

《神の統治》と《人間の統治》

——トマス・アキナスにおける「教会と国家」

柴 田 平三郎

一 はじめに

西欧中世の政治思想において最も核心的な主題ともいうべき「教会と国家」の関係の問題——別言すれば、教権 (sacerdotium) と俗権 (regnum) の関係の問題——について、トマスはどのように考えていたのだろうか。

この問題に関して、現在、研究史の下している一般的な結論は、聖俗二権 (剣) の分離性と相互協調性を謳う、いわゆる両剣論、すなわち教皇ゲラシウス一世 (在位四九二—一〇六) の有名な言明以来、前者の後者に対する優位を唱えながらも、各々のもつ独自の権能を認めて、両者が一体となつてこの世を統治するというローマ教会の伝統的な教説の理論的枠組みをトマスもまた大筋において踏襲しているにすぎない、というものである。⁽¹⁾

だが、中世の両剣論の歴史的展開を振り返ってみると、トマスの生きた十三世紀はローマ教会の絶頂期にあつており、教皇インノケンティウス三世 (在位一一九八—一二二六) による教皇令「ペル・ヴェネラビレム」(Per

venerabilem 1202) や「ノヴィット」(Novit 1204) にみられるような、二権の対等・協調型ではなく、教権が俗権を併呑する教会優位型の両剣論が高唱されるようになった時期でもある。いま、この潮流がその後の歴史過程のなかでどのような推移をみせたか、そしてそれが実際の聖俗関係に大きな支配力を発揮していったのか否か、については触れない。ただ、没後のことになるが、ときにローマ教会の御用学者とさえ揶揄されることもあるトマスは、はたしてこういう時代の巨大なうねりのなかにあつて、両剣論という表現形式で示される「教会と国家」の関係の問題を単純に伝統墨守の議論で済ませてよしとしていたのだろうか。

こういう問いかけをするのは、ほかでもない。実は、トマスの両剣論解釈を巡り、これまでの代表的な学者たちの解釈に目を落としてみると、そこにいくばくかの戸惑いの感情とでもいべきものが存在するからである。そこで本稿は、トマスの言説の真意を改めてテキストに即して確認することにする。そしてそれを踏まえたうえで、研究者たちの間に少なからず付きまよってきた不消化感の原因を探り当てることにはしたい。

二 『君主の統治について』第一巻第十四章

はじめに、テキストの確認をしたい。トマスは教会と国家の関係や、教権と俗権の関係を直接に扱っている独立の著作を残しているのだろうか。この点について言えば、そのような作品はなく、『神学大全』をはじめとするいくつかの著作のなかで、この問題に断片的に触れられている箇所を抽出して、それらから総合的に判断するしか手立てはない。これは、他の政治的な問題や事項に関しても、彼の考えを知ろうとする場合と同じである。

ただ、この問題においては、比較的まとまった形で叙述がなされているテキストが存在する。『君主の統治に

ついで『(一二六七年頃)がそれであり、その第一巻第十四章が参考になる。それ以外には、『神学大全』(一二六五—七二年)における断片的な記述や、『ペトルス・ロンバルトゥス「命題論集」注解』(一二五六年)での、同じく断片的な叙述が史料となる。そこで、まず『君主の統治について』を取り上げて、トマスの考えをみてみよう。

周知のように、『君主の統治について』はトマスのほとんど唯一といつてよい政治思想的著作である。その他に政治学や政治思想関係のものとしては、『アリストテレス「倫理学」注解』および『アリストテレス「政治学」注解』(一二六九—七二年)があるが、この著作が注目に値するのは、それが政治や統治の問題を扱った、事実上ただ一つのものというだけではない。『神学大全』その他で断片的に言及されている抽象的な政治観念の、いわば具体的な応用編ともいふべき性格のものだからである。キプロスの幼君フーゴ二世のためにあるべき理想の君主の心得を説いた「君主の鑑」で、未完に終わったが、残余の部分は弟子のルッカのプトロマエウスによって書かれた。問題の第一巻第十四章は、「いかなる統治方法が、神の統治方法にしたがったものとして、王に適合するか。その方法は船の舵取りに端緒を発する。そして時に聖職者の支配 (sacerdotalis dominium) と王の支配 (regalis dominium) との比較が試みられる。」という見出しのもとに、こう始まる。

「都市 (civitas) や王国 (regnum) の創設がこの世の創造を模範としているように、その統治の理法 (gubernationis ratio) も神の統率から学ばねばならぬ。」(D.R.P.II.4.102)

そこで、最初に考慮しなければならないのは、この統治 (gubernatio) の「治める」ということ (gubernare) が「治められるものをその固有の目的へと適正に導くこと」(id quod gubernatur convenienter ad debitum finem perducere) だということ。その例として、トマスは船の舵取り (gubernatio navis) を挙げる。すなわち、「船が舵取られるとは、船乗りの働きによって船が港へと支障なく正しい航路で導かれることをいうのである。」と。したがっ

て、統治者の職務とは、船を無事に港へと導くように、或るもの(人びと)を自分の外にある目的へと無傷で導くことである (ibid. I.14.103)。

その目的であるが、「万物の目的」とは「神(自身のほか、事物のなかには上のごときものは何も見出されない)」が、「外側の目的へと秩序づけられているものに関しては、さまざまな人によって配慮が多様な仕方でなされる」。例えば、船の場合には、大工 (faber) が船の修繕を、船乗り (nauta) が港への曳航を、という具合に、また人の健康には医者 (medicus) が、生活物資の充足には商人 (oeconomus) が、真理の探求には学者 (doctor) が、理性にしたがって生きる(こと)には教師 (instructor) が、というふうなのである (ibid. I.14.104)。

ところで、人間は「死を控えて生きる以上、或る外的な善が存在する」。すなわち、「死後 (post mortem)」、神の享受 (fructio Dei) のうちに期待されるところの究極の淨福 (ultima beatitudo) である。キリスト者とは、「キリストの血によってこの淨福を得、聖霊の賜物を通してその許へと引かれていく者」のことであるが、彼はそのために「永遠の救済 (salus aeternae) という港に曳航されるところの、もう一つ別の靈的な導き (alia spiritualis cura) を必要とする」。その導きをまねかうのが、キリスト教会の聖職者たち (ministri Ecclesiae Christi) にほかならぬ (ibid. I.14.105)。

さて、全民衆の目的に関する判断と一人の人間の目的に関する判断とは同一のほうであるが、それらの目的が生命および肉体的健康の場合には、導き手は医者が、富の豊かさの場合には、商人が、真理の認識ということであるならば、学者が、ということになるであろう。しかしながら、「会い集う民衆の目的は徳にしたがって生きること (vivere secundum virtutem)」である。ところが、「人びとが会い集うのは一人で生きるのでは達成できない(una cum)」、つまり「共に善く生きる(cum bonis)」(simul bene vivant) のためだからである。そして、「善き生活 (bona

vita)とは徳にしたがうこと(「善く生きること」)であり、それゆえ「有徳な生活は人間が会い集うことの目的」なのである。同じく、「単に生きる」(solum vivere)だけではなく、「善く生きる」(bene vivere)人間の共同性の真の理由がある。「同一の法と同一の統治の下に善き生活へと向かう人びとだけが一つの集団とみなされるのである」(ibid.114,106)。

しかし、問題はこれで終わるわけではない。「人間は徳にしたがって生活をしながら、神の享受のうちにあるより高次の目的に向かって秩序づけられている」ので、「多数の人間の目的と一人の人間の目的は同一のものでなければならぬ」。したがって、「会い集う民衆の終局目的は徳にしたがって生きることではなく、有徳な生活を通して神の享受へと到達すること」(per virtuosam vitae pervenire ad fructum divinum)なのである (ibid.114,107)。こうして、単独者ではありえず、共同存在である人間の本性が語られ、その人間および人間たちの究極目的が明らかにされたあとで、いよいよトマスの考える霊的な統治と世俗の統治の関係が述べられることとなる。彼はこう始める。

「もし本当に人間の自然の力によってこの目的に到達することができるのなら、人びとをこの目的へと導くことが王の職務 (officium regis) に属するのは当然であろう。確かに世俗の事象に関わる最高の統治 (summa regimen in rebus humanis) を委ねられている人を王 (rex) と呼ぶのは普通のことである。ところで統治は崇高であればある程、それはより高次の目的へと秩序づけられている。というのは終局目的に充てられているものを実際に実行に移す人々に命令を下すのが、終局目的に関わる人であるのは常に見られることだからである。それはちょうど船を実際に航行させねばならない船長が船を建造する者に対して、航行に適するどのような船を造るべきか、命令を指揮したり、あるいは武器を使用する市民が鍛冶屋に向かって、どのような武器を作るべきかを指図するの

と同二ことである。」(ibid.114,108)

このように、トマスはここで、「有徳な生活を通して神の享受へと到達すること」という人間にとつての「終局目的」に到達するのに、人間の自然的能力があれば、それで十分可能であるとするなら、その目的へと導くのが職務である王の存在——すなわち、「世俗の事象に関わる最高の統治を委ねられている」ところの「王」——だけで済むであろう、という。しかし、統治は崇高であればあるほど、それはより高次の目的に秩序づけられているのであって、そこではより高次の目的に導く者が下位の者に命令を下すが常のことだといひ、その例として船の航行に関する場合の船長と、船を造る者との関係、あるいは武器を使用する場合の市民と、武器を製造する者との関係に言及している。そして、そのうえで、さらに次のように語るのである。

「しかし人間は神の享受という目的を人間的徳のみによつては達成することができず、神の恵みによらねばならない。使徒が『ローマの信徒への手紙』(六：二三)において述べているように、『神の賜物は永遠の命なのです』。それゆえこの目的へと導いていくのは人間の統治(humanum regimen)ではなく、神の統治(divinum regimen)である。」(ibid.114,108)

ここにおいて、「人間の統治」と「神の統治」との差異が明らかにされる。すなわち、この世に生きる人間が死を免れない存在である以上、彼には「或る外的な善」、つまり「死後、神の享受のうちに期待される」ところの究極の淨福」という問題が存在する。それは別言すれば、この世での一切の罪から解放される「永遠の救済」ということである。この永遠の救済へと誘う霊的な導きは「世俗の事象に関わる最高の統治」を委ねられている王の職務ではありえず、キリスト教会の聖職者たちの仕事である。ところで、人間はこういう究極の淨福を求めて、この世を生きるのであるが、人間は一人では生きることができず、他の人間たちとの共同生活をおこなわねばならない。そ

の生活は「単に生きるということ」ではなく、「善く生きること」であり、「徳にしたがって生きること」である。この「有徳な生活を通して神の享受へと到達すること」が共同存在たる人間の「終局目的」にほかならないが、人間はこの「神の享受という目的を人間的徳のみによつては達成することができず、神の恵みによらねばならない」したがって、この目的へと導いていくのは「神の統治」であつて、「人間の統治」ではない、というのである。

では、この「神の統治」とは、具体的には一体どういう存在によつて担われるのか。「キリスト教会の聖職者たち」への言及がすでになされているが、それは以下のように、いっそう詳しく語られている。

「それゆゑこのような統治は単に人間であるだけでなく、神でもある王、すなわち人々を神の子となさしめ、天上の栄光に誘つた我らが主、イエス・キリストに属するのである。」(ibid.114:109)

トマスはイエス・キリストこそ「神の統治」の担い手であり、「腐敗することのないこの統治」は彼に伝えられたもので、それだからこそ、キリストは聖書のなかで祭司と呼ばれているだけでなく、王とも呼ばれていたのだ、という。「エレミヤ書」(二三・五)にあるように、キリストから王の聖職が始まつて、やがてすべてのキリスト信者は彼の四肢である限り、キリストは王 (rex) にして祭司 (sacerdos) と呼ばれるようになった、というのである (ibid.114:109)。こゝして、教権と俗権の関係についてのトマスの言説が問題になるとき、必ず引用される有名な言葉が残されることとなる。

「それゆゑこの王国の職務は靈的なもの (spiritualia) を地上のもの (terrenis) と区別するために、地上の王に委ねられるのではなく、聖職者 (sacerdos) に、とりわけ最高の司祭 (Summus Sacerdos)、ペトロの後継者 (successor Petri)、キリストの代理者 (Christi Vicarius)、ローマ教皇 (Romanus Pontifex) に委ねられている。そして彼に対して、キリスト教徒人民のすべての王はあたか主イエス・キリストその人に対するよう

に、服従しなければならない。というのは終局目的の管理に関わる人よりも、先行目的の管理に関わる者は下に位置し、その人の命令に服さねばならないからである。」(ibid.114.110)

