

《陰^{ネガ}画としての暴君》

——ソールズベリーのジョンの暴君殺害論——

柴 田 平 三 郎

- I はじめに
- II 『ポリクラテイクス』第三巻と第八巻——暴君殺害論
- III ジョン暴君論の諸解釈
- IV 陰画としての暴君
- V むすび

神の似姿 (*imago dei*) として君主 (*princeps*) は敬愛され、崇拜され、尊重される。一方、邪悪の似姿 (*pravitatis imago*) として暴君 (*tiranus*) は大概の場合、殺されて然るべき者である。

I はじめに

西欧政治思想の歴史のなかで、ソールズベリーのジョンの名が挙げられる場合、それは圧倒的に暴君殺害を容認する教説を発表した人物という評価であろう。ギリシア以来、長い伝統をもつ政治思想の歴史において、暴君放伐論を展開したのはもちろんジョンがはじめてではない。⁽¹⁾だが、ジョンこそはアリストテレスやキケロといった先行者たちの教説を咀嚼して暴君殺害を極めて明快に語った中世での最初の思想家であるというのがこれまでの学者たちのほぼ一致した見解である。たとえば、そのことはジョンのことを「暴君殺害の教説の創始者」(*author of the doctrine of tyrannicide*)と呼んでいるマックルワインの言葉に端的に表れている。

「ジョンはそうした観念「暴君殺害」について考察した最初の人間ではない。しかし彼の考察は中世ヨーロッパで最も明快で、最も完全な表明であり、暴君殺害を含む、彼以前に漠然となされた理論の多くの側面を明快にさせた最初のものである。この意味において、そして多分それ以外の意味においては、ジョンは暴君殺害の教説の創始者と呼んでさしつかえない。⁽²⁾」

法を守る君主に対して、法を破る暴君の殺害を正当化するジョンの暴君放伐論はその後の政治思想家たちにも大いに影響を与えたと言われる。ウルマンによれば、それは十四、十五世紀のイタリアの法学者たち、とりわけ二人のナポリ人法学者、Lucas de Penna と Paris de Puteo や、ホローニャの法学教授 *Guilermo de Pastrengo*⁽³⁾ さらには十六世紀フランスの法学者 Pierre Roubiffe の著作に顕著な影響が見られるという。だがもっと有名なのは宗教

改革時の思想家たち、なかでもイギリスのミルトンに与えた影響であらう。ミルトンは一六四九年に国王チャールズ一世が処刑され共和宣言がなされたとき発表された『国王および役人の在任権』のなかで、明らかに『ポリクラティクス』を引用しつつ、国王殺害の正当性を主張している。⁽⁴⁾ここから「法の終わるところつねに専制が始まる」とし、そうした専制的支配者（暴君）に対する抵抗権を説いたジョン・ロックへの影響も容易に推察されよう。⁽⁵⁾そればかりではない。ジョンの言説は二十世紀に入っても忘れられず、キューバのフィデル・カストロによって言及されているのは興味深い事実である。⁽⁶⁾

だが一方において、ジョンの暴君論は言われているほど明快でも首尾一貫したものでもなく、むしろそこには多くの留保や条件づけ、あるいは無視しえない矛盾が存在することが早くから指摘されてきた。その最大の理由には後にみるように、彼が『ポリクラティクス』の第三卷でまことに決然と暴君殺害を明言しているように思われるにもかかわらず、その最終卷（第八卷）にいたると、はじめはそれを繰り返しながら最後の段階においてはそれを否定しているという事実にあるといつてよい。多くの研究者たちがジョンの真意をめぐってさまざまな解釈を示してきたゆえんであるが、一体、ジョンは究極のところ暴君殺害の問題をどのように考えているのだろうか。以下において、私たちはまずジョンのこの問題に関する直接的な発言を聞いてみることにしよう。

Ⅱ 『ポリクラティクス』第三卷と第八卷——暴君殺害論

ジョンが『ポリクラティクス』のなかで暴君について論じ、暴君の殺害を容認する言葉を最初に吐いているのは第三卷である。その最終章（第十五章）で彼はこう述べている。⁽⁷⁾

「世俗の文献には、暴君との接し方は友人に対するものとは当然異なるべきであるという警告の言葉がある。友人にへつらうことは許されないが、暴君の耳をくすぐることは許される。というのも、殺すことが許される者にへつらうのは、許されるからである。さらに、暴君を殺すことはただ許されるばかりではなく、正当なことであり正義である。」

この言葉はジョンが暴君の殺害をはっきりと容認した箇所としてきまって引き合いにだされるところであるが、この部分についての学者たちのコメントのなかで最も説得力を感じさせる比較的最新の見解はラールホーフエンのものであろう。⁽⁸⁾それはニーダーマンによっても支持され、補強されているが、⁽⁹⁾彼らの解釈はこうである。

まず、この発言が置かれている第三巻全体の主題を改めて想い起こすことが必要である。すなわち、ここでの主題は、宮廷社会に広く深く蔓延しているさまざまな病理現象——具体的には「狩猟」、「賭博」、「音楽」、「演劇」、「占星術」などの「愚行」として指摘される——を逐一批判する第一巻および第二巻の議論を受けて、そうした愚行に走る宮廷人たちの心の底にある「追従(へつらい)」(*adulatio*)という悪徳について考察することである。ジョンはこうした「へつらい」を平然とおこなって恥じない人間のことを「すべての徳の敵」(*omnis virtutis inimicus*, III, 4)と弾劾し、「へつらい」について徹底的な考察を加えているが、この第三巻の最後の章(第十五章)で右にみたような、「へつらい」が例外的に許される唯一の場合が「暴君に対してへつらうこと」だと言うのである。この「へつらい」批判という大きな文脈のなかで暴君殺害の正当性の言説がなされていることは、いささか奇妙な感じがするが、ジョンの言わんとするのは「へつらい」は原則的には悪だが、例外もありうるということである。つまり、宮廷にある程度正義が存在している限りは、君主に対して率直かつ公然ともを言い、道徳的逸脱や正統信仰に反する行為をはっきりと批判するのが正しい。そうはせずに、君主にへつらうのは公共の福祉より

も私的な利益を優先させることである。だが、暴君となった君主に対する場合は、この原則はあてはまらない。率直な諫言や忠告が暴君の怒りや恨みを引き起こし、かえって悪しき決定や政策を生み出すことがしばしばあることを考えれば、むしろ暴君にへつらうことのほうが自己および共同体を守ることにつながるといふわけである。

さて、そのことを確認して右のジョンの言葉にもどると、それはよく注意して読めば、必ずしも暴君殺害の全面的な承認に強調点が置かれているわけではないことに気づく。というのも、ジョンが語っているのは古典的三段論法であって、彼の言葉の組み立ては「殺すことが許される者にへつらうのは、許される。(licet adulari, quem licet occidere)」(大前提)という前提を基にして、「暴君を殺すことは正当である。(tirannum occidere est iustum)」(小前提)というもう一つの前提がもちだされ、最後に「暴君にはへつらってもよい。(暴君の耳をくすぐることは許される。 aures tyranni mulcere licitum est)」(結論)という構成法になっているからである。つまり、ここでの最大の主張点は「へつらい」の例外的な承認のケースを示すことであって、暴君殺害はたんに暴君に対するへつらいの使用を正当化するために、言ってみれば副次的に述べられているにすぎないのである。

その意味においては、ラールホーフエンの言うように⁽¹⁰⁾、ここでの暴君殺害の承認は過去に言われてきた意見の陳述であって、新たな見解の提出ではない。それは「理論」というよりも、周知の事実の確認である。そのことは「世俗の文献には」と断って「暴君との接し方は友人に対するものとは当然異なるべきである」という警告の言葉がある。」とジョンが語る枕言葉とも符合する。ウェブの校訂注釈書が指示しているように、この「世俗文献」とはジョンの愛好してやまないキケロの『友情について』の一節——「暴君と共に暮らすのと、友人とつき合って暮らすのとは、全く別事だからである。」(二四一八九)——にもとづいているが、「暴君を殺すことは正当である。」という小前提も、同じキケロの『義務について』の一節であることが判明しているのである。すなわち、

「我々は本来、暴君たちとは何のかかわりもない……殺すのが正当な者から奪うことは自然に反することではない。」(三一六—三二)

とはいえ、この事実から、ジョンが暴君殺害をけつして容認していないと解釈するとしたら、それはもっとおかしな話であろう。というのは、ジョンは右の言葉にすぐ続けて、「剣を取る者は、剣によって滅ぶ。」(「マタイによる福音書」二六・五二)という聖書の句を引用し、この「剣を取る者」とは「神から権力を受け取ってそれを用いる者」ではなく、「本来自分のものではない権力を向こう見ずにも奪う者」のことであると注釈を加え、そういう権力の算奪者の堕ち行く先は「剣によって滅ぶ」しかないと述べているからである。ジョンによれば、正義と法の下僕ではなく、正義を抑圧し法を自分の意志の下に置こうとするこのような暴君は端的に「公共の敵」(*hostem publicum*)⁽¹²⁾だと言っているのである。

第三巻における暴君と暴君殺害を容認するジョンの発言は、『ポリクラティクス』のなかでこの後どのように展開されるのだろうか。彼は続く第四巻で「法を守らない暴君」との対比で「法を守る君主」のあるべき姿を論じているが、ここでの議論は君主のあり方に集中していて、実際には暴君についての本格的な記述は存在しない⁽¹³⁾。それが本格的に扱われるのは第七巻での「暴政の起源」についての短い記述(第十七章)を経て、最終巻(第八巻)においてである。

この第八巻は「プロローグ」を除いて全部で二五章から構成されているが、そのうち暴君の問題に直接関係する部分は第十七章から第二三章までの七章である。ディキンスンの英訳書がこの部分のみを英訳し、それに「暴政と暴君殺害に関する章」と付記しているのはその英訳の意図から言って自然なことであろう。これまで多くの学者もこの部分に注目し、そこに暴君殺害の正当化がなされているか否か、を論じてきたのである。そこで我々もこの七

