

ロレンツォ・ヴァッラの人文主義と『快樂論』

——キリスト教と異教文化の統合——

石 坂 尚 武

【要約】 イタリア・ルネサンス人文主義における代表的存在であったロレンツォ・ヴァッラの『快樂論』は、問題の書である。それは、しばしば快樂と官能を賛美する古代の「エピクロス主義」の復活と解釈されているが、本稿は、人文主義の歴史背景の認識と、その著作そのものの内容・形式の分析を通じて、むしろ逆にそれが極めて宗教的な書であること、かつまたキリスト教世界において極めて高次の人文主義的水準に達した著作であることを主張する。同時代の人文主義に対決したヴァッラの真摯な姿勢においてこそ、はじめて、キリスト教と古典文化の矛盾のない調和と統合が可能になったと見るべきなのである。一般的な認識とは逆に、我々は同書の中に、伶俐な知性と敬虔な宗教心を認めるべきであると考える。

史料 七四巻五号 一九九一年九月

はじめに

一四三〇年代に書かれたロレンツォ・ヴァッラ^① Lorenzo Valla (一四〇六—一五七)の人文主義的著作『快樂論』*De voluptate* は、ルネサンス人文主義が新しい次元に達したことを示す画期的な著作である。その新しさはいったいどのようなものであったか。しばしば誤解されるヴァッラの人文主義の本質にアプローチするために、本稿においてはまず第一章では彼の人文主義の成立する直前までのルネサンス人文主義の歴史を見て、彼が直接対決した人文主義が何であったかを明確にしたい。次に本稿の第二章において、問題の書『快樂論』の分析を通じて、彼の人文主義において誤解されがちな「エピク

ロス主義」の意味をまず明確にする。そして次にそこで彼のみがようやく到達し得た独自の人文主義的境地を明らかにしたい。

我々は、ヴァッラと言え、その反教皇的著作^③において『コンスタンティヌス寄進状』を後世の偽作と見破った文法家として知っている。そのことは、確かに彼の文法家としての卓越した能力を示すものかもしれない。しかしその文法的能力も近代的な文献批判主義も、実は彼の広大な人文主義的関心のほんの一部でしかなかったのである。彼において、より深く、より本質的な関心事の世界としての彼独自の人文主義の世界があったのである。本稿がアプローチしようとする『快樂論』こそは、その輝かしい成果のひとつであった。彼のこの人文主義的追究においてこそ、彼が独自に撰取した古典文化が、その華麗な花を、他の人文主義者とは全く異なった装いにおいて、見事に咲かせることができたのである。本稿はヴァッラがルネサンス文化史において、高次元の人文主義を確立し、名実ともに十五世紀を代表する偉大な人文主義者たる所以を確認しようとするものである。

しかし本研究は、そのようなヴァッラの歴史的意義の確認にとどまらないものを含んでいる。それは研究方法に関するものである。すなわち本稿はルネサンス時代の文献へのアプローチのあり方において、これまでのルネサンスの文献へのアプローチに対して、一つの明確な視点の提示を示している。従来のルネサンス研究の中には、文献解釈において再検討され、克服されるべきものがあると考えるのである。それは具体的には、ルネサンス時代の修辭学的著作の扱い方の問題に関するものである。ルネサンス時代の修辭学的著作に対して、これまでの西洋史家の読み方の中には、あまりにも安易なものがあったという批判が、本稿の『快樂論』の解釈を通じて明確に提示されているのである。これまでの史家(すべてではないが、多くの史家)の文献解釈は、ルネサンス時代の文献の個々の主張の中に、近代的思想——例えば、共和主義精神、近代資本主義精神、性の解放の思想——の原点とか源泉を求めることに必死であった。そのあまり、一つの文献の全体の構成と執筆の背景を視野にすえた上での解釈とか、著作の修辭学的意図を十分見すえた解釈を怠りがちであった。そ

の立場は、場合によっては、著作の本質を完全に誤解することがあったのである。文献に近代的なものを嗅ぎつけようとする、ある意味で目的論的なこの立場は、中世からの修辭学的伝統とか、人文主義者が置かれた現実の歴史的背景という根本を看過しがちな傾向を示したのである。

筆者のこれまでのルネサンス人文主義研究は、人文主義者の著作に対する従来からの、総合的視野からというよりも「近代的」視点からの目的論的な解釈に対して、一定の警告を与えるものであった。その警告のポイントとなったものは二つある。一つは著作に対する修辭学的分析というポイントであり、今一つは歴史背景というポイントである。筆者は、この二つのポイントに立って、これまでイタリア・ルネサンスの重要な人文主義者、ボッジョ・ブラッチョリーニ、コルツッチョ・サルターティ、レオン・バッティスタ・アルベルティの人文主義的著作についての従来近代的な解釈に対して批判的な見解を提示してきたのである（第二章註②⑦参照）。

では、十五世紀の人文主義者のうちで最も重要と言うべき存在のロレンツォ・ヴァッラについては、どうであろうか。彼については、近代的な文献批判主義の故にあまりに有名である。彼の代名詞とも言うべきその近代的批判主義の強いイメージが作用してか、『快楽論』そのものの解釈もきわめて近代的な傾向を帯びている。すなわちヴァッラこそは古代のエピクロス主義を復興させた人として、官能と快楽を賛美し、その結果として当然にキリスト教とキリスト教会に対する近代的批判を展開した人であると理解されているのである。その一例として次のような解釈があるが、これは通説もしくは俗説とも言うべき一般的な認識となっている。

「ヴァッラは）……人間の自然的欲求の権利を論じ、エピクロス主義を肯定して、教会の童貞を非難している。」^④

こうした傾向の解釈に対して、既に以前からP・O・クリステラーは、ルネサンス時代の文献アプローチのあり方を問いたです形で、一般的な警告を与えていた。^⑤ 本稿は、このクリステラーの文献アプローチの基本姿勢——ルネサンス人文主義の著作は修辭学的実践として心して解釈せよという姿勢——に基づいて文献にアプローチしたものである。それは、

従来の一般的なヴァッラ理解に対して、疑問を投げ、考察を展開しようとするものである。クリステラーが主張するように、ルネサンス思想の研究においては、歴史的な概念と理念を先行させて模索する以前に、まず個々の文献の客観的な分析を心がけるべきである。ヴァッラの『快樂論』に対しては、その基本線において本稿が大いに負うJ・E・シーゲルによる概括的分析を別にすれば、この視点からの分析の実践があまり行われていなかったのである。

本稿は、ヴァッラの『快樂論』を誤解の淵から救い出すために、歴史的背景を見据えた上で、修辭学的分析のアプローチを実践的に展開したものであり、一種の方法論の提起をも意図しているのである。

① ヴァッラは一四〇七年ローマに生まれ、教皇庁の文化的サークルとも関わりのある知的環境のもとに、人文主義教育を受けた。一四二九年から一四三三年までパヴィア大学で修辭学(雄弁術)教授を勤めた。『快樂論』はこの時代の著作。一四三七年からフラコンのアルフォンソ王の宮廷の秘書官をほぼ一〇年間勤める。有名な『誤って信じられた虚偽のコンスタンチヌス帝寄進状』はこの時代の著作。一四四八年ローマに戻る。教皇庁秘書官、大学教授を勤め、一四五七年死去。

② 『快樂論』*De voluptate*の初版は一四三一年に出版されたが、第二版(一四三三)と第三版(一四四一四九)は書名を *De vero et falso bono* (『真の善と偽りの善について』)に變更して出版された。その際、登場人物名も変えられているが、しかし本質的内容は何も変わっていない。本稿は一般に流通している初版の『快樂論』というタイトルを使用しているが、登場人物名については改訂版の方を使用している(Lorenzo Valla, *On Pleasure, De voluptate*, trans. A. Kent Heath, Maristella Lorch, New York, 1977) なおヴァッラ研究、人文主義の歴史・文献については以下の文献を参照。F. Gaeta, Lorenzo Valla,

Filologia e storia nell'umanesimo italiano, Napoli, 1955. Cesare Vasoli, *Umanesimo e rinascimento*, Palermo, 1976. E. Garin, *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Firenze, 1961; reprinted 1979. *La letteratura italiana, storia e testi vol. 13, Prosa del Quattrocento*, Milano and Napoli, 1952. J. E. Seigel, *Rhetoric and Philosophy in Renaissance Humanism: The Union of Eloquence and Wisdom*, *Petrarch to Valla*, Princeton, 1968. P. O. Kristeller, *Eight Philosophers of the Italian Renaissance*, Stanford, 1964. *Renaissance Humanism: Foundations, Forms, and Legacy vols. 3*, Philadelphia, 1988. 佐藤三夫『イタリヤ・ルネサンスにおける人間の尊厳』有信堂 一九八一年。

③ Lorenzo Valla, *De falso credita et ementita Constantini Declaratione*, ed. W. Schwab, Leipzig, 1928.

