

4 権威主義批判

——歴史文献学的態度の確立——

ペトラルカの当代諸学芸にたいする批判にみられる一特徴は、当代の学芸を古代学芸との対比において批判することである。ここでは、古代学芸は理想化されて、当代の学芸にたいする批判の一基準となっている。たとえば、当時の医者たちを批判して、ペトラルカは述べている。「医学のかつての栄光を新しい誤謬によって消滅させてしまった者どものこんにちの不名誉を、ぼくがしゃべってあばきたてるなら、むろん医学は——もしも声あるものならば——心からなる感謝をぼくにささげてくれることだろう」(Contra med, p. 38; cf. ibid., pp. 32-3)。

こうした批判のしかたは、ペトラルカのみカルネッサンス・ヒューマニストたちに共通した一特徴である。しかし、ここで注意すべきは、ペトラルカにみられる古代学芸の理想化は、けっしてその絶対化ではないということである。かれはむしろ、

そうした絶対化を自分の論敵たちの態度にみだして、それを激しく批判しているのである。たとえば当代の医者たちについて言っている。「ぼくが論難しているのは、医学でもなければ真の医者たちでもなく、ヒポクラテスの切り売り屋ども、なかなか、かれに仇をなす連中なのだ」(Contra med, p. 33)。

古代学芸の盲目的受け売りや、古代人を権威としてふりまわすことは、きびしく退けられる。そしてペトラルカの権威主義批判は、とくにアリストテリアンにきびしい。ヴェネツィアの四人のアリストテリアンとの談話にふれて、ペトラルカはこう述べている。

「かれらはよく、アリストテレス風の問題や、動物にかんする問題をもちだしたものです。そんなとき私は、黙っていたり、冗談を言ったり、話題を転じたりしました。ときには笑って尋ねたものです。理性的に知ることもできないし経験によって確かめることもできないようなことを、アリストテレスはいったい、どのようにして知ることができたのだろうか、と。か

れらはびっくりし、ひそかに腹を立てるのでした。ものごとを信ずるにはアリストテレスの權威だけでは不充分だとみなす冒瀆者であるかのように、この私をみつめたものです。こうして私たちは、いまや哲学者であることをやめ知恵の熱愛者であることをやめて、アリストテレスの徒、あるいはむしろピュタゴラスの徒となつてしまつたのです。そして、『かれがそう言っている』かどうかとしか問うことを許されないという、笑うべき習慣をよみがえらせたのです」(De ignorantia, pp. 39-40)。

こうしたアリストテレス主義批判は、ペトラルカにおいて、くりかえし立ち帰ってくる。それは当時の思想的状況と関連していた。当時、とくにスコラ哲学者たちのあいだにおいては、哲学といえはアリストテレスのそれをいみし、アリストテレスはダンテのいう「知者たちの師」*il maestro di color che sanno*として絶対的權威をもつていた。アリストテレスはいわば「神」だったのである。これに加えて、いわゆるスコラ主義の研究態度・方法があつた。

(一) Dante, *La divina commedia, Inferno*, iv.

私たちはふつう、ヒューマニストの文献学的研究態度からくるテキスト尊重とは対蹠的に、中世の学者はテキストをあまり尊重しなかつたかのように思いこみがちである。だが、事實は正反對で、中世人のテキスト尊重は、尊重を通りこして崇拜とさえ言えるものであつた。——スコラ的教育方法の基本はテキスト講読 *lectio* であつて、これはテキストをつうじてなされる知識獲得の過程である。そして、この講読が教育方法の中心に

置かれるけつか、極度のテキスト尊重がうまれる。そして、しばしば、テキストがごとがらにとつてかわる。自然という書物が読まれるのではなく、自然のかわりに書物が読まれる。人体ではなくアヴェイケンナの『医学規範』が、宇宙ではなくアリストテレスが読まれる。こうして中世の学者たちは、テキストを読み、解釈し、註釈を加えることに全精力をそそぐ。そして權威ある先行註釈家たちは、かれら自身また權威作家とみなされる。こうしてテキストの權威がごとがらの權威にうちかつ。学問の対象は、人間でも世界でもなく、むしろ、人間や世界について特定の書物に書かれてあることである。こうして、果てしない註解の仕事がうまれるのである。

(一) cf. E. Garin, *L'educazione in Europa (1400-1600)*, Bari, 1957, pp. 68-73.

むしろ、ここに描かれたのは、スコラ主義的探究の理想型である。しかし、これがスコラ学者たちのあいだに見られる一般的現象であつたことは疑えない。そして、あのテキスト崇拜が「知者たちの師」アリストテレスにあてはめられるとき、かれの權威はまさに神的なものとなる。中世後期からルネッサンスをつうじてもっとも尖鋭な異端思想とみなされがちなアヴェロイズムも、この枠からはみでるものではない。アヴェロイズムはなによりもまづアリストテレス解釈の一体系であつて、ここではアリストテレスはいわば唯一の研究対象なのである。すでにアヴェロエスにとつても、アリストテレスは神によってえらばれて科学的知識そのものを完成した人であり、かれのあと

