

《論 説》

《君主の鑑》(6)

柴 田 平三郎

- |   |   |            |
|---|---|------------|
| I はじめに……伝統的政治理論とマキアヴェリ                  | } | (以上, 第25号) |
| 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              |   |            |
| 《中間考察》……<君主の鑑>の理論構造(1)                  | } | (以上, 第26号) |
| 「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                |   |            |
| (2) 成立と展開                               |   |            |
| 1 アウグスティヌス                              | } | (以上, 第27号) |
| 《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                               |   |            |
| 2 中世の形成……教皇グレゴリウス I 世(1)                | } | (以上, 第29号) |
| 同 (2)                                   | } | (以上, 第30号) |
| 3 カロリング・ルネサンス                           | } | (以上, 第31号) |
| 4 エインハルドゥス『カルロス大帝伝』                     |   |            |
| 5 カロリング・ルネサンスの思想家たち                     | } | (本 号)      |
| ……スマラグドゥス・オルレ안의                         |   |            |
| ヨナス・セドゥリウス＝スコト                          |   |            |
| ウス・ランスのヒンクマル                            |   |            |

## 5 カロリング・ルネサンスの思想家たち

### I はじめに——〈キリスト教君主〉の成立

9世紀のカロリング・ルネサンスにおいて輩出した一群の〈君主の鑑〉は一体どのような特徴をもっているのだろうか。

まず最初に指摘しておかねばならないのは当たり前のことだが、アウグスティヌスから始まり教皇グレゴリウスⅠ世に引き継がれた〈キリスト教君主〉という観念がここで最終的に成立することになるということである。そのことはアイルランド人の詩人で教父と古典双方の学問に精通した宮廷人であったセドゥリウス・スコトゥス (Sedulius Scottus, ? — 858 以後) によってロタールⅡ世のために執筆された作品の題名がそのものずばり『キリスト教君主論』 (*De rectoribus christianis*, 855?) となっていることにも端的に示されているといえよう。この作品の第一章 (*capitulum primum*) 冒頭は早くも「キリスト教支配者 (*rector Christianus*) は王の笏 (*sceptrum*) 〔王位〕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を神と聖なる教会に返すのがふさわしい。」<sup>1)</sup> という言葉で始まっているが、さらにこの章では次のようなことが語られている。

「よい支配者 (*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す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支配者 (*Christiani populi rectores*) は全能者の下僕 (*ministri Omnipotentis*) 以外の何でありえようか。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隸 (*minister ac servus Excelsi*) であると呼ばれ、実際にそうあることのほうがより一層名誉なことと感じるので

ある。』<sup>2)</sup>

ここに述べられているような基調は単にスコトゥスだけにとどまるものではない。「この時期の最初の真の君主の鑑 (*Fürstenspiegel*)」(L. K. Born)<sup>3)</sup>といわれるスマラグドゥス(Smaragdus of St. Mihiel)の『君主の道(王道)』(*Via regia*, 811-816)にしても、オルレアンのヨナス(Jonas of Orleans 780以前-844没)の『君主教育論』(*De rectoribus christianis*, 834)にしても、あるいはさらにランスのヒンクマル(Hincmar of Reims)の『君主の人格と君主の職務について』(*De regis persona et regio ministerio*)にしても、およそカロリング期を代表する他の〈君主の鑑〉にみな共通するものである<sup>4)</sup>。

そしてこれはもちろんのことだが、決して偶然の一致ではない。既にみてきたように、この時期に西欧世界は「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リーダーシップによる〈カロリング・ルネサンス〉を経験していたわけであるが、このルネサンスが意図していたのは端的に「キリスト教によるフランク人全体の再生(*renovatio*)、革新(*regeneratio*)」(W. Ullmann)<sup>5)</sup>であり、「キリスト教社会」の建設だった。したがって、この新しく再生されたキリスト教社会に真に適合する君主(王)の理想的なモデルを確立すること、これが時代の政治思想的要請となることはいうまでもない。カロリング期に輩出した一連の〈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ほかならない。

## Ⅱ スマラグドゥス『王の道』(*Via regia*)と旧約的王権観

では時代の要請に応えようとする新しいスタイルと内容とは、どういうものなのだろうか。

それを一言でいいきってしまうなら、キリスト教社会のうちにあってその社会の秩序(*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いいいだろう。その意味で、カロリングの思想家たちの作品はおしなべてカロリング・ルネサンスの狙っていた通りの教育的意図のもとに成立した、文字通り君主のための、〈君主の鑑〉にはかならない。

このことをカロリング期の〈君主の鑑〉のなかで最も早い時期に書かれたスマラグドゥスの『王の道』(*Via regia*)を例にとってみてみることにしよう<sup>69</sup>。実をいえば、この人物の経歴については詳しいことはよくわかっていない。おそらく遺された傍証から判断するかぎり、750年以前に生まれ825年頃に死んだとみなされている彼はアイルランド出身のベネディクト修道会士であり、少なくとも819年にはサン・ミヒエルの修道院長であったこと、そしてシャルマーニュとルイ敬虔王の双方に仕えた宮廷人であったこと、これだけは確かなことだと思われる<sup>70</sup>。

その経歴が定かでないのと同様に、代表的作品『王の道』についてもまた、それが一体いつ頃、誰のために執筆されたものであるか、はっきりしていない。18世紀以来の研究史はシャルマーニュ説とルイ説とに分かれているが、ここでは一応それが813—816年の間にルイ敬虔王——ルイが父帝と共同統治していたか、単独で帝位につき、それがローマ教皇による祝福を受けたかの年——のために書かれたと推定している M. L. W. レイストナー (Laistner) の説にしたがっておこう<sup>71</sup>。

さてそうしたことよりも、私たちが注目しておきたいのは *Via regia* ——『王の道』——という表題が付けられているこの作品の内容それ自体のほうである。この『王の道』は以後9世紀の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*) ——を勧告する一連の書物の出発点となるのだが、スマラグドゥスはその「緒言」(*epistola nuncupatoria*)において、この表題を旧約聖書の「民数記」から借りたことをわざわざ断っている。

「イスラエルは、アモリ人の王シホンに使者を遣わして、次のように言った。

## 《君主の鑑》(6)

『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』を通ります (*per viam regiam gradiemur, donec transeamus fines tuos.*—Num. XXI, 21.)』。／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 (*via regia*) が熱心に探し求められるべきである。なぜなら地上の王 (*rex in terra*) はその道に沿って恵みのうちに天の王国 (*regnum coelorum*) へと向かうべきだからである。』<sup>9)</sup>

よく知られているように、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40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。そして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ンに願い出る場面である。結果はシホンによって拒否され、イスラエルは致し方なくシホンを討っ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強調されている。

スマラグドゥスの『王の道』が説いているのが一体何であるか、はこの「緒言」からも既に相当程度明らかであるが、その全体を見渡すために各章(*caput*)の見出しをみておきたい。この書は全32章からなるが、それらは次のような内容である。

### 緒言

第Ⅰ章 「神と隣人の愛について」

第Ⅱ章 「主の命令の遵守について」

第Ⅲ章 「恐怖について」

第Ⅳ章 「英知について」

第Ⅴ章 「慎慮について」

- 第Ⅵ章 「質素について」
- 第Ⅶ章 「忍耐について」
- 第Ⅷ章 「正義について」
- 第Ⅸ章 「判断力について」
- 第Ⅹ章 「憐憫について」
- 第Ⅺ章 「主は働きによって称えられるべきこと」
- 第Ⅻ章 「十分の一と初物について」
- 第ⅩⅢ章「宝は天に積まれるべきこと」
- 第ⅩⅣ章「人がこの世の宝を神に戻せば戻すほど、死後それだけ多くの宝を得ることになること」
- 第ⅩⅤ章「贅沢なものに囚われるべきでないこと」
- 第ⅩⅥ章「贅沢さをではなく、謙虚さを誇るべきこと」
- 第ⅩⅦ章「平和について」
- 第ⅩⅧ章「誠実への熱情について」
- 第ⅩⅨ章「寛容（慈悲深さ）について」
- 第ⅩⅩ章「思慮深さについて」
- 第ⅩⅪ章「傲慢さを警戒すべきこと」
- 第ⅩⅫ章「熱情と嫉妬について」
- 第ⅩⅬ章「悪に対して悪をもってすべきでないこと」
- 第ⅩⅭ章「怒りの自制について」
- 第ⅩⅮ章「追従者に共鳴すべきでないこと」
- 第ⅩⅯ章「食欲の警戒について」
- 第Ⅹⅰ章「家は他人の支出で建てられるべきでないこと」
- 第Ⅹⅱ章「正義のためのいかなる利益もこの世の裁き人によっては決して問われるものではないこと」
- 第Ⅹⅲ章「偽りの秤があなたの王国に現れれることなかれ」
- 第Ⅹⅴ章「囚われの身は防ぐべきこと」
- 第Ⅹⅵ章「主に求められるべき保護について」
- 第Ⅹⅶ章「祈りについて」

以上が『王の道』の目次の内容である。彼は自らを「神の恩寵による王」(*rex gratia Dei*)と規定したシャルルマーニュの思想に忠実に倣って王を「キリストに代わるもの」(*pro vice Christi*)<sup>10)</sup>と呼んでいるが、そのように位置づけられたキリスト教君主は見ての通り、「愛」(*dilectio*)、「英知」(*sapientia*)、「慎慮」(*prudentia*)、「質素」(*simplicitas*)、「忍耐」(*patientia*)、「正義」(*justitia*)、「判断力」(*judicium*)、「憐憫」(*misericordia*)、「誠実さへの熱情」(*zelus rectitudinis*)、「怒りの自制」(*repressio irae*) などなどの徳性を要求されている。

こうした王のもつべき徳性(*virtus*) それ自体は既に古典古代以来、支配者に要請され続けられてきたものであり、そのかぎりでは別段これを読む者の目を引き付けるものではない。それよりも一見して私たちが気づくのはこの作品の各章に頻出する王への呼び掛けの言葉のほうである。たとえば、それらはこんな調子である。「おお、いと優れた王よ」(*o, clarissime rex*)、「いと名高き王よ」(*nobilissime rex*)、「いと柔和な王よ」(*mitissime rex*)、「いと敬虔な王よ」(*piissime rex*)、「いと聖なる王よ」(*sanctissime rex*)、「いと名高き、優れた王よ」(*nobilissime et clarissime rex*)、「いと剛毅な王よ」(*largissime rex*)、「いと正しく、公正な王よ」(*justissime atque rectissime rex*)、「いと慈悲深き王よ」(*clementissime rex*)……。こういう呼び掛けのスタイルは同時代の他の著作にはあまり見られないものである。

とまれ、こうした言葉が随所にはさまれて『王の道』は展開していくのだが、そこでさらに気づかされるのはなんといっても聖書、とりわけ旧約からの引用の多さにほかならない。たとえば、最後の第XXXII章は上述のように「祈りについて」というテーマであるが、ミーニュ版のテキストでみると、この箇所は全部で34行からなっている。そしてそのうちの実に24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」——で埋めつくされており、他の文はたった10行にすぎないのである。

この例を指摘しただけでも既に十分ではあろうが、参考までにどれだけ多く

の聖書からの引用がなされているかを確認するために一覧表を作成してみた。以下がそれであるが、これを見れば、いかにこの作品が聖書の権威を用いて構成されているかがわかるだろう。それはカロリング期の著作の顕著な特徴であるが、それがまた以後の中世の政治論文全体の特徴となっていくこともいうまでもないことだ。

旧約

出エジプト記 (15 : 2.)

レビ記 (31)

民数記 (21 : 2, 12 : 3, 25 : 11.)

申命記 (11 : 5, 4 : 1, 8 : 11, 10 : 12, 28 : 1, 26 : 12-14, 15 : 20, 25 : 13, 14 : 17.)

列王記 上 (15 : 5, 17.)

列王記 下 (6 : 22.)

ヨブ記 (36 : 7, 23 : 11, 12, 28 : 12, 15, 1, 8, 29 : 15, 31 : 16, 22.)

詩編 (2 : 11, 113 : 11, 19 : 3, 4, 81 : 3, 26 : 13, 40 : 1, 49 : 23, 85 : 12, 61 : 11, 70 : 6, 131 : 1, 2, 33 : 15, 68 : 1, 60 : 1, 63 : 4.)

箴言 (14 : 12, 10 : 27, 14 : 27, 19 : 27, 8 : 17, 12, 14, 24 : 3, 28 : 29, 31 : 8, 12 : 14, 11 : 3, 28 : 18, 19 : 11, 25 : 15, 29 : 14, 20 : 28, 21 : 14, 14 : 31, 8 : 12, 14, 18, 22 : 7-8, 10 : 2, 11 : 28, 19, 20 : 13, 16 : 15, 13 : 16, 19 : 20, 12 : 10, 15 : 22, 27 : 9, 24 : 6, 20 : 22, 19 : 12, 16 : 14, 29, 24 : 12, 28, 17 : 4, 11 : 9, 27 : 21, 16 : 13, 19 : 14, 15 : 27, 23 : 10, 20 : 23, 11 : 21, 18 : 10, 15 : 29.)

シラ書 (集会の書) (33 : 1, 11 : 20, 2 : 6, 10 : 25, 25 : 25, 40 : 23, 25 : 15, 1 : 22, 16, 20, 25, 21 : 24, 5 : 28, 1 : 7, 4 : 10, 9, 1, 29 : 12, 15, 18, 7 : 33, 36, 14 : 11, 11 : 1, 5 : 10, 11, 3 : 20, 30 : 24, 40 : 25, 37 : 19, 20, 39 : 8, 10 : 7.)

イザヤ書 (30 : 20, 35 : 9, 48 : 18, 19, 66 : 2, 3 : 12, 34 : 15, 5 : 8,



《君主の鑑》(6)

58:6.)

エレミヤ書(1:16, 22:1-5, 11:24, 50:31, 22:45, 34:113.)

エゼキエル書(3:5, 18:5, 9, 18:24, 30:24, 21.39)

アモス書(1:6, 9, 2:6.)

ハバクク書(2:19.)

マラキ書(4:2, 2:5, 4:6, 3:10:11.)

旧約統編

トビト記(12:8.)

知恵の書(2:24, 11:25, 1:4, 6:10, 13, 21, 7:1-29, 8:1-7-13,  
9:1, 1:1.)

新約

マタイによる福音書(10:37, 22:40, 5:44, 10:16, 25:34, 36, 40,  
25:34, 11:2, 9, 23:2, 5:9, 23:12, 5:22,  
22:40, 6:9, 21:22.)

ルカによる福音書(21:19, 6:45, 12:15, 21:36.)

ヨハネによる福音書(13:34, 35, 16:27.)

ローマの信徒への手紙(16:19, 1:28-31, 2:5, 12:21, 12.)

コリントの信徒への手紙Ⅰ(2:9.)

ガラテアの信徒への手紙(6:7-10.)

エフェソの信徒への手紙(5:25, 6:4, 4:26, 5:3, 6:8, 3:3.)

コロサイの信徒への手紙(6:10, 3:12, 8.)

テサロニケの信徒への手紙Ⅰ(5:14.)

テモテへの手紙Ⅰ(6:17, 19, 10.)

ヘブライ人への手紙(12:14.)

ヤコブの手紙(1:4, 9, 4, 10, 3:16, 1:20, 5:16.)

ペテロの手紙Ⅰ(4:8.)

ヨハネの手紙Ⅰ(4:19, 20, 7, 2:3.)

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了解しないわけにはいかない。この一覧表にもう一度目を落としてもらいたいのだが、明らかに聖書のうちでも新約よりは旧約の引用のほうが数が勝っており、しかも旧約のなかでも「詩編」、「箴言」、「シラ書」が多い。ということは、これも明らかなことだが、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やソロモン、ヨシュ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——にほかならないことを示している。事実念のため、これらの王たちに対する彼の言及の度合いを調べてみると、実にダヴィデに言及しているのは 21 回、ソロモンは 26 回——ヨシュアはたった 2 回だが——に及んでいるのである。

「ヨブはいっている。『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 (*vidua*) 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。』<sup>11)</sup>

「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そんな王の道 (*via regia*) を歩みながら、緋色の衣をまとい、王冠をかぶった、いとたくましく王にして司祭 (*rex et sacerdos*) たるダヴィデ王 (*David*) はつぎ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.）』<sup>12)</sup>

## 《君主の鑑》(6)

これらはスマラグドゥスがダヴィデやソロモンについて述べている言葉遣いのはんの一、二の例にすぎないが、『王の道』の随所に私たちは現実の王がこのような理想的な王のモデルとしてのダヴィデやソロモンに身をもって学び、彼らに一步でも近づくように努めることが王の責務でなければならぬというつよい促しの声を聞くことができる。そこに窺われるのは既に見ておいた内容目次から容易に推察できるように、万物の創造主にして真の支配者たる神の前で自らの被造性を深く自覚しながら他者への奉仕に一身を捧げるべく神に選ばれたキリスト教君主のもつべき諸徳——「神と隣人への愛」(*dilectio Dei et proximi*)、「英知」(*sapientia*)、「慎慮」(*prudentia*)、「質素」(*simplicitas*)、「忍耐」(*patientia*)、「正義」(*justitia*)、「寛容(慈悲深さ)」(*clementia*)、「謙遜」(*humilitas*) などなど——の勧告であるのは改めて繰り返すまでもない。ダヴィデやソロモンという旧約の王たちはまさにそうした意味での先駆的な模範的王として称揚されているわけであるが、とすれば『王の道』の真の主題はまさにそのタイトルの示すように、王に対して文字通り彼の行くべき道を説くこと、つまり彼が王として何をなさねばならないか、ということと同時に、いやむしろ——もちろん、それは重要だが——それ以前に、そしてそれ以上に、王としての彼は一体どのような人間でなければならないか、ということを目指し示すことにあったということがいえよう。そしてその政治的能力云々よりもまずもってその人格、その人間性こそを問題視するこうした発想や心性を私たちは単にカロリング期の著作だけではなく、やがて広く中世の政治的書物全般に共通に見ることになるだろう。

『「もし、ある人が正しく、正義と恵みの業を行うなら、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、力ずくで奪わず、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」18：5-9。)

だから王よ、正義 (*justitia*) と裁き (*judicium*) とを尊重しなさい。それこそ王の道 (*via regia*) であり、遠い昔に先輩の王たちの歩んだ道なのだ。』<sup>13)</sup>

ここに典型的に見られるように、『王の道』が説いているのは私たちがいま普通に考えるような政治支配者(君主・王)の政治的力量や能力の是非の問題ではほとんどない。この著者の頭のなかにあるのはそういうことではなく、およそ人の上に立って人を統治する任にあずかる者とは果たしてどのような存在であらねばならないか、ということをひとえにその統治者の人格的条件や人間的資質において考えようとするにほかならない。それを著者は見ての通り、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描いているわけだが、私たちはそこに統治の理想を日々の現実——時間と場所——を遠く越えた不変的な地平で、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があるのを感じとることができる。『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理想の姿を鏡に映しだ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<君主の鑑>のひな型といえることができるだろう。

