

# 権威と「理性」と法（一八）

——イギリス法における——

下山英二

一 序論（三卷一号）

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ェイトの変化——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（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 聖俗裁判権競合の前提（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 教会権力の世俗化と若干の法理論的検討課題（十卷一号、二号、十一卷一号、本号及び次号）

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

権威と「理性」と法（一八）

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

五 教会の世俗化と若干の法理論的検討課題（続）

(二) 世俗権力の正当化と聖職者の係わり方——「権威」と「権力」の癒着の理論的契機（続）

(ロ) カノニストは世俗社会をどう捉えたか？——トマス以前の把握の仕方（続）

(1) カノニストと世俗社会（続）

(b) カノニスト以前の世俗社会観（続）

(i) アウグスティヌスとその後の教父たち（続）

② アウグスティヌス以後のキリスト教的世俗社会観

ところで、アウグスティヌス（三五四—四三〇）以後、彼の二元論、ことに現世蔑視の觀念に基礎をおく救済観が、長く支配したにせよ、現世は絶えず変容し、その世俗社会観に変容を迫る契機を当然にもつ。しかし、アウグスティヌス以後トマスまで、理論的には、この問題は深く検討されなかつたといわれている。<sup>(1)</sup>だが、教会も社会的存在である以上、世俗社会の支配権力との関係の問題は、現実問題として絶えず提起されてくる。そこではとくに、教皇と皇帝との関係が問題にならざるをえない。<sup>(2)</sup>それにも拘らず、前述の如く、トマスの出現まで、基本的に、アウグスティヌスの世俗社会観が教会を支配していたとするならば、その間の現実に生じる、この理論へのインパクトとアウグスティヌスの世俗社会観そのものとの関係を探査し、かつ、それが長く支配した所以を瞥見しておかねばならなくなる。かかる意味

において、以下まずアウグスティヌス以後シャルルマーニュ出現までの初期教父たちの所説、ことに東ローマ帝国の皇帝教皇主義に対する見方、ゲラシウス一世の両剣論、大教皇グレゴリウス一世、イシドールス等の世俗社会観に簡単に触れておくことも、次の展開の契機を知るために有意義かもしれない。ただこの点も多くの研究がすでに存在するので、本稿の目的に関わると思われる点を摘出して、紹介するに止めたい。

1. アウグスティヌスと皇帝教皇主義 *caesaropapism, cesaropapismo*

アウグスティヌスの世俗社会観が直面する第一の問題点は、皇帝教皇主義であった<sup>(3)</sup>。皇帝が教会の首長を兼ねるという慣行は、とくにビザンティン帝国において見られる現象であった<sup>(4)</sup>。その場合、かかる聖俗二元論のアウグスティヌスの論理はどのように観念されたのであろうか。アウグスティヌスの教説は、流布されたといっても、現実には世俗社会を支配する皇帝の権力が強力である場合には、教会はその支配下におかれざるをえない。それでも、かかる事態に直面した時、アウグスティヌスの教説に変化は生じないのであろうか、という疑問が当然に生ずるのであろう。

ことに、宗教が世俗権力によって、統治の道具と化するとき、この点の問題は顕在化する。そして、事実、東方のビザンツ帝国の皇帝、ことに法典編纂で有名なユスティニアヌスとその後継者によって採られた政策は皇帝教皇主義と後に呼ばれうる政策の最たるものであり、当然に教会の決議等と摩擦が生じていた<sup>(5)</sup>。

そもそも、キリスト教徒たる皇帝の存在は、アウグスティヌスより以前に現れていた<sup>(6)</sup>。アウグスティヌスの存在意義としては、既存のコンスタンティヌス以後の常識を破って旧約聖書の立場へ立ち戻った点にあるといわれている<sup>(7)</sup>。

原始キリスト教の場合と異なり、世俗権力の保持者たる皇帝がキリスト教徒になるということは、理論的には、そこで関わった宗教が一体世俗権力をどう捉えていたのかという根本問題を包摂していたものといっても過言ではないであろう。すなわち、コンスタンティヌスの改宗とキリスト教公認の事実をどう歴史的に評価するかは、歴史学的の一つの

課題であるかもしれぬが、<sup>(8)</sup>制度史論的に見た場合にも、宗教と世俗権力の関係についての根本問題がそこに含まれていないものといえる。そして、その問題をすぐれて最初に提起したのが、この皇帝教皇主義であったといえよう。

そして、先にふれた如く、ユスティニアヌスの際にこの政策が典型的なものとなり、<sup>(9)</sup>そこに、東ローマ帝国での布教活動の役割を主として担っていたビザンティン教会の特殊性が次第に生みだされ、東方のキリスト教会への道が準備されると共に、その靈的活動の枯渇を招いてくることになったといわれている。<sup>(10)</sup>

## 2. ゲラシウス一世（在位四九二—六）の「両剣論」——靈と力の問題

ところで、皇帝教皇主義は、当時の政治的体制の反映であり、理論的には、ここに宗教と世俗権力の関係を探索する要素を内包していたのに拘らず、理論上の問題として顕在的な形では提起されていなかったようである。当時の理論問題は、むしろキリスト教内での諸問題に集中していたといわれている。<sup>(11)</sup>

そして、ユスティニアヌス以前におけるこの問題についての教会側からの顯著な反応としては、ゲラシウスの両剣論として提起されていたことを摘示しうる位である。

では何故、教皇ゲラシウスは、両剣論を唱えたのであろうか。当時の状況からして、世俗的権力の存在そのものは、その理論的根拠づけはともかくとして、既に所与のものとなっていた。したがって、ゲラシウスにとっては、世俗的権力 (potestas) に対して、従来の二元論の立場に立って、靈的な權威 (auctoritas) の存在を強調すると共に、その優越性を宣言しようとしたものとならざるをえなかった。しかし留意すべきことは、この両者の関係は、その後「両剣論」の問題として、後の中世ヨーロッパのさまざまな議論の出発点となったということである。<sup>(12)</sup> それは、必ずしもゲラシウス自身の意図したことではなかったかも知れぬが、時と場合により、諸主張者によって、勝手にその両剣論を利用することになった。彼自身の所説としては、決して古代からの教父からの見解を逸脱しようとする意図はなかった模様

であるが、社会史的に見れば、極めて便宜的に諸見解によって利用されうる主張であったこともまた事実である。

### 3. グレゴリウス一世 Gregorius I (五四〇頃—六〇四)<sup>(13)</sup>

次に、着目しておきたいのはグレゴリウス一世の政策である。彼は、アウグスティヌスが、しばしば形而上学の範囲に留まったのに対して、現実的対応に迫られ、かかる意味では、教会と世俗権力の関係について、彼の政策はアウグスティヌスの世俗観の試金石となってくる。<sup>(14)</sup> すなわち、彼の政策は、第一に世俗権の尊重が考慮され、それはキリスト教の発展に必要なものとの認識の上に立っていた。<sup>(15)</sup> 第二に、教会を尊び、教会が人々を救うのに奉仕することは、皇帝にとっても必要なことであるとしていたという。<sup>(16)</sup> さらに第三に、教会、教皇は君主たちに対して助言・指導する義務をもつとしていた。<sup>(17)</sup> したがって、アウグスティヌスの二元論に立脚しながら、なお世俗権力の存在が有用視されていた側面は無視しえないであろう。

### 4. インドールス Isidore de Seville (五六〇頃—六三六)<sup>(18)</sup>

グレゴリウス以後、ビザンティンの諸皇帝は、次第に世俗の問題に専念し、教皇との関係が希薄になる傾向にあったと共に、西欧ではゲルマン族の侵入等によって無政府状態が続いていたという。<sup>(19)</sup> その中であって、当面の問題について注目に値するのがセヴィラのインドールであったといわれる。<sup>(20)</sup> 彼は、グレゴリウスの考えを踏襲するが、なお、それを超えて、世俗権力の存在をキリスト教への奉仕に限定していたという。<sup>(21)</sup> 尤も、それは、当時の西ゴート王国の状況を反映したものに過ぎず、東欧のビザンツ帝国と教会の状況にまで、影響を及ぼしうる見解ではなかったようである。<sup>(22)</sup>

以上カロリング王朝出現までの主たるアウグスティヌスの所説へのインパクトの要素を瞥見して見たが、西欧社会はゲルマンの侵入を受けて、殆ど無政府状態に近い状況の下にあり、唯東ローマ帝国が国家として存続していたが、そこでは、皇帝教皇主義を優先し、真にキリスト教が世俗権力を統制する状況になかったことを考慮するならば、理論とし

て体系化されたアウグスティヌスの二元論を変容させる理論は提起されていなかったといえよう。もとより、かかる状況の下において、教会が事実上世俗権力に依拠する状況はいくらでも例証しうるが、結局理論的には、アウグスティヌスの所説の枠組みを出るものはなかったといえる。

### ③ カロリング王朝以後の教会の世俗社会観

東方のローマ帝国におけるキリスト教会の対応に対し、西欧社会において、教会と国家の問題が別の形態で問題に成り始めるのは、カロリング王朝になってからである。

そこで、西欧におけるカロリング王朝以後の教会の世俗社会観に触れておきたい。周知の如く、ゲルマン族の侵入によって混乱が生じていた西欧社会では、七・八世紀における知的水準は、東方あるいは後に言及するアラビア社会に比して、著しく劣位の状態にあった。<sup>(23)</sup> その克服の第一歩を踏み出したのがカロリング王朝の樹立であり、シャルルマーニュの出現によるカロリング・ルネサンスといわれるものであったことも周知のことながらである。<sup>(24)</sup> そこで初めて、西欧社会が東方社会から離れて、独自の文化と称せられうるものを持ち始めることになったことも周知の事実であろう。

そこで本項での課題として、かかる西欧社会における変化に即して、教会の世俗権力観にいかなる変化が生じたかという問題をとりあげねばならない。<sup>(25)</sup> ノウルズは、六〇四年（グレゴリウス一世没）以後一〇四九年（レオ九世在位）の間を、ローマ側からの視点で、四区分して、それぞれの時期の特徴を摘示しているが、当面の考察時期である第二期（七一五―八〇〇）と第三期（八〇〇―八八八）については、次のごとく述べている。すなわち、第二期では、ガリアにおいて、シャルル・マルテルとその後継者が権力を掌握したことにより、「西方の強固な統治の中心ができ、また、<sup>(26)</sup> 教皇の強力な保護者の実現の可能性が生まれた」。そして、「八〇〇年にいたってついに西方帝國が作られた」とする。<sup>(27)</sup> さらに第三期では、カロリング帝國が成熟と衰退を経験する間に、フランク教会はその活動期に入ったとする。

そこで取り上げられるべき検討課題は、第一は、ビザンティンとの決別の問題であり、第二は、ゲルマン的領邦教会主義とローマのラテン（西方）「普遍教会」としての組織化にかかわる問題であり、第三は、教皇による皇帝の戴冠に象徴される教会と帝国との関係にかかわる問題である。尤も、この時期は、なお教会は世俗権力に依拠する状態であったため、教会側からみた世俗観には特記すべきものはなかった。<sup>(28)</sup>むしろ、世俗権力の側からの教会観がここでは参考になると思われるので、主として、それを瞥見しておきたい。

1. レオ三世（七九五―八一六）とシャルマーニュ

#### α 「ビザンティンとの決別」

先にも言及した如く、東西の教会体制の分裂は、一〇五四年であった。<sup>(29)</sup>しかし、東西の教会の事実上の分裂の契機は、すでにカロリング王朝の成立と共に熟成し始めたといわれている。<sup>(30)</sup>それは教会の分裂というより、俗界の政治情勢が主たる契機を作り、それに教会の事情が絡んだものといえる。それを概括的に叙述するには危険を伴うので、本項の関連でのみ、その契機に言及するならば、先に言及した如く、従来の教会の体制は、ローマに教皇の在任地があるにせよ、西ローマ帝国が四七六年に滅亡して以来、皇帝教皇主義の下における東ローマ帝国が中心であり、教皇と皇帝の仲は溝が深まるばかりであった。すなわち、西ローマ帝国の跡に生じた小王国は、極めて力が弱く、外的に終始脅かされる状況にあり、文明の中心は、むしろ東ローマ帝国のビザンティンに集中していたといつてよい。尤も、それとても、後に言及するが如くに、ギリシアの文明を包摂したイスラムの文明に比すれば、劣勢に置かれるものであったといわれている。<sup>(31)</sup>

他方、西欧社会の中でもゲルマン社会は、前にも言及した如く、私有教会体制が優勢を占め、ローマの教皇中心の体制は未だ形成されていなかったといえる。<sup>(31)</sup>

ここに出現したのがカロリング王朝であり、ことにシャルルマーニュであったことは周知の事柄である。彼が八〇〇年に教皇レオ三世から突然皇帝の冠を授けられたことは余りにも著名であるが、彼は、西欧にキリスト教国家の建設を夢みて、その名の適否は別として、先にも触れたいいわゆる「カロリング・ルネサンス」の事業を遂行した<sup>(32)</sup>。それは、ビザンツの世俗観からみれば、一つの顕著な相違点発生<sup>(33)</sup>の契機をもたらしたものといえる。

その相違点を端的に摘示した山田欣吾は、ビザンツにおける聖俗二領域の峻別に対して、フランク帝国では、聖職者の世俗政治への積極的干与の現象にその点を見出しうるとする<sup>(33)</sup>。この点は、その後、中世西欧社会の体制の特色として、いろいろの影を落として来ることは、これまでも各所で触れてきている。

β 「ゲルマン的領邦教会主義とローマのラテン（西方）「普遍教会」としての組織化の特殊性」

すでに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については言及した<sup>(34)</sup>。ただ、その組織化の端緒については言及していなかった<sup>(35)</sup>ので、ここで取り上げておきたい。それは、東方のローマ教会と異なった役割が誕生してくる契機でもあるからである。ことに本項では、アウグスティヌスの二元論との関係で、西欧社会に統一的な「普遍教会」が組織化されたことの意義を考えて見ねばならぬ<sup>(36)</sup>。従来、ローマ教会の支配区域が侵されがちなゲルマン社会に誕生したカロリング王朝の役割を、どう評価するかを考えて見ねばならなくなる。

ローマ教会とカロリング王朝との結合は、極めて、世俗的偶然的な契機によって生じたことは、よく知られたところである。すなわち、とくに教皇領の保全という世俗的事項をめぐる<sup>(37)</sup>って世俗的王侯との抗争から、西欧の実力者にその保護を願うということがらから、フランク王国とローマ教皇との結びつきが始まった<sup>(37)</sup>が、その結果は、教皇が世俗権力の構造の下に組み込まれていくことになった<sup>(38)</sup>といわれている。

γ 「教皇による皇帝の戴冠に象徴される教会と帝国との関係」



前述の如く、教皇による皇帝の戴冠行為は、教皇の世俗権力への依拠せざるをえぬ状況の下で、教皇の皇帝に対する優位性を示そうとするものであった。<sup>(39)</sup>しかし、皇帝の側から見れば、この行為により、一国の王としての地位から普遍性をもつ皇帝の権威を獲得することになった「いわゆる「帝国の移転」(translatio imperii)」。しかしなお、シャルルマーニュの政策は、その行為を受入れるとともに、教皇の下に皇帝がおかれることをも受容したわけではなかった。<sup>(40)</sup>シャルルマーニュの政策を東ローマ帝国の皇帝教皇主義と同じものとして把握するには疑問が呈されているが、注目すべき事柄として、東ローマ帝国の政策とフランク王国との間には一つの大きな相違点があった。それは、東ローマ帝国の皇帝は、名目的には相続人を共治者として選ぶ方式をとったのみならず、緊急事態には事実上の支配者による帝位獲得を認めていたが、これに対し、シャルルマーニュはフランク的慣習により息子たちに領土の相続を分配することにより、ローマ帝国以来の皇帝の普遍的概念に終止符を打つことになったことである。<sup>(42)</sup>それは次の時期における封建制の下における皇帝と教皇の関係の問題へと発展していく契機をつくったものといえる。

## 2. 九—一〇世紀における教皇と皇帝

先にも言及した如く、この時期は、西欧においては封建制の確立してくる時期でもあった。そこで奇妙な現象が生じる。すなわち、ビザンツにおいては、皇帝教皇主義に端的に表現されるように、国家が宗教的な制度を吸収する。<sup>(43)</sup>これに対して、ドイツ王権は、普遍的皇帝権を入手したことにより、一方では、封建制の枠内での王権の体制を保持しつつ、他方では、その枠組みを越えた普遍的皇帝概念を身に着けざるをえなくなる。<sup>(44)</sup>また教皇側でも、教会財産、ことに教会領を保有することによって、その普遍的権威を掲げながら、封建体制の枠内においてその存在を保持せざるをえなかった側面も生じた。<sup>(45)</sup>ここに、皇帝と教皇の相剋の一側面があり、教会側の「教会の自由」という社会的世俗的な要求が生じてきたし、<sup>(46)</sup>それが、まず「叙任権闘争」として表現されたことは既に言及してきた。<sup>(47)</sup>

### 3. 偽イシドールス文書

ところで、ここで一言「偽イシドールス文書」の存在に言及しておきたい。<sup>(48)</sup>それは、九世紀頃なぜかかる偽の文書が多く発行され、それが後世一つの意味を何故もってきたのか、という疑問がもたれうるからであるとともに、後世かかる偽イシドールス文書に依拠して、その権威を裏付けようとする事案も見受けられるからである。

ところで、これらの偽文書がこの時期に多く発行されたのは、理論的所産ではなく、まさしく時代的所産であったといわれている。<sup>(49)</sup>したがって、その時代的要請を強調することによって、これらの文書の存在をグレゴリウス改革のきっかけと評価するものもいる。<sup>(50)</sup>

### 4. グレゴリウス七世（ヒルデブランドゥス）改革

叙任権闘争の教皇側に立ったのがグレゴリウス七世（在位一〇七三—一〇八五）であることは著名であるし、本稿でも各所で言及してきている。<sup>(51)</sup>しかしここでは、本項の課題であるカノニストが世俗社会をどう見ていたかという点に関し、グレゴリウスの改革には、それまでの教皇側の観点と異なったところのものがなぜ存在したのか、その改革の意義をどう評価すべきなのかという点のみ簡単に取り上げておきたい。

ところで、グレゴリウスの改革については、諸側面をもち、いろいろの観点から評価しうるであろうが、当面の課題に関係する観点から見れば、コンスタンティヌス以来の七〇〇年に及ぶ帝国と教皇座の関係の一大転換を形成するものという評価がある。<sup>(52)</sup>叙任権闘争はその一局面に過ぎないものと、そこでは摘示されている。

では、その場合に、本項の課題であるアウグスティヌスの二元論とかかる改革の関わりはいかに評価されうるのだろうか。

ここで留意すべきことは、このグレゴリウスの改革運動において、アウグスティヌスの教説が再び浮上してきたとい

うことである。<sup>(53)</sup>しかしグレゴリウスの改革は、アウグスティヌスの所説の如く、「現世蔑視」ではなく、現世の改革を包摂するものであり、ここに帝国との間の関係に大きな転換をもたらす意図が含まれていたことが強調されねばならない。<sup>(54)</sup>

そして、禁欲を基盤として成立した修道院は、その現世主義との絡みで、この期に変質し、現世における文化の担い手となって行くし、ここに新しい教皇支配の体制が形成されてくることになった。<sup>(55)</sup>

(1) モラル、前掲「中世の政治思想」九二頁以下。

「スコラ学におけるトマスの新しい出発を十分に評価しようとするなら、もっぱらキリスト教信仰とアリストテレスの関係についてだけにみることはほとんど不可能である。それらは基本的なことではあるが、トミズムの唯一の要素という訳ではなかった。ネオ・プラトニズムという、ヨリ古くからの中世哲学の伝統はそれが必要とされる時にはいつでも、トマスにとって丁重に用いられもしたし、彼の著作のなかで法や政治を取り扱った部分にはローマ法と教会法の体系があった。」九二—三頁。

(2) ノウルズ、前掲「中世キリスト教の成立」「権威の源」。一三六頁。

「コンスタンティヌス帝の改宗までは、教会の成員は広大なローマ帝国の中の少数グループにすぎなかった。」一三六頁。「皇帝がキリスト教信仰への帰依を宣言すると、教皇はもはや彼を外部の権力者、ただ世俗的な事柄についてだけ神の権威を代表する支配者（それも正しい、法にかなった統治をする場合に限る）とは見られなくなった。ましてや、神霊的・半神的統治者という概念をそっくり受けいれることもできない。」「緊張はその後遂に緩和されることのない状態にまで次第に高まっていった。」一三六頁。「すなわち、よく知られた『教会』と『国家』との緊張関係であり、コンスタンティヌス帝の改宗の直接の結果が好ましいものであった反面、その遠い後世への影響は有害であったという議論も成り立つであろう。」一三六頁。

「最初からキリスト教皇帝は、教会が現世でその目的を達成するよう援助することを、大きな務めと考えていたが、援助と命令とはほんの一步の差である。」「長い間、皇帝の鶴の一声がなければ公会議を召集することができなかったし、皇帝しか教会の指導者に忠告し命令するような優越した地位を持つ者はいなかった。その必然の結果として、善意から出たこととはいえ、皇帝が、真理と確固たる規律を求める牧者あるいは神学者としての熱意よりも、むしろ平和と統一を求める政治家あるいは独裁者としての願望を優先させるということが起るようになった。」一三六頁。

## (3) ロイン、前掲「西洋中世史事典」、一九九—二〇〇頁「皇帝教皇主義」。

「単一の世俗の支配者に、帝権の行使と司法権のそれとが合わせて備えられる支配形態の理論。この理念は古代ローマ皇帝の概念から生じた。」「古代の皇帝は、神として崇拜されたために、教会と国家の両方の首長と考えられたのである。」「キリスト教徒となった最初の皇帝であるコンスタンティヌス（在位三〇六—三七七）は、彼の臣下たちの守るべき宗教の教義を制定し、教会の官吏を自ら任免することによって、教会を統制しようとした。」「カルケドン公会議（四五—）が諸々の決議を布告したにもかかわらず、この方針はゼノン帝（在位四七四—四九一）とユスティニアヌス帝によって引き継がれた。」「

「西欧では、中世の間に教皇の権威が広く受け入れられていたが、ビザンツの皇帝たちは教会と国家の首長としての二重の役割を果たし続けた。このこともローマ教会との不和を招いた一因だったのである。」「

「また、モラル、前掲二七頁で皇帝教皇主義について以下の如く摘示している。すなわち、

「けれども、王権のキリスト教化は教権 (Sacerdotium) にとって、素直に喜んでいいものではなかった。」「宗教的儀式は、しばしば王に半聖職者の性格や時には奇跡的な治癒力をさへ賦与するものと解釈された。」「王は今や旧約聖書のなかの言葉で、『王に油を注がれた者』つまり神によってキリスト教社会に送り込まれた者と考えられた。」「この『王にして祭司』 (Rex—Sacerdos) という概念は、初期ローマやビザンティンの皇帝教皇主義 (カエザロ・パピスム) と容易に結びつけられた。」「二七頁。」「王のなかには教皇を含めることはしなかったが、聖職者への首位性を躊躇なく主張しようとするものさえた。」「二七—八頁。」「

但し、この「皇帝教皇主義」という表現は、東方ビザンツ帝国の政治的イデオロギーの分析不十分にもとづくという指摘のあることも留意されねばならないだろう。エレヌール、『ビザンツ帝国の政治的イデオロギー』、尚樹啓太郎訳、東海大学出版会、一九八七年、一三五頁以下「一 秩序 (タクシス) と支配 (イコノミア) 及びその世俗的精神的権威との関係」参照。

## (4) ノウルズ、前掲「中世キリスト教の成立」、一三八頁。

「おそらく、改宗した皇帝とその後継者の活動的な指導力が、解放された教会の中に一人の全権保持者が現われることを遅らせたのであるが、かれらが全キリスト教徒に対する神権を主張したことは、ペトロに与えられた約束と委託を受けついでいることを時とともにますます明瞭に言明してきたローマ歴代の教皇を鼓舞し、宗教上の主権を対抗的に主張させることになった。」「一三八頁。」「

「このような相対立する考え方はグラシウス一世とユスティニアヌス一世に明白な姿で現われた。」「一三八頁。」「教皇は、司祭職が最高の権威を持ち、その社会の世俗的な事柄を皇帝がとりしきるとしたが、皇帝は、その三〇年後、自分がキリスト教世界の統治者で、司祭はこの世界の司牧を行なうという考えを明らかにした。」「かくて、教皇は、自分が牧者である教会の内部に皇帝を固く閉じこめたのに対し、皇帝は、理屈はともかく實際上、古代東方の君主制と旧約聖書双方の流れをひく『王たる司祭』としてふるまったのである。」「一三八頁。」「

(5) ユスティニアヌスの政策については、ノウルズ、前掲「中世キリスト教の成立」一三六頁以下参照。

「五世紀に変化が始まり、それがユスティニアヌス一世の治下に頂点に達した。」「統治者の役割にさらに庇護者の役割が加えられたのである。」「『皇帝教皇主義』という近代の用語はもはやほとんど使われなくなっている。」「一三六頁。」「そしてユスティニアヌス帝にしても、理屈の上ではローマ司祭に行政的・宗教的な最高権を認めてはいるが、実際には彼は神から選ばれた者、帝国内の教会の唯一絶対の統治者・立法者としてふるまっていた。」「一三六―一三八頁。」「後の歴代皇帝は、ユスティニアヌス帝があわせ持っていたような才能、性格、力量、機会に欠けている上、専制的な野蛮な行動に出て、皇帝を位置づけた整然たる理論とはおよそ裏腹であったが、それでも、コンスタンティノープルの皇帝たちは、自分を神から任命された神の代理者で、帝国に対して道徳的・宗教的な責任を負うと考えていた。そしてこの帝国とはキリスト教世界と重なり合うものであった。」「一三八頁。