にくる者にとってはその註解よりほかなすべきことはないのである。この徹底したアリストテレス主義は、たしかに一つの革命的意義をもちえた。なぜなら、神学からはなれて、純粹にアリストテレスを解釈しようとしたからである。そこから哲學的探究の自由が主張されることになる。しかし、この「探究の自由」はアリストテレス哲學という枠内においてであつて、この枠からはみでた自由探究は許されない。だからアヴェロイストたちの主張する探究の自由は、經驗と理性にもとずいた絶対的自由探究をいみするものではけつしてない。かれらもまたアリストテレス従属からくる精神の不自由さのただなかにいたのである。そうした精神的不自由さは、つぎの一事にもはっきり見られる。すでに十四世紀いらいコペルニクスの先駆者たちが古代のピュタゴラス的地動説をふたたび取りあげていたとき、著名なアヴェロイストであるアキッリーニは、十五世紀末から十六世紀初めに、プトレマイオス説までも大胆すぎるとして攻撃し、アリストテレス説に帰ろうとやっきになつていたのである。

(一) cf. P. Duhem, *La système du Monde*, iv, pp. 310-11; P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII^e siècle*, Louvain, 1911, pp. 153-4.

(二) Nardi, *Saggi sull'aristoterismo padonano dal secolo XIV al XVI*, Firenze, 1958, p. 45f.

こうしたスコラの權威主義にたいして、ペトラルカははげしい反撥を感じないではいられなかった。あの「かれがそう言っている」という態度にたいして、ペトラルカはこう反論する。

「アリストテレスはたしかに学識豊かな偉大な人物ではありましたが、しかし、ひとりの人間だったのです。したがって、かれの知らないことも、いくらかは、いや、たくさんあったはずです」(De ignorantia, p. 40)。

「アリストテレスは……ひとりの人間だったのです」。ここには、スコラ主義とはまったくちがった古代への接近態度がある。ペトラルカにとっては、真理の祖述者つまり權威というよりは、むしろ人間そのものが、関心の中心に据えられている。かれにとつて古典を読み古代を知ることが、なによりもまづ古代人と交わることであつた。かれが、たとえばリヴィウスに感謝するのは、この歴史家が古代の人々との交わりを取りもつてくれるからなのである (Ram, XXIV, 8)。

ペトラルカにとつても、中世知識人にとつてと同様、テキストはかぎりなく尊重すべきものであつた。しかし、それはもはや、永遠なる真理がそこに閉じこめられているからではなく、そこに作者の人格が刻印されているからである。中世読書人にとつては權威ある書物とは永遠なる真理の受肉であつたが、かれにとつては作者の人格の受肉なのである。それは、みずからの肉体をもち、呼吸をし、みずからの生のリズムをそなえている。文体をそなえているのである。作品は一個の人格として尊重されなければならず、永遠なる真理が問題だという口実でそれに勝手な手を加えることは許されない。作品はそのオリジナルな姿で読まれなければならない。こうして、後世の付け加えたり削ったりバラバラにしたりしたものを復原しようとする努

力がうまれる。むしろ、この面でかれのもつ歴史的意義は、その文献学的活動そのものにあるというよりは、文献学的研究の必要を最初に自覚し、また、ひとにも自覚させたことにある。

(1) cf. U. Bosco, Francesco Petrarca, pp. 118-9.

こうした文献学的要求の根底にあったのは、作品をつうじて作者とじかに対話しようとする接近態度なのである。したがって、いかなる権威作家も、もはや抽象的権威としてはあらわれようがなく、人間化されて立ちあらわれてくる。人間化されることによってまた相対化される。かれらは、その偉大さとともに、また欠点をもそなえて登場し、なつかしげな挨拶で迎えられるとともに、容赦ない批判にもさらされる。傾倒するキケロにあててペトラルカのしたためた二通の書簡は——ひとつは彼の天分をたたえ、ひとつはその行動を批判しているが——そのことを雄弁に物語っている (Fam. XXIV, 3, 4)。そこではキケロは、紀元前一世紀のローマ社会に生きた一個の人間として歴史的に把握されている。こうして古代の人々は、ほんとうのいみで発見される。そのさい、歴史化と人間化とは一つに結びついているのである。

(1) この点にかんしては一三五一年のヴィチエンツァにおける一エピソードが興味ぶかい。このエピソードは、ペトラルカと中世読書人とのあいだの精神的距離をよく示している。パドヴァからヴェローナに向かう旅の途中、この町でペトラルカは友人たちとの談話を一夕をすぎず。そして、そのころ知識人たちのあいだでよくあったように談たまた

まキケロにおよび、キケロ讚美の花が咲いたなかで、ひとりペトラルカだけはキケロの行為を批判する。みんなは深い驚きにとらえられる。ペトラルカのたまたまたさえていたキケロあての二通の書簡が読まれたとき、はじめてみんなはなっとくする。だが、ひとりの老人だけは、どうしてもなっとくしない。この老人にとってキケロは、かけがえない生涯の偶像だったのである。この老人のなかにペトラルカは少年の日の自分自身を見ている (Fam. XXIV, 2)。

こうした人間化と歴史化とがアリストテレスのうえに働くとき、かれの権威もくずれさる。「むしろ私は、アリストテレスが最高級の人物であることを知ってはいません。が、さきほど言ったとおり、かれはひとりの人間なのです。かれの書物からたくさんの方が学ばれうることを私は知っていますが、しかし、それがいからもうくらかは学ばれうると思うのです。そして疑いもしませんがアリストテレスの著作するまえ、かれの研究するまえ、かれの生まれるまえに、ある人々はすでにたくさんを知っていたのです。たとえばホメロス、ヘシオダス、ピュタゴラス、アナクサゴラス、デモクリトス、ディオゲネス、ソロン、ソクラテス、それから哲学の王者プラトンがいいます (De ignorantia, p. 72)。

