

カンタベリーのアンセルムスと自由学芸

矢内 義 顕

はじめに

カロリング朝における自由学芸の復興の影響は、かつて「鉄と鉛の世紀」と呼ばれた 10 世紀において必ずしも衰えることなく、11 世紀へと継承されていく。本稿では、11 世紀の修道院における自由学芸について考えるために、カンタベリーのアンセルムス (1033/34-1109 年) を取り上げ、以下の点を論じる。第一にアンセルムスが自由学芸に関して触れることのできた源泉、第二に自由学芸に対する彼の基本的な姿勢、そして第三に彼の著作・思索において自由学芸がどのように用いられているのか、という三点である。

1. アンセルムスを用いることのできた自由学芸に関する源泉

1056 年、アンセルムスは、父親との確執から北イタリアの町アオスタを離れ、三年近くブルグンドとフランスを放浪した末、ノルマンディーにあるベック修道院の門を叩く。エアドメルスの『アンセルムス伝』は、ベック修道院に入ったアンセルムスについて、「彼は、ランフランクス の指導下に入り、ほどなく弟子の中でも最も親密な弟子となった。日夜、学問に没頭し、彼が望んだ書物についてランフランクスから手ほどきを受け、また請われれば熱心に他の人々を教えた」¹⁾と述べる。

(1) 三科 (文法学・修辞学・論理学)

ベックの修道院学校でアンセルムスが、自由学芸に関して、いかなる書物を読んだのかは確定できない。そこでは文法、修辞学、論理学が教えられていたが²⁾、体系的なカリキュラムもなく、何が教科書に用いられてい

1) Eadomerus, *Vita Anselmi*, l. I, c. v.

2) ベックの修道院学校に関しては、cf. 矢内義顕「11-12 世紀における二つの学

たのかも不明である。確かに、12世紀のベック修道院の蔵書目録は残っているが、そこから11世紀の蔵書を再現することは難しい。ベックは、カロリング朝ないしそれ以前から存在した大修道院とは異なり、1034年に創設されたばかりの修道院だったため、蔵書数も多くはなかった。ところが、アンセルムスは、その著作において、彼が参照した作家の名を挙げることも、著作から引用することもほとんどない。それゆえ、彼が読んだと思われる書物については、推測に基づくほかはない。その際、手がかりとなるのは、彼の師ランフランクスである。

まず三科だが、文法学と修辞学については、ランフランクスがプリスキアヌスの『文法学綱要』、キケロの『発想論』、偽キケロ『ヘレンニウスに与える修辞学書』について、注解を施したことが断片的に知られている³⁾。イタリアでは、すでに1030-40年頃にキケロと偽キケロの注解がなされており、ランフランクスもこの流れを継承していると言えよう。したがって、アンセルムスがこれらを読んでいた可能性は高い。プリスキアヌスに関しては、彼の著作『グラマティクスについて』が名詞由来語 (denominativum) は実体か質かを主題としていることから明らかである⁴⁾。プリスキアヌスは、これを実体であるとし、アリストテレス、ポエティウスは、これを質としたからである。

また、アンセルムスの書簡から、彼がベック修道院で読み、修道士たちに手ほどきをした古典古代の著作も知ることができる。イングランドにいた修道士マウリティウスに宛てた『書簡64』で、彼はマウリティウスに文法の復習を勧め、「とりわけウェルギリウス、そして、不道德な響きをもつものは除いて、私が教えなかった他の著作家を十分に読むように」⁵⁾と記す。ウェルギリウスとあるのは、おそらく『牧歌』だろう⁶⁾。「不道德な響きをもつもの」とは、オウィディウスなどを考えることもできる。「他の著作家」だが、ホラティウスの『詩論』⁷⁾、ルカヌスの叙事詩『内乱』⁸⁾、ペルシウスの『諷刺詩』などを挙げるができる。もちろん、

校——ベックとラン——」, 『中世思想研究』第51号(2009), pp.119-131.

3) M. Gibson, *Lanfranc of Bec*, Oxford, 1978, pp. 46-50; R. Hunt, 'Studies on Priscian in the Eleventh and Twelfth Centuries I' In: *Mediaeval and Renaissance Studies* I 1943, pp. 207, 224.

4) *De Grammatico*, c. I, 146, 4-6.

5) *Epistola (= Ep)* 64, 180. 13-181, 16.

6) Cf. *Ep.* 2, 101, 84 (*Ecloga*, IX, v. 25); *Ep.* 57, 171, 6 (*Ecloga*, VI, v. 22).