(6) H・I・マルー、『キリスト教2―教父時代』、上智大学中世思想研究所編訳、平凡社、一九九六年、五一頁以下「第三章 四世紀前半の教会」。四世紀前半までに教会の基本諸制度は完成に近い状態にあり、他方、世俗社会には皇帝が存在していた。

「俗界の権力と精神界の権力、世俗のあいだの境界は、教会の組織と帝国の組織のあいだにはつくられなかった。」「五四頁。」「この皇帝は、単に地上の国、国家、この危機に瀕した祖国ローマの首長であり責任者であるだけではない。この祖国はもしその価値があるなら救うべく努力しなければならない。たしかに幾世代にわたって危機は増大してきている。」「帝国を救うためには、人口、軍隊、財政、その他あらゆる面での精力的努力が必要とされる。」「五四頁。

「多くの暴力を用いたにもかかわらず帝国は、その臣民全体の魂を自分のものとすることはできない。このように宗教的熱心さが深く染み込んだ時代には、人間は自分を単に地上の祖国に奉仕する国家の中の一市民と考えるだけでなく、むしろ、とりわけて精神的社会の一員、(天下の一市民)と考えるからである。その社会の中でこそ、彼の目に根本的なものと映る問題、すなわち、神と自分との関係の問題がその解決を見出すのである。」「五五頁。

「ところで皇帝自身、また皇帝である以上、この宗教的現実に関心でいるわけにはいかない。宗教問題はその臣民の関心事の中で、また日常生活の中で、あまりにひろい場所を占めているので、教会と国家とを近代的方法で分離する政策は、この時期には思いつくさえない。」「両者のあいだには内的な相互浸透作用がある。やがて見るように、当事者自身はまず、宗教的紛争への皇帝とその家臣の介入を要求することになるであろう。」「五五頁。

「この動きを、無秩序の原因を除いて、社会がよく機能するのに必要な平和を人びとのあいだに再建しようとする単なる治安活動として解釈してはならない。」「皇帝を宗教問題に介入させる要因は、もっと直接的で、もっと根深いものである。」「すなわち皇帝自身もまた、新しい宗教感情の原理に加わっているからである。」「前述したように、皇帝はキリスト教徒になることによって、その聖なる性格を何一つ失わなかった。それどころかまったく反対にその性格を強めたのである。」「五五頁。

「文明化された世界、ローマ世界を、自己の権威の下にすべて結びつけた皇帝の権力は、神の国の、地上における映像のように思われた。」五五頁。「地上における神の可視的表示、真の神の公現、『いと敬虔なる』皇帝、(神に愛される者)は、その神の前に臣民の救いについての責任を感じるものであり、ただその現世の安泰な生活に責任を覚えるだけではないのである。」五五―五六頁。「皇帝は自分が人類を、自分が公布し自分が教える宗教へと導くように、神から招かれているのを感じている。」「宮廷の神学者たちは皇帝に対し、全帝国に及ぶ一種の司教的権力を付与するにまで至る。」五六頁。

「四世紀のキリスト教徒皇帝が、教会に対する自分の義務を、西欧中世がやがて与えるような意味における(世俗的権力)の義務よりも、はるかに大きな概念でとらえていたことを記憶しておくべきである。」五六頁。

これは、まさに「世俗権力の聖化の問題」であるが、同時に、当時にあつては、まだ「世俗」という概念も現世の意味位しか概念化されていなかったことにも留意すべきであろう。また、そこに、「聖的」概念にたいする「世俗的」概念が中世において誕生してくる所以があつたものといえよう。

そこで、コンスタンティヌス帝時代に、当時においては考えもつかなかつた、そして彼の概念整理のための造語である「皇帝教皇主義」と呼ばれうるものが出来上がってくる。本稿では、この用語を用いるが、その実体は、「ただ、キリスト教徒である皇帝はまったく自然に、自分が、キリスト教徒である国民の首長であると思ひ、新約時代のイスラエル民族の頭に立つ新しいモーゼ、新しいダビデであると考えていた」といった方が適當であるという見方も出てくる。前掲五六頁。

(7) ドゥフロウ、前掲六〇頁。

コンスタンティヌス以降の「国家神学」に関するアウグスティヌスの見方については以下の如く述べている。すなわち、

「ところで、ここで提出しなければならない問題は、アウグスティヌスはこの箇所ではほかの箇所とちがって、どのような霊的科学的前掲にもとづいてコンスタンティヌス以後の常識を破り、旧約的伝承をそのような仕方そのまま自分のものにする事ができたのか、ということであつたという。二八〇頁。

なお、ドゥフロウ、前掲一八七頁以下「第二節 アウグスティヌスの人間学(古い人と新しい人)の始まりと、「神の国」に至るまでの発展の方向」参照。

(8) 半田元夫・今野国雄、前掲「キリスト教史I」、一八四頁。「一九世紀に活発に論を展開したブルクハルトやハルナックなどは、コンスタンティヌスは宗教に関心のない俗物で、その特徴は飽くことを知らない権勢欲と抜目ない政治的かけひきにあつたから、彼の改宗と公認は、政治的な利害打算によるものであつた、と主張する。」一八四頁。

しかし、ここでは、コンスタンティヌス個人が歴史的にいかなる動機で改宗と公認したかを問うのではなく、世俗権力者がキリスト教徒になり、キリスト教を公認したという事実の中に内包される宗教と世俗権力の問題を取り上げようとしている。

(9) cf. Tierney, op. cit., p.15. エステイニアヌスの皇帝見解は五三五年の『新勅令』(4a Novella VI) によく表明されているという。なおエステイニアヌスの「一国家一宗教」主義については、フレデリック・ドルーシュ編、『ヨーロッパの歴史』、花上克巳訳、東京書籍、一九九四年、九六頁。またエステイニアヌス一世(四八二頃—五六五)については、ロイン、前掲五三八—九頁参照。

(10) ノウルズ、前掲「中世キリスト教の成立」三七頁「東ヨーロッパの正教会」参照。

「中世初期にバルカン半島のスラブ語圏、ダナウ川の中流・下流に接する地域、ロシアなどに誕生したキリスト教社会は、ほとんど直接あるいは間接に、その存在をビザンティンの宣教師の活動に負っていた。」「これらの地方に居住する人びとの改宗は、少なくとも支配階級に関する限り、一〇世紀の終りには完了していた。」「三七頁。「紀元一〇〇〇年には、東ヨーロッパにいくつかの民族からなる社会ができあがっており、その支配者や教養階級は、ある程度、共通の東方キリスト教信仰に結ばれ、ビザンティウム(Byzantium)に発する文化をひとしく受け入れていたのである。」「三七頁。「東ヨーロッパのこれらの民族の改宗と、そのキリスト教文化の成長は、大部分ビザンティン教会の宣教活動のたまものであった。」「三七頁。

「ビザンティン教会は、六世紀以来、幾たびかの後退、中断があったにもかかわらず維持され続け、その一般的な型は、ユスティニアヌス帝 Justinianus の治世(五二七—五六三)に、はじめてはっきりしたものとなった。」「三七頁。

ところで、「六五〇年から八五〇年に至る二〇〇年には、ビザンティン教会の布教活動は後退の憂目にあった。」「四一頁。「異教徒のスラヴ人によるバルカン半島のほとんど全域に及ぶ占領、アラブ民族に対する必死の戦い、聖画像破壊論争などのため、帝国のエネルギーは生きるのに精一杯となり、教会の霊的な源泉は枯渇し、外交政策は不具の状態になった。」「四一頁。

また、「コンスタンティヌス一世(大帝)の下で、キリスト教会が、単一の可視的な組織となったとき、その権威と活動を定義するための法律の枠組の必要性が次第に明らかとなった。」「二六三頁。「第一章 教会法—シオニシウス・エクシグウスからシャルトルのイヴまで」の章参照。

「長い間、教会を司るためのさまざまなすべてのよりどころが散佚していたが、多く点で哲学、典礼、宗規におけるローマの創造力の小春日和がみられたテオドリク大王 Theodric の治世において、教会法研究のルネサンスも見られたが、そこから生まれたものに、スキティアの修道士、小ディオニシウス(Diogenes)・エクシグウス Dionysius Exiguus による、公会議の決議、教令などの全集数巻があった。この集成は『ディオニシウス法令集』 Dionysiana として知られているが、のちに西方におけるそれ以後の教会法の基礎となった。」「二六四頁。「続く数十年のあいだに、東方・西方の両教会法は異なった道を歩みはじめた。」「東方においてはすべてはユスティニアヌス(五二七—五六五在位)の法典により吸収され、合理化された。彼はその立法の中に国法と教会法の両分野を包合した。」「西方においては、ローマの法令集(Diogenes)がイタリアとガリアに浸透しはじめた。しかしその前身は、ローマ帝国の立法が次第に衰えたことよって停止した。」「二六四頁。

さらに東方の体制に関するトレルチの興味深い指摘がある。その評価は別として、ここに紹介するのも意味なくはないと思う。エ  
ルンスト・トレルチ、「キリスト教会およびキリスト教諸集団の社会教説」、東京都立大学トレルチ研究会訳、都立大学法学雑誌三九  
巻二号八二六頁以下「古代に最も近い成果としての、東方の国家教会制」。

「東方では、かなり厳しい闘争の後、皇帝の職自体が一つの宗教的頭職に転化し、皇帝権が宗教的・教会的目的を自らの理念の中  
に取り込むことよって、強固な統一状態が作り出された。」「しかし、それと引き換えに、教会は国家行政の一部分とされた。」「  
「東方では」ヘレニズム的な教養や文学を持った、古い、オリエンタ化された封建化されたローマ人の国家が存続していたが、国家  
が宗教的な制度を吸収した結果、両者は、国家権力によつて、相互に一致させられることになった。」「もしも、いわゆる中世を、  
霊的・現世的・自然的・超自然的、国家的・教会的統一文化と理解するならば―ちなみに、イスラム諸国の文化も、同じような理由  
で、この特徴を共有している―、東ローマ帝国は、まさしく中世そのものである。」「したがって、東方には中世がなかったという発  
言は、不思議な見解だということになる。」八二六頁。

この点をトレルチは、注で説明している。すなわち、「たとえば、ゼーベルグ (Reinhold Seeberg, 1859~1935) は次のように説  
明している。『ギリシャ教会の精神は、まったく、中世を知らなかった。なぜならば、その精神は、オリゲネスが提起した古い問題  
を克服して発展したものでなかったから(?)、換言すれば、ギリシャ教会にはアウグスティヌスがいなかったからである。中世  
の教義史は、その全体をアウグスティヌス主義の歴史として取り扱うことができる (Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd.  
II, 1898, S. 2)』。しかし、わたしは、むしろ、政治的・社会的発展における西欧中世の特殊性の方が、倫理や精神的分野の基本的特  
質にとつても、決定的に重要だと信じている。」と。八二七頁注(87a)。

そして、トレルチは、本文で、以下の如く摘示している。すなわち、「当然のことながら、この東方の中世は、西方のそれとは、  
いちじるしく異なっている。その相違は、東方のローマ的・ヘレニズム的国家が、その神政的・宗教的様式にもかかわらず、やはり、  
依然として、古代の法と文化を身につけた古い国家であり、キリスト教的理念とは、たんに妥協しただけで内面的に結びついている  
わけではない、という点にある。」八二六頁。「大昔からの敵対者間にある古いよそよそしい関係が、緩和へのあらゆる努力にもかか  
わらず、依然として続いており、全体の仕組みは、昔ながらの並存主義である。」八二六―七頁。「両者が正しい関係を維持すること  
ができたのは、ひとえに、宗教に関心を寄せ、宗教問題に関する権限を持っていた皇帝権のおかげである。」八二七頁。「両者の内面  
的な相互浸透などということは生じなかった。」(傍点筆者) 八二七頁。「国家の実質的権力は、両者の並存関係が毀損されなければ、  
それで満足することができる。」「教会の理念的権力が自らの支配を実現する場合と違って、自らの思想を貫徹させる必要はない。」「  
「それ故、ビザンツに代表される東方世界では、西欧中世に見られる、深刻な内面的緊張関係や、ルネッサンスおよび宗教改革に似た  
現象は、存在しないのである。」(傍点筆者) 八二七頁。



因に、全ラテン教会が、ローマ総大司教座を中心にまとまりを見せ、ローマの首位権を打ち立てる方向を示したのは、イノケンティウス一世から聖グレゴリウスに至る間であり、ことにレオあるいはグラシウス一世の時期が注目し値することにも留意しておきたい。リーゼンフーバー、前掲三九六頁。

(11) 当時のキリスト教にとっては、それまでのギリシア・ローマ思想をどうキリスト教内に取り込むか、という理論的課題が最大の問題であった。リーゼンフーバー、前掲一七九頁以下「キリスト教哲学の起源」。

「ヨーロッパ文化の源泉をなす古典古代の文化とキリスト教の信仰という二つの相異なる過程を通じてこの基礎を形成し始めたのは、それ以前の古代後期のキリスト教の著作家、つまり教父たちの仕事においてであった。」一七九頁。「古代哲学もキリスト教信仰も、そのそれぞれが現実と人間存在の全体をその根源と意義に基づいて明らかにするという主張をもっている。」一八〇頁。「ギリシア・ローマの思想は、とりわけ自然をその出発点とし、ロゴスないしラティオ（つまり『理性』）を用いて可変的な世界内の存在者の中に普遍的、必然的な本質を思惟し開明すること、そしてこの知を通じて永遠な、完全な、神的なものを分有することを目指すものである。」一八〇頁。

「これに対し、キリスト教はユダヤ教の中から生まれ、旧約聖書を受容してその信仰経験を受け継いだ。ユダヤ的な思惟は、共同体の信仰生活の中で伝えられてきた神の救いの業の経験、および予言者の言葉の中に、自らを信じて従うことを要求し、救いを約束する神の絶対的な意志が、告げ知らされる。」「原始キリスト教共同体は、一方では自らをこのような旧約の約束の成就として理解したが、それと同時に、イエス・キリストの十字架と復活において示された普遍的・最終的な救済の到来を宣教し、モーゼの律法に代わって、愛と、そしてイエスに従う新しい生の在り方を説くことによって、ユダヤ教の枠を乗り越えるのである。」「二世紀から七世紀に至るまでの教会教父の課題は、一方ではユダヤ教の遺産とキリスト教、他方では古典古代の文化という相違する精神を統合することによって、信仰と知という異なった認識原理を調和させ、キリスト教的思惟を確立することであった。」一八〇頁。「その際、キリスト教の誕生以前にすでに存在していたユダヤ教によるヘレニズムの受容の動きは、彼らにとって先駆的な意味をもつものであった。」一八〇—一頁。

(12) ドゥッフロウ、前掲三一頁。「もちろん、中世における二権能論の歴史はこの時期の全歴史であるにちがいないから、この一章の中世の豊かさを包括しえないことについて言及する必要はない。」「ただ示唆されるにすぎないが、すべての発言はその折々の手紙、論争書あるいはその類のものからも解釈されなければならないであろう。」「しかし以下の研究の限定された目的の下でさえ、多くのことを詳細かつ十分に取り扱うことは出来ないし、また完全な文献案内だけでも提供しえないだろう。」「伝統的な細目にわたる史料分析から体系的な視点を獲得するという、これまでに辿られた方法は、ここでは放棄しなければならない。」「このような処置に対して、この研究の枠内では取り扱われる期間はまったく長すぎるであろう。」「それにもかかわらず、もしキリスト教の重要な経験の

土台をキリスト教が世界に対して執る態度との関連で無視せず、さらに次代の理解を辿ろうとしないなら、その長い期間をせめて暫定的にも考察の中へ含めることは不可欠である。」三一―一頁。

ところで、ゲラシウス一世の両剣論については、以下の指摘を考慮したい。

まず淵倫彦、「カノン法」(木村尚三郎ほか編、『中世史講座 4—中世の法と権力』所収)、学生社、昭和六〇年、四一七頁参照。

「教皇ゲラシウス一世が皇帝アナスタシウス宛書簡(四九四年)の中で述べた『神聖なる皇帝よ、確かに、この世界を主として統治するものが二つある。司祭の聖なる権威 *autoritas sacrata pontificum* と王の権力 *regalis potestas* とがそれである』という定義は、聖・俗両権の関係をめぐる中世ヨーロッパのさまざまな議論の出発点となった。」四一―七頁。

なおこの「両剣論」は「剣」と「権威」と「権力」の概念使用についても、一つの問題を提起している。福田歓一、前掲一〇三―四頁「両剣論」参照。ただ福田の解説では、「権威」と「権力」の概念の使い分けが曖昧である。そのことが、当時の政治状況を反映したものとして叙述しているか否かは不明であるが、「物質的な剣 *gladius materialis*」と「精神的な剣 *gladius spiritualis*」を区別して使用しているところを見ると、両者は次元を異にした概念として把握しているようにも見える。この点の曖昧さが、後の聖権と帝権の関係についての論争の種になってくることについては、前述の淵の指摘参照。なお cf. Tierney, *op. cit.*, pp.10-11。また、この点について、パコー、前掲五四―五頁では、八二九年のパリでの教会会議に関連して、当時の「高位聖職者たちはこの教権の本質的優位をゲラシウス一世のテキストを再び引用し、また教皇の権威 (*autoritas*) と皇帝の単なる権力 (*potestas*) との間には本質的相違があると指摘することによって明らかにしたのである。」ということが摘示されている。

さらに、モラル、前掲二五頁では、「彼がローマの権威 (*autoritas*) と権力 (*potestas*) という用語—それぞれ支配の究極的主権的源泉と支配を行使する執行代理権を示す—を採用したということは、多分、精神的権力の優位性をそのような相対的な評価のうち強調することを意図したということであろう。」と摘示する。

さらにまた、ロイン、前掲一八九頁。「彼の言葉の使い方が、その意図とは別なように解釈させてもおかしくないものであったので、教義はのちに、この問題をめぐる論争の基本的な論点の一つとなり、教皇の優越性と王権の独立のどちらを擁護するためにも引用された。」

この点、パコー、前掲「テオクラシー」では以下の如く摘示している。すなわち、(アウグスティヌス)「以後、人々は、両者〔拙注、『神の国』と『地の国』〕各々に固有の目的を与えるよりもむしろ各々に割り当てるべき活動領域を定義しようと考えていった。そこで人々は、国家を教会に従属させるのみならず、両者を混同したり、国家を教会に編入する危険まで冒すようになったのである。」二一〇頁。

また、パコーは「聖アウグスティヌスの時代以後も、人々は彼の聖俗両権の区別に関する確固とした基準に固執した。」さらに、

ローマ帝国が西方において滅んでも、人々は、この帝国が四世紀にキリスト教の望みうるもつとも有利な社会を実現した、という観念を持ち続けた。また人々は、両権すなわち皇帝の権力と教会の長の権力のみが、人間たちを統治するために必要であると信じつづけたのである。「新しい政治的現実に対応する必要を人々が理解するようになる前に、長い年月が経過していったのである。」「教皇ゲラシウス（四九二―四九六年）は、かかる躊躇逡巡と現実の変化を示した人である。」ビザンツ皇帝アナスタシウスに宛て、彼は、世界はただ二つの権力のみによって治められていると宣言しているが、その一方を《王権》と呼ぶ（もはや帝権とよばなかった）。けれども同時に、ゲラシウスは聖俗両剣の意義を古代教会の政治理念に則って持ち続けた。彼のたまたま発した宣言は、依然過去の印しをとどめていたが、彼のある時期には中世における教会の基本的原理となった。「しかもテオクラシーの歴史が、ゲラシウスの宣言内容の成功、後退、消滅、再生の歴史と考えられるほど基本的なものである。」（二二頁）。

(13) ロイン、前掲一八一―二頁〔グレゴリウス一世大教皇〕。

モラル、前掲二五頁以下。ここでは教皇ゲラシウス一世のビザンティン皇帝アナスタシウス一世（四九一―五一八）への有名な書簡に言及している。すなわち、「現世を支配する二つの権力がある。教皇の聖なる權威 (auctoritas) と王の権力 (potestas) である。」この点については、なほ cf. Tierney, op. cit., [Crisis], pp. 10, 13-14.

この書簡について、モラルは以下の如く指摘している。すなわち、

「ゲラシウスは教会の教義上の問題を規制しようとする皇帝の企てを拒否することにもつぱら関心を払い、さらに精神的権力が相対的に上位を占め、君主をも含む人間の魂に責任を負うものであると付け加えた。」（二五頁）。ただこのゲラシウスの定義に対する批判は、「それがあまりにも多くのことを主張しすぎているということではなく、あまりにも曖昧すぎるということである。その定義は二つの権威の間にひとつの境界が存在することをはっきり言明しているが、その境界がどこに引かれるべきかについては不明瞭であった。」こうして、ゲラシウスの定義はそれぞれの権力側の擁護者たちから、同じように自信たっぷり両者を巡る中世でのきわ立った諸対立において引用される」という。二六頁。

(14) グレゴリウスの政策については、デュロゼル、前掲三九頁以下参照。

「五二五年ビザンティンの皇帝ユスティニアヌスが再びイタリアを征服し、教会全体を自己の権力下に置こうと努力し一種の『皇帝教皇制』ともいふべき制度を設け、それが五五三年の第五次汎公会議（コンスタンテノーブル）において議事日程にのせられた。」「教皇の地位は古今まれにみる偉大な人物、聖グレゴリウス大教皇（五九〇年―六〇四年）が即位するまで非常な弱体になってしまった。」三九頁。

「強い実践力をもつ彼〔IIグレゴリウス〕は聖アムロシウスおよび聖アウグスティヌスから啓示を得て神学に関する多くの書物を著わした。」三九頁。「政治的にみれば彼の教皇即位はロンバルディア族侵攻の時期にあたっていて、ローマ司教はコンスタンティノ

ープルと絶縁し、一五〇年後の『教皇』の政權設定にいたるまで機に應じて眞の主權者としての役割を行わせることになった。」四〇頁。

グレゴリウス一世の現実的役割について、さらにパコーは、次の如く述べている。すなわち、

「中世は誕生した。その時まで、キリスト教の教えを説く人々は、政治上の大事件に間接的な関与をただけで、彼らの獨創性は、その教養、厳密な理論、正確な思想（すなわち知的価値）に依拠してきた。」ところが、これ以降、理論家たちは進展しつつある政治上の現実に充分に通じており、しばしばその進展の中で積極的役割を果たすようになるのである。「いいかえれば、六世紀から一世紀にいたるこの期間ほど、理念が形成され展開する際に現実の事件と密接に結合していたことは、かつてなかったのである。」二五頁。

(15) パコー、前掲二五頁。また、パコー、前掲二七頁以下。グレゴリウスの時代はユスティニアヌスの時代と重複している。

(16) パコー、前掲二八頁。現実的にも、ランゴバルド族に対抗するためにも、教皇は皇帝に援助を必要としていたといわれる。

(17) パコー、前掲。とくに三一頁。

「グレゴリウスは、自分を君主たちの道徳的助言者と考えていた。彼は、君主たちが秩序とキリスト教的正義の維持に配慮する義務を負っている、と彼らに対して恐れることなくきつぱりと訴えた。彼は君主たちに、すべての聖職売買の習慣からさけるよう、また聖職者および俗人の社会から、恐るべき荒唐を惹き起こす悪徳を根絶するよう命じた。」三一頁。

なお、「聖アウグスティヌスの著作は、人間の事柄から神秘的観想に高められるために、しばしば具体的現実を超越している。これに反して大教皇グレゴリウスは、定められた問題に対し彼がとった実際の態度の故に、将来テオクラシーの支持者たちにとって常に大きな価値を持つに至った諸原理を提供したのである。」二九九頁。それらの諸原理とは、「A 世俗権の尊重」「B 教会を尊び、かつ人々を救霊に導くために統治することが、皇帝にとって必要」「C 教会、とくに教皇が君主たちを指導し、助言する義務」であった。二九九頁。

(18) インドールについては、拙稿三巻二号八頁でも触れている。

モラル、前掲二七頁、一八九頁注(13)参照。「セビアリアのインドルス。セビアリアの大司教。六〇〇年頃から国家・教会間の問題に指導的な役割を演じ、中世思想に対する影響が大きい。当時の百科全書とみなされる『語源』(二〇巻)が有名。」

またロイン、前掲四九一五〇頁参照。

「西ゴート王シセプート(在位六一二—二二)は、終生インドルスから教会や学問に関して助言を受け、ことのほか学問に関心を示した。」「インドルスは王に自然現象についての論文『事物の本質について De natura rerum』を献上し、『語源誌 Etymologiae』をまとめるよう委託され、六三〇年代初めに上梓した。」四九頁。「この知識の集大成は人文科学から医学・法律・聖書学にまでおよ

ぶ項目について、この事物ないし現象を表す言葉の語源を明らかにすることで（正確なものもあればインドルス創意によるものもある）、その事象の本質的な意味を究明するというものである。」四九―五〇頁。「この著作は、中世を通じて多大な影響力をもった」五〇頁。

だがパコー、前掲三五頁以下の指摘も留意に値する。すなわち、「インドルスは、教会のみが国家に活動力を与えるとは言っていない。彼はまた、国家は教会に含まれるとも指摘してはいない（もしそういえば、完全従属を意味することになろう。だが彼はそう明言しなかった）。彼はただ、国家固有の概念をもつことは不可能だと指摘したのである。」三五頁。「だが国家から中味がとられてしまうと、後の人々は、国家の存在そのものすら拒否してしまった。乾からびた果実は、粉々になってしまったのである。」三五頁。

