

グレゴリウス七世の真意——ハインリヒ四世への思いの中で

——「統治の秩序」と「救いの秩序」——

井 上 雅 夫

はじめに

筆者はこれまでカノッサ事件を中心にして、ハインリヒ四世とグレゴリウス七世の関係、あるいは王権、皇帝権と法王権の関係、さらには世俗権力と教会権力、はたまた国家と宗教の関係といった問題に関心をもってきたが、この問題の中心人物の一人であるグレゴリウス七世については、この人物の真意について、これまでの研究は概して、大きな誤解をし、あるいはまた誤解を与えるような表現をしてきたように思われるのである。

このグレゴリウスの現世観、世界観について例えばR・シーファーは、彼の考えは、法王を個々の王を越えて西洋の諸国民の最高の君主として動かし手とするものであったとか、すべての地上の権力に対し、法王の宗教的に根拠づけられた優位を法的政治的な形においても表現することを、彼は既に法王になる以前から努力していたと見ているし⁽¹⁾、G・シュヴァイガーも、グレゴリウスは法王の指導の下での地上の神の国の実現を欲したとし、法王にすべてのキリスト教信者は従うべきもので、法王権に君主や諸民族の上に立つ指導権のあるキリスト教社会の体制を欲し、

法王は今や地上での一種の神的皇帝となり、宗教面世俗面のすべてを裁きうる存在となったと述べている⁽²⁾。S・ヴ
ァインフルターも、最高の地上の地位をめぐる争いが出てきたとか、あるいは地上のヒエラルヒーの中で最高の段階
を求めての王と法王との争いになったとし、グレゴリウスはあらゆる点においての、そしてあらゆる人々から最高の
服従を要求したと述べている⁽³⁾。

同様にH・フルマンも、グレゴリウスは王を法王の承認に従う職務管理者とし、世俗権力は教会の権力の下に立
つものとしたと見ているし⁽⁴⁾、H・K・シユルツェも、グレゴリウスの頃にキリスト教世界の二つの最高権力の調和
的な協力への思想に代わって、世界に対する法王権の支配についての考えが出てきたとし、法王庁はもはや教会の宗
教的な頭の役目で満足せず、今やキリスト教世界の指導を要求したと述べているように⁽⁵⁾、グレゴリウスが宗教界の
みならず、世俗世界、一般的な政治世界においても、支配者、第一人者になろうとしたという見方、いわば世俗の王
や皇帝と同じレベルで彼らに代わって自ら王や皇帝になろうとしたという見方、つまりこれまでの王権・皇帝権と法
王権の両権が相並ぶ二元論的な秩序、後述の二権論、二権力論に代わり、法王が王や皇帝の上に立つ一元論的な秩序
を実現しようとしたという見方が、現在にまで及ぶ従来の一般的な見方、考え方であろう⁽⁶⁾。

さらにこの点は右の一般的な意味での世俗の支配権と法王権の関係のみならず、世俗の支配権の具体的な特別な例
としてのハインリヒ四世というドイツ王・皇帝とグレゴリウス七世という法王と関係においても——というよりもこの
二人の関係を出発点として一般的な意味での世俗権力と法王権との関係が論じられてきたと言えよう——、グレゴリウ
スについて同様な見方がされてきたのが大方の傾向であろう。T・シユトルーヴェも、グレゴリウスはハインリヒと
協力を求めている段階においては、なお両権（王権と法王権）の調和的共存と相互の支持の関係から出発していたの
に、今や世俗権力の厳格な下位を要求したと述べている⁽⁷⁾。本稿ではまずこの後者のこと、即ちハインリヒ四世のド

イツの王権と法王権との関係についてのグレゴリウスの考えを再検討するとともに、次に前者のグレゴリウスの一般的な面での世俗権力観について見ていきたい。

注

- (1) R. Schreier, *Gregor VII. und die Könige Europas*. (Studi Gregoriani—以下 SG と略す—XIII, 1989) S.211, 201.
- (2) G. Schwager, *Päpstlicher Primat und Autorität der Allgemeinen Konzilien im Spiegel der Geschichte*. (1977) S.113-114.
- (3) S. Weinfurter, *Herrschaft und Reich der Salier. Grundlinien einer Umbruchzeit*. (1991) S.129.
S. Weinfurter, *Herrschaftslegitimation und Königsautorität im Wandel. Die Salier und ihr Dom zu Speyer*. (Die Salier und das Reich. I hg. v. S. Weinfurter. 1991) S.88.
ibid., *Die Salier und das Reich. Einleitung*. (Die Salier und das Reich. I. op. cit.) S.10.
同様にヴァインフルターは、教会のヒエラルヒー化と法王の首位権の首尾一貫した実行が法王を地上の最高の権威にしたと見 (*ibid.*, S.18)。⁶ さらに「二剣論」(後述参照)は、グレゴリウスと彼の論客によって今や捨てられ、他の比喩——「太陽と月」などで教会支配権の世俗の支配権に対する優位を言い換えるために使われたと述べている。
カウドリーも、グレゴリウスは法王王政の目立った先駆者で予言者であったと見、ジーバーレーマンも、和解と同等性(対等性)の代わりに、一〇七六年の後は階層と力の要求が問題になったとか、法王派のみならず皇帝派も上級支配への彼らの要求に固執したとし、グレゴリウスは法王の権威を強調し、絶対的な服従を要求したと述べている。
S. Weinfurter, *Herrschaft*, S.134.
H. E. J. Cowdrey *Pope Gregory VII 1073-1085*. (1998) p.697.
- (4) C. Sieber-Lehmann, *Papst und Kaiser als Zwillinge? Ein anderer Blick auf die Universalgewalten im Investiturstreit*. (2015) S.12, 91, 85.
H. Fuhrmann, *Die Päpste. Von Petrus zu Benedikt XVI.* (1998, 2005) S.120.
C. ツァイも、グレゴリウスらは「教会の自由」への要求でもって世俗の影響からの教会の解放を意味したのみならず、世俗権力の宗教権力への下屬をも意図したと論じている。B・ティアニーも、グレゴリウスにおいて、キリスト教世界にお

ける教会人のあらゆる事柄を指導する法王王権の確立に向けられたとし、ボツシユルも、ドイツ王の指導の下でのヨーロッパの政治的統一は改革法王庁の教会人による世界支配に代えらるべきものだったと見ている。

C. Zey, *Papstum und Investiturstreit*. (Heiliges Römisches Reich Deutscher Nation 962 bis 1806. Von Otto dem Großen bis zum Ausgang des Mittelalters. Essays. hg. v. M. Puhle und C. P. Hasse. (2006) —以下HRと略す—) S.152.
 B. Tierney, *The Crisis of Church & State 1050-1300*. (1964). p.3.
 K. Bosl, *Geschichte des Mittelalters*. (1973) S.95.

(5) H. K. Schulze, *Hegemoniales Kaiserum. Ottonen und Salier*. (Das Reich und die Deutschen.) (1991) S.423.

(6) もともとW・ヴェーバーは、A・ハウクの『ボニファティウス八世までの法王の世界支配の考え』という書物について、このように表現は評語としてのみ理解されても、皇帝と法王の関係はそんなに簡単に説明されないと指摘している。

W. Weber, *Das Some-Mond-Gleichnis in der mittelalterlichen Auseinandersetzung zwischen Sacerdotium und Regnum*. (Rechtsgeschichte als Kulturgeschichte. FS für Adalbert Erler zum 70. Geburtstag. 1976) S.147. Anm. 4.
 (7) T. Struve, *Gregor VII. und Heinrich IV. Station einer Auseinandersetzung*. (SG. 14. 1991) S.37.

一、グレゴリウス七世のハインリヒ四世への思い

そもそもグレゴリウスは、上述の今日までの一般的な見方のように、ハインリヒとの関係において本当にドイツの王権や皇帝権を下に置き、さらには自ら王や皇帝の地位に取って代わりうとしたのだろうか。または彼はドイツの王権や皇帝権を打倒して、自ら法王皇帝主義を打ち樹てようとしたのだろうか。この点に関して彼の考えを見る場合、まず次の三つの視点に注目して考える必要があるのである。

その一つめの視点は、ハインリヒの両親であるハインリヒ三世とアグネスへの彼の尊敬の気持が非常に強く確たるものであったことである。この気持は彼の手紙の中で何度も出てくるもので、それは彼が彼らへの尊敬の念が如何に

深く、真実の気持からのものであったことを十分に示しているものである。この彼の人間的な面についてはもっと注目されていいはずであり、彼らの子としてのハインリヒへの彼の特別な思いが彼の手紙からしばしば窺えるのである。

グレゴリウスは、彼の法王就任初期の一〇七三年五月にシュヴァーベン大公ルードルフに宛てた手紙で、「讃えられるべき思い出のある皇帝ハインリヒ三世は、すべてのイタリア人の中で特別な名誉をもつて私を扱い：」と述べ⁽¹⁾、ハインリヒ四世を破門したあとの一〇七六年夏にドイツの自身の支持者に宛てた手紙でも、ハインリヒ四世の「父母への尊敬のゆえに」という言葉を使い、この王のサリー家を「最も輝かしい家門」と表現し⁽²⁾、さらに同年九月三日のドイツに向けた手紙—この手紙でグレゴリウスは、ドイツでの反王派のハインリヒに代わる新王擁立への動きを条件付で容認することになった—で、ハインリヒについてのグレゴリウスの最後の訴えとして、ハインリヒの「父母についての敬虔で高貴な思い出を無視しないで下さい。彼らに対しては、今の時代には帝国の統治のために匹敵するような人を見出せない」と語っているように⁽³⁾、彼が尊敬する彼らの子であるハインリヒを何とか助けたいという強い思いをはっきりと示しているのである。

