

〈連動報告〉

ポエティウスとアベラールにおけるヘレニズム倫理学

近藤 智彦

1 序

中世哲学における古代哲学の伝播をめぐっては、プラトン（主義）やアリストテレスの伝統に比べて、ヘレニズム諸学派（ストア派・エピクロス派・懐疑主義など）の影響を正確に見積もることの困難が指摘されてきた¹⁾。特にストア派の倫理学の影響は中世哲学の至る所に見出されるものの、プラトン（主義）やアリストテレスとは異なり彼らの哲学そのものに積極的関心が向けられることはほとんどなかったからである。本報告では、そうした中ではヘレニズム諸学派の倫理学に由来する要素が明確に認められ、ヘレニズム哲学の研究者から見ても特に関心を惹かれる二作品、ポエティウス『哲学の慰め』とアベラール『哲学者、ユダヤ教徒、キリスト教徒の対話（*Collationes*）』（以下『対話』）を取り上げる。

この二作品はいずれも、〈哲学〉ないし〈哲学者〉と名づけられた者が登場して対話を展開するという形式で書かれている点で特徴的である。ポエティウス『哲学の慰め』では、自らの不遇を託つ著者に対して、神々しい女性の姿をして現れた〈哲学〉が哲学的な慰めと癒しを施していく。アベラール『対話』では、著者の夢の中に現れたという設定のもと、自然法のみを認める異教徒とされる〈哲学者〉が、第一部では〈ユダヤ教徒〉、第二部では〈キリスト教徒〉との間で、最高善をめぐる対話を繰り返す。

1) S. Ebbesen, "Where were the Stoics in the late Middle Ages", *Greek-Latin Philosophical Interaction: Collected Essays of Sten Ebbesen*, vol. 1, Routledge, 2008, pp.59-77 (初出2004); J. Marenbon, *The Hellenistic Schools and Thinking about Pagan Philosophy in the Middle Ages: A Study of Second-Order Influence*, Schwabe, 2012, pp.7-11. 関連する研究は本会誌でも特集「中世哲学とストア派倫理学」52-53 (2010-2011), 特集「中世の自由学芸」56-57 (2014-2015), 特集「枢要徳の形成と発展」62-63 (2020-2021) などに多く含まれている。

両作品の〈哲学〉ないし〈哲学者〉の主張については、キケロやセネカなどの古代ラテン語著作を介してストア倫理的な要素が色濃く認められることが、ともに指摘されてきた。両作品の解釈にあたってはそのような〈哲学〉ないし〈哲学者〉の主張と著者自身の立場との関係をどのように捉えるのかが問題となるが、いずれにせよ両作品とも〈哲学〉ないし〈哲学者〉を対話者として登場させることを通して「哲学」の可能性とその限界を問い直していることは間違いない。

本報告で注目したいのは、両作品によるそうした「哲学」の問い直しにおいて、ヘレニズム倫理学に由来する要素——特にそのもっとも重要な資料となったキケロやセネカの著作の受容——が果たしている役割である。周知の通り、ヘレニズム哲学（なかでもストア派）は唯物論的・現世主義的な思想として古代哲学においてすでにプラトン主義によって乗り越えられるべき「踏み台」として使われ、そうした利用はアウグスティヌスなどプラトン主義の流れを汲むキリスト教思想家に受け継がれた。この点は以下で見るとボエティウスとアベラールの両著作にもある程度は当てはまる。だが、彼らの場合より興味深いのは、キケロやセネカのテキストが、ストア派的な立場とは異なる視点を示したり、さらには哲学的議論のあり方を考えたりするための素材としても、積極的に活用されているという点である。

キケロやセネカはギリシア由来の哲学をラテン語に移した第一波にあたる著作家であるが、ボエティウスは彼らの著作を中核とする古典ローマ的教養の伝統の最後の煌きとして、アベラールは再び彼らのテキストが熱心に読まれ始めた時期——ただしイスラム・ビザンツ両世界を通してギリシア哲学が再移入される直前——に活躍した人物として、それぞれ位置づけられる²⁾。本報告では、古代ギリシアの哲学が中世ラテン語世界に伝播した経路の一端を検討することで、主にボエティウスやアベラールらの論理的著作を取り上げる今大会のシンポジウムに対して、側面から話題を提供するという任を果たしたい。

