

權威と「理性」と法（一七）

——イギリス法における——

下山 瑛二

一 序論（三卷一号）

二 本論

第一章「世俗的」權威と「理性」論

はしがき

第一節 教皇庁の權威と世俗的權力

序——聖俗二權威とその統合とウェイトの変化——世俗權力の独立と構成

第一款 教皇の裁治權

一 教会の法的權力

二 中世後期における教会の現世の「裁治權」の確立（三卷二号、四号一号）

三 イギリスの特殊性（四卷二号、五卷一号、二号）

四 聖俗裁判權競合の前提（六卷一号、二号、七卷一号、二号、八卷一号、二号、九卷一号、二号、十卷一号）

五 教会權力の世俗化と若干の法理論的検討課題（十卷一号、二号、本号及び次号）

第二款 世俗裁判權

第三款 教会世俗裁判權

第四款 聖俗裁判權の競合

第二節 教皇庁の「權威」からの解放と人間社会の自立的「權威」の抬頭

第三節 人間の「理性」論と「權威」の問題提起の過程

權威と「理性」と法（一七）

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

(iii) カノニスト

前述の如く、聖職者が当時における知的担い手として主要な役割を演じ、法学の分野においてローマ法の再発見以後の指導権を握っていたとしても、ローマ法とカノン法との接合を、ボローニャ大学という場における研究・教育の接合性という点からだけでは説明しきれないであろう。そこで、まず指摘されねばならぬことは、一体カノニストが、靈的世界にかかわるカノン法をもつて、世俗法たるローマ・カノン法と称せられるものを作り上げるのに、どのような役割を演じてきたのかという点を、もう少し内的関連性を探るといふ見地から、検討してみたい。⁽¹⁾

ローマ法とカノン法の接合をもたらすにあたって、まず留意せねばならぬことは、先に瞥見した「注釈学派」とカノニストの法学作業の本質的違いを認識しておくということであろう。すなわち、「注釈学派」は、その研究・教育の結果をどう社会が生かすにせよ、その研究・教育対象として、過去のローマ法という確定された対象を取り扱うものである。これに反して、カノニストの場合は、現に活動態である教会の諸規範を取り扱うものである。したがって、対象に対する研究・教育方法は、ローマ法の場合と同じであっても、その社会的法的意義は全く異なる。

そこから、カノニストの場合は、当面の教会の活動と不可分であり、現行法が何時も第一義的意義を有し、その諸法規の絶えざる変動性が念頭におかれねばならなかったということになる。

ところで、ここで断っておかねばならぬことは、先にも触れた如く、ロビンソンがデクレチストとデクレタリストの

区別が一三世紀末までに曖昧になったので、カノニストとして語るのがよりよいと⁽²⁾いうので、以下カノニストとして叙述することにすると⁽²⁾いうことである。そして、このことはカノニストが、「注釈学派」と「後期注釈学派」を区別するような意義を有せず、カノニストのカノン法に対する態度も、時代の変遷とともに、絶えず変化するということになることを意味する。そして、かかる意味では、デクレチストとデクレタリストを区別する意義が相対化されてしまったのみならず、カノニストの歴史的役割をみる場合にも、これらデクレチスト、デクレタリストと一三世紀以後のカノニストと連続性を当然保持していた点を留意して瞥見せねばならなくなる。

なお同時に、カノニストと称しても、比較的に見て、「注釈学派」の場合と異なり、その見解は一様ではないことも付言しておきたい。⁽³⁾

ところで、カノニストと称される人々は数多いが、当面の課題を追求するに当っては、世俗社会をカノニストがどう捉えたかを探るため、先の「(a) 課題とローマ・カノン法」の「(i) 問題点」の箇所⁽¹⁾で摘示した如く、アウグスティヌスの世俗社会観からトマス⁽²⁾の世俗社会観への転換が、一つのメルクマールになるのではないかという問題意識をもっている。そこで、ローマ法の再発見以後、一三世紀半ば頃までの間に、前述の如くボローニャ大学を中心に発展した法学の影響を受けたカノニストが、どのような世俗社会観をもつて、カノン法を扱ったかを見てみることを最初の課題としたい。

しかし、かねがね摘示してきた如く、ローマ法とカノン法がローマ・カノン法として、世俗社会に機能するのは、西欧社会においては優れて一四世紀以後の *ius commune* の出現と、後期注釈学派の活躍以後になるが、一三世紀半ばまでの「注釈学派」と併存したカノニストがこの形成過程でどのような役割を演じてきたかを検討することも、ローマ・カノン法の出現に関して課題とならざるをえない。

① カノニストとしての指導的人物

先に触れた如く、グラチアヌス教令集が編纂される頃のカノン法は、ローマ法に比し、極めて貧弱なものであったが、⁽⁴⁾それが、世俗法をリードし、ローマ・カノン法といわれるまでにそれを体系化するには、その指導的人物として、グラチアヌス以後は、グラチアヌスの「教令集」に注釈を施したものの中でも有名なルフィヌス⁽⁵⁾、アラヌス⁽⁶⁾ Alanus Anglicus、ヨハネス・テウトニクス Johannes Teutonicus⁽⁷⁾、フグッチオ Huguccio⁽⁸⁾、ラウレンティウス Laurentius (Lawrence) Hispanus (of Spain)⁽⁹⁾、一三世紀中葉までのカノニストとして注目すべき教皇イノケンティウス三世⁽¹⁰⁾および四世⁽¹¹⁾とホスティエンシス Hostiensis (ヘンリクス・デ・セグスィオ Henricus de Segusio)、スーザのヘンリックス⁽¹²⁾ Henricus of Susa) の存在を無視することはできない。

② カノン法の重要性

ところで、これまでの問題提起を受け、カノン法の役割を瞥見するに当っては、次の三点が注目するに値するよう⁽⁴⁾思われる。

その第一は、この時期に教会体制が強化され、組織的機能を遂行する体制を整備してきたという点である。それは、法的に見れば、組織法的原則とその整備が一段と進化したことを意味する。それは、中世法の所産といわれる「団体法」の整備に、カノン法が大きな役割を演じてきたことを意味するものといえよう。それは、教会内部のみならず、世俗社会との関連において、その組織法的原則を打ち出したということにもなる。

第二に、組織法に関連し、力の行使に対して、平和的解決をもたらすための、統治構造としての裁判所の機能がこの時期に重要性を増す。かかる意味で、訴訟法の整備が注目し、この点が世俗法への影響の大であった点の一つであることは、繰返し摘示してきたところである。

第三に、かかる訴訟に関連して、その判断基準が問題になるが、かかる場合に、実体的判断基準として、なお教会法は、公会議の決議のほか、聖書と教父の言葉に依存することが多かったが、前述の如く、ローマ法の再発見とその注釈作業によって、「法」的基準の重要視が一般化し、判断者の裁量に「法」的枠組みを設けるための先例の集積とその接合的解釈作業を進める傾向が、この時期の特徴になってきたことも、一般的表現ではあるが摘示しうる。

そこで、まず、カノニストが世俗社会をどう見ているかという、本項の課題に関連して、第三の問題から触れることにしたい。

ところで、前にも述べた如く、グラチアヌス教令集の仕事は、私的な作業であり、その点では、「注釈学派」の仕事となんら異質のものではなかったといえる。ローマ・カノン法をローマ・カトリック教会が「現行法」として取り扱うに至ったのは、遙か後に、宗教改革に直面したカトリック教会が、トリエント公会議（一五四五—一五六三）において認知して以来のことであるという指摘もある⁽¹³⁾。ただ、この会議の内容にまで深く立ち入って精査しえない状況にあるので、かかる見解は、一つの示唆として受け止めておきたい。しかし、この時点に辿りつくまでには、長い過程が存在した。そして、グラチアヌスからトリエント公会議までのカノン法を *ius antiquum*（旧法または古典カノン法）、それ以後を *ius novum*（新法）と呼ぶ人もいるが、ここでは、これまでの課題の一環として、前記過程の中において、一三世紀半ば頃までのカノン法の重要性について瞥見することから始めたい⁽¹⁴⁾。

言うまでもなく、古典カノン法の多くは、教皇と帝国との闘争の間から生み出された⁽¹⁵⁾。しかし、それにもかかわらず、西欧社会には、カトリック教会の拡大に伴い比較的画一的な教会裁判所が存在したということが重要である⁽¹⁶⁾。さらに、前述の如く、そのスタッフが、殆ど大学出身の聖職者であり、カノン法を学び、しかもローマ法にも通ずる知識をも身につけたものが多かったことが前提となる⁽¹⁷⁾。

したがって、カノン法が、世俗社会における世俗権力間の絶えざる抗争の間において、紛争処理機能として、霊的
界での役割のみならず、一定の世俗社会での機能を営みうるようになった点が、第一の重要な点として摘示されう
であろう。それは、後に西欧社会における重要な法的役割を演じた *ius commune* の契機がまさにここで作成されたとい
えよう。⁽¹⁹⁾

第二に、カノン法が、その実務的処理と結びついた機能を営んだことが、その神学から分離したカノン法学の体系を
生み出し、またその日常性の故に、異質的社会的要素をも超えた技術性を獲得した点は、ローマ・カノン法という名に
値する法体系を生み出し、また、実務性と関連した点で、⁽²⁰⁾「注釈学派」と異なった次元の機能を生み出し、後の多くの
法学、殊に「後期注釈学派」形成の端緒を造り出したということができよう。

さらに、その点で、抽象的な学識法より地方的慣行を重視する地域が生じてきたことも忘却できない。⁽²¹⁾ 就中、先にも
言及した如く、カノン法手続がローマ法の影響を受けると同時に、それがまた具体的に世俗的裁判手続にも影響を及ぼ
してくる点は、ローマ・カトリック教会が組織体として世俗社会において機能する上でも、最も重要な点の一つで
あるが、その点は後述する。⁽²²⁾

ただカノニストの役割を瞥見するまえに、ここでカノニストとは称せられえないかもしれないが、グラチアヌスと同
世代のロンバルドゥスの役割について一言言及しておきたい。本稿でも彼についてはすでに言及してきたが、⁽²³⁾ここでは、
当面の課題の出発点として彼に言及しておきたいと考える。それは、彼の『命題集』は、神学とカノン法の分離を意味
する標識になったからである。⁽²⁴⁾ それはローマ法の再発見に影響されたものではないが、先にふれたアベラールの方法論
によって影響を受けたという点で、ローマ・カノン法学形成の出発に寄与したものとなったからである。その意味では、
彼の見解の中には、法が法として独自の存在であることを認める見解に連なるものを内包していた。そして、宗教界に

においても、神学と法学の分離が始まる契機を作ったものともいいえよう。⁽²⁵⁾

また、グラチアヌス教令集が出来た後のカノニストとして、現在は余り留意されていないルフィヌス Rufinus の役割にも注目しておきたい。その留意点は、教皇の権威と世俗的職務を切り離れた点にある。⁽²⁶⁾ 繰り返し指示するが如く、個人の思想が直ちに制度化されるわけではないが、相対的に現出された権威と権力の分離と、権力における統治と管理・行政との分離は、政治制度では絶えず基本問題であるので注目しておきたい。また、この当時における官僚組織の形成と、近代官僚組織との間には、質的相違が存在するが、なお、官僚組織が、その技術性を一つの特性と標榜するのは、政治性との間における質的相違を摘示して、自己の存在根拠を示そうとする場合にしばしば生ずる現象なので、その意味では、かかる認識が明確に現れていないにせよ、その主張の萌芽がそこに内包されていたことは、やはり留意してよい事象であると考えられる。⁽²⁷⁾

このことは、実は、人々の集合体の運営を誰がどのような形態と権限と責任において実施するかという、「団体」組織論・作用論の根本に関わる問題を含んでいたし、また、今日なお論議されている問題でもある。その意味では、今日、中世の「団体」論は批判され、論議の彼方に葬り去られてきているように思われるが、いずれも、中世に生み出された「団体」論がその起点を形成している点を忘却することができない。⁽²⁸⁾

そこで、先に提示した第一のポイントである、カノン法の組織法的重要性、就中「団体法」的形成に寄与した点に触れて見たい。

なお今日では、団体と機関の関係が、「団体」論では証明済みの如くに受け取られがちであるが、そこに包摂される問題は、なお未解決の点を含み、かかる意味においても、その点にかかわる問題がどのような形で提起されてきたかという課題探求は、その問題解明に寄与するところがあり、そのためにも、中世の団体論の重要性を過小評価することは

できない。⁽²⁹⁾

したがって、ルフィヌスの役割に関連して、ティアニーが次の如くカノニストの問題への接近性を説明している点を紹介することも無意味ではないであろう。すなわち、「彼の学問的功績のひとつは、教皇以外の教会職位の権威 (auctoritas) と行政権 (administratio) を区別したことである。教皇のみはそれ自身の位階からして両者を有しており、他の職位の全ては、委任または選挙によって行政権を持つのである。彼は、この区別を皇帝に適用して、教皇に権威を、皇帝に行政権を与える定式をつくった。これは、皇帝が教皇に従属すべきとする理論の標準となった。」と摘示する。⁽³⁰⁾ この「職分」的概念の導入とその制度的定着は、他方では、教会における官僚制の形成を助長し、教皇を頂点においたヒエラルヒーを形成するとともに、その権威を教皇が独りで担う形態を造り上げることもなった点で留意されねばならない。⁽³¹⁾

今日「職分 (位) office」概念導入の意義の検討は、なおそう深まっているとは思われぬが、その点もこの中世の「団体」論と切り離して考えることはできないように思われる。⁽³²⁾

③ 中世社会における組織形成のためのカノニストの役割

1. 主権論の問題点

そこで、団体法論の中で重要と思われる主権論、就中教皇主権論と、教皇と教会の関係論をここで取り上げ、次に項を改めて、カノニストが世俗社会をどう見ていたかを見る上で重要と思われる点を瞥見しておきたい。

まず第一に主権論の問題から取り上げたい。

この時代において、そもそも世俗社会における裁治権を最終的に誰が保持したのか、その原則確立のためにカノニストがどのような役割を演じたかという問題を瞥見しておかねばなくなる。敷衍すれば、霊的世界と世俗社会が全く

別の次元の存在であり、両者の間には、いかなる交錯する問題も存在しないという二元論が、社会的に通用しているならば、教会と世俗権力の間にはいかなる問題も生じないであろう。しかし、教会という存在は、世俗社会における存在であり、社会的活動をする存在であることは、これまで、陰に陽に瞥見してきた。そのみならず、一二・三世紀における教会の世俗化傾向に伴って、その世俗社会での役割はますます大きくなっていった。この点について、これまで眺めてきたところから最適と思われる事例を挙げれば、聖俗裁治権の競合領域が存在しているということ自体が最善の例証であるといえよう。⁽³³⁾ そのことは、両権限が同一次元で存在する領域を保有し、両者の間に共通する利益と競合する利益の存することを意味する。

ところで、同一次元において権限が存在するとするならば、もし紛争が両者の間に生ずる場合には、それを裁く最終判断権者は誰かという問題が当然に生じる。そこでその点に関し、優れて突出した問題として、いわゆる「主権」論が浮かび上がってくる。⁽³⁴⁾

我が国では、「主権」概念は、ボダンの名に結びつけられて論ぜられることが多いが、しかし、「主権」という抽象的概念の前に「主権者」概念が登場するし、かつ、「主権者」概念の歴史は古いし、⁽³⁵⁾ 両者の社会的制度論として持つ意味は必ずしも同一ではない。「主権者」概念はそもそも神のみに使用された。そこで、問題は、この神のみに使用された概念が、何故教皇などに使用されるに至ったかという問題が、抽象的な「主権」概念の検討に先立ってまず考究されなければならなくなる。

2. 教皇主権論の問題点

この問題は、キリスト教を専門に研究した者に依拠して考察せねばならぬ問題点を含んでいるが、さらに、それを神学的立場からでなく、法社会学的に考察されねばならぬ点が含まれている。それは、そもそもキリスト自身をキリスト

教の立場からではなく、換言すれば、信仰の立場からではなく、学問的に、此岸の存在として、それをどのように捉えるべきなのかという問題がここに含まれているからである。敷衍すれば、法社会学的に見て、かりに教皇がキリストの代理者であるとするならば、⁽³⁷⁾当然に代理権を与えたキリストそのものの地位づけという問題が生じてくることは、周知の通りである。⁽³⁸⁾尤もその点は、専門的に考究したことの無い私の容喙すべきことがらではないかも知れない。しかし、教会ならびに教皇が此岸の社会的存在である以上、社会的存在としてのキリストと教会と教皇の関係の分析は、信仰の有無に拘わらず考究すべき課題となってくる。とくに、教会という社会的団体の中で、教皇がキリストの代理人として位置づけられることが、幾多のキリスト教会とは無縁の社会的存在を含む世俗社会において、どのような意味をもってくるのか、それが、世俗社会一般にどのような影響を与えるのか、また、それがキリスト教会に属する人々にとってどう受け止められるのか、ということが問題にされねばならなくなる。それは、今日でも大きな問題ではあるが、当面の考察時期においては、避けて通ることのできない問題として提起されてくる。とくに、先にも繰返し摘示してきた如く、世俗的に教会が現実封建的の制度に組み込まれた存在になっているという条件を忘却しては世俗社会の問題は語りえないからである。⁽³⁹⁾

したがってこの問題は、聖俗二元論の問題として此岸の特殊な例外問題として片付けることでは済まされない問題を含んでくることになる。それは、霊的世界を統括する長が社会的存在としてその長となる場合に、どのような問題を含むことになるかということになるし、そこからさらに遡れば、霊的世界において認められる長の職位が、世俗社会の眼から見ても、どのような合理性をもって存在しえたのかという問題「教皇首位説」⁽⁴⁰⁾を含むことにもなる。しかもその点は、そこからいわゆる「教皇主権論」などの問題が提起されてくることを考えると、⁽⁴¹⁾その点の克服が、聖俗二元論の競合性の克服の前提とならねばならなくなる。

3. 教皇と教会

そこでこれらの問題にこの時期のカノニストがどうアプローチしたかを眺めてみたい。尤も、この点もすでに多くの考察が存在するので、ここでは、その問題点の整理と要点の紹介に止めることを断っておきたい。

まず問題探求の順序を整理すると、さきに言及した如く、社会的存在としての「教会」と「教皇」との関係から問題は始まる。それは社会的存在としての「教会」をカノニストがどう捉えたかに関わってくる。

しかし、「教会」概念そのものが、社会的に見れば、多義的なことは周知の事柄であろう。その点は、宗教改革の所産であるプロテスタントの教会がカトリック教会と根本的に異なる点からも認知されるところであろう。そこで、ここでは、当面の課題から見ての「教会」という場合には、当時西欧社会で支配的地位を獲得したカトリック教会のみを問題の対象とすることに⁽⁴²⁾する。

ところで、「教会」は初期の時代からすでに団体性を保持していたが⁽⁴³⁾、しかし、そこには未だ「教皇職」は出現していなかったようである。本項は、かかる教皇職の出現の歴史的過程をフォローする場ではないが、ただ一言その点に言及しておくならば、教皇職の出現は歴史的契機によるもので、必ずしも最初からなんらかの組織論的に見た一定の理論的前提の上に立って実現されたものではないという点を摘示しておかねばならない。⁽⁴⁴⁾そして、かかる論理的曖昧さをもつて出現したという事実先行性が、カトリック教会におけるその団体の性格づけと教皇職の地位づけに関する理論的課題を後に残すことになったといえよう。⁽⁴⁵⁾なおこの問題は、歴史的に見れば、すぐれて叙任権闘争からテオクラシーの時代にかけて生起されてくることになる。⁽⁴⁶⁾だがその前に、一〇世紀においてもすでに事実として、教会は権力を行使する団体になっており、その団体では教皇首位説が定着していたといわれている。⁽⁴⁶⁾

4. 教皇首位論と教会の団体的性格

だが教会内の教皇首位説は、直ちに、テオクラシーに連なるわけではない。世俗社会における教皇の権威は、教会内での教皇首位説とは別の次元の問題だからである。⁽⁴⁷⁾尤もこの点に関するカノニストの見解は必ずしも一致しているわけではなかった。⁽⁴⁸⁾しかも、その理論的裏付けの問題は、その時期の当初においては、殆ど着手されていなかった。そこにその後のカノニストの果すべき課題が生じてくる。すなわち、叙任権闘争「一〇七五—一一二二」は、丁度ローマ法の再発見と研究の開始された時期と重なっていたが、その研究成果がこの闘争に直接に援用された形跡はない。すでに言及したようにグラチアヌス教令集という形で成果を生み出したのは約一一四〇年頃といわれているのを見ても、そのことは容易に推論しうる。⁽⁴⁹⁾かくして叙任権闘争は一応二元論に基づく妥協に終わったが、しかし、その理論的課題は解決していなかったということになる。そして、その課題は、歴史的には教皇政治的観念の抬頭する一一五〇年から一二五〇年にかけて生じた、教皇とドイツのホウヘンシュタウフェン王朝との一連の衝突に際して優れた顕在化してくることになったといわれている。⁽⁵⁰⁾そしてここでも、さきに触れたカトリック教会の団体性と教皇の位置づけの問題が、教皇政治的観念の抬頭によって、この世俗社会において世俗権力と競合する関係を生み出してきたことに留意しておかねばならない。⁽⁵¹⁾

そこでここに、教皇首位説と教会の団体的性格が改めて問題にされねばならなくなる。すなわち、そこではまず先にも触れた世俗社会を含めた団体性の問題が議論されねばならなくなるし、その上で中世におけるカトリック教会の団体的性の理論的説明がなされねばならなくなる。尤もそれは、一般に「有機体」的組織論といわれるもので説明されていることも周知の事柄であらう。⁽⁵²⁾