ここでは、「人間」化されたアリストテレスは、歴史の流れのなかで位置づけられ、歴史化されている。そして真理の唯一の通訳としてのアリストテレスは退けられる。が、それはなに

もアリストテレスその人を退けることではない。抽象的な永遠の真理というエーテルのなかに置かれて孤立し隔離されていたアリストテレス、ただ解釈され註釈さるべき権威としてのアリストテレスが退けられるのであり、要するにスコラ化されたアリストテレスが退けられるのである。それは、アリストテレス神格化によってかれに加えられていた暴力から、かれを解放することでもあった。ペトラルカは叫んでいる。「ずうずうしいバカ者どもよ、きみたちはいつもアリストテレスの名を口にしておいでだ。かれはきつと、きみたちの口の端にのぼるのを地獄におちるよりもつらがつていることだろう。そして、ほとんどだれも理解してくれず、おびただしい無知な連中の口から口へとのぼるようなことを書いた自分の右手を、さぞ恨めしく思うことだろう！」(Contra med., pp. 60—61)。アリストテレスの真意をそこなうアリストテレス崇拜からかれが解放されるとき、アリストテレスは新しく誕生する。そのアリストテレスは「燃えひらめくような天分の持ちぬし」ではあるが、ほかの思想家たちとの関連のなかでとらえられ論議し検討さるべきアリストテレスなのである。この「新しい」アリストテレスがヒューマニズムの流れのなかでしばしば熱烈にとりあげられたとしても、ちっともふしぎではない。レオナルド・ブルーニやジャンノッツォ・マネットティの名をあげるだけでも充分である。

(一) Fam., I. 7; Contra med., p. 63 ecc.

このように、ペトラルカの古代心酔は、その見かけとは逆

に、ひじょうに批判的な諸契機をはらんでいる。それらは人間化および歴史化という二契機に集約される。この点が、まさに、かれの古代熱を中世のそれから鮮かに区別しているのである。かれにおいては、古代は一つの歴史的時間として把握され、批判的自覚的に受けとめられている。中世の学究たちにおいては、古代もまたいわば永遠の相下にながめられて、古代とのあいだに距離が自覚されず、かれらと古代人とは永遠なる真理というヴェールにつつまれて同居していた。このヴェールをひきはがしたのは、まさに歴史文献学的主体の確立なのである。

こうした新しい研究主体の確立とともに、ひろびろとした探究の可能性がひらかれる。それは重苦しいスコラの権威主義や抽象的でわずらわしい弁証学的論議の殻をやぶって、やがて古代世界をその豊かさにおいて示すばかりでなく、より自由で主体的な物の見かたを広く教えずにはいない。十五世紀から十六世紀へかけてアリストテレス主義にヒューマニズムが注入したのは、まさにこれだったのである。——新しい原典への接近がうながされて、ギリシャ科学の豊かさがその全貌においてじかに与えられる。アリストテレスが読み直され、その古代註解者たちが新しく読まれるかたわら、哲学の王者プラトンがよみがえるばかりでなく、アルキメデスがよみがってくるし、新しい世界像をたずさえてデモクリトスやエピクロスもよみがえってくる。そして学説や考えかたの複数性をはっきりと啓示される。アリストテレスの自然学は、もはや自然学そのものではない

く、一自然学であるにすぎない。科学的論議は、もはやアリストテレス内部においてではなく、アリストテレスのそとでおこなわれる。

自然科学分野に生じたこの重大な変化を歴史的展望のもとに把握すれば、それはヒューマニズムを媒介してのギリシャ科学への接近にほかならない。そして、この接近過程で自然科学者たちは、ヒューマニズムの歴史文献学的・批判的方法を意識的無意識的に身につけていくことになる。たとえば、ヒューマニストの授業や訓練をうけたのち自然科学的研究に移っていくばあいや、ヒューマニストによって大学で行われた哲学や科学のギリシャ原典講読などが考慮されなければならない。だが、それにもまして重要なのは、フィレンツェのようにスコラの雰囲気から遠い市民生活の場で、科学者や技術者や芸術家たちとヒューマニストとのあいだでおこなわれた、積極的な批判的共同であろう³⁾。ところで、このばあい私たちは、あの歴史文献学的方法を、こんにちこのことばで思い浮かべがちなたんなるアカデミックなテクニクとしてではなく、対象にたいする新しい接近のしかた、新しい物の見かたとして、そのオリジナルな歴史的意味において理解しなければならぬ。対象へのこの新しい接近のしかたは、その根底において、ヒューマニズムの人間強調とむろん不可分に結びついている。そして、この人間強調、人間中心主義は、それを歴史的展望のもとにながめれば、力としての知識、自然にたいする技術的支配という考えを準備するものにほかならない。こうしてヒューマニズムは、さまざまの

経路をたどりながら、科学の新しい展開や新しい科学的主体の形成にも寄与することになる。

(1) cf. P. O. Kristeller, *Studies in Renaissance Thought and Letters*, pp. 572-3.

