

論
説

レトリックと共和政(一)

大 森 秀 臣

目次

- 一 はじめに
- 二 キケロー——自由で平和な共和政における賛否両論の使い分け(以上本号)
- 三 サツルスティウス
- 四 リウイウス
- 五 タキトウス
- 六 おわりに

一 はじめに

この小論は、レトリックと共和主義に関する現代の諸論考を参照しながら、古代ローマの歴史家・哲学者たちの遺した文献を対象にして、レトリックと共和政との関連を検討することを目的とする⁽¹⁾。

レトリックは、もともと古代ギリシャ植民地のシユラクサイで生まれたとされるが、後にローマにおいて、その

技術を駆使した雄弁家とその理論を体系化した哲学者を数多く生んだ。ギリシヤに起源を有するレトリックは、その生誕の地のみならず、ローマにおいても花開いたのである。ローマは、とりわけ共和政の時代に、キケローをはじめ著名な弁論家を数多く輩出した。近年の研究によれば、共和政ローマは、執政官・元老院・民会からなる混合政体の特徴とし、それぞれの部門が相互に牽制し合いつつも、基本的に元老院を主軸とする体制だと考えられている。当時元老院において法案の発議や勧告の提起などをめぐり、議員に向けた説得が行われ、民会において提案の承認が訴えられるといったように、言論による説得と討議によって集会的決定がなされた。とりわけ著名な政治家は、広い教養と人間性を身につけレトリック術に卓越した弁論家であったし、また名家の子弟も名譽ある地位に就くためにレトリックの技能を学んだのである。こうした意味で、レトリックと共和政との間には、元来分かち難い結びつきがあったと言える。

古代ローマの哲学者や歴史家たちも、レトリックと共和政との結びつきを認識していた。とりわけキケローは、彼自身有名な雄弁家でもあり、レトリックに関する書物を著したし、またサッルスティウスも、ローマの歴史を叙述する中で、卓越した雄弁家の説得が政治や社会を大きく揺るがしてきた史実を記しているのである。彼らは、ローマ共和政において、レトリック術を駆使しながら弁論を自ら実践し、理論として体系化し、弁論が与えた歴史的影響を記して、その後もルネサンス期から現代にいたるまで共和主義者たちに多くのインスピレーションを与え続けた。公民的人文主義あるいは古典的共和主義において、レトリックはその不可欠の側面であると考えられてきたのである。

ところが古代ローマの哲学者や歴史家たち自身の、レトリックと共和政との関係の捉え方はそれほど一様であったとは言えない。彼ら自身、執政官や元老院議員であったり、軍隊の指揮官や帯同者であったりするなど、激しい論争や暴力が繰り返られる渦中にいた当事者であった。彼らの著作は、混乱し激動する時代状況の中で著され、

彼らの身の回りで繰り広げられた弁論が、結果的にローマを望ましい方向に導いたと評されることもあれば、ローマ衰退の原因であったと咎められることもあっただろう。彼らにしてみれば、レトリックが激動のローマ共和政において有していた政治的意味をそれぞれ別様に受け取っていたとしても何ら不思議ではない。

そこで本稿は、古代ローマ時代の歴史家や哲学者の諸著作に焦点を当てて、彼らがどのようにレトリックと共和政との関係を捉えたかを比較検討することにした。取り挙げる論者は、キケロー、リウイウス、サルスティウス、タキトゥスである。まず本稿の対象について二点述べておきたい。

第一に著作家の人選について。キケローは、レトリックを実践した弁論家でありその理論的大家であって、しかも古典的共和主義の源泉となった思想家であることは言を俟たない。サルスティウスについても、彼が描くローマ史は現代の共和主義者にとって尽くせぬ知的源泉である。リウイウスは、マキャヴェッリの共和主義的著作『デイスコルシ』——『リウイウス論』とも訳されることがあり、リウイウスの著作を基に執筆された——に大きな影響を与えた歴史家であり、それ以降の共和主義思想家への影響は計り知れないものがある。ただ唯一、タキトゥスをここで取り上げるのは奇妙に思われるかもしれない。というのも彼だけは帝政期の歴史家であって、共和政時代におけるレトリックを考察するには不適切と思われるであろうから。しかしここで彼を敢えて取り上げるのは、もちろん理由がある。それはまさに彼が帝政時代の歴史家であるからであって、彼の一眼レトリックに批判的に見えるスタンスが、逆にレトリックと共和政との結びつきをあたかもネガ写真のように照射すると考えられるからである。第二に諸著作の相違について。本稿ではサルスティウスやリウイウスなどの歴史家の著作を対象としているが、それらをキケローの哲学的著作と同列に扱うのは奇妙に思われるかもしれない。しかし本稿が歴史に関する著作を対象としているのは、その著者である歴史家たちもそれらを通して、実例 (exempla) を示していると考えられるからである。実例とは、ローマの歴史の中でとくに重要な意味をもった事件や出来事を示したものであるが、そ

れは単なる歴史的事実の叙述であるにとどまらず、道徳的・倫理的意味をも有する範例でもある。彼らが^{エクセンプラ}実例を用いているのは、名家の子弟にその範例を理想とし模倣させるために示すという訓練や教育上の目的があるとともに、聴衆に生き生きとした共通のイメージを与え、それに訴求することで説得力を得るといふレトリック上の意味があったからだ、とも言われている。^② いずれにせよ歴史家の著作は、歴史上の様々な事実——とくにレトリック術が用いられた弁論の行為——がローマの共和政に与えた善き／悪しき影響に関する規範的考察をも含んでいる意味で、キケローの哲学的著作と同様に、レトリックと共和政との関係について彼らがどのように考えていたかを伺わせる貴重な資料なのである。

だがレトリックそのものに関する研究や共和政そのものに関する研究はそれぞれ膨大にあつても、レトリックと共和政との相互関係を主眼に置いた研究は意外に希少である。しかし近年、英語圏においてある研究動向が注目されるようになってきた。とりわけ重要なのは、ゲイリー・レーマー (Gary Remer) やジョイ・コノリー (Joy Connolly) らの古典レトリック研究や、フィリップ・ペティット (Philip Pettit) やクエンティン・スキナー (Quentin Skinner) らの共和主義の政治思想研究に触発された、ダニエル・ケイバスト (Daniel Kapust) やブライアン・ガーステン (Brian Garsten) らの古代ローマのレトリック研究である。本稿では、主に彼らの業績を参考にしながら、できる限り古代ローマの哲学者・歴史家の一次的テキストに準拠しつつ、レトリックと共和政との関係を検討していきたい。

本稿の構成は以下のとおりである。二では、キケローを扱う。ここでは、彼がレトリックを「自由で平和な共和政における賛否両論の使い分け」として捉えていたことを示し、以降の章で検討する論者との比較を行うための基軸に定めておく。三では、サッルスティウスを扱う。ここではケイバストの議論に沿って、サッルスティウスがキケローと対照的に、レトリックを「対立者を橋渡しする融和の術」として捉えていたとする説を紹介し、それを批

判的に検討する。四では、リウィウスを扱う。ここでは、彼がレトリックを「調和と善き意思をもたらず技術」として捉えており、その点でキケローと同調していたことを明らかにする。五では、タキトゥスを扱う。ここではケイパストの議論に沿って、彼が帝政期においてレトリックの死を宣言しているとの説を紹介し、それが逆にレトリックと共和政との結びつきを照射するものであることを指摘する。

二 キケロー——自由で平和な共和政における賛否両論の使い分け

キケローの均衡感覚——相反する諸要素の折衷

マルクス・トゥッリウス・キケロー (Marcus Tullius Cicero) は、ここで紹介するまでもなく、ギリシャ由来の哲学をローマに伝え、後世に多大なる影響を与えた点においてアリストテレスと並ぶ西洋思想の源流であると言われている。彼の思想は、レトリックの理論としても、共和主義の思想としても、後世の文献家たちが汲み取り続けても尽きることはない豊かな知的源泉として受け継がれてきた。⁽³⁾ところが彼の哲学者としての獨創性という点に着目すると、古典期のギリシャ哲学者たちに比べて評判がよくないようである。⁽⁴⁾彼は、精緻を極めたギリシャ哲学を、教育や演説といった実務上の活用のために「つまみ食い」しただけの折衷主義者であるとの悪評もある。これは、中世を通して長く失われてきた彼のテキストを発見したペトラルカや、人文主義的哲学者モンテーニュ⁽⁵⁾、歴史家テオドール・モムゼン⁽⁶⁾らによるキケローへの酷評によるところが少なくないであろう。実際、彼の政治家としての個人史を見れば、ある時にはポンペイウスの権勢にすがったかと思えば、またある時には権力の座に就いたカエサル⁽⁷⁾の寛恕を乞うたり、その後継者アウグストゥスに親愛の情を示したりするなど、時の権力者に媚びようとした政治的風見鶏と見られてもやむなき面がある。また思想家としても、当時は懐疑主義として知られたピュローン

ら新アカデーメリア派の哲学者たちから薫陶を受けたかと思えば、人類共通の普遍的自然法を説くストア派に傾倒するなど、単にギリシャ哲学のエッセンスを抽出するだけの御都合主義者とされても仕方がないのかもしれない。だが、ギリシャの文化を有用に耐えるように活用するというのは当時のローマ人の一般的風習を踏襲したにすぎず、彼もまたその例外ではなかったと指摘することがまずできるだろう。⁷⁾ また換言すれば、相反しさえする対立的要素を受け入れるという清濁併せ呑む度量の広さと、それらをうまく接合するという平衡感覚に秀でた彼の力量を指摘することもできよう。そして彼のレトリックの理解も、このように二つの相矛盾する要素を綜合するという彼の基本的な態度に由来すると考えることができる。

相反する諸要素の折衷がキケローの基本的態度

レーマーとケイパストによれば、キケローのこのような折衷的態度は、名誉 (honestum) と利益 (utile) との関係についての彼の理解に典型的に表れている、という。キケローにおいて、名誉と利益とは、明確に分離される独立別個の目標ではなく、相互に切り離すことのできない入れ子構造をなしている。たとえば「安全 (incolumitas)」は、損害を被ることなく無事な状況を享受することができる点で利益の一種であるとされるが、名誉と並んで実現を目指すべき重要な目標である。⁸⁾ ケイパストは、一般的には名誉が最重要の目標であるものの、そのために安全が犠牲にされてはならないとして「安全なしでは名誉を獲得できない」とするキケローの言説を指摘している。⁹⁾ 確かに彼は、若き頃著した『発想論』において、次のように述べている。

名誉は安全に優るものではあるが、両者を互いに比較し、どちらを優先すべきか検討する必要に迫られる場合も多い。この場合には、確固とした不変の指針を示すことが可能である。安全を優先することで当面失われる名誉が、

