

権威と「理性」と法(二)

——イギリス法における——

一 序論

- 1 権威と「理性」と法
- 2 若干の前提的考察
- 3 現代的関心と課題との関連
- 4 本稿で「権威と『理性』と法」の問題を取り上げる所以(以上前号)

二 本論

第一章 「世俗的」権威と「理性」論

はしがき

第一節 教皇庁の権威と世俗的権力

序—聖俗二権威とその統合とウエイトの変化—世俗権力の独立と構成

第一款 教皇の裁治権

- 一 教会の法的権力
- 二 中世後期における教会の現世の「裁治権」の確立
 - (一) 教皇庁の階層的秩序の確立過程
 - (二) 教皇庁の「裁治権」の構成(以上本号)
 - (三) 教会裁判所(以下次号)

権威と「理性」と法(二)

下山英二

三 イギリスの複雑性

四 聖俗裁判権競合の前提

第二款 世俗裁判権

第三款 教会世俗裁判権

第四款 聖俗裁判権の競合

第二節 教皇庁の「権威」からの解放と人間社会の自立的「権威」の抬頭

第三節 人間の「理性」論と「権威」の問題提起の過程

第四節 聖俗裁判権の競合と補完—イギリス法

第二章 法と「理性」論—宗教改革前

第三章 「自然的理性」と「人為的理性」

三 むすびに代えて

二 本論

第一章 「世俗的」権威と「理性」論

はしがき

序論の冒頭で指摘した如く、本稿は、一七世紀初頭までのイギリス法における「権威と『理性』と法」の内在的関連性を追求しようとするものである。その際に、一四世紀半ばから生じる社会変化を考慮せねばならぬし、とくに、一四世紀から一五世紀にかけてのルネッサンスと宗教改革が、この問題にどう影響を及ぼしたかを考究しておくことが大切

になる。就中、宗教改革における「世俗的」権威と「理性」の問題は、この課題に関しては重要な契機を内包している。それは繰り返し述べるが如く、イギリスの国王至上法という形態をとって、ローマ教会から独立し、イギリスが自己の国教会を樹立したということは、大陸における宗教改革の場合と異なり、世俗の長が精神界においても長になることを意味したという点で、質的变化を内包していた。論理的に見れば、そこには国王至上法をなんらかの理論で基礎づける必要性がある程の重要な転換の契機があったものと言える。尤も、国王至上法制定過程⁽¹⁾そのものは、別稿ですでに指摘した如く、かかる理論上の論議なしに、現実的処理として生まれてきたものであるが、そのままの状態が長く放置されるわけではない。ここにそれを論拠づける理論が必要になってくる。そこから「世俗的」権威と「理性」の問題が以前と異なった様相で提起されてくる。

ところでこの問題に取り組む場合に、まずしばしば引用するジョロヴィッツの「法学講義」を切り口として見たい。彼は、「第五章 一七世紀および一八世紀における自然法」の冒頭において、以下の如く述べている。すなわち、

「社会契約時代の支配を見た一七世紀および一八世紀は、また自然法の普遍的受容をみた。そこでは既に見た如く、中世において受け入れられた自然法について新しいものは何もなかった。ただし、宗教改革後の自然法が異なったものをもつ自然法であるという点を除いては。プロテスタントはカトリック教会の伝統を権威的なものとして受け入れることは出来なかった。そして彼らはアリストテレスとスコラ哲学に対する尊敬をそれ以前の時代の論争者の如くには払わなかった。さらに、ルネッサンスに伴う古典的学問への復活的関心と共に、原初的な状態でのローマ法の現実のテキストへより注意を払い、これらの周りに蓄積された中世的学問へはあまり注意を払わなくなった」。「このすべての結果は、より世俗的な投射が当時の討議へ与えられたということであった。成程、宗教改革とその後の著者は、すべての宗派に共通の権威の唯一の源泉である聖書に大いに依存していたけれども、パウンド(R. Pound)が述べた

如く、以下の如く言うことはなお正しい。すなわち、

『宗教改革における権威への反抗において、プロテスタントの法学—神学者は、中世の自然法の神学的側面を除去し、かつ、理性の基礎に真正面からもう一度自然法を据えようと求めた。⁽²⁾』

事実、世俗の理性が自然法の基礎として宇宙の神聖なる規制にとって代わった」と。

そこで「人間の理性」が中世の「権威」に取って代わる過程が、イギリス法において、どのように展開したかが問題として提起されてくる。換言すれば、イギリスの「宗教改革」によって、自然法が世俗的「理性」に根拠をもつ以前に、その変質の契機がどのようなにもたらされ、その結果、「人間の理性」の途が開かれたのかという問題を検討しておかねばならない。「序論」の「はしがき」の冒頭において、ポストマの言を引用し、クックのイギリス法における画期性を重要視せねばならぬ所以を述べたが、しかし前述の問題点をその間に介在させて、はじめてクックの画期性へと繋がらねばならぬ所以を理解しうる。尤もそのことは、「権威」の基礎づけのために「人間の理性」が無媒介に用いられたことを意味するものではない。そこでは、ジョロヴィッツの指摘にもあるが如く、「聖書」を根拠とするプロテスタント的根拠づけの試みとその法への内在化の論理構成が必要になっていた。したがって、このような路線を考慮してクックへの途を探索しておかねばなることは勿論である。

しかしなお、本稿はその問題と「法」との関係を考察することに主眼をおいているので、その点にどうアプローチしようとしているのかもここで摘示しておかねばならない。尤も、ポロック・メイトランド (Pollock & Maitland) が指摘するが如く、教会法⁽³⁾の範囲をこの時期において画することは容易なことではなく、イギリスのみならず、フランス、ドイツにおいても、長い間の論議が続けられてきており、完成されてきているわけではない。⁽⁴⁾ その上本稿は法制史的課題を負っているのではなく、一定の観念の制度史的分析を追求しようとするものである。したがって、特徴的な標識を

もってその課題の検証に当たらざるをえぬため、法制史的見地からは論証上不十分な指摘になることは覚悟の上であることも断わって置きたい。

ところでイギリス宗教改革前に生じたこの問題につき、「理性」と法に関する文献を瞥見すれば、これまた序論冒頭のポステマの引用箇所で指摘されていた如く、フォテスキューの「自然法の性質」と、セント・ジャーマンの「博士と生徒」の存在が取り上げられるべきであろう。ことに後者は、ホールズワースも指摘するように、大法官の職が聖職者からイギリス法の法律家へと転換する歴史過程で執筆され、また「国王至上法」制定の直前に発表されたものであり、当面の課題にアプローチする重要な手がかりを与えてくれる⁽⁵⁾。そこで本稿ではとくに後者を中心にクックへの途における標識を探索して見たいと考えている。

しかし、法を問題にする場合に、中世の普遍的現象である、慣習に基礎をおく個別的事案処理方式に代わって、なぜ抽象的一般的理性による体系化が次第に要求されるようになったのか、さらに遡って、「世俗的」理性論による以前に、宗教改革において、何故「聖書」による教義によってこれを裏づける必要性があったのか、あったとするならば、それは論理的なのか、あるいは歴史的な要因によるものなのか、そもそもコモン・ロウではなぜ体系的処理の要素を見だしえなかったのかが問題にされざるをえないが、その点は、本論第二章「法と理性」論の箇所でも考究するとして、第一章では、まずかかる変化をもたらした社会的条件と社会意識の変化、ならびに、特殊イギリス的条件を検討して置きたい⁽⁷⁾。それは、世俗的権力の中から、裁判機構の独立・自立性が生み出され、それにより世俗社会における「権力」を正当化すると共にそれを統制する「権威」の確立過程において、その前提をなす社会的基盤の検討が必要になってくるからである。敷衍すれば、世俗社会において、かかる「権威」が指定されうるとするならば、裸の権力装置を超越し、しかも、世俗社会において有効性をもつものの存在が見出されねばならない。しかもそれを世俗社会の存在として見出

すためにはそれを担うものが必要になってくる。ここに「権威」の前提として、世俗的権力の行使のための機構の中から独立し、独自の原理と準則によって行為しうる機構の存在が要求され、裁判所機構の独立が具体的にまず確立する必要に迫られてきた。はたして裁判機構そのものに「権威」が論理必然的に内在化されるものなのか、あるいは、それは単なる歴史的偶然性によって内在化されたものなのかという検討課題は残るにせよ、かかるプロセスで中世から近世、近代へと世俗社会が展開して行ったのが、少なくとも西欧社会の辿った径路であったことには疑いを容れない。そこで、本稿の課題である、クックの時代に「権威」が「理性」によって担われてくる過程の分析は、他方において、この裁判所が裁判所として、世俗的権力機構の中から独立し、かつ、法が自己充足的な体系を形成してゆく過程の分析であり、その上で、世俗の「権威」が「理性」によって担われてきた過程の分析であるということになってくるであろう。

そこで、この課題を念頭に置きながら、イギリスの展開過程を分析するためには、まず世俗裁判所の管轄と教会裁判所の管轄が、宗教改革前にどのような状態になっていたかという点に触れ、その上で「博士と生徒」時代までの変化を探るために、社会条件、社会意識の変化の要素とイギリスの特殊性を摘出し、さらに、「人間の理性」が法の問題についてどのような「権威」を持ちはじめていたか否かを検討してみることが必要になってくると私は考えている。

だがそれに関連してなお優れた西洋法制史研究家の塙浩の紹介した一九世紀後半のフランスのフルニエ (P. Fournier) が、近代社会を知る上で、「教会裁判権」の問題の重要性につき以下の如く指摘している点を、ここで紹介しておくこともまた無意義ではないとも思われる。すなわち、「近代の歴史家は、中世において教会裁判権が有する計り知れない重要性を、驚きをもって指摘する。教会の裁判権力は、その起源を辿ればキリスト教の初期の時代にまで遡ることになるが、蛮族侵入の結果である諸々の変動のさなかにあってそれは維持されまた発展させられたのちに、一二世紀末には、新しい伸長と決定的な構成とを受け容れるに至った」が、それは「まさに、……ローマ法研究が復活しつつある時

代であった⁽⁸⁾。そしてこのことの重要性は、「教会が皇帝法から借用してきた訴訟手続上の諸原則のなかに、ことに表現され」た点にあるという。それはカノン法が、ゲルマン人がHomoに対して挑む「決闘」という私闘の変形方式に対して、真実の「書かれた理性」である「ローマ法」を訴訟手続法に有効に盛り込んできた点にあるとする⁽⁹⁾。

例えば、教会裁判所において霊的裁判権 spiritual jurisdiction⁽¹⁰⁾に人々が服する場合のみならず、自発的に教会裁判所の裁判権を利用する場合をフルニエは紹介している。そしてそこに、私人間の訴訟が教会裁判官の下に提起される習俗の起源を見出しうるとも言う。その代表例として「契約」の場合が摘示されている。すなわち、「俗人たちが教会判事の面前で契約するときには、彼らはかならず書面のなかに、その合意の執行を確保する世話を教会判事に託する旨の一約款を挿入せしめる」として、教会裁判所が俗人から「信頼」をえた慣行の誕生の例を挙げている。まさに、教会法が世俗社会において機能する所以を示すとともに、ローマ法が中世カノン法を媒介として近代法へと影響をもってくる一側面は、この裁判機構の整備、とくにその訴訟手続の側面に呈示されてきたと言いうる⁽¹¹⁾。

そこで本章では、まず「教皇庁の権威と世俗的権力」(第一節)の関係をみ、続いて「教皇庁の『権威』からの解放と人間社会の自立的『権威』の抬頭」(第二節)を取り上げ、さらに「人間の『理性』論と『権威』の問題提起の過程」(第三節)を考察し、最後に「聖俗裁判権の競合と補完」(第四節)を見て、次章に繋ぎたいと考えている。

(1) 拙稿、前掲四四—五頁。尤も、宗教改革が教会法にどのような断絶をもたらしたかについては、疑問視する声もある。Halsbury's Laws of England, 4th. ed. vol. 14: Ecclesiastical Law, para. 1262. なおスタンプズ (W. Stubbs) とメートランド (Maitland) の論争については後に言及する。

(2) Jolowicz, op. cit. p. 94. 引用されたハウンドの文章は、R. Pound, Law and Morals, 2nd ed. (1926), p. 26. ハウンドは、ここでグロティウスを挙げ、神学と法の分離を選択する出発点としたが、再び神学的なものに復帰し、国家の法律のすべて

の有効性を引き出すところの自然法を二個の基礎の上に置いたと指摘する。すなわち、それは、①不滅の理性 *eternal reason* と、②理性のみを欲する神の意思がそれであると。そしてさらに、同様な二個の根拠はブラックストンの説の中にも見ることができるとしている (1 *Bl. Com.* 42)。

(3) ここで教会法 *ecclesiastical law* と、カノン法 *canon law* の語義について言及しておきたい。カノン法と教会法の語義の使い分けは、そう明確とは言えないように思われる。最も広義に捉えたとカノン法も教会法も同義で用いられている場合もしばしば見受けられる。カノンの語はそもそもギリシャ語 *kanon* 「規則 *Regula*」に由来し、教会会議が、会議事項の規制や教会の信仰に関して、規定した準則に適用したものである。しかし、ユスティニアヌスは、そのノヴェル *Novel* 第一三二において、これらを取り扱い、ニケアー、コンスタンチノーブル、エフェソーおよびカルケドンの会議のカノンが法的効力をもつものと制定した。このノヴェルが、「カノン法」の歴史の第一章として受け取られるであろうという。Miller, *op. cit.*, p. 307. とところで、セビリアのイシドール *Isidore* も、ギリシャのカノン、ラテンの *regula* に言及していたが、中世ローマ法は *Regula* をある様式、カノン法を法の実体を具現化したものとして眺めていた。すなわち、前者は、純粹に法的かつ形式的であり、後者は、道徳律的かつ実体的であるとしていた。

グラチアヌスはその教令集で、イシドールを引用し、さらにあるものはカノンは教皇の教令であり、あるものは公会議の規定であると述べた。しかし現在は、カノンも *Regula* もともに教会の真の規定準則であるとされている。Miller, *ibid.*

さらに、カノン法の語を、イギリス法学の人々の間では、宗教改革前のローマ・カトリック教会のカノン法に限定して用いる場合も存在する。Byrne's *A Dictionary of English Law*, [Canon Law]。しかし、現代でもカノン法をイギリス国教会で用いる場合もある。Report of the Archbishops' Commission on Canon Law, *op. cit.*

これに対し、教会法 *ecclesiastical law* という語は、一般的にも、また、技術的意味でも用いられる。前者は、教会に関するすべての事項に関係するので、いかなる裁判所において強行されるものであっても教会法と言う。後者は、教会裁判所および教会人によって実施される法を意味する。Halsbury's *Laws*, *op. cit.*, para. 301. カノン法の語義よりも広い意味で用いることが多いようである。

(4) Pollock & Maitland, *The History of English Law*, 2nd 1898, (reissued) 1968, vol. 1, p. 124. なおしばしば今日イギリス法と大陸法との違いを論じるに当たって、ゲルマン的要素とローマ法あるいはローマ・カノン法的要素のどちらが強かったかという問題の建て方をする傾向を見だす。Giuseppe Chiovenda, *Romanesimo e germanesimo nel processo civile*, 1901, ジュゼッペ・キョヴェンダ『民事訴訟におけるローマ的要素とゲルマン的要素』、中野貞一郎訳、信山社、一九八九年、

七三頁以下。しかし、ここでの課題はかかる問題ではなく、教会裁判と教会裁判所の自立性が世俗裁判と世俗裁判所の確立にいかに関与したかの問題である。

(45) Holdsworth, *Some Makers of English Law*, 1938, p. 94.