一九世紀末から二〇世紀前半に架けて、西欧社会において、「国家」論が盛んに論ぜられたときには、すでに、この「有機体説」は、その非合理的見解として捨て去られていたが、⁽⁵³⁾「団体」を考察する場合に、この中世の有機体説の「団

体」論へ及ぼした意義を捨象することはできないであろう。

5. corpus 概念

いま少しく敷衍すれば、当時において、「注釈学派」によって把握された「ローマ法」における「団体」に関する法の体系は、今から見れば、はなはだ粗末なものであった。すなわち、そこには、*societas* と *universitas* の僅かな規定を見い出すに過ぎなかった。⁽⁵⁴⁾ それは一二・三世紀における世俗社会を含めた単一統一体としての教会の団体性を法上において捉えるには、はなはだ貧弱な規定であったと断定しうる程度のものに過ぎなかった。そこで、カノニストの論述にしばしば登場するものに *corpus* という概念があり、この概念が利用され、若干の媒介環を経て、*corpus* 概念とローマ法における団体の法概念が結びつけられ、後に有機体説として捉えられるものが出現してきたといわれている。⁽⁵⁵⁾

なるほど、イギリス法学においては、法人論は今日でもなお多岐に亘る見解の生起するところの法制度の根本問題の一つとされているが、⁽⁵⁶⁾ その場合にも法制史家を除いて、あまり中世の「団体」に関する法には関心が示されていない。それは、教会権力から世俗権力に至高性が移行し、また、世俗社会における私的自治の原則が支配する場合の「団体」の態様が具体的には多岐に亘るようになってきており、また他方、世俗権力の具体的形態としての公権力の態様が多様性を帯びているといったことに関わっていたといえよう。しかし、そもそも「団体」に法的性格を付与することに関して、本格的に議論が展開され始めたのは中世であり、その意味で、何故「団体」が法上の存在として認知されうるかという点は、中世における議論から始まるし、なによりも、その団体論は教会の存在から始まったものといえる。

6. 「神秘的身体」論と「有機体」概念

そこで、当時のカノニストが「団体」を「有機体」的概念で捉え、それを法上に持ち込んだ経緯を瞥見してみたい。そもそも、キリスト教において、*corpus* という概念は特殊な意味をもっていた。すなわち、パウロが教会全体をキリ

ストの身体と呼んだことに関わるといわれている⁽⁵⁷⁾。そして、ここに「キリストの神秘的身体」という概念が使用されるに至ったという。それは決して論理的に解明されうる性質のものではなく、聖書に基礎をおく信仰に係わつてのみ肯認されうる概念にすぎなかつたといえよう。そしてさらにこの概念は、一二世紀に教会を「神秘的身体」と呼び⁽⁵⁸⁾、教会の信仰における完全無欠性の概念を媒介にして、全体としての教会の行為の団体的実存性の観念を生み⁽⁵⁹⁾、それがローマ法の団体の概念にカノニストによって結合せしめられた時、corpus 概念の内容が世俗社会においても通用しうる普遍性を獲得してくることになったと言われている⁽⁶⁰⁾。事実、一三世紀中葉には corpus 概念が世俗的用語として用いられ、一二五〇年頃以降、「国の神秘体 corpus mysticum reipublicae」という語の使用も見出しされるに至ったといわれている⁽⁶¹⁾。かくして、「神秘体」という観念が、論理的ではなく、政治的に世俗社会において使用されるとともに、そこでは次第にその教会の掲げた崇高性を喪失し、「有機体」論として、その後長くその生命を保つことになったといわれる⁽⁶²⁾。なお、この「国の神秘体」概念がその後の「団体論」に貴重な寄与をしてくる点は、後述の「第二款 世俗裁判権」〔序〕本款で取り上げるべき課題〔(8) 中央集権的権力の成立の意義と団体法論〕の課題にすることにして、本項の課題であるカノニストの観点のみをとりあげたい。

④ ローマ・カノン法体系の形成過程におけるローマ法の受容の効用とその限界

そこで、これらの団体に関する見方が、制度上どのような形で定着されていったのかという課題が次に展開してくる。法上において、団体法に関しては、ローマ法は貧弱であったことは先に述べた。しかし、団体法という形をとりうるものは他を探しても見出しえなかつた。とすれば、制度的にローマ法の受容をしながら、その内容を当時の需要に応じるものにするのが、カノニストの課題に必然的になってくる。ことに当時において支配的な制度は、封建法体制であった。したがって、その制度下で、その需要を包摂しうるいかなる仕組みが考えられたかが重要になってくる。そこでは、

理論的に靈的世界と世俗的世界の區別を超えたグローヴルな視点が準備されねばならなくなるからである。(但し、靈的世界にのみ関係する事項は教会法の固有の領域であることは贅言であるが断っておきたい。)

1. 教皇の地位―教皇の不可誤謬性―教皇首位説

しかし、この課題にアプローチするため、「教会の神秘体」論から「有機体」説への展開を見る前に、ここで些か、「教皇」が何故「教会」という団体において、他の構成員と異なつて、特別の地位を保持しうるに至つたかという問題を、法的観点から眺めておく必要がある。尤も先に、部分的に、「4. 教皇首位論と教会の団体的性格」の箇所で見られているので、ここでは、その教皇の首位説が法的にいかに扱われるかという問題に絞つて瞥見することにする。⁽⁶³⁾ すなわちその問題を別の表現であらわせば、教皇の不可誤謬性という問題となる。先にも摘示した如く、教皇首位説は事実先行性によるもので、法的観点から理論づけられたものではなかつた。それ故それは容易に単なる団体論を超え、「テオクラシー」、「教皇皇帝主義」の発展に関係してきていた問題でもあつた。⁽⁶⁴⁾ したがつて、ここで、その法的観点からの理論的検討が加味されなければならぬことになる。

この問題にかんして、法的観点から見て、まず具体的形態として生起する問題は、一体教皇として選出されたものは、いかなる行為をなしても、他の聖職者と異なつて、それが過ちを犯したとして問責されることはないのかという形で提起されてきていた「不可誤謬性」。⁽⁶⁵⁾ そして、その点に関しては、当然カノニストの間においても説が分かれていた。すなわち、教皇の職位と教皇個人とを分離し、後者の人間性を認める立場は、その「誤謬可能性」と「有責性」を認める。⁽⁶⁶⁾ そして、初期カノニスト、すなわち、グラチアヌス、ヨハネス・テウトニクス、フグチオはその立場を採つた。⁽⁶⁶⁾ しかし、教会における教皇「⁽⁶⁷⁾職位を保持するものとしての教皇」としては、初期カノニストたちは、そのものの法的拘束性を認めることはありえなかつた。そしてこのことが教皇の主権性を主張することの契機にもなつて行つた。⁽⁶⁷⁾

尤も、教皇主権説をとったとしても、前述の如く、教皇職にある教皇の行為と、教皇個人の行為を分離し、後者の責任性を認めることは論理的には十分ありうる。そして、その極に教皇の廃位という問題が提起されてくる。それは、教皇を機関とする団体の支配権のあり方の問題であったといえよう。⁽⁶⁸⁾ 敷衍すれば、この個人とその職位の行為とを分離する考え方は、後の団体の機関説といわれるものに連なる考え方であり、国家についていえば、立憲主義 constitutionalism を導く論理になるものであった。先にも言及した如く、主権と主権者の概念の分離の曖昧さがある当時の段階では、この問題はなお当然の論議の対象になったが、しかも、その点は、決して、当時の問題だけではなく、二〇世紀においても、なお論議のまとなってきたことは、立憲主義の問題が決して論理的に究明され終えた問題ではないことを示している。例えば、我が国の天皇機関説事件をめぐる激しく争われたことは記憶に新たなところであろう。⁽⁶⁹⁾ それ故まさに、神学から法学が分離し始めるこの時期に、この問題が始めて論議され始められるため、⁽⁷⁰⁾ ここで一見しておく価値のある問題であると受け止めている。

そこで、提起されてくる問題をティアニーは次の如く要約する。すなわち、「主権者の巨大な支配権と権力の乱用に對抗して自らを守ろうとする共同体の巨大な権利要求を、いかに同時に肯定することができるか?」「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?」⁽⁷¹⁾

この問題は、先に触れた如く、今日なお争われている問題ではあるが、その端緒はこの時期にすぐれて顕在化してきていたといえるし、当時においても、カノニストの間で、けっして意見の一致を見ていたとは言えない状況にあった。たとえば、当時のカノニストの巨峰の一人といわれたホスティエンシスなどは、しばしば教皇制擁護論者と呼ばれてきたが、実は、枢機卿会議を、教皇も加わった一つの共同体的組織をなすものとみなしていたといわれているので、単純

に教皇の絶対性を唱えていたわけではない。⁽⁷²⁾

ただ当時のカノニストは、教皇は他の司教と異なって、選出された時点から「完全なる権限」を行使しえたという見解をとったという点は留意されねばならないだろう。⁽⁷³⁾そしてその点こそが、ローマの皇帝に関する法理をカノニストによって取り入れられたことにかかわった主要な点の一つだったといわれる。⁽⁷⁴⁾

2. カノニスト間の見解の相違―フグチオとアラームス

なおこの教皇の主権制を認める論理は、キリスト教徒からなる団体における世俗権力に対しても主張されうるのか、という問題として、次に提起されてくることも、ここで付言しておきたい。⁽⁷⁵⁾

尤も、それにもかかわらず、パコーは、その後、カノニスト達の政治理論に関連している面が余り知られていないという点は留意しておかねばならぬ点であると指摘する。それは、専門家の間で、その意義に関して意見の一致をみていないからであるが、しかし、その点の重要性には変わりないとする。⁽⁷⁶⁾

そこで、ティアニーは、この問題について、二つの顕著な見解を紹介している。それは、フグチオとアラームスの所説であった。すなわち、フグチオは穏健な二元論の伝統に従った。⁽⁷⁷⁾これに対してアラームスは、教皇の世俗社会に対してもその主権性が及ぶとしている。⁽⁷⁸⁾そして、パコーは、アラームスは、帝国の現実をよく理解していなかったと指摘しているが、⁽⁷⁹⁾しかもその上で、なお教皇は、一方では皇帝につき、諸侯たちの介入を煩わす必要もなく廃位しうるとし、他方では、皇帝は霊的な面においてのみ教皇に従うとアラームスは主張したと摘示している。⁽⁸⁰⁾しかし、パコーによれば、アラームスのこの見解は、一見この二つの命題が表面的には矛盾しているように見えるが、⁽⁸¹⁾教皇は世俗社会においてはいかなる人の裁治権にも服属しないという点に重点があり、それ故アラームスは、皇帝がこのように特別な権威を持つ人物に服従することもありうるし、⁽⁸²⁾教皇は霊的裁治権によってのみ皇帝を廃位することもありうるし、そのことは結局、

教皇は、世俗的主権を表明することになると摘示しているに過ぎないという。⁽⁸³⁾そして、それは、この問題に関して、一世紀のグレゴリウスのテオクラシーの結論に立ち戻ることになるとする。⁽⁸⁴⁾

3. 教皇の裁治権と世俗社会—カノン法の世俗領域への拡大の論理「イノケンティウス四世とホスティエンシス」
しかし、カトリック教会の西欧社会における支配領域の拡大と世俗化は、諸種の紛争の増加と多様化をもたらした。ことに、世俗社会に対して、財産関係において、カノン法は封建法の欠陥を是正し、補充する課題をもたらした。⁽⁸⁵⁾ここに、カノン法は、それ自体の体系化のみならず、世俗社会の諸問題への介入のルール化の問題に直面せざるをえなかった。では、それをどのような論理で、統一的整合性をもって解決に当たったのであろうか。

だが、パコーに言わせれば、「教会の純粹に世俗的な權威に関しては、この時代の教会法学者「カノニスト」は特に進歩したというわけではな」⁽⁸⁶⁾かったという。しかも現実の生活においては、イノケンティウス三世の時代において、いろいろ諸事件が発生し、その間の理論的探索の必要性が喫緊の要務であったのにもかかわらず、カノニストの意見は前述の如く一致していなかった。⁽⁸⁷⁾

まさに、フリードリヒ二世が出現したのは、かかる時期であり、そこでは、テオクラシーに対抗する世俗権力の確立を目指すことよって、先にも触れた如く、教皇対皇帝の争いを熾烈化させたのであった。その間のことは著名であり、多くの論述があるので省略するが、⁽⁸⁸⁾本項の関りでは、カノニストが、かかる状況下において、世俗社会をどう捉えていたかということが問題になる。

そして、その理論的役割を担ったのが、第一回リヨン公会議「一二四五」を開いて、フリードリヒ二世の破門・廃位を決定するのに指導的役割を演じたイノケンティウス四世であったことも著名であろう。

彼の斬新さは、立論の論理性にあるとパコーは指摘する。尤もそれは、九世紀から一一世紀にわたって展開された伝

統的主題でもあった。すなわち、皇帝はキリスト教でなければならず、帝国は教皇座「職」に従属せねばならぬという命題がそれであった。それは、政治的に設定されたドグマであり、また、そのドグマを前提にすれば、教会への世俗権力の包摂の論理は容易に導き出されるであろう。そして、彼は、それを前提として、「主権」の分割不可能性を主張し、教皇主権説を唱えたという。⁽⁸⁹⁾ パコーによれば、イノケンティウス四世こそ「権力の形而上学を体系化した最初の人」であるという。⁽⁹⁰⁾

なお、かかるテオクラシーの教説をさらに体系化したのが、前述のホスティエンシスであったが、われわれは、その立論の基礎になおアウグスティヌスのエコーを嗅ぎ取ることができるといったティアニーの指摘が想起されねばならぬであろう。⁽⁹¹⁾

このように、カノニストは、ローマ法とローマ法学を取り入れ、貧弱だったカノン法を体系化することによって、聖書と教父の教えではなく、法を一つのドグマとして完成したのみならず、世俗社会の法的需要にも応じ、ひいては、教皇中心の階層的秩序の法理を樹立し、教皇皇帝主義あるいはテオクラシーの体制形成の道を拓くことに貢献してきた。

しかし、当時の世俗社会における法的状況は、なお、現実には、封建社会の支配下にあり、前述の教皇派と皇帝派の相剋の如く、テオクラシーのイデオロギーの全一的支配を西欧社会全体が許容していたわけではなかったし、また、カノニストの間にも教皇の世俗権力に対する把握の仕方になお意見の相違が見られた。⁽⁹²⁾

そこでさらに、現実の世俗権力の支配を許容し、かつ、社会全体を教会支配の体系内に取込む作業が必要であったし、またそれを実施したのが一三世紀後半におけるトマス等のスコラ学であったことも著名である。しかし、トマスのその役割を見る前に、それまで、教会の世俗観を支配していたアウグスティヌスの二元論に触れ、それからトマスの立論への転換過程を眺めてみたいと考える。

- (1) その課題設定については、拙稿、前掲一〇巻二号五〇頁注(82)参照。
- (2) 拙稿、前掲一〇巻二号二八頁、四九頁注(70)参照。
- (3) 拙稿、前掲一〇巻二号四九頁注(71)、パコー、前掲一五六頁、ティアニー、前掲「立憲思想」、一〇頁参照。
- (4) 拙稿、前掲一〇巻二号二八頁、三〇頁以下注(1)参照。
- (5) ルフィヌス Rufinus 「一二世紀半ば誕生—一九二年前死亡」。ティアニー、前掲「立憲思想」、一八〇頁。多分、ポロニーヤ大学で学び、一一五〇年以後はここで教えていた。彼の著作 (*Summa Decretorum*) は、フグッチョ以前、最も影響力のあるデクレティストの著作であった。彼はテクストの体系的な展開と注釈をなし、これが彼以前の法学的伝統と異なる進歩といえるという。
- (6) アラーヌス Alanus Anglicus 「生死不明」「一二世紀後半」。ティアニー、「イングランドで法学を学び教えていたが、ポロニーヤに来て、第四回ラテラン公会議に先立つ一〇年間に主導的な教授となった。最初はゲランウスIIグラチヌスの伝統(霊的権力と世俗権力の法的独立性を主張するもの)に立っていたが、一二〇二年にはテオクラシー的立場に変わった。」一七一頁。なお彼は、「皇帝に対する教皇の優越性」を主張し、「教会はひとつの身体でありそしてそれ故に唯一の頭を有すべきである、さもなくばそれは怪物である」と述べたという。同書、XII—XIII頁。
- (7) ヨハネス・テウトニクス Johannes Teutonicus 「一一七五頃—一二四五—四六年死亡」。ティアニー、前掲「立憲思想」、一七九頁。「ポロニーヤにおいてアソの指導下にローマ法と教会法を学び、ついで一二二〇年頃までここで教えていた。その時代の最も著名な注釈学者であり、その注釈書 (*Glossa Ordinaria*) で有名である。グラティアヌス『法令集』に対するこの注釈書は、ポロニーヤ法学校の法学教育の基本図書として、また法的実務において標準書として採用された。」一七九頁。またパコー、前掲一九〇頁。
- (8) フグチオ、フグッチョ、フグッチョ Huguccio da Pisa, Hugues de Pisa 「一二世紀前半—一二一〇」。主著『教令集注解大全』。ティアニー、前掲「立憲思想」、一七八頁。「教会法学の発展の初期において最大の功労者。『法令集』(拙注、一一八〇年代)に対する彼の注釈書は、後代にまで、意見・見解を異する学者にすら影響を与えた。ポロニーヤでは神学と教会法を学び、ついで教えた。彼の著作から知られることは、彼が当時の自由学科に深く学んだこと、考察対象が広い領域にわたっているので教会法学以外の学問からみて重要な意義を有していることである。」一七八頁。なお、cf. Walgang P. Müller, Huguccio—The Life, Works, and Thought of a Twelfth-century Jurist, 1994. cf. Robinson, op. cit., pp. 76—7, [5: 3: 6]. 彼は、ルフィヌスの弟子であった。
- フグチオについては、拙稿、前掲一〇巻一号七二頁、八七頁以下注(19)で、すでに「戦争」観に関し言及している。
- (9) ラウレンティウス Laurentius (Lawrence) Hispanus (of Spain) 「一二一八—一二四八」。パコー、前掲三〇七頁。「この教会法

学者もまたフグッチョの影響を受けている。彼は皇帝に眞の帝権 (imperium) を認めている。けれども彼は、教皇の権威を留保している。」ティアーニー、前掲「立憲思想」、一七九頁。

- (10) イノケンティウス三世 Innocentius III, Innocent [一九八—二二六]「前名ロターリオ・デ・コンティ・ディ・セーニ」。フグチオの弟子。神政政治の第二の最盛期の教皇。彼の生涯の概観については、ノウルズ、前掲「発展」、一六五—九頁参照。パコー、前掲一七一—九二頁「イノケンティウス三世」参照。なお、本項でもイノケンティウス三世にはしばしば言及してきている。拙稿、前掲三巻二号一五頁注(5)、三〇頁〔イ〕 教皇庁の自立と整備」、三二頁以下〔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」、三六頁以下〔ト〕 ローマ法の再発見とカノン法との結びつき」、四四頁注(54)、四巻二号一〇八頁〔1〕 一二—一三世紀の大陸法のローマ法化」、一一〇頁〔b〕 イノケンティウス三世とイギリス」、七巻一号二二—二頁〔d〕 外国人保有の聖職禄と土地保有問題」注(53)参照。

ドゥフロウ、前掲「神の支配とこの世の権力の思想史」、三六〇頁。「彼(イノケンティウス三世)の教師ピサのフグッチオは、皇帝に対する教皇の宗教的優位を強調し、また緊急的狀況の際の『時間的事物における』上位の教皇裁治権を構築するにもかかわらず、原則的な二権力分離を固持した。イノケンティウスはこの伝統に従ったが、長年にわたるヴェルフェン家とシュタウフェン家の王冠闘争において、自分の立場を少なくとも皇帝問題では異常なほど巧妙に構築する。」

なおノウルズ、前掲「発展」、一八〇—三頁「第九章 教皇至上権——信仰の拡がり」〔1 教皇権とドイツ(一一九〇—一二五三)〕では、彼の政治的役割について概観している。イノケンティウス三世は、とくに「教権と俗権」の争いにおいて、その政治性を発揮するが、その点はノウルズ、前掲二四二頁以下「第一章 政権と俗権の論争」の項参照。

またパコー、前掲一七一—九二頁「イノケンティウス三世」の中で、教皇を「ペトロの後継者」としてではなく、「キリストの代理者」と表現した点は、「テオクラシー」の観点からみて留意しておきたい。すなわち、

「彼の重要な論議は教皇位に関する新しい概念に依拠している。」「その時まで実際、極く稀な著作家たちだけが教皇をキリストの代理者と呼んでいたが彼らも自分たちの生み出したこの新しい表現の重要な意味にほとんど気づいていなかった。」「彼らを別とすれば、一般的に教皇はペトロの後継者そして代理者とみなされていたのである。」「教皇はキリストによってペトロに委託された諸権力を実施するのである。」「イノケンティウス三世は多くの場合、このような表現を捨てたのである。」「彼は自らを、キリストの諸権力を執行するキリストの代理と見なす。」(傍点筆者)。「ところで、キリストは神である以上は、霊的なるものの主権者であると同様に肉なるものの主権者である。キリストは最高の聖職者でありそして最高の王である。彼は霊的な王権とこの世俗な王権を所有している。」「教皇もまたそれを所有しているのである。」「一八四頁。

- (11) イノケンティウス四世 Innocentius IV, Sinibald de Fieschi [一二四三—一二五四]。彼は教皇としても活躍したが、カノニストと