やがては勇氣と勤勉で回復することが出来るのであれば、安全を図って良いことになる。回復不可能であれば、名誉に関わる必然を説くことになる。その場合でも、安全を図っているように見えながら、実は名誉の為に述べていると主張することが出来る。安全なしでは決して名誉は獲得できないと主張するのである。Cic. inv. 2. 174-75 [一四八―九。傍点と括弧は著者による。]

キケローは、名誉を他のあらゆることを犠牲にしてまでも追求されるべき至高の善と考えるほど教義学的ではない。むしろ状況に応じて名誉と利益を使い分けることが必要だ、としているのである。これは、名誉だけを求むべしとする極端な卓越主義の立場からしても、利益だけを指標とすべしとする功利主義の立場からしても、名誉と利益との概念的混同であると非難されるかもしれない。⁽¹⁰⁾だがレーマーによれば、「キケローの『概念的混同』は弁論家／政治家が状況に自分を合わせるといふより大きな自由を認めるものとして見られるべきである」⁽¹¹⁾、という。「状況に依じて」は、キケローの根底にある一般的態度である。弁論家も、このような時宜に適った仕方を意識しておかなければならない。

その本質ではなく、時機を要求しているか、当人には何が相応しいことなのか、考察しなければならない。何を行ったかではなく、どのような考えで、誰と一緒に、どのような時機に、どれだけの時間を費やして行ったか、注意しなければならない。見解を表明する際には、どのような観点から、論点を導き出さなければならないのである。

Cic. inv. 2.176 [一四九―五〇]

キケローの名誉と利益の理解は、レーマーによれば、ルネサンス期の政治思想家ニコロ・マキャヴェッリのそれ

と比較をすれば明らかである、という。レトリックの観点からみれば、マキャヴェッリの態度はキケローの曖昧な態度と比べるとはるかに一貫していたと指摘する論者は確かにいる。たとえばヴィクトリア・カーン (Victoria Kahn) やバーロウ (J. Barlow) らは、マキャヴェッリがレトリックを名誉によつて拘束するというキケロー以来の伝統を完全に脱しており、レトリックの行使を利益という目的に一元化することによつて、キケローよりもレトリックの点で深い立場に立っているとしている。しかしレーマーによれば、マキャヴェッリが *virtus* を明確に定義しなかつたことと同様に、キケローもまた名誉と利益との区別をあえて明確にしなかつたのであり、その「範疇の入り組み」が言葉や行為の状況・文脈依存性を結論したのだ、という⁽¹²⁾。彼ら二人の間の基本的態度の対照は明確である。すなわちマキャヴェッリは相対立する観念の中から一つの観念を選択するのに対して、キケローはそれらに間に均衡を与えることで融和させる、ということである⁽¹³⁾。

キケローとマキャヴェッリとの間の「栄光」観の相違

名誉と利益という二つの観念の捉え方に関するキケローとマキャヴェッリとの相違は、彼らの栄光 (*gloria*) の捉え方においてはつきり表れる。一方でマキャヴェッリは、^{グロリア}栄光を何らかの目的、たとえば支配者が民衆の支持を取り付けるために役立つものとして捉えている。彼は『君主論』の中で、スペイン王フェルディナンドを範例として、君主が衆望を集めるためには戦争のような大事業を次々行い、領民を感嘆させ続けなければならない、としている。とくに重要なことは「君主の厳然たる威光をしっかりと守っていくこと。この最後のものは、どんな場合でも、けつしてゆるがせにはならない」⁽¹⁴⁾と。つまりマキャヴェッリにおいて、栄光とは、それ自体望ましい善^{||} 名誉なのではなく、利益の観点から求められるものにすぎず、とくに支配者たる君主にとつて栄光は衆望を集めるための手段にすぎない。彼の栄光観には、名誉と利益を両立させるといふ意図はまったく見られず、栄光が利益の

観点から一元的に把握されているのである。

他方でキケローは、ガーステンによれば、栄光を利益だけではなく名誉の観点からも把握している、という。キケローにおいて、「真の栄光」とは、単なる民衆の承認ではなく、承認されるべきものが民衆に承認されることである。そこには規範的な要素が根底にあり、その根柢となっているのはここではストア派のホネストゥム名誉の觀念なのだ、という。⁽¹⁶⁾キケローにとって栄光は、マキヤヴェツリが述べたように、何らかの目的に役立つ手段ではない。単なる手段であれば、目的さえ達成されれば、その後は人口に膾炙することなく忘却されることになる。だが栄光は儂い人生を超え永久に人の記憶に残るものだ。キケローは、アントーニウスの軍隊と戦死したマルス軍団の兵士たちに向けた葬送演説の中で、次のように述べている。

我々が自然から受けた生は短い。しかし、みごとな死に方をした生の記憶は永遠に残る。そして、もし、この生よりも記憶の方が長くなければ、誰が、この上ない苦勞と危険に遭いながらも、最高の称賛と栄光を目指そうと努めるであろうか。……生の死すべき運命の代わりに、諸君は不死を獲得したのである。Cic. Phil. 14. 32-33〔四七三—四〕

さらにレーマーによれば、キケローは、栄光を名誉のみならず利益の観点からも捉えていた、とされる。キケローは、マキヤヴェツリと对象的に、名誉と利益のどちらにも居場所を与えており、しかも公的なものと私的なもの要素をそこに含めている。たとえば出世や世評について考えてみれば、栄光を求める行いは、公共体にとって有益であるとともに個人にとっても名誉であるし、公共体にとって名誉でもあり個人にとつて有益とも言える。名誉を求める行いには名誉と利益のどちらも目的に含まれており、しかもそこに公的使命と私的生活とが混入している。

キケローは、榮譽ある行為をあえて名譽の観点からのみ際出たせよともしないのである。⁽¹⁶⁾ 確かに若きキケローは『発想論』において次のように明言している。

次に、利益も付け加わっているが、やはり同じ気高いものという名称で呼ぶものについて、論じる必要があるだろう。それ自体の価値だけでなく、もたらす利益によつても我々を惹きつける事物、たとえば名聲……などである。Cic. inv. 2. 166 [一四五—六、ただし訳語を一部変え傍点を加えている。]

ある時は名譽を、またある時は利益を——このキケローの言明は、彼が政治的風見鶏であるとの広く流布している貶評をさらに強めるにすぎないのか。それとも名譽を捨て利益に一元化するマキャヴェッリの立場よりも一貫性の点で劣っているとのカーンやバローウの評価を裏書きするのだろうか。⁽¹⁷⁾ だがレーマーに言わせれば、キケローの一見曖昧に見えるこの態度は何ら欠陥ではない。むしろマキャヴェッリのように利益に一元化することは、人間^{フイマニタリス}にとつて重要な意味を見逃している。キケローは、名譽にも利益にもいずれにも限定されない、人間性の全面性^{フイマニタリス}とでも言うべきものを反映させている、というのである。⁽¹⁸⁾ いずれにせよ、キケローは複数の対立する事項の中から一つだけ選択するという道はとらない。彼は、政治家・弁論家としても、著述家・理論家としても、両極を避けて、対立する事項を融和する方へと向かう。「均衡がキケローの著作と人生に浸透している」のである。⁽¹⁹⁾

キケローのレトリック理解——賛否両論の使い分け

もし以上のようにキケローが複数の相互矛盾する要素に均衡をもたらすことを生涯のテーマとしていたとするならば、それをレトリックの理解にまで持ち込んだとしても何ら不思議ではないだろう。⁽²⁰⁾ それは、キケローのレトリック

ク論において、「賛否両論の使い分け (in utramque partem)」あるいは「賛否対立する側からの議論 (in contrarias partes)」の観念として表れる。

賛否両論の使い分けとは、ある問題について賛否どちらについても論じることのできる能力のことを指す。それは、弁論のすべての種類 (genus) —— 訴訟、審議、演示 —— について用いられる。たとえば当事者が相争う訴訟の場面で、「AがBを殺害した事実によってAは有罪とされるか」という問いについて「有罪である」とも「有罪ではない」とも論じることができる、ということである。あるいは政策の是非について論じ合う政治的審議の場面で、「隣国に軍隊を派兵すべきか」について「派兵すべき」とも「派兵すべきではない」とも論じることができる、ということである。また祭祀や葬式の場面で、「賞賛されるべきか非難されるべきか」について「称えられる」とも「咎められる」とも論じることができる、ということである。キケローは、この賛否両論の使い分けは、アリストテレスやカルネアデースらの弁論方法に由来するとしているが、それを行使できる能力を身に付ければ、その人は理想的な雄弁家となるだろうとして、次のように述べている。⁴¹

アリストテレスの教えを学び知り、アリストテレスの方法によって、すべての事柄について、賛否両論を語り、すべての係争で弁論、弾劾、二つながら展開する能力をもった人、あるいは、アルケシラーオスやカルネアデースの方法によって、提起されたいかなる命題に対しても論駁する能力をもった人、しかも、そうした理論に、われわれのこの弁論の実践経験と修練とを結び合わせる能力をもった人がやがていつの日か現れるとするなら、その人こそ、そして、その人だけが、真の、間然するところのない弁論家ということになるはず……である。Cic. de or. 3. 80 [三七四]

レーマーによれば、キケローが賛否両論の使い分けを重視したのは、ソークラテース・プラトーン以来のレトリック批判に対する応答のためであった、という。周知の通り、プラトーンは『ゴルギアス』において、師ソークラテースの口を借りて、レトリックが非合理的であつて、事物の真理や本質を不明瞭にしてしまう技術であると述べさせている。当時、人気を博していたソフィストたちは、たとえ虚偽や不正であつても、人々の快楽や情念に訴えて、自分が思う通りに聴衆を動かすことのできる弁論術を若者たちに盛んに教えていた。しかし弁論術は、哲学者たちが理性に従つて見極めようとしている真実や正義、あるいは公共体にとつて重要な徳や共通善を蔑む小手先の技能にすぎない。弁論と哲学とは、相互に独立した共存できない別個の学問領域であり、弁論術 (*hēlyn̄ p̄troptikh̄*) は弁証 (*diakēntikh̄*) とは異なり、何ら真実や正義を語らぬ説得の技術にすぎない、と。しかもこの反レトリックの精神基調は、ガーステンによれば、プラトーン以来、近世以降もホッブズやルソーやカント、さらにレーマーによれば、現代においてもユルゲン・ハーバーマス (Jurgen Habermas) やセイラ・ベンハビブ (Seyla Benhabib) ら熟議民主政の論者たちにも連綿と引き継がれている、という。後世にも大きく影響したこのレトリック蔑視に対抗して、キケローは弁論術を擁護したのである、と。その意味で賛否両論の使い分けという観念は、キケロー独自のレトリックの捉え方の特徴を最もよく表していると考えられるのである。