さらに「世俗権はその存在理由を、風紀とキリスト教の独特の維持にあると主張した。世俗権を行使する君主は、この意味で教会の問題についてある役割を果しうるが、君主の職はそれ固有の目的をもたな」かったと指摘している。二九九頁。

(19) パコー、前掲三二頁。

(20) パコー、前掲三四頁。

(21) パコー、前掲三四頁。

「彼の政治教説は、事実上、大グレゴリウスが表明したテーゼの完成を示すものであるが、西ゴート世界の雰囲気合致したむきつけの表現を与えられている。」「インドールは実際次のように宣言する。君主が（司教を任命することなどより）しばしば教会に裁治権をふるうとすれば、それはただ、教会を最も効果的に保護する義務のためだけである。」「これはその限りでは、グレゴリウスの考えである。」「ただインドールは、王権がこの義務を果たさぬのなら存在理由を持たないと附言する時、グレゴリウスの考えを超えるのである。言いかえれば、王権の唯一の原理は、キリスト教的立場の奉仕であり、これなくして王の存在は無用なのである。」三四頁。

(22) パコー、前掲三四頁。

(23) メロヴィング王朝と宗教の関係から、カロリング王朝と宗教の関係へと移行する場合に、カロリング王朝の政策の違いにも注目する必要がある。

ヴォルフ、前掲〔ヨーロッパの知的覚醒〕三四―五頁参照。西欧社会において「七・八世紀の教養に、古典的教育方法から受け継いだものはほんの一部しかない。」三四頁。「学術の中心地がひどく少なかったただけでなく、名実ともに備わった修道院においてすら、教育を受けた聖職者はおそらく少数派にすぎなかったのである。」三四頁。「学習の拠点を増やし、同時に課業の視野を広げ、それを組織的に機能させ、聖職者のみならず俗人の文化的水準を改良すること、それが次なる課題であった。そしてそれを企てたことこそ、

シャルルマーニュの偉大な功績である。」三五頁。

メロヴィング王朝からカロリング王朝への教会政策面における変遷についてはノウルズ、前掲「中世キリスト教の成立」〔西ヨーロッパの教会〕、五五—六頁参照。

「紀元六〇〇年からペパンの死（七六八）までのフランク教会の歴史は、三期に分かれる」五五頁。

「第一期は、メロヴィング朝歴代の王が次第に国家の統率力を失った時代で、ローマ領ガリアの古い教会生活の型が徐々に消える反面、パリ近傍のサン＝ドニ＝Saint-Denisの修道院のような新しい中心があちこちに誕生した。」五五頁。

「第二期は宮宰が権力をにぎった時代で、組織的な教会生活は急速に解体し、司教区、修道院は世俗化し、教会会議、公会議はもはや開かれなくなった。最後にして最大の宮宰シャルル・マルテルは、西方教会の救世主として教会から尊敬されるだけのことをやったとはいうものの、キリスト教世界のために戦い、侵入者の手から守った者への報償として修道院や司教座を略奪した責任は、誰よりも彼が負うべきものである。」五五頁。

「第三期はカルロマン＝Carlomanとペパンの時代で、規律の復活と改革の精神が顕著に見られる。ペパンはフランク王国（カロリング朝）の創設者で、後に息子のシャルルマーニュがみごとに実現して見せる政治の目的、理想、方法についていろいろな方面で先鞭をつけている。」五五—六頁。

なおグレゴリウス一世没後の教皇権力の態様とそれに関する資料については、同書一〇九頁以下「教皇職の変遷（六〇四—一〇四九）」参照。

「グレゴリウス一世の教皇在位に続く四〇〇年の教皇職の歴史は、紀元三世紀以後の諸時代中最も不明瞭である。」「七世紀と一〇世紀の教皇史について、とりわけそういうことができる。」「この二つの世紀、そして九世紀には、教皇の交替が非常に頻繁で」あった。そして、「この時代には文献史料が全く欠けている。」一〇九頁。

- (24) カロリング・ルネサンスについては、多くの紹介があるが、ここでは、リーゼンフーバー、前掲二三五—六頁を紹介しておきたい。
- 「九世紀には、カール大帝 (Karl der Grosse 在位七六八—八一四年) の膨大な構想の下で、学問と教育が力強い興隆を見た。」「学校制度はその各段階にわたって整備され、混乱したラテン語の筆記法は堅実な文法研究に基づいて整頓される。」「フランクの宮廷に設けられた宮廷学校は、アルクイン (Alkuin 七三〇—八〇四年) の指導の下で西欧の精神的中心地となった。」「彼の弟子であり博学者として知られたラバヌス・マウルス (Hrabanus Maurus 七八〇頃—八五六年) は、ドイツで聖職者のための神学教育を推し進める。」二三—五頁。

「また、カロリング・ルネサンスの文化政策の最も重要に功績の一つは、古典古代と教父の著作の写本をできる限り探し出して収集し書写することによって、多くの文献の散佚から救ったことである。」二三—五—六頁。

「古代について、中世の、そして現代の我々の知識を作ったのは、この時代の努力であったと言える。」二三六頁。

なおその評価に関して、ノウルズ、前掲「中世キリスト教の成立」、三〇六頁以下参照。

「カロリング・ルネサンスの名声を疑うため、あるいは確認しようとして、最近、多くのことが書かれている。」三〇六頁。「厳密に言って、何が再生したのか、再生はどの程度まで尊敬すべきであり、耐久力のあるものであったのか、カロリング朝の学者の仕事には独創的なものは何もなかったとか、それは先行者の技術的に改善した焼き直しにすぎなかったとか、それは若干の文学的ジャンルに限られていて、哲学的・神学的深みをもたなかったとか、それは消滅してしまっただけで、その後のヨーロッパは以前より暗くならぬとしても、以前と同じ暗さに止まったとか、種々の説が提起されている。」三〇六―七頁。

その他、ジョノー、前掲「ヨーロッパ中世の哲学」、二八頁以下〔第一部 カロリングガ王朝《ルネサンス》〕参照。

カロリング・ルネサンスの成果については、ヴォルフ、前掲「ヨーロッパの知的覚醒」七三頁以下〔宗教知識の向上〕。ただ次の点は留意しておく必要がある。

「一度、このようにして世俗権力が宗教的責務のなかに包摂されるや、必然的に霊的権力に対する関係は極度に複雑とな」った。「しかし、当時の思想家たちが、やがて熾烈な波乱を招くことになる問題の重大性を理解していた節はなか」った。一〇五頁。

- (25) Thomas F. X. Noble, *The papacy in the eight and ninth centuries, in the New Cambridge Medieval History* [NCMH], vol. II, c.700-c.900, ed. Rosamond McKitterick, 1991, p.563 et seq.

- (26) ノウルズ、前掲「中世キリスト教の成立」一一〇頁。  
なお、デューロゼル、前掲四七頁参照。

「八世紀の中葉から一一世紀の中ごろにいたる時代は西欧に一つのキリスト教帝国が興隆し、その建国の祖シャルル大帝は教会の知的、道徳的改革に積極的に乗じた。」「ついでこの帝国が分裂すると同時に西欧教会は次第に封建社会と合体し、ついにいわゆる『俗人の手』に落ちてしまったのである。」四七頁。

- (27) ノウルズ、前掲「中世キリスト教の成立」一一〇―一頁。フランク教会の活動については、「典礼や神学の諸問題の論議、確定され、教皇職が中道の助言者としても、服従を求める支配者としても、その力を周囲に感じさせた。」という。一一〇―一頁。

- (28) ノウルズ、前掲「中世キリスト教の成立」一〇九頁以下「教皇職の変遷（六〇四―一〇四九）」。「後世の評価の対象となる改革や個性を残している教皇が僅かしかなくとも、驚くにはあたらぬ。」一〇九頁。

またルソー、前掲「キリスト教思想」四四頁参照。

「アウグスティヌス以後、西方のキリスト教思想は中世にいたるまでは創造性を示さなかった。ローマ帝国の崩壊するこの激動の歴史的時代のなかで、教会は主として修道院において古代の文化を維持したという功績を担っている。」四四頁。

(29) 拙稿、前掲三卷二号二九頁。

(30) ノウルズ、前掲「中世キリスト教の成立」一三九頁。

「かくするうち、西方の教皇は、ミラノ司教座より南のイタリア半島全部とアフリカ、時にはイスパニアと南ガリアまでを、直接間接に自分の監督する管区として取り扱うようになり、西方世界の残りの部分についても、自分のよいと思ういかなる行動をもとることができると考えていた。」「かくて、西ヨーロッパ全体がある意味で西方総大司教区とも見なされるようになった(ビザンティンは事実そう見ていた)のであるが、事実上それは二つの地域に分かれていた。」「一三九頁。

「その一つはローマの大司教管区。ここでは司教は、直接にまた完全に教皇の管轄下であり、その象徴として教皇から(ペリウム)肩衣を受け取る。」「一三九―四〇頁。「他の一つはアルプスの北の広大なキリスト教世界。ここでは、都市あるいは地方の首都大司教が自治的な大司教管区を支配し、司教を祝聖し、教会会議を開く。」「一四〇頁。

しかし、世俗社会においては、(シャルルマーニュの治世から二世紀のころ)「ローマ人のキリスト教徒帝国、すなわち西方の帝国が誕生した」とする。一五頁。

ところで、シャルルマーニュのその点に関する政策については、デュロゼル、前掲五〇頁参照。

「シャルルは教会の内部行政に対し事実上、参画しようと考えた。彼の目には教権と俗権との限界がはっきりしていなかった。その立法(大帝の法令集)のすべてに、宗教的および道徳的配慮が浸透していた。かように彼は中世初期の社会構造のなかに完全な『キリスト教都市国家』を建設しようとしたのであった。」「五〇頁。「この構想は、八〇〇年クリスマスの日、シャルル大帝がローマを訪問し教皇レオ三世から帝冠を授けられ、明らかに彼自身が命じて書かせた筋書き通り運んで『天主により帝冠を授けられた偉大にして平和なローマ人の皇帝、きわめて信仰厚きアウグスト・シャルル万歳』と群衆が叫んだとき、完全に実現されたのであった。このときから二つの帝国すなわち東西ローマ帝国が存在することになった。西ローマ帝国が教皇の行為によってできたという事実は明白に重大な結果を生じ『神権』説の育成を有利にしたのである。」「(傍点筆者)五〇頁。

(拙注、周知の如く、西ローマ帝国は、四七六年に滅亡。したがって、デュロゼルの「西ローマ帝国」という呼び方には疑問が生じる。なおそれを「神聖ローマ帝国」と称するのは、フリードリヒ一世バルバロッサの支配下、「神聖な sacrum」という形容詞が公式に用いられるようになってからであるといわれている。ロイン、前掲二七七頁。)

(31) 仏教会に関しては、すでに拙稿、前掲三卷二号二九頁以下「私有教会」で言及している。

なお教皇中心の西欧ラテン教会の組織化の未成熟性については、ノウルズ、前掲「中世キリスト教の成立」一五頁以下参照。

「六〇四年からシャルルマーニュ(カール大帝) Charlemagne の治世の中期(かりに八〇〇年とすれば都合がよい)までは、ラテンキリスト教の行方は定かでなかった。」「一五頁。「最初それは教皇職の保護者であったが、ドイツ諸王にひきつがれるとともに、



それは宗教的権力に対立する世俗的権力となってきた。」一五頁。「しかし、政治に関する限り、精神界におけると同じく、当時の社会は、一一世紀中葉まで安定した秩序に向かって不断の進歩を続けることがいまだに不可能な状態にあった。」一五―六頁。

さらに、教皇は東ローマ帝国皇帝ならびにコンスタンティノープルの大司教との間に緊張関係にあった点については、ノウルズ、前掲「中世キリスト教の成立」一三九頁参照。

「教皇と皇帝の対立がはじめて現れたのと時を同じくして、コンスタンティノープルの総大司教とローマの教皇の間にも緊張が生じていた。」「帝国首都の総大司教は、総大司教座の中では生まれたのが遅く、政治の中心に位置していることと、コンスタンティノール公会議（三八一）でローマに次ぐ優位を与えられたことによって、威信を得たのである。」

「その威信は次第に増大し、皇帝は教皇に相對するコンスタンティノール総大司教の位置をできるかぎり高めようとはかったが、それはかれら自身の世界秩序の中に総大司教を從屬させることができたことにある。」「またまさにこの從屬を踏台にして、総大司教はローマとの対等性、時には優位をも主張するのである。」

「こうして教皇は、少なくとも六世紀以降、反対者として皇帝と総大司教の二者を常に持つこととなり、また、イスラムの征服によって他の総大司教が教会の政治力学から全く姿を消したことは、理論上はローマの位置を強めるように思われるが、実際はかえって弱めるような働きを持った。」一三九頁。

しかし、この西欧教会の發展史についてトレルチは以下の点を強調する。トレルチ、前掲「キリスト教会およびキリスト教諸集團の社会教説」、都立大学法学雑誌三九卷二号八二八頁以下「西方における發展」。

「西欧の教会史にとって、根本的に重要な出来事が二つある。」「第一は、帝国教会がゲルマン的・ローマ的領邦教会に分割されたことである。」「領邦教会の出現によって、それ以前の発見との連続性は、約五〇〇年の間、ほぼ完全に絶たれたように思われる。」「そして、フランクの領邦教会が發展の主要部分の担い手となった。」「八二八頁。」「第二は、教皇理念ならびにこの理念に支えられた教会普遍主義が形成されたことである。」「これは、禁欲主義の新しい波、すなわち國際的な広がりをもった現世無関心の波と、修道会によって担われた、教会に関する学問の新しい波とに密接に関連している。」「八二九頁。

なおゲルマン的領邦教会制については、トレルチ、前掲「キリスト教会およびキリスト教諸集團の社会教説」八二九頁以下「第三部 初期中世領邦教会の時代（領邦教会の時代および靈的なものと現世的なものとの相互浸透）」「ゲルマン的領邦教会制」および「キリスト教的文化」に対する領邦教会制の意義、とくに八三二―三三頁。

(32) シャルルマーニユの戴冠については、前出注(30)参照。

シャルルマーニユの評価についてはいろいろのものがある。

まずフィリップ・ヴォルフ、『ヨーロッパの知的覚醒―中世知識人群像』、渡辺昌美訳、白水社、二〇〇〇年、一八頁。

権威と「理性」と法(一八)

「たかが一フランク人のために、往昔のアウグストゥス、トラローヌス、マルクス・アウレリウス、さらにコンスタンティヌスが帯びた栄誉きわまりない称号を西欧に蘇らせようということは、前代未聞のも、もちろん大胆不敵な試みである。」「ビザンツの方では、無視あるいは嘲笑の態度をとる。」「そもそも、肝心のシャルルマーニュ自身がかつての帝国の理念なるものをどれだけ理解していたか、その方がもっと疑わしいのだ。」一八頁。

尤も、彼は、「フランク人古来の遺産分割の慣習を捨て切れず、領土を分配した。『国家』ではなく、家産として扱ったのである。」ことも留意しておきたい。一八頁。

また山田欣吾、前掲「教会から国家へ」一頁以下「教会から国家へ―『世俗化』過程としてのヨーロッパ国家形成史―」。とくに六一七頁。「すぐ後で触れるように、歴史学者が『フランク帝国』とよぶこの国は、同時代の人々によっては『エクレシア(教会)』という言葉で理解されていた。ビザンツやイスラムの国家と対比すれば、およそ『国家』の名に値するかどうかすら怪しいこの国は、『前キリスト教徒の首長にして嚮導者』たる王のもので、何よりも聖職者たちによって支えられる『教会』として、はじめて成立したと言わなければならないと思われる。」六一七頁。(但し、のちの学者が『大フランク王国』ないし『フランク帝国』とよぶこの世界を、同時代の人々が『国家』のチームで把握されていなかったとすれば、かれらにとってはそれは一体何だったのだらうか。結論からいえば、それは *ecclesia* 『教会』であった。もちろん、*ecclesia* はこの場合、建造物としての聖堂でもなければ、聖職者によって管理される組織体という狭い意味の教会でもなく、現実に依存する『神の国』、『キリストの身体』としての『教会』であった。三三頁。)

また、「こうした『大フランク帝国』の解体後に現れたヨーロッパの国々は、同時代のはるかに制度化されたイスラム国家から見ると、極めてプリミティブに映ったらしい。」七頁。

しかし他方では、高く評価するものもある。それは力点の置き方の違いによるものと思われる。  
ノウルズ、前掲「キリスト教の成立」参照。

「七六八年から八一四年まで、この偉大な君主(シャルルマーニュ)は、その力の大部分を大キリスト教国家の設立と統治にささげた。」六〇頁。

「最初から最後まで、彼は、キリスト教世界、あるいは彼自身が歴史と地理をすっぱり無視して終始主張していたところに従うなら、キリスト教会の至高の統治者としてふるまっていた。」六一頁。

「人事についても、聖俗のはっきりした区別は全くなかった。」六一―二頁。「シャルルマーニュの行動・発言は、私人の私生活における行動・発言と変らず、一人のキリスト教徒が神のおきてと思うものに心を捉えての行動であり発言であった。」六二頁。「教皇聖座を教理と倫理の源としてのみならず、それほど明瞭にはないが、宗規の最終的な裁断者とも認めながら、自分の領土内に於け

る教会関係の問題の完全な支配権を、自分のものとして保持していた。」六二頁。「そしてこれは、八〇〇年ごろには、ブリテン島を除く西方キリスト教圏のほぼ全域に及んでいたのである。」「フランクないしはドイツ地方では空前絶後と言えるほどに、シャルルマーニュは教会を理論と実践において、また意図と力において支配した。」六二頁。

さらにこの西欧教会の組織化の見地から重要視するものとして、cf. Roger E. Reynolds, *The organisation, law and liturgy of the western church, 700-900*, in *NCMH*, op. cit., p. 587 et seq.

「西欧教会史において、八世紀と九世紀は一般に教会組織、カノン法ならびに礼拝式の発展において枢要なものとして認められている。」「教会首位理論、聖職者の位階階層制の発展の主たる理論の確立を見た時期であった。また、初期キリスト教父と教会法の純粹のテキストの若干は、収集され、普及されたが、また、これらの二つの同じタイプの法の最も大胆な偽造のあるものの広汎な配布が中世を通じて教会法に影響を与えるに至った。」「宗教的立法活動―事実上後期七世紀に停止していたが―が復活され、教会を復活することが意図された法的規範を措定する、教会と世俗の膨大な条文によって補足された。」「さらに西欧教会の礼拝式において、ローマのテキストは初期の不消化の素材と混合された。それによって、現代にまで西欧教会の礼拝において用いられるような兩棲的な儀式を作り出したのは、後期メロヴィング期とカロリング期であった。」五八七頁。

(33) 山田欣吾、前掲「教会から国家へ」一九頁以下、「教会」としてのフランク王国―西ヨーロッパ初期中世社会の特色を理解するために―。

「ベックによれば、まず、ビザンツの教会法と皇帝法とともに、国家的業務と教会の運営とを、ふみ越えてはならぬ二つの領域として峻別し、聖職者が宮廷の栄位や官職的ポストを得たり、軍事的・行政的活動に従事することを厳しく禁じていた。」二〇頁。

「当然のことながら、西欧中世のように大司教が官房長になるといった制度は、ビザンツ史を通じて存在しなかった。『聖界諸侯などに至っては口にする必要もない』とかれは言う。」二二頁。

「また、西欧のコントラストという点で極めて注目し値するのは、諸皇帝がしばしば行ったあの手この手の家門政策の中に、一門の係累を主教など高位の教会ポストに就けるといふ項目が欠如していることである。」二二頁。

したがって、ビザンツでは、「『言葉の全き意味における国家高権は排他的に俗人の事柄という観念』がそこでは支配していたのである。」二二頁。これに対し、「フランクの聖職者は、逆に、あらゆる『国家生活』の領域で、むしろその中心的な担い手となって活動した。」二三頁。

聖職者の役割がビザンツより大きかった役割について、同書四六頁以下。

「西ヨーロッパにおける聖職者の政治的役割を、ビザンツ帝国のそれと比較にならぬほど大きなものたらしめた背景には、もう一つ、中世ヨーロッパ社会に固有の言語文化のあり方が横たわっていた。」「すなわち、それが極めて独特な形で、文学文化と口頭文化

の二重構造を示しており、文字文化は専ら聖職者によって担われたということである。」四六頁。要するに、先にも言及した如く、当時におけるインテリ層は聖職者層であったということである。

フランク帝国での聖職者の世俗政治への積極的干渉の現象について、ノウルズ、前掲〔中世キリスト教の成立〕、一四一頁参照。  
「シャルルマーニュは側近に助言者として聖職者を集めた。」

「その長がアルクインで、彼は政策面でシャルルマーニュを支援したのみならず、その政策にこれを正当化し聖なるものたらしめる根拠を与えようとした。」「かれらの思想の結実は『政治的アウグスティヌス主義』と称されたこともあり、アウグスティヌス自身の意図にあるような『神の国』に厳密にのっとるものではなく、アウグスティヌスの思想に現われている、もしくは現われていると思われる、自然と超自然、神の力と人の力の交錯を、聖俗両面の活動に反映した政治理念にのっとっている。」「シャルルマーニュ自身、アウグスティヌスの著作を賛美し、その朗読に耳を傾けていたようで、自分自身を神の国を治めるよう神に任命されたものと考えていた。」一四一頁。

尤も、シャルルマーニュの行動や政策を読むと、西方には東の皇帝が自分のものとしていた規律のある官僚制度が全く欠けていたことを認めざるをえない。」「それがなければ法律も綱領もほとんど何の役にも立たないのである。」一四一—二頁。「ビザンティンの国家では、現代のフランスのように、組織の肩書上の首長が無能で短命なものであっても、安定した有能な官僚が政治機能の継続を保証していた。」一四二頁。

そこで、「彼は、改革を目的とする教会会議を召集し、聖職者から行政監察官を選んで帝国内を巡回させた。領内の全地域を一緒に回る二人の（全権使節）ミッシのうち一人は聖職者で、時には二人とも司教ということもあった。」「司教と教会所有者の権利、聖職者の教育、典礼上の必需品、小さな教会とその聖職禄や基金、結婚の神聖、恥ずべき行ない回避など―これらすべてが彼のもつて法律的に処理された。」一四二頁。

しかし、シャルルマーニュの聖職者の活用と、それら側近の聖職者の助言が教皇側の政策にマッチしていたわけではなく、ここに後の皇帝と教皇のフリクシヨンの生じる契機があったといえる。ノウルズ、前掲〔中世キリスト教成立〕、一四三頁以下参照。

「シャルルマーニュ自身は、その統治の後半には、たしかに、西方にローマ帝国のイメージを復活しようと願っていた。」一四三頁。アーヘンの建物がパラティウムPratumとかラテラナムLateranumとかいう名詞を持っていること、『新しいローマ』という言い方をしてにそれははっきりあらわされている。」「結局、彼は、西方教会に対して、東の皇帝が主張したのと同じ統治権を主張するようになった。」一四三頁。

「シャルルマーニュにとっては、戴冠は、既成の事実を確立したもので、すなわち、彼は、かつてローマ皇帝が持っていた西方の地位を手中に収め、彼の支配は、事実はともかく、理論上西方の全キリスト教徒に及ぶということであった。」一四四頁。

「以後、事實上二人の皇帝が存在することになる。理論上には、協同統治とは違ひ、完全なこの二頭政治は、『新しきローマ』(コンスタンティノープル)の皇帝の主張とも古きローマの教皇の主張とも相容れなかつた。しかし、實際の場では、理論的な矛盾は無視され、もしくは棚上げされたのである。」(傍点筆者) 一四四頁。

「いずれにせよ、シャルルマーニュ側近の神学者の主張は、教皇あるいは教皇側理論家の公式的には受け入れられぬところであつた。」「ユスティニアヌスの主張と同様受諾不可能なものである。」「しかし、それと同じくこれも『決算日』が来るまでは、黙許あるいは無視しておくことができた。」「というのは、教皇職は、ペトロに委託された最高の任務を保持する伝統的・基本的・教義的な主張とは別に、このころすでに、もう一つの君主権の主張にかかわっていたのである。」一四四頁。

(34) 拙稿、前掲一〇巻二号二五頁以下。また、前掲三巻二号三〇頁以下においても「教皇庁の自立と整備」という箇所に関連テーマとして言及している。

(35) C・ドゥソン、『中世のキリスト教と文化』、野口啓介訳、新泉社、一九六九年、一八七―一八八頁。

「ところが、幸いなる哉。一つにはユスティニアヌス大帝の没後、あらたな内訌が、ビザンツ帝国内に起こつたため、また一つには聖大グレゴリウスとその後継者たちが率先し、蛮族の改宗に務め、西欧における新しいキリスト教世界の創造に献身したため、ローマはよくこの悲運〔拙注、ビザンツ帝国の皇帝教皇主義〕から救われることができた。」こうして『暗黒時代』を通じ、教皇の向うべき方向は東から北へ、ビザンツからゲルマン民族の住む北欧へと、移り変わって行つたのである。」一八七頁。

「さて、このローマの重大な方向転換と事実上決定的なものとしたのは、(一)八世紀、教皇代理として派遣された聖ボニファティウスのゲルマニア改宗と(二)聖画像破壊論争によるローマとビザンツとの分裂である。」一八七頁。

(36) トレルチ、「キリスト教社会学の諸時代・諸類型」(トレルチ著作集7「キリスト教と社会思想」所収)、一八五頁以下、ことに一九二頁以下〔三つの類型におけるキリスト教の「自己組織化」〕参照。本文との関係では、一九七頁以下〔中世カトリシズム〕参照。

「カロリング王朝の国家理念は、国家と教会を一個のキリスト教文化統一体へと融合することであつた。」一九八頁。

またトレルチ、前掲「キリスト教会およびキリスト教諸集団の社会教説」、都立大学法学雑誌四〇巻一号六三二頁以下〔第四節 普遍教会の立場からの反動とカトリック的統一文化〕参照。

