

《論 説》

《君 主 の 鑑》(4-2)

柴 田 平三郎

- | | | |
|---|---|------------|
| I はじめに……伝統的政治理論とマキアヴェリ | } | |
| II <君主の鑑> (<i>speculum principum</i>) | | |
| III <君主の鑑>……一つの定義 | | |
| IV <君主の鑑>の歴史 | | |
| (1) 前 史 | | |
| 1 ギリシア……イソクラテス・クセノフォン・プラトン | } | (以上, 第25号) |
| 《中間考察》……<君主の鑑>の理論構造(1) | | |
| 「鑑」の概念……プラトンの場合 | | |
| 2 ローマ……キケロ・セネカ・その他の思想家たち | } | (以上, 第26号) |
| (2) 成立と展開 | | |
| 1 アウグスティヌス | | |
| 《中間考察》……<君主の鑑>の理論構造(2) | } | |
| 「鑑」の概念……アウグスティヌスの場合 | | |
| <君主の鑑>の理論構造(3) | | |
| 「鑑」としての書物 | | (以上, 第27号) |
| 2 中世の形成……教皇グレゴリウス I 世(1) | } | (以上, 第29号) |
| 同 (2) | | (本 号) |
| | | (以下, 次号) |

IV 『司牧規則書』 (*Liber Regulae Pastoralis*, 591頃)

教皇即位の後直ちに完成され、ラヴェンナの司教ヨハネスに献呈されて以後²¹⁾、全中世を通じて司教職のための標準的教科書として広く愛読されたグレゴリウス I 世の『司牧規則書』を読む場合、まず念頭に置いておかねばならないのはこのような彼の歴史的位相とその業績である。〈神に選ばれた執政官 *Dei consul factus*〉として、彼がこの世の司教職に求めたものは一体、どのような内容だったのだろうか。

初めに、この書物について基本的なことを確認しておこう²²⁾。

彼自身が冒頭 (*prima pars*, I) で述べているように、この書の目的は「自分自身が聖職に就くにあたってその重荷のまえでいかに躊躇し、それから逃れようとしたか、を告白し、その職務の重大さを指し示そうとするもの」である。全体は四部に分かれている。その構成は、第 I 巻 (*prima pars*) が 11 章 (*caput*)、第 II 巻 (*secunda pars*) が同じく 11 章、第 III 巻 (*tertia pars*) がもっとも多く 40 章、そして第 IV 巻がわずかに 1 章 (「章 *caput*」立てにはなっていない) である。

まず、全体の見通しを得るために、各巻の梗概を書きだしておきたい。第一巻では、司牧活動 (*pastoralis cura*) の重大さと司牧者 (*pastor*) に要求される困難さが説かれ、第二巻では、良き司牧者であるための内的・外的生活が語られ、第三巻では、司牧者が信徒をどのように説教し教導すべきか、が論じられ、最後に第四巻では、司牧者に必要とされる内省と謙遜の心得がきわめて簡潔に説かれている。これらの諸点について、一層詳しく知るために、各巻の内容目次をそのまま列記することにしよう。それらは以下のごとくである。

第 I 巻 「プロローグ」

第 1 章

第 2 章 「学問によって学んだことを自己の生活のなかに活かさない者は指導〔統治〕 (*regimen*) の職務に就くべきではないこと」

第 3 章 「統治の重さについて (*de pondere regiminis*)。不運は氣にとめず、

《君主の鑑》(4-2)

繁栄は恐れること」

- 第4章 「統治に心を奪われると、精神の集中 (*soliditas mentis*) を失うこと」
- 第5章 「統治の最高権威の地位に就けば、その徳 (*virtus*) によって他者の模範 (*exemplum*) となるのに、自分の平安 (*quies*) のためにそれを逃れる人びとについて」
- 第6章 「謙遜 (*humilitas*) から統治の責任を逃れる人は、神の命令 (*divinum iudicium*) に逆らわないとき、真に謙遜であること」
- 第7章 「説教の職務 (*praedicationis officium*) を殊勝にも望む人がいる一方、同様に殊勝にもそれを、止むを得ず引き受ける人もいること」
- 第8章 「卓越性をむやみに欲しがり、自分の食欲を満たすため使徒の言葉 (*sermona Apostolici*) を勝手に利用する人びとについて」
- 第9章 「卓越性をむやみに欲しがる人びとの心は、大概、頭のなかで善き行いをしようと思っているだけであること」
- 第10章 「統治の任に就く人に要求される資質について」
- 第11章 「統治の任に就くべきでない人のタイプについて」

第Ⅱ巻 「司牧者の生活について」(*De Vita Pastoralis*)

- 第1章 「正しい方法で統治の任に就いた人に要求される行動について」
- 第2章 「統治者 (*rector*) は思いにおいて純粹であるべきこと」
- 第3章 「統治者は行動において常に模範的であるべきこと (*praecipuus*)」
- 第4章 「統治者は慎重に沈黙 (*silentium*) をまもり、言葉 (*verbum*) を発するときには有益なことをいうべきこと」
- 第5章 「統治者はすべての人に憐れみ深い隣人で、思いにおいて気高くあるべきこと」
- 第6章 「統治者は謙遜 (*humilitas*) を旨とし、善き生活を生きる人びとの友であるべきこと、しかし正義への熱情 (*zelus justitiae*) においては悪人の悪徳に対して厳しく対処すべきこと」
- 第7章 「統治者は外的事項 (*externa occupatio*) に囚われるあまり、内的生

活への配慮 (*interna sollicitudo*) を怠るべきではないこと、また内的生活に閉じこもって、外的な事柄への配慮を怠るべきでもないこと」

第8章 「統治者は人を悦ばせることに熱心であってはいけませんが、何が人を悦ばせ得るかについては留意すべきこと」

第9章 「統治者は悪徳がしばしば徳の装いをすることを十分に知っておくべきこと」

第10章 「人に対して矯正 (*correptio*)、黙認 (*dissimulatio*)、厳格 (*fervor*)、寛容 (*mansuetudo*) を用いる際に、統治者に要求される思慮深さについて」

第11章 「聖なる法 (*sacra lex*) について黙想する統治者の献身について」

第Ⅲ巻 「統治者 (*rector*) は自分の聖なる生活によって、被統治者をいかに教導し、訓戒すべきか。」

「プロローグ」

第1章 「説教 (*praedicatio*) の技術の多様性について」

第2章 「貧者 (*inopes*) と富者 (*divites*) をいかに訓戒するか」

第3章 「悦ぶ者 (*toeti*) と悲しむ者 (*tristes*) をいかに訓戒するか」

第4章 「被統治者 (*subditi*) と上長者 (*praelati*) をいかに訓戒するか」

第5章 「奴隸 (*servi*) と主人 (*domini*) をいかに訓戒するか」

第6章 「賢者 (*sapientes*) と愚者 (*hebetes*) をいかに訓戒するか」

第7章 「厚顔な者 (*impudentes*) と臆病な者 (*verecundi*) をいかに訓戒するか」

第8章 「横柄な者 (*protervi*) と気弱な者 (*pusillanimes*) をいかに訓戒するか」

第9章 「短気な者 (*impatientes*) と辛抱強い者 (*patientes*) をいかに訓戒するか」

第10章 「思いやりのある者 (*benevoli*) と嫉妬深い者 (*invidi*) をいかに訓戒するか」

《君 主 の 鑑》(4-2)