賛否両論の使い分けは蓋然的信念に訴える

ではキケローは、なぜレトリックの理解において賛否両論の使い分けを重視したのであろうか。アイデアを正しく認識できる哲学者や確固たる教義を信仰する宗教家であれば、このような能力を必要としないだろう。疑念の生じる余地のない知識や信念が根底にあれば、そこから自ずと真理や正義は演繹的に推論されるであらうから、ある争点に関して賛成する側と反対する側のどちらからも論じる能力など不要だろう。では賛否両論の使い分けは、プラ

トーンの哲学が非難する憶見や正統な教義に反する異説を説くにすぎないのであろうか。そうではない。レトリックにとつてこの能力が重要であるのは、まさにレトリックが聴衆の説得の術であり、世間から隔絶した観想的生生活においてではなく、裁判や議会や葬祭などの場、つまり活動的生生活において用いられる実践の技術であるからだ。そこでは、真実や正義そのものが扱われるわけではない。たとえ真実や正義が示されたとしても、それらが民衆に訴えるところがなければ説得力をもちえないだろう。ガーステンによれば、レトリックが行使される弁論の場面では、「聴衆にとつて身近な日常的信念から蓋然的なものプロバビリアを援用するだけで、議論や行為を擁護する根拠としては十分」だからである。蓋然的信念を共通意見から引き出すという作業は、弁論家が聴衆を説得するという仕事に密接に関連している。すなわち、伝統的に弁論家の仕事とされてきたものの中には「確信させる (probare)」ことがあるが、「それゆえに弁論家は、聴衆が何であれ説得的であると考えるだろうことを蓋然的信念 (probabilia) と呼んだのである」⁽²⁴⁾。これは単なる言葉遊びではない。キケローは、弁論が行われる場では、真理や正義に訴えることまで求められるわけではないことを熟知していた。聴衆を説得するためには、議論が「妥当である (probabilis)」ことで十分だと考えたのである。彼は、事柄の確実性や真理性ばかり問題にする人たちがいるが、われわれは彼らのような「精神が正道をはずれてさまよい、どこにも道しるべをもたないような者たち」とは異なる、として次のように述べている。

他の人々が事柄には確かなことと不確かなことがあると言うのに対し、われわれはこのような人々と意見を異にし、事柄には蓋然なこととそうでないことがあると言う。それゆえ、何が妨げにならうか、私に蓋然的だと思われることに従い、そうでないことの非を示そうとする、また、傲慢な強弁を避けて愚昧を免れようとするとしても。愚昧は知恵からもっとも遠く離れているのである。しかるに、あらゆる事柄に対してわれわれの学派が反論をする

のは、この蓋然なるものを明らかにするには、賛否両面の根柢から論議を戦わせる以外にはなしえないからである。Cic. off. 2. 7-8 [一二五。ただし訳語を若干変え傍点を加えている。]

賛否両論の使い分けは、もちろん裁判の場でも用いられる。とりわけ当事者のうち、一方を弁護し他方を糾弾する弁論家は、陪審員を説得して勝訴を得るために、蓋然的信念に訴える必要がある。キケローは弁護人の義務について、次のように述べている。⁽²⁶⁾

また、この種の義務に関する教えとして肝に銘じておくべきは、誰であれ無実の者に対し市民権剥奪相当の訴追をしてはならない、ということである。……が、極悪非道の輩でないかぎり、弁護することをやましく思うべきではない。このことは大衆に望まれ、慣習が許諾し、人の道にもかかっている。裁判官の務めは審理においてつねに真実を追求することであるが、弁護人の務めはときにより、真実から離れることが多少ともあっても、真実に近い・*verisimile*を（*veri simile*）弁護することである。Cic. off. 2. 51 [一二五二。傍点は著者による。]

蓋然的信念や「真実に近いこと」という観念など、プラトーンの哲学に慣れ親しんだ論者からは憶見にすぎないとして即座に退けられよう。だが蓋然的信念は、賛否両論を使い分けて聴衆を説得するために必要な⁽²⁶⁾だ。レーマーによれば、キケローは、問題をどちらの側からでも論じられることは、「相克する諸々の真理の強さと弱さを明らかにする」ことであると考えた、という。弁論家にとっては、とくに陪審員の説得を目的とする弁護人にとっては、両方の当事者の主張がどのようなものであるかを予測し、それぞれの主張の根柢が有利であるか不利であるかを評価できなければならない。それは、もちろん審議Ⅱ議会の場でも同様である。ある政策の賛成論が結果的に正しい

とは限らないし、反対論についても同様である。政策を提案する弁論家の立場からすれば、政策を実施してみなければ結果はわからず、真実や正義が明らかでない中で、他の議員を説得しなければならぬ。「この観点からは、賛否両論の使い分けを用いた議論は疑いをはさまない。それは政治の場において、選ぶべき複数の合理的政策がある場合に、不確実性があるという事実を認めているだけなのだ」⁽²⁷⁾。

哲学と弁論との接合——知識に基づくレトリック

キケローが賛否両論の使い分けとそこで訴えられる蓋然的信念に着目していたことは、ここでもまた、二つの対立する事項を折衷しようとしていた彼の基本的態度によるものであった。それは、プラトーン以降、対立相克の関係にあるとされていた二つの学問領域、すなわち哲学と弁論とを統合しようとする彼の意図から生じていた、と言うこともできよう。確かにキケローは『トゥスクルム荘対談集』において、アリストテレスらギリシャ人にならったとして、次のように述べている。

最高の天才であり、知識と豊かな弁論の才をもっていたアリストテレスが修辞学者イソクラテースの名声に触発されて、若者たちに弁論を教え、英知を雄弁と結びつけることを教え始めたように、私もこれまでの弁論術への熱意を放棄することなく、哲学という大きく豊かなこの技術に従事することに決めた。というのも、私は最も大きな問題に関して豊かな魅力的な文体で述べることができるものが完全な哲学だと常に考えてきたからである。Cic. Tusc. 1. 7 (八一—九。傍点は著者による。)

また『運命について』においても、カルネアデースら新アカデメイア派の哲学は雄弁にとってその議論を研ぎ

澄ますにあたって有益であるばかりではなく、哲学そのものにとっても雄弁がその思想を表現するにあたって肝要であると考え、哲学と弁論とが相互に必要としあう関係にあることについて言及している。

目下私が携わっている学問〔哲学〕は、弁論の能力を低めるどころか、ますます高めるものだ。というのも、私が信奉する哲学の流派と雄弁家とは多大な協力関係にあるのだからね。つまり、雄弁家はアカデーメイア派から議論の精緻さを借り、お返しとして表現の豊かさと言葉の装飾を提供しているのだ。Cic. Fat. 2. 3 (二七〇。傍点と括弧は著者による。)

ガーステンによれば、キケローの時代には、実用を重んじるローマ人にとって、純粋な学術的・理論的洗練ばかりを重んじるギリシャ哲学に対する不信任は根強かった。キケローは、このローマ人たちの偏見と先入観を払拭するべく、若者に向けて、弁論術を学びつつ、しかも哲学から知識を得ることを説くのである。⁽²⁹⁾『弁論家について』において、当代一の弁論家であったルーキウス・リキニウス・クラッスとマルクス・アントーニウスとの間の対話は、哲学と弁論との不可分の関係をめぐるのであった。⁽³⁰⁾だがキケローは若き頃に著した『発想論』において、哲学のない弁論の無意味をすでに見抜いていた。

雄弁の伴わぬ知恵が共同体の役に立つことは無いが、逆に知恵の伴わぬ雄弁も害を与えること甚だしいだけで、決して何の役にも立たない……祖国の利益を阻害するのではなく、祖国の利益の為に戦う手段として弁論で武装する市民こそ、自身にとっても全体にとっても最も有益で最も好ましい市民となるだろう。Cic. Inv. 1. 1 (三〇。傍点は著者による。)

このように賛否両論の使い分けと蓋然的信念への着目は、キケローの生涯を貫いた基本的態度の所産であった。哲学と弁論、理論と実践が結節する点、それがこれらへの着目であった。⁽³³⁾ここからキケローのレトリックの理解を見ることが出来る。それはすなわち、単なる技術に止まらない知識に基づけられたレトリック、である。弁論家たるもの、真理や正義に基づいてレトリックを行使しなければならぬ。⁽³²⁾「キケローのレトリック観は、哲学的知識の根拠づけを認めるよう弁論家に求めていたのである」⁽³³⁾。

レトリックと共和政の関係——新アカデメイア派とストア派の間で

賛否両論の使い分けと蓋然的信念への着目が哲学と弁論の接合というキケローの関心に由来することが理解できるならば、キケローの中にある、一見対立矛盾する二つの哲学的系譜——ストア派の自然法論と新アカデメイア派の懐疑主義——の間にある緊張も氷解するかもしれない。キケローの哲学には、エピキュロス派だけは明確に含まれていないが、ストア派、新アカデメイア派、逍遙学派ペリパトスなど様々な立場が混在していると広く知られている。その中でもとくに、人類共通の普遍的自然法則を説くストア派と、もとはプラトーンの哲学に起源をもちながら当時は懐疑主義として知られていた新アカデメイア派の影響が色濃い。だがこの二つの立場は、一方で自然法則の实在を信じ、他方であらゆる真理を疑う点で相互に矛盾する面があった。それにもかかわらずキケローはこれらの立場のいずれにも平然と依拠しているために、思想的貫性という点で信用を失ってきた一因となってきた。だがガーステンによれば、この不信は誤解であった、という。

一方で、キケローは賛否両論の使い分けと蓋然的信念への着目を、アリストテレスと彼の後継者たち逍遙学派の他、キケローの師ラーリッサのピュロンら新アカデメイア派に負っていることは事実である。⁽³⁴⁾これは、そうした技能は「真理に近いもの」を明らかにするのはもちろん、それを身につけることそのものが最善の弁論の練習

になるからだ、と考えていたからである。彼は、『トウスクルム荘対談集』の中で次のように述べている。

それゆえ、私にはすべての事柄について正反対の立場から議論するという、逍遙学派やアカデーメリア派が実践した方法が適当であると思える。これ以外の方法では個々の事例においてそれぞれ真実に近い答えが見出されえないというだけでなく、そうすることが最大の弁論の訓練だからである。これを最初に実践したのが、アリストテレスである。続いて、彼の後継者たちもそれに従った。ローマにおいてある時は弁論家の心得、ある時は哲学者の心得というようにその両方を伝えた最初の人は、私もしばしば警咳に接したことのあるピュロ・ン（Pyrrhon）である。Cic.Tusc. 2. 9 [一〇七。ただし訳語を一部変えている。]

