

イエズス会の政治思想と暴政の批判

——フアン・デ・マリアナの暴君放伐論とその中世的起源——

甚野尚志

はじめに

フアン・デ・マリアナ（1534-1624年）はトレド近郊のタラベラで生まれ、1554年にイエズス会に入会し神学をアルカラ大学で学び、シチリアやパリのイエズス会セミナリオで教えた後、郷里に帰りトレドのイエズス会で活動したスペインの人文主義の作家である。とく彼を有名にしたのは1592年に書いた、スペインの歴史についての著作『スペイン史（Historiae de Rebus Hispaniae）』であり、それは多くの版を重ね18世紀までスペイン史の標準的な歴史の著作となった。さらにその後、彼はフェリペ2世の死の直後に、フェリペ3世への君主鑑として『王と王の教育について（De Rege et Regis Institutione）』を1599年に出版している。しかしこの著作は、そのなかでフランス王アンリ3世の暗殺を暴君放伐として賞賛し、正統性のある君主でも暴君となれば、無条件の暴君殺害が許されることを論じたがゆえにフランスではまもなく禁書となった。またその暴君放伐論はイエズス会自体の主張ともみなされ、その後、世俗の王権がイエズス会を批判する際の論拠とされた。実際にイングランド王ジェームズ1世は議会でマリアナの書を断罪したことは有名である⁽¹⁾。

しかしこれまでの政治思想史の研究において、マリアナの君主鑑についてテキストを精査した本格的な研究は以外に少ない。マリアナの『王と王の教育について』は3巻からなる著作だが、その1巻目において国家論、君主と国家の関係、暴君放伐論の議論がなされ、この部分がこれまでの研究では最も注目されてきた。2巻目は、君主の教育のあり方や君主にとって適切な娯楽とは何かについて論じた部分であるが、この部分は私見のかぎりこれまで本格的な研究はなされていない。しかしこの2巻目は、マリアナが中世後期の世俗化した君主鑑の伝統を継承しつつ、君主の教育と君主に必要な娯楽—狩猟、音楽、運動など—を論じ、君主の心身の健康を維持することがいかに重要かを論じており、16世紀の理想的君主像や宮廷の実態を知るために重要なテキストである。さらに3巻目では、君主に必要な軍事的な技術、徴税の方法、建造物の建築術、宮廷の構成、君主が持つべき徳などが論じられている。この部分についても本格的な研究はないが、マリアナの君主鑑を全体として分析すれば、この著作を近世的な君主統治論の一つとして位置づけることができよう。

このようにマリアナの書物は、君主と国家について様々な角度から議論した君主鑑でありながら、同時期に書かれたポッターロヤリプシウスなどの著作に比較するとほとんど研究がなされていない現状である。マリアナの君主鑑の研究が少ない理由は、それが同時代の政治思想に影響力がなかったからではなく、むしろ彼が展開した暴君放伐論がイエズス会に負のイメージを与えてしまい、イエズス会研究のなかで積極的に取り上げられることがなかったからであろう。本稿では、マリアナの暴君放伐論について、これまで十分に議論されてこなかった暴君放伐論の中世的伝統との関連から考察し、その政治思想史上の意義を改めて問い直してみたい。

1. マリアナの暴君放伐論とその影響

マリアナの君主鑑でこれまで最も注目されてきたのは、1巻6章で展開される暴君殺害を肯定する議論である。マリアナはこの章「暴君を討つことは許されるか」で、フランス王アンリ3世がドミニコ会修道士ジャック・クレマンにより殺害された事件に触れ、それが賞賛すべき行為だとし、それに続いて、暴君殺害が許されるかどうかの議論を展開する。マリアナはまず、旧約聖書でユダヤ人の王サウルが不正な君主にも従順だったという逸話に従い、暴君殺害を一切認めない立場もあることを紹介する。しかしマリアナは、旧約聖書ではエフドによるモアブ人の王エゲロンの殺害のように暴君殺害が正当化される箇所もあることを強調し、暴君殺害は容認されるという立場の方を擁護する⁽²⁾。このようにしてマリアナは暴君殺害の正当性を確認した後、暴君殺害を行うにはどのような手続きが必要かを語る。彼によれば、暴君が現れた場合、まず民衆が国家の会議を開き、君主への警告を行わねばならない。その警告が暴君により無視されれば、会議は君主を公共の敵と宣言し、殺害は誰にでも許されることになる。また仮に、国家の会議が開催できない状況にあれば、民衆の暴君弾劾の声が公に聞こえれば暴君殺害は許されるとする⁽³⁾。しかし、このマリアナの議論では、君主が暴君になったかどうかを判断するのはいったい誰のかが明示されておらず、その点からマリアナの暴君放伐論は恣意的な君主殺害を容認するものだという批判を招くことになった。マリアナの著作はその後、1610年にフランス王アンリ4世が暗殺されるとフランスでは禁書となる。なぜなら、彼の暴君放伐論はスペイン王フェリペ3世のフランス併合の野心を正当化し、また、教皇がフランスの教会を支配しようとするためのアジェーションとみなされたからである。またイングランドでも、ジェームズ1世がマリアナをイングランド王権の敵対者として議会で断罪した。イエズス会自体はマリアナを公的に断罪はしなかったが、マリアナの議論がこの後、各地で生じたイエズス会追放の一因となったのは事実である⁽⁴⁾。

