

Title	立憲思想における連続性の問題 : C.J. Nedermanの議論を中心に
Sub Title	A Study on the Continuity of Constitutionalism : in Relation to C.J. Nederman's Argument
Author	矢吹, 久(Yabuki, Hisashi)
Publisher	慶應義塾大学法学研究会
Publication year	1993
Jtitle	法學研究 : 法律・政治・社会 (Journal of law, politics, and sociology). Vol.66, No.8 (1993. 8) ,p.59- 78
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	論説
Genre	Journal Article
URL	<a href="https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00224504-19930828-0059">https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00224504-19930828-0059</a>

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.

# 立憲思想における連続性の問題

—C. J. Nederman の議論を中心に—

矢 吹 久

- I はじめに——問題の所在
- II 公会議主義における「立憲」的議論
- III Nederman の指摘
- IV シェルソンと立憲思想
- V おわりに

## I はじめに——問題の所在

中世末期の教会統治理論、とりわけ公会議主義の教説の中に一七世紀に明確な形を成す近代立憲思想の原型を見いだす議論は、J・N・フュッキスの *Studies of Political Thought from Gerson to Grobrius, 1414-1625* [1907] 以来広く認識されているように思われる。<sup>(1)</sup> 例えば、H・J・ラスキは、かつて、「コンスタンツ（公会議。一四一四—一八）から一六八八年（名誉革命）への道は一直線である」と述べ、「中世立憲主義が到達した一つの普遍的な表現」である

公会議主義の思想を「世俗の全ての理論の兵器庫」とみなし、公会議主義者たちを「シドニーやロックの先人」と位置づけていた。<sup>(2)</sup> また、公会議主義とその系譜を主な研究対象とするF・オークリーは、ラスキの言葉をそのまま表題とした論文「On the Road from Constance to 1688: the Political Thought of John Major and George Buchanan」[1962]において、モナルコミキの理論家たちを媒介とした公会議主義と近代立憲思想の連続性を強調していた。<sup>(3)</sup> そして、そういった理解に基づいて表されたB・ティアニーの著作 *Religion, Law and the Growth of Constitutional Thought, 1150-1650*. [1982] (邦題『立憲思想—始原と展開—』)の基となった連続講演には、フィッギスの主張「シエルソンからグロティウスまで」をさらに敷衍した「グラティアヌスからグロティウスまで」という副題が付けられているのであった。<sup>(4)</sup> かくして、一見したところ、近代立憲思想の源は、中世末期の公会議主義を通じて、一二世紀にまで遡りうることになったのである。

そういった認識は、上記のような中世を主な対象とする研究者以外にも受け入れられている。例えば、G・H・セイバインは、政治思想史の通史を扱った書物のなかの公会議主義に関する章の結論として「一五世紀の公会議理論から一七・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」と述べているし、<sup>(5)</sup> また、Q・スキナーも、その定評ある著作の中で、立憲思想の背景となった二つの伝統のうちの一つとして公会議主義を位置づけているのである。<sup>(6)</sup>

しかし、かつて政治思想に対する公会議主義の影響を述べ、とりわけ近代立憲思想とのつながりを強調していたF・オークリーが、近年になって、自らの立場を再検討し、公会議主義から近代立憲思想への道のりが決して「直線」というわけではないこと、すなわち、公会議主義と近代立憲思想の間の不連続性を強調するようになったことは、この問題が、一般的認識にもかかわらず、解決済みとして片付けることが出来ないものであることを示していると言えるであろう。そこであらためて提示されているのは、公会議主義の解釈の問題ではなくて、まさに立憲「思想」の連

続性をどうとらえるかという問題なのである。言うまでもなく、思想や理念の連続性を指摘する作業は、テクスト主義かコンテクスト主義かという方法論に関するスキナーの問題提起とそれが引き起こした論争の大きさ(8)を考えれば、慎重にならざるをえない仕事であるが、それが、前述したように、中世と近代にまたがる場合には、その論証には一層の注意深さが必要となる。なぜならば、近代民主主義の比重が大きい政治思想史研究において、人民主権や抵抗権といった近代政治思想史上の主要な概念を、その起源を論じるといって、そのまま中世に見いだすような姿勢が、従来の中世政治思想史研究になかったとは言えないからである。そういった従来の研究においては、用語の連続性や理論形式の同質性を根拠として理念の連続性が指摘されたのであるが、その場合に、それぞれの議論の前提の相違が論じられることは少なかつたと言つてよい。こういった学問状況を考えるとき、先に述べたような「立憲思想」をめぐる近年の研究動向は、理念の連続性の問題であると同時に、これまでの中世政治思想史研究に対する根本的な問題提起であるとも言えるであろう。

本稿は、立憲思想の連続性の問題に対する最近の見解を総括すると思われるC・J・ネーダーマンの議論に沿つて、公会議主義を近代立憲思想の起源として位置づけることの問題性を指摘しようとするものである。