(46) Agnès Gerhards, *La Société Médiévale*, 1986, アグネ・シェラル『ヨーロッパ中世社会史事典』、池田健二訳、藤原書店、一九九一年、六六頁。「一二世紀まで、西欧では、ローマ法や成文法はほとんど忘れさられていた。社会の動きを法的に統制していたのは、『慣習法』と呼ばれる諸慣習である。地方の、さらには地域の数だけある諸慣行は、重なり合い、混ざり合い、忘れ去られ、相互に矛盾している。というのも、それらは口承だけによって保持されていたからである。」「イタリヤからはじまった(一二世紀)ローマ法の再発見(※)とともに、フランスは、相異なる二つの部分に分断される(※※)。成文法の地域である南フランスと、慣習法の地域である北フランスとにである。」「慣習法は、主従関係を対象としており同時に、相続のような、形態の異なる法にかかわる契約をもその対象とする。とはいえ、実際には、属地的な慣習法が契約法にまで関係することはまれであり、契約法は個人的な意思による自由な運用に委ねられている。慣習法は、事件の一般化を追求することもなければ、特殊化を追求することもない。慣習法は裁判官の正しき審判の指針にすぎず、現実には契約上の最終的権威者が、裁判を受ける人々に大きな危害を加える。《神が、公正な裁判官から、われわれを保護してくださいますように》という言葉が日常の決まり文句になっていたのも、そのためである。」

「しかし一二世紀からは、文字文化が発展し、ローマ法が影響力を発揮するなかで、とりわけ南フランスに多かった《法曹家(レジスト)》と呼ばれる人々を養成する学校で、慣習法を文章化する必要性が強く感じとられる。それは膨大な仕事である。慣習法は、やがて《慣習法集(クテヌメール)》と呼ばれる集成のなかに書きとめられていく。たとえば西フランスの慣習法(いくつかのグループがあるが)や、ガスコーニュの慣習法や、アングロノルマンの慣習法集が集成される。そのなかでもっとも有名なものが、ボーヴェとボーヴェ地方の慣習法を編纂した、フランス国王の大法官(バイイ)フィリップ・ポーマノワールの慣習法集である。」

(※) F. T. Plucknett, *A Concise History of the Common Law*, 5th, 1956. プラックネット『イギリス法制史』総説篇下、イギリス法研究会訳、一九五九年、東大出版会、五四三―四頁。中世にはローマ法は二つの様相をもっていた。その一つは、学者の研究を通じて、時々復興される純粹に「アカデミックな学説」であり、他は、全ヨーロッパに亘り存在した無数の社会のうちに成長した慣習としてのローマ法である。この二つの様相は公然と闘争していたが、しかし、「アカデミックな学説」を皇帝の権威で実施するという実際上の問題は存在しなかった。この二つの見方の闘争は「大学」で行われた。そして、ア

カデミックな成果を実際に結びつけたものは、バルトルス(一三一四—五七)等の「後期注釈学派」であったと指摘している点も留意しておく必要がある。

(※※) また、ノルマン征服(一〇六六)前では、教会事項もハンドレッド裁判所と州裁判所という世俗裁判所において処理されていたという。その場合に、司教が、そして、とくにハンドレッド裁判所では、司教と副司教 archdeacon が、世俗裁判官とならんで着席していたという。Halsbury, op. cit., para. 1259. イギリスで教会裁判所と世俗裁判所の分断が始まるのは、ウィリアム征服王のときの一〇七二年から七十六年の間(おそろく一〇七二年と言われている)に分離が命ぜられた時とされる。Halsbury, op. cit., para. 1260.

(7) 上山安敏編『近代ヨーロッパ法社会史』[第一章 法律学の形成と学識法曹階層の社会的進出](河上倫逸)二八頁以下参照。

(8) Paul Fournier, *Les officialités au moyen âge. Etude sur l'organisation, la compétence et procedure des tribunaux des ecclésiastiques ordinaires en France, de 1180 à 1328*, 1880, フォールニエ『フランス中世カノン法訴訟制度序説』、塙浩訳、(塙浩著作集6、信山社、平成四年)、八六頁。対象とした時代は、主としてフィリップオーギュスト(フィリップ二世)(一一八〇—一二二二)の時代であり、パリ大学の「学寮」が誕生した時期である。

(9) フォールニエ、前掲八六—七頁。ローマ法からカノン法が借用した最大の法的手段は、訴訟法上の諸準則であった。それは、「権力」行使が、組織化秩序化されるに必要なとき、先例中から探り出し、適用準用するのが常であるからである。そのことはカノン法の社会組織化への貢献面の検討には欠かせぬ側面であると思われるし、また、古代ローマが、その当時、一定の先例的価値を提供しうる程進んでいたことを示すものといえよう。

(10) 霊的裁判権に包摂される事項としては、婚姻関係、遺言と検認、信仰違反、異端審問、性的犯罪、名誉毀損等が挙げられていた。Swanson, op. cit., p. 166 et seq. なおこの点に関しては、後述の第一款「教会裁判所」の「教会裁判所機構」中の「教会裁判所の管轄」の項参照。

(11) フォールニエ、前掲八七頁。なお初期スコットランド法の訴訟手続はカノン法をモデルとした。Miller, op. cit., p. 302.

第一節 教皇庁の権威と世俗的権力

序―聖俗二権威とその統合とウエイトの変化―世俗権力の独立と構成

ところで教皇庁の権威の喪失が、世俗社会の「理性」論の抬頭の前提であるとするならば、まず教皇庁の権威と権力システムがどのように確立し支配し、かつ、それが衰退していったか、さらに世俗の権力と権威にどのようにして交替していったかという点から考察を開始せねばならない。

しかし、この点を考察するに当たっては、次ぎのことを考慮して置かねばならない。

まず序論において言及した如く、ratio概念の法への内在化過程を考察するには、中世の大法官を始めとする聖職者の聖俗二重的性格を抜きにしては考えられない⁽¹⁾。しかもその点は、宗教改革前に、世俗権力機構における大法官が、ローマ・カトリック教会の重要な地位を占めていた者によって兼ねられていたことを考えると、容易に理解しうるであろう。そこで、本来別次元の機構である筈の両者が、なぜ重複しているのかという疑問が当然に抱かれざるをえなくなる⁽²⁾。

だが他方、中世カトリック教会の存在そのものが、単なる精神界の枠内に止どまらず、先に触れた如く此岸において一定の支配力をもつ現実態となっている点を忘却しえない⁽³⁾。理念はともあれ、教会が世俗社会における支配組織として現れる以上、教会は、その組織の秩序維持のみならず、世俗社会に対する支配権をもつために、世俗社会一般に通じる組織問題を内包せざるをえなくなる⁽⁴⁾。そこでは秩序維持のために権力のシステム化を図らざるをえないし、それを巡る抗争も生じうるし、さらに他の世俗的権力との競合の問題も発生してくる⁽⁵⁾。そこにまた、教会内部における組織・秩序維持のためのカノン法、さらにその裁治権 jurisdictionの問題が、世俗社会との紛争にどう関わり、それを誰がどう解決するのかという問題が浮び上ってくる。一般的にはそれは「教権と王権」の問題として取り上げられている⁽⁶⁾。宗教改革の本質的意義は、まさに宗教界内の問題のみならず、この此岸における「権力と権威」の次元での問題を含んでいたところにあり、人間社会において誰が究極の判断権をもつのかという問題に関わり、それが故に社会発展史において重

要視されてきたものと言えよう。

しかし歴史的に見ると、特殊この時期における教会権力と世俗権力の抗争・交替は、一定の歴史的条件の成熟したときに発生していることも認識しておかねばならないだろう。それはいわば他方において、世俗権力が教会権力に対抗しうる条件を備えるに至ったことを意味するものであった。⁽⁷⁾ 成程、キリスト教会と世俗権力との抗争の歴史は古いが、しかし当初は、世俗権力の保護の下に各地に私有教会が発生していった経緯があり、しかもこの段階では、世俗権力の官僚組織そのものも未成熟な状態にあった。⁽⁸⁾ したがって、世俗権力自体が広域に亘って、自己の統治組織と論理をもって統治する能力をもたなかった段階といえよう。すなわち、一三世紀以前においては、世俗権力、具体的には封建社会での国王権力は国家権力維持に必要な独自の官僚制を未だ成熟させておらず、また領主権力は、本来騎士を核とし、軍事的色彩を帯びて組織化されてきたものだけに、限定的規模の地域的支配のための組織・機能として打ち出され、かつまたそのように限定的な統治経験と能力しか持たなかったといえよう。

そこから旧来の世俗権力の組織では、社会が変化し、より広域的交流と支配を要する統治構造と機能を必要とするときには不適當になったし、それ自体がまた弱体化してくる。⁽¹⁰⁾ それゆえ、それに対応するためには、より広域的に、また、平和的に統治するための組織と機能と担い手を必要とするという質的轉換が求められてくる。⁽¹¹⁾⁽¹²⁾ 後述するが如く、その新たな統治構造の形成当初においては、教会組織、厳密に言えば、世俗的教会組織に依拠し、それを模倣しながら、さらに新しい自己の組織形成の過程を踏まざるをえなかった。したがってその組織形成がある程度成熟したときに、——尤も教会の権力システムが脆弱な地域においては早期にはあるが——世俗権力の軍事的性格から脱皮した文民的な統治機構の確立が具体化しうることになる。そしてさらにその実力をつけたとき、世俗権力の自立性の問題が提起され、また、それまで上位の権威と権力として存在していた中世カトリック教会の権力と対抗しうる条件が成熟してくることになる。⁽¹³⁾

これらの点については、以下追い追いに論及して行きたいと考えるが、本稿では、イギリス法における reason 概念の内化過程を明らかにすることが主眼であるので、その本来の目的に必要な限りで言及したい。さらにその点の解明が、実は、コモン・ロウの形成にも異常な関わりをもつことを指摘するのが、本稿の主要な狙いの一つであることもここで予言しておきたい。

それでは以下、そのことを含めて教会法と世俗法の係わり、あるいは、競合、さらには、補完の関係について考察を進めて見ることにする。

しかし、本稿はペスト病から宗教改革までの状況をまず押さえて、その上でその後の法における「理性」概念の内化を検討しようとするものなので、ペスト病から宗教改革までの時点から考察すべきであるが、後述の如く、教会の体制がどのようなそれまでに確立し、世俗社会において機能していたかを簡単に捉えておかねば、教会と世俗社会の間における役割交替について検討のメスを入れえないと思うので、本章では簡単に一三世紀までに確立された教会体制とその裁治権の行使状況について概観することから始めたいと思う。⁽¹⁴⁾

(1) プラクネット、前掲下巻四三六―七頁。一三世紀の裁判官たちは技術的には聖職者 clergy であった。尤もイギリスにおいては、彼らの地位は高くはなく、また、カノン法を勉強したものとは限らなかった。ただ、才能があり野心のある聖職者にとって、神学、カノン法、宗務、外交、財務、国王の官吏になる途は拓かれていたし、ことに最後の範疇の一環として、国王の司法裁判所に勤務する途さえも拓かれていたという。cf. Holdsworth, HEL, vol. 2, p. 227; P. & M. op. cit., vol. 2, pp. 205~6.

(2) Brian Tierney, Religion, Law and the Growth of Constitutional Thought 1150~1650, 1982, ティアニー『立憲思想—起源と展開—』一五〇—一六五〇『鷲見誠一訳、慶応通信、昭和六一年、「二」法的基礎』「中世社会の諸側面」一四頁以下。「(中世)社会の最も際立った特徴は、他に例を見ない構造上の二元性であった。」「中世の帝国と教皇政の間における最初の

大きな闘争、すなわち一一〇〇年頃の叙任権闘争において、どちらの側も極端に神政政治的な要求を達成することはできなかった。その時以後、二元性が存続した。他から挑戦されることなき神政政治的首長によって主宰される、唯一の構造は決して存在せず、常に二つの構造が存在した。それらは教会的構造と世俗的構造であり、いつも互いに相手の権威に対して、嫉妬心を抱き、そして中世社会が唯一の、一つにまとまった神政政治へと凝固するのを常にふせいだのである。」なお、叙任権闘争については、A. Fliche, *La querelle des investitures*, 1946, フリッシュ『叙任権闘争』、野口洋二訳、創文社、昭和四七年参照。

ティアニー、前掲一六頁以下。「しばしば闘争状態にあるとわれわれが記した、あの制度的な二つの構造は絶え間ない相互作用の基礎にありそして相互に相手に影響を与え合っていたのである。」「人間の相互交流が統治の二領域の間でしばしば行われた。中世の王の『書記』(clerks)は『聖職者』(clerics)でもあり、しばしば教会の聖職禄の保有者でもあった。」「この状況は、二領域の間における思想の慣習の交換を促進させた。」「王は司教のように塗油・聖別され、教皇は王のように戴冠された。教皇の主権はローマ法から由来する規則(ルール)に従って定義され、そして皇帝選挙は教会から由来する規則(ルール)に従って執り行われたのである」

同一七頁。「立憲思想にとってこの相互交流は、代表と同意に関する諸理念が問題となる時、殊の外、重要になってくる。このような諸理念は、中世教会法学者の学問的著作の中にまずしばしば現れた。しかし教会法の教説そのものは、世俗理念と宗教理念の融合から成長してきたのであり、そして訓練された教会法学者たちは教会の官僚制と同様に王の書記局(chancery)の成員にもなったのである。(カッティノウ(G. P. Cuttino)はイングラントのエドワード一世の政府における一三五人の中級行政官の経歴をかつて調査したことがある。彼は、行政官の大部分が教会法を学んだことを明らかにした。)」

(3) ジェラルド、前掲九五頁。イノケンティウス四世(一二四三―五四)は、霊的なものと世俗的なものを分離するのは異端であると確信すると言っている。

(4) A. Luchaire, *La Société Française au temps de Philippe-Auguste*, 1909, アシル・リュシェール『フランス中世の社会―フィリップ・オーギュストの時代』、福本直之訳、東京書籍、一九九〇年、一八一頁以下。福田敏一『政治学史』、東大出版会、一九八五年、一二二頁以下。

(5) フォールニエ、前掲一一頁。「社会全体は、ここで秩序を維持し、かつ、この社会をして目的を達せしめる責務を負う一権力を、必然的に予想する。」「教会は、この一般律から免れえなかった。即ち、教会は、その起源以来、その内部で権威を行使する首長たちの統率下に置かれている。」しかも、次第に教皇の権力は拡大する。ジェラルド、前掲九五頁。グレゴリウス

七世の後任者たち、就中イノケンティウス三世（一一九八—一二一六）、イノケンティウス四世（一二四三—一四五四）、ボニファティウス八世（一二九四—一三〇三）は、「最高の司教（＝教皇）は普遍的存在」という概念を深化させる。そして、イノケンティウス四世は、教皇は人間のあらゆる行為に対する全般的な立法権を有し、故に望むときにはいつでも命令を下すことができる」と主張した。

(9) Ulrich Stutz, *Die Eigenkirche als Element des mittelalterlichgermanischen Kirchenrechts, Die Kirchlich Rechtsgeschichte*, 1955, シュトゥットガート『私有教会・教会法史』、増淵・瀧共訳、九頁。「したがって教会は、従来の如何なる世俗秩序とも連帯関係にあるとみずから明示したことはない。それらのどれをとっても、それが教会の存続に絶対に必要であると実証されたものはない。さりとてこれらの世俗秩序のどれ一つとして、教会に痕跡をとどめずに通り過ぎてしまうようなこともなかった。教会は地上に神の国を実現すべきものである。その頭は地上に存在しないけれども、教会はこの世の身体というものを持っている。それ故に、教会は多かれ少なかれこの世の環境に依存しているのである。」なお、ノウルズ『中世キリスト教の発展』前掲二四二頁以下、M. Pacaut, *La théocratique — L'Eglise et le pouvoir au Moyen Age*, 1957, パー『テオクラシー—中世の教会と権力』、坂口・鷲見訳、創文社、昭和六〇年参照。

(7) 樺山前掲三四頁。「二三世紀末から一四世紀にかけて、教皇庁と世俗国家とのあいだの聖俗紛争は、端的にフランス王権をめぐるものであった。ドイツ帝国、イングランド王国は局外におかれ、もっぱらフランス国家の国民的基礎の形成と、伝統的な教皇権の守護という対立する二ベクトルのあいだで、紛争は展開された。」

(8) H. Coing, *Epochen der Rechtsgeschichte in Deutschland*, 1969. コーイニング『近代法への歩み—ドイツ法史を中心として』、久保・村上訳、東大出版会、一九六九年、二二頁。

(9) 「世俗権力の武装組織的性格」について。封建軍隊から疑似封建軍隊（＝傭兵軍隊）への変質については、山瀬善一『百年戦争—国家財政と軍隊』、教育社、一九八一年参照。

なお、フランスの封建体制から官僚制の移行前の状況については、次ぎの如き指摘がある。すなわち、カペー王朝政府において、「もっとも重要な地位を占めていたのは、セネシャル (*Seneschal* = *dapifer*) である。封建君主としての国王は、高級家臣の従軍義務履行について統括する代行官をおき、セネシャルは実質的な副王として君臨していた。セネシャル職の下には副官としての主馬長 (*connétable*) があった。」と言う。それが、一二世紀になって、「上級家臣軍よりも直属の王領地主臣や国王傭兵団によって、重要性を奪われ」とする。樺山、前掲四一頁。また、M. Bloch, *La Société Féodale*, 1940. マルク・ブロック『封建社会』二巻、新村猛他訳、みすず書房、一九七七年、一一頁参照。

