Title	ピエール・ダイイの統治論：公会議主義政治理論に関する考察
Sub Title	Governmental theory of Pierre d'Ailly : a consideration of conciliarism political thought
Author	矢吹, 久(Yabuki, Hisashi)
Publisher	慶應義塾大学法学研究会
Publication year	1987
Jtitle	法學研究：法律・政治・社会 (Journal of law, politics, and sociology). Vol.60, No.6 (1987. 6) ,p.71- 104
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	論説
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00224504-19870628-0071

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.

ピエール・ダイイの統治論

——公会議主義政治理論に関する考察——

矢 吹 久

- 一、序
- 二、政治社会としての教会
- 三、統治の目的
- 四、統治の形態
- 五、結 語

一、序

十四世紀初頭から十五世紀初頭にかけての一〇〇年は、西欧社会にとつての激動の時代であった。それは、あえて言えば、中世ヨーロッパの秩序の崩壊と近代ヨーロッパの諸関係の成長がより明確になった時期である。その過程は、特に、中世において高度な知的活動のすべてを席卷し普遍的勢力を保持していたローマ教皇権と近代国家としての自

らを確認する途上にあつたフランス王権との対立においてあざやかに描かれる⁽¹⁾。すなわち、ドイツの分裂と混乱によつて衰退した皇帝に代わつて勢力を拡大していた諸王権の中で、特にフランスは、都市の成長と貨幣経済の発達を背景に急速に王権を伸張させ、教皇権に対抗しうる存在にまで成長していたのであつた。フランス国王フィリップ四世（在位1285～1314）と教皇ボニファキウス八世（在位1294～1303）は、フランス国内での聖職者課税をめぐる争つたが、両者の衝突で表面化したフランス王とローマ教皇との一連の対立を概略すると次のようになる。まず、俗権に対する教権の優位を主張してフランス王の破門を宣告したボニファキウスに対して、フィリップは、三部会（Etats-généraux）の支持を得て、教皇をアナニに襲撃し憤死させた（アナニ事件、1303）。さらに、一三〇九年、フランス人教皇が誕生すると、教皇庁そのものがアヴィニョンに移され、以後約七〇年間、教皇はフランス王の代弁者になり下がつた（教皇のバビロン捕囚、1309～1377）。そして、一三七七年、教皇がローマに帰還し捕囚は終わりを告げたが、翌年イタリア人の新教皇が即位すると、それを不満とするフランス系の枢機卿たちは、再びアヴィニョンに対立教皇を立てたのであつた。これが「教会大分裂（Schisma）」（1378～1417）の始まりであり、対立する両陣営にはヨーロッパ諸国の宗教的関心と政治的利益がからみ、四十年間にわたつて全ヨーロッパをまきこむ深刻な事態をもたらした。また、そのさ中で生じたウィクリフ（c. 1334～1384）やフス（c. 1369～1415）の主張と運動は、キリスト教の信仰がもはや以前のような揺るぎのないものではないことを示すと共に、社会の変動に拍車をかけるものであつた。かくして、約一〇〇年の間に、西欧社会は激しい動揺をきたし、その様相を著しく変えてしまつたのであつた。

以上のような歴史の経過及びその影響に関しては様々な見解がなされるが、明らかに次のことは言えるであろう。すなわち、世俗権力と教会権力との間の長い闘争によつてもたらされたものは、一方では、国民意識の形成と国民国家の成長であり、他方では、教皇の権威の失墜と宗教意識の分化であつた。それは、中世ヨーロッパの統一を担つていた普遍世界の解体を意味するものであり、とりわけ教会にとつては、従来の教皇中心の体制に根本的な打撃を与え

るものであった。というのも、教皇のバビロン捕囚と教会大分裂を経ることによって、教皇は、世俗権力に対する影響力を急速に喪失したばかりでなく、キリスト教世界における普遍的権威をも失っていたからである。それはまさに教会にとつての「体制的危機」であった。なぜならば、四十年もの間教皇が分立するという事態は既存の機構によって解決できるものではなかったからであり、従って、その事態に直面して急務とされたのは、教会の体制を根本的に再検討することによって教会の統一と改革を実現することであった。しかも、事態は教会の影響下にあった全ヨーロッパに及ぶものであり、故に、その收拾をはかるために、教会統治機構に関する、そしてまた教会権威の性質に関する多くの問題点が指摘され、多くの人間がその問題をめぐって議論を展開した。そしてそれらの議論の中で、教皇に代えて公会議を教会統治の最高決議機関にし、公会議によって教会の統一と改革を実現すべきであるという主張が「公会議主義 (Conciliarism)」と呼ばれるものであった。

公会議主義とは、より具体的に述べれば、①教会の眞の頭はキリストであつて、教皇の地位はそれに従属するものである、②教会の根源的権威は教皇ではなく全ての信徒の集合体 (congregatio fidelium) である教会全体に属する、③公会議はキリストから直接、至高権 (plenitudo potestatis) を与えられ、それは教皇の権能に優越する、④公会議は教会全体の眞理を代表する。それは、教皇ぬきで召集され、教皇に服従を要求し、彼を罷免することができる、⑤教会の墮落・腐敗に際して、その統一と改革は公会議の義務であり活動の機会である、といった原理に要約されるものである。

その教説は、教皇権が動揺している時期においては、実際に時代を導く力を持っていた。というのは、前述のように、複数の教皇が対立するという事態を解決しうる既存の機構が存在しない状況下にあつて、それをなしうる別の権威として広く支持されたのが公会議だったからである。従って、公会議を教会統治の最高機関とする理論は、教会大分裂の状況にあつては、当然あらわれるべきものであった。その理論そのものは、ティアニー (B. Tierney) の一連の

労作によって論証されたように、⁽³⁾ 教会法学の伝統に根ざしたものであって、必ずしも新奇な議論ではなかったが、実際の教会統治に影響を及ぼすに至ったのは中世末のこの時期においてであった。

教会大分裂に終止符を打とうとする最初の試みであったピサ公会議（1409）は、対立する二人の教皇を罷免して新たな教皇を選出した。⁽⁴⁾ それは、実際には三教皇鼎立という一層の混乱を招いたにすぎなかったが、公会議による方法が教会統一のための最良の手段になりうることを世に知らしめるものであった。

さらに、ピサ公会議の失敗を受け、より高まる教会統一の要求の中で開催されたコンスタンツ公会議（1414～1418）は、まさに国際会議の外観を呈する大公会議であって、実際に対立する教皇を裁き、罷免し、教令を発して公会議が教皇に優越することを述べ、新教皇を選出し、ついに四十年にわたる教会大分裂に終止符を打った。しかし、統一を回復した教皇が再び至高権を主張しはじめたのに対して、公会議主義の運動は急速に力を弱め、パーゼル公会議（1431～1449）を経て、自らの原理を確立することなく、次第に影響力を失っていったのであった。

公会議運動は、結局、教会の統治構造を何ら変えることなく、勢いを失い、教会史の表面から姿を消した。しかし、教会の体制的危機に際して、その統治構造を根本的に再検討し、教会内の権威の所在、すなわち教皇と公会議の間の権威の配分を論じることによって事態解決のための実際の理論を提示しようとした公会議主義者たちの思想的営為のもつ意義は、単に教会史の範囲にとどまるものではなく、特に後代との関わりにおいて政治思想史上の重要性を認められてきた。従って、公会議主義の理論及び運動に関しては、「コンスタンツから一六八八年への道は一直線である」⁽⁵⁾ あるいは「十五世紀の公会議理論から十七・八世紀の自由主義・立憲主義の運動へと直接展開する思想の系譜がある」⁽⁶⁾ と言われたのであった。

しかし、いわゆる「公会議主義」は、そのような政治思想史上の意義を認められてはいるが、それは、教皇の絶対的統治に対して立憲的統治の原理を提示したという一般的な理解を越えるものではない。⁽⁷⁾ すなわち、公会議主義を唱

えた個々の人間の思想や公会議主義の前提となっているその政治理論にまで言及されることは、やや時代のずれることからウス・クザーヌスを例外として、ほとんどのいのである⁽⁸⁾。だが、公会議主義と呼ばれる人間たちは、その時代の論争を主導したパリ大学で学んだという点で共通しているとしても、また公会議による教会改革を強く主張した点は同じであるにせよ、その論述の幅や性格にはかなりの差異があったばかりでなく、一般に、「公会議運動」と呼ばれることの多いその時期においてさえ一つの運動として活動を共にしたわけではなかった。従って、決して一面的ではない公会議主義を正確に位置づけるためには、公会議主義者一人一人の教説が明らかにされると同時に、その教説を基礎づけた政治理論がいかなるものであったかを明らかにすることが、政治思想史の研究において特に重要であるように思われるのである。

