

十三世紀〈アリストテレス革命〉史観とトマス・アクィナス

柴 田 平 三 郎

序

中世政治思想史の通説的解釈文脈のなかで、トマスはこれまでどのように見なされてきたのだろうか。

よく知られているように、異教の哲学者アリストテレスとの間の深い親和性のゆえに、トマスはヘキリスト教的アリストテレス主義の創造者とされてきた。例えば、トマス哲学の著名な研究者M・グラープマンの次の発言は、その間の事情を語って余すところがない。

「聖トマスの生涯をかけての偉大な学問的業績は、アリストテレス哲学を独自に究明して、これをわがものとし、アウグスティヌスおよび初期のスコラ学によって科学的に叙述されたキリスト教世界観と、これを有機的に結合した点にある。すなわち、適当に修正されたアリストテレス哲学の方法と形式をかりて、しかも教會的神学的伝統の体系を少しも離れることなしに、哲学および思弁的神学の建設に、一種のキリスト教的アリストテレス主義

を創造した点にあるのである。」⁽¹⁾

したがって、広く哲学・神学の文脈に限らず、「政治思想」の文脈においても、トマスがもつばらこのヘキリスト教的アリストテレス主義の範疇で語られることは、容易に理解できよう。そして、それ自体はけっして誤りではないことを確認しつつも、その線に沿ってなされてきた、従来のトマス政治思想の解釈文脈を瞥見してみると、そこに一抹の危惧を感じないわけではない。

一言で言い表せば、それはいわゆる〈アリストテレス革命〉というパラダイムに秘められているかなり近代主義的な解釈の危うさである。この解釈パラダイムのみでトマスの政治学・政治思想を捉えようとすることは、それ自体が一つの予断ではないだろうか。

トマスの政治学・政治思想そのものの理解への助走として、従来のトマス解釈を代表する十三世紀〈アリストテレス革命〉史観を振り返り、その問題性をみておくこと、これが本稿の目的である。

Ⅰ 十三世紀〈アリストテレス革命〉史観

まずは、〈アリストテレス革命〉史観を代表すると思われる、次のような文章に注目してみよう。

「政治学を独立した学問の一部門とみなす観念は十三世紀以前には馴染みのないものであったが、中世政治理論を自律させたのはアリストテレス思想の直接的結果であった。今やローマ帝国の崩壊以来初めて、西方のキリスト教思想家は、政治社会はそれ自身の権利において価値をもちうるという可能性と直面するようになった。アリストテレスにとって、政治的共同体は『自然の創造物』であり、人間は『本性上、政治的動物』であった。実際、各人

が善き生活——政治的共同体がそのために存在する明確な目的——に完全に参加することができるのは、彼が政治的共同体に参加することによってのみなのであった。十三世紀の思想家がこの革命的な理論を発見した際に、どんなに興奮し、ある場合には驚愕したかは、容易に想像することができる。もしアリストテレスが彼の言葉通りに解釈されるとすれば、統一的なキリスト教的宗教⇨政治共同体の古い観念は必然的に世俗国家のためのはっきりと自律した領域に席を譲るように修正されねばならない。いったい、そのような修正は、キリスト教の正統信仰の教義を脅かすことなしに、どの程度までなされうるのであろうか。⁽²⁾

これは中世政治思想史の数少ない概説書『中世の政治思想』（一九五八年）のなかでJ・B・モラルの述べた言葉だが、このあとを彼はさらに次のように続けている。

「……カトリックの思想家のなかには、アリストテレスと正統信仰の調和は不可能ではないと考えた人びともいた。大アルベルトゥスはこの課題をむしろ漫然と試みただけだったが、キリスト教とアリストテレス哲学の最初の印象的な総合を果たす仕事は彼の弟子である聖トマス・アクィナスに任された。⁽³⁾」

さて、こうした見解が中世政治思想史の通説をなしてきたことについては、いまさら改めて指摘するまでもないところであろう。そこに含意されているのは、(一)西欧中世において独立した学問の分野としての政治学は十三世紀以前には、けっして存在しなかった、(二)十三世紀におけるアリストテレス『政治学』のラテン語訳によって初めて中世政治理論は自律した、そして(三)この新しいアリストテレス哲学と正統キリスト教との調和と両立を成し遂げたのは、トマス・アクィナスにはかならない、という三点に集約される主張である。

だが、近年の研究成果によれば、このような見方——〈アリストテレス革命〉史観——がかなりの修正を余儀なくされる事態にあることもまた指摘せざるをえない。詳細は後に譲ることとして、結論だけを予めいえば、ア

リストテレスとキリスト教との調和と両立を図ったというトマスの評価は動かないとしても、政治学の学としての自律がもたらされたのは必ずしもアリストテレス『政治学』のラテン語訳が完成流通した十三世紀後半になって後というわけではなく、それ以前の十二世紀に「もうひとつのアリストテレスの受容」という事実(「オルガノン」を通じての倫理・道徳哲学の摂取)や、ケケロ的自然主義の受容を媒介としてすでに一定程度の自律的な政治学の展開がみられたということが明らかにされているのである。

とすれば、そのような修正された、中世政治思想の史的展開のなかで、トマスの政治学・政治思想の新たな問い直しが迫られるのは必定であろう。その意味でのトマスの再検討はまさに今後の課題となるが、そのことをはっきりと了解しておくためにも、ここではモラルの叙述に代表されるこれまでの政治思想史上の「通説」がどのように展開されてきたのかを、その出発点から確認する作業をしておきたい。

周知の事実だが、少なくとも政治学の一つの学科としての政治思想史の最初の本格的な書物を挙げるとすれば、W・A・ダンニングの『政治理論史——古代と中世』(一九〇二年)⁽⁴⁾ということになるだろう。その第八章は「聖トマスとその学派」と銘打たれているが、その一節を引用してみる。

「第十二世紀の後半に於いてアリストテレスの完全なる著書がスペインを経由して西部ヨーロッパへ入り始めた。そのスペインではムーア人の大学で長い間ラテン語訳書が使用されていたのである。その後暫くしてギリシャ語の原文が十字軍によって東邦から持参され、そして第十三世紀の中頃には、人間の理性が既に生み出したところのこの偉大なる著書が当時の哲学者達の眼前に在った。その結果スコラ哲学は、後世の最も完全なる形態をとるに至った。編集者及び註解者達の系統立ちたる努力によって、教父達の学説及び教会自身の教義がこの時以来簡潔にして分かり易い形態に考案された。アリストテレスの諸著書は、合理主義哲学の完全なる体系を具現した。両学説

集団から、理性の産物と天啓的産物を終局的調和に於いて融合せしむるところの単一の窮極的学説体系を造り出すことが当時の学者の使命であった。

この目的が聖トマス・アクィナスの哲学に対する鍵である。彼は後世のスコラ哲学者中最も偉大なる学者であり、かつまた恐らく全スコラ学者中の最も偉大なる学者である。彼によって政治学は再び學術の範圍内に入り、そしてアリストテレスによってかつて与えられたと同様な地位を取得した。……⁽⁵⁾

この後にもちろん、中世思想の基本原則——「聖徒の教理は哲学者の理性的結論に優位する」という原則——をトマスが忠実に順守し、アウグスティヌスの權威を損なうことなくアリストテレスとの調和を図ったという叙述が続くが、いずれにせよアリストテレスの西欧世界での本格的受容は十三世紀であり、それを契機として「政治学」の学問への参入がおこり、それをなしたのがほかならぬトマスの仕事であるとする以後の周知の解釈がここに歴然と表明されているのがわかる。

考えてみると、こうした基調が打ち出される背景には、十九世紀におけるトマス研究とトミズムの再興の気運、なかんづくそれを強力に推進した教皇レオ十三世の「トミズム復興宣言」の影響力が陰に陽に働いていたという事情があったかもしれない。この宣言、すなわち回勅『エテルニ・パトリス』(Aeterni Patris, 1879)に闡明された精神によって、いわゆる『レオ版』(全五十巻の予定)が企画され、ここに完全なトマス全集の編集・刊行の事業がその緒についたという事実はけっして軽視されてはならないだろう。ダンニングの書が書かれたのは二十世紀に入つて二年目のこと(一九〇二年)だが、それが前世紀からの本格的なトマス研究の復興運動の前提なしに、もしくはそれとまったく無関係なかたちで可能であったとは考えられない。

ダンニングに次いで、どうしても忘れるわけにはいかないのはカーライル兄弟(R. W. and A. J. Carlyle)の著作

『西欧政治理論史』(一九〇三—一九三六年)⁽⁶⁾である。というよりも、全六巻からなるこの大書は西欧中世政治思想史プロパーとしてはじめての本格的な書物であるだけに、ことのほか注目に値するといわねばならない。一九〇三年に第一巻が書かれてから、最終巻(第六巻)が刊行されたのは一九三六年のことであるから、完成までに都合三三年間かかったことになる。アリストテレスの影響が論じられる十三世紀以降の中世政治理論は第五巻(副題「十三世紀の政治理論」)および第六巻(同「一三〇〇年から一六〇〇年までの政治理論」)で扱われるが、その前の第三巻(一九一五年)の「序論」において、カーライル兄弟は既に次のように語っている。