- 第11章 「誠実な者 (*simplices*) と不誠実な者 (*versipelles*) をいかに訓戒するか」
- 第12章 「強壯な者 (*incolumes*) と病弱な者 (*aegri*) をいかに訓戒するか」
- 第13章 「災禍 (*flagellum*) を恐れる者とそれを見くびる者をいかに訓戒するか」
- 第14章 「寡黙な者 (*taciturni*) と多弁な者 (*verbosi*) をいかに訓戒するか」
- 第15章 「怠惰な者 (*pigri*) と軽率な者 (*praecipites*) をいかに訓戒するか」
- 第16章 「柔和な者 (*mansueti*) と怒りっぽい者 (*iracundi*) をいかに訓戒するか」
- 第17章 「謙虚な者 (*humiles*) と傲慢な者 (*elati*) をいかに訓戒するか」
- 第18章 「執拗な者 (*pertinaces*) と気まぐれな者 (*inconstantes*) をいかに訓戒するか」
- 第19章 「大食漢と小食な者をいかに訓戒するか」
- 第20章 「自分の持ち物を人に与える者と他人の持ち物を横取りする者をいかに訓戒するか」
- 第21章 「他人の物を欲しがりはしないが、自分の物を与えよう としない者と、自分の持ち物を人に与えるが、人の物を奪う者をいかに訓戒するか」
- 第22章 「喧嘩早い者 (*discordes*) と諍いを好まない者 (*pacati*) をいかに訓戒するか」
- 第23章 「争いの種を撒き散らす者と和解をもたらす者をいかに訓戒するか」
- 第24章 「聖なる学問 (*doctrina sacra*) を修得していない者と、それを修得してはいるが謙虚ではない者をいかに訓戒するか」
- 第25章 「過度の謙遜から説教の職務を固辞する者と、軽率にもそれをやりたがる者をいかに訓戒するか」
- 第26章 「すべてが自分の願い通りになる者と、何事にもうまくいかない者をいかに訓戒するか」
- 第27章 「既婚者 (*conjugati*) と、独身者 (*coelibes*) をいかに訓戒するか」
- 第28章 「肉の罪 (*peccata carnis*) に陥った経験をもつ者と、そうでない者

をいかに訓戒するか」

第29章 「嘆くべき悪行を実際に犯した者と、思いだけの罪の者をいかに訓戒するか」

第30章 「自分の罪を嘆くがそれを避けようとはしない者と、それを避けようとはするが嘆かない者をいかに訓戒するか」

第31章 「悪と知りながらそれを称える者と、それを非難はしても少しも退けようとはしない者をいかに訓戒するか」

第32章 「衝動的に罪を犯す者と、意図的に罪を犯す者をいかに訓戒するか」

第33章 「小罪しか犯さないがそれを頻繁に犯す者と、小罪は避けるが時々大罪を犯す者をいかに訓戒するか」

第34章 「善を行い始めることすらしなない者と、善を行い始めるがそれをやり遂げない者をいかに訓戒するか」

第35章 「悪を秘かに行い善を公然と行う者と、その逆の者をいかに訓戒するか」

第36章 「一般聴衆を対象とした勧告について。徳が各人に培われ、その徳に反する悪徳がはびこることのないようにすること」

第37章 「悪い情熱にとりつかれた個人に宛てた勧告について」

第38章 「より大きい悪を取り除くために、時には小さい悪は見逃すべきこと」

第39章 「弱い魂に説教する際には深刻な主題は避けるべきこと」

第40章 「言葉と行い (*vox et opus*) によって説教すること」

第IV巻 「説教者は、課されたことをすべてなし遂げたとき、自分の生活や説教の職務によって傲慢にならないために、我に帰るべきこと」

さて、『司牧規則書』の内容と構成は以上の通りである。

これを見て、人はそこに何をまず感じとるだろうか。例えば、第III巻に改めて目を落としてみると、そこには、実に40種類の人間類型が提示されているのがわかる。これが示す意味は一体、何なのだろうか。少なくとも、さしあた

り、確かなことはグレゴリウスがおよそ人間社会に生きるすべての人間を細大漏らさず司牧の対象にしようとする執念が感じられることだ。

いずれにせよ、しかしこれを見れば、繰り返すことになるが、この作品の第一義的な目的と意図があくまでも司牧者のためにその生活と行動の指針を指示することにあったのがわかる。蛇足のようなだが、その点をまずもってはっきりと認識しておくために、この書の原題——*Liber Regulae Pastoralis*²³⁾——に注目しておくことはやはり必要であろう。すなわち、ここでさしあたり「司牧規則」と訳しておいた“*Regula Pastoralis*”の“*Regula*”というラテン語はもともと「修道会のための生活規則」を意味するのに使われていた。したがって、グレゴリウス以前にこういう表題の書物が書かれていたのはいうまでもないが、彼との関わりでとくに重視すべきは何といっても『聖ベネディクトゥス会則』(*Regula Sancti Benedicti*)にほかならない。

スルシアの聖ベネディクトゥスによって創建され、やがて西ヨーロッパ修道制の根本規範となった、このベネディクト会の修道会則——ベネディクトゥスによって530年頃、最終的に完成された。「序文」と73章からなる——の内容や構成についてここで詳しく触れる余裕も能力もない²⁴⁾。しかしそれが対象としているのが、俗世の外にあって修道院長と会則の下に規則的な共同生活をおこなう、いわゆる「共住修道士」(*coenobitae*)であって、それ以外の修道士——「孤棲・隠棲修道士」(*anachoretae, eremitae*)、「離脱修道士」(*sarabaitae*)および「放浪修道士」(*gyrovages*)²⁵⁾——ではないことについてはやはり確認しておかねばならないだろう。これらの修道士のための修道生活のいわば入門書、「初心者用の最低限の会則」(*hanc minimam inchoationis Regula*)²⁶⁾という性格をもっているのがこの『聖ベネディクトゥス会則』なのである。

とすれば、この『聖ベネディクトゥス会則』と、司教のための標準的教科書ともいえる『司牧規則書』との間に深い内的なつながりが存在することは容易に了解できよう。既に言及しておいたように、グレゴリウスは教皇職に就く前にみずから修道生活を経験していた。彼がローマのコエリウスの丘の聖アンドレア修道院に入ったのは俗世とその政治経歴をいっさい放棄したうえでの不退転の決断だった。したがって、その修道生活において彼の心をつらえて離さ

なかったのがほかならぬこの会則だったことは大いに考えられる。当初それほど人口に膾炙していなかったこの会則がモンテ・カッシノ修道院（ベネディクトゥスの創建した唯一の共住修道院）以外で知られるようになったのはグレゴリウスの力によるところ大といわれるが、いずれにせよ、彼が『司牧規則書』を執筆しようとしたとき、彼の胸中にこの『聖ベネディクトゥス会則』が些かも存在してはいなかったとしたら、それはまことに不自然なことにちがいない。

「彼〔聖ベネディクトゥス〕は修道士のために戒律を書いたが、これは実に中庸を得ていて、叙述も明快である。」²⁷⁾

これは彼がその『ベネディクトゥス伝』で語っている、『聖ベネディクトゥス会則』についての彼の言葉であるが、短い論評のうちにその傾倒ぶりがよく表われているといえよう。

要するに、これらの点から判断すれば、『司牧規則書』(*Liber Regula Pastoralis*)とは聖ベネディクトゥスが世俗世界の外側にいる修道士のために編んだ修道生活規則をモデルとし、かつそのカウンター・パートとして書かれた、在俗の聖職者のための生活行動指針にほかならない²⁸⁾。恐らく、グレゴリウスはかつての自己をつよく捉えていた修道戒律を深く心に留めながら、そこに流れるのとはほとんど同一の宗教精神を、世俗世界の内側で働く司牧者のために提供しようとしたのである。

V 霊的統治と世俗統治

世俗社会のなかで日々その営みを続ける普通の平信徒に向かって司牧活動をおこなういわゆる在俗司祭 (*saecularis*) のための一般的心得である『司牧規則書』のなかで、グレゴリウスは一体いかなることを説いているのだろうか。

この書で書かれているすべての主題や問題について一々言及する余裕はない。前節で紹介しておいた、各巻の内容目次からそれらについてのおおよその

理解を得てもらふことで、それにかえたい。

それよりもいま私たちの問題関心に絞っていえば、注目すべき第一点は彼が〈司牧活動〉(*cura pastoralis*)を端的に〈統治〉(*regimen*)ないし〈統治活動〉(*cura regiminis*)と見なしていることである。前節の内容目次に改めて目を落として欲しい。そこにただちに確認できるのは、“*regimen*”とか、“*cura regiminis*”という用語であり、あるいはさらにそうした活動の担い手を指す“*rector*〔統治者〕”という言葉である。