④ 宮崎信彦『文芸復興』至文社 昭和三十五年 一〇二頁。

⑤ P. O. クリステラー『ルネサンスの思想』渡辺守道訳 東京大学出版会 一九七七年 日本語版への序。

第一章 ルネサンス人文主義の形成とヴァッラ

第一節 人文主義的価値観とキリスト教的価値観

イタリア・ルネサンスの文化運動は、古典古代の文化の中に新たな価値を見出したことにその大きな本質の一つがある。復活したギリシア・ローマの古典は、ここにおいて至上の知性の源と考えられるようになったのである。その知性の宝庫へと松明をかざして導く、道案内人が、ほかならぬ人文主義者であった。人文主義者は、ポッジョ・ブラッチョリーニのようにヨーロッパの修道院を歩きまわるなど、多大な労力により長い間埋もれていた古典を文献学者として発掘し、さらに啓蒙家として注釈を添えて広めたのである。また古典作品をモデルにしたり、それに依拠した著作を発表した。ルネサンスの市民世界における価値観は、この古典世界の価値体系から根本的な影響を受けたり、あるいはそこに力強い正当化の根拠を見出したのである。

イタリア・ルネサンスにおいて人文主義者は、名実ともに知的指導者であった。彼らは、都市の市民から君主や画家・彫刻家に至るまで、この古典世界の紹介・解釈を通じて多大な知的啓蒙を与えたのである。とりわけ青少年の教育においては決定的に重要であった。人文主義者はその殆どが職業上教師として都市の学校や私塾において活躍し、青少年の教育を一手に握った。教育の支配者が時代の支配者であるとするれば、彼らは紛れもなく時代の支配者であった。青少年の形成の基礎において不可欠とされた人文主義教育の五分野、文法・修辭学・道德哲学・歴史・詩学は、全面的に人文主義教育者の手に委ねられた。その指導は古代の古典のテキストの講読が中心をなし、生徒はこの古典を通じて文法、修辭表現のみならず、そこにおける価値観をも学び、人間としての生き方、道德生活のあり方を教えられた。その古典は、時には営利追求に走る商人に対し批判的機能を果し、時には逆境に喘ぐ者に運命に対決する力を与えたのである。

しかし、どうしてはるか遠い昔のギリシア・ローマの時代の教えが、尊ぶべき権威として光を放ったのだろうか。この

本質を看過しては、人文主義運動の本質には決して迫れないであろう。

一つの見方であろう。古代ローマ人は紛れもなくイタリア人の祖先であり、そのことがその運動に決定的な作用を及ぼしたと理解する見方である。しかしそれは本当に決定的なことであろうか。確かに古代ローマの文化は誇るべき祖先の文化であり、親近感を与える格別の意味があり、特別の精神的作用が働いたかもしれない。かれらにとって大帝國を築いた古代ローマ人の偉大な遺産と栄光は、人文主義者によって紹介された文献を通じて深く認識すればするほど、ルネサンスのイタリア人の誇りと自信の限らない刺激の源となったことであろう。

しかし、より本質的に見て、古代ローマ世界ははるかにそれ以上の意味が秘められていたのである。人文主義者が古代ローマに着眼し、それをてこにして、人びとに多大なインパクトを与えることのできた最も本質的な意味がここにある。

すなわち、都市中心の生活様式と価値観に目覚めたルネサンス期イタリア人は、同じく都市生活を営んだ古代ローマの中に、都市的価値観という関心の共通項を見出し、その考え方・思想の豊かさに多大な知的ヒントを予感し、限らない知的好奇心と知的欲求に駆られたのである。ローマ人が教えてくれた教養としての学芸と都市的価値観——世俗的な名声・名誉・栄光の追求、そして美徳の追求——が、今や身近かなものとしてまさに蘇ったのである。^①「人文主義の父」ペトルカは、次のように人びとを刺激する言葉を述べているが、これはルネサンス都市市民に対して、目標としての世俗的価値観を鼓舞した言葉に外ならない。

「あなたは、美徳の宝を追求しなくてはならない。またきわだった栄光による名声を獲得しなくてはならない。」^②

そしてこの世俗的価値の獲得のための有効な方法として古典の学芸、文法・修辭学・雄弁術などが、同じくペトルカなどによって明確に位置づけられたのである。ルネサンス社会史研究のL・マルチネスの次の言葉は、ルネサンス期イタリア人が古代ローマ人の中に世俗的価値とその達成方法に関して偉大な指針を認めたことを適切に指摘したものである。

「人がひとたび確固たる文法的基礎を持つと、修辭学と雄弁術について厳しい研究をさらに発展させていくことになるのである。う

まく話しかつ立派に書くということは、役職を持った人、とりわけ公生活の人にとって絶対的に不可欠なことだった。この領域においてキケロとクインティリアヌスが人文主義者の指名した教師だった。こうして人文主義者は公職と雄弁に対する人々の新たな意向と完全に一致したのである。^③

しかし、ここには一つ大きな問題が横たわっていた。すなわち古代の異教の作品の研究は、健全なキリスト教信仰の妨げになりはしないかという問題である。古典世界の価値観とキリスト教的価値観とは、もともと発生の背景が全く異なっていることの当然の結果として、全く異質のものであり、しばしば相互に対立し衝突した。古典古代の思想は、当然に、その殆どがキリスト教成立以前のものであり、世界がまだ「救済者」の福音と啓示を受けていない「暗黒時代」の思想であった。そこには異教として、根本的に非キリスト教的、反キリスト教的な、許しがたい異質な部分が、当然ながら少なからず存在していた（例をあげると、多神教、三位一体・救済の否定、偶像崇拜、好色な神々の数々の情事、近親相姦、一夫多婦制など）。そのためそうした異教の人びとの著作やそれに基づく青少年の教育は、人間を墮落させる危険が強いので、許容すべきではないという警告と非難の声が、主に教会聖職者から常に厳粛に発せられたのである。^④

「異教の詩人のような墮落のもとになるものに、どうして貴重な時間をつぶしてしまうのか。」^⑤

キリスト教がなお絶対的なこの時代において、異教研究に対するこうした不信感を、人文主義者が正当な理由づけをもつて払拭しなければ、公認された古典研究への道は閉ざされかねなかったのである。人文主義者は当初からその問題性を自ら十分自覚しており、それに対する明確な回答を提示したのである。人文主義運動の先駆的存在として後の人文主義者から「人文主義の父」と仰がれたペトルカの場合、まずすべての古典研究の前提として彼自身の揺ぎのない信仰心の表明があった。これが、いわば彼の回答であった。彼はこう言っている。

「私たちが真に哲学するためには、まず第一に、キリストを愛し、あがめるべきなのです。私たちはすべてに、なによりもまずキリスト者であるように心がけたいものです。心の耳にいつもキリストの福音が鳴り響いているようなしかなかで、哲学書や詩や歴史書を

読むべきでしょう。」^⑥

同様の宗教的忠誠心は、ヴィットリーノ・ダ・フェルトレ Vittorino da Feltre (一三九九—一四四七)、グアリーノ・ダ・ウーローナ Guarino da Verona (一三七四—一四六〇) などの人文主義教育の実践者の中にも生きていた。彼らの学校の教育課程では、古典教育一辺倒に陥らずに、聖書と教父の著作の研究、教会の教義の遵守、毎日欠かさぬ礼拝への出席などが常に強調され、実践されていたのである。

さらにキリスト教徒の中には、信仰には学問や知識は不必要であると考える立場をとるものがよく認められる。その立場に対して、人文主義の父は次のように反論している。

「私は、確かに学問を持たずに敬虔で有名になった人がたくさんいることは知っている。しかし同時に文学によって神聖な道を歩むことを妨げられた人が一人もないということも知っている。」^⑦

古典は信仰の邪魔にならない。それどころか古典は、宗教と同様に、死や徳の問題にも有効な力になってくれる。——そう考えていたペトラルカは、一三六二年、友人ボッカッチォからある深刻な悩みを訴えられた時、このことを表明している。実は、ボッカッチォは、ある聖人からその臨終に際して、直接名指しされて、宗教のために古典研究を放棄せよ、と一種の遺言として忠告されたのである。これは彼には衝撃となった。ボッカッチォは古典研究を放棄すべきであるか否かについて色々思い悩み、その悩みをペトラルカに訴えていたのである。ペトラルカは次のように返事を書いて送ったのである。

「美德を持てと勧められようと、死が迫っているぞと主張されようと、我々は文学を放棄すべきではない。なぜならば、立派な精神にあっては、文学は美德への愛を駆りたててくれ、また死に対する恐れをも追い払ってくれるか、少なくとも軽減してくれるからである。我々の研究を放棄することは、知恵の欠如というよりは、自信の欠如そのものを示すものである。というのは、文学はそれを所有する、有機的に組織づけられた精神に対して援助を与えるが、決してその妨げにならないからである。文学は我々の生活を円滑

にしてくれるものであり、生活を妨げはしないのである。」^⑧

このように、古典文学の価値を評価し正当化して、異教文学とキリスト教の橋渡しをしようとしていたペトラルカの目の前に、ある意味で好都合で偉大な存在があった。それは、ペトラルカをはじめとするルネサンス人文主義者が、自己の古典の研究活動を正当化する上で終始圧倒的な力になってくれた存在であった。それは外ならぬ権威的なアウグスティヌスの存在であった。アウグスティヌスは異教徒からキリスト教に回心したのち、キリスト教会のためにペンを取り権威的な名著を残して、キリスト教会の発展に貢献した人である。その彼の著作に魅力を与え、有効な力として作用していたのが、古典古代の文化と教養、とりわけローマのキケロの修辭学であった。まさに古典古代の教養は、アウグスティヌスを通じてキリスト教発展に貢献したと理解された。ペトラルカはこう言っている。

「キケロの著作は、雄弁術に関する限り、誰にとっても有益であり、人生に関しては多くの人々に有益である。既に述べたように、このことはアウグスティヌスの場合について言える。アウグスティヌスは、教会の偉大な闘士、キリスト教信仰の偉大な擁護者になるべき人であり、彼は、戦闘に入るずっと以前から敵の持っていた武器を腰に巻いて身構えていた。そうした武器が問題になるとき、とりわけ雄弁術が関わるとき、私は詩を書いたどんな国のどんな詩人以上にキケロを賞賛する。」^⑨

このように古代末期から中世初期のキリスト教学者による古典文化の摂取という事実は、人文主義者にとって強い味方になってくれたのである。大切なのは信仰心であり彼らはそれさえあれば異教の教えを恐れずに、古代文化を大いに吸収し利用してよいと確信するに至ったのである。

第二節 キリスト教信仰への橋渡しとしての道德哲学の重要性

古典研究とキリスト教信仰の調和を目指していこうとする、これまで見てきた人文主義者の姿勢は、傾向として人文学研究の分野の中でもとりわけ道德哲学を重視することに結びついた。自分たちの研究の中心に道德的価値、具体的には学

問としての道徳哲学を据えることは、人文主義研究の一種の合法的な正当性を訴える側面があった。そこには、その研究が放つ言わば異教の悪臭に不快を覚えてその害悪を警告する神学者・聖職者に対する、ひとつの強力な抗弁としての意味があったのである。

道徳的価値に対するこの強調は人文学研究 *studia humanitatis* における道徳哲学の優位となって現れた。人文学研究を構成する研究学芸は五つある。まず第一の学芸として「文法」(ラテン語)があった。それは、「全ての学問への門戸」(ビッコロミニ)として、「教育の基礎に置かれるべきもの」(グァリーノ)であった。^⑩ 実に、真正の古代ラテン語の復活は、ルネサンス人文主義の形成の本質をなす重要なポイントであった(これについては拙稿参照)^⑪。この外に、これまで述べた道徳哲学と、さらに「修辭学」・「歴史学」・「詩学」があった。このおわりの三つの学芸の研究内容について次に簡単に見て、道徳哲学との関係において共通して認められる、その道徳志向的傾向を確認したい。