7) *Ep.* 57, 171, 8 (*Ars poetica*, 10-21).

これらについて、アンセルムスは、「著作家への手引き」(Accesus ad auctores) をとおして知っていた可能性も否定できない。

最後に論理学だが、彼がアリストテレスの『範疇論』と『命題論』およびボエティウスの註解を読んでいたことは、上述の『グラマトイクスについて』から明らかである。キケロの『トピカ』とボエティウスの註解を加えるべきか否かについて、研究者の意見は一致しないが⁹⁾、後述するように、ランフランクスはこれを読んでいた。同じ理由から、4世紀に由来する『十範疇論』(Categoriae Decem) も加えてよからう。

(2) 四科 (算術・幾何学・天文学・音楽)

四科については、アンセルムスがどのような著作を読んだのかは不明である。彼がボエティウスの『算術教程』を読んだ形跡はなく、彼の著作に算術・幾何学に関わる術語を調べる試みもなされたが、注目すべき結果は得られていない¹⁰⁾。またアウグスティヌスの『音楽論』、ボエティウスの『音楽教程』さらに11世紀のライヒナウ修道士ヘルマンの『音楽論』を読んだ形跡もない。

しかし、天文学は別である。アンセルムスがベック副院長だったときに、彼は上述のマウリティウス宛書簡で、「バーダの『暦について』のできるかぎり良質の写本をそちらで探し、送って下さい。当方の手元にある写本は訂正を必要とするものですから」¹¹⁾と述べている。7世紀のバーダの『暦について』は、復活祭などの移動祝日を算定し、統一的な教会暦を定めるために執筆され、彼の『教会史』、殉教者伝、聖人伝と共に、典礼に不可欠な著作である。アンセルムスが正確な写本を求めたのも、このためだろう。だが、こうした実用的な目的とは別に、彼がプラトンの『ティマイオス』のキケロ訳とカルキディウスの翻訳・註解を知っていた可能性がある。すでに1050年頃、ランフランクスがアウグスティヌスの『神の国』13巻16章の一節に関する註解で、この両者に言及しているからである¹²⁾。

8) *Ep.* 115, 251, 36-37 (*De bello civili*, I, 281).

9) Cf. L. Steiger, 'Contexte Syllogismos. Über die Kunst und Bedeutung der Topik bei Anselm.' In: *Analecta Anselmiana* I, 1969, pp. 107-143; P. Boschung, *From a Topical Point of View. Dialectic in Anselm of Canterbury's De Grammatico*, Brill, 2006.

10) G. R. Evans, 'The Use of Technical Terms of Mathematics in the Writings of St. Anselm.' In: *Studia Monastica* 9 (1976), pp. 67-75.

11) *Ep.* 42, 154, 33-36.

12) Cf. M. Gibson, 'Lanfranc's Notes on Patristic Texts.' In: *The Journal of Theological*

また、自由学芸には含まれないが、マウリティウス宛の別の書簡で、アンセルムスは、彼にヒポクラテスの『箴言』とその註解の筆写を依頼し、マウリティウスの方では、ヒポクラテスとガレノスの『初心者のための脈拍論』の筆写を進めていたことが分かる¹³⁾。アンセルムスは医学にも関心を持ち、また多少の知識をもっていたようである。この背景として、大修道院長デジデリウスの下でのモンテ・カッシーノ修道院における医学研究、またノルマンディー修道制における医学への強い関心を考えることができよう。

最後にキリスト教の著作家の著作で自由学芸に関わるものとして、アウグスティヌスの『キリスト教の教え』およびイシドルス『語源論』は挙げておいてよからう。

2. アンセルムスの自由学芸に対する基本的な姿勢

アンセルムスの自由学芸、特に論理学に対する根本的な姿勢は、当時の修道院著作家そしてランフランク스가パウロ書簡の註解で述べる慎重な姿勢を継承する。しかし、慎重であると同時に、大胆でもある。まず、ランフランクスの自由学芸に対する態度を、彼の『コリントの信徒への手紙一註解』をとおして、述べることにしよう。

(1) ランフランクス

ランフランクスの全パウロ書簡に関する註解は、カロリング期以来の伝統を継承しつつも、そこに文法、修辞学のみならず論理学を導入した点に新しさがある。むろん、このことは、使徒たちの中でパウロだけが学芸に精通していたという事実によって、正当化される¹⁴⁾。しかし、パウロ自身が、こうした自由学芸に従って語ることを拒否し、聖霊の教えに従って語っている以上¹⁵⁾、ランフランクスの自由学芸に対する態度も慎重である。

ランフランクスは、「コリントの信徒への手紙一」2章1節でパウロが「キリストの証言を述べ伝えるのに、高尚な言葉あるいは知恵によらなかった」と語る箇所に関して、この「高尚な言葉」とは論理学であり、「知恵」とは、四科、とりわけプラトン派の書物であると述べる¹⁶⁾。また同書

Studies n. s., 22 (1971), p. 439.