しても著名である。既に、拙稿、前掲一〇卷二号四七頁以下注(69)で言及しているが、パコー、前掲一九八頁参照。

彼の教皇職に就任する前に作成した『教令集第五卷注解』(Apparatus super quinque libros decretalium) [通常「アパラットゥス」(Collection)と称する]は著名である。この中には、イノケンティウス三世に対する断罪の理由説明文、ドイツ王の攻撃に対して対応することを定めた教書「エゲル・クイ・レヴィア」(一二四五)を含んでいた。パコー、前掲二〇二頁。また彼の教皇至高権については、パコー、前掲二〇二頁参照。それはフグチオが主張したことでもあった。

「イノケンチウス四世の重要な二つの主張は、イノケンチウス三世によって用いられたテキストの大部分を再び使用している」ものである。二〇二頁。

「一・キリストの代理であるローマ教皇は、キリストから普遍的代理(generalis Legatio)を受け取った。」「これは人間行為の全てに及びそしてまた、教皇が欲する時および教皇が欲する人に対して命令を与えることを許すのである。」二〇二頁。

「二・しかしながら、教皇は繋ぎ解く権力すなわち霊的権力を本質的に有している。」「教皇はあらゆる機会において世俗的なことに介入できるのはこの霊的権能によるのである。なんとすれば、これが教皇に極めて大きな権能を与えているからである。すなわち、教皇は全てのことについて、(quodcumque)のみならず、皇帝をもふくむ全ての人、(quemcumque)をも繋ぐことができるのである。」「前者に対しては聖書に基づき、後者に対しては教皇の固有の解釈に基づいてなされるのである。」二〇三頁。「イノケンチウス四世は、自分が霊的理由のためにフリードリヒ二世に対抗したことを知らせようと殊のほか望んだのである。そして彼は、可能な限り彼の宗教的責務の中にとどまり、物質的剣ではなく霊的剣を用いることを欲したのである。」二〇三頁。

「このことからして、聖俗両機能の分離ということは問題外という結果になる。」「教皇はこの分離は否定はしない。」「むしろその反対である！ しかしながら彼は、この分離は実状にそぐわないと考える。なんとすれば教皇は、二つの領域二つの責務の上に立つ存在だからである。」「この問題に対しては、《諸々の民と王国の上に》(super gentes et regna)という聖書の句の有名な注釈ほど意味深長なものはないのである。」「イノケンチウス四世によれば、教皇は多くの国民の上に立つのみならず、王国や王の上にも立つのである。」「教皇は別格の権威を有しているわけである。」二〇三頁。

「このようにしてイノケンチウス四世は、皇帝がキリスト教徒であることの必要性についてそして帝国が教皇座に従属することについて九世紀から一一世紀における伝統的な主題を復活させたのである。」二〇三頁。

「この世において主権は分割不可能なのであり、霊的主権と世俗的主権の二つが存在することはあり得ない。」二〇三―四頁。「従って教皇は、霊的なものの首長であり、世俗的なものにおいていかなる人の裁定にも服さない存在であるが、この固有で絶対的な権威を所有し得る唯一の人なのである。」「この結果、帝国は本質的に教皇に従属するものなのである。」二〇四頁。

「この理論の斬新さは、立論の論理性にある。」「展開された諸理念は、聖書や史家への依拠よりも以上に、論証された分析の成果

なのである。「一二世紀の諸々の困難の後に、インノケンチウス四世は権力の形而上学を体系化した最初の人である。」(傍点筆者)。「そしてインノケンチウス三世の研究成果につながると同様にルフィヌスとフグッチョの概念にもつながりを持つのである。」「彼はテオクラシーを《全体的》教説に仕上げた。」「それ以後、実際、問題は主権が真に分割不可能なものであるかどうかを確定することにあつたのである。」「主権を分割不可能なものと考えらば、われわれは主権を完全に所有しているのは国家であるとみなす恐れがある。けれども、一三世紀において本質的な問題は、世俗権力が首尾よくその自然的自律性を主張し得るか否かを知ることにとどまっていた。これを知ることには、テオクラシーの体系を破壊するために最初に成すべきことであつた。」二〇四頁。

また、cf. Timey, op. city., [Crisis], p. 150.

「(イノセント三世ならびにそれ以前の教皇たち)の思想と行動は一二世紀の大学の法律家の仕事によって多く影響された。」「現在、一種の法学的フィードバックによって、教皇の教令は、反対に新しいカノンの思索の段階の出発点となつた。」「極めて興味ある全状況の特徴は、すべてのデクレタリストの最有力者の一人は、イノセント四世自身であつた」という。一五〇頁。

「とくに、イノセント四世を魅了した問題は、正当性を持った政治的権威の起源の問題である。」「一章句において、彼は、いろいろの旧約聖書の人物の支配を通じて、神の直接支配から、キリストの普遍的権威、したがって、キリストの代理人たる教皇の普遍的権威まで、キリスト世界における人間の統治までを跡づけた。」「彼の仕事のもう一つの点で、キリスト教世界から目を開いて、彼は、正当性をもつた政府が不信心者の間に存在しうるかどうかを、顕著な章句で考察した。」「彼は、哲学的超脱 *philosophic detachment* と驚くべき寛大な精神で、この問題を論じた。」「政府はキリスト教徒のみならず、すべての『理性ある被造物』にとつて必要である」と、彼は主張した。そして、人々は神の子であり、神慮の下にあると主張した。「それゆえ、正当性をもつ政府は、すべての人民の間に造り上げられうるし、また、事実、不信心者の政府から彼らの権威を奪う内在的権利をもっていないし、あるいは、不信心者から、彼らの財産を剥ぎ取る内在的権利も持っていないということであつた。」一五二頁。

「この章句は、イノセントが、彼のローマ法学の研究から国家の『自然法理論、すなわち、少し後で、アリストテレスの政治理念が西欧の思想に同化して行つた後に、普通出会う理論を引き出したことを示唆している。」一五二頁。

cf. Helmholtz, op. cit. [Spit], pp. 415, n. 48.

(12) ホスティエンシス Hostiensis (〈ンリクス〉 Henricus de Segua, Henry of Susa) [一二〇〇頃—一二七一年没]。なお、スーザのヘンリクスについては、拙稿、前掲一〇巻二四七頁以下注(69)参照。

cf. Robinson, op. cit., p. 79 [5: 5: 3] .

「おそらく彼の世代の最も著名なカノニストは Henry of Susa であつた。通常ホスティエンシスとして知られている(彼の Ostia の枢機卿である司教となつたためである)。」「彼は市民法では James Balduni の弟子であつた。彼はパリで短期間しか教授しなかつた。」

権威と「理性」と法(一七)

ったが、膨大な書物を現わした。「彼の大全 *Summa Aurea* (黄金の大全) はカノン法のみならず市民法——アゾの大全 *Summa Codicis* をよく知らしめたように思われる——として有用たらしめた。そしてそれは *ius commune* の形成過程にとって重要であった。」それは『教令 *the Decretum*』の法と後続の教令を一緒にして体系化した。それはそのテキストの順序に従ったが、しかし、そのスキームにギャップがあることを見出した場合は、ホステイエンスは、新しい巻を挿入した。「彼はまた、グレゴリウス九世とイノケンティウス四世の教令に関する詳細な注解 *Lectura* を生みだした。それは衝平と、罪障懲戒の間、罪人を愛する必要性と、カノン法の神学的支柱の双方を特に強調したものであった。「黄金大全は決定的となった。そして、イノケンティウスの注解の如く、それはトレント公会議後も再刊された。」七九頁。

彼の生涯については、ロイン、前掲四八一頁参照。

ペロー、前掲二〇六—七頁はその著書についてさらに以下の如く述べている。すなわち、「彼の主著は、『教令集黄金大全』 (*Summa aurea super tituas decretalium*) であり、それは表現が示す通り、グレゴリウス九世によって『教会法大全』 (*corpus iuris canonici*) の中に編入された教皇令を注釈しそして論究したものである。」二〇六頁。「しかし、彼が自らの政治思想を展開しているのは、一二四五年から一二五三年の間に編纂された『教令集五卷注解』 (*Lectura sive quinque libris decretalium*) の中である。」二〇六—七頁。

「全体として、スーズーのヘンリクスはイノケンチウス四世と同じ教説を示している。「彼が罪の概念を大幅に拡張してこのため教会の統治権を最大限に拡大しようとしたのである。」「聖俗両権に関する彼の思想の基礎は、ここにある。」「けれども、彼はフグッチョ、アラームス、タンクレドゥスの命題を巧みに用いて、聖俗両権の区別を承認するのである。しかしながら彼は、皇帝はその剣を教会から受け取ると考えるのである。」二〇七頁。

「ホステイエンスはこのことについては次のように結論する。「つまり、右の内容が成立するとするならば、それは教皇が帝権全体すなわち不可分で絶対の主権を有しているからである。」「それ故、皇帝はローマ位の継承を押さえている教皇庁の代理人あるいは役人に過ぎないのである。」「皇帝がそれをどのように行使しようとするかを扱わないのである。」「このオスティアの枢機卿が、この論理的理由づけを指示するために引用した諸要素の中で、彼は教皇すなわちキリストの代理という命題および帝国の移転 (*translatio imperii*) のような、一一世紀以来の多くの伝統的主張を列挙するのである。」二〇七頁。「彼はこれに加えてその外の充分に独創的な議論も用いる。これは、ペトロとその後継者たちが、二つの領域の中における権力を象徴する複数の鍵 (単に一本の鍵ではない) をイエスから受け取った、というものである。」二〇七—八頁。

なおティアーニ、前掲「立憲思想」六四頁で、ホステイエンスは、「皇帝選挙におけるローマ人民の固有の権利から、統治に対する同意という一般的教説へと論を展開した。」と述べている点は注目に値する。六四頁。「彼が書いているのだが、ローマ人民は

『その法に従って全ての団体がそれ自身のために支配者を選ぶという共通法によって』彼らの権利を主張した。(下位のもろもろの団体 (universitates) が政治構造の模範として再び役立ったのである)。「次いでホステイエンスはつけ加えた。『あるいはまた、

【法学提要 (Instituto)】一・二(その) Dist. 1c. 5の中にあるように法が基礎を置いている自然的理性から』と。六四頁。

やふひ cf. Tierney, op. cit., [Crisis], pp. 152-3.

「ホステイエンスに従えば、神は、二つの種類の権威が地上に存在するが、しかし、彼は、世俗のそれを霊的なそれに、あらゆる想定可能な方法で従属せしめることを欲した。」「血を流す物理的力をもつ物質的剣を振るうことは、教皇自身すべきでないという見地で、ホステイエンスが認めた教皇権についての唯一の制限が置かれた。」「これは、アラヌスが留保したのと同じである。そして、この『権力分立』は、最も熱烈な神権政治家によってさえ、主唱され続けた。」「ホステイエンスは、市民の権利の唯一の固有の権能は(そしてその存在の唯一の正当事由は)、聖職者自身が遂行するには余りにも穢く、そして、野獣的なところの、教会によって委任された仕事を遂行するために、物理的な強制の物質的剣を使用しうることを、当然のこととした。」「これは、アウグステイヌスのエコーであり、歪められたエコーである。それは丁度、イノセントの『司教権と王権』の節に関する同じ章句におけるホステイエンスの注解が Gelasius 「ゲラシウス」のエコーであるのと同じである。」(傍点筆者)。一五二頁。

なお、ウルマン、前掲「中世ヨーロッパの政治思想」、一二二頁、ノウルズ、前掲「発展」、二四八―九頁参照。

- (13) Robinson, op. cit., p. 72. 「トリエント公会議以来ローマ・カトリック教会におけるカノン法は現行法 *ius novissimum* (modern law) として知られている。」

- トリエント公会議については、イエディン、前掲「公会議史」、一〇〇頁以下「第四章 信仰の分裂とトリエント公会議」。ヘルマン・デュヒレ、『キリスト教史5——信仰分裂の時代』、上智大学中世思想研究所編訳、三二二頁「トリエント公会議の意義」参照。
- (14) Robinson, *ibid.*

但し、拙稿三卷二号三四頁では、「一一四〇年のグラチアナス教令集の意義——新しいカノン法時代とする所以」の項で、グラチアナスの教令集をもって、旧カノン法と新カノン法を区分する分かれ道とするとしている。この区分の方が一般的であるような気がする。その上で、さらにトリエント公会議をもって再区分するというのも一つの考察の仕方かと考える。

- (15) カノン法の領域と法源については、マルタン、前掲一八六頁以下「八九項 教会法の領域」「九〇項 教会法法源集」参照。なお「九二項 教会法および一九一七年の教会法典」の項の冒頭で、マルタンは次の如く指摘している点も留意すべきであろう。すなわち、「グラチアナス法規集は、公撰法典ではなかった。彼が収録した諸テキストは、これらが由来する諸法源に対して教会が認められた権威以外のものは何ら持っていなかった。」「教令集は、これとは異なる性格を有する。」「グラチアナス法規集の公刊後も、教皇と公会議は依然立法し続ける。新法のこれらのテキストは、実務上の便宜のために、右法規集の手写しの後これに続いて、屢々手写

しされた。このため、これらは、『集外の』典規（エクストラウァガンテース・コンスタテュション）、即ち、グラティアヌス法規集外に普及する『*extra decretum vagantes*』法規と呼ばれていた。「一一九〇年以来、教会法学者衆「カノニスト」は、『教令類輯』と呼ばれる、それらの体系的な集成物を、私的な名義で、幾つか作成した。「一三世紀初頭には、教皇連の中には、新テクストの公的編纂物を作成するものも有って、これらは、ボロニャ大学およびパリ大学に送られた。」「この整理作業は総て、『グレッゴワール九世教令集』なる大作品の編纂で達成される。」一八八—九頁。

実体的カノン法について、Robinson, *op. cit.*, p. 88—9.

「カノン法は、第一次的には、教会とその準則の管理に関わった。教会内の広汎な統治の諸側面の考慮から多くの世俗社会に適用されうる政治理論が発展せしめられた。」「しかしながら、カノン法の若干の要素は世俗性の日常の慣行に関わった。例えば、カノン法は、広く動産と不動産の封建的区別を無視した。カノニストの姿勢は、ユスティニアヌス時代から採択され、かつ、部分的には封建的財産においては劣位の権利しか享受しない婦人の要求に部分的に味方した。」八八頁「3・9・1」。

「カノニストは当然に法準則の維持を希望し、かつ、この目的のために、彼らは、平和的占有の保護の重要性を強調した。 *actio spolii*:「略奪物の訴権、占有侵害の訴え、侵奪の訴え」が、一一八〇年頃最初に現れた。(Extra, 2: 13: 7. cf. Decretum Grat, c. 3, q. 1)。「この訴えによって、実際に権利の行使の妨害の、占有の不当な喪失の犠牲者の訴えは、回復 *restitution* を主張しえたい。この訴えは、ローマ法の禁止令 *interdict* によって与えられた占有の保護を超えて、また、新侵奪不動産占有回復令状ならびに、その他の封建救済方法を遙かに超えて進んだ。それにおいてそれらは申立られたいかなる主題もカバーした。その中には、動産、あるいは職位あるいは聖職禄も含まれていた。要求者のなすべきすべては、現占有者以前にそれらの利益を平和的に保有していたことを証明せねばならなかったということである。権利の問題、権原の問題は、その後解決された。」八八頁「5・9・2」。

「占有の分野において世俗法に影響を与えるもう一つの発展は、カノニストが取得時効 *prescription* によって権原を取得することに関する制約であった。」「ローマ法において、当初の誠実 *good faith* が、正当な原因 *iusta causa* (すなわち、売買とか贈与のような権原の表現的根拠) のみならず、かかる取得 (*usucapio*) について要求された。より有効な要求者がいたという統発的知識は、取得を阻害するものではなかった。但し、いかなる争いも提起されなかったことを条件として。」「しかしながら、カノニストは、誠実の欠如は悪意 *bad faith* であり、その性質については、罪障深きものであり、したがって、より有効な要求者の統発的知識のある場合の取得は、窃盗に等置されうると判示した。」八八頁。「一五世紀から継続的に誠実であったという要件は、多くの地域で教会法のみならず世俗法の原則になった。それはフランス法ならびにドイツ法へ継受された。」八八—九頁「5・9・3」。

「誠実は、その他の方法でカノニストによって強調された。宣誓なき場合でも合意が、当事者を拘束し、したがって、訴因 *causa* 「訴状の根拠」を教会裁判所の下に与えるというのは、一般的誠意に基づいてであった。」「*pacta sunt servanda* (合意は保持される

べきである)はカノニストの定めたことであるが、しかし、遂行は通常、もし、初めの当事者が彼の分を行い、あるいは行うことを申し込んだ場合にのみ要求された。「公正なる主張の主旨が、裸の約束は訴訟に対する防禦としてのみ行いうるし、いかなる拘束性も生じないというローマの見解をもつ法理と調和させる必要があった。」「ここから拘束性を、少なくとも契約的拘束性を根拠づける根本的役割を演ずるものとして、意思、意図に相当の強調が置かれた。」八九頁。「契約の条件として *causa* の法理は、このアプローチから発展し、ユース・コミュニケーションの部分となった。」「カノニストの手続の採択が、ユース・コミュニケーションのための特定の重要性をもつものであった一方、カノン法の実体は、その他の分野において有力であった。その中には、商人法、そしてまた、当然に後の教会裁判管轄 *consistorial jurisdiction* (*) を含んでいた。」八九頁「5・9・4」。「拙注。(*)注について、*consistory* という概念は宗派によって用法を異にするので、ここでの用法がいかなるものかは不明。)

Helmholz, op. cit., [Spirit], p. 116 et seq. 第五章では、教会裁判所の管轄権中、世俗法の関係で、「惨めな人々の保護」と「正義の欠缺による管轄権」の場合に言及しているが、世俗裁判所が欠けるところを補うという意味で、重要な点であるといえよう。なおカノン法の手続の世俗裁判所への影響については繰返し摘示してきたし、少し後になるが、「訴訟要録 *ordines iudicarii*」等の重要性は無視しえない。op. cit., p. 26 et seq. さらに、特に、刑事手続、就中、二重危険禁止の原則に関するカノン法については、op. cit., p. 284 et seq. 参照。その他、実体法上においても幾多の法理が世俗法との関係で取り上げられているが、関係箇所で触れることにし、ここでは省略したい。

なお拙稿、前掲三巻二号四六頁注(70)で Kuttner の指摘を紹介している点も参考になる。

(16) Robinson, op. cit., p. 72 [5: 1: 2], 74 [5: 2: 3].

Tierney, op. cit., [Crisis], p. 97では次の如く摘示している。すなわち、

「一一五〇年から一二五〇年の世紀は、教皇とドイツ皇帝のホウヘンシュタウヘン王朝との間における一連の衝突によって標された。」「直面した係争点は、より明らかに、叙任権闘争に含まれた係争よりも政治的係争であった。また、教会と国家に関する理論的論議は、より法的な言葉で遂行された。」「教皇と君主たちの支持者は、最早、より高い権威を聖書と教父たちが、司牧者にかあるいは王たちに帰属せしめることを問うことだけでは満足しなかった。」「彼らは、また、何が正確な種類の法的事案が教皇によって裁決されうるのか、彼の立法権に制限があるとするならば、それは何か、彼は、世俗的支配者を処分するに当って、いかなる法的制裁を使用しうるのか、そして、世俗の裁判所からの上訴を教皇は聴聞しうるかどうかを画定しようとした。」「この新しい立論は、法学における大きな精緻化を反映している。」九七頁。

拙稿、前掲六巻一四六頁以下〔二〕 教会裁判所の最盛期と世俗権力の衰退」、四九頁以下〔三〕 世俗権力の新組織化と抗争〕〔四〕 ローマ法の活用と世俗権力の『主権』概念への道「権威」取得への道〕参照。

- (17) Robinson, op. cit., p. 72. [5: 1: 2].
- (18) Robinson, *ibid.* 拙稿「前掲一〇巻二号二五頁以下 (ii) [ローマ・カノン法]」② ローマ教会の西欧社会における普遍教会としての役割の確立)の項参照。
- (19) ことに大学の役割が大きい点について、Robinson, op. cit., p. 73. [5: 1: 3]。
なお、cf. Tierney, op. cit., [Crisis], p. 98.
「しかしながら大部分について、この発展は、ローマ法の世俗法学者の原則が、一三世紀の後半において、アリストテレスの政治概念の再活によって補足された後にのみ、行われた。」「一二世紀の間に、ローマ法学の新研究の最も明らかな直接的な結果は、カノニスト自身の教会法を、匹敵しうる範囲と微細な区分をもつシステムに発展させるよう刺戟したことであった。」「教会の法の体系化のこの仕事は、グラティアヌスと呼ばれるポローニャの修道士によって完成された。」「一四〇〇年頃に、彼は彼の教令集を生み出した。それは、過去千年余りの間に蓄積され続けたカノン法上の素材——教皇の教令、公会議のカノン、尊敬すべき教会の教父たちの決定——から選ばれたテキストの、膨大な集積物であった。すべて、最初に包括的で整序された蒐集物に組織化されたものであった。」「この仕事は、敏速に西欧世界全体に、現行の教会法の決定的記述として採択された。そして、かかる単一の普遍的に受容されたカノン法典の利用は、教会における前例なき教会の管理的単一性の成長を可能ならしめた。」九八頁。
- (20) cf. Robinson, op. cit., p. 73. [5: 1: 2]「『その詳細において、カノン法の無限の真理よりもむしろ偶発的なそして実務的な必要性を処理したという事実は、その目的——内的関連性をもつ全体に偶発性の秩序化をする——に対して眼を瞑らせてはならない。』」七三頁。
- ウルマンは、この点に関し、「職分」観の生成を指摘する。アルマン、前掲「個人と社会」、四二頁以下。そこでは、階層秩序の説明として摘示しているが、その職分がこの時期に発生したことは、権力の組織化を意味し、そのことは、その職分と実務との関連性から、一方では、その職分の範囲内にその権限の行使を限定するとともに、その職分外の行為の無効性 (*ultra vires*) を生み、他方では、その職分内での権限の行使に関する裁量性を認める論理に転換してくるものと見ている。そこに、いわゆる行政の技術性という観念を生んでくるものといえよう。
- Helmholz, op. cit., p. 5. ヘルムホルツは「ここで、一三世紀にカノン法が、神学とローマ法から独立し、独自の法領域を形成したことを強調している。」
- (21) Robinson, op. cit., p. 73 [5: 1: 3].
「かくして、実務においては、人々は、彼らが訓練された学識法よりも、地方慣習に遵うようであった。」七三頁。
- (22) Robinson, op. cit., p. 73 [5: 1: 3].