グレゴリウスはまたこれより三年前の一〇七三年九月にヴェローナ司教ブルーノに宛てた手紙でも、当時問題の多かったハインリヒに対して「聖なる王たちの手本」をまねるように願っているが⁽⁴⁾、この「聖なる王たち」の一人として彼が王の父ハインリヒ三世のことを考えていたことは確実であろう。

グレゴリウスのハインリヒ三世への尊敬の気持を最もよく証するものは、ハインリヒ四世への再度の破門の中で、この王と決定的に決裂したと思われる一〇八〇年四月にデンマーク王に宛てた彼の手紙である。ここで彼がデンマーク王が他の王たちに優る立派な王であると讃える中で、「皇帝ハインリヒ三世さえも例外としない」ほどと述べて、

すべての人々よりこのデンマーク王のローマ教会への愛を称揚しているところなど、彼のハインリヒ三世への尊敬心が普段から如何に強くあつたかをよく物語っているのである⁽⁵⁾。

このようなハインリヒの両親への深い尊敬の念への理解なくしては、子のハインリヒへのグレゴリウスの関係、気持は論じえないのである。こういうハインリヒの父母への思いが恐らくあつたからこそ、グレゴリウスはハインリヒに対し、法王就任初期の早くから特別な思いをもっていたのである。実際この王への強い期待、配慮を彼は五月六日のロートリンゲン大公ゴットフリートへの手紙で示している。ここで彼は王の「現在の、そして将来の榮譽について私よりも心配し、また大きな望みをもっている者はいないと思う」と述べ⁽⁶⁾、さらに上述のブルーノ宛の手紙でも、王が「聖なる王たちの手本をまね、子供じみた行いを捨てる努力をするなら」、如何に彼が王の「名譽について配慮することを願っているか」と語っているのである⁽⁷⁾。またこの手紙より前の同年六月のトスカナ女伯ベアトリックスとマティルデに宛てた手紙でも、彼はハインリヒを「帝国を受けるにふさわしい：形に教え鍛えあげる」ことを願っていたのである⁽⁸⁾。この言葉には、ハインリヒを将来授ける予定の皇帝位にふさわしい人物に育てたいと願う彼の思いが現れているし、ここにはまたハインリヒに彼が懐いていた父親的な気持、情愛さえも感じられるのである。この彼の父親的な感情というのも—実際の年齢差から見ても両者は父子的な関係にあつた—、彼のハインリヒへの気持を考へる場合、従来殆ど注目されていないもの、見逃しえない重要な要素と言へるものである⁽⁹⁾。

いずれにせよ一〇七四年春にこの王との和解が実現した時に、この和解に尽力した王の母アグネスにグレゴリウスが宛てた感謝の手紙からは、彼がこの和解の成立を「欣喜雀躍している」と表現しているように、彼がどんなにこの和解を喜んでいたのかが直に伝わってくるもので、これは彼の王への真情をよく示しているのである⁽¹⁰⁾。この手紙は、グレゴリウスの王への本当の思いを最もよく伝えるものとして、彼の王への立場を考へる場合、最も重視すべき

ものであろう。

さらにグレゴリウスは一〇七四年十二月七日に王に出した二通の手紙の一つでも、その冒頭で王に「神が諸物（権力）の最高に置いたあなた」と語りかけ、「多くの人々が正しき道からされるか、それともキリスト教信仰を守るかが掛かっているあなた」と、王権が担う重要な役割を述べるとともに、彼が東方への遠征（一種の十字軍）に自ら行く時に、「あなたにローマ教会を委ねる」とさえ語り、王について彼は「多くの人々が考える以上に期待していません。これらの言葉を無駄に語っていることになるでしょう」と述べ、如何に強く彼が王を信頼していたかを示しているのである⁽¹¹⁾。R・シーファーも、この東方遠征計画のころ、彼が王にどの君主よりも多くの信頼の表明を与えていたことを認めている⁽¹²⁾。

グレゴリウスのこのような王への強い信頼の有無はともかく、少なくとも王への彼の期待の気持は、上述の九月三日の手紙にもあつたようにカノッサ事件の少し前にもあつたのみならず、カノッサ事件後も彼には最後まで表に現れない本心としてあつたと見うるものなのである。彼には王が父のハインリヒ三世のようになってほしいという期待が常にあつたのである。

次に二つめの視点として注目すべきことは、彼のローマ帝国さらにその皇帝の尊厳、栄光、地位への強い思いや、また王の地位の名誉への思いである。U・R・ブルーメンタールも、彼の手紙は彼が如何に深くローマ帝国に結びつけられていたかを示していると、彼は古代ローマやその栄光、その世界支配的な位置への思い出に囲まれて育つとも見ているが⁽¹³⁾、彼は既述のルドルフ宛の手紙で、「帝国の状態がより輝かしく統治される……」という表現を使つたり⁽¹⁴⁾、同様に既述の九月三日の手紙でも、「我々の怠慢によって……ローマ帝国の榮譽が大きな破滅に向かわないように、彼（王）の傷に慈悲の油を塗りなさい」と述べ、「帝国全体の救いに必要と思われる」という表現も使

い¹⁵⁾、さらには既述の王の両親に関する発言にも「帝国の威信のために」という言葉を使い¹⁶⁾、またカノッサ事件後も、「王が傲慢と欲望の炎を全能の神の榮譽に反して燃やし、ローマ帝国全体の荒廃へと向かおうとするなら」と語り¹⁷⁾、「ローマ帝国が滅亡に導かれたなら、私の心は非常な悲哀や悲嘆の中を動揺することになります」と述べているように¹⁸⁾、ローマ帝国の存在やその栄光が彼にとって如何に重要であったかをはっきりと物語っている。彼にとつて、このローマ帝国の担い手としてサリー家こそ正統な王家であるという意識が強かったことは¹⁹⁾、後にハインリヒ四世の対立王となるルードルフへの彼の態度からも窺えるのである²⁰⁾。このサリー家の継承者としてのハインリヒ四世への彼の期待は大きかったのである²¹⁾。

彼はこのハインリヒのドイツ王としての地位についても高い評価をし、一〇七五年十二月八日のハインリヒへの一種の最後通牒のような手紙でも、「あなたは他の人々よりも名声、榮譽そして力において勝っている」と語り²²⁾、一〇七六年夏の手紙でもハインリヒが彼の忠告を聞き、行いを改めるなら、その時にはハインリヒは、「最も広い王国の支配権をもち、普遍的な平和と正義の守護者であるべきでしょう」と²³⁾、ドイツ王が事実上、皇帝の地位にあり、ヨーロッパで最も重要な存在であることを認めている。これに関連してR・シーファーも、グレゴリウスはドイツについて「最も広い王国」、「最も高貴な国」等の言葉を使い、ハインリヒは彼によって「俗人の頭」と表示され、「権力の頂点」にあるものとされたと評している²⁴⁾。グレゴリウスは一〇七三年五月の法王就任初期においても既に、彼の願いはハインリヒと「王の地位の名誉に関することについて」意見が一致することであると語っていたのである²⁵⁾。

なおここでいうローマ帝国というのは、当然のことながら古代のローマ帝国ではなく、中世の人々が自分たちの時代なり国を古代のローマ帝国から続くものとして見ていたところの中世でのローマ帝国であり、この見方がまた「神

聖ローマ帝国」という呼称ともつながるのであるが、これに関連してミュラー・メルテンスが主張した説——グレゴリウスはハインリヒから皇帝的地位を否定し、単なるドイツ王にしていくという主張——に問題があることは既に筆者が指摘した⁸⁹。このグレゴリウスのローマ帝国観は、ハインリヒとの対立の中でも終生変わるものではなかったのである。

最後に三つめの視点として注意すべきことは、グレゴリウスのハインリヒへの破門の真意である。カノッサ事件へとつながる一〇七六年の王への破門は、一般に誤解されがちなように、ハインリヒと対決、敵対し、この王を打倒するためのもではなかったのである。グレゴリウスは、この破門において次章で論じる「救いの秩序」から王との関係を問題にしていたことは、破門後のグレゴリウスの発言からも分かるのである。彼は王を破門したあとも、この破門宣言を「統治の秩序」の面または単なる世俗権力上の面から王への優位や支配のために使ったのではなく、王がこの破門によって悔悛し、法王権と和解できるように願っていたことを表明している。A・フリシユも、グレゴリウスは二月の破門宣言をした会議以来、償罪するなら王を赦す用意があることを何度も宣言しているし、彼は破門の宣言と同じ厳肅さをもって赦免を宣言する気持ちしかもっていなかったと見ているのである⁹⁰。

実際グレゴリウスは王を破門した年の一〇七六年の夏に王について「あらゆる方法でもって非難し切願ひ叱責しながら、王の生活を改善するように促してきた」とドイツでの自身の支配者に語り、破門をしたのも、「私が慈悲深くしては出来なかつたので、きびしくして救いの道に王を呼び戻しうるため」だったとはつきり主張し、破門が単に王を滅すための対決や敵対の手段として宣言されたのではないことを証している。グレゴリウスは王が「私の忠告を聞き、彼の生活を改善しようとするなら、私は彼の救いと名誉について、どれほど喜ぶか」と語っていることにも、彼の本心がよく現れている。彼はまた「私はあなた方のために、神に王の心を悔悛へと向かわせるようにお願いしてい

ます」とも語っていたのである⁸⁹。

このグレゴリウスの立場は、ドイツにおいて王と対立し王をあくまで罷免しようとする反王派とは、一見両者は王を共通の敵として同盟しているかのようであるが、それぞれの本来の立場、意図からは全く異なっていたのである。グレゴリウスはもっぱら「救いの秩序」の面から王に対応し、破門も上述のように王を「救いの道に呼び戻すため」であったのに対し、反王派はこの破門を彼らの反王的行動への絶好の機会と見て利用していただけであった。反王派、特にその急進派にとつては、王との和解など、はじめから全くありえないことだったのである。

