

近代自然法のいわゆる「世俗性」と

リプシウスの「恒心論」(二・完)

山 内 進

四

前号で予示したように、本章はリプシウスの「恒心論」の分析を通じて、哲学的新ストア主義と近代自然法の世界観的基礎との内的連関を明らかにすることを目的とする。後期人文主義のネーデルラント文献学派の中から特にリプシウスと彼の作品だけを取り出して論ずるのは、彼が学派の創設者にして最も偉大な思想家であり、また「恒心論」が彼のみならず新ストア主義の哲学的代表作だからである。しかし今日の研究状況からするなら、これは必ずしも既知の事柄ではない。それ故、本論に入る前に、ひとまず「恒心論」が「近代」への転換期において「後期人文主義者のバイブル」⁽¹⁾としての權威を有したと目するに足る事実を示すことから始めることにしたい。

「恒心論」、正確に言うなら、「公の不幸の中で特に慰めを含む恒心論二卷」⁽²⁾が初めて公刊されたのは一五八四年である。出版と同時にこの作品は多大の反響を呼んだ。次に幾つかの象徴的な事例を挙げておこう。一五九九年のドイツ語版の訳者アンドレアス・ヴィリィティウスによるなら、ロストックの「偉大で優れた人物」、ルター派

の神学者ダニエル・フォット・クトラネウスは「恒心論」を彼の学生に「講義に際して公に買うように命じかつ薦めてい
る。」彼はこう述べたという。「学生諸君、これを買いなさい、そして読みなさい。なぜなら千年ものあいだ、かま
うな書物は哲学書にあっては書かれたこともなければ、見られたこともないのだから」と。また、ネーデルラン
トの厳格なカルヴ・イニスト、当時のアントウエルペンの市長で反スペイン蜂起の精神的指導者の一人であるフィリ
ップ・マルニクスは、一五八三年二月に以下のような書簡をリプシウスに与えている。「我がリプシウスよ、私
はあなたの神的な書物、恒心論を読み、かつ大変熱心に吸収しました。もしこれよりも魅力的で、より優れてお
り、より私の気をそそった何ものかをかけて読んでことがあるなら、私は死なねばならないでしょう。この書物を
して、神学のもろもろの秘密を声高にかつ純粹に開かじめよ、そして真の哲学の内奥を博識に開示せしめよ。……
私はあなたに、あなたのこの作品が不滅であり続けるであらう、と断言します。」⁽⁴⁾さらに二七世紀初頭のフランシス

におけるストア哲学の一般的通俗的普及に大いに寄与したと目される二人のカソリックの僧侶、ピエール・シャロ
ンとギヨーム・ドユ・ヴェールがともにリプシウスの信奉者だった、ということも忘れることはできない。とりわ
けドユ・ヴェールは「恒心論」を注意深く読み、独自性を全く持たないわけではないにせよ、その祖述とも言える
作品を残している。表題は「恒心論」を彷彿させる「公の災厄の下での恒心と慰めについての論説 (Traité de la
Constance et Consolation és Calamités publiques, Paris, 1595)」である。⁽⁵⁾

宗派の差異を越えたかかると言や事實は決して極部的でも誇大でもない。作品は実際多くの人々に、そして多く
の地で受け容れられたのである。一五八四年レイデンのプランティンの下で初版を出した「恒心論」は同年直ちに
アントウエルペンでも出版され、⁽⁶⁾さらにプランティンの女婿にあたるモレートゥス訳によるオランダ語版がレイデ
ンとアントウエルペンから、⁽⁷⁾その上アンリ三世並びにアレンソン伯の官房書記官エストーなる人物による仏訳版が
やはりレイデンとアントウエルペンから、⁽⁸⁾ともに一五八四年中に発行されている。以後一六世紀中にラテン語版は

一九版、オランダ語訳二版、フランス語訳六版、英語訳一版、ドイツ語訳一版、一七世紀中にラテン語版二三版、オランダ語訳二版、フランス語訳五版、英語訳三版、ドイツ語訳二版、スペイン語訳一版、イタリア語訳一版、ポーランド語訳三版を教え、結局一八世紀を過ぎるまでにラテン語版四三版、オランダ語訳四版、フランス語訳一三版、英語訳四版、ドイツ語訳五版、スペイン語訳一版、イタリア語訳一版、ポーランド語訳四版、旧教国をも新教国をも含む七ヶ国語訳を含めて(もちろんラテン語版もこの両宗教圏に及ぶ)総数七五版が上梓されている。さらに今日知り得る限りでは、一五九九年のアントウキルペン版は一五〇〇冊、一六〇五年のそれは一五五〇冊、一六一五年のそれが二〇〇〇冊、一六三七年の全集版は一五三五冊を刷っている。当時の購読層の狭少さを思えば——例えば一六〇〇年当時、全ドイツの大学教授の総数は二〇〇名を越えず、レイデン大学もまた一五七五年から一七五〇年までの間に総数一八六名の教授を擁したにすぎない——、この版数と冊数は彼の作品の成功を何よりも良く伝えている。ちなみに今日「恒心論」よりはるかに著名で、本稿のテーマとも関連する作品、グロテイウスの「戦争と平和の法」(一六二五)は、一九四九年の日本語訳に至って漸く七九版を、プーフエンドルフの代表作「自然法並びに国際法八巻」(一六七二)は二八世紀を過ぎるまでにラテン語を含む五ヶ国語、三六版を出したにすぎない。とにかくリブシウスの作品が当時どれほど売れ、彼の権威がいかに大きかったかについて、バイエルン絶対主義の建設者マキシミアン一世の侍医マイエンスが、一六〇一年七月三日付のリブシウスへの書簡で、こう簡潔に伝えている。「ここでは(ミュンヘンでは——引用者)すべてがリブシウスという名への称賛で満ち満ちています。ここの本屋では、ただリブシウスという支配者のそれを除けば、書籍は殆んど売りものになりません。どの街角でも、あなたの名声が響き渡っています。要するに、あなたはごの世界での小さな神なのです。」

リブシウスの「恒心論」が初期近代の一大ベストセラーであり、当時かなりの評価を得ていたということは、以上の点から考えて、まず否定できない。哲学的新ストア主義の代表作とされる所以である。つまり「恒心論」が

「後期人文主義者のバイブル」的な役割を果たした蓋然性はかなり高いと言えよう。もとよりこの蓋然性は絶対的ではないが、ここでこの作品を特に採り上げて論ずるのを許すほどには確固としていると思われる。それ故、今や「恒心論」が近代におけるストア哲学の革新の端緒にして代表作、最も大きな影響力を有した作品であるというとは、一応ここで前提とするに足る事実とみなし得るであろう。故にまた、他に触れておかねばならないこともなほ幾つかあるが、とにかく当初の予定通り以下直ちに本論に入ることにした⁽¹⁵⁾。

「恒心論」が出現しかつ受容された時代は、すでに明らかのように、「宗教戦争」の時代である。興味深いことに、この時代の生活諸条件や諸状況はストアを隆盛させたローマ皇帝時代と同質的である。両者はともに国家的不安、政治的圧制、宗教的弾圧、法的不安定、社会的危機の時代だったのである⁽¹⁶⁾。たしかに、このような時、人は外的財を無価値とみなし、その目を内的財へと向けざるを得ないのかもしれない。実際、あたかもセネカが爛熟したローマ社会、退廃した政治、皇帝の恣意的支配、そして内戦の危機の中で、常に死と向かいあひながら、ストアに人間としての誇りを保持するという意味での「救い」を求めたように、一六世紀後半から一七世紀前半の人々は宗教的対立と内戦そして国際的戦争の真直中で、ストアに一つの生の在り方を探求せんとすることになったのである。ストアを全面的に肯定しなかつたにせよ、モンテーニュやパスカル、デカルトそしてスピノザ等がストアに深い関心を示したことは間違いない。就中、「恒心論」はそのような要請への最も先駆的で直接的かつ優れた知的反応だった。その限りにおいてそれは「時代状況」にしっかりと根付いている⁽¹⁸⁾。そのことは、作品のプログラムを見るなら、直ちに明らかになるであろう。

序章は、実名で現われる若き日のリプシウスが「祖国の騒乱」を逃れるためにオーストリアのウィーンへと向かうところから、始まる。彼はその途上リエージュに立ち寄り、老齢の模範的な知識人、作者の眞の分身ランギウスと出会う。六月の午後、太陽の燃え盛る中で、二人はランギウスの家の中で語り合う。まずランギウスが、何故に

旅に出たのか、と尋ねる。リプシウスはそこで「ベルギーの騒乱、指揮官や兵士たちの傲慢さについて率直かつ正確に」語り、それが祖国を後にする最大の理由だと答える。彼は続けて言う。「何故なら、ランギウスよ、誰があの不幸をこれ以上耐えることのできるほどに確固とした鉄の如き心を持っているだろうか。あなたも知っているように、我々は今かなりの年月を多くの内乱の熱で追い回されている。そして波高い海の中にいるかのように、我々は騒乱と叛逆の風によって追い立てられている。私にとって大切なのは閑暇と静謐ではないのか。騒乱そして武器のどよめきがそれを妨げる。庭と田野を私は愛した。しかし兵士と刺客が私を都市へと駆り立てた。ランギウスよ、だから私はこの不穏で不幸なベルギーを残して……戦争の事実もその名称も聞けないような、この世のどんな場所にも逃げていくことに決めたのだ。」⁽¹⁹⁾リプシウスのこの発言は、決して虚構の上に為されたものではない。事実、彼は、一五七一年から一五七二年にかけて、ルーヴァンからリエージュを通りヴィーンへと向かっている。しかもそれは、一五六八年に始まっていたネーデルラント解放戦争下の一時期に祖国で繰り広げられていた流血の惨事、つまりスペインのアルバ公の大弾圧と宗教裁判を避けるためのものであったのである。⁽²⁰⁾しかし、若きリプシウスの発言と行為に対するランギウスの反論は、より厳しい現状認識を伝える。「汝の祖国が騒乱に満ち、燃え盛っているのは、私も認める。しかし今日ヨーロッパのどの部分がそうでないのだろうか」と。⁽²¹⁾たしかに彼が反駁するように、当時にあつてはヨーロッパ中に「戦争もしくは戦争の危険がある。たまたま平和があるとしても、つまらない支配者への恥ずべき隷属と結びつき、任意の戦争よりも好ましいという程のものでもない。」⁽²²⁾要するに、彼らの時代を特徴づけるものは至るところに見られる専制と隷属そして戦闘なのである。

「恒心論」は、かかる序章での見事な問題提起とともに始まる。この問題提起、そして作品の正式な表題「公の不幸の中で特に慰めを含む恒心論二巻」からして、すでに作品の狙いは明瞭である。というのは、「公の不幸 (publica mala)」とは「不幸」という意識が「同時に多数に関わるもの」、具体的には戦争、ペスト、飢饉、専制