イギリスについては、S. B. Chrimes, *An Introduction to the Administrative History of Mediaeval England*, 1959, pp. 1, 33 et seq. 封建制の下における官僚は、本質的に王室の使用人からと、王の顧問会議からとの二つの道筋で、近世の官僚制へと移行する。従って、職種から言えば、軍事、外交、財務、司法を核として構成されてくる。しかもこの司法と財務が内政の中核を形成していたことも留意すべきであろう。

「騎士」制度については、M・ブロック、前掲二卷三一頁以下。前沢他『文献解説・ヨーロッパの成立』、南窓社、一九八一年、一八五頁以下。また、当時の「暴力と平和」については、一二七頁以下参照。

「行政」概念の成熟については、ジェラルド、前掲九七頁「行政」の項参照。administration という概念は、一三世紀まではまったく用いられなかったという。この点は、後述するが、ジェラルドは、中央での行政面での整備は一四—五世紀であったとしている。

(10) フールニエ、前掲八七—八頁。ここでは、「霊的権力の手中に存する力は、世俗権力の弱体化によってのみ、説明がつきうる。事実、ローマ帝国の崩壊以後、カロリング帝国の短い栄光の時代を除いては、中央権力の存在を感じられないままになった。帝国の理念は、教養ある人びとにとっては、けっして失われはしなかったとしても、その理念は、ドイツにおける場合は別として、その代表者はもはやもっていない。二つの剣がつねに存在するが、そのうちの一つは地に堕ちて、何もかもそれを拾いあげうるほどの活力ある腕を有していない。混乱のなかにうごめく、封建世界の複雑な諸要素に直面して、教会のみが、争う余地のない権力をもつものとして厳然と立ち現れる。教会のみが、世界的かつ主権的な権威という預り物を保管する。かくて、教会の勢力は、侵害ではなくて、社会に対してなされる計りしれない諸奉仕の代価なのである」と。

なお、具体的には、貴族は借金に苦しむ。ここでは、家計の整備が急務になってくる。リュシエール、前掲三九七頁。ここに家計と司法が重要視され、独立の部門となり、官僚発生の基盤をなしてくる。

(11) 新たな統治機構の必要性について。フールニエ、前掲一〇頁。「世俗権力が模倣に専心せざるをえなかったほどに整った諸制度をもつてい」と指摘している。

ジェラルド、前掲「教皇職」の項、九六頁。「当時の君主制諸国家に先んじて、教皇職は入念に組織された行政機構をそなえるようになった。」「尚書院（シャンセリ）、財務を担当する会計院（シャンブル・アポストリック）、そして諸法廷がますます重要になってくる大勢の官僚たちの手に委ねられる。しかし、膨張した財政需要に因應するための税制が発達するにつれ、もつとも多数の人々が従事するようになるのが、教皇税制である。」（私見によれば、教会が、コーポレイション組織であるために、統治機構の整備が早くから必要になってきたものと思う。）なおフランスの「尚書院（シャンセリ）は、イギリスの

大法官庁 *chancery* といわれるものに相当する。これを「書記局」と訳す人もいる。但し、*chancery* の語は、大法官庁だけでなく、多くの組織で書記局を表す語として用いている。

ティアニー、前掲一七頁。「これらのグループの追跡不可能な初期の原初形態の中にすら、われわれは宗教制度と世俗制度の相互作用の事例を見ることが出来る。」「都市領主としての司教は、新しく出現しつつあったコミュニティとしばしば衝突した。しかし、時には、コミュニティは初源的に司教座に属する平和の盟約を結んだ人々から出てきたと見られている。フォルヴィユによると、アジュという小さなフランスの町においては、司教座教会の聖堂参事会員が自らを団体組織にまでまとめ上げ、そして次に市民たちが参事会員の参事会の例にならってコミュニティを創成したものである。典型的な中世ギルドは、近代のいかなる制度にも例を見ることがない、世俗的機能と宗教的機能の融合状態を示した。」

なお、一一世紀から一二世紀における社会的変化については、第一章第一節第二款において言及したい。

さらに訴訟制度に関しては、フランスについて言えば、「ローマIIカノン法を範として過去の法体系を転換させ独自の体系を創造して行く」のが、一四―五世紀であると言われる。塙浩「フランス民事訴訟法史研究序説」、塙著作集6、前掲九五五頁。中心は、形式主義、「合理化」、書面主義であったという。前掲九五四頁。

(12) 「神の平和」については、ジェラルド、前掲六二―三頁。「九八九年のシャルル教会会議において、司教たちは、戦士たちに、聖職者や貧民を襲ったり、その財産を脅かしたりしないことを約束するよう求める。ここに、神の平和運動が開始される。」なお、M・ブロック、前掲二巻、一一九頁参照。

(13) ジェラルド、前掲「世俗化」二一〇頁。「教会は、神学者たちや聖職者たちを、なかでもとくに教皇職を仲介役としながら、その制度や心性（マンタリテ）をつうじて、たえず中世社会をコントロールしようとしつづけた。」「国家は、教会と、教皇職と、さらに教皇職の世俗的諸要求と闘い、みずからの自治をかちとらなければならなかった。」（叙任権闘争、十分の一税）。「ジョルジュ・ド・ラガルドによれば、コミュニティやコミュニティ運動は、俗人意識の形成に重要な一段階を画しているという。」なお、この点の社会意識の変容へのインパクトについては、本章第二節第二款参照。

(14) Swanson, *op. cit.*, pp. 89 et seq, 140 et seq. ペスト病から宗教改革までにおける教会の役割の変化について触れる。なお、ヨーロッパでは七―八世紀に農業技術の改善によって農耕化が促進され、一一世紀には、ヨーロッパ中心部の地域で重量有輪犁の考案によって飛躍的に生産力を上げ、社会に大きなインパクトを与えた。これを「大開墾時代」と称している。その結果当然に一一世紀から一四世紀半頃までに人口は三倍になった。しかるに、ペスト病により、人口は三分の一にもなり、一四世紀後半からの暗い時代に入ることになる。人口の変化については、J. L. Bolton, *The Medieval English Economy*,

1150～1500, 1980, p. 65. なお、一一世紀の社会的転換期の社会状況については、阿部謹也『中世の窓から』、朝日新聞社、一九九三年、一八八頁以下。また、一四世紀後半の「悪夢の時代」については、堀越孝一・三浦一郎『世界の歴史⑤—中世ヨーロッパ』、社会思想社、一九七四年、二〇七頁。樺山紘一『ルネッサンス』、講談社、一九九三年、四八頁。

第一款 教皇の裁治権

一 教会の法的権力

前述の如く、教皇の権威から現世の「理性」論への転換過程においては、宗教改革が重要な契機をなすが、それを具体化するためには、聖職者の聖俗の二重的性格が重要な役割を演じたと考えるので、まず聖職者の、ことにその法的関係におけるその性格分析から考察を開始したい。しかし、この時期の原資料は、印刷術の発達以前であるので、しばしば指摘されるが如く乏しく、かつ、散逸されていると言われているが、それにも拘らず、その筋の専門家による検討はすでに膨大なものになっている。その点を専門としていない私にとっては、とてもフォローしきれぬ量になっている。

だが他方当面の考究課題については意外に研究状況に稀薄性が感ぜられる。私自身大陸法史に疎いが、これも先に触れた如く、教皇庁と世俗権力の抗争は、まずフランスで典型的に起ったといわれ、そのフランスについて、すでに数多く研究業績を残している埒は、一八八〇年公刊のフルニエの前掲論文を訳するに当って、次のように述べている。すなわち、「訴訟制度の上でも、カノン法ないしローマ・カノン法がヨーロッパ近代法形成の上に果たした役割はきわめて大きい」。しかし「本書の出現後すでに一世紀近くが経過するが、フランス中世後期におけるカノン法の訴訟制度を概説した著作は、この他には存しないように見受ける」と言う。⁽¹⁾

そこで本稿では、英米におけるカノン法研究の先鞭をつけた一人であるメイトランド、あるいは、現代のカノン法研

究者の一人であるヘルムホルツも参照にしているこのフルニエの論考を中心にしながら、大陸、ことにフランスのこの時期の問題に関し考察を進め、イギリスとの比較の資料にしたことを断っておきたい。⁽²⁾

二 中世後期における教会の現世の「裁治権」の確立

(一) 教皇庁の階層的秩序の確立過程

ところで、まずその前提として宗教改革前の中世カトリック教会がもつ「普遍的」権威とその現世における「裁治権」に焦点を合せて考察することから始めたい。言うまでもなく中世世俗社会は後にも言及するように多元的であり、輻輳しており、そこには統一的原理は見出しえない。そこで「権威」ある存在と言えば唯一教会であり、また、後述するが如く、それが故に普遍性を主張しうるものであり、さらにそれがために「権威」が世俗権力へ移行する場合の前提条件をなしえたと言える。

(イ) キリスト教の来世観から「煉獄 purgatory」観念が誕生することの意義

だがそもそも来世の幸福のために現世において信仰が求められるキリスト教が、何故現世の世俗社会における権威と権力をもつに至ったのかという点は、宗教研究では専門でない私にも直ぐ疑問として浮び上ってくる。そこで中世カトリック教会における「来世」観念と現世感と教会権力の問題に簡単に触れておかねばならなくなる。

まずキリスト教の存在とヨーロッパ中世社会の結びつきは、中世の「来世」観念を抜きにしては考えられないと言われている。フランスのアナール派の一人であるアグネ・ジェラル (A. Gerhards) は、「ヨーロッパ中世社会史事典」でつぎの如く、「あの世 Au-delà」の重要性を説いている。

「中世のキリスト教徒の一生において、あの世は、たいへん重要な存在である。教会が、肉はやがて消えさる運命にあるとして、肉体の軽視を説けば説くほど、またこの世での生が、災禍や、不平等や、罪惡に満ちていればいるほど、

その重要性はますます高まる。「他方、人々は靈魂の不滅を認識している。その不滅性を信じるがゆえに、この世での生もまた、不安に満ちたものになるのである。」「それなのに、まだ煉獄が發明されていない一二世紀、最後の審判の期日を楯に脅かされた信者たちは、天国か地獄か、そのどちらかしか選べなかつたのである。」⁽³⁾

しかし、あの世の天国と地獄とこの世「現世」とどう関わらせるのかという点については、この措定から直接には演繹されてこない。

そもそも中世キリスト者にとっては、天国へたどり着くため、この現世の辛酸を業としていた。そして、そのことが反って、業に報ゆるに罪の緩和の要請を生み出してくる。換言すれば、ここに死後「最後の審判」の前に存在する「煉獄 *contritio*・浄化 *purgation*」の観念が生まれてくる基盤があつた。しかも現実には後のカルヴィンの「予定説」に端的に現れる如く、「神は、天国のために選ばれるものと選ばれないものを、ずっと前からごぞんじである」とされ、「神の審判」と現世の選別とを連鎖させていたため、この世の苦悩は一層深まっていたという状況があつたといわれている。⁽⁴⁾

(そして、この苦悩の緩和剤がまさに「煉獄」概念であつたのである。)

ところで、これまたフランスのアナール派の指導者の一人であるゴフに言わせれば、「煉獄」の名詞の出現が「一一五〇年と一二〇〇年の間にあるという事実を消去する人」は、アウグスティヌスからトマス・アキナスまでの歴史についていかに博識であっても、歴史の重大な局面を看過するものであると言っている。⁽⁵⁾

そこでいま暫くゴフによって、「煉獄」の論理とその誕生の意義を考究してみよう。尤もゴフの指摘によれば、私が「序論」において重視した *ratio* 概念の多義性の箇所でもトマスの存在を強調したが、そのトマスも、この「煉獄」の観念には、複雑な地位を与えながら最終的には肯定せざるをえなかつたといふ。⁽⁶⁾ したがって、ダンテの「神曲」⁽⁷⁾ にその象徴的表現を見出すこの「煉獄」概念が、いわば一二—三世紀において社会に対してのみならず「法」および司法機構の整備

に与えた影響の大きさを考える場合に捨象しえないものと思われるので、ここで迂遠な方法かも知れぬが些か言及して置きたい。

ゴフは次ぎの如く指摘している。すなわち、

「煉獄信仰は、死と復活の間に、人間存在にとって新たな何事かが生じうると考える以上、まずもって魂の不死と復活の信仰を前提としている。」それは、一定の「人間が永遠の生命に到達できるようにと出された条件の補足なのである。ただ一度限りの生を通じて獲得される不死性」の問題なのである。

ここに中世キリスト教の来世観に対し、現世における「生」を通じての「不死性」の問題が提起されてくる。そして「最後の審判」の前にこの「煉獄」概念という中間項的概念を設定して、「最後の審判」と「現世」の媒介項にしてきたのである。

しかしなお、「煉獄」観念が現世の「生」にかかわる前に、その先行状況があった。すなわち、

「各人が終末の運命を待つこの中間期に、雑多なファクターに応じて刑罰の『緩和』やその短縮を行なう複雑な裁判手続」が設けられねばなくなる。つまりそれは、「極めて高度な裁判の思想と刑罰体系の投射を前提とする。」この中間的タイプの罪の観念は、「《許される罪》——小罪——という範疇に統合されてしまう」が、それは「煉獄」観念誕生に少し先立つ時期のことであり、「煉獄誕生の条件の一つ」となる。

そして、「煉獄」は、本質的には「許される罪」を「浄める場」として現れたのであるとゴフは言う。いわば、ここにキリスト教の来世観に依拠しながら現世の秩序維持と精神的苦痛の軽減のための判断者存在肯定の論理とその判断基準の正当化の論拠を見出そうとする素朴な人間の試みの萌芽があったのではないかと思う。⁽⁸⁾

そこで、本稿の課題との関係から、ゴフが強調した箇所を摘出して見ると、「煉獄」観念の誕生は、次のような意義を

もつものということが出来る。

(1) 第一に、現世の「正義」概念との結合を指摘しうる。すなわち、ゴフは、「煉獄」という第三社会の出現は、来世における救済への渴望より、「正義の欲求によって動かされて」くるし、「死後世界」の想定により「現世の不平等と不正を正すことが期待」されうるし、そこで、「死後世界のもつこの矯正と補償の機能」が、「現世の司法的現実と無関係」ではあり得なくなってくるという。⁽⁹⁾

(2) 第二に、「包括的審判」では、「生か死か、光か永遠の業火か、天国か地獄か」の二つの可能性しかないが、これに比し、「煉獄」という中間項的存在の肯定は、個別的な裁きを許容してくる。そして、死後の「包括的審判」前に、この期間を設定したことの意義は、「天使と悪魔とが故人の魂を奪いあう闘争」の場を設けたことになり、「煉獄にいる魂は究極的には救われる選ばれた魂であるから、天使の管轄下にあるのだが、複雑な法的手続きの規制を受け」ながらも魂の救済の余地を設けたものとなる。また「魂は特赦とか早期釈放とかいった恩恵に浴することが出来るが、それは魂個々の品行ではなく」、外部の取りなしの祈り等、外部の要素によっておこなわれる。今日的表現では、恩赦ということになる⁽¹⁰⁾。ここに「刑期」の観念、あるいは、現世における故人の功德、縁故者の要望に依って行われる教会の斡旋的祈禱等々の存在意義が生まれてくると言う。

(3) 第三に、かかる観念が編み出したものは、先にも触れたとおり、「現世における正義の諸観念とその慣行」によって制度化されたものである。そもそも、一二世紀は「二重の意味で正義の世紀である。」すなわち、一方では、「理想としての正義」が価値をもち、他方では「司法上の実践（としての正義）がこの時期に著しい変貌を遂げる」。その結果、「正義」裁き（ジャスティス）という両義的概念はこの理想と実践との両極間で進化する。⁽¹¹⁾ここに、「煉獄」観念にこそ来世と現世における裁判と法の連結環を見出しうるとゴフは指摘する。

かくして一二世紀においては、世俗の権力者の「司法」領域への介入の増加と、その「理想的正義」への訴えということの特徴とするにいたり、それはイギリスにおいてまず妥当するがフランスにも見出しうるという。

一二世紀に、教会法の諸観念、例えば、命令的規制に対する寛容の観念などはその典型といえよう。そして、ここに後述の、身の証しを立てる方法「証言方法」とか、雪冤の方法とか、自白の証拠採択上の重要性とか、今日の訴訟法上に何らかの影響を与えた萌芽的概念が浮上してくるのを見出しうる。⁽¹²⁾