「カノン法手続は、後期ローマ帝国の *cognitio* [審査、審理、尋問、訴訟] の手続体系に基礎をおいた。というのは、キリスト教が帝国の公式の宗教として採択されたとき、生きたシステムであったためであり、また、ローマ法のテキストが唯一のシステムティックなガイダンスを供与し続けたからである。」「かくて、どこまで(第七章「ユース・コミュニケーション」で見るように)、ヨーロッパの各国に多かれ少なかれ貫いたローマ・カノン法手続が、ローマ市民法学者の成果であるか、あるいは、カノニスト思考の成果であるか議論の余地がある。」「カノン法の影響は否定し難いが、その極めて成功さえ、この影響の程度を量るのを困難ならしめている。」七三頁。

(23) ロンバルドゥスについては、すでに拙稿、前掲一〇巻二号四六頁注(63)で触れているが、なおロイン、前掲四七〇—一頁「ペトルス・ロンバルドゥス Petrus Lombardus (一一〇〇頃—六〇)」参照。

「北イタリアの法律学校で修業したペトルスは一一四〇年ごろにイタリアを去ってパリに出、クレルヴォーのベルナルドに神学を学んだ。パリで約二〇年間神学を教え、一一五九年にパリの司教となった。主著『命題集四卷 *Sententiarum libri quattuor*』(一一五〇頃)は幾世紀の間、神学の古典的教科書として広く用いられた。『命題集』は教会組織の解説に詳しく、相対立する神学的議論の統合を提起したが、その方法は明らかにアベラールの『然りと否 *Sic et non*』の影響を受けている。また彼の『命題集』の神学的意味は、『グラティアヌス法規集 *Decretum Gratiani*』が教会法に対してもったのと同じ意味あいであった。当時の二大完全 *Summae*、『命題集』と『グラティアヌス教令集』は、過去の学問を集大成しようとした一二世紀に、新たな議論の基礎として重要な役割を果たした。」

また、クラウス・リーゼンフーバー、『西洋古代・中世哲学史』、平凡社、二〇〇〇年、二六一頁。『命題集』の講義というかたちで神学の諸問題が体系的に教えられた。という。

(24) Robinson, op. cit., p. 75. [5: 3: 1].

(25) カッシーラー、前掲『国家の神話』、一二四頁以下「第八章 中世哲学における法治国家の理論」。この点は、近代社会の「法の支配」「法治主義」の問題の基礎をなす。その説明のため中世の法治国家がいかなる性格をもつのかという点が一つの問題点となる。

(26) パコー、前掲「テオクラシー」、一五六頁、ルフィヌスは、おそらくグラチアヌス自身の弟子であった。

ところで、パコーは、前掲一二七頁「第四章 一二世紀における逡巡」という章の冒頭において、一二世紀のカノニストの役割について言及している。すなわち、

「中世のテオクラシーの歴史の中で、一二世紀は、一見したところ、重要な位置を占めていないように思われた。その上、しばしば混乱した諸教説が入りまじって、たがいに矛盾した様相を示している。この世紀はいわば波のうねりの底辺なのである。」としてその重要性に関する指摘をしている。そして続いて、「けれども、より深く研究すれば、この時代は、とくに理論家たちの間にあら

われた意見の多様性の故に、考えられているより豊富であったことが明らかである。「これらの理論家たちは、比較的少数であったが、前代では稀にしか見られぬ思想の活力と精神の堅固さと教養を示したのである。」「このような特質は、彼ら固有の真価によると共に、教父と伝統のより確実で進んだ理解を求めたグレゴリウス改革の偉大な知的運動によるものである。」「最後に、この世紀の一般的進展は、政治理論に影響を及ぼしている。この精神的沸騰のすべてが、新しい探求を惹き起こし、混乱した逡巡を醸しだしているのである。」「(一二七頁)と摘示し、以下、「一 グレゴリウス主義的立場の維持」(A これまでの理論体系の強化、B 聖ベルナルドゥス)「二 もろもろの不備と変化」(A 世俗の職務の区別、B 世俗諸権力の発展、C 霊的領域の拡張)「三 新しい理論の模索」(A ライヘルスベルグのゲルホー、B 教会法学者の運動)の項目を樹てて、その点を概観している。そして、本項に關連することとして、最後の「B」項の中で、とくにルフィヌスとフグチオの見解に触れている。

そして、その思想の渾沌さの中になお共通する点と、時代の変化に同じようとする動きを見取って、その締めくくりとして、以下の如く摘示している。すなわち、「このように、ホノリウス・アウグストデューネンシス、サン・ヴィクトルのフゴ、聖ベルナルドゥスらによって再び採択され、発展させられたグレゴリウス主義的主張と並存して、異なった思想が一二世紀の諸事実と一般的発展のもとにあらわれたのである。」「一六四―一五頁。「この分岐は、テオクラシーの教説の後退を示すものであろうか。むしろ考えられるのは、その分岐は、この時期にあらわれた現実の諸問題に対する自覚を示しているのである。なぜならフグッチョもルフィヌスも全領域における教皇の主権の原理を維持しているからである。」「一六五頁。「けれどもすべての教会法学者たちは、諸君侯のすぐれた権利と、彼らの権力の神的起源を認めていた。」「結局、彼らの洞察力と研究の精緻さにもかかわらず、彼らは余りに知的にすぎた理論に到達したのである。」「なぜなら、一方において権威 (auctoritas) は霊的領域の新たな拡大によって教皇にあらゆる権利を与え、他方において、世俗諸権力の発展に伴い、教皇を霊的領域に限定し、テオクラシーを放棄させようとしているからである。」「この頃に、一二世紀の激動はテオクラシーの体系の支持者たちから、より独創的かつより確固とした体系を引き出したといえる。」「一六五頁。

ところで、かかる一二世紀の渾沌さは、社会情勢の変化に主たる原因があり、本稿においても、「教皇庁の権威と世俗的権力」の項〔前掲三卷二号一〇頁以下、とくに「煉獄」の箇所、前掲一九頁以下〕で言及しているが、ここでは、とくに、かかる状況の中において、世俗の職務の区別による教皇の権威と世俗諸王侯の職務の分離に着目し、ルフィヌスの見解を取り上げようとするものである。しかも、かかる職分による分離説は、権威と権力の関係につき、異なった次元の要素を同一次元の要素に還元化し、それらを分担化させうるものとする観念を含み、後世のいろいろの分立理論の走りとなす理論だけに、些か長くなるが、パコーの説を紹介したい。

世俗的職務と霊的職務との分離について、「ルフィヌスは、この問題について二つの大原則を樹立した。」「第一に、キリスト教会は、分離した二つの《裁治権》、すなわち教皇のそれと、皇帝及び王たちのそれによって指導される。後者は、《世俗の問題》

(negotia saecularia)を指導する。……」「第二に、その区別は、教会法によってと同様に世俗法によっても統治されうる純粋に人的活動領域の発見へと導くのである。」「それ故、聖俗両職務の間には實際上、協働の領域があり、そこにおいては、各々個々の場合に依じて両職務の権限が定められるのである。」「言いかえれば、ルフィヌスは、聖俗両権の協働の必要性を確認すると同時に、両権各々の自立的領域を区分しようと試みているのである。」「一六〇頁。

「この点については、拙稿、前掲六巻一四頁以下〔四 聖俗裁判競合領域〕、六巻二巻三二頁以下〔同〕、七巻一巻一五二頁以下〔同〕、七巻二巻一九六頁以下〔同〕で取り扱っている。』

「フグッチョは、旧約聖書の中で、聖俗両権が混淆していることを訴える。けれども彼はまたすぐに、祭司であり王であったキリストが両者を峻別したことを述べるのである。」「シモンの論証を採用して、彼はそこから、救い主キリストの人格によって統一されていると同時に、彼によってその執行に關し分かれた聖俗両職務は、以後完全に分割された、という結論を引き出すのである。」「けれども彼の先達シモンよりさらに徹底して、フグッチョは、多くの場合に帝権が教皇の裁判権に依存し、特に皇帝の怠慢の故にそういうことが生ずる、と告白している。」「その起源と職務において双方の關係についての重大な問題に取り組むことになったのである。」「パコー、前掲一六一頁。但し、フグチオの『教会法大全』は未刊であった。一六九頁注(65)。

第二の問題について、パコーは以下の如く摘示する。すなわち、「初めてルフィヌスが、すべての源泉である教皇権というこの原理に改良を加えようと試みる。」「彼によれば、教皇は卓越した地上における権利をもつ——《彼は地上の王国の諸権利をもっている。》」一六一頁。「けれどもこの教会法学者ルフィヌスは、直ちに權威による権利と、實際の統治権を切り離すのである。」「一六一—二頁。「前者は、その名によって万事を処理しうる権利である。」「それは權力の《実体》であり、絶対的王権の根底をなすものである。」「これに反して後者は一定の規則にしたがい、執行において限定されるものである。」「その定義を確立したのち、ルフィヌスは、ローマ教皇は、戴冠によって皇帝を承認するのであるから世俗権を持つと明言している(サン・ヴィクトルのフゴにもこれと同じ論がみられる。)それ故に皇帝は統治権をもっている。」「彼は行政的支配の長であり、その権限から教皇は排除されているのである。」「一六二頁。

「この思想は、より精緻な研究への断固とした意志を示しているが、依然不十分である。なぜならルフィヌスは教皇の確認のみが皇帝を《作る》のか否か、すなわち權威(auctoritas)が統治権(administratio)を生むのか否かを明言していないからである。」「一六二頁。

「フグッチョはこの考えをさらに発展させた。」「彼はとくに、地上と同時に天上の命令権(terreni simul et coelestis imperii iura)は教皇に完全な靈的權力を与えるのであると主張し、そこからは、両剣の象徴からと同じく、教皇が《皇帝をつくる》能力を引き出しえないと宣言する。」「ついでこれ故皇帝のこの能力を引き出しえないと宣言する。」「ついでこれ故皇帝の能力を妨げようと

する論拠が失墜することを示した後、フグッチョは、ハドリアヌス一世〔拙注、七七二—七九五〕がシャルルマーニュに与えた特権（教皇選出監督）のうち世俗君主の決定的既得権を認めようとする人々の考えを論破している。「フグッチョによれば、ハドリアヌスの決定は、このカロリング朝の王に、一定の時期に關し教会の統治と防衛について援助を託したことなのである。」この決定は、なんら確定した権力を生むものではないのである。」一六三頁。

「帝権の起源の問題について、フグッチョはビジニャーノのシモンと共に、聖俗兩職務の區別は、兩權力が神によって定められたこと、皇帝が自らの権力を教皇からではなく（ここに新しさがあるのだが）、皇帝を選出する諸君侯から受けること、という帰結を生ぜしめると考えている。」一六三頁。

「ついで、フグッチョは、各々の職務について聖俗兩権の關係の問題に近づく、この主題について、彼は原則として、《教皇は靈的なことがらに關して皇帝より偉大であり、皇帝は世俗的なことがらに關し教皇よりも偉大である》という立場をとる。」一六三頁。

「その結果、教皇は、教会法と道德に反し犯されるすべての罪の故に皇帝を破門しうることになる。」一六三—四頁。

「けれども一方においていかなる意味でも教会の裁判権に入らない世俗の活動領域がある。また他方、皇帝は教皇座により廢位されることはありえないのである。諸君侯のみが、皇帝をつくりまたこれを廢位するための神の意志の道具であり、教皇は成就された事實を確認する役割をもつにすぎないのである。」一六四頁。「けれどもフグッチョは、カトリック教会が皇帝を弾劾する可能性も考えていた。その時、皇帝は破門され彼の臣下は忠誠の誓いから解かれるのであるから、廢位は《諸君侯の意志と同意によって》成就されるべきである。」「けれども皇帝が教皇の前で弾劾されうることを認めて、フグッチョは教皇座に特別な権力をも与えていない。その上彼は教皇が純粹の権力（*potestas nuda*）——ルフィヌスのいう權威（*autoritas*）——をもつ、とも明言している。」「この権力は、あらゆる場合に彼に卓越した權利を与えるものであり、特に皇帝の廢位に際し、その唯一の主であるべき諸君侯と協力する権力である。」一六四頁。「この同じ《権能》が、教皇に対し、例外的な場合、すなわちすべての他の既存の権力が無力化したり妨げられたりした時、皇帝を裁くことを可能にするのである。教皇權威はそれ故、現世における至高の擲り所である。」「この權威は、教皇を世界の眞の主権者とするものである。けれどもこの教皇權威は、全く例外的な場合にのみ、世俗的なものについて行使されるのである。」一六四頁。

なお、ルフィヌスの見解について、ディアニー、前掲「立憲思想」、二二五頁参照。そこでは、ルフィヌスは、教皇拘束性を主張し、ひいては、主権者の法的拘束性を認め、今日の「根本法」の端緒的形態を提示する。それは公会議の走りともいべきものとなると指摘している。

(27) 官僚組織化については、一一世紀終わりに、すでに「精力的な司教たちは定まった聖職祿をもった、いわゆる『四辺形の』 quadrilateral 役職、つまり首席司祭 = dean、尚書係 = chancellor、會計係 = treasurer、先唱者 = presenter を備えた行政参事会を

導入し始めていた。」という。ノウルズ、前掲「発展」、三三二頁。

「司教区では助祭長、地方首席司祭が次第に導入された。」(この点、拙稿三卷二号三六一七頁参照。但し、役職の名称の訳は人により異なる。)
「他方、司教たちが次第に、自分たちの権利を確立することに関心を払うにつれて、幾つかの摩擦点が生じてきた。」
「第一に司教たち自体の間の衝突があった。」(ここに「地域性」観念の導入の契機があることに留意されたい。) また、「過去において行われた聖職位階の分け方の種類は一つにとどまらなかった。」三三二頁。「少数の司教座は、はっきりとしないとしても現実の裁治権をもった首位的地位を獲得していた。」三三三頁。ランス等の「首都大司教のもとに、司教座が一括されて置かれることがあった。」
「カンタベリーは、事実、グレゴリウス一世(拙注、在位五九〇—六〇四)による設立以来、大司教座という耳なれぬ称号をもっていった。」
「イングランドからこの称号はボニファティウス=Bonifatiusによりドイツにもちこまれ」、「その称号はドイツから次第にヨーロッパへの他の部分に拡がった。」三三三頁。「シャルルマーニュの治世のすぐのちの時代には、……若干の首都大司教の職位を、實際上、ひとつの地域の最高の統治者の地位になるような重要な地位にまで高めようと試みていた。」三三三頁。

「一般に大司教たちは教会会議を召集し、その議長となる権利とともに、一二世紀の間、いたるところで自分の大司教区に対する裁治上・監督上の地歩を確立した。」三三三頁。

これに対し、教皇庁の官僚組織の形成は、異なっていた。なお教皇庁の組織化、中央集権化、官僚組織化等にかんしては、本稿においても既に各所において言及してきている。その多くは、イギリスとの関係で触れている程度であるが、一応参考までに摘示しておきたい。まず英仏関係と教皇庁について、三卷一号三九頁以下。教皇庁の権威と世俗権力関係で、三卷二号一〇、一一頁。教皇庁の階層的秩序の確立過程について、三卷二号一九頁以下。教皇庁の自立と整備について、三卷二号三〇頁。教皇庁の裁治権について、三卷二号四八頁。教皇庁官僚組織化について、ことに司法官僚組織と、上訴による組織化について、四卷二号一〇頁「イノケンティウス三世の政策」、四卷二号八五頁注(11)「教皇庁宗教裁判官」(一二世紀前半に宗教裁判に公的基礎を与えるもの)、五卷二号二四九頁「教皇庁への上訴」(七卷一号二二頁注(54)でも言及)。

なお教皇庁(ローマのクリア)が世俗権力の中央集権化のモデルになった点について、三卷二号四六頁注(70)、四卷二号一〇八頁参照。

因にノウルズ、前掲「発展」、一三頁以下「第一章 中世教会の形態」が参考になる。

ところで、樺山紘一は、先に言及した如く、教皇庁の組織が本格的に整備されたのは、アヴィニオン体制であると摘示する。樺山紘一、前掲「パリとアヴィニオン」一八二頁「教会組織整備と集権化」。樺山は、「ローマにおかれてきた教皇庁は、その組織についてみれば、きわめて初歩的であった。教会組織についての合理的原則が欠けており、また、組織を動かす恒常的スタッフをもっていなかった。このことはアヴィニオン定着当時の教皇庁でもかわりはない。」「しかしヨハン二二世の治世とともに、制度上の整備が休

息に着手される。「なによりも、キリスト教会全般にわたる集権制の導入がいちじるしい。」(一八二頁)とし、その上で、樺山は、アヴィニヨンの組織体制について紹介している。一九七頁以下。

(28) 中世の団体論の重要性について、ティアニー、前掲「立憲思想」、三三二—三三頁。

「われわれが団体的実体として扱われた世俗の国に関する命題に目を転ずる時にも同じことがいえる。」「キリスト教世界が、いかなる現世的優越者をも認めなかった国家——グロチウスの一七世紀国際法の中心概念である——の集合から成っていたという観念は、グロチウス自身によって発明されたのでは勿論なく、一五世紀の世俗ヒューマニストによるものでもなく、一四世紀のバルトルスとその後継者たち「拙注、後期注釈学派」によるものでもなかった。」「それは、われわれが扱っている、初期デクレティストたちの著作にまでさかのぼるのである。」三三二頁。そして、ティアニーは、教皇の世俗君主に対する優越性の主張が彼らのあいだにあったことを摘示する。しかし同時に、リカルドゥス・アングリクスの一三世紀末の、霊的権力と世俗権力のそれぞれが神によって樹立されたものであるという二元論を紹介するとともに、教皇あるいは皇帝に由来しない自立組織としての王国という団体組織論も紹介している。

かかる中世のカノニストの団体理論とその影響について、ギールケ、前掲「中世の政治理論」、三八頁以下「第二編」第一章「政治理論の展開」参照。

リカルドゥス・アングリクスについては、ティアニー、前掲「立憲思想」、一七九—一八〇頁。「教会法学者、聖職者。リンカンシャーで生まれたが生年は不明、一二四二年死亡。ボローニャ法学校で教師となった最初のイギリス人。一三世紀後半に多大な影響を及ぼした著作を書いた。最近の考証によって、彼はRichard de Morse(あるいはMorins)であり、一二〇二年からその死までリンカン司教区のダンスタブルでアウグスチヌス修道会参事会員であったことが確認された。」

(29) ティアニー、前掲「立憲思想」、三四頁。「団体の内部構造に関する教会法的理念を細部にわたって究明することは、研究の徹視的水準へわれわれを伴うであろう。しかしこの研究主題は非常に重要なのでこれまた無視することはできない。」

なお、教会がその体制を整えた時期が、シュヴェステル二世とイノケンティウス三世の間の二世紀間であったという意味で、この期の教会をめぐって生じた「団体論」は無視しえないだろう。ノウルズ、前掲「発展」一三三頁参照。

(30) ティアニー、前掲「立憲思想」、一八〇頁。

ただこの点、拙稿、前掲四巻一号二頁以下「中世後期における教会の現世の『裁治権』の確立(統)」、ことに四頁で、「人」と分離した「職」の問題に言及し、「教皇」についても、教皇個人と教皇職の切断の動きを摘示してきた。制度論的に見た場合には、その点の留意も必要であろう。

(31) この点に関しては、ギールケの指摘がある。ギールケ、前掲「中世の政治理論」、七頁。彼は、「教会概念の導入」の章の「共同体

と施設——教会概念の二重性」を取り扱った箇所、以下の如く摘示する。「この有機体は、その内的構築にしたがって、すべての時代を通じ、信仰者の共同体と信仰に対する施設という二重の視点の下に考察された。しかしながら役職者の平信徒からの分離とともに、また司教体制の発展に伴い、教会の信仰者の集団ないし結合体 (congregatio coetus fidelium) としての旧き定義は、精々教会概念の受動的側面にすぎなくなり、一方その能動的側面は靈的官職により表現される救拯施設に移された。」「団体としての教会はなるほど、今もなお信仰者の総体性を包含し、それを全体に結合した。しかし団体の主体的単一性、教会の人格性は、もっぱら、超感性的中心から直接発源する教会の救拯装置の中に生き活動した。」「したがって、教会の生ける法制度として現象したかぎりでは、教会概念の協同態の把握は超越的施設教会の思想の背後に完全に後退した。」「それゆえに教会が固有の外的権力領域の主体に上昇する度合に応じて、教会体制の発展はヒエラルヒー的類型に接近していった。」「(傍点筆者)。」「けだし超越的施設教会の思想は、その法的具体化の最終段階を、教会の単一性が直接的な完全権力のゆえに、超現世的頭首の代理者として機能する——一人の現世的頭首により荷われた時、達成したのである。」「(なおここで「施設」という概念を使用しているが、アンシュタルト Anstalt の訳で、現行行政法学において造物と捉えられているものである。)」

Robinson, op. cit., p. 83.