ところで、スマラグドゥスの『王の道』がカロリング期の最初の<君主の鑑>といわれるとき、そこにはさらにもう一つの要素があるのを指摘しておく必要がある。それはこの書で展開されている王の理想型が俗人の靈性の叙述となっているということだ<sup>14)</sup>。そのことはこれまでの彼の引用文や内容目次からも十分うなずけるとは思うが、実は研究者が明らかにしているように、『王の道』が彼のもう一つ重要な作品『修道士の冠』(*Diadema Monarchorum*) と深い関連性をもっていることに如実に示されている。

この著作が一体いつ頃執筆されたのか、は議論のあるところだが<sup>15)</sup>、ここではその問題に拘泥する必要はそれほどない。ただこの書物が題名の示唆するように、修道士の教化のために書かれたものであること、そしてその「序文」の筆致からみて、おそらくは彼がそのとき既に修道院長であったことはほぼ確実だと思われる点だけをいっておきたい。ではこの書と『王の道』とはどんな内面的つながりがあるのだろうか。

それを考える場合、私たちはそもそもスマラグドゥスという人物の本質が政

## 《君主の鑑》(6)

治家でもなく、政治思想家でもなく、修道士だったということに思いを馳せなければならない。彼がアイルランド生まれのベネディクト修道会士であり、サン・ミヒエルの修道院長であったことは言及済みであるが、歴史(教会史)に残る彼の名はなによりもまず『聖ベネディクトゥス会則』についての有名な「解説」を書いたことでよく知られているのである。したがって、彼がシャルルマーニュとルイの宮廷に関係したのも聖職者としての立場においてであって、その立場と資格からカロリング朝の文化行政に参画したのであった。とすれば、『王の道』の根底にもまたそのような深い宗教精神や修道精神が流れていることは容易に想像されよう。レイストナーやアントン(H. H. Anton)はこの二つの作品の比較検討をおこなってそれらの間に内容的にも構成のうえでも密接な連関があることを明らかにしている。ここではその詳細については紹介できないが、この二書のつながりの深さを了解するためには、彼らの指摘した構成上の類似点を挙げておくだけでも十分であろう(それをよりよく実感するために、あえてラテン語の原語のほうを先に出しておく。)

### 『王の道』

#### I *De dilectione Dei et proximi*

(第I章「神と隣人への愛について」)

#### II *De observandis mandatis Dei*

(第II章「神の命令の遵守について」)

#### III *De timore*

(第III章「恐怖について」)

#### IV *De sapientia*

(第IV章「英知について」)

#### V *De prudentia*

(第V章「慎慮について」)

#### VI *De simplicitate*

### 『修道士の冠』

#### IV *De dilectione Dei et proximi*

(第I章「神と隣人への愛について」)

#### V *De observantione mandatorum*

Dei (第II章「神の諸命令の遵守について」)

#### VI *De timore*

(第VI章「恐怖について」)

#### VII *De sapientia quae Christusest*

(第VII章「キリストである英知について」)

#### VIII *De prudentia*

(第VIII章「慎慮について」)

#### IX *De simplicitate*

(第VI章「質素について」)	(第IX章「質素について」)
VII <i>De patientia</i>	X <i>De patientia</i>
(第VII章「忍耐について」)	(第X章「忍耐について」)
XIII <i>Ut thesaurus in coelo collocetur</i>	XLVII <i>Ut thesaurus monachi in coelo collocetur</i>
(第XIII章「宝は天に積まれるべきこと」,	(第XLVII章「修道士の宝は天に積まれるべきこと」,
XVI <i>De non gloriando in divitiis sed in humilitate</i>	XI <i>De humilitate</i>
(第XVI章「富裕においてではなく、謙遜において、誇られるべきことについて」)	(第XI章「謙遜について」)
XVII <i>De pace</i>	XII <i>De pace</i>
(第XVII章「平和について」)	(第XII章「平和について」)
XVIII <i>De zelo rectitudinis</i>	XLII <i>De zelo pastoris officii</i>
(第XVIII章「誠実さへの熱情について」)	(第XLII章「聖職職務への熱情について」)
XX <i>De consilio</i>	XLVIII <i>De consilio</i>
(第XX章「思慮深さについて」)	(第XLVIII章「思慮深さについて」)

さてこの二書の深いつながりについては、上の例で一目瞭然であろう。『修道士の冠』はスマラグドゥスが修道士の教化のために書いた書物、すなわちあるべき理想の修道生活の模範を修道士に対して指し示すために書いたく修道士の鑑>にはかならない。彼はそこで世俗社会の外側で神のために禁欲と苦行の生活を送る修道士のための生活規則を説いたわけであるが、そうだとすれば、その書物と『王の道』が上にみたように、構成上もきわめて密接な類似点があるということが一体なにを物語っているか、はおのずから明らかであろう。つまり、それは一言でいえば、世俗の支配者もまた世俗社会の外側の修道院において神のために祈り、そして働く——「祈りと労働」(*ora et labora*)——修

道士とほとんど同一の宗教精神を、世俗社会の内側において発揮すべきことを説いているのである。

私たちはここにおいて世俗の統治(*regimen*)を一種の司牧活動(*cura pastoralis*)とみなしていた教皇グレゴリウスⅠ世のことを想起しないわけにはいかない。彼は『司牧規則書』(*Liber Regulae Pastoralis*, 591年頃)を執筆して在俗司祭(*saecularis*)の司牧活動に対する基本的心得を指し示したが、6世紀末から7世紀初頭にかけて西欧がそれ自身独自の＜キリスト教世界＞として自立していこうとする歴史の過渡的位相に生きていたこの教皇の心性のうちにあるのは、司牧活動という霊的統治について語ることがそのまま世俗統治(*cura regiminis*)の議論に重なり合っていくことにならざるをえなかったことは既にみてきたとおりである。サン・ミヒエルの修道院長スマラグドゥスが生きていたのはしかし、このような歴史的位相ではもはやなかった。そこでは事態は基本的に逆転しており、西欧世界はシャルルマーニュという抜きん出て強大な世俗君主の比類なき強力なリーダーシップのもとに彼の王国の人民を「神の人民」(*populus Dei*)として教化していこうとする一個のキリスト教的「教会国家」の構築がおこなわれようとしていた。カロリング朝の初期にいたスマラグドゥスの位置はまさにここであって、そうした時代の精神的雰囲気の中で『王の道』は執筆されたのであった。

したがって、世俗の君主に修道士とほとんど同等の霊的精神を要求する『王の道』においては、世俗統治と霊的統治との関係もまたグレゴリウスⅠ世時代のそれよりもはるかに現実的、具体的な意味合いを背負っていないはずはない。事実、そのなかで教会の聖別を受けた王が単に教会以外の領域での統治活動にとどまらず、教会の問題に進んで関与すべきことを主張する議論を私たちは目にすることができる<sup>16)</sup>。しかしこの本質的に微妙かつ重大な問題はひとりスマラグドゥスの『王の道』だけに限定されえない、カロリング期の＜君主の鑑＞全体にかかわる問題である。私たちはそれを以下において、スマラグドゥス以外の思想家のうちに探っていくことにしよう。

Ⅲ オルレアン の ヨナス 『君主教育論』 (*De institutione regia*) と政治的アウグスティヌス主義

スマラグドゥスの『王の道』によって先鞭をつけられたカロリングの<君主の鑑>はその後どのような作品を産みだしていくのだろうか。

既に言及しておいたように、スマラグドゥスは敬虔王ルイ I 世のために執筆したが、そのルイの二番目の息子、アキタニア王ピピンに献呈されたのがオルレアンのヨナスの『君主教育論』(834年)である<sup>17)</sup>。この書が一体いかなる内容的特徴をもっているのかを知るために、まずその目次をみておくことにしよう。

第Ⅰ章 「教会はキリストの体であり、そのなかに主に二つの優れた人格が存在すること。そして王の代わりに司祭が神に報告を求められていること」

第Ⅱ章 「司祭の権力と権威について」

第Ⅲ章 「王とは誰であり、何故に存在し、何を世話しなければならないか」

第Ⅳ章 「王の固有の職務とはなにか」

第Ⅴ章 「王の危険について、および王はその権威によって良き行為者に報い、悪しき行為者を抑え、貧しきもののほうに入っていくべきこと」

第Ⅵ章 「裁きの公正さ、王国の安定とは何か、そして不正はその転覆であること」

第Ⅶ章 「王国は人間によってでなく、神によって与えられており、しかもすべての王国は神の手のうちにあること」

第Ⅷ章 「神によって定立されている王の権力に対して服従者は謙虚にかつ忠実に従うべきこと」

第Ⅸ章 「愛がないところには、いかなる良きことも存在しえないこと」

第Ⅹ章 「神の命令の違反について」



## 《君主の鑑》(6)

- 第XI章 「多くの者がキリスト教の信仰告白を言葉においても業においてもなおざりにしていること」
- 第XII章 「キリストの信仰をもちながら悪しき人生を送った者は、信仰を持たずに死に、それでいながら善い行いを果たした者よりも罰を受けること」
- 第XIII章 「教会のために祈る者のところにしばしば恩寵がもたらされるはずであること」
- 第XIV章 「キリストの教会においては恥ずべき閑暇も噂話もありえないこと、そうしたことをなすことは罪を少なくすることにならないどころか、益々罪を重ねることになること」
- 第XV章 「神への祈りはもし大聖堂が離れた場所にあるなら、他の場所でも共同でおこなうことができるし、罪の告白もまた同じであること」
- 第XVI章 「君主の日常の仕事の遵守とわれらの主イエス・キリストの体と血の認識について」
- 第XVII章 「一体誰に皇帝ないし王の幸福が語られることができ、また語られるべきか」

見ての通り、『君主教育論』は全17章 (*caput*) からなっているが、私たちはこの目次のなかに「王」(*rex*)や「皇帝」(*imperator*)あるいは「王国」(*regnum*)や「権力」(*potestas*)といった言葉よりも先に、そしてまたそれらと肩を並べるようにして、「教会」(*ecclesia*)や「キリストの体」(*corpus Christi*)、「司祭」(*sacerdos*)や「信仰告白」(*professio*)といった用語が登場しているのに気づかないわけにはいかない。これはスマラグドゥスの『王の道』の目次がもっぱら「英知」(*sapientia*)、「慎慮」(*prudencia*)、「質素」(*simplicitas*)、「忍耐」(*patientia*)、「正義」(*justitia*)、「寛容」(*clementia*)といった個人のもつべき徳性を指す言葉で占められているのと際立った対照を示しているといつてよい。この違いには果たしてどのような意味が匿されているのだろうか。実は、この点に注目していくと、『君主教育論』の性格がかなりはっきり

と浮かびあがってくるはずなのだが、このような書物を遺した彼は一体どのような人物であったのだろうか。

オルレアン・ヨナスはアキタニアにおそらく780年より以前に生まれている<sup>18)</sup>。その地で成長し、信仰心に目覚め、アストゥリア(スペイン北西部)への旅を企てたが、その旅が青年期の彼の人生行路に決定的な転機となったように思われる。オルレアン・司教となったのは818年のことで、これはカロリング・ルネサンスを代表する人物の一人でもあったテオドルフのあとを継いだものであった。この司教職に彼は終生とどまったが、死亡したのは842年か843年のことである。彼の名が歴史に登場するのは825年以降のいくつかの教会改革会議、司教会議への列席においてであり、彼はその会議を指導し決議文を作成してカロリング政治に影響力をおよぼしたのであった。

ヨナスの生涯を一瞥すれば、ざっとこのようなことになるが、実をいえば、『君主教育論』(834年)は初めから君主のための統治のあり方を説く書物として執筆されたものではなく、829年にパリで開催された有名な教会会議の決議法令(*cannon*)の骨子を彼が会議の閉会ののちに改めて文章化し、アキタニア王ピピンに献呈するために著された書なのである<sup>19)</sup>。したがって、私たちがこの作品を読み、そこから彼の主張の核心をくみ取ろうとする場合、その前提としてそもそもその成立を促した外的事情、つまり829年のパリ教会会議の性格の理解だけでなく、もっと広くカロリング朝におけるキリスト教会と世俗権力との関係のあり方をめぐって当時どのような議論が存在していたのか、ということのおおよその理解を得ておくことが是非とも必要となる。では、そこではいかなる主潮が展開されていたのだろうか。

それを見るためには、まずカロリング・ルネサンスの推進者シャルルマーニュの脳裏にあった王権の観念にもう一度立ち戻っておかねばならない。既に記しておいたように<sup>20)</sup>、シャルルマーニュにとって王(*rex*)とは自己の支配領域のなかにいる人民を「神の人民」(*populus Dei*)としてキリスト教化していくことを第一の責務とする地上における「神の代理者」(*vicarius Dei*)というイメージで捉えられるものであった。それゆえ、彼にあっては俗権と教権との区別などあるはずはなかった。この世に平和と秩序を確立し、人民に幸福

と安寧を保証するためならば、それが世俗的事項であろうと、霊的事項であろうと、統治者はそれを自ら進んで引き受けねばならぬというのが彼の考えであった。そのことは彼の側近アキレアのパウリヌスが彼のために述べた「王にして司祭」(*rex et sacerdos*)という言葉のなかにも、また同じくアルクィヌスの使った「信仰においてカトリック、権力において国王、説教において司祭」(*catholicus est in fide, rex in potestate, pontifex praedicatione*)という表現のなかにもよく表われている。要するに、彼が王の使命として考えていたことを一言でいえば、それはアウグスティヌスの「神の国」(*civitas Dei*)をこの地上に目に見える形で実現させようとするところだったのである<sup>21)</sup>。

こういうシャルルマーニュの王権観を念頭においてヨナスの『君主教育論』をひもとくと、そこにはずいぶんと異なった主張が展開されているのに気づく。前に挙げておいた目次をもう一度見てほしい。その第Ⅰ章は「教会(*ecclesia*)はキリストの体(*corpus Christi*)であり、そのなかに主に二つの際立った人格が存在すること。そして王(*rex*)の代わりに司祭(*sacerdos*)が神に責任を負わねばならないこと。」というのであるが、ここに早くもその違いが表われている。それをもっとはっきりと了解するために、彼のいうところを聞いてみよう。冒頭から彼はこういう。

「すべての信徒(*omnes fideles*)は次のことを知らなければならない。すなわち、普遍的教会(*universalis Ecclesia*)はキリストの体(*corpus Christi*)であり、その頭(*caput*)はキリスト(*Christus*)である。そしてそのなかに主に二つの際立った人格(*persona*)が存在する。司祭(*sacerdotalis*)と王(*regalis*)である。司祭は王自身に代わって神に報告を求められている(*rationem redditura*)ので、王よりも優れている(*prestantior*)。』<sup>22)</sup>

このように、ヨナスにあっては王と司祭はまったく別の人格であって、シャルルマーニュの場合のように、王という政治的支配者と司祭という宗教的指導者が同一人格のなかに共存している——「王にして司祭」——ようなことはない。そしてその両者の並存の関係を指摘したうえでさらに最終的には、宗教

的、靈的事項を管轄する司祭のほうが世俗的、政治的事項に関わる王よりも上位の位置に立っているというのである。

ここに窺われるのは明らかに5世紀末(494年)にローマ教皇ゲラシウスⅠ世(在位 492-496年)が東ローマ(ビザンティン)皇帝アナスタシウスⅠ世に宛てた有名な書簡のなかで打ち出していた聖俗二元論に立ったあの伝統的教説——両剣論とも呼ばれる——にはかならない。その書簡でゲラシウスは次のように述べていた。

「キリスト教徒の皇帝は永遠の生活に関しては聖職者(司祭)に従い、教皇は世俗の生活に関しては皇帝の保護を用いる。……いかなるものも自身の領域を超えてはならないし、それぞれはそれぞれの役割を慎み深く守らねばならない。それゆえ、それぞれは決して他を撲滅するようなことを考えてはならない。それぞれの領域では、それは最高の存在である。……主にこの世(*mundus hic*)がそれによって支配される二つのものがある。教皇の聖なる権威(*auctoritas sacrata pontificum*)と王の権力(*regalis potestas*)である。しかし聖職者に負わされた責任はより重大である。なぜなら神の審判の日には聖職者は人間たちの王にさえ申し開きをしなければならないからである。」<sup>23)</sup>

このように、ヨナスが『君主教育論』の第Ⅰ章冒頭で述べているのがゲラシウス原理であることは疑いのないところであり、事実ヨナス自身、さきほどの引用文のすぐあとでゲラシウスの書簡そのものに触れている——それについてはのちほど言及する——のだが、それはさておき、彼がこのゲラシウスの伝統的教説に依拠しながら、聖俗二元論を展開しようとしているのは一体どうしてなのだろうか。この点を確かめることから、問題の核心に近づいていくことにしよう。

カロリング期の政治思想を多くの第一次史料の山にわけ入って明らかにしたモリソン(K. F. Morrison)によれば、そこでは俗権と教権、「国家」と「教会」の関係をめぐってシャルルマーニュ治世の「王的一元論」(*royal monism*)とそれに対抗し、それから離脱しようとするシャルルマーニュ以後の聖職者たち

——司教・公会議——の「二元論」(*dualism*)の対立葛藤があったという<sup>24)</sup>。すでに述べておいたように、シャルルマーニュの強烈な個性とリーダーシップは世俗の王権が本来の世俗的、地上的な管轄事項にとどまらず、教会の精神的、霊的事項にまで介入する事態をもたらした。すなわち、彼は教会会議の召集と列席、その決議法令(カノン)の検閲と集成、高位聖職者の任命、修道院の創設といったことを矢つぎばやにおこなった。それが果たして彼のなかで教会へのあからさまな干渉・支配として意識化されていた結果によるものであるのか否かはもちろん一定の留保を要する<sup>25)</sup>。しかしとにかくにも、自分は「神の国」をこの地上に実現するために選ばれた「神の代理人」なのだ、というつよい自己意識がそうした彼のカロリング統治を可能にさせたことは間違いない。

ところで、さしものこの王的一元論もシャルルマーニュの弱い後継者たちの治世では長続きするはずはなかった。それは彼の末子で直接の後継者、敬虔王ルイⅠ世の統治下(814-840年)ではやくも顕在化する。前にみたように<sup>26)</sup>、「お人よしのルイ」、「柔弱なルイ」と陰口をたたかれる彼は偉大な父親をもってしまった者がしばしばそうであるように、父の事業を立派に引き継いでいくだけの器量を本来的にもちあわせてはいなかった。彼の政策は動揺をともない、整合性に欠けるものであった。その治世の当初、彼は文字通り「敬虔王」に相応しく教会や聖職者の立場に理解を示し、教会に対して側面的援助を惜しまなかった。816-817年における教皇ステファヌスⅣ世およびパスカリスⅠ世への彼の恭順的態度が物語るように、彼は教会と教皇庁に対する干渉と越権を慎しみ、教皇選出への介入を否定することを誓っていた。こうした教会政策に拍車をかけたのは822年の有名なアティニー改悛事件であろう。この事件はそれより前の817年に、ルイの「帝国整備令」(*ordinatio imperii*)——ルイとその妃エルマンガルドとの間に生まれた三人の息子のうち、長子ロタールが父ルイの「共同統治者にして後継者」に指名され、第二子ピピンはアキタニア王、第三子ルイはバイエルン王とされた——に対して不満を爆発させたイタリア王ベルナルドゥス——シャルルマーニュの第二子ピピンの遺児で、ルイの甥——の起こした反乱から始まっている。この反乱を鎮圧し、過酷な断罪をおこなっ

