
ユージュ・ド・フルリー『王権と祭司職について』 (1102～1107年)の最初の数章、 あるいは古き政治神学的言説をわがものとする

イヴ・サシエ

〈パリ・ソルボンヌ大学〉

ユージュ・ド・フルリーによる歴史書と聖人伝はよく知られています。「王権と祭司職」についての彼の小論も広く知られていて、しばしば中世史家が引き合いにだしています。しかしとても奇妙なことに、E. Sackurによって校訂されグレゴリウス改革の時代の論争に関する文書 *Libelli de Lite* を集めた MGH の集成の第2書に収録されているこの政治的小論¹は、徹底的な研究の対象となったことはありません²。おそらくそれは作品の普及度の低さと、王権と祭司職との諸関係の変遷に及ぼした影響の弱さゆえでしょう。また同様に、ユージュが当時の重要な出来事において些細な関わりしか持たなかったことも理由に挙げられましょう。ユージュ・ド・フルリーは一介の修道士にすぎず、確かに文才に恵まれ、ラウル・トルテールとその先代らに続いてその才を、彼の修道院の守護聖人たる聖ブノワの栄光のために捧げる任をおいしましたが³、しかし彼が時の王や諸侯のもとで特筆に値する役割を果たしたかどうかはわかりません。その起源や性質、緊密さについて正確なところはわからないものの、彼がノルマンの王女であった伯夫人アーデル・ド・ブロワと結びついていたことは知られています——彼女はウィリアム征服王の娘であり、対立していたロベール短袴王、ウィリアム赤顔王、ヘンリ碩学王らを兄弟にもち、また後のイングランド王エティエンヌ・ド・ブロワの母でした。この王女にユージュは自身の歴史作品の一つ、『教会史 *Historia Ecclesiastica*』⁴を献呈することになります。この小論が彼女あるいはイングランド王の取り巻きからの「依頼」によるものであったことを示すものはありませんが、この作品は、1100年に兄ウィリアム赤顔王を継いでイングランド王となったヘンリ1世碩学王に向けられたものなのです。

「王権と祭司職 *regia potestate et sacerdotali dignitate*」についての「論考 *Tractatus*」は、いくつかの要素が混

1 *M.G.H. Libelli de Lite*, II, éd. E. Sackur, p. 465–474.

2 まだ参照できていないが、南アフリカ大学教授である C. Landman の未刊行の博士論文、*The use of Scripture in the Tractatus de regia potestate et sacerdotali dignitate of Hugo Floriacensis*, 1987があることを指摘しておこう。この論考を引用するか、非常に部分的にはあるが注釈を施している最新の研究として、I. S. Robinson, *Authority and Resistance in the Investiture Contest*, 1978; U. R. Blumenthal, *Der Investiturstreit*, Stuttgart, 1982, et *The Investiture Controversy: Church and Monarchy from the Ninth to the Twelfth Century*, Philadelphia, 1988; P. Healy, *The Chronicle of Hugh of Flavigny. Reform and the Investiture Contest in the Late Eleventh Century*, Aldershot, 2006; L. Melve, *Inventing the Public Sphere. The Public debate during the Investiture Contest*, Brill, Leiden, 2007.

3 *Les miracles de saint Benoît écrits par Adrevald*, Aimoin, André, Raoul Tortaire et Hughes de Sainte Marie, moines de Fleury, éd. E. de Certain, Paris, 1858.

4 R.-H. Bautier, « L'école historique de l'abbaye de Fleury d'Aimoin à Hugues de Fleury », *Histoires de France, historiens de France*, éd. Y.-M. Bercé, Ph. Contamine, 1994, p. 59–72. 以下も参照。A. Willmart, « L'Histoire Ecclesiastique composée par Hugues de Fleury et ses destinataires », *Revue Bénédictine*, 50, 1938, p. 293–305; N. Lettinck, « Pour une édition critique de l'*Historia ecclesiastica* de Hugues de Fleury », *Revue Bénédictine*, 91, 1981, p. 386–387.

じり合った作品です。これは部分的には、その編者⁵の言葉によると、「論争の書」で、攻撃にさらされた王たちの立場を強く擁護することを意図しています。王たちはグレゴリウス改革の賛同者側から標的とされてきました。しかしながら彼は同時に、多くの帝国の擁護者が持つ過激さとは対照をなす慎みを持って、人間的な物事に対する国王の至上権と霊的な秩序における「祭司 *sacerdotes*」の優位との折り合いをつける「中道 *via media*」を提案しようと試みています。こうした優位は祭司たちに、第1書の7章と8章において最も明確に述べられるように、あらゆる権力者に対して助言や説諭、非難を向けたり、教会法的さらには実質的な制裁をもって威嚇する権限を与えます。またこの作品は、その議論展開の多くにおいて教訓的なジャンルにも類似していますが、640年代の「若き王への手紙」⁶や9世紀のいくつかの君主鑑とは異なり、純粋に勧告的な作品というわけではありません。ユグが王に訴えた主な目的は、9世紀にスマラグドゥスやオルレ안의ヨナスやセドゥリウス・スコットゥスがそうしたのとは異なり、彼らの個人的な生活に必須の模範性や、統治方法に不可欠な完全性について説くことではありません。しかし、ユグはそれでもなお、支配者を十分に正当な存在にするもの、地上における王の使命すなわち存在理由を議論の大半を費やして叙述しようと努めたのであり、もちろん彼は善き君主たる者が備えていなくてはならない資質と徳についても検討したのです。

本作品の第一の目的——グレゴリウスの言説にたいして王制を擁護すること、そして正しく中道的な解決案を提示すること——とその受取手の身分は、編纂時期をはっきりと示しているように思われます。1102年以降、アングロ・ノルマン王権がイングランドの改革論者たるカンタベリー大司教アンセルムスと対立した争いは、第二の局面に移行しました。第一の局面はウィリアム赤顔王とアンセルムスの対立で、アンセルムスは司教や修道院長の選出における王権のあらゆる干渉に、また同様に王に対するイングランド司教の「従属 *subjectio*」という考えそのものに反対していました。1097年、3年以上にわたる対立と抵抗ののちにアンセルムスは亡命し、ウィリアムの死後その後継者であるヘンリ1世が要請することでようやく戻ってきました。しかしこの大司教は、不服従の立場をつらぬき——また当時の教皇の教書に従って、彼はヘンリから要請された臣従礼を行うことを拒んでいました——、すぐさま新たな王の反感をかいました。アンセルムスを服従させることを目論んで、1102年9月にロンドンで集会が開かれましたが、彼はその直後に再度亡命しました。この状況は1105～07年までの3年間は変わりませんでした。1105年の7月に王と大司教との対話が再開され、その1年後に大司教はイングランドに戻り、1107年にはウェストミンスターの合意をもって、15年近くにわたって続いた対立は終わりを告げます⁷。この小論の編者が指摘し、また一般にそう考えられているように、おそらくユグ・ド・フルリーの作品をこの時空間のなかに位置づけるのは適当なことでしょう。この時期、特異な鋭さをもって諸問題が提示され、ユグはそれらに彼の回答を与えようとしたのです。ここで上限年代とする1102～1103年は——1103年のほうが近いでしょう——、MGH版の編者が指摘したように、1102年で記述を中断した同時代人ユグ・ド・フラヴィニーの年代記の文章をユグが利用している事実に適合します。そのときまで断固たる急進的なグレゴリウス派であったユグ・ド・フラヴィニーが長らく擁護した命題や、その年代記の随所に見られる最も重要な文書の分析は、このフルリーの修道士が一種の駁論として、論争の書を書こうと決意したこととおそらく無関係ではありません⁸。1105年7月から際だ

5 E. Sackur, « Zu den Streitschriften des Deusdedit und Hugo von Fleury », *N.A.* 1891, p. 349–386.

6 *Epistulae aevi Merovingici collectae*, n° 15, éd. W. Gundlach (*MGH Epp.* 3), Hanovre, 1892, p. 457–460.