章に関心を払わずにはおれないが、問題点を明確に捉えるために、ここでもラールホーフェンの整理の行き届いた論稿の助けを借りながら論を進めていくことにしたい。

まず第十七章であるが、この章は『ポリクラティクス』のなかでも最も長文の叙述からなる章の一つで、その小見出しは「暴君と君主はどのように異なるか・聖職者の暴政について・司牧者と泥棒、金銭のために働く者はどのように異なるか。」となっている。そこで暴君と君主との相違がはじめに問われるが、その解答はいたって単純だが基本的なものである。すなわち、「暴君は暴力的支配によって人民を抑圧する者であるのに対して、君主は法によって統治する者である」。この暴君と君主の定義はすでに第四巻で詳述された通りであるが、その遵守いかんでもって両者の相違が分かたれる基準としての「法」の内容について、ジョンは次のように説明する。

「法は神の賜物であり、衡平の形相であり、正義の基準であり、神の意志の似姿であり、安寧の後見人であり、人民の一致と団結であり、職務の規定であり、悪事の排除と根絶であり、暴力とすべての不正行為の処罰である。」
こういう「法」をたんに守らないだけでなく、進んで破るのが暴君ということになるが、ジョンは暴力か詐術によって法が破られるさまを「法は獅子の獐猛さ (*leonis immanitate*) によって踏みにじられるか、蛇の畏 (*dracōnis insidias*) にかかって地に落ちるかすることになる。」と形容する。そして、君主を「神の似姿」であり、反対に暴君を「悪魔の力とルシファアの邪悪さの似姿」と呼んだ上で、さらにこう言うのである。

「神の似姿として君主は敬愛され、崇拜され、尊重される。一方邪悪の似姿として暴君は大概の場合、殺されて然るべき者である。暴君（政）の起源は不正であり、それは悪の有毒で有害な根から芽を出し始めるものである。その樹木はそれが育つところではどこでも斧によって切り落とされねばならない。」

このようにジョンはここではっきりと暴君殺害を容認する発言をおこなっている。第三巻第十五章のそれととも

に、このことは否定しようのない事実である。と同時にしかし、この暴君殺害の肯定が政治的な理由というよりも、聖書的、神学的な根拠から、つまり宗教的な理由に基づいてなされている点も決して看過するわけにはいかないであろう。というのも、暴政の起源が不正であり、そのような悪は根元から斧によって切り落とされねばならないとする彼の発言が実は「ルカによる福音書」(十三・九)——「斧は既に木の根元に置かれている。良い実を結ばない木はみな、切り倒されて火に投げ込まれる。」——から引き出されていることが判明しているからである。

ジョンにおいて、暴君の存在が宗教的な視点とカテゴリーで捉えられていることは、次のような言葉からも窺うことができる。彼はすべての暴君が原罪にその根をもち、したがってそれに相応しい神の審判を受けるであろうことをこう語っている。

「それゆえ高潔で正しい者に対する尊敬など暴君の視野のなかにはめったに、あるいは決して存在しない。聖職者の暴君であろうと、世俗の暴君であろうと、彼ら暴君は権力にさきがけ、権力にしたがう者を蔑みながら、あらゆるものに対して権力を振るおうとするのである。しかし私はこの二種の暴君「聖職者の暴君と世俗の暴君」に対して、最初に生まれた者たち「アダムとエヴァ」とその種「子孫」のうえに課された神の審判がまだ終わっていないことをよく分からせたいと望んでいる。」

長い叙述をもつこの第十七章では、暴君と暴政の問題は単なる政治的な議論の枠内で終始することはない。ジョンは暴君に私的な暴君、公的な暴君、聖職者の暴君の三つの分類があることを示し、さらに第五巻でブルタルコスの『トラヤヌスの教育』に述べられているとする国家と人体の対比の議論の対極にある「邪悪な者たちの国家」についても語っている。彼によれば、その国家でそれぞれ暴君になった各構成員と人体との比較は次のようになる。

魂「異端で分派的で冒瀆的な聖職者…主の法に攻撃を加える宗教長官」―頭「悪魔の似姿としての暴君」―心臓「不正な元老院」―目・耳・舌および武装していない手「不正な裁判官・不正な法・不正な役人」―武装した手「金で雇われた暴徒…暴力的な兵士」―足「主の命令と主の定める規定に背く非常に卑しい仕事に従事する者たち」

第十七章の残りの部分は、主としてイスラエルの悪しき牧者たちに関する「エゼキエル書」の記述（三四章）、および盗人、強盗、金づくで働く人間に関する「ヨハネによる福音書」の記述（第一〇章）についての長い注釈で占められている。そこで印象的なのは、そのような聖書の注釈のかたちでなされる聖職者に対する仮借のない批判である。

「人間の法および神の法において暴君が殺されるべきであるとするなら、聖職者の間での暴君が敬愛され、崇められるべきだなどと一体、誰が考えるだろうか。」

第十八章は、「しかしながら、暴君たちも神の下僕であることを私は否定しない。」という言葉ではじまる。ジョンによれば、「暴君という手段を通して、悪人が罰せられ、善人が矯正され、鍛えられる。」というのである。その例としてまず、神の意志を受けて預言者サムエルによってイスラエル初代の王に上げられたサウルをジョンは持ち出す。サウルは神の意志に逆らって暴君となった人物であるが、神はそういうサウルを王として人々が崇めるように命じたのである。それだけではない。

「永遠の死に定められた異教徒の暴君でさえも、神の下僕であり、主に塗油された者と呼ばれるのである。」

ジョンはそういう神の意図を絵画の比喩を使って説明する。つまり、暴君の存在は一枚の絵画のなかで用いられた暗黒色と同じように、それがたとえ恥ずべき悪しきものに見えようとも、より広い視野から見れば、意味がある

のである。というのも、神によってこの世に存在するものはすべて善きものであり、暴君の権力さえ例外ではないからである。神によって人間に対する懲らしめとしてこの世に遣わされた暴君の例をジョンはさらにローマ史に求める。彼はローマ帝国ほどその記憶に相応しい歴史はないとして、最も愚劣で最も残忍な皇帝ガイウス・カリグラとネロを挙げる。伯父と甥の關係に立つこの二人の暴君のおこなった、邪悪さの極限に達するさまざまな悪業を主としてオロシウスの歴史書を用いてジョンは書き記すが、そのほかにアウグスティヌス、トガス・ポムペイウス、ヨセフス、エゲシップス、スエトニウス、クイントゥス・クルティウス、コルネリウス・タキトゥス、ティトウス・リヴィウス、セレス、タルクィヌスといった歴史家たちの名に言及し、それらを読むことを薦める。そしてこう言うのである。

「これらの典拠のすべてから、つねに暴君たちへつらい、騙すことが許され、他の手段では抑えられない場合には、殺害することも名譽あることであつたということは容易に明らかであろう。」

このように、ここでもジョンは暴君殺害の正当性を主張するが、その口吻は必ずしも積極的とも言えない。というのも、その強調点は暴君殺害が過去にあったことの事実の確認であつて、それも「へつらい」の正当性のほうに より多く比重が置かれているからである。「既に言われてきたことにさらにいくつかの例を添えたとしても、検討 違いとは思えないであろう。」とジョンはこの章を結んでいる。

続いて第十九章から第二一章までは、過去の歴史上の暴君たちについての例話で占められている。すなわち、第十九章においては、カエサルからセプティミウスにいたる十六人のローマ皇帝の話、第二〇章では、ニムロドからホロフェルネスにいたる一〇人の旧約聖書のなかの王や指導者たちの話、そして第二一章では、同じ歴史上の暴君の話ではあるが、古代から同時代にいたる人物たちの例、つまりイザベルとファラオから背教者ユリアヌスを経

て、九人のイングラランドの貴族と騎士たちの話が脈絡なく延々と続くのである。

まず第十九章を簡単にみておこう。「ユリウス・カエサルと他の異教徒の暴君たちの死について」がこの章の小見出しである。ユリウス・カエサルは実際にはローマ皇帝にならなかったが、彼からローマ皇帝の歴史の記述をはじめるのはステトニウスの『ローマ皇帝伝』以来の手法である。ジョンはカエサルについては一面において「その慎慮の力と軍事的才能によって世界を制覇した」人物として高い評価を下している。だが一方でその野心や野望を告発しながら、もう一方ではその名誉心や誇りの高さを称賛するキケロの感性に忠実である。そしてステトニウスを引用しつつ、こう言うのである。

「にもかかわらず、軍隊によって国家を掌握したがゆえに、この男は暴君になった。そして元老院の大多数の同意によって首都の真ん中でひどい敵意のうちに殺害された。だがその瞬間でさえ彼は名誉心を忘れなかった。四方八方からおのれを目がけて抜き身の剣の突きかかるのを見ると、カエサルは市民服（トガ）で頭を覆い隠し、同時に左手で着物の襷を足の先までのばし、より誉れ高く倒れようとした。」

こうしてカエサル以下、歴代のローマ皇帝の運命が論じられていくが、言及される十六人の皇帝の全員が弾劾されるわけではない。たとえば、キリスト教徒を迫害したドミティアヌスの後に皇帝となったネルヴァは前任者の法令をことごとく撤回し無効にただけでなく、トラヤヌスを後継者に指名したことで評価されているし、そのトラヤヌスは中庸の徳のゆえに最良の皇帝として讃えられている。トラヤヌスの後のハドリアヌスは法の支配を貫き、ユダヤ人に厳しく、キリスト教徒に穏健であった点などで、次のアントニウス・ピウスはその敬虔さと平和政策のゆえに、またマルクス・アウレリウスは自身ストア派の哲学者としての知性と教養のゆえにきわめて好意的に評価されている。

彼らいわゆる五賢帝がみな平和裡に死んだ——たとえば、ネルヴァは病死し、トラヤヌスは胃の出血で、マルクス・アウレリウスは卒中からの窒息死で死んだとジョンはわざわざ断っている——のに対し、カエサル以下の暴君たちは殺害されるか、あわれな死を迎えるかしていることが指摘される。すなわち、テイベリウスは毒殺され、ガイウス・カリグラは自身の護衛によって暗殺され、テベリウス・クラウディウスは毒殺、ネロは自害、ドミティアヌスは護衛によって殺害、コンモドゥスは暗殺という具合である。そしてコンモドゥスの暗殺に触れた条で、ジョンはこう述べる。