まず「修辭学」はキケロ、クインティリアヌスに代表されるもので、古典文化の花と理解された。修辭学は、言うまでもなく、表現内容ではなく表現形式を扱い、その形式を通じて表現の豊かさと説得力を追求する。この修辭学は、雄弁術と密接不離の、一体のものと見ることができ。つまり修辭学はうまく書いた文章による表現と説得力、雄弁術はうまく話す話術による表現と説得力を追求するもので、狙いと本質は同じものである。そして市民はこの修辭学(雄弁術)のもたらず説得力によって、徳ある行動へと駆りたてられると考えられた。しかも、重要にも、雄弁と美徳とは、不可分の、一体のものとして追求されるべきであると理解された。ペトラルカの次の言葉は、そのことをはっきりと明言したものである。

「あなたが雄弁家の称号と雄弁家の真の榮譽を求めらば、なによりも美徳と知恵に注意を払いなさい。」^⑫

古代人が叙述した「歴史」については、その修辭表現の巧みさの追求もさることながら、とりわけそこにちりばめられた数々の珠玉の道徳・教訓が注目された。歴史は、ルネサンス時代の市民にとってもまた国家にとっても有益であり、大

いに学ぶべき学芸と考えられた。古代の歴史を模範とした人文主義者の歴史叙述においても、歴史的事実の細部よりも、それがなにより読む者に道徳的啓発を与えることの方が重要とされたのである。

最後に古代の「詩」（詩学）は、その表現力によって人に最も美と生命力を感じさせてくれるものとされた。またそれは比喩やアレゴリーを通じて、数多くの真理を教えてくれるものと理解された。確かに古代のすべての詩が必ずしも有益であるわけではないことは十分認めていたが、詩にはふつう人々にその道徳心や敬虔さを高揚させてくれる効果があると考えられたのである。^⑮例えば、サルターティの人文主義について、その研究家R・G・ウィットは、サルターティが抱いた詩についての考えを次のように述べているが、それは当時の人文主義者全般についてあてはまるものである。「サルターティは生涯ずっと詩の倫理的価値を主張した。彼にとって、詩は歴史と同様に、善を勧め、悪に対決する特別の力を備えた研究分野であった。」^⑯

以上の人文学芸は、確かにそれぞれそれ自体欠くことのできない独自の重要な科目であったが、共通した一つの役割として、どれも常に人を道徳へと向かわせ、道徳を刺激する機能を担わされているのである。つまりこれらの学芸は、人文主義者の理解においては、それぞれが道徳的価値つまりは道徳哲学に服属した側面を与えられていたと見ることができるのである。

このようにして十五世紀前半における人文主義運動において、道徳的価値と美徳の追究の学問としての道徳哲学は、彼らの人文学研究の中心にしっかり据えられていたのである。それは主として、キケロ、セネカ、ボエティウス、アリストテレスなどの古代の哲学者の倫理思想に依拠した研究分野であり、それは当時の知的、文化的状況を殆ど完全に支配するに至ったのである。

第三節 「キケロ主義人文主義者」とヴァッラの対決

この道徳哲学は、古典学芸の花とも言うべき修辭学と合致した形で尊重された。道徳哲学が「酒」であるならば、修辭学がそれを入れる、「瓶」というべき関係であった。特に、ペトラルカからサルターティをへて、ブルーニ、ポッジョに至る十四世紀中葉から十五世紀中葉までの人文主義者においては、この関係は自覺的で明確なものであった。「人文主義の父」ペトラルカによって明確に方向づけられたこの人文主義においては、「人文主義の祖父」キケロの教えと実践を模範として、研究目標としての道徳哲学と、表現方法としての修辭学の統合・調和が、理念として志向された。「雄弁術を伴わない知恵も、知恵を伴わない雄弁術もいずれも無益である」（キケロ）。彼らは、共通してこのキケロの教えを尊重し追求した。この意味で、彼らはまとめて「キケロ主義人文主義者」（J・シーゲル）と呼ぶことができる^⑤。そして彼らの著作の本質的主張の部分では、ふつう力点は外の学芸のどれよりも道徳哲学に置かれたのである。それは、他でもない人文学研究においては道徳哲学こそがキリスト教精神と最も深く直結した分野であるという、彼らの抱いた当然の、暗黙の認識がそこに作用していたからである。

人文主義者は、キリスト教との調停を意識した形で、道徳的価値と道徳哲学に高い地位を与えていたことがこれまでで確認されたと思う。このように見ると、ルネサンス人文主義は、一般的に考えられているような、信仰に対抗して異教化を全面に打ち出そうとした「知的革命」では決していないのである。ある歴史家は、ルネサンスの時代を「中世マイナス神」と規定したが、それは我々が理解してきた観点から見ても、決して適切と言えるものではない。ルネサンス人文主義は、むしろ原則的にキリスト教との調停を図るという現実的な対応の中に、古き新しき価値、すなわち古典的価値の追究の正当性を訴えた「知的改革」なのである。

ところが、このキリスト教的価値観に基づく道徳哲学の優位の人文主義に対して正面から対抗し、これまでにない特異

な人文主義的著作を書く人文主義者が、一四三〇年代になって現れたのである。それがロレンツォ・ヴァッラであった。ヴァッラはまさに不可解とも言うべき存在であった。彼に対する評価の極端な分裂がそのことを如実に示している。ヴァッラ研究家F・ガエタが言うように、「プロテスタントと反宗教改革の人びとは、確かにヴァッラを異端の先駆者と見なした。賞賛する者もいれば、非難する者もいたのである。」^⑧まず一方においてルターやカルヴァンといった宗教改革者やエラスムスから高い評価を得たのである。ルターは、自分の宗教心に近いものを感じてヴァッラを次のように賞賛する。^⑨

「ロレンツォ・ヴァッラは私がこれまで見出したイタリア人のうちで最高の人物である。彼は、有能にも、自由意志を反駁している。彼は、宗教的敬虔さと文学的簡潔さを同時に追求した。エラスムスは宗教的敬虔さにおいて大いに彼を軽蔑しているが、文学においては逆に大いに彼を追求しているのである。」

「実に、私としては、アウグスティヌスとともに、あなたエラスムスは排除したが、ウィックリフとロレンツォ・ヴァッラが私の完全な権威者である。」

他方において、ヴァッラは、司教によって『快樂論』の著者のゆえにナポリの異端審問所に訴えられたことがあった。事実、『快樂論』はその第一・二巻において主張された反道徳的見解において、極めてセンセーショナルな性質を帯びており、それは今日においてすらなお衝撃的と言えるかもしれない。この三巻から成る対話形式のその長大なラテン語の著作の初めの二巻は、人生における快樂追求の正当性の理論、道徳に対する反逆の理論で貫かれており、イタリア人文主義の著作の中で最も異色のものと言えよう。例えば、第一巻において次のように主張されている。

「もしあなたが姦通の罪を犯したら、どうであろうか。姦通とは、なんと憎らしい言葉だろうか。なぜ我々は姦通を攻撃するのか。ある女性が夫と寝ると、愛人と寝ると絶対的な違いはないのである。邪悪な言葉『結婚』によって作り出された違いを締め出しなさい。そしてあなたは姦通と結婚とを同じものにしてしまうのである。性的結合と呼ばれようと、結婚とか婚姻と呼ばれようと、

女性がある男と結ばれることと自分の夫と結ばれることとは、違いはないのだ。……そして *maritus* (夫) が、もし *mas* (男性) でないとすれば、ほかにどんな意味をもっているのか。姦通した男もまた男性 (*mas*) ではないか。^⑧」

「そして誰かが姦通で捕えられて死罪やほかの罪で罰せられたとすれば、どうであろうか。そのときは密通者は、ちょうど軍の指揮官が自分の愚かさで捕虜になったり、船乗りが岩に暗礁してしまうのと同じように、姦通という行為そのものではなく、ばれないようにするための知恵が不足していたことに憤りを払っているのである。私はそのような行為をした人を責めない。その知恵が不足していたこと、その愚かさについて責めているのである。」^⑨

ロレンツォ・ヴァッラはどう評価すべき人文主義者なのか。姦通を勧める堕落の人なのか？ あるいは、ルターも感服したその宗教的敬虔さの人なのか？——実は、それを解く鍵が、ルネサンス人文主義における道德哲学と修辭学の関係についての歴史的 understanding の中に秘められているのである。私は、ヴァッラの人文主義を把握する鍵は、ルネサンス人文主義の成立と発展を眺望する中で歴然と明らかになるかれの思想的な新しき——道德哲学の拒否(！)——を認識することにあると考えるのである。

- ① G. B. Kohl and R. G. Witt, with E. B. Wells, eds., *The Earthly Republic: Italian Humanism on Government and Society*, Philadelphia, 1978. *Introduction*.
- ② *Ibid.*, p. 61.
- ③ L. Martines, *The Social World of the Florentine Humanists, 1390-1460*, Princeton, 1963, p. 251.
- ④ E. Garin, *La cultura filosofica del rinascimento*, pp. 38-9.
- ⑤ Aeneas Silvius Piccolomini, *De liberorum educatione*, trans. W. H. Woodward, in *Vittorino da Feltrina and Other Humanist Educators*, ed. W. H. Woodward (Cambridge, 1897, reprinted with intro. by E. F. Rice, Jr., New York, 1963, p. 149).
- ⑥ 近藤恒一『ペトラルカ研究』創文社 昭和五九年 一六一頁。
- ⑦ F. Petrarca, *On His Own Ignorance and That of Many Others*, trans. H. Nachod, in *The Renaissance Philosophy of Man*, eds. E. Cassirer, P. O. Kristeller, and J. H. Randall, Chicago and London, 1948, p. 115.
- ⑧ Francesco Petrarca, *Petrarch, the First Modern Scholar and Man of Letters*, eds. J. H. Robinson and H. W. Rolfe, New York, 1898, p. 393.
- ⑨ F. Petrarca, *Ignorance*, pp. 114-5.
- ⑩ W. H. Woodward, p. 151.
- ⑪ 拙稿「十三世紀フランスとルネサンス人文主義への道」『西洋史

学』第一五五号 平成二年。

Thought of Coluccio Salutati, Durham, NC, 1983, p. 220.

