

Title	マルシリウス・パドゥアの国家観
Sub Title	The concept of the state in Marsilius of Padua
Author	鷺見, 誠一 (Sumi, Seiichi)
Publisher	慶應義塾大学法学研究会
Publication year	1969
Jtitle	法學研究 : 法律・政治・社会 (Journal of law, politics, and sociology). Vol.42, No.4 (1969. 4) ,p.23- 60
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	論説
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00224504-19690415-0023

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

マルシリウス・パドゥアの国家観

鷺見誠一

- (一) はじめに
- (二) 国家の存立根拠
- (三) 伝統的国家観からの離脱
- (四) 政治権力——その必要性と絶対性——
- (五) 平和
- (六) 平和強調の帰結
- (七) 「支配的部分」の機能的統一性
- (八) むすび

(一) はじめに

本稿はマルシリウス・パドゥア (Marsilius of Padua)⁽¹⁾ の政治思想に関する、筆者の一連の研究の最初のものである。マルシリウスの著作「平和の擁護者」(Defensor pacis)の構成にそつて、研究は次の順序で進められる——(1)国家観、(2)法律観、

(3) 人民主權の理念、(4) 統治論、(5) 教会観、(6) 國家と教會の關係——。マルシリウスの生きた時代は、榮盛を誇つたローマ教皇の權威が退潮に向つた時期であつた。北イタリアのロンバルディア諸都市は十一、十二世紀から都市領主即ち司教を追放して、實質的には富裕商人としての都市貴族による寡頭政治ではあつたが、まがりなりにも共和制を有していた。ヨーロッパ諸國の世俗君主は、實質的な政治權力を掌握してローマ教皇權の適用範圍を縮小させ、政治權力としてのローマ教皇權はもはやイタリア半島内に分立する、一小國家に過ぎなくなつた。

これに加えて、その宗教的權威は存在基盤たる普遍的信仰共同体、信仰の統一が國家教會主義 (Gallicanism) の發生によつて掘り崩され、諸種の事件を惹起しつゝ凋落していつた。たとえば聖職者に対する課稅權の問題から端を發した、教皇ポニファキウス八世 (在位二二九四—一三〇三) とフランス王フィリップ四世 (在位二二八五—一三二四) との間の抗争は「アーニ事件」となり、ポニファキウスはフランス王の腹心に捕えられた。教皇の權威が失墜したことはいうまでもない。この事件により憤死したポニファキウスの後、一代おいてクレメンス五世 (在位一三〇五—一三二四) の代からローマ教皇はアヴィニオンに移り、教皇權はフランス王の影響下にあつた。以後七〇年間が世にいう「教皇のバビロニア捕囚」である。⁽²⁾

ポニファキウス八世はフィリップ四世との争いの最中、一三〇二年ローマに大會議を召集して有名な教勅「唯一の聖なる」(Unan Sanctam) を出した。これは、現実には衰退しつゝある教皇權威を回復せんものと、現実の衰退と反比例して教皇權の絶対性を強調したものである。そもそも中世紀に一般的であつた「兩劍論」においては、靈的權力と世俗權力はそれぞれ自己に固有の領域を有し、互いに相手の領域・機能を侵犯してはならないことになつていた。しかるにポニファキウス八世の主張によれば、世俗的劍 (權力) は現実にローマ教會によつては行使されないまでも、世俗君主は教會に從屬する限りでこの劍 (權力) を行使することが許容されるのである。一方、靈的權力即ちローマ教皇は世俗的事項の良否を吟味する判定者であるが、この權力を判定するものは神のみである。以上を本質的内容とする「至高權」(Plenitudo Potestatis) の論理は、

その思想的典拠をエギディウス・ローマヌス (Aegidius Romanus, Egidio Colonna, 1246?—1316) に求めた。

彼によると、キリスト教社会は教皇の至高権から引きだされ且つそれに従属している支配関係の階層的秩序なのである。アウグスチヌスに従つて、エギディウスは自然的人間の所業は全て原罪によつて墮落したものとみなす。それ故、人間的制度一般は教会によつて執行された救済過程に貢献するのではない限り正義を體現するものではないとみなされるのである。換言すれば、キリストの代理即ちローマ教皇への服従がない限り、政治權威は正当性を所有しないのである。靈的權力は世俗權力を設立し且つその善悪を判定する権限を有する。それ故、宇宙の普遍的秩序により、教会が諸々の国、民の上に設立されていることは明白であると、卒直に主張される⁽³⁾。いうまでもなく、ここには靈的事物が優位に立つところの靈肉二元論が存在する。

右の理論的背景を有した教皇権が、世俗的事項に介入することは容易である。そしてこれは又歴史的事実でもあつた。大は、ヨハネス二世(在位一三一六—一三三四)によるドイツ国王選挙への容喙から、小は、イタリア諸都市間あるいは都市内の分立抗争への介入がなされたのである。

マルシリウスはこのイタリアにおける政治的混乱の原因をかかると判断した。この問題に対する現実的解決策のための理論的根拠を提示すべく、一三二四年六月二四日、「平和の擁護者」(Defensor pacis)が書き上げられたのである⁽⁴⁾。

マルシリウスは平和を獲得・維持すべく政治權力を教皇制から剝奪し、世俗国家に政治權力を専有せしめた。彼は世俗權力に対する靈的權力の優位を主張する「至高権」(plenitudo potestatis)の論理を逆転させて、国家の絶対的統治権を強調し、国家の自立的な存在根拠を弁証した。この事柄を分析・究明するのが本稿の課題である。

(一) 国家の存立根拠

《社会の形成》

マルシリウスは国家 (regnum) の多義性を示唆しつつ、国家を次の如く定義する。

(一) ひとつの統治体の下に置かれた、多くの都市あるいは地域である。

(二) 一人の王の下に置かれたひとつの都市である。

(三) 前述の二つを混合したもの。

(四) 中庸を得た統治体のすべての種類に共通なある物である (平和の擁護者第一巻第二章二節。以後書名を省略)。

右の定義の中において、マルシリウスは国家の概念の中に「統治するもの」が必須であることを暗示する。この事柄が更に明白になるのは、彼が国家を共同体の完成段階とみなすに至る点においてである。その完成段階とは、共同体内の争乱衝突の解決のために、正義規範を建ててこれを守る者を擁立することなのである。余り厳密ではないが、マルシリウスは国家と社会を発生段階の観点に立つて区別しているようにみえる。その場合の標準は「統治」である。先ず彼の社会観が究明されなければならない。

マルシリウスはアリストテレスの説 (政治学第一巻第二章一二五二) にならない人類の最初にして最小の結合形態は男女の結合、夫婦であるとする。これから全ての結合形態が派生する。先ず家族が形成され、次第に家族員が増大するので単一家族では不十分となり、数多くの家族が形成され、村落を創出する。この村落が最初の共同体である (二巻三章三節)。ここで、家族員増大の故に、不便をきたしたので教家族が結集して村落に共同体が形成される、という点が注目されなければならない。家族発生^の点はともかく、村落に共同体形成は自然発生的なものではなく、生活必需品の相互交換を意図する意志的^的行

為の結果なのである。

人間は自己を苦しめ、死なしめる様々の要素あるいは空気から無防備の状態で生れてくる。この有害な事物を除去するために、人間は多数の種及び類の技術(5)を必要とする。しかし、この技術は多数の人々によつてのみ実現され、且つ人間相互の集团的交流(communitatio)を通してのみなされ得るものなのである。それ故、人間はこれらの技術によつて有益なものを獲得するために、且つ又自己に有害なものを避け、除去するために、相互に結集するのである(一卷四章三節)。換言すれば、分業が社会の形成原理として把握されるのである。しかもこの分業は単なる生産関係に限定されるものではなく、社会一般にまで拡大されるものなのである。右の記述においては、社会は契約の産物ではなく、人間が自己の生存のために必要であると意識する故に、正に創成したものである。更に、マルシリウスの社会、国家への接近のあり方が経済的であるのが特徴といえよう。前述の論調の中には、人間個々人の本質において、自然的に他人と連帯し社会を結集する要素を示唆するものは存在しない。人間の生存のための素材を供給することが社会形成の動因として存在するのである。この観点から、後に略述する通り、国家の構成部分を区分するマルシリウスの思想が発生する。彼の立場はその意味において「功利主義的」といえよう(6)。

更に又、マルシリウスの社会観及び国家観の一端を示すものがある。その論述の発端は旧約聖書の創世紀中のアダムの被造と墮落から始まる。

アダムは神の似姿(Imago Dei)として他の被造物より優越した存在物として創造され、永遠の至福にあずかることが可能であつた。又、彼は純真無垢で罪を犯さず、正義と恩寵にあずかる状態に創造されていたのである。しかし、禁断の木の実を口にした墮罪以後はもはやその状態に留まり得ないのである。「もしアダムがこの状態に留まっていたならば、(彼の生存にとつて必要な品物を供給する―筆者補足)市民的職務の確立と多様化は彼にあるいは彼の子孫にとつて必要ないものであ

る。何故なら自然がアダムに対してなんらの罰や苦痛を与えることなしに、彼に地上の楽しいパラダイスにおける十分な生活の利便・快楽を供給したであろうから」(二巻六章一節)。しかし今や、アダムは墮罪の故に恩寵、正義の状態に留まり得ず、自然は彼に十分な生活のための十分な物資を供与してくれず、彼は自ら額に汗して労苦と共に食物を獲得しなければならぬ。しかも人間は、前述の通り、十分な生活をなすためには相互に奉仕して必要物を交換するための社会を必要とする。これは後述の予定だが、この社会を統治する国家も必要となる。かくて、社会と国家は人間の墮罪の結果として考えられるのである。これはアウグスチヌスの見解である。

