

# 権威と「理性」と法（二二）

——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エイトの変化——世俗権力の独立と構成

#### 第一款 教皇の裁治権

一 教会の法的権力

二 中世後期における教会の現世の「裁治権」の確立（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、十二卷一号、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

## 権威と「理性」と法（二二）

第三節 人間の「理性」論と「權威」の問題提起の過程

第四節 聖俗裁判権の競合と補充——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 必ずびに代えて

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——「權威」と「権力」の癒着の理論的契機（続）

(イ) とくにカノン法学は内包される「自然法と理性」論——トマス理論——（続）

(1) 一三世紀後半の画期（続）

(c) アウグスティヌスの二元論からトマスの一元論へ「社会的需要とトマス理論」

では、トマスの「自然法」論を瞥見する前提の最後として、トマス理論と社会的需要の関わりについて見ておきたい。先にもたびたび言及してきた如く、個人の思想と、社会的イデオロギーとの間には、次元を異にする諸要素が介在し、直ちに直結するわけではない。そこで、トマスの社会的制度的イデオロギー形成への役割を見る場合には、当時の社会的需要との関連を見ておく必要に迫られる。それは、トマスの諸見解を内在的批判として考察するものではないし、その作業は、繰り返し摘示してきた如く、私の能力の及ぶところでない。しかし、当時の法制度ならびに制度的イデオロギーを見る場合に、トマスの見解がなんらかの形で社会的に影響をもったものであるならば、その影響の契機を探索しておくことは、本稿の課題の範囲内に入るだろう。そして、その点は、トマスの見解の詳細な検討と、当時の法制度ならびに制度的イデオロギーの厳密な把握を前提とするものではあるが、それがなかなか立入ることのできぬ状況にある

ならば、それへの試論を繰り返す以外に、その課題へ接近する道筋は拓けないであろう。

そこで、以下、①それまでキリスト教社会を支配していたアウグスティヌスとトマスとの違い、②トマス理論と市民的要求の関わりの問題、③キリスト教の教義問題の体系的説明の必要性が当時の社会的需要としてもつ意味、④被造物の序列化と世俗社会の需要への適応性「1. 体系化の前提——「普遍論争」のもつ意味（法的に見れば、根本法の観念の萌芽）、2. 「大宇宙と小宇宙」論の意味、3. 「階層性」論のもつ意味」等について、それぞれの項目をたてて瞥見してみたい。

(i) トマスとアウグスティヌスとの違い

アウグスティヌスもトマスも神の摂理にもとづいた宇宙の秩序を想定している。では一体、両者の見解を分かっ点はどこに存在したのであろうか？ トマスはアウグスティヌスを継承している側面も多々あるが、これまでも言及してきた如く、キイ・ポイントはその「人間観」にあったといえよう。ことに、アウグスティヌスのように、彼岸における救済に力点をおいて、その教説を構築すればよい時代とちがって、此岸に教会という存在が出現し、しかもその教会が世俗権力を保持し、世俗社会を含めてその支配権を主張しようとするテオクラシーの時代になると、アウグスティヌスのような聖俗二元論で割り切るわけにも行かなくなる。そこでは、此岸の「秩序」論をどう神の摂理と秩序に接合するか、教会の最大の課題になってこざるをえなかったし、スコラ学の課題の一つもそこにあった。それを包括的に取組んだのがトマスであり、彼の一元論であり、「秩序」論の特徴であったといえよう。<sup>(1)</sup>そこでは、世俗社会を構成する人々の活動に一定の役割を与えねばならぬし、また、かかる論理構成の基礎には、当時の社会観人間観の変容を迫る社会的需要が存在していたことが重視されねばならないであろう。

ただ留意すべきこととして、世俗社会における人間の役割といっても、トマス神学にあっては、基本的に、国民論、

臣民論あるいは市民論ではなく、人間論であることを指摘しておきたい。それは、アウグスティヌスの現世蔑視に対して、人間の能動性に一定の評価を与えようとするトマスの原点と論理構成にかかわってくるものである。

そこで問題は、アウグスティヌスの天国と地上の二元論に対して、それらの人間肯定論を取り入れた宇宙一体論という考え方が強調されてくる点にあるし、その宇宙における人間論が考察の対象になってくる。

(1) リーゼンフーバー前掲「西洋古代・中世哲学史」三〇〇頁以下。

「アウグスティヌスが神を見出す道は、内面的な道であった。彼は、永遠なる真理への愛に導かれつつ、自らの内奥を経て、超越者としての神と出会ったのである。」「これに対し、トマスが神を主題化しようとするときには、神は『自存する存在そのもの』、つまり自らによって自らのために存在する第一の無制約的な現実として、存在論的に思惟されるのである。」「純粹存在としての神は、また純粹な善性であり、それゆえ自らの意義を自らにおいてもつ。」「三〇〇頁。」「そして、存在と善性におけるこのような自己同一性のゆえに、神は認識し、意志ある精神なのである。」「三〇〇頁。」「形而上学には、『存在者としての存在者』、『存在』、そして『神』という三つの異なった主題があるが、これらの間には階層的な関係があり、互いに切り離すことができない統一をなしている。」「三〇〇—一頁。」「この構造の原形は、すでにアリストテレスの形而上学において見出されるが、トマスは神論を頂点とする存在論としての形而上学を構築し、全現実の理解を神認識において収斂させ、統一し、完成させる。」「(傍点筆者) 三〇一頁。

カッシーラー、前掲「国家の神話」一四二頁以下「中世哲学における自然と恩寵」。

「トマス・アクィナスの体系においては、社会的・政治的秩序の評価はまったく一変した。」「無論トマス・アクィナスは、キリスト教会のいずれの教義にも決して疑いをさしはさんだわけではない。」「一四二頁。」「けれども彼は、教会のほかにも、一の新たな教師と新たな権威とを見出したのであった。」「一四二—三頁。

「トマス・アクィナスには、ダンテにとってと同じく、アリストテレスが知識あるものたちの教師 (*il maestro color che sanno*) であった。そして、アクィナスは信ずるのみでなく、知ることをも欲した。彼によれば、これら二つの欲求の間には何ら矛盾というものはない。——それは両立しうるだけでなく、互に補いあうものである。」「一四三頁。」「理性と啓示とが同一の真理、つまり神の真理の異なった二つの表われにほかならぬ以上、両者の間には何らの不一致もありえない。」「一四三頁。」「そうした不一致があらわれるとしても、それは、まったく主観的な原則によるものにちがいないのである。このような場合に、こうした原因を発見し、それを取

り除くことが哲学の任務である。」「理性は誤りを犯すかもしれないが、啓示は不可謬である。」「一四三頁。

「こうした一般的原理が、トマス・アクィナスの自然哲学と社会哲学とをともに特質づけている。」「自然学は自立的となり、自らの道を追求してゆくことができる。それは、もはや神学思想の支配下にはない。」「一四三頁。

なお本稿では、この点につき後に再び取り上げる（後述、「(2)トマスの「自然法と理性」」(a)トマスに関する法的見地からの問題提起」(i)トマス神学と哲学と倫理学の項」。

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」、都立大法雑誌四一巻二号四九三頁以下「中世盛期の社会教説の発達によって社会学的基本図式が与えられた」参照。

「自然の領域が恩寵の領域への入り口とされたことによって、この両者に対して上位に立つ共通の目的連関性が生まれた。」「四九三頁。」「そして、この目的の連関性と共に、両者に共通の社会学的基本図式も生まれた（もっとも、この基本図式は双方の領域で修正されたが、その修正はそれぞれの領域に限定されている。）」この基本図式こそが、統一的社会哲学の出発点となりうるものであり、ならなければならないものである。」「四九三頁。

「一方、統一的社会哲学は、もはや教会と現世に対してそれぞれ異なる前提条件を想定するのではなく、考えられる限りのそして可能な限りのすべての社会組織に備わっている公理としての根本理念を想定する。」「四九三頁。」「そして、教会の基礎とされる図式を、教会外社会組織に対しても、段階的に適用する。」「四九三―四頁。」「こうして、初めて、統一的社会哲学について語ることができるようになるのである。」「四九四頁。」「また、この社会哲学は、宗教以外の領域で形成される社会についても、それを、教会自身を基礎づけている社会学的理念から導き出し、評価し、整形する。」「四九四頁。」「こうして、初めて、教会社会に関するあらゆる知識の鍵を握っており、あらゆる社会的窮状を救済するための手段を手に行っているという、高揚した感覚が出現する。」「四九四頁。」「……しかし、まさにこのことから、救済のためのキリスト教の社会教説が、実は、非常に複雑な歴史の産物であって、それほど容易かつ単純にキリスト教的根本理念そのものから生まれるわけではないということも明らかになる。」「普遍的な『キリスト教的社会哲学』は、古代の学問を包括的に借用し、歴史的事実として社会の隅々にまでそして人々の心の奥深くまで浸透することによって、ようやく、可能になるのである。」「四九四頁。

ところで、スコラ神学においては、カトリック（普遍）教会の存在が絶えず前提となっていた。ここにアウグスティヌスとの相違が生じる原因の一つが存在する。では、原始教会あるいは中世以前のその他の教会とどこに違いがあるのであろうか。それは、中世の教会が組織神学を形成したところに、世俗社会の組織理論が形成されるものになった要素が内在した点にあったといえる。なお組織神学については、ピエール・アドネス、『カトリック神学』、渡辺義愛訳、クセジユ、白水社、一九六八年、七六頁以下「第二部神学の方法」第二章「組織神学」参照。なお、この点につき、古代教会とアウグスティヌスの場合に言及したトレルチ、前掲「キ

リスト教会およびキリスト教集団の社会教説」、都立大法雜四一巻二号四八六頁以下「古代教会の社会教説の前に立ちほだかった新たな状況」参照。

「古代教会は統一的な社会哲学というものをまったく持たなかった。」「古代教会にとって教会という社会と教会の外に作られた社会とは分離しており、その間には大きな溝があった。」四八六頁。

「この点について、とくにアウグスティヌスの考え方に、独特の動揺が見られる。」「すなわち、かれは、一方で、一段ずつ上昇する一連の目的という観念や天に属することのために地上のものを利用するという観念を作り上げながら、他方では、その罪および予定に関する教説において、実際に存在している自然的な社会生活を、繰り返し、徹底的に非難し断罪しているのである。しかし、だからといって、新しい理念に対応するなんらかの社会の構想が必要だとは考えられていない。」四八七頁。

尤も、この点につき、次のような指摘があることも留意しておく必要がある。ドゥフロウ、前掲「神の支配とこの世の権力の思想史」三六九頁以下「中間の道へトマス・アキナス、パリのヨハネス」、とくに三七二頁以下参照。

「トマスはアリストテレスとその目的論——個々の共同体段階に或る目的を容認する——を取あげたが、政治的な共同体とそれの『罪の条件下にある立場』という性格を引出すことでアウグスティヌスよりも先に一步も踏み出さず、むしろアウグスティヌスの背後に一步逆戻りしたということが概して明らかになる。」三七二頁。「実にアウグスティヌスの場合には、一方では終末論的な企ておよび暫定的ではあるが普遍的に人間的な『地上の平和』を強調することが、他方ではキリスト教的皇帝による『神の正義』の強制的な貫徹が、神学的には応答しうる可能性と応答しえない可能性をうちに蔵している緊張に満ちたアポリアを形成していた。」三七二頁。

ところで、アウグスティヌスの二元論における「教会」の地位とトマスのそれとの間に相違があるのだろうか。本稿では、専門的見地から、その相違を論ずることはできないが、これを批判的に考察した若干の叙述を紹介しておきたい。

まず、アウグスティヌスについては、ドゥフロウ、前掲二四二頁以下「第二章『神の国』と後期著作における二種の支配集団」

「第二節 神の国、神の王国、および教会」の箇所参照。

「アウグスティヌスの多彩で豊富な教会論をそのまま叙述することは、われわれの研究の特定の設問の故にしりぞけられる。」「ここではキヴィタス教説のある中心問題を手短かに触れることしかできない。」そして、ドゥフロウは、アウグスティヌスの教会（エクレシア）と神の国（キヴィタス・デイ）との関係に関する諸説にふれながら、アウグスティヌスは終末論的見地から教会を見ていたことを強調している。二四二頁以下。

トマスについては、ホルクハイマー、前掲「理性の腐食」、八二頁「II 拮抗する万能薬」参照。

「初期教父時代以来の中世キリスト教の著作、とりわけトマス・アキナスのそれが、キリスト教信仰の基礎的要素を形式化しよ

うとする強い傾向を示している。「この傾向は、第四福音書の冒頭のキリストと言葉（ロゴス）の同一化というあまりにも畏れ多い先例にまで遡りうるであろう。」「トマス・アクィナスの仕事は、この展開の決定的な局面を示すものである。」「アリストテレス哲学が、その固有の経験主義によって、プラトンの思弁以上に時宜に適ったものになっていたのであった。」八二頁。

また、「教会史の初めから、啓蒙主義は教会にとって無縁のものであったり、異教界に放逐されていたのではなく、教会の内部でおおよその方向性を定めたのであった。」「トマスは、類推、帰納、概念的分析、自明と認められている公理からの演繹といった自由な方法や、経験科学が到達した水準に当時はまだ対応しえていたアリストテレスの範疇を用いることによって、キリスト教の内容を再解釈し、カトリック教会に新たな科学的運動を吸収させたのであった。」「かれの巨大な概念装置、かれによるキリスト教の哲学的構成は、宗教に自律性の外見を与え、永いあいだ、宗教を都市の知的進歩から独立したものとし、しかもそれと両立しうるものとしたのである。」「かれはカトリックの教義を支配層や市民階級にとってもっとも価値ある道具とした。」「トマスは実際に成功した。」「それに続く数世紀のあいだ、社会は、かの高度に発展したイデオロギー装置の管理を進んで聖職者に任せることができたのである。」八三頁。

「しかるに、宗教のイデオロギー的加工にかかわらず、中世スコラ哲学は、宗教を単なるイデオロギーに転ずることはしなかった。」「トマス・アクィナスによれば、たとえば三位一体のような宗教的信仰の対象は同時に科学の対象であることはできない。」八三頁。「にもかかわらず彼の仕事は、プラトン主義に反対するアリストテレスに加担して、二つの領域をまったく異質のものと考え、思想に反対するものであった。」「かれにとって、宗教の諸々の真理は、あらゆる科学的真理と等しく具体的なものであった。」八三頁。「合理的スコラ哲学的概念装置の实在論へのそうした迷いなき信頼は、啓蒙主義によって打ち砕かれた。」「それ以来、トミズムは疚しい良心をもった神学となったのである。」「八三―四頁。

さらに、「善、完全性、権力、現実のこうした同一性は、伝統的なヨーロッパ哲学に固有のものである。」「権力を掌握するかそれを目指した集団の哲学は、アリストテレス主義のなかで常に明瞭に述べられている。」八五頁。「トミズムの真の奥義が、絶対者の存在は類比によってのみ存在と呼ばれうる点にあるにもかかわらずである。」八五頁。「福音書によると、神は苦しみを受けて死んだのだが、トマスの哲学によると、苦悩や変化に曝されるということはない。この教義によって、公認のカトリック哲学は、否定的要素をまったく変化もしない实在を思い描いた。」八五頁。「こうして、教会は、存在の基本構造に基礎づけられた永遠の自然法の観念を保持することができたのである。」「八五―六頁。「そして、この観念は西洋の文化においてきわめて本質的なものとなったのである。」「八六頁。

アウグスティヌスの教会論に対して、トマスの立場を端的に指摘したものとして、リーゼンフーバー、前掲「西洋古代・中世哲学史」、三〇九頁参照。「国家・政治論の分野では、トマスは西欧に初めて本格的なアリストテレスの『政治学』における政治哲学を紹介

介した。「また、中世の政治哲学において重要な主題であった国家と宗教の關係に關しては、人間の超越的、終極的な目的に奉仕する教會に對して、世俗國家が、相對的で制約されたものであるが、平和や繁榮といった地上的な諸目的の追求というその固有の機能において自律性をもつことを認めている。」三〇九頁。

ただ、教會論は教義学の主要問題であり、軽々に概括しえぬ問題であることは、十分に承知の上で、しかし、その問題を避けて、トマスの所論のテオクラシーとの關係は説明しえないであろう。そこで、本稿では、皮相的な概括化を試みたが、宗教的見地あるいは社会学的見地からの、さらなる考究は専門家に委ねる以外にないだろう。前掲「キリスト教大事典」二七四頁以下参照。

(ii) トマス理論と市民的要求

先に触れた如く、トマスの理論は、トマス個人の思想であり、その独自性は、一に彼個人の思想として分析評価されねばならぬであろう。しかし、彼の思想の社会的評価という問題となると、その評価は、その思想と社会的諸關係、社会的要素との関連で評価されねばならない。とくに、本稿の課題である「法」の問題は、世俗社会の存在物であることを想起すれば、トマスの神学体系における思想問題の考察だけでは済されぬ要素があり、それが社会的意義をどうして持ちえたのか、それを想定した要素は何かを摘示せねばなくなる。そして、そこに、彼の人間像が単なる觀念の所産物ではなく、社会存在的に見た場合に、なんらかの現実社会の人間像を想定して描かれた側面がどこまであるのかという点が問題にされねばなくなる。

その点に關し、顯著な意見を提出しているのは、トレルチではないかと思われる。すなわち、彼は、トマスの念頭にある人間像は、農村の住民ではなく、都市のそれであったことを強調している。<sup>(1)</sup>この点の是非は専門化の検証にまつとして、とにかく、彼の想定している人間像は、具体的に土地に緊縛された農民の姿ではなく、自由意志を行使しうる理性的被造物である人間を想定している点は、それが宗教的觀念によるものであるのみならず、実存する新しい人間像を反映していると言えないような点である。すなわち、宗教的次元における觀念的人間であるのみならず、具体像を



ある程度反映させうる抽象的人物像であるとも思われ、もしその推定が妥当するならば、このことは看過しえない点であり、それが故にまた、一三世紀後半における主張として、その社会性をもちえたものという推定も成り立ちうるように思われる。尤も、当時における都市市民を直ちに近代社会における市民像に結びつけるわけにはいかないことはいうまでもない。ことに近代社会の市民像が水平的平等性を軸としているのに対して、当時の都市市民層は、縦軸で構成されていた側面において相違している。しかし、先にも言及した如く、都市市民、ことにその指導層たる商人層は、農村住民とは異なったイメージを醸し出していたことは事実であり、その点の人間像が新しいものであったことは留意されねばならないだろう。<sup>(2)</sup>かかる意味では、彼の主張した「階層論」の社会的要素の検討が課題として浮上してくる。

(1) たとえば、稲垣良典、前掲「トマス・アクィナス」(講談社学術文庫)四七五頁以下参照。一般的な封建的階層とトミズムとの結合の否定。また、グレーヴィチ、前掲「中世文化のカテゴリ」、二九一頁以下「農民、騎士、市民」。市民については、とくに三〇二頁以下参照。なお拙稿、前掲三巻二号二八頁参照。ここでは、ウルマンの指摘に言及。

しかし、諸説の中で就中、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」、都立大法雑四二巻二号二二八頁以下「狭義の社会、および経済教説」参照。

