

〈血の滴る剣〉

——ソールズベリのジョンにおける「教会と国家」——

柴 田 平 三 郎

そういうわけで君主は教会の手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 (*gladius sanguinis*) をもつことなどけつ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 (*per principis manum*) 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 (*sacerdotii quidem minister*) 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 (*qui sacrorum officiorum illam partem exercet quae sacerdotii manibus videtur in digna*) を行使するのである。

『ポリクラティクス』Ⅴ. 3.

I はじめに

II 教権制支持者としてのジョン

III ジョンの両剣論

IV ジョンの国家有機体論

V むすびにかえて

I はじめに

中世政治思想の主題のすべてとは言わないまでも、その最も核心的な部分の一つにいわゆる「教会と国家」の關係の問題——別言すれば、教権 (*sacerdotium*) と俗権 (*regnum*) の關係の問題——があることはいまさら言うまでもないことであろう。

カーライル兄弟は全六巻からなる百科全書的な『西欧中世政治理論史』(一九〇三—一九三六年)の第一巻(一九〇三年)の最終章に「教会と国家の諸權威についての關係」という表題を付しているが、その冒頭で次のように述べている。「中世史の研究者ならば、この二大權力についての理論的、實際的な關係が非常に強力な影響力を国家の理論と政治權力の起源と本質に関する理論の上に恒常的に行使し続けたことを疑問に思わないであらう⁽¹⁾」。また、マックルワインは「ギリシアから中世の終わりに至る西欧政治思想の歴史」を叙述した周知の書物(一九三二年)のなかで、「教会と国家というこの特有の問題は……国家に関する人間の思想をその本来的な政治的軌道から逸脱

させた最大の混乱原因を生じさせてきたし、幾世紀にもわたってすべての政治的思索に最も強力な刺激を与えてきた⁽²⁾と記している。あるいはまた、エウアート・ルイスは『中世政治思想』(一九五四年)において、こう語っている。「王権と祭司権との関係は中世政治思想の支配的問題であった。中世の政治的思索はもちろんこのたった一つの継続的で、複雑な争点にもつぱら焦点を合わせていたわけではない。……しかし中世政治思想史を世俗権威と霊的権威との抗争という観点から叙述しようとする者ならば、この歴史的情景を歪曲することはできない。すべての紛争のなかで、これこそ最も永続的で、最も包括的なものであった。その実際的な利害関係は巨大なもので、その理論化はなんとも複雑なものであった⁽³⁾」。

ところで、十二世紀の傑出した人文主義者ソールズベリのジョンはこうした教会と国家の関係の問題について、どのような考えを抱いていたのだろうか。これまで、この問題に関する通説はおしなべてジョンを教会優位論者とか、教権制支持者と規定するものであったといえる。そして、それは例えば、E・F・ジェイコブ(一九二三年)の次のような言葉によく示されている。「君主は聖職の下僕であること、正当な支配者と暴君とは相違するということ、有機的な政治体の各構成員が果たすべき役割を明確にしたということ、これらの教えは中世政治理論に対する『ポリクラティクス』の三つの主要な貢献である。それらにはそれぞれ特徴的な表現があるが、しかしおそろく何らかの意味でオリジナルで、初期の理論を敷衍させたものではないものはたった一つしかない⁽⁴⁾」。

ところが、一見不思議なことであるが、この点をいま改めて確認するべくたとえば中世政治思想に関する最新の最も概括的で、大部の研究書『ケンブリッジ中世政治思想史』(一九八八年)⁽⁵⁾を繙いてジョンの関連事項を追ってみると、そこにこの問題に関するジョンの見解に言及した箇所がまったく見られないことに気づく。そしてこれだけって偶然の事態ではない。というのは、第二次大戦後、ハンス・リーベシュッツの書物が上梓⁽⁶⁾(一九五〇年)

され、ジョン研究がある意味で本格的に始まって以来このかた、彼の政治思想プロパーに関するいくつかのモノグラフが書かれているが、そこにも教会と国家の関係についてのジョンの議論はほとんど取り上げられてはいないからである。このことはまた一九八四年に刊行された、ジョンに関する最も包括的な共同研究『ソールズベリーのジョンの世界』⁽⁷⁾においても同様であるが、とすれば、これは一体、何を意味しているのだろうか。

以下において、私たちは教会と国家——もしくは、教権と俗権——の関係に関してジョンがどのような見解を抱いていたか、を特に彼の政治的主著『ポリクラティクス』のなかに探ろうと思うが、そのためにもまず従来の研究史がこの問題について、いかなる解釈を示してきたか、を簡単に概観することから始めたい。

Ⅱ 教権制支持者としてのジョン

教会と国家の関係についてのジョンの考えは終局的に「教権制」(Hierocracy)⁽⁸⁾、すなわち教会が世俗事項の統治に対して究極的な権威(主権)をもつという教説であるとする解釈が最初に示されたのは十九世紀の中葉、ジョン研究の嚆矢カール・シャルシュミット(一八六二年)⁽⁹⁾によってであると思われる。その後、この見解は同世紀の末にポール・ゲンリッヒ(一八九四年)⁽¹⁰⁾によって支持され、二十世紀に入るとすぐにO・V・ギールケ(一九〇〇年)⁽¹¹⁾やW・A・ダニングの『政治理論史』第一巻(一九〇二年)⁽¹²⁾によって取り上げられた。そこでダニングはクルヴォーの聖ベルナルドゥスと並んでジョンを十二世紀を代表する教権制支持者とみなしているが、この両者を並列させる示し方は以後、同じ見解をとる学者の間での共通の叙述スタイルとなった。そしてそれはともかく、カール兄弟(一九二二年)⁽¹³⁾、ジェイコブ(一九二三年)⁽¹⁴⁾、C・C・J・ウェブ(一九二三年)⁽¹⁵⁾からウルマン(一九五

五年)⁽¹⁶⁾にいたるまで、このジョン解釈はほぼ同じ軌道の上を走り続けていたと言つてよい。ウルマンの言葉を引用してみよう。曰く、「ソールズベリのジョンは彼の著作の特徴である、表現の完璧な洗練さと平明さを十分に發揮して、教権制の主題を提出している」⁽¹⁷⁾。

ところで、このようにジョンを教権制の支持者と多くの研究者に判断させる典拠は一体、どこにあるのだろうか。大別すると、それは二つの根拠からなっているように思われる。一つは本稿の冒頭にも挙げておいたが、通常「両剣論」として知られる中世に馴染みの理論についてのジョンの言及である。『ポリクラティクス』のなかで教権と俗権の関係についてははっきりと触れている箇所は第四卷第三章であるが、その冒頭を彼はこう書き出している。

「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 (*gladius sanguinis*) をもつことなどけつ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 (*per principis manum*) 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 (*sacerdotii quidem minister*) 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 (*qui sacrorum officiorum illam partem exercet quae sacerdotii manibus videtur indigna*) を行使するのである」⁽¹⁸⁾。

この一節に対して解説は不要かもしれない。確かに、聖書の寓話アレゴリー(「ルカによる福音書」二二—三八)に基づいて語られているこの文言を額面通りに受け取れば、ここでジョンは俗権(物質的剣)に対する教権(精神的霊的剣)の本来的な優位を明言しているように見える。それゆえこの箇所注目して早くから学者たちがジョンを教会優位論者とか、教皇権による俗権の直接的支配を主張する教権制主義者と見なしてきたのもある意味では自然の成り行きであろう。例えば、ジェイコブは前述の引用文のすぐ後をうけて、「ソールズベリのジョンは、よく知られた両剣

論のほとんど前例のない表明によって君主は教権の代理人であると結論に到達している。二剣とも元来、教会に属しているので、君主が物質的剣を受け取っているのは教会からであると、彼は宣言している。」と述べ、同じく十二世紀に両剣論に基づいて教会や教皇権の首位性を説いたとされるアウクスブルクのホノリウスや聖ベルナルドゥスの見解の真意に言及したあとで、「最も無難な結論は、ソールズベリーのジョンとアウクスブルクのホノリウスの双方のなかに、教会のであれ世俗のであれ、全権威は精神的権力に属しているという最初の明白な言明を我々は見いだすということだ。」⁽¹⁹⁾と言い切っている。

ジェイコブのこうした評価は基本的にはギールケやダニング、カーライル兄弟らの示した見解の踏襲である。すなわち、彼らは聖俗両権の関係についての論議の歴史において生じた十一世紀以降の教会内部の動き、つまり「教会の自由」(*Libertas Ecclesiae*)の名のもとに教皇権の首位性を高唱したグレゴリウス改革とその影響に注目し、その流れのなかにジョンの生きた十二世紀の位置づけを行っている。そしてアウクスブルクのホノリウスやクレルボアのベルナルドゥス、サン・ヴィクトルのフーゴーらが展開した両剣論とジョンのそれとを同一のものと断じるのであるが、わけても強調されるのがベルナルドゥスの存在である。中世教会史上、その神秘主義をもって知られるこのクレルヴォアの修道院長は同じく元クレルヴォアの修道士であった教皇エウゲニウス三世に宛てた『教会改善論』(*De consideratione*)のなかで当時ローマ市民の間起こった騒擾に対してなによりも「剣(*ferrum*)ではなく言葉(*verbum*)をもって」対応すべきことを説いたのも、こう記している。

「精神的剣(*spiritualis gladius*)と物質的剣(*materialis gladius*)はともに……教会に属するものである。しかし後者は教会のために(*pro Ecclesia*)抜かれ、前者は教会によって(*ab Ecclesia*)抜かれねばならない。前者は聖職者の手によって(*sacerdotis manu*)、後者は兵士の手によって(*militis manu*)行使されねばならない。しかし

後者は聖職者の指導と皇帝の命令によって (*ad nutum sacerdotis et iussum imperatoris*) 行使されねばならぬ⁽²⁰⁾」

このベルナルドゥスの言明の真意が果たしてどこにあったのか、は実は議論の分かれるところであるが、それに関するのちに触れよう。この論文が書かれたのは一一四八年から一一五三年にかけてのこととされているが、⁽²¹⁾そうだとすればジョンは『ポリクラテイクス』(一一五九年)を執筆するまえにベルナルドゥスの見解を十分に知っていたであろう。しかもベルナルドゥスはジョンにとってある意味では私的な恩人でもあったことを考えると、⁽²²⁾彼の影響はやはり無視しえないものかもしれない。それはともかくとして、ジョンはこのようにしてベルナルドゥスの教権制的な主張と同列線上に置かれてきたわけであるが、ダニングが上に引用したベルナルドゥスの言葉に付した次のような解説はそうしたジョンの位置づけの妥当性を私たちにつよく説得させるものとしてことのほか印象深い。⁽²³⁾

「この文言はベルナルドゥスの思想の全傾向を見事に描き出すものである。世俗的事項が聖職から遠ざけられるのは、それが聖職の範囲外にあるという理由からではなく、むしろそれがその本質上、聖職の威厳に相応しくなく、*(beneath its dignity)*、品格を下げるもの、*(degrading)*だという理由からである。約言すれば、政治的権威は教会の存続と保護にとって必要な卑賤なる義務、*(menial duties)*の遂行にその機能があるのである。この観念はソールズベリーのジョンによって、二剣に関するシンボルを取り扱うに際して大胆かつ非妥協的に述べられている。」⁽²³⁾