ところで、いうまでもないことだが、一定の人間集団が存在し、そこにある共通の目的とそれを遂行するための秩序と階層の関係が設定されている場合、ある種の「統治」関係——それを「統治」と呼べばだが——が働くことはそれ自体別に不自然なことではありえない。そう考えれば、例えば、俗世の外でもっぱら神への祈りと観想に身を捧げる修道院生活の内部でも、その集団生活を維持するのにはある種の「統治」を必要とするのは決して不思議ではないだろうか。だからこそ、『聖ベネディクトゥス会則』の第2章は次のような言葉で始まっている。

「修道院統治(*regimen*)の任にあたる修道院長は、修道院長という名を常に記憶し、他の人の上に立てられたその地位にふさわしく生活すべきことを、しじゅう念頭に置かなければならない。」²⁹⁾

そこでももちろん、『司牧規則書』においても、こうした意味での用語法が随所に見られることは、これも目次の内容を見直してみるだけですぐわかることであろう。したがって問題は、彼が〈司牧活動〉(*cura pastoralis*)を〈統治活動〉(*cura regiminis*)と同じに見なしている、といったのはむしろその内容においてにはかならない。そしてそれは例えば、第I巻、第4章の叙述に典型的に見てとることができる。

「人が統治活動(*cura regiminis*)を引き受けると、彼の心はさまざまな事柄に掻き乱される。彼の精神が多くの利害に引き裂かれ、混乱するにつれ、自

分はそのいずれにもむいていないと思う。こういう訳で、賢明な人は一つの警句を与える。『息子よ、多くの事柄に妨げられるな。』。というのも、精神は多くの事柄に引き裂かれると、一つのことに集中できないからだ。浮かんでくる問題によって、心をあちこちに引き裂かれるままにするならば、自分の最も内奥に対する堅実な配慮を失ってしまう。外的な事柄を整理する (*in exteriorum dispositione*) のに忙しく、自分については無知なくせに、他のさまざまな問題に思いを巡らすことだけは知っている。というのは、外的な事柄に必要以上に心を関かわらせることは、旅の途中で何かに没頭するあげく、行き先を忘れてしまうことと等しいからだ。その結果、自分を省みることを全くせず、それゆえに自分が被っている害にさえ気がつかず、自分の犯す大きな過ちにも気がつかない。例えば、ヒゼキアは彼のところに来た異邦人たちに香料の倉庫を見せたとき、自分が罪を犯していることを知らなかった。その結果、正しいと思っていた自分の行為に対して神の怒りを招き、彼の子孫に対しても罰を宣告されたのである。³⁰⁾

このように、グレゴリウスは〈統治活動〉というものが人間の心をいかに掻き乱し、思わぬ陥穽へと人間を導くものであるか、を力説しているが、ここで私たちが気づかねばならないのは、いうまでもなく、彼がユダの王ヒゼキア〔旧約聖書「列王記」(下、20:12-18)、「イザヤ書」(39:1-7)]の例を引き合いにだして司牧者への心得を語っている点である。

このことは、彼がここで明らかに、〈司牧活動〉と〈世俗の統治活動〉との間に何らの区別をもつけていないことを意味していよう。とはいえ、もちろん、古代イスラエル社会においては、政治と宗教は基本的に未分離であり、王は神によって「油注がれた者」として選ばれた、それ自体、宗教的な機能を負った存在でもあった³¹⁾。したがって、その意味では、ここでヒゼキアを司牧者の例としてあげるのは別段不自然なことではない。

しかし、グレゴリウスの時代はもはや旧約時代ではなかった。この時代は政治と宗教とが一つの共通の枠組み=〈キリスト教共同体〉(*Respublica Christiana*)のなかに置かれ、しかも両者が原理的に同一ではありえない領域である

という基本了解が確立する中世盛期にはまだ遠かったにしても、それでもそこでは既に政治と宗教とがそれぞれ異なった領域であるとする意識だけは確実に育っていた。そして、ほかならぬ『司牧規則書』はその意味では間違いなく、政治的著作ではなく、あくまでも宗教的著作、つまり聖職者のための、聖職に関する書物なのである。そうだとすれば、いま、少なくとも、彼が世俗の政治支配者を、司牧者の常に心しておくべき戒めのモデルとしてもちだして怪しむことがなかったということは、彼の胸中において、この両者はほとんど区別しえないものとして存在したことを示していよう。

それにしても、旧約時代の歴代の王のなかの「最大の王」(「列王記」下18:5)として称賛される人物をここでもちだしているところにグレゴリウスの一種の仕掛けが感じられはしないだろうか。この政治支配者は申命記史家によれば、「25歳で王となり、29年間エルサレムで王位に」就いていた。彼は「父祖ダビデが行ったように、主の目にかなう正しいことをことごとく行い」、「イスラエルの神、主に依り頼んだ」。そのため、「その後ユダのすべての王の中で彼のような王はなく、また彼の前にもなかった。彼は主を固く信頼し、主に背いて離れ去ることなく、主がモーゼに授けられた戒めを守った。主は彼と共におられ、彼が何を企てても成功した」(「列王記」下18:1-7)のであった。彼の治世でユダは大いに繁栄し、アッシリアの侵略をしのいだ。

しかし、父アハズの時代の親アッシリア政策を排して見事な政治的経綸の才を発揮したこのユダの王でさえも、バビロニアからの使者に対して無警戒であり、「銀、金、香料、上等な油など宝物庫のすべて、武器庫にある一切のもの」を見せてしまった。「ヒゼキヤが彼らに見せなかったものは、宮中はもとより国中に一つもなかった」のであり、その致命的な誤りを予言者イザヤに指摘されたのであった(同20:1-19)。

この王の例が雄弁に物語るように、人が世俗統治という「外的な事柄」に携わるとすれば、既にそれだけで思わぬ誤りに陥る危険性がある、というのがグレゴリウスの主張しようとしている点であろう。そればかりではない。この世の統治者は人の上に立って人を統治するという職務のなかではしばしば「高慢の罪」(*reus de elatione, culpa superbiae*)を犯すことになりがちだ、と彼は

いうのである。

「しばしば、豊富な資源が手元にあり、行うだけで被統治者たちが称賛するようなことを行うことができる時、心は思いにおいて高ぶっていて、歴然たる犯行をやっていないくとも、神の完全な怒りを引き起こす。なぜなら、裁かれる御方は内にあり、裁かれるものも内にあるからである。従って、われわれが心の中で罪を犯すとき、われわれが関わっていることについて人間は知らないが、神はわれわれの罪の証人である。例えば、バビロニアの王が高慢の罪 (*reus de elatione*) を負ったのは、ただ単に高慢な言葉 (*elationis verba*) を吐くようになったときだけではない。というのは、彼は自分が高慢な言葉を口にする前に、予言者の口から、神に見捨てられるとの宣告を聞いていたのである。実際、彼はすでに臣民に対して全能の神を宣言したとき、自分のやましい高慢の罪 (*culpa superbiae*) から自身が清められていた。その後、自分の権力におごり高ぶり、達成した業績を得意がり、彼はまず自惚れから自分を誰よりも優れていると勝手にみなし、ついで高慢に膨れ上がってこういった。『なんとバビロニアは偉大ではないか。これこそ、このわたしが都として建て、わたしの権力の偉大さ、わたしの威光の尊さを示すものだ。』。このようなことをいったため、彼は怒りに満ちた罰を受けることになった。それは彼の隠された高慢が火をつけたものである。というのも、厳格な神は、後で明らかな懲罰によって懲らしめるものを、まず見えないところで見通すのである。そんなわけで、神は彼を非理性的な動物にし、人間の社会から追放し、理性を奪い、野の獣たちと共に住まわせた。それによって、自分自身を誰よりも偉大と思った彼は、明らかに厳格で正しい宣告によって、自分の王国を失ったのである。』³²⁾