(2) cf. E. Garin, *Ritratto di Paolo dal Pozzo Toscanelli, nel suo vol. La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Firenze, 1961.

もちろん、これはまだくわしく検討されるべきテーマである。ただし、近代科学の成立を十四世紀アリストテレス主義の直接的発展線上にみるのは、デュアムくらい広く受けいられてはいるが、あまりにも狭い見かたであろう。それは、十五・六世紀における新しい諸要素の発生つまりルネッサンスを閑却することになる。また、新科学の成立を、パドヴァ学派の連続的發展線上に見るのも、あきらかに片手落ちであろう。たとえば十五・六世紀パドヴァ・アリストテレス学派の論理主義的方法論と、ガリレイの新しい方法論とのあいだには、あぎやかな質的差異がある。そうした差異は、おそらく、それまでの個々の科学的諸成果の蓄積のほかに、技術者や職人や芸術家たちによって形成されてきた新しい工作主体、ヒューマニズムの歴史文献学的・批判的主体、アリストテレス学派の論理的方法論的探究などを、その諸契機として生まれてきたものであろう⁴⁾。

(1) ヒューマニストと「職人」との共同について、また科学の新しい展開にヒューマニズムの演じた役割りについての一般的评价については、E. Garin の *ルネッサンスの論文* のほか、

岡氏 *Gli umanisti e la scienza*, in "Rivista di Filosofia", 1961, III. 芸術家や職人や技術者たちの科学的哲学的寄与については Paolo Rossi, *Arti meccaniche e filosofia nel secolo XVI*, nel suo vol. I *filosof e le macchine (1400-1700)*, Milano, 1962. ホネッサンス・ポリストテニス学派の方法論的寄与については J. H. Randall, Jr., *The Development of Scientific Method in the School of Padua*, nel suo vol. *The School of Padua and the Emergence of Modern Science*, Padova, 1961.

5 宗教的批判

パドヴァやボローニャのいわゆる「アヴェロイスト」たちの無信仰をペトルルカが憤激の念をもって弾劾していることはよく知られている (Sen, v. 2; XV, 6; De ignorantia)。たしかにこれは生涯にわたって敬虔で理想主義的なカトリック教徒であった。そしてアヴィニョン法王庁の墮落や「アヴェロイスト」たちの不信仰に憤激せずにはいられなかった。そうしたかれが宗教的動機から自然科学者たちを批判したとしても、ちっともふしぎではない。

ところで、宗教がしばしば科学的発展の妨げとなったことは事実であり、とくに中世後期くらいはその感がふかい。しかし、この観点を図式化して非歴史的に適用することはできない。じつさい、深められた宗教的立場がしばしば迷信打破に役立ってきたことも、また事実なのである。ペトルルカのばあいについて

ても、これは当てはまる。とくにその占星術批判においてそうである。

占星術は、九世紀頃アラビア人によってもたらされていらい、中世後期からルネッサンスをつうじて驚くべき流行をみせた。それは魔術・錬金術・医学なども結びついて、ひろく知識人のあいだで研究せられ、大学でも正式に教授されていた。占星術の関心の中核は天文学的知識を人間生活に役立てることであったが、その前提として、天圏で起こることは地上にその影響を及ぼし、個々の人間や都市や宗教などの運命を左右するとされていた。

これにたいしペトルルカにおいては、すでに第三章でも触れたとおり、占星術的研究は、天体の運動や日蝕や月蝕などの自然現象を予知せんとするかぎりでは有益だが、超自然的に生起することがらには適用されえないとされた。ここでは深められた宗教的立場がニセ科学的迷信打破に役立っている。その典型的な歴史的事例は、教父たちの異教的迷信批判であろう。かれらの批判は、おもに護教的動機から、外神教的迷信とか運命とか星の影響とか魔術とかに向けられていた。じつさい、古代末期の諸科学や風俗はおびただしい迷信にあふれており、この点で新しいキリスト教に知的にまさるどころか、かえって立ちおくれていたのである。ペトルルカも、じつは、この教父たちの立ち場を受けついでるのである。つぎの占星術批判のことばにも、それはあきらかであろう。「占星家どもの約束のなんとという邪悪な不敵さ！ それを盲信する連中のなんとという愚劣な

おびえよう！ そして不敵のきわみというべきことには、天体のゆえに人間は罪の原因をさけることができないと連中が言い、それは金星や土星や火星のしわざだと高言するとき、いみじくもアウグスティヌスの述べているように、連中は人間の罪をすべて赦し、神の正義を非難しているわけなのであり、肉と血とひどい腐敗とからなる人間には罪がないということになる（Sen., III, D.）。

(一) cf. B. Croce, *Teoria e storia della storiografia*, Bari, 1917, pp. 186-8.

