

権威と「理性」と法（一九）

——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、二号、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（一九）

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）

(2) スコラ学と新しい世界観

スコラ学の成立は、単に一つの新しい学問体系を誕生させたのみならず、社会的に見れば、宗教を学問の対象として捉える神学体系を生み出し、その結果、神学と哲学の区分をもたらし、さらに、それまでの神学の役割に代わる「法学」を成立せしめる契機を創ったという点において、西欧社会史上、ひいては世界史的に、極めて重要な役割を担っていたといえる。スコラ学といえば、往々にして、些末なことにこだわるといふ批判の標的になってきたが、⁽¹⁾実は、制度史的に見ても、精神的に見ても、無視しえない役割を演じてきていた。本項では、その点にまず焦点を絞って、その理論的究明を試みておきたい。

ところで、本稿では、これまで本項の課題である「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」に関し、まず「カノニストは、世俗社会をどう捉えたか？」という点につき、アウグスティヌスの世界観と異なった新しい世界観の需要が、当時の時代的要請として提起されてきていたことを摘示してきた。⁽²⁾そこで次に、「カノン法に内包される『自然法と理性』論——トマス理論」を取り上げるわけであるが、⁽³⁾その前提としてまずト

マス以前における「カノニストとスコラ学」をここで問題にしておきたい。それは、一三世紀後半におけるトマス理論が画期的な意義を有するにせよ、忽然として現実の世俗社会において、その影響力を持ったわけではない。そこには、そのようなことを可能ならしめる前史があったからである。

すでに摘示してきた如く、ここでの課題は、伝統的なアウグスティヌスの見方に対し、スコラ学の抬頭により、新しい世界観、すなわち、新しい「人間本性」観、「自然」観、「現世」観がいかに形成されてきたかが問題の中心に据えられてくる。トマス理論の一元論を見る場合、ことにトマス理論とカノニストの世俗観の関わりを見る場合には、このスコラ学における世俗社会の「人間」観の考察が大きな課題となってくる。⁽⁴⁾そこで、トマス以前の「スコラ学」のこの問題をまず取り上げておきたい。それは、しばしば、トマスの理論は、トマスの師であるアルベルトゥス・マグヌスの課題追求を集大成したといわれるので、アルベルトゥス・マグヌスのこの問題への取組みから瞥見しておきたい。

しかしそのためにも、アウグスティヌスと比較したトマスの「人間本性」論の特徴をここで先に摘示し、それを念頭におきながら、トマス以前のスコラ学の新しい世界観の形成過程を瞥見しておきたい。

第一に、トマスは、アウグスティヌスと異なって、人間の行為と意志について一定の評価を与えることを前提にしている。換言すれば、彼の特徴ある全宇宙の統一体系性の理論を前提に、その中で人間存在とその活動の意義を評価する学問大系を形成しようとしていた。⁽⁵⁾しかもそれが、当時の社会的教会的需要を充すところのものであったといえよう。人間活動にある程度の積極的評価を容れた「神学」の大系化をはかる試みは、法的问题に関し、カノニストの世俗観を見る場合にも、聖俗の法の問題が、その包括的な大系化の中に包摂され、同質化される一つの要因になっている。先に瞥見してきた如く、一三世紀における注釈学派あるいはカノニストの役割は、世俗法たるローマ法に依拠した、聖俗にわたる法の一大大系化をはかるところにあり、整合性をもつローマ・カノン法をつくりあげた点にあったからである。

そこでこの点を明らかにするためには、法をめぐり、神の意志と人間の意志がどう交わるか、さらに具体的には、トマス、ひいてはカノニストたちがどのようにそれを把握したかを問題にせざるをえなくなる。

第二に、かかる「人間」観は、アウグスティヌスの現世蔑視観から離れて、世俗社会に一定の役割を与え、そこから、すべての現世の存在を含めて統一大系の下で、森羅万象を地位づけねばならず、そのために、彼はアリストテレスの理論を援用して、その理論化、すなわち論証しようとしたところに、その特色を見出しうることになる。⁽⁶⁾

第三に、法は現世社会にかかわるものである。しかし、前述の如く、宇宙のすべての事実の有機的関連づけをする場合には、先に触れたごとく、現世の法に係わる人間とその意志を神の意志の下にどう理論的に位置づけるかがとくに問題にされなければならぬが、そこに彼の「秩序論」があり、その一環として、人定法を神法にひきよせるための自然法論の存在が浮かび上がってくるし、この点のトマスの指摘はその後の世俗社会の展開に、なんらかの影響を与えた点として留意されねばならない。

しかし、トマスの神学あるいは哲学と法学との係わりを見る場合には、その両者の間の学問的特色の相違をどう克服して両者を関係づけるかという問題は、本稿の課題に重要な関わりをもつものと思われるので、もう一步踏み込んで考える必要性に迫られる。そこで、トマス理論形成の前提として、次ぎの二つの点、すなわち、まずアリストテレス学の導入によるパリ大学の神学と哲学の研究状況を見ておきたい。次に、そこに於ける、トマスが利用したような自然法概念をトマス以前のスコラ学がどのように観念していたかという点に言及しておきたい。

(a) パリ大学とアリストテレス学の受容——アルベルトゥス・マグヌス

前述の如く、パリ大学においては、アリストテレスの導入が顕著であった。⁽⁸⁾ シャルトル学派はアリストテレスの導入を試みたのにも拘わらず、なお基本的には、プラトン主義であり、また、個人教授の影響に依拠するシャルトル学派

は、その指導的人物の消失とともにその影響力を衰退させてしまった。それに反して、一三世紀半ば頃にはパリ大学ではアリストテレスの影響が定着し、また、それが大学の風潮となり、大学内でいろいろの受容の仕方に違いがあった⁽⁹⁾せよ、その神学研究に大きな影響を与えたことは無視しえない。それは従来の主要な社会的イデオロギーを形成していたアウグスティヌスの潮流に基本的な打撃を与えることになった。そして、その契機を作ったものの一人にトマスの師であるアルベルトゥス・マグヌスがいたことも既に言及している⁽¹⁰⁾。

尤もアルベルトゥス・マグヌスをパリ大学のスコラ神学の代表者たちの仲間に入れることには、些か疑問があるが、とにかくトマスとアルベルトゥス・マグヌスの出会いはパリ大学であり、またその影響力を考えると、トマスとスコラ学を見る上で、欠かせない人物であることには異存がないであろう⁽¹¹⁾。

彼について、ここで詳述するつもりはないが、トマスの師として、次ぎの点だけ摘示しておきたい。すなわち、彼はあらゆる方面に関心を抱き、その弟子たちにいろいろの影響を与えたが、トマスとの関係では、彼がアリストテレスの諸学を全面的に導入しようとした点が注目に値する⁽¹²⁾。尤も、彼がアリストテレスの哲学を統合しようとした企ては困難を極めたが、後世への影響として、彼は、認識論において、神学と哲学を明確に切り離れた点、そして、人間論を重視した点を挙げねばならない⁽¹³⁾。ところで、彼の作業が、人間論の重視におかれたのは、アリストテレスの自然学の影響を受けた面が大きいといわれ⁽¹⁴⁾、しかも、彼は、豊富な知識を獲得したのにもかかわらず、それを体系化することはできず、その体系化の課題はトマスに引き継ぐことになった⁽¹⁵⁾。

なお、パリ大学とアリストテレスの受容の問題は、再度後の「(b) トマス以前のスコラ学と新しい世界観——パリ大学を中心としたスコラ神学と自然法」の項の「(ii)スコラ学と新しい神学研究」の箇所を取り上げねばならない。

- (1) 三省堂、『広辞林』、第五版、一〇六一頁。Shorter OED の scholasticism の項目でも、Collins CED の Scholastic の項目でも、pedantry, pedantic という説明が挿入されている。なお高橋憲一、「一四世紀スコラ自然学の様相——オックスフォードの計算家達の伝統を繞って」(伊東俊太郎・村上陽一郎編、『西欧科学史の位相』所収)、培風館、一九八九年、一三三頁以下参照。
- (2) 拙稿、前掲一〇巻二頁以下、一一巻一号二頁以下、一二巻二号五二頁以下。
- (3) 拙稿、前掲一〇巻二頁八頁で問題点を摘示。
- (4) トマスの「人間」観については、なおリーゼンフーバー、前掲三〇五頁以下〔トマス・アキナスの哲学〕。稲垣良典、前掲(勁草書房)、三頁以下参照。cf. Price, op.cit., p.86.
- (5) トマスのポイントの第一は、その大系化(スンマ)にあった。それは全宇宙を包括的にとらえ「大宇宙論」、その中で、人間の行為を位置付ける「小宇宙論」統一的大系化を図った点で、それまでのアウグスティヌスの二元論とは基本的に異なるといわれている。なおそれは、トマスを始めとするスコラ学におけるスンマII体系化の所産としても歴史的には把握されている。ゴッフ、前掲「煉獄」、三五四頁以下〔VIII スコラの体系化〕参照。知識の体系化がスコラ学によって推進されたことについては、今道友信、「スコラ学」(岩波講座、前掲「世界歴史一〇」所収)、四二七頁以下。またスコラ哲学を概観した記述としては、シュヴェーグラー、『西洋哲学史』上巻、谷川徹三・松村一人訳、岩波文庫、昭和一四年、二八三頁以下〔三 スコラ哲学〕〔A 概観〕の項参照。
- トマスの「人間」観については、リーゼンフーバー、前掲三〇五頁以下〔トマス・アキナスの哲学〕参照。
- (人間は)「身体と精神が結合した存在である。」「ゆえに、人間は物質と精神、時間と永遠の狭間に立つ者である。また、人間は人間以外の自然の目的であり、自らの内に全自然のあらゆる段階を統合している。」「しかしトマスは、ボナヴェントゥラとは違って、人間を成り立たせる物質性、植物的生命、動物的感情、精神性という各段階がそのつど実体的形相によって単一の存在の現実態を得て、一つの存在者として全体的に成立するのである。」「(傍点筆者)。「それゆえ、知性的魂は直接に第一資料を形成して、身体を形づくる。つまり、知性的魂は他の形相の媒介なしに、直接に身体の形相となる。」「(傍点筆者)。「知性的魂はこうして自らもつ存在と生命を身体に分け与え、自育的能力(生理的生命力)と感覺的能力を発現させる。」「こうして、人間は、精神と身体とをもつた一つの実体として成立するのである。」「(傍点筆者)三〇五頁。「しかし、魂は身体を現実化し賦活するという生命原理の機能に尽きるのではない。」「三〇五―六頁。「認識や意志といった純粹に精神的なものはたゞきは身体の現実態ではなく、魂はこのようなたゞきを行うことよって自らに固有な精神性の次元を示すのである。」「三〇六頁。「このように、魂はその固有の存在の次元において精神的である。つまり、魂は精神的な活動とその根源となる精神的な存在の次元において、身体に依存せず純粹に非資料的なのである。」「(傍点筆者)。「このことからまた、魂が不滅であるということも明らかとなる。これは人間の尊厳をもつた存在者であるということを示している。」「三〇六頁。「この尊厳は、人間が精神的な自然本性をもつ個別的な自立者、つまり『人格』(ペルソナ)である」といふと

ころに根差している。」(傍点筆者) 三〇六頁。「宇宙全体において、自己自身のために存在している存在者は、ペルソナだけなのである。人格的存在者としての人間は、精神的認識によって存在する現実全体を自らの内に捉え、また自由な意志によって各自が自らの行為を支配する。そして、善そのもの、つまり究極目的を見つめながら、具体的な諸善について自由な選択によって決定を下し、自己の生の意味づけを行っていくのである。」三〇六頁。

この点に関するトマス、前掲「神学大全」第六分冊第七五問題以下参照。なお拙稿、前掲三巻一号二七頁以下参照「トマスの「信仰と理性」問題に言及している」。

(6) この点はさらに後述。

(7) 人間の自由意志の働きをある程度認めることになると、その根拠「固有性」とともにその限界が問題にされねばならぬし、それは、すべて信仰からの説明ではなく、学問的な論証を必要としてくる。しかし、ここに、人間の可視的範囲の限界、即ち当時における人知による論証の限界と、神の存在を前提とする真理把握のためには、単に信仰ということに依拠するのみでなく、当時においてなんらかの論証による架け橋が必要になってきていた。この架け橋として、スコラ学が重視したのが自然法であるという問題意識を私はもっていることを、あらかじめ提示しておきたい。

トマス、前掲「神学大全」第六分冊、二二九頁以下「第八三問題 自由意思について」、とくに二三一頁以下参照。さらに、稲垣良典、前掲「トマス・アクィナス」(講談社学術文庫) 四二一頁以下参照。

なお、これまでも言及してきているが如く、この当時における人間の自由意志の認知は、カノニストにとって現実的需要より生ずる知的対応として不可避的課題であったことは忘却しえない。したがって、その問題を理論的に解決しえなかったところに、後世に理論的課題を残すことになっていった。

(8) アリストテレスの導入とアルベルトゥス・マグヌスあるいはトマスについては、拙稿、前掲一一巻二号五一頁以下で些か触れた。なおウルマン、前掲「中世ヨーロッパの政治思想」、一七三頁以下「第六章 アリストテレスの導入とその背景」参照。ここでは、ウルマンの特殊な視点、ことに人民主権的な理論的系譜の視点が強く出過ぎている感がしないでもないが、アリストテレスの理論導入の契機について一つの示唆を与えるものと考ええる。また、ドゥフロウ、前掲三六二頁以下「第四節 アリストテレス受容の時期」では、本稿の課題に密接に関連する「宗教的権力と現世的権力」の問題、「法と正義」の問題に関連して、この時期の問題点を摘示している。

一三世紀前半におけるアリストテレスの導入状況については、リーゼンフーバー、『盛期スコラ学』(総序)、(上智大学中世思想研究所『中世思想原典集成13「盛期スコラ学」所収)、平凡社、一九九三年、一六頁以下参照。

「一三世紀初頭にはアリストテレスの著作はいまだそれほど読まれていたわけではなかったが、それにもかかわらずすでにパリで

はアリストテレスが大学での議論の焦点になっていた。「一二一〇年にダヴィドの著作はパリ教会会議によって断罪され、その判決は教皇使節ロベール・ド・クールソン (Robert de Courson 一一五五又は六〇頃——一二一九年) による一二一五年のパリ大学の学則において追認された。」一六頁。「それと同時に、形而上学を含むアリストテレスの自然学的著作はその注解書ともども、講読のテキストとして使用することが禁じられることになった。しかしその場合でも、アリストテレスの論理学は大学のテキストとして指定され、その倫理学は推奨されていたのである。」一六頁。

しかし「この世紀の半ば頃には、アリストテレスはパリとオックスフォードで徹底的に受容された。彼のすべては講義の席で解釈を施された。彼の学問論は広く浸透したが、それでもその形而上学と自然哲学の理解はなお模索段階であり、その利用は折衷的なものであった。なによりもそこでは、アリストテレスの学問がいかにして(新)プラトン主義の存在論・知性論およびキリスト教神学と融和するのかという問題が未解決だったのである。」一九頁。

ところで、この「世紀の中頃には、キリスト教によるアリストテレス受容の問題、あるいはアリストテレス哲学を通じて思惟された神学と、アリストテレスの精神に従った自立的な哲学の可能性と射程とをキリスト教的世界観の観点から問う議論が続々と現れ始めた。」二〇頁。

「フランシスコ会はボナヴェントゥラに倣って折衷主義的な態度を採ったが、全体としてはむしろアリストテレスに対して否定的であった。」「彼らはアリストテレスの影響力がますます増大するのに対抗して、人生にとっての哲学的認識の意義に原理的な限界を設定し、サン・ヴィクトル学派(一二世紀)の意味でのアウグスティヌスIIディオニシオス的な神学を深化・継承しようとして努めた。」二〇頁。

「これに対してドミニコ会においては、アルベルトゥス・マグヌスの功績によって、アリストテレス的で、哲学的に根拠づけられた神学のみが時代の学問的意義を満足させることができるとの洞察がいきわたっていた。」「アルベルトゥス自身は最初にディオニシオス・アレオバギテスの精神世界に深く入り込み、一二五〇年までその著作の注解を行うばかりか、キリスト教的新プラトン主義に対する高い評価を終生維持したため、ドイツ神秘思想への開花に貢献することになった。」二〇頁。

「アルベルトゥスの思弁的思想が孕んでいた未解決の二義性は、彼の弟子たちの採った異なった方向に如実に現れている。それとというのも、トマス・アクィナスがアルベルトゥスに優る明晰さと思弁的能力を揮って、アリストテレス思想を哲学的・神学的に彫琢する課題を継受する一方で、シュトラスブルクのウルリヒ (Ulrich 一二二五頃—七七年頃) はその『最高善について』(一二七二年以前)において、アリストテレスを吸収しながらも、大筋においてはアルベルトゥスの新プラトン主義に従っているからである。」「そしてウルリヒはその神秘論の理論において、神についての積極的な言明の可能性を認めつつも、否定神学に力点を置くことによって神秘思想に対しても道を拓くことになったのである。」二二頁。

「しかし六〇年代以降になると、パリ大学学芸学部で、ブラバンのシゲルス (Sigerus 一二四〇頃—八一又は八四年) とその弟子たちを中心にして、教会の教義に囚われない、アヴェロエスの方向に即したアリストテレス主義が現われた。」「哲学と神学はその方法を問いにおいて互いに重なり合うものではないので矛盾することもないといった前提ないしは口実の下に、事實上教会の教義に反するようなアリストテレス解釈が展開され、ボローニャとパドヴァではこれが中世後期まで存続することになった。」(傍点筆者) 「世界は永遠に存在するのか、あるいは時間的な起源を有するのかという問いにおいて、自然的世界の無時間的な必然性を主張する極端なギリシア思想理解と、歴史を根拠づける自由な創造の業に対する信仰との衝突が、いわば目に見える形で尖鋭化するのである。」一一頁。

アリストテレスの導入と中世国家への影響については、Tierney, op. cit., [The Crisis of Church and State], p.159 et seq. そのほか「第四章 アリストテレスと国民国家」の表題の下に、「1. 王国と帝国」[2. トマス・アキナス] [3. ボナフェイス八世とフリッポ四世—第一紛争] [4. ボナフェイス八世とフリッポ四世—第二紛争] [5. 政治思想の成長] を取り上げている。

(9) アリストテレスの受容の態様の相違については、ノウルズ、前掲「発展」、五七頁以下 [第二章 神学 (一〇五〇—一二二六)] 参照。

「聖ベルナルドゥスの死とロンバルドゥスの大著作の出現のあとに続き、ほぼ同時に起こった聖トマスと聖ボナヴェントゥラの死去によって幕を閉じる一〇〇年間は、その短い期間の間に、大学の興隆、アリストテレスの受容、スコラ神学の黄金時代を含んでいるが、その間には、古典的タイプと呼びうるような神学論争、つまり、新しい意見がひとつの派によって宣言されると他の派から否認され、激しい論争が行なわれて、最後の卓越した博士ドクトルカ公会議もしくは教皇の宣言によって解決するというタイプの論争が不思議と起こらなかった。」五七頁。

「疑いもないことであるが、このことを説明するひとつの理由は、しばしば指導的な教師マニステルたちをひとつの問題の反対側に立たせるところの、諸学派間の日常的論争に、すべての神学者たちが専念していたからである。」五七頁。

「もうひとつの理由は、たぶん、伝統的な教義と意見の総体を論理的分析と演繹的推論の原則に従属せしめる仕事にすべての党派が没頭していたからであろう。」(傍点筆者) 五七頁。

「事実、アベラルドゥスとドゥンス・スコトゥスの間の諸学派の最大の業績は、キリスト教の豊かな総体を過去の諸時代の著作や教令から漸進的に抽出——これは主として一二世紀の諸学派の教師マニステルたちにより達成された——したことであり、またこのような大きな魂から、専門的な言語や論理的な秩序によって表現されたところの、組織的で首尾一貫した神学の総体を形造った——これは一二世紀のパリの偉大な教師マニステルたちの仕事である——ことであった。」五七頁。

「一二世紀の天才たち、例えばヘールズ Hales のアレクサンデル Alexander Halesius (*)、聖ボナヴェントラ、聖アルベル

トゥス || Albertus Magnus、聖トマスなどが特別に達成したことは、かれらが二・三の偉大な主要な思弁的原理、つまりアレクサンデルとボナヴェントゥラの『アウグスティヌスの』複合におけるごとく、他の要素と、まざりあった新プラトン主義の原理、もしくはアルベルトゥスとトマスによって表現されたようなアリストテレスの原理をもって、かれらの神学の総体を総合したことであった。』五七―八頁。「伝統的な材料はすべて共通であった。」「二人の偉大なドミニコ会士（アルベルトゥスとトマス）の強みは、論理的、論証学的基礎から、最も離れた形而上学的結論に至るまでのすべてをおおい、またあらゆる教義を表現できる言語や術語、例えば聖三位一体の『自存する関係』 || *subsisten relationship* や聖体における『実体』 || *substance* と『偶有』 || *accidents* のようなものを供給しうるアリストテレスの思想の豊かさに二人が拠っていたことであった。」「しかるに他の学者はアリストテレスの論理学と新プラトン主義の心理学との合成物 || アマルガムを用いたり、ドゥンス・スコトゥスとその後継者たちのように、かれら自身の新しい哲学的枠組を創出したりした。』五八頁。「拙注、(*) ヘルズのアレクサンダーについて、次項(b)の注(70)の箇所而言及する。』

(10) アリストテレスのパリ大学への導入の契機を作ったアルベルトゥス・マグヌスについては、拙稿、前掲一一巻二号五一頁以下「サン・ヴィクトル学派とパリ大学」および七〇頁以下注(39)参照。

なおアルベルトゥス・マグヌスが信仰と哲学を分離し、また、自然学に力を注いだ点については、Grant, *op.cit.*, p.184 et seq. 「神学と信仰の自然哲学への最小限のインパクト」の節参照。

(11) トマスのパリ大学のスコラ学における地位づけは特殊であるように思われる。そこで、トマスの師といわれるアルベルトゥス・マグヌスとスコラ学との関係について言及しておきたい。

ロイン、前掲「西洋中世史事典」三六頁。アルベルトゥス・マグヌス Albertus Magnus (一一九三頃―一二八〇)。シュヴァーベン生れで、パドヴァで学び、一二四五年パリに赴き、そこでトマス・アキナスと出会う。一二六〇年にはレーゲンスブルグ司教となるが、一二六二年にケルンに引きこもった。

ヴェルジエ、前掲「中世の大学」一〇一頁。

「アリストテレス哲学の研究が神学者に受け入れられたのは、一二三〇年から一二五〇年にかけて、在俗教師オーヴェルニュのギョーム Guillaume d' Auvergne、フランチェスコ会修道士ヘイルズのアレクサンダー、ドミニクス会修道士の大アルベルトゥスたちによってであった。』一〇一頁。「この変化は、これらの博士たちがアヴィケンナの注解を用いたために容易に進んだ。」「アヴィケンナは純粋にアリストテレス的な思想を、プロクソロスの新プラトン主義的表現に混合して、アウグスティヌスとアリストテレス哲学の間に一種の中間的過程をうちたてたからである。」「理性を信仰に、哲学を神学に厳密に服従させることを問い直すことなく、一二三〇―五〇年頃のこれらの教師は、アリストテレスの概念——因果関係の体系、潜勢と現動の存在論、その他——により、たとえば

創造と認識に関する神学上の諸問題を合理的に表わすことができるということを理解した。」一〇一頁。

彼のスコラ学とアリストテレスとの関係についての包括的一般的叙述としては、リーゼンフーバー、前掲「西洋古代・中世哲学史」、二七五―八頁「アルベルトゥス・マグヌス」参照。cfed by William W. Kibler & Grover A. Zinn, "Medieval France-An Encyclopedia," 1995, p.860 [Scholasticism], by Lesley J. Smith.