アウグスチヌスによれば、元來人間は平等に造られ、他の被造物に対しては支配権を有してはいるものの他の人間に対する支配権は授与されていない。神のみが人間の支配者である。しかるに墮罪した人間は、自己の被造物としての自覚を消滅させて傲慢になり、神を真似て、本来自分と同等の仲間である他の人々を支配しようと企てる。それ故、統治、政治権力一般は人間の原罪から派生したものと考えられる。同時に、神は現世の平和・秩序確立のための手段として、且つ又人間の悪徳に対する正しい処罰のための手段として墮罪した人間の悪しき支配欲を利用する。この意味において、国家とその強制力及び刑罰は墮罪した人間の罪的状态に対する矯正手段且つ罰(*remedium et poenitentia*)として神的に定められた制度なのである。⁽⁶⁾

しかるにマルシリウスの見解は、右のアウグスチヌスの如く深い信仰的立場に立つて国家を罪に対する罰と矯正手段としてみるのではなく、人間の楽園追放後の苛酷な自然的状态の中で生き抜くための必要手段として社会、国家をみるものである。アウグスチヌスの発想は神政政治的色彩が存在するのに反し(現実の歴史的展開において、彼の神政政治的色彩が教皇主義者によつて強調された)、マルシリウスの発想にはその種の色彩は見受けられない。

彼は「平和の擁護者」中のいずれにも、国家を *remedium et poenitentia* と規定していないのである。それ故彼の國家概念は人間の墮罪の結果物とみなされるとはいえ、アウグスチヌスの如き国家を墮罪による直接的結果物とみるのではなく、理性

が介在する間接的結果物といえよう。

マルシリウスは人間の墮罪が人間性に欠陥をもたらしているかどうかについて省察を加えていない。アウグスチヌスは、墮罪が人間の欠損、罪性を形成し、支配、服従関係がそこから発生したとみなす。マルシリウスは、人間を原罪論的観点からみるのではなくして合理的観察の結果、本質的欠陥を有する存在として人間を把握するのである。樂園追放後の人間は本質的に一人立ちできない存在であり、自然の猛威から身を守るために相互扶助を必要とする存在なのである。社会統治に必要な正義規範も、墮罪の人間を矯正し罰するものとして提示されるのではなくして、単に社会混乱の防止策として引き出されるものなのである。

「これらの共同体(最初の、不完全な共同体)が漸増するにつれて、人間の経験も増大し、より完全な技術、規範、生活方法が発見され、そして又共同体の諸部分がより豊富に多様化された。遂には生活のため及びより善き生活のために必要な諸事物が人間の理性と経験によつて発展の極に達し、ここに完全なる共同体即ち国家がその内部の諸部分の多様化を伴なつて確立されることになつた」(二巻三章五節)。マルシリウスは更に続けて、この論調をアリストテレスの発想(国家目的とは生き且つ善く生きることである)で強固にした。しかもその発想を立証するものとして、マルシリウスは彼の人間観を次の如く表記する。「そこなわれておらずあるいは又邪魔だてされていない人間のすべては十分な生活を自然的に欲し、且つその生活に対して有害な事物をしりぞけそしてそれらから自由であろうとする。これらの事柄は人間ばかりでなくすべての種類の動物に関して認識されるものである」。この記述の中で「自然的に」、「欲すること」、「十分な生活」が吟味を要するものである。

〈自然〉

中世に伝統的であつたアリストテレスの自然観では、「自然」とはある事物の発展段階の最終状態であり、その事物に

内在していた要因、目的の達成された段階をいう。⁽⁷⁾ 政治に限定すれば、国家の自然 (Natura) あるいは政治組織の決定的特徴が他の組織と全く相異した様相を呈するのは、国家の完全なる発展あるいはその目的の達成が成就した時である。かくて政治的に「自然的なる事物」とは、政治過程あるいは国家内に生活する人々が達成することのできる最高の目的、価値を意味するのである。ここにおける人間の最高目的・価値とは、理性によつて導かれた有徳的生活である。⁽⁸⁾

一方マルシリウスによると、「自然的なるもの」は原初的なものであつて決して完成されたものではなかつた。⁽⁹⁾ つまりそれは人間の物質的・生物学的事物に存在するものであつて、決して知的能力、徳等に存在するものではない。このことを証明する言葉が前に引用した箇所にある。「これらの事柄 (自分にとつて有害な事物を避けることは人間ばかりでなくすべての種類の動物に関して認識されるものである)。人間にとつて自然的・本質的とみなされるものが、マルシリウスによれば動物にとつても妥当するのである。かかる内容は、理性が人間の自然的本性であるとするとアリストテレスの立場の否定へと発展する。換言すれば、伝統的な理性と自然との間の連続性が切断されたのである。

「善」という言葉は適當なる均衡を意味する。我々はこれらの均衡を完成する手段を自然から完全に受取ることなき故に、人間は自然的根拠を越えて理性を通して、人間の靈肉の行為、情熱を實行し保持するための諸手段を形成する必要がある⁽¹⁰⁾ (二卷五章三節)。理性は自然的世界とは別の「作為」の世界に属するものといえよう。しかも善は適當なる均衡を実現する手段が自然から導出されないということは、善は自然に内在しないことを意味する。これと関連して、国家の存在根拠は伝統的な目的論的発想に基づく究極目的に置かれるのではなくして、生物学的な意味における「自然的欲求」に置かれるため、政治制度の評価・判定基準は達成さるべき理想・目的に存在せず、制度そのものを成立せしめた人間の初原的欲求に存在するのである。

〈欲求〉

阻害されず邪魔だてされていない人間は、自然的に十分な生活を「欲求する」のみならず、その十分な生活にとつて必要な素材・物資として明白なものを「欲する」ことも不可避である。述べられた内容の前半は欲求＝意志が自然的・生物学的秩序の一部分であることを意味する。この観点に立てば、人間の「自然的欲求」は理性的なものではなく、自由な精神作用でもないといえるであろう。⁽¹⁰⁾ ここには意志の決定論が存在する。しかもこれは、国家が自然的に社会の完成段階に達したものであり、この国家に関する省察——つまり政治学——が因果関係の必然的証明によつてなされることと無関係ではない。換言すれば、国家の成立原理の証明、権威の正当化は理想あるいは究極目的によつてなされる必要はないのである。

自然的秩序の一部分たる意志は先ず「十分な生活」を自然的に欲求し、しかる後理性はそれに必要な事物一切を設定する。「生活及び善き生活に必要な諸事物は人間の理性と経験によつてその発展の極に達した」(一卷三章五節)。つまりここにおいては、発展の極に達せらるべき対象乃至目的は既に理性以外の意志によつて決定されているのである。理性は手段的機能を有するのみである。「平和の擁護者」中には理性の機能に言及する個所は多く存在するが、⁽¹¹⁾ その意味するところは、理性の手段的・道具的機能を示唆するのみである。

理性に対するかかる軽視はマルシリウスの政治理論に如何なる影響を与えるであろうか。それは先ず第一に、理性的直観によつて認識されるとする伝統的な自然法理念の否定であろう。彼は、政府の崩壊を除去するために法に準拠した統治を説き(一卷十一章六節)、支配者が法に従つて統治しない所には、国家は存在しないと主張するのである(二巻十一章四節)。しかもこの法たるや、理性が宇宙秩序に内在する超越的正義の理念を直観しあるいは又人間行動の諸事象の中から正義理念を帰納して作成したものではなく、立法者が市民全体の利益のために公布したものである。マルシリウスは、国家権威の正当性の証明に超越的価値を要請しなかつたと同様、国家統治のために実定法の上位に超越的法を想定することもなかつた。

第二は賢人支配理念の否定である。理性軽視は必然的に、理性的であり且つ英知に富む少数の人間に国家權威・国家統治權が帰属することを必要としない。むしろ国家は全人民の意志によつてその權威を正当化し得るのである。この全体優位の原則は「平和の擁護者」中に数多く散見される。⁽¹²⁾ 集合した市民全体は一部の賢明な人々の集団よりも一層広範囲にわたつて、共通の正義・利益を識別し且つ志向することができるのである(一巻十三章六節)。それ故、立法權は市民全体に帰属しなければならぬ(一巻十二章八節)。ここにいわれている「共通の正義・利益を識別し志向すること」が政治權威者に課せられた責務であり、且つ又その權威の存在根拠なのである。右の論調は、「集合した市民全体」の中に、「一部の賢明なる人々」をも包含していると解釈され得るため、必ずしも賢人支配者の原理を否定するものでなく、中世紀に一般的であつた団体主義的思考が表明されたものと解釈され得る。しかしそれにもかかわらず、マルシリウスの強調点は賢人支配原理とは反対の方向に傾斜するのである。彼は市民一般の能力に対して多大な信頼を寄せた。

市民の大部分は、マルシリウスの把握では悪徳に満ちた不完全な存在でもなければ、分別をわきまえぬものでもない。彼等のすべてあるいは大部分は、健全な心情と理性を有し、国家に対し公正な要求を掲げ且つ国家を保持・継続せしめるために必要な事物例えば法律・法規・慣習等を正しく志向するのである(一巻十三章三節)。ここには、市民一般の判断力・行動に関して楽観的ともいえるマルシリウスの信頼が存在することは明白である。彼は更に自らの主張を發展させ、人間個々人が集合した際その能力の質的總和に全体優位の原理の根拠を置いた。非教養人(*minus doctus*)は提案された法案に関しあるいは又その他の實際的問題に関して同数の教養人(*doctus*)と同程度の判断を下すことはできないかもしれないが、しかしその非教養人の数が増大してそれらの問題に関して、教養ある少数の人々と同等乃至はそれ以上に良い判断を下すことが可能である(一巻十三章四節)。⁽¹³⁾ ここでは、社会的・政治的問題に対して經驗的英知の總和が直観的判断よりも優越していると解釈されるのである。