たルイはやがて良心の苛責に責められ、822年に教会で自己の罪を痛悔し改悛の秘蹟を受けるのである。

当然のことながら、その結果が司教や教皇、教会人の影響力の増大をもたらしたことはいうまでもない。しかるに、この政治的に愚鈍な王は一転してそれまでの親教會的、親聖職者の政策を変更し、教皇選出と教皇庁の行政、教会行政に対する監督権を要求し始めるのである。こうした「王的一元論」的態度への強気な転換の背後には、最初の妃エルマンガルドの死後に迎えた第二妃ユーディットの政治的野心が働いていたように思われる。823年、彼女はシャルル（のちの禿頭王）を産み落とすと、わが子のために「帝国整備令」の変更を迫り、帝国の一部をシャルルに割譲させることを夫に認めさせたのであった(829年)。これに対し、危機感を募らせていた長子ロタールは二人の弟（アキタニア王ピピン、バイエルン王ルイ）とともに蜂起する。830年以降、ルイの死（840年）まで続くカロリングの内乱、あの「運命の十年」はこうして勃発したのであった。

さて、その会議の骨子がやがて『君主教育論』（831年）と題する書物となって世に現れることとなるパリ教会会議が829年に開催されたのは、以上のようなカロリング政局のもとであることを私たちははっきりと知っておく必要がある。こうした状況下でフランク王国における君主の義務とは何か、について諮問すべく、この会議を召集したのはルイ敬虔王であったが、召集せざるをえなくさせたのはカロリング朝の教会改革のなかで力を増してきた高位聖職者たち、フランク人の司教たちであった。彼らはルイによって進められる聖俗二権力の関係のあり方につよい危惧の念をもち、彼らの考えるあるべき理想の形をこの教会会議の決議として法令化しようとしたのである<sup>27)</sup>。

そこで、『君主教育論』の冒頭の言葉に戻りたい。オルレアンの司教だったヨナスはこの会議の有力メンバーとして参加し、会議をリードし、決議事項をまとめあげたわけであるが、そこで主張された司教たちの、いいかえればその代表者たるヨナスの思想はまずゲラシウス流の聖俗二元論であった。念のため、もう一度それを繰り返しておこう。

## 《君主の鑑》(6)

「すべての信徒は次のことを知らなければならない。すなわち、普遍的教会はキリストの体であり、その頭はキリストである。そしてそのなかに主に二つの際立った人格が存在する。司祭と王である。司祭は王自身に代わって神に報告を求められているので、王よりも優れている。」

こうした物言いが5世紀末に打ち出されていたローマ教皇ゲラシウスⅠ世の言明を踏襲したものであることは前に指摘しておいたとおりだが、そのことはまたヨナス自身がこの言葉のすぐあとを次のように付け足すことによって明らかにしている。

「それゆえに、尊敬すべきローマ教会の教皇ゲラシウスは皇帝アナスタシウスに宛てて次のように書いているのだ。『皇帝よ、主にこの世がそれによって支配される二つのものがある。教皇の聖なる権威と王の権力である。しかし聖職者に負わされた責任はより重大である。なぜなら神の審判の日には聖職者は人間たちの王にさえ報告をしなければならないからである。』」<sup>28)</sup>

些かくどいようではあるが、ヨナスの聖俗二元論がゲラシウスの教説を援用したものであることについてはもはや疑う余地はみじんもない。彼はそこでさらにルスベのフルゲンティウス(468-532/533)の『予定と恩寵の真理について』の一節をも引き合いにだしてこの二元論を正当化するのだが、その点に関しては割愛してもいいだろう。問題はそうであることがわかったうえで、ゲラシウス原理とそれを援用して自説を展開するヨナスの主張との異同である。両者の間には少しの差異も存在しないのだろうか。

結論からいえば、私たちはそこに俗権に対する聖権の優位の観念がゲラシウス原理を超えて一層鮮明に打ち出されているのを見てとることができる。なるほど、ゲラシウスの言明においても、世俗権力に対する精神的権力の一定の優位性は述べられており、それは「教皇の権威」(*auctoritas pontificum*)と「王の権力」(*regilis potestas*)の本質的相違として語られている。この「権威—権力」(*auctoritas-potestas*)という対句は「権力は人民にあり、権威が元老

院にある場合には………」というキケロの有名な言葉に示されるように、「権力」(*potestas*)よりも「権威」(*auctoritas*)のほうが相対的に優位にたつことを意味するローマ法原理からきているのは周知のことに属する<sup>29)</sup>。しかしそれにもかかわらず、ゲラシウスの場合には、教権と俗権の関係が基本的には並立・対等のそれとして考えられていることを否定するわけにはいかない。いま一度、前に引用しておいた彼の言葉に目を落としてほしい。彼はこう述べていた。

「キリスト教徒の皇帝は永遠の生活に関しては聖職者に従い、教皇は世俗の生活に関しては皇帝の保護を用いる。………いかなるものも自身の領域を超えてはならないし、それぞれはそれぞれの役割を慎み深く守らねばならない。それゆえ、それぞれは決して他を撲滅するようなことは考えてはならない。それぞれの領域では、それは最高の存在である。」

ゲラシウスの説教そのものの確認についてはこのあたりでもう十分であろう。要するに、この言明の意味は聖俗二権の関係が前者の相対的優位性を含みながらも、基本的には対等・並立のそれであって、二権はそれぞれ別個の領域において最高の存在として機能し、そのことによってキリスト教世界の一体性——彼は見ての通り、それを「この世」(*hic mundus*)といっている——を相互補完的に維持していくべきことの強調にあるといつてよい。こういう原理が5世紀の末にローマ教皇によってせん明されたのは、それによって西欧キリスト教世界が「皇帝教皇主義」(*caesaro-papism*)をとる東ローマ(ビザンツ)帝国とは異なる独自の世界として最終的に自立するためだったことは広く認められていることだ<sup>30)</sup>。

これに対して、この教説を自説の正当化のために援用しているヨナスにあっては、そこに彼流の注釈が施され、意味の変容と拡大がおこなわれているのは明らかである。まず、なんといっても注目しなければならないのはヨナスが聖職者と王の併存をいうときに、その併存の場がゲラシウスとは異なって、「この世」ではなく、「普遍的教会」(*universalis Ecclesia*)に変化させられてい



ることだ。このことは決定的に重大を変化だといわざるをえない。なにしろここでは、「教会」がもはや「世界」の一部ではなく、その全体を指すようになっているからだ。だが、この「世界」の「教会」化とでもいうべき変化のなかには、一体いかなる含意があるのだろうか。

ある意味では容易に想像しうることだが、私たちはここに西欧中世において初めて教会の主導によるキリスト教的世界統一の理念化がおこなわれたのを見てとることができる。というのも、ラドナー (G. B. Ladner) が指摘しているように、オルレ안의ヨナスが聖職者と王の併存の場を「中立的な世界概念」ではなく、「教会の概念」におきかえたということはひとり教会だけが「キリストの体として、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であり、場所」<sup>81)</sup>となったことを示すからである。そのことを国家や帝国の世俗権力からみてみれば、これもラドナーがいうように、「諸帝国と諸王国は、聖アウグスティヌスやゲラシウスの場合のように、教会の外部にではなく、またビザンティン帝国の皇帝教皇主義の場合のように、教会の上部にでもなく、教会の内部に存在した」<sup>82)</sup>ということになるのである。

このようにみてくれば、オルレ안의ヨナスがゲラシウスから随分と離れたところにきているのはもはや明らかであろう。彼が彼なりの方法でゲラシウスを援用し、「司祭は王自身に代わって神に報告を求められているので、王よりも優れている。」という結論の正当化を図っているとき、そこではゲラシウス原理はとうに乗り越えられて俗権に対する聖権の優位は決定的に動かぬものとなっているといいいいだろう。そして、私たちが『君主教育論』においてヨナスが世俗の君主のあるべき姿について論じるのをみると、私たちはその議論が基本的にこのような枠組のなかでおこなわれているのを知らなければならないのである。

今日、歴史家たちはカルレアン（Carlewan）のヨナスにおいてアウグスティヌスの『神国論』についての中世の新解釈、いいかえれば「政治的アウグスティヌス主義」(*L'augustinisme politique*) がはっきりと形を現したとみなしている。たとえば、この言葉をおそらくは最も早い時期に用い、学問的用語として定着させた

フランスのアルキリエール (H.-X. Arquilliere) によれば、政治的アウグスティヌス主義とはアウグスティヌスのなかに見られる「超自然的正義のなかに自然法を吸収させ、教会の法のなかに国家の法を吸収させる傾向 (*une inclination*)」が文字通り「傾向」で終わらずに「彼の政治思想の後継者たちのもとで一つの教説 (*une doctrine*)」<sup>33)</sup> となったものをいうのだが、この政治的アウグスティヌス主義が中世ではグレゴリウス I 世の強い影響を受けたのち、カロリング朝に至り、ヨナスにおいて顕在化するというのである<sup>34)</sup>。

確かに、ヨナスにおいて、世界が「キリストの体」(*corpus Christi*) たる「教会」(*Ecclesia*) として観念されたということ、そしてそのなかに聖職者と王の二つの人格が前者の後者に対する優位を保ちながら併存しているということ、このことはこの世でその一部が「教会」という形をとりながら遍歴していると考えられてきたアウグスティヌスの「神の国」(*civitas Dei*) がすでにそれ自体で世界の全体となったことを意味している。それはアウグスティヌス自身の思想からは明らかに逸脱しているが、中世の政治的アウグスティヌス主義はまさにこう解釈したのであった。それゆえ、『君主教育論』においてヨナスが聖職者の指導に基づいて王の果たすべき役割をこう語っているのは別段不思議ではない。

「王の職務 (*regale ministerium*) は特に神の人民 (*populus Dei*) が平和と一致 (*pax et concordia*) を保てられるように、彼らを公正と正義 (*equitas et iustitia*) にしたがって統治して導くこと (*gubernare et regare*) である。王は第一に教会の保護者 (*defensor ecclesiarum*) であり神の下僕たちの保護者 (*defensor servorum Dei*) であらねばならない。なぜなら彼の任務 (*officium*) は司祭の安全とその職務 (*salus et ministerium sacerdotum*) の遂行をうまく図り、キリストの教会 (*ecclesia Christi*) を武力と防御によって (*armis et protectione*) 守護することだからである。」<sup>35)</sup>

この言葉は第IV章「王の固有の職務とはなにか」の冒頭で述べられているものであるが、その「見出し」とおり、ここにヨナスの考える王の役割が明解

に語られている。一々繰り返して確認する 必要はないだろうが、なによりも「教会の保護者」、「神の下僕たちの保護者」であるということが王、つまり世俗権力の基本的な役割とみなされているのがはっきりと理解できる。彼はこのすぐあとで「寡婦」(*viduae*)、「孤児」(*orphani*)、「貧しい者」(*pauperes*)、「すべての欠乏者」(*omnes indigentes*)の保護を特記しているが<sup>36)</sup>、これがスマラグドゥスの場合にもみられたように、旧約の王以来の伝統的教えに合致しているのはいうまでもない<sup>37)</sup>。そして、世俗権力が何故に「武力と防御」を独占しているのかといえ、それはひとえに教会を守護するためであって、そのような手段でしか不正な人間の罪は抑制されえないからである。すなわち、

「王は彼が起こさせる恐怖 (*terror*) と彼の熱意 (*studium*) によって、すべての不正 (*iniustitia*) を放逐しなければならない。」<sup>38)</sup>

こうして、ヨナスにおいては、世俗権力は端的に聖職者の権威の下位にあって、その指導のもとに「キリストの体」たる「教会」世界の人民の平和と一致を守っていくためにのみその存在を認められた教会の「世俗の腕」(アルキリエール)<sup>39)</sup>と考えられていることはもはや疑うわけにいかない。このオルレアンの司教にとって、「教会」としての「この世」を最終的に統轄するのは決して俗権ではなく、聖職者の権威、つまり「天において」(*super terram*)も「地において」(*in celis*)も「縛ぎ解く権力と権威」(*potestas et auctoritas solvendi et ligandi*)なのである。第Ⅱ章「司祭の権力と権威について」において論じられているのはまさにその聖職者の権能についてであるが、その同じ箇所では4世紀のルフィヌスの『教会史』にでてくるコンスタンティヌス皇帝が司教に語ったとされる次のような一節を引用している。

「神があなたを司教に任命し、あなたにわれわれを裁く権能を与えた。われわれがあなたによって裁かれるのが至当なのはこのためである。あなたに関するかぎり、あなたが人間たちによって裁かれるようなことはありうべからざることだ。」<sup>40)</sup>

いずれにせよ、このようにして、教会の奉仕者として位置づけられた「王の職務」(*regale ministerium*)に忠実にしたいがい、それに相応しい模範的な生活を送るべきことをヨナスは王に対して説く。そこで多く引用されるのはカロリングの<君主の鑑>に共通するように、旧約の王たちの姿であり、またそれに言及する教父たちの言葉にはかならない。ヨナスのテキストの校閲と注釈をおこなっているルヴィロン (Jean Reviron) によれば、『君主教育論』での聖書の引用内容は次の通りであるが<sup>41)</sup>、それを見ることによって私たちはスマラグドゥスの場合と同様に、ヨナスもまた聖書、とりわけ旧約の権威に訴えて自己の主張を展開しているのを見ることができる。参考までにそれを挙げておくことにしよう。

#### 旧約

申命記 (17:14-15, 17-20, 16:18, 1:9-13)

シラ書 (集会の書) (32:1, 10, 1, 7, 18, 8)

箴言 (29:14, 20:8, 26, 29:4, 14:34, 25:5, 21:2, 7, 21:21, 8:14-15)

コヘレトの言葉 (10:16)

列王記 上 (6:22)

ヨブ記 (34:30, 29:14, 7-9)

歴代誌 下 (19:4-7)

イザヤ書 (14:20-21)

アモス書 (9:8)

ダニエル書 (5:18-21, 4:14, 5, 21)

エレミヤ書 (27:4-5)

ホセア書 (8:4, 13:11)

#### 旧約統編

知恵の書 (1:1, 6:2-9)

出エジプト記 (18:21-23)

#### 新約

## 《君主の鑑》(6)

マタイによる福音書 (16:19, 18:18, 22:21)

ルカによる福音書 (10:16)

ヨハネによる福音書 (22:22-23)

ペテロの手紙Ⅰ (2:13, 14, 17)

テトスへの手紙Ⅰ (3:1)

テモテへの手紙Ⅰ (2:1-4)

ローマの信徒への手紙 (13:1-2)

次に、ヨナスの引用している教父をその氏名のみ挙げておくが、それは以下のごとくである。ギリシア教父（オリゲネス、ヨハネス・クリュソストモス、エウスビウス、ソゾメノス）、ラテン教父（キプリアヌス、偽キプリアヌス、ラクタンティウス、アンブロシウス、偽アンブロシウス、ヒエロニムス、ルフィヌス、アウグスティヌス、偽アウグスティヌス、ノラのパウリヌス、セドゥリウス、フルゲンティウス、アルルのカエサリウス、カッシオドルス、ゲラシウス、ユリウス・ポメリアヌス、イノセントⅠ世、グレゴリウスⅠ世、セヴィリアのインドゥルス、尊師ベータ、アルクィヌス）。

さて最後に、これらのリストを見たらうえでそのなかから、ヨナスが王の心得として説いている注目すべき例を二つほど引き出しておこう。まず旧約だが、彼は「申命記」(17:14-20)を引用している。この箇所はどういう内容だろうか。実は、ここは「モーゼ五書」中、王に関する規定を扱っている唯一の箇所として知られているところである。ヨナスがそこを引用しているのは第三章「王とは誰であり、何故に存在し、何を世話しなければならないか。」においてであり、それだけに彼の思想がよく窺われるのだが、それは次のようなものである。別段彼自身のコメントが特につけられているわけではないので、引用されている「申命記」の該当の部分をそのまま紹介しておくことにしよう。そこではイスラエルの民が「周囲のすべての国々と同様」、王をたてようというのならば、「神、主が選ばれる者」を王にすべきで、「同胞でない外国人」であってはならないこと (14-15)、また「馬を増やしてはならないこと」、その

ために「民をエジプトへ送り返」したり、「二度とこの道に戻ってはならないこと」、「大勢の妻をめとって、心を迷わしてはならないこと」、「銀や金を大量に蓄えてならないこと」(16-17) が述べられたあとで、次のように結ばれている。

「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おきて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。」<sup>42)</sup>

見ての通り、ここには神がモーゼを通して明らかにした律法を正しく遵守すべきこと、そうすれば王位を長く維持できるという旧約の最も根本的な教えが示されている。まさにヨナスにあっても王の心得として旧約の王権が理想のモデルとされていることの格好の例であるといつてよい。そして格好の例といえ、この章はまた私たちがヨナスにおける王の定義を見る場合の格好の箇所でもあるのだが、彼は『君主教育論』のなかで彼の最も頻繁に引用している教父セヴィリアのインドゥルスIndulusの定義を借りることによって彼自身の王の定義をおこなっており、そこにも彼に与えた教父の影響の大きさが窺われる。

「王は正しく統治することによって王と呼ばれる。もし確かに敬けんに、正しく、憐れみの気持ちをもって統治するならば、彼は正当に王と呼ばれる。彼にそれが欠ければ、王の名称は喪失する。」(*Rex a recte regendo vocatur. Si enim pie, et iuste, et misericorditer regit, merito rex appellatur, si his caruerit, nomen regis amittit.*)<sup>43)</sup>

この定義がヨナス自身の下した独自の定義ではなく、すでにインドゥルスIndulusの『語源学』(*Etymologiae*)と『定義集』(*Sententiarum Libri tres*)のなかで

示されていた有名な定義から彼なりに借用されたものであることはよく知られている。イシドゥルスはそれらのなかで、「あなたは正しくおこなえば、王となり、そうでなければ、王ではなくなる。」(*Rex eris si recte facies, si non facias non eris.*)という古代のことわざを援用しながら、「王は正しく統治することによって王といわれる。」(*Rex a recte regendo dicitur.*)と述べて、正しい王と不正な王、すなわち「王」(*rex*)と「暴君」(*tyrannus*)とを区別していた<sup>44)</sup>。

ところで、イシドゥルスのこの有名な定義をなんらかの形で借用して自らの王の定義づけをおこなっているのはなにもヨナスだけではない。実は、同じことはカトゥルフス、ラバヌス・マウルス、セドゥリウス・スコトゥス、ランスのヒンクマルといった他のカロリングの思想家たちに等しく見られることである<sup>45)</sup>。この点はカロリングの〈君主の鑑〉の共通点として記憶しておいていいことにちがいないし、「暴君」をめぐるそれに対する抵抗権の有無の問題が生じてくる可能性があるのもここからであるが、いまはこの問題はしばらく置いておきたい。というのも、少なくともヨナスの『君主教育論』に関する限り、どこを見ても暴君と化した不正な君主に対してあからさまな抵抗を認める議論はないからである。むしろ、抵抗を起こす権利について云々することよりも、もっぱら抵抗の権利などいささかも惹起させない立派な人格としての君主のありようを説くような議論の立てかたにこそ、『君主教育論』の特徴があるといっていいただろう。そしてこの点では、カロリングの〈君主の鑑〉はおしなべて同様の特徴をもっているのである。