「ここで、注目すべき点がある。すなわち、近代のカトリシズムが田舎の住民とかれらに特有の倫理観を擁護する動向があるのに、トマスの場合には、基本的に、都市しか考慮されていないのである。」二三〇頁。「トマスにとって、人間はもともと都市的であって、田舎の生活は不運な出来事または貧困の結果にすぎない。」二三〇頁。

トマスの現状認識が正しかったか否かは別として、彼には、「中世の都市は、平和の原則や、自由な労働と労働集団ごとの団体を基礎として建設されていることや、強い宗教的関心や、すべての人々を保護する思いやりのある行政などの特徴を備えており、これらの特徴によって、中世都市だけがキリスト教的社会理念の真の基礎となりえたのである。」と受け取っていたという。二三一頁。「そういうわけで、「トマスの議論が」きわめて、一方的に都市に限定されていることは事実であるが、それでも、かれの都市の観念の中に、カトリックのキリスト教的社会教説の典型的な特徴が明らかにされているのである。「ちなみに、この社会教説は、普遍および全体に転用することもできる。とくに、すべての所得およびすべての差別は個人の労働給付に基づかなければならないという社

会理論の要請は、このような観点からのみ基礎づけられるのであって、封建社会の観点からは基礎づけられない。「それは市民的倫理であって、もはや封建的価値ではない。」「トマス自身は封建貴族の末裔だったが、かれは、レーエン制度ならびに封建制度を無視している。」(傍点筆者)二三一頁。「しかし、いたるところで自明のこととして、身分制的組織を前提としている。かれは、これを封建制度に則して説明するのが嫌なだけなのである。」(傍点筆者)二三一頁。「この意味で、トマスの都市指向は(その他の点ではきわめて一方的であるが)、カトリックの社会価値にとって、一般的な重要性を持っており、かつ典型としても重要である。」二三一二頁。「カトリックの社会倫理は、一方で避けがたい自然的権力関係と差別に対してやむえず護歩に由来する限界に服しているが、その限界の中では家父長制度であり、いかなる意味でも封建的ではない。それは、農業的・産業的都市、すなわち確固とした労働の組織を持ち、労働を所得の比率が透明にされているような都市の市民の倫理である。」二三二頁。

ただし、トレルチは、トマスの経済に関する省察がはなはだ幼稚な段階にあつたことを摘示していることも附記しておきたい。二三三頁。

拙稿、前掲一一巻一号一八頁。そこでは、封建法の欠陥是正と補完の役割を演じるカノン法に言及している点も、当時の教会の立場を側面から照射するものといえる。

なおトレルチは、スコラ学論理と身分制的社会組織の関係を強調している点は、私が「身分」概念の使用に限定条件を付したと関連して留意しておきたい。拙稿、前掲一二巻二号四四頁以下〔②トマスの秩序論と体系化——団体論とヒエラルキア的・階層的秩序化〕注(8)、(9)参照。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」、都立大学法学雑誌四一巻二号四七一頁以下「スコラ学の論理と身分制的社会組織」、ことに四七三頁以下参照。この点は、トレルチのスコラ学解釈の興味ある点でもあるので、少し長くなるが紹介しておきたい。

「身分制的社会組織とスコラ学の思考方法は相互に対応し合っており、相互に原因と結果の関係にある。」「いずれの場合も、個々の成員は、それぞれが単独で究極の価値や原理と関係づけられるのではなく、全体という仲介ないし仲裁者によって、初めて、究極の価値や原理と関係づけられるにすぎない。」「個々の成員は、全体の中で外面的かつ建築学的に結ばれており、きわめて外形的に等級化、数量化されることによって全体の一部をなしているにすぎない。」「さらに、社会と文化の統一性がたんに建築学的なものではないことは、とりわけ次の点に示されている。それは、個人ならびに人類の発展段階が、縦に、たんに外面的に連結されているだけでなく、横の関係でも、個々の集団がたんに外面的に階層化されて全体の意味と関係づけられているにすぎず、しかもこの関係は、個々の集団によって黙認され甘受されているにすぎないこと、また、神に由来する生活組織の理念を実現しているのは全体だけであり、それぞれの身分や個人が本来の理念や究極目的に関与する程度はきわめて不平等であること、そして、天の至福さえさまざまな階層に区分されていることである。」「この場合に、階層間の移行が奇跡の介入によって仲介・仲裁されていることや、理念との関係

が数量的でしかないことは、いたるところで、世界の調和という概念と結ばれている。それは、さまざまな身分の相違が、当然に、社会の統一性と結びついているのと同じである。」四七三頁。「そこには、道徳理念の統一性というものがまったく存在しない。それは実質的な意味でも、すなわちすべての人々は同じ目的が示されるとい意味でも存在しないし、形式的な意味でも、すなわち道徳の多様性を個人がその特殊に應じて達成すべき個人の道徳に還元し、すべての人々に対して、少なくとも、各人の自己形成という形式的に同一の目的が指示されるとい意味でも存在しない。」四七三―四頁。「そこで問題とされるのは、むしろ、役割や自分や任務を、それらが建築学的に相互に補完し合い支え合って作られている全体の中でどのように配分するかということである。」四七四頁。「全体の内約統一性は、すべてのものを相互にその全体と関係づける神の意思を實行し、さまざまな役割を配分し、全体の責任を引き受ける教会の権威の中に存在する。」「教会のさまざまな身分から構成される秩序は、必然的に、自然の秩序や国家的社会組織が多様でありながら調和している状態を、恩寵の領域という高い段階で繰り返すものとなる。そこには、さまざまな役職が存在する。この多様性は、有機体としての社会という理念からして（この点で、それは人間の個体と類似している）必要とされるものであり、これによって、できるだけ多くの人々が、教会の公的生活を維持するためであり、教会を飾り美しくするに役立つ。」四七四頁。ではトレルチは「建築学」的な思考様式と言っているものはどのようなものであろうか。

「このような考え方は（スコラ学全体がそうなのだが）、基本的に、建築学的な思考様式である。」「ただし、その統一性は、世界の建設者である神の、賢明な秩序を生み出す力に委ねられている。そして、この考え方によれば、人間の思考領域に残されているのは、創造と奇跡を通じて行われる神の偉大な介入を讃え、神が両者の間に定めた和解ないし仲裁条件について思い巡らすことだけである。」四七二頁。ところで、「この考え方には、二つの傾向が含まれている。」四七二頁。

「その一つは、合理主義の傾向で、これは、連続性の観念の中に存在している。」「他の一つは非合理的傾向で、これは、神の介入が絶えず先の段階まで継続するという観念や、恩寵の施設としての教会の観念、最終的には予定の観念の中に存在している。」四二七頁。「そして、この二つの傾向は、階層制に組織された世界をもつばら建築学的な律動を具えた造形物と捉えることによって仲裁されている。」「その結果、絶対的な目的に向かう人間の上昇も、同じ目的に向かう個々の靈魂の上昇も、建築学的に構成されることになる。」四七二頁。「社会という観念は最上位の目的を実現する過程で、その結果として実現するのだが、この観念もまた建築学的に構成される。」四七二―三頁。「すなわち、ここでは、たんに個人が階層を一つずつ上昇するだけでなく、社会そのものもまた、さまざまな身分階層を通じて——非自由人から自由人、貴族、市民へ、さらにそこから修道士、司教へ、そして国家ならびに聖職位階の頂点へと——上昇するのである。」四七三頁。「社会そのものの上昇という観念は、思考方法がもつばら建築学的性格を帯びていることと密接に関係している。この点は、ここでもう一度強調しておく必要がある。」四七三頁。

したがって、ここでの階層制（さまざまな身分階層を通じて）は、固定性をもつものではなく、神へ向って上昇性をもつものと考え

えられている。

しかし、この仕組みには、妥協の結果生ずる曖昧さが当然に伴うとトレルチは見ている。すなわち、「この仕組みには、その他にも、人工的な切断や結合に伴う明らかな難点や曖昧な点が含まれている。」四七五頁。「前者の例として、超自然的神の愛と自然的神の愛との区別や、新プラトン主義的な神秘主義の変容（すなわち、この神秘主義が、精神の論理的展開過程から導き出される帰結として出現したにもかかわらず、急進的な教会の奇跡に変化したこと）があげられ、後者の例としては、自然法に関する見方の動揺、すなわち、自然法が、あるときはアリストテレスに従って勝ち誇る理性の発展を意味するものと捉えられ、あるときは教会の見方に従って原罪により完全に墮落させられた状態を示すものと捉えられていることがあげられる。」四七五―六頁。このことは、トマスの場合に、信仰と理性の妥協の上に論理構成されているという指摘になるものと言えよう。

トマスの「身分」概念については、前掲「神学大全」第二四分冊第一八三問題「人間の職分及び身分一般について」【第一項 身分はその本質に自由または隷属の条件を含むか】【第二項 教会には職分または身分の多様性が存すべきか】【第三項 職分は行為によって区別されるか】【第四項 身分の区別は初歩者、進歩者、完全者に従って認められるか】参照。

(2) 拙稿、前掲八巻一、二号、九巻一、二号、一〇巻一号「都市法と教会法」参照。なお、イギリスの都市と「秩序のイデオロギー」については、九巻二七六頁以下参照。

但し、中世の都市市民像を近代市民像に比して、どう捉えるのかという点は、中世のそれぞれの時代と地域によって一概に把握できない面があると同時に、共通的要素のあることも事実である。それは同職的共同体的規制の下にあったという点であろう。しかし、その規制も概括的にはその存在を暗示しえても、内容的には強弱いろいろな面を有していたようである。ことに、地中海文明等を支えた商人資本の人間像は、また違った側面を有していたといえる。アルマン（ウルマン）、前掲「中世における個人と社会」、一六九頁以下【第一講 人間中心の理論——市民の出現】、トマスについてはとくに二〇四頁以下参照。

なお、中世の人間関係について、グレーヴィチ、前掲「中世文化のカテゴリー」、二七〇頁以下【人間の普遍的関係】参照。「中世を『拳の法』の強権の時代とする見方が一面的で皮相的であると同じように、中世の中に無法と専横の充満した王国を見ようとするとは根拠のないことである。」二七〇頁。「封建制社会は支配と従属の関係の上に建っている。」二七〇―一頁。「この社会にあつては、完全に、あらゆる面において自由な者は誰もいない。というのは、この社会のどの成員の上にも主人がいたからである。しかし、封建制時代における支配と従属の関係の本質を一層よく理解するために、自由と従属というようなカテゴリーの現実的な内容を考察してみる必要がある。」二七一頁。

その上で、「西ヨーロッパにおける封建制社会の社会構造は、支配と従属の関係と職業団体関係という、たがいに対立してはいるものの機能的には相互に結びついた二つの組織的原理によって特徴づけられていた。」二七八頁。したがって、「中世ヨーロッパの社

会構造は、支配と従属の『縦の』関係ばかりでなく、職業組合の『横の』関係を考慮に入れた時にはじめて、正しく理解することができる。」二七八頁。

なお、当時の商人ならびに商習慣等に関しては、拙稿においても各所で言及してきたが、本項に関連して、例えば前掲三卷二号二七頁を挙げうる。

### (iii) キリスト教の教義問題の体系的説明

ところで、このような社会的需要を背景に、なぜ、トマスのような統一的体系をもった神学体系が誕生する必要性があったのであろうか。この点は、これまで部分的にいろいろな点に関連して言及してきたが、ことにこれまでの社会の指導層を形成してきた教会のエリート間に、主としてアリストテレス受容を契機として意見の分裂が生じたため、また、都市の勃興等により、直接間接に力をつけてきた世俗権力と、教会の世俗化にともなう聖俗間の主権争い等による社会分裂の契機が顕在化してきたため、教会にとって理論的統一をはかる必要に迫られていた点には言及してきた<sup>(1)</sup>。その究極の問題点をここで概括化して述べれば、理論的には、結局、「人間」を神学的にどう説明するかという問題の解決に迫られていたということになるであろう<sup>(2)</sup>。

とくに、法的地見地からみれば、トマスの人間像が、ある程度現世の人間の能動性を肯定することになると、当然に、人間の意志の働きと信仰を前提とするキリスト教の教義そのものの調和が計られねばならなくなる。そこで、この点に關する教義の体系的説明をトマスがどのように行ったのであろうか、という点を瞥見せねばならなくなる。

いま、その点を敷衍すれば、教会は靈的存在であるにせよ、此岸の存在である以上、その社会的存在として、その教義をどう世俗社会で布教し、人々に説明せねばならぬかという課題を担っているものになる。しかし、その際、キリスト教の教義に意見の相違が存在するとき、その教義間の矛盾解消をはかり、その整合性をもとめることは、教会として焦眉の急になってくる。しかしまた、理論的に、此岸における人間理性の働きに焦点をあてて教義の体系化をはかるこ

とは、信仰とは別の次元における「神学」の発展をもたらすことにもなりかねない。そこから、その際に生ずる困難な問題として、その過程で、宗教的ドグマをいかにして人間理性に基づいてシステム化しうるかという課題に直面せざるをえなくなることはいうまでもない。<sup>(3)</sup>そして、キリスト教的ドグマを信仰の対象としつつも、他方で、それを人間理性の対象とする課題に対し、それを体系化したのがこの時期のトマスであるということはすでに何回か指摘してきた。<sup>(4)</sup>しかし、信仰と理性の作業とが本質的に融合しえないことは、今日ではいわば常識の範囲内かも知れぬが、当時の知的状況の範囲内では、なおそれを止揚する努力が求められ、かつ、それが多面的にその後の社会的影響を与えたことを考えると、その体系化の問題をいまま少しフォローしておく必要に迫られる。

(1) アリストテレスの受容をめぐる生じた大学(＝教会の知的指導層＝エリート)における分裂的傾向(異端問題)と知の覚醒と理性による教義の説明の必要性については、拙稿、前掲一二巻一号二頁以下参照。

また、普遍教会の組織化と聖俗の権力争いともなう主権論をめぐる問題については、拙稿、前掲一二巻一号、とくに八頁以下、一二巻二号二六頁以下、三三頁以下参照。

かかる点に関するトマスの体系化については、実存主義者からの鋭い批判が浴びせられている。ヤスバース、『啓示に面しての哲學的信仰』、重田英世訳、昭和六一年、創文社、八六頁以下「第一部 信仰と教会の歴史から——啓示信仰をめぐる概念圏」〔五 教会〕〔3〕 教会の精神的諸方法」、とくに八七頁以下参照。

「一般的には以下のようにいえる、すなわち、偉大な敬虔な思想家による動揺のあとで、教会教義学はきままって次のことをなすであろう、つまり、情勢次第で一方か他方かの立場を取りうるように、教会教義学は対立したものを受け容れるのだ、と。」八七頁。「教義学はこのことを第一には、両方の対立がしりぞけられうる中間的なものを説くことにより、第二には、不可思議な教義を設けることによって可能にする。」八七頁。「そうした教義の謎は、見掛けの矛盾においてのみ思惟内容となる。すなわち、出現するのである。」八七頁。「この公開性は、*complexio oppositorum* (反対の合一)と称されるあらゆる方法によって、いろいろの矛盾を拡大した。」「教会教義学は理論においても実際においても、この総合の原理を使用する。ただし、不可思議としてのみ把握されうる独占的なものを引き合いにしてである。」「われわれは、あらゆる可能性を予備に備えている無原理性という原理と、無制約的統一という

不可解な点との二つのものを認める。「見掛けは未決定の、あらゆる物事の開放性の中に、一つの事実上の決定性が働いている。さまざまな議論が動かされ、ついには何らかの具体的情勢において何らかの決定を必要とされ、それがその際終極的なのである(Roma locuta, causa finita) (ローマが発言し、事件は落着せり——アウグスティヌス)。」八七頁。「しかも教会的思惟の方法は、その強力な体系の形をとりながら、実は思想を可能なきぎり広大な範囲に開いたままに保とうと努める。」八七頁。「何ゆえならば一義的明瞭化と固定化は、もはやどんな情勢にも対処できるという結果を惹き起こす。」八七—八八頁。「典型的状況は次のような場合である、すなわち、カトリック思想家はいくつかの対立を把握し、《あれもこれも……でない》とか、《あれもこれも……である》とか、それら対立よりもおのれを高い立場に置き、提出された命題を一面的として斥け、しかもそれらの中に真理の何らかの契機を認識し、二者択一において見過ごされた概念の区別を行ない、最後には、あらゆる単なる二者択一を超えた高みにおいて決定を行なう。」八八頁。「トマス・アクィナスがこの方法の巨匠となった。」八八頁。

(2) トマスは、『神学大全』(第一部 神、第二部 人間論、第三部 キリスト)で、人間論を重視している。

(3) アドネス、前掲「カトリック神学」九八頁以下。

「神学的断言に対して、どのような知的同意を与えるかを先験的に決めるのはむずかしい。」「これはなによりも種類の問題である。」九九頁。

「神学的思考が信仰の与件に透入するために、人間理性に将来をなわったある種の手法を用い、实在、諸価値、人間、および精神——これらのものが、言語のちがいこそあれ、人間のあらゆる思想・哲学の土台になっている——に関するある種の根本的な断言を用いるかぎり、一つの学説、一つの『普通の』神学が創り出される方向におもむく。」一〇〇頁。「共通の神学のある一つの断言が信者に要求する同意は複雑な同意である。」「それというのも、その断言が複雑なものだからである。」「この同意は、神のことが神学的断言のなかに含まれているという面からみれば信仰による帰依である。しかし、神学的断言が純粋な神のことがばをはみ出しているという面からみれば、人間的な確実性をまじえたものである。」一〇〇頁。

「教会は、神学者派の対立のもとになっている問題や諸派の見解・体系などにしても、それが信仰の与件の絶対性を裁きの庭に引き出しさえしなければ、むげにしりぞけはしない。」一〇〇—一〇一頁。

「教会のなかでの神学者の役割と聖職者の役割とを混同してはならない。」「教導権は教会に帰属する権能で、ほかならぬ神の名において神のことがばを永遠に告知し、神のことがばが完全な姿で保たれるように注意し、さらに、必要とあれば教義を定めることによつて神のことがばの意味を正しく表示するはたらきをもつ。」一〇一頁。

「教導権の役割は伝統に属し、神学の役割は探究に属しているが、この二つの異なった役割は、矛盾しあうものどころか、教会という共同体の生きた必要にそれぞれこたえるものなのである。」一〇二頁。

ただ、かかる理論化が、結局、哲学を神学の侍女たらしめるものというのが、近代的視点からの批判になっていくことは周知のこととがらである。グレーヴィチ、前掲「中世文化のカテゴリ」〔第五章 結論——人間的個性を求めて〕、とくに四一九頁以下参照。

(4) 拙稿、前掲一巻二五二頁以下、一二巻一頁二頁以下参照。  
トマス、前掲「神学大全」第一分冊、第一問題「聖教について——それはどのような性質のものであるか、またその及ぶところ如何」〔第一項 哲学的諸学問のほかに個別の教えの行われる必要があるか〕〔第二項 聖教は学であるか〕〔第三項 聖教は単一な学であるか〕〔第四項 聖教は実践の学であるか〕参照。