このように、宗教的立場からするペトラルカのニセ科学批判は、だいたいにおいて、教父たちいらい中世をつうじて存在していた伝統的批判を受けついでものである。そして伝統的な占星術批判は、なによりもまづ占星術的決定論の否定をめざしており、罪の源泉としての個人的意志、キリストによる罪のあがない、神の恩寵などという重要なカトリック教義の擁護をめざしていた。

むしろ、この面におけるペトラルカの批判的精神が、異教の作家たち、とくにキケロをつうじて研ぎすまされていったことは確かである。じっさい、*さまさま*の迷信批判においても、かれはよくキケロをひきあいにだしている。そして、この点では、キケロはときとして教父たちとほとんど同列に置かれている。たとえば、占星家たちを批判しているある箇所では、つぎのようなことが見られる。「真理、理性、経験は、かれらとは相容れず、ただ聖者たちばかりか、すぐれた哲学者たち

も、その書でかれらを攻撃しているのです。キケロやアムプロジウスやアウグスティヌスの堅牢な諸労作や長い議論については、ここでは語りませう」(Sen., III, D.)。また、多神教的迷信を批判しキケロの誤謬をも指摘している箇所では、キケロは唯一のプラトン模倣者だったというラクタンティウスの証言が引かれてゐる。つまりペトラルカは、古代プラトニストたちやキケロのうちに、むしろその限界を指摘しながらも、異教的・ニセ科学的誤謬批判にかれらのはたした積極的役割りをみとめているのである。こうしてかれは、この種の批判の主要系譜を、プラトン——キケロ——ラクタンティウス——アウグスティヌスの線に見ているようである。ラクタンティウスの歴史的意義については、かれはこう述べている。「われらの偉大なラクタンティウスは、異教徒たちの誤謬を取りのぞいてわれらの信仰をできるだけ強化したその書において、譏嘆すべき細心さで神のこの偽瞞のからくりをすべてあらわにしています。そして、その同じ書において、アウグスティヌスのたの人々に道を切りひらいてやったのです」。

(一) *De otio religioso*, a cura di G. Rotondi, Città del Vaticano, 1958, p. 86.

(二) *ibid.*, p. 84.

つまり、ペトラルカの宗教的立場からの批判も、そのモラル・スタティック立場からのそれとおなじく、歴史的にだいたいプラトンからラテン作家たちをとって教父たちにならざるを得ない線意識的に受けついでるのである。

宗教的動機からするペトラルカの自然科学批判、とくに占星術などのニセ科学にたいする批判のもつ積極的意義は、当時の諸科学の現状を考慮するとき、けつして無視できないであろう。そうした批判は、ペトラルカにおけることほは一世紀半のビロの時代にも、けつしてその意義をうしなつてはいなかったのである。じつさい当時においては、一般民衆ばかりか一流知識人も、ほとんど例外なく魔術的・占星術的・錬金術的迷信にとらえられていたのである。こうした状況のなかにあって、ペトラルカのおこなつたような批判が、より合理的な精神的雰囲気をつくりだすことに役立ったことは疑えないであらう。

(一) cf. J. Burchardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, VI, 4.

(二) 当時の魔術や占星術については cf. L. Thorndike, *A history of magic and experimental science*, New York 1934, vol. III. これら諸科学と日常生活との關係については、この同書 vol. III, cap. 2: "John XXII and the occult arts"; J. Burchardt, *ibid.*

しかし、いっそう注意すべき点は、占星術的決定論にたいする批判において、宗教的動機と融けあつて、人間的自由の擁護と、いふ動機がつよく働いていることである。いや、むしろ批判のアクセントは、宗教的教義の擁護から、人間的自由の擁護へと移つてきてさえいる。「おお、愚かな者どもよ、星晨をしてその軌道をたどるにまかせよ。それらは、われわれの内部で

ペトラルカの反自然科学論争

は、なんの力をも持たないし、なんら決定もしないのだ。：なぜ、かがやく星々をきみらのぼかけきつた諸法則に従わせようとするのだ？ きみらは自由なものに生まれついていながら、なぜみずからを無感覚な星などの奴隷にしてしまいたがるのだ？」(Sen, I, 7)。

一世紀あまりののち、『人間の尊厳について』の著者が、しつように占星術を批判せずにはいられなかったのも、おもに同じ動機からだつたのである。それは、ヒューマンイズムの人間高揚と不可分に結びついており、人間の自由、尊厳、創造性の強調であり擁護だつたのである。

結 び

これまで見てきたとおり、ペトラルカの反自然科学論争にはさまざまの動機がはいりこんでおり、それらの動機はどれも、かれの全体的思想のなかに深く根をおろしている。したがつて、ふつう考えられているように、かれの反自然科学論争を人文科学と自然科学との対立として片付けてしまつては、かれの批判のもついくつかのオリジナリティは見のがされてしまう。そして、この論争は、中世および近世初期をつうじてくりかえされている「諸学芸の争い」に還元されてしまうことになる。だが、思想史研究においては、それぞれの歴史的時点や状況における個々の思想家のオリジナリティや歴史的意義がなおざりにされてはならないはずである。