7 このことに関しては S. Vaughn の研究を見よ。特に « Saint Anselm and the English Investiture Controversy reconsidered », *Journal of Medieval Studies*, 1980, p. 61–86。また以下の著作も参照。R. W. Southern, *Saint Anselm and his Biographer*, Cambridge, 1963.

8 P. Healy, *The Chronicle of Hugh of Flavigny...* (注6を参照), p. 173は、ユグ・ド・フルリーが『年代記』から「権威」を引き、全く異なる結論を導き出していることから、この論考をユグ・ド・フラヴィニーの政治的主張に対し反論するために書いた可能性を指摘している。

つことになるこの対立を調停しようとする気運は、あり得る下限年代として1105年、遅くとも1107年を推測させてくれます。

このテキストは興味深く布置されています。テキストは連続する2書からなっており、実際には二つの論文なのですが、おのおのはそれ自体で完全にまとまっていながらも、互いに補完し合っています。そしてより短い第2書は、第1書の要素をいくつか取り込んでおり、それによって第2書の展開の大部分が第1書中のものと重ね合わせられるほどに議論を補強し完全なものにすることを意図しています。第1書を書き終えるとき第2書は予定されていなかったことが、著者が以下のように強調していることからわかります。著者は第2書冒頭で、「前書をいったん書き終えたとき、私は口をつぐもうと決めていた」と書いています。このことは、著者がいつか彼の作品が完成したと考えたことを意味しています。ユーグが同じ主題で2冊目を著すことが相応しいと判断したのは、少し時間がたってからのことでした。彼はこう付け加えています。「第1書は、ありとあらゆる権力が神に由来することを示そうとしていた。われわれはいまや、われらが読者たちにむけて、同じ神が彼の聖なる教会において特別に2つの権力を打ち立て構成したことを示そうと決意した。そのひとつは王の、もうひとつは祭司のものである」⁹。私は以下の考察において、実際には同じ主題に対する二つの異なる著作である二書間の相補性について扱っていきますが、ここでは次のことを述べるに留めます。すなわち、第2書の議論はより頻繁に歴史に、すなわちヘブライ人の歴史や教会の歴史に言及しており、第1書ではかなり散発的にしか引き合いに出されていないこれらの言及は、同じ主題をいきいきと描きまた強固なものにするためになされたものです。その主題とは、君主とその王国の司教たち——君主とその司教たちであって、君主と教皇ではありません。教皇に関してはここでは見事な仕方で無視されています——とを常に結びつける緊密な連携の枠組みのなかで、王権が引き受け続けなければならない重要な役割を明らかにすることです。したがって、第1書の議論が第2書よりも王権に内在する正統性に集中しているとしても、まさしく2書に共通する主題であり互いの中心的な主題であるのは、2権力の関係なのです。

さて、この作品にはひとつの大きな特徴があるのですが、この特徴はその布置の本質的な要素であり、ユーグ・ド・フルリーの諸著作を、カロリング期のいくつかの君主鑑や、さらには彼の時代の作品から分け隔てるものだと私には思われます。ユーグは様々の作品を引き合いに出していますが、基本的には非常に短い抜粋（各書において若干の注目すべき例外は認められるものの）の形であって、彼は「権威 *auctoritates*」と呼ばれる人々、つまり教父や教会の大著作家たちから取り出したテキストのほんのわずかしかり合いにだしていません。いくつかの引用も、「引用」と呼べるものではありません。というのは、ユーグはそれらを、ごく一部の例外を除いて——第1書の終わりのグレゴリウス1世、第2書のレオ9世とグレゴリウス7世——その著者に帰することをほとんどせず、いわば自分のものにしてしまっているのです。われわれは『王の教育について *De institutione regia*』におけるオルレアン・ヨナスや、『王の職務について *De regis ministerium*』におけるヒンクマルの執筆実践から遠く離れたところにいます。最も頻繁に引用されるものだけを挙げれば、彼らはほぼ一貫して著者の名前を示しながら、アウグスティヌスや（少なくともヨナスは）イシドルスの作品からいくつかの文章全体を抜き出し、また『世界の十二の悪習について *De duodecim abusivis saeculi*』や『司牧規則書 *regula pastoralis*』からいくつかの章を抜き出しています。ヨナスやヒンクマルにおいては、権威ある著作からの文章は非常にしばしば、書かれた量という面で、彼らの作品の主要な要

9 Sackur, *LdL* II, p. 483: *Finito precedenti libello tacere deliberaveram, id est, a presenti negotio quiescere, et alias animum applicare, cum ecce venit mihi in mentem illud quod scriptum est, quia in ore duorum vel trium testium stabit omne verbum (2 Cor. 13, 1). Et mox recaluit animus meus, et oportunitate esse iudicavi, ut de eadem re de qua unum librum edideram, facerem et secundum, quatinus duobus libris res una validius firmetur et corroboretur. Porro libro superior omnem potestatem a Deo esse dispositam satis, sicut reor, ostendimus. Nunc autem legentibus evidenter notificare decrevimus, quod ipse Deus duas specialiter potestates in ecclesia sua sancta collocavit atque constituit, regiam videlicet et sacerdotalem....*

素にすらなっていますが、彼らの主要な役割と貢献は、著者固有の考えを反映する論理的な計画の中に、それら選ばれた要素を組織し構成することにあります。ユークにおいてはその議論はたいてい彼自身の文章で作られています、その中には「隠され」あるいは「嵌め込まれ」て、もはや彼自身の文章と区別できないような、他者から借りた表現や文章、あるいはより長い件——長い件の借用は非常に稀ですが——があります。このテキストについての研究の現段階——第1書の最初の10章——においてわれわれは、おそらくすべてではないものの、MGHの編者が指摘していないいくつものこうした引用を特定することができました¹⁰。

最後に、われわれの分析において大きな重要性を持つ第1書のもう一つの特色は、その議論展開のある種の曲折と同様にその目立ったバランスの悪さです。それはいましがた引き合いに出した著者たちの作品を特徴づける議論展開の一貫性とは大いに対照をなしています。第1書は長さに非常にばらつきのある13章からなります。これらの章は、しばしば内容と一致しない題を付けられており、おそらくはユークの執筆以降に恣意的に——そして非常に不器用に——章分けがされた結果でしょう¹¹。最初の3章は非常に短く、実際には地上の秩序と天上の秩序との間、そして地上の秩序における王と司教の序列的關係と三位一体における父と子の序列的關係との間の相似性を論証しようとする一続きの展開を成しています。そのあとに——ここでもまだ不自然な章分けがなされ内容に合わない章題が付けられています——主に王権について扱っている6章（第4～9章）——そのうち2章は非難される王や暴君を主に主題としています（第8、9章）——、そして主に司教の職務について扱っている4章（第10～13章）が続きます。王権について扱っている6ないし7章（もし王の司教に対する序列的な優位を確認する第3章を含めるならば）はMGH版で10ページにわたるのに対し、司教職について扱った4章はせいぜい5ページ強しかありません。バランスの悪さは明白です。

論理の曲折を明らかにするために、ここでは第4章のみを例に出しましょう。この章は主に正当な王の職務と使命を定義する一連の議論に属します。第4章の初めにおいて、著者はまず善き君主の使命と倫理であるべきことを数行を使って定義しています。これは後の2つの章においても触れられている主題です。第5章では王の賢明さについて扱い、第7章でユークはとりわけ、王にとっての「賢明で聖なる」者、すなわち司教の助言に耳を傾けることの必要性について扱っています。数行は王の強制的な機能について定義しています。次に脈絡なく著者は、善き王権における聖なる意思の発顕は、敬虔な人々に対する好意的な神の賜として、悪しき王権においては怒りの形で神によって与えられるという、いくらか古典的な考察に取り組んでいます。この考察に続く長々とした議論は、旧約・新約聖書から取られた数多くの事例で補強され、たとえ暴君であれ支配者の権威を、またその身体的保全を尊重する必要性を論じています。これはまさに時の話題でした。知られているように、グレゴリウス期の教皇権、そしてその支持者の何人か——1085年頃その著作『ゲプハルトへの手紙 *Liber ad Gebehardum*』において暴君の失墜と暴君と人々との間の協約の決裂を称賛したマネゴルト・フォン・ラウテンバッハ¹²のような——は、ローマ教皇が人々を不当な君主に対する誠実宣誓から解放する権利を有すると主張することを畏れませんでした。続く数章では善き王権にとって望ましい使命と美德へと話を戻しているユークが、長きにわたって——この文章や他の部分でも——こうした話題へと脱線している様子は、コンテクストの非常に強い影響と、ある種の固定観念が作品の構造を支配してい