「コンモドゥスに関して言えば、彼はあらゆる人間に迷惑をかけたので、最後にはウェスタ神殿において殺害された。彼は生涯にわたって人類の敵として見なされていた。そして、これが暴君についての最善で最も相応しい記述であり、暴君という名称の真の意味を表現しているものである。それゆえ、死を宣告された敵を殺害するのが許されているように、暴君を殺害するのも許される。」

続く第二〇章の小見出しは、「殺害者が暴君に対して誠実の義務を負っておらず、また他の理由から正義や名譽を失わないとするなら、聖書の権威によって公的な暴君を殺害することは許されており、名譽あることである」。ジョンは自分が『暴君の最期について』(De Exitu Tyrannorum)と題する書物を書いたことがあると前置きをした後で、暴君と暴君殺害の実例を今度は旧約聖書の世界に見ようとする。まず、聖書〔創世記〕一〇・八―九に登場する最初の暴君として「主の御前に勇敢な狩人」ニムロドが取り上げられる。彼は神に対抗し神に頼らずに王になろうと野心を燃やし、天に届く塔を建てようとしたために人類を全地に散らさせたが、彼も永劫の罰に処せられたと言う。ついで同様の運命をたどったサウルの例が述べられるが、『列王記』とそのヒエロニムスの注解が教えるように、イスラエルは最初から暴君の支配下に苦しみ、その王たちのなかで暴君のゆえに地獄墮ちを免れたのはダ

ヴィデ、ヨシュア、ヒゼキアの三人だけであったとジョンは指摘したうえで、ソロモンもそれに付け加えてもよいという見解を示す。そして王以前の、土師の時代にも既にイスラエルの子供たちは暴君の下で奴隷化されていたと語るが、その後でそうした人民の苦しみを見て、神は必ず暴君に死を与え、人民は暴政の軛から解放されたことをモアブの王エグロンの庄政の例（『土師記』三二：十四―二四）を出して語る。すなわち、イスラエルの人民が神に背いて悪事をなしたとき、神は懲らしめとしてモアブの王エグロンの支配下に人民を置いたが、人民が神に助けを求めると、神は彼らのために一人の救助者、エフドを選んで王のもとに遣わし、王を殺害させたという例話である。また同じ『土師記』から正当な暴君殺害の例として、自分の天幕に逃げ込んで来た敵の將軍シセラを大胆な行為で殺害したカイン人へベルの妻ヤエルの話を紹介している。

さらに旧約聖書のなかで暴君殺害の許される正当な例として、ジョンは「ユデイト記」（旧約聖書統編）の女主人公、ユダヤ人寡婦ユデイトによるアッシリアのネブカドネザル王の將軍ホロフェルネスの殺害の話を経々と語る。すなわち、夫と死別後、ホロフェルネスの攻撃の前に風前の灯であった祖国にあって敢然と敵陣に乗り込み、美貌を利用してホロフェルネスを泥酔させてその首を撥ねて祖国を救ったユデイトの行為は称賛すべきものと言っているのである。しかしそう述べた後で、「誠実あるいは誓約の義務によって拘束を受けている暴君の殺害を誰も引き受けてはならないことを歴史は教えている。」と語り、ユダ王国最後の王ゼデキアが聖なる誓約を無視した結果、捕らえられたこと（『列王記』下、二五：十八―二〇）と、同じ理由で目を抉り取られたユダ王国のもう一人の王の例を持ち出している。またここで、ジョンは異教徒たちの間で暴君殺害の場合にしばしば見られる毒の使用を宗教上および名譽の点からみて好ましいものではないとして戒めている。そして、「王たちのなかの最良の王」ダヴィデが暴君（サウル）を滅ぼす機会に恵まれながら、神の憐憫を疑わず、暴君が神の導きで貞潔の道に戻るか、戦闘で死ぬ

か、あるいは神の正しい裁きによって殺害されるかするまで、辛抱強く待ったことを挙げる。そして暴君を一掃する最善の方法について、こう述べるのである。

「かくて暴君を一掃するこの方法が最も有効で最も安全なのである。すなわち、抑圧されている者たちは神の慈悲のもとに謙虚に身を委ね、汚れなき手を主に向かって挙げ、自分たちが被っている天罰が取り除かれるように祈ることである。」

第二章は、歴史上の暴君たちの例話を紹介するという点で、前の二章の総括と言えよう。旧約からローマ史、そしてジョンの同時代の暴君の例にまで筆が及んでいるからである。「すべての暴君は悲惨な結末になること…もし人間の手が下せない場合には、神が罰を与えること…このことは背教者ユリアヌスの例で明らかで、聖書にも多くの例があること」というのがその小見出しである。ジョンはまず自己の所有する葡萄畑を譲るようにサマリヤの王アハブに求められたのを断ったイズレエル人ナボトを、企みによって罪に陥れ、殺害したアハブ王の妻イゼベルの末路を例に出し（「列王記」上、二二・一一―二九）、「神はときに神ご自身の剣を用い、ときに人間の剣を使って悪な人間を罰する」と言う。つぎにエジプトの王ファラオが神の民を苦しめた罪で、最も恐ろしい疫病で罰せられた例を示す（「出エジプト記」七以下）。さらに旧約聖書からは、ヒゼキアの治世にイスラエルの人民を抑圧したアッシリア王センナケリブの陣営に主の御使いが現れ、一八万五千人の兵隊を殺害した話（「列王記」下、一九…三五）を引用している。

ローマ史に関しては、背教者ユリアヌスの例を出し、「力によってよりも策略によって」キリスト教徒を迫害したこの暴君の行状を縷々述べるが、最も注目に値するのは自国イングランドにおける同時代の暴君たちの名をジョンが直接言及していることである。まずイングランドでの神の民の迫害者としてイングランドで暴政を働いた十一世

紀初頭のデンマーク王スウェインの名を挙げ、彼に抵抗したエドモンド王の努力を述べる。ついでジョンの同時代の暴君としてステイーヴン王の息子ユースタスの無法ぶりを語る。「さらに現代においては、ステイーヴンの息子、ユースタスが神の教会に対して猛烈な攻撃を仕掛けようとした。すべてが彼の力によって略奪されたとき、彼は聖エドモンドの土地の富が侵略者たちに荒らされていないのを見た。」こうしてステイーヴンがおこなった聖エドモンド教会の襲撃についてジョンは語るのであるが、この話にはさらにステイーヴン王時代の九人の封建領主たちの名前を付け加えている。

こうして、第八巻における暴君殺害についての議論の实质は一応閉じられると言つてよいであろう。もちろん、残された二章も全く看過するわけにはいかない。第二章は君主と暴君との相違が、「神の法」を守る君主とそれを破る暴君という既に述べられた基準に沿って再度述べられ、前者の模範として旧約の王ギデオンが、後者の代表として古代シリアの王安ティオコスとイングランド王ステイーヴンが持ち出される。そして最後の第二章は記述としては長文の章であるが、我々の当面の課題から見ると、世俗の暴君と聖職者の暴君との比較の議論がなされ、後者のほうが前者よりも最悪だとする見解が示されていることと、暴君には安全も平和もないことが強調されている点に注目しておけばよいであろう。

III ジョン暴君論の諸解釈

以上が、『ポリクラティクス』のなかで展開されている暴君と暴君殺害に関するジョンの発言のあらましである。問題の箇所である第三巻の第十五章と、第八巻の七章（第十七章―第二章）の議論全体に目を通して見たとき、

人はそこに一体、どのような感想を抱くだろうか。少なくとも、一つのことははっきりしているであろう。すなわち、第三巻の第十五章では、暴君殺害が積極的に容認されているが、その容認は第八巻に入ると、初めの第十七章においては維持されるものの、第十八章以下では次第にそのトーンが弱められていき、第二〇章では最終的にはほとんど否定されていると受け取っても差し支えないことである。

これは実際、明らかな矛盾である。あるいは矛盾という表現が適切ではないとすれば、ジョンの全体の発言には整合性があるとは言えず、むしろ曖昧さが付きまといっていると言い換えることができよう。ジョンの暴君論に注目し、とりわけその有名な暴君殺害論について触れている学者たちのコメントにはほとんど歯切れの悪さを感じられるのも当然のことかもしれない。例えば、ジョンを確かに暴君殺害の正当性の唱導者とみなす立場に立つ者の一人、モラルはこう言っている。

「もし王が権力を濫用する場合、王を抑制する合法的に明白な規定は存在しないが、ジョンは『抵抗権』を承認しており、その古典の教養から、不正な王は暴君殺害によって力づくで抹殺されることができると主張している。しかし、全体的にはジョンにとって、君主の権威は軽々しく挑戦されてはならないことは明白である。⁽¹⁴⁾」

モラルのこの発言に窺われるように、ジョンを暴君殺害の教説を説いた思想家として考える学者たちはおしなべて「抵抗権」の歴史の枠組みのなかにジョンを置いてそのように評価しているように思われる。⁽¹⁵⁾だが、シャルルシュミットやプール以来、ホイジンガまで、⁽¹⁶⁾ジョンを単純に暴君殺害論者とみなす傾向が一般的であった一方で、『ポリクラティクス』のテキストの慎重な解説を通じてそこに無視し得ない矛盾点や曖昧さがあるのに気づき、それらを合理的に説明する必要性を感じてきた研究者たちももちろん多く存在する。では、それに関する彼らの解釈はどのようなものだろうか。

まず、『ポリクラテイクス』の校訂注釈書を完成させて、以後のジョン研究に計り知れない貢献をなしたウェップであるが、彼の見方はこうである。⁽¹⁷⁾ ジョンは暴君殺害の容認において、暴君による法の破壊は最高の裏切りであり、暴君は市民によって復讐を受けねばならないという。つまり、そうすることができるのに、復讐をしない市民は自分自身と国家に対して不誠実であることになるというわけであるが、しかし、

「こういふ彼の言葉は彼自身にとっては、彼より後の読者にとってほど、おそらくびっくりするようなものではないように思われる。それは彼が古典作家のなかに見いだした共和制的レトリックの自然な発展であった。彼がそれを現実に実行に移そうと思っているなどとは到底考えられない。」⁽¹⁸⁾