ここでは、「普遍教会の立場からの反動を構成するさまざまな要因」と「普遍教会の立場からの反動が生みだした教義上の成果」に触れ、後者について、(1)「教皇理念」、(2)「教会の自由」、(3)「秘跡と恩寵の教義」の問題を取り上げ、さらに、以下の節で、カトリック教会における統一文化の創造のための政策として、「禁欲」から「恩寵」への教会の指針を取り扱っている。

(37) 理論的問題としては、霊的世界の指導者が、何故膨大な世俗財産を保有することの正当事由はどこにあるのか、という問題を含ん

でいる。この点については、教皇領の問題について、ドウソン、前掲一八七—八頁。

「教皇グリゴリウス二世（在位七一五—七三）がビザンツ皇帝レオ三世（在位七一七—七四一）に送った有名な書簡は、この事実を実に明瞭に伝えている。」一八七—八頁。「彼はレオに向って出来るものならばどんなことでもやってみよ、と挑戦し、もし彼が西欧の新興蛮族に訴えるならば、彼らは『聖ペテロと教皇とを守護するために』喜んで己が血を流すであろう、と叫んでいる。」一八八頁。

「こうしたローマの方向転換の結果、七五四年には教皇ステファヌス二世（在位七五二—七五七）、みずからフランク王国に赴き、ペパン（七一五—七六八）をフランク国王に祝福し（七五一）他方フランク国王は謂うところの『ペパンの寄進』を誓い、イタリアにおけるローマ領の残部を悉く教皇の属領となした。」「これ即ち教皇領の始まりである。」一八八頁。

さらに、ロイン、前掲一六四頁参照。「とくに教皇グレゴリウス一世によって、ローマとその周辺の領域にある司教たちの私的所  
有地から建設されたもので、八世紀末にフランク王国の支配者たちの同意を得て、かつてのラヴェンナ総督領の領域の大半を包括するほどに拡大された。これらの領土は、ヨーロッパ中世社会に共通する世の変遷のあらゆる荒波にもまれた。皇帝の干渉を受け、領域の境界をめぐる論争的となり、暴力的な封建的無秩序に巻き込まれる。」

さらに、ノウルズ、前掲「中世キリスト教の成立」、一一〇—一六頁参照。

「七五二年の教皇ザカリアスの死は、ラヴェンナ Ravenna のビザンティン総督領の消滅、フランスにおけるペパンの獲得とほぼ時を同じくし、一つの時期を画した。」一一〇頁。

「グレゴリウス一世のころ、すでに教皇はローマの市政担当者になっていた。」「ユスティニアヌス法典は、司教がその都市の判事、財務官、法の守護者であることを正式に認めていて、ローマの場合、教皇は、シチリア、サルディニア、コルシカの穀物の収益を委ねられ、皇帝の銀行家、会計係になっていた。」一一一—一二頁。

「そして、二つの状況が重なって、このローマ司教は特に強い立場を得ることになった。」

「まず第一に、シチリア、サルディニア、南イタリアで与えられている広い土地と、グレゴリウス自身が相続した土地のおかげで、南イタリア半島で最大の地主になった。」一一二頁。

「第二に、紀元五八四年、信託を認める勅令により直接イタリアを支配する権限を与えられたラヴェンナの総督が、管理者としての無能ぶりを露呈したとき、必然的にグレゴリウスが住民全般の面倒を見ることになった。」一一二頁。

「この時を境に、教皇は、名目上は皇帝の至上権の統制を受けながらも、聖俗両面で、実質的にローマの主となった。」「また、ラ  
ンゴバルド人の攻撃や皇帝の不当な要求に対抗して、軍隊を編成し『聖ペトロロス世襲領』の権益を守ることが、教皇のつとめとなつたのである。」一一二頁。

(ラヴェンナの総督は)、「最終的な贈与の結果(その条文は不明である)、七五六年、教皇はアドリア海沿いに細長い土地を獲得、あるいは教皇側の史料の記述によれば、(皇帝権の継承者として、もしくは、コンスタンティヌス帝の贈与と称せられるものに基づく所有者として)回復した。」一一二頁。

(なお、コンスタンティヌスの寄進状「七五〇年頃」については、パコー、前掲「テオクラシー」、三〇〇頁。「この有名な偽造文書は、おそらくグレゴリウス九世の場合を除けば、テオクラシーの基本的論拠になったことは、かつてなかった。」「けれどもそれは、この教説を支持する著作家や教皇によりしばしば引用された(けれども皇帝は、この寄進が自分の方からの譲渡であったと宣言することにより、彼らを当惑させた)。」三〇〇頁。

「それは八世紀には—そして中世からさらにその後まで残ることになるが—教皇職の一見『分離不可能の付属物』になってしまった。攻撃に対する砦でもあり、同時に力と富の源でもあり、その後たびたびこの主たちを拘束し宗教的なつとめや、全西方キリスト教の公正な父としての義務を忘れさせることになった。」一一四頁。

(38) スチュアート、前掲「教皇歴代誌」、六五頁以下「第二章 東西のはざままで—六〇四—一〇五四年」。

「七世紀の初め、ローマ皇帝の座は輝かしい威光を放ちはじめた。もともとは依然として東ローマ帝国の力は強く、八世紀の終わり頃まで、教皇たちは東ローマ帝国の皇帝たちの意向に逆らうことはできなかった。それでも、歴代教皇はたえずローマ教皇座の首位権を主張し、帝国の支配から逃れる方法をさぐっていた。」六五頁。

「六世紀中葉、イタリアが北方のランゴバルド王から絶え間なく攻められるようになると、教皇たちは東ローマ皇帝ではなく、西方の実力者たちに助けを求めるようになる。教皇たちは東西のはざままで微妙なバランスをとる必要に迫られ、教皇職は、いよいよに聖なる世界の権力だけでなく、世俗の権力をもかね備えた地位へと変わっていく。その結果、ローマ貴族との権力闘争の渦に巻き込まれ、その支配から逃れようと苦闘するなかで、結局、教皇の座は西方の皇帝たちの権力構造の下に組みこまれることになった。」(傍点筆者) 六五頁。

「こうして一〇〇〇年の間、ローマ教皇はときにローマ帝国あるいは皇帝たちの操り人形となったが、その権威はだれもが認めるものとなっていった。しかし、一〇五四年に大きな災い(ギリシャ正教会がローマ公会と教会政治・典礼問題で最終的に分裂)がキリスト教世界を打ちのめす。東西の教会がたがい相手を破門したのである。」六五頁。

(39) ノウルズ、前掲「中世キリスト教の成立」一一九頁。

「最もそれらしい(しかし確かさにはほど遠い)説明は、教皇とその側近がコンスタンティノープルの一時的な空位につけこんで、帝国を西方に建設、もしくは移転し、それによって懸案の東(ビザンティン)の皇帝との絶縁を達成するとともに、西の皇帝すなわちローマ教会の下僕にして保護者という考えを実現しようともくろんだ、ということであろう。」一一九頁。

「ともかく彼〔シャルルマーニュ〕は実際に行われた事実を黙認し、やがて東の皇帝からフランク人の皇帝として受け入れられたが、ローマ教会の下僕であるという教会側の定義を、彼は決してあからさまには認めなかった。」一一九頁。

またモラル、前掲二八頁以下参照。

「レオ三世がローマでシャルルマーニュを皇帝として戴冠した紀元八〇〇年のクリスマスにおける西ローマ帝国の復興は、問題をその古くからの用語―教権 (Sacerdotium) と帝権 (imperium) という形での再提出することになった。」「この有名な儀式の真の意味は、依然として確かではない。」「おそらく、当人たち自身にとっても、そのことについてはっきりしていなかったにちがいない。」「確かなことは、この戴冠の後に、ラテン・キリスト教世界の保護のために新たな威厳が賦与されたということ、そしてこの保護機能がローマとの絆によって象徴化されたという観念が起ったということである。」「二八頁。

「新しい西方帝国はビザンティンとは相違して、キリスト教共同体の秩序づけのためのひとつの権威としてとくに建設された。」「二八頁。」「それはローマ法の伝統による君主のための絶対主義ではなく、ラテン・キリスト教世界の統治の受託者であるという信仰に依拠していた。」「二八―九頁。」「未来はこの使命において、それが教皇権に優越することになるか、あるいは従属することになるかを示す筈であった。」「二九頁。

(40) シャルルマーニュの政策については、いろいろの指摘がなされている。

ノウルズ、前掲「中世キリスト教の成立」六〇―二頁。「彼の目的、行動、成果」についてみると、「最初から最後まで、彼は、キリスト教世界、あるいは、彼自身が歴史と地理をすっぱり無視して終始主張していたところに従うなら、キリスト教会の至高の統治者としてふるまっていた。その仕事のために彼は、聖職者を代理人として、相談役として、さらには、各省大臣とさえいえるようなものとして幅広く活用した。」「六一頁。

またデュロゼル、前掲「カトリックの歴史」四九頁「シャルル大帝のキリスト教帝国」。「シャルル大帝が八方にその征服の手を広げていたその時、西欧キリスト教国はイスラム教徒の来襲に揺らいでいた。したがってイギリス諸島を除いて西欧とフランク帝国とが合体してしまった。」「その全領域で、「シャルル大帝は真に教会の世俗首長であった。」「

さらに山田欣吾、前掲「教会から国家へ」、一九頁以下「教会」としてのフランク帝国―西ヨーロッパ初期中世社会の特色を理解するために―。とくに三五頁以下。皇帝の一元的統治政策については以下の如く述べている。

「カールのこうした教会支配の体制を、テオドル・シーファーは伝統的用語に新たな意匠を凝らして『巨大な国家教会体制』(massives Staatskirchentum) とよび、この用語は戦後のヨーロッパ学界でも広く使われた。かれは、この体制の締めつけがルードヴィヒのもとでゆるむ状況の中ではじめて、『国家と教会』の関係いかんというヨーロッパ的課題が提起されるのだと論じた。」「そして、後述するように、シーファーの指摘はまさに正鵠を射ているのであるが、それにもかかわらず、かれの『国家教会体制』



という表現の時代錯誤に目をつむるわけにはいかない。」三五—六頁。「カール期の体制は、王の教会支配体制ではあっても、『国家』による支配ではなく、また、ルートヴィヒ期に提起された問題も、『国家』からの教会の解放ではなく、せいぜい教会に対する王の要求権の制限、広義の『教会』における教会の自律性と固有領域の主張だったと言わなければならない。」三六頁。「たしかに教会は、自らの自律性を主張することによって、王に対しても、意味の上では、世俗権力秩序という問題を、すでに投げつけたのであるが、この問いが正面から受けとめられ、世俗的権力秩序のシステムとしての『国家』という答えを見出すまでには、なお二〇〇年余の時の経過を必要としたのである。」三六頁。

なおパコー、前掲〔テオクラシー〕では、三七頁以下で〔第二章 九世紀と一〇世紀における教皇と皇帝—できごとと理念〕を広い視点で取り扱っている。

(41) ノウルズ、前掲〔中世キリスト教の成立〕六三頁。

「シャルルマーニュの教会支配は、物質的な財産にも及んだ。聖職者に十分の一税を支払うことを義務づける反面、教会財産を処分する最終的な権利を自分のものとした。」六三頁。

しかし、「ローマが全く独自に行動したこと、シャルルマーニュの側では教皇権と力を競おうとか教皇権を抑圧しようという意図が全くなかったことを考慮に入れ、歴史家たるものは皇帝教皇主義という言葉をここに適用したり、他の時代の全体主義的支配者とこれを比較するのは正しくない。」六四頁。

尤も、これに対し、ドウソンは、シュルルマーニュの政策とその本質的相違に留意しつつも皇帝教皇主義と表現する。ドウソン、前掲一八八頁。

「かくして教皇とフランク王国との間には堅い結盟が成立したのであったけれども、これで教皇の念願とする独立が完全に計られたか、と言えば決してそうではなかった。何故なら、フランク王国の実力が増大するにつれて、教皇はそれからあらたな圧迫を蒙ったばかりでなく土台、カール大帝が建てたカロリング朝という西欧の新キリスト教帝国が、東方ビザンツ帝国と同じような皇帝教皇主義を以てその国家理念としていたからである。」一八八頁。

「しかし、それでも西欧の実情は東方のそれと本質的に違っていたというのは、東方では皇帝がいかめしくつつ立ち上って、教会までその整然たる官僚組織の枠内におしこめていたが、西欧では、教会は成り上がりのカロリング朝帝国などと比較にならぬ古い伝統と確固とした組織を誇る存在であった。つまり、その新興帝国はそれ以前からの教会という統一体によって生み出された庶子という意味しか持っていなかったのである。」一八八頁。

「それ故、カロリング朝が衰えかけた時、それに代ってキリスト教的民族を指揮し、キリスト教世界の絶対的権威者として積極的に政治面に乗り出したのが、他ならぬ教皇であったことは何の不思議はない。」一八八頁。「教皇ニコラウス一世（在位八五八—八六

七)などは、後代において教皇が俗権の従属をも要求するに至った神政政治的な中世教皇時代の前触れをしていると、充分見做すことができるのである。」一八八—九頁。「そればかりではない。当時、首都大司教が次第に実権を得るにつれて、例えばランスのヒンクマル(八〇六—八八二)西フランク王国の首都大司教、神政の主張者)のように、地方司教の独立を否定し、彼らを首都大司教の一存で思うが俣に動かそうと計る者が出て来たため、この圧迫に耐えかねた司教は教皇を只一つの頼りの綱と考えるようになった。」一八九頁。

また淵倫彦、「カノン法」(木村尚三郎ほか編、『中世史講座4—中世の法と権力』所収)、学生社、昭和六〇年、四一七頁参照。

「カロリング時代以来の伝統的な見解で、『神の聖なる普遍社会』を比喩的あるいは神学的に、キリストを頭とする一つの体 *unum Corpus Christi* と捉え、このキリストの体の中に司祭職と王職とを併存すると見るものである。」「この見解の特徴は、ゲラシウスの『この世界』がキリストの体なる『教会』に置き換えられ、かつ王権がこの教会内の一職分として、位置づけられている点にある。」「これは、カロリング時代以後の国王が、旧約の『王にして祭司』なる者の具現者として、世俗的な意味においてのみならず、聖職者の意味においても民の指導者と考えられたということに対応するものである。」「四一七頁。

「しかしその結果、初期中世のヨーロッパでは、帝国が教会の外にあったローマ時代と比較して、聖・俗両領域を区別することが困難になった。」「そして、国王や土地領主による教会支配の日常化(たとえば私有教会制や俗人による聖職叙任など)が、教会の側からも追認されることになったのである。」「四一七頁。

ところで、フランク王権を「地上での神の代理者」に押し上げた所以については、山田欣吾、前掲「教会から国家へ」、五八頁参照。

「冒頭でのべた、両者の政治生活における教会ならびに聖職者の役割の違いは、基本的にこうした構造の違いに由来する。」「すなわち、ビザンツ帝国は、キリスト教以前のローマ帝国の直接的連続体として、その純粹に世俗的な権力アンシュタルトを運営するのに、聖職者の助力などを全く必要としなかったのに対し、『フランク帝国』は、キリスト教化されたローマ帝国から統治の理念と技術とを教会に全面的に支えられることよってはじめ、政治的支配形象としての形をなすことができた。」「五八頁。「そして、一方の教会もまた、ゲルマン的部族王権の一つにすぎないフランク王権を、『地上での神の代理者』の地位におしあげ、その力強い神権的権力を宗教的目的のために発動せしめることにより、みづからを排他的に体制的な組織たらしめるに成功した。」「五八頁。「だから、ビザンツでは、国家活動領域と教会の活動領域の境界線は—国家の側からしばしばそれが侵害されたとはいえ—客観的に引かれていたのに対し、フランクでは、世俗権力を教会権力のどちらも、他に対して、自己に帰属する固有の領域を要求することが—理論的にはともかく—実際にはできなかった。」「五八頁。

(42) この点について、ノウルズ、前掲「中世キリスト教の成立」一一九頁以下参照。

「東の帝国と西の帝国を区別する大きな違いが一つある。」一一九頁。「東の皇帝の称号は、理論上世襲ではないが、古代ローマにおけるように、相続人を、共治者として選ぶことによって帝位の継承を保証していたのみならず、危急の際には、事実上の支配者が帝位を獲得することができた。」一一九—二〇頁。「これに対し西の帝位は、巧妙な忍耐強い教皇の外交活動の結果、完全に教皇による戴冠に依存することになった。」この原則は、一たび確立されると、まじめな論議の対象となることはめったになくなり、それに対する挑戦が成功するのは、ようやく四〇〇年後のことである。有力な選挙団体がつくられ、教皇の承認——戴冠とまでいかないにしても——がそのあとに続くようになってからである。「しかし、そのころにはすでに皇帝の称号と職務は、地位と政治的重要性といふ非常に違ったものになっていた。」シャルルマーニュは、準普遍的な帝国概念を打破する最初の重大な一步を踏み出し、領土を息子たちに配分するフランク的慣習に従って、普遍的とされていた領土の一体性に終止符を打った。「そして、息子たちもその政策を継続して各自の取り分について争ったとき、カロリング帝国はいかなる意味においても普遍的でも世襲的でもなくなり、力も声価も衰えたあげく、八九九年には皇帝の称号はしばらくの間実際上存在しなくなってしまう。」一二〇頁。

ただ留意せねばならぬことは、ここで「国家」といわれるものは、今日われわれが国家と称しているものとは基本的に異なるということである。ここに成立する「大フランク王国」ないし「フランク帝国」と称せられるものの性格づけについては、山田欣吾、前掲「教会から国家へ」一九頁以下「教会」としてのフランク帝国——西ヨーロッパ初期中世社会の特色を理解するために——、とくに三三頁以下参照。ここでは、それは「国家」と呼ばれうるものではなく、実体は「教会 *ecclesia*」であったと摘示する。三三頁。またそう称せられうる社会的前提は、キリスト教の排他的支配であるとする。三三頁。「初期中世の西ヨーロッパは、その点でも、ビザンツとは異なるキリスト教社会であったようだ。」三三—三四頁。

なおシャルルマーニュの子孫の時期に、新たな侵入者によって、その政治的統一性は失われてくるが、シャルルマーニュの蒔いた文化的種子はなお消滅はしなかった点については、フィリップ・ヴォルフ、『ヨーロッパの知的覚醒——中世知識人群像』、渡辺昌美訳、白水社、二〇〇〇年、一一二頁以下参照。

(43) トレルチ、前掲「キリスト教会およびキリスト教諸集団の社会教説」、都立大学法学雑誌三九卷二号八二六頁〔古代に最も近い成果としての東方の国家教会制〕。

(44) トレルチ、前掲「キリスト教会およびキリスト教諸集団の社会教説」、都立大学法学雑誌三九卷二号八二九頁。「ドイツの王権は、普遍的な教皇理念を支えて、ふたたび、これを馬上に乗せる役割を果たした。」そして、教皇理念が遺産を手中に収めた。この遺産は、領邦教会制の下で五〇〇年間続いた教会的なもの、霊的なものと社会的なものとの相互浸透によって、教皇理念の手の届かないところに置かれていたものである。「ゲルマン的・ローマ的領邦教会は、ビザンツ的国家教会とはどこかしら違うのだが、その相違の第一の原因は、この点にあるに相違ない。」八二九頁。

カロリング王朝のローマ帝国の継承権については、いろいろの著述があるが、ここでは、ドゥフロウ、前掲三五六頁以下〔「皇帝権の移譲」translatio imperii」という教皇派の「反対命題」参照。

「教皇庁派は教会から独立した皇帝による法の構築にどのように反応するのであろうか。」三五六頁。「一二世紀の国家における二権力論は、教皇庁派によってどのように見なされるのであろうか。」さて、この教会庁派はその固有の教会法を構築する。その際、教皇庁派はここでもフンベルトゥスの基礎的な作業に依拠し、この教会法を神的なものとして人間的なローマ法の上に置こうとするのである。「たしかに教会法そのものがローマ法的要素をうちに取り入れているということは、ローマ法的要素がさらに日常的な裁判へ入り込んでいるという事実と同様妨げにならない。」三五六頁。「教会法の興隆と聖職権と王権、とくに教皇と皇帝の関係に対する教会法の新しい優遇の内部で、フリードリヒ一世の時代にとって、新しい考えをとくに述べる必要がある。」三五六頁。「というのは、教皇によってギリシア人からフランク人とドイツ人へ皇帝権の移譲(translatio imperii)がなされたという考えは重要であるから。」三五六―七頁。「その考えは——結局は五つの——根本要素(\*)の本質部分が前の時代へ戻る限りではまったく新しいものではない。」三五七頁。(※原注(361) Ⅱ「一、八〇〇年に一つの不可分の皇帝権がギリシア人からフランク人へ移譲された(一一世紀の終りから)。二、その際、教皇は決定的な行動をなした(九世紀以来皇帝の戴冠と塗油に際して教皇の増大する意義)。三、教皇は事実上のみならず正当にも行動したこと。四、この移譲は一回的な贈与ではなく取消しうる『贈与』である。五、先例に基づく歴史的証明の適用。」前掲、注(別冊)一五五―六頁。

(45) 教会の世俗化と「教会領」の「領主領」化については、既に拙稿、前掲七卷一号一六一頁以下でも触れてきた。

教会領の形成・保持については、ノウルズ、前掲〔中世キリスト教の成立〕、一一〇―六頁参照。ただ、ここで、教皇が教皇領を保有することにより生ずる領主制の制約から生ずる世俗的諸問題について問題が生じたとき、世俗権力を保持せぬ教皇がどのような形でそれを解決するかという問題が生ずるだろう。ここで教皇と皇帝の関係が新たに生じるが、その典型的問題がオットーの際に顕在化した。ノウルズ、前掲一二六頁。

「九六〇年、能力はあるが世俗的、背徳的な若年の教皇ヨハネス一二世は、事情は完全にははつきりしないが、自分の領内で、上級領主としてのオットーに助けを求めた。」「皇帝は九六二年の初めローマに着き、二月二日、ローマ人の皇帝として戴冠された。」「教皇は、その地の独立を保証され、言葉の上では、旧来の教会領のみならず七七四年に約束されたもっと広い領域も追認された。」「教皇並びにローマの指導者は伝統的な忠誠の誓いをたて、オットーは教会領の最高の支配権をにぎり、二人の行政官(一人は皇帝により、他は教皇によって任命された)をローマに常駐させた。」一二六頁。

オットーの戴冠はシャルルマーニュのそれに似ているが、その意味は異なっていた。一二六―七頁。とくに「教皇を自分の司祭と考えていた」し、「オットーとその後継者は、何よりもまず自分の国の世俗的な支配に心を注ぎ、そこでは司教は封建家臣であり、

教皇職は帝国付属の『私有教会』であった。」また、「イタリアはシャルルマーニュの帝国にとって遠く離れた半独立の付属物であったが、ドイツ王にとっては、自分の領土の——始末に困る、欠陥の多い一部にせよ——とにかく一部にはかならず、ヨーロッパ外交の『枢軸』であった。」一二七頁。

教皇と皇帝の関係については、マックススウェルリッシュチュアート、前掲〔ローマ教皇歴代誌〕八四頁。「教皇はカール大帝に西ローマ帝国の皇帝の冠を授け、そのあと皇帝に臣下の誓いを行なった。」

また皇帝による教皇権の管理については、モラル、前掲二九頁以下。

「この時期の、皇帝による教皇権の管理を現実に可能にさせたのは、ローマにおける地方的な党派争いによるものであった。」「教会内の改革派は皇帝が皇帝教皇主義者であろうとなかろうと、彼が正義に組していると感じたに違いない。」「その当時の最大の学者であり、ある者によれば、最高の魔術師といわれたシュヴェステル二世（九九九—一〇〇三）のような立派な教皇が皇帝によって任命されたことは、改革の立場を大いに助長するものであった。」二九頁。「後に、ハインリッヒ三世（一〇三九—一〇五六）は教会と教皇権内の改革を推進する皇帝の行動を踏襲して、聖ペトルス・ダミアニ（一〇七二死）や枢機卿フンベルトゥス（一〇六一死）のような、二人とも後にグレゴリウス七世となるヒルデブランドの協力者である熱心な改革者から、その仕事のための承認を受けた。」二九—三〇頁。「しかし、この皇帝の改革政策の一層深い意味は、教皇権が西方皇帝の意のままに任命されるということであった。」三〇頁。

ニコラウス一世からグレゴリウス七世とその後継者に至る二〇〇年間の教会体制について、ドゥソン、前掲一八九頁参照。

「しかしながらニコラウス一世（在位八五八—八六七）からグレゴリウス七世（在位一〇七三—一〇八五）とその後継者に至る約二〇〇年間は、教皇がローマ貴族の野心の犠牲となり、局地的な寡頭政治の党派争いに利用されて悲惨な運命をかこった暗黒時代であった。」一八九頁。

(46) トレルチ、前掲〔キリスト教会およびキリスト教諸集団の社会教説〕、都立大学法学雑誌四〇巻一六四—一六三頁以下〔教会の自由〕。

(47) 叙任権闘争については、拙稿、前掲三卷二二—二二頁参照。なお教会の世俗権力の増大と世俗権力との間の抗争については、拙稿、前掲三卷二二—二二頁、四卷二九—三〇頁（イギリスについて）、七卷二九—三〇頁、一九九—二〇〇頁、二〇一—二〇二頁参照。

なお九—一〇世紀における教皇と皇帝の間に生じるできごととそれに関する理念、両者の関係に関し、パコー、前掲三七頁以下参照。また、ドゥフフロフ、前掲三二七頁以下参照。

