

エラスムス平和思想のレトリックと政治 ——正戦論を越えて——

鈴木 良和

はじめに

エラスムス (c. 1466-1536) は、詩、言語、教育、政治、神学など広範な分野で活躍した人物であるが、中でも比較的知られているのがその平和主義者としての側面であろう⁽¹⁾。この平和主義者としてのエラスムス像の形成にもっとも大きく寄与した書物の一つが、ステファン・ツヴァイクによる『エラスムスの勝利と悲劇』(原著、1934年)である。1930年代にツヴァイクは自らの時代とエラスムスの生きた時代とを重ね合わせ、ヨーロッパの和解を最初に試みた人物としてのエラスムスのある種の絶対的平和主義を高く評価したのであった⁽²⁾。またエラスムスの没後400年記念にあたる1936年には、ヨハン・ホイジンガがエラスムスの考えが個々の点では時代遅れになっているにもかかわらず、今の時代がかれをシンボルとして必要としていること、かれの倫理的合理的判断の単純さと明快さが必要なことを述べている⁽³⁾。たしかに、エラスムス自身「正しい戦争よりも不正な平和を」という印象的な表現を繰り返し用いていた。エラスムスの平和思想のコンパクトな要約とも言える『平和の訴え』においても、「およそいかなる平和も、たとえそれがどんなに正しくないものであろうと、最も正しいとされる戦争よりは良いものなのです」と言われている⁽⁴⁾。

ただ注意すべきは、ツヴァイクにせよホイジンガにせよ、エラスムスの平和論のもつ意義は、1930年代の危機的なヨーロッパの政治状況の中で、切実に感じとられたということである。それはエラスムスの文脈に即した理解というよりも、エラスムスに仮託して自らの平和への思いを述べたとと言えるのではないだろうか。本稿が試みるのは、そうした時代に結びついたエラスムス解釈の意義を認

めつつ、自己の思想を投影するのではない仕方で、その思想史上の位置やエラスムスの時代の状況の中でかれの平和思想を評価することである。

だがそこで問題となるのが、そもそもエラスムスにはあきらかに絶対平和主義に収斂しないような、戦争容認の側面が存在することである。はじめにこの点を確認しておくことが不可欠である。エラスムスの思想構造のこうした側面を理解するには、かれの時代に至るまでに積み上げられてきた正戦論の伝統を見なければならぬ。そこでまず、この正戦論の文脈の中でエラスムスの平和論を見ていくことにしたい。そのような作業を通してこそ、本論の目標であるエラスムス政治思想の根本の理解へと至ることができると思われる。

I. エラスムスと正戦論

はじめに、エラスムスの平和思想を正戦論の文脈の中で整理すると以下のようになる。冒頭で触れたツヴァイクがその典型であるように、エラスムスの平和思想は絶対平和主義に引きつけて理解されることがある⁽⁵⁾。ところが、実際にエラスムスのテキストを見ていくと、かれは一貫して君主に戦争の権利を認めているのである。戦争を許容するエラスムスの発言の中でもとりわけ重要なのは、1523年12月1日付けでフランス王フランソワ1世（在位1515-1547）に送られた書簡であろう。この書簡では、聖書を直接の典拠とすることで君主が戦争をおこなう権利が容認されている。

いともキリスト教的な王よ、わたくしがこうしたことを述べるのは、君主たちの手から剣を振り落とすためではありません。おそらく、戦争はしばしば善良な君主がおこなうことであります。しかしながら、それは〔戦争を避ける〕すべての試みが空しく終わり、究極の必要に駆られてからでなければなりません。主イエスはペトロから剣を取り上げられましたが、君主たちからは取り上げられませんでした。パウロは〔異教徒の〕君主たちの権威でさえ是認され、つぎのように戒めておられます。

ローマにおいてキリストを認める人々は、異教徒の君主たちの権威を軽蔑してはならない。あたかも神の召使のごときかれらから徴税の権利や、貢納、尊敬を取り上げることも望んでいない、と。「君主はいたずらに剣を帯びているのではない」と述べるパウロが、君主たちから剣を取り上げになるでしょうか。使徒たちの首位の座を占めるペトロが教えておられるのも同じことです⁽⁶⁾。

一読して、エラスムスがある種の戦争を君主の権利として認めていることがわかる。ここで引用されているのは、パウロの「ローマの信徒への手紙」13章4節にある、「君主はいたずらに剣を帯びているのではない」という言葉である。周知のように、この句は正戦論において戦争を容認するために伝統的に引かれてきた箇所であった。トマス・アクィナス（c. 1225-1274）は、『神学大全』第2巻2部、第40問において戦争について論じる際にこの箇所を指摘し、外敵から戦争という剣でもって国家を守ることが権威者たちの職務であると述べている⁽⁷⁾。また、近世スコラ学の代表的な神学者の一人であるフランシスコ・デ・ビトリア（c. 1483-1546）は、『戦争の法について』第1問で戦争がキリスト教徒に許されることを論証し、トマスに言及しながら聖書のこの箇所を提示した⁽⁸⁾。クレルヴォーのベルナルドゥス（1090-1153）は第二回十字軍の勧誘演説にこの句を利用し、教皇ピウス2世（在位1458-1464）もまた1459年のマントヴァ公会議において、十字軍演説をこの句から始めたと言われている⁽⁹⁾。要するに、エラスムスがこうしたキリスト教的正戦論の主張者たちと同じように、君主権力とその正当な権利の行使である戦争を容認していたのは疑いようがない。

そもそも正戦論の骨子は、戦争を必要悪として認めたいうえで、ある戦争の口実が正しいかそうでないかをはっきり区別できるという前提のもと、その正しさの条件を洗練させていくところにある。では、エラスムスにとって正しい戦争の条件とはどのようなものだったのか。かれは『ルカによる福音書パラフレーズ』においてつぎのように述べている。

戦争にもまたそれ自体の法があります。戦争はつぎのような場合には全面的に非難されるべきではありません。正当な原因、つまり公の平穩を守るために、避けられない場合に、敬虔な君主によって、戦争をおこなうことが有益であるということに同意があり、正当な手続きによって宣戦され、正しく節度のある方法によって戦われる、これは要するに人間の流血が最小限にとどめられ、戦争の原因になったのではない人の犠牲も最小限にとどめられる場合であり、また兵士の向こう見ずなおこないが司令官によって罰せられ、誓約した兵士によってのみ、司令官の命令と攻撃の合図が与えられたときにだけ交戦がおこなわれ、撤退のラッパが鳴り響くと同時にすぐに戦闘が停止され、戦争ができるだけ早期に終えられる場合です⁽¹⁰⁾。

このような主張は、実践のうえでは厳しい要求であるが、エラスムスによって提示された正戦論の具体的な条件と考えることができる⁽¹¹⁾。以上のとおり、エラスムスの著作の端々には戦争を容認した記述が垣間見えるため、この種の主張を正戦論と関連付けて解釈するのが、これまでのエラスムス平和思想の一方の語り口であった。そうした解釈の代表者がフェルナンデス・サンタマリーアである。フェルナンデスによれば、エラスムスは厳格な平和主義から出発したにもかかわらず、正戦の理論と同じような議論に行きつかざるを得なかった。エラスムスが真に戦争を憎んでいたことはだれも否定しようがない。だが、それと同じくらいかれは内紛に対しても大きな恐怖を感じていた。そのため、かれは世俗権力が暴力を行使する合法性を認めていたのであり、それを認めるのであれば戦争の権利もまた認めざるを得ないことになる。フェルナンデスはエラスムスの平和主義と戦争の容認に矛盾があることを示したいのではないとしているが、それは正しい戦争を擁護する者たちであっても決して戦争の愛好者ではなく、エラスムスと同じくらい戦争を恐れていたという意味においてである⁽¹²⁾。

ところが、こうした形でエラスムスの平和思想を正戦論に収斂させて解釈することには問題がないだろうか。たしかに、かれを絶対平和主義者と見なすことができないのは明らかである。だが、かれの平和思想を正戦論として読んでしまうと、他方の徹底した平和主義の側面と齟齬をきたし、どうしてもできの悪い正戦論のように見えてしまう。エラスムスの議論が一貫しておらず矛盾しているというのは、すでにかれの同時代人たちによって痛烈に批判された点でもあった⁽¹³⁾。

本稿が以下において試みるのは、エラスムスの平和思想を正戦論として読むのではなく、そうした見方に収斂しない解釈の方向性を探り、新しい議論の土俵を作ることである。そのためにまず、アウグスティヌス（354-430）以来の正戦論の系譜をたどることによって、エラスムスと正戦論者は正しい戦争の条件という点では一見共通しているように見えるが、思想構造においてはまったく異なっていたということを示したい。ただ、その際に注目したいのは、キリスト教徒に戦争が許されるのはそもそもどうしてなのかという正戦論の原理的な側面である。原罪を負う人間にとって、統治権力とその正当な権利の行使である暴力は不可避である。だが、福音の教えは悪に手向かうなと教えている。現実の必要と福音の教えとの対立というこの問題は、これから見ていくように中世では聖書の教えを「命令」(praeceptum)と「勧告」(consilium)とに区別することで解決しようとしてきた。簡単に説明しておく、「命令」はキリスト者であればだれでも守らなければならない規範であるのに対して、「勧告」はより早く救済に達するために自分の意志で選択される聖職者向けの規範である。だが、このように区別する手法は、16世紀の初頭、信仰と統治権力の問題が再考される時期にあって、ルター(1483-1546)にとっても、またエラスムスにとっても受け入れられるものではなかった。ルターの与えた答えは「二王国説」と「隣人愛」という概念によってよく知られているように思われる。その一方で、エラスムスの考え方については、かれの平和思想が有名であるにもかかわらず、あまり知られていないというのが現状であろう。

II. 正戦論の系譜

1. アウグスティヌスの解釈——「心の準備説」

さて、「マタイによる福音書」5章で示されている福音の教えは、キリスト教と戦争という重大な問題について考える際に必ず参照されてきたテキストである。通説では、テルトゥリアヌス、オリゲネス、ラクタンティウスといった初期の教父たちはキリスト教徒が軍務につくことを否定し、初期教会もまた公式に平和主義の態度を示していたと言われている⁽¹⁴⁾。だが、コンスタンティヌス帝の治世にキリスト教が帝国公認の宗教となり、政治権力とキリスト教が結びつきを深めていくにつれて、戦争を容認する理論が次第に発展していくことになった。