たとえば、ある学問の価値をその研究対象の高貴さという点

から考慮するのは、すでに古くから見られる観点であり、やがてガリレイによって完全にしりぞけられる。ではペトラルカの研究対象強調は古くさいのかといえば、そうではなく、旧来の発想にちがったアクセントを与えているのである。すなわち、かれの研究対象強調、つまり人間強調は、ルネッサンス・ヒューマニズムの一特徴である人間高揚とつながっており、また、アリストテリアンたちの知性強調や思弁強調にたいする意志の強調ともつながっている。この人間高揚、それと一体の意志強調は、もちろん古くからのモラリスティックの発想と無関係ではない。が、それは、中世モラリスムからヒューマニズムをあざやかに区別する重要な一要素でもある。中世モラリスムが人生のはかなさ、人間のみじめさなどを強調するのにたいし、ヒューマニズムは、それらを深く意識しながらも、人間の尊厳とならんで、その創造性をうたいあげるのである。このことは、自然にたいする人間のかかわりかたにも影響をおよぼさずにはない。自然にたいする観想的思弁的態度は影をひそめ、それを利用享受しようとする態度がうまれてくる。ルネッサンスらしいはっきり見られる主体面でのこうした質的变化は、ヒューマニズムの人間高揚なしには考えられない。すでにペトラルカにおいても、自然にたいする態度は利用享受のそれである。ただし、かれのばあい、その利用享受は、技術的産業的支配によるそれというよりは、むしろまだ美的であった。このことは、その孤独生活譚美に端的にあらわれているように、自分の生活そのものを自覚的に構築し芸術品化しようとするかれの態度と、

ふかくつながっているように思われる。そして、ここでは自然も、生活の芸術品化に重要な一要素となっている。ともあれ、主体面でのこうした一般的な質的变化なしには、新しい科学的主体の形成もありえなかつたであらう。

ペトラルカの権威主義批判も、かれに見られる人間強調や自己感情の強さなどと切りはなしては考えられない。この要素と、歴史・文献学的態度からうまれる客観化・相対化という要素とが結びついて、かれの権威主義批判はうまれてくるのである。

むろん、このばあい、かれのキリスト者としての意識が強い支えとなっていることを見のがせない。真理とはキリストであって、キリストの教えに反するかぎりプラトンであれアリストテレスであれ自由な態度でふみにじらるべきだとされる (Epist., VI, 2)。この態度は新しくないと言えるかもしれない。だが、注意しなければならないのは、けっしてスコラ的ではないということである。スコラ学にあつては、二つの真理、啓示された真理と「知者たちの師」のそれとは、究極的には、矛盾しえないはずのものであった。そこから、二つを合致させようとする精力的努力が生まれたのである。だが、ペトラルカにあつては、この努力の前提そのものがくずれさびている。いまやアリストテレスは数多くの知者たちのうちの一人であるにすぎず、しかも、かれらの見解は相互にしばしば異なっているのだから、アリストテレスが無誤謬だということはありえないのである。

この立場は、アヴェロイストたちの立場とも、まっこうから対立する。かれらにとってもアリストテレスは「知者たちの師」であった。ただ、トーマスとはちがって、かれらは両真理の一致には無関心で、アリストテレスを純粹に解釈しようとする。かれらにとってアリストテレスはいわば「神」なのである。こうしてかれらは、神をなおざりにして、べつの「神」に熱中する。かれらがしばしば異端のきわをさまようことになるのも、とうぜんである。神に帰依するペトラルカにとって、それは二重にも三重にもがまんならないことであった。

まづ、かれらが真の神をなおざりにしている点で。第二に、ひとりの人間であるにすぎないアリストテレスを「神」に祭りあげている点で。第三に、そこから生まれるとうゼンの結果として、「ひとの作品の解釈家、いや、ぶちこわし家」になっている点で (De ignorantia, p. 73)。第四に、アリストテレスの学問区分や知識理念を背景としてうまれる思弁的学問の尊重、医学のような科学にまでも思弁的性格を与えようとする思弁強調と、スコラ主義に共通した弁証学偏重の論理主義とが結びついて、哲学や諸科学を「空虚なおしやべり」にしている点で。

——ペトラルカの反スコラが反アヴェロイズムにおいてその頂点に達するのは、もっともなのである。

ところで、異端のきわをさまようアヴェロイストたちのほうが、神に忠実なペトラルカより進歩的であるかのように考えられがちだが、この判断はまことに皮層である。じつさい、知性の質もしくは型に注目するとき、かれらの知性はまさにスコラ

的であり、アリストテレス従属の権威主義からぬけていないのである。かれらの論議は、うまずたゆまずアリストテレス内部で、おこなわれる。ところが新科学の形成には、論議がアリストテレスのそとで、おこなわれることが必要条件であった。そしてこれは、ヒューマニズムの洗礼をへてはじめて可能だったのである。

ペトラルカはたしかに宗教的感情にふかくひたされていた。しかし、かれの深められた宗教意識は、かれの生きた歴史的時間では、むしろプラスに働いている。たとえば、創造主と被造物とをかれは峻別し、そのおかげで、被造物としての自然のうちに神意の表現や予兆を見たりする伝統的・通俗的見解をも、星辰に靈的支配力や影響力を認めるところから生まれる当時のおびただしい「科学」的迷信をも、きびしく退けることができたのである。宗教的すなわち保守的・非近代的という、現代人のともすればいだきがちな偏見は、捨てられねばならない。こうした図式にしたがえば、スピノザもカントも保守的で非近代的だということになる。また見のがしてならないのは、ペトラルカの神は、アヴェロイストたちの「神」とはちがって、あらゆる地上的権威の相対化をうながすのである。これに歴史文献学的相対化が加わる時、その勢いのおもむくところ、神からでた啓示の書きえも相対化をこうむらずにはいない。もちろんこれはペトラルカの夢想だにしかかったところであるが、この相対化の進行過程で最初の強力な一歩をすすめたのは、皮肉にもまさにかれだったのである。