〈十分な生活〉

さて、「自然的」な「欲求」の対象とされる「十分な生活」とは如何なる内容のものであろうか。

マルシリウスが引用したアリストテレスの「政治学」中の内容では、この「十分な生活」は国家の成立要件たる「自足」(autarkia)の概念である。

一見したところでは(それはまた筆者の結論としても)、マルシリウスが表現する「十分な生活」と「善き生活」は同一のものと解釈される。しかし、この二個の言葉が換置可能と断定するのはいささか簡略に過ぎるであらう。⁽¹⁴⁾「十分な生活」とは前述した如く、人間が志向するのみならず、動物も又欲求するものなのである(一卷四章二節)。しかし「善く生きる」という事は人間にのみ関わる事柄である。この内容に関しては明確な規定が存在する。「市民的生活を生きる者は、動物や奴隷がなす如く単に生きるばかりでなく、その中であつて實際的・理論的魂の諸徳が実現される⁽¹⁵⁾ところの豊富な機能のために余暇が存在する善き生活を営むのである」(二巻四章一節)。この記述にみられる通り「善き生活」が動物、奴隷の営むこと不可能なものであることは明白である。それ故、動物界にも観察され得る「十分な生活」(一卷四章二節)とこの「善き生活」とが表面上、完全に合致することは論理的には許されない。

右に例示した「善き生活」は、人間に内在し、すべての領域に展開する諸機能を可能な限り発現せしめる時間的余裕の存在を前提とする。そのために要請される事柄が、人間の生理的生活に必要な食糧の供給から始まり、生産物資の相互交換を経て、最終的には国家構成部分(の人々)の多様化と理性によるその適正なる配置なのである。この適正なる配置が即ち平和である。かくて平和が与えられて初めて、人間は後顧の憂いなく自己の内在的特性を可能な限り発展させることが可能なのである。

ところで、「十分な生活」の意味を「平和の擁護者」中の文脈に探る必要がある。それは、市民共同体なくしては獲得不

可能なものである。この市民共同体は、生活及び善き生活の達成のために必要とされる（一卷四章三節）。この文脈で觀察される限りでは、「十分な生活」と「善き生活」及び単なる「生活」は市民共同体が媒介項となることによつて、同一のものと解釈され得るであろう。更に又、「十分な生活」を欲する人々には多種多様な事物が必要とされる。しかし、これらの事物は単一の秩序・職能の人々によつては供給されない故に、「十分な生活」のために人々が必要とする事物を実現し供給する組織の中には、多様な秩序・職能が存在しなければならぬ⁽¹⁵⁾。この多様な秩序・組織が正に國家内の多くの諸部分なのである（一卷四章五節）。かくて「十分な生活」は、國家内の諸部分の機能分化とその多様性を要請する。國家諸部分の機能分化と多様性の要請は前に述べた通り、「善き生活」も又要請するものである故に、この文脈中においても「十分な生活」と「善き生活」は同一のものと推定され得るであろう。

「十分な生活」を「自然的」に「欲求」することが動物にも認められるというマルシリウスの論述（一卷四章二節）は「善き生活」の概念規定との関連においてその論理的・一貫性の欠如が指摘されるのは勿論だが、この論述は人間世界はもとより自然界においても妥当することを強調するために使用された点を考慮すべきであろう。彼は人間的・事物一般の存在根拠を目的論によらずして、自然的に妥当するもの、論理必然の關係にあるものとして立証する傾向が強いのである。しかも「善き生活」が人間の実際的・理論的精神作用の発現のための時間的余裕が存在することと規定されるならば、これは当然のことながら、生理的生命の維持に要する、単なる「生活」をも前提し且つ内包しなければならない。そのために、マルシリウスは単なる「生活」概念を決して粗略には扱わず、「善き生活」を提示する場合には必ずこれをも附加するのである⁽¹⁶⁾。

マルシリウスが「十分な生活」を述べる際に引用したアリストテレスの「政治学」中では、「自足性」(マルシリウスはこれを「十分な生活」と把握した)は「善き生活」のために存在しているのである。この「善き生活」とは、人間精神の最高の段階が理論的・知的徳性である故に、理論的生活を意味するのである。この理論的生活こそは、人間を神々に最も近くあら

しめるものである。それ故、人間存在の一切はここに収斂すべきものとされた。

これに反し、マルシリウスの「善き生活」はむしろアリストテレースの「自足的生活」に位置するものであり、実際の・理論的精神の徳性が実現される豊富な諸機能のための時間的余裕を有するものと規定される。つまり、マルシリウスの「善き生活」は諸徳性が実現されるに必要な外形的枠組を意味するのであつて、アリストテレース的な理論的生活それ自体ではないのである。

マルシリウスには、理性を最高存在とする観念は存在しない。それは、前にしばしば引照した、彼の「善き生活」に関する叙述に明らかである（二巻四章一節）。そこでは、理論的行為と実際の行為が同一水準に置かれているのである。彼が理性に手段的価値を附与したのも、かかる発想に基づくといえよう。かくてマルシリウスの「十分な生活」理念は、人間が自然的に欲求したすべての価値から成り立ち、その結果として伝統的発想が階層的に序列づけた諸価値を水平化したのである。しかも彼は、アリストテレース主義者がそれ自身目的と規定した理論的行為を、人間の霊肉両面にわたる生活の必要性に対する手段的なるものとして取扱つた。彼が理論的行為と実際の行為を同一水準に置いたということは、このことである。諸価値のかかる水平化がマルシリウスの人民主権理念を誘導した点を、ここでは示唆するにとどめたい。

(三) 伝統的國家観からの離脱

國家は構成部分の機能の多様化を内包した完全共同体である。マルシリウスによれば、國家は社會の成長段階の究極として把握される故に、自らの權威の正当化のために國家以外の形而上的価値を援用する必要はない。國家は自らの中にその成立根拠を有しているのである。中世封建社會において、各階層に分かれていたそれぞれの政治權力は自己の權威の正当性を立証するためには、より上位の權威に依拠しなければならない。權威正当化の方向は領主↓君主↓皇帝へと上昇する。皇帝

はその正当性の根拠を最終的には建前として神に求めた。そして、これの現実的確証がローマ教皇（キリストの代理）による認承であつた。それ故、この図式に依拠する限り、政治権力は自己の權威をローマ教皇に求めざるを得ず、教皇主義者の主張する「至高権」の論理もこの限りにおいて妥当性を有するのであつた。かかる思潮の中において、前述のマルシリウスの國家觀念が如何に特異なものであるかは多言を要さないであらう。

國家の中に包含されている多様化された構成部分の中には、当然のことながら支配統治部分が存在する。しかも國家は、生活及びより善き生活のために必要な事物を必須のものとして所有していなければならぬ。この事物とは、機能が多様化された國家構成要素である。それ故、「生活及びより善き生活のために必要な事物」(que necessaria sunt ad vivere et bene vivere)とは、単に人間の生理的生活に必要な事物(食物、住居、衣服等及びそれらの生産・配分に関与する制度)をさすのみではなく、共同体内部で各人の意志、欲求を適切に配分・統御する制度(國家構成部分)をも含むと解釈すべきであらう。何故なら、この「統御する部分」なくしては、各人の争いの場でもある共同体内では「善き生活」は望み得ないものである。この観点に立てば、「國家とはその中にいる人々の生活及び善き生活のために確立された共同体である」(一卷五章二節)という表現も納得できよう。その観点に立たない限り、この表現は単に社會を表示するものであつて、統治機能裝置を有する國家を規定するものとはいへない(註)のである。

マルシリウスの見解によると、自然の猛威から身を守るために社會を形成した人間の集團中には抗争・反目が發生する。これらは、もし正義の規範によつて規制されないならば、人間相互を争わせ対立せしめるばかりでなく、遂には國家を崩壊にまで至らしめるので、その集團の中に正義の規準及びそれを創始し擁護する者を確立することが必要となる(oportuit in hac communicatione statuere iustorum regulam et custodem sine factorem)。「この擁護者は共同体を混乱させたり抑圧しようと試みる、國家の内外の個人同様過激な悪業者をも制圧しなければならぬので、國家はこれら悪業者の者共に對抗する何

物かをその中に所有すべきである」(二卷四章四節)。「これら悪業の者共に対抗する何物か」とは、治安攪乱者を取締ることのできる強制力を有する権力である。この強力な国家権力を如何に權威づけ、如何にあるべきかとの疑問に答えんとするものが「平和の擁護者」第一巻の主題である。

アリストテレス的発想からすれば、国家は、人間が自然的に政治的動物であるが故に、自然的に存在するのである。ここにおける「自然」はそれ自体の中に目的、あるいは究極因を包含しているとみなされる故、この「自然」は人間に特有な本性的なるものの究極的發展段階を意味する。この観点に立てば、国家が自然的存在であるという命題は、その中においてのみ人間は自己の本性的資質を完全に發展させることが可能であるという理由によつて成立するのである。国家は人間に生命現象維持のための諸手段・環境を提供するばかりでなく、人間の本性が理性であり善悪の判断能力である故、国家は人間を有徳的生活へ導く責務を有するのである。国家の諸機能(法律、政府機関その他)の究極的な関心事は道德的・知的事柄であり、市民を如何に善き存在たらしめるかであつた。⁽²⁰⁾そのため、国家は人間の外的行為の規制のみならず、内面性にまで関与して彼等を徳へ導くことをも意図するのである。この意味において、アリストテレス的政治観は、アウグスチヌスのなそれと同様に「靈的化」⁽²¹⁾されているといえよう。