またジョノー、前掲「ヨーロッパ中世の哲学」七五頁以下「第六節 神学の方法の刷新」参照。ここで新しい神学の方法に関し言及している箇所ではアルベルドゥスの果たした役割について触れている。

その他、ジョノー、前掲「ヨーロッパ中世の哲学」九五―六頁「第四節 聖アルベルトゥス・マグナスと聖トマス・アキナス」。ドウソン、前掲「中世のキリスト教と文化」九八頁、宮内久光、「アルベルトゥス・マグナス『形而上学』解説」、(上智大学中世思想研究所、前掲『中世思想原典集成13』所収)三七二頁以下。なお宮内は、「アルベルトゥスはアリストテレスの著作の全体を通読し注解を書くことによって、西欧中世において形而上学の本質の問題に直面した最初の哲学者であったと言いうことができる。」と云っている。三七二頁。

(12) リーゼンフーバー、前掲「西洋古代・中世哲学史」二七五頁以下。

(13) アリストテレスの哲学の統合の困難さについては、ルソー、前掲「キリスト教思想」六〇頁以下参照。但し、この段階において、なお神学と信仰との範疇論的区分が明確であったわけではないことも留意しておかねばなるまい。

(14) 小松真理子、「アルベルトゥス・マグナスと人間の発生の問題」(上智大学中世思想研究所編、前掲「中世の自然観」一〇九頁以下。「アルベルトゥス・マグナスは、その『動物論』De animalibusの中で、『人間の発生に関するガレノスとアリストテレスの論争の全容』の解明に、数章を割いている。医学者たちにとってはガレノス(Galenos, 二世紀)は確かに最大の権威であったかもしれないが、神学者・哲学者をして自然学者であったアルベルトゥスが、ガレノスに刮目していたという事実は興味深いものである。」一〇頁。

(15) ドウソン、前掲九八―九頁「第三章 中世文化における科学の発達」[IV節]参照。

(b) トマス以前のスコラ学と新しい世界観(自然・宇宙観)―パリ大学を中心としたスコラ神学と自然法

アルベルトゥス・マグナスとトマスを一緒にして、盛期スコラ学の代表者とする記述を多く見受けるが、前述の如く、アルベルトゥス・マグナスがトマスの師であり、その出会いがパリ大学であったとしても、それは一三世紀半ば近くであったし、トマスの活躍するのは一三世紀後半であるし、また、アルベルトゥス・マグナスのパリ大学にいた時期は短

かかったし、パリ大学の神学はアルベルトゥス・マグヌス一色ではなかった。そのことを考えると、一三世紀、ことにその前半に神学の中心地になったパリ大学において、その神学が、新しい世界観の受容過程をどのような葛藤を描きながら展開させたのであろうかという疑念がすぐ湧くであろう⁽¹⁾。しかも、本稿の課題である「法」的問題からみれば、この時期を支配したテオクラシーとパリ大学の神学関係がどのようなものであったろうか、また、この時期におけるポロニーヤ大学の法学が、かかる神学の影響をどのように受けたであろうか、という問題意識が念頭にあるので、神学の中心であったパリ大学におけるスコラ学の地位づけをまず試みておかねばならぬという気がする。

ところで、これまでも、スコラ学についてはいろいろの箇所で言及してきた。しかし、スコラ学という概念によって表現されている内容を見てみると多様である。広義の場合には、スコラ主義という概念が後述のように当時の法学まで含めて用いられ、さらにその概念の使用範囲も一三世紀のスコラ学に限定されず、その後の学問方法をも包摂するものとして使用されている⁽²⁾。そこで、若干迂回的作業になるが、本稿の課題と関係する範囲で、中世の社会意識をリードした「スコラ学」とはいかなるものか、そして、それが新しい世界観形成にいかなる役割をはたしたのか、という点を、その代表的存在であるトマスの役割を見る前提として、些か触れておきたい。

(i) 問題意識

そこで、その問題意識をもう少し詳しく述べておきたい。

先に触れた如く、一三世紀は大学設置の風潮が高揚した時代である⁽³⁾。しかも、それらの大学では、法学と医学が第一級の学部として設置された⁽⁴⁾。教会の最盛期に、あるいは、スコラ神学あるいは哲学の最盛期に、なぜ諸大学は実務的な学部へと指向していったのであろうか。その時、スコラ哲学と法学はいかなる関係に立ったのであろうかという疑問が湧くであろう。神学から法学が独立して学科として大学で尊重されたのは何故か、ということがここでの課題であり、

法学の独立が神学中心の「スコラ学」になんら援助を受けていなかったのだろうかということが、すぐ湧く疑問である。そこにこそ、スコラ神学の体系化に最大の貢献をしたトマスの理論が、この問題にどのように対処したかという疑問に連なる点でもある。後述のごとく、トマスがアウグスティヌスの二元論に対して宇宙全体を一元論で捉えたということになるならば、当然に、その学問体系もまた一元論で構成されているはずであり、そこに神学と法学との関わりを構築していたはずである。したがって、神学と法学の区分とその関わりをトマスがどう捉えたかということは、法学の独立を見る上で看過しえない問題になる。結論を先取りして述べれば、この問題を解く鍵が後述の如くトマスの自然法論にあるものという問題意識をもっている。

そこで、その問題点を検証しなければならぬが、その前に、かかる問題意識からトマスのスコラ哲学、就中、自然法観を見る場合の問題点を先にここで触れておきたい。

そもそも、すでに言及した如く、一二世紀のローマ法研究は西欧社会に大きな影響をもたらした。しかし他面では、古代ローマ法がなぜ封建時代の法として有用性をもつのかという疑問は当然に生起してくるし、前に指摘した如く、キリスト社会への適合性も問題にならざるをえない。それは一三世紀の西欧社会における大きな問題であった。⁽⁵⁾また、商業の発達ならびにそれに伴う新たな都市の発展は、新奇の問題を多発せしめ、その処理をどのようにするかという問題も提起されていたことは先にも触れたが、その事態を一体カノニストたちはどのように対処してきたのであろうか。⁽⁶⁾

そのことにアプローチするためには、カノン法というこの世の霊界領域での法が、過去の歴史社会の所産たるローマ法と融合して、世俗法としてのローマ・カノン法を形成する場合に、どのような形で世俗社会の需要に応じ、また、世俗権力を包摂する論理を形成したのが問題になるし、また、世俗法として既に世俗社会の主流的な法として存在する慣習法をどのような過程で、そこに取込んでいったのかという問題が解明されねばならないだろう。⁽⁷⁾

些が敷衍して述べれば、そもそも、教会法学の端緒を開いたグラチアヌスの場合には、殊更にローマ法の採用は避けたい嫌いがあるといわれている。それを顕著に結びつけたのは、先にも触れたフグッチオであった。⁽⁸⁾

だが、教会法へのローマ法研究の成果「ユスティニアヌス法典」の取り入れが行われたとしても、反対に教会法が世俗法学「主として封建時代の法」へどう影響を及ぼしたか、という点は、異なった次元の問題としてさらに考察せねばならなくなる。

しかしそこで留意せねばならぬことは、先にも触れた如く、そもそも注釈学派とカノニストの研究領域はそれぞれ別個のものとされていたことである。⁽⁹⁾尤も、それにもかかわらず、前述の如く、現実には、教会法学と(ローマ)市民法学は大陸においては緊密であった。⁽¹⁰⁾ことにポローニャ大学を中心とした法学研究・教育の結果として、その両者は密接に係わるものとして教授されていたが、しかし、ポローニャという共通の場において両法学が育成されたということは、両者を結びつける外在的要因に過ぎなかった。したがって、それだけでは、両者が結合して、ローマ・カノン法を生み出してくる所以を理論的に説明したことにはならない。それを内在的に結びつけた要因を探り出し、摘示せねばならず、それも一つの重要な課題になってくる。そこで重要なことは、当時のテオクラシーの下で、一体教皇、あるいは、教会がかかる課題を遂行する大学の学問をどう見ており、どのような政策をとったかということである。すなわち、「教会政策」と「スコラ学」との関係である。

ここで注目されねばならなくなったのが、新しい社会的需要とともに、新しい学問的需要が、別の契機によって生じていたという事実であり、そこに新しい転機が訪れており、それに対応する学問が生じていたということである。それを教会がどう受け止めたかは別として、それがスコラ神学であり、スコラ哲学であったことは前述の通りである。したがって、この時期のスコラ学は、盛期スコラ学として、その特色を有するものとして取扱われてきたし、ここで取り上

げるスコラ学もかかる意味での狭義のスコラ学である。そして、トマス以前のパリ大学を中心としたこの盛期における「スコラ神学」「スコラ哲学」の状況を明らかにしておくことが、当時のテオクラシーと密接に関係する「法学」とトマスの理論との関係にメスを入れる前提となる。また、教会政策と神学あるいは哲学との統一化を試みるトマスの理論と法学を橋渡しする自然法の問題、あるいは、自然法とカノニストの関係の問題を解きあかす鍵となるものと思つて⁽¹¹⁾いる。

ただ本稿の課題であるイギリス法においては、この段階において、一定の影響があつたにせよ、何故大陸における程、スコラ学の所産である自然法あるいは理性論が普及していなかつたのかということが、問題意識のなかにはあるが、ただこの点は、後に慣習法の問題と絡めて言及すべき問題として留保し、ここでは、その問題追及のために、まず前記の課題を取り上げたいと考えている。⁽¹²⁾

(ii) スコラ学と新しい神学研究

トマス以前の「自然」に関する学問については、すでにシャルトル学派の「自然学」の隆盛に関して言及してきた。また、一三世紀半ばのスコラ学における「自然学」は、トマスの師であるアルベルトゥス・マグヌスによって大いに影響を受けたが、それはアリストテレスの自然学に啓発されるところが大であつたことにも言及した。しかし、当時神学関係で抜きん出ているパリ大学においては、それは簡単な問題ではなく、そこでは、かかる「自然学」への興味が時代的要請であつたとしても、新旧神学の葛藤がなお存在していた。そこで、その点を克服して、アリストテレスの受容がパリ大学で行われた点を瞥見し、トマスの「自然法」形成の前提としたい。

そもそもアリストテレスを受容する過程で、パリ大学では、二つの次元を異にした問題が発生していた。その一は、学問以前の次元の問題で、パリ大学の組織組成に関する問題であり、大学と托鉢修道士との抗争に関わる問題であつた。

他は、パリ大学とアリストテレスの理論の受容そのものに関わる問題であった。⁽¹³⁾

① 大学の自治と托鉢修道士会の抗争⁽¹⁴⁾

この問題は、決して学問領域の問題ではないが、パリ大学の在り方そのものに関わる問題であり、そこでの学問状況を瞥見する前提になる問題なので簡単にとり上げておきたい。

パリ大学は、ボローニャ大学とともに自然発生的な団体であることについては、既に言及している。⁽¹⁵⁾しかし、このことは、大学成立の経過の複雑性を意味し、その間の資料の不足も加わり、かならずしも実体を明らかにしえない側面があるといわれている。⁽¹⁶⁾そこで、パリ大学の形成過程一般に触れるのではなく、パリ大学が「神学」の中心になった点とアリストテレスという異教徒の学問が結合した点に焦点をあてて瞥見することにした。

修道院付属学校というものから発展したパリ大学の教会的性格というものは、一三世紀においては最後まで、その色彩を払拭することができなかったことをまず第一に指摘しておかねばならない。それは、パリ大学の一部の教授は依然として、修道院からの手当てに依存していたし、司教裁判所の管轄に服していた。⁽¹⁷⁾それが一三世紀半ばの有名なパリ大学の自治と托鉢修道士会の抗争となって現われた。しかも、この抗争に際して、教皇が大学を支援したことは、パリ大学のスコラ学の隆盛を左右する一側面があったといわれているし、またそのことがその神学のあり方に影響を及ぼすことになった。⁽¹⁸⁾

② 大学の神学におけるアリストテレスの受容をめぐる問題

そこで、トマス以前のスコラ学、ことにパリ大学における神学の研究状況を瞥見し、トマスへ繋ぐ新しい世界観を眺めてみたい。⁽¹⁹⁾就中その新しい世界観を、信仰の次元から学問的次元へ引き戻し、それを精緻化させた点と、その所説をどう展開させたかという点にポイントを置いて瞥見してみたい。ことにアルベルトゥス・マグヌスのように信仰と哲学

を截然と切り離す考え方をするものの影響が、スコラ神学においてどのような影響をもったかという点は、宗教と学問との関係上念頭に置かねばならぬ点であろう。

尤も、そもそもスコラ学として、如何なる点を対象として取上げるかという問題は、それを取り上げる視点によって変わってくるし、著者によっても異なってくる。人によっては、先に摘示した如く、スコラ学の誕生を教父たちのそれ(20)にまで遡らせている。

そこで、スコラ学一般についてではなく、本項の課題との関連で、トマスのそれを見る前提として、トマス以前のスコラ神学とローマ法学説における「自然法」と「理性」の問題を瞥見することから取りかかりたい。それは、この時期に、トマスに代表される「自然法」と「理性」の問題へ、なぜローマ法学が結びつくのかという問題の下地をなすものであるからである。

カノン法とローマ法の結合は先に瞥見したとおり、ボローニャ大学という場の存在が重要な契機となったが、そのよ^{うな}外的偶然的要素によるだけでは、両者の内的結合の契機を析出することはできないであろうことも摘示した。そこで指摘されるのが、当時流行したアリストテレスの導入とトマスによる神学的課題に関する統一的理解ということである。尤もここでもアリストテレスという非キリスト教思想とキリスト教の思想がどう結合しえたのかという疑問は解消されていない。

その点に関し、カッシーラーは、そもそもキリスト教の「神は、ギリシャ思想におけるように、精神界の冠冕として、認識の最高の対象、つまり善の認識としては叙述されない。ひとが善悪を学び知らねばならないのは、まさに神自身から、その意志の啓示からであり、弁証法からではないのである」と指摘する⁽²¹⁾。神の啓示に依拠する信仰と、精神界における認識の最高の対象として神を見る主知主義の立場とは相容れないものであったといえる。この二つの考え方の間

の葛藤について、カッシーラーは、「全スコラ哲学を貫き、聖アウグスティヌスからトマス・アクィナスにいたる、その発展過程を規定している」という。⁽²²⁾そこで、カッシーラーは、次の如く指摘している。すなわち、先に瞥見したアウグスティヌスは、まず、ギリシャ思想の主知主義を改変した。アウグスティヌスは、「真理は人間の内心にこそ宿る *Noli foras ire, in te ipsum redi; in interiore habitat veritas*」と述べたと指摘する。⁽²³⁾しかし、アウグスティヌスによって、人間の内心に見い出した真理は、「移ろいやすく変わりやすい真理」に過ぎず、永遠の、不変の、絶対的な真理を見い出すためには、「ひととは自分自身の意識と存在との限界を乗り越え、自分自身を超越しなければならない。」「こうした超越によって、一切の弁証法、つまりソクラテスやプラトンの方法は完全に一変させられる。理性はその自立性と自律性とを喪失する。それは、もはや自分自身の光をもたず、反射光によってのみ輝くにすぎない。この光りが消え失せるならば、人間理性は効果なき無力なものになるであろう。」と摘示する。⁽²⁴⁾ここに、人間の理性の喪失と信仰による神の啓示への接近性の契機の重要性を強調するアウグスティヌスの現世感の基礎が生まれるという。

このアウグスティヌスの理論は前述の如く、トマスに至るまで、力を衰えさせることはなかった。しかし、前に触れた一二世紀ルネサンスといわれる新しい思考、すなわち、アリストテレスの思想の導入により、スコラ学に変容が生じた。⁽²⁵⁾

そこで、この神学におけるアリストテレスの思想の影響によるスコラ学が、ボローニャ大学を中心とする法学にどのような影響を及ぼしたかが取り上げられねばならなくなるが、トマスの思想を法学的見地から捉えるとき、彼の思想の体系化を試みる上でのキー概念となるのが彼の自然法概念であったため、ここに「自然法」の問題が浮上してくる。そこでまずトマス以前のスコラ学における「自然」概念について些か触れておかねばならなくなる。そして、この新しい「自然」概念が、一体神学体系における「自然法」概念とどう関わるのかという点を検討しておかねばならなくなる。

そもそも「自然」概念は多義的であり、しかも英語の *nature* の意味とわれわれが日常使用する「自然」という概念が同義語であるといえるかどうか問題である。後者の場合は、われわれの視野から当然に外すとして、前者の場合にも、西欧社会におけるこの概念は、時代により、主張者により、その意味内容は極めて多義的であった。したがって、「自然」に関する「法」という場合に、「自然」概念をどう捉えるのか、いかなる「自然」概念と「法」概念が結合しうるのかということに関する理解の相違で、その意味は著しく異なってくることはいうまでもない。⁽²⁶⁾

(iii) 「自然」学と神学

しかし、ここで、当時の自然学一般の考察を行うわけではない。そもそも「自然」に対する学問の深化は当然に自然の中における人間の存在をどのように把握するかという問題を含んでいる。そこで、トマスが「人間本性」 *natura hominis, natura humana, natura individual* という場合に、その「人間」を生きた理性的な能動力をもったものと観念するか、あるいは、アウグスティヌスのように人間は生来罪深く、神なくして自由な意志をもちえぬものとの観念を大卒で踏襲するので、世俗社会観は大いに異なってくる。⁽²⁷⁾

① 法上の「人」概念の把握の難しさ

そもそも、法上の「人」概念が、あらゆる人間に適用されるに至ったのは、そう古いことではない。⁽²⁸⁾しかし、その観念の形成過程は長く、その端緒となる思想は詳らかにしえない程古いものといわれている。⁽²⁹⁾しかも、今日においても、世界的にみれば、自然界の人間が、法上の「人」と等値されているわけではない。そこで、法上において「人」の概念がどのように捉えられるかということは、各国の法政策にかかわる側面が大きく、そう簡単に一義的に規定されうるわけではない。一例をあげれば、「人」の概念が「国民」の概念の範疇内のものか、「超国民」的概念として取扱うべきかは、必ずしも学問的に一致した見解になっていないわけではない。「人」の概念は現在でも多義的である。もとより、

本稿の課題として設定した当時と現代では、考慮すべき要素に相違が存在するが、とにかく、現存する人間という存在を、神学的次元から離れて、法的に主体性あるものと観念化しはじめるのが、この時期に始まるので、ここでは、「人」の存在とその主体性にかかわる一つの根源的問題を含むことを無視するわけにはいかないであろう。

ただ、本稿では、世俗社会において人が法的主体性を確立するために、アウグスティヌス的人間観を何時頃から顕著に転換させはじめたか、という点については、通常ルネサンスと宗教改革を挙げるのに対して、この一三世紀におけるトマスの神学体系がどのような地位にあるのかを瞥見しようとするものであり、それがルネサンスや宗教改革にどう連なって行くのかをフォローしようとするものである。

そして、アウグスティヌス神学からの脱出のため、トマス以前において抬頭した自然学という生物学的考察が、人間を自然の中に引き戻し、新たな「生きた人間」観を作るのに役立ったか否かを見るものである。そして、その問題は、現代でも「人権」論を語る人々の間では、たえず念頭におかれてきている問題でもある⁽³⁰⁾。

② 自然学の登場と「人」の取扱いの変容

アリストテレスの受容は、先に瞥見した如く、その自然学の影響を大学にもたらした。被造物を、単に神との関係において考察するのではなく、被造物をその実在する存在として把握し、その実体を知ろうとする「学」の高揚をもたらした。ところで、かかる探求的精神は、人間についても当然に及ばざるをえない。その点の自然学的考察は、当然に医学の分野では不可避的であった。しかし、それが信仰の領域に留まらず、大学での講義の科目として、神の恩恵に関して講義され、信仰の意義を「学」として学生に説くことになると、当然に、「学」一般の要請である、分析、論証の必要性が生じ、しかもそれが当時の講義形式の一つとしての討論形式でもって追求される場合には、その所論の合理的立証の優劣が問われることになる⁽³¹⁾。そこでは、人が自然学の対象として研究され、あるいは、恩寵の対象としての被造物と