グレゴリウスのいわんとしていることは歴然としている。要するに、彼は『ダニエル書』に指し示されているバビロニア王ネブカドネツァルの罪、つまり真の支配者たる神をも恐れず、自己の権力におごり高ぶり、みずからを全能の神と誇ったあげく、破滅への道をたどらねばならなかった権力者の高慢をよく戒めている。そして、そのことによって、統治の任に就く者への責任の重

大性を説いているのである。

「したがって、われわれがこのような例をあげるとき、それは職務 (*potes-tas*) それ自体をとがめるためではなく、それをむやみに欲しがらないように、弱い心を強めるためである。その職務につく完全な資格のない人が、最高支配権 (*culmen regiminis*) に野心的に飛びつこうとするようなことは認めない。また、平地でころぶような人が、絶壁に立つようなことは認めない。」³³⁾

『司牧規則書』第Ⅰ巻、第4章で展開されているこうした議論が典型的に示すように、グレゴリウスにおいては、世俗統治と霊的統治との間にほとんど区別がつけられていない、ということはもはや自明である³⁴⁾。もちろん、彼とても、聖職者のおこなう司牧活動と世俗の統治活動とがどこかでオーバー・ラップはしても、両者が原理的にそれぞれ異なる性格のものであることを知ってはいたにちがいない。しかし、彼が世俗の政治支配者の例と、そして世俗統治の用語によって、非世俗の世界での統治のありかたを語るにつれて、彼のなかではこの両者はほとんど区別のつかない領域となった。そして、そのことは彼が展開する理想的な司牧者像のイメージのなかで最も明示的に窺われることになる。では、それはいかなるものなのであろうか。

VI 統治者 (*rector*) の概念——アウグスティヌスからグレゴリウスⅠ世へ

『司牧規則書』において、グレゴリウスは世俗社会のなかで司牧活動に従事する在俗司祭のことを〈統治者〉(*rector*) と呼び、その活動を〈統治活動〉(*cura regiminis*) と見なしている。例えば、それは次のような調子である。

「統治者 (*rector*) は謙遜において善き生活を生きる人々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はないが、邪悪な人間の罪が要求するときは、彼の最高権 (*potestas sui*

prioratus) を断固として振るうべきだ。」³⁵⁾

このように、彼は明らかに司牧者 (*pastor*) を〈統治者〉として捉えて語っているが、そのことは既に前節IVで紹介しておいた、この書の目次を見直してみるだけでもある程度は了解されよう。即ち、とくに第Ⅱ巻「司牧者の生活について」(*De Vita Pastoralis*) に注目してみれば、そこでは「司牧者」(*pastor*) はすべて「統治者」(*rector*) として言い換えられている。そしてここが重要なのだが、彼の描き出すこの“*rector*”のあるべき姿、つまり理想の司牧者像はほとんど世俗の統治者像といってもよいのである。私たちは既に彼において、靈的統治と世俗統治との間に区別が付けられていない、ということに注目してきたが、では、彼にとって、理想となるべき統治者とは、一体どのような人物像でなければならないのだろうか。

「統治者 (*rector*) はその行動において模範的でなければならない。その生活態度によって、彼は彼の服従者 (*subditi*) に対して生活の在り方を指し示さねばならない。羊の群れ (*grex*) は羊飼 (*pastor*) の教えと行動に従い、言葉 (*verba*) よりもむしろ例 (*exempla*) を通してより善い生活態度を押し進めることができる。」³⁶⁾

これは第Ⅱ巻、第3章の冒頭の言葉であるが、ここにグレゴリウスの脳裏にある統治者の理想像が明示されている、ということができる³⁷⁾。ここで、グレゴリウスは統治者と服従者とのあるべき関係を〈羊飼い〉と〈羊の群れ〉のそれによって説いているが、そもそも羊の群れを導く羊飼いというこのメタファーは、遊牧生活を営んでいたヘブル人たちにとってはまことに親しみ深いものであった³⁸⁾。

事新しく指摘するまでもないことだが、旧約聖書では、神ヤーウェ自身が「主は羊飼い、わたしは何も欠けることがない。」(『詩編』23:1) とか、「主は羊飼いとして群れを養い、……」(『イザヤ書』40:11) といわれているし、モーセやヨシュア、ダビデといった民の指導者もそのヤーウェから「羊の群れ

を導く羊飼い」として選ばれている。同様に、新約聖書でも、イエス・キリストはいうまでもなく「羊のために命を捨てる、良い羊飼い」(『ヨハネによる福音書』10:11)であり、そのイエスの弟子たち、教会の指導者たちは当然に主の模範に倣って羊の群れを正しく導く羊飼いでなければならなかった。

それゆえ、グレゴリウスが民の統治者を羊の群れを導く〈羊飼い〉(*pastor*)として語ったとき、彼はこのユダヤ・キリスト教思想の伝統をただ忠実に踏襲しているにすぎない。だが、羊飼いとしての〈統治者〉(*rector*)について、ほかならぬ彼自身はどのような語り方をしているのだろうか。

それをよく示す箇所は第Ⅱ巻、第6章にある。本節の一番最初に引用した文章はこの章の冒頭の言葉だが、そこからも少しく窺われるように、彼はまず、本来平等に造られているはずの人間間に不平等と支配関係が生じたのは人間が罪を犯したからであって、そこで人間の悪徳の結果、人間間に上下の関係が生まれ、そこから存在するようになった統治者は「善き生活を生きる人々の友」ではあっても、「悪人の悪徳に対しては厳しく対処すべき」ことを述べたのち、さらにその点を次のように語っている。

「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見るべきだ。人を支配すること(*prae-esse*)に喜びを見いだすのではなく、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々の王(*reges hominum*)ではなく、羊飼い(*pastores pecorum*)だったと記録されているからだ。そして、主がノアと息子たちに、『産めよ、増やせよ、地に満てよ。』といったとき、主はすぐこう付け加えた。『地のすべての獣、空のすべての鳥、地に這うすべてのもの、海のすべての魚は、恐れおののいて、あなたがたの支配に服し、…』。したがって、恐れとおののきは地のすべてのものに対して命令されるのであって、人々の上に行使されることは禁じられた。自然本性によって、人間は獣に対しては優越しているが、他者に対してはそうではない。だから、彼は獣によって恐れられるが、人間によって恐れられるのではない、といわれるのである。明らかに、同等者によって恐れられるのを欲するということは他者を

支配するということであり、それは自然の秩序に反していることだ。」³⁹⁾

この一節から容易に判ることだが、グレゴリウスは明らかにアウグスティヌスからこうした考え方を学んでいる。というのも、アウグスティヌスも『神国論』で既にこう語っていたからだ。

「神が人を造り給うたのは、次のようにである。人は海の魚、空の鳥、地に這うすべてのものを支配すべし、といわれた。それゆえ、神は己の姿に似せて造り給うた理性あるものが、理性なきものを支配することを望まれたにすぎない。人が人を支配することではなく、人が獣を支配することを望まれたのである。したがって、最初の義人は人間の主 (*reges hominum*) としてではなく、羊飼いの牧者 (*pastores pecorum*) として定められた。」⁴⁰⁾

このように、アウグスティヌスはグレゴリウス以前に既に、神の真の意図が「人間による人間の支配」ではなく、「人間による獣の支配」にあったことを強調している。そして、人の世にあって、本来同等者たるはずの人間を支配しなければならぬ統治者のもつべき心得を以下のように語るのである。

「信仰によって生きていて、まだ天上の国からは遠く離れている寄留者 (*peregrinus*) である正しい者たちの家においては、支配する (*imperare*) 者でさえ、その支配すると思われる者たちに仕える (*servire*)。なぜなら、彼らは支配欲 (*cupiditas dominandi*) からではなく、人を助ける義務 (*officium consulendi*) から支配し、また支配者の高慢 (*superbia principandi*) からではなく、思いやりのある憐れみ (*providendi misericordia*) から支配するからである。」⁴¹⁾

