慶應義塾大学学術情報リポジトリ
Keio Associated Repository of Academic resouces

Title	エラスムスにおける「寛恕」と限界： 時間的猶予における改善可能性
Sub Title	Clemency and its limitation in Erasmus' thought : the possibility of improvement in a temporal reprieve
Author	河野, 雄一(Kawano, Yuichi)
Publisher	慶應義塾大学大学院法学研究科内『法学政治学論究』刊行会
Publication year	2014
Jtitle	法學政治學論究 : 法律・ 政治・ 社会 (Hogaku seijigaku ronkyu : Journal of law and political studies). Vol.100, (2014. 3) ,p.59- 90
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Departmental Bulletin Paper
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN10086101-20140315-0059

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

エラスムスにおける「寛恕」と限界
――時間的猶予における改善可能性――

河野雄一

一　はじめに
二　エラスムス統治論における「寛恕」と刑罰
　(一)　教育と統治における「寛恕」の両義性
　(二)　『キリスト者の君主の教育』における死刑
三　エラスムス戦争論における「寛恕」の展開
　(一)　一五一〇年代半ばの戦争平和論
　(二)　『対トルコ戦争論』
四　エラスムス神学における「寛恕」と最後の審判
　(一)　エラスムスにおける宗教的異端への寛容
　(二)　『ヒペラスピステス』における悔い改め
五　おわりに

一　はじめに

本稿の目的は、エラスムス（*Desiderius Erasmus, c.*1466-1536）の「寛恕」論の思想史的意義を明らかにすることである。ここではあえて「寛容」論とは言わず、「寛恕」論という言葉ないし概念を用いる。というのも、本稿はまさに両概念の違いに着目する形で、従来の研究では十分に明らかにされてこなかったと思われるエラスムスの思想的特徴の解明を試みるからである。

周知のとおり、エラスムスの「寛容」論に関する先行研究は多く存在する。たとえば、啓蒙や自由主義の先駆として彼の宗教的側面に注目する研究[1]はその位置づけを修正されてきたものの[2]、ルクレール、ギルモア、ホフマンなどは、しばしばフランス宗教戦争後のナントの勅令（一五九八）において示された「政治的寛容」、すなわち、世俗権力が宗教的・内面的価値にコミットせず、安全と秩序に自らの存在根拠を見出す寛容の文脈で論じ[3]、ベイツィは中世の寛容概念との関係で扱っている点で画期的であった[4]。

しかし、これらの研究について共通に言えることは、いずれもキリスト教内部の宗教的異端の問題と結びつけてまたそれに限定して「寛容」（*toleranitia*）を論じてきたことである。その結果、政治的・宗教的インプリケーションを多分に有する「寛恕」（*clementia*）に注意が払われず、エラスムスの思想世界の理解にとって不可欠と思われる諸側面が看過されてきたのである。そもそも「寛恕」とは、セネカ（Seneca, 4 B. C./1 A. D.-65）がその『寛恕について』（*De clementia*）で主題化した概念であり、このストア派哲学者にあって「寛恕」とは、「心が広く思いやりの深いこと」と「広い心で人を許すこと」のいずれをも含意するものとされている[5]。エラスムスはこのセネカを論じるなかで、当該概念を宗教的異端への対処という問題のみならず君主統治や神学的救済論の問題に引きつけて考察したのであっ

た。

さて本論に入る前に、いわば準備作業としてエラスムスの「寛恕」の概念的特徴を、政治的寛容として一般的に理解されるものとの比較を通じて簡単に確認しておくことにしよう。

よく言われるように、政治的寛容には、二つの側面がある。ひとつは政策的判断に基づいて便宜上、自分と異なる宗教的立場を認める側面であり[6]、もうひとつは人間の良心は大切なものだからそれを剣で強制してはならないという側面である[7]。ところで、エラスムスは晩年の著作『教会和合論』(*De sarcienda ecclesiae concordia*, 1533) において、異なる習慣を尊重すべきだという見解を示しており[8]、良心の自由を尊重しようという要素がないわけではない[9]。しかし、彼は寛容を政策的に捉える立場とは違った思想を展開しており[10]、そのことを明らかにしているのが本稿の扱う「寛恕」論なのである。

「寛容」は、宗教戦争に明け暮れたあとの反省として、ヨーロッパ世界に登場し、政治概念として真に積極的な意味を持つようになったと理解されている[11]。しかし、一部の中世思想の研究者によれば、こうした理解は歴史的に不正確である[12]。「耐える」「忍ぶ」という意味を持つ「寛容」(*tolerantia*) は、古くヨーロッパ中世キリスト教における異端の処遇をめぐって、第一に教会内部、第二に世俗権力との関係で問題となった[13]。そして、寛容という言葉の中世的な本義は、相手を否定的に評価しつつも、その存在を容認することにある。

もっとも、トゥルケッティやベイツィが指摘するように、エラスムス自身は宗教的多元化に対して異端の処遇をめぐる狭義の「寛容」(*tolerantia*) という用語を使わず[14]、宗教的平和や自由を「平和」(*pax*) や「調和」(*concordia*) として捉えていた[15]。これは重要な指摘だが、彼らはエラスムスの当該概念の時間性について十分に検討しているとは言い難い。彼は、広義の寛容や寛大さを表す場合に、*tolerantia* だけではなく、気前の良さ (*benignitas*)、厳格さの欠如 (*indulgentia*)、自由人らしさ (*liberalitas*)、気宇壮大 (*magnitudo*)、温順 (*mansuetudo*)、免罪 (*venia*) など様々な語彙

を用いている。エラスムスが重視した広義の寛容とは、狭義の「寛容」（*tolerantia*）というよりもむしろ罰の許しとしての「寛恕」（*clementia*）である。彼は、「寛恕」を神の徳性との類似から君主が備えるべき資質のひとつとして捉えており、先に挙げた広義の寛容や寛大さを表す様々な語彙も君主の態度に関わるものであることから、こうした語彙を広く「寛恕」と捉えて本稿では論じることにする。それは怒りに駆られて復讐しないよう支配者に要求し、良心の痛みを感じる者には赦しを与えて悔い改めさせる時間性を特徴とするものであり、一見、政治性が少ないように思われるものである。

ただし、「寛恕」の問題は、直前で見たように、キリスト教教義と政治権力の緊張対立関係に関わるものであり、マンスフィールドも指摘しているように[16]、これは、エラスムス政治思想研究史上最大の論点といっても過言ではない。しかし、「寛恕」の限界という視点を採用するとき、「寛恕」論からはキリスト教教義に還元されないエラスムスにおける権力作用としての「政治」を析出することが可能となり、ひいては教育思想、政治思想、神学思想などを含むその思想世界の解明がここから期待できよう。本稿がこの把握困難な概念に取り組むゆえんである。

議論の手順としては、第一に、エラスムス統治論における死刑の問題を扱うことで、国内統治における「寛恕」の問題とその限界を明らかにする。第二に、戦争の問題を扱うことで、国際関係における「寛恕」の問題とその限界を指摘し、彼がその「寛恕」論との関係において死刑と戦争を類比的に考えていたことを証明する。第三に、人間形成的側面を重視する「寛恕」論が現世の統治のみならず、神の審判における救済と地獄を分かつメルクマールであり、彼の政治思想と神学思想を媒介する鍵であることを根拠づけ、「寛恕」の限界においてエラスムスにおける「政治」が現出することを浮き彫りにしてむすびとしたい。

二　エラスムス統治論における「寛恕」と刑罰

㈠　教育と統治における「寛恕」の両義性

本章では、エラスムス「寛恕」論を、国内統治の問題に位置づけるために死刑の問題を扱うことで、その議論の特徴を浮かび上がらせる。具体的に死刑の問題を扱う前に、彼が「寛恕」の両義性を認識していたことを指摘しておきたい。

エラスムスは「寛恕」のパラドクス、すなわち一般的に有益と思われる「寛恕」が無節制という弊害をもたらす危険性に自覚的であり[17]、その具体的場面を教育と統治という場に見ていた。彼は、『キリスト者の君主の教育』(*Institutio Principis Christiani*, 1516) において、「教える者が厳しすぎるあまり、幼い魂が徳を知る以前に忌み嫌うようになっても困るが、逆に指導者が必要以上に厳しくない (*indulgentia*) ために、進む道を誤って堕落してもまずい[18]」と述べる一方、統治の場面において、椀飯振舞や厳格さの誤った欠如は、民衆の悪い欲望を刺激して何事にも満足できないようにさせ、あらゆる面でその欲望に応えてやらないと彼らが騒ぎ出すことになり、民衆を堕落させるだけだと述べる[19]。このように、教育と統治の場面において、エラスムスは、「寛恕」がその対象を誤導して堕落させる危険性を孕むものだと捉えている。