『君主の統治について』第一巻第十四章において、聖俗二権の関係についてトマスの語る直接の言葉は以上の通りである。これらを文字通りに読むならば、ここで主張されているのは疑いの余地もなく、俗権に対する教権の優位ということである。トマスにとつて、共同存在である人間の終極目的は「有徳な生活を通して神の享受へと到達すること」である以上、この上位の靈的な目的へと人間たちを導く教会の聖職者の職務が、「世俗の事象に関わる統治」を司る世俗支配者Ⅱ王の下位に位置するものと考えられるはずはない。「終局目的の管理に関わる人よりも、先行目的の管理に関わる者は下位に位置し、その人の命令に服さねばならない」という言葉には、それ以外の解釈の可能性を許す余地はいささかもないといわねばならない。そして、それは西欧中世のキリスト教世界にあつては、「キリスト教徒人民のすべての王」による「最高の司祭、ペトロの後継者、キリストの代理者」たるローマ教皇への服従という関係に具現化されるのである。

ところで、世俗支配者によるローマ教皇への従属、換言すれば、俗権に対する教権の優位というこのトマスの考えには、彼の死後、四半世紀も経過しないうちに教皇ポニファチウス八世(在位一二九四—一三〇三)とその支持者たちによって説かれるようになった有名な主張すなわち教皇による聖俗両世界への直接的で絶対的な主権Ⅱ「至上権」(plenitudo potestatis)の教説——「教権制」(Hierocracy)とか「教皇制・教皇君主制」(Papal Government or Monarchy)⁴あるいは「神政政治」(Theocracy)とも呼ばれる——へと直結するようなものが内包されているのだろうか。

少なくとも『君主の統治について』第一巻第十四章の叙述に関するかぎり、両者の間に、そのような深い親和性

がある」と解釈することはできない。トマスがここで示しているのはただ、教権と俗権とがそれぞれ異なった目的を有するものであること、しかしアリストテレスの目的論にしたがって、前者の目的が後者の目的の上位に位置し、終局の目的であること、それゆえ両者の関係は前者に対する後者の劣位ないし従属ということになる、というだけである。その意味において、教権は俗権に優位してはいるが、俗権の固有の領域と機能を明確に承認している。そして、それに対する教権の侵犯や介入の意図が見え隠れするような記述はここには皆無である。そのことは次章の第十五章の冒頭の、以下のような言葉に明瞭に示されている。

「人間がこの世でよく生きる生活が、目的としては、天上において約束されているところの淨福の生活へと向けられているように、人間に必要とされる何らかの個別的善、例えば富と利得、健康や弁舌の才、学問といったものは民衆の善という目的に向けられているのである。それゆえもし上述のように、終局目的に関する管理を司る者がその目的よりも下位にある目的の管理を担う人びとの上に立ち、その人びとを命令によって指導しなければならぬとすれば、そこから明らかとなるのは王 (*rex*) は聖職 (*sacerdos*) によって司られるところのいわば支配と統治には服従しなければならないが、他方においてすべての人間的職務に関しては (*omnibus humanis officiis*)、それらを管理し、自己の統治上の命令権によって (*ea imperio sui regimini*) 指導しなければならないということである。」(ibid. I.15.114)

三 『神学大全』と『ペトルス・ロンバルドウス「命題論集」注解』

『君主の統治について』におけるトマスの聖俗二権論は以上の通りである。ところが、他方で、このような二権

の分離性と相互協調性を趣旨とする見解とはいささか異なるようにみえる言説をトマス自身が展開しているテクストが存在する。『神学大全』第二―二部第六〇問題第六項「裁きは篡奪によって歪められるか」のなかの次のような一節である。⁽⁶⁾

「身体 (corpus) が靈魂 (animus) に対するように、世俗的権能 (potestas temporalis) は靈的権能 (potestas spiritualis) に従属している。したがって、もし靈的な権能の保持者が、世俗的権能が自らに (6) 従属しているような事柄に関して、あるいは世俗的権能によって自らに (6) 委託された事柄に関して、現世的な事柄 (temporalia) に介入したとしても、それは篡奪的な裁きではない。」(ST.II.II.q.60.a.6.ad6)

一見すると、ここでは、靈魂の身体に対する優劣関係から類推して、教権の俗権に対する優位性を根拠に、教権〔靈的権能の保持者〕が俗権〔世俗的権能〕の管轄領域に介入したとしても、それは越権行為ではない旨の主張がなされているようにみえる。しかし、その介入は「世俗的権能が自らに (6) 従属しているような事柄に関して」、あるいは「世俗的権能によって自らに (6) 委託された事柄に関して」、現世的な事柄に介入したとしても「という表現になっている。ここで、「自らに」(6) という副詞の關係している主語は全体の文意からいって、「世俗的権能」ではなく、「靈的な権能の保持者」であると解釈できる。つまり、それらの句は「俗権 (世俗的機能) が教権 (靈的権能) に従属している事柄」、あるいは「俗権によって教権に委託された事柄」という意味である。したがって、そういう制限を設けたうえで、その限りにおいて、教権による「現世的な事柄」への介入があったとしても、というのであるから、トマスは、教権による俗権の管轄領域に対する直接的支配を主張しているわけではない、と解釈すべきであろう。

そうだとすれば、この一節は先に確認してきた、『君主の統治について』における聖俗二権論、すなわち教権の

俗権に対する優位——例えば、「終局目的の管理に関わる人よりも、先行目的の管理に関わるものは下位に位置し、その人の命令に服さねばならないからである。」(D.P.R.II.4.110)——と同時に、相互の独立性と協調性を認める二権論と根本的に大きな差異はないというべきではないだろうか。そして、事実、『神学大全』のなかでこの問題について触れられている他の箇所にも目を移しても、その基調は変わることはない。右の一節と同じ第二―二部のなかの、第一〇問題「不信仰一般について」の第一〇項「不信仰者が信者に対して上長権もしくは支配権をふるうことは可能であるか」の「主文」の中心部分はこのようである。

「恩寵に由来するところの神法は、自然的理性に由来する人定法を破棄しない。したがって、それ自体において考察された信者と不信者との区別は、信者に対する不信仰者の支配権と上長権を破棄するものではない。とはいえ、神の權威を保持するところの教会の判決 (*sententia*) あるいは決定 (*ordinatio*) によって、こうした支配権ないし上長権に関する (人定) 法が正義にかなった仕方で (*iuste*) 破棄されることが可能である。なぜなら、不信仰者はその不信仰のゆえに (*merito suae infidelitatis*) 神の子たるの身分を得たところの信者たちに対する権能を当然のこととして喪失するからである。ただし、こうした決定を教会は下すこともあり、また下さないこともある。」(ibid.II-II.q.10a.10)

ここに窺われるのは、容易に想起しうることであるが、「恩寵は自然を廃棄するのではなく、かえってこれを完成する。」(ibid.I.1.a.8a.2) という有名なトマスの基本原理の、法への適用である。「恩寵に由来するところの神法は、自然的理性に由来する人定法を破棄しない。」(このように見地に立てば、たとえ不信仰者の支配〔支配権と上長権〕であっても、それが人定法にもとづいて立てられたものであるかぎり、許容されねばならない。というのも、人定法は神法によって破棄されないものだからである、ということになる。

ここで「不信仰者の支配権と上長権」といわれている「不信仰者」(*infideles*)とは具体的はユダヤ人という「異教徒」(*pagani sive gentiles*)を指しているのであるが、「信者と不信仰者との区別は、神法にもとづいている」一方で、「既に存在している支配権もしくは上長権」は、人定法によって導入されたものであるがゆえに、それに服するのが当然だとトマスはいうのである(これに対して、「新たに確立されるべき、信者に対する不信仰者の支配権もしくは上長権」は、「いかなる仕方においても許容されるべきではない」。というのは、この支配は信者に対して「躰き」と「信仰に対する危険への導き」となるからである、という)。

そしてそのうえで、「神の權威を保持するところの教会」は、不信仰者の支配から信者を解放する権能をもっている、とトマスはいう。それは教会の「判決」(*sententia*)ないしは「決定」(*ordinatio*)というかたちをとるが、その根拠や理由は不信仰者たちのまさに「その不信仰のゆえに」である。だが、そうした教会の権能の行使について、トマスは「こうした決定を教会は下すこともあり、また下さないこともある」と述べて、恒常的な行使でないことを示唆している。

この「不信仰者の支配」に対する対応を扱った、第一〇問題第一〇項と基本的な同種の問題が、さらにその二つ先の第十二問題「背教(*apostasia*)について」の第二項「君主は信仰からの背教のゆえに臣下に対する支配権を喪失し、後者は服従の責務から解放されるか」においても扱われている。その「主文」は全文を引用すると、こうである。

「以上に答えて、私はこういうべきだとする。

上述のごとく(第一〇問題第一〇項)、不信仰はそれ自体としては(*secundum seipsam*)次の理由からして支配権と抵触するものではない——すなわち、支配権は人定法たる万民法(*jus gentium*)によって導入され

たものであり、信者と不信仰者との区別は神法に基づくものであるが、神法によって人定法が廃棄されることはないのである。しかし、不信仰によって罪を犯した者が、他の罪過による場合と同じように、判決によって (sententia) 支配権を喪うことは可能である。しかるに、いまだかつて信仰を受容したくない人々における不信仰を罰することは教会 (の権限) には属さないものであって、それは使徒パウロが『コリント人へのごとくである。しかし、信仰を受けている人々における不信仰を判決に基づいて罰することは可能である。そして、彼らが信者たる臣下に対する支配権を奪われるという仕方で罰せられるのは相応しいことである——』というのも、このこと (不信仰者に対する君主による支配) は信仰の大いなる破壊を引き起こしえたであろうからである。なぜなら前述のごとく (前項第二異論)、『背教者 (homo apostate) は——人々を信仰から引き離そうと意図して——その心で悪を図り、争いの種をまく』からである。したがって、或る者が信仰の故を持って、判決によって破門に処せられるや否や、まさにその事実によって (ipso facto) 彼の臣下たちは彼の支配権、およびそれによって彼へと拘束されていたところの忠誠の誓いから解放されるのである。』(ibid. II, q. 12, a. 2) 同じ「不信仰」ではあっても、今度は「異教徒」の不信仰ではなく、「背教者」(apostata) の場合の不信仰である。ここにおいても、その前段は第一〇問題第一〇項の前段部分の再確認である。すなわち、神法は人定法を廃棄しないので、人定法たる万民法によって導入された、不信仰者の支配権は許容されねばならない。ただし、「不信仰によって罪を犯した者」は「他の罪過による場合と同様に」、教会の「判決によって」支配権を失うことはありうる。しかし、「いまだかつて信仰を受容したことのない人々における不信仰を罰することは教会の権限には属しない」というのである。

そのうえで、後段において、信仰をもっておりながら、それに背いた「背教者」、つまり「信仰を受けている人々における不信仰」に対しては、それを教会の「判決にもとづいて罰することは相応しいこと」だという。なぜなら、そういう不信仰者である君主による支配は「信仰の大きいなる破壊」を引き起こすことになるからである。それゆえ、臣下たちは不信仰者の君主への忠誠の誓いから、教会の破門を通して解かれることになるというのである。

『神学大全』のうちに見ることのできるトマスの聖俗二権についての、少なくとも直接的な発言は、以上でほとんどすべてである。総じていえば、そこに窺われるのは、二権の職務の分離性と相互の協調性の主張である。ただし、聖権(教権)は人間の霊的な導きを司ることがその職務であるがゆえに、目的上、俗権の上位に位置しており、その地平において人間の「罪」を裁く仕事を課せられている。それゆえ、人間を世俗的目的に導くところの世俗的事項に対しては世俗支配者が最高権威であることを承認しながら、こと信仰上の罪の問題が生じる場合には、教会はそこに介入し、「判決」と「決定」によって、これを裁く権利を有していることを主張している。

この点においては、トマスの言説は確かに、聖俗両権の分離性と相互独立性を認め、通常は世俗的事象に教皇は干渉することはできないが、事柄が罪の問題となった場合には、まさに「罪の理由により」(ratione peccati) 世俗君主を裁き、罰する権利が教皇にはある、と宣言したインノケンティウス三世の教皇令『ノヴィト』(Novit, 1204)の教説と相通じるものがあることは否定できない。⁶⁾だが、この評価については、後に触れることにしよう。ここでは、『神学大全』におけるトマスの言説が全体的には聖俗二権の分離性と相互協調性を謳うものであると総括しておきたい。そのことを補強する、同じ『神学大全』のなかのトマスの言葉を最後にもう一つ紹介しておく。

「現世的事柄における共通善に関わるごとのために (ad utilitatem commune in temporalibus rebus)、自然法の諸規定である法的命令を下すのが世俗君主 (seculares principes) に属することであるように、霊的な事

柄における信者の共通善に関わるため (ad utilitatem commune fidelium in spiritualibus bonis) に宗規を定めるのは教会の聖職者たち (praelatos ecclesiasticos) に属するべきである。」(ibid. II-II. q. 147. a. 3)