マリアナは暴君放伐論の前提として、君主が民衆からの委託で権力を得ており、法に拘束されていることを述べ、国家の利害に反する暴政を行えば、暴君殺害も許されるという議論を行ったことから、政治思想史研究でマリアナは、中世に芽生える立憲主義思想、抵抗権思想を発展させた人物として評価されてきた⁽⁵⁾。しかし最近のイエズス会の政治思想に関する研究やマリアナ

の著作の研究では、マリアナを近世の立憲主義者と見なしその暴君放伐論の革新性を擁護する政治思想史の定説には疑念が示されている。つまり、マリアナの議論では、聖職者による国家の監督の重要性を論じる中世的な議論が展開されており、そこには社会契約論に基づいて君主制を制限する政治思想を見出すことはできないとされる⁽⁶⁾。マリアナは、その議論で法学的な言語を多用してはいるものの、彼は法学者ではなく人文主義者として著作を書いており、彼の暴君放伐論での過激な抵抗権の表明も、彼の体系だった政治思想というよりも一種の情緒的なレトリック以上のものではない、といわれる⁽⁷⁾。

2. マリアナの暴君放伐論の中世的起源

このように最近の研究では、マリアナの新しい近世的な抵抗権思想を論じた思想家としての側面よりも、中世的な伝統のなかで君主や国家を論じ、教会聖職者の役割を強調した人文主義者としての側面が強調されている。ただ彼の暴君放伐論に関していえば、その文章を素直に読めば暴君となった君主の殺害を肯定する以外には読むことはできない。また明らかにマリアナの暴君放伐論は中世における暴君放伐論の伝統を継承し、中世の君主鑑で展開された議論を発展させたものであり、その意味で彼の暴君放伐論を人文主義的なレトリックとして片づけてしまうことはできないだろう。むしろ、中世以来、様々な形で論じられてきた暴君放伐論を継承したもののみならず方が理にかなっている。しかしながら、これまでのマリアナの研究では、彼の暴君放伐論がどのような点で中世の伝統を継承しているのかについて触れたものはない。実際、12世紀のソールズベリーのジョン以降、中世において君主鑑を書いた知識人にとり、暴君放伐論は君主を論じる議論に不可欠の要素であった。暴君放伐については旧約聖書に多くの例があることから、中世の政治思想では、暴君を排除することは神の正義の実現とみなされていた⁽⁸⁾。マリアナもそのような中世的伝統を十分に理解して彼の暴君放伐論を展開しているのは明らかである。そうみれば、マリアナの暴君放伐論をたんなる人文主義的なレトリックとしてその政治思想的な意味を無視することも、過度に近代的な抵抗権思想の文脈で理解することも彼の議論を正当に評価することにはならない、といえよう。

いずれにしても彼が暴君放伐論を展開した文脈を精査する必要があるが、マリアナが暴君放伐の正統性を論じる箇所ではまず、コンスタンツ公会議でなされた暴君殺害への批判の決議が引き合いに出されている。つまり、コンスタンツ公会議の第15回会期で、次のテーゼ「暴君については、いかなる臣下も公然と暴力を用いてだけでなく、陰謀と虚偽をもってしても殺害することが許され、かつ殺害しなければならない」⁽⁹⁾—が否決されたという事実である。ここで否決されたのは無条件の暴君放伐を容認するテーゼであるが、これは、神学者ジャン・プチがオルレアン公ルイの殺害事件を暴君放伐として正当化したパンフレットで提示したテーゼであった⁽¹⁰⁾。このテーゼについてコンスタンツ公会議では、神学者ジェルソンらが中心になり否決する決議を

行った⁽¹¹⁾。この公会議決議は、それまでのスコラ学の暴君放伐論で無条件の暴君殺害が否定されてきた伝統に則ってなされたといえる。トマス・アクィナスが定式化しバルトルスらが継承した暴君論では、本来は正統的な支配者であったのに暴君となった支配者は侵略者や王位の篡奪者とは区別される。つまり、もともと王の称号を持たない後者のみが臣下により殺害されてもよいとされ、正統的な君主の臣下による殺害は否定される⁽¹²⁾。