- (1) Figgis, J. N., *Political Thought from Gerson to Grocius, 1414-1625*, 2nd ed., Cambridge U. P., 1923, pp. 31-54.
- (2) Laski, H. J., 'Political Theory in the Later Middle Ages', *The Cambridge Medieval History*, ed. J. R. Tanner et al., 8 vols, Cambridge, 1911-36, vol. 8, 1936, p. 638.
- (3) Oakley, F., 'On the Road from Constance to 1688: the Political Thought of John major and George Buchanan', *The Journal of British Studies*, 2, 1962, pp. 1-31. 44. 45. 46. 47. 48. 49. 50. 51. 52. 53. 54. 55. 56. 57. 58. 59. 60. 61. 62. 63. 64. 65. 66. 67. 68. 69. 70. 71. 72. 73. 74. 75. 76. 77. 78. 79. 80. 81. 82. 83. 84. 85. 86. 87. 88. 89. 90. 91. 92. 93. 94. 95. 96. 97. 98. 99. 100. Black, A., *Monarchy and Community: Political Ideas in the Later Conciliar Controversy, 1430-1450*, Cambridge Univ. Pr., 1970; *Council and Commune: The Conciliar Movement and the Council of Basle*, London: Burns & Oates, 1979.
- (4) Tierney, B., *Religion, Law and the Growth of Constitutional Thought, 1150-1650*, Cambridge Univ. Pr., 1982. 261頁

誠一訳『立憲思想—起源と展開』慶應通信、一九八六年。

(5) Sabine, G. H., *A History of Political Theory*, 4th edn, Dryden Pr., 1973, p. 306.

(6) Skinner, Q., *The Foundations of Modern Political Thought*, 2 vols, Cambridge Univ. Pr., 1978, vol. 2, pp. 113-123.

(7) Oakley, F., 'Legitimation by Consent: The Question of Medieval Roots', *Viator* 14, 1983, pp. 303-35; 'Disobedience, Consent, Political Obligation: The Witness of Wessel Gansfort (ca. 1419-1489)', *History of Political Thought* 9, Summer 1988, pp. 211-2.

(8) 半沢・加藤編訳『思想史とは何か』岩波書店、一九九一年。

## II 公会議主義における「立憲」的議論

中世末期の公会議主義と近代立憲思想の連続性に対するネーダーマンの問題提起を考察する前に、公会議主義の議論が立憲思想の源流として扱われる理由を整理しておこう。

公会議とは、教会法の定義によれば、「教皇の召集によって開催される、司教およびその他の特定の統治権者の集会」であり、「教皇の主権のもとにキリスト教信仰と教会の規律に関する諸問題に決定を下す」機関であるが、その公会議に教会統治における最高かつ最終的な法廷の機能を持たせようとする主張が、いわゆる「公会議主義 Conciliarism」である。それは、ティアニーが緻密に論証したように一二世紀以来の教会法学の伝統に基礎をおくものである<sup>(9)</sup>。一四・五世紀になって創案された新しい原理ではなかったが、しかし、それが明確に形を成しキリスト教会の動向を左右しうる理論となりえたのは、明らかに、教会大分裂 (Schisma, 1378-1417) という深刻な事態が生じたからに他ならない。フランス王フィリップ四世 (美麗王) と教皇ボニファティウス八世の対立から「教皇のバビロン捕囚」、そして教会大分裂へと続く約百年間は、ローマ教皇が、世俗権力に対する影響力を急速に喪失し、キリスト教世界に

における普遍的權威を失墜するに至った時代であった。それは教会にとつての深刻な体制的危機であり、従つて、そこでは教会の統治機構及びその權威の性質についての多くの思索が喚起されたのである。

中世政治思想史上における公会議主義の重要性は、何よりも、その争点の特異性にあった。一般に、中世政治思想の基本的主題が世俗権力と教会権力の対立であり、「ゲラシウス理論」あるいは「両剣論」の提示以来の論争の多くが神の前における二つの権力の優位性の争いであつたことは疑いえない。一面的であることを承知の上であえて言えば、アウグステイヌスによるこの世の権力の消極的認可、アリストテレスを基礎としたトマス・アクィナスによる「国家 *civitas*」の正統化、そして、パドヴァのマルシリウスやウィリアム・オブ・オッカムらによる世俗権力の自律、教会の国家化に至るまで、中世政治思想史の主題は二つの権力の位置づけに関わるものであつた。<sup>(11)</sup>

公会議主義の議論は、二つの権力の対立という図式とは異なつた問題を提示したと言える。なぜなら、ここで論じられたのは、キリスト教会という一つの統治機構の中の究極の權威の所在とそれに基づく権力の配分の問題、すなわち、教会の權威が教皇に属するのか、それとも信徒の集合体 *congregatio fidelium* としての教会全体及びその代表機関である公会議に属するのかという問題であつたからである。教会を一つの政治社会として扱い、そこにおける個と全体、支配と被支配についての考察を試みた公会議主義者たちの議論は、前述したような聖俗兩權の争いの際には表面に現れることはなく、教皇權の失墜と共ににわかになしたのであつたが、その意味で、中世世界における兩權の対立という図式を越えたより広い政治理論を提示したと言えるのである。<sup>(12)</sup>

公会議主義が近代立憲思想の源流として顧みられることになるのはまさにその理由による。すなわち、教会大分裂の中で提示された公会議主義の議論が、教会という政治社会内での教皇の絶対性に対する立憲的主張とみなされたのである。だが、本来教会統治の原理であり神学的論拠も少なくない公会議主義の議論の中のどの部分が立憲思想として認められうるものなのであろうか。ダイイ、ジェルソン、ザヴァレラといった公会議主義者の論述の中からその

