

△君主の鑑▽

——『ポリクラテイクス』における君主と暴君——

柴 田 平 三 郎

- I はじめに
- II △君主の鑑▽——特質と類型
- III カロリング朝の△君主の鑑▽
- IV 『ポリクラテイクス』——伝統と革新
- V 君主と暴君——『ポリクラテイクス』第四卷
- VI 「申命記」第十七章と『トラヤヌスの教育』
- VI 徳の統治の成立——文芸と人格
- VIII むすび

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、

方君主は法によって統治する者である。

『ポリクラティクス』Ⅲ, 17.

誤りを拒絶することは真に哲学者であるということである。まさにこのことのうちに、幅広い読書の最大の悦びがあり、その最も有益な果実がある。

同Ⅲ, 11.

I はじめに

中世における代表的な人君主の鑑^Ⅴと言われる『ポリクラティクス』において、ソールズベリーのジョンはあるべき理想の君主の姿をどのように描いているのだろうか。

『ポリクラティクス』(一一五九年)は当時イングランド王国の尚書部長官であったトマス・ベケットに捧げられた書物で、ヘンリ二世統治下のイングランドの政治の現状を憂い、その根本原因を宮廷社会の腐敗墮落に見て、それを匡す正しい統治者とその統治のあり方を提示しようと試みるものであった。⁽¹⁾

のちに見るように、全八巻からなるこの作品の、特に第四巻において、ジョンは暴君との対比のなかで君主の守るべき教訓と避けるべき悪徳についての議論を集中的に展開している。そこに全体的に窺われるのは正しい統治はひとえにそれを担う君主の人格の高潔性に懸かっているとする中世の君主鑑に共通の徳治主義の思想であるが、しかし『ポリクラティクス』にはまた従来の同種の書物には見られない新しい特徴が打ち出されている。それは一言で言えば、この書の題名——すなわち *Policraticus* = *polis* + *cratēin* (ポリス統治論)——からも察せられるように、支配者に対する善き統治のための徳の薦めや道徳的訓戒の議論を、その支配者を大きく包み込む政治社会の枠

組みのなかで展開しようとする姿勢である。第五巻で論じられている人体の隠喩をもって国家を語る有名な議論がそれであるが、こうした姿勢が十二世紀に台頭してきた新たな世俗国家、集権的封建国家の動きに敏感に対応するものであることは言うまでもなからう。以下において、私たちはそのようなジョンの君主論の特徴を特に従来の君主鑑との対比のなかで明らかにしていくことにしたい。そのためにはまず、 \wedge 君主の鑑 \vee なる書物の一般的特質を確認することからはじめよう。

II \wedge 君主の鑑 \vee ——特質と類型

周知のように、 \wedge 君主の鑑 \vee (\wedge ラ \vee *speculum regis / principis*; \wedge 独 \vee *Fürstenspiegel*; \wedge 仏 \vee *miroir aux princes*; \wedge 英 \vee *mirror of princes*) とは中世独特の文学ジャンルであるべき理想の君主像を描くことにより現実の君主の教育を意図する書物を総称してそう呼ばれるものである。そのうち実際に「鑑」(*speculum*) という言葉を表題にもつものもあるが、より一般的には *De eruditione Principum* とか *De institutione Principum* あるいは *De regimine Principum* というように、「教養」(*eruditio*)、 \wedge 教育 \wedge (*institutio*) あるいは「舵取り・指揮」(*regimen*) という言葉を表題に冠するのが普通である。

歴史的にみれば、この種の書物は非常に古くから書かれており、古典古代では既にギリシア、ビザンツにおいてキュプロスの年若き王子に宛てたインクラテスの『ニコクレスに与う』(*Ti pos Nukoklea*) やクセノフォンがパルシアの大王に捧げた『キュロスの教育』(*Kypou Itadeas*)、あるいはクリュンストモスの『王の支配について』(*Itai Baadeas*) などが、ローマではキケロの『国家論』(*De Re Publica*) や『法律論』(*De legibus*)、『義務

『ゴッパ』(De officis)のなかの議論「セネカの『寛容について』(De clementia)などの著作が代表的なものとして挙げられる。しかし、通常は何と言ってもアウグスティヌスの『神の国』第五卷第二章「キリスト教化されたラテンのべき姿」の一節からはじまるとみなすのが定説である。つまり、西欧世界が文字通りキリスト教化されたラテン中世として自己展開した以上、その西欧中世の思想的礎を築くことになるこの「最大のラテン教父」、「中世カトリシズムの父」の教えこそはハ君主の鑑Ⅴの真の出発点と考えられている。そして事実、カロリング時代には彼の影響のもとにまとまった数の同種の書物が書かれ、以後実に膨大な数の作品がそこから連綿と輩出されていくことになるのである。⁽²⁾

ところで、いま私たちが西欧政治思想史の不可欠なトピクスであるこのハ君主の鑑Ⅴについてなにかを知ろうとするとき、意外なことにそのプロパーを扱った基本文献がきわめて少ないことに気づく。確認しえた限りで言えば、その最初の試みは今世紀の三〇年代に集中していて、L・K・ボーン⁽³⁾、W・ベルゲス⁽⁴⁾、A・スタイナー⁽⁵⁾、F・ギルバート⁽⁶⁾といった学者たちの論稿に代表されるものであり、それから一世代経過した六〇年代の終わりにカロリング時代のハ君主の鑑Ⅴを扱ったH・H・アントンの研究書⁽⁷⁾が公にされているぐらいのものである。そしてそこでなにより注目されるのはそれらの研究書を通して、私たちはハ君主の鑑Ⅴという名称で一括される、中世の夥しい数にのぼる政治論文の本質的な性格について、これを正しく言い当てているような明快で一義的な定義を得るにはいられないという事実である。たとえばボーンとベルゲスはともにその論稿のなかに、ハ君主の鑑Ⅴの範疇に入るとの彼らが判断する作品の膨大なリストを書き出しているが、そのことよっていかにかこの種の書物が中世において数多く書かれていたか、を改めて知らされはしても、そこにそれ以上の概念定義に関する核心に迫る知識が披瀝されているわけではないのである。そうであれば、政治学や政治思想史の主だった事典類を試みに当たってみて

も、△君主の鑑▽なる項目を目にすることがほとんどないという事実はある意味で当然の話なのであろう。

おそらく、△君主の鑑▽をめぐるこれまでの研究の未開拓——少しく言い過ぎになるが——を招来させた理由の第一は容易に想像しうることだが、それに属する作品が実に膨大な量にのぼり、なかにはいまだ写本のままに放置されている関係上、その全貌が明らかにするには相当の時間を必要とするということである。だがそれ以上に、そこには研究の進捗を阻むもっと根本的な心理的事情が介在していたように思われる。それは一言で言えば、いくつかの例外的な作品を除いては、この種の著作はおしなべてステレオタイプ的で陳腐であり、具体的な政治生活とは関係のないものというア priori な判断が働いているためであろう。実際、△君主の鑑▽に盛り込まれている内容はいかにも古臭く、退屈な議論の寄せ集めであって、政治の現実との緊張関係を欠いた、たんなる名君たる資格についての抹香臭い宗教的指針や道徳的訓戒の羅列にすぎないように見える。そしてその感覚は既に『君主論』を書いたマキアヴェリによってとうの昔に完膚無きまでに否定されているとする認識によってよりいっそう補強されているのである。

そうした価値判断の当否については、ここでは問うまい。知りたいのは、これまでの研究において明快な、一義的な概念定義が得られていないとしても、その一般的な特質はどのようなものなのか、という点である。そしてこれに関して、ほぼ共通の了解事項があると言うことができる。では、その特質とは一体、いかなるものか。

繰り返しになるが、△君主の鑑▽と呼ばれる一群の作品は君主たる者の理想像を文字通り「鑑」に映し出すようにして現実の君主に指し示し、そのことよって君主に何らかの影響を与えようとするものである。実際に「鑑」という言葉をその表題にもつ例もあるが、多くは「教養」、「教育」、「舵取り・指揮」といった言葉がその題名に用いられていることが示すように、これらの書物は明らかに教育的な意図をうちに含んでいる。そしてその教育的意

図とはキリスト教的原理にもとづく君主への忠告を指していることは言うまでもない。そのことはこれらの書物の著者がほとんど聖職者・教会人によって占められており、しかもそこで扱われている主題や題材がもっぱら聖書、とりわけ旧約聖書から引き出されているという事実にも端的に示されている。そうした意味では、ここで言うところの「君主の鑑」は世俗権力とキリスト教会との提携によって西欧中世世界が独自の歴史的個体となる九世紀カロリング時代に成立した著作形式以降のものを指し、広義の「君主の鑑」つまりそれ以前の古典古代に見られる、支配者への勸告や訓戒をおこなった書物や書簡類とは一応区別されるものである。

その特質ということできさらに指摘しうるのは、当然のことながら「君主の鑑」の中心的議論が政治体（社会）についてではなく、政治を司る個人（君主）の道徳的・人格的な次元の問題に焦点が絞られているということである。この項目を珍しく扱った例外的な例として『中世事典』(Dictionary of The Middle Ages, vol. VIII, 1987)で P・エバールの記述⁽¹⁰⁾があるが、そこで彼女は「君主制を統治の所与の形態とみなし、善き統治は道徳的に正しい人間の支配から生まれると考えている」一点に中世の「君主の鑑」の特徴を見ている。これを言い換えるならば、そこに窺われるのは、「臣民に対して最良の道徳的模範となるような高潔な人格の持ち主こそが最良の君主であり、そうした君主のもとではじめて最良の統治が可能となる」という思想である。そのための政治教育、つまり君主たる者のあるべき姿をその人格の高潔性に見て、君主に君主としての反省と修養を迫る書物、それが「君主の鑑」と言うことができるであろう。

したがって、いかにしたら君主はうまく人民を効果的に支配できるか、という支配の巧拙を論じる支配術の議論はここには基本的に存在しない。言うまでもなく、そうした議論は後代ルネサンス期のマキアヴェリの登場まで待たなければならぬ。それはさておき、以上のようなことが「君主の鑑」の一般的特質として挙げるができる

が、もちろんそこにはまたおのずからいくつかの類型が見られることも確かである。最後にここではこの種の著作の一般的形態を知っておくために、L・W・スピッツの分類を見ておくことにしよう。⁽¹¹⁾ 彼はそれを次のように三つの類型に分類している。すなわち、(1) 有名な君主を、その人格の高潔性と経綸の才を強調して伝記的に描いたもの。(2) 歴史的な人物を高度に理想化し、詩的に描いたもので、それによってそれを読む貴族に最大限の理想的な影響を与えることを意図をしたもの。(3) 君主の行為のための、実用的な規則、原理および規範を示したものである。

Ⅲ カロリング朝の「君主の鑑」

アウグスティヌスに端を発し、大教皇グレゴリウス一世の脚色を受けたあとで、いくつかの存在例を印しながら⁽¹²⁾、中世の「君主の鑑」は九世紀のカロリング・ルネサンスにおいて独自の形式をもつ自前の作品群を産みだしたとするのは今日の定説である。そこで『ポリクラティクス』の議論を見る前に、カロリング朝の「君主の鑑」を概観しておきたい。それらの作品には、どのような共通の特徴や性格があるのだろうか。それを知るためには、アウグスティヌスから大教皇グレゴリウス一世において生起した政治観念の大幅な変容について確認する必要がある。では、中世で君主のあるべき姿を説いた古典的定義として頻繁に引用されたアウグスティヌスの発言(『神の国』第五卷第二四章)とは、いかなるものなのか。

「ところでわたしたちが、キリスト者である皇帝たちのある者は幸福であったと言うとき、それは、彼らがいっそう長い間支配していたからとか、穏やかに死んで息子たちに〔国を〕支配するよう残したからとか、国家の敵た

ちを庄倒したからとか、自分たちに敵対して立ち上がる市民たちを警戒し、また立ち上がった市民を弾圧することができたから、という理由によるのではない。この悩み多い人生におけるそのような、またその他の幸福およびもろもろの賜物や慰めは、悪霊どもの礼拝者たちも受けるに値していたのである。しかし彼らは神の国に属してはいない。だがこれら「キリスト者である皇帝たち」はそれに属しているのである。しかし彼らは神のあわれみによってそのようにされたのである。それは神を信じる者たちがそれらの現世の幸福を最高善であるかのように神に願い求めないためである。

しかしながら、わたしたちは彼らが正しく統治するならば、彼らを幸福な者と呼ぶのである。また「彼らを」高く賞賛する者たちの言葉と極端に卑下して「彼らにこびて」挨拶する者たちの恭順とに囲まれても高ぶることなく、自分が人間にすぎないことを憶えているならば、また自分たちの能力を神の礼拝を最大限に弘めるために「用い」、神の尊厳に仕える女奴隷とするならば、また神を畏れ、愛し、礼拝するならば、また彼らと共にそれにあずかる兄弟をもつことを恐れないかの「神の」国をより多く愛するならば、また罰することにおそく、赦すことにすみやかであるならば、また敬意から生じる憎悪を満足させるためではなく、国家を支配し、かつ擁護するための必要から罰を加えるのならば、また同じく罪を赦すのではなく不正が罰を受けないためでもなくて、「犯罪者を」矯正しよう并希望するゆえに寛大であるならば、またしばしばきびしい判決をくださざるをえないときでも、それを寛大なあわれみと惜しみのない善意とによって償うならば、また彼らは「欲すれば」勝手に放蕩に耽ることができが、「それに反して」かえってますますそれをきびしく抑制するならば、さらにどんな民族よりも、むしろ邪悪な欲望を支配するほうを望み、またそれらをすべてのことを空しい誉れを熱望するためではなく永遠の幸福を愛するために行なうならば、さらに自分たちの罪のために彼らの真の神に対して謙遜と懺悔と祈りとの犠牲を怠らざら

げるならば、——わたしたちは彼らを幸福な者と呼ぶのである。

このようなキリスト者である皇帝たちは現在のところ希望によって幸福であるが、わたしたちが待ち望んでいるものが到来するときには、現実には幸福になるであろう、とわたしたちは断言する。⁽¹³⁾

長い引用になったが、△君主の鑑Ⅴの原点として重要なのであえて全文を紹介した。見ての通り、「……ならば」(si……) という仮定法を用いて、彼はここであるべき理想の君主——この文脈では、「キリスト教徒皇帝たち」(christiani imperatores) であるが——の心得を披瀝している。そこで強調されているのは、まずなによりも君主は「現世の幸福を最高善であるかのように」錯覚してはならないというつよい戒めである。すなわち、君主は「この悩み多い人生」での「幸福」や「もろもろの賜物や慰め」に浸るのではなく、それを超越した真の幸福を追求する心構えをもってその職務に就かねばならないというのである。そしてその大前提を確認したうえで始めて、君主の「正しい統治」の内容、すなわち神の前で敬虔で同等者たる人間に対しては謙遜と平等の意識を忘れないという一般的な心得だけでなく、さらに進んで自己の権力を「女奴隸」(anilla) として神の礼拝の拡大のために使用することの大切さが説かれている。「赦し」、「寛大」、「憐れみ」、「善意」、「自己抑制」、「謙遜」、「懺悔」、「祈り」、こうした言葉がそこに並んでいるが、わたしたちはその後の△君主の鑑Ⅴのなかでそれらに繰り返し出会うことになるであろう。

ところで、このアウグスティヌスの勧告が出された歴史状況は言うまでもなく、古典古代の終焉の時期、つまり有限な地上的価値の象徴と化していたローマ帝国（西ローマ）のまさに崩壊期であった。その未曾有の破局のただなかで彼は『神の国』を一四年間にわたって書きつづけ、そこでこの世は「神の国」と「地上の国」というまったく相反する二つの原理の闘いの場であると捉えたのであった。彼の「キリスト教徒皇帝」への勧告もこの終末論的

な二つの国の闘争の枠組みのなかで語られており、したがって世俗支配者のもつべき心得とその職務について言及する場合の彼の強調点はこの現世の内部にはなく、そこを越えたところにある真の幸福、真の価値に置かれていたのである。

しかるに、教皇グレゴリウス一世（在位五九〇—六〇四年）の時代になると、状況は一変する。崩壊したローマ帝国の西半分はゲルマンの新しい諸勢力、とりわけメロヴィング朝を開いたクローヴィスとカトリック教会との提携によって安定と秩序を回復しつつあった。もはや内部に異教の脅威は薄らぎ、東ローマ（ビザンティン）帝国の影響下からも脱出しようとしていたのである。こうした状況の変化は西欧社会をそれ自身一つの独自の歴史的個体たらしめようとする。皇帝教皇主義に立つて国家による教会支配を貫徹させた東ローマとは原理的に異なる、教会と国家の提携による新しい世界統治が誕生しつつあった。グレゴリウス一世が登場したのはこういう時代である。

ここでは、アウグスティヌスにあった「神の国」と「地上の国」の緊迫した関係や現世超越的志向は消え去り、現実世界において教会と国家は同一化しつつあった。「神に選ばれた執政官」(*Dei consul factus*)と言われるこの教皇の書いた『司牧規則書』や『道徳論』(*Moralia*)を繙くと、私たちはそこで説かれている霊的指導者のもつべき心得がそのまま世俗支配者へのそれと重なり合っているのを知ることができる。例えば、在俗司祭のための生活行動指針として執筆され、のちに全中世を通じてその標準的教科書として広く愛読されることとなる『司牧規則書』(*Liber Regulae pastoralis*, c. 591)でグレゴリウスは「在俗司祭」(*saecularis*)のことを「統治者」(*vector*)と呼び、その「司牧活動」(*cura pastoralis*)を「統治活動」(*cura regiminis*)と見なしている。それはこんな調子である。

「統治者 (*vector*) は謙遜において善き生活を生きる人びとの友であるべきであり、悪人に対して厳しく対処すべ

きである。彼は善人に対して我を張るべきでないが、邪悪な人間の罪が要求するときは、彼の最高権力 (*potestas sui prioratus*) を断固として振るうべきだ。⁽¹⁴⁾

別の機会に詳述しておいたが、グレゴリウスは明らかに靈的統治と世俗的統治との間に区別を設けてはいない。『司牧規則書』の議論が明示しているように、彼にとっては「司牧者」(*Pastor*) は「統治者」であり、その統治者は聖書に語られている「羊の群れ」を導く「羊飼い」を模範として論じられる。

「統治者はその行動において模範的でなければならぬ。その生活態度によって、彼は彼の服従者に対して生活のあり方を指し示さねばならない。羊の群れ (*grex*) は羊飼い (*pastor*) の教えと行動にしたがい、言葉 (*verba*) よりもむしろ例 (*exempla*) を通してより善い生活態度を推し進めることができる。⁽¹⁵⁾

