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

Title	エラスムス政治思想における「医術」
Sub Title	The use of medical art language in Erasmus' political thought
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	2015
Jtitle	法學政治學論究 : 法律・政治・社会 (Hogaku seijigaku ronkyu : Journal of law and political studies). Vol.104, (2015. 3) ,p.1- 32
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Departmental Bulletin Paper
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN10086101-20150315-0001

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.

エラスムス政治思想における「医術」

河野雄一

一　はじめに
二　「医術」としての統治
(一)　古代・中世における医学的メタファー
(二)　『医術礼讃』
三　暴君放伐論と抵抗
(一)　中世における暴君放伐論
(二)　『暴君殺害』
(三)　エラスムスにおける抵抗と君主制
四　治療法としてのキリストの精神
(一)　『リングア』におけるキリスト教社会の分裂
(二)　『教会和合論』における希望
五　おわりに

一　はじめに

本稿の目的は、エラスムスにおける医術やそのメタファーを通して、彼の思想世界における予防と作為による統治論の位置づけと同時に、医学的メタファーにおける中世の思想家たちとエラスムスの違いを明らかにすることである。ヨーロッパでは古代、中世を通じて、さらには近現代に至るまで医術のメタファーで政治論を語ることは稀ではなく、ときに異分子の排除というかたちでそうしたメタファーが悪用されることさえあった。エラスムスは中世末期から初期近代という過渡期に生きたが、その時代を代表する人文主義者である彼の医術のメタファーを見ることで、前後の時代とは異なったルネサンス固有の統治に対する認識の把握がもたらされうる。というのも、従来レトリックとして理解されるだけであったメタファー[1]への着目は、その時代固有の認識のあり方やその背後にある人間観を把握[2]するうえで、政治思想史研究においても有意義だと思われるからである。

エラスムスにおける統治と医術の関係を扱った先行研究は、ヘンリー八世（Henry VIII, 1491-1547, 在位 1509-47）への処方箋としての言語治療を扱っているボイルの論考[3]を例外としてほとんど存在せず、『医術礼讃』（*Encomium medicinae*, 1518）という作品への言及もシライシの著作[4]などにわずかに見出せるだけである。

さて、エラスムスに関しては、一般的に自然科学や医学に無関心であったと捉えられることが多い[5]。また、医学や医者が中世末期からルネサンス期に快く思われていなかったことを示す際に『痴愚神礼讃』が例として取り上げられることもある[6]。それにもかかわらず、彼はガレノス（Galenos, 129-99）の医学的諸著作について高く評価していた[7]。「政治病理学」の嚆矢をマキアヴェッリに求めうることが将基面貴巳によって指摘されているが[8]、ほぼ同時代に、いやむしろわずかに先駆けて、エラスムスは『痴愚神礼讃』（*Moriae encomium*, 執筆：一五〇九年、出版：一五一一年）にお

いて政治のみならず社会各層におけるあるべき本来の姿からの逸脱、いわば健康状態に対する異常事態を描いていた。医学的メタファーは病理への対処という文脈で用いられることが多いが、エラスムスはこうした異常事態に対する訓戒を意図して当該作品を書いたのみならず、統治に関わる場面において医学的メタファーを繰り返し用いていた[9]。

以上からわかるように、エラスムス政治思想には、社会的な逸脱を診断しうる病理学的視点を見出すことができると思われる。そこで、本稿では、『医術礼讃』、『暴君殺害』(*Tyrannicida*, 1506)、『リングア』(*Lingua*, 1525)、『教会和合論』(*De sarcienda ecclesiae concordia*, 1533)といった著作に焦点を当て、従来、エラスムス研究においてほとんど顧みられることのなかった医術と統治の関係性という視点から、宗教改革以後の彼の政治思想の一側面を明らかにすることを試みる。そのことによって、エラスムスが統治において予防医学的観点を重視しながらも、作為による回復としての医術のメタファーを政治的・宗教的文脈に適用していたことが明らかになるだろう。

議論の手順としては、第一に、古代・中世やエラスムス自身の医学的メタファーを概観し、『医術礼讃』における予防医学的態度を明らかにする。第二に、ジョン・ソールズベリ(John of Salisbury, 1115/20-80)、トマス・アクィナス(Thomas Aquinas, c. 1225-74)、エラスムスの暴君放伐論を概観したうえで、一五一〇年代半ばの戦争平和論では暴君への抵抗の可能性を示唆していたエラスムスが、その後の著作においてより慎重な立場を示していたことを明らかにする。そうすることによって、彼の暴君放伐論が、医学的メタファーによって統治の本質を法の権威と民衆の自由に見出している点に光が当てられるであろう。第三に、『リングア』や『教会和合論』を扱うことで、医学的メタファーが君主統治や圧政の問題のみならず、宗教改革という具体的事例における社会的混乱に対しても反映されていたことを根拠づけ、最終的にエラスムスが宗教改革の進展過程においてもなお教会統一への治療可能性を見出そうとしていたことに触れてむすびとしたい。

二　「医術」としての統治

医学と政治思想とのあいだは歴史的に相互関係が存在していた。[10] 中世や初期近代の学問は、基本的にその枠組みが流動的で十分な専門分化を遂げていなかった。医学や政治学もそうした学問分野の一例であり、この時期の政治思想家は医学者と交流するのみならず、多様な学問のなかで医学的素養に習熟することも少なくなかった。[11] 政治思想における医学的メタファーには、政治社会をひとつの有機体として見る場合と、[12] 為政者を医者になぞらえる場合が存在する。[13] エラスムス統治論に予防医学的態度を見出しうるのは後者の場合であり、本章では後者についておもに見ていくことにする。

㈠　古代・中世における医学的メタファー

統治者が共同体の医者と見なされる事例は歴史的に古くから存在する。治療としての懲罰という発想は、古典古代に遡るものである。「懲罰は一種の治療」というアリストテレス（Aristoteles, 384-22 B. C.）『ニコマコス倫理学』（*Ethica Nichomachea*）第二巻第三章の一節は、教育論として展開されたものであるが、一三世紀以降には政治的文脈での使用が目立つようになった。[14] また、キケロ（Marcus Tullius Cicero, 106-43 B. C.）『義務について』（*De officiis*）は、指導者を医者と同様にみなし、[15] 外科手術の比喩によって暴君放伐を論じる。[16]

中世においても、こうした共同体における医者という比喩は存在していた。政治における「治療」のメタファーは、外科手術と投薬に大別される。[17] その目的は、外科手術でも投薬でも、患部を病的状態の発生後に否応なく取り除くことにある。[18] 共同体にとっての医者というキケロのメタファーは、ジョン・ソールズベリ『ポリクラティクス』

（*Policraticus*）第四巻第八章でも用いられる。[19]

> 医者の職務とは、湿布薬やそのほかの穏やかな薬で病を治療できないときに、火や鋼［を患部にあてるなど］のような激しい治療法を用いることである。しかし、穏やかな手段では健康を回復することの見込みが立たないというのでなければ、そのような手段はとらないのである。これと同様に、支配権力というものは、臣下の悪徳を治療するために穏やかな手段が役に立たない場合には、悲しみに暮れながらも、正しく厳罰という手段に訴え、そして、敬虔な過酷さをもって、悪人に対する怒りを、善人たちが損害を受けないようにするという目的に向けて発散するのである。[20]

このように、ジョンは、支配権力による厳罰を医者による穏やかでない治療法と同様に考え、その目的を善人への損害の防止に見る。また、アリストテレスに依拠しながら、トマス・アクィナスやマルシリウス・パドヴァ（Marsilius de Padua, 1275-1342/43）も、強制的懲罰に治療のメタファーを用いている。[21]

こうしたメタファーは世俗国家だけでなく教会にも使用された。中世ヨーロッパにおける犯罪には宗教的なものも含まれる。ローマ教皇庁は、伝染病にも喩えられる異端の捜索と殲滅を目論んだ。トマス・アクィナス『神学大全』（*Summa Theologiae*）では、信仰上の罪人の殺害は正当かという問題で、切断による治療という比喩が適用される。[22]