だが果たして、ジョンはその両剣論において俗権に対する教権の絶対的優位を説き、教皇権による俗権への直接的介入をも心に描いていたのだろうか。彼が俗権を指し示すのに「血の滴る剣」(*gladius sanguinis*)という形容語を用いた真意も、それが「聖職に相応しくなく、品格を下げるもの」であり、「卑賤なる義務」であると感ぜられた

からというだけのことなのだろうか。

ジョンを教権制的な主張の持ち主と判断させるいま一つの根拠、それは彼の国家有機体論である。よく知られているように、ジョンは『ポリクテイクス』第五巻のなかで国家を生きた人体のモデルを用いて説明するという有名な議論を展開している。この問題に関しては別稿で扱ったが、その骨子は以下のようなものである。すなわち、彼は古代ローマの倫理学者プルタルコスがトラヤヌス帝に献呈したとされる『トラヤヌスの教育』(*Institutio Traiani*)なる古典に基づいて、国家と人体の対比を行っている。⁽²⁴⁾それによると、「国家は一種の身体」であって、「神の恩寵の恵みによって生命を与えられ、最高の平衡の命令によって動かされ、一種の理性の舵によって導かれる」という。そしてこの国家という「身体」(*corpus*)のなかで「魂」(*anima*)に相当するのが聖職者だといえる。

「宗教の実践を制度化し、それを我々に教え込み、神の礼拝を我々に伝達する者が国家の身体 (*corpus rei publicae*) のなかでは魂 (*anima*) の位置を獲得する。」

この人体と魂のアナロジーからジョンは人体に対する魂の優位という結論を導き出す。それはこう表現される。「実際、宗教の実践を指導する人々は、身体の内かにおける魂のようにみなされ、尊敬されるべきである。というのも一体、神の聖職者 (*minister Dei*) が神の代理人 (*vicarius*) であることを疑うような者がいるだろうか。かたてて加えて、魂が身体全体の支配権 (*Principatio*) をもっているように、宗教の指導者と呼ばれる人々は身体全体を指導するのである。」

魂が身体全体を支配するように、国家の魂である聖職者は国家の身体全体を指導する。とすれば、この関係は当然のことに魂と身体内部の器官、とくに魂と頭との関係にも当てはまることになる。この頭の位置を占めるのは

ジョンによれば、世俗の君主であるが、そのことをジョンは、

「国家における頭 (*caput*) の位置は、神にのみそして地上において神の位置に立って行動する人々にのみ服従する君主 (*princeps*) によって占められる。それはちょうど身体において頭が魂によって動かされ支配されるのと同じことである。」と述べている。

こうしてジョンの人体の隠喩^{メタファー}をもって語られる国家の議論において、確かに俗権（君主）に対する教権（聖職者）の優位の論理が展開されているのを私たちは眼にすることができ、それゆえこのジョンの国家有機体論を素直に見るかぎり、彼を教権制の支持者と位置づけても別段不可思議ではないかもしれない。ウルマンはこのような魂と身体 (*anima-corporis*) の寓喩^{アレゴリー}が中世の教権制理論の典型的表現法であることを指摘している。「この理論〔教権制〕を考察するとき、司祭職と俗人との関係を表現する際の、寓意的な表現法に注意すべきであろう。たえず用いられる隠喩は、靈魂と身体^{ソール・クニ}の喩えである。靈魂と身体^{ソール・クニ}の寓喩は、俗人の劣格・聖職者の優位を示すためにしばしば使われたもので、靈魂が身体を支配すると同様に聖職者が俗人を指導するのだということを示すためであった。」⁽²⁶⁾

ウルマンはこう述べて、ジョンの有機体論もまさにこうした系列のなかにあると主張する。「古代およびローマ的文化要素を吸収していたソールズベリーのヨハネスは、『キリスト教信者の共同体』 (*Respublica christiana*) という包括的な概念を使った。この概念は彼にとつては『ラテン世界』すなわちすべてのキリスト者の共同的・可視的一致団体に他ならなかった。靈魂が身体を統御するというのが彼らの思考方法であったから、彼がこの寓喩を公的政治分野に当てはめるのは難しくはなかった。」⁽²⁷⁾

ジョンが人体の隠喩で語った国家 (*res publica*) が「キリスト教信者の共同体」 (*Respublica christiana*) のことであるのかどうか、そしてまたそれが地域的には「ラテン世界」を指しているのか否かも実はにわかには断定でき

ない問題である。ウルマンはそう判断しているのだが、この点についてはひとまず措いておきたい。それよりも、その国家有機体論において魂と身体の寓喩で語られる教権と俗権、教会と国家の関係が示すように、ソールズベリーのジョンは間違いなく俗権に対する教権、国家に対する教会の優位を説いたのだとする見解はウルマンが例外ではなく代表的な中世政治思想家たちの間に共通のものであることをここでは確認しておくだけにしよう。

Ⅲ ジョンの両剣論

有力な学者たちが断定するように、ジョンは単に俗権(国家)に対する教権(教会)の優位を説いただけでなく、終局において教権制的な思想をも抱懐していたのだろうか。前節に見たように、この問題を推し量る典拠として二つ挙げられるが、まず彼の両剣論から考察していくことにしよう。

事改めて指摘するまでもないが、両剣論の出発点は五世紀の終わりにローマ教皇ゲラシウス一世がビザンティン皇帝アナスタシウス一世に宛てた書簡に示された聖俗二権の関係についての定義におかれる。

「キリスト教徒の皇帝は永遠の生活に關しては聖職者にしたがい、教皇は世俗の生活に關しては皇帝の保護を用いる。……どちらも自身の領域を越えてはならないし、各々は各々の役割を慎み深く守らねばならない。それゆえ各々はけっして他を撲滅するようなことを考へてはならない。各々の領域では、それは最高の存在である。……主として、この世 (*hic mundus*) がそれによって支配される二つのものがある。すなわち、教皇の聖なる権威 (*potestas auctoritas sacra pontificum*) と世俗の権力 (*regalis potestas*) である。」⁽²⁸⁾

ゲラシウスのこの言明を字句通りに解釈すれば、そこに示されているのは聖俗二権の「この世」における分離・

併存性と相互協調性ということであろう。⁽³⁰⁾「カエサルのはカエサルに、神のものは神に返しなさい。」(「マタイによる福音書」二二—二二) という聖句に対応してこの現実世界を協調的に統治する二つの権力のあるべき基本的関係を説いたゲラシウスの言葉は以後西欧中世社会における統治原理の基礎となったことは周知の通りであるが、これがまた「両剣論」とも呼ばれるのは上述のように、「ルカによる福音書」(二二—三八)のイエスの言葉——「二振りの剣」(*gladius duo*)——に由来する。⁽³¹⁾そしてその聖句をはじめて聖俗両権の意味に解したとされる十一世紀のオステリアの枢機卿ペトルス・ダミアニにおいても、このゲラシウスの基本教説は次のように踏襲されている。

「王国の剣 (*gladius regni*) が司祭の剣 (*gladius sacerdotii*) と結ばれて、司祭の剣が国王の剣を柔らげ、国王の剣が司祭の剣を鋭くすることになれば、幸いである。それらが、主の受難の時に読まれる、かの二振りの剣なのである。すなわち『ごらん下さい。ここに二振りの剣があります。主は答えた。それでよい。』もしこの二つの剣が、主が予め話された祝福された同盟関係の中で結び合わされるならば、王国は繁栄し、司祭職は広げられ、双方ともに讃えられるであろう。⁽³²⁾」

このように、この世の人間には「永遠の生活」と同時に「世俗の生活」があってそれを導く聖なる権力と俗なる権力の二権は相互の領域とその権能を尊重しながら、ともに手を携えて一つのキリスト教世界を統治しなければならぬというのが両剣論にほかならない。この両剣論が明確な政治的争点になるのは特に九世紀、カロリング時代以降といつてよい。すなわち、紀元八〇〇年のシャルマーニュによる西ローマ帝国の再生を契機として西欧中世世界はビザンツ(東ローマ)帝国から解放され、一つの独自の歴史的個体として自立する。これ以降、この社会はビザンツ型の皇帝教皇主義とは異なる支配形式、いかえれば精神的領域に「教権〔教皇権〕」(*Sacerdotium*)と世

俗的領域Ⅱ「帝権〔皇帝権〕・王権」(*Imperium, Regnum*)とを自己の内部に併存させ、各々の長たるローマ教皇と世俗支配者(皇帝)の二つの中心から成り立つ楕円的統一体となる。そしてここではっきりと、この統一体つまり「キリスト教共同体」(*Res publica christiana*)における二つの権力の関係についての問題が現実化し、二権は自己の行動の理論的根拠として、等しくこの両剣論に立ち返ることとなるのである。

ところで、ゲラシウスにおいては二権は平等、対等、並列の関係と考えられていたことは明白である。教皇と皇帝の関係の説明として、ローマ法の「權威」(*auctoritas*)と「権力」(*potestas*)——各々、支配の究極的・主権的源泉と支配の執行代理権を示す——という用語が採用され、教皇の相対的優位性が示されていたとしても、二権の領域は別個のもので、相互補完的關係を維持しながらキリスト教世界の一体性が語られていたことは間違いない。そして、この支配理論はそのまま西欧中世の正統理論と見なされていたのである。

しかしながら、問題はこの二つの領域の間に、一つの境界線が存在するとして、では一体その境界線がどこに引かれるか、はっきりしない点にある。理論上は、このキリスト教共同体は「永遠の靈的目的」を追求する場合には「教会」と見なされ、「有限な世俗的目的」を追求する場合には「国家」と見なされた⁽³³⁾。だが両方の領域の構成員は実はまったく同一の人間たちでもある以上、やがて相互浸透が起こり、二つの中心同士の首位争いが激化するのには当然の話である。十一世紀後半に起こった叙任権闘争(グレゴリウス改革)はこのことのもっともラディカルな表現にはかならなかつた。そして、この闘争の教会側の中心人物、教皇グレゴリウス七世から十三世紀のボニファティウス八世にいたるいわゆる中世教皇制(*Medieval Papal Monarchy or Government*)の運動は単一のキリスト教社会における教権と俗権、教皇と皇帝の二元的統治を覆し、教皇の首位性——いわゆる「権力の充分性Ⅱ至上権」(*Plenitudo potestatis*)——をキリスト教世界全体に貫徹しようとする教権による俗権の直接的支配の試み、言

い換えれば世界の「教会」化の企てだったのである。⁽³⁴⁾

G・ラドナーは「教会と国家に関する中世思想の諸側面」(一九四七年)⁽³⁵⁾と題する論文のなかで、中世における「教会」と「国家」の関係についての観念の歴史を鮮やかに整理してみせている。それによれば、ゲラシウスにおいて想定されていた「この世」(*hic mundus*) がカロリング時代になると、「キリストの体」(*Corpus Christi*)としての「教会」(*Ecclesia*)に置き換えられ、「精神的統治と同時に世俗的、すなわち政治的統治もがそのなかで機能することのできる、唯一の可能な全包括的な共同社会」となったという。だが、このカロリング時代からグレゴリウス七世の登場する時代までの、教会化された初期中世社会は現実には旧約の「王にして祭司」(*Rex-Sacerdos*)の観念を標榜したり、「神の代理人」(*Vicarius Dei*)、「キリストの代理人」(*Vicarius Christi*)なる用語を称号として用いた皇帝や世俗統治者の支配する時代であった。ここでは、帝国や王国が教会の外にあつたかつてのローマ時代と比べると、聖俗二領域の境界線を画定することは実際には不可能な状態にあつた。私有教会制や俗人による聖職叙任など世俗の王や土地領主による教会支配の日常化がそこには見られたのである。

