

た。ヒルザウのコンラド『範例作家についての対話』では、サピエンティアを追求する者は世俗の学問を尊重すべきで、サピエンティアを見出すまで、精神は世俗の学問を通じて磨かれねばならないと説かれている。「キリストにおいて哲学する者は自由学芸の研究に教えられる。」世俗の学問が時に探究者の精神を惑わすことがあるとしても、聖書のより深い叡智を捉えるには、段階を踏む必要があると (*Dialogus super auctores*, ed. R. Huygens, 1955)。そこで、世俗的かつ異教の産物たる古典に寓意的解釈をほどこす、すなわち *integumentum* の理論により倫理的寓意を引き出すことになる。こういう *moralizatio* の極端な例が、伝ベルナルドゥス・シルヴェストリス『アエネイス註釈』で、アエネイスの物語を、身体に閉じ込められた魂が自己の神的本質を認識するに至る過程と解釈する。J. W. Jones and E. F. Jones (eds.), *The Commentary of The First Six Books of the Aeneid of Virgil commonly attributed to Bernard Silvestris*, 1977.

一方、ソールズベリのヨハネスなどは、こういう方法を容認しないかに見える。おそらくこの『アエネイス註釈』を指してのことと思われる箇所、聖書釈義には *allegoria*, *typologia*, *anagogia* の方法を認めながら、言語に関わる自由学芸については、文字そのものの表わす意味に満足しないならば、真理から逸脱することになろうと述べて、寓意的解釈に危惧の念を懐いている。Policraticus, ed. Webb, vol. II, VII, xiii, 1929.

したがって古典について二様の接近の仕方があったことになろう。ともあれ12世紀の学人は概して「古代の著作家にたいして文学的趣味よりは哲学的観念を引き出すという態度をとった」(G. Paré, A. Brunet, P. Tremblay, *La renaissance du XII^e siècle*, 1933) と言えるのではないか。

提題 13世紀「ヒューマニズム」の一考察

日 下 昭 夫

13世紀の「ヒューマニズム」について何かを語ろうとするとき、何をもって「ヒ

ューマニズム」と解するかでさまざまな立場なり、視点なりが予想される。13世紀といえはとりわけ「スコラ学の古典期」であり、結果的にせよ、その栄光は「文芸の放逐」という些少なぬ損失の上に築かれたものであったわけで、そうしたいわゆる〈litterae humaniores〉がヒューマニズムの必須の条件であるとするなら、13世紀はやはり、大筋からいってヒューマニズムとは無縁であるしかないであろう。

13世紀における古典文芸の衰退は、〈artes liberales〉とりわけ〈trivium〉の相互分裂の結果と見ていい。〈artes liberales〉相互の均衡関係は夙に破綻をきたしており、パリのごときは〈dialectica〉の圧倒的な優勢を誇っていたし、大学が〔〈artes〉の神学への還元〕という基本線に沿って再編成されようとしているなかで、当の〈artes〉の座は、新たに登場してきた「アリストテレス」の占めるところとなっていた。

その「アリストテレス」の画期的ともいうべき貢献のひとつに、『形而上学』を含む「自然学諸書」のもたらした斬新な自然観がある。とかく身を隠しがちだった「自然」(natura)は、いまや隠喩や寓意の〈integumentum〉から解放され、白日のもとにその姿を露わにしたとでもいうべきか——。そしてその新たな自然観に基いての学的な人間解釈は、聖書の伝える〈imago Dei〉としての人間観といわば有機的に統合され、人間の尊厳がここにあらためて強調されてくる。人間の尊厳がヒューマニズムの主調たることに変わりはないであろう。それは、R. W. Southern (Cf. *Medieval Humanism and Other Studies*, New York, 1970)によれば、もはや詩的ヴィジョンではない哲学の中心テーマになった。〈scientific humanism〉はずでに最終段階に入っており、トマスはその意味での「中世ヒューマニズム」の頂点に位置する——。ともあれそうした新たな人間把握とそれに裏打ちされてのすぐれて人間的(ヒューマン)なるものへの幅広い関心が、13世紀とりわけトマス・アクィナスにおいて、ひとつの特色ある表現を得たといつていい。ここではそのいくつかを、トマスの周知の所説からとり出し、諸家の見解を若干紹介することでこのたびの提題に代えたい。

I

人間も自然の所産たる自然物であることに変わりはなく、そうしたいわば〈mere homo〉の再発見を、W. Ullmann (Cf. *The Individual and Society in the Middle*

Ages, Baltimore, 1966. 鈴木利章訳『中世における個人と社会』ミネルヴァ書房, 1970)は、以後の西歐世界を大きく〈humanism〉へ方向づける原動力と見ている。キリスト教世界にあっては、洗礼によって生れかわった信^ん仰^う者 (fidelis) にはじめて、公私ともに真の人間たりうるのであって、単なる〈homo〉は、〈caro〉と同列に置かれ、〈carnalis homo〉、〈animalis homo〉を指すのが常であった。〈humanitas〉についても、肉にまつわるあらゆるものが普通この名で示されていた。(Cf. Gregorius Magnus, *Moral.*, xviii, 54. 92) このようなキリスト教世界に新たに登場した「人間」は、生来〈animal rationale〉、〈animal politicum et sociale〉たるべき人間で、Ullmann は、そうした人間像が〈civis〉の出現を促したことを強調する。従来の権威と服従の関係はそれによって一変したというのである。この関係は、パウロの言葉 (*Rom.* 13:1) を典拠として、キリスト教徒たる〈fidelis〉は上の権威にはすべて無条件に服従すべき (subditus sit) であるとするところから、〈fidelis〉即〈subditus〉の図式に支えられていた。そこに〈civis〉——自らの資格において国政に参画しうる「市民」が〈subditus〉に代って登場し、新たな地平が拓かれる機縁となった、というのである。この点、性急な単純化は許されないが、ここでの関心に照らして注意しておく必要があるように思う。