本稿は、以上のような問題意識のもとに、代表的な公会議主義者の一人であり、コンスタンツ公会議において主導的な役割を演じたフランス人、ピエール・ダイイ (Pierre d'Ailly, 1360-1420) の教会統治論を検討することによって、それが彼の公会議主義を政治理論としてどのように基礎づけているかを考察し、そして、それをどのように位置づけるべきかを論じるものである。

ダイイは、パリ大学で哲学・神学を学び、オッカムのノミナリズムの強い影響を受け、そして、その後パリ大学で神学を講じ、一三八四年には総長 (Chancelier) に就任した。また、それと平行して、司教座聖堂参事会員 (二二八一年、司教二三九五年)、枢機卿 (二四一年) という高位聖職を歴任した。従って、彼は、教会大分裂のさ中で生涯を送り、特にその後半は、神学者、パリ大学総長そして高位聖職者として、すなわち、思想家ならびに行政家として、事態の收拾にあたった第一級の人物だったのである。また、その執筆活動も多岐にわたり、様々な主題について記された論文等は二七〇篇以上あると言われるが、その主要な対象は、①神学・哲学、②教会論、③地理・天文、といったもの

であった。⁽⁹⁾

以下において、われわれは、マイイの教会統治論を考察するが、それは、初めに、彼の教会認識について、次に、統治目的論について、そして第三に、統治形態論についてなされ、その際、それは常に彼の公会議主義との関連が意識されつつ行われる。そして、それらの考察の後で、彼の統治論及び公会議主義を位置づける試みがなされるであろう。⁽¹⁰⁾

- (1) 堀米庸三『西欧中世世界の崩壊』（岩波書店、一九五八年）第二、三章参照。
- (2) Petry, R. C., "Unitive reforme principle of the late medieval conciliarists", *Church History*, vol. XXXI, 1962, no. 2, pp. 164-181.
- (3) Tierney, B., *Foundations of the Conciliar Theory*, Cambridge, 1955; *Church Law and Constitutional Thought in the Middle Ages*, London, 1979; *Religion, Law, and the Growth of Constitutional Thought 1150-1650*, Cambridge, 1982. 驚見訳『立憲思想—起源と展開 1150-1650』（慶應通信、一九八六年）。
- (4) 公会議の歴史に関しては、Hefele et Leclercq, *Histoire des Conciles*, Paris, 1907-38.
- (5) Laaki, H. J., "Political Theory in the Later Middle Ages", *Cambridge Medieval History*, vol. VIII, 1936, p. 638.
- (6) Sabine, G. H., *A History of Political Theory*, 4th ed., Hindsdale, 1973, p. 306.
- (7) 公会議主義一般に関しては、Jacob, E. F., *Essays in the Conciliar Epoch*, 3rd ed., Manchester, 1963. *が好適である。より包括的なものとしては、オックスフォードの教会論との関連を中心とした Lagarde, G. de, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*, vol. V, Louvain, 1963, ch. III, V, VIII, XI. *や、近代政治思想との関係や述べた Figgis, J. N., *Studies of Political Thought from Gerson to Grocius 1414-1625*, 2nd ed. repr., Cambridge, 1923, ch. II. *などがある。
- (8) ヒロラウス・クザヌスの政治思想については、以下のものが定評がある。Sigmund, P. E., *Nicholas of Cusa and Medieval Political Thought*, Harvard, 1963; Watanabe, M., (渡辺守善) *The Political Ideas of Nicholas of Cusa: With Special Reference to his 'De Concordantia Catholica'*, Geneva, 1963.
- (9) マイイの名は「カンブレ（Cambrai）の枢機卿」として、ルターの論文『教会のインヒロン虜囚について』の中に引用されているが、ルターに対するマイイの影響はしばしば指摘されている。ルター著作集第三卷（聖文社、一九六九年）二一八頁及

らえるとき、彼らは明らかに、教会を一つの政治社会として認識していたのである。⁽¹³⁾

もっとも、法学的には、教会と世俗社会はしばしば区別されずに論じられていた。というのも、教会の制度的発展に伴って自らの法体系である教会法の整備が急務とされたわけであるが、それはローマ法学に多くを負うことよって成されたのであり、またその強い影響の下に教会法学は独立の学問として発達していたのである。それ故に、例えば、コンガール (Y. Congar) が論証しているように、⁽¹⁴⁾「全員に関わる事項は全員によって討議され承認されなければならない (Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet)」というローマ法の名高い章句は、十三世紀以後において、世俗社会だけでなく教会にも同じように適用されたのである。

しかし、そういった法学的議論は、十二・三世紀においては、教皇権の主張の陰に隠れたものであった。ゲルマン世界における信仰の広がりに伴う教皇権の伸展は、物理的強制力を持たない教会に世俗権力を凌駕するだけの支配力を与え、その結果として教皇は世俗権力と数度にわたって衝突したが、その時期における教会法学者は、何よりもまず教皇権の擁護者であり、従って彼らの政治的議論はもっぱら教皇権と皇帝権の関係を論ずる二元的なものに終始したのである。そして、その二元論でなく、教会の統治構造が議論の直接の対象となりえたのは、まさに、教皇権の衰退によって教権対俗権という図式がくずれた教会大分裂の時期に他ならないのである。⁽¹⁵⁾

ピエール・ダイイの主たる関心も、フィッグスの指摘のように、教皇権と皇帝権をめぐる問題ではなく、教会の統一と改革、そして教皇と公会議の権限の範囲といった教会の内部構造に関するものであった。そして、その問題を論じる際にも、彼は教会を明らかに一つの政治社会として扱っている。例えば、「より大なる者がより小なる者に裁かれることはなく、上位の者が下位の者に裁かれることはない (major non est iudicatur a minori nec superior ab inferiori)」という法諺（それを教会にあてはめれば、公会議は教皇を裁き得ないという結論を導く）を論駁するに際して、ダイイは、フ

ランス王の例を引き、「その王国 (Regnum) 全体においていかなる者よりも強大で上位にあるフランス王は、ある種の事例においては、高等法院 (Parlamentum) によって裁かれ、判決を言いわたされている」と述べ、⁽¹⁶⁾ 教会の問題を世俗の政治の問題と同等に扱いながら、教皇が下位の者によって裁かれ得ることを論証しているのである。

このように、教会を世俗の政治社会と同列に置く視点は、教皇と世俗君主との間の長い闘争の結果として生じたものであった。カントロヴィッチ (E. H. Kantorowicz) によれば、従来教会を表わす言葉であった *corpus mysticum* は中世末期には *regnum ecclesiasticum* や *principatus ecclesiasticus*, *apostolicus*, *papalis* という表現とほとんど交換可能になっていたが、それは世俗権力との争いの中で生じた教会観の世俗化を意味するものであった。⁽¹⁷⁾ すなわち、一四世紀初めにおいてすでに、教会は自らの国王である教皇を頂点にいたく一つの王国 (*regnum*) であるともみなされていたのであり、教会を政治社会として考察することが一般的だったのである。

それでは、ダイイ自身は教会をいかなる言葉で表現したのであるか。彼が教会を表わすために最も多く用いた表現は、言うまでもなく、*congregatio fidelium* (信徒の集合体) である。それは、教会が制度的に整備され教皇権の伸展を見た時期においてさえも失われることのなかった教会観であり、教会が制度である以前に共同体であることを強調する伝統的な用法である。⁽¹⁸⁾ しかし、それと同時にダイイは、教会を *Ecclesiae Regnum*, *Politia Christiana*, *respublica christiana*, *ecclesiastica politia* といった言葉で表現している。⁽¹⁹⁾ それは、ダイイが教会を世俗国家と同等に扱っていたことをやはり示すであろう。特に最後の例 — *ecclesiastica politia* — について言えば、世俗国家を *Politia secularis* と表現していることから、彼の認識は明らかである。⁽²⁰⁾

以上のように、ダイイにとっては、教会は世俗国家と同様に政治の問題として論じうる対象であり、それ故に、彼の議論は政治理論としての価値を持つと言えるのである。では実際に、教会大分裂の時期にあって、ダイイはその統

治構造をどのように認識し、論じたのであろうか。彼は、その基本的な前提を以下のように述べている。

いかなる自然の組織も、本性上、その分裂と破壊に抵抗しうるものである。……それはいかなる政治組織にも、すなわち、政治的共同体や正しく秩序づけられた政治体についても同じように言えることである。⁽²¹⁾

quodlibet corpus naturale naturaliter resistit suae divisioni et distractioni;…… similii quoque modo et quodlibet corpus civile, seu civilis communitas, vel politica rite ordinata.