(4) 第四に、ヨハネの手紙の一節⁽¹³⁾に依拠する、先に言及した「小罪」の観念は、一二世紀において、「いかにして小罪から解放されるか」、また、「これと密接に関連して、小罪と煉獄との間にはいかなる関係が存在するか」という問題を提起した。⁽¹⁴⁾そして、かつてアウグスティヌス自身が示唆した如く、小罪は、「浄罪の火」によって「消去」されることになる。この点に関する神学者の立論の多様性については言及する余裕はないが、ただ、カンタベリーのアンセルムスによって切り開かれたのではないかといわれている「意志的に犯された罪」と「無知による罪」の区別がその後継承され、⁽¹⁵⁾悪徳と罪(罪を犯す人間の「同意 consensus」を予想する)——このコンセンサス論は、間接的にはあるが、後世に大きな影響をもたらしてくるという私見を抱いているが、その点は別の機会に譲りたいと思う——の区別と「罪過 culpa」と「刑罰 poena」の区別をする傾向が生まれてきていた。そして、「普通なら劫罰に至る罪過(culpa)が痛悔と告解とによって赦免される一方、刑罰(poena)つまり罪を償うための懲罰は、罪償完済(satisfactio)つまり教会によって命じられる悔悛に償いを全うすることによって消滅」する。しかしその「罪の償いが全うされなかった場合には、浄罪の火のなかで、つまり世紀末からは煉獄において、刑罰を全うせねばならない」という考え方が抬頭してきたという。⁽¹⁶⁾

そして一二世紀の進展の中で、「小罪が煉獄に近づけられ」、「無知」という判断基準は、特に「小罪」に対してのみ適用され、かくして、「罪過(culpa)が除去され、煉獄において完済されるべき刑罰(poena)だけが残る」と言う。⁽¹⁷⁾私な

りに解釈すれば、「無知」、すなわち、「意図せざる」罪過は「小罪」として、現世的償いに委ねられ、「意図的に犯された」罪で、現世で償いが「完済」されぬもののみが死後「煉獄」の「浄罪の火」によって浄化されることになるのではないかと思う。

ところで興味深いことは、一二世紀末から一三世紀始めの聖職者たちは、今日の如く、犯罪 *crime*、罪 *péché*、過失 *faute* の如き行為の範疇論を展開せず、問題の焦点が、人間社会をキリスト教徒の社会に変えることであったがため、罪人の範疇論を展開していた。すなわち、その狙いは、煉獄に住まわせるべき罪人の範疇論を展開していた点にある。⁽¹⁹⁾

ところで、アウグスティヌス以来の「人間」の範疇論は四範疇に区分されていた。すなわち、全面的に善良な人、全面的に邪悪な人、全面的には善良でない人、全面的には邪悪でない人がそれであった。⁽²⁰⁾ 尤も、この四範疇論は実質的には、善良か邪悪かの二範疇論であったという。だが一二世紀末から一三世紀初めにかけての罪人の範疇論は、全面的に善良な者、全面的に邪悪な者、それに加えて中程度の者、という中間項重視の発想方法をとるに至り、ここに煉獄の問題が結合する契機がつくられてくる。しかも、罪人の三範疇論は、一二世紀末から、死後の人の範疇論が浄罪の火における「場所」の区分と結合し、三つの「場所」論が展開されてきたという。⁽²¹⁾

(5) ところで、この人間の三範疇論の重要性は、その社会的現実へのインパクトにあった。中世初期の思考方法は、先にも触れた如く、極めて自然に二元論的把握、例えば、神と悪魔といった対立構造を基本として社会を把握していた。⁽²²⁾ そしてこの二項的対立図式の現世への投射図は、聖職者と一般信者、あるいは、強者と貧者という図式として、また、道徳・信仰生活に関しては美德と悪徳という図式として機能していたという。

しかし一一世紀以来、次第に流入されてきた古代ギリシャ・ローマ文化、古代キリスト教文化の遺産として、多元的図式が抬頭し、二元論的図式を凌ごうとしていたが、就中その二範疇論の露骨な対立・対置に対して、中間項を設け、

三範疇論が抬頭したことの意義は、現世の社会構造の変化と相まって、現世に大きな影響力をもってきたと言える。⁽²³⁾

そしてこの図式の一つとして、「祈る人、戦う人、働く人」という三身分論が生じてきたと言う。⁽²⁴⁾だが、ゴフはこの三範疇論を固定的なものではないと把握したところに、彼の特徴があると指摘したい。すなわち、先の「祈る人、戦う人、働く人」は、封建社会の第一段階では、「聖職者、貴族、農民一般」であったが、それを最も抽象化した形態で示すと、「上層の人々、中層の人々、下層の人々」となり、さらにラテン語でこれは *maiores, mediocres, minores* で示されてきた。それは「両極が *maiores* (より大きい) 地位の高い人たち」と *minores* (より小さい) 地位の低い人たち」という比較級で示されていたし、それは当初は身分的把握であると言うよりも一つの関係説であり、作用的考察の所産であったとしている点が注目に値する。⁽²⁵⁾したがって、中間項は当然に柔軟性を有する社会階級論であり、都市の飛躍的発達の結果生じた新しい階級の入る余裕を持つものであったとする。⁽²⁶⁾

では他方封建時代における「身分」の固定化の発想はどこから生じたのであろうか？この点においてもゴフは特徴ある把握を見せる。すなわち、中間項の柔軟性は、実は煉獄思想と結びつくと、一方の極には天国が存在するので、その比較級的把握を馴染まないものにし、中間項はその下層の人との間における「柔軟性」としてしか機能せず、ここに中間階級の一部固定化的傾向を生み、「身分」的把握を可能にする社会的基盤が生じたという特徴ある把握の仕方になってくる。⁽²⁷⁾

(6) 第六に、かかる中間項の観念の出現は、実は、数、時間、空間に対する観念の抬頭と緊密に関係している。ことに知的枠組みの受け皿としての「数」の持つ意味の重要性をゴフは強調する。⁽²⁸⁾それは煉獄の終末論の中に一つの「計算」性を導入したことになるとも言う。⁽²⁹⁾しかも前述の如く、煉獄は「有期刑」の地獄なので、法廷の「計算」として機能する必然性をもってくる。

そもそも煉獄の觀念の誕生は、一方では、数の論理を必要とし、他方では、空間と時間の概念を前提としていた。そこでまず「数」の論理から見てみたい。

数は当時「算術的論理」として機能したという。すなわち、死後、煉獄にある時間と現世の人間の行為との間の関係が算術的論理で表されてきた。それは、「地上で罪のうちに過ごされた時間」、「煉獄の責め苦のなかで過ごされる時間」、それに煉獄にいる死者のために捧げられるとりなしの祈りの時間」、そして、「煉獄からの解放が早められる時間」という「時間」の計算がなされ、この間の均衡をとることが課題になってくると言う。⁽³⁰⁾

他方、一三世紀になると、会计学、地図作成法等「計算」を利用したものの普及が顕著になってくるし、その影響をうけ、煉獄における数の論理の導入が必須になってきていた。すなわち、ゴフは、「《有期の》断罪という觀念は、正義への関心に端を發し死後世界の真の会计学へと至る、もっとも大きなある精神態度の一環をなす」と言う。それは初期教父からアウグスティヌスを経て繼承されてきた刑罰の均衡の觀念が、ここに至って「質的から量的へ」と転換を遂げるといふ画期的現象として捉える。⁽³¹⁾

そしてゴフはここでさらに興味ある引用をしている。それは、一三世紀前半のアレクサンデルの「ペトルス・ロンバルドウス命題集注解」における煉獄の刑罰における比例という觀念の役割に関するものであった。尤も、私が興味を覚えたのは、この死後の世界の刑罰の考察における「数学的、位相的觀點」の導入であり、このテキストが引用した權威が、ただ一つ、ユークリッド「原論」五巻・定義四からの引用であったという点である。⁽³²⁾ それは聖書からでもなく、教皇の教令からでもない。また一三世紀初頭のある「命題集」注解では、「算術比、幾何比」が用いられているが、煉獄にかかる表現が用いられた最初のテキストではないかと言われているし、ゴフは、煉獄概念と共に死後世界の「会计学」の始まりではないかとさえ指摘している。⁽³³⁾

そもそも一三世紀は「計算」の世紀であり、「会計学の時代」だとさえ言われている。また、「商人」と「予算を作成した役人」の時代だという表現もなされている。フランスの一三世紀で注目し値するフィリップ尊厳王のときに「フランス王国最初の予算」と呼ばれうるものができたとも言われている。そこでフランスではフィリップ王のもとで「煉獄は誕生し、成長した」ことが注目されている。⁽³⁴⁾

ところで次ぎに、煉獄と「空間・時間」の観念との関係であるが、まず空間の点では、煉獄は、先にも些か言及した如く、「死後世界の新しい地理学に関与する」と指摘されている。⁽³⁵⁾ 死後の世界では世俗社会の領主領の如く、小さな単子（モナド）の並列化された構図ではなく、広大な領土、いわばダンテのいう王国からなっていると述べている。それは世俗社会が十字軍、宣教と商取引の道筋に沿って、世界を踏破する時代になってきたため、視野が拡大したが、これはその観念的反映であるとされている。⁽³⁶⁾

つぎに時間的契機についてであるが、これまた同様であるという。そして、時間こそ数の最も機能しやすい要素であり、この要素のため算定、推算、そして比較ということが可能になったという。それは、聖職者の説教に比較という方法を用いることが、一二世紀末からの「説教逸話」にとくに顕在化し、日付を用い計測可能な歴史的時間の切片を、説教の終末論時間とか回心と救済の時間に関し導入してくる例が多くなってきたのはその例証であるという。⁽³⁷⁾

(7) 最後に、煉獄思想の演じた機能の結果として、ゴフは、一つは「中世初期の大常套句『現世蔑視 contemptus mundi』の衰退」現象があり、他は、「個人」重視の観念の抬頭現象があると指摘する。⁽³⁸⁾

ゴフは、現世蔑視の精神を涵養したのは修道院の霊的生活であるという。しかし、現世の諸価値に対する愛着が増大するにつれてこの精神は衰退していった。⁽³⁹⁾ キリスト教徒は、全体としては、もはや「最後の審判」を明日に迫ったこととは信じなくなった。まだ幸福状態には程遠いが、後退ではなく、成長を体験し出したと言う。ますます多くの財貨が

生産されてきたためである。そこで、来世におかれた諸価値、すなわち、正義、平和、富、美が、多かれ少なかれ現世において具現してきたことをゴフは重視する。⁽⁴⁰⁾ そのことはまさに現世蔑視との訣別の契機になることを強調するものと言えよう。

彼岸から此岸への価値の転換過程における煉獄概念の重要性を語るゴフは、その過渡期性を表す現象の一つとして、「死者への心遣い」を挙げている点は興味深い。すなわち、「地上に腰を据え、新しい時間支配をわがものとし、煉獄という形で現世を死後世界へと延長することになったのだが、そこには特に一つの関心、死者への心遣いがひそんでいる」と言う。一二世紀は「追憶の豊饒化」を経験する。その大きな受益者は貴族の家系であって、彼らは「家系図」を作り上げ、それを延長してくる。そこでは、「死はますます境界としての意義を失って行く」と言う。(この点に私は「相続」観念の重要性を見取るがゴフは必ずしもそうではない。⁽⁴¹⁾)

そこでゴフは、「生者と死者との間に生じた新しい連帯」は、一方では、家族、同業組合、同僚間の絆を強めると共に、他方では、煉獄との関係で、信仰生活の個人化という文脈から、「個人主義」に有利に働く⁽⁴²⁾と言う。この点ゴフは、イギリス中世法制史研究に大きな影響を与えたウォルター・ウルマン (W. Ullman) の「一二世紀から一三世紀への転換期は、来るべき立憲的發展と、社会における個人の出現の種が播かれた時期であった」と言う指摘を引用する。さらに、ウルマンのこの指摘を「市民」概念の出現と結合させる。

ここに現世における「個人」という「人間」の存在の表面化現象を見出してくるものと言えよう。⁽⁴³⁾

(四) キリスト者の現世感と教会―新旧のカトリック教会法

このような状況の下では、従来の来世感を前提としながらも新しい現世感が当然に湧いてくる。換言すれば、新しい「現世」における「霊的世界」論の抬頭してくる所以でもある。ここでは、後のルターの唱える「神の国」の問題ではな

く、それ以前のカトリック教会におけるキリスト者の現世感としての「靈的世界」論が誕生してくる。そしてその点に
関するローマ教会の現実態とそれへの対応が関ってくるし、またそれが歴史と共に変遷してくることも忘却しえないも
のと思う。

ところで、その場合、そしてとくに一四世紀中葉からイギリスの宗教改革までの教会の「権威」を見る上で、何時ロ
ーマ教皇庁のこの現世的支配が確立し、また衰退していったかを知ることが大切になり、ことにそれを運営し管理する
指針としてのカノン法の変化が重要になってくると考える。

その場合にシュトゥッツの「私有教会・教会法史」を訳した淵倫彦によれば、旧カトリック教会法時代と新カトリッ
ク教会法時代とを大きく二つに分け、その区分線をグラチアヌス教会集の編纂された一一四〇年頃におき、そこに新旧
の転換の意義を見出すべきであるとしている。

ではなぜ近世の教会史を取り扱うのに一一四〇年頃のグラチアヌス教会集の公刊がそれ程の意義を有していたのであ
ろうか。そこで簡単にその意義について摘示することから始めねばならなくなる。

細かい歴史は兎も角として、カトリック統一体が一〇五四年に神学上の意見の分岐から、ついに東西に大分裂するま
でに至ったが、その後ローマ教会は、腐敗と墮落によって衰微の一途を辿っていたことは、現世の事象を考える場合に
捨象しえない。なぜなら、この腐敗と墮落は組織秩序を維持する上で、最大の障害になった問題であったからである。⁽⁴⁵⁾

しかし、一一四〇年頃新しい教皇庁の体制がその緒についたことについては若干の前史があった。

そもそも聖職者の組織化がいつ始まったかについては未だ不明な点が多いといわれているが、まず司祭の定住化がフ
ランス、ドイツ、イギリスでは、八・九世紀前後から行われていた証拠があるという説もある。⁽⁴⁶⁾

しかしここで留意せねばならぬことは、当時その殆どすべて「私有教会」であったということである。それは「領主

私立聖堂」ともいわれ、世俗君主・領主が自領内に設立した教会に聖職者を私的に叙任するもので、中世全般に亘り見られ、後に教会改革の対象とされたものであった。⁽⁴⁷⁾そしてここに「小教区 (parish, proiesse, pfarrel) 制度」の出現が見出されていた。⁽⁴⁸⁾しかし、かかる小教区での司祭等の教養は極めて低く、形式的に行事を行うに過ぎなかったと言われている。したがって、叙任権闘争の前提として、かかる俗権の教権に対する保護者的意識が地方では当然なものとして存在していたことを指摘しておかねばならない。しかし他方、教皇庁が自立しうるまでは、世俗の長である皇帝もまた教皇の保護者をもって自認していたが、⁽⁴⁹⁾一一世紀にまずその転機の到来することが重要になってくる。すなわち、その契機は東西分裂後の一〇五七年に、教皇が皇帝の任命を避け、ローマの聖職者と市民による選出を受けてステファヌス二世を名乗った事態が生じたことよって始まると言われている。⁽⁵⁰⁾そして一〇五九年にニコラウス二世もまた皇帝の任命を免れた。しかもニコラウス二世は一〇五九年四月一三日に教皇教勅を発し、その結果将来にわたって、世俗権力の干渉を排することになり、またそれは教皇庁の独立を法的に保証することになった。⁽⁵¹⁾しかもそれは次ぎの教皇グレゴリウス七世 (一〇七三—八五) の革新の予備工作の第一歩になったと言われている。

(イ) 教皇庁の自立と整備

ところで、このように社会意識が世俗社会に向けられてきた時期における教皇の課題は、世俗的習俗に汚染され、衰退しつつあった教会体制を整備し、権威を回復することであった。グレゴリウス七世 (一〇七三—八五) の課題も、聖職売買 (シモニー) と妻帯・畜妾とを撲滅し、聖職者を肅正し、諸国の君主に対するローマの「権威」を確立すること⁽⁵²⁾にあった。

教皇庁の自立と整備が成し遂げられるのは、概して、一一世紀から一三世紀半ばにかけてである。⁽⁵³⁾しかもその最盛期はイノケンティウス三世 (一一九八—一二一六) の時代であり、⁽⁵⁴⁾テオクラシー (神政政治) の時代であったと言われて