「アリストテレスの『政治学』が十三世紀に再発見されてはじめて、その影響のもとにトマス・アクィナスが、国家は人間の悪徳を矯正するために考案された一制度にすぎない、というのではなく、むしろ真の完全な人間生活にとつての必要不可欠な形態である、ということ承認するに至ったのである。⁽⁷⁾」

これをうけて、第五巻がはじまるが、そこでごく短い「序文」が書かれた後に、本文というべき第二章以下が展開される。その冒頭の一節を引用してみる。

「中世の通常の政治理論はアリストテレス的ではなかった。それはもっぱらローマ法とキリスト教の教父たちによつて論じられたポスト・アリストテレス哲学から派生したものであった。中世の思想家たちがアリストテレスの政治理論を知るようになるのは、十三世紀以後のことである。本章で我々は、政治理論のある根本的な観念をアリストテレスの用語で新たに論じようとしたトマス・アクィナスの試みのなかでこの「アリストテレスの」発見のものたるものが、いったいどのようなものであったかを、考えることにしよう。⁽⁸⁾」

このように、中世における「政治学」の成立の起源をひとえに十三世紀のアリストテレス『政治学』——さらには後述のように、『ニコマコス倫理学』も——の再発見に求め、その業績をもっぱらトマスにありとする従来の

通説的見解がダンニングやカーライル兄弟によって先鞭を付けられたことは明らかである。カーライル兄弟の第五巻および第六巻はそれぞれ一九二八年および一九三六年に刊行されているが、同じく第二次大戦前の有名な西欧政治思想史の通史の一つであるC・H・マックルワインの『西欧における政治思想の発達』(一九三二年)⁽⁹⁾を繕いて、トマスの箇所を目を落としてみると、この通説が大戦前においてまさに通説として一般化しているのを見て取ることができる。そこでマックルワインは前期中世の政治思想の代表者としての十二世紀のソールズベリーのジョンと十三世紀のトマスとを比較して、トマスが新しく流入してきたアリストテレスの政治理論と伝統的教説との融合を図った点で両者には決定的な相違があると述べたうえで、アリストテレス政治思想の重要性を認識していたのにもトマス一人ではない——アルベルトゥス・マグヌスや、イギリスのフランシスコ会士ロバート・グロセテス、リンカーンの司教オーヴェルニュのギヨームらの名を挙げている——と断りつつも、こう語っている。

「トマスはそのなかで最大の人物であった。彼の著作の精妙さ、深遠さ、壮大さはアリストテレスの政治思想を十三世紀後半の西欧思想のなかに組み入れる主要な媒体とするのに大いに貢献している。」⁽¹⁰⁾

以上は第二次大戦以前の例であるが、大戦後に関してはどうか。ここにおいても、基本的に事態は変わらない。代表的な中世政治思想の通史のいくつかを取り上げてみよう。まずエヴァート・ルイス女史の『中世の政治思想』(全三巻、一九五四年)⁽¹¹⁾といえ、戦争終結から一〇年も経たないうちに公刊されたというだけでなく、中世政治思想の内容と性格を八つの主題——すなわち、Ⅰ「法の観念」、Ⅱ「私有財産と領有権」、Ⅲ「政治的権威の起源と目的」、Ⅳ「個人と共同体」、Ⅴ「国家における統治機構」、Ⅵ「教会における権威の構造」、Ⅶ「帝国の課題」、Ⅷ「王権と司祭権」——に分割して、それぞれに詳しい解説を施し、各章の末尾に各中世思想家の原典からの必要な箇所を資料として掲載しているという点においても、画期的な業績といふべきである。その第八章「政治

的權威の起源と目的」のなかのトマスに関係する箇所を読むと、ルイスの見解がよくわかるが、そこで彼女は大要次のように述べている。

すなわち、「政治的權威の起源の問題は中世の思想家にとって歴史的問題ではなかった。中世人が歴史の生成や變動に対して無自覚であったというのではないが、彼らには精緻な歴史意識などなかった。歴史的なものとして受け取られた唯一のものは彼らの思想において決定的に重要なもの、すなわち『人間の墮落』という觀念であった。全体的にいえば、過去についての貧弱な知識と自分たちの環境に対する固定的な感覚が、生起し變動する歴史についての恒久的な理論を構築しようとする近代の営為から彼らを遠ざけていた。彼らがもつばら問題にしたのは、「史実よりも」何が權威を正当なものにさせるのか、ということであった。彼らはそれを永遠の目的という観点において答えようとし、人間の本性と神の摂理のなかにその前提を探そうとした。⁽¹²⁾」

こうした觀念世界にいる限り、政治の課題はなによりもまず、「国家」の基礎についてよりは王政の基礎ということになる。政治的組織社会の觀念は十一、十二世紀の文献にはほとんど見当たらない。ただゲルマン的觀念の断片的残滓や古代的伝統の模倣があるだけである。人々が政治的結合体の複雑な様相を認識し始めたのはようやく十三世紀に入ってからで、ローマ法とアリストテレスの導きによるものであった。それは封建制の崩壊を予兆した。とまれ、中世思想の第一の原型は王政の觀念、つまり王と王に従属する人々の集合体であり、そこには戦時の指導者たる王の神聖な權威への帰依の念とともに自分たちの選んだ王（人民の同意と選出）という意識があった。共同体の利益と慣習法の保護（保証）者である王がその原理に背いた場合、王を廢位する思想の胚胎があることに注目すべきである。このゲルマン的王政の觀念を歪めたのは実に封建制度であり、それは王権を私法的関係の下に置いたのである。政治的權威についての中世思想の重要な系譜は新約聖書におけるパウロの教説で、これにより人間の罪

に対する刑罰と矯正としての政治的権威（国家）という観念が定着した。そこから悪王に対する服従義務も必然化されるが、十一世紀の叙任権闘争の過程を通じて聖俗間で共にパウロの教説が自己の正当化の根拠として援用されたのは興味深い。このようななかから政治社会Ⅱ国家の観念が王に対する人民の自意識、聖職者の団結、都市における商人階級の勃興と軌を一にして生まれてくることになる。ローマ法の復興とともに十三世紀にアリストテレス哲学が西欧世界に紹介され、ここにそれまでのストア的教父的な国家観、つまり原始の無垢な状態からの墮落（罪）の所産としての国家という観念に代わって、人間の自然的性質に基づき、単に生きるだけでなく、善く生きるための理性的かつ倫理的な共同体としての国家という観念が登場することになる。十三世紀に生きたトマスの歴史的境地とはまさにここにほかならない。すなわち、

「キリスト教の宇宙観の精髓とアリストテレスのアプローチとをよく調和させること、これこそがトマスの課題であった。」⁽¹³⁾

それ自体はアウグスティヌス・トリウソフス（c. 1270/3-d. 1328）という中庸穩健な教皇主義の立場にいた思想家の政治思想についての個別研究でありながら、その彼の思想を「一二五〇年から一三五〇年という一世紀の、決定的に重要な時間的幅」のなかで捉えようとしたスケールの大きな研究書『後期中世における主権の問題』（一九六三年⁽¹⁴⁾）を著したのはM・ウィルクスである。この書は中世の教権制（ヒエラルキック）な普遍的世界Ⅱ「キリスト教社会」（Societas Christiana）の観念がいかにしてアヴェヴェロエス（ヒエラルキック）のアリストテレス的な「人類社会」（Societas Humana）の観念へ、そして近代の個別的な世俗国家の観念へと道を譲っていったか、を広く政治家、哲学者、神学者、教会法学者（カノニスト）、市民法学者たちの著作や見解のうちを探ろうと試みた点において、実は現代を代表する中世政治思想史家W・ウルマンの発想と方法を踏襲しているように見える。⁽¹⁵⁾ がそれはともかくとして、ウィルクスによれば、

アリストテレスの流入をみた西欧十三世紀こそは社会思想上の「哲学的革命」⁽¹⁶⁾の世紀なのだ、とされる。

「この革命はアリストテレスの失われた著作の多くの再発見を伴って、十三世紀の間に起こったのである。」⁽¹⁷⁾

ところで、いささかくどくなるが、このような見解が現在の指導的な政治思想史研究者や中世史家においても変わることもなく繰り返されているのを確認しておくのはけっして無駄ではなからう。例えば、その数例を挙げれば、D・E・ラスコムは『ケンブリッジ後期中世哲学史』(一九八二年)所収の論稿のなかで次のように述べている。

「政治的共同体の起源が自然的に必要なものとして十分に検証されるにいたったのは、十三世紀以降のことである。それ以前に、国家を生きた有機体と比較する議論や『有機体のメタファー』、あるいは公共生活の有徳性を説くキケロの観念も見られはした……。しかし、決定的な発展は、人間がもし野獣でもなく神でもないのなら、国家なしに生存することはけっしてできない、とするアリストテレスの教えの発見であった。」⁽¹⁸⁾