2 ボエティウス『哲学の慰め』³⁾

キケロ『トゥスクルム荘対談集』第5巻の導入部は、ボエティウス『哲

2) S. Ebbesen, "Greek-Latin philosophical interaction", *Greek-Latin Philosophical Interaction: Collected Essays of Sten Ebbesen*, vol. 1, Routledge, 2008, pp.7-19 (初出2002)。

3) 参照に際しては韻文章にのみ m を付し、日本語訳は畠中尚志訳『ボエティウス：哲

『哲学の慰め』における擬人化された〈哲学〉像の着想のもとになったテキストの一つとされてきた⁴⁾。キケロはその中で、「人生の導き手、徳の探究者、悪徳の駆逐者である哲学よ」と擬人化した哲学に呼びかけ、「今の非常につらい災いの中でも、大嵐に翻弄されながら、自らの出発点であった同じ港に避難した」と、自身の不遇における癒しと救いを哲学に求めているが(5.5)、『哲学の慰め』1.3にも、人生の不遇を海上の嵐に喩えたり、その攻撃から適切に我々を退避してくれる「導き手」として哲学を捉えたりする表現などが見られる(1.3.11-14)。書斎から遠く離れた場所に囚われているという作中のボエティウスの言葉を信じるなら(1.4.3, 1.5.6)、こうしたキケロとの対応は記憶にもとづく表現やモチーフの利用によると考えられる。

同じ『哲学の慰め』1.3で、〈哲学〉は「ソクラテスの遺産をエピクロス派の暴民、ストア派の暴民、その他の者どもが、各々自分の派のために奪い取ろうと努力し、私が反対し抵抗するのを構わず、あたかも戦利品のように私を小突き回した」と述べ、ヘレニズム哲学の諸学派を批判している(1.3.7)。だが、ここで興味深いのは、彼らの哲学を「わがプラトン」ないし「彼の師ソクラテス」(1.3.6)の哲学の劣化版でしかないとみなしつつも、「私が手ずから織った私の着物を引きちぎった」(1.3.7)と述べているように、その真の哲学の欠片が残っていることを認めている点である。この背景にあると考えられるのも、ソクラテスとプラトンから相異なる学派が分化したという、やはりキケロ『トゥスクルム荘対談集』第5巻導入部に見られる哲学史観である。そこでの「ソクラテスが哲学を初めて天上から呼び降ろした」という一節はよく知られているが、それに続けてキケロが説いていたのは、そのソクラテスの哲学方法論がプラトンの著作によって保存されたことで「見解を異にする多種多様な哲学者を生んだ」という見方であった(5.10-11)。

『哲学の慰め』1.3では、ボエティウスと同様の不遇を経験した哲学者としてアナクサゴラス、ソクラテス、エレアのゼノンら「外国」の哲学者が挙げられた後、自国ローマの哲学者の名が挙げられている(1.3.9-10)。こ

『哲学の慰め』岩波文庫、1938を適宜改変して用いる。キケロとセネカからの引用に際しては、岡道男・片山英男・久保正彰・中務哲郎編集委員『キケロー選集』岩波書店、1999-2002、大西英文・兼利琢也編集委員『セネカ哲学全集』岩波書店、2005-2006を適宜改変して用いる。

4) J. Gruber, *Kommentar zu Boethius de consolatione philosophiae*, De Gruyter, 1978, comm. ad loc.

