

# エラスムス『リングア』における言語と統治

——功罪と規律——

河野雄一

## 1. はじめに

本稿の目的は、デシデリウス・エラスムス (Desiderius Erasmus, c. 1466-1536) の言語論の思想史的意義と、彼の思想世界における言語論と統治論の位置づけを明らかにすることである。エラスムスの言語論については、1960年代から70年代に神学者としての彼の像<sup>1)</sup>が強調されたことへの反動として、80年代のショマラの浩瀚な二巻本が画期となって研究が進んだ<sup>2)</sup>。

しかし、こうした進展にもかかわらず、中世政治思想史の研究成果に基づく知見はエラスムス研究において看過されてきた。というのも、上記の

---

エラスムスの著作や書簡、エラスムス協会の年鑑については、以下の略号を用いる。

LB : *Desiderii Erasmi Roterodami Opera omnia*: emendatiora et auctiora, ad optimas editiones, praecipue quas ipse Erasmus postremo curavit, summa fide exacta, doctorumque virorum notis illustrata/recognovit Joannes Clericus, Leiden, 1703-6; repr: Hildesheim, 2001-

ASD : *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami*, Amsterdam, 1969-

CWE : *Collected Works of Erasmus* (Toronto: University of Toronto Press, 1974-)

Allen : *Opvs Epistolarvm Des. Erasmi Roterodami, denvo recognitvm et avctvm per P. S. Allen* (New York: Oxford University Press, 1992)

ERSY : *Erasmus of Rotterdam Society Yearbook*, 1981-

1) Ernst-Wilhelm Kohls, *Die Theologie des Erasmus*, 2 vols (Basel: Friedrich Reinhardt, 1966); John B. Payne, *Erasmus: His Theology of the Sacraments* (Richmond: Brachter, 1970); Bruce Mansfield, *Erasmus in the Twentieth Century: Interpretations c. 1920-2000*, Erasmus studies (Toronto: University of Toronto Press, 2003), Introduction xii, p. 100.

2) Jacques Chomarat, *Grammaire et rhétorique chez Erasme*, 2 vols. (Paris: Belles lettres, 1981). 『リングア』については、とりわけ pp.1118-55 参照。Margaret Mann Phillips, 'Erasmus on the Tongue,' in ERSY 1 (1981), pp. 113-25; Laurel Carrington, 'ERASMUS' LINGUA: The Double-Edged Tongue,' in ERSY 9 (1989), pp. 106-18; F. Scalk, ASD IV-1, pp. 223-30.

諸研究は 80 年代以降にネーダーマンによってその研究が進展した「中世キケロ主義」(the doctrine of the medieval Ciceronians)<sup>3)</sup>との関連で論じられているわけではないからである。一方、ネーダーマンの関心も 12 世紀から 14 世紀が中心であり、ルネサンス人文主義者における「中世キケロ主義」の実態が明らかにされているわけではない。そこで本稿は、1510 年代半ばの戦争平和論における言語論と、とりわけ 1525 年の『リングア』(*Lingua*) を中心に取り上げることによって、ネーダーマンによる「中世キケロ主義」という理論的枠組では捉えきれないエラスムスの言語論の思想史的意義を析出すると同時に、彼の思想世界における言語論と統治論との内的連関を明らかにしよう試みる。それによって、精神の規律により重点を置くかたちで展開されたルネサンス人文主義政治学の姿が浮かび上がることになると思われる。

## 2. 中世キケロ主義

### (1) キケロと中世キケロ主義

キケロ『発想論』(*De inventione*)によれば、人間に内在する理性と一対の言語こそが原始の野生状態から社会形成を可能にした<sup>4)</sup>。キケロは『義務について』(*De officiis*)においても、人間の社会的結合性を保証するのは理性と言語だとして、社会形成の原理を自然的なものに見出す<sup>5)</sup>。そして、キケロは共同社会の形成において、思弁 (*cogitatio*) に対して語ること (*eloquentia*) を強調し、同時に合意の重要性を説いてそれが不十分な場合に非強制的な説得という手段を強調した<sup>6)</sup>。こうした言葉と理性とが社会形成の動力となるというキケロの観念<sup>7)</sup>は、ギリシアのイソクラテス (*Isokrates*, 436-338 B.C.) やポセイドニオス (*Poseidonius*, c.

3) Cary Nederman, 'Nature, Sin and the Origins of Society: the Ciceronian Tradition in Medieval Political Thought,' in *Journal of the History of Ideas*, Vol. 49, No. 1 (1988), pp. 3-26. 柴田平三郎はネーダーマンの the doctrine of the medieval Ciceronians を「中世キケロ主義」という一種の政治的自然主義として概念化しており(柴田平三郎『中世の春——ソールズベリーのジョンの思想世界——』慶應義塾大学出版会, 2003 年, 201-14 頁), 本論文はこれに依拠している。

4) Cicero, *De inventione*, I. 1-4. 邦訳, 『発想論』, 『キケロー選集 6』片山英男訳, 岩波書店, 2000 年所収, 1-151 頁, 特に 3-6 頁。

5) Cicero, *De officiis*, I. 16. 邦訳, 『義務について』, 『キケロー選集 9』高橋宏幸訳, 岩波書店, 1999 年所収, 125-352 頁, 特に 158 頁。