また、J・P・カニングは同じく『ケンブリッジ中世政治思想史』(一九八八年)のなかの一論稿において、こう語っている。

「後期中世政治思想の主要な革新は、人間の政治的本性の所産としての世俗国家という観念の発展であった。この観念はアリストテレスの『政治学』と『倫理学』の再発見を通して獲得された。アリストテレスは純粹に自然的で、現世的世界のなかに存在しているものとしての政治と国家の既製の理論を提供した。実際、自律したディンプリンとしての政治学という観念と、人間行動とその相互関係の独立したカテゴリーとしての政治的なるものの観念は、この新しい見解の所産だったのである。」⁽¹⁹⁾

この二例は、ほんのわずかの紹介にすぎない。中世を専門とする研究者たちにしてそうであるならば、近代政治思想史の学者が同じ見解をもつのは当然といえるだろう。最後に、クエンティン・スキナーの有名な著書『近代政

治思想の基礎』（全二巻、一九七八年⁽²⁰⁾）の一節を引用しておく。

「近代政治思想の基礎を発掘しようとするあらゆる試みは、アリストテレスの『政治学』の再発見と翻訳をもつてはじまる必要があるし、また政治哲学はそれ自身の権利において研究に値する独立したディシプリンを構成するという観念の再出発もまさにそうである。」⁽²¹⁾

さて、言うところの〈アリストテレス革命〉、別言すれば、十三世紀中葉の中世キリスト教世界にそれまでほとんど未知であった異教のアリストテレスの『政治学』がギリシア語原典からのラテン語訳を通して流入したという歴史的事実をもって哲学・思想上の一大転換が起こり、それが同時に伝統的な中世政治思想におけるパラダイム転換ともなり、ここに中世にはじめて真の自律的な「政治学」が成立するに至ったとする通説の存在とそれがいまもお依然として一定の通用力を発揮している現状は、以上の叙述によって十二分に確認されたであろう。

だが、こうした従来通説の妥当性が今日の研究水準においては必ずしも全面的に承認されているわけでもないことは既に指摘しておいた通りである。では、我々の主題であるトマス政治思想理解との絡みにおいてこうした通説の、何が一体、問題なのか。次節以降においては、この通説を現代において最もよく代表するとされているW・ウルマンの見解を検討してみることにする。

II W・ウルマン説の骨格

長くケンブリッジ大学で教鞭をとってきたW・ウルマン（1910）の名は西欧中世史一般のみならず、とりわけ中世の教会史や法制史、政治思想史の分野に興味をひかれた経験のある者にとってはけっして忘れることはできな

い。というよりは、彼こそは第二次大戦後の中世政治思想史学を一貫してリードしてきた斯学の権威の一人といったほうが正確であろう。大変な多作家として知られているが、まずはその代表作の一つ『中世政治思想史』(一九六五年)の第六章「アリストテレスの導入とその背景」の冒頭の一節を紹介してみる。

「十三世紀の後半からアリストテレスの影響は、一つの概念の革命にまで到った思想の変革をもたらす方向にあった。事実においてもまた理論においても、十三世紀におけるアリストテレスの突然の導入は、中世と近代との間の分水嶺となった。⁽²²⁾」

見ての通り、ここに表現されてあるのはいわゆる〈アリストテレス革命〉史観の、これ以上の簡潔さは望み得ない典型的な言説である。いわく、①アリストテレスの「突然の導入」(原文は“Aristoterian avalanche”、すなわち雪崩的流入、殺到)が十三世紀に起こった(逆にいえば、十三世紀以前にはアリストテレスの影響は、あったとしても、殆どみるべきものはない)、②このアリストテレスの導入は「一つの概念の革命」(a conceptual revolution)である、そしてそれは③中世と近代とを決定的に分かつ「分水嶺」(watershed)にはかならない、⁽²³⁾ こういう含意が確実にここにはあるであろう。

ところで、ウルマンのこの言説の背後に彼の中世政治思想解釈上の有名なパラダイム——すなわち「統治の上昇理念」(Ascending Theme of Government)と「下降理念」(Descending Theme of Government)——が控えているのはいうまでもないことだ。そのパラダイムは萌芽的には彼の最初の著書『教会大分裂の起源』(一九四八年)⁽²³⁾において示されているが、それを体系的かつ詳細に披瀝しているのは、『中世における統治原理と政治』(一九六一年)⁽²⁴⁾においてであり、その「序章」の表題は「統治の上昇理念と下降理念」となっている。そこで説明されている内容は四年後に執筆された上掲『中世政治思想史』の「序章」においても繰り返されているが、それをこれら

二書から要約すれば、大略つぎのようになろう。

すなわち、中世政治思想の歴史には二つの統治理論が存在している。一つは統治と法の「上昇理念」で、それによれば、統治権力と法の源泉は共同体Ⅱ「人民」(populus)に存する。ここでは権力はピラミッドの基底をなす人民から上昇してくるものである。したがって、統治権力の機関がどのような形態をとろうとも、その機関が究極的に責任を負うのはつねに人民に対してであり、「代表」(representation)の觀念がこれに対応する。つまり、権力は共同体Ⅱ人民の代表者として、共同体の利益のために機能するものでなければならず、これに背馳した支配者に対しては抵抗権が当然に認められる。この「上昇」理念は、populist（人民主権的）理論と呼んでさしつかえない。

これに対して、もう一つは統治と法の「下降理念」で、ここでは権力は一つの至高の存在Ⅱ神に由来する。ここでも統治関係はピラミッドの比喻で捉えられるが、ピラミッドの下位的部分をなす人民は「より上位」から下降してくる権力を、超越的な権威である神によって授けられたものとして、それに服従することが当然視される。ただし「神に由来しない権力はない」(パウロ)からだ。したがって、この下降理念では、権力は人民の「代表」とみなされる上昇理念とは正反対に、神の「代理」(delegation)——「地上における神の代理人」(vice-gerent on earth)としての支配者——と觀念され、最高位の役人は神にのみ責任を負う。上昇理念では「人民の意志」(voluntas populi)がその存在証明であるのに対し、下降理念では「支配者の意志」(voluntas principis)ということになる。また前者が“populist”理論と呼ぶるのに対して、後者は“theocratic”（神政政治的）理論といえよう。

さて、ウルマンによれば、「中世の政治思想はその大部分がこれら二つの統治理論の間の闘争の歴史である。」⁽²³⁾というのだが、中世の前期・盛期を支配していたのは圧倒的にこのうちの「下降理念」であった。もちろん「上昇理念」としても、タキトウスの描くようにゲルマン諸部族社会のうちに確固とした伝統をもっていないわけではなかつ

たが、中世前期に、キリスト教のつよい影響下でゲルマン民族はキリスト教教義特有の理論つまり「下降理念」を採用することになった。メロヴィング朝以降、キリスト教会と提携しはじめたフランク王国がみずからの王権を「神の恩寵による王」(Rex Dei gratia) という称号で飾ったのはそのことなよりの証拠にはかならない。そしてキリスト教会の主張する教皇統治 (papal government) Ⅱ 教権制 (Hierarchy) の理論とともに、この神政政治的な統治の「下降理念」は、中世の盛期までその大いなる影響力を保持しつづけた。その結果、「上昇理念はいわば地下深く押し込められ、理論的主張として再び姿を現すのは、やっと十三世紀後半のこと」⁽²⁶⁾ だといっているのである。

このように、ウルマンは十三世紀の中葉にアリストテレスの『政治学』が紹介されてはじめて、西欧中世の思想世界に、権力の源泉がはるか上方の、超越的な神に、ではなく、最基底部の人民にあって、権力機関がその人民の「代表」として「下から上へ」と上昇する人民主権的な統治理念がもたらされたのだ、と主張する。統治の「下降理念」と「上昇理念」、この二つの理論の存在と、前者から後者への移行、そしてその移行に中世から近代への決定的な分水嶺をみるのが、ウルマンの中世政治思想解釈上のパラダイムである。

ただここで、急いで言及しておかねばならないが、この移行過程において現実社会の制度面——政治思想の位相ではなく——で果たした諸制度の役割、すなわち村落共同体や都市における生活維持のための様々な「慣習」や「慣行」と並んで、「封建制度」の役割をウルマンがことのほか強調している点は、忘れてはいけないポイントであらう。ジョンズ・ポプキンズ大学での講演をもとにした著書『中世における個人と社会』(一九六六年)⁽²⁷⁾ を読むと、この点に関する彼の見解がいっそう明瞭になる。彼によれば、封建制度とは領主と領臣という同じ支配階層同士の間で結ばれた、土地と軍役を媒介とした私的な双務的契約関係のことであるが、この封建制度があったればこそ、実は近代的な市民政治理論も生まれるにいたったのだという。つまり、ここにみられる双方に権利と義務とを