して取扱われるのではなく、人間が人間として信仰心をもつということを前提に論証しようとする考え方が生じてくる。いわば「人間本性論」が「学」の対象となる。尤も、かかる思考は典型的には、トマスになつてはじめて設定されるので、それまでは、いろいろの思考が渦を巻いていた。そこでまず、トマスの人間本性論の前に、シャルトル学派の自然学と、自然をどう見るかというパリの「自然哲学」の相違について、ここで些か触れておきたい。⁽³²⁾

③ シャルトル学派における自然学とパリ大学における「自然哲学」——神学における——

そこで、本項の課題に関連して、先にも些か触れたシャルトル学派の「自然」観を取り上げることにした。

アウグスティヌスについては、すでに言及した如く、森羅万象は神の被造物であり、人間も当然その範疇に入る。⁽³³⁾ その場合、人間の自由意志は「原罪と人間の墮落」の見地から捉えられる。そして神の被造物たる人間を支配する自然法もまた神の法の一環であるため、神の被造物である人間もまた、その教示に従う限り、人間の理性によって把握可能な法規範として位置づけられてくる。⁽³⁴⁾ したがって、存在論的に見れば、そこでは、人間の存在と他の自然における被造物を区別する本質的要素を見出すことはできないし、自然現象を貫く独自の法則性を想定する必要性もないが、人間は神の被造物としての特殊性の故に、その認識可能性をもつとされる点が、他の被造物と異なるとされる。

もとより、現実の世俗社会においては、世俗権力を保持する人々と、多数の被統治者との間では、その世俗社会において行使しうる意志の自由に大きな差が生じていた。それにもかかわらず、世俗社会一般には、現実の社会状況から、此岸における絶望感と救済を希求する願望が支配していた。世俗社会において世俗権力を保持する少数の者も、この觀念から逸脱することはできず、僅かに、自分を他の庶民と異なると観念し、神からその地位を授かったものとして、その意志の自由の正当化を図ろうとしたことは、すでに見てきたところであるが、大局的に見れば、自己の意志の自由を正当化する理論を保持しえず、したがって、彼岸における救済にすぎず宗教観によって支配される意識から脱皮しえず、

ここにアウグスティヌスの見解が支配的地位を保持しえた所以があったものといえる。

これに対して、シャルトル学派の場合には、先にこの学派の「自然学研究」の意義に触れた如く、これまでの思想傾向と異なる側面を生み出す。すなわち、人間の存在と切斷して、客観的に実在する自然そのものの存在意義を探究し、その上で、人間を捉え直そうとする姿勢を見出し始める。⁽³⁵⁾ 必ずしもシャルトル学派ではないが、広くとればそれに屈するベルナルドゥス・シルヴェストリスが良き例とされている。⁽³⁶⁾ 彼は、一二世紀半ばに現れた『宇宙形状論』の注解を施したが、それは、トマスも論ずる「大宇宙」「小宇宙」概念がすでにここで駆使されている。⁽³⁷⁾ そこでは、一二世紀ルネサンスといわれる新しい動きのもたらした影響が関連している。

では、シャルトル学派の衰退とともに、大陸における「自然学」の影響はどのようになったのであろうか。ここで、パリ大学における「自然哲学」の問題に触れねばならなくなる。⁽³⁸⁾

先に触れた如く、アリストテレスの「自然哲学」がパリ大学が講義され始めたのは、一二一〇年頃であったといわれている。⁽³⁹⁾ そこでは、いわゆる大学の教養課程で講義され、したがって、専門の神学、法学、医学の課程では自然哲学の講義はされていなかったのにもかかわらず、その課程における知識に対してある影響を与えざるをえなかったといわれている。⁽⁴⁰⁾

ではかかる「自然哲学」はいかなるものであったろうか。パリ大学に限らぬが、当時講義されていた「自然哲学」は、多くの場合、アリストテレスの「自然学」ないし「自然哲学」の注解という形態をとったものであったといわれている。⁽⁴¹⁾ したがって、その内容としては、物理学、気象学、鉱物学、動物学、心理学など生成変化するすべてのものに関する学が広く取り扱われていたといわれる。⁽⁴²⁾

シャルトル学派の自然観あるいはパリ大学でのアルベルトゥス・マグヌスの自然観はまさにこのアリストテレス的自

然観的なものであり、アリストテレスが「自然哲学」と称していたものと同範疇のものであったといえよう。

しかし、パリ大学で「自然哲学」と称せられたものの中には、それと異なった意味で用いられた場合を見出すことにも留意しておかねばなるまい。⁽⁴³⁾

④ シャルトル学派とソールズベリのジョン

ただここで些か脇道にそれるが、先にも触れたソールズベリのジョン（一一一五あるいは二〇—八〇年）に関するこの問題に言及し、後の考察の前提にしておきたい。⁽⁴⁴⁾ 既に言及した如く、ソールズベリのジョンは、イギリスにおいてはヘンリー二世に仕え、トマス・ベケットと共にイギリスの統治に貢献した人物として、イギリスでは浮かび上がっているが、⁽⁴⁵⁾ 実はシャルトル学派に属し、スコラ学の成熟以前の時期を代表する人物の一人だったのである。⁽⁴⁶⁾ ここで彼の思想の理論的分析を行なうつもりはないが、『ポリクラティクス』八巻（一一五九年完成）、『メタロギコン』四巻（同年）はトマス・ベケットに献呈されたものであり、とくに前者が有名であるが、後者は、西欧で、初めてアリストテレスの完全なオルガノン（論理学）に基づいて書かれたものといわれている。⁽⁴⁷⁾

とくにここで、彼について触れておきたい点は、アウグスティヌスとトマスの間において、彼のはたした役割についてである。概括的にいえば、前にも瞥見した如く、ローマ帝国の崩壊期に出現したアウグスティヌスの所説に対して、東ローマ帝国では皇帝教皇主義が支配しており、カロリング王朝の時代になると、西欧における新たな世俗権力観が出現し、そこに「教皇と皇帝」という新たな図式が展開してきたが、一一世紀から一二世紀にかけての新しい社会状況の発生は、西欧社会における知的覚醒をもたらし、「一二世紀ルネサンス」の代表の一つとしての「シャルトル学派」を生み、ここにソールズベリのジョンの人文主義の役割が生まれてきていた。しかし、かかる人文主義は、トマスの研究等に比すれば、未だ粗雑なものであり、⁽⁴⁸⁾ やがてより高度化されたスコラ学の中に吸収されていくことになってしまった

といわれている。⁽⁴⁹⁾ 西欧の知的覚醒過程の全体像から見れば、その点は小さな問題かも知れないが、イギリス法史を見る場合に、ヘンリー二世あるいはトマス・ベケットとの関わりで、あるいは、法学教育との係わりで、一つの留意点かと思われるので、ここで些か触れておいた次第である。

⑤ 後世におけるこの問題の継承

ところで、トマス思想を取り上げる前に、「自然学」の潮流がパリ大学の潮流たる「神学」の中に包摂されることによって断絶してしまったのであろうかという疑問が生じうるので、その点に一言及しておきたい。尤も、この問題は、本稿の課題から逸脱する問題であるかの感を呈しているかも知れない。しかし、パリ大学のフランシスコ会学派と必ずしも直接の関わりをもつわけではないが、その学派の流れとして、オックスフォード大学の「自然学」というものが形成されることによって、アリストテレスの受容を基盤とする大陸のスコラ学的傾向に対して別の流れを形成したことは、イギリスの思潮を見る上で留意しておきたい点のひとつと思う。⁽⁵⁰⁾ なおまた、さらにパリ大学のフランシスコ会学派のボナヴェントゥラの影響を受けつつ、オックスフォード大学の神学の流れとは異なった方向をとったドイツ神秘主義の流れは、ドイツ人文主義へと発展し、宗教改革への基盤となっていくといわれているので、その点もここで留意しておきたい。⁽⁵¹⁾

さらに、アリストテレスの自然学のみならず、中世の自然学も、今日の自然科学の発展からみれば、はなはだ幼稚な域を出るものではなかった。しかし、人間社会自身がどのような自然を取り入れ自分達の社会生活の素材的要素とするために、いかに観念していたのかという点「自然哲学」は、それ以後今日に至るまで、大きな問題となってきたことも留意しておく必要がある。⁽⁵²⁾ その意味では、この中世の自然学の中に、その後の諸学の発展の基盤となる問題点が含まれていたことも留意しておかねばならないであろう。

(iv) パリ大学と自然法―神学と自然法

① 序論

先に摘示した如く、アラビア文明の移入の先端を切っていたシャルトル学派は衰退し、神学の中心はパリ大学に移り、⁽⁵³⁾また、そこでもアリストテレスの学問の移入が行われた。しかし、そこでのアリストテレスの移入とトマスの新しい觀念の結合が、パリ大学において必ずしもスムーズに行われたわけではなかった。

当時アリストテレスの受容をめぐる、前述の如く、⁽⁵⁴⁾三つの傾向があった。その第一は、伝統的な思潮でボナヴェントゥラに象徴される。⁽⁵⁵⁾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ものであった。⁽⁵⁶⁾第三は、アルベルトゥス・マグヌスとトマス・アキナスに象徴されるものであった。トマスは、二回パリ大学に籍をおくことになるが、当然これら第一、第二の思潮との論争に巻き込まれざるをえなかった。その上、パリ大学では、世俗的な勢力争いとして、修道会派と在俗聖職者出身の教師との争いが存在し、⁽⁵⁷⁾トマスの主張が一概にパリ大学を支配しうる状況にはなかった。

ここでは、これらの論争に深く立ち入るつもりはない。ここでは、これらの諸潮流の存在する中で、トマスの自然法の思潮に連なる「自然法」思想がどう展開したかという問題にスポットを当てておきたい。⁽⁵⁸⁾

ところで、繰り返し摘示してきた如く、本来、人間をどのように見るかという点に関し、ギリシア哲学、そして、ここでは、アリストテレスの見方と、キリスト教の原罪論的視点とでは、次元を異にするものがあるという点を、とくに留意しておきたい。⁽⁵⁹⁾そもそも現存的な社会における人間が、本来的に、一定の善なる社会を形成しうるというのでは、来世における救済論を説く必要性もなくなるし、また人間の原罪論と論理矛盾を惹き起す。その意味では、それまでに伝統的であったアウグスティヌスの観点の方がキリスト教の原点に立つものといえる。⁽⁶⁰⁾かかる意味では、ボナヴェントゥ

ラの見解は、正統派の主張を代表したものと⁽⁶¹⁾いうるだろう。

他方、アリストテレスの見方は、パリ大学では、アヴェロエス派によって、極端な形で流行せしめられていた。それ故、トマスは、後に触れるが如く、この学派とも抗争せねばなら⁽⁶²⁾なかつた。したがって、トマスの神学が、この点からも、当時のパリ大学の神学思想を支配していたと言いうる状況にはなかつたといわれている。

ではトマスの神学のどこに特色があり、それが、どう独特の神学体系を形成するに至ったのであろうか。繰り返して示すが如く、本稿は、かかる思想史一般を取り上げているわけではない。ここでは、トマスの体系がどう法学に影響を及ぼしたかを見る上で、トマスの見解の鍵をなす彼の自然法に言及しようとするものである。しかし、その点を瞥見するためにも、彼の独自性だけは明らかにしておかねばならないであろう。しかし、トマスの神学の特色たる彼の自然法、あるいは、彼独特の神学体系を見るためには、さらに、パリ大学の神学における自然法概念がどのように捉えられていたかを瞥見する必要がある。

もとより、自然法概念は、多義的であり、また、歴史的にも幾多の自然法論がその時代時代において社会的に重要な役割を果たしてきた。それは、自然法という概念が、ある意味で、社会観、宇宙観等を規定するものとして取扱われてきたからである。その意味からも、トマスの自然法論は狭い法学の分野の問題ではなく、広く彼の社会観を表現するものであり、後世への影響力もかかる観点から見てもおかねばならぬであろう。

② 神学において「自然法」概念を認めることの意義

そこでまず確かめておきたいことは、トマスの自然法が展開される前のパリ大学における神学において、自然法思想がいかなる形態で受容されていたか、あるいは、されていなかったかということである。この点は、世界史の段階が異なるので、一概に現代の思想と直結させて論ずるわけにはいかぬが、本稿の当初においても、「現代的関心と課題との

「関連」の項で、現代の Reason 論が、トマスとの関連を取り上げるものが多いことを摘示している。幾多の媒介環の検討を要するが、とにかくトマスの「自然法」は重要な意義を現代にまで及ぼしていることは事実である。⁽⁶³⁾

まず、アウグスティヌスにあっても、「自然法」思想は肯定されていた。⁽⁶⁴⁾しかし、それは、神の法たる永遠法が、人間に規範として関わる場合に現れるときの条件を具象化したものとして捉えられている。したがって、それは、人定法以前の機能と形態をもつものとして地位づけられていることに留意せねばならぬであろう。そしてそれが、トマス以前のキリスト教の自然法に関わる基本的な視点となっていたといえるであろう。

これに対して、前にもたびたび言及したグラチアヌスの場合には、ローマ法との関わりを論ぜなければならなかった。それは、一二世紀以来、世俗社会の変化、ローマ教会自体の世俗化に加えて、ローマ法というキリスト教とは異質の法の研究の興隆とそのカノン法との融合化が顕著になり、普遍教会の立場からも、法の統一的把握が緊急の課題になってきていたことによる。それは先に瞥見した通りである。⁽⁶⁵⁾

そこで、ポローニャのカノニストの祖となるグラチアヌスのこの点に関する見解に触れねばならなくなる。ことに、世俗法たるローマ法というものとの関係でどう捉えたかという点を見ねばならなくなる。尤も、ポローニャ大学とパリ大学の関係については、次の項目で言及するので、ここでは、とりあえず、第一に、ユスティニアヌス法典でも、ローマ法が自然法の規定を包摂していたということ、⁽⁶⁶⁾第二に、グラチアヌス前のスコラ学においては、ローマ法の研究は神学者には禁止されていたということ、⁽⁶⁷⁾第三に、グラチアヌスは、自然法と慣習を区別し、十戒等に含まれている自然法は、神に由来するものとして取扱われたこと⁽⁶⁸⁾だけ摘示しておきたい。

③ パリ大学の神学における自然法概念の容認の有無

ではパリ大学の神学においては、この自然法をどう評価されていたのであろうか。

先に瞥見した如く、トマス思想の展開する以前のパリ大学では、なおアリストテレスの受容をめぐっているいろいろの学派が競合していたが、例えば、ボナヴェントゥラ等の学派にあつては、なおアウグスティヌスの思考が強力であつた。かかる意味では、アウグスティヌスの意味における自然法は当然にパリ大学の神学でも容認されていた。

そこで、前述の如き自然学の抬頭とかかるアウグスティヌス思想との関わりで、次に、どのように自然法思想が、パリ大学の神学において容認されていたか否かを瞥見しておく必要に迫られる。ことに、当時抬頭しつつあつた「自然学」との關係を探っておかねばならなくなる。

そもそも当時のスコラ学の人々は、ほとんどすべてのものが自然法の問題を、いろいろの角度からにせよ、取り上げていたといわれている。⁽⁶⁹⁾ただ、ここで注目すべきことは、彼らの中にあつて、この自然法に深く取組んだ最初の著者は、ハレのアレクサンドルスであつたと言われていることである。⁽⁷⁰⁾彼についてここで言及することは省略するが、ボナヴェントゥラはパリで彼に師事したということ、⁽⁷²⁾しかも、「自然学」に熱意を見せ、トマスの師でもあるマグヌス・アルベルトゥス等と同様、神における意志の優位説をとり、あらゆる法規を超える神の主権を唱えていたが、そのために生ずる矛盾を論理的に結局解決する方途を提示しえず、すべてが不確定性をもたらし、その論理整合性は一三世紀後半のトマス・アキナスを待つことになつたといわれている。⁽⁷³⁾

したがつて、一三世紀前半におけるパリ大学の「神学」では、必ずしも「自然学」と「自然法」概念は結合せず、また、「自然法」概念そのものについても、世俗法との関わりを含めた統一体系の一環としての観念は成熟されていなかったといえよう。

④ トマスの神学における「自然法」概念への道——課題の生起

そこで、一三世紀前半における「自然法」概念状況に対して、一三世紀後半のトマス神学における新たな「自然法」

概念が提起されねばならなかったのは、いかなる要請が横たわっていたためであろうか、という問題が生ずる。

一三世紀において、教会にとって、パリ大学の神学における一番の問題点は、先に触れたアヴェロエス主義「アヴェロエスのアリストテレスの注解を媒介にして一種の汎神論的主張を唱える一三・一四世紀に興隆した学派。ラテン・アヴェロエス主義ともいわれる学派」の跳梁に対する対応であったといえるであろう。後述するように、トマスが一三世紀後半に活躍する時期には、世俗権力の増大とその擁護論の出現という問題が一方にあったが、他方では、イデオロギ―的に多くのセクトが輩出しており、就中、アリストテレスの受容を契機に、新学問傾向を生み出し、その先頭をこのアヴェロエス主義が切っていた。

アヴェロエス主義について、ここで詳述する余裕はないが、そのポイントとなる点のみに触れるならば、それは、哲学と神学とが、ある点で競合した場合に、どちらが優先するかという問題であった。⁽⁷⁵⁾

ところで、このアヴェロエス主義が、パリ大学では、人文学部という一般教養課程で隆盛を極め、神学部と対立したことが、学問的意義を有するのか、あるいは、俗見からの対立に過ぎなかったのかという点は、私の能力の及ぶところではないが、興味ある点として、留保しておきたい。⁽⁷⁶⁾ それはまた、後に取り上げるポローニャ大学において、パリ大学のような神学論争が起らなかったという点にも関連する。すなわち、一般教養を主とする教養課程においてではなく、専門課程を取り扱う神学あるいは法学等の課程でアヴェロエス主義の影響をどう取扱うかは、極めて重大な問題になるか、あるいは、ほとんど関わりなく専門課程を進行せしめうるのか、という問題の検討が内在していたように思われる。しかし、その理論的考究の余裕は、今の私にはない。

そこで、アヴェロエス主義の要点にのみ触れると、いろいろの点で、それまでの正統神学といわれてきたものと抵触するところがあった。⁽⁷⁷⁾ 例えば、神が天地創造したという、この宇宙の始源論「有限性論」に対して、天地は無窮である

とした点「無限性論」は、神は絶対的存在であり、すべてのものを神が創造したという信仰原点に係わる問題を発生させていた。しかし、ここでは、本稿の課題から見て、重大であると思われる点のみを取り上げると、彼らの主張を後世の批評家が『二重真理説』といった点に象徴されている。⁽⁷⁸⁾それは、信仰の真理と哲学の真理について、次元の異なることを承認しながらも、哲学的論証によって、その真理の論証可能性を主張しようとするものであった。しかも、その前提として、人間において「知性」は単一であるという「知性単一性」説が唱えられている。⁽⁷⁹⁾それは、個々人の知性の絶対的真理への探究の可能性を肯認するものではないが、少なくとも人間というものに、かかる可能性をもつ「知性」の存在が肯認されるべきであるということになる。それは、彼岸に、あらゆる事象に関する絶対的規準を設定し、此岸における被造物、ことに人間の知性の相対的存在を旨とするところの信仰的見地から見れば、到底容認し難いものとなる。このことは教会にとっては、理論的にも看過し難い問題であり、そのイデオロギー解決が喫緊の要務になってきており、一三世紀後半の教会の課題であったとともに、トマスのような神学者の出現が求められていた所以でもある。

(1) この点は、前述「(a) パリ大学とアリストテレス学の受容——アルベルトゥス・アグナス」の箇所而言及。また後述するが、大学形成過程における組織的な問題と、アリストテレス受容をめぐる問題が複雑に絡んでいた問題でもある。

大学での「スコラ神学」については、ピエール・アドネス、『カトリック神学』、渡辺義愛訳、クセジュ、白水社、一九六八年、四七頁参照。

(2) スコラ学概念の広義の使用方法については、拙稿、前掲三卷一号三七—八頁。半田・今野、前掲「キリスト教史Ⅰ」四四六頁以下「3 スコラ学の形成と教会法の発達」参照。その他、例えば、cf. Helmholtz, op.cit., pp.4-5 [Scholasticism]。アドネス、前掲「カトリック神学」、四六頁以下「III スコラ神学」参照。なお、スコラ学についてではないが、スコラとウニヴェルジタスの概念を区別した例として、今道友信、『西洋哲学史』、講談社学術文庫、一九八七年、一五一頁以下参照。

(3) 拙稿、前掲一〇卷二号二九—三〇頁。

(4) ヴェルジェ、前掲一〇九頁。

(5) 一三世紀後半における思想的転換は、トマスの出現によってしばしば語られるが、それはトマスの思弁的成果が突然に現れるものではなかった。ことに一三世紀における制度的転換を眺める場合には、その背景となった要素との関連が重視されねばならない。なお拙稿、前掲一〇巻二号一八頁以下「ローマ・カノン法」の箇所参照。また、その前提として、一二世紀には、「平和と秩序」のイデオロギーが世俗社会の需要として存在していたことも留意せねばならないであろう。一二世紀が「正義」の時代と称されたことについては、拙稿、前掲三巻二号二二、五〇頁参照。なお、この時代が秩序のイデオロギーとして「平和と正義」のスローガンが掲げられたことについては、拙稿、前掲九巻二号八一—二頁。

(6) グレーヴィチ、前掲「中世文化のカテゴリー」一二八頁。

「新しい、より合理的な思考様式をもつ都市人口の発展がこの伝統的な自然概念を変え始める。」「人間の実践的活動が複雑になり、人間の自然に対する働きかけもより積極的、目的意識的となるが、そのことは労働用具の改善や機械の創造ということに反映されている。機械が人間と自然環境の関係を媒介することになるが、このことが人間の意識に新しい問題を提起した。」「人間の探究心がいや増すにつれて自然は聖性を剥奪され世俗化され始める。」「哲学者の中に信仰と自然界の理解を結びつけようとする者も出てくる。」一二八頁。

(7) 慣習法のローマ・カノン法への取り込み過程の検討の課題については、いろいろの経過を辿って包摂される点に留意しておかねばならぬであろう。慣習がまず法として認められるためには、慣習の存在の証明が必要であったし、また、裁判の資料として慣習を利用する場合にその収集作業の方式の多様性が考慮されねばならぬし、一三世紀に慣習法書が現れてきた場合にそれをどのように扱うかの問題も生ずる。そして、慣習法と法令との競合関係が生ずるときには矛盾解決方法の模索がなされなければならない。マルタン、前掲「フランス法制史概説」、一三三頁以下「第二節 慣習」参照。この点は後述「(三) 教義と慣習——とくにイギリス法を中心として」する。

(8) 半田・今野、前掲「キリスト教史」四五三頁。

(9) 拙稿、前掲一〇巻二号二頁以下参照。なおエンゲルマン、前掲一九二頁。

(10) Holdsworth, HEL, op.cit., vol.2, pp.141~2 [The Canon Law].