箇所を指摘するならば、以下のように整理できよう。<sup>(13)</sup>

「全ての信徒の集合体である普遍教会は、その根元的権威を、それを代表する公会議に与える。」

「公会議は、キリストから直接至上権 plenitudo potestatis を与えられたが、それは教皇の権能とは異なりそれに優越する。それによって公会議は教皇がいなくても教会の統一と改革を遂行することができる。」

「公会議は、教皇抜きで召集され、教皇に服従を要求し、教皇を罷免することができる。」

公会議主義におけるこういった「立憲的」原理が実際にどのような形を取ったかを示すのがコンスタンツ公会議において採択された二つの教令——「ハエク・サンクタ Haec Sancta」（一四一五年四月六日）と「フレクエンス Frequens」（一四一七年一〇月九日）——であった。フィッギスが「世界史上で最も革命的な公文書」と呼んだ教令「ハエク・サンクタ」は、公会議主義の原理を確認する形で、公会議がカトリック教会を代表しキリストから直接権力を与えられていること、そして、地位や身分に関わらず全ての者は（教皇であっても）信仰・シスマの根絶及び教会改革に関しては公会議に従わなければならないことを明示した。<sup>(14)</sup> さらに、「フレクエンス」では、教会が五年後に再び公会議を開くこと、さらに七年後に、そしてそれ以後は一〇年ごとに定期的にに公会議を開かなければならないことが定められた。<sup>(15)</sup> かくして、公会議主義は教理にまで高められ、場合によっては、教皇を裁き罷免しうるものになつたのである。

公会議主義は、その後の展開としては、統一を回復した教皇権の陰に退くことになる。すなわち、公会議主義の原理は、教会の統一のための緊急手段としては支持を集めたけれども、統一がなされた後には、教皇に対する公会議の優越を最終的に決定したものは考えられなかつたのである。従つて、教会統治の構造に対しても、それは何の変更も加えることはできなかった。もとより、その原理自体曖昧なものであつて、教皇の首位性を否定するものではなく、また、教皇の権能をどこまで制限するのが明確ではないことは否めない。しかし、そういった公会議主義の内容がここで問題とされるのではない。教会統治に変更を加えなかつたという事実ではなく、そこでなされた議論が教皇の

権力に対する公会議（信徒の集合体である教会全体を代表する）の権限の提示、すなわち、絶対主義対立憲主義の論争とみなされたということが重要なのである。上に整理したような公会議主義の原理こそが、それが教会統治理論であるにも関わらず、「国家における立憲的原理と専制権力との間の闘争の先駆」とみなされる根拠であり、「教会におけるその論争は、絶対的統治と立憲的統治の論争が持ち出される方向を初めて示し、それによって主に絶対主義が論議されることになる政治哲学の型を用意した」と言われるものなのである。そして、それが、本稿の初めに述べたような公会議主義と近代立憲思想の連続性の問題へと結びつくことは言うまでもないであろう。

それでは、一見したところ「立憲的」と表現しうるようにも見える公会議主義の原理を近代立憲思想と連続させることに、なぜ問題があるのでしょうか。そして、それが、単に立憲思想に限らず、近代との連続性を重視する傾向のある中世政治思想史研究に対する問題提起と受け取れるという理由は何であろうか。それらの間に答えるために、次の章では、フィッキスに始まる一般的理解を批判するC・J・ネーダーマン<sup>(19)</sup>の議論を追うことにする。

- (9) H・イェディン（梅津・出崎訳『公会議史—ニカイアから第二ヴァティカンまで—』南窓社、一九八六年、一三一—二〇頁。
- (10) Tierney, B., *Foundations of the conciliar theory: the contribution of the medieval canonists from Gratian to Great Schism*, Cambridge, 1955.
- (11) Paenut, M. *La théocratie—L'Eglise et le pouvoir au Moyen Age*, Paris, 1957. 坂口・鷲見訳「テオクラシー—中世の教会と権力—」創文社、昭和六〇年。
- (12) Sabine, G. H. *op. cit.*, p. 297.
- (13) 公会議主義のより詳しい内容に関しては、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（昭和五八年度）一六一—一七六頁を参照されたい。
- (14) Figgis, J. N., *Gerson to Grotius*, p. 31.
- (15) Mansi, J., *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Florence, 1759 ff., 27, 590. 青野公彦「コンスタンツ教令「エック・サンクタ」の解釈について」西洋史論叢第九号（昭和六二年二月）一—一七頁、参照。

- (19) Mansi, J., *ibid.*, 1159.
- (17) Figgis, J. N., *op. cit.*, p. 35.
- (18) Sabine, G. H. *op. cit.*, p. 305.
- (19) Cary J. NEDERMAN 氏、ノーリントン・カンタベリー大学を経て、現在プリンナ大学教授であり、以下のような研究<sup>25, 49</sup>。Aristotelianism in John of Salisbury's Policraticus, *Journal of the History of Philosophy*, 21, 1983, pp. 218-23; Bracton on Kingship Revisited, *History of Political Thought*, 5, 1984, pp. 61-77; Aristotelian Ethics and John of Salisbury's Letters, *Victor*, 18, 1987, pp. 161-73; A Duty to Kill: John of Salisbury's Theory of Tyrannicide, *Review of Politics*, 50, 1988, pp. 356-389; Bracton on Kingship First Visited: The Idea of Sovereignty and Bractonian Political Thought in Seventeenth-Century England, *Political Science*, 40, 1988, pp. 49-66; Nature, Ethics and the Doctrine of Habitus, Aristotelian Moral Psychology in the Twelfth Century, *Traditio*, 1990; Character and Community in the *De fensor Pacis*: Marsiglio of Padua's Adaptation of Aristotelian Moral Psychology, *History of Political Thought*, 13, 1992, pp. 377-390.