さらに一六世紀から一七世紀の少なからぬ政治的著作では為政者が医者とみなされている。こうした著作では、国の医者たる為政者には的確な診断や処置が必要とされた。[23] エラスムスもこうした医学的イメージを用いた思想家の例外ではない。というのも、彼はガレノスの著作の翻訳を行い、[24] パラケルスス（Paracelsus, 1493-1541）との交流もあり、[25]『医術礼讃』で医学について直接論じているからである。以下の議論で明らかになるように、エラスムスはこうした医学的知見を統治論のなかで積極的に用いたのである。その点を示すために、次節において、『医術礼讃』について

概観することにしよう。

(二)　『医術礼讃』

『医術礼讃』および『結婚礼讃』（*Encomium Matrimonii*）は、一五一七年にルター（Martin Luther, 1483-1546）によって宗教改革の口火が切られた直後の一五一八年三月三〇日に『平和の訴え』（*Querela Pacis*, 1517）との合本でルーヴァンのマールテンス書店より上梓された。単行本としては同年八月バーゼルのフローベン版が最初である。[26]

それでは、『医術礼讃』の中身を実際に見てみよう。エラスムスは学問分野としての医学をどのように捉えていたのか。基礎技術は金銭的利益の追求に走らないのが特徴であり、医学もその例外ではない。[27]彼は医学が修辞学をはじめとした他の学問分野を貶める必要がないほど偉大で、[28]その発明が神々に帰されるほどすばらしいと評価する。[29]

また、エラスムスは、医者を神的存在に近いものとして捉え、[30]キリストも「医者」とみなす。癒しの力を持つ神が意のままにできるものを、医者はその人間の力が許す限り模倣するよう努力することで、癒しの神の本性に参与する。[31]医術それ自体を激賞する彼は、キリスト者にとっての神と同様の役割を医術が古代人のあいだで担っていたとして、[32]「人間は人間に対して神である」（ἄνθρωπος ἀνθρώπου δαιμόνιον）[33]という諺の真の模範は、信頼できて有徳な医者だとみなしている。[34]エラスムスは、医者の関心が身体のみならず人間全体にあることを指摘し、神学者と医者を類比的に捉え、人間全体への関心と情念の抑制への説得において両者が同様の役割を果たす事実に注意を喚起する。[35]

エラスムスは、神それ自体や神学者と医者を類比的に捉えていただけではなく、君主にも癒しの術を見出していた。[36]また、人間がその生を負う対象として神、親、統治者、医者があげられ、統治者と医者は人間の生殺与奪を握るものとして類比的に捉えられる。[37]そして、彼は統治者に医者の配慮の役割を見出し、統治者も医術を学ぶべきことを説き、医学の助けなくして適切に行われうる生の領域はないと見る。その際に、エラスムスは人間の幸福の頂点に健康を位

置づけた古代人の法をあげている。こうした古代人の法は市民のあいだの強さ、頑丈さ、身体の鍛錬を目的としていた[38]。そしてここには、古代の統治における「養生」（διαιτα）[39]の観点が見出される。

こうした平時における「養生」の観点について、将基面は、「政治論におけるメタファーではこうした［予防医学、日常的な健康管理の］側面が脱落したのはなぜか。これは追求に価する思想史的課題」[40]だと述べ、西洋的統治イメージの問題点として指摘する[41]。しかしながら、先述のように、エラスムス『医術礼讃』における市民の義務形成への統治者の配慮には予防医学的観点が見出され、ベイントンは当該箇所を「予防は医療にまさる」と概括している[42]。また、『キリスト者の君主の教育』（*Institutio Principis Christiani*, 1516）第一〇章「平時の務め」[43]では、「キリスト者である君主にとっての哲学」（Christiani principis philosophia）とは、「公正な法や徳に向かうふさわしい学問による、官吏や官僚の誠実さ、祭司の神聖さ、学校教師の選択」といった務めに向けての能力と意志を持つことだとされる[44]。ここでは「それらを通して国が安定させられ輝かされるものを［君主は］最大限に配慮し、他方では国情をより悪くするものを排除して遠ざける」[45]と述べられ、君主のあらかじめの配慮が重要だという観点から、法の改廃による悪しき習慣の矯正、官吏任用法、処罰、貧救法、治安維持といった手段による領国安定が説かれる[46]。また、「［君主は］共同体を遍歴するが、この精神によって、すべてを改善し、不十分であるすべてを強化」[47]すべきと述べて、エラスムスは各地の視察や公共事業の必要性を説く。このように、平時における君主の心掛けで問題を未然に防ごうとするエラスムスは、統治において予防医学的観点を重視していた。

ただし、こうした予防医学的統治が十全に機能するのは、君主自身がまっとうな判断を有するときである。これに対して、統治者自身の判断が損なわれることになれば、動乱がもたらされることになる。

プラトンが認めるには哲学の要点（philosophiae summam）はこの場所に、すなわち情念（affectus）は理性（ratio）に服従す

るかどうかにある。そしてそのことに対して優れた助力者は医者（medicus）である……それ［威厳］が元首において示されるとき、善行はどれほど輝いているのか！　最も幸運な王よりもっとこの種の悪に晒されない運命（fortuna）はない。しかし、ひとりの小人物の損なわれた脳は国のどんな動乱を駆り立てることか！(48)

このように、為政者が暴君と化し、いわば病的状態となるときには、共同体には自己治癒能力が必要となる(49)。そこで、次章では圧政への対処として政治社会の自己治癒能力と見なされる暴君放伐論を概観する。

三　暴君放伐論と抵抗

前章で見たように、通常時は医者の役目を果たす為政者による予防医学的な配慮が統治において重要であるものの、為政者自身も圧政という「病」を作り出してしまうことがある。そのときにはあくまで例外的かつ最終的な手段として共同体による暴君への「治療」が必要になる。それを示すのが暴君放伐論である。本章では、まず中世のジョン・ソールズベリとトマス・アクィナスにおける暴君放伐論の概要を述べることから始めたい。しかる後、エラスムスもそうした中世の伝統に立脚して『暴君殺害』や『平和の訴え』において暴君への抵抗を認めながらも、『リングア』では積極的な抵抗は認めていないことを明らかにしつつ、暴君放伐論においても彼が医学的メタファーを用いていたことを確認する。

㈠　中世における暴君放伐論

古典古代以来、長い系譜を持つ暴君放伐論において、医学的メタファーを用いて抵抗を論じたのは一二世紀のジョン・

ソールズベリであり[50]、トマス・アクィナスがこの理論を精緻にしたと言われている[51]。こうした系譜のなかで、エラスムスの主張がどう位置づけられるかを明らかにするために、まずは、ジョンとトマスにおける暴君放伐論を瞥見しておきたい。

ジョンの暴君論は、ローマ法の「王の法」（lex legia）の中世的解釈であるラウテンバハのマネゴルト（Manegold von Lautenbach, c. 1030-1103 以降）の抵抗についての議論や、君主の私益よりも共同体の共通善を優先させ、それに違背する君主を暴君とみなす当時の知識人の議論の影響を受けている[52]。彼の議論は、一二世紀における集権化という現実や、古典やローマ法の再生という知的世界の革新に対応するものであった[53]。

ただし、ジョンによる暴君放伐論は、その解釈をめぐる対立が存在する[54]。すなわち、『ポリクラティクス』第三巻第一五章、第八巻第一七章は、暴君は聖書的、神学的根拠から殺害されるべきという主張に見え[55]、そこからネーダーマンはジョンが暴君殺害を積極的に正当化したと主張する[56]。他方、支配者の理想像が示された第四巻第一章での議論と符合する第八巻第二〇章では、祈りによって神の裁きを待つことが期待されており、ジョンは暴君殺害を是認しているわけではなく、歴史的教訓を示しただけだとする論者もいる[57]。もっとも、現在の研究水準では、ジョンは暴君殺害を明確に語った中世最初の思想家であるものの、暴君殺害を無条件に認めていたわけではないとされている[58]。