(11) Thomas Glyn Watkin, The Italian Legal Tradition, 1997, p.11 et seq. [4 Thomas Aquinas and the Commentators].

「グラチャヌスによって教令を生み出したことは、注釈学派とその学徒の著作に挑戦的な反省を導いた。なるほど、ユスティニアヌスはキリスト教徒の皇帝であり、したがって、彼の蒐集はキリスト教徒の法典と見なされるだろう。デイゲスタ(学説彙纂)に含まれている文章の大部分は古典法学者の著作であり、彼らは異教徒時代にその著作を構成した。一体異教徒の社会の法がキリスト教

徒の大学で、ことに、キリスト教の教会の法が現在その代わりに学ばれるのに利用されている時、かかる重要性を与えうるのかと問われるだろう。」一一頁。

「この問題はポローニャとその他とのころの法学者に重大な挑戦となった。それは、いくつかの以前喪失した古典文章が研究のために利用されようようになった時である一三世紀にとくに鋭い刃をもった挑戦となった。とくに哲学者アリストテレスの著作がこの範疇に入ってきた。その多くがムーア人のスペインに残存しているのが発見されたので、それはアラビア語に翻訳され、つぎにアラビア語からラテン語に翻訳された。アリストテレスの研究はまた同様に挑戦を受けた。アリストテレスと異教徒の著作は一般に、一三世紀の哲学者と神学者、セント・トマス・アキナスにおいて偉大なチャンピオンを見出した。」一一頁。

もつとも、トマスとアリストテレスを結びつけるだけでは十分ではない。カッシーラー、前掲「国家の神話」一一六頁はつぎの如く指摘している。すなわち、

「中世思想の体系的発展を理解するには、そのギリシヤ的思弁とユダヤ予言者の宗教という、この二重の歴史的起源を心に留めておかねばならない。われわれはスコラ哲学の発展全体を通じて、絶えず、《信仰》と《理性》、あるいは《神学者》と《弁証法論者》との間の同じ抗争を見出す。」一一六頁。

換言すれば、「これら両傾向の間の葛藤が、全スコラ哲学を貫き、聖アウグスティヌスからトマス・アキナスにいたる、その発展過程を規定している。《神学者》と《弁証法論者》との絶えざる抗争は、われわれがその歴史的な起源——それは、ギリシヤ思想から借り来られなければならなかった思弁的要素と、ユダヤ的・キリスト的啓示の内容、その倫理的・宗教的意味との間の緊張のうちに存するものであった——に遡るならば、明らかになり、理解しうるものとなる。」(一〇二頁)ということになる。

したがって、ここでは、トマスによって、すべてのキリスト教思想が全面的に塗りかえられたわけではないことも留意しておくべき。トマスによって、それまでの主張と異なったものがあるとするならば、その点を、時代的思潮に照らして摘示しておくことは、重要な課題となるであろう。その点は、本稿においては、先に摘示した如く、後述の第二節第二款(二)「社会意識」〔トマスの継承面と拒否面〕の項でとりあげる。

なお、今道友信、前掲「スコラ学」(岩波講座)四三九頁以下「5 スコラ的方法」参照。

(12) イギリスでの最近の自然法研究の潮流が一定の市民権となるほど認められてきているにも拘わらず、この時代のイギリスの自然法論はあまり取り上げられていない。しかも、取り上げられているその殆どはトマス・アキナス研究に費やされている。したがって、英米法学の中におけるトマス研究の意義と、トマスの論理構造の英米法学に及ぼした影響の有無と、その根拠の追及が今後の課題の一つになるであろう。もとより、イギリスにもスコットゥスとかオッカムのような神学の領域において顕著な人々があり、独特な自然観を抱いていたのにも拘わらず、法との関係で、大陸の如き論議の標的にはならなかった所以は何か、という点も留意されねばな

らないであろうが、それは後の課題とする。

世良晃志郎、前掲「西洋中世法の理念と現実」二六九頁以下「七 封建社会の法・社会思想」「聖トマスとそれ以後」参照。

なお、P・ウルリヤクIIJ・L・カザニガ、「フランスにおけるローマ法の浸透と統一私法の形成」(稿、前掲「西欧における法認識の歴史」所収)四九三頁で、フランス学派がイタリア学派と離れて独自の学派を形成していく点は、側面からこの問題に対して参考資料を提供している。

(13) 田中峰雄、前掲「知の運動」、一七二頁以下「五 ボナヴェントゥーラとトマスの受容をめぐる」参照。ヴェルジェ、前掲「一〇 一頁以下。拙稿、前掲「一巻二五五頁以下」3 サン・ヴィクトル学派とパリ大学」の項参照。すでにパリ大学とアリストテレスの理論の結びつきについては、若干触れてきている。

(14) 田中峰雄、前掲「知の運動」八一頁以下「形成期のパリ大学と托鉢修道会」。ヴェルジェ、前掲「中世の大学」、八九頁以下「一 托鉢修道僧と在俗教員」。大嶋誠、「知識と社会——大学の成立と教皇の介入を中心として」(江川・服部編著、前掲「西欧中世史」(中)所収)、とくに二二五頁以下参照。森洋、「大学」前掲、岩波講座三九九頁以下、とくに四一三頁以下参照。

(15) 拙稿、前掲「一〇巻二六頁、一一巻一五五頁以下および六八頁注(35)」参照。

(16) ヴェルジェ、前掲二四頁。

(17) 在俗聖職者教授の生計費は学生の謝礼金に依存していたが、修道士の教授は修道会に属していたので、謝礼金を要求しなかった。ヴェルジェ、前掲九三頁。

(18) 抗争について、田中峰雄、前掲「知の運動」八五頁以下。

(19) ヴェルジェ、前掲九九頁以下「スコラ学の最盛期と危機」、一〇一頁「導入時期」、今道友信、前掲「スコラ学」四二七頁参照。パリ大学のアリストテレス受容については、拙稿、前掲三巻一三三八頁。リーゼンフォーバー、前掲「西洋古代・中世哲学史」二六六頁以下。

アリストテレスの受容の結果、その哲学的所産をどう神学体系化するかの問題に関し、とくに「世界の永遠性についての論争と、哲学と神学の関係」については、リーゼンフォーバー、前掲「西洋古代・中世哲学史」二七七―九頁参照。この点はなお後述。

(20) 新しい学問需要に応じた学術センターが、何故シャルトルでなく、またパリ大学が神学を中心になったのか、という点は、すでに言及した。拙稿、前掲「一巻二五五頁以下。なおヴェルジェ、前掲「中世の大学」二二頁以下参照。

なおスコラ学の文献、とくにその様式と範例について、cf. Grant, op.cit., p.103 et seq. スコラ学の包括的な紹介については、Matthew Bunsen, "Encyclopedia of the Middle Ages", 1995, pp.396~9 [Scholasticism]。しかし、スコラ学自体の展開についても、その歴史性がまわりつくことは避けられない。だが、「スコラ学」としてどこまで遡らせるかは、著者によって異なってくる

ものといえる。リーゼンフーバー、前掲「西洋古代・中世哲学史」二三四―五頁「一二世紀の初期スコラ学」参照。

(21) カッシーラー、前掲「国家の神話」一〇一頁。

(22) カッシーラー、前掲一〇二頁。

(23) カッシーラー、前掲一〇三頁。

(24) カッシーラー、同前。

(25) 伊東俊太郎、前掲「一二世紀ルネサンス」二〇頁以下参照。

(26) スコラ学と自然学の問題の追究上、中心となるアリストテレスと教会、ことにその自然哲学の教会への影響の問題に関しては、cf. Grant, op.cit., p.182 et seq. [Reason and Revelation: How Faith and Theology Affected Natural Philosophy], esp.183 et seq.

なお、リーゼンフーバー、「盛期スコラ学」(総序)、(上智大学中世思想研究所、『中世思想原典集13「盛期スコラ学」所収)、平凡社、一九九三年、一八頁以下。「しかしアリストテレスが初めて適切な仕方でも受容されたと言えるのは、その論理学と形而上学が思弁的な神学のために利用されるだけでなく、その自然哲学的な著作の独自の価値が認められた時であろう。」一八頁。

アリストテレスと自然学については、伊東俊太郎、前掲「一二世紀ルネサンス」八五頁参照。

なお一二世紀におけるアラビア語文化圏からの影響が大であったが、アラビアにおける「自然」観については、柏木英彦、「一二世紀における『自然』(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、四八頁以下参照。ことに、その医学に関する影響を瞥見する場合には、五十嵐一、「脈動する自然と自然学——イスラーム医学的自然観」(上智大学中世思想研究所編、前掲「中世の自然観」所収)三一―三七頁以下参照。

なお、ギリシア哲学における *physis* をラテン語訳で *natura* とする場合における意味の変化と、そのラテン語訳がその後の西欧社会における哲学概念になった点については、マルティン・ハイデッガー、『形而上学入門』、川原栄峰訳、平凡社、一九九四年、三三頁以下参照。

(27) 「人間本性」については、トマス、前掲「神学大全」第六分冊「第七五問題―第八九問題」で、「人間の本质と能力」の問題を取り上げている。ただ「人間の本性の考察は、これを魂 *anima* の面よりしておこなうことが神学者の任務に属するのであって、身体の *corpus* の面よりする考察は、身体が魂に対して持つ関わりあいに関するかぎりにおいてしか神学者の仕事には属さない。」としている点は留意しておきたい。前掲一頁。

(28) 例えば、わが国の民法に規定される「人」という概念の中に含意される普遍性と、「法」がもつ地域的制約性の問題は、法上の「人」概念の把握の難しさを示す。例として、川島武宜、『民法(三)』、有斐閣全書、昭和二六年、二頁以下参照。「(1) 法の世界における法的人格は、現実の社会における全一的人間像としての主体的人間の資格(人格主体性)の側面であるから、一つの社会的な且

つ歴史的な存在である。」二頁。「近代市民社会においてはじめてすべての人間が完全な法的人格をもつことになった。この点に、法の歴史における近代法の副時代的意義がある。」三頁。この点、川島が多く知識を得た有名なエールリッヒの『権利能力論』がある。エールリッヒ、『権利能力論』、川島武宜・三藤正訳、岩波書店、昭和一七年。その訳者解説として、「エールリッヒ『権利能力論』について」（川島武宜）が、前掲書に付加されている。同解説三頁以下参照。

すべての人間が社会的に主体性をもつことを法制度でも承認されるのは、長い歴史を経てのことであり、しかも、その完成は近代社会になってからであることを分析するエールリッヒの作業をここで紹介するつもりはないが、次の言葉だけを引用しておく。「ドイツ民法典第一條は次の如く云う。『人の権利能力は出生の完了をもって始まる』と〔拙注、わが国の民法は第一條ノ三で、『私権ノ享有ハ出生ニ始マル』となつている。〕。「この平凡な言葉を以て、法典は数千年の、しかして勿論既に早く完了した、発展の成果を要約したのである。」と。民事法においてさえ、人がすべて平等に権利能力を認められるには、実に長い歴史が存在したことを、この論文は同時に示している。

しかし、この「人」という法的概念について、なお理論的に今日解決されていない重要な問題がある。すなわち、「法人」などの団体法上の「人」概念が「人」という概念の中に自然人と同列に取扱われている例をしばしば見出すし、さらに、国家という団体をどう法的に位置づけかは諸説なお紛糾しているところである。

かかる意味では、生きている「人」をどう社会的に観念するかということは、政治学法学社会学上、人間社会構成にかかわる基本的観念の探究課題になっているはずである。

例えば、一七世紀の自然法学において、一つの影響力をもったプーフェンドルフ Samuel Pufendorf の *De officio hominis et civis juxta legem naturalem libri duo* [On the duty of man and citizen according to natural law], 1673 には *homo et civis* を分けて使用している。

イギリス法において、法上「人」を表すとき、よく *person* 概念を使用するが、その概念内容は多義的である。cf. John Austin, *Lectures on Jurisprudence or The Philosophy of Positive Law*, 4th ed. by Robert Campbell, 1879. その中には一義的に使用されていない。その他、多くの概説書では、*persons* と複数で使用し、抽象的な「人」の概念では必ずしもない。cf. Blackstone, *Commentaries*, vol. 1, 1765, p. 117 et seq. Pollock, *A First Book of Jurisprudence for Students of the Common Law*, 1929, p. 111 et seq. そもそもローマ法の法学提要第三条でも *De iure personarum* と表現している。ただガイウス *Gaius* の場合には、*Omnes homines et* というように *homo* 概念を使用している。その意味では、「人」概念は、時代により、地域により、さらに使用する人によりいろいろであり、ことに、生物学的人間と、社会的人間と、法上の人間と、いかに区別し、あるいは、いかに連関させるかは検討せねばならぬ課題になるであろう。法実証主義の立場からいえば、法上に規定された「人」の概念を探求する意味はないかもしれないが、その

概念の生成・変遷を理解するためには、それらの作業では事足りないであろう。

ここでは、ヤスパース、『哲学入門』、草薙正夫訳、新潮文庫、昭和二十九年、八一頁の指摘だけを引用しておきたい。

「人間とは何であるか、人間は身体として生理学によって研究され、精神として心理学によって研究され、共同体的存在者として社会学によって研究されます。私たちは人間を自然として知るのであります。この場合、この自然を私たちは人間以外の生物の自然のように認識するのです。」「また私たちは人間の行為と思惟のうちに存する意味を理解することによって、いろいろな事件をその動機や状況や自然的現実から説明することによって、この歴史を知るのであります。」「私たちの人間研究はいろいろな知識を生んだのであります。しかし、それは全体としての人間についての知識ではなかったのであります。」八一頁。

また、ハイデッガーの「人間の存在論」については、私の能力を超える問題ではあるが、二〇世紀になってもかかる問題がなお提起されていることは、留意せねばならぬであろう。マルティン・ハイデッガー、前掲「形而上学入門」、また、『ヒューマニズム』について、渡辺二郎訳、ちくま学芸文庫、一九九七年。さらに一般的問題を提起しているものとして、カッシーラー、『人間——シンボルを操るもの』、宮城音弥訳、岩波文庫、一九九七年。

(29) よく言われることとして、原始共同体における構成員の地位の問題があるであろう。それほど古くはなくとも、法思想史上、ケケロの人間観、社会観がよく問題にされる。青野透、「ケケロの自然法思想——ソキエタースの視点から——」（八木鉄男・深田三徳編著、『法をめぐる人と思想』所収）、ミネルヴァ書房、一九九一年、一頁以下、とくに五頁以下。

(30) その論拠づけの適否は別として、例えば、S・シュート&ハリー編、『人権について——オックスフォード・アムネスティ・レポート』、中島吉弘・松田まゆみ訳、みすず書房、一九九八年。ここでは、わがくにでもよく知られたジョン・ロールズの『万民の法』も搭載されている。なお、ロールズの『正義の理論』、John Rawls, A Theory of Justice, 1971が巻き起こした問題めぐりにおけるフランスでの討議を収録した、ポール・ヴェーヌほか、『個人について』、大谷尚文訳、法政大学出版部、一九九六年も、現代における個人概念をめぐり問題の今日性を提示しているものといえよう。

また、現代における神学的見地にかかわる人間論の一例として、ティヤール・ド・シャルダン、『現象としての人間』、美田稔訳、みすず書房、一九六九年。

(31) ピエール・アドネス、『カトリック神学』、渡辺義愛訳、クセジュ、白水社、一九六八年、四六頁以下。

「このタイプの神学の発端は一二世紀中葉に、最盛期は一三世紀に位置している。」「それは経済、社会、政治、文化などの面でのさまざまな条件づけと結びついた新しい考え方のなせるわざであり、そこにはすでに古代人から近代人への移行がはっきりと認められる。」「もはや人びとは世界や人間や人間の生命を、永遠ないしは絶対との相関関係において考えたり、もろもろの事物をそれらの

象徴、似姿、ないしはしるしとしての価値において考察するだけではあきたらなくなった。「人びとは事物のあるがままの姿に関心をもつようになったのである。」四六頁。

「合理性がとくに好まれる時代が到来した。」四六一―七頁。「いやそれどころか、一種の自然主義の時代が到来したとさえいえる。」「キリスト教思想によってそれまで長いあいだ猜疑の目で見られていたアリストテレス哲学が、当時の哲学のなかにはいつてきた。それはその時代の知的渴望にこたえるものであった。じっさいアリストテレス哲学は、世界および実在と存在の構造——そこでは構造がそれ自体のために研究されている——の合理的な認識へ人びとを導き入れる。」「この哲学に触れて、人びとは本性の領域と恩寵の領域とを区別する方法、すなわち、理性が自分の力だけで証明できることと人間が神の啓示への信仰にもとづいて信じるよりほかないことを区別する方法を、よりよくまなぶのである。」四七頁。

(32) この点については、リーゼンフーバー、前掲「西洋古代・中世哲学史」二四六頁以下「シャルトル学派の自然哲学」。拙稿、前掲一一卷二号六一頁以下参照。また次項③「シャルトル学派における自然哲学とパリ大学における「自然哲学」——神学における「人間」観と自然哲学における「人間」観」で再度言及する。

シャルトル学派の「自然学」については、拙稿、前掲一一卷二号五九頁以下注(20)参照。また、それが西欧における自然観を變化させたことについては、拙稿、前掲一一卷二号六五頁以下注(30)参照。

(33) 拙稿、前掲一一卷一号五四頁以下①「アウグスティヌスと世俗社会観」における「人間」観の箇所参照。

トマス以前の自然学、自然哲学、宇宙観の問題探求の重要性について、F・ファン・ステンベルゲン、「トマス哲学入門」、稲垣良典・山内清海訳、クセジュー・一九九〇年、白水社、五八頁以下参照。

「トマス・アクィナスの思想を紹介する前に、読者がこの概説を正しく理解するように、二つの重要なことを理解しておきたい。」「まず第一は、一三世紀における自然哲学の科学的情况についてである。」「古代、および中世では、哲学と実証科学間に区別はなかった。」「知識の中世的区分において、哲学は、神の啓示にもとづく知識である神学(sacra doctrina, theologia)とは明確に区別されていたが、特殊の学問(scientiae particulares)は哲学の一部と考えられていた。」「したがって、自然哲学は、物理学、気象学、鉱物学、植物学、動物学、心理学など、生成変化のもとにある事物について研究するすべての学問を含んでいた。」「それゆえに、自然哲学はわれわれにとって、哲学的原理や証明が経験的所与や、より基本的、より単純な現象の説明と隣り合っている、いわば雑種の学問である。」「五八頁。」「それゆえに、聖トマスは自然哲学を、可感的対象が、ただその個別的、具体的特徴から抽象される、抽象の第一段階に位置づける。このようにして得られた概念は、哲学よりむしろ実証科学に属する。しかしこのような概念のほかに、聖トマスの自然哲学は多くの形而上学的概念をより使用している。」「このような事実も、この学問の雑種的性格を確証する。」「五八頁。」「第二の注目すべき点は物体的世界の構造についてである。」「五八頁。」「聖トマスは、ある点に関しては、ギリシア的、アラブ的新

プラトン主義的解釈によって補足しながらも、同時代の人々と同じように、アリストテレスの地球中心宇宙論を受け入れていた。」五八―九頁。「しかしこの宇宙論は、太陽、惑星、星などが、表面的動きから結論された、宇宙についての経験的叙述以上のもので、経験的所与を、天球や、その運動、さらに地球に及ぼす影響などについての、よりまとまった、より完全な学説によって解釈している。」五九頁。「今日ではまったく時代遅れの宇宙論は、一三世紀には、確固たるものと考えられていたから、聖トマスもこの学説の妥当性について何ら疑うことはなかった。だからこそ聖トマスは、最もすぐれた歴史家がトマスの学説を『天体の形而上学』と呼ぶのちゅうちよしなかつたほど、この宇宙論が形而上学の基本的テーゼの完全な連続性のなかで提示するのである。」五九頁。

(34) アウグスティヌスの自然法については、ロンメン、前掲三六一―七頁。後出注(64)参照。

(35) 拙稿、前掲一―巻二号五〇頁以下、五八頁注(18)で触れてきている。なお、シャルトル学派の自然学に関し、大谷啓治、「コンシュのギョームの『宇宙の哲学』(前掲、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つたのは、いうまでもなくいわゆるシャルトル学派である。」五七頁。また、熊倉庸介、「へ―一二世紀ルネサンス」とシャルトル学派の自然学」(前掲『西洋中世のキリスト教と社会』所収)、一一八頁以下参照。