グレゴリウスは右の夏の半ばの手紙とほぼ同じころ七月二十五日に同じくドイツの自身の支持者に出した手紙でも、王について「あらゆる方法でもつて、王を悪魔の手より救い出し、真の悔悛に呼び戻すようにして下さい」と語り⁹⁰、王が現在は「悪魔の手」の中にあるものと見ていたのである。これは結局ハインリヒを後述の「反キリストの仲間」と同じ状況にあると見ていたことを示している。ここでもこの状況にある王と戦いこれを滅すことよりも、王を救うことがグレゴリウスの本来の願い、真意であったことを証している。

さらにグレゴリウスは同年の九月三日の、ハインリヒの王権についてのドイツの人々への最後の訴えとも言える既述の手紙でも、王が「心から神に改心するなら、王を暖かく迎えて下さい」と語りかけ、一部既に引用したものであるが、「ローマ帝国の榮譽が大きな破滅に向かわないように、王の傷に慈悲の油を塗りなさい。王から邪悪な顧問を離して下さい」と訴えて⁹¹、王と敵対したり、王を否定したりするのではなく、彼の本心はあくまでも王の改心、改善そしてその結果としての王との和解を願っていたのである。彼は、王が「邪悪な顧問」に囚われて、いわば「反キリストの仲間」になり、「救いの道」からはずれていることを心配していた。

このような彼の発言から見ても、彼が王との関係を「統治の秩序」からではなく、「救いの秩序」から見ていたこ

とがはっきり分かるのである。彼が上記の手紙で、王が「もはや教会が王の婢のように従属しているものと考えず、主人として上位に置かれているものとして考えるようにして下さい」と発言しているのも³⁰⁾、単純に政治上の上下関係の主張と理解せず、「救いの秩序」からの上下関係の主張と見るべきものである。

そもそも王が法王によって破門された理由は、「統治の秩序」における何か複雑な支配権力や政治体制をめぐる対立から来るものではなく、意外と単純なる事柄であった。その理由は上記の「邪悪な顧問」への言及にも見られたが、後述のように一〇七五年十二月の既述の最後通牒によると、王が「破門された者との交際」を止めないからであり、もう一つは「ミラノ教会の件」で、王が法王への約束を守っていないことであった。破門の罰そのものが「救いの秩序」に関係するのは当然だが、右の破門の理由も、いずれも本質的に「救いの秩序」に関するものであり、一〇七六年二月の四旬節会議での破門の判決も、ほぼ同様に結局は王が「キリスト教徒として服従することを軽視し、見捨てた神に帰らず、破門された者と交わり、多くの不法なことを行い、彼の救いのために私が送った忠告を…無視し…教会から離れ、これを分裂させようとしている」ので、破門すると述べているのである³¹⁾。ここでも「キリスト教徒としての服従」とはまさに「救いの秩序」における上下関係であることは明瞭であり、法王の王への忠告も、王の「救いのため」になされたものであったのである。

注

- (1) Das Register Gregors VII. hg. v. E. Caspar. (MGH, Epp. sel., 1920) —以下 Reg. と略す— I. 19.
- (2) The Epistolae Vagantes of Pope Gregory VII. ed. & tr. by H. E. J. Cowdrey, 1972 —以下 Ep. と略す— No. 14.
- (3) Reg. IV. 3.
- (4) Reg. I. 24.

- (5) Reg. VII. 21.
 拙稿、「晩年のグレゴリウス七世」(一) (文化史学、三十八号、昭和五十七年)、一〇二ページ。
- (6) Reg. I. 9.
 Reg. I. 24.
 Reg. I. 11.
- (7) (8) (9) ハインリヒの方も、グレゴリウスに対し父のようなものを感じていたことは、「私はこれまであなたから父にあるようなものを期待し…」と語っている一〇七六年一月の彼の宣言が示している。
- (10) Die Briefe Heinrichs IV. (übersetzt v. F. J. Schmale: Quellen zur Geschichte Kaiser Heinrichs IV. Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters. Bd. XII. 1974. —以下 BH と稱す) — Nr. 11.
 Reg. I. 85.
 Reg. II. 31.
- (11) R. Schieffer, S. 204.
- (12) U.-R. Blumenthal, Gregor VII. Papst zwischen Canossa und Kirchenreform. (2001), S.7.
 Reg. I. 19.
- (13) Reg. IV. 3.
 Ep. No. 14.
 Reg. IV. 23.
- (14) (15) (16) (17) 拙稿、「一〇七七年におけるグレゴリウス七世」(人文学、一三二号、昭和五十三年)、三十一ページ。
 Reg. IV. 24. 前掲拙稿、「一〇七七年」二十七ページ。
- (18) 一〇八一年のメッツ司教ヘルマン宛の手紙でも、グレゴリウスは「帝国の破壊者」という表現を使っている。
 Reg. VIII. 21.
- (19) 既述のキウに、「彼はハインリヒ四世の「最も輝かしい家門とその地位のことを思い出し…」と述べている。
 Ep. No. 14.
- (20) 前掲拙稿、「晩年」一〇一〜一〇二ページ。

- (21) 彼は、「ハインリヒの改善への希望のゆえに…」とも述べている。
Ep. No. 14.
- (22) Reg. III. 10.
- (23) Ep. No. 14.
- (24) R. Schieffer, S. 198.
- (25) Reg. I. 9.
- (26) 前掲拙稿「晩年」九七—一〇一ページ。
シユラーメルテンスの論と同様に、H・フルマンが、グレゴリウスはハインリヒに対し、その価値を低下させ均等にす
るドイツ王という表現を導入し支配権の非神聖化を導き入れたと見ているのも、またツァイが、グレゴリウスはハインリヒ
を「ドイツ王」とわざと見下して呼んだというのも、さらにヴァインフルターが、どの王もグレゴリウスの目において法王
の権威の下に同じ立場であって、それゆえハインリヒを他の国の王と同様にドイツ王と呼んだと見ているのもいずれも誤っ
つゝるのみである。
- H. Fuhrmann, 'Der wahre Kaiser ist der Papst' Von der irdischen Gewalt im Mittelalter. (Das antike Rom in Europa. Schriftenreihe
der Universität Regensburg. 12. 1986) S.105.
C. Zey, S.150.
S. Weinfurter, Die Salier (HR) S.142.
A. Fliche, La Réforme Grégorienne. (1924-1937, 1978). II, p. 295.
Ep. No. 14.
Reg. IV. 1.
Reg. IV. 3.
Reg. IV. 3.

二、「統治の秩序」と「救いの秩序」

グレゴリウスの世俗国家観を考える場合、筆者が以前からしばしば簡単ではあるが触れてき、また本稿の前章でも少し言及しているように、「統治の秩序」と「救いの秩序」という二つの「秩序観」から彼の立場を理解すべきなのである。この二つの「秩序」—または「構図」というべきもの—については、グレゴリウスはさまざまな機会にこれに関連することを発言しているが、しかし彼自身は筆者がここで用いているような用語や概念でもって明確に意図して発言していないし、まして理論化もしていない。従って彼がこの二つの「秩序」をはっきりと区別して発言していないために、彼の在世当時においても、そしてその後ずっと現代に至るまで、彼の発言から汲み取れるこの二つの「秩序」の存在についての十分な認識がない中で、この二つの「秩序」について混乱した見方が見られ、結局はグレゴリウスの立場が誤解され、彼の真意が理解されていないのである。

この二つの「秩序」のうち、前者の「統治の秩序」とは、この世の統治に関して、王と法王がお互いにどのような立場や関係をもつかの問題であり、これには支配関係上、王か法王のどちらかが上に立ってこの世を治める一元論か、それとも王と法王がこの世に対し同等の立場で相並んで協力してこの世を治める二元論の二つのあり方が理論的には考えられるのである。どちらの場合においても、彼ら二人の上には神が最高の権威として存在するという秩序、構図である。この二つのあり方のうち、一元論の方は、特に王—法王という順序の上下関係—いわゆる皇帝法王主義—は理論上は考えられるだけで、西洋の中世ではまず見られなかったと言えるものである¹⁾。逆の法王—王の順序の上下関係—法王皇帝主義—の実現も、後述のように実際はまずなかったもので、グレゴリウスもハインリヒも、「統

治の秩序」としてはつきりと語っていたのは二元論の方であり、以下ではこれについて見ていきたい。

一方「救いの秩序」とは、キリスト教的な宗教観から見て信者に対する救い手または救いの仲介者としての立場からの上下関係であり、この場合は法王が明らかに王に対して救い手、救いの仲介者であり、神—法王—王という一種の一元論しかありえないのである。

二—一、「統治の秩序」

グレゴリウスやハインリヒが実際に主張していた「統治の秩序」のうちの「二元論」の具体的な表現としては、五世紀末の法王ゲラシウス一世が東ローマの皇帝に対して述べた「二権力論」、「二権論」が古典的な典拠となり^②、後に見るように「二つの眼の論」や「二剣論」などの同様の内容をもつ「二権論」が出てくるのである。

但し右のゲラシウスは、この世を治めるものとして二つの権力、權威、即ち「司祭の聖なる權威と王の権力」があるとし、このうち司祭の權威は「神の裁判」において王のために弁明しなければならないので、「それだけ重い」と述べているように^③、彼の論の前半は「統治の秩序」に関連し、後半は「神の裁判」への言及からして「救いの秩序」に関連している。このように彼の論の中に既に二つの「秩序」の問題が入っていることに、まず第一に注意しなければならぬのである。ゲラシウス自身がこの二つの「秩序」の区別を明瞭に意識して発言していないために、後に彼の論の解釈に混乱をもたらしているのであり、従来の研究もこの点への認識が十分ではないのである。

例えば、G・テレンバハが、グレゴリウスなどのキリスト教世界の正しい秩序の考えによると、宗教的權威のゲラシウスによる終末論的には「より高い（右の「それだけ重い」のこと）地位」は地上の現実の世界においても通用しなければならなかったと見たたり、主なことは世俗と教会の両権力の関係において、グレゴリウスによるゲラシウスの