(48) ロイン、前掲一四八頁〔偽教会集 forged decretals〕。

「教皇から出される教会法は、初期教皇の教令が収録されているという教令集に依拠することが多いが、実はこれらの多くは九世紀ごろの学者、とくにフランス一帯で活動する学者の作品であった。中でも『偽イシドルス教令集 Decretales pseudo-Isidor-」

「Iane」はとくに重要であるが、これはルードヴィヒ（ルイ）敬虔王とその後継者の治下——このとき、司教を数人パリで廃任された（八二九、九四五—四六）——における教会への世俗権力の強い介入を抑制する試みとして、八四七—五二二年ごろまとめられた。「偽文書作成の黄金時代には、典礼、秘蹟、裁判に関する多くの複雑な規定が作られた。これらの規定は教皇の権威を強調しているが、大司教、平信徒、司教側近の聖職者の権威に対して、司教の諸権限を擁護しようという意図のうえにつくられたものであった。」「偽文書作成は八六五年にはローマでも行なわれるようになったが、ウルバヌス二世（在位一〇八八—九九）にいたるまでの改革派教皇たちは、さほど引用することはなかった。」「偽教令は、教皇によってではなく、教会法、とくに『アンセルムスに献じられた法令集』 *Collectio Anselmo dedicata*（八九〇頃）や、ヴォルムスのブルクハルト、シャルトルのイヴォ、グラティアヌスの教令集を通じて広まっていった。ランスのヒンクマルは、九世紀ごろにそれらのいくつかを偽物であるとして退け、パドヴァのマルシリウスに代表される後世の学者たちも、それらの信憑性を疑った。しかし、文書は一七世紀まで正統なものとして引用され続けた。中にはいくつかの優れた作品があり、教皇の優位性の強調、教会内部への世俗権力の介入に対する反対が、偽文書を長く有効なものとし、その政治的力を存続させた。」一四八頁。

その内容については、半田元夫・今野国雄、前掲「キリスト教史特」、三二—一頁以下参照（「偽イシドール教令集」）。かかる偽文書が出された背景については、パコー、前掲「テオクラシー」、五八—九頁（「霊的權威の高揚」参照）。

「帝国の理念は、皇帝の權威が減るにつれてその価値を失い始めた。まもなく八四三年に帝国の統一は消失してしまった。」「教会がシャルルマーニュにより奪われた地位を回復し新たな主張を持ち出す一方、国家権力は弱体化した。」「また聖職者はこれを利用して、あらゆる世俗権の隷従から一層解放されようと努めたので、その結果は彼らの影響と権力を増すことになった。」五八頁。

「事実この時期、すなわち多分八四〇年と八五〇年の間に、フランスのル・マン周辺またはランスの近傍で、教会の領域に対する俗権（王と君侯）の侵害に反対する目的をもったある偽造文書が集成されたのである。」五九頁。「この集成は偽教令集という名で知られているが、イシドールという署名をして聖職者により編纂されたものである。」五九頁。（拙注、但し、その著作の出处については、なお疑義がある。ノウルズ、前掲「中世キリスト教の成立」二六九頁。）「この偽造は、すでにのべたコンスタンティヌス寄進状の偽造と同じように説明される。」「すなわち多くの信憑性あるテキストがすでにカトリック教会の独立を立証していたのであるから、歴史上の初代教皇たちに帰しうる他の文書を創作して、さらに教会独占の支えとすることは何ら異常とは思われなかったのである。」五九頁。

またドウソン、前掲「中世のキリスト教と文化」、一八九頁参照。

「九世紀後半、西フランク王国で相ついで数々の『偽教令集』が著わされたのも、このような首都大司教の、あるいはまたその後ひそむ世俗的権力の圧迫に対抗して、司教本来の権利を擁護しようとした反動のあらわれだったのである。」一八九頁。

さらにまた半田元夫・今野国雄、前掲三一四頁以下〔その成立背景〕参照。

なお偽イシドル文書と呼ばれる所以について、ロイン、前掲五〇頁〔イシドルス・メルカトル Isidorus Mercator〕。〔イシドルス・メルカトルは偽名。本名不詳〕。「九世紀半ばのフランクの神学者で、教皇座の絶対的優位性を強調した教令集『偽教令集』もしくは『偽イシドルス教令集 Decretales pseudo-Isidorianae』と呼ばれる」の集成にあたった。この教令集は真正と偽の教令をうまく組み合わせて作成されており、スペイン起源の教会法に基づいてイシドルスが編纂したものとされている。」

この文書の意義については、半田元夫・今野国雄、前掲〔キリスト教史特〕、三二〇頁以下〔偽イシドル教令集〕  
「カロリング時代の知的業績で逸することのできないのは『偽イシドル教令集』と呼ばれる偽書の編纂である。『世界史が知る限り、最も壮大な、また最も影響するところが大きかった偽作文書の一つ』といわれているこの文書はアウグスティヌスの友人メルカトルとスペインのセヴィーリヤの司教イシドルス（イシドル）の二人をいっしょにしたイシドルメルカトルという架空の人物を著者として、八四七年と八五二年の間にメッツ、ランス、ルーマンのうちのどこかで作成された真偽とりまぜた教会法令集であり、作者はメッツのカール（シャルル）禿頭王の宮廷礼拝堂付司祭とも、ランスの大司教エポアの側近者とも、あるいはルーマンの副司教ダヴィットともいわれているが確かなことはわからない。」三二〇頁。

この偽造文書の影響について、ノウルズ、前掲〔中世キリスト教の成立〕二七〇―七四頁。「この時代の諸条件を頭に入れて考えると、これらの偽造文書は、非常に成功した作品と称すべきである。」「それらは、その後、約七世紀間、後世に押しつけられたからである。」「この時代の他の偽造文書の場合もそうであったように、この時代の人びとの中にもこれは偽造らしいと疑った人がいたらしいが、ひとたび広範囲に流布したあとは、偽造文書はこの時代が与えうるいかなる批評をも免れたのである。」二七〇頁。しかし、それらが当時「何らかの効果を収めたという証拠は存在しない。」二七〇頁。「それから二世紀後になって、教皇側の改革派が、これらの闘争において支援を求めたとき、はじめてかれらのうちの宣伝家たち、そして教皇自身が、偽イシドル文書の中に、証拠文書の兵器製造工場ともいべきものを見出すことになったのである。」二七〇頁。「そのときも、文書偽造の事実暴露されなかったし、また、実際に疑われることもなかった。」二七〇―一頁。「そして説得力をもった章句は、真正のものも、典拠のないものもともに至るところで手写本にされ、究極的にグラティアヌスが真正のものと認める前に、すべての法令集に入りこんでいた。」二七一頁。

尤も、当時、「ローマ教会は断固として、また、これとは無関係に、自己の言い分を唱えた。」「それにもかかわらず、裁判上の手続きのいくつかの点、たとえば、すべてのものがローマに控訴する権利、教会裁判所で裁判を受ける権利を聖職者に与える聖職者の『法廷特権』（俗法治外特権） || *privilegium fori* の拡大、裁判以前の暴力、略奪からの被告の保護等について、『偽の教皇教令集』は、教会法の伝統を単に確認するだけでなく、それを形成することにも役立った。」二七一頁。

なおカロリング時代に作成されたその他の偽書について、半田・今野、前掲三二―三三頁参照。

(49) トレルチ、前掲「キリスト教会およびキリスト教諸集団の社会教説」、都立大学法学雑誌四〇巻一号六四一頁以下〔「教皇理念」、とくに六四〇、六四一頁注(99)〕。

教皇に関する「完成された結論は、教義や教会法に関する膨大な量の文献の中から、論理的に導き出されたものにすぎず、しかもそれは、教皇庁の側から見た独自の教説にすぎない。」「しかし、まさにこの教説が、偽イシドールス教会法令集(この法令集は、明らかに、改革の強調するカノン法に属していた)およびグレゴリウスの教会理念と政策とをきっかけとして出現し、その結論の正当性の影響力は、その後一貫して保持されたのである。」六四〇頁。

(50) 前出注(27) 参照。

半田元夫・今野国雄、前掲「キリスト教史Ⅰ」、三三三頁以下参照。

「この『偽教令集』は必ずしもローマ教皇権の強化を第一の狙いとしたものではなく、よくいわれるように「教皇権のあらゆる要求のマグナリカルタとしての性格をもつもの」という評価も適切ではないが、司教職が世俗権力から自由であることの法的根拠をキリストの最高の代理者でもあるローマ教皇に求めた結果、この『偽教令集』がやがてローマ教皇権の拡大のために利用される必然性をもっていったことは否定できない。」三三三頁。

(51) グレゴリウス七世(一〇七三—一〇八五)については、拙稿、前掲三巻二号三〇、三二、四四頁注(57)〔ここでは、デューロゼルを紹介し、とくにその教皇令に触れている〕、四巻一号一二四頁、七巻二号二〇五、二〇七、二二二頁注(12)、二二五頁注(17)〔グレゴリウス改革にも言及している〕。

トレルチ、前掲「キリスト教会およびキリスト教諸集団の社会教説」、都立大学法学雑誌四〇巻一号六三三頁以下参照。

「しかし、グレゴリウス〔七世〕の登場と共に、新しい仕組みの急進的な帰結が明らかになる。」六三四頁。「それは、教会を教皇の手中に統合すること、聖職者の独身制や司教選挙や司教の職務遂行に関するカノン法の規則を厳格に実施すること、救済にかかわるすべての問題については、王権や帝権でさえも、原則として、教会の指導に服することである。」六三四頁。

(52) ノウルズ、前掲「中世キリスト教の成立」、三三三頁〔第一章 グレゴリウス改革〕〔その意義〕参照。

「およそ一〇〇年にわたる西方教会内の大改革運動は、しばしば歴史家たちにより、誤まり伝えられており、その読者たちからも誤解されてきた。」三三三頁。「十分な幅を持った扱い方がなされなかったからである。」「過去において、しばしば注意が向けられたのは、帝国と教皇座との間の抗争と、その抗争自体の中で起こった、世俗人による聖職叙任という特定の論争にほぼ限られていた。」「わずかに過去五〇年のあいだに、この大論争、つまり、ドイツの歴史家にとっては特に〈抗争〉<sup>113</sup>と見えたところのものが、教皇座とか聖職者だけでなく、実は社会全体に影響をおよぼす道徳的・宗規的・行政的改革の大運動の一つの面ではないかというふうにもっと正確に見られるようになったのである。」「さらにいっそう十分に見れば、教会的・宗規的改革の全領域でさえも、西ヨ



ロッパが知的被保護の状態から、精神的・実践的能力をもった成人の段階へと成長をとげた過程の一局面にすぎないのである。」三三頁。

「帝国と教皇座の抗争は、それ以前の教皇座とシャルルマーニュ、そしてコンスタンティヌス大帝時代以降の東ローマ皇帝たちとの関係が検討され想起されなければ正しく理解し得ない。」「したがって、ヒルデブランドとか、グレゴリウスとかいう名前で後世に知られている改革の十分な発展を目撃し、グレゴリウス七世の在位期間中に絶頂に達する三、四〇年の短い期間が、理論と理論、行動と行動の相対立する七〇〇年以上の年月の直接的結果であるというふうに見える場合にのみこれを理解することができる。」「別の見地からすれば、これらの年月はヨーロッパ史における一分水界をなしている。」三三四頁。

それは、一六世紀の宗教改革、一八世紀のフランス革命に比しうる政治的改革的意義を有しているとする。

その他、福田歓一、前掲「政治学史」、一一一頁「意義と影響」、一二五頁「叙任権闘争」〔グレゴリウス十世〕。cf. Tierney, *The Crisis of Church and State, 1050-1300*, p.45 et seq. [2. The Program of Gregory VII].

なお、世良晃志郎、前掲「西洋中世法の理念と現実」、二〇〇—一頁参照。

「さて、このようにいわば『天上の自然法』が地上の世界との連関を恢復し、実定法批判の武器として機能し始めたのは、私の知る限り教皇グレゴリウス七世（一〇七三—一〇八五）の時代が初めである。」二〇〇—一頁。

パコーは「グレゴリウスのテオクラシー」として、パコー、前掲七五頁以下で詳述するが、ここでは、些か本題から逸脱するので、その紹介は省略する。

(53) トレルチ、前掲「キリスト教会およびキリスト教諸集団の社会教説」、都立大学法学雑誌四〇巻一号六四四頁。「グレゴリウスの一大闘争において、国家に関するアウグスティヌスの厳しい命題が、ふたたび、引き出された。そればかりか、ドナティスト派に反駁する著作の中で展開されたアウグスティヌスの教説、すなわち、国家（の軍隊）を教会の目的のために任務に就かせることができ、この任務によって罪深い国家が祝福されるという教説も、ふたたび取り上げられた。しかも、その際にこの教説は徹底的に先鋭化された。」六四四頁。

なお、グレゴリウスとアウグスティヌスの所説との関連について、ドゥフロウは次の如く述べている。ドゥフロウ、前掲三三〇頁。すなわち、新しい時代を迎えてアウグスティヌスのキヴィタス論（「神の国と悪魔の国」）の受容について変化が生じるとした上で、「図式化して次のように言いうる」という。三三〇頁。

「アウグスティヌスのキヴィタス論は四つの新しい形に収められる。」「一、修道士的・瞑想的な形。二、修道士的・司祭政治的な形。三、哲学的・観想的な形。四、一元論的・国家神学的な形。」「一はベトルス・ダムミアニの、二はフンベルトゥスとグレゴリウスの、三はクレルヴォのベルナルド、サン・ヴィクトルのフゴ、ソルズベリのジョンの、四はヨークの匿名氏の、それぞれの特色であ

る。」

「仲介の位置にある第五のグループは、一方、古い（カロリング王朝の）適度に国家教会的な考え方を継続する。『教会の統一維持に関する書』（*Liber de unitate ecclesiae conservanda*）が、他方、『この世のもの』と『靈的なもの』の区別によって将来の妥協方式を見出すのも助ける。（シャルトルのイヴォ）。この伝統の中にフライジングのオットーという興味深い人物もいる。」三三〇頁。

そして、この内のフンベルトゥスとグレゴリウスの所説は、アウグスティヌスの「二つのキヴィタス論を独自に新たにつくり変えるので、私たちが取り扱う問題の連続と変化が特別に明らかにされるのである。より精確にいうなら、プラトン以降の中心概念である正義と自由、またパウロやアウグスティヌス以降それに添えられた概念である信仰と愛は『神の国』と『悪魔の国』に関する高度に政治的な解釈を経てグレゴリウスの思索の中心に立っている。それ故この中心点から一方では後方へ、しかし他方では将来のルターへ向かって線が引かれるのである。」という。三二九頁。

(54) 転換をもたらしたとする点については、トレルチ、前掲「キリスト教会およびキリスト教諸集団の社会教説」、都立大学法学雑誌四〇巻一号六五四―五頁「教会的統一文化」参照。

「唯一変化したのは、教会は、今や、神政的王権の理念に奉仕するのではなく、位階制に編成された聖職者による神政政治と、教会によって指導・監督される文化に奉仕するようになった、ということである。」六五四―五頁。「すなわち、カロリング型に代わって、グレゴリウス型が現れたのである。」六五五頁。「グレゴリウス型の登場は、教会によって指導・監督される文化の浸透を意味する。」六五五頁。

「グレゴリウスの理念は、真理が支配すれば、現世の道徳的刷新も実現されるであろう、という前提に立脚していたからである。」「それと同時に今や、教皇中心の普遍教会の観念の中に、フランスの神学、ベルナル派やサン・ヴィクトール派の神学、ノルマンディー派やアベラールの神学が流れ込み、さらに後には、托鉢修道会とその司教活動ならびに学問的活動が、この観念と結びついて、一つの統一的原理を生み出した。」「その結果、教皇中心の普遍教会の観念が、文化および精神の原理となった。そして、イタリアの法学とフランスの神学、哲学そして文学が一つとなって、教会的普遍文化の精神を創りだした。」六五五頁。（本項では、この点は後述する。）

なお、普遍教会の観念とその問題点については淵倫彦、前掲「カノン法」四一七―八頁参照。

「グレゴリウス改革期以後普及した見解で、聖職者の総体としての普遍教会をキリストの体と捉え、これをキリスト教徒の総体としてのキリスト教世界とを区別する考え方である。」四一七頁。「但しこの二つの社会は相互に孤立して存在するのではなく、ローマ教会によって統一される。」四一七―八頁。「なぜならば、一方で聖職者の総体としての教会がすべての教会の母なるローマ教会およびローマ教皇の首位権に服属すると同時に、他方でキリスト教徒の総体としてのキリスト教世界は、すべてのキリスト教徒の母なる

ローマ教会の指導に服するからである。」四一八頁。「この見解の特徴は、教会と社会・世界とが分離していること、およびローマ教会の優越的地位の強調、にある。これにより、国王にして聖職者という伝統的な観念や俗人による教会支配に対抗するための基礎が据えられた。」四一八頁。「しかしそれはまた、別の新たな問題を生み出した。すなわち、ローマ教会の優越的地位の強調は、もともと、カロリング時代以来教会領域で生じていた混乱を、国王や土地領主の権力に比較的影響されにくいローマ教会の地位を利用して解決するために打ち出されたのであるが、団体的・制度的観念の出現とともに教会と世俗社会とがそれぞれ自立的な団体社会として歩み始めると、ローマ教会は次第にローマ教皇と同一視されるようになり、聖職者の総体としての教会は、ローマ教会を首長とする制度的な教会もしくは君主国とも観念されるようになった(A・M・シュティクラの『法的キリストの体』Corpus Christi Jurisdictionがそれである。)」その結果、カロリング時代には見られなかった教皇権と帝権および王権との抗争や、教会裁判所と世俗裁判所の管轄権の範囲をめぐる争いのような新しい問題が発生したのである。」四一八頁。

(55) 聖俗二元論からくる聖的規範の厳格化と世俗選別による教皇の選択権の専権化について、聖的側面から世俗社会への干渉の拡大事例として、修道院制度のもたらした効果に留意せねばならない。アンドレ・ヴォッシュ、「聖者」(ゴフ編、『中世の人間——ヨーロッパ人の精神構造と想像力』、鎌田博夫訳、法政大学出版社、一九九九年、とくに三七七頁以下「キリストにならって——使徒的生活と福音的完成(一一二—一三世紀)」の項参照。

「修道院制度と修道院的理想が不変だとしても、この時代に生じた変化の深さは明らかである。」三七八頁。  
アウグスティヌス主義と禁欲主義についてもいろいろの側面があるが、教会史において修道院の役割が重要な意義をもっていた。例えば、修道院が中世文化の担い手であった点については、キーン、前掲(『ヨーロッパ中世史』、四六頁以下参照。「疑う余地もなく、この時代における最強の宗教中心点は修道院であった。」「修道院は、宗教界の他の如何なる施設よりも、直接かつ強力な影響力を持っていた。」四六頁。

「とはいえ、中世になって修道院の俗界と関係するようになつたのには、多くの理由があつた。スウルスニアの聖ベネディクトゥス(約四八〇—五四三年)がこの規則を書き上げたのは六世紀のことである。」「爾来、世の中は変わってしまった。人々が、あらゆる社会制度の背後には宗教的な意味があると意識するようになった時代が来ると、修道院も俗界から逃避してばかりいては、その本来の意義を保持することさえもできなくなつてしまつたのである。」「俗界からの逃避という古い理想には正反対の新しい修道院制がいまや出現したのである——修道院はお祈りの砦、すべてのキリスト教徒のための倦むことを知らぬ調停の砦となつた。」四六頁。

淵倫彦(『カノン法』四一八—一九頁)。  
「グレゴリウス改革後の教会の指導者たちは、たえずこの新しい問題の解決に立ち向かわなければならなかつた。」「その努力の跡は、教会史家や中世政治思想家たちによって次第に明らかにされてきている。しかし、これらの先達から学ぶときに注意しなければ

ならないことが一つある。それは、教会の指導者たち（カノン法学者も含めて）は、一つの観念や理論に忠実であるよりも、むしろいろいろな観念や理論の正しいバランスをとることに、重点を置いていたということである。」四一八頁。「この意味で、トゥルネーのステファヌス Stephanus Tornacensis (ca.1135-1202) の次の言葉はきわめて示唆に富んでいる。」四一八頁。

「同一の国に、同一の王の下に、二つの民がある。この二つの民にしたがって二つの生活が、二つの生活にしたがって二つの統治が、二つの統治にしたがって二重の裁判が、それぞれ出現した。国は教会である。国の王はキリストである。二つの民とは教会における二つの身分すなわち聖職者身分と俗人身分である。二つの生活とは霊的生活と肉の生活である。二つの統治 principatus とは教権と王権 sacerdotium et regnum である。二重の裁判 duplex jurisdictio とは神法と人法 divinum ius et humanum のことである。各々の分をそれぞれに帰属させよ。そうすればすべてのものが調和のとれた状態になるだろう。」四一八—一九頁。

この禁欲と修道制の役割の変化について、トレルチ、前掲「キリスト教会およびキリスト教諸集団の社会教説」、都立大学法学雑誌四〇巻二号四九七頁以下〔第五節 中世の生活秩序における禁欲の意義〕参照〔禁欲理念の不統一性、禁欲と並存する現世肯定的要素、修道制の教会化、修道者の地位がキリスト教世界という組織体の一身分となる、禁欲は自己目的でなく、目的のための手段である、西欧の禁欲に見られる相対的精神。〕

さらに、修道士の世俗社会における役割の変化について、拙稿、前掲四巻二号一一四頁以下で触れている。なお朝倉文市『修道院——禁欲と観想の中世』、講談社現代新書、一九九五年、一六二頁以下〔田園から都市へ〕。

修道院の性質の変質は、来世と現世の狭間にあっての教義の維持の施設から外観の立派な修道院建築を生むようになる。これがいわゆる都会の大聖堂時代を招来し、ゴシック建築を生んでくることも、その時代の象徴といえよう。馬杉宗夫、前掲「大聖堂のコスモロジー」、八七頁、八九頁以下、とくに一〇六頁以下。大聖堂が「地上における神の国の象徴」とみなされてくる。一〇七頁。

## (ii) グラティアヌスの世俗観

すでにグラティアヌスについては、これまでもその「教令集」との関係でしばしば触れてきた<sup>(1)</sup>。しかし、彼の教令の収集整理の過程で、その世俗観をどのような形でもったのか、アウグスティヌスのそれまでの教説をどう評価したのか、という点については、概括化してこなかった<sup>(2)</sup>ので、簡単にその点に触れておきたい。

いうまでもなく、彼の作業は、それまでの伝統の集約であるが、また、新たな出発点となったものでもあったことは、これまでの言及から概括化しうる第一点であろう<sup>(2)</sup>。かかる視点から重視されねばならないのは、「教令集」第二部の事

例第十三、問題二の第二十二章と第二十三章であるとゴフは摘示している。<sup>(3)</sup>ゴフの指摘の趣旨は、もとより「煉獄」との関連での指摘を裏付けようとするものであるが、それらの章のいずれも、アウグスティヌスの所説の解釈にかかわるものであり、それは、結局、アウグスティヌスの所説を厳格な二元論と解するのではなく、現世における人の役割の評価と、その評価へのアウグスティヌスの教説による障害面を摘示するものであった。<sup>(4)</sup>

したがって、グラティアヌスの作業は、それまでの伝統的典拠の整理であるがゆえに、アウグスティヌス等の教父たちの所説の枠を出ぬ面と、その論理の不明確さの狭間に現出してくる現世主義の萌芽を内包することになったものといえる。そして、結局、古典的伝統的教説に転換を迫る契機を作ったのは、アリストテレスの論理学の流布であったといわれる。<sup>(5)</sup>

(1) グラチアナヌスについては、拙稿、前掲三巻二号八、三五、五一、五二頁。七巻二号二二頁等で言及してきた。とくに、ここで触れた拙稿、前掲三巻二号三四頁以下〔(ハ)一一四〇年のグラチアナヌス教令集の意義―新しいカノン法時代とする所以〕参照。また、拙稿、前掲一〇巻二号一八頁以下〔(ii)ローマ・カノン法〕の項では各所で言及している。

(2) ゴッフ、前掲〔煉獄〕、二〇九―一〇頁。

(3) ゴッフ、前掲〔煉獄〕、二二六―九頁〔教令法学者修道士、ボローニアのグラティアヌス〕参照。ここでは、ゴッフは、グラティアヌスがアウグスティヌスの教説に言及し、それが煉獄の観念に連なることを摘示しているが、これらのテキストが、なお同時に煉獄観念の誕生の障害要因をも含んでいることを指摘している。

(4) ゴッフ、同前。

(5) 古典哲学の息を止めたものについて、ハスキンス、前掲〔一二世紀ルネサンス〕、七五頁以下参照。「一一四〇年頃、グラティアヌスが『教令法矛盾条義解集』(Concordantia discordantium canonum)を書いたとき、意見が二つに分かれていてなんとかその融和をはかろうとした大きな問題は次のことだった。『司祭は異教の文学を知っているべきか、否か?』権威ある論拠が双方の陣営に集められるありさまは、この議論の山場に次のように示されている。……」七五頁。