あるいは、

「活動においては、『日のもとにあるすべては空しい』ゆえに、この世の名誉

(*honor*) や権力 (*potentia*) が愛されるべきではなく、その名誉や権力によってなされる仕事そのもの (*opus ipsum*) が愛されるべきである。ただし、それは正しくかつ有益に、つまり神に従い、配下の者たちの救済に役立つようになされる仕事でなければならない。それゆえに使徒パウロはこう言っている、『監督の職を欲する者は良い仕事を欲する』。監督の職とは何か、この名称は名誉ではなく、仕事を意味すると彼は言う。エписコポスという語はギリシア語であって、指導する者が指導される者たちを配慮する、つまり彼らを世話するということから由来している。スコポス (*σκοπος*) とは配慮である。それゆえエписコペイン (*ἐπισκοπεῖν*) はもしわたしたちが望むならば、ラテン語でスーパーインテンデレ (*superintendere*) (だれかの身の上を配慮すること) と訳することができる。それで人々に役立つこと〔仕えること〕(*prodesse*) でなく、管理すること〔支配すること〕(*praeesse*) を好む者は監督であるとは思われない。』⁴²⁾

『司牧規則書』第Ⅱ巻、第6章で、羊飼いとしての統治者は「人を支配すること (*praeesse*) に喜びを見いだすのではなく、人に仕えること (*prodesse*) に喜びを見いだすべきだ。」と述べたグレゴリウスがその思想を(まさにその言葉遣いそのもののうちにも) アウグスティヌスから引き出していることについてもはや疑問の余地はないであろう。

しかし、彼の思想が先行者アウグスティヌスのそれから一步も出ず、ほとんどアウグスティヌスそのものの単なる繰り返しにすぎないといったとすれば、もちろんそれは言い過ぎになる。というのも、彼においては、アウグスティヌスのうちにあった、この世の統治に対するあのペシミスティックな観念はとうに色褪せているからである。

アウグスティヌスの政治観には深いペシミズムの色調が漂っている、ということについては、いま引用したばかりの彼の言葉からもその一端が窺われるであろう。即ち、彼はそこで統治者に対して、人を「支配すること」(*imperare, praesae*) ではなく、人に「仕えること」(*servire, prodesse*) を求めているが、しかしその前提には、人はこの世では所詮、「寄留者」(*peregrinus*) であり、

「日のもとにあるすべては空しい」(*omnia vana sub sole*)とする観念が強く働いている。

別の機会に詳述したが⁴⁹⁾、そもそも彼にとって、政治とは、本来の、墮罪以前の、人間の無垢の状態においては決して存在しえなかった「人間による人間の支配」にはかならなかつた。それは端的にいえば、「奴隸制」(*servitus*)とまったく等価なものであり、人間の犯したあの忌まわしい「原罪」(*peccatum originale*)の結果物である。すなわち、罪に落ちた人間社会に必然的に起こらざるをえない不和と対立の悲惨な状況を少なくとも一時的に終息させるために、神によって定立された、墮罪的情况に対する処罰であるとともにその救済策——いわゆる「罪に対する罰とその矯正」(*poena et remedium peccati*)——、これが政治なのである。それゆえ、それはつかの間の、移ろい行く時間的な〈現世〉(*Saeculum*)においてのみ存在の意味をもつにすぎない。人間が究極的に憩うあの永遠の〈神の国〉(*civitas Dei*)においては、政治など所詮必要ではないのである。

こういうアウグスティヌスの政治的ペシミズムが彼の生きざるをえなかつた前例のない世界史的解体情況、つまり古典古代の崩壊という未曾有の経験にもとづくことは改めて指摘するまでもない。この歴史的位相においては、崩壊の現象があるのみで、いまだ新しい秩序の出現の兆しはなかつた。しかし、彼よりほぼ2世紀のちのグレゴリウスの時代には、事態は大きく変化しようとしていた。上述したように、グレゴリウスが生きた歴史的境位はアウグスティヌスが遭遇していた〈古代〉地中界世界の巨大な崩壊期ではなく、それが完全に終焉したとはいえないまでも、それにとって代わる全く新しい歴史の地平、つまり〈中世〉キリスト教世界が確実に形成されようとしている時期だったからである。そうした現実の歴史情況のなかで、当時の人々の目にはグレゴリウスが単に靈的世界の最高の指導者＝ローマ教皇としてでなく、世俗世界の秩序をも力強く構築していく政治的指導者として映っていたことはさきに見た通りである。とすれば、彼の脳裏に描かれる理想の、あるべき統治者の像の背後に、アウグスティヌス流の悲観的な政治観が潜んでいるはずはもはやないにちがいない。そして事実、彼においては、アウグスティヌスの政治的ペシミズムの影は

ほとんど消え去っているといつてよいのである。

グレゴリウスにとって、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はむしろ『聖ベネディクトゥス会則』において描かれた〈修道院長〉(abbas)のそれと二重映しになっている⁴⁴⁾。上述のように、『聖ベネディクトゥス会則』は『司牧規則書』(591頃)に先立つほぼ60年前に最終的に完成されていたが、グレゴリウスが『司牧規則書』を執筆したそもそもの意図は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この『会則』をモデルとして、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)のための生活行動指針を提供することであった。そして彼の模範となったその『会則』には、修道院の最高指導者たる修道院長のもつべき心得が次のように記されていた。

「修道院長(abbas)は、ひとたび叙階されたならば、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、をつねに念頭に置かなければならない。また、その務めは人を支配すること(praesdesse)よりはむしろ人に仕えること(prodesse)にあることを知らなければならない。」⁴⁵⁾

このように、『聖ベネディクトゥス会則』においても期せずして、人を「支配すること」(praesdesse)ではなく、人に「仕えること」(prodesse)が指導者の義務である、とする観念がアウグスティヌスの用語そのままに謳われているが、間違いなくこの『会則』に心を奪われていたグレゴリウスにあっては、その主要な関心はあくまでもこの俗世においての、具体的、実践的な司牧活動そのものにあった。つまり、アウグスティヌスのように、基本的に現世超越的な志向性を強く貫きつつ、いまだこの世の終わりが訪れない以上、否応なく関わらざるをえない眞の現象としての統治という観念ではなく、まさにこの俗世においてそこに生きる人々の魂と肉体とを眞のキリスト教信仰へと促していく積極的な教化活動の一貫としての統治観という視点が彼には強くあったのである⁴⁶⁾。

いずれにせよ、このようにして、グレゴリウスにおいて、非世俗的・靈的社

会での統治のありかたは世俗統治の用語によって語られ、その用語の流通圏で問題が立てられていることは明らかである。そして、『司牧規則書』第Ⅱ巻、第6章の議論のなかで、彼が統治者のもっとも避けねばならぬ人物像として引き合いにだしているのが紀元前1000年頃、イスラエルの初代の王として、約20年間君臨したあのサウルであることは何ら不思議ではない。

よく知られているように、「背高く、美しい若者で、彼の美しさに及ぶ者はイスラエルにはだれもいなかった。」(『サムエル記』上、9：2—3)といわれる彼はペリシテ人の圧迫から民族を救う王として選ばれた。それは王を待望するイスラエルの長老たちの求めによって、予言者サムエルが神ヤーウエの意向にそってなしたことであった。だが、当初、ヤーウエに従順であった彼は自らの力を過信して次第に傲慢になっていった。そこでサムエルは致し方なくヤーウエの命令によってサウルの義理の子ダビデを次代の王とするために塗油した(同、16：13)。サウルの王国建設の事業はこのとき事実上崩壊した。民心を失った彼はダビデを討たんとしたあげく、最後にペリシテ人との戦闘において実子3人を戦死させただけでなく、自らも重症を負い、自害して果てるのである(同、31：1—6)。