二権論の決定的な修正と言っているのは⁽⁴⁾、二つの「秩序」を区別していないのである。同様にテレンバハが、教会人が俗人それもその頂点の王権に対してさえより高い地位にあることは、ゲラシウス以来主張され一般に認められていたと言うのも⁽⁵⁾、「救いの秩序」に関してと見るべきものである。

いやこのように近現代の研究に二つの「秩序」への不十分な認識や誤解があるばかりか、当時のハインリヒも故意にかあるいは本心からか、グレゴリウスの二つの秩序観を理解せず、グレゴリウスの「救いの秩序」から見て法王―王の順序の上下関係の主張を、「統治の秩序」における法王―王の上下関係を要求するものと誤解したのである⁽⁶⁾。ここから両者の対立が始まるのであるが、グレゴリウスは王を破門したものの、その後は対立を激化させるのではなく、むしろハインリヒとの和を既述のように本心では優先していたことは、彼が「統治の秩序」においては、法王―王のような一元論ではなく、王と法王が相協力する二元論の立場を、対立が始まったあとも依然として維持していたことをはっきりと物語っている。彼にとって信者の救いという大きな目標を実現するためには、むしろ世俗君主の協力を期待していた。彼はP・ダミアニのように、教会改革のために共同の働きの前提として世俗と教会の両権の平和の中での永続的な協調を求めていたのである⁽⁷⁾。

彼は次章でも見るように本質的に世俗世界そのものに対し野心をもったことは一度もなかった。彼は徹頭徹尾この世の秩序に関しては基本的に二元論の立場に立っていたのであり、決して法王皇帝主義的な一元論の立場を明確に主張することはなかった。いわゆるDPも一元論の立場を明示したものではない⁽⁸⁾。彼は法王庁と封建関係にあった諸国の政治に関しても、宗教的・道徳的な理由以外では介入しなかった⁽⁹⁾。この介入は「救いの秩序」からのものであったのである。

それではグレゴリウスは「統治の秩序」について具体的にどのようなように表現していたのか。彼はこの「統治の秩序」

における王権・皇帝権と法王権の二元論的な統治について、既述の一〇七三年九月のルドルフ宛の手紙において、この二つの権力、権威が「協調の一致において結ばれる」べきことを述べ、その根拠、理由として、「人間の体が二つの眼によって…導かれるように、教会の体はこの二つの権威によって…統治され照らされることが証明されている」と「二つの眼の論」を述べている¹⁰⁾。ここでいう「教会の体」は「この世」を意味している。

この見方とほぼ同じことを、ハインリヒ側も右の法王側の見方を知られる前に全く独立的に右の手紙と同じ頃に法王側に出した手紙で示している。この手紙で王も、世俗と教会の両権力が正しく管理され存在するためには、「お互いの援助」が必要であり、両権がお互いに対立することなく、「キリストの絆」の中で、キリスト教的統一の協調」が守られると述べている¹¹⁾。王も法王も、このようにほぼ同じ考えをお互いに独立して表明していることは、この見方が当時一般的であったことを示している。王側は、一〇七六年五月にも両権の関係を「霊の剣」と「肉の剣」という二つの剣によって、この世の秩序が成り立っているという「二剣論」を示し、これを「神の恵み深い秩序」、「神の秩序」と表現している¹²⁾。

このような二元論は中世後半においても一般的で、十三世紀のフリードリヒ二世によっても、さらにダンテやW・オッカムによっても示されているし¹³⁾、イノケンティウス三世でさえも二元論で、両権の調和的な協力の考えをもっていたのである¹⁴⁾。

ハインリヒが両権の関係を「愛と平和の絆」と表現しているように、両者の関係を単なる政治的支配的な次元での関係とは見ていないことを示している。これはグレゴリウスも同様で、上記の手紙で「愛の関係」と表現し、一〇七四年春に王との和解が成立した時、既述のように彼はこれを大変喜び、この和解に貢献した王の母アグネスへの手紙でも、両権の関係を「愛の絆」、「愛の一致」と表現していたのである¹⁵⁾。この和解の少し前にも、彼はトスカナのべ

アトリックスとマティルデへの手紙で、王を「ローマ教会への愛情に呼び戻す」という表現を使っている⁸⁰。この王と法王が共に使っている「愛」という一見曖昧な表現からも分かるように、王権と法王権の二元論的な関係には、理路整然たる精緻な理論を求めるべきではない⁸¹、この二元論的な関係は、厳密に政治的な次元のものではないことも明らかで、この点にも留意する必要があるのである。

グレゴリウスは、イギリスのウィリアム一世に対して、「友情」「愛のにかわ」「愛のひも」という表現を使っているし⁸²、法王と一般の世俗君主の関係としてデンマーク王やイギリス王への対応に見るように、父と子、あるいは母と子といった家族関係が想定されていたのである⁸³。A・フリシユも、グレゴリウスはデンマーク王のスウェン二世とは常に最高の情愛的な関係を維持していたと見ているのである⁸⁴。ちなみにこうした面から見ても、グレゴリウスは厳密に政治的な面で世俗の支配権に対し、野心をもっていなかったことを示しているのである。

この王権と法王権の両権の役割については、グレゴリウスの手紙ではないが、ハインリヒの手紙の中に最もよく表わされている。この手紙は一〇七六年五月の第二のヴォルムス会議への参加を求めてドイツの司教たちに出されたものであるが、ここで王は既述の「二剣論」の譬えをもつて、「神は、すべての人々が教会権力の剣によって神のために王への服従へと強制され、そして王の剣をもつて、外に向かつてはキリスト教の敵を追い払い、内においては教会諸階級への服従に向かうように強制されるべきことを知っています」と述べている⁸⁵。グレゴリウスも、一〇七四年十二月七日のハインリヒ宛の手紙で、王の役割を「ローマ教会を母として世話をし、その名譽のために守る」ことを挙げているし⁸⁶、同日のもう一通の王への手紙でも、王が王権を正しくもっているのは、王権を「教会の回復と保護のために」向ける時であると見ていたのである⁸⁷。この二つの手紙のうちの前者の手紙ではまた、王に対し「多くの人々が正しい道からそれるか、それともキリスト教信仰を守るかが掛かっているあなた」と語り⁸⁸、王権の教会への

世話役、保護者としての役割を示している。王の方も、既述の一〇七三年夏の法王への手紙で、「私は教会を当然そうすべきであったように保護しませんでした」と、自らの誤りを告白し⁸⁹、王権が教会の保護者の役割をもっていることを認めている。W・フシュナーも、王の最も重要な任務とされたのは、教会の保護と促進であったと見ている⁹⁰、テレンバハも、王の役割について、「王の行為は神の委任において行われた、特に平和のための王の配慮は、外へは非キリスト教徒…に対し、内にはキリスト教的秩序の維持に向けられた」と見ているのである⁹¹。グレゴリウスもこういう「統治の秩序」における王、皇帝の任務として、ハインリヒが彼の忠告を聞き、その生活を改めたなら、既述のように王は「普遍的な平和と正義の守護者であるべきでしょう」と述べていたのである⁹²。

グレゴリウスがハインリヒへの手紙で示したような二元論の立場は、彼のイギリスのウィリアム一世への手紙にも見られ、王権と教会との協調によるこの世の統治を理想的なものと考えていたのである⁹³。T・シユタインビユヘルも見るように、グレゴリウスにとつて皇帝権と教会権力の調和は、最も困難な闘争や最も厳しい苦境の時にも廃止されない理想に留まっていたのである⁹⁴。彼にとつては、世俗権力がウィリアム一世のような人物によつて担われている場合は、高く評価されうることを示すとともに、王権の神的起源さらに王権と教会がこの世の指導のために協調することが明瞭に示されているのである⁹⁵。

「統治の秩序」における二元論において、王と法王の上には共通の権威として神が想定されているのは当然であり、従つて王と教会人はそれぞれ神に塗油された者という共通点をもつし、彼らは同時に双子としてキリストに由来するとも見られたのである⁹⁶。この神とつながる王権について、G・コツホは、直接の神の委任という考えはサリー家のイデオロギー的な支配根拠づけの核心的なものであったと述べ⁹⁷、テレンバハも、王は神により民や教会の保護のために任命された神の恵みの職としての王の支配権の理想は、中世前期と同じく十世紀そして十一世紀前半において問

題なくそして異議なく支配していたと述べている⁸⁴。この神の恵みによる王の立場、即ち神聖王権の立場は、後述のように十一世紀前半どころか、後半にも変わらないのであり、グレゴリウス自身も決してこれを否定していないのである。

ただここで注意しなければならないのは、この「神の恵みによる王」、王の神聖性、神聖王権というのは、この「統治の秩序」における王の役割においてであつて、「救いの秩序」における信者の立場としては、王も他の人々と同様に「罪人」なのであり⁸⁵、この「救いの秩序」の面からは、王も破門される可能性があるのである。この違いに従来の研究は十分に気づかず、この区別をしていないのである。ハインリヒ四世の例に見るように、王も破門される前から、この面では一般の信者と同様に「罪人」なのである。T・ロイターが例えば、「カノッサで王は俗人として暴露された。彼は聖別にも拘わらず、教会人の霊的な指導に従つたのみならず、その裁判的な權威に従つた」と言っているのも、「聖別にも拘わらず」とまるで王がこの「救いの秩序」において「罪人」ではないかの如く誤解しているのである⁸⁶。フルマンも、「カノッサで王の職の『神の恵みの地位』と不可侵性は償い難い害を受けた。即ち王も罪の人間として法王の教会高権の下に立っている。そしてグレゴリウスはこの裁判官職を強調した」と見ているが⁸⁷、これも明らかに二つの「秩序」における王の立場の違いを区別していないのである。