政治、殺害等々を指す概念であり、それこそがまさしく時代の本質的問題であり、これに「慰め」を与えるとは震憾する時代の中で人が如何に生くべきかを示すということの意味するからである。即ち、作品の狙いは、かくも悪しき状況の中で人はどうすれば救われるか、という点にある。リプシウスは読者への序言でこのような狙いをはっきりと伝えている。しかもそれは従来の哲学、恐らくはスコラ哲学に対する明快な否定でもあった。序言には次のような発言が見られる。「叡智をめざすことは、現代の多数の哲学者たちが採る道ではない。屁理屈という刺、あるいは審問という畏の中に空しく囚われた彼らは、討論という繊細な糸の如きものによって自らを虚飾し、しかも覆いを掛ける者たちに外ならない。彼らは言葉と詭弁に固執する。彼らは全生涯を哲学の入り口で過じ、その深奥を見ることはない。彼らは哲学を娯楽と考え、救いとは思わない。彼らは生の最も真剣な手段を駄弁の遊戯といったものとみなす。彼らの中の一体誰が私に倫理について尋ねるだろうか。一体誰が情念を柔らげるのだろうか。一体誰が恐怖と希望に限度もじくは節度を与えるのか。それどころか、むしろ彼らはどういったことがら叡智を自差すとは思わないのである。」⁽²³⁾しかも、リプシウスの断定するところでは、かかる哲学の課題は彼によって初めて認識されたのであり、それ故に彼の手によって漸く解かれねばならない。「私は公の不幸に対して慰めになることを求めた。私の前に誰がそうしたか。」

このような「慰め」もしくは「救い (Fremdium)」は、序言での発言から予測されるように、「倫理」を明らかにし、「情念」を抑制し、「恐怖」と「希望」に限界を画することによって与えられるであろう。換言するところ、それはただ単に自己の外的環境を自己自身の物理的移動によって変えんとすることでは果だされない。かくして、「恒心論」において、ランギウスは「逃走する」リプシウスに対して次のように論ずことになる。「あなたが平和な地へ行けたとしても、それは何の役に立つだろうか。あなたは自分自身とともに戦争を引きずって行くのではないか。静かな地へ到達したとしても、それが何だというのか。あなたはそのに、否それどころか、あなた自身の中に

騒乱があるではないか。けだし熱望し、逃走し、期待し、絶望することによって、この散漫な精神はあなた自身と戦い、かつ戦い続けるであろうからだ。」したがって「病んでゐるのは精神なのだから」「我々は、騒乱の中で静慮であり、戦争の真直中で平穩であり得るように、精神を確固たるものとし、そのように形成しなければならぬ。」⁽²⁵⁾つまりランギウスを通じて語られる作者の真の見解を要約するならば、重要なことは、外部の状況に右往左往することなく、即ち「恐怖」や「希望」に捉われず、「情念」を排除することによって、自らの精神の安定を確保することである。そうすると、人は外界が如何なる状態にあるにせよ確実に「救い」を得るに相違ない。つまるところ、これが「恒心論」の呈示する解答である。ところでこの見解が勝れてストア的であることは一見して明らかである。なぜなら、ストアの教義をごく一般化して言うなら、人の目標は「自然」(今日の意味でのそれではなく、精神的宇宙としてのそれ)と合致して生きること、それを理性的に実行に移すことによつて精神の安定(アタラクシア)を得ることだからである。したがって、ストアにおいては、「自然」と合致してアタラクシアのうちに生きることだけが唯一の徳にして真の善であり、逆にそうしないことだけが不徳にして唯一の悪なのである。それ以外のこと、例えば富や名誉とか死や病はどうでもよいもの、いわば善悪無記(アディアフォラ)にすぎない。この点で、「恒心論」もまた富や死といった類のものを「偽りの善」とか「偽りの悪」と規定し、それと関連する「熱望(Cupiditas)」、「悦楽(Gaudium)」、「恐怖(Metus)」、「悲嘆(Dolor)」を四つの主要な情念として退けている⁽²⁶⁾のは、そのストア的な性格をよく示している。しかもそれは作品全体を通じて貫かれる思想でもある。即ち、「恒心論」は、先の序章での問題提起を受けて、真の「救い」に到達するために、そのような情念とりわけ「恐怖」と「悲嘆」に捉われないための正しい認識を提供する、という構成をとつてゐるのである。ちなみにここで作品全体の構成を示しておくなら、(一)第一巻第二章から第三章までが「公の不幸」の下で人は如何に生きべきかという問題提起、(二)同第四章から第七章までが、その解答としての「恒心」つまり強固な精神の勧め、(三)同第八章から第二巻

第二七章の結尾に至るまでが、「恒心」を妨げる諸情念の否定、に向けられている。なお(三)は、三つの情念、「欺瞞 (Simulatio)」、「愛 (Pietas)」、「同情 (Misericordia)」をひとまず取り扱う第一巻第八章から第一章までと、「悲嘆」という最も時代的な情念を、(1)公の不幸は神によって与えられ、あちこちへと送られる、(2)それは不可避的であり、しかも運命的である、(3)それは有用である、(4)それはさほどひどくもなければ特に今日的なものというわけでもない、ということの証明によって退ける同第九章以後第二巻末尾までとに、さらに区分される。量的には(一)と(二)と(三)とを通じて(三)が最も多く、全体を通して見ても「悲嘆」という情念の排除に力点がある。したがって、繰り返しになるが、「恒心論」の主題は「生の最も真剣な手段 (instrumentum viae maxime serium)」としての「哲学」によって人に「救い」を与えることであつた、と言ふことができよう。しかもその「哲学」は情念を排除し、精神の安定を得ることを主要な目的としている点で、本質的にストア的だつた。それ故、「恒心論」が時代状況に根付き、それに対応すべく何よりもストア哲学を古代から抽出してきたこと、そして古代ストアの時代と近代初期のある種の同質性の故に同時代人の多数の共感を得ることに成功した、ということがまず確認されて然るべきであらう。

しかしその上でなお指摘されねばならないこと、それも歴史的にはより重要な意味を有することがある。それは、この論証の過程でリプシウス(作中ではランギウスが主張するのだが、これが作者の意見であることは間違いないので、以下リプシウスの見解として記す。なおそこでの若きリプシウスは、序章での問題提起者としてのみ有意義であつて、他の箇所では殆んど顧慮するに足らない。要するに作品中で誰が語っているかは以後問題ではなく、作者の見解か否かという視点からのみ表記して行く。)が「一六世紀の思想界の要石」とも言える諸問題、言い換えると自由意志、予定、選り、決定論についてのそれに或いは直接的に或いは間接的に言及した、ということである。より大胆に言うなら、リプシウス自身にとつても論述の過程で関わつたこれらの宗教的問題の方がさらに

重要だったかもしれない。というのは、一五八四年つまり「恒心論」の初版が出版された年のある書簡で、彼が、作品に言及しつつ、「私は古代の哲学をキリスト教の真理に適合させようと望んだ⁽²⁸⁾」と表明している事実があるからである。彼は、「恒心論」の序言でもまた、古代哲学から「何ごとか」を学んだことは認めても、それに「すべて」依拠したのではないこと、そして「哲学」が「有益」なのは、「哲学者たちの書いたものを拾い集め、その不正な所有者から奪い取り、我々の利用に供さねばならない、というアウグスティヌスの助言」の意味で考えられているのだ、ということを伝えている。もちろん、このことは彼が神学的な問題に神学的な観点からアプローチせんとしたということの意味するものではない。彼は一六・七世紀の最も重要な思想的問題に哲学的に関与せんとしたにすぎない。ただそれは取りも直さず宗教的問題に外ならなかったということなのである。そこで彼は言う。神学的に高度な問題は神学者に委ね、「私は哲学者の任務を果たそう。しかししてそれはキリスト教的哲学者のそれである⁽²⁹⁾」と。

何度も述べてきたように、リプシウスが生活し、その作品の前提とした時代は「宗教戦争」の時代だった。彼はかの「公の不幸」と「宗教」との内的関係をはっきりと認識している。序言にある。「私は敢えて言うが、現代は十分に好ましいというわけでは決してない。如何なる時代も、現代以上に多くの宗教、より不毛な信仰を持ったこととはなかったのではなからうか。至る所で、何と多くの戦闘があることか。何と多くの争があることか⁽³⁰⁾」それ故、「公の不幸」の下での個人的「救い」とともに、宗教的対立の宥和によるより社会的な「救い」が彼によって意図されていたとしても、それは別に不思議ではない。実際、彼は「教義よりも実践的な態度に注意を向けた、ルドルフ・アグリコラとエラスムスによって創設されたネーデルラントの倫理的人文主義の伝統の下にあったのである⁽³¹⁾」。ストア主義再生のより大きな理由もまたここにある。なぜなら、普遍的、道徳的そして宗教的なストア哲学を通じて、宗教的見解を宥和させるに足る広範なコンセンサスが獲得されるはずだったからである。「恒心論」はたしか

に表見上は個人的「救い」に主眼を置いておられるようであるが、実はその論述を通じて社会的「救い」にも大きな比重をかけていたのである。諸宗派の対立の宥和、超宗派的立脚地の形成つまり「寛容」と「理性」の重視、こういったことは「恒心論」のみならず、他の作品やストア哲学についての直接的研究の中でも常に貫かれる、彼のいわば導きの糸だつた。⁽³²⁾ しかもこの糸は、リプシウスのみならず、グロティウスやプーフェンドルフのそれでもあり、近代自然法を織りなす糸の根源にしてしかも先端に位置するのである。だがそれは将来の問題として、今は彼がこの糸を剥き出しにしていないことについてひとまず触れておきたい。「恒心論」もまた「理性」と「寛容」による公的救いを直接的に語ってはいないからである。その理由は、「恒心論」についてみるなら、個人的次元での「救い」にもやはり大きな比重があること、⁽³³⁾ 神学的論争に生の形で直接関わることによつて何らかの党派的立場にあるとみられるのを避けたこと、そしてそうすることによつて生じる身の危険を少しでも軽減せんとした慎重さ⁽³⁴⁾にあると思われる。とにかく彼がその身を置いていたのは、カソリックもルター派もそしてカルヴァン派もまた異端者には死をもつて臨むのが決して珍しくない時代と地域だつたのである。

一六・七世紀の思想的、宗教的問題の核心はつまるところ神と人間との関係にある。即ち、一方で神の偉大さをどこまで認め、他方で人間の自由をどの範囲まで認め得るか、という点に宗派的対立のキーポイントがあつた。ごく一般的に大雑把に言うなら、カソリックは人間の相対的自由を比較的認め、ルター派や特にカルヴァン派は人間の卑小さをことさらに強調した。⁽³⁵⁾ では、これに対してリプシウスほどのような意味で超宗派的な立脚地に立ち、しかも近代思想とりわけ近代自然法思想の先駆的作業を行なつたのだからか。この間に答えるために、我々はまず、彼が悪しき状況の下でも確固たる精神をもつように主張したということが、この分脈の中でどのような響をもつこととなるのかを分析することから、始めよう。