そしてここまで検討してきたように、キケローが賛否両論の使い分けを推奨してきたのは、ある特定の真理や正義にこだわり他の人の意見を否定するという教義学的弊害を避けるためであった。⁽³⁶⁾ 賛否両論の使い分けは、裁判や議會の場でどちらの側からも論じられる能力であり、どちらの側にもある真理や正義を理解するための方便であった。「彼がどちらの側についても論じられることを擁護したのは、意見がよいか悪いかを決める基準がないという哲學的洞察からではなく、それぞれの問題に関してそれぞれの側の議論にある真実を求めることよってのみ政治的判斷を下せるとの、それとほとんど正反対の洞察からなのである」⁽³⁷⁾。それは、哲學の真理や正義の追求を目標とするのではなく、弁論の便宜のためであり、もっと言えば弁論の自由のためであった。⁽³⁸⁾ キケローにとって、ストア派の教義学的な哲学はレトリックの関心に十分に応えるものではなかったのである。

賛否両論の使い分けと蓋然的信念への着目がキケローのストア派的立場と矛盾するように見えるのは事実である。ストア派が説く自然法への確固たる信念は、新アカデーメリア派の懷疑主義とは和解できるものではなかった。

彼は、ストア派の影響が色濃い『法律』において「法の根源は法律から導き出されるべきである。というのは、法律こそは自然の力であり、賢者の精神と理性であり、正と不正の基準だからである」⁽³⁹⁾とし、人間には正しい理性が与えられている以上、自然から与えられる法を見誤ることはないとしている。そしてこの立場から、「これらの事柄を引つ掻き回すアカデメイア派、つまりアルケシラーオスとカルネアデースに始まる新しい学派にも沈黙を守るよう願うことにしよう」⁽⁴⁰⁾と述べている。

だが他方で、キケローが蓋然的信念に依拠していたのは、真理を絶対視する教義哲学だけではなく極端な懷疑主義を避けるためであったという文脈を思い起こさなければならない。蓋然的信念は、絶対的な真理や正義に関する信念ではないが、真理や正義は存在しえないとする不可知論でもなかったのである。ガーステンによれば、キケローは、アリストテレスが『政治学』で示した各部門の中で均衡が取れる場合に正義が成立するとの考えを引き継いで、各部門に各当事者が示した「部分的真理 (Partial truths)」を明確にすることが弁論家の仕事であると考えた、としている⁽⁴¹⁾。それはまた、大衆が集会的判断を誤らないようにするための手段でもあった。ここでもまた、弁論と哲学との接合というキケローの基本的関心を見ることができる。蓋然的信念は、単なる憶見とは異なる。キケローは、「ストア派の諸観念が、政治的意見を超えてその導きとなるように、堅固なコミットメントや確信となることを意図したのである」⁽⁴²⁾。

しかもガーステンによれば、キケローのストア派的側面は、彼自身が古来の血筋をもたない騎士階級出身の「新人」^{ノウス・ホモ}であって弁論の技量ひとつで名譽ある公職^{クルスス・ホノールム}を上り詰めた個人的経歴とも相まって、権力闘争や騒乱から離れて自由に弁論を行える制度、つまり共和政を支持するように導いたのであった。キケローは、聴衆が「デマゴグに對抗して責任ある判断を根拠づけるに十分堅固な自身の確信をもつ」⁽⁴³⁾ことができるように、「聴衆に道德的羅針盤 (moral compass) を植え付けることにも関心をもっていた」。聴衆がデマゴグによって操作・誘導されている

うちは、自由に判断することはできない。キケローにとって、ストア派の道徳的理想は、市民たちが知的独立、世論の動向に関する見識、心理的な余裕を持ち続けられるように設計されたのである。⁽⁴⁴⁾このように民衆が自由で独立した判断をするためには、よく秩序づけられた共和政がなければならない。キケローが自然法への信念を訴えたのは、まさしく共和政へのコミットメントを根拠づけるためであったのだ。⁽⁴⁵⁾

キケローがストア派の思想に基づいて共和政を擁護したのは、哲学的要請からの必然的帰結というよりも、弁論の便宜や自由のためであった。この点で、キケローの新アカデメイア派への依拠と矛盾はない。たとえ哲学的には、懐疑主義との間に矛盾を生じて、弁論の便宜や自由の点では矛盾を生じないのである。賛否両論の使い分けもまた、弁論の自由を保障してくれる共和政において十分に發揮されるであろう。「キケローのストア派的な共和政擁護は、こうした弁論家と弁論の利益についての考察から生じていたのである」。⁽⁴⁶⁾

節度の枠内でのレトリック

ただ賛否両論の使い分けとその蓋然的信念という観念は、その中道的性格からして、真理や正義に否定的な懐疑主義と、それらを絶対視する教義哲学との両極のはざままで所在なく揺れ動かざるを得ない。これらの観念は、キケローの中で、ストア派と新アカデメイア派の二つの矛盾・相克する傾向としてひしめき合い続けている、とも言えよう。一方で独断の誘惑に抗して、エリート支配を排し、公共体の誰からも受容可能な論拠に基づいて論じるためには、他方で懐疑の深淵に飲み込まれず、大衆に安易に迎合せず、確固たる堅実な論拠に基づいて論じるためには、どのような道があるのか。レーマーによれば、キケローはこの文脈において、節度 (decorum) という観念をもちだしている、という。節度とは、古典的レトリックに見られる普遍的特徴の一つであるが、それはまず弁論家に求められる個人的徳性であると共に、公共体とその共通感覚に訴えかけることを求める規範的要請でもある。⁽⁴⁷⁾

節度とは、まずは個人が備えるべき徳性の一つであり、常軌を逸した行動を取らないことを求める。いわゆる「矩を踰えず」なる感覚に近いものと言えようか。それは、欲望や快樂に流されず、理性に従って精神的に平静であることを求める⁽⁴⁵⁾。それは個人の行いの中で表わされれば、その個人は栄光ある人格として称賛される。その意味で節度は、個人が果たすべき道德的義務であるとともに、個人に属する徳性であると考えられているのである。

そこで、諸々の衝動が理性に従属し、理性に先走りすることも、怠惰や無気力のために理性を見捨てることもないように事を行うべきである。平静にして、どのような精神の惑乱からも自由であるべきなのである。このことによつて節操 (constantia) も適度 (moderatio) もあますところなく輝きを放つであろう。……すべての衝動を抑制し、鎮静すべきこと、そして、注意と用心を怠らず、むやみで成り行きまかせ、思慮と気配りを欠いたいかなる行動もとらぬことである。Cic. off. 1. 102-103 [一八六—七。括弧は著者による。]

レーマーによれば、キケローの言う節度は、ある特定の善や利益を求めて極端な行動をすることではなく、むしろ様々な善や利益の間で均衡を取ることである、という。均衡を取るには、賛否両論の使い分けが最も適している。先に挙げた引用のように、安全や名誉等の善をいずれも実現しなければならない場合に、それらに全体としてうまく優劣をつけることが節度の求めるところである。もちろんキケローにおいて、ローマ共和政における最も重要な善とは、公^{レイス・プブリカ}、公共体の福祉であった。それは、弁論家がどのような価値の秩序を提示するとしても、それを根拠として訴えかけなければならぬ最高の善であった。弁論家は、節度が求めるにしたがって、複数の善をうまく序列化して、それらが全体として公共体の福祉に役立つことを論じなければならない。

それが、節度が単なる個人の徳性であるに止まらない理由である。コノリーによれば、キケローの言う節度は、

自然法則によって植えつけられている「人間の社会的能力 (human sociability)」に本質的な起源がある、という⁽⁴⁶⁾。節度が諸々の善的的確な優劣・均衡を取ることを求めるならば、それは弁論家をして公共体における共通の善を根拠に論じることを余儀なくさせる。その意味で節度は「共同体の感性 (communis sensus)」に沿って語る能力である⁽⁵⁰⁾。共同体の感性は、ローマ共和政を構成する人々の期待に沿って、共同体の中で確立された伝統や慣習に反することなく、蓄積されてきた背景的コンセンサスに則って行動することを求める⁽⁵¹⁾。元老院や中央広場の壇上に立つ弁論家は、共同体の感性に訴えて、憤慨や怒りを引き起こさず、状況が求める相応しい仕方で、言葉を選び伝えなければならぬ。とりわけ節度の際立つた特質である慎み (verecundia) をもって、人々の心に寄り添うように語らなければならないのである⁽⁵²⁾。

われわれは自然によって、節操、適度、テンバランテイア節制も、慎みといった役割を与えられており、また、同じ自然の教えとして、人への対処の仕方をわれわれはなおざりにできない……節度は、人生に輝きを放つゆえに、ともに生きる人々の是認を引き出す。それゆえ、人に対しては敬意を抱くべきであり、それは最良の人士にも他の人々にも向けられねばならない……ウエレンクディア慎み⁽⁵³⁾の役割は感情を害さないことである。そして、これがもつとも明らかに節度の特質を示している点である。Cic. off. 1. 98-99 [一八五。ただし訳語を一部変えている。]

一方で節度は、弁論家に共同体の感性への従属を求めることによって、弁論が真理や正義を絶対視する教義哲学への道に陥ることを防ぐ。ローマ共和政において民衆は、複雑な仕方ではあるが、確かに聴衆として政治に参加をしていた。そこでは弁論家は、たとえ彼自身の出自が高貴で人格が高潔であっても、民衆の承認がなければその主張を認められることはなかった。民衆によるコンセンサスは、蓋然的信念の証拠でもあった⁽⁵³⁾。したがって真理や正

義を的確に認識することができる哲学者であっても、ただそれだけの資格で、民衆を指導し支配することはできなかったのである。キケローは次のように述べている。

他の学術の研究対象は幽遠にして深奥な源泉から汲み出されるのに対して、弁論の理法のすべては、言わば衆人環視のもとに置かれ、万人共通のある種の慣習、一般民衆の言辞や言説に関わるものであり、したがって、他の学術にあつては、門外漢の感覚や知性の及ばないはるか遠くかけ離れたものであればあるほど卓越したものと見なされるのに対して、弁論の分野にあつては、大衆の言論から乖離し、共同体の感性に基づく慣行から逸脱することは、まさしく最大の過失と見なされる。Cic. de or. 1.12「九。ただし詭語を一部変え傍点を加えている。」