議論をもとに戻そう。イシドゥルスの場合、「王」と「暴君」とを分かつものは「正義」(*iustitia*)と「敬虔」(*pietas*)の有無であることははっきりしている。彼自身、『語源学』のなかで「王の主要な二つの徳性は、正義と敬虔である。」(*Regiae virtutes praecipuae duae, iustitia et pietas.*)<sup>46)</sup>と述べていたからである。これに対し、ヨナスの場合は、この二つに「憐憫」(*misericordia*)が加わっているのに私たちは気づく。上述の引用文にいま一度注目してほしい。そこには「もし確かに敬虔に(*pie*)、正しく(*iuste*)、憐れみの気持ちをもって(*misericorditer*)統治するならば、彼は正當に王と呼ばれ

る。」と書かれている。このように、「敬虔 (*pietas*)」[「敬虔に」]、「正義 (*iustitia*)」[「正しく」] および「憐憫 (*misericordia*)」[「憐れみの気持ちをもつて」] の三つがヨナスにおける王の最も基本的な徳性と考えてまず間違いない。事実、ヨナスはさらに第VI章でも旧約のさまざまな例を引き合いにだして「王国の安定条件」について論じたあとで、「これらの言葉から、敬虔、正義および憐憫が王国を安定させることは明白である。」(*Quibus verbis liquido claret quod pietas, iustitia et misericordia stabiliant regnum.*)<sup>47)</sup> と述べてもいるのである。

こうして、ヨナスの説く君主のあるべき像の輪郭を私たちはほぼつかみとることができる。彼にとって君主の理想の姿は繰り返すことになるが、信仰に篤く、正義に適った行動をとり、人に対して憐憫の情を忘れない、そういう聖人のごとき人格でなければならなかった。彼はそうした君主にして初めて真の支配者たる神の意思に沿ってこの「キリストの体」としての「教会」＝「世界」を守護することができると考えた。その意味で、『君主教育論』の最終章(第XVII章)がアウグスティヌスのあの「キリスト教皇帝のあるべき姿について」(『神国論』V, 24)の全文の引用で終わっているのはきわめて印象的である。彼の政治的アウグスティヌス主義はしばしば理論的なものとどまっているといわれるが<sup>48)</sup>、それもそのはずであろう。彼が『君主教育論』を献呈した相手はルイ敬虔王ではなく、その息子のピピンであったが、彼自身は必ずしもルイの政敵というわけではなかった。彼が司教としての公的立場から恐れたのは「この世」たる「教会」への俗権支配であり、その見地から「教会の保護者」(*defensor ecclesiae*)としての世俗君主のあり方を彼は説いたのである。もし政治的アウグスティヌス主義がこの世に対する教皇一元論の別名であるとするなら、それはオルレ안의ヨナスの責任ではないといわねばならない。

#### IV セドゥリウス・スコトゥス『キリスト教君主論』(*De rectoribus christianis*)と人文主義の精神

セドゥリウス・スコトゥスの『キリスト教君主論』がその題名自体によって



## 《君主の鑑》(6)

カロリング期を代表する〈君主の鑑〉の典型として考えられることについては既に言及しておいた通りであるが、それはまたこの作品が古典の深い教養に裏打ちされているという事実によって一層確かなものとなっている。それが如実に判るのが、この作品のスタイルである。すなわち、それはしばしば「最後のローマ人」と称されるボエティウス (Anicius Manlius Torquatus Severinus Boetius, 480頃—524/5) の『哲学の慰め』(*De consolatione philosophiae*) のスタイルに倣って各章 (*capitulum*) が散文とそれを要約する詩との組み合わせによって書かれているのである。まずそれを実感するために、少々長くなるが、第X章の全文をみておこう。もっとも、この箇所は全20章からなるこの書のなかでは最も短い部分であり、「正しい君主の王国 (*regnum justis regis*) を支える多くの柱 (*columina*) 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さいに、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 (*veritas*) である。第二の柱はあらゆる問題における忍耐 (*patientia*) である。第三は気前の良さ (*largitas in muneribus*)、第四は弁舌の説得力ないしは丁寧さ (*persuasibilitas seu affabilitas in verbis*)、第五は悪人の矯正ないし抑圧 (*malorum correctio atque contritio*)、第六は善人への友好と称賛 (*bonorum amicitia atque exaltatio*)、第七は人民への軽微な徴税 (*levitas tributi in populos*)、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 (*aequitas iudicii inter divites et pauperes*) である。このように、この世における (*in hoc saeculo*) 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 (*aeternae stabilitatem gloriae*) へとかれ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に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。  
第五は悪人を抑制し、素晴らしい熱意で輝く、  
第六の力強さは善人に楽しげに栄光を与える。  
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。<sup>49)</sup>

ここで語られている正しい君主の抱べき八つの柱のうちで、たとえば第八の柱である「気前の良さ」(*largitas in muneribus*) という要素の強調がずっとあとのイタリア・ルネサンス期のあのマキアヴェリによってまさに激しい批判の対象とならざるをえなかったことはいまさら改めて指摘するまでもないような事実であろう。もはや伝統的な「徳の政治」が決定的に崩壊し、赤裸々な「権力政治」のみがまかり通っていたマキアヴェリの時代においては「気前の良さ」は君主の持つべき徳性の一つどころではなくなっていた。かえって、それは王国を解体の危機に陥れかねない危険な要素として否定されなければならないのであったのである。

「要するに、君主が鷹揚という美徳をふるい、世間の評判を得ようとする、自分に不利をまねかざるをえない。したがって、賢明な君主は、けちだという評判など気にかけてはならないのである。」<sup>50)</sup>

ここに、政治的徳性とはなにか、の解釈をめぐってカロリング・ルネサンス

## 《君主の鑑》(6)

とイタリア・ルネサンスとの基本的な相違の一つが浮き彫りにされることになるが、ここではこの問題はひとまず措いておきたい。いまさしあたって私たちが確認しておきたいのは『キリスト教君主論』と『哲学の慰め』との関係の問題である。前者がいかに後者から影響をうけているのか、を知るために、後者の一節を引用してみよう。『哲学の慰め』のなかの散文の部分はいずれもみな長文なので、その全文を引用するのは差し控えるが、それは次のような調子で書かれている。

「王権 (*regia potestas*) 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ししました。特にセネカは財産すらネロに譲って、隠退しようとししました。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 (*virtus*) ではなく幸福 (*fortuna*) 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  
恥す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のき

遙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。』<sup>51)</sup>

これは『哲学の慰め』第Ⅲ巻Vからの引用であるが、見ての通り、ここでは散文とそれを受けての詩とが組み合わせられて一つの構成体をなしている。こうしたスタイルが全巻（5巻40章）にわたって貫かれているわけであるが、スコトッスの『キリスト教君主論』がまさにこのボエティウスの体裁を模倣して書かれた書物であることはもはや疑う余地はない。そしてこのボエティウスの影響はたんに作品の構成だけでなく、その内容にも表われているが、そうだとすると、かくも大きな影響をスコトッスに与えたボエティウスとは一体いかなる人物で、その『哲学の慰め』はどのような作品だったのだろうか。

ボエティウスは5世紀末から6世紀前半にかけて生きた生粋のローマ人である<sup>52)</sup>。ローマ屈指の名門に生まれた彼は幼くして父を失ったが、当時元老院議長の大要職にあるとともに、カトリック教会の中心人物でもあったシンマックスの庇護の下に育った。そうした生い立ちを経て、510年にはかれは当時東ゴート王テオドリックの支配下にあったイタリアで執政官に選出された。さらに522年には、テオドリックによって東ゴートの宰相 (*magister officium*) に任命されている。しかし、彼の運命はこの時期を最後に大きく傾いていく。おなじ522年、異例中の異例のことであるが、彼の二人の息子がそろって執政官に選ばれるとまもなく、彼を待ちうけていたのはビザンティン皇帝ユスティヌスと通じてテオドリック王に対して謀反を企てたとするかれの政敵キプリアヌスによる人身攻撃であった。彼はそうした不当な嫌疑で告訴され、なんらの弁明の許されぬままに投獄され、そして処刑される。それは陰謀や妬み、密告の裏切りが日常のことであった当時の政局のなかでも際立って悲劇的な結末であった。

『哲学の慰め』が執筆されたのはボエティウスが獄中にあって死を迎えていたときである。

《君主の鑑》(6)

「かつて晴れがましい思いで詩 (*carmina*) を作った私が、  
ああ、うなだれて嘆きの歌を  
始めなければならない。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。……………」<sup>53)</sup>

こういう嘆きの詩を冒頭にもつ『哲学の慰め』はわが身に突然降りかかった不条理な運命に翻弄され、「ひとり静かにこうした物思いにふけり、やるせない憤まんを尖筆で書きつけている」<sup>54)</sup> ボエティウスの前に現われた「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。」<sup>55)</sup>と述べ、この書の目的を明らかにするが、次第にかれの筆先は事件の直接的な範囲の叙述を超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かれは自身の見解を披れきする。そして、第V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 (*arbitrii libertas*) が害われずに残るし、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 (*spectator*) であることに変わりはなく、その正視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 (*bonis*) には賞 (*praemia*) を、悪人 (*malis*) には罰 (*supplicia*) を割りあてます。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 (*vitia*) に逆らい、徳性 (*virtutes*) を養い、心を正しい希望へ高め、つ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からです。」<sup>56)</sup>

セドゥリウス・スコトゥスが『キリスト教君主論』を執筆しようとしたさいに大いなる模範としたボエティウスの『哲学の慰め』とは、まさにこういう書物であった。ボエティウスの最終的にいいたいことの核心はいま上に引用しておいた言葉のなかに籠っているが、スコトゥスが倣おうとしたのも単にその作品の構成や文体上のスタイルだけではなく、そこに表明されている思想にほかならない。その具体的な確認はしばらく措いておこう。ボエティウスの『哲学の慰め』を下敷きにして書かれたスコトゥスの『キリスト教君主論』がカロリング期の〈君主の鑑〉の典型であるという場合、そこには知っておかねばならないさらにもう一つの要素がある。それはいうまでもないことであるが、ボエティウスが古代の哲学、なかんずく「自由学芸」(*artes liberales*)を中世世界に伝える「伝達者」であり、「一つの通路」(コプルストン)<sup>57)</sup>であったという点において、カロリング・ルネサンスに少なからぬ影響を及ぼした人物だったということである。

実際、彼が歴史の上でよく知られているのはその作品『哲学の慰め』もさることながら、「暗黒時代」にあった6世紀前半の西欧社会にプラトンとアリストテレスの全著作をラテン語に翻訳して時代の知的再生を計ろうとした事実においてなのである。その壮大果敢な試みは残念ながらかれの獄死によって完成させられなかったが、少なくとも大規模なアリストテレス受容がおこなわれることとなる12世紀ルネサンスまで西欧中世がアリストテレスの論理学を知りえていたのはこのボエティウスのおかげである。彼は「蛮族の」征服者テオドリックの宮廷にあった「最後のローマ人」としてギリシア、ローマの古典の学問を復活させたいと切に願った。ピエール・リシェ (Pierre Riche) はこの点を次のように述べている。

「当時の考え方は、哲学を自由学芸の完成であるとするギリシアの教師たちの考え方からは、ひどくかけ離れていた。ボエティウスは、ギリシア古来の理論の再生をめざし、『算術論』(*De arithmetica*)の序文において、算術、音楽、幾何、天文の四学科は哲学に導くとのべ、この必須の四つの道を『四科』(*quadrivium*)と呼んだが、この語は中世において重宝された。これが、かれによる科学的学問の教授計画であり、それを実践に移すため、当時東方で学習

されていた著作のおもなものを〔ラテン語に〕翻訳したが、人々に読まれるまでにはいたらなかった。』<sup>58)</sup>

ボエティウスの知的功績はまさにこのようなものであり、それが当時の「人々に読まれるまでにはいたらなかった」としても、特筆に値することには変わりはない。そして、この自然学系の「四科」(*quadrivium*)——算術 (*arithmetica*)・音楽 (*musica*)・幾何学 (*geometrica*)・天文学 (*astrologia*) だけでなく、そのまえに人文学系の「三学」(*trivium*)——文法 (*gramatica*)・修辞学 (*rhethorica*)・弁証学 (*dialectica*)——を合わせたいわゆる「七自由学芸」(*Septem artes liberales*) を初期中世に伝えることにおいて、かれは同じテカドリックの宮廷に仕えていた同僚で弟子のカッシオドルス以上の寄与をしているのである。E. K. ランド (Edward Kennard Rand) がボエティウスをアンブロシウス、アウグスティヌス、ヒエロニムスと並ぶ「中世の建設者」の一人に数えているのは決して誇大評価ではないのである<sup>59)</sup>。

さてボエティウスの人と業績の確認についてはこのあたりで十分であろう。スコトゥスはこのようなボエティウスがその生涯の悲劇的な最期に遺した遺書ともいふべき『哲学の慰め』をモデルとして『キリスト教君主論』を執筆した。彼がこの書を献呈した相手はロタールⅠ世の息子で、855年にロートリンゲンの王となったロタールⅡ世である<sup>60)</sup>。彼とロタールとの間にどのような関係があったのかはよくわからない。また彼スコトゥス自身についても、アイルランド出身の詩人であること、リエージュに移ってからは大司教ハトガールの、そして次いでロタールⅠ世の庇護のもとにその教父と古典双方の深い教養を発揮して学問と著作に貢献した人物であったことぐらいしかわかっていない<sup>61)</sup>。だが、カロリングの〈君主の鑑〉のなかに彼の果たした役割を見る場合、それだけである意味では事足りるといえるかもしれない。なぜなら彼は『キリスト教君主論』の冒頭の部分で、詩のかたちで——これもボエティウスの『哲学の慰め』のスタイルを踏襲しているわけであるが——彼の著作の目的と方法を明らかにしているが、それはそのまま他の〈君主の鑑〉にあてはまるものだからであり、それを確認することのほうがずっと重要だと思われるからである。

「これらは王たちの栄光と光輝く笏のための詩歌選にはかならぬ。主の教え (*dogmata Domini*), 古代人の模範(*exempla priorum*)および世界を越えて名高き王たちの行動の (*gestaeque nobilium procerum famosa per orbem*)。』<sup>62)</sup>

これがスコトッスの自ら語る説明である。まことに簡明な言葉ながら、カロリング期の作家たちの脳裏にある思想がよくここに集約されているといえるだろう。つまり、前にも指摘しておいたように、この時期の〈君主の鑑〉の作家たちに共通の特徴はキリスト教社会のあるべき理想の君主像を社会の生きた現実からではなく、もっぱら遠い過去の書物、すなわち主に旧約聖書と教父の著作から引き出しているところにあるのだが、スコトッスが自ら語るこの言葉はまさにその事実を言いえているといっているといえるのである。

そのことを知った上で、例によって『キリスト教君主論』には全体としてどのような内容が盛り込まれているのかを見るために、その目次を書き出しておきたい。それは次のようなものである。

緒言 (詩)

- 第Ⅰ章 「なぜ王権を賦与された敬虔な支配者は神と聖なる教会に対して相応しい栄誉を捧げることが必要なのか」
- 第Ⅱ章 「正統な支配者はまず自分自身をどのように統治すべきか」
- 第Ⅲ章 「移ろい易い王国が安定を保つことのできる技術と勤勉さについて」
- 第Ⅳ章 「王の権威は権力や大胆な力で飾られるよりも、英知や敬虔な規律によって飾られるべきであること」
- 第Ⅴ章 「王が妻子や家庭に関して果たすべき信心深い指導の義務について」
- 第Ⅵ章 「正しい君主に相応しい助言者と友人について」
- 第Ⅶ章 「なぜ君主たちは邪悪になるか」
- 第Ⅷ章 「貪欲で不信心な王たち、およびかれらのために神の罰が人びとまたはかれら自身にどれだけ課されるか」



## 《君主の鑑》(6)

- 第IX章 「平和を好む、憐れみ深い王、あるいは好意が与えられるべき人びとについて」
- 第X章 「正しい君主を支える多くの柱について」
- 第XI章 「なぜ正しい君主は慈悲深く、力強い熱心さで教会の大義を支えるべきか」
- 第XII章 「敬虔な支配者が司祭たちの最も有益な訓戒や叱責を受け入れることはなぜ栄光に満ちたことか」
- 第XIII章 「敬虔さによって緩和された正しい支配者の合理的な熱意について」
- 第XIV章 「キリスト教徒の指導者は自分自身や追隨者の力に頼るべきではなく、神の力に頼るべきであること」
- 第XV章 「敵意に満ちた戦争の噂の脅威に対してなぜ神の助けを懇願すべきか」
- 第XVI章 「起こり得る災難について」
- 第XVII章 「敵さえも和平を申し出たとき、または敵が打倒されたとき、傲慢になってはならないこと」
- 第XVIII章 「平和か勝利ののちに、神に対して感謝の行為と善意の祈りを返すべきこと」
- 第XIX章 「敬虔な支配者が保持すべき母なる聖なる教会の特権、および教会の相応しい執事と奉仕者について」
- 第XX章 「この世およびあの世において、傲慢な君主にどれだけの不名誉がついて回るか、また正しい君主にはどのような栄誉がついて回るかについて」

全20章からなる『キリスト教君主論』の内容目次は以上の通りであるが、これを一瞥してどのようなことがわかるだろうか。ここで、各章を細部にわたって逐一検討することが目的ではないので、全体の印象だけをいえば、まずそこに「敬虔な支配者」(*pius rector*)、「敬虔な規律」(*cultus pietatis*)、「敬虔」(*pietas*)、あるいは「信心深い指導の義務」(*sacri moderaminis sollicitudo*)、

「不信心な王たち」(*impiis reges*) といった言葉が多く登場するのに気づくだろう。これらの言葉は「正統な王」(*rex orthodoxus*)、「正しい君主」(*bonum princeps*)、「平和を好む、憐れみ深い王」(*rex pacificus et clemens*)、あるいは「傲慢な君主」(*princeps superbus*) といった言葉と対比して、明らかに宗教的な意味をはっきりともっている。そしてこのことが示唆するように、『キリスト教君主論』において第一に強調されるのは「宗教的敬虔」(*pietas*) が欠落すれば、君主はそもそも<キリスト教君主>(*rex christianus*)——「キリスト教徒」(*christianus*) であるとともに「君主」(*rex*) であること一ではありえない、という指摘である。たとえば、それは次のような調子で語られる。

「思慮深い支配者 (*prudens rector*) は彼に委ねられたこの一時的な王国 (*transitorium regnum*) が一定の安定を保つのを望むのなら、自分の心をいと高き方の恩寵(*gratia*)のなかにしっかりとつなぎとめておかなければならない。そして主が正しく、憐れみ深い方で、敬虔な心で敬まわれるべき方である以上、支配者は大きな、栄光に満ちた報酬を得るためにはさまざまな形で慈悲の心 (*misericordia*) を示さねばならない。彼に正義 (*justitia*) を抱かせ、正義を尊重させよう。彼に人民のなかに不正と悪事を憎むようにさせ、人民を称賛に値し、英知に添った熱心さで矯正させるようにしよう。支配者が神の命令 (*divinae praecepta*) にしっかりと従うかぎり、彼の王国はこの世において (*in hoc saeculo*) ますます安定したものとなるであろう。……」<sup>[68]</sup>