グレゴリウス改革の意味はまさにここにあつて、教皇グレゴリウス七世は皇帝ハインリッヒ四世との熾烈な闘争を通じて世俗権力による教会の支配を払拭しようとしただけでなく、「聖職者と王、教皇と皇帝という、教会内の二元的指導性を主張するグレゴリウス以前の観念」を破壊しようとしたのである。その結果、グレゴリウス七世以降の教皇たちは聖職者―王的なタイプの支配者を奨励するかわりに自分たちに「キリストの代理人」という称号(とくにインノセントィウス三世以降)を冠し、世俗支配者を単なる人民や領域の保護者に格下げし、教皇と世俗君主との関係を領主と家臣の封建的關係として扱うようになった。かくて、「グレゴリウス七世とインノセントィウス三世の時代の間に、ローマ教会に従属する諸国家の巨大なシステムがつくられた」のである。

そして、十三世紀になると、ローマ教会の權威は絶頂期を迎えることになるが、この世紀に教会当局者や教会法学者、親教皇派の著作家たちの間に教会優位型の両剣論がしきりに説かれることになる。⁽³⁶⁾そこでは教会は聖俗二權(劍)を直接神から与えられており、教会の頭たる教皇はそのうちの世俗劍を世俗支配者に教会の管理のもとに貸し与えたのだとする見解が示されていた。その見解の背後に、教会の唯一絶対性とそれを統率する教皇の首位性、世俗の権力の教皇への服属を当然とする教皇の至上権の主張があることは明らかである。有名な教書「ウナム・サンクタム」(*Unam sanctam*)のなかで教皇ボンファティウス八世が発した次のような言葉は、そのような教会優位型の両剣論の集大成として両剣論の歴史に長く記憶されるものである。

「朕は一にして聖なる普遍教会と使徒教会を熱烈な信仰をもって告白し護持するように迫られ、また朕は教会の外には何らの救いもなく罪の赦しもないことを固く信じ單純に認めるものである。……それゆえに一つにして唯一の教会 (*ecclesia*) には一つの体 (*unum caput*) と一つの首 (*unum caput*) があって、化物 (*monstrum*) のように二つの首 (*duo capita*) はなく、「一つの首とは」明らかにキリストであり、キリストの代理人ペテロであり、またペテロの後継者(教皇)である。……また朕はその「教会の」權威には二つの劍、即ち宗教的「劍」と世俗的「劍」とがあると福音書の言葉によって教えられるものである。というのは、使徒の言うところによれば、『見よ、ここに劍二振りがある』。こことは勿論教会にであって、……疑いもなく、ペテロの權威に俗劍が付属することを否定する者は主の言葉を間違つて聴くものである。……従つて教会の權威には二つのうち何れもが、即ち宗教的劍 (*spiritualis gladius*) と物質的(世俗的)劍 (*materialis gladius*) とがある。然し、後者は教会のために (*pro ecclesia*) 行使され、他方前者は教会によつて (*ab ecclesia*) 行使されるものである。前者(教会によつて行使されるもの)は聖職者の手によつて (*sacerdotis manu*)、また反対に後者(教会のためのもの)は王と軍隊の手によつ

て (*manu regnum et militum*)、但し聖職者の指図と寛容によって (*ad nutum et patientiam sacerdotis*) 「行使される」。……朕は全人類がローマ教皇に服従することが万人の救いのために必要であることを宣言し、教示し、決定し、かつ布告する。

ラテラノにて、教皇即位後八年(一三〇二年)⁽³⁷⁾

さて、ソールズベリーのジョンの議論に戻ろう。この両剣論に関して、ジョンの議論は果たして、いまみてきたような十三世紀に絶頂に達する教権制的主張と同一のもののだろうか。世俗の権力を「血の滴る剣」と言い、それを振るう君主は「教権の代理人」であり、その仕事は「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」と形容した彼の言葉の真意は一体、いかなるところにあったのだろうか。

それを考えるにあたっては、クレルヴォーのベルナルドゥスの両剣論に再度触れておかねばならない。上述のように、ベルナルドゥスはエウゲニウス三世に宛てた『教会改善論』のなかで聖俗二権の関係を「精神的剣」と「物質的剣」という言葉を用いて表し、それら二剣はともに「教会に属するもの」であるが、「前者は教会によって抜かれ、後者は教会のために抜かれねばならない」とする有名な言説をおこなっていた。これをもって彼を教権制支持者とするのが長らく通説であったが、現在の研究水準においてはむしろベルナルドゥスが説いているのは全体的に見て俗権に対する教権の一般の優位ではあっても、教皇による俗権の直接的支配ではないことがほぼ認められている。すなわち、そういう見方が成立するのは彼を即座にグレゴリウス改革の忠実な継承者とみなす予断や、のちの教皇制の政治教説の主張した教会優位型の両剣論の光に当てて、彼の言説を見る結果だというのである。

ここで浮上してくるのは両剣論で言うところの「剣」とは、それを論じた中世の思想家や教会法学者たちにとってもそもそものようなイメージとして描かれていたのか、という問題である。中世教会法研究の権威 A・M・シュ

ティックラーは十二世紀中葉の『教令集』の編纂者グラティアヌスとベルナルドゥスの時代には、剣のイメージが言われて来たような伝統的な解釈つまり抽象的な統治権ではなく、「具体的な強制力」を指すものであり、しかもグラティアヌスが『教令集』で展開した両剣論での「物質的剣」なる用語は一般に考えられている教権に対する世俗権を指すのではなく、実は教会の精神的事項に係わる「教会自身の保有する強制権力」のことであると注目すべき見解を明らかにしたが、この見解は近年の教会法研究者たちによって概ね支持されている⁽³⁸⁾。それによると、まず新約聖書に出ている「剣」という用語自体が既にして強制力を指し示していることは例えば「ローマ人への手紙」(二三—)でのパウロの言葉——「権威者はいたずらに剣を帯びているのではなく、神に仕える者として、悪を行う者に怒りをもって報いるのです。」——に明確であるという。そして教会に帰属する精神的剣というイメージは「エフェソ人への手紙」(六一—七)——「救いを兜としてかぶり、霊の剣、すなわち神の言葉を取りなさい。」——に書かれてある悪魔との最後の決戦を説く同じくパウロの言葉や、同様に「ヘブライ人への手紙」(四—十二)——「神の言葉は生きており、力を発揮し、どんな両刃の剣よりも鋭く、精神と霊、関節と骨髄とを切り離すほどに刺し通して……」——、あるいは「ヨハネ黙示録」(二—一六)——「悔い改めよ。さもなければ、すぐにあなたのところへ行って、わたしの口の剣でその者どもと戦おう。」——などに示されてある通りの意味なのである。

したがって教会は教会の関連事項のために強制力を使用することをけっして放棄しなかった。シュティックラーによれば、剣のイメージは元来物理的意味での強制力の行使——すなわち監禁、答刑、死刑など——と同義であり、そうした剣と精神的処罰(破門・追放)との結び付きは当初少なかったが、次第にそれは当然のこととされていった。そして教会権力が精神的処罰をもって人を強制することができ、教会自身の執行者の手を通してそうする

ことができるのを誰も否定しはしなかったのである。その一方で、物理的強制力の行使の問題にはもっと複雑なものがあつた。教会は教会の関連事項のためにそれを使用しうることに躊躇を示さなかったが、聖職者が自らの手である種の強制力を行使するのを早くから公会議を通じて繰り返して禁じていた。その代わりに教会統治を実行するために教会の当局者と協働することが世俗権力に要請されたのである。だがそれには、ではその場合、強制力使用の権利をもつのは一体誰であるのか、という問題が生じることになる。そこで考案されたのが教会当局者は「強制力使用の権利」(*ius coactivae potestatis*)をもつが、「権利の執行権」(*executio iuris*)はこれを世俗の権力に委託する、というものであつた。しかしカロリング時代までは、こうした解決策は現実のものとはならず、教会の手中にある強制力は精神的処罰に制限されていた。そして教会が自らの存続や強情な犯罪人の懲罰のために世俗権力の助けを要請しうるとする教説から、それ以上の何かを引き出されることもなかった。世俗権力にしても教会から要請を受けたとき教会の関連事項のために「懲罰権」(*ius coercitionis*)を振るうべきだとする漠然とした義務の觀念をもつものとみなされていたにすぎない。教皇権がピピンやシャルルマーニュに与えた「保護権」(*patronatus*)はそうした觀念の一表現だったのである。

物理的強制力のシンボルとして使われていた剣のイメージがやがて徐々に精神的強制力のシンボルともなつていったのは、叙任権闘争以後のことである。十一世紀後半から十二世紀にかけての時期、教会著作家たちは教会のために二権を主張したが、それはそのことによつて教会をより完全に自立的な法的団体にさせようと試みるものであつた。この觀念の最も注目すべき結果が一〇九五年のクレルモンでの教皇ウルバヌス二世による十字軍の呼びかけである。だが、そうした独立した物理的強制力を誇示しようとする教皇権の動きにもかかわらず、教会法は聖職者による権力行使の問題で従来の立場を変更しようとはしなかったし、かりに血を流すことが必要な場合でも、自

らの手を下してまで強制力を行使しようとする教会人はいなかった。そしてそのような過程のなかで、一体どのようにして教会人は教会のために強制手段を実行に移すのか、という理論の刷新を促す新たな主張が登場したのであった。その時期には教会当局者は俗人にその職務の代行を命じることができたし、世俗権力の快諾に全面的に頼る必要はもはやなかった。そして、教会人は自らの権威において強制力を使用する権威を有するが、その権利を行使するものではないという理論が導きだされたのである。

こうしてシュティックラーやチャドロールによれば、グラティアヌスとベルナルドゥスは剣のイメージを「教会の強制力」と結びつけることにおいて十一世紀の改革者たちの伝統を踏襲したのだという。⁽⁴⁰⁾ つまり、彼らが二つの剣について言及しているとき、その剣で意味されているのは実は二つとも教会自身のもつ強制力——すなわち、精神的剣（破門・追放などの精神的処罰）と物質的剣（死罪を含む世俗的・物理的刑罰）——のことにほかならないのであり、「通常『両剣論』として論じられてきた教権と俗権の二権の関係を指しているのではない」というのである。ベルナルドゥスの場合を再度振り返ってみよう。彼はこう語っていた。

「精神的剣と物質的剣はともに……教会に属するものである。しかし後者は教会のために抜かれ、前者は教会によって抜かれねばならない。前者は聖職者の手によって行使されねばならない。しかし後者は聖職者の指導と皇帝の命令によって行使されねばならない。」

ここで使用されている「物質的剣」という言葉が言われてきたような世俗権力のことではなく、実は教会自身もつ殺害を含む強制力のことであるという見解に対しては、もちろん異論が存在する。例えば、フランスの著名な中世宗教政治史の権威M・パコーはその書『テオクラシー』（一九五七年）のなかのベルナルドゥスについて触れた箇所の注記においてこのシュティックラー説にとくに言及し、これを否定している。⁽⁴¹⁾ だがこの点に関しては、ひと