ジョンの暴君論に、「正当な資格を欠く暴君」（tyranus absque titulo）と「権力行使による暴君」（tyranus quoad exercitio）との分類などを付加して当該理論の精密化を図ったのがトマス・アクィナスである[59]。ただし、ジョンとトマスには次のような本質的違いも見られる。カーライル以降、多くの場合、ジョンが私人による暴君殺害の正当性を認めたのに対し、トマスは初期には承認していたにもかかわらず後期には不承認へと移り変わったと捉えられている[60]。たとえば、「士師記」（第三章第一四節以下）エフドの物語は、『ポリクラティクス』では暴君殺害を認めるものとして受け止められているのに対し、トマスの『君主の統治について』（*De regimine principum*）では服従義務を説くペトロ

の教えから暴君殺害を否定している[61]。こうしたトマスの立場は、『命題集注解』（*Scripta libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*）で、カエサル暗殺を正当化するキケロに触れながら、私人による暴君殺害を認めていた議論から遠く隔たっていた[62]。

結局、『神学大全』において、トマスは暴君への服従義務の拒否と抵抗は人民の権利だとしながらも、殺害も含む暴君放伐の判断と実施は「公的な権威」に委ねられているのであって、いかなる「私人」にも許されないと考えている[63]。

(二)『暴君殺害』

前節で見たように、ジョン・ソールズベリに代表される中世の暴君放伐論は、トマスによって精密化されたのち、一四、一五世紀のイタリアの法学者バルトルス（Bartolus de Saxoferrato, 1314?-57）やサルターティ（Coluccio Salutati, 1331-1406）、さらには一六世紀のモナルコマキなどの抵抗権理論へと継承されることになる[64]。しかしながら、こうした議論がエラスムスにおいてどのように受けとられていたかは十分に明らかにされているわけではない。そこで、本節では彼の暴君放伐論や抵抗の問題を概観する。

エラスムスの『暴君殺害』は、ルキアノス（Lucianos, c. 120-80）『暴君殺害』（*Tyrannicida*）を主題とした「デクラマティオ」（declamatio）[65]として書かれたものであり、暴君がいかなる存在であるかを描いている。当該作品の巻頭のリチャード・ウィットフォード宛書簡によれば、彼は同じ主題に取り組むトマス・モア（Thomas More, 1478-1535）に対抗してこれを凌駕することではなく、たんに知恵競べをすることを意図している。エラスムスは、子供時代からこうした練習をすれば表現の貧困はより少なくなると述べており、読者として子供を含む修辞学の生徒を想定している[66]。彼は感情に欠ける存在という点で暴君とストア派哲学者の類似性を指摘しながらも、暴君が自分の計画を測る尺度を

利益に求める点で両者は異なるとし[67]、暴君の悪徳は加齢によって増すものだと捉える[68]。

ただし、エラスムスは、ジョンと同様に、圧政には多数の関与があると認識していた[69]。というのも、エラスムスは、犯罪における仲間のような助力者から成り立っている有機体として「暴君」を捉え、その概念のもとに卑しい暴徒全体が隠れていると見るからである。にもかかわらず、彼は暴君の手足たる暴徒への加害は法によって許されていないとして[70]、あくまで殺害対象を暴君に限定する[71]。

エラスムスは、「私的個人は暴君に対してのみ自分の剣を抜く権利を与えられている[72]」としながらも、「法はある人から命を奪うための権力を与えるのに気が進まない[73]」と述べて、暴君殺害に対して法が積極的ではないことを示唆している。というのも、「一方の悪を他方の悪で治療する[74]」ことになるからである。また、彼は暴君殺害が共同体にとって危険であるとみなし、その行為の特殊性を指摘する[75]。

> また彼ら「我々の父祖」は暴君殺害の試みが共同体に最大の危険なくして企てられえないと理解していた。……無謀に試みる者によって国は回復されるよりも破壊されると、彼らは未来を予見していた。というのも、圧政は共同体への重大で致命的な潰瘍以外の何なのか[76]？

エラスムスは圧政を「潰瘍」（hulcus）とみなし、これに対する治療が必要だと捉える。そして彼は暴君を「ある種の国の致命的な病気」だと表現し、暴君殺害の限定理由を、無差別殺害への阻止、耐える方が害は少ないということに求めている[77]。

> 王は公共の利益（publicum vtilitas）を、暴君は自分自身のもの（priuatim suus）を考慮に入れる。そこから法の権威（legis

> authoritas）を以前の状態に（もしなしうるなら）ひとつの頭の損失で回復するまで、公然とあたかも正当な君主の如く暴君に市民が従うのが好都合である。というのも、国全体を襲うそれらの致命的な病気においてこうした慎み深さによって、知恵は法を慣れさせた。同害報復によって病気を治療するよりもむしろ警告によって赦し、共同体を治療しようとして、共同体の大部分をまだひどく苦しめないように。(78)

このように、エラスムスは、法の目的は病気の治療であり、法の権威の回復まで暴君に従うのが市民の利益になると見る。ただし、姦通者、正当防衛、暴君殺害の三例においてのみ裁判なしの殺害が許され、戦闘における殺害も暴君殺害と関係している。(79)

そのうえでなお、エラスムスは、暴君殺害への主張の基礎として、意志（animus）、方法（via）、効果（effectus）にかかわる基準が満たされなくてはならないとしており、(80)剣での殺害は法によって認められた行為態様でなければならないと説く。(81)彼にとって、暴君殺害の目的はあくまで共同体の自由の回復（libertatis restitutio）であって、健康（salus）はあくまで安全で効果的な方法によって回復されるものである。(82)それゆえ、法の侵犯による殺人という犯罪的行為は、国に危険をもたらすものだと捉えられている。(83)

(三)　エラスムスにおける抵抗と君主制

前節で見たように、エラスムスは『暴君殺害』において私人による剣での暴君殺害を認めていた。しかし、のちのカール五世（Karl V, 1500-58, 在位スペイン王 1516-56, 神聖ローマ皇帝 1519-56）たるブルゴーニュ公カールがネーデルラントを父祖伝来の対仏戦争(84)やエスパニア外交政策に巻き込むことへの懸念(85)から、一五一〇年代の戦争平和論では抵抗の問題を扱うようになり、その後の著作においては暴君に対してより受動的な態度になっている様子が窺える。

エラスムスは、『戦争は体験せぬものにこそ快し』（*Dulce bellum inexpertis,* 1515）において、王侯の権利とは、民衆の同意によって付託されたものだと考えている。

> 加えて我々が支配（dominium）と呼ぶもの、それは管理（administratio）である。自然によって自由な人間における権利と、家畜におけるそれは同じではない。この権利自体を、［王侯たる］あなたは持っているが、民衆の総意（populi consensus）が与えたのである。しかし同様に、私が間違っていないなら、それを取り除くのは、与えた人である。[86]

このように家畜とは異なる人間の自然的自由を重視するエラスムスにとって、民衆の同意によって王に付託された権力[87]は、民衆自身によって停止されうる。また、彼は民衆の同意を君主専制に対する歯止めとして考えており、具体的態様を論じているわけではないが、『平和の訴え』においてキリスト教徒の抵抗を示唆している[88]。ただし、『エンキリディオン』（*Enchiridion militis Christiani,* 執筆：一五〇一年、出版：一五〇四年）において、民衆が引き起こすかもしれない暴動や内乱に対する警戒を示し[89]、宗教改革においては漸進的な体制内改革を志向していたこれらのことに鑑みるならば、暴動や内乱を伴って体制秩序自体の転覆を図るような抵抗はエラスムスの想定の範囲外であろう[90]。

このように、彼は一五一〇年代半ばの戦争平和論においては、王権の停止や抵抗の可能性を示唆し、『キリスト者の君主の教育』では、君主がその任に堪えないときは辞任すべきだと勧奨しており、古代のアテナイやローマの例から君主制も絶対的なものではないと考えていた[91]。それにもかかわらず、彼は『医術礼讃』において、暴君が存在したとしても、制度としての元首政（principatus）は非難されるべきではないとして、あくまで人と制度を区別して君主制を擁護している[92]。

