

〈提 題〉

12 世紀の枢要徳論 ——異教徒の徳という視点から——

松 根 伸 治

1 提題の意図と概要

トマス・アクィナスやボナヴェントゥラの倫理思想の特徴を考えると、アリストテレスをどのように読解し活用しているかが重要な手がかりになりえる。これに対して、12 世紀の徳の理論にはラテン教父の伝統が色濃く、アリストテレス倫理学の本格的受容はまだ見られない。たとえば、ロンバルドゥスの『命題集』が徳の定義と枢要徳を論じる場面で最も尊重している権威はアウグスティヌスであり¹⁾、この点で、賛同するにせよ反発するにせよアリストテレスへの強い関心を共有する 13 世紀以降のスコラ学文献とは明らかに異なる。

本提題が目指す「異教徒の徳」という論点は、キリスト教文化圏が外部の世界や過去の歴史とどう向き合うかをめぐる実践的課題であるだけでなく、徳の位置づけと分類に関わる理論上の問いでもある²⁾。神に由来する徳、恵み、あるいは功德といったキリスト教独自の概念のネットワークに対して、もともと異教の思想系譜に属する枢要徳をどのように接合して有効な説明を組み立てることができるか。教父以来のこの問いは、12 世紀の思想家たちが古典の読み直しをもとに自分たちの生を吟味しようとしたとき、不可避の課題としてあらためて浮上してきた。

1) Petrus Lombardus, *Sententiae*, II, d.27, c.1; III, d.33.

2) 異教徒の徳に関する思想史については以下を参照。J. Marenbon, *Pagans and philosophers: The problem of paganism from Augustine to Leibniz*, Princeton UP, 2015; M. Colish, "The virtuous pagan: Dante and the Christian tradition," in W. Caferro and D. G. Fisher (eds.), *The unbounded community: Papers in Christian ecumenism in honor of Jaroslav Pelikan*, New York: Garland, 1996, 43–91; I. P. Bejczy, "The problem of natural virtue," in I. P. Bejczy and R. G. Newhauser (eds.), *Virtue and ethics in the twelfth century*, Brill, 2005, 133–54.

この点でとくに重要と思われるアベラールとソールズベリーのヨハネスについて検討することを通じて、12世紀の枢要徳論の一側面を示すことをめざしたい。あらかじめ彼らの文章に共通して見出される緊張関係を単純化して示しておこう。——(A)二人とも古代異教の哲学者や為政者の高潔な生を称揚すると同時に、彼らの文化が残した徳理論をすぐれたものと評価している。この傾向は、徳はキリスト教徒の占有物ではないはずだという考え方につながる。(B)他方で、二人の徳の議論にはアウグスティヌスの伝統(と仮に呼んでおく)の継承と言える特徴も見出される。その内実のひとつは、多様な徳をなんらかの意味で愛徳に還元する発想であり、もうひとつは、徳が人にそなわる由来や原因を考える際に神による恵みを強調することである。この伝統は、異教徒の徳は偽物の徳にすぎないと見なす立場と親近性をもつ。

2 アベラール：徳をめぐる哲学者とキリスト教徒の対話

アベラール(1079-1142)の『対話』は、第1部が哲学者とユダヤ教徒の対話、第2部が哲学者とキリスト教徒の対話という構成をもつ著作である。マレンボンはこれを1127年から32年頃に書かれたものと推測している³⁾。ユダヤ教とキリスト教の直接の応酬は含まれていないので厳密な意味の宗教間対話とは呼びにくい、アベラールはこの架空の対話によって一種の異文化交流を描こうとしている。対話の話し手の一人である「哲学者」はイスラーム圏に出自をもつアラブ人として設定されている。この登場人物は、「ユダヤ教徒やキリスト教徒のように、あるいはイスラーム教徒として、特定の集団を代表するものではなく、何らかの権威に縛られたり、特定の宗教に帰属したりすることのない純粹理性を表している」⁴⁾と見ることができる。

今、第2部に限定して内容を考察する。哲学者が道徳や人生について語る内容には古代ギリシャ・ローマの人間観が反映している。また、社会全体の共通善や自然法への関心が強く、徳についての学問的伝統にも精通した人物であることがわかる。キリスト教信仰をもたない点で彼は著者アベ