こうした「寛恕」論を媒介にするとエラスムスの教育思想と政治思想はある程度まで一致するものである。彼は、被治者たる民衆および統治者たる君主の両者にとって教育による人間形成的側面を重視しており、究極的には人間の完成という最終目的の過程において政治を捉えるプラトン (Platon, B. C. 428/427-348/347) からトマス・アクィナス

（Thomas Aquinas, 1225-74）に至る思想的伝統[20]に位置している。こうした人間観を例証するのが、『教会和合論』である。エラスムスは当該著作において、「人間本性はその欠陥（*vitium*）をけっして捨てない[21]」と述べて人間が可謬的存在であることを免れないことを示唆する一方、「完成へと段階的に招かれるように人間の弱さ（*hominum infirmitas*）は耐えられる[22]」と述べて人間が完成へと段階的に進歩する存在であると捉えている。そして、彼は、神の憐れみ（*misericordia*）は人間の弱さを支える（*subleuat*）ように準備ができているので、欠陥が治療不可能でないなら、よりよい機会が現れるまで黙殺[23]し、穏健で妥協的な精神で辛辣さを宥めて強い薬のまえに軽い薬を適用するのが望ましいという見解を示している[24]。要するに、「寛恕」は改善に向かう時間性を特徴とするものである。したがって、時の経過という時間性において段階的に人間の改善を期待するエラスムス政治思想は、その一部がたしかに隣人愛を旨として悪をもって悪に報復すべきではないとするキリスト教教義の枠組みのなかに還元されてしまう。

しかしながら、統治において「寛恕」の限界が生じたときには強制力をもって対処せざるをえない。まさにこの「寛恕」の限界が生じたときにこそ、エラスムスにとって真の政治、すなわち隣人愛に基づくキリスト教教義に還元されない権力作用としての「政治」が立ち現われる瞬間である。そこで、彼が君主統治と「寛恕」の関係をどのように捉えているか『キリスト者の君主の教育』に即して確認しておきたい。

㈡　『キリスト者の君主の教育』における死刑

エラスムスは、君主が読むべき著作としてセネカを高く評価しており、その『寛恕について』に依拠しながら君主が備えるべき資質としての「寛恕」を説き[25]、女王蜂との類比から「針」を持たない王の姿こそ偉大な君主のすぐれた模範だとしている[26]。

彼は、「寛恕」が結果として君主自身にも利益をもたらすという見解を示している。たとえば、彼は「寛恕」は大

衆の好意をもたらすと考えている。というのも、「寛恕」を身につけていれば、良心の痛みを感じる者を悔い改めさせうるからである。[27] このように「寛恕」が君主の尊厳や評判を左右するものだと捉えて、[28]「公共の利益に資するのでない限り、自らの身に加えられた不正に報復しようとしない慈悲深い心の持ち主」こそが、君主の名に値するとエラスムスは認識している。[29]

そのうえで、彼は君主のみならず法それ自体も「寛恕」を持つべきだと考え、罰を与えるまでに時間的猶予を与える神のあり方との類似において「寛恕」を捉えている。

> 君主その人のように法はいつも、罪を罰するよりも赦すほうに（*ad ignoscendum quam ad puniendum*）傾きがちなものでなければならない。それはそれ自体で気前の良いこと（*benignius*）だからか、それはむしろその怒りがなかなか処罰には向かわない神のやり方（*mores dei*）だからか、悔い改める人がまったく罰を免れることができないからである。[30]

エラスムスは、罰則よりも「寛恕」を優先すべきだと捉えているが、それにもかかわらず、「不正に対する報復」は「公共の利益」に資する場合には認められると考えている。彼は、阿諛追従によって君主を誤導し、戦争、国民からの収奪、専制政治、気高い人物からの敵愾心をもたらすことこそ、真の不正であり大罪に値すると考える一方、[31] 法の運用をねじ曲げた者には誰にもまして厳しい罰が必要だと認識している。[32] そして、エラスムスは、死刑執行の判断基準を人間の改善可能性に見る。

> 最終的な死刑（*ultimum supplicium*）が呼び出されるまえに、すべてが試みられ、どんな石も動かされるべきではないと、プラ

トンは正しく警告している。罪を望まなくなるよう議論で談判し、それから、悪行への復讐の恐れ、加えてより少ない罰で脅してやめさせなければならない。もしそれで効き目がなければ、罰に向かい、それでもより軽微で、人を抹殺してしまうのではなく、病を癒すためのものである。それでもこのどれもうまくいかないなら、そのとき最後に、見込みのない治療不能な患部（*membrum deploratum et immedicabile*）として、共通部分が欠陥に引き摺られないように、仕方なく法によって切り離される。信頼できて学識ある医者は、もし罨法や投薬によって病気を取り除くことができるなら、切除や焼灼は行わず、病気によって強制されないならけっして屈しないのは、君主が国をひとつの身体と考え、死刑に至るまえにあらゆる治療法を試みるのと同様である。(33)

このように、エラスムスは、あらゆる治療法にもかかわらず回復の見込みのない場合における最終手段として死刑を考えている。(34) その際に、議論による説得や罰の提示という段階を踏んだ時間という契機が考慮に入れられている。したがって、彼の政治思想において、時間的猶予における改善可能性という人間形成的側面こそ、国内統治における「寛恕」の限界の判断基準なのである。こうした特徴を持つ彼の「寛恕」論の射程は、国内統治に留まるものではなかった。次章では、エラスムス「寛恕」論の国際関係における展開を見ていきたい。

三　エラスムス戦争論における「寛恕」の展開

㈠　一五一〇年代半ばの戦争平和論

本章では、戦争の問題を扱うことで、エラスムス「寛恕」論を国際関係の文脈に位置づける。第一に、一五一〇年

代半ばの戦争平和論を概観し、第二に、『対トルコ戦争論』（*De Bello Turcico*, 1530）における戦争論を検討することで、両者における死刑と戦争の関係に対する捉え方の違いから、戦争においても「寛恕」を強調していたエラスムスが、現実に直面した世界情勢から処罰の必要性を強調する変化があったことを明らかにする。

まず、彼による戦争と平和の定義を確認しておきたい。エラスムスによれば、「戦争（*bellum*）とは、複数者間の不和（*simultas*）」であり、「平和（*Pax*）とは、多くの人々の相互の友愛（*amicitia*）」[35]である。つまり、彼にとって戦争とは、鈴木宜則の整理によれば、政治社会同士の武装集団による戦闘行為（狭義）のみならず、裁判所などでの争論、都市住民間の不和、宮廷内の分裂、学者間の対立、宗教界の分裂、夫婦間の不和、個人内の理性と情念の葛藤のような人間社会の諸側面に生じる不和（広義）でもあった[36]。しかしながら、彼が最も重視したのは国のあいだの戦争であり、本節ではこれを中心に扱う。

エラスムスにとって、戦争に訴えるのは、平和を守るためのあらゆる手立てを試みて万策尽きたうえでの最後の手段であり、それ以前に無辜の民の血が可能な限り流れずに済むよう力を尽くすのが望ましい[37]。そこで、彼は『戦争は体験せぬ者にこそ快し』（*Dulce bellum inexperitis*, 1515）や『平和の訴え』（*Querela Pacis*, 1517）において、指導的立場にあるキリスト者の知性や信仰心に訴えている。すなわち、ここでも鈴木の整理によるならば、獣類や異教徒との比較、戦争による不経済性、社会的指導層への役割と自覚の促し、貴族や法官による君主の心構えの体得、人間本性の見直しによる人間としての自覚などへの訴えである。また、そうした試みを実現するものとして、彼の戦争平和論は戦争予防の具体的方策を提案するものでもあった。すなわち、領土画定、君主の子孫の権限が及ぶ範囲の限定と政略結婚による他国民との結婚の回避、血縁関係の最も近い者か人民投票による王位継承、君主の長期間の旅行の回避、戦争の検討の際に若者を斥けて年配の意見を聞くこと、市民の合意、金銭的解決、法律の存在、学者や修道院長や司教による仲裁、聖職者の戦争不参加などである[38]。