「それゆえ、上長 (*superior*) はみな自分自身のうちに自分の地位の権力をではなく、彼らの本性的な平等性をみるべきだ。人を支配すること (*praesesse*) ではなく、人に仕えること (*prodesse*) に喜びを見いだすべきだ。なぜなら古代の父祖たちは人びとの王 (*reges hominum*) ではなく、羊飼い (*pastores pecorum*) だったと記されているからだ。⁽¹⁷⁾

ここに語られている「人を支配すること」にはなく、「人に仕えること」に喜びを見いだすべき「羊飼い」としての「王」というイメージがアウグスティヌスの『神の国』第十九巻の議論に大いに負うものであることは歴然としている。しかし、と同時に否それ以上にむしろグレゴリウスにとってはこのイメージは『司牧規則書』に先立つ六〇年ほど前に最終的に完成されていた『聖ベネディクトゥス会則』に強調されている「修道院長」のそれと二重映しになっていると言わなければならない。

「修道院長 (*abbas*) はひとたび任命されたならば、自分はいかなる任務を引き受けたか、管理報告を誰に提出す

べきか、をつねに念頭に入れておかねばならない。またその務めは人を支配すること (Praedesse) よりはむしろ人に仕えること (Prodesse) にあることを知らねばならない。¹⁹⁾

グレゴリウスにとって、『聖ベネディクトゥス会則』の意味はけっして小さいものではありえない。というのも、そもそも『司牧規則書』が書かれたのはこの『会則』をつよく意識してのことであり、『会則』が世俗社会の外側にいる修道士のための修道生活規則であるのに対して、今度は世俗社会の内側で司牧活動をおこなう聖職者(在俗司祭)のための生活便覧を提供すること、それが『規則書』に託そうとした彼の使命だったのである。そして見てきたように、彼は人の上に立ち、人を統治する者の模範とすべき理想のイメージを「人を支配すること」にはなく、「人に仕えること」に心を砕く「司牧者」のそれとして描いたが、そこに霊的統治と世俗的統治の区別は見られず、むしろ霊的統治者のもつべき心得はそのまま世俗統治者の心得として説かれたのである。

H・リーベシュッツはアウグスティヌスからグレゴリウス一世の間で生起したこれらの事態を「古代の政治観念の変容と単純化²⁰⁾」と評しているが、確かにカロリング時代に多く産みだされることとなる人君主の鑑²¹⁾はアウグスティヌスを換骨奪胎させたグレゴリウスの存在ぬきには成立しえなかったにちがいない。そしてすぐのちに見るように、政治の議論を政治体(社会)ではなく、個人(支配者)の道德的資質やその人格、職務に限定し、そのあるべき理想の姿を現実の生きたモデルではなく、もっぱら過去の書物、すなわち聖書と教父の著作のなかに求めようとするグレゴリウスの姿勢はカロリング朝の人君主の鑑²²⁾に踏襲されていくのである。

さて、キリスト教との提携によって西欧社会に大規模な「洗礼」を施し、「フランク人全体の再生・再興²³⁾」を図ろうとしたシャルルマーニュの文化政策²⁴⁾はカロリング・ルネサンスのなかで産みだされた作品には、どのようなものがあるのだろうか。そのうちで主だったものだけを挙げれば、それらはサン・ミイェルの修道院長スマラグドゥス

（Smaragdus of St. Mihiel, 825頃没）がシャルルマーニュ（一説ではルイ敬虔王）に献呈したとされる『王の道』（*Via regia*, 811—814）⁷ オルレアンの司教ヨナス（Jonas of Orleans, 780?—843）がアキテーヌのピピンに献呈した『王の教育について』（*De institutione regia*, 834）⁸ アイルランドの詩人で教父と古典の双方に精通した宮廷人セドゥリウス・スコトゥス（Sedulius Scottus）がロタール二世のために執筆した『キリスト教徒の君主について』（*De rectoribus christianis*, 855?）⁹ ランスの大司教ヒンクマル（Hincmar of Reims, 806?—882）がカール禿頭王に捧げた『王の人格と王の職務について』（*De regis persona et regio ministerio*）などである。

これら四つの作品の内容そのものに関しては、これも別稿で扱ったことがあるので詳細はそちらに譲ることにするが、まず指摘しておかねばならないのはそれらの表題である。見ての通り、そこには「道」（*via*）¹⁰、「教育」（*institutio*）¹¹、「人格」（*persona*）というタームが用いられているのがわかる。ここに「君主の鑑」の文字通り教育的な性格、つまり人の上に立って、人を導く君主に対してその徳目を指し示す政治教育の書であるということが端的に現れている。そしてその場合、その教育の核となる原理がキリスト教の教えであり、ほかならぬ「キリスト教君主」の教育がその目的であることは言うまでもない。この点で、セドゥリウス・スコトゥスの著作が『キリスト教徒の君主について』となっているのは偶然ではない。この作品の第一章冒頭は「キリスト教徒の支配者（*rector Christianus*）は王の笏と王国の統治権を受け取るやいなや、ただちに感謝の気持ちとそれに見合った尊敬とを神と聖なる教会に返すのが相応しい。」という書き出しで始まっているが、さらに次のような言葉が続いている。

「善い支配者（*Bonus rector*）は自分が神によって任命されたという認識があるので、彼は自分が神と人びとの前でどうしたらずべてのものを正義の尺度にしたがって秩序正しく配置し配慮できるかを心からの敬虔さをもって気遣っている。なぜならキリスト教徒の人民の支配者（*Christiani populi rectores*）は全能者の下僕（*ministri*）

Omnipotentis) 以外の何者であらうか。自分の主人や主君の命令に心からしたがう下僕は満たされており、誠実である。だから最も敬虔で最もよく知られた君主は民の主君や王 (dominus et rex hominum) と呼ばれるよりも、いと高き者の下僕であり奴隷 (minister ac servus Excelsi) であると呼ばれ、実際にそうであることのほうがより一層名譽な(23)ことと感(23)じるのである。」

こうしたキリスト教的な「敬虔」や「謙遜」、「奉仕」の觀念に貫かれた基調はなにもスコトゥスだけにとどまるものではない。「この時期の最初の眞の君主の鑑」(24)と言われるスマラグドゥスの『王の道』にしても、オルレアン・ヨナスやランスのヒンクマルの著作の場合にも等しく見られる。そしてこのことは「ヨーロッパの王にして父」(rex pater Europae)、「キリスト教人民の支配者」(rector populi christiani)たるシャルルマーニュの強力なりーダーシップによって推し進められたカロリング・ルネサンスの当然の反映と言うことができる。繰り返すことにな(25)るが、このルネサンスが意図していたのは「キリスト教によるフランク人全体の再生 (renovatio)」、革新 (regeneratio)であり、「キリスト教社会」の建設ということであった。そこでは「教会」(ecclesia)という言葉自体が「キリスト教社会」(societas christiana)という包括的な意味をもつようになっていたが、それだけに一層この新しく再生されたキリスト教社会に眞に適合するキリスト教君主の理想的なモデルを確立すること、それが時代の政治思想的要請だったのである。カロリング期に輩出した一連のキリスト教君主の鑑はまさにこういう時代の要請に応えようとする新しいスタイルと内容をもった政治文献にはかならない。

では、その新しいスタイルと内容とはどういうものなのか。それを一言で言い切ってしまうなら、キリスト教社会のうちにあつてその社会の秩序 (ordo) と平和 (Pax) を担うに足る君主の条件をその政治的能力においてというよりはむしろ、もっぱらその人格のありように求め、しかもそのあるべき理想の支配者像を社会の生きた現実から

ではなく、あくまでも遠い固定的な過去の書物から、つまり旧約聖書と教父の著作から引き出したところにあると言ったらしいであろう。

それをスマラグドゥスの『王の道』を例にとつて見てみよう。すぐにわかることだが、この『王の道』(Via regia)なる表題自体が旧約聖書の「民数記」から取られている。

「イスラエル人は、アモリ人の王シホンを使者に遣わして、次のように言った。『あなたの領内を通過させてください。道をそれて畑やぶどう畑に入ったり、井戸の水を飲んだりしません。あなたの国境を越えるまで』『王の道』を通りません。』(20:17) / こういうわけで、いと高き王よ、あなたが至福にも約束の天上の祖国への道を旅するのなら、王の道が熱心に捜し求められるべきである。なぜなら地上の王はその道に沿って恵みのうちに天の王国へと向かうべきだからである。⁽²⁹⁾」

周知のように、モーセ五書の四番目に位置する「民数記」はシナイ山を出て約束の地カナンをめざして荒野の旅を四〇年間続けるイスラエルの苦難の歴史を描いた物語であるが、この著者はその歴史をイスラエル民族の生きていく道を指し示す鏡として書いている。スマラグドゥスが上に引用している箇所は苦難の旅を続けるイスラエル人がアモリ人の支配する領域を通過するさいにその許可を彼らの王シホんに願ひ出る場面である。結果はシホンによって拒否され、やむなくイスラエルはシホンを討つてその全土を占領することになるが、それはともかくここでは「道をそれて畑やぶどう畑に入ったり、井戸の水を飲んだりしない」で、相手の国境を越えるまでは「王の道」を正しく踏みはずすことなく歩んでいくことの表明がなされている。

このように『王の道』はカロリングの君主たちに対して統治の心得——支配者の歩むべき道、文字通り「王道」(via regia)——を説いているが、その依拠するところが聖書であることはたんにその表題にとどまらない。たと

えば、全体で二二章からなるこの書の最終章(第二二章)は「祈りについて」というテーマであるが、これをミニー版のテキストで見ると、全部で三四行からなっている。そしてそのうちの実に二四行が聖書の引用——「詩編」、「箴言」、「シラ書」(集会の書)、「マタイによる福音書」、「ルカによる福音書」、「ローマの信徒への手紙」、「ヤコブの手紙」、「エフェソの信徒への手紙」——で埋め尽くされており、地の文はたったの一〇行にすぎないのである。このような圧倒的な聖書の引用度を目の当たりにすると、改めて『王の道』が全編これ聖書によって武装された王のための統治の心得であることを痛感させられる。その場合、新約よりも、旧約にかけてもそのうち「詩編」、「箴言」、「シラ書」が多く引用されているのが特徴として指摘できるが、そのことはこの書でスマラグドゥスがあるべき模範的な君主像として描いているのがなによりもダヴィデヤソロモン、ヨシユアといった旧約の王たち——モーセのような民族的指導者はもちろんのことだが——であることを示している。

「もし神があなたのことを思い、あなたを高く上げ、あなたに栄光をあたえることを望むなら、神の前でへりくだりなさい。……まさにこのような謙遜な王の道(*via regia*)を歩みながら、緋色の衣をまとい、王冠を被った、いと逞しき王にして司祭(*rex et sacerdos*)たるダヴィデ王(*David*)は次のように力強く呼びかけているのだ。『深い淵の底から、主よ、あなたを呼びます。／主よ、この声を聞き取ってください。／嘆き祈るわたしの声に耳を傾けてください。』(「詩編」130:1-2)⁽²⁷⁾

「ヨブは言っている。『わたしは見えない人の目となり／歩けない人の足となった。』(「ヨブ記」29:15)……かくてこのような王国がまさに有徳な国であると、ソロモン王(*rex Solomon*)は認めている。いわく『弱い人にも忠実な裁きをする王／その王座はとこしえに堅く立つ。』(「箴言」29:14) だから王よ、あなたの王座が神によって確固たるものにされるのを望むなら、貧しい人(*pauper*)や孤児(*pupillus*)を許すのをためらってはならない、寡婦

(*vilua*) や抑圧された者 (*oppressum*) を助けることを躊躇してはならない、異邦人 (*advena*) や見捨てられた者 (*desolatus*) を守ることをやめてはならない。⁽²⁸⁾」

ここに引用したのはダヴィデとソロモンについてのほんの短い条であるが、『王の道』には随所にこれら旧約の王たちを理想的な王のモデルとして身をもって学び、彼らに一步でも近づくように努めることが現実の王の責務でなければならぬというつよい促しの声を聴くことができる。そうした声をさらにもう一つ、あえて引用してみよう。

『もし、ある人が正しく、正義と恵みの業を行なうなら、すなわち、山の上で偶像の供え物を食べず、イスラエルの家の偶像を仰ぎ見ず、隣人の妻を犯さず、生理中の女性に近づかず、人を抑圧せず、負債者の質物を返し、力づくで奪わず、飢えた者に自分のパンを与え、裸の者に衣服を着せ、利息を天引きして金を貸さず、高利を取らず、不正から手を引き、人と人との間を真実に裁き、わたしのおきてに従って歩み、わたしの裁きを忠実に守るなら、彼らこそ正しい人で、彼は必ず生きる、と主なる神はいわれる。』(「エゼキエル書」18:1-9) だから王よ、正義と裁きを尊重しなさい。それこそ王の道 (*vita regia*) であり、遠い昔に先輩の王たちの歩んだ道なのだ。⁽²⁹⁾

もはや付言する必要もないと思うが、『王の道』が説いているのは政治支配者の政治的力量や能力、その支配術の巧拙ではない。そうではなく、およそ人の上に立って人を統治する職にある者のつねに備えていなければならぬ道徳的条件や人格的資質、一言で言うならばその人間性が説かれているのである。それを著者は主としてダヴィデやソロモンのような旧約の王たちをモデルにして語っているわけであるが、そこに窺われるのは統治の理想を日々の現実を遠く越えた不変的地平で、しかもそれを絶対的、永遠的なものとして捉えようとする傾向性である。『王の道』はその意味でまさしく聖書という不変的＝普遍的書物のなかに封印されている不動の統治者のあるべき姿を鏡

に映し出して現実の王に反省を迫ろうとする政治教育の書、つまりハ君主の鑑Ⅴの雛型ということが出来る。

さて、スマラグドゥスの『王の道』についてはまだまだ語るべきことが残っているが、紙幅の関係上、このあたりでやめたい。ここでは『王の道』だけを扱ったが、そこで確認しえた事柄はカロリング朝を代表する他の作品においても、おおむね当てはまることである。この点に関して、かつてL・K・ポーンが「カロリング・ルネサンスの君主の鑑」(一九三三年)で述べていた言葉はいまでも通用力がある。それを聞くことで本節を一応閉じることにする。「結論のいくつかは明らかである。すなわち、そこにはオリジナリティーが存在しない。主要な議論はほとんどつねに聖書か教父たちからの大量の引用で支えられている。方法や題目でさえほとんど同一のものである。あらゆる作品が特定の君主のために執筆されており、その多くは特定の求めに応じて出来上がったものである。厳密な意味では経済問題や教育に関してほとんどスペースが与えられていない。それらのいずれもずっと後の時代に強調されることになる。他方において、教会と国家の問題、神権の理論が主要な位置を占めている。この時代は過去に反響するとともに、未来を予知している。³⁰⁾」

Ⅳ 『ポリクラティクス』——伝統と革新

『ポリクラティクス』がカロリング朝のハ君主の鑑Ⅴの伝統を踏襲していることに疑いの余地はない。後に触れることになるが、そのことはこの書で君主と君主の統治を直接扱っている箇所(第四卷)の議論が旧約聖書の「申命記」第七章のなかの「王に関する規定」(14:20)についての注解で占められているという事実のうちに端的に示されている。

そればかりではない。両者の内面的繋がりを表すもつと本質的な側面として、ここではセドゥリウス・スコトゥスの『キリスト教君主論』と『ポリクラティクス』との関係を見てみよう。まず次のような言葉に注目されたい。

「一体、どれだけの悪事ゆえに神の報復が人民や支配者たちの上に課されたことか、到底わからない。それでも二、三の例を暴露するのは有益だ。ファラオ王の不敬虔は彼の心の非情さから育っていったものであるが、それが彼自身とエジプトの人民に十の災害をもたらし、彼らとともに紅海の底深く、地獄のアケロン河の最深部に沈めた。アンティオコス、ヘロデ、そしてポンティウス・ピラトゥスを打倒した厳しい判決の報復がいかに大きなものであったか、を誰が知り得ようか。ネロ、エゲア、最悪の不敬者ユリアヌス、その他同様の邪悪な者たちについて、一体何を語れば良いのか。地獄の口がああのも最も恐ろしい死の後で彼らとその追隨者たちを飲み込まなかつたとも言うのか。」⁽³⁾

これは全二〇章からなる『キリスト教君主論』の第八章「貪欲で不信心な王たち、および彼らのために神の罰が人民または彼ら自身にどれだけ課されるか」のなかで語られている一節である。見ての通り、ここにはファラオ、アンティオコス、ヘロデ、ポンティウス・ピラトゥス、ネロ、エゲア、ユリアヌスという旧約時代からヘレニズム時代にいたる異教の支配者たちの悪業とその運命が激しい筆致で語られているが、そこにたんに旧約の世界にとどまらない、広い歴史的な視野をもった著者の人文主義的な教養の一端が窺われる。

ところで、このような神の意志に逆らい、王の職務に違反した歴史上の支配者の堕ちいく悲惨な末路を描き出すスコトゥスの筆は東ゴート王テオドリック（在位四七一—五二六）におよぶとき、最もその精彩を放つといつてよい。

「そうした数限りない例を飛び越えて、最も残酷な王テオドリックの、この世からの惨めな消滅について語る

う。テオドリックはアリウス派の異端の支持者で、最後には善良なキリスト教徒の迫害者だったので、ある聖人に啓示されたように、教皇ヨハネスと貴人シンマックスの前で衣服を剝がれ、裸足となり、手を縛られて地獄の大釜のなかに投げ入れられた。というのも、彼は教皇ヨハネスを獄中で拷問して殺し、シンマックスを剣で刺し殺したので、彼がこの世で不当にも苦しめた人びとによって火のなかにたたき込まれたのである。おお、全能者の判断はなんと厳しく、正しいことか。その報復は野蛮な暴君を容赦なく処罰したのだ。不正にも主の奉仕者たちに一時的な死を課した彼はまさに肉体と魂の二重の死によって滅んだ。他者からこの世の生命を奪った彼は地上の生命だけでなく、永遠の生命さえも奪われた。……」⁽³²⁾