リプシウスの求めたこの精神的態様は、彼によつて「恒心」と呼ばれている。「恒心」とは、彼の定義に従うな

ら、「外的なものや偶然的なものによって高められたり、沈められたりすることのない、正しくかつ揺ぎない精神の強さ」を意味する。⁽³⁶⁾これだけでは要するにストア的な不動心を持つという以上のことを理解し得ないが、彼はさらにこの定義に「臆見ではなく、判断力と正しい理性によって精神に植えつけられた堅固さ」という説明を付加している。⁽³⁷⁾この説明は大変重要である。なぜなら彼は新ストアの最高の徳である「恒心」を「理性」に依拠させたことがこれによって確認されるからである。彼にあっては、「正しい理性」とは「人的なことがらと我々と関わる限りでの」神的事情がらについての真の判断にして理解のことである。因にこれに對置される「臆見」は「同じことがらについての、はかなくしかも偽りの判断」である。⁽³⁸⁾リプシウスの区分するところでは、「理性」と「臆見」は絶対的に對立する。「理性」は「精神」の下にかつその中にあるが、「臆見」は「肉体」の下にかつその中にある。リプシウスは言う。「理性」の起源は天、否それどころか神にある。セネカはそれをみごとに稱揚した。人間の中に沈潜した神の精神の一部、と。⁽³⁹⁾(傍点部は原文イタリック)ところが「臆見」は人間の肉体に起源を有する。肉体は外界の仮象を感覚によって精神に伝え、精神はかくて不純となり、ここに「臆見」が生じ、人は情念に翻弄されることになる。絶対的な善としての「理性」と絶対的な悪としての「臆見」、彼が与える對置は徹底している。「臆見」は要するに墮落した人間的肉体の産物であり、その次元に留まる限り人に真の「救い」はない。しかし、神の「断片、神の似姿でもある「理性」に従うなら、人は論理的にはまさしく神と同質の存在にまで高められ得るであろう。リプシウスは、無論、かかる「理性」のみを良しとし、「臆見」を完全に否定しざる。したがって、彼が最高の徳とする「恒心」は「理性」の宣揚による人間存在への高い評価と表裏の關係にある。

このように人間「理性」を高く掲げる思想的淵源は、セネカの引用からも明らかのように、ストアにある。この点で、リプシウスの理性主義的立場の意味は、人間には理性と情念がありその限りで人は常に分裂していると考え、彼と世代を接するパスカルと對比するなら、より顯明となる。パスカル曰く、「理性的情念のこの内部の戦い

は、平和がほしいと願った人たちが、二つの派に分かれる結果を生じた。ある人たちは、情念を放棄して神々になろうとした。他の人たちは、理性を放棄して、野獣になろうとした⁽⁴⁰⁾と。パスカルがこの前者に属するものとしてストア主義者を考えていたの言うまでもない。彼はローマ・ストアの徒エピクティトゥスが「人間の義務」を、つまり神をその主目的としたのを高く評価しつつも、他方でそのエピクティトゥスが「人間の無力」を知らず、「精神」と「意志」の自由によって人間が自らを完全なものとし、その能力によって「神の伴侶」となり得るとしたのを「悪魔的傲慢 (superbe diabolique)」として厳しく批判している⁽⁴¹⁾。パスカルにとつて、人間が純粹に「理性」にのみ服し、自己の力だけで有徳に生き得るということは不可能であり、そう考えること自体が高慢以外の何物でもない。それ故、カソリック新教派とも言えるジャン・セニストたるパスカルを媒介として考えるなら、リプシウスが「理性」と「情念」を徹底的に対置し、「情念」を完全に退け、「理性」のみを賢明な人間に相応しいとするのは、勝れてストア的であり、悪魔的であり、したがって非キリスト教的だということになる。

ところで「理性」を重視することは即非キリスト教的でかつストア的だということには必ずしもならない。すでに論じたように、中世のカソリック哲学は「理性」に高い位置づけを与えていたからである。しかしその際にやはり指摘しておいたように、トミズムの「理性」は窮極的には「目的論的形而上学の一エレメント」⁽⁴²⁾即ち神の摂理への人間的服従手段以上のものではない。これに對して、近代の意味でのそれは *clara et distincta perceptio*、つまり「デカルトが認識の正確実性の根拠をそこに認めたところの明晰にして判明な認識」⁽⁴³⁾に外ならない。言い換えると、この「理性」はもはや目的論的形而上学の軀の下にはなく、ただ諸現象の認識のみを求める点にその特色を有する。この点に着目するなら、リプシウスの「理性」はすでに中世—宗教的ではなく、近代的である。彼の「理性」は、再び引証するが、「人的なことがらと（我々と関わる限りでの）神的事情がらについての眞の判断にして理解」だからである。彼が「神的事情がら」にあえて「我々と関わる限りでの」という限定を付加したの

は、決して気紛れからではない。リプシウスにおける「理性」は、あくまで神学とは無縁で、精神が人間の完成であるようにそれ自身が精神の完成である。「理解し判断する」というあの格別な力 (*eximia illa intellegendi iudicandique vis*)⁴⁴ なのである。要するに、「理性」は窮極的には「人間の完成」に通ずる理解力にして判断力なのである。したがって彼は、「善において確固不動の」「理性」は「正しい助言の泉、正しい判断の源泉」であることを強調して言う。「理性に従う」ということは支配するということであり、それに服するということはすべての人間の事象を統べるといふことである。⁴⁴ それ故、リプシウスにおける人間理性は「(我々と関わる限りでの)」「神事をも含む」「世俗」的なことがらを「統べる」知的な力、判断力なのであり、その限りで「世俗」のことがらは「理性」によって「理解」され、かつ「支配」される、というよりされねばならないわけである。たしかに、この意味において、彼の要請する「理性」は「世俗」を自らの力だけで支配せんとする「悪魔的傲慢」の源泉と言えるかもしれない。しかしこの「傲慢」は、少なくとも歴史的に見るなら、極めて有意義だった。なぜなら近代思想のかなりの部分は、そしてここでの主題と関連する近代の「世俗」的自然法のシステムもまた、かかる尊大な「理性」に依拠して生まれることになるからである。⁴⁵

にも拘らず、問題はそれほど単純でも簡明でもない。彼の言う「理性」が古代ストアのそれと同様に神の一部あるいは神そのものだったということは、なるほど人間を神へと高めるといふ側面を有するとしても、他面ではまたより上位の神の存在を肯定したということをも意味するからである。「理性」はあたかもひまわりが常に太陽の方に向くように、「神、つまり自己の起源に身を向けるのである。」⁴⁶ しかもリプシウスにおける神は、ストアの汎神論的なそれではなく、むしろキリスト教的な一神論、絶対的な神に近い。リプシウスのストア主義つまり新ストア主義と古代ストア主義との最も大きな差異はおそらくここにある。即ち、古代ストアにあつては、神はいわば宇宙理性であつて遍くすべての事物に内在するが、新ストアの神はキリスト教的神であり、この世の全事物と質的に

異なり、それらに屹立する創造神である。リプシウスは神についてこう述べている。「死するものと不滅のもの、天上のものと地上のもの、靈魂あるものとそうでないものの存在は、これらのかくも不可思議で、かくも偉大で、かくも多くのものを創造し、作りあげたに違いない、そして創造され作りあげられたものを今なお正しく導き守護せんとする何ものかが我々の上にあることを明らかに証し、かつ語っている。ところで、それが神なのである」⁽⁴⁶⁾

と。まさしくこれは創造神である。ただ、かかる神概念は実は純粹にキリスト教的というわけではない。というのは、ストアにあつても神は宇宙の造物主であつて、人間の力を超えた多くの事象の存在が神の存在を証明すると考へるからである。そのような意味において、リプシウスの神概念もまたかなりストア的だと言わざるを得ない。しかしストアにあつては神学は自然学の一部であつて、神は「ロゴス」や「自然」と同義だった。しかも神は単一であると同時に、多元的（多教的）でもある。神は「宇宙」であるが故に一切であり、ストア哲学は一神説であると同時に多神説である。ジャン・プランの適切な表現を借りるなら、「ストア学徒はよく、神」（単数）と同時に神々というが、これは神が宇宙という物質を循環することあたかも蜜が蜜窩を、あるいは精液が生殖器官を循環するようなものだからである。「神」と神々があるのは、「神」が「全世界に広がり、それが透過する物質の変化に応じて名称を変える息」だからである。⁽⁴⁷⁾ もちろん、リプシウスがストアのこのような考え方を知らなかったはずはない。事実、彼は後にストアの自然学について記述し、そこでストアにあつては神は宇宙であり、自然であり、火であり、また pneuma である、と明記している。⁽⁴⁸⁾ したがれば、「恒心論」においては、神をあくまでも単数でとり扱い、造物主というそれ以外の定義を全く下していない。その他のストア的な神概念は完全に捨象されている。つまり「恒心論」においては、神は「自然」でも「宇宙理性」でもなく、一個の絶対的創造者としての役割のみを果たすのである。即ち、彼は、一方では人間理性に高い地位を与え、他方ではキリスト教的な絶対神の存在を認めんとしたのである。これは原理的には、つまりそれぞれの論理を純粹に極限にまで押し進めるならば、矛盾である

う。しかも、彼の「理性」はすでに近代的と言い得るほどのものであるから、カソリック的な方法による神と人間理性との調和はこの場合あり得なかつた。無論、それは、人間の理性と意志のうち神への反逆を見たプロテスタントイデオロギイ的思想とも、合致しない。だがリプシウスはこの矛盾を次に見るように独自の方法で解決した。付言するならば、新ストア主義の歴史的意義もまたそこに認められることになるであらう。

結論から言うならば、リプシウスはかかる矛盾の調和を「摂理」と「運命」という二つの概念の個性的な組み合わせによって可能とした。そこで、我々はまず彼の「摂理」観を明らかにすることから始めよう。すでに確認したように、リプシウスにおいても神は天と地の創造者であり、しかも何物も比肩し得ない絶対最高の存在だった。だが、彼は神についてはそれ以上のことは何も語っていない。人が知るべきことは、神が存在するということ、それだけで十分なのである。つまり神の本質について、人はあれこれ穿鑿するべきではない。なぜならより劣れる人間がより優れた神のことを知悉し得るはずがないからである。故に人は神の存在を前提として、その作用だけを確認すればよい。それが「摂理」である。「摂理(Providentia)」とは「それによって神がすべての事物を検査し、調べ、認識する、そしてこの認識されたものを、我々の知らない不動のある連鎖によって、整えかつ統べる、あの絶ゆることなき永遠の配慮(しかして優慮なき配慮)⁽⁴⁹⁾」である。天や太陽を動かし実りを与えるのも、流血や戦争をしてペストの如き不幸をこの世にもたらすのも、この「摂理」のなせる業である。絶対的なそれを前にして、人は儚いことに辛抱し、自らの能力では如何ともし難いことでは不安にならない、と誓約したのである。セネカが言うように、「神に服することが自由なのである(Deo parere, libertas est)」。リプシウスのこのような見解は、一見すると、神の絶対的作用を強調しているように思われる。もとよりそうであることは否定できない。しかし、彼が神の本質に全く触れず、ただ神の作用だけを論じたというこの意味をもここで考え併せておくなら、彼は、神の本質論に関わらないことによって、神に超宗派的で普遍的な性格を与えんとした、と言うことができよう。した

がってまた、「摂理」はこの無性格的な神の存在証明としての重要なものであって、それ以上の意味をもたないといっても過言ではない。たとえ彼がどれほど「摂理」の働きを強調したとしても、それはあらゆる宗派にとって必要不可欠な神概念、即ち創造神もしくは事物の第一因の存在を確認することの域を出ない。「摂理」とは、神がただ第一因 (prima causa) として地上に関与することの謂なのである。彼は言う。「たしかにこの偉大な機械の中では、(原罪を別とすれば) その因と起源をかゝる第一因によらずして動かされ、かき乱され、混乱させられるものはない。なぜなら、ピンドロスが正しく述べているように、すべての事物の管理人は天にあるからだ」と。⁽⁵⁰⁾