キリスト教的正戦論の系譜においてつねに参照すべき権威として考えられてきたのはアウグスティヌスである。かれは、山上の説教の厳しい教えを、実際の行動に関するものというよりは、心の中の覚悟に関するものと考えた。山上の説教の解説書である『主の山上のことば』(*De sermone Domini in monte*)の19章「悪に逆らってはならない」では、キリストの教えが心の中の覚悟として解釈されており、「実際、多くの人は、他の頬を向けながら、自分を打つ人を愛することはない」と言われている⁽¹⁵⁾。この解釈は、『マニ教ファウストス論駁』において戦争の容認に直接結びついた。アウグスティヌスはつぎのように述べる。

主イエス・キリストが、「悪人に抵抗してはならない、もしだれかが右の頬を打つなら、左の頬も向けなさい」と言ったために、神は戦争をおこなうことを命じることができなかつたと考える人がいるなら、こうした準備 (*praeparationem*) は身体にではなく、心に置かれていると理解しなさい⁽¹⁶⁾。

アウグスティヌスはここで、敵への愛を「身体」ではなく「心に」準備すべし、とすることで、戦争を容認している。だが、それが積極的な容認ではなかつたことは、『自由意志論』(*De libero arbitrio*)の記述から明らかである。というの

も、この著作の中でアウグスティヌスの対話者を務めるエヴォディウスは、生命や貞潔を守るための殺人を法律が認めても神の摂理がこれを罰することは正しいという主張をしているのだが、アウグスティヌスも世俗の法律と神の摂理のこのような区別に同意しているからである⁽¹⁷⁾。結局のところ、かれの正戦論はいまだ体系的なものではなく、ペレスの言うように「心の持ち方としては原則的には相手に対して抵抗しないことにするが、具体的に何をすべきかを決める際には他人の善を考慮しなければならない」というものであった⁽¹⁸⁾。しかしながら、以後キリスト教世界においては、アウグスティヌスの言葉は本来のコンテクストから切り離されて、戦争を容認するための材料としてつねに援用され続けたのである。

正戦についてのアウグスティヌスの断片的な記述は、12世紀ボローニャの法学者グラティアヌスの『教令集』(*Decretum*)に収集され、戦争を法的に基礎づけるための根拠となった。さらに、戦争を理論として体系的に論じたのがトマス・アクィナスである。トマスは『神学大全』に「戦争について」の項目を書く際、アウグスティヌスを引用しつつ、神の規定は「常に心の準備としてうちに把持されるべきもの」であり、「時としては、共通的な善のためや、また、戦っている相手の善のためにも、それとは違った行動をしなくてはならないのである」と述べている⁽¹⁹⁾。

2. アンブロシウスの解釈——「二重倫理説」

つづいて、もう一つの代表的な解釈が「二重倫理説」である。そしてこれこそエラスムスが直接的に批判の対象とした解釈であった。この解釈の骨子は、キリストの教えを「命令」(*praepceptum*)と「勧告」(*consilium*)という二つの規範に区別することによって、倫理を二重化することにある。「命令」は不完全な信徒を含むすべてのキリスト者が従うべき教えであり、「勧告」は完全な信徒、すなわち聖職者が従うべき教えである。こうした区別をほどこすことによって、山上の説教は一般信徒のためではなく、聖職者に向けられた特別な教えとして解釈されてきた⁽²⁰⁾。

この解釈の歴史は古く、すでにカエサレア司教エウセビオス (c. 260-c. 339) は、『福音の論証』 (*Demonstratio evangelica*) において、キリスト教徒の生活には二つの異なる形態があることを教えている。一つ目の生活形態は、自然を超越し、人間の普通の生活を越えているものである。このような生活形態は結婚、出産、財産の所有を許さず、人間の通常の生活からは完全に分離しており、ただ神への奉仕にのみ捧げられている。それに対してもう一方の生活形態は、より「卑しく」、しかるにより人間的なものである。そこにおいては貞潔な結婚生活に入ることによって子どもを儲けることが許され、兵士たちに戦いを命じることも許される⁽²¹⁾。こうした議論はキリスト者の倫理に二つの段階が存在することを暗示するものである⁽²²⁾。

しかしながら、「勧告」と「命令」という語を実際に使用している最初期の例は、アウグスティヌスの師であったミラノのアンプロシウス (c. 339-397) に見ることができる。『寡婦について』の中でかれは、結婚が尊重されるべき (*honorabile*) であるのに対して、完全な貞潔はより尊重されるべき (*honorabilior*) であるとして、後者を「命令」ではなく「勧告」に関する事柄であると判断した⁽²³⁾。アンプロシウスはこの区別についてつぎのように説明している。

福音書の中で、殺してはならない、姦淫してはならない、偽りの誓いを立ててはならないとかつて命じられていた人のことを想起するならば、命令と勧告の差異があなたにわかるでしょう。というのも、命令は罪が犯されるところにあるからです。人が自分は律法の命令を果たしたと述べる時、すべての物を売り払って主について行くという勧告がこの人に与えられるのです。なぜなら、このことは命令として命じられているのではなく、勧告として告げられているからです。おきての形式は二重になっています。一つは、命令によるもので、もう一つは自発的なものです⁽²⁴⁾。

この説明から明らかなように、アンブロシウスにとっての「勸告」とは、完全となることを目指す人が自らの意志で選択すべきものであった⁽²⁵⁾。

3. トマス・アクィナスの解釈——「心の準備説」と「二重倫理説」の結合

上記の二つの解釈は決して相いれないものではない。中世における正戦論の体系化にもっとも貢献したトマス・アクィナスによる「勸告」の説明は、アウグスティヌス流の解釈と、アンブロシウス流の解釈とを組み合わせている点で注目に値する。トマスの場合、「勸告」の問題を集中的に扱っているのは、『神学大全』第2巻1部、第108問第4項「新法においては何らかの明確な勸告が適切な仕方で提示されているか」においてである。そこでは、「命令」は必ず守らなければならないという必然性を含むのに対して、「勸告」はそれを受ける者の選択に委ねられており、「勸告」を遵守する目的は永遠の至福により迅速に到達することであるとされている⁽²⁶⁾。このように、「命令」と区別して「勸告」を選択に委ねられた事柄とみなす理解はアンブロシウスの見解と一致している。

その一方で、この項の最後でトマスは、敵への愛を説くキリストの教えを「心の準備」と見なす解釈、つまりかれが『神学大全』の「戦争について」の項で言及するアウグスティヌスによる解釈に、二重倫理説の視点から簡単な説明をほどこしているのである。それによると、必要な場合に、敵を愛すべく心の準備をしておくことが命令と考えられ、他方、身体の準備（実際に実行すること）は特殊な「勸告」に属することとされている⁽²⁷⁾。

こうして、トマスは心の準備説と二重倫理説とをうまく調和させた。この二つの解釈と、トマスによって統合された解釈は、エラスムスの同時代人やさらにその後の世代にまで（たとえば、アルベルト・ピオ、ビトリア、セプルバダ、グロティウスなど）、戦争が容認される原理的な基礎付けを与え続けたのである⁽²⁸⁾。

4. ルターの解釈——「二王国説」と「隣人愛」

さて、二重倫理説を受けいれなかったという点ではルターもエラスムスと同じ

態度を取った。というのも、こうした解釈では日常生活を信仰に従った生活の外部に置くことになってしまうからである。木部尚志によれば、ルターはこのような教説を「有毒な誤謬」として非難したのであった。なぜなら、こうした解釈によって、完全な身分とされた教皇が、不完全な身分であるこの世の権力に対して不当に干渉する口実が生じてしまうからである⁽²⁹⁾。ルターが証明したかったのは、世俗権力であっても福音に従った生活を送ることが可能だということであった⁽³⁰⁾。かれはそのことをいわゆる「二王国説」という論理によって示そうとしたのである。それによれば、「神の国」と「この世の国」のいずれかにすべての人間は帰属している。「神の国」に属しているのは、真のキリスト者であり、お互いに剣も法も必要としない。「正しい者は自分から、すべての法が要求するすべてのことや、それ以上のことを行なう」のである⁽³¹⁾。しかし、実際には真のキリスト者は千人のうち一人もいないほどで、ほとんどの人間は「この世の国」に属しており、そこでは必然的に剣による統治を必要とする。なぜなら、それがなければ「互いにかみつき合って、だれも妻子を養い、生活をたて、神に仕えることはできなくなってしまい、かくて世界は荒れはてしてしまうであろうからである」⁽³²⁾。それゆえ、神は二つの統治を定めたのであり、キリストの霊的統治と共に政治権力によるこの世の統治の二つが区別されたうえで並存することが必要だとされる⁽³³⁾。

だが、世俗権力は必要であるとはいうものの、それは福音に従いつつどのように「神の国」と「この世の国」の両方を満足させることができるのだろうか。たしかに、ルターもつぎのように述べている。「[悪人に手向かうな]というキリストのおことばはきわめてきびしく、かつ明らかであるので、詭弁家たちは、それを勧めとせざるをえないほどであるのだが、「キリスト者もこの世の剣を帯び、悪人を罰してもよいのだろうか」とあなたは言うであろう」⁽³⁴⁾。この問いに対して、ルターは「隣人愛」の理念によって答えを与えた。すなわち、キリスト者は個人としてはキリストの教えに従うが、隣人のためには必要なことをおこなわなければならないのである。「自分と自分のことに関しては福音に従って身を持ち、

自分のためには真のキリスト者として不正を甘受し、他人と他人のことに
 しては愛に従って身を処し、隣人のためにはいかなる不正も甘受しないのである。こ
 れは福音が禁じていないことであり、いやむしろ、ほかの個所で命じていること
 である」⁽³⁵⁾。このようにルターは、山上の説教の適用範囲を限定し、より高次の
 理念として「隣人愛」を持ち出すことにより⁽³⁶⁾、「勧告」という考え方に依拠す
 ることなく世俗権力の正当性の問題を解決しようとしたのであった。