いる。それは教会が世俗的権力の保護から離脱し、自己を確立整備し、唯一の普遍的権威の保持者として世俗社会に君臨する時期であったのである。

なおこの時期が、十字軍（一〇九六―九九、一一四七―四九、一一八九―九二、一二〇二―〇四、一二二四―二九、一二四八―五四、一二七〇等）の時代であったことも忘却できないであろう。また「ヨーロッパ」という歴史的世界がビザンツ世界やイスラム世界から区別された一つの独自の統一体として現れ始めた時代であったことも留意せねばならぬであろう。

ところで教皇は教皇権確立の第一の手段として、世俗権力の息のかかった各地方の司教ないし教会を通じてではなく、常駐ないし臨時の「全権使節」をヨーロッパ各国に派遣し、絶えず紛争を裁き、聖職売買で汚染された選挙の無効を宣言し、放埒な聖職者を懲戒し、罪人の刑の執行を停止し、公会議を招集し、⁽⁵⁶⁾国王達あるいは聖職売買をこととする高級聖職者達の恒久的同盟にたいして抵抗したことを挙げうる。いわば世俗権力からの自立を課題としながら自己の権力を確立整備していった過程である。そのため、カトリック教会はここに未曾有の中央集権的体制を確立することが出来たといわれている。⁽⁵⁷⁾

しかし従来の世俗権力の庇護のもとから教会が自立する過程では当然に聖俗間に摩擦が生じる。その第一弾が叙任権闘争（一〇七五―一一二二）であったことは言うまでもない。

ところで叙任権闘争は主題から外れるので、要点にのみ触れておくと、デュロエル（J. B. Duroselle）が要領よく述べるが如く、「司教管区の土地」が「付属の世俗所領」であるということをお口に「封建体制のなかに完全に吸収されて」おり、「すべての諸侯と同じように司教は在任地の主権者すなわち国王または皇帝から『教会領』を扶持されていた」とがそもそも争いの契機を作っていた。⁽⁵⁸⁾この点はまさに先にも言及した如く、ヨーロッパ教会体制が「私有教会」形

態を主流としていたことと関連するものといえる。

ところで、教会の世俗権力の増大が世俗権力との間に抗争を引き起こしてくると、この点をめぐり二つの主張が闘わされることになった。すなわち、その第一は、世俗権力による主張で、「司教または修道院長の任命と冊封とが政治的主権者のもつ当然の権利である」という主張である。第二は、教皇側の主張で、カノン法上の選挙に基づき、俗権のあらゆる干渉を退け、司教管区の宗教上の首長たる司教叙任の権利は教権のみに属するという主張であった。⁽⁵⁹⁾

(二) 教皇の命令の実効性の担保手段としての「破門」とその限界

この叙任権闘争の典型が、神聖ローマ皇帝ハインリッヒ四世とグレゴリウス七世との争いであったことも著名な事柄であるので省略する。また一応教皇が勝利を治め、ハインリッヒは破門され、その赦免を受けるためにカノッサの屈辱を味わねばならなかったことも周知の事柄である(一〇七七年一月二五日)。ただここで摘示して置きたかったことは、教皇が世俗界において、自己の命令あるいは主張を如何なる手段で担保しえたか、世俗的権力を保持するものには、どのような手段でその支配権を確保しえたかという問題についてである。その点、この事案が端的に示すが如く、「破門」という手段がこの「非権力的社会」たる教会保持の最有力手段であったことを特に摘示しておきたい。それは、キリスト教会からの除名を意味するのみならず、除名された者は、キリスト教社会の保護を受ける権利を喪失するため、他の権力者の餌食になりうることを意味していた。恰かも、世俗社会における「法外追放」と同様の効果をもちえたものといえる。⁽⁶⁰⁾

(ホ) グレゴリウス七世とイノケンティウス三世の改革と教権政治

尤もこの叙任権闘争そのものは、その後もなかなか結着がつかなかったが、このグレゴリウス七世の改革は、彼の死後四〇年にして実を結び始めたのである。かくも遅延した事由としては、従来の情性に慣れた聖職者達が必ずしも改革

に賛成せず、国王達の保護を失うことを恐れていたためであると言われている。⁽⁶¹⁾

しかし敬虔な君主達の出現により、この闘争も次々に終結した。その典型がこれまた神聖ローマ皇帝ハインリッヒ五世（一一〇六―二五）とカリストウス二世（一一一九―二四）の間で結ばれたウォルムス和親協約（一一二二年）であった。この協約は、教皇の宣言と皇帝の宣言の二つから成っているが、この宣言内容は、当時の教皇と皇帝の二元的存在とその補完関係をよく表現し、非常に参考になるので、少し長いが引用して置きたい。

まず皇帝の宣言は以下の如きものであった。

「神の恵みにより、神聖なローマ皇帝である余、ハインリッヒは、神と聖ローマ教会およびカリストウス教皇聖下への愛のために、神と神の聖使徒ペトロとパウロ、および神聖なカトリック教会に対し、指輪と杖による叙任をすべて引き渡し、わが王国あるいは帝国のすべての教会において自由な選挙と叙階が行われることを承認する。余は聖ローマ教会に、この紛争の初めから今日に至るまで、余の父の時代あるいは余の時代に奪われ、余が現在所持している至福のペトロの財産とレガリア⁽⁶²⁾を返還する。もし余がそれを所持していない場合には、それらが返還されるよう忠実に助力するであろう。この紛争のあいだに失われた、他の教会や諸侯その他聖俗の人々の全財産については、諸侯の助言に従い、またあらゆる正義にもとづいて、もし余がそれらを所持しているならば、余はそれらを返還するであろう。また、もし余がそれらを所持していない場合には、返還されるよう忠実に助力するであろう。余は、教皇カリストウス、聖ローマ教会および彼の側に属してきたすべての人々に対し、真の平和を与える。聖ローマ教会が余の援助を求めた場合には、余は忠実に助力するであろうし、また教会が余に訴えるすべての事柄について余は正義を行うであろう。」

また、教皇の宣言は次ぎの如きものであった。すなわち、

「神の僕の僕、司教である余、カリストウスは、汝の親愛なる子、神の恵みによって、神聖ローマ皇帝であるハインリッヒに対し、次ぎのことを認める。ドイツ王国の司教と修道院長の選挙は、彼らがこの王国に属する限り、シモニアおよびいかなる暴力にもよらず、汝の面前で行われることを。もし当事者間に何らかの紛争が生じた場合には、大司教および大司教管内の司教たちの助言（とその裁定）に従い、汝はよりふさわしい側に承認と援助を与えるべきである。選出された者は、いかなる貢賦も求められることなく、汝から笏によりレガリアを受け、そして彼は、法に従って汝に対しなすべき務めを果すべきである。帝国の他の部分（イタリアとブルゴーニュ）においては、叙階された者は六ヶ月以内に、いかなる貢賦も求められることなく、汝から笏によってレガリアの授与を受け、ローマ教会に属するレガリアから生じるものを除いて、法に従って汝に対しなすべき務めを果すべきである。汝が訴え、また汝が余の援助を求めるすべての事柄について、余は余の職務のなすべき所に従って、汝にその助力を提供するであろう。余は汝およびこの紛争の期間に汝の側に属したかまたは属している人々に対して、真の平和を与える⁽⁶³⁾。」

そこでは、教皇の職務領域と皇帝の職務領域が明確に区別され、相補完されるべきことを示している。

(v) 一一四〇年のグラチアヌス教会集の意義―新しいカノン法時代とする所以⁽⁶⁴⁾

ではさきに触れた一一四〇年のグラチアヌス教令集⁽⁶⁵⁾が、旧カノン法と新カノン法を区分するものであり、それは「神法を中核にもち、原始キリスト教の理念によって支配されていた古カトリック教会法が没落して、ローマ教皇という人的権威の支配下に、人定法を中核とする新カトリック教会法が出現し、(古)教会法の自立性が失われ始めた時期として位置づけられることになるのである」というシュトゥッツの「私有教会・教会法史」の訳者の言をどう理解したらよいのであろうか。⁽⁶⁶⁾

半田・今野は、それを当時の教会をめぐる政治的状況、直接的には一一三〇年にはじまるイノケンティウス二世(一

一九八一—二一六)とアナクレトウス二世の教皇二重選挙にあらわれた皇帝権と教皇権との対立のなかで、教会の俗権からの独立が法的に確認されてきたことにその源を発していると指摘する。⁽⁶⁷⁾ いわば叙任権闘争に対する法的整備による解決方法を試み始めたことが契機になったと言っても過言ではないだろう。

そもそもこの教令集は、グラチアヌスの私選のものであったが、その内容として、三五〇〇点以上に亘る法令が納められ、「ミニストリ」(聖職者の職能に関するもの)、「ネゴティア」(裁判・訴訟・修道士関係立法)、「サクラメンタ」(秘跡・祝別に関するもの)の三部からなり、表題はもともと「矛盾する教会法の調和」と名付けられたものであった。⁽⁶⁸⁾ ところで、この「教令集」は前述の通り私撰のものであるが故に強制力はなかったが、その革新的な方法を提供したため、諸大学で参照引用され、法学者の注釈の対象とされるに至ったといわれる。⁽⁶⁹⁾ そしてその後の注釈等を含めてヨーロッパの法的行政的システムに与えた影響の大きさについては改めて論証の必要がないとさえ言われている。⁽⁷⁰⁾

(ト) ローマ法の再発見とカノン法との結びつき

しかし、グラチアヌスの「教令集」は、それ自体で大きな役割をもつものであるが、その社会的意義は、それが聖俗抗争の論拠として援用され、それを巡る注釈が山積し、そのことがそれ以後の教会の法的根拠を固めるのに大きな影響を与えた点にある。⁽⁷¹⁾

この点に関し、ティアニーは、その問題の核心について以下の如く述べている。すなわち、デクレティスト(デクレティム Decretum II グラチアヌス教令集の研究者)は「彼らの思想の最高の水準で為すべき偉大な仕事を自らに課したが、「それは、神の民としての教会、信仰者の秩序ある共同体に関する、古来からの神学的教説に適切な法的枠組みを提示しようとするのであった。」そして、「中央集権化された権威の強調を伴った、ローマ法に関する復活した研究」が、「教令集」に集積された初期キリスト教のテキストの全てに加えられたと言う。⁽⁷²⁾

その結果、デクレティストたちは、「教皇主権」概念に魅せられてくると言う。そして、新約聖書のペトロのテキストに基本的に依拠しながら、ローマ法の専門用語にも眼を向け、結局、「ローマ皇帝は現行の法や慣習によって拘束されない。(同様に)彼(拙注、教皇)は新しい法をつくることができる」という点を強調し出した。⁽⁷³⁾⁽⁷⁴⁾

かかる経過を経て、中世カトリシズムの開花期と言われるイノケンティウス三世は、あらゆる皇帝・国王に対して優越性を要求し、神聖政治 theocracy の確立を多く実現したといってもよい。⁽⁷⁵⁾ ことにフランス国王のフィリップ・オーギュスト Philippe II (Auguste) (一一八〇—一二二二) およびイギリスの王ジョン John (一一九一—一二一六) との抗争は著名である。

しかしイノケンティウス三世は、具体的次元における政治家でもあり、基本的には、グラチアヌスの「教令集」の原則を出るものではなかった。ところでここで見過してはならぬことのひとつとして、彼がボローニア大学で法学を勉強した結果、「原則と判断を明確に表明し、はっきりと見通した目標に手段と方法を合せていく」⁽⁷⁶⁾ 術にたけており、したがって、「裁治権」の行使は、彼の目標実現の有力な武器になっていたと言うことである。尤も、この「裁治権」については、後に詳細に触れねばならぬ点の一つである。

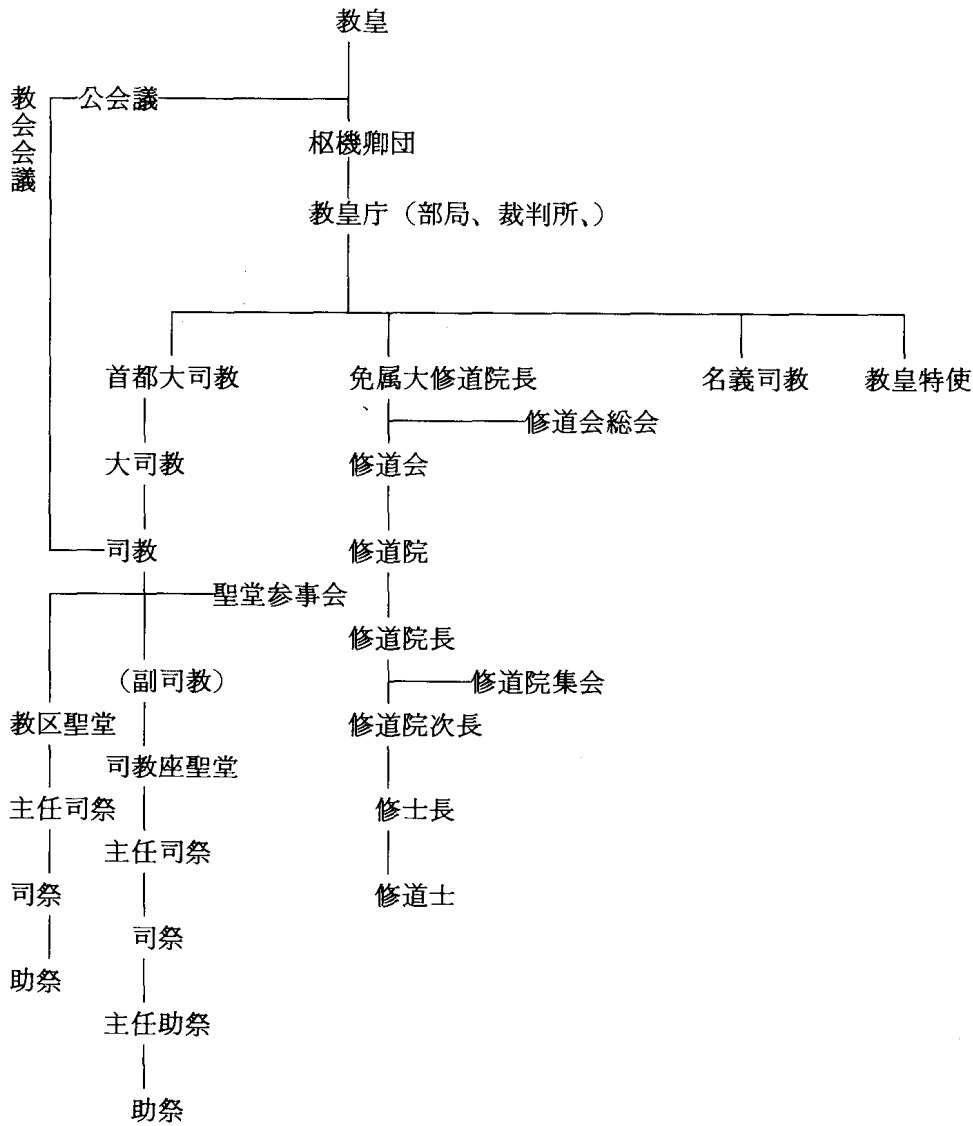
(チ) 一一・一二世紀の諸変化と教会の組織化

では、教会が世俗社会において、その権力構造を如何にして打ち立てたのかということが次に明らかにされねばならぬ。⁽⁷⁷⁾⁽⁷⁸⁾

しかしここで教会組織と各聖職者の関係を概略明らかにしておくことが便宜かと考える。

なお階層的位階が確立した段階でもその中心は司教職にあり、教会にあっては司教が使徒の後継者であるという考え方から、司教が伝統的な権威を保持していた。ただ一つ留意すべきポイントは、階層的位階というとき、教皇を頂点と

して「教会」が組織されたという点、すなわち、世俗社会における組織化に重点がおかれてきたことが重要と思われる。しかもそのことは前述の教皇の優位性を主張した一一・一二世紀以後の「神政政治（テオクラシー）」時代に可能になったと言えるであろう。



しかし同時に一二世紀後半から一三世紀前半にかけて、中世カトリシズムは極盛期を迎えたということはある程度事実であろうが、その場合にも当時は現在と異なり、交通もコミュニケーションの手段も極めて未発達な時代であった。したがって、教皇を頂点とするという階層性が確立していたといっても、現実には、各地方の司教とそれに密接に癒着している世俗権力者の存在を無視しては語られず、すべての階層秩序維持は、地方的統治の機能を前提とせざるをえなかった点は看過しえない。⁽⁷⁹⁾

(1) フールニエ、前掲三頁。尤も埒は同論文集の「フランス民事訴訟法史」の「はしがき」においては、小野木常・中野貞一郎他

訳「A・エンゲルマン著『民事訴訟法概史』」をその他に挙げている。

- (2) Sir. F. Pollock & F. W. Maitland, op. cit., vol. 1, esp. p. 443 et seq.; R. H. Helmholz, *Roman Canon Law in Reformation England*, 1990, p. 3, n. 3. イギリスにおけるカノン法研究においては、メートランドの論説が一九世紀末から二〇世紀初頭にかけて発表され一つの画期を作った。なおメートランドに今日も依拠する点が多い。J. R. Cameron, *Frederick William Maitland and the History of English Law*, 1961, p. 62, esp. 81.