⑫ F. Petrararch, *Rerum Sententium libel XIV, Ad magnificum Franciscum regis*, ed. V. Ussani, Padova, 1922. *The Earthly Republic: Italian Humanists and Society*, Philadelphia, 1978, p. 61.

⑬ J. E. Seigel, ch. 1.
⑭ F. Gaeta, p. 9.

⑮ P. O. Kristeller, *Renaissance Thought II*, p. 27. W. H. Woodword, pp. 213-4.

⑯ *Renaissance Philosophy of Man*, p. 153.
⑰ Lorenzo Valla, pp. 118-9.

⑱ R. G. Witt, *Hercules at the Crossroad: The Life, Works, and*

Ibid., pp. 120-1.

第二章 ヴァッラの道德哲学の拒否と修辞学の精神

第一節 宗教的反抗としての道德哲学の拒否

ロレンツォ・ヴァッラの人文主義は新しい次元に突入した人文主義であった。その新しさは、それまでの、道德的価値と道德哲学に対して優位を与える伝統的な発想を完全に転換せしめたところにある。すなわちヴァッラの人文主義の発想においては、道德哲学（哲学）は、修辞学（雄弁術）に完全に屈服させられてしまっているのである——すなわちヴァッラ自身の表現によれば、「哲学は女王たる雄弁術の命令の下にある兵士のようなもの」であった^①。道德哲学の修辞学への屈服とは、具体的には、どういふことなのであろうか。この新しい人文主義的発想が生まれることになる思想的背景と彼の人文主義の真髓——修辞学的精神の世界——を次に見てみたい。

人文主義者は、ペトラルカからヴァッラ直前に至るまで、人文主義とキリスト教信仰を結びつけるのは、信仰に一番近いとみなされた道德哲学であると、当然のごとく考え、それに優先的地位を与えてきた。その道德哲学は、古代哲学者の知恵を手掛かりとして、人間が生きていく上での社会的責務、人間としての尊厳、悪徳の回避と美徳の追求などの問題を扱った。十五世紀に入ってから、この傾向はいっそう顕著となった。知的世界をリードするいくつもの著作がこの道德哲

学の分野で書かれ、一時代を画する様相を呈した。主としてストア派とアリストテレスの倫理思想を中心に、レオナルド・ブルニ、マッテオ・パルミエーリ、レオン・バッティスタ・アルベルティ、ポッジョ・ブラッチョリーニ、フランチェスコ・バルバロなどによる市民道徳の見地の著作や翻訳が一世を風靡したのである。十四世紀の人文主義が、黒死病による惨禍のために、宗教性を深く刻み込んでいたのに対して、この時代の人文主義は、都市コムーネにおける市民的責務のあり方とか市民的名声の追求などを中心的に論ずるなど、市民性をほぼ全面的に打ち出してきており、その意味で多くの学者が「市民的人文主義」と呼んでいるものである^②。以前は宗教への橋渡しとしての仲介的な機能を与えられた道徳哲学は、今やかなり自律的な学問として純粋な市民道徳を中心的に扱うようになり、宗教そのものとの直結性は以前ほどはなくなってきたのである。場合によっては全くなくなっていたのである。

ヴァッラの反抗は、この「市民的人文主義」そのものに對する、直接的にしてかつ本質的な反抗であった。それは、人文主義において希薄になりつつある宗教性を復活させるための反抗であり、この意味で極めて宗教的な反抗なのである。後にルターが神学において「信仰」の見地から「道徳」に對決したのと同じような意味で、まさにヴァッラは人文主義において「信仰」の見地から「道徳」に對決したのである。ヴァッラが自ら言うようにここにおいて彼は「キリスト教国の兵士」として立ち向かったのである。(なお、この反抗の直接の相手は彼の師レオナルド・ブルニであるが、そうした彼の生涯における個人的な背景と経過については、本稿では扱わない^③。)

そもそも道徳哲学は、言うまでもなく古代人が考えた具体的な思想に基づく学問であり、キリスト教との関わりからすれば、キリスト教の教義と抵触する可能性が高いのである。キリスト教を知らなかった古代の異教の哲学者が神や人間や自然などについて具体的に述べた思想が、しばしば後に成立したキリスト教の教えに反することになるのは当然のことであった。これがまず研究自体が孕んだ問題であり、ヴァッラ自身が警告したことであった。しかし、むしろその種の研究自体に先立った、それ以前のもっと根本的な疑問の方が彼の真意に近いかもしれない。——すなわちヴァッラの立場によ

れば、どんなに研究によって知性や知識を深めようと、それによって信仰が深められるとは限らないのである。古代のキリスト教徒はそもそも哲学的知識を持たずに、深い信仰を実践できたのである。彼は神への愛のためには知識という媒介はむしろ邪魔であると主張した。ヴァッラは直截に次のように言っている。

「私は哲学を蔑視し、非難するのに恥じらいを感じない。なぜならパウロは哲学的知識を持っていなかったし、ヒエロニムスやその他の教父は哲学者を異教の巢と言った。それゆえに哲学と訣別せよ。哲学のかわりに神への真の愛を！」^④

信仰中心の立場に立ったヴァッラは、このように、道徳哲学に対する拒否を古代の教父の先例から学んだのである。古代教父や原始キリスト教徒の真の純粹な信仰の姿を見ようとするこの視点は、反主知主義的視点と言うことができる。これは後の宗教改革者にも通ずる視点であり、ルターなどがヴァッラに親近感を覚え、高く評価するゆえんのひとつとなった視点であろう。

しかしながら、ヴァッラの主張は、否定の論理としての反主知主義の提示だけでは終わらなかった。彼は、もっと豊かなものを志向して、否定の態度にとどまらずに、肯定と賛美の態度へと転じていったのである。次に彼が肯定し賛美したものについて見てみる。

ヴァッラに反主知主義的な視点を示唆したのが古代教父であったが、その中でも代表的な存在がアウグスティヌスであった。アウグスティヌスは、信仰と学問の関係のあり方を教えてくれた重要な存在として、ヴァッラにとって、後の宗教改革者と同様に、宗教と学問における偉大な導きの星であった。

では、そのアウグスティヌスは古典の教養に対してどういう態度をとっていたのか。彼の態度においては、古代の教養の一つの分野は拒否され、一つの分野が賞賛されたのである——すなわち、十五世紀前半の「市民的人文主義」の時代にもてはやされることになるアリストテレスやストア派の分野は拒否されており、一方彼が古典文化から栄養として吸収し信仰の武器とさえた一つの分野は評価され、賞賛されたのである。それが、修辞学（雄弁術）であった。ヴァッラの理解

したところによれば、アウグスティヌスは道德哲学は信仰と矛盾する部分があると考えたが、一方修辭学は矛盾するどころか完全に合致し信仰を高める力となると考えたのである。それは教会の發展に役立ったとされたのである。ヴァッラは次のように言っている。

「哲学はもともと異教を源として生まれたものであり、キリスト教信仰にそぐわないことが多い。一方修辭学はその中に賞賛に値しないものは何もないのである。雄弁術は教会の發展に貢献したのである。」^⑤

このように雄弁術を位置づけるヴァッラは、さらに「聖パウロはただ一つのこと、雄弁術それのみに卓越していた」と言う。^⑥彼の認識によれば、「雄弁な人々だけが教会を支える支柱」であった。^⑦実際、道德哲学と修辭学とは本質的に次元が異なる学芸である。前者は、内容そのものの、後者は形式そのものに関わる。常に思想内容を扱う道德哲学はキリスト教に反する危険性を持っているのに対して、修辭学は、個々の語句や文章の言いまわし、比喩、リズム、そして全体の組み立て・構成等、あくまで表現上の方法に関わり、キリスト教思想の教えと内容的に矛盾する危険はありえようはずがない。むしろ修辭学は、その豊かな表現力と説得力によって人々の信仰心を大いに高揚させうる。この意味でヴァッラは修辭学（雄弁術）こそ信仰と合致する人文主義学芸であると信じたのである。すなわち、キリスト教という内容そのものと修辭学という形式そのものとの完全な合致である。

かくしてヴァッラの人文主義において、それまでの人文主義者が抱いた道德哲学と修辭学の統合という理念は矛盾を含んだ理念として放棄され、今や極めて純粹な形でキリスト教信仰と修辭学の統合が理念として追求されたのである。ヴァッラの人文主義が正当にも「キリスト教人文主義」と称される所以と特質がまさにここにあるのである。

第二節 美德の否定とエピクロス主義の導入

キリスト教世界において道德哲学を追究することの矛盾を見抜いたヴァッラは、今や美德追究の空虚さを明らかにする

ことに向けて、ひとり使命感を抱いて、立ち向かうのである。

十四世紀を生きたベトラルカやサルターティなどの初期ルネサンスの人文主義者は、人文主義研究がキリスト教社会と対立したものではなく、むしろそれに奉仕する活動であることを示すために、既に述べたように、古典研究のもつ道德的な価値と効果を強調し、それが高められた宗教生活へと結びつくものであることをしばしば訴えた。事実、古代においては美德は人間にとって最高の価値として位置づけられており、その追究によって、古典古代は、確かに道德哲学が一定豊かな結実を見た時代であった。偉大なローマ帝国の発展もその美德の証しと考えられ、説得力を高める作用として働いたのである。このことから人文主義者は、古典古代の倫理思想はどんなに汲んでも汲み尽くせぬ人間の叡知の泉と考えた。特に十五世紀に入ってから、彼らはいっそうその確信を深め、人によっては美德至上の古代思想に対して殆ど盲信的な傾向を見せたのである。かくして古代の哲学者は、十五世紀の世俗的、市民的傾向を強める風潮の人文主義者にとって、人間の最高の価値を教える存在として、いっそう崇められるに至ったのである。