リーゼンフーバー、前掲「西洋古代・中世哲学史」二九二頁。

「彼は厳密にテクストに即したアリストテレス思想の理解を獲得する一方、特に後期に新プラトン主義的な分有の形而上学を自らのものとしていくことによって、全現実についてのまったく独自の理解に到達している。」「そして、彼は第一始原としての神からの全存在者の発出と還帰という（新プラトン主義的な）全体図に従って、『宇宙とその諸原因の秩序全体』のありさまを描き出すことを目指し、またこの体系的全体の中に、論理学、認識論、宇宙論、存在論、神論、人間論、倫理学、政治・社会理論といった哲学のすべての分野を統合し、展開させているのである。」二九二頁。

(iv) 被造物の序列化と世俗社会の需要への適応性

ではトマスの人間像はどれだけ現実的側面を反映したものであったのであろうか。教会の精神的指導という地位を保持しつつ、しかも、現世の社会的需要に相対的であるにせよ、なんらかの程度の対応しうる理論化を、どのように形成しえたのであろうか。ここに、トマスの神学における「人間論」の社会的重要性が存在する。

トマスの「秩序」論から教義の体系的説明をする場合に、階層秩序論を展開したが、その場合に、その人間論が重視されねばならぬことは既に触れた。しかし、階層論を展開すると、前述の如くキリスト教の救済論から見たときの人間平等論と矛盾しないかという疑問も生ずるであろう。その点の理論的整合性の提示なくしては、アウグスティヌスからトマスへ展開する場合の一つの理論的障碍になりはしないかという懸念が生ずる。

ところで、ここで留意せねばならぬことは、いくつか存在するが、まずトマスに後に出現したトマス批判者の間で提



起された問題の一つとして、トマス以前から提起されていた「普遍論争」の再発があった<sup>(1)</sup>。それがトマス死後の有名な「オッカムの剃刀」論に象徴されてくることは言を俟たぬであらう。そこで、トマスは、彼の教義の体系化を企てる場合に、この問題をどのように捉えたかを取上げねばならなくなる。しかし、この課題は、あまりにも膨大な問題だけに、ここでは、本項の課題に関係するかぎりで問題点を摘示し、その上で、トマスの「人間論」と、その「階層論」とを、その社会的需要との関連で瞥見することにした。

(1) 普遍論争については、僅かながら拙稿、前掲三卷一号三六、四五頁で触れてきた。しかし、普遍論争と世俗権力をめぐる闘争に関連しては、ドゥフロウ、前掲「第二章 普遍的な統治権に関する皇帝と教皇の戦い」三二七頁以下で、概括的に取扱っている。いま、その項目を紹介すると以下の如くである。「第一部 聖職叙任権闘争と教皇職の暫定的な勝利」(A たとえばパウロ的・アウグスティヌス思想の受容と変形に見られる変革の持つ神学的・人間的な意味、B 教皇派と皇帝派の論争における二権力)、「第二部 シュタウフェン王家時代」(A 神聖帝国をローマ法によって新たに基礎づけること、B 古代をとらえ直すことによる近代的な国家理論の始め「ソルズベリのジョン」、C 「皇帝権の移譲」translatio imperiiという教皇派の反対命題)、「第三部 皇帝権と領邦的権力に対するイノケンティウス三世の関係を新しい教会法の優遇という視野で考察すること」、「第四部 アリストテレス受容の時期」(A 保守的なアウグスティヌスの司祭政治家「エギディウス・ロマヌス」、B 中間の道「トマス・アクィナス、パリのヨハネス」、C アヴェロエス主義者と唯名論者「パドゥアのマルシリオとオッカムのウィリアム」、「第五部 回顧と展望」)。

なお、このトマスの理論は、その後、論理を重視するパドゥア等のアヴェロエス主義から鋭い批判が浴びせられ、トマスのアキレス腱といわれた。この点は、パコー、前掲「テオクラシー」二一九頁以下「第六章 ポニファチウス八世の時代——厳しい戦い、時代遅れの思想」、二五七頁以下「第七章 衰退」参照。この点はまた後に触れる。

(2) 稲垣良典、前掲「トマス・アクィナス」(講談社学術文庫)四七六頁以下「唯名論の台頭とスコラ学の崩壊」。

「一二七七年のバリおよびオックスフォードにおける異端宣言が、スコラ学の黄金時代に終止符を打つものであったように、一四世紀のウィリアム・オッカム(一二九〇頃—一三四九年)およびオッカム派のいわゆる『唯名論』nominalismは、スコラ学そのものの終末をもたらしたと言えるであらう。」四七六—七頁。

「唯名論はどのような意味でスコラ学の崩壊をもたらしたのか。」

「この点について、唯名論者たちが、何らかの意味で実念論 Realism に与していたトマス派やスコートゥス派を、ヨーロッパのほとんどすべての大学の講壇から追い払った事実を指摘するだけでは充分な説明とは言えないであろう。」四七七頁。

「簡単に言えば、唯名論とは形而上学を論理学へと解消してしまうことであり、その意味での形而上学の否定であって、この否定の結果として神学と哲学との分離もたらされた。そしてそのことが、スコラ学を崩壊へ導いたのである。」四七七頁。

オッカムの「論理と認識」については、リーゼンフーバー、前掲「西洋古代・中世哲学史」三三二頁以下参照。

### ① 体系化の前提——普遍論争の意味

トマスの理論は、普遍論争に対しては、前述の如く、間接的な関わり合いなので、その論争を念頭において理論構築しているわけではない。しかし、その理論構築に当って、「普遍」問題は避けて通ることができない状況にあった。そこで、まず、トマスの立場を概括的に捉えれば、いわば、理論的解決を計ったというよりも現実主義的調和論であったといえる面が強かったような気がする。<sup>(1)</sup>

しかし、ここで普遍論争に深入りする余裕はないので、それまでの普遍論争と違って、アリストテレスの見解の神学における受容をめぐって展開された論争を考慮した上で、なお神学の体系化にあたって、トマスが普遍性を強調せざるをえなかった点に留意し、その社会的契機について些か言及しておきたい。

この点に関して、社会哲学的観点で、その普遍性の社会的要請を分析したのが、これまでもしばしば触れてきたトルチであったといえる。<sup>(2)</sup> 尤も、この場合、当時における社会的要請とはいいなながらも、それは主として、団体を要求してくる教会の社会的要請が主であった。ことに、一三世紀において、アリストテレスの受容を巡って生起したキリスト教の諸セクト間の理論的不一致を克服することは、普遍教会の統一性を維持する上で不可欠であったことと絡む。また他方、教会がテオクラシーを唱える上でも、世俗権力との対抗上、教会の普遍的支配の理論づけは欠かせない課題になってきていた。

ただこの問題は、多面に亘る要素をもっており、それを包括的に取り上げるわけにはいかぬので、ここでは、次の二点にだけ触れておきたい。

その第一は、社会的見地からみて、社会的需要が「普遍」教会に対してどのように対応したかという問題である。すなわち、領域主義をとる世俗権力が、属人主義をとる「普遍」教会に対して、なぜ服従したのか、という問題がある。この問題の特殊的表現として、法学的見地からは、その次の世代における「普通法」時代を招来するための社会的基盤の有無が問題になるからである。

その第二は、教会政治を越えて、人間論に関わる側面での「普遍」概念のもつ意味を取上げておかねばならない。換言すれば、個々の人間を超越して、「人間一般」という概念が定立しうるかという問題があり、かかる「人間一般」概念が当時社会的に必要であったか、また必要であったとすれば如何なる理由で必要であったかという点が問題になる。さらにその問題は、神学・哲学的には、「類あるいは種」<sup>(3)</sup>概念の<sup>(3)</sup>実在性といわれているものが、社会的要請とどのように関わったかという問題にもなってくる。

まず第一の点についてであるが、それはローマ教会が世俗権力を包摂した「普遍性」をどのように主張したかという点であるが、その点にかかわる教会側の主張は、とくに第四ラテラノ公会議（一一二五）、第一リヨン公会議（一二四五）、第二リヨン公会議（一二七四）の議題がこの問題の状況にある程度反映させていたものといえよう。<sup>(4)</sup>

では、世俗権力の側から、この普遍教会の主張を受容する基盤があったのであろうか。

まず、力をつけてきた世俗権力は、教皇のテオクラシー政策に対して必ずしも服さなかった点を摘示しておきたい。すなわち、それらの世俗権力は、一三世紀後半には当然に地域的勢力を背景とした、ある程度の支配圏を形成してきていた。そこでは、一定の地域を基にした領域主義が生まれてきていた。かかる領域主義に対し、教会の属人主義が優位

に立ったテオクラシー政策の実行のための理論的武装としては、当然に教会の教説の普遍性を掲げねばならぬし、それらの論議がこれらの会議では主要な議題の一つになっていた。<sup>(5)</sup>

そこで次に、これらの世俗権力の側における支配の社会的要望が問題にならざるをえないし、その点のトマスの見解との対照が検討されざるをえない。

先に、トマスの見解につき、本項では「(ii) トマス理論と市民的要求」として、その措定された人間像が、農村社会のそれではないことを指摘したトレルチの説を紹介した。しかし、他方において、トマスの階層論は、封建社会のそれであるとする説もまた存在した。

したがって、世俗権力の領域主義からの「普遍性」の要求の有無について、もう少し敷衍しておきたい。<sup>(6)</sup>

いうまでもなく、それまでの世俗社会は、多元的な政治権力を保持していた。したがって、統一した世俗権力からの「普遍性」にまつわる理論的解明の要求というものは、「神聖ローマ帝国」の「皇帝権」に関わる場合以外には、ほとんど存在していなかったといえよう。<sup>(7)</sup> また、それが存在するようになってくるのは、かかる皇帝権の衰退に伴う諸地域の世俗権力の支配権をめぐる問題が発生してきたときであり、他方、従来の社会階層とは異質の市民層、すなわち、イタリアを中心とする強力な商人層が台頭してきたことにかかわる。そこで、以下些か粗雑な類型化ではあるが、各社会階層の社会的需要として「普遍性」の要求があったか否かという点を検討して見たい。

まず当時の世俗権力の中で、取り上げられねばならぬのが、先にも触れた「神聖ローマ帝国」である。この帝権は、そもそも「ローマ帝国」の後継者として僭称しているのみならず、「神聖ローマ帝国」と称せられるように、キリスト教徒の「帝国」たることを目指していた以上、当然にその権力の「普遍的支配」を要求するものであった。尤も、当時においては、「神聖ローマ帝国」の衰退期で、むしろ、人々の間に、その「普遍的支配権」に疑問を呈し始めていた時

期でもあったが、兎に角も「帝権」の普遍性の要求は、その存在の基礎的条件であった。<sup>(8)</sup>

また、当時の王権の場合にも、イギリスの場合を除いて、神政政治の影響下にあったために、領域主義の主張は神政政治の理論に席を譲っていた。<sup>(9)</sup> 教皇は、原則として、国王たちに、皇帝の場合と異なって、直接その地位の取得に関して介入することはなかったが、問題が起った時には教皇の裁治権の優越性が主張された。それは、王位の停止、廃止のみならず、稀ではあるが、国王任命も教皇の権限であり義務であるとされた。<sup>(10)</sup> したがって、中世の統治権に関し、国王は「神の恩寵による国王」という自己意識をもっており、その神政政治的権威を自らかざす慣行になっていたほどである。<sup>(11)</sup> ただ、イギリスの場合は、かなり特殊であり、またその故に、その特殊性を明らかにせねばならぬ所以がある。<sup>(12)</sup>

なお特殊な地位にいたのが、商人層であった。尤も、地域の市場形成を背景に生じた都市の商人については、すでに言及してきたが、<sup>(13)</sup> その枠からはみ出た大商人、すなわち、領域主義にとらわれず商業網を西欧ならびにその周辺にまで張りめぐらした大商人層は、十字軍の影響もあり、また、教皇庁とも結びつき、活発な活動をしていたことは周知の事実であろう。そこでは、当然に普遍性の意義は重要視されてきていた。<sup>(14)</sup>

したがって、国政に関する限り、世俗的権力も、その権威づけのために、教会の普遍的統治の傘の下に入っており、また、自らも入ろうとしていたといえる。さらに、特殊な地位にあり、新興勢力たる大商人もまた別の見地から領域主義の克服の手段として普遍性を本質的に要請していた。したがって、トマスの理論体系における「普遍性」の要素は、これら世俗的需要と抵触するものではなかったといえる。そこでの問題は、それらの普遍性と当時の社会の階層性の要請がどう調和しうるかという問題になっていたといえる。

しかしなお、トマス理論自体における「神性」に依拠した体系化が、自然法という「普遍」的性格をもつ規範概念を生み出したこと自体の中に、市民や国家の自治権の容認という「普遍性」を突き崩す要素をもっていた点については、

後述したいと考えている。<sup>(15)</sup>

次に第二の点についてであるが、トマスが、アリストテレスの所説に影響され、普遍精神の實在論を唱えたが、<sup>(16)</sup>それを社会的需要の面から眺めると、具体的人間の存在と共に此岸における人間一般の能動的能力の肯定に連なる。<sup>(17)</sup>この点<sup>(18)</sup>は、これまでもしばしば摘示してきた点であったし、人間の普遍性の否認説<sup>(18)</sup>に対してトマスは肯定論を唱えたことになる。<sup>(19)</sup>そこで、かかる意味では、トマスの立場そのものは、神学的見地から見れば、それなりの筋道を立てたものになつていたかもしれないが、その社会的需要との関係からかかる所説の意義を改めて見直すことが求められてくる。尤も、当時の社会状況は、既に触れてきたように、過渡的性格を帯び、<sup>(20)</sup>多様性を呈示しており、「普遍」概念でもって、必ずしもそれらの社会的諸関係を包括的に捉え、その関連性を摘示することには難があつたものといえよう。その一端はすでに言及してきた如く、世俗社会の変容を現す、一二・三世紀における煉獄思想の台頭普及の中に見い出されたと<sup>(21)</sup>える。そこでは、なんらかの新しい「人間論」の台頭を見ざるをえなくなつていたといえる。<sup>(22)</sup>

そこで、かかる新しい「人間」観の台頭に鑑み、法と「普遍」観念の結びつきに関し、その社会的需要についてなお若干の点を瞥見しておきたい。

先に触れた如く、一二世紀は「正義の世紀」とも呼ばれた。<sup>(23)</sup>そこでは、世俗社会においても、力の行使に対して、裁判による正義の観念が普及し始めていた。しかし、狭い領域において妥当する慣習法の場合には、後に言及するように、主として、先例という時間的要素が重視される規範が作用することと事足りた。また、一定の地域に妥当する統治者の規範定立は、個別命令「軍事的性格を帯びる秩序維持命令」と権力維持のための財政命令（公租公課）が主であつた。それに対して、生活圏が広域に及び、それに伴つて、その広域に妥当する制度を確立しようとするならば、広い空間において一般的に妥当する規範定立が必要になってくる。その点、当時においてはすでに、教会組織と教会法という

制度的規範の範となる先例が存在し、その影響が世俗社会に及んだことが摘示されねばならないが、他方、世俗社会において、かかる一般的制度的規範体系が確立しうるためには、さらに一定の領域における規範妥当性をもつものの造出が理論的に裏付けられねばならない。そこでは、領域性という要素に伴って個別的具体的人間から抽象化された「人」の観念が必要になるし、また、具体的人間の社会的相違点を捨象した「人間」論が必要になってくる。ここに改めて、「人間」論の「普遍性」の理論的課題が生じてくると共に、そこに妥当する規範の定立の社会的需要が存在してくる。そのことが、まさに、当時における大学における法学部の設立の需要が高まった所以でもあったろう。

(1) 普遍論争については、本項九三頁注(1)でも若干触れてきた。なお普遍論争史の概括的叙述としては、『キリスト教大事典』、教文館、九一六頁以下が挙げられうる。

さらに、補足的に、トマスが直面した問題の前提となる、一二・三世紀の普遍論争について、リーゼンフーバー、前掲「西洋古代・中世哲学史」、二四二頁以下「ベトルス・アルベルドゥスと普遍論争」参照。この普遍論争の社会的意義については、福田敏一、前掲「政治学史」、一三三―四頁「普遍論争」参照。

(2) 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」、都立大法雑四三卷一号六五六頁以下。後述注(4)参照。

なお、グレーヴィチ、前掲「中世文化のカテゴリー」、二七〇頁以下「人間の間の普遍関係」参照。この点は後で再度取上げたい。(3) この問題は、まずトマスの「認識論」に関わる。リーゼンフーバー、前掲「西洋古代・中世哲学史」二九二頁以下。トマスの場合、「精神的認識は、個別的で偶然的な経験を乗り越えて普遍的本質を把握する。」「それゆえ、精神的認識は人間の最高の活動なのである。」「認識とは、現実に関係づけられた活動にはかならないが、人間の有限的な認識活動を作り出すのではなく、まず外界の自然において現実と出会う。それゆえ、人間の認識にとっての課題は認識を通じて与えられる所与の内に普遍的で必然的な本質を見出すことにある。なぜなら、人間の精神は自らを自らの方から開示する存在者の受容、つまり感覚認識より始まるからである。」「二九二頁。「しかし、人間精神は普遍的本質の認識に向かうために、トマスが知性の『自然本性的な光』と呼ぶ精神の自発性の力によって、この感覚的認識の中に事物の本質構造をあらわにしていく。つまり、事物の普遍的本質は、この『光』によって抽象され、認識されるのである。」「二九二―三頁。「それゆえ、人間の知性に特有の中心主題は、感覚的認識を通じて現れ、精神によって認識される事物の

本質であると言える。<sup>\*</sup>一九三頁。(＊トマス、前掲「神学大全」第六分冊第八四問題「身体と結合された魂は如何なる仕方での下に在る諸々の物的なるものを知性認識するのであるか」第七項 知性は表象像に自らを向けることなく、自らのうちに有する可知的形象によって現実に知性認識することができるか。」「しかし、事物の本質がこうして認識されると、精神はこの認識を基礎として、さらなる抽象や反省や問いを通じ、より高次の認識の諸段階へと上昇していく。」「つまり、『木』とか『動物』といった感覚的で質料的な事物の本質の認識(抽象の第一段階Ⅱ自然学)から、量的規定以外のあらゆる内容がさらに捨象されることによって、『三』とか『正三角形』といった数学的対象が認識され(抽象の第二段階Ⅱ数学)、さらには、量的であるということが考慮の外に置かれることによって、まず『存在者』が存在するものとして純粹に主題化され、次に『実体』とか『精神』といった原料を含まない本質が認識され、最後にあらゆる存在者の第一の根源である『神』がすべてを超越する完全性として洞察されるのである(抽象の第三段階Ⅱ形而上学)。」二九三頁。

ただ、この点を見る場合には、今日では当然に批判の対象となる。そのため、トマスの認識論を、その後の「人間論」の展開過程に照らして、どのように位置づけるかということが検討されねばならない。しかし、その作業は、大変なものとなるし、また、専門的に検討せねばならぬ課題にもなってくる。