「しかしながら、実を言えば、古典のもつとも危険な敵で、結局、一二世紀の古典復興の息の根をとめることになったのは、宗教ではなく、論理学と實際上の利益だった。」(傍点筆者) 七六頁。「この世紀の中頃アリストテレスの『新論理学』が受け入れられたことで、七自由学芸の中で弁証法にぐっと重み加わり、その不釣合いは、アリストテレスの全作品の復権とともにさらに大きくなった。論理学と哲学をこれほど修得しなければならぬとすると、のんびり文学など勉強するひまもなければ、気も起らない。論理学が權威の座につけば、文学は身をひくばかり、コルニフィキウス派と呼ばれる新しい世代の教師は、得々として近道を取り、文法の勉強を最小限に切りつめたが、それと同じく、ポローニヤの修辭学者はキケロに時間を浪費するのをやめて、実用的な修辭学を教えた。古典の著者 (auctores) は、技術 (artes) の前に影をひそめる。古典作家は、シャルトルやオルレアンの司教座聖堂付属学校では、大きな場所を与えられていたが、新しくできた大学からは姿を消すことになった。」七六頁。「すでに一二一五年には、パリ大学の一般教養科目から大幅にはずされ、一二五五年の全体カリキュラムは、ラテン作家としてはドナトゥスとプリスキアヌスを指定するだけで、アリストテレスの新しい翻訳書に全力を注いでいた。パリは論理学が勝利し、一方、文法と古典作家はオルレアンに命脈をつなぐ。」七六一七頁。

同じくキーン、前掲「ヨーロッパ中世史」七四頁参照。

「この、より大きな自由が、彼等の学問に広い活動領域を与えた。」「学校の教師たちが得意としたものは論理学であった。」「この学課は、修道院の信仰型・反省型の思想にはなじまないものであった。」「論理学は使徒たちも聖書もかつて重視したことのないテーマであった。」「現に、論理学の教材といえば、そのほとんどがボニティウス訳によるポルフェロスとアリストテレスであった。」「彼等は異教徒の哲学者であり、明らかに完全に俗界風な学問を詳述した人々であった。」「大聖堂学校の教師たちとはちがひ、修道院の僧坊の中で訓練をうけた頭脳では、ギリシャ古典の持つ無限の可能性を探ることは容易な業ではなかった。」「ギリシャ哲学はその当然占めるべき位置を、修道院の読書コースの中では与えられていなかったのである。修道院では、過去から受けついで膨大なだけで整理されていない知識の集大成に向って専ら注意を集中していたが、これを整理して、その真偽をテストするためには、何と云ってもアリストテレスとポルフェロスとが伝えてくれた方法は、まことに良い道具として役立つものであった。」「ボニティウスの『古典論理学注解』の研究は一〇世紀末に復活していた。」「そしてこの研究は、数世紀以来絶えていた知的標準を、学者たちの身近に示してくれた。それは極めて人間的で合理的な知的標準であって、神の天啓とは全く無縁のものであった。」七四頁。

「論理学は、学そのものを追及して行く限り、非生産的な学問に墮する傾向がある。」「論理学は、応用されてこそはじめて力を発揮する学問である。」「この意味では、大聖堂学校は、過去の修道院とカロリング・ルネサンスの学者たちに負うところが多い。」「後者は、学問、特に教父たちの学問の成果をできるだけ沢山残しておこうと努めていた。」「修道士たちが一般によく読んでいた書物は、使徒たちの遺文と聖書との中から重要な点を抜粋して編集した要約書であったが、論理学者たちが注目した書物は、そうした要約の

源である聖なる原典そのものであった。彼等は、新しい方法を用いて、これらの原典から、より深い意味を汲みとろうと考えたのである。「」ところが、すぐに解ったことは、これらの原典そのものの論旨が、全く首尾一貫していないことであった。」七四頁。

(このことは一二世紀の修道院の理想に反し、学校人の合理的思惟と競合してくる。その例として、聖ベルナルとアベラール〔Sicut Non〕〔七五頁〕、また、アベラールとピエール・ロンバール〔パリ大学〕。なお、その影響がポローニャの法学研究にも及んでくる〔七六頁〕。)

(c) カノニストの世俗社会観

(i) 一二・三世紀における世俗社会の変化

一三世紀半ばまでのカノニストの世俗社会観についてもしばしば言及してきたが、アウグスティヌスの二元論からトマスの一元的社会観までの間に、社会的状況に変化の生じてきたことをまず認識しておかねばならない。<sup>(1)</sup>

そこでまず、カノニストが、一三世紀半ばまでの時代の世俗社会をどう捉えたかという問題について要約しておきたい。

ところでこの点については、先に、「煉獄思想」との関連で、この時期に、「現世蔑視」の思想の減退現象の生じたことを摘示してきているが、<sup>(2)</sup>ここでは、カノニストの立場から、世俗社会をどのようにその教義の中に取り入れてきたかという点に焦点をあわせて瞥見しておきたい。先に紹介した如く、ゴフは、アウグスティヌスからトマスまでの歴史について、いかに博識であつても、「一二一五〇年と一二二〇〇年」の間に現われた「煉獄」概念の存在を看過するものは、<sup>(3)</sup>歴史の重大局面を見落すことになるといった。そこで、アウグスティヌスからトマスへの、当面の問題に関する変化を見る上で、法学面に現れたこの時期のカノニストの対応を要約しておきたい。

まず、この変化について、パコーの一般的な指摘の紹介から始めたい。彼はその変化について、<sup>(4)</sup>次ぎのように要約している。すなわち、

「一二世紀は、政治上の諸原理と同時に道德習慣と人間関係にも深刻な変化が実際に生じてくるのを見た。」

「この時代の経済と人口の発展は社会を変化させた。伝統的な枠組が激しく崩れていった。」<sup>(5)</sup>「諸都市が発展した。」<sup>(6)</sup>

「人々は、彼らの生産と同じく彼らの考えも変えた。金銭と物的諸関心が毎日の生存にとってより重要な場を占めるにいたった。」<sup>(7)</sup>「中世の世界は《脱司祭化》しはじめた。それは信仰の衰えのためというより現実生活の型に教会の組織や方法が適合しなくなったためである。」<sup>(7)</sup>「すべてこれらの変化が《世俗的精神の誕生》と呼ばれているものの、無意識で混沌とした最初のあらわれを生ぜしめたのである。」<sup>(7)</sup>

かかる状況は当然に政治的場面にも反映し、なによりも世俗的諸権力が力をつけてきたし、<sup>(8)</sup>経済面では、都市における商人層の抬頭が、旧来の体制とは違った社会的要求を抱くに至ったことが、<sup>(9)</sup>重要な変化のモメントになってきたことは、既に摘示してきた。

(ii) アウグスティヌス主義と一三世紀半ばまでの新しい西欧の学問状況

ではその点が学問状況にどう反映していたであろうか。

一二世紀は、西欧文明が独り立ちする第一歩であったといわれる。<sup>(10)</sup>尤も、当時において、西欧文明はアラビア文明に比すれば、甚だ幼稚な段階にあったといわれる。<sup>(11)</sup>それが、アラビア文明が西欧社会に移入され、<sup>(12)</sup>西欧文明として世界史を制覇していくには、長い過程が必要であったことは、周知の事柄である。<sup>(12)</sup>しかしそれにも拘らず、その一二世紀にかにして独り立ちはじめたか、という点については、法学研究者の間においてそう関心のもたれたテーマではなかった。だが、前述の如く、ローマ・カノン法が近代法への展開する過程で、なぜ教会がそれを受容していったかという点は、問題視して見なければならぬテーマであったし、一二・一三世紀になぜ法学が独立の学問体系をもつ端緒を切り開いたかという点は、是非とも検討しておかねばならないテーマである。



しかし、その歴史過程の研究は、いろいろの要素が絡み合っており、単純にそれぞれのジャンルだけで解明しうるものではないし、また、その解明はそれぞれの筋の専門家の長年に亘る努力を要するところの課題であって、本稿においてよくフォローしうる課題ではない。だが、次の点だけは、本稿の課題から、言及しておきたいと思う。

それは、前述のアウグスティヌスの世俗観が支配していた社会が、新しい世俗観を必要とし始め、その一環として、大学の誕生があり、スコラ学が成立し、法学の需要もその背景の上で充足されてきたという点である。<sup>(13)</sup>

そのためには、まずトマスとパリ大学における神学に言及せざるをえないが、その前に、西欧文化が自生的ではなく、アラビア文明の西欧移入に負った側面が大きかったことに鑑み、その問題を取り上げておかねばならぬし、さらにその移入に重要な役割を演じたシャルトル派を瞥見しておかねばならないであろう。

そこで以下、シャルトル派とアラビア文明、次にシャルトル派とアリストテレスに言及し、これに対するパリ大学の興隆に触れ、その上でその論理がなぜ社会的に必要であったか、という点に触れ、次の項で、スコラ学とパリ大学、ならびに、スコラ神学とスコラ哲学の問題に触れ、ポローニヤの大学で発達した法学の体系化の基盤整備の役割を検討しておきたいと考えている。

#### ① シャルトル派とアラビア文明

アラビア文明の西欧移入は、いろいろのルートを経ておこなわれた。<sup>(14)</sup> その移入分野は広汎に亘っていたが、本稿との関係でみると、後進地域が先進地域の文明文化を摂取する場合に、まずその関係書の翻訳から始まるのが一般的であることは常識の範囲内といえよう。ここでも、そのことは例外ではなかった。ことに、本稿との関連では、それまで十分な翻訳しかなかった全面的なアリストテレスの翻訳がなされたことが重要であることは、これまでもしばしば言及してきた。<sup>(15)</sup>

ところで、パリ大学が神学の中心になり、一三世紀のスコラ学の一つのセンターになったことは周知の事柄であるが、その前に、「一二世紀ルネサンス」の担い手の一つとして、シャルトル派が挙げられることもよく知られているところであろう。<sup>(16)</sup> 中世における文化の担い手たる修道院が僻地から都市に移りつつあった時、聖マリア信仰の中心地であったシャルトルの大聖堂の付属学校がまたずば抜けた存在になっていたことも既知の事柄である。<sup>(17)</sup> しかし、イデオロギーの分野で、社会の変動期における現実の社会的要請に応じようとするものは、必然的に多様であり、ことに新旧の思想的抗争は激しいものを見出す。

② シャルトル派とアリストテレス

ところで、シャルトル派の<sup>(18)</sup>性格は、プラトンの<sup>(19)</sup>であったと言われている。しかし、それは、諸教義の解釈についてきわめて自由な思想傾向に庇護を与えていたという点も看過することはできない。<sup>(20)</sup> たとえば、ティエリーがそのよき例であるといわれる。<sup>(21)</sup> しかもそのプラトニズムは極めて多様な内容を擁するものであった。<sup>(22)</sup>

そこで、厳密な意味ではシャルトル学派とは言えないかも知れないが、ある学者は、シャルトル学派と「いと同志」と称する程、密接な関わりをもつアベラールに言及せねばならぬ。<sup>(23)</sup> アベラールとベルナル「ベルナルドゥス」との抗争はあまりにも有名であるが、<sup>(24)</sup> その時彼を擁護したのがシャルトル学派の人々であった。彼は有名な唯名論者であったので、<sup>(25)</sup> 論敵は多く、異端の問責に曝されるが、彼のその後への、とくに法学への影響は、その論理性にあり、<sup>(26)</sup> その著「然りと否 Sic et non」については既に言及した。<sup>(27)</sup> しかし、彼は、決してアリストテレス主義者ではなかった。<sup>(27)</sup> それにもかかわらず、彼は神学に弁証法を用いることを主張し、学校で三学四科を教えるところから、<sup>(28)</sup> 弁証法を引き出し、スコラ的方法の最高の推進者になったといわれている。

ところで、シャルトル学派にとって、アリストテレスとの絡みはそう簡単ではない。シャルトル学派は前述の如くむ

しろプラトンの(29)であった。しかし、その自然哲学への関心と合理主義の傾向は、アリストテレスの論理学の全体をその教科課程に取り入れた(30)が、それは中世において最初の試みであったという。そして、それは、言語・論理に関する三学と数・実在の学である四科の分裂に架け橋をもたらすものであり、古典解釈と経験的自然研究の融合をはかるものになったといわれている(31)。

しかし、ティエリーとベルナルの後(32)は、この自然学重視の傾向はシャルトル学派では衰退してしま(32)う。だがそのシャルトル学派が残したその後への影響は無視しえないだろう。

### ③ サン・ヴィクトル学派とパリ大学

ところで、当時シャルトルとサン・ヴィクトールの学校はスコラ的思想にとって势力的な施設であったといわれている(33)。そして、サン・ヴィクトル学派についていえば、その創立者クレルヴォアのヴェルナルドゥスの友人であったサン・ヴィクトル(St. Victor)のフーゴー(Hugo, 一〇九六年頃—一一四一年)の指導の下で、この学派は最盛期を迎えることになったといわれている(34)。

ところで、かかる修道院付属学校に代ってパリ大学と称せられるもの(35)がいかにして生成してきたのか、という点は、すでに紹介したポローニャ大学が自然発生的に出来上がったのと同様に、自然発生的なものであった(35)、その過程そのものはポローニャと異なるにせよ、性格的には教師と学生とのコミュニケーション的な存在としてであった。その詳細は省略するが、ここで留意しておきたいことは、一三世紀には完全に、母体になった修道院の付属学校、司教学校の枠から脱した(36)ものになっていったといわれている(36)。

そこで、ここで、修道院付属学校等から脱したパリ大学がスコラ学の一つの中心になった点について簡単に触れておくことにしたい。

パリ大学が新しい学問のセンターになるに当っては、アリストテレスの学問の普及が大いに関係していたといわれる。すでに一二一〇年頃にはアリストテレスの自然哲学と形而上学の講義が行なわれていたらしい。<sup>(37)</sup>一二世紀におけるアリストテレスの翻訳を通じて、アリストテレスの評価は一三世紀には最高に達していた。<sup>(38)</sup>それはことにアルベルト・マグダスとトマスによって、スコラ哲学の完成へと導かれていった。<sup>(39)</sup>

このアリストテレスの一三世紀における受容は、リーゼンフーバーの整理によると三つの傾向をもったという。その第一は伝統的な枠組みの中で受容しようとするもので、ボナベントゥラに象徴される。第二は、シゲルスないしラテン・アヴェロエス主義に象徴されるように、出来るかぎりアリストテレスの受容をはかるものであった。第三は、アルベルトウス・マグナスとトマス・アキナスに象徴されるもので、従来の所説をも含め、できる限り包括的な体系を形作るために、アリストテレスの見解を利用するものであり、一三世紀におけるスコラ哲学を支配するものとなったものであった。<sup>(40)</sup>

### (iii) 新たな世俗観とその論理の必要性

前述の如く、一二・三世紀に大きな社会変化が生じ、基本的に現世蔑視の社会観の変容は現実問題化していたし、教会自体の世俗化現象も進んでいたし、霊的教義と世俗権力の相剋も現実問題化していた。

そしてこの問題は「教会」と「国家」の問題に係わるものでもあった。しかし、その点は後の課題とし、ここでは、そもそも「力」と「観念」の係わりの問題の一環として、教会が、どのような意味で、世俗権力を肯定してきたのか、その判断基準を「教義」におくとしても、それとは異質的な「慣習」になにゆえ「規範力」を認めたのか、その論拠は何かという視点で取り上げているので、「教会」と「国家」の問題は後述の課題にしたい。

この点、当時において、知的中心にはなかったイギリスを瞥見する場合にも、そして、法史的にみて、ブラクトン

等の地位づけを考える場合にも、必要な前提として、ホールズワースは、次の如く把握している。<sup>(41)</sup> すなわち、

「中世において、宇宙の現象は特定の理論的見地から眺められ、また、そこから論理的に引き出される一連の演繹によって説明された。この理論―神聖ローマ帝国の二つの局面を形成した普遍教会と普遍国家の理論―は、宗教に、政治に、そして法に関するすべての思索が充てはめられた一般的な枠組みであった。」

イギリス法へのこの問題がどのように関わるのかは、まさに本稿の主たる課題であるが、イギリス法史学においても決して軽視してこなかった問題であることには留意しておきたい。

ただここで断わっておかねばならぬことは、ここで「世俗社会」という語を使用した<sup>(42)</sup>が、それは今日われわれが用いている「社会」概念を前提として言及しようとするものではないということである。今日の「社会」概念は、その構成員に、基本的に、「主体的」な判断権と行為の権利を認めていることを前提としている。「市民社会」。しかるに、当時<sup>(43)</sup>にあっては、人間そのものが「神」の被造物であるという認識の下に、さらにまた、世俗社会においては、「人間」一般の観念というものは存在せず、「身分」を保有する世俗人が存在するという考え方が前提になっていたことは周知の事柄である。したがって、世俗社会では、人間の「平等性」などという観念が存在しえない状況にあったことが前提となっている。<sup>(43)</sup>

したがって、カノニストが世俗社会をどう見たかという問題は、まず、今日的な表現でいう「人間性」なき「業」深き「被造物」としての「人間」像<sup>(44)</sup>から、現世蔑視の観念の減少とともに、いかに部分的にせよ、「主体的判断・行為」可能な「人間像」を生み出してくるのか、という問題にもなるだろう。<sup>(45)</sup>

それは、すぐれて、カノニスト間における「人間本性」観、「自然」観、「現世」観の変化の問題になってくることにもなる。

しかし、この点についても前述の如く、教会自体を当時支配していた宇宙観は、なおアウグスティヌス主義を脱却しえず、アラビア文明の影響を受けたシャルトル派は、なお教会内では、完全に少数派に過ぎなかったことは留意せねばならない。そこから、新たな世俗観とその論理をどう発見するかが現実的課題になってくる。したがって、そこからまず、教会内で、トマスに代表されるスコラ学がどのようなようにして抬頭しえたのかということの問題にせねばならない。

(1) リーゼンフーバー、前掲「西洋古代・中世哲学史」、二三八頁以下「一二世紀ルネサンスと初期スコラ学」。

「カール大帝が築いた政治的・文化的秩序は、九世紀末から一〇世紀になると無残にも崩れ去ってしまう。」「この混乱の時代を脱して、西欧の文化が再び上昇の機運に乗るようになったのは、一一世紀の中頃であった。」「この頃、人口の増加、商工業の興隆、封建制と都市双方の発展、そして修道院改革を導いた宗教的深化といったさまざまな要因に支えられ、とりわけフランスにおいて、芸術や文学、そして神学、法学、医学を中心とする学問などの分野で、活発な活動が見られるようになる。」「二三八頁。

伊東俊太郎、前掲「一二世紀ルネサンス」「一二世紀ルネサンスの内因と外因」。

「しかし問題は、それではいったい一二世紀におけるこの『ひとつの新しい誕生』を可能にしたものは何だったのか、その『創造の活力の源泉』は何に由来するののかということ。」「この一二世紀ルネサンスを可能にした原因として、私は内在的なものと外在的なものとふたつを挙げなければなりません。」「二九頁。そして、西欧社会の内在的な要素を挙げれば、第一に、封建制の確立、第二に、食糧生産の増大、第三に『商業の復活』、第四にこれと関連して『都市の勃興』、第五に、『大学の成立』、最後に一二世紀ルネサンスの重要な背景をなすものとして、『知識人の誕生』を挙げている。二九―三二頁。

(2) 拙稿、前掲三卷二号二七頁以下。

(3) 拙稿、前掲三卷二号二〇頁、三九四注(5)。

(4) バコフ、前掲一四〇頁以下参照。

なおトレルチ、前掲「キリスト教会およびキリスト教諸集団の社会教説」、都立大学法学雑誌四〇卷一号六五九頁以下「教会的統一文化の前提となったその他の要因」参照。トレルチは、中世において、西欧社会が「キリスト教的統一文化」を持つに至った要因について探求している中で、その問題の理解が不十分であることを指摘している。

「この統一的文化は、カトリシズムのあらゆる社会的理念の基礎をなすものである。しかし、いずれにせよ、それは、今日に至る

まで、なお、十分に理解されていない。また、社会的概念形成の原点についても、いまだ、十分に解明されているとはいえない。すなわち、この問題は、いまだに、世俗の生活様式と宗教的理念の相互浸透が中世になって初めて実現されたのはなぜか、また、それはどのような仕方で実現したのか、という点についての洞察を踏まえて解明されてはいいのである。」といっている。六五九頁。もとより、トレルチ後、今日まで幾多の研究が進められてきているが、問題の指摘としてはなお今日といえども生きていくように思われる。

そして、トレルチは、その相互浸透の一因として「中世の生活秩序における禁欲の意義」を強調し、しかも、その禁欲の変容と、現世肯定的要素を摘示し、その上で、「第六節 社会生活の実際の形態が、相対的に教会の理念に接近したこと」をあげ、その背景となった「中世の社会史」について概観している。前掲五一九頁以下。そして、とくに都市の発展の重要性を摘示し、かかる歴史的偶然性が教会的統一文化の基礎になり、結局トマス理論問題に行き着くことを示している。五三六頁。

(5) 経済と人口の変化については、拙稿、前掲三卷二号一七—八頁注(14)参照。

(6) 拙稿、前掲八卷一号、二号、九卷一号、二号、一〇卷一号「都市法と教会法」。

(7) この点は、既に摘示した如く、「煉獄」思想に関連し、本稿でも紹介している。拙稿、前掲三卷二号一九頁以下。

(8) パコー、前掲一四四頁以下〔B 世俗論権力の発展〕。

ドゥフロフ、前掲三二七頁以下〔第二章 普遍的な統治権に関する皇帝と教皇の戦い〕。

(9) パコー、同前。

(10) 伊東俊太郎、前掲「一二世紀ルネサンス」。

「いずれにせよ、この『一二世紀ルネサンス』によって西欧世界は根本的に質的変貌を遂げました。西欧中世世界といっても、五世紀くらいから一四世紀くらいまで、ずうっとのっぺりしたものではないわけであって、その間に変化もあり、発展もありました。」とりわけ西欧中世世界は、一二世紀によってはっきりと二分され、分水嶺がそこにあります。」二〇頁。

「一二世紀以後は、『暗黙時代』などというのはまったく誤認です。」「その前の時代は『暗黒時代』と言われても私は、ある程度やむえない点もあったかと思えます。」「一二世紀以前だって、いろいろな創造的な営みがヨーロッパ世界で行われていたのだけれども、他の文明圏と比較して相対的に遅れていた、ということが仮に言えるとしても、一二世紀以後はこれは断じて言えません。一二世紀以後における西欧文明の知的前進は、実に目覚ましいものがあります。」二〇頁。

そして、伊東は西欧へのアラビア文明の移入について、《第五講 アラビアから西欧へ》の箇所を取り上げるが、その中で「一二世紀ルネサンスの開花」について、翻訳の重要性に触れ、それがとくに中心になって行われた地域に関し、アラゴン派(北東スペイン)、トレード派、シチリア派、北イタリア派の四箇所を挙げ、そこから西欧への文明の移入が行われたことを指摘している。一五

九頁以下。

(11) 田中千里、『イスラム文化と西欧—イブン・ルシド〔アヴェロエス〕研究』、講談社、一九九一年、一一二頁〔まえがき〕。

「イスラム文化について日本ではあまり知られていないが、第七世紀以降にイランからスペインにまで拡がったイスラム圏は古代ヘレニズム文化を吸収し、インドや中国とも交流して、イスラムを基礎とした国際的な高度の文化を成立させていた。」「第一、一世紀頃、その学術は西欧の学術よりも一世紀余り進歩していた。」(傍点著者)。

「このイスラム圏の学術にも進歩の限界の時が来た。イスラム信仰に有害無益と考えられた異教的な学術の排斥と弾圧が、神秘的神学思想と共に拡がったのである。」「このような第一二世紀後半、イスラム圏のスペインにイブン・ルシド (Ibn Rushd)〔拙注、アヴェロエス〕という名の哲学者がいた。彼は、哲学を愛する国王の保護下で、アリストテレスの殆どの全著作の注解を書き、自らの著作で神秘神学の矛盾を批判して、自然科学的学術への道を示した。」(傍点筆者)。「しかし、その国王の死後、告発による失脚と著作の焚書と、悲劇の死とが彼を待ち受けていた。」

「彼が失脚する以前に、彼の学術の真価に気づいたユダヤ人がいた。流浪の民ユダヤ人によってルシドの著作は、第一三世紀西欧のキリスト教の学者に伝えられた。アラビア語からヘブル語、ラテン語と翻訳を重ねて名前はアヴェロエス (Averroes) と訛っていたが、彼の注解書によって初めて中世の西欧の学者はアリストテレスの著作のすばらしさと、自然科学的学術を学んだのである。なぜなら、古代末期にキリスト教がローマ帝国の宗教となった時に、アリストテレスの著作はキリスト教に有害として、ヨーロッパから拒否されてしまっていたからである。」一頁。

「アヴェロエスの注解書は、神学と哲学の矛盾を感じさせて、キリスト教世界観の基礎を揺がす。」「トマス (Thomas) のような神学者は矛盾の調整に努めたが、アヴェロエスの著作を読んだ西欧の哲学者は二重真理の矛盾に苦しんだ。彼らが哲学者であろうとすれば、異端者としての悲劇が待ち構えていたのである。」二頁。

(12) 田中千里、前掲四〇頁以下。

「第一二世紀頃の西欧では未だイスラム学術の影響はあまりなかったと思われる。イスラム学術、特にその哲学とキリスト教神学との避け難い争いは第一三世紀初めに、設立されて間もないパリ大学で起こった。西欧最初に哲学と神学の研究の中心となったのは、人文学部と神学部を備えたパリ大学で、特にこの大学はフランス国王とローマ法王の強い関心の的となっていた。」四〇頁。

「第一二世紀末から、イスラム圏の学術のラテン語訳を通して多数のアリストテレスの著作が知られると、勿論、ギリシア語から直接にラテン語訳されたものも合流して、イスラム圏からの学術は単なる誘い水ではなくて、アヴェロエスの名前によるラテン語訳注解書が難解なアリストテレスの著作の理解のための鍵となって長く重大なる影響を与え、アリストテレスの著作と関連する学術が人文学部の教師達にとってすばらしく大きな権威となったのである。」四一頁。