一方で、防衛戦争の問題についてもエラスムスは取り上げている。戦争を攻撃戦争と防衛戦争とに最初に区別して用いたのはビトリア（Francisco de Vitoria, c. 1483 / 1486-1546）の『インディオについての、または野蛮人に対するイスパニア人の戦争の法についての第二の特別講義』（*Relectio Posterior de indis, sive de jure belli hispanorum in barbarous*, 1539）だとする見解があるが[39]、エラスムスは一五一〇年代半ばの戦争平和論においてすでに両者を区別していた。そして、彼は侵略者に対する防衛戦争はやむをえないものとして容認していた[40]。それゆえ、彼はいっさいの戦争を否定する絶対平和主義者ではない[41]。ただし、こうした防衛戦争の場合にも、あくまで福音にふさわしい「寛恕」に基づいた態度こそ重要だと彼は考えている[42]。

他方で、正戦の問題もエラスムスは扱っている。彼が正義の戦争という考え方自体に反対しており、正戦という見方に懐疑的で伝統的な正戦の観念を否定したとする見解があるが[43]、エラスムスは、「正しい戦争というものが仮に有りうるとしても、世界の現状を考えれば、そういう戦争がひとつでも見つかるかどうか疑わしい……どれだけ正しい戦争であっても、戦争はすべて疑ってかかる必要がある[44]」と述べる一方、「戦争にも正しい戦争があると認めてよい[45]」と慎重に述べている[46]。それゆえ、彼はたしかにアウグスティヌス（Aurelius Augustinus, 354-430）やベルナルドゥス（Bernardus Claravallensis 1090-1153）に対して、キリスト自身やペトロとパウロなどの使徒の絶対平和論を対置することで伝統的な正戦論に対する疑義を示しているが[47]、正戦自体を否定していたと結論することはできない[48]。

さて、彼は、『戦争は体験せぬ者にこそ快し』において、法律による悪の処罰と戦争による悪の処罰のあいだには差異があると論じる[49]。

> はたしてひとりやもうひとりの不確かな罰を我々が要求し、ひとしく我々や近しい人や無辜の敵を、このようにたしかに我々は呼ぶのだが、ある難局に陥らせるよりも、少数を罰しないまま捨ておくのを許すほうがまさっている。望ましいのは、全身に重

大な破滅なしに治療できない傷（*vulnus, cui sine gravi totius corpopris perniciе*）を捨ておくことである。[50]

このように、エラスムスは、悪を罰するための戦争と法律による刑罰の違いを示し、戦争のもたらす被害の甚大さによる比較衡量から、「寛恕」によって少数の悪行を放置するほうが効果の不確かな戦争に訴えて敵味方双方を災難に巻き込むよりも望ましいという認識を示していた。それでは、国際関係におけるこうした「寛恕」と戦争をめぐるエラスムスの時間性の契機を重視する視座を踏まえ、次節では彼が「トルコの脅威」という現実的脅威にどのように対処しようとしたのか確認したい。

(二)『対トルコ戦争論』

前節で見たように、エラスムスにおいては、一五一〇年代半ばの戦争論において法律による刑罰と戦争の差異を強調し、「寛恕」に傾いて戦争を回避する傾向がより強かった。両者の関係の捉え方において新たな展開を示しているのが『対トルコ戦争論』である。彼がその戦争論において新たな側面を示すことになる一五一〇年代半ばから一五三〇年のあいだには、ヨーロッパ世界を揺るがす二つの大きな出来事があった。すなわち、ルター（Martin Luther, 1483–1546）「九五カ条の論題」（一五一七年）にはじまる宗教改革やそれに伴うドイツ農民戦争[51]と、一五二〇年代に顕著になる一連の「トルコの脅威」である。[52]

こうした国際社会の変動過程において、ルターはトルコ人が侵略してもそれは神の摂理たる「神の鞭」であり、トルコ人に対して戦争をすることは許されないと主張していた。[53] このようなルターの主張に対して、エラスムスは『対トルコ戦争論』において、「戦争をする権利（*bellandi ius*）はキリスト者には全面的に否定されていると考える人々」

の議論を危険視している。[54] ただし、彼はルター派の意見だけを批判していたわけではない。というのも、彼は十字軍の唱道者とルターに代表される立場の双方への両面批判を展開しているからである。[55]

その際に、法律による刑罰と戦争の関係は、裁判官の刑罰権と君主の戦争の権利の関係として類比的に考えられるようになった。

> もしあるひとがキリスト者の戦争の権利（*ius belli*）をまったく取り除くなら、同様に裁判官による侵害者を罰する権利（*ius puniendi nocentes*）を取り除くのが当然である。というのも、もし犯罪が他の手段でも矯正できないなら、戦争は多数者による多数者の罰にほかならない。……それでも裁判官の法的権利を取り除くところはどこにもない。さらに、パウロは悪人を罰し、善人を称讃するようもたらされる剣を認めているように思われる。[56] ……キリスト者のあいだには国の静穏を維持する方法が他にないので、もし法や習慣（*legibus ac monitis*）に誰も従わないなら、罰の恐れによって罪深い人々を抑制する必要が世俗の裁判官にはあると答えることができる。もし我々が裁判官に力（*potestatem*）を引き渡すなら、我々は同様に君主に戦争の権利を引き渡すのが当然である。[57]

このように、エラスムスは侵害者に対する罰則による抑止効果としての裁判権との類比において、君主の戦争の権利を認めている。しかし、彼はこうした戦争の権利を全面的に認めているわけではなく、さまざまな条件によって限定している。

> しかしながら、私はまたキリスト者のあいだで勃発している戦争より重要なすべてが試みられるのが当然だと全面的に確信し、そしてまた、もしすべての治療法（*omnibus remediis*）が虚しく尽きて避けられないものでないなら、たとえ原因があって、いかに深刻で正当であっても、絶対に戦争は着手されてはならない。というのも、もし支配欲や、野心や、私憤や、復讐欲が戦争

を促すなら、戦争（*bellum*）ではなく、略奪（*latrocinium*）なのは明白だからである。さらに、戦争を遂行することはキリスト者の君主の特別な役目であるが、しかし彼らは自分たちの市民や祖国の合意なくして、すべてのなかで最も危険なこの手段に着手すべきではない。そして、もし不可避の必要が、全面的に戦争がなされるように促すなら、すべての人の努力によって、できるだけ最小限の人が赴くように、できるだけ最小の流血で、できるだけ速やかに戦争が終えられるのがキリスト者の寛恕である。[58]

エラスムスは、他の可能な治療法が試みられたうえでの、最終手段として戦争を捉えており、国内統治における最終手段としての死刑適用の条件と同様に考えている。のみならず、戦争には市民や祖国の合意が必要であり、最小の流血で、できる限り速やかにそれを終えるあらゆる努力によって戦争を遂行するのが君主の特別な役目だと見ている。具体例として、彼は、イタリアへの蛮族の侵入を皇帝テオドシウス（Theodosius I, 347-95）が撃退した際のアンブロシウス（Ambrosius, 339-97）の戦争論[59]をとりあげ、「国の静穏以外の目的なしで、もし戦争が敬虔な精神において戦われないなら、いかに必要で正当でも、戦争を認めない[60]」と断じている。

それでは、武器を持たないキリスト者はどのように保護されるとエラスムスは捉えていたのか。

一種の我々の質問、すなわち、もし法や武器（*legibus et armis*）で保護する人が誰もいなければ、いかにキリスト教国が持ちこたえうるかに、相互の質問で答える習慣がある人がいて、世俗の裁判官（*magistratus prophanos*）も、武器（*arma*）も、火砲（*tormenta*）もないときに、いかにしてキリスト教国は存在して、成長するのか。ところで、教会がかような始めで出現したのは好都合であったが、たえず物事が同じ状態である必要はない。それは奇跡で成長したが、それはいまや必要とされない。それにもかかわらず、そのとき教会の静穏は異教徒の裁判官に従って守られていた、というのも、そのときキリスト者を殺すのを許されていた人はいなかったからである。[61]

このように、エラスムスは、物事は時に応じて変化が伴うものだという相対的な見方を示し、初期教会においても教会の静穏は異教徒の裁判官によってある程度は守られたと考えている。また、侵害者に対して市民生活と財産を守るための世俗君主の戦争権や裁判官の処罰は必要ではあるが、敬虔さを旨とする教会はそうした戦争や処刑から後退すべきだと彼は考えている。[62]