このようにウェップによれば、ジョンの暴君殺害論は「古典作家のなかに見いだした共和制的レトリックの自然な発展」にすぎず、彼はそれを現実に適用可能な理論とは考えていなかったはずだと言う。ウェップのこの見方はジョンが暴君殺害論を展開するその「動機」に着目して、ジョンはただその古典の教説に対する自分の共感を表明したにすぎないというものである。

リーベシュッツの見方も、基本的にはこのウェップの解釈と同じ範疇に入ると言えよう。⁽¹⁹⁾ 彼は『ポリクラテイクス』のなかに臣民は既存の統治に服従する義務があるとする教説と、暴君の支配は必要とあらば殺害によって終符を打たれねばならぬとする主張の二つが存在することを指摘し、後者すなわち古代のキケロから借用した暴君殺害論がジョンの同時代の暴君ステイヴン王によるカンタベリー教会への攻撃の経緯についての彼自身の感情を表現したものだと言う。その上でしかし、「おそらくジョンは古代のラディカルな教説を自分の王に適用するつもりは決してなかったであろうし、そんなことは彼にとってはまったく考えられなかったことであろう。」⁽²⁰⁾ と断定している。リーベシュッツによれば、共和制的秩序の回復を願って暴君殺害論を書いたキケロとは異なつて、君主制の観

念しか念頭にないジョンには共和制的秩序の敵であり破壊者としての暴君という観念は存在しないと言っているのである。

ウェブやリーベシュッツの解釈がジョンの発言からその現実性を薄めようとするものであるのに対して、ラウズ夫妻はより突っ込んだ解釈をおこなっている。彼らは『ポリクラティクス』が書かれた状況やその意図、『エンティティクス』や『書簡』での発言を考慮に入れながら、「ジョンは仮定の問題としてでさえ、実際の行動のプランとしての暴君殺害の教説を提起しているのではない。この書物に暴君殺害の議論があるからといって、学者たちが容易に認めてきたように、『ポリクラティクス』が『つまるどころ君主の手引きであるという明白な事実から注意をそらすべきではないのである。』⁽²¹⁾と語った上で、最後にこう結んでいる。

「ソールズベリのジョンの暴君殺害の教説は理論的であり実際的でもある。ジョンがそれを行動プランとして提起してはいないという意味においては、この教説は純粹に理論的なものである。しかし、それは実際的な目的をもった理論である。即ち、ジョンはそのことによって、自分自身の善のために法にしたがった統治をおこなわねばならないことをヘンリに確信させようと願ったのである。暴君殺害の教説は、神が神秘的な方法において、つまりジョンには首尾一貫した、矛盾のない言い方で表現できないほどの神秘的な方法においてではあるが、常に必ず暴君に対しては対抗措置をとるという事実の一つのシンボル（人間の言葉で理解できる唯一の、ではないが、最も容易な）なのである。」⁽²²⁾

ラウズ夫妻の解釈は、暴君殺害が実行に移されるのは人間自身によってというよりも、人間を使っての神の意志によってであることを強調するのがジョンの意図だというものであるが、これに近い解釈を示すのはラールホーフェンである。彼は第三卷第十五章の議論と、第八卷の第十七章から第二三章の七章の議論を詳細に分析した後

で、第八巻における暴君殺害の容認（第十七章—第十八章）とその後の否定に向かう議論（第十九章—第二一章）の展開を三つのポイントに整理している。⁽²³⁾ 第一点は、四〇の異なった例話が示すのは主に一つのこと、すなわち歴史的に見て、すべての暴君は悲惨な最期を迎えるということである（『暴君の最期について』というジョンの著作や、「すべての暴君は悲惨な結末になる」という第二章のタイトルを想起せよ）。第二点は、多くの暴君殺害が罰せられずにいるという歴史的事実を強調していることである。すなわち、殺害が消極的に「許される」(Victim) という表現や、ユディトの例のように「名譽あること」(Gloriosum)と表現され、「(殺害が)なされるべき」というのではなく、「歴史上なされているとすれば、それが神の審判であるがゆえに、しばしば罰を受けずにいる」ということに強調点がある。第三点は、これら歴史上の暴君殺害の背後の真の主役は暗殺者ではなく、神自身だということである。すなわち、神は「ある時は神自身の武器で、またある時は人間の武器で」罰すると言われているのである。

こうして、第二〇章の「最も有効で最も安全な方法は、罪なく生活し、神に祈ること」とする言葉に注意を喚起しながら、「問題は明白である。第八巻の長い論述を読んできた人は誰でも、もし暴君殺害の真の理論の説明を期待したのであったならば、失望させられるにちがいない。第三巻第十五章の短い節が一種の命令形として読むことができるのに対して、六九頁「からなる第八巻の七章」は全くの失望を引き起こすだけでなく、そうした『理論』を主張するには大いなる問題を提起している。⁽²⁴⁾」とし、こう語るのである。

「答えは単純である。というのは、彼はそのような理論「暴君殺害の」をもってはいないからである。ジョンがもっているのは一つの実践(Praxis)である。彼は歴史上の実践、聖書と同時に古代の実践を知っている。そして彼はたった一つの結論を引き出しているにすぎない。すなわち、暴君は悲惨な結末に至るということである。」⁽²⁵⁾

ラールホーフエンの結論は結局、ジョンの暴君殺害論が *moralistic* な傾向のものであり、「非人間的な暴政そのものに対して警告を発すること」がその目的であるというものであるが、いずれにせよ、このように見てくると、ジョンの暴君殺害論に関する現在の一般的な研究水準においては、かつてのようにジョンは無条件に暴君殺害を容認していたとする解釈は退けられていることがわかる。それどころか、ウルマンのように、第八巻第二〇章に注目して「ジョンは、暴君殺害の正当性についての前の発言を取り消している。」と述べて、それをジョンの最終的結論とみなすむきもあるほどである。ディキンソンが暴君殺害の教説だけでなく、『ポリクラティクス』全巻の問題に関して述べていたのであるが、「それ『ポリクラティクス』は多かれ少なかれ矛盾した諸観念の混乱した塊である⁽²⁷⁾。」と率直に吐露していた当惑は今日では遠いものになった感さえあるように思われる。

そうした一方、しかしながら、ジョンの暴君殺害論をもっと積極的に評価し、ジョンは暴君殺害の正当性をその国家有機体論の枠組みのなかで展開しているとみなす解釈が現れた。ケアリ・ニーダーマンの見解がそれであるが、彼はまずジョンが国家を人体の隠喩で語ることの意味について、こう述べる。⁽²⁸⁾ すなわち、それは国家（人体）の各部分の差異と独自性をことさらに強調し、国家の階層秩序のなかでの上位者（器官）に対する下位者の従属を際立たせる解剖学的観念を表しているのではなく、むしろ各部分がそれぞれに課された役割と義務を果たしながら一つの全体の目的のために協働していることを示す生理学的観念を表していると言う。そしてジョンにみられる、この政治体の解剖学的観念から生理学的観念への変化は実は中世政治哲学における革命的な変化だとして、次のように語る。

「とくに、「政治体の」生理学的な理解は私的な利益を越えた共通善の絶対的優越性の教説を指し示すもので、究極的にはその利益が最高の社会的善と同延の関係にある一つの実体としての国家の復活を示している。」⁽²⁹⁾

それゆえジョンの国家有機体論では、全体の利益と神に対する義務を無視した暴君に直面したとき、政治体の他のメンバーは「公共の敵」と化した暴君に対して公共の利益と正義の名のもとに暴君を匡し、場合によっては暴君を殺害することさえ義務づけられている、とニーダーマンは結論を下す。

「ソールズベリーのジョンの暴君殺害の教説は、決してたんなる哲学的空想でも暴君に対する漠然とした警告でもない。それどころか、状況がそれを要求したとき、政治体のメンバーには神と国家に対する自分たちの義務を果たすことが厳しく問われているのである。」⁽³⁰⁾

ニーダーマンのこのような解釈は確かに新鮮な視点を提供していると言えるが、それでもジョンの暴君殺害論の真実と全体像がすっかり明らかにされたわけではないであろう。K・L・フォーハンは、国家有機体論の枠組みのなかでジョンの暴君殺害論を捉えようとするとニーダーマンの試みに基本的には共感を示しながらも、ニーダーマンの分析がまだ完全にジョン自身の文脈に沿ってなされていないことを批判する。⁽³¹⁾彼女はジョンが暴君について語る文脈を一つ一つ明らかにした上で、『ポリクラティクス』には単一の「暴君殺害の教説」など存在しないことを指摘する。彼女によれば、むしろそこには三つの種類の暴政——すなわち、聖職者の暴政、官僚制のない国内政治的暴政および王の暴政——の議論があり、いずれの場合にも、神による処罰が語られていても、一体その方法はいかなるものであるのか、また誰が神の正義を実行に移す主体なのかは、明示されていない。そこでとくに王の暴君の場合、暴君殺害が容認されるとき、ジョンの念頭にあった暴君とは誰なのか、をめぐってさまざまな説が生じることもあるのである。

フォーハンのニーダーマン批判は、ニーダーマンが人体の隠喩で示された国家の各部分の相互依存性を強調しながら、焦点をもつばら王の暴君に絞り過ぎていているという点にある。もっと全体の枠組みをみななければいけない、と

というのが彼女の主張であらう。

「あらゆる暴君は必ず罰せられる。これが『ポリクラテイクス』のなかで政治体のすべてのメンバーに与えられている忠告なのである。したがって、徳こそが「国家の」頭から足指にいたるまで絶対に必要なものである。『ポリクラテイクス』は君主や宮廷人いかに生きるべきか、を教授するために執筆された論文である。もし彼らが自分たちの優先課題や実践的徳に気づいてそれらを再び求めるならば、自由と幸福が彼らのものとなるであろう。もし彼らが悪徳のままに生きるとすれば、ある結果が不可避である。すなわち、奴隷、暴政、そして究極的には死である。」⁽³²⁾