しかしマリアナは、コンスタンツ公会議での決議が教皇不在の際になされた決議でありそこに教皇の認可はないので、拘束力のない教令だとみなす。ゆえにジャン・プチの唱えた無条件の暴君殺害は、教会により禁じられてはいないと主張した。すなわちマリアナの暴君放伐論は、一つには中世後期の神学者ジャン・プチの議論を継承している。また彼は、12世紀の人文主義者ソールズベリのジョンが『ポリクラティクス』で展開した暴君放伐論を読んでいたことも推定できる。マリアナは『ポリクラティクス』をまったく引用していないが、16世紀にそれは印刷本で出回り、暴君放伐に関心をもつ多くの知識人が参照していたからである。ソールズベリのジョンがキケロの暴君殺害の擁護や旧約聖書での暴君殺害の例などから暴君放伐論を展開したことも知っていたはずである。その意味でマリアナの暴君放伐論は、他のイエズス会士が継承したようなトマス・アクィナス、バルトルスらの暴君論の系譜よりも、ジャン・プチやソールズベリのジョンの系統に入るといえる。

3. 暴君放伐論の比較—マリアナとソールズベリのジョン

マリアナの暴君放伐論は、彼自身がコンスタンツ公会議におけるジャン・プチの暴君放伐論の否定の決議から始まっていることからわかるように、ジャン・プチが唱えコンスタンツ公会議で否定されることになったテーゼ—「暴君については、いかなる臣下も公然と暴力を用いてだけでなく、陰謀と虚偽をもってしても殺害することが許され、かつ殺害しなければならない」を擁護する立場であることは明白である。ではなぜ、トマス・アクィナスやバルトルスが述べた篡奪者のみに限定した暴君放伐論を放棄し、無条件の暴君放伐を容認する議論を展開したのだろうか。その背景には当然、宗教改革の混乱のなかで、宗教的な正義を否定する君主は殺害してもよいとしたモナルコマキ論の族生という時代状況がある。しかし、モナルコマキ論者のように、暴君殺害は国家の構成員がなすべき宗教的責務を伴った神の正義の実現の行為だとする伝統はすでに中世にもある。つまり、そのことを明確に語ったのが12世紀にソールズベリのジョンにより書かれた君主鑑『ポリクラティクス』であった。マリアナも読んだであろう『ポリクラティクス』の暴君放伐論とマリアナの暴君放伐論を比較すれば、マリアナの言説がジョンの議論をどのように継承し、またどのように新しい議論に変化させたのかが理解できる。ここではまず彼が、ジョンの議論をどのように継承したといえるのか考察したい。そのためにまず『ポリクラティクス』での暴君放伐の議論をみておこう。

『ポリクラティクス』は中世で初めて詳細な暴君放伐論を展開した君主鑑として有名だが、ジョンの議論にもマリアナと同様にほぼ無条件に暴君の殺害を認める文言がある。ただ、ジョンは最後には暴君放伐の最大的手段として、神への祈りが重要だと結んでおり、その点で、マリアナほど無条件の暴君殺害を一貫して認めているわけではない。ジョンは、キケロを引用して暴君殺害を無条件に肯定するが⁽¹³⁾、後半では、暴君殺害に関して「誠実また誓約の義務により拘束されている者を殺そうとすべきではない」⁽¹⁴⁾と述べ、その例としてセデキヤでさえ彼が聖なる誠実を無視した結果、捕らえられたことを上げる。さらにジョンは「かつて異教徒が毒を使ったことを私は知っているが、知られるかぎり、どんな法も毒の使用を許してはいない」⁽¹⁵⁾と指摘し暴君殺害における毒の使用を厳しく批判しながら、限定付きで暴君の殺害は認める。しかし後半の部分では、「暴君を殺す最も有効で安全な方法は、次のようなものである。それは抑圧されている者たちが謙虚に神の恵みの保護に避難し、汚れのない手を神に向かってあげ、敬虔な祈りによって彼らが被っている罰を取り除くことである」⁽¹⁶⁾と述べ、ジョンは、暴君への神罰が様々な形態を取りうることをいう。神は暴君を罰するために、あるときは自身の剣を使い、あるときには人間の剣を使う。聖書からの例として、エジプトのファラオは神により疫病で罰せられたこと、ヒゼキヤの統治のときイスラエルの人民を抑圧したアッシリア王センナリブに対し神の天使が下りてきて、アッシリア軍の宿営地で18万5千人が殺されたことなどを挙げる⁽¹⁷⁾。

結局ジョンは、神に祈ることが最善であり、暴君には平和も安寧もないことを強調する。そして暴君放伐がなされた場合は、ユデイトのように神意に従った神の道具として行為したことを指摘する。神はその力を、自身に服する手を通じて行為しながら、それにより神の意志や正義を明らかにするからである⁽¹⁸⁾。ジョンによれば、君主が暴君となり臣下に対して暴政を行うのは君主自身の意思によるのではなく神の行為である。すなわち暴君は神の代理人であり、それは民衆に与えられる神の罰以外の何物でもない。また暴君殺害を行うのも神自身である。なぜなら神は人間の手を使う殺害だけでなく、自然の力、病気などのさまざまな手段を用いて暴君に対して行動を起こすからである⁽¹⁹⁾。