結局、彼が説いているのは、世俗統治者と聖職者の役割分担であって、権力行使を伴う俗事への聖職者の介入を彼は否定する。というのも、「彼ら［聖職者］の戦いは神のためであり、彼らは俗事に従事するようになってはならない。戦争はかように無情なものなのでほとんど異教的と呼ばれうる。もし聖職者にとって戦争をすることが正しいなら、彼らにとって処刑人（*carnificem*）になることも同様に正しいことになるであろう」[63]と彼は述べているからである。とりわけ、エラスムスは教皇に関して舌鋒鋭く批判している。[64]

さらに注目すべきは、教皇、皇帝、トルコの三者が結託してキリスト教世界を裏切るという巷間の噂を彼が認識しており、トルコ戦争という口実のもとで君主が中央集権化を推進して絶対主義国家へと向かう同時代の政治過程を把握していることである。

> いまや君主たちがここでは婉曲的手段で振舞うと疑わない人はいない。すなわち、トルコ戦争の口実で、都市、田舎、人々を略奪し、法（*legibus*）を圧迫し、国の自由（*rerum publicarum libertate*）を消滅させ、議会の権威を追い払い、教会の位階の尊厳を蹂躙し、少数の気まぐれで管理され、トルコの管理下でするように、すべては名誉ある方法よりも武器の力（*armis veri*）で振舞われる。[65]

ただし、彼は教皇の俗事への介入を全否定していたわけではない。というのも、エラスムスは、ローマ教皇もただの

人間だとしてその可謬性を認めながらも、[66] 上位権力者のいない君主同士を教皇が調停すべきだと考えていたからである。

もしその習性から民衆が暴動を起こすなら君主によって抑制されるが、彼らは国においてこうするのが当然であり、体において眼、魂において理性（*ratio*）である。さらに、もし君主が暴動を起こすなら、もちろん教皇がその賢慮（*prudentia*）と、その権威（*auctoritate*）で騒動の事柄を鎮静すべきである。[67]

こうした役割は教皇のみならず他の聖職者にも期待されていたが、同時代のサラマンカ学派のビトリアやのちのスアレス（Francisco Suarez, 1548–1617）などが正戦論をめぐって自然法、神法、万民法、国法というスコラ的伝統の区分を用いることで、グロティウス（Hugo Grotius, 1583–1645）『戦争と平和の法』（*De iure belli ac pacis*, 1625）に代表される主権国家を前提とする国際法へと架橋する議論を展開[68]して理論的整備を行う以前に、エラスムスは、君主同士の争いの仲裁手段として法のみならず教皇をはじめとした聖職者や学識者の役割を構想していた。ただし、ジャン・ボダン（Jean Bodin, 1530–96）によって確立される主権概念がその対外的独立性の契機によってローマ教皇の介入を排除するのに対し、[69] そうした主権概念成立以前の時期だったからこそ彼は調停者としての教皇の役割を構想しえたと見ることもできよう。

まとめると、エラスムスは、戦争を国際関係において万策尽きたうえでの最終手段として捉えること自体に変化はなかったが、一五一〇年代の半ばの戦争平和論においては、死刑と戦争の違いを強調していたのに対し、『対トルコ戦争論』に至って、裁判官の刑罰権と君主の戦争権を類比的に見るようになった。それゆえ、「寛恕」論との関係では、死刑と戦争の違いを強調していた時期には、エラスムスは対外関係における「寛恕」を重視してより戦争を回避

しようとする傾向が強かったのに対し、一五二〇年代におけるドイツ農民戦争やトルコの脅威といった現実的脅威を目の当たりにするなかで、様々な限定を付しながらも、抑止効果としての為政者の実力行使を積極的に認めるようになった。[70]

それにもかかわらず、興味深いのは、『対トルコ戦争論』と同時期の一五三〇年八月一八日カンペッジョ宛書簡では、「寛恕」による時間的猶予のなかでの治療可能性が国内統治のみならず国際関係における戦争という問題においてもあてはまることを示唆していることである。というのも、エラスムスは、「時間（*tempus*）というものは癒しがたい病さえも治療するのです（*affert remedium immedicabilibus malis*）。ある状況のもとで（たとえばボヘミア派のように）分派を許容することがけっして望ましくはないことをわたしは認めます。しかしそれさえも決して戦争ほどにはいけないことではありません。それにしても、何という戦乱でありましょうか」[71]と述べて、「寛恕」によってもたらされる時間が戦争における混乱を回避してそれを治療する可能性を孕んでいることを含意しているからである。そこで、次章では、国内統治、国際関係における時間的猶予における改善可能性というエラスムス「寛恕」論の特徴を踏まえ、その射程が現世統治に留まるものではないことを明らかにしたい。

四　エラスムス神学における「寛恕」と最後の審判

㈠　エラスムスにおける宗教的異端への寛容

本章では、前二章での検討を踏まえ、世俗における宗教的異端と神学的救済論を扱うことで、エラスムス「寛恕」論における世俗と彼岸の連続性を明らかにする。

エラスムスは、宗教改革の進展につれてプロテスタントのみならずカトリック保守的神学者からの攻撃にも晒されるようになった。彼の聖書解釈は、パリ大学神学部評議員のノエル・ベダ（Noël Béda, c. 1470–1537）[72]が神学部の承認を得て発表した『覚書』（*Annotationes Natalis Bedae doctoris theologi Parisiensis in Jacobum Fabrum Stapulensem et in Desiderium Erasmum Roterodamum*, 1526）において異端的とされた。これはまた、イスパニアにおいても多くの修道士・神学者によって問題視され、バリャドリド会談（一五二七）において議論されることになった。こうした批判に対して、エラスムスは、『ノエル・ベダの誣告払い』（*Supputatio calumniarum Natalis Bedae*, 1526）、『イスパニアの修道士に対する弁明』（*Apologia adversus monachos Hispanos*, 執筆:1527, 出版:1528）、『パリ大学神学部検閲に対する言明』（*Declarationes ad censuras Lutetiae vulgatas sub nomine facultatis theologiae Parisiensis*, 1532）などで反駁を試みた[73]。

エラスムスは、宗教的異端の問題を扱うこうした著作においても、死刑や戦争における世俗権力の行使を限定していた。というのも、彼は異端の処遇について、「キリスト者の君主たるものは、それがこのうえなく必要な場合にもなおかつ、他のあらゆる手段を試みることなしには剣を抜くべきではない、あらゆる手段を試み尽したときにのみはじめて剣を抜くべきであり、しかも戦争（*bellum*）であれ人を死刑に処する場合（*capite puniendos*）であれ、大いなる恐れをもって抜くべきだということを、銘記せねばならない[74]」と述べているからである。もとより、エラスムスは、異端の存在を認めている。しかもこのとき彼らは、「自己の利益のために邪悪なドグマで教会の平和を乱す者[75]」だと定義される。けれども、思想上の異端が反乱や動乱に結びついた場合、異端という理由ではなく、万人の服従すべき世俗の法の侵犯として処罰されるべきだと彼は考えていた[76]。だから彼は、ルター派に対する実力行使に反対する一方[77]、ミュンスターにおける再洗礼派の過激な逸脱行為に対しては反感を抱くのである[78]。それゆえ、彼は世俗権力の介入を無条件で否認しているわけでも、異端の無制限の自由を主張しているわけでもない。

一方、教会が自ら異端の死刑を主張するようなことがあってはならないとエラスムスは考えていた[79]。教会には異端

撲滅のために強制力を用いる権利はないと彼が説いたのが、「マタイによる福音書」における〈毒麦の譬え〉[80]に関する釈義である。当該〈毒麦の譬え〉は、これをいかに解釈するかによって異端に関する寛容・不寛容二つの態度に分かれるキー・アナロジー[81]として、すでに古代教父の時代から問題になっていた。この譬え全体に新しい解釈を与えたのがアウグスティヌスであり、毒麦と良い麦とが明白に区別できる場合には、すなわち「罪が明白で、誰も弁護者がいないほど万人の目に憎むべきものと思われる」場合には、「峻厳な規律は眠っているべきではない」として、教会からの除名を正当化した[82]。この解釈を引き継いで、「異端は、たとえ他の信者を腐敗させぬ場合においても、世俗の権威によって正当に死刑に処されうる。なんとなれば、それは偽りの信仰に従うことによって、神に対する瀆聖者となっているからである」と明言してこれを異端の死刑にまで拡大したのが、トマス・アクィナスであった[83]。これらの解釈は、中世・ルネサンスを通じて不寛容の根拠として利用され、宗教改革の際に正統教会を形成した改革派も例外ではなかった。