なお、Holdsworth, *HEL*, vol. 1, p. 582. 教会法について、イギリスに優れた著者が出なかったのは、教皇の至高性が確立し、主要な事案はすべてローマで処理されたためであると指摘している。

- (3) ジェラルド、前掲一九頁。なお、ジェラルドの「煉獄」観念にもここで言及しておきたい。彼は、「煉獄」は、中世の創造物であるとする。一二世紀までは、あの世は、一方に天国、他方に地獄という図式であったと言う。それに対し、「煉獄」という中間的範疇を發明していくのは神学者たちであった。そして煉獄概念の生誕は緩慢な過程を通じて行われたという。「地獄の火」と「浄罪の火」を区別した最初の人は、アウグスティヌスであった。しかし、本格的な「煉獄」誕生は一二—三世紀であったと言う。そして正式に教会で承認されるのが、一二七四年の第二リヨン公会議であり、ダンテの「神曲」に登場してくる。

「煉獄」が、この時期に再登場してくる所以については、ジェラルドは、ジャック・ル・ゴフ(Jacque Le Goff, *La naissance du Purgatoire*, 1981, コフ、『煉獄の誕生』、渡辺・内田訳、一九八八年)の説を引用している。すなわち、「この時代のなかに一連の原因を確認するが、キリスト教世界の《現世的空間と歴史的奥行のなか》への設置と、会計学の発展にとくに注目する。というのも煉獄が、あの世の観念に算術をもちこむからである。この世に生きる人々の悔悛の期間と敬虔な行為は、あの世での苦しみをその分だけ減じることが可能にし、ゆえに煉獄への滞在期間も短くなるというのである」。そこには、単純に割り切れない裁きの概念の導入があるという。

そしてジェラルドは、「煉獄をめぐって用いられた中間の概念は、現実におきていた社会面、心性面での根本的な変化にも結びついているし、また、第三の身分を探し求める必然や、二元的な図式から三元的な図式に移行する必然、そして強者対貧者あるいは聖職者対俗人といった対比にはもはや満足できない必然に結びついている」と言う。

しかも、この「煉獄」という場所を創造することによって、もう一つの世界観の変化に言及する。それは、生死に対する見方の転換であると言う。「一二世紀までは、人々は迫りくるこの世の終りを予見しながら生きていた。」「一二世紀からは逆に、教会はこの世での生に価値を認めはじめ、この世の終わりに先送りにされるようになる。」「こうした状況のもとでは、最後の審判も以前のような重要性をおびることはない。」「大切なのは、信者の魂の当座の審判なのである。」「彼ら

は、地獄を避けて煉獄の恩恵に浴するため、善行を積むことで最後の時にそなえ、最後の痛悔(コントリシオ)[*contritio*]をなしたのである。」

「煉獄は、個人と集団の発展のための一つの道具となる。」「上昇しつつある諸階級はそのことに気づいている。たとえば高利貸しは、それまでは地獄堕ちに処せられ、救いの道はなかった。煉獄は、そうした救いのない人々にも一片の希望を残しておく」と言う。前掲三四五―六頁。

(4) ジェラール、前掲二〇頁。

「予定説」については、H・テュヒレ他『信仰分裂の時代』(キリスト教史5)、上智大学中世思想研究所訳、昭和五六年、七二、一六七、三五二頁。われわれは、近代思想史上、大きな足跡を残したスピノザ *Baruch de Spinoza* (1632~77) が、カルヴィンの「神の予定者」の批判者として現れることを、理性論の関わりで留意しておきたい。スピノザ『神学・政治学』(岩波文庫) 畠中尚志訳。

(5) Jacques Le Goff, *La Naissance du Purgatoire*, 1981, ジャック・ル・ゴフ『煉獄の誕生』渡辺・内田訳、法政大学出版局、一九八八年、七頁。

(6) ゴフ、前掲三九九頁以下。

(7) ゴフ、前掲五〇〇頁以下。E. H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies—A Study in Mediaeval Political Theology*, 1957, エルンス・H・カントロヴィチ『王の二つの身体—中世政治神学研究』、小林公訳、平凡社、一九九二年、四四〇頁以下。とくに四七一頁以下。福田歓一『政治学史』、東大出版会、一九八五年、一五〇頁以下。

(8) ゴフ、前掲八―九頁。

(9) ゴフ、前掲三一―三三頁。

(10) ゴフ、前掲三一―四頁。

(11) ゴフ、前掲三一―五頁。

(12) ゴフ、前掲三一―五―七頁。

(13) ゴフ、前掲三二―三―四頁。新約聖書ヨハネの手紙一、五―一六・一七。そこで「死に至らない罪」という観念を打ち出す。それはアウグスティヌスとグレゴリウス教皇によって明確なものとなされ、「許されるべき罪」小罪」という表現が一二世紀に煉獄とともに出現し、一つの体系を形成するに至ると言う。そして、この小罪の観念は法的・宗教的表現をえたと指摘している。

(14) ゴフ、前掲三二―六頁。

(15) ゴフ、前掲三一九頁。アンセルムスはイタリア人で、一〇四六年、教皇庁の改革が断行された後、イタリアで数年間過ごした経験から、叙任権闘争に際し、教皇の権威を拡大するのに務め、世俗権力と抗争を惹起させた人である。J. R. H. Moorman, *A History of the Church in England, 1986*, ムアマン『イギリス教会史』、八代他訳、一九九一年、聖公会出版、八七頁以下。なおアンセルムスについては後に触れる。

(16) ゴフ、前掲三一九―二〇頁。

(17) ゴフ、前掲三二七頁。

(18) ゴフ、前掲三二八頁。

(19) ゴフ、前掲三三〇頁。

(20) ゴフ、前掲三三〇頁以下。

(21) ゴフ、前掲三三一頁。

(22) ゴフ、前掲三三八頁。

(23) ゴフ、前掲三三八頁。

(24) Alexander Murray, *Reason and Society in the Middle Ages, 1978*, p. 96. 「祈る人、戦う人、働く人」というのは、一〇二六年に Laon の Adalbero が最初に書いたのではないかと言う。

なおヒンズー社会構造の特徴をなすカースト制度で、バラモン Brahmins 僧侶、クシャトリア Kshatriyas 戦士、ヴァイシャ Vaishyas 商人、スードラ Sudras 使えるもの(後に一部のスードラは不可触民 untouchable として知られ、階層性の最下位区を現わしていた。尤も現在ではかかる不可触民制を法違反としている)の四区分でも「商人」階級は入っているし、わが国の徳川時代の場合にも、僧侶は特別として、その他の人々は士農工商として区分され、「商人」範疇が存在していた。この点の相違は、後述の「商人」階級の抬頭論との関係で留意しておかねばならぬ点と思うが、とりあえず、ここでは、この三階級の図式が出来上がったという点から出発したい。このことは、近代のイギリスの歴史法学者サー・ヘンリー・メインの有名な「身分から契約へ」という社会進化の図式の一つの基礎をなすものでもあるからである。

(25) ゴフ、前掲三三九頁。

(26) ゴフ、前掲三三九―四〇頁。

(27) ゴフ、前掲三四〇頁。中世の身分に関する研究について、ドゥッフロウ、前掲三八三頁以下、「補遺・中世における身分論」参照。「中世における『身分』の問題は確かに非常に複雑であり、従って不思議なほどそれに関する研究状況は悪い」と言う。また、身分思想は「一二世紀と一五世紀の間に身分思想により強く確定しようとする萌芽は見られる」と指摘し

ている。前掲三八四頁。

(28) ゴフ、前掲三四一頁以下。

(29) ゴフ、前掲三四二頁。

(30) ゴフ、前掲三四二頁。

(31) ゴフ、前掲三四二頁。

(32) ゴフ、前掲三四三頁。

(33) ゴフ、前掲三四三—四頁。

(34) ゴフ、前掲三四四頁。

(35) ゴフ、前掲三四四頁。

(36) ゴフ、前掲三四四—五頁。

(37) ゴフ、前掲三四五頁。

(38) ゴフ、前掲三四五頁。

(39) ゴフ、前掲三四六頁。

(40) ゴフ、前掲三四六—七頁。

(41) ゴフ、前掲三四九頁。ここで私は、ロックが、彼の統治二論の第一論文「ロバート・フィルマー卿とその信奉者の誤れる原則と論拠は看破されるし、かつ、論破される」の始めの方において、フィルマーの「神権説」、すなわち、「君主」のみがアダムの直系の相続人であると言う主張を論破し、すべての人の生れながらの自由というものを主張したが、フィルマーの論拠には、家系の重視と、その相続という観念を見出しうる。そしてその発端は煉獄思想の現世への影響としての家系観に係わるのではないかと推測している。

なおロックの相続観に対し、一四世紀末のワット・タイラーの一揆の際におけるジョン・ボールの有名な説教「アダムが耕しイヴが紡いでいたとき、だれがジェントルマンであったか」といった発想方法は既にあつた。浜林正夫『イギリス宗教史』、一九八七年、大月書店、七八頁。

(42) ゴフ、前掲三五〇頁。

(43) ゴフ、前掲三五〇頁。

(44) U・シュトゥッツ、前掲二二三—四頁。同書の「訳者あとがき」において、「教会法およびその歴史は、教会の法概念の変遷に則して、したがって教会そのものの変遷に則して把握されなければならない」としている。「このように考えるなら

ば、カトリック教会法の歴史は、シュトゥッツの説くように六期に区分されるのではなく、第一二世紀(一一四〇年頃)を境界として、古カトリック教会法時代と新カトリック教会法時代とに二分されることになろう。そして、シュトゥッツが、初めて教会法に自立性が与えられたとする『カノン法時代』の始まりは、むしろ、神法(ius divinum)を中核にもち、原始キリスト教の理念によって支配されていた古カトリック教会法が没落して、ローマ教皇という人的権威の支配下に、人定法(ius humanum)を中核とする新カトリック教会法が出現し、(右)教会法の自立性が失われ始めた時期として位置づけられることになるのである」としている。

(45) この点がイノケンティウス三世の最大の課題であった。なお後述の「刑事手続」(糾問手続の起源)の箇所参照。

(46) ノウルズ、前掲一五頁。半田・今野、前掲二九一頁以下。カール時代の教皇組織が示されている。この点後述。

尤も、この点に関し、最近異論が提起されている。A・ジェラル『ヨーロッパ中世社会史事典』、前掲一七三―四頁。「小教区の起源は一樣ではない。それが創設され設置された時期と範囲は、これまで言われてきたほどには古くなく、広くもなかったのではなからうか。ロベール・フォシュは、そのことを証明しようとする―彼にとつて、小教区の誕生は、『一世紀革命』(農村での土地の再編と平和の回復)にともなう諸現象全体のなかに置きなおしてみるべきものなのである―とすれば、中世初期から小教区が設置されていたと考えるのは正しくない」とする。

なお、ジェラルによれば、「一つのプールや一つの村落を取り巻く区域に対応しており、諸秘跡が授与されうるものもこの区域においてである」としている。

(47) ノウルズ、前掲三七頁注3。

(48) 「小教区」は、司教区を構成する下位の区分で、主任司祭が司る地区をいう。イギリスにおける「小教区制」は、一〇世紀末であり、一〇分の一税の徴税に関し、「領域的意義」をもつに至ったところから制度化されたと言う。浜林、前掲三九頁。

(49) 半田・今野、前掲三二―四頁。「カロリング時代以来の伝統によれば、国王は教会および教会領に対する『保護』(トウィトー)の第一の当事者であり、司教選挙もまた『国王の承認』(コンケンシオ・レガリス)を前提とした。国王のこの保護権と認可権こそ教会に対する世俗社会の出発点であった。」

(50) 選挙概念の非近代性について、Christopher Brooke, *The Structure of Medieval Society*, 1971, C・ブルック『中世社会の構造』、松田隆美訳、法政大学出版局、一九九〇年、七〇頁。「一〇五九年の教勅は、広い意味で教皇の選出を枢機卿の手に委ねることになった。だが、より厳密には、司教枢機卿がまず候補を定め、実際の選挙において一般の枢機卿が加わったのである。当選者は全聖職者とローマ市民によって承認され、選挙結果が神聖ローマ皇帝に報告された。この煩雑

な手続きにいかなる意味があるのだろうか。何よりもまず、特定の選挙母体のなかの多数派に自由な決定権が与えられるという、近代的な選挙の概念は、中世初期には全く無縁のものであった。教皇や司教、国王が『選出された』、『選ばれた』(ラテン語の *electi*) という表現は一般的に用いられたが、その選出の過程は、皆理解しているが誰も説明はできない、共通の夢の世界に属していた。王を選ぶのは民衆であるとしばしば言われたが、近代的な意味で、実際にそういうことがあったためにはない。教皇、司教、国王は神によって選ばれるとも言われるが、この考えは、それをどう理解するにせよ、神の願望が、死すべき運命にあり誤りを免れぬ人間によって、実際にどのように解釈されるのかについては、何も教えてくれない。この語は多くの場合『承認された』という意味で用いられ、王が代表的な家臣に喝采とともに認められる、慣習的過程を指しているのである。だが、彼らはいかにして喝采すべき相手を知りえたと言うのか。(ブルックは、ケンブリッジのゴンヴィル・アンド・キーズ・カレッジに属し、教会史教授で、D・ノウルズ(前出)の弟子に当たり、ブライアン・ティアニーとケンブリッジ時代の学友である。)

(51) J. B. Duroselle, *Histoire du Catholicisme*, J. B. デュロゼル『カトリックの歴史』、大岩・岡田訳、白水社、六六頁。「全世界教会たるこのローマ教会の教皇が崩御の際は、枢機司教らはまず最大の注意をもって万事を処理し、しかるのち枢機聖職者に補佐せしめること、その他の聖職者および一般市民が新しく選挙に投票するため何らかの口実のもとに買収の行われる危険を防止すべく聖職者は率先して教皇選挙に精進するようここに命令する。」この教勅によって、当時、俗権の干渉と、聖職者選任の腐敗行為の存在が容易に推定される。

なお、前掲六七頁。「ここで注意すべきことは一世紀の初めには枢機卿はまだ枢機会を構成していなかったことである。」一〇五九年の教皇令は、かようにして、聖職者および一般市民による教皇選挙の旧制度と、枢機卿だけの近代的選挙制度との間の重要な経過規定を制定したわけである。改革家アレクサンデル二世(一〇六一―七三年)はこの規定に基づいて枢機司教によって選挙された」とする。

また、ノウルズ、『中世キリスト教の発展』前掲二〇頁。「教皇庁は若干の危機の瞬間を除いて、四世紀間(拙注、一世紀までの間)は、上訴されたり、普通の特権や榮譽を与えることにおいてのみ自己を主張する、遠く離れてはいるが尊敬されている一源泉にとどまることに満足していたが、いまやそのイニシアティブとその行動とを全教会に及ぼし、統治の連鎖やてこを把握し始めていた。」イタリア国内と神聖ローマ皇帝との後見から解放されて、今や自由に教皇庁の聖職者たちによって選挙された教皇は、かれら自身の統治機構を組織することに着手した」と言う。

さらに、ジェラール、前掲九五頁。教皇は、最高の司教であり、普遍的存在になったのは、司教や皇帝を罷免することができ、だれにも従属せず、だれからも裁かれず、不可謬(けっして誤りを犯さなかつた)し、これからも犯すことはない)

であったためという。」

- (52) デュロゼル、前掲六八頁。Walter Ullmann, *A History of Political Thought: The Middle Ages*, 1965, W・ウルマン『中世ヨーロッパの政治思想』、朝倉文市訳、一九八三年、御茶の水書房。W. Ullmann, *Law and Politics in the Middle Ages—An Introduction to the Sources of Medieval Political Ideas*, 1975, pp. 125, n. 5, 134ff, 178, n. 1, 249f. 以下 M. Pacaut, *La théocratie—L'Eglise et le pouvoir au Moyen Age*, 1957, M・パコー『テオクラシー—中世の教会と権力—』坂口・鷲見訳、昭和六〇年、創文社、一〇三頁以下。とくに一〇八頁以下。そこでは、グレゴリウスのテオクラシーの構成要素として、「道徳的かつ霊的権威」が皇帝の廃位を可能にし、その選出を監督すること、また確実に君侯に対し尊き手をして奉仕しかつ助言することも可能にするものであり、これこそが「現世における真の主権を与える」に至るものとしている。そして、教皇は、司教団中における最も威信あるものに過ぎず、教会は、首都大司教や教会会議に集まった司教達によって統治されていたが、いまやそれに代わって「中央集権的体制」が作られる方向に進んだという。