他方で節度は、弁論家に共同体の感性への従属を求めることによって、弁論が真理や正義の存在そのものを疑う懷疑主義への道に陥ることを避ける。共同体の感性に訴えることは、単に民衆への迎合を意味するわけではない。むしろそれは、弁論家のみならず、民衆を規律する側面をももつ。弁論家は、ローマ建国期より受け継がれる伝統や慣習に基づいて、これまで蓄積されてきたコンセンサスに訴えることで、誰もが否定し難い共通の基盤を民衆に示す。キケローにとって、節度とは「共同体の深く根差した諸価値に由来する」ものだからだ。⁵⁴民衆自身も、共同体が確立してきた制度の下で生きており、少なくともそこから離脱しない限り、そこから便益を得て、その存続を承認していると見なされるからである。したがって既存の伝統や慣習を一切否定する犬儒派は、^{キニコス}節度、とりわけウエレクンディア ウレクンディアを放棄している点で、非難されなければならない。キケローは『義務について』において、次のように批判している。

慣習と市民の定めた制度に従って行われる行為には何一つ教えを示す必要はない。というのは、それら自体が教えだからである……まったく、犬儒派の理念はことごとく投げ捨てられねばならない。というのも、それは慎みの念を敵視する。しかし、慎みなくして何一つとして正しいことも立派なこともありえないのである。Cic. off. I. 148
 「(一一二)。ただし訳語を一部変えている。」

このようにキケローの節度観念は、教義哲学と懷疑主義、そして大衆支配と大衆迎合のいずれにも陥らないような中道を歩むことを弁論家に求める。弁論家は、共同体の感性に訴えることで、「弁論家と聴衆、エリートと大衆との間の相互的関係の信条を示すのである」⁽⁵⁵⁾。ローマ共和政は、元来は少数の貴族と大多数の民衆によって構成される政治体であり、いわば民主政と寡頭政——さらに執政官をも含めれば部分的には君主政——の混成物であった。弁論やレトリックは、こうした混合政体において用いられた技能であった。その意味で弁論家は、こうした相反する両極の微妙な関係に位置しているのであって、「レトリックは民主政論者が望んでいるほど平等主義的でもない。しかし民主制の批判者が論じているほどエリート主義的でもない」⁽⁵⁶⁾のである。

そして節度は、倫理的な理想として、弁論家が語るべきこと、伝えるべき言葉を制約する規範的原理でもある。弁論家は、節度に従って共同体の感性に訴えることによって、人々を説得しなければならぬ。レーマーによれば、キケローはここでもマキャヴェッリと対照的であると述べている。マキャヴェッリは、君主に獅子と狐たることを進言した箇所において、慈悲深さとか信義の厚さなどといった気質について、実際に君主がそれらを備える必要はなく、備えているような外見を装って民衆にそう思わせるだけで十分だと説いている⁽⁵⁷⁾。要するに、マキャヴェッリは、名誉や評判といったものは統治の目的に有用であるにすぎず、君主が節度をもって名誉に浴することを求めなかった。マキャヴェッリにとって、節度とは便宜の問題でしかなかった⁽⁵⁸⁾のである。それに対してキケローは、節度

を道徳や善性といった規範的理念に結びつけて理解していた。キケローは確かに次のように明言している。

徳性の残り一つの区分について述べなければならぬ。その中に認められるのは、慎みであり、いわば人生の身だしなみのような節制と適度であり、あらゆる情動の鎮静、ものの限度である。ここで問題とされるのはラテン語では節度デコーラムと呼びうるもの、ギリシヤ語ではプレポン（*Prepon*）と呼ばれているものである。これがもつ特質は道徳的善性と切り離すことができない。というのは、節度は道徳的であると同時に道徳的なものは節度だからである。Cic. off. 1.93-4 [「八一。ただし訳語を一部変え傍点を加えている。」]

レーマーによれば、キケローはマキャヴェッリ以上に、政治家・弁論家がなすべきことを語っている、という。節度は、単に便宜上求められる外見ではなく、弁論家はその範囲内において語るべき事柄を制約する規範的原理なのだ。それは、確立された慣習や伝統、蓄積された背景的コンセンサスコミュニニス・センススからなる共同体の感性に訴えることを求めるのである。⁽⁵⁹⁾

レトリックは自由と調和の中で発展した

キケローが、弁論家が節度という規範的原理の枠内で共同体の感性に訴えるべきことを説いていたことを理解できれば、レトリックと共和政との関係をめぐる彼の理解を知ることができるであろう。弁論家が共同体の感性に訴えることができるためには、レトリックを用いた弁論を行うことのできる条件として、自由で協調的な秩序が安定的に維持されていなければならない。⁽⁶⁰⁾ もし仮に弁論家が独裁者の圧政の下で抑制されているならば、言葉ではなく暴力がものを言うであろうし、ローマが内乱や権力闘争の結果として複数の国々に分裂してしまえば、そこでは全

市民に共有される共同体の感性などありえないであろう。節度によって制約された弁論は、キケローが生きたローマの共和政と切り離せないものであった。それは、次の二つの点から見てとることができる。

第一に、レトリックの行使が政治的に大きな意味をもったのは、共和政が何よりも自由の体制であったからである。⁽⁶¹⁾ 言論の自由が脅かされている中で自由に発言することはできない。キケロー自身が法廷や議会で弁論を揮ったのは、たとえ末期ではあつても、元老院の權威が尊重され、発言の機会が与えられていた共和政の時代のことであつた。もし共和政に言論の自由が認められていなければ、たとえキケローであつても、「祖国の父」と称賛されるほどの活躍の場はなかつたであろう。ケイバストによれば、キケローにとつてユリウス・カエサルが存在が、レトリックと共和政との結びつきを間接的に示唆する。キケローは、かつて味方であつたポンペイウス側の決定的な敗北と、戦勝後のカエサルの独裁者ぶりを見て、自ら弁論を揮う活躍の場を奪われ、トゥスкулムの山荘に隠居して望ましい閑暇をもて余していた。彼はその間、わが身を嘆くことで「雄弁の、死滅と言わないまでも、空隙について嗟嘆の声」⁽⁶²⁾をあげていた、というのである。

ところが、私が閑暇をもつよう定めたのは休息への欲求ではなく、公務の欠落なのだ。まったく、元老院が消滅し、法廷が破壊されてしまったいま、私にふさわしいことがあるのか、元老院議場においてであれ中央広場においてであれ私に何ができるといふのか。そこで、かつては大勢の人にとりまかれ、市民諸氏の目に見つめられて暮らしていたこの私がいまは犯罪者に見つかるのを避けている。Cic. off. 3. 2 [二八〇]

キケローは、この閑暇の時代、哲学者として多くの書物を著すことに時間を費やすのであるが、しかし政治家として弁論を揮う機会をもたなかつた。この時期に、元老院や中央広場の壇上に彼の姿が見られることはなかつたの

である⁽⁶³⁾。今やローマの最高権力者として政治の中心に坐するカエサルが存在は、彼の目の前で、人々を説得することを許さなくしていた。キケローにとって、カエサルの権威が弁論とレトリックに与える影響は目に見えて現実的であり、自分自身もその危険の下にいたのである。そこには、共和政ローマが終焉を告げ、最高権力者の支配の下に服する瞬間に露呈したレトリックの死があった⁽⁶⁴⁾。「キケローは、ローマ共和政の自由と弁論の行為との密接な結びつきを明示しようとしている。その結びつきは、カエサルが共和政を取り除いたことから、雄弁が喪失し、中央広場の空虚になったことに見られるのである⁽⁶⁵⁾」。そして五で論じられるように、このレトリックと共和政との結びつきは、帝政期に再びタキトゥスによってネガティブな仕方でも照射されることになる。

他方でキケローは、レトリックの死滅は、元首のもとにおいてのみならず、民衆のもとにおいても起こりうると認識していた。ガーステンによれば、キケローは、民衆が直接的に政治に参加することで、自ら意思形成を行うことに対しても危惧をもっていた、という。民衆は、一時的には説得力ある雄弁家の権勢を高めてくれはするが、最後には説得の行為を護ってくれる共和政を根絶やしにしてしまう。キケローは、公共体は、民衆の直接統治に委ねられると自壊するため、元老院のような審議体による助言（*consilium*）と、民衆の直接的な欲求に対する抑制を導入しなければならぬと考えた。なぜならば元老院議員は、民衆の欲求や世論の圧力から距離を取って独立し、自己の権威と思慮に基づいて自由に判断することができる、と考えたからである。独立した元老院議員の姿は、自由に語る弁論家の姿に重なる。「こうしてキケローが最も正統だと判断した政治制度は、弁論の行為が最もよく行われるような仕方でも論争を最も容易にさせる形の審議を維持する可能性の高いもの」、すなわち元老院を基軸とした共和政である⁽⁶⁶⁾。元老院が助言をし、民衆が承認をする——これがキケローの理想とした自由な共和政のあり方である。この助言—承認の図式は、そのまま話者—聴衆の図式に重なり、この図式を實踐するのが弁論の行為である。共和政の中で自由に語ることができるといふ条件は、ローマ市民の関与と信頼を育む資源として役立ったであろう。

キケローの思想において、雄弁と自由との間には密接な結びつきがあった。雄弁は自由の兆候であるとともに、雄弁は自由に構造と方向性を与えたのである。⁽⁶⁷⁾

第二に、レトリックの行使が政治的に有意であったのは、共和政が平和な時代であったからである。弁論は戦乱の時代には意味をなさない。戦乱の時代に必要とされるのは軍事力であり、言葉のやり取りは無力である。確かにキケローが生きたのは、むしろスッラの恐怖政治の後、ポンペイウスとカエサルとの間で内乱が繰り返られていた混沌の時代であった。だがそれでもなお(小)カトーやブルトウスら共和政派が残存し、元老院の地位はまだ廢れていなかった時代であった。たとえ郷愁が含まれていたとしても、キケローの思考には、当時はまだ説得によってローマ市民を動かすことが可能だとの認識が残っていたのではないか。⁽⁶⁸⁾ 実際、彼は『弁論家について』において、当代随一とも言われた雄弁家ルーキウス・クラッススの口を借りて、次のように語らせている。

じつさい、弁論によって人々の心をとらえ、その意欲をこちらに引きつけ、思うほうに駆り立て、思うところから引き離すことができる能力以上に優れた能力はないようにわたしは思う。これこそ、あらゆる自由な国民の中で、とりわけ平和が確立された平穩な国家において、常に榮え、常に支配的な地位をかちえてきたものなのだ。 Cicero or. 1.30 [一八。傍点は著者による。]

だがローマ共和政が平和と安定を謳歌したのは、むしろキケローが生きていたよりも前の時代であった。キケローが理想としていた弁論の黄金時代は、むしろ地中海の覇権をめぐって対立していたカルターゴを打倒した後の時代であつたかもしれない。ケイパストによれば、キケローは文明を確立することの責任に触れた後、弁論は文明と共にとりわけ自由な政治的共同体において成長し、平和な共同体において最もよく開花するであろうと論じた、と