「アリストテレスの著作やアヴェロエスの注解書が知られはじめると、人文学部の教師達は内容のある実質的な学問を教えることができるようになった。」四二頁。

(13) 田中千里、前掲四〇頁以下。

最初、「アリストテレスの著作と、アヴェロエスによる注解書とは、教会当局にとって無視することのできない危険なものと考えられて、パリ教区会議は一二一〇年にアリストテレスの自然哲学とその注解書を教えることを禁止したが、それには形而上学も含まれていた。」四〇頁。

しかし、「理性から出発しないで信仰から出発するというアウグスティヌス主義は、信仰内容に反する学術を無視するというよりは、未知であるから価値を認めることができないという条件から成立したのであったが、第一三世紀の西欧はイスラム圏からの学術の流入によって法王の権威をもってすら信仰内容とはまったく異なった異教の学術を無視することができなくなりかけていた。」四一―二頁。

なお「スコラ哲学の発展」に関する展望については、本稿では、「Ratio 概念と法―トマスと注釈学派」について言及した箇所であっている。拙稿、前掲三巻一号三一頁以下。ここでは、「初期スコラ学（エリウゲーナ、アンセルムス、アベラール）」、「盛期スコラ学（アルベルトス・マグナス、トマス・アクイナス）」、「後期スコラ学（ロージャ・ベーコン、ドン・スコット、ウイリアム・オヴ・オッカム）」に区分するものが多いと摘示した。三七―八頁。

また、拙稿、前掲八巻一号四七頁では、「教会の主権性とその裁治権」に関して、一三世紀の「スコラ学」と一二世紀中葉の「アリストテレスの文献移入」について触れている。

その他、拙稿九巻二号八一頁。イギリスの特殊性「スコラ学の非開花」に言及する。但しこの点、一二世紀のアンセルムス、一三世紀の「オックスフォード学派」「グロステスト、ロジャー・ベイコン」の存在をどう見るのかという疑問は残る。リーゼンフーバー、前掲二四〇頁以下「カンタベリーのアンセルムス」、二六八頁以下「オックスフォード学派」参照。

またこれらの学風について、伊東俊太郎、前掲「一二世紀ルネサンス」二二頁「一三世紀以後の科学」参照。「それから一三世紀にはさらにオックスフォードで、グロステスト (Robert Grosseteste) やロジャー・ベイコン (Roger Bacon) という科学者が出てくるわけです。彼等も西欧科学の基礎をつくり出すことに大きく貢献しました。」二二頁。

(14) 前出注(10) 参照。

(15) 翻訳については、伊東俊太郎、前掲「一二世紀ルネサンス」一八五頁以下「三一―三三世紀の翻訳活動」〔表2 一二世紀におけるギリシア・アラビア学術書のラテン訳一覽〕〔抜粋〕「1 ギリシアの著作」参照。

またヴェルジェ、前掲「中世の大学」、一〇頁以下「翻訳家と翻訳」、ことに一二頁以下参照。

権威と「理性」と法(一八)

「一二世紀の翻訳家の努力は、何よりもギリシアの哲学と科学とに向けられていた。」「アリストテレスの著作は、ほとんどすべて『論理学』、『自然学』、『形而上学』のすべて、一二世紀末には知られていた。」

「一二世紀になって新たに知られたのは、『修辞学』、『倫理学』、『経済学』、『政治学』だけであった。」一二頁。

さらに、アヴィケンナ (イブン・シーナー) とアヴェロエスについては、多くの紹介があるが、要約されたものとして、ジョノー、前掲『ヨーロッパ中世の哲学』八三頁以下 (4) アラビアおよびユダヤの哲学者」の項で言及されている。また、井筒俊彦、『イスラーム思想史』、中公文庫、一九九一年、二六四頁以下 (イブン・スィーナー (Avicenna) の哲学)、三六七頁以下 (イブン・ルシド (Averoes) の思想) 参照。

但し、この時代の哲学活動が、主としてギリシア・アラビアの影響のもとにおこなわれたと考えるのはよくない、というのがハスキンズである。ハスキンズ、前掲二九〇頁。「この時代の主要な哲学者アンセルムスとアルベルドゥスは、新しい資料の入る前の人物だし、例のスコラ哲学の大問題である普遍論争は、一〇九二年以前にロスケリヌスによって提起されている。『最後の教父、最初のスコラ学者』アンセルムス (一一〇九年歿) は、聖アウグスティヌスの信奉者であると同時に、聖ボナヴェントゥーラ、聖トマス・スピリットの先祖でもある。」二九〇頁。

(16) ハスキンズ、前掲「一二世紀ルネサンス」三六頁「知的中心地」。

ジョノー、前掲『ヨーロッパ中世の哲学』、五四頁「第一節 一二世紀の《ルネサンス》」。知的活動の見地から当時の注目すべき人および学派としてシャルトル学派、第二にアベラル (アベラルドゥス)、第三にサン・ヴィクトール学派を挙げている。五四頁。ヴェルジェ、前掲「中世の大学」五頁以下。

「ロワール Loire とライン Rhein に挟まれた地域には、ラン、ランス Reims、オルレアン Orleans、トゥール Tours、シャルトル Chartre 等に大聖堂付属学校があり、なかでもパリは学校が多かった。これらの地方では早くから経済的發展がみられ、カペー家 capetians が秩序を確立したおかげで、学生が多く流入してきたのである。」五一―六頁。(シャルトルが当時のフランスの教会の主要なものになった所以については、馬杉宗夫、前掲「大聖堂のコスモロジー」、一〇八頁以下参照。)

(18) シャルトル学派については、いろいろの紹介がすでにある。本項に関連して参考にさせてもらったものを以下で簡単に紹介したい。ハンス・リーベシュッツ、前掲「ソールズベリーのジョン」、一七一頁以下。

「シャルトルのイヴォの時代以来、一二世紀のどんな司教座聖堂で行なわれたのよりもいっそう發展した種類の学問活動が存在するようになっていた。」「芸術と医学におけるカロリング朝の伝統がフルベルトゥスの時代にランスから引き継がれており、それがイヴォが学んだベックのランフランクスとアンセルムスの学校からの弁証論的哲学と結びつき、サレルノからの医学思想の新鮮な流入によって支えられ、シャルトルに大規模な学校と注目に値する図書館の基礎を築いた。」一七一頁。「加えて、法・政治思想家

としての司教イヴォその人が当時の教会政策を巡る大論争の解決に尽くした貢献は、次の十年間における彼の司教座聖堂の靈的優位を確保する重要な要因であった。」一七一―二頁。

この学派の特徴をなすものについては、リーゼンフーバー、前掲〔西洋古代・中世哲学史〕、二四七頁〔シャルトル学派〕。

「シャルトル学派の特徴をなすのは、プラトン主義と古代文学の復興であり、それゆえその性格は論証的・スコラ学的というよりはむしろ人文主義的である。」「現在の研究は、この学派の学派としての統一がシャルトルの司教座付属学校への結びつきだけでなく、思想の親近性と師弟関係に基づくものであったということを明らかにしている。」「シャルトル学派が初めて地方的な役割を超えた意味をもつようになるのは、司教フルベルトゥス (Fulbertus 九六〇頃―一〇二八年) のときであるが、その最盛期を迎えるのは一二世紀前半である。」「この時代には、シャルトル (Chartres) のベルナルドゥス (Bernardus 一一二四又は三〇年没)、シャルトルのティエリ (Thierry 一一五六年以降没)、コンシヤ (Conches) のギヨーム (Guillaume 一〇八〇頃―一一五四頃)、ギルベルトゥス・ポレタヌス (Gilbertus Porretanus 一〇八〇頃―一一五四年)、ソールズベリー (Salisbury) のヨハネス (Johannes, John 一一一五又は二〇頃―八〇年) という重要な人々が輩出している。」「またベルナルドゥス・シルウェストリス (Bernardus Silvertis 一二五〇年頃活躍) も、シャルトル学派に密接な関係があり、広い意味ではその一員と見られることもできる。」「二四七頁。

(19) ルソー、前掲〔キリスト教思想〕五〇頁。なお注(18)のリーゼンフーバー、前掲二四七頁〔シャルトル学派〕参照。

(20) ルソー、前掲五〇頁。  
シャルトルで自然学が発達した所以については、伊東俊太郎、前掲〔一二世紀ルネサンス〕〔第三講 シャルトル学派の自然学〕八一頁以下〔自然の合理的探究〕の項参照。そこで、そのシャルトル学派の合理主義的自然観についてみると、伊東は以下のように暗示している。

「それではラテン西欧世界で、それまで自然はどのように扱われてきたかと言えば、それは神の摂理の対象としてみられたのである。」「つまり自然のなかにそういう宗教的、道徳的なシンボルを見ようとしたわけで、自然を自然自体の原因に基づいて合理的に研究しようとしたのではなかったのです。」「八二頁。それは「自然をとり扱うに当たっての、神学的・道徳的態度と合理的・実証的態度との」間に「大きな相違があります。」「八二―三頁。

「ところが、一二世紀になると、そういう道徳的な象徴としてではなくて、自然的原因だけで、自然の内在的構造を合理的に明らかにしよう、という態度が現われます。」「それはアデラードの甥との対話のなかにすでに見られたことでしたけれども、今日取り上げます、シャルトル学派でそれがはっきりと現われてきます。」「このシャルトル学派こそ、一二世紀ルネサンスの知的革新というものを最も敏感に受け取って、それに最も活発に反応した学派ではないかと思えます。」「八三頁。

そして、一二世紀前後で西欧での哲学的な知的財産が大きく変り、それが、本稿においても言及したギリシア文明を包摂したアラ

ピア文明の移入によることを摘示している。八四頁以下。「そして、とくに一二世紀前半のラテン訳を受けて、新しい哲学の勃興というものが最初にあらわれたのがシャルトル学派であるというふうに言っていると思います。」と指摘している。八六頁。「しかしここで問題にしようとする、一二世紀ルネサンスのシャルトル学派というのは、それからさらに百年くらい経って、シャルトルのベルナル (Bernard de Chartres) にはじまるというてよいでしょう。」八七頁。

では、ベルナルはどのように自然学研究を重視したかと言う点について、伊東は次のように述べる。

「ベルナルはシャルトルでどのような教育方針をとったかという点、学ぶものの個性を尊重し、それぞれの才能を重視して、詰め込み教育をせず、知的教育と道徳教育とを結合させようとしたのですが、しかしここで特に注目したいのは、もうひとつ、自然学研究の重視ということです。」八八頁。「これは他の司教座聖堂の付属学校にはありませんでした。」「そこでは神学の研究は盛んでしたが、自然学の研究などは重視しなかった。」「ところがシャルトルでは、それをまともに取り上げるばかりか、キリスト教以外の文化圏のギリシャやアラビアの学術を豊富に取り入れようとはしました。」「そのような異教徒の著作も、ラテン訳を通じて、学問の革新のために積極的に取り入れようとしたのです。」「これは当時としては新しい志向を示すもので、そのことによってシャルトル学派というのは、一二世紀の新しい学問の希望の星であったと同時に、また周囲からは憎まれた、憎悪の対象でもあったのです。」「たいへん妙なことをやり出した、異端の徒である、というような目で見られる人びともいたわけです。」「クレルヴォーのベルナルなどもそうですし、オルレアンやパリのサン・ヴィクトルの聖職者たちにも盛んに批判されました。またそれだけに、非常に野心的で優秀な人がここに集まり、新しい研究にいそしんだということもあるわけです。」八八頁。

因に、シャルトル学派と自然哲学ならびに「自然」概念については、大谷啓治、「コンシュのギョームの『宇宙の哲学』(上智大学中世思想研究所編『中世の自然観』所収)、創文社、一九九一年、五七頁以下。「一二世紀文化の全般にわたって、『自然の発見』が一つの顕著な特徴をなしているといわれるが、学問の面で自然研究の中心となったのは、いうまでもなくいわゆるシャルトル学派である。」五七頁。

さらに柏木英彦「一二世紀における『自然』」、前掲(上智大学中世思想研究所編『中世の自然観』所収)四三頁以下では、先にふれたベルナルドゥス・シルウェストリスの「自然」観に触れている。

ところで、このシャルトル学派の自然学研究者の思考は後世にいかなる影響を及ぼしたのであるか。トマスの出現とどう関係づけられるのであろうか。その点、伊東は次の如く摘示する。

「まずティエリを中心とするシャルトル学派における新たな自然研究は、同時代の保守的神学者の反対や誹謗をうけましたが、やがてひとつの伝統をつくり、直接にはヴァンサン・ド・ボーヴェ (Vincent de Beauvais) の『自然の鏡』(Speculum Naturale) のような書物の中にうけつがれますが、自然の合理的探究という、この派の根本的態度は、むしろアルベルトゥス・マグヌスやロジ

ヤー・ベイコンに継承され、これは一五世紀のニコラウス・クザーヌス (Nicolaus Cusanus) にまで続いているといってもよいでしょう。」一〇五―一〇六頁。「シャルトル学派とは全く異なった仕方においてはありますが、やはり自然の合理的探究によって神の認識に達しようとしたのだといえます。」一〇六頁。

しかし、ティエリという個人的資質に支えられたシャルトル学派は、ティエリの死(一一五五年頃)によって、シャルトルの偉大な時代の終りが告げられることになったといわれている。ハスキングズ、前掲「一二世紀ルネサンス」三一二頁。しかし、その合理的探究の姿勢は消滅せず、トマスの師たるアルベルトゥス・マグヌス等に継承され、トマスへと発展してゆく。

なおアルベルト・マグヌスについては、小松真理子、「アルベルトゥス・マグヌスと人間の発生の問題」(前掲、上智大学中世思想研究所編『中世の自然観』所収)、一〇九頁以下参照。

(21) ティエリについては、ジョノー、前掲「ヨーロッパ中世の哲学」、五七頁以下。彼は、シャルトルの司教区付属学校の総長のベルナドゥスの弟であった。なおティエリはその世界創造論によって有名である。

また、リーゼンフーバー、前掲「西洋古代・中世哲学史」、二四八頁参照。

「たとえばシャルトルのティエリは、聖書の創造記事と、カルキディウス (Calcidius 四〇〇年頃活躍) の翻訳と注解を通じて知られていたプラトンの『ティマイオス』の一部分を結合した世界創造論を構築し、世界秩序の成立過程を、神によって創造された四元素(火、空気、水、土)に本性的に内在する運動法則から合理的に再構成しようとした。」「ここでは人間の成り立ちが大胆に自然科学的に説明される一方、一二世紀思想の根本主題である神の似像としての人間独自の尊厳も強調されている。」「またシャルトル派は、ピタゴラス的・ポエティウスの精神に従って数的な思弁が実在解明の機能を果たしうると考え、神学における数学の役割をみとめた。」「シャルトルのティエリによれば、神は永遠、不変の、絶対的な「一性」であるが、この一性において神的な「三性」が同一性の三契機(『単一性』と『等しさ』)とこの両者の調和的『結合』において成り立つものとして理解される。そしてこのような三位一体なる神から、被造物の多数性がイデア的な数の秩序に従って成立するのである。」「二四八頁。

(数に関しては、拙稿、前掲三巻二号二五頁以下参照。)

さらに伊東俊太郎、前掲「一二世紀ルネサンス」九一頁以下「三 シャルトルのティエリ」参照。

「ティエリの考え方を端的に示しているものが、彼の次の重要な著作『六日間の御業について』(De sex dierum operibus)です。」「この書物は『旧約聖書』の『創世紀』(Genesis)第一章の解釈であり、神が最初の六日間でこの世界を創造し、七日目に休息した過程の解釈を提示したものでいわゆる『ヘクサエメロン文書』のひとつに属するものといえます。」「しかしそこでは、以前にない特色があるという。」「それはこうした神による世界の創造をあくまで、自然の原理、自然的原因、根拠によってのみ説明し、従来象徴的な解釈をすべてしりぞけている点です。」「こうした合理的説明を貫くことによってむしろ神の本当の栄光が明らかになる、

ここに矛盾はないのであって、我々はあくまで自然的な原因、根拠だけで世界の形成を説明しよう、というのがティエリの態度です。「これが『自然の理由に従って』(juxta physicas rationes tantum)という、この本のなかの有名な言葉によって表現されています。」という。九六頁。

(22) ジョノー、前掲六三頁。

(23) アベラール、ピエール(仏) Pierre Abelard, (羅) Petrus Abaelardus, (英) Peter Abelard (一〇七九—一一四二)についても多くの紹介がある。ここでは、本項に関わる限りで触れておきたい。

ロイン、前掲「西洋中世史事典」、一八一—二〇頁。

「アベラールを、学問と研究の敵である修道士たちの支配から知性を解放した闘志として描いてしまうと、二度にわたって彼を異端として断罪することになった、当時の対立関係を単純化することとなる。彼に対する批判者のなかには、非常に明晰な論理をもつ優秀な人材(クレルヴォーのベルナルドだけでなく、サン・ティエリのギョーム、サン・ヴィクトルのフーゴ)がみられ、それに對し、アベラール(彼自身、人生の大半を修道士として送った)はおそらく挑発的な論争をもてあそんだのであろう。」一九頁。「しかし彼は、アリストテレスの論理を明らかにし、言葉の機能と限界をみごとに究明しようとしたことで、一世代を越えた学生の関心と崇拜を引き寄せたのである。」一九頁。

「哲学者としてのアベラールは『非実念論者(拙注、唯名論者)』としてとらえられてきた。初期のアベラールは、事物resとしての普遍者(たとえば『種』『類』)という従来の実念論的視点に対して懐疑的であった。彼は、哲学的総論の創設というよりも、アリストテレス哲学についての一貫した注釈ということで名をはせた。」一九頁。

「神学においてアベラールは、キリスト教思想の従来の伝統的な考えを批判的に検討し、『然りと否 Sic et non』は、弁証法を用いてキリスト教の教えがもつ明らかな諸矛盾を解決しようとする試みであった。彼の方法は当時目新しいものではなかったが、その結論は多くの人によって軽率と判断された。彼の神学的教えは、その弁証法的非実念論を反映していた。」一九—二〇頁。

「アベラールの仕事全体を評価しようとする、どうしても極端な同情的なものになるか、もしくは極端に批判的なものとなってしまふ。パリ大学と中世のスコラ運動の隆盛への彼独自の貢献は、時として過大視された。しかし、彼はこの時期の学徒に対して強い印象を与えたものの、彼の関心とその書物はたちまちに排斥されるか、残される場合でも後継者によって手を入れられることとなった。」二〇頁。

「彼の主要な著作としては、論理学の分野では、『対話集 Dialectica』アリストテレスの論理学注解、神学の分野では『然りと否』と『キリスト教』神学 Theologia (Christiana) (両方とも継続的に改訂されている)、『創世紀』の初めの部分と『ローマの信徒への手紙』に関する解釈である『倫理学』、または汝自身を知れ Ethica seu scitate ipsunj『哲学者、ユダヤ人、キリスト教徒の対話

Dialogus inter philosophum Iudaeum et Christianum]がある。」二〇頁。

ジョノー、前掲六三頁以下〔第三節 アベラルドゥス〕。「ベトルス・アベラルドゥス（アベラール）は或る意味でシャルトル学派といとこ同士といえる。」六三頁。

「アベラルドゥスは稀有の論理学者であった。」「彼の弟子だったソールズベリーのジョンは、アベラルドゥスは同時代人から論理学の栄冠を奪い去ったと断じている」という。六七頁。

なお神学の方法に関しては次の如く述べている。

「中世哲学を神学から切り離すことがどれほど難しいかは既に述べたが、一二世紀に入ると、神学研究・神学教育の方法は根本的な変化を蒙った。続く何世紀かの精神構造に対するその影響は著しいものがある。」七五頁。「一二世紀になるまで、神学教育の根本は聖書のテキストを講読することにあった。」七五頁。「一方一三世紀になると、神学はアリストテレス的な学問に合わせることを目標として、体系を築く方向に向う。」七五―六頁。「このような変異を容易にするような諸条件が現れ明確化したのは、一二世紀の間のことだったのである。」七六頁。「その点でアベラルドゥスが決定的な役割を果たしたことは、否定できない事実である。」「その時まで、《聖なる知識》と呼ばれていたものに対して、初めて《神学〔テオロギア〕》という言葉が適用し普及したのはアベラルドゥスであるし、とりわけ従前は較べて一段と厳密果敢な弁証法の神学への適用を、多くの闘争を通じてついに認めさせたのも、やはり彼なのである。」七六頁。

ハスキンス、前掲〔一二世紀ルネサンス〕、一八〇―一頁。

「グラティアヌスはただ集めるだけでなく、同時に説明し、調和をはかろうとする。そしてその際アルベルトゥスの『然りと否』(Sic et non)にある対照法を用いるのだが、矛盾を強調するのではなく、極力その矛盾を解消として調和を目指す。当時流行のものと考え方にびったりだったために、この本はたちまち教科書として、また参考書として当りをとった。」一八〇―一頁。

「アベラルドゥスがプラトンを全哲学者中最高の者(maximus omnium philosophorum)と呼んだのが、一二世紀のプラトン評価の頂点だが、これは一つには当時の人はまだアリストテレスについて知識を持たず、ただの弁証家のように思っていたからで、その作品が復活して学問全般にわたる才能が明らかにされると、プラトンはたちまち影の薄いものとなっていった。」二八六頁。

なおハスキンスは、アルベルドゥスについて、とくに「然りと否」について、前掲二九―四頁において詳述している。さらに、ヴォルフ、前掲「ヨーロッパの知的覚醒」では、「第三部 アベラールの時代」で、広い視野からこの問題を取り扱っている。

(24) シャルトルのベルナル、ベルナル・シュルヴェステル〔(羅) Bernardus Carnotensis, (仏) Bernard de Chartres, (英) Bernard of Chartres〕(一―一三〇頃)についても、多くの紹介がある。

権威と「理性」と法(一八)

ここでは、ロイン、前掲四七七頁の記述を紹介しておく。

「一二世紀初頭の偉大な教師で、一二二四年までシャルトルの大聖堂付属学校で教えた。彼については、ソールスベリのジョンがベルナルへの言葉であるとした『現代の人々は、古代の人々に比較すると、(古代文化という) 巨人の肩に乗った小人のようなものだ。現在の人々がより多くの、より遠くのものを見る事ができるのは、彼ら自身の徳のゆえではなく、巨人の偉大さによってもちあげられているからだ』という言葉によって知られている。」「文法と論理学に没頭し、西欧にプラトン思想を広めることに寄与したが、彼の卓抜さは個人的資質によるものであり、一二二四年に引退したのちもずっと支配力を持ち続けたことをシャルトル学派の力によるとすることは、実像を歪めるものであろう。一二世紀後半にスコラ学と古典学研究の中心となったのはシャルトルではなく、パリであったからである。」四七七頁。

(25) ジョノー、前掲六七頁。

(26) [sic et non] については、前出注(23) 参照。なお拙稿、前掲一〇巻二号二一―二二頁で言及している。また、前掲一〇巻二号一四頁注(26)で、今道友信の指摘を紹介している。

(27) ジョノー、前掲六八頁。

(28) ヴェルジェ、前掲「中世の大学」八頁。ジョノー、前掲六八頁。

アリストテレスの再発見による西欧の哲学の新しい方向づけについては、ジョノー、前掲八二―三頁(3)アリストテレスの発見」。またアリストテレスの理論については、我が国に多くの研究書があるが、その多岐にわたる著作を整理分類したリーゼンフーバー、前掲「西洋古代・中世哲学史」、九七頁参照。

ところで、当時大きな影響力をもったアリストテレスの弁証法 *dialektike* については、アリストテレス、『弁論術』、戸塚七郎訳、岩波文庫、一九九二年参照。本訳書では、本稿での「弁証法」を「弁証術」と訳している。この弁証術について訳者は、次のように解説している。五一―八頁。

「弁証術は、いかなる問題についても、これを論理的に正しく考察する方法を扱う。すなわち、弁証術に特定の対象は存在しない。取り上げられる対象がいかなるものであっても、それを論理的に考察する場合にとるべき道筋を示すのがその目的である。その限りでは普遍的な性格を持つと言えよう。」五一―八頁。

(29) ジョノー、前掲五七頁。但し、そこで触れているティエリーが何をプラトンから学んだかという点、それは、ピタゴラス的学説であったという。『プラトンはすべての点でその師ピタゴラスに従っている』と彼は語っている。」五七頁。

(30) トマス以前における学における体系化と自然学の問題については、伊東俊太郎、前掲「一二世紀ルネサンス」〔第三講 シャルトル学派の自然学〕〔1 自然の合理的探究〕八一頁以下参照。



まず「西欧における自然観の変化」について次の如く指摘している。

「それではラテン西欧世界で、それまで自然はどのように扱われてきたかと言えば、それは神の摂理の対象としてみられたのである。」「つまり自然のなかにそういう宗教的、道徳的なシンボルを見ようとしたわけで、自然を自然自体の原因に基づいて合理的に研究しようとしたのではなかったのです。」八二頁。「この間には、自然をとり扱うに当たっての、神学的・道徳的態度と合理的・実証的態度との大きな相違があります。」八二―八三頁。「ところが、一二世紀になると、そういう道徳的な象徴としてではなくて、自然的原因だけで、自然の内在的構造を合理的に明らかにしよう、という態度が現われます。」「それはアデラードの甥との対話のなかにすで見られたことでしたけれども、今日取り上げます、シャルトル学派でそれがはっきりと現われてきます。」「このシャルトル学派こそ、一二世紀ルネサンスの知的革新というものを最も敏感に受け取って、それに最も活発に反応した学派ではないかと思えます。」八三頁。