なお、山田信彦『スペイン法の歴史』、一九九二年、彩流社、一〇五頁以下参照。この改革による教会法をローマ法 *lex romana* と称したが、それは当時研究の始まったユスティニアヌス法と区別せねばならないと指摘する。

- (53) プラクネット、前掲上巻二八頁。「ウィリアム征服王「一世」による宗教裁判所の分離は、予期せざる結果を生んだ。すなわち、つづく五〇〇年の間に、教会は、膨大なカノン法を發展させ、広大な管轄権を要求したのである」と。

- (54) ジェラルド、前掲九五頁。イノケンティウス三世の在任期間中、教皇職はキリスト教ヨーロッパにおける最強の君主政体（モナルシー）となったと指摘する。

- (55) 前沢伸行他『文献解説・ヨーロッパの成立』、南窓社、一九八一年、一八四頁。

- (56) 「公会議 *ecumenical council*, *consile ecuménique*, *ökumenisches Konzil*」とは、全教会を代表する司教たちが、キリスト信仰の真理・道徳律、その他教会の重大事項を決議するための集会。教会会議 *council*, *synod* とは教会の司牧その他教理の決定をするために開催される司教達の集まりで、公公議もその一種である。

- (57) デュロゼル、前掲六八頁。なお、同六九頁参照。そこでは、グレゴリウス七世が二七回教皇令を発したが、その主要なものを摘示している。すなわち、

(教皇令第二)「ローマ司教のみが全世界の司教と呼ばれる資格をもつ」

(第三)「ローマ司教のみが、司教をやめさせ、また免訴することができる」

(第一二)「ローマ司教は帝王の廃位を行うことができる」

(第一六)「いかなる宗教会議もローマ司教の許可なく汎公会議と称することはできない」

(第二〇) 「何びとといえども使徒聖座の決定を非難することはできない」
(第二二) 「ローマ教会は今までにあやまりを犯したことはなく、かつ聖書が証明しているようにあやまりを犯すことは永久にありえない」
(第二六) 「ローマ教会とともにあらざるものはカトリックと見なさない」
(第二七) 「教皇は不正なことから関する忠誠宣誓を解除することができる」
デュロゼルは、これらの抜粋だけからでも、教皇の二つの意向を明らかに知りうるという。その第一は、教皇が教会の主権者であること、第二は、俗権に対する教皇の優位性を主張していることであるという。そして、この第二の意向がすなわち長きに亘る叙任権闘争の原因となったと言う。

なお、cf. Brian Tierney, *The Crisis of Church and State, 1050-1300*, 1988, p. 45 et seq.

(58) デュロゼル、前掲六九―七〇頁。

(59) デュロゼル、前掲七〇頁。

(60) 「破門」にいつて後にまた触れる。see, Holdsworth, *HEL*, vol. 1, p. 631. 「法外追放」にいつては、Pollock & Maitland, *op. cit.*, vol. 1, pp. 476-8. また「追放」にいつては、*op. cit.*, pp. 478 et seq.

なお、古い法における「法外追放」については、Pollock & Maitland, *op. cit.*, vol. 2, p. 449. そのほか、「法外追放」は、共同社会にたいする犯罪なため、すべての社会構成員として、犯罪人を追求し、彼の土地を破壊し、家を焼き、彼を野獣と同様に取り合い取り扱うものとされた。一三世紀になってその慣行が衰退してもなお存続したと言う。まさに当時において法が法として権威をもつのではなく、力の支配が優位にあった時代であったと言える。

(61) グレゴリウス改革については、Pacour, 前掲七六頁以下。叙任権闘争については、Augustin Fliche, *La querelle des investitures*, 1946, フリッシュ『叙任権闘争』、野口洋二訳、創文社、昭和四七年、五三頁。

(62) フリッシュ、前掲二八二頁、訳注(16)。広義においては、「国王に属する土地所有権、裁判権、軍事罰令権、租税徴収権、市場権、貨幣製造権、関税、採鉱権、漁労権、狩猟権、交通権などをさし、狭義においては、国王に属する教会の俗権をさす。本書では、前者を『国王高権』、後者を『レガリア』と訳出した」としている。

(63) フリッシュ、前掲二〇〇―二頁。ウォルムス協約については、同二二八頁以下。
なおプラクネットは、ウォルムス協約に先立って、イギリスではヘンリー一世(一一〇〇―三五)と大司教アンセルムスが、フランスの偉大なカノン法学者シャトルのイヴォ(Ivo of Chartes)が作り出した妥協案の影響を受けて妥協したが、フランスでは遙かに遅れ、かつ、激しい争いの後に妥協したこと、そして、その後一寸した違いによって争いは再発

したと指摘する。なお、プラクネットはこの争いの中に、王権の性格、法の權威、世俗の支配者の権力に対し課せられるべき制限に関する問題を含み、今日の法学にその痕跡を留めていると言う。前掲上巻二三頁。

- (64) 半田・今野、前掲四五頁以下。
- (65) グラチアヌスについては、ティフニー、前掲vi, №二〇—四頁、四八—九頁参照。cf. S. Kutner, *Studies in the History of Medieval Canon Law*, [V Research on Gratian: Acts and agenda.]
- (66) Report of Archbishops' Commission, 1947, op. cit., p. 6. ヴルビヤ一四〇年を境として、古法 *ius antiquum* と新法 *ius novum* と分つてゐる。
- (67) 半田・今野、前掲四五三頁。
- (68) 半田・今野、前掲四五二頁。cf. Ullman, *Law and Politics*, op. cit., pp. 135, 139ff, 165ff, 169, 176, 177, 178, 183; Tierney, *The Crisis*, op. cit., p. 116 et seq.; Kutner, *Studies in the History of Medieval Canon Law*, [V Research on Gratian,] op. cit., p. 3 et seq.
- (69) 半田・今野、前掲四五二—三頁。
- (70) Kutner, *Studies*, op. cit., [VI Some Considerations on the Role of Secular Law and Institutions in the History of Canon Law] p. 352. 「ローマのクリアは政府の中央集権的組織のモデルになった。正当な戦争と教皇の正当性をもつ立法のカノニストの法理は、近代国際法の端緒にとって基本原理となり、それは恰かもカノン法の法人代表の法理が憲法の諸端緒にとっての基本原理となったのと同様である。刑法のカノン法の帰責理論が刑事法学の諸原則を確定する方法を導いた。それは *Poenam medicindis* (懲戒罰) の法理が近代刑事学のルーツにあるのと同様でさえある。大陸の司法制度を形成したカノン法手続には、ローマの *cognitio* (審理訴訟) の変形があった。そして、カノン法手続において判事によって *per officium iudicis* 行使された衡平法管轄は、イングランド国王のチャンサリーにおける衡平法上の救済方法を形成した。(例え、人がノルマン・イングランドにおけるフランクの王の宮廷の大権の残存物を考えようとも、大法官とチャンサーの聖職者の人材は「教会集」に関する注釈に馴染む上で、より直接のインスピレーションを見出したのである。)」Kutner, op. cit., pp. 352—3. 「私法分野におけるカノン法学の貢献は、教会の裁判権に対する要求の範囲に照らして理解されねばならない一人にかんしては、*causae clericorum* (聖職者の訴訟) と *causae miserabilium personarum* (悲惨な人の訴訟) が、実体にかんしては、*causae spirituales* (霊的事項) と *causae spiritualibus annexae* (関連霊的事項) が。また実務においては次ぎの要求はしばしば退けられたが、教会裁判管轄の阻止はしばしば関連分野に関して精巧化されたカノン法の法理の採択と手を携えて行われた。無様式の契約の訴訟可能性、対物権 *ius ad rem*、正当なる代価、あるいは、*actio spoli*;

(ただ若干の著名な範例を名づけたもの)を通じての占有救済方法の拡大のごとき法理は、究極的には都市共同体法と《モン・ロウ》において、教会裁判所の現実の範囲を遙かに越えて採択されるに至った。遺言の執行者は、遺言事項に対する教会の能力が存在しなくなったはずと後までも相続法の特徴として止まった。婚姻の分野におけるすべての西洋の法的システムにカノン法が残した痕跡を記すことは殆ど必要がないだろう。」

(71) 半田・今野、前掲四五三頁。

(72) ティアニー、前掲二二頁。cf. Tierney, *The Crisis*, op. cit., p. 116 et seq. プラクネット、前掲下巻五四五—六頁。

(73) ティアニー、前掲二二—二頁。彼は、「君主は法律に拘束されない」、「君主の意にかなうことは法の効力を有する」という成句を教会法学者は熱心に取り入れて、教皇の権力に適用し、聖書解釈と世俗ローマ法学を融合させ、「主権」に関する新しい教説を創造したのである。「ペテロについての主張とカエサルについての主張を典型的な型で織りなした、一三世紀の解釈者の文章の中にも同様なものが見られる。

『教皇はペトロの後継者としてイエス・キリストの代理であり、そしてこの地上に単なる人間の場ではなくして神の場を有し、……彼は全ての人々を支配し裁く故に……彼に賦与された至高権を有し……彼が信仰に反しない限り、全ての事において彼の意にかなうことを述べかつ為すことができる。……何人も彼に対して「何故あなたはこのことを為すのか」ということはできない。……彼の意にかなうことは法の効力を有し……彼はいかなる法をも廃することができ……彼は優越者を持たず……彼は全ての人の上に位置づけられそしていかなる人によっても裁かれることがない』(Guilielmus Durandus, *Speculum iuris*, (Venice, 1525), I. i. p. 51.)

(74) ウルマン、前掲一二六頁。ウルマンは、この法令集の効果について次ぎのように指摘しているのも注目に値する。すなわち、「(教令集)が出版された(一一四〇年頃)から、教皇権は常に第一級の教会法学者たちに頼ることができた。彼らの優れた法律研究能力と技術は、教会法そのものの生成にも多大の貢献をなした。これ以後の教皇は、圧倒的に教会法学者が多く、彼らはボローニャ(またはどこかの大学)の教授であった人か、そうでなければなんらかの点で法律分野で他に抜きん出た人物であった。」「次に続く二世紀は偉大な教会法学者教皇の時代であった。」

(75) ノウルズ、『中世キリスト教の発展』前掲一六四頁以下。「テオクラシイ」の観念は、そもそも一〇七五年のグレゴリウス七世によって二七の命題を体系化されたことに関わる。前出。なお、ジェラール、前掲九五頁。

(76) ノウルズ、前掲一六六頁。

(77) 半田・今野、前掲二九二頁。同書の図は八世紀頃の教会組織されたものであり、一二世紀以降も基本的に変らぬが、若干簡略化した。デュロゼル、前掲五一頁参照。

- (78) 「階層的位階」については、現在でも位階制をとり、教皇、司教、司祭、助祭の位階制は、教会憲章第三章「教会の聖職位階制度、特に司教職について」によって明示されている。『第二バチカン公会議・公文書全集』、南山大学監修、一九八六年、六〇頁以下。
- (79) ブリック、前掲五一頁。

(二) 教皇庁の「裁治権」の構成

(イ) 普遍的権威を支える世俗的権力構造

しかし、現実の機能が地域的であるのにも拘らず、ローマ教会はその名(カトリック)の示すが如く、「普遍性」を誇示していたことは周知の事柄である。では、後のプロテスタントと異なり、どこに教会そのものが「普遍性」を主張する論拠があつたのであろうか。またその論拠を支える基盤がどこにあつたのであろうか。

そもそもカトリックの術語が用いられたのは、イグナティウス(一〇七年没)の書簡であり、それに最初の定義を与えたのは、二世紀末のエルサレムのキュリロスの問答教示書であつたと言う。⁽²⁾

では現実的問題として、ローマ教会はこの地方性を越えて普遍性をどのようにして確保しえたのか、しえなかつたのか、もししえたとしたらどのような担保手段でそれを確保したのかという問題が提起されてくるであらう。ことにイギリスを念頭に置くとき、この問題は避けて通ることのできない問題である。

尤もこの問題は、この時期を象徴する「正統と異端」の問題を避けて通ることは出来ないが、この点と本稿の課題との間には、余りにも多くの媒介環があり、したがって、その点には立ち入らず、本稿の課題に關係のある点から言及したいと思ふ。⁽³⁾

結論から先に述べると、それを担保したものは、一つには教皇を支えた世俗の権力者の信仰心であり、そしてもう一つは、前述のイノケンティウス三世に言及した箇所を取り上げたところの教皇の裁治権、ことに教皇への「上訴」の制度と教皇による「禁止令」であったと言われている。⁽⁴⁾

ブルックは、先に述べたように、司教の地域性を摘示したが、それにも拘らず、教皇と司教が一つの絆によって結ばれていたことを指摘している。すなわち、「司教と教皇は、共通の体制や教育を通じて、または中世教会の国際語であるラテン語により、さらに教会法の一応の容認によって結ばれていた」⁽⁵⁾。そして「一二・三世紀に（そしてある意味では中世後期を通じて）、教皇の権威が最も安定して外に現れたのは、キリスト教国における霊的事例を扱う最高の控（上）訴裁判所⁽⁶⁾としての教皇庁の存在を通じてであった。そこには、重大な事例、愚かしい事例を問わず、控（上）訴が川となつて流れこんできた」と述べている。⁽⁷⁾まさに裁治権の管理機構たる教会裁判所のシステムの確立がここで重要な役割を与えられるに至った。

(ロ) 教皇の現世の裁治権がいかにして認められたのか？

では精神界に存在理由をもつ教皇あるいは教会が、何故現世において裁治権をもつということが認められるのであるか。

ティアニーは、この問題について、教会は、秘跡授与権と裁治権との存在意義の違いを、人為的に構成し、それを教皇と教皇職の区別に結合させて、この問題の解決を計ってきたという。すなわち、教皇は死すけれども、教皇職は永続性をもつ。この区別の人為的発見によって、世俗社会における教皇職の機能の存在を確認し、その教会社会の秩序維持機構の存在理由としてくる。

なお裁治権 *jurisdictio* の概念は、今日キリスト教会でも、*jurisdiction* の訳として用いるが、法的関係では、「管轄」

概念として使用することが多いことは周知のことからである。そして、「裁治権」と「管轄」の両概念の間にいかなる連関性があるのかという点は、西洋近代法を理解する上で、極めて重要な鍵を形成しているのではないかというのが私の多年の疑問点であるが、その点は本稿の主流から外れるので他日の課題としておきたい。⁽⁸⁾

なお前述のことと関連し、少し長くなるが、ティアニーの次ぎの文章をここで引用しておくことも無意義ではないかも知れぬ。すなわち、

「今日ではこの言葉は、裁判官の權威を表現するために最もよく使用される。しかし一七世紀政治思想においては、『裁治権』は一般的な支配する權力を通例は意味し、そして『最高の裁治権』(Supreme Jurisdiction)は王権(majestas)あるいは近代語においては『主権』の同意語として用いられた。歴史家は時には、このような概念が中世に果して存在したかどうか疑ったこともあった。そして確かにその種概念は初期中世には多くは見られなかったのである。初期の封建社会においては、現実の統治は広く拡散していた。その上、統治権は当時、他の全ての種類の権利と權力と混淆していたのである。⁽⁹⁾」しかしながら、真の変化、真の転換点は一二世紀におけるローマ法と教会法の復興と共にやってきたのである。⁽¹⁰⁾「『裁治権』は重要な言葉であった。なんとなれば、それは正しさの諸観念と結びつき(その語源的基礎が『正義』(ius)にあることからして)その強制力の諸観念と結びついていたからである(その定義がローマ法にあることからして)。この言葉は常に、訴訟問題を解決させるため長官(マジストレート)の司法的權威を意味する、本来の限定的な意味を保持していたが、しかしまたそれは一般的な支配權力という幅広い意味をも得るようになった。かくして、ローマ法学者は裁治権という言葉をも、ローマ人民が『その全ての權力』を皇帝に賦与した時に皇帝が受取った、最高の立法的・司法的・行政的権利の複合体を示すために時として用いたのである。⁽¹¹⁾」ピリウムが書いた『相当の裁治権は人間である皇帝の手中にある時に完全(plena)である。何故ならローマ人民の全ての權力と命令