いう。雄弁は、その宿敵を征服した後に、ローマにおいて開花した、というのである⁽⁶⁹⁾。もし外敵の侵入や内乱の心配がなければ、人々は安心して余裕のある生活を享受し、とくに高貴な生まれの子弟は、レトリック術を懸命に学ぶことによって、弁論で衆目を集め名譽ある公職クルスス・ガールムを目指そうとするだろう。キケローは、『弁論家について』において、弟のクイントゥスに向けて次のように述べている。

というのも、あらゆる民族に対する覇権が確立され、永続的な平和が閑暇を保証するに至って以後、世の称賛を得たいという意欲をもった青年ならほとんど誰しもが、あらゆる努力を惜しまず弁論の技を修得しなければならぬと考えるに至ったからである。Cic. de or. I. 14 [一〇。傍点は著者による。]

このようにキケローにとって、平和と安定こそが弁論にとって必要な条件であった⁽⁷⁰⁾。だが逆に、弁論がローマ共和政に平和と安定をもたらすという側面もあったかもしれない。確かに弁論は、賛成する側と反対する側の当事者に分かれて行われる点で本性上対立的・係争的ではあるが、しかし威嚇や暴力による決着を避け、公共体の安寧や共通の善を目指して聴衆を説得するという、言葉による争いが推奨されている限りでは協調的・和合的である⁽⁷¹⁾。弁論によって政争や対立の解決が目指されているうちは、それらの全面的解決には至らなくても、比較的穏やかな時代が築かれることになるだろう。ケイパストが指摘しているように「キケローにとって弁論は、平和な状況の中で生じ、そして逆に平和や統合を育むのである」⁽⁷²⁾。このキケローの認識は、三で検討するサルステイウスのそれと対照的であることが、そして四で検討するリウイウスのそれと同種の基調にあることが示されるであろう。

以上を要約すると、キケローにとってレトリックとは、自由で平和なローマ共和政において開花される技術であつ

た。彼には複数の対立する諸要素を折衷・和解しようとする均衡感覚が基本にあり、それが彼をして、哲学と弁論を接合する観点から蓋然的信念を明らかにする賛否両論の使い分けとして、そして節度という規範的原理の枠内で共同体の感性に訴えるべきものとしてレトリック術を理解せしめたのである。このようなレトリックが用いられる場は、実際に彼が生きていた時代のローマ共和政とは異なるかもしれないが、少なくとも彼の理解では、自由で平和な共和政に他ならないのであつた。⁽²³⁾

ところでレトリックと共和政との関係に気付いていたのは、もちろんキケローだけではない。他の古代ローマの著述家たちもまた、それぞれの仕方ですれらの関係を意識していたのである。では、彼らはそれをどのように把握していたのであろうか。以下ではキケローのレトリック理解と比較することを通して、彼らの理解の特徴を検討していきたい。

一次文献

- Cic. ad Brut. — Cicero, *epistulae ad Brutum* (キケロー (根本和子訳)「プルートルゥス宛書簡集」『キケロー選集16 書簡Ⅳ』(岩波書店、二〇〇二年))
- Cic. amic. — Cicero, *Laelius de amicitia* (キケロー (中務哲郎訳)「ラエリウス・友情について」『キケロー選集09 哲学Ⅱ』(岩波書店、一九九九年))
- Cic. Brut. — Cicero, *Brutus* (G.L.Hendrickson (trans.) *Brutus*, H.M.Hubbell (trans.) *orator* (Harvard University Press, 1939))
- Cic. Cat. — Cicero, *in Catilinam* (キケロー (小川正廣訳)「カティリーナ弾劾」『キケロー選集03 法廷・政治弁論Ⅲ』(岩波書店、一九九九年))
- Cic. de or. — Cicero, *de oratore* (キケロー (大西英文訳)「弁論家について」『キケロー選集07 修辞学Ⅱ』(岩波書店、一九九九年))
- Cic. fat. — Cicero, *de fato* (キケロー (五之治昌比呂訳)「運命について」『キケロー選集11 哲学Ⅳ』(岩波書店、二〇〇〇年))
- Cic. fin. — Cicero, *de finibus bonorum et malorum* (キケロー (永田康昭・兼利琢也・岩崎務訳)「善と悪の究極について」『キケロー選集10 哲学Ⅲ』(岩波書店、二〇〇〇年))
- Cic. inv. — Cicero, *de inventione* (キケロー (片山英男訳)「発想論」『キケロー選集06 修辞学Ⅰ』(岩波書店、二〇〇〇年))

- Cic. nat. deor. — Cicero, *de natura deorum* (キケロー (山下太郎訳)「神々の本性について」『キケロー選集11 哲学Ⅳ』(岩波書店、二〇〇〇年))
- Cic. off. — Cicero, *de officiis* (キケロー (高橋宏幸訳)「義務について」『キケロー選集09 哲学Ⅱ』(岩波書店、一九九九年))
- Cic. opt. gen. — Cicero, *de optimo genere oratorum* (H.M.Hubbell (trans.) *de inventione, de optimo genere oratorum, topica* (Harvard University Press, 1949))
- Cic. or. — Cicero, *orator* (G.L.Hendrickson (trans.) *Brutus, H.M.Hubbell (trans.) orator* (Harvard University Press, 1939))
- Cic. part. or. — Cicero, *de partitione oratoria* (キケロー (片山英男訳)「弁論術の分析」『キケロー選集06 修辞学Ⅰ』(岩波書店、二〇〇〇年))
- Cic. rep. — Cicero, *de re publica* (キケロー (岡道男訳)「国家について」『キケロー選集08 哲学Ⅰ』(岩波書店、一九九九年))
- Cic. parad. — Cicero, *peradoxa Stoicorum* (キケロー (水野有庸訳)「ストア派のパラドックス」鹿野治助責任編集『キケロー、エビクテトス、マルクス・アウレリウス (世界の名著14)』(中央公論新社、一九八〇年))
- Cic. Tusc. — Cicero, *Tusculanae disputationes* (キケロー (木村健治・岩谷智訳)「トゥスクルム荘対談集」『キケロー選集12 哲学Ⅴ』(岩波書店、二〇〇二年))
- Cic. top. — Cicero, *topica* (H.M.Hubbell (trans.) *de inventione, de optimo genere oratorum, topica* (Harvard University Press, 1949))
- II Principe — Niccolò Machiavelli, *Il Principe* (マキヤヴェッリ (池田廉訳)『君主論』永井三明・藤沢道郎・岩倉具忠編『マキヤヴェッリ全集』(筑摩書房、一九九八年))

二次文献

- Arendt 1958 — ハンナ・アレント (志水速雄訳)「人間の条件」(筑摩書房、一九九四年)
- Benhabib 1996 — Seyla Benhabib, *Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy*, in Benhabib (ed.) *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political* (Princeton University Press)
- Chambers 2009 — Simone Chambers, *Rhetoric and the Public Sphere: Has Deliberative Democracy Abandoned Mass Democracy? In 37 Political Theory*
- Cohen 1989 — Joshua Cohen, *Deliberation and Democratic Legitimacy* in Alan Hamlin and Philip Pettit (eds.), *The Good Polity: Normative Analysis of the State* (Basil Blackwell)

- Connolly 2007 — Joy Connolly, *The State of Speech: Rhetoric and Political Thought in Ancient Rome* (Princeton University Press)
- Connolly 2015 — Joy Connolly, *The Life of Roman Republicanism* (Princeton University Press)
- Cox 1997 — Virginia Cox, Machiavelli and the Rhetorica ad Herennium: Deliberative Rhetoric in The Prince in 28 *The Sixteenth Century Journal*
- Dryzek 2010 — John S. Dryzek, Rhetoric in Democracy: A Systemic Appreciation in 38 *Political Theory*
- Hirano 1992a — 平野敏彦「レトリック研究の予備知識」*広島法学第一五巻第三号*
- Hirano 1992b — 平野敏彦「キケロ『発見・構想論』におけるレトリックの構想」*広島法学第一六巻第一号*
- Hirano 1998 — 平野敏彦「キケロ『トピカ』についての覚書——ローマにおける弁論家と法学者」植松秀雄編『埋もれていた術・レトリック〔レトリック研究会叢書5〕』(木鐸社)
- Hirano 2000 — 平野敏彦「古代弁論術」竹下賢・平野敏彦・角田猛之(編)『トピック法思想——羅針盤としての歴史』(法律文化社)
- Hirokawa 2016 — 廣川洋一「キケロ『ホルテンシウス』断片役と構成案」(岩波書店)
- Ishinae 2009 — 石前禎幸「ホップズの反レトリック——『法学要綱』を中心に」*法律論叢第八一巻第六号*
- Kapust 2011 — Daniel J. Kapust, *Republicanism, Rhetoric, and Roman Political Thought: Sallust, Livy, and Tacitus* (Cambridge University Press)
- Mann 1987 — Bernard Mann (Ely Stein and Jane Mansbridge trans.), *On Legitimacy and Political Deliberation in 15 Political Theory*
- Mommsen 2007 — モムゼン(長谷川博隆訳)『ローマの歴史Ⅳカエサル時代』(名古屋大学出版会、二〇〇七年)
- Montaigne 1965 — モンテーニユ(原二郎訳)『エッセー(二)』(岩波書店、一九六五年)
- Nederman 2000 — Cary J. Nederman, Rhetoric, Reason, and Republic Republicanisms: Ancient, Medieval, and Modern in James Hankins (ed.), *Renaissance Civic Humanism* (Cambridge University Press)
- Pettit 1997 — Philip Pettit, *Republicanism: A Theory of Freedom and Government* (Oxford University Press)
- Remer 1996 — Gary Remer, *Humanism and the Rhetoric of Toleration* (The Pennsylvania State University Press)
- Remer 2004 — Gary Remer, Cicero and the Ethics of Deliberative Rhetoric in Benedetto Fontana, Cary J. Nederman, and Gary Remer (eds.), *Talking Democracy: Historical Perspectives on Rhetoric and Democracy* (The Pennsylvania State University Press)

Remer 2009 — Gary Remer, 'Rhetoric as a Balancing of Ends: Cicero and Machiavelli in *42 Philosophy and Rhetoric*'
 Skinner 1981 — Quentin Skinner, *Machiavelli* (Oxford University Press) (クエンティン・スキナー (塚田富治訳) 『マキアヴェッ
 リー自由の哲学者』(未來社、一九九一年))
 Viroli 1990 — Maurizio Viroli, *Machiavelli and the Republican Idea of Politics in Gisela Bock, Quentin Skinner and Maurizio Viroli*
 (eds.) *Machiavelli and the Republicanism* (Cambridge University Press)