「カノニストの権威の分野の画定は、ヨーロッパにおける国民国家の創設を導いた政治的理論化における有用な道具であった。」「八三頁。(cf. Tierney, nos. 89-92. 一般的なウルマンの著作参照。)」「少なくとも、一六世紀まで、カノン法は科学として、また、実務におけるものとして、公法の成長は極めて有力であり続けた。」「若干の自然法はまた多くをカノン法に負っている。」「八三頁。「しかしながら、カノン法は教皇と博士との間の関心事であるのみならず、それはまた司教区行政の日常の需要をも処理した。そして夫れは、極めて多くの人々が、その効果を感じたのはこの次元であった。」「われわれはそれゆえに、カノン法の司牧的適用の例を眺めるだろう。それは一三世紀から一六世紀におけるリンカーンの司教区の記録を例証として使用する。」「八三頁 [5・7・1]」。

「一三世紀までに、——それ以前ではないにせよ——訴訟手続は通常召喚状の送達による誹毀状 *written libel* (＝*訴状 libellus*) をもって出発した。」「誹毀において、訴追者は彼が主張したもの、その根拠、訴訟の性質を述べねばならなかった。」「八七頁。「防禦者は、通常、その主張を争うために出頭したであろう。」「この段階は、ユスティニアヌス法にあったところの訴訟応諾 *lis contestalis* (＝*joinder of issue*) と呼ばれた。」「八七頁 [5・8・2]。」「この点については、拙稿、前掲四卷一号五三頁以下参照。)」

Tierney, op. cit., [Crisis], p. 98.

「このプロセスは、すべての教会事項における最高の裁判官であり、立法者として、また、次の世紀の偉大な教皇——アレクサンダー三世 (一一五九—八一)、インケンティウス三世 (一一九八—一二二六)、グレゴリウス九世 (一二二七—四一)、インケンティウス四世 (一二四三—五四) ——は、また、偉大な法律家であったという事実によって、扶けられた。」「新しい法的手続きはしばし

ばローマ法から借用したものであるが、ローマへの上訴を容易にするために採択された。そしてキリスト教国のあらゆるところから上訴が多く流入したので、教皇の裁判所の必要なアパルトゥス、官僚的行政官、そして、囑任裁判官は、それらに取り組むために発展せしめられた。」「一二世紀において、管理機構の大きな成長は、グレゴリウス七世の教皇主権の抽象的主張に骨肉を付与した。」九八頁。

(32) 尤も、office 概念に含まれる財産権と機能の要素が分離し、後者のみを内包してくるには時間がかかり、やっと一九世紀になってからであることも周知のことではあるが、そもそも「身分から職分への移行」「身分的個体の権威から団体的職分の機能への転換」の萌芽はこの時期にあるものと思料している。

なお、この説は、教皇の天地二国の統治権を承認しながら、なお地上の帝権における決定権（アウクトリタス）と行政権（アドミニストラチオ）の区別をすることによって、その一貫性を保とうとする説に連なる。ドゥフロウ、前掲三五八―九頁。

(33) 拙稿、前掲六巻一号―九巻二号「聖俗裁判権競合の前提―二元性の競合と補完性」で取り扱った。

(34) パコー、前掲一九一頁。「これらの、教会法学者たち〔拙注、インノケンチウス三世時代の〕は一樣にフグッチョの学説に影響されていた。」「しかしながら教会法学者たちは、インノケンチウス三世の諸概念を首尾一貫して説明しようとしたのである。そして彼らは往々にしてインノケンチウス三世を凌駕するに至った。」「彼らの著作の基本的主題は以下のごときものである。すなわち、（世俗の）君侯は自律的な権力と固有の権利を有しているが、しかしながら国家がこのような意味で存在し得るのはキリスト教的である場合のみである。」「教皇インノケンチウスと同様、教会法学者は聖俗両権の役割の分離ということを理解しようとして新しい理由づけと主張に依ってどうしても国家をキリスト教秩序の中に入れようと欲したのである。」「更に又、彼らは宗教の問題を教会の問題に吸収してしまったのである。全ての者が、帝国は教会の中に (intra Ecclesiam) 存在すると宣言する。その結果、意外にも、人はグレゴリウス時代最後の原則に立ち返る結果となったのである。」「一九一頁。

(35) 例えば、福田敏一、前掲二六六頁。

(36) Richards, op. cit., [Expository D. of Bible Words], p. 577. 「NIV は donay hahweh を Sovereign Lord と訳した。最初の言葉は『master』とか『Lord』の強調形式であり、神にのみ使用された。第二は神自体の呼称であり、英語では Lord によって指称される。より古い言葉は『Lord God』によって章句がなされた。NIV の翻訳者は英語で、ヘブライ人の読者が理解してきたであろうようなもの―すなわち、この呼称はイスラエルの神を究極の Lord として認めるものを表現することを選択した。」

(37) 一般には、教皇はペトロの後継者とされている。現代のカトリック教会法典でも三三〇条によってそのように規定されている。しかし、同時に、三三二条では、「ローマの教会の司教は、司教団のかしらであり、キリストの代理人、かつこの地上における普遍教会の牧者である。このローマの教会の司教は、主が第一の使徒であるペトロに特別に委任し、かつその後継者が継承すべきものとし

て存続する任務を有している。したがって教皇は、その任務から教会の最高、十全、直接かつ普通の通常権を有し、常にこれを自由に行使用することができる。」と規定されている。なお、キリストの代理人という語については、注(11)のインノケンティウス四世の箇所参照。

(38) 岩下壮一、『カトリックの信仰』、講談社学術文庫、四六頁。「このキリストがいかなる方であるかということの解釈の仕様如何で、カトリック教の立場はあるいは証明され、または破壊されるのである。すなわちカトリック教会は、イエズス・キリストは神から贈られた人類の救主で、彼はもちろん我々と同じ人間であったけれども、ただの人間ではない、人となった神の独子である。神にして同時に人なる方である。」これは信仰の立場からの問題を論じているのであるが、さらに社会問題としてそれを見直すということは難しい要素を含むことは言うまでもない。

(39) 一例として、拙稿、前掲三巻二号三〇頁以下「教皇庁の自立と整備」の箇所参照。あるいは、前掲七巻一号一五二頁以下「教会の土地保有と教会領」の箇所参照。

なお、トレルチ、『社会教説』への序論および方法的予備問題（トレルチ著作集7——『キリスト教と社会思想』所収）、住谷一彦、佐藤敏夫他訳、ヨルダン社、一九八一年、一四頁以下「世俗的社会的形成物という概念」参照。

(40) グレゴリウス七世は即位以来二七回にわたって教皇令を發布したが、それは、要するに、その一つに教皇が教会の主権者であること、その二は俗権に対する教権の優位性を主張しているものであったという。デュロゼル、前掲「カトリックの歴史」、六九頁。

(41) 教皇の教会における首位たる地位は、教皇は教会内での「裁治権」という教会の権力付与の論理を導く。換言するならば、精神的結合団体において「権力」を何故保持しうるのかという問題にもなってくる。ここでは、カノニストがとくにこの問題をどう捉えたのかを問題にしている。

ティアニー、前掲「立憲思想」、四九頁参照。

「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』によってペトロとその後継者たちに約束された、ということである。」「デクレティウスたちは、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。」「四九頁。

そして「イン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』という言葉で定義した。」「それは様々な意味を有した。しかしそれらの中の一つは後の主権理念に極めて近いものであった。」「四九頁。

(42) ヨーゼフ・ブランク、「原始キリスト教における教会と国家」、近藤勝彦訳、(G・デンツラー編著、『教会と国家』所収、相沢好則監訳、新教出版社、一九八五年)、二二頁参照。そこでは、「ところがこの失望落胆の弟子たちに復活したイエスが現れた、と福音書は伝えている。復活したイエスに接した弟子たちの胸に、『イエスは甦った。甦ったのは、イエスが神の子、メシアである証拠である』という信仰が生まれた。この体験によって彼らは振り立ち、『イエスはキリストである』、すなわち、イエスは失敗した政治的メシアではなく、いま天に登り神の右に坐している救世主である、という宣教を果敢に展開し、またたくうちに原始教団が成立した。」という。

尤も、かかる教団とカトリック教会との間には、果たして同一性が存在するといえるか問題であり、ことに教皇と教会との関係がこの原始教団から演繹しうるか疑問であるが、それは、専門家の検証に委ねられねばならぬほどの根本問題であるといえよう。

カール・ヤスパース、『啓示に面しての哲学的信仰』、重田英世訳、創文社、昭和六一年、八三頁参照。「われわれがキリスト教の啓示信仰について史的に語る場合、教会が中心を占めざるをえない。」「カトリック教会の唯一性の要求が、それ自体一つの決定的な信仰内容である。」「啓示信仰の統一は、史的には教会の産物である。」「キリスト教的信仰は新約聖書においてのみ一つの統一体であるというのは、客観的には正しくない。」

(43) デュロゼル、前掲「カトリックの歴史」、二〇一頁。「キリスト教の位階制度、秘跡、典礼および戒律は使徒の時代からでき上っていた。」「二〇頁。『教会』のなかに地区の区分がしだいにできてきて、その地区のあちこちに下部組織の中心ができ上がり、そこに三世紀以後一定の任地をもつ普通の司祭が駐在するようになる——これが明らかに小教区の起源である。諸教会は互いに連絡を保ち、地方的に《公会議》が開かれる。個々の教会が集まって本来の意味における『教会』を構成するのである。」「二〇一頁。

(44) デュロゼル、前掲三八頁以下「イタリアと教皇制」参照。
組織論的に見て象徴的なのが、グレゴリウス七世の教皇令で、「ローマ司教のみが全世界の司教と呼ばれる資格をもつ」(教皇令第二二)。「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。」(教皇令第三)。「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」(教皇令第一六)を挙げうる。同書六九頁。

(45) 叙任権闘争については、拙稿、前掲七卷二号一九九頁注(3)、二〇五頁以下、二二二頁注(12)で触れてきているが、しかし、そこに含まれた理論的課題にまで言及していなかった。

なおフグチオは、教皇と公会議との関係について、必ずしも絶対的な教皇首位説をとっていたとは言えないように思われる。ティアーニ、前掲「立憲思想」一四八頁。「フグッチョはこの問題を一一九〇年頃に既に考察していた。『見よ。公会議は教会の全体から参集したものである。疑いが生じたとする。教皇一人である決定を下し、他の全ての人々が別の決定を下す。どちらの方が優先するであろうか?』と彼は述べた。」「フグッチョは、双方から出された不正な決定は拒否されると主張した。」「もしどちらの決定も明らか

かに不正でないならば、双方が選択され得た。『それらは二つとも同等とみなされ得る。なぜなら一方はより権威があり、他方はより数が多いから』と彼は説明した。」一四八頁。

ところで、教皇首位説に対するフグチオの批判的見解についてのティアニーのクリティークとして、前掲「立憲思想」、二七頁参照。「彼は教会全体のみが信仰において完全無欠であると主張したにもかかわらず、教皇が裁治権の秩序の中で他の優越者を有するということを容認するのを嫌悪したのである。」「従って彼は以下のように主張する。すなわち、既知の異端に帰依していると公けに表明した教皇は、教皇であることを単に止めるのである。なんとすれば『異端者はいかなるカトリック教徒よりも劣る』からである。」「フグッチョはまた次のごとく考えた。同じ原理は、もし教皇が正規の訓戒を受けた後も悪しき罪に固執するならば、適用される。なんとすればその時、教皇は彼が犯している道德原理の真理を否定していると考えられるからである。」「教皇はこのような場合に免責を要求できない。何故なら、もしこれが許されるならば、『教会全体が危機にさらされそして教会の全体的な形態が混乱に落ち入る』からである。』といった点を摘示している。二七頁。

フグチオの説は当時有力ではあったが、諸説の存在したことも事実である。ただ、かかる事柄をテーマとしてこの時代に取り上げざるをえなくなってきたことをここでは摘示しておきたい。

- (46) ジェラルド、前掲「ヨーロッパ社会史事典」、九〇頁以下「教会Eglise」参照。「一〇、一一世紀のヨーロッパにおいて、教会は、しばしば主要な公権力の役割を演じる。それは、俗人たちにはもはや獲得できない（とくに地方で困難な）権力の、恒常性を備えた一形態なのである。」九〇頁。

- (47) パコー、前掲一五六―七頁。
なおロイン、前掲「西洋中世史事典」、一六二―四頁「教皇制」では、教皇が教会内において首位性を獲得するのは、すでに、グレゴリウス一世（五四〇頃―六〇四）であったとする。そしてまた、「教皇が、単なるランゴバルドの一司教へと退歩する危険性」を克服したのは、八〇〇年の教皇レオ三世のシャルルマーニュ（カール大帝）の皇帝戴冠であったと摘示している。さらに、「首位性が教皇にあるという理論上の主張は、その後の数世紀にわたって、とくにニコラウス一世（在位八五八―六七）の在位期間中に通用し続けた」けれども、カロリング朝およびオットー朝の時代は、なお神権政治的な皇帝が優位にたち、その相剋がさらに顕在化するのが叙住権闘争であったという。一六二頁。

- (48) パコー、前掲一五六頁。

- (49) 拙稿、前掲三卷二号二八頁以下参照。

- (50) Tierney, op. cit., p. 97. パコー、前掲一九五頁以下。

- (51) ティアニー、前掲「立憲思想」、二九頁以下「団体法」。

「中世教会法学者たちは、立憲思想のその後を生じた二つの点で影響を与えた。第一は、支配者と共同体との関係に関する彼らの明快な論証を通じてであった（その論証とは、一五世紀の公会議主義者たちによって中世の終りにしばしば採り上げられたものである）。第二は、団体法の専門事項に関する彼らの考察を通じてであった。デクレティストたちは、教皇が首長たることの教説を主権というローマ法に特有の表現で説明したばかりではない。彼らはまた、教会の団体的構造を団体というローマ法に特有の表現で説明した。ここに再びわれわれは、彼らの営為の中に世俗思想と教会思想の相互作用を見るのである。」二九頁。

(52) アルマン『中世における個人と社会』、鈴木利章訳、ミネルヴァ書房、昭和四五年、八四頁以下。ギールケ、前掲「中世の政治理論」、三頁「第一章 教会概念の導入」。

(53) たとえば、G・イエリネク、『一般国家学』、芦部信喜ほか共訳、学陽書房、昭和四九年、一一八頁。「この理論はいかなる形であっても、ある重大な欠点をもつ。すなわち、この理論は、みずから定義づけることのできない概念でもって論を進めるのである。有機体の本質を科学的に満足できるように説明する理論は存在しない。」

(54) ローマ法における団体論については、原田慶吉『ローマ法上巻』、有斐閣選書、昭和二四年、六六頁以下「第二章 法人」参照。「ユ帝の学説彙纂には僅かに公法人に関する少数規定が存するのみである。」

「私法の領域に没頭して、公法の領域には殆んど触れないのを通常とするローマ法学者が僅かばかり公法人を論じて、私法人に触れていないこと自体が、ローマに於ける私法人が社会生活に於て不可欠な本質を有するものとは考えられていないことを物語る。」六七頁。

「法人を律する理論は個人法以外の何物でもない。」「市に設定せられた用益権を、百年が人生成長の生命であるとの理由で、百年の経過で消滅せしめているが如き、その顕著な現われである。」六八頁。

「こうした法人に対する態度のもとに於いては、擬制説が一番結び付きよいが、ローマ人が法人を擬制人と考えたことを考証することは容易ではない。」「擬制説の明確展開は、寺院法特にイノケンス四世、並びにその理論を祖述発展せしめた後期注釈学派特にバルトルス等に負う。」六八頁。

「キリスト教時代に入って、病院、孤児院、育児院、養老院、捕虜身請所等の敬虔な目的 (pia causa) を有する、教会の監督下に ある敬虔財団 (pia causa) 自体に法人格を認めたとする一部の学説あり。現代の財団法人は本来寺院法に由来する营造物 (Anstalt) から進化した觀念が、敬虔財団を吸収して行ったものである。」七二頁。

ミッターイス、前掲「私法概説」、八二頁以下「第二編 人間の団体 (法人)」、とくに九五頁以下「第二章 継受と団体法」。

「一 継受は、豊かで自由な諸形態をもった潑刺たるドイツ団体法を襲い、そして、このドイツ団体法を、教会法学者によって発展せしめられた後期ローマ法の諸範疇の支配に服せしめる、という結果をもたらした。」九五頁。

「1 コルプス・ユーリスは、鋭く対立する二つの型を知るのみであった。」

(a) *societas* 「組合」。これは、独立性を保持する諸個人の間の純粹な契約関係であり、これら諸個人の間には人法上のまたは財産法上の共同関係(合手関係 *Gesamthand*) は成立しない。それは内部組合 *Innergessellschaft*, 利益共同関係であり、また単なる『当座組合』『*Gelegenheitgesellschaft*』であることも稀ではない。『組合は相互的請求権の關係につくされるのであり、財産については持分的共有が成立したにとどまる。』「外部に対しては受任者が行為したが、受任者は自己の行為の効果を改めて他の *socii* 「組合員」に移転することが必要であった。」九六頁。

(b) *universitas* 「法人」。これは法人格をもっていたが、その成員とは厳密に分離されていた。ローマ国家自体、地方団体、多くは公の目的をもった社団(徴税請負人・消防士・手工業者の組合、埋葬社団等)がこれである。『帝政時代以後は許可主義 *Konzessionszwang* がおこなわれた。』「許可された社団は当然に行為能力を有したが、不法行為能力はもたなかった。許可を国家による権利能力の付与であると見るようになったのは、注釈学者に至ってからのことである。」九六頁。

「二 教会法学者は、後期ローマ法や注釈学者の法の中に含まれていた萌芽から、自分たちの理論を形成した(とりわけシニバルドゥス・フィスクス *Sinibaldus Fiscus*、彼は教皇としてはインノケンティウス四世であり、末期シュタウフェン王朝の大敵手であった)。」九六頁。

「2 もっとも重要なことは、今や、教皇の世界勢力が頂点に達したとき、教会がもはやコルポラツィオーン、信者の共同体とは考えられないで、神と神の地上における代理人——教皇——とによって導かれる造物 *Anstalt* として把握されるに至ったということである。』「かくして厳格にヘルシャフト的・君主制的な教会概念が貫徹された。』「そして一五世紀の改革公会議 *Reformkonzilien* も、もはやこの教会概念を廃棄することはできなかったのである。』「個々の教会についても、教会の諸目的に捧げられたゲルマン的な私教会財産 *Eigenkirchenvermögen* の独立性の觀念からして、類似の結論が生み出され、私有教会財産は今や『財団』『*Siftung*』として現われるに至ったのである。』「このようにして、ケルペルシャフト・造物・財団を包括するものとしての『法人』の概念が形成された」九七頁。

(55) 団体論は、いうまでもなく一種の「擬人的発想」の所産である。しかし、どのようにその「擬人的発想」を具体化するかは多様な道筋が辿られた。西欧キリスト教社会では、*corpus* 概念からその実在性を演繹し、のちに、有機体説へと発展して行く。

カノニストの中世団体論については、教会の完全無欠性の論証の必要性から団体論が生じてくる。この点、ティアニー、前掲「立憲思想」二九頁以下「団体法——マクロコスモスとミクロコスモス」参照。

「この展開は教会法学者たちの著作の中ではほとんど気づかれないような形で生じた。』「すなわち、団体という法的概念は教会内の小集団の構造のみならず、普遍教会それ自身の構造として、教会を代表する公会議の構造をも定義することが可能である、ということ

であった。」(傍点筆者)。三〇頁。「論点はまず教会の完全無欠性に関する究明において生じた。」「通常、教会法学者たちが教会の信仰は決して誤ることはないと言った時、彼らの意味するところは、いかなる災難や欠陥が生じようとも信仰はたとえ極くわずかの散在した個人の中であろうともその中に常に生き続けるということのみである。」(既に見たように、かくしてフグッチョは、教会の中に常に良き人々が存在するであろうと言ったのである。)[「しかし完全無欠性の教説は、全体としての教会は団体的実在物として行為する時に常に信仰に固く立つということをも意味し得た。」「この論の運び方は『スンマ・オムニス・クワイ・ユステ』(Summa Omni qui juste. 一一八六年頃)の著者によって提示された。彼は、教会は『この全体において』決してこれまで誤ったことはないと言った。」「しかしこれは、教会をキリストの身体とするパウロの教えの反響に過ぎない。」「だが同時に、著者はむしろそっとつけ加える。『団体全体によって為されなかったことは為されたと解されないという論証がここに在る。』」「他の無名の教会法学者もこの同じ言葉を使用しそして『法令集』Distinctio 21への参加を附加した。そのテキストは、ペトロの信仰のためにキリストが祈ったことに言及しているものであった。(著者は、これを通常の形で、教会全体の信仰のための祈りと解釈した。)」三〇頁。

カノニストによる「完全無欠性」とローマ法の団体論の結合について、ティアニー、前掲三〇—一頁。

「最後にラウンティウス(一一二〇年頃)は、完全無欠性という神学的教説をローマ的団体と特別に結びつけることによって議論に結論を与えた。」三〇—一頁。すなわち、

『学説彙纂』(Digesta) De regulis iuris, Aliud (Dis. 50: 17: 121)にある如く、団体それ自身によって(ipsa universitate) 為されなかったことは教会によって為されたとはいわれない……しかし教皇が誤りをおかすとしても……カトリック教徒の集合体であるローマ的かつ使徒的教会は誤りをおかすことはない。」「拙注、団体法における不作為の無責任性と、機関の責任と団体の責任の区別の問題。」三二頁。