こにはポエティウスの翻訳事業の背後にあったはずの意識が垣間見えて興味深いのが、今注目したいのは、そこで挙げられたローマの哲学者が皆、セネカをはじめとするストア派を信奉していたことで知られる人物だという点である。ポエティウスの時代、現役で活躍しているストア派の哲学者はもはや存在していなかったようだが、彼にとって彼らストア派の哲学者は、たとえ劣化版ではあろうとも、自国ローマの哲学的伝統の貴重な先達だったのである⁵⁾。

では、それにもかかわらずストア派には欠けているとされた点は何だろうか。『哲学の慰め』5.m4では、「かつてストア派が生み出したとも臆臆たる故老の説」と、ストア派の認識論が名指しで批判されている。ストア派の唯物論的・経験主義的な認識論を批判することを通して、非物体的な精神による認識には肉体や感覚から自由な能動性があるというプラトン主義的立場を説くこの種の議論は、アウグスティヌス『神の国』8.7にも見られる「踏み台」としてのストア派の典型的な利用と言える⁶⁾。これは、実践から観想への上昇という本書を貫くプラトン主義的モチーフとも対応する。〈哲学〉が登場する場面では、彼女が身につけている着物の下端に「実践(学)(*πραξις/πρακτική*)」の頭文字Πが、上端に「観想(学)(*θεωρία/θεωρητική*)」の頭文字Θが織り込まれ、その二つの文字の間には上昇するための階段が描かれているという印象的な記述がある(1.1.4-5)。〈哲学〉の着物を引きちぎったヘレニズム期の諸学派の哲学者たち、とりわけストア派が取り損ねたとされるのは、観想——すなわち非物体的な精神による超越的根拠の認識——への上昇の契機だと考えられる。

『哲学の慰め』の行論も、このことを示している。プラトン主義的立場から超越的な善そのものを提示し、それを神と同定する第3巻後半部(3.9-12)が、明らかに本書の哲学的な頂点をなしている。その導入部では、まずポエティウスが、「富によって満足が得られず、王威によって勢力が得られず、高位によって尊敬が得られず、名誉によって高名が得られず、快楽によって喜びが得られないということ」がここまでの議論で判明したと述べるが(3.9.2)、これはストア派も共有する見解である。だが、どう

5) 『命題論』第二注解』では、ストア派の論理学に関する解説が「ラテン語話者の耳にはなじみがない」との理由で省略されている(201 Meiser; cf. Ebbesen, *op.cit.*, p.60)。本報告で扱うことはできなかったが、大会時に松崎一平氏から御指摘があったように、韻文章における古典ローマ的教養の反映をどのように理解すべきかは、本書全体の解釈にとって難しいが重要な問題である。

6) 中畑正志『魂の変容——心的基礎概念の歴史的構成』岩波書店, 2011, pp.58-62。

してそう言えるのか、その根拠が明確には分かっていないことをボエティウスが認めたため、〈哲学〉は「その本性上単一的で不可分なもの」、すなわち超越的な善そのものに関するプラトン主義的教説を展開することになる(3.9.2-4)。その教説の詳細には踏み込まないが、ストア倫理的な見解はそのまま保ちつつ、それをプラトン主義的形而上学によって上方から根拠づけたものと解釈できるだろう。

このストア派=プラトン主義的見解は、後の第4巻前半部でも確認される。〈哲学〉はプラトン『ゴルギアス』の一節(466D-E)を「賢者のみがその願望するところを成就しえ、邪悪な者はこれに反して、自分に気に入ることはなしえても、決して自分の真に願望するところを満たしえない」(4.2.45)とストア派=プラトン主義的「賢者」概念と結びつけてパラフレーズするとともに、有徳の人は善そのものすなわち幸福に欠けることはないが悪徳の人はその反対であるがゆえに「有徳の者にとって徳(*probitas*)そのものが報酬となるように、邪悪な者にとっては悪徳(*nequitia*)そのものが罰なのである」(4.3.12)と説いていく。こうした見解は、人間本性を失うことを悪徳に伴う罰とみなす点も含めて(4.3.15-25)、キケロやセネカに見出されるストア派的な議論を受け継ぐものである(キケロ『国家について』3.33 Ziegler = ラクタンティウス『神的教理』6.8.9, セネカ『倫理書簡集』87.24-25, 97.14 他)。ただし、悪人は「存在すること(*esse*)をやめる」(4.2.32-36, 4.3.14-15)とまで論じるのはプラトン主義的である。