この知的雰囲気において、当時、美德の最高の支持者として持てはやされていたのが、古代のストア派哲学者であった。ヴァッラが『快樂論』の第一巻の序文で言っているように、当時のストア派哲学の信奉者の主張によれば、古代ストア派の哲学者は、キリストの到来以前において既に「あらゆる美德を身につけていた」のである。^⑧さらにその信奉者は、ヴァッラによれば、傲慢にも、恐るべき不敬な疑問を提示したのである。すなわちストア派の哲学者などの古代人は、完璧無比の美德を持っていたのであるから、どうして神の国から締め出されるようなことがあるのか、またどうして地獄に追いやられるようなことがあるのか——という疑問を提示したのである。この信奉者によれば、古代のストア派の哲学者は、キリスト教を知らなかったにもかかわらず、結局は神の国において救済されているということになるわけであった。ヴァッラは、傲慢なストア派哲学信奉者の考えについて一歩突き詰めて、こう問う。「そもそも彼らの考えは、もしその考えが、キリストはこの世に無意味にやって来たのでしかないとか、あるいは実はキリストはそもそもこの世にやって来なか

ったとかいうような主張を意味するというのでなければ、いったいそれ以外の何を意味するのであろうか。」これはまさにキリストとキリスト教への挑戦にほかならないものと思われたのであった。市民的人文主義の時代のストア哲学信奉者による、このキリスト教に対する冒瀆に対して、ヴァッラは「キリスト教兵士」として憤然として立ち向かったのである。

「私はキリストの名に対する攻撃とこの罵^{ののし}りにはとても我慢がならないので、彼らを押さえつけるか、さなければ治癒してやるかのいずれかを引き受けたのだ。」

当時の風潮においてヴァッラにとって問題に感じられたことは、キリスト教に対して補佐的であるべきはずの道徳哲学が、今や世界観の中心になり、救済といったキリスト教的観念を浸食し始めたことである。ここでヴァッラは、本当に美徳がそれほどに尊い価値があるものなのか、また真実の善と偽りの善とはどう違うのか、について根底から問い直す知的作業に入るのである。

(一) 『快樂論』序文からの考察

こうして古代哲学者の信奉者を論破せんと決意したヴァッラは、まず彼らにその誤謬を突きつける彼独自のやり方を明示する。彼はそれを「新しい論法」と言って提示するのである。ヴァッラは第一巻の序文において、第一巻を貫く基本的立場と彼の論法を明示して、次のように述べている。

「私が言っている人々（古代哲学信奉者のこと、引用者）は、古代人、つまり異教徒があらゆる美徳を身につけていると主張することによって多くの貢献を彼らに帰せているのに対して、私はこれとは反対に、異教の教えは有徳なことは何ひとつ実行しなかったし、何も正当なことは行わなかったことを明白にするつもりである……それも我々の立場（キリスト教徒の立場、引用者）による主張ではなく、彼らと同じ古代の哲学者による主張（エピクロス主義、引用者）によって明白にするつもりだ。」

つまりキリスト教的善が最高の価値であることを知らず、この世の美徳そのものを究極の価値として絶対視する古代のストア派哲学者に対して、ヴァッラは、はじめから自分のよって立つキリスト教の立場から一方的に一刀両断に彼らを直

接裁こうとはしない。彼は、むしろストア派と同じ土俵に立つ。つまり、まだキリスト教が存在していない次元に立つて、その次元での知的レベルの中で、対抗する別の立場を手段として利用し、ストア派を反駁しようとするのである（第一・二巻）。その手段がエピクロス派であった。彼は、第一巻序文でこう言っている。

「ストア派の哲学者は、美德の価値を誰よりも強く主張するので、ストア派の哲学を我々の敵として選び、エピクロス派の哲学の弁護を引き受けるだけで（ストア派の論破は）十分事足りるように思われる。」^⑩

ここで自明なことであるが、重要な事実として確認しておくなくてはならないことがある。それは、ヴァッラが第一巻と第二巻で導入するエピクロス主義という立場は、美德を至上とするストア派の考え方を打破する手段としての、あくまで一時的な立場であって、決してヴァッラ自身が本来的に信条として抱いた立場ではないということである。今日なお一般的な理解として、ヴァッラが古代のエピクロス主義をそのままルネサンス思想の一潮流として復活させ、その真の信奉者であったと信じる、殆ど一般的とも言うべき認識がまかり通っている。例えばはじめに紹介した、次のような認識である。「（ヴァッラは）……人間の自然的欲望の権利を論じ、エピクロス主義を肯定して、教会の童貞を非難している。」^⑪

これは大きな間違いである。それは、人文主義者が呼吸していた当時の現実のキリスト教世界の空気を無視したものである。既に見たように、ルネサンス時代のキリスト教世界においては、むしろ当初から古代の異教の学芸自体が強い疑惑の眼で見られさえたのである。この疑惑に対して、宗教に奉ずるものとしての道德生活の形成という観点から、かろうじてストア派、アリストテレス、プラトンなどの道德哲学の研究が、異教思想でありながら、承認されたのである。この次元からすれば、快樂追求を正当化する大胆な反道德的な考え方をヴァッラ自身が、自分の信念として正面から主張するなどということは現実的に全く考えられないことであった。このように考えると、ヴァッラによるエピクロス主義の提唱は、彼の言う「新しい論法」の実践であり、対話という限定された雄弁的世界における一発言としてようやく許容されるものであったということが理解されなければならないのである。次にヴァッラが言うように、まさにエピクロス主義は、

ストア派の美德の欺瞞を暴露する手段として採用されているのである。

「私は、美德なるものの管理人（ストア派）よりも、軽蔑され拒絶された人々、すなわちエピクロス派の方を好む。しかも、単に好むばかりではなく、彼ら知恵の信奉者（ストア派）が、美德ではなく美德の影を、名誉ではなく虚栄を、義務ではなく悪徳を、知恵ではなく愚かさを追求してきたにすぎないことを私は証明するつもりだ。」^④

このように見ると、ヴァッラのエピクロス主義が一時的立場であったことは、もとより『快樂論』第一巻の序文そのもので既に十分明らかなのであるが、ついでに言えば、そのことをさらに確証するもう一つの証拠がある。それは、『快樂論』以後の著作においてヴァッラがエピクロス主義に言及したり、それを提唱することは事実として一度もなかったという^⑤ことである。このことは、その立場がやはり一時的でしかなかったということ、言い換えると雄弁術的の必要がなければ決してエピクロス主義を提唱することはなかったということの意味するものにほかならないのである。

（二） 著作の構成からの考察

しかし、序文や周辺の著作以上に『快樂論』の本文の内容そのものがヴァッラの真意を正確に伝えているのである。彼の真意が、エピクロス主義の提唱ではなく、ストア派とその美德至上の考えを断罪し、彼一流の「キリスト教人文主義」を提唱することにあつたということは、同書の第一巻から第三巻までの本文の読み込みからおのずと明らかになるはずである。次にこの観点から、許されうる限り簡潔に、『快樂論』の全体の構成と、対話の展開においてポイントになっている発言を紹介し、同書におけるヴァッラの真意を把握したいと思う。

『快樂論』の本文の構成は次のようになっている。なお登場人物は実在の人（ヴァッラの友人）であるが、発言の内容はヴァッラの全くの創造である。

提起

カトーネによるストア主義の主張

第一卷 第二章～七章

反論

ヴェーリョによるエピクロス主義の主張（ストア派とアリストテレスに対する批判）

第一卷 第九章～四九章（終章）

第二卷 第一章～三六章（全巻）

判定・総合 ラウデンシスによるキリスト教的見地からの、ストア主義とエピクロス主義の論争に対する判定・総合

（ストア派・アリストテレス・エピクロス主義への批判とキリスト教真理の教示）

第三卷 第一章～二三章

結び 天国の情景の詩的描述（ラウデンシスによる）

第三卷 第二章～二五章

この構成からまずわかるように、ストア主義に対する否定は、二段階でなされている。第一段階の次元における否定は、同じ古典古代の思想であるエピクロス主義の立場から、第二段階のものは、キリスト教的世界観の立場からなされている。第二段階（第三巻）ではストア主義は、エピクロス主義とともにいずれも決定的な欠陥を持つ立場として、今度はヴァッラ自身のキリスト教的見地によって、拒否されるのである。かくして『快樂論』における本質的な主張、結論部は紛れもなく第三巻にあるのである。第三巻は、達観したキリスト教真理の見地から総合的にすべてを見下ろして、きわめて決定的になされる最終的な価値判断の世界である。そこでは一方において、ストア派やアリストテレスによる、この世の世俗的な美徳のみを最高として追求する考え方が否定され、他方において、エピクロス派の、現世における快樂のみを追求する考え方も否定される。そしてついにそこにおいて、より高められた美徳と快樂の意味づけを得て、弁証法により高次の宗教的な世界が開けるのである。そして人間の最高の善は、来世において達成される不滅の宗教的な至福（快樂）にほかな

らないと説かれるのである。このように見ると、第一巻も第二巻もいずれも、形式的には雄弁術的世界の展開における一段階・一過程でしかなく、人文主義的形式を踏んだものである。そしてその形式的側面と密接に関連していることであるが、思想的に見ても、いずれの巻も、より高次の第三巻の結論部に対して服属し、それを高めるための準備的内容しか与えられていないのである。

このように、人文主義的著作に対する解釈において肝要なことは、全体の構成を念頭に入れた上で、個別の主張をその次元においてそれなりに把握し位置づけることである。このことはもちろんどんな時代のどんな著作についても言えることであるが、とりわけルネサンスの人文主義的著作について特に考慮すべきことなのである。なぜならば、雄弁術を披露するルネサンス期の対話において、問題提起の主張(テーゼ)に対するアンティテーゼは、おもいぎった異説が展開されがちなことから、それが歴史家にとって、歴史解釈上極めて魅力的で飛びつきたくなる性質のものであることが多いのである。このためもともとルネサンス人文主義の著作の中に実態以上に近代的側面を強く求めていこうとする欲求の強い歴史家は、この雄弁術的構成という全体的な視野から著作を見きわめようとせずに、自分に都合のよい個々の素材にのみ着目して、大きな誤解に陥ってしまうのである。例えばこのヴァッラの『快樂論』の場合、もし現代のある歴史家が目的的な視点でそこに近代的な性の解放の思想を見出し、こうとするならば、第一巻と第二巻のおもいぎった主張は、その恰好な素材となり、深い満足感を与えるであろう。その歴史家にとってヴァッラはまさに近代における性の解放の第一人者であるということになるのである。これは、私見では、もちろん間違った認識である。