こうフォーハンと言う。そして『ポリクラテイクス』を執筆したジョンの目的は近代の読者が包括的な政治理論と呼ぶようなものを提供することではなかったとも語る。つまるところ、ジョンが抱えていたのは、神学と自由学芸の研鑽を積んだ聖職者は現実世界のなかで宮廷人や行政官たちと対決しながら、いかに生きるか、という問題であった。ジョンは、ともに哲学者にして政治家であったキケロとポエティウスをモデルにしながら、『ポリクラテイクス』を執筆し、それを聖職者でありイングランドの尚書部長官であったトマス・ベケットに献呈した。そして『ポリクラテイクス』のなかで構想されたのは、人体の各器官の関係が示すのと同じように、各部分が相互的な責任を担っている社会であった。そこでは、ジョンの用いた人体の隠喩は位階制と従属の関係を示すよりも、包括性と相互依存の関係を強調しているのである。フォーハンは次のように結んでいる。

「『ポリクラテイクス』は、社会がこの書の言う通りに支配されず、支配者と被支配者が自分たちの目的、すなわち叡知と徳の探求という目的を忘れる場合に起こる何かが暴政である、とする認識において独特のものである。暴君殺害は権威の濫用の結果である。政治体のすべてのメンバーが徳の道に沿って行動し、叡知の探求を行えば、王

国における正義がもたらされる。そこには暴君殺害は存在しない。なぜなら暴政が存在しないからである。⁽³³⁾

IV 陰画としての暴君

ジョンの暴君論に関しては、検討すべき課題はまだ多い。例えば、見てきた通り、彼の暴君論がもつばら歴史上の暴君の事例についての記述に費やされているのが事実であるとしても、そうした議論を彼に促した現実の理由があつたであらうことは容易に想像できる。とすれば、彼は自分と同時代の、一体誰を實際の暴君として思い描きながら、その論を展開していたのかという問題は避けて通るわけにはいかないであろう。

この問題については、早くから種々の人物の名が挙げられている。例えば、有名なのはフリードリッヒ・バルバロッサである。ホイジンガはつとに「当時の暴君として彼が常に名を挙げているのは皇帝フリードリッヒ・バルバロッサです。ジョンは徹底的なドイツ嫌い、彼を『チュートン人の暴君』(*Teutonicus tyrannus*)と名づけました。⁽³⁴⁾」と語っている。確かに、この神聖ローマ皇帝は十二世紀最大の政治的支配者であり、その教会政策に対してジョンが極度の反感を抱いていたことは彼の『書簡』から知ることができる。⁽³⁵⁾ことにジョンにとって許すことができないのは、一一五九年教皇ハドリアヌス四世の後継者となつたアレクサンドル三世に対抗してパドゥアの宗教会議でヴィクトル四世を対立教皇に立てて教会分裂を生じさせたことである。『ポリクラティクス』のなかではバルバロッサに対する明示的な攻撃の言辞はないが、教会分裂を誘導する者を彼は端的に「暴君」と規定し、⁽³⁶⁾『書簡』にいたってははっきりとバルバロッサを「チュートン人の暴君」と呼んでいる事実を考えると、この説にはかなりの信憑性があるように思われる。⁽³⁷⁾

これに対し、同じくジョンの同時代の暴君としてシチリア王ルッジェーロ二世を挙げる学者がいる。ヴィエルズフスキーは「十二世紀政治思想における王―暴君、シチリア王ルッジェーロ二世」(一九六三年)と題する論稿⁽³⁸⁾において、ソールズベリーのジョンが想定したのは一一三〇年にシチリアとナポリを併せた両シチリア王国を建国したルッジェーロ二世であるとしている。ヴィエルズフスキーはジョンだけでなく、同時代のクレルヴォーのベルナルドゥスの言説やフライジングのオットーの年代記などを検討しながら、これら十二世紀人の眼に、ルッジェーロ二世がいかに法ではなく暴力と恐怖によって当時のシチリアを征服し、かつ王国の教会を抑圧した暴君として映っていたかを論じている。彼によれば、ジョンが『ポリクラティクス』において実際にルッジェーロ二世に言及している箇所はたった一か所(第七卷第十九章)であり、しかもそれは政治的なトピックとは関係がないにもかかわらず、同時代の知識人と同様に、ジョンもまたこのシチリア王の存在を侮ることでできない暴君とみなしているのは次のような理由による。すなわち、ジョンが無法な暴君としてルッジェーロ二世の名を挙げていないのは『ポリクラティクス』公刊の時期に彼が既に死んでいたとはいえず、その息子ウィリアムが継承したシチリアのノルマン家とイングランドのプランタジネット家とが親密な関係にあることを考慮に入れれば、彼に対する公然たる非難は間接的にイングランド王国のヘンリ二世の絶対主義に対する批判として受け取られかねず、したがってジョンはその言及を差し控えたにすぎない。そのかわり『ポリクラティクス』の数年後に書かれた『教皇史』にはシチリアの教会の監督をめぐるって教皇エウゲニウス三世に挑戦し、教会の自由を危機に陥れたルッジェーロの行為が明確に弾劾されているのであり、ジョンの想定しているのは間違いなくシチリア王ルッジェーロである⁽³⁹⁾というのである。

だがこのようなジョンにとって、言わば「外国」の君主をジョンの暴君論の心中の対象人物として考える見解に対しては、異論が生じよう。なぜなら、『ポリクラティクス』における暴君論はジョン自身の属する現実のイングラ

ンド王国の現状とまったく切り離されたところで論じられているというふうに考えるのはどうみても不自然だからである。こうした視点に立って『ポリクラティクス』を再度読みなしていくと、その書物のなかでジョンが自分と同時代の、しかも自分の属する政治社会の暴君たちの名に直接言及している例としては、上述のように、ステイヴン王の息子ユースタスやステイヴン王時代の封建貴族たちが挙げられる（第八卷第二三章）。リーベシュッツの解釈はまさにこの点に注目するものであるが、彼によれば、ジョンによる「古代の暴君殺害論の復活はステイヴン王の下での無政府的状态の時期のイングランド、とりわけカンタベリーにおける教会の経験についてのジョンの気持ちを表しているものと思われる。この時期にはイングランドの聖職者たちは祖国が『暴君たち』によって席卷されているのを目のあたりにしていた⁽⁴⁰⁾」のである。

確かに、ジョンが『ポリクラティクス』を完成させた時期にはこのステイヴン王の無法な支配や教会抑圧は終焉してはいたが、この王の悪政や彼の後継者および彼らの配下たる封建貴族たちの暴力的な振る舞いについての記憶は決して消え去っていたわけではない。『ポリクラティクス』とほぼ同時期の韻文『エンテティクス』にはヒルカヌスという名の暴君が登場し、民衆を苦しめ教会を抑圧したことが激しい筆致で告発されているが、その王がステイヴンにほかならないことが研究者たちによって明らかにされている⁽⁴¹⁾。そこではまたヒルカヌス王の側近の者たちだけでなく、カンタベリーにいながら無法な王の支配に迎合する聖職者たちもが登場し、ローマの喜劇や風刺劇から採られた名前でも批判されている。こうした例から、ジョンの想定する暴君はステイヴン王およびその息子であり、さらに彼らの治世で乱暴狼藉をほしのままにした貴族たちを指すという解釈が有力視されている。

しかし現在までのところ、ジョンに暴君論を促した最大の君主はヘンリ二世であるというのが最も人口に膾炙する説であろう。この解釈を明示した代表的な研究者はラウズ夫妻であるが、彼らはその論稿「ソールズベリーのジョ

ンと暴君殺害論(一八九六七年)⁽⁴²⁾においてイングランド国王ヘンリ二世による「教会の自由」に対する侵害が『ポリクラティクス』における暴君論を展開させる契機となったとし、次のような事件を挙げている。⁽⁴³⁾ まず一つは、ジョン自身にまつわる出来事である。一一五六年の秋から一一五七年の復活祭にかけての時期にジョンがヘンリ王の不興を買うという事件が起こったが、それがヘンリ王のイングランド教会への干渉——教会の選挙制や教会裁判をめぐる——に対する批判に端を発することは友人セルのペトルス宛の書簡から明らかである。また一一五九年にはトゥールーズ攻囲のためにヘンリ王はイングランド教会に莫大な戦費課税を課したが、それは過去に教会が慣例として支払ってきた兵役免除税の実に四倍にも上る法外な額であり、この事件をジョンが教会の危機として深刻に反応したことがこれもまた友人宛の書簡から知られる。要するに、このような王の行為は明白に「衡平」の原理に反するのであり、教会人ジョンはそのことを契機として未来の君主(ヘンリ)に対し、つよい警告を暴君殺害論というかたちで発したのだというのである。「それゆえ、『ポリクラティクス』を執筆しながらジョンは、君主が神の法を破れば無事にはすまないこと、神はつねに必ず邪悪な者を罰するのだということを、支配者一般に、否とりわけて明白にヘンリ二世に教えることが自分の義務であると感じたのである。⁽⁴⁴⁾」

ヘンリ二世説は確かに、その後クラレンドン法(一一六四年)の強行などを通してヘンリが「教会の自由」の侵害者としての姿を露にするにつれて、ジョン自身『書簡』のなかではっきりと「暴君」と書き記すようになったことが示すように⁽⁴⁵⁾、つよい説得力をもっている。だが、同時に問題点もまったくないわけではない。改めて指摘するまでもないが、『ポリクラティクス』という書物はそもそもヘンリ二世治下のイングランドの政治と行政のあり方、なにかんずくその宮廷政治にみられる腐敗と墮落を匡すべく、時の尚書部長官トマス・ベケットに献呈されたものである。この書が完成してベケットに献呈されるのは一一五九年のことであるが、この時点においてはまだヘンリ王

に對するジョンの期待——おそらく淡いものではあつたであらうが——がすっかり失われていたのではなかつた。王の最も親しく、最も信頼する友にして尚書部長官ベケットを通じて王の統治に一定の影響力を行使すること、これがジョンの狙いであり、そこにはステイーヴン王の無政府状態に終止符を打たせたヘンリ二世に對する積極的な評価がなお窺えるのである。⁽⁴⁶⁾