『学説彙纂』(Digesta) 50: 17: 121は、『公的に多数によって為されたことは全ての人々によって為されたと考えられる』という原理を規定したのである。」「中世のローマ法学者はこれを注釈し次のように書き留めた。すなわち、ある都市の住民は、全市民の多数によってのみならず、住民のたけに行動する団体の決定によってもまた、拘束されるのである。」「教会法学者は、教会全体を代表する公会議に関連したあの同じ教説を展開させた。」「ここでフグッチョは先導の役を果たしたのである。」三二頁。

なお国家の有機体説については、イエリネク、前掲「一般国家学」、一一六頁以下参照。イエリネクは、「一般国家社会学」の中で、「国家の本質」論を展開し、その「個々の国家理論」の箇所で「自然的有機体としての国家」を取り上げている。

「多くのニュアンスのある有機体的国家論のうち、ここでは、国家を、個人から独立して自然法則により支配されつつ自己自身で存在してゆく自然的意味の有機体的形成物とみなす説について述べる。」一一六—七頁。「国家の精神的・倫理的性格を強調しながらも自然的有機体と同様の外形的形態を国家に付与する理論もまたこの説に数えられる。」一一七頁。「とりわけ、プラトンを範として

国家を大規模な人間とみなす擬制説もこれにあたる。「有機体的国家論に向けられる、極端すぎるといふ非難は、すべてこの有機体の粗雑な感覚的把握に起因している。」一一七頁。

この説の中世における制度的存在意義については、ギールケ、前掲「中世の政治理論」、五八頁以下、とくに六五頁で次の如く摘示している。すなわち、

「有機体的観方がこれらすべての点において非常に精神的に主張されるに到るが、この際しかし、中世的理論は、そこからのみ諸団体の本来法制的構成の駆使が中世的理論に可能化されたであろうと考えられる最後の目標点の到達を前にして停止するのである。なんとすれば、中世においては有機体思想は、古代においても行われなかったように、単一的全体の人格性 *Personlichkeit* という法概念に打刻されるに到らなかったのであるが、しかし正にこの法概念によって始めて、法的構成に対する有機体思想の有用性が始まるからである。」そして正にそれ故に、中世的理論はあらゆる有機体的類推にもかかわらず、それ自身の懷中に生れた原子論的機械論的国家構成の抑制し難い進展を、たしかに折にふれ隠蔽はし得ても、阻止し得なかったのである。」六五頁。

また中村哲、『国法学の史的研究』。日本評論社、昭和二四年、一〇七頁以下「国家法人説と国家有機体説」、とくに一一三頁以下参照。ここでは、有機体説が二〇世紀現代社会において機能した問題についてアプローチしている。すなわち、

「国家法人説が、少くとも、このような国家の単一体の認識なしには形成されないことは、事実であったといえる。」「いったい、このような国家の単一体は、いかなる思维方法によって主張され来たのであろうか。」「一一三頁。」「まず近代社会における国法学の形成期においては、それは国家有機体思想を通じて示されて来たのである。」「一一三―一四頁。」「国家を一つの有機体とみることによって、国家は権力の構想ではなく、権力機構や国民や君主をそのうちに含む国家という全体的な存在である、としたのであった。」「一一四頁。」「国家を有機体とみる思想には、さまざまなものがあるが、それはまず、古くはプラトンが国家を偉大なる人間になぞらえ、中世においてはヨハネス・フォン・サリスプリーが人間的有機体の比喻によって国家を示してより、近代に伝えられたものであった。」「アリストテレスが『全体は部分に先立つ』といった命題は、有機体的な論理に他ならなかった。」「国法学の上において国家有機体説がとりあげられたのは、近代社会においてであった。そして、この有機体的思维は、近代的な民族国家の思维を結合して展開されたもので、この有機体説は、近代社会学の生成をもたらしたものであった。」「『有機体説はフランス革命の後、諸国に民族的歴史的精神の勃興するに方って高唱せられたる国家学上のロマンティック』であると、上杉慎吉博士は述べている（『憲法述義』一八頁）が、この国家有機体説は、国家主義の温床ともなったのである。」「一一四頁。」

(56) cf. H. L. A. Hart, *Essays in Jurisprudence and philosophy*, 1983, p. 23.

(57) ティアニー、前掲「立憲思想」二九頁。

ギールケ、前掲「中世の政治理論」、五頁以下「生ける有機体としての教会」。

「古代的哲学が国家をそう把握したと同様に、キリスト教神学は教会を、有機体、一つの自立的かつ単一的な全体として把握した。しかしながら、有機体的表象様式は、後者では、一つの新しい、宗教的・倫理的内容を受け取った。このことに対する極めて特性的な表現として後代定型化し、カノン法において中心的な法制的意義をもつに至った定式が完成せられた。」「その定式によれば、教会はキリストの神秘的身体すなわち、"corpus mysticum Christ" を構成するのである。」五頁。

(58) ティアニー、前掲「立憲思想」、二九—三〇頁。

なお、教会の「神秘体」については、カントーロヴィッチ、前掲二〇三頁以下参照。とくに同書二〇五頁では次の如く摘示している。すなわち、

「それゆえ、キリストの神秘体という観念は——この観念の普遍的な意義と最終的な影響力は、どれほどこれを評価しても、そう容易に評価しすぎることにはならないのであるが——このように教義と典礼の領域に起源を有している。」「カロリング朝の神学者が用いる言葉として、『神秘体』が教会の体を意味するようなことは全くなく、またそれはキリスト教社会の単一性や統一性を意味するものでもなかった。」「むしろそれは、聖別された聖体（ホステリア）を意味した。」「ごくわずかな例外は別として、これが『神秘体』という言葉の公式的な意味として何世紀もの間存続したのであり、これに対して教会ないしキリスト教社会は、聖パウロの用語法に従って、長い間（キリストの体）として知られていたのである。」「このような呼び方はその後、奇妙で錯綜した位置転換（*curieux chassé-croisé*）を通じ、遂に一二世紀の半ば頃、その意味を変えるに至った。この変化を漠然とした仕方ではあるが、化体に関する一二世紀の大論争と結びつけることができるだろう。」（傍点筆者）二〇五頁。

(59) ティアニー、前掲三〇頁。

(60) ティアニー、前掲二九—三〇頁。

(61) ティアニー、前掲三〇頁。

国家の「神秘体」については、カントーロヴィッチ、前掲二一五頁以下参照。

(62) カントーロヴィッチ、前掲二一五頁。「ヘキリストを頭とする神秘体」(*corpus mysticum caput Christus*) という崇高な教会観念が、法的であると同時に団体論的な世俗の内容に満たされていた間、世俗的な国家自体も——いわば、逆の側から出発して——自らの高揚と半ば宗教的な栄光とを獲得しようとする努力をしていた。「*神秘体*」という高貴な概念は、その超越的な意味の多くを喪失して政治的なものとなり、また、多くの点で教会自体の手によって世俗化されていったが、この後の概念は、当時形成途上であった世俗の領域国家のために新しい観念形態（イデオロギー）を發展させていた政治家や法学者やスコラ学者たちの思想世界へと容易に取り入れられ、転用されていたのである。」また、二二七頁では、「*神秘体*」という観念は、まず第一に、有機体的様相におけるキリスト教社会の全体を、すなわち頭と四肢から成る一つの身体を意味していた。この解釈は、後期中世を通じて正当なものとなされ、

近代初期まで継受されたのであり、当該観念が意味の転移によって、より小さな社会集団へと適用されるようになった後でも、依然として有効なものとしてとされていた。」と摘示する。

(63) カルロ・ゼルヴァツィウス、「中世における教会と国家——カノッサへの道」(G・デンツラー編著、前掲「教会と国家」所収)、九六一七頁。

「西方の総大司教にしてローマの司教たる教皇にとつて、コンスタンティノーブルとの紛争(一〇五四年)以後、首位権理念の貫徹はいっそう容易になった。とりわけ、隆盛をみざす教会法学の影響の下に、初めは圧倒的に教会論的・救済史論的であった首位権の論証は、法的性格の首位権理論に道を譲った。」(傍点筆者)。「これに対して、人々は『エクレシア(教会)』を、法的に規定された、ヒエラルキア(位階制)的構造を有する、世俗的秩序をも包含した法人的な社会だと見た。」「普遍世界的な思考に慣れ、国民国家的諸傾向の影響をまだほとんど受けていなかった教皇権と帝権は、世俗的および宗教的権力の最高の代表者と認められていた。」「改革以前の神政的制度が、二元論的原理に取って代わられた。」九六頁。「問題となったのは、ルカ福音書に述べられた『二つの剣』の所有と処分機能であった。」九六一七頁。「二つの剣の意味については、すでに早くから時たま論争的に解釈されてきたが、とりわけハインリヒ四世とグレゴリウス七世の時、およびそれ以後には、意見が対立するようになった。」「二つの起源と両者の相互関係、および両者の協力の形式についての問いは、学者たちの法学的論議に対しても時事的論争に対しても、あるいは教会政治の現実に対しても、あり余るほどの紛争材料を供給しつづけるに足る爆発力を持っていたのである。」九七頁。

(64) 「テオクラシー」「教皇皇帝主義 Papokaesarismus」に関して、一言付言しておきたい。

既に拙稿においても、「テオクラシー」については各所で言及してきている。拙稿、前掲三巻二号三五頁以下、五三頁以下。また前掲六巻一号四九頁以下。

なおこの概念に似たものとして、「皇帝教皇主義 caesaropapism, cesaro papismo」があるが、それは、古代ローマ皇帝の概念から由来したもので教会と世俗国家の首長として皇帝を考えるものであった。ユスティニアヌス皇帝はまさにこの概念を引き継ぐものであった。その後ビザンティン帝国の皇帝に継承されたため、教皇が主導権を握るローマ教会との軋轢を生じる一因になっていった。このことから明らかのように、皇帝概念が中心的概念を形成してところにその特色がある。福田歓一は、東欧の皇帝教皇主義に対して西欧の教皇皇帝主義が主張されるようになったという。前掲「政治学史」、一二八頁。

パコー、前掲三頁以下「序文」参照。ここでパコーは一つの「テオクラシー」の定義を下している。すなわち、「テオクラシーとは、教会が世俗の諸問題について主権を保持すると考えることである。しかし中世においてこうした主張を示してきた諸理念を綿密に検討しようとするなら、この定義をもっと明確にしておく必要がある。」「その際一方では、ある政治理論が問題となる。すなわちある種の論理によって、あるいは中世紀に流行した神学的命題を援用することによってまとめられた諸観念の全

体が問題となる。これらの諸観念は、理想と考えられる世界観に合致した支配形態をこの世に実現しようと目ざすものである。「他方、こうした考えにしたがって、教会、より正確にいえば教皇は主権を保持しようとする。それは主権を保持する、すなわちそれを権利上所有することであって、それを事実上強制的に行使しようとはしない——ただしそれには次のような条件が伴っていた。すなわちこの行使を引き受ける者が、教会の権威からその職務を受領し、かつ必要とあればそれを剝奪されるという意味で、教会の権威に服従すべしという条件である。」「主権は、ジャン・ボダンの表現を借りて言いかえれば、この地上にいる何者によっても命令されたり拘束されたりすることなく、命令する力である。あるいはまた、それは他のあらゆる権力に対して優越する権力であり、自らは他のいかなる権力にも従属しないものである。」三頁。

この観念規定に対して、ウルマン、前掲「中世ヨーロッパの政治思想」一三九頁以下「第五章 神政政治的・封建的王権」「一神政君主政（テオクラシー）の本質」。ここでは、テオクラシーは「神政君主政」と訳し、王権の性質についてこの概念を使用している。

フランスにおいては、あまりこの問題に関心がない所以については、マルタン、前掲一六二頁以下「七一項 教権と俗権との區別」。「今研究対象と成っている時代には、フランスではドイツで程にその闘争は重大ではなく、殆ど理論面だけに限られるものであったからである。」一六三頁。

なお、ディオゼル、前掲「カトリックの歴史」、七〇頁では、グレゴリウス七世の考え方を「神政政治（テオクラシー）」と言い、「これをいっそう適切に表現すれば『教権政治（ゲヴェルスマン・サセルドタル）である』」という。

なおパコー、前掲二八六頁。「一七世紀以後の教会のテオクラシー的教説」について以下の如き叙述がある。「一七世紀以後、教会はテオクラシー的教説については全般的に沈黙を守ったのである。」「しかしながら多くの証拠が示すところでは、教会は世俗権力に関する教会の観念をあきらめなかった。」二八六頁。そして、「教皇がその立場を訂正するためには、レオ一三世まで待たねばならぬ。」二八七頁。

また「教皇皇帝主義 Papokaesarismus」の観念については、福田敏一、前掲一二八頁。新しい社会情勢とローマ法の継受等の要素を踏まえて「西ヨーロッパ全体に対する権威を獲得していくのが教皇権である。」「その権威は一三世紀の前半に絶頂に達し、西ヨーロッパの特色であった権力と権威の二元性という、あの伝統をむしろ踏み越えて、教皇が、普遍世界を帝国とある皇帝であるかのごとく、この中世ヨーロッパ世界に君臨するようになった。東帝国における皇帝教皇主義に対する教皇皇帝主義 Papokaesarismus がこれであり、君主神授説について古典的研究 The Divine Right of Kings (一八九六) を書いたフィギス J. N. Figgis がこの書物まさに教皇の神権説から書き起こしたのもゆえなしとしない。」一二八頁。

(65) ティアニー、前掲「立憲思想」、二六頁「公会議の教皇に対する優越性」（信仰と秩序を教皇が犯した場合のみ）参照。

「しかし、教皇の意志とは異なった形態においてそして異なった筋道を通じて表現されることができた。そして、教会法学者がどのように教えるようになってきたが、教皇の意志は、公会議に代表される教会全体と一致して教皇が行動する時に、最高のあり方で表現されたのである。ヨハネス・テウトニクスは、誤解を招き易い単純な表現で、『信仰の問題が関係する所では、公会議は教皇よりも優越している』と書いた。しかし、彼は多分、公会議と共に行動する教皇は教皇一人よりも優越しているということのみを意味したのである。」二六頁。

「教皇が犯すことの許されない、信仰と秩序の基準が存在していた。しかし、もし教皇が犯したらどうなるだろうか?」この疑問を探究することにおいて、教会法学者たちは後代の抵抗理論のほとんどの紆余曲折に先鞭をつけたのである。「最も急進的な見解の主張によれば、このような甚だしい緊急事態においては公会議の枢機卿や司教が誤りを犯した教皇の権威よりも優越した権威を保持し、その結果、教皇を裁くことができるのである。」「かくしてアラヌスは次のように書いた。『教皇は異端のかどでのみ彼の意に反して裁かれ得るといふのは真実である……このことが真実であるのは、信仰に屈する事柄においては教皇は枢機卿あるいは司教で構成される公会議よりも下位にあるからである。』」「しかしこの見解は、一般的に受け容れられていた教皇の至高性に関する教説と調和するのは難しかった。」二六頁。

(66) ティアニー、前掲「立憲思想」、二四頁。「ヨハネス・テウトニクスの『標準注釈書』(Ordinary Gloss)(一二一六年頃)は云う。『銘記せよ、かの文章は、教皇が神聖だといっているのではなく、神聖と仮定されうるといっていることを。……この意味するところは、これと反対のことが明白になるまで続くであろう。』」

(67) ティアニー、前掲「立憲思想」、二二—二頁。なお拙稿、前掲三巻二号五七頁以下〔注(24)〕。

(68) ティアニー、前掲「立憲思想」、一三二—三頁〔V 団体支配制と混合政体〕「団体首長制」の項におけるホスティエンシスの見解の紹介がこの問題に関連する。教皇と枢機卿との関係にかんして述べた点の要点のみ紹介すれば、ホスティエンシスは、「キリストは至高権(主権といわれ得る)をローマ教会にかつて賦与された。」一三二—三頁「しかしそれは教皇と枢機卿たちからなる団体組織の中に内在したのである。」「ホスティエンシスはこの立場を正当化するために、新しい、そしてむしろ大胆な聖書解釈をやった。教皇インノケンティウス三世が発した初期の教皇令は、パウロの言葉『汝らは汝らが天使を裁くであろうことを知らないのか』を引用し——いささか誤って引用したが——、そしてこれを教皇及び教皇の『補佐役』としての枢機卿たちに適用した。」「ホスティエンシスはこの教皇令を評釈しつつ、次のように述べた。すなわち、『この教皇令は、教皇のみならず枢機卿たちも至高権の表明に際し包含さるべきであるために、単数形で汝は裁くであろう』といわれたのではなく、複数形で汝らは裁くであろう』といわれたのである。』」一三三頁。

そして、このホスティエンシスの見解のせひはともかく、この説は「後により複雑な理論へと作りあげられ」て行ったのである。

一三四頁。

(69) 宮沢俊義、『天皇機関説事件——史料は語る——』、有斐閣、昭和四五年、五頁以下「三 天皇機関説事件とは」。また、現代でも憲法学者が、「外見的立憲主義」という概念を使用しているが、「外見的」という概念と「立憲主義」の概念が論理的にどう結びつくのかという理論問題の究明は、必ずしも明らかになっていない。やはり、この問題をそもその原点から追究して見る必要がある。宮沢は、天皇機関説事件を、「多くの場合において、政治的に見ると、絶対主義的方向と立憲主義的方向との争いであり、また、神権主義と立憲主義との争いでもあった。」という。前掲三頁。しかし、「神権主義」の概念規定はされていない。だが、基本的には、この教皇主権説と教皇機関説との相剋に通じる理論的問題が含まれているものと思料している。

(70) カノニストの役割は神学・哲学からカノン法学を分離独立させ、「法学」領域における「カノン法」というジャンルを形成した点にあるといえる。拙稿、前掲一〇巻二四四頁注(63)参照。また本項注(23)参照。「神学」からの「法学」の独立は、カノン法が、世俗法たるローマ・カノン法という形態での法ジャンルの出現を可能ならしめたものといえる。すなわち、カノン法の「法」的独立性は、世俗法との共通性を生む。しかも、この時代から始まる「法」の「物神性」の獲得「法自体の権威化」は、さらに宗教的「教義」のドグマ性と並んで、独立した法のドグマ性を生み出すことになった。尤も、その形成過程は長期にわたっていた点、そして、その上で社会規範と分離した法規範の支配「法の支配」という観念が、法の推論過程の技術性の獲得に依拠する側面が大であったことは忘却できず、その意味で、この中世的課題の検討は意義をもつ。あえて言うならば、この当時から、法の注釈学に依拠した法の推論過程の「技術性」をもって宗教的教義に代置しうるが如き意識を生み出し始める。そして、ローマ法もカノン法も、その本質的相違を被い隠し、同一の手法による法発見の過程を生み出しようと意識せしめたことは、ローマ・カノン法なる概念の出現を可能にした点の一つでもあったといえよう。

なおまた、神学・哲学から法学を独立させた点を、社会的現象として見た場合には、先にも触れた大学の存在が重要であると共に、その実用性から、法を運営する官僚性の形成が前提となる。その意味では、この時代に権威と分離された行政(司法を含む)「administration」の技術性という観念の形成も、法学の独立を生み出す契機として無視することはできない。前出注(26)(32)参照。

(71) ティアニー、前掲「立憲思想」二四頁。

(72) ノウルズ、前掲「発展」四〇九頁。この点はすでに前出「①カノニストとしての指導的人物」の注(12)で言及している。なお、この問題は後の教皇と公会議との関係の問題に尾を曳いてくるものといえるし、また、イギリスの「議会における王」の観念の探求の場合にも、考慮せねばならぬ点であろう。ティアニー、前掲二六頁参照。

(73) 前述の(iii)②「カノン法の重要性」の叙述箇所参照。

(74) ティアニー、前掲「立憲思想」二二—二頁。「しかし、ペテロの職位に賦与されている権力をより具体的に説明するために、彼ら

はまたローマ法の専門用語にも目を向けた。ローマ皇帝は現行の法や慣習によって拘束されない。彼は新しい法をつくることができる。」「教会法学者の目には、教会内には廃止される必要のある多くの悪しき慣習と制定される必要のある多くの新しい法が存在するように思えた。それ故、彼らは、『君主は法律に拘束されない』あるいは『君主の意にかなうことは法の効力を有する』というような成句を熱心にとり入れ、そしてこれらを教皇の権力に適用して、聖書解釈と世俗ローマ法学を融合させることから主権に関する新しい教説を創造したのである。」「二二—二二頁。

なおローマ法の影響については、その影響の前後の違いに言及したC・F・メンガー、『ドイツ憲法思想史』、石川敏行他訳、世界思想社、一九八八年、七一—八頁参照。

(75) パコー、前掲「テオクラシー」、一五八頁。

グラチアヌスのこの問題はなおいろいろの曖昧さを残したままである。

グラチアヌスの見解の中で、「もつとも特色を帯びているものは、グラティアヌスが聖俗両権の協動と、世俗の職務の自立性との間に確立した絆である。」「一五八頁。「彼がこの協動を賞讃しているとすれば、それは彼が、世俗権力は教会の統治から免れた特別な活動領域をもっていることを認めているからである。」「彼によれば聖俗両職務は完全に分かれているのである。」「しかし、実は、世俗社会に対する教皇の権威に関するグラチアヌスの見解はあまり明瞭ではなかったといわれる。一五八頁。「彼は、教皇は《地上と同時に天上の命令権》(terreni simul et coelestis imperii iura)を受けたという教会法令を利用している(これはグレゴリウス七世がしばしば用いた命題である。)」一五八頁。「けれども、グラティアヌス自身は、精密にどのような結論を引きだそうとしたのであろうか。それは不明なのである。」「という。一五九頁。

(76) パコー、前掲一九〇頁。
拙稿、前掲三卷二号四九頁以下〔回〕 教皇の現世の裁治権はいかにして認められたのか?」参照。

「インノケンチウス三世の業績は発端をつくつたに過ぎない。なんとすれば、この偉大な教皇は行動の中から生みだされた教義の結果を理論的な面で判断・吟味する余裕がなかったからである。」「しかしながら彼の業績は非常な名声を得たので、彼の諸理念は後の研究と注釈の基礎となったのである。」「一九〇頁。

しかし、「これらの著作が行政理論に関連している面では全く知られていない。」「専門家たちは、その意義の点で意見の一致をみていないのである。」「一九〇頁。

(77) フグチオについては、ティアニー、前掲「立憲思想」六一頁。

「全ての権力は究極的には神から由来するという普遍的に主張された信念は、同意の教説の展開に対して障碍になったように思われる。」「しかしこの点では教会法学者とローマ法学者はその教説の立場に基礎を既に準備していた——近代初期の憲法理論において

極めて一般に主張された——。「その基礎とは、権力は神から人民を通して由来するというものであった。」「フグッチョもまた皇帝権威の神的起源および人民起源の双方を挙げた。」六二頁。「さて以下のことは明らかに推測し得る。つまり、使徒的権力と皇帝権力のそれぞれは神によって制定されたのでありそして一方が他方から由来するのではない——皇帝は君侯と人民による選挙から剣の権力と帝権を有しているのである。」六二—三頁。

(78) 二つの潮流については、Tierney, op. cit. [Crisis], p. 118.