また、次のようにも述べている。

教会の真の、そして最高の頭であり、その最も賢明な創立者であるキリスト御自身が教会を完全かつ十分に秩序づけなかった。というのは、異端的であり、「主のみわざは全きものである」という申命記三十二章の言葉にも反するものである。しかもなお、⁽²²⁾自らの破壊や公共の破壊を阻止することができないような共同体が十分に秩序づけられたものではない、ということは明らかである。

ipsam Christum verum et supremum caput Ecclesiae et institutionem ejus sapientissimum eam non perfecte et sufficienter ordinasse. Quod est haereticum et contra illud Deuteronomii 32: Dei perfecta sunt opera. Et tamen patet consequentia, quoniam illam communitas non est sufficienter ordinata quae perditioni suae et demolitioni publicae non potest occurrere.

ダイイにとっては、聖俗を問わず、正しく秩序づけられた組織は全て自らの分裂あるいは破壊を阻止しうるものでなければならず、まして教会は神の御言葉によって完全なる秩序を備えているが故になおさらそうでなければならぬのである。そして、教会統治を政治の問題とみなすダイイにとって、教会にそのような体制的危機をもたらす教皇は明らかに「暴君 (tyrannus)」と表現されるのである。⁽²³⁾

かくしてダイイは、聖書などを主な論拠としながらも、教会を他の政治的共同体と区別されるべきものとしてその特徴を述べるのではなく、全ての組織体に共通の要素を強調しているのであり、だからこそ、シスマのような事態は自然法に反すると言えたのである。⁽²⁴⁾

しかし、教会を他の政治組織と共通のものとして認識する際に、その同一視に対して最大の障害となるものは教皇の独自の地位であった。なぜなら、教皇はなによりもペテロの後継者であり、その権威は他の高位聖職者と異なつて神に直接由来するものと考えられていたからである。それは、他の政治社会から教会を最も区別するものであった。

ダイイは、この問題を解決するにあつて、次のような論証を展開する。すなわち、まず教会権力をその性格上、主に二つに区分する。それは、一つは「秘跡授与の権能 (potestas ordinis)」であり、もう一つは「統治権 (potestas jurisdictionis seu regiminis)」である。⁽²⁶⁾ こういふ区別は、バリのヨハネス (Johannes Parisiensis, Jean de Paris, c. 1270-1306) に倣うものであるが、その区分は、教会統治における政治の領域 (後者) を明確にするためのものであり、教会内部の統治構造とりわけ教皇と公会議の権限を論じようとするダイイにとつて、その領域こそが関心の対象であつた。そして、それに続いて教皇の裁治権に関して議論を進め、ダイイは、それが神によつてペテロにのみ与えられたこと、従つてペテロの正当な後継者である教皇が、裁治権に関しても確かに教会の頭でありキリストの代理人であることを一応は認めて⁽²⁷⁾いる。しかし、それを認めながらも、裁治権が全て神に由来しているとは言いきれない、とダイイは述べる。なぜならば、その権能は、従者である人間に依存しなければならないものであるし、実際、教皇も枢機卿によつて選出されるからである。⁽²⁸⁾

キリストがペテロを全てのキリストの信徒の頭に任じ、キリストが座することを望まれ選ばれたところに司教座を定める権限を与えたとき、それは、世俗か教会かを問わず、権威の下にある全ての人々から、自然の権利すなわち支配者を選び出す権利を奪い去るものでは決してなかつた。⁽²⁹⁾

quando Christus praececit Beatum Petrum omnibus Christianis, dans sibi potestatem, ut ubi vellent sedere, Sedem eligeret, ita ut esset quodammodo proprius illorum Episcopus; non privavit illos Jure naturali, large sumpto, quod omnibus communit, quibus est aliqua praeferendi potestas, sive saecularis sive Ecclesiastica, videlicet eligendi sibi rectorem

教皇の権能をこのように限って考えれば、それは人的起源を持つと言えるものになるのであり、その結果、教皇はその独自の地位を失い、他の政治社会の長から区別されなくなる。

ダイイは、このような論理によって、教皇をも含めた教会を政治社会として認識し、その観点から教会統治論を展開してゆくのであるが、それは、彼の議論の主たる目的である公会議主義の提唱のために不可欠のものであった。なぜなら、前述のような論証によって教皇の権限を政治の範疇に入れることで、その議論ははじめて成り立つものだからであり、その前提にもとづいて、ダイイは「教皇の至高権 (plenitudo potestatis) を認めつつも、その使用が誤った場合には、教皇は教会主体を代表する公会議に服すべきであることを説くのである。従って、ダイイが展開した公会議主義は、明らかに政治理論としてとりえられるべきものであり、その意味での価値を認められるべきものなのである。」

- (11) Figgis, J. N., *op. cit.*, chap. II.
- (12) cf. Pacaut, M., *La théocratie-L'Église et le pouvoir au Moyen Age*, Paris, 1957. 坂口・鷲見訳『テオクラシー』(創文社、一九八五年)。
- (13) Figgis, J. N., *op. cit.*, p. 85.
- (14) Congar, Y., "Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet", *Revue historique de droit français et étranger*, 4e série, 36, Paris, 1958, pp. 210-259.
- (15) 公会議主義の歴史的展開に関しては、拙稿「公会議主義の展開—その政治思想的考察」慶應義塾大学大学院法学研究科論文集第十九号(昭和五十八年度)一六一—一七五頁を参照されたい。
- (16) *Tractatus de ecclesiastica potestate*, Dupin, 2, 957: Nam Rex Francie qui est maior et Superior in toto regno, saepe in aliquibus casibus iudicatur, et contra eum fertur Sententia, in suo Parlamento; similiter Papa in Foro scientiae, a simplici Sacerdote iudicatur, etiam in Foro exteriori, potest iudicari ab inferiori suo, si se et sponte subiciat. cf. *Tractatus de materia concilii generalis*, p. 304.
- (17) Kantorowicz, E. H., *The King's Two Bodies*, Princeton, 1957, pp. 202-3.
- (18) Tierney, B., *Foundations of the conciliar theory*, Cambridge, repr., 1968, pp. 132-156.

- (21) *Tract. de eccl. pot.*, Dupin, 2, p. 948, 959, 960; *Epistola I ad Johannem XXIII*, Dupin, 2, p. 877, 878; *Tract. de materia*, pp. 310-312. 442v.
- (22) *Ep. I ad Johannem XXIII*, Dupin, 2, p. 878.
- (23) *Propositiones Utiles*, Dupin, 2, p. 112. cf. Oakley, F., "The 'Propositiones Utiles' of Pierre d'Ailly: An epitome of Conciliar Theory", *Church History*, xxix, 1960, pp. 398-403.
- (24) *Tract. de materia*, pp. 309-310.
- (25) 註41参照。
- (26) *Tract. de materia*, pp. 309-310.
- (27) *Tract. de materia*, pp. 309-310.
- (28) *Utrum Petri Ecclesia lege regulatur*, Dupin, 1, pp. 667-668; *Tract. de eccl. pot.*, Dupin, 2, p. 950.
- (29) *Joannes Parisiensis, Tractatus de potestate regia et papali*, ed. Leclercq, D. J., *Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIII siècle*, Paris, 1942, pp. 202-207. 樺山絃一『ロマンタ世界の思想像』(岩波書店)一九七六年)八六頁。
- (30) *Tract. de eccl. pot.*, Dupin, 2, p. 938.
- (31) *ibid.*, p. 938.
- (32) *ibid.*, p. 936.