重要なことはしたがって、ジョンの胸中にある現実の暴君とは誰のことか、を問う場合、ステイーヴン王か、またはヘンリ王か、といった単純な二者択一の発想に囚われないことであらう。この点では、リーベッシュツがジョンの政治思想は「二つの時期の経験」、すなわちステイーヴン王時代の無政府的状況とヘンリ王のアンジュ朝の時代の経験によって決定されると述べているのはバランスのとれた見方といえよう。⁽⁴⁷⁾つまり、ジョンからみれば、前者のもとの、とくに「封建的暴君たち」の教会に對する無法ぶりは論外であると同時に、後者の強力な君主制統治、ことにその宮廷官僚たちの跋扈もまた教会の自由にとつてけつして無視し得ない危険なものに映っていたのである。この問題に對する比較的最近の研究のなかでニーダーマンが下している結論は妥当なものに思われる。⁽⁴⁸⁾彼はステイーヴン王の治世下で自らが目撃した暴政——ステイーヴン王自身からその下での多くの大小の暴君たちにまたがる——をジョンが『エンティクス』や『ポリクラティクス』のなかで批判しているさまを丹念に検証し、さらには一段と強力になつたヘンリの統治へのつよい危惧をも抱いていたことを指摘したあとで、リーベッシュツの上の指摘が當を得たものであることに触れながら、このような彼の直面した十二世紀中葉の歴史的情況に對する一つの応答がほかならぬジョンの「中庸な統治機構」という教説——すなわち、人体の隱喩で語る国家論——だつたのだという。つまり、ジョンはそういう政治社会像を指し示すことによつて、支配者に對し実践学としての哲学（中庸の徳）を説き、なにものにも囚われない、ドグマに陥らない知のあり方を提示したとい

うのである⁽⁴⁹⁾。

ところで、ソールズベリのジョンは果たして、本当に暴君殺害を容認したのか否か、そしてまたジョンが自己の胸中に想定していた暴君は一体、誰なのか、こういった問題をめぐる研究者たちの解釈を振り返ってきて、そこにどことなく隔靴搔痒の感を禁じ得ないのはなぜだろうか。上に挙げた人びとはいずれもみな第一級のジョン研究者たちであり、彼らの示す見解がそれぞれに傾注に値するものであることは言うまでもない。それにもかかわらず、ジョンの暴君論がこれまでの研究においてその全貌をすっかり明らかにしたとはやはり言えないことも確かである⁽⁵⁰⁾。それはどうしてなのだろうか。

ここでいささか卑見を述べるとすれば、そのような印象を私たちに与える最も大きな理由の一つは、そもそもジョンの暴君論の性格が彼の政治思想全体のなかに占める位置関係を正確に掴みとった上での解釈がほとんどおこなわれていないことにあるように思われる。そこで、一定の結論を先に言えば、それはこういうことになる。すなわち、ジョンの暴君論の特徴は『ポリクラティクス』のなかで展開されている、理想君主論のちょうど裏返しのかたちで語られているという点にあり、そのことをいま一枚の写真为例にとつて言えば、誰の目にも明らかに見えるように焼き付けられた陽画^{ポジ}が理想君主論であるのに対して、暴君論は言わばその陰画として論じられているにすぎない。そして、この陰画^{ナグ}としての暴君論という性格を見落としてしまうことが私たちの理解をともしれば歪めてしまう要因の一つになっているのである。

『ポリクラティクス』において、ジョンがあるべき理想の君主の姿をどのように描いたか、については別稿で扱ったので⁽⁵¹⁾、その内容を逐一繰り返すことはしない。ただそれが集中的に論じられている第四巻の議論の基調をここで思い起こすことは必要であろう。というのも、そこでの理想君主論の枠組み——第一章の小見出しが「君主と

暴君の相違について、そして君主とは何か」となっている——のなかに君主の問題とともに暴君の問題が入っていて、それが同時並列的に論じられることが予想されるにもかかわらず、実際には暴君への直接的言及は明示的にはほとんどなされてはいないという事実を再確認することは重要だと思ふからである。すなわち、この第四巻の冒頭において君主と暴君の最大の相違が「法」にしたがうか否か、という点に求められ、「法にしたがひ、人民を法の命じるところによって統治し、自分自身を人民の奉仕者」とみなす者が君主にはかならないという君主の定義が示されるが、これに対して暴君についての直接の説明はなされないのである。そしてこの「法にしたがわない」暴君の問題が扱われるのは、ずっと後の最終巻（第八巻）においてということになる。

「哲学者たちが描いてきたように、暴君とは暴力的支配によって人民を抑圧する者であり、一方君主は法によって統治する者である。」（第八巻第十七章）

このように、この巻（「プロローグ」を除いて全二五章）の第十七章にいたってはじめて「法にしたがう君主」との対比において、「法に従わない暴君」の本質、つまり「暴力的支配によって」人民を苦しめる無法者という定義が下される。ここに既にジョンの暴君論が理想君主論の陰画としてしか語られていないという一般的傾向が暗示されているといえよう。

ところで、第八巻第十七章の記述であるが、第二節で見てきたように、この第十七章は第三巻第十五章の記述と同様に、暴君殺害を容認した箇所としてよく引用されるところである。念のため、その証拠とされるジョンの言葉を再び書き出してみよう。それはこうである。

「神の似姿（*imago diminutis*）として君主（*princeps*）は敬愛され、崇拜され、尊重される。一方、邪惡の似姿（*prauitatis imago*）として暴君（*tiranus*）は大概の場合、殺されて然るべき者である。暴政の起源は不正であ

り、それは悪の有毒で有害な根から芽を出しはじめるものである。その樹木はそれが育つところではどこでも斧によって切り落とされねばならない。」

確かに、この一節はそこだけに集中して光を当てて取り出してみれば、暴君と化した支配者を殺害することにジョンが明確に同意した言葉として読むことができる。だが、この第十七章からはじまり第二三章にいたる第八巻の暴君に関する記述の全体的流れに注目するときに、ジョンの暴君殺害論についての評価はまたおのずから異なったものとならざるをえないことは第二節で見てきた通りである。したがって、いま問題にしたいのはそのような点ではない。そうではなく、ここでの彼の発言を貫いている論調が法学的なコンテキストではなく、はっきりと神学的なコンテキストにおいて成り立っていること、この点に注意を喚起したいのである。

もともとジョンの議論の特徴が極めて倫理的・宗教的な色彩の濃いものであり、聖書と古典の双方から過剰なほどの引用に満ちていることは多くの学者によって指摘されてきたところであるが、この暴君殺害の肯定が政治的・法的な根拠にというよりも、聖書的・神学的な根拠に基づいてなされていることは何度でも確認されてよい点であろう。「暴政の起源は不正であり、それは悪の有毒で有害な根から芽を出しはじめるものである。その樹木はそれが育つところではどこでも斧によって切り落とされねばならない。」という言葉自体が「ルカによる福音書」(十三・九)——「斧は既に木の根元に置かれている。良い実を結ばない木はみな、切り倒されて火に投げ込まれる。」——にその典拠をもつことは既に見ておいた通りである。だがそれ以上に注目しておきたいのは、ジョンが君主と暴君とを対比させる場合のその神学的論理づけのことである。すなわち、彼は前者を「神の似姿」と言い、後者を「邪悪の似姿」と述べているのであるが、これは単に修辭上の表現にすぎないのであろうか。

そうではあるまい、というのがここで言いたいことなのであるが、というのは「君主―暴君」の対比を「神の似

姿—邪惡の似姿」と表現していること、そのことのうちに実はそもそも「暴君」を、「君主」と真っ向から対抗し得るような存在論的根拠をもちえないものとみなす神学的含意があるように思われてならないからである。では、ジョンが暴君の存在を「悪」と規定する——ジョンはこの引用文のすぐ上の箇所でも、「君主 (Princeps) は神のある種の似姿 (imago quaedam divinitatis) であり、暴君 (tyrannus) は悪魔の力とルンファアの邪惡さの似姿 (adversariae fortitudinis et Luciferianae pravitatis) である。」と表現している——とき、この悪という概念に彼はどんな意味を込めていたのだろうか。

ここで思い起こす必要があるのは、キリスト教における悪の観念である。改めて指摘するまでもないが、キリスト教神学において、悪とは「善の欠如」(privatio boni) であり、本来、善と対抗しようするような何らかの実体的存在ではありえない。それは非存在、つまり存在の欠如であり、すなわち善の欠如にすぎないと観念されているのである。こういう神学的論理づけを完成させたのはアウグスティヌスであることはよく知られている⁽⁵²⁾。彼は多感な青春期にこの世の不条理や悪の存在に大いに苦しみ、そこからの脱出に苦闘したが、その彼を長く呪縛したのは善悪二元論にたつまニ教であった。というのも、マニ教は人間が罪を犯すのは人間の内部にある悪の原理(本性)であって、人間の自由意志とは無関係であると教えており、その点に彼は救われる気がしたからである。だが、人間の意志の自由と道徳的責任性とを認めないこの安易な宿命論にやがて疑問を抱きつつも、彼はなおキリスト教へと踏み込むことができなかった。キリスト教はすべて存在するものは神によって造られたものであり、その本性は善であると教えていたが、そうであるとするれば、到底善ならぬ悪という存在は一体、どこから生じることになるのか、という疑問を免れるわけにはいかなかったからである。この思想的アポリアを克服する道を提供したのがプロティノスであるが、「一般に悪は善の欠如である。」とするこの新プラトン主義の教えを媒介として、彼はおよそ存

在する一切のものは善であり、この善の欠如としての悪が生じたのはマニ教が主張するように、人間の内部にある実体としての悪つまり肉体のなせる業ではなく、人間の自由意志の悪用の結果であるとする考えに向かうことができたのであった。

アウグスティヌスによって確立されたキリスト教の悪の概念がジョンの暴君論の底流にあると私たちが思うのは、ここにおいてである。つまり、彼が君主を「神の似姿」、暴君を「邪悪の似姿」と表現したとき、そこに込めようとした意味は暴君(悪)とはそもそも「善の欠如」にはかならず、はじめから「善」(君主)と対等の関係で対抗し得るような実体的存在ではありえないのだ、ということだったのではないだろうか。そのように考えれば、『ポリクラティクス』のなかの、君主と暴君をめぐる議論ではその比重が圧倒的に前者にあること、言い換えればこの書物の基本性格はもとと理想君主論だったということにいまさらながら得心がゆく。陽画としての君主論に対する陰画としての暴君論という言葉を使ったのは、まさにこういう意味においてである。