「こういうわけで、サウルは謙遜(humilitas)のゆえに名をあげたあとで、権力の卓越(culmen potestatis)において傲慢(superbia)に膨れあがった。謙遜によって引き上げられ、傲慢によって拒否された。主がこういって立証したように。『たとい自分では小さいと思っても、あなたはイスラエルの諸部族の長ではありませんか。』彼は以前は自分を自分自身の目で小さい者と見ていたが、地上の権力を頼みにすると、もはや小さい者とは見なくなった。他者よりも自分を優先させ、自分を偉大と見なした。他者よりも多くの権力をもっていたからだ。自分で小さい者と判断していたとき、神とともに偉大だったが、自分を偉大と見なしたとき、神とともに小さくなった。』⁴⁷⁾

イスラエルの初代の王サウルに対するグレゴリウスの断罪の根拠はこのように、サウルが真の支配者たる神を蔑ろにし、同等者たる他者への奉仕という本

《君主の鑑》(4-2)

来の義務を忘却して自らが支配者にのし上がろうとしたその「傲慢さ」に尽きている。そこで、〈傲慢〉(*superbia*) が統治者の決して陥ってはならぬ悪徳であるとすれば、その対極に〈謙遜〉(*humilitas*) があることは改めて指摘するまでもないであろう。そして、サウル王という世俗支配者が最悪の例として引き合いにだされたあとで、最善の模範的な統治者の例として語られるのは「最初の牧者」(*Pastor primus*) ペテロにはかならない。

「これは最初の牧者によって与えられる例を考えると、十分に理解されるべき区別だ。神から聖なる教会での首位性を得たペテロは彼自身、正しく謙虚に行動はしたが、それでもなおコルネリウスから過度の崇拝を受けることを拒否した。ペテロは次のようにいったとき、コルネリウスのなかに自分の同等者を認めたのである。『お立ちください。私もただの人間です。』」⁴⁸⁾

「信仰心あつく、一家そろって神を畏れ、民に多くの施しをし、絶えず神に祈っていた」(『使徒行伝』10: 1-2) カイサリアの百人隊長コルネリウスがペテロの足元にひれ伏して拜んだときに、ペテロの示した謙虚な態度をグレゴリウスはこう称賛している。

と同時に、しかし、彼はまたその同じペテロが土地を売った代金をごまかして、その一部を彼の許にもってきた、一組みの夫婦アナニアとサフィラの悪徳に対して断固たる態度で臨んだこと(同、5: 1-11)を忘れずに指摘するのである。

「しかし、アナニアとサフィラの罪を発見すると、彼はすぐさまどのような偉大な権威によって自分が他者に優越しているか、を示した。彼は洞察力鋭く彼らの罪を見抜くと、言葉によって、彼らの生命を奪った。罪に関する問題においては、自分が教会で最高の地位にあることを彼は心に銘記していたのである。」⁴⁹⁾

その人格に宿る二つの魂——同等者への奉仕という謙虚な心と、悪に対する

仮借なき懲罰の意志——の共存のゆえに、グレゴリウスは使徒ペテロを、模範とすべき、理想の統治者として描いているが、そのことを同じく使徒パウロのなかにも認めて、次のように語っている。

「パウロは兄弟たちに対して自己の優越性に気づかないかのように、いった。『私たちはあなたがたの間で幼子になりました。……また……私たちは自身はキリストのためにあなたがたに仕える僕 (*servus*) なのです。』しかし、彼が矯正を要する欠陥を彼らのうちに見いだしたとき、彼はすぐに自分が彼らの主人 (*magister*) であることを憶い出した。そして、こういったのである。『あなたがたが望むのは何ですか。私があなたがたのところへ鞭 (*virga*) をもっていくことですか。』⁵⁰⁾

『司牧規則書』第Ⅱ巻、第6章において、グレゴリウスが展開する、あるべき統治者の理想像はこのように、ペテロであり、パウロであるが、さらにもう一人の人物が章の末尾にさりげなく登場している。それはイスラエルの最盛期を築いた名君で、イスラエル統一王国第二代の王、ダビデである。これには上述のように、最悪の支配者として言及したサウルとの関係を再度、読者に意識させるための配慮が匿されているかもしれない。それはとにかく、グレゴリウスは真の統治者は二つの心得——「規律」(*disciplina*) と「共感」(*misericordia*)、「厳しさ」(*severitas*) と「優しさ」(*lenitas*)⁵¹⁾——を同時に合わせもち、それらを調和させていなければならない、ということを聖書のたとえ話、即ち不敬な息子たちへの盲目的な愛情で正当な矯正を怠った祭司エリの話(『サムエル記』上、2:29)や、追い剥ぎに会い、半殺しにされた旅人を介抱した「善きサマリヤ人」の話(『ルカによる福音書』10:25—37)を持ち出して主張したあとで、次のように語るのである。

「聖パウロが言っているように、これは石板とともに杖とマンナの入った幕屋の契約の箱によってよく象徴されている。なぜなら、良き支配者の胸のうちにある聖書の知識とともに、もし抑制の鞭があるならば、優しさのマンナもま

《君主の鑑》(4-2)

たあるべきだからである。それゆえ、ダビデはこう言っている。『あなたの鞭、あなたの杖、それがわたしを力づける。』私たちが打たれるのは鞭(*virga*)によってであるが、支えられるのは杖(*baculus*)によってである。したがって、鞭に打たれることによって矯正されるならば、杖に支えられることによって慰めがあるようにすべきである。』⁵²⁾

さて、以上が『司牧規則書』に見られる、理想の統治者についてのグレゴリウスの議論の大略である。再三にわたって繰り返しているように、この書は世俗社会の外側ではなく、その内側において司牧活動をおこなう在俗司祭のために書かれた生活行動の指針ないし手引きにほかならない。したがって、その意味では、それはあくまでも聖職者のための、聖職に関する書物であって、政治的著作ではない。

それにもかかわらず、これまで見てきたように、そこには明らかに世俗統治への意図せざる言及がある。というよりはむしろ、霊的統治を語ることがそのまま世俗統治の議論に通底するようなある顕著な傾向性が見られる。私たちはそのことを主として、第Ⅰ巻、第4章、と第Ⅱ巻、第6章の議論を中心に確認してきたわけであるが、それはまたグレゴリウスの置かれた歴史的位相、即ちカトリック教会の宗教活動がそれ自体で社会的・政治的意味を必然的にもたざるをえなかった状況に基づくことも既に確認した通りである。

VII むすび——〈キリスト教君主〉への道

古代ギリシアの「前史」から始まって、アウグスティヌス(『神国論』Ⅴ, 24)をその真の嚆矢とする一連の〈君主の鑑〉の歴史的系譜のなかで改めて『司牧規則書』を置いて見るとき、この書のもつ意味はどのようなものなのだろうか。

いま、その点をいささか強引にいいきってしまうえば、それは古代の崩壊期にいたアウグスティヌスによって萌芽的に打ち出されていた〈キリスト教君主〉という新しい政治支配者の理想像——ここで「新しい」とは、そうした像をそ

れまでの古典古代がほとんど知らなかった、という意味であるが——が、この書においてキリスト教的中世世界のまさに成立せんとするその入口において、はっきりと現実化の方向に進み出したというところにその意味があるということになるであろう。

そもそも、そのことはグレゴリウスⅠ世の政治思想全体の核心から見ても、そういえることである。フランスの中世史家、アルキリエールがつとに明らかにしているように、彼はいわゆる〈政治的アウグスティヌス主義〉(*L'Augustinisme politique*) の、中世における出発点に位置している⁵³⁾。ここで、政治的アウグスティヌス主義とは周知のように、この世では世俗の政治権力(「国家」)はそれ自体ではなんら存在の根拠をもたず、ただ宗教的権威(「教会」)に服従し、その命令に従って地上における「神の国」(*civitas Dei*) の実現のために全力を傾注するところのみその意義をもつ、というものである。