### III Nederman の指摘

近代立憲主義に対する公会議主義思想の影響を論じる上で、まず、ネーダーマンは、「二つの論点を整理する。第一は、「公会議主義の統治概念は他の中世政治思想、特に世俗の政治組織に関する他の議論とは違う」というものである。そして、第二は、「公会議主義の議論の枠組みには、本質的に、近代の思想家と同じ立憲的統治概念が含まれている」というものである<sup>(20)</sup>。第一の仮定が成り立たなければ、政治的支配に関する同時代の政治思想から区別して公会議主義の影響を取り上げる根拠はなくなってしまうし、第二の仮定が否定されれば、思考の型の持続、思想の連続性、あるいは、特定のテクストの影響といったことは無意味なものになってしまうであろう。換言すれば、近代立憲主義の議論の中で公会議主義が言及されるとしても、その概念や語義が異なった意味を持ったとすれば、公会議主義の議

論が近代立憲思想の形成に寄与したとは言えないのである。そして、これら二つの前提の両方が成立しなければ、公會議主義の議論が近代立憲思想へと続いているという主張を十分に正当化することはできない、というのがネーダーマンの基本的な問題認識であり、フィッギス以来の解釈に対する批判はその認識を中心としてなされることになる。

ところで、ネーダーマンによれば、問題を論じるためにはまず「立憲主義 constitutionalism」という概念を正しく定義する必要がある。議論の前提として考えればそれはあらためて言うまでもないことであるが、従来の議論はその点に概念上の混乱があり、そのために重大な誤りを犯していたというのである。G・サルトーリの概念整理を援用しながら、ネーダーマンは、constitutionalism には二通りの定義が可能であると言う。その第一は、統治に対する法的規制、あるいは、法の支配 rule of law という定義である。語の意味としてはかなり広いものであるが、しかし、公會議主義が近代立憲思想に影響を与えたと言ふときの constitutionalism は、この定義に留まるものであってはならない。なぜなら、統治は法によって制限されなければならないという理念は、周知のように、中世の著作家たちに広く支持された議論であり、公會議主義の理論家に限られるものではないし、また、教会統治構造に特定される議論でもない。従って、単に教皇の統治に対する法的制限を主張したという意味で公會議主義理論の近代立憲思想への影響を言うのであれば、それを他の中世政治思想から区別して取り上げる根拠は希薄なものとなるであろう。

constitutionalism の定義の第二のものは、より意味の限られたものであり、西欧近代に特徴的な内容のものである。勿論、それは第一の定義、すなわち、法による統治の制限という内容を排除するものではないが、しかし、それだけでは十分ではない。明らかに近代的な constitutionalism とは、政治的支配が遂行される上で、そこに以下のような基本的特徴が確認されるものである。すなわち、第一に、それは支配者の個人的人格よりも職位に基づいて統治がなされるとする非人格的統治概念である。第二に、その際には、国家の職位に対する公的管理を通じて権力者が制限を受けるとみなされる。第三に、そこでは政治社会のすべての成員の権利が保証される。そして、第四として、支配者

に対する同意が個人の自由な行為としてなされることが前提とされる。

このように概念を整理すると、中世における法の支配と近代の立憲的統治とのあいだには、同じ constitutionalism という語によって表現されるにも関わらず、大きな差異があることは明白であろう。中世的法の支配の内容は、右の定義からわかるように、それが制度的機構に訴えるものではなく、正義すなわち神意の表現に他ならない法が第一義的に存在するとされることに特徴がある。換言すれば、中世世界においては、実定法主義が認められる余地はないのであり、支配者の法解釈が私的な意志の恣意的な表現ではなく神意のこの世への適用であるとみなされる限りにおいて、その法規定は正当なものとして受け入れられたのである。

かくして、中世における法への従属は、単なる法的政治的義務ではなく道徳的義務となるが、それは、政治的支配者だけでなく、その臣下の人間たちにも課せられる。ただし、両者における道徳的義務としての法への従属は決して同質のものではなく、そしてまさにこの点にこそ、ネーダーマンの議論の核心がある。すなわち、君主などの支配者の権力は、前述のような法の支配という観点から言えば、神意である法を下位の者に強制的に課し、またそれに基づいて公正に裁き執行する点に存在理由があるのであるが、それに対して、その支配者たちを裁くより上位の権威や権力は存在しない。すなわち、この世に上位者を持たない政治的支配者に対して法の支配の徹底、道徳的義務を強制するのが誰なのかという問は、ここでは答えられることはないのである。こういったディレンマを解決することは、ネーダーマンも言うように<sup>(22)</sup>、中世政治思想史の大きな主題であった。すなわち、神意の解釈を誤らず、恣意的支配を行わない道徳的資質を持つことをいかにして支配者個人に期待しうるかという問題に、中世の政治思想家たちは多くの時間を費やしたのである。そして、そういった期待を裏切る君主こそが、「暴君 tyrannus」とみなされたのであり、トマス・アクィナスは、国王の条件として、暴君にならないことという消極的項目をあげたのであった。<sup>(24)</sup>しかし、それでもなお、経験的に現れる可能性のある「暴君」は中世政治思想の主要な論題とならざるをえない。政治社会全体