課した法的関係はどちらか一方の当事者の義務違反がそのまま両者間の契約解除 (diffidatio) を意味したのであり、国王といえども家臣からの契約破棄を受け入れねばならなかった。この意味で、国王は封建貴族との契約に拘束された、いわゆる同等者中の第一人者 (primus inter pares) にすぎなかった。とすれば、それがたとえ社会の限られた上層間でのみ許されたものであったにしても、基本的には全体としての人民の同意に支配の正当性根拠をおく近代の政治原理と異なるものではない。これは中世前期に圧倒的な影響力を振ったキリスト教的支配原理——つまりローマ教皇と同様、国王もまた自己の権威の源泉を超越的な神に求め、即位式における塗油によって自己を神の恩寵を体内に浸透させた絶対的支配者として臣民 (subditus) に臨む神政君主政のごとき「机上の空論」——とは決定的に異なっている。そして、この「現実には根差した理論」⇨封建制度がたとえバグナ・カルタ (一二一五年) に象徴されるように、実際に機能していたがゆえに、やがて十三世紀後半におけるアリストテレス政治学の導入による政治観の「世俗化」と相俟って、単なる受動的な臣民ではなく、基本的人権をもち政治社会に積極的に参加していく能動的市民 (citizen) による政治の成立も可能だった。こうして、「下降理念」⇨「封建制度」⇨「上昇理念」という段階と方向性が中世政治思想の歴史には想定されるのであるが、この下降理念から上昇理念への移行過程においては、その中間項としての封建制度があって、その現実的な働きによって前者から後者への移行はスムーズにおこなわれた——ここに「改革」のイギリスと「革命」のフランスとの決定的な相違がある——と、ウルマンはいう。そうして、そうだとすれば、ロックの『統治二論』はけっして真空状態で構想され、近代初頭に突然出現したというのではないとして、こう語るのである。

「ロックを真ん中に、上は、中世の封建契約と同意に、下は、独立宣言にいたるまで、一直線で結びつけることができるのであります。⁽²⁸⁾」

Ⅲ W・ウルマン説の問題性

さて、十三世紀中葉のアリストテレス政治学の流入が西欧中世世界における政治思想上の決定的なパラダイム転換となったとウルマンは言うが、それではそうした見解を導き出す基本的根拠を彼はいつたどのような点にみているのだろうか。この問いはとりもなおさず、〈アリストテレス革命〉の具体的な内容を確認することであり、あるいは彼自身の言葉を再度引用すれば、「一つの概念の革命にまでいたった思想の変革」の中身を吟味することである。

この点に関するウルマンの論点は、ある意味では必ずしも整理されているとはいえないのだが、ほぼ次の三点にまとめられることはできよう。すなわち (一) 政治的自然主義 (世俗主義) の流入、(二) 人民主権的観念の確立、(三) 政治 (学) と倫理 (学) との分離ということである。

まず、政治的自然主義 (世俗主義) という点からみてみよう。あらためて指摘するまでもないことだが、アリストテレス『政治学』が紹介されたことで、この世の政治社会は「墮罪」によってもたらされたものではなく、人間の自然的な本性の所産だとする考え方が正当化されるにいったこと、この点はどうにも強調されても、されすぎるといふことはなからう。なにせ、アリストテレスは「人間は自然本性的にポリスの動物である。」(『政治学』I・1) と述べ、神でもなく野獣でもない、ひとり人間だけが社会的共同生活を志向する自然的本性をもっていと語っていたからだ。そしてアリストテレスによれば、この自然的な人間本性によって形成される社会形態——家族にはじまり村落を経て国家 (ポリス) に至る——は、自然的枠組みのなかにそれ自身の目的 (テロ

ス）をもっているときれた。すなわち、家族は経済的安定のために、村落は対外防衛と交易のために、そして国家は市民の知的・倫理的な発展のために、それぞれ存在するというのである。かくてこのアリストテレスの教説においては、神によって定められた人間の幸福の完全かつ自己充足的な生活はひとえに人為的な社会的・政治的システムのうちにおいてはじめて達成されると考えられた。もちろん折々に人間は不正や反社会的行為に走ることもあるだろう。だからといって、共同社会を形成しようとする人間の自然本性が破壊されるわけではけっしてない。

ありのままの人間 (homo) —— 洗礼をうけて、新しく生まれ変わったキリスト教徒 (christianus) としての人間ではなく——や、その人間たちの、この世で織り成す政治や国家の存在をこのように自然的なものと受け止める考え方、つまり政治的自然主義の流入こそ、ウルマンによれば、十三世紀のアリストテレス受容がそれまでの伝統的な中世キリスト教の教説に対して起した「宇宙論的な革命」(cosmological revolution) であり、まさしく「アリストテレス革命」にほかならない。『中世における法と政治』(一九七五年)²⁹ はそのタイトルが示すように、中世におけるローマ法と教会法、そしてそれ以外に現実社会で機能していた慣習法の理論と実際を扱った書物であるが、その最終章(第八章)は「新しい政治学」(The New Science of Politics)と銘打たれており、その冒頭はこうはじまっている。

「アリストテレスの受容が十三世紀になした宇宙論的な革命は、政治学 (governmental science) の分野にその最大の影響を發揮した。³⁰」

そしてそれをうけて次のパラグラフはこうはじまっている。

「というのは、アリストテレス革命が十三世紀に達成したことは、何世紀にもわたって長いこと冬眠させられていた生まれながらの人間そのものの再生だったからだ。その生まれながらの人間つまり自然の人間、あるいは肉の

人間はパウロが教えていたように、神の恩寵を、それを受ける者に注ぎ込み、その者を『新しい人間』に変える洗礼の水によって汚れを洗い流されるべき人間だったのである。³¹⁾

ただ念のためにいえば、こうしたアリストテレスの自然主義（そしてそれにとまなう世俗主義）が受容されるにはその背景として、視覚芸術（自然描写の復活や風景画の出現）の勃興、俗語文学の隆盛、世俗生活と世俗的人間の重視、歴史叙述における個人の評価、実験と観察による自然科学の発展、演繹的方法から帰納的方法への転換といったさまざまな動きがあったことをウルマンは忘れずに指摘している。³²⁾しかし、それにもかかわらず、上述のように、「アリストテレスの突然の導入」ということをウルマンは主張して譲らず、政治的自然主義は西欧中世では十三世紀以前には基本的に不在だという。そして、この文脈において、トマスこそはアリストテレス政治学の最初の受容者・適用者にほかならない、と断ずるのである。『中世における統治原理と政治』の一節を引用してみよう。

「トマスが正しく最初の国家理論の表明と呼ばれてきたものを我々にもたらしたのは、もちろん偶然ではない。自然の……彼よりも以前の観念は、人間の社会関係の分野における適用に導かなかつた。それに代わってアリストテレスの自然主義的前提が、人間の支配の問題への適用をつよく促した。というのもその前提は神的由来とは異なる、はっきりと自然主義的前提に基づいているからである。」³³⁾

では、トマスはどのように「自然の復権」を図ったのか。このトマスの自然観そのものに関して、ひとまず措いておこう。それよりもここであらためて確認しておきたいのは、要するに十三世紀におけるアリストテレス政治学を媒介とする政治的自然主義はひとえにトマスの営為によって西欧世界に認知されたという解釈がどこまである点である。

しかしながら、近年の研究によれば、こうした見方は相当に修正されねばならない。すなわち、政治的自然主義

の観念は実はなにも十三世紀になつてはじめてこの世界に流入したのではなく、それより一世紀まえの十二世紀において既にある程度定着していたことが明らかにされているのである。例えば、この点をいち早く指摘したのはG・ポウストである。その書『中世法思想の研究』（一九六四年³⁴）の第六章の表題は「社会と国家の自然性」となっており、そのはじめの箇所では次のように述べている。

「アリストテレス主義とその影響を十三世紀後半以降で解釈しようとする議論に従事するのが本研究の目的ではない。しかし、一般的結論、つまり社会と国家の自然性という中世的理論はひとえにアリストテレスの『政治学』の復活とともににはじまったとする結論は、吟味を要する。というのは、もしアリストテレス以外の古代的典拠のうち社会と国家の自然性の観念があつて、そうした典拠が十二世紀に既に読まれていたとすれば、社会的・政治的『自然主義』のはじまりはその世紀「十二世紀」のうちに見いだされるし、中世後期のアリストテレス主義に先立つもつと以前に見いだされる、ということが十分に成り立つからだ。それゆえ、私の目的は、十二世紀のルネサンスの時期に自然と国家の諸理論が既にあつたことを検証することである。³⁵」

こう述べて、ポウストは「十二世紀における社会的・政治的自然主義のいくつかの典拠」（この章の第一節の表題でもある）を検討している。そして、古典の復興・研究を目指した十二世紀ルネサンスにおいて、復活したローマ法学の影響をつよく受けたローマ法学者やデクレタリスト（前期教会法学者）たち、あるいはプラトンの『ティマイオス』やカルキディオス、セネカやキケロ、ウェルギリウスら古典著作家の読解を通じて独特の自然理解を示したシャルトル学派のソールズベリのジョンやリールのアラヌスらのなかに「社会的・政治的自然主義」の展開をみいだしている。

このような方向をさらに推し進めたのはC・ニーダーマンの一連の研究である。彼は近年、従来の中世政治思想

史におけるさまざまな「通説」の見直しを精力的におこなっているという点で、今日この領域での最も挑戦的な研究者の一人である。一九八四年以降に発表された彼の論稿の主要なものは『中世アリストテレス主義とその限界——十二世紀から十五世紀における道徳・政治哲学上の古典的伝統』(一九九七年)³⁶に収められている(ただしすべてではない。例えばマルシリウス・パドヴァに関するものなどは収録されていない)。その「序文」の一節を引用してみよう。