6) 柴田『中世の春』, 211-4 頁参照。

7) 将基面貴巳『ヨーロッパ政治思想の誕生』名古屋大学出版会, 2013 年, 91 頁参照。

135-51 B.C.) にまで遡る教えであるが<sup>8)</sup>、12世紀から14世紀に広く普及して「中世キケロ主義」という思想的伝統を作り上げることになった<sup>9)</sup>。

では、「中世キケロ主義」とは如何なるものなのか。

中世キケロ主義者の教義 (the doctrine of the medieval Ciceronians) はアウグスティヌスの見地とアリストテレスの見地という両極のあいだの一種の中道 (via media) を表している。それ [中世キケロ主義者の教義] は、人々が反社会的に振る舞うのは彼らが共通の本性の帰結を認識しないからだ、と主張することによって罪に中心的な場所を与える。それにもかかわらず、それ [教義] はまた、結合しようとする自然な人間の傾向は墮罪後の不正状態においてさえ有効であり続けることを認める<sup>10)</sup>。

こうした中世キケロ主義者の教義は、人間の政治共同体を自然発生的なものとするアリストテレスとは異なって人為の産物とする一方、人間の反社会的な性格を想定するアウグスティヌスとも違い、人間の共同生活への自然的衝動を認めるものである。こうした衝動は理性と言葉による説得を通じてはじめて覚醒することから、共同生活開始の際に言語の役割を重視したのがキケロであった<sup>11)</sup>。ネーダーマンは、知恵と雄弁の結合に弁論の理想像を見出すキケロ思想の中世における理論的枠組を「中世キケロ主義」として捉えたが、そこでの言語の位置付けは理性と一体のものとして肯定的に捉えられるものであった<sup>12)</sup>。

## (2) ソールズベリーのヨハネス『メタロギコン』

8) 柴田『中世の春』, 32頁; E. R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* (Bern: A. Francke, 1954). 邦訳, 『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, 1971年, 106頁参照。

9) Nederman, 'Nature, Sin and the Origins of Society,' p. 6.

10) Nederman, 'Nature, Sin and the Origins of Society,' p. 6; 柴田『中世の春』, 206頁。柴田訳を参照したが、訳文の一部を変更。

11) 将基面『ヨーロッパ政治思想の誕生』, 88-92頁参照; 鷺見誠一「バドヴァのマルシリウスの社会思想」上智大学中世思想研究所編集『中世の社会思想』創文社, 1996年所収, 245-66頁, 特に248-55頁参照。

12) Cary Nederman, 'The Union of Wisdom and Eloquence before Renaissance: The Ciceronian Orator in Medieval Thought,' in *The Journal of Medieval History* 18 (1992), pp. 75-95, esp. 95.

ネーダーマンによって定式化されたこうした理論的枠組みは、ソールズベリーのヨハネス (Johannes Saresberiensis, c. 1115/20-80) の思想において一層顕著に表れることになる。友情論、道徳論、暴君論、懐疑主義の思想など多くの点でキケロの影響が見られるヨハネスは、しばしば「12世紀のキケロ主義者」と称せられて「中世キケロ主義」の代表者のひとりとならされている<sup>13)</sup>。ヨハネスはキケロに倣って理性と言語が人間の共同社会の形成に果たす決定的な役割を強調する<sup>14)</sup>。

それにもかかわらず、ヨハネスは知恵と雄弁の結合というキケロの理想から乖離した状況を見出し、自由学芸擁護の書として『メタロギコン』(*Metalogicon*) を書いた。というのも、論敵の「コルニフィキウス」(Cornificius) が、饒舌で無意味な言葉を弄んで他人の意見を攻撃して論破する一方<sup>15)</sup>、知恵の獲得に役立つ雄弁術は哲学から排除すべきだと主張していたからである<sup>16)</sup>。

それでは、ヨハネスは理性と雄弁の各々をどのように定義しているのか。ギリシア語で「ロゴス」(logos) は、「言葉」(sermo) と「理性」(ratio) の両方を意味する<sup>17)</sup>。ヨハネスは、理性とは感覚や知性で感じた事物を精査し探求する魂の力<sup>18)</sup>、雄弁 (eloquentia) とは適切で効果的な言葉の表現能力<sup>19)</sup>と定義する。理性を用いた活動の媒体となるのが言語であり、人間を動物以上のものに高めるのは理性と言語である<sup>20)</sup>。ヨハネスにとって、「言葉」と「理性」は相互一体であり、言葉を媒介にして理性は徳と知識という豊穡な果実を生み出す<sup>21)</sup>。

ソールズベリーのヨハネスの立場それ自体は新しいものではなく、その

13) 柴田『中世の春』, 188頁。

14) *Ioannis Saresberiensis Metalogicon*, ed. by J. B. Hall, Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis XCVIII (Turnhout; Brepols, 1991), I. 1, pp. 12-3. 邦訳、『メタロギコン』 甚野尚志+中澤務+E・ペレス訳, 上智大学中世思想研究所編訳・監修『中世思想原典集成8——シャルトル学派——』平凡社, 2002年所収, 581-844頁, 特に602-4頁。

15) *Metalogicon*, I. 3, p. 15. 邦訳, 606頁。

16) *Metalogicon*, I. 6, p. 23. 邦訳, 615頁; 甚野『十二世紀ルネサンスの精神』, 49頁; 柴田『中世の春』, 195頁参照。