(36) リーゼンフーバー、前掲『西洋古代・中世哲学史』二四六頁以下「シャルトル学派の自然哲学」参照。
 なお、ベルナルドゥスは、作品は失われているがソルズベリーのヨハネスに今日のもっとも完全なプラトンと呼ばれた人で、永遠のアイデアから『生成形相』(forme native)が出てきて、それが質料と結びつき束の間の世界を形作るという理論を展開した。「この質料は『ティマイオス』に描かれている原初の混沌たる集合体と考えられている。」「『ティマイオス』の宇宙論は、シャルトルのティエリの『六日間の業』(De sex dierum operibus)にある天地創造の記述にもあらわれているが、こういふ説は、アリストテレスの自然学の勝利をまのあたりにして、時とともに姿を消した。」(傍点筆者)二八六頁。

(37) 宇宙論については、ジョノー、前掲『ヨーロッパ中世の哲学』六二―三頁参照。

「トゥレーヌの詩人で、散文韻文交差使用の『宇宙形状論』Cosmographiaと『アエネイス』の最初六巻の注解を著したベルナル・シルベストル(トゥールのベルナルドゥス)も、一般にシャルトル学派の系統に入れている。」六二頁。「『宇宙形状論』は一四八八年には確実に脱稿していたものだが、当時シャルトルでもてはやされていたピタゴラス的・プラトンのなテーマをめぐる詩的変奏曲である。」六二―三頁。「神は単一者で質料は多様性である。」六三頁。「この二段階の間にはホメロスが(『イリアス』八・一九)語る黄金の鎖のように、一連の中間項が位置している。すなわち、精神・宇宙霊魂・自然運命である。」「感覚宇宙(大宇宙)は知的宇宙の影像であり、人間は縮尺された宇宙(小宇宙)、神の傑作、神の業全体の結語(クラウストラ)である。『宇宙形状論』はその後

長期にわたって愛読された。」「一四世紀のボッカチオにして、なお本書を筆写するのである。」六三頁。

なおギールケ、前掲「中世の政治理論」四四頁以下「第二章 大宇宙と小宇宙」、一三二頁以下「大宇宙と小宇宙」注(2)参照。「こうした理念行程を、一番明瞭にその国家教説の基礎においているのはダンテである。[例えば、universitas humana(人間団体)]と、一面ではその totum [全体]として世界全体との、他面ではそれらの totum [全体]が人類団体自体であるところの諸特殊団体との間の照応についての de Monarchia I c.7(並びに c.6)参照。ダンテはしかしこの思想の核心をトマス・アキナスから汲みとった。」一三二頁。

ベルナルド・シュルヴェストリスの「宇宙論」については、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』四四頁以下)参照。

「自然と、人間の自然との価値を強く主張したのは、ベルナルドゥス・シルウェトリスで、自然描写を豊かに含む『宇宙形状論』(一二世紀中頃)ほど徹底した自然讚美は、おそらく中世には類を見ないであろう。」四四頁。「すなわち、自然をより高い次元との関連においてではなく、それ自体価値をもち美しいと観る。」四四頁。「大宇宙たる自然は調和した生ける自然で、この生ける自然の秩序を範として、人間の魂と身体は結合され、大宇宙の調和が小宇宙たる人間に移される。」四四―四五頁。「したがって人間の自然も秩序ある有機体として健全で、生殖器官は世代が持続し混沌にもどることのないよう、死と闘う武器、種を持続させるものとして描かれる。」四五頁。「小宇宙たる人間は大宇宙たる自然を、理性という神々と共有する特質によって究める力を具えている。」四五頁。「この作品には、自然学、天文学、医学等の知識が盛り込まれており、原因の探究は自然科学的探究を含意する。」四五頁。

なお大宇宙と小宇宙の概念について、ステンベルゲン、前掲「トマス哲学入門」五五頁「宇宙の最終目的」、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。

(38) また、後期注釈学派の宇宙論については、リーゼンフーバー、前掲「西洋古代・中世哲学史」三五七頁参照。シャルトル学派の「自然哲学」については、リーゼンフーバー、前掲二四六頁以下「シャルトル学派の自然哲学」参照。

「またシャルトル学派、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、同時に自然科学的研究の対象として自然を発見したのである。」「そして、ガレノス(Galenos 一二九―一九九年)の医学やアラビアの自然研究、数学などを含む、当時入手可能なすべての経験的知識が集められ、理性の力に対する無限とも言える信頼に基づいて、世界の全体を科学的に描き出そうとするのである。」二四八頁。

(39) 拙稿、前掲一―巻二号五二頁。また本項前出〔2〕スコラ学と新しい世界観〕〔a〕パリ大学とアリストテレス学の受容―アルベルト・マグヌス〕注(8)参照。リーゼンフーバー、前掲二六五頁。

アリストテレスの「自然学」については、アリストテレスの著書の大部分を含んでいるといわれ、私のよくフォローしうる点ではない。ここでは、「自然哲学」に関する問題を取り扱っているので、とくに、「自然学」と「形而上学」の関わりが焦点になる。アリストテレス、『形而上学』(7)、出隆訳、岩波文庫、一九六一年、八八頁以下〔K(第一巻)〕参照。なお後述注(40)以下参照。一般的な参考書として、シュヴェーグラー、前掲『西洋哲学史(上)』二二二頁以下、山口義久、『アリストテレス入門』、ちくま新書、二〇〇一年、八四頁以下「自然と自然学」。

(40) Grant, op.cit., pp.81-2.

「われわれは、一二世紀に、神学が成就された方法上の記念すべき変化の生ずるのを見た。」八一頁。「神学は専門職業になった。そしてその特徴は、理性の神と信仰の神秘への適用である。」八一―二頁。「尤も、若干の強力な人物、とくに顕著なのは、クレヴォーの聖ベルナルドによって抵抗されたけれども、新しい専門職業は、一二世紀末までに勝利した。それは次章で眺めるがごとく、神学は後期中世においてより変化を蒙るだろう。他方、自然哲学と医学は、西欧の外側からの新しい学問の大量の流入によって全体的に転形されただろう。この劇的な過程での段階と中世大学の知的生活における理性の役割は、ここで叙述されねばならない。」八二頁。

さらに、「第五章 動態における理性―人文学部における自然哲学」において、次のように摘示されている。

「二三世紀において、神学と自然哲学は法と医学とならんで、中世大学における基礎的な科目となった。自然哲学は、神学、医学、法学のより高度の学部における勉学の前提要件となる人文学部のマスターにおいて学ぶすべての学徒に要求された主題であった。」一八四頁。「神学部における学徒は通常自然哲学でよく訓練された。他方、人文学部において生涯追求する教師のみならず、同学部の学徒は、神学の訓練を受けていなかった。」「神学者が自由に神学における自然哲学を使用したであろうのに、人文学部、とくにパリ大学では、同学部における自然哲学者は、後述の如く、神学と信仰問題を自然哲学に導入することを抑制することが期待されていた。」「それにもかかわらず、この二つの学科は不可避免的に相互作用した。」一八四頁。

「そこで、神学が自然哲学に影響する方法を考察して、各々が相互に影響する方法を叙述し分析したい。但し、神学に自然哲学が与える影響については、第六章神学の章に委ねたい。」一八四頁。

ただ自然哲学に対する神学と信仰のインパクトは最小限であったことが摘示されている。

「宗教と神学はアリストテレスの自然哲学に関する論文においては最小限の役割しか演じなかったことは明らかである。そして、補外法によって、それらは全体として中世自然哲学者の著作において小さな役割しか演じなかったといえるだろう。」「しかし、自然哲学についての論文を書いた、あるいは、より特定のには、アリストテレスの自然学の書物への注釈を書いた、神学者についてはどうであろうか?」「彼らは、かれらの論文をより『神学化』する傾向にあったろうか?」「この問題に対して答えるため、中世の最大

の神学者たるアルベルトゥス・マグヌスとトマス・アキナスの二人によるアリストテレスの自然哲学についての注釈を検討するに越したことはない。彼らは、すでにアリストテレスの自然学の著作について注釈を書いた時には、神学のマスターであった。専門職業的の神学者として、二人は、適当と看做される場合には、何時でも自由に、彼らの自然哲学に関する論文に神と信仰に関する考え方を挿入した。」一九一頁。「それゆえ、彼らが、自然哲学と神学の間の関係をどう見たかということ、また、かれが自然哲学を神学化しようとした範囲を決定するということは重要である。」一九一—二頁。「この証拠は、自然哲学を神学化することを最小限にしようとしたことを比類なく証明している。」一九二頁。

そこで、自然哲学と神学の関係は、概括的に捉えれば、二元的であったという。すなわち、

「中世自然哲学と神学の関係を二元的と見るのが適当である。尤も、極めて不均衡な二元的ではあるが。」二〇五頁。「もし神学者が、神学の侍女として自然哲学を見たならば、自然哲学者は自然哲学の侍女として、自然哲学に入り込んだ神学の大部分ではなくとも、多くを看做すことも正当化されたかもしれない。それは単にそれが自然哲学の必要に奉仕したという理由だけで。」二〇五頁。

そこで、「自然哲学に関する論文に入り込んだ神学はそれ自身のための神学ではなくて、単に、自然哲学におけるあれこれの問題を説明することを意図したに過ぎない。信仰に反する自然哲学の側面のみ神学者の考察によって関わりがもたれた。」「しかし信仰に反する條項に答えることは、その殆んどが、永遠の世界に関するアリストテレスの主張に結びついていたので、常態化したけれども、自然哲学の実体的な性格には関わらなかった。」二〇六頁。

(41) アリストテレスの自然哲学について、リーゼンフーバー、前掲九八—九頁参照。

(42) ステンベルゲン、前掲五八頁以下参照。なお、拙稿、本項前出注(33)参照。

(43) パリ大学の「自然哲学」については、拙稿、前掲一巻二号六五頁以下注(30)、七一頁以下注(40)参照。なお特殊パリ大学については、リーゼンフーバー、前掲二六五—六頁。

自然哲学と形而上学と神学に関する後期スコラ学、とくにヨハネス・ドゥンズ・スコトゥスの見解を念頭におくことも、この問題の性格を知る上では役に立ちうるものと思う。

リーゼンフーバー、前掲三二三頁「ヨハネス・ドゥンズ・スコトゥス」。スコトゥスは、「ちょうど盛期スコラ学と後期スコラ学との境目に位置する存在である。」「彼は、考察するあらゆる対象について綿密な概念規定に努め、また自然哲学と形而上学と神学との間の境界線を明確に画定しようとする。」「彼の思想は盛期スコラ学が取り上げた問題を引き継いで扱うが、その姿には後期スコラ学を特徴づける批判的合理性の精神が見られ、また多くの点で近代思想を先取りし、その後哲学史が歩んでいく方向を示している。」「同じフランシスコ会の偉大な神学者であったボナヴェントゥラからは固有の学派が形成されなかったのに対し、スコトゥスの思想は一つの学派を成立させ、一七世紀に至るまで西欧の多くの大学に存続して大きな影響を与え続けた。」三二三頁。

なおトマスの「自然哲学」については、ステンベルゲン、前掲五八頁以下「第三章 自然哲学」参照。

さらに、「自然哲学」の概念は、その後も長く使用されている。たとえば、小林道夫、「デカルトの自然哲学」、岩波書店、一九九六年。またシェリングの『自然哲学の体系の最初の草案』（“Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie” 1799.）『自然哲学体系序論』とも訳されている」（シュウエーグラー、『西洋哲学史』下巻、谷川徹三・松村一人訳、岩波文庫、一九三九年、二三四頁以下）。また、ベルナル・ブルジョワ、『ドイツ古典哲学』、樋口善郎・松里克進訳、クセジユ、白水社、一九九八年、一二五頁以下。

また、中世における自然哲学の役割について、Grant, op.cit., p.148 et seq. 就中「第五章 動態における理性—人文学部における自然哲学」、第六章 動態における理性—神学部における神学」の章で取り扱っている。

(44) 一二世紀におけるイギリスのローマ法研究、あるいは、その制度的影響との関係で、ソールズベリーのジョンへの言及として、拙稿、前掲四巻二号九八頁、九巻二号八八頁。

その略歴については、ロイン、前掲二七〇頁参照。要約すると、パリとシャルトルで一二年間学び、モンティエ・ラ・セル修道院と教皇庁に聖職者として短期間仕え、一一四八年ごろカンタベリー大司教テオバルドに仕えた。次ぎの大司教トマス・ベケットとヘンリー二世との論争では、ベケットを支持し、その結果、一一六三—七〇年の間ランスに追放された。六年後、ベケットの擁護者ルイ七世の引き立てでシャルトル司教に任命された。主著として、『政治家論 Policaticus』、『メタロギコン（論理学について）Metalogicon』がある。彼の書翰、たとえばセルのピエール（ペトルス）との往復書翰から、一二世紀の人文主義を代表する人物と目される、といわれうる。

（但し、ここで「人文主義」という概念がよく使用されるが、その概念規定には、不明確なところが多いことに留意しておきたい。マルティン・ハイデッガー、『ヒューマニズム』について—パリのジャン・ポーフレに宛てた書翰』、渡辺二郎訳、ちくま学芸文庫、一九九七年参照。）

なおブレイエ、前掲「中世・ルネサンスの哲学」一〇一頁以下。ここでは、訳者渡辺義雄は、Metalogiconを『超論理学』、Policaticusを『国政論』と訳している。一〇二頁。

ノウルズ、前掲「キリスト教の発展」一二〇頁。「その時代全体がその名を冠して呼ばれてきた人物、つまりシャルトルの司教として死んだソールズベリーのジョンについて述べるのがなければ、一二世紀のルネサンスについて誰が書こうと完全とはいえない。」一二〇頁。そして、彼は、「法と正義の原理の解説において一貫していたが、彼は革命家でも熱狂者でもなかった。」一二〇—一頁。

イギリス教会史の立場から見たときのジョンとして、ムアマン、前掲「イギリス教会史」一〇二頁参照。

「ステイーヴン (Stephen 在位一一三五—一五四) は自分の王位の安泰のため、アンセルムスでさえ要求をためらったであろうような、あらゆる種類の譲歩を教会に約束した。しかしこれらの約束が守られなかったため、国王と教会の間の溝は急速に深まり、国王はソールズベリー、リンカーン両司教を捕らえて投獄するに及んで、国王に対する不満が爆発した。」「一一三九年以後カンタベリー大司教座は、『職務上国王の筆頭顧問として絶大な影響を及ぼした最後の大司教』といわれたシオボールド (Theobald d.1161) の占めるところであったが、彼はトマス・ベケット (Thomas Becket, 1118—70) やソールズベリーのジョン (John of Salisbury, c. 1110—80) といった若くて有能な人々を自分の周囲に集め、イングランド随一の思想と学問の場を出現させた。」「しかし、一般情勢は著しく悪化し、多くの人はアンジューのヘンリー (Henry of Anjou) に秩序と繁栄の回復を期待していた。」「一一五四年一〇月、ステイーヴンが死ぬと、期待に応じてヘンリーが直ちに後を継いだ。」「一〇二頁。

「一二世紀の神学者中傑出していたのは、ソールズベリーのジョンであった。」「パリとシャルトルで勉強した後イングランドに戻ったジョンは、ベケットの親友となり、その助言者となった。」「後にイングランドを追われ、シャルトルの司教となったジョンは、古代の文献に精通していた。包括的で鋭敏な心をもった人文主義者であったことを証明した。」「一四頁。

「教会と国家間の全ヨーロッパ的抗争の只中に生きたジョンは『ポリクラティクス』 (Politicus) を表わして、聖俗両権力の完全な調和が確立される理想国家を描き、彼の時代および後世の思想家に多大の影響を及ぼした。」「一四頁。

イギリス法におけるジョンに関しては、Pollock & Maitland, HEL. op.cit., vol.1, p.120.

「ステイーヴン治世以来、ローマ法とカノン法がイングランドで学ばれていたという証拠はより繁くなっている。大法官テオバルドの秘書であり、当時の最も学識者であったソールズベリーのジョンの書翰は両法への言及に充ちている。これらの多くはジョンが教皇へ報告書を送ったイギリスの教会裁判の訴訟に関連して生じている。」「一二〇頁。

「彼の『ポリクラティクス』において、それらはサヴィニーから高い賞賛を引き出した民事訴訟手続の描写を与えている。」「一二〇頁。

cf. Holdsworth, HEL. op.cit., vol.2, p.176.

「一二世紀の間に、ローマ法の研究が一般的になったという多くの証拠がある。」「一七六頁。」「ソールズベリーのジョンは、その『ポリクラティクス』において、二章を一定のローマ法の手続の描写に割いている。」「一七六頁。

その法的分野における役割の背景については、cf. Poole, op.cit., [Domesday Book to Magna Carta], p.196.

「ランフランク以来始めて、テオバルドは真面目に法学研究をイギリスで促進しようとした。教会の訴訟ならびに裁判権は増大し、また、急速に増加しつつあった。テオバルドの書記の資格でソールズベリーのジョンによって書かれた文書の約三分の二は、大法官の下に提起された事案の指示、決定ならびに命令書からなっていた。」「彼の法的仕事における専門的援助が必要とされた。そして、興

隆しつゝあつた聖職者世代への教示の供与が不可欠であつた。」一九六頁。

先に拙稿においても紹介したヴァカリウス Vacarius が招聘されてくるのもこの時期であつたし「拙稿、前掲四卷二号九八頁、一〇二頁、一〇三頁、一二六頁注(17)、一〇卷二号八頁、三六頁注(9)」、カンタベリーグループが熱心に法的问题について討議していたのもこの時期であつた。

ソールズベリーのジョンの論理学における貢献については、とくに大学の人文学部の課程におけるアリストテレスの論理学の導入に見られる。cf. Grant, op.cit., pp.48~51. 「人文学部における論理」。

ジョンの宇宙論については、キーン、前掲「ヨーロッパ中世史」七七頁参照。

「ソールズベリーのジョンとサン・ヴィクトワールのユークは、それぞれの著述で、キリスト教社会の性質、その構成分子、各分子の機能を検討し、その上に立つて、この社会の全体像の組織についての見解を見事に示してくれる。彼等の分析によれば、キリスト教共和国の最終目標は、次の世界における汎世界的救済にあるとされた。この目的に向つて、現世の地上界の一切は、各自の機能を果たしながら前進せねばならない。」七七頁。

また社会構成分子の階層性への言及については、Black, op.cit., [Political Thought], p.16.

「ソールズベリーのジョンは、聖職者を魂に、王(君上)を頭に、カウンスル(senatus)を心臓に、公務員と軍人を手に、農業従事者を足に、……比した。」一六頁。

ジョンの世俗権力に対する教会の優位説については、福田歓一、前掲「政治学史」一三四—三五頁参照。

「こういう教会の優位を背景に、世俗権力者のありかたを論じた者にソールズベリーのジョン Joannes Salesberiensis, John of Salisbury (c. 1115~78) の Politeraticus (1159) がある。」一三四頁。

「のちにはシャルトルの司教となつたが、ベケットの前任者の時代に書かれたこの書物では、国家 republics をキケロに倣つて jus についての合意のある団体と定義して、したがつて法に従つた統治を主張した。」「キケロと異なり、王国 regnum の時代に生きているゆえに統治者はもちろん君主であるが、法に従わねば王も暴君となり、したがつて人民には抵抗権が生まれる。」「古典古代の影響下にジョンは実力行使が暴君殺し tyrannicidium に及ぶことを合法と主張した。」「この抵抗権の理論派やがて一六世紀宗教戦争期にさかんに引用されることになる。」一三五頁。

「ジョンの背景には、教会の立場があり、世俗の権力は教会が君主を通じて行使するゆえに、教会には解任権があると主張する。」「そもそも君主とは『聖なる庶務のうち聖職者の手を煩わすに値しないような部分』を果たすものと極言している。この主張はたしかに教権の優位を前提にしているが、その立論がスコラ哲学の成果の上になされたわけではない。アリストテレス継受の上に中世の体験を理論化し、その中で政治を論ずるのはまさに次代の仕事なのであつた。そして、こういう学問を背景に、一三世紀には中世を

代表するようなひとりの大思想家が現われる。それがトマス・アクィナス Thomas Aquinas (1225~74) である。」一三五頁。

当時の政治的背景については、田中峰雄、『知の運動——二世紀ルネサンスから大学へ——』、ミネルヴァ書房、一九九五年、五頁以下「第二章 ソールズベリーのヨハネスの教育思想」参照。

「一五四年アンジュー (Anjou) 伯アンリ (Henri) 一三三一年—八九年英国王 (ヘンリー二世) がイギリス王に即位すると、フランス国王のイングランド教会政策の問題や、王国政治をめぐるフランス人聖職者とイギリス人聖職者の確執は、さまざまな形で顕在化した。」五六頁。「このことに、いわゆるカンタベリ・グループの有力な一員であったヨハネスが、どのように関わったかは定かではないが、その政治思想や、ヘンリー二世と対立した教皇ハドリアヌス四世 (Hadrianus IV 一一五四年—一五九年在位) との親交の立場を苦しめたことはまちがいない。」五六—七頁。

『ポリクラティクス』(Politicatus) も『メタロギコン』(Metalogicon) も、このような状況をふまえて記されたのであり、とくに前者は、ヘンリー二世の宮廷にはびこる不道徳がモチーフのひとつになっている。」五七頁。

そして、同書は以下「二 『メタロギコン』の教育論」「三 君主教育論」「四 政治思想」について考究している。この点、後出注(47)参照。

なお、ドゥフフロウ、前掲三四九頁以下。「第二章 普遍的な統治権に関する皇帝と教皇の戦い」の章の中での「古代をとらえ直すことによる近代的な国家理解の始め(ソルズベリーのジョン)」の節で、ジョンのこの問題への貢献を取り扱っている。