フグッチョの説については、なおモラル、前掲「中世の政治思想」七四—五頁。「拙稿、前掲一〇巻一号八七頁以下注(19)とくに八八頁で引用済み。」

(79) パコー、前掲一九二頁。

(80) パコー、前掲一九二頁。

(81) パコー、前掲一九二—二頁。

(82) パコー、前掲一九二頁。

なお、意見の相違にもかかわらず、基本的に、国家をキリスト教的秩序の中に組み入れようとした理論であることについては、前掲一九二頁。すなわち、「彼らの著作の基本的主題は以下のごときものである。すなわち、(世俗の)君侯は自律的な権力と固有の権利を有しているが、しかしながら国家がこのような意味で存在し得るのはキリスト教的である場合のみである。」「教皇インノケンチウスと同様、教会法学者は聖俗両権の分離ということを理解しようとして欲し、そして新しい理由づけと主張に依ってどうしても国家をキリスト教的秩序の中に入れようと欲したのである。」「更に又、彼らは宗教の問題を教会の問題に吸収してしまったのである。全ての者が、帝国は教会の中に、(Intra Ecclesiam)存在すると宣言する。その結果、意外にも、人はグレゴリウス時代の最後の原則に立ち返る結果となったのである。」一九二頁。

(83) パコー、前掲一九二頁。

(84) パコー、前掲一九二頁。

パコーの訳を担当した坂口昂吉・鷲見誠一の「訳書あとがき」での、パコーの「テオクラシー」概念と、その問題点の摘示をここで紹介することも有益かと思うので、以下に示しておきたい。すなわち、

「テオクラシーという言葉をその語源よりはるかに広くかつ柔軟な意味で用いている。即ちそれは、宗教的権威と世俗的権力が社会において重なり合う部分を説明する理論なのである」という。三二—三四頁。

その上で、「西欧中世のキリスト教社会は、一方に宗教的権威者としての教皇、他方に世俗的権力者としての皇帝や諸君主、という二つの中心をもつものであったから、上述のような意味での理論の多様な形成は必然的であった。」「そしてその理論形成は、キリ

スト教と世俗社会との関係が密度を増し、かつ教皇が靈的權威を高めるのでなく教会全体の管理権をも掌中にするに従って発展した。「したがって中世初期には、ゲラシウス一世の聖俗兩劍論の如く、単に教皇権が皇帝権より高い使命をもつとか、グレゴリウス一世の教説の如く、皇帝権は究極的に人間の靈的救いの達成のみを目標とする、と説くようなテオクラシーの萌芽があったのみである。」「それが偽イシドールス教令集のテオクラシーの典拠となる資料の整備と、フランク王国における聖俗兩劍の混淆を経て、やがてグレゴリウス改革の時代にまず第一期のテオクラシーの生成へと至るのである。」「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。」「やがてイン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』(ratio 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る。」「パコーによると、一三世紀中葉から末にかけて、即ちインノケンチウス四世からボンファチウス八世に至るテオクラシーの理論も原則的に同様のもので、ただ表現の強化がみられるだけであるという。」「三二四頁。「ただ訳者としては、そこにある新しい付加があると考えたい。即ち、聖俗兩権ともに神から教皇に直接与えられ、ただ俗権を教皇から世俗支配者に貸与されるにすぎないというインノケンチウス四世以降の主張は、やはり原理的变化ではないか、と思えるからである。」「三二四頁。

(85) 教会の是正権、補充権は、帝権の行使の例外的状況においてのみ認められるというのがインノケンティウス三世時代のカノニストの多くの見解であった。パコー、前掲一九三—四頁。すなわち、

「教会の純粹に世俗的な權威に関しては、この時代の教会法学者は特に進歩したというわけではない。」「たとい教皇が世俗的な事柄に関して裁定者(iudex)であるとしても、あるいはまたたとい教皇が帝権(imperium)を抑制するとしても、これは例外的状況の中においてのみ妥当することである。——《ヴィンケンチウスはこのような場合を、間接的に(indirecte)、罪の理由により(ratione peccati)と書いている。》一九三—四頁。「《ラウレンチウスは世俗権力者が義務を履行しない時(cum secularis est neg-liena)と書いている》——なんとなれば、教皇は真にして完全な至高権(plenitudo potestatis)の唯一の所有者だからである。」「一九四頁。「この至高権は、聖書によって、教皇はキリストの代理であるという事実によって、そして帝国の移転(translatio imperii)という理念によって確立されたものである。」「普通の状態においては、教皇はいかなる卓越した世俗的権利をも行使しない。教皇位は、皇帝および諸侯に与えられている政治領域内の恒久的権力を決して享受しないのである。教会は世俗権力者に対して彼らの世俗的行為を命令することはできないのである。」「一九四頁。

かかる意味では、「テオクラシーの体系はほとんど進歩させなかった」し、そこには、「世俗的なものの自律性を受け入れようとする」要素のあったことに、疑いを未だ抱いていなかったといえる。一九四頁。

(86) パコー、前掲一九三頁以下。

(87) カノニストの意見の不一致に関しては、前述の「2 カノニストの見解の相違——フグチオとアラヌス」の項参照。

インノケンティウス三世の時代には、教皇領の拡大と支配を図り、皇帝選出に介入し、またシチリアの支配をめぐる、皇帝と争い、これを破門し、廃位した。また、周知の如く、イギリスのジョン王を破門し、イギリスに聖務停止を執行した。さらに、十字軍の派遣を説き、その失敗にも拘わらず、重ねてその派遣を説いたなど、世俗社会との教会の関りは極めて顕著であった。他方、教会関係においても、第四回ラテラノ公会議を開くなど、活潑な活動をした。

なお、モラル、前掲七一頁。彼が最も封建的権利を公的に尊重したことを強調している。「当時の政治に対する彼の大幅な干渉は、理論上は、彼の精神的な責任感から由来したものであった。」「一二〇四年の教皇令『ノービット・イレ』(Novit Ille)において、彼はフランス王とイングランド王の間の紛争に対して仲裁する権利を主張したが、その根拠は教皇は彼らの封建的論争に対して法的な権限を主張するのではないが、『罪の理由のために』(pro ratione peccati) 彼は権威は否定されてはならないからというのであった。」「確かに、そのような定義はほとんどすべての政治行動を覆うまでに拡大され、実際に、インノセントは無制限の干渉権を享受することができた。』七一頁。「しかし、彼がその権力をまったくの普遍的世俗的な主権の理論によって主張したのではないことは事実である。』七一―二頁。

(88) しかし、カノニスト達は、「いくつかの古くからの命題を再び使用した」に過ぎなかった。パコー、前掲一九四頁。

パコー、前掲一九五頁以下「B 教皇政とフリードリヒ二世——インノケンチウス四世の教説」の項参照。

ノウルズ、前掲「発展」、一七八頁以下「第九章 教皇至上権——信仰の拡がり」[1 教皇権とドイツ]。そこでは、この教権と俗権の対立の歴史的意義について触れている。すなわち、

「俗権と教皇権の対立は、つきつめれば、シャルルマーニュという人物のなかに神権政治的王権と皇帝の伝統とが融合されていたことから必然的に派生してきたと思われるが、二世紀間というものの、皇帝たち、教皇たち、さらには無数のもつと身分の低い人びとの精神とエネルギーを捉えていたのである。」「この対立をとり扱った現代の歴史書は数多く書かれている。現代の歴史学を生み出した人びとが、興味をまず中世に向けるドイツ人であったことがその理由のひとつになっているのはまちがいないであろう。」「他の国々の歴史家は、この対立を大きくとり扱うことに対して幾分か割り切れない思いをしているのも確かである。」「しかし、この激しい対立がヨーロッパ史に及ぼしている影響を考察すると、宗教と政治の両分野でこれ以上強い影響を与えている抗争は他にはないことがわかるであろう。」「もしこれがなかったなら、ペトロスの権能に関する教義上の事柄が西ヨーロッパでどのような外形をとっていたか誰にもわからないであろう。」「あの一六世紀の反乱〔注、宗教革命〕が起こっていたかどうかいえる者がいるだろうか。確かには、われわれの時代になってようやく、ヨーロッパの政治形態と、教皇職の運命と性格との概念がヒルデブランドヘグレゴリウス七世の時代の記憶に影響されることのない形をとり始めたことである。』一八六頁。

(89) パコー、前掲二〇三―四頁。ギールケ、前掲「中世の政治理論」七一頁。

(90) パー、前掲二〇四頁。

(91) Tierney, op. cit., [Crisis], p. 152. 前出注(12)参照。

(92) 前述の如く、当時の教皇派と皇帝派の争いは、シチリアの支配を巡る相剋が主たる火種であり、そこには、領地をめぐる支配の有無という非霊的要素が横たわっていたことは、周知の事柄であろう。P・S マックススウェル・スチュアート、『ローマ教皇歴代誌』、月森佐知・菅沼裕乃訳、創元社、一九九九年、一四五―六頁参照。

(b) カノニスト以前の世俗社会観

先に摘示した如く、「注釈学派」が対象としたローマ法の場合と異なり、カノニストが対象とするカノン法は、絶えず追加、補正されるものであり、殊に、世俗法と競合領域をもつことより生じる紛争問題には新奇性が付与されてくる。それにもかかわらず、アリストテレスの影響下に誕生したトマス神学以前のカノニストの世俗観は、基本的にアウグスティヌスのそれに立脚していたといわれてきている。

そこで、本項の課題である「カノニスト」が世俗社会をどう捉えたかという問題に立ち帰り、一体、社会変動の顕著な一二世紀以後にも、アウグスティヌスの敷いた路線に関し、ならカノニストの世俗観には基本的な変容がみられなかったのか、あるいは、その基底的観念の中に潜在的に異質の考え方が忍び込み、アリストテレストマスへと繋がる思潮が用意されていたのではないかという疑問に対し、検証しておく必要性に迫られる。⁽¹⁾

そこでまず、アウグスティヌスの基底的観念を瞥見しておくことから始めたい。尤も、この点の専門家の間でも、歴史の神学において最も困難な課題のひとつは世俗史をどのように取り扱うかということである、といわれている。⁽²⁾ まして、専門的な知識に欠ける私が、その点に言及すること自体無謀なのかもしれないが、本稿の課題への接近過程で、言及せざるをえない点を省略しては、本稿の課題を追求することも不可能になるので、諸先人の業績に依拠しながら言及

せざるをえなくなる。しかも、さらに、かかる古代の大業績へのアプローチは、先人の研究者の間でも、当然に評価が分かれるし、未考究の部分の存在することも留意点として記しておかねばならない。

(i) アウグスティヌス⁽³⁾とその後の教父たち

① アウグスティヌスと世俗社会観

先にも摘示した如く、一個人の思想が、制度的に直ちに直結するわけではないが、中世において、トマス出現までの間において、最も社会的影響力をもったキリスト教会の思想家はアウグスティヌスであったことは、一般に容認されてきている。

そこで、ここで摘示したい要点は、すでに拙稿でも「煉獄」概念に関連して指摘した如く、アウグスティヌスの「現世蔑視」の思想がその中核をなすという点である。⁽⁴⁾

もっとも、先に指摘した如く、影響力の大きかった思想家だけに、その思想そのものについても、いろいろの解釈が成り立ちうるし、また、その主張に対して異論を唱える思想家の存在していることはいうまでもない。⁽⁵⁾しかし、それにもかかわらず、前述の如く、現世の（＝此岸の）世俗社会に対する見方は、あくまでも、人々にとって救済なき世界であるというのが基本であったことは、誰も疑いをいれないほど確立している評価であったといつてよいであろう。⁽⁶⁾

もとより、彼の見解が、世俗社会の「悪」の積極的容認論になるわけではないが、彼岸における永遠の救済を基準にすれば、現世の状況の断末魔状況は、人にとって、現世そのものの中から是非の最終的判断基準を探り出しうるものはならない。まさに人は、現世においては原罪を背負って生き続ける運命におかれていてと観念されているという指摘が一般的であるといえよう。

カッシーラーによれば、「国家」さえこの「原罪と人間の墮罪」からの結果でしかない。⁽⁷⁾したがって、アウグスティ

ヌスは、「人間の理性は腐敗しており、この腐敗した理性が唯一の眞の国家、すなわち神の国を見出すことは決してないであろう」という。⁽⁸⁾

ではそこで、その世俗観を前提とする場合にも、先に瞥見した場合のように、世俗権力の行使の正当性を肯定する論理と、この現世蔑視観とをマッチさせる論理があるといえるだろうか？という問題が生じる。⁽⁹⁾

ところでその点については、アウグスティヌス論の重要なポイントになる点であり、いろいろの解釈がなりたつ点であり、かつ、それ自体の分析は私の能力の及ぶところではないけれども、彼が「神の国」と「地上の国」の二元論を採用している点は、前にも紹介したように、周知の事柄といえるので、その前提から出発してよいように思われる。しかし、その上で、彼によって、組織化された教会が彼の「神の国」と同一視されていたのか、あるいは、組織化された国家が彼の「地上の国」と同一視されていたかは明らかではなく、そこに、後世いろいろの解釈がなされてきたといわれている。⁽¹⁰⁾しかし、かかる問題があるにせよ、アウグスティヌスが、世俗国家が世俗権力をもって、人々を制約することを非難せず、かえって、人間の本来的にもつ罪障の故に、かかる権力の存在の必要性を認めていたということを拒否する論拠は持ち合わせていない。⁽¹¹⁾その意味では、その存在の罪障性を前提にしつつも、しかし、神の意志に沿った権力の行使をすれば、それは「善」であるという論理構造に連なることになるものといえよう。彼の論旨は、先に触れた戦争観の場合と同様、徹底した二元論ではなかったといわれている。⁽¹²⁾

ではその場合に、世俗権力はどのような判断権を保持していると観念していたか？あるいは、その権力の行使に対して、どのような制約が世俗社会で認められていたのであるだろうか？さらに、この行使に対して慣習的な制約が存在していたのであるだろうか？

ここで、もう一度、われわれの本稿の主題を想起することから始めたい。それは、あくまでも現世の社会における法

の究極的判断者が誰であるのか、その判断基準はいかなるものなのか、そして、それをどのようにして「権威」づけているのかという点から、この時期におけるそれらの端緒的契機をさぐっているものである。その意味では、本稿の視点は、そもそも、アウグスティヌスの視点とはその出発点から異なっていることはいうまでもない。

それゆえ、その観点から見ると、彼岸に究極的判断基準をおくのではなく、此岸に現に存在した制度をどう見てきたのか、という視点からアウグスティヌスの思想の社会的影響を見ようとすることになる。かかる意味では、アウグスティヌスの立場に立つて、現世の社会において、世俗権力の行使が、どのような場合に神法あるいは永久法に沿ったものを「正義」に叶ったものであるとし、それが「善」として認められると主張しているか否かを検討するのではなく、そもそも、現世蔑視と死後救済の立場から、世俗の「力」の行使を何故肯定されねばならぬのか、という問いから出発せねばならない。その点、聖書と教父たちの教えという「教義」にだけその肯定的論拠を依拠させることは、異教徒には通じない論理となることは明らかであろう。そこで、そこに世俗権力として「存在」するものをアウグスティヌスがどう観念したかを批判的に考察しておくことが必要となる。その作業が私に出来ると言っているのではなく、その課題の存在を一般論として摘示したまでであることを断っておきたい。

そこで、とにかく世俗権力が存在する以上、まず世俗権力をもつ社会の構成員たる「人」をどう観念していたのかという点から考察を出発させるのが妥当であろう。いろいろの研究者の業績を私なりに要約すれば以下の如くなるように思われる。

概括的にいえば、前述の如く、教義によってどう裏付けるか否かは別として、人は罪深いものであるが、同時に、⁽¹³⁾十戒など一定の戒律を守れば救われる「善」の性質を保持しているということを前提としているということになる。⁽¹⁴⁾したがって、アウグスティヌスの「人間」観は、神の恩寵に依拠する以外に、人の自由意思とその努力によっては救済

されないという見解を抱いていたということになる。⁽¹⁵⁾

ただ現実の社会は、当時は奴隷制社会であった。近代法によって身分による差別が禁止されているのに比し、かかる身分による差別を当然として肯認する社会を、アウグスティヌスがどう眺めていたのであろうか。⁽¹⁶⁾ その点についてもアウグスティヌスは、人間は自然には奴隷状態にはならず、その罪によってその状態は生まれるとする。⁽¹⁷⁾ 罪深き人間観がここでも出発点になっている。彼岸に判断基準を設け、現世蔑視の立場をとるならば、客観的には、此岸の悲惨な現状も救済しえぬものという立場になってしまうことは、周知のことではあるが、なお留意しておく必要のある点であらう。いわば人間の原罪観がここでも原点になっている。

では、アウグスティヌスは、かかる人間によって構成されている社会をどう観念していたのであろうか。社会に権力の存在する点をどう見ていたのであろうか。

その点、アウグスティヌスは、かかる人間の本性をそもそも社会的なものと観念している。⁽¹⁸⁾ その結果は、人間はその本性に従って家庭を形成し、その家族が国家の端緒形態を形成していると捉える。⁽¹⁹⁾

そこで、国家はなぜ権力を保持すべきであるのかという次の問題が生じる。

世俗の社会には、多くの民族が様々な風俗習慣に従って生活していることはアウグスティヌスも認識している。⁽²⁰⁾ しかし、人間は、習慣に捉らわれない自由を有する。⁽²¹⁾ そこから罪を犯す契機も生じる。かかる罪は、いかに小さいものであっても、繰返されれば致命的になる。⁽²²⁾ したがって、かかる罪は人間社会においても社会的紐帯を壊し、国家を崩壊に導く。⁽²³⁾ 極端に表現すれば、人間の原罪が、人間社会の社会性を生むと同時に、その権力の保持の必要性を生み、その否定は人間の原罪論からは不可能ということになってしまう。

敷衍すれば、多くのアウグスティヌスの評論家が、彼はストア学派の「国家論」を継承し、それをキリスト教的に変

容させて、その問題に答えたとする。⁽²⁴⁾すなわち、人間の墮落と罪（原罪）の結果生ずる罪や争いを規制するために、権力の存在を肯認する。しかし、罪深き人間の権力の行使は、必ずしも善を求めるものではなく、神の恩寵によって、正義を実施する場合にのみ善をもたらすという考え方をとる。ここに、アウグスティヌスの有名な「正義なき王国は大盗賊団である」という指摘が生ずることになるといわれている。⁽²⁵⁾

そこで、本項の目的から見て、必要と考える限りで、アウグスティヌスの世俗観を大胆に概括化してみると、人間の罪深き存在とする人間観と現世蔑視と、それに対する神の恩寵にすぎる救済論が根底にあるということになるし、また、その限りでは、聖俗二元論が打ち出されてくる原点が据えられたといえよう。そしてさらに、その限りで、世俗社会の権力の存在は肯認されるが、しかし、その行使については、神の恩寵と「正義」の概念を挿入することによって、次天国への道と結合しうる道筋をつくりうることになる。それはあくまでも、原始社会の権力に対する神法の規範性を肯定することによって、その存在意義を判別しようとしたものではあるが、客観的に見れば、現実の世俗社会の「権力」の容認論になることも避け難いことになっていたといえる。

ではかかるアウグスティヌスの世俗観がトマスの世俗観とどう対比されるのか、ここに次の問題が生じてくる。

尤も、一三世紀半ばに出現するトマスの諸概念は、突然に出現しうるものではなく、その間に幾多の契機が介在する。そこで次に、それらの契機を歴史的に瞥見しておきたい。

(1) 後世に対する影響については、アウグスティヌス著作集第一卷「神の国」(1)——第一卷Ⅱ第五卷」、赤木善光・泉治典・金子春勇訳、教文館、一九八〇年、「神の国」——五卷 解説「総説」(赤木善光執筆) 五一—五頁以下参照。

エドワール・ジョノー、『ヨーロッパ中世の哲学』、二宮敬訳、クセジュ文庫、白水社、一九六四年、一一頁。「中世人が親しんだ全教父の中でも、もっとも深刻かつ広範な影響を与えたのは、もちろん聖アウグスティヌスである。」