17) *Metalogicon*, I. 10, p. 28. 邦訳, 621頁。

18) *Metalogicon*, I. 11, p. 30; IV.15-6, pp. 152-3. 邦訳, 623, 776-7頁。

19) *Metalogicon*, I. 17, p. 24. 邦訳, 616頁。

20) 甚野尚志『十二世紀ルネサンスの精神——ソールズベリーのジョンの思想構造——』知泉書館, 2009年, 56頁。

21) *Metalogicon*, I. 1, pp. 12-3. 邦訳, 602-4頁; 柴田『中世の春』, 32頁。

背景には「12世紀ルネサンス」という古典復興運動が存在していたが、キケロに基づいて修辞学的雄弁と哲学的叡智を分ちがたく結びつけている点で、ヨハネスはネーダーマンによる「中世キケロ主義」という理論的枠組の代表例として捉えることが可能である。

### 3. エラスムスにおける中世キケロ主義と言語の弊害

#### (1) 戦争平和論における言語と理性

ソールズベリーのヨハネスにも見られた「中世キケロ主義」の理論的枠組は、1510年代半ばの『戦争は体験しない者にこそ快し』(*Dulce bellum inexpertis*, 1515年)や『平和の訴え』(*Querela Pacis*, 1517年)といったエラスムスの作品に見出すことができる。彼は諸著作において言語と理性の各々の重要性に言及し、これらを一組のものとして人間の固有性を説いているのが他ならぬ戦争平和論である。

エラスムス政治論については、話し言葉のような文体、引用文、批判精神、自由への愛を秘めた人間精神などの点で、ソールズベリーのヨハネスの『ポリクラティクス』(*Policraticus*)との類似性がすでにホイジンガによって指摘されている<sup>22)</sup>。また解明しえない物事には「判断留保」するキケロやヨハネスの懐疑主義的態度<sup>23)</sup>は、エラスムスにおいても見られるものであった<sup>24)</sup>。のみならず、エラスムスは『平和の訴え』において動物と人間を隔てるメルクマールを言語と理性に見出す。彼は言語を「友情の特別な仲立人」としてそこに友愛の契機を見ているが<sup>25)</sup>、トレイシーはエラスムスが当該箇所をキケロから借用したと論じている<sup>26)</sup>。『戦争は体験し

22) ただし、ホイジンガはヨハネスの方がより「現実的」だとしてエラスムス政治思想を過小評価している (J. Huizinga, "Een praegothieke geest: Johannes van Salisbury," in *De taak der cultuurgeschiedenis*, 1929. 邦訳, 「前ゴシック精神の人、ソールズベリーのジョン」『文化史の課題』里見元一郎訳, 東海大学出版会, 1965年所収, 117-49頁, 特に134-5頁; 柴田『中世の春』, 94-5頁)。

23) 柴田『中世の春』, 198, 199, 201, 227頁。

24) エラスムスは、ルター『奴隸意志論』で一部曲解されて批判されたことから、『ヒュペラスピステス』において、「教会の決定に従って懐疑主義であるのをやめる」(*Hyperaspistes*, I, LB X, 1258E/CWE 76, p. 119)と述べている。

25) *Querela Pacis*, ASD IV-2, p. 63/CWE 27, p. 295. 邦訳, 『平和の訴え』箕輪三郎訳, 岩波文庫, 1961年, 20-1頁。

26) James D. Tracy, *Erasmus of the Low Countries* (Berkeley: University of California Press, 1996), p. 111. ただし、エラスムスはこうした見解を述べる際に直接キケロに言及しているわけではない。しかし、『義務について』校訂版(1501)に代表されるように、彼はキケロ著作の内容を熟知していた。

ない者にこそ快し』において同様の内容が少し詳しく説明される。

自然は人間に言語と理性の使用を授けたが、これは何よりも善意を準備し養育することを可能とし、人々のあいだに、何事もけっして力によって行われることのないようにである。自然は孤独への嫌悪と、仲間との交際への愛を植え付けた。そして奥深く善意の種を据え付けた。……自然は、自由学芸への熱意と知ることへの情熱を以上のことに加えた。これらは、何にもましてすべての野蛮から人間の性向を遠ざけ、同様に人々と親しい関係を取り結ぶことに対して特別な力を有する<sup>27)</sup>。

ここでは言葉と理性が自然的なものであり、暴力と対比される人間固有の手段として把握されている。また、自由諸学芸や知識の情熱が、野蛮から人間の性向を遠ざけるのみならず、人間関係の進展に寄与すると捉えられている。

それでは、エラスムスは政治共同体の起源をどのように考えていたのか。彼は人間の不平等の是正と安全保障の必要性から、盟約と親密な関係に基づいて都市や、連合体である社会が造られたとしながらも<sup>28)</sup>、孤独を嫌い、仲間を好むという自然的性向のみならず、暴力と対比される言葉と理性という人間固有の手段に共同体の起源を見出す。こうしたエラスムスの立場は、言語を理性と一体のものとして肯定的に捉える「中世キケロ主義」の一端をたしかに示すものである。それにもかかわらず、彼はネーダーマンによる理論的枠組では捉えきれない側面、すなわち言語の否定的側面を詳述している点で特徴的であり、エラスムスにおける言語の位置付けは肯定的・否定的両側面において捉えられるものである。