さて、トマスのテクストで、残されているのは『ペトルス・ロンバルドウス「命題論集」注解』(以下、『命題論集』注解)と略(7)である。これはいまみてきた二つの著作よりも前の、トマスの最も初期の著作であり、聖俗二権の關係に言及している最初のテクストということになる。そして、このテクストが注目し値するのは、研究者たちによって『君主の統治について』でのトマスの言説と、著しい相違が存在するとみなされてきたことにある。では、そこにおいて、トマスはどのような主張を述べているのだろうか。問題となる一節は以下の通りである。

「聖俗両権はいずれも神の権力に由来するものである (ad quantum dicendum quod potestas spiritualis et saecularis utraque deducitur a potestate divina)。それゆえ、俗権 (potestas saecularis) はそれが神によって聖権に従属せしめられている限りにおいて、すなわち魂の救済に関わる事柄に関しては (ad salute animae)、聖権 (potestas spiritualis) に従属する。したがって、そうした事柄においては、俗権よりもむしろ聖権に従われねばならない。しかし、市民的福祉に関わる事柄においては (ad bonum civile)、『マタイによる福音書』(二十二—二十一)の聖句『カイザルのものはカイザルに、返しなさい』に従って、聖権よりは俗権に従われねばならない。もしもその権力が減ぜられず、その王国が決して墮落を見ないような、諸王中の王にして諸祭司中の祭司メルキセデックの位に等しく、永遠に王にして祭司であられる者(キリスト)の命令に従って、聖俗両権に対して最高の地位にある教皇 (Papa) によつてのごとく、聖俗両権が同一人物によつて所有されるのでなければ。アーメン。」(II Sent. Dist. 44. q. 3. a. 4)

聖権も俗権も、ともに神から直接に派生しているものであり、この二つの権力はそれぞれ固有の領域と機能を有していて、そこにおいては各々は他によって従われねばならない。これがこの一節の最初のくだりの、疑いを差し挟む余地のない主張である。それゆえ、この箇所までは、トマスの言説はゲラシウス一世以来の伝統を踏襲しているだけとみなしてよいであろう。

しかし、それを受けての、その後の文言——「もしも……でなければ。」(Nisi)——をどう解釈するか、において見解の相違が生じてきたのである。すなわち、「もしも……聖俗両権に対して最高の地位にある教皇によってのごとく、聖俗両権が同一人物によって所有されるのでなければ。」(Nisi forte potestari spirituali etiam saecularis potestas coniungatur, sicut in Papa, qui utriusque potestatis apicem tenet scilicet spiritualis et saecularis) とする仮定法で構成されている文言である。いったい、これはどのように解釈したら、トマスの真意に最も忠実ということになるのだろうか。

この点において、従来の研究者の物言いにはごときなく歯切れの悪い印象が付きまとう。例えば、中世政治思想史研究の泰斗カーライル兄弟は今から八〇年以上も前に、有名な大部の概説書『西欧中世政治理論史』(第五巻、一九二八年)のなかで既に、次のように述べていた。

『命題論集』に関するトマスの著作に表現された立場は、不明瞭というわけではない。しかしそれは奇妙に逆説的である。そしてそれは『君主の統治について』の重要な行文での言説とほとんど両立しないし、それを想起させるものでもない。おそらく、そのことを説明するものは『命題論集』に関する著作はトマスの経歴の早い時期に書かれたものであり、そうして後年になって、彼の判断が変化していたという事実にあるのだろう。⁸⁾

ここでカーライル兄弟がいつているのは、初期の著作『命題論集』注解』での右にみた後段の一文が、ローマ

教皇は靈的事項に関するばかりではなく、世俗的事項に関しても直接的な支配権を有することを示唆しているといふ解釈が可能(事実、トマスの死後、教皇派の政論家や教会法学者たちによって、そのように解釈されたが)だとする一方で、後年の著作である『神学大全』と『君主の統治について』におけるトマスの問題の取り扱ひ方が示唆しているのは、トマスの正常で成熟した判断は、教皇が世俗的事項に関しては直接的な權威よりもむしろ間接的權威をもつというものであった⁽⁹⁾ということである。つまり、いわば過激な教皇至上権の立場から、穩健なゲラシウス説へのトマスの言説の変化は、彼自身の成熟度が増したということによって説明できるといふわけである。

だが、そうだとしても、カーライル兄弟の物言いにはやはり一種の戸惑いを感じられる。そして、『命題論集』注解⁽¹⁰⁾でのトマスの文言を巡るこの困惑は、現代の研究者の間にも少なからず共有されているようにみえる。一、二の代表的な概説書を挙げれば、この箇所について、A・ブラックは「この曖昧さ、あるいは自己矛盾」(一九九二年)⁽¹⁰⁾と表現し、J・カニングは「これによってトマスがいったい、正確には何を意味しているのか、は明瞭どころの話ではない」(一九九六年)⁽¹¹⁾と書いている。

ここで一つの有力な解釈は、トマスの発言——繰り返せば、「聖俗両権に対して最高の地位にある教皇によってのごとく云々」——は実は、ローマ近郊のいくつかの教皇領における教皇の首位性への言及、つまりその領内においては教皇は靈的權威はもちろんのこと、世俗的權威をも有している、ということを語っているのであって、なにが教皇の直接的世俗的權力を主張しているのではない、というものである。これは早くから打ち出されている解釈であるが、現在の代表的なトマス学者であるJ・フィニスやJ・P・トレルによっても取り上げられている⁽¹²⁾。例えば、フィニスはこの解釈の代表者として、ポイルとトレルを引用し、そのトレルはエシユマンとポイル、バイスハイブルらを引用している。そして、こう述べている。

「彼の同時代人たち、聖ボナヴェントウラや聖アルベルトウス・マグヌスは、中世盛期から、教権制への絶え間のない誘惑に囚われたり、あるいは他の極端な皇帝教皇主義に囚われて、それらを継承してきて、『教会』(ecclesia)と『キリスト教世界』(christianitas)とを依然として同一視していたのであるが、彼らとは異なつて、トマスは教会と(世俗)社会との間の関係については明白に二元論的観念をもっていた。そして、この問題に関して彼は決して揺らいではいない。」⁽¹³⁾

だが、そうとはいえず、中世政治思想史家J・B・モラルがつとに指摘していたように、『命題論集』注解⁽¹⁴⁾でのトマスの言説が、他の著作『君主の統治について』や『神学大全』におけるそれとは、いささか異なるニュアンスをもっており、教皇の直接的な世俗権や教権制理論を示唆する可能性はまったく存在しないとまでは言い切れないのも確かである。しかし、いまここでは、この一節におけるトマスの真意に拘泥し続けることは差し控えたい。大事なことは、彼の両剣論に関する真意に近づくためには、トマスの個々の発言に拘ることではなく、それらを全体的な視野のなかに捉え返すことであろう。

四 トマス両剣論の諸解釈

教権と俗権の関係という問題、あるいは「教会と国家」の関係という問題について、トマスの本当の考えはいつたい、いかなるものだったのだろうか。それに迫るために、次にこれまでの主要な学者たちの何人かを選び、彼らがどのような解釈を下してきたか、をみておこう。おそらく二十世紀の初頭から本格的に始つた近代的学問としての西欧政治思想史研究の嚆矢は、W・A・ダンニングの『政治理論史』(全三巻。一九〇二—二〇年)といつても

よからう。その第一巻(一九〇二年)の第八章は「トマス・アクイナスおよびその学派」となっているが、その第五節が「俗権と霊(教)権」である。そこで、冒頭に次のような叙述がなされている。

「中世の大問題、すなわち聖俗二権の関係という問題に関して、最も厳格なる教派の教会人であったトマスは、自分もその一員である教会の偉大な有識者たちによって、ずっと以前から練り上げられてきた解決策に対しては、何ものも付け加えるところはなかった。この議論に対して彼がなした貢献は、自己の方法の形式に沿ってそれらしく表現することだけでなく、先任者たちによって一定の形式で形成されていた教説を自己の哲学体系の豊富な全容の中に正確に配置することであつた。⁽¹⁵⁾」

つまり、ダンニングがいつているのは、この聖俗二権の関係の問題に関して、トマスは従来の教会の伝統的教説を踏襲しているだけで、そこになにかの寄与があるとすれば、それは彼の壮大な哲学体系のなかに、彼独自の表現形式によって、その教説を配置したことだ、ということである。これがダンニングのトマス解釈の主旨であるが、それに加えて、理性に対する信仰の優位という基本原理に依拠しつつ、トマスはアリストテレスの目的論を援用して俗権に対する教権の優位を説いたとする。そして、トマスの主張において特に顕著なのは、罪の事項に関する教皇の裁治権には慎重かつ明快な制限を課されていることであるが、それは後に次第に軽視されるに至つたとされる。さらに、『神学大全』において、異教徒の国家に関して、神法は人定法を廃棄しないがゆえにこれを承認するが、事柄が神法に関わる場合には教会の権力によって臣下による君主への忠誠を解除することができ、それは背教者の君主の場合も同様である、との見解をトマスが示していたことを紹介している。⁽¹⁶⁾

ダンニングの解釈は総じてトマスが教権の俗権に対する相対的優位性を認めながらも、両権の相互独立性を説いている点で伝統的なゲラシウス説を超えるものではない、とするものとみなすことができよう。この解釈から必然

的に派生するのは、トマス亡き後、彼の学統の一部から主張されるようになる教皇至上権の教説をトマスが抱懐していたという推察の明確な否定である。例えば、そういう解釈の代表者の一人は著名な中世哲学史家M・グラープマンであろう。一九二六年に公刊された名著と評価の高い『トマス・アクィナス』において、彼はトマスのアリステレス受容を重視して、トマスを「キリスト教的アリストテレス主義者」と規定したが、そのなかでトマスの聖俗二権論に触れて、こう述べている。

「トマスは、世俗的権力の聖職者的権力への下屬、国家権力の教会権力への服従を教えている。けれども彼は、かかる下屬關係をすべて、目的關連の見地から解釈しているのであるから、われわれは彼を目して、かのアウグティヌス・トゥリウンス等々によって主唱された学説、すなわち教皇は世俗と教会とに対してともに絶対権を有する (*potestas directa*) とする主張の代表者となすことは許されない。トマスはただ世俗的なるものに対しては、教会が間接権力 (*potestas indirecta*) を有すると説明したにすぎないのである。すなわち彼によれば、教会に対して世俗的なるものの支配権が帰せられるべき場合は、かかる権力が、超自然者への關連において、考察される時のみ限られているのである。⁽¹⁷⁾」

ここで名前の挙げられたアウグスティヌス・トゥリウンスはかつてパリ大学でトマスに学び、トマスと同じくドミニコ会士となった人物である。時の皇帝ルードヴィヒ四世に対抗して教皇ヨハネス二十二世の陣營に与し、教会内で台頭してきた公会議主義に異議を唱えながら、俗権に対しては教皇主権論を展開した。その論は、彼の友人で同じくトマスの弟子であったエギディウス・ロマヌスが彼より二十年ほど以前に教皇ボニファチウス八世と仏のフィリップ美王(四世)との対立のなかで、強硬な教皇至上権主義を唱えたのに比べて、幾分か穏健であるといわれる。⁽¹⁸⁾

ともあれ、グループマンの上の解釈はその後の学者たちの解釈の先鞭をつけたといつてよいであろう。それはこの後、一九三四年に書かれた論文「教会と国家の關係についての中世的理論に対するアリストテレス哲学の影響に関する研究」¹⁹⁾によつて、決定的となる。今日でも西欧政治思想史の標準的な概説書との評価を失っていないG・H・セイバイン『政治理論史』(一九三七年)における記述を読むと、そのことが極めて明瞭である。少し長くなるが、引用してみよう。

「トマスが聖俗二つの権威間の争いにおいて非常に中庸な立場に立っているという事実をよく説明するのは、おそらくトマスのキリスト教的アリストテレス主義であろう。彼の立場は、穩健な教皇主義者のそれとして描くことができる。彼は、教会が君主を廃位し、その臣民を君主に対する忠誠の誓いから解き放つことが合法である状況というものが存在しうることを確信していた。そして当然のこととして、彼は教権(sacerdotium)を、帝権(imperium)よりもより高次の権威とみなした。しかし、彼はそれでも自分がゲラシウスの伝統の範囲内にいると感じた。教会が彼にとつて、人類の統一性の最高の具現であることが疑いない事実であるとしても、そのことが世俗の問題における俗権の権利剥奪を意味したり、二つの権威間の区別を酷く曖昧なものにさせるようなことは考えられなかった。トマスは、教会の広く承認されていた靈的優位性を、法的な首位性へと変形させようとする教会法学者たちの間で既に露わにされていた傾向にほとんど影響されなかった。そして、アリストテレスに影響を受けることの少なかつた極端な教皇主義者たちが用いた神学的議論を發展させることに彼が慎重だったのはおそらく彼のアリストテレス主義のせいであろう。他方において、彼はもちろん、アヴェロエス主義的な、ないしは自然主義的なアリストテレス主義からも影響を受けることは全くなかつた。それらは彼にとつて、自分が論争に勝つたためのもっぱら道具でしかなく、また理性と啓示との間に鋭い一線を引こうと