「この展開にその最初の局面で表現を与えるのみならず、それに決定的な意味で影響を与える人物が、ソルズベリーのジョンである。」「彼の特徴は、シャルトル学派において獲得したその包括的な古代の教義(なかならず『ティマイオス』、その新プラトン主義的な注解、ラテン語の古典作家、とくにキケロ、ラテン教父、とりわけアウグスティヌス、ローマ法)をとおして新しい政治潮流を概念へもたらすのを理解していることである。」「彼の『ポリクラティクス』(一一五九年)は、類型史的に見れば君主鑑文獻のまったく新しい型を—それをこえて理念史的に見れば共同体の自然法的な基礎づけの再開を—アリストテレス政治学の受容一世紀前に準備する。」「彼にとっては、国家 (res publica) は君侯がその頭である身体である。」「この有機体的組織は教会の仲介なしに、直接世界の自然法の中へはめこまれる。この自然法はまた神に基づき、その限りで伝統的、位階的にも解されうる。君侯は身体の頭、理性として真実の哲人王であらねばならない。哲人王は観想によって「公正」の世界法を捉え、それを共同体の幸福のために執りつぐ。」「教会が普遍的な原理と、それによってより高い段階での共同の幸福を代表する限りでのみ、政治的な共同体の上に秩序づけられるが、この共同体はその領域において固有の『普遍性』を持っている。」三三—三五頁。

なお、リーベシュッツ、前掲「ソールズベリーのジョン」二五九頁以下「補遺 政治思想に対するソールズベリーのジョンの貢献についての近年の諸解釈」は、近時の研究状況を紹介している。

(45) イギリスでは、政治思想史の観点からソールズベリーのジョンを見る場合は別として、法思想的観点からはあまり留意されない。それは、彼が純粹な意味での法律家でなかったところから、当然の帰結かも知れない。しかし、彼の公法的領域における役割は、決して無視しうるものではなかった。リーベシュッツ、前掲「ソールズベリーのジョン」、二五九頁以下「補遺——政治思想に対するソールズベリーのジョンの貢献についての近年の諸解釈」参照。

しかし、イギリス法史においても、トマス・ベケットに言及することはあっても、ソールズベリーのジョンへの言及が相対的に少ないのは何故なのかを考えてみる必要がある。リーベシュッツ、前掲「ソールズベリーのジョン」二〇四頁参照。一例として、ベケットが大法官の地位を放棄して、カンタベリーの司教座の地位を選んだことから、「教会裁判所の独立のための闘いを、彼自身の原理の論理的な帰結とみなし」てきた点に絡んで彼の法律観を見ると、以下の如くリーベシュッツは摘示している。すなわち、

「ローマの教会法は、ジョンの見解では異国での生活にとって決して外国的要素ではなかった。彼はそれを永遠法を表し、従って社会の健全な秩序にとって本質的なものとして受け入れた。一方におけるこの自然法と教会法、そして他方におけるイングラントの諸制度の現実の双方を結び繋ぎ目の役割をカンタベリ大司教が果たすべきであるというのが彼の見解であった」という。前掲二〇四頁。

なおリーベシュッツは、第二次大戦後の研究として、ゲインズ・ポウスト (Gaines Post) の指摘に留意している。すなわち、ポウストの『中世法思想研究——公法と国家』(Studies in Thought, Public Law and the State, 1963) は一一一〇年から一四世紀初頭の法学者の時代を扱っており、カントーロヴィチと同様、ローマ法の影響に関心をもちという点から、法の理論家と実践家の仕事における政治的観念を探究したものである。ただ、純粹に政治的論争に関わるものは除外し、法理論に関する論文だけ対象としている。そして、「同書を中心的な考えとなっているのは、君主やその顧問たちが王の特権の優越性を主張しうる根拠となる観念や用語を作り上げたのはユスティニアヌスの『法典』の注釈者たちだということである。」しかし、その中で法学者ではないソールズベリーのジョンの「ポリクラティクス」にも言及している。それは、ジョンが「善き統治を悪しき統治から区別する原理として『国家理性』の観念の初期の主張者とみなされている」からであったという。前掲二六九—七〇頁。この指摘の妥当性の有無は別として、近年ジョンの寄与について法的立場から関心が払われてきていることも事実である。

(46) リーベシュッツ、前掲「ソールズベリーのジョン」、二七七頁以下「訳者付論——二世紀精神の鏡——ソールズベリーのジョン」、とくに二七八頁以下「二 時代の知的枠組——二世紀ルネサンスとシャルトル学派」参照。なお、ハスキンス、前掲「一二世紀ルネサンス」七七—九頁。

「いきおひまださかんころの一二世紀の古典の復活は、ラテン語作家、特に詩人の作品やその注釈が広く読まれたこと、文法、修辭がさかんに研究・運用されたこと、すぐれたラテン語の散文・韻文が大量に作り出され、中には古代風の特異・感覚を持つもの

までであったことなどにあらわれている。」七七頁。

「いちばんいい時には、文学と論理学の両方がそれぞれ所を得ているような調和のある、釣り合いのとれた文化が築かれたが、それは、新しい大学を制覇した専門技術精神とは相反するものだったのだ。」七七―八頁。「この意味からして、古典復活を最もよく代表するのは、北フランスで長期にわたり悠々と哲学と文学の研鑽を積んだソールズベリーのヨハネスである。」七八頁。

その他、柴原大造、「一二世紀ルネサンスとソールズベリーのジョン」(前掲『西洋中世のキリスト教と社会』所収)一三四頁。ここでは、ジョンに関して、「一 研究史」「二 シャルトル学派」「三 国家論」「四 君主論と暴君論」の諸節で考究しており、参考になった。また、渡辺愛子、「ソールズベリーのジョンの書簡集にみるベケット論争の側面」(『西洋中世のキリスト教と社会』所収)一四七頁以下。ここでは、前述のヘンリー二世とトマス・ベケットとの抗争に絡んだジョンの立場を明らかにしている。

(47) 『ポリクラティクス Policraticus』八巻、『メタロギコン Metalogicon』四巻については、これまでもしばしば触れてきたが、ここで若干の補足しておくことにする。

まず『メタロギコン』については、その書かれた背景、その趣旨、その精髓について、柴田平三郎、「一二世紀精神の鏡―ソールズベリーのジョン」(リーベシュッツ、前掲『ソールズベリーのジョン』所収)、二九七頁以下〔三 ジョンの学芸・教育論〕参照。『メタロギコン』において言及した論理学については、Grant, op.cit., pp.48~51〔ソールズベリーのジョン―ロジックの役割について〕。

そこでは、ジョンは論理が哲学の本質部分であり重要な部分であるものとして、重視したのみならず、彼はまた一二世紀における勉学の主題として、その活き活きとした訴えの意味を提示したという。しかし彼にとっては、論理をそれ自身での終極の目標としては見なしていなかった。五〇頁。また、ジョンはアベラールと異なって、論理と理性を神学には適用すべきでないとした。五〇―一頁。

またさらに、彼は算術を重視したことについては、cf. Alexander Murray, Reason and Society in the Middle Ages, 1978, p.204. 自然学の不安定性に比し、算術の確実性を強調する〔メタロギコン、第二卷一三節参照〕。

また『ポリクラティクス』については、cf. Kelly, op.cit., [History of Western Legal Theory], p.135.彼のポリクラティクスは、「当時の制度的命令 imperatives のエンサイクロペディアである」と言われるほどであった。

なおジョンの思想的立場について、リーベシュッツ、前掲『ソールズベリーのジョン』参照。ことにシャルトル学派とジョンの、ことにベルナルドゥスに対しての見解については、次のように述べている。すなわち、

「ジョンは古代思想家たちと同時代の思想家たち双方の間で行なわれた形而上学的論争を書き留めることに関心があった。」「しかし通常、彼はどちらの側にも与していない。例えば彼は、シャルトルのベルナルドゥスがどのようにして神と永遠と時間における形

相と質料との關係を、ラテン語訳の『ティマイオス』および聖アウグスティヌスとボルピュリオスによる論理学の紹介の議論とを結びつけることによって打ち立てたかを我々に非常に明快に説明している。」「それがシャルトル学派のキリスト教プラトン主義の起源であった。」一五〇頁。

「ジョンは、これらの思弁がそれ自体価値があるものではあつても、彼が明確な判断を下す用意のある限界を越えているということについて読者に疑問の余地を残さない。」一五〇頁。

「ベルナルドゥスに対するジョン自身の批判はベルナルドゥスの主張の形而上学的真理よりもむしろその歴史的基礎に対して向けられている。」「ベルナルドゥスの弟子たちがアリストテレスとプラトンを調和させようとしている一方で、ジョンはポエティウスの権威と『オルガノン』を自ら分析して帰納的と述べたアリストテレス論理学についての自分の研究に基づいて、いかなる形相の教説もアリストテレスの見解に反していると主張する。」一五〇—一頁。「ソールズベリーのジョンはシャルトル学派へのベルナルドゥスの教育的遺産の代表者ではあつたが、プラトン主義者ではなかつた。」一五一頁。

「同じ態度のもう一つの例が、古代の占術が当時復活したことに対するジョンの批判である。」「一二世紀に西欧文明は宇宙的問題に取り組もうとする非常に強い衝動を生み出した。当時、人間の運命は彼を取り巻いている自然の秩序に依存しているという感情が、以前よりずっと強くなったに違いない。ジョンが学んだシャルトル学派の哲学は、この世紀の前半におけるこのような傾向の最も成熟した表現であつた。」一五一頁。

(48) リーベシュッツ、前掲二七三頁。

なお、同書一二五頁以下「第六章 中世の経験と古代思想—教育の諸観念」では、ジョンの人文主義の歴史における位置づけを示している。

(49) 拙稿、前掲一一卷二号六九頁以下注(36)。ヴォルフ、前掲「ヨーロッパの知的覚醒」二五五頁参照。

(50) 拙稿、前掲四卷二号一一七頁以下参照。

なお、坂口昂吉、「フランシスコ会学派—総序」(上智大学中世思想研究所「坂口昂吉」翻訳、「中世思想原典集成12—フランシスコ会学派」所収)、平凡社、二〇〇一年、七頁以下参照。

「フランシスコ会学派は、年代と学风により二つに分かれると言われる。」「第一は、一三世紀を中心に形成された古フランシスコ会学派である。」「これは、パリ大学におけるヘールズのアレクサンデル(Alexander de Hale 一一八五頃—一二四五年)から始まり、ボナヴェントゥラ(Bonaventura 一二一七あるいは一二一七四年)を中心とする本流の学派と、オックスフォードにおけるロバート・グロステスト(Robert Grosseteste 一一七〇頃—一二五三年)の弟子、マーシユのアダム(Adam de Marisco 一二五九年歿)に始まる支流の学派に分かれると言つてよい。」「

「第二は、一四世紀を中心とする後期フランシスコ会学派であつて、これはヨハネス・ドゥンズ・スコトゥス (Johannes Duns Scotus 一二六五あるいは六六一—一三〇八年、次いでウィリアム・オッカム (William Ockham, 一二八五頃—一三四七年) を代表とするものである。」八頁。

「そしてこの二つの流れ (パリ大学とオックスフォード大学) の影響から生ずる特色は、多様で豊饒であり画一的でないが、そのなかで広い意味で共通項を取り上げてみたい。」

「第一は、聖書中心主義である。」

「第二は、愛の知性に対する優位ないし意志の知性に対する優位である。」

「第三は、人間と自然、すなわち被造物が、神に依存していることの強調である。」一五—一六頁。

「第四は、父と子と精霊の三位一体に対する畏敬であり、なかならず御子キリストの重視である。」一六頁。

「フランシスコ会学派は、オックスフォード大学で独自の発展を遂げた。それは、在俗司祭で後にリンカン司教となつた、ロバート・グロステストから大きな影響を受けた。彼はオックスフォードでフランシスコ会の神学院が創立されたとき、一二二九年から三年まで教えた。彼はアリストテレスをよく知っていたが、アラブ哲学の新プラトン主義にも通じ、特にアウグスティヌス主義者であつた。彼の学問の幅はきわめて広く、神学・哲学のほかに天文学・数学・光学をはじめ自然科学の全体にわたっていた。特に彼は実験科学の祖としても注目されている。彼はまた光の形而上学を展開した。さらに神の存在について、彼はそれが直観的に知られると考へたが、自然界の運動からも証明されるとも論じていたのである。」二七頁。(拙注、「光」については、光学の対象としての「光」と「形而上学」の対象としての「光」の意義の差が問題になる。「自然的な光」について、リーゼンフーバー、前掲二九二、二九三頁。)

「彼の弟子でフランシスコ会士マーシユのアダムは、一二四七年頃からフランシスコ会士として最初のオックスフォードの神学部教授となつた。彼は、師ロバート・グロステストからその該博な知識を吸収したことで知られている。」二七頁。

「この学説は、次いで、ロジャー・ベイコン (Roger Bacon 一二一九頃—九二年頃) に継がれた。」二七—八頁。「彼は他人に対して苛酷な批評を加える性質の持ち主であつたが、グロステストとマーシユのアダムに対しては、その博学に絶賛を送っている。彼はこの二人の先輩から、先の形而上学や実験科学の知識を引き継いだ。また経験主義的認識論を展開している。すなわち人間の認識は、まず感覚的経験に発する。しかしトマス・アクィナスと異なつて、知性による抽象的な普遍認識を否定する。感覚が個体を捉えると同時に、理性に対する神からの照明が与えられて認識が成立する、というのである。」「このような立場から彼は、神学の哲学に対する、教会法の世俗法に対する優位を説いた。」二八頁。「また神学的叡知で武装した聖職者集団による教会改革を説いた。」「このような聖職者たちは、同じ叡知をもって水中を進む戦車や、空を飛ぶ船を発明し、人間の寿命を千年に伸ばし、もつて異教徒の地を含め

全世界を制覇してキリスト教化するというのである。」二八頁。

「ベイコンは、フランシスコ会の雰囲気の中で過したとはいえ、彼の入会は一二五七年頃であった。そのため一二五三年オックスフォードでマーシュのアダムの神学教授の座を継いだのはヨークのトマス (Thomas de Eboraco 一二六〇年頃歿) であった。彼の主著『哲学大全』(Sapientiale)である。これは七章から成り、一三世紀における最初の総合的な形而上学の論考であると言われている。いわゆるアウグスティヌス学説の主張がここに出揃っている。すなわちアンセルムスの存在証明、被造物がすべて質料と形相から合成されていること、照明説などである。」二八頁。

「以上のごとき古フランシスコ会学派の主張は、一三世紀から一四世紀にかけてトマス・アクィナスとその弟子たちの属するドミニコ会学派の攻撃にさらされる。」「しかし一四世紀になると、今度はヨハネス・ドゥンス・スコトゥスら、後期フランシスコ会学派が、いっそう緻密に組まれた新体系をもって、トマス・アクィナスの論理に対する批判を加えるようになるのである。」「しかしこのスコトゥスの厳密な論理で組み上げた体系もまた、古フランシスコ学派とは違う意味で、会祖フランシスコの精神を秘めていると言われる。」二八頁。「スコトゥスの哲学・神学の難解さは、会祖のキリストに対する愛の精神を、厳密な論説の運びの中で生かそうとしたため、と言われるのである。」二八―九頁。

(51) ドイツ神秘思想については、上智大学中世思想研究所(木村直司)、『ドイツ神秘思想―中世思想原典集成16』、平凡社、二〇〇一年、リーゼンフーバー、前掲『西洋古代・中世哲学史』、ジョノー、前掲『ヨーロッパ中世の哲学』一二〇頁「第三節 マイスター・エックハルト」、上田閑照、『エックハルト―異端と正統の間で』、講談社学術文庫、一九九八年参照。

なお、ブレイエ、前掲『中世・ルネサンスの哲学』、二五九頁以下「2 思想のさまざまな流れ」。

「このように考えると、これほど混乱したこの時代に、割合はつきりした思想のいくつかの流れを分けることができるであろう。」二五九頁。

「キリスト教の最初の数世紀以来、プラトン哲学が新しい宗教に暖かく迎えられたことが想い出される。」二五九―六〇頁。「マルシリオ・フィチーノのようなプラトン派の人文主義者たちは、プラトン哲学の中にキリスト教に有利な哲学的総合を見出そうとする、非常にまじめな希望をまだ失っていない。」二六〇頁。「彼らはそれとは知らずに、シャルトル派とアベラールの伝統を継承している。」二六〇頁。

「第二の流れはパドヴァ大学のアヴェロエス派の流れである。これらの人々は、ブラバントのシゲル以来、絶え間なくつづいて一四世紀の初めに、アバーノのピエトロによってパドヴァそのものに伝えられる伝統に従っている。」「それはキリスト教的ペリパトス派の解釈とは対立する。」「アリストテレスの解釈に根拠をおいて、この解釈では摂理と魂の不死を否認し、その代りに厳格な決定論を肯定する自然主義的アリストテレスが出てくる。」但し、「この伝統を近代科学の黎明と見ないようによく用心すべきであろう。」

「なぜなら、パドヴァ派の人々はアリストテレス自然学の精神を維持した保守主義者だからである。」二六〇頁。

「第三の流れは真の学者たちの流れであり、彼らにとって模範はプラトンでもアリストテレスでもなく、アルキメデス、すなわち数学を初めて経験に結びつけることができた人間である。」二六〇頁。「中世には完全に無視されたアルキメデスが、一挙にわれわれを、伝統が教えうるどんなことよりもはるかに進んだ知識の状態へ引き入れる。」

「第三の流れに劣らず独創的であって、一定不変の定式では表せない第四の流れは、モラリストたちの流れであって、彼らは学者が自然をその起源や終極とは無関係にありのままに探究するのと同様に、超自然的運命などは考慮しないで、自然的人間を描こうとする。」「このような人間本性の叙述では、実際には古代の道徳、とくにストア派の道徳が創始者である。」二六〇頁。

(52) 私の能力及ぶところではないが、ハイデッガーの提起した問題の一つが、この点にかかわるものといえる。ハイデッガー、「形而上学入門」、川原栄峰訳、平凡社、一九九四年、「自然学（フュジク）」は初めから形而上学（メタ・フュジク）の本質と歴史とを規定している」という。三八頁。ただ、ハイデッガーは、前掲『形而上学入門』において、ギリシア哲学における *physis* と、その後のラテン訳での *natura* の語義の変換が、その後の、この問題の発展を企め、本来の問題提起を見失わせたことをかなり強調している、といえよう。その意味では、この問題は、今日においても、問われ続けてきたものといっただけかと思う。なお、木田元、「ハイデッガーの思想」、岩波新書、一九九三年、一四五頁以下「第六章 形而上学の克服」、とくに一五二頁以下「二 〈ビュシス〉 についての思索」の節参照。

その他、最近の問題提起の一つとして、メルローポンティ、「メルローポンティ・コレクション」、中山元編訳、ちくま学芸文庫、一九九九年、一六八頁以下「自然について—自然の概念」などにも留意した。

なおルネサンスと自然哲学については、清水純一、前掲「ルネサンス」、一二五頁以下「ルネサンスにおける自然哲学とコスモロジー」参照。

(53) リーゼンフーバー、前掲二六二頁。

「二三世紀における哲学の発展は、主に神学部の教授たちによるもので、とりわけ当時設立されたばかりの新しい二つの『托鉢修道会』が派遣した神学教授たちが果たした役割はきわめて大きい。」「二三世紀初めにドミニクス (Dominicus 一一七〇頃—一二二一年) が創立した説教者兄弟会 (『ドミニコ会』、公認一二二六年) と、アッシジ (Assisi) のフランチェスコ (Francesco 一一八一—あるいは八二—一二二六年) によって始められた小さき兄弟会 (『フランシスコ会』、会則の公認一二二三年) という二つの修道会は、福音書の教えに従い徹底的な清貧を守って使徒的な生を生きることを目指す宗教運動から生まれたものである。」「両修道会は神学教育のための独自の国際的な高等教育機関をもっていたばかりではなく、才能のある多くの学生や教授たちを魅きつけ、その結果ドミニコ会士やフランシスコ会士の神学教授が誕生した。」「そして、遂にはパリとオックスフォードという二大大学の神学部で神学講座

を獲得するのである。」二六二頁。

(54) 拙稿、前掲一一巻二号五二頁、七一―二頁注(40)。

(55) ボナヴェントゥラについては、数多くの紹介がある。要約された紹介としてロイン、前掲四九二―三頁のほか、田中峰雄、前掲一五九頁以下、ジョノー、前掲「ヨーロッパ中世の哲学」、九〇頁「第三節 聖ボナヴェントゥラ」参照。

なお三上茂「ボナヴェントゥラ」すべての者の唯一の教師キリスト」〔解説〕(上智大学中世思想研究所、前掲「中世思想原典集成12」所収)三九二頁以下参照。

「(一一二)三五年頃パリ大学学芸学部へ進み、四三年パリのフランシスコ会に入会し、「著名な神学者の許で神学の研究をした。」「四八年から五〇年まで聖書学講師 (baccalarius biblicus)」、五〇年から五二年まで命題集講師 (baccalarius sententiarus) を務め、五三年教授資格 (licentia docenti) を得て五七年までフランシスコ会学院の正教授 (magister regens) として後進の指導に当たった。」三九二頁。

「五七年ドミニコ会のトマス・アクィナス (Thomas Aquinas 一二二四あるいは二五―七四年) とともに、パリ大学神学部から講座担当正教授 (magister cathedralis) に任命されるが、同年教皇アレクサンデル四世 (Alexander IV 在位一二五四―一六一年) の列席の下にローマで開催されたフランシスコ会の総会で、パルマのヨハネス (Johannes de Parma 一二〇八年―一八九年) の後を継いで小さき兄弟会 (フランシスコ会) の第八代総長に選出された。」三九二頁。

「パリに戻ったボナヴェントゥラは研究と教授の生活を再開するが、パリ大学ではブラバンのシゲルス (Sigerus de Brabantia; Siger de Brabant 一二四〇頃―八一あるいは八四年) を中心とするラテン・アヴェロエス主義者たちとの論争が待ち構えていた。この論争にはボナヴェントゥラと同じ年にパリ大学教授となったドミニコ会士トマス・アクィナスも加わった。」三九三頁。