このように、「敬虔」であることが君主の最大の徳性としてうたわれ、そうした敬虔さを忘却して、「神の命令」に逆らうようなことがあれば、彼に委ねられた「一時的な王国」は安定を保ちえない、とスコトゥスはいう。ここに窺われるのはこの世における真の支配者はひとり神のみであり、その「神の恩寵」によって地上の支配者(君主・王)ははじめて支配者たりうる、という観念であるが、事実、スコトゥスはそうした神による王の任命と委任という考え方をこう述べている。

## 《君主の鑑》(6)

「神の恩寵によって王の位の頂点に登った彼は次のことを忘れないようにしなければならない。すなわち、それは神の意志によっ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ないということである。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のれることを人は知ることができる。」<sup>[64]</sup>

ここにでてくる「確かに、王とは支配することによってそう呼ばれる (*Rex enim a regendo vocatur.*)」という言葉はそれとほぼ同じ表現をオルレアンのヨナスが使用していたことを私たちは既に見てきた。ヨナスはそうした王の定義づけをセヴィリアのインドルスから借用していること、そしてこの定義づけはまたカロリング期の他の著作家に共通のものであることも見てきた通りである。ところで実は、この定義づけ自体はなにもインドルスに始まったのではなく、彼よりも以前にアウグスティヌスが<sup>[65]</sup>、そうしてさらにそれ以前にキケロ<sup>[66]</sup>が用いているのであるが、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に求めるのではなく、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なすことのできる支配者だけが真の良き支配者と見なしているのは確かであろう。そしてそのことをすでに引用しておいた一節であるが、彼は『キリスト教君主論』の第1章のなかで次のように語っていた。

「よい支配者 (*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す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敬虔さ (*pia sollicitudo*)をもって気遣っている。」<sup>[67]</sup>

このようにみえてくれば、スコトゥスの脳裏のうちに、あるべき理想の君主と、その反対の、ありうべからざる最悪の君主とが一体いかなるイメージによ

って描かれることになるかはもはや明らかである。すなわち、彼は他のカロリ  
スグ朝の思想家たちと同様に、そのモデルをまずは旧約の王たちに求め、たと  
えばこういうのである。

「かくしてイスラエルの邪悪な王サウル (*Saul*) は神の前において信心深い  
代理者 (*fidelis minister*) として振る舞まわなかったがゆえに、彼の王国と生  
命とを剝奪された。それに代わって、しかしながら全能の神はダヴィデを神ご  
自身の心に添って真に選ばれた人間としてみなした。そこで神はダヴィデ (*D-*  
*avid*) を王権の頂点に引きあげた。というのも神はダヴィデが信心深い代理者  
になるであろうと予知して彼を選んだからである。』<sup>68)</sup>

あるいは、

「英知がソロモン (*Salomon*) を地上のすべての王の上に引きあげた。なぜ  
なら彼が若年より英知を愛し、その美を愛する者となったからである。かくし  
て『列王記』に書かれているように、主はある晩ソロモンの夢枕に立ち、『何  
事でも願うがよい。あなたに与えよう』(上、3:5)といわれた。ソロモンはい  
まだ若者であったが、彼が主の民を正しく裁き、善と悪とを判断することがで  
きるように、聞き分ける心を与えてほしいと答えたところ、神はこういわれ  
た。『あなたは自分のために長寿を求めず、富を求めず、また敵の命も求める  
ことなく、訴えを正しく聞き分ける知恵を求めた。見よ、わたしはあなたの言  
葉に従って、今あなたに知恵に満ちた賢明な心を与える。あなたの先にも後  
にもあなたに並ぶ者はいない。わたしはまた、あなたの求めなかったもの、富と  
栄光も与える。生涯にわたってあなたと肩を並べうる王は一人もいない。もし  
あなたが父ダヴィデの歩んだように、わたしのおきてと戒めを守って、わたし  
の道を歩むなら、あなたに長寿をも恵もう。』(上、3:10-14)」<sup>69)</sup>

模範的な君主像としてのダヴィデとソロモン、その対局の悪しき君主像とし  
てのサウル、旧約の王を君主の正と負の双方のモデルとしてスコトッスはいう

## 《君主の鑑》(6)

語っているわけであるが、彼が言及するモデルはなにも旧約の王たちに限らない。そして『キリスト教君主論』のなかでのスコトゥスの筆先は歴史上の悪しき君主たちの名に及ぶときにしばしば一層の精彩を放つ。

「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 (Rex Pharaon) の不敬虔 (*impietas*) 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禍をもたらし、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。アンティオクス (*Antiochus*)、ヘロデ (*Herodes*)、そしてポンティウス・ピラトゥス (*Pontius Pilatus*) 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、誰が知りえようか。ネロ (*Nero*)、エゲア (*Aegea*)、最悪の不敬者ユリアヌス (*impiissimus Julianus*)、その他同様の邪悪な者たちについて、一体何を語ればよいのか。地獄の口がああのもっと恐ろしい死の後でかれらとその追随者たちを飲み込まなかったとでもいうのか。」<sup>70)</sup>

ところで、神の意志に逆らい、王の職務に違反した支配者の堕ちいく悲惨な運命を告発するこうしたスコトゥスの筆致は東ゴート王テオドリックに及ぶとき、その頂点に達する。まずはそれを少しばかり引用しておこう。

「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 (*Theodoricus crudelissimus*) の、この世からの惨めな消滅について語ろう。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 (*Joannes papa*) と貴人シンマックス (*Symmachus patricius*) の前で衣服を剥がれ、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 (*tyran-*

nus) 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 (*corpus*) と魂 (*anima*) 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 (*praesens vita*) だけでなく、永遠の生命 (*aeterna vita*) さえも奪われた。………」<sup>71)</sup>

テオドリックへのこの仮借なき弾劾はなにを意味するのだろうか。スコトゥスはここでボエティウスについては一言も触れてはいないが、私にはボエティウスに対する彼のある想いが込められていると思われる。というのも、いうまでもないことであるが、テオドリックといえば、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ただけでなく、想像に絶する仕方拷問にかけ虐殺することを許してしまった張本人だったからだ<sup>72)</sup>。『キリスト教君主論』がボエティウスの獄中の書『哲学の慰め』を模範にして書かれたことは既に言及しておいた通りである。

とすると、ここで見えてくるのは政治権力者（王・君主）のあり方を哲学者（思想家）の角度から捉え、これを批判する視点である。武に対する文ないしは知の角度といってもいい。ボエティウスの場合、それは彼自身が「哲学の化身」たるある婦人に向かって告白しているように、次のようなものであった。

「あなたは『知恵を探求する人々（哲学者）が国家を支配するようになるか、あるいは政権を握っている人々が知恵を探求するようになれば、国家は幸福になるであろう』という考えを、プラトンの口を借りて（『国家論』五の四七三）断言されました。あなたとまた同じ人の口を借りて、賢人たちがどうしても国政 (*res publica*) に参加しなければならない理由は、邪悪なあさましい市民どもに都市の支配権を委ねて、善良な人々に災害と破滅をもたらすようなことがあってはならないからである、と忠告されました。それですから私はその勧告に従って、ひそかに閑暇を楽しんでいる間にあなたから学んだことを、国家行政の実際に応用しようと思ったのです。私が官職に就いたのは、もっぱら善良なすべての人々に共通な熱意に駆られた結果であることは、あなたも、またあなたを賢人たちの心に忍びこませた神も御存じです。』<sup>73)</sup>

## 《君主の鑑》(6)

しかるに、哲学と政治を一致させようとするポエティウスのこのプラトンの決断は策謀渦巻く現実の権力政治のなかで決定的に裏切られ、彼はついに非業の死を遂げねばならなかった。『哲学の慰め』はその死の直前に獄中にあった彼がわが身に降りかかった運命の不条理を嘆くことから始まって、次第にそれを甘受していくまでの魂の軌跡の記録である。彼の最終的な心境は前に引用しておいた最末尾(第V巻VI)に明らかなように、どんなに不条理に見えてもこの世は神の底しれぬ意志によって支配されているのであって、神は結局は「善人には賞を、悪人には罰を割り当てる」のであり、それを信じて徳性を養うことがこの世における人間の務めである、というものであった。

「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。」(*in quo perspicuum est numquam bonis praemia numquam sua sceleribus deesse supplicia.*)<sup>74)</sup>

これが『哲学の慰め』におけるポエティウスの主張の眼目である。少なくとも、スコトゥスはそう受け取ったし、そうだからこそ、歴史上、悪逆非道のかぎりを尽くして人民に塗炭の苦しみを与えた権力者たちへの激しい批判と弾劾を繰り返し、その辿るべき末路について語っているのである。そうしてこの点に注目していくと、私たちは『キリスト教君主論』においてスコトゥスがしばしば聖職者の叱責によって矯正される世俗支配者の姿を描いている、その真の意図を理解できるように思われる。たとえば、

「司教(アンブロシウス)はいった。『いかなる種類の改悛をあなたはかくも大きな罪のあとで示されたのか。どんな薬で不治の傷と損傷を癒そうとしたのか。』。皇帝(テオドシウスⅡ世)と答えた。『治療薬を教え、指し示するのがあなたの役目であり、それを受け入れるのが私の職務だ。』。皇帝の言葉——それは皇帝の謙遜を表わし、彼に改悛の規律に従う用意のあることを示すものだったが——をアンブロシウスが聞いたとき、彼は皇帝に傷を癒す治療薬を示した。……それゆえ正しい、敬虔な君主(*bonus et pius rector*)が精神的

な医者としての聖職者の有益な矯正法を謙虚にかつ喜びをもって受け入れるのが必要なのは明らかである。』<sup>75)</sup>

これは 390 年にテサロニケで起こった多数市民の殺害の件で東ローマ皇帝テオドシウスに対してミラノ司教アンブロシウスがその罪を激しく弾劾し悔い改めさせた有名な事件に触れて語った言葉であるが、ここには疑いもなく神の法を破った不正な君主にその非を認めさせ、悔い改めさせて君主の正道に立ち戻させるのが教会の聖職者の当然の権利であるとする観念がある。したがって、ここからスコトゥスのなかに世俗権力（国家）に対する精神的権威（教会）の優位、あるいはさらに「政治的アウグスティヌス主義」の傾向性さえをも見る議論がでてくる余地があるのはある意味で当然かもしれない。

しかし私見によれば、それはスコトゥスの場合、読み過ぎであろう。彼はこの点では全体的にみれば、世俗君主の第一の役割を「教会の保護者」(*defensor ecclesiarum*) と規定したオルレアン<sup>76)</sup>のヨナスに比べてはるかに世俗君主の権威と権能を積極的に評価している。たとえば、彼は神に責任を負うダヴィデやソロモンをモデルとした王を「神の教会の統治における神の代理者」(*vicarius suus in regimine Ecclesiae suae*)<sup>76)</sup> と呼び、その王に必要なおりには教会会議を開催する権利さえ認めているのである<sup>77)</sup>。

しかし問題をもとに戻せば、それよりなによりむしろそうした世俗君主に対して訓戒とけん責をおこなう聖職者の立場と役割がスコトゥスの場合、教会と国家という枠組みの議論よりももっと広いレヴェルで考えられているということに注目するほうが一層重要である。その一例を見てみよう。

「王国のいかなる支配者も、私的にであれ公的にであれ、罪を犯した場合は、聖なる王にして預言者ダヴィデに関して書かれているように、主の面前でただちに告白すべきである。ダヴィデはバテシバを奪い、ヘト（ヒッタイト）人ウリヤを殺害したかどで預言者ナタン (*Nathan*) によって厳しく叱責されたとき、その叱責者に対して怒りを露わにするのではなく、ただちに自分の罪を認め、激しく自分を責めた。……」<sup>78)</sup>



## 《君主の鑑》(6)

ここにでてくるのは見ての通り、旧約時代の預言者ナタンのお話である。『サムエル記』(下、12)によれば、ダヴィデは主の言葉を侮り、ヘト人ウリアをアンモン人の剣で殺害し、その妻バテシバを奪って自分の妻にしたのであるが、その罪を預言者ナタンは厳しく責め、ダヴィデを深く悔い改めさせた。この故事で強調されているのはもちろん王をも恐れぬナタンの果敢な譴責振りであるが、そのナタンがまたダヴィデとバテシバの間に生まれた子ソロモンを助けて祭司ザドクとともにダヴィデの後の王位継承を果たさせたこともよく知られたところである(『列王記』上、1)。

それはともあれ、この預言者と王の関係に言及するスコトッスの意図はしながら必ずしも預言者(ナタン)による王(ダヴィデ)の譴責と矯正への注目にあるのではない。むしろ、預言者の諫言を受けてではあるが、王自身が自発的にその罪を悔い、正道に立ち戻ることをつよく喚起すること、このことのほうにスコトッスは力点をおくのである。彼の言葉を続けて聞いてみよう。彼はこういっているのである。

「罪を犯した後で有頂点になっていた彼はいまや深い悔悟の念に駆られて涙している。そして主の前で重大な罪を犯した彼はその涙ゆえに主の慈悲を得て、涙の泉から溢れんばかりの喜びを得る。それはちょうど彼が別のところでいっているように、『涙と共に種を蒔く人は、喜びの歌と共に刈り入れる。』(『詩編』125:5)ということなのである。」<sup>79)</sup>

このように、聖職者によってであれ預言者によってであれ、君主たるべき者は正しい君主であるならば、彼に対する訓戒や譴責にさえ謙虚に耳を傾け、それを統治への必要な助言として受け入れねばならないし、また受け入れるはずだ、というのがスコトッスの真意であることは疑いない。彼は聖書や古代史の歴史的史料から多くの例を引き合いにだして、正しい王と不正な王との相違について逐一語っている。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ぶ君主は自分の国を過たずに統治することができる、という単一の主張に収斂されていくのである。

「わが王よ、私は神の歴史と人間の歴史 (*divina et humana historia*) をつづさに調べて、多くの教えの中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私はこのささやかな仕事に着手致しました。私はまた、神の教えと人間の議論のここそこの中に見い出せる善き君主と邪惡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ろうと思考した次第であります。』<sup>80)</sup>

これは最終章 (第XX章) の冒頭でスコトゥスが述べている言葉である。彼は『キリスト教君主論』を閉じるにあたって再びこのようにこの書の目的と方法について言及している——前に引用しておいたこの書の導入部の言葉も想起されたい——わけであるが、そこにつよく窺われるのは歴史に対する彼の広かつ深い教養である。ある研究者が指摘しているように、歴史上の格言や挿話がふんだんに盛り込まれている彼のこの書物は道徳的な命令の意義を示すために用いられた「人間行動のイラストレーション」であり、それによって多くの益が善き統治からもたらされ、反対に多くの悪が悪い統治からでてくることを君主に教える「手引き (エンキリディオソ)」となっているのである<sup>81)</sup>。

したがって、前にも指摘したように、聖職者と王、さらには預言者と王との関係に言及して語られている彼の議論をそのままただちに精神的権威と世俗的権力、あるいは教会と国家との関係のあり方の議論へとつなげてしまうのは少々短絡的といわねばならない。もちろん、それがカロリング朝の政治的現実のなかで書かれた作品である以上、そこになんらかの現実の影が射していることは疑いないし、事実そうであろう。しかしそれにもかかわらず、『キリスト教君主論』 (*De rectoribus christianis*) の全体的特徴は現実の君主に対して新しい、再生されたキリスト教国家における「支配者」 (*rector*) のあるべき姿をもつばその君主の克己心に訴えて指し示すところにあるといつてよい。前に引用しておいた『哲学の慰め』のなかのボエティウスの最後の言葉をもう一度思い出してほしい。彼はそこで人間には「意志の自由」 (*arbitrii libertas*) が害なわれずに残っていること、神が万物を予知する照覧者であること、その神が存在する限り、神は「善人には賞を、悪人には罰を割り当てる」こと、し

## 《君主の鑑》(6)

たがってこの「万物を見通す裁き主の目の前で行動して」いる人間は自己に備わった意志の自由を正しく用いて悪徳を廃し、「徳性」(*virtutes*)を養うことが必要であること、を強調していた。

とすれば、このボエティウスの精神を踏襲して『キリスト教君主論』を執筆したスコトゥスの意図がどこにあったのか、はおのずから明らかであろう。もはや繰り返す必要もないが、彼は現実の君主に対して、自ら進んで「意志の自由」を発揮して理想の〈キリスト教君主〉(*rex christianus, rector christianus*)たるべきことを多くの歴史的事例を示すことによって説いたのである。

### V ランスのヒンクマル 『君主の人格と君主の職務について』(*De regis persona et regio ministerio*) と聖俗二元論

カロリング期の〈君主の鑑〉の著作家たちの最後に位置するのはランスの大司教だったヒンクマルである。おそらく、この時期の著作家のなかで彼ほど理論的にも実践的にも八面六臂の活躍をし、多くの書物を遺した人物は他に見当たらない。実に彼こそは9世紀を代表する傑出した教会政治家であるというのが大方の学者の評価であるが、その一つをまず引用しておこう。

「ヴェルダン条約(843)と肥満王シャルル=Charles le Grosの死(888)の間の、神学、教会、政治の各方面で混沌とした時代に、ただ一つの名前がくりかえし登場する。それはランスのヒンクマル——七世紀の偉大なイスパニア人たちとオットー朝帝国(一〇世紀)のドイツ人たちにはさまれた世紀において、西欧ではおそらく最も注目に値する司教である。彼は高貴な家柄の出で、サン・ドニの修道院で訓育を受けて、禿頭王シャルル=Charles le Chauveの顧問となり、王の肝煎りで八四五年、齢四〇にしてランスの首都大司教の座にあげられた。有能な神学者、老練な教会法学者であった彼は、四〇年にのぼる長い司教在任間の大半を、重なり合いもつれ合った複雑な事件の中で暮らし、教皇、君主、同僚、神学者とたえず不和な間柄にあった。」<sup>82)</sup>

ヒンクマルが生き、活躍したのはこのようにルイ敬虔王の亡き後、その遺領をめぐる争った三人の遺児——長子ロタール、ドイツ王ルイおよび禿頭

王シャルル——の間にともかくも和議が成立した843年、すなわち事実上、「シャルルマーニュの帝国の終えんを告げた」<sup>83)</sup>(フォルツ)結果となるヴェルダン条約締結後の時代である。この条約は統一を失ったカロリング帝国を「義兄弟愛」(*affinitas*)、「協調」(*congruentia*)そして「按分比例」(*equa portio*)の三原理によって立て直そうとするものではあった<sup>84)</sup>。しかし三つのフランク人王国に分立してしまったカロリング世界はたとえ三人の義兄弟によるいわゆる「兄弟協調体制」を敷こうとも、その一体性は所詮砂上の楼閣でしかなかった。それでもこの体制はかろうじてもちこたえ、12年間存続するが、855年、ロタールが没すると、完全に崩壊することになる。

こういう時代の大きな枠組のなかでヒンクマルはどのような位置にあって、どのような行動をとり、またとろうとしたのだろうか<sup>85)</sup>。ロタールの死の10年前、彼はシャルル禿頭王によってランスの大司教に抜擢されていた。以後、彼はシャルルの最側近の教会政治家として終始シャルルの王権の擁護に務めることとなるが、そのような位置関係——つまりシャルルのフランス王国内の首都大司教——に彼がいたことは当然のことながら彼の〈君主の鑑〉にも反映しないはずはない。事実、その代表作『君主の人格と君主の職務について』はそういうシャルルのつよい要請に応じて執筆されたのであった。