3) Peter Abelard, *Collationes*, ed. J. Marenbon and G. Orlandi, Oxford UP, 2001, xxxii. 有益な序文を含む羅英対訳版。以下の論述では同書のラテン語テキストに依拠する。出典のアラビア数字は同書に付された段落(節)番号である。

4) K. リーゼンフーバー「ベトルス・アベラルドゥスにおける理性と信仰」、村井則夫訳、上智大学中世思想研究所編『中世における信仰と知』知泉書館、2013年、160頁。

ラールの全面的な代弁者ではないが、著者がもつぱら「キリスト教徒」だけに自分を仮託しているとも言えない。なぜなら、夢で見たという対話を報告するアベラール自身は、討論の裁定者の立場とされているからである。だが実際には著作の末尾は未完のまま、最終的な裁定や結論は書かれていない。

著述形態や著作意図についても興味深い点が多いが、今は徳に関する具体的論述に目を向けよう。第2部冒頭近くでキリスト教徒が哲学者に対して次のように言う。

私の見るところでは、今や確実に私たち二人はすべての学問の目的と完成に進もうとしている。それは、あなた方がエーティカ (ethica), つまりモーラーリス (moralis) と呼び、私たちが神学と呼び習わしてきたものだ。私たちの名称が、つかもうとする対象である神に由来するのに対して、あなた方の名称はそこにいたる手段に由来する。手段とはつまり、あなた方が徳と呼ぶ善いふるまい (mores) のことである (II, 67)。

諸々の徳を通じて神にいたるという意味で倫理学の考察内容は神学と重なる、あるいは、倫理学とはすなわち神学だとするキリスト教徒の意見に哲学者も同意する。信仰と聖書の権威、それらと理性の関係をめぐる話題から、二人の対話はやがて最高善や幸福に移っていき、徳 (virtus) がキーワードとして頻出するようになる。キリスト教徒は自分の基本的立場を、「固有な意味で徳を理解するなら、それは神のもつて功徳を得るものであるから、愛徳 (caritas) だけが徳と呼ばれるべきだ」と表明する。実際、愛徳によって人は正しい人、勇敢な人、節制の人になる (II, 100)。このように、愛を諸徳の中心にすえ、様々な徳を愛の現われ方の相違とする見方は、アウグスティヌスが『カトリック教会の道徳』などで示した視点である。

これに対して哲学者のほうは、「徳とは精神の最善の習慣 (habitus) である」というポエティウス『区分論』にもとづく定義を引いたうえで、「私たちが習慣と言うのは、アリストテレスが『カテゴリー論』で区別したもののことであり、彼は性質の第一の種を「習慣」と「状態」としてとらえている」と説明している。この場合の習慣は「熱意と熟慮によって獲得されて動じにくくなった性質」のことである (II, 111)。

徳を一種の習慣とする用語法の典拠として『ニコマコス倫理学』ではなく『カテゴリー論』が参照されているのは、論理学者アベラールの特徴というよりも、むしろ 12 世紀の一般的なアリストテレス受容の実態を示している。中世における徳理論の展開を俯瞰するとき、『ニコマコス倫理学』の全体がラテン語に翻訳され、これが入念な研究と註解の対象になり始める 1250 年頃をひとつの画期と見なすことができるだろう。ロバート・グロステストによる全訳とその改訂版の流布が以後の倫理思想に決定的影響をおよぼすが、これらの翻訳以前には、アリストテレスの徳の理論は次のような形でラテン語文化圏に知られていた。第一に、影響力は小さいものの、*Ethica vetus* と *Ethica nova* と呼ばれる部分的翻訳が存在していた。第二に、ボエティウスによるオルガノンの翻訳には徳に関する用語と説明が点在し、断片的だがそれらを知ることができた。第三に、キケロらのラテン語著作を通じてアリストテレスの徳理論を間接的に学ぶ経路があった⁵⁾。

『対話』の本文にもどらう。前述のように徳を定義したあとで哲学者は徳の分類と特徴について論じる。多様な典拠が参照されているが、目立つのはキケロの『発想について』(*De inventione*)である。四つの徳を呼ぶ用語はキケロにならって *prudentia*, *iustitia*, *fortitudo*, *temperantia* で安定している。これらのうち、善悪を見きわめる識別力 (*discretio*) である思慮は諸徳の前提として必要だが、それ自体はあくまでも行為に関わる知であって徳ではないとされる (II, 115; 117)⁶⁾。また、人間社会にとって中心的な徳は正義であり、勇気と節制の果たす役割は補助的である (II, 120)。