の利益よりも私益の追求を優先し、法と正義、すなわち、神意に反した君主は暴君とみなされるが、それへの対処として中世世界では以下のような議論が提示された。すなわち、第一には神に直接訴えること、第二には共同体やその代表による罷免、第三には教会による修正・非難、そして第四には暴君做伐 *tyrannicide* である。<sup>(25)</sup>そして、このように問題解決の試みが多様であるにもかかわらず、ただ一点においてはそれらは共通している。すなわち、それらがみな、職位の権力行使をコントロールするのではなく、個人としての支配者の力を制限し、監督し、罰することを目指しているという点である。それは、中世における政治秩序観を反映していると言えるのであるが、職位は神の贈与物であるとされ本質的に善なるものとみなされたために、権力が乱用された場合、その原因はその職位に在った特定の個人の資質に求められる。従って、権力を濫用する「暴君」が現れたとしても、それは支配者個人の道徳的意志の变质によるものと理解され、それ故に、予測し備えておくことが不可能な事態となるのであり、そこから必然的に「暴君」に対処する手段はその場限りのものとならざるをえないのである。

このような君主像に対応する形で臣民の地位も規定されることになるが、立憲思想の観点から言えば、前述のような、制度的機構の保証がなく君主自身の道徳的義務意識以外に法の遵守を確実にする手段がないといった中世的概念の中で、臣民の地位は二重に制約されていると言える。すなわち、第一に、臣民は支配者からその固有の権利を全てにわたって保証されているわけではない。前述したように、支配者は、神意の表現である法に反した場合には暴君とみなされるわけであるが、逆に、法に反しない限り自らが適切だと思ふすべての行為をしようるのである。言い換えれば、共通善を守りそれを促進するためであれば君主は何でもできるのであり、それが臣民の私的利益を害する場合でも、その君主の行為を合法的に矯正したり抑止したりすることはできないのである。また、共通善が侵害された場合であっても、それを判断するより上位の力は共同体全体に与えられており、つまり、臣民がその権利を主張しようとされるのは、臣民全体にのみ可能なことであって個々の臣民ではない。従って、繰り返せば、政治的支配者は、拘束

するものが道徳的意志だけである以上、公的利益のためにはその権限は無制限なのである。

臣民の地位を規定する第二のものは、君主権の根拠とされる臣民の同意の性質に関するものである。中世においてしばしば論じられたように、同意を媒介とした支配者と臣民の関係には二つの要点があった。それは、一つは、支配者の権限は臣民の委託によるとされたことであり、もう一つは、支配者は有権者によって罷免されうるというものである。中世世界においても権力者の恣意的支配が行われていたわけではなく、支配の正当性が重要な要素であり、そこでは人民の同意が必要とされていた。だが、ここでもまた、その内容がさらに検討されなければならない。すなわち、権力者の選出・罷免に際して行為の主体として念頭におかれているのが自由・平等な近代的個人ではなく、全体としての人民 *totus populus* であり、満場一致しかありえない団体 *universitas* であったことを見逃すことはできないのである。従って、ここでも再度、個人が個人として政治的同意を示したり取り下げたりする正当な根拠を持つという理念が、いかに中世政治理論にとって無縁なものであったかということを確認する必要がある、とネーダーマンは主張するのである。<sup>(26)</sup>

以上長々と立憲思想の源流を中世政治思想、とりわけ公会議主義思想の中に見いだす議論の問題性をネーダーマンの見解にそって述べてきたが、次章では、それをより正確に理解するための材料として、ネーダーマンも根拠として用いた公会議主義者J・ジュルソンの議論を検討することにしよう。

- (20) Nederman, C. J., *Conciliarism and Constitutionalism*, pp. 191-192.
- (21) Sartori, G., *Constitutionalism: A Preliminary Discussion*, *American Political Science Review*, 56, 1962, pp. 853-64.
- (22) Nederman, C. J., *Conciliarism and Constitutionalism*, p. 193.
- (23) 拙稿「ビエール・ダイイの統治論—公会議主義政治理論に関する考察—」『法学研究』第六〇巻六号、一九八七年、八六一—七頁。
- (24) A. P. d'Entreves, ed., *Aquinas: Selected Political Writings*, Oxford: Blackwell, 1948, p. 28.

- (25) Jatzl, O. and Lewis, J. D., *Against the Tyrant: the tradition and theory of tyrannicide*, Glencoe, 1957. cf. Nederman, C. J., *A Duty to Kill: John of Salisbury's Theory of Tyrannicide*.  
(26) Nederman, C. J., *Conciliarism and Constitutionalism*, p. 195.