もっともこの作品が書かれたのが一体いつ頃のことなのか、正確なことはわかっていない<sup>86)</sup>。シャルル禿頭王が死んだのが877年のことで、ヒンクマルはそれからさらに5年間ランスの首都大司教の要職にあった(822年没まで)のであるが、おそらくその内容からいって彼の最も初期の著作であろうと考えられている。なお、彼はこの書以外にも〈君主の鑑〉の範疇に入れられるべきいくつかの作品を遺している<sup>87)</sup>。しかしそれにもかかわらず、彼の代表作が『君主の人格と君主の職務について』であるという評価は動かない。そこで、この作品に関心を集中させることがこれからの課題になるわけであるが、そのためにまず当時の政局のなかで彼がどのような立場をとり、どのような態度を示したのか、を簡単にみておくことにしたい。というのも、すでにある程度わかったことであろうが、彼は純粋な教会思想家としてあくまでも純理論的に問題を展開するようなタイプの人間だったわけではなく、大きな宗教的=政治

的責任を背負った教会政治家として日々行動し、その行動のなかではっきりとした効果を狙って著作活動をおこなう人間だったからである。

さて、40年の長きにわたった大司教職在任中、ヒンクマルが最も緊迫した状況に置かれたのはなんといっても855年のロタールの死による「兄弟協調体制」の解体以後の時期であろう<sup>88)</sup>。もちろん、シャルル禿頭王からランスの首都大司教にあげられた瞬間から彼はおなじくシャルルによってその職を罷免されていた前任者エッポとその周辺およびエッポから究極的には利益を受けることになるローマ教皇——教皇とフランクの司教たち、なかんずく首都大司教とは利害を異にする立場にあった——との確執を清算できないでいた。しかし、ロタールが死んで、残された二人の兄弟ドイツ王とルイとシャルルとの正面衝突が避けられなくなった855年以後の時期に起こったことは到底それ以前の比ではない。そして実際、858年には禿頭王シャルルは弟の王国領を併合しようとする野心に燃えたルイと彼の意向に追従するその地の司教たちおよびシャルルに背いた有力家臣たちの攻勢の前になす術を知らなかったのであった。

このシャルルの重大な危機をかりうじて救ったのはヒンクマルの力業であったといわねばならない。このとき、問題の決着をキアージの教会会議でつけようとしてランスとルーアンの教区の高位聖職者たちに招へい状を差し向けたルイに対してヒンクマルは彼らを代表して拒絶の書簡を送った。その書簡は今日残存しているが、それはおおよそ次のような内容のものである<sup>89)</sup>。すなわち、ルイは「聖なる教会の回復とキリスト教人民の救済に関して」話し合うことを提案しているが、「神の聖なる意志にしたがうこと」こそが重要なのである。この見地からみると、ルイの行為は決して「神の家を回復すること」ではない。この目的のためにはルイは教会と司教に対して然るべき尊敬を捧げねばならぬ。君主の職務は身分の高い者であれ低い者であれ、貧者であれ富者であれ、王国内に住むすべての人間の世話をすることである。そのために『列王記』を読むことが必要である。サウルを王につけたのはサムエルではなかったか。我々はさしずめ主の前のサムエルと同じだ。我々を軽蔑することはキリスト御自身を軽蔑することに等しい。我々教会の聖職者は神にのみ結ばれた者であり、ある君主から他の君主へと忠誠の誓いを移すのはただ俗人のおこなうこ

とにすぎない。要するに、世俗の君主は教会の聖職者の言葉を尊重しなければならないのだ。

ここに窺われるのは、世俗権力者に対する教会聖職者の優位の主張である。彼は司教がみずから直接世俗の政治問題に関与し、それを指導する権利をもっているなどとはいっていないが、この世が神によって支配され、その神の意志にしたがうのがこの世の王国であらねばならない以上、神と最も近く結ばれた教会の聖職者の道徳的、靈的権威に君主が服従するのはけだし当然であるというのである。

こういうヒンクマルの判断の背後には、シャルルマーニュとルイ敬虔王亡きあと、もはや帝国の統一理念を支えるものは帝国そのものが現存しないほどの状態に陥ったいまとなっては、すでに消滅しており、その内部の諸々の対立抗争を調停し秩序を回復しうるのはただひとり教会の司教たちだけであるというつよい自負があった。しかも、その自負はローマ教皇庁の権威を飛び超えて首都大司教のそれを優越させるところにまで進んでいた。すなわち、教皇の普遍的権威からの独立性があつてこそ、世俗の王権と提携しそれへの指導を通じて王国全体の秩序を確立しうる司教団と首都大司教の優越性も保証されるというわけである。そしてこのことは世俗の王権の側においても、期せずして認められていた。つまり、シャルル禿頭王の真の意図はどうであれ、王は王で教会の道徳的、靈的権威を教皇ではなく、王国の司教たちの支持を通して取り付けてはじめて自国の独立性の確立を内外に明らかにすることができると踏んでいたのである。

「この聖別 (*consecratio*) により、余は何人によっても、いや、すくなくとも余を国王に聖別し給う司教たち御自身の意見と裁決 (*audientia et iudicium episcoporum*) によるほかは、絶対に廃位されることはない。なぜならば、司教こそは神をその背に支える『座天使』であり、神は、司教を通じてのみわれわれに審判を下し給うのであるから。されば、余はいついかなるときでも、父のごとく愛情の籠るかれらの懲戒 (*paterna correptio*) と、厳しき懲らしめの裁決 (*castigatorium iudicium*) とを喜んで受けて来たし、また現在にお

いても喜んで受ける者である。」<sup>90)</sup>

これは 859 年に発布されたある宣言書のなかでシャルル自身が述べている言葉であるが、見ての通り、彼はここでははっきりと自分が王として承認されたのは司教による「聖別」(*consecratio*)の結果であること、したがって王たる自分は司教の権威に服従するものであることを認めている。ところで、シャルル禿頭王は王となるために 848 年にオルレアンで、869 年にはメッツで戴冠式をおこない、最後に 875 年には皇帝となるべく戴冠式を執りおこなっている。この戴冠の儀式においては聖職者が付き添い、彼によって王に「塗油」(*unctio*)が施されて王は王座にあげられるのであるが、このような形式——聖職者の手による塗油による祝別＝聖別——によって戴冠式の式典が執行され、そのことによって王権の正当性根拠が固められるようになったのが実はほかならぬカロリング期においてであったのを知ることには決して無駄ではないであろう。

事改めて指摘するまでもないことであるが、この塗油は旧約聖書に遡る<sup>91)</sup>。

『サムエル記上』に、「サムエルは油の壺を取り、サウルの頭に油を注ぎ、彼に口づけして、言った。『主があなたに油を注ぎ、御自分の嗣業の民の指導者とされたのです。』」(10:1)とあるように、預言者サムエルが神の意志に添ってイスラエルの最初の王サウルに塗油を施したことが記されている。以来、イスラエルの王は塗油を施されて王となるのであるが、ウルマンによれば、そこには二つのポイントがあるという。すなわち、一つは特別なカリスマ的力によって王の頭に塗油を施したのは司祭ないしは預言者だったということであり、二つは塗油の執行者は神と塗油される王とを媒介する機関として行動しているということである<sup>92)</sup>。いずれにしても、そのようにして、王はここにはじめて王として認められ、聖なる存在となるのであるが、ウルマンによれば、この塗油の儀式によってまた王が王として「新しく生まれ変わった」ことが意味されているという<sup>93)</sup>。

塗油によって新しく生まれ変わった王というこの旧約の観念はやがて初期中世の王権観に受け継がれるが、そこでは特にグレゴリウス I 世によって塗油自体が神の恩寵を含む秘蹟——すなわち、「塗油そのものが秘蹟にほかならな

い。」(*ipsa unctio sacramentum est.*)——とされたことは注目に値する<sup>94)</sup>。そして世俗の王権とキリスト教会との提携が強化されていくにつれて、キリスト教の洗礼 (*baptismus*) を受けた王は聖職者の手で施される塗油の儀式を通して神の恩寵が彼の体のなかに入っていき、神に選ばれた支配者として正当化されるようになったのである。「神の恩寵による王」(*rex Dei gratia*) という称号をシャルルマーニュが名乗ったのはまさにこういう文脈に添ったうえでのことにはかならない。

いずれにせよ、751年にピピンがカロリング朝を開く以前には聖職者たちが王の立てかたにほとんど関心を示さず、「王の塗油の儀式が導入されるまでは教会との協力は必要不可欠のものではなかった。」<sup>95)</sup> (E・カントロヴィッチ) か否かはともかくとして、カロリング期においてははっきりと王の戴冠の儀式とその役割が定められ、そこで執りおこなわれる秘蹟としての塗油によって王が聖別され王権の正当化が計られるようになったことは疑いの余地はない。そしてこのことは J. M. Wallace-Hadrill が「カロリング時代における王道」という論文で指摘しているように、「塗油はカロリング人たちを旧約聖書の王たちの世界へとまっすぐに引き込み、支配の基盤の再評価へと招いた。」<sup>96)</sup> ことを指し示しているのである。

さて、この塗油による王の聖別を王の戴冠の必要不可欠な儀式として典礼化したのがランスの大司教だったヒンクマルであったことは忘れるわけにはいかない。9世紀のフランクの司教たちは王に塗油を施すさいに、あたかも旧約の預言者サムエルやナタンのように、神の意志の可視的な媒介者として振る舞ったが、同じく「9世紀のエゼキエル」<sup>97)</sup> といわれるヒンクマルはそれにとどまらず王の戴冠式に関する典礼書 (*Ordines*) をみずから執筆したのであった。この典礼書はやがて全西欧諸国で戴冠式を挙行するさいの教科書となるが、それはさておき、注目しておきたいのはむしろこのような一連のヒンクマルの活動——たとえば、869年の有名なメッツでの、シャルル禿頭王のローヌ王への戴冠式でシャルルを聖別したのもヒンクマルである——において、王の聖別 (*consecratio*) に関する彼の発言から彼の脳裏にある聖俗関係についての基本的な見解が窺えるという点のほうである。これについては、比較



的最近の研究に限っても、モリソン、アントン、ウルマン、ジャネット・ネルソンといった学者たちの、文字通り史料のモザイクにわけいった研究があるが<sup>98)</sup>、ここではヒンクマールが最晩年の881年に述べた言葉をそのまま引用して、彼の考えを知ることになろう。

「とりわけてこの世において法をつくる二つのものが存在する。すなわち、司祭の聖なる権威と王の権力である。わが主イエス・キリストのみが真の王であるとともに司祭であられた。そのご托身、ご復活、ご昇天の後には、いかなる王も聖職権を主張しえないし、いかなる司祭も王権を主張しえない。このようにして、両権の行為と権威とは将来にわたって分割させられた。キリスト者の王は永遠の生命のために司祭を必要とし、司祭はこの世の事項のためには王の命令を利用すべきとされた。こうして、霊的活動は肉の悩みから分離され、神の僕らは決して世俗の事項に巻き込まれることはなかった。逆に、世俗の事項に巻き込まれたものは神に由来するものを支配することもなかった。こうして、司祭の権威は王権に優位するのである(*Et tanto est dignitas pontificum major quam regum.*)。王は王位に就くために司祭によって塗油を施されるが、司祭は王によって祝別されるわけではないからである(*quia reges in culmen regium sacrantur a pontificibus, pontifices autem a regibus consecrari non possunt.*)。司祭の職務は王の職務よりもはるかに重大である(*et tanto gravius pondus est sacerdotum quam regum.*)。なぜなら、彼らは神の裁きにおいて人々の王についても同様に説明しなければならないからである(*quanto etiam pro ipsis regibus hominum in divino reddituri sunt examine rationem.*)。反対に、この世の事項について司祭を保護すべき王の職務は王の王たるものが彼らに対して教会の名誉、保護、安全のために法を制定し、教会のために闘うという大任を課したのであるから、それだけ限定されたものなのである。司祭が王国の統治のために王に塗油を施すとき(*cum sacerdotes in regimine regni reges ungebant*)、司祭は王の頭に冠を置き、法をその手に手渡すのである(*et diademata capitibus illorum imponebant, legem in manibus eis dabant.*)が、それは聖書によれば、王が自己および臣下をいか

に導くべきであるか、主の司祭をいかに尊敬すべきか、を知り、心に銘記するためなのである。』<sup>99)</sup>

長い引用をあえてしたが、ヒンクマールがいわんとしていることはこれで明白であろう。要するに、彼はここで王が王位に就けるのはひとえに王に対して塗油を施し、王を祝別＝聖別する聖職者のおかげであり、したがって聖職者のほうが王に優越する関係にあるということを力説しているのである。

こうして、ヒンクマールにあっては、聖俗二権の関係はオルレアンของ ヨナスの場合と同様に、前者の後者に対する優位のうちに捉えられているとさしあたりいうことができる。とはいえ、彼の思想の全体からいえば、世俗の王権を教会の絶対的庇護下に置こうとすることが彼の意図であるわけではない。上の引用文からも明らかなように、彼は現世における聖俗二権——「司祭の聖なる権威」と「王の権力」——の併存とその相互的独立性をはっきりと認めらうえて、塗油によって王を聖別する聖職者の相対的優位を語っているにすぎないのである。

研究者たちがほぼ共通して結論づけていることであるが、このように塗油という秘蹟の執行者たることを根拠にして教権（司教）の優位性をうたうヒンクマールの真の意図は結局のところ、それによって世俗秩序の基盤である王権の存在——かれの場合、シャルル禿頭王の王権——を確固としたものにさせる一方で、司教団の、なかんづく彼がその職にあったランスの首都大司教の、ローマ教皇の裁治権からの独立を勝ち取ること、そのことにあったということができる。ときに「9世紀のボシュエ」<sup>100)</sup>とも形容され、まことに長期間、司教職にあった彼は、「一生にわたって首都大司教の権限の擁護者で、そのためしばしば、彼の権力に口をさしはさんでローマに上訴する権利を主張する属司教たち、そして、かれらの主張から究極的には利益を受けることになる教皇と争う羽目になった」<sup>101)</sup>のであった。その詳細については他に譲ろう。私たちはここではただ中世の統治原理に対してヒンクマールが果たした貢献についてのウルマンの要約をみることでよしとしておきたい。彼によれば、それは次のような標題にまとめることができるという。すなわち、「王によって護られるべ

## 《君主の鑑》(6)

き法の至高性、キリスト教社会の福祉にとって基本的な一切の問題における協裁治権の自立性、聖職者の決定的役割、王権に関連するいくつかの深いテーマ、とりわけ塗油による王の生まれ変わりに関係するテーマをシンボリックな形で、典礼と賛美歌によって表現している特定の戴冠の式次第の制定。』<sup>102)</sup>である。

さて、〈君主の鑑〉としての『君主の人格と君主の職務』を読もうとする場合、少なくとも以上のことはその前提として知っておくべき事柄である。上述のように、この作品の成立年代は定かではないが、そうであればなおのこと、ランスの首都大司教としてほぼ40年にわたって在職し、しかもその間シャルル禿頭王の側近であったこの教会政治家が書きあらわした君主の心得に関する書物に接近しようとするさいには、彼の公的活動がいかなるものであったのかを大枠において把握しておくのは至極当然の話といわなければならない。

この作品が全体としてどのような主題を扱っているかを知るために、まず例によってその目次の見出しを書き出しておこう。それは「緒言」(*praefatio*)を除いて全33章からなるが、ざっと以下のようなものである。

### 緒言

第Ⅰ章「神は善き王を作り、悪しき王の存在も許すということ」

第Ⅱ章「善き王は人民の幸福であり、悪しき王は不幸であること」

第Ⅲ章「正しい指導は優れた権能の証拠である」

第Ⅳ章「王はいかなる助言者に相談すべきか」

第Ⅴ章「統治の知識をもつ者が統治することよりも幸福なことではないこと」

第Ⅵ章「善き王たちが遠く広く長く統治することは有益であること」

第Ⅶ章「ただ王国の必要性のみが善き王をして戦わせ、王国を拡大させる」

第Ⅷ章「つねに戦闘の準備を怠らず、兵士たちをその気にさせておく王の努力について」

第Ⅸ章「神の権威によって戦争(闘)を行う者は罪とはならないこと」

第Ⅹ章「戦闘をおこない、武器をとって戦う者が神に忌避されるわけではないこと」

- 第XI章「権力に服する兵士は人を殺害したとしても、罪にはならないこと」
- 第XII章「戦いの勝利はそれを望む者に全能者によって与えられる」
- 第XIII章「戦いが行われるのは神の側に立ち、正義の陣営の勝利を準備するためであること」
- 第XIV章「主が兵士とともにおられるか否かはわずかでも疑われるべきでないこと」
- 第XV章「戦いにおいて人を殺した者に代わって償いが差し出されるべきであること」
- 第XVI章「王たちは王たちの主に仕え、法はおのずから仕えるべきものに仕えるということ」
- 第XVII章「正義を護るために召喚されるべきこと」
- 第XVIII章「正義への愛によって不信心な者を告訴する人はキリストに仕える人であること」
- 第XIX章「もつべき憐憫における区別について」
- 第XX章「寛大な措置を自由にくだせる者は君主か裁判官に容易になれる」
- 第XXI章「贈り物や追従によってだまされる君主は人を冒瀆しないようにと願う」
- 第XXII章「不敬虔な者たちの親しさによって結びつけられないように君主は警戒すべきである」
- 第XXIII章「聖人は自殺の権利をもつ罪人を恐怖を押し付けて罰したであろうこと」
- 第XXIV章「人を殺すことがしばしば非難されないことについて」
- 第XXV章「王が敵を正すのは当然である」
- 第XXVI章「有害な者たちを罰するために神によって剣が君主に許されていること」
- 第XXVII章「法は正しい君主によっていかなる場合でも自由に用いられるべきこと」
- 第XXVIII章「自分たちの罪のゆえに罰せられるべき者にはときどき恵み深い憐憫があること」

## 《君主の鑑》(6)

第XXXIX章「王は不正にも彼の近親者が肉欲に駆られているのを手をこまね  
いているべきでないこと」

第XXX章「息子や親類が罪を犯した場合、どの程度許してやるべきか」

第XXI章「最大の、公的な罪においては寛容であるべきか」

第XXII章「厳しい鞭と甘美なマンナは善き王たちのものであること」

第XXXIII章「いくつかの罪において罰は状況に応じて大目に見られたり、  
猶予されたりすべきである」

この見出しを一瞥してわかることであるが、ここには「戦闘(争)」(*bellum*)、「兵士」(*milites*)、「武器」(*arma*)、「殺害」(*occidio*)、「勝利」(*victoria*)、「敵」(*iniquus*)、「剣」(*gladius*)といったタームが目につく。これはこの時期の他の〈君主の鑑〉と比べると、確かに際立って異なった点であり、ここにこの書の一つの特徴があることは疑いのないところであろう。