かくしてシャルトル学派においては、「自然学研究」が重視されてくると伊東は指摘している。但し、この点については、前出注(20) 参照。

なおもう一つの注目すべき点として、この傾向に関連し、リベラル・アーツの改編を行ったという点を指摘しうる。

「シャルトル学派の特徴として、もうひとつ、古典古代のリベラル・アーツ、自由七科の内容を中世において建て直そうとしたことがあります。」八九頁。「リベラル・アーツというのはラテン語で、*artes liberales*といいますが、中世の学問の基本学科となったものです。」「それはまず四科という数学的学問―幾何学(*geometria*)、天文学(*astronomia*)、算術(*arithmetica*)、音楽(*musica*)―があります。」「音楽というのが数学的な学科というのはおかしいと思われるかもしれませんが、ヨーロッパの音楽というのは、ピタゴラス以来の教論と密接に関係していて、その理論の上につくられるものですから非常に数学的なものであって、ここに入るわけです。」「さらに三科、つまり、文法(*grammatica*)、修辞学(*rhetorica*)、弁証論(*dialectica*)」〔拙注、弁証法、弁証術〕という文科的学科があります。」「弁証論というのは正しく議論するための学問ですが、それは論理学に基づくものですから、中身は論理学と考えられても結構です。」八九頁。「以上の七つが、自由七科というものの内容で、これが古典古代にはじまり中世を通じて、さきほど挙げたカペッラにおいても、カッシオドロスにおいても、とり扱われているわけですが、しかし一二世紀にこれだけ新しい学問内容が入ってきますと、もっと豊かな内容で自由七科を建て直さなければならぬわけで、そういう意味で、この自由七科を、根本的に新しい次元で再建するということをシャルトルのベルナルはやろうとしたわけです。」八九頁。

なおリーゼンフーバー、前掲参照。

「自由七科の課程の中でアリストテレスの論理学の全体が教えられたのは、シャルトル学派が中世において最初である。」二三七頁。「またおよそ一二三〇年頃からはアヴェロエスの著作が読まれ始める。」「アリストテレスの全著作のラテン語訳がほぼ出揃ったの

は一二四〇年頃である。」二六五頁。「パリ大学の人文学部ではすでに一二一〇年頃にアリストテレスの自然哲学と形而上学の講義が行なわれていた。」二六五頁。「しかし、当時のアリストテレス解釈は、不可避的に本来のアリストテレスとは異なる新プラトン主義的要素を導入させてしまう傾向にあった。」「つまり、アリストテレスの著作と混同されたプロティノスやプロクロスに由来する書物が含まれており、また影響力の大きいアラブ人の哲学者のアリストテレス解釈も新プラトン主義的要素を含んでいることが多かったのである。」二六五頁。

「このような事情から、アリストテレスの普及は汎神論的主張の土壤となつて、教会当局を警戒させる。」「一二一〇年と一二一五年にはアリストテレスの自然哲学と形而上学をパリ大学で講義することを禁ずる命令が出されている。」二六五頁。「しかし、アリストテレスの論理学や倫理学書はこの命令から除外され、またオックスフォードではこのような禁令は出されなかった。」二六五―六頁。「結局アリストテレスの研究は絶えず前進し、拡大していったのであり、一二五三年には人文学部でアリストテレスの自然学的・形而上学的・倫理学的著作の教授を義務づけることがパリ大学の規約に定められるに至るのである。」二六六頁。

なおアラビア社会におけるアリストテレス研究状況については、井筒俊彦、前掲「イスラーム思想史」、二二二頁以下参照。アリストテレスの新訳が一〇世紀ごろ行なわれ、とくに論理学の翻訳の貢献度は高かった。二二二頁。しかし、かかる翻訳は、純粹のアリストテレスの著作とは言い難いことにも留意しておかねばならない。二三三頁。尤も、アリストテレスの著作に注解を施し、西欧のアリストテレス注解に多大な影響を与えたアヴェロエス（イブン・ルシド）の基礎になったアラビア訳は、イスラム信仰排斥の際、焼却破壊され、断片を除いては、殆ど皆無の状態にあるといわれている。

また田中千里、前掲「イスラム文化と西欧」二六頁参照。

(31) 伊東俊太郎、前掲「一二世紀ルネサンス」二四七―八頁。

「またシャルトル学派は、自由七科の内部における言語・論理に関わる三学と数・実在の学である四科の分裂を架橋することを目指し、古典著作の解釈という人文主義的研究と経験的な自然研究とを融合させようとした。」二四七―八頁。「彼らは自然の多様な魅力を経験しつつ、同時に自然学的研究の対象として自然を発見したのである。」二四八頁。

(32) ヴェルジェ、前掲七頁。

「シャルトルでは、一二世紀の最初の三〇年間に大聖堂付属学校長であったベルナル Bernard とティエリー Thierry 両修道士が教会における数学と自然学を重視し、神による天地創造に関する合理的な法則を自然の中に見出そうと望んだ。しかし彼らの後、この科学的な流れはたちまちすたれた。」七頁。

(33) Matthew Bunsen, "Encyclopedia of the Middle Ages", 1995, pp.398~9, Scholasticism. 「シャルトルと聖ヴィクトールの学校はスコラ的思想にとって勢力的な施設であった。」三九九頁。

岩崎・鯉坂編、前掲〔西洋哲学史概観〕、一一七頁以下〔第二節 スコラ哲学の発展〕。

「一二世紀はまた、古代ギリシア・ローマの文化への憧憬が高まった時期でもあった。」「ホメロス、プラトン、ウェルギリウス、キケロらが重んじられて、古代精神とキリスト教とが自由かつ素朴に結びつけられ、その思想が洗練されたラテン語と優美な文体とによって表現された。」一一七―八頁。

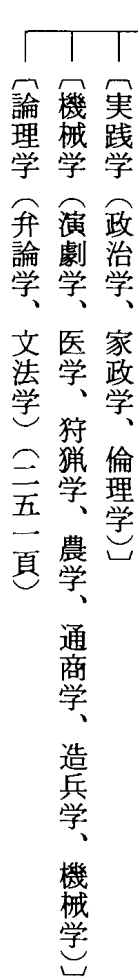
「シャルトル学院のベルナルドゥスは、古代の著作者たちを巨人にたとえ、みずからを巨人の肩にのる小人のようなものであると称し、古代研究の重要性を強調した。シャルトルでは新プラトン主義の傾向が強く、また、サン・ヴィクトルの修道院では、新プラトン主義的・アウグスティヌスのな神秘主義思想が中心をしめていた。」一一八頁。

なお、ジヨノー、前掲〔ヨーロッパ中世の哲学〕、六八頁以下〔第四節 サン・ヴィクトール学派〕参照。

- (34) フーゴー〔(羅) Hugo de Sancto Victore, (仏) Hugues de Saint-Victor, (英) Hugh of Saint-Victor (一〇八六頃―一一四一)〕については、リーゼンフーバー、前掲二五―五二頁以下〔サン・ヴィクトール学派の学問論〕。ことにフーゴーの『学習論』が著名である。

「ジャンプリーのギョームが晩年パリのサン・ヴィクトール修道院に創立した学校は、その後クレルヴォーのヴェルナルドゥスの友人であったサン・ヴィクトル (St. Victor) のフーゴー (Hugo, 一〇九六頃―一一四一年) の指導の下で盛期を迎えた。」「フーゴーはあらゆる真理認識、とりわけ神認識の基盤は自己認識であり、道徳的自己認識こそ精神を真理に向って開かせるのだと説き、自由七科と神学の研究のための入門書として現したその主著『学習論』において、ベルナルドゥスによる自由の三段階の思想と同様の三層構造をなす人間像を背景として、当時の知の全体を三部門からなる学問の体系にまとめた。」

(体系図) 「哲学」



「あらゆる学問にとって道具となる『論理学』の諸学科(大きく『文法学』と『弁論学』に分けられる。三自由七科のうちの三学はこの中に含まれている)は、この三部門に先立つ前段階をなす。」二五―二六頁。「第一の部門は『機械学』である。『機械学』に属するさまざまな技術は、人間の身体性と幸福の追求に奉仕するためのもので、このような技術を学科として認めたのはフーゴーが初めてである。」「第二の部門は『実践学』である。『論理学』、『家政学』、『政治学』の三つの学科を含む『実践学』は行為についての学であり、人間の自由意志を個人から家族を経て国家にまで広がる段階を通じて善へと導く指針となることを目的としている。」「第三の部門は『理論学』である。『理論学』は存在するものを対象とする知であり、知性の完成をなす、知の最高の段階である。」

「理論学」は、「自然学」、「数学」、(形而上学を含む)『神学』からなる。」二五二頁。「サン・ヴィクトルのフリーゴーによる知の秩序のこのような包括的な区分と体系化の中には、学問の研究と教育の総合的な組織化、つまり『大学』の理念の兆しが見られる。」

「十三世紀の精神生活はこの『大学』という新たな学府によって規定されることになる。」二五二頁。

なおロイン、前掲四三〇—一頁参照。

拙稿、一〇巻二号二六頁、四五頁注(52) — (55) 参照。

(35) ハスキンス、前掲「一二世紀ルネサンス」三二二頁以下。

「パリの状況は、三つの学校が存在するために非常に複雑なものとなっていた。」「ノートルダム司教座聖堂付属学校、一二世紀はじめにジャンポアのグリエリムスが最初の名の知れた教師として勤めたサン・ヴィクトルの修道参事会員学校、そして、一一四七年に司教座聖堂参事会の手に渡ったサント・ジュヌヴィエーヴの共住聖職者団教会学校がそれである。」三二三頁。

ところで、「アベラルドゥスの名声が、大量の学生をパリに向かわせるのに大いに力があつた。」三二三頁。「パリが弁証法研究の極めつきの中心地になったのは、まさしくアベラルドゥスの時代だし、彼の晩年の授業がもつぱらサント・ジュヌヴィエーヴでおこなわれ、その直接の影響はこの学校の衰微によって力を失つたとしても、大きく見て彼は、高度な学問を求める学生が競ってパリを遊学の地とすることに力強い貢献を果たしたのである。」三二三四頁。

かかる教授と学生の集団が自然発生的に形成されたのに、それを一つの制度化たらしめる契機となつたのは、前に触れた「教授免許」制度であつた。その点はすでに触れたので省略するが、かかる自主的なパリ大学がその名声をさらに高めるのは、「国王の援助と、それにもまして教皇の援助を受けるようになったため」であるといわれている。三一七頁。

かくして、「十三世紀には、パリは諸学の母であるのみならず諸大学の母となつた。」「パリを筆頭者として生まれ出た数々の子供たちは、イギリス、ドイツ、北フランス、低地地方など、北ヨーロッパの中世の大学すべてを含む。それどころかさらに広い地域にまで及んでい」たという。三一八頁。なおその子供に当る大学の筆頭がオックスフォード大学であり、それがまたイギリスの大学の母体となつていく。三一七—八頁。

(36) マルタン、前掲三〇二頁。

司教座聖堂付属学校の役割について、リーベシュッツ、前掲「ソールズベリーのジョン」一八五頁。

「司教座聖堂付属学校の偉大な時代は、ベネディクト全修道院が学問の中心であつた準備の時代と中世後期の大学の時代とを橋渡しする時代である。」「エネルギー張り、さまざまな問題が提出されたが、それらは一三世紀になってその出口と解決を見出すことになる。」「十三世紀の哲学者たちはシャルトルの教科を自由に使うことができた。」「しかし総合の力は一三世紀までに非常に強力になつていたので、古代世界から派生する思想は我々が今日、非古典的中世精神の最も完全な現れと考える一大観念のなかに吸収させら

れた。「古代世界についての自分の知識を単に膨大な実例の集成としてのみ用いるジョンのやり方は、哲学的方法としては、具体的現実を扱っているときでさえその観念を論理的定義と演繹の形態で示す、成熟したスコラ学とは相容れない。」一八五頁。

なおハスキンス、前掲「一二世紀ルネサンス」、三六、三〇六頁以下参照。

「知的な面で一二世紀の司教座聖堂のうちもつとも活動的だったのは、北フランスの司教座聖堂である。」「その付属学校の重要性については、フランスの大学の起源を検討するときには必ず述べることになるであろう。」「学校と当時の文学や哲学との関係は、また別のつながりで論じなければなるまい。」「ここでは古典の復興の場として、シャルトルとオルレアン、スコラ学を中心としてランズとラーン北部最初の大学発祥地としてパリの重要性をあげるにとどめる。」三六頁。

「一二世紀のもつとも重要な司教座聖堂付属学校は、北フランスの学校である。その中でランスとシャルトルは、もつと早くから発達してこの時期に絶頂に達し、ほかのラーンやトゥールなどは、一時的に重要な役割を果たしたにとどまる。」三〇七頁。「さらに、パリなど、多分オルレアンもそうだが、大学という形にまで発展したものもある。」「どの学校も、あるいは古典という形で、あるいは弁証法や神学という形で、多かれ少なかれ学問の復興の影響を受けている。」三〇七頁。

「すべてについて言えるのは、はじめのうちは学校そのものよりも教師の方が大事ということ、教師個人とは無関係な力をすでにつけて学校自身の魅力で学生をひきつけていた知的中心はパリだけである。」三〇七―八頁。「そしてパリだけがこの時代に完全な大学となることができた。」三〇八頁。「また、まだ大学ができる前の自由な時代―人びとがカリキュラムや所定の学習期間や単位にはおかまいなしに、すぐれた教師を求めて気ままにあちらこちら移動したときのありさまが、一一三六年から四七年にわたるソールズベリーのヨハネスの有名な文書の中に書き記されている。」(文書は省略)。三〇八頁。

なお同書は、シャルトルが大学にならなかった理由について述べている。前掲三一―一頁。「パリの優位が確かなものとなった一二世紀の中葉にはシャルトルの最盛期はすでに終りを告げている。」三一―一頁。「一一五五年頃のティエリの死によって、シャルトルの偉大な時代は終りを告げる。」三二―二頁。「シャルトルのノートルダムを離れ、フランス国の首都へと急速に変貌しつつある騒がしい町パリのノートルダムへ、人びとの心は向った。」三二―三頁。

また、リーベシュッツ、前掲「ソールズベリーのジョン」、二九六頁「記者付論」。「この世紀の中葉の時代の振り子はシャルトルのからパリへと大きく動いていた。」「そこでは古典への深い沈潜や文法のゆとりある学習によって育まれた広い人文主義教養は既に時代遅れのものになるうとしていた。」「ソールズベリーのジョンが生涯の敵とした『コルニフィキウスの徒』やソフィスト的弁証論者に代表されるような速成の技術主義的教育で満足し、実利のみに走ったり、反対に不毛な論議を自己目的とするような風潮が幅をきかせ始めていた。」「こうしてシャルトルの司教座聖堂学校(schola)の令名は新しく台頭してきたパリの大学(universitas)に席を譲ることになる。」二九六頁。

ヴォルフ、前掲〔ヨーロッパの知的覚醒〕二五五頁。「アベラールの登場とともに、パリがシャルトルに対して決定的な優位を占める。」二五三頁。

(37) リーゼンフーバー、前掲二六五頁。

(38) Bunson, op. cit., pp. 398-9.

「スコラ主義の膨大な価値のプロセスは、ヨーロッパを通じてアリストテレスの著作と観念を普及させたことである。多くはアラビアのテキストの翻訳を通じてであった。」三九九頁。「ギリシャ語とアラビア語から一二世紀における翻訳で、アリストテレスの論文は、完全に一二世紀においての評価をうるに至った。」三九九頁。

「この期はスコラ学を最高峰へともたらした。それはアリストテレスの合理主義とキリスト教思想の輝かしい総合を生み出したのである。」「このことはラテン・アヴェロイスト（アヴェロイズとアラビアの注解を読み、かくして純粹にアリストテレスの教義を追究した人々）とアウグスティヌス派（アリストテレスの見解と聖アウグスティヌスの前提と矛盾しないという限りで受け容れる人々）との調和を見出すことによって完成された。」三九九頁。

(39) Bunson, ibid.

「この総合は、アルベルトゥス・マグヌス Albertus Magnus の著作によって前兆があった。そして現に聖トマス・アキナスによって完成された。彼のシステムは、抜き出た中世の知性的努力の一つであって、スコラ神学の王冠と称せられている彼の神学大全に呈示されている。」三九九頁。

また別の角度から、伊東俊太郎、前掲「一二世紀ルネサンス」参照。

「まず一二世紀には、アルベルトゥス・マグヌス (Albertus Magnus)、トマス・アキナス (Thomas Aquinas) によるスコラ哲学の形成、ということが起ります。これはもう西欧の大きな独創であります。」二〇頁。「一般にスコラ学はアリストテレスとキリスト教とを結びつけたもの言われていますが、そのアリストテレスはどこからきたかといえば、もちろん一二世紀から一二世紀にかけて、はじめはアラビア語から、後にはギリシア原典からラテン訳されたものを受け入れたのです。」二〇—二一頁。

「その後、一二世紀においてアラビア的に解釈されたアリストテレス、すなわちアヴェロエス主義がパリ大学を席卷いたします。」二二頁。

「こうしたアヴェロエス主義とは異なった方向で、しかもアリストテレスを受け入れてキリスト教神学を革新した人々のなかにトマスがいるわけです。」「そのトマスは若いとき、さきほどアラビアびいきだといったフリードリッヒ二世が創建したナポリ大学で教育させられたのです。ナポリは当時アラビア文明を受け入れる前進基地で、シチリアや北アフリカの方を向いていました。だからトマスも、若いときからアラビアの光に当てられていたと言っていると思います。」「彼は『対異教徒大全』(Summa contra gentiles)

という本を書いています。異教徒というのは、もちろんイスラム教徒などのことです。しかし実は、それは一番影響されたものに抵抗しているのではないかという感じがしますね。しかしその刺戟を受けつつも、彼はそれを超えてヨーロッパ思想の地盤をつくり上げる独創的な仕事にふみ出したことはまぎれもない事実です。」二二頁。

(40) リーゼンフーバー、前掲二六六―八頁。

「感覚的経験と形而上学とが体系的に結合されたアリストテレスの著作の受容は、西欧文明を大きく変化させることになった。」  
「西欧の教育、文化はそれまでの教世紀間支配的であった人文主義、修辭学的な教養を中心とする在り方を脱して、感覚に与えられている自然世界に注目し、その理性的、方法的な研究を重視する実在の新しい理解へと進んでいく。」二六六頁。「アリストテレスの哲学は原因性についての一つの貫いた理論を含んでおり、西欧の思想はこの哲学によって神をあらゆる実在の起源であり目的として哲学的に主題化し、神を中心とした形而上学的存在理解を展開する可能性を見出したのである。」二六六頁。「他方、従来の教父と初期スコラ学の伝統においては、キリスト教と新プラトン主義の総合が基調をなしており、また救済史的な視点や世界を永遠なるものの象徴として見る現実理解に基づいた、統一的な世界像が支配的であった。」  
「そして、アリストテレスの哲学はこのような世界像を破壊するものと受け取られたのである。」二六六頁。「とりわけ、それ自体の内に完結して運動する自然という觀念が、キリスト教の創造説と対立するものであること。そしてあらゆる人間において知性は唯一かつ一体であるという考えがアヴェロエスのアリストテレス注解を通じてアリストテレスの説として喧伝され、この考えが個人の自由や人格性や魂の不滅の否定につながるものであったということが、アリストテレス哲学に対する懸念と警戒を増幅したのである。」(傍点筆者) 二六六―七頁。

「キリスト教的世界観に対して、アリストテレス哲学はこのような両面性をもっており、これにどのようにに対応するかによって一三世紀のアリストテレス受容は主として三つの傾向に分かれていく。」二六七頁。「(1)保守的なアウグスティヌスの方向。ボナヴェントゥラをはじめとするフランシスコ会の神学者たちを中心とした立場。伝統的な神学的世界像を固持しようとし、アリストテレスからはこの枠組みと衝突しない要素(倫理学、そして自然哲学と形而上学の基本概念)を受容する。」二六七頁。「(2)急進的なアリストテレス主義、ないしラテン・アヴェロエス主義。一二六〇年代にパリ大学の人文学部において、ブラバン(Brabant)のシゲルス(Sigerus 一二四〇頃―八一又は八四年以前)(\*)とその弟子たちによって唱えられた。彼らは、アリストテレスをアヴェロエスの解釈に従ってキリスト教の教義を配慮することなく教授し、哲学が信仰といかなる関係もなく遂行される完全に自立したものであると主張した。つまりここでは哲学と神学とが、完全に分離させられてしまふのである。一二七〇年と一二七七年には、ラテン・アヴェロエス主義者のアリストテレス解釈に基づく多くの命題、たとえば意志の自由を否定する命題などがパリ司教エティエンヌ・タンビエ(Etienne Tempier 在位一二六八―七九年)によって禁じられたが、この学派は一四世紀から一六世紀に至るまでなおパドヴァやボローニャの大学に存続した。」二六七頁。「(3)進歩的かつキリスト教的な中道のアリストテレス主義、この流れを推し進めたのは

アルベルトゥス・マグヌス (Albertus Magnus 一一九三又は一二〇〇—一八〇年) のドミニコ会の神学者であり、その代表的な存在はなんといつてもトマス・アクィナスである。彼らは、プラトンの、アウグスティヌスの思想を排除することなく、キリスト教神学の中に靈魂論、認識論、形而上学をも含むアリストテレス哲学の全体を最大限に統合しようとするのである。」二六七—八頁。(＊シゲルスについては、ジョノー、前掲「ヨーロッパ中世の哲学」、一〇六—一一〇頁「第五節 プラバンのシゲルスとラテン・アヴェロエス主義」参照。)

またアルベルトゥス・マグヌスとトマス・アクィナスによる「スコラ哲学の形成」への寄与については、伊東俊太郎、前掲「一二世紀ルネサンス」二〇頁以下参照。拙稿、前出注(39)参照。

なお、スコラ学については、本文でも次の項目で言及する。

(41) Holdsworth, HEL, op.cit., vol.2, p.127 et seq. 이들의 知的 觀念의 重要性 について, 「第三卷第一編第一章」で次の如く摘示している。すなわち、

「一二世紀から一六世紀に亘る期間は西欧法史において極めて特異な期間である。それは知的諸觀念の独特の仕組みによって占められていたからである。」「すべての期間において、法史の過程は、大いなる程度、これらの諸觀念の性格によって形造られているに違いない。そして、もしわれわれが法に対する人の態度の進化和、そこから生じるルールの諸理由を理解しようとするならば、各後続期間の諸觀念が把握されねばならない。」一二七頁。「しかし、この時期の知的諸觀念はおそらく西欧史の他の期間におけるよりも法的事項により直接的に影響をもっていた。というのは、ある種の法の準則のコンセプションによって占められていたからである。」(傍点筆者) 一二七頁。「この現象に関する理由は明らかである。」一二七頁。「それはこの期間がその知的特徴の性格と恒久性を負うのは一二世紀の法的ルネサンスによっているからである。」一二七頁。「したがって、法的コンセプションがその知的觀念を形成するのに当然に大きな役割を演じねばならなかったのは極めて当然であった。」「それゆえ、この時期にイギリス法史への序説によって、私は、簡単に、これらの知的諸觀念の主たる特徴を描くでしょう。そして、それらが基礎づけられ、またそれらが深い影響を行使したところの進化をもたらした諸法集団を描写するだろう。」一二七頁。「われわれは、もしこの期間のイギリス法の諸準則の形成と事項の双方の進化を理解しようとするならば、これらの法集団のこれらの知的諸觀念と存在を留意する必要がある。」一二七頁。

「中世における宇宙の現象は特定の理論的見地から眺められていたし、また、そこから、論理的に引き出された一連の演繹によって拡大された。」一二七頁。「この理論—神聖ローマ帝国の二つの側面を造りあげている普遍教会と普遍国家の理論—は、宗教に関する、政治に関する、法に関するすべての思索が嵌め込まれる一般的枠組であった。」一二七—八頁。「この普遍教会と普遍国家は、別個の単体としてはみなされなかった。それらは、理論的には、普遍的であるが、事実上は西欧キリスト教団に限られた一つの社会の二つの必要な部分を形成した。」一二八頁。



(42) 「社会」という概念も多義的な概念であり、著者によって概念規定は異なってくることは周知の通りである。しかし、今日用いる「社会」概念は、近代における「市民社会」の意味で使用する場合が多いことも事実である。それは、一八世紀のイギリス人、フランスの先例に倣ってヘーゲルが使用した概念が流布され、それにいろいろの変種が加わってきたが、おおよそ「市民社会」を指す場合が多い。マルクス、『経済学批判』、杉本俊朗訳、大月書店、一九五三年、一五頁。

(43) 封建的身分については言うまでもないが、人の精神面においてすら区分が存在していたとする見方がある。マリアテレサ・フマガリ・ベオニオ・ブロッキエリ、「知識人」(ル・ゴフ編、『中世の人間—ヨーロッパ人の精神構造と創造力』、鎌田博夫訳、法政大学出版局、一九九九年、所収)、とくに二二四頁。ここでは、トマスを含めて、人間集団に二種の質的相違のある区分があり、「労働していた人々」と「学問していた人々」を区別し、前者を蔑視する表現の存在したことが暗示されている。それは、人間の定義を「理性的」特性におき、それによれば、「動物的種族と理性的人間」が存在するという考え方になるという。

(44) カッシラー、前掲「国家の神話」一〇三頁以下参照。アウグスティヌスの人間像からアリストテレス的トマスの人間像がどう形成されたかに言及する。

(45) ヴォルフ、前掲「ヨーロッパの知的覚醒」、二〇六頁以下「第三部 アベラールの時代」第一章「西欧の覚醒」、二二五頁以下「第二章 文化の充実」。また、トレルチ、前掲「キリスト教会およびキリスト教諸集団の社会教説」、都立大学法学雑誌三九卷二号八〇四頁以下「第二章 中世カトリシズム」は、全面的にこの問題の解明を試みるものといえよう。