13) *Ep.* 43, 155, 27-156, 36; *Ep.* 60, 174, 11-175, 19.

14) *In Epistolam ad Corinthios I* (PL 150), col. 160B.

15) *Ibid.*, col. 163B.

2章6節で、パウロが自分の語る知恵は「この世の滅びゆく支配者・指導者の知恵」ではないと語る箇所について、この「支配者・指導者」とは「卓越した哲学者たち」であり、さらにキケロの『トピカ』の一節を引用して、その哲学者の筆頭がアリストテレスであると述べる¹⁷⁾。世俗の知恵について否定的に語られる箇所を、世俗の知恵を用いて註解する点に、ランフランクス の絶妙な手腕が発揮されていると言えよう。

しかし、彼は、自由学芸に対し全面的に否定的であるわけではない。同書1章20節の註解では、学芸を用いて論証する世俗の「知者」のある人々は、一なる神の礼拝について、キリスト教に反することを主張するが、多くの点で聖書と一致していると述べる¹⁸⁾。また同書1章20節の註解では、弁証論理学について、三段論法の誤用を指摘しつつも、「鋭敏な洞察力をもつ者にとって、それは、神の神秘に反することはなく、必要なときに、注意深く正しく適用されるならば、神の神秘を一層確かなものにする」と述べる¹⁹⁾。彼は、この弁証論理学の使用に対する慎重さを、ベレンガリウスとの聖餐論争と『主の体と血について』において堅持し、教父の著作に関する知識そしてアリストテレス——その名は伏せながら——の術語と論理を巧みに駆使する。

(2) アンセルムス

ランフランクス の慎重な姿勢は、アンセルムスにも継承される。それが最も明確に表明されるのが、三神論の異端説を唱えたとされるロスケリヌスを論駁する『言葉の受肉に関する書簡』である。彼は、本書の第I章において、『プロスロギオン』で表明された「理解するために信じる」²⁰⁾という彼の根本的な神学的姿勢の典拠となった「イザヤ書」7章9節に関して、彼自身の解説とも言うべきものを記す。そこにおいて彼は、「信仰の奥義」を論じる者は、それに先立って、まず信仰によって心が浄化され、神の命令・掟を「謙遜な従順をとおして」遵守することによって心が照明され、幼子のようにならねばならないと言う。それは、彼にとって、パウロの「コリントの信徒への手紙一」2章14節にあるとおり「霊に従って生きる

16) *Ibid.*, col. 161B.

17) *Ibid.*, col. 161C.

18) *Ibid.*, col. 158B-C.

19) *Ibid.*, col. 157B.

20) *Proslogion* (= *P*), c. I, 100, 18-19.

こと」, すなわち, 「聖霊」の導きに従う「霊的な人」として「霊的な事柄」を求めて生きることである。そして, 「私たちは, 聖書によって豊かに養われれば養われるほど, 従順をとおして与えられる糧から, 知性的に満足を与えるものへと, さらに深く導かれていくことは真実である。……実にこれこそ, 私の言う〈信じない者は, 理解しないだろう〉ということである。なぜなら, 信じなかったなら, 人は体験しないだろう。そして体験しなかったなら, 人は判らないだろうからである」と述べる²¹⁾。アンセルムスにとって, このことは何よりも, 世俗の生活を棄て, 修道生活に入ることであり, その中で, 聖書の語る真理の瞑想と体験をとおして, 「知性的に満足を与えるもの」「信仰の理解」を求めることを意味する²²⁾。

そこから, ロスケリヌスに代表される「現代の弁証論理学者たち」に対するアンセルムスの厳しい言葉が発せられる。彼らは「まず堅固な信仰をもって真摯な生活と知恵を身につけずには, 軽薄に神に関する複雑な諸問題と取り組むべきではない」²³⁾, 彼らは「霊的な諸問題を論じることからまったく除外されるべきなのである」²⁴⁾。ここで彼は, 弁証論理学を信仰の諸問題に適用することを, まったく否定しているわけではない。そうではなく, 弁証論理学を使用する者の生き方と適用の仕方を問題にしているのである。弁証論理学は信仰の内容を否定するために用いてはならず, むしろその理由を探求するために用いるべきなのである²⁵⁾。彼がランフランクスの姿勢を受け継いでいることは明らかである。