「アリストテレスは中世の道徳・政治哲学におけるおそくたった一人の最も決定的な人物であった。プラトンの主要な著作(最も重要なのは「国家」)がルネサンスにおいて利用できるにいたったにすぎないのに対し、実際上はアリストテレスの著作の殆どすべてが十三世紀中葉までにラテン語に訳されていた。アリストテレスの著作の急激な紹介と流布ということが「中世政治思想史の」初期の世代の学者たちをして、中世思想における『アリストテレス革命』について語らせることとなった。しかしながら、そのような『革命』は学者たちの抱いたキメラ(怪物)にすぎないことが明らかとなっている。アリストテレスの倫理学と政治学の基本的な教義は『ニコマコス倫理学』や『政治学』のラテン語訳が完成する以前に、既に十分知られ、用いられていたのである。恐らく『カテゴリー論』や『トピカ』といったアリストテレスの以前に訳されていた論理学書を通じてと同様に、キケロやポエティウスといった仲介的な典拠を媒介として、であるが。アリストテレス主義は十二世紀の無数の道徳理論の哲学的関心事のなかに容易に混入し、人間の徳性の獲得と実践についての創造的で洗練された議論を生み出したのである。³⁷」

ニーダーマンはこのように、〈アリストテレス革命〉なる概念そのものの妥当性を根本的に斥け、『政治学』と『ニコマコス倫理学』のラテン語訳以前の十二世紀に「もう一つのアリストテレス受容」の事実が存在したことを

指摘する。すなわち、アリストテレスの「オルガノン」に含まれているその社会・倫理思想がキケロやセネカ、ラクタンティウスやマクロビウスといった仲介者たちを通して間接的ながら十二世紀の知識人たちの間に広まっていたという。この指摘をもっともストレートに扱ったのは「十二世紀における〈アリストテレス主義〉と〈政治学〉の諸起源」(一九九二年)⁽³⁸⁾という論文である。そのなかで彼は〈アリストテレス革命〉史観に立つ代表的な学者たち——W・ウルマン、M・ウィルクス、J・カニング、Q・スキナー、D・E・ラスコム、N・ルービンシュタインら——の名を挙げ、その反対に政治的自然主義の起源を十二世紀に遡及させたG・ポウストに言及しつつ、こう述べている。

「アリストテレスの『政治学』の顕著な貢献としての『政治の自律』を十三世紀に求める議論は、政治的自然主義がそうであるのと同様に、是認されない。というのは、十二世紀の初頭と中葉に溯る中世のテキストのなかに既に人間の知識についての全体的体系のなかでの政治の位置づけの首尾一貫した説明——『諸科学』の分化についての特別にアリストテレス的な観念に負っている説明——を発見するのが可能だからだ。……多くの十二世紀の権威が政治は研究の別個の、独立した主題であることを認識していただけでなく、またしばしば政治領域そのものの本質、政治の目的と機能、政治とその他の『実践的』知識との関係についてもっと一般的に考察しようと試みたのだ。要するに、十二世紀における目に見えないところでの思想の伝統——その貢献者たちは既に『政治的なもの』の哲学的論議というタイプの仕事に従事しはじめていた——を発見することは可能だし、学者たちが目下『政治学』の再発見の後でのみ可能だったと主張する研究を発見することも可能なのである。この伝統のなかに、サン・ヴィクトルのフーゴー、コンシェのギヨーム、ドミニクス・グンディサルヴィ、ソールズベリーのジョンといった最も傑出した人々の名が含まれている」⁽³⁹⁾

ニーダーマンはこう述べて、サン・ヴィクトルのフーゴーからソールズベリのジョンにいたるそれぞれの政治学の営為を詳細に検証している。ここでとくに最後に登場するソールズベリのジョンに関わっていえば、この十二世紀ルネサンスを代表する人文主義者のうちにみられるキケロの影響のなかに、もうひとつの自然主義が存在するとニーダーマンは言う。そして、従来必ずしも詳らかにされてこなかったが、中世政治思想に与えたキケロの影響は甚大で、そこに窺われる自然主義的見解は明らかにアリストテレス政治学導入以前の十二世紀の知識人たちの間にひろく浸透していたというのである。

この問題を扱ったのは「自然、罪そして社会の起源：中世政治思想におけるキケロの伝統」(一九八八年)⁽⁴⁰⁾という論文であるが、そこでニーダーマンはローマの崩壊後キリスト教西欧世界が唯一接近し、入手できたキケロの著作のなかでも最晩年に書かれた道徳論『義務について』と、最も初期の修辭学についての作品『発想論』には社会形成や政治統合についてのストア的な自然主義の説明があつて、それをソールズベリのジョンのような十二世紀の思想家たちは取り入れ、キリスト教の原罪論と巧みに調和させたのだという。中世キケロ主義という立場がそれであるが、それを確認するため一例を示そう。ジョンの『メタロギコン』の有名な一節をまず引用してみる。

「実際、かくも多くの際立った都市を生み、かくも多くの王国に友国や同盟国をつくり、かくも多くの人民を愛の絆のうちに親密に結合せしめてきたのは、理性と言葉のこの悦ばしくも実りある結合にほかならない。公共善のために『神が一つにおつなぎになったものを引き離そうとする』者は、公共の敵と言わねばならない。雄弁術を哲学研究から締め出す者は、メリクリウスを文献学の腕からもぎとる者である。その者はひとり雄弁術のみを攻撃しているようであるが、実は全自由学芸研究を傷つけ根絶やしにし、哲学のすべてを攻撃し、人間の社会的結合をすたずたに裂き、兄弟愛と奉仕の相互交換を破壊するのである。」⁽⁴¹⁾

この言葉を、若きキケロが「たんに理性の使用によってだけでなく、またそれよりもっと容易に雄弁の助けによって、まことに多くの都市が建設され、……最も強力な同盟関係と最も神聖な友好関係が打ち立てられた。」（『弁論論』⁽⁴²⁾）と言ひ、また最晩年に「人間の社会的共同体を可能ならしめた自然の原理は……全人類の成員間に存在する社会的結合性に見いだされる。結合の紐帯をなすものは人間の理性と言葉である。」（『義務について』⁽⁴³⁾）と語つた言葉と比較すれば、そこに明らかな親和性が存在するのがわかるであらう。ニーダーマンによれば、人間の社会形成と政治的統合を促すこの「理性と言葉（弁論）」の重視ということのうちに、アウグスティヌスに代表される伝統的なキリスト教の原罪論とアリストテレスの自然主義との中道を行く中世キケロ主義の核心がみられる。

すなわち、人間は自然本性的に社会形成が可能だとする意味では彼らキケロ主義者はアリストテレス流の自然主義の立場に立つが、さりとてそうした人間の自然本性が人間をして直ちに無条件に、無媒介的に、最高の共同体＝国家という目的（テロス）の完成へと導くものではないという意味ではアリストテレスと完全に歩調を合わせているわけではない。そこに「理性と言葉（弁論）」による説得という非強制的手段による社会形成と政治的統合のための同意の必要性が説かれるゆえんがあるのだが、そのことはアリストテレスの知らなかった原罪の契機を彼ら中世キケロ主義者たちが必ずしも否定しなかったことを意味している。つまり、かれらキケロ主義者にとっては、人間がしばしば犯す反社会的な行為はやはり墮罪の結果なのであり、そうだとすれば人間がたとえ墮罪後であろうと、自然本性的に社会を形成する能力を潜在的にもっていることが認められるとしても、そうした能力を真に自覚させ、社会形成をつよく促すためには、物理的強制力ではなく、人間自身の理性の働きと賢人たちによる言葉の説得という非強制的手段が是非とも必要だと主張したのである。そしてニーダーマンによれば、このようなアウグスティヌス主義ではもちろんなく、アリストテレス主義と完全に軌を一にするわけでもないキケロ主義の伝統はその射程が

長く、意外なことに中世後期のマルシリウス・パドゥアのような、典型的なアリストテレス主義者とみなされてきた思想家の場合にも深い影を落としていて、⁽⁴⁴⁾ というのである。

ともあれ、このようにみても、十三世紀におけるアリストテレス政治学の導入を待たずして、既にそれよりも一世紀前の十二世紀には政治や国家についての自然主義的な見方が知識人たちの間にほぼ定着していたということになる。ニーダーマンの言葉を引用すれば、それは次のような表現で説明されることになる。

「かくて西欧によるアリストテレスの『政治学』の再発見は中世の政治的、哲学的、法的、神学的諸論稿のなかにはほとんど普遍的に浸透していた自然主義をただ確認しただけである。少なくとも十二世紀以降からの政治思想における人間的結合についての自然主義的観念の優位性は、なにか単一の権威の知的な力の所産というよりも無数の典拠間の基礎的な調和のなせる業にすぎない。⁽⁴⁵⁾」