しかし、法を語る場合には、何らかの「普遍性」ないし「一般性」の要素を無視して検討することはできない。「人定法」といわれるのが、単に世俗権力の個別命令ではなく、団体構成員への一般的適用を可能ならしめるには、個別性を超えた「普遍性」ないし「一般性」の要素の存在を前提とせざるをえない。それが、「自然法」と呼ばれた場合もあれば、それが「根本規定」と呼ばれた場合もあり、その把握の仕方は論者によって異なるが、その点を無視して、法の存在を語ることはできないであろう。「法のもつ一般性(時間的空間的要素)はそのことに関連がある。」

しかし、トマスの認識論から始まって、その倫理道徳論にわたるこの問題をここで言及するのは、一方でアリストテレスのそれと対比したトマスの立論の検討から、他方で、当時のトマスの把握した自然学の摂取の批判的検討、さらに、それを形而上学的に把握する論理の検証に至る作業を必要とする上、それに関する幾多の先人の多様な意見等を考慮するとき、あまりにもその課題が大きすぎ、また、私の能力では理解し切れぬ点が多々あるので、ここでは、一応、トマスの立論が、実念論の立場に立って、「普遍的」存在性を認めた上で、その「人間」論を神学体系の中に織り込んできたものとして、本稿の課題の考究を進めたい。

(4) ローマ教会が世俗権力を包摂した「普遍性」をどのように主張したかについては、シュロッサー、前掲「近世私法史要論」一八頁参照。

「一つの普遍的な力が、ヨーロッパ諸法の国民的、地方的な多様性と相違を統合しながら、アーチ状に覆うことができた。その力とは、ラテン教会の超地域的法秩序(supraregionale Rechtsordnung der lateinischen Kirche)であった。」一八頁。



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」、都立大法雑四三卷一号六五六頁以下「教会型」。

「キリスト教の発展の主要な道筋は、当然のことながら、教会型に従っている。」「それは、キリスト教に、すべてのものを支配する普遍的理念を実現させたいという欲求があり、そのためには、大衆を支配し、したがって現世と文化を克服する必要があるからである。」六五六頁。

また、教会の社会学的性質としてトレルチは次のように摘示する。

「普遍主義とは、制度それ自体が実際に支配することであり、その制度が抗しがたい内面的影響力を持っているという信仰上の確信である。」「個人の行為や功績が折りに触れて強調され、客観的に所有され、恩寵の支配が普遍的に承認されていることである。」六六一頁。

「本質的に重要なのは、この救済力の作用に与る可能性がすべての個人に与えられているという点である。だから、教会は、社会を支配し、社会のすべての成員を教会の影響力の下に強制的に服させる必要に迫られるのである。この救済力の作用は、実際にすべての個人に及ぼされるとは限らない。しかし、そうであると否とに拘わらず、教会自身は不変である。」「教会は諸国民の偉大な教育者である。」六六一頁。

なお、第四ラテラノ公会議（一二二五）については、イエディン、前掲「公会議史」六〇頁以下参照。拙稿、前掲四卷一号四〇頁、五卷二号一七九頁注（1）、一八二頁注（4）、一九一頁注（3）、二二二頁、二二五頁注（5）、二四八頁、一一卷一号五二頁注（87）。

第一リヨン公会議（一二四五）については、イエディン、前掲「公会議史」六三頁以下、拙稿、前掲六卷一号六七頁注（7）、一卷一号一八頁。

第二リヨン公会議（一二七四）については、イエディン、前掲「公会議史」六六頁。「グレゴリウス一〇世は、一二七四年一月一日に、公会議に法的効力を与えたが、その際教皇は、根本的な点ではないが、二、三の変更を加えた。このことは、教皇は、公会議に對しても至上の権を有し、現にその権を行使するということの決定的な表明であった。」（傍点筆者）六九頁。

尤も、教皇ならびに普遍教会の普遍的権威が世俗社会において、摩擦なしに受け入れられたわけではない。その点は、テオクラシーを極力主張したボニファティウス八世（在位一二九八—一三〇三）とフィリップ・ル・ベルとの抗争が有名であるし、前者の主張は、大勅書『ウーナム・サンクタム』（Unam sanctam）（一二三〇二年）に象徴されているが、その点についてはこれ以上は省略したい。パコー、前掲「テオクラシー」二二〇頁以下「一 ボニファチウス八世とフィリップ・ル・ベルとの争い」参照。

ただこの争いが、後に、『バビロニア捕囚』、唯名論につながっていく哲学と神学の新しい流れ、パドヴァ＝Padovaのマルシリウス＝Marsilius とオッカムのウィリアムの著作にみられる政治生活における世俗主義の勃興、これらのものがすべて結びついて一

四世紀を思想史における過渡期、アヴィニヨン教皇庁にとつての難局の時代とするのである。」という指摘がある。ノウルズ、前掲「中世キリスト教の発展」二一五頁。

ところで、教会が普遍教会といわれることについては、前掲「キリスト教大事典」二一四頁以下「カトリック主義」参照。

「Catholicus は、元来、総合的、普遍的、全面的の意で、その意味で公的と訳される（アリストテレス哲学では to katholon は個体に対する普遍概念 the universal の意）。」「この語がキリスト教に適用されるときに、神の本来霊的な賜物がキリストによって彼を信する者に頒ち与えられ、聖なる交りとしての教会の前提をなし、異端的分派ないし背教者に対して純正な教会を意味した。」「しかるに、古代ローマの伝統を背景とする西方教会においてはキリスト教がすべて法的に解釈され、神の霊的賜物も法的権威として、したがってペテロに与えられたキリストの託宣も（マタ一六一一八、ヨハ二一一五―一八）神に根源を有する法的権能として解されていた。（傍点筆者）。」「そこからペテロの後継者として自負するローマ司教が神の国の門扉を開きまた閉ず権能といわゆる鍵の権（Potestas clavis, Schlüsselgewalt）を有することを主張して、地上の全人類の上に立つ裁治権（Potestas jurisdictionis）を要求し、これを教会権（Potestas ecclesiastica）と称した。」「ここにローマ的カトリック主義が成立したが、この主張が實際政治的に実現したのは、教会がゲルマン民族を教化し、ことにフランク族と結んでキリスト教的ローマ帝国を再興し（八〇〇）、サラセン族を破つてイスラム教の侵入を防ぎ、更に東方の聖地を掌中に収めようとするに至つて、最高潮に達した。」「すなわちグレゴリウス七世からボニファティウス八世に至る約二世紀半の中世盛期のことであり、その間ローマ教会は實際西ヨーロッパ全地域の最高君主権を掌握した。」「二二五頁。

現在のカトリック教会の普遍性については、『カトリック新教会法典』第八条「教会の普遍性」。

なお拙稿での「普遍教会」への言及については、拙稿、前掲六卷二号八四頁以下注（10）「フランク王国における私有教会との関連」、一〇卷二号二五頁②「ローマ教会の西欧社会における普遍教会としての役割の確立」、一一卷二号二九頁注（36）「普遍教会と普遍国家の理論」、一一卷二号五三頁、七二頁注（41）「中世における一般的枠組みとしての承認」参照。

また教会の公会議が普遍的公会議と称せられる所以については、イエディン、前掲「公会議史」一九―二〇頁。「普遍公会議という名称は、その会議に地球上のすべての生活圏のほとんどの司教が参集するところからつけられるものではない。このような条件は、第一バティカン公会議においてすら満たされなかった。いまだかつて、すべての管区からもれなく代表者が出席したという普遍公会議はない。」「一九頁。」「『普遍』という称号は、ただ、全司教の本質的な部分が会議に参加しており、その公会議の決議が教皇および全教会によって承認されるか（古代の場合）、または教皇によって裁可され公布される（中世以降）ことを示すだけである。」「一九頁。しかし、「教会による承諾」というこの条件は、神学と教会法上の現段階の認識によれば、ある会議が普遍公会議であるためには決定的な条件であると見なされている。」「一九頁。「近代の神学者の一人フォルジュは普遍公会議とは「教皇の権威と指導によって召集さ

れる全世界の司教たちの盛大な集会であり、教会全体に共通する一般の問題に関して共に討議し、法を定めることを目的とする』と定義している。」一九一—二〇頁。

なお、神聖ローマ帝国も「普遍的国家」として、その普遍的支配を正当化しようとしていたが、一三世紀末から一四世紀にかけて、その正当性に疑問を投げかけるものが輩出し、それは「帝国の問題」と呼ばれた。しかも、それはドイツに関係する問題であった。そこで、それに関する小冊子がこの時期に多く現れたという。ウルマン、前掲「中世ヨーロッパの政治思想」二〇四頁以下「二 普遍的國家」。この点は「領域主権」にかかわってくるので後述したい。「第二款 社会意識の変容—ルネサンスと宗教改革とローマ法継受の影響—解放と組織化のための理論探求」「一 大陸における変化」「(一) 領域的主権論台頭の意味」の箇所にて言及する予定。

(5) 前出注(4) 参照。

世俗権力の属地主義にたいして、教会の属人主義が、すでにイノケンチウス三世の時に拡大し、そのテオクラシー的理論が出来上がっていった点については、パコー、前掲「テオクラシー」一七六頁以下「B 新しい議論」。「罪の理由による (ratio peccati) 介入と封建的理由による (ratione feudi) 不介入の対立は、世俗的権能の自律性を示すと同時に、ローマ教皇の権利の拡張を示すものである。」一八〇頁。拙稿、前掲「一巻一号五—二頁注(87) 参照。また、イノケンチウス四世のテオクラシーの場合、パコー、前掲一九五頁以下参照。「一三世紀の大部分の間、教皇および皇帝の目ざしたものに關わる問題が生じたのは、鬭争の場においてなのである。そしてこの鬭争の目あては、極めてしばしば物質的なものであった。そしてまた、政治的理念なかんずくテオクラシーの教説が体系化され表現されたのもこの鬭争の場だったのである。」一九九頁。

拙稿において、「普遍的権威」については、若干の箇所で触れてきている。前掲三巻二号四八頁「(イ) 普遍的権威をささえる世俗的権力構造」、四巻一号四頁「人と職—普遍的権威の超地域性」、四巻二号七三頁「普遍的権威とイギリスの特殊性」、五巻一号七頁「イギリスの特殊性」、六巻一号三九頁「聖俗裁判競合の前提—二元性の競合と補完性」、一〇巻一号七二頁「教会の世俗化と普遍的権威」。

とくに、ローマの教会の「普遍教会」としての主張の根拠については、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」、都立大法雜四三巻一号六五六頁以下。前出注(4) 参照。

それはすでにパウロ主義において看取しうるという。すなわち、「パウロ主義が、その強度の個人主義、狂信の特徴にもかかわらず、先駆者としてこの道を歩んでいた。パウロ主義は、現世を主のために征服しようとする一方で、國家の秩序を神によって定められ許容された秩序であるとして、これと妥協し、現世の職業や生活様式をそのまま存続させた。」トレルチ、前掲六五六頁。

そこで、教会の普遍主義とその権威の独占性について、トレルチは、次のように述べている。

「キリスト教世界が、その普遍主義をこのような超自然的、終末論的意味で完成させることを断念し、それを、宣伝活動と組織を

通じて実現しようとするばするほど、キリスト教世界の神的性質とキリスト的性質は、ますます、信者の主体性や功績から独立して、宗教的な真理や宗教的な力を客観的に所有する点に集中せざるをえなくなる。」六五七頁。

「こうして、基本的な宗教上の信念すなわち神から贈られた何らかの救済する力を保存しているという信念が保障され、それと同時に、とりわけ教会という恩寵の施設が設立されて教会が支配者の地位に高められることにより、普遍主義的傾向がその影響力を発揮し始めた」。六五七頁。

なお教会が制度化されると、言葉としてラテン語を採択し、それが公用語になって行った点が、教会の普遍主義を見る場合に重要である。Price, *Medieval Thought: An Introduction*, 1992, p. 97. cf. Black, *Political Thought in Europe, 1250 ~ 1450*, 1992, p. 7. このことは、一四世紀以降、世俗権力が勢力を増し、各地域地域でその支配権を確立し、国家体制を形成して行くのにもない、その土地の俗語主義が台頭してくることに対比し、教会の普遍主義を表わすものとして興味深いので、ここで摘示しておくことにした。この俗語主義については後にまた触れたい。

さらに、当時の政治社会を表現するラテン語に、極めて多くのものが使用されていた。ここでは「とくに」*universitas*, *communitas*, *corpus*, *civitas* 等の表現の異同が気にかかるが、その点は、ここでは省略する。Black, *op. cit.*, p. 14 et seq. ただ、当時都市もしばしば *universitas* と呼ばれたことには留意しておきたい。ヴェルジェ、前掲「中世の大学」一六頁以下。

古代ローマの普遍性の観念は、公法における法諺に極めて有利に働き、キリスト教の普遍性の観念と容易に結びつく点については、Ulmann, *op. cit.*, [Law and Politics], p. 89.

(6) アルマン「ウルマン」、前掲「中世における個人と社会」六六頁以下。

「とくに、中世の上から秩序づけられる、主権在神的な政府・法律観の特徴は、古典古代の政府の基本的な原則である市民 *citizen* の総意を臣民の信仰におきかえたことです。」「といますのは、キリスト教の本質への信仰こそ、神政君主制的制度の基底をなすものであったからです。」「そのうえ、上から秩序づけられる主権在神的な政府観という国王は、国家に従属するものではありませんでした。」六六頁。なお、前出注(4)参照。

(7) ウルマン、前掲「中世ヨーロッパの政治思想」一六七頁。「イギリスの場合とは対照的に、フランスの王権もドイツ王権も、神政政治的な権能の行使に著しく依存した。」一六七頁。王権が地方地方で異なる政治的地位をもち、その支配の根拠が一樣でなかったことを示すものといえよう。

(8) 皇帝権「帝権」の起源については、拙稿においても断片的に言及してきている。シャルルマーニュ(カール)の皇帝戴冠について、拙稿、前掲一一巻一号三九頁注(47)、一一巻二号八一頁。その普遍的皇帝権について、一一巻二号九頁。なお皇帝権の移譲の意義について、一一巻二号三六頁注(44)参照。そもそもローマの皇帝の権力について、三巻二号五〇―一頁。また一三世紀後半の皇

帝権と教皇権の衰退の開始については、一〇巻一号八四頁注(8) 参照。

ところでウルマンは、「ローマ皇帝」観は、教皇庁の知的産物といわれているとする。前掲「中世ヨーロッパの政治思想」九七頁以下。

「西方におけるローマ皇帝観は、教皇庁の知的産物、すなわち、中世の西ヨーロッパ皇帝権を理解する基礎となる事実であった。」九七頁。「教皇にとって、ローマ皇帝をつくり出すことは、東方から運よく身を守るための、また実際に自由を手に入れたところの取っ手のようなものであった。」「それに続く全時代を通じて、この本来の目的は絶えず目的として生きていた。」「オットー一世時代より後の西方皇帝はいずれも、己れをローマ人皇帝の真の後継者だとみなし、古代ローマの普遍的観念を皇帝権に賦与していた。」(傍点筆者) 九七頁。

(9) ウルマン、前掲「中世ヨーロッパの政治思想」一六七頁。

(10) ウルマン、前掲一一八―一九頁。

(11) ウルマン、前掲一一八頁。

(12) ウルマン、前掲一六一頁以下。

「一三世紀初め以降イギリスの展開は、神政政治の権能を犠牲にして国王の封建的機能の優越を示していた。」一六一頁。

なお、普遍的な帝国に関する疑問が一三世紀末から一四世紀初めにかけて、ドイツに関連して提起されてくることは、イギリス・フランスの場合と異なった領域主義の台頭の問題として興味深いものがあるが、それは後述する。ウルマン、前掲「中世ヨーロッパの政治思想」二〇五頁以下。モラル、前掲「中世の政治思想」一二七頁以下。それは、フランスのいわゆる「ガリカニスム」の辿った道とまた異なっている。フランスのガリカニスムについては、エメリシヨルジュ・マルティモール、『ガリカニスム―フランスにおける国家と教会』、朝倉剛・羽賀賢二訳、クセジュ、一九八七年参照。それは、むしろ、フランス、イタリアのカノニストや後期注釈学派の中から生じた動きに源泉を求められるものといえよう。「とくにフランスやナポリの諸王国においては、一三世紀の中頃から後半にかけての市民法学者の間に重要な一派が存在し、ローマ法によって宣言された帝権のすべての特権を彼らの国家君主たちに適用させようとしていた。」といわれる。モラル、前掲二二六―二七頁。なおガリカニスム(ガリア主義)については、拙稿、前掲七巻二号二三―三三頁注(2)、九巻二号八三頁、八九頁注(23)でも部分的に言及している。

(13) 拙稿、前掲八巻一号、二号、九巻一号、二号で、都市の問題を取扱っている。

(14) ジョルジュ・ルフラン、『商業の歴史』町田実・小野崎晶裕訳、クセジュ、五三頁。「中世末期、ようやく中央集権国家が形成されるが、商人は母国に対して自分の都市に抱いたような愛情を必ずしも抱かなかつたらしい。彼らは自分たちの行動を制限する国家の枠を否定するようになった。商人にとっては、金銭は国境を知らないのである。」五三頁。

大商人と教皇庁の結びつきについては、清水広一郎、『中世イタリア商人の世界』、平凡社、一八九三年、四六頁以下。

(15) ウルマン、前掲「中世ヨーロッパの政治思想」二二六頁以下参照。

(16) 中世スコラ学においては、「普遍」概念が広汎に使用されていたといわれている。なお、トマスの場合、普遍概念と一般概念を同義語として使用する場合があることを付記しておきたい。トマス、前掲「神学大全」第一八分冊第五八問題「正義について」第六項 一般的徳としての正義はすべての徳と本質的に同一であるか」三七頁参照。

また、普遍主義と個体化の問題は大きな問題であった。ハインツ・ハイムゼート、『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り』、座小田豊・後藤嘉也・須田朗・宮武昭・本間謙二訳、一九九五年、二八五頁以下「第五章 個体」、とくに二九二頁以下「中世における普遍主義と個体化の原理」の箇所参照。

(17) 「人」に関する問題の難しさについては、拙稿、前掲二二卷一号一九頁以下参照。

(18) マレンボン、前掲「後期中世の哲学」、二二二頁以下「オッカムの普遍論と可知形象論」。またトマスの所論に対するロジャー・ベイクン等の普遍性否認論について、すでに拙稿においても言及している。拙稿、前掲二二卷一号四九頁注(50)。

(19) リーゼンフーバー、前掲「西洋古代・中世哲学史」、二九二頁以下「13 トマス・アキィナスの哲学」[認識]の項参照。

「精神的認識は、個別的な経験を乗り越えて普遍の本質を把握する。それゆえ、精神的認識は人間の最高の活動なのである。」二九二頁。「人間精神は普遍の本質の認識に向うために、トマスが知性の『自然本性的な光』と呼ぶ精神の自発性の力によって、この感覚的認識の中に事物の本質構造をあらわにしていく。」二九二—三頁。「つまり、事物の普遍的本質は、この『光』によって抽象され、認識されるのである。」二九三頁。