3. アンセルムスほどのように自由学芸を用いたか

(1) 四科について

アンセルムスが, ベーダの『暦について』を読んでいたことは上述のとおりである。だが, 彼が, 算術, 幾何学, 音楽について, まったく知識がなかったとは言えない。ベック修道院の副院長・修道院長として修道院の経営に関わる際に, 算術の知識なしに, 財産・所領の管理や生活の経費について計画を立てることは不可能である。それゆえ, 最低限の計算能力・

21) *Epistola de Incarnatione Verbi* (= *In*), c. I, 8, 7-9, 8.

22) アンセルムスの霊性に関しては, cf. 矢内義顕「カンタベリーのアンセルムスにおけるスピリチュアリティ」, 宗教史学論叢 18『スピリチュアリティの宗教史 [下巻]』鶴岡賀雄・深澤英隆編, LITHON, 2012年, pp.107-132.

23) *In*. c. I, 9, 16-19.

24) *Ibid.* c. I, 9, 20-10, 1.

25) *Ibid.* c. I, 6, 10-7, 4. Cf. *Monologion*, c. LXIV.

知識は具えていただろう。とはいえ、こと経営に関してアンセルムスが滑稽なまでに無能であったことは、彼自身の書簡とエアドメルスが明らかにするところである²⁶⁾。音楽についてはどうだろう。ベネディクトゥスの『戒律』は、夜間と日中に計八回の聖務日課を定め、「詩編を歌うためには、われわれの心がわれわれの声と一致するようにしなければならない」²⁷⁾と規定する。日々四時間以上が費やされる聖務日課をとおして、音楽はアンセルムスの魂と身体に浸透していた。彼の弟子は作曲の才能に恵まれた者もいたが²⁸⁾、彼自身にその才能があったのか否かは不明である。

(2) 三科について

彼は、修辞学に関する著作を残してはいない。だが、彼の修辞学的な才能は、アウグスティヌスの『告白』の文体から強い影響を受け、最初期に執筆され、その後も書き加えられ、晩年まで推敲が重ねられた『祈禱』(19編)と『冥想』(3編)で発揮される。それらは、罪人としての深い悲しみと苦悩の中から、個人の熱烈な感情、情緒と信仰・敬虔を、押韻、類韻、語の類似・対照など修辞的な技巧を用いた見事な文体によって表現するが、その技巧は、語られる内容と一体化し、決して突出することはない。一つの音楽を奏でていると言ってもよい。彼は、中世の靈性文学に新しい世界を切り拓いたのである。

つぎに、彼の書簡を取り上げよう。書簡は、古典の著作家たちが残した模範に従い、執筆者の文法・修辞学的な素養が遺憾なく発揮される、修道院文学の典型的なジャンルである。その内容は、修道生活への勧誘、慰め、教義・業務の相談、推薦そして友愛を交わす書簡など多種多様である。ここでは、彼の文法学と論理学に関する知識の一端を示す書簡を取り上げることにする。

最初の例は、アンセルムスと修道士アヴェスゴトゥスとの往復書簡である。アヴェスゴトゥスは、アンセルムスの名声がランフランクスやヴィムンドゥス(グイトムンドゥス)のように世に知られていないことを惜しみ、「貴兄は、詩人がくもしお前が知者であることを他の人が知らないのなら、

26) *Ep.* 89, 90; *Vita Anselmi*, l. I, c. xxviii.

27) *Benedictus, Regula*, c. XIX, 7.