神が事物の第一因であり、それ以外のことはおよそ知る必要がないとする彼の見解の意味は、「摂理」に続く「運命」についての議論の中でより一層明らかになる。ここで彼の「運命」観に論述を進めよう。「運命」は、周知のように、古代ストア哲学における中心的概念の一であり、摂理と同義とされた。リプシウスはこれを「真理」に近いものとして評価するが、しかし彼らが両者を同一視したことは結局同意しない。新ストア的運命は、やはり強力な必然性には違いないが、神として摂理とは同義ではないのである。⁽⁵¹⁾ そうではなく、彼はそれを「人間の尊厳について」記したルネサンス期の著名な哲学者、ピコ・デ・ラ・ミランドラとともに、「神の熱慮に基づく、諸々の原因の連鎖にして秩序」とみなし、さらに自己の意見に従って、「個々の事物をそれ自身の順位、場所、時間によってしっかりと明示する、可動的事物に固着する、摂理の不動の決定」と定義する。⁽⁵²⁾ つまり新ストアの「運命」は摂理そのものではなく、「摂理の決定」なのである。この差異は一見さほど重要とは思われない。しかしそれが何を意味するかは「摂理」との対比の中で明らかにされるであろう。

「摂理」とは神の「永遠の配慮」のことであった。ところで「運命」は、その定義から知られるように、「個々の事物」つまり現世の具体的事物の「摂理」に発する「決定」である。故に、「摂理」はこの世の諸事象と直接関わらず、その役割を「運命」に委ねたと考えることができる。事実、リプシウスは次のように述べている。「摂理」

とは「すべてのものを注視し、知り、統べるところの神の内部の力にして能力以外の何物でもない。」この力は「普遍的で、分たれず、充全であり、………一体化している。」⁽⁵³⁾要約すると、それは神の普遍的な力一般の表現である。ところが他方、「運命」はむしろ「事物そのものと関係し、個々の事物のうちに観察される………」。「それは「かの普遍的摂理の、区別あるしかも各部分毎の分配にして展開に外ならない。」「したがって」とリプシウスは言う。「摂理は神の中にあり、神だけに帰される。運命は事物の中にあり、事物に付加される。」つまり「神の中に摂理があり、運命はたしかに神から発するが、事物の中で理解される………」⁽⁵⁴⁾。

以上の点からひとまず確認されることは、「摂理」と「運命」という二つのカテゴリーによって「彼岸」と「此岸」との分離が果たされる、ということである。というのは、一方で絶対的なる存在としての神とその「摂理」は「運命」というストア的な概念の導入によって「彼岸」に押し留められるからであり、他方でこの「運命」はあくまで「此岸」的なものとされる——「運命は、発するものではなく、到達するものの中で、考察されねばならぬ」⁽⁵⁵⁾——からである。しかもこの「到達するもの」への関与は、古代ストアのその如く「暴力的」つまり神をも服せしむるほどにまで必然的では決していない。リプシウスは、古代ストアの絶対的運命観を否定しつつ、「神は運命の襲撃によってすべての人間の事象を動かすが、それ独自の力もしくは運動を排除はしない」と断言している。これは、「運命」の作用する領域では人間の自律的活動が認められる、ということを意味する。より具体的に言うなら、彼は古代ストアの運命論の批判を擬装しつつ、時代の核心的問題となっていた人間の「自由意志」の認否をまさに人文主義的立脚地から明らかにしたのである。それによれば、「運命」もまた「第一因」であるが、それは人間の「意志 (Voluntas)」をも含む「第二因」をして中間因を排除しない。⁽⁵⁷⁾ここに「彼岸」と「此岸」という対置と同時に、彼岸的存在に限定される神と此岸での主体者としての人間という関係もまた成り立つことになる。この点で次の一文はとりわけ注目される。「神は樹木や果実が成長するように望まれた。だから、それらは何

の力にも依らず、自然のうちに成長する。神は人間が熟考し、選択するのを望まれた。したがって人間は如何なる力にも依らず、意志によって熟考し選択する。しかし神は選択されたまさにそのものを自身で永遠から注視する。だが、神は見はしたが強制はしなかった。神は知ってはいいたが禁じはしなかった。神は予見はしたが命じはしなかったのである。⁽⁵⁸⁾まさしくこの発言ほど新ストアにおける彼岸的存在と彼岸的存在との関係を歴然とさせるものはない。そこでは、神は第一因である、というより第一因にすぎない。もとより、これは宗派的対立の宥和への道を切り拓くためのものである。なぜなら、彼の考えるところでは、神崇拜における諸々の差異は、神即ちすべての被創造物の創造者の存在を信ずることと十分であるが故に、歩み寄り得るからである。⁽⁵⁹⁾しかもそれは他方で、人間という被創造物は自己の意志で活動し神はこれに直接関与しない、ということをも意味した。ここに超宗派的立脚地への依拠と同時に、それと表裏の関係にあるものとして、あるいはそれを担保しかつ支えるものとして、「理性」ある人間がその「意志」に従ってこの世を自律的に統べるという思想が提起される。かくして、絶対的なる神と高慢なる人間理性との矛盾は「彼岸」と「此岸」との分離のうちに解決されたのである。それ故、神と人間との分離がかくも鮮やかであったから、一六六七年のスペインの禁書目録 (*Index librorum prohibitorum et expurgatorum novissimus pro catholicis Hispaniarum regnis Philippi IV……, Madrid, 1667*) が「恒心論」をとりあげ、「運命について至るところで繰り広げられている部分では用心深く読まれねばならない」としつつ、先の「神は……強制しない」との傍点部を特に「抹消せよ (*dele*)」と命じたのも、当然かもしれない。人間の「自由」を大幅に認めたジュズイット主義にとつてさえも、それは許容範囲を越えるものだったのである。⁽⁶⁰⁾思うに、リプシウスが教皇庁によって破門されたピュの禁書から「運命」の定義をあえて引用したのも、ピュが人間の意志や行動を制約するものは彼岸的存在ではなく、人間自身の経験的性格であり、「人間の尊厳」は地上界と天上界との媒介者であるからではなく、自己の才能によって自主的に自己形成を行ない得るからだ、⁽⁶¹⁾としたまさにその精神を

彼が共有したからであろう。そしてこの精神こそ「理性」と「寛容」を基調とする人間性(Humanitas)尊重の精神、即ち人文主義(ヒューマニズム)の精神なのである。

しかし、それにも拘らず、なお重大な問題が残されている。たしかに「主権的にかつ自己のことに自己の運命について完全に責任をもって決定を下す自由な人間の称賛に本質的に依拠する人文主義は、決定論に賛同することはできなかった。エラスムスはルターとの論争でなお完全に自由な意志の命令の闘士にまで自己を高めることができたのである。」⁽⁶²⁾ところがリプシウスはなお「運命」という超人的必然性に大きな力を認めている。これは、結局、地上における人間の自律的支配を否定することになるのではなからうか。とするならば、天上の神、地上の理性ある人間という図式は成り立たなくなるのではなからうか。実際、彼はこう記している。「運命はいわばダンスのリーダーである。それは宇宙というかかろ輪舞の中で綱を引く。しかし欲するか欲しないかは常に我々が決める。だが、それ以上のことを我々はなし得ない。つまり、運命が実現されるのは我々の関与しないところなのである。けだし神に逆らい抵抗することのできるほどの意志が少なくとも人間に残されていると同時に、それを果たし得るほどの力は人間には無いからである。」なるほどここでは人間の「自由意志」は明確に認められているが、しかしそれは「運命」の力の前では無力に等しい。これは、それ故、エラスムスの自由意志論ほど断固としていないようでもある。この理由を、H・F・パウヘレイは、リプシウス生誕四百年の記念講演で、「時代が変わってしまった」からだと暗喩する。「血まみれの内乱を体験し、宗教裁判、血の裁判、偶像破壊、バルテルミーの夜を知ってしまったリプシウスの世代の人々は、人間はおそらく盲目的に生存するのであり、にも拘らず自己自身は望まない行為へと暗闇のうちにおし進められ、それ故に彼自身の破滅の原因となる、ということをはっきりと認識しなければならなかった。ブリューゲルが言の比喩によって絵画にもたらしめたものはこれではなからうか」と。⁽⁶³⁾したがってここに「運命」の支配が意識されるというわけであろう。恐らく、リプシウスの「運命」論にかかる側面が

あることは否定できない。しかしこのことの主張者自身が、リプシウスが人間理性と自由意志の如き「美しい人文主義的な幻の如きもの」をあくまで生かさんとしたということを認めている。大事なことは、この点を正しく認識することである。リプシウスの「運命」観は、実際、それほど人間の愚かしさと無力さを象徴するものではない。むしろその逆である。彼はかの「幻」を「運命」に抗して、というより「運命」を利用して、より現実的なものとしたのである。彼が人は無力で盲目であるということを経験的に知っていたということはまず間違いない。だが、彼がその因を主として宗派的軋轢、狂熱と狂信、そしてそれからの単なる逃避のうちに見たということもまた事実である。彼がどれほど「情念」を徹底的に掃蕩せんとしたかが想起されねばならない。そしてまたそれ故にこそ、彼は「運命」の働きを知覚しつつも、かの「幻」に精気を与えんとするのである。

彼はまず次のことを確認する。なるほど「運命」の存在は確実であり、戦争、専制政治、流血、死は必然かもしれない。しかし「運命」はそれだけでは地上に関与することはできない。「運命」が現実作用するには、かの「中間因そして援助因」が必要なのである、と。この前提によって、リプシウスは「運命」の絶対性を忽ちのうちに緩め、人間の自由意志にほぼすべてを委ねることに成功する。なぜなら、「中間因」とは就中「自由意志」を意味したからである。それ故、例えば、ある病人が完治する運命にあったとしても、そのためには治療が意図的に為されねばならない。さらに、もし運命なら、動揺し沈みつつある祖国ベルギーという船も守り切られるであろう。その船が防衛され守護されるのも運命である。しかし、この船を安全な港へと運び込もうというのなら、手を擡とし帆を張ってそれを進めねばならない。何もしなくとも、風が運んでくれるなどと期待してはならない。もとより運命なら人が如何に努力しても、あるいはそのための行為のものによって、災禍は避けられないであろう。「しかし」とリプシウスが以下のように述べることはとりわけ重要である。「最終的運命が祖国を圧迫すると性急に判断してはならない。なぜなら、一体どうしてそれを知ったのか。この病気が単なる刺激をしておちとした不快に

すぎないのか、それとも死に至る病なのか、どうして分かるのか。したがって助力せよ。昔の言葉に従って、この病人に命ある限り望みをもて。⁽⁶⁴⁾つまり、ここで語られていることは、運命が如何に必然的だといったところで、それは結局誰にも予見できないのだから、人はあくまでそれが自己の側に有利であることを期待しつつその実現をめざして戦い抜かねばならない、ということである。この次元では、運命と人間の自由意志はもはや対立関係にはない。むしろ両者は相補い合う関係に立っている。これを人間の側に力点を置いて考えるなら、その論理的帰結として、人はありとあらゆる努力によって運命の実現を助けるということの故に、自らの行為のすべての結果に対して、窮極的とはなお言えないとしても、かなりの責任を覚悟しなければならない。決定を下すのは、自由意志を有する人間自身だからである。もう一度繰り返そう。運命の帰結は誰にも分からない。その限りでは、人間は「皆盲」である。しかしまたそれ故にこそ、人は自己の全能力と自らの責任によって、「必然」を自己の勝利と結合し得るチャンスに常に有していることにもなる。意志それ自体、つまり行為の決断そのものは人間に固有なものなのだから、人はその決断を運命の実現のために賭け、とにかくその為に全力を尽さねばならない。「勝利者は誰であれ戦うことによって生まれるのであって、逃走から生ずるのではない、(victor aliquis pugnando evasit, nemo fugendo.)」⁽⁶⁵⁾