まず措いておこう。いま問題はベルナルドゥスの両剣論が果たして有力な学者たちが見なしてきたような、単に教会優位型のそれであるにとどまらず、教主による俗権の直接的支配を主張する教権制的な内容のものであるのか否か、にあるのであって、ここに立ち戻って考えれば、かりにシュティックラー説が正しくないとしても、ベルナルドゥスの両剣論の評価(真意)について私たちに得られる結論に変化はないと思われる。つまり、ベルナルドゥスが語っているのは、物質的剣——それが実は教会自身の強制力であろうと、否やはり教権に対する世俗権を意味するのであるかと——は「兵士の手によって行使されねばならない」、「聖職者の指導と皇帝の命令によって行使されねばならない。」という文言から察しられるように、教権威に「強制力使用の権利」があるが、その「権利の執行権」は世俗権力(皇帝)に委託されているという言ってみればグラシウス以来の至極伝統的な考えに近いことになるからである。そしてこのことはこの言説が吐かれた書物の目的を考慮に入れれば、ある程度首肯できるように思われる。すなわち、この『教会改善論』なる書物はその表題からもある程度窺われるが、「教皇座のあまりに過度な世俗的関心と現世への介入を批判することにあつた」(42)(バコー)のであり、ここに引用される有名な文言も当時騒乱のさなかにあつたローマ市において自己の秩序の回復のためにローマ市民に向かって強制力を用いようとした教皇エウゲニウス三世に対してその浅慮と越権を戒めることを意図していたのである。(43)

グラティアヌスの場合はどうであろうか。この教会法の「偉大な教師」(Magister)は聖俗二権の関係を扱う両剣論の歴史においてベルナルドゥスよりもっと注目されねばならない人物であろう。なぜなら両剣論が真に法的な論議として論じられるようになるのは言うまでもないことだが、彼が法学研究の中心地ポローニャで編纂した『教令集』(Decretum)を基礎としているからである。ところでその『教令集』はこれもよく知られていることだが、その正式の名称『教会法矛盾条令義解類集』(Concordantia discordantium Canonum)が示唆するように、過去一千

年間の教会法源の一大集成で、それまでバラバラな形で存在していた聖書や使徒の聖句、教父文献、公会議決議、教皇令、贖罪規定集、ローマ法源などから教会の一般法たる効力を有する法文約四〇〇〇を収集し、それぞれの設問ごとに相矛盾した典拠を引用したあとで最後に定説としての結論が述べられるという形式になっている。したがって、それは読者にとって必ずしも読み易い文献とはいえない。むしろこうした形式に慣れない近代人をときとして困惑させもする。だがそれはともかくとして、グラティアヌスの『教令集』の聖俗二権に関係する諸設問の錯綜した文脈を読み解いて、シュティックラーはグラティアヌスの両剣論において用いられる「物質的剣」という用語が法の遵守を強制するために身体的処罰をもおこなう教会の強制権力を指していることを明らかにした。すなわち、それは教会のおこなう宗教上の処罰権である「精神的剣」とともに教会が本来的に所有している権力であるが、大祭司の手下マルコの右の耳を切り落としたペテロに向かって「剣を鞘に納めなさい。」と命じたイエスの言葉（「ヨハネによる福音書」一八一—一〇）にしたがって、教会が自ら振るうことなく、世俗の権力者の手に委託することにした、死刑をも含む強制力のことなのである。

これは明らかに従来そう考えられてきた両剣論の枠組み——この世を二分する一対の制度上の二権力すなわち教権と俗権——とは異なる教会内の聖俗二元論的解釈であるが、いずれにせよこのグラティアヌスの場合、聖俗両権の關係は前者の後者に対する相対的優位は貫かれていても、その直接的支配の觀念は存在せず、両者の共働が説かれている。これは『教令集』が、教皇庁と世俗権とが比較的平和な關係にあった時期に編纂されたというこの反映と考えられているが、もちろん当時教皇庁にはグレゴリウス改革の継続をつよく主張する枢機卿ベトルス・ピエールレオーニの党派と、それに対立するハイメリックの党派の確執があつて、その影響を指摘する研究もある⁽⁴⁵⁾。だが、ここでは、この問題に立ち入ることはやめたい。確認すべきはシュティックラーの解釈が現在の研究水準にお

いてほぼ承認されているということであり、たとえば中世政治思想史家 J・B・モラルはこの点をさらに敷衍して、次のように語っている。

「中世教会法学者についての最近の研究者である A・M・シュティッカーはグラティアヌスが物質的剣 (*gladius materialis*) という用語を使用した時、彼は異端や道徳的な問題における犯罪者に対する教会自身の強制権力、つまりそれが殺害を含むので教会自身が行使することができず、したがって世俗権威に委託された権力を心に描いていたのだと指摘している。十二世紀の後半から十三世紀の初頭にかけて、シュティッカーのいう理論はさらに発展していつてしまい、教会法学者たちの間の用語の混乱によって、教権による物質的剣の監督がある者によって世俗権威自体の管理にまで極論されていつてしまう。フグッチオの仕事は、物質的剣のもっている二つの意味が混同されるようになった転回点として考えられる。彼は彼の用いる文脈にしたがって慎重に二つの意味を区別したが、彼の著作のさまざまな箇所ですべて利用している。もしわれわれがシュティッカーの理論を受け入れるならば、ソールズベリーのジョンや聖ベルナルドゥスの言説がゲラシウス自身のそれとそれほど異ならない、非常に中庸な意味をもつことになる。」⁽⁴⁶⁾

モラルはこのように指摘しているが、これがジョンの生きた十二世紀中葉での両剣論の実際の内容であった。とすれば、グラティアヌスの『教令集』の編纂されたのが一一四〇年頃のこととされているのを念頭に入れれば、一一五九年に書かれた『ポリクラティクス』がこのグラティアヌスの両剣論の文脈を知らなかったはずはないであろうし、少なくともその影響からまったく無縁なかたちでジョンが例の「血の滴る剣」の発言をおこなったと考えるのもむしろ不自然であろう。このことはベルナルドゥスの『教会改善論』——『ポリクラティクス』のほぼ一〇年前に執筆されたことは上述した通りである——の影響に關しても当てはまると言えよう。つまり、十二世紀中葉の

両剣論を考える場合、それはあくまでもその時代の枠組みのなかでなされるべきであり、一世紀前のグレゴリウス改革や、教権制の主張が盛んに展開された次の世紀、十三世紀に見られる教会優位型の両剣論のイメージを無前提にそこに被せるようなことは慎まねばならないのである。

IV ジョンの国家有機体論

ジョンを教権制の支持者と断定させるいま一つの有力な根拠は人体との対比で語られる有名な国家有機体論であるが、果たして彼はそこで俗権(国家)に対する教権(教会)の、君主に対する聖職者(教皇)の絶対的優位を説き、前者の後者に対する服属を当然のことと高唱しているのだろうか。

上述のように、ジョンは確かに『ポリクラティクス』第五巻第二章で国家を生きた人体の隠喩を用いて語り、そこで「魂」(*anima*)に相当する聖職者が「頭」(*caput*)たる君主をはじめとする国家の「身体全体の支配権」(*totius corporis principatus*)をもっていると述べている。この魂と身体(*anima-corporis*)の寓喩が教権制的統治理論の典型的表現法である点に着目して、ウルマンがジョンを十二世紀におけるそうした理論の代表者の一人と判定していることは既にみてきた通りである。

だが、ジョンの国家有機体論における教権の俗権に対する優位の議論はそのままストレートに教権制の主張に結びつくとは思われない。なるほどジョンが国家を人体との対比で語るその文脈のなかで聖職者に割り当てられた魂という位置は人の身体のなかでは頭に相当する君主の上位に置かれていることは疑いがない。その点はウルマンの指摘を俟たずして明らかである。しかしジョンの有機体論で用いられている魂と身体の寓喩が伝統的な教会論の表

現法の直接的反映であり、なかんづく「教会の自由」を謳い、「世界における正しい秩序」をつよく志向し、教権の世俗権力からの独立を呼号した叙任権闘争以来の教会改革運動のイデオロギー的伝統と直結しているとみなすならば、それは多分に言い過ぎであらう。

まずジョン自身の語るところに即して確認してみよう。『ポリクラティクス』第五卷第二章での国家と人体の比較の議論の中心的部分は以下のように綴られている。少しく長くなるが、拙論の展開の必要上、引用しておく。

「国家 (*res publica*) における頭 (*caput*) の位置は、神にのみそして地上において神の位置に立って行動する人々にのみ服従する君主 (*princeps*) によって占められる。それはちょうど身体 (*corpus*) において頭が魂 (*anima*) によって動かされ支配されるのと同じことである。心臓 (*cor*) の位置は元老院 (*senatus*) によって占められ、そこから善悪の行為の端緒がはじまる。眼 (*oculi*) と耳 (*aves*) と舌 (*lingua*) は属州の裁判官 (*iudices*) と知事 (*praesides*) によって求められる。手 (*manus*) は役人 (*officiales*) と兵士 (*milites*) に対応する。君主をつねに補佐する人々 (*qui semper adstant principi*) は脇腹 (*latera*) に譬えられる。財務官 (*quaestores*) と記録係 (*commentarienses*) は胃 (*venter*) と腸 (*intestina*) に相応する。もし過食のあまりそれらが膨張しすぎると、さまざまな癒し難い疾病が重なり、身体全体を壊す虞れがある。さらに、足 (*pedes*) は絶えず土に繋がれている農民 (*agricolae*) に該当する。それらは頭の特別な配慮と用心を必要とする。なぜなら身体を支えながら、地の上を歩いている間、それらは石に躓いたりするので、援助と保護を要するが、身体全体の重みを引き上げ、支え、動かすのはまさしくそれら足にはかならないからである。最も丈夫な身体といえども、足の支えをはずしてしまえば、それ自身の力で前に進むことはできない。手でよちよちと、苦痛をともなつて歩くしかないし、さもなくば獣の力を借りて動くしかない。」

このようにジョンは国家の体において頭の位置にいる君主が神と聖職者には服従するが、それ以外のすべての身体器官——すなわち、心臓、眼と耳と舌、手、脇腹、胃と腸、足——の上位にあってそれらを動かし、身体全体を支配する様相を語っている。この国家と人体との比較の議論はその詳細な分析的記述のゆえに早くから多くの人々につよい印象を与えてきたが、それはともかくとしてこの箇所を一瞥して感じるのは、国家の実際の支配者はジョンにおいては魂の位置を占める聖職者ではなく、頭としての君主と考えられているということである。ただもちろん、彼はその直前の条で体の魂たる聖職者に対する尊敬の念を示してはいる。それはこう表現されている。

「国家は一種の身体 (*corpus*) であって、神の恩寵の恵みによって生命を与えられ、最高の衡平の命令によって動かされ、一種の理性の舵によって導かれる。宗教の実践を制度化し、それを我々に教え込み、神の礼拝を我々に伝達する者が国家の身体 (*corpus rei publicae*) のなかでは魂 (*anima*) の位置を獲得する。実際、宗教の実践を指導する人々は、身体のなかにおける魂のように見なされ、尊敬されるべきである。」