テオドリックに対するこの仮借のない弾劾は、一体何を意味するのだろうか。実は、ここでスコトゥスはボエティウスについて一言も言及してはいないのであるが、私にはこの言葉の背後にどうしてもボエティウスの存在があるのを感じないわけにはいかない。というのも、テオドリックと言えば、自分に仕えていた文人政治家ボエティウスを最後には見殺しにし、想像を絶する仕方で虐殺するのを黙認してしまった張本人だったのであるが、スコトゥスの『キリスト教君主論』はほかならぬそのボエティウスの、死を目前にして書かれた獄中の書『哲学の慰め』を模範にして書かれた書物だからである。そしてそうだとすれば、この東ゴート王テオドリックに筆先がむかうとき、そこには消そうにも消せない憤怒の炎が燃え立ったとしても、不思議ではないであろう。

それはともかく、セドゥリウス・スコトゥスの『キリスト教君主論』に範を提供したボエティウスの『哲学の慰め』はまたソールズベリーのジョンの『ポリクラティクス』成立の内的動機となった書物でもあった。この点に関してには既に別の機会に触れておいたが、⁽³³⁾『キリスト教君主論』と『ポリクラティクス』との関係を考えようとする場合、その前提として『哲学の慰め』と『キリスト教君主論』との繋がりをしておくのは不可欠な作業ということに

なる。では、『キリスト教君主論』はどのような点において、『哲学の慰め』を範としたのだろうか。

ボエティウスの『哲学の慰め』は全五巻四〇章からなっているが、その各巻は散文と韻文の組み合わせで構成されている。それは次のような調子である。

「王権そのものがはなはだ無力であることを証明した以上、王と親しい人々について、いったい私は何を話すべきでしょうか。これらの人々は王の権力が安泰であったときにも、また崩壊したときにも、しばしばその権力のために破滅を招きました。ネロは親交を結んで師と仰いだセネカに自決を強制しました。アントニウスは、長いあいだ廷臣たちに重んぜられていたパピニアヌスを兵士どもの剣に委ねました。ところが、処刑された二人とも権力につながる地位を辞任しようとはしました。特にセネカは財産すらネロに譲って、隠退しようとはしました。しかし、二人とも重用されていたことが、かえってあだとなって破滅し、望みを達しませんでした。／＼では、掌握している人々がひどく恐れるような権力、またあなたがもっていたいと思っても、もっていられず、捨てたいと思っても、のがれられないような権力とは、いったい何ですか。徳性ではなく幸運によって結ばれる友人が、私たちの助けになるでしょうか。むしろ、幸運がこしらえた友人は、不運の際には敵になるでしょう。どんな悪疫が友人面した敵より有害でしょうか。

権力者でありたい人は

たけり狂う心をおさえよ、

また逸楽に負けて首に

恥ずべき手綱をかけるな。

たとえあなたの権能に

遠いインドの国がおのおのき

遥かなトゥーレが従うとも、

暗い憂いを捨ててあわれな

嘆きをやめることがあなたに

できなくては、権力ではない。

(34)

セネカやパピニアヌスに言及するとき、それはほとんど自分自身の運命を予示しているかのような感じがあるが、見ての通り散文と韻文の混合体でなるこうした『哲学の慰め』のスタイルに倣って『キリスト教君主論』は構成されているのである。そのことはこの書を繙くだけですぐにわかることである。それを知るために、この書の第一〇章を少し長いが、引用してみよう。もっともこの箇所は全二〇章のなかでは最も短い部分であり、「正しい君主の王国を支える多くの柱について」というテーマが掲げられている。

「これらのことを考える際に、賢者たちが述べたように、正しい君主の王国を強力に支える八つの柱があることを知っておかなければならない。第一の柱はすべての王国の問題における真理である。第二の柱はあらゆる問題における忍耐である。第三は気前の良さ、第四は弁舌の説得力ないしは丁寧さ、第五は悪人の矯正ないし抑圧、第六は善人への友好と称賛、第七は人民への軽微な徴税、そして第八は富者と貧者とを区別することなき公平な裁きである。このように、この世における正しい君主の王国を支えるだけでなく、変わることなき永遠の栄光へと彼を導く八つの柱が存在するのである。

いかなる建物も何代にもわたって堅固ではありえない、

もしそれが支えを受けることができないならば、

これらの柱は光りに輝く寺院を支えることができる、

だが柱がなければ、王の宮殿はしっかりと立っていることはできない。

かくて正しい君主の健全な柱の上しっかりと立つためには、

国家は神の助けを必要とする。

最初の柱は真理の美によって明るく輝く、

忍耐ある統治が第二の場所を正しく支える間に。

第三の柱は気前の良い右手で、それに相応しい者に贈り物を与える、

第四の雄弁は心地よい言葉を発する。

第五は悪人を抑圧し、素晴らしい熱意で輝く、

第六の力強さは善人に榮しげに榮光を与える。

第七は寛大にも人民の徴税を軽減する、

第八は裁きの重さを計る。

国家はこれらの頑丈な柱に支えられて、存在する。

そしてシオンの山のように、それらの上で安定するのだ。

さて、ここには王国や王の統治を支えるに必要な八つの条件——「真理」、「忍耐」、「気前の良さ」、「雄弁」、「悪人の抑圧・矯正」、「善人への友好と称賛」、「人民への軽微な徴税」、「公平な裁き」——が説かれているが、それよ

りなによりこの『キリスト教君主論』のスタイルが『哲学の慰め』のそれにそっくりであることが一目瞭然であろう。だが、スコトウスがポエティウスに大いなる影響を受けているのはなにもこうした作品の構成や文体上の点ばかりではもちろんない。上述の二つの引用文がともに権力者のもつべき高い「徳性」の主張において軌を一にしていることから察せられるように、もっと深い地点で、両者は共鳴し合っているのである。

周知のように、ポエティウスの『哲学の慰め』は東ゴート王テオドリクの下で執政官を務める政治家であった彼が政敵の讒言に遭い、入獄しやがて死を迎える直前に執筆された遺書ともいうべき書物である。⁽³⁶⁾

「かつて晴れがましい思いで詩を作った私が、

ああ、うなだれて嘆きの歌を

始めなければならぬ。見よ、詩の女神らも

しおしおと私に書くべきことを教え、

物悲しい歌に私の頬は熱い涙で濡れる。……」⁽³⁷⁾

こういう嘆きの詩を冒頭にもつ『哲学の慰め』は我が身に突然降りかかった不条理に翻弄され、「ひとり静かにこうした物思いにふけり、やるせない憤懣を尖筆で書きつけている」ポエティウスの前に現れた「きわめて気品のある身なりをした婦人」、すなわち「哲学の化身」との対話から始まっている。彼はその婦人に促されて「私はこの事件のいきさつと真相を、後世の人々から隠されることのないように、書き残すことにしました。」⁽³⁸⁾と述べ、この書の目的を明らかにするが、次第に彼の筆先は事件の直接的な範囲の叙述を越えて哲学や神学の領域に入っていく。すなわち、神と宇宙、摂理（運命）と自由意志、幸福と不幸、善と悪といった諸問題について彼は自身の見解を披瀝する。そして、最終巻（第五巻）の最後をこう閉じるのである。

「このようなわけで、人間には意志の自由が害なわれずに残るし、またすべての必然性から解放された意志に賞罰を与えることは、不当なおきてではありません。神も高所にあつて万物を予知する照覧者であることに変わりもなく、その正規の現在の永遠は私たちの行動の将来の状態と一致し、善人には賞を、悪人には罰を割り当てます。また神に寄せる希望も祈りも無駄ではありません。それらは正しいものもあれば、無効であるはずはありません。だから、あなたがたは悪徳に逆らい、徳性を養い、心を正しい希望へ高め、つましい祈りを天に捧げなさい。あなたがたが偽ろうとしないかぎり、あなたがたは誠実への大きな必然性を負わされています。あなたがたは万物を見通す裁き主の目の前で行動しているのです。」⁽³⁹⁾

このように、ボエティウスは、たとえどんなに不条理に見えようともこの世は万物の創造主でありすべてを見通す力をもった神の底知れぬ意志によって支配されているのであつて、結局は神は「善人には賞を、悪人には罰を割り当てる」のであるから、それを信じ人間に許された「意志の自由」を正しく用いながら「悪徳に逆らい」、「徳性を養う」ことがこの世に生きる人間の務めである、と言う。おそらく、スコトゥスが『哲学の慰め』に大いに感じ入ったのはこういうボエティウスの世界観・人生観であつたと言つて間違ひはなからう。『キリスト教君主論』の目次に目を落とすと、「敬虔な支配者」、「敬虔な規律」、「信心深い指導の義務」、「不信心な王たち」といった言葉が、そしてそれに対応して「正統な王」、「正しい君主」、「平和を好み、憐れみ深い王」、「傲慢な君主」といった言葉が並んでいるのに気づくが、この書において第一に強調されるのは「宗教的敬虔」を欠落させれば、君主はそもそも「キリスト教君主」——すなわち、「キリスト教徒」であるとともに「君主」であること——ではありえない、という指摘である。

「神の恩寵によって王の位の頂点に登った者は次のことを忘れてはならない。すなわち、それは神の意志によつ

て他者を支配するように定められた彼はまず自分自身を支配しなければならぬということである。確かに、『王』(rex)とは『支配することによって』(a regendo)そう呼ばれるのである。彼が理性によって自分自身を支配することができれば、彼は正しく王の称号を名乗れることを人は知ることができ(40)る。」

言うまでもないことだが、ここで「神の恩寵によって……」とあるのはシャルルマーニュに用いられた王の称号——“Rex Gratia Dei”——を踏まえていること、また「王は支配することによってそう呼ばれる」とあるのもセヴィリアのイシドゥルスの有名な王の定義——それはまたアウグスティヌスに、そしてさらにキケロに溯るもので、カロリング朝の他の著作家も共通に使用している——を借用していることは周知の事実であらう(41)。だがそれはともかくとして、ここでスコトゥスが政治支配者の権威の起源をその支配者自身に備わったカリスマ性とか、征服の事実といったものではなく、ひとえに神の恩寵によるものとし、それゆえにその神の意志に添った行為を自らに許された「意志の自由」によってなすことのできる支配者だけが真の善き支配者として(42)いることに留意すべきであらう。前節ですでに引用しておいた言葉であるが、彼は第一章でこう語っていたのである。

「善い支配者は自分が神によって任命されたという認識があるので、彼は自分が神と人びとの前でどうしたらすべきのものを正義の尺度にしたがって秩序正しく配置し配慮できるかを心からの敬虔さをもって(43)気遣っている。」

さて、このようにしてスコトゥスはあるべき理想の「キリスト教君主」の姿をその人文主義的な教養のすべてを傾注して描き出そうとする。

「これらは王たちの栄光と光り輝く笏のための詩歌選にほかならぬ。主の教え、古代人の模範、および世界を越えて名高き王たちの行動(43)の。」

これは『キリスト教君主論』の第一章冒頭の部分で詩のかたちで——これもボエティウスの『哲学の慰め』のス

タイルの踏襲であるが——示された、執筆の目的に触れた言葉であるが、最終巻で再び、それはこう結ばれる。

「わが王よ、小生は神の歴史と人間の歴史をつぶさに調べて、多くの教えのなかからあなたのためにこれらの章を選びました。あなたに仕える身であることを弁えつつ、あなたの愛に導かれて小生はこのささやかな仕事に着手致しました。小生はまた神の教えと人間の議論のここそこのなかに見いだせる善き君主と邪悪な君主についての教訓を一つの小さな書物にまとめることができれば有益であらうと愚行した次第であります」⁽⁴⁴⁾

こうして、『キリスト教君主論』はその全巻が模範とすべき善き君主とその対極の悪しき君主に関する豊富な例証で埋め尽くされている。上述の引用文から容易に窺われるように、そこではたんに旧約の世界のイスラエルの王たちの例——善き王としてのダヴィデ、ソロモン、悪しき王としてのサウルなど——ばかりではなく、広く古代異教の世界の支配者たちの例がふんだんに動員されている。そしてそこからつねに引き出される結論は過去の敬虔な支配者の姿から統治の正しい道を学び、反対に同じく過去の邪悪な支配者の誤りを知ってそれを回避することができる、君主は間違ひなく自分の国を真つ当に統治することができるということである。このような確固たる確信の背後に、

「善行には必ず善い報い(賞)が、悪行には必ず悪い報い(罰)がついて廻ることは明白です。」
と、繰り返し説いたポエティウスの思想が横たわっていることは疑う余地はなからう。

その副題——すなわち、「宮廷人の愚行と哲学者の足跡」——が示すように、彼の生きた時代の支配者層の腐敗と墮落を鋭く糾弾する一方で、その対極にある古代哲学者の立派な生を描き、そのことよってさまざまに愚行から解放された政治支配者たちのあるべき理想の姿を論じたソールズベリーのジョンの『ポリクラティクス』もまたセドゥリウス・スコトゥスと同様に、深くポエティウスに影響されて成立していることは既に指摘しておいた通りで

ある。『ポリクラテイクス』全編を埋め尽くしている聖書と教父の文献と古典作家の著作からの豊饒な引用はある意味ではスコトウスの作品の行き着く果てを象徴しているようにも思われる。少なくとも、この両者に共通しているのは、古代の「知」に対する尊敬の念と広い人文主義的教養である。

と同時にまた、『ポリクラテイクス』はカロリング朝の『キリスト教君主論』には見られない新しい二つの要素をへ君主の鑑への伝統に持ち込んだことを指摘しなければならない。その一つは、これもその副題から察せられるように、善き統治のための徳の薦めや道徳的訓戒をひとり君主に限定することなく、広く君主を取り巻く支配者層(宮廷官僚層)に拡大させたことであり、いま一つは、そうした君主・支配者層の正しいあり方についての議論を「国家」という大きな政治的・社会的枠組みのなかで展開しようとして試みているということである。この点は明らかに統治の議論を政治体(社会)についてはなく、もっぱらそれを担う個人(君主)の道徳的・人格的な次元の問題に収斂してきたカロリング朝のへ君主の鑑への伝統に対する革新を意味している。ではジョンは『ポリクラテイクス』において、一体いかなる議論を展開しているのだろうか。

V 君主と暴君——『ポリクラテイクス』第四卷

全八巻からなるこの浩翰な書物のなかで、あるべき君主の理想像が最も集中的に語られている箇所は第四巻である。この巻は序文と十二章からなっているが、その分量は全巻のなかで一番少ない。そこでの特色は、「法にしたがう君主」と「法にしたがわない暴君」との相違という定義ではじまる議論がやがて旧約聖書の「申命記」第十七章のいわゆる「王に関する規定」(十四—二〇節)についての注釈というかたちで進められていくことからわかるよう

に、君主のあるべき姿が「法」と聖書の倫理の混然一体となった論理展開のなかで説かれているという点にある。以下、その議論の概略を順を追って見ていくことにしよう。⁽⁴⁾

第一章は「君主 (*princeps*) と暴君 (*tyrannus*) の相違について、そして君主とは何か」という小見出しが付されているが、冒頭でまぎしゅんは暴君と君主の最大の相違——君主の何たるか、の定義に叙述がもっぱら費やされるために、表題と本文では両者の順序が逆になっており、しかも実際には暴君についての直接の説明はなされない——が「後者 (君主) が法にしたがい、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している点にある。」と述べる。そして私人が私的な問題にのみ係わるのに対して、君主が国家全体の問題に責任を負うのはまさにこの法によってであること、また君主は「生きることの最良の導き手」(*optima vivendi dux*) である「自然」(*natura*) にしたがうべき——なぜなら君主は「自然」によって「小宇宙」(*microcosmus*)、⁽⁵⁾「小世界」(*mundus minor*) たる人間の全感覚をそこに集中された「頭」(*caput*) の位置にいるわけであるから——であること、君主は公権力 (*potestas publica*) であり、神の偉大さの地上における似姿 (*divinae maiestatis imago*) であること、すべての権力が神から出ており、神とともにあるのを忘れるべきでないことが付け加えられる。そしてローマ法のいわゆる「レクス・ディグナ」(*lex digna; Codex Iustinianus, 1, 14, 1.*) を引用しながら、次のようにむすばれる。

「皇帝が述べるように、『確かに君主が自分を法によって拘束されていると認めることは王位にあるものの威厳に相応しい言辞である。というのも君主の権威 (*principis auctoritas*) は法の権威 (*iuris auctoritas*) に拠るものだからであり、そして実際君主が法に従属することは皇帝の称号よりも重要なことである。』それゆえ君主は正義の衡平 (*iustitiae aequitas*) と一致しないことは何事もなしえないと考えるべきなのである。」

このように君主とはまず法にしたがうものの謂であることが示され、またその権力を神から委託されていることが語られた後に、その法がローマ法の「衡平」(*aequitas*)の觀念と合致すべきものであることが明らかにされるが、これを受けて第二章では、君主を君主たらしめるその「法」(*lex*)の内実が一層具体的に述べられることになる。ところでしかし、この第二章の議論はその小見出し——すなわち、「法とは何か。そして君主は、たとえ法の拘束から解放されているとしても、法と衡平の下僕 (*legis servus et aequitatis*) である。彼は公的人格 (*persona publica*) を担い、罪を犯すことなく血を流す。」——からも窺われるように、君主が一方において法を越えた絶対的権力をもつと同時に、他方においては法の支配下に置かれた制限的存在であるとする、一見するところ二律背反的な内容を語っており、その文脈も幾分錯綜してはいないとは言えない。それはこうはじまっている。

「君主は、その正義 (*iustitia*) が永遠の正義 (*iustitia in eum*) であり、その法が衡平 (*aequitas*) であるところの神の正義 (*iustitia Dei*) よりも、自己の正義の法令 (*iustitiae suae statuta*) が優先されるべきではないと信じて、それは自己の君主としての威厳が損なわれるものと考えする必要はない。」

ここで明瞭にジョンは君主の制定する法よりも神の法が優越すること、その神の法とは「衡平」であることを明らかにしているが、その衡平の定義についてすぐ後に続けてこう語っている。

「衡平とは、法の習熟者たちが主張するように、事物の調和 (*rerum convenientia*) であり、すべてを道理 (*ratio*) に叶うように等しくし、不均等なものに均等な法 (*ius*) を求め、すべてに対して平等で、それぞれのものに自身のものを与える。」

ウェブの注釈が指摘するように⁽⁴⁶⁾、この定義は十二世紀から十三世紀初頭にかけてのローマ法の注釈学派たち、ことにアゾ (*Azo Portius*: c.1150-1230) のそれとほぼ共通であり、また溯ってはキケロの『トピカ』や『友情につい

て」のなかの一節と呼応していることは確かであろう。そのことはそもそも古典やローマ法、教会法にも通じていたジョンであってみれば、特段に驚くような事実ではない。それよりむしろここで注目すべきはこの「衡平」の「仲介者」(*interpres*)をジョンは「法」(*lex*)であると言っている、衡平と正義の意志はその法に対して知らしめられているとして次のように述べていることである。