二―二、「救いの秩序」

これに対し「救いの秩序」では、王と法王の関係において法王は救い手、救いの仲介者であり、この救い手に導かれる存在としての王は法王の下位に立ち、この点では神―法王―王という一種の二元論的な関係が出てくるのである。しかしこの「救いの道」という点からのみ見たところの上下関係は、決してこの世の統治をめぐる権力関係、支

配関係上での上下関係ではないのであり、グレゴリウスはこの世の統治の問題では常に「統治の秩序」を考えており、その場合は王と法王が同等に相並ぶ二元論であった。この場合は基本的小互いに協調し協力して統治するものであり、法王が王らの世俗権力に対し、干渉し一見命令し支配するかのような行動をとるのは、既に少しふれたように、「救いの秩序」の面からであった。この世の統治をめぐって争ったのではないのである。

グレゴリウスの思想には一貫して一つの立場があったのであり、それは「永遠の救い」への関心であり、彼の場合ここからすべての行動が出ていたのである⁽³⁸⁾。彼の全行動を律していたのは、あの世での「永遠の救い」への強い願いであった。彼が常に注意を向けさせたのは、「恐るべき裁判」であった⁽³⁹⁾。

信者の救いという大きな目標の中で、グレゴリウスは世俗君主との関係を樹立していくことになり⁽⁴⁰⁾、彼の行動の大半はこの「救いの秩序」においてであった。後述の彼の手紙に見るように、この「救いの秩序」に関連する法王の「結び（縛り）解く権力」について、フリシユはこの権限を十分に実行することに彼は専念していたとし⁽⁴¹⁾、迷った羊（信者）を羊小屋に連れ戻すための悔悛と赦免、そのようなことが彼の計画であったと見ているのである⁽⁴²⁾。フリシユによればグレゴリウスは、彼が王を神の裁判の前で代理し、王の誤ちについて神に報告をし、王の救いに責任をもち、王が救いの道からはずれないように注意する役目をもっていると見ていたのである⁽⁴³⁾。フルマンも、かのゲラシウスの言葉の中には法王が何らかの世俗権力を決して求めていないことは明らかで、法王の権力の特別な性質は、魂の救いへの配慮であったと述べている⁽⁴⁴⁾。

ヴェーバーが、グレゴリウスはイギリスのウィリアム一世に対して、王の魂の救いが、王に神の裁判の前で王の代理としての法王に従うことを義務づけるのだという時、グレゴリウスはこれでもって自己を教会職の範囲に留めていたのであると述べているが、これはまさに「救いの秩序」のことである⁽⁴⁵⁾。同様にヴェーバーが、「太陽と月」のよ

うな二つの光の譬えが二つの権力の一方の優位を根拠づけるために出される例が多くあるが、その証言の大半は政治的な優位を示していないというのも⁽⁴⁶⁾、これも「救いの秩序」での優位と考えると分かりやすいのである。またグレゴリウスがウイリアム一世に出した手紙も、王権に対する法王権の優位を示すが、法王の政治的な支配権を問題にしていなと評されるのも⁽⁴⁷⁾、さらに「太陽と月」の譬えをよく用いたイノケンティウス三世でさえ、法王権への精神的な優位を要求しただけであつたと見られるのも⁽⁴⁸⁾、同様に「救いの秩序」の中での優位のことである。

このようにグレゴリウスは、純粹に政治的な事柄で対立したのではなく、あくまで「永遠の救い」に係わる事柄において対立せざるを得なかつたのである⁽⁴⁹⁾。彼の常に首尾一貫した立場は、「永遠の救い」への関心であり⁽⁵⁰⁾、これを達成するのにふさわしい状態が求められたのである⁽⁵¹⁾。彼は「永遠の救い」に係わること、いわば教會的な事柄にこそ関心があり、世俗政治的なものそのものには原則的、原理的な面で干渉することには関心がなかつたのである。

この立場だつたからこそ彼は最後の時に自らを殉教者と感じたのである。彼がもし世俗的なものをめぐつて争う政治家として行動していたのなら、彼は自らを単に政治的な敗北者として感じたことであらう⁽⁵²⁾。殉教者としての彼の最後の自己認識こそ、彼の法王時代を貫く魂の救い手、導き手としての立場や意識を最終的に確認するものである。彼は決して「統治の秩序」において法王—王という上下関係の一元論を求めた人物ではなかつたことを彼の最後の自己認識がよく示しているのである。

それではこの「救いの秩序」について、グレゴリウス自身はどのような発言をしていたのか。彼の発言でまず重要なのは、既述の一〇七五年十二月八日の王への手紙である⁽⁵³⁾。ここで彼は王との関係について、一つめの問題として王に対し、「あなたはあなたを教會の息子と告白しているのであるから、教會の長、即ち使徒の頭なるペテロをより尊敬をもつて見るのが、王の地位にふさわしかつたでしょう」と述べ、次に二つめの問題として、「あなたは主の

羊に属しているなら、あなたは：彼（ペテロ）に委ねられている」と語り、さらに三つめの問題として、「キリスト教信仰と教会の状態が最も永遠の救いに役立つことにおいては、あなたは私ではなく、：神にふさわしい尊敬を拒むべきではないでしょう」と言明しているように、明らかにこれら三つの問題点は「救い」の問題に関しての神—ペテロ（法王）—王または神—ペテロ—法王—王という上下関係を主張しているのである。右の「永遠の救い」という言葉がこのことをよく示しているが、この「永遠の救い」に関し「私ではなく神に」と言っているのは、最終的な救い手としての神の存在への注意を喚起するためであり、救い手の立場の順序として、神—ペテロ—法王—王の上下関係は当然のこととして前提とされていたであろう。いずれにせよ、この三つの問題点で主張されている上下関係は、「救いの道」、「救いの秩序」における「救い手、救いの仲介者」と「救われる者」との上下関係であり、これはこの世の支配や統治をめぐる政治的、権力支配関係上での上下関係ではないのである。

そして最も注意すべき重要な点は、この手紙全体で問題にしているのは、この「救い」に関すること、即ち宗教面、魂の問題に関するものであったという点である。この手紙でグレゴリウスが王の問題点として挙げているのは、一つは王が「破門された者との交際」を止めていないことであり、二つめは「ミラノ教会の件で約束を守っていない」とことと、イタリア中部のローマの大司教管区に属するフェルモとスポレトの司教職をグレゴリウスが「知らない人物」に王が与えたことであった。

このミラノ等の大司教、司教の任命の問題は、教区民の「救い」に係わる人物の問題であり、政治支配関係上の事柄ではない。しかも注意すべきは、ここで王の司教への叙任権の有無を問題にしているのではなく、あくまで任命される人物の良否、適否を問題にしているだけであることである。任命される人物がグレゴリウスの意に適っているなら、王の叙任も問題はないのである。叙任権の有無そのものが問題の場合なら、王の当該教会への世俗的な支配権の

問題もからんでくるが、人物さえ良ければ、王の叙任する人物も認められるのであるから、王の世俗的支配権があるうとかまわないのであり、ここで本質的に問題にしているのは、純然たる教会上の問題、いわゆる司牧上の問題であり、「救い」の問題なのである。

実際グレゴリウスはこの手紙で、王について「教会の信仰が最も多く要求していることにおいて、あなたは反抗していることを示している」とか、同年二月に開かれたローマの教会会議について、「主の羊群の危険と明らかなる喪失を心配して、我々は教父たちの規定や教義に立ち帰りました」と述べているように、「救い」の問題が中心であったことを示している。

従つてこの手紙の最後に彼が「父の愛をもつてあなたに忠告することは、あなたの上にキリストの帝権があることを認識して、あなたの名譽をキリストの名譽に優先させることが如何に危険であるかを考えなさい」と語り、そして「神への畏れが―この神の手と力の中にすべての王権と帝権がある―」と主張していることも、一見この箇所だけを見れば、この世の支配や統治をめぐつて「統治の秩序」における上下関係を主張しているかのように見えるが、この文の解釈もこの手紙全体に流れている「救いの秩序」への視点からなされるべきものである。

これと同様なことが、一般によく誤解されている一〇七六年八月のメッツ司教ヘルマン宛のグレゴリウスの手紙でも言えるのである⁶⁴。この手紙でもグレゴリウスが王を破門したことへの人々の疑問に答えているように、問題の中心は王の破門であり、これは明らかに「救いの秩序」の問題なのである。その破門宣言を正当化する理由として彼は過去の同様な世俗支配者への破門の例とされるものを列挙するとともに、ペテロや法王の信者への教導権の根拠とされる「私の子羊を養いなさい」というペテロへのキリストの言葉（新約バイブル、ヨハネ伝二十一章十五節）を引用し、王もこの「羊」に属する者と見ているのであり、明らかに救い手としての法王が救われるべき王の上に立っ

ることを示している。

この「救いの秩序」の中で、次にグレゴリウスが引用するやはり新約バイブルのマタイ伝に由来する「結び解く権力」も、王の「救い」に関係するものである。ヴァインフルターも、当時の『教会統一保持論』の中で、ペテロ（法王）のこの「結び解く力」は罪にのみ関連するものとされていると指摘している⁵⁵⁾。

さらに、この「救いの秩序」の文脈の中で、グレゴリウスが「使徒の座が神より与えられた基本的な権利をもって、霊的なことを判断し判決するなら、どうして世俗的なことを判断し判決しないであろうか」と述べている有名な言葉も考えねばならないのである。これを一般に誤解されているように、この発言だけを取り上げて、これを単純に「統治の秩序」における上下関係を主張するものと見てしまうと、グレゴリウスはこれまでの「統治の秩序」における二元論的な秩序観を捨て、一元論的に法王が王の上に支配権をもつと主張しているかのように見えてしまうのである。テレンバハも、この論証をグレゴリウスの世俗への方向にとって特徴的なこととして誤解しているが⁵⁶⁾、グレゴリウスは右の発言を「救いの秩序」の面で言っているのであり、世俗権力と同次元に立つて支配権上の上下関係を主張したのではないのである。