このようにジョンは、最後には神への祈りが有効な暴君排除の方法であると述べるが、一方で、暴君殺害を容認する箇所では、誠実の関係にある君主は除外され、また殺害での毒の使用も禁止される。とくに毒殺は一種の自殺行為であり、それはキリスト教の倫理では許容されないものとされる⁽²⁰⁾。いずれにせよジョンは、暴君の殺害を認めるものの、殺害は神の意志を体現した者のみが行うことができる行為だとみなした。その点で、ジョンにとり暴君殺害は国家の公益のための行為であるのみならず、神の正義を実現する行為でもあった。

4. マリアナにおける暴君殺害の方法

マリアナとジョンの君主と国家の議論を比較するとき、大きな違いは、ジョンが君主の法への

拘束だけでなく法からの自由も語り、また、頭としての四肢への配慮とともに四肢への命令権も語るのに対し、マリアナは一貫して君主の法への拘束、君主に優越する国家共同体の立場を語る点にある。マリアナは、君主権力が民衆に起源し、民衆の代理者として権力を委託され統治することを強調する⁽²¹⁾。そこには中世の君主鑑でのような王権の国家への優越に関する議論はない。マリアナの場合、スペインにおけるコルテスの伝統、中世後期のマリシリウスらの新しい国家論、公会議主義的な教会思想などが影響していると思われる。ゆえにマリアナが国家理性の理念をこの著作で明確に展開したともいわれてきた。

その意味で、ジョンが暴君の殺害者を神の道具とみなし、暴君殺害を、人間を通じて神の意志が働く行為だとみなしたのとはマリアナの議論は大きくことなる。同じような人文主義の立場で暴君殺害を容認する議論を展開しながらも、ジョンとマリアナは、その間の約400年の間に変化した現実を背景に大きく隔たっている。両者の暴君放伐論の本質的な差異は、マリアナが1巻6章「暴君殺害は許されるか」に続いて7章で行った「暴君を毒殺してもよいか」の議論をみるときに明らかになる。

マリアナはそこで次のような議論を行う。暴君を社会から根絶することは荣誉ある行為であり、それは腐敗した四肢を身体の他の部分に害を与えないように切断するのと同じである。人類における獣のような怪物の暴君は、剣で切り、国家から取り去らねばならない⁽²²⁾。実際、これまで多くの暴君が暴力により、あるいは暴君に対する策略や陰謀により殺害された。殺害者は偉大なヒーローとみなされ、失敗して犠牲となれば、後世の者はその高貴な企てを記憶してきた。ゆえに一般的に、暴君を宮殿であろうが公共の場であろうが武器で殺害することは合法的であるとみなされる。またエフドが策略をもって暴君エグロンに近づき殺害したように、国家のためならば、いかなる背信行為も畏も、暴君殺害のために用いてよい、とする⁽²³⁾。

そのような手段を選ばない暴君殺害を容認する点で、マリアナの議論はまさに国家理性を肯定する議論ともいえる。ただマリアナが唯一、暴君殺害の手段として批判するのは、毒の使用である。しかしなぜ、マリアナは毒殺の禁止を主張したのか。彼の毒殺の批判は以下のようなものである。一般に毒殺は、暗殺者の危険が少なく逃亡の可能性が大きいので、より確実な暴君殺害としてこれまでしばしば行われてきた。実際、古代から近代の歴史では、毒で殺害された多くの君主の例があり、毒殺を正義にかなった行為として肯定する者もいた。だが、毒殺は凶悪なもの、キリスト教の原理に反するものである。なぜなら、毒殺では暴君が自殺をすることになるからである。自分で自分の生命を奪う自殺は、人間の法、自然法に反するので禁止されている⁽²⁴⁾。このようにマリアナは、自然法が人間に自殺を禁じているという論拠で暴君殺害での毒の使用を禁止する。

ただ、現実には多数の毒殺の試みがあったことも彼は指摘する。ナヴァラ王シャルル残忍王は多くの君主を毒で殺そうとし、フランス王、ブルゴーニュ公、ベリー公、フォワ伯に毒殺者を送った。またとくにムスリムの世界では毒殺の慣習があることを指摘する。ムスリムの王たちは、し

ばしば高価な衣服、亜麻布、武器、鞍の贈り物に毒を染み込ませ、それらを贈って相手の王を殺そうとした。グラナダ王ユースフは衣服に毒があり死にいたった。グラナダ王グアディックスのムハンマドも下着の毒で死んだ⁽²⁵⁾。

マリアナの議論に従えば、暴君は国家にとり有害であるかぎり、いかなる陰謀を用いて殺害してもよいが、毒殺は厳しく禁じられる。理由は、毒殺が教会法、自然法に反する殺害であることだが、またそれが、ムスリムの世界に蔓延した自然法に反する殺害の手段であり、キリスト教国家であるスペイン王国にはふさわしくない殺害方法だと彼が考えたからである。