だが、魂の位置を与えられたこの聖職者に対する尊敬の表明はこの世の普遍的なキリスト教世界に生きるすべての人間たちに対する精神的・霊的指導性を聖職者ももっているということを一般的なかたちで述べているにすぎないように思われる。そして、実際に国家という生きた物理的身体の活動そのものを問題にするさいには、魂という言葉が非身体的要素はその議論から排除されており、頭と他の諸器官との相互作用が現実の国家の活動として語られているのである。

したがって、この議論においては国家という政治体のなかで魂の位置を占めているとは言え、聖職者は厳密に言えば、「国家の四肢 (各器官)」 (*membra rei publicae*) とは認められていないと言うべきであろう。ケアリ・ニーダーマンがこの点を指摘して、それは「ちょうど永遠の魂そのものはそれが宿る物理的有機体と同一の広がり的な

かに存在しているのではないということと同じこと」であり、「彼の有機体の隠喩が表現しているのはまったく世俗の政治理論であって、それは宗教的職務を有機体そのものから排除しているのである。」と述べているのは大胆すぎる断定ではあるが、あながち間違っているとは言えないように思われる。いまそのことを別の表現で表すなら、こうも言えよう。すなわち、国家を人体の隠喩で語るジョンの議論において、魂と身体の寓喩が使われているとしても、それはウルマンの言うように、「俗人の劣格・聖職者の優位」を示し、「靈魂が身体を支配すると同様に聖職者が俗人を指導するのだということ」をもっぱら強調したいがためではない。むしろその寓喩が示しているのは魂の相対的優位を認めたくえで、「魂」から離れた「身体」そのものの内部構造に視点を転換させることだったのだ、と。そうでなければ、魂としての聖職者の優位と指導に触れた後で、国家という身体の議論の中心を占めているのがひとえに最上位の器官たる頭(君主)から最下位に位置する足(農民)に至る身体内部の諸器官の協働関係であるという事実には目を塞ぐことになってしまふであろう。そして国家という政治体それ自体は「頭の位置を占める」君主によって——聖職者によってではなく——支配されるとする確固たる主張は第五卷第二章の国家と人体の比較論を受けて国家の頭たる君主の何たるか、をその選出と職務、徳性に関して述べている第六章冒頭の叙述からも確証できよう。

「我々の著者〔プルタルコス〕の筆跡を追いながら、我々は次に国家の四肢〔各器官〕(*membra rei publicae*)について考察することになる。君主(*princeps*)は頭(*caput*)の位置を占め、ただ彼自身の判断によってのみ(*solius mentis arbitrio*)統制を受けると言われている。したがって既に述べられてきたように、君主は神による配剤によって国家の頂点(*ars rei publicae*)に置かれ、ときに神の隠れた摂理によって、ときに聖職者の決定によって、他の器官に優先するものである。そしてまた君主を権威ある地位に就かせしめるのは人民の意志でもあるので

ある。」

さて、ジョンの国家有機体論における魂（聖職者）の優位が示すものは必ずしもウルマンの解釈するような教権制的主張に直結するのではないことは第五卷第二章を中心とする彼の叙述それ自体のうちにある程度明らかだと思われる。そしてそのことは、そもそも国家を人体の隠喻を用いて語ったジョンの真意が一体、どこにあったのか、を問うときに一層明白になる。すなわち、彼はそのことを通して国家というものが、頂点の頭から最低部の足にいたる全器官が国家全体の健康という共通目的のために協働する一つの政治体にほかならないということを主張しようとして試みたのである。

別稿において論じておいたので⁽⁴⁸⁾詳細はそれに譲ることにするが、ジョンの用いる政治体の隠喻の本質は解剖学的な分析にあるというよりも生理学的なものとして解釈すべきである。つまり、人体の各器官の差異と独自性を際立たせることに特徴のある解剖学的観念とは異なって、人体の全器官がある共通の目的と原理（人体の健康）にしたがって協働している様態を描き出す生理学的モデルをジョンは現実の国家の考察に適用しようとしたのである。そのことをよく示す証拠の一つを私たちは『ポリクラティクス』の書かれた同じ一五九九年に出された生涯の友、セルのペトルス宛の書簡のなかに見いだすことができる。

「実に実にこういふわけですから、人体においては、各器官は相互に奉仕し合い、各々の役目は全体の利益のために割り当てられているということになります。体のサイズによってあるものはより小さく、あるものはより大きいのですが、それらはみな体の健康を維持するために結びつけられています。その影響力の点で違いはありますが、しかし体の健康のことを考えれば、それらはみな同じ目的のために働いているのです。どれ一つとして同等のものではなく、より劣ったものはより優れたものに奉仕します。ぬかるみのなかを歩く足は頭の威敵に対抗しようと

はしません。けれども頭は頭で、天に向かって直立しているからといって、泥のなかをのたうち回っている足のことを軽蔑したりはしないのです。⁽⁴⁹⁾

ここに鮮明に窺われるように、ジョンにとって国家は一つの生きた人体のように各器官がそれぞれの役割を忠実に果たすことによって自己がその一部である体全体の健康（共通善）が保たれるものと観念されていた。そこでは各器官の間に機能上の不平等が存在してはいても、上位の器官は下位の器官を保護し、下位の器官は上位の器官に服することによってはじめて全体の健康が図られるという意味において目的と運命を共有している。したがって、そこに見られる支配従属関係はけっして上位者による下位者への絶対的抑圧でもなければ、前者に対する後者の一方的奉仕でもない。このようにして要するに、その器官のどれ一つでも機能不全に陥ると人体全体が不調になると同様に、政治的有機体の健康もその構成員同士の協働と調和に依存しているのである。

ところで、ジョンのこうした国家と人体の比較論が遠く古典古代から続いてきた有機体的社会・国家観念の系譜のなかに位置づけられるものであることは言うまでもないが、⁽⁵⁰⁾近年の研究によると、より直接的にはラテンの古典の復興の目覚ましがあった十二世紀ルネサンスにおいてシャルトル学派の人びとによって活発に展開された独特の宇宙論・自然学の影響を大いに受けていることが明らかにされている。⁽⁵¹⁾すなわち、そこではその学派の総帥シャルトルのベルナルドゥスの弟ティエリの著した『六日間の御業』⁽⁵²⁾に代表されるように、それまで中世で支配的であった自然の象徴主義的解釈——たとえば、「月」は神の光を反映する教会を表すシンボル、「風」は精霊のシンボルというような——を大きく越える自然と宇宙についての合理的解釈が示されている。「自然」はもはや単なる象徴や比喩、寓意の世界ではなくなり、諸々の力の連なる世界とされると同時に、世界（宇宙）を整理し、維持していく力とされた。このことは他方において、詩的世界における自然観にも反映されており、たとえばウエルギリウスの

『アエネイス』とカルキデウス訳のプラトン『ティマイオス』で展開される宇宙生成論に依拠して書かれたベルナルドゥス・シルヴェストリスの『宇宙形状誌』(『世界の全体について』、『大宇宙と小宇宙』)では原初の混沌からコスモスとしての宇宙(メガコスモス)と人間(ミクロコスモス)の形成の自然的過程が、寓意神話のかたちにおいてではあるが、具体的・合理的に語られている。⁽⁵³⁾ すなわち、ここでは「自然」(*natura*)は「女神」(*natura*)として擬人化され、「大宇宙」(世界)と「小宇宙」(人間)を創造する「制作者」とみなされている。⁽⁵⁴⁾ 同じ例はリールのアラヌスの『自然の嘆き』⁽⁵⁵⁾にも見られるが、いずれにせよこうした自然観、自然学研究において、すべての個別存在は宇宙という全体構造の一部分として位置づけられると同時に、それ自身の内部に宇宙を構成するのと同じ原理——すなわち、個別の異なる有機的存在がそれ自身に内在する一致の精神にしたがって全体的階層秩序のために協働するという原理——が貫かれている小宇宙とみなされた。そしてこの「大宇宙」(*macrocosmus*)——「小宇宙」(*microcosmus*)——という観念枠組みのなかで国家と人体が対比され、人体という小宇宙でみられるのと同じ構造と原理にしたがうべき国家のあり方が論じられたのである。

このシャルトル学派の独特の宇宙観・自然学がジョンの国家有機体論とけっして無縁ではありえないこともまた、上述のセルのペトルス宛のジョンの書簡にはっきりと窺われる。ジョンはその冒頭で人間にとっての「友愛」(*amicitia*)と「分かち合いの精神」(*participium rerum etaminorum*)の大切さに触れ、それはプラトンやカルキデウスも指摘しているところだと述べた後に、上に引用した部分に至る直前の箇所どころ語っているのである。

「我々が主のうちに心と魂とを一つにできるように小生は最善を尽くしてきました。まったくもってこういう次第で、より低いものはより高いものにあざかり、太陽にしているから万物のなかで最も光輝で最も純粹なものであるけれども、雲や川、地に流れる下水をさえ認めるに躊躇しません。太陽はそうして熱と力を蓄えるのです。万物は

その力を相互の助け合い (*mutuum auxilium*) から引き出し、重いものは軽いものと、軽いものは重いものと混じり合うのです。万物が流転していくのはまさにこの故であって、そこでは心を一つにしようとする精神が内在しており、その精神が異った事物の調和と、調和しているものの相違とを育んでいます。そして宇宙の体の多様な部分は相互の奉仕のためにあたかもそれらがその宇宙のメンバーであるかのように整序されるのです。⁽⁵⁶⁾

ここにおいて、もはや十分に明らかだと思われるが、ジョンが国家を人体の隠喩を用いて論じたその目的はそのことを通して彼の生きた十二世紀という現実世界の場で国家がまさに「自然的」存在であることを示そうとすることであった。その「自然」たることの哲学的・観念的根拠をジョンはいま見てきたように、シャルトル学派の考える宇宙論・自然学に学び取ったのである。そのことは上に引用したジョンの書簡の一節からでも十分確証しうると思われるが、もちろん彼の主著のなかによりよく確認することができる。すなわち、『メタロギコン』においてジョンは「自然」(*natura*) を「万物の最も優しい母親にして賢明な指導者」(*clementissima parens omnium et dispositissima moderatrix*)⁽⁵⁷⁾、『ポリクラティクス』では「最も勤勉な母親」(*diligentissima parens omnium et dispositissima moderatrix*)⁽⁵⁸⁾、『ポリクラティクス』では「最も勤勉な母親」(*diligentissima parens omnium et dispositissima moderatrix*)⁽⁵⁹⁾、指摘するまでもないことだが、ここで用いられている“*parens*”——男親・女親共通の「親」を表すが、“*clementissima*”, “*diligentissima*”という形容詞の女性形最上級をともなっている——は子を産む「母親」であり、“*moderatrix*”も「女性支配者(指導者・操縦者)」——“*moderator*”、「男性支配者」に対し——であって、まさにシャルトル学派の考える「宇宙」の制作者・指導者としての「女神」|| 「自然」という観念がここに提出されているのが見てとれる。そして、ジョンは『ポリクラティクス』でさらに次のように述べるのである。

「キケロもプラトンも国家について、異なった仕方ではあるが、執筆した。というのは一方はそれがいかにあるべきか、について叙述したのに対し、他方はそれが古人たちによって実際にいかなるものとして作られたか、につ