するものであったからだ。「理性と啓示の」この分離はパドヴァのマルシリウスによってもっともよく表現されるのであるが、国家の純粹に世俗的な理論を生み出すのに決定的な役割を果たした。キリスト教的伝統において連綿と継承されてきたキリスト教社会という觀念を、トマスは永遠のものともみなしていた。幾多の論争が起きては、消えて行つたが、そうした論争は本質的な変化をもたらすことはできなかった。彼の哲学はそれがそうあると信じられる、その存在の理由を見出そうとするものであった。すなわち、神、自然、そして人間の、合理的枠組み(社会と市民的權威がその内部にしかるべき位置を見出す)を構築すること、である。この意味において、トマスの哲学は中世の文明がその上に基礎を置いている道德的、宗教的確信をもっとも成熟した形で表現しているのである。⁽²⁰⁾

第二次大戦以前に書かれた西欧政治思想史の概説書のなかで、さらに看過するわけにいかないのは、セイバインよりも五年前に公開されたC・H・マクルワインの『西欧における政治思想の発展』(一九三二年)であろう。ここでも、トマスは全体として中庸なゲラシウス主義者として位置づけられている。マクルワインは、『君主の統治について』には、教皇の「至上権」(plenitudo potestatis)に触れるようなトマスの見解はなく、『神学大全』には一再ならずこの問題への言及はあるが、そこでは「インノケンティウス四世の教説『教皇主權説』を果たしてトマスがそのまますっかり受容しているか否か、を容易に判断できないような仕方ではか語られていない」という。そして『命題論集』「注解」の件の文言——「もしも……聖俗兩權に対して最高の地位にある教皇によつてのごとく、聖俗兩權が同一人物によつて所有されるのでなければ」(Dist44,q.3a4)——の解釈に触れて、次のように述べている。

「おそらくこの一節の分析として、枢機卿ベラルミーノの分析よりも鋭利なものななされてはこなかった。

ベラルミーノは、『この「聖俗」二権の結合は、証拠の裏付けは全くないのだが、教会の統治領のなかで存在するか、あるいはただ間接的な権力を含むものとして説明されうる』と結論づけている。トマスの『正常で成熟した判断は、教皇が世俗的事項に関しては直接的な権威よりもむしろ間接的な権威をもつというものであった。』⁽²¹⁾

この末尾の二重カッコのなかの言葉は、カーライル兄弟の言葉の引用であるが、彼らの解釈については前節で言及しておいた通りである。そして、枢機卿ベラルミーノの分析とはトマスよりもずっと後の宗教改革時の枢機卿ロベルト・ベラルミーノ(一五四二—一六二一年)が『教皇論』第五巻で展開した議論を指している。⁽²²⁾彼によれば、ローマ教会は教皇領の中を例外として、いかなる世俗的裁治権をも直接的に有してはいない。君主の廃位や世俗法制定の権利は教皇にはなく、ただ事柄が靈魂の救済に関わるときにのみ教皇は自らの権威を君主の上に行使用することができる。その意味において、世俗の事柄における教皇の権力は間接的なものにすぎないものである。ベラルミーノはこの線でトマスの聖俗二権論を分析し、トマスの胸底にあったのも世俗の問題における教皇の権威は間接的なものとする考えであると断定したのである。

こうして、第二次大戦前のトマスの聖俗二権論に関する学者たちの解釈は、A・P・ダントレーヴの『政治思想への中世の貢献』(一九三九年)で終結を迎えることとなる。その第二章は「トマス・アクィナス」であるが、末尾にこの問題が扱われている。⁽²³⁾ダントレーヴはまずトマスが「この問題についての彼の考えを体系的に説いた箇所は、どこにもない」と断ったうえで、『君主の統治について』第一巻第十四章がトマスの立場の最も明瞭な説明となっていると指摘する。ここでは人間的事柄〔すなわち政治〕は二元的な指導を必要とし、人間の統治では不十分であった、神的統治への統合を必要とする教説が示されている。この二元性は王にして祭司であるキリストにおいて一体

となるが、この世にあつては、二つの権力は各々、一方は地上の王たちに、他方はローマ教皇に「地上的なものから靈的なものが区別されるために」委託されている。しかし、この二つの権力の基本関係は王権の教権への従属でなければならぬ。そして、「最高の司祭、ペテロの後継者、キリストの代理人、ローマ教皇に、キリスト教国のすべての王が服従しなければならない」のである。

このようにトマスの叙述を総括したうえで、ダントレーヴは自己の見解を次のように示している。

「しかしながら、その輪郭において、どんなに明快かつ明確であろうとも、この教説はあらゆる曖昧さを免れたものであると言ひ難い。まず第一に、聖トマスは、異なつた社会間の、すなわち、近代の意味における国家と教会との間の関係について考えているのではなく、それらの機能上の区別 (*gubernationes, regimina, ministeria, potestates*) についで考えているということに注目しておこう。けれども、この関係そのものが、どうともとれる余地を残している。」

そこから、教皇の権威に対する世俗君主の「従属」についてのトマスの主張が、半世紀も経ないうちにボニファチウス八世とその支持者たちのいう神政政治的教説の無条件な受容を意味しているとみなされた。しかし、「靈的権力に対する世俗権力の劣位ないし従属 (*subiectio*) がただ目的に関してそうであるにすぎないということを理解するには、『君主の統治について』の主張を注意して考察すれば充分である。」とダントレーヴはいう。

彼の見解を要約すれば、次のようになる。すなわち、トマスの聖俗二権論は基本的にゲラシウスの原理(両剣論)によって構成される「キリスト教共同体」(*respublica christiana*)の観念——二権(剣)の分離と相互協調による一体としての中世キリスト教社会——という「通常の中世的統一の教説」を代表するものであつて、教権が俗権を自己のうちに併呑し、聖俗二つの領域を直接に支配するといういわゆる神政政治や教皇の至上権の主張では決して

ない。この後者の考えは必然的に中世キリスト教社会そのものの終焉を印すものである。そしてまた、トマスの教説は確かに世俗的権威に対する靈的権威の間接的権力の主張、つまり「靈的支配がさし向けられている目的の価値的優位性より出てくる当然の結果たる指導と統制の権力の主張」であるが、この「間接的権力」は宗教改革時代にカトリック教会の立て直しのために開催されたトレント公会議(一五四五―一六三年)以後に精緻化された、教会の典型的な教説である間接的権力という理論とは異なるものである。この後者の理論は「中世の状況とは大いに異なった社会的・政治的状况にカトリックの教説が適応しようとする態度を著しているもの」だから、というのである。

さて、こういうダントレーヴのトマス解釈は、第二次大戦後の研究史のなかではほぼ主流の立場を形成していったように思われる。ダントレーヴ自身、戦後に編んだ『アクイナス 政治著作集』(一九五九年)のなかの詳細な「序文」において同様の見解をより詳細に繰り返して示している。⁽²⁴⁾

また、戦後いち早く中世における教権と俗権の関係の問題について整理の行き届いた鮮やかな論文「教会と国家に関する中世思想の諸側面」(一九四七年)を発表したのはG・B・ラドナーであるが、そこでのトマスの扱い方を見てみると、非常に興味深い。⁽²⁵⁾

その概要は次のようである。すなわち、聖俗二権の関係という問題は理念的にはアウグスティヌスの「神の国」と「地の国」の対立から始まるが、五世紀の末に教皇ゲラシウス一世が「この世」は「教皇の聖なる権威」と「王の権力」の二つによって支配されると述べて以降、その二つの勢力ないし権力は「教権」と「俗権」という関係となった。そして、九世紀カロリング時代になると、ゲラシウスにおいて想定されていた「この世」(hic mundus)が「キリストの体」(Corpus Christi)としての「教会」(Ecclesia)に置き換えられ、「精神的統治と同時に世俗的

すなわち政治的統治もそのなかで機能することできる、唯一の可能な全包括的な共同社会」となった。この教会化された中世社会はキリスト教的統一世界は教皇グレゴリウス七世の登場する時代まで続くが、そのなかで俗権の頂点としての神聖ローマ帝国は教皇権と対等の関係にあった。皇帝や王は自分たちを半精神的支配者であり、「王にして祭司」、「神の代理者」、「キリストの代理者」という用語を自己の称号としていたのである。しかも、彼ら世俗の王は聖俗二領域の境界線のはっきりせぬ状況において私有教会制や俗人による聖職叙任などによって事実上の教会支配をおこなっていた。

グレゴリウス改革の意味はまさにここにあつて、教皇グレゴリウス七世は皇帝ハインリッヒ四世との熾烈な闘争を通じて世俗権力による教会支配を払拭しようとしただけでなく、「聖職者と王、教皇と皇帝という、教会内の二元的指導性を主張するグレゴリウス以前の観念」を破壊しようとしたのである。その結果、グレゴリウス以降の教皇たちは聖職者—王的なタイプの支配者を奨励する代わりに、自分たちに「キリストの代理者」という称号（とくにインノケンティウス三世以降）を冠し、世俗支配者を単なる人民や領域の保護者に格下げし、教皇と世俗君主との関係を領主と家臣の封建的關係として扱うようになった。かくて、「グレゴリウス七世とインノケンティウス三世の時代の間、ローマ教会に従属する諸国家の巨大なシステムがつくられた」のである。

そして、十三世紀になると、アリストテレス政治学の再発見がおこなわれる。ここにおいて自己充足的な完全共同体としての国家の観念が復活するが、それが直ちに当時の中世社会をすっかり席卷したわけではない。従来の「国家の機能的観念」（人民や領域からなる政治共同体としてイメージされるのではなく、あくまでもキリスト教社会の内部での統治の機構としての機能のみをイメージする）の影響力は根強く、その状況のなかでゲラシウス・カロリング的な両剣論とは異なる教会優位型の両剣論が展開された。

しかし、ボニファチウス八世時代の教皇権の表見的な絶頂期にもかかわらず、前世紀のローマ法研究の復興や教会法の発展なども相俟って、十三世紀以降には世俗国家の台頭の流れは確実に進んでいった。そして、この世紀にトマスが登場するのである。

ここで、トマスに触れるラドナーの筆遣いはいかにもあつさりしたものである。注目しておいてよいのは、「非常に興味深く、かつ重大なのは、すでに聖トマス・アキナスが教会と国家との間の関係についてのかれの諸議論のなかで、神聖ローマ帝国を無視したことである。」という一節であろう。それによってラドナーは、自分の同時代に起こった一二五〇年におけるホーエンシュタウフェン帝国の終焉をきちんと認識できているトマスの歴史意識を指摘しているようである。だが、ラドナーは、トマスが皇帝権の存在を無視したとしても、アリストテレス政治学の受容によって現実の世俗国家の自立性を積極的に認知しており、その意味で聖俗二権の協働による中世キリスト教統一社会の終焉を承認したなどと主張しているわけではもちろんない。むしろ彼は、やがてダンテとマルシリウスによって決定的に中世的国家観念の終結を迎えることとなる、その手前において、いわば最後の中世人として中世キリスト教統一社会の枠組みのなかで思索しているのがまさにトマスの位置にほかならないことを示そうとしているのである。トマスに触れる叙述は、こうなっている。

「結論にあたって、強調されてよいことは、アリストテレス的なチームで表現された、自己充足的な共同体としての国家という中世的観念はそれが自然的秩序に限定され、超自然的秩序に劣るものとされるかぎり、あるいは自己充足的な共同体が教会のあり余るほど豊かな交わりのなかにしつかりとはめこまれていくかぎり、キリスト教的観念であり続けた、ということである。聖トマスはこの点で、その他の多くの点と同様に、聖アウグスティヌスの思想とアリストテレスの思想とを結びつけた。すなわち、その『詩篇四五の注解』において、

かれは教会を、充分かつ真に自己充足的な共同体として、と同時に、また神の国として、定義しているのである。」

このようにして、第二次大戦後のトマス解釈の論調は、例えば近年の業績である、上掲のJ・カニングの西欧政治思想史の概説書にいたるまで、総じてトマスが聖俗二権の関係を前者の後者に対する優位を唱えながらも、その併呑までを主張することは決してなく、基本的には両者の協調による一つの統一的キリスト教世界 (*respublica Christiana*) を想定していた、とする点において軌を一にしているといつてよい。そして、そのような解釈の典型的な表現は著名な中世哲学史家F・コプルストンがその著『トマス・アキナス』(一九五五年)のなかで語っている次のような言葉のうちに見出すことができる。