三、統治の目的

政治的権威は何のために存在するか。その目的は何か。こういった問いは、政治的権威の歴史とともに古いものである。およそ政治社会が存在するところでは、常にその疑問に対する解答が模索され、政治的権威の正当性が論じられた。なぜなら、それは、政治秩序にたんなる実力以上の根拠を見い出そうとするものであって、秩序の安定・維持のために不可欠のものだったからである。従って、政治的権威の正当化は、古来、政治哲学の中心的な課題であった。キリスト教も、世俗権力と自らを敢然と区別した初期の立場から普遍宗教へと発展して行くにつれて、政治的権威

の存在理由に関わることを余儀なくされた。すなわち、布教活動による靈的刷新を唯一の関心事としていた初期キリスト教は、しだいにローマ帝国内に浸透し、公認され、そして国教化されるという過程を経ることによって、国家権力に対する態度の問題を解決する必要に迫られたのである。その論証は、聖書の中で様々な形で見出され、特に「すべての人には上に立つ権威に従うべきである。なぜなら、神によらない権威はなく、およそ存在している権威はすべて神によって立てられたものだからである。従って、権威に逆らう者は、神の定めにもむく者である。そむく者は、自分の身にさばきを招くことになる。」(ローマ人への手紙第十三章一二節)というパウロの言葉と「あなたがたは、すべての人の立てた制度に、主のゆえに従いなさい。主権者としての王であろうと、あるいは、悪を行う者を罰し善を行う者を賞するために王からつかわされた長官であろうと、これに従いなさい。」(ペテロの第一の手紙第二章三十四節)というペテロの言葉は、しばしば用いられた。これらの言葉は、国家権力を積極的に基礎づけるものではなく、現実の政治的権威に、それが悪しきものであっても、従うことを説く、いわゆる「受動的服従 (passive obedience)」を促すものであった。しかし、いずれにせよ、すべての政治的権威は神的起源を持つことが聖書において確認され、政治的服従は宗教的義務とされたのである。

だが、政治的権威の起源が確認されたとしても、その目的についての見解は時代によって多少の違いがある。例えば、中世初期においては、強制的な権威は、人間の罪深さと墮落の教義に結びつけられ、神によって定められた罪に対する矯正手段として理解された。⁽³²⁾それは政治的権威に対する消極的な定義であり、その機能を秩序と平和維持に限定するものである。それに対して、アリストテレス受容後のキリスト教世界では、政治権力は自然的制度とされ、人間の本性に根ざしたものとみなされる。この思想的変容を顕著に示すのが、言うまでもなく、トマス・アクィナスであり、彼は、アリストテレスに従って、政治的共同体は自然に則したものであり、人間は生まれながらにして「政治的・社会的動物」である、と述べたのであった。⁽³³⁾かくして、政治的権威は純粹に自然の領域に属するものとされ、国

家は「共通善 (bonum commune)」という目的を実現するために不可欠な自律的存在となり、積極的な役割を付与されるのである。

ここで、アキナスによれば、国家の目的は、「共通善」に配慮すること、すなわち、その構成員の間に共通の善きものを実現し、追求することであり、その際の「共通の善きもの」とは、単に、物質的な利益にとどまらず、正義をも包含する自然的、精神的な意味での利益を意味していた。⁽³⁴⁾ ただし、世俗的な事項は依然として霊的なそれとは区別されるのであって、超自然的な目的は教会に委ねられる。つまり、国家は共通善の追求という独自の目的を持つ自律的な存在ではあるけれども、それはより上位にある超自然的目的の達成に向けられなければならないものであって、そうすることによって政治的権威も正しく高められるのであり、そして超自然的目的への配慮は教会人の仕事だというわけである。しかし、それにもかかわらず、このような国家の目的を積極的に位置づける見解は、中世後期の思想家たちに大きな影響を与えることになった。

この共通善の概念を、世俗国家についてばかりでなく、教会についても適用した点で、パリのヨハネスは特筆に値する。主に財産について述べる際に、彼は、世俗君主が臣下の財産を世俗の共通善のために (pro communi bono temporalis) のみ処分しうるように、教皇が俗人の財産を処分しうるのは教会の共通善 (pro communi bono spirituali) に限られることを明言したのであった。⁽³⁵⁾

以上のような、中世における統治の目的に関する見解に対して、ピエール・ダイイは具体的にどのような統治目的論を展開したのであろうか。

ダイイにとっても、まず第一に、政治的権威の目的は政治社会全体の共通の利益を維持することでなければならぬ。従って、全体の利益ではなく自らのそれを追求する支配者こそは、やはり「暴君 (tyrannus)」⁽³⁶⁾ と呼ばれる。このような「暴君」の定義―共通善よりも自らの私的利益を優先させる支配者―は、トマス・アキナス⁽³⁷⁾ を直接的な源と

する、中世後期に一般的な見解であり、従ってそれは、言うまでもなく、アリストテレスによる善き国制と悪しき国制の区別⁽³⁸⁾に由来する定義である。

しかし、このようなアリストテレストマスの影響に対して、オークリー (E. Oakes) は、ダイイに対する教会法学的伝統の影響を強調する⁽³⁹⁾。すなわち、オークリーによれば、ダイイは共通善が常に個人の善に優越することを否定しており、聖霊に従うキリスト教徒の内なる生活が、公的生活すなわち共通善をも越えた価値を持つことを認めているのである。従って、共通善が統治の目的と言えるのは、個人の目的がそこに包含される場合に限られ、アリストテレストマスの共通善思想は、よりキリスト教的制約を受けていると言えるのである。

では、そのような共通善の追求のために、統治者はどのような義務を負うと考えられるのであろうか。ダイイは、世俗君主の義務と聖職者の義務を区別する。

まず、世俗の権威について言えば、それは本質的に世俗の事項に対して定められたものである。しかし、そこには、単に人定法 (lex humana)、国法 (lex civilis)、公法 (lex politica) などによって臣民を治めるだけでなく、彼らを倫理徳 (virtus moralis) によつてこの世における政治的目的へと導くことが含まれる。

これに対して、聖職者の義務は、神法 (lex divina) に従って信徒を治め、英雄的徳 (virtus heroica) によって彼らを来世の究極の目的すなわち永遠の救済へと導くことである⁽⁴⁰⁾。

さて、前章で明らかにしたように、ダイイは、教会と世俗の区別なく、正しく秩序づけられたすべての組織に共通のものとしてその政治理論を提示したのであったが、それは、聖職者の任務についての彼の議論を考察するとき、より明白となる。すなわち、彼が世俗国家を考察するときには明言したように、政治的権威の第一の目的は政治社会全体の共通の利益の追求でなければならないが、それと全く同じ理論が、一つの政治社会である教会においても同じように妥当するものとされるのである。すなわち、パリのヨハネスに倣って、ダイイは教会統治の目的は教会全体の利益

の追求・実現でなければならぬと考え、従って、信徒の共通善ではなく自らの利益を追求する支配者、つまり教皇は、世俗国家の場合と同様に、「暴君」と呼ばれうると述べるのである。

暴君の特質とは、臣下の共通善ではなく、君主の利益を追求することである。そして主の羊たちでなく自らを養う司牧たちも同様に暴君である。⁽⁴¹⁾

Tyranni proprietatis est quaerere non commune bonum subditorum, sed utiie Principum. Tales sunt Pastores qui non pascent gregem Domini, sed semetipsos.

このようにして、世俗の政治理論は正しき政治秩序たる教会統治においても妥当するものとされるわけである。そして、論じてきたように、教会内の裁治権は共通善という目的のために定められるのであるが、換言すれば、それは共通善が全ての教会統治の価値判断の基準となっていることを意味するのである。そして、それは彼が公会議主義を展開する上で欠くことのできない議論であった。なぜなら、公会議はまさに教会全体の安寧を守るために召集されるものなのであり、公会議による教会の統一と改革こそが、教会大分裂という体制的危機の中で、ダイイが望んだものだったからである。従って、ダイイは、教会の至高権が教皇に与えられたことを認めつつも、至高権の目的が教会全体の安寧にあり、また至高権が公会議にも関わることを示唆した後で、次のように結論づける。

教皇を原因として至高権が存るのではなく、教会のために教皇とその権力は存るのであり、至高権は、教会を目的として、すなわち教会を建てるといふ目的へと定められているのである。……(故に)もし教皇がこの権力を教会を破壊するために用いるならば、公会議は、前述の教会全体を模範的に映す鑑として、これに代わりその名において、教皇の至高権乱用を抑制し調整し直すのである。⁽⁴²⁾

plenitudo Potestatis non est casualiter propter Papam, sed Papa et ejus Potestas propter Ecclesiam, et ad eam ordinatur sicut ad finem, id est, ad ejus aedificationem: …… si Papa uteretur hac Potestate ad destructionem Ecclesiae, Generale Concilium est exemplum, vel speculum dictam Universalem Ecclesiam representans, et ejus vice et nomine, abusus hujusmodi

plenitudinis Potestatis coercens, regulans, et dirigens.