トマスの人間の普遍性肯定説については、『神学大全』の各所で言及している。ことに、トマス、前掲「神学大全」第六分冊は、人間の魂と身体、知性的諸能力等、本稿に関係深い箇所であり、その「普遍 universale」性について触れるところが多い。ここでは、認識と普遍性の関係について、アリストテレスを引用して事を論ずる箇所が目立つ。例えば、トマス、前掲「神学大全」第六分冊第八五問題「知性認識の仕方と序列について」第三項 我々の知性的な認識において、より普遍的なるものがより前にくるのであるか」三〇一—七頁、とくに三〇七頁。そこでアリストテレスの『形而上学』第七巻に言及して、それを論拠としている。「アリストテレス、前掲『形而上学(上)』、『第七巻』[第一三章] (岩波文庫) 二七六頁以下参照。

(20) 福田敏一、前掲「政治学史」一三四頁。

またこの点につき、グレーヴィッチ、前掲「中世文化のカテゴリ」、四二七頁以下参照。「中世の実念論の哲学者たちの命題《universalis ante rem》[普遍観念は事物に先行する]を言い換えて《universitas ante membra》[普遍的なるものはその構成員に先行する]も社会生活の原則であった、と言うことができる。」四二七—八頁。

「尤も、この普遍論争について、考慮すべき点として、論争そのものと、論争の社会的意義とは区別して考察すべきであろう。リアリズムとかノミナリズムとか言っても、その論理構造の違いだけを指摘するのでは、その社会的意義は明らかにならない気がする。リアリズムと言われる主張は、社会的には、個体以前に普遍的な存在を容認するものといっても、観念世界での論争に止まるならば、解釈の違いになってしまいうだらう。しかし、現実の社会の中の論争ということになると、その主張の社会的評価を伴うことになる。すなわち、リアリズム(実念論)は、世俗社会を包摂した普遍性、つまり、キリスト教的観念の先行性、優位性の主張が社会的に確立しているべきことを立証しようとするものとならざるをえない。これに対して、ノミナリズム(唯名論)の場合には、存在の個別性が主張され、世俗社会の独自性が容認され、そこからその多元的存在こそが実体であるということと主張することになる。そしてその場合には、世俗権力を統制する観念も多様性を帯びざるをえなくなる。この主張は、感覚的認識としては比較的容易に受け入れ易い主張となるが、しかし、反対に普遍性一般性の実在性を否定する主張になり易く、本稿の課題に関連して言えば、法の一般性を立証することが難しくなる。そしてその問題は、のちのイギリス法学における「経験主義」的観念の生成・発展・変容とも絡んでくることも留意しておく必要がある。」

(21) 拙稿、前掲三卷二号一九頁以下「キリスト教の来世観から「煉獄 purgatory」観念が派生することの意義」三八頁以下注(3)、四卷一号三頁以下、一〇頁。

(22) 人間論の台頭については、拙稿、前出②「トマス理論と市民的要求」八四頁以下に関連して言及。

(23) 拙稿、前掲三卷二号二二頁以下。

(24) 拙稿、前掲四卷二号一〇七頁以下参照。

なお、拙稿、前掲三卷二号四八頁以下「(一) 教皇庁の『統治権』の構成」「(イ) 普遍的権威を支える世俗的権力構造」の箇所も参照。さらに六卷一号五〇頁「(三) 世俗権力の新組織化と抗争」「(イ) ローマ法の活用と世俗権力の『主権』概念への道」「権威」取得への道」の箇所参照。

## ② 大宇宙と小宇宙の意味——人間論

ところで、ここで、本項の課題である階層論と社会的需要の関わりを瞥見する前に、トマスの宇宙の一元論、就中その大宇宙観と小宇宙観(人間論)に言及しておきたい。

先に言及した如くトマスの神学の体系化が進められていたが、<sup>(1)</sup>一三世紀は一般に組織化の時代であったといわれて

いる。<sup>(2)</sup>そこでは、社会的にも新しい職業が台頭してきていたし、また、政治制度にも変化が見られ、さらに一二世紀ルネサンス以来の新しい知的覚醒により諸見解がひしめく状態になってきていた。そこでは、視野がマクロコスモスからミクロコスモス「人間」に亘るまで拡大するとともに、その間の競合は既存の体制を脅かす要素を含んでいた。ここに、それをどう組織化するかが、従来の体制の中心をなしてきた教会にとっては、不可欠の課題になっていたといえよう。<sup>(3)</sup>

では一体、「人間論」を展開するに当って、なにゆえ「宇宙論」が必要であるのだろうか。「人間論」を「宇宙論」の中に地位づける必要性が、いかなる社会的需要との関係で存在したのであろうか。<sup>(4)</sup>今日でもまた、宇宙における「人間論」が論ぜられるようになったが、それは、自然科学の飛躍的發展の結果、宇宙に対する人間の認識の度合いが質的相違をもたらしたがためであるといえる。<sup>(5)</sup>一三世紀の当時における宇宙に対する自然観の変化の影響は、今日との比較から見れば、はなはだ搖籃期に過ぎなかったけれども、その社会的影響力を無視しえなかったことは、すでにシャルトル学派の自然学の發達を見ても伺い知ることができるだろう。<sup>(6)</sup>

まず、トマスの「大宇宙論」の問題から触れておきたい。尤も、この点については、本稿においてもすでに、アヴェロエス主義の天地を無窮とする説「無限性論」への対抗関係で、天地創造に関わる伝統的な宇宙始源論「有限性論」の擁護が当時の教会にとって喫緊の要務だった点には触れてきている。<sup>(7)</sup>

ところで、中世盛期における宇宙論として、しばしばダンテの『神曲』が象徴的に言及されるが、かかる宇宙論は当時の話題の一つであり、<sup>(9)</sup>トマスの場合も、宇宙論をその所論の中に取り入れている。<sup>(10)</sup>ただし、宇宙論は、確かに、神学あるいは自然学にとっては大きな問題であったが、かかる宇宙論を社会的に論ずる必要性は、差し当って見出されないようである。その点、むしろ、世界をトマスが統一的に把握せねばならぬ点から、トマスもまたこの点を取上げたように思われる。<sup>(11)</sup>かかる意味では、人間論を「大宇宙」に対する「小宇宙」として把握した点が重視されねばならぬである



う。尤も、トマスが必ずしも「大宇宙」と「小宇宙」という概念を使用しているわけではないが、トマスの宇宙論を瞥見するために、ことに、全宇宙内における人間の地位づけを見るために、かかる項目を便宜的に起して、トマスの宇宙論の中における人間論と、かかる見方に対する社会的需要との関連を見ることにしたい。<sup>(13)</sup>

森羅万象の中で、人間をどのように位置づけるのかという問題は、一般的にいつて、「人間」中心の今日の眼から見れば、容易に解答の見出されうる問題に見えるかもしれない。だが当時においては、先にも言及した如く、「人間」論は緒についたばかりで、極めて論議の要する問題であった。ところで、それに対して、トマスが全宇宙の中における人間論を統一的体系的に展開しようとしたことは、これまでも各所で触れてきた。尤も、先に触れた如く、当時における生物学・動物学・人体学の水準は今日に比すれば、質的相違が存在する。したがって、人間と他の被造物との関係などというものが、今日の眼からみればいかに認識不足のものであったかはいうまでもない。それにもかかわらず、それまでの人間論に比すれば、トマスのそれは質的相違を見出す。そこで、それまでの人間論に比し、トマスの人間論の画期的所論であった点を瞥見しておきたい。

トマスの人間論の特徴は、人間が他の被造物と異なって、神的本性を「分有 *participatio*」するものと捉えているところにあり、そこから、トマスの「人間論」は始まる。<sup>(14)</sup> したがって、トマスは、極めて頻繁に「分有」概念を使用している。<sup>(15)</sup> そして他方、人間の理性と意志は、「神が自然本性の始源であり目的であるかぎりにおいて、神へと自然本性的に *naturaliter* に秩序づけられている」という。<sup>(16)</sup>

それでは、トマスは、なにゆえその「人間論」を「宇宙論」の中に地位づけねばならなかったのであろうか。彼の「小宇宙論」は彼の体系の中でいかなる地位を占めていたのであろうか。その点を彼の「人間論」を見る一環として眺めておきたい。<sup>(17)</sup> ことに、トマスが取上げた「人間」概念を「ペルソナ」という概念で捉えた点は、後の法学との関係で

重視されねばならぬであろう。<sup>(18)</sup>

「小宇宙論」についてはすでに言及したが、トマスの宇宙論はいわば「小宇宙論」中心であったといえる。それは、多くの思想家が指摘するが如く、トマスは、人間の中に全宇宙の縮図を見出し、そこに、「霊的実体から第一資料にいたるまでの創造の全段階が見出され」<sup>(19)</sup>うるとからである。ただ、ここで捉えられている人間は、今日われわれが「人間」概念で捉えているそれではなく、先に触れた「ペルソナ」概念である。それはまさに、精神界と物体界の境界に置かれた一つの種が宇宙秩序の完成化のために必要であり、それが「ペルソナ」として捉えうるものとしての人間である。<sup>(20)</sup>だが、ここで留意せねばならぬことは、それは「秩序論」より由来する「人間」論なので、そこでは、秩序維持のため、諸事象がそれぞれの場を持たされ、<sup>(22)</sup>階層化されているということである。そこで、その点をいましばらく瞥見しておきたい。

(1) 拙稿、前掲二二卷二号四九頁以下〔3〕トマスの体系化と神学における法の役割〕の箇所参照。

(2) ゴッフ、前掲「煉獄の誕生」三五四頁。

「二三世紀は組織化の時代である。」「キリスト教社会は次第に枠をはめられていった。」「経済の分野では、古代以来はじめて、農村経済論がいくつか出現した。」「また都市では、しばしば家内工業や、当時生れつつあった建築、織物等の工業、そして商業、銀行を対象に規制が加えられた。」「社会活動は、労働分野では組合によって、信仰の分野では宗教団体によって、さらに一層の制約を受けた。」「政治制度は、都市のレヴェル、とりわけ君主国家のレヴェルで、徐々強制力を増した。」「フランスや教皇政に、より弱い程度にはイベリア諸国やイギリスにもそれがみられる。」「このような組織化は特に知的世界において著しく、そこでは大学や托鉢修道会の学校、あるいは都市の学校が、一二世紀の学問思想の奔流に方向を与え、落ち着かせ、さらに組織化した。」「また、神学や法学（ローマ法の再生と教会法の発展）は、知識とその使用の実際を秩序づけるスンマ、つまり議論・決定・適用の体系を編み出した。」「三五四頁。

(3) ウルマン、前掲「中世ヨーロッパの政治思想」一九二頁「一 トミズム」。

(4) まず、「人間論」と「宇宙論」との関連について、稲垣良典、前掲「トマス・アクティナス」(勁草書房)一一四頁参照。

「トマスの形而上学的探求は『人間から存在へ』の道として特徴づけられ」たが(一一三―一四頁)、「もしこのようなトマス解釈が当たっているとすれば、トマス哲学において『人間』はたんに色々な主題のなかの一つであるにとどまらず、いわばその体系の中心的な位置を占めるものであり、かれの哲学の基本構造ないし方法を規定するものと見なければならぬであろう。」そのかぎり、トマス哲学における『人間中心思想』(Anthropozentrik) について語ることも不可能ではない——この場合、『人間中心思想』はあくまで『宇宙中心思想』(Cosmozentrik) にたいして言われており、神中心の根本的立場が疑問視されていないことはいうまでもない。」一一四頁。

その上で、「宇宙」の中の「人間」が重要な存在であることについて、ステンベルゲン、前掲「トマス哲学入門」一〇三頁は、キリスト教の立場から次の如く説明している。

「多くの思想家たちは、人間のうちに小宇宙を、すなわち縮小された小宇宙を見た。人間のうちには、霊的実体から第一資料にいたるまで創造の全段階が見出されるからである。」「それゆえに人間は、宇宙のなかで中心的存在であり、純粹霊の上位の世界と、物体の低位の世界を結び位置をしめる。すなわち人間は、資料と霊が人間において、唯一の自存的有を形成するために合一している、二つの世界の生ける総合であり、精神的活動と霊的活動とを結び唯一の焦点である。」一〇三頁。「受肉した霊としての人間は、苦しみや死を避けることはできず、そのことは人間の条件をあまりうらやましいとはしないように思われる。」一〇三頁。「では、創造主はなぜ、純粹で、非受苦的、そして不死的な霊を創造されなかったのだろうか。答えは、すでに見たことのように見出される。すなわち、宇宙の秩序が完全であるためには、精神界と物体界の境界に、何か一つの種がなければならず、それが人類である。」「人間的條件は、その弱さと不安定さにもかかわらず、純霊の世界には見出せない多くの独創的な価値を実現する。」「物体的世界は、前述したように、それにその価値と存在理由を与える、人間への奉仕のために存在する。」一〇三頁。

(5) ステンベルゲン、前掲「トマス哲学入門」、一二七頁以下「現代のトミズムの宇宙論」。

「最後に、宇宙論の問題も、今日では聖トマスにおけるものとはたいへん異なった基礎の上に築かれるべきことは明らかである。」一二七頁。「われわれは聖トマスは、彼の同時代の人間と同じように、アリストテレスの自然学を自分のものとしたことをよく知っていた。」一二七頁。「しかし、トミストたちはほとんど常に、すでに価値を失ったこの自然学がトマス・アクティナスの哲学にたいして与えた影響をほとんど常に過小評価していた。」一二七―八頁。「天体についての注目すべき研究でリット神父は聖トマスが、アリストテレスの自然学的学説を、自然哲学の基本的教説と考えていたことを証明した。地球中心主義、四元素とその本質的特性、惑星や恒星を支える透明な天球、天体の不滅性と地上の諸現象への決定的な影響などがそうである。」一二八頁。「彼の留保は、ただ天文学的観察と、ギリシア天文学の多様なテーゼに向けられている。」一二八頁。

(6) ステンベルゲン、前掲「トマス哲学入門」五九頁。

「われわれは、しばしば驚くほどの批判的方法で思索するトマス・アクィナスが、なぜ、今日のわれわれにはまったくその基礎を失っているように思える天体論をそのまま受け入れたかについて、どのように説明したらよいだろうか。」五九頁。「このような問いに正確に答えるために、私は考慮すべき主要素のいくつかを提示するだけにとどめなければならぬ。」五九頁。「たとえば、アリステレスの特別な権威、聖トマスの思想への偽ディオニシウス(トマスは彼を聖パウロによってアレオパゴスで改心させられた人物であると考えていた)の深い影響、万有引力についての無知(諸天体は地球の周りを、それらが、その中心の周りを永続的に回転している透明な天球に固着されているがゆえに、回転するのである)、天体の完全な正確さや恒久性と、地上的物体の転変との対照、そして天体についてのこの哲学の驚くべき整合性と、宇宙の神的表現である諸原因のヒエラルキアについての聖トマスの思想との完全な調和などがそうである。」五九頁。

また、シャルトル学派の自然学の発達については、拙稿、前掲二卷二号五九頁以下注(20)、一二卷一号一五頁参照。

(7) 拙稿、前掲二卷一号二九—三〇頁。

ステンベルゲン、前掲「トマス哲学入門」八四頁以下「物体論宇宙の秩序」。

「起源—われわれは、有限的有の秩序の構成部分としての物体的世界が、その存在そのものにおいて創造的原因である無限的有に依存していることをすべて知っている。」「しかしアリストテレスをはじめ、多くの偉大な異教の哲学者たちは、世界は常に存在していたし、宇宙は永遠の昔から存在していると考えた。」「ところが聖書は反対に、宇宙には初めがあったと教え、しかも多くの神学者たちはこのことを理性的に証明できると信じている。」八五頁。

「ところでわれわれは、相対立する二つの学説の中間の立場をとる。」八五頁。「まず、哲学者たちが、宇宙の永遠性を確立すると称する証明は、論証的ではない。なぜなら、運動も時間も、必然的に永遠ではないからである。」八五頁。「神の創造の業は神と同様永遠であるが、しかしそれは最高に自由な行為でもあり、創造された宇宙が永遠であるか、それとも初めがあるかは、まったく神の意志に依存しているからである。」八五頁。「他方、宇宙に初めがあると主張する神学者たちの証明もまた、決定的なものではない。」八五頁。「無から(ex nihilo)創造されるというものは無の後に(post nihilum)創造されるという意味ではない。」八五頁。「被造的有であるとは、創造主に全面的に依存していることであり、したがって被造物が、その永遠の原因に依存しているとしても、なら矛盾はない。」八五頁。「過去における永遠の宇宙は、過去に成就された出来事の無限の系列を含むことになるか、あるいは現実態における無限なる多数は、不可能である、などの理由でこれに反対する人もいる。」八五頁。「しかし、過去の出来事は連続的で、同時に与えられるものではなく、したがって、現実的無限ではなく、可能的無限を構成する。」八五頁。

「簡単にいうと、われわれは、宇宙は永遠であるか、それとも初めがあるか、いずれについても証明することはできないと考え

る。」八五―六頁。「ただ信仰だけが宇宙には初めがあったと教える。そのゆえに可測的であり、事実、成就された出来事は教えられない。」八六頁。

(8) 当時の煉獄論を含めた宇宙論がダンテの「神曲」に象徴されることについては、拙稿、前掲一二巻一号三八―九頁注(37)参照。  
(9) 前出注(7)参照。なおリーゼンフーバー、前掲「西洋古代・中世哲学史」二七七頁以下。

「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ら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。

渡辺正雄、『科学者とキリスト教―ガリレイから現代まで』、三五頁以下「4 中世の宇宙―コペルニクスへの道」。

(10) ステンベルゲン、前掲「トマス哲学入門」、五八頁以下「第三章 自然哲学」参照。この点は、拙稿、前掲一二巻一号三七―八頁注(33)で紹介。

(11) トマスの宇宙論については、拙稿、前掲一二巻一号六頁以下注(5)、二二頁、二九―三〇頁、三八頁以下注(37)で言及。

なおトマスの「宇宙論」については多くの研究書があるが、本稿では、とくに、中村治、「トマス・アクィナスの宇宙論の性格―アリストテレスの宇宙論との比較に基づいて―」(上智大学中世思想研究所編、前掲「中世の自然観」所収)一七六頁以下参照。  
cf. S. E. Frost Jr. Basic Teachings of the Great Philosophers, 1957, p. 21 et seq. ここでは宇宙の性質に関し、「彼の最大の野望は、宇宙が理性的であったということを証明しようとしたことであった。」二二頁。

「しかし、彼は、キリスト教の伝統に同意し、すべての普遍は神の心の内に存在すると主張した。」二二頁。「我々の感覚を通じて経験する世界を説明するために、聖トマスは、アリストテレスに従って、物体(資料)は普遍が造出したものとして説明した。」「彼にとって、自然は普遍と物体(資料)の結合であった。」たとえば、「すべての樹は普遍的な『樹性』を含んでいるが、しかし、それらが異なる」のは、「それぞれが含む物体の量の違いのためである。」「すべて、そこで、宇宙は普遍と物体との結合するに至った結果である。そして、宇宙の多くのものは、それらが含む物体(資料)の量において異なる。」二二頁。「聖トマスにとって、神は無から世界を造り上げた。」「神は物体(資料)と普遍との双方の原因であった。」二二頁。