「神の権威によって戦闘をおこなう者は罪にはならない、とアウグスティヌスは述べている。即ち、『しかしながらこの同じ神の権威は、人を殺してはならないということについて、いくつかの例外を置いた。その例外というのは、神が所定の律法によって、あるいは特定の時に特定の人に下された命令によって、殺すことを命じたもう場合である。(だがこの場合、その人自身の意志で殺すのではない。彼は、剣がそれを用いる者にたいして道具であるように、彼に命じる者に奉仕の義務を果たしているのである。それゆえ、神の命令によって戦争したり、または国家権力の行使者として、最も正しい理性の指図である国家の法律にしたがって犯罪人を死刑にする者たちは、『殺してはならない』と言われるこの戒めに、決して反しているのではない。アブラハムは犯罪のゆえに息子を殺そうとしたとき、残酷な罪を犯すという責めを負わなかっただけでなく、かえって敬虔ということで賞賛さえ受けたのである。また、エフタは戦いに勝ってもどるとき、最初に出会った者を神に燔祭としてささげると誓っていたので、父親である彼に出会った娘を殺したが、このことが神の命令にかなうものであったか否かを尋ねるのは当然である。またサムソンが家を倒し

て敵もろとも圧死したことは、彼をとおして奇跡を行った御霊がひそかにこれを命じたという以外に弁護はされないのである。）従って、一般に正しい法律が、あるいは特別に正義の源である神ご自身が殺すことを命ずるこれらの場合を除いて、自分自身であれ、他のなんびとであれ、人を殺す者はすべて人殺しの罪に巻き込まれるのである。』<sup>103)</sup>

これは第IX章（「神の権威によって戦闘（争）をおこなう者は罪にはならない」）の全文であるが、「戦闘（争）」や「殺害」、「剣」や「死刑」（*mors*）といったおどろしい言葉がヒンクマルによって実際どのように用いられているかがよくわかるであろう。ところで、ここまでまたしても長い引用をあえてしたのは、単にこの点を確認するためだけではない。実は、それ以上にもっと根本的な理由があつてのことである。その理由とは二つあるが、それらは相互に関連するものである。

まず一つは、容易に気付くことであるが、彼はここでアウグスティヌス——すなわち、引用されているのは『神国論』第I巻第XXI章である——に全面的に依拠して自己の立論を展開している。その依拠ぶりはまことに徹底したもので、彼自身のコメントは見ての通りたった一行にすぎない。そしてこのようなことはなにもこの箇所に限ったことではなく、第V章、第VI章、第VII章、第IX章、第X章、第XI章、第XII章、第XIII章、第XVI章、第XVII章、第XVIII章、第XXIII章、第XXIV章、においても同様である。アウグスティヌスが引用されているのは全33章からなるこの作品のうち、実に18章にのぼっているのであるが、とすれば、この事実は作品全体に占めるアウグスティヌスの重みがいかなるものか、を如実に物語っているといえるだろう。

そればかりではない。二つ目の理由に関係することになるが、この第IX章において展開されている、「殺してはならない」（*Non occidens.*——「出エジプト記」20：13）という有名な十戒の言葉に対する例外、つまり人を殺害しても許される場合のあることを彼がアウグスティヌスを典拠にして正当化しているその同じ方法は君主をなによりも「法の制定者・保護者」として定義する彼の基本的な君主観の表明においてもまた同様に繰り返されているのである。その

## 《君主の鑑》(6)

点を上に引用した第IX章と内容的な連続性をもっている第XI章をまず見ることによって確かめてみよう。そこで彼はこういつている。

「権力に服する兵士は人を殺害したとしても、罪にはならない。アウグスティヌスも『神国論』(第I巻第XXVI章)でこう述べている。『実際、兵士が合法的に立てられたかぎりの権威に服して人を殺すとき、その国の法律が彼に殺人罪を負わせることはない。しかし彼がそうしないなら、かえって命令を放棄し軽視したという罪を負うことになるであろう。またもし、彼自身の意志と権威とによってそうしたのであれば、彼は人の血を流すという罪を犯したことになる。こういうわけで、彼は、命令を受けないで実行したときに罰せられるのと同じ理由で、命令を受けても実行しないなら罰せられるであろう。

指揮官の命令に関して事情が以上のようなとすれば、まして創造主の命令に関してはいっそうそうである。それゆえ、自殺してはならないということを知っている者も、その命令を軽視することの許されないかたが命じたもうた場合、自殺しても差し支えない。ただし、神の命令には不確実なことはないということをしらなければならない。

わたしたちは他人の良心については、[その人の言葉を]耳で聞いて推察するだけであって、隠れたものについて判定を下す資格を持っていない。『人の内でなされていることは、その人の内にある人間の霊以外に、だれが知っているだろうか。』<sup>104)</sup>

ここにおいても、ヒンクマルはアウグスティヌスの言葉を不動の権威として「戦闘(争)」(*bellum*)においては「兵士」(*milites*)が人を殺害しても正当化されることを強調している。その場合、その正当化の根拠としてもちだされているのは兵士が「彼自身の意志と権威によって」(*si sua sponte atque auctoritate*)ではなく、「合法的に立てられたかぎりでの権威に服して」(*sub qua legitime constitutus est*)であり、「その国の法律」(*civitatis suae lex*)に添って、ということである。あるいはこの章の前にみておいた第IX章では、それは「特定の時に特定の人に下された命令によって」(*ad personam pro*

*tempore expressa jussio*) ということであり、また「一般に正しい法律」(*lex justa generaliter*) がそのように命じている、ということである。そして、このような根拠の究極の源泉が「神の権威」(*divina auctoritas*)、「正義の源である神ご自身」(*ipse fons justitiae Deus*) にあり、「創造主の命令」(*jubentum Creatoris*) にあると考えられていることはいうまでもない。しかも、そのようにして認められる殺害行為は戦時の場合だけでなく、平時における「犯罪人」(*sceleratus*) の「死刑」(*mors*) という形でもおこなわれうるというのである。

こうして、この章において「法」(*lex*) の観念が重大に登場していることに私たちは気づくことになるが、ヒンクマールにあってはその法を制定し、保護する者がすなわち君主 (*rex*) にほかならないのである。このことは『君主の人格と君主の職務について』のなかで十分に窺われるが、ここでは彼のもう一つの重要な作品『宮廷秩序論』(*De ordine palatii*) の有名な一節を引用して確認しておくことにしよう。

「教会法に関して、司祭は法に無知であってはならないし、ましてや教父たちの規則を妨げるようなことをおこなってはならない、といわれているのと同様に、聖なる法（つまりローマ法）でも、何人も法に無知であったり、現行法を侮ったりしてはならない、といわれている。かくいわれている場合、いかなる階級の人も例外ではなく、この言明に拘束されない人はいない。こうして王 (*reges*) や王国の支配者 (*ministri rei publicae*) が彼らの支配する地域に施行する法が存在する。また彼らの忠実な臣民の全体的同意を得て公布されたキリスト教君主とその前任者たちの勅令も存在する。これらはみな一様に守られねばならないのである。」<sup>105)</sup>

彼のいわんとしていることは一目瞭然であろう。要するに、「王や王国の支配者」が法の制定者であり、保護者であるが、法というものは教会法であれ、ローマ法であれ、王の勅令であれ、万人によって等しく守られねばならないというのである。こう語っている彼はさらにそのあとをアウグスティヌスの『真



の宗教について』(*De vera Religione*)の一節を援用して自説に説得力をもたせようとしているのであるが、その同じ箇所は『君主の人格と君主の職務』においても同様に引用されている。第XXVII章(「法は正しい君主によっていかなる場合でも自由に用いられるべきこと」)で彼は次のようにいっている。

「聖アウグスティヌスは『真の宗教について』のなかで君主の奉仕すべき法をこう述べている。すなわち、『この世の時間的な法律の場合は、法律を制定するときには人間がその法律について判断を下すのであるが、法律がいったん制定され、確立した場合には、裁判官はその法律について判定することは許されないものであり、その法律に従って判断を下さなければならないのである。』したがって、公布された正しい法は人民によって従われねばならないか、あるいは君主によっていかなる場合も守られねばならない。』<sup>106)</sup>

法についてのヒンクマルの言葉の直接の引用はこのあたりで十分であろう。シャルル禿頭王側近の教会政治家としての彼はそのことによって必然的に法律家でもあったことは研究者たちが一様に認めているところである。そして恐らくは、法律家としての彼が法をそのなかで以上のように説いているこの作品の目的があれによってシャルルの王権を支援することにあったとする J. M. Wallace-Hadrill の解釈はほぼ間違いのないもののように思われる。すなわち、「彼が望んでいたと思われるのは全体的に最も力強い王で、矯正したり、罰したり、制止したりすることを恐れず、戦う用意のある王である。彼は戦いに関していくつかの章を割いているが、大半は聖アウグスティヌスからのものである。彼は支配(*ruling*)を一つの専門的な仕事(*a professional job*)とみなしている。現に、彼の全タイトルは『君主の人格と君主の職務について』(*De regis persona et regio ministerio*)というわけである。この論文の目的はシャルルが有益なかたちでもっと強力になるのを手助けすることだったと思う。』<sup>107)</sup>

確かに、ヒンクマルのこの書のタイトルが君主の「人格」(*persona*)と「職務」(*ministerium*)となっていてところにこの書物を解くキー・ワード

が隠されていると私も思う。実は、君主を論じるさいにその人格とその職務とを切り離して考える方法はこれもまたアウグスティヌスがおこなっていて<sup>108)</sup>、それをヒンクマールも忘れずに引用している (第XVI章)。つまり、「支配」(*ruling*)をはっきりと「一つの専門的な仕事」(*a professional job*)と捉える視点から、彼の君主論は構成されているのであるが、しかしそのことはその職務〔＝専門的な仕事〕の内容がもっぱら重要であって、それを遂行する君主の人格はその限りにおいてだけ問題の視野のなかに入れられているにすぎないということを意味しているのではもちろんない。

この点において、ヒンクマールが説いているのは君主の職務をその人格から切り離してひたすらその職務上の成功や有効性如何に関心を集中させ、その次元でのみ君主の評価を決定するマキアヴェリのような議論では決してないことに注意を喚起しておきたい。もしそうであったら、彼のタイトル自体そもそも実際のものとは順序が逆になっているべきだったかもしれない。しかし事実は『君主の人格と君主の職務について』であって、『君主の職務と君主の人格について』ではないのである。

とまれ、カロリング期の他の著作家の場合と全く同様に、ヒンクマールもまた人の上に立って人を統治する君主とはいかなる存在であるべきであり、その職務とはどのようなものでなければならないか、の議論をなによりもまずその人格のあり方——すなわち、「善き君主とは善き人格であらねばならないし、人民に対して最良の道徳的模範とならねばならない。」——において捉え、論じていく基本的な態度と方法をいささかも変えてはいない。そのことはこれもカロリングの思想家たちと軌を一にしてダヴィデやソロモンという旧約の王たちを彼が君主の理想像としている点からも明らかである<sup>109)</sup>。だがそれ以上に、彼が君主の心得として挙げる最大のものが「法の制定と保護」——改めて指摘するまでもなく、その背後には「神の正義」(*justitia Dei*)が控えている——であり、それを立派になしうる君主、いいかえれば「神の恩寵によって」(*Dei gratia*)選ばれ、神に奉仕すること (*servire Deo*) によって社会全体を統治する君主というイメージ<sup>110)</sup>を彼が基本的に描いているのに注目するとき、私たちは彼の君主像の確かな輪郭をなぞることができよう。

## 《君主の鑑》(6)

「私によって王は君臨し、支配者は正しい掟をさだめる。」(『箴言』8:15)

『君主の人格と君主の職務について』の第Ⅰ章において、ヒンクマールはこの言葉を彼自身の地の文章——つまり、アウグスティヌスやその他の教父からの引用文のなかでではなく——のなかで用いている<sup>111)</sup>。私はここにまさに彼の主張の核心が宿っていると思う。こうしてこれを受けて、第Ⅴ章で彼が君主の模範像として具体的に提示するのがアウグスティヌスのあの「キリスト教皇帝のあるべき姿について」(『神国論』Ⅴ, 24)の引用文であることはなんら不思議ではないであろう。既にみておいたように、それは中世の〈君主の鑑〉の出発点であったし、オルレアンの子ナスの『君主教育論』もその最終章はその全文の引用で閉じられている。だが、アウグスティヌスを絶対的な権威として自己の論を展開することにおいてヒンクマールほど徹底的な人物はカロリング期には他にない。そのことはもはや既に十分わかったであろうが、最後にもう一つその例を挙げておきたい。第Ⅵ章(「善き王たちが遠く広く長く統治することは有益であること」)において、彼は次のように語っているが、そこに彼の〈君主の鑑〉の基本性格が浮き彫りにされていると思う。

「統治する人びとが善良で、遠く広く長く統治(*diu longe leteque regnare*)するならば、有益であることはアウグスティヌスが例の書物のなかで示している(Ⅳ, 2)。すなわち、『もし真の神(*vera Deus*)が礼拝され、正しい儀式と善い道徳によって奉仕されるのであれば、善い人々が遠く広く長く統治することは有益である。そしてこのことは、彼らにとって有益である以上に、彼らによって支配される人々にとっても有益である。というのは、彼ら自身に関するかぎり、神の大いなる賜物(*magna Dei dona*)である彼らの敬けん(*pietas*)と誠直(*probitas*)とは、彼ら真の幸福(*vera felicitas*)を得させるのに十分だからである。この真の幸福によって、彼らはこの人生を良く生き、またその後永遠の生命(*aeterna*)を得ることができるのである。……………』<sup>112)</sup>

## Ⅵ むすび——カロリング期の〈君主の鑑〉の特徴

以上、カロリング期を代表する4人の著作家たち、スマラグドゥス、オルレアンのヨナス、セドゥリウス・スコトゥス、ランスのヒンクマルの作品を概観してきた。その結果、一体どのようなことがその共通の特徴として指摘できるだろうか。この点に関して、かつて L. K. Born は「カロリング・ルネサンスの君主の鑑」(1933年)において、次のように語っていた。

「結論のいくつかは明らかである。すなわち、そこにはほとんど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が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。」<sup>118)</sup>

ところで、この Born の論文はいまから60年近くも前に書かれたものであり、おそらく<君主の鑑>というジャンルについて本格的に取り組んだ最初の試みといってもよいほどのものである。今日においても、この種のジャンルに関する研究が皆無とはいわないまでも、きわめて乏しいのが実状であることを思えば、彼の下したこの総括は依然としてある重みをもち続けていると考えてもそれほどおかしくはないにちがいない。

それだけではなく実際、ここでいわれている指摘にはいささかの誤りもないどころか、その一々が基本的に当たっているといわなければならない。私たちがみてきたように、スマラグドゥスからヒンクマルにいたるまで彼らが語っているのはほとんどもっぱら聖書、とりわけ旧約聖書とアウグスティヌスをはじめとするキリスト教の教父たちの教えを用いての議論にはかならない。その執筆の動機は書き手の自発的な意志によるのではなく、大体が特定の君主からの依頼に基づいてであって、その君主のためにあるべき理想の支配者像——ダヴィデやソロモンといった旧約の王たちがもちだされる——を指し示すことが彼らの書物の目的である。旧約聖書や教父の著作からの引用文に大きく依拠している以上、そこにオリジナリティーが感じられないのは当然至極の話であっ

## 《君主の鑑》(6)

て、私たちが目にするのはひたすらパターン化され、ステレオタイプされた議論の寄せ集めでしかないように思われる。

しかし、である。それは確かにそうなのであるが、だからといってこれらカロリングの〈君主の鑑〉をそういう言い方で完全に評価しつくせるものなのであろうか。ここで、私がそもそもの〈君主の鑑〉についての一連の研究の開始にあたって述べておいた言葉をいま一度繰り返させてほしい。そこで、私はこういていた。

「確かに、近代をはるかにとおく歩んできてしまった私たちの眼から見ると、〈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のように見える。のちに詳しく採りあげることになるが、そこには政治の現実との緊張関係を欠いた、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が並べられているばかりである。しかし、それらがどんなに陳腐なものに見えようとも、中世はこの〈君主の鑑〉と呼ばれる言語形式でその政治思想を表明したことは打ち消すことのできない事実である。そうであれば、少なくとも中世の政治思想を問題にしようとする私たちにはまずそれらを虚心に読み込む努力が要請されていることになる。」<sup>114)</sup>

この言葉に変更をくわえるつもりは現在もない。いまでも私にとって関心のあるのは私たち近代人の価値意識でもって〈君主の鑑〉を裁断するのではなく、とにもかくにもまず〈君主の鑑〉と呼ばれる一群の作品をそれそのものとして読むということ、そのことなのだ。そういう基本姿勢に立ってそれらの作品を読んでいったとき、そこで見えてくるものは一体どんな思想的風景なのだろうか。

さしあたりの結論だけをいえば、私は Born のいうことに基本的には不賛成であるわけではない。それどころか、カロリング期の〈君主の鑑〉の特徴の説明としてはまことにその通りであると思う。しかし、そのことを十分に認めたうえであえていいたいのは、むしろそのようなオリジナリティーのない性格こそがそれらの作品群の最大の特徴であるとすれば、問題はむしろその背後に潜んでいて、そのような形式をとらせるところの彼らカロリング人たちの精神のあり方のほうに私たちの関心を振り向けていく必要があるのではないか、とい

うことなのである。

ここでは乱暴な言い方しかできないが、彼らにとっては社会の生きた現実とは遠い昔の過去よりも数段劣った場所なのであり、そのような低次の精神空間からはあるべき君主の理想像など到底引き出せるはずはなかった。彼らを取り巻く現実世界は転変このうえない動乱の場であって、そこに理想のモデルを探しあてることなどできる相談ではなかったのである。いきおい彼らが向かわざるをえなかったのは遠い固定的な過去の書物、つまり主として旧約聖書と教父の著作であったが、それらの書物に封印された世界はもはや再び動き出すことなく固定化されていたがゆえに、彼らの眼には決して変わるものがない、普遍的、絶対的な価値の世界として映っていた。「サムエル記」や「列王記」に繰り返し登場し、教父たちの筆によって一層の脚色を施されたダヴィデやソロモンといった旧約の王たちの雄々しい姿は現実の王たちに対する格好のモデルだったのである。

そのさい、その王のモデルに彼らが期待したのはもっぱら王の人格であって、その政治的能力はむしろ二の次であったといってよい。彼らの主要な関心事はいやしくも支配者たる者は人のうえに立って人を導くのである以上、それに相応しい、立派な人格とはいかなるものかということであり、どのようにしたら、うまく支配の実をあげることができるかということは当面の課題ではなかったとさえいうことができる。こういうことにはっきりと焦点を定めて統治術としての君主論を執筆することになるのはそれよりもずっと後の時代、いうまでもなくイタリア・ルネサンスに生きたマキアヴェリということになる。

さて、カロリングの〈君主の鑑〉を概観してきて、そこで得られる一定の結論は以上のようなものである。いってみれば、さしてとるに足らぬ指摘にはちがいない。とはいえ、間違いなくいいうるのはここで見てきたカロリングの作品群がその後あまた書かれることになる〈君主の鑑〉のほぼ原型を形づくったということである。この点において、スマラグドゥスからはじまってヒンクマルにいたるこれらの著作の特徴を誤りなく押さえておくことは以後の研究にとって不可欠の意味をもっているのである。

## 5 カロリング・ルネサンスの思想家たち

[注]

## 《君主の鑑》(6)

### I はじめに

- 1) Sedulius Scottus, *Liber de rectoribus christianis*, 1, in *PL*(1851), CIII, col. 293.
- 2) *ibid.*, col. 293-294.
- 3) Lester K. Born, "The Specula principis on the Carolingian Renaissance", *Revue Berge de Philologie et d Histoire*, vol. XII(1933), p. 592.
- 4) カロリング期の《君主の鑑》はこの4つの代表的な作品に尽きるものではない。その他の注目に値するものとしては、775年にシャルルマーニュへ宛てた Cathuvulf の書簡形式の作品(Cathuvulf, *Epistolae*, in *Monumenta Germaniae Historica* [以下, *MGH* と略], IV: 502-5.) や同じく Alcuin が793-804年の間にいく人かの王族に宛てた書簡(Alcuinus, *Epistolae*, in *MGH*, IV.), あるいは Lupus of Ferrieres (Servatus Lupus) のシャルル禿頭王への書簡(*MGH*, VI.), さらには作品名を一々挙げないが, Corbie of Wala, Agobard of Lyons, Ratramnus of Corbie, Hrabanus Maurus, Haimo of Auxerre といった人びとのものがある。
- 5) Walter Ullmann, *The Carolingian Renaissance and Idea of Kingship*, Methuen, 1969, p. 7.