こうしたエラスムスによる君主制擁護の姿勢は、一五二五年の『リングア』[93]においても顕著である。というのも、

彼はパウロに従って上位者に対する服従を説き[94]、為政者の改善可能性がない場合においても、神罰まで我慢するか、あるいは市民や議会の同意によって抑制しなければならないとして、キリスト者による悪しき手段での悪への報復を否定しているからである[95]。ただし、『平和の訴え』で見られた市民の同意のみならず議会の同意を加えている点で、『リングア』は、制度的な合議体によって君主権力の突出を抑えようとする議会主義的側面の一端を示しており、『対トルコ戦争論』（*De Bello Turcico*, 1530）においても議会の権威（senatus auctoritas）が強調されている[96]。彼自身は議会について具体的詳細に言及していないが、ケーニヒスベルガーによれば、「同意に基づく支配」における「同意」とは、ヨーロッパ君主国で代表制議会によって与えられたものを意味しており、たとえばエラスムスの祖国ブルゴーニュ公国では、課税や身分制議会の権利や特権に求められるものであった[97]。

まとめるならば、エラスムスは一五〇六年の『暴君殺害』においては私人の剣による暴君殺害を認めていた。そこでの医学的メタファーは、暴君による圧政を「病」とみなし、こうした病が法の権威や民衆の自由の回復によって治療されることを示す役割を果たしていた。こうした統治者の専制化という問題に対する共同体による自己対処としての暴君放伐論において、エラスムスは統治の本質を法の権威と民衆の自由の双方に見ていた。一五一〇年代半ばの戦争平和論においては民衆の同意による王権の停止や抵抗の可能性が示唆されるものの、その後、より慎重な立場へと変化することになった。

四　治療法としてのキリストの精神

エラスムスが『リングア』において君主への服従をより強く説くようになった背景には、当該著作の前年からのドイツ農民戦争での農民の暴徒化という事態があった。彼はこれを君主の失政よりも悪い「無秩序」として非難し、鎮

圧への厳しい手段が「病を癒す」ために必要であったことを示唆している。[98] こうした事態がルターによる宗教改革の進展に伴って引き起こされたことから、エラスムスは『リングア』において民衆を煽動する悪しき「舌／言葉」を批判する。[99] そこで本章では、『リングア』におけるキリスト教社会の混乱とその治療法を確認したうえで、『教会和合論』において彼がなお調和への希望を捨てていなかったことを明らかにする。

(一) 『リングア』におけるキリスト教社会の分裂

中世、ルネサンスにおける政治的議論では、治療前の診断への言及はほとんど見出されない。[100] しかしながら、エラスムス『リングア』では、まさしくこうした診断への側面に光が当てられている。というのも、彼は病気の原因と起源を探求することもまた治癒の技術と関係があるとして、[101] 精神の病気においても悪の程度を知ることが重要だと考えるからである。言葉は心の外形（mentis facies）だと捉える彼は、医者がある人の外観からのみならずその言葉からもまた病気の兆候（signa morbi）を推察しうると考える。[102]

ただし、エラスムスは治療における手続きや人間の悪質さへの対処を二段階で考える。[103] 彼は精神の悪が肉体の悪よりも感染性が強いことを示唆し、悪影響を受ける仲間との交際を避けるべきだという医者の一般的勧告を示している。[104] このことは、『キリスト者の君主の教育』において、君主が幼児の際の、その乳母や教育者や遊び相手といった取り巻きからの悪影響を避けるべきだという忠告を反映するものである。[105]

人間関係におけるよい影響と悪影響の二面性に気づいていたエラスムスは、毒と薬が紙一重であることも理解している。[106] 彼はこうした表裏一体の関係を「舌／言葉」の二面性にも見出し、[107] シラ書「悪しき言葉は心を変えるだろう、そこから物事の四つの様態、善と悪、生と死が生じるが、舌はたえずそれらの統治者である」[108] を引いて、悪しき「舌／言葉」の毒に対する解毒剤も、「舌／言葉」に存在すると考える。エラスムスにとってその解毒剤とはキリスト教で

あり[109]、それは触れる人々の健康を回復する「癒しの手」（mediae manus）であり、約束すべてを満たすための「新しい舌」（noua lingua）である[110]。そして、彼はパウロの本当の子孫は神聖な呪文で人々の魂を癒すことができると考える[111]。

このようにエラスムスはキリスト教徒に魂の癒しの力を見出す。それにもかかわらず、同時代には党派性を伴った分裂状態が存在していた。『キリスト者の君主の教育』や『平和の訴え』において、中世神学の様々な学派が列挙されていることからすれば、キリスト教社会の分裂状態は、宗教改革だけによって始められたものではなく、それ以前の後期中世の学問的、政治的分裂状況においてすでに準備されていたと考えられる[112]。しかし、こうした分裂状態のなかで、教会を身体メタファーで捉えるエラスムスにとって、ひとつの身体である教会には部分の分離は望ましいものではない[113]。それでは、こうしたキリスト教社会の混乱状態を収束させる方法を彼はどのように考えていたのか。

> それでは舌を変える治療法は何か？「福音書」の冒頭に我々は戻るが、それは言う、「悔い改めよ、さあ、神の王国は近づいた」（*Poenitentiam, … agite, appropinquat regnum dei*）[114]。各人が自分の罪を認め、生をよりよく向け換え、そして我々によって主は宥められ、主の怒りは正当に我々において荒れ狂う。足の裏から頭頂まで我々には健康がない（A planta pedis vsque ad verticem non est in nobis sanitas）。司祭は民衆のようで、裁判官や監督者は、君主のようである。みながイエス・キリストのものではなく、自分のものを求める[115]。

このように各人が私益を追求する時代状況において、エラスムスはキリスト教に基づいて各人が悔い改めることが「舌／言葉」を変える治療法だと考えていた。そうすれば、主の怒りを宥めて神の変心も期待できることを、彼はダヴィデの例から示唆している[116]。

エラスムスは、同時代の本末転倒の状況をバベルの塔に見立て、この塔を破壊すれば精神と「舌／言葉」の混乱の

終わりが到来すると考え、[117] 社会的混乱への対処に医学的治療のメタファーを用いて以下のように述べる。

> どんな配慮で弱き成員を我々は見守り、どんな愛着で汚染したか傷ついた部分を治療し、どんな技術で脱臼をそれ自体の場所に戻すのか？　切断や焼灼（sectio aut vstio）を我々が適用するときに、どれほど嫌々ながらどれほど誹謗して最後の治療に我々は屈するのか？　最後にすべての試みの失敗で、治療の希望（sanandi spes）がないものを、どんな悲しみで我々は切断するのか？　どうして隣人を治療することにおいて同じ愛や寛恕（charitas ac mansuetudo）を我々は示さないのか？　どんなに辛辣に人間の過失を我々は非難するのか？[118]

このように、エラスムスは「癒しの希望」がある限り治療の試みを諦めないが、その希望さえ失われたときに悲しみのなかで切断というある種の力による分離を伴う政治的選択をせざるをえないことを示唆している。[119]

ではなぜ、彼は「癒しの希望」のもとでの治療に期待しようとするのか。エラスムスは人間が可謬的存在であることに誰よりも自覚的であり、社会各層の愚行を洞察して『痴愚神礼讃』を描いた。と同時に、彼はそうした愚行こそが翻って生の活力であることさえ看破していた。[120] エラスムスは、人間が作り出した精神の病気は人間の手で解決する治療法があると考える。「彼［自分自身にふさわしい舌を持つ祭司（sacerdos qui linguam habet ipso dignam）］は精神の病気すべてに対する薬、すべての毒に対する速効性のある解毒剤、精神の剣を持っているが、それによってすべての害を切り取るのである」。[121] ここでの「精神の剣」（gladius spiritus）とは、「短剣」を意味するエラスムス最初期の作品『エンキリディオン』のタイトルであり、『痴愚神礼讃』におけるキリストの教えに基づいた「精神の剣」、「心の奥底まで貫き通し、あらゆる情念を断ち切って、心にはただ敬虔さのみが残る剣」[122]である。エラスムスは、キリストの教えに基づいた「精神の剣」に「癒しの希望」を見出しているが、これを「薬」（pharmacum）や「解毒剤」（antidotum）と表