27) ... Natura, sermonis & rationis usum uni tribuit, quæ quidem res ad parandam & alendam benevolentiam in primis valet, ne quid omnino per vim inter homines geretur. Insevit odium solitudinis, amorem sodalitatatis. Indidit penitus benevolentiae semina... addidit insuper liberalium disciplinarum studium, & cognitionis ardorem: quæ res, ut potissimum abducit hominis ingenium ab omni feritate, ita ad conciliandas necessitudines præcipuam vim habet (*Dulce bellum inexpertis*, LB II, 952D-E/CWE 35, p. 402. 邦訳, 「戦争は体験しない者にこそ快し」月村辰雄訳, 二宮敬『エラスムス』講談社, 人類の知的遺産 23, 1984年所収, 295頁)。

28) *Querela Pacis*, ASD IV-2, p. 64/CWE 27, p. 295. 邦訳, 22頁。なお、『痴愚神礼讃』では、エラスムスは政治社会のある種の虚構性を見抜く鋭い洞察を示している (*Moria*, ASD IV-3, p. 102/CWE 27, p. 102. 邦訳, 『痴愚神礼讃』沓掛良彦訳, 中公文庫, 2014年, 69頁)。

## (2) 『リングア』における言語の弊害

言語の弊害を説くエラスムスの言語論を扱う前に、『リングア』出版時の同時代的状況と彼の執筆意図を簡単に確認しておきたい。『リングア』は、エラスムスが『自由意志論』(*De libero arbitrio Διατριβή, sive collatio*, 1524年9月)によって反ルターの旗幟を鮮明にし、ルターが『奴隷意志論』(*De servo arbitrio*, 1525年12月)によって反駁を試みる論争過程の1525年8月に出版された<sup>29)</sup>。新旧両派の神学者から挾撃されていたエラスムスは同時代の論争状況を重く見て<sup>30)</sup>、精神の病やそこから派生する破壊を軽減させようという意図から「言語/舌」の治療を試みたのである<sup>31)</sup>。

エラスムスは、修辞学を「最も高貴な学芸」(*ars omnium pulcherrima*)<sup>32)</sup>とさえ見なしているが、それは馬鹿げた言葉遣いと結びつきによって悪しき評判を獲得する。アテナイには、修辞学を教えた詭弁家に対する大いなる嫌悪があり、ローマでも、ケケロが提示した模範に対してさえ、ブルートゥス(Marcus Junius Brutus, 85-42 B.C.)など同時代人の多くが不満であった<sup>33)</sup>。

エラスムスは、エウポリス(Eupolis, 446/445-c. 411 B.C.)<sup>34)</sup>やサルルスティウス(Gaius Sallustius Crispus, 86-35 B.C.)にならって雄弁から多弁を区別し、「雄弁が知恵からけっして離れないように、多弁の欠点はいつも痴愚と結びついている」<sup>35)</sup>と述べる。ここでは雄弁と多弁、知恵と痴愚がそれぞれ対比され、知恵を伴わない雄弁が単なるおしゃべりに陥る愚かさが指摘され、専門的技巧に走れば狡猾さに近くなるとエラスムスは考える<sup>36)</sup>。修辞学的雄弁が多弁に墮する一方、哲学的叡智もその知恵の評判を失ったと捉える彼によれば、道徳における理想と実践において、ギリシア

29) Phillips, p. 114.

30) *Lingua*, ASD IV-1A, p. 175/CWE 29, p. 406.

31) Ep. 1593, Allen VI, pp. 134-9/CWE 11, pp. 214-22; Phillips, pp. 114-5 参照。カリントンには、エラスムスが「言語」と「舌」という二重の意味で遊んでいることを指摘している(Carrington, 'ERASMUS' LINGUA,' p. 110)。

32) *Lingua*, ASD IV-1A, p. 40/CWE 29, p. 275.

33) *Lingua*, ASD IV-1A, p. 40/CWE 29, pp. 274-5.

34) アリストパネスの同時代人の喜劇作家で、彼の作品はアウルス・ゲッリウス(Aulus Gellius, c. 128-c. 180)『アッティカの夜』(*Noctes Atticae*) 1.15のような引用においてのみ現存している。

35) Nam vt eloquentia nunquam abest a sapientia, ita loquacitatis vitium semper cum stultitia coniunctum est (*Lingua*, ASD IV-1A, p. 36/CWE 29, p. 272) .

36) *Lingua*, ASD IV-1A, p. 40/CWE 29, p. 275.

哲学者とパリサイ派は舌の上では美德を唱えながらも実際には虚栄を追求する奴隷であった。そして、両者のような自己追求の偽善者がキリスト者にも多く見られる<sup>37)</sup>。このように、エラスムスはギリシア哲学者とパリサイ派の両者を批判する一方、キリスト者の学校教育において自由学芸のかわりに陰口が学ばれている現状を指摘する<sup>38)</sup>。また、彼は修辞学をはじめとした自由学芸に批判的で聖書研究しか認めない人々が存在することも示唆している<sup>39)</sup>。こうした立場はルターに典型的に見られるものであり、エラスムスは後年の『ヒペラスピステス』(*Hyperaspistes*, 1526-7年)においてこうしたルターの立場を繰り返し批判することになる<sup>40)</sup>。エラスムスにとって、哲学的叡智と修辞学的雄弁の不可分一体の状態が重要であったにもかかわらず、いまや哲学すべては詭弁家を凌駕する多弁へと暗転し、その知恵への評判を失って軽蔑へと至った<sup>41)</sup>。