いて叙述したからである。しかし両者とも現に作られたものと、作られるべきものについての原理を論じている。その原理 (*formula*) とはすなわち、市民的生活 (*uita ciuilis*) は自然を模倣すべきである (*imitetur*) ということ、そしてその自然とは我々が非常にしばしば生きることの最良の導き手 (*optima uivendi dux*) と呼んできたものである、ということである。そうでないとする、生活は単に市民的ではない (*inciuilis*) というばかりでなく、むしろ野獸的 (*bestialis*) で野蠻的 (*bruta*) と呼ぶようなものになってしまうであろう。実際、自然の意図したものの (*naturae institutio*) が何であるか、は理性 (*ratio*) を欠いた獣 (*monstra*) にさえ明らかになされているのである。プルタルコスは、市民的生活の模範を蜜蜂 (*apis*) から取ってきてトラヤヌスに教示するさいに、その考えをもも学識豊かな詩人マロから得ているのであるが、そのマロはこう謳っている。

いまこそ蜜蜂たちの堅固な社会の光景を見て驚嘆の声を上げるべきだ。

ひとり彼らだけが子供を共有し、連れ合いと住まいを共にし、

法の威厳の下に生活を導く。

彼らだけが家の守護神と祖国が打ち立てられたことを知っている……。(59)

この引用文がなによりも雄弁に示しているように、ジョンにおいて「自然」とは人間にとっての「生きることの最良の導き手」であり、その「導き手」である「自然」を「模倣すること」に「市民的生活」の、つまりは「国家」の拠るべき「原理」がある。その原理に反した場合、我々の生活は「市民的でない」ことになり、「野獸的」で「野蠻的」な状態に転落することとなる。「自然の意図したもの」は「理性」をもたない「獣」でさえ知っている。そして「蜜蜂」の社会のなかに、この自然にしたがう市民的生活の模範がある。こうジョンは言うのである。

こうしてジョンにとって、宇宙の「制作者」であり「指導者」(「導き手」)である「自然」は当然のことながら

「小宇宙」である人間を造りだし、人間の体を秩序づけている原理そのものであることになる。かれは「生きることの最良の導き手」としての「自然」という表現を好んで使い、こうも述べている。

「自然は生きることの最良の導き手 (*optima vivendi dux*) であり、それにしたがうべきである。なぜなら自然こそが小宇宙 (*microcosmus*)、すなわち小世界 (*mundus minor*)、つまり人間 (*homo*) のすべての感覚 (*sensus*) を頭 (*caput*) のなかに集め、頭の指示にしたがうようにすべての器官 (*membra*) に命じているからである。それは健全な頭 (*sanim caput*) の命令にしたがうかぎり、それらの器官が正しく機能するためである。」⁽⁶⁰⁾

だとすれば、人間の体の各器官がその「導き手」である「自然」の命令にしたがって「頭」の指示に服するとき、その健康を維持することのできるのとまったく同様に、国家の体の各構成員もまた「自然」によって「頭」の位置に据えられた君主の指示にしたがうとき、最もよくその安全を確保することができるという結論が導出されることになるのは理の当然というべきであろう。ジョンの人体と国家の対比はこういう道筋において論じられている。先に引用しておいた言葉であるが、再度確認のために書き出しておくことにする。

「我々の著者〔プルタルコス〕の筆跡を追いながら、我々は次に国家の四肢〔諸器官〕について考察することになる。君主は頭の位置を占め、ただ彼自身の判断によってのみ統制を受けると言われている。したがって既に述べられてきたように、君主は神による配剤によって国家の頂点に置かれ、ときに神の隠れた摂理によって、ときに聖職者の決定によって、他の器官に優先するものである。」⁽⁶¹⁾

ところで、一つの「小宇宙」として人体に譬えられて論じられたジョンの国家が、もしその健康を害し、危篤に陥るような場合が生じるとしたならば、それは一体、どのような契機によってなのであろうか。言うまでもないことだが、それは「導き手」である「自然」の原理にしたがわない場合以外にはありえない。そのことをジョンは次

のように説明している。

「あの最も勤勉な母親 (*natura diligentissima parens*) である自然 (*natura*) は、胸郭 (*pecus*) と肋骨 (*costarum*) と皮膚 (*cutis*) の障壁をつくって内臓 (*intestinum*) を保護したので、内臓は外からのあらゆる圧迫に遭っても安全である。自然は内臓が必要とする物を供給する。というのは内臓は健康を損ねないで、外界に晒されないからである。それと同様に、国家においても、自然の製作 (*naturae opifex*) のこのような計画にしたがい、国庫からこれらの「内臓に対応する」役人たちに十分な必要物を提供することが必要である。」⁽⁶²⁾

このように、人体も国家も自然によって製作されたものであるがゆえに、自然の原理に即してこそはじめてその健康を維持していくことが可能である以上、その自然の意図に背馳して各器官・各構成員がそれぞれに課された固有の職務を逸脱し、勝手気ままな働きに走るとしたならば、その瞬間に体全体が機能不全に陥るのは当然のことと言わねばならない。そしてその結果、現出する国家の実態をジョンはこう描き出すのである。

「邪悪な者たちの国家 (*res publica impiorum*) もまたその頭と四肢をもっており、正当な国家 (*legitima res publica*) の市民的规定に対応しようとする。その頭 (*caput*) である暴君 (*tiranus*) は悪魔の似姿 (*imago diaboli*) であり、その魂 (*anima*) は異端で分派的で冒瀆的な聖職者たち (*heretici scismatici sacrilegi sacerdotes*) である。プルタルコス言葉を借りれば、主の法に攻撃を加える宗教長官 (*praefecti religionis*) である。邪悪な助言者たち (補佐官) (*consilarii impii*) の心臓は不正な元老院 (*senatus iniquitatis*) のようなものである。その眼、耳、舌および武装してない手は不正な裁判官 (*iniusti iudices*)、不正な法 (*iniusti leges*)、および不正な役人たち (*iniusti officiales*) である。その武装した手はキケロが金で雇われた暴徒 (*latrones*) と呼んだ暴力的な兵士たち (*miles violenti*) 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。⁽⁶³⁾

自らの「制作者」であり「導き手」である「自然」の理法を守ろうとする「正当な国家」に対して、それを無視して憚らない国家をジョンはこのように「邪悪な者たちの国家」と呼んでいる。見ての通り、ここには国家の体の各器官・各構成部分がそれぞれの職分を弁えず、相互の協働を忘れて全体の調和を乱して顧みない様相が端的に語られている。ここで最も注視されねばならないのは、体の「頭」に位置する君主の責任という問題である。君主はあくまでも真大な支配者としてけっして「暴君」に転落せず、自己の統治する国家が「邪悪な者たちの国家」に墮さないようにするためには、一体いかなる心得をもたねばならないのか。西欧中世の代表的な「君主の鑑」と言われる『ポリクラティクス』はまさにこの問題を最も核心の課題として成立しているが、これに関しては別稿に譲ることにしたい。ともかくも、以上の説明から、ジョンの国家有機体論が頭に対する魂の絶対的優位を示すことによつて、世俗権力の聖職者に対する服属を排他的に説くような教権制的主張を展開しているのではないことが確認できたであらう。

V むすびにかえて——『ポリクラティクス』の歴史的境位

私たちが政治論『ポリクラティクス』を繙いて、そのなかに教権と俗権の関係についてのジョンの見解を探った結果、そこで得られる一定の結論はおおよそ以上のようなものである。

だが、中世政治思想史上の最重要なイッシュューである教会と国家の関係の問題に関してジョンがその内奥に潜ませていたはずの見解を単にそれは教権制的な主張と解釈することはできないと片付けるだけではあまりにもリアリ

ティーに乏しい話ではある。言うまでもないことであるが、ジョンはその公的な生涯においてカンタベリの大司教秘書として時の政教関係の裏舞台をも知りつくし、自身イングランド王ヘンリ二世の不興を買ったばかりでなく、大司教トマス・ベケットとともにイングランドからの追放の憂き目に遭うという苛酷な体験をも味わねばならなかった人物である。⁽⁶⁴⁾してみれば、現実の政教関係ときわどい状況のうちに日夜係わらざるをえなかった一人の教会行政家ではあっても、実際にジョンはこの問題をただ単に抽象的なレベルで思考したにすぎないと一蹴するわけにはいかないのも確かであろう。たとえば、次のような一節を見られたい。

「教会や聖なる場所、その代理人たちのもつ諸特権の本質がいかなるものかは、神法と人定法双方の法によって明らかに知らしめられている。もっともいままでは、それらが決定されるのはただ教会の裁判官の前であることは慣習から明白であるが。そしてもしも何者かが聖職者に対して暴力を振るうようなことがあるとすれば、その者は破門によって罰せられねばならない。そしてその破門を解く力はローマ教皇以外の誰ももってはいないのである。」⁽⁶⁵⁾

これは『ポリクラティクス』第五巻第五章に記されている言葉であるが、見ての通り、ここでは教会と聖職者に対して俗人の権利侵害があった場合、教会は最終的には教皇にしか赦免権のない破門という宗教的処罰をもってそれに臨むということが述べられている。この言説を大きく取り囲んでいる議論枠組みは言うまでもなく人体との対比で語られている世俗国家の議論である。その世俗国家の全体的統治構造のなかでの教会の諸権利の擁護が語られているわけであるが、そこではそれ以上のことは触れられず、ましてや教会側からの国家に対するなんらかの積極的な介入の発言がなされているわけではない。そしてこのような議論の基調は『ポリクラティクス』でのこの種の問題に触れている箇所全体に言えることであって、ジョンの議論のウエイトは明らかに教会を世俗権力の侵害からいかに守るか、という点に置かれているように思われる。

ここで、第六巻において取り上げられている「国家の武装した手」である兵士（騎士）についての議論を簡単に見てみたい。その一連の議論によれば、「支配者の舌によって国家の防衛のために選ばれている世俗の兵士」——これに対し、「教皇の舌によって祭壇の奉仕と教会の世話に呼び出されている精神的兵士」⁽⁶⁶⁾が——は、単に世俗支配者に服従義務があるだけではなく、同時に教会に対しても義務があるという。ジョンはローマ帝国の兵士に義務づけられていた宣誓について語っているローマ帝国末期の著作家、ウエゲティウス・レナトゥスの言葉を引用する⁽⁶⁷⁾。それによると、肉体と精神の双方に優れた兵士の選抜こそが国家全体の安全と力の基礎であり、そうして選抜された兵士は神とキリストと聖霊の御名にかけて、また神の恩寵によって支配する君主の尊厳にかけて、公共の利益のために君主のいかなる命令にも進んで服従し、自分の隊列から離脱せず、死をも恐れぬことを誓約したという。それゆえ選抜と宣誓が兵士になるための必要不可欠の条件ということになる。ところで、昨今ではこの宣誓をおこなわないことが慣習となっているが、「しかし無言の宣誓であれ明言の宣誓であれ、宣誓をおこなえば、それによって誰であれ教会の支配下に置かれるのであり、教会の支配を受けない人間はいない」⁽⁶⁸⁾。そうして兵士となった者の遂行すべき任務についてジョンはこう言うのである。すなわち、「兵士の職務とは何であらうか。それは教会を守護すること、不誠実と戦うこと、聖職者（司祭）を敬うこと、貧者に対する不正を排除すること、国家の平和を守ること、同胞のためには（誓約の文言の教えるように）己の血を流し、必要とあらば、生命をも捨て去ること、である」⁽⁶⁹⁾。