これと同様な誤解が、この同じ手紙の後半に出てくるこれまた有名な発言にも見られるのである。そこでグレゴリウスは、王と司祭の地位を比べて、「王の地位は人間の傲慢が見出したものであり、司祭の地位は神の慈悲が作ったものである」と主張している。これを前後の文脈から切り離してこの文だけを単純に読めば、彼はこれまでの王権の神聖性、その神的起源、王権神授の考えを否定したかに見え、中世の王権観に革命的な変化をもたらしたことになる。実際例えばシユトルーヴェは、グレゴリウスはハインリヒから服従——これは下位を意味する——を求めただけでなく、彼の中世の王に与えられていた神聖な地位を否定したと述べ⁵⁷⁾、W・シユトルマーも、グレゴリウスはこの手

紙で支配権力の起源について最も簡にして要を得た表明をしているとし、彼は王職を人間が作ったもので、神の知らないものとし、世俗の支配者はデーモンたちの僕であり悪魔の体の一部であり、彼らの運命は永遠の断罪であると解釈していると見ている⁶⁵⁾。

さらにこういうグレゴリウスへの見方から、ヴァインフルターも、彼の下での改革法王庁が一〇七六年以来、王権の神聖な正当化に対しても向かい、王を今やただ俗人の頭としてだけ見、法王の恵みによる王に引き下げようとした時、王権はハインリヒ三世の下で達成されたような高みからの完全な転落の危険が迫っていたと述べ⁶⁶⁾、W・フーシユナーも、王権・皇帝権の神聖性は、十一世紀後半にグレゴリウス派の改革者たちによって決定的に否定されたとしているのである⁶⁷⁾。

しかしグレゴリウスは、本来にこんな王権の非神聖化等を無条件に絶対的なものとして主張したのだろうか。そしてこういう考え方は、その後のドイツ等で依然として主張されている王権観と一致するのだろうか⁶⁸⁾。この後者の疑問は、それこそ近世の絶対王政下での王権神授説は勿論のこと、十二世紀のフリードリヒ一世の王権観や十三世紀半ばからの公文書での「神聖ローマ帝国」という表現の使用を考へても当然なのであり、むしろグレゴリウスが主張したとされる王権の非神聖化は特殊なものなのである。フリードリヒ一世は、皇帝はその権力を諸侯の選挙を通して神によって手に入れたと考え、彼は皇帝権を直接神から由来する支配権と理解していたし⁶⁹⁾、フリードリヒ二世も、彼の権力を直接神から受け取ったという立場に彼の前任者たちと同様に固執していたのであり⁷⁰⁾、イノケンティウス三世でも、世俗君主には自治的な神に直接つながる権力を認めようとしていたのではないかとも見られるのである⁷¹⁾。

ともかくも問題のハインリヒ四世は勿論のこと、次のハインリヒ五世も、王の神聖性を示す「神の恵みの王」とい

う称号を使っていたのである⁶⁶。それどころか当のグレゴリウス自身も、右の手紙より後の一〇八〇年にイギリスのウィリアム一世への手紙で、「神は：使徒と王の權威をこの地上の統治のために与えた」と語っているように⁶⁷、一般的な面では王権神授の考えを否定していないのである。フリシユも、グレゴリウスは王権について高い評価をし、その神的起源を疑っていないと見ているのである⁶⁸。

やはりこのヘルマン宛の手紙の問題の文もこの文だけを単独に取り上げて論じるのではなく、前後の文脈の中で、手紙全体の趣旨の中で、この発言を見るべきものである。グレゴリウスはこの発言の少し前に既述のように、自分の「願ひよりも神を優先し、人間よりも神の命令に従う者たちは、キリストの仲間であり」、自分の名譽や利益を神の名譽よりも優先する者たちは「反キリストの仲間」であると述べているが、この「反キリストの仲間」になった者が、王の地位が司教の地位に優っていると考えることへの反駁の文脈の中で上述の発言があるのであり、従ってそこである「王の地位」は「反キリストの仲間」になった「王の地位」であり、その場合の王には破門されている王の場合と同様に、明らかに王権神授の状態はありえないのである。

それゆえグレゴリウスの右の問題の発言は、彼の王権一般への見方や評価への無条件的、絶対的な変更ではないのである。彼が「反キリストの仲間」になっていると見ている時のハインリヒについての発言と見るべきものである⁶⁹。実際既述のように当時彼は、王を「悪魔の手」の中に囚われていると見ていたのである。こういう状態にある王だからこそ、「むなしき榮譽をたえず追っている」と見て、王の存在を否定的に見ていたのである。

いずれにせよ右の手紙全体の本質的な主張は「救いの秩序」の問題からの発言であり、この秩序の中においては、法王は王の上に立っていることは当然なのである。しかも既に指摘したように、「救いの秩序」においては、王ももともと神聖ではなく罪人なのである。

この同じ年の一〇七六年の四旬節会議においてグレゴリウスがハインリヒへの判決を下した時、最も重く中心になった判決、罰は破門であった。この時の判決の宣言順序としては、罷免（厳密には王権停止）、王への臣下の忠誠誓約の解除、そして最後に三番目として破門が来るため、一般にはこの順序通りに一番重い罰を罷免と見ているが⁶⁹⁾、むしろこれは逆であり、一番重く一番一般に与える衝撃が大きかったからこそ、破門がいわば最後に重々しく宣言されたと見るべきなのである。王も「救いの秩序」においては罪人であるとはいえ、やはり王への破門の衝撃は大きかったのであり、実際これらの判決への人々の反応、反響の中心になったのは、この破門であったし⁷⁰⁾、この判決の数ヶ月後にグレゴリウスが出したドイツへの数通の手紙も、一番重要な問題として破門のことを取り上げている⁷¹⁾。

一〇八〇年にハインリヒが再びグレゴリウスより処罰された時、やはり最も重要な罰は破門であったが、この時は破門は二度目ということもあり、以前の破門よりは衝撃は少なく、重要性の順序通りに破門から宣言されているのである⁷²⁾。

この再度の破門の場合も、グレゴリウスは当然「救いの秩序」から発言しているのであり、ここでも前回と同様に言及しているペテロの「結び解く権利」も、「霊的なことを判断」するなら、「世俗的なこと」についても判断しうるという権利も、同じく「救いの秩序」の中で考えるべきものである。この一〇八〇年の判決ではグレゴリウスはハインリヒを前回と違ってはつきりと罷免し、ルードルフを新しい王として認めたが、それでもハインリヒが最後に「悔悛し…救われる」ことを願っていたのであり、判決の意図の基礎にあるのは、やはり「救いの秩序」の問題であり、決してこの判決は単純に「統治の秩序」をめぐるの王権への優位や支配権の主張ではなかったのである。グレゴリウスは、二元論の一方の相手である王権の担い手としてルードルフを認めただけであり、まして彼自身がハインリヒに代わって王になろうとしたのではなかったのである。王の罷免は破門の自然な結果にすぎないのである。「救

「神の恵みの状態」においては王も罪人であり、「神の恵みの状態」ではないし、まして破門されれば、王は明瞭に「神の恵みの状態」を失っているのであり、「統治の秩序」における二元論の一方の相手である資格を失っているのである。

注

- (1) ドイツの「帝国教会体制」も厳密には皇帝法王主義と言えるものではないし、地方の小さな単位でこの皇帝法王主義的な体制はありえても、西洋中世の国単位の規模でこのような体制はなかったと言えよう。
- (2) フリシュが述べているように、このゲラシウスの言葉は十一世紀末ごろの宗教上の論争にたびたび出てくるもので、ゲラシウスもヘルマンへの手紙で引用している。
A. Fliche, II, p.391. Reg. VIII. 21.
- (3) L. Knabe, Die gelasianische Zweigewaltentheorie bis zum Ende des Investiturstreits. (1936, 1965) S.12.
- (4) G. Tellenbach, Die westliche Kirche vom 10. bis zum frühen 12. Jahrhundert. (1988) S.208, 212.
ibid. s.258. 同様にフリシュが、このゲラシウスの手紙はローマ教会の特権と教会権力の優位についての二つの基本的な詳説の口火を切ったと見ているのも、二つの「秩序」を区別していないのである。
- (5) A. Fliche, II, p.398.
- (6) ハインリヒは、一〇七五年十二月にグレゴリウスが「救いの秩序」から王権の教会への下屬を求めたのに対し、法王は「統治の秩序」において王権を法王の手の中にあり、法王が与えるものと主張していると誤解したのである。
Reg. III. 10. BH. Nr.12, 13.
- (7) 前掲拙稿「一〇七七年」三十八ページ。
- (8) 前掲拙稿「晩年」(三) (人文学、一三九号、昭和五十八年)、七十八〜七十九ページ。
- (9) 前掲拙稿「晩年」(二) (人文学、一三八号、昭和五十八年)、六十七ページ。
- (10) Reg. I.19.
- (11) BH. Nr.5.
- (12) BH. Nr.13. C・ジーバーレーマンは、カール大帝の戴冠前に出来たと見られるラテラノ宮のモザイク画が、キリストが

ベテロに天国の鍵を与え、皇帝コンスタンティヌスに軍旗を与え、さらに次にベテロが法王レオにパリウム（肩衣）を与え、カール大帝に軍旗を与えていることについて、法王と世俗支配者のこの二重の同等性によって、この画は二つの権力論をはっきり示していると見ている。

C. Sieber-Lehmann, S. 43.

(13) W. Weber, S. 164, 168, 172.

(14) *Ibid.*, S. 157-158, 160. ヴェーバーは、イノケンティウス三世について、彼が二つの権力の間の上下関係という場合も、法王権に精神的な優位を与えているだけで、世界（世俗）への支配権ではないと見ている。ただ、ヴェーバーが、ボニファティウス八世になって世界支配の考え、世俗権力は教会権力に下属するという主張が出てくると見ているが、これも「救いの秩序」の面からと言えるもので、彼も世俗の君主に自らならうとしていないことに注意すべきなのである。

Ibid., S. 160.