5. 君主の徳としての「思慮」あるいは「国家理性」—君主と暴君の相違

政治思想史家ネグーマンはソールズベリのジョンの暴君放伐論を扱った論文で、ジョンの暴君放伐論では、暴君放伐が国家の公益を守る行為という以上に、神の意志の体現、神の正義の実現と考えられていたことを強調した⁽²⁶⁾。ジョンの議論では暴君とは神の罰であり、暴君の駆逐は神が様々な手段を用いて行うものであった。まさに暴君の殺害は、神が人間を道具として用いて行う神の正義回復の行為であった。ジョンの議論と類似するマリアナの暴君放伐論には、ジョンのような神の正義の実現という理解はないのだろうか。だが実際、マリアナのテキストを読むかぎり、ジョンのような神の正義の実現という議論はない。むしろ国家や法に反する行為を行う暴君は排除すべきだという国家理性的な視点がそこには現れている。しかしだからといって、政治思想史がこれまで強調してきた立憲主義、抵抗権思想、社会契約論の萌芽としてマリアナを分類することにも無理があろう。マリアナの著作は何よりも君主鑑であり、そこで彼は自身が考えた理想の君主像を提示するために、ネガティブな君主像として暴君を論じたといえる。次に、ジョンとマリアナの暴君と君主の違いの議論からマリアナの議論の特徴を考察してみたい。

ジョンにとってもマリアナにとっても、君主と暴君の最大の差異は法に従うかどうかである。ジョンによれば、君主は法に従い、法のしもべとして人民を統治するのに対し、暴君は法に従った統治を行わない。そして、君主が従うべき法とは永遠の正義であり、神の法であり、それはローマ法に従い衡平ともいわれる。さらに君主は、みずからを衡平のしもべとみなし、公共の利益の理性に従い、国家の利益を配慮せねばならない。とくにジョンは、君主が守るべき神の法として旧約聖書の「申命記」17章の「国王の法」を挙げ、支配者の倫理的な規範を述べる。つまり、支配者は虚栄となる生活に不要な物を持たず、宮廷からは役者や道化師などを排除すべきだ、と⁽²⁷⁾。このようにジョンが「申命記」に従って述べる君主の規範は、華美な宮廷を避け、質素で貞潔な生活を守るといった宗教的なものである。

ジョンの議論とマリアナの議論を比較すると、マリアナの場合は16世紀の状況を反映して、より世俗国家に関わる諸問題が重視されるのは当然だが、同時にそこでは、華美な宮廷や君主の娯楽がはるかに肯定的なものとして扱われている。またジョンの場合は君主の徳が何よりも宗教的、

個人的な徳として語られるのに対し、マリアナの場合は君主の政治的な徳が国家を健全に動かすために不可欠な君主の能力だという認識が示される。マリアナとほぼ同時代にポツテローが書いた『国家理性論』（1589年）でも、君主の政治的な思慮が国家にとり重要であることが強調されるが⁽²⁸⁾、マリアナでも同様に君主の思慮の重要性が指摘される。ただマリアナの場合、君主の思慮の徳についての議論は3巻14章で行うのみだが、そこでは君主が政策を実行する際に持つべきバランスある配慮としての意味が与えられている。つまり、君主は思慮の徳があれば自身の権力の限界を知ることができ、その統治で他の思慮ある人間の助言を求めるようになり、また法や慣習を配慮し、臣下にふさわしい報酬と名誉を与え、人々に新しい高額の税を課すことなく自身の政治的目標を達成できるようになる。そして思慮の徳があれば、法的な原則を超えた判断が要求される際に力を発揮する、と⁽²⁹⁾。

すなわちマリアナにおいて、思慮の徳とは行為を善に導く実践的な知のことであり、それはまさにこの時代に、国家理性として表現されるようになる概念である。また中世以来の君主鑑では一般的に、思慮の徳には君主の統治能力のような意味がすでに付与されている。その意味で、マリアナによる思慮の議論は、君主鑑の伝統の上に依拠しながら、16世紀の政治的現実の中で重視された君主の国家理性の意味合いも入っている。このようなマリアナの思慮の議論からも、彼の暴君放伐論が中世のジョンのような神の正義の実現という理念からかなり乖離したものであることが理解できる。つまりマリアナの暴君放伐論では、暴君が理想的な国家理性を体現する思慮ある君主のネガのイメージとして提示されており、その意味で、16世紀に強大になりつつある世俗国家の現実を反映しているといえる。

6. 「宗教的統一性」と暴君放伐論

さらに、マリアナの君主鑑が中世以来の君主鑑と大きく相違する点があるとすれば、彼が同時代の宗教改革を批判し、スペイン王国でのカトリックによる宗教的統一の必要性を強調する点であろう。マリアナにとりスペイン王国では、強く賢明な君主による支配以外に選択肢はありえない。その前提に立ってマリアナは彼の君主鑑で、賢明な統治がいかんにして実現されるかを論じた。とくに各巻での最後の章で、スペインのカトリック教会が国家の統治で担うべき役割が論じられる点が重要であろう。彼は、君主による賢明な統治をスペインの聖職者が支える必要性を強調する。実際1590年代終わりまでにスペイン王国では、王の政治や行政で聖職者が大きな影響力を及ぼすようになっていた。王や貴族の宮廷には聴罪司祭、慈善官、礼拝堂付司祭が勤務し、統治の助言を行うようになる。また16、17世紀のスペイン王国では、神学者が政治の方向性の決定に関与するようになった。