ここに至って、「恒心」のもつ真の意味が再度確認される。「恒心」とは、「外的なものや偶然的なものによって高められたり、沈められたりすることのない、正しくかつ揺ぎない精神の強さ」のことだった。つまりこれは、外的状況が如何なるものであれ、それを直ちに運命的なものとして受け容れ、その状況に唯々諾々として服するよるな精神的態様と明確に対置される、強固でかつ冷静な自己主張の精神そして行動の源泉なのである。たしかにポルケナウが正しく指摘しているように、「まず第一に、恒心とは、抑制によって外界での苦悩をまぬがれる能力のことである。だが、それはなおそれ以上の意味をもつ。運命すなわち見透しえぬものは、もちろんわれわれの行為

を媒介として、いかえればわれわれの決意を媒介として、実現されるものである。このことからリプシウスは、『苦悩しない』ということは『行動しない』ということの意味しない、とはつきり結論している。無為ということは、事情によっては熱情的な行動とちよūdおなじように、外界での自己喪失である。だから無感動ということだけが問題である。つまり恒心ということが表明されるのは、どんな感動的な拘束も行動の事実適合性（デ・リヒカフ）をそこなうものでない、という点においてである。意志の自由は本来この点にある。リプシウスの言葉でいいあらわせば、ひとは、害悪のうちかちがたい優勢があきらかとならぬうちは、その害悪に抵抗すべきである。⁽⁶⁶⁾ボルケナウがやはり適切に指摘しているように、冷静（酷）にしてしかも強靱という意味において、これはまったく別の出発点からの「マキアヴェルリの断定の再現」と呼び得るほど、近代的な政治的エートスへの道につらなっている。実際、リプシウスはそのようなエートスに依拠する独自の政治—国家理論を構築することになるのだが、それはもちろんこの問題ではない。そうではなく今確認すべきことは、このような性格を有する「恒心」は「理性」と不可分の関係にある、ということである。「恒心」は「傲慢（Superbia）」に発する「頑固（Pervicacia）」とは似て非なるものであり、「臆見ではなく、判断力と正しい理性によって精神に植えつけられた堅固さ」に外ならなかった。つまり人間がその自由な意志によって外的状況に束縛されずに行為するということは、決して盲目的行為であることを意味しない。即ち、単なる行動主義は破滅的な「情念」のなせる業にすぎないであろう。それに対して、「運命」の実現を真に自己のものとするのは、「理性」によつて的確な判断を下し、如何なる表面的状況にも耐え抜く冷静な「恒心」に基づく、「意志」の決断である。ただし「理性」とは「理解し判断する」というあの格別な力（デ・リヒカフ）として「正しい助言の泉、正しい判断の源泉」だからである。ここに神の一片である「理性」と人間が本来有する「意志」とが合致する。かくして人は「理性」と「意志」によつてこの世を統べかつ支配するであろう。それ故、私見によるなら、リプシウスにおいては、神に起源を有し現世における必然たる「運命」も、つまるところ、人間

「理性」と「意志」相互の帰結と異なるところがない。換言すると、現世を治めるものは結局神の「摂理」でも「運命」でもなく、人間の「理性」と「意志」なのである。

人間の「理性」を重視するということと、人間の「意志」の自由を認めるということとは、言うまでもなく、必ずしも同じことを意味はしない。しかし、少なくともリプシウスにあっては、そして神、摂理、運命との関連で言うならば、両者は不可分に結びついている。「恒心論」の世界では、「理性」は神の精神の一部つまり人間を神に高め得るほどのものであり、すべての人間的現象を統べる判断力にして理解力だった。人はこの「理性」に従って判断、つまり意志決定を下し得るし、またそうしなければならぬ。その際、「意志」は神から自由なのである。

それ故、リプシウスにおける「理性」と「意志」はともに分かち難く結びついた「人間の尊厳」の表現ということができるであろう。ところで、その際、リプシウスは無神論に陥ったであろうか。否、である。リプシウスは汎神論に従ったのだろうか。これもまた否定されねばならない。彼は明らかに創造者としてのキリスト教的神の存在を認めたのである。しかし注意すべきことは、それにも拘らず、この「神」は「摂理」によってすべての事物への「永遠の配慮」を為すが、それは普遍的、一般的作用であるにすぎず、現世の事物への関与は「摂理」とは明確に区別されるストア的な「運命」、より正確に言うなら、人間の自由を認め、それとの連関でのみ作動する、結局は人間の現世での自律的活動を認めるが如き新ストア的な「運命」に委ねた、ということである。その為、一方で天上の神は地上の事物を監視するが直接これを強制しない、そして他方で神的な「理性」を有する人間が「自由意志」によって自律的に行為する、という神と人との関係が確定される。このような彼の立論、つまり人間理性の高揚、意志の主権性と絶対的アウトルキーの主張が、神の意志即人間の無意志という特に新教的な立場やジャンセニズム的なソリックのそれと対立することは、言うまでもない。⁶⁹ それどころか、最も理性主義的で新ストア主義にかなり近いと思われるトミズムも、一方には神の摂理という地上への作用、他方には人間の側からの神への志向、つまり

人間がその理性に従って神の摂理に服しその本性を顕現させることによって神即ち最高の共通善へと向かおうとする運動、という神と人間の双互的働きかけをその理論的機軸とするのに対して、リブシウスのそれは精々神から人間への働きかけ、それも切断されたそれに限定されている。そこでの人は、あるいはその本性を全うすることによって、あるいは理性的に振まうことによって、即神へと志向し、神の至福を得る、という存在ではない。そういうことは最初から論外なのである。人の現世における活動はあくまで純世俗的、つまり自己完結的である。もとより偉大なる創造神の存在は認められる。しかし新ストア的運命論の媒介によって、人は、「理性」を有する人間は、やはり尊大な自律者たり得るのである。繰り返しになるが、要するにリブシウスは神の在る「彼岸」と「理性」の支配する「此岸」とを分離したのである。「一七世紀の理論家たち」に対して語られたカッシーラの言葉を借りるなら、「ここにおいて初めて、理性は人間の社会生活を支配せんとするその力と要求とを宣言した。理性は神学的思惟の後見から自らを解き放ち、自己の権利を主張することができたのであった。」それが文字通り「初めて」とまで言い得るかどうかは留保せざるを得ないが、とにかくこれこそ彼の言う「思想上の独立宣言」即ち「アメリカの独立宣言に先立ち、それを準備した」⁽⁷⁰⁾「それよりさらに偉大ですらあった一つの出来事」に外ならない。リブシウスにおいて先駆的に、神は絶対的創造神ではあるが第一因という以上の意味をもたず、それ以後のことがらは理性と自由意志を有する人間に委ねられたのである。我々はここで再びパスカルの鋭い警句を挙げてみたい。これは近代的理性主義の代表的論客とも言えるデカルトに対して呈されているが、リブシウスの哲学体系についてもかなり妥当すると思われるからである。パスカルは言う。「私はデカルトを許せない。彼はその全哲学の中で、できることなら神なしで済ませたいものだ、きつと思っただろう。しかし、彼は、世界を動かささせるために、神に一つ爪弾きをさせないわけにいかなかった。それからさきは、もう神に用がないのだ。」⁽⁷¹⁾デカルトの哲学体系がはたしてパスカルの言う通りのものであるのか、あるいはリブシウスが「できることなら神なしで済ませたい」とまで

思ったのかどうかは、今は差しあたりどうでもよい。重要なことは、パスカルが「神を知って自分の悲惨を知らない哲学者」、つまり神の偉大さを認めると同時に人間理性の偉大さも認めんとする哲学者が、窮極的にはこの世での神の役割を否定することになるのを的確に見抜いた、という点にある。キリスト者の神は「愛と慰めとの神」であるのに、彼らの宗教はいわば「偉大、大能、永遠であると考えられる一人の神を礼拝するところ」のみ成り立っている。(72)「恐ろしく、リップシウスの『恒心論』もまたそのような宗教観の上に成り立っている、というよりそれそのものを提供している」と言うことができよう。パスカルの言葉をそのまま借用するなら、それは「理神論」に外ならない。

(1) G. Oestreich, Justus Lipsius als Theoretiker des neuzeitlichen Machtstaates, in: Ders., Geist und Gestalt... :S.41. エヌ・オースライヒのこの述べている。「『恒心論』は後期人文主義者として超宗派的精神の所有者のハイムルであり、ハイムシウス、ヴォシウス、スカリゲル、グロティウス、サルマシウスといった面々のネーデルラント運動の世界観的基礎である。かくして、レイデンは新しい党派の中心、ヨーロッパの大学、十七世紀の模範にしてしかも流行の大学となったのである。」

(2) Justus Lipsius, De Constantia libri duo, qui alloquium praecipue continent in publicis malis. 原題は De Constantia の註記あり。

(3) Vorrede an den Leser, in: Justus Lipsius, Von der Beständigkeit [De Constantia], Faksimiledruck der deutschen Übersetzung des Andreas Virrius nach der zweiten Auflage von c. 1601, hrsg. v. Leonard Forster, 1965, Stuttgart. なお De Constantia の註記に際しては、この一六〇一年の独訳をこの註に参照したが、以下逐一行に用いている。

(4) Vgl. G. Oestreich, Politischer Neostoizismus und Niederländische Bewegung....., Geist und Gestalt....., S. 109.

(5) Cf. Henri Glaesner, Juste Lipse et Guillaume du Vair, Revue Belge de Philologie et d'Histoire XVII, 1938, pp. 27 et suiv.