「当然のことながらアキナスは、中世のキリスト教世界においてしばしば生じた教会と国家との間の紛争を充分に意識していた。しかし、彼は、一方の社会が他の社会の権利を否定しようとする試みは、当時生じていた摩擦状態に対する適当な解決策であるとは考えなかつた。かれが理想として追求すべきだとしたのは、調和的關係と、相互の立場と権利とに対する尊敬とであつた。」⁽²⁶⁾

五 トマスの真意とは何か

ところで、そうとはいえ、トマスの聖俗二権論を巡つての解釈は、今日においても必ずしも一件落着きというふうにはなっていない。そのことはトマス研究の現在の水準を示す書物として定評のある『ケンブリッジ・トマス入門』(一九九三年)のなかの第八章「法と政治」を担当したP・E・シグムンドの語るところによく示されている。シ

グムンドはトマスの関連テクストを忘れずに紹介したうえで、それらのテクストをみるかぎり、トマスの言うことは「煮え切らない」(waffe)とさえいっているのである。

「理論上は、アキナスは教会のために法的ないし政治的優位性よりはむしろ道徳的優位性を擁護しつつ、〔聖俗二権の〕二元論者、もしくは教会の『間接的権力』の唱導者であるように思われる。しかし、テクストをみるかぎりには、彼は煮え切らない態度をとっている (as far as the texts go, he "waffles")」⁽²⁷⁾

シグムンド自身は、この問題について、トマスを「二元論者」、「教会の『間接的権力』の唱導者」とみていて、これまでの大方のトマス解釈に追隨しているわけであるが、それにしても as far as the texts go, he "waffles" という言い方はかなりなものである。わざわざ "waffles" というふうにクォーターションマークで囲んである waffe とは、英語辞書で調べてみると、洋菓子のワッフルと同じスペルであるが、それとは別に、「無駄口を叩く。駄文を書く。言い逃れを言う。煮え切らない態度をとる。」という意味の自動詞である(名詞でも使い、無駄口。駄文。内容のない話という意)。

こういう表現が果たして妥当か否か、は問うまい。それよりも確認すべきは、近年の権威あるトマスの入門書を通して、トマスの聖俗二権論の真意が専門の研究者の間でも、いまだになにかスッキリとしていないという認識が存在することを窺わせるということである。

それと関連して、もうひとつ確認しておかねばならないのは、管見によれば、この問題の扱いが戦後のトマス研究のなかでは、戦前に比べて縮小化されているように思えることである。例えば、トマスの政治思想プロパーの研究書は現在においても、ほとんど公刊されていないが、そのなかでの代表的な著作である T・ギルビーの『トマス・アキナスの政治思想』(一九五八年)⁽²⁸⁾を繙いても、この問題についての纏まった記述はなく、その言及はきわめて

断片的になされているにすぎない。そして、西欧中世政治思想のいくつかの通史においても、その扱いは彼の他の主題に比して、総じて小さいのである。

これは、いったいどういふことだろうか。一方では、既にトマスをゲラシウスの二元論者、世俗の事柄における教皇の間接的権力の主張者とする従来の解釈で解決済みと思わせるかのような研究状況が存在し、それでいて他方では、テキストに表れるトマスの物言いを「煮え切らないもの」と断じる権威ある学者の発言が世に出たりする。しかも、その発言は発言者固有の個性から発せられたというよりも、過去一世紀にわたるトマス政治思想の研究者たちの間にある、なにやら共通の戸惑いや隔靴搔痒感を代表しているような趣が感じられるのである。

しかしながら、実は、そこにこそトマスの聖俗二権論のもつリアリティーを解く鍵が隠されているのではないだろうか。あくまでもテキストに拘って、テキストを素直に読んでいけば、全体としてトマスの結論が従来の学者たちによって示されてきた解釈に落ち着くことになる一方で、そこになにかしらの消化不良感を読む者に残させるところに、むしろこの問題に関するトマスの立場が浮き彫りになっているということなのではないだろうか。

そのように考えれば、答えはやはり既に出ているのであって、テキストを読むかぎり、トマスはどうみてもゲラシウスの二元論者であり、世俗的事項における教皇の間接権力の主張者以外ではありえない。ただそういう解答に至る道筋に邪魔な遮蔽物が存在し、それに遮られているにすぎない。そして、その遮蔽物とはトマスとある種剣呑な雰囲気醸し出していた中世盛期の両剣論の論争的文脈のなかに無理やり押し込めて、彼がそこで直接的かつ重大な役割を果たしていたにちがいない、と思ひ込む断にほかならない。

そこで、事柄を整理してみよう。私見によれば、トマスの言説の理解がときに屈曲するのは、これまでの研究が二つの視点——その各々の視点自体は断じて不在ではなにかかわらず——を重層化させていないことに起因し

ているように思われる。一つは、彼が自分の生きていた十三世紀という時代の空気のなかで、世俗の政治社会である国家をどのようにみていたか、というその国家観と、それを大きく包み込む政治的思考の枠組みを確認する視点であり、もう一つは、実際の聖俗二権論争の文脈において、彼がどういう立ち位置に立ち、いかなる態度をとっていたか、その振る舞いを確認する視点である。この二つの視点を重層化させる作業はトマスの理解に当然すぎる前提であるにもかかわらず、意外に意識されてこなかったように思う。

前者の視点、つまりトマスの国家観とその背後にある政治的思考の枠組みに関しては、既に別稿において扱ったので、⁽²⁹⁾ここでは後者の視点の確認だけをおこなうことにしよう。トマスはこの聖俗二権をめぐる論争(両剣論)において、一体どのような立場に身を置いていたのだろうか。この点においては、中世政治思想史家E・ルイスの発言が参考になる。彼女は西欧中世政治思想を本格的に扱った戦後はじめての概説書『中世政治思想』(一九五四年)のなかで、こう語っていた。

「十三世紀の神学者たちは一般的に教皇権と帝国との大闘争に影響されることはなかった。非常に奇妙なことだが、アクイナス自身は、教権と俗権との関係についてのコメントが断片的で、結論のハッキリしない人びとのリストに付け加えられねばならない。彼は近代の注釈者たちによって、しばしば俗権に対する教皇の首位性を高唱する最初の人物の一人といわれてきた。しかし、ベラルミーノが十六世紀に述べたように、『聖トマスに関していえば、彼が何を考えたかは、定かではない。』ベラルミーノはトマスを、世俗的事項における教皇の権力はただ偶然的で、間接的なものに限定される、とする彼自身の理論の先駆者の一人に分類した。そして、ベラルミーノの著作を非常に慎重に研究してきた近代の学者たちは、これと同じ結論に達する傾向にある。」⁽³⁰⁾

ここでベラルミーノの解釈に同調する「近代の学者たち」として挙げられているのは、カーライル兄弟や、仏の

中世史家J・リヴィエールのことであるが、それはともかくトマスが十三世紀の他の神学者たちと同様に、聖俗二権の間の大論争に影響されることがなかった、とルイスは述べている。⁽³¹⁾

こういう認識を共有し、それを不問の前提として西欧中世における聖俗二権の論争史を執筆しているのが仏のM・パコーである。彼はルイスから遅れて三年後に『テオクラシー——中世の教会と権力』（一九五七年）を公刊したが、この書は副題が示すように、中世における聖俗二権論（両剣論）の歴史、とりわけ教皇の世俗権に関する教説史を扱っており、優れた概観として現在も中世教会史、教皇史、政治思想史の不可欠の文献となっている。そして、そこにおいてトマスに費やした紙幅は思いのほか少ない。しかし、見逃してならないのは、次のような彼の叙述である。

「聖トマス・アキナスは政治的、局面的、超越して、(Selevant bien au-dessus de la conjuncture politique)、彼の構想を『君主の統治について』および神学的著作の中の多くの文章の中で述べた。⁽³²⁾」

パコーによれば、⁽³³⁾テオクラシーとは「教会が世俗の諸問題について主権を保持すると考える教説のこと」であるが、中世におけるこの教説の生成・発展・衰退の史的展開を全七章構成において、彼はおおよそ次のように叙述している。すなわち、アウグスティヌスや、ゲラシウス一世、グレゴリウス一世などにみられる中世初期のテオクラシーの萌芽期（第一章）、偽イシドール教令集の整備やフランク王国における聖俗両権の相克（第二章）を経て、十一世紀グレゴリウス改革において生成するテオクラシーのいわば第一期（第三章）、次いでこの「グレゴリウ斯的テオクラシー」に対する同調と反発にみられるような「十二世紀における逡巡」（第四章）の時代を挟んで、それらを超えてインノケンティウス三世と同時代の教会法学者たちによる「十三世紀の総合」であるテオクラシーの第二期（第五章）、ボニファチウス八世とフィリップ・ベルとの熾烈な聖俗関係の時代（第六章）、そして最後に、マリ

シリウス・パドウアとウイリアム・オツカムに代表されるテオクラシーの「衰退」の時代(第七章)である。

そして、問題のトマスはいうまでもなく、このうちの「十三世紀における総合」、つまりインノケンティウス三世とその支持者たちの政治的教説に顕著にみられるテオクラシーの最盛期に位置づけられるわけであるが、しかしそこでの「トマスの独創性は、彼がアリストテレス哲学の教説に従いつつ国家に再び与えた地位によるのである」という。パコーによれば、トマスは明白にアリストテレスに依拠することによって、「国家が人間の社会的本性を十分に実現せしめる唯一のものであるがゆえに、完全なる自然的社会」であることを重視する。この国家はさらに「人間社会に統一をもたらすための最も基本的な秩序であるだけに益々、人々の救済に助力するという目的に多大な貢献をする」ものとされることによつて、人間のもう一つの、より上位の目的である霊的目的に従属するとはいえ、世俗的目的に導く世俗的事項においてはその長である君主は完全な自律性をもつというのである。

この国家の承認によつて、確かに教皇は君主を罪の理由により (*ratione peccati*) 罰することができる、という発言を『神学大全』のなかで語つてインノケンティウス三世の理念に同調しているかのように思われるとしても、トマスの真意は世俗事項を管掌する国家の自律性を否定することではなく、「彼の理論的立場は、同時代人ほどにテオクラシーの理論を推し進めてはいなかった」というのがパコーの解釈である。

こうして、聖俗二権の関係についてのトマスの言説は上掲のパコーの叙述を再び引用すれば、基本的に「政治的局面を超越して」なされているということになるが、この点がまさに確認されねばならない大きなポイントである。つまり、中世政治思想史を絶えず揺るがしてきた両剣論争におけるトマスの立ち位置とは同時代の白熱するこの論争に一定の距離を置いて、注意深くそれに深入りすることを避けようとするところにあつたのである。そして、そのようにいうのは、決して根拠のないことではない。その根拠とは、一言でいえば、トマスの生まれ育つた環境

であり、その環境がトマスの人格形成に与えたであろうある揺らぐことのない信念である。

既に確認しておいたことであるが、トマスはローマとナポリの中間に位置する都市アクイノ近郊のロッカ・セツカの城塞に生まれた。父ランドウルフォはこの城を居城とする封建貴族で、同じくナポリの封建貴族出身の妻テオドラとの間に男子四人と女子五人、あわせて九人の子供を儲けている。トマスはその末弟である。

当時、この地一帯はナポリ・シチリア王国とローマ教皇領の二つの勢力が相對峙する狭間で、トマスの父、アクイノ家の当主ランドウルフォはその渦中にあつてシチリア王国（神聖ローマ帝国皇帝フリードリッヒ二世が国王を兼務していた）の陣営に身を寄せつつ、巧みにその所領を維持していた。しかし、皇帝と教皇グレゴリウス九世との対立が激化し、教皇による破門を受けたフリードリッヒ二世がこの地に軍隊を差し向けると、皇帝派でありながら教皇との軋轢を回避しようとしていたランドウルフォは苦境に立たされることとなった。

父の政治的立場の危うさはアクイノ家の息子たちの行動にも連動せざるをえない。騎士としてフリードリッヒ二世の軍隊に加わり、十字軍遠征の経験を持つ長兄アイモーネはキプロス王フリーゴアの臣下によつて捕虜となり、一二三三年教皇グレゴリウス九世の介入によつて解放された後、一転して教皇側について皇帝軍と戦った。当初フリードリッヒ二世の軍隊にいた次兄レジナルドも、一二四五年にリヨン公会議で教皇インノケンティウス四世が皇帝を廃位すると、教皇側につき、一二四六年には皇帝暗殺を企てたが失敗し、捕らえられて皇帝の命令によつて死刑に処せられた。三番目の兄ランドウルフォの消息についてはよくわかっていない。