マルシリウス以外の中世アリストテレス主義者は以上の如き国家の道德的側面を強調したのであつた。

他方、彼等と対極的位置に座するとみなされているマルシリウスに關しても、その「平和の擁護者」中にアリストテレスを引用する箇所は枚挙にいとま無い程である。例えば、「すべての人間は自然的衝動によつて政治組織へと驅られている」(二卷四章三節及び十三章二節)という命題をマルシリウスはかかげる。しかし彼は「国家が自然的なるものであり、あるいは又自然に存在する」とは決していわない。何故なら彼にとつて、国家は理性及び技術の産物なのである。人間本性の中には、政治的組織あるいは国家に対応し、又はそれらを惹起せしめる資質はなんら存在しないのである。それ故、マルシリウ

スはアリストテレースの有名な言葉「人間は自然的に政治的動物である」を引照・反復しない。

彼によれば、國家は十分な生活に対する人間の自然的欲求の結果として生じたものなのである。つまり國家とは、その中に存在する人間の生活及び善き生活のために設立された共同体である（二卷五章二節）。しかも自然的欲求は前述のとおり、アリストテレースの如く道德的・知的意味に解されるのではなくしてむしろ生物学的意味として理解されるべきものなのである。この自然的欲求は、直接的には人間の生命維持のための諸事物（食物、住居、衣服その他）を志向する。この観点からすれば、自然的欲求の概念は単に人間個々人に内在する生物学的欲求のみであつて、他者との関わりを必然的に要請する社会性が人間に内在することを意味しないのである。つまり、人間は前述の自然的欲求の対象たる生命現象維持に必要な諸事物を獲得・充足するために、且つ物資の交換、技術の共同達成のために、相互に結合を保つ必要が生ずるのである（二卷四章三節）。正にこの意味においてのみ、前に引照した「すべての人間が政治組織に対する自然的衝動を有する」という命題はマルシリウスの思想の中で妥当するのである。この命題は彼においては、これ以上に拡大解釈されてはならない。つまり、正義に関する人間の理解力、人間の社会的属性は人間にとつて自然なものではないのである。

右の内容と関連して次の事柄が挙げられねばならぬ。アリストテレース的國家観が前述の如く人間の内面的問題（有徳、善）にまで関与するのは対照的に、マルシリウスは政治からそれらを除外してしまふのである。

「人定法の立法者が関心を有するのは外的行為である」（二卷二章四節）。この外的行為は靈的・世俗的に区分された事物のうちで世俗的事物に属するものであることは容易に推定できる（同掲所）。つまり、彼の國家は非靈的化されたもの、「世俗化」されたものといえよう。かかる彼の思想傾向は、前に言及した彼の「善き生活」の觀念中にもうかがうことが可能である。そこでは、人間の内的徳性が実現され得る豊富な機能のための時間的余裕が必要とされるのであつて、内的徳性そのものの実現された生活をさすものではないことが注目されなければならぬ。つまり、マルシリウスの「善き生活」におい

ては、内的行為は圏外に排除され、単に諸行為實現の必要条件たる時間的余裕としての外的枠組のみが思考対象とされるのである。彼は政治の妥当領域を人間の外的行為に限定したのであつた。

右の発想は彼独特の意志論とも内的関連を有するといえよう。彼によると、意志の対象とされるものは、善のイデアあるいは高次の有徳性ではなくして、人間の生物的・生理的生活の維持に必要な事物である。ここには、人間の内面性とかかわるものは何物も存在しない。かかる見地に立つ時、マルシリウスの発想を「世俗的」と形容することは妥当といえよう。

政治を人間の外的行為に限定したマルシリウスの発想は、もはやアリストテレス的国家観——政治権力の基本的機能は人間を徳に導く、道徳的・教育的なものである——に固着することはあり得ない。彼が政治権力（端的にはそれを執行する政府）の主要機能について関心を向ける点は、人間を道徳的目的に志向・教育せしめることではなくして、人間の不法行為の取締り、社会内における争いの裁定、ひいては争乱の抑圧である。即ち社会の保持である。

四 政治権力——その必要性と絶対性——

「知識、欲望を通じて人間の衝動力から派生する諸行為の過剰性を中庸ならしめるために——この諸行為とは、我々が外的行為と名づけるものであり且つ利益のためになされたものでありあるいは又現世において行為者以外の他の人々の害・不利益のためになされるものである——国家内に一定部分あるいは職務が必然的に確立された。それら（部分あるいは職務——筆者補足）によつて外的行為はその過剰が是正され、平等且つ適正なる均衡へと導かれる。かかる是正なくしては、行為の過剰性は争いの原因となり、そして市民相互の分離となり、遂には国家の崩壊、十分な生活の喪失となつてしまうのである。国家内のかかる部分はその附带的・補助的部分と共に、アリストテレスによつて、裁治的・支配的あるいは慎慮的部分と呼ばれた。そしてこの機能は正義に関する事柄と共通の利益を規制・調整することである」（一巻五章七節）。以上の論述は

マルシリウス思想のいくつかの特徴を内包しているようである。

十分な生活 \parallel 善き生活への人間の自然的衝動は理性の介在しない生物的衝動である故に、なんらかの制御・歯止めなくしては必然的に過剰へ突進するものとみなされている。換言すれば、利益を志向する外的行為は止まるところを知らないのである。マルシリウスにとつては、人間の自然的衝動が社会形成へと発展することが必然であるとともに、形成された社会内に、自然的衝動の結果たる争いが発生するのも必然なのである。社会それ自身の脆弱性に関する彼の確信は、社会形成原理として人間の自然的衝動を承認することの帰結なのである。かかるマルシリウスの視点は、常に不足感に悩まされつつもそれを跳躍力として永遠且つ完全なる満足を獲得しようとする人間精神のエロスの側面をリアルに観ているといえよう。

マルシリウスは、社会内の争いの原因を人間の悪しき行為と規定するのではない。つまり、彼は形而上的実体として正義理念を措定し、それと人間行為との関係・距離で社会的次元の行為の善悪・正邪を判定するのではない。争いの原因は外的行為の過剰である。ある行為そのものが不法なのではなくして、行為の過剰性が不法なのである。この過剰行為こそが、社会ひいては国家を分裂・崩壊へと誘なうのである。それ故、支配的部分 (Parti dirigeants、現代的表現としては政府) の第一の責務は、人間に内在する自然的衝動の自己展開を中庸たらしめて社会紛争の芽を摘むことである。そのために、判断基準としての法律の必要性、その執行者としての支配的部分及び立法者の必要性が強く叫ばれるのである。

以上の如き、国家崩壊の防止の強調はマルシリウス政治思想の基調である。彼の各種の主張も究極においてこの基調に収斂するといえよう。この基調が典型的に表出したものが、統治体系の多元性の否定である。現代的政治状況に置かれている我々にとつて、統治体系の一元性は当然のものであり、更にはその一元性の及ぶ領域が余りにも包括的なために、その弊害すら指摘し得るのであるが、マルシリウスが生きた中世末期は、状況は逆である。フランス王国、イングランド王国には、中央集権国家の成立要件たる官僚制がある程度発達していたとはいえ、封建制度下においてはそれすら政府の一元性を完全

には意味しないのである。マルシリウスに先駆的特徴が見られるのはこの点である。

彼によると、支配者あるいは政府の一元性は教的に支配者が一人という意味ではなく、職務がひとつという意味であり（二巻十七章二節）、それは又、秩序の統一を意味するのである（二巻十七章十一節）。換言すれば、それは多様性の中の統一なのである。マルシリウスにとつては、支配的部分の統一、責任主体の統一が強調されるべきものなのである。彼は政府の多元性の弊害として次の事柄を列挙する。命令系統の混乱（二巻十七章三節）、共通の利益の攪乱（同四節）、市民相互の反目・分裂ひいては国家の崩壊（同五節）、秩序の破壊（同七節）等である。

支配者の単一性（一人の王）ではなくして支配的職務の単一性、あるいは又多様性の中の統一、秩序の統一を彼が強調する点は、政治権威における最高存在を、一人の王ではなくして人民^{II}統一ある全体とする発想と同一の思想基盤から派生するのである。

いうまでもなくアリストテレス及びその継承者達は、国家を完全共同体として規定した。この点に関してはマルシリウスも例外ではない。しかしアリストテレス主義者が国家を倫理目的、神学目的の観点から観察したのに反し、マルシリウスは政治的諸手段を強調しつつその国家論を展開した。その結果は以上述べてきた如く、国家に対する法律的洞察であり、統治論的洞察である。彼にとつては、「政治的手段」のみが国家と他の組織（家族、村落、社会）を判別する判断基準なのである。換言すれば、彼は、他のアリストテレス主義者の如く国家を究極因、目的因から観るのではなくして、作動因から観るのである。その結果、マルシリウスはアリストテレスの如き、国家を善悪の形態に分類することに全く興味を示さない。彼の視野にあるものは政治手段のみである。⁽²²⁾ この判断基準としての政治手段の強調は、法律と統治体（政府）の存在するのは国家内のみであることを意味する。家族、村落には、人間の外的行為を強制的に規制することのできる法律は存在し得ない。中世世界においては、この法律と政府の関係は密接不離で、あたかも同一のもの⁽²³⁾とみなされる。マルシリウスが国家内の平

和維持のために政府機能の統合・強化と共に法律制定権の単一性を強調するのも、この中世的思考を反映したものといえる。法律と統治機能を國家が独占的・排他的に所有することは当然のことながら、それらと同種且つ同一権能を有する他の存在を拒否することである。この事柄の意味するところは中世紀においては重大である。つまり、聖職者階級は法律で正当化された強制権と統治權威を所有せず、神法は強制力を有するものではない、とされるのである。ここにローマ教皇の政治への介入権は論拠無きものとされた。