これまで見てきたいずれの解釈においても、世俗権力と、その刑罰機能から派
 生する戦争が、人間社会に不可避的に付随するものであるという基本的な認識は
 共有されていた。しかし、それを福音の教えとどのように調和させるかという点
 ではそれぞれ異なっている。二重倫理説は、キリストの教えを人間にとって実行
 可能なものとするために、完徳を目指す者にとっての特別な規範へと変えてしま
 った。ルターはこの解釈を批判し、「二王国説」と「隣人愛」の理念によって、
 それをすべてのキリスト者に関わるものへと開いた。要するに、ルターは従来の
 「命令」と「勧告」という区別の代わりに、それとは次元の異なる「自分」と
 「他人」という区別を設けることによって、福音の問題を解決したのである。こ
 こで重要なのは、いずれの解釈においても現実の必要と福音の教えとの矛盾を調
 停する何らかの基準を設定する必要があったということである。それに対して、
 これから見ていくエラスムスは、「命令」と「勧告」の区別を破棄したにもかか
 わらず、ルターのようにそれに代わるいかなる基準も設定することがなかつた
⁽³⁷⁾。

二重倫理説にせよ、ルターの解釈にせよ、それらはある意味で二元論的な構造
 を有するという点において共通している。言い換えれば、従うべき倫理が場合に
 応じて二段階に分けられているのである。さらに、こうした考え方は、戦争をお
 こなう条件、つまりどのような場合におこなわれる戦争であれば正しいと言える
 のかを、はっきり判断することができるという前提に基づいている。しかしなが
 ら、現実にもそうした区別をつけることが本当にできるのだろうか。エラスムスが
 問題にしたのはまさにこの点であった。エラスムスによれば、自分の戦争の口実

が正しいと思わない人などいない⁽³⁸⁾。「戦争においては互いに相手を告発し合うのである」(in bello vtraque pars alteram ream agit)⁽³⁹⁾。

III. エラスムスの平和思想

1. 二重倫理説に対する批判

エラスムスにとって、二重倫理説は現実を眺める枠組みとして不適切であるだけでなく、それが積極的に戦争の口実として利用されているという点でも問題があった。かれは二重倫理説がキリストの教えを人間にとって都合の良いものに改竄し、さらには、人間の欲望を覆い隠すためにキリストの名を持ち出す欺瞞の原因になっていると考えた。エラスムスによれば、キリストが地上に来たのは、人間がどれほど完全でなくてよいかを示すためではなく、どの目的に向かって力を尽くすべきかを教えるためであった⁽⁴⁰⁾。キリストの教えを「勧告」に帰してしまうということは、キリストの方を人間に合わせるという本末転倒な事態に他ならない。そのようにしてキリストの教えをゆがめることは、人間的なものを混同することによってキリストの教えを汚すことであり、それは信仰において耐え難いだけでなく、この世の事柄にも深刻な悪影響を与えていると考えられた。たしかに、エラスムスはつぎのように述べている。

「パウロやペテロが〔キリストと〕同じことを教えたとしても、これらは勧告 (consilii) であって命令 (praecepti) ではない」。このようなご立派な教義によって、わたしたちは君主の欲望を増大させ、かれらが思い違いをするように仕向けているのである。そして、戦争の終わりがいつかこの世にもたらされては危険であるかのように、キリストの言葉で戦争を主張しているのである。また、わたしたちはまるで人が欲望から富を積み上げることに飽きては大変とばかりに、キリストを富の蓄積の張本人にしている。キリストが前に禁じたことを許容するどころか、まるで命じているかのようにかれの言葉をゆがめているのである⁽⁴¹⁾。

戦争を非難していた当のキリストが、戦争をおこなう口実として持ち出されている。エラスムスは、こうした歪曲の中に人間的な欲望が隠されていることを見過ごさなかった。たとえば、その『対トルコ戦争論』の中では、トルコに対する十字軍とその際に交付される贖宥状が批判され、神聖な口実のもとで実際におこなわれているのは、ただの商売でしかなかったと糾弾されている⁽⁴²⁾。

こうした商売に従事しているとされた教皇への批判はきわめて辛辣でルターを彷彿とさせる。エラスムスによれば、「〔商売の〕名目は次々と変わってきた。それがトルコに関する事柄のときもあれば、教皇が戦争に取り組むこともあった。あるときは聖年であった。利益を二倍にするために〔その回数〕二倍にされ、アレクサンデル〔6世〕のもとでは三倍にまで増やされたが、おそらくそれは商売〔の売上〕に不満があったからである。完全な〔免償〕以上の権能が与えられることで、煉獄がその住人をすべて失ってしまうような危険に晒されたこともあった。ヴァチカンにサン・ピエトロ大聖堂が建てられたときもそうである」⁽⁴³⁾。エラスムスは皮肉を込めつつ、教皇が利益を得るための口実として利用してきたものをリストにし、その中に戦争を数えている。異教徒への十字軍ばかりでなく、キリスト教徒同士の戦争においてもキリストは同様に用いられていた。エラスムスがとくに嫌悪していたのはつぎのような事態である。

悪をさらに癒しがたいものに行っているのは、かれらが不敬虔を見せかけの敬虔で覆い隠していることである。軍旗には十字架がつけられている。人を切り殺したり殴り殺したりするのに若干の金で雇われた不敬虔な傭兵どもが十字架のしるしを掲げ、唯一戦争をやめさせることができたはずのものが戦争のシンボルとなっているのだ⁽⁴⁴⁾。

不敬虔な意図によって戦争を始めたにもかかわらず、キリストの名によって表面的にのみそれを取り繕うことが厳しく非難されている。二重倫理説のように、

福音の教えを人間の事情に合わせてゆがめることは、エラスムスにとって時代の不正の大きな原因であった。そのため、エラスムスは福音の教えと戦争の容認とを徹底的に引き離し、福音の教えはあくまでも平和主義で戦争反対を貫いているということを断固として主張しなければならなかった。

2. 戦争の必要性

だが、このような徹底した平和主義にもかかわらず、エラスムスは世俗権力に戦争を遂行する権利を認めていた。『ローマの信徒への手紙パラフレーズ』13章において、かれはこの世の秩序に関してつぎのように述べている。

国家全体は善と悪の両方から成るのだが、神はそこに何らかの秩序があることを望まれた。たとえ統治権力が乱用されたとしても、秩序そのものはそれ自体において善いものである。したがって、この秩序を乱す者は、神の権威に抵抗しているのである⁽⁴⁵⁾。

この一節から明らかなように、エラスムスは世俗権力がたとえ悪いものであったとしても、それは神の権威によって承認されていると考えていた。不敬虔な異教徒の権力でも、その権威は神に由来する。統治者はある種の神の似姿であって、悪を罰するときには神の職務をおこなっているのである⁽⁴⁶⁾。世俗権力が、どのようなものであっても必要であるのは、端的にそれがなければ国家の秩序を維持することができないからである。「統治者に権威が与えられない限り、国家の秩序は維持しえないのであるから、国家の共通の必要のためにあなたたちはかれらに従うべきである」⁽⁴⁷⁾。

こうした必要性から当然のように戦争の権利が統治者に付与されることになる。『対トルコ戦争論』では、犯罪者に処罰を与える権利から戦争を遂行する権利が導き出されており、「犯罪を他の方法で矯正することができないとすれば、戦争とは、多数者による多数者の処罰に他ならない」と言われている⁽⁴⁸⁾。

エラスムスによれば、この権力はパウロによっても承認されている。しかし、パウロが述べているのは異教徒の権力についてであって、キリスト者の権力についてではないと考える人に対しては、エラスムスはつぎのように反論してキリスト者の権力を擁護する。「キリスト者の国家においても、平和を維持する方法は他にないのであるから、犯罪者は法や慣習を遵守しないのであれば、世俗の統治者は処罰の恐怖によって犯罪者を思いとどまらせる必要がある。わたしたちが統治者にこの力を認めるのであれば、君主たちが戦争を遂行する権利もまた認めなければならない」⁽⁴⁹⁾。

このように、エラスムスは秩序の必要性という見地から世俗権力を意義付けており、どのような権力であっても、それは神に由来するものと考えていた。戦争の遂行はキリスト者の君主にも認められており、パウロもそのことを承認している。このような見解には、とくに新しいところは何もないように思われる。だが、エラスムスにおいては、従来と変わるところのないこうした世俗権力の位置づけが、どうして二重倫理説に依拠することなく福音の教えと両立可能だったのか。

この問題を考えるヒントとなるのが、1518年版の『エンキリディオン』に序文として付されたフォルツ宛の書簡である。エラスムスは、君主のおこないとキリストの教えに矛盾が生じる場合があることを指摘し、その問いをつぎのように提示した。

もしキリスト教的な愛の規則を身につけているならば、この規則にしたがってすべてのことは容易に整序されるでしょう。しかし、この規則が幾世代にわたる公の慣習として受けとられてきたもの、また君主たちの法律によって制定されたものと衝突する場合には、あなたはどうすべきでしょうか。なぜなら、このような事態が時折起こるからです⁽⁵⁰⁾。

この問題にエラスムスが与える回答は、二重倫理説のように何らかの基準を設けてどちらか一方を他方に優先させるというものではない。かれはつぎのような

二つの助言を与えているだけである。

第一に、エラスムスは、人間的な諸々の決定によって、キリストの天上的な哲学を汚してはならないと述べる。「わたしたちはキリストを君主たちや世俗の役人たちによって実行されていることの創始者とすべきではないし、彼らが語っているように、それが神の職権によって実行されていると主張すべきでもないのです」⁽⁵¹⁾。この助言が反駁しているのは、すでに見たように神の力と統治権力を同一視し、後者が完全に道徳的なものであると標榜することに対してである。