「国家の武装した手」としての兵士についての議論を概観することは、それが世俗権力の意志を実行に移す暴力装置・手段そのものであるがゆえに教会や教権との関係をみる場合に最も適当な事例であるが、ここに窺われるのは大きくキリスト教世界に属しキリスト者であることを不問の前提とする世俗国家の世俗兵士がもつべき一般的

得以上のものではない。つまり、ジョンにとっては世俗兵士が「教会を守り聖職者を敬うこと」と、「国家の平和を守り同胞のために生命を投げ出すこと」との間にはなんらの対立も矛盾も存在してないのであり、このことは教会と国家、教権と俗権とが彼のなかで激しく対立する二つの別個の権力実体として考えられていたのではないことを意味する。むしろ職務上異なっているが、それゆえにそれによって自己の職分を守りながら相互に補充しあう共働的存在、これがジョンの考える教会と国家の關係にほかならない。

さてこうして、私たちには『ポリクラティクス』のなかに教会と国家の關係の問題についての、前節で見えてきた以上のものと明示的で体系的な言辞は得られないことがわかる。だが、一般にジョンを語るとき、彼を中世における典型的な教会優位主義者、あるいは教権制の代表的主唱者の一人とするのが定説であったことは既に確認したき通りである。そしてその場合の論拠が主に彼の両剣論と国家有機体論の二つに基づいていたこと、それが必ずしも当を得ていないこともまたみてきた通りである。しかしそのような従来の通説が生じるには、またさらなる一般的理由が存在しているように思われる。それは一体、どのような理由なのだろうか。

私見によれば、それはジョンの公的経歴のなかで最も深い印象を私たちに残すいわゆる「ベケット論争」⁽⁷⁰⁾の存在が影響している。イングランド国王ヘンリ二世とカンタベリー大司教トマス・ベケットとの間で交わされた、論争と呼ぶにはあまりにも熾烈なこの争いの詳細に関して語る余裕も能力もない。ここではただその核心が「クラレンドン法」(一一六四年)——すなわち、聖職者と俗人間の土地の係争は国王裁判所に帰属すべきものとし、国王の許可なしに聖職者のローマへの上訴を禁じ、国王の直屬受封者や官吏への破門を厳禁したりなど教会裁判権に制限を加え、国王裁判権の伸長を骨子とする——の強行によってイングランド教会を自己の国家の支配下に置こうと図ったヘンリ二世に対して、「教会の自由」のためにベケットが敢然と抵抗したことにあるのを確認しておくだけでよい

であろう。その過程で大司教の秘書であったジョンもまた当然のことながらベケットの側に就いて教会の権利のために動くことになるが、一一六三年にはベケットと相次いで大陸への亡命を余儀なくされる。その亡命は以後七年間に及び、一一七〇年に追放が解けて本国に帰還したのもつかの間、同じく亡命から戻ったベケットがヘンリ王の四人の騎士によってカンタベリ大聖堂内で暗殺されることでヘンリとベケットの対立は終止符を打つことになる。そしてそれはともかくとして、この間にベケットや知人、友人、兄弟に宛てて出された多くの書簡は『ポリクラティクス』には窺い知れない、政教関係についての切迫したジョンの肉声を私たちに伝えていることは確かであろう。

したがって、この経緯に特別に注意を差し向けるとき、そこに時として浮かび上がるのは「教会の自由」のために殉教した大司教トマスの特伴者としてのジョンの映像である。そして思うに、ジョンを教権制支持者とみなす通説を生み出してきたさらなる理由、それは実にこの映像をそのまま『ポリクラティクス』に重ね合わせてしまうことからくる一種の思い込みなのではないだろうか。

しかし、忘れてならないのは『ポリクラティクス』の成立する一一五九年の時点ではまだ「ベケット論争」は起こっていないという事実である。改めて指摘するまでもないが、この時期、ベケットはヘンリ二世の尚書部長官であり、そのベケットに『ポリクラティクス』は捧げられたのであった。『ポリクラティクス』成立の誘因やその内容的動機、あるいはその主題や構成などに関しては別の機会に詳述しておいたので繰り返さないが、その副題——すなわち、「宮廷人の愚行と哲学者の足跡について」——が如実に示すように、この書の主題は彼の眼に映っていた当時の宮廷社会の批判であり、それに対して古代哲学者の立派な生を描くことで正しい政治家、支配者のあり方を指し示すことであった。そして、その支配者のあるべき姿をジョンは支配者の統治枠組みである世俗国家の正しいあ

り方のうちに展開したのである。『ポリクラテイクス』なる奇妙な題名の由来が、おそらくは「ポリス(国家) + クラティーン(支配する)」の合成語であることがこのことをよく物語っている。ともあれ、『ポリクラテイクス』のこのような基本性格を確認すれば、そこに見られる教権と俗権の関係についてのジョンの議論と「スケッチ論争」での彼の発言とは無条件に繋がるものとは言えないことが了解されるであろう。

〔注〕

- (1) R. W. & A. J. Carlyle, *A History of Medieval Political Theory in the West*, vol. I, 1903, p.253.
- (2) C.H. McIlwain, *The Growth of Political Thought in the West*, 1932, p.146.
- (3) Ewart Lewis, *Medieval Political Ideas*, 1954, vol. II, p.506.
- (4) E. F. Jacob, "John of Salisbury and the Policraticus", in *The Social and Political Ideas of Some Great Medieval Thinkers*, ed. F. J. C. Hearnshaw, 1923, p.78.
- (5) *The Cambridge History of Medieval Political Thought* c. 350-c. 1450, ed. J. H. Burns, 1988.
- (6) Hans Liebeschütz, *Medieval Humanism in the Life and Writings of John of Salisbury*, 1950. [トンス・リーヴ・シュットン・柴田平三郎訳『ソールズベリーのジョン 中世人文主義の世界』一九九四年。]
- (7) *The World of John of Salisbury*, ed. Michael Wilks, 1984.
- (8) "hierocracy"という言葉は「聖職者政治(統治)」と訳される場合もあるが、ここでは俗権(世俗権力)との対抗関係を喚起させる訳語として「教権制」の方を採用している。
- (9) Carl Scharschmidt, *Johannes Saresberiensis nach Leben und Studien. Schriften und Philosophie*, 1862, pp.130, 192, and pp.346-48. なお、ドミニク・ジョンを教権制の主張者とするのは学者のリスマーは Cary J. Nederman and Catherine Cambell, "Priests, Kings and Tyrants: Spiritual and Temporal Power in John of Salisbury's Policraticus", *Speculum*, vol.66, no.3, 1991, p.574, n. 17. を参考にした。

- (10) Pual Gennrich, *Die Staats- und Kirchenlehre Johanns von Salisbury*, 1894, p.157.
- (11) Otto von Guericke, *Political Theories of the Middle Ages*, trans., William Maitland, 1900, p.115.〔オットー・キールケ・坂本仁作訳『中世の政治理論』“ネルヴン書房”一九八五年、一五二頁。ただし、これはドイツ語版からの邦訳〕
- (12) W. A. Dunning, *A History of Political Theories Ancient and Modern*, 1902, pp.181-88.〔タニンニング・古賀鶴松訳『政治学説史』第一巻、人文閣版、一九四二年、二二六—二三五頁。〕
- (13) R. W. & A. J. Carlyle, *op. cit.*, vol. IV, 1921, pp.330-36.
- (14) E. F. Jacob, *op. cit.*, pp.65-68, 78-80.
- (15) C. C. J. Webb, *John of Salisbury*, 1932, pp.171-74.
- (16) Walter Ullmann, *The Growth of Papal Government in the Middle Ages*, 1955, pp.420-26.なぞ、後注(26)を参照。
- (17) *ibid.*, p.420.
- (18) *Policraticus*, N.3. ナキキートン、C. C. J. Webb (ed.), *Ioannes Saresburiensis Policraticus, sive de nugis curialium et vestigiis Philosophorum* Ⅲ, 2 vols, 1909.
- (19) E. F. Jacob, *op. cit.*, pp.78-9.
- (20) Saint Bernard, *De Consideratione*, N, 3, 7. ed., J. Leclercq and H. Rochias, *Opera*, Ⅲ, 454.
- (21) E. Rozanne Elder, "Bernard of Clairvaux, S.F.", in *Dictionary of the Middle Ages*, vol. II, 1983, p.191.
- (22) ショーンが十二年間の知的修業時代を経てカンタベリの大司教テオバルドゥスの私秘書となる(一一五四年頃)には、ベルナルドゥスの力添えがあった。ベルナルドゥスを引き合わせたのはおそらく友人セルのベトルスと思われるが、ベルナルドゥスはショーンのためにテオバルドゥスへの紹介状を認めたことがベルナルドゥスの書簡から知られている。Eg. 361, in *Migne, P. L.*, CLXXXII, 562. なぞの間の事情については、なぞあたり、C. C. J. Webb, *op. cit.*, p.13ff.
- (23) W. A. Dunning, *op. cit.*, pp.184-85.〔古賀訳、二二九—二三〇頁。ただし、訳文に若干変更を加えた上で、原語を補った。〕
- (24) 拙稿「国家という身体」〔「法学研究」掲載予定。〕

- (25) 以下、人体の隠微で国家を語る箇所は『*Politraticus*, V. 2.
- (26) Walter Ullmann, *Medieval Political Thought*, 1975 (p.1965.), p.101. 「朝倉文市訳『中世ヨーロッパの政治思想』御茶の水書房 一九八三年 一〇六頁」なお念のため記すが、このウルマンが述べている「この理論」とは「Hierocratic Doctrine」のことであり、邦訳書はこの言葉を「聖職者統治理論」と訳しているが、本稿は「Herocracy」を「教権制」という言葉で表わすのでなく、その意味を補ったことを断つておきたい。
- (27) *ibid.*, p.122. 「朝倉訳、一一九頁。」
- (28) ウルマンが「国家」(*res publica*)を「全キリスト教徒の団体」たる「普遍教会」を意味し、地理的には「ラテン世界」(*Orbis latinus*)を指すようにしている。Walter Ullmann, *The Growth of Papal Government in the Middle Ages*, *op. cit.*, pp.420-26.
- (29) Gelasius I, *Ep. xii*, in Migne, *P. L.* LIX, col. 42.
- (30) ゲラシウスの言明をこのように解釈するのは研究上の常識である。両剣論ならし教会(教権)と国家(俗権)の関係の問題について言及している書物でこれに言及しないものはなすが、この点では特にこの言明それ自体を扱った研究として、Aloysius K. Ziegler, "Pope Gelasius I and His Teaching on the Relation of Church and State", *The Catholic Historical Review*, vol. XXVII, no.4, 1942, pp.412-37. を挙げる。また比較的最近、次の論議が出ている。Alan Cottrell, "AUCTORTAS and POTESAS: A Reevaluation of the Correspondence of Gelasius I on Papal-Imperial Relations", *Medieval Studies*, vol. 55, 1993, pp.95-109.
- (31) 中世政治思想史の多くの文献は当然のことだが、なんらかのかたちで両剣論について言及しているが、もしあたりその歴史の概要を簡潔に叙述したものであれば、以下のものを参照のこと。Joseph Lecler, 'L' argument des deux glaives (Luc XXII, 38) dans les controverses politiques du moyen âge, in *Recherches de science religieuse*, 21, 1931, pp.299-339.; Hartmut Hoffman, "Die beiden Schwerter im hohen Mittelalter", in *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalter*, 20, 1964, ss. 78-114.; R. N. Swanson, "Two Swords, Doctrine of", *Dictionary of the Middle Ages*, vol. XII, 1989, pp.233-235. J.A. Watt, "Spiritual and temporal powers", in *The Cambridge History of Medieval Political*

Thought, op. cit., pp.367-423.