### II スマラグドゥス

- 6) Smaragdus, *Via regia*, in *PL*(1851), CII, col. 931-970.
- 7) Smaragdus の人と経歴については詳しいことはわかっていない。さしあたり, John J. Contreni, "Smaragdus of St. Mihiel", in *Dictionary of the Middle Ages*, vol. 11, 1988, p. 351. のほか, M. L. W. Laistner, "The Date and the Recipient of Smaragdus' *Via regia*", *speculum*, vol. III, 1928, p. 392. Hans Hubert Anton, *Fürstenspiegel und Hersherethos in der Karolingerzeit*, Ludwig Rohrscheid Verlag, Bonn, 1968, pp. 132-136.
- 8) M. L. W. Laistner, *ibid.*, p. 397. なお, レイストナーの結論は以上の通りであるが, 18世紀以来の研究史の簡単な概観については, Lester K. Born, *op. cit.*, pp. 592-593. を参照。
- 9) Smaragdus, *Via regia*, epistola nuncupatoria, col. 934.
- 10) *ibid.*, XI, col. 958.
- 11) *ibid.*, IX, col. 949.
- 12) *ibid.*, XVI, col. 956.
- 13) *ibid.*, VIII, col. 948.
- 14) Thomas Renna, "Kings, Theories of", in *Dictionary of the Middle Ages*, vol. 7, 1986, p. 261.
- 15) 『修道士の冠』(*Diadema Monarchorum*) の成立年については, M. L. W. Laistner は805年以后とし(*op. cit.*, p. 395.), L. K. Born は819-830年の間であるとしている(*op. cit.*, p. 594.). この作品と『王の道』との密接なつながりについては, M. L. W. Laistner, *op. cit.*, pp. 395-396. Hans Hubert Anton, *op. cit.*, pp. 137-142. に詳しい。

- 16) たとえば、スマラグドゥスは教会を保護し、教会に対する十分の一税 (*decimus*) の納入を監視するのは王の義務だとしている。Smaragdus, *Via regia*, XII, col. 953.

### Ⅲ オルレアンのヨナス

- 17) Jonas of Orleans, *De institutione regia*, in *PL*, CVI, col. 279-306. ただしここでは、テキストとしては、Jean Reviron による校閲本を使用した。Les idées politico-religieuses d'un évêque du IX<sup>e</sup> siècle: Jonas D'Orleans et son "De institutione regia" étude et texte critique, Paris Librairie Philosophique J Vrin, 1930.
- 18) Jonas of Orleans の経歴については、Thomas Rennan, "Jonas of Orleans", in *Dictionary of the Middle Ages*, vol. 7, 1986, p. 146. Jean Reviron, *op. cit.*, pp. 23-36.
- 19) 『君主教育論』の成立する背景、すなわち829年のパリ教会会議の性格、この書の構成およびヨナスの政治——宗教思想など全般については、"Première Partie" in Jean Reviron, *op. cit.*, pp. 23-117. に非常に詳しい。Hans Hubert Anton, *op. cit.*, pp. 198-247. も参照。
- 20) 拙稿「カロリング・ルネサンス」(『《君主の鑑》(5)』(『獨協法学』第31号, 1990年) 70—74頁。
- 21) たとえば、ウルマンはこの点についてこう述べている。「彼(シャルルマーニュ)の機構の中では、ヨーロッパと教会は同一のものであった。ヨーロッパと教会とは、全ラテン的キリスト教徒の連合協同体を構成していた。これらの事柄についての彼の主要顧問であったアルクインが、この連合体を表明するのに、聖アウグスティヌスの『神の国』の実質上の現われであると述べたのは、以上のことをいったわけである。」W・ウルマン、朝倉文市訳『中世ヨーロッパの政治思想』御茶の水書房、1983年、68—69頁。
- 22) Jonas of Orleans, *De institutione regia*, 1.
- 23) Gelasius I, *Epistolae Romanorum Pontificum*, in *PL*, LIX, col. 42.
- 24) Karl F. Morrison, *The Two Kingdoms: Ecclesiology in Carolingian Political Thought*, Princeton University Press, 1964, p. 26ff.
- 25) さしあたり、増淵静一郎「カロリング時代末期の『教会・国家』観の一側面」(『史観』第96冊)、27—28頁。
- 26) 拙稿「エインハルドゥス『カルロス大帝伝』」(掲掲「《君主の鑑》(5)」), 88—93頁。
- 27) したがって、829年のパリ教会会議の目指したものはモリソンによれば、次のようなことであった。「パリ教会会議(829年)は王の諸義務をすっかり教会のコンテキストのなかで解釈した。教会の事項における王の特権は『神の権威』によって制限を受けていること、ルイはこれらの限界をさまざまな機会に破ったこと、これらの点を主張しながら、教会会議はもっぱらそうした枠内での王権の協力を得ようとした。王権の基礎とその主要な性格は神によって王に授与された剣の権力であって、その目的は『神の報復のために……恐怖の手段』を行使することである、と会議は主張した。王は『司祭の権力、拘束力、威厳』を承認しながら、かれ自身は聖職職務に対してならん管轄権をもっていないこと、むしろ神が司祭たちに王を裁く権力を賦与したこと



## 《君 主 の 鑑》(6)

を悟らねばならなかった。世俗支配者はそれゆえ司祭の人格と名声を称え、教会会議を定期的に開催し、教会の規律を守り、最後に司祭の自由 (libertas) を完全に享受することを保証する権限を、司祭に返還することを求められた。」Karl. F. Morrison, *op. cit.*, p. 42.

- 28) Jonas of Orleans, *De institutione regia*, 1.
- 29) Cicero, *De Legibus*, III, 28. なお、この対句の中世での政治・宗教的意味について詳しくは、拙稿「《神の主権とは何か——中世教皇制の政治神学(二)》」(『千葉商大紀要』第15巻第4号, 1978年。), 23—32頁。
- 30) 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. 412-437.
- 31) ゲルハルト・G・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, 柴田平三郎訳『中世ヨーロッパ政治理論』御茶の水書房, 1980年。), 58頁。
- 32) ゲルハルト・G・ラドナー, 前掲, 58-59頁。
- 33) H. -X. Arquilliere, *L' Augustinisme Politique: Essai sur la formation des theories politiques du moyen-age*, Paris Librairie philosophique J. Vrin, 1955, pp. 54-55.
- 34) *ibid.*, pp. 146-152. ヨナスを「政治的アウグスティヌス主義」のなかで論じる見解としてはこの他に、M・パコー, 坂口昂吉・鷺見誠一訳『テオクラシー』創文社(歴史学叢書), 1985年, 50頁以下。J・ブウサル, 井上泰男訳『シャルルマーニュの時代』平凡社, 1973年, 141頁以下。
- 35) Jonas of Orleans, *De institutione regia*, IV.
- 36) *ibid.*, VI.
- 37) Smaragdus, *Via regia*, IX, col. 949.
- 38) Jonas of Orleans, *De institutione regia*, IV.
- 39) H. -X. Arquilliere, *op. cit.*, p. 150.
- 40) Jonas of Orleans, *De institutione regia*, II.
- 41) Jean Reviron, *op. cit.*, pp. 60-70.
- 42) Jonas of Orleans, *De institutione regia*, III.
- 43) *ibid.*, III.
- 44) Isidorus, *Etymologiae*, IX, 3. id, *Sententiarum Libri tres*, III, 48. R. W. and A. J. Carlyle, *A History of Medieval Political Theory in the West*, William Blackwood & Sons, vol. 1, 1903, pp. 172-173.
- 45) R. W. & A. J. Carlyle, *op. cit.*, pp. 221-222.
- 46) Isidorus, *Etymologiae*, IX, 3.
- 47) Jonas of Orleans, *De institutione regia*, VI.
- 48) J. ブウサル, 前掲書, 146頁。

### IV セドウリウス・スコトゥス

- 49) Sedulius Scottus, *Liber de rectoribus christianis*, X, col. 308. なお、この

- 作品には英訳がある。Sedulius Scottus, *On Christian Rulers and the Poems*, Translated with Introduction by Edward Gerard Doyles, State University of New York at Binghamton, 1983. 訳者の「解説」ともども参考になる。
- 50) *IL Principe*, 16. [池田廉訳『君主論』(『世界の名著16マキアヴェリ』中央公論社, 1966年。)]。
- 51) Boethius, *De consolazione philosophiae*, III-V. in Boethius, trans. S.J. Tester (The Loeb Classical Library, 1918.) [渡辺義雄訳『哲学の慰め』筑摩書房, 1969年。]。
- 52) ボエティウスの生涯と思想については, Brian Merrilees, "Boethius, Anicrus Manlius Severinus", in *Dictionary of the Middle Ages*, vol. 2, 1983, pp. 291-293. H. F. Stewart and E. K. Rand, "Life of Boethius", in Boethius, *ibid.*, pp. XI-XV. および前注 (51) の渡辺義雄訳のなかに訳者による詳細な「解説」がある。
- 53) Boethius, *De consolazione philosophiae*, I-I.
- 54) *ibid.*, I-I.
- 55) *ibid.*, I-IV.
- 56) *ibid.*, V-VI.
- 57) F・コプルストン, 箕輪秀二・柏木秀彦訳『中世哲学史』創文社, 1970年, 110-114頁。
- 58) ピエール・リシェ, 岩村清太訳『中世における教育・文化』東洋館出版社, 1988年, 73頁。
- 59) E. K. Rand, *Foundations of The Middle Ages*, Dover Publications INC. New York, 1928, p. 135ff.
- 60) 実は『キリスト教君主論』は Migne 版 (PL, CIII, col. 291-292.) では, その表題が *Sedulii Scoti Liber De Rectoribus Christianis ad Carolum Magnum vel Ludovicum Pium*. となっており, 「シャルルマーニュ大帝ないしルイ敬虔王」に献呈されていることになっている。しかし, 研究者の間では彼の仕えたロタール I 世の息子ロタール II 世に捧げたものというのが定説である。E. G. Doyle, "Introduction", in Sedulius Scottus, *On Christian Rulers and the Poems*, *op. cit.*, p. 18.
- 61) スコトゥスの人と作品一般については, Denis G. Brearley, "Sedulius Scottus", in *Dictionary of the Middle ages*, vol. 11, 1988, p. 141. Edward Gerard Doyle, "Introduction", in Sedulius Scottus, *On Christian Rulers and the Poems*, *op. cit.*, pp. 9-48. Lester K. Born, *op. cit.*, pp. 598-603. Hans Hubert Anton, *op. cit.*, pp. 261-281.
- 62) Sedulius Scottus, *Liber de rectoribus christianis*, praefatio.
- 63) *ibid.*, III, col. 297-298.
- 64) *ibid.*, II, col. 295.
- 65) St. Augustine, *De civitate Dei*, V, 12.
- 66) Cicero, *De Republica*, I, 26.
- 67) Sedulius Scottus, *Liber de rectoribus christianis*, I, col. 293.
- 68) *ibid.*, III, col. 297.
- 69) *ibid.*, IV, col. 299.

- 70) *ibid.*, VIII, col. 305.
- 71) *ibid.*, VIII, col. 305-306.
- 72) 長い間、拷問にかけられたあと、彼の最期は「額に綱を巻いて強くねじられたので、彼の両眼は眼から飛び出した。苦痛に堪えかねて苦悶する彼を、獄吏が混棒で撲り殺した。」というものであったらしい。渡辺義雄、前掲「解説」244頁。
- 73) Boethius, *De consolazione philosophiae*, I-IV.
- 74) *ibid.*, IV-III.
- 75) Sedulius Scottus, *Liber de rectoribus christianis*, XII, col. 312-313.
- 76) *ibid.*, XIX, col. 329.
- 77) *ibid.*, XIX, col. 329.
- 78) *ibid.*, XII, col. 311.
- 79) *ibid.*, XII, col. 311.
- 80) *ibid.*, XX, col. 330.
- 81) Hans Liebeschütz, *Mediaeval Humanism in the Life and Writings of John of Salisbury*, The Warburg Institute, University of London, 1968, p. 38.

## V ランスのヒンクマル

- 82) M. D. ノウルズ他著、上智大学中世思想研究所編訳『キリスト教史(3)中世キリスト教の成立』講談社、1981年、67頁。
- 83) ロベール・フォルツ、大島誠編訳『シャルルマーニュの戴冠』白水社、1986年、190頁。
- 84) Patrick Geary, "Carolingians and the Carolingian Empire", in *Dictionary of the Middle Ages*, vol. 3, p. 112.
- 85) ヒンクマルの人と生涯、行動と著作一般については、Thomas R. Roberts, "Hincmar of Rheims", in *Dictionary of the Middle Ages*, vol. 6, 1985, pp. 230-231. Eleanor Shipley Duckett, *Carolingian Portraits*, Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1962, pp. 202-264.
- 86) この作品の成立年代は正確にはわかっていない。L. K. Born, "The Specula Principis of the Carolingian Renaissance", *Revue Berge, de Philologie et d' Histoire*, vol. XII, 1933, p. 604. なおテクニストは、Hincmar of Rheims, *De regis persona et regio ministerio*, in *PL*(1852), CXXV, col. 833-56.
- 87) そのうち最も注目すべきなのは、*De ordine palatii*, in *MGM. Capit. II*, p. 517ff. であるが、その他の作品を題名のみ挙げれば、以下のものがある。*De divortio Lotharii*, in *PL* (1852), CXXV, col. 619ff. *De officio episcoporum*, *ibid.*, col. 1087ff. *Ad episcopos regni*, *ibid.*, col. 1007ff. *Iuramentum quod Hincmarus edere iussus est*, *ibid.*, col. 1125ff. *Pro ecclesiae libertatum defensione quaterniones*, *ibid.*, col. 1035ff.
- 88) Eleanor Shipley Duckett, *op. cit.*, p. 215ff.
- 89) M. G. H. *Leg.*, sect. ii, vol. ii, no. 297. 引用は R. W & A.J. Carlyle, *A History of Medieval Political Theory*, William Blackwood & Sons, vol. I, 1903, p. 285.

- 90) M. G. H, Leg., sect, ii, vol. ii, no. 300. 引用は R. W & A. J. Carlyle, *ibid.*, p. 252. また訳文は, C・ドーソン, 野口啓祐・草深武・熊倉庸介訳『ヨーロッパの形成』創文社, 1988年, 307頁を拝借した。
- 91) 「塗油」と「戴冠」の儀式一般について, Brian Merrilees, "Anointing", in *Dictionary of the Middle Ages*, vol. I, 1982, pp. 308-309. Richard A. Jackson, "Kingship, Rituals Of: Colocation", in *Dictionary of the Middle Ages*, vol. 7, 1986, pp. 256-259.
- 92) Walter Ullmann, *The Carolingian Renaissance and the Idea of Kingship*, Methuen & Co LTD, 1969, p. 71.
- 93) Walter Ullmann, *ibid.*, p. 71ff.
- 94) Walter Ullmann, *ibid.*, 73.
- 95) E. W. Kantorowicz, *Laudes Regiae, A Study in Liturgical Acclamations and Medieval Ruler Worship*, University of California Press, 1958, p. 78.
- 96) J. M. Wallace-Hadrill, "The Via regia of the Carolingian Age", in Beryl Smalley ed., *Trends in Medieval Political Thought*, Basil Blackwell, 1965, p. 28.
- 97) J. M. Wallace-Hadrill, *ibid.*, p. 26.
- 98) Karl F. Morrison, *The Two Kingdoms: Ecclesiology in Carolingian Political Thought*, Princeton University Press, 1964. Janet L. Nelson, "Kingship, Law and Liturgy in the Political Thought of Hincmar of Rheims" *The English Historical Review*, Vol. XCII. Hans Hubert Anton, *Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit*, Ludwig Rohrscheid Verlag. Bonn, 1968.
- 99) Hincmarus, *Capitula synodalis*, I, in *PL* (1852) CXXV, col. 1071. 引用は, Anton, *ibid.*, p. 342.
- 100) M. D. ノウルズ他著, 前掲書, 67-68頁。
- 101) 同, 67頁。
- 102) Walter Ullmann, *Law and Politics in the Middle Ages*, Cornell University Press, 1975, p. 241.
- 103) Hincmar of Rheims, *De regis persona et regio ministerio*, IX, col. 841.  
〔なお, 引用文中のアウグスティヌスの訳文は次の邦訳を拝借した。以下, アウグスティヌスに関して, 同じ原則を適用する。赤木善光・泉治典・金子勇訳『アウグスティヌス著作集11「神の国」(1)』教文館, 1980年, 71-72頁。〕
- 104) *ibid.*, XI, col. 842. 〔前掲書, 80-81頁。〕
- 105) Hincmar of Rheims, *De ordine palatii*, VIII.
- 106) Hincmar of Rheims, *De regis persona et regio ministerio*, XXVII, col. 851. 〔茂泉昭男訳『アウグスティヌス著作集2「初期哲学論集」(2)』教文館, 1979年, 343-344頁。〕
- 107) J M. Wallace-Hadrill, *op. cit.*, p. 35.
- 108) EP. 185, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Lvi, 17f. "Aliter enim servit, quia homo est, aliter, quia etiam rex est; quia homo est enim, servit vivendo fideliter, quia vero etiam rex est, servit leges justa praecipientes et contraria prohibentes convenienti vigore sanciendo.

《君主の鑑》(6)

- 109) Hincmar of Rheims, *De regis persona et regis ministerio*, II, III, X, XXII, XXXI.  
110) *ibid.*, I, col. 834.  
111) *ibid.*, I, col. 834. ただし、ここではヒンクマルはこの「箴言」(8:15)の箇所のうち、「私によって王は君臨し」(*Per me reges regnant*) としか引用していない。しかし、後段をも含むことは文脈上明らかである。  
112) *ibid.*, VI, col. 840. [なお、Migne 版では、『神国論』の引用が見ての通り、IV, 2. となっているが、これはIV, 3. の誤りであろう。前掲書, 245頁。なおまた、訳文の「支配」を「統治」に改めた。]

VI むすび

- 113) L. K. Born, *op. cit.*, p. 610.  
114) 拙稿「《君主の鑑》」(1) (『獨協法学』第25号), 28-29頁。