とはいえ、かれにとっても地上的権威が消滅してしまっているわけではない。かれは好んで古典作家たちを引用している。

その引用のしかたにはまだ権威主義の匂いがただよっている。

しかし、注意すべきことには、こうした引用は、権威の援用というよりは、むしろ、すぐれた歴史的事例の提示という性格をもっている。たとえば『孤独生活について』や『順境および逆境への対処法について』は、大歴史的事例集だとさえ言える。

そこでは、こうした歴史的事例の提示と、自己の体験の叙述とが、たがいにあいあわされている。このことは、真の哲学とは事実根ざしたものでなければならぬというペトラルカの確信、かれの具体感覚にもとずいている。だからスコラの論理主義は、それが事実や経験をなおざりにしがちだという点で、かれにはいとうべきものであった。この論理主義の弊害を、かれは、神学や自然科学や医学など、いたるところに見いだしていた。

だから、たとえばその医学批判において、大学出の博学な医者たちをけなし、一般には軽蔑されていた外科医を買うのも、前者の「おしゃべり」にたいし、後者の治療が事実や経験にもとずいており、また、その効果を実見できるからであった。

むろんペトラルカは論理学（弁証学）をいちがいになすのではなく、その自己目的化を退けるのであり、弁証学が知性の訓練に役立ち探究の武器として有用であることを認める（*Ep. II, 17*）。要するに、かれが哲学に、したがってまた自然研究に要求しているのは、理性と経験にもとずいた合理的探究なのである。そのさい真理基準として効果という概念が導入されて

いることが見のがせない。この概念は、かれのモラリスム哲学においては雄弁の強調となつてあらわれてくる。この概念の根底には、哲学も自然研究も人間生活にじつさいに役立なければ無意味だという考えが根強くひそんでいる。先人たちの経験としての歴史的事実もしくは実例がペトラルカにおいてとくべつのみをおびてくるのも、そのためなのである。つまり、事實はことばよりも雄弁であつて、すぐれた先人たちの歴史的事例は大きな教育的効果をもちうるからである。ペトラルカは、その抒情詩集『カンツォニエーレ』全巻の主題ともなっている一命題を、たまたまつぎのような形で述べているが、ここにはいみじくもかれの探究方法および叙述方法があきらかにされている。「私が理性、経験、すぐれた一歴史家の証言によつて学んだのは、すべて生まれるものはほろび、生長するものは老いゆくということです」(Fam., IX, 13)。

(1) この点については拙稿「ペトラルカのモラリスム」を参照されたい。

このように、ペトラルカの反自然科学論争には、いくつかの積極的批判が含まれている。こうした批判の果たした自然科学への寄与は、むろん直接的なものではありえない。自然科学内部分からの批判ではなかったから、とうぜんである。かれの寄与は、ルネッサンス・ヒューマニズムの自然科学への寄与という歴史的文脈のなかで把握されねばならない。ヒューマニズムの自然科学的寄与をまったく否定しようとする人々でも、それがアリストテレスがいちの多くの古代思想家をよみがえらせ、

その原典講読をうながしたことが、こうして古代自然科学の全貌をその豊かさにおいて示すことに直接間接に貢献したこと、当時の自然科学を出口のない袋小路に追いこんでいたアリストテレス万能をまづ自己の分野で打倒し、アリストテレスのそとでの広い科学的論議に最初の手がかりを与えたこと、などを認めないわけにはいかないだろう。自然科学分野に生じたこの変化を歴史的展望のもとに把握すれば、それはヒューマニズムを媒介してのギリシャ科学への接近にはかならない。右の諸点とならんで、ヒューマニズムにみられる人間高揚、世界や自然にたいする態度の変化なども、考慮されねばならないだろう。これらの点を考慮しないで科学の新しい展開や新しい科学的主体の形成を語ることは、あまりにも視野のせまい非歴史の見かただと言えよう。それは、科学的主体を総体的な歴史的社会的主体の一モメントとしてとらえず、それだけを切りはなして抽象化してしまうことになる。

こうした歴史的文脈のなかでのペトラルカの貢献を別にして、かれの批判が当時いくらかでも合理的精神の育成に役立つたであろうことは疑えない。じつさいかれは、当時としては異例なほど、時代の偏見や迷信から解放されていたのである。当時、魔術や占星術や錬金術や医学のまわりにひしめいていたニセ科学的迷信や、宗教と結びついた諸迷信は、ほとんど例外なく一流知識人をもとらえていたのだが、ペトラルカにそうした痕跡をみいだすのはむずかしい。かれの知性は冴え、その眼は澄みきっている。それは、かれの医学批判にも、錬金術にたい

する擲論にも (De remed. Ⅱ, 111) うかがわれるし、一三三三年、一予言僧の占星術的予言にとまなわれてナポリ全市を巨大な恐怖の淵にたたきこんだ物凄台風にさいし、かれのとった冷静で探索的な態度にも (Fam. Ⅴ, 6), はつきりうかがわれる。しかし、そのもつとも雄弁な例の一つは、ピエトロ・ペトローニ・ダ・シエナ事件であろう。