(32) *Sermo*, 69, in *Migne, P.L. CXLIV*, col. 900. なお訳文は、下記の訳訳によった。瀧倫彦「第十二・十三世紀ヨーロッパにおける両剣論——その理論と現実」〔宗教法〕創刊号、一九八三年）一八二頁。

(33) 中世の「キリスト教共同体」の觀念について、たとえば次のような古典的指摘を見られたい。「中世を扱っているさいに教会と国家について語る場合は、われわれは二つの社会についてではなく、むしろ単一の社会における二つの統治機構について語っているのだ」ということを忘れないようにしなければならない。今日、英国においては、教会と国家は二つの社会である。だが、それらは一つの統治機構をもっており、それは議会における国王である。しかるに中世では、これと全く正反対であった。教会と国家は一つの社会であった。だが、この一つの社会は二つの統治機構をもっていた。この二つの統治機構の間で論争がありえたし、事実、あったが、社会自体は分けられることなく存在し、存続した。それが単一の『キリスト教共同体』(*Respublica Christiana*)であり、そこでは教会の一員たることと世俗社会の一員たることは同延の關係にあった。もし洗礼を施されたキリスト教徒でないならば、その人は政治社会の一員ではありえなかった。そしてもし教会の權威によって破門を受けたとしたら、その人は一切の法的・政治的權利を失った。」Ernest Barker, "Medieval Political Thought", in *The Social and Political Ideas of Some Great Medieval Thinkers*, op. cit., p.14. [ブーネスト・バーカー「中世政治思想」(バーカー/アレン/ラドナー・柴田平三郎訳『中世ヨーロッパ政治理論』御茶の水書房、一九八〇年)一八九頁。]

(34) いわゆる中世教皇制の歴史を概観するには以下の文献を参照。Walter Ullmann, *The Growth of Papal Government in the Middle Ages*, op. cit.; Michael Wilks, *The Problem of Sovereignty in the Late Middle Ages: The Papal Monarchy with Augustinus Triumphus and the Publicists*, 1963; John A. Watt, *The Theory of Papal Monarchy in the Thirteenth Century*, 1965. また教皇制の神学的根拠としての「政治的マウグステイヌス主義」の歴史に関して、H. X. Arquilliere, *L'augustinisme politique*, 1965.

(35) Gerhart B. Ladner, "Aspects of Medieval Thought on Church and State", *The Review of Politics*, vol. IX, 1947, pp.403-22. [メルハルト・B・ラドナー「教会と国家に関する中世思想の諸側面」(バーカー/アレン/ラドナー、前掲書所

収]

- (36) 代表的論著トモの著作トシテ James of Viterbo (Jacopo Cappucci) (c. 1260-1307/8), *De regimine Christiano*, 1301-2; Giles of Rome (Aegidius Romanus, Egidio Colonna) (c. 1243-1316), *De ecclesiastica potestate*, 1302; Augustinus Triumphus (Agostino Trionfo of Ancona) (b. c. 1270/3; d. 1328), *Summa de potestate ecclesiastica*, 1328.
- (37) *Extravagantes Communes. Unam sanctam* 1. de major. et obed. l. 8. (和田昌衛譯「エクス・トランサン・グン・トリス」(久保正幡先生選譯記念『西洋法制史粹選』中世) 創文社 一九七八年、三三八—三四五頁。)
- (38) シオナニョ・マッソラーの著『高橋英三博士の遺稿』Alfons Stickler, "De ecclesiastica potestate coactiva materialis apud magistrum Gratianum" *Salesianum*, vol. IV, 1942, pp.2-23, 97-119. idem, "De potestate gladii materialis ecclesia secundum Quaestiones Bambergensis ineditas", *Salesianum*, vol. VI, 1944, pp.113-40. idem, "Der Schwerterbegriff bei Huguccio", *Ephemerides iuris canonici*, vol. III, 1947, pp.201-42. idem, "Il potere coattivo materiale della Chiesa nella Riforma Gregoriana secondo Anselmo di Lucca", *Studi Gregoriani*, vol. II, 1947, pp.235-85. idem, "Il gladius nel Registro di Gregorio VII", *Studi Gregoriani*, vol. III, 1948, pp.89-103. idem, "Magistri Gratiani sententia de potestate ecclesiae in statum", *Apollinaris*, vol. XXI, 1948, pp.36-111. idem, "Il "gladius" negli atti dei concili e dei RR. Pontefici sino a Graziano e Bernardo di Clairvaux", *Salesianum*, vol. XIII, 1951, pp.414-445. idem, "Sacerdotium et Regnum nei decretisti e primi decretalisti: Considerazioni metodologiche di ricerca e testi", *Salesianum*, vol. XV, 1953, pp.572-612. idem, "Sacerdozio e regno nell nuove ricerche attorno ai secoli XII e XIII nei decretisti e decretalisti fino alle decretali di Gregorio IX", in *Sacerdozio e regno da Gregorio VII a Bonifacio VIII. Studi presentati alla Sezione storica del Congresso della Pontificia Università gregoriana*, 13-17 ottobre 1953 (Miscellanea Historiae Pontificae, vol. XVIII), *Pontificia Università gregoriana*, pp.1-26.
- (39) タムズ・ケナン 'Elizabeth Kennan, "The 'De Consideratione' of St. Bernard and the Papacy in the Mid-Twelfth Century: A Review of Scholarship", *Tratitio*, vol. XXIII, 1967, pp.73-115.; Stanley Chodorow, *Christian Political*

- Theory and Church Politics in the Mid-Twelfth Century, The Ecclesiology of the Gratian's Decretum*, 1972, pp.211-46. J・フュルンハウス (村井則夫訳) 「中世における教会法学者の社会論」 (上智大学中世思想研究所編『中世の社会思想』一九九六年) 一六六頁。以下の叙述は Chodorow, p.223ff. に拠る。
- (40) S. Chodorow, *op. cit.*, p.227.
- (41) Marcel Pacaut, *La Théocratie L' Eglise et Le Pouvoir au Moyen Age*, 1957, p.112, n. 28. [M・ブロー、坂口昂吉・警見誠一訳『テオクラシー』創文社、一九八五年、一六七頁、注(88)。] またより強力な異論は Hartmut Hoffmann, "Die beiden Schwerter im hohen Mittelalter", *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, vol. XX, no. 1, 1964, pp.78-114.
- (42) *ibid.*, p.114. [邦訳、一三九頁。]
- (43) J. W. Gray, "The Problem of Papal Power in the Ecclesiology of St. Bernard", *Transactions of the Royal Historical Society*, vol. XXIV, p. 1ff. S. Chodorow, *op. cit.*, pp.227-8. E. Kennan, *op. cit.*, p. 111ff.
- (44) 『グラティアヌス教令集』にうつては、その一部が邦訳されている。前掲『西洋法制史料選』中世』三二一―三二九頁。その名称、成立年代、編者、構成、方法に関しては、瀧倫彦氏の「解説」(三一七―一九頁)を参照された。
- (45) Stanley Chodorow, "Magister Gratian and The Problem of 'Regnum' and 'Sacerdotium'", *Traditio*, vol. XX, 1964, pp.364-81.
- (46) John B. Morrall, *Political Thought in Medieval Times*, 1958, p.56. [柴田平三郎訳『中世の政治思想』未来社、一九七五年、七三―七四頁。]
- (47) C. J. Nederman, "The Physiological Significance of the Organic Metaphor in John of Salisbury's Policraticus", *History of Political Thought*, vol. VIII, no. 2, 1987, p.212.
- (48) 拙稿「国家とどう身体」——ノーブルズリジムの政治社会論」〔法学研究〕掲載予定)
- (49) Letter 111, in W. J. Miller, H. E. Butler and C. N. L. Brooke (eds.), *The Letters of John of Salisbury*, vol. 1, 1986 (f. p. 1955), p.181.

- (50) 国家有機体論の歴史に關しては、D. G. Hale, *The Body Politic: A Political Metaphor in Renaissance English Literature*, 1971, Chap. II. 甚野尚志『運輸のなかの中世』弘文堂、一九九二年、第三章「人体としての国家」が詳しい。
- (51) 個別の思想家の研究は除き、全体の概観を得るのには、Tina Stiefel, *The Intellectual Revolution in the Twelfth-Century Europe*, 1985.; P. E. Dutton, "Illustre civitatis et populi exemplum: Plato's Timaeus and the transmission from Calcidius to the end of the Twelfth Century of a tripartite scheme of Society", *Medieval Studies*, vol. 45, 1983, pp.79-119.; Tilman Struve, *Die Entwicklung der Organologischen Staatsaufassung im Mittelalter*, 1978.; M-D. Chenu, *Nature, Man, and Society in the Twelfth Century*, 1968 (f. p. 1957.); 甚野尚志「カモン・ヌブ・ノン・ヌベールの政治社会論」(『人文学報』第五号、一九八五年)。
- (52) Thierry of Chartres, *De sex dierum operibus*, in N. M. Häring (ed.), *Commentaries on Boetius by Thierry of Chartres and his School*, 1971.
- (53) Bernard Silvestris, *The Cosmographia of Bernard of Silvestris*, trans. by W. Wetherbee, 1973.; *De mundi universitate sive megacosmus et microcosmus*, 1876.
- (54) E. R. Curtius, *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter*, 1948, pp.114-135. [南大路振一・岸本通夫・中村善也訳『ヨーロッパ文学と中世』みすめ書房、一九七一年、一五三―一八四頁。]
- (55) Alan of Lille, *De planctu Naturae*, ed. N. M. Häring, Studi Medievali, 1978, ser. 3. XIX: pp.797-879.
- (56) Letter 111, in W. J. Millor, H. E. Butler, and C. N. L. Brooke (eds.), *op. cit.*, pp.180-81.
- (57) *Metalogicon*, I, 1. トキキムラシ C. C. J. Webb (ed.), *Ioannis Saresburiensis Metalogicon Libri III*, 1929.
- (58) *Policraticus*, V, 9.
- (59) *ibid.*, V, 21.
- (60) *ibid.*, W, 1.
- (61) *ibid.*, V, 6.
- (62) *ibid.*, V, 9.

- (63) *ibid.*, III, 17.
- (64) ションの経歴と『ポリクラティクス』成立との関係について、拙稿『『ポリクラティクス』——ソールズベリの政治思想研究序説』(『獨協法学』第四五号、一九九七年)を参照。
- (65) *Politicarius*, V, 5.
- (66) *ibid.*, VI, 5.
- (67) *ibid.*, VI, 5.
- (68) *ibid.*, VI, 10.
- (69) *ibid.*, VI, 8.
- (70) ベケット論争に関する最近の文献については、前掲の拙稿『『ポリクラティクス』という書物——ソールズベリの政治思想研究序説』一九九—二〇一頁の注(65)を見られたい。
- (71) 前掲、拙稿『『ポリクラティクス』という書物——ソールズベリの政治思想研究序説』を参照されたい。