以上のストア派=プラトン主義的な善と幸福に関する見解が、本書の核となっていることは疑いえない。だが、このストア派=プラトン主義的な見解とは別に、それと齟齬する見解が〈哲学〉の主張には併存しているとする刺激的な解釈を、John Marenbon が提示している⁷⁾。Marenbon は、ストア派=プラトン主義的見解にあたるものを *monolithic* な善悪観、すなわち運の変動に影響を受ける善を一切認めない厳格な立場として特徴づける一方で、〈哲学〉の議論には *complex/variegated* な善悪観、すなわち運の変動に影響を受ける善も認めるような別の立場も見出されるのだと論じる。その上で、〈哲学〉が説いているこの二つの見解の間の矛盾は作品内で解

7) J. Marenbon, *Boethius*, Oxford University Press, 2003, pp.96-124; "Rationality and happiness: Interpreting Boethius's *Consolation of Philosophy*", J. Yu and J. J. E. Gracia (eds.), *Rationality and Happiness: From the Ancients to the Early Medievals*, University of Rochester Press, 2003, pp.175-197; "Boethius, Abelard, and Anselm", S. Golob and J. Timmermann (eds.), *The Cambridge History of Moral Philosophy*, Cambridge University Press, 2017, pp.125-137, pp.125-129.

消されておらず、著者ポエティウスはそのことを通してむしろ哲学的議論の限界（そしてその先にある啓示にもとづく信仰の必要性）を指し示しているのだと解釈するのである。

この解釈に一定の説得力があるのは、ストア派＝プラトン主義的の見解にはキリスト教的な神と摂理に関する考え方と抵触するように思える点があるためである。すなわち、その厳格な立場によれば有徳の人は運の変動に影響を受けず現世においてすでに最高度に幸福だとされるはずだが、そうなることと死後の報酬や罰は余計なものとなり、この世界のあり方を神が摂理をもって配慮する必要もなくなるように思えるからである。実際、この微妙な問題が『哲学の慰め』4.4-4.5で触れられている。肉体の死後、魂に対する罰はあるのかとポエティウスが問いかけると、〈哲学〉はあると答えながらも詳細を論じることは避ける（4.4.22-23）。さらに〈哲学〉は「お前が心を善によって完成させるとしたら、お前は報酬を与える裁き主を全然必要としない」と説く一方で、「そのことを大衆は考えない」と不満気に述べる（4.4.28-30）。それにもかかわらず、ポエティウスがなおも世俗的な善悪観にもとづいて「この世俗的な運の中にも、種々の善いことと悪いことが存していると私は思う。というのは、どんな賢者だって、追放されて、貧乏で、辱められているよりは、財をもち、尊敬を受け、勢力をもって、その生まれた都市に住み栄えている方が望ましいから」と語ると、それに応えて〈哲学〉が本書の最後まで続く摂理をめぐる議論を展開していくことになる（4.5.2-7）。このように、たしかに Marenbon が言う complex/variegated な善悪観、すなわち世俗的な善悪観に〈哲学〉が譲歩することで、運の変動に影響を受ける善悪の配置に関しても神が配慮しているという摂理論が説かれているように見えるのである。

だが、この解釈に対しては次の二点から反対したい。第一に、齟齬するように見える善悪観の併存は、Antonio Donato が論じているように、古代における「慰め (consolatio)」の文学的伝統にも見出される哲学による魂の癒しの方法論を適用したものとして説明できる⁸⁾。〈哲学〉はポエティウスの魂の癒しを開始するにあたり、彼の魂の状態に照らすと「まだ強い薬剤を与える時ではない」から「まずしばらく穏和で適度な療法によって、その〔魂の惑乱の〕闇を薄めることに努めよう」(1.6.21)と語っている。魂の癒しには様々な療法を時と場合に応じて適用すべきだという考

8) A. Donato, *Boethius' Consolation of Philosophy as a Product of Late Antiquity*, Bloomsbury, 2013, pp.57-100.