「一二七三年ボナヴェントゥラは教皇グレゴリウス一〇世 (Gregorius X 在位一二七一―七六年) によって、枢機卿・アルパノの司教に任命された。翌七四年東方正教会との和解のために開催された第二リヨン公会議で重要な役割を果たしたが、公会議の第四会期が終えたところで、一二七四年七月一日リヨンで歿した。」三九三頁。

また、リーゼンフーバー、前掲「西洋古代・中世哲学史」二七一頁以下「ボナヴェントゥラ」参照。

「思想家としての彼は、教会の伝統を守り、アッシジのフランチェスカの精神に従って、キリスト中心的な世界観を提示しようとする。」二七一頁。「彼にとって、理性は信仰の光の下で営まれるべきであり、それゆえ哲学は本来自立した学ではなく、神学の営みの中に位置づけられるべきである。」二七一―二頁。「彼はアリストテレスの哲学によく通じていたが、対象を客観化し論理的に分析する世界的な思考法が優位となる趨勢に対して批判的であった。」二七二頁。「そして、アウグスティヌス、ディオニュシオス・アレオバキテス、カンタベリーのアンセルムス、サン・ヴィクトル学派らの瞑想的、宗教的、総合的な思想の伝統を受け継ぎ、それを学

問的形式において発展させようと努めたのである。」二七二頁。

「それゆえ、キリストは全現実の中心であり、すべての認識の鍵である。」二七三頁。「実際、信仰をすべて排除し、ただ自身の有限的理性のみに依拠しようとするならば、そのような哲学的認識は誤謬を免れない。キリストは真理の源泉だからである。」二七三頁。「つまり、アウグスティヌスが言うように、キリストは魂の内的な光であり、内なる教師であって、その照らしと教えに従うことによって人間の精神は有限的なものに現前する永遠の真理を看取するのである（照明説）。」と摘示されている。二七三―四頁。

- (56) シゲルスないしアヴェロエス主義については、後出注(62) 参照。アヴェロエスについては、拙稿、前掲三巻一号三八頁ですすでに触れている。

なお、アヴィケンナ(イブン・シーナー)の概要として、ロイン、前掲六―七頁〔(羅) Avicennus (亜) Iba Sina (ペ) Aven Sina (九八〇頃―一〇三七)〕参照。

「彼はギリシヤの思想家のうちアリストテレスと新プラトン学派の影響を強く受け、世界の存在、自然と社会における人間の位置といった問題を含む精緻な哲学体系を完成した。その著作はラテン語に翻訳され、中世スコラ神学の発展における重要な基礎となった。」「宗教的態度を保って哲学にのぞもうとする姿勢は正統派に好まれ、トマス・アキナスが『神学大全 Summa』をまとめるにあたってアヴィケンナに多くを負っていたのである。」七頁。

アヴェロエス(イブン・ルシュド)(羅) Averroes (亜) Iba Rushd (一一二六―一九八)については、ロイン、前掲七―八頁参照。「彼は医学と哲学の分野で多くの著作を著わしたが、その名を高めたのはアリストテレスの著作(『靈魂について De anima』、『形而上学 Metaphysica』など)の注釈書であり、これらはラテン語に翻訳され、一三世紀キリスト教ヨーロッパ各地の大学で広く用いられた。とくにパリ大学ではブラバンのシゲルスのような『アヴェロエス主義者』が現れた。アヴェロエスがアリストテレスの思想を重視したこと、また宗教が哲学に影響をおよぼすことに反対したと受け取られたところから、正当派からは不信を招いた。アルベルトゥス・マグヌスやトマス・アキナスもアヴェロエス主義者を攻撃し、一二七〇年に教会より公式に誤りとされた。」七―八頁。

アヴェロエスについては、田中千里、『イスラム文化と西欧―イブン・ルシュド「アヴェロエス」研究』、講談社、一九九一年参照。イスラム思想史の観点から、アヴェロエスについては、井筒俊彦、『イスラム思想史』、中公文庫、一九九一年。

- (57) 托鉢修道士と在俗教員の抗争については、ヴェルジェ、前掲「中世の大学」八九頁以下。田中峰雄、前掲「知の運動」八一頁以下〔第二部 一三世紀のパリ大学と対修道者闘争〕。

- (58) 自然法概念および自然法学者については、古代ギリシア哲学の段階からいろいろに論じられ、その捉え方も多様であったことはよく知られている。

しかし、自然法の概念規定の多様さは、これまたよく知られているところであり、わが国の法学者もまたその概念に考慮を払ってきている。だが、私には、それらの研究の成果を精査し、私なりに、その意義を把握する能力はない。ただ、これらの概念の多義性を見て、本稿の課題との関連で、二つの点から若干の見解に言及しておきたい。

その第一は、これまでのシャルトル学派の自然学との関連で取り上げるものであり、第二は、ローマ法における自然法概念との係わりで取り上げるものである。第一に関して問題にすべきことは、第二の問題と古代においては切り離せない場合が多々あったが、自然学と神学あるいは哲学との観点で提起されてくる問題であり、その課題の中で「自然法」概念がどのように取り扱われてきたかという問題が含まれる。その基礎には、自然現象と社会現象とをどう架橋するかという課題が、基本的に存在するものであり、その点は、僅かながらすでに言及してきたところでもある。拙稿、前出注(52)参照。ここで、この問題に立入って考究する余裕はないが、若干に点には触れておきたいと思う。

わが国のこの点に関する法学者の言及としては、私の狭い考察範囲の中のものではあるが、加藤新平、前掲「法哲学概論」、一五八頁以下「第三章 自然法と実定法」、ことに一六一頁以下「第一節 自然法概念」[「自然法の基礎として自然」参照。なお法哲学の見地から「自然と人為」の問題を取り上げた矢崎光圀、「法哲学」、筑摩書房、昭和五〇年、三六三頁以下「第七節 自然と人為」参照。さらに、この問題提起の端緒になったギリシアの場合について、三島淑臣、前掲「法思想史」、四三頁以下「三 ビュシスとノモス」参照。

また、cf. Miller op.cit. [The Data of Jurisprudence], p.5 et seq. 同書では、natural law と law of nature の概念に触れている箇所が多数あるが、とくに、「第一章 権利の物理的基礎」の「第一節 人間と社会—自然の法」の箇所、同書五一—七頁参照。

とくに興味のあるものとして、池上俊一、前掲「動物裁判」、一三三頁以下「第二部 動物裁判の風景—ヨーロッパ中世の自然と文化」参照。

第二の点については、これまた多くの人々によって考究されてきているところではあるが、三島淑臣、前掲「法思想史」、一〇三頁以下「第二章 古代の法思想」[「ローマ」、ロンメン、前掲「自然法の歴史と理論」、一八頁以下「ストア哲学」、二二頁以下「ローマの法律家」参照。また、「自然法 natural law」概念については、Miller, op.cit., pp.391—407 [sect. IX-NATURAL LAW]が参考になった。ここでは、この語を広義に取扱い、ギリシアの正義の概念から、ローマ人の ius naturale、中世のカノニスト、スコラ学者のそれから、一七世紀の諸思想家ならびに一九世紀の法学でのその問題にまで言及している。

なお矢崎光圀、前掲三七八頁以下「一 自然法論」は、「規範的価値論」の中での自然法の存在価値論の諸説をローマ法から現代に亘って検討している点は、自然法論に対する一つの論点を探る上で有意義であった。さらに、三島淑臣、前掲「法思想史」参照。同書では、古代ギリシアから現代に至る自然法思想に各所で言及しており、大いに裨益された。また、cf. Kelly, op.cit. [Western

Legal Theory]本書では、歴史的段階に沿って自然法の項目を設け、その時代時代の自然法の特色に言及している。すなわち、「ローマの自然法理論」(五七頁以下)、「初期中世における自然法」(一〇二頁以下)、「高期中世」(一一〇〇—一三五〇)「自然法」(一四一頁以下)、「(ルネサンスと宗教改革」(一三五〇—一六〇〇)「自然法」(一八六頁以下)、「(一七世紀)自然法」(二二二頁以下)、「(一八世紀)自然法」(二五八頁以下)、「(一九世紀)冬眠状態における自然法」(三三三頁以下)、「(二〇世紀前半)自然法」(三七四頁以下)、「(二〇世紀後半)自然法」(四一八頁以下)の項目が設けられている。

なお多くの文献は、第一第二の両方の点を含めて言及する場合が多い。ことに、ギリシア・ローマの自然法論を語る場合には、その傾向が強い。

福田歓一、前掲「政治学史」参照。ここでは、古代ギリシア哲学からヘーゲルまでの多くの思想家の自然法論に言及している。とくに、法学に関するストア学派については、五七頁以下、そのローマでの継承者といわれるキケロについては六九頁以下で言及している。

しかしここでは、とくにトマスの自然法論に直接間接に係わりをもつものの中から、アリストテレス、アウグスティヌス以前の自然法に言及しておきたい。

① アリストテレス

ロンメン、前掲一五頁参照。

「自然法の内容に関しては、アリストテレスはプラトン同様ほとんど何も述べていない。」一五頁。「この点では政治的・社会批判的傾向からして多くの法改革案や要求を自然法と認めるに至ったソフィストと対照的である。」一五頁。

「アリストテレスは幾世代もの間『自然法の父』として通ってきた。」

「しかし、なるほど明らかにアリストテレスは今日では自然法の父ではないが、彼の認識説や形而上学は倫理学に対し、したがって自然法論に対しても卓れた基礎づけをしたので、『自然法の父』という称号もまことに尤もである。」一三頁。

アリストテレスが自然法論の基礎づけをしたか否かについて、三島淑臣、前掲「法思想史」、九一頁以下「三 古典的自然法論の定礎」参照。

「アリストテレスと自然法論の定礎者とみることは、彼の法思想の経験的・実証的特質のゆえに、また正義観念の可変性・相対性の強調のゆえに従来なかなか承認されなかった。」「自然法論をば、ア・プリオリな絶対的原理から演繹的な仕方ですべて規定を導き出すような思考様式とみなす限り——そしてこのような見方は現在でも法学者や社会科学者一般を極めて根強く支配しているのだ——アリストテレスと自然法論とは容易に結びつかない。」「しかし、右のような自然法論の特質は特殊・近代的な自然法論だけに特有なものであって、古典的自然法論——古典期ローマ法学や中世スコラ学を貫流し、近世においてもスペインのサラマンカ学派(ヴ

イクリトア、スアレズ等）やドイツのライブニッツ学派で復権され、現代でもネオ・トミズムや法存在論の名の下でなお隠然たる勢力と生命力を保っているところの——については話は全然別である。」「ここでは自然法の主張と、經驗的・実証的であるということ、あるいは正義その他の価値の可変性・相対性を強調することとは別のものではないのである。」「アリストテレスがその定礎者として結びつくのは後者の意味での自然法論にほかならない。」九二頁。

この指摘のように、アリストテレスの自然法論については、自然法を論理的概念としてではなく、歴史的概念として捉えた場合に、その後の自然法研究の踏み台になるものを提供したものと受け取られ、その限りで有意性をもつものとされる。また、かかる意味では、超越的概念として自然法と捉えるキリスト教の立場と鋭く対立する。換言すれば、彼岸の問題としてではなく、あくまで此岸の問題として捉えていた点が留意されねばならないだろう。その意味で、アウグスティヌスならびにアリストテレスの所説を導入したスコラ神学との関係が問われねばならなくなる。

② アウグスティヌス以前

では、彼岸に絶対的な真理を設定し、そこから此岸の諸現象を説明するキリスト教の諸説では、この自然法概念をどう規定していたのであろうか。そこで、教父時代のキリスト教の神学を代表するアウグスティヌスの見解が問われねばならなくなる。

しかし、その前に、アウグスティヌス以前の教父たちの自然法論に若干触れておかねばならない。

ロンメン、前掲三五頁以下。「初期の教会の教父達はストアの自然法を利用し、その原理の中に『御言葉の種』を見出したが、それは永久法と自然的道徳律——これは良心の声と理性の中に公布されている——の立法者としての人格的創造神というキリスト教の教えを宣言するためであった。」三五頁。

そしてその例として、クリソストムム (Chrysostum 四〇七歿) の語を引用している。この指摘は、他の書物でも同様になされる傾向にある。例えば、Miller, op.cit., p.394. いわば、初期教父の時代に、かかるストア学派のキリスト教への取り込みが行なわれたものといえよう。「キケロの諸見解は教父達ならびにその後の思索家達の見解に影響した。」「聖クリソストムムが述べた如く、『私が自然という時には、神を意味する。というのは、神が自然の創造主であるからである。』」三九四頁。ここでは、自然といえは神を意味し、自然の法則は、神の定めた法則に置き換えられてくる。

では、キリスト教におけるストア学派の受容のポイントはどの点にあつたのであろうか。この点も多くの指摘がある。それは、ストア学派の第一次自然法と第二次自然法の区分を取り入れた点にあるという。ロンメン、前掲三五頁。それは、加藤新平が、「トレルチがストアやキリスト教の社会思想について説いた絶対的自然法と相対的自然法の区別」と摘示したものである。加藤新平、前掲『法哲学概論』二〇一頁。この点、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」、都立大学法学雑誌三三三巻一号三九四頁以下。三島淑臣、前掲一二三頁参照。

第一次的自然法は、「純粹自然状態において妥当する自然法」であり、第二次自然法は、「法の強制機能や隷屬や奴隷を伴う神学上いわゆる墮落した自然状態に妥当するもの」である。ロンメン、前掲三五頁。

ストア学派では、かかる区別をなせ設けたのであろうか。その所説の適否は留保するとして、トレルチは一つの答えを提供している。すなわち、トレルチは、「ストア的キリスト教的自然法と近代的世俗的自然法」（住谷一彦・小林純訳）「トレルチ著作集7」、「キリスト教と社会思想」所収、一九八一年、ヨルダン社」における「社会的現実との対決における自然法の由来と意義」の節において、次の如く述べている。

まず、「自然法より正確には、すべての法的社会的な規則や制度がそこから生ずるひとつの倫理的な自然法則という概念は、ストア派の所産である。」とし（二五〇頁）、その上で、「世界すべてを司るひとつの法則という、彼らの一般的な見解からこの概念を導き出し、この世界法則を精神の自己主張と作用とに個別的に適用するなかから、倫理的ならびに法的な原則を構成した」という。しかも、「その際にストア派は、汎神論的な基盤をだんだんと打ち捨て、倫理的な自然法則を、ほとんど有神論的な意味において、神の意志の表現とみなしたのである」という。二五一頁。

「そこにはすでに、すべての人間を結びつける、神の意志から流れ出るエートスという、ユダヤ教的キリスト教的理念の方向に向う対抗的な動きがあった。」という。二五一頁。

そもそも「ストア派の法哲学および社会哲学は、ストア派倫理学全体と同様、古典古代のポリスの解体と、世界帝国を通じて創出されたコスモポリタンの視界の一産物である。実定的な法規や慣習にかわって理性の普遍的合法則性から導き出された倫理が、そして、民族的、郷土的な利害関心にかわって神の理性に満たされた個人が、また、個々の政治的団体にかわって国家や地域、人種や皮膚の色の相違をこえた人間の理念が登場する。」二五一頁。

「ここから構成された人間の理想は、理性という神の定めに従い、衝動的な生活に左右されぬ全く自由な人間の一個の共同社会である。この自由な人間は同時に、権力も、社会的な権勢の相違や階級の相違もなく、こうした相違を惹き起こす私的所有もなしに、自由な人間的な尊敬と愛の共同態のうちに神の自然法則を通じて全員の克己を実現している。」二五一頁。

ここから、ストア派は、「絶対的な自然法則」と「相対的な自然法則」の区別を行なったのである。二五一頁。「前者は人類始原の黄金時代においてのみ、端緒・萌芽としてか、あるいは理想の全き示現として実現された。」二五一―二頁。「しかし、その後生じてきた人間的な情熱、権勢、欲や物欲、我意と横暴といった条件の下では、理想の完全な実現は可能ではなかった。それ故倫理的理性は、こうした実際的な状況を考慮しつつも、自己の理想をできる限り守るための手段を見出さねばならなかった。」二五二頁。ここに、人間社会の罪の下において行なわれる相対的自然法概念を生んでくる。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」、都立大学法学雑誌三三卷一号四〇二頁以下「罪の状態の下で認められる相対的自然法」参照。なお三島淑臣、前掲

一三八頁以下参照。

ところで、「ストア派もキリスト教もともに、古典古代の国家倫理と民族道徳の崩壊がもたらした内面化、個人主義化、そして同時に普遍化の産物として、また疲弊した世界の宗教的理念からの再生として、およそその根底において幾重にも親和的であった。」トレルチ、前掲「トレルチ著作集7」二五二頁。そして、「衝動的な生活に対するストア的な理性の支配と、平等にして自由な人格の神の法則のうちでの人間的結合というストア派の教説、これは、キリスト教の聖別やキリスト教的愛と本質的に同じものであると思われた。そこからキリスト者はストア派の相対的自然法則の教義を我がものとすることができた。」(傍点筆者)という。二五三頁。なお、ストア派について、法学的見地から私の参考にした若干のものを列挙すれば、リーゼンフーバー、前掲一四九頁。『自然法』の概念を確立したことは、ストア哲学の最も重要な業績の一つである。一四九頁。

また三島淑臣、前掲「法思想史」、二二—三頁「セネカの自然法」参照。「しかし、彼の自然法思想の中には、その後永らく西欧自然法思想を支配することになる一つの重要な思想契機が現れている。」二二—三頁。

「ストアの自然法規を西欧自然法の源流だと見る通説的見解に対して、『彼らの自然法は法学的意味でのそれではなく、単なる倫理的原則にすぎない』とするM・ヴィレーなどのきびしい批判が成り立つ根拠がある(M. Villey, *La formation de la pensée juridique moderne*, p.431 et suiv.)。しかしこの自然の法則(*kata physin nomos*)がキケロやローマ・ストア派の*lex naturalis*(自然法)として受容された後、キリスト教神学者たちによって社会哲学の原理として活性化されたという歴史的連関を軽視すべきでない。」一〇二頁原注(2)。

cf. C.J. Friedrich, *op.cit.*, [The Philosophy of Law in Historical Perspective], p.27 et seq. [IV Law as the Expression of the Laws of Human Nature — The Stoics and Roman Natural Law]; Kelly, *op.cit.*, [Western Legal Theory], [Roman Theory of Natural Law], p.57 et seq.

なおアウグスティヌスの自然法については、後述注(64)参照。

かかる自然法概念の西欧社会への導入によって、ユスティニアヌス法典が法源としてドグマ化され、西欧社会にローマ法を「書かれた理性」として法源化する傾向が生まれた点については、後述したい。「推論方式」ならびに「慣習」の箇所。ことに *ius commune* の箇所参照。]

ただ、便宜的に、ここで次の点にのみ言及しておきたい。それは異教徒の哲学とキリスト教が同化する現象の契機に関するトレルチの指摘の紹介である。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」、都立大学法学雑誌三三巻一号四〇二頁注(73)参照。

「この自然法の理論は、ユスティニアヌスの法典とスペインのインドルスの定義とによって、中世に侵入した。」四〇二頁。「カ

ライル(*)は次のように述べている。『聖インドールスは、明らかに、細部に若干の変更を加えた上で、法の三区分の理論(すなわちすべての法は、純粹かつ原始的な自然法としての自然法、いたるところに存在しているが曇らされてしまった自然法としての万民性、そして実定法において特別の形式を与えられた自然法としての市民法とに区分されるといふ理論)を翻刻している。』この理論は、すでに見たように、ウルピアヌスの作品およびユスティニアヌス帝の『法学提要』において示されたものである。しかしこの法概念が人々の共通財産となり、中世の伝統の一部となったのは、インドールスの仕事を通じてである。』四〇二頁。(*) R.W. Carlyle & A.J. Carlyle, *A History of Medieval Political Theory in the West*, Vol.1, 1903.)

(59) ギリシア哲学者の場合、奴隷制を敷いていた時であったので、果して今日の「人間」一般の概念が成立しうるか否かは検討の余地があるが、少なくとも、キリスト教の立場と異なって、現世社会の「人間」の観点から諸事象を捉えており、来世の存在を前提にして、人間の評価をする見方とは根本的に異なるものといえよう。しかし、中世の現世社会における「人間」の存在をキリスト教の立場から捉え直し、それを神を起点とする体系の中に包摂しようとしたのがトマスであった点がここでの要点となる。なお、かかる中世における「人間」あるいは「個人」的概念を重視、その歴史的意義を問うた論説が、ウルマン(アルマン)の『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)ではなかったかと思う。尤も、拙稿の課題とウルマンの同書の課題とは、必ずしも一致していないし、また、その重点の置き方も異なるが、アリストテレスの受容には、暗黙のうちに、世俗社会の人間の存在意義の問題が重要性をもってこざるをえなくなる。

(60) 稲垣良典、前掲「トマス・アクィナス」(勁草書房)三六頁。そこで、稲垣は、トマスが生涯を通じて取り組んだ中心的な問題として、「信仰と理性、あるいは神学と哲学との区別と総合」の問題を挙げている。しかしアウグスティヌスの場合は「理性的探求は信仰から出発して(真理そのものである)神の直観をめざして進む、という考え方で総合されている。」三九頁。そして、「このアウグスティヌスの総合が、中世の全体を通じて行われた信仰と理性を結びつけようとする試みにとつての模範となったのであり、或る意味ではこの総合の破綻がそのまま『中世』の終末を意味した、といってもよいであろう。」三九―四〇頁。

(61) ボナヴェントゥラの見解については、前出注(55)参照。

なおボナヴェントゥラの見解が、パリの神学部において代表的であった点については、Grant, *op.cit.*, pp.238-41.