服従に関しては、トマスはこれを(I)奴隸的 (servilis) 服従と(II)家族的 (oecconomica) ないし市民的 (civilis) 服従とに区別し、そのそれぞれに対応する二通りの支配があるとす。 (I) を強要する支配は、相手に対する罰 (poena) としてしかありえないもの、(II) は、支配下にあるひとびとの善、または相互に共通な善へと彼らを導く、そうした支配をいい、しかもこれは原罪以前の無垢の状態にあってても存在したであろう、という。すでにそこには、支配というすぐれて政治的な関係が人間の自然本性に根ざすものだ、という主張が含まれている。

トマスの場合、多数者からなる社会生活が営まれるには、その成員に共通の善を意図する統轄者が不可欠とされ、「社会的」ということは即「政治的」ということであり、しかもそれは人間の「自然本性」そのものに基いていえることであった。政治的社会、国家の「プ^ルシ^ス」性が語られることは「神より」(a Deo) ではない政治的な権威の正当化に繋がる。そこでは、君主の命令といえどもそれが不正であったり、その命令の実行を被命令者の良心が禁じたりする場合、服従の義務のな

いことも併せて確認されてくる (Cf. d'Entreves, A. P., *The Medieval Contribution to Political Thought*, Thomas Aquinas, Marsilius of Padua, Richard Hooker, Oxford, 1939 友岡敏明・柴田平三郎訳『政治思想への中世の貢献』未来社, 1979) ——。政治的社会, 国家はもはや, アウグスティヌスに見られるような, 人間の墮罪の状況に対する〈poena〉と〈rudimentum peccati〉, (*De Civitate Dei*, Lib. XIX, 15) として「ノモス」的に設定された, 従って奴隷制的支配を基調としたものではなく, 人間生活の充足のために必要なすべてのものを供給し, それ自体人間本位の完成と目的として最大限の価値が与えられることになる。共通善が意図されるのもそのためだった。

II

これに関連して, 「いかなる人間も国家の一部である以上, 共通善とうまく均衡が保たれているのでなければ善き人間たりえない。」ともいわれる。もしそうなら, 共通善は個人の善より大なるもの, より優れたものであることから, 個人としての善は全体としての国家に吸収されることになりはしないか。トマスのいわんとするところはもとよりそこにはない。国家の共通善と各人格に固有な個々の善とは, 量的に相違しているだけではなく, 形相的な相違も見られるのであって, それぞれ特質 (ratio) を異にしているのである。人間をして善き人物 (vir) たらしめる徳と, 善き市民 (civis) たらしめる徳とが同一ではないとされる所以もそこにある。つまるところ人間は, 自分をまるごと, その持ちものも全部引括めて政治共同体に秩序づけらるべきなのではなく, 人間の全存在, なしうること, 持てるものすべてを含めて, その全部が神にこそ秩序づけらるべきなのである。人間の真の生き方は, その究極目的たる最高善, すなわち神の直視 (visio), 享受 (fruitio) にある。これは現世の生を超越し, 従って人間の自然本性的な能力のみをもってしては到達不可能な, 究極的で完全な至福 (beatitudo) にほかならない。人間の自然本性は, その究極的な完成を実現するためには, 自らの限界を越え出なくてはならない。そうした超出の可能性は恩寵を受け得る *capax gratiae* 可能性にほかならず, 〈*imago Dei*〉としての人間に, これまた自然本性的に具わっているのである。恩寵として与えられる諸々の徳のうち, とりわけ〈*caritas*〉によって〈*imago Dei*〉たる人間は, 最終的には「完全な仕方て神を現実的に認識し且つ愛する限りにおいて」至福

者にまで高められる——。

善き人間は、トマスの場合、〈civis〉として国家公共の共通善に奉仕しつつも、超越的な最高善へと秩序づけられ、そこにおいてはじめて全きを得るのであり、「自然」と超自然とがパラドクスとあって然るべき緊張を孕みながらも、〈caritas〉を軸としてひとつの均衡と統合がもたらされたことになる。そこには「超自然」を排除する「自然」はなく、その「自然」を完成こそすれ廃棄するような「超自然」もない——。いわゆる〈humanisme intégral〉の原型ともいべき古典的な型態がここに見られる。

註

- (1) 〈artes liberales〉とくに〈trivium〉については、〈dialectica〉の圧勝に終わったかに見られはするが、その過程における推移なり変容なりの実態を個々の具体的事例に即して辿ってみることも、13世紀「ヒューマニズム」を考える際の機縁たりえよう。〈grammatica〉ひとつとってみても、新たな装いのもとに独自の展開を見せており、その意義には無視しえないものがある。ダチアのヨハネスのごとき、あるいはエアフルトのトマスのごときひとつひとつの貢献がそれである。

意見 「生ける言葉」と13世紀のヒューマニズム

坂口ふみ

13世紀にヒューマニズムがあったかどうかということが問題になる場合、ヒューマニズムを古典の、特に文学的又は四学科的な教養という意味にとれば、それは13世紀の主要な関心ではなかったと言えよう。クレリカリズムに対するライシズムという意味にとっても、これも13世紀の主流ではない。12世紀の福音主義運動は13世紀では教職制の内に再編成され、または抑圧された。

しかし、ヒューマニズムを地上的個人的人間の独自の価値の尊重、また人間の持つあらゆる能力や可能性の尊重という意味に、またこうした全体の人間への視野に裏打ちされた、一面性や偏向への批判精神という意味にとれば、これは12世紀の古典