ダイイは、この後に続けて、教会を破滅に導く教皇は公会議に服すべきことを説き、教皇が強情な場合は、公会議によって裁判、罷免、処罰がなされることを述べるのであるが、それらの一連の論証の中で明らかにされていることは、言うまでもなく、教会統治の目的が教会の安寧、すなわち教会全体の共通の利益を維持することであった。従って、世俗統治の場合と同じ論理で、全体の利益を自らの私的利益に従属せしめる教皇は「暴君」とされたのであり、その議論こそがダイイの公会議主義を基礎づけるものとなっているのである。

ダイイの主論文である『教会の権力について』⁽⁴⁵⁾ (*De ecclesiastica potestate*) の特に第二部において、ダイイは、以上のような論理をさらに綿密に論証する。「教皇や司教は、教会財産の管理者であって主人ではない。なぜなら、その共同体の財産は、一人の人間に与えられたのではないからである」という副題が示すように、そこで論じられるのは、教会財産に対する教皇の権力の分析である。

教会の財産は、それらが教会のものであるが故に、教会全体に与えられたのであって、唯一人の人間に与えられたのではない。それ故に、教会を建てた人々は、彼らが献げた財産の所有権を、まず直接に、その教会の枢機卿會議に、神に仕える者のために譲渡することを望んだのであって、ある一人の人間にはなかったのである。……それは、キリスト、すなわち、キリストの体である信徒の教会に委ねられたと考えられたのである。⁽⁴⁶⁾

bona Ecclesiastica, ut Ecclesiastica sunt, fuerunt collata Communitatibus, et non solum personae singulari. Unde Fundatores Ecclesiarum intenderunt Dominium et proprietatem bonorum quae dabant, transferre primo et directe in communitatem Collegii, scilicet talis Ecclesiae, ad usum Deo servientium, et non in aliquam personam singularem;…… et ita intelliguntur esse oblata Christo, id est Communitati Fidelium, quae est Corpus Christi.

それは、よりはっきりと述べれば、教会財産に対する教皇の権力に制限を加えようとする試みであった。

このことから、次のように言う人々の誤りが明らかになる。すなわち、教皇だけが教会の所有権を持ち、単に教会全体の管理者であるだけでなくその財産の真の所有者である（と言う人々の誤りが明らかになる）⁽⁴⁷⁾。

Ex his apparet error eorum qui dicunt, quod solus Papa habet Jus vel Dominium Ecclesiae, et non solum est administrator vel dispensator Ecclesiae universalis, sed honorum ejus verus Dominus et proprietarius.

教皇は、教会の全財産と利益の完全なる管理者ではあるが、所有者ではない。従って、教皇は意のままに教会財産を処分することはできないのである。……教皇は、教会の財産に仕える者であり管理者であつて、誠意が要求され、教会の必要もしくは共通の利益となる場合にのみ、財産に関して彼に委ねられた権力を行使ししうるのである。⁽⁴⁸⁾

Papa habet plenariam dispensationem omnium honorum et Beneficiorum, et non Dominium. Ex quo sequitur ulterius, quod Papa non potest ad libitum detrachere bona Ecclesiarum, cum sit minister et dispensator bonorum Communitatis, in quo reguntur bona fides, non habet collatam sibi potestatem super bonis ipsis, nisi ad necessitatem, vel communem Ecclesiae utilitatem.

教会統治における教皇の地位は、ダイイによれば、このように制限されたものとなり、教皇の絶対的統治に反対する自らの公会議主義を論証することを通じて、彼は、教会統治の目的が教会全体の安寧と共通の利益を追求することによって信徒を徳のある生活へとして永遠の救済へと導くことにある、ということを明らかにしているのである。

しかし、彼の統治理論には公会議主義の論証以上の内容が含まれ、政治の問題として興味深い議論がなされている。というのは、ダイイは、教会統治における教皇の任務、教会財産に対する教皇の権力を論じたのみならず、俗人の財産に対する教皇の所有権を論じ、さらには、臣下の財産に対する世俗君主の所有権を論じているのである。

もし教皇が教会聖職者の財産に対して所有権を持たないとするならば、なお一層、俗人の財産に対しては所有権を持たないし、無論、教会財産の場合のように、管理者でもない。ただし、はからずも教会が最も必要とした場合にはその限りではないが、その必要の際にも、教皇は特に管理者ではなく、むしろ布告者と言えるのである。⁽⁴⁹⁾

si Papa non habet Dominium in bonis Ecclesiasticis Clericorum, multominus habet Dominium in bonis temporalibus laicorum; imo nec in illis est dispensator, sicut in bonis Ecclesiasticis; nisi forte in ultima necessitate Ecclesiae: in qua etiam necessitate, non est proprie dispensator, sed magis potest dici declarator.

教会外にある俗人の財産は、教会財産のように教会全体に委ねられたものではなく、一人一人の人間の技や労働やその人自身の勤勉さによって獲得されたものである。それ故に、一人一人の人間は、一個人として、自ら権利と権限すなわち真の所有権を有するのである。……従って、君主も教皇もそのようなものに関して独自の所有権や管理権を持つことにはないのである。⁽²⁰⁾

Exteriora bona laicorum, non sunt collata Communitati, sicut bona Ecclesiastica; sed sunt acquisita singulis personis, arte, vel labore, vel industria propria; et ideo personae singulares, ut singulares sunt, habent in ipsis Jus et potestatem, ac verum Dominium Unde sequitur, quod nec Princeps, nec Papa, habet proprie Dominium vel dispensationem in talibus.

以上のような論証は、その論旨の大部分をやはりパリのヨハネスに負うものであるが、統治の目的に関するダイイの見解をより明確にするものであった。政治社会における統治の目的は、それが教会統治であれ世俗統治であれ、何よりも共通の利益の追求、公共の安寧の維持、すなわち、いわゆる共通善に配慮することであった。故に、共通善よりも私的利益を優先する統治者は、それが世俗君主であっても教皇であっても、同じように「暴君」と呼ばれるのであった。そして、財産に関して言っても、教皇は、教会の外にいる俗人の財産に対して所有権を持たないばかりか、教会財産に対してもせいぜい管理者として仕える者でしかないのであり、また世俗君主もその臣下の財産に対しては所有権を持たないのであって、そして両者とも、それらの財産に介入しうるのは共通善が必要とした場合に限られるのであった。

ダイイにとつて、共同体全体の共通の利益を統治の第一の目的とする見解は、支配者の行為の逸脱や専制的行為を抑制し、制限するためのものであった。そして何よりも、教会大分裂という体制的危機の中で、教皇の行動を制限し、教会の統一・改革を成し遂げるために、それは不可欠な理論的前提であった。ダイイが、ある論文の中で、「君主は法に拘束されない(Princeps legibus solutus)」という格言が教皇において真理と言えるのは教皇自身が発布した法の場合だけであつて、神法及び公会議によつて神的權威をもつて発布されたものはその限りではないし、とりわけ教会の全体に影響するものに関してはそのようではない、と述べているように、その議論を支えるものは神法及び自然法であつたが、教会全体が必要とし、公共の利益(教会の統一・改革)のために必要とされた公会議の召集を教皇の權威なしで果たすためには、彼の統治目的論は、重要な意味を持つ根本的な議論だったのである。

(30) 例えば、テトスへの手紙第三章一節、ヘブル人への手紙第十三章十七節、テモテへの第一の手紙第二章一―二節、ペテロの第一の手紙第二章十三―四節などである。

(31) ダントレーヴは「キリスト教政治理論の全ての歴史は、このテキストに対する不断の注釈にすぎない」と述べている。d'Entreves, A. P., *The Medieval Contribution to Political Thought*, Oxford, 1939, p. 9. 柴田・友岡訳『政治思想への世界の貢献』(未来社、一九七五年)二六頁。

(32) Augustinus, *De Civitate Dei*, XIX, 15. アウグスティヌスにおける政治的權威の問題に関しては、柴田平三郎『アウグスティヌスの政治思想』(未来社、一九八五年)第七、八、九章を参照された。cf. Carlyle, R. W. & A. J., *A History of Medieval Political Theory in the West*, vol. I, pp. 126-131.

(33) d'Entreves, A. P., *Aquinas: Selected Political Writings*, Oxford, 1959, p. xiii.

(34) 稲垣良典『トマス・アキナスの共通善思想』(有斐閣、一九六一年)。

(35) ed. Leclercq, D. J., *op. cit.*, p. 190.

(36) 註41参照。

(37) *Summa theologiae*, 2a 2ae, qu. 42; d'Entreves, A. P., *Aquinas*, p. 81.