ウルマンが〈ヘアリストテレス革命〉の二番目の内容として挙げるのは、「人民主権的政治観念の確立」ということである。この点に関しては既に十分説明しておいたので、改めて繰り返すまでもないし、多くの紙幅を費やす必要もないであろう。つまり、ウルマンはそれを統治の「上昇理念」というタームを用いて語り、それが長い間の「下降理念」の支配を脱して西欧世界に認知されだしたのは十三世紀中葉のアリストテレス『政治学』の導入以後のことだと主張した。上掲の『中世政治思想史』の第八章は「人民主権」という表題になっているが、その章の第一節「支配者の権力の人民的基盤」においてパリのヨハネスが、第二節「主権をもった立法者としての人民」においてはマルシリウス・パドゥアが、第三節「都市国家」においてはバルトルス・サツフェラートが、そして第四節「公会議首位説」においてはフランシスコ・ザバラ枢機卿、パリ大学総長ジャン・ジェルソン、カンブレの司教ピエール・ダイイ、ドイツ人ニームのデイトリッヒら公会議首位主義者たちが扱われ、全体として彼らが「人民主

権的政治観念」を抱懐していたことが述べられている。ただし、トマスについていえば、ウルマンは「現実的な目的のためには、共和制的統治と王政的統治の混合「政体」が最も適当であろう」とトマスは考えていたのである。⁽⁴⁶⁾と慎重な物言いを示している。しかし、この叙述がなされている箇所が第七章「新しい方向」のなかであること、その一つ前の第六章が「アリストテレスの導入とその背景」という表題をもち、その章の第一節が「上昇理念の現実的表明」となっている点、そしてそもそもこの書全体の主題構成が中世政治思想史を「下降理念」から「上昇理念」への移行過程として捉えることにあるのを考えてみれば、ウルマンのトマス理解の重点がどこにあるかは容易に想像できよう。

しかし、この点に関しても近年の研究によると、ことはそう単純にはいきれない。なるほど、西欧中世に人民主権の理念が存在したこと（例えば、その最初の提唱者として十一世紀のラウテンバッハのマネゴルトや、十二世紀のソールズベリーのジョン、十三世紀後半から十四世紀のマルシリウス・パドゥア、ウィリアム・オッカムなどが挙げられる）はギールケの古典的研究以来、⁽⁴⁷⁾一般に認められてきたことであるし、トマスを近代的な代表制的民主政治ないしは人民主権的統治形態の唱導者とみなす見解もウルマンを持ち出すまでもなくかなり早くから存在したことは確かである。その場合、学者たちの扱い方はトマスのなかにある表見的矛盾——一方における君主制支持（『君主政治論』）と、他方における混合政体論（『神学大全』）の展開——をどう解くか、にあった。その一つの例として、主として第二次大戦前に研究活動をおこなったW・パーソンズの論稿「聖トマス・アクィナスと人民主権」（一九四一年）⁽⁴⁸⁾が参考になる。その冒頭、パーソンズはまずはじめに誤解を避けるために、同論文のタイトルが「聖トマスとデモクラシー」ではなく、「聖トマスと人民主権」となっている点に留意されたい、と述べている。彼によれば、デモクラシーと人民主権は同一概念ではない。デモクラシーは彼の理解するところによれば、一つの統

治形態である。その限りでは、デモクラシーは、それがどのような形態で行使されるか、ということを除けば、善き統治という一般的観念に対していかなるものも付け加えはしない。つまり、デモクラシーは端的に人民による統治ということなのである。ところで、およそ正當と認められる形態ならばそのすべてに共通な要件として、三点挙げられよう。一つは人民のための統治、つまり共通善のための統治ということであり、二番目は(その形態が君主制であろうと、貴族制であろうと、民主制であろうと、あるいは三者の混合であろうと)人民に代わって、人民の名のもとに支配する代表制統治ということであり、最後は二番目から必然的に導きだされるが、共通善のための支配は、その直接的な源泉を共同体、すなわち自分たちを支配する権力を直接的に統治形態に譲渡した共同体にもっているということ、である。この三点に注目したとき、二つのことが言えよう。一つは、いまみたこの三点だけでは、デモクラシーの定義とはならないということである。ここで言われているのは、一般的な善き統治の定義であり、また人民主権の定義ではあるが、デモクラシーの定義を与えるためには、この善き統治という定義に対して、さらなる特別の観念を付け加えねばならないということである。もう一つは、上記の三点が聖トマス時代から現代にいたるスコラ哲学者の間で当然視されている一方で、同じ彼らがデモクラシーを唯一の望ましい統治形態として必ずしも受け入れていない、ということである。スコラ学者たちは君主制、貴族制、民主制、そしてその二つないし三つの混合体制を正當なものとして挙げる議論においてアリストテレスを踏襲しているが、ではそれらのうち一体どれが採用されるべきか、については応えていないという。

こういう前置きを語った上で、パーソンズはトマスの表見的矛盾——君主制を最善とするのか、混合体制を最善とするのか——を解く基本的考え方を次のように述べるのである。

「私が本稿で明らかにしたいのは、トマスはすべての特定の統治形態に共通な、善き統治形態についての一般的

な観念のなかに三つの要件を想定しているということである。その三つとは、共通善のためということ、人民の代表であるということ、そしてその権力は共同体そのものから直接に支配者に渡されたものだとということである。この三重の観念を私は人民主権と呼んでいる。デモクラシーのことではないのだ。⁽⁴⁹⁾

こういう限定を付した上ではあるが、パーソンズはトマスの議論を「人民主権」（デモクラシーではなく）のうちに位置づけている。だが、その慎重さは多とするも、君主制支持の側面のつよいトマスを結局はアリストテレスの『政治学』から学んだ、明確な人民主権の思想の表明者と断定してしまうパーソンズ流の見解は再考されねばならないであろう。もちろん、もしもアリストテレスの教説が実際に十三世紀後半以降の西欧政治世界において人民主権の要素を多く湛えた民主制や混合政体の出現の根拠として大いに作用したのであれば、話はまた別かもしれない。しかし、少なくとも十三世紀後半から十四世紀初頭にかけてアリストテレスの『政治学』が盛んに読まれたフランスに関する限り、事実はまったく逆で、アリストテレスは強力な君主制を支持するための理論的武器として用いられたのであった。

その点をつよく衝いたのはT・レンナの論稿「アリストテレスとフランス君主制…一二六〇—一三〇三」（一九七八年⁽⁵⁰⁾）である。彼はアリストテレス『政治学』の再発見（一二六〇年）を修正されたローマ法や教皇中心的な教会法に内在する絶対主義的教説に対する有力な解毒剤であり、立憲的な政治体制への転換をもたらしたものとみなす一九五〇年頃までの通説（カーライル兄弟やマクルワイン、G・S・セイバイン）がその後も学問的な著作のなかで通用しているとしてウルマンの名を挙げ、次のように言う。

「しかし、このアプローチの困ったところは、それがフランス——おそらく、アリストテレスの『政治学』が一二六〇年から一三二〇年の間に非常によく読まれた地域だが——においては、『政治学』は君主制を支持する

ために用いられたという明白な事実を無視していることである。アリストテレスに言及したフランスの君主主義者たちが『政治学』のなかにあるとみなした『民主主義的な』傾向によって脅威を感じていたなどと仮定するのは、歴史を後ろ向きに読むことだ。彼らはそんな危機意識などいささかも経験しなかったのである。⁽⁵¹⁾

こう述べて、レンナはトマス・アクィナス、エギディウス・ロマーヌス、アルヴェニアのペトルス、パリのヨハネスを取り上げて彼らの君主制論を具体的に検証している。詳細は同論文に譲らざるをえないが、レンナの結論とするところを引用しておく。

「一二六〇年から一三〇三年にかけてのフランスでは、アリストテレスに影響を受けた理論家たちの間の傾向は、権威主義的君主制に傾いていた。彼らは『政治学』のなかの『人民主権的 popularis』観念などまったく知らなかった。実際、彼ら著作家たちは王権を強化するためにアリストテレスの最良の人間のことを熱心に思い描いた。力強い指導者を求めて、彼らは君主制的統治のより中央集権化した形態を正当化するように思われた。アリストテレスの共通善の観念に魅入られた。君主主義者たちはアリストテレスの自然的な政治的共同体、市民、そして法の観念を歓迎したのである。⁽⁵²⁾」

もちろん、レンナも指摘するように⁽⁵³⁾、これはフランスの場合であり、イタリアでは皇帝と司教に対抗して市民の特権を増大させる手段をアリストテレスの『政治学』のなかにみようとしたりしたむきもあった。十三世紀から十八世紀にかけての西欧政治思想へのアリストテレスのインパクトとして、「絶対主義的」的伝統と「民主主義的」伝統の両面があったことも確かであろう。しかし、アリストテレス『政治学』の受容という問題をいきなり近代主義的解釈一色で染め上げ、そこから単一の結論を強引に引き出すような従来の通説は今日、もはや通用しないといわねばならない。⁽⁵⁴⁾

さて、ウルマンの主張する〈アリストテレス革命〉の三番目の内容は、「政治と倫理の分離」ということである。この点についても、『中世における法と政治』の第八章「新しい政治学」での彼の記述からからみてみよう。同書の冒頭が「アリストテレスの受容が十三世紀になした宇宙論的革命は、政治学の分野にその最大の影響を發揮した。」という言葉ではじまっていることは既に紹介した通りである。では、その「政治学の分野」に發揮した最大の影響とは何だったのか。ウルマンの語るところを正確に把握するために、この冒頭の一節をそのまま引用してみよう。