実は、ルネサンス期の対話に対して個別の主張のみに目を向けて、全体の構成を無視したことで、誤解に陥った興味深い実例があるので、ここで少しだけ紹介したい。それはヴァッラの同時代の人文主義者であり、彼のライバルであったポッジョ・ブラッチョリーニの書いた対話形式の『貪欲論』^⑩ *De avaritia* (一四二八)についての解釈をめぐめるものである。ポッジョは、この書の中で人間を墮落させる悪徳の中でも最もたちの悪い悪徳とされる肉欲と貪欲を比べて、貪欲を特に

悪質のものとして論じている。（なおヴァッラの『快樂論』は、内容的に見てこのボッジョの『貪欲論』を意識して、それに対抗して書かれたような気がする。）『貪欲論』の構成は次のとおりである。

問題提起

肉欲（快樂）と貪欲の二つの悪徳は人間の悪徳のうちで最も悪質だが、両者を比べると、快樂はあくまで個人に対する害悪でしかないが、貪欲の方は社会全体に対して限りない害悪となる。それゆえ許すまじき悪徳であり根絶すべきものである。

反論

快樂が身も心も損ってしまふのに比べれば、貪欲の与える害悪は知れている。むしろそれは人間の欲求と向上心を刺激して、そのため社会の発展に貢献している。人は限りなく自分の富を追求することで、結局都市における建築・芸術などの諸活動を発展させてきた。社会に有用な「美德」である貪欲は大いに推奨すべきものである。

判定・総合 貪欲は、本質的に利己的な欲望であり、公共善と愛に真っ向から対立する。この本質を見誤ってはならないのであり、反社会的な許しがたい悪徳として、また諸悪の根源として根絶すべきである。

この著作におけるボッジョの目的は、貪欲という悪徳を徹底的に断罪することにあった。しかし、この著作に近代的な意味を見出そうという観点から個々の主張に注目する歴史家は、この著作の中間部の主張に目を輝かせたのである。彼らによれば、この著作においてボッジョは、台頭する市民階級のための新しい倫理観、すなわち既成の中世的なモラルを覆した、活動する大市民の富の追求を正当化する倫理観をアピールしようとしたのであると考えられた。E・ガレン、G・サイッタ、R・レーデル、C・ベックらの著名なルネサンス史家は、そうってこのように解釈したのである。この解釈の誤謬性についての私の総合的な批判と考察は既に詳しく発表したことがあり、ここでは繰り返さないが、彼らの誤りの基本的な原因は、人文主義的対話形式における雄弁術的世界の扱いについて認識が不足しているということに帰せられるも

のである。

(三) 『快樂論』第一・二巻における雄弁術的意味と本文の概要

次に『快樂論』の本文(一―三巻)におけるストア主義批判の内容と結論としてのキリスト教真理の提示を次に見て、ヴァッラの人文主義の雄弁術志向とキリスト教人文主義のあり方を見たい。次に、まず第一・二巻の内容を扱う。そもそも第一・二巻におけるエピクロス主義の理論は、ヴァッラの比較的自由的解釈によるものであった。そしてその解釈の基礎を提供したのはギリシャ哲学全般の解説者キケロであり、ヴァッラが直接ギリシャ語文献を読んだ上での解釈ではなかった。キケロはいわばギリシャ哲学の窓であつたわけである。この第一・二巻においてエピクロス主義的見解は、對話の様々な話題において、ストア派批判の形で次々と雄弁に展開されており、長大なこの對話の中で最も分量的に中心をなすものである。まさにここでの雄弁術はルネサンス人文主義の粹をいくもので堪能すべき世界である。ヴァッラは、美德のみを至上とする、ストア派の偏狭な価値観(これもまたヴァッラ自身の解釈したもの)に対決し、ここで快樂至上の価値観を對置して、ストア派の論理をそのまま見事に裏返す。力強い雄弁術と巧みな修辭表現によって彼のストア派批判は、シニカルさと快活さのタツチにおいて極めて特徴的である——時には極めて皮肉っぽく、時には極めてユーモラスに、時にはラテン的な明るさと生きることの快感に満ち溢れ、軽妙なりズムで批判が展開される。どの話題においてもヴェージョの主張は雄弁術的遊戲性の世界を飛翔するものであり、それゆえに善惡の彼岸をも逍遙することも辞さない。従つてここで次と賛美される官能と快樂のゆえに、ヴァッラ本人を惡徳者呼ばわりするのは早計である。第一章の最後で紹介した、ヴァッラの姦通に関する不道德な文章——ある女性が夫と寝ようが他の男と寝ようが、そこに違いは何もない。ばれさえしなければ、姦通という行為は、責められるべき行為ではないという内容の文——について、我々は文字どおりに解釈すべきものではなく、実はこの雄弁術的背景に於いてようやく正しく解釈できることなのである。それは、ストア派の「歪ん

だ」生き方に対する徹底的なアンチテーゼの世界であり、いわば一種の「造形的」（意図的主張という意味で）世界である。

これと類似したことが、ルネサンス絵画の世界にも認められる。ちょうどルネサンス時代の絵画の中にもキリスト教倫理と相容れないと思われるような、男女の裸体や淫らな情景がよく見受けられる。しかしその描写それ自体がそのまま公認されていたわけではなく、あくまでそれが、ウィーナスとかバッカスなどについての古代の神話の情景とか寓意（アレゴリー）を描いたものという大義名分においてようやく許容されえたことなのである。好色的なものの題材を扱うことは、文学においては対話の雄弁術の世界、絵画においては古代の神話の情景描写の世界、というように大義名分のある世界においてのみ、許容されたわけなのである。

ルターとヴァッラの宗教的な結びつきもここで正しく把握される。すなわち、宗教思想においてヴァッラを高く評価していたルターは、人文主義者としてのヴァッラの、雄弁術的・修辭学的意図を十分理解していたがゆえに（つまりヴァッラの真意は第三巻にあると心得ていたので）この種の淫らな文章を読んでも、ヴァッラとの宗教的親近感が減ぜられることはなかったし、彼を責めようとはしなかったのである。ルターはその聖書研究の深さが物語るように、人文主義精神にも通じていたので、人文主義的著作の読み方に関する、暗黙の約束事（自律した雄弁術的世界の遊戯性）を十分了解していたのである。

一方、一五二二年にヴァッラの『快樂論』を編集・出版したJ・バーデは、その編集の序文において、ただ第三巻のみがキリスト教徒に読まれるに値する内容であるとして、第一巻と第二巻については、不快感をもって、第三巻とは切り離して考えるべきであると表明したのである。おそらく彼のある種の宗教的潔癖さによれば、第一巻と第二巻における人文主義的な遊戯性の世界と修辭学的な豊かさは受けつけがたく、個々の淫らな発言そのものが何としても許しがたいものとして、鼻に付いたのであろう。

次に第一巻と第二巻で主張されるストア派の見解とエピクロス派の見解の概要を簡単に紹介する。まずカトーネがスト

ア派の立場から次のように主張する（以下、概要）。

人間は生れつき悪に染まりやすい存在である。この世には悪徳はあまりにも多く、人はそれにすぐに陥ってしまう弱い存在である。そして人間が悪に陥りやすいのは、そもそも自然のせいなのである。自然は人に様々な災いをもたらしやまない。我々は、洪水、嵐、疫病、火事、戦争、そして厳しい暑さや寒さなど、自然の一方的な支配を前にほとんど防衛する術を持っていない。人間の性（ま）もこの自然の悪しき作用に支配されている。この世は悪徳に支配されており、人はその悪徳の方にこそ喜びを見出す、恥ずべき存在である。買ったりんごよりも盗んだりんごの方が断然おいしい。同様に自分の妻よりも人妻の方にずっと快感を覚える。ああ、人はむしろ動物にでも生まれてくるべきであった。いやむしろこの世に生まれて来なければよかったのだ。しかし、こうした悪徳の支配する世において、悪徳を克服し美徳を獲得できた少数の人々がおり、彼らこそは不滅の栄光を勝ち取った人たちと言わなければならない。

このようなストア派に立つカトーネのネガティブな人間観に対して、エピクロス主義に立つウェージョは、自由に論理を裏返す。それは本書の三分の二を占める極めて長大な主張であり、以下の紹介はそのほんの概要でしかない。そこで扱っているテーマの数だけから見ても、以下の概要の紹介はその何十分の一にすぎないものである。

ウェージョのエピクロス主義の主張

……人間の邪悪を自然のせいにしてはいけない。自然は数々の賞賛すべき恩恵を人間に与えてくれる。自然は非常に美しく同時に非常に役に立つものであり、人間にとってこれほどありがたいものはない。大自然やそこに住まう生き物のみならず、我々人間の体のしくみさえ賞賛すべきである。ストア派の人々は、自然を悪と決めつけ、この世において人に苦しみと死を提案する。一方エピクロスはまさに快楽と生きることを提案する。もしこの世のすべてのものが、快楽に依存し、何一つとして美徳に依存していない事が証明されるならば、ストア派の主張は一切無意味になるであろう。追求すべきはストア派の主張する美徳ではなくて、役に立ち、利益になる快いもの、すなわちエピクロスの言う「快楽」である。このことを次に示していく。

自然は我々の体にすぐれた感覚を与えてくれた。まず我々は聴覚により、美しい女性の声や歌、美しい音楽を楽しむことができる。

味覚によりおいしい食事やワインを楽しむことができる。味覚に制限を加えることは死を賞賛することだ。質素な食事は原始人の生活を越えないものである。また嗅覚も視覚も大切な感覚であり、それを満足させなければ十分賞味されたとは言えない。以上の感覚は生命維持に必要なものだが、一方美德は、それがなくても十分生きていけるのだ。

姦通は何も責めるに値しない。それは、男と女の結合という点で、結婚と全く同じである。そもそも「夫」は「男」以上の意味を持つているわけではない。そもそも魅力的な女性性は天下のすべての人々が共有すべきであり、独占は許されるべきではない。この世のすべての娘や妻が共有されるなら、すべての国家や都市は一つになり、家族も世界でひとつしか存在しなくなるであろう。

仮に密通者が死罪を与えられたとしても、それは道徳的な責任を問われたものではない。それは見つかってしまった落ち度、知恵の不足の代償である。姦通が非難されるのは、その道徳的な堕落のためではなく、それが発覚していさかや虐殺や戦争を招くことになるからである。よって状況により許される。夫は知らない。世間の人も知らない。女性は楽しみ、あなたも楽しみを貪る。二人の行為からは争い、不名誉、不利益は生じない。このような場合、あなたと「女王」の楽しみに対して、立法者は決して怒りはしないのだ。