そのことをいまい少し検証してみよう。キリスト教神学において、善の欠如と規定され存在の欠如、非存在とされた悪は、それでは神の造ったこの世界において何の意味ももたえないのだろうか。否、決してそのようなことはありえない。なぜならば、この考えに立てば、たとえ善の欠如とされ、非存在と規定される悪でさえも、まさにその非存在というかたちにおいてそれは必ずしも無意味ではなく、むしろ神の存在の秩序を讃えるに必要なものとされる基本発想が生じることになるのはこれもアウグスティヌスにおいて既に示されている通りだからである。そして、悪なる存在としての暴君をジョンがそれもまた「神の下僕」であり、「神によって人間に対する罰として造りだされた者」と論じるにいたる過程は間違いなくこの論理に沿っているのである。

私たちはこの過程を第十七章から第十八章にかけての記述のなかで既にみている。すなわち、暴君を「神の似

姿」たる君主と比して、「邪悪の似姿」と断じ、その殺害を容認する発言をしている第十七章につづいて第十八章に入ると、そのトーンは突然のごとく弱められ、冒頭でジョンはこう言っていたのである。

「しかし、暴君たちが神の下僕 (*ministri Dei*) であることを私は否定しない……。暴君という手段によって、悪人は罰せられ、善人は矯正され鍛えられるのである。」

ジョンはその例として神の意志に逆らつて暴君と化したサウル王の場合を挙げ、その理由を次のように語る。既に第二節で触れておいたが、それを彼自身の肉声で聞いてみよう。

「というのもちようど一枚の絵のなかでは相応しいものであるように、あるものがそれ自体では恥ずかしく、悪しきものと思えなくとも、絵全体のなかでは相応しいものであるように、あるものがそれ自体では恥ずかしく、悪しきものと思えなくとも、それらはより広い視野からみれば、素晴らしく、善きものにみえるのである。というのはおやすべてのものは絶対的に善なるものとして神によって採用されているからである。それゆえ、暴政よりもより悪しきものはないとしても、それでもなお暴君の権力さえもある意味では善なのである。なぜなら暴政は神によって人間に対し与えられた権力の乱用だからである。」⁵⁴

意味は既に明らかであろう。要するに、神の不可視の意図によって善なるものとして造られたこの世の秩序においては、悪さえも善を引き立て、善の存在を証しする役割を果たすものとされている。そうジョンは語っているのである。この言葉は旧約聖書のサウル王の場合について述べられたものだが、このような意味での「神の下僕」としての暴君の例をジョンが単に旧約の世界にとどめず、広くローマ史へ、そして彼の同時代の場合へと拡大しているのは既に見てきた通りである。

ここで第二節で詳しく確認しておいた第八卷第十七章から第二三章までの議論を改めて繰り返す必要はないであ

ろう。ジョンが第十七章で容認した暴君殺害は第十八章以下においては、おしなべて過去の歴史上の暴君の事例の再確認というかたちで、言わば価値中立的に述べられているにすぎず、その強調点は暴君が結局悲惨な最期を遂げざるをえず、暴君殺害がおこなわれたとしても、その真の主役は人間ではなく、神自身であるという点に置かれていることはラールホーフエンらが指摘している通りである。そしてそれはまた言い換えれば、ことほどさように、ジョンにおいては暴君(悪)という存在を論じることがそれ自身で十分に一個の主題を構成するものというよりは、むしろそれを論じることによって正しい君主(善)の価値をいっそう引き立てるための道具立てとして用いられていることを示すものではなからうか。少なくとも、私たちが『ポリクラテイクス』のなかで触れられているその暴君に関する記述を追ってみて、そこに暴君の殺害を容認する言説が存在するとしても、例えばそれではそれを正当化する究極の条件と基準は何であり、それを引き受ける主体は一体、誰に、いかなる身分、いかなる階層の者たちにあると考えたのか、という基本問題に関する回答を聞くことはないのである。だが、そうした想定はそもそもはじめからの外的期待であろう。再三にわたって指摘しているように、『ポリクラテイクス』におけるジョンの暴君論は既にその構成そのものにおいて、あるべき理想の君主の姿を説く君主論の、陰^ネ画^ガというかたちで語られているにすぎないからである。

最後に、唐突のようだが、国家を人体の隠喩で語るジョンの有名な国家有機体論に触れたい。周知のように、彼は『ポリクラテイクス』第五巻第二章で、国家と人体を対比し、頭(君主)から足(農民)にいたる国家の説明をおこなった。⁽⁵⁵⁾彼によれば、正しい理想の国家とはそれぞれの器官が自己の役割を自覚して全体の健康のために協働する人体のような真に有機的な政治共同体でなければならなかった。その健康な人体―正しい理想国家の対極にある「邪悪な者たちの国家」をジョンは第八巻第十七章で語っている。それは第二節で触れた通りであるが、その記

述に実は正しい国家の「脇腹（君主の側近）」と「胃と腸（財務官と記録官）」に相当する部分は欠落している。これは単なる偶然だろうか。言うまでもなく、『ポリクラティクス』はヘンリ二世治下のイングランドの宮廷政治を鋭く批判する意図をもって書かれた書物であり、彼自身、ヘンリ王側近の宮廷官僚たちと対立関係にあったのである。十二世紀中葉のこの集権的封建国家の官僚制を十二分に意識していたジョンにあって、暴君を「頭」とする「邪悪な者たちの国家」の図柄から「脇腹（君主の側近）」と「胃と腸（財務官と記録官）」が除外されている事實は一体、何を物語るのだろうか。

V むすび

中世政治思想史において暴君殺害を最も明快に述べた思想家という評価を受けることの多いソールズベリのジョンであるが、その暴君論の内実をみると、そのような評価がかなり皮相なものであることが理解されたであろう。確かに、『ポリクラティクス』のなかで彼は正義を抑圧し、法に背いた暴君は「公共の敵」であり、殺害されるも構わない旨の発言をおこなってはいる。だが、ある一つの際立って突出した発言を全体の文脈のなかで考察することなしに、それだけを断片的に取り出して評価して終わりとする、よくある過ちのパターンがこの場合も繰り返されてきたのではないだろうか。

よく知られているように、十二世紀ルネサンスを代表する知識人の一人であるジョンはシャルトル学派のもつ古典重視の人文主義的教養教育の薫陶を青春の多感な時期に徹底的に受けた教会行政家であった。したがって、その公的な活動を通じて直接間接に出会った同時代の支配者たち——聖俗を問わず——の振る舞いのなかに暴君の相貌

を見たとき、彼の胸中には歴史上の数々の暴君の末路が去来したであろう。なによりも古典愛好と中庸の精神に富むこのキリスト教人文主義者の眼からは、同時代の問題はつねに聖書と古典のテキストの世界のなかで濾過されて再び彼のもとに回帰していたのである。ジョンの暴君論に一世紀後のトマス・アクィナスが示したような精緻な理論的な考察が欠けている⁽⁵⁶⁾としても、それをもって彼を批判するだけではこの十二世紀人の思想を理解することにはならない。かつてホイジンガがいみじくも指摘したように、スコラ学の不動の体系とドグマ的公式に縛られることのない、自由な人文主義的精神のなかでジョンは思索をおこなったのであり、その暴君論も当然のことに古典の豊かな教養と知識に裏付けられた理想の君主の姿を眼前に彷彿とさせようとするその試みの裏返しのかたちで展開されたと言ふことができよう。「陰^キ画としての暴君」というタイトルを本稿につけるゆえんである。

注

- (1) 暴君殺害論の歴史に関しては、Oscar Jaszi and John D. Lewis, *Against the Tyrant*, The Free Press, 1957. Wilfrid Parsons, "The Medieval Theory of Tyrant", *The Review of Politics*, vol. W, 1942. pp. 129-143.
- (2) C. H. McIlwain, *The Growth of Political Thought in the West*, 1932, p. 323.
- (3) W. Ullmann, "The Influence of John of Salisbury on Medieval Italian Jurists", *English Historical Review*, vol. 59, 1944, pp. 384-392. idem, "John of Salisbury's Policraticus in the Later Middle Ages", *Geschichtsschreibung und geistiges Leben im Mittelalter. Festschrift für Heinz Löwe zum 65. Geburtstag* (ed K. Hauk und H. Mordek), 1978, pp. 519-45.
- (4) Hector J. Massey, "John of Salisbury: Some Aspects of His Political Philosophy", *Classica et Mediaevalia*, vol. XXVII, 1967, p. 371.
- (5) *ibid.*, p. 371. マッセイはロッシの次のような言葉を引用している。「法が犯され、その結果、他人に害がおよべば、法の

- 終わるところに専制が始まる。そして權威をもつ者が、法によって与えられた権力を越え、自分の自由になる力を利用して、法の容認しないことを臣民の上に押しつけるようなことをすれば、それがたとえだれであらうと、そのことによって彼は為政者である資格を失い、權威なしに行動した結果として、臣民の抵抗を受けて当然であろう。それは、だれでも為政者以外の者が、力づくで他人の権利を侵害した場合と同じである。」(『統治論』宮川透訳、世界の名著 ロック ユーム』中央公論社、一九六八年、三一—三二〇頁。)
- (9) Fidel Castro, *History Will Absolve Me*, New York: Liberal Press, 1959, p. 73.
- (7) 以下、この章における引用文については本文中で明示されるので、その箇所は一々列挙しない。
- (8) Jan Van Laarhoven, "Thou shalt not slay a tyrant! The so-called theory of John of Salisbury", in *The World of John of Salisbury* edited by Michael Wilks 1984, pp. 319-341. なお、この論稿の末尾には、『ポリクラティクス』だけでなく、『書簡』、『聖トマス伝』、『聖マンセルムス伝』、『教皇史』、『エンテティクス』のなかでジョンによって用いられている "tyrannus" と "tyrannis" の引用例(箇所)がリスト・アップされており、きわめて有用である。pp.333-341.
- (9) Cary Nederman, "A Duty to Kill: John of Salisbury's of Tyrannicide", *The Review of Politics*, vol. 50, no. 3, 1988, p. 368.
- (10) Jan Van Laarhoven, *op. cit.*, p. 320ff.
- (11) C. C. J. Webb (ed.), *Ioannes Saresburiensis Poliraticus, sive curialium et vestigis Philosophorum VIII*, vol. 1, 1909, p. 232.
- (12) シモンはこの「公共の敵」(*hostem publicum*)という言葉を『ポリクラティクス』のなかで何度か繰り返している。*Poliraticus*, III, 14, III, 20, 21, またこの表現は『メタロギコン』においても同様に用いられている。そこでは人間にとって不可欠な、「公共善」を推進する「理性と言語」の結合を引き離そうとする者に対して使用される(1.1)。これに関しては、拙稿「ソールズベリーのシモンとキケロ——理性と言語、社会の起源をめぐって——」(『獨協法学』第四四号、一九九七年)を参照されたい。
- (13) 第四卷における議論に関しては、拙稿「八君主の鑑」——『ポリクラティクス』における君主と暴君」(『獨協法学』第四七号、一九九八年)。