- (1) 本稿は、不十分なが可能な限り、キケローやサルステイウスらの一次文献に基づいて考証しようとする試みである。これまで英米圏の現代正義論を主たる研究対象としてきた著者にとつて不案内な領域であったが、過去の優れた古典研究の論考を参考にさせていただいた。中でも平野敏彦教授による案内 (Hirano 1992a, Hirano 1992b) が有用であり、とくに引用の方法にこつて Hirano 1992a 三七一—四〇頁を参照させてもらった。本稿では、あまり一般的な引用の仕方ではないかもしれないが、ラテン語の読めない読者が大半であることを想定して、邦訳があるものについては訳書の引用も付すことにした。
- (2) Kapust 2011, p.23.
- (3) 「古代西洋弁論術は、キケローに流れ込み、キケローから流れ出したといつても過言ではない。」Hirano 2000, 一三六頁。
- (4) キケローの若い頃のレトリックに関する著作である『発想論』は本人も自認しているようにギリシャ古典からの抜粋ノートであるために言うまでもないが、最晩年の『トピカ』さえもアリストテレスのトポス論の平明な解説であると言われている。Hirano 1998a, 一二九—一三〇頁。
- (5) Montaigne 1965, 七一—八二頁。
- (6) モンゼンのキケロー酷評を挙げれば切りがないが、彼を「日和見主義者」「先見の明のない己主義者」「悪しき意味でのジャーナリスト」などと評した。Cf. Mommsen 2007, 一四九, 五四〇—一頁。
- (7) キケローは、諸々の哲学的諸問題にこつこつ「一つの学派の考え方に縛られることなく」最も理に適う仕方である態度をとつてゐると自覚してゐた。Cic. Tusc. 4.7 (二二七)
- (8) 「利益には、安全と力の二種が含まれることになる。安全とは、計画的に一貫して無事な状態を保つことである。力とは、自分を維持し他者を弱体化するために必要な手段を具えていることである。」Cic. Inv. 2. 169 (一四七)
- (9) Kapust 2011, p.63. ケイバストによれば、キケローはまた「徳と悪徳は常に明確に分けられる必要はない」とも論じている、とこつ。
- (10) 実際、キケローにおいて名譽と利益とがどのような関係をもつと考えられていたかは、レーマーが考えている以上に複雑な

問題であるように思われる。Cf.「三つめの注意は、善意をなすにあたって応分の選択をせよ、であった。そのとき、見えかねばならないのは、善意を施そうとする相手の性格、われわれに対する心もち、生活上の共有点と同胞関係、そして、以前にわれわれの利益となるよう果たしてくれた義務である。」Cic. off. 1.45 (一五六)、「他方、残りの三つの美德には、実生活の基盤となる諸々のものを用意し、守るために必要不可欠な行為が課題とされている。つまり、人と人との社会的結合を保つと同時に卓越した勇氣が、財力を増大させて自分と身内とに利便をはかりながらも、むしろ、そのような財や利便を蔑むことによつて、さうの輝きを放つようにすることである。」Cic. off. 1.17 (一三六)

- (11) Remer 2009, p.6.
 (12) Remer 2009, pp.6-9.
 (13) Remer 2009, p.10.
 (14) II Principle 21 (七六一七)。レーマーによれば、マキャヴェッリは栄光がまた不朽性 (immortality) をもたらす利益に着目しており、ハンナ・アレントが解釈するように「家族内部の保護された生活とポリスの容赦なく身を晒される生活との深淵」を認識しかつこれを渡る勇氣⇨栄光を理解していた、と述べている。Remer 2009, p.12. Cf.「むしろ驚くべきなのは、政治にふたたび古い尊厳を回復するために異常な努力を払う過程で、この深淵を認め、これを渡るのに必要な勇氣のようなものを理解した唯一の古典後の政治理論家が、マキャヴェリであったということである。彼はそれを、『低い身分から高い地位へ昇ってくる傭兵隊長の』上昇、私的領域から君主の地位へ、すなわち万人に共通の環境から偉業の輝く栄光へと昇ってくる傭兵隊長の上昇の中に描いた。」Arendt 1958 (五六—七)」
- (15) Garsten 2006, p.170.
 (16) Remer 2009, p.13.
 (17) キケローとマキャヴェッリとの相違として、別の点を指摘することができよう。マキャヴェッリは「君主たるもの獅子と狐を演じわけよ」と勇猛さと狡猾さを併せ持つように君主に進言したのに対して、キケローは、獅子も狐も人間性^{ヒューマンネス}を欠く獣であるとして一蹴し、人が不正な行いをしない義務を果たすよう勧告する。「ところで、二つの仕方、つまり、暴力と欺瞞により不正は行われるが、欺瞞は牝狐のなすところであり、暴力は獅子のなすところと思われる。どちらも非人間的であることこの上な3…。」Cic. off. 1.41 (一五四。ただし訳を一部変えている。)このマキャヴェッリの記述はキケローのパロディ化だとする指摘があるが (Skinner 1981, p.40 (七六一七)、Cox 1997, p.1122) 中には、名誉重視の立場と利益重視の立場の対照がある。なおレーマーは、上記キケローの言明に関して、「義務について」の中の別の記述「有罪の人間でも、極悪非道の輩でないかぎり、弁護することをやましく思うべきではない」との言明と矛盾している点を指摘している。Remer 2009, p.7.

- (18) Remer 2009, p.7.
- (19) Remer 2009, p.10.
- (20) コノリーは、キケローが理想的弁論家を、生まれつきの自然の才能と学習・鍛錬という文化プロセスの混淆として理解していたことを指摘している。それは雄弁が、自然と人為という二つの側面を合わせ持っていたことを表している、という。Connolly 2007, pp.113-7.
- (21) 賛否両論の使い分けは、キケローの他の著作においても頻繁に言及されている。Cf. 「このテーシス (thesis) (thesis)」という点についてアリストテレスは、単調な議論の哲学的様式ではなく、詞藻を凝らしたレトリックの仕方、豊かで実りある言葉で賛否両論を論じ分けられるように若者を教育した。[Cic. ora. 1.4. 46. またルーキウス・ピルスに対してガイウス・ラエリウスに「反対側に立って議論するあなたの習慣は——あなたはそれが真実を発見するのにもっとも近道だと考えているのだから——よく知られている。』Cic. rep. 3. 8 (「一二三」と述べさせる。またアカデメイア派のアウレリウス・コッタに向けてルーキウス・バルブスに「あなたの学派は、賛成、反対のいずれの側で議論することも自由なのだが」と述べさせている。Cic. nat. deor. 2. 168 (「一九七」)]
- (22) Garsten 2006, pp.25-112. 反レトリックの伝統も長い歴史があり、レトリックと共和政との関係を考察するにあたって興味深いテーマで、体系的に検討する必要があると思われるが、それは本稿のテーマを超える。ホップズの反レトリックを検証した論考に(こ) Ishinae 2009を参照。
- (23) Remer 2004, pp.140-3. レーマーは、現代の熟議民主政の論者は「対話を民主的コミュニケーションの理想としてみなしており、対照的に、レトリックは道徳的に疑わしいものとして見られている」として、この考えの起源をプラトンのレトリック批判に求めている。だがレーマーの理解は、理性的対話としてのみ熟議民主政を捉えている点でその対象が狭く、実際、熟議民主政論者の中にはレトリックの行使をむしろ歓迎する論者もいる点で、あまり的確ではないように思われる。Cf. Mann 1987, pp.33-5 (熟議におお) 聴衆に向けた価値や規範の正当化の議論が行われる(こ)を論じている) / Dryzek 2010, pp.319-30 (レトリックは多様な人々を橋渡しし熟議システムを創設する役に立つ場合に望ましいと論じている)。またコノリーも「賛否両論の使い分け」は、ベテリットやスキナラ共和主義者たちによって、「熟議民主政への共和主義的系統を提供する」ものと評価されている点を指摘している。Connolly 2015, pp.29-30.
- なおキケロー自身は、弁護や弾劾の場において弁論には「怒りの棘」がなければならぬとする逍遥学派の哲学に対しては否定的であり、情念を正しい理性、徳、節度を欠いたものとするストア派の哲学に好意的である。Cic. Tusc. 4. 22, 34-48 (「二

三五、二四一—五〇)

熟議民主政論者の中でも、ロールズやハーバーマスの影響を受け、熟議を実践的理性による合意の場として評価する論者 (ex Benhabib 1996, Cohen 1989) と、熟議の中で理性の他にも情念が働く余地を認める上記の論者がいるが、後者の方が、情念を駆り立てるレトリックの作用を認めて、レトリックを熟議と結び付けて理解する傾向が強いようである。著者は、共和主義と熟議民主政との間に連続性があると理解しているが、これら二つが理性や情念どのように関連し、レトリックとどのように結びつくかについて、また別稿にて検討することにした。

(24) Garsten 2006, p.152.

(25) 蓋然的信念に類する言葉については他にも多数言及がある。「私は、最も真実に近いと思われ、(quod veri simillimum videtur) はどこにあるかを問うこと以外はまったく必要がないと考えている。したがって、目下の課題は、この問題においてどのようにすれば人間の精神ではこれ以上は近づけないと思えるほど真実に近いもの (aliquid veri simile) を手に入れることができるか、(quod verum) はなからうか[Cic. Tusc. 4.21, 47] (二四九)。また同種の用語として「真理に類するもの (verisimilis) という表現をも用いている (Cic. part. or. 10, 34—40)。」

(26) キケロー自身は、蓋然的信念を求めるこの手法を、ソークラテースと、彼の人生の軌跡を伝えたプラトーンの思想的継受者である新アカデメイア派のカルネアデースにならっていると述べている。Cic. Tusc. 5.11 (二八六)。またキケローのこの態度は、アウグステイヌスの『ホルテンシウス』への言及において表明されている、とも言われている。Hirokawa 2016, 九一二頁。キケローが蓋然的信念の模範を求めたのが、イデア論を唱えたプラトーンの、後継の哲学者たちであったのは皮肉に思える。

(27) Remer 2004, p.144.