第二に、エラスムスは、君主たちが自らの義務を遂行するためにおこなうことを非難してはならないと述べる⁽⁵²⁾。「この人たち〔君主たち〕によってある粗野な事柄が取り扱われており、それらはキリスト教的純粋さと全く関係がないのですが、それにもかかわらず世界の秩序を維持するために必要でありますから、粗野な事柄は軽蔑されてはなりません」⁽⁵³⁾。なぜなら、君主たちの行為は、わたしたちを良いものにすることはないが、それでも邪悪さを減少させることによって、神の正義と国家の平和に奉仕しているからである。もし君主によって維持される平和がないならば、敬虔に属することも度々かき乱されることになるだろう。つまり、エラスムスが与えるこれら二つの助言は、統治権力は秩序原理であり無政府状態を防ぐが、それは神の力と同一ではないという聖書における統治の二つの側面をそれぞれ正しく示しているのである⁽⁵⁴⁾。

そのため、このような助言を、戦争可能な具体的条件の提示という正戦論の枠組みから眺めてしまうと、エラスムスが言っていることは曖昧だ、という結論しか引き出すことができない。たしかに、エラスムスは福音の教えを制限する基準を何ら設定しなかったにもかかわらず、正戦論者と同じように世俗権力の必要性も正しい戦争の条件も認めていた。だが、注意すべきは、そもそもエラスムスの問題意識が、正戦論者のそれとはまったく異なっていたということである⁽⁵⁵⁾。正戦論者の課題は、戦争を正しいと認めることのできる具体的な条件を洗練させていくことである。それに対してエラスムスが課題にしたのは、そのような戦争の法的な正しさを当然の前提として認めたいと、それでも戦争を止めるにはどう

すればよいのかということであった。正戦論は法的に正しい戦争に対しては、本来それ以上何かを言うことはできない。エラスムスが越えようとしたのは、正戦論の持つこの限界であった。戦争が法的に正しいことを認めざるを得ないとしても、それでもそこに待ったをかける。これを可能にするのは、正戦論者が論理によって現実を割り切っていく二元論とはまったく異なる思考様式である。では、このようなエラスムスの思考の在り方にどのように迫ればよいのだろうか。

3. エラスムスにおけるレトリック的思考様式

この側面から、エラスムスの平和思想にもっとも接近したのは、ロス・ディアリーであった。かれにとってエラスムスの戦争観は正戦論と言えるものではなかった。ディアリーはトマス・アクィナスの正戦論とエラスムスの戦争観とを比較することで、エラスムスが正戦論に反対していたという事実を証明しようとしている。ディアリーによれば、戦争が論理学や哲学の巨大な枠組みの中の一要素でしかなかったスコラ学とは異なり、エラスムスにとってそれはまさに関心の中心にある現象そのものだったのである。そのうえで、ディアリーがエラスムスの戦争観において解決しようとした問題は、キリストが戦争を完全に否定しているとエラスムスが認めているにもかかわらず、かれ自身が戦争を完全に否定しないのはなぜかということであった。そこで、スコラの論理学と異なるエラスムスの思想構造を理解するためにディアリーが提示したのが、「二者両立」(both/and)という思考の枠組みである。これはスコラの論理学における「二者択一」(either/or)に対立する思考様式で、この「二者両立」の枠組みの下では「抽象的な真理」と「実践的な真理」の両方が矛盾せずに両立するとされている。そのためエラスムスにとっては、キリストが説いた「抽象的な真理」(つまり、絶対的な平和主義)と、戦争が現実に必要なという「実践的な真理」とは矛盾していないというのである。ディアリーによれば、エラスムスは「論理学者には想像すらできないことをした。かれは戦争に関して通常の受け入れられていた考え方を踏み越えた」のであり、「レトリックの伝統に基づいて時代の理論的、実践的な現実

に取り組もうとした」のである⁽⁵⁶⁾。

ところが、この論文が1984年に発表されてから30年以上経過した2017年に、ディアリーは『エラスムスにおけるキリストの哲学のストア派的起源』を上梓し、エラスムスのキリスト教思想をレトリックによって説明する従来の研究動向を批判したうえで、その思想が哲学的に裏付けられたものであることを示した⁽⁵⁷⁾。その哲学とはキケロの著作を通して理解されたストア派の倫理学であった。この最新の著作において、ディアリーはエラスムスの平和論をかつてのようにレトリックによってではなく、ストア派倫理学の思想構造によって再解釈しようとしているのである。

ディアリーは、論理を突破するようなエラスムスの思考枠組みとしてレトリック的解釈をたしかに構想していた。しかし、残念ながらかれはこの方向での研究をやめてしまった。ストア派倫理学の視点からエラスムス思想の新たな理解がもたらされたことは事実であるが、それでもこの視点はレトリック的な思想構造と必ずしも対立するものではないのだ⁽⁵⁸⁾。このディアリーのかつての主張の延長線上に、レトリック的解釈の視点からかれの平和思想をより深いレベルで理解することはできないだろうか⁽⁵⁹⁾。

そのための手がかりとなるのが、マンフレッド・ホフマンの『レトリックと神学——エラスムスの解釈学』である。この研究において、古典的レトリック論の伝統的な五区分（「発想」(inventio)、「配置」(dispositio)、「修辞」(elocutio)、「記憶」(memoria)、「発表」(actio)）のうち、「配置」について論じられた箇所ので、レトリック論の視点から見たエラスムスの現実理解の方法が説明されているので、それを紹介したい⁽⁶⁰⁾。

エラスムスの思考は、われわれが繰り返し強調してきたように、基本的な二元論の構造によって規定されていた。とはいえ、かれは決して硬直した対立では満足しないのである。和解不可能な差異が最後の言葉を持つことはなかった。むしろ、調和が目的であった。現実の分断がどれほ

ど厳しいものであったとしても、エラスムスはそのギャップを橋渡しするような中間の結びつきを見つけ出すことにあらゆる努力を傾けた。対立の間につながりを見つけ出すことは、ある種の類似性を打ち立てて、和解の可能性を生じさせることであった。以前は排他的だった二つの側面の間に第三の要素が挿入されることで、対立の静的な構造は動的な発展のパターンを生み出し、中間はいまや始まりと完成点を結ぶ前進として機能する。レトリックがこのように思考を分割するのは、自然の秩序と調和するように言説を秩序付ける手段としてであったが、このことがエラスムスの現実認識の方法を知るのに重要な鍵を与えてくれるのである⁽⁶¹⁾。

ここには、福音の教えと戦争の必要との矛盾に関して、エラスムスの思想を理解するヒントがあるように思われる。この問題は、正戦論のように条件に応じて従うべき倫理を二段階化することによってではなく、厳しく対立する二つの立場の中間（medium）に、前進（progressus, incrementum, profectus）という縦の契機が挿入されることで、人間的な必要に応じざるを得ない弱い人間が福音の教えへと少しずつ成長していく動的な発展のプロセスとして理解されているのである⁽⁶²⁾。

エラスムスが現実の戦争を理解したのも、このような二項対立を超える思考の枠組みによってであったと考えられる⁽⁶³⁾。だれもが自分の正義を主張する状況の中では、従来の正戦論のようにどれだけ正しさの条件を洗練させていったとしても、和解は達成できないばかりか、そうした正しさが逆に戦争の口実として利用される可能性がある。平和をもたらすことができるとすれば、対立する二者の中間に立つことによって、両者を和解させるために説得し接近させる姿勢によってである。そしてこれこそが、冒頭に挙げた「正しい戦争よりも不正な平和を」という一文の意味である。この言葉は、すでに見たように法的な正しさを越えて平和の問題を追求しようとしたエラスムスの態度をよく示している。この表現はお

そらく、キケロのカエキーナ宛て書簡から取られたものであり⁽⁶⁴⁾、エラスムスは平和について述べる際にこの言葉を繰り返し用いた。一例を挙げれば、『フィリップ頌』にはこのように書かれている。「わたしは大胆にもつぎのように断言いたします。敬虔な君主にとってはもっとも正しい戦争をおこなうより、たとえそれがどれだけ不正なものであっても、平和を享受するほうがはるかに良い決定なのです」⁽⁶⁵⁾。正義の貫徹は、平和をもたらすのではなく、しばしば戦争の原因となる。もちろん、エラスムスにおいて伝統的な徳である正義が軽視されているわけではないが、平和と正義が切り離され、平和のほうが正義よりも上位を占めるということがここにはっきりと宣言されたのである。これは重要な思考の転換であったように思われる。そしてこのような正義ではなく、他人の欠点に眼をつぶるようなある種の痴愚によって保たれる調和した社会を描いたのがあの有名な『痴愚神札賛』であった。

要するに、この私〔痴愚女神〕という者がいなければ、この世にはいかなる人と人との交わりもありえなければ、人生における結びつきも幸福に長続きはしない、ということなのです。人がお互い同士、ときには幻想を抱き、ときにはへつらい、ときには賢明な態度で眼をつぶってやり、ときには愚かさという甘い蜜で尖った心をやわらげないかぎり、〔中略〕長いこと我慢できる存在ではなくなることでしょ⁽⁶⁶⁾。

エラスムスの生き方そのものが、たしかにこのような態度を貫いていた。かれはメランヒトンに宛ててつぎのように書いた。「わたしの節度と躊躇いは、両陣営にとってわたしが役立つようにすることだけを目指していたのです。わたしは不和を憎み、つねにやむことなく君主たちの苛烈さを諫止してきたのです」⁽⁶⁷⁾。

ただしここで指摘しておかなければならないのは、こうした態度からエラスムスがただの折衷主義に陥ったとか、倫理を神学に優越させたと直ちに判断すべきではないということである。というのも、つねにエラスムスの中心にあったの

は、福音書に描かれたキリストの生き方であり、かれの神学の根本はキリストを模倣するところにあったからである。エラスムスはつぎのように述べる。

彼〔キリスト〕は公共の権威をもって〔神聖なもの〕受け取られているものを明らかに非難しませんでした。というのもこのことを公平な精神でもって容認する人はほとんどおりませんから。彼は律法の掟を、違って解釈しているとしても、至るところでそれを是認しています。彼は自分の方に引き寄せようとした人々に自分を適用させました。人々を救うために彼は人間となり、罪人を癒すために罪人たちと親しく交わり、ユダヤ人を獲るために割礼を受け、〔ラビ的な儀式に則って〕清められ、安息日を遵守し、洗礼を受け、断食をしました。彼は柔和によって勝利し、親切によって打ち勝ち、真理自身によって征服しました⁽⁶⁸⁾。