こうした解釈に対して、エラスムスは『マタイによる福音書釈義』（*Paraphrasis in Matthaeum*, 1520）において以下のように述べる。

> 時宜をえず毒麦を集めようと望む召使は、「偽の使徒」や「異端の首領」を剣と死（*gladiis ac mortibus*）で殺すべきだと評価する者で、適度の忍耐で、家父長は彼らを消し去ることを望むのではなく、もしひょっとして彼らが悔い改めて（*resipicant*）、毒麦から小麦に向け換えられるなら、忍耐するだろう（*tolerari*）。もし彼らが悔い改めないなら、「審判者」（*Judici*）によって服従させられるだろうが、その審判者はいつの日か罰を与えるだろう[84]。

このように、エラスムスは毒麦から小麦への変化、すなわち時間的猶予のなかでの人間の悔い改めによる改善可能性

を重視し、「寛恕」に基づいた対処と審判による最終的な罰に委ねるべきだと考えていた。それでは、次節では宗教的異端に対するこうした彼の見解を踏まえ、神学的救済論との関係から、エラスムス「寛恕」論が世俗の問題に留まるものではなかったことを明らかにしたい。

(二)『ヒペラスピステス』における悔い改め

前節で確認したように、エラスムスは、人間の改善可能性に基づく悔い改めと「寛恕」の限界の関係から最終的な審判に言及したが、こうした議論は彼の神学思想、とりわけ救済論においても救済と地獄行きを分かつメルクマールでもあった。

> 神は悔い改めのための時間（*spatientiae poenitentiae*）を与えて駆り立てる。したがって、神は善き者や治療可能な者（*bonos ac sanabiles*）を悩ませて憐れみ、治療不能な者や背を向けた人々（*insanabiles & aversos*）を悩ませて頑なにする。[85]

神は時間的猶予のあいだに脅しや勧告によって人間が道徳的に改善して悔い改めることで自分の怒りを免れることを期待しているのであって、人間を滅ぼすことを望んでいるわけではないとエラスムスは捉えている。[86] 時間的猶予のなかでの人間の道徳的改善を重視する彼は、そこに自由意志の余地を見出す一方、[87] 悔い改めるのに十分な時間的猶予があるにもかかわらず、神の「寛恕」や脅しによっても道徳的改善が見られないときに、その人々が手に負えない罪人として滅ばされるに値したということを明らかにする。[88]

それゆえ、エラスムスにとって、神によって選ばれた人々がそれを望もうと望むまいと救済を達成するということや、神の選ばなかった人々がまったくの必然性によって地獄に行くというのは完全に不適切である。[89] 彼は道徳への努

力や美徳の種も神の恩寵の助けに帰しており、[90] 救済は人間の功績に帰されるのではなくむしろ全面的に恩寵に負っていると述べて、[91] 非難される人々に関してもし選択の自由がなく、あらゆることがまったくの必然性によって起きるなら、彼らの没落は誰に帰されるのかと問う。[92]

彼は、神に知られず（*ignorante Deo*）救われるか地獄に落とされるかという問題に対して、神の選びは人間の自由意志を邪魔しないと述べ、神はたんなる「幸運」の偶像ではないと考えている。[93]

> しかし永遠からその恩寵や永遠の命へと運命づける神はその理由でそうした、というのも、彼らにおいてその恩寵が不毛ではないと予知したからである。他方、地獄（*gehenna*）へと運命づけた神は、その理由でそうした、というのも、神は永遠からどんな種類の行為も予知した（*praescivit*）からである。[94]

このように、神は永遠の命や地獄への運命づけを永遠から予知するとエラスムスは考える。しかし、「神は悪しき者を悔い改めへと招いて、悔い改める人々を神は彼自身の功績ゆえにその恩寵へと受け取る」と述べて、神は悔い改めへと招くものの、悔い改めそれ自体はその人自身の功績であり、悪しき者の悔い改めを受け入れることは「寛恕」（*clementia*）に帰されるのであって、正義ではないと彼は考えている。[95] そして、彼は、道徳の次元において、罪人が悔い改めるなら神は「寛恕」によって自分の慰めの恩寵を注ぐと捉えていた。[96] それゆえ、エラスムスにとって、神の赦し、「寛恕」の対象とは、あくまで人間のこの世の生における時間的猶予のなかで悔い改めを行う者（*poenitentibus*）であった。[97] ただし、彼はその救済論において、神の「寛恕」にも限界があることを論じている。「神は罪人の死（*mortem peccatoris*）を意志することはないが、[98] それでもある罪人がすべての手段を嘲って悔い改め（*resipiscere*）ようとしないとき、神は自分が生きるよう意志した人を滅ぼさざるをえない」。[99]

エラスムスにとって「寛恕」の具体的な対象とは、犯罪人、（トルコを含む）外国、宗教的異端であり、これを救済論の文脈で言い直せば、キリスト教徒のみならずユダヤ人や異教徒を含む人間全般である。[100] しかし、彼は『教会和合論』の最後で、たとえ君主や神が「寛恕」をもたらす存在であっても、それに期待することを戒めている。

> もし主の穏やかさ（*Domini lenitas*）が、悔い改め（*poenitentiam*）へと招かねばならなかったのだが、放縦（*licentiam*）へと我々を駆り立てるなら、「怒りがしばしば忍耐（*patientia*）を傷つけ」ないように、そして、ユダヤ人についてパウロが書いたように、「神の怒り（*ira Dei*）が最後に我々に達する」ことがないように畏怖すべきである。諸王の寛恕でさえ濫用することは賢明ではない。彼らは自分たちの軍隊に無知ではないが、自分たちの寛恕（*clementia*）ゆえ、もし可能なら、この病気に焼灼や切除よりもむしろ穏やかな治療法（*mollioribus remediis*）で治療するのをより好む。[101]

このような漸次的治療法こそが望ましいと考えていたエラスムスは、最晩年の著作『説教の技術について』（*Eclesiastes sive de ratione concionandi*, 1535）において以下のように述べる。「力によって強制すること（*vi cogere*）は、言葉によって説得する（*oratione persuadere*）よりもはるかに容易であり、肉体を滅ぼすこと（*interficere corpus*）は魂をよき美徳へ変えさせる（*animum ad bonam frugem conuertere*）よりも、はるかに単純である」。[102] 権力的作用たる力による強制よりも困難で複雑であるにもかかわらずエラスムスがはるかに重視したものとは、「寛恕」による時間的猶予のなかで、言葉によって説得し、魂をよき美徳へと変えさせることであった。こうした時間的猶予での言葉による説得は、叡智と結びついた雄弁を推進する教育的運動たるルネサンス人文主義の人間形成的側面を示すのみならず、そうした人文主義の代表者たるエラスムスが「魂の向け換え」というプラトン主義の思想的伝統に位置づけられることをも示しており、初期近代における人文主義という思想と政治の緊張対立関係の実態が、まさに彼の「寛恕」論の

「臨界点」において見出されるのである。

五　おわりに

エラスムスは「寛恕」を擁護するなかで、「寛恕」がその対象を誤導し堕落させる危険性を孕んでいることを自覚していた。それゆえにこそ、その限界においては一見キリスト教教義とは矛盾するように思われる死刑や戦争といった手段を最終手段として容認するという現実的側面を彼は有していた。しかし、マンスフィールドが愛と権力のディレンマの問題において指摘していたように[103]、キリスト教教義と政治権力の当該緊張対立関係は、彼の思想における矛盾というよりは、むしろキリスト教教義に内在するものではなかったか。

一方、キリスト教教義の問題である救済論において、エラスムスは救済と地獄行きを分かつ神の審判のメルクマールを、悔い改めによる道徳的改善可能性に見出しており、神の「寛恕」の限界を世俗君主の「寛恕」の限界と類比的に捉えていた。とすれば、キリスト教教義と政治の緊張対立関係を孕む「寛恕」の問題で、政治の論理がキリスト教教義を凌駕するときこそ、エラスムスにおける「政治」が現出するときであり、この臨界点に達するまでの彼の思想世界を、時間的猶予のなかでの悔い改めによる道徳的改善可能性を前提とする人間論を軸として、その教育思想、政治思想、神学思想を統一的に解釈することが可能になる。