哲学者がここで語る徳は、一定の行動を積み重ねることで人が身につける善行の源であり、のちのスコラ学用語で言えば「獲得される徳」にほかならない。さらに、13 世紀以後との関係で注目されるのは、哲学者が「徳の部分」という話題に関心をもっている点である。たとえば、勇気は

5) この点に関して、C. J. Nederman, "Aristotelian ethics before the *Nicomachean Ethics*: Alternate sources of Aristotle's concept of virtue in the twelfth century," *Parergon* 7 (1989), 55-75 を参照。この論文を含む関連研究が次の論集に再録されている。Nederman, *Medieval Aristotelianism and its limits: Classical traditions in moral and political philosophy, 12th-15th centuries* (Variorum Collected Studies Series), Aldershot: Ashgate, 1997.

6) 桑原報告で指摘のあった思慮 (賢慮) と倫理徳の分離について。思慮を厳密な意味の徳から除外するアベラールの考えは、たしかに意志の重視につながる面があり、これは意図や同意に注目する彼の行為論とも符合する。ただし、13 世紀後半以降の「主意主義」では、理性と意志の関係が主要な論点であり、アリストテレス著作群の入念な吟味を経たうえで、認識による決定論に対抗して意志の優位や自由を強調することに主眼がおかれた。これらの点でアベラールの意志論とは力点がいくらか異なると思われる。

高邁と忍耐という二つの部分からなると述べ (II, 136), 同様に他の徳の下位区分にも言及している。主要な徳つまり枢要徳とその副次的部分の関係は、トマスたちが入念な体系化をめざすことになる論点である。

ところで、以上のような徳の理論が披露されているあいだ (叙述としてかなり長い分量にあたる), キリスト教徒は短い議論のうながしと合いの手を二度入れるだけで、とくに反論もせず哲学者の科白を聞いている。この沈黙をどう読むべきだろうか。プラトンに由来する枢要徳の枠組み, アリストテレスにもとづく習慣としての徳の位置づけ, キケロやマクロビウスに依拠する徳の下位区分について聞きながら, キリスト教徒は聖書と教父を重んじる自分たちの考えとは無縁だと感じて辟易しているのかもしれない。もしそうだとしたら, キリスト教徒に沈黙を守らせている著者も, そこに断絶を見ていることになる。

二人の登場人物の視点と発想はこのように対照的ではあるが, 結局のところ, アベラールがどちらか一方だけに肩入れしているとは言いがたい。愛徳だけが真の意味での徳だというキリスト教徒の主張を彼自身も認めるはずである。他方, ギリシャ・ローマの徳理論を重視する哲学者の立場も著者の本意と矛盾しない。というのも、『対話』よりも少し前に書かれた『キリスト教神学』⁷⁾において, アベラール自身が古代人の道徳を次のように賞賛しているからである。

律法が与えられてからキリスト到来までのあいだ, 信心深い異教徒たち (fideles gentiles) が秘跡を知らぬままでも慎ましく正しく生きたのなら, 彼らの救いについて人は絶望せずともよい。彼らの中には教説だけでなく生涯においても高名な哲学者たちがいた。さらに, どれほどの禁欲と節制と諸徳によって, 哲学者だけでなく世間の無学な人々をも自然法と高潔への愛それ自体がかつて高く持ち上げたか, 多くの人の証言を聞いて私たちは知っている (II, 23-24)。

そして, 古代の異教徒たちがあれほど精緻な徳の理論を完成できたのは, 経験を通じて自分自身のうちに徳を自覚していたからである (II, 27)。

以上のように『対話』では, 最初に整理した (A) と (B) の方向性が「哲学者」と「キリスト教徒」のそれぞれに振り分けられているが, 実際

7) Petrus Abaelardus, *Theologia christiana*, ed. E. M. Buytaert, CCCM 12, Turnhout: Brepols, 1969.