#### IV ジェルソンと立憲思想

公会議主義者の議論を具体的に検討する際に特にジェルソンを取り上げることには理由がある。確かに、公会議主義とは組織化された一枚岩的運動ではなく、その主張も論者によって多様なものである。従って、それをジェルソンによって代表させ、そこから公会議主義と近代立憲思想との連続性を結論づけることには無理があると言える。だが、それにもかかわらず、本稿の初めに述べたように、かつてフィッギスが主題とし、ティアニーや最近でもタック<sup>(27)</sup>が論じたように、一般的には近代立憲主義との連続性が指摘される場合に、公会議主義者として言及されるのは主にジェルソンなのである。従って、ここでもまた、それらの論証を基にして、ジェルソンの議論を検討することにするが、その際に問題は二点に絞って整理されよう。

##### 1 法の支配と教皇の至上権

支配者の権力と法の支配に関する中世的議論の特質については、前章で整理したとおりであるが、ジェルソンの教会統治論でも、それと同じ関係が教皇と教会法との間に成立する。すなわち、ジェルソンはまず、神意の表現である教会法によって教皇の統治は制限されるとし、「君主の意向が法的効力を持つ *Quod placuit principi legis habet vigorem*」<sup>(28)</sup> というローマ法の格律は教会には妥当しないものであると明言し、教皇は法の執行者であって立法者ではない

ことを強調するが、同時に、そこで教皇の至上権 (*plenitudo potestatis*) が否定されることはなく、教皇の職位は神以外の上位者を持たず独立していることが確認される。<sup>(29)</sup> 元来、教会内の全ての職位は神によって直接定められたのであって、神的起源を持つ教皇の権威は、教会の主たる業務である魂の救済のためには不可欠なものであり、それをこの世の人間が管理することは神意を犯すことになる。<sup>(31)</sup> このようにして、一方では、教皇による教会統治は法によって制限されると説きながら、他方では、教皇の至上権の不可欠性が擁護されるといった構図がジェルソンの立憲的議論の基本にあり、故に、それを認識した上で、教会全体による教皇権の拘束が、前章で整理したような近代立憲主義の特質を満たすものか、それとも、中世立憲思想の枠組みに留まるものかを考察しなければならない。

ジェルソンが繰り返し強調するのは、キリストの神秘体としての教会が教皇位に就いた者に対する最終的権限を持つということであり、その際に、教皇の存在目的は教会の道徳的向上と魂の救済という共通善の実現に他ならなかった。従って、教皇がその目的を指さない場合には、教皇位に伴う権限は正当に行使されずに乱用されるとされる。そして、道徳的性質の墮落によって教会よりも私的利益を優先させる教会統治を行った教皇は、世俗の君主と同様に暴君と呼ばれ、その権力乱用は教会全体によって矯正され管理されなければならない。<sup>(32)</sup>

しかし、この議論は、逆に言えば、教皇の行為がその職位に適したものであるとき、教皇は何人によっても行為を妨げられることはなく、教会の道徳的向上、魂の救済のために必要とされた教皇の至上権は制限されることはないということになる。従って、権力乱用の認識は、道徳的悪意によって生じた行為を判断する以外に方法がなく、あくまでも私的利益を教会全体よりも優越させた教皇「個人」の行為がその対象となる。換言すれば、それは、教皇の職位を何らかの形で制限する制度的保証であるということではなく、教皇の人格が問われるということに他ならない。なぜなら、前述したように、職位そのものは神の決定事項であり、この世の人間が操作しうるものではないからである。「教皇は代わるが、教皇位は不変である *Papa fluit, papatus stabilis est*」<sup>(33)</sup> というジェルソンの表現は、彼の認識

を的確に表現していると言える。かくして、教会全体による教皇位の制限という問題は、教皇個人が誤りを犯した場合に限られ、それ以外では教会全体は教皇の至上権に盲目的に従わなければならないということになる。

## 2 教皇と公会議

教会全体と教皇の関係は、公会議と教皇という形により明確に表現される。なぜなら、教会全体による教皇権の制限といった問題は、教会全体を代表する公会議による教皇罷免という形で具体化するからである。その場合、ジェルソンの議論の基本となる図式は、教皇が脆さ、不完全さを伴う人間であるのに対して公会議は完全性を備えた団体であるというものである。公会議は神秘体の唯一の声であり、団体としての教会全体の目的と意志を表す代表であるから、信仰・道徳・教義に関する上位の決定者である。従って、教皇が教会全体の利益を優先する限り公会議と衝突することはないが、衝突が生じた場合には、誤り得る者（教皇）が誤り得ないもの（公会議）に従う必要がある、つまり、罪に墜ちた教皇個人は教会とその代表である公会議の決定に従うべきだということになる。<sup>(34)</sup>

ところで、悪意に基づいて教会を導いた教皇の罷免に関してのジェルソンの議論はどのような特質を持っていたと言えるであろうか。前述したように、中世立憲思想の枠組みでは法の支配に対する君主の義務は自らの倫理観にもとづく自発的退位に終始し、何らかの制度・機構的保証を伴うものではなかったという点で近代立憲主義とは異なったものであった。従って、ジェルソンの公会議主義思想において公会議による教皇の罷免がどのような形で実現されるかは公会議主義と近代立憲主義との連続性を論じる上での核心であると言えるであろう。

公会議による教皇の罷免が論じられる場合、教会法学者の従来の議論では、悪意に基づいて統治を行った教皇の自発的退位を公会議は既成事実として確認するのみと解釈されていたが、<sup>(35)</sup>ジェルソンの公会議理論においてはそういった罷免手続きは受け入れられなかった。すなわち、ジェルソンにとって、教皇がその位に就くのは公的選挙を経た結