10 第4章の考察で、とりわけルスベのフルゲンティウス（下記）や聖アウグスティヌスからの引用を特定した。

11 これら副次的な章題は E. Sackur 版の底本となった二つの写本に記されている。写本の一方は12世紀、もう一方は13世紀のものである（Sackur, *LdL*, II, p. 466-467）。

12 Ian Stuart Robinson によるマネゴルトの思想についての包括的な分析を参照。「*l'Église et la papauté*」 dans J. H. Burns, *Histoire de la pensée politique médiévale*, p. 241-290.

た事実を透かして見せてくれます。すなわち、この作品の最優先事項の一つは、王制の擁護なのです。

周囲の言説に対して王制を擁護すること。作品のこの優先事項かつ目的は、ユーグがこの周囲の言説を意識していたことを示唆しており、その論考の最初の数行は改革論者たちのいくつかの思想に対する正面攻撃となっています。ユーグが序文と第1章の最初の数行で真っ先に説明しているように、グレゴリウスの考えを擁護する者たちの幾人かに見られる誤りに対して反論することが必要でした。彼らは王権にたいして、あらゆる神的起源と世界秩序における首位権を否定したのです。「彼らは神に由来する秩序を転覆させようとしている」、とユーグが言うときに彼らが考えているのは、「地上の王国の秩序は神でなく、人々によって定められた」ということです。ユーグが続けて言うには、たとえ祭司職が王の権威に、「*dignitas* に関して」ではなく、「*ordo* に関して」、つまり神が望んだ地上世界の秩序に関しては従属せねばならないときでさえ、彼らは祭司職を王の権威の前に位置づけているのです¹³。思うにここでの *dignitas* は、高位聖職者の職務において、その霊的・道徳的優位の徴をなすものであり、また王たち自身をも含めた全ての人々にキリスト教の教義と倫理を教えるという使命をうちたてるものなのです。

ここでユーグが告発するのは、当時の叙述が伝える地上の権力に対する一般的なマイナスイメージに育まれた、教皇の周辺から出てきた思潮です。そうした作品の一つに、ユーグはその名を明かしていませんが、枢機卿デウスデイトによって10~15年ほど以前に書かれた『侵略者と聖職売買を實踐する者に対する小論 *Libellus contra invasores et simoniacos*』があります¹⁴。祭司の決定的な優位を示すためデウスデイトが主張したのは、その固有の権威から神によって形成された祭司の「権威 *auctoritas*」とは反対に、王の「権力 *potestas*」が、神に認可されたが神の望んでいない、人間の発明の産物だということでした。*Auctoritas/potestas* という対概念、そして *auctoritas* という言葉が靈感を与え統制するという特権を指し示すのに対して、*potestas* が行為と執行の機能を示すという古典的な対立図式が用いられていることを指摘しておきましょう¹⁵。これは先立つ数世紀の思想家たちによって長いあいだ覆い隠されてきたテキスト、つまり『列王記』1章8を参照することであり、デウスデイトははっきりとそうしています。このテキストは、人々の要求によってイスラエルで王が設置されたことを記述し、そしてヘブライ人らによる要求が実際には神の排斥を意味したことを示唆するものでした。ユーグが第1章冒頭で引き写すもうひとつの叙述は、グレゴリウス7世がメスのエルマンに宛てた二番目の書簡で、王権の悪魔的起源に関する良く知られた一節です。他に情報の入手経路がないとするなら、彼は、この書簡全体を写しているユーグ・ド・フラヴィニーの年代記でこれを読んだと考えられます。ユーグ・ド・フルリーはその著者を示していませんが、それはおそらく著者の名前を明示することで人々を当惑させるからであり、また彼にとっては教皇の「権威」を纏った意見よりも、匿名の意見を論駁するほうが容易いからでしょう。彼は単にこう述べます、「私は今日、以下のように主張する者がいることを知っている……」。続けてグレゴリウス7世の引用があります。「王が神に由来せず、彼らの起源が、神を知らず、世界の始まりの時より悪魔の影響のもと、傲慢、略奪、不実、殺人そしてほとんど全ての罪をとおして、盲目的などん欲さと筆舌に尽くせぬ自惚れや軽率さでもって、彼らと同じ人間を支

13 Sackur, *LdL*, II, p. 466, l. 24-28 : (...) *error, inquam, illorum qui sacerdotalem dignitatem a regia dignitate temere secernentes ordinem a Deo dispositum evertunt, dum opinantur se scire quod nesciunt. Putant enim quod terreni regni dispositio non a Deo, sed ab hominibus sit ordinata sive disposita. Et ideo sacerdotalem dignitatem majestati regiae praeferunt, cum ei subesse ordine, non dignitate, debeat, sicut praesens libellulus declarabit.*

14 *Deusdedit, Libellus contra invasores et symoniacos et reliquos schismaticos, MGH, Libelli de lite*, II, p. 292-365. E. Sackur の論文については注5、I. S. Robinson の主題に関しては注11を参照。

15 Y. Sassier, « *Auctoritas pontificum et potestas regia : faut-il tenir pour négligeable l'influence de la doctrine gélasienne aux temps carolingiens* », *Le pouvoir au Moyen Age*, dir. C. Carozzi et H. Taviani-Carozzi, PUP, 2005, p. 213-236.

配しようとする人々にある」と¹⁶。グレゴリウス7世のなかに、ここでは手厳しい要約の形で表明された、聖アウグスティヌスの本質的な考えの一つを見いだせます。それは人間の人間に対する支配は、人間の傲慢さ、アダムの罪の産物であり、その支配は天地創造のときに組み込まれた平等を、人間同士の自然的平等を破壊することになったというものです。したがって教皇のテキストは、とても悪意に満ちた読み方をすれば、王や君主たちのなかに、支配の根源たる人間の傲慢さを糺すものではなく、支配の実行者を見るように、また現世への悪魔の働きかけの結果しか見ないよう促すのです。ここでわれわれの関心を引くのは、この主張とそれが含む付随的な考え（王権がアプリオリに正当性を持たず、その正当性は教会とその首長への緊密な従属によってのみ得られるという考え。教会の事柄、とりわけ司教選出への王権のあらゆる干渉が不正であること、そして教会とその首長の、聖なる秩序への違反者である王に対する、世俗的な性質のあらゆる制裁が正当であること）に対する反応です。第1書の最初の数章に記された議論の展開は概してこの問題に費やされており、そしてこれらの章のいくつかに関して、私は手短に、ユークが彼の議論をどのように整理し構成するかについて検討してみたいと思います。