國家と教會の關係はいうまでもなくヨーロッパ政治思想史上の最大問題でありこれに関するマルシリウスの思想を筆者は別稿にて詳述するつもりであるが、ここでは國家像を浮彫りにする形で簡単に述べてみよう。

マルシリウスは政治權力(國家)と聖職者の権能(ローマ教會)に関する問題を、國家内の問題として取扱うのである。つまり、聖職者階級も國家内の一部分として把握される。それ故彼の立場は、両者が對等の關係にある事を大前提として、國家對教會、帝權對教皇權、俗權對靈權の關係の問題として對処する伝統的立場とは全く相違するのである。²⁴⁾

彼はアリストテレスを踏襲して國家組織を六個の部分に分類した(一卷五章一節)。その中に聖職者部分が含まれているのである。しかも國家内の各組織が現世の十分な生活への欲求に関する充足的機能を荷つているのと同様に、未來の生活に必要な事物を市民に教導する役割を所有するのが聖職者部分である。これを指示・命令するのが正に國家なのである。しかもマルシリウスの見解によれば、未來の生活に必要な事物は現世の生活においても必要とされるのである。十分な生活への欲求を充足するために國家諸部分が存在するとみなす彼の発想は「功利的」といえるが、彼はこの姿勢を宗教問題の解釈にまで及ぼそうとするのである(一卷五章十節)。

マルシリウスの発想においては、統治体は一定の權威を自ら保有した世俗權力ではなくして、國家内の單なる支配的部分(pars principans)であり、聖職階級も一定の權威・権能を保有する國家外的靈的權力ではなくして國家内の單なる聖職的部

分 (Gans sacerdotalis) にすぎないのである。両者は等しく、ある全体の枠組の中にはめ込まれてしまったのである。しかも支配的部分は国家の「第一」の部分であり、これが国家内の他部分を創設し、市民をそれぞれの能力に応じて区分し、諸部分に配分する権能を有するとされる（一卷十五章六節、八節、十節）。

以上の観点からすれば、当然支配的部分は聖職的部分より優位に立つものとされている。彼が支配的部分を国家内の第一の部分たらしめた理由は、勿論支配的部分の有する価値が他のそれよりも高位にあるからではない。それはむしろ、支配的部分の機能が国家保持のための作動因として存在することの必然的結果なのである。そもそもアリストテレス的発想によれば、支配者の権力は自己が所有する価値・目的より低位のそれを所有する存在にのみ及ぶのである。それ故、マルシリウスの対立者たる伝統的な中世アリストテレス主義者は、支配権力（世俗政治権力）の及ぶ領域を現世的・世俗的側面に限定し、この側面より高位にあると彼等がみなした靈的・宗教的側面への関連を切断了のであつた。マルシリウスの図式はかかる発想を打破するものであることは明瞭である。

彼にとつては、宗教的領域は世俗的領域より高位の価値及び目的を有するものではなく、且つ又、政治を目的論的観点から観察することもなかつた。彼が強調する問題点は、ひとえに国家の秩序ひいては平和を如何に達成し維持・継続するかであつた。つまり、マルシリウスによれば、政治権力者＝支配的部分は国家保持に必要な機能を果す故に、より上位の政治権威を有するとされる。他方、教皇主義者によれば、聖職者は政治権力者よりも高次の目的に関与する故に、より高位の政治権威を有するとされるのである。そして当然のことながら、より高位の政治的権威を有することはより高次且つ包括的な政治権力を保有することを意味するのである。かくて、ポニファキウス八世によつて渙発された回勅「唯一の聖なる」に代表される教皇至上主義は、マルシリウスによつて原理的に否定されたといえるであろう。換言すれば、彼は教皇至上主義の論理を正しく逆転させて、聖権に対する俗権の優位を主張したともいえるのである。

(五) 平和

古代ギリシアのプラトーン、アリストテレス以後、国家は自然現象あるいは自然界の動、植物との類比で論ぜられることがしばしばあつた。中世紀の思想家もそれを踏襲した。例えばトマス・アクィナスは国家を蜂の集団と類比して論じた。彼にとつては、自然 (nature) は存在の本質である故、存在のあるべき形態を写し出すものであつた。それ故、国家を構成する諸要素と蜂の集団の諸要素に本質的連続性が存在する、とみなされた。⁽²⁶⁾

「平和の擁護者」中にも国家を自然物 (殊に動物体、人体) との類比で記述する個所がいくつかある。⁽²⁶⁾ それを述べることによつてマルシリウスの国家観の一端をうかがいたい。彼はアリストテレスの「政治学」⁽²⁷⁾ から引用する。——自然に従つてよく配置された動物は相互に秩序づけられ一定の均衡が保たれた諸部分から成り立つており、この諸部分は自らの機能を相互に連結させ、全体のために働かせている。それと同様に、国家は、理性に従つて良く配置され且つ確立されている時、機能を相互関連させている各部分によつて構成されているのである (一卷二章三節、十五章五節)。この記述で明らか通り、国家の統御原理は理性である。理性の介在によつて初めて、国家を構成する諸部分は円滑に機能することが可能となる。この状態が国家の平和である。換言すれば、理性に基づいた、国家内の部分の良き配置が平和なのである。しかもこの理性は「自然」と対応されて考察されているのはいうまでもない。

《平和の強調》

右の類比的論述は以上に留まらず、更に発展する。先ず、国家及びその構成部分の平和に対する関係は、動物及びその構成部分の健康に対する関係と類似していると推定される。この動物の健康とは、動物体内の諸部分がその本質に所属する諸

機能を完全に実行することが可能であるような、動物体内の各部分の良き配置である。それ故この類比を展開すると、国家の平和とは、国家内の各部分がそれらに所属する機能を理性と慣習 (*Institutio, Einrichtung, establishment*) に基づいて完遂することが完全に可能であるように、国家あるいは都市が良く配備されていることを意味する。有機体論的発想から脱却している我々にとつて、これらの類比的説明に難点を発見することは容易であるが(例えば、国家の平和と動物の健康を内的連続関係で把握する点には論理の飛躍と速断が指摘され得る)、ここでマルシリウスが強調しようとするものが平和である点が注目されなければならぬ。平和の強調は、中世末期政治権力の並立に起因する秩序の混乱に対する、彼の鋭い問題意識と苦悩が顕在化したものであろう。「平和の擁護者」の主目標は、平和を如何にこの地上に達成するかである。その中には平和に関する論述は一見したところでは多くなく、むしろ政治権力の一元化について、あるいは支配者・立法者についての記述で満たされている。しかしこれは平和達成のための手段として論ぜられているにすぎない。マルシリウスにとつては、平和は国家秩序が達成すべき理念であつた。人間の組織、社会が究極において達成すべきものは平和であるという思想は伝統的・正統的中世思想家の中心問題であつた。平和をその思想的出発点とするマルシリウスもこの意味において中世的伝統に立脚するのである。⁽²⁸⁾

「平和の擁護者」の中で、平和は次の如く定義される。

「平和とは、都市あるいは国の良き配置である。それによつて都市あるいは国の諸部分は自らに属する機能を理性と慣習に従つて完全に遂行することができるのである」(二巻二章三節、十九章二節)。ここにおいては、平和は精神的内容を包含せず、単に国家構成部分がその機能を十分に作動し得る関係を意味していると解釈される。「良き配置」と規定する思想はマルシリウス独自のものではなく、プラトーンの「国家篇」にまで遡行し得るものである。しかしマルシリウスの平和観は伝統的立場とは極めて相違しているといわねばならぬ。

《伝統的発想》

伝統的平和（これは主としてアウグスチヌスに思想的淵源を求めるものである）は、先ず宇宙的秩序を意味する。それ故、この平和は単に國家、都市の内部に存在するばかりではなく、宇宙内の存在一般にまで遍在するのである。更にこの発想は、存在一般を普遍的に秩序づけている法則 \parallel 神法を前提としている。平和の定義においてアウグスチヌスによつて強調される秩序とは、万物の創造者たる神がそれぞれのものをそれぞれ在るべき位置に配置し、支配することを意味する。その限りにおいて平和が存在するといえるのである。換言すれば、秩序とは創造の際、神によつて被造物全体に賦与されたものといえよう。この観点からすれば、平和とは、存在一般が、各自の内在的自然的本性に従つてそれぞれ位置づけられている、全体的創造秩序の中に自らの存在意義を発見し、その秩序の中へ積極的に自己を投入することである。

かかる眞の平和（神の國の平和）は、墮罪の淵に沈んだ人間にはそのまま享受し得るものではない。人間は自らの自然的本性を回復し眞の平和を獲得するために、創造主且つ秩序授与者である神のもとへ復帰することが必要とされるのである。換言すれば、人間の贖罪と救済が眞の平和の完成に不可欠なのである。

以上の発想から、人間が眞の平和、正義、価値を成就・達成するためには、現世における信仰者の靈的結合体であるときれる「可視的教会」（ローマ・カトリック教会）の内にあつてその構成員となる必要性が生じるのである。つまり、靈的一致の強調である。これは、信仰者各人がそれぞれ神により且つ神に向けて共通に秩序づけられている事実から導き出される一致なのである。この教会秩序に留まる限り、現世的・有限的平和（命令者と服従者の間における秩序ある和合）を享受することしか許されない人間も、永遠的・普遍的且つ眞の平和を約束されるのである。

以上の思考は、伝統的立場における平和がいうまでもなく形而上的事物であることを示唆する。これは、教皇主義者が用いた類比的方法の基礎となり且つ又政治の神学的解釈の基礎ともなつたのである。平和の普遍性に関する彼等の強調は、普