こうした同時代的論争状況において、エラスムスは『リングア』において言語の二面性が人間固有のものであることを強調する。「自然」は、「生き物すべてのあいだに調和を作り出すこと」を意図して老人、若者のあいだに友情を作り出してきた一方<sup>42)</sup>、利点、援助、治療の代わりに破滅、破壊、毒をもたらす言葉に耽溺しないように注意深く警告した<sup>43)</sup>。抑えの利かない舌の悪という主題それ自体は、すでに古典古代においてプルタルコス『お喋りについて』(*De garrulitate*)で扱われていたものであった<sup>44)</sup>。エラスムスはプルタルコスの著作を下敷きにして、舌の利点ばかりではなく弊害にも着目していた。こうした彼の言語論が、彼の統治論と内的連関

37) *Lingua*, ASD IV-1A, pp. 82-3/CWE 29, p. 315.

38) *Lingua*, ASD IV-1A, p. 122/CWE 29, p. 354.

39) *Lingua*, ASD IV-1A, p. 120/CWE 29, pp. 352-3. この話題の準備的手掛かりに関しては, Ep. 1610, Allen VI, pp. 166-71/CWE 11, pp. 272-8 参照。

40) *Hyperaspistes*, II, LB X, 1391E-1395C/CWE 77, pp. 447-55. ただし、ルター自身はアリストテレスの修辞学に論理学、詩学と並んで若者の弁論や説教の教材としての価値を認めていた(菱刈見夫「学校教育」金子晴勇・江口再起編『ルターを学ぶ人のために』世界思想社、2008年所収、204-14頁、特に205頁)。

41) *Lingua*, ASD IV-1A, pp. 52-3/CWE 29, p. 287.

42) *Lingua*, ASD IV-1A, p. 43/CWE 29, p. 277; Hoffmann, *Rhetoric and Theology: The Hermeneutic of Erasmus* (Toronto: University of Toronto Press, 1994), p. 64 参照。

43) *Lingua*, ASD IV-1A, pp. 85-6/CWE 29, p. 318.

44) *De garrulitate*, 502B-515. 『お喋りについて』、プルタルコス『モラリア6』戸塚七郎訳、京都大学学術出版会、2000年所収、235-79頁。当該作品における諸々のエピソードを、エラスムスは『リングア』で随所に鏤めている(Chomarat, p. 1118; Carrington, 'ERASMUS' LINGUA,' p. 106 参照)。



を持つことを次に確認する。

#### 4. 『リングア』における統治の二面性

##### (1) 統治における功罪

エラスムスにとって、舌の功罪に見られた二面性は物事全般にもあてはまることであった<sup>45)</sup>。このような二面性を舌と統治と運命にも見出すエラスムスは、口が軽くて守秘義務を守れない者は統治には不適であり<sup>46)</sup>、追従者や嘘つきの助言者こそ君主に対する裏切り者と考える<sup>47)</sup>。というのも、生き身で法を体現する統治者の判断を彼らが歪めるからである。

エラスムスは、舌によって故意の邪悪さをもって人間の破滅を引き起こす人々についてソールズベリーのヨハネスよりも詳細な具体例を挙げ<sup>48)</sup>、君主への教唆や民衆の煽動といった政治に関わる場面における舌の弊害を説いている点で特徴的である。こうした人々の舌の毒はマムシヤトリカブトよりも有害になる可能性がある<sup>49)</sup>。エラスムスは、「ある毒はそれらとともに解毒剤を生む」<sup>50)</sup>と述べ、自然がそれらの悪を補償する場合もあると捉えながらも、諸悪の大部分は舌に負っているとして最大の破滅たる戦争の原因も悪しき舌に見出したうえで<sup>51)</sup>、同じ種族で滅ぼし合う人間の特殊性を指摘し<sup>52)</sup>、言語の弊害が致命的であることを示唆する<sup>53)</sup>。

エラスムスは、君主が神的存在であることを異教古典から示すのみならず<sup>54)</sup>、「ローマの信徒への手紙」を引用しながら以下のように述べる。

45) Nam hoc ita fere natura comparatum videmus, vt quibus ex rebus summa proficiscitur vtilitas, ex iisdem nascatur extrema perniciēs (*Lingua*, ASD IV-1A, p. 26/CWE 29, p. 263). 物事から最高の効用と同様に最後の破滅が生じるのは自然が用意したことだとエラスムスは捉えている。

46) *Lingua*, ASD IV-1A, pp. 67, 75/CWE 29, pp. 300, 308.

47) *Lingua*, ASD IV-1A, p. 112/CWE 29, p. 344.

48) *Lingua*, ASD IV-1A, p. 81/ CWE 29, p. 314; Chomarat, p. 1119 参照。

49) *Lingua*, ASD IV-1A, p. 85/CWE 29, p. 318.