え方は、キケロ『トゥスクルム荘対談集』3.75-79でも説かれていた。こうした考え方に従えば、世俗的な善悪観に従っているように見える議論も、ポエティウスの魂の状態に合わせた処方として理解できる。例えば Marenbon が complex/variegated な善悪観を見出す『哲学の慰め』2.3-4 では、〈哲学〉はポエティウスがいかにも世俗的な意味での善、すなわち栄光、富、家族などを得てきたかを説いているが、これはキケロが先の箇所ではエピクロス派に帰している「悪から善へと気を転じさせる」種類の治療だともみなせるだろう。ただしそこでも、〈哲学〉は「もし偶然的幸福 (felicitas) の虚名にお前が動かされているのなら、お前はいかに多くの、かついかに大きな幸福に現に満ちているかを私と一緒に数えることができる」(2.4.3)と語っており、そうした世俗的な善が真の意味での善ではないことを示唆している。

第二に、『哲学の慰め』4.5以降の摂理論でも、世俗的な善悪観をそのまま導入することは注意深く避けられている。「一切の運、すなわち幸運ないし不運 (fortuna uel iucunda uel aspera) は、善人の報酬か修練のために課せられるか、もしくは悪人の罰か矯正かのために課せられるのだから、それは明らかに正当であるか有益であるかであり、したがってそれはすべて善である」(4.7.3)と言われているように、世俗的な「幸運ないし不運」は、それを配置する神の摂理の観点からいずれも真の意味では善であるとすら説かれるのである。ここでの用語法にはセネカからの影響が色濃く、例えばセネカ『倫理書簡集』98.2-3には、「運 (fortuna)」が分配するのは善悪そのものではなく善悪の「素材 (materia)」にすぎず、魂のあり方次第で「不運 (aspera)」や「逆境 (adversa)」も受けとめられる、というように『哲学の慰め』4.7に見出される語が多く用いられている。なお、真の意味での善悪のみならず世俗的な意味での善悪——ストア派の厳密な用語法によると「優先的なもの (προηγμένον)」と「非優先的なもの (ἀποπροηγμένον)」——の分配においても神の摂理がはたらくとする考えも、ストア派に遡るものである(ゲッリウス『アッティカの夜』7.1, プルタルコス『ストア派の自己矛盾について』1050D-E 他)。

以上を踏まえれば、ポエティウスが矛盾する二つの善悪観を〈哲学〉に語らせたとは考えにくい。とはいえこのことは、Marenbon が指摘した問題そのものが、ポエティウスおよびその源泉となったストア派によって、誰もが納得しうる仕方では解消されているということは意味しない。すなわち、有徳の人が現世においてすでに最高度に幸福なのだと思えば、神の摂

理や死後の賞罰は不要に思われてしまうという問題である。この問題に関してはボエティウスにもストア派にも独自の見解があったと思われるが、ここでその詳細を論じることはできない（真の徳と知へと人間が至る可能性を人間の自由意志と神の摂理との狭間で確保するという彼らが取り組んだ難問が、まさにこの点に関わるという見通しだけ示しておく）。今は数百年後に目を転じ、まさにこの問題を取り上げ、別の方向に議論を展開したアベラール『対話』を見ることにしよう。

3 アベラール『対話』⁹⁾

ボエティウス『哲学の慰め』において〈哲学〉が先に見たようにセネカ的な摂理論を説く中に、「実際また徳も、自らの力 (vires) を頼りとすることで逆境に打ち負かされない (non superetur adversis) がゆえにこそ徳 (virtus) と呼ばれるのである」(4.7.19) と語る箇所があるが、この言葉をアベラール『対話』に登場する〈哲学者〉が自身の主張の権威として引いている (113)。アベラールは本書中の〈哲学者〉に明らかにストア派的な立場を帰しているが、そのことにボエティウスの著作も少なからず影響を与えたことは確かだろう。〈哲学者〉はイシュマエルの子孫と言われてることから (39)、異論もあるものの、イスラム圏の哲学者としてイメージされていると解釈されている。とはいえ、〈哲学者〉の議論そのものにはイスラム圏哲学の影響は見出されず、おそらくはイスラム圏におけるギリシア由来の哲学の興隆を伝え聞いていたアベラールが、その内容を自身が知りえた古典に依拠して想像力たくましく——司会の小村優太氏の言葉を借りると「DIY」的に——再構成したものだろう¹⁰⁾。アベラールはボエティウスとは異なり明示的に古典を引用するが、〈哲学者〉の主張を構成するために参照されている文献（特にアウグスティヌスやボエティウスなどのキリスト教思想家以外による古代の文献）は、現代のわれわれから見るとかなり限定されている。もっとも重要な典拠であるキケロですら、「最高善と最大悪について、すなわち人間を真に幸福ないし不幸にするものについて」(2) という本書の主題から真っ先に思い浮かぶ『善と悪の究極について』を、アベラールが読んだ形跡はない。本書で引用されるのは、『ストア派のパラドクス』と『義務について』、そして弁論術の教科書として