第1章は、先ほど見たように、名前は明らかにされませんが、王権の純粋に人的な起源に関するグレゴリウス7世の文章を引用することから始まります。この章の続きとそれに続く二つの非常に短い章における議論は、王国における王の絶対的首位権を議論の余地のないものとして確立することに費やされます。序文における論争的な調子は早々になりをひそめますが、それは著者が「とるに足らない」と判断するグレゴリオスの「命題 *sententia*」に対して、良く知られた別の「命題 *sententia*」を対立させる時です。後者は伝統的に、中世初期の全ての作家によって引き合いにだされてきた『ローマの信徒への手紙』13章であり、それはユークによると、十分にこの議論の無益さを示しています。「神に由来しない権威はなく、今ある権威はすべて神によって立てられたものです」¹⁷。この文章が明らかにするのは、地上におかれたあらゆる王権は神によってうち立てられ規定されたものであり、著者にとっては、この問題について長々と論じる必要などないということです。ユークがその後三章にわたって叙述するのは、素早い議論展開のものとされる非常に明確な、一連の短い主張です。最初の主張は権力の本質的に罪深い性質、あらゆる権威の自然的・本源的特徴という考えに反論することをねらったものです。すなわちアダムが直ちに (*statim*) 創造され、神の恵みを受けるがいなや、つまり原罪を犯し楽園から追放される前に、この世界における他の被造物に対する権力を授かったこと。彼の人格に在るこの命令権の総体は——第二の主張——、天と地の唯一の主人かつ君主たる神に天の軍団が仕えるという、上位の秩序と完全に一致すること。また同様に、人間の肉体は全ての部位が各々その位置と秩序によって頭に服従するという組み立てになっているが、それにも完全に一致すること。アダムの上位性は偶然ではなく、天地創造における神の計画の一部なのです。ユークはここで、強調することなく、当時の支配的主張を繰り返しますが、それは、何人かのグレゴリウス改革の支持者にも認められていたセヴィリアのイシドルスの位階論に大きな影響を受けており、またユークの時代においては、ブルーノ・ディ・セーニャリシャル・ド・プレオー、ギベール・ド・ノジャンによる創世記註解によって代表されるものでし

16 Sackur, *LdL*, II, p. 467, l. 25–28 : *Scio quosdam nostris temporibus qui reges autumant non a Deo, sed « ab his habuisse principium qui Deum ignorantes, superbia, rapinis, perfidia, homicidiis et postremo universis pene sceleribus in mundi principio diabolo agitante* [Grégoire VII : *mundi principe diabolo agitante* (悪魔の行為のもとにあるこの世の君主)] *supra pares homines dominari ceaca cupiditate et inenarrabili affectaverunt praesumptione » vel temeritate*. 引用符の中の文章はユーク・ド・フラヴィニーを介してグレゴリウス7世から引いたもので、ユーク・ド・フルリーの著述におけるものとは異なっている。世界の起源 (*principio*) が、悪魔を示す「この世の君主」にとって代わっている。この相違はユークの意図しないものであろうか。あるいは、「反対推論」によって、人間の王権の根源にあるのは、創造に由来するがゆえに自然である最初の人間の上位性であるという考えへと読者の判断を歪曲ためにこの文章に挿入されたのだろうか。

17 *Ibid.*, l. 28–30 : *Quorum sententia quam sit frivola liquet apostolico documento qui ait : Non est enim potestas nisi a Deo. Quae enim sunt a Deo ordinatae sunt.*

た¹⁸。つまり、アダムのこの上位性は、他の肉体の部位に対する頭の優位と同じくらい自然なことであり、またそれは神の、ユーグが説明するところでは「全能にして父たる神」ですが、その天の軍団に対する上位性の隠喩なのです。ユーグはいくつかの非常に偽デュオニシオス的な表現でもってこれを記述しています。ユーグが「全能にして父たる神 *Deus pater omnipotens*」に言及するのは、聖なる三位一体について一言述べたためであり、彼が言うところでは、この三位一体において「唯一の本源に由来する権威が保たれ、唯一の神が三つの聖なる位格において崇められるべく」あらゆるものが父なる神から発するということを強調しています。

われわれは今から、ユーグ・ド・フルリーがこの第1章と第2章冒頭において、聖なる三位一体の主題を展開し、何者にも由来しない父たる神の優位についてと同じように、父に由来するキリストについて強調した理由について見ることにしましょう。ユーグは子に対する父の優位を、地上の秩序における男性の女性への優位と同一視して、その際にパウロによる『コリントの信徒への手紙一』第11章のとりわけ次の二つの表現を引いています。「女の頭は男 *Caput mulieris est vir*」、そして「キリストの頭は神である *Caput Christi Deus*」。ここでユーグが、——聖なる三位一体を示したり定義するために用いられた言い回しのトポスの特徴は慎重な解釈を要求します——ポワティエ司教ヒラリウス¹⁹やアウグスティヌスの神学的論説——『三位一体について *De trinitate*』、『アリウス派マクシムヌスへの反駁 *Contra Maximinum haereticum*』——や、『新旧の法に関する諸問題 *Liber quaestionum veteris et novae legis*』のように、アウグスティヌス作とされてきた作品の影響を受けていることはあり得ないことではありません。最後に挙げた作品は、おそらくルスペのフルゲンティウス作であり、アベラールが『然りと否 *Sic et non*』において数多く引用していることが示すように、12世紀によく知られていました²⁰。ユーグはこれらすべての作品から語彙や表現や文章を汲みとり、それらを十分にわがものとすることができました。この最初の2章の組み立てと、一見したところその論証の目的にはほとんど関係がないように思われるこれらの話題は、彼が第3章で展開する他の同一視を読者に受け入れてもらう準備としてふさわしい素材を積み重ねるのを狙いとしています。続いて第2章の末尾で、ユーグ・ド・フルリーは神学的領域から離れ、政治神学的議論を展開していきます。彼はこの世界を支配する二つの権力を示しますが、そこで彼は、もちろん典拠を明らかにすることなく、教皇ゲラシウスの書簡から有名な一節をもってきて意義深い改ざんを施しています²¹。教皇の「権威 *auctoritas*」と王の「権力 *potestas*」はもはや問題とならず——われわれは先にそれぞれの語に固有の意味を述べました——、世界を支配する二つの「主要な権力 *principales potestates*」、一方は王、他方は司祭が問題なのであり、きわめて意義深いことに、ゲラシウス書簡と比較した場合に、提示の順序が入れ替わっているのです。この書簡は、ル

18 *Ibid.*, fin de la p. 467. 神によって望まれた人間性の本質そのものに由来するとみなされた権力という主題、ならびに11, 12世紀の変わり目にこの主題が優位だったことについては、以下を参照。Ph. Buc, *L'ambiguïté du Livre. Prince, pouvoir et peuple dans les commentaires de la Bible au Moyen Age*, Paris, Beauchesne, 1994, p. 71 et s.

19 Hugues de Fleury, Sackur, *LdL*, II, p. 468, l. 5 : *Unus, inquam, est Deus pater, a quo omnia, et a quo filio, per quem omnia*. Hilaire de Poitiers, *De Trinitate*, livre 2 : *Unus est enim Deus pater, ex quo omnia et unus unigenitus Dominus noster Jesus Christus, per quem omnia*.

20 Hugues de Fleury, p. 468 : *Proinde sicut de Deo patre natus est Deus Dei filius ut per ipsum omnis fieret creatura, ita et de viro formata est mulier, per quem fieret omnis humanis generis genitura ... Mulier vero facta est de viro, ut per eam nativitas oriretur*. Pseudo Augustin (Fulgence de Ruspe), *Liber Quaestionum Veter. et Nov. Legis*, chap. 33 (Abélard, *Sic et non*, Chap. XIV) : *Mulier de eo facta est ut per eam nativitas oriretur. Filius Dei ideo natus est ut per ipsum fieret creatura*.

21 ユーグ・ド・フラヴィニーの『年代記 *Chronicon*』(*LdL*, II, p. 455)、より正確にはグレゴリウス7世のメッスのエルマンに於てた書簡から引用することができた : *Duo sunt quippe, imperator auguste, quibus principaliter mundus hic regitur, auctoritas sacrata pontificum et regalis potestas ; in quibus tanto gravius pondus est sacerdotum, quanto etiam pro ipsis regibus hominum in divino redituri sunt examine rationem ; et paucis interpositis inquit : Nosti itaque inter hec illorum te pendere iudicio, non illos ad tuam velle redigi voluntatem*. Hugues de Fleury, p. 468, l. 22 : *Principales etiam potestates, quibus hic mundus regitur, duae sunt regia et sacerdotalis*.