兄弟のなかでただ一人、幼くして俗世を離れ、聖職の道を行っていたとはいえ、このような自分の肉親の境遇がトマスの心に暗い影を落さなかつたはずはないであろう。次兄の不幸な刑死が伝えられたとき、トマスは二一歳でパリにおり、正式のドミニコ会会員になるための修練期を過ごしていた。トマスの詳しい伝記をものしたJ・A・

ヴァイスハイブルはこの間の事情に触れて、次のように語っている。

「トマスがそのなかに生き、そして家族を通して最も直接的に巻き込まれた政治的状況は、カトリック教会の最も混乱した経験の一つであった。この状況はトマスの人生と著作に反映されており、キリスト教世界が投げ込まれていたこの不幸な混乱に対する二つの答えをトマスはわれわれに与えている。その一つは、学問上の解答であり、もう一つは個人的な解答である。⁽³⁵⁾」

その学問上の解答とは、ヴァイスハイブルによれば、最も初期の著作『命題論集』注解(Hibena)のなかに示されている。すなわち、それは教会の最高権威である教皇とはいかなる存在であるか、について語っているところで、トマスによれば、教皇とはその教会法上の職務のゆえに、教会の霊的な長であつて、それ以外のなものもない。この本質的に霊的な権威にまわりつく何か政治的、もしくは俗世的な付属物があるとすれば、それらはたんなる歴史的偶然物であつて、教会の内的な霊的本質を損なうものだ、ということである。

そして、もう一つの個人的な解答とは、教会における一切の地位や名誉や顕職を自分が峻拒することである。事実、トマスは時の教皇からモンテ・カッシーノの大修道院長の職を要請されたのを断り、ナポリ大司教職への要請をも固辞し、さらには枢機卿への道も拒絶して、終生、一ドミニコ会士として生きることを選択したのである。⁽³⁶⁾

このように、トマスの実人生には、家族にまつわる深刻な体験が横たわっていた。この体験が聖俗二権の関係、つまり教会と国家の関係をめぐって生じる現実の問題に対するトマスの姿勢に決して小さくはない影響を及ぼしているように思われる。一体、なにゆえにトマスがこの問題に対して一定の距離を置き、それに深入りすることを避けるかのような印象を残しているのか、その主要な理由はここに秘められているのではないだろうか。⁽³⁷⁾そして、それを確認してみれば、「ケンブリッジ政治思想史テクスト集」の一冊として刊行された、最新のトマス政治思想研

究書である『トマス・アクイナス政治論集』(二〇〇二年)の「序論」において、編者R・W・ダイソンがこの問題に関するトマスの見解について、次のように総括しているのも素直に頷けるであろう。

「一見するところ、奇妙なことであるが、君主はいかに振る舞うべきかについてトマスが大いに関心を払っているにもかかわらず、こと『教会と国家』の問題に関しては、彼は大した取り組みをしていない。それに対する明確な説明は、いかなる特定の政治論争においてもトマスは決して自身巻き込まれなかったという事実であらう。」⁽³⁸⁾

六 むすびにかえて

両剣論を巡るトマスの言説についての多くの解釈のなかに、絶えず付きまとってきたある曖昧な印象、あるいはもう少し控え目な表現でいえば、ある不消化感はいったい、どこから生じているものなのだろうか。

結論を言えば、それは西欧中世の政治思想上の最大問題の一つであるこの両剣論——聖俗二権もしくは教会と国家の関係の問題——を巡る現実の熾烈な論争に、トマスほどの巨大な神学者・思想家が自ら参入し、そこに露わな影響力を発揮しようとしなかったはずはない、と思ひこむ予断から生じるのではないだろうか。そして、またこの予断にともなって、トマス自身は身を控えていたとしても、少なくとも彼の影響力を存分に利用しようとする教皇庁の意向が存在したことはけっして否定できるものではありえない、とするもう一つの予断も働いているのではないだろうか。

しかし、そうした予断こそ聖俗二権の関係についてのトマスの言説の理解を妨げる大きな阻害要因にはかならな

い。そして、この阻害要因から解放されて、自由になった地平において、改めて関連する基本テクストを虚心に読み込んでいけば、トマスが語るところにほとんど矛盾する点はみられないのに気づくであろう。すなわち、『君主の統治について』と、『神学大全』および『命題論集』注解』との間に基本的な齟齬は存在せず、トマスは伝統的なゲラシウス説、つまり聖俗二権の分離性と相互協調性を主張しているにすぎない。そこにローマ教会の絶頂期を迎えた十三世紀に展開された教皇主権のイデオロギー(テオクラシー)へのあからさまで、無条件の同調の意思表示など存在しないのである。

ただし、十九世紀末以降のアカデミックな研究者の間での解釈はさておき、トマスの同時代およびその後の時代の、教皇派ならびに王権派双方の神学者や教会法学者たちの間で、トマスの言説が両派に都合のよい、一種の「玉虫色」(U・ドゥフロウ)⁽³⁹⁾の機能を果たしたことも否定できない事実であろう。しかしながら、トマスの真意はそれらとは自ずから別様の論理において理解されねばならない。

その別様の論理とは一言でいえば、伝統的なキリスト教教説とアリストテレス哲学との調和と総合のうえに一つの普遍的な中世キリスト教世界(*respublica christiana*)を確固たるものにしようとするトマスの揺るぎようのない、つよい信念である。トマスの脳裏には現実の国家を「罪に対する罰と矯正」(*poena et remedium peccati*)としてのみ許容されるようなアウグスティヌス流の消極的な国家観はもはや存在していない。彼にとつて、この世にあって、この世の世俗的な諸問題に対処する主体としての国家はそれ自身自然的な完全社会とみなされた。こういう国家観を彼に教示したのは彼の世紀に新しく流入してきたアリストテレスの政治哲学であるが、他方において、彼はこの異教の哲学を無条件に受容しようとするアヴェロエス主義者とは一線を画し、この現実国家が人間にとつて唯一の自律的な社会であることを認容するような思想への傾斜を示すことは断じて拒否した。そのようなことはトマ

スの強固なキリスト教信仰が許すはずのないことだったのである。

その意味において、トマスにおいては、教会は人間の救済の唯一の客観的施設であり、超自然的な永遠の目的へと人びとを導いていく唯一の霊的社會であった。そして、国家はこの教会の霊的な導きにしたがって、この世の共通善のために奉仕する教会の補助社會として觀念された。それゆえに、教会と國家との關係はトマスにとって、前者の後者に対する優位を認めつつ、それぞれが固有の目的と自律性を保持しながら、両者がそのなかでともに一体としてのキリスト教世界の統治のために協働するものでなければならなかった。トマスがこのように觀念したとき、彼は彼の生きていた西欧中世の十三世紀という時代の政治意識を體現していたといえよう。すなわち、その政治意識とは「国民國家の意識が目覚めてはきたが、まだ教会の權威があらさまには否認されなかったような現実の状況」(F・コプルストン⁽⁴⁰⁾)をおのずから反映するものだったのである。

注

(1) ローマ教皇權絶頂期の十三世紀に生きたトマスを教皇君主制の支持者と捉える見解が存在したことは確かである。例えば、中世政治思想史を専門的に扱った古典的な論文集において、トマスは次のような表題のもとに取り上げられている。F. Aveling, "St. Thomas Aquinas and the Papal Monarchy", in F. J. C. Hearnshaw (ed.), *The Social and Political Ideas of Some Great Mediaeval Thinkers*, London, 1923, pp. 85-105.

しかしながら、現在の研究到達水準においては、そうした解釈はもはや受け入れ難くなっている。例えば、西欧中世政治思想史の近年の概説書の一つでは、トマスは次のように叙述されている。「アクィナスは、しかしながら、二権の間の關係についてさらに突っ込んだ議論などしなかったし、二権の間の軋轢の可能性の問題を扱うこともしていない。そればかりか、彼は教皇權と皇帝權の間の論争に関してもまったく発言しなかった。実際、王国や都市國家に関しては関心を示していたが、彼の時代の「神聖」ローマ帝國の問題についてはなんらの議論の貢獻もしていないのである。」Joseph Canning,

A History of Medieval Political Thought, 300-1450, Routledge, 1996, p. 133.

また、古代ギリシアからルネサンスまでを扱った西欧政治思想史の最新の概説書では、トマススの「国家と教会の関係」についての箇所は以下のように記述されている。少し長いが引用してみる。「西剣論の語彙でいえば、邪悪で、理性的でない者を強制的ないしは矯正的な手段で罰するのが理想国家の理性に基づく法である。しかし、共通善を指導し、調整するものとしての『国家』の機能の背後には、無条件の普遍的な善と、理性の自然的秩序を保証するために行為する人間という構想を護る教会が存在する。実定的な世俗法は自然法に勝るものではない。有徳な生活を通して、人間はさらに神の享受のうちにあるより高次の目的へと秩序付けられているので、世俗の権力は靈的な事柄においては、キリストとと同じく、聖職者、とりわけ聖ペトロの後継者、キリストの代理者、教皇に服従する。救済の成就に相応しい方法において民衆の善き生活を推進するのは、公的權威の職務に、従って政治的役割に属することである。『至福』(beatitudo)に関わることは神の法、すなわち聖書から学ばねばならないのであるから、教会が普遍的な教育者であり、『国家』は教会において教えられた目的を保証するための手段を発見することを義務付けられている。それゆえアキィナスは、『国家』は人間をその究極の目的へと教導する役割に合致するような仕方では機能するものではない、とか、それに対して制度的教会が強制的な方法と手段を所有している、などと述べていない。そしてまた、彼は支配者が個々の臣民や市民に究極の目的を追求する法的義務を課すことができるとは考えていない。しかし、彼は、教会によって教育され、『国家』によって統治される民衆には、その究極目的が適正に追求されていないことを判断する能力があること、そして共通善をその究極の、救いをもたらす意味において奉仕しないような公職者たちがいた場合、彼らを排除する方法と手段を案出するだろうことを示唆している。」

Janet Coleman, *A History of Political Thought From the Middle Ages to the Renaissance*, Blackwell, 2000, p. 103.

聖俗二権論、もしくは両剣論に関するトマススの見解についての現今の評価は、以上の二つの例で知ることができる。これに加えて、これらの問題についての簡潔な史的素描や記述を比較的近年に刊行された中世史や政治思想史関係の事典類のなかに探してみると、そこにトマススについての言及がほとんどなされていない事実を知ることができる。そのことは、当問題についての近年の研究では、トマススがあまり重要な位置を与えられていないことを示しているといえよう。例えば、以下の事典での記述のなかでトマススの名はまったく出てこない。S.L. Jenkinson, "church and state", *The Blackwell Encyclopaedia of Political Thought*, 1987, pp. 67-72. J.T.S. Madeley, "church and state", *The Encyclopaedia of Political*

Science, 1987, pp. 91-93. R.N. Swanson, "Two Swords, Doctrine of", *Dictionary of the Middle Ages*, vol. 12, 1989, pp. 233-235.

なお、中世政治思想史関係の多くの文献は当然のことながら、何らかの形で西劍論(聖俗二権論)について言及している。そうした個々のモノグラフについては後注に挙げる諸文献を参照のこと。ルビンは、やはりまた上掲の事典類に加え、その歴史の概要を叙述したもので、「以下のものでだけを挙げる」Joseph Lederg, "L' Argument des deux glaives (Luc XXII, 38) dans les controverses politiques du moyen age", in *Recherches de Science Religieuse*, 21, 1931, pp. 299-339. Hartmut Hoffmann, "Die beiden Schwerter im hohen Mittelalter", *Deutsches Archiv für Erforschung der Mittelalter*, vol. XX, no. 1, 1964, pp. 78-114. J.A. Watt, "Spiritual and Temporal Powers", in *The Cambridge History of Medieval Political Thought c. 350-c. 1450*, ed. J.H. Burns, 1988, pp. 367-423.