「それゆえクリシッパスが主張するように、法の力はすべての神のおよび人間的なものに及び、したがって法はすべての善と悪を統轄し、事物と人間の支配者 (*princeps*) にして指導者 (*dux*) なのである。偉大な法学者であるパピニアヌスや大弁論家デモステネスもこのことを支持し、すべての人間がその下に服するようにと主張しているように思われる。なぜならすべての法はいわば神の発見されたもの (*invento Dei*) であり、神からの賜物 (*donum Dei*) であり、賢者の教え (*dogma sapientum*) であり、過度の我が儘に対する矯正 (*correctio voluntarium excessuum*) であり、国家の構造を堅く結びつける絆 (*civitatis compositio*) であり、すべての罪の放逐 (*totius criminis fuga*) だからである。それゆえ政治的国家 (*politicae rei universitas*) のなかで生活するすべての人間が法にしたがって生きるのは当然のことである。……」

ところが、第二章の議論は次に、法に拘束されているとされてきたはずの君主がその「法の拘束から解放されている」とするローマ法の「レクス・レギア」(*lex regia; Digest, 1,3,31*) の有名な法諺に言及する。ジョンはこう言う。

「しかしながら、君主は法の拘束から解放されている」と言われる。」(*Princeps tamen legis nexibus dicitur absolutus.*)

「しかしながら」(*tamen*) という接続詞に引きずられてこの一句を読むだけでなく、この句がローマ法の絶対的

権力原理を示すものである点を意識しすぎると、カントローヴィチの指摘するように、第二章でのジョンのこの論理展開はある意味で自家撞着をきたしているかのようと思われるかもしれない。⁴⁷⁾だが、ここでの文脈を素直に読めば、混乱があるように思われない。というのも、この文章は「ということのゆえではなく、……という意味で」(*non quia……sed quia……*)という接続詞でつながれており、それはこう表現されているからである。

「それは君主に不正が許されているからというのではなく、ただ彼が刑罰への恐怖からではなく正義への愛から衡平を崇敬し、そうしてまたその同じ動機から国家の利益 (*rei publicae utilitas*) を推進し、万事において彼自身の私的意志 (*privata voluntas*) よりも他者の利益 (*aliorum commoda*) を優先させる者たるべきだという意味においてである。」

つまり、ここでの「君主は法の拘束から解放されている」というローマ法の格言はジョンの解釈では、それが君主の無制限・無制約の権力を弁証するための言葉ではなく、むしろ君主は罪の拘束から解放されているのと同様に、法の拘束や制限から解放されていることになるのである。そしてそうであるがゆえに、ジョンは君主を公平な判決を下す「墮落することなき裁判官」(*iudex incorruptus*) と呼ぶ。そればかりではない。さらには「衡平の似姿」(*imago aequitatis*) と呼ぶと同時に、「衡平の下僕」(*aequitis servus*) と形容するのである。

「彼(君主)の判決は衡平の精神から逸脱することがないのであるから、この種の事柄において彼の欲すること
が法の効力を有すべきことは誠に当然である。……実際、墮落することなき裁判官 (*iudex incorruptus*) とは、衡平を絶えず熟慮して下されるその判決が、衡平の似姿 (*imago aequitatis*) となるような裁判官のことである。君主はしたがって公の利益に仕える者 (*publicae utilitatis minister*) であり、衡平の下僕 (*aequitatis servus*) である。そして万人の誤りと不正、そしてまたすべての罪を中庸な衡平さでもって (*aequitate media*) 罰するという意

味で自らの内に公的人格 (*persona publica*) を担う。」

こうして「神の法」・「神の正義」をローマ法の「衡平」として受け取り、自分自身の「私的利益」よりも「他者の利益」を、したがってまた「国家の利益」を優先させるべく「公の利益に仕える者」・「衡平の下僕」として「公的人格」となった君主は自らに課されたその正当な公的職務において、万人の罪や不正を力づくで罰することになる。ジョンはそれを旧約聖書の「詩編」(234)——「あなたの鞭、あなたの杖／それがわたしを力づける。」——の言葉を引用しながら正当化し、さらにこう言う。

「それゆえ彼(君主)が剣(*gladium*)を振うのは理由なしにそうするのではない。彼は罪科なく血を流すのであって、冷血漢(*vir sanguinum*)になるわけでもなく、人殺しの汚名(*nomen homicidii*)を受けるでもなく人をしばしば死に至らせるのである。」

ジョンはこの主張をダヴィデやソロモンについて語るアウグスティヌスの権威を借りて繰り返す。その言によれば、ダヴィデは冷血漢と呼ばれることがあっても、それは戦争の結果としてではなく、自分の部下ウリアを殺害した結果としてであり、またソロモン——言うまでもなく、そのウリアの妻バテシバにダヴィデが生ませた子——にしても、アマレクの肥満王アガガを殺しはしたが冷血漢、人殺しとはどこにも記されていない、というのである。ジョンはまた最後に、ローマの死刑執行人(*victor*)の官職が「法の杖」(*legis ictor*)から派生した言葉だとするストア派の見解を紹介して第二章を終えている。

さて、この第二章における議論は確かに二つの相矛盾する命題——すなわち、「法に拘束された君主」と「法から解放された君主」——を取り扱っている。法と支配者との基本関係に言及しているのはなにもこの箇所だけではないが、その議論の取り扱い方と密度において第二章は最も注目値する箇所であろう。そしてここに特別な関心を

よせて、中世の王権理論の一つの画期と類型——すなわち、十二・十三世紀におけるローマ法の復活にもなつて成立する「法を中心とする王権」(*law-centered kingship*)の理論——を見たのがカントローヴィチであることはよく知られている⁽⁴⁸⁾。彼によれば、ジョンがローマ法理論の二つの矛盾するかに見える用語(「レクス・ディグナ」と「レクス・レギア」における用語)で君主のあり方を語ろうとしているのは「自己矛盾と思われることの解決の試み」であり、「円を四角にしよう⁽⁴⁹⁾」とするようなものであるという。だがカントローヴィチはジョンがこの矛盾を、君主がこれもローマ法の用語の不思議な観念である「公的人格」(*persona publica*)を有していると強調することによって解決を図っていると見ている。すなわち、いやしくも暴君でなければ、君主たる者はその職務の性格上、通常の意味での人間(単なる私的人格)よりもはるかに上位の位置に挙げられた存在なのであり、その公的な人格の内に君主は一種の内的緊張関係、つまり「法から解放されている」と同時に「法に拘束されて」おり、「衡平の似姿」であると同時に「衡平の下僕」、法の主人であると同時に法の下僕とされているのである。

カントローヴィチはこうして十二世紀のソールズベリのジョンにおいて、それまでの中世初期に見られた神と人間とを繋ぐものとしての君主(王)の典礼的な表現様式からより法的な表現様式への推移、換言すれば法的な言語で表現された観念への移行が画された⁽⁵⁰⁾。もともと中世の王権は神的存在とともに人間的であるという「双生の人格」を併せもつことで自己の正統性と超越性を主張したが、ジョン以前、ことに叙任権闘争以前には王は「キリストの似姿としての王」(*rex imago Christi*)とか「キリストの代理人としての王」(*rex vicarius Christi*)という典礼上の用語や神学的枠組みのなかで自己を表象していた。「キリストを中心とする王権」(*Christ-centered kingship*)とカントローヴィチが名付ける理論形態がこれであるが、十二世紀以降、復活したローマ法とその法学研究によって「法を中心とした王権」理論が成立するようになり、ジョンはまさにその先鞭をつけたということに

なる。つまり、彼は上に見てきたようにローマ法の一見調和不能にみえる用語と概念を駆使して、君主を「公的人格」として「法」——「神の法」・「神の正義」の地上における具現である「衡平」——をこの世で生活する人間たちのもとに伝える仲介者となすことよって「典礼から法学へ」と王権の理論的装置を作り替えたというのである。

次いで第三章はこの第四巻全体の論旨のなかでは、いささか趣を異にしているように見える。ここでは教権を表す霊的剣と俗権を意味する物質的剣の関係を扱ういわゆる「両剣論」の議論に基づいて、元来、両剣は神によって教会に委託され、次にそのうちの物質的剣のみが教会から世俗君主に手渡されているにすぎないので、君主は神と教会の下に服さねばならない旨の主張が展開されている。それはつぎのようにはじまっている。

「そういうわけで君主は教会からこの剣を受け取ったのである。なぜなら教会がみずから血の滴る剣をもつことなどけっしてないからである。しかし教会はこの剣を所有しており、それを君主の手を通じて使用する。教会は君主に肉体を支配する権力を賦与したが、精神的事項に関する権威は教皇のもとに保持している。であるがゆえに君主は教権のある種の代理人であり、神聖な職務のうち聖職者の手を煩わせるに値しないように思われる職務の一部を行使するのである。」

「そういうわけで」(ergo)とあるのは、第二章の末尾が君主のもつ物理的強制力に言及していたからであるが、それはともかくここでの議論には確かに一見するところ俗権に対する教権の圧倒的な優位が示されており、その意味でこの一節はジョンを教権制の支持者とする見解の有力な論拠の一つともなっている。しかしこの問題に関しては既に別稿で扱ったので深入りはしない⁽⁵⁾。ただここでは第四巻全体の論脈のなかで、その章が「法」に続いて「教会・聖職者」に対しても君主はしたがうべきとする議論がなされているという点だけを確認しておくことにした

い。

第四章に入ると、「法にしたがう君主」のテーマが復活する。「君主が法と正義にしたがうのは神の法の権威に拠るもの」というのがこの章の小見出しである。それからもわかるように、ここでは君主が究極的には「神の法」にしたがうべきことが説かれているが、その具体的な内容は旧約聖書の「申命記」第十七章の「王に関する規定」(十四—二〇節)として記されている事項であり、第四章以下の叙述はその逐一——ただし以下のうち、「王は馬を増やしてはならない。」(十六節)云々以降の——についての注釈にほかならない。この第四章ではまず「王に関する規定」の全部が次のように引用される。

「君主は自分が法からまったく解放されているなどという意見を抱くべきではない。全地がおののき、諸国の王の息を吹き払う大いなる王によって王らに課された法に耳を傾けよ。すなわち、『あなたが、あなたの神、主の与えられる土地に入って、それを得て、そこに住むようになり、八周囲のすべての国々と同様、わたしを治める王を立てよう』と言うならば、必ず、あなたを神、主が選ばれる者を王としなさい。同胞の中からあなたを治める王を立て、同胞でない外国人をあなたの上に立てることはできない。王は馬を増やしてはならない。馬を増やすために、民をエジプトへ送り返すことがあってはならない。あなたたちは二度とこの道を戻ってはならない。』と主は言われた。王は大勢の妻をめぐって、心を迷わしてはならない。銀や金を大量に蓄えてはならない。彼が王位についたならば、レビ人である祭司のもとにある原本からこの律法の写しを作り、それを自分の傍らに置き、生きている限り読み返し、神なる主を畏れることを学び、この律法のすべての言葉とこれらの掟を忠実に守らねばならない。そうすれば王は同胞を見下して高ぶることなく、この戒めから右にも左にもそれることなく、王もその子らもイスラエルの中で王位を長く保つことができる。』」

このように「王に関する規定」の全文を引用した後に、ジョンは「これらの言葉の一言一言が、賢明な君主ならば、その耳に雷鳴のように響くだろう。」と言い、自分がここで注意を喚起したいのは君主の選出方法やその形態についてではなく、君主に課されている生活指針のほうだとして、まず「王は馬を増やしてはならない。」(十六節)という規定について注釈を加えることからはじめる。

では何故、「馬を増やしてはならない」のか。ジョンによれば、それは「虚栄やなにか同様の過ちから、本来必要とされる以上のものを集めようとする事」にほかならないからである。ジョンはここで「逍遙学派の王の言にしたがえば、『過度』と『不足』は物の正當な量の過剰と減少を意味する。」と述べて、アリストテレスの中庸の徳の觀念を引き合いに出している。そして軍事的目的にとって必要で生活のあらゆる側面で有用な馬の場合がそうであるなら、犬や鳥、野生の獣やその他の異常に大きな生き物の場合も然りであると言う。さらに、ジョンはこの律法(「王に関する規定」)には言及されていないとしながらも、宮廷から役者(*historion*)、物まね師(*mimn*)、道化師(*scurrae*)、娼婦(*meretrices*)、娼婦幹旋業者(*lenoni*)その他の遊興の徒を閉めださめばならぬと言う。なぜならば、「馬」(*equi*)ということの意味されているのはおよそ生活にとって真に必要なもの一切の物を含んでおり、そうした物の正當な量はこの必要性すなわち有用性によって判断されるからである。この点をジョンは「哲学者たちはずっと以前から、有用なものを高貴なものから切り離す人々の意見ほど有害なものはないと考えてきた。」と述べて補強するが、この有用性と道徳的高貴さを一致させる考え方がキケロの『義務について』のなかの教えに基づくことは言うまでもない⁽⁵²⁾。その例証として、多くの護衛に囲まれたシンリアの僭主ディオニシウスを諫めたプラトンの話が持ち出されるが、同じく「馬を増やすために、民をエジプトへ送り返すことがあってはならない。」(十六節)についても、君主は浪費や濫用、傲慢などの悪徳に陥って臣民の悪しき模範となってはならないとする教訓と

して語っている。

第五章は「君主は貞潔であるべきで、強欲を避けるべきである。」という小見出しで、△王は大勢の妻をめぐって、心を迷わしてはならない。銀や金を大量に蓄えてはならない。▽（十七節）という規定の注釈がおこなわれている。「貞潔であるべき」が△大勢の妻……▽に、「強欲を避けるべき」が△銀や金……▽にそれぞれ対応して説かれていることは一目瞭然である。まずジョンはかつて民族の繁殖と神の民の増加のために一夫多妻は許されていたとして、アブラハムとその妻サライの例——子のないサライの勧めでアブラハムが女奴隷ハガルと交わり、イシュマールが生まれたという話（『創世記』十六・一一—十六節）——や、ヤコブの重婚の例を挙げる。だが、ダヴィデ王の不義や姦通の例示とともに、多妻が戒められる。ここでジョンはソロモン王の名前には言及するが、△七百人の王妃と三百人の側室がいた。▽（『列王記』上、十一・一一—八）という話そのものについては明示的に語ってはいない。だが、おそらくジョンの脳裏にはその話があったであろう。

次いで△銀や金を大量に蓄えてはならない。▽という規定についての注釈が続くが、これに関しては特に付言する必要もあるまい。ジョンはソロモンや、ペトロニウスの『サチュリコン』でのトリマルキオの語るカエサルと陶芸家とのやりとり、あるいはラケダイモン（スパルタ）におけるリユクルゴスの律法、サモスのピュタゴラスの教訓などを例に、君主の財政が豊かなことと、私腹を肥やすこととは別のことであり、富はつねに民衆に還元されるべきことを説いている。

第六章では、△彼が王位についたならば、レビ人である祭司のもとにある原本からこの律法の写しを作り▽（十八節）、および△それを自分の傍らに置き、生きている限り読み返し▽（十九節）の規定が文節ごとにと細かに注解を施される。ここで最も注目されるのは、その小見出し——すなわち、「君主は絶えず心と目を見開いて神の法を

読み、学問に通曉し、教養ある人士の忠告に耳を傾けねばならない」——も示すように、君主が「神の法」つまり「王に関する規定」に目を落とすことを片時も忘れてはならないこと、そのためには無学文盲であってはならないことが強調されている点である。

「それ（「王に関する規定」）は生涯にわたって読まれねばならない。それであるから神の法の原文について日夜熟考することを求められている君主が学問に通じていなければならないのは当然である。……君主はその人生の一日一日を欠かさずに『王に関する規定』を読むことに専心しなければならぬ。なぜならその法が読まれない日は彼の生の日 (*dies vitae*) ではなく、死の日 (*dies mortis*) だからである。もちろん、無学文盲の者はこのことを困難なくすることはできないであろう。そこでローマ人たちの王がフランク人たちの王に送ったある書簡のなかであつたと思うが、子供たちに自由学芸を学ばせることをしきりに勧めたあとで、いとも洗練された口調でこう結んでいるのである。無学な王 (*rex illiteratus*) は王冠を被つたロバ (*asinus coronatus*) にすぎない、と。」

そしてその上で、ジョンはさらに次のように付け加えている。

「それにもかかわらず、もしも、他の際立った徳性については度外視した上で、君主が文盲であつたとしたときには、国事を円滑に進めるために、文字を読める人々の助言が必要である。」

ジョンによれば、その助言者は言うまでもなく聖職者であるが、彼はそれを以下のように表現している。

「それゆえ、君主の傍らに予言者ナタンや祭司ザドクのような人々、予言者の信仰深い息子たちを置かせよう。彼らは君主が神の法から逸脱するのを許さない人々である。君主の目の前にあるものが彼の魂のなかに現れないとき、文字を読める人々はそれを口を通して彼の耳の入り口へと伝えるはずである。それゆえ、君主の心は聖職者の舌を通して読むことができる。……聖職者の命と言葉は人民の目の前に置かれた生命の書のようなものである。」

このように、ここでは最終的に君主の助言者としての聖職者の役割の重要性が語られているが、それにもましてこの章で目を見張る思いをさせられるのは単に旧約聖書だけでなく異教の古典にも造詣の深いジョンの人文主義的教養の横溢していることである。実際、ここで用いられている範例と登場する固有名詞の数の多さから言っても、この章は言葉の本来の意味での「君主の鑑」のアンソロジーの観を呈している。言及されている固有名詞のみを挙げるならば、神の法を守った模範とすべき君主として旧約時代では、ダヴィデ、ソロモン、ヒゼキア、ヨシユアが、キリスト教時代に入ってからには、コンスタンティヌス、テオドシウス、ユスティニアヌス、レオのローマ皇帝が、そしてそれ以外に予言者ナタンや祭司ザドク、マケドニアのフィリップス、哲学者のソクラテス、アリストテレス、著作家クラウディオス・クラウディアヌス、アウルス・ゲリウスが登場するのである。