(38) 『政治学』第七章。

- (39) Oakley, F., *The Political Thought of Pierre d'Ailly*, pp. 105-107.
- (40) *Utrum Petri Ecclesia Rege gubernetur*, Dupin, 1, p. 678. ここで用いられている「倫理徳」及び「英雄的徳」とは、カトリックの用語であり、『現代カトリック事典』(エンデルレ書店、一九八二年)によれば、倫理徳が「人間が終局的に達する手段の一つを直接の目的にする意志の良し習性」(傍点筆者)という程度のものであるのに対して、英雄的徳とは「通常を超えた方法で行われる徳行を、喜んで長期にわたって行うこと」であり、「倫理徳は簡単に実行できるが、信・望・愛の対神徳はとくにすぐれた程度に高められる。」というほどの、通常を超えていることが強調されるものである。従って「英雄的徳を実践したことは列聖(anonization)のための調査の第一段階として教会から要求され」、「英雄的徳を実践した者は『尊者(Venerable)』と尊言われ、『神のしもべ』(Servant of God)と称される」のびである。
- (41) *Ep. ad Joannem XXIII*, Dupin, 2, p. 878.
- (42) *Tract. de eocl. pot.*, Dupin, 2, p. 951.
- (43) *ibid.*, p. 951.
- (44) *ibid.*, pp. 956-960.
- (45) Dupin, 2, pp. 925-960. 424 の題名は「*Deus in seipso*」であり、テクストにおける正確な題名は次のとおりである。*Tractatus de Ecclesiae Concilii Generalis, Romani Pontificis, et Cardinalium Auctoritate*. cf. Oakley, F., *The Political Thought of Pierre d'Ailly*, p. 49, n. 24.
- (46) *Tract. de eocl. pot.*, Dupin, 2, p. 942.
- (47) *ibid.*, p. 943.
- (48) *ibid.*, p. 943.
- (49) *ibid.*, p. 944.
- (50) *ibid.*, p. 944.
- (51) ed. Leclercq, D. J., *op. cit.*, cap. VII-XI, pp. 189-207.
- (52) *Tract. de materia*, p. 313.
- (53) *Propositiones Utiles*, Dupin, 2, pp. 112-113. cf. Oakley, F., "The 'Propositiones Utiles' of Pierre d'Ailly", *Church History*, XXIX, pp. 401-402.

四、統治の形態

前章においてわれわれは、統治の目的及び支配者の義務についての考察を試み、ダイイにとつてのそれが、教会か世俗かを問わず、共同体の共通の利益を守ること、共通善に配慮することである、ということ明らかにした。そして、その論証は、中世において特異なものではなく、アリストテレス・トマスの伝統、教会法学、そして特にパリのヨハネスの統治理論に多くを負っているものであったが、しかしダイイの場合は、教会大分裂というカトリック教会にとつての体制的危機の中にあつて、その統治の目的に関する議論を、公会議主義という実際の教会改革運動の理論的基盤としている点で注目し値するものであった。

しかし、統治の目的及び君主の義務についての考察は、それだけでは目的達成の手段を何ら提示するものではなく、政治理論として十分なものではない。従つて、中世において表わされた統治の目的についての考察には常に統治形態についての議論が付加されるのであり、シスマの長期化という状況のさ中で、公会議による教会の統一と改革を目指すダイイにとつて、教会の統治構造についてその根本的な原理を再検討する試みは不可欠のものであり、教会改革のための新たな統治形態論の提示は、さし迫った課題であつた。

では、ダイイは、その統治の目的を実現するような制度としていかなるものを想定していたのか。換言すれば、彼は、どのような統治形態を最善のものと考えたのか。その問題について考察する前に、中世における統治形態論について概略することにする。

元来、中世の思考様式においては君主政への志向が強く、それは古代と中世との間の鋭いコントラストを示すものであつた。⁽⁵⁴⁾ 中世の政論家(Politicians)の多くが君主制を最善の統治形態であると明言したように、教会においても世俗

国家においても君主政的統治構造が自明のものと思われ、それぞれのあらゆる肢節団体においてさえ同様に考えられたのである。⁽⁵⁵⁾

しかし、十三世紀にアリストテレスの『政治学』がラテン語に翻訳され、ゲルマン世界にもたらされたとき、それまでのような君主政への志向は変更を余儀なくされた。というのは、『政治学』において提示された諸々の国制及びその諸条件や優劣に関する教説は、すでにそのような比較研究自体が君主政を相対化するものであるように、君主政が必ずしも最善の統治形態ではないという視点を示したのであり、善き政体をめぐる議論に刺激を与えたのであった。そして、それは教会に關しても同様であり、君主政（すなわち教皇の絶対政）に対する疑義は生じたのである。

このような状況に於いて、統治形態についての代表的な見解を示したのは、言うまでもなく、トマス・アクィナスである。『君主統治論』(De regimine principum)において、トマスは、統治形態を考察するに際して、次のように言う。「ここでの問題は、国家や都市は一人の人間によって治められるのが良いか、多者によって治められるのが良いか、を検討することであるが、その問題は統治の目的を考慮することによって最もよく究明されるだろう。⁽⁵⁶⁾」そして、統治の目的とは共同体の福祉と繁栄であり、それは共同体の一致と平和にかかっている。従って、支配者の義務とは一致と平和の達成ということになるが、その目的を達成するための最善の形態が君主制であることをトマスは明言する。⁽⁵⁷⁾その論証は、例えば、それ自身暖かいものがまわりの物を暖めるのに適しているように、それ自身が一致しているものの方が多元的であるものよりも容易に一致を生み出しうる、というものである。また、多者は、互いに意見の相違があれば共同体の中に一致をもたらすことはできないのであるから、多数者による支配のためには、まず多数者の間で一致をみる必要がある、その点で一人による支配よりも劣っているとされる。また、自然に則しても、統治とは一者によるものであり、体には、他の組織を動かす一者すなわち心臓があり、魂に於ては、秀でた能力すなわち理性があるが如くである。蜜蜂には女王があり、そして全宇宙には、万物の創造主である唯一人の神がいるのである。

経験から言っても、多者によって支配されるところでは争いが生じやすい。このような論証によって、トマスは君主政が最善の統治形態であることを示している。

だが、同じトマスが『神学大全』(Summa Theologica)の中のある箇所では混合政体を最善の統治形態としているのは周知のことである。⁽⁵⁸⁾そこでは、アリストテレス『政治学』の内容を引用したあとで、次のように述べられる。「君主政では政体の頭に一人の人間があり、貴族政では多数の者が徳に従って統治に参加し、そして民主政では、支配者は人民の中から選出され、全人民はその支配者を選ぶ権利を有する。最善の統治形態は、君主政、貴族政及び民主政もしくは人民の支配の賢明な混合から生じる。そして、このような統治形態こそが神法によって建てられたものなのである。」トマスは、この見解をさらに旧約聖書を引用して補強している。

トマスにおけるこうした外見上の矛盾した見解については様々な解釈が可能だが、J・B・モラルは、そこに矛盾を見い出さない立場をとる。⁽⁵⁹⁾すなわち、彼によれば、トマスの混合政体論では、君主は貴族の力を借りて統治し、君主の地位への昇進が初源的には「人民(populus)」の選挙によるものではあっても、共同体の行政権・立法権が依然として君主の掌中にあることが示されている。従って、『神学大全』における人民による君主の選出というトマスの主張は、君主政を基礎づけるものであって、『君主統治論』で明言された君主政支持と矛盾するものではないのである。

こうしたトマスの、特に混合政体論に関する論証を教会の統治構造に適用したのが、パリのヨハネスである。彼も、アリストテレス『政治学』に拠りながら、君主政は純粹なものよりも貴族政や民主政と混合された方がすぐれている、と述べた。⁽⁶⁰⁾「なぜなら、混合政体においては全ての者が統治に分担を持つからである。そして、この分担を通じて、共同体の平和は維持され、全ての者はこの型の統治を愛しそれを見張るようになる」のである。さらにヨハネスは、混合政体がすぐれているもう一つの理由として、君主政が容易に墮落することをあげている。すなわち、君主政

は墮落しなければ最善のものであるが、権力を持つ者は、完全なる徳を有していなければ「暴君」になりやすく、そして完全なる徳を持つ者はきわめてまれだと言うのである。そして、こういった見解をやはり聖書を用いて論証したあとで、ヨハネスは次のように明言している。「もし一人の教皇の下にあって、すべての地方から、その地方の人々によって複数の者が選出され、全ての者が何らかの形で教会統治に関与するならば、それは教会にとって最善の統治形態である」⁽⁶¹⁾。

ヨハネスの混合政体論においては、公会議の役割が極めて重要である。なぜならば、信仰に関する事項においては、教皇一人よりも公会議と共に行った判断の方がより大きな権威を持つからである⁽⁶²⁾。また、彼の教会統治論は、著しく貴族主義的色彩が強く、公会議にもまして教会内高位聖職者の政治的役割が重視されるし、特に枢機卿の政治的地位を重く考えている点⁽⁶³⁾は、ダイイとの関連で大きな意味を持つ。

さて、以上のような中世における統治形態観に対して、ダイイの提示したそれはいかなるものであったか。

君主の統治は、そこでは一人の間が多数者を支配するのだが、徳にのっとっている場合は他の純粹な統治形態よりもすぐれており、それはアリストテレス『政治学』第三巻に述べられているとおりである。しかし、もし君主政が、貴族政―複数の者が徳にもとづいて治める―や民主政―人民が支配する―と混合されたならば、その政体は（君主政よりも）よりすぐれたものになる。なぜなら、混合政体では全ての者が統治に何らかの関与をするからである。従って、君主政は、墮落しなければそれ自体最善のものであるけれども、君主に対して大きな権力が与えられるために、君主に完全なる徳がなければ、その政体は容易に暴君支配に墮落するのであり、完全なる徳を備えた君主などは、ほとんどまれにしか見られないのである⁽⁶⁴⁾。

licet regimen Regium, in quo unus singulariter principatur multitudini, secundum virtutem sit melius quolibet alio regimine simplici, ut ostendit Philosophus, 3. Politicorum tamen si fiat mixtum cum Aristocratia, in qua plures dominantur secundum virtutem; et cum Democratia, in qua populus principatur, tale regimen melius est, in quantum in regimine

mixto omnes aliquam partem habent in Principatu: et etiam quia licet regimen Regale sit optimum in se, si non corrumpatur; tamen propter magnam Potestatem quae Regi conceeditur, de facili regimen degenerat in tyrannidem, nisi sit in Rege perfecta virtus, quae raro et in paucis reperitur.