こうした表現が反映しているのは、確実に正しい場合であっても、そうした正しさをただ貫徹させただけでは容認されることにはならないというレトリック的な現実認識である。エラスムスによれば、ヨハネが投獄されるまでキリストは、ヨハネと競い合い、律法を廃止するために来たという印象を与えてしまうのを避けるために、少数の例外を除けば、公に説教をしたり、奇跡の中に自分の力を示したりすることはなかった。また、弟子たちを集めることもなく、むしろヨハネの弟子のようにふるまっていた。キリストがヨハネの後継者になったのは、かれが投獄されたあとであった。「というのも、肉的なものあとに霊的なものが来るのが適切だからです。不完全なものが前にあり、完全なものが後に続きます。恩恵は自然を模倣しています。穀物は最初に茎をのばし、つぎに穂をつけるのです。幼児期の後に、もっと丈夫な年齢になるのです」⁽⁶⁹⁾。

エラスムスが思想的に超えようとしたのは、正戦論がその前提としていた二元論的な現実理解であった。ここで提示したレトリック的解釈は、現実には論理によって割り切ることでできない曖昧な部分があるということを前提に、対立する

二者の中間に立って両者のギャップを埋めることを目指す思考様式としてエラスムスの平和思想を評価しようとするものである。

4. 王朝国家への批判

最後に、エラスムスが平和論を執筆するうえで、現実の政治状況をどのように認識していたのか見ていきたい。かれの平和論は当時の政治状況に対する応答として書かれたのであって、そうした文脈をしっかりと踏まえることが、平和論の意義を理解するために不可欠だからである。エラスムスの平和思想は、ある意味、政治論が国家論としてではなく君主論として書かれた時代の産物である。戦争と平和の主体としての近代国家はいまだ成立しておらず、エラスムスにとって、戦争をおこなうのも平和をもたらすのも君主であった。そのため、かれの平和論は必然的に君主論にならざるを得ない⁽⁷⁰⁾。では、君主が戦争をおこなう原因はどこにあるとエラスムスは見えていたのか。一言で言えば、それは王朝原理に基づく君主の遺産相続争いであった⁽⁷¹⁾。

エラスムスの生きた16世紀初頭のヨーロッパにおいては、君主の支配領国はいまだその家産であって、さまざまな土地に散らばった個々の領土を互いに結び付けるものは、王朝の紐帯による統合原理の他になかった。王朝原理によって統合された政治体である「王朝国家」において、君主の家門政策である結婚や相続が政治における最大の関心事となったのは当然のことだと言えよう。超国家的な政治体をつなぎとめるものは一人の君主の人格であり、その死とともに政治体は容易に分解される可能性があった⁽⁷²⁾。このような特徴を持つ政治体制のことをJ・H・エリオットは「複合君主政」と呼び、現在ではヨーロッパ近世史研究における重要な視座の一つとなっている⁽⁷³⁾。

さて、エラスムスはこうした王朝国家をトータルに批判し、まったく異なる体制を希求していた。まず、家門政策としての結婚の批判である。エラスムスにとって、君主の結婚は君主個人の問題に過ぎなかった。かれは君主と国家とを切り離し、結婚を君主の私的な問題にしようとする。君主は国際的な王朝同士の縁

戚関係を結ぶべきではなく、自国の中で結婚相手を選ぶべきである。エラスムスの考えによれば、これは二重の意味で平和と関係している。まず、国内結婚によって君主と国民との間に結びつきが生じること⁽⁷⁴⁾。つぎに、国際結婚は政治に混乱を招き戦争をもたらすことである⁽⁷⁵⁾。エラスムスによれば、王朝間の結婚政策は君主にとっては利益かもしれないが、それは国民の利益を損ない破滅をもたらすだけであった。

これに続いて批判されるのは、こうした結婚によってもたらされる君主の法権利である。エラスムスにとって、君主が自らの法権利を追求することは、安定をもたらすどころか世界中に災いをまき散らす原因であった。縁戚関係による権利によって利益を得るのは君主個人であって、国民全体はそれとは関係がない。たとえその権利が正当なものであったとしても、戦争を引き起こすのであれば、君主は権利の主張を断念すべきである⁽⁷⁶⁾。「賢者は時と場合により、譲るほうが損害が少ないと判れば、権利の主張を貫くよりも譲るほうを選ぶものである」⁽⁷⁷⁾。

これらに加えて、エラスムスは栄光のために戦われる戦争を非難する。真の栄光は悪徳によって墮落した戦争の中に見出すことはできないのであって、正義、節制、温和、寛容といった美德によって獲得される栄光のみが追求されるべきである。したがって、「戦争好きな人はだれも栄光に値しない」(Non igitur gloriosus quisquis bellicosus)⁽⁷⁸⁾。真に崇高な魂を持つ君主は、怒りや復讐によって戦争へと駆り立てられることはなく、むしろ、こうした情念を公共の利益のために無視することができる⁽⁷⁹⁾。エラスムスが厳しく非難したのは、君主が栄光を追求するために、国民が戦争の災禍に巻き込まれることであった。

さらに、当時の王朝国家においては、君主は様々に異なる地域を統治し、忠誠を維持するために頻繁に移動する必要があった。それに対してエラスムスは、君主は移動するものではなく自分の領地に留まり統治するべきであると主張している。外国人との結婚が危険であるのと同じように、君主が国外で暮らすのを好むことは、人々の心を離反させることにつながるために危険なのである。同様に、長期の旅行をすることも危険であり所領を疲弊させることになり得る。エラスム

スは君主の在り方を蜂の王に喩えている⁽⁸⁰⁾。そして、このような形での統治が可能となるためには、国家の領土が離れ離れになっておらず、程よい大きさにまとまっていることが必要なのである⁽⁸¹⁾。

王朝原理こそが戦争の主たる原因であると批判したエラスムスが描いたのは、国民との強固な結びつきにより共同体からの忠誠心を育んだ土着の君主が、比較的コンパクトな領域にまとまった国家を安定的に統治する政治体制であった。エラスムスの君主論が捧げられたのはブルゴーニュ公シャルルであった。かれこそは後にスペインの所領と新大陸の領有ばかりか、神聖ローマ帝国の帝位をも獲得し、空前絶後の世界帝国を王朝原理に従って支配することになる人物であった。エラスムスの批判の矛先は、このブルゴーニュ公シャルル、後のカール5世が体现するような王朝原理に対して向けられていたのである⁽⁸²⁾。

おわりに

本稿の目的は、エラスムスの平和思想をキリスト教的正戦論の言説が持つ思想構造と対比させることで、その特徴を描き出すことであった。伝統的な正戦論においては、キリストの教えに何らかの制限が付与され、条件に応じて従うべき倫理が二元的に区別されてきた。このような二分化の論理は、正しさの条件を洗練させていくという正戦論の内容にも前提されている。こうした観点からすると、エラスムスの戦争と平和についての議論は不十分であり、ビトリアヤグロティウスの方が国際法の形成という点においては決定的だというストーリーが出来上がってしまう。実際、エラスムスの同胞と自負するグロティウス自身が『戦争と平和の法』の冒頭において、エラスムスの平和思想があまりに極端すぎるということを批判していたのである⁽⁸³⁾。だが、かれの平和思想はそのようなストーリーの中に位置づけて解釈されるべきではない。エラスムスの平和思想は、王朝原理に対する批判にも表れているように法論理によっては割り切ることのできない現実の政治状況を見据えたうえで、対立する両者の中間に立ち、両者をつなぐ視点を模索しようとするところにその特徴がある。本稿が試みたのは、このようなエ

ラスムスの思想構造をレトリックの観点から把握することであった。エラスムスは戦争の法的な正しさを認めつつ、それでもそうした正しさを越えたところで戦争と平和の問題について考えようとしたのであり、そこにこそ正戦論の文脈に収まりきれないかれの平和思想の意義を認めることができるのである。

近代的な政治学の視点からすれば、エラスムスの政治思想はかれの同時代人であったマキアヴェッリと比べて、古いものと見なされがちである。だが実際に、かれが王朝原理や世界帝国を批判し、戦争において行使される暴力を痛烈に非難していたのを見れば、かれはマキアヴェッリと同様、しかし異なった形で近代の問題を先取りした思想家であったと言えるだろう。エラスムスが戦争から栄光を切り離し君主の行使する暴力を非難したことは、普遍的な絶対平和主義の主張と見るのではなく、国家により暴力が一元的に管理されていくプロセスの一端に位置付けることもできる。この意味では、エリ阿斯がエラスムスの礼儀作法論に「文明化の過程」の端緒を見出だしたように、かれの平和主義は「文明化の過程」や「社会的規律化」の一端と見なすこともできるのである⁽⁸⁴⁾。

注

- (1) 引用には参考文献表に付した略号を用いる。とくに邦訳の明記が無い場合、訳は筆者によるものである。また、邦訳がある場合にも訳文には適宜変更を加えた。
- (2) ステファン・ツヴァイク（内垣啓一訳）「エラスムスの勝利と悲劇」『ツヴァイク全集』13巻、みすず書房、1965年。
- (3) ヨハン・ホイジンガ（里見元一郎訳）「エラスムス」『ホイジンガ選集』4巻、河出書房新社、1990年。
- (4) *Querela pacis*, ASD 4-2, p. 86, CWE 27-28, pp. 310-311. 箕輪三郎訳「平和の訴え」岩波書店、1961年、66-67頁。これに類似する表現は、たとえばつぎの箇所に見られる。*Panegyricus*, ASD 4-1, p. 74, CWE 27-28, p. 55. Ep. 1400, Allen, 5, p. 353, CWE 10, p. 115. Ep. 1819, Allen, 7, p. 63, CWE 13, p. 122.
- (5) たとえば、山内進はエラスムスを絶対平和主義者の代表として挙げている。山内によれば、エラスムスの戦争全否定の論理を否定し、正しい戦争の法理論を構築したのがグロティウスであった。山内進「序論 聖戦・正戦・合法戦争——正しい戦争とは何か」山内進編『「正しい戦争」という思想』勁草書房、2006年、4頁。また、ペイントンは、エラスムスが正戦論を完全に否定したと述べているが、正戦論を認