- (14) J. B. Morrall, *Political Thought in Medieval Times*, 1958, p. 44. 『中世の政治思想』柴田平三郎訳、未来社、一九七五年、五六頁。]
- (15) 前注(14)参照。
- (16) Carl Scharschmidt, *Johannes Saresberiensis nach leben und Studien, Schriften und Philosophie*, Leipzig, 1862, p. 160, 349. R. L. Poole, *Illustrations of the History of Medieval Thought and Learning*, 1920, p. 208 ff. J. Huizinga, "John of Salisbury": A Pre-Gothic Mind", in his *Men and Ideas*, trans. J. S. Homes and H. van Mar!, New York, 1959. 「前ゴシック精神の人、ノールス・ペリーのシモン」里見元一郎訳『ホイミング』文化史の課題』東海大学出版会、一九六五年)一三六頁以下。]
- (17) C. C. J. Webb, *John of Salisbury*, 1932, p. 66ff.
- (18) *ibid.*, p. 66.
- (19) Hans Liebeshtitz, *Medieval Humanism in the Life and Writings of John of Salisbury*, 1950, pp. 50-55. 『ノールス・ペリーのシモン』中世人文主義の世界』柴田平三郎訳、平凡社、一九九四年、一〇二—一〇三頁。]
- (20) *ibid.*, p. 53. 「邦訳、一〇七頁。]
- (21) Richard H. and Mary A. Rouse, "John of Salisbury and the Doctrine of Tyrannicide", *Speculum*, vol. XLII, no. 4, 1967, p. 705.
- (22) *ibid.*, p. 709.
- (23) Jan Van Laarhoven, *op. cit.*, pp. 320-327.
- (24) *ibid.*, p. 327.
- (25) *ibid.*, p. 328.
- (26) Walter Ullmann, *op. cit.* (1944), p. 388.
- (27) John Dickinson, "Introduction", in idem (trans.), *The Statesman's Book of John of Salisbury*, 1927, p. lxxxii.
- (28) Cary Nederman, "The Physiological Significance of the Organic Metaphor in John of Salisbury's Policraticus" *History of Political Thought*, vol. VIII, 1987, pp. 211-223.

- (29) *ibid.*, p.215.
- (30) Cary Nederman (1988), *op. cit.*, pp.383-384.
- (31) K. L. Forhan, "Salisburyan Stakes: The Uses of 'Tyranny' in John of Salisbury's *Policraticus*", *History of Political Thought*, vol. XI, no. 3, 1990, pp.397-407.
- (32) *ibid.*, p.406.
- (33) *ibid.*, p.407.
- (34) J. Huizinga, *op. cit.*, p.172ff. [邦訳「邦訳」一三七頁。]
- (35) フリードリッヒ・マンローチをよむ新著と云うは他は、Hector J. Massey, *op. cit.*, p.369. J. Spörl, "Gedanken zum Widerstandsrecht und Tyrannennomd im Mittelalter", in B. Pfister and G. Hildmann (ed.), *Widerstandsrecht und Grenzen der Staatsgewalt*, Berlin, 1956, p.21.
- (36) *Policraticus* VIII, 23.
- (37) 例えは、シヨンは一六七年のカンタベリ、クライスト・チャーチの副修道院長ウィリアム・ブリト宛の書簡でこう語っている。「このチャートン人の暴君が悔い改めることを教皇は長い間忍耐よく待ち望んで来た。しかしこの教会分裂を企てる輩は教皇の忍耐を悪用し、罪の上で罪を重ね、その間進んは狂気の沙汰ではなう。」*letter* 242, in W. J. Millor and C. N. L. Brooke (eds.), *The Letters of John of Salisbury*, vol. II (The Later Letters), 1979, p.472. その「チホーン人の暴君」と云ふべきは書簡と云うは、*letter* 177, 181, 184, 287, 288, 289. など。
- (38) Helene Wiernuszowski, "Roger II of Sicily, Rex—Tyrannus, in Twelfth—Century Political Thought", *Speculum*, vol. 38, no. 1, 1963, pp.46—78.
- (39) *ibid.*, p.56, pp.67—70. M. Chibnall (ed.), *John of Salisbury' Memory of the Papal Court*, London, 1956, pp.65—67.
- (40) Hans Liebeschütz, *op. cit.*, p.52. [邦訳「一〇六頁。」]
- (41) *ibid.*, p.21ff. [邦訳「四五頁以下。」] P. Barzillary, "The Entheticus de dogmate philosophorum of John of Salisbury", *Mediaevalia et Humanistica*, vol. xvi, 1964, p.20, note 77. Jan Van Laarhoven(ed), John of Salisbury' *Entheticus*, vol. I, p.55 and vol. II, 1987, pp.377—8. Cary Nedermann, "The Changing Face of Tyranny: The Reign of King Stephen in

John of Salisbury' Political Thought', *Nottingham Medieval Studies*, vol. XXXIII, 1989, p. 3ff.

- (42) Richard H. and Mary A. Rouse, *op. cit.*
- (43) *ibid.*, pp. 708—709.
- (44) *ibid.*, p. 709.
- (45) *Letter* 187, cf. 234, 235, 275.
- (46) そのことはラウスマ夫妻も認めている。Richard H. and Mary A. Rouse, *op. cit.*, p. 704.
- (47) Hans Liebeschutz, *op. cit.*, p. 45. [邦訳「九一頁」]
- (48) Cary Nedermann (1989), *op. cit.*
- (49) *ibid.*, p. 20. ジョンの国家論に関しては、拙稿「八国家という身体V——ソールズベリのジョンの政治社会論」(慶應義塾大学法学部政治学科開設百年記念論文集)Ⅳ、一九九八年。)を参照されたい。
- (50) ついでながら、わが国における優れたジョンの暴君論に触れないわけにはいかない。石渡明夫「ジョン・オブ・ソルズベリーの政治思想——『ポリクラティクス』における 'res publica' 'princeps' 'tyrannus' 概念をめぐる——」(『学習院史学』第二五号、一九八七年)。甚野尚志「ソールズベリのジョンの暴君論」(樺山紘一編『西洋中世像の革新』刀水書房、一九九五年)。前者は主としてジョンの用いた用語の問題に着目してジョンの暴君論に迫ろうとしている点において、また後者はこの問題に関する現在の欧米での研究水準に十分目配りしながらジョンの発言をテキストに基づいて丹念に追っている点においてきわめて有用である。
- (51) 前掲、拙稿「八君主の鑑V——『ポリクラティクス』における君主と暴君」。
- (52) アウグスティヌスは後年「告白」のなかでマニ教に帰依していた頃の自分を振り返って、こう述べている。「悪なるものは、つきつめてゆけば完全な無になってしまうような、善の欠如にはかならないことを、当時の私は知らなかったのです。」(*Confessiones*, III, 7, 12. 『世界の名著アウグスティヌス』山田晶訳、中央公論社、一九六八年。)この考えは『告白』の第七巻でいっそう詳細に論じられるが、『神の国』においても繰り返されている。例えば、「悪にはいかなる本性もない。むしろ善の喪失に悪の名が与えられるのである。」(*De civitate Dei*, XI, 9. 『アウグスティヌス著作集13「神の国」(3)』泉治典訳、教文館、一九八一年。)「どのような自然本性も決して悪ではなく、また悪という名は善の欠如にはかならない

5。』(XI. 22)

なお、この問題に関してはさしあたり、拙書『アウグスティヌスの政治思想』未来社、一九八五年、第三章、第六章を参照された。

(53) 例えば、アウグスティヌスの次のような言葉に注意されたい。「たしかに悪は、創造者の正しい予知がその悪さをも善く用いることを証明するために存在を許されている。」(*De civitate Dei*, XIV, 11. [前掲、泉訳] cf. XX, 1.

(54) この言葉とアウグスティヌスの次のような発言とを比較されたい。そこにアウグスティヌスの影響が窺えないだろうか。「黒い色もふさわしい場所であれば絵を引き立たせるのと同じように、罪人はたしかにそれ自体として見れば醜く嫌悪すべきものでありながら、それを置いた宇宙全体は、見ることでできる人の目には美しいからである。」(*De civitate Dei*, XI, 23. [前掲、泉訳])

(55) 前掲拙稿「八国家という身体V——ソールズベリのジョンの政治社会論」。

(56) 例えば、トマスは『君主統治論』において、暴君への抵抗権を基本的に認めている。その理由は(イ)君主を選出するのは民衆の権利であり、(ロ)民衆が暴君化した君主を廃位し、その権力を剝奪するのは正当で、(ハ)それは君主への不忠義ではなく、むしろ君主がその義務「共通善の遂行」を怠り、人民との契約を順守しなかった結果によるからである。ただし、トマスはその判断と行使を私人——「自分だけの考え」(*private presumpcio*)——にはなく、「公的権威」(*publica auctoritas*)に委任している(16)。ところで、トマスは暴君放伐論に関しては他の著作でも言及しており、ここだけが彼の主張のすべてではない。しかし本稿はトマス論が中心ではないので、ここではこれ以上詳述はしない。さしあたり、拙稿「聖トマス・アクィナスと《君主の鑑》」(『法学研究』第六二巻第一号、一九八九年、二八—二九頁、三八—三九頁、五四頁)参照。

(57) J. Huizinga, *op. cit.* [邦訳、一二二頁。]