9) テキストと節の番号は J. Marenbon and G. Orlandi (eds.), *Peter Abelard: Collationes*, Oxford University Press, 2003 に従う。

10) Cf. Marenbon and Orlandi, *op.cit.*, pp.xli–xlv, l–liv を参照。

広く読まれていた『発想論』に限られている。セネカはちょうどこの頃から再び人気を博すようになったことが知られているが、本書で引かれているのは当時（『恩恵について』とともに）流通していた『倫理書簡集』と『寛恕について』のみである。

結果として〈哲学者〉の主張は先述のようにストア派に近接したものとなっているが、なぜアベラールは〈哲学者〉に当時もっとも権威ある哲学だったはずのプラトン主義の立場を帰さなかったのだろうか。Marenbonはその理由を、アベラールが古代のプラトン主義者を啓示によって三位一体などのキリスト教の真理の一部に到達していたとみなしていたという点に見出している¹¹⁾。このようなプラトン主義は、「自然法で満足している異教徒」(1)であり「人々の意見ではなく理(ratio)の導きに従う」(2)という本書の〈哲学者〉像には不都合だったのである。本書の〈哲学者〉のストア派的な立場は、キリスト教の教えとはあえて異なるものとして設定されているという点では、上述の「踏み台」としての役割を担わされていると言える。だが、本書の〈哲学者〉の特徴は、当初のキリスト教的ではない立場を堅持することなく、〈キリスト教徒〉の説得に応じて立場を柔軟に修正していく点にある。アベラールの意図は、哲学が理のみに従いつつどこまでキリスト教の真理に迫れるかを探ることにあったと思われる。

注目すべきは、立場を柔軟に修正していく哲学のあり方そのものに、キケロからの影響が見出される点である。〈哲学者〉が〈ユダヤ教徒〉との対話を終え〈キリスト教徒〉との対話に移る第二部の冒頭では、キケロ『発想論』2.145を参照しつつ、法が相対立する場合の対処として「後になって制定された方の法が効力が強い」と考えるよりも「もっとも重要な問題を扱っていると思われる法を残すべき」と考える方が「より説得的／もっともらしい(probabilis)」という結論が導かれることにより、新しい法——すなわちキリスト教——の優位をただちに認めることなくその哲学的吟味へと進むことになる(62-64)。「説得的／もっともらしい(probabile)」という語はキケロのアカデメイア派的な立場を示す特徴的な語であり、『トゥスクルム荘対談集』でもキケロは自身が「いかなる権威(auctoritas)にも依らず」「あらゆる説に対して開かれ」(5.83),「私の心を説得性／もっともらしさ(probabilitas)で打ったものを語る」(5.33)ことを誇って

11) Marenbon, *op.cit.*, 2012, pp.15-16; cf. *Theologia Christiana*, II.15-16 (E. M. Buytaert (ed.), *Petri Abaelardi opera theologica II*, CCCM 12, Brepols, 1969, pp.139-140).