次に、ストア派を支持するカトーネが最も評価する、美德を備えた大人物にポイントをあてて、その偽りの美德の皮をはごう。まず愛国心という美德の持ち主を論じる。祖国のために死ぬ人がいるが、祖国を失っても住むところはどこにもあるのだ。時には祖国より住みやすいことだってある。もとより自分の生命は自分にとって十万人の生命より大きな善なのである。仮にあなたの国の人口が千人としよう。そしてあなたが仮にその国のためなら命を捨ててもいいと思ったとしても、次にその国の千人の人口を一人ずつ減らしていったとき、あなたは何人になったら死ぬ覚悟を捨てるか。——いや実はもともと仲間のために死ぬ必要など全くないのだ。優先すべきは、まず自分自身であり、次に親や子供が来て、そして最後に祖国が来るのである。

またストア派の人は、美德はそれ自体に価値があり何の報酬も求めない、と言うが、もしそうならば、美德のために死ぬということとは、死ぬために死ぬということになるわけだ。それはつまり走るために走ると同様に、結局意味のないことでしかない。

美德とか名誉を守って自殺したとされる三人、カトー、スキピオ、ルクレティアについてもみなそれぞれ、単にその場の苦痛を免

れるために自殺したにすぎない。カトーとスキピオは敵国のもとに隷属したことの屈辱（不快）の中に生きるよりも死の慰め（快）の方を選んだにすぎない。夫の不在中に強姦されて自殺したルクレティアについても貞節（美德）を守るために自殺したと言われるが、その実は、強姦されたことで、今や他の女性の前に立つ恥辱（不快）に耐えられなかったのが本当のところである。彼女が処女であるならば話は別だが、人の妻としてすでに性交の良さを十分知ってしまったているわけだから、どうして男に抵抗しようものか。事が済んで今やいかがいかわしいうわさが広がるのに耐えられないと判断し、彼女は自ら死を選んだのである。

しかしルクレティアよ、強姦されたことはささいなことなのだ。（告白せずに隠しておくべきであった。それに夫のコラティウスの方だってあなただけに満足しているわけではない。思いあがってはいけない。例えば戦陣に出かけて家を留守にしている時、彼は他の女性に仕えているのである。）そのようなささいなことで自殺することは、ちょうど誤って水瓶を壊してしまった少女が、その申し訳と責任から井戸に身を投げて、さらに井戸までだいたしにしてしまうことと同様に、かえって人には甚だ迷惑であり、その「つぐない」は他の者への大きな仕返しとしか考えられないことだ。

プラトンは、常に死後の名声を念頭に置いて行動せよと言ったが、名声への欲求とはひとつの虚栄であり、他の人を見下した意識から生じたものである。また死んでしまえば、賞賛の言葉など聞こえるわけではないのだから、空しいものだ。その賞賛はせいぜい家族への装飾でしかない。また人は眠っているとき、名声を感じないように、死んでもからも名声を感じはしない。さらにそもそもどんな偉大な行為も忘却にさらされる運命にあるのだ。例えば、あなたはローマの三番目、四番目の支配者の名前を言えるか。二番目も言えない人もいるのだ。死後の名声のことを考えるよりも現世の楽しみを満喫せよ。

アリストテレスは、自分が本をたくさん書いてるのは名声のためであると思われるのを嫌い、純粹に研究を愛しているためだと思われることを望んだ。しかしキケロはいみじくもこう言っている。名声を非難した本を書いたその哲学者たちが、できあがったその本に自分の名前をサインしている、と。

すべての名声は快樂をめざしている。つまり人が名声を追求するのは、結果として人からほめられることの喜びを欲しすることなのだ。また有徳で偉大と評価されている人物や英雄も、実は有徳たることを欲してそうだったのではない——実は、自分自身の個人

の利益ばかり考え、それを追求してにすぎないのが本当のところなのである。

一見美德と見える行為も、その実は快樂を求め、不快を避けるために行われているものなのだ。例えば、強盜が家の主人を殺し、その妻を強姦したのちに、妻に傷を負わずに立ち去ったとしよう。彼女に傷を負わなかったのは、名譽とか慈悲などの美德によるものであろうか。そうではない。もしそうなら、もともと夫を殺したり、その妻を強姦したりはしないはずだ。それは、妻の美しさによって、また彼女と關係を結んだことの快樂によって目覚めた彼女への憐憫とか同情のために、彼女を殺すことの痛ましき（不快）を避けようという気になったにすぎないのである。また、拾った金を落とした本人に返してやるのは、美德そのものからというよりも、金を返してもらった人の満足と喜びの中に、自分自身が深い満足（快の感情）を見出すことができると思つてのことである。私（ヴェージョ）が悪徳の行為を承認し勸めていると思つてはいけない。私は、悪徳が精神を平靜にしないがゆえに、悪徳を決して勸めはしない。悪徳の行為は人の心を乱し、その行為を思い出すごとに、それで私の精神は苦しむことになるだろう。その苦痛（不快）のゆえに私は悪徳を回避する。ルキウス・スラは、彼が人々を虐殺した時の凄惨な光景が頭にこびりついてそれから逃れられずに、死ぬまでそれに苦しんだのである。

ストア派のディオゲネスは、自分の体を熱から解放するためだと言つて、喉を切つて自殺したが、それは人生への倦怠による行為でしかない。一方、エピクロスは、死と敵對せずに、死ぬその日についてそれまでの幸せの日々のために、幸せを感じることができ、過去への感謝にあふれ幸福な死を迎えることができたのである。

人間も動物も何ひとつ変わることもなく、生き、そして死ぬ。生きているうちに快樂を追求しよう。肉体的な快樂は死んでからは何も保障されないのだから、生きているうちに我々の感性を満足させよう……

（四）ヴァッラのキリスト教精神——『快樂論』第三卷——

『快樂論』の第一卷と第二卷の對話の展開において明らかにされたことは、おおまかに次のように二点にまとめることができる。まず第一は、ストア派が理想として追求してきた「美德」というものは、その皮を一枚一枚はがして中身を見してみると、実は空洞であり、何ら確固たる価値と内容を含んだものではないということ、第二は、むしろ人はみなこれ

までこの現世において直接感じる「快樂」のために生きてきたのであり、これからもエピクロスの教えに従って快樂をこの世の確実な価値へして追求していくべきである、ということである。つまり第一の主張によってストア派が論駁され、第二の主張によって一步進んでエピクロス主義が提起されたことになる。しかし第三卷においては、ストア派もエピクロス派もいずれも、確固たるキリスト教的価値観に立ったラウデンスによって断固として否定される。彼によれば、いずれの派も「自然」中心の見地から世界を見たにすぎないのに対して、今や自分はまさに「神」中心の見地から世界を見ようとする。ここにキリストの啓示をまだ受けていない者と受けた者との視点の根本的な相違があることになる。彼の言うに、神への信仰によらないものは悪徳であり、それゆえ我々は信仰中心に考えていかなばならないのである。ここで第三卷の主人公ラウデンス(ヴァッラ自身と考えてよい)^⑩は、聖書のパウロに依拠して次のように信仰を強調している(こころは、ルターより八〇年も前にルターの思想的力点の先取りが認められる)。

「パウロが声高に次のように宣言したとき、いったいその言葉以外のどんな意味があらうか。『信仰から出発しないものはすべて罪である。』また、ほかのところでは、『義しき者は信仰によりて生きる』とある。さらに、『信仰がなければ、人は神を喜ばすことはできない』とも言っている。」^⑪

このように神への信仰に立ったラウデンスの見地によれば、ストア派の誤謬は明白である。主としてストア派の誤謬を論じた箇所において、次のようにストア派を非難する。

「私の最終決定を表明すると次のようになる。美德の原則を賞賛した哲学者(ストア派のこと、引用者)は、死後においては、美德は何の報いもないということ、あるいはあつてもただ不確かでしかないことを主張し、さらに最高の善は美德であると規定したことの理由から、そしてエピクロス派はその最高の善を快樂と規定した理由から、私はいずれの立場をも否認する。……私がストア派に反対したのは、次の二つの理由においてストア派を非難するからである。すなわち第一の理由は、彼らが美德は最高の善であると主張したこと、第二の理由は、彼らは自分たちが公言した生き方とは違った生き方を実際にはして不正直の罪を犯したと

いうこと、つまり美德の賞賛者でありながら快樂と確かに名声を愛し、それも名声については必死になって追い求めたということ、この二つの理由から私はストア派を非難するのである。」^④

では、ヴァッラの思想においては美德というものは全く否定されているのであろうか。決してそうではない。彼は、美德というものをむしろより積極的な形で、より高次のキリスト教的至福へ通じる、現世における必要な一段階として位置づけているのである。彼は、ストア派の「美德」の考えとエピクロス派の「利益」の考えの両方に言及して、キリスト教的見地から次のように明快にまとめている。

「後の世代の人々は、こうした美德がいったい何に依拠しているのか知らなかったで、その中のある人は美德そのものの輝きに心を奪われて、美德というものがこの世の他のものと異なったものとしてそれ自体のために求められるべきであると言った。そのように言った人々は、たいていはストア派の人々であった。また一方で、自分の利益以外のほかのどんな目標をも意識していなかった人もいた。彼らは美德とは、自分自身の利益のために求められるべきものであると言った。そのように述べたのは、主としてエピクロス派の人たちであった。国家における大多数の人たちが、エピクロス派に同意したわけは、神々が崇められるべきなのは個人的な利益のためであると信じたからである。……しかしながら、我々キリスト教徒が理解している美德の行為とは、なにより最優先して存在していると我々が言ったものである——すなわち美德は、何か厳しくて労多きものとして、それ自体のために欲せられるべきものでもなければ、またこの世における利益のために欲せられるべきものでもない。美德は、体から解放された魂が、万物の父とともに楽しむことになる至福へと向かうひとつの段階として欲せられるべきものである。」^⑤

つまり神中心の観点を据えたヴァッラは、美德と快樂の両方の概念に対してストア派とエピクロス派のいずれとも、決然と袂を分かった独自の明確な見解を示している。すなわち彼によれば「美德」は、ストア派のそれと違って自律したものでなく、来世での至福——それを「快樂」とヴァッラは言う——への準備段階的なものとして位置づけられなければならない。また「快樂」についてこう言う。すなわち、快樂については、天国の快樂と地上の快樂と二つあり、人はその