このようなスペイン王国での現実を背景にマリアナは、国家が宗教により統一されていなければ国家の安寧はないことを強調する。少なくとも彼は他のイエズス会の思想家よりもはるかに宗

教的な寛容には否定的である。彼にとりカトリック信仰は、唯一の信頼できる社会の絆であり、信仰のみが人間社会を結合する役割を果たす。つまり、宗教的な統一性がなくなれば、人々をつなぐ絆がなくなる。とくに彼は、宗教改革後に生じた宗教的多様性の現実を認めず、同時代人がいかに宗教改革により危機に瀕したかを農民戦争の例などを出して述べている。彼にとり、宗教の統一が国家の安寧にとり最重要なものであり、教会が政府の思慮ある行為を保証する役割を果たす。ゆえに教会組織には、国家を支えるための十分な財源が与えられるべきだ、とする⁽³⁰⁾。

3巻16章では、一つの国家で多くの宗派が共存することが批判される。彼によれば、一つの都市、国家、地域が、多くの宗派を持つことほど平和にほど遠いことはない。多くの都市や地域で生じた宗派对立による殺戮は、宗教の相違がいかに破壊的なものかを教える。とくに宗派が父祖伝来のものでなく、他地域から来たものである場合、それは破壊的になる。古い宗教が新しい宗教理念の誕生で変化すれば、それにより支配者が永遠の困難に巻き込まれる。同じ都市や地域で、ほぼ同数の貴族や民衆により支えられた二つの宗派が存在すれば、その行政はどうなるのか、一方の党派が支配者に従うことを拒否したとき、民衆を統制し、法で統治することができるのか、と彼は問う。もしそのようなことが起これば、統治や軍事は機能せず、秩序は崩壊すると述べる⁽³¹⁾。

このような議論をみれば、マリアナの暴君放伐論は、宗教的な統一性を破壊する君主への警告とみなすことができる。彼がアンリ3世の暗殺を肯定した背景には、宗教戦争で動揺するフランスへの批判の意識があったからにはかならない。マリアナの暴君放伐論は、カトリックで統一したスペイン国家の理想の君主像を提示するために不可欠な議論であったといえる。

おわりに―他のイエズス会士の暴君放伐論との関係

マリアナの『王と王の教育について』を同時期のボテロの『国家理性』と比較すると、マリアナの著作での議論は圧倒的に世俗性が薄い。そこでは一貫して、カトリック信仰による統一の重要性が指摘され、聖職者がスペイン王国で重要な政治的役割を果たすべきだと主張される。ゆえにマリアナは、いわゆる君主の国家理性を積極的に語ってはいないともいえる。とくに3巻の最終章でマリアナは、カトリック信仰を、スペイン王国を統合する市民間の絆と理解し、社会を支える基礎としての教会の役割を述べる。したがって彼の君主鑑は、スペイン王国の統治を神権政治的な立場から改革する提案とも読める。つまり彼の著作は、16世紀後半のスペインで国家と教会との関係がどうあるべきかを論じた君主鑑でもあった。その議論では、近世的な国家理性と国益保持の論理もみられるものの、一方で、君主の統治が聖職者の監督下でなされるべきだとする中世以来の君主鑑の理念も反映している。その意味で彼の暴君放伐論も、中世以来の伝統を継承した聖職者の君主への訓戒とも読めるのである。

いずれにしてもマリアナの暴君放伐論は、その後のイエズス会士が書いた暴君放伐論の原型と

みなされるようになり、マリアナの暴君放伐論を理由に、イエズス会はフランスやイングランドで大きな迫害に遭うことになった。そのため、マリアナの暴君放伐論はイエズス会の歴史の中の暗部として、カトリック思想史でも十分な分析はなされてこなかった。また最近のマリアナの研究でも、マリアナの暴君放伐論を現実性のないレトリックとみなし、その過激さを否定する研究が主流である。

このように暴君放伐論をレトリックとしてその現実性を否定する潮流は、イエズス会の暴君放伐論全体についての研究でもいえる。たとえばヘプフェルは、イエズス会の思想家たちがスコラ学的な議論を継承して暴君放伐論に言及したにすぎず、暴君放伐を現実の問題としては考えていなかったとする⁽³²⁾。しかしなぜイエズス会士が、16世紀から17世紀にかけて暴君放伐を論じたのかは、改めてその意味を問い直す必要があるだろう。おそらくイエズス会士が暴君放伐論を展開した理由は、それがスコラ学の手紙で扱われる標準的なトピックであったというだけではないであろう。むしろそれが、対抗宗教改革のなかでプロテスタントと対抗してカトリック改革を推し進めるために、彼らには必要な議論であったのではないだろうか。16世紀後半から17世紀前半にイエズス会が置かれた状況を考慮せずに、彼らの暴君放伐論をたんなるレトリックに還元することはできないだろう。