なおまた、西劍論については、拙書『中世の春——ノールズネリのジャンの思想世界——慶應義塾大学出版会、二〇〇二年、第七章でも扱った。西劍論は教権制(Hierocracy)や神政政治(Theocracy)、教皇制・教皇君主制(Papal Government or Monarchy)などの重なり合々。後注の(4)・(6)も参照のこと。

(2) この3つの根本史料のはかに、断片的な言及がなされているものとして『自由討論集』(*Quaestiones de Quolibet*, XII q. 13)があるが、その後のトマススの発言はある王国に対する教皇権の封建的主従関係に触れたにすぎず、ルビンは割愛するつもりである。

(3) *De Regimine Principum*『君主の統治について』柴田平三郎訳、岩波文庫、二〇〇九年)この書の題名の問題や執筆年の確定、献臣者は誰か、など詳しくは、同文庫版の「訳者解説」を参照された。

(4) 「教権制」(Hierocracy)の歴史と理論について、現在の研究到達水準を知ることのできる簡潔で有用な叙述として、Helen Banner, "Hierocratic Arguments", *Encyclopedia of Political Theory*, vol. 2, Sage, 2010, pp. 620-628. 文末に挙げられた参考文献が充実している。したがって、詳細はそれに譲り、ルビンはトマススの生きた十三世紀および十四世紀における教権制に関する必読文献のみを挙げておく。W.D. McCready, "Plenitudo Potestatis and the Source of Temporal Authority in Later Medieval Papal Hierocratic Theory", *Speculum*, vol. 30, 1974, pp. 325-350. idem, *The Theory of Papal Monarchy in the Fourteenth Century*, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1982. I.S. Robinsin, "Church and Papacy", in *The*

Cambridge History of Medieval Political Thought c. 350-c. 1450, op. cit., pp. 252-305. K. Sisson, *Papal Hierocratic Theory in the High Middle Ages: From Roman Primacy to Universal Papal Monarchy*, Saarbrücken, Germany, 2009. B. Tienny, *Origins of Papal Infallibility 1150-1350. A Study on the Concepts of Infallibility, Sovereignty and Tradition in the Middle Ages*, 1972. W. Ullmann, *Medieval Papalism*, 1949. Idem, *The Growth of Papal Government on the Middle Ages*, 1955. J.A. Watt, *The Theory of Papal Monarchy in the Thirteenth Century*, Fordham UP, 1965. M.J. Wilks, *The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages*, Cambridge UP, 1963.

「ユリベ」とくに、トマスの死後、四半世紀も経過しない十三世紀の末から十四世紀の初頭にかけて、教権制の最後の光芒ともいふべき教皇ボニファティウス八世の教書『ウナム・サンクタム』(Unam sanctam, 1303)が出されたことに関して一言しておきたい。

そこにみられるのは、教会の唯一絶対性とそれを統率する教皇の首位性、世俗権力の教皇への服属を当然とする教皇の至上権の主張である。そしてこのボニファティウス八世の教皇至上権論を支えていた教会当局者や教会法学者、親教皇派の著作家のなかでもっとも有名なのはエギディウス・ロマヌス(一二四六?—一三二六)とヴィテルボのヤコブス(一二六〇?—一三〇七)であろう。両者はともにアウグスティヌス隠修士会員であるが、前者はトマス・アキナスのバリでの教え子で、『教会の権力について』(一二三〇)を執筆し、激烈な教皇擁護論を展開した(ただし、ボニファティウスの対抗者となり、後にフランス王となる若きフィリップ・ル・ベルの教育を前王フィリップ豪胆王(三世)から託された経験のあるエギディウスはボニファティウス論争以前にはアリストテレス政治学に倣い、親王権的著作『君主の統治について』(一二八五?)を執筆していた。後者はこのエギディウスの弟子であり、『キリスト教的統治について』(一二三〇)を執筆した。

その他、教皇側には、『教会の権力について』(一二八二)を著したクレモナのヘンリクス、『ローマ帝権の裁判権に関する小論』(一二〇六)を執筆したルッカのプトロメウス(トマス・アキナスの『君主の統治について』の続編を書いた)がいる。

これに対し、フィリップ四世(美王。在位一二六八—一三一四)陣営の代表者はドミニコ会士のバリのヨハンネス(一二七〇?—一三〇六)で、『王と教皇の権力について』(一二三〇)を発表した。この他、王権側の人物と著作としては、

逸名著者による三部作『聖職者と騎士との討論』、『聖俗』両領域における問題』、『教皇権に関する討論』（別名『平和をもたらず王』）、レジスト（法律顧問官）のピエール・デュボアの『為すべきことに関する考察』、『聖地の回復について』が挙げられるが、著作活動を通じてというよりも、对教皇との現実の熾烈な紛争においてポニファティウスを徹底的に侮蔑し、彼を憤死に導いた仏王の宰相ギヨーム・ドゥ・ノガレの名も逸するわけにはいかない。

なお、フランス王フィリップ四世との対抗という構図のなかで打ち出されたポニファティウス八世の『ウナム・サンクタム』を中世教皇制の最後の光芒と表現したが、それから二十年後にもう一度、教権と俗権（帝権）との間に抜き差しならぬ論争が再燃したことは忘れるわけにはいかない。すなわち、教皇ヨハネス二十二世（一三二六—一三三四）と皇帝ルードヴィヒ四世（一三一四—一三四七）との間の中世キリスト教社会における主権をめぐる紛争である。

教皇側の代表者はドミニコ会士アウグスティヌス・トゥリウンフス（一二七〇／三一—一三二八）で、『教会権力大全』を著した（トゥリウンフスについては、後注（18）を参照）。これに対し、皇帝陣営の論客として、二人の人物が特筆される。一人は一時パリ大学総長を務めたが、急進的なラテン・アヴェロイストとして教皇制に強硬に反対したため、教皇の教書で「地獄の息子、呪われた子」として告発され、友人のジャン・ド・ジャンダンとともにルードヴィヒの宮廷に逃れたイタリア人マルシリウス・パドヴァ（一二七八？—一三四二？）である。彼の著した『平和の擁護者』（一二三四）は中世後期の政治思想を代表するばかりでなく、徹底的な世俗主義の論理によつて教会からの国家の自立を謳い、マキアヴェッリへと通じる国家理論を構築したことで西欧政治思想上に無視しえない貢献を果たした。もう一人は、スコラ学者として唯名論を舌鋒鋭く説き、「勝ち難き博士」として活躍したが、フランシスコ会則厳守派としての反教皇的姿勢のゆえに、マルシリウスと同じく、追放されてルードヴィヒの宮廷に庇護をもとめたイギリス人オッカムのウィリアム（一二四九／一三五〇没）である。『教皇権についての小論』（一二三九—一二四〇）のなかで、彼は伝統的な両剣論の論理と用語をことごとく否定し、世俗事項における教皇の権力を鋭く否認した。

トマス没後、四半世紀に満たない十三世紀末から十四世紀の前半にかけて繰り返された二度の教権と俗権間の紛争、すなわち聖俗二権に対する直接的支配権を主張してゲラシウスの両剣論からの脱却を図ろうとする教皇の至上権の野望と、それに対抗し、自己の自立を追求しようとする俗権側との激しい確執はいずれにしても、伝統的な聖俗二権関係からの逸脱であり、その意味で中世政治思想そのものの「終わりの始まり」でもあったといえよう。

(5) 『神学大全』のテクストは、St. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, T. Gilby, et al. Cambridge UP, 61 vols, 2006. 引文は現在刊行中の創文社版によるが、必要に応じて、ラテン語の原語を補う。創文社版の訳文にもラテン語の補充が断片的にあり、その場合()で括られていないが、読みやすさを優先させ、すべて()で示す。

(6) インノケンティウス三世がその教皇令『ノヴィット』で示した教説に関する一般的理解は、次のような中世政治思想家 J・B・モラルの見解に代表されよう。すなわち、モラルによれば、十二世紀後半から十三世紀にかけての時代は教皇権がキリスト教社会全体に対する直接的な君主制的権威を主張し始めた時期であり、インノケンティウス三世の教皇在位中に活躍していたイングランドの教会法学者アラヌスは、大体において、教皇が世俗の領域において「至上権」をもつと主張していた、という。そのうえで、こう述べる。

「インノケンティウス三世自身はそのような明快な主張を公的には決してしなかったが、実際にはその外交政策とくに帝国との関係における政策上、『罪の理由のために』、彼はほとんど無制限の政治的干渉を主張できると認めたのも同然であった。その上、教皇の職務を示す『キリストの代理人』と言う称号を使用し始めたのも彼であって、それによって、彼は教皇主義者の政治的主張のために最も有効的な神学上の論拠を置くことができた。理論的にはそれほど急進的ではなかったが、そのなかに教皇領の統治および世俗諸王国に対する自らの封建的支配権のための正当性を見出しただけであつたが、キリストの代理人としての教皇という観念はインノケンティウスによって、教皇がキリストの王権の機能を継承するという主張と結びつけられた。キリストの代理人という観念から世俗の問題における教皇権の直接的権力理論(あるいはしばしばそう呼ばれるように教権制理論)を演繹する仕事は、この世紀の後に、神学者たちに残された。」(J.B. Morrall, *Political Thought in Medieval Times*, 1988. 『中世の政治思想』柴田平三郎訳、平凡社ライブラリー、二〇〇二年、二二一―二四頁。)

通常、事柄が「罪の理由のために」(ratione peccati) という霊的性格(世俗的性格ではなく)を帯びている場合には、教皇は世俗権力に対して直接的な支配権を有するというインノケンティウス三世のこの主張は教皇令『ノヴィット』のなかに明白に宣言されたとみなされている。この『ノヴィット』の教説が当時の政教関係のなかで有したリアリティーを確認するために、フランスの中世史家 M・パコー (Marcel Paccaut) の分析をみておくことにしよう。

「しかしながら、インノケンティウス三世的の介入行為の大部分は、教皇位の霊的権能によるものであった。伝統に従って、インノケンティウス三世は次のごとく宣言している。世俗事項が霊的性格を帯びている場合には、教皇は物質的結果をもた

らす決定を下し、そして一定の世俗事項を取り扱う権利を有する、と。インノケンティウスがこの教説を展開したのは、有名な教書『ノヴィット』(Novit)の中においてである。この文書は一二〇四年に、フィリップ・オーギュストと失地王ジョンとの間の和解の決裂に関して、フランス司教団に宛てられたものである。教皇はその教書で次のごとく言明している。彼がこの問題に関与するのは、戦争が重大な精神的損失を引き起こす恐れがあるからであり、戦争が罪の原因だからであり、そして戦争それ自身も罪だからである。彼は、フランス国王の世俗的裁判権を侵害する意図は全くないと明言する。彼は、彼の諸行為の政治的価値についてではなく道徳的価値について考えを表明しようとしたのである。彼が裁こうとしたのは封建的問題に対してではなく王が犯しうる罪に対してであった。《私は封土について裁定を下そうとするのではなく、罪について裁こうとするのである。というのは、疑いもなく、罪に対する断罪は私に属するものだからである。かかる断罪を私はいかなる人に対しても執行し得るし、すべきである》(Non intendimus iudicare de feudo, sed decernere de peccato cuius ad nos pertinet sine dubitatione censura, quam in quemlibet exercere possumus et debemus) 国家の首長もキリスト教徒である。この意味で、首長はすべての人々と同様に教会の掟を遵守しなければならない。ところで、これらの掟は個人の内面的・私的秩序の中でと同様に政治的秩序の中においても拘束力を有するのであり、そしてすべての人々の掟の遵守を確保することは、教皇の義務である。『La theocratie—L'eglise et le pouvoir au moyen age, 1957, pp. 143-144.』(テオクラシー—中世の教会と権力—) 坂口昂吉・鷲見誠一訳、創文社、一九八〇年、一七九—一八〇頁。]

インノケンティウス三世の教皇令『ノヴィット』は一二〇四年に発されているが、それから約二〇年後に生を享け、その世紀(十三世紀)の後半、一二七四年に世を去ったトマスは間違いなく、このような教皇庁の教権制的空気の只中に生きていたのである。

- (7) *Commentum in Quatuor Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*. [『ペトルス・ロンバルドゥス「命題論集」注解』。テクトゥス社、A.P. D'Entreves (ed.), *Aquinas Selected Political Writings*, Oxford, 1970, pp. 180-187.』(ラテン語—英語対訳に依った。)]
- (8) R.W. and A.J. Carlyle, *A History of Mediaeval Political Theory in the West*, vol. V, 1928, p. 353.
- (9) R.W. and A.J. Carlyle, *ibid.*, pp. 353-354.
- (10) Antony Black, *Political Thought in Europe 1250-1450*, Cambridge UP, 1996, p. 46.