もちろん、このような人間形成的側面を重視した人間論を、従来の研究史において言われてきたように理想主義的なオプティミスティックな人間観として批判することはたやすい。また人間の道徳性の強調ゆえに、エラスムスは政治的ではなく法的制度的側面が弱いと捉えられてきた側面もあろう[104]。というのも、主権とセットで寛容を論じるボダンのような通常の寛容論は法的制度的側面を重視するゆえに、エラスムスが重視する悔い改めによる改善可能性と結

びついた時間性が抜け落ちるのに対し、逆に彼の「寛恕」論においては時間性が重視されるゆえに、法的制度的側面が相対的に重要性を失うからである。こうした時間性を重視するエラスムスの「寛恕」論は、人間を教育可能なもの可塑的なものと考える教育学者や、善悪の選択の自由を前提にする道徳神学者の人間論を出発点とするものであり、カール・シュミットが政治的な帰結を捨て去ってしまうとして批判したまさにその人間学的「楽観論」である。[105]

しかし、それにもかかわらず、エラスムスは人間の可謬性に誰よりも自覚的であった。彼の時間的猶予を前提とする「寛恕」論は、そもそも人間が情念にとらわれやすく理性を誤用することもありうるという可謬的人間観に基づいたものであり、そうした人間の誤謬も、「寛恕」の臨界点に達するまで人間自身の悔い改めによって道徳的に改善していくことが可能であるという潜在的希望を秘めた思想であった。[106] エラスムス「寛恕」論は、政策的に宗教と政治を分離する政治的寛容とは異なるものであったが、可謬的人間観に基づいて「寛恕」、寛容を唱えた点では共通しており、彼が同時代において卓抜な開明的視野を持っていたことは疑いえない。その人間形成的側面は、以降の近代政治学において捨象される要素のひとつであったが、そこにこそ同時代のルターなどとは異なる人文主義に立つエラスムス固有の「寛恕」論の意義を見出すことができる。同時に、臨界点における峻厳な権力的作用の発動を最終手段として担保し、あくまで教育的にも政治的にも、そして予定説を唱えるプロテスタントとは違った意味で神学的にも重要な信賞必罰という人間形成、秩序維持の要諦を忘れることのないその「寛恕」論は、多文化の交差する現代社会において幾分か皮相的に喧伝されがちな異文化理解に象徴される現代寛容論に対してもひとつの視座を提供し、それを問い返す重みと深みを与える契機になるのではないだろうか。

※エラスムス著作の引用部は、邦訳が存在するものについてはその邦訳や英訳CWEを参照したが、訳語の一部はラテン語原典LBやASDから筆者が新たに訳し直したものである。

（1）　W. K. Ferguson, The Attitude of Erasmus toward Toleration, in *Persecution and Liberty, Essays in Honor of G. L. Burr*, The Century Co., 1931, pp. 171–181; R・H・ベイントン『エラスムス』出村彰訳、オンデマンド版、日本キリスト教団出版局、二〇〇六年、三一二―六、三二六―七頁。

（2）　Bruce Mansfield, *Erasmus in the Twentieth Century: Interpretations c1920-2000*, University of Toronto Press, 2003, p. 14. ただし、マンスフィールドは、刑法の厳しさを非難するエラスムスの姿を「啓蒙的」だとさえ評する。また、マンスフィールドは、善悪のあいだの自由な判断ができる個人を作り出すことを狙った彼の教育論は、ロック（John Locke, 1632–1704）を予期させるものであり、公平に「リベラル」と呼ばれうると述べている（Mansfield, p. 25, 158）。

（3）　Joseph Lecler, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, Albin Michel, 1994, pp. 133–49; Myron P. Gilmore, Les limites de la tolérance dans l'œuvre polemique d'Erasme, in *Colloquia Erasmiana Turonensia* 2 vols., University of Toronto Press, 1972, pp. 713–36; Manfred Hoffmann, Erasmus and Religious Tolerantion, in *Erasmus of Rotterdam Society Yearbook*（以下、*ERSY* と略）, vol. 2（1982）, pp. 80–106; 大澤麦「寛容」、古賀敬太『政治概念の歴史的展開　第一巻』晃洋書房、二〇〇四年所収、九四頁。

（4）　Istvan Bejczy, Tolerantia: A Medieval Concept, in *Journal of the History of Ideas*, Vol. 58, No. 3（1997）, pp. 365–84.

（5）　小川正廣「『寛恕について』解説」、『セネカ哲学全集』2、岩波書店、二〇〇六年所収、五〇八頁参照。権力者の裁量によって上から与えられる「寛恕」は「下賜としての寛容」として捉えられうる（大澤、前掲論文、八九頁）。

（6）　山岡龍一「寛容と迫害」、川出良枝・山岡龍一『西洋政治思想史――視座と論点――』改訂版、放送大学教育振興会、二〇〇五年所収、九〇頁参照。

（7）　佐々木毅『宗教と権力の政治――「哲学と政治」講義Ⅱ――』講談社学術文庫、二〇一二年、二三〇頁参照。

（8）　*De concordia, Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami*（以下、ASD と略）V–3, Amsterdam, 1969–, p. 306, 311 / *Collected Works of Erasmus*（以下、CWE と略）65, Toronto, 1974–, p. 205, 212.

（9）　宇羽野明子「一六世紀フランスの政治的寛容における『良心の自由』への視座」、『大阪市立大学法学雑誌』第五八巻第三・四号、二〇一二年、四七頁。

（10）　佐々木、前掲書、二五〇頁参照。

（11）　森本あんり「中世的寛容論から見たニューイングランド社会の政治と宗教」、『国際基督教大学学報Ⅵ－B人文科学研究

キリスト教と文化』第四二号、二〇一一年、一七三頁；大澤、前掲論文、八七頁；カメン『寛容思想の系譜』成瀬治訳、平凡社、一九七〇年、二四頁。

（12） Bejczy, p. 365, 366, 368.

（13） 二宮敬『フランス・ルネサンスの世界』筑摩書房、二〇〇〇年、一二六頁；大澤、前掲論文、九一頁；Bejczy, p. 374 参照。

（14） Mario Turchetti, Une question mal posée: Erasme et la tolérance: L'idée de sygkatabasis, in *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, Vol. 53, No. 2 (1991), pp. 379-95, esp. p. 383; Bejczy, p. 376. トゥルケッティは当該論文において、エラスムスが宗教的平和を促す際に、ヨアンネス・クリュソストモス（Ioannes Chrysostomos, 340/50-407）をはじめとしたギリシア教父によって用いられた教育学的含意を持つ *sygkatabasis* 概念を用いていることを指摘している。

（15） Klaus Schreiner, Gerhard Besier, Toleranz, in *Geschichtliche Grundbegriffe*, ed. Otto Brunner, Werner Conze, and Reinhart Koselleck 7 vols., E-Klett, 1972-92, VI, 445-605, esp. 473.

（16） Mansfield, p. 42.

（17） *Ciceronianus*, ASD I-2, p. 632 / CWE 28, p. 377.

（18） *Instituio principis christiani*（以下、*Instituio* と略）, ASD IV-1, p. 138 / CWE 27, p. 208.『キリスト者の君主の教育』片山英男訳、『宗教改革著作集　第二巻エラスムス』教文館、一九八九年所収、二六八頁。

（19） *Instituio*, ASD IV-1, p. 183 / CWE 27, p. 254. 邦訳、三三〇頁。

（20） 佐々木、前掲書、一六一―二一一頁。佐々木によれば、こうした伝統を断ち切って物理的強制力を統治の中核に置く政治学を展開したのがマキアヴェッリである（同書、一八一頁）。

（21） *De concordia*, ASD V-3, p. 302 / CWE 65, p. 199.

（22） *De concordia*, ASD V-3, p. 304 / CWE 65, p. 201.

（23） *De concordia*, ASD V-3, p. 298 / CWE 65, p. 193.

（24） *De concordia*, ASD V-3, p. 312 / CWE 65, p. 213.