には、その両方の要素が一種の緊張関係をはらみながら著者アベラールのうちに併存している。そう考えると、この著作に最終的な裁定部分が欠けているのは、けっして未完成なのではなく、異教的古典とキリスト教思想の接続という困難な課題について、結論の明示を意図的に避けることで読者に考察をうながす叙述上の仕掛けだと理解すべきかもしれない。

3 ソールズベリーのヨハネス：古代の異教徒がもつ徳の似姿

ソールズベリーのヨハネス（1115/20頃-80）の場合も、古代人への共感と古典の尊重はきわだっている。1136年にイングランドからパリに渡ったヨハネス青年がサント＝ジュヌヴィエーヴの丘で初めて聞いた講義の教師がアベラールであった。以後十年以上ヨハネスは様々な教師のもとで学んだのちに教会行政にたざさわる。ここでは、彼の主著『メタロギコン』と『ポリクラティクス』から関連箇所を摘読して徳の議論について考察しよう。どちらも1159年の完成と考えられている⁸⁾。

『メタロギコン』⁹⁾は12世紀の自由学芸をめぐる状況を知るうえで欠かせない書物だが、私たちの当面の関心は枢要徳についての記述である。ヨハネスは論理学を思慮の活動に強い基盤を与える学問であるとし、四つの主要な徳のうちで思慮を「最初の徳」と位置づけて重視する。キケロの『義務について』(De officiis)にならって、思慮の役割が真理の洞察であるのに対して、他の三つの徳を特徴づけるのは「有用性と必要性」だと説明している。正義は真理を受け入れ、勇気はそれを守り、これら諸徳の活動を整えるのが節制である。したがって、思慮こそが「すべての徳の根」であり、この根が切り取られたら他の諸徳は干からびて枯れてしまう(Met. II, 1)。

『義務について』を範に4世紀にアンブロシウスが『教役者の義務について』を著したように¹⁰⁾、キケロを重要なよりどころにしてヨハネスは徳

8) ヨハネスの思想と生涯について以下を参照した。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、2002年；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；H. リーベシュッツ『ソールズベリーのジョン：中世人文主義の世界』柴田平三郎訳、平凡社、1994年。

9) Ioannes Saresberienensis, *Metalogicon*, ed. J. B. Hall, CCCM 98, Turnhout: Brepols, 1991. 英訳 John of Salisbury, *Metalogicon*, translation and notes by J. B. Hall; introduction by J. P. Haseldine, Turnhout: Brepols, 2013. 貴重な日本語の全訳が読める。ソールズベリーのヨハネス『メタロギコン』甚野尚志・中澤務・F. ペレス訳、上智大学中世思想研究所編『中世思想原典集成8 シャルトル学派』平凡社、2002年、581-844頁。

10) 山田庄太郎「アンブロシウスと枢要徳：キケロの影響とアンブロシウスの独自性」、

と政治を考えた。12世紀の徳理解にとって聖書とラテン教父が出発点であり中核であることは動かないが、非キリスト教の古典を積極的に取り入れて理論の整備を試みたことはこの時代の新たな特徴である。古代の学問的伝統のいわば貯水池としてのキケロはとりわけ重要であった。キケロがキリスト教の倫理思想に与え続けた影響は通常見積もられているよりも大きく、広範囲におよぶ。このシンポジウムで考えてきた枢要徳の枠組みを後世のラテン語文化圏に伝えた功績も、アリストテレスではなくキケロに帰さなければならない。

ヨハネスのもうひとつの主要著作『ポリクラティクス』¹¹⁾については、おもに政治思想史や中世史の分野で研究が蓄積されてきた。「宮廷人たちの愚行と哲学者たちの足跡について」という副題をもつこの書物は、「君主の鑑」のジャンルに分類される政治社会論である。ヨハネスは君主を墮落させるいくつかの深刻な悪徳をあげ、それらに対立する勇氣、思慮、節制、正義の四つに言及して次のように言う。

これは哲学者たちが枢要的 (cardinales) と呼ぶ四つの徳である。なぜなら、高潔さの第一の泉からいわば主要な支流が湧き出すように、それらの徳からすべての善の流れが広がると考えられているからである。もしかしたらこれらは、神の喜びの園から流れ出て、大地すべてを潤す四本の川かもしれない (Pol. IV, 12)。

四徳それぞれを呼ぶラテン語の用語はヨハネスの場合も一貫している。枢要徳をエデンの園から流れる四本の川になぞらえる説明は、アレクサンドリアのフィロンにさかのぼる伝統的な聖書釈義で、ここにも徳を考察する道具立ての継承が見出される。

異教徒の徳という観点から興味深いのは、支配者の模範としてローマ皇帝トラヤヌス (在位 98-117) が特別に称揚されていることである。安定した統治と帝国の繁栄を生み出した皇帝の徳という内面にヨハネスは注目し、その根拠として引用するのが、トラヤヌス帝と教皇グレゴリウス 1 世

『中世思想研究』62号 (2020年) 110-18頁を参照。

11) Ioannes Saresberiensis, *Policraticus*, I-IV, ed. K. S. B. Keats-Rohan, CCCM 118, Turnhout: Brepols, 1993. Corpus Christianorum で未刊の第5巻以降は, *Policraticus sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum libri VIII*, ed. C. C. J. Webb, 2 vols., Oxford: Clarendon Press, 1909を用いた。英訳 (抄訳) John of Salisbury, *Policraticus*, tr. C. J. Nederman, Cambridge UP, 1990.