もちろん、これはアウグスティヌスの思想そのものでないことは改めて指摘するまでもない⁵⁴⁾。たとえそう解釈されうる余地を残しているとしても、『神国論』(*De civitate Dei contra paganos*) で対立的に説かれている、彼のいわゆる「神の国」(*cicivitas Dei*) は現実の「教会」をそのまま指すものでは毛頭なく、「地の国」(*civitas terrena*) もまた地上の世俗「国家」では決してなかった。第一、〈キリスト教共同体〉(*Respublica Christiana*) の出現など夢想だにしえなかった彼の時の⁵⁵⁾状況において、いうところの「教会と国家の関係」如何、などといった中世の問題を彼が抱懷していたはずもないのである。しかし、彼の死後、やがて新しい中世の時代に入り、ローマ教皇権の絶頂期を迎える13世紀までには、アウグスティヌスに対するこういう解釈が声高に叫ばれてなんら不思議ではない状況が現出するようになる。その最初の分岐点がまさにグレゴリウスⅠ世にほかならない。そしてその証拠として、必ず引用されるのは593年にビザンティンの皇帝に宛てて彼が書いた次のような書簡の一節である。

「すべての人の上に立つ権力(*potestas*)は、善を求める者を励まし、天国の道(*coelorum via*)をより広く開き、地上の王国(*terrestre regnum*)が天

の王国 (*coelestis regnum*) に服従せんがため、天 (*caeles*) より与えられているのである。」⁵⁶⁾

こうして、グレゴリウスが世俗権力をひとえにキリスト教世界における宗教的目的の実現のための道具とみなしていたことは今日、歴史家のほとんど一致した見解であるといっていよい⁵⁶⁾。ここで政治的アウグスティヌス主義の歴史的展開それ自体を追うことが直接の課題ではないので、いまは彼が少なくともこの中世的教説の最初の唱道者であったということだけを確認しておくことにしよう。

いずれにせよ、このように見てくると、その政治思想の核心からいって、彼において、この世でなによりもキリスト教会の活動を補佐する機能を負った統治権力という考え方が、いいかえれば神と人民に対する、高い道徳的責任を負った〈キリスト教君主〉の必要性が説かれていることに気づくことになる。それはかつてアウグスティヌスが示していた「理想の君主像」(『神国論』V, 24)の一層積極的な提示にはかならない。というのも、グレゴリウスにあっては、世俗権力をひたすら墮罪的情况にある、墮罪の人間の悪しき性行に対して神が課した必要悪とみなすアウグスティヌスの悲観主義的な権力観念——即ち、「罪に対する罰とその矯正」(*poena et remedium peccati*)——はとうにその色彩を薄められているからである⁵⁷⁾。

もちろん、既に再三にわたって見てきたように、『司牧規則書』でグレゴリウスが扱っているのは、あくまでも在俗司祭 (*saecularis*) の司牧活動 (*cura pastoralis*) に対する基本的心得であって、世俗君主 (*rex*) の統治活動 (*cura regiminis*) のそれではない。しかし、彼の置かれた歴史的位相にあっては、〈霊的統治〉について語ることがそのまま〈世俗統治〉の議論につながっていくことにならざるをえなかったことも繰り返し指摘してきた通りである。

さて、このようにして、文字通り、あるべき君主の姿を鏡(鑑)に映しだして、その手本や模範、教訓や戒めとなすことを目的とした一連の書物＝〈君主の鑑〉は、キリスト教的中世世界成立の入口において、アウグスティヌスの権威を受けたローマ教皇グレゴリウス I 世によって決定的な一歩を踏み出すこと

となった。彼以後、〈寡頭政〉でもなく、また〈民主政〉でもない、ひとり〈君主政〉という統治形態が統治の所与の形態とみなされ、そしてそこでの良き統治とはひとえに道徳的に良い人間の支配からのみ生まれるものだ、という中世政治思想に特有の思考様式が頻繁に展開されるのに私たちは出会うことになる⁵⁹⁾。政治的共同体 (body-politic) についてではなく、個人 (*person*) の政治的資質に論議の焦点が絞られていくこうした典型的な思考様式から、したがって「暴君」(*Tyrannus*) とは何か、というこれも中世政治思想に顕著な主題が繰り返し立ち現れるのを私たちが見るのもまた彼以後のことである⁵⁹⁾。

とまれ、グレゴリウスの『司牧規則書』とともに、中世の〈君主の鑑〉は確実にその歩みを開始した。この書が当時の歴史世界にどれほど大きな影響を及ぼしたか、について知りたければ、私たちはなによりもカロリング朝期の王権理論に目を転じなければならない。しかし、それは別の機会に譲ることにして、ここではカール大帝 (シャルルマーニュ) の学術顧問、アルクィヌス (*Alcuinus*) が769年にヨークの大司教に書き送った言葉をあげておくにとどめたい。彼は奇しくもこう述べていたのである。

「行く先々へ、『司牧規則書』を携えて行って欲しいのです。それを繰り返し、繰り返し読んで欲しいのです。そうすれば、自己の為すべき仕事がか、どう生きるべきか、どう教えるべきなのか、が分かること、請け合いです。この本は実に司祭のための鏡 (*speculum*) にほかなりません。悪魔の奸計によって受けた傷を治す薬です。」⁶⁰⁾

〔注〕

- 21) 注12)にも触れておいたが、『司牧規則書』が献呈された相手を、中世政治思想史家ウルマンはコンスタンティノポリス司教ヨハネスであるとしている (*Walter Ullmann, op. cit.*, p. 37. n. 3.)。しかし、*Migne* 版ではラヴェンナ司教ヨハネスとなっており (ちなみに、そこでは次のような表題となっている。*Sancti Gregorii Magni, Regulae Pastoralis Liber, ad Jonnem Episcopum Civitate Ravennae.*)、本稿ではこちらの説を採用した。
- 22) 『司牧規則書』の成立、構成およびその影響などについては、Henry Davis, "Introduction", in *Pastoral Care, op. cit.*, pp. 3-15. なお、グレゴリウス自身も『道徳論』 (*Moralia in Job*, XXX, 3, 12 ff.) で、この書のプランについて語っている。

- 23) 細かなことだが、この書が最初に英訳されたのは9世紀のことで、そこでは“*Pastoralis curae me pondera*”という冒頭の言葉から“*Pasoral Care*”という表題が付けられた。しかし、グレゴリウス自身は“*Liber Regulae Pastoralis*”=“*Book of Pastoral Rule*”と呼んでいる。Henry Davis, *op. cit.*, p. 3.
- 24) 前注16)を参照。『聖ベネディクトゥス会則』には、邦訳がある。ファン・ストラレン訳『聖ベネディクトの戒律』[ファン・ストラレン『平和の山』エンデルレ書店、1956年。]
- 25) 『聖ベネディクトゥス会則』は修道士の種類を4つに類型化して述べている。参考までに書き出しておく。「修道士に4種の区別があることは周知の通りである。第一は共住修道士(*coenobitae*)であり、これは修道院に住み、戒律(*regula*)と修道院長(*abbas*)との下に戦う者たちである。／第二は孤棲・隠棲修道士(*anachoratae・eremitae*)であり、その生活は入修当初の熱意に駆られたものではなく、彼らは修道院においてすでに多年の試練を経て共同生活の教訓と助けを得て悪魔と戦うすべを学びとり、砂漠における決闘ができるほどに、兄弟たちの軍隊で十分訓練を受けてから、以後は神のお助けのほかには他人の助力を必要とせず、単独で霊肉の悪習に対して交戦し得る者たちである。／第三は離脱修道士(*sarabaitae*)と称し厭うべき者である。この種の修道者はいかなる戒律の試練も受けず、また(共修生活の)体験もせず、るつぽの中で精練された純金のようにではなく、鉛のように柔弱な性質を帯び、その行為はいまだに世の奉仕に執着し、その剃髪は神のみ前において偽りであることを示している。かれらは2〜3人あるいは単独で、牧者を持たず主の牧舎に住まず、自分の牧舎に身を潜める。かれらは自分の望みを満足させる以外には規則を持っていない。自分の考えや、決定することをすべてとうとび、その心に合わないことは不法とみなすのである。／第四は放浪修道士(*gyronages*)と呼ばれ、かれらは一生涯地方より地方へ放浪し、各地の修道院を転々として3〜4日滞在しては絶えずさすらい、決して定住せず、自分の欲望を満たし美食を楽しみ、あらゆる点においては独修者に劣る。このような修道者の状態は非常にみじめなので、これについては語るよりも沈黙するほうがよい。それゆえ、これらの修道者は差し置き、神のお助けにより、もっとも健全な種類の修道士、すなわち共住修道士のために、戒律をしるすこととしよう。」*Regula Sancti Benedicti*, cap. 1.
- 26) *ibid.*, cap. 73.
- 27) *Liber Secundus Dialogorum*, cap. 36. [前掲、ヨゼフ・シュメールバッハ訳、119頁]。
- 28) Henry Davis, *op. cit.*, p. 10.
- 29) *Regula Sancti Benedicti*, cap. 2.
- 30) *Liber Regulae Pastoralis*, I, 4.
- 31) T. M. Parker, *Christianity and The State in The Light of History*, London: Adam and Charles Black, 1955, p. 5 ff.
- 32) *Liber Regulae Pastoralis*, I, 4.
- 33) *Ibid.*, I, 4.
- 34) グレゴリウスが〈霊的統治〉と〈世俗統治〉とを区別していない、という点については、Ian S. Robinson, “Political Theory, Western European: To 1100.”, in *Dictionary of The Middle Ages*, Charles Scribners Son, vol. 10, 1988, p. 15. が指摘だけしている。この点について詳しくは、R. A. Markus, “The Laten Fathers”,