28) カンタベリー修道士・聖歌隊長オズベルヌス(Osbernus)である。マームズベリーウィリアムは、彼をこの時代の最高の音楽家であったと記す(*De Gestis Regum Anglorum*, l. IV, §. 342)。

お前の知っていることは何にもならない」と言っていることを覚えておいでですか²⁹⁾と書き送る。これに対してアンセルムスは、「(その言葉は)ペルシウスがそう言っているように、(知識の)誇示を撃退するための言葉で、それを促すための言葉ではありません。(私の知っていることなど、もしそれがどのようなことかを他の人が知ったなら、何のこともない)とお答えしておきます³⁰⁾と返信する。アヴェスゴトゥスが、「詩人」とあえて名を伏せ、詩句を引用したのに対し、アンセルムスはペルシウスの名を挙げ、その言葉は詩人の意図からすると、知識の誇示を戒めるために言われたのだと応じたのである。この応酬は、両者の文学的教養の水準を物語る。さらにアンセルムスは、この書簡の最後で、ランフランクスとヴィムドゥスを薔薇の花に見立て、その色をまねることはできても、香りをまねることはできないと述べる³¹⁾。見事な謙遜表現である。

つぎは、ランフランクス宛ての『書簡 57』である。「……私は、気高い父である閣下にお送りする私の手紙で、冒頭に常に〈私の主(人)、父に〉そして〈すべてにおいて彼のものである者から〉という銘を記すことにしております。……私も度々このように閣下に手紙を書いておりますので、閣下が、私の存じております私自身には決して返信をなさらず、誰か〈主(人)そして父〉である人物に返信をなさっていることに、不平を言わざるを得ません。もし閣下が、閣下の〈しもべ〉そして〈息子〉にお書きになっているのならば、なぜ、〈対立的な否定〉によって厳密にひっくり返すのではないとしても、少なくとも〈関係的な対立〉によって、私たちの関係をひっくり返すことをなさらないのですか。どうか、今後は、私ではない誰かにではなく、私に手紙をお送り下さいますように、お願い申し上げます³²⁾。ここでアンセルムスは、ランフランクスが彼に送った書簡において、彼を「主そして父」(Dominus et pater)と呼ぶことに対して、不満を漏らしているのである。その際、アンセルムスは、「(肯定的言明に)対立的な否定」(opposita negatio)と「関係的な対立」(relativa oppositio)という術語を持ち出す。アリストテレスは『範疇論』第10章で、四通りの対立、(1)関係的な対立、(2)反対のものとの対立、(3)欠如性と所持性の対立、(4)肯定的言明と否定的言明との対立を論じ、ポエティ

29) *Ep.* 19, 126, 14-16.

30) *Ep.* 20, 127, 14-18.

31) *Ibid.*, 127, 19-21.

32) *Ep.* 57, 171, 4-172, 15.

ウスは、これらに関して長い註解を施す³³⁾。アンセルムスがここで言う対立は、(1)と(4)である。ランフランクスは、アンセルムスを「主(人)」、「父」と呼ぶが、自分は決してそのような者ではなく、「しもべ」「息子」なのだから、「関係的な対立」の規則に反している。それゆえ、「主」そして「父」という呼び方を撤回し——それは「(肯定的言明に)対立する否定」ではない——、「しもべ」「息子」と呼んでほしいと述べているのである。『範疇論』とその註解を熟知した者同士の間でのみ通じる知的な冗談である。この書簡は、ベックの修道院学校の知的な雰囲気を髣髴とさせるものである。

そして、こうした雰囲気が、上述の『グラマティクスについて』を生み出したと言えよう。本書は、アンセルムス自身が「弁証論理学への入門」と呼んだとおり³⁴⁾、彼が論理学に関して残した唯一の著作であり、ことによると修道院学校での教科書として執筆されたのかもしれない。19世紀のアンセルムス研究ではほとんど顧みられることのなかった本書が脚光を浴びることになったのは、D・P・ヘンリーが1960年代半ばから公刊した一連の研究による³⁵⁾。彼は、本書が「文法家」について論じるのではなく、11世紀および12世紀の文法学・論理学の研究において重要なテーマの一つだった、'grammaticus' という (grammatica の) 名詞由来語について、それが実体を表示するか質を表示するかを論じていることを明らかにし、論理学者アンセルムスを鮮明にした。さらに、ヘンリーは、アンセルムスの論理学的な洞察——意味論——を、19世紀ポーランドの論理学者S・レシニェフスキの存在論の体系によって記述することを試みた。これが行き過ぎであったという点で、今日の研究者の意見は一致する。むしろ、それによって、本書の価値が損なわれるわけではない。むしろ、本書は、ヘンリーの研究も踏まえつつ、アンセルムスが述べたとおり「弁証論理学への入門」ないしアリストテレス『範疇論』の入門として再読、再評価されるべき書物となったと言えるだろう³⁶⁾。

33) *In Categorias Aristotelis* (PL 64), cols. 264–283.

34) *De Veritate*, Praefatio, 174, 6.