遍的教会秩序の枠外では真の正義、価値は存在しないことを意味する。それ故、彼等教皇主義者の政治観においては、政治的指導者は誤りなき政治を行うために、キリストの代理たる教皇に従属しなければならないのである。つまり、階層的価値観に立てば、価値的に上位にある教皇が下位の政治的指導者を支配するのは当然とされる。

あるいは又、伝統的平和観の霊的一致が強調されるならば、霊的支配権を掌握する者とみなされるローマ教皇は現世の平和に関する最終責任者且つ権威者として最高位に位置づけられるのである。かくて、伝統的平和観に立つ限り、理論的にはローマ教皇が最高権威者となることは必然であつた。

《マルシリウスの発想》

これに反し、マルシリウスの平和概念は伝統的側面を有するとはいへ（例えば、国家構成部分の良き配置という観念は伝統的な秩序の原理を内包するものである）伝統的思考と距たること遠いものである。彼の観念は、宇宙論的・神学的な要素を一切含まず、純世俗政治的観念である。つまりそれは「市民的平和」(civilis pax)である。この平和は、マルシリウスが人間的行為の究極目標と規定した「市民的幸福」にとつて必須のものとされる（二巻一章七節）。

彼の平和概念は伝統的観念に顕著な普遍性が欠如している。彼の説く平和は各国家内部にかかわるものであつて、想定された世界国家内の普遍的平和でもなく且つ又、各国家間の関係において問題とされるものでもないのである。彼の規定する平和とは、一国内において各構成部分がその所有する機能を適正に作用させながら円滑に相互連関する状況をいう。

以上の規定から、マルシリウスの平和が神学的形而上の次元に存在するのではなく、普遍的事物でもなく、単に一国家内の種々様々な構成部分の間における、機能の相互連関に存在することが明らかとなつた。ここには、普遍的秩序はいうまでもなく霊的一致も存在する必要がないのである。かかる平和における霊的一致の否定は、精神的・道徳的一致の存在も否定

することとなり、これはアウグスチヌスの伝統からは勿論のことアリストテレース的発想からも離反することを意味するといえよう。何故なら、敢えてくりかえすが、アリストテレース的発想によると國家とは道徳的・精神的に共通な本質を有する人間が、善き生活即ち有徳的生活を獲得・維持するために結合した共同体であるからである。

マルシリウスの規定する國家とは、それぞれ相違した意志と特性を有した人々から成る、經濟的特色が濃厚な社會である。この構成員は各自の需要を充すべく努力し（且つ又充すことが可能であり）、そして相互に必要な物を交換するのである（一卷四章五節）。しかも「十分な生活」に必要な事物、物資を滞りなく相互交換することの可能な狀況が正に平和なのである（一卷五章一節）。換言すれば、「國家の良き配置」としての平和は、國家内の安定した平衡狀態である。國家はここにも國家として存続し得るのである。これを逆に表現すれば、平和とは、他の社會組織より發達した社會としての國家が、それそのものとして完成した結果として出現するものなのである。

以上の平和思想は國家内の「諸部分」を如何なるあり方に組織するのであろうか。

(六) 平和強調の帰結

《「支配的部分」の必要性》

結論的にいえば、マルシリウスの平和理念は支配的部分 (Parts Principans) の絶対的權力を強調する。支配的部分以外の他の部分は統治事項に関して一切の發言権を有さず、聖職者部分もその例外ではない。何故なら、支配的部分以外の他の部分が統治に関する發言権を有すれば、國家内が分裂崩壊するからである。平和が國家内の各部分の平衡狀態とされるならば、この各部分を創設し、且つ平衡狀態を維持する機関が必要とされる。この機関が支配的部分である。

そもそも「國家内において如何なる職務をどの人々が実行しなければならぬかを決定する」（一卷十五章四節）のは「立法

者」(Cepitator)なのであるが、かかる事柄の執行は、市民全体としての立法者よりも市民の一部分から選ばれた「支配的部分」による方が容易である故、支配的部分によつてなされるのである。ここにおいては、立法者と支配的部分の機能が明確に区分されているといわれなければならない。つまり、国家に関する事項の實際における執行は、機能的迅速性の見地から支配的部分に委譲されるのである。

国家内の諸部分発生の原因として、分業が挙げられる。この分業理念は、人間の欲求充足のための必要物供給から必然的にひきだされたものである(一卷五章五節)。更にその原因として、人間の出生以来の能力、傾向性(Behinatio)の相違が挙げられるのである。「自然」は、人間の出生時に既に個人差、相違を各人にそれぞれ意図する。自然は、ある人を農業に向う傾向性を有するものとして、又ある人を軍人としての能力を有するものとして創造し、様々の人間を様々の技術及び技能に配備するのである(一卷七章一節)。ここには、人間個性、能力に関する自然的決定論が存在するといえよう。人々は生れながらの能力、個性に適合した職業を割当られるのである。マルシリウスの見解によれば、職業撰択の自由なる理念、召命としての職業理念は全く存在しないのである。

「自然」は、一種類の技術、技能に単に一人の人間を割当るのではなくして、「十分な生活」を成就するに必要な程度にまで、ある種の技術、技能に適した多くの人々を創造し、それに配分するのである。かくて自然は、国家の「判断的」「慎慮的」部分が英明な人々によつて構成されなければならぬ故、英知に富んだ幾人かの人々を発生せしめるのである。以下、軍隊を構成するに必要な武勇の人々を、という発想形式で人間社会内の各部分を占めるに必要な、各種の能力と数の人間が創造されてくるのである。ここにおいても、国家内の諸部分の多様性及びその構成員の多様な能力に関する自然的決定論がみられるといえよう。

ただし、かかる決定論は本来ならば、プラトーンにみられる如き貴族的政治観に發展する傾向があるが、マルシリウスの

場合はいささか立場を異にしている。決定論的見解を唱える彼が貴族的政治思想を抱かなかつた主要な原因は、彼の人民主権的な立法者観にあるといえよう。マルシリウスによると、立法者とは「市民全体又はその主要部分」(Populus seu civium universitas, aut eius valentior pars)である(一巻十二章三節、同十五章二節)。この立法者は法律を作成・公布する権能を有するばかりか、支配者を選立し、教導し、且つ免職することすら可能である(一巻十五章二節)。マルシリウスは終始、少数の「賢者」に支配を委ねることを反対した。その根拠は、全体は少数部分よりも全体の利益を代表することができ(前掲引用箇所)、市民全体は自らに必要な事物を最も良く識別することができ(一巻十三章二節)、遂には非教養人も法案審議能力を有する(一巻十三章八節)という表現に示された、一般大衆への多大な信頼にあるといえよう。

マルシリウスは国家内職務を概念化して、職務の質料因を人間、形相因を立法者が提示した法律、作動因を人的立法者と規定する(一巻七章一節―三節)。この「人的立法者」に関しては、くわしくは別稿に譲るとして、本稿ではその叙述に必要な限り触れることとした。

国家内の諸部分を創設し、区分するのは立法者の務めである。そして、これは「支配的」あるいは「司法的」部分と呼ぶべき部分を国家内に先ず第一に創設する(一巻八章一節、同十五章一節及び十四節)。「支配的部分」以外の他の部分を設立するに際し、その第一の作動因は立法者であるが、第二の作動因、いわば手段的・執行的作動因として「支配的部分」が挙げられるのである。このことは前述にみた通り、目的遂行の技術的敏速性の見地より、支配的部分、支配者が他部分創立の第二作動因となることを意味する。建前としては、あくまで立法者が第一作動因であり、究極的権威の保持者である。この支配者は、他部分を創設し、種々様々の人間をそれぞれの部分に区分するに際し、ある権威と形相(Forma)に従つて行動する。この権威と形相は立法者が授与したものである。この形相とは、法律のことである。これは、支配者が市民的行為を実行し、規制する際に準拠しなければならぬ原理である(一巻十五章四節、八節)。つまり、法律は、支配者の権威に帰属する、

言語によつて表明された単なる統治技術と解さるべきものではなく、支配者もその行動を準拠させなければならぬ權威ある規制原理である。マルシリウスのこの見解には、一種の「法の支配」(Rule of Law)が表明されているといえよう。

《「支配的部分」の概念》

次に支配者・支配的部分あるいは司法的部分といわれるものが如何なる内容を有するものであるか、検討してみたい。

マルシリウスによれば、支配者とは人間行為の過剰性(卑俗な表現としては「やり過ぎ」)を中庸たらしめるために国家内に創設された、一部分あるいは一職務とされる。この部分・職務によつて、諸種の行為の過剰性は是正され、各部分は等しい位置あるいは適正なる均衡状況に適合せられるのである(一卷五章七節)。換言すれば支配者は、国家が他部分との関係において均衡を欠いたある部分の過多によつて破壊されないために、国家内の諸々の部分の質、量、構成員の人間を決定すべきものとされる(一卷十五章十節)。あるいは、支配者は自己の法律的命令を遵守する者には報賞を与え、侵犯する者には罰を下すことによつて、正しき事、名譽ある事を命じ、それらとは反対の事柄を禁ずるのである。このようにして支配者は、国家内の各部分をその適正なる位置に保持し、それらを危害から保護するのである(一卷十五章十一節)。

更に支配者は、各部分が各自に固有且つ共通な機能を完遂せんがために助力するのである(一卷十五章十二節)。殊にこの共通な機能の完遂を助力することにより、支配者は国家内の各部分の相互關係を保証し円滑ならしめるのである。かくて、支配者の行為は動物体内の心臓の如きものであつて決して停止してはならぬものとされる(一卷十五章十三節)。