現しているのは、彼の思想世界の根底に改善可能性を前提とする人間観が存在するからである。そのことを次節の『教会和合論』で確認する。

(二)『教会和合論』における希望

エラスムスは『教会和合論』においても、利己的な党派心が調和の回復を妨げていることを示唆している[123]。キリストに希望を置くように説いたうえで、自分自身を顧みずに他者を批判する態度を不正の極みであるとして、教皇や司祭や修道士を批判する宗教改革側の人々が、自分自身のことを棚に上げてカトリック側を批判するおこがましさを彼は指摘する。もちろん、エラスムスは、『痴愚神礼讃』であれほど痛烈な批判を浴びせていたことからすれば、カトリック側の悪徳に気づかなかったわけではない。『痴愚神礼讃』の真骨頂を対象への攻撃や揶揄に見出す見解があるが[124]、その眼目は攻撃や揶揄にあるわけではない。というのも、彼自身は『痴愚神礼讃』冒頭のトマス・モアへの献呈書簡において述べているように、自己目的化した批判のための批判ではなく、教訓的目的を背景に従えた批判を展開しているからである[125]。

エラスムスは、むしろそうした自己目的化した批判のための批判をアンフェアとみなし、落度のみならず功績も加味したうえで、メリットとデメリットの比較衡量が必要だと感じる精神の持ち主である。彼は一般人が見落としがちな聖職者の美徳を正当に評価すると同時に、一般人が彼らの悪徳しか見ないという落度をも正確に見抜いている[126]。そして公的なものが軽蔑され私的放縦を極める同時代の状況を看取するエラスムスは[127]、人間本性の可謬性を指摘して、宗教的混乱への対処に医学的治療のメタファーを用いる。

> 荒療治（asper medicina）をあてがうのが役に立つよりも、もっと軽いある種の過失が存在する。……さらになかったように装

われるべきよりも、もっと重大なある種のものが存在し、熟練した巧みな手を必要とする。たしかに我々に起こるのは、未熟な医者（imperitus medicus）にしがちなことであるが、彼らはまだ十分に巧みでないまま治療をあてがい、病気の代わりに人間を殺して、軽い病気から治療不能（immedicabile）にする。大部分は段階的に都合のよいときに忍び込んできたが、もし重大な混乱なくしてなしうるなら、それは段階的に都合のよいときに取り除かれる。しかしそうでなければ、なかったように装われて、その日まで適切な機会を延ばす。同じ機敏さは教義に使われるべきである。ある人はまだ「異端、異端、火へ、火へ」（haeresis, haeresis, ad ignem, ad ignem）と自制心なく絶叫し、より悪い部分においてその言説が曖昧であると解釈し、言説が敬虔であるものを中傷を通して誤り伝える。[128]

エラスムスは、拙速な荒療治によって事態を悪化させるよりは、時の経過でよりよい機会が現れるまで待つ漸進的治療の方が望ましいと考えており、こうした態度は法的安定性[129]のみならず宗教的教義の問題にも適用されるべきものであった。

教会が倒れるということはない、それは動かざるキリストの岩に寄りかかっていて、どんな嵐にも揺り動かされない。しかし、ある人々について私は話しているが、たしかに大いなる対抗心によって、彼らは教会の大義（causa ecclesiae）を守っている。もちろん、私は［その対抗心を］悪く言うのではなく知らないのである。まだこの病気は治療不能（immedicabile）になるようには達していない。もし燃料（materia igni）を我々が取り除くなら、この炎を消すことができる。さてこの暴動の主源泉（tumultas fons）は人間の不敬な道徳（impii mores hominum）である。[130]

このように、エラスムスは、キリスト教会の崩壊はありえず、その病気はまだ治療不能の段階には達していないと見

て、この無秩序の主源泉たる人間の悪しき振舞いを取り除くなら、この病気はまだ消失する可能性があると考えて希望を捨ててはいない。というのも、エラスムスにとって人間はあくまで発展途上の成長過程にあるからである。[131]

> さしあたり野心（ambitio）は鎮められ、優位に立っている頑固な党派心（stadium）、私的憎しみとともに偏愛は遠ざかり、狂った口論の絶叫に耳を貸さずに沈黙し、このようについにあの平和をもたらす真実が輝き始める。両方の側が他方に自分を多少合わせるように、あの「調整の精神」（συγκατάβασις）が与えられ、それなくしてどのような調和も存続しない。しかし「不動のもの」（τὰ ἀκίνητα）が動かされないところまで同意されて、完成（perfectio）へと段階的に招かれるところまで人間の弱さ（hominum infirmitas）は耐えられる。[132]

このように、エラスムスは「調整の精神」による双方の譲歩で調和がもたらされ、人間の弱さは完成へと段階的に招かれると考える。そして、そうした人間の弱さを認めて、キリストの贖罪による神の慈悲が救済には必要だと讃える真の信仰によって信者の心は純化され、そうした信仰がよき働きすべての源泉になると彼は考えていた。

結局、エラスムスは宗教改革という社会的動乱の過程においても、人間の弱さを認めながらなおそこに治療可能性と完成に向かう希望を見出そうとしていた。彼は『リングア』において「人間だけが人間に対して有害である」[133]と述べる一方、先に見たように、『医術礼讃』では「人間は人間に対して神である」という諺に言及していた。このことは一見矛盾しているように思われるが、人間それ自体が矛盾した側面を抱える存在であることをエラスムスが深い次元で把握していたことを示唆している。このように、人間に可謬性と改善可能性の双方を見出すエラスムスにとって、医術とは、予防医学的なもののみならず、人間が作り出したものは人間の手で解決しうるという作為による回復を示すものでもあったのである。

五　おわりに

医学的メタファーは、正常な統治を損なう異常事態を病気と捉えることで、異常事態に対して積極的に取り組む姿勢という強みをヨーロッパ政治思想史の伝統にもたらすことになった[134]。と同時に、当該メタファーは、それを使用する側が自身の立場を正当化するために濫用されることもあり、中世においては宗教的異端の排除、近代にいたっては優生学に基づく人種差別など負の遺産をもたらす場合もあった。このようなヨーロッパ政治思想史の伝統のなかで、エラスムスは作為による治療を否定することはないものの、最終手段としてのそれが悲しみを伴うことを示唆している。また、『医術礼讃』における市民の義務形成への統治者の配慮には、中世政治思想には見られない予防医学的観点が見出され、ここにエラスムスの医術論の思想史的意義が存在すると思われる。

もちろん、後世の我々が知っているように、実際の歴史の展開において、『教会和合論』における希望は虚しく蹂躙され、宗教改革は彼の友人トマス・モアやジョン・フィッシャー（John Fisher, 1469–1535）の死ばかりではなく、最終的に新教と旧教の分裂、そして猖獗を極めた血腥い宗教戦争という結果を招くことにもなった。その意味で、エラスムスの思想はオプティミスムとしての誹りを免れるわけではなく、同時代のマキアヴェッリをはじめとした政治思想家たちと対比されて重要性が低いと評価されることにもなった。たしかに道徳を切り離した冷徹なリアリズムを前提とした政治学という観点から彼の政治思想を裁断するならば、そうした否定的評価に首肯しうる一面がないわけではない。

しかし、エラスムス自身は法や宗教の原理よりも必要を優先させる議論を展開していた。そして、彼の思想において矛盾と思われてきたものは、エラスムス自身の首尾一貫性のなさにあったのではなく、彼が人間を両義的な存在、

つまり危うさとともに（改善）可能性をもそなえた存在として描写しようと努めてきたことの帰結であった。彼の論争相手をはじめとした同時代人および後代の人が、人間の両義性を彼ほど深く理解しえず、したがって人間を矛盾した存在として描く彼自身をも、意識的あるいは無意識的に曲解した側面もあるだろう。こうした曲解によってエラスムスの著作は度重なる禁書扱いを受けたにもかかわらず、彼の不朽の名作『痴愚神礼讃』は世紀を超えて連綿と読み継がれてきた[135]。モア宛献呈書簡で述べられているように、エラスムスによる当該著作の執筆意図は、自己目的化した批判などではなく、あくまで当時のキリスト教社会全体をおもしろおかしく描いた諷刺的警告によって改善を促すことにあった。彼自身が当時のキリスト教社会において、いわば、社会各層の病理を診断して人間の可謬性を剔抉した医者としての役割を果たしたともいえよう。『医術礼讃』において「よき働きをなして悪しき評判を被る」と述べていたように[136]、エラスムス自身がいわば人間社会の医者として人間の可謬性を剔抉して処方箋を示したにもかかわらず、かえって悪評をこうむり、長らく不当な扱いを甘受する破目に陥ったのは、まさに意図せざる結果としての歴史の皮肉なのであった。