(15) Reg. I, 85.

(16) Reg. I, 11.

(17) それにティアニーが見るように、グレゴリウス自身が抽象的な理論を整然と体系化するようなタイプの人物ではなかったのである。

B. Tierney, p. 55.

(18) 前掲拙稿「晩年」〔七十二ページ〕。Reg. IX, 37.

(19) 前掲拙稿「一〇七七年」〔三十六ページ〕。

(20) A. Fliche, II, p. 342.

ちなみにこうした見方とも関連することであるが、テレンバハは、十一世紀前半に関して皇帝権の支配下での法王権という言葉いは誤っているとし、次の時代においても誤りに導きやすいと言っているが、同様に逆に法王権の支配下での皇帝権という言葉や見方も問題が多いのである。テレンバハはまた、すでに普遍的な世界の代表者としての「皇帝権」と「法王権」という概念の組が現実というよりも、よりイデオロギー的なものであると言っているが、イデオロギー的というよりも、そんなに精緻な理論として考えられたものではなかったというべきであろう。当時のフルーリのユーグも、両権は相互の兄弟的な愛で結びつき、お互いへの配慮の中でお互いを守ることがふさわしいといった表現をしていたのである。

- (21) G. Tellenbach, S. 68. C. Sieber-Lehmann, S. 147.
BH, Nr. 13.
- (22) Reg. II, 31.
- (23) Reg. II, 30.
- (24) Reg. II, 31.
- (25) BH, Nr. 5.
- (26) W. Huschner, Die ottonisch-salische Reichskirche. (HR) S. 99.
- (27) G. Tellenbach, S. 44.
- (28) Ep. No. 44. シュプリンガーは、中世の皇帝の権力範囲はその要求からすると、全キリスト教世界に広がっていたと見てい⁹²。
- (29) M. Springer, Magdeburg, das Heilige Römische Reich und die Kaiser im Mittelalter. (HR) S. 127.
前掲拙稿「晩年」(一)七十五ページ。
- (30) T. Steinbüchel, Christliches Mittelalter. (1968) S. 245.
前掲拙稿「一〇七七年」四十一～四十二ページ。
前掲拙稿「晩年」(二)七十六ページ。
- (31) C. Sieber-Lehmann, S. 71, 73.
- (32) S. Weinfurter, Herrschaft, S. 134.
- (33) G. Koch, Auf dem Wege zum Sacrum Imperium. (1972) S. 86.
- (34) G. Tellenbach, S. 44.
- (35) 王どころか法王も罪人であることは、グレゴリウスのウィリアム一世への手紙でも見られるが、グレゴリウスが「我々すべては審判を通らねばならない」と述べていることから明らかである。ともかくキリスト教的な見方からは誰もが罪人であり、これには例外はないはずである。ただ「統治の秩序」においては、この世、民に対しては王や法王は神聖な存在と見なされ、同一人物に二つの側面があるのである。

- (36) T. Reuter, *Contextualising Canossa : excommunication, penance, surrender, reconciliation*, (T. Reuter, *Medieval Politics & modern mentalities*, ed. by J. L. Nelson, 2006, 2010), p.148.
- (37) H. Fuhrmann, *Gregor VII., „Gregorianische Reform“ und Investiturstreit*. (Das Papsttum. I. hg. v. M. Garschat. 1985) S.171.
- (38) 前掲拙稿「晩年」(二)七十八〜八十ページ。
- (39) 前掲拙稿「晩年」(二)八十九ページ。
- (40) 前掲拙稿「一〇七七年」二十九ページ。
- (41) A. Fliche, II, p.295.
- (42) *ibid.*, p.296.
- (43) *ibid.*, p.319-320.
- (44) H. Fuhrmann, *Der wahre Kaiser*, S.101.
- (45) W. Weber, S.155.
- (46) *ibid.*, S.154.
- (47) *ibid.*, S.154-155.
- (48) *ibid.*, S.158.
- (49) 前掲拙稿「晩年」(三)、七十九ページ。
 フリシユも、法王は「罪の弁明のために」王たちに彼らの行為について彼に説明することを強いたと見、彼が王たちに注意したのは、神学的、宗教的な観点からであり、政治本来のことに介入する気はなかったと見ている。フリシユはまた、グレゴリウスは世俗君主に対し良心の真の指導者であり、スペイン王への手紙 (Reg. IV. 28) は、世俗君主に対し彼によって書かれた精神的指導の手紙の典型と見ている。
- (50) A. Fliche, II, p.333-334, 323, 321-322.
- (51) 前掲拙稿「晩年」(二)九十一ページ。
- (52) 前掲拙稿「晩年」(三)七十九〜八十ページ。
- (53) 同右、八十ページ。
 Reg. III. 10.

- (54) Reg. IV, 2.
- (55) S. Weinfurter, *Herrschaft*, S. 134.
- (56) G. Tellenbach, S. 261.
- (57) T. Struve, S. 59.
- (58) W. Stürmer, *Gregors VII Sicht vom Ursprung der herrscherlichen Gewalt*. (SG: XIV, 1991) S. 61.
- 同様に、シーバーレーマンも、グレゴリウスは一〇八一年のヘルマン宛の手紙 (Reg. VIII, 21) で、教会権力の優位を強く描き、世俗の支配権を悪魔の作つたものとして弾劾したとし、シーファーも、グレゴリウスはこの手紙で世俗の権力はその起源から罪の性質をもつと見ているとしている。
- なお、この一〇八一年のヘルマン宛の手紙は、一〇七六年のものとは主眼点では同趣旨のものである。
- (59) C. Sieber-Lehmann, S. 149. R. Schieffer, *Gregor VII*, S. 208.
- S. Weinfurter, *Herrschaftslegitimation*, S. 87.
- ハルナマンは、ボスホーフもカノッサ事件について、キリスト教世界の指導は今やはっきりと法王のもとにあったと見、それゆえ「王位の非神聖化」、「中世王権史における決定的な画期」という表現をしていると評している。
- W. Hartmann, *Der Investiturestreit*. (1993) S. 89.
- E. Boshof, *Die Salier*. (1987) S. 234-235.
- (60) W. Huschner, S. 108.
- (61) 王の支配権の神からの由来を強調するために、「*Dei gratia*」(神の恵みによる)のようなキリスト教的な正当化の文言でもって示されたが、ハインリヒ四世は一〇七六年以後もこの「*Dei gratia*」を使い続け、その後の王も同様である。
- W. Huschner, S. 99.
- (62) F. Kempf, *Innocenz III. (Das Papsttum I. op.cit.)* S. 206.
- F. J. Schmale, *Das Papsttum im Zeitalter Bernhards von Clairvaux und der frühen Stauffer*. (Das Papsttum I. op.cit.) S. 185.
- (63) O. Engels, *Von den Staufen zu den Anjou*. (Das Papsttum I. op.cit.), S. 214.
- (64) F. Kempf, S. 198. O. エンゲルスが、皇帝権の神よりの直接性とこの地位の法王との同等性は、法王庁によりもはや認められなかったという評を十二世紀末のところでしているのであるから、それ以前は少なくとも認められていたことになる。

う。テレンバハも、キリスト教の君主権の「非神聖化」は歴史の現実の中で失敗したと評している。

O. Engels, S.226. G. Tellenbach, S.269.

(65) 前注、(61) 参照。

(66) Reg. VII. 25. A. Fliche, II, p.319.

ヴェーバーも「この手紙でグレゴリウスは「太陽と月」の譬えを二元論的な意味で解釈し、王権と法王権の両権が人間をもに統治するとしていると述べている。

W. Weber, S.155.

(67) A. Fliche, II, p.318. フリシユは、デンマーク王への手紙もこの例として挙げている。

Reg. V.10. VII.21.

(68) フリシユは、この点を理解していないのである。彼は、ゲラシウスとグレゴリウスの発言の違いから、前者にとって二つの権力は何の留保条件もなしに神から出ているのに、後者はヘルマンへの手紙で王権を「この世の人間によって発明されたもの」としているとし、ヘルマンへの手紙とウイリアム一世への手紙の違いから、「一年も経たないうちに自ら矛盾したのか」と疑問を出し苦しい説明に終始しているのである。なおここでいうヘルマンへの手紙は一〇八一年のものであるが、既述のやうに一〇七六年のもとの主な内容は同じである。

A. Fliche, II, p.402-405.

(69) フリシユは、破門と罷免は分け難いものであり、罷免は多くの点で破門の結果であると見ているのに、他方では、この判決において罷免が破門に先じていることに注意しなければならないとし、グレゴリウス以前の誰も、ペテロ（法王）の権力を世俗のことに拡張しなかったと矛盾した見方をしている。

A. Fliche, II, p.286-287, 285.

(70) よく知られたボニゾーのこの判決についての記述も、ハインリヒの破門の知らせで、「ローマ世界が震動した」と表現してこそ。

Bonizo, Liber ad amicum, (Monumenta Gregoriana, 1865, 1964) S.670.

C. Sieber-Lehmann, S.49.

(71) Reg. IV. 1. 2. Ep. No.14.

(72) Reg. VII. 14 a.