権を皇帝に与えたからである⁽¹²⁾。「ブルガールスも既に、皇帝の権力が帝国を『所有権に依るのでなくて裁治権によって』支配している故に、財産所有者の権力とは異なると説明した。法学者たちもまた、皇帝権の永続的職位と皇帝の変転する人格とを区別したのである。⁽¹³⁾」「同様の展開が一二〇〇年頃に教会法学者の著作の中で為された。アレクサンデル三世は影響力のある教書、『クオニアム・アバス』(Quoniam abbas)の中で、高位聖職者の人格と彼の教会内での職位との間に明快な区別を引いた——人間は変る、しかし職位は常に同じ状態とどまっている。⁽¹⁴⁾」

「全ての教会法学者のテクストを渉獵することは、それ自体でひとつの論文となるであろう。しかし一つだけ殊に重要なことが挙げるに値するのである。グラティアヌスは『法令集』Distinctio 20に入るに際し決定的な定義を提供した。彼が書いているのだが、聖書を解釈するためには知識あるいは知恵(scientia)のみが必要である。しかし法律問題を解決するためには、知識のみならず権力も必要とされる(no solum scientia sed etam potestas)。このグラティアヌスの区別は、教師の権威と支配者の権威、認識と意志、識別する能力と命令する権利との相違を認めることであつた。グラティアヌスの主張していることは、一人の人物が知恵においていかにすぐれていようと、彼の決定が彼が公的権威を獲得していない限り法的効力を持たないということであつた。⁽¹⁵⁾」「この区別は、後の政治理論において中心的な重要性をもつものとなる。知恵と権力に関するグラティアヌスの用語は、一連の法学者たちによると同様にトマス・アクィナスによっても継承され、一六世紀においてリチャード・フッカーによってもまた用いられたのである。⁽¹⁶⁾」

教皇職という公的権威の保持を永続的になしうるシステムの発見と、秩序維持のための権力機構の必要性と、その両者の結合がこの期に考案されてきたことが、教会の世俗的権威と権力の保持を支える有力な条件になってきたと言つてよいであろう。そして、ティアニーはこのことを次ぎのような言葉で表現している。

「グラティアヌスは、Dist. 20の彼の付言の中で次のように主張した。すなわち教会の中で支配するために必要な『権

力』は、キリストの言葉『私は汝に天の国の鍵を与える』によってペテロとその後継者たちに約束された、ということである。デクレティアストたちはこのテキストをめぐって精緻な構造をもった論拠を打ち樹て、そしてしばしばそのテキストを説明するために『裁治権』という言葉を使用したのである。彼らは、そうすることによってその言葉を近代教会法において使用されているのと同様に明白に『支配する権力』として理解するにいたったのである。これは、他に抜きんできた知恵の教師に賦与されている個人的な権威ともそして全ての聖職者に賦与されている秘跡授与権とも概念的に区別されたものである。⁽¹⁷⁾

「Disto, 20に関する論議の中で、教会法学者たちもまた、グラティアヌスがここで教皇に帰属せしめた、最高の『鍵の権限』を述べるために裁治権という言葉を用いるようになった。」⁽¹⁸⁾「フグッチョは次ぎのように書いた。『問題を裁定するに際しローマ教皇の権威は優先し……知識のみならず権力もまた必要である。この権力とは裁治権のことである』。当時の他のデクレティストは、問題を裁定する高位聖職者の権力と法律制定の権力を結びつけ、『裁定を下す地位が高ければ高い程、彼らの出す法令はより優越せる位置を占めるのである。』⁽¹⁹⁾」

「そして一世代のちのイノケンティウス四世は、教皇の普遍的君主としての地位を『教皇は法的に (de jure) 裁治権と権力を全ての人々に対して有している』⁽²⁰⁾という言葉で定義した」

これらのことより、先に触れたグラチアヌスの「教令集」(一一四〇年頃)を境として、教皇の裁治権概念の理論的整備がなされるとともに、その概念内容として、教皇個人と教皇職の分離が次第に区別され、裁治権は秘跡授与権と異なり、人間によって授与されたものという観念が神政治の盛んな時期にも抬頭してくる。そのことは、霊界において存在理由をもつ教会が、世俗社会において一つの権力として行使されうる根拠を見出すことにもなってくる。

(ハ) 教皇への上訴と階層的位階

尤も、教会における司教の存在と教皇の存在の関係は、階層的構成と簡単に言い切れる程のものではなかったようである。

成程教皇への上訴は、極めて古より存在したが、その裁治権がどこまで及ぶかということに関しては、時代時代によって異ってくる。ことに、社会の紛争の究極的な判断権がどこに置かれるかという問題に関しては、教会内部だけの問題ではなく、世俗社会一般の問題である。⁽²²⁾ その時、教皇の教会内部の秩序維持のための裁治権の枠を越え、世俗社会における裁治権観念の定着ということがいかにして確立しえたのであろうか。

パコーの「テオクシー」を訳した坂口・鷺見の「訳者あとがき」の中で、「グレゴリウム改革の時代にまず第一期のテオクラシーの生成」に至り、「ここで教皇は普遍的教会の裁治者となり、教皇庁に持ちこまれる限りでの上訴の裁判者となる」、「やがてイノケンチウス三世の時代には普遍的教会の裁治者たるのみならず、『罪の理由により』(ratione peccati)、付随的に世俗の支配にも関与しようという、テオクラシーの第二期を迎え」⁽²³⁾ たと言う。

そこで先に触れた如く、イノケンティウス四世(一二四三—五四)の「教皇は法的に(de jure)裁治権と権力を全ての人々に対して有している」という宣言がなされるに至ったのである。換言すれば、神政政治の宣言がなされたのであった。

ではそこで、何故世間一般の人々にまで裁治権が及ぶと主張しえたのであろうか。

すべての正しい統治の基礎として「同意」ということがあり、それによって統治が成立ってきたことを主張しようとするのが、これまでしばしば引用してきたティアニーであった。⁽²⁴⁾

しかしティアニーは同時に、中世においては、「階層的秩序」論により「同意」論を困難に直面させてくる点も看過していない。彼によれば、実際の生活の中で、教会と国家は統治の階層的秩序によって支配されていたが、しかし、中世

精神は、それを越えて全宇宙を一つの偉大な階層的連鎖と認識していたのである。偽ディオニシウスの新プラトン哲学的教説に依れば、神からの権威はまず天上の天使的階層的秩序に流れ、そして地上における教会の階層秩序に流れた——そしてその説は、一三世紀中葉にパリにおけるディオニシウス研究の復活があったためでもあった。この世界観においては支配者の正当性は下からの同意に依拠したのではなく、上から定められた階層秩序の中の一つの地位に依拠したものである⁽²⁵⁾という。

さらにティアニーによると、「階層的秩序」は「全宇宙の究極的統治者である神がある人を他の人々の間において支配者として擁立しなかったならば、その人はいかにして正当に権力を他の人々に対して揮うことができようか？その上、自然界の全てが階層的に秩序づけられているとする証拠が豊富に存在すると考えられた。天上のもろもろの団体はより下位の団体を統御している、と誰もが信じた⁽²⁶⁾」という。

したがって、中世後期における「階層的秩序」論は、ティアニーによれば、「一一世紀の国王神政政治が打破された以上、教皇神政政治のシステムを主張する試みになるだろうことは、殆ど不可避であ⁽²⁷⁾」ったとさえ言っている。それは、「階層的秩序」概念を「自然」概念の中に包摂して、そこから、教皇の世俗社会の裁治権をも演繹しようとするものであったと言えよう。

ただここで留意すべきことは、それがイノセントティウス三世時代前後を支配しえたとしても、なお、この主張にも幾多の障害が存在したことを忘却しえない。その最たるものが、有名な新約聖書ルカによる福音書の「シーザーのものはシーザーへ、神のものは神へ」(二〇・二五)というイエスの言葉を根拠とする聖俗二元論の主張であり、その幾多の変種に関わる宗派の主張とそれとの抗争であるが、それはここでは本題から離れるので省略したい。

ところで、教皇を頂点とする階層的秩序を前提とする裁治権の確立があったとしても、一体、司教が裁治権を有しう

るのか、もし有するとするとしても、その根拠はどこに求めうるのかという次ぎの疑念が生じるであらう。

先にも言及したフランス中世カノン法の研究者フルニエは、その点に關し次ぎの如く指摘する。まず、「司教は、位階制の第一位を占める」とを摘示し、「この位階制は、司教 *evêque*、司祭 *prêtre* およびそれより下級の聖役者 *ministre* からなる」と言う。そして、司教はその司教区においては神官であり、教導者であり、立法者であり、裁判官であると言う。そしてそれは一種の「王国」を形成したと言う。⁽²⁸⁾

(二) 教皇と司教との關係

ところで教皇と司教の關係は、今までも瞥見してきたように、論者によりいろいろの見方があるようであるが、フルニエの立場は、理論的には、ローマの司教が、使徒の頭 *prince* の後継者として教会内部の統一性を維持する紐帯の役割を演じ、教会を構成する全成員、即ち司牧者または信者に対する「裁治権」を有するとの見解をとる。反対に、信者の立場から見れば、重疊する二権力の支配のもとに置かれることになる。すなわち、教皇の権力と教区司教の権力の下に置かれ、司教が司教区の中で有するのに対し、教皇は教会全体の中で有することになったと言う。⁽²⁹⁾

しかし、司教は、教皇への上訴によって制約されるし、また保有する裁治権の一部を、教皇自身で行使するために取り上げることもある。例えば、教会参事会や修道院が教皇特権によって司教の權威から免属され、直接教皇庁に服するのはその例であると言われている。⁽³⁰⁾

ただ先に触れた通り、教皇の下に提訴されても、現実には「論争の現場から六週間や二ヶ月の旅を要する場所にいる教皇にとって、証拠を分析することは不可能に近かった。故に教皇は事件に關して法令を定め、事實關係の決着は教皇の裁判代理人、つまり司教、大修道院長、副司教、そしてときには中世の階層制では下士官にあたる地方の首席司祭にまかせた」と言われている。⁽³¹⁾

- (1) 「Ubi Christus, ibi catholica Ecclesia. キリストの存すところ、カトリック教会あり。」デュロゼル、前掲一三頁。ギリシャ教父遺文集第五卷七一四頁よりとある。
- (2) デュロゼル、前掲一三頁、「この地の果てから彼の地の果てまで世界のすべての地に広められているがゆえに、また、すべてのひとの知らねばならぬいっさいの知識を細大もろさず含むいっさいの教理を授けるがゆえに、さらにまた、すべての人間すなわち王侯も庶民も学者も文盲もすべてを真の信仰に導くがゆえに、その名をカトリックという。」
しかし、普遍性をもっているのは教会であり、ペテロの後継者としての司教個人ではない。したがって、教皇(司教)が誤った行為をしても、教会が誤ったことはしていないという論理を、デクレティストは述べている。ティアニー、前掲二二三頁。また、公会議の教会法は、普遍的同意 *universali consensu* という概念も生んできたと言う。ティアニー、前掲二五頁。これらの普遍性の概念の誕生は、個人と団体を区別する契機もつくるといふ派生的効果をもつことも留意せねばならぬであらう。前掲二九頁以下。
- (3) 「正統と異端」に関しては、カタリ派、ヴァルド派、千年至福説等々わが国でも注目され出している異端が象徴的存在であるが、ローマ・カトリック教会の教義に対する異端として意味をもつので、その主張の内容は当然に多種多様である。ただ、中世初期の聖職者間の動きから、一一世紀にもなると、民間の間に異端信仰が広まってきたことが注目に値する。なお、一四世紀の新しい異端の動きとしての、イギリスのウィクリフ、ボヘミアのフスなどは、『プロテスタントに通じるものがある』、ことにイノセンティウス三世の時期の異端とは一線を画して置きたい。ノウルズ、『キリスト教の発展』前掲三一頁以下。半田・今野、前掲三九一頁以下。ドウソン、前掲一九五頁以下。ジェラール、前掲二三頁以下。堀米庸三『正統と異端—ヨーロッパ精神の底流』、中央公論社、一九六四年。なお主としてイギリス宗教史に関しては、浜林、前掲三八頁。
- (4) ブルック、前掲五二頁。
- (5) ブルック、前掲五一頁。
- (6) ブルック、前掲五二頁。ここでの訳としては、「控訴」の語を用いているが、本稿では「上訴」の概念を、とくに明記する場合は他は使用することにする。なお、リュシエール、前掲六一頁参照。
- (7) ブルック、前掲五二頁。
- (8) Miller, op. cit., p. 112 et seq.

- (9) ティアニー、前掲四六―七頁。
- (10) ティアニー、前掲四七頁。
- (11) ティアニー、前掲四七頁。
- (12) ティアニー、前掲四七―八頁。
- (13) ティアニー、前掲四八頁。
- (14) ティアニー、前掲四八頁。
- (15) ティアニー、前掲四八頁。
- (16) ティアニー、前掲四八頁。
- (17) 既にグラチアヌスの「教令集」に言及した箇所を参照。「何びとといえども使徒聖座の決定を非難することはできない。」
- (18) Huguccio. 生年月日は不明。一二一〇年死亡。教会法学の発展の初期において大きな貢献をしたもの。ポローニアで学び、また教授する。
- (19) ティアニー、前掲四九頁。
- (20) ティアニー、前掲四九頁。
- (21) ノウルズ、前掲二五頁、フールニエ、前掲一二頁。教皇への上訴は、いつか判明しない大昔からの権利であった。
- (22) ノウルズ、前掲二六頁。上訴の量が増え、財産権と選挙に関するあらゆる種類の議論が教皇庁に持ちこまれるようになるにつれ、事件はしばしば完全に教皇の範囲の外にある時間、場所、人間のこまごました問題に係ったと言う。
- R. H. Helmholz, *Roman Canon Law*, op. cit., p. 1. ヘルムホルツは、一五世紀中葉においては、教会の裁判所は、イギリスの生活の、無制限ではないけれども、広汎な領域に対して裁判権を行使したと述べている。また、フィリップ・オーギュストの時代を描いた一般史であるリシェール、前掲六一頁でも、教会は、「民事、刑事の訴訟の大半を担当した」と記している。
- (23) パコー、前掲書参照。
- (24) ティアニーは、教皇の主権性の主張とキリスト教徒共同体の不可侵性の基礎づけに、立憲思想の存在を強調し、それを支えるものとしての「普遍的同意 *universali consensus*」の確立を摘示している。すなわち、「主権者の巨大な支配権と権力の乱用に対抗して自らを守ろうとする共同体に巨大な権利要求を、いかに同時に肯定することが可能か？ もし教皇が究極の裁定者であるならば、誰が教皇の判定に疑義を呈することができるのか？ 誰が教皇に判定を下すことができるのか？ これらの疑問に対する、デクレティストたちの究明方途は、公会議の法令の中に表明された、誤りなき教会の一致

した意見の中に、教皇をも拘束する信仰と秩序の規範を求めようとするものであった。彼らは根本法の枠組みを造ろうと試みていたのである。」「大グレゴリウスの主張によれば、初期の公会議に教会法は普遍的同意によって……確立された故に常に不可侵なものとして維持されるべきものである。彼はつけ加えて曰く、教会法に反して歩む者は全て、『自らを破滅させるのであって教会法を破壊するのではない』と。前掲二四―五頁。但しティアニーのこの説は、公会議優先説になるが、それにも拘らず、教皇の被拘束性を認め、そこに立憲性を見出そうとする説である。そしてここに、教皇個人と教皇職の分離とその主権性と拘束性の調和を見出す。

尤も、前述の「煉獄」思想をとり上げた際に、罪に関する「同意」概念が摘示されていたが、それとティアニーの「同意」概念との脈絡については、未検討である。ティアニーの「同意」概念の使用方法は、私には、些か今日的視点が入り過ぎていように思われるということも摘示しておきたい。

なお、同意説は、今日でもなお普及している説であるが、一九世紀の分析法学の支配した段階でも、有名なダイシーが、かかる同意説に依拠して著名な「法と世論」を著わしたことを想起することも無駄ではないだろう。A. V. Dicey, *Lectures on the Relation between Law and Public Opinion in England during the Nineteen Century*, 2nd ed. 1914, p. 1 et seq.

- (25) ティアニー、前掲六五頁。
- (26) ティアニー、前掲八五頁。
- (27) B. Tierney, *The Crisis*, op. cit., p. 131.
- (28) 塙、前掲一一頁。
- (29) フールニエ、前掲一一頁。
- (30) フールニエ、前掲一二頁。
- (31) ブルック、前掲五二頁。

「豊かな才能をもちながら口惜しくも夭逝された故田中忠教授を惜しみつつ慎んでこの一文を捧げたいと思う。」