但し、前述の如く、イギリスへの影響は少なかったところに、また、興味深い問題が隠されているように思われる。

- (2) アウグスティヌス著作集一巻、前掲「解説」五二二頁。「キリスト教の神学、特に歴史に関する神学的思惟を意味する歴史の神学において最も困難な課題のひとつは世俗史をどのように取り扱うかということである。」「救済史は聖書それ自身が記しているところであるから、聖書の思考、いわゆる聖書主義の信仰に立てば、その論述は比較的容易である。神学的には救済史の神学として展開される。」「しかし世俗史はそうはいかない。なぜならわれわれはそこで聖書に記されていないが、しかも現実に生じた否定することのできない歴史的事実に遭遇するからである。かつ世界史の問題を歴史観として哲学的理論的に世俗史を論じるのではなく、個々の具体的出来事を取りあげるとなると、困難は倍加すると言わなければならない。」五二二頁。

- (3) アウグスティヌス「三五四—四三〇」については、前述の拙稿、前掲一〇巻一六八頁以下で、「正当なる戦争」概念に絡んで言及している。

- (4) アウグスティヌスと煉獄については、拙稿、前掲三巻二二六頁でゴフの指摘に言及。ゴフ、前掲「煉獄の誕生」、六頁以下参照。
- (5) 影響力の大きかった思想家であっただけに、いろいろの解釈が成り立つ。

ドゥフロウ、前掲一七七頁。

「アウグスティヌスのキヴィタスについての教説は、ローマ人への手紙一三章や、ルターの一王国についての教説に劣らず、無数に論ぜられて来たものであるが、それにもかかわらず、これらと同様、様々に描かれた見取り図の意義を一つにする所まで研究は到達していない。」尤も、「その論争はいつも、この二つの国に対して、『教会』および『国家』がどのような関係にあるかをめぐっているのである。しかし教会と国家というテーマは、アウグスティヌスの置かれた歴史的状况に即してみる時、ごく周辺に認められるにすぎず、またその議論はほとんどが、彼の思想の中世的・教会政治的解釈の問題にはかならない。」(傍点筆者)一七七頁。

なおドゥフロウは、前掲三〇二—三頁で、「パウロと中世とのあいだに位置するアウグスティヌス」と題して、以下の如く摘示している点も参考になる。

「ここで続けて考えるべきことは、むしろ中世にとって未解決であった課題であった。」「アウグスティヌスはこの世におけるキリスト教の社会的態度を後世に向けて新しく解明すべき問題を受け取り、これを使用(世界)と享受(神)の対象の競合と規定したことに関係する活動的な生と観想的生の段階という両義的な形で伝えたが、そのことは彼から見ると重要なことである。」三〇二—三頁。

「後代になってキリスト教徒のこの世的活動の価値を高めるに役立ったものは、すべて第一にはこの与えられた枠内においてのみ展開しえたのである。」三〇三頁。「しかしこのことと並んで、世界を創造しかつ新しく創造する神と宇宙論的な世界原理との同一視が政治的領域に与えた両義性があり、これもまたアウグスティヌスによって中世に伝えられた。」「彼は、神の主権的な創造の正義と人間的な法との関係を未解決のまま放置したので、しばしば異教的文化の根絶に同意し、最後には躊躇しながらであるが分派主義者に

対して国家権力を行使するのに同意さえした。」三〇三頁。「しかしいま一つ強調すべきは、アウグスティヌスはここで神政政治的階制的な権力教会の地平において考えているのではないかということである。」「何らかの仕方でも彼をそこに呼び出すことは不可能である。」「けれども、彼がここで終末論的原理を貫徹することは深い所で断念し、そのため時代の状況が変わったために要求されるに至った危険な発展にたいして扉を開いたということは否定されない。」三〇三頁。

なお出崎澄男、「聖アウグスティヌスとローマ帝国——『神国論』の歴史観と国家観——」、(橋口倫介編、『西洋中世のキリスト教と社会』所収)、刀水書房、一九八三年、四三頁以下。世良晃志郎、『西洋中世法の理念と現実』、一九九一年、創文社。「七 封建社会の法・社会思想」、二四四頁、「教会の自然法思想」。「聖アウグスティヌスの絶望の哲学」参照。

(6) 福田敏一、前掲「政治学史」、一〇四—一一一頁。

「人間は無力だという考え方である。」「彼はとくに人間の原罪や無力を強調し、そして個人的な神の恩寵を強調する点に特色をもつ。」一〇六頁。

「意志の自由を否定する。人間は自分で善をなすのでなく、それは神の恩寵によってのみ可能である。」一〇七頁。

「人間が罪深いものである以上、人類の歴史は戦争と支配欲の歴史である。」「『地の国』は過ぎゆくもの、終りの日にはなくなってしまふものである。」「これに対して、『神の国』だけが永続し、やがて一切の対立と闘争との消滅する平和の状態に入るのである。」一〇九頁。

(7) 尤も、この点に関しては、初期キリスト教思想家たちは、共通の認識をもっていたという。

カッシーラー、前掲「国家の神話」一三八頁。たとえば、アウグスティヌスのほかに、二世紀のエイレナイオス、六世紀のグレゴリウス・マグヌスが挙げられるという。

(8) この点を考えるに当っては、次ぎの点をも考慮しておく必要がある。すなわち、カッシーラーによれば、アウグスティヌスはプラトンにその論理を負うことが大であったが、プラトンとの断絶面について、以下の如く指摘している。すなわち、「プラトンは正しかった。けれども哲学者として、つまり、啓示からではなく理性から語った人間として、プラトンはもっとも重要なことを無視し、否認することにならざるをえなかったのである。」前掲一三八—九頁。

そこで、アウグスティヌスはプラトンの理論のキリスト教的変容を試みなければならなかった。カッシーラー、前掲九六頁以下「第七章 中世国家理論の宗教的および形而上学的背景」。

「中世文化はギリシャ思想から直接に生じたものではなかった。」「キリスト教が抬頭するにおよんで、爾来、人間の理論的および実践的関心をことごとく奪い去る、より強大な勢力が出現することになった。」「プラトンの理想国家は、時空を超えたものであり、『此処』と『今』とをもたなかった。それは範例(paradigma)、つまり人間の行動に対する模範と範型とを意味していたが、特定

の存在論的狀態をもたず、現実に場所を占めないものであった。「聖アウグスティヌスは、こうした解決を受け容れることができなかった。」「キリスト教思想においては、《理想の》世界と《現実の》世界とは、それがギリシヤ的思弁においてもったのと同じ關係をとりえない。」九七頁。

(9) Tierney, op. cit., [Crisis], pp. 9~10.

「アウグスティヌスは、必ずしも明らかに、組織化された教会と彼の神の国を、あるいは、組織化された国家と彼の地上の国を同一視したわけではなかった。」九頁。

(10) Tierney, op. cit., [Crisis], p. 9. 「もともと、その意味づけは、それ自体若干の後世の彼の思想を解釈するものに委ねられることを示唆していた。」

この点に関する見解の相違について、出崎澄男、前掲四六頁以下参照。

「この〈二つの国〉とは何であるのか、ことにこれが現実の国家および教会といかなる關係にたつのかという問題をめぐって、学者たちの間に論議が繰返されてきたが、大勢において、〈二つの国〉は現実の歴史の中の具体的な歴史的形體としての国家と教会と同一視されるべきものではなく、むしろ、あらゆる現実の団体の中に存在する二つの相反する精神が比喩的に〈二つの国〉と呼ばれているのだとする、〈理想主義的〉解釈が優勢である。」四六頁。これに対して、出崎は、「それにもかかわらず〈理想主義的〉解釈には、解決しがたい問題がある」とし、「それは、アウグスティヌスの叙述自体の中に、明らかにそのような解釈を許さぬ箇所が少なからず存在するという事実である」という。四六頁。そして、「この矛盾を逃れようとして、多くの学説は、アウグスティヌスが国家をも、〈地の国〉と呼んだと説明する。」四七頁。「そこで必然的に起るのは、ではなぜ、彼はそうしたのかという問いであるが、従来この問いに対してなされてきた説明は、いずれも説得的だとはいいがたい。」とする。四七頁。その上で、出崎は、「われわれは、むしろ、〈神の国〉は教会そのものを、〈地の国〉は国家的形體そのものを第一義的に指しているを受け取るべきである」と主張する。四七頁。

では、〈地の国〉と「現実の国家」とどのような關係に立つのかという問題が生ずるが、この点は後述する。

(11) Tierney, op. cit., [Crisis], p. 9. 「彼はすべての人の人への服従は人間の罪障によってもたらされたものであり、またしたがって、強制権力をもつ世俗政府の存在そのものは、より初期の理想的事物の秩序からの別離を現わしていたという見解を保持した。」九頁。

「アウグスティヌスは、しかしながら、国家を非難してはいなかった。反対に、彼は、正しく非常に多くの人々が事実上、罪を犯す人々であるため、彼らが制約されていないならば、彼らが泥棒し、強姦し、殺人を犯すであろうため、警察権もった政府があるべきであるということ、また、それは、かかる政府を樹立する神意に遵ったものであるということ考えた。」九一〇頁。

なお、神の支配と世俗権力の關係に関わる思想史を叙述し、私もしばしば紹介したドゥフロウ、前掲一七五頁以下、あるいは、政

治思想に焦点を合わせたベインズ、「聖アウグスティヌス『神国論』の政治思想」、(モラル、前掲『中世の政治思想』所収)、二二二頁以下からもこの問題について示唆を受けた。

因みに、アウグスティヌスにとって「法」の問題は副次的なものであったかも知れないが、法的側面を詳細にクリティックしたものととして、わが国の研究としては、三島淑臣、『法思想史(新版)』、青林書院、一九九三年、「第三章 キリスト教と中世法思想」
【第二節 教父時代の法思想——アウグスティヌス】、一三六頁以下が参考になった。

その他 Carl Joachim Friedrich, *The Philosophy of Law in Historical Perspective*, 2nd, 1963, [V Law and Order and Peace of the Community of Love—St. Augustine] [VI Law as the Mirror and Part of the Divine World Order—Thomas Aquinas and the Scholastics], [XXII Law and History—The Problem of the Breach of Law]、シントロッセー、前掲『近世私法要論』、七四頁等参照。

(12) パュー、前掲一七一―一八頁。「ヒッポの司教のこの著作は、独特で、全体的にみるとかなり不明瞭な教会論とでもいうべきものを含んでいる。」一七頁。「キリスト教徒は、二つの国に属している。彼らは、国家の規範に従わねばならない。」「それは、神が国家の存在を望み給うが故である。」「だが同時に、キリスト教徒は、自分たちの地上におけるすべての活動が天の国の戒律に従わなければならないこと、さらに自分たちがこの天上の国を彼岸において即ち地上における人類の時代の終わる時はじめて完全に実現するであろうと心得ていなければならない。」一七頁。

しかし、同時に、アウグスティヌスは、次の如く地上における教会について述べているとパウロは指摘する。すなわち、
「教会は基本においては神の国(civitas Dei)であると主張しているからである。」「かかる表現をすることによって、彼は、キリスト教会の教義的・神秘的・終末論的概念を同時に示唆しているのである。」一七頁。

「可視的教会を論ずる時、彼は、教会が人間的組織の中に全く入れられ、この人間的組織の規範を守ることには留意している。」一七八頁。「教会は、神の国への旅路において人類に必要なものを示し確保する意味で、常に地上における神の国を《代表する》。」一八頁。「このように考えれば、教会は、神法により直接統治され、この故に天の国の前兆となりうる完全な社会であるという意味で、地の国に優る価値をもつのである。」一八頁。

かくして、彼は、教会を「神の国」に属させることによって、他の世俗権力の支配する国との相違を力説する。すなわち、
「二つの社会は全く異なるものであり、天の国が儂い他の国の中に宿っているとはいえず、現世においてもこの相違の故に二つの社会を支配する聖俗両権の分離が生じるものであり、パウロの教えに拠れば聖俗両権はおのの神から直接由来するのである。」一八頁。「《われわれは物質と精神から成る。国家はもろもろの物質的利益のために配慮する。教会は精神的利益のために配慮する》、と彼は概括している。」「かかる目的の相違は、他の多くの違いを要求する。」「第一に本質の相違である。すなわち、国家は物質的権

威であるが、教会は道徳的権威である。」「第二に裁治権の相違である。すなわち、国家は外的生活を支配するが、教会は内的生活を支配する。」「第三は権限の相違である。すなわち、国家は剣を手にして自らの権威を強制しまた擁護するが、教会は自らの権威を愛によって行使しまた霊的制裁によって保持するのみである。」「最後に歴史的定めの相違である（ここでわれわれは『神の国』(De civitate Dei)の推論に再び立ちもどる)。すなわち、国家は発展し変化し消滅するが、教会は不変であり永遠であり永遠の未来をもつ。」「以上全体から、聖俗両権は互いに独立しているという結論が出るのである。」「一八頁。

「聖俗両権の境界線は、明瞭に設定しにくいとはいへ、破られてはならない。」「かかる原理によれば教会自体が一方の立法者である。けれども国家の制度や領域は、教会の自由に対する障害とはなりえない。」「一九頁。

「人間社会の中でそれを統治する政治組織に対してキリスト教徒が如何なる態度をとるべきか、この問題に解決を与えることは、天地創造より終末に到るまで、摂理により神の国の生命に依拠しているこの社会の地位に観想することを、なんら排除するものではない。」「だが、余り鋭敏でない当時の人々にとって、ましてや後代の人々にとって、この区別はそれほど明瞭となりえなかったこともやはり事実である。」「一九頁。

観想の世界では、いかように構想することもできるが、現実の世界では、地上の国の力の存在が、何故、「神」によって設定されたかを説明せねばならず、それを、また翻って、観想の論理で説明したのでは、論理的に説明したことにはならない。そこに、やはり着目して、天上と地上の統一的説明をどのような形とするかは、どうしてもカノニストに残る課題となるだろう。換言すれば、「力」の存在を「神」による人間「原罪を抱く人間」への付与とし、それを、「天上の国」の論理で救済するという論法をもってしては、現在社会の論理学の到達状況をもってしては、やはり論証不可能な「論理」といわざるをえない。それを許容するのは、各人の「信仰」の問題であって、学問の世界の問題ではなくなるということになる。

- (13) 周知の如く、十戒は、神ならびに神と契約を結んだ人々の共同社会の構成員との関係を取り扱ったものである。その内一から五までは神との関係であるが、その他は、他の共同社会の構成員との関係である。すなわち、「あなたの父母を敬え」、「殺してはならない」、「姦淫してはならない」、「盗んではならない」、「隣人に関して偽証してはならない」、「隣人の家を欲してはならない。隣人の妻、男女の奴隸、牛、ろばなど隣人のものを一切欲してはならない」がそれである。それらは、キリスト教徒間における社会倫理の出発点であり、キリスト教社会の「法」規範の原点として地位づけられてきたことも贅言を要しないであろう。「旧約聖書、出エジプト記二〇・一―一七」。

- (14) アウグスティヌス著作集一三卷「神の国」(3)——第二一巻―第一四巻」中、人間論は第二二巻―第一四巻に多く見出される。

- (15) 福田歓一、前掲「政治学史」、一〇四―一一二頁。前出、注(6)参照。
人間の自由意思と罪悪については、アウグスティヌス、前掲三卷「初期哲学論集(3)」一九頁以下「第一巻 罪は自由意志によって

起こる。このことは罪の本質からして明らかである」参照。

(16) 三島淑臣、前掲一三八―九頁「アウグスティヌス」参照。「教父たちにとって、ストア自然法論の中でもとくに利用価値の高かったものは、以前に述べた絶対的自然法と相対的自然法との区別である。」「セネカによって印象深く描かれた人類の黄金時代とそこからの類落態としての現代社会との対比は、今や教父たちにとって、アダムとイヴによる人類の墮罪（創世記第三章）以前の楽園（権力も法もない完全な自由・平等・共産の始原共同体）と、墮罪以後の刑罰・法・権力によって支えられる人類社会の現状態との対立へと転移され、前者において妥当する絶対的自然法と後者の状態を前提として妥当する相対的自然法とが区別される。」

(17) 奴隷状態の発生については、アウグスティヌス著作集、前掲一五卷「神の国」六六頁以下「第一九卷 最高善に関する哲学者たちの見解。これに対して、天の国にはいかなる平和や幸福が属するか、またキリスト教徒たちはこの悲惨な現実の世においていかなる状態にあるか、さらに来るべき世においていかなる報いを受けるか、を論ずる」【第一五章 罪と奴隷状態】。

「したがって、奴隷状態の最初の原因は罪にあり、これによって人間は他の人間を契約のきずなで服従させるに至るのである。」「このことはそのもとは何の不正もなく、過失に依りてさまざま罰を課すことを知っている神の審判による以外には生じない。」「しかるに、天上の主が言われるごとく、『罪を犯す人はみな罪の奴隷である』。こうして多くの敬虔な人々が不正な主人に仕えているのに、その主人は自由でない。『征服された者は勝利者の奴隷である』。たしかに、人間に仕えることは邪欲に仕えることよりも幸いである。というのは、その他のことはさておき、まさにこの支配欲はもつとも荒々しい支配で人間の心を荒廃させるからである。』六七八頁。」「しかし、人が他の人に仕えるようにする平和の秩序によっては、謙遜が仕える人々を益するように、高慢は支配する人々を害する。」「神が最初に人間を創造したときの本性によつては、だれも人間の奴隷ではなく、また罪の奴隷でもない。」「しかしまた罪としての奴隷状態は、本性の秩序を保つことを命じ、それを乱すことを禁ずるあの法によつて規定されている。」「けだし、もしあの法に反する事実がないならば、罰としての奴隷状態をもたらすものは何もないからである。」「そこで使徒パウロは奴隷たちにその主人に従うように、また心から善意をもって主人に仕えるようにと警告する。」「それはすなわち、もし彼が主人によつて解放されるのが不可能ならば、不正が過ぎ去り、あらゆる人間的な権勢と権力とが空しくなり、神がすべてにおいてすべてとなる時まで、彼らはその主人に偽りの恐れからではなく、真実の愛から仕えることによつて、その奴隷状態がある仕方自由にするからである。』六八頁。

(18) ハルナック編、「アウグスティヌス」省察と箴言」、服部英次郎訳、岩波文庫、昭和一二年、前掲二五七頁「五一六」。

(19) ハルナック、前掲二五八頁「五一八」。「家庭は国家の始源或は部分でなければならぬ。」「そして各々の始源はそれに特有の目的に、各々の部分はそれが構成する全体に関係しなければならぬ。」「それ故、家庭の平和は国家の平和に関係しなければならぬ。』

即ち命令と服従とに統制された家族の和合は、国家の間に存するまさしくかくの如き和合に関係しなければならぬことは全く明らかである。「それ故家長は、彼の家庭を国家の平和に適合するように支配せんがためには、彼の規則を国家の律法から採らねばならぬわけである。」二五八頁。アウグスティヌス著作集、前掲一五卷六八頁以下「『神の国』一九卷一六章」[家長の正しい支配]参照。

(20) ハルナック、前掲二五八—九頁「五一九」。

「かくも多くの、かくも大なる諸民族が地球上に種々異なった風俗習慣に従って生活し、種々多様な言語、武器、服装によって互いに区別されているが、しかもただ一『種』の人間社会があるのみである。」「そしてそれを我々は聖書の語法（詩篇四五の五、四七の三、九等）に従って正当に二つの『国』と呼ぶことが出来る。」「その一は肉に従って『即ち人間に従って』、他は霊に従って『即ち神に従って』、各々その種に適合した平和の中に、生きようとする人々から成立っている。」「そして両者は共に、彼等が得ようと努めるものを得たときはじめて真実に、彼等に相応しい平和の中に生きるのである。」「アウグスティヌス著作集、前掲一四卷二—一頁以下「『神の国』一四卷」アダムの罪は原罪となって人類に及び、キリストの救いによらなければ消えることはない」[第一章人類にとって第二の死は必然であるか]参照。

(21) ハルナック、前掲一九四頁「三二九」。

「我々は、行為に際して、或る習慣に捉われない限り、或ることをなす、或はなさない自由を有する。」「しかしこの自由によって或ることをなした後、この行為の破滅に陥れる快美と快感が我々の靈魂をかたく捉えるときには、靈魂はこの習慣に捲き込まれて、自らの罪によって設けたものを取り毀つことが出来なくなる。」

(22) ハルナック、前掲一九五頁「三三〇」。

(23) ハルナック、前掲二六八—九頁「五三八」。

「国家 (res publica) とは民事 (res populi) 以外の何であろうか。従って総ての公共事 (res communis) は当然国事 (res civitatis) である。」「さて、国家とは、何等かの紐帯によって統一形態をなせる人間の集団以外の何物でもない。」「この紐帯が引き裂かれるとき国家は崩壊する。」「なお（服部英次郎）訳注、三〇五—六頁参照。」「国家』の原語 res publica は、『公の事物』『公共』『公安』を意味する。即ち国家は『民事』『人民一般に関するもの』(res populi) に外ならない。従って『公共事』(res communis) は当然『国事』(res civitatis) である。』

(24) 福田歓一、前掲一一〇頁。キケロの国家論を踏襲し、変容したという。アウグスティヌスのキケロ論は、前掲一一卷一三九頁以下「神の国」[第二卷][第二章 キケロのローマ国家論]にて言及する。

(25) アウグスティヌス著作集、前掲一一卷二四六頁以下「神の国」[第四卷][第四章 正義なき王国は大盗賊団である]。

なおドゥフロウ、前掲一七五頁以下「第II部 アウグスティヌス——神の国と悪魔の国のあいだの終末論的闘争、および両者が共に用いる地上の平和」の箇所参照。とくに二七五頁以下で「アウグスティヌスにおける『キリスト教的國家』の問題」を取り扱っており、有意の指摘をしているが、ここでは省略したい。