50) Plinius, *Historia naturalis*, 19.91 and 95 を参照。

51) *Lingua*, ASD IV-1A, p. 84, 90/CWE 29, pp. 316, 322. 戦争へと煽動する聖職者については, *Moria*, ASD IV-3, pp. 172-6/CWE 27, pp. 138-40. 邦訳, pp. 177-83; *Dulce bellum inexpertis*, LB II, 956E-957C/CWE 35, pp. 411-2. 邦訳, 308-10 頁を参照。

52) *Lingua*, ASD IV-1A, p. 89/CWE 29, pp. 321-2. こうした人間の特殊性については, *Dulce bellum inexpertis*, LB II, 954A/CWE 35, p. 405. 邦訳, 299 頁も参照。

53) Carrington, 'ERASMUS' LINGUA,' p. 118 参照。

54) *Lingua*, ASD IV-1A, p. 52/CWE 29, p. 286.

いまもし仮に、この世の君主に対して罵ることが安全だったとしても、それでも敬虔ではないだろう、なぜならば主はそれを禁止したからである。「神に由来するものは、秩序付けられており、公的権力すべては神に由来する」(*Quae a deo sunt, ordinata sunt, et omnis publica potestas a deo est*)<sup>55)</sup>。この秩序が破壊されるとしたら、万物の混乱以外に何が生じるというのだろうか<sup>56)</sup>？

このように、エラスムスは世俗権力が神に由来することを聖書から示し<sup>57)</sup>、上位者への服従を説く<sup>58)</sup>。

それでは、為政者が悪い場合にはどのように対処すべきなのか。為政者に改善可能性がある場合には抑制された警告や励ましでこと足りる一方、それが無い場合には神罰まで我慢するか、市民や議会の同意によって抑制しなければならぬ<sup>59)</sup>。神罰の可能性は認められても、キリスト者による悪しき手段での悪への報復は否定される<sup>60)</sup>。

エラスムスは『暴君殺害』(*Tyrannicida*, 1506年)において圧政を行う暴君に対する剣による殺害を認めており<sup>61)</sup>、『リングア』においても、アントニウス (*Marcus Antonius*, 83-30 B.C.) に対するキケロによる演説での挑発のみならず武力粉砕が実現すべきであったと捉えている<sup>62)</sup>。それに

55) 「ローマの信徒への手紙」13章1節。

56) *Iam si prophanis principibus maledicere tutum esset, tamen pium non esset, quod id quoque vetuerit Dominus... Hoc ordine luxato, quid sequitur nisi rerum omnium confusio?* (*Lingua*, ASD IV-1A, p. 102/CWE 29, p. 334).

57) ただし、王権のレジティマシーについては、エラスムスは民衆の合意に見ている (*Institutio principis christiani*, ASD IV-1, pp. 162, 167, 216/CWE 27, pp. 231, 237, 285. 邦訳, 299, 306, 371頁)。世俗権力は王権以外にも、たとえばエラスムスの祖国ブルゴーニュ公国における公主権や、場合によっては皇帝権なども含まれる。

58) *Lingua*, ASD IV-1A, p. 102/CWE 29, p. 334 ; 「ローマの信徒への手紙」13章1-7節参照。

59) *Lingua*, ASD IV-1A, p. 102/CWE 29, p. 335. エラスムスは、『平和の訴え』における市民の同意のみならず、『リングア』では議会の同意を加えている。

60) *Adagia*, I. ii. 5; CWE 31, pp. 149-50. ただし、エラスムスは、国内統治における死刑や国際関係における戦争を否定しているわけではない (拙稿「エラスムスにおける「寛恕」と限界——時間的猶予における改善可能性——」『法学政治学論究』第100号, 2014年, 59-90頁, 特に63-74頁参照)。

61) *Tyrannicida*, ASD I-1, pp. 540, 544/CWE 29, pp. 109, 115.

62) 当該箇所原文は、*Atque vtinam tam feliciter oppressisset Antonium armis, quam fortiter lingua prouocauit* (*Lingua*, ASD IV-1A, pp. 78-9/CWE 29, p. 311) であり、絶対平和主義者という通俗のエラスムス像 (沓掛良彦『エラスムス——人文主義の王者——』

もかかわらず、『リングア』では暴君に対する「キリスト者」による力での排除という方法は示されていない。注目すべきは、為政者を排除する試みが、圧政それ自体よりも悪しき事態たる無秩序や暴動を招来する可能性が指摘されていることである<sup>63)</sup>。こうした指摘の背景には、当該作品の前年から激化したドイツ農民戦争における民衆の暴徒化という状況が考えられる。エラスムスは、絶対権力による一人支配と、一般人による暴動の双方の危険性を指摘し、無秩序と圧政が相互可逆的な表裏一体の関係にあることを把握している。それゆえ、王、聖職者、公会議、議会、都市、人々の合意など諸要素の均衡によって圧政にも反乱にも向かわないようにすべきだと彼は考えるのである<sup>64)</sup>。

## (2) 言語と統治における精神の規律

エラスムスは諸事物からは効用も害悪も生まれうることを把握し、制御と誤用の帰結を考慮して、人間自身が本性や能力を把握する規律を重視する。毒にも薬にもなりうる舌をパンドラの箱や諸刃の剣として捉えるエラスムスは<sup>65)</sup>、舌の制御を精神の制御と同様に考える<sup>66)</sup>。注目すべきは、彼が人間を突き動かす希望と恐怖という心理的側面に着目していることである。とりわけ、エラスムスは人々が未来の苦痛の予報において苦しむことを指摘し、占い師や占星術師などが政治的混乱をもたらすことに批判的である<sup>67)</sup>。それは占い師や占星術師が、未来を予言することによって希望や恐怖を与えることで、人間心理に訴えて人を動かす政治性を発揮するからである。