- (11) Joseph Canning, *op. cit.*, p. 132.
- (12) John Finnis, *Aquinas Moral, Political, and Legal Theory*, Oxford UP, 1998, pp. 320-327. 『命題論集』注解の当該箇所 (II, *Sent. Dist. 44 q. 3 a. 4*) のこの点の解釈は、トマスが引用しているレオナルド・ボイルの文献で、Leonard E. Boyle, "The De Regno and the Two Powers", in J. Reginald O'Connell (ed.), *Essays in Honour of Anton Charles Pegis* (Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies), 1974, p. 324 n.133を参照のこと。トマスは同書レオナルドのそれとは後述(13)をみられたこと。
- (13) Jean-Pierre Torrell, *Saint Thomas Aquinas, vol. 1 The Person and His Work*, Chatholic University of America Press, 1993, pp. 13-14, p. 14 n.67. トマスは引用されたこと、I.T. Eschmann, "Saint Thomas Aquinas on the Two Powers", *Medieval Studies*, vol. 20, 1958, pp. 177-205. James A. Weisheipl, *Friar Thomas D' Aquino His Life, Thought, and Works*, Basil Blackwell, 1974, p. 8. L.P. Fitzgerald, "Saint Thomas Aquinas and the Two Powers", *Angelicum*, vol. 56, 1979, pp. 515-556. トマスは『命題論集』注解 (II, *Sent. Dist. 44, q. 3, a. 4*) の解釈において、ヴァイスハイプルの見解は、その箇所に示されている教皇の世俗権はただ彼の靈的ミッションと結びつけられた偶然事にすぎない、というものである。James A. Weisheipl, *op. cit.*, p. 8. しかし、トレルはこれを批判して、トマスの政治思想は必ずしも首尾一貫しているとはいえないという。それよりはむしろ、ヴァイスハイプルの、トマスが世俗の事象から身を引いて、最終的・学問的立場に立っていたこと、そこから現実の政治に対する露わな発言を控えていたことが実は彼の家族体験に発していることを指摘している点を評価している。Jean-Pierre Torrell, p. 14. 後注(36)も参照。
- (14) この点において、モラルはこう述べている。「後にしばしば、この言葉『命題論集』注解 (II, *Sent. Dist. 44, q. 3, a. 4*) は或る人びとによって次のように解釈された。すなわち、トマスは中央イタリアにおけるいくつかの教皇領に対する教皇の世俗統治について言及しているのである。もしこの主張が受け入れられれば、トマスがゲラシウスの二元論的立場に固執しているともみなすことは依然として可能である。しかし、彼の言葉は本当にこのように解釈されるのだろうか。もしトマスほどの厳密な思想家がたんにイタリアの教皇領についてだけ言及したにすぎないならば、確かに彼は容易にそのように明快に語ることができたかもしれない。それがその通りならば、彼の言葉を額面通り受けとり、ここでは彼が最も広い意味において、直接的な教皇の世俗権を支持しているように思われるということが認められることは、多分トマスの真意により忠実であることになる。このような推論は、同時代の他の著作家によって、疑いもなく教権制の主張を支持する

ために用いられた観念である『キリストの王権』とか『キリストの永遠の王権』とかの言葉にトマスが言及していること
によって補強されている。しかし、トマスの言葉を結んでいる印象的な栄誦が、単に中央イタリアにおける二、三の領地に
対する教皇権の正当性を表明する言葉の最後を飾るためのものだったと信じることは困難である。』B. Morrall, *op. cit.* 邦
訳、一二五—一二七頁。

- (15) W.A. Dunning, *A History of Political Theories: Ancient and Medieval*, 1902/1927, p. 205. [『政治学説史——古代と中世』
第一巻、古賀鶴松訳、人文閣、一九四二年、二五六頁。訳文を若干現代語風に改めた。]
- (16) W.A. Dunning, *ibid.*, pp. 205-207. 邦訳、二五六一—二五九頁。
- (17) Martin Grabmann, *Thomas von Aquin*, 1926. [『トマス・アクィナス』高桑純夫訳、長崎出版、一九三四年—一九七七年、
二五九—二六〇頁。訳文を若干現代語風に改めた。]
- (18) アウグスティヌス・トゥリウンスに関しては、Michael Wilks, *op. cit.* 1963がいまだに第一級の研究書である。なお、
本文中にトゥリウンスを「パリ大学でトマスに学び、トマスと同じくドミニコ会士となった人物」と記したが、これはM.
パコーの見解 (M. Paccout, *op. cit.*, p. 279, 邦訳、三二一頁) にしたがったものである。だが、M・ウィルクスによれば、トゥ
リウンスは「伯父の感化により一八歳でアウグスティヌス隠修士会士となり、直ちにエギディウス・ロマーヌスと一緒
にパリに赴いた。その地でボナヴェントゥーラとトマスに学んだ。」(*Ibid.*, p.4) とある。どちらが正しいのか、判然としな
いが、大事なことは彼がトマスに学んだ経験がある、ということであろう。優秀な弟子であったらしく、「一二七四年のリ
ヨン公会議出席への旅の途次、病を得て死去したトマス自身に代わって、彼が送られた」(*Ibid.*, p.4) という事実は注目に
値する。
- (19) Martin Grabmann, "Studien über den Einfluss der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterlichen Theorien
über das Verhältnis von Kirche und Staat" (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist.
Abt., 1934 Heft 2)
- (20) G.H. Sabine, *A History of Political Theory*, 1937, pp. 256-257. ハリドの解釈が、M・グラープマンの論文(注(9))に全
面的に負っているものではないとセイモンは同頁(p. 256) の脚注(9)で明示している。
- (21) C.H. McIlwain, *The Growth of Political Thought in the West*, 1932/1968, pp. 235-236.

- (22) Robert Bellarmino, *De Romano Pontifice*, Lib. V, cap. V. ベラルミーノに關しては、やはり Marcel Paccant, *op. cit.*, pp. 220-221, 邦訳、二八五—二八六頁。對抗宗教改革の渦のなかで教皇の世俗事項における間接権力の理論を述べたイエズス会士で枢機卿たるベラルミーノは、政治思想史の文脈、とくに立憲主義成立史の文脈のなかで捉えられるとき、近代への方向性を示した役割で評価される。代表的には J. N. Figgis, *Political thought from Gerson to Grocius: 1414-1625*, 1960, chap. VI, 以下では、それについて詳述する余裕はない。この問題についての Q. スキナーの近年の業績の一文を引用しておくことにする。「對抗宗教改革のトマス主義哲学者たちは近代の立憲主義思想、さらには民主主義の主たる創始者としてしばしば描かれてきた。スアレスは『最初の近代民主主義者』として絶賛され、ベラルミーネは『民主主義の真の源泉』を明らかにしたことで称賛され、イエズス会士全体が社会契約の概念を『発明し』その正義論にとつての意味合いを最初に探求したものと信じられてきた。もちろんこれらの主張には一抹の真理はある。對抗宗教改革の理論家たちは、彼らのトマス主義の遺産に頼ることによって、若干の急進的な人民主義的な結論に到達したばかりでなく、政治的義務論に対する契約論的アプローチがその決定的な影響を翌世紀に及ぼす主たるチャンネルとしても役立った。たとえば、ジョン・ロックの『統治二論』にちらつたと眼をやるならば、彼がイエズス会やドミニコ会の著作家の最も中心的な前提のいくつかを繰り返してゐることに気づくのである。』(Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge UP, 1978, vol. 2, p. 174. [『近代政治思想の基礎 ルネッサンス、宗教改革の時代』門間都喜郎訳、春風社、二〇〇九年、四五三頁。])
- (23) A. P. D'Entreves, *The Medieval Contribution to Political Thought*, 1939, pp. 40-43. [『政治思想への中世の貢献』友岡敏明・柴田平三郎訳、未來社、一九七五年、六四—六七頁。]
- (24) A. P. D'Entreves, "Introduction," in edem, *Aquinas Selected Political Writings*, *op. cit.*, p. xx 以下、[『教会と国家』の問題に關するタンントレーウの基本認識は、*The Notion of the State*, Oxford, 1967 [『国家とは何か』石上良平訳、みすず書房、一九七二年、第二部九章] に示されてゐる。]
- (25) Gerhart B. Ladner, "Aspects of Medieval Thought on Church and State," *The Review of Politics*, vol. 9, 1947, pp. 403-422. [『教会と国家に關する中世思想の諸側面』『中世ヨーロッパ政治理論』柴田平三郎訳、お茶の水書房、一九八〇年、五三—八三頁。]
- (26) Frederick Copleston, *Aquinas*, 1955. [『トマス・アクィナス』稲垣良典訳、上智大学出版部、一九六八年、二九三頁。]

- (27) Paul E. Sigmund, "Law and Politics", in Norman Kretzmann and Eleonore Stump (eds.), *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge UP, 1993, p. 219.
- (28) Thomas Gilby, *The Political Thought of Thomas Aquinas*, Chicago UP, 1958.
- (29) 拙稿「人間(homo)・社会(societas)・国家(civitas)——トマス政治思想の基礎構造——」〔獨協法学〕第五九号、二〇〇二年十二月)・同「共通善」としての国家——トマス政治思想の基本的——」〔獨協法学〕第七六号、二〇〇八年九月)
- (30) Ewart Lewis, *Medieval Political Thought*, vol. 2, Routledge and Kegan Paul, 1954, p. 522.
- (31) Ewart Lewis, *ibid.*, p. 522 n33.)引用されたJean Riviereの著書『Le Problem de L'Eglise et de L'Etat au temps de Philippe Le Bel, 1296, pp. 48-50ただし、その語はヘラルド・ミーンの名前への言及はなからず。しかし、リヴァリエールの下す結論は、トマスは国家に対する教会の直接的権力を認めるような立場をとっていない、としており、ルイスの見解は妥当であろう。
- (32) Marcel Paccant, *op. cit.*, p. 163,邦訳、二〇四頁。
- (33) Marcel Paccant, *op. cit.*, p. 163,邦訳、二〇五頁。
- (34) トマスの時代と彼の生き立ち、家族構成、その生涯などについては、拙稿「歴史舞台の上のトマス」——中世の夏——十三世紀」〔獨協法学〕第五一号、二〇〇〇年四月)を参照。あわせて、以下の基本文献を挙げておく。Thomas F. O'Meara, *Thomas Aquinas Theologian*, Notre Dame UP, 1997. Jean-Pierre Torrell, *op. cit.* James A. Weisheipl, *op. cit.* 稲垣良典『人類の知的遺産 20 トマス・アキナス』講談社、一九七九年。
- (35) James A. Weisheipl, *op. cit.*, p. 8.
- (36) James A. Weisheipl, *op. cit.*, p. 8. トレルもヴァイスハイプルの見解に同意し、ヴァイスハイプルから約二〇年後に公刊したトマスの伝記で、こう書いている。「トマスのなかでは、学問上の立場が彼の個人的態度を反映していることをヴァイスハイプルは示唆している。トマスは自分を必然的に世俗の諸問題に巻き込むであろう教会の諸々の名譽、モンテ・カッシーノの大修道院長職であろうと、ナポリの大同教職であろうと、枢機卿の権威(深紅色の帽子)であろうと、それらをつねに頑強に拒絶した。」Jean-Pierre Torrell, *op. cit.*, p. 14.

- (37) この点において、フィニス は自書の第一章「生涯、学問、著作」の第一節「家族と政治」において、トマスの生い立ちと家族構成、家族を襲った当時の政治状況を概観した後で、次のように語っている。「自分の時代の王、教皇、皇帝たちについてのトマスの扱い方は、彼の著作のなかにはほとんどみるべき痕跡を残していない。神聖ローマ帝国については、歴史神話を語ると同じくらいにしか言及されることはない。十字軍についても同様で、エルサレムと聖地の奪還を目指して、教皇ウルバヌス四世とその師であるアルベルトゥス一派によって強力に推進され、彼の家族の者たちを深く巻き込んだこの巨大な政治的冒険に関しても、ほとんど言及はない。教皇権の世俗的ないし政治的権威については、トマスは短い曖昧な表現で目立つ行文のなかで、たった二度しか言及していない。それは神学についての二つの主要な論稿のなかではなんらの場所も占めてはいない。そして、政治的な教会法学者やデクレタリストたちの主張は、決して取り上げられることはない。法についての論稿と同様に、キプロスの若きノルマン王のために彼が書いた短い論文（『君主の統治について』）は、彼らの時代に起きた政治的な条件や諸問題、動乱について触れていないのである。」[John Finnis, *op. cit.*, p. 3.]
- (38) R.W. Dyson, "Introduction", in idem, *St. Thomas Aquinas Political Writings*, Cambridge UP, 2002, p. xxviii.
- (39) Ulrich Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung. Traditions-geschichte und systematische Struktur der Zweireichlehre*, 1972. [『神の支配とこの世の権力の思想史』佐竹明・泉治典・中沢宣夫・徳善義和訳、新地書房、一九八〇年、三七二頁。]
- ドゥフロウはここで、「トマスの学徒の中には王の擁護者（パリのヨハネス）と皇帝の擁護者（間接的にはダンテ）がいるように、峻厳な教皇主義者、たとえばヴィテルボのヤコブがいることになる。」（三七二頁）と述べている。親教皇派、親俗権派の双方にトマスに直接学んだ経験のある者や、彼の学統に連なる者が存在することは、確かにトマスの言説が双方の立場に都合よく受容される側面をもっていたということを示すものではある。トマスの没後、十三世紀末から十四世紀中葉にかけて二度に亘って繰り返された教皇権と俗権との紛争において活動した、それら両陣営の神学者、教会法学者、スコラ学者たちの群像について、前注（4）を参照されたい。
- (40) Frederick Copleston, *A History of Philosophy*, vol. 2-3, 1946. [『中世哲学史』箕輪秀一・柏木英彦訳、創文社、一九七〇年、四五二頁。]