一二つをともに享受することはできない。地上の快楽を放棄してはじめて、天国での快楽を享受することができる。地上の快楽は悪徳の母である。現世の快楽は不確かであるのに対して、天国の快楽は確かなものである。それは永遠の快楽である、と。このように、ヴァッラのキリスト教的見地においては、美德と快楽は、それぞれ両派とは根本的に異なった意味づけを与えられているのである。

次に、以上の言葉に続くラウデンシスの発言の概要を紹介する。いよいよ著作もこのあたりからエピローグに入った観を呈する。発言者ラウデンシスの口調は、それまでの緊張した論争の世界——雄弁術とキリスト教精神の調和——を脱して、一転して極めて宗教的な雰囲気の高いものとなる。それは一種の神への崇高な頌歌のようである。これまでの世界が、雄弁術に支配された論争的な緊迫した世界であったとすると、これ以後の世界は、キリスト教精神と「詩学」（人文的学芸の一つ）との調和とも言うべきものによって支配された、静謐な世界と言いうことができよう。ここでは、その概要の紹介は、ごく一部のみにとどめる。

「……これまでの論難の対象は、ストア派とエピクロス派であったが、最高の善はいずれの哲学にもなくキリスト教にこそある。それは来世において達成されるのだ。

地獄に落ちた者にとって永遠に死の苦しみが続く。魂の死の苦しみは想像を絶している。一方死後の永遠の快楽は、この世の快楽をはるかに凌ぐものである。神は天・海・地を創造された。その偉大さと知恵を考えてみるだけで、我々人間は恥じいるばかりである。天界と世界のすべてが人間のために創られたのであり、神は人間を見捨てずに常に慈悲深く手を差しのべてくれている。その神の偉大さは太陽の光のようにまぶしすぎて、かえって我々の目には見えないのである……」

① Lorenzo Valla, pp. 74-5.

② 「市民的人文主義」“*civic humanism*”, “*umanesimo civile*”について、筆者は久しく関心を抱いてきており、これまでいくつか検討を試みた。次の拙稿を参照。「ルネサンス人文主義の課題——『市民的

人文主義』をめぐって——（一）～（三）」『文化史学』三五—三七号 昭和五四—五六年。「サルターティの人文主義と『僭主論』——パロン史学への疑問と考察——」『史林』六八巻四号 一九八五年。「フィレンツェ書記官長職と人文主義者」『文化史学』第四二号 昭和六一

年。

- ② Introduction by M. de P. Lorch, in *Lorenzo Valla, On Pleasure, De voluptate*.
- ③ J. R. Seigel, p. 156.
- ④ *Ibid.*, p. 154.
- ⑤ *Ibid.*, p. 155.
- ⑥ *Ibid.*, p. 154.
- ⑦ Lorenzo Valla, pp. 48-53.
- ⑧ *Ibid.*, pp. 50-1.
- ⑨ *Ibid.*, pp. 50-1.
- ⑩ *Ibid.*, pp. 50-1.
- ⑪ 宮崎信彦『文芸復興』一〇二頁。次にヴァッラのヒビタロス主義について不適切と思われる解釈を一点だけ示す——*An Concise Encyclopedia of the Italian Renaissance*, ed. J. R. Hall, p. 324. N. アッパニャーノ「ルネサンス人文主義」『ルネサンスと人文主義』清水純一他訳。平凡社 一九八七年 一四九—五〇頁。
- ⑫ Lorenzo Valla, pp. 52-3.
- ⑬ J. R. Seigel, p. 146.

結 語

これまで述べてきたことを簡単にまとめて本稿の結びとしたい。

中世からルネサンスへと、イタリア都市がその都市的な生活様式をいっそう深めて、世俗的傾向を強めていくにつれて、古代ローマの時代に確立されていた世俗的価値観が身近なものとして蘇ってきたと思われる。この都市の意識の変貌の過程において人文主義者は世俗的価値の追求が正当なものであることを、まさに古典に依拠して訴えたのである。世俗的な

- ⑭ Poggio Bracciolini, *De avaricia*, in *Posatorum Latini del Quattrocento*, ed. E. Garin.
- ⑮ E・ガレン『イタリアのルネサンス』清水純一訳 創文社 昭和三五年 四四—六頁。G. Satta, *Il pensiero italiano nell'umanesimo e nel Rinascimento*, vol. 1: *L'umanesimo*, Bologna, 1949, pp. 316-20; R. Roedel, "Poggio Bracciolini nel quindicesimo secolo della morte," *Rinascimento* 11, 1960, pp. 51-67; C・ヴァッラ『ヒビタ家の世紀』西本晃一訳。白水社 昭和五五年 三三頁。
- ⑯ 拙稿「ルネサンス人文主義における道德哲学と修辭学——ボッジニの『食欲』について」の解釈をめぐって——『イタリア学会誌』第三十二号 昭和五八年。
- ⑰ M. de P. Lorch, *Introduction*, in *Lorenzo Valla, On Pleasure*, pp. 27-8.
- ⑱ P. O. Kristeller, *Eight Philosophers*, p. 32.
- ⑲ Lorenzo Valla, pp. 262-3.
- ⑳ *Ibid.*, pp. 264-5.
- ㉑ *Ibid.*, pp. 266-7.
- ㉒ *Ibid.*, pp. 266-7.

名声や名誉を追求することは、それ以前の集团的意識の自覚の乏しい社会ならば、空しいものでしかなかったかもしれないが、今やルネサンス都市国家では、人間としての目指すべき正当な目標として光を放ったのである。そしてさらに人文主義者はその目標を達成させる有効な具体的方法として、古典の学芸体系を提示したのである。それは説得力をもって人びとに受けいれられ、青少年の教育課程の中枢を握るまでに至ったのである。

しかしながら、とりわけ当初において、古代の価値観と学芸に対しては、一定の警告と非難が働いていたのである。それは、言うまでもなくキリスト教的見地からのものであった。それは、古典古代の価値体系はすべてキリスト以前の異教の世界のものであり、根本的にキリストの教えに反するものである、とりわけ青少年の精神を毒するものである——という警告と非難であった。これに対して、ペトルカをはじめとする人文主義者は積極的に抗弁を展開したのである。その中心となったものが道徳哲学の強調であった。ここで人文主義者は道徳哲学を強調することによって、人文主義的学芸の追求があくまで道徳・倫理を重んじ宗教に奉仕するものであることを示そうとしたのである。この姿勢はとりわけペトルカ、サルターティなどの十四世紀の初期人文主義者において強いものがあつた。こうして人文主義活動は公認されたものとして、都市社会において指導的なものとなったが、しかし古典的価値とキリスト教的価値の対立は決して解決されたものではなく、隠蔽されたままというべきであつた。なぜなら人文主義者の尊重するストア派の最高価値は、この世での美徳の達成そのものであり、来世での救済と至福を最高価値とするキリスト教の考え方とは本質的に異なっていたからである。この隠蔽されていた対立は、人文主義の市民化のすんだ十五世紀初頭においていに顕在化したのである。

すなわち「市民的人文主義」の時代において、道徳哲学を論ずる人文主義者、主としてストア派とアリストテレスの哲学の信奉者の中には、今や露骨に、美徳はそれ自体に価値がある、それは人間の至上の目的である、と主張するまでに古代の道徳哲学にかぶれたものが現れたのである。さらに、最高の美徳を達成した古代の哲学者の中には、神に救済された人もいると言わんばかりであつた。ヴァッラは、この市民的人文主義者の世俗中心の価値観に決然と対決するが、実はこ

れは基本的には、まさにペトルカ以来の人文主義者すべてに対する対決であったのである。すなわち彼の対決は、古典学芸において道徳哲学を中心に据える人文主義そのものに対する対決であった。彼の怜悯な眼は、その伝統的な人文主義に含まれていた矛盾を直視し、それを見事に暴露したのである。それが、『快樂論』であった。この書によって彼は、古代ローマ人とその迎合者の世俗中心の価値観を根底から断罪したのである。この暴露は、しかし、古典学芸そのものの否定を意味するものでは決してなかった。彼は、古代の修辞学、雄弁術、詩学といった表現方法を積極的に摂取して、それとキリスト教精神とを統合したのである。この統合——簡単に言えば、修辞学とキリスト教の統合——は人文主義の歴史において画期的なものであった。われわれは今、誤解から大いなる『快樂論』を救い出さねばならない。ルネサンスの修辞的著作に対して、常に客観的・総合的アプローチを心がけるわれわれは、『快樂論』という大いなる修辞的傑作に関して、一部の史家による解釈の過ちを繰り返すつもりはないのである。すなわち、われわれはその大きさを前にしつつも、その久しくかつ美しきものに子どものような、ありのままのところでむかわねばならないのである。

（同志社大学嘱託講師）

The Humanism of Lorenzo Valla : *On Pleasure*

by

ISIZAKA Naotake

Lorenzo Valla, one of the most controversial Humanists in the fifteenth century, wrote *On Pleasure*, or *De voluptate*, a dialogue written in the style of Humanism. There has been much controversy as to the interpretation of this book since it was published. Some scholars interpreted it as an epicurian book, where sensual pleasure was thought to be pursued by Valla as the most worthwhile of virtues. We must re-examine this dialogue, however, from two standpoints. One is the standpoint based on a history of Humanism from Petrarch and other Humanists in the fourteenth century to Civic Humanists in the early fifteenth century. The other is the standpoint based on analyses of the book per se: the dialogue *On Pleasure* is, in reality, a product of rhetoric and oratory. It is of great significance for us to grasp, without losing our intellectual balance, the various views insisted upon in this dialogue, without being partial to the lustful, radical viewpoints of the epicurian interlocutor of the Dialogue. Far from being against Christianity, Valla is, in my opinion, the most pious of all the Renaissance Humanists. Not only as a pursuer of Christianity, but also as a pursuer of Humanistic Arts such as rhetoric and oratory, he was the most outstanding Humanist in the world of fifteenth century Humanism.

Bronze Inscriptions Recording *Ceming* 冊命 in the Western Zhou Period

by

YOSHIMOTO Michimasa

Because of recent developments in the dating of bronze vessels, the ideas of chronology of bronze inscriptions have improved greatly. This article is an attempt to analyze bronze inscriptions recording *cing* by