このようなダイイの混合政体観は、トマスやパリのヨハネスのそれと何ら変わるところはない。しかも、聖書を引用してイスラエルの民の定めた統治形態が混合政体であったことをその例証としている点も同じである。⁽⁶⁵⁾従って、その混合政体が必ずしも君主の権力を制限するものではないことは前述したとおりである。⁽⁶⁶⁾しかし、ヨハネスと同じように、ダイイは、この混合政体論に普遍的意味を見出して、それを教会の統治構造に適用し、教会にとっての深刻な事態の中で、それをさらに展開して行くのである。ダイイは、まず、ヨハネスの言葉をほぼそのまま使って言う。「もし一人の教皇の下に、全ての地方によってそこから複数の者が選出されるならば、それが教会における最善の統治形態であることは明らかである。⁽⁶⁷⁾しかしまた、ヨハネスにも見られたような枢機卿重視の傾向をより前面に出して、ダイイは次のような文を付け加えている。「そして、このような人々は枢機卿 (*cardinales*) であるべきである。彼らは教皇と共に、彼の下で教会を治め、至高権の行使を制限するのである。⁽⁶⁸⁾そして、教会大分裂という教会にとっての危機の中で、教会統治の原理の根本的再検討が急務であったこの時期に、公会議による教会の統一と改革を目指したダイイにとって、右のような統治形態観は、まさに、彼の統治理論を公会議主義へとつなぐものであった。⁽⁶⁹⁾

彼の主論文である『教会の権力について』 (*De ecclesiastica potestate*) の第三部は、教皇の至高権の性質について論じたものであるが、「教会の至高権はローマ教皇にのみ存するの否 (Utrum videlicet plenitudo Potestatis Ecclesiasticae resident in solo Romano Pontifice)」を論じたその第一章は、ダイイが教会統治の形態についての見解をより詳細に述べているところであり、そこで示される混合政体論は、教皇の権力を抑えようとする彼の公会議主義の本質を表わすものである。「体の一部、すなわち頭である教皇の権威が体全体すなわち教会の権威よりも大きいはずはない。」また

「信仰において誤らないのは教会であつて教皇ではない」⁽⁷⁾と述べて、教皇の權威を抑制したあとで、ダイイは、教会における至高權の在り方、すなわち教会統治の形について次のように論じている。

第一に、教会の至高權はローマ教皇に属するが、それは分離できるものとしてである。第二に、至高權は普遍教会全体に属するが、それは不可分なものとしてである。第三に、それは公会議に属するが、それは教会全体を反映するものとしてである。⁽⁸⁾

Prima est, quod plenitudo Potestatis Ecclesiae, separabiliter residet in Romano Pontifice. Secunda, quod plenitudo Potestatis Ecclesisticae, inseparabiliter residet in Universitate Ecclesiae Catholicae. Tertia, quod plenitudo Potestatis Ecclesiasticae, representative residet in Generali Concilio.

さらに、ダイイは、言葉をかえて、より明確に次のように述べている。

第一に、至高權は教皇に属するが、それは、言わば、彼が主体としてそれを受け取り、奉仕者としてそれを行使するという意味においてである。第二に、至高權は教会全体に属するが、それは、言わば、至高權が起源においても目的においても含まれる実体が教会であるという意味においてである。第三に、至高權は公会議に属するが、それは、言わば、教会全体を映し、至高權の行使を規整する模範が公会議であるという意味においてである。⁽⁹⁾

Primo ergo modo, plenitudo Potestatis est in Papa, tanquam in subjecto ipsam recipiente, et ministerialiter exercente. Secundo, est in Universali Ecclesia, tanquam in objecto ipsam causaliter et finaliter continente: Tertio, est in Generali Concilio tanquam in exemplo ipsam representante, et regulariter dirigente.

従つて、教皇は、正確に言えば、奉仕者なのであり、權力を主体として受け取るけれども仕える者としてそれを管理するのである。故に、換言すれば、至高權が教皇のためにあるのではなくて、教皇及びその權力が教会のために定められているのである。故に、

もし教皇が教会を破壊するためにこの權力を用いるならば、公会議が、上述の教会全体を模範的に映す鑑として、これに代わりその名において、教皇の至高權乱用を抑制し調整し正すのである。⁽¹⁰⁾

si Papa uteretur hac Potestate ad destructionem Ecclesiae, Generali Concilium est exemplum, vel speculum dictam Uni-

versalem Ecclesiam representans, et ejus vice et nomine, abusus hujusmodi plenitudinis Potestatis coercens, regulans, et dirigens.

このように、ダイイの教会統治における混合政体論は、教皇が教会の頭であることを必ずしも否定するものではなく、教皇の至高権行使を教会統治の目的に適合するようにと制限するものであった。ダイイにとって、教皇の首位性を否定することは、聖書に反する異端的なことであった。⁽⁷⁴⁾従って、ダイイの複雑で曖昧な至高権に関する区別は、教皇至高権の意味を制限し、それによって永続的に教皇の専制的支配を抑制することによって、直面する深刻な危機を打開しようとする理論的試みだったのである。それ故に、本来は教皇の至高権を否定するものではなくとも、教皇が教会を建てるためではなく、それを破壊するために権力を行使した場合には、普遍教会の代表である公会議が、教皇の至高権を制限し、その乱用を抑えうるのである。そしてその論理は、次のような表現にまでたどりつく。

教皇は、ある事例においては、⁽⁷⁵⁾公会議によって裁かれうる。

Papa potest in certis casibus per Generale Concilium judicari.

神法及び人定法によって次のように言うことができる。教皇は、教会全体及びそれを表現する公会議によって、しばしば裁かれ、有罪とされうるのであり、そして多くの事例において、法によって公会議へと召喚されうるのである。すなわち、多くの事例とは、教会の破滅に関するようなものである。⁽⁷⁶⁾

tam de Jure humano quam divino concedendum est, Papam posse ab Universali Ecclesia, vel a Generali Concilio eam representante, in multis casibus judicari, et condemnari, et ab eo ad Concilium in multis casibus posse appellari, videlicet in casibus Ecclesiae destructionem tangentibus.

かくして、公会議は教会に破滅をもたらす虞れのある教皇を裁き罷免しうる地位にまで高められた。しかも、そのような緊急を要する事態の際には、教皇を裁くための公会議が教皇の権威なしに召集されるのであり、⁽⁷⁷⁾また、もし教皇

が公会議への召喚を拒んだ場合には、教皇座は空位とみなされ⁽⁷⁸⁾、事態は即時に新たな教皇の選出へと向かうのである。

以上のような論証によってダイイの公会議主義が提示されるが、さらにそれは、具体的な制度上の裏づけを用意されたものでもあった。ダイイは、ある著作の中で、公会議が今後は自動的に、三十年もしくは五十年ごとに開催されることが有益であり必要であると述べている。⁽⁷⁹⁾それは、公会議を非常時において君主の権力乱用を制止するための機構とするだけでなく、より永続的に機能する制度として公会議を位置づけているのであり、そしてそれによってこそ、彼の混合政体論は実際の意味を持つことになるのである。

- (54) Gierke-Maitland, *op. cit.*, pp. 30-37. 阪本訳『中世の政治理論』（『ネルウマ書房』一九八五年）六六～七頁。
- (55) *ibid.*, p. 32. 同訳六八頁。
- (56) *De regimine principum*, I, cap. II.; d'Entrevès, A. P., *Aquinas*, p. 6.
- (57) *ibid.*, pp. 6-7.
- (58) *Summa theologica*, la 2ae, qu. 105.; *ibid.*, pp. 75-6.
- (59) Morrall, J. B., *Political Thought in Medieval Times*, London, 1958, pp. 77-79. 柴田訳『中世の政治思想』（未來社、一九七五年）一〇三～一〇五頁。
- (60) ed. Leclercq, D. J., *op. cit.*, cap. XIX, p. 237. 樺山前掲書八九～九〇頁。
- (61) *ibid.*, p. 237; Et sic certe esset optimum regimen ecclesie si sub uno papa eligerentur plures ab omni provincia et de omni provincia ut sic in regimine ecclesie omnes aliquo modo haberent partem suam.
- (62) *ibid.*, cap. XX.
- (63) *ibid.*, cap. XX. 樺山前掲書九〇頁。
- (64) *Tract. de ecol. pot.*, Dupin, 2, p. 946..
- (65) *ibid.*, p. 946. cf. Aquinas, *Summa theologica*. la 2ae, qu. 105. ed. d'Entrevès, A. P., *Aquinas*, pp. 75-6; Johannes, *Tract. de pot. regia et papali*, ed. Leclercq, D. J., *op. cit.*, cap. XIX, p. 236.