イ敬虔帝期の司教たち、ついでグレゴリウス派によって、王に対する司祭の優位を主張するためにしばしば用いられましたが、ここではその射程や意味を変質させるほどに改ざんされ、王と司祭との関係に均衡を取り戻すためだけでなく——善き王と司祭、というのは、ユージュが第2書において言っているように、その「権威」によって祭司は暴君を正しい秩序へと立ち返らせることができるという議論と非常に似通っています——、また優位性の順序を逆転させて用いられており、それはユージュが第3章で行う同一視と一致しています。この同一視についてはすぐ後に見ることにします。最後に第2章は——ここでも『破門の束縛について *De Anathematis Vinculo*』に由来するゲラシウスの主題を取り上げます——、キリスト、ユージュが言うところではただ一人王と祭司の二つの資質を併せ持った人物、その二重の役割を想起して終わります。つまり王職の世俗性を擁護する者たちの伝統的な議論は、この報告の最後の方で見ていくように、王を支配せんとする祭司——またこうしたキリストの二重の資質の継承者を自認していた当時の教皇権——のあらゆる主張に反駁するのにも役立ちうるのです。

ついに第3章にやってきました。ここでユージュは結論を表明するにいたり、そこに読者を導こうとしていました。「*corpus regni sui*」、つまり「彼の王国の身体」において——王国に適用されたこの身体的なメタファーを用いるのは、12世紀までは希有なことでした——、王は「全能の父」のイメージを纏い、一方司教はキリストのイメージを纏っています²²。ここでも、ユージュは確実に、しかし典拠を示すことなく、強力な王権を称賛しようと望む作家たちの伝統から考えをくみ取っています。4世紀のアンプロシウス²³、シャルルマーニュ期のカトウルフ²⁴がそれです。ここではアンプロシウスを挙げるに留めます。アンプロシウスは国家の位階と天のそれを比較して、ローマ皇帝を神の代理に、司教をキリストの似姿をまとう者としています（問題9）。アンプロシウスは君主と司教の関係が、神の最初の二人格〔父と子〕と似ていることを、父の属性がすぐれて支配することにある（問題106）一方、司教の職務が子の説教と犠牲の延長線上にある（問題127）という考えに基づかせています。一連の類比的関係を絶えず前面におしたるユージュの論理構造と、これら類比的関係の一連の働きが、この関係を階層化する必要を強調しつつ、同じ結論に至るのです。そうしてユージュが読者に対して巧みに示しているのは、王国における司教との関わりの中での王と、「キリストの頭である神 *Deus caput Christi*」との類比的関係です。「彼の王国の司教はすべて、息子が父に従属するがごとく、その本性ではなく秩序 *ordo* に基づいて、彼〔王〕に従う」²⁵。

ユージュの目に映る一つの本質的な議論はおそらく、王—司教に適用される父—子の類比的関係でしょう。もちろん問題なのは、グレゴリウス派が提示した、父に同一視された教皇と息子に同一視された王、という真逆のイメージに答えることであり、グレゴリウス派が押しつけるイメージについては、グレゴリウス7世からメス司教エルマン宛ての書簡にある一節がとくに強調しているところです。とりわけ重要なのは、王に対する司教の従属を弁護することであり、この従属は教皇が皇帝に対して拒み、また時の何人かの高位聖職者——イングランドの大司教アンセルムス——が君主らに対して拒んだものでした。ユージュが第1章で三位一体の神について話しながら喚起したこの唯一の原則にならって、「王国の普遍性がただ一つの原則に帰着

22 Sackur, *Ldl*, II, p. 468 l. 28 : *Veruntamen rex in regni corpore Patris omnipotentis optinere videtur imaginem, et episcopus Christi.*

23 Ambrosiaster, *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti*, éd. Souter, CSEL 50, et Migne, *PL*, 35, col. 2213–2386. 長い間聖アンプロシウスと同一視されてきた、この名前不詳の人物については S. Rockliffe, *Ambrosiaster's Political Theology*, Oxford, 2007 を参照。

24 Cathwulf, *MGH, Ep. IV*, p. 137–138. この著者は、要するに以下のことを言っている。すなわちシャルルマーニュは神の座にあり、彼が守り統治すべき全ての（神の）四肢の上に君臨していること、そして審判の日までそれを心得ておくことを忘れてはならない。彼はこう付け加える。「*et episcopus est in secundo loco, in vice Christi tantum est*」。M. Garrison, « letters to a King and Biblical Exempla : the examples of Catwulf and Clemens Peregrinus », *Early Medieval Europe*, 7, 1998 を参照。

25 Sackur, *Ldl*, II, p. 468, l. 29–31 : *Unde rite regi subiacere videntur omnes regni ipsius episcopi, sicut patri filius deprehenditur esse subiectus, non natura, sed ordine ut universitas regni ad unum redigatur principium.*

する」²⁶のに必要な従属です。ここでも、引用されていないとはいえ、偽デュオニシオスの考えから遠くありません。この考えは、王職を教会のなかに組み込む言説に、王国に利するような逆の統合を旨とする言説を対置するのに役立つものでした。

ここに、この議論の歩み——教義的主張や、権力のキリスト教的伝統の貯蔵庫から借用した考えにあふれているが、しかし明示的に「権威」に頼ることなくそこから滋養を得ている議論——と、作品を特徴づける複雑なリズムの一例があります。手短に第4章について触れておくと、ここでユーグは先に述べたように、正当な王の役割に関する非常に短い説明に続いて、たとえ専制的であっても、暴力的な反乱を拒み、あらゆる支配者の権威と人格を尊重するよう、長々とした議論の仕方ですべて説明しているのですが、私はそれを検討することによってその議論の組成と構成のもう一つの形態を解き明かしてみたいと思います。最初は、この章の初めの行に明らかなように、セヴィリアのイシドルスの文章の非常に自由で個人的な利用によって構成されています。有名な一節「彼らは、正しく (recte) 王 (rex) と呼ばれる recte enim illi reges vocantur... (『命題集 Sententiae』3, 48, 7)」をきわめて自由に利用し、イシドルスから引いたいくつかの言葉を含む文章がほぼ完全に書き直されています。またユーグが続いて王の強制的な権力を喚起する際に、言葉の順序を入れ替えることで、比較的關係のない文章をイシドルス本来の脈絡(『命題集 Sententiae』第3書の47～51章)から切り離し、かくしていわば自分のものとしたこれらの文章を数行にまとめる方法も、きわめて自由な利用法と言えるでしょう。以下がその部分です。

私は以下のことを言いたい。ここから分かるのは、王は唯一の条件、すなわち生まれ死ぬという条件を他の人間と共有する(イシドルス『命題集』3, 49, 3)が、全能なる神が他の人々の上に王を位置づけたことである。それは王が、恐怖を科すことで、彼に従属する人々を悪から引き離し、人々を正しき生を送るよう法に従わせるためである(イシドルス『命題集』3, 47の終わり)。そのため、しばしば、天上の王国は地上の王国から利益を得る(イシドルス『命題集』3, 51, 5)。というのも王権は、司祭が効果を発揮させることができないことをなし、規律の脅威によって命じるからである(イシドルス51, 4の末尾)。人々は実際に王の恐怖によって容易に改善される。王を不正の道から遠ざかるよう矯正するのは、ただ神とゲヘナの恐怖のみである(イシドルス50, 4の末尾)。しかしながら、彼は常に賢明なる人のこの言葉を胸に刻んでおかねばならない。「最も大きな財産において自由は最も少なくなる」(サルスティウス『カティリナの陰謀』)²⁷。

ここでの意図はおそらく、イシドルスが君主の強権の行使によってもたらされる恐怖について強調したことをさらに拡大し、同時にイシドルスの議論をその印象を変化させつつ再構築することでしょう。イシドルスは『命題集』第3書において、王に必須の謙虚さと固有の責任、悪徳に染まった王が善へと再び立ち返ることの難しさ——というのも「神の恐怖のみ」が彼を正すことができるのだから——、君主は教会内部において教会規律を「強くする」ために行動し (ut per eandem potestatem disciplinam ecclesiasticam muniant)、それによってのみ正当化される——「もし司祭が教義によって十分な成果をあげるに至らないことを、権威がその規律の恐怖によって果たす (hoc impleret) ことをしないなら、教会内部に権威は不要であろう」——という考えを強調しています。ユーグはイシドルスのテキストを再編成し、時にはその言葉を改変し、「教会内 intra ecclesiam」での行動のような君主の条件付きの有用性の暗示は排除し、司祭の意志の成就 (hoc

26 ラテン語のテキストは上の注の最後。

27 (...). Ideo, inquam Deus omnipotens caeteris hominibus regem, cui cum eis una nascendi moriendique conditio est [Isidore 49, 3], praetulisse cognoscitur, ut et suo terrore sibi subjectum populum a malo coerceat, et ut a recte vivendum legibus subdat [Isidore, fin 47]. Unde per terrenum regnum saepe coeleste proficit [Isidore, 51, 5], dum quod sacerdos non praevallet efficere per doctrinae sermonem, regia potestas hoc agit vel imperat per disciplinae terrorem [Isidore fin 51, 4]. Populus enim regis metu facile corrigitur. Rex vero nisi solo Dei timore et metu gehennae ab injusto tramite corrigitur [Isidore, 50, 4].

impleret) の考えよりもむしろ、君主の権力の充足を基礎とする二つの王国の調和の考えを提示しており（もとの接続法の文：ut ... hoc impleret に代わりに、別の2つの動詞を選んで直説法の従属節を用いている）、人々に対する責任がないことを即座に主張することでこの考えを強調しています。まさにこの箇所「神の恐怖だけが君主を正すことができる」と述べることは、おそらくユグにとっては、君主は人間によるあらゆる強制を免れており、誰も彼に逆らってこのような権力を行使することはできないと喚起することなのです。

続く議論においてユグは、これについては手短に見ていきますが、すぐに王の強制的な機能という主題を打ち切っています。以後彼にとって重要となるのは、長い説明の中で——キリスト教が始まって以来読めるもののなかで最も長く、最も明確で、最も明瞭な説明——、神のみによる君主の矯正という論理に内在すると彼に思われることを表現することです。善き支配者であれ悪しき支配者であれ、人々が支配者に対して絶対的な服従義務を負うことを、ユグは臣民の美德と君主の美德の関係について扱っている部分で、第一にグレゴリウス1世を剽窃しながら述べています。すなわち、臣民は彼らに値する支配者を持つとする古典的な考えであり、グレゴリウスにおいてはしばしば表面的な節度をもって述べられており、ユグによって引き写されています（彼はここでも典拠を挙げていません）²⁸。続いてユグは、同じくその著者を挙げずに、すでにイシドルスについて用いた方法にしたがって、聖アウグスティヌスの『キリストの闘士について Liber de Agone Christiano』²⁹から多くの引用を行っています。ここでもまた、ユグはこの論考の第7章、第8章からいくつかの文章を本来の文脈から切り離して取り出しており、また必ずしも原文での語順に従わずにそれらを集め、彼自身の思想の展開にそれらを組み込むために自身の流儀で改ざんを施しています³⁰。神は悪しきものを善くする。悪しき天使や悪しき人間は神の摂理に仕えることもあり、たとえ神の意志が災禍を科しても、それは正しいものと認められる。それは正しいがゆえに、悪ではない。要するに、アウグスティヌスを利用しわがものとするので彼は、善き王も悪しき王も神の意志の賜物であり、神が人間に対して行使する支配権の道具であるということを示し、結論付けようとしたのです。善き王は神の好意によるものであり、悪しき王は人々の罪を原因とする神の怒りの結果であり、そこから善が生じる必要悪である。この考えがまったくもって伝統的であることを繰り返し述べておきましょう。それはイシドルスやオルレ안의ヨ

28 Sackur, *LdL* II, p. 469, l. 13–15 : *Verumptamen secundum meritum subditorum atque rectorum, et ita nonnumquam sibi invicem conectuntur merita subiectorum atque rectorum ut ex culpa rectorum fiat deterior vita subditorum, et ex meritis subditorum mutetur vita rectorum* (Grégoire le Grand, *Moralia in Job*, XXV, 20).

29 Ed. CSEL, 41, p. 101–138.

30 Hugues de Fleury, p. 469, l. 15–31 : *Sed et sic Deus omnipotens et Dominus universe creature suam ordinavit creaturam ut et de bonis et de malis bene faceret. De bonis inquam, et de malis bene facit Deus, qui omnia juste facit atque disponit. Et sic fit, ut et malus angelus et malus homo divine militent providentie, licet nesciant quid de boni de illis operetur divina providentia vel voluntas. Porro ipsius voluntas, etiam cum mala irrogat, iusta esse dinoscitur; et quia iusta est, mala non est, et quod bene fit, juste fit. Ita inquam, non tantum omnes homines, sed etiam omnia creatura in genere suo et in ordine suo divinae providentiae legibus subditae sint ne aliquid iniustum possit accidere creaturae. Quod ostendit euangelista, ubi ait : « Nonne duo passeret asse veniunt, unus eorum non cadit in terra sine voluntate Patris vestri ? ». Igitur liquet hoc documento illud etiam, quod homines in terra vilissimum putant, Dei omnipotentia gubernari. Sed quia mundas et rationabiles animas ipse per se Deus specialiter curat atque gubernat, sive per optimos angelos, qui administratorii spiritus sunt, propter eos, qui haereditatem sunt percepturi, sive per homines tota sibi voluntate servientes, caetera vero per pravos quosque disponit atque gubernat, verissime illud ab apostolo dici potuit quod scriptum est : Numquid de bobus cura est Deo ? »*

[St Augustin, *De Agone Christiano*, chap. VII : *Ita Deus omnipotens, Dominus universae creaturae, qui fecit omnia, sicut scriptum est, bona valde, sic ea ordinavit, ut et de bonis et de malis bene faciat. Quod enim juste fit, bene fit. (...) Ergo et de bonis et de malis benefacit Deus, quoniam juste omnia facit. (...) Sic fit ut et malus homo et malus angelus divinae providentiae militent. Sed nesciunt quid boni de illis operetur Deus. Non itaque pro meritis officii sed pro meritis malitiae stipendiantur (...) ita omnia et animalia et corporalia in genere suo et in ordine suo divinae providentiae legibus subdita administrantur. Ideo dominus dicit : « Nonne duo passeret asse veneunt, et unus eorum non cadit in terram sine voluntate Patris vestri ». Hoc enim dicit, volens ostendere quidquid vilissimum homines putant, omnipotentia Dei gubernari. Sed quoniam mundas animas rationales per se ipse deus curat, sive in optimis et magnis angelis, sive in hominibus tota sibi voluntate servantibus, cetera vero per ipsos gubernat, verissime dici potuit etiam illud ab apostolo : « non enim de bobus cura est Deo ».*

ナスの考えですが、ユークの言説の独自性は、君主鑑の伝統の中では唯一『キリストの闘士について』を利用しているところにあります。同じくユークにおいて目立ち、他の先駆者と彼の作品とを分かちつは、王は、非難すべき場合でも、臣民によって容認されなければならないということを特に強調していることです。第4章の続く部分は緩やかに展開され、長い議論の中でもはや教父文学からの引用ではなく、——論証のもう一つの方法——旧約及び新約聖書や教会史の初期の数世紀から引かれた、非難された王に対する尊敬と寛容を例証する役割を持った約15もの「例話 *exempla*」が散りばめられているのです。寛容は王たちの人としての資格を理由として与えられるのではなく、*ordo*、すなわち彼らが神より授かった「地位 *gradus*」の資格として認められるのです。

こうした「例話」の中から、アンブロシウスがアリウス派の皇妃ユスティナに、言葉と祈りだけを武器として抵抗した場面を扱った最後のものを取り上げましょう。このような歴史の教訓は、教皇による皇帝廃位の宣告や、皇帝と対立する諸侯たちと教皇との同盟が頻繁に行われていたグレゴリウス改革の時代にあって、非常に同時代的意義を持っていました。「いかなる高位聖職者であれ、国王や皇帝に対して武器を取ることは有害であり軽率である」³¹。いかなる臣民も、俗人であろうと聖職者であろうと、権威に対して逆らうことはできない。権威に逆らうことはすなわち神に対する反逆である。というのも「神はあらゆる罪人に改心の時間を与える。それゆえわれわれは悪人を許容した方がよい、というのもわれわれは彼らが将来どうなるかを知らないのだから。そしてこの規範に逆らう者は、死しても殉教者とはならない。彼らは責め苦を受けるのだから」。

時間が限られているため、私の議論は第5章を取り上げて終えることとします。司教の選出にあてられたこの驚くべき章は、30行にも満たないものですが、この短さはユークがこの小論を著わした時期における、その対象の重要性に反比例しています。

この短いテキストの布置は、ここでもまた、先に取り上げた議論と同じく、はっきりと自立的性格を示しています。ここにはいかなる「権威」の引用もありません。ここで驚かされるのは、このような主題に関して、数年前にイヴ・ド・シャルトルが教皇特使ユーク・ド・ディに宛てて書いた有名な書簡の文章すら引用していないことです。ユークはこの書簡を確実に知っており、そこで示された理念を共有していたにもかかわらずです。この書簡はイヴの属する大司教である、サンスの大司教を擁護するためのもので、彼は王から司教職を受け取ったことで、教皇特使や教皇ウルバヌス2世の目にはとがむべき対象として映っていたのです。イヴは書簡中で、おそらく彼の確信をこえるほどに誇張して、王からの授与を伴う儀礼行為がほとんど重要でないことを強調します。彼が主張するところでは、王は霊的ななにかを与える意図——つまり魂を導く役目——はなく、ただ選出の確認をもとめる者らの請願に同意し、選出者にたいして教会の所領や王の贈与によって教会が所有する外部の財産を与えるだけなのです³²。そしてイヴ・ド・シャルトルは聖アウグスティヌスという「権威」を参照して自らの意見を正当化し、教会のもつ地上のあらゆる財産は人間の法、つまり王の法に属することを力を込めて喚起します。「財産は王の法によって所有される *per jura regum possidentur possessiones*」³³。イヴがこれほどに彼の議論を補強したのは、それら財産の性質という問題が実際に議論を引きおこしていたからです。これは30年前に、ウンベール・ド・モヤムティエがこれら「聖なる財産 *res sacrae*」の性質という特徴について著わした諸作が十分に示しているところです。ユーク・ド・

31 P. 471, l. 22 : *Nam armis praesulem quemlibet contra regem vel imperatorem contendere, et sacra loca ac Deo dicata humano sanguine polluere nefarium et temerarium est.*

32 この書簡は E. Sackur によって刊行されている。MGH, *Libelli de Lite*, II, p. 642 et s. 特に p. 644–645 を見よ。

33 *Ibid.*, p. 645. 聖アウグスティヌスによるヨハネの福音書についての論説からの引用。この文章の利用の歴史については Y. Sassier, « Hugues de Saint Victor et la puissance terrestre d'après le *De Sacramentis Christianae fidei* (II, 2) », *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, 2006, 1 (n° 23), p. 21–34.

フルリー自身は第5章で議論を行うにあたって、そうあるべきと考えたことを自らの言葉でもって主張するにとどめています。つまり、王は精霊の啓示を得て、司教としての「名誉 honor」を司教に与えることができる一方で、大司教は「司牧 cura animarum」を与えねばならない、と。つづいて彼はより正確に、この第一の問題をやや和らげた形でその手続きを説明しますが、それは次のことを示すためです。つまり王がもつ司教任命権は直接の任命権、自由裁量権ではなく、むしろ——ユグはこの表現をもちいてはませんが、まさにこのようなことです——一種の選出を管理する権利であると。王はいかなる武力も用いてはならず、聖職者や人々による選出を妨害してもならない。そうではなく、正式な選出に同意を与え、また逆に激しくかつ公的に——ユグが強調するには、民衆と協力して——それに値しない高位聖職者の選出に対しては抗議しなければならないのです。続いてユグは、11世紀半ばにマルムティエ修道院長アルベールによって提示された解決案に一致して、「司牧」の象徴である指環と「杖 baculum」の大司教の手による譲渡と、ただ一人の君主に属する世俗の財産の授与とをはっきりと区別しています³⁴。最後に、聖書のいくつかの文から注釈がなされた引用があります。まず、「皇帝のものは皇帝に返しなさい *reddite caesari*」という文章は、このような分割が神の言葉にかなっており、その尊重は回復された教会の均衡を保証することしかできないことを示していますが、王が父なる神のイメージ、司教がキリストのイメージを持つことをユグが喚起するとき、その議論の一貫性は崩れてしまうこととなります。それは「神のものを皇帝に返すこと」が望ましいと考えさせるようなものですから。続く二つの引用は、『ヨハネによる福音書』第15章16節、『ルカによる福音書』第22章29節からのもので、キリストの王権は世俗的な王権ではなく純粋に霊的なものであって、キリストは使徒たちに魂に対する王権しかあたえることができなかつたという議論を補強しています。ここから彼は、使徒パウロの言葉を借りて、以下のように結論づけます。「神に仕える者は俗事に関わってはならない」のです。ここで彼が本題からそれて滑り込ませているのは、教皇権による世上権の要求すべてや、唯一の君主に留保された事柄への教会とその首長らによる不当な介入を言外に弾劾する主張なのです³⁵。

報告を終えるにあたってもう一度強調しておきたいのは、この最後の例からもはっきりと示されるように、多くの点で古い言説がはっきりと自立的なものになろうとしていることです。この言説は、多くの教父や教会博士に遡ります。イヴ・ド・シャルトルのように時代が近かろうが、あるいはアウグスティヌスやグレゴリウス、イシドルス、また後の基盤となるような重要な公会議録のように時代が離れていようが、権威をなす証言というものは、その存在が分かるとはいえ、ほとんど一貫して直接的で断言調、さらには格言風たらしとする言説、要するに効果を発揮する言説のもとに隠されています。他の何人かの作者と同様ユグの作品においても、権力についての考察は異なる布置を見せ、そこでは、現実にはこうした「権威」に依拠しているにもかかわらず、見たところより個人的でより自由な議論の仕方が支配的なのです。1050～1150年にかけての一世紀は激しい論争が行われた時代で、同時に「権威」の操作、改ざん、偽造、そしてときに対比が行われた時代でもあり、形式に関して見れば、言語がおそらく幾分時代遅れとみなされることもあった説明方法の枷から逃れようと試みた時代でした。つまり、できるかぎり自分自身の言葉で考えたことを書くことが重要になったかのようであり、いずれにせよ他の人の言葉を引き写して述べることはできるかぎりしなくなっていたのです。

34 Sackur, *LdL*, II, p. 472, l. 25–30.

35 *Ibid.*, p. 472, l. 30–40.

付録

第1・2・3章(イヴ・サンエ訳)

1. 神に由来しない権力はない

私は、現在、王が神に由来せず、「彼らの起源が、神を知らず、世界の始まりの時より悪魔の影響のもと [ユージ・ド・フルリー: *in mundi principio diabolo agitante*; グレゴリウス7世: 悪魔の影響の下にある世界の君主: *mundi principe diabolo agitante*」、傲慢、略奪、不実、殺人そしてほとんど全ての罪をとおして、盲目的などん欲さと筆舌に尽くせぬ自惚れや軽率さでもって、彼らと同じ人間を支配しようと目論む人々にある」[グレゴリウス「メスのエルマンへの書簡」2, 1081]と主張する人々がいるのを知っている。使徒の教えに従えば、彼らの判断が不条理であることは明らかである。使徒はこう述べる「神に由来しない権威はない。存在する権威は神によって定められたものである」(『ローマの信徒への手紙』13, 1)。王権が人によってではなく、神によって地上に打ちたてられたことは、この言葉によって確定された事柄なのである。世界の始まりより、知恵の恵みを授かった最初の人類を世界の他のあらゆる被造物の上に位置づけたのは神自身なのだ。神はかくして、天と地のあらゆる被造物の唯一の王である主のみが、われわれの上に在り、特定の位階と権威によって分かたれる天の集団が正式に従い仕える存在であることを巧みに教えてくれたのである。またこのような秩序がわれわれの肉体の組織も同様に支配するということを理解するために、われわれの肉体のすべての部位が頭に従っていることを指摘しておこう。人間の身体の一部が頭に従っており、(特定の)地位と秩序にしたがって配置されていることは明らかである、と私は言おう。ここから、全能なる神がただ人間の肉体を様々な部位に分けただけではないことは、われわれには明らかであると思われる。神はまた世界全体を、全能なる父たる神のみが王権を有する天上の集団を分けたのと同じように、世界全体を特定の位階と権威にしたがって分けたのである。天上において、神に続いて天使、大天使、座天使、領主やその他の権威は、素晴らしくそして適切に(節度を持って、規則正しく)多様な権威が配された形で神の代わりに支配するよう認められている。しかしながら、一つは父、もう一つは子、そして聖霊の位階がある。しかし父、子、聖霊は一つの神である。しかしながら、子が父から生まれたのに対し、父は他のものから発していない唯一の存在である [アウグスティヌス『三位一体論 De trinitate』15?]。すでに述べたように、父と子の神性と威光以外には存在しない。私はこう述べよう。父なる神こそが唯一であり彼から全てが(生じる)、そして子が全てのものが(生じた)お方のとりなしによって(生じる) [ポワティエのヒラリウス『三位一体論』2?]。それは、唯一の原理の一体性がすべてにおいて保持されるように、そして唯一の神が三つの人格において讃えられるようにするためである。

2. 肉体における頭のように、王はその王国における首位権を保持しなければならない。

世界において、神は唯一の人間をこしらえ、その後で人類がそこから発した。したがって、神の子である神が父なる神から生まれ、全ての者は彼(子)から創られるようにしたのと同様に、男性から女性が作られ、女性を介して人類が生まれたことになる。女性は男性から生まれたわけではなく、孤立した肉体から生まれ得ないがために男性から作られたのである。父なる神から、不可解で言葉にできない方法で子である神が、聖霊から生じた聖霊として生まれ、神が神より生まれたのは、彼(子)を通じて全ての創造がなされるためである。生誕が女性のうちに起源を宿すべく、女性が男性から作られた [フルゲンティウス, L.Q.V.N.L, 33]。男性と女性は一つの同じ本質からなるが、男性の方がその地位において高いのは、女性が男性より発しているからである。使徒の言葉がこれを証する。「女の頭は男である」[『コリントの信徒への手紙』11.3]。父と子は一つの本質からなる [アウグスティヌス『アリウス派マクシムヌスへの反駁』14?]が、本性によってではなく、位階によって、父がより高いとみなされ [ヒラリウス『三位一体論』: Est enim pater major filio, generatione non genere]、パウロが言うには「神はキリストの頭である」[『コリントの信徒への手紙』11.3]。すでに述べたように、父は何者にも由来せず、聖なる三位一体の本質が神の一体性において崇められ讃えられるために、子は父より生じた。この世界を支配する最初の二つの権威(主要な権威もしくは首位権を行使する権威)は王と祭司のそれである。この二つの権威は、主イエス・キリスト自身が神聖不可侵の秘儀によって、自身ただ一人で保持することを決めたため、彼は王であると同時に司祭である。王、というの彼はわれらを支配するからで、司祭というのは自身の肉体を犠牲に捧げることで彼はわれわれの罪の穢れを清めてくださり、われわれと父の間を取り持ってくださいからである。

3. 王は父なる神の似姿を、司教はキリストの似姿をまとう。

また王は、その王国という身体において、全能の父の似姿を、司教はキリストの似姿をまもっていると考えられる。そのため、子が父に、本性によってではなく位階において従属するのと全く同じように、王国のすべての司教が王に従属するのは正当である。それは、王国全体が唯一の原理に帰着するためである。主は出エジプト記において明白な形でこの秘儀の聖性を示している。主はモーゼにこう述べる。「見よ、わたしは、あなたをファラオに対しては神の代わりとし、あなたの兄アロンはあなたの預言者となる」[『出エジプト記』7, 1]。モーゼはヘブライの民に対し王の

姿をまとい、アロンは司祭の姿をまとったとみなされていた。この聖なる秘儀に全く異なる意味がないとしてではあるが。ここからモーゼは、神聖不可侵の秘儀を通じて、幕屋を建てそれを神聖なものとし、アロンはこれを聖別する。次に彼（モーゼ）は人々に聖なる法の命ずるところを伝え、アロンはモーゼから与えられた杖によって、ファラオとその高官たちの前で徴と驚異を実践して見せた。

第5章 司教の選出について（イヴ・サシエ訳）

私が思うに、王は、聖霊の靈感のもと、信仰の厚い聖職者に高位聖職者の「名誉」を与えることができる。大司教は彼に司牧を託さねばならない。かつて、そして現在までなんと賢明なる習慣をいともキリスト教的な王や君主たちは、聖なる教会人の向上を目指して実践していたことか！金銭欲に悩まされることはなく、非難されるべき習慣や関係によってとがめられたり断罪されない者が、敬虔な聖職者とみなされうる。司教が教会の慣習に則って聖職者団と民衆によって選出されるにあたり、王は選挙人たちに、暴力や妨害をいささかも専断的に振るってはならず、正式の叙階に同意を与えなければならない。またもし選ばれた者が非難されるべき者であると分かったなら、王とその地域の民衆は選出に同意や信用を与えてはならないばかりか、選挙人の軽率さを抑制するためにその罪を明らかにしてその者の憎むべき卑劣さを公にしなければならない。選出後は、選出が異論の余地なく完了し、地上の権力と霊的な権力に各々の権威の特権が保持されるべく、選ばれた司教は王の手から、杖や指環ではなく世俗の財産の授与を受け、叙階に際しては、大司教より指環と杖を受け取ることで司牧の権利を受け取らなければならない。この特権が規則の遵守のもとに保たれるのであれば、主が福音書において述べていることが達成されよう。すなわち「皇帝のものは皇帝に、神のものは神に返しなさい」[『ルカによる福音書』20, 25]、そして問題が論争となるのは終わり、「秩序 *ordo*」に従ったゆるぎなく安定した状態になり、数多の苦難は聖なる教会から遙か遠ざかることであろう。王は実際、すでに前もって述べたように、父なる神の似姿を、司教はキリストの似姿を引き受けている。福音書の中で、キリストが自身その弟子に対して、また付き従う人々に、「あなたがたがわたしを選んだのではない。わたしがあなたがたを選んだ。あなたがたが出かけて行って実を結び、その実が残るようにと」[『ヨハネによる福音書』15, 16]「だから、わたしの父がわたしに支配権をゆだねてくださったように、わたしもあなたがたにそれをゆだねる」[『ルカによる福音書』22, 29]と言っている、ここで問題となっている王国とは聖なる魂の王国であり、この世における王国ではない。キリスト自身が受難の際にピラトにこう言っているように「わたしの国は、この世には属していない」[『ヨハネによる福音書』18, 36]。それゆえ、使徒パウロがテモテに書いているように、「神のために戦う者は、俗事に関わらない」[『テモテへの手紙』2, 4]。

(村田光司・小坂井理加 訳)