いた¹²⁾。アベラールが〈哲学者〉の口から、「あらゆる哲学的議論において、権威にはもっとも低い価値しかないか、いかなる価値もないと考えられている」(74) とか「私が多くの学説や意見を導入することを、どうか悪く思わないでくれ。そうするのは、あらゆる説から理によって真理を引き出すことができるからだ」(106) と語らせた際には、こうしたキケロ流の哲学方法論が念頭にあったと考えられる。

また、最高善をめぐる〈キリスト教徒〉と対話する中で〈哲学者〉が立場を修正していく重要な局面にも、ヘレニズム倫理学の受容が深く関わっている。先立つ第一部での対話相手である〈ユダヤ教徒〉は、神に従うことの報いとして約束されているのは現世における「地上的栄華 (terrena prosperitas)」だとみなしている人物として蔑視的に描かれていた (23-24, 53)。〈哲学者〉はそうした物質的繁栄が「真なる永遠の幸福」ではないことは明らかだと考え、真の最高善の探究は第二部に持ち越される。第二部前半での〈キリスト教徒〉との対話を経て、両者は次の共同見解に到達する。「最高善とは、神自身、あるいは神の至福の究極の平安 (tranquillitas) である。……他方、人間の最高善とは、各人がこの生の後に報いに応じて受けとる永遠の平静ないしよろこび (quies siue letitia) である」(141)。第二部後半も議論は続くが、この見解の大枠は否定されていない。

この見解に関して注目すべき点は、最高善を「平安」および「平静ないしよろこび」として同定していることである。さらにこの考え方は、〈哲学者〉によって、セネカ『倫理書簡集』を介してエピクロスの説と明示的に結びつけられている¹³⁾。〈哲学者〉は、(おそらく偽作『セネカとパウロの往復書簡集』にもとづいて) キリスト教徒もセネカが「きわめて節制を保った生」を送った人物であることを証言していると語った上で、そのセネカがエピクロスを「あたかも自分の師のように」参照しているのであるから、エピクロスが恥ずべき快樂主義者だったとは考えられないと説く (81)。そして、エピクロスが快樂と呼んだものは決して肉体的なものではなく、

12) 『トゥスクルム荘対談集』からの引用はアベラールの現存著作には確認できないが、弟子のソールズベリのジョンには見出される (『ポリクラティクス』VII.7)。

13) Marenbon, *op.cit.*, 2012, pp.13-14 によると、アベラールはエピクロス派を再評価した中世最初の著作家である。エピクロスへの言及はセネカ『倫理書簡集』第1-3巻(第1-29書簡)に多いが、写本伝承上の事情によりアベラールが入手できたのはおそらく(現存する全124書簡中)第88書簡までだったという歴史の偶然も関係しているかもしれない (L. D. Reynolds, *The Medieval Tradition of Seneca's Letters*, Oxford University Press, 1965, pp.104-124)。

むしろ「外的な肉体の苦痛によっても内的な罪の意識によっても乱されることなく、悪徳によって邪魔されることもなく、その最善の意志が完全に遂行されるような、それほどの魂の平安がある」状態のことだったに違いない、と推測するに至るのである(87)。アベラールの念頭にあったのは、セネカが「苦痛のない肉体、惑乱のない魂」こそ最高善だとするエピクロスの教えを紹介した上で、「この平安に何を加えることができようか」と述べている箇所などだろう(『倫理書簡集』66.45)¹⁴⁾。

セネカによるエピクロスの利用は、学派を問わず心の平安を希求するようになったヘレニズム・ローマ哲学の折衷主義的傾向の表れとみなされてきた。神崎繁もこうした伝統的解釈に沿う形で、アリストテレスにおいては幸福が「活動」= activity に存すると考えられていたのに対し、エピクロス派・ストア派・懷疑派によって「心の状態」= tranquillity へと変貌したと論じている¹⁵⁾。神崎はこの転換を、プラトン『ゴルギアス』470E9-11の「不正で邪な人間は不幸(ἀθλιος)だ」という一節をケクロが『トゥスクルム荘対談集』5.15でパラフレーズした際、「当事者の置かれている客観的な悲惨な状態を意味する」ἀθλιος というギリシア語を「そうした状態に対する心的な態度を記述する」*miser* というラテン語で訳した点に見出している¹⁶⁾。だが、神崎も半ば認めているように、*miser* という訳語のみにもとづいてその転換を裏づけるのは難しい。ボエティウス『哲学の慰め』でも、『ゴルギアス』の一節を踏まえて〈哲学〉が同様の教えを説いているが、「悪を意欲したことが不幸(*miserum*)だとすれば、それを為しえたことはいっそう不幸(*miserius*)だ」(4.4.4)というそこでの一節は「客観的な悲惨な状態」のことを述べているとしか理解できないだろう。セネカについても、近年の研究は彼がストア派本来の立場を保っていたことを再確認している¹⁷⁾。例えば『幸福な生について』では、セネカは心の平安を重視しつつも、それは「最高善に付随するもの」であって最高善そのもの