かわって第七章では、「神なる主を畏れることを学び、この律法のすべての言葉とこれらの掟を忠実に守らねばならない。」(十九節)、および「そすれば王は同胞を見下して高ぶることなく、……」(二〇節)の注釈がなされる。ここでは容易に察せられるように、君主に対して傲慢を避け、謙遜でなければならないことが強調される。旧約聖書の諸書——すなわち、「ホセア書」、「エレミア書」、「マラキ書」、「知恵の書」、「伝道の書」——と、新約聖書——「マタイによる福音書」、「ルカによる福音書」、「ヤコブの手紙」、「ペトロの手紙」——およびアウグスティヌスの『キリスト教の教え』がふんだんに引用されているのがこの章の特徴である。ジョンは、歴史は傲慢の悪徳に取り憑かれ、謙遜の徳を忘れて崩壊した支配者の例に満ちていると言い、その代表例としてローマ王政の最後の王タルクイヌスを挙げ、次のように語っている。

「傲慢さ (*superbia*) がタルクイヌスをローマ人たちの最後の王 (*rex*) にさせた。そしてその謙遜さ (*humilitas*) のゆえにもっと有益な政務官 (*magistratus*) が彼に取って代わったのである。」

第八章は「王に関する規定」についての逐一的注釈をおこなってきた第四章以下の叙述とは異なって、少なくともこの規定に関する直接の、明示的な注解をおこなってはいない。だが前章の最後に扱われていた、人民に対する法の実際の適用にあたって政務官の取るべき柔軟な姿勢の必要性についての議論の続きがここではなされている。したがって、△そうすれば王は同胞を見下して高ぶることなく▽（二〇節）についての注解の範疇にこの章は入ると言えよう。「君主は正義と寛容の調和を心掛けるべきであること、そして国家の利益の推進のためにこの両方をうまく結びつけるべきこと」というのがその小見出しである。

「同胞を愛するためには、君主は彼らの過ちを医者のように (*medicinaliter*) 矯正しなければならない。」とジョンは冒頭で述べる。そして続けて言う。

「つまり君主は彼らのなかに肉があり血液が流れているのを認めなければならない。それでこそ君主は彼らを聖霊の言葉にしたがわせることができるのである。緩和剤や弱い薬剤では痛みを和らげることができないとき、より強い治療薬、例えば火や鉄を用いるのは医者(*medicorum consuetudo*)である。健康(*santitas*)を優しいやり方で増進させようとして果たせないとき以外には、医者はより強い治療薬をけつして用いないものである。」

「健康」、「病気」、「痛み」、「体」、「医者(*medicorum consuetudo*)の習慣」、こういう医学の言葉やメタファーでジョンは人民と国家の問題に対処する君主の職務について語っている。そして法を実際に適用する場合に、ときに応じて厳格な刑罰を下すとともに、寛容な措置や慈悲の心をも忘れないことの必要性をつよく説いている。ジョンはここでそうした慈悲や寛容の徳を示した歴史上の君主の代表として、ローマのトラヤヌス帝を挙げている。またプルタルコス(*Plutarchus*)の作と言われる『アルチグラマトン』なる作品を紹介し、支配者のもつべき忍耐と正義の徳がそこで教示されていると述べている。これは同じ著者による作としての『トラヤヌスの教育』との関連で興味を喚起するものである。

第九章は△この戒めから右にも左にもそれることなく▽(二〇節)についての注釈である。この規定をジョンは中庸の精神の勧めとして解釈している。第四巻のなかで最も短い叙述で終わっているが、それだけに彼の確信ぶりが際立っている。その表現はまことに要を得て簡潔である。彼によれば、「右に逸れることは徳にあまりにもこだわりすぎることであり、左に逸れることは徳の実践において中庸の道を越えてしまうことである。何にせよこだわりすぎは救済への妨げであり、過剰は誤謬である。」彼はホラティウスやプリニウスら古代異教の作家の警句やソロン王の言葉——「善人すぎるな。」(「コヘレトの言葉」七・十六)——を引用した後で、「過度の謙遜は最高度の自惚れである。」とはいいたるところで言われているのではないかと語る。したがって、万事に右と左の中間の道(中庸)を歩むのが正しいことであるが、臣民の過ちを罰するに過剰な者は左に逸れ、悪人に対してあまりに寛容な者は右に逸れると言う。「どちらの道も正道から外れることであるが、左に逸れる方がより有害だ。」と言う。

以上が第九章の要約であるが、最後にジョンの述べた「左に逸れる方がより有害」という発言はどういう意味を含んでいるのだろうか。最も直接的な意味はもちろん過剰な寛容(右への逸脱)よりも過剰な厳格さ(左への逸脱)に対する戒めということであろう。その点では、ジョンが君主に第一に求めているのは寛容さということになる。だが、それだけではないであろう。「左に逸れることは徳の実践において中庸の道を越えてしまうこと」という発言が示すように、ジョンにとっては左への逸脱は明らかに「中庸」そのものの逸脱に通じており、その意味で「より有害」という表現になっているように思われる。このことは換言すれば、「中庸」の精神がジョンにとって、いかに必要な生の原理として考えられていたかを物語っている。△馬を増やしてはならない。▽(十六節)——第四章での彼の注釈で、アリストテレスの「中庸」の徳の観念が引用されていたのを想起させたい——以下、△王は大勢の妻をめぐって……。銀や金を大量に蓄えてはならない。▽(十七節)、△王は同胞を見下して高ぶることな

く……V (二〇節) に関する彼の注解も「中庸」の徳の勧めとして読むことができる。その他の章においても、少なからず中庸の觀念の影が感じられるが、この点はとくに注目に値する。

とまれ、このようにして「申命記」第十七章の「王に関する規定」(十四—二〇節)について逐一加えられてきたジョンの注釈はその最後の節、△そうすれば……王もその子らもイスラエルの中で王位を長く保つことができ。V (二〇節) を迎えることになる。ジョンはこの句によって、「王に関する規定」に指し示されている神の法を君主が順守した結果得られるのは父から子へと受け継がれる王位の世襲的繼承ということであるとし、こう言う。

「というのは父親の徳は息子の繼承を延ばしていくであらうし、一方繼承者たちの幸運は先祖の悪業によって縮められるだろうからだ。『背く者はことごとく滅ぼされ／主に逆らう者の未来は断たれる。／主に従う人の救いは主のもとから来る。／災いがふりかかるとき／岩となってくださる方のもとから。』(『詩編』三七・三八—三九)と聖霊も言われるように。」

これは第一〇章での言葉であるが、しかしジョンがこれによって君主の繼承に関する世襲制原理まで認めていたとみなすなら、それは早計である。というのは、続く第十一章において、彼は共和制ローマの最初の執政官ブルトゥスの例を持ち出して王位の繼承が無条件のものであってはならないことを強調しているからである。その例話によると、タルクイヌス傲慢王が追放され共和制が成立した後で、自分の息子が前王と結んで王政の復活を目論んでいるのを知ったブルトゥスは息子の処刑を命じたのである。この決断をジョンは人民の利益を息子の利益よりも優先させたとして称賛しているが、同時に子殺しの罪を人間のおよび宗教的観点からは好ましいものとはみなしていない。だが、このブルトゥスと対比する意味で、息子ヨナタンを甘やかしたサウル王と、同じく息子たちに誤った態度を示した祭司エリの二つの没落例を挙げて彼らを非難することによって、ブルトゥスを評価している。さら

に、もう一つの例話が世襲制原理を否定するジョンの考えを補強するために用いられている。それはローマのハドリアヌス帝にまつわる挿話であるが、彼が皇帝位に就いたとき元老院が彼の息子に「アウグストゥス(尊厳者)」の称号を授けようとしたのに対し、彼はこう答えたというのである。

「支配者の職務(*principatus*)は血統(*sanguis*)によるものではなく、その功績(*meritum*)によるものである。功績によらずに、生まれながらにして王(*rex*)となった者の支配のもとには何らの利得も存在しない。……子供たちはまずもって徳(*virtus*)によって養育され教育されねばならないのだ。」

こうして最終章(第十二章)において、ジョンは徳こそが正しい君主のあり方を決定する基本条件であり、したがって神の法を守らずに悪徳に走った君主に未来はないことを力説する。すなわち、旧約の「シラ書」の有名な一節——「覇権は、一門から一門へと移り行く。その原因は、不正と傲慢と富である。」(一〇:八)——を枕にして、悪しき君主によるさまざまな悪業がいかに神の怒りを誘発し、そして王家を滅ぼさずにおかないかを次のように語るのである。

「これら〔不正や虐待、詐術などの悪徳〕は、それが生じたとき、すべての支配者の王座を覆すものである。なぜなら、君主の栄光はそれらの正反対のものによって永続されるものだからである。詐術は弱さの仮面であり、臆病の似姿であり、勇氣(*fortitudo*)と真っ向から対立するものである。傲慢は慎慮(*prudencia*)によって抑制される。慎慮は『なぜ塵と灰は塵と灰に対して傲慢であるのか』と絶えず問いかける。不法は節制(*temperantia*)によって禁じられる。節制は他者から受けることを望まないことを他者に強いるのを好まない。そして不正は正義(*iustitia*)によって排除される。正義はあらゆることにおいて、他者にしてもらいたいと望むことを他者にするこ
とである。これらは哲学者たちが『枢要』と呼んだ四つの徳にほかならない。」

VI 「申命記」第十七章と『トラヤヌスの教育』

『ポリクラティクス』第四卷においてジョンはあるべき理想の君主の姿を、「法を守らない暴君」との対比のなかで「法を守る君主」として捉え、その守るべき「法」の内容を具体的に指し示すというかたちで描き出そうとした。彼によれば、その法は言うまでもなく「神の法」であり「神の正義」であるが、それを彼はローマ法の文脈に基づいて「衡平」の観念と一致させた。このことは十二世紀におけるローマ法の復活という背景を抜きにしては到底考えられないが、この「衡平」の観念をさらにまた彼は旧約聖書の「申命記」第十七章の「王に関する規定」（四—二〇節）に説かれている倫理的規範と同一視したのである。

このように、君主のあるべき姿を「法」と聖書の倫理の混然一体となった論理展開のうちに教示するところにジョンの第四卷における理想君主論の特質があることはいま見てきた通りである。ところで、この第四卷の議論はもう一つの見逃せない特質が存在する。それはここでの理想君主論の枠組み——第一章の小見出し「君主と暴君の相違について、そして君主とは何か」を想起されたい——のなかに暴君の問題が入っているはずにもかかわらず、実際にはその「法を守らない」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である。そして、この法を守らない暴君の問題が最も集中的に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のである。そこで、その第八巻のある一節を引用してみよう。

「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。」⁽⁵⁴⁾

見ての通り、ここで「法を守る君主」と「法を守らない暴君」という第四巻での定義づけに加えて、その暴君のさらなる本質が語られている。すなわち、「法によって」統治する君主に対して、暴君はまさに「暴力的支配によって」人びとを苦しめる無法者とされているのである。ところで、このような暴力で人を威圧する無法な暴君に対して、ジョンは既に第三巻において次のように語っていた。

「暴君を殺害することは許されているばかりではなく、正当であり正義でもある。剣を取る者は剣で滅ぶからである。……神から権力を受けている者は法に仕え、正義と法の下僕である。」⁽⁵⁵⁾

これは疑いの余地もなく、ジョンが暴君殺害を容認している言葉である。その容認は第八巻においても繰り返される。例えば、

「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たものである。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。」⁽⁵⁶⁾

この一見明白な暴君殺害論がその後の西欧政治思想の歴史において暴君放伐論の有力な典拠とされたのは周知のことに属する。だがそれはともかくとして、他方において、この暴君殺害の正当化は、「すべての人は、上に立つ權威に従うべきである。なぜなら、神によらない權威はなく、およそ存在している權威は、すべて神によって立てられたものだからである。したがって、權威に逆らう者は、神の定めにそむく者である。……」(「ローマ人への手紙」十三章)とするパウロ以来の伝統的キリスト教教義をジョンが踏襲していることで曖昧にされているのも事実である。それだけではない。さらに彼はこう言うのである。⁽⁵⁷⁾

「歴史が教えているように、何人と言えども、忠誠の誓わないし義務によって暴君にしたがっている者は暴君の

殺害を企ててはならない。」⁽⁵⁸⁾

こうした表面的には矛盾とも思われる正反対の主張の併存の意味をめぐっては、これまで何人かの学者たちがさまざまな解釈を加えてきた。そしてなかにはジョンの暴君殺害を肯定している発言から当然予想しうる帰結ではあるが、抵抗権論や、民主権論をジョンが唱えているとする研究者も存在する。だが、現在においても西欧政治思想史の代表的な通史としての評価を失っていないG・H・セイバインの概説書(一九三七年)が、「彼の作品『ポリクラティクス』は中世の政治文献における最初の明白な暴君殺害の弁証をおこなっているという疑わしい名譽を担っている。」⁽⁵⁹⁾といみじくも述べているように、ジョンの暴君論は単純に扱われてよいテーマではない。

一体、ジョンが暴君の問題をどのように考えていたか、果たして彼は暴君の殺害を本当に容認しているのか否か、容認しているとすれば、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、いかなる身分、いかなる階層の者たちに求めたのか、さらにはまた当時において彼の想定していた暴君とは誰を指しているのか等等、すべてこういった論及は本稿とは別個に、独立の論稿として扱うべきであり、いまそれをおこなう余裕も能力もない。

暴君との対比で理想君主論を展開している第四巻の議論が実際にはその暴君そのものに関する明示的な言及を欠いているという事実の確認から、暴君論プロパーの問題に少しく入り過ぎたようだ。本稿の中心テーマに戻ることにはしたい。ただそのためにもくどいようだが、『ポリクラティクス』の構成上の特徴をもう一度指摘しておきたい。すなわち、ジョンの理想君主論にはその背後にちょうど裏返しのかたちで暴君論が語られており、それを一枚の写真为例にとって言うとすれば、『ポリクラティクス』のなかで論じられている、あるべき理想の君主の姿の議論は、誰の目にも明らかに見えるように焼き付けられた陽面^{陽面}であるのに対して、言わばその陰面^{陰面}として暴君についての議

論がなされているのである。したがって、その陰画としての暴君論をも同時に見ておかなければ、ジョンの考えるべき理想の君主の姿を完全なかたちで理解することにはならないかもしれない。だが、それは別の機会に実現させよう。

さて、『ポリクラテイクス』第四巻において、ジョンは君主が暴君とは異なって「法」を守る支配者であること、その守るべき「法」とはローマ法の「衡平」と等しいものであることを指摘した後で、さらにその衡平の具体的内容が旧約聖書の「申命記」第十七章の「王に関する規定」(十四—二〇節)に指し示されているとして、その逐語的注釈をおこなった。このように「法」と聖書の倫理規範とを一体として捉えるところにジョンの君主論の特徴があることは再三にわたって確認してきた通りであるが、このことはそのままカロリング朝の八君主の鑑^Vにはついで見られなかった新機軸を『ポリクラテイクス』が開いていることを意味している。

まず、何と言っても君主のあり方を明確に「法」の観念に基づかせて論じていること、これはローマ法の復活がまだなされていない九世紀カロリング朝の時代には到底不可能なことであった。その法をジョンは次のように定義している。

「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。」⁽⁶⁰⁾

この定義は第四巻ではなく、第八巻で述べられているのだが、既に見た第四巻第二章の議論を集約したもののように読めるであろう。ジョンは君主が守るべき「神の法」の具体的内容を当時復活していたローマ法とその研究成果を十分に踏まえた上で「衡平」として捉えかえし、純粹に法的な言語で君主の負うべき諸義務を明らかにしたのである。すなわち、「公的な人格」、「公的な権力」として「国家の利益」||「公益」に仕える「衡平」の「似姿」

にして「下僕」たる君主という觀念がそれであるが、このような君主の「公的な性格」の強調はカントローヴィチの言う「法を中心とした王権」という理論で説明されると、よりよく了解できよう。つまり、それまでの古代的な祭政一致の理念をひきずっていた王権（キリストを中心とした王権）から抽象的で超人格的な王権への移行がジョンにおいて果たされているのである。それはジョンの生きた十二世紀における「法学の影響下での王権」の反映であることは言うまでもない。

そして「申命記」第十七章の「王に関する規定」(十四—二〇節)の注釈であるが、ジョンがこのように旧約の倫理的・道徳的諸規範を君主に求める議論を展開したのは表面的にみれば、カロリング朝の八君主の鑑Ⅴのたんなる焼き直しにすぎないと思われるかもしれない。だが、何故に「申命記」なのか、を改めて考えてみれば、そうした判断はあまりにも皮相であるのがわかるであらう。

ジョンが君主の守るべき諸規範、果たすべき諸義務の具体的内容を求めて旧約聖書の「申命記」に注目したのは、ある意味では当然の判断と言える。というのも、モーセ五書（「創世記」、「出エジプト記」、「レビ記」、「民数記」、「申命記」）のなかで「王に関する規定」が記されているのはここだけだからである。もともと古代イスラエルでは神（ヤハウェ）から選ばれたモーセやヨシュアのような民族的指導者、あるいはギデオンやサムソンといった士師が国を治めていたが、やがて周囲の国々にならって王を立てるようになる。その王のあり方に関して、「出エジプト」を敢行したモーセがヨルダン河を渡って「約束の地」カナンに入る直前にイスラエルの民を前に語ったとされる「戒めと掟と法」としての「律法」の一部、それが「王に関する規定」にほかならない。⁽⁸²⁾

ところで、旧約聖書が明らかにしているように、「王に関する規定」(第十七章十四—二〇節)を含む「申命記」の律法（いわゆる「申命記法」。「申命記」中の法的な主要部分…十二—二六章）の記述は複数の人称からなる多

様な文体で構成されているので、この書自体が一度に成立したのではなく、数度の編集作業を経て完成したものと考えられる。そして現在では、「申命記」は古代イスラエル王国時代の末期、南ユダの王ヨシヤのおこなった改革事業（紀元前六二一年）の一環として編纂され最終的に完成したものと認められている。⁽⁶³⁾ その結果明らかになったのは、このヨシヤ王による「申命記」法典編纂の意図が彼の時代の司法制度や官僚制機構を整備して中央集権体制を固めようとするにあつたということである。つまり、当時、アッシリアの支配から脱して自国を独立的な主権国家にするべくヨシヤ王は種々の改革事業を断行したが、法典編纂の事業こそはその中心的位置を占めていた。なぜならば、モーセの口を通して神ヤハウェが授けた律法を明示することは王国成立以前から求められていたイスラエルの法治主義の理念（ヤハウェ主義）を新たに闡明するものであり、それに基づいて国民統合を図ること、これがヨシヤ王の真の狙いだったのである。