- (6) Cf. F. van der Haeghen, *Bibliographie Lipsienne. Œuvres de Juste Lipse*. Vol. I. Gand, 1886, p. 77.
- (7) F. van der Haeghen, *op. cit.*, pp. 139~142.
- (8) F. van der Haeghen, *op. cit.*, pp. 147~151.
- (9) F. van der Haeghen, *op. cit.*, pp. 73~177 et F. van der Haeghen, *Bibliographie Lipsienne II*, pp. 603~610. 54頁の「*La bibliothèque de Juste Lipse*」の題名に「*la bibliothèque de Juste Lipse*」の誤脱がある。H. Denzer, *Literaturverzeichnis A., Werke Pufendorfs und ihre Quellen* (München, 1914), S. 114. 54頁「*La bibliothèque de Juste Lipse*」の題名に「*la bibliothèque de Juste Lipse*」の誤脱がある。H. Denzer, *Literaturverzeichnis A., Werke Pufendorfs und ihre Quellen* (München, 1914), S. 114.
- (10) F. van der Haeghen, *op. cit.*, pp. 73~177 et F. van der Haeghen, *Bibliographie Lipsienne II*, pp. 603~610. 54頁「*La bibliothèque de Juste Lipse*」の題名に「*la bibliothèque de Juste Lipse*」の誤脱がある。H. Denzer, *Literaturverzeichnis A., Werke Pufendorfs und ihre Quellen* (München, 1914), S. 114.
- (11) F. van der Haeghen, *op. cit.*, pp. 73~177 et F. van der Haeghen, *Bibliographie Lipsienne II*, pp. 603~610. 54頁「*La bibliothèque de Juste Lipse*」の題名に「*la bibliothèque de Juste Lipse*」の誤脱がある。H. Denzer, *Literaturverzeichnis A., Werke Pufendorfs und ihre Quellen* (München, 1914), S. 114.
- (12) F. van der Haeghen, *op. cit.*, pp. 73~177 et F. van der Haeghen, *Bibliographie Lipsienne II*, pp. 603~610. 54頁「*La bibliothèque de Juste Lipse*」の題名に「*la bibliothèque de Juste Lipse*」の誤脱がある。H. Denzer, *Literaturverzeichnis A., Werke Pufendorfs und ihre Quellen* (München, 1914), S. 114.
- (13) グロティウスの「戦争と平和の法」の版数については「前掲一又訳の訳者の手になる『原書・翻訳一覽表』に従う」だ。P. H. Denzer, *Literaturverzeichnis A., Werke Pufendorfs und ihre*

Kommentare, in: Ders., a. a. O. (前掲 I の註 13) S. 359ff. によった。ただし De jure naturae et gentium libri VIII の要約「学生版とも言われる『自然法による人と市民の義務について』二巻」(De officio hominis et civis juxta legem naturalem libri II, Londonus, 1673) は八ヶ国語訳を含めて現在にまで九九版を数えており、彼の自然法論の歴史的重要性が大変大きいことは疑うべくもない。なほこうだったこと全般については Hans Thieme, Das Naturrecht und die europäische Privatrechtsgeschichte, Basel, 1947, 26, 48。

- (14) P. Burnmann, Sylloges epistolarum a viris illustribus scriptarum t. 2, 1727: Omnia hic plena laudibus nominis Lipsiani. Libri apud bibliopolas hic nulli fere venales, nisi tantum domini Lipsii; nullus angulus non pers-
onant sono gloriae tuae. Breviter tu es parvulus deus in hoc mundo. (Heinz Dollinger, Kirfürst Maximilian I. von Bayern und Justus Lipsius, Archiv für Kulturgeschichte, Bd. 46, 1964, S. 286.)

(15) しかし何はさておき、とにかくリップシウスが如何なる体験のもち主であったのかだけは、明らかにしておかねばならない。ただ彼については様々な評論、論者によっては全く両極端とも言えるそれがあり、今直ちに彼のパーソナリティにまで話を進めることは到底できない。それ故、詳細なリップシウス像についての記述は別の機会に譲ることとして、ここでは彼の経歴だけを記しておくことにする。リップシウスは一五四七年一〇月一八日ブリュッセルとルーヴァンのほぼ中間に位置する小都市オフレインスフ(Overijse, Isque, Iscanus)に、その市長そして後のブリュッセルの副市長エケディウスとその妻イザベラの下に生まれた。長じて彼はまずブリュッセルで、次いでケルンのイエズス会の下で学ぶが、結局法学の学位を獲得すべくルーヴァン大学に進学する。一六才の時のことである。しかし彼はそこで法学よりもむしろ古典の研究に没頭し、Variorum Lectionum libri quattuor (1568) を公表した。これは南ネーデルラントのかつての政治的実力者、枢機卿グランヴェラに捧げられ、それが機縁となって彼はイタリアに秘書として随行する。このイタリア時代(1568—1570)に、彼はヴァチカンで多数の文献に接し、古代ローマの遺跡を廻り、新しい人文主義の流れに直接触れている。二年間の滞在の後、彼はこの成果とともに祖国へと帰る。しかしそこでの生活は短い。彼は直ちにヴィーンへと向かったのである。当時ルーヴァンではスペインのアルバ公による大弾圧があった。彼はその難を避けんとしたに違いない。だがヴィーンでの逗留も長くはない。やがて彼はルター派の大学のあるイエーナへと向かい、そこで歴史学の教授となった(1572)。その時、カソリック教徒であった彼は自らをルター教徒であると公言している。にも拘らず、彼は宗教的問題のために、そして他の教授たちとの軋轢の故に、一五七四年イエーナを去り、ケルンへと

- 立った。同年、同地で、ローマ時代以来のタキトゥスの校訂が完成、出版された。彼はこれによって一躍全ヨーロッパ的な名声を獲得するに至る。とにかく、この優れた文献学的業績とともに、それ以前のタキトゥスの諸版は全く出版されなくなったほどなのである。彼は作品の成功を背景として生まれ故郷に帰ろうとする。だが、戦火のために再びルーヴァンに舞い戻らざるを得ない。そこで彼は両法博士号を獲得し、大学で古代史の講座を担当することになる(一五七六)。しかし執政アン・ファン・ガンブールの戦における勝利は、かってルター教徒たることを宣言した人物の生命を危ういものとした。彼は逃げた。アン・ヴァヘルメンから、さらにレイデンへと向かい、結局そこで法学と歴史学の教授となったのである(一五七九)。ここでも彼は改宗した。カルヴァニズムの牙城の下で、彼はカルヴァニストとなったのである。しかも、このレイテン時代(一五七九～一五九一)に彼は二つの代表作を著述した。「恒心論(De Constantia, 1584)」と「政治学(Politica, 1589)」である。しかしまたコールンヘルトとの宗教的論争を機縁として、彼はもう一度祖国へと立ち去った。ローマ教皇や仏王フアンリ四世等からの招聘をも断って、慎重な予備折衝の結果、彼はルーヴァン大学の古代史とラテン語の教授として向えられ(一五九二)、『フェリペ二世の宮廷史家』となる。その間に彼は古代ローマの軍制やストア哲学についての著述をなし、一六〇六年三月二十四日、『カンリャット』として他界した。以上の略歴は主にJ. Justus Lipsius, *Epistolarum selectarum centuria III, Miscellanea (Epist. LXXXVII)*, : Idem, *Opera Omnia II*, Anvers, 1637, pp. 159~162, G. Oestreich, *Justus Lipsius in sua re, Geist und Gestalt*....., SS. 80~100, F. van der Haeghen, *The Philosophy of renaissance stoicism*, New York, 1955 pp. 3~58. などである。
- (16) Vgl. Kurt. H. Weis, *Opitz und die stoische Philosophie*, *Euphorion XXXI*, 1914, SS. 88~89.
- (17) この点については、河出書房新社「一九七五 四三〇～九二頁の記述を詳し。
- (18) Vgl. K. H. Weis, a. a. O. S. 89.
- (19) J. Lipsius, *De Constantia*, : Idem, *Opera Omnia IV*, Anvers, 1637, p. 377. 本稿だが、一六三七年のマンテンハイン全集版第四巻所収の版を使用する。以下頁数も同じである。なお、これは、最後の(Opera Omnia IV, P. 407) *Gaulelmus Fabricius* 即ち国王検閲官の出版許可(Approbatio)が付加されており、同一人物の許可はあつたと一五九九年のマンテンハイン版(Ultima editio, castigata)のあまりカンリャットへの還帰の後にリブンスウスが手を加えた版とみられるから(Cf. *Bibliographie Lipsienne I*, p. 99)一五九九年版もしくはそれに従った版に基づいて

- ついでと述べられる。テキスト・シリテーターについては目下のごころ残念ながら不明だが、一六三七年の全集版が広く流布したことは確かであり、一七の確かな版であることは一応前提とすることが出来る。やがて、ライプツィヒ時代の版との内容の差がどうなるか、vgl. G. Oestreich, *Das politische Anliegen von Justus Lipsius*, a. a. O. S. 631 (Anm. 12.)。
- (20) この並び「恒心論」の旧版では、現代の発行となった本公の「騒乱の助言」ヤンレネミーの夜が書かれた部分の興味深い。ただしルーヴレン大書庫の最終的善蔵の後に出された新版ではこの部分は見所がなく。Vgl. G. Oestreich, *Das politische Anliegen*……, S. 632.
- (21) J. Lipsius, *De Constantia*, ibidem, p. 377.
- (22) J. Lipsius, *De Constantia*, ibidem, p. 412.
- (23) J. Lipsius, *De Constantia*, ibidem, p. 381.: *Publica designo & definio, QUORUM SENSUS UNO EODEMQUE TEMPORE AD PLURES PERTINET. Privata, QUORUM AD SINGULOS. Inter illa censeo, Bellum, Pestem, Famem, Tyrannidem, Caedem: & quae alia foras & in commune spectant. Inter ista, Dolorem, Inopiam, Infamiam, Mortem:*
- (24) J. Lipsius, *De Constantia*, ibidem, p. 370 (*Ad lectorem, de consilio meo scriptionis et fine*).
- (25) J. Lipsius, *De Constantia*, ibidem, p. 377.
- (26) J. Lipsius, *De Constantia*, ibidem, p. 381.
- (27) L. van der Essen en H. F. Bouchery, *Waarom Justus Lipsius gevierd?*, *Mededelingen van de Koninklijke Vlaamse Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België*, Klasse der Letteren XI-8, Brüssel, 1949, bls. 30.
- (28) J. Lipsius, *Epistolarum selectarum centuria I, Miscellanea (Epist. XCVII)*: *Idem, Opera Omnia II, Anvers*, 1637, p. 63. 400 cf. J. L. Saunders, *ibid.*, p. 23.
- (29) J. Lipsius, *De Constantia*, ibidem, p. 367 (*Ad lectorem, pro constantia mea praescriptio*).
- (30) J. Lipsius, *De Constna*, ibidem, p. 368 (*Ad lectorem*……): *Nec saeculum hoc satis mihi placeat, (audebo dicere) quo nullum unquam feracius religionum fuit, sterilius pietatis. Quae contentiones ubique? quae rixae?*

- (16) Leonard Forster, Nachwort, in: J. Lipsius, Von der Beständigkeit, Stuttgart, 1965, S. 20*~21*.
- (17) Vgl. J. Kluyckens, op. cit., (前掲IIIの註c) bis. 19~bis. 37.
- (18) リンシウスは序言で「私は他の多くの作品を他人のために書いた。この書はとくに私のために書かれた。前者は名声のためで、後者は安寧のために書かれた。……私は読者が僅かでも満足である。一人でも「零でも良い。」(Ad lectorem, ibidem, p. 371) と記している。
- (19) かの鎮西の故郷リンシウスが自伝を録作させた「エッセイ」は考えている。Vgl. G. Oestreich, Justus Lipsius in sua re, in: Ders., Geist und Gestalt..., S. 80ff.
- (20) しかし新教は「神と人間の直接的対峙」という意味では、カソリックよりもより自律的な人間観へと通ずることを考えられる。参照 金子晴勇「宗教改革の精神」中公新書 一七七七。
- (21) J. Lipsius, De Constantia, ibidem, p. 379.: Constantiam hic appello, RECTUM ET IMMOTUM ANIMI ROB-UR, NON ELATI EXTERNIS AUT FORTUITIS, NON DEPRESSI.
- (22) J. Lipsius, De Constantia, ibidem, p. 379.: Robur dixi: & intellego firmitudinem insitam animo, non ab Opinione, sed a iudicio & recta Ratione.
- (23) J. Lipsius, De Constantia, ibidem, p. 379.: Est autem recta Ratio non aliud, quam DE REBUS HUMANIS DIVINISQUE (quatenus tamen esse ad nos spectant) VERUM IUDICIUM AC SENSUS. Opinio huic contraria, DE HISDEM FUTILI IUDICIUM AC FALLAX.
- (24) J. Lipsius, De Constantia, ibidem, p. 380.: Rationi origo a caelo, imo a deo est: & magnifice eam Seneca celebravit, *Partem in homine divini spiritus mensam.*
- (25) B・ノ・スカル(前田陽一他訳)「モンセ(世界の名著二四)」中央公論社 一九六六 二二三頁。
- (26) ノ・スカル(前田陽一他訳)「ド・サンシとの対話(世界の名著二四)」中央公論社 四八四頁。なお、「悪魔的傲慢」とした部分などはこの訳書のものではなく、私が訳出したところを一心付記しておく。その際参照した原典は、Oeuvres de Blaise Pascal (Par Léon Brunschvicg etc.) IV, Paris, 1914, p. 36 以下。
- (27) H. Welzel, a. a. O. (前掲IIの註c) S. 112.
- (28) Ebenda.