マリアナ以降、イエズス会士にとり、中世のスコラ学が議論した暴君放伐論をどのように理解するかは難しい問題となった。とくに、フランスでのアンリ4世の殺害後は暴君放伐論を論じることは政治的に刺激的すぎるテーマとなる。だが、それでもイエズス会士たちは暴君放伐をその著作で議論した。ただそこには、やはり二つの潮流があった。レッシウスらはその暴君放伐論で、篡奪者のみを暴君放伐の対象として考えるトマス・アクィナス、バルトルス以降のスコラ学的な暴君放伐論に従った。一方ケラーのように、マリアナの議論をほぼそのままドイツ語の俗語で展開したイエズス会士もいる⁽³³⁾。イエズス会士の暴君放伐論を同時代の文脈のなかで今後再考することが必要であり、おそらくそれがイエズス会の政治思想を新たな側面から再評価することにつながるだろう。

実際、マリアナのように、毒殺を除けば背信行為も含め暴君殺害のあらゆる手段を肯定する議論は、イエズス会の暴君放伐論のなかでもきわめて過激なものである。しかしマリアナの暴君放伐論はたんなるレトリックではなく、彼の君主への教示において不可欠のものであった。それはまさに16世紀の君主論でしばしばみられる、君主の政治的な思慮の要求であったが、それとともに、王権がカトリック信仰による国家の統一性を保持すべき役割を果たさねばならず、それを怠った暴君は殺害されてもしかたがないという、彼の教会人としての立場の表明であったともいえる。マリアナは彼の君主鑑で、宗教改革で揺れるヨーロッパ諸国や隣接するムスリムの国家を見据えながら、カトリック国家としてのスペインが君主の思慮に従い統治されるべきことを要求したといえよう。

注

- (1) フアン・デ・マリアナ (Juan de Mariana) の思想の全体像を論じた最近の研究としては、以下の Braun の著作がほぼ唯一のものである。H. E. Braun, *Juan de Mariana and Early Modern Political Thought*, Hampshire, England 2007. マリアナの著作『王と王の教育について (De Rege et Regis Institutione)』は1599年の初版以来、版を重ね刊行され続けてきたが近代的な批判テキストはまだ存在しない。本稿ではインターネット上の Google Books の Bayerische Staatsbibliothek (München) が所蔵するトレドで刊行された初版 (Juan de Mariana, *De Rege et Regis Institutione libri III*, Toledo 1599.) を参照した [以下この書は *De Rege* と省略]。なおこの著作にはスペイン語訳 (D. H. Balmes, *Del Rey Y De La Institucion Real*, Barcelona 1880.)、英語訳 (G. A. Moore, *Juan de Mariana. The King and the Education of the King*, Washington, D.C. 1947.) がある。また「暴君放伐論」の一部は日本語訳もある (フアン・デ・マリアナ「王と王の教育について」、上智大学中世思想研究所編『中世思想原典集成20近世のスコラ学』平凡社、2000年、603-643頁)。
- (2) *De Rege*, pp.67-68.
- (3) *De Rege*, pp.75-77.
- (4) イエズス会の追放と暴君放伐論との関係については、参照、皆川卓「トレント公会議以降の神聖ローマ帝国におけるイエズス会の政治思想—暴君放伐論から「理性」へのディスクール—」『西洋史論叢』36号、2014年、61-71頁。
- (5) J. N. Figgis, *Studies in Political Thought from Gerson to Grotius: 1414-1625*, Cambridge 1907. R. Treumann, *Die Monarchomachen. Eine Darstellung der revolutionären Staatslehren des XVI. Jahrhunderts (1573-1599)*, Leipzig 1895.
- (6) H. Höpfl, *Jesuit Political Thought. The Society of Jesus and the State, c.1540-1630*, Cambridge, p.314.
- (7) H. E. Braun, *Juan de Mariana and Early Modern Political Thought*, pp.15ff.
- (8) Cf. J. Spörl, “Gedanken zum Widerstandsrecht und Tyrannenmord im Mittelalter,” in, B. Pfister & G. Hildmann (eds.), *Widerstandsrecht und Grenzen der Staatsgewalt*, Berlin 1956, pp.11-32. J. van Laarhoven, “Thou shalt not slay a Tyrant! The so-called Theory of John of Salisbury,” in, M. Wilks (ed.), *The World of John of Salisbury*, Oxford 1984, pp.319-342. また参照、甚野尚志『十二世紀ルネサンスの精神—ソールズベリーのジョンの思想構造』知泉書館、2009年、199-218頁。
- (9) “Quilibet tyrannus potest et debet licite et meritorie occidi per quemcumque vassalum suum vel subditum, etiam per insidias, et blanditas vel adulationes, non obstante quocumque praestito iuramento, seu confoederatione facta cum eo, non expectata sententiam vel mandato iudicis cuiuscumque”, *Conciliarum Oecumenicorum Decreta*, eds. G. Alberigo, et al., p.408.
- (10) A. Coville, *Jean Petit. La question du tyrannicide au commencement du XVe siècle*, Paris 1932.
- (11) Y. Mazour-Matusevich, “Jean Gerson’s Assessment of the Issue of Religious Zeal in the Context of the Tyrannicide Controversy,” *The Medieval History Journal*, 16-1 (2013), pp.121-137.
- (12) トマス・アクィナスは『命題集注解』で王位の篡奪者や侵略者と正統性のある君主を区別し、前者のみに暴君放伐を認めている。Cf. G. M. Reichberg, *Thomas Aquinas on War and Peace*, Cambridge 2017. バルトルスもそれを継承している。Cf. Bartolus of Saxoferrato. *On the Tyrant*; http://individual.utoronto.ca/jwrobinson/translations/bartolus_de-tyranno.pdf.
- (13) “Amico utique adulari non licet, sed aures tyranni mulcere licitum est. Ei namque licet adulari, quem licet occidere. Porro tyrannum occidere non modo licitum est sed aequum et iustum.” C. C. J. Webb (ed.), *Ioannis Saresberiensis Episcopi Carnotensis Policratici sive De Nugis Curialium et Vestigiis Philosophorum, Libri VIII*, 2 vols., Oxford 1909, III-15, vol.1, p.232. [以下 *Policraticus* と省略]。
- (14) “Hoc tamen cauendum docent historiae, ne quis illius moliat interitum cui fidei aut sacramenti religione tenetur astrictus.” *Policraticus*, VIII-20, vol.2, pp.377-378.