「アリストテレスの受容が十三世紀になした宇宙論的革命は、政治学の分野にその最大の影響を發揮した。世俗的政治主体、著作家、法学者、政論家たちがとくに叙任権闘争以来ずっと暗中模索してきたものが、いまやアリストテレスによって、自然法と一致したかたちで、さらには神の干渉や恩寵やあるいは神学的もしくはその他の思弁的考察からまったく独立して生長してきた自然的単位のなかで、提出されたのである。国家を『生活の諸目的のために十分なものである市民の団体』とみなすアリストテレスの観念は、十分に受け入れられ得るものであった。しかしそれにもかかわらず、この観念は新しい位相を社会とその統治に関する思想のなかにもちこんだのである。それは、それまでの支配的な全体的観念の放棄に導いた。現実味ある考え方としての国家の観念の導入にもなつて、それを補足する市民の観念もまたデヴェューを飾った。もっと正確な意味においては、国家と市民のこの二つの観念は再生してもらえただけでなく、新しい方向づけのなかの最も主要な役割となったのである。国家も市民もともに、中世キリスト教社会とその統治の構造にとつて損傷を与えることになるはずのものであった。⁶⁵」

このように、ウルマンは自然法に即し、神学的前提からまったく自由で、世俗的な国家と市民の観念がアリストテレスによって導入され、それがそれまでの伝統的な統治観を衝き崩す虞れをもっていたことを指摘する。そして、それを受けて次のパラグラフ——「アリストテレス革命が十三世紀に達成したことは、何世紀にもわたって

長いこと冬眠させられていた生まれながらの人間そのものの再生だった」——が続くのである。

ここでウルマンが強調しているのは、アリストテレスのいう「生まれながらの人間」つまり自然的人間 (homo) の概念は、十三世紀の人びとがそれまで「キリスト教徒」(christianus) という概念だけでしか知らなかった人間のあり方に、もう一つの別個のあり方が存在するのを示したということである。それをウルマンは次のように述べる。

「抽象的な言い方をすれば、“homo” (ありのままの人間) は“christianus” に次いで一つの地位をもったのである。個人をただキリスト教徒と捉える一極的思考ないし全体的思考は、個人を自然的人間とともにキリスト教徒と捉える二極的思考にとって代わられた。統合が分極化ないし分化に道を譲りはじめた。アリストテレス自身、人間と市民は二つの異なった思考のカテゴリーに対応すると語ることによって、全体的 (プラトンの) 立場を粉砕していた。すなわち、善き市民は必ずしも善き人間である必要はないし、その逆もまたそうである、というのだ。この言明は深い、新しい位相——つまり、政治と倫理との相違——を表現している。それぞれのカテゴリーにとつて、それぞれ異なった規範が存在するというのだ。もちろん理想の共同体においては、この二つは一致するであろうが。倫理的規範は何が善き人間を作るかに関わり、政治的——法的規範は善き市民に対して何をなすべきかを定式化する。このことは人間行動が倫理的、政治的、宗教的その他のカテゴリーに原子化していく過程のはじまりであった。」⁽⁵⁶⁾

こう語った上で、ウルマンはアリストテレス『政治学』の用語が実際にどのようにラテン語訳されていたか、に言及する。⁽⁵⁷⁾ 周知のように、その翻訳者はトマスの友人でもあった同じドミニコ会修道士ムールベケのグイレルムスであるが、彼はアリストテレスの“politeuesthai”というギリシア語をラテン語に訳す際に、既成の言葉を用い

ず、“politizare”という新語を造って訳語にあてた。この新語は、人が「市民として、政治的に行動すること」を意味し、それはやがて“politia”（政治・統治）とか“politicum”（政治的）という言葉とともに当時の世俗社会に定着していく。ここに、“politizare”という言葉によって、自分自身の運命を切り開いて行くことのできる、自律的な能力をもった「市民」としての個人が「政治的な」領域に登場することになったのである。個人の日“humanitas”（倫理的な領域で単なる“homo”であること）に対応して、公的な領域での「市民」という立場が存在するようになり、この二つは明らかに“christianus”とは異なる概念となった。個人と市民は自然的な秩序に属する概念であり、キリスト教徒は超自然的な秩序に属する概念となった。事物の二極的思考ないしは二重構造的秩序が一極的思考に取って代わったわけである。

市民の登場は、より高次の権威に服従する者Ⅱ「臣民」(subject:sub/ditrus)の後退を意味する。個人が市民として、立法行為を通じて共同体Ⅱ国家の形成に参加したことは、統治と法の「上昇理念」が長い間の冬眠から覚めて表舞台に姿を現したことでもある。アリストテレスの受容の結果として、「自然の学」(scientia naturalis)が生まれ、政治の領域におけるそのカウンターパートである「政治の学」(scientia politica)が生まれるのも驚くに値しない。実際、アリストテレスの命題の導入は公的、社会的生活の既存前提に対する深刻な挑戦だった。人間は政治的動物である、とするアリストテレスの原理はこの挑戦の要約にはかならない。なぜなら、パウロが言うごとく、生まれたままの、自然的人間というのは洗礼の水によってその汚れを浄められ生まれ変わる存在でなければならなかったからだ。しかし、それにしても、この挑戦はなまなかな努力では到底成し遂げられるものではあるまい。ここでウルマンはこう言う。

「それにもかかわらず、この明らかに両立し難い二つの相違する命題を調和させて一つの総合的命題を作り上げ

るといふ巨大な仕事は、偉大なドミニコ会の学者トマス・アクィナスによって成功裡に成し遂げられた。トマスは彼以前に誰もなしえなかったし、彼以後もなしえないであろうまことに複雑なアリストテレスの学問体系をマスターしたのであった。トマスの成し遂げたポイントのうち、主要なものを挙げれば、*humanitas*と*christians*との決定的な分離と、事物の二重構造的秩序ということである。⁽³⁸⁾

こうして、トマスの解決法に通底しているものは彼の自然観念だと、ウルマンは指摘する。トマスは自然を神の創造物と考えた。そしてこの理由により、自然に自律的な地位を与えた。しかしそれにもかかわらず、人間は自分の目的を達成するためには、信仰と恩寵を必要とする。有名な命題——「恩寵は自然を廃さず、かえってこれを完成する。」——の意味は、こうした文脈のなかで捉えることができる。自然的産物つまり国家はその起源や作用に関しては、信仰や恩寵と何の関係ももたない。しかし、そのよりよき働きにおいては、恩寵と信仰はやはり不可欠な補完物である。事物の二重構造的秩序——自然的なものと同超自然的なもの——とはまさにこのことにほかならない。そして、それと同時に角度を変えてみれば、それは原子化の過程のはじまりでもあるのだ。人間の国家の法はそれ自身で正当なものであるが、完成にいたるには、教会の承認を必要とする。両者は互いには相補い合ひ、相互に排斥し合うものではない。このようにして、実際にトマスは「政治学」(*scientia politica*)という用語を造り、超自然的権威からの、個人の解放と、十分に自律した市民の再形成に貢献したのだ、というのである。

以上が、『中世における法と政治』の第八章「新しい政治学」でウルマンが展開している主張の骨子である。だが、この「政治(学)」と倫理(学)の分離」という点に関しても、疑問がまったく生じないわけではない。アリストテレスにおける両者の鋭い分離の指摘は当然のこととしても、その同じ論理をトマスが踏襲していると主張する場合には、まだまだ検討すべき問題点が残されているし、それらに対応すべき内在的な説明も必要な気がする。な

るほど、ウルマンはアリストテレスの「生まれながらの人間」や「市民」・「国家」の概念のなかに、そうしてとりわけ「善き市民は必ずしも善き人間である必要はないし、その逆もまたそうである」（『政治学』Ⅲ、4）という言明のなかに、政治（学）と倫理（学）の明らかな分離の論理をみ、その言明をはかならぬトマス自身が繰り返している事実をトマスの場合の有力な根拠の一つとしている。この指摘は実は我々が依拠してきた『中世における法と政治』ではなされておらず、『中世における統治原理と政治』と『中世政治思想史』のなかで紹介されている（ちなみに、『法と政治』での論述は前二書ほど詳細ではなく、また引用文にも出典の明示はいっさいない点は念頭にを入れておくべきであろう⁽⁵⁹⁾）。トマスの発言はこうである。

「善き人間とでもいいうるような資質をもっていなくとも、善き市民なる者はときどきいる。したがって、善き人間であるか、それとも善き市民であるかの資質は、同一ではないといえるのである。」（『アリストテレス「政治学」注解』Ⅲ、3）

確かに、この発言は有力な根拠たりうるであろう。ただし、それをいうなら、同時にこの発言がアリストテレス『政治学』についての『注解』でなされている点も無視できない。というのは、この『注解』の冒頭ではトマスは「政治学」の学問的意味と位置づけを次のように述べているからだ。

「人間の秩序づけられた関係を対象とする政治学が、『作る』という行為の領域、すなわち作為の学もしくは機械的な学に属するのではなく、むしろ『なす』という行為、すなわち倫理的な学に属する、ということとは明白である。」（『序』⁽⁶⁰⁾）