35) D. P. Henry, *The De Grammatico of St Anselm. The Theory of Paronymy*, 1964; *The Logic of St Anselm*, 1967, Oxford; *Commentary on De Grammatico. The Historical-Dimensions of a Dialogue of St. Anselm's*, Dordrecht-Holland, 1974.

36) Cf. M. M. Adams, 'Re-reading *De Grammatico* or Anselm's introduction to Aristotle's *Categories*.' In: *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale* XI (2000), pp. 83–112.

ところで、アンセルムスが全著作の中で、アリストテレスの名を挙げるのは、本書を別にすると一箇所だけである。それは、彼の神学的な主著『神はなぜ人間となったか』である。その第Ⅱ巻 17章で、アンセルムスは、神の内には必然性あるいは不可能がないこと、さらに必然性には強制的な必然性而非強制的な必然性とがあることを指摘し、キリストの死に関する信仰と預言が真であり、しかもキリストの死が自発的であって、(強制的な)必然性によるのではないことを論証する。ここで、アンセルムスは「必然性には物事を存在させる原因である先行的な必然性と、物事が作り出すところの後続的な必然性とがある」³⁷⁾と述べ、後者は「アリストテレスが、個々のそして将来の命題を論じたところで、否定命題を排して、すべてが必然性から存在すると主張するかのように見えた、あの必然性である」³⁸⁾と述べる。彼が指示しているのは、アリストテレスの『命題論』第9章である。アンセルムスは、神学的な問題の解決に、アリストテレスを名指しで導入する。ラテン世界の神学的著作においては、初めてのことであった。彼は、12世紀の都市の学校における知的潮流の先駆者となったのである。

結 語

もし、自由学芸が「全人教育」(encyclo paideia)を理念とするのであれば、アンセルムスそして修道院著作家たちは、それを否定するだろう。彼らにとって、人間を完成へと到らしめるのは、聖霊の導きに従い、日々の祈りと聖書の瞑想・研究によって育まれる修道生活であり、自由学芸はそのために用いられる手段の一つである。むしろ、人間の真の完成は、この世でなされるのではない。それゆえ、彼は、『プロスロギオン』の最終章で「神よ、あなたを知り、あなたを愛し、あなたに喜びを見いだせるように、私は祈ります。もしこの世で完全な喜びを得ることができないのなら、完全にそうなる日まで、少なくとも日々進歩がありますように。この世において、私のうちにあなたの知識が増し、かの世で完成されますように。あなたの愛が増大し、かの世で完全になりますように、そうして、私の喜びがこの世において大きなものとなり、かの世において真に満たされますように」³⁹⁾と祈る。祈禱・瞑想と緻密な論証が一体となって、信仰の

37) *Cur Deus Homo*, I, II, c, XVII, 125, 8-9.

38) *Ibid.*, 125, 20-22.

理解を求め、かの世での人間の完成を希求するこの書物にこそ、修道院神学者アンセルムスの真価が遺憾なく発揮されていることは、言うまでもない⁴⁰⁾。

エロイーズ書翰に見る中世修辞学としての書翰作文術

永嶋 哲也

0. はじめに

「中世の自由学芸」というテーマのシンポジウムにおいて、本提題者に与えられた課題は「12世紀の自由学芸」であった。さらに言えば、アベラルー周辺を取り上げて、12世紀前半における自由学芸の受容状況を論じることであった。その課題に対して、本稿での議論を先取りして言えば、エロイーズとアベラルーの往復書翰においてどのように修辞学的伝統が使われているかということを見ても、その責を果たしたいと思う。というのも、後に論じる通り、自由学芸が当時どのように受け取られていたかということに関して、修辞学の受容というのは非常に示唆的な位置を占めると思われるからである。

実際のところ、大学の黎明期であるこの時代の自由学芸において言及されるのはもっぱら論理学であり、ときおり文法学である。修辞学やいわゆる四科が言及されることは少ない。事実、西欧中世において修辞学は、われわれの知るような修辞学の伝統、つまりアリストテレスからキケロー、クインティリアヌスへの修辞学体系という仕方では実践されていなかったとしばしば指摘される。もちろんキケロー、クインティリアヌスについてはマルティアヌス・カペラの紹介によって広く知られていたが、政治演説あるいは法廷演説に重き置かれた彼らの修辞学は、崇拝されてはいても、

39) *P. c.* XXVI, 121, 14-18.

40) 本稿に関して詳しくは、cf. 矢内義顕「カンタベリーのアンセルムスと *Artes liberales*」、『文化論集』第45号(2014), pp.1-22.