「申命記」の律法が法治主義に貫かれていることは容易に理解される。例えば、「中央聖所に関する祭儀的規定」——「あなたは、自分の好む場所で焼き尽くす捧げ物をささげないように注意しなさい。ただ、主があなたの一族の中に選ばれる場所で焼き尽くす捧げ物をささげ、わたしが命じることをすべて行わなければならない。……」（第十二章十三節以下）——に見られるように、祭儀中心主義ではなく、祭儀ですら行政上の枠に入れて規制するところに法治主義が端的に窺われるというのは学者たちの一致した見解である。とすれば、問題の「王に関する規定」（第十七章十四—二〇節）も「中央政府の官僚制の確立に関する規定」として読むことができるのであり、事実前節で見てきた、△王は「自分のために」馬を増やしてはならない。√（十六節）、△王は大勢の妻をめぐって、心を迷わしてはならない。√（十七節）、△王は銀や金を大量に蓄えてはならない。√（同）という戒めはいずれも王による公私の混同の排除、つまり国家機構と王との一体化の要請にはかならないのである。要するに、「王に関する規

定」に指し示されているのは王——そして王に準ずる官僚層も——もまたヤハウェの律法の下に服さねばならないという法治主義の戒律であり、そのことを内外に宣言することを通してヨシア王は国家統一の改革事業を成し遂げようとしたのである。⁽⁶⁴⁾

近年の旧約聖書学の成果に目を向けて、このような「申命記」成立の事情を見てくると、『ポリクラティクス』において「申命記」第十七章の「王に関する規定」を典拠にして君主の正しいあり方を説いたジョンの内なる意図がどこにあったか、はおのずから明らかになるように思われる。私見ではあるが、そのジョンの意図は彼がその政治的枠組みのなかで生きていた、ヘンリ二世治下のイングランド王国における王権と官僚制に対して、いま見てきた法治主義の原則を貫かせようとするにあつたのではないだろうか。この解釈はけつしてたんなる思いつきではない。というのは、ジョンの「法を守る君主」という観念はまた彼の有名な人体との対比で語る国家の議論のなかにその位置を占めているからにはかならない。その実質を語っている第五卷第二章の中心的部分は次のような言葉で始まっている。

「プルトルコスが述べているように、国家は一種の身体であつて、神の恩寵の恵みによって生命を与えられ、最高の衝平 (*summa aequitas*) の命令によつて動かされ、一種の理性の舵によつて導かれる。」

ローマの著作家プルトルコスの作とされる『トラヤヌスの教育』なる書物に書かれてあるという前置きでジョンが国家の本質を人体の隠喩で説明したこの議論に関しては、既に別稿で詳述しておいたが、その骨格だけを書き出せば、それは次のようである。⁽⁶⁵⁾

魂「聖職者」——頭「君主」——心臓「元老院」——目・耳・舌「裁判官と知事」——武装していない手「役人」——武装した手「兵士」——脇腹「君主の側近」——胃・腸「財務官と記録官」——足「農民と職人」

このように、ジョンは国家と生きている人間の身体とを比較して、国家の各機関（階層）と人体の各器官のそれぞれに割り当てられている役割と機能の類似性を論じている。この比較論の狙いはどこにあったのだろうか。それは一言で言えば、国家と人体の双方における各階層間の職務の差異と分化を際立たせることではなく、むしろそのことを確認した上でそれぞれの階層（器官）が全体（国家⇨人体）の利益（健康）のためになくはならぬ存在であることを再認識させることであつたと言つてよい。言い換えれば、国家という政治体の細かい解剖学的モデルを作り出すことではなく、その各部分が相互依存と相互協働の関係にあることを示す生理学的モデルをジョンは目指したのである。このことは次のような彼の発言から明らかである。

「国家全体の健康はより上位の器官がより下位の器官のために献身し、より下位の器官が同様により上位の器官の正しい要求に忠実に応えるときに健康で元氣旺盛なものとなる。そのとき各器官は一種の相互作用によつて言わば一体のものとなり、各器官は他の器官のために最も有益なものが自己自身にとつても利益となると考えるのである。」⁶⁶

見ての通り、ここには国家全体の「健康」という共通目的のためには国家の体の全器官が相互に協力し合う必要性が説かれている。その意味では「上位の器官」（支配者層）と「下位の器官」（被支配者層）はまさに「一体」であるが、前者わけてもその「頭」たる君主の果たす役割と責任はことのほか重大である。前節でジョンが君主を「国家の医者」（*medicus rei publicae*, N.8）と呼んだのを見てきたが、けだし君主こそは委託された全権力と全権限を国家全体の利益の遂行のために捧げるべく「神の配置が国家の頂点に据え、他の者よりも優先させた」ところの存在だからであり、「神の隠された摂理の秘儀」に応え、国家の全器官・全成員のために奉仕しなければならないからである。ジョンはその君主の深く銘記すべき心得として次の四点を挙げている。

「それゆえ要するに、国家の支配者が努力すべき四つの教えがある。すなわち、神への崇敬、自己修練、役人と権力をもつ者の教育、そして臣民への愛情と保護である。」⁽⁶⁷⁾

こうして、ジョンにあっては、君主に対する善き統治のための徳の勧めや道徳的訓戒の議論はけっして君主個人の問題のみに限定されて論じられているのではなく、君主を大きく包み込む国家という政治体の枠組みのなかで行われているのがわかる。したがって、その意味では、彼にとつて君主の問題は支配者と被支配者双方に係わる全体の問題であり、「頭」の位置を占める君主の墮落はそのまま「体」全体の機能不全、すなわち国家の墮落に直結せざるをえないことになるのである。ジョンの国家と人体の比較は、それらが最低の状態に陥った場合を想定して、次のような描写をおこなっている。

「邪悪な者たちの国家もまたその頭と器官をもっており、正当な国家の市民的規定に対応しようとする。その頭である暴君は悪魔の似姿であり、その魂は異端で分派的で冒瀆的な聖職者たちである。プルタルコスという言葉を借りれば、主の法に攻撃を加える宗教長官である。邪悪な助言者たちの心臓は不正な元老院のようなものである。その目、耳、舌および武装していない手は、不正な裁判官、不正な法および不正な役人たちである。その武装した手はキケロが金で雇われた暴徒と呼んだ暴力的な兵士たちである。その足は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である。」⁽⁶⁸⁾

国家の「病氣」を憂い、その「健康」を切に願うこういうジョンの心のうちの何処かに、彼の国、ヘンリ二世下のイングランド王国があったと推定したとしても、あながち突飛な考えとも言えないであろう。そもそも『ポリクラティクス』の執筆を彼に促した最大の理由はその副題——「宮廷人の愚行と哲学者の足跡」——が如実に示すように、ヘンリ二世統治下のイングランド王国の宮廷政治の現状を深く憂い、それを匡す正しい統治者のあるべき姿

を指し示すことであつたのである。そのことを念頭に入れながら、彼の国家—人体論に改めて目を落とすと、そこに挙げられている国家の諸機関を表す言葉——すなわち、*princeps* (君主)、『*senatus* (元老院)』*iudices* (裁判官)、『*praesides* (知事)』*officiales* (役人)、『*milites* (兵士)』*questores* (財務官)、『*commentarienses* (記録官) など——が妙に生々しい響きを伝えている気がしないだろうか。これらの用語にまつわる、解明に値する問題があることはひとまず措いておく。ここではただ、ジョンの生きた十二世紀には既に復活したローマ法の研究を通して世俗の君主権力が社会の公共性(共通善・公共の福祉)を独占して複雑な官僚組織を作り上げ、集権的国家として自立していた事実を想起するだけで十分であろう。そしてほかならぬジョンの帰属したイングランド王国こそはフランスと並んでその代表的な国家だったのである。

Ⅶ 徳の統治の成立——文芸と人格

『ポリクラティクス』においてあるべき理想の君主の姿を描き、その君主の守るべき諸規範、果たすべき諸義務を具体的に指し示そうとするジョンの議論が、「申命記」第十七章と『トラヤヌスの教育』という異なったタイプの二つの権威のうえに主に依拠して展開されていることは以上に見てきた通りである。このことは聖書の教えと、異教の古典の教説の二元性の枠組みのなかで議論がなされていることを意味しているが、そこにジョンの人文主義的教養のかたちが端的に表れていると言えよう。

その人文主義的教養ということであるが、ジョンの君主教育論をみていくと、いかにしたら君主——そして支配層も——が豊かな教養を身につけ、もって支配者の名に恥じることをない立派な人間になることができるか、とい

うことに日夜心を砕いている彼自身の姿が彷彿としてくる。「無学な王は王冠を被ったロバにすぎない。」——こう言い放ち、「君主が文盲であったとしたときには、国事を円滑に進めるために、文字を読める人々の助言が必要である。」(第四卷第六章を想起されたい。)と語ったジョンの胸中には、しかしながらたんに君主の問題だけに終わらない、もう一つの対処すべき厄介で巨大な相手が意識されていたにちがいない。言うまでもなく、君主を取り巻く宮廷官僚層の存在である。そしてこの宮廷官僚層の社会、宮廷社会の存在こそはジョンに君主教育論を展開させた大前提であったこともまた改めて指摘するまでもなからう。

「馬鹿げた連中の愚行 (*ineptias nugatorum*) についてあれこれ述べてきたがゆえに、私は多くの人間たちを敵に回してしまった。そのために私は隠遁生活に入る (*oriani*) か、沈黙を守る (*silere*) かしなければならぬかもしれない。しかし私の騒がしい境遇が前者の道を選択するのも妨げるし、私の魂の衝動が後者の道をとりにくくさせている。」⁽⁷⁰⁾

『ポリクラティクス』第一巻と第二巻でジョンは宮廷社会に広く、深く巣くっているさまざまな病理現象を取り上げている。それらは具体的に宮廷人たちの好む「愚行」として指摘され、「狩猟」、「賭博」、「音楽」、「演劇」、「魔術」、「占星術」という順番に舌鋒鋭く批判されていく。そしてその批判を終えて、次の第三巻の「プロローグ」の冒頭で述べているのが右に挙げた言葉である。ジョンにとって、このように数々の愚行の蔓延している場所がまさに宮廷社会なのであるが、第三巻のテーマはそうした愚行の蔓延する宮廷社会の本質の追及である。その本質の核心的部分を彼は「追従(おべっかい)」に見ている。この追従という悪徳を彼がどんなに重要視しているか、は「プロローグ」を除いて全部で十五章からなる第三巻のうち、実に八章の小見出しが直接この言葉に触れていることに窺われる。参考までにその小見出しを書き出せば、以下のようである。

第四章「追従人、日和見主義者、甘言で人を騙す者、彼らより有害な者はなし」、第五章「追従人の狡猾、追従の種々の騙しとその仲間およびその結果」、第六章「追従人の信じ難い増大ぶり、宮廷における彼らによる節操ある人の追放」、第七章「追従人のペテンは最初から避けられねばならぬこと、天賦の才の結果としてその急速な進行ないし彼らのなす苛酷な義務」、第一〇章「同じような性格の者たちが集団を作り、それが分離するとその重要性を失うこと。クレオパトラ、アウグストゥス、スピキオ、ローマの虚栄の犠牲者たち。追従術の目的」、第十三章「追従によって取り立てられたものを取り戻すためには告訴が必要。変質者と売春業者。彼らの罰。精神そのものが同意しなければ、純潔は犯されないこと」、第十四章「追従人は神と人間に対する敵として罰するに値する」、第十五章「殺害が正当な人間に対してのみ追従するのは正当。公共の敵としての暴君」。

何故、ジョンは「追従」を最大の悪徳と見たのだろうか。それは一言で言えば、そのことによって宮廷人たちが我知らず救い難き自己放棄の悪習に染まっていくからである。追従を弄することは人間が自分にとって一番大切な個性を喪失し、パトロンにへつらい、彼の言うままに自分を変えていく「追従人(おべっか使い)」に墮落していくことを意味している。ジョンはそうした人間のことを「すべての徳の敵」として捉え、こう言う。

「追従人はすべての徳の敵 (*adulator omnis virtutis inimicus*) であり、話相手の目の上の腫れ物のようなものである。彼は遠避けたほうがよい。なぜなら彼はまことに親しげな振りをしながら人を傷つけることを決してためらわず、ものを鋭く見る力を失わせ、わずかな光を消してしまふからだ。かてて加えて、彼は聞き手の耳を塞ぎ、真実を聞かせないようにする。私はこれ以上悲惨なことを聞いた覚えはない。ラエリウス、あるいはキケロが語った次のような言葉はよく知られている。『我々は真理の言葉に耳を傾けないような人間の福利について諦めねばならない。』」

ジョンは同じ箇所ですらにこう続けている。

「このタイプの人間たちがものを喋るのは常に快楽を与えるためであって、真理を語るためでは決してない。彼らの口から出る言葉は悪だくみに満ちていて、友人たちが誤っている場合でさえも、破滅へといたるまで『ブラボー、ブラボー』と叫び続けるのだ。そんな輩と知り合いになりたいと思うなら、テレンティウスの劇に登場するグナートの台詞を引用しておこう。彼の言うことを聞いてほしい。

「相手が『ノー』といやあ、こっちも『ノー』といってやる。

『イエス』といったら『イエス』という。

とどのつまり、このおれは

万事同意をすることに

決めたよ。それが今日この頃

一番あがりのよさそうな

やり方なのさ。」

ここで引用されているテレンティウスの喜劇とは『宦官』(Eunuchus, BC 166) のことであるが、このことはジョンの人文主義的教養の一端を示すものなので、若干の説明を加えておいたほうがよいかもしれない。周知のように、テレンティウスのこの喜劇はアテナイの青年ファエドリアとロドス島から来た遊女タイスとの恋物語であるが、生来気が弱く、タイスに翻弄されていると思ひ悩むファエドリアの恋仇として登場する、自惚れがつよく法螺吹き隊長トラーソと食べ物にありつきたい一心で彼にゴマをする食客グナート、そしてファエドリアの弟カエレアとタイスの妹パンフィリア、ファエドリアの召し使いバルメノ、去勢された男(宦官) ドールスらがそこに介在

して滑稽な人間模様を展開する。最後は若い男女の恋が実って、めでたく一件落着くことになるのだが、この喜劇にジョンが注目したのはほかでもない。そこに登場する傲慢な隊長トラースと、彼に媚びる食客グナートの関係のなかに「追従」が作り出す二つの最悪の人間類型を見いだすからである。「追従」され、「追従」することであり立つこの二人の関係はジョンの心を深く捉えたようで、最終巻(第八巻)で再び言及され、次のように明晰に整理されている。

「すべてのエピキュリアン(快楽主義者)たちのなかでトラースは際立った存在である。彼は本当はその第一の者ではないが、第一の者そのものであるか、あるいは少なくともそのうちの一人と見なされるべきである。というのも、彼は愚かな男ではあるが、グナートのような輩がみな彼に仕えるからだ。この劇の作者はグナートを法螺吹きな隊長(トラース)の奴隷として紹介しているが、それによって彼は人間の生活や性格においては太鼓持ち的食客的タイプの人間は法螺吹きタイプの人間の下で仕えるものだということを示唆している。しかし彼らはお互いの存在なしには生きられないほどに相互に依存し合っている。なぜならグナートのような人間の行動は法螺吹き隊長のような人間がいなければ、無益だからだ。おそらくトラースのような人間の傲慢さはグナートのような人間の狡猾さがそれを育てるのを止めてしまえば、萎んでしまうであろう。あなたは『宦官』という喜劇をあまり評価しないかもしれないが、テレンティウスはこの芝居で我々ほとんどすべての人間の生活を描いているのである。⁽⁷³⁾」

このように第八巻でジョンは喜劇『宦官』の登場人物トラースとグナートの関係を明晰に分析して、前者を「法螺吹きタイプの人間」、後者を「太鼓持ち的食客的タイプの人間」に分類している。そしてまた前者の性格の特徴を「傲慢」、後者のそれを「狡猾」と読み取って、両者が実は相互依存の関係にあることを指摘し、テレンティウスの芝居が人間社会の全側面を描いていると述べている。第三巻の議論に戻るが、ジョンはこの「傲慢」という悪徳を

槍玉にあげて、それこそは「實際、すべての悪の根」⁽⁷⁴⁾であり、「死の炎を燃やす燃料」⁽⁷⁵⁾だという激しい言葉を投げつけているが、トラーンソの高慢ぶりはグナートのような人物の「狡猾」な甘言がなければ、「萎んでしまう」態のものだと言っているのである。

もはや確認するまでもないと思うが、ジョンにとって追従するグナートと、されるトラーンソとは宮廷社会の身分関係の謂である。彼らはともに自己喪失という深い奈落の底に落ち込んだ最悪の人間類型にはかならない。すなわち、前者は後者に対して自分自身の人格の尊厳をみずから進んで捨て去った惨めな人間であり、後者は前者で前者の甘言に手もなく躍らされて増長し、自己認識の声を失った愚かな人間である。しかも彼らは一見、支配者と服従者の関係のように見えながら、その実互いが互いを必要とせざるをえないという点において、相互に自己喪失という名の拘束の鎖に繋がれているのである。そしてこの「追従」によって墮落しきった人間世界、そこにジョンは次のような人間の種別をあぶりだしている。

「あたかも彼ら自身の邪悪さがそれで十分ではないかのように、次から次へと偽りが重ねられる。実際問題として、私としてはテレンティウスの言葉を私なりに使いたい。おべっか使い (*adulator*)、告発屋 (*velator*)、密告者 (*delator*)、誹謗家 (*detractor*)、妬み屋 (*invidi*)、我利我利者 (*ambitios*)、高慢ちぎ (*elati*)、喧嘩好き者 (*factios*)、迷信家 (*superstios*)、放蕩者 (*flagitios*)、裏切り者 (*prauaricator*)、こうした連中が肉欲の溶鉱炉の火を消さないために群がっている。世間のいたるところに連中はいるのであるから、連中の一人一人を教えるよりも連中をそっくり見つけだすほうが簡単である」⁽⁷⁶⁾

さて、これがジョンの眼に映る人間世界、なかんづく宮廷社会の実相であった。彼によれば、宮廷社会こそはこのような醜悪な人間模様の縮図にはかならず、それは見る角度によっては喜劇的な世界のようにでありながら、その

悪しき結果から言えば、悲劇的な世界でもあった。第五巻のある章で語られる言葉は、ジョンの宮廷社会批判の総決算のように読める。そこに込められている想いが彼自身の体験に基づいていることは別の機会に指摘しておいた通りである。