(540頃-604)を結びつけるエピソードである。息子を殺されて嘆き悲しむ母親にトラヤヌス帝がほどこした往時の善行について、これを知った大グレゴリウスがいたく心を動かされたとする逸話は、いくつかのバージョンによって8世紀以来、東西のキリスト教文化圏に広く流布していた。

最も幸いなる教皇は長いあいだトラヤヌスのために涙を流し、ついに帝が地獄の罰から解放されたと啓示で知らされた。ただし、これ以上他の不信仰者のために神をわずらわせることを期待しないようにとの条件つきであった。このように、トラヤヌスの徳は聖人たちを誰よりも満足させ、彼は聖人たちの功德によって解放された唯一の人物なのだから、他の人々よりも高く評価されるのがふさわしい (*Pol. V, 8*)。

もちろん皇帝の徳はキリスト教徒の徳ではない。しかし、それに匹敵する内実をそなえていたと見なすことができる。だからこそ偉大な教皇がとりなしのために祈り、見事その哀訴が神に通じたのである。ただし、ヨハネス自身もこれはごく特殊な事例だと考えていて、基本的な徳のとらえ方はキリスト教思想の本流から逸脱することはない。実際、彼によれば、徳とは理性的被造物に刻印された「いわば神性の痕跡」であり、聖霊が魂に与える聖なる水流が「多様な恵み (*gratia*) の賜物」をはたらかせる。このとき、「生かす聖霊によって、精神は諸事物の認識に向けて照らされ、高潔さへの愛と徳の涵養へと燃え立たせられる」(*Pol. III, 1*)。ここでは、徳を神から与えられる恵みと強く結びつけて論じている。あるいは、徳をほとんど恵みと同一視している。

以上のように、冒頭で示した (A) (B) それぞれの要素がヨハネスの考えの中に見出される。最後に、これら両面の葛藤と結合がよく表われている「徳の似姿」(*imago virtutis*)に関する叙述を見ておこう。古代の異教徒たちがそなえていた徳の似姿にさえ美と栄誉の放つ一種の明るさがあると彼は言う。だが、「無知の闇で覆い隠されたもの」は全面的に美しいわけではなく、「この世に来るすべての人を照らす真の光である方の信においてでなければ誰も輝くことはできない」。したがって、やはり厳密な意味での徳は「真の神の認識と礼拝」のうちにしかありえない (*Pol. III, 9*)。像はあくまでも像であり原型とはちがうことが確言されている。キリストを知らない古代の偉人たちは本当の意味の徳を身につけていたとは言えず、本当の意味の幸福にいたることもない。しかし、「12世紀人文主義の

もっとも純粋な代表者」¹²⁾であるヨハネスはこう付け加える。

信と愛なしに徳の本体がありえないあいだは、徳の似姿が敬われるべきものであってほしい。せめて徳の似姿を誰が保持しているか私たちの目に明らかになりますように。[……] テミストクレスの慎重、フロントーの威厳、ソクラテスの節度、ファブリキウスの誠実、ヌマの清廉、スキピオの自制、オデュッセウスの忍耐、カトーの儉約、ティトゥスの敬虔に誰がなっているか。はたして賛嘆をもって彼らを畏敬しない人がいるだろうか (*Pol.* III, 9)。

古代の異教徒たちの中には確かに敬愛すべき人格の持ち主がいたこと、そして、彼らの文化が生み出した信頼できる古典が自分たちには残されていること。ヨハネスはこのことを「徳の似姿」という視点から最大限に尊重しようとしている。キリスト教徒と異教徒の徳の明瞭なちがいを前提にしながらも、彼の文章には両者の対立や断絶の指摘ではなく、むしろそれらの接合への指向を読み取ることができる。

12) E. R. クルツィウス『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、159頁。