デシデリウス・エラスムス（Desiderius Erasmus, c. 1466-1536）の著作や書簡、エラスムス協会の年鑑については、以下の略号を用いる。

LB: *Desiderii Erasmi Roterodami Opera omnia* : 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-

ASD: *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami*, Amsterdam, 1969-

CWE: *Collected Works of Erasmus* (Toronto: University of Toronto Press, 1974-)

Allen: *Opvs Epistolarvm Des. Erasmi Roterodami*, denvo recognitvm et avctvm per P. S. Allen (New York: Oxford University Press,

1992）

ERSY: *Erasmus of Rotterdam Society Yearbook*, 1981–

エラスムスの引用は、英訳CWEや邦訳が存在するものは参照したが、訳語は一部変更しており、基本的には著者がラテン語原典LBやASDから新たに訳し直したものである。

（1） 将基面貴巳『政治診断学への招待』講談社選書メチエ、二〇〇六年、三七頁参照。

（2） 甚野尚志『中世ヨーロッパの社会観』講談社学術文庫、二〇〇七年、九頁参照。

（3） Marjorie O'Rourke Boyle, 'Erasmus' Prescription for Henry VIII: Logotherapy,' in *Renaissance Quarterly*, Vol. 31, No. 2 (1978), 161–72; Bruce Mansfield, *Erasmus in the Twentieth Century: Interpretations c. 1920–2000*, Erasmus Studies (Toronto: University of Toronto Press, 2003), p. 33.

（4） Nancy G. Siraisi, 'Oratory and Rhetoric in Renaissance Medicine,' in *Journal of the History of Ideas*, Vol. 65, No. 2 (2004), 191–211.

（5） Johan Huizinga, *Erasmus of Rotterdam*, trans. by F. Hopmann (New York: Scribner, 1924). 邦訳、『エラスムス』宮崎信彦訳、ちくま学芸文庫、二〇〇一年、三二六頁；齋掛良彦『エラスムス――人文主義の王者――』岩波現代全書、二〇一四年、七四頁; Mansfield, p. 274, n. 79.

（6） 将基面『政治診断学への招待』、八一―二頁参照。

（7） B. Ebels-Hoving and E. J. Ebels, 'Erasmus and Galen,' in *Erasmus of Rotterdam: the Man and the Scholar*, eds. by J. Sperna Weiland and W. Th. M. Frijhoff (Leiden: Brill, 1988), pp. 132–42.

（8） 将基面『政治診断学への招待』、一三六頁参照。

（9） *Dulce bellum inexpertis*, LB II, 965A / CWE 35, p. 428. 邦訳、『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、人類の知的遺産二三、一九八四年所収、三三一―二頁；*Institutio principis christiani*, ASD IV-1, pp. 196–7 / CWE 27, pp. 266–7. 邦訳、『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』教文館、一九八九年所収、三四五頁；*De concordia*, ASD V -3, pp. 312–3 / CWE 65, p. 216参照。

（10） 将基面『政治診断学への招待』、三七頁参照。

（11）同書、三七―四三頁参照。
（12）甚野『中世ヨーロッパの社会観』、一三二―九二頁に詳しい。
（13）将基面『政治診断学への招待』、四七頁参照。
（14）同書、七三―四頁参照。
（15）キケロ『義務について』高橋宏幸訳、『キケロー選集九』岩波書店、一九九九年所収、一七四頁；将基面『政治診断学への招待』、七四、一六〇頁参照。
（16）将基面『政治診断学への招待』、一六〇頁参照。
（17）同書、一五七頁参照。
（18）同書、一六二頁参照。
（19）同書、七五頁。
（20）John of Salisbury, *Policraticus*, 4.8; 将基面『政治診断学への招待』、七五頁。
（21）将基面『政治診断学への招待』、七四―五頁参照。
（22）同書、一五八―九頁参照。こうした異端に対する断罪については、河野雄一「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――」『法学政治学論究』第一〇〇号、二〇一四年、五九―九〇頁、特に七五―六頁参照。医学的メタファーの使用の背景には、中世ヨーロッパ世界におけるガレノス『治療法について』（*De methodo medendi*）の本格的受容があった。養生法を重視するヒポクラテス（Hippocrates, 460–370 B. C.）医学は自然治癒力に委ねる傾向を持つ。これに対して、薬剤療法を特徴とするガレノス医学はより人為的な治療であった（将基面『政治診断学への招待』、一六二頁参照）。
（23）同書、七五頁参照。
（24）『自由学芸、特に医学の勉強への勧め』（*Exhortatioad bonas artes, praesertim medicinae*）、『最善の教え』（*De optimo docendi genere*）、『適切な医者』（*Qualem oporteat esse medicum*）。三作品の概要については、Ebels-Hoving and Ebels, pp. 135–7 参照。
（25）エラスムスとパラケルススの関係については、Epp. 1808, 1809 Allen VII, pp. 26–8 / CWE 13, pp. 55–9; Peter G. Bietenholz and Thoman Brian Deutscher, *Contemporaries of Erasmus: A Biblical Register of the Renaissance and Reformation*, 3

vols. (Toronto: University of Toronto Press, 1985–7), vol. 3, p. 50 を参照。

(26) 二宮敬『エラスムス』講談社、人類の知的遺産二三、一九八四年、七二頁。

(27) 自由学芸については、P.O. Kristeller, 'The Modern System of the Arts,' in *Renaissance Thought II* (New York: Harper Torchbooks, 1965), pp. 163–227 を見よ。

(28) *Encomium medicinae,* ASD I-4, p. 164 / CWE 29, p. 36.

(29) *Encomium medicinae,* ASD I-4, pp. 164–5 / CWE 29, pp. 36–7.

(30) *Encomium medicinae,* ASD I-4, p. 184 / CWE 29, p. 47.

(31) マタイによる福音書一〇：一；マルコによる福音書六：一三；ルカによる福音書九：一—二参照。*Encomium medicinae,* ASD I-4, p. 178 / CWE 29, p. 45.

(32) *Encomium medicinae,* ASD I-4, p. 166 / CWE 29, p. 38.

(33) *Adagia,* I i 69.

(34) *Encomium medicinae,* ASD I-4, p. 168 / CWE 29, p. 39.

(35) *Encomium medicinae,* ASD I-4, p. 170 / CWE 29, pp. 39–40.

(36) *Encomium medicinae,* ASD I-4, p. 176 / CWE 29, pp. 43–4.

(37) 君主が生殺与奪を握ることに関しては、*Panegyricus,* ASD IV-1, p. 63 / CWE 27, p. 43 参照。

(38) *Encomium medicinae,* ASD I-4, p. 182 / CWE 29, pp. 46–7.

(39) δίαιτα には、生活様式、暮らし方、食生活、飲食物、生活の場所、住居などの意味があり、狭義の「食餌法」のみならず、「摂生法」、「養生法」、「生活法」といった意味を表す（斉藤博「ヒポクラテスの医学教育」『埼玉医科大学雑誌』第三一号、二〇〇四年、一三七—四六頁、特に一四四頁参照）。

(40) 将基面『政治診断学への招待』、二〇九頁、注 第四章一八。

(41) 同書、一七二—三、一七五頁。

(42) Roland H. Bainton, *Erasmus of Christendom* (New York: Scribner, 1969). 邦訳、『エラスムス』出村彰訳、日本基督教団出版局、オンデマンド版、二〇〇六年、二九三頁。

(43) *Institutio principis christiani,* ASD IV-1, pp. 208–13 / CWE 27, pp. 279–82. 邦訳、三六二—七頁。