- (47) J. Lipsius, De Constantia, ibidem, p. 380.: sic Ratio ad deum obversa est, & origine sui. Firma in bono & immota: unum idemque sentiens: unum idemque appetens aut fugiens: recti consilij, recti iudicij, fons & scaturigo. Cui parere, imperare est: & subijci, praeesse rebus omnibus humanis.
- (48) Vgl. H. Welzel, a. a. O. S. 112.
- (49) J. Lipsius, De Constantia, ibidem, p. 387.
- (47) シヤン・トノン(東田蘭語)キエト哲書'マヤニト文庫'長一冊。
- (49) J. Lipsius, Physiologiae Stoicorum libri tres, L. Annaeo Senecae, aliisque scriptoribus illustrandis.: Idem, Opera Omnia IV, Anvers, 1637, pp. 538~544. 444' ヲ古世唯以ノシラズ' cf. J. L. Saunders, op. cit., p. 171ff.
- (49) J. Lipsius, De Constantia, ibidem, p. 387.: Est igitur in deo, Lipsi, fuit, erit, PERVIGIL ILLA ET PERPES CURA (sed cura tamen secura) QUA RES OMNES INSPICIT, ADIT, COGNOSCIT: ET COGNITAS IMMOTA QUADAM ET IGNOTA NOBIS SERIE DIRIGIT AC GUBERNAT.
- (48) J. Lipsius, De Constantia, ibidem, p. 387.: nec quidquam omnino in hac grandi machina geritur, turbatur, miscetur, (peccatum excipio) cuius non causa & origo a prima illa causa.
- (15) シヤン・トノンの運命を撰理を自然に回視'ノットローニヤキスヤクナを撰理の永遠の理'ノナイヤ、オスな神自身が運命たゞはくたゞ言ふべき。リップシウスは'運命を撰理と同視するは強力なものであつた'トノンの見解を「暴力的運命(Fatum Violentum)」の如く「如何なる力も其を破り得なズ'ヤクソの事物と行爲の必然性」と断るべし。 Cf. J. Lipsius, De Constantia, ibidem, p. 391.
- (48) J. Lipsius, De Constantia, ibidem, p. 392.: Fatum enim Verum defino, sive cum illustri Pico: PENDENTEM A DIVINO CONSILIO SERIEM ORDINEMQUE CAUSSARUM. sive nostris verbis, obscurius sed subtilius: INHAERENS REBUS MOBILIBUS IMMOBILE PROVIDENTIAE DECRETUM, QUOD SINGULA SUO ORDINE, LOCO, TEMPORE, FIRMITER REDDIT.
- (48) J. Lipsius, De Constantia, ibidem, p. 392.: Nam Providentiam non aliter capio aut considero, quam ut IN DEO VIS SIT ET POTESTAS OMNIA VIDENDI, SCIENDI, GUBERNANDI. & vis dico unversa, indivisa, stipata, & ut cum Lucretio loquar, unifer iuncta.

(47) J. Lipsius, De Constantia, ibidem, p. 392: *Iaque illa in deo est, & ei soli tribuitur: hoc in rebus, & iis adscribitur. Bene ergo dixi, in deo illam esse: hoc a deo quidem, sed intellegi in rebus.*

(48) J. Lipsius, De Constantia, ibidem, p. 392: *ut ostenderem spectari Fatum debere in iis ad quae pervenit, non a quo venit.*

(49) J. Lipsius, De Constantia, ibidem, p. 393: *sic Deus fati impetu humana omnia trahit, sed peculiarem cuiusque vim aut motionem non tollit. またまた「リンニヤンは古代ストアの「暴力的運命」の特色を次の四点に認めてゐる。①ストアは神をも運命に服せしめる。②ストアは自然的諸因の連鎖を永遠的なものとみなす。③ストアは地上の全事象が必然的ときえる。④ストアは自由意志の存在を認めなう。(J. Lipsius, De Constantia, ibidem, p. 393)* 彼は運命をこれほど絶対的なものと捉えることに反対しつつ独自の論理展開をするわけだが、古代ストアの運命観をやや極端に理解している嫌いがないわけではない。かかる解釈は、あるいは自己の見解がキリスト教の問題に関わるものではなく古代ストアのそれへの反論であるという外観をとく強めたところ、あるいはその独自性を明らかにせんとした、特に意図的に急がれたのかもこれなう。古代ストアの運命観については、参照「鹿野浩助、ストア哲学の研究」創文社「一九六〇」40頁 cf. Josiah B. Gould, *The stoic conception of fate, Journal of the History of Ideas, vol. 35, 1974, pp. 17~32.*

(50) J. Lipsius, De Constantia, ibidem, p. 393: *Ita enim Fortunae & Casus fallacem ventum fugimus, ut navim hanc ad Necessitatis scopulum non allidamus. Fatum est? sed prima nempe causa, quae adeo secundas mediasque non tollit... At inter secundas, etiam Voluntas tua est:*

(51) J. Lipsius, De Constantia, ibidem, p. 393: *Arbores & fruges voluit crescere? crescut sine ulla vi, per naturam. Homines deliberare, eligere? deliberant sine ulla vi & eligunt, per voluntatem. Et tamen hoc ipsum quod electuri fuerunt, vidit ipse ab aeterno: sed vidit, non cōgit; scivit, non sanxit; praedixit, non praescripsit.*

(52) Cf. J. Lipsius, *Politicorum seu civilis doctrinae libri sex, qui ad principatum maxime spectant. : Idem, Opera Omnia IV, Anvers, 1637, p. 17.* リンニヤンの近代的な「寛容」の主張は ibidem, pp. 45~48 以下の部分に記されている。その詳細については別の機会を要するが、「寛容」に関するリンニヤンの見解は、普遍的性格を有する神の存在の確信と、うう漠然としたものに尽きるものではない、と、ううことだけをここで確認しておきたい。

- (60) Cf. F. van der Haeghen, *Bibliographie Lipsienne I*, pp. 75~76. なお、一六一六年のスペイン語版ではすでに *Catalog de la santa y general Inquisition* に従って、第一巻第十一、二章が削除されている。Cf. *ibid.*, p. 170.
- (61) コロンの見解については、速水敬二「ルネッサンス期の哲学」筑摩書房、一九六七、六四~六九頁に全面的に依拠した。
- (62) H. F. Bouchery, *op. cit.*, bls. 30.
- (63) H. F. Bouchery, *ibid.*
- (64) J. Lipsius, *De Constantia*, *ibidem*, p. 395.
- (65) J. Lipsius, *De Constantia*, *ibidem*, p. 379.
- (66) F・ホルケナウ(水田洋他訳)「封建の世界像から市民的世界像へ」みすず書房、一九六五、二二六~二二七頁。
- (67) F・ホルケナウ「前掲書」二二七頁。
- (68) その代表作が先に挙げた *Politicorum seu civilis doctrinae libri sex* (1589) である。その概要については、とりわけ、vgl. G. Oestereich, *Justus Lipsius als Theoretiker des neuzeitlichen Machstates*, in: *Ders., Geist und Gestalt*....., SS. 36~79.
- (69) Vgl. Ernst Cassirer, *Descartes*, Stockholm, 1939, S. 222ff.
- (70) E・カッシーラ(宮田光雄訳)「国家の神話」二二八~二二九頁。
- (71) B・パスカル(前田陽一他訳)「パンセ」九九頁。
- (72) B・パスカル、前掲書、二八二頁。

五

すでに明らかのように、近代の「世俗的自然法」の世界観的基礎は「理神論」である。「理神論」とは、唯一絶対の神の存在を認めつつ、神の役割を創造者としてのそれのみ限定する——これはとりもなおさず「寛容」への道を開き、現世のことがらを人間理性の働きに委ねるということを他面で意味した——という世界観だった。たしか

に、ヴィアツカーの言うところに従うなら、この自然宗教的観念は神に「ほんの、世界の外にある起動者、世界の建設技師または偉大な時計職人」の役割しか与えなかったブーフエンドルフに特に顕著にみられる傾向であって、「自然法の父」と呼ばれるグロティウスはなお有神論者であり、神学からの自然法の解放という点では決して徹底していないかもしれない。⁽²⁾ しかしたとえそうであるとしても、近世の「理性法 (Vernunftrecht)」の特性を通俗的意味での「世俗化」にはなく道徳神学からの方法的解放と独自の社会倫理へのその昇華にあるとするヴィアツカーが次のように述べていることにもまた注意が払われねばならないだろう。即ち、「この解放の前提はたしかに大きな信仰上の分裂によって強制された自然法の脱宗派化だった。自然法は、時代の宗教—国制—植民地戦争の中で、精神的武器によっても遂行された対立の共通の言葉たり続けねばならなかったのである」と。⁽³⁾ 言い換えると、「自然法」は「共通の言葉」であるために「脱宗派化」し、共通の「理性」によって捉えられねばならない。それ故にこそ、近代の「自然法」はまた「理性法」と呼び換えられるわけである。ところで人間理性を重視しつつ、無神論に陥らず、さりとて特定の宗派に偏しない、という立場が当時可能だったとするならば、それは程度の差はあれおよそ「理神論」的世界観に従うしかなかったのではなからうか。この意味において、グロティウスが教会を国家と並ぶ、あるいはその上位にあるものとしてではなく、その内にあるものと考えたことに関して、E・ヴォルフが次のように述べていることは興味深い。彼は言う。「したがって、グロティウスにとって、教会の生活秩序の自由な形態は国家的立法つまりすべてに対して適用される法の枠内でのみ存在したにすぎない。国家的教会法の枠内でも、政治権力の所持者はその制限をただ自然法と神法によって認めるだけなのである。しかも教会が完全に独立的であるこの狭い範疇さえも、グロティウスの下では、不確かにしか区画され得ない。なぜなら彼の『エラスムス的』キリスト教は神法の規矩をもはや聖書の確実な教示のうちには求めず、『自然宗教』の精神的武器である人間性と自然的モラルという一般的諸原理のうちに探ったからである。この『宗教』は、だが、神は存在する、そして神が世