右の事柄は、支配者の権限としての「他部分の創設・確立」が單なる一時的創作ではなく、継続的統御であることを示唆する。つまり、支配者は国家建設に際し、「十分な生活」を全住民が享受するに必要な事物を供給する各部分を、初めに創設・確立するばかりではなく、国家建設の初端から現在に至るまで継続的に各部分を統御するのである。ここには、次の如

きマルシリウスの確信があつたといえよう。つまり、統御なき状況下では社会組織は必ず崩壊し、統制なき状態では人間は必ず私利私欲に走り、自己の過剰な行為を赤裸々に且つ傍若無人に押し出すのである。この過剰行為こそ正に社会組織を崩壊させる素因であつた。

国家内の各部分の均衡の保持によつて国家崩壊を防止することを、責務としてになう支配者は、更にマルシリウスによつて卒直に「武装した力によつて国を守る人」(二巻五章五節)と規定される。この表現においても、支配者が市民の道徳的事項、内面的・精神的問題に関与するものでないことが浮彫りされている。マルシリウスによつて、政治は外的行為の領域内に限定され(換言すれば、内的行為は政治から除外され)、支配権力が専ら対象とする事柄は人間の外的行為の過剰を是正・矯正することなのである。この帰結として、強制的執行権の必要性が強調されてくるのである。

しかしながら右の如き主張がなされたとはいへ、支配者自身の徳性も不必要とされるわけではない。完全な支配者たる者は、分離不可能な二つの固有な属性を所有していなければならぬ。それは思慮分別及び徳即ち正義である(二巻十四章二節)。しかし、これらは、伝統的支配者像に附与された道徳的・神学的徳性として解釈されるべきではない。ここにおいては、支配者の徳性に関して「私的」人格に具有さるべき徳性と「公的」人格に具有さるべき徳性との間に区別が存在しない。他方、マルシリウスはこの区別を提示しており、彼が掲げた二徳性は「政治」的次元において解釈されなければならぬ。彼においては、神学的徳性は全く存在せず、且つ又個人的・非政治的徳性も言及されないのである。

「思慮分別」は、支配者に固有の機能つまり市民的幸福と正義の問題を判定することを可能ならしめるために、存在すべきものなのである。かかる問題の処理に関する判断基準は本来法律であるとされている。しかし、人間の諸種の市民的行為は様々の変化と様相を呈するために、法律によつてそれらを完全に決定・規制することは不可能である(二巻十四章四節)。それ故、支配者は、判断の実行におけると同様、人間行為及びその在り方に関する判断において、思慮分別に導びかれなく

てはならぬのである。かかる機能になう思慮分別は、存在の変転を理性的に観察する「観想的生活」(vita contemplativa)のために必要とされるのではなく、完全に政治的実践の必要物とみなされている。

「徳」「正義」は「思慮分別」と同様、支配者に固有の機能を達成せしめるものとして解釈されなければならぬ。「もし支配者が道徳的要素において悪に墮しているなら、如何に国家が法律によつて整備されようとも、国家は大きく損なわれるであろう。……ある種の問題は支配者の裁量に委ねられている。これらの問題において支配者は、もし悪しき感情の持主であるならば、国家を害するのである」(二巻十四章六節)。いうまでもなく、ここでは「正義」は人格の個人的態様で問題にされているのではなく、行政判断の公正性という観点から問題とされ且つ要請されているのである。法律体系の確立、統治組織の整備、国家構成部分の創設が如何に達成されようとも、問題処理の衡平的解決を最高責務とする支配者に、衡平意識、正義意識が内在されていない限り、先ず支配者自身が衡平性を失い、順次その他の諸部分が均衡を喪失して国家は崩壊へと転落していくのである。以上にみられた如く、マルシリウスにおいては政治支配者の徳性も政治的観点から、手段的に把握されるのが特徴であろう。

マルシリウスは、支配者の内在的資質に関して述べるどころ少く、彼自身かかる問題にそれ程の関心もないようである。しかし前述の観点からすれば、矢張り行政的見地から支配者の心情に正義が最低限内在していることが必要とされる。彼は、支配者に対して楽観的に一切の権限を委譲することはせず、後述の如き支配権に対する留保・制限を設定している。しかしマルシリウスの発想の中には、悪しき政治権力者の行為もその意志とは無関係に神の摂理の中において神の意志実現のための道具として意味あるものとされる、アウグスチヌスの、ある種の達観した発想はみられないのである。換言すれば、マルシリウスにおいては、政治現象一般から距離を置いてそれをより大きな枠組の中で観察するアウグスチヌス的な姿勢は存在しないといえよう。

さて先取りされた結論をここに繰りかえすならば、支配者の機能は國家の保持であり、そしてこれを強調することによつて、一國家内には構成員の単複にかかわりなく、一單位の支配機能が要請される。支配權力・權威の多元性の否定である。しかもこの際、支配的部分・支配者に対して、國家内に最初に創設された、最も主要な部分としての名譽と權威が与えられる根拠は、それが國家内で最高の目的を保有しているからではなく、國家保持の作動因としての機能の必然性にあるといえよう。そしてこの支配的部分・支配者の權力的優越性は、權力主体の單一性、統一性を必然的に要請するのである。

マルシリウスの立場はその二元的支配權力の否定の故に、世俗權力と靈的權力がそれぞれの領域において最高の位置を有するとみなす中和的立場(例えばソルズベリーのジョン)とは異なり、むしろ形式的には、ローマ教皇が靈的領域はもとより世俗的領域においても至高權 (*plenitudo potestatis*) を有すると主張する教皇主義者の立場に近いといえよう。つまり、世俗的な立法者が最高權威を有し、國家運営においては支配者が最高權力を有すると主張するマルシリウスの理論は、教皇主義的論理乃至は図式を逆転させたものなのである。

(H) 「支配的部分」の機能的統一性

〈支配・命令系統の統一〉

統一理念に関するトマスの見解においては、宇宙が「*unus*」なる神によつて創造・支配されている故に、人間社会も一人の支配者に統治されるべきものとされる。この統一を創成する者は、多数であるよりも単数の方が良く、一人の支配者の方が多数のそれよりも共通善に関して、より一層注意を払うとみなされている。かくて王制が最善政治形態とされるのである。ここでは、統治秩序の統一に関して支配者の「数」が問題とされる。⁽²⁰⁾

一方、マルシリウスは支配団体の職務の統一を問題とする。彼は円滑に運用されている複數支配者形態^{II}貴族制を例示し

つつ、支配者の数が複数であるにもかかわらず、彼等の支配行為、判定、命令等が首尾一貫性を有し且つ一定であることを強調する（一卷十七章二節）。換言すれば、支配者の数としての一人ではなくして命令系統の統一が重要視されているといえよう。かくてマルシリウスは王制に対して冷淡な態度をとる。彼のこの発想は注目に値するであらう。³¹⁾

更にこの発想を別の観点から観察するならば、マルシリウスの統一とは統治機能の統一、強制的政治手段の統一を意味するのである。それ故、この機能・手段を運用する者（支配者）が運用過程において首尾一貫性と統一を維持するならば、運用者の数は複数であつてもさしつかえないのである。かかるマルシリウスの統一観は、純然たる一統治単位としての国家、都市の中でのみ考慮されるものであつて、世界国家を想定する普遍的統一を示唆するものではない。³²⁾彼の主張する統一は秩序の統一であり、しかも国民の意志・行動の単調、ステロタイプ化を前提とする絶対的・専制的な統一ではなく、人間の多様性を前提としたものである（一卷十七章十一節）。この多様な人々は、自分達を秩序づけ且つ統治する統治体という「ひとつのもの」と関連しているが故に、ひとつに結合している（つまり秩序を保っている）のである。一都市、一地域の住民が一都市国家、一国家と呼称されるのは、彼等住民が正にひとつの統治体を欲求するからなのである（前掲引用箇所）。これら住民達の服従心・忠誠心の絶対的対象は統治体と法律であり、支配者の個人的人格は相対的対象となるに過ぎない（一卷十六章十六節）。

さて以上を結論として要約すると、支配者の多元化は、命令系統の混乱、共通の利益の攪乱（一卷十七章三節）、市民の反目、分裂（同五節）、秩序の破壊（同七節）等々を惹起せしめるが故に、支配者は機能的に一元化され、強力な強制力を保有しなければならない。しかるに、マルシリウスは支配者にかかる強力な権力を許容すると同時に、それに対する歯止めを十分考慮している。

▲權力に対する制約▲

支配者に対して軍事・警察力が附与されつつも、過度の附与は、彼等が法律を侵犯し専制をほしのままにする原因となるため、その権限は立法者を凌駕してはならぬものとされる(一卷十四章八節)。マルシリウスの國家においては、立法者が究極の權威・權力の源泉であるため、右の主張は当然の論理展開といえるであろう。同時に、その主張は、支配者・権力者に対する彼の認識がベシミスティックなものであることを示唆している。

支配者も人間である故、法律とは背反した判断、欲求に陥ることもあり得るので、支配者は、彼等を法律に従つて規制する、一定の權威者に委ねられなければならぬ。この權威者とは、立法者あるいはそれによつて任命された審査員である(一卷十八章三節)。ここにおいて、立法者及び法律が支配者に対する制約・歯止めとしての機能を有するものとして、明示されている。法律は支配者が統治行為を執行する際の規範・典拠とされている(一卷十五章七節)故に、矢張り支配者に対する規制的機能を有するといえるのである。これは前述の「法の支配」原理の展開であろう。