一三六二年、ボッカッチョは一僧侶の訪れを受け、生活態度を改め文学研究を放棄しなければ、まもなく死ぬだろうと告げられる。この僧侶によれば、同じ僧院の予言僧ピエトロ・ペトローニが、その死に先立ってキリストの訪れをうけ、右のようなお告げをえたというのである。そしてこの僧侶は、やがてペトラルカをもたずね、それを伝えるはずであった。この予言には、さすがのボッカッチョもふるえあがってしまった。そして書面ですぐペトラルカに相談をもちかけたのである。これに答えてペトラルカはしたためている。

「わが兄弟よ、あなたの手紙は私をひじょうな驚愕でみたましました。それを読みながら私の心は、大きな驚きと悲しみにさいなまれていました。しかし、それを読み終えたとき、驚きも悲しみも消え失せました。あなたが自分の悲嘆について、死の真近しいことについて書いているのを、どうして私が涙なしに読めたでしょう。……しかし、ことがら自体のうちにふかく内なるひとみを凝らしたとき、私の心持ちはすみやかに変わり、驚きも悲しみもやんだのです……」

人間の目でキリストを見たというのがもしほんとうなら、こ

れはたいへんなことです。しかし、嘘やつくりばなして敬虔や神聖さをよそおったり、神意という衣で欺瞞をおおいつつむのは、古くからよくある手です。これについては、しかし、その死者の使いが私のもとへやってきたとき、はっきりしたことを言いましょう。……かれがさいごに私をおとずれて、その任務をなしとげようとすれば、そのときこそ私は、かれのことばにどれだけ信を置くべきかを見ましょう。かれの年令、容貌、まなざし、態度、身だしなみ、動作、たちいふるまい、声色、話しぶり、そしてとくに結論の有効き、話し手の意図などを、すべて注意ぶかくさぐりましょう」(Ser. I, 5)。

そしてペトラルカは、文学研究をやめる必要のないことを、じゅんじゅんとボッカッチョに説いている。ここには、『デカメロン』の作者のラディカルではあるが無媒介的な合理的な精神と、表面おだやかではあるが内的弁証法によって鍛えられたペトラルカのそれとの違いが、あざやかに浮き彫りされている。ルネッサンスの巨人であるボッカッチョが私たちの目には理解しがたいほどペトラルカを師と仰ぎ慕ったのも、ペトラルカの他に抜きんでた古典的教養のゆえばかりではなかったのである。

(J)

(筆者) ポロニヤ大学〔言語学〕講師

view, the unity of a commonwealth can be given only by the existence of the sovereign with absolute power, it is necessary for the maintenance of this unity that the majority, if not all, of the subjects have come to the recognition of natural law and are conscious of *natural obligation*; without which the absolute sovereign power itself would lose its own foundation.

Some commentators on Hobbes assert that in his system natural obligation could exist only as obligation by Divine moral laws, with the consequence that the Christian belief in Eternal Salvation must be introduced into his moral and political philosophy as an important element. I should like, however, to maintain, that natural law can, quite independently of God, *oblige* men to seek for peace in the natural state, and to obey the sovereign in the social state. It originates in the human reason itself, and teaches men to behave prudently, i. e., in accordance with rational rules. It is based upon and consistent with egoism. But this is the rational egoism which can *oblige* men to act, in most cases, against the short-sighted demand of their passion. Natural obligation occurs when reason is superior to passion in its capacity to find out a better means for self-preservation, and this obligation is the only possible basis for Hobbes's civil philosophy. In this sense also, Leviathan is the product of reason; it is *artificial*, not always in its origin, but at least in its existence.

Pétrarque et les Sciences de son Temps

par Tsuneichi Kondo

En général on considère la polémique de Pétrarque contre les sciences naturelles comme une attaque du côté des sciences humaines contre les sciences naturelles, en d'autres mots on la considère seulement en tant que phase de l'ancienne "querelle des arts". Il y a pourtant des éléments nouveaux et des aspects originaux dans la prise de position de Pétrarque.

Nous avons cherché à mettre en lumière l'originalité de Pétrarque en insistant sur les points suivants :

1) Sa critique est d'abord d'ordre moral ; elle est inspirée par la conviction que l'étude de l'homme est supérieure à celle de la nature ; il affirme que

l'étude de la nature reste vaine et que la vraie philosophie est la philosophie morale dans la tradition platonicienne et non pas aristotélicienne.

2) D'autre part sa critique épistémologique porte sur le fait qu'il est aussi impossible —d'après ce qu'affirme Pétrarque— de saisir les secrets de la nature que de saisir les mystères divins. Toutefois, il ne nie pas la possibilité de la connaissance scientifique et limitée ; il s'oppose seulement à la prétention d'une connaissance métaphysique que prétend avoir la philosophie naturelle contemporaine et il s'oppose surtout aux absurdités irrationnelles comme par exemple celles des astrologues.

3) Sa critique porte aussi sur la méthode. En effet il n'accepte pas la méthode dialectique et speculative dans la recherche scientifique mais insiste sur l'expérience et l'effet concret.

4) En outre il critique l'attitude de servilité absolue de l'homme de sciences devant l'autorité, surtout de cet Aristote dit "divin".

5) Il accuse enfin les hommes de sciences de se rendre coupables d'impiété. Mais il est vrai aussi que sa conscience religieuse lui sert à comprendre la valeur relative de n'importe quelle autorité de ce monde et à repousser des superstitions pseudo-scientifiques très courantes de son temps.