- (15) “Sed nec ueneni, licet uideam ab infidelibus aliquando usurpatam, ullo umquam iure indultam lego licentiam.” *Policraticus*, VIII-20, vol.2, pp.377-378.
- (16) “Et hic quidem modus delendi tyrannos utilissimus et tutissimus est, si qui premuntur ad patrocium clementiae Dei humiliati confugiant et puras manus leuantes ad Dominum deuotis precibus flagellum quo affliguntur auertant.” *Policraticus*, VIII-20, vol.2, p.378.
- (17) “Punitur autem militia semper a Domino; sed interdum suo, interdum quasi hominis utitur telo in penam impiorum. Afflixit Pharao populum Dei et ab eodem grauissimis, sicut im Exodo legitur, flagellatus est plagis. —” *Policraticus*, VIII-21, vol.2, pp.379-380.
- (18) *Policraticus*, VIII-20, vol.2, p.376.
- (19) *Policraticus*, VIII-21, vol.2, p.379.
- (20) “Sed nec ueneni, licet uideam ab infidelibus aliquando usurpatam, ullo umquam iure indultam lego licentiam.” *Policraticus*, VIII-20, vol.2, p.378.
- (21) 1巻9章「君主は法から自由ではない (Princeps non est solutus legibus)」で、君主が法に拘束され、民衆の代表者であることが指摘される。*De Rege*, pp.99-107.
- (22) “Hoc omne genus pestiferum et exitiale ex hominum communitate exterminare gloriosum est. Enim uero membra quaedam secantur si putrida sunt, ne reliquum corpus inficiant : sic ista in hominis specie bestiae immanitas, ab respublica tanquam ab corpore amoueri debet, ferroque excindi.” *De Rege*, p.81.
- (23) “Itaque aperta vi et armis posse occidi tyrannum, siue impetu in regiam facto, siue commissa pugna in confesso est.” *De Rege*, p.82.
- (24) “Nimirum crudele existimarunt, atque ab Christianis moribus alienum, quantumuis flagitiis coopertum eo adigere hominem, ut sibi ipsi manus afferat pugione in viscere adacto, aut lethali veneno in cibo aut potu temperato. Perinde enim est, neque minus humanitatis legibus, iurique naturae contrarium.” *De Rege*, p.84.
- (25) *De Rege*, p.85-87.
- (26) C. Nederman, “A Duty to Kill: John of Salisbury’s Theory of Tyrannicide,” *Review of Politics*, 50-3 (1988), pp.365-384.
- (27) *Policraticus*, IV-4, vol.1, pp.245ff.
- (28) ジョバンニ・ボッテロ『国家理性論』石黒盛久訳、風行社、2015年、参照。
- (29) 3巻14章「思慮について (De prudentia)」を参照、*De Rege*, pp.387ff.
- (30) 3巻16章「一つの地域が多く宗教を持つことはふさわしくない (Multas in una prouincia esse religiones non est verum)」を参照、*De Rege*, pp.419ff.
- (31) Finge, uas in una prouincia, aut ciuitate eadem vigere religiones, nobilium fauore, ferroque populi armatas, numero sectatorum non impares. Quid princeps faciet? Quo se vertet? Quam rationem administrandae reipublicae explicabit? —”, *De Rege*, p.425.
- (32) H. Höpfl, *Jesuit Political Thought. The Society of Jesus and the State, c.1540-1630*, p.314.
- (33) *Ibid.*, pp.314-339.