マルシリウスは聖徒(文脈からパウロと解釈される)の教えとして、すべての人間は一人の例外もなく世俗的支配者、裁判官に服従すべきであり、「彼等が永遠的救済法に反して為された何物かを命じない限り、彼等に抵抗してはならぬ」(二巻五章四節)と主張している。ここにおいては、ネガティブな形で抵抗に関する彼の見解が表明されている。「永遠的救済法」(Lex salutis eterna)の概念は必ずしも明確ではない。しかし、人間の靈魂の永遠的救済を唱えるキリスト教的福音と解釈されるこの「永遠的救済法」が抵抗権の原理として挙げられているのは興味深い。この問題はより一層の究明を必要とするので速断は避けなくてはならぬ。しかし一応この永遠的救済法も、支配者に対する制約原理、歯止めの觀念の中に加えておく。

ローマ教皇の政治への介入権を理論的に否定しようと思図したマルシリウスは、政治的領域・次元への目的論的価値観、普遍的統一的秩序観の混入を拒否することによつて、あるいは又、「十分な生活」を欲求してうごめく市民達ひいては国家構成部分の均衡即ち平和を維持・促進する能力と責務を有するのは世俗政治権力であると規定することによつて、その意図を成功せしめた。彼による、政治権力の強調は当然のことながら絶対主義的要素を萌芽的に内包するものであつた。しかしながら、この政治権力の強調は、錯綜した法律体系が同一地域内に混在した中世封建社会の中においては、市民を重層した封建法体系から切斷して一元的政治・法律体系に吸収しつつ市民的自由を保証する要素を保持していたのである。

しかも、マルシリウスが政治権力に課した責務は、市民の内面的能力発展に必須とされる外的環境の整備である。政治権力は市民の内面的問題にかかわることは不可能であり、ただひたすら社会組織の均衡ある運用に従事すべきものとされる。かくて、人間個々人の特性発展に要する外的前提は確保された。個性の展開は個々人の責任と能力に委せられる。以上の論調は、マルシリウスの真の意図とは離れた形ではあるが、現代政治の渦中にある我々に多くの示唆を提示するものである。さて、マルシリウス国家観に対する筆者の見解・評価はこれにてつきるものではない。しかし、国家の有する包括性・全体性に鑑み、彼の国家観に対する筆者の評価は、彼の思想体系全体を理解した後に、初めてなされるべきものであろう。それ故、ここではマルシリウスに対する筆者の姿勢のみを示すにとどめて、次の課題に移りたい。

(1) マルシリウス・パドヴァ。本名マルシリオ・デイ・マイナルデーニ (Marsilio dei Mainardi)。彼の生涯における諸事実は、その著書が著名であるにもかかわらず、明確ではない。生年は一二七五年から一二八〇年の間と推定される。医学を修め、一三二二年十二月から一三三一年三月までパリ大学総長。パリに居住して医学、自然学の研究を続け、一三三四年六月二十四日に「平和の擁護者」を書き上げた。この著書の異端的性格のために迫害を受け、当時ローマ教皇と争つていたバイエルン侯ルードヴィッヒの下に逃れた。研究を続けつつも、ルードヴィッヒ

に従つてイタリヤへ従軍し、世俗的事項にも多く接した。死亡年月は明確ではなく、一三四二年から一三四三年四月十日以前に死亡した。彼の生涯を関しては、cf. Alan Gewirth, *Marsilius of Padua, The Defender of Peace, Vol. I: Marsilius of Padua and Medieval Political Philosophy* (New York, Columbia Univ. Press, 1964), pp. 20-23. Cf. C. Kenneth Brampton, "Marsiglio of Padua, Part I, Life," *English Historical Review*, Vol. XXXVII (1922), p. 501 ff.

(2) この間の問題説明としては、高度な学問の密度を維持した概説史書である堀米庸三著「西洋中世世界の崩壊」(岩波書店・昭和三九年)・七四頁以下参照。同じくローマ教皇権失墜の原因となつた「神殿騎士団廃絶事件」に關しては、学問的水準を保持した読物として橋口倫介著「騎士の城」(人物往来社・昭和四二年)がある。

(3) *Aegidius Romanus: De ecclesiastica potestate* Lib. I, cap. 5. (Herausgegeben von Richard Scholz. Scientia Allen, 1961, S. 12-13.) 1) の種の言説がみられる他の箇所としては、同書第二卷七章(七〇頁)がある。

(4) Cf. Previà-Orton, "Marsiglio of Padua," *English Historical Review*, CXLIX, January 1923, p. 4.

尚、本稿で使用したテキストは羅独対訳本「Marsilius von Padua: Der Verteidiger des Friedens, bearbeitet und eingeleitet von Horst Kusch (Berlin, Rütten & Loening, 1958) による。その外、ゲマーマンの英訳「Marsilius of Padua. The Defender of Peace, Vol. II: The *Defensor pacis* (New York, Columbia, Univ. Press, 1956) を併読した。

(5) ゲヴァースは「マニッリウスのアプローチが経済的であると共た「個人主義的」であると規定する (Gewirth, op. cit., Vol. I, p. 91.)。確かに「アリストテレスが國家發生の要因として人間のポリスの存在性を挙げたのに比し、マニッリウスは人間個々人の生存ひいては善く生きるために、社会、國家が形成されると主張する。この言説中には「アリストテレスになじ「個」の強調が見出され得る。しかし、「人間が唯一人で、市民的正義、公益に關する知識あるいはその他の知識に關して、自分自身で發見と認識する事柄は無に等しい」(一卷十一章三節)という主張も存在する。この観点に立つ時、マニッリウスのアプローチを「個人主義的」と規定することには、大きな留保を必要とする。その他、彼と個人主義思想との関連に對して否定的な解釈としては、Richard Scholz, "Marsilius von Padua und die Genesis des modernen Staatsbegriffes," *Historische Zeitschrift*, CLVI (1936), S. 100, を参照。

(6) マウグスチヌスの國家観については、Herbert A. Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustine* (New York, Columbia, Univ. Press, 1963), pp. 116-243. を参照。尚、拙稿「マニッリウスの『政治の領域』の理論的確立」・法学研究第四十卷一・七二頁一七三頁でマウグスチヌスの國家観を略述した。

(7) 自然の眞の存在は、その出発点よりも發展過程、發展過程よりも終局に顕在化するものである。 Cf. W. L. Newman, *The Politics of Aristotle with an Introduction* (London, Oxford Univ. Press, 1887), p. 19.

- (8) その他、トマス・アクィナスの自然観については、前掲拙稿参照。
- (9) マルシリウスの自然観が散見される個所としては、「平和の擁護者」一卷四章二節、同五章二節・三節・四節、同七章八節が挙げられる。
- (10) Cf. Gewirth, *op. cit.*, p. 57.
- (11) 例えば、一卷二章三節・同三章五節・同五章三節及び五節。
- (12) 一卷九章三節、同十二章八節、同十三章一節・二節・三節・六節・八節。
- (13) 同じ内容は、一卷十三章八節にもある。ここでは、非教養人は法律を作成することはできなくても、提出された法案を審議する能力を有する」と規定される。
- (14) Cf. Gewirth, *op. cit.*, p. 63, *foot note*.
- (15) フリストトネーシスの見解によれば、国家とは機能の特殊化、特殊化された行動の協同を通して自給が達成される完全社会である。マルシリウスはかかるフリストトネーシスの理念を継承した中世における唯一の思想家である。 Cf. E. Lewis, *Medieval Political Ideas*, Vol. I (London, Routledge & Kegan Paul, 1954), p. 155.
- (16) 例が「巻五章」*Volume tamem……dicere……civitatem scilicet communitatem esse institutam propter vivere et bene vivere hominum in ea*.
- (17) 「政治学」一卷一章 1252b・邦訳(山本光雄訳・岩波文庫)三四頁。
- (18) Cf. Gewirth, *op. cit.*, p. 65.
- (19) ルイスはマルシリウスの国家を“an agency for the service of human needs”と解釈する。 Cf. Lewis, *op. cit.*, p. 156.
- (20) Cf. Newman, *op. cit.*, p. 68 ff.
- (21) Cf. Gewirth, *op. cit.*, p. 103.
- (22) プレイテ・オートマンはこの点(国家の善悪の形態に無関心)をマルシリウスの思想的独自性として評価する。 Cf. Previš-Otton, *op. cit.*, p. 8.
- (23) Cf. W. Ullmann, *Principles of Government and Politics in the Middle Ages* (London, Methuen & Co. Ltd., 1964), p. 19 ff.
- (24) 聖職者階級を国家の一部とする思想的立場はマルシリウスが最初ではなく、ソルズブリーのジョン(John of Salisbury)も同じ発想をした。しかし彼は、国と呼ばれる政治体の中に各種の職務が存在することを認め、そしてその政治体を支配する者は、いわゆる政治的支配者ではなくして聖職者であると主張したのである。 Cf. Gewirth, *op. cit.*, p. 93.
- (25) トマスの国家論、殊に自然的類比に関しては前掲拙稿参照。

- (26) 一卷二章三節、同十五章五節・六節、同十七章八節。
(27) フリストナーレス「政治学」一卷五章 1234a 前掲邦訳三一頁以下、五卷三章 1302b 前掲邦訳三四頁以下。
(28) Cf. A. D'Entreves, *Medieval Contribution to Political Thought* (New York, The Humanities Press, 1959), p. 50.
(29) Gewirth, op. cit., p. 115.
(30) 支配形態に関するトーマスの分析に関しては、「君主統治論」(De Regimine Principum ad Regem Cypri) 第五章参照。
(31) 王制に無関心な思想家としては、マルシリウスが中世紀では最初の人である。Cf. Gewirth, op. cit., p. 117.
(32) Cf. Previša-Orton, op. cit., p. 9.

本稿は慶應義塾学事振興資金によるものである。

尚、東京大学経済学部図書館所蔵の *English Historical Review* (Vol. CXLIX, January 1923) を松田智雄教授の御好意で閲覧する
ことができた。ここに深く感謝の意を表した。

(一九六八年十二月二十日稿了)