このようにエラスムスは、希望や恐怖に左右されずにそうした情念を理性によって制御することが重要だと考えていたが、彼の思想において精神の規律は、舌の規律のみならず、為政者による統治の規律をもたらすことにつながるものである。というのも、彼は統治論においても理性による情念の制御というモデル<sup>68)</sup>を用いているからである。

岩波現代全書、2014年、52、162頁）への反証を示している。

63) 無秩序より圧政の方が「まし」というエラスムスの見方については、Mansfield, *Erasmus in the Twentieth Century*, pp. 35, 201 参照。

64) *Lingua*, ASD IV-1A, p. 103/CWE 29, p. 335.

65) *Lingua*, ASD IV-1A, pp. 26, 36/CWE 29, pp. 262-3, 271.

66) *Lingua*, ASD IV-1A, pp. 155-6/CWE 29, p. 388.

67) *Lingua*, ASD IV-1A, pp. 97-8/CWE 29, p. 330.

68) *Institutio principis christiani*, ASD IV-1, p. 164/CWE 27, p. 233. 邦訳、301-2頁。

では、なぜエラスムスは精神、舌、統治に共通する理性による情念の規律をここまで重視するのだろうか。それは習慣が本性の一部になってしまうからである。エラスムスは、とりわけ悪しき習慣によって規律が破られてしまうことを懸念する<sup>69)</sup>。こうした関心は彼の教育学的、政治学的関心に由来するものである。というのも、エラスムスは、舌の規律と同様に、訓練によって従順さへと自然本性を向け換えることで、よき市民を涵養することを考えるからである<sup>70)</sup>。

それでは、どうすれば情念を制御しうるのか。最もよく情念を制御しうる方法とは、「汝自身を知れ」ということであり<sup>71)</sup>、これは最初期の『エンキリディオ』(*Enchiridion militis Christiani*, 執筆 1501 年, 出版 1504 年)において「知恵の要点」(*caput sapientiae*)とされたことであった<sup>72)</sup>。エラスムスは、哲学が精神の病の治療に寄与することを示唆し<sup>73)</sup>、哲学に基づいて制約と慣れで情念を克服する精神の陶冶こそ「言語／舌」や統治の制御を導くものであり、制御する主体のみならず、統治者の場合には被治者たる市民の命運をも左右するものだと捉えていた。

結局、エラスムスにおける言語論と統治論は、配慮や制御の場合と誤用の場合で、有益になるか破滅的になるか異なる帰結を招くという二面性<sup>74)</sup>を併せ持ち、理性による情念の制御という精神的規律が重要になるという意味において、内的連関を有するものである。もっとも、彼は「悪しき言葉は心を変えるだろう」(*Verbum malum immutabit cor*)<sup>75)</sup>という「シラ書」の言葉を引く一方、「弁論は病める精神に対する医者である」(*Aegroto animo medicus est oratio*)と述べている<sup>76)</sup>。とすれば、エラスムスは言葉そのものが人間精神に作用することも認識しており、いわば、言語と精神の相互作用のなかで、精神的規律のみならず言語の規律をも決定

69) *Lingua*, ASD IV-1A, pp. 94/CWE 29, p. 326.

70) *Lingua*, ASD IV-1A, p. 28/CWE 29, p. 264. 市民教育に国運がかかっていることについては、*Institutio principis christiani*, ASD IV-1, p. 188/CWE 27, p. 259. 邦訳、336 頁を参照。自然本性よりも教育や訓練をエラスムスが重視することについては、*Lingua*, ASD IV-1A, p. 160/CWE 29, p. 392 参照。

71) *Lingua*, ASD IV-1A, p. 156/CWE 29, p. 388 参照。

72) *Enchiridion*, LB V, 12C/CWE 66, p. 40. 邦訳、34 頁。

73) *De copia*, LB I, 45B-C/CWE 24, p. 431.

74) *Lingua*, ASD IV-1A, p. 28/CWE 29, p. 265; 菊池理夫『ユートピアの政治学——レトリック・トピカ・魔術——』新曜社、1987 年、58 頁。

75) 「シラ書」37 章 21 節。

76) *Lingua*, ASD IV-1A, p. 133/CWE 29, p. 365.

的に重要な問題と考えていたのである<sup>77)</sup>。

## 5. おわりに

エラスムスは『キケロ主義者』において、中世におけるキリスト教の語彙や内容を閉却してキケロの語彙や文体に拘泥して形式的模倣に走る同時代人を「キケロ主義者」として戯画化した<sup>78)</sup>。しかし、こうしたエラスムスによって批判的に捉えられる「キケロ主義」とネーダーマンによって定式化された「中世キケロ主義」という理論的枠組は異なるものであり、エラスムスは、1510年代半ばの戦争平和論において言語と理性の双方を重視する「中世キケロ主義」の立場を一方で示していた。他方で、彼は『リングア』において言語の否定的側面を見逃していたわけではなかった。