（44）*Institutio principis christiani*, ASD IV-1, p. 212 / CWE 27, p. 281. 邦訳、三六七頁。
（45）*Institutio principis christiani*, ASD IV-1, p. 212 / CWE 27, p. 281. 邦訳、三六七頁。
（46）*Institutio principis christiani*, ASD IV-1, p. 211 / CWE 27, p. 280. 邦訳、三六五頁。
（47）*Institutio principis christiani*, ASD IV-1, p. 211 / CWE 27, p. 280. 邦訳、三六五頁。
（48）*Encomium medicinae*, ASD I-4, p. 172 / CWE 29, p. 40.
（49）将基面『政治診断学への招待』、一七六頁参照。
（50）同書、一七六―七頁参照。
（51）柴田平三郎『トマス・アクィナスの政治思想』岩波書店、二〇一四年、二三七頁参照。
（52）同書、二五六―七頁参照。
（53）甚野尚志『十二世紀ルネサンスの精神――ソールズベリのジョンの思想構造――』知泉書館、二〇〇九年、二〇〇、二一八頁；柴田『トマス・アクィナスの政治思想』、二五八頁参照。
（54）甚野『十二世紀ルネサンスの精神』、二〇一頁；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、三七―八頁参照。
（55）柴田平三郎『中世の春――ソールズベリのジョンの思想世界――』慶應義塾大学出版会、二〇〇二年、四一二―三頁参照。
（56）Cary Nederman, 'A Duty to Kill: John of Salisbury's Theory of Tyrannicide,' in *Review of Politics*, Vol. 50 (1988), 365-89.
（57）たとえば、ラウズ夫妻、ヤン・ファン・ラールホーフェン、柴田、甚野であり、将基面も「君主の鑑」においてジョンの暴君放伐論を評価する試みに無理があると見ている（将基面『ヨーロッパ政治思想の誕生』、三八頁参照）。
（58）柴田『中世の春』、四一七頁；甚野『十二世紀ルネサンスの精神』、二〇七頁参照。
（59）柴田『トマス・アクィナスの政治思想』、二三七、二四六頁参照。
（60）R.W. and A.J. Carlyle, *A History of Mediæval Political Theory in the West*, 6 vols. (Edinbourgh: William Blackwood & Sons, 1903-36), vol. V, pp. 92-6; 柴田『トマス・アクィナスの政治思想』、二七七頁参照。
（61）柴田『トマス・アクィナスの政治思想』、二五二―四頁参照。
（62）同書、二四五、二五三―四頁参照。
（63）同書、二七〇頁参照。

（64）柴田『トマス・アクィナスの政治思想』、二三七、二四三頁参照。

（65）デクラマティオとは、学校教育における修辞学の練習弁論のことで、議会弁論の訓練で良心の問題を論じる「説得弁論」（suasoria）と、裁判における審問や告発の練習で個別事例への法文適用の是非などを論じる「反駁弁論」（controversia）の二種類があった（Henri Irénée Marrou, *Saint Augstin et la fin de la culture antique*, 2e ed. (Paris: E. de Broccard, 1938)．邦訳、『アウグスティヌスと古代教養の終焉』岩村清太訳、知泉書館、二〇〇八年、五三頁）。エラスムスの『暴君殺害』は後者に属する。

（66）Ep. 191, Allen I, pp. 422–3 / CWE 2, pp. 112–3.

（67）*Tyrannicida*, ASD I-1, p. 528 / CWE 29, pp. 92–3.

（68）*Tyrannicida*, ASD I-1, p. 538 / CWE 29, p. 107.

（69）将基面『政治診断学への招待』、一七七―八頁参照。

（70）*Tyrannicida*, ASD I-1, p. 540 / CWE 29, p. 109. エラスムスは、法の恣意的解釈は有害としながらも、法の文言よりも必要が強制する場合があることを指摘している（*Tyrannicida*, ASD I-1, p. 541 / CWE 29, p. 111）。こうした「必要」を優先するエラスムスの立場は、法に対してのみならず宗教に対しても見られる。彼はとりわけ後期著作において、突然の必要性や、より劣った悪としてキリスト者の平和を保つための軍事行動を認める。権力と宗教の相克の問題において、エラスムスは権力が不可欠だと認識しており、これが福音と不可避の要求のあいだの緊張を解消する方法であった。無秩序と圧政の比較衡量で、後者を「まし」と捉える見方については、「政治秩序を通して達成されうるものという感覚」がエラスムスに存在していることをマンスフィールドが指摘している（Mansfield, p. 35, 201）。

（71）*Tyrannicida*, ASD I-1, p. 542 / CWE 29, p. 111.

（72）*Tyrannicida*, ASD I-1, p. 544 / CWE 29, p. 115.

（73）*Tyrannicida*, ASD I-1, p. 543 / CWE 29, p. 113.

（74）*Tyrannicida*, ASD I-1, p. 544 / CWE 29, p. 114.

（75）*Tyrannicida*, ASD I-1, p. 523 / CWE 29, p. 87.

（76）*Tyrannicida*, ASD I-1, p. 524 / CWE 29, p. 87.

（77）*Tyrannicida*, ASD I-1, p. 545 / CWE 29, p. 115.

（78）*Tyrannicida*, ASD I-1, p. 545 / CWE 29, pp. 115-6.
（79）*Tyrannicida*, ASD I-1, p. 543 / CWE 29, pp. 112-3.
（80）*Tyrannicida*, ASD I-1, p. 546 / CWE 29, p. 117.
（81）*Tyrannicida*, ASD I-1, p. 547 / CWE 29, p. 119.
（82）ここでの共同体の自由や健康とは、法の権威が保たれた合法的状態のことである。
（83）*Tyrannicida*, ASD I-1, pp. 547-9 / CWE 29, pp. 119-21.
（84）*Panegyricus*, ASD IV-1, p. 40 / CWE 27, p. 22参照。ブルゴーニュの公爵や皇帝マクシミリアンはサンリスの和約（一四九三）までフランスとネーデルラントの国境でフランスと繰り返し戦争状態にあった。マクシミリアンとフィリップ端麗公は、前年のフランスのイタリア侵攻に反応して一四九五年にヴェネツィアで調印された神聖同盟の構成員であった。
（85）二宮敬『フランス・ルネサンスの世界』筑摩書房、二〇〇〇年、二四六頁参照。
（86）*Dulce bellum inexpertis*, LB II, 965C / CWE 35, p. 428. 邦訳、三三三頁。
（87）エラスムスは、王権のレジティマシーを「民衆の総意」に求めている（*Institutio principis christiani*, ASD IV-1, p. 162, 167, 216 / CWE 27, p. 231, 236, 284. 邦訳、二九九、三〇六、三七一頁）。
（88）エラスムスは、「市民の総意は悪しき人々の野心を鈍くする」（*Querela Pacis*, ASD IV-2, p. 87 / CWE 27, p. 312. 邦訳、七〇頁）と述べ、「あなた方に無差別に私は呼びかける、キリストの名によって、これにおいて心の一致した調和によって認められる人は誰でも。圧政的な力に対して多数の調和がどれほど力があるかこのように示すがいい」（*Querela Pacis*, ASD IV-2, p. 98 / CWE 27, p. 321. 邦訳、九五頁）と抵抗の可能性を示している。
（89）*Enchiridion*, LB V, 13B-C / CWE 66, p. 42. 邦訳、『エンキリディオン』金子晴勇訳、『宗教改革著作集第二巻』教文館、一九八九年所収、五―一八〇頁、特に三七―八頁。
（90）ホイジンガは、エラスムス政治思想について、「革命的な意図は『ユートピア』を書くときのモアと同じく、縁遠いものである」と述べている（ホイジンガ『エラスムス』、二五三頁参照）。
（91）菊池理夫『ユートピアの政治学――レトリック・トピカ・魔術――』新曜社、一九八七年、六二頁。
（92）*Encomium medicinae*, ASD I-4, p. 184 / CWE 29, p. 49. 制度と専門的職業人のあいだの区別はエラスムス思想の特徴である。Rudolf Pfeiffer, *Humanitas Erasmiana* (Leipzig: Teubner, 1931) 参照。

（93）当該著作は、同時代の論争状況を重く見るエラスムスが、精神の病やそこから派生する破滅を軽減させるために「言語／舌」の治療を試みることを意図して執筆された。一五二五年八月の『リングア』出版は、エラスムスが『自由意志論』（一五二四年九月）によって反ルターの旗幟を鮮明にし、ルターが『奴隷意志論』（一五二五年一二月）によって反駁を試みる論争過程のさなかの出来事であった。

（94）*Lingua*, ASD IV-1, p. 304 / CWE 29, p. 334; ローマの信徒への手紙一三：一―七参照。

（95）*Lingua*, ASD IV-1, p. 304 / CWE 29, p. 335. ただし、エラスムスは国内統治における死刑や国際関係における戦争を否定しているわけではない。河野「エラスムスにおける「寛恕」と限界」、六五―七四頁参照。

（96）*De Bello Turcico*, ASD V-3, p. 76, 78, 80 / CWE 64, p. 258, 261, 263.