「宮廷が有名で強大であればあるほど、そこは人類にとっての疫病神、あるいは無辜の者を苦しめる拷問人で埋め尽くされることになる。と言うのも、宮廷は邪悪な人間を迎い入れ、あるいはすぐさま人間を邪悪にさせるのが常だからであり、高い場所にいる彼らの交わりを通して彼らの悪業が思いのままに行われるがゆえに、悪事における廷臣の大胆不敵さが増すからである。廷臣のなかであって無垢でいることなどほとんど不可能なのだから、青年期に形成された善き性質の力に頼ろうとしても所詮無駄なことだ。一体、愚行によってその徳を破壊されないような者が宮廷にいるだろうか。一体、誰が墮落しないほど強く、堅固だというのか。善き人間とは最も長く、最も効果的に抵抗し、最も墮落することの少ない者のことだ。徳がそのまま保たれるためには、その唯一の道は宮廷生活から身を引くことである。以下の詩の作者は予言者的な洞察力で宮廷の本質をこう表現している。

彼をして宮廷から離れさせよ。

そこに正しさを保とうとする者など存在するのか。

ジョンが描き出す宮廷社会がこのようにひたすら「愚行」に耽るだけの、「徳」なき宮廷人たち(支配官僚層)の巣窟であるとすれば、君主にあるべき理想の姿を説き、もつべき高い徳性の内実を具体的に提示しようとする彼の試みは、当然のこととして君主の現に置かれているその直接の状況に想いを寄せざるをえないであろう。そして事実、個人的な体験上、彼には君主が、君主に対して阿諛追従のみをこととして、いささかの口に苦い諫言も進言も発さず、ひたすら妬みや陰謀に明け暮れするだけの、「徳」を欠いた廷臣や側近たちに絶えず取り囲まれているとい

う拭うことのできぬ認識があったのである。そのとき、ジョンに迫られていた課題ははっきりとしていよう。それはつまり、君主が徳性を真に身につけるには、一体どのような道筋が必要か、を指し示すことであり、そのために彼が提示したのはまずもって宮廷で君主の最も側近くにあつて、さまざまな助言や進言をおこなう人びとの資質を問うことである。その議論は国家の体で「心臓」の位置を占める「元老院」についての記述（第五卷第九章）に窺うことができる。

「プルタルコスの権威に基づけば、心臓の位置は元老院（*senatus*）によって占められる。『元老院』は古代人の見解によれば、一つの役職の名称である。その際立った特徴は老年ということである。すなわち、*senatus*という言葉は老人を意味する *senectus* に由来する。アテナイ人はそれをアレオパゴスと呼んだ。というのは、人民全体の徳（*virtus*）がそこに存在するからである。そして数多くの名高い発見がアテナイ人たちによってなされたが、この元老院ほど素晴らしい制度は存在しない。一体、年長者たちの集まり以上に、高貴な集団がありうるだろうか。彼らは通常の職務を忠実にこなし、助言を与え、職権を行使し、弱い肉体のなかで精神の強固さを放っている。彼らが叡知の職務に携わるのが相応しければ相応しいだけ、彼らは肉体を使わないで済む。実際、彼らはギリシア人たちの間で非常に名譽を得ていたので、国家で地位のある彼ら年長者たちが吟味し、承認した後でなければ、国家の指導者は何事もなしえなかったし、重要な案件も処理することはできなかった。」⁽⁷⁸⁾

ジョンはこのように、ギリシアのアレオパゴス会議に溯る元老院の由来を語り、それが「叡知」をもった、人民全体の「徳」を代表する「年長者」「長老」たちの集まり「だ」と言う。そこに示されているのはまず年長者への尊敬の念である。彼らこそは若年者よりも、おそらくその経験の豊富さとそこから来る思慮の深さのゆえに「叡知」をもつ存在とみなされている。だが、というよりは、したがって、この「年長者」はたんに肉体的に年を取っている

老人という意味ではない。ジョンはさらにローマの場合に言及しながらこう語る。

「その上、ローマ市が建設されたときから、彼らの名前は黄金の文字で書かれた (*auris literis scripta sunt*) ので、彼らは万人から *patres conscripti* 「元老院議員」と呼ばれ、叡知 (*sapientia*) と年齢 (*etas*) と父親的な情愛 (*affectus paternus*) において他のすべての人たちに優るとみなされた。助言の権威とすべての公的な仕事の執行の権威が彼らの掌中にあつた。さらには、彼らの名前が彼らの年齢 (*etas*) に由来するということのみてきたが、私としてはそれが意味するのは、単に肉体 (*corpus*) についてではなく、精神についてであると思う。というのは、精神の年齢 (*etas mentis*) とはすべての義務を正しく割り当て、生活の完全な技術 (*artificium totius vitae*) を実践する叡知 (*sapientia*) のことだからである。実際、ストア派が述べたように、よく生きるための学 (*ars recte vivendi*) は諸学中の学 (*ars artium*) なのである。」⁽⁷⁹⁾

極めて明快にジョンはここで、彼のいう「年長者」とは肉体の年長者のことではなく、精神の年長者を指しているのだ、と述べている。この「精神の年齢」を経ている年長者たちが尊敬に値するのは、彼らが「すべての義務を正しく割り当て、生活の完全な技術を実践する叡知」をもっているがためにほかならない。この「叡知」をジョンはストア派の思想を援用して、「諸学中の学」たる「よく生きるための学」だと言うのである。

こう述べて後で、ジョンは「叡知」に関して、さらに論及する。彼によれば、それは「神のおよび人的な事柄についての指導原理」⁽⁸⁰⁾であり、「なされるべきこと、なされずにおかれるべきことについての知識」⁽⁸¹⁾であると言う。そしてほかならぬこの「叡知の研究」が「哲学」なのであって、「哲学は叡知の門を叩く」ことである。しかも、この「叡知」の始まりは「神への畏れ」であって、それこそが「すべての徳の頂点」⁽⁸²⁾であると言い、次のように続けるのである。

「神を畏れる者はいかなることも疎かにはしないし、良き仕事をおこなうのは確かである。すべてのことを勤勉に探求し、なされるべきことを知り、それをおこなう者はまことに賢人であり、そうした賢人が君主の助言者となるのが最も相応しい。そのような人物の場合には、彼の肉体的、身体的年齢は問題ではない。なぜなら、彼の賢明な忠告によって彼は助言者として選ばれるのに相応しい長老だからである。というにも、『老年の誉れは長寿にあるのではなく、年数によって測られるものでもない。』(「知恵の書」四一八)・『白髪は老人の尊厳』(「箴言」二〇一二九)・『人の思慮深さこそ長寿である。』(「知恵の書」四一九)と書かれてあるからである。」⁽⁸⁴⁾

このようにして、「法」＝「衡平」を守り、聖書に明示された諸規範にしたがい、そして国家という有機体の「頭」としてその全体の健康に責任を負うべく神によって頂点に配置された統治者である君主がそのような統治者としての真の自覚をもつたためによりもまずなまざるべからぬのは、こうした「賢人たち」を自己の「助言者」として傍らに置き、彼らの忠告に謙虚に耳を傾けることである。そうジョンは説いている。

ところで、私たちは既にジョンのもう一つの文芸上の主著『メタロギコン』のなかで、彼が学芸＝教育の究極目的として目指しているものを考察してきた。⁽⁸⁵⁾それは一言で言えば、「徳の涵養」と「人格の陶冶」という言葉で表現することができる。

「あらゆることのなかで最も望ましいことは叡知 (*sapientia*) であり、その果実は善性への愛 (*amor boni*) と徳の涵養 (*virtus cultus*) である。それゆえ、精神は叡知の探求 (*studium sapientiae*) に向かわねばならず、個々の場合に正しい判断 (*incorruptum iudicium*) ができるように十分に極めねばならない。」⁽⁸⁶⁾

こう語っていたジョンにとって、学芸＝教育の究極目的とは個々の学科 (*ars*) の単なる修得にあるのではなく、た。そうではなく、それら諸学芸の修得から得られる学知 (*scientia*) を越えて、人間として叡知 (*sapientia*) を求

めること、そしてそこから徳(virtus)を磨き、物事に対する正しい判断(*incorruptum iudicium*)を誤ることなく下せるような高い識見を身につけた人格(*persona*)を養うことであった。

とすれば、ジョンが君主は「法にしたがう」統治者として、まずもって「すべての徳の頂点」である「叡知」の所有者たる「賢人」たちの忠告を謙虚に誠実に聞かねばならない、と述べたとき、そこには『メタロギコン』で展開されていたのとまったく同一の人文主義的な思想と精神が存在していることは既に明白であると言わねばならない。すなわち、ジョンは「諸学中の学」たる「よく生きるための学」であり、「神のおよび人的な事柄についての指導原理」であり、「なされるべきことと、なされずにおかれるべきことについての知識」である「叡知」を身につけ、その「叡知」の始まりである「神への畏れ」という「すべての徳の頂点」である徳を磨き続ける「長老」としての「賢人」たちの忠告に耳を傾ける必要性をつよく説くことによって、ほかならぬ君主自身もまたそうした「叡知」を獲得し、「徳」を積み、そうして高い「人格」の陶冶に励むべきことを君主に要請しているのである。

君主の教育のもう一つの条件に関して、ジョンが君主に日夜励行すべき義務としてつよく勧めるのは、言うまでもなく神の言葉である『聖書』(ことに旧約)や教父の書物だけでなく、異教の古典的著作をも常に座右に置き、それらを読み続けることである。前節でジョンが「申命記」第十七章の注解をおこなっているのを見てきたが、彼はその第十八―十九節——「彼が王位についたならば、レビ人である祭司のもとにある原本からこの律法の写しを作り、それを自分の傍らに置き、生きている限り読み返し——についての注釈を「君主は絶えず心と目を見開いて神の法を読み、学問に通暁し、教養ある人士の忠告に耳を傾けねばならない。」としていた。これはもちろん、直接的には「王に関する規定」を指してそう述べているのだが、ジョンの勧める読書は決して聖書だけに限定されてはいない。『ポリクラティクス』全巻には、信じ難いほど数多くの古典作家が登場することは既に繰り返し指摘して

きたところである。そこで、その同じ注釈に戻るが、「その法が読まれない日は彼の生の日 (*dies vitae*) ではなく、死の日 (*dies mortis*) である。」とも語られていたことに注目したい。ジョンにとって、読書なき日々はまさに「死の日」に等しいというのは決して単なる大仰な修辭語ではない。私たちは『ポリクテイクスの』の「プロローグ」で彼がこの書の献呈の相手であるトマス・ベケットにこう語っていたのを思い出すことができる。

「貴兄がトゥールーズ包囲攻撃に忙殺されておいでの間に、『文学なき生活は生ける人間の死であり埋葬である』という考えに思いを致しながら、私はこの作品に着手し、宮廷生活の愚行からしばし我が身を解放したのであります。」

ジョンにとって、「文学」とは古典のことであるが、しかしそれは単なる古典の鑑賞や享受に尽きるのではなく、それを通して人間が「徳」を培い、「人格」を磨くこと、つまり「人間性の完成」ということを意味していた。それゆえ、「文学なき生活」とは「人間性の完成なき生活」ということになり、文字通り「生ける人間の死であり埋葬」ということになる。ジョンが「愚行」という表現で痛烈に批判しようとした宮廷生活のさまざまな病理現象はまさに「文学なき生活」の堕ちいく当然の結果だったのである。こうして、ジョンが君主に広く異教の古典の読書までも勧めた理由は明らかである。彼はこう言う。

「謝りを拒絶することは真に哲学者であるということである。まさにこのことのように、広範な読書の最大の喜びがあり、その最も有益な果実がある。なぜならば、確かに叡知はあらゆる事物についての知識であり、あらゆることを指導し、人間の生活のあらゆる側面で行為、言葉、そして考えの基準を決めるものだからである。」⁸⁷

聖書や教父の著作は言うにおよばず、異教の古典の幅広い読書を勧めるジョンの意図は、それらの書物が君主にとって歴史の実例を知り、そこから無限の教訓を引き出すことのできる豊かな範例の貯蔵庫であるからにはかなら

ない。したがって、彼が特に取り上げるのは旧約聖書のなかでも「歴史」書——すなわち、「創世記」から「申命記」までのモーセ五書以下、「ヨシヤア記」・「士師記」・「ルツ記」、そしてイスラエルに王が登場する経緯を描いた「サムエル記」と王国の興亡を扱った「列王記」が多い——であるが、歴史における神の摂理を知らしめるために「ヨブ記」や「詩編」などの「知恵文学」書、「イザヤ書」や「エレミア書」などの「預言」書ももちろん多用される。教父の書物では、「我がアウグスティヌス」(*Augustinus noster*)⁽⁸⁸⁾、「大教父アウグスティヌス」(*Magnus Pater Augustinus*)⁽⁸⁹⁾と呼ぶアウグステヌスとヒエロニムスの二人のラテン教父のものが群を抜くが、オロシウスの歴史書も引用される。

問題の古典はどうであろうか。何と言っても、ジョンが最大の影響を受けたのはローマのキケロであり、セネカであるが、『ポリクラティクス』にはウエルギリウス、ホラティウス、ユヴェナール、ルカヌス、オウィディウスらのラテン詩人たちの詩歌や、テレンティウスらの作家からの引用がさかんなにされていることは周知の通りである。だが、君主や支配層に対して習うべき、そして避けるべき歴史の「範例」を提供する典拠としてジョンが大いに用いたのはスエトニウス、フロンティヌス、ウァレリウス・マクシムス、ウエゲティウス、ゲリウスら歴史家たちの書物である。ただこの場合、ジョンは実際にはこれらの書物に直接あたって引用しているのではなく、当時カンタベリー聖堂付属図書館で利用できた、後の編者によって編まれた撰文集の類い (*Florilegia*) を使ってそうしていることが今日では明らかになっている。古典という点でさらに言えば、ギリシアの文献はジョンの生きた十二世紀の現実からみて、ラテン文献ほど十分には利用できなかった。ジョンもギリシア語は解さなかったが、ソクラテス、プラトン、アリストテレスを相当程度知っていた。前者(プラトン)については、『ティマイオス』のラテン語訳を通して、後者(アリストテレス)は「オルガノン」を通してかなりな理解に到達していたことは既にみておいた通り

である。⁽⁹⁰⁾その他ギリシアに関しては、ホメロス、ヘロドトス、ピタゴラスらの詩人や歴史家、哲学者を知っていたことが彼の著書から窺える。

ともあれ、こうした夥しい数の聖書や古典からの引用のなかでジョンが君主や宮廷官僚層に最も参考になると考えたのは、旧約の王たちの例とローマ史に登場する支配者たちの事例であることは明白である。『ポリクラテイクス』の多くの頁がこのような王や支配者たちまつわる「範例」で満たされているが、この浩瀚な書物を全巻通読することができないまでも、ウェップの校訂注釈書を繙き、その最後尾に付されたよく整備された索引を覗いてみるだけで、『ポリクラテイクス』全体が多くの教訓を指し示す一巻の範例集としての性格をもっているのがわかる。そこで多く引用されている古代の支配者は例えば旧約ではモーセ、サウル、ダヴィデ、ソロモン、ヒゼキア、ヨシアラであり、ローマ史ではアレクサンドロス（マケドニア王だが）、スキピオ、カエサル、キケロ、ブルトゥス、カト、カミルス、ネロ、トラヤヌスといった人物である。

こうして「範例」というかたちで、つまり模範とすべき支配者の例と、反対にそうすべきではない支配者の例とを豊富な挿話を交えながら語るその語り口を通してジョンが示したのは、人の上に立つて人を支配する君主にとってその統治の成功の真の要因は君主の統治技術の巧拙にあるのではなく、むしろ君主の人格、それ自体のなかにこそあるという思想であることはもはや指摘するまでもない。私たちは別の機会に、アレクサンドロス、スキピオ、カミルスらの支配者がある状況のもとで人民に向かって強権をもって臨むのではなく、「仁慈」(beneficium)や「人間性」(humanitas)、「正義」(iustitia)や「度量」(magnificentia)、「節制」(temperantia)といった優れた「徳性」を示したがゆえに、人民がその姿に打たれて彼らの前に進んで服したという挿話をジョンが挙げている第五巻第七章の議論を見ておいたが、それを受けた次の第八章でさらにジョンの持ち出すもう一つの挿話を紹介しておこ

う。これも右の人物たちと同様に異教の支配者の例であるが、ローマ帝政の五賢帝の一人、トラヤヌスの場合である。

「かつて高名な皇帝が戦場に赴くために馬に跨がろうとしたさい、ある寡婦が皇帝の足を掴み、涙を流しながら、自分の息子、罪のない若者を不当にも殺した者どもを自分の前で裁いてほしいと嘆願した。『あなたはアウグストゥス、皇帝陛下です。私はこんな残酷なことを耐え忍ばねばならないのですか。』と彼女は言った。皇帝は応えた。『私が帰還したら、そなたの願いをかなえよう。』彼女は言った。『もしお帰りにならなかつたら、一体どうするのですか。』トラヤヌスは応えた。『我が後継者がそなたの願いをかなえるだろうか。』彼女は言い返した。『誰かほかの人が善をなしたとしたら、一体あなたの徳はどのように増すのですか。あなたに責任があるのです。人は自分の行いによって酬いを受けます。果たすべきことを果たさないことほどの欺瞞はありません。あなたの後継者は自分自身の責任において、損害を被った人々に義務を負うのです。ほかの人が正義をおこなったとしても、あなたが責任を免れることにはなりません。あなたの後継者は後継者で自分の責任を果たせばよいのです。』この言葉に深く打たれて、皇帝は馬から降り、すぐに事件を調べさせた。その結果、寡婦の願いは聞き入れられ、彼女は慰めを与えられた。」

こう述べた後で、ジョンはこの挿話をやがて教皇グレゴリウス一世が伝え聞いて感涙にむせび、それがもとで異教徒のトラヤヌスは神の赦しにより地獄の苦しみから解放されたと言われているとし、第八章を次のように結んでいる。

「こういうわけで、トラヤヌスが他の誰にもまして称賛される存在であるのも当然である。彼の人徳は聖人たちをも喜ばせ、彼らの祈りによって一人彼のみが解放された。そしてこのことは国家の頭に関しても言われるべきこ