こうしたエラスムスの言語論を通して浮かび上がった言語の負の側面に着目してソールズベリーのヨハネスの思想を逆照射すれば、ネーダーマンによる理論的枠組だけでは捉えきれない側面が見出される。すなわち、ヨハネスにとって、人間の舌は知恵を伴うときに初めて有益になるのであって、「節度の手綱」(moderationum uinculum)による制御がなければ破滅をもたらすものである<sup>79)</sup>。そして、彼は知恵や節度を伴わない人間の言葉が、本人のみならず若者の才能を駄目にして、魂を惑わして舌に毒を塗る有害なものだと示唆している<sup>80)</sup>。ヨハネスにとって、虚偽をもたらす空虚で誤った幻想が生じる原因は理性の不完全性に求められるものであり<sup>81)</sup>、不可謬の神的理性と可謬的な人間理性を区別する点でも、ソールズベリーのヨハネスはエラスムスと共通点を有していた。

しかしながら、エラスムスが「言語／舌」のデメリットに着目したのは、新旧両派からの挾撃に晒されていた同時代の論争状況にあって、言葉を規律することで同時代の精神的な病を治療しようと意図したからであった。

77) ケリー・ソワーズによれば、エラスムスによる言語の改革と人間の改革には繋がりがあった (J. Kelley Sowards, 'Erasmus and the Apologetic Textbook: A Study of the *Duplici Copia verborum ac rerum*,' in *Studies in Philology* 55 (1958), pp. 122-35, esp. 126-8, 134)。

78) エラスムスは『キケロ主義者』において修辭学に基づいて人々を名誉ある行いへと説得することを自らの課題としていた (*Ciceronianus*, ASD I-2, pp. 647-51, 703-4/CWE 28, pp. 396-402, 440-1)。

79) *Metalogicon*, II. 8, p. 68. 邦訳, 668頁。

80) *Metalogicon*, III. 10, p. 138. 邦訳, 758-9頁。

81) *Metalogicon*, IV. 33, p. 170. 邦訳, 796頁。

そうした精神的な病を治療する際に悪の程度を知ることが重視されており<sup>82)</sup>、彼は本性や能力を把握し、善悪の区別を学ぶことで適切な利用が可能になると考えていた。エラスムスは、物事が効用と害悪の二面性を持つことを把握しており<sup>83)</sup>、理性による情念の制御という精神の規律が、舌の規律のみならず為政者の統治における規律においても重要だと捉えていた。

彼は『リングア』において、人間自身の過誤とそうではないものを区別し、物事とりわけ教育の結果に対する人間自身の責任を重視する<sup>84)</sup>。こうした立場は聖職者の私生児という彼自身の実存的問題が関係していることを示唆しており<sup>85)</sup>、エラスムスは、出自自体は自分で制御しえないが、よき行為とよき資質についての際立ちによって運命の汚点 (fortunae macula) を拭い去ることはできると考える<sup>86)</sup>。それゆえ、エラスムスは、精神の規律を前提とした人間の意志に基づく努力こそが、その帰結としての善悪や運命を左右することになると捉えて以下のように述べる。「たとえ星や諸元素から来る悪は、完全に我々から遠ざけることはできなくても、それにもかかわらず人間の配慮 (humana cura) は、たしかにそれを和らげる」<sup>87)</sup>。

82) こうした医学と統治の関係については、拙稿「エラスムス政治思想における「医師」」『法學政治学論究』第104号、2015年、1-32頁参照。

83) 前注45参照。

84) *Lingua*, ASD IV-1A, p. 77/CWE 29, p. 310. 教育の結果を星々や天空に帰責しえないことに関しては、*Antibarbari*, ASD I-1, p. 54/CWE 23, p. 31も参照。

85) エラスムスは、自身が家族の醜聞を訂正できるわけではないことを仄めかしている (*Lingua*, ASD IV-1A, p. 106/CWE 29, p. 339; Phillips, p. 123 参照)。彼が自身の非嫡出への深い恥からナルシズムを生じさせたことについては、Nelson H. Minnich and W. W. Meissner 'The Character of Erasmus,' in *American Historical Review*, Vol. 83, No. 3 (1978), pp. 598-624, esp. 599-602; Mansfield, *Erasmus in the Twentieth Century*, p. 193 参照。

86) *Lingua*, ASD IV-1A, p. 168/CWE 29, p. 401. 当該箇所直前で、恥ずべき家族や貧しい家族からの出生を恥の源泉とみなすスキタイ人の話が挙げられていることからすれば、「運命の汚点」とはこうした家族関係での不名誉を指すものと考えられる。ただし、エラスムスは、1518年5月31日トマス・モア宛書簡において「しかし私たちは宿命によって動かされており、宿命には従わねばなりません」(Sed fatis agimur, fatis cedendum est) と述べており、彼自身に宿命に対する従属的態度がないわけではない (Ep. 848, Allen III, p. 341/CWE 6, p. 41. 邦訳、沓掛良彦・高田康也訳『エラスムス=トマス・モア往復書簡』岩波文庫、2015年、166頁。沓掛訳を参照したが、訳語の一部を変更)。

87) *Lingua*, ASD IV-1A, p. 28/CWE 29, p. 264. キケロは *De divinatione*, 289-100 において、星によって予言される悪を避けるための人間行為の力の問題をあげているが、それはエラスムスの『自由意志論』(1524)にとって中心的問題であった。C. Trinkhaus, 'The Problem of Free Will in the Renaissance and Reformation,' in *Journal of the History of Ideas* 10 (1949), pp. 51-62 を参照。