果なのであるから、同じように教皇は公会議による公的手続きと最終的判決によって職位から追われ得るのであった。それは、公会議による教皇の罷免が、教皇の意志によるのではなく、公会議という制度的行為によって実現されると解釈されうるものであり、近代立憲主義者によって援用されることになる部分である。<sup>(36)</sup>

だが、ティアニーも認めているように、ジェルソンの議論は曖昧さを残すものであった。<sup>(37)</sup> というのも、教皇を裁き得るとされた公会議が伝統的に教皇を主要部分とし教皇によって主催されてきたことを処理せずに教皇と公会議を対立させていたのである。従って、教皇が明らかに正当ではないとき教皇を裁く権限が公会議に与えられたとしても、確実に正当な教皇が出現したときに、公会議と教皇の間での権力配分はどうなるのか、あるいは、教皇の行為を公会議が絶えず監視し調整することが可能なのかといった論点は明言されなかったのである。それは、正当な教皇の至上権を制限するものがなく、公会議自体常設機関でなく教皇によって召集されるものである以上、私的利益を優先させて「暴君」となった教皇の出現を後から処理するのみである点で機構として完成されているとは言えず、また、教皇の職位には一切手を付けずに誤った教皇「個人」を罷免する議論でしかないという限りにおいて、依然として中世立憲思想の枠組みに留まるものであると言えよう。

また、近代立憲思想との連続性を論じる際に、前述したような公会議の完全性の議論は、再度検討する必要がある。すなわち、ジェルソンは教会という神秘体の完全さを代表し、信仰・道徳・教義に関する上位の決定者としての公会議の不謬性を強調したが、その場合に、公会議が信徒個人々人の実際の経験的意志を反映させるとは考えられていない。その点で公会議は近代国家における代表議会（有権者に対する責任を有しその意向を反映する）とは決定的に違うものであることは無視できない。公会議において強調されるのは、聖霊の導きであり、信仰の統一と教義の伝播という高次の目的であって、個々の成員の利害ではない。この点で、ネーダーマンが指摘するように、信徒全体は公民 *citizens* ではなく臣民 *subjects* にすぎず、そこには各信徒に同意の自由はない。<sup>(38)</sup> 従って、公会議は個人々人の実際の意見・

利害の違いをふまえた会議ではなく、その近代意味における代表でもないということになる。このような個人の基本的権利が近代立憲主義の不可欠な要件であることを考えても、ジェルソンの公会議理論はやはり中世立憲思想の枠組みの中での議論であるように思われるのである。

- (27) Tuck, R., *Natural Right Theories: The Origins and Development*, Cambridge Univ. Pr., 1969.
- (28) *De potestate ecclesiastica*, in P. Glorieux, éd. *Oeuvres Complètes*, Paris: Desclée, 1965, vol. 6, p. 218.
- (29) *Ibid.*, p. 216.
- (30) *Ibid.*, p. 226. In *Recessu Regis Romanorum*, in *Oeuvres Complètes*, vol. 5, p. 479.
- (31) *De Potestate Ecclesiastica*, pp. 227-8.
- (32) *Ibid.*, pp. 217-232. In *Recessu Regis Romanorum*, pp. 477-8. *De Aufferbilitate Sponsi*, in *Oeuvres Complètes*, vol. 3, p. 300. 教会統治論と世俗の政治論を同列に論じる公会議主義の議論については、拙稿「モエール・ダイイの統治論—公会議主義政治理論に関する考察—」を参照されたこと。
- (33) *Propositio Facit Coram Anglicis in Oeuvres Complètes*, vol. 6, p. 132.
- (34) *Tractatus de Unitate Ecclesiae in Oeuvres Complètes*, vol. 6, pp. 137-140.
- (35) Tierney, B., *Foundations of the Conciliar Theory: the contribution of the medieval canonists from Gratian to the Great Schism*, Cambridge Univ. Pr., 1955, pp. 60-67.
- (36) *De Aufferbilitate Sponsi*, p. 309. cf. Tierney, *Religion, Law and the Growth of Constitutional Thought, 1150-1650*, p. 94. 邦訳『立憲思想』一四五頁。
- (37) Tierney, B., *Ibid.*, pp. 94-6. 邦訳『立憲思想』一四四—一四九頁。
- (38) Nederman, C. J., *Conciliarism and Constitutionalism*, p. 199.

## V おわりに

本稿は、C・J・ネーダーマンの指摘にそつて、立憲思想の連続性の問題に関する従来の一般解釈を再検討し、また公会議主義者J・ジェルソンの議論を対象としながら、これまで近代立憲主義の源流の一つと理解されてきた公会議主義の議論をあらためて考察するものであったが、近代立憲主義の正確な定義に即して問題を整理すれば以下のようになる。