とである。」

さて、トラヤヌスとグレゴリウスとの結び付きについてのこの逸話はウェブやリーベシュッツが指摘しているように、⁽⁹²⁾元来アングロ・サクソン起源のものであるが、『聖グレゴリウス伝』を書いた九世紀末のヨハネス・ディアコヌスによって用いられたことで、その後の中世でよく知られていたとされる。トラヤヌスがこのように教皇グレゴリウス一世によって称賛され、中世世界で政治的、軍事的、道徳的に優れた支配者の模範とされていた人物であることを十分に知っていたがゆえに、ジョンは『ポリクラティクス』のなかでこのトラヤヌスを利用し、ローマの作家プルトルコス⁽⁹³⁾の作という君主教育の書『トラヤヌスの教育』なる偽作を作り上げたのだ、というのがリーベシュッツの説であるが、ここではそれについて深入りはしないことにしたい。⁽⁹³⁾それよりも、このトラヤヌスの挿話一つからだけでも、ジョンが正しい統治はひとえにそれを担う支配者の人格的高潔性に懸かっており、人民に向かって強権をもって臨んだ支配者はたとえ一時的には成功し得たとしても、その成功は決して長続きはしないと力を込めて説いているその心の鼓動がひしひしと伝わってくるであろう。彼がさまざまな「範例」のなかで随所に使用する「四枢要徳」や「厚情」、「人間性」、「寛容」、「中庸」などの「徳」の勧めはみな君主ならば、必ず目指さねばならぬ高い人格を表現するものにはかならない。「力の支配」ではなく「徳の統治」——それこそがジョンにとつてまさに「君主の歩むべき王道」(via regia)であるが、その王道は「叡知」を身につけた長老たちの助言に謙虚に耳を傾け、日夜古典の学習を怠らない自己研鑽の努力によってのみ拓かれると考えられたのである。

VIII
むすび

以上、ソールズベリのジョンの理想的君主論を概観してきた。その結果、中世の八君主の鑑Vの代表的作品と言われる『ポリクラティクス』において展開されているその君主論が実はもう一つの名著『メタロギコン』とまったく同一の人文主義的教養と精神に裏打ちされたものであることが了解されたであろう。

すなわち、ジョンにとって君主とは、いやしくも人の上に立って人を統治する者の謂であるならば、暴力的支配によって人民を抑圧する暴君であってはならず、あくまでも統治の理法（正しい統治）に適ったやり方で事に当たる人間のことでなければならぬ。それは言い換えれば、力の統治ではなく、徳の統治ということになるが、ジョンによれば、そうした徳の統治はひとえにそれを一身に担う君主の人格の高潔性に懸かっているのである。そうであるとするれば、文芸書『メタロギコン』で論じられる「徳の涵養」と「人格の陶冶」という教養思想は政治理論書『ポリクラティクス』とまったく別個の精神において成立してはいないはずはない。そして事実、期せずして同じ年に完成をみたこの二書はジョンの思想を後に伝える姉妹編の關係にあるのである。⁽⁹⁴⁾

ともあれ、ジョンは『ポリクラティクス』のなかでまことに過剰な歴史的事例を示しつつ君主のあるべき理想の姿を説いた。そこには圧倒的な人文主義的教養の発露がみられるが、それが主として古典重視のシャルトル学派のもとの青春の十二年間にわたる研鑽から得られたものであることは言うまでもない。いわゆる十二世紀ルネサンスの知的息吹をジョンほどに豊饒に吸い込んだ者はいないと言われるが、実際彼は当時のラテンの古典の復興を全身で享受したキリスト教的人文主義者であった。聖書と古典の世界を等量の思いでうけとめ、それら二つの思想世

界から培われたその人文主義的知性は同時代の支配者たちに対する醒めた観察眼と一定の距離間隔とを彼に与えたように思われる。カンタベリ大司教の秘書として時の政教関係に重大に係わっていた彼は勢いづく世俗国家の動向に敏感に反応せざるをえない場所に生きていた。彼が人体の比喩で語る国家の議論は当時の集権的封建国家イングランド王国の存在を抜きにしてはけっしてなされぬものであったらう。伝統的な君主鑑——政治体の議論をまったく欠いたところで、政治の一切を君主一個人の問題に還元してしまう——の議論枠組みを大きく越えた彼の君主論はその意味においては一種近代性の方向性すら暗示するものであるが、と同時にその最大の特徴が聖書と古典の世界に範を求めて、現実の君主（支配層をも含む）のあり方を説いた極めて倫理的・道徳的な色彩のつよい議論にあることは見てきた通りである。「十二世紀中葉の教養思潮の百科全書」(プール)と言われるゆえんである。

(注)

- (1) 『ポリクラティクス』という書物についての全般的紹介に関しては、拙稿『ポリクラティクス』という書物——ソールズベリーのジョンの政治思想研究序説』(獨協法学) 第四五号、一九九七年。
- (2) 「君主の鑑」に関しては、拙稿「『君主の鑑』(一)——(八)、『獨協法学』第二五号(一九八七年)——第三七号(一九九三年)(継続中)を参照された。」
- (3) Lester K. Born, "The Perfect Prince: A Study in Thirteenth- and Fourteenth Century Ideals", *Speculum*, vol. iii, 1928, pp. 470-504.; "Erasmus on Political Ethics", *Political Science Quarterly*, vol. XLIII, no. 4, 1928, pp. 520-543.; "The Specula Principis on the Carolingian Renaissance", *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, vol. XII, 1933, pp. 583-612.; "The Perfect Prince According to the Latin Panegyrist", *American Journal of Philology*, vol. LV, no. 217, 1934, pp. 20-35.
- (4) Wilhelm Berges, *Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters*, 1938.

- (5) Arpad Steiner, "Gullaum Perrault and Vincent of Beauvais", *Speculum*, vol. viii, 1933, pp. 51-8.
- (9) Felix Gilbert, "The Humanist Concept of the Prince and the Prince of Machiavelli", *The Journal of Modern History*, vol. XI, no. 4, 1939, pp. 449-483.
- (7) Hans Hubert Anton, *Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit*, 1968.
- (8) L. K. Born, *op. cit.* (1928), pp. 540-543. W. Berges, *op. cit.*, pp. 289-356.
- (9) 周知のように、マキアヴェリは次のように述べていた。「私のわらひは、読む人が直接役に立つものを書くことである。想像の世界より、具体的な真実を追求することのほうが、私は役に立つと思う。これまで多くの人は、見たことも聞いたこともない共和国や君主国を想像のなかで描いてきた。しかし、人の実際の生き方と人間いかに生きるべきかということとは、はなはだかけ離れている。だから、人間いかに生きるべきかということのために、現に生きている実態を見落としてしまうような者は、自分を保持するどころか、あつというまに破滅を思い知らされるのが落ちである。なぜなら、なにごとにつけても善を行うと広言したがる人は、よからぬ多くの人のあいだにあって破滅せざるを得ないものである。ゆえに自分の身を保持しようとする君主は、よくない人間となることを習う必要があり、またこの態度を、時に応じて行使したり、行しなかったりする必要がある。」*Il Principe*, 15. 『君主論』池田廉訳、『世界の名著 16 マキアヴェリ』中央公論社、一九六六年。』
- (10) Patricia J. Eberle, "Mirror of Pines", *Dictionary of the Middle Ages*, vol. VIII, 1987, pp. 434-436.
- (11) L. W. Spitz, "Mirror of Princes", *New Catholic Encyclopedia*, vol. IX, 1966, p. 896.
- (12) 例えば、カロリング期以前のハ君主の鑑への性格をもったものとして、Martinus Braga (五八〇年頃) の *Formula vitae honestae* や、七世紀ネロヴァン朝の王クローヴィス二世あるいはシギヘルト三世に宛てた姓名不詳の司教による書簡(六四五年頃)、Isidore of Seville, *Etymologiae* や *Sententiae* のなかの数節などがある。
- (13) *De Civitate Dei*, V, 24. 『アウグスティヌス著作集13『神の国』(1)』赤木善光・泉治・金子晴勇訳、教文館、一九八〇年。』
- (14) *Liber Regulae Pastoralis*, II, 6.
- (15) 『司牧規則書』(*Liber Regulae Pastoralis*) を中心とする教皇グレゴリウス一世の思想に関しては、前掲の拙稿『君主

〈君主の鑑〉（柴田）

- の鑑』(四一) (四二)「獨協法学」第二九号(一九八九年) 第三〇号(一九九〇年)を参照。
- (16) *Liber Regulae Pastoralis*, II, 3.
- (17) *ibid.*, II, 6.
- (18) 柴田平三郎『アウグスティヌスの政治思想』未来社、一九八五年、とくに第七章「アウグスティヌスの政治観」を見られたい。
- (19) *Regula Sancti Benedicti*, cap. 64.
- (20) Hans Liebeschütz, *Medieval Humanism in the Life and Writings of John of Salisbury*, 1950, p. 34. [ハンス・リーベシュッツ『ソールズベリーのジョン 中世人文主義の世界』柴田平三郎訳、平凡社、一九九四年、七〇頁。]
- (21) Walter Ullmann, *The Carolingian Renaissance and Idea of Kingship*, 1969, p. 61f.
- (22) この四つの作品を中心とする「カロリング期の「君主の鑑」については、拙稿「《君主の鑑》(六)」「獨協法学」第三三号(一九九一年)また併せて、以下のものを参照されたい。三上茂「カロリング時代における『君主の鑑』——サン＝ミイェルのスマラグドゥスとオルレマンのヨナス——」(上智大学中世思想研究所編『中世の社会思想』創文社、一九九六年)° L. K. Born, *op. cit.* (1933), H. H. Anton, *op. cit.* (1967)
- (23) Sedulius Scottus, *Liber de rectoribus christianis*, I, in *PL* (1851), CIII, col. 293.
- (24) L. K. Born, *op. cit.* (1933), p. 592.
- (25) Hans Liebeschütz, *op. cit.*, p. 37. 邦訳、七八頁。ゲルハルト・B・ラドナー「教会と国家に関する中世思想の諸側面」(ナーカー／ブレン／ラドナー『中世ヨーロッパ政治理論』柴田平三郎訳、御茶の水書房、一九八〇年、五八頁)。
- (26) Smaragdus, *Via regia, epistola muncupatoria*, col. 934.
- (27) *ibid.*, XVI, col. 956.
- (28) *ibid.*, IX, col. 949.
- (29) *ibid.*, XIII, col. 948.
- (30) L. K. Born, *op. cit.* (1933), p. 610.
- (31) Sedulius Scottus, *op. cit.*, VIII, col. 305.

- (32) *ibid.*, VIII, col. 305-306.
- (33) 前掲、拙稿『『ボロニウナマヌス』とその書物』。
- (34) Boethius, *De consolazione philosophiae*, III-V, trans S. J. Tester (the Loeb Classical Library, 1918). [『哲学の憂鬱』 藤辺義雄訳、筑摩書房、一九六九年。]
- (35) Sedulius Scottus, *Liber de rectoribus christianis*, *op. cit.*, X, col. 308.
- (36) 『ボロニウナマヌスの生涯』 Brian Merrilees, "Boethius, Anicrus Maius Severinus", in *Dictionary of the Middle Ages*, vol. II, 1983, pp. 291-293. H. F. Stewart and E. K. Rand, "Life of Boethius", in Boethius, *op. cit.*, pp. XI-XV. 以下の前注(34)の渡辺訳のなかに訳者による詳細な「解説」がある。
- (37) Boethius, *op. cit.*, I-I.
- (38) *ibid.*, I-IV.
- (39) *ibid.*, V-VI.
- (40) Sedulius Scottus, *op. cit.*, II, col. 295.
- (41) Isidore of Saville, *Etymologiae*, IX, iii. イシドルスは「*regere* (支配する)」は「*recte agere* (正しく振る舞う)」と同義であると、「*rex* (王)」は「*regere*」の由来であると述べている。この定義のカロリング朝の他の著作家への影響については、R. W. & A. J. Carlyle, *A History of Medieval Political Thought*, vol. I, p. 221ff. Wilfrid Parsons, "The Medieval Theory of Tyrant", *The Review of Politics*, vol. IV, 1942, p. 131ff. などまた、シモン・ド・ボカールの『観念の歴史』及び「*Policraticus*」, III, 17. の下見出し「*Joset Balogh*, "Rex a recte regendo", *Speculum*, vol. III, no. 4, 1982, pp. 580-582. 参照せよ」を、cf. St. Augustine, *De civitate Dei*, V, 12. Cicero, *De Re Publica*, II, 31.
- (42) Sedulius Scottus, *op. cit.*, I, col. 293.
- (43) *ibid.*, praefatio.
- (44) *ibid.*, XX, col. 330.
- (45) 以下、本節に限った引用文の箇所は本文中で明示するもの。(注)においては一々列挙しない。
- (46) C. C. J. Webb (ed.), *Ioannes Saresberiensis Policraticus, sive de nugis curialium et vestigiis Philosophorum* III.

- vol. I, 1909, p. 237.
- (47) Ernst H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies*, Princeton U.P. 1957, p. 95ff. [『王の二つの身体』小林公訳、平凡社、一九九二年、一一八頁以下。]
- (48) *ibid.*, p. 87. [邦訳、一一二頁以下。] カントローヴィチのいう中世王権の三類型とは、「法を中心とする王権」、「政体を中心とする王権」、「人間を中心とする王権」である。
- (49) *ibid.*, p. 95. [邦訳、一一八—一九頁。]
- (50) *ibid.*, p. 95. [邦訳、一一八頁。]
- (51) 拙稿「ハ血の滴る剣——ソールズベリーのジョンにおける『教会と国家』——」〔獨協法学』第四六号、一九九八年。〕
- (52) この点に關しては、Hans Liebeschütz, *op. cit.*, p. 79. [邦訳、一五七頁。] C. C. J. Webb (ed.), vol. I, *op. cit.*, p. 246.
- (53) 「シヨ書」のこの箇所は共同訳では、「覇権は、民族から民族へと移り行く。」というように、「民族」という言葉になっている。しかし、ジョンがここで主張しているのは特定の血統ないし一門における王位の世襲的継承のことであるので、「民族」よりは「一門」と訳した。なおテキストの言語は“gens”であるが、もちろんそれには双方の意味が含まれている。
- C. C. J. Webb (ed.), vol. I, *op. cit.*, p. 276.
- (54) *Politicarius*, VIII, 17.
- (55) *ibid.*, III, 15.
- (56) *ibid.*, VII, 17.
- (57) *ibid.*, IV, 1.
- (58) *ibid.*, VII, 20.
- (59) G. H. Sabine, *A History of Political Theory*, 1937, p. 247.
- (60) *Politicarius*, VIII, 17.
- (61) カントローヴィッチ「法学の影響下での王権」（『祖国のために死ぬこと』甚野尚志訳、みすず書房、一九九三年）七六頁。
- (62) 「申命記」についての一般的理解に關しては、もちろん日本語で読める種々の文献があるが、鈴木佳秀「申命記」（『新共

- 同訳 旧約聖書注解 I』日本基督教団出版局、一九九六年) 二九一—二九六頁の簡潔な記述が最新の知見を与えてくれる。
- (63) この点はつとにM・ウェーバーが社会経済史的立論によって指摘している(『古代社会経済史——古代農業事情——』渡辺金一・弓削達訳、東洋経済新報社、一九五九年、一六九頁以下)とあるが、それは今日では厳密な文献学的アプローチによって確認されるにいたっている。わが国の研究の代表的成果として、鈴木佳秀『申命記の文献学的研究』日本基督教団出版局、一九八七年が挙げられる。
- (64) 鈴木佳秀、前掲書、第四章とくに三一八頁以下。および同氏の前掲論文、二九五頁以下を参照。
- (65) 拙稿「国家という身体——ソールズベリのジョンの政治社会論」(鷺見誠一・蔭山宏編『近代国家の再検討』慶應義塾大学出版会、一九九八年)
- (66) *Policraticus*, VI, 20.
- (67) *ibid.*, V, 3.
- (68) *ibid.*, VIII, 17
- (69) S. B. Crimes, *An Introduction to the Administrative History of Medieval England*, 1966. [『中世イングランド行政史概説』小山貞夫訳、創文社、一九八五年。] Joseph Strayer, *On the Medieval Origins of the Modern State*, 1970. [『近代国家の起源』鷺見誠一訳、岩波書店(新書)、一九七五年。]
- (70) *Policraticus*, III, prologus.
- (71) *ibid.*, III, 4.
- (72) *ibid.*, III, 4.
- (73) *ibid.*, VIII, 1.
- (74) *ibid.*, III, 3.
- (75) *ibid.*, IX, 3.
- (76) *ibid.*, III, 3.

- (77) *ibid.*, V, 10.
 (78) *ibid.*, V, 9.
 (79) *ibid.*, V, 9.
 (80) *ibid.*, V, 9.
 (81) *ibid.*, V, 9.
 (82) *ibid.*, V, 9.
 (83) *ibid.*, V, 9.
 (84) *ibid.*, V, 9.
 (85) 拙稿「八巨人の肩の上に乗る矮人」——ソールズベリーのジョンの思想世界」〔法学研究〕第七〇巻第二号、一九九七年。）
 (86) *Metalogicon*, II, 1.
 (87) *Policraticus*, VII, 11.
 (88) *ibid.*, VII, 2.
 (89) *ibid.*, VII, 5.
 (90) 前掲拙稿「八血の滴る剣」——ソールズベリーのジョンにおける『教会と国家』——。同「ソールズベリーのジョンとアリストテレス——政治的徳性（*virtus*）をめぐる——」〔法学研究〕第六七巻第十二号、一九九四年。）
 (91) 前掲、拙稿『『ポリクラティクス』という書物——ソールズベリーのジョンの政治思想研究序説』。
 (92) Hans Liebesnitz, "John of Salisbury and Pseudo-Plutarch", *Journal of the Warburg & Courtauld Institutes*, vol. V, 1943, p. 35. C. C. J. Webb (ed.), vol. I, *op. cit.*, pp. 315-318.
 (93) より詳しくは、甚野尚志「ソールズベリーのジョンと『トラヤヌスへの教え』」〔歴史と地理〕四六〇号、一九九四年。）を参照された。
- (94) 『ポリクラティクス』と『メタロギコン』の成立年代に関しては、前掲の拙稿『『ポリクラティクス』という書物——ソールズベリーのジョンの政治思想研究序説』、一五八頁以下を参照。なお、従来、別個に扱われることの多かった、ジョンのこ

の二書の内面的関連性をわが国において最初に指摘したのは、田中峰雄氏の功績であろう。「ソールズベリーのヨハネス」
『教育思想史 Ⅲ 中世の教育思想（上）』東洋館出版社、一九八四年。この論文は現在では、氏の遺稿集『知の運動——
十二世紀ルネサンスから大学へ』ミネルヴァ書房、一九九五年に収められている。

- (95) R. L. Poole, *Illustrations of the History of Medieval Thought in the Departments of Theology and Ecclesiastical
Politics*, London, 1884, p. 218.