「永遠性の概念とこの概念が依拠する無限性の観念を覆すために、ボナヴェントゥラは『理性と哲学の大前提として知られているそれ自体に基礎付けられた *based on per se*』六つの主張を提示した。』「それらの理性と哲学の大前提の多くはアリストテレスの自然学、形而上学と、『天について』に基礎づけられている。かくしてそれらは中世のその重要なテーマの論議にもとづく無限性についてのアリストテレスの思想の有意の影響を示している。ボナヴェントゥラの六つの主張の中の四ツがここで要約されるだろう」として、その要約が摘示されている。二三八頁。

その上で、ヴェルジェ、前掲「中世の大学」一〇六頁参照。

「一般的には、一二七七年が総合のための大きな努力とスコラ哲学の創造的可能性に対する絶対的な信頼との終りを告げるとしても、それはまた豊かな探究の始まりでもあった。」「神学は神の全能と自由とを認め、神自身が我らに送る天啓によってだけ神を認識することができる」と主張するアウグスティヌスの伝統と大命題へと再び戻った。「一方、『自然』科学（自然学、政治学）は、広大な神学的構築の中に組み込まれなければならないという配慮から解放され、飛躍的な発展を遂げた。」一〇六頁。

「神学と『自然神学』とのこの分離は、『科学』（知覚しうる世界についての知識）と、『知恵』（天啓による、見えない世界についての啓示）とを区別することにより聖ボナヴェントゥラが予感したものであったが、一四世紀のパリ大学の知的生活を性格づけることになる。」一〇六頁。

また、「しかも少なくとも一四世紀には、神学部に新しい教義が生まれるのがみられた。」「最も独創的であったのはウィリアム・オッカム William Occam（一二〇〇以前—一三四九）の教義であり、ヨハンネス・ドゥンス・スコトゥス Johannes Duns Scotus（一二六五—一三〇八）の思想を、多くの点で批判しながら発展させた。これら二人はフランチェスコ会に属するイギリス人で、オックスフォードとパリで教鞭をとった。聖ボナヴェントゥラおよびジョン・ペッカム John Peckham 以来、フランチェスコ会は聖トマスと思想上の相違があることを隠したことは一度もなかった。したがってこれら二人の著作は最初はトマス思想の批判として現われた。」一二三頁。「その神学的重要さと利益は否認できない。」一二三頁。「しかしながらこの批判は大学における神学教育に対してあまり積極的な効果を持たなかった。」一二三—四頁。

(62) アヴェロエスの業績がパリ大学へ翻訳を通じて浸透するのは、一二一七—一二四〇年にかけてであったという。ヴェルジェ、前掲「中世の大学」六二頁。

アヴェロエス派については、ヴェルジェ、前掲八一頁参照。なお拙稿、前出注(56)、後出(77)参照。

「こういうわけで、この高潔の道徳と結びついていた一二六〇—七五年における『ラテン・アヴェロエス主義』は、神学の外にある一貫した哲学だけでなく、伝統的な聖職者の理想の外にある職業的倫理学の基本的原理をも大学人に提供した。つまり、利益を離れた知識の実践である知性の労働は、自ら正当化されるのである。」「なぜなら、それは力と知恵の源である自己の開花を実現させる要因だからである。」「この野心的な理想がどのようにして壊されたか、宗教的・政治的権力に仕える指導的階層の地位に引き寄せられた大学において、スイジェの説く高潔さの理想が特権階級的な傲慢さと『テクノクラートの』疑わしい特権とに墮落して、どのように教会と国家とを支配するようになるか。これはまた後で見ることになる。」八一頁。

アヴェロエス説そのものについて、概括的には、伊藤吉之助編、『岩波哲学小辞典』（改訂版）、昭和二二年、二六頁（アヴェロエス説）参照。

アヴェロエス派については、同書、四五五頁「ラティン・アヴェロエス主義」参照。

「アヴェロエス派の先鞭。凡そ、一二六〇頃以来パリに起り、アラビアの文献殊にアヴェロエスの著書を通じてアリストテレスを受け容れんとさせる哲学的傾向。二三の重要な点に於て正統のスコラ哲学と反対（個人の不死の否定、世界の永遠性の主張等）。此派は二重真理説によつて教会の教義と妥協せんとしたが、七〇および七七（年）に異端として禁止された。しかし其後もパリ及びパドゥアに於て存続した。」四五五頁。

なおこの派はルネサンス期にアレクサンドロス派に対して旗幟をさらに鮮明した。「アクレサンドロス派はアリストテレス解釈者中のギリシヤ系で自然主義的、アヴェロエス派は汎神論的。」「主要なる争点は不死の問題。個人の不死を認めざるは両者共通であるが、後者は一切の人間に共通な普遍的理性に於て人心の不死を認め前者は人心の理性的部分も亦動物的条件に結合せられて之と共に生滅すると見る。」二六頁。「精神論、摂理、運命、意志の自由、奇蹟等に就ても説を異にす。」「アヴェロエス派の本拠はイタリーのパドゥア大学にて論争も此地が盛。」「代表者はヴェルニウス、アキリニ、ジマラ等。」「敵派の驍將はピエトロ・ボンボナッチ。その弟子にコンタリニ、ポルタがある。」二六頁

「両者の対立は其後次第にその度を減じ、ザバレラ、チュサルピノ、及びイタリー最後のアリストテレス学徒クレモニ等に至り次第にアリストテレスの正解に達す。」二六頁。

アヴェロエス説といわれるものの要点は、「主としてアヴェロエスの説に於ける、個体的人格不滅の否定、普遍的理性による人間精神の普遍的不滅の主張を指す。」二六頁。

岩崎允胤・鯉坂真編、前掲「西洋哲学史概説」、一二五—六頁「ラテン・アヴェロエス主義」。

「これらの特徴的な見解はつぎのようである。」

「第一に、何も無からは生じない。世界は永遠であり神によつて創造されたのではない。とされる。」

「第二に諸個人に内在する能動理性を否定し、人類に共通なただ一つの理性が存在するとされる。」「従来、この見解と結びつけて、かれらに於て個人の自由意志が否定されていると考えられたが、この見解はむしろすべての人びとが平等に能動的理性をもっているという主張（ヒエラルヒー的に秩序づけられた封建制度に反対）である、というH・ライの解釈が注目される。」

「第三に、魂は可死的であるとされる。」

「第四に、この世界のできごとは必然的であり、神的な摂理はみとめられないとされる。」「ここでも自由な意志が否定されているようにみえるが、シゲルス自身、受動的とはいえ人間の自由意志を認めているのであり、ここからただちに自由意志を否定する解釈は出てこないであろう。」一二五頁。

「シゲルスらは、聖書の真理性と教会の権威はそれとして認めながらも、自然を研究するかぎり、自己の主張をつらぬいた（かれ

らはこのように、二重真理説の立場をとった。」一二五頁。「教会当局は、かれらの説を異端とみなし、パリ司教ステファン・タンビエは禁令を出してシゲルスらに破門を宣告した(一二七〇年の一三カ條、一二七七年の二一九カ條の禁令が有名である)。」一二五―六頁。「しかし、かれらは、その自然主義的でラディカルな主張を断乎として譲らなかつた。」一二六頁。「ここにはすでに、トマスにおいて完成されたかにみえるスコラ的思想の崩壊がきざしているのである。」一二六頁。

〔補論〕一三世紀にすでに封建的支配への政治的抵抗が展開されていたイタリアのファレンツェに生まれたダンテ(一二六五―三二一)は、スコラ的世界觀の枠組にありながらも、シゲルスに哲学者としての尊敬を払い、『神曲』においてかれを天堂界の位置においた(S・ナルディ、E・シルソンらのシゲルス非転向説をとる)。ペアトリーチェへの純粋な愛をうたいあげたこの詩編で、ダンテは同時に、フィレンツェの社会的現実にたいする熾烈な関心をみごとに表現した。かれはその詩編をラテン語ではなく、イタリア語で綴った。」一二六頁。

アヴェロエス派とトマスとの論争については、稲垣良典、前掲『清水書院』、一五三頁「アヴェロエス派との論争」参照。

「この時期〔拙注、第二回のパリ時代〕にトマスが従事した第二の論争はアヴェロエス派を相手とするものであった。」一五三頁。

「この頃パリ大学人文学部でアヴェロエス派を代表していたのは若い(二〇代後半)ブラバンのシゲルスであった。」一五四頁。

「トマスがアヴェロエス派、ないしかれらが解釈したかぎりでのアリストテレス哲学にたいして激しく反対したのは当然であった。」
「というのも、かれらは、(1)すべての人間においてただ一つの知性しか存在しない(したがって個々の人間か自らの行為について責任を問われることはない)、(2)意志は必要性によって支配される、(3)世界は永遠である、(4)個々の人間の靈魂は可滅的である、(5)神の摂理は個々の人間には及ばない、など信仰の真理と正面から対立する命題を哲学的に論証された事柄―かれらはそれを『真理』と呼びなかつたが―として主張したからである。」一五四頁。

「この場合、かれらは信仰の真理を否定したのではなく、むしろ厳密な意味での真理は信仰の真理だけであると考えていた。」一五四―五頁。

なお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 ブラバンのシゲルスとラテン・アヴェロエス主義」参照。なおまた後出注(77)参照。

「ブラバンのシゲルスの哲学説の中で、当時の神学者をもっとも刺激したのは宇宙永遠説と『能動的理性』唯一説であった。」ジョノー、前掲一〇八頁。「シゲルスはその著『宇宙の永遠性について』De aeternitate mundiと『理性について』De intellectuと『幸福論』Liber de felicitateの中でその論を展開している。」一〇八頁。

「トマス・アキィナスは特別に『アヴェロエス主義者に対して』書いた小品『個性の単一性について』の中で、この見解に反駁した。」一〇九頁。

ところで、一二七七年の断罪以後、アヴェロエス主義は消滅したかといえ、とんでもない。もちろんその信奉者は当分の間大っぴらな言動は慎まねばなるまいが、一四世紀、ジャン・ド・ジャンダン（ヨハネス・ヤンドヌス）（一三二八年没）とパドヴァのマルシリオ（マルシリウス）（一三三六—四三年の間に没）と共に、『アヴェロエス精神はたちまち蘇生するのである。』一一〇頁。

アラン・リベラ、『中世知識人の肖像』、阿部一智・水野潤訳、新評論。

「ブラバントのシゲルスは人文学士 *maître es arts* だった。」一二五〇年から一二六〇年までのあらゆる同業者たちと同様、彼も自覚と知的権利要求の運動、すなわち新しいスタイル、新しいモラル、新しい生活形態である哲学的、生の『出現』に参加した。「『主知主義的アリストテレス主義』と呼ぶことができるこの運動はギリシア—アラブの哲学的テクストとのたびかさなる交流から生まれ、この運動以前に、特にアベラールの時代に追求されてきたある要請、ある欲望を再活性化した。」「大学の検閲によって打ちのめされ最高の権威によって攻撃されることによって、この古代哲学の復興はそれを消滅させようとした制度の枠の外へ分散していった。」「驚くべきはこのことである。誤謬はパリに封じ込められたと信じられていたが、イタリアやドイツで勢力を増大させ、俗人たちをも侵し、それぞれの国語で語られることになるからである。』二〇頁。

なおブレイエ、『中世・ルネサンスの哲学』、渡辺義雄訳、筑摩書房、一九八六年、一九三頁以下〔13 ラテンのアヴェロエス主義、ブラバントのシゲル』、一九七頁以下〔14 トマス説に関する論争〕参照。後者では、アヴェロエス派から見たトマスとの論争の概略が摘示されている。

(63) 拙稿、前掲三巻一号五二頁参照。

なお Kelly, op.cit., [Western Legal Theory], p.374 et seq. 二〇世紀前半におけるカトリック世界と自然法について言及する。カトリック世界外の二〇世紀における自然法との違いは、中世のその研究にも、一つの示唆を提供するだろう。

(64) ロンメン、前掲三六—七頁〔二 聖アウグスチヌス〕。

アウグスティヌスは、「永遠法 *lex aeterna* との関係で、自然法 *Lex naturalis* を地位づけけている。それは、「自然的道德律 (*lex naturalis*) およびこれの構成要素である自然法 (*lex naturalis*) は、人間が神の法に与かる限りにおいて、人間に関しての神の法でもある。』とし、「永久法は理性なき自然においては盲目的必然として存在する」が、「人間の心、すなわち理性と自由意志をそなえた存在の心においては当為として、又自由な道德的活動の規範として書き録されている。それは人間の道德的・理性的本性の中に『現われる』。それは理性的な靈魂の中に書き録されている」ものとして地位づけられている。三七頁。

同様に、シュロツサー、前掲『近世私法史要論』七四頁。

「アウグスティヌスは、一切を包みこむ世俗理性は関するストア派（キケロ）まで遡る観念を神学化した。」「世俗理性に代わって

神が登場し、神が世界を創造し、すでにその意思によって、あるいは理性によって秩序づけていたというのである（永久法*lex aeterna*—永遠の神）。七四頁。「自己の良心とか理性をもってしても、弱くて救済を要する人間は、せいぜい不完全にしか神の世界秩序を認識することができない。それゆえ人間は、その理性によって永久法を自然法（*lex naturalis*—自然的法則）として把握し置き換えたが、この自然法に対してはまた、自然法の不完全な実現としてのあらゆる人間の立法（実定的・人定法 *lex positiva*, *humana*—人間のための、人間の間の現世的な法律）が、そしてとりわけ国家が、従位に立ったのである。」七四頁。「盛期スコラ学が独自の哲学的体系を築き上げるまでは、ストア的・新プラトン主義哲学に基づいて立てられた国家、キリスト教、人間理性および神の意思の間の関係に関するアウグスティヌスの神学的・終末論的解釈が支配的だったのである。」七四頁。

しかし、アウグスティヌスもキケロを通じてストア学派の自然法論を借用したが、その意義は全く異なることを強調した三島淑臣の指摘も留意しておきたい。三島淑臣、前掲「法思想史」一三九頁以下。

「キケロ—ストア派的な汎神論的世界観の中では、神的理性の表現としての永久法（則）はそのまま直ちに人間理性に植えつけられた自然法（則）であり、両者の間に本質的な相違は存しない。」「これに反して、アウグスティヌスにおいては、永久法（則）とは世界創造者としての神の理性ないし意志の発現として、『秩序づける秩序』であり、『秩序づけられた秩序』としての自然法に對置される。」一四一頁。その意味は、「人間は、造られたもののうち特別恵まれた存在として、この法（則）の要求を意識にもたらし、それに従って自覚的に行為することを許されている唯一の存在である。人間が自分の内奥において見出すところの、この永久法の反照こそが自然法（則）*lex naturalis*にほかならない。」という。一四一頁。

たしかに、キリスト教が異教徒のギリシア・ローマの「自然法」をどのように利用しえたかは、中世の自然法概念の変容を見る場合に、学問的に考究しておかねばならぬ点であろう。

この点に関するトレルチ、「ストア的・キリスト教的自然法と近代的世俗的自然法」（トレルチ著作集七卷所収）、住谷一彦・小林純訳、二五〇頁以下「社会的現実との対決における自然法の由来と意義」参照。本稿でも前出（58）で一部言及している。

自然法の多義性は、別の表現をとれば、自然法概念が歴史的概念であることを意味している。その一例として、ミッタースリールベリッヒ、前掲「ドイツ法制史概説」四一二頁参照。

「二 中世盛期における法典編纂の大波は、一般的な法的思考が根本的な変化をとげたという事実とその出発点をもっている。」四一二頁。

「1 一二世紀以来、法の源泉についての觀念が、徐々に、しかし不断に変化をとげた。」「この変化をひき起こしたものにローマ法の本格的な研究（の開始）ということもあるが、しかしもっと重要なのは、カノン法の法典編纂（一一四〇年のグラティアヌス教会法令集）に伴って興隆してきたカノン法学の法理論である。カノン法学は、プラトンのティマイオスに依拠しつつ、人間の法の

領域の中に不可変的な自然法 (*ius naturale*) と可変的な制定法 (*ius positivum*) とを区別した。そして、この区別——これは一二六〇年に再発見されたアリストテレスのポリティカに基づいてさらに完成されていったが——から、立法のための主体的資格いかにいう問題が、一三世紀のスコラ学に提起されてきたのである。「考える二つの極——支配者 (神授権説) か人民 (人民主権) か——が、教王ボニファースティウス八世 (一二九八年の *Liber Extra* の公布勅書 *Sacrosanctae*) とパドヴァのマルシリウス (*Defensor pacis* 一三二四年完成) とによって具現化された。」四一二頁。

(65) 拙稿、前掲一〇巻一号七五頁以下〔ロ〕 教会権力の世俗化と世俗権力の神聖化による一元化状況の発生』で言及して以来、一〇巻二号、一一巻一号、一一巻二号ならび本号でもって、この問題を課題としてきた。

(66) ユスティニアヌスの法学提要第一篇の二条に自然法に関する規定を含んでいる。De iure naturali et gentium et civili (= The law of nature, of all people, and of the state.)

(67) ロンメン、前掲三七頁。

(68) ロンメン、前掲三八頁。

(69) ロンメン、前掲三九頁。

(70) アレクサンドルス (Alexander d'Hales 一一七〇頃—一二四五) についてはノウルズ、前掲「発展」六三頁注 (35) 参照。ラテン名でアレクサンドル・ハレンシスといい、イングランド出身で、パリで学び、一生パリで教育にあたったという。「抗らいがたい博士」= *Doctor irrefragabilis* と称賛され、『神学大全』= *Summa theologica* を表わし、晩年フランシスコに入会し、スコラ学のフランシスコ会学派を創始した。」という。六三頁。

なお彼は、「スコラ哲学が自然法により深く取組んだ」ものの一人とされている。ロンメン、前掲四一頁以下参照。この点、ヴェルジェ、前掲「中世の大学」一〇一頁参照。前出一〇—一一頁注 (11)。

したがって、彼は、神学史的には、新しい神学 (*The New Theology*) の創始者における一人になっていたという。そして、「神学は科学かどうか?」(アリストテレス派の科学の意味で) の問題を探究し始めた一人であったという。Grant, *op.cit.*, p.207.ただ、彼の場合は、「アウグスティヌスの複合」といわれる如く、他の要素とまざりあった「新プラトン主義」の原理をもって神学を総合したものとされている。ノウルズ、前掲「発展」五七頁。

ただ、ロジャー・ベイコンなどは、彼はアリストテレスの物理学と形而上学に通暁していなかったという理由で退けていた。ドゥソン、前掲「中世のキリスト教と文化」一〇八頁。

(71) ロンメン、同前。

(72) ロイン、前掲四九二頁。

- (73) ロンメン、前掲四三頁。
- (74) パコー、前掲「テオクラシー」、二四三頁以下「王権の上昇」。
- (75) 岩崎允胤・鮫坂眞編、前掲一二〇頁。
- (76) ヴェルジエ、前掲 中世の大学 一〇二頁以下。
- (77) 正統神学といわれるものについては、拙稿、前出注(53) 参照。また、シゲルスないしアヴェロエス主義については、注(62) 参照。さらにアヴェロエス派とトマスについては、稲垣良典、前掲「トマス・アキナス」(講談社学術文庫) 二〇二頁以下参照。なお、トマスのアヴェロエス派異端宣言については、同書二〇五―六頁参照。
- この問題の近代哲学との関わりについては、ハインツ・ハイムゼルト、『近代哲学の精神―西洋形而上学の六つの大テーマと中世の終わり』、座小田豊・後藤嘉也・須田朗・宮武昭・本間謙二訳、法政大学出版局、一九九五年、一〇三頁以下「第二章 有限なものうちなる無限性」の箇所を取り扱っている。
- その後のアヴェロエス派の動向の一つとして、パドヴァ大学におけるアヴェロエス学派については、清水純一、前掲「ルネサンス人と思想」九七頁以下参照。なお一六世紀のアヴェロエス派の終焉については、ブレイエ、前掲「中興・ルネサンスの哲学」、二七六頁以下「6 アヴェロエス説の展開」参照。
- (78) 二重真理説については、稲垣良典、前掲「トマス・アキナス」(講談社学術文庫) 二〇四頁参照。
- 「他方、彼らは信仰の真理を否定したのではなく、むしろ、厳密にいつて、『真理』の名に値するのは信仰の真理だけであると考えた。」「しかし、彼らによると、哲学においては右の諸結論は不可避であり、したがって、それらをあくまで理性の成果として認めべきことを主張したのである。」「二〇四頁。
- 「したがって、アヴェロエス派が、現実に『二重真理説』―相互に対立的な信仰と真理を同時に承認する立場―を唱えたとは言えないが、彼らの立場がどのように受け取られたことも当然であったと言えよう。」「二〇四頁。
- (79) リーゼンフーバー、前掲「西洋古代・中世哲学史」二六七頁参照。
- 「一二世紀のアリストテレス受容に際して、アリストテレスの思想はいくつかの点でキリスト教的な世界観と衝突した。」「二七七頁。
- 「そのような論点をしてはアヴェロエスのアリストテレス解釈に絡んで提起された『人間の知性は唯一か多数か』という問題が最も深刻なものであったが、これとともに、世界には始まりがなく、永遠であるというアリストテレスの主張もまた、主要な論争テーマとなった。」「二七七―七八頁。」「この問題は、世界がそれ自体として完結したものだとする自然主義的な世界観と、世界が神によって創造され、自らを超えた超越的な意義に対して開かれ、歴史的な神の関与を受け入れるものだとするキリスト教的な世界観との相違があらわになる試金石として、重要な思想的意義をもっているのである。」「二七八頁。

ところで、トマスの『知性単一性』に関する批判については、稲垣良典、前掲「講談社学術文庫」二〇四―五頁参照。

『知性の単一性』におけるトマスの議論の要点は、『知性の単一性』説は信仰の真理と明白に対立するゆえに誤謬である、というのではなく、それが哲学の原理、つまり、理性や経験に照らして明らかに誤りであること、さらに、アリストテレスの真意を過って解釈している、ということであった。」二〇四―五頁。「すなわち、アリストテレスによると、霊魂は身体と合一することによって統一体である人間を成立させるところの形相 forma であり、知性はその霊魂に属する能力なのであってみれば、知性がすべての人間においてただ一つであるという結論は決して生じない、とトマスは論ずる。」二〇五頁。