（25） *Instituio*, ASD IV-1, p. 180 / CWE 27, p. 251. 邦訳、三二五頁。エラスムスは当該著作の校正に満足せず、世の若き俊才に当該事業の継承を呼びかけていたが、その継承を自認して『寛恕についての注解』（一五三二年）を生み出したのがジャ

ン・カルヴァン（Jean Calvin, 1509–64）であった（田上雅徳『初期カルヴァンの政治思想』新教出版社、一九九九年、一一〇頁）。

(26) *Instituio,* ASD IV-1, pp. 156–157 / CWE 27, pp. 225–6. 邦訳、二九一頁。

(27) *Instituio,* ASD IV-1, p. 186 / CWE 27, p. 256. 邦訳、三三三頁。

(28) *Instituio,* ASD IV-1, p. 202 / CWE 27, p.272. 邦訳、三五二頁。

(29) *Instituio,* ASD IV-1, p. 202 / CWE 27, p. 272. 邦訳、三五二頁。

(30) *Instituio,* ASD IV-1, p. 202 / CWE 27, p. 271. 邦訳、三五一頁。

(31) *Instituio,* ASD IV-1, p. 203 / CWE 27, p. 273. 邦訳、三五三—四頁。

(32) *Instituio,* ASD IV-1, pp. 203–4 / CWE 27, p. 273. 邦訳、三五四頁。

(33) *Instituio,* ASD IV-1, pp. 196–7 / CWE 27, pp. 266–7. 邦訳、三四五頁。

(34) 医学と政治は、中世ヨーロッパの学問的世界においては隣接学問分野であり、政治思想はメタファーを介して医学からも知的滋養分を汲み上げていた（将基面貴巳『ヨーロッパ政治思想の誕生』名古屋大学出版会、二〇一三年、一六三頁参照）。

(35) *Dulce bellum inexpertis*（以下、*Dulce bellum* と略）, *Desiderii Erasmi Roterodami Opera omnia* II, emendatiora et auctiora, ad optimas editiones, praecipue quas ipse Erasmus postremo curavit, summa fide exacta, doctorumque virorum notis illustrata / recognovit Joannes Clericus, Leiden, 1703–6; repr; Hildesheim, 2001–（以下、LB と略）957C-D / CWE 35, p. 412.「戦争は体験しない者にこそ快し」月村辰雄訳、二宮敬『エラスムス』講談社、人類の知的遺産23、一九八四年所収、三一〇頁。

(36) 鈴木宜則『近代初期ヨーロッパの代表的政治思想の再解釈』北樹出版、二〇一一年、五九頁。

(37) *Dulce bellum,* LB II, 969E / CWE 35, p. 438. 邦訳、三四七頁。

(38) *Dulce bellum,* LB II, 951F-953A, 953F-954D, 959C, 961F-962F / CWE 35, pp. 401–3, 405–7, 416, 421–3. 邦訳、二九三—六、二九九—三〇一、三一五、三二三—六頁；*Querela Pacis,* ASD IV-2, pp. 63–4, 86–9, 98 / CWE 27, pp. 295–6, 311–3, 321.『平和の訴え』箕輪三郎訳、岩波文庫、一九六一年、二〇—一、六六—七四、九六頁；鈴木、前掲書、六二—五頁。

(39) 工藤佳枝「解説」、上智大学中世思想研究所・田口啓子監修『中世思想原典集成　20：近世のスコラ学』平凡社、二〇〇〇年所収、二七三頁。

(40) *Querela Pacis,* ASD IV-2, p. 90 / CWE 27, p. 314. 邦訳、七五頁；*Dulce bellum,* LB II, 968B-C / CWE 35, p. 434. 邦訳、

三四二頁。ただし、キケロ以来、トマス・アクィナスもアウグスティヌスを引用しながら、民族や国による不正に対する罰を正当原因として認めており、防衛自体はヨーロッパ正戦論史において正当原因として捉えられていた。（トマス・アクィナス『神学大全』17、大鹿一正・大森正樹・小沢孝訳、創文社、一九九七年、八一頁；山内進「序論　聖戦・正戦・合法戦争――『正しい戦争とは何か』――」、山内進『「正しい戦争」という思想』勁草書房、二〇〇六年所収、一九―二二頁参照；荻野弘之「キリスト教の正戦論――アウグスティヌスの聖書解釈と自然法――」、山内進『「正しい戦争」という思想』勁草書房、二〇〇六年所収、一一二頁）。ただし、トマスの引用するアウグスティヌスの「戦争」（bellum）が対外戦争も内戦も意味し（荻野、前掲論文、一三二頁）、アウグスティヌスは攻撃戦争を正当としたのに対し（松森奈津子『野蛮から秩序へ――インディアス問題とサラマンカ学派――』名古屋大学出版会、二〇〇九年、二八一頁）、エラスムスはキリスト教徒同士の戦争をある種の内戦として捉えることはあるものの、戦争それ自体を防衛戦争と攻撃戦争に区別し、攻撃戦争を否定しているという点で両者と異なっている。

(41) J. A. Fernandez, Erasmus on the Just War, in *Journal of the History of Ideas*, Vol. 34, No.2 (1979) p. 219; 鈴木、前掲書、六五、七二頁。

(42) *Dulce bellum*, LB II, 968B-C / CWE 35, p. 434.（邦訳、三四二頁）; *De Bello Turcico*, ASD V-3, p. 56 / CWE 64, p. 236; 山内進『十字軍の思想』ちくま新書、二〇〇三年、一四二―三頁。

(43) Quentin Skinner, *The Foundation of Modern Political Thought, vol.1: The Renaissance*, Cambridge University Press, 1978, pp. 245-6. クエンティン・スキナー『近代政治思想の基礎――ルネッサンス、宗教改革の時代――』門間都喜郎訳、春秋社、二〇〇九年、二六〇―一頁；鈴木、前掲書、六七、七二頁；山内、前掲論文、一―二頁。

(44) *Instituio*, ASD IV-1, p. 216 / CWE 28, p. 284. 邦訳、三七一頁。たしかに、こうしたエラスムスの見方は、ビトリアなどサラマンカ学派と同様に、アウグスティヌスを引用しながら正戦に正当な意図を要求したトマス・アクィナス以来のカトリック正戦論の思想的系譜に位置づけられる（cf. Fernandez, p. 219, 225）。しかし、フェルナンデスによれば、カトリック正戦論が抽象的なものであったのに対し、エラスムスの関心は具体的な社会悪であり、両者の最も重要な差異は方法論的なものであった（Fernandez, p. 212）。

(45) *Instituio*, ASD IV-1, p. 218 / CWE 28, p. 286. 邦訳、三七四頁。

(46) *Fernandez*, p. 216.

(47) *Institutio*, ASD IV-1, p. 215 / CWE 28, p. 284. 邦訳、三七〇頁；Mansfield, p. 27.

(48) ベイントン、前掲訳書、二四八頁。

(49) *Dulce bellum*, LB II, 964E-965A / CWE 35, pp. 427-8. 邦訳、三三一—二頁。

(50) *Dulce bellum*, LB II, 965A / CWE 35, p. 428. 邦訳、三三一頁。

(51) 一五二四—二五年のドイツ農民戦争は君主たちの失政よりも限りなく悪い「無秩序」として非難され、エラスムスも厳しい手段が「病を癒す」ために必要であったことを示唆している（CWE 64, p. 213, n. 16）。

(52) 一連の経緯をまとめると、一五二二年、ロードス陥落、二六年、モハーチの戦い、二九年、ウィーン包囲、三〇年、エラスムス『対トルコ戦争論』脱稿（Cf. A. G. Weiler, The Turkish Argument and Christian Piety in Desiderius Erasmus, *Consultatio de Bello Turcis Inferendo* (1530), in *Erasmus of Rotterdam: the Man and the Scholar*, eds. by J. Sperna Weiland and W. Th. M. Frijhoff, Brill, 1988, pp. 30-9; Michael J. Heath, Erasmus and the Infidel, in *ERSY* vol. 16 (1996) pp.19-33; Jan van Herwaarden, Erasmus and the Non-Christian World, in *ERSY* vol. 32 (2012) pp. 69-83)。

(53) ルター『トルコ人に対する戦争について』石本岩根訳（*Vom Kriege wider die Türken*, 1529）、『ルター著作集　第一集第九巻』聖文舎、一九七三年所収、一四—七九頁；松森、前掲書、二七八頁；山内、『十字軍の思想』、一四七—九頁；ヨンパルト『自然法と国際法——ホセ・ヨンパルト教授著作集——』成文堂、二〇一一年、四三、五八頁参照。ただし、ルターは、ウィーン包囲後、「対トルコ軍隊説教」を書いて時勢が変わったことを指摘し、トルコを敵とした防御線に立つことに反対しなかった（石本岩根「解説」、『ルター著作集　第九巻』所収、一二頁；山内、『十字軍の思想』、一五一—二頁）。その意味で、ルターも正戦論の伝統を疑わず、これを正当視していると見る見解もある（鈴木、前掲書、六九頁）。

(54) *De Bello Turcico*, ASD V-3, p. 54 / CWE 64, p. 233. エラスムスと同様に、セプールベダ（Juan Ginés de Sepúlveda, 1491-1573）もトルコとの戦争を不正と見なすルター派に反論し、『第一のデモクラテス』（*De convenientia militaris doctrinae cum christiana religione dialogus qui inscribitur Democrates*, 1535）によって軍事活動がキリスト教と矛盾しないことを立証しようとし、一五二九年には『対トルコ戦の勧め』（*Ad Carolum V. ut bellum suscipiat in Turcas*）を出版していた（染田秀藤「解説」、セプールベダ『征服戦争は是か非か』染田秀藤訳、岩波書店、一九九二年所収、二三八頁；松森、前掲書、二七七頁）。

(55) *De Bello Turcico*, ASD V-3, p. 52 / CWE 64, p. 232.