(28) キケローは理想的な弁論家として、同国人のルーキウス・クラッススやマルクス・アントーニウスら以外にも、ギリシヤ人政治家であったデモステネースを挙げている。キケローは『最高級の弁論家について』において、理想的なアッティカ風演説を紹介するために、アエスキネースとデモステネースとの間の演説合戦を翻訳しようとしていた。Cic. opt. gen. 5.14。また彼はレトリックの理論家としてアリストテレースを筆頭に挙げている。彼がどれだけアリストテレースの著作に通じていたかは、友人トレバティウスに充てた著作『トピカ』を記憶のみを頼りに——実際にはアリストテレースの『トピカ』の模倣とは言えないのだが——書き上げたとする事実に表われている。Cic. top. 1.5。

(29) 現在、断片しか残されていない『ホルテンシウス』は、主に若者に向けた「哲学のすすめ」の伝統に連なるキケローの著書であるが、これら断片の中から読み取られるものの中でもキケローは、彼の好敵手でもあり友人でもあった弁論家ホルテンシ

ウスが「哲学は無用である」と非難するのに対して、哲学の大切さを説いたとされる。Hirokawa 2016を参照。

- (30) Garsten 2006, pp.162-4.
- (31) ケアリー・ニーターマン (Cary J. Nederman) は、キケローの諸著作の中には二つの異なる古典的共和主義の側面があり、彼は政治共同体を統合する仕方として、レトリックによって政治家が民衆を説得する討議的パフォーマンスと、理性によって政治家が民衆を引導する合理的パフォーマンスを構想しており、これらが後の公民的共和主義の二つの異なる系譜に受け継がれた、と論じている。Nederman 2000, pp.247-59. 私見によれば、キケローの諸著作がニーターマンの論じる二つの側面を持つていることに異論はないが、しかしそれらが相互に異質的な別個の側面であったとする点には同意できない。キケローは、本節の引用箇所で示されるように、哲学と弁論とを別個の役割を持つものとして区別したのではなく、相互補完的な役割を持つものとして捉えたように思われる。
- (32) 弁論家が哲学の議題について通じているべきであるとの主張は、キケローの生涯において一貫しており、晩年の『弁論家』においても繰り返されてくる。Cic. or. 33, 118-34, 119.
- (33) Garsten 2006, p.162.
- (34) 逍遙学派と新アカデミア派はもちろん異なる学派であるが、キケローはそれらは「内実において同意しながら言葉の点で異なっていた」だけだとして、両者を厳密には区別していなかったようである。Cic. fin. 4.5, (二二五)
- (35) キケローは、息子マルクスに向けて、すべての弁論の部門は、とりわけ学頭アルケシラオス以降の中期アカデミアに由来することを説いてくる。Cic. part. or. 40, 139.
- (36) キケローは、『善と悪の究極に ついて』において、知恵＝哲学は手に入れるだけではなく、実際に用いられなければならない「*ソ・ア・シ・ユ・ス*」。Cic. fin. 1.3 (一六)
- (37) Garsten 2006, p.155.
- (38) キケローによれば、弁論術には発案と推論の二つがあり、推論についてはストア派も逍遙学派も多くの業績が残しているが、発案については逍遙学派には膨大な遺産がある一方、ストア派はトポスの重要性に気づいていなかったために関心さえ持たなかったと述べてくる。Cic. fin. 4.10 (二二八)
- (39) Cic. Leg. 1.19 (一九三)
- (40) Cic. Leg. 1.39 (一〇五)
- (41) Garsten 2006, pp.145, 159-60.
- (42) Garsten 2006, p.154.

- (43) Garsten 2006, p.146.
- (44) Garsten 2006, p.170.
- (45) Garsten 2006, p.145.
- (46) Garsten 2006, p.150.
- (47) Remer 2004, p.146. 節制 (*temperantia*) も節度と同類の徳の一つであるが、キケローは、節制は自分固有の事柄と共同体のいずれにも向けられていると述べている。Cic. part. or. 22, 77
- (48) キケロー自身は、節度とは、知恵、正義、勇氣と並ぶ四つの枢要徳の一つであり、「あらゆる行為と行動についての秩序と限度」と言う。Cic. off. 1, 15 (一一六)。またそれは「欲求を抑え、正しい理性に従わせ、精神の慎重な判断を守らせる」ものであり、逆に節度を欠くことは、正しい理性から離反し、喜悅、欲望、不安、苦惱などといった情動を駆り立てられることである、とも述べている。Cic. Tusc. 4, 22 (二三五)。さらに「節制というのは理性に従って欲望を制御すること」とも説明している。Cic. fin. 2, 60 (一一〇)。また同類の語に関し、「せねばならぬ (oportere)」が普遍的に正しい行為をする義務を果たすことであるのに対し、「せねばならぬ (decere)」は時期や人柄に適していることであるとも説明している。Cic. or. 22, 73-74
- (49) Connolly 2007, p.171.
- (50) レーマーによれば、キケローの節度観は、この点でプラトーンの『パイドロス』を受け継ぐものであるとする。Remer 1996, pp.15-6.
- (51) レーマーによれば、キケローのこのコンセンサス志向はエラスムスにまで引き継がれた、という。Remer 1996, p.60.
- (52) キケローは『弁論家』において、雄弁な弁論家は聴衆の賛同を得るために、聴衆の善き意志 (*auditorium prudentia*) によってねに抑制されていることを指摘している。Cic. or. 8, 24。また理想的弁論家はあらゆる考えられる状況において演説を適合させることができる、とも述べている。Cic. or. 85, 123。また受け入れられやすい弁論は、人間の意見や慣習に適合するものである、とも述べている。Cic. part. or. 6, 19.
- (53) Remer 2004, p.157.
- (54) Remer 2004, p.153.
- (55) Remer 2004, p.157 (ただし傍点は著者による)。
- (56) Remer 2004, p.159.
- (57) 「要するに、君主は前述のよい気質を、何からなまでに現実にならなければならない。しかし、そなえているように見せることが大切である。いや大胆にこう言ってしまう。こうしたりっぱな気質をそなえていて、後生大事に守っていくという

- の有害だ。そなえているように思わせること、それが有益なのだ。」II Principe 18〔五九〕
- (58) Remer 2009, pp.17-8.
- (59) Remer 2009, pp.18-9.
- (60) マウリツィオ・ヴィーロリ (Maurizio Viroli) は、マキヤヴェッリについて論じる文脈ではあるが、キケロー主義者・人文主義者は、政治生活 (vivire politico) の前提に平和や協調を置いた点で、社会的対立を置いたマキヤヴェッリと袂を分かつていることを指摘している。Viroli 1990, pp.157-8.
- (61) キケローにとって自由が何を意味していたかを問うことは興味深いテーマである。近年の共和主義の研究によれば、共和主義の自由観は、たとえばホッブズが『リヴァイヤサン』で示した自由の消極的定義「外的障害の欠如」とは対照的に、「支配のないこと」「依存のないこと」であったとされる。たとえばキケローは『ストア派のパラドックス』において、「自分の望みどおりの生きかたができる……望みどおりの生きかたができる人は、そのまま正しいことを実行し、義務を果たすことを喜びとする人である」(Cic. parad. 5.35.〔一〇八。ただし訳語は変えている。))と自由を定義している。
- (62) Cic. off. 2.67〔一六四〕
- (63) キケローは、ブルンデジウム逗留時に、カエサルから寛恕を受け政界に復帰し、『マルケッルスのための感謝演説』などカエサルを賛美する演説を行っている。またカエサル暗殺後も、有名な『ピリッピカ』においてマルクス・アントニーニウスを弾劾する演説を繰り返した。
- (64) キケローは、『ブルートゥス』において、友人アッティクスの口を借りて、レトリック最盛期には数多くの雄弁家が見られたものの、彼らの同時代のレトリック衰退期にあつては純粹なラテン語の言い回しは悪化した、と嘆いている。ただしここで彼は、正しいラテン語法の衰退の原因を、カエサルのような独裁者の支配ではなく、むしろ領土拡大によって様々な地方から弁論家が出現したことに求めており、カエサルをむしろマルケッルスと並ぶ稀代の雄弁家として称賛している。Cic. Brut. 71. 249-74. 258.
- (65) Kapust 2011, p.2.
- (66) Garsten 2006, pp.166-9.
- (67) Kapust 2011, p.27.
- (68) コノリーによれば、キケローは、若い時期に名譽ある公職を目指して著した『発想論』^{ケルルス、ホネリウム} やかつてキケローが著者であると考えられていた(著者不明の)『ヘレンニウスに宛てた弁論書』^{デレンニウス、アウトルキウス} において、弁論は単なる威厳や權威ではなく、合理的な検証に耐える法律や正義などに関するコンセンサスに基づかなければならないとしていた、という。そしてレトリックは、共和

政において生じる市民の間の不一致や騒乱を、言語を介して調和させる技術であった、と。Connolly 2007, p.67.

(69) Kapust 2011, p.37.

(70) このキケローの言明に対して、彼自身が弁論の才を揮ったのは、平和や安定した状況どころか、むしろ法廷闘争や国家転覆の危機の最中であつたではないかと行為遂行の矛盾を突くことができるかもしれない。しかしまさにローマが危機にあつた彼の執政官時代に彼が行つた有名なカティリーナ弾劾演説において、彼はまさに、この事件のためにローマ人が階級を超えて結束し、職人のような身分の低い人々さえ閑暇^レ平和を愛していることを強く示唆しているのである。「この階級のすべての人は、誰より平和 (otium) を愛しているのだ。かれらの商売道具と仕事と生計は、じつさい、すべて大勢の市民の客によって支えられ、平和によって維持されている。」Cic. Cat. 4.14-17 (八六一—九。括弧は著者による。)

(71) キケローは、雄弁は法学にさえ優るとまで考えていた。「雄弁が平和な都市生活 (urbanis pacatisque rebus) の中でわれらが公共体における主要な地位を常に占めてきたことを、そして法学は第二番目であることを疑う者がいるだろうか。というのも、平和な時代であれば、法学は雄弁から助けを借り、雄弁と競合する場合には自らの領域も目標も擁護できないからである、」Cic. or. 40.141

(72) Kapust 2011, p.27.

(73) コノリーは近著において、むしろキケローを対立^{アンタゴニスト}の思想家として位置づけている。彼女によれば、キケローはローマ共和政を貴族と民衆との階級対立の歴史を歩んできたものと理解し、レトリックの自由な行使を「異議申し立て (contestability)」ではなく「抵抗力 (resistibility)」の観点からとらえている。Connolly 2015, pp.33-51。彼女の説は、キケローを調和の思想家として捉える本稿の立場と衝突するかのように見えるかもしれない。だが彼女の主張の通り、キケローがローマ史を対立的に捉えていたとしても、それはあくまでも彼の歴史的事実認識の問題であり、そのようなローマ共和政の歴史の中でレトリックの役割をキケローがどう理解していたかについては、前掲注で挙げている通り、彼女自身が「調和的な技術」と理解していたと述べているのである。近著では彼女は、レトリックや弁論を、一時的・暫定的な解決をもたらす橋渡しの技能であり、ローマ共和政を何度も繰り返し新たに再生させる手段であるとしている。Ibid. p.65 and passim. 本稿の立場からすれば、彼女の理解は、後の章で論じられるサルステイウスのレトリック理解にむしろ相似していると言えるだろうか。

(付記) 本稿は、平成二八年度日本学術振興会科学研究費補助金による研究成果の一部である。