まず、公会議主義の議論は、教皇の至上権を否定するものではなく、教皇による教会全体よりも私益を優先させた教皇個人を「暴君」と呼びその罷免の可否を論じたけれども、その場合の「暴君」の出現は教皇個人の道徳的変質によるものと考えられたように、そこでの統治概念は教皇の職位よりも個人的人格に基づくものであったと言える。従つて、教皇権の制限という問題も、職位そのものが神的起源を持つ本質的に善なるものと理解され公的管理を許さないものであるために、「暴君」の出現を想定して制度・機構上の対応を用意することが基本的に不可能なものであった。さらには、教皇の罷免に関して教会全体の権威が強調され、その代表である公会議が教皇よりも上位に位置づけられた場合でも、その場合の公会議の決議は、信徒「個人」の同意という自由行為に基づいて組織されたものではありえず、国民の意向を代表して討論がなされるといった近代的議會とは性格を異にするものであったことは明かである。そこで決議は、教会の超自然的目的のためになされ、唯一のカトリック信仰は信徒個々人間の意志の多様性といった前提とは本来一致しないものであった。従つて、教会全体が強調されるにしても、それは全ての成員の権利が保証される政治社会といったイメージからは遠く、団体としての意向が第一義的に存在しそれが個よりも優先される社会なのである。ネーダーマンは、初めに二つの仮定を掲げ、その二つが成り立たなければ近代立憲主義の源流として公会議を位置づけることは困難であるとしており、そしてその二つの仮定とは「公会議主義の統治概念は他の中世政治思想の議論

とは違う」「公会議主義の議論の枠組みには、本質的に、近代の思想家と同じ立憲的統治概念が含まれている」というものであった。そして、前述したような議論の結論として、ネーダーマンは、その二つの仮定はどちらも成立しえないと述べ、公会議主義の立憲的議論と近代立憲主義との連続性を否定した。<sup>39)</sup>すなわち、公会議主義の教会統治理論は、中世に一般的な理論的特質を共有し、明らかに近代立憲主義の枠組みとは一線を画するものであったのである。本稿は、基本的にこのネーダーマンの指摘に同意するものであり、公会議主義の中に近代立憲主義の源流を積極的に見いだそうとすることによって公会議主義の特殊性及びそれを生んだ中世末期の政治状況が視野の外に置かれてしまうことを憂慮するものである。従って、ネーダーマンの問題提起が、立憲主義の概念の曖昧さを正し、中世立憲思想の思想枠組みと近代立憲主義の諸前提の相違を明確に区別することによって、フィッギス以来の一般的認識に疑問を呈したことの意義を高く評価したい。

しかし、それでもなお、本稿の主題をめぐる議論はネーダーマンの指摘だけで十分であるとは言えないであろう。その理由としては、以下のことがあげられる。中世的法の支配の大きな特徴は、前述したように、それが制度的機構に訴えるものではなく、正義すなわち神意の表現に他ならない法が第一義的に存在し、君主はそれに従う道徳的義務があったという点であったが、その場合には一四一七年に採択された教令「フレクエンス」の解釈が問題となるであろう。なぜならば、「フレクエンス」は、公会議の開催に教皇の召集を必要とせず、公会議が定期的に常設機関として存在することを規定したものである。もし公会議が教皇の意向に左右されない常設機関として存在した場合、それは法の支配を教皇に強いる、すなわち、教皇の道徳的意志の変質に対処する機関と成りえたと言えるかどうかは明かではないが、思想的に見れば、教令「フレクエンス」の成立過程とその際の公会議主義者たちの知的営為はより明らかにされなければならない問題であるといえよう。<sup>40)</sup>

だが、それにもまして、冒頭にも述べたように、ネーダーマンの問題提起は、従来の中世政治思想史研究のあり方

に再検討を求めるものであるという点で、より重要であると思われる。中世末期の政治思想家の議論の中に近代の抵抗権や私有財産権の要素を見いだしたりする研究は、本稿で整理したような立憲主義の連続性を主張する場合と同じように、中世における政治的議論の前提、とりわけ、その「団体性」の強調を視野に入れず、個人の自由な同意や政治社会の成員全ての権利の保証といった表現を過度に評価していると言わざるをえない。<sup>41</sup>それは、中世—近代の連続性を論じる場合に、これまであまりにもテキスト中心に問題が処理され、同時代の文脈や基本的諸前提が軽視されてきたということではないだろうか。

公会議主義者の統治論や同時代の世俗の政治思想などがこれまで以上に検討される必要があることは言うまでもないし、思想の連続性をめぐる議論がさらになされ、議論の引用がどこまで思想的影響と解釈されるかという問題は一層検討されなければならないであろう。本稿で扱った立憲主義の連続性の問題は、そういったより広い問題を解く上での一つの事例と成り得るものであり、その意味で、ネーダーマンの指摘は、中世近代政治思想史研究に対して大きな問題提起をしたように思われるのである。

(39) Nederman, C. J., *Conciliarism and Constitutionalism*, pp. 200-202.

(40) *Ibid.*, p. 208, n. 98. において、ネーダーマンは、教令「フレクエンス」に対するジェルソンの態度が明かではないこと、及び、たとえ公会議が定期的開催されることを支持していたとしても、ジェルソンにとって公会議は教会の日常的運営における有効な管理機関ではなかったと述べているが、立憲主義の連続性を論じる上で避けることができな問題であるにもかかわらず、そこでの説明は十分なものではない。私見によれば、コンスタンツ公会議の二つの教令のうち「ハエク・サンクタ」の解釈は多く論じられてきたが、それに比して、「フレクエンス」の成立の経過、及び、その思想概念的背景はあまり検討されてはいない。

(41) Tuck, R., *Natural Right Theories*, pp. 25-31. において、ジェルソンの権利理論は、個人全てが自分の生命・財産を管理する権利を有し、故に、支配者の要求に対して同意する権利を有すると説明されているが、それがジェルソンの公会議主義の議論の団体的性格とどのように両立するのは明かではない。