界を創造したという「³の真理、つまり『自然的に宗教的な精神 (anima naturaliter religiosa)』もまた同時に『キリスト教的精神 (anima christiana)』たることなくしても認めねばならない一定理を、わずかに保持するにすぎない。かくも一般的な、積極的にキリスト教的なすべての内容を失わされてしまった、諸定理の上に構築されねばならない『教会法』は、かろうじて宗教的な団体法でしかなかったのである。⁽⁴⁾」(傍点部は原文イタリック)ヴォルフのこの指摘によるならば、グロティウスもまた勝れて「自然宗教」的つまり「理神論」的世界観の保有者だった。そのような超宗派的な立脚地に基づいて、はじめて彼は「キリスト教的思想と古代の思想を、スコラ思想と人文主義思想を、法律的、倫理的そして社会的諸機能を彼の社交的結合の原理 (Gemeinschaftsprinzip) のうちに結びつけんとしたのである。」⁽⁵⁾さらにヴォルフによるなら、彼は「戦争と平和の法」において「哲学的にして神学的、功利主義的、倫理的にして歴史的に基礎づけられた諸々の法原則を混ぜ合わせた」が、「その際、特に理性的な基礎づけへの要求が明らかにみられる。それはおそらく時代の明敏で理性主義的な思想家チヤムペリーの、エドワード・ハーバート、卿とのパリでの交際によって高められていた。チャーペリーの大いに論ぜられた作品『真理について、啓示から区別されるところに従って (De veritate, prout distinguitur a revelatione)』(一六二四)をグロティウスは読み、その出版を助け、そしてそこに含まれていた、やや後に多大な影響を及ぼすことになった理神論の論証を広く自己のものとしたのである。」⁽⁶⁾(傍点部は原文イタリック)

ヴォルフの言う通り、グロティウスがハーバート卿の作品によって「理神論」をより明晰かつ論理的に我が物としたのは確かであろう。しかし、すでにそれ以前に彼が「理神論」的世界観を是とする知的奮闘の中にあつたということもまた疑い得ない。文化的先進地たる北ネーデルラントで生まれ育った彼は、当然、エラスムスの流れを継ぐネーデルラント人文主義、より直接的には後期人文主義の中核たるネーデルラント文献学派、そしてその新ストア主義の息吹に触れていたはずである。すでに見たように、学派の中心人物ユストゥス・リプシウスの哲学的代

表作「恒心論」はまさしく新ストア的世界観としての理神論を提供していたのである。ここでは、キリスト教とストア哲学との融合による超宗派的つまり「自然宗教」的な神と特に古代ストアから導入された悪魔的と形容され得るほどに自律的にして近代的な理性とが、分離と調和のうちの一つの世界を形どっていた。もちろん、グロテِيُّウスが同国人の手になる当時のベストセラーを読まなかったなどということは到底考えられない。しかもレイデン大学の著名な教授であるリップシウスは当時レイデン大学の理事の一人であったグロテِيُّウスの父ヤンと親しく、彼がしばしばグロテِيُّウスの生家を訪れていたという事実さえある。⁽⁷⁾リップシウスがレイデン大学を逃げるようにして去った時、その慰留工作の中心となったのがこのヤンだった、ということもついでに指摘しておこう。とにかくフリーゴーは、少年期にすでに当時の偉大な人文主義者リップシウスと接触していたのである。それ故、ユストゥス・リップシウスとフリーゴー・グロテِيُّウスが、後者が長ずるに及んで、思想的コンタクトをもつに至ったとしても、それは何ら不思議ではない。事実、リップシウスは、グロテِيُّウスが処女作「Adamsus Exul, 1601」を発表した時、一通の書簡を送り、「叡智」のための研究にグロテِيُّウスが没頭したと称賛しつつ、「続けなさい、そして人気によらずこの学問を、新奇さを求めずにこの理論を愛しなさい」と励ましている。⁽⁸⁾ルーヴァン発、一六〇二年二月三日の日付をもつこの手紙は、最後に「父と叔父によろしく」とある。父とはすでに述べたヤンであり、叔父とはレイデン大学のかつての同僚、法学部のコルネリウスのことである。その後も二人は何度か書簡を交わしているが、グロテِيُّウスはリップシウスの死後出版された「最も明晰にして最高の人物、ユストゥス・リップシウスに対する哀悼歌集 (Epicedia in obitum clarissimi & summi viri Iustii Lipsii……, Leiden, 1607)」で彼を称える詩を記してきている。⁽⁹⁾バロック期の著名な画家でリップシウスの心酔者でもあった、ペーター・パウル・ルーベンスの作品、「四名の哲学者」もしくは「リップシウスとその弟子たち」の中の一人に、ルーベンスとともにグロテِيُّウスが描かれているとの謬見が長いこと信じられてきたものも、それなりに理由のあることだったのである。⁽¹⁰⁾

グロテイウスがリプシウスからどれほどのことを学びとり、それをどう生かしたか、ということとは、残念ながら今直ちに明らかにすることはできない。ここでは、近代自然法の「世俗性」の根本を為すのは「理神論」的観念であり、それはすでにリプシウスの「恒心論」のうちに読みとることができる、しかも「自然法の父」と呼ばれるグロテイウスがそれをすでに知っていた、ということだけが一応確認されればそれでよい。結局、リプシウスの「恒心論」は、近代自然法の世界観的基礎あるいはその基本的構成部分としての「理神論」を表明しているという意味において、そして「自然法の父」と時と所をほぼ同じくした一先達の作品という意味において、近代のいわゆる「世俗的自然法」の形成にとって勝れて重要な一つの「前段階」(ハンマーシュタイン)だった、と理解することができよう。本稿が目的としかつ結論とするところも要するにそこに帰着する。もとよりそれは「ネーデルラント運動」という壮大な仮説を検証する一つの端緒にすぎない。しかし、この仮説の総合的考察は今後の研究に待たねばならず今はこの点を除外するとしても、⁽¹³⁾「恒心論」はたしかに近代的思想、とりわけ近代の「世俗的自然法」思想の露払いの役割を果たしたと言うことはできるであろう。まさしくシュネッペンが指摘したように、リプシウスはその幾つかの代表作で異なったテーマを扱っているが、そういった多様な作品すべてに共通するものは「理性の力と精神の自律への信頼」なのであり、「これは、ディルタイが言うように、時代が必要としたものだった。そしてこの『人文主義の下で作動し、ネーデルラント文献学において頂点に達したローマ・ストアの革新』(ディルタイ——引用者)は、ユストゥス・リプシウスによる体系化と媒介によって、今や、自然神学と世俗的自然法論がまさに現実のものとなりつつある時代に、歴史的活力として、関与したのである。⁽¹⁴⁾」その際、とりわけ必要とされた「理性の力」と「精神の自律」を最も明白にしかも力強く訴えた作品こそ、かの「恒心論」だったのである。

(1) F・ヴィーアッカー(鈴木祿弥訳)、近世私法史、創文社、一九七五、三〇二頁。なおこの部分は次にあげる原著の新版S部分にはなご。Vgl. Franz Wacker, Privatrechtsgeschichte der Neuzeit, Göttingen, 1967, SS. 270~271.

- (2) F. Wacker, a. a. O. SS. 266~267. (邦訳、二九一~二九二頁。)
- (3) F. Wacker, a. a. O. S. 266. (邦訳、二九一~二九二頁。)
- (4) E. Wolf, a. a. O. (前掲 I の註 1) S. 295.
- (5) E. Wolf, a. a. O. S. 280.
- (6) Ebenda.
- (7) Cf. J. L. Price, *Culture and society in the Dutch Republic during the 17 century*. London, 1974, p. 183.
- (8) J. Lipsius, *Epistolarum selectarum centuria III, Miscellanea (Epist. XCIX)*.: Idem, *Opera Omnia II*, Antwerp, 1637, p. 167.
- (9) 上の「哀悼歌集」には、彼の他に「インシウスヤスカリゲルの名譽めらるる」。 Cf. Van der Haeghen, op. cit., p. 389.
- (10) エストライヒはまた初期の段階では「プロテスタント」がリブニウスの「弟子」として描かれていたと云えよう。 Vgl. G. Oestreich, *Antiker Geist und moderner Staat*……, S. 8. 有名な一八九九年の論文集ではこれを実質的に訂正しよう。 Vgl. G. Oestreich, *Geist und Gestalt*……, S. 81. など。「ロンバンスの『聖像』」の研究は、その人物はエストライヒがそこに挙げているようにリブニウスの直弟子である Jean Woverius であり、「久しヘンリー・シロネ」は、その名を誤って「トリス」に記された。 Cf. Anne-Marie Berryer, *Essai d'une Iconographie de Juste Lipse*, *Annale de la Société Royale d'Archéologie de Bruxelles* XLIII, 1939-40, p. 32.
- (11) エストライヒは次のように言っている。「十七・八世紀の理論は古代ストア主義の近代的革新とみなされねばならない。十七・八世紀の法律学を支配した自然法の世界観の基礎は、プロテスタントでもまた、スコラ学といふよりもむしろストアの直接的蘇生のうちに探求されねばならない。ブーンヘンドルフもまた彼の *Specimen controversiarum* で、ストア的な諸定理は容易に自然法の綱要となるべきであると考えている。」(G. Oestreich, *Der römische Stoizismus*……, *Geist und Gestalt*……, S. 13.) かなりの次のような指摘もまた為されていよう。「わけでも重要なのは、新ストア主義とその倫理的、非ドグマ的、普遍的宗教の基礎の上に、『法的、政治的秩序のみならず、人間存在の倫理的、文化的全体をも出現』(E・ヴォルフ——引用者)させんとする、世俗的自然法論が発展したことである。ブーンヘンドルフ、ブーフヘンドルフ、トマジウス、ヴォルフは、オランダで学んでいた詩人オーピーッツやグリュンハイウス、

そしてフレイミングといった人々と全く同じように、ネーデルラントの哲学的運動に従っていたのである。」(G. Oestreich, Justus Lipsius als Theoretiker des neuzeitlichen Machtstaates, Geist und Gestalt……, S. 41.) しかし、ここでまた確認しておかねばならないが、エストライヒの以上の見解は、グロティウスを含む自然法論者たちに対しても、特に史料的な根拠に基づいて主張されているわけではない。重要なことは、これを少なくともそれぞれの作品や学問的行程そして人的脈絡の中に、個別のかつ総合的に検討することである。研究は未だ緒にすぎず、今後の課題は多い。

(12) ここで一応対照しておくなら、リプシウスは一五七九年から一五九〇年までレイデンに在り、グロティウスは「恒心論」出版の一年前つまり一五八三年に生まれ、一五九四年にレイデン大学に入学している。

(13) 「ネーデルラント運動」を理解するにはその政治(思想)的側面の分析が不可避であるということはすでに述べた。それ故、「恒心論」とともに少なくとも「政治学(Politics)」の研究が当面の重要な課題となる。しかもそれは近代自然法理論との連関の中で試みられなければならない。目下のところ、私は大陸の近代自然法論がしばしば国家—国際法論という形をとったこととリプシウスの「政治学」が近代的秩序形成—国家と国際社会の規律化(「規律化」という概念をいふ)は Vgl. G. Oestreich, Strukturprobleme des europäischen Absolutismus, in: Ders., Geist und Gestalt……, S. 179ff.)を目差したところとの間に何らかの連関を求め得ると考えているが、詳細は次の機会に譲りたい。

(14) H. Schneppen, a. a. O. (前掲IIIの註19) S. 119.

(やまうち・すすむ) 本学専任講師)