14) Marenbon and Orlandi, *op. cit.*, pp.1xix-lxxi; comm. *ad loc.*

15) 神崎繁「『思考』を翻訳することは可能か?—訳語としての「幸福」をめぐって」『人生のレシピ: 哲学の扉の向こう』岩波書店, 2020, pp.124-158 (初出2015)。幸福を活動・行為に存すると考えるのがストア派本来の立場であることは、拙論「ストア派は内面的な幸福を説いたか?」『哲学の探求』(哲学若手研究者フォーラム)42(2015), pp.2-23; “Stoic happiness as self-activity”, in A. Altobrando, T. Niikawa and R. Stone (eds.), *The Realizations of the Self*, Palgrave Macmillan, 2018, pp.167-183 で論じた。

16) 神崎前掲書 pp.130-132。

17) 拙論「ローマに入った哲学」伊藤邦武・山内志朗・中島隆博・納富信留編『世界哲学史2—古代Ⅱ 世界哲学の成立と展開』筑摩書房, 2020, pp.56-59 を参照。

ではないと注意深く論じていたのである (15.2)。とはいえ、キケロやセネカに神崎のような見方を誘う記述が見出されることも確かであり、実際アペラールは、まさに彼らのテキストを利用することで、神崎がヘレニズム哲学に見た幸福概念の転換を後押ししたと言えよう。

この幸福概念の転換は、先にボエティウスに見出された問題への対応と密接に関係している。〈哲学者〉が当初、人は有徳である限り苦難の内にあっても幸福だとするストア派的な立場を説いたのに対し (80-84)、〈キリスト教徒〉は哲学側 (アリストテレス、キケロ) とキリスト教側 (聖書、アウグスティヌス) の両方の権威を引きながら「学識者たちは皆、あなたの方の側もわれわれの側も等しく、困窮、虚弱、死などの逆境や苦難による苦しみを悪の内に数え入れている」(85) と述べ、こうした一般的な不運や苦難も悪と認めるように〈哲学者〉を説き伏せていく。ストア派的な立場からは墮落とみなされるに違いないこの議論の展開は解釈者を悩ませており¹⁸⁾、アペラールの最終的な立場と言えるかどうかは微妙だが、アペラールにとってストア派的な立場がいったん修正され、〈哲学者〉が次の結論に到達することが重要だったことは間違いない——「本当のことを言うと、たしかに今はじめてあなたが哲学者だと分かった。そのような明白な理に恥知らずにも反対するのは適切ではないだろう。むしろ、あなたが示した理の通りに、この生ではなくではなくあの生で人間の最高善を求めべきだろう。そしておそらくはこのことこそ、最高善は快樂であると語ったエピクロスが考えていたことだったのかもしれない」(87)。神崎は先の論文の最後で、「ギリシヤ的な幸福観」と対比される「新たなキリスト教的幸福観」を、「将来の復活の時への希望を携えて、現在の苦難を幸福と受け止めることができる点で……行為によって実現されるものとしての幸福と、心的な態度としての幸福との新たな融合の可能性を示す道」とする見方を示唆していたが¹⁹⁾、これは図らずもアペラールがヘレニズム倫理学とその翻訳を利用して——半ば自覚的な曲解を交えつつ——模索した方向性の適切な注釈になっているように思われる。

18) Marenbon and Orlandi, *op.cit.*, pp.108f. n.64; K. Guilfooy, "Stoic themes in Peter Abelard and John of Salisbury", in J. Sellars (ed.), *The Routledge Handbook of the Stoic Tradition*, Routledge, 2016, pp.85-98, p.89.

19) 神崎前掲書 p.153。