（97）H. G. ケーニヒスベルガー「議会および全国身分制会議」中村博行訳、R. W. デイヴィス編『西洋における近代的自由の起源』鷲見誠一・田上雅徳監訳、二〇〇七年所収、一八九―二四五頁、特に二三九頁参照。エラスムスは『対トルコ戦争論』において、こうした議会の権威や民衆の自由の衰退と君主権力の増大との相関を示している（*De bello Turcico*, ASD V-3, p. 78 / CWE 64, p. 261）。

（98）エラスムスは、格言 Ut fici oculis incumbent「眼の上のイボのように」（*Adagia*, II viii 65, CWE 34, p. 75）において、一五二四―五年の農民戦争について、君主たちの失政よりも限りなく悪い「無秩序」として非難した。エラスムスは一〇万人の農民が殺されたと推測しているが（Ep. 1633, Allen VI, pp. 197-99 / CWE 11, pp. 323-6）、「病を癒す」ために厳しい手段が必要であったことを示唆している（Ep. 1686, Allen VI, pp. 300-2 / CWE 12, pp. 120-4; *De Bello Turcico*, ASD V-3, p. 32 / CWE 64, p. 213）。

（99）*Lingua*, ASD IV-1, p. 286 / CWE 29, p. 314; Jacques Chomarat, *Grammaire et rhétorique chez Erasme*, 2 vols. (Paris: Belles lettres, 1981), p. 1119.

（100）将基面『政治診断学への招待』、七七頁参照。

（101）*Lingua*, ASD IV-1, p. 340 / CWE 29, p. 377.

（102）*Lingua*, ASD IV-1, p. 296 / CWE 29, p. 326.

（103）*Lingua*, ASD IV-1, p. 322, 333 / CWE 29, p. 355, 368. 治療可能な悪人には攻撃ではなく、警告に過ぎないというエラスムスの強調は、『痴愚神礼讃』冒頭におけるモア宛献呈書簡にも見られる。

（104）*Lingua*, ASD IV-1, p. 344 / CWE 29, p. 381.
（105）*Institutio principis christiani*, ASD IV -1, pp. 175-6 / CWE 27, pp. 245-6. 邦訳、三一八―九頁。
（106）*Lingua*, ASD IV-1, p. 328 / CWE 29, p. 363.
（107）*Lingua*, ASD IV-1, p. 238 / CWE 29, p. 262.
（108）ルカ書三七：一一（Revised Standard Version of the Bible（以下、RSV と略）三七：一八）; *Lingua*, ASD IV -1, p. 330 / CWE 29, p. 365.
（109）*Lingua*, ASD IV-1, p. 362 / CWE 29, p. 402.
（110）*Lingua*, ASD IV-1, p. 363 / CWE 29, p. 404.
（111）*Lingua*, ASD IV-1, p. 363 / CWE 29, p. 405.
（112）エラスムスは『キリスト者の君主の教育』や『平和の訴え』において、学問的分裂状況のみならず国同士の地域的対立も描写しており、ヨーロッパ各国が中央集権化に向かう途上の党派性や地域性を示している（*Institutio Principis Christiani*, ASD IV-1, p. 218 / CWE 27, p. 286. 邦訳、三七四頁；*Querela Pacis*, ASD IV-2, pp. 91-2 / CWE 27, p. 315. 邦訳、七八―九頁）。
（113）キリストの体としての教会に関しては、ローマの信徒への手紙一二：四―五、コリントの信徒への手紙一　一二：一二―三一、エフェソの信徒への手紙四：一五―六、コロサイの信徒への手紙三：一五；*Lingua*, ASD IV-1, p. 366 / CWE 29, p. 407 を参照。エラスムスは、教会（ecclesia）という名前が集まりを意味しているという教会観を『平和の訴え』においても示している。ショテンローアーは、エラスムスにとっての教会を法的なものではなく教育的構造として解釈している。また、教会論において、彼は制度的、官僚的、権威的な教会理解について深い疑念があった（Otto Shottenloher, 'Erasmus und Resplica Christiana,' in *Historische Zeitschrift* 210 (1970), S. 295-320, esp. 296-302; Mansfield, p. 132, 225）。
（114）マタイによる福音書三：一一、バプテスマのヨハネの言葉。
（115）*Lingua*, ASD IV-1, p. 366 / CWE 29, p. 408.
（116）これはおそらく列王記下（RSV サムエル記下）二四：一〇―二五；*Lingua*, ASD IV-1, pp. 366-7 / CWE 29, p. 408.
（117）*Lingua*, ASD IV-1, p. 367 / CWE 29, p. 409.
（118）*Lingua*, ASD IV-1, p. 368 / CWE 29, p. 410.

（119）「悲しみ」のなかでの切断という表現は、ジョン・ソールズベリー『ポリクラティクス』第四巻八章における「悲しみに暮れながらも、正しく厳罰という手段」に訴える必要を説く議論を想起させる（将基面『政治診断学への招待』、七四―五頁参照）。

（120）菊池『ユートピアの政治学』、五九頁参照。

（121）*Lingua*, ASD IV-1, p. 369 / CWE 29, p. 411.

（122）*Moria*, ASD IV-3, p. 184 / CWE 27, p. 146. 邦訳、二〇二頁。

（123）*De concordia*, ASD V-3, pp. 300-1 / CWE 65, p. 197.

（124）沓掛良彦「解説」、沓掛『エラスムス』所収、三四三頁。

（125）*Moria*, ASD IV-3, p. 68 / CWE 27, p. 84. 邦訳、一八頁。

（126）*De concordia*, ASD V-3, pp. 301-2 / CWE 65, p. 198.

（127）*De concordia*, ASD V-3, p. 308 / CWE 65, p. 207.

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

（129）エラスムスは、法の制定や改廃の際にも医学的メタファーを用いる。「もし古いもので治療するのをむしろ選びうるなら、病気においても新たな治療法が試みられるべきではないように、もし古いものがいくらか奉仕するなら、それによって国の悪をあなたは治療するのだが、このように新たな法は制定されるべきではない。もし大害なくして廃止できないなら、役に立たない法は徐々に斥けられて確実に修正されるべきである。新たな法を踏みにじることが危険であるように、体の割合に応じた治療のように、このように法は国の現状に適合されるべきである。ある制度は健康に資するように健康なものによって廃止される」（*Institutio Principis Christiani*, ASD IV-1, p. 200 / CWE 27, p.269. 邦訳、三四九頁）。

（130）*De concordia*, ASD V-3, p. 303 / CWE 65, p. 200.

（131）*De concordia*, ASD V-3, p. 280 / CWE 65, p. 167.

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

（133）*Lingua*, ASD IV-1, p. 292 / CWE 29, p. 322.『戦争は体験せぬものにこそ快し』においても「人間にとって、人間以上にもっと危険な野獣はいない」（*Dulce bellum inexpertis*, LB II, 954A / CWE 35, p. 405. 邦訳、三三一―二頁）と述べていた。

（134）将基面『政治診断学への招待』、一六三頁参照。

（135）二宮『フランス・ルネサンスの世界』、一六五―六頁参照。

（136）Ep. 1334, Allen V, p. 172-92 / CWE 9, pp. 245-75参照。エラスムスは『リングア』でも「人々をよく扱うことで悪し様に言われるのは統治者の宿命である」（Regium est male audire quum bene feceris, Diogenes Laertius 6. 2. 3）と述べている（*Lingua*, ASD IV-1, p. 358 / CWE 29, p. 398）。

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
慶應義塾大学大学院法学研究科助教（有期・研究奨励）

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、日本ルター学会

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）
「エラスムスにおける「寛怒」と限界――時間的猶予における改善可能性――」『法学政治学論究』第一〇〇号（二〇一四年）
「エラスムスにおける善悪・運命・自由意志」『新プラトン主義研究』第一四号（二〇一五年）