ここでいわれているのは、政治学（scientia politica）は倫理学（scientia morais）に属する、ということである。この例一つをもってしても、トマスにおける「政治学と倫理学の分離」という問題はそう簡単に肯定できる問

題というわけにはいかないのではない。そればかりではない。そもそも『神学大全』に明らかのように、トマスの学問体系は「聖なる教え」(神学)のなかに大きく抱摂されて構成されていることを想起するとき、この思いはなおさらである⁽⁶⁾。そして、そのことはまたウルマンがいう「事物の二重階層的秩序」——自然と超自然——にもあてはまるとはいえないだろうか。すなわち、それは少なくともトマスの主観的意図においては、必ずしも両者の「分離」ではなく、「繋がり」の再確認を示すものだったかも知れないのである。

ともあれ、こうしてみると、ことはトマスの政治学・政治思想の成立の根幹に関わる問題であり、いっそうの慎重な検討が要求されるといわねばならないであろう。

結

以上、現代の代表的な中世政治思想家であるW・ウルマンの所説を例にとり、十三世紀(アリストテレス革命)史観のうちに孕まれる、もしくはそのなかに前提とされている問題を三点に絞り、その問題性について考察してきた。そこで確認しえたのは、中世政治思想史の上で「アリストテレス政治学のインパクト」という観念がキメラ(怪物)のごとく一人歩きしていること、そのアリストテレスの影響をもっぱらラテン語訳『政治学』の成立と流布をみた十三世紀という限定された世紀に局限化しすぎていること、そして、それに触発された政治思想上の一大パラダイム転換を「中世」政治思想から「近代」政治思想への転換として単系的・単線的に捉えて怪しまない結果に終始している、ということである。

こういう傾向は当然のことながら、十三世紀の知的状況にあってアリストテレス受容の最大の貢献者と目される

トマスの解釈と評価において、重大に反映せざるをえないこととなる。だが、果たして、ウルマンのいうように、トマスは「西欧中世における政治学の自律の功労者」などといったいきってしまったのだろうか。トマス政治思想理解への旅路はまだはじまったばかりである。

注

- (1) マルティン・グラープマン『聖トマス・アクィナスの文化哲学』小林珍雄訳、エンデルレ書店／中央出版社、一九四四年、一九頁。[Martin Grabman, *Die Kulturphilosophie des hl. Thomas von aquin*, 1925. なお、訳文と訳語を現代的に若干修正した。]——本稿を執筆するにあたり、土橋茂樹氏の論稿から示唆を受けたことをお断りしておく。「十三・十四世紀におけるアリストテレスの『政治学』の受容」(上智大学中世思想研究所編『中世の社会思想』創文社、一九九六年)。
- (2) J・B・モラル『中世の政治思想』柴田平三郎訳、未来社、一九七五年、九二頁。[J. B. Morrall, *Political Thought in Medieval Times*, 1958.]
- (3) 同、九二頁。
- (4) W・A・ダニング『政治学説史——古代と中世』第一卷、古賀鶴松訳、人文閣、一九四二年。[W. A. Dunning, *A History of Political Theories: Ancient and Medieval*, 1902/1927. 訳文と訳語を現代的に若干修正した。]
- (5) 同、二三八―二三九頁
- (6) R. W. and A. J. Carlyle, *A History of Mediaeval Political Theory in the West*, 6 vols. 1903-1936.
- (7) *ibid.*, vol. III (1915), p. 5.
- (8) *ibid.*, vol. V (1928), p. 4.
- (9) C. H. McIlwain, *The Growth of Political Thought in the West*, 1932/1968, p. 323ff.
- (10) *ibid.*, p. 325.
- (11) Ewart Lewis, *Mediaeval Political Ideas*, 2 vols. 1954.
- (12) *ibid.*, vol. I, p. 140.

- (13) *ibid.*, p.150.
- (14) Michael Wilks, *The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages*, 1963.
- (15) 例え、ウルマンの次のような言葉を讀めば、それははゞきりとしよう。「アリストテレスのインパクトは、彼のために準備されていた時期にやっていた。彼は……一つの『人類社会』(Societas humana)が存在し、その目的は人間の欲求の充足であることを示した。この Societas humana はあの『キリスト教社会』(Societas Christiana)とは基本的に異なるものである。それは下から、家族、村落としてより大きな団体から、そのなかで生活する人間の自然的衝動によって形成されるところの自己充足的共同体に成長していく。だから、それは自然の創造物である。「しかるに」 Societas Christiana は、上から下へ下降する。それは作られ、制定される。だから、それはその起源を自然の外にもつ。一方は上から、統合的原理から、キリスト自身から下降する。他方は下から、男女の自然的結合から上昇する。一方の Societas には人間は社会的本能の作用を通じて参加し、もう一方の Societas には人間は洗礼の秘蹟的行為を通じて参加する。だから、この二つの社会の目的と指向はまったく異なるのである。」 Principles of Government and Politics in the Middle Ages, 1961, p.455ff.
- (16) Michael Wilks, *op. cit.*, p.84.
- (17) *ibid.*, p.84.
- (18) D.E.Luscombe, "The State of Nature and The Origin of the State", in N.Kretzmann, A.Kenny and J.Pinborg, eds., *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, 1982, p.759.
- (19) J.P.Canning, "Introduction: Politics, institutions and ideas", J.H.Burns, ed., *The Cambridge History of Medieval Political Thought c.350-c.1450*", p.360.
- (20) Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, 2 vols, 1978.
- (21) *ibid.*, vol. II, p.349. (この通説を踏襲している現代の学者のリストにわたるものが付加された。) R.W.Southern, *Medieval Humanism and Other Studies*, 1970, p.56; Michael Haren, *Medieval Thought*, 1985, pp.28-29.
- (22) W・ウルマン『中世ヨーロッパの政治思想』朝倉文市訳、御茶の水書房、一九八三年、一七三頁。[A History of Political Thought: The Middle Ages, 1965, p.159. など] 引用文中の "In fact and in theory the Aristotelian avalanche

- in the thirteenth century marks the watershed between the Middle Ages and the Modern Period.”を翻訳せしむ。アリストテレスの突然の導入は「中世と現代との間の分水嶺となった」としている。これは文脈上「現代」ではなく、「近代」であろう。]
- (23) W.Ullmann, *The Origins of the Great Schism*, 1948/1967. ウルマンはここで「教会大分裂」の原因を、宗教界における教皇至上主義（“Descending Theme of Government”に對抗して台頭してきた信者主権論（権力の源泉を信者全体→公会議にありとする“Ascending Theme of Government”）の挑戦の結果に求めつつある。中世教皇制をこうした見方（“Descending Theme”）を提言せしむ。 *Medieval Papalism*, 1949; *The Growth of Papal Government in the Middle Ages*, 1955. の後 *A Short History of the Papacy in the Middle Ages*, 1972. で決定的に展開される。ここで教皇制の歴史がはっきりと“Descending Theme”の発生→“Ascending Theme”の台頭→前者の凋落のそれとして叙述される。ちなみにこの図式はウルマンの他の著作でも採用される。例えば *The Carolingian Renaissance and the Idea of Kingship*, 1969. のカロリング期の王権観念が“Descending Theme”で分析される。
- (24) W.Ullmann, *op.cit.* (1961), pp.19-26. など ウルマンの“Ascending Theme of Government”と“Descending Theme of Government”の対比の「封建制度」に関する理解としては、鈴木利章氏の次の三つ論稿が参考になる。「《書評》 W.Ullmann, *The Individual and Society in the Middle Ages*, 1966.」(『西洋史学』七七号、一九六八年) 「封建制度研究の一視角——W.Ullmann 教授の業績より——」(『西洋史学』八〇号、一九七一年) 「封建制度の再検討——W・アルマン教授の所論を基礎に——」(『イギリス社会史』no.12、一九七二年)。
- (25) W・ウルマン、前掲『中世ヨーロッパの政治思想』六頁。
- (26) 同、六頁。
- (27) W・アルマン『中世における個人と社会』鈴木利章訳、シネルヴァ書房、1970年。[*The Individual and society in the Middle Ages*, 1966. 著者名の表記がアルマンとなっている点に注意された。]
- (28) 同、二四九頁。
- (29) W.Ullmann, *Law and Politics in the Middle Ages*, 1975.
- (30) *ibid.*, p.269.

- (31) *ibid.*, p.269.
- (32) 前掲『中世ヨーロッパの政治思想』一七八—一八二頁。同『中世における個人と社会』一七四—一九五頁。
- (33) W.Ullmann, *op. cit.* (1961), p.248.
- (34) Gaus Post, *Studies in Medieval Legal Thought: Public Law and the State, 1000-1322*, 1964.
- (35) *ibid.*, p.498.
- (36) Cary J.Nederman, *Medieval Aristotelianism and its Limited-Classical Traditions in Moral and Political Philosophy, 12th-15th Centuries*, 1997.
- (37) *ibid.*, p.ix.
- (38) Cary Nederman, "Aristotelianism and the origins of "political science" in the twelfth century", *Journal of the History of Ideas* 52, 1991, in Cary Nederman, *ibid.* (1997).
- (39) *ibid.*, p.182.
- (40) Cary Nederman, "Nature, Sin and the origins of society: the Ciceronian tradition in medieval political thought", *