとリブリズム』河出書房新社、一九七一年。)
- (25) *ibid.* [里見訳 (一九六五年) 一三〇—一三二頁。(一九七一年) 二二七頁。]
- (26) R. L. Poole, *op. cit.*, (1884).
- (27) A. Clerval, *Les École de Chartres au moyen âge du V^e au XVII^e siècle*, 1895 (r. p. 1965).
- (28) C. H. Haskins, *The Renaissance of the Twelfth Century*, 1927. [野口洋二訳『十二世紀ルネサンス』創文社、一九八五年。別宮貞徳・朝倉文市訳『十二世紀ルネサンス』みすず書房、一九八九年。]
- (29) *ibid.*, p. 101. [野口訳、八六頁。別宮・朝倉訳、七九頁。]
- (30) Hans Liebeschütz, *op. cit.*, p. 1. [柴田訳、一〇頁。]
- (31) たぐろ³⁴「ヒューマンイズム」『哲学事典』平凡社、一九七一年。一一六一—一一六三頁。
- (32) R. W. Southern, *Medieval Humanism and Other Studies*, 1970, Basil Blackwell, pp. 29-30.
- (33) *ibid.*, p. 30.
- (34) *ibid.*, pp. 30-31.

- (35) *ibid.*, p. 31 ff.
- (36) *ibid.*, p. 33 ff.
- (37) *ibid.*, p. 41.
- (38) *ibid.*, pp. 47-50.
- (39) 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」〔法学研究〕第七〇巻第一号掲載予定)
- (40) D. Knowles, "The Humanism of the Twelfth Century", in *The Historian and Character*, Cambridge at the University Press, 1963, pp. 16-30.
- (41) わが国の代表的な論稿としては、柏木英彦「中世のヒューマニズム」(慶応義塾大学言語文化研究所紀要、第一一号、一九七九年)。「三上朝造」シャルトル学派とその周辺——「二世紀の人文主義」〔史学〕第四八巻第三号、一九七七年。
- (42) D. Knowles, *op. cit.*, p. 17.
- (43) *ibid.*, p. 19 ff.
- (44) *ibid.*, p. 30.
- (45) R. W. Southern, *The Making of the Middle Ages*, 1953, p. 167.
- (46) E. R. Curtius, *Europäisch Literatur und lateinisches Mittelalter*, 1954. 『ヨーロッパ文学とラテン中世』南大路振一・岸本通夫・中村善也訳、みすず書房、一九七一年、一五九頁。
- (47) C. Brooke, *The Twelfth Century Renaissance*, 1969, p. 66.
- (48) Letter 282, in W. J. Millor and C. N. Brooke (eds.), *The Letters of John of Salisbury*, vol. II, Oxford, 1979, pp. 618-619. 訳文は渡辺愛子氏のものに拝借した。ただし、若干改めたところもある。渡辺愛子「ソールズベリーのジョンにみるヒューマニズムの精神」〔史学研究〕第一五七号(二八—二九頁)。
- (49) C. Brooke, "Introduction", in *The Letters of John of Salisbury*, vol. II, *op. cit.*, p. Xliii.
- (50) Hans Liebeschütz, *op. cit.*, p. 1. [柴田訳「一〇頁」]
- (51) 前掲、拙稿。
- (52) J. Huizinga, *op. cit.* [「里見訳」一一八—一九頁、二一四頁。]

- (53) *ibid.* [里見訳、一一八頁。二一三―二四頁。]
(54) 前注(16)参照。
(55) 前注(1)参照。
(56) 以下、『ポリクラティクス』のテキストは、前注(14)を使用した。なお、次の英訳(部分訳)、Joseph B. Pike, *Frivolities of Courtiers and Footprints of Philosophers, 1972.*を適宜参照したが、頁数は一々、列挙しない。
(57) タキトゥス『年代記』(下)、国原吉之助訳、岩波文庫、三一六―三一七頁。
(58) 拙稿「ソールズベリーのジョンの『ポリクラティクス』」〔独協法学〕第三七号、一九九三年。
(59) E. R. Curtius, *op. cit.* [前掲、南大路他訳、二〇〇―二一〇頁。]
(60) *ibid.* [南大路他訳、二〇二頁。]
(61) *ibid.* [南大路他訳、二〇二―二〇三頁。]