三、グレゴリウスの現世観、この世観

グレゴリウスが「統治の秩序」において、世俗の君主と支配権を争ったことがないことを前章で示したが、このことは彼の現世観から見ても十分に言えることなのである。

彼は、「人間の生が如何にはかなく、現世に生きる人々の希望が如何に偽りのものであるか」と語り⁽¹⁾、デンマーク王にも「この地上のものは、如何にはかなく価値のないものであり、たえずすべてのものが破滅へと急いでいる」と論しているように⁽²⁾、彼が常に強調していたことは、現世的なものへの強い軽蔑、蔑視であり、彼が世俗的な榮譽や財産を求め、権力欲に駆られた人物ではなかったことは、彼の手紙によく示されているのである⁽³⁾。

彼は一〇七六年二月の四旬節会議でのハインリヒへの破門等の判決文において、ペテロに対し彼が法王になったのも、「私は盗みの心をもっていなかった」と誓い、法王の地位に就くことについて、「この世の榮譽のために、この世の企みによつてペテロの地位を奪い取るよりも、私の生涯を巡礼の中で終りたく思っていたこと」へのペテロが「証人です」と語っている⁽⁴⁾。

さらに一〇七六年七月二十五日のドイツ宛の手紙でも、グレゴリウスは「邪悪な諸侯や不信仰な教会人に対し私を駆り立てるのは、快適な世俗的なものへの顧慮ではなく、私の職への顧慮と使徒の座の力である」と語り⁽⁵⁾、同年九月三日のドイツ宛の手紙でも、「この世の傲慢やこの世のむなしい欲望ではなく、法王座と教会への配慮と規律が「私を王への反対」へと動かしているのであるとして⁽⁶⁾、世俗的な権力への野心ではないことをはっきりと示してい

る。フリシユも、グレゴリウスは現世的な栄光への欲望や傲慢さを、その源が全く悪魔的なもので悲しむべき情熱であると見ていたと述べている⁽⁷⁾。

グレゴリウスは最晩年に近い一〇八四年七月から十一月にかけて書いた手紙でも、人々が「世俗への愛に酔い、むなししい野心に惑わされて、あらゆる信仰と誠実を欲望と傲慢のあとにおいている」と嘆いているように⁽⁸⁾、彼の行動は一般の世俗の支配者の行動とは異質のものであり、彼にとっては現世での世俗的な野心というものは無縁のものであったことは自ずと明らかになるのである⁽⁹⁾。

彼のこの現世的なものへの根本的な蔑視に関して、従来の研究では概して十分な注意が払われていないし、欧米の研究者にありがちな劇的なものを求める傾向から、彼の行動について世俗の君主たちと同じ次元で野心に燃え華々しく戦い争っているかのような印象を与えているところに従来の研究の大きな欠陥があるのである。このような例は例えばシュルツェが、カノッサ城は、王に対する法王の勝利、神政政治に対する教権政治の勝利と見、その象徴となつたとし、グレゴリウスとハインリヒは、この世紀的な戦いの主役となり、この戦いは彼らにとっては殲滅戦、そして絶望的な戦いになるものであったと述べているところにも見られるのである⁽¹⁰⁾。あるいは既述のようにヴァインフルターも、地上のヒエラルヒーの中で最高位を求めて王と法王が争い、あらゆる人々から最高の服従を要求したと見ているが⁽¹¹⁾、このように地上で激しく戦う、威圧的とも見える支配者の姿など、彼の現世観、この世観を十分に考慮に入れば、彼の本心からは余りにもかかけ離れたものであろう。

注

(1) Reg. IV. 24. 前掲拙稿「一〇七七年」、二六六ページ。

- (2) Reg. VII. 21. 前掲拙稿「晩年」(二)、九十～九十一ページ。
- (3) 前掲拙稿「一〇七七年」二十六ページ。
- (4) Reg. III. 10 a.
- (5) Reg. IV. 1.
- (6) Reg. IV. 3.
- (7) A. Fliche, II, p.407.
- (8) Ep. va. 54.
- (9) 前掲拙稿「晩年」(三)、七十八ページ。
- (10) H. K. Schulze, S.412-413.
- (11) S. Weinfürer, Herrschaftslegitimation, S. 88.
S. Weinfürer. Die Salier und das Reich, S. 10.

おわりに

カノッサ事件についてのJ・フリートの新しい見解は大きな波紋を投げかけ⁽¹⁾、この新説をめぐる議論は今も結着はついていないとはいえ⁽²⁾、また実際この説にはいくつかの問題はあるものの、彼が提示した「平和条約」としてのカノッサ評価は、グレゴリウスの立場を考えると、十分説得力のあるものである⁽³⁾。

このフリート説が出るまでは、概してカノッサへの評価においては、グレゴリウスとハインリヒとの関係が対立的敵対的、あるいは勝者敗者の視点から論じられることが多いものであった。しかし、この見方では、特にグレゴリウスの立場や真意への誤解になりやすいものである。

確かにグレゴリウスは一面きびしく激しい性格の持ち主であり、教会改革についても大変熱心な人物であった⁽⁴⁾。

この面からは彼は急進的過激な改革派、革新派さらには革命的な人物のように見えてしまうが、他面しかし彼は特にドイツの王権に対しては、むしろ穩健で保守的伝統主義的な立場であった。これは特にハインリヒ三世に対して言えるばかりか、この王への特別に強い尊敬の念から、その子のハインリヒ四世に対しても特別な思いや強い期待をもっていたのであり、それに彼はハインリヒ四世に懐く父親的な気持からも、ハインリヒ四世に対しては他の王には見られない親しみを強く持っていたのである。

強い教会改革への志向が世俗権力に対しても革新的革命的な変化をもたらし、宗教上の改革派がそのまま政治上の改革派となると一般的には見られやすいが、グレゴリウスはそうではなかったのである。彼への誤解もこのような面から来ているが、彼にとつてはハインリヒ三世の時代は王権・皇帝権と法王権の協調、協力の下に教会改革が推進された理想の時代であつたし、このような時代の再現を子のハインリヒ四世に常に期待し夢見ていたというのが、彼の本心や本音と言えるものであつた⁽⁵⁾。カノッサの和も、この気持から初めて可能なものであつた。カノッサ後、彼の希望はハインリヒの行動や対立王の出現などにより実現はしなかつたが、彼は最後までどこかでハインリヒ四世への期待をもち夢を追つていたとも言えるのである。

グレゴリウスがこの世の秩序としては最後まで二元論であつたことは、本論のように「統治の秩序」と「救いの秩序」という二つの秩序観を想定すれば十分理解できることであるが、この点従来の研究はこの二つの「秩序」への認識が不十分であり、グレゴリウスの真意への誤解を生んできたのである。

確かに既にフリシユも、「世俗的秩序」、「政治的秩序」と「宗教的秩序」、「カノンの秩序」という用語でもつて本論の二つの「秩序」に近いものを指しているが⁽⁶⁾、しかしそれらの内容を本論のように、王権と法王権の同索性や上下関係を「統治」や「救い」の面で明確にしていなかったために、二つの「秩序」の区別、違いが明瞭に意識されてい

いのである⁽⁷⁾。例えばフリシユが、グレゴリウスは政治的秩序のあらゆる考えから無縁のままであつたと見、既述のヘルマン宛の手紙 (Reg. IV. 2) において、封建ヒエラルヒーの頂点に法王を置くことは全く問題になつていないし、君主たちの上に何らの主権をも僭取して見えないと見ていることは⁽⁸⁾、「救いの秩序」の面としての確なのであるが、他方フリシユが例えばカノツサで、ハインリヒの皇帝法王主義がローマの首位権の前に屈服したと述べたり、彼の著書の第六章の表題を「キリスト教諸王国の法王座への従属」と表現しているところなど⁽⁹⁾、本論でいう二つの「秩序」が区別されていないことを示しているし、また誤解を与える表現をしているのである。それに彼がハインリヒ四世の立場を一貫して「皇帝法王主義」と見ているのも問題なのである⁽¹⁰⁾。

二つの「秩序」の存在を明瞭に区別して考えれば、グレゴリウスがハインリヒに対しては勿論のこと、世俗権力一般に対しても、決してこれと政治支配上の問題で同次元に立つて対決し戦おうとしたことはなかつたことがはっきりするのである。この彼の立場は、彼の現世観、この世観を考えれば、なお一層明瞭になるのである。

欧米の研究者は一般に、敵・味方、善悪、正邪、黑白の対比で物事を捉えがちであり、しかも劇的なもの、目立つものへの志向からか歴史の流れの中に劇的な変化や画期を性急に求めすぎるきらいがあり、誇張された説になりやすいのである。神聖王権への見方もその一つの典型と言えるものであり、グレゴリウスへの評価にもこれが顕著に見られ、結局は彼の真意や本音が十分に汲み取られず、相変わらず誤解されたままであると言えるのである。いや少なくとも誤解を与えるような表現が相も変わらず好まれているのである。

注

(1) J. Fried, Der Pakt von Canossa. Schritte zur Wirklichkeit durch Erinnerungs-analyse. (Die Faszination der Paps-geschichte. hg. v. W.

- Hartmann und K. Herbers, 2008)
- (2) Canossa. *Aspekte einer Wende.* (Hg. v. W. Hasberg & H.-J. Scheidgen, 2012)
- (3) 拙著、『カノッサへの道 歴史とロマン』（関西学院大学出版会、平成二十五年）、一六六ページ。
- (4) H. Fuhrmann, *Einladung ins Mittelalter.* (1987, 1988) S.88.
- H. Fuhrmann, *Gregor VII. S.163-164, 158-159.*
- S. Weinfurter, *Herrschaft, S.126-127.*
- (5) 前掲拙著『一七五ページ』。
- (6) A. Fliche, II, p.295, 308, 350.
- (7) F・ケンプフも、イノケンティウス三世の立場についてであるが、学会で教権政治（一元論）か二元論かでこの数十年議論されてきたとし、彼自身はこの二つの論の二者択一ではなく、この二つの論が相対立する中で一つのものとしてイノケンティウスの中にあつたと苦しい説明をし、学会も彼自身も二つの「秩序」の区別をしていないことを示している。
- F. Kempf, S.200.
- (8) *ibid.*, p.308, 312.
- (9) *ibid.*, p.308, 317.
- (10) フリシユは何度もハインリヒの立場を「皇帝法王主義」と呼んでいる。
ibid., p.278, 281, 294, III, p.49.

（平成二十九年一月十五日稿）