グレーヴィチ、前掲「中世文化のカテゴリ」八〇頁以下。

「われわれと遠く離れたこの時代の、世界と空間の概念の特性を何よりもより理解するためにはおそらく、ミクロコスモスとマクロコスモス(あるいはメガコスモス)のカテゴリを検討してみるとよい。」八〇頁。「ミクロコスモスは単に全体の小さな部分でも宇宙の要素の一つでもなく、いわば宇宙を縮小しつつ、すべてを再現する複製(レプリカ)なのである。」八〇頁。「神学者や詩人によって語られる観念に従うと、ミクロコスモスは大世界と同じようにそれ自身において完全であり完成されている。」八〇―一頁。

「ミクロコスモスは人間という形をとると考えられたが、これは『小』宇宙と『大』宇宙の平行関係「パラレリズム」という枠組の中で理解し得ることである。」八一頁。「このテーマは古代東方においても古代ギリシアにおいても知られていたが、中世ヨーロッパにおいては特に一二世紀に大變に広く知れ渡ることになった。」八一頁。「人間のオルガニズムの要素は宇宙を構成する要素と同一なのである。」八一頁。

「中世におけるミクロコスモス、マクロコスモスの秩序を記述するために、同一の基本的図式が適用された。」「創造の法則はアナロジーの中に見出されるのだった。世界を一体としてとらえようとする志向が、あらゆる中世の《大全》、百科事典、語源学を一貫して流れている。」八一頁。

(12) トマスが使用した宇宙の原語には、*universitas*、*universum* が用いられていることが多い。

(13) 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。  
ステンベルゲン、前掲「トマス哲学入門」八六—七頁「宇宙の目的」。

「われわれはペルソナ的存在だけが、創造の業にとって十分な動機であるといった。」「純粹に物質的な被造物なるものは意義をもたないであろう。すなわち、資料的世界は意識的ではないので、それ自体では価値をもたず、何も必要としない神にとって価値がない。それゆえに物体的世界は、すべての人間のためである。」八六頁。「すでにのべたように、神と、天球を動かす知的実体の思念において、天体の運動の最終目的は永遠の使命をもつペルソナの有としての人間の生成である。地上のすべては人間の利益のために創造されている。」八六—七頁。

(14) 人間論「小宇宙論」については、若干の問題が摘示されるが、ここでは、まず次の紹介から始めたい。

「宇宙における人間」論の問題を概括化したものとして、ステンベルゲン、前掲「トマス哲学入門」、八八頁以下「第四章 人間の哲学」[著者はしがき] 参照。

「人間も自然界に属するものであるから、自然哲学において研究されるべきである。しかし聖トマスにとって、宇宙における人間の地位はきわめて重要であり、しかも彼自身、人間についてかなり多くの哲学的考察を行なっているので、われわれが聖トマスの哲学的人間論について、一つの章を設けることは当然なことだといえよう。」八八頁。すなわち、その章別は以下の如くである。「I 認識(外的感覚、内的感覚、知性)」「II 欲求(感覚的欲求、意志)」「III 人間の本性(人間的実体)」。

トマスの「人間論」について、トマスは、神中心主義でありながら同時に一定の範囲内で「人間中心主義」であると評価する一人として稲垣良典がいる。前掲「トマス・アクィナス」(講談社学術文庫)五〇頁以下参照。

次にトマスの宇宙における人間論を概括的に捉えたものとして、cf. Frost, Jr, op. cit., p. 64 et seq. [II Man's Place in the Universe]。

「アクィナスに従えば、神は、人間を含めて宇宙を無から造り出された。」六四頁。「人間は物体であるとともに、精神である。それは一ペルソナであり、そこに肉体と精神の二つの原則が見出される。」六四―五頁。「人間は物体、肉体を引きずっているので、彼の受け継いだ罪悪から贖罪が求められねばならない。」六五頁。

また、ステンベルゲン、前掲「トマス哲学入門」一〇三頁。前出注(4)参照。

トマスの「人間論」一般について、さらにリーゼンフーバー、前掲「西洋古代・中世哲学史」、三〇五頁以下「人間」の項参照。

さらに人間発生の問題が、人間論として提起されてくるが、トマスの見解について、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』(上智大学中世思想研究所編、前掲「中世の自然観」所収)一二二頁。

「アルベルトゥス・マグヌスの弟子たるトマス・アクィナスは専ら、神学と哲学の間の緊張関係の中で、人間論の一環として、人間の発生の問題を論じた。」トマスはアリストテレス哲学の中の自然学も、よく消化してのち、原理的な問題のみを取上げた。「したがって、人間の本質を規定する靈魂論とのからみで、発生の問題を扱った。」(傍点筆者)。「彼においては、人間論は人間靈魂論と、等値できると言ってもよい。」(傍点筆者)。「人間靈魂の形相をアリストテレス的に肉体の形相としたがために、アウグスティヌス主義者との間に巻き起った一三世紀靈魂論争は、アリストテレス哲学とキリスト教の間の相剋の問題として、つとに有名である。」一二二頁。

そこでトマスとアリストテレスの見解の異同が問題になる。

まず、トマスの宇宙論はアリストテレスに負うところ大であるが、必ずしも、全面的に従うのではなく、キリスト教というもののためのそれであるところから、立論が異なってくる。両者の宇宙論の比較については、中村治、前掲「トマス・アクィナスの宇宙論の性格」一七九頁。前出注(11)参照。また、アリストテレスとトマスの自然学の関係については、リーゼンフーバー、前掲「トマス・アクィナスにおける自然理解」一三一頁参照。

しかし、その比較に関しては、これ以上深入りしないことにする。

ところで、トマスの人間論について、本稿との関連で重視すべき特徴点としては、「自然本性論」、「(靈)魂論」、「分有論」などが挙げられるので、その点に関し、簡単に言及しておきたい。但し、「分有論」については、次ぎの注(15)参照。

#### ① 人間論と「自然本性論」

トマスの場合、まず自然学と形而上学との接点としての「自然本性論」が重視されねばならぬが、とくにトマスの『神学大全』における「自然本性論」*natura hominis, natura humana* について、注目すべき点に触れておきたい。

トマスは、神の似姿として造られた人間に、自然科学的にみて、一定の諸能力があることを認めている。そして、それがまさに「神」の恵みとどう関わるのかを問題にし、そこに、神学的意義を見出している。それがまさに「人間」の「自然本性論」といわれ

るものである。

その場合、人間が他の動物と異なつて、自然本性的に「目的志向性」をもつことが認められうることが出発点になることについては、既に言及した。ことに、トマス、前掲「神学大全」第九分冊第一問題「人間の究極の目的について」参照。就中、「第二項 目的のために行なうと言うことは理性的自然本性に固有のことからであるか」参照。

そこで、トマスが「人間の本性」に特に言及している中から、注目すべきものを一・二紹介すれば以下のものがある。

まず、人間の自然本性に動物と共通のものと、人間固有のものがあることを摘示している。もとより、本稿では後者が問題になるのであるが、当該箇所を紹介すれば次の如くである。

第一三分冊第九四問題「自然法について」[第四項 自然法は万人において一つであるか]において、「人間の本性なるものは二様の仕方で語られるものであつて、その一つは人間に固有なる本性を意味する場合である。この意味では、すべての罪は、それらが理性に反するものたる限り、また自然本性に反するものであつて、これはダマスケヌスの言うところによつて明らかなくである。」「もう一つは人間と他の動物とに共通なる本性を意味する場合であつて、この意味では或る特殊な罪が自然本性に反するものといわれる。」「七七頁。

自然本性による目的志向性による善へ行動要請とその至福への道との関係については、前者を不完全なものとし、それを完成させるためには、信仰が必要であることを強調している。すなわち、第一五分冊第II—2部第二問題「信仰の内的行為について」[第三項 或ることを自然的理性を超えて信じることは救いのために必要であるか]の項において、次の如く摘示している。すなわち、

「諸々の自然本性が一定の秩序を保っているところにおいてはすべて、低次の自然本性の完成にむけて二つのことが共に作用する。」「五九頁。「すなわち一つは(当の自然本性に)固有的な運動に即したものであり、これにたいしてもう一つは高次の自然本性の運動に即したものである。」「五九頁。「これにたいして理性的本性は善および存在するものの普遍的な意味 *ratio universalis* を認識するかぎりにおいて、存在の普遍的な根源 *universale essendi principium* にたいして直接的な秩序づけを有する。」「それゆゑに、理想的な被造物の完全性はたんに、その自然本性に即してかれに属するところのものに存するだけでなく、さらに神的な善性の或る超自然的な分有 *participatio* からしてかれに帰属せしめられるところのものにも存するのである。」「五九頁。「ここからして、さきにも人間の究極的な至福は神の何らかの超自然的な直視に存する、といわれたのである。」「五九—六〇頁。

そして、ここに、トマスの人間の自然本性論は、「普遍」性志向により、超自然的な神的善性と絡み、人間が社会的関係を結びうる契機を見出し出している。トマス、前掲「神学大全」第九分冊第一問題第一項(前出)一〇—一一頁参照。

「意志の対象は普遍性における目的とか善なのである。」「一〇頁。「意志というものが、理性 *ratio* とか、知性 *intellectus* を欠くところのものにおいては存在することができない所以はここに存する。彼らは『普遍』 *universale* を把えることができないのである



から。」一〇—一頁。「ただ、彼らにあっては、やはり何らかの特殊な善 *bonum particulare* にまで決定されているごとき自然本性的ないしは感覺的な欲求は存在する。明らかにしかし、特殊なよろもろの因は普遍的な因によって動かされるものなること、あたかも共同善を志向する邦（くに）の統治者 *rektor* が、邦 *civitas* のすべての特殊な役職を自らの命令 *imperium* によって動かすのに似ている。」「こうしたわけで、すべて理性を欠くところのものといえども、やはり、普遍的な善にまで自らを掲げている一つの理性的な意志、つまり『神の意志』 *voluntas divina* によって、もろもろの特殊な目的にまで動かされているものなることが、必然的に帰結するのである。」一一頁。

しかし、トマスの人間論の普遍性を見る場合に、つねに、人間とキリスト教徒との関係について、どうそれを捉えているかを留意しておかねばならぬであろう。それは、人間の本性と宗教的信仰との関係を、トマスがどう捉えているかを評価する一つの指標になるであろう。

その点、ウルマン、前掲「中世ヨーロッパの政治思想」一九三頁以下参照。

「トマスにとって直接興味のある問題は、人間とキリスト教信徒としての人間とは概念として異なった見解をもっていたということである。」一九三頁。「人間は自然の産物であった。そしてそのような資格で注目された。」「この「生れながらの」自然らしさは「人間」の証明そのものであった。」「そして人間社会の一員として彼は社会的な動物であった。」「人間、つまり人間 (*homo*) についてのこのような強調は、人間自身の本質的な存在であると彼が考えた人間性 (*humanitas*) についてのトミスの概念へと導いたのである。」「人間性 (*humanity*) の概念はトマスに由来するものでなかった。ローマ法は完全にこの言葉に親しんでいた。」「神学者たちはキリストの人間性について論じてきた。すなわち、彼より少し以前には、人間性の思想は、フリードリヒ二世によって彼の有名なメルフィ (*Melfi*) の制定 (一二三一年) の中に使用されている。」「だが、同時に系譜をもたなかったトミスの全体系の中には殆ど使用されていない。」「すなわち、多少良く知られた用語を採用すること、しかもなお受け継がれた意味とは違った内容でそれを使用することは事実成功の秘密の一つである。」「理由もなくその用語に親しむことよりも新しい理論の進歩を容易にしている。」「しかしながら、よく親しまれた用語はそのため本来の意味を変えてしまった。」「一九三頁。「この観察結果はキリストの人間性 (*humanitas*) と人間の概念に適用された。」「これらの（われわれが今も直面する他の概念）双方とも新しいものではなかったのである。つまりかつてはそれぞれ親しまれていた。それなのに、彼が与えた意味は一般に受け継がれたものとは完全に一致しなかった。」「一九三頁。

「組織的な社会における人間の補充物は市民であった。」「市民とは上に立つ（より優れた）権威に単純に服従しなければならなかった臣民 (*subditus*) ではもはやなかった。」「一九三頁。「それは政治に参加して問題の解決をはかる者として、また（優れた）権威から（より劣った）臣民の解放を可能にしたアリストテレスの市民についての定義であった。」「一九三—四頁。「なぜなら、政治に

参加することが、臣民に対して確実に否定されたことを想い出させる。」一九四頁。「また彼に与えられた法の形成に少しも関与しなかった。」一八四頁。「ここで重要なことは、アリストテレスの思想を吸収することによって、トマスは臣民の変容というよりも古典古代以来表面に現れることのなかった市民の再生として公の場にまでおし出したことである。」(傍点筆者)一九四頁。「市民としての概念の出現を過大視することは不可能である。しかし市民の再生は決定的な重要性を有することになった。」「新しい」概念が急速に進歩したことは、歴史的な情況から見て、少しも驚くには当らない」一九四頁。「さらにアリストテレスによって行われた人間と市民の分類は、トマスの体系の中に再現されることになった。」「すなわち、『善人というものに備わった資質を持ち合わせていないが、善い市民といわれる者はしばしばいる(と彼は言った)。したがって、善人であるか、それとも善い市民であるかという資質は、同一ではないといえる。』」(傍点筆者)一九四頁。

「この条の趣旨は、殆んど適当な用語の必要を否定したものである。それは新しい方向への前進の第一歩であった。」一九四頁。「一方に適用したものを他方に適用する必要はなかった。」「市民とは——政治的、人間——単なる人間とは異なった存在として記述された。そのために、ばらばらに分割した人間の諸活動の幽霊が区別され始める。」(傍点筆者)。「そしてこれと共に、規準と仮定(政治的、宗教的、道徳的、経済等々)という違った社会(分野)に対する人間の服従が始まるのである。」一九四頁。

この問題は、今日でも問題になる点で、人間論の普遍性の問題を、キリスト教という観点からのみ解決しようという観点に立つと、社会における特定宗教による差別的取扱いの問題が生じてくる。その場合には、人間の「自由と隷属」の問題が、「差別」の社会問題としてクローズアップしてくるということを銘記しておくことが必要であろう。その意味を含めて、トマスの人間論も見ておかねばならぬであろうし、歴史的に、その問題が提起されてきたところのイデオロギーの変遷も見ておかねばならぬであろう。ここから、歴史的には「寛容論」がいかに人間論と絡んで展開したかの問題があり、近代憲法の人権論の問題にもなってくる。その点はいギリス法においても重要な問題となっていた。そして、今日なお、「人間」と「キリスト教」ないし「宗教」の問題として、論ぜられてきている。例えば、ハイデッカー、『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、三〇頁以下「ヒューマニズムに関する批判的考察の開始」参照。なお、時代は遡るが、ヘーゲル、『キリスト教の精神とその運命』、伴博訳、一九九七年、二七一頁以下「後代における神学的なもの対立性——キリスト教会の運命」参照。

さらに、これらの人間観と当時の社会的文化的カテゴリーとの関係については、グレーヴィチ、前掲二七〇頁以下「人間の間の普遍関係」参照。

## ② トマスの魂論

次に、人間論の一環として「魂」論に言及することにする。

たしかに、人間が他の動物と異なって高度の知的作用を営みうるものであることは事実として受けいれねばならぬ。しかし、その

知的作用をどこまで人間独自の特性として捉えうるかということは、人体の自然科学的・医学的研究の発達によってその認識は歴史的には変容してきている。トマスの時代には、なお自然科学・医学の水準は、今日に比すれば低度なものであった。したがって、人間の知性の独自性の解明に、神学的アプローチの介入する余地は大であったといえよう。それが、トマスの「魂」論に顕著に現れている。

ただ、「魂」の原語である *anima* は、古代から用いられ、その *anima* 論は、今日でもなお世俗社会ではいろいろの形態で論じられてきている問題である。それは、ある意味で形而上学の原点を形成するものと思っている。しかし、それを総括し、トマスの *anima* 論を取り上げる余裕は私にはない。さらに、*anima* 論と神秘主義、観念論、それに対する経験主義、現象論、プラグマティズム、ならびに実存主義の問題への関わりは学問的問題であろうが、その点の考究能力はない。ただ、人の行為における心素 *anima* 論は法学においても、今日なお課題になりうる問題である。Miller, op. cit., [The Data of Jurisprudence], p.135.