- (69) しからズハイイダ' チキシラミンの意味を厳密に定義しつゝなり。 *Tract. de eccl. pot.*, Dupin, 2, p. 946: et capitur hic Democratia generaliter, pro Principatu populi, et non stricte.
- (70) *ibid.*, p. 946: manifeste videtur, quod esset optimum regimen Ecclesiae, si sub uno Papa eligerentur plures de omni, et ab omni Provincia. マクホスド(ゴ)ツバダ' 註に參照。
- (71) *ibid.*, p. 946: et tales deberent esse Cardinales, quicum Papa & sub eo Ecclesiam regerent, & usum plenitudinis Potestatis temperant.
- (72) Oakley, F., *The Political Thought of Pierre d'Ailly*, p. 119.
- (73) *Tract. de eccl. pot.*, Dupin, 2, p. 949.
- (74) *ibid.*, p. 950. cf. Lagarde, G. de., *op. cit.*, pp. 70-1.
- (75) *ibid.*, p. 951.
- (76) *ibid.*, p. 928.
- (77) *ibid.*, p. 957.
- (78) *ibid.*, p. 959.
- (79) *ibid.*, p. 935; *Propositiones Utiles*, Dupin, 2, pp. 112-3.
- (80) *Tract. de materia*, p. 317: Ubi primo occurrit esse expediens et necessarium quod saepius quam hactenus factum sit generalia concilia celebrentur, scilicet de trigesimo in quinquagesimum annum. 實際' フンスタント公會議の採択された教令「フレクウニス (Frequens)」は' 教会が' 五年後に再び公會議を開くこと' ならぬ七年後に' そしてそれ以後は十年ごと定期的公會議を開かなければならぬことを定めたものだった。 Mansi, J., *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Florence, 1759ff, XXVII, p. 1159.

五、結 語

教会の大分裂 (1378—1417) という深刻な事態の中で思索を展開し、その分裂を收拾するためのコンスタンツ公会議 (1414—1418) において主導的役割を演じたビエール・ダイイにとって、その活動は何よりも教会の統一と改革のためのものであった。⁽⁸⁰⁾そして、他の公会議主義者たちと同様に、眼前にあるシスマ及び教会の腐敗は絶対的な教皇権の乱用の結果として生じたものである、というのがダイイの根本的な認識であった。従って、事態の收拾と教会の改革のために彼がなすべきことは、教皇至高権の恣意的な乱用を抑制し、それを教会統治の真の目的に適合する形で行使させることであり、さらには、目的に適った教皇権行使を将来においても制度的に保障することであった。彼の教会統治に関する政治的思索は全てこの一点をめぐってなされたものであり、その限りにおいて、彼の議論に含まれた政治的意図は錯綜したものではなかった。

しかし、彼の論証は必ずしも明確ではないし、容易に理解できない部分も多く、教会統治における混合政体論、すなわち教皇、教会全体及び公会議のそれぞれの権威を論じた部分では、特にそれが感じられる。その議論は、前述のように、彼の公会議主義の本質を成し、制度的裏づけを伴って実際の意義を持っていたが故に、極めて重要なものであり、従って政治的意図の明白さに比してのその歯切れの悪さは注目に値する。

具体的な統治形態論を提示する際にダイイが示した議論の曖昧さの理由は、まず何よりも、それが教会という特殊な政治社会を対象としているからであった。すなわち、教会は神的起源を持ち、教皇は神からその権力を委ねられたペテロの後継者なのである。しかもそれは、教皇を頂点とした階層的統治構造を持つ政治組織であると同時に、信徒の集合体 (congregatio fidelium) という不可視側面をも持つものでもあったのである。聖書にもとづく、疑うことのできないそういった前提は、言うまでもなく、教会をめぐる政治的思索を制約するものであり、ダイイもその例外では

なかった。それ故に、彼は教皇の至高権を完全に否定することはできず、その混合政体論においても、それは教会統治の腐敗を防ぐ最善の形態として示されただけであって、権力の具体的な配分について言及されることはなく、教皇の至高権を教会統治の真の目的に適合した形で行使させるために、教皇の統治の中に貴族政的、民主政的要素が含まれるべきことを理論化するにとどまるものであった。さらに、ダイの公会議主義は、教皇の権威を否定して公会議の首位性を主張したのではなく、教皇の至高権乱用を抑えることを目的とする穏健なものであった。従って、彼の教会統治をめぐる政治的考察は、あくまでも中世的教会観の枠組を越えるものではなかったと言えるのである。

しかし、そういった中世的限界は、ダイの位置をより明確にするものであろう。彼は、自ら枢機卿として、教会内部でその統一と改革に尽力したのであって、「宗教改革」をこころざしたのではなかった。従って、教会統治に関する彼の政治的思索は、教会大分裂の収拾と教会の改革という必要に迫られた事態の中で、神的起源を疑うことのできない教皇の至高権をいかにして制限するかという困難な状況におけるものだったのである。そして、そういった状況の中でダイがいかに思考しえたかを論ずることによってのみ、彼の正当な評価がなされるはずなのである。

ダイの議論が示していた、政治的意図の明白さと彼の議論の重要な部分である混合政体論に見られた曖昧さとの間の調子のずれは、故に、教会改革という現実の要請と否定できない教皇の権威との間で思索を行った彼の立場を顕著に示すものであった。そして、彼の議論、特にその混合政体論が、トマス・アクィナスやそしてとりわけパリのヨハネスの理論に倣うものであったように、ダイは、困難な状況の中で、教皇の権威を否定せずに教皇の至高権乱用を抑制する可能性を混合政体という古来の理念の中に見いだしたのであった。それ故に、動揺を来し始めた体制にあって、新奇な理論を提示することなく、伝統的理論に則って状況の打開を図ったという点において、ピエール・ダイは、過渡期にあった中世末期の思想の一端を表明していると言えるのである。

(80) 彼の論文 *Epistola Diaboli Levathan*, 1381. は、「悪魔からの手紙」という形式をとり、自分の主張と反対のことを悪魔

に語らせることによつて「教会大分裂」を解決するための三つの方法を提示するものであるが、教会の統一・改革がなされない状態が悪魔にとつていかに好ましいものかを説くその逆説的内容は、ダイイの主張をより明確にするものである。cf. Raymond, I. W., 'D'Ailly's "Epistola Diaboli Leviathan"', *Church History*, xxii, 1953, pp. 181-191.

(18) 他の主要な公会議主義者の政治思想。特にその統治論に関しては、それぞれ以下の文献からその概観を得ることができよう。

Dietrich von Niem, 1340-1418: Jacob, E. F., *Essays in the Conciliar Epoch*, 3rd ed., Manchester, 1963. pp. 24-63.

Francesco Zabarella, 1339-1417: Ullmann, W., *Origins of the Great Schism*, London, 1949, pp. 191-231; Tierney, B., *Foundations of the Conciliar Theory*, Cambridge, 1955, pp. 220-237.

Jean Gerson, 1363-1429: Morrall, J. B., *Gerson and the Great Schism*, Manchester, 1960; Pascoe, L. B., *Jean Gerson: Principles of Church Reform*, Leiden, 1973; Tierney, B., *op. cit.*, pp. 92-97. 鷲見訳前掲書一四二〜九頁。

(19) Oakley, F., *The Political Thought of Pierre d'Ailly*, p. 235.

〔追記〕 本稿執筆にあたっては、慶應義塾大学文学部教授坂口昂吉先生、並びにラテン・キリスト教史研究会の加賀美久夫先生を初めとする諸氏より懇切なる御指導をいただいた。ここに深く感謝の意を表する次第である。