in J. H. Burns, ed., *The Cambridge History of Medieval Political Thought*, c. 350-c. 1450, Cambridge University Press, 1988, p. 116 ff. ここで、マークスは『司牧規則書』第I巻、第4章での、“*cura regiminis*”と“*cura pastoralis*”とは同義語であると言い切っている。この考え方は、『道徳論』(*Moralia in Job*, XX VI, 26, 45.)に明らかである。この点で、ついでにいえば、『司牧規則書』と『道徳論』には深いつながりがある。後述することになるが、前者(II, 6.)で展開される“*Rector* [統治者]”の概念は後者では例えば, XXI, 15, 22. XXIV, 15, 52. に鮮明に表れている。これらを含め、グレゴリウスの社会・政治思想の解釈、とくにアウグスティヌスとの関係の解釈にあたって、本稿ではマークスに負うところをもっとも多い。この論稿と、さらに、“The Sacred and The Secular: From Augustine to Gregory The Great”, *Journal of Theological Studies*, vol. 36, 1985, pp. 84-96. “Gregory The Great's Europe”, *Transactions of The Royal Historical Society*, vol. 31, 1981, pp. 21-36. からきわめて有益な示唆を受けた。

- 35) *Liber Regulae Pastoralis*, II, 6.
- 36) *ibid.*, II, 3.
- 37) 『司牧規則書』において、〈羊飼い〉と〈羊の群れ〉のメタファーがでてくるのは何も第II巻、第3章だけではなく。念のため、他の例をあげておこう。「統治者は慎重に沈黙をまもり、言葉を発するときには有益なことをいうべきである。黙っているべきことを口にしたり、口にすべきことを黙っていたりしてはならないのである。実に、不注意な話が人々を誤りに陥れるのと同様に、無分別な沈黙は矯正されることのできた人々を誤ったままにしておくのである。先見の明のない統治者たちは、しばしば人の好意を失うのを恐れて、正しいことを率直に語るのをはばかっている。こうした人々は真理であるキリストの言葉の通り、もはや群れ(*grex*)をまもる羊飼い(*pastor*)の熱意をもたずに、雇い人のように群れの世話をする。それは彼らが狼に襲われると逃げて、沈黙という隠れ家のなかに退くからである。」*ibid.*, II, 4.
- 38) 旧約および新約におけるこのメタファーの意味について、さしあたり『聖書思想事典』三省堂、1984年、760—62頁。
- 39) *liber Regulae Pastoralis*, II, 6.
- 40) *De civitate Dei*, XIX, 15. [松田禎二・岡野昌雄・泉治典訳『アウグスティヌス著作集15「神の国」(5)』教文館、1983年。ただし、以下の引用文は必ずしも邦訳文にしたがってはいない。なお、『神国論』原典のラテン語はいわゆる *Désclée* 版で補った。]
- 41) *ibid.*, XIX, 14.
- 42) *ibid.*, XIX, 19.
- 43) 柴田平三郎『アウグスティヌスの政治思想』未来社、1985年、とくに第7章「アウグスティヌスの政治観」を参照。
- 44) R. A. Markus, “The Laten Fathers”, *op. cit.*, p. 120.
- 45) *Regula Sancti Benedicti*, cap. 64.
- 46) グレゴリウスはある書簡で、こういつている。「『司牧者』(*Pastor*)と呼ばれる人は、自分が一体、司牧活動に従事しているのか、はたまた世俗の統治活動にかかわっているのか、分からなくなるほど、『外的な問題』と重大に取り組んでいる人間のことをいうのだ。」(*Registrum Epistularum*, 1, 24.)

- 47) *Liber Regulae Pastoralis*, II, 6.
- 48) *ibid.*, II, 6.
- 49) *ibid.*, II, 6.
- 50) *ibid.*, II, 6.
- 51) グレゴリウスはこういつている。「配慮 (*pietas*) は母 (*mater*) のそのように、情愛のこもった親切さが臣民に対する支配者によって示され、矯正 (*disciplina*) が父 (*pater*) によってのように与えられるべきだ。すべてにおいて、規律が厳格すぎないように、情愛ある親切が放縱すぎないように、対処は時と場合にそってなされるべきだ。……規律 (*disciplina*) や共感 (*misericordia*) がもし別々に行使されるなら、いずれもそれだけでは不十分だ。臣民との関係において、支配者は当然あるべき思いやりで満ちた共感と、愛情ある厳しい規律の両方によって動かされねばならない。……優しさ (*lenitas*) は厳しさ (*severitas*) と一緒になければならない。……」
ibid., II, 6.
- 52) *ibid.*, II, 6.
- 53) H. X. Arquillière, *L'Augustinisme politique*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1955. p. 121 ff.
- 54) アルキリエールによれば、アウグスティヌスには「自然の秩序を超自然の秩序のなかに、自然法を超自然的正義のなかに、国家の法を教会の法のなかに吸収してしまう傾向性 (*une inclination*) が確かにあるが、それはあくまで傾向性であって、それを後の後継者たちが一つの教説 (*une doctrine*) にしてしまった」のである。H. X. Arquillière, *Ibid.*, pp. 51-59. この点についても、柴田平三郎、前掲書を参照。
- 55) *Registrum Epistularum*, III, 61.
- 56) 例えば、邦語文献をあげるだけでも、M・パコー、坂口昂吉・鷲見誠一訳『テオクラシー』創文社(歴史学叢書)、1985年、31頁。J・ブウサル、井上康男訳『シャルルマーニュの時代』平凡社、1973年、143-44頁。H. I. マルー、前掲書、398-99頁。河井田研朗、前掲「グレゴリウス一世以降の教会とその政治思想」、11頁など。
- 57) この点についていえば、比較的最近、『中世史事典』で“Mirror of Princes”の項目を執筆した、Patricia J. Eberle はアウグスティヌスの『神国論』(*DCD*, V, 24.) とグレゴリウス I 世の『司牧規則書』(および『道徳論』)を中世の〈君主の鑑〉の出発点と位置づけた上で、この伝統はアウグスティヌスの統治観念——墮罪の人間への必要悪——を弱め、人民と神に対する高い道徳的責任を負ったキリスト教君主の必要性を強調するものとしている。Patricia J. Eberle, “Mirror of Princes”. in *Dictionnary of The Middle Ages*, Charles Scribners Son, vol. 8, 1987, p. 434.
- 58) Ian S. Robinson, *op. cit.*, p., 15.
- 59) Wilfred Parsons, “The Medieval Theory of Tyrant”, *The Review of Politics*, vol. 6, 1942, p. 130.
- 60) Alcuin, *Epist.* 116.