そもそも、トマスは、人間を霊的実体と物的実体とから成るものとして捉えた。そしてトマスの「魂」論は、その霊的実体に関わるものとして捉えた。トマス、前掲「神学大全」第六分冊第七五問題「霊的実体と物的実体から成る人間について——ここではまず魂の本質に関すること」の項参照。

「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 *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でしか神学者の仕事に属しない。」一頁。

ところで、トマスの「魂」論は、アリストテレスの『*Psyché* (魂・心)』論の影響を受けていることは周知の事実であろう。アリストテレス、『心とは何か』、桑子敏雄訳、講談社学術文庫、一九九九年。しかし、これまでもしばしば摘示してきたごとく、トマスはキリスト教徒であり、アリストテレスの所説をいかにトマス神学として捉え直すかがポイントになる。そこにトマスの「魂」の特徴があったといえる。

そこでまず、トマスとアリストテレスの人間における「魂」論の違いをここで摘示しておきたい。その点、稲垣は以下の如く述べている。稲垣良典、前掲「トマス・アクィナス」(勁草書房)、一一四頁以下「二 心身論」。

「一三世紀における心身問題は、アリストテレスの形相・質料説による靈魂と身体との合一の説明をめぐる生じたものであった。」一一四—一五頁。

「ところで、この「拙注、アリストテレスの説」立場では実体としての人間がうまく説明される反面、形相たる靈魂は質料たる身体に完全に内在することになって、それが身体から独立に活動を営んだり、身体が減びて後も精神的な実体として存続することなど不可能とならざるをえない。」つまり、形相・質料説は人間が端的に「一」なる本質・実体であることは説明しえたが、靈魂の超越性まではその説明が及ばなかったものであり、一三世紀における心身問題はこの点をめぐって生じたのであった。」一一五頁。

ところでトマスは、「アリストテレスの用語を用いて『人間の靈魂は身体の形相としてこれと合一している』とのべ、自分の解釈こそ『哲学者（アリストテレス）』の真意にかなうものであると主張しているが、実際にはことがらの全体が新しい光の下に把えなおされている、ということである。すなわち、同じ『形相』『質料』などの用語は用いられているが、形相を超える『存在』の洞察が獲得されたのにもなつて、その意味は著しく変化しているのである。」一一五―一六頁。

ここに、トマスの存在論からの、人間の心身論が展開されてくるという。稲垣良典、前掲「トマス・アクィナス」（勁草書房）七五頁以下「第三章 存在と人間」、一一三頁以下「第四章 人間と認識」の箇所参照。

「トマスの哲学思想の核心（したがってトマスの哲学思想の全体を理解するための鍵）は何かと問われるならば、『存在』（*esse*）に関する洞察、あるいは『存在するもの』（*ens*）を『存在』に基づいて理解しようとする試みである、とためらいなく答えることができよう。」七五頁。尤も、この「存在」論こそトマスの獨創性を發揮した点といわれるが、その点に立ち入る余裕はない。

ただ、トマスの心身論の根底にあるのは「人間を何よりも精神あるいは知の実体として理解する立場」であることが重要である。稲垣良典、同前一一八頁。ここに、魂論の重要性があるといえる。

ところで、トマスの「魂」論は、『神学大全』の各所で展開されているが、就中、第六分冊第七五問題「前出」で多く展開している。

以下、本稿に関わりのあると思われる点を摘示しておきたい。

その第一は、人間は、魂と身体すなわち靈的実体と物体的実体からなるということ（第七五問題）、したがって、魂は物体ではないということ（同問題第一項）、しかも、人間の生命の第一根源をなしているということ（同前）。

第二に、魂は自存するものであり（同第二項）、そして、人間の知性的なはたらきの根源となっているものであること（同前）。そして、それは不滅であるということ（同第六項）。

第三に、魂は身体と合体してのみ機能しうるのか、あるいは、身体を離れても機能しうるのか、という問題については、魂の機能の仕方にも二通りあり、身体と合一した場合と、身体から離れて機能する場合があるということ。後者の場合を「分離された魂（*anima separata*）」と称している（第八九問題「分離された魂における認識について」）。分離された魂も合一して機能している魂も同一である。それは、魂は自存する以上、自らの本性の特性から身体と合一しているためである（第八九問題第一項）。それは、そもそも「創世記第二章第七節」で、神は「命」の息をふきこんで「人」が作られたときに始まるという（第七分冊第九四問題第二項九四頁参照）。ここに、トマスの人間論における「魂」論の原点があるといえよう。

しかし、この「分離された魂」という主張は、われわれには、なかなか理解しがたいものがある。「魂」の自存論は、今日のわが国でも日常的に使用されている。仏教にせよ、神道にせよ、また、宗教にかかわらなくとも、「魂」と、恰もかかる「魂」が、

個々の人間の知的作用を超えて自在し、普遍性をもった客観的存在の如く語られている。ステンベルゲン、前掲「トマス哲学入門」五一頁「IV 分離実体」参照。しかし、学問的考究の対象として、かかる「魂」論が成立しうるか疑問である。そこで、魂の自存性を主張するトマスにおいて、この「分離された魂」論を如何に展開してきたかという点に、若干触れておきたい。

霊的実体の存在の証明は、幾つかの点から証明できるとするが、とくにステンベルゲンの摘示した中で、次ぎの点は留意しておきたい。

第三の証明は、「知性の本性からのそれである。」「すなわち、知性的働きはそれ自体において非質料的であるから、非質料的実体原理である人間靈魂に由来する。」「靈魂が身体と合一しているのは、知性的本性としてではなく、そのものにはもとづかない、或る必要性のゆえにである。それは、そこから観念を抽象するための表象が必要だからである。」「ところで、本性にとって付帯的なものは、その本性を所有するすべての主体のうちにはないし、不完全なものは完全なものを前提とする。それゆえに、身体（物体）の助けなしに思考することができ、非物体的実体の存在を認めなければならぬ。」五二頁。

そこから、人間の霊的活動については、ステンベルゲン、前掲「トマス哲学入門」五二頁以下で注目すべき若干の点を摘示している。

まず「純粹靈の思考・認識は漸進的發展なしに（少なくとも根本的に）、生具的あるいは生得的である。」「それは、存在と同時に、創造主から受けた具体的宇宙秩序の表示的形象によって実現されなければならない。ところでこの表示的形象の完全性は、各純靈の完全性に比例する。」五二頁。

「霊的被造物は、非質料的であるがゆえに、現実的に可知的であるところの、自分自身の実体によって完全に自己を知る。霊的被造物は同様に神をも知る。なぜなら、自分の本性のうちに、創造主のかたどりと、神への全体的な依存性を知るからである。」五二頁。「霊的被造物はさらに、表示的形象によって被造的世界をも知るが、しかしこの生得的認識の場合、抽象も、論理的推理も、判断や誤謬もなく、完全な自明性のうちに事物を直視する。」五二―三頁。「ただ、偶然的未来については例外である。」五三頁。

リーゼンフーバー、前掲「西洋古代・中世哲学史」、三〇五頁以下「人間」。

人間知性の霊的実体の認識方法については、ステンベルゲン、前掲「トマス哲学入門」九三頁以下参照。

「霊的存在（神や分離された実体）に関して、われわれの知性は、それが物体界において自らをあきらかにしているその度合に応じてこれらを知ることができる。」九三頁。「分離された諸実体の存在は、天体：からも、またこれら霊的存在なしには不完全なものになるであろうような、普遍的秩序についての考察から知られる。」九三―四頁。「非質料的存在の固有本性は、否定の道によってしか、われわれには知られない。すなわちわれわれは、個体の特徴づけるすべての条件を、これら非質料的存在から除去するのである。」「われわれがそれらを肯定的に知っているとしても、それは類比的な仕方において、つまりそれらが存在、一性、自存、知性と

いったように、われわれと共通的な特徴をもっているかぎりにおいてである。」九四頁。

また、「私は、私自身が見たり飢えたりすることを意識するように、考え、望むことを意識している。」「それゆえに、知的活動は私の活動である（アヴェロエスの主張に反して）。」一〇〇頁。「思考は、その遂行においては、われわれの感覚的器官や、脳の働きと密接につながっているが、しかしそれ自体、アリストテレスがすでに言っているように、器官的活動を超越する性格を示している。」「すなわち、知性は抽象的で普遍的な概念をつくり、事物の自体的存在や、それらを結ぶ本質的、必然的関係を知らることができ、さらに自己の行為について厳密な反省をなすことができるなど、すべてこれらの、知性的認識の非器官的本性の否定しがたいしるしである。」一〇〇—一頁。

最後に、人間の身体から分離された霊の幸福の程度について、ステンベルゲン、前掲「トマス哲学入門」一〇六頁。

「肉体から分離された靈魂の、完全で決定的な幸福は、無条件ではない。なぜならその幸福は死ぬときの、人間の倫理的正しさに依存するからである。」一〇六頁。換言すれば、最後の審判によって、その程度は判断されることになるということになろう。

尤も、この点に関して、ステンベルゲンは批判的考察を行なっている。すなわち、「人間の自然的幸福についてこのような見方は、かなり漠然として、不明確である。聖トマスはこのことについてよく自覚していた。しかし彼が分離された靈魂の至福や生命について語るとき、彼はほとんどいつも神学的に、つまり超自然的観点から、あの世について比較にならないほど豊かな視野を開く啓示の光のもとで語っている。」という。一〇七頁注(1)。この点は、トマスの彼岸における至福観を脱却できない点であり、彼の哲学的論理構成の限界ではあった。

したがって、後世、いろいろの立場から、彼に対する批判が加えられてくる所以の一つの原因になっているといえよう。

一四世紀後半、フィレンツェのプラトン・アカデミーに対して、自然科学の中心となったパドヴァから、ポンポナッツィ(Pomponazzi, Pietro, 1464~1525)があらわれる。彼は、トマスの靈魂概念の矛盾を論告する。カッシーラ、『個と宇宙—ルネサンス精神史』、藺田担訳、名古屋大学出版会、一九九一年、一七二頁以下「アヴェロエス主義およびスコラ心理学への対立」、今道友信、『西洋哲学史』、講談社学術文庫、一九八七年、一九八—九頁。

(15) 分有 participatio 論については、トマスは、その「形而上学」において、自己の基本思想を表現するに当って「分有」の概念に中心的地位を与えているという。稲垣良典、前掲「トマス・アキナス」(勁草書房)一八頁。しかし、その分有の概念が新プラトン研究の中でえられたにせよ、その觀念の転換をはかり、独自のものとしてきた。リーゼンフーバー、前掲「西洋古代・中世哲学史」二九二頁。また稲垣良典、前掲「トマス・アキナス」(講談社学術文庫)五八—九頁、ことに三二三頁以下「四 存在と分有」参照。ここでは、彼の『ポエティウス・デ・ヘブドマティオス注解』第二項がこの問題を多く取扱っているとして紹介されている。また、稲垣良典、前掲「トマス・アキナス」(勁草書房)、九二頁以下「五 存在と分有」参照。尤も、本項では、トマスの「人間」

論に焦点をあてているので、彼の「分有」論の中でも、本稿に関わりあいのある点のみに言及しておきたい。ただ、「分有」という語は、トマスはいろいろの場合に使用しているので、ここでは、人間への「神性」の分有論にかかわるものに限定したい。

まず、人間への「神性」の「分有」の問題は、創世記第一章第二七節の「神は御自分にかたどって人を創造された。」という聖書の言葉に始まる。すなわち、神のかたどり (imago Dei) としての人間という觀念に原点がある。

そこで、人間が神のかたどりであるところから、神性の分有がどのように人間としての所業の源泉になりうるかという点が問題になる。トマス、前掲「神学大全」第II—I部第九分冊「序言」一頁参照。例えば、第四分冊第四四問題「諸々の被造物の神からの発出について—分有の第一原因について」第四項 神が万物の目的因であるか」一六頁。「何ものといえども、神の似姿 similitudo を分有しないかぎり、善 bonum とか望ましいもの appetibile とかいった性格を持ちえないのである。」ただ、神の似姿は、すべて被造物において存在するが、それを像 imago という仕方で見出されるのは、ひとり理性的被造物の場合だけであるという。トマス、前掲「神学大全」第七分冊第九三問題「人間の産出の目的乃至は終極について」第六項 神の像は人間において、ただ精神の面でのみ存在するのであるか」六七頁。

そこで、キリスト教との至福という目的への到達と神性の分有の関連について、トマスは次ぎの如く摘示する。すなわち、「およそ被造物というものは、『存在する』 esse ということ、あるいは『生きる』 vivere ということ、ないしはまた『認識する』 cognoscere ということによって、神へのそれぞれ何らかの類似性を分有 participare するかぎりにおいて他のもろもろの被造物も一致するものである。」第九分冊第一問題「人間の究極目的について」第八項 こうした究極目的において他のもろもろの被造物も一致するか」三〇頁。そして、その人間の幸福は、この世で達成しうるかという問題について、「この世の生において幸福の何らかの仕方における分有 participatio を持つことは可能であるが、完全な真の幸福というものは、しかし、この世の生にあっては持たれることできない。」という。同分冊第五問題「幸福への到達について」第三項 ひとはこの世の生において幸福でありうるか」一二六頁。ところで、人間の自然本性と神性の分有の関わりについて、「人間は或る意味で神的本性を分有する者 particeps divinae naturae たりしめられるのである。そしてこのような意味で、これら (対神) 像は分有された本性に即して人間に適合するのである。」第一分冊第六二問題「対神徳について」第一項 対神徳なるものが存在するか」二四八頁参照。しかも、「理性に従うものとして、分有によって per participationem 理性的であるかぎりにおいて」「これら諸能力は人間に固有なもの」となるという。第一分冊第五六問題「徳の基体について」第四項 怒情のおよび欲情的能力は徳の基本であるか」一三七頁。

しかし、その人間の徳について、そもそも、「信、望、愛は人間的徳をこえるものである」ので、「それらは人間が神的恩寵を分有する者 particeps divinae gratiae たりしめられたかぎりにおいて、人間に属するところの徳なのである。」という。第一分冊第五八問題「倫理徳と知的徳との区別について」第三項 倫理徳—知的徳という区分は徳の区分として充分なものか」一八〇頁。





「ところで既にいわれたことからあきらかなように（第一項）、神の摂理に服しているところのものはすべて永遠法によって規制されているのであってみれば、すべてのものは、永遠法の刻印 *impressio* からしてそれぞれに固有の働きや目的への傾向性を有しているかぎりにおいて、なんらかの仕方では永遠法を分有していることは明白である。」（傍点筆者）一九頁。

「しかるに他の諸々のものの中にあって、理性的なる被造物は自らも摂理の分担者 *participet* となって自己ならびに他のもののために配慮（摂理）するかぎりにおいて、なんらかのより卓越した仕方では神の摂理に服している。」（傍点筆者）。「したがって理性的被造物自体においても永遠なる理念が分有され、それによって正しい行為および目的への自然本性的なる傾向性を有するのであって。理性的被造物におけるかかる永遠法の分有が自然法と呼ばれるのである。」（傍点筆者）一九頁。

「上述のごとく（第一〇問題第一項）、われわれのうちにあるのは、理性ならびに意志のすべての働きは、自然本性にもとづくところのものから派生する。」「けだし、すべての推論は自然的に知られた諸原理 *principia naturiter nota* から導出されるのであり、また目的へのたてたるものの欲求はすべて、究極目的の自然本性的なる欲求から派生するものなのである。したがってわれわれの行為が目的へと方向・秩序づけられるその発端も、自然法によるものでなければならぬ。」二〇頁。

「理性的被造物と同じく、非理性的なる動物もそれなりの仕方では永遠なる理念を分有するのではある。」「しかし、理性的被造物は永遠的理念を知性的 *intellectualiter* ないし理性的に *rationaliter* 分有するところから、理性的被造物における永遠法の分有は固有の意味で *proprie* 法と呼ばれるのである。」「けだし、さきにいわれたごとく（第九〇問題第一項）、法とは理性に属するところの或るものだからである。」「しかるに、永遠法は非理性的被造物においては理性的に分有されるのではない。したがって比喩的に *per similitudinem* しか法とは呼ばれないのである。」二〇頁。

なお人定法がその上で問題になるが、その点は後に取上げることにした。同前「第三項 人定法なるものがあるか」二〇—二二頁参照。

ただ、この「分有論」について、稲垣良典は、トマスは神中心主義と人間中心主義の困難な統一を試みている点であることを摘示している点は留意しておきたい。

稲垣良典、前掲「トマス・アクィナス」〔講談社学術文庫〕五一頁。

トマスにあつては、「神の摂理と人間の自由が、何ら相互に排除したり、あるいは妥協を必要とすることなく、それぞれ完全に肯定されていたことにおいて示されている。その根底には『神のかたどり』 *imago Dei* としての人間という考え方があり、さらに後で触れるように、『自存する存在そのもの』 *Ipsum Esse subsistens* (神) と、『分有によって存在するもの』 *ens per participationem* についての形而上学的洞察があった、と考えられる」五一頁。

「結論的にいえば、思想史におけるトマスの意義は、神中心主義と人間中心主義との、ほとんど不可能ともみえる統一を成就した

ところにある、と言えるであろう。」五一頁。

(16) トマス、前掲「神学大全」第一分冊第六二問題第一項「前出」二四八頁。

(17) トマスの人間中心の宇宙論については、稲垣良典、前掲「トマス・アキナス」(勁草書房)、一一四頁「一 存在から人間へ」参照。

「もしこのようなトマス解釈があたっているとしたら、トマス哲学において『人間』はたんに色々な主題のなかの一つであるにとどまらず、いわばその体系の中心的な位置を占めるものであり、かれの哲学の基本構造ないし方法を規定するものと見なければならぬであろう。」一一四頁。「この場合、『人間中心思想』はあくまで『宇宙中心思想』(Anthropozentrik)にたいして言われており、神中心の根本的立場が疑問視されていないことはいうまでもない。」一一四頁。

ギールケ、前掲「中世の政治理論」一三一頁注(2)参照。かかる理念型を想定している典型はダンテであるが、その思想の核心はトマスに負っているという。尤も、その思想はかなり前より存在していたことを暗示している。なお、ティアニー、前掲「立憲思想」二九頁以下。ここでは、カノニストたちの団体論に関連して、かかる項目を立てている。ただ、同書では、マクロコスモス、ミクロコスモスの語を使用しているが、前述の如く、トマスの『神学大全』では、各所において宇宙には *universum, universitas* の語を使用し、また、人間をミクロコスモスと捉える表現は見出しえないようである。

しかしなお、ステンベルゲン、前掲「トマス哲学入門」では、「第四章 人間の哲学」の章で、「IV 宇宙における人間」の節をたて、「小宇宙」と「人間的条件」の項目に触れている。したがって、本稿の場合にも、かかる項目を取り上げることが、決して奇異なものではないであろう。

尤も、人間を宇宙との関係で小宇宙と捉える思潮は、すでにギリシャの哲学者の間に見出されうるといわれている。伊藤吉之助編、前掲「岩波哲学小辞典」八一五頁。

(18) ペルソナ概念は多義的である。まず、大別して神に使われる場合と、人間に使用される場合を分けねばならない。

トマス、前掲「神学大全」第三分冊第三九問題「本質への比較におけるペルソナについて」「第四項 具体的な本質的名称がペルソナを指示することは可能か」二二八頁。

「『神』という名称と、『人間』という名称とでは、ペルソナを指示する働きの上で別様なものがある。」二二八頁。「けだし、『人間』の場合は、この名称によって表示される形相 *forma significata*、すなわち、人間性 *humanitas* は、さまざまな主体において実在的に *realiter* 分割されているものなるがゆえに、この名称は、たとえば人間をペルソナ(すなわち区別された実体)にまで特定すべきものが何ら加わってくるのでなくとも、それ自身でもって、ペルソナを指示している。」「人間本性の単一性あるいは共通性なるものは決して実在の上で *secundum rem* 存するのではなく、却ってただ、知性の考察におけるかぎり *secundum considerationem*

存するにすぎないのであり、だからして、『人間』という名辭が共通的本性を指示するといったことは、何らかこれを加えられるところがあって—例えば『人間は種である』“Homo est species.”といわれる場合のごとき—そうしたところからの要請に基づくのではないかぎり、決してありえないのである。」二二八頁。

リーゼンフーバー、前掲『西洋古代・中世哲学史』三〇六頁。「この(II人間の)尊嚴は、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)』であるということに根差している。」「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。

なお法学におけるペルソナ概念との関係について、原田慶吉、前掲『ローマ法上巻』四六頁が示唆的である。「元来キリスト教時代に至って、神学上プロソポン(πρόσωπον)(=persona)が三位一体觀念を示すに用いられて、この語に無形的精神的意義が附せられるに至り、やがてかかる類似の用法が法律にも侵入したものと解せられるが、わずかにユ帝法典に芽をふき始めた法人格觀念を發展せしめたのは、中世ローマ法学の賜である。」四六頁。

(19) 小宇宙論は前出〔2〕大宇宙と小宇宙の意味—人間論〕注(4)参照。

その上で、ステンベルゲン、前掲『トマス哲学入門』一〇三頁参照。

(20) ステンベルゲン、前掲一〇三頁参照。前出注(4)参照。

(21) 前出注(18)参照。

(22) トマス、前掲『神学大全』第五分冊第六五問題「物体的被造物の創造の業について」第二項 物体的被造物は神の善性のために作られたのであるか」七—九頁。また、第二分冊第二三問題「予定について」第五項 功業の予知が予定の因であるか」二六七頁。「宇宙の完成のために事物の間における種々なる段階 gradus が要求され、その或るものは高い場所を、また或るものは低い場所を宇宙において占めなくてはならないといった事態もここに由来している。」二六七頁。

### ③ ヒエラルキア・階層性の問題

トマスの体系化が、同時に宇宙の階層性を包摂していることは、これまでの摘示から知りうることであるし、また、部分的には摘示してきたところである。<sup>(1)</sup>尤も、当時の宇宙科学は天動説を唱え、まだ地球が円形であるという認識はなく、したがって、自然界にたいする空想的映像を含む形而上学をもって、宇宙論を論究せざるをえなかったというのが