(56) ローマ人への手紙 13:4；このテクストは、聖ベルナルドゥスや教皇ピウス二世（Pius II, 1405–1464）を含む十字軍の演説によって数多く濫用された。
(57) *De Bello Turcico*, ASD V-3, p. 56 / CWE 64, pp. 235–6.
(58) *De Bello Turcico*, ASD V-3, p. 56 / CWE 64, pp. 235–6; *Institutio*, ASD IV-1, p. 214 / CWE 27, p. 282. 邦訳、三六八頁。
(59) 無辜の民を守る必要を根拠として戦争を正当化する論理は、従来アウグスティヌスに帰せられてきたが、その前にアンブロシウスによって表明されていた（山内、前掲論文、二〇頁；荻野、前掲論文、一一七頁）。
(60) *De Bello Turcico*, ASD V-3, p. 56 / CWE 64, p. 236. アンブロシウス『義務について』I. 29 参照。
(61) *De Bello Turcico*, ASD V-3, p. 56 / CWE 64, p. 236. ローマの迫害下でさえ、告発されたキリスト者たちは法的な適正手続きの利益を与えられた。
(62) *De Bello Turcico*, ASD V-3, p. 60 / CWE 64, p. 239.
(63) *De Bello Turcico*, ASD V-3, p. 60 / CWE 64, p. 240.
(64) *De Bello Turcico*, ASD V-3, pp. 78–9 / CWE 64, p. 261.
(65) *De Bello Turcico*, ASD V-3, p. 80 / CWE 64, p. 263.
(66) *Dulce bellum*, LB II, 964D / CWE 35, p. 427. 邦訳、三三一頁。
(67) *Dulce bellum*, LB II, 970B / CWE 35, p. 439. 邦訳、三四八頁。
(68) 太田義器『グロティウスの国際政治思想――主権国家秩序の形成――』ミネルヴァ書房、二〇〇三年、一一六―七頁；松森、前掲書、三二六頁。
(69) 佐々木、二三七頁。
(70) 晩年のエラスムスの語調の変化に議論の余地はないが、ホイジンガはこれを保守反動と捉えている（ベイントン、前掲訳書、三一〇頁；ホイジンガ『エラスムス』宮崎信彦訳、ちくま学芸文庫、二〇〇一年、二八四頁）。
(71) Ep 2366, *Opus Epistolarvm Des. Erasmi Roterodami*（以下、Allen と略）IX, denvo recognitvm et avctvm per P. S. Allen, New York, 1992, p. 15; Lecler, p. 138; ベイントン、前掲訳書、三二二頁。
(72) エラスムスとベダの論争については、河野雄一「中世の継承者としてのエラスムス――一五二〇年代の論争を通して――」、『西洋中世研究』第四号、二〇一二年、一七五―六頁参照。

（73）二宮、前掲書、一六二―三頁。
（74）*Apologia adversus monachos*, LB IX, 1059E; 二宮、前掲書、一六三頁参照。
（75）*Eclesiastes*, LB V, 1081 B.
（76）*Supputatio*, LB IX, 581D-E; *Declarationes ad censuras Lutetiae vulgatas*, LB IX, 904F-905 A; 二宮、前掲書、一六三頁参照。
（77）Ep 1526, Allen IV, pp. 601–7 / CWE 10, pp. 452–61; 二宮、前掲書、一六〇頁；カメン、前掲訳書、四六頁参照。
（78）*De concordia*, ASD V-3, pp. 311–2 / CWE 65, p. 213; ホイジンガ、前掲訳書、二九一―二頁；ペイントン、前掲訳書、三一八頁；カメン、前掲訳書、五〇頁。
（79）*Supputatio*, LB IX, 582D.
（80）Matt 13:24–30, 37–43.
（81）Bejczy, pp. 377–8. ベイツィは当該比喩を、エラスムスの異端に対する寛容の欠如への重要な例外のひとつと見なしている。
（82）二宮、前掲書、一六一―二頁。
（83）Gary Remer, Dialogue of Toleration: Erasmus and Bodin, in *The Review of Politics*, Vol. 56, No. 2 (1994), pp. 305–36, esp. 327; 二宮、前掲書、一五〇頁。
（84）*Paraphrasis in Matthaeum*, LB VII, 80E / CWE 45, p. 215; 二宮、前掲書、一六二頁；カメン、前掲訳書、四八頁参照；Leclerc, p. 140; Bejczy, p. 378.
（85）*Hyperaspistes II*, LB X, 1397B / CWE 77, p. 458.
（86）*Hyperaspistes II*, LB X, 1452C-D / CWE 77, p. 570.
（87）*Hyperaspistes II*, LB X, 1452F-153A / CWE 77, pp. 570–1.
（88）*Hyperaspistes II*, LB X, 1455D / CWE 77, p. 576.
（89）*Hyperaspistes II*, LB X, 1436A / CWE 77, p. 535.
（90）*Hyperaspistes II*, LB X, 1464D / CWE 77, pp. 594–5.
（91）*Hyperaspistes II*, LB X, 1501B-E / CWE 77, pp. 675–6.
（92）*A Discussion*, LB IX, 1241F-1242C / CWE 76 75–6; *Hyperaspistes II*, LB X,1500D-E / CWE 77, p. 674.

（93） *Hyperaspistes II*, LB X, 1398D / CWE 77, p. 461.
（94） *Hyperaspistes II*, LB X, 1448C-D / CWE 77, p. 561.
（95） *Hyperaspistes II*, LB X, 1448E / CWE 77, p. 561.
（96） *Hyperaspistes II*, LB X, 1455D / CWE 77, p. 576.
（97） *Hyperaspistes II*, LB X, 1516B, 1528C / CWE 77, p. 705, 732.
（98） Ezek 33:11 参照。
（99） *Hyperaspistes II*, LB X, 1510B / CWE 77, p. 693.
（100） 「救済の過程に特別に関わるかぎり、救済への道はユダヤ人の誰にも閉ざされていないし、すべての異教徒が受け入れられるのでもなく、信仰の道は双方に開かれている」（*Hyperaspistes II*, LB X, 1429A / CWE 77, p. 522）。
（101） *De concordia*, ASD V-3, pp. 312-3 / CWE 65, p. 216.
（102） *Eclesiastes*, LB V, 822 A / ASD V-4, p. 172.
（103） Mansfield, p. 35.
（104） ホイジンガ、前掲訳書、二五二頁；Pierre Mesnard, *L'essor de la philosophie politique au XVIe siècle*, 2 ed., J. Vrin, 1951, pp. 137-8; Mansfield, p. 35.
（105） カール・シュミット『政治的なものの概念』田中浩・原田武雄訳、未來社、一九七〇年、七八―八〇頁。
（106） ベイントンはむしろエラスムスが神の摂理を待望しているように描いている（ベイントン、前掲訳書、三三五頁）。

〔付記〕本研究は、卓越した大学院研究拠点形成支援補助金「市民社会におけるガバナンスの研究教育拠点」の支援を受けた研究成果の一部である。

河野　雄一（かわの　ゆういち）
所属・現職　慶應義塾大学大学院法学研究科後期博士課程
最終学歴　慶應義塾大学大学院法学研究科前期博士課程
所属学会　政治思想学会、西洋中世学会、新プラトン主義協会、中世哲学会
専攻領域　政治思想史
主要著作　「中世の継承者としてのエラスムス――一五二〇年代の論争を通して――」『西洋中世研究』第四号（二〇一二年）