めていると考えられるエラスムスのテキストについては触れていない。ローランド・H・ペイントン（出村彰訳）『エラスムス』日本基督教団出版局、1971年、152-158頁。ペイントンのように正戦論を否定したところにエラスムス平和論の意義を見出す議論もあるが、問題は正戦論を認めていると解釈できるテキストについて必ずしも触れていないことである。こうした解釈はたとえば、鈴木宜則「エラスムスの平和思想——その独自性と意義」『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、2011年、にも見られる。このような議論に対して河野雄一は、エラスムスが「正戦自体を否定していたと結論することはできない」と指摘している。河野雄一『エラスムスの思想世界——可謬性・規律・改善可能性』泉書館、2017年、133頁。

- (6) Ep. 1400, Allen, 5, pp. 354-355, CWE 10, p. 117.
- (7) トマス・アクィナス（大森正樹訳）「戦争について」大鹿一正監訳『神学大全』17巻、創文社、1997年、80頁。
- (8) ビトリア（佐々木孝訳）「戦争の法について」『人類共通の法を求めて』岩波書店、1993年、171頁。
- (9) Michael John Heath, *Crusading commonplaces: La Noue, Lucinge and rhetoric against the Turks*, Droz, 1986, p. 20.
- (10) *Paraphrasis in Lucam*, LB 7, pp. 312-313, CWE 47, p. 111. ここでいうパラフレーズとはいわゆる言い替えのことであり、エラスムスは新約聖書の註解とは別に、かれ自身の理解を大胆に展開した新約聖書のパラフレーズを執筆している。木ノ脇悦郎『エラスムス研究——新約聖書パラフレーズの形成と展開』日本基督教団出版局、1992年、149-152頁。
- (11) 他にもエラスムスは、教えや親切や潔白な生活によってトルコ人をキリスト教に誘導すべきとしながらも、キリスト教徒同士の戦争よりはトルコ人に対しておこなう戦争の方がよいと述べている。 *Querela pacis*, ASD 4-2, p. 90, CWE 27-28, p. 314. 邦訳76頁。
- (12) José. A. Fernández, "Erasmus on the Just War", *Journal of the History of Ideas*, 34-2, 1973, pp. 224-225.
- (13) カルビの君主であり皇帝マクシミリアン1世の外交官でもあったアルベルト・ピオは、通称『二十三巻』と呼ばれるエラスムス批判書において、つぎのように述べている。「キリスト者には戦争が禁じられているというあなた〔エラスムス〕の教えを否定するために、かれらは本の余白にこう注釈をつけている。「ほかの箇所では戦争が許されるべき〔と書かれている〕」。というのも、あなたは考えが一貫していないので、ほかの箇所では戦争を容認するような言葉を述べているからだ。かれらはこうした言葉に注目して、あなたの他の発言と並べてみることはせずに、〔戦争が許されないという〕あまりにも明らかな誤りからあなたを救い出すためにこのように書いたのだ。かれらは、カリユプデイスの渦からあなたを引き出そうとする間に、スキュラの洞穴に押し込むことになるとは思ってもいない。作者の一貫性の欠如は、学識の無さよりもはるかに非難されるべきものである。なぜなら、学識の無さは無知に由来するため、ときには許容されるべきであるが、一貫性の欠如は精神の弱さと軽薄さに由来し、これはもっとも恥ずべきことだからである」。 *Alberti Pii*

Carporum Comitit illustrissimi et viri longe doctissimi, praeter praefationem et operis conclusionem, tres et viginti libri in locos lucubrationum variarum D. Erasmi Roterodami, quos censet ad eo recognoscendos et retractandos, Jodocus Badius, 1531, p. 240 (以下では、XXIII libriと省略する)。なお、CWE 84, p. 348, n. 1401には、ピオによる批判の英訳が付けられているため参考になる。

- (14) 萩野弘之「キリスト教の正戦論」山内進編『「正しい戦争」という思想』勁草書房、2006年、116頁。
- (15) アウグスティヌス（熊谷賢二訳）『主の山上のことば』創文社、1970年、116頁。
- (16) *Contra Faustum Manichaeum*, CSEL 25-1, p. 674.
- (17) アウグスティヌス（泉治典・原正幸訳）「自由意志」『アウグスティヌス著作集』3巻、教文館、1989年、33-34頁。
- (18) フランシスコ・ペレス「アウグスティヌスの正戦論」『中世思想研究』27号、1985年、41頁。
- (19) トマス・アクィナス、『神学大全』17巻、82頁。
- (20) 『新カトリック大辞典』2巻、研究社、1998年、1095-1097頁、「山上の説教」の項目を参照。
- (21) W. J. Ferrar (ed. and trans.), *The proof of the Gospel*, Baker Book House, 1981, pp. 48-49.
- (22) ローランド・H・ベイントン（中村妙子訳）『戦争・平和・キリスト者』新教出版社、1963年、105-106頁。
- (23) *De viduis*, PL 16, p. 256.
- (24) *ibid.*
- (25) ここで一つ指摘しておきたいのは、二重倫理説の哲学的な基礎づけがストア派倫理学を援用しておこなわれたことである。アンブロシウスは『教役者の義務について』(*De officiis ministrorum*)において、ストア派の「中間義務」(*medium officium*)と「完全義務」(*perfectum officium*)の概念をキリスト者の二つの行為を区別するために用いた。「中間義務」は、殺人や姦淫の禁止といった十戒の教えに相当し、「完全義務」は、敵を愛することや、迫害する者のために祈ることといった福音の教えに相当すると考えられている。Ivor J. Davidson (trans.), *De officiis*, vol. 1, Oxford University Press, 2001, pp. 136-139. アンブロシウスはこの著作において正しい戦争を認めているのだが(pp. 220-221)、とはいえ、かれはその根拠に二重倫理説をはっきり用いているわけではないように思われる。なお、エラスムスは、自身の『キケロ義務論注解』(初版1501年)においてアンブロシウスのこの解釈を紹介しているが、その是非については論じなかった。「聖アンブロシウスは、前者〔完全義務〕が勧告に一致し、後者〔不完全義務〕が命令に一致すると考えている。つまり、財産を上手に管理することは未完了義務 (*inchoatum officium*) に関わるが、貧しい人たちに財産を提供することは完全義務に関わる」。De *Officiis* M. T. Ciceroni Libri Tres. Item, De *Amicitia*: De *Senectute*: *Paradoxa*: & de *Somnio Scipionis*. Cum D. Erasmi Roterodami, *Phillipi Melancthonis, ac Bartholomaei Latomi Annotationes*,

London: John Kingston, 1574, p. 7.

- (26) トマス・アクィナス (稲垣良典訳)「新法の内容について」『神学大全』14巻、創文社、1989年、59-60頁。
- (27) 同書、62-63頁。
- (28) ビトリア、前掲訳書、169頁。グローチウス (一又正雄訳)『戦争と平和の法』酒井書店、1996年 (復刻版)、108頁。セプールバダ (染田秀藤訳)『第二のデモクラテス』岩波書店、2015年、85-86頁。Alberto Pio, *XXIII libri*, p. 243.
- (29) 木部尚志『ルターの政治思想』早稲田大学出版部、2000年、113頁。
- (30) 同書。
- (31) ルター (徳善義和訳)「この世の権威について」『ルター著作集 第一集』5巻、聖文舎、1967年、147頁。
- (32) 同書、148頁。
- (33) 同書、150頁。
- (34) 同書、154頁。
- (35) 同書、156頁。
- (36) 木部、前掲書、119頁。
- (37) エラスムスとルターの信仰上の差異については本稿で触れることができなかったが、つぎの書物が両者の霊性思想の特質を的確にまとめているので参照されたい。金子晴勇『キリスト教霊性思想史』教文館、2012年。
- (38) *Dulce bellum inexpertis*, ASD 2-7, p. 34, CWE 35, p. 425. 月村辰雄訳「戦争は体験しない者にこそ快し」二宮敬『エラスムス』(人類の知的遺産 23巻)、講談社、1984年、329頁。エラスムスが従来の正戦論を繰り返し否定している点に関しては、Ross Dealy, “The Dynamics of Erasmus’ Thought on War”, *Erasmus Studies*, 4-1, 1984, pp. 55-58を見よ。さらにエラスムスは、戦争を容認したという点でアウグスティヌスをも批判している。*Institutio principis christiani*, ASD 4-1, p. 215, CWE 27-28, pp. 283-284. 片山英男訳「キリスト者の君主の教育」『宗教改革著作集 2』教文館、1989年、370頁。
- (39) *Dulce bellum inexpertis*, ASD 2-7, p. 35, CWE 35, p. 427. 邦訳331-332頁。
- (40) *Dulce bellum inexpertis*, ASD 2-7, p. 34, CWE 35, pp. 425-426. 邦訳329頁。
- (41) *ibid.*
- (42) 「わたしたちは、十字軍遠征や聖地の奪回について頻繁に耳にしている。赤い十字架が、〔贖宥状を入れる〕赤い筒とともに、三重冠によって飾られているのをよく目にしている。また、神聖な演説がすべてを約束しているのを、立派なおこないや途方もない希望をよく耳にする。しかし、勝ち得るのはただ金銭のみなのである」。*De bello Turcico*, LB 5, p. 359, CWE 64, p. 246.
- (43) *De bello Turcico*, LB 5, p. 359, CWE 64, p. 247.

- (44) *Querela pacis*, ASD 4-2, pp. 83-84, CWE 27-28, p. 309. 邦訳61頁。
- (45) *In epistolam Pauli Apostoli ad Romanos paraphrasis*, LB 7, p. 820, CWE 42, p. 74.
- (46) *ibid.*
- (47) *In epistolam Pauli Apostoli ad Romanos paraphrasis*, LB 7, p. 821, CWE 42, p. 75.
- (48) *De bello Turcico*, LB 5, p. 354, CWE 64, p. 235.
- (49) *ibid.*
- (50) Ep. 858, Allen, 3, pp. 367-368, CWE 6, p. 79. 金子晴勇訳「フォルツ宛書簡」『エラスムス神学著作集』教文館、2016年、206頁。
- (51) Ep. 858, Allen, 3, p. 369, CWE 6, p. 81. 邦訳208頁。
- (52) Ep. 858, Allen, 3, p. 368, CWE 6, p. 79. 邦訳206頁。
- (53) Ep. 858, Allen, 3, p. 369, CWE 6, p. 81. 邦訳208頁。
- (54) ニーバーは、統治に対する二つの聖書的取り組みについて述べている。世俗の統治は、一方で神の大権を反映しているが、他方で神の審判と怒りの対象でもある。ラインホルド・ニーバー(高橋義文・柳田洋夫訳)『人間の運命』聖学院大学出版会、2017年、289頁。
- (55) エラスムスの国際社会についての議論の中で法が小さな位置しか占めていないことや、法律家たちが従事した自然法や国家法の議論にエラスムスが関わらなかったことは、つぎの書物において指摘されている。Ursula Vollerthun, *The Idea of International Society: Erasmus, Vitoria, Gentili and Grotius*, Cambridge University Press, 2017, p. 56.
- (56) Ross Dealy, “The Dynamics of Erasmus’ Thought on War”, *Erasmus Studies*, 4-1, 1984, p. 53.
- (57) Ross Dealy, *The Stoic Origins of Erasmus’ Philosophy of Christ*, University of Toronto Press, 2017.
- (58) カーク・エッサリーはディアリーのこの本に対する書評の中で、修辞家としてのエラスムスに対立させる形で哲学者としてのエラスムスを強調するのは、ミスリーディングな二分法であると指摘している。Kirk Essary, “The Stoic Origins of Erasmus’ Philosophy of Christ, by Ross Dealy”, *Erasmus Studies*, 39-1, 2019, pp. 118-119.
- (59) そもそも、ルネサンス文学を論理学や哲学ではなく、言葉遊びも含めたレトリックとして読んでいこうとする研究動向がある。もっとも基本的な文献としては、クリステラーのつぎの論文を見よ。P・O・クリステラー(渡辺守道訳)「イタリア・ルネサンスにおける人文主義とスコラ学」『ルネサンスの思想』東京大学出版会、1977年。また堀尾は、エラスムスに近代的自我を投影することで『痴愚神礼賛』をアイロニカルに理解する従来の研究動向を批判し、レトリックの模擬弁論としての側面に注目した。堀尾耕一「戯れ言をまじめに読む——エラスムス『痴愚神礼賛』と古代模擬弁論の伝統」森本淳生編『〈生表象〉の近代』水声社、2015年。レトリックに焦点を当てたエラスムス研究として代表的なのが、シヨマラの手になるつぎの浩瀚な二巻本である。Jacques Chomarat, *Grammaire et rhétorique chez Erasme*, 2

- vols., *Belles lettres*, 1981. レトリック神学について知るには、つぎのボイルの論文が有益である。Marjorie O'Rourke Boyle, "Rhetorical Theology: Charity Seeking Charity", Walter Jost and Wendy Olmsted (eds.), *Rhetorical Invention and Religious Inquiry*, Yale University Press, 2000.
- (60) Manfred Hoffmann, "Speech and Interpretation", *Rhetoric and theology: the hermeneutic of Erasmus*, University of Toronto Press, 1994 (reprinted, 2017), pp. 143-145. この論考は、"Erasmus: Rhetorical Theologian"というタイトルでつぎの論文集に再録された。Walter Jost and Wendy Olmsted (eds.), *Rhetorical Invention and Religious Inquiry*, Yale University Press, 2000.
- (61) Hoffmann, "Speech and Interpretation", p. 145.
- (62) エラスムスの議論の構造がこのようなものであったことはつぎの箇所によく表れている。「いかなる議論の類であっても、始め (exordium)、成長 (incrementum)、頂点 (summam) を慎重に判断することは役に立ちます。人類の始めは楽園にありました。人類は、自然、律法、福音という三重の法のもとに成長したのです。その頂点は世の終わり (seculi sonsummatio) です。同じことは、より小さな事柄にも言うことができます。敬虔の始めは罪を憎むことであり、その成長は信仰と慈愛において進歩 (profectus) することであり、その頂点は完成 (perfectio) です。同じように、キリスト者であることの始めは洗礼であり、敬虔に生きる中で成長し、死において頂点を迎えるのです。[中略] 同じ方法でプラトンは、国家 (ciuitas) の起源、君主権力の起源を教え、法律家たちは奴隷制の起源とそこから市民法が書かれるに至るまでを教えました。このトポス (locus) は事物の本性を奥深くまで知るのに役立つだけでなく、墮落した (prauis) あるいは取るに足りない始まり (paruis initiis) から優れた状態 (egregium statum) へと前進した (processit) 場合には、そのことを大いに称賛することにも、またちよっとした褒めるべき端緒 (primordiis) から大きな不正へと進んだ場合には、大いに非難することにも役立ちます」。Ecclesiastes, ASD 5-4, p. 448, CWE 67-68, pp. 698-699. こうした時間概念をエラスムスはクインティリアヌスから引き出した。Ecclesiastes, ASD 5-4, p. 414, CWE 67-68, p. 661. 『真の神学方法論』におけるつぎの箇所も参照されたい。Methodus, LB 5, p. 89, CWE 41, pp. 535-536. 金子晴勇訳「真の神学方法論」『エラスムス神学著作集』教文館、2016年、邦訳318-319頁。
- (63) 二項対立の間に中間の段階を置くというエラスムスの思考パターンはつぎの箇所によく表れている。「モーセの律法にもしかるべき時がありました。したがって、福音の真理が少しずつ (paulatim) あらわになり律法の影が消えていく、また霊の力が自らをあらわし肉が消えさる時があったのです。自然の事物の変容においては、変化がより適切なものとなるように、両者と (cum utroque) 密接な関係 (affinitatem) をもつ中間にある (in medio) ものが関わっています。それと同じようにヨハネは、人間たちが肉から霊へとより容易に変容することができるように、モーセの肉のな法と、福音の霊的な法との中間に介在したのです。というのも、土は突然空気になるわけではないからです。水が中間として (media) 介在し、少しずつ (paulatim) より軽い元素へと希薄になっていくのです」。Paraphrasis in Marcum, LB 7, pp. 162-163, CWE 49, p. 21.
- (64) 大西英文・兼利琢也訳『緑者・友人宛書簡集 II』(キケロー選集16) 岩波書店、

2002年、5頁。

- (65) *Panegyricus*, ASD 4-1, p. 74, CWE 27-28, p. 55.
- (66) *Moriae*, ASD 4-3, p. 94, CWE 27-28, p. 98. 沓掛良彦訳『痴愚神礼賛』中央公論新社、2014年、56-57頁。
- (67) Ep. 1523, Allen, 5, p. 598, CWE 10, pp. 448-449.
- (68) *Methodus*, LB 5, pp. 97-98, CWE 41, p. 570. 邦訳344頁。
- (69) *Paraphrasis in Marcum*, LB 7, p. 163, CWE 49, p. 21.
- (70) たとえば、エラスムスが自身の政治思想をはじめて本格的に展開したのは、1504年1月の公現祭の日にブリュッセルの宮廷で催されたフィリップ端麗公（1478-1506）の祝典の場においてであった。この演説（『フィリップ頌』）をエラスムスは翌月にアントウェルペンから上梓している。『キリスト者君主の教育』や『平和の訴え』の執筆事情については、James D. Tracy, *The politics of Erasmus: a pacifist intellectual and his political milieu*, University of Toronto Press, 1978, pp. 51-59を見よ。
- (71) シヨマラは、エラスムスが中世的な心性に染まっていて近代国家の誕生が理解できなかったとする評価に異議を唱え、エラスムスが世界帝国と王朝原理を批判した点を高く評価している。Jacques Chomarat, “Un ennemi de la guerre: Érasme”, *Bulletin de l'Association Guillaume Budé: Lettres d'humanité*, 33, 1974, p. 453.
- (72) 竹下和亮「スペイン「国家」の成立——アラモス・デ・バリエントスの国家理性論」立石博高編著『スペイン帝国と複合君主政』昭和堂、2018年、158-159頁。
- (73) J. H. Elliott, “A Europe of Composite Monarchies”, *Past & Present*, 137, 1992 [J・H・エリオット（内村俊太訳）「複合君主政のヨーロッパ」古谷大輔・近藤和彦編『礫岩のようなヨーロッパ』山川出版社、2016年]。
- (74) *Institutio principis christiani*, ASD 4-1, p. 208, CWE 27-28, pp. 277-278. 邦訳361頁。
- (75) *Institutio principis christiani*, ASD 4-1, p. 209, CWE 27-28, p. 278. 邦訳362頁。
- (76) エラスムスによれば、君主は寛恕（*clementia*）により法の厳しさを和らげることができる。その意味で、王とは生ける法（*Regem esse viuam legem*）である。つまり、君主はただ武力をもって不正を罰するのではなく、寛恕により法を越えた判断を下すことで不正を見過ごすことができるのであり、そうした方が場合によっては賢明なのである。戦争なしに事態を解決できるのであれば、君主はあらゆる手段に訴えなければならない。Ep. 2034, Allen 7, p. 457. CWE 14, p. 286. 君主が寛恕により法を超越して平和をもたらすというのは、リブシウスをはじめとする新ストア主義的政治思想の核心でもあった。大竹弘二『公開性の根源——秘密政治の系譜学』太田出版、2018年、124-125頁。
- (77) *Institutio principis christiani*, ASD 4-1, p. 216, CWE 27-28, p. 285. 邦訳372頁。
- (78) *Panegyricus*, ASD 4-1, p. 77, CWE 27-28, p. 58.
- (79) Ep. 1819, Allen 7, p. 62, CWE 13, p. 120.
- (80) 「蜂の王〔女王〕は群れの中に鎮座し、何処にも飛び去ることはない。心臓は体の

中心に位置する。それと同じように、君主も常に臣下の真中に居なければならぬのである」。 *Institutio principis christiani*, ASD 4-1, p. 185, CWE 27-28, p. 256. 邦訳332頁。

- (81) 「わたくしが君主間の友情と国家の静穏を維持するためにもっとも重要だと考えるのは、遠くに離れた領土を断念するように君主たちを説得することです。〔中略〕操縦不可能なまでに大きな船のように、限界を超えて広がった領土をうまく統治する (*administrare*) ことは極めて困難なのです。領土のある部分が遠い距離に隔てられているならそれはさらに難しくなります」。 Ep. 1819, Allen, 7, p. 64, CWE 13, p. 123.
- (82) このようなエラスムスの批判は、カールの顧問官であるガッティナラが構想したような世界帝国に対する批判でもあった。エラスムスの帝国批判が顕著に表れているのは、1517年にザクセン選帝公フリードリヒとその徒弟のゲオルクに宛てたつぎの書簡である。Ep. 586, Allen, 2, pp. 578-586, CWE 4, pp. 373-383. この問題についてはとくにつぎの論文を見よ。J. M. Headley, "Gattinara, Erasmus and the imperial configuration of Humanism", *Archiv für Reformationsgeschichte*, 71, 1980.
- (83) グローチウス、前掲訳書、18頁。
- (84) ノルベルト・エリアス (赤井慧爾・中村元保・吉田正勝訳) 『文明化の過程 上』法政大学出版局、1977年。同 (波田節夫・溝辺敬一・羽田洋・藤平浩之訳) 『文明化の過程 下』法政大学出版局、1978年。ゲルハルト・エーストライヒ (阪口修平・平城照介訳) 「ヨーロッパ絶対主義の構造に関する諸問題」成瀬治編訳『伝統社会と近代国家』岩波書店、1982年。同 (阪口修平・千葉徳夫・山内進編訳) 『近代国家の覚醒——新ストア主義・身分制・ポリツァイ』創文社、1993年。

参考文献

〈省略記号〉

Allen: P. S. Allen, H. M. Allen and H. W. Garrod (eds.), *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, 11 vols, Oxford, 1906-47

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

CSEL: *Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum*, Vienna, 1866-

CWE: *Collected Works of Erasmus*, Toronto, 1974-

LB: J. Leclerc (ed.), *Desiderii Erasmi Roterodami opera omnia*, 10 vols, Leiden, 1703-6

PL: J. P. Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus . . . series Latina*, 221 vols, Paris, 1844-1902

〈エラスムスの著作の邦訳〉

片山英男訳「キリスト者の君主の教育」『宗教改革著作集 2』教文館、1989年、263-376頁

金子晴勇訳「フォルツ宛書簡」『エラスムス神学著作集』教文館、2016年、193-224頁

———.「真の神学方法論」『エラスムス神学著作集』教文館、2016年、283-473頁

杳掛良彦訳『痴愚神礼賛』中央公論新社、2014年

月村辰雄訳「戦争は体験しない者にこそ快し」二宮敬『エラスムス』（人類の知的遺産 23巻）、講談社、1984年、282-357頁

箕輪三郎訳『平和の訴え』岩波書店、1961年

〈その他〉

エーストライヒ、ゲルハルト（阪口修平・平城照介訳）「ヨーロッパ絶対主義の構造に関する諸問題」成瀬治編訳『伝統社会と近代国家』岩波書店、1982年

———.（阪口修平・千葉徳夫・山内進編訳）『近代国家の覚醒——新ストア主義・身分制・ポリツァイ』創文社、1993年

エリアス、ノルベルト（赤井慧爾・中村元保・吉田正勝訳）『文明化の過程 上』法政大学出版社、1977年

———.（波田節夫・溝辺敬一・羽田洋・藤平浩之訳）『文明化の過程 下』法政大学出版社、1978年

大竹弘二『公開性の根源——秘密政治の系譜学』太田出版、2018年

金子晴勇『エラスムスの人間学』知泉書館、2011年

———.『キリスト教霊性思想史』教文館、2012年

河野雄一『エラスムスの思想世界——可謬性・規律・改善可能性』知泉書館、2017年

木ノ脇悦郎『エラスムス研究——新約聖書パラフレーズの形成と展開』日本基督教団出版局、1992年

木部尚志『ルターの政治思想』早稲田大学出版部、2000年

クリステラー、P・O（渡辺守道訳）「イタリア・ルネサンスにおける人文主義とスコラ学」『ルネサンスの思想』東京大学出版会、1977年、123-160頁

鈴木宜則「エラスムスの平和思想——その独自性と意義」『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、2011年、57-76頁

竹下和亮「スペイン「国家」の成立——アラモス・デ・バリエントスの国家理性論」立石博高編著『スペイン帝国と複合君主政』昭和堂、2018年、153-195頁

ツヴァイク、ステファン（内垣啓一訳）「エラスムスの勝利と悲劇」『ツヴァイク全集』13巻、みすず書房、1965年

ニーバー、ラインホルド（高橋義文・柳田洋夫訳）『人間の運命』聖学院大学出版会、2017年

萩野弘之「キリスト教の正戦論」山内進編『「正しい戦争」という思想』勁草書房、2006年、111-144頁

ペイントン、ローランド・H（中村妙子訳）『戦争・平和・キリスト者』新教出版社、1963年

———.（出村彰訳）『エラスムス』日本基督教団出版局、1971年

- ペレス、フランシスコ「アウグスティヌスの正戦論」『中世思想研究』27号、1985年、25-51頁
- ホイジンガ、ヨハン（里見元一朗訳）「エラスムス」『ホイジンガ選集』4巻、河出書房新社、1990年
- 堀尾耕一「戯れ言をまじめに読む——エラスムス『痴愚神札賛』と古代模擬弁論の伝統」森本淳生編『〈生表象〉の近代』水声社、2015年、39-55頁
- 山内進「序論 聖戦・正戦・合法戦争——正しい戦争とは何か」山内進編『[[正しい戦争]という思想』勁草書房、2006年、1-41頁
- Boyle, Marjorie O'Rourke, "Rhetorical Theology: Charity Seeking Charity", Walter Jost and Wendy Olmsted (eds.), *Rhetorical Invention and Religious Inquiry*, Yale University Press, 2000, pp. 87-96
- Chomarat, Jacques, "Un ennemi de la guerre: Érasme", *Bulletin de l'Association Guillaume Budé: Lettres d'humanité*, 33, 1974, pp. 445-465
- . *Grammaire et rhétorique chez Erasme*, 2 vols., Belles lettres, 1981.
- Dealy, Ross, "The Dynamics of Erasmus' Thought on War", *Erasmus Studies*, 4-1, 1984, pp. 53-67
- . *The Stoic Origins of Erasmus' Philosophy of Christ*, University of Toronto Press, 2017
- Elliott, J. H., "A Europe of Composite Monarchies", *Past & Present*, 137, 1992, pp. 48-71 [J・H・エリオット（内村俊太訳）「複合君主政のヨーロッパ」古谷大輔・近藤和彦編『礫岩のようなヨーロッパ』山川出版社、2016年、55-78頁]
- Fernández, José. A., "Erasmus on the Just War", *Journal of the History of Ideas*, 34-2, 1973, pp. 209-226
- Headley, J. M., "Gattinara, Erasmus and the imperial configuration of Humanism", *Archiv für Reformationsgeschichte*, 71, 1980, pp. 64-98
- Heath, Michael John, *Crusading commonplaces: La Noue, Lucinge and rhetoric against the Turks*, Droz, 1986
- Hoffmann, Manfred, "Erasmus: Rhetorical Theologian", Walter Jost and Wendy Olmsted (eds.), *Rhetorical Invention and Religious Inquiry*, Yale University Press, 2000, pp. 136-161
- . *Rhetoric and theology: the hermeneutic of Erasmus*, University of Toronto Press, 1994 (reprinted, 2017)
- Tracy, James D., *The politics of Erasmus: a pacifist intellectual and his political milieu*, University of Toronto Press, 1978
- Vollerthun, Ursula, *The Idea of International Society: Erasmus, Vitoria, Gentili and Grotius*, Cambridge University Press, 2017

Rhetoric and Politics of Erasmus' Peace Thought: Beyond Just War Theory

SUZUKI, Yoshikazu

This paper attempts to show and evaluate the distinctive features of Erasmus' peace thought based on the historical contexts in which it emerged. These historical contexts are: (1) the just war theory from Augustine to Luther, especially the doctrine that allowed Christians to appeal to arms, and (2) the dynastic principle, which was an excuse for princes to go to war.

In the Middle Ages, just war thinkers invented the solution to the conflict between gospel teachings and the actual necessities of war, drawing a clear distinction between "precepts" and "counsels" in Christ's teachings. However, this view that was widely accepted among the scholastics was not acceptable to Erasmus. The logic of just war theory to legitimize Christians' wars was to establish a dualistic criterion and impose limitations on gospel teachings. Based on this dualistic perspective, Christian just war thinkers refined the conditions of justice under the premise that wise and just men could clearly tell whether the cause of war was just or not.

It was this dualism that Erasmus criticized. He set no limitations on Christ's teachings, although he recognized the right of Christian princes to conduct wars. Erasmus' concern was different from that of the just war thinkers. The theory of just war was essentially incapable of saying anything more on legally just wars. Erasmus sought to overcome this limitation and, therefore, required a new way of thinking that departed from traditional just war thinking.

According to Ross Dealy and Manfred Hoffman, this new framework of

Erasmus' peace thought may have been brought about by the rhetorical tradition as opposed to the reasoning of the scholastics. Erasmus created a link between the commandments of Christ and the necessities of war and presented a dynamic process of development where the weak would progress to better things. This structure of his thought also determined his approach to warfare and controversy. It is characterized by the fact that he stood in the middle of the two stark oppositions and tried to find a link connecting them.

How did Erasmus perceive the political situation of the time? His idea of peace was the product of a time when political theory was written as advice for princes and not as a theory of the state. The modern state that managed war and peace had not yet emerged, and for Erasmus, it was the princes who could conduct war and bring peace. He therefore necessarily focused his argument on the actions of princes and viewed the struggle for inheritance, based on the dynastic principle, as the cause of monarchs conducting war.

In early sixteenth-century Europe, territories were the patrimony of each monarch, and alliance based on dynasty was the only possible principle linking various scattered dominions. Erasmus, however, thoroughly criticized this system of dynasty. International marriage alliances, the obsession with legal rights, and the pursuit of honor were all the targets of his criticism.