実情である。それゆえ、世俗社会を含む宇宙論も、今日の眼から見れば、いろいろの幻想的な論拠に立つ場合も多く、社会を合理的に考察していない側面も大きかったといえる。

そこで、ここでの問題としては、トマスの階層論が、一体どこまで、当時の世俗的需要を包摂しうるものであったかということになる。尤も、トマスは、当時の社会的需要を基礎にしてその論理を構築していたわけではない。しかし、トマスの理論が、中世を代表する理論であったという事実は、当時の社会的状況の下において、その理論が受容される余地があったことを意味するであろう。

しかし、当時の社会状況とトマスの理論の照合を全面的に行い、その関わりを検証することは、本項では不可能である。当時の社会は、今日の如く、商品経済が社会に網の目の如くはり巡らされ、かなり異なった地域的事情をも包摂して包括的に把握できうる状況にはなかった。自然経済に基礎をおく小さな共同体集団が数多く存在し、社会的交流が始まったといっても、大半の地域は自給自足の生活をしてきた。そこでは、制度的に見た場合にも、多くの慣習が支配し、その社会的需要も地域地域によって多様であった。したがって、社会的需要とトマスの理論の照合といっても、それを全面的に行うことは不可能に近かった。

他方、本項においては、先に、トマスの理論は、「人間像」として当時の社会の大半を占める農民層を念頭におくものでなかったことに触れてきている「前出、(ii)トマス理論と市民的要求」の参照<sup>(2)</sup>。

しかし、本稿においては、既に、異論の存在するところではあるが、それが封建社会における世俗権力の世俗的需要に適應するものであったという説のあることも紹介してきた<sup>(2)</sup>。さらに、かかる主張が有機体説として唱えられたことが、団体性の把握に一つの契機を与えたことにも言及してきた<sup>(3)</sup>。そこで、殆ど農村社会を基盤とする中世西欧社会において成立していた封建制の社会的需要とトマスの「人間像」、ことに「階層論」との関係を瞥見しておく必要性があるもの

と考へ、ここで、トマスの「階層論」と社会階層性を含む「封建社会的需要」の関わり具合を簡単に眺めることだけはおきたいと思ふ<sup>(4)</sup>。

では、中世において、世俗権力を含めた階層論の受容論がいかに形成されたのであろうか。既に言及してきた如く、テオクラシーを支え、聖職者が社会の指導者としての地位を確保し、社会的イデオロギーの形成を教会が独占しようとすることの必然的結果、教会のもつ階層性を世俗社会にも適用させようとしたことはいうまでもない。教皇を頂点として、教会自体が階層的組織形成を心掛ける以上<sup>(5)</sup>、世俗社会にたいしても、世俗権力の神権への従属性は、その権威維持のための論理的帰結であるし、世俗権力の保持者の神格性付与は、他の人民の階層的従位性を必然的にもたらして来るものであったといえる。それがまさに有機体説となったといえるし、トマスの一元的宇宙体系論に基づく世俗社会論にとっても、その階層性が想定されるところになった<sup>(6)</sup>。

しかし、それはあくまでも教会の側から見た階層論であつて、世俗社会から見たとき、社会的にどこまでかかる階層論を受容する要請があつたのかということは別問題である。

ところで、この点に関し、すでに、教会側の階層論、とくにトマスの階層論が、実は「職分論」的なものであつたとに触れてきた<sup>(7)</sup>。その論理をさらに拡大すれば、先に触れたごとく、トマスの理論と市民的要求との関わりにも適用されうるし<sup>(8)</sup>、さらにまた農民の事柄が視野外に置かれていたにせよ、当時の農村地域を基盤とする封建制の需要を排除する理論にはなつていかなかったともいいえよう。また事実、封建諸侯は、その世俗権力の保持のために、後の「王権授権説」<sup>(9)</sup>となるような「権威」の裏づけを要望し、そこにトマスの理論との交錯部分を見い出すことは容易であつたらうし、曖昧なところがあるにせよ、トマス理論も、かかる世俗権力の存在を拒否はしていなかつたといえよう<sup>(10)</sup>。ことに、トマスの人間論である「理性的人間」が、団体性が先行する秩序論の中での人間像であることは<sup>(11)</sup>、結局、ボニファチウ

ス八世の教書『ウナム・サンクタム』(Unam sanctam) に表現されることになる「最下位の存在は中間の存在によって秩序づけられそして劣る者は優越した者によって秩序づけられる」と言った、階層秩序論によって制約されることになり、それは、一三世紀後半に封建体制から離脱し始めた後も継続することになったと言える<sup>(12)</sup>。

ここに、世俗権力の側における「権威」づけの需要に応じうるトマスの理論的側面を見ることができであろうし、トマスがアウグスティヌスと異なって世俗社会をも包摂するところに、その理論の特徴があり、また、救済の面のみならず、体制の「秩序維持」に役立つ理論であった点が、世俗社会の社会的需要に応じうる点であったといえよう。ただ、忘れてはならぬことは、教会の世俗化に伴い、教会自体が、教会領を保有し、封建体制の一環を形成したという点<sup>(14)</sup>が、陰に陽に影響力をもったということである。但し、その現実的体制とトマスの立論の関わりについては考究することができなかつた<sup>(15)</sup>。

(1) 階層性については、拙稿、前掲一二巻二号四〇頁注(6)参照。なお拙稿、前掲一二巻二号四一頁以下〔② トマスの秩序論と体系化―団体論とヒエラルキア的・階層的秩序化〕の項参照。尤も、教会の階層性については、拙稿、前掲三巻二号五二頁以下〔一〕教皇への上訴と階層的位階〕参照。

なお、中世の学識者は、アリストテレスに従って階層的宇宙を信じていたという。Grant, op. cit., p. 11 et seq. [Reason from antiquity to the 13th century].

トマスの階層論については、天使の階層論が先行する。トマス、前掲「神学大全」第四分冊の「天使」論の各所で触れられているが、とくに第八分冊第一〇八問題「ヒエルクアと階層とによる天使たちの序列について」一〇六頁以下参照。また無垢の人間については、トマス、前掲「神学大全」第七分冊第九六問題「無垢の状態における人間にふさわしい支配について」〔第四項 無垢の状態において、人間は人間を支配したか〕一三四頁参照。

ところで、中世における教義としての優越と服従というイデオロギーの上に立っての職分的階層論が社会的に定着して行ったことについて、アルマン「ウルマン」、前掲「中世における個人と社会」二四頁以下、とくに三六頁以下、四二頁以下「職分論と階級秩

序」参照。

なお、トマス後も階層論は問題になっていた。カッシーラー、『個と宇宙—ルネサンス精神史』 蘭田坦訳、名古屋大学出版会二頁以下「位階秩序の問題」。クザーヌスの『ドクタ・イグノランチア』の原理に関連して取上げている。

また、階層論が、教会の階層制と政治権力の支配との結びつきによりながく続くことについて、ウェーバー、『支配の社会学II』、世良晃志郎訳、創文社、一九六二年、五七〇頁「第七節 政治的支配と教権的支配」参照。

「教権制が強度の発展をとげているということ、とりわけしかし独立の官職階層制と独自の教権的教育とが存在するということが、神学的思弁が発展するための——絶対的不可欠の前提ではないにしても——少なくとも通常の前提である。」「また逆に、神学と神学的祭司教育との展開は、教権制的勢力のための——不壊とはいえないにしても——最も強力な防壁の一つを形成する。」「このような防壁ができるときは、それは、皇帝教皇主権的国家が存立している場合にも、この国家をして、被支配者に対する教権制的影響の余地を許容せざるをえらしめる。」「いわんや、確立した教権体系と完成された教育組織とをもつ・完全に発展した教会的教階制（ヒエラルヒー）となると、これをくつがえすことは不可能である。」「五七〇頁。「教権制の力は、ひとは——彼岸の幸福のためにも此岸の幸福のためにも——『人権に対してよりも神に対してよりも多く服従しなければならぬ』、という命題にもとづいているわけであるが、この命題は、一切の政治権力に対する最古の・また——大ピュリタン革命および『人権』の時代に入っても——最も確実な制約をなしてきたものである。」「五七〇頁。

(2) 異論については、前出「(ii) トマス理論と市民的要求」の箇所参照。封建社会的要請との関連説、岩崎・鯨坂編、前掲「西洋哲学史概説」一三三頁。

但し、司教、教皇の領主としての地位の問題があり、その点も無視しえない。クリストファー・ブルック、『中世社会の構造』、法政大学出版局、一九九〇年、五四頁以下「司教にして君公」。拙稿、前掲三卷二号三二頁以下、七卷一号一五二頁以下、一七五頁以下参照。但し、教会領の領主領化（私物化）の問題も存在していた。拙稿、前掲七卷一号一六四頁注(3)、一六八頁以下。さらに教会領の自由保有地化現象も存在していた。同前一八五頁。なお、ローマの教会領については、とくに拙稿、前掲二卷二号九頁以下、三六頁注(45)参照。

封建制の変容と新しい社会的需要については、マルク・ブロック、前掲「封建社会2」一六一頁以下「第二章 ヨーロッパ封建制の延長」[「一 遺構と再生」参照。

「十三世紀中葉以降、ヨーロッパの諸社会は封建的形態から決定的に離脱した。」(傍点筆者)。「しかし、記憶を担った諸集団が絶えず進化してゆく、その単なる一時期を示すものにすぎない—社会組織が、完全にかつ一挙に死滅することはあり得ない。」「封建制にはその延長があった。」「一六一頁。

「領主制は、封建制によって刻印を刻みこまれたとはいえ、封建制の後も長く生きのこった。」一六一頁。そして、その制度的変容は、封建制が、「人」に結びつくより、「土地」に結びつく制度に変容しながら、長く存続したことを摘示する。

但し、この問題は、封建制と領主制との関連の究明の問題が絡み、ここではこれ以上立ち入らぬことにする。拙稿、前掲六巻一号―七巻二号参照。

(3) 有機体説と団体性との関連の問題については、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」、都立大法雑四一巻二号四九八頁以下「有機体の観念」参照。

なお拙稿でも「有機体説」については、各所で言及してきたが、とくに、拙稿、前掲一一巻一号一一頁以下「4、教皇首位論と教会の団体的性格」参照。

(4) 職務と身分の分化についての、トマスの階層性論の特殊性については、トマス、前掲「神学大全」第二四分冊II―2部第一八三問題「人間の職分及び身分一般について」一頁以下参照。

トマス哲学の社会哲学としての機能については、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」、都立大法雑四一巻二号四八三頁以下「第八節 トマス主義の諸原則に基づく中世の社会哲学」の箇所参照。

なお、象徴体系の階層構造が同時に価値体系の階層構造をもつことについては、グレーヴィチ、前掲「中世文化のカテゴリー」四二七頁以下の指摘がある。

(5) カトリック新教会法典第II集第2巻「教会の位階的構成」。

拙稿、前掲三巻二号一九頁以下「(一) 教皇庁の階層秩序の確立過程」、とくに三〇頁以下「(六) 教皇庁の自立と整備」参照。

(6) この問題について、トマスの場合、現世と神の国の二元構造の克服がどのように克服されたかという問題と、自然学の発達による自然と超自然の対立関係をどう克服するかが課題になっていたことと絡んでくる。その点について、トレルチ、前掲「キリスト教会およびキリスト教集団の社会教説」第二章 中世カトリシズム」第七節 教會的統一文化はトマス主義の倫理学によって理論的に解明された」(都立大法雑四一巻一号三三〇頁以下、二号四六八頁以下)ならびに「第八節 トマス主義の諸原則に基づく中世の社会哲学」(同二号四八二頁以下)で取扱っている。

「理論および倫理の領域でこのような教會的統一文化の観念が浸透した結果、生活領域全体を包摂し、かつそれを組織化する根本思想が発見された。それは、さまざまな目的からなる一つの王国という思想である。ここでは、目的が階層制に編制されている。すなわち、さまざまな目的が、感覺的・動物的な目的の段階から精神的・社会的な目的の段階へ、さらにそこから宗教的・超現世的目的の段階へと上昇する階層制をなしているのである。」前掲二号四八二頁。

(7) 拙稿、前掲一二巻二号四一頁以下「② トマスの秩序論と体系化―団体論とヒエラルキア的・階層的秩序化」。



トマス、前掲「神学大全」第二四分冊第II—2部第一八三問題「人間の職分及び身分一般について」。前出注(4)参照。

(8) 拙稿、前出(ii) トマス理論と市民的要求」八四頁以下の箇所参照。

(9) 三島淑臣、前掲「法思想史」二六三頁。ウルマン、前掲「中世ヨーロッパの政治思想」五一頁以下「二 神の恩寵による国王」。拙稿、前掲一二巻二号二〇頁注(38)参照。

(10) モラル、前掲「中世の政治思想」一〇八頁以下「第六章 世界王国をめざして」、とくに一一〇頁以下。

「この問題における聖トマス・アクィナスの位置は、非常に意見の分かれる問題であった。」一一〇頁。トマスの見解は、さまざまな段階での著作の中から推論する以外にはないという。彼が教権制理論の支持者であったとしても、彼はこの問題については慎重であったといわれる。一一二頁。

なお、ウルマン、前掲「中世ヨーロッパの政治思想」一〇五頁以下「第四章 聖職者統治理論の最盛期」の指摘も留意しておきたい。

「教会統治権論 ecclesiology と世俗国家統治論 politicalogy とが、思想上の二分野として歴然と分岐したのは、一三世紀後期より後になってからだということを記憶にとどめていただきたい。」一一二頁。

(11) 例えば、グレーヴィチ、前掲「中世文化のカテゴリー」四四四頁、アルマン、前掲「中世における個人と社会」九四頁参照。

(12) ティアニー、前掲「立憲思想」六四頁以下「階層的秩序—自然と神」。彼の指摘を些か長くなるが紹介しておきたい。

「以下のことの全てを考慮に入れた結果として、われわれは次のことをいえないだろうか？」六四頁。「すなわち、全ての正しい統治の基礎としての同意の教説は全ての理性的人間にとって自然的に不可避的に、真に自明なものとして現れるということとは、——全体的に全ての文明について妥当しないまでも——特にわれわれの一三世紀の文明についてはいえるのではなからうか、ということである。」六四頁。「だが不幸なことには未だにひとつの困難が存在する。」六四頁。「中世的精神は、もうひとつのものの見方すなわち階層的な見方によって魅了せられそしてとりこにされた。」六四—五頁。「実際の生活の中で、中世精神は教会と国家において統治の階層秩序によって支配された。しかしこれを越えて、中世精神は全宇宙の存在のひとつの偉大な階層的連鎖と認識したのである。」六五頁。「偽ディオニシウスの新プラトン哲学的教説によれば、神から権威は天上の天使的階層秩序に流れそして地上における教会の階層秩序に流れた——そして一三世紀中葉にパリにおいてディオニシウス研究の熱烈な復活があったのである。この世界観においては支配者の正当性は下からの同意に依拠したのではなく、上から定められた、階層秩序の中のひとつの地位に依拠したのである。」六五頁。

「階層的秩序という教説は、通例は神授権王制と結びついていたのだが、一二世紀から一七世紀に至るまで変わることなく有能な人々の心を魅きつけた。その教説は極めて困難な問題に対して明白な解答を下した。その問題とは、共通に受容された仮定の枠組み

内で他の方法で答えるには容易でないような問題である。「全宇宙の究極的統治者である神がある人を他の人々の間において支配者として擁立しなかつたならば、その人はいかにして正当に権力を他の人々に対して揮うことができようか?」「その上、自然界の全てが階層的に秩序づけられているとする証拠が豊富に存在すると考えられた。」六五頁。「天下のもろもろの団体はより下位の団体の運動を統御している、と誰もが信じた。」六五頁。

「中世の人々にとって、神によって定められた階層は、抽象的理論ではなくして正に自然の中の観察し得る事実と見られた。」「階層的秩序の教説はその古典的公式をボニファチウス八世の教書『ウナム・サンクタム』(Unam sanctam)の中に見られた。」六五頁。

「しかし、教皇制的神政制が一三世紀における階層的教説の唯一の形態ではない。」「王制論者たちは、同意に訴えるかわりに、神が人々の間に統治の二つの階層的秩序を樹立したと率直に主張することができた。」「オーベルニュのギョームは偽ディオニシウスの階層理念をフランスの統治に適用した。」「このような理念は、トマス・アクィナスの政治思想の中に、彼の良く知られたアリストテレス主義と共に滲透している。」六六頁。

「トマスは、時として、同意による統治の教説の創作者とみなされるが—そしてわれわれが後に考察する彼の著作の中に人民主義的な重要な要素が存在した—しかし彼が統治の起源とその正当性の根拠を議論した時、彼の思想の中では階層秩序的要素が圧倒的に重要であった。」「彼は国家を人間の業の為せる作品とみた。」「これはルネサンス・ヒューマニズムの発明ではないのである。」「しかし彼にとってそして彼の多くの同時代人にとって、比喩の最も重要な点は人間の愛は自然を模倣しそして自然は、多くの存在がひとつの存在に従属する自然的秩序を展示していると言ふことであつた。」「トマスの『王権論』(De regno)の中で次の如く書いた。

『身体の諸々の部分はひとつの心臓によって動いている……蜂の間にひとつの王が存在する……そして全宇宙の中に神が創造者でありそしてその全ての支配者である。かくしてもし業が自然を模倣しそして業の作品がより良いならば、その模倣は自然により近いのである。その結果、人々の集団は一人の王によって支配されるべきであるということになる。』」「その王は誰であるべきかという問題に関しては、トマスは『対異教徒大全』(Summa contra Gentiles)の中で『知性において優れている者が自然的に支配する』と書いた。」「このことを証明するためにトマスはアリストテレスの『政治学』と旧約聖書の双方を引用した(『愚かなる者は賢き者に仕えなければならぬ』)。「しかしして彼は再び、ひとつの全体としての宇宙の階層的秩序づけに関する探求へと入った。」六六頁。「かかるテキストは、アリストテレス、聖書そして新プラトン哲学の興味ある混合を示しているが、しかしそのテキストは、同意による統治の教説を何も扱っておらず、そしてそれと同様の文章は中世政治理論の中に多く存在するのである。」六六―七頁。

なお、『ウナム・サンクタム』については、ウルマンは、「ボニファチウス八世が一三〇二年に発した教勅『唯一にして聖なる』(Unam sanctam)は、教皇理論の優秀・簡潔な概論であり、多種多様の原典からそのまま引用されているにもかかわらず、巧みに

連結統合された論文だった」という。ウルマン、前掲「中世ヨーロッパの政治思想」一一二頁。cf. Tierney, op. cit., p. 180 et seq.

[4. Boniface VIII & Philip IV: The Second Dispute], esp. p. 188 et seq. [Unam Sanctam] (1302).

(13) ブロック、前掲「封建社会2」一六一頁以下。前出注(2)参照。

(14) 拙稿、前掲七卷一号一六一頁以下にて言及。

(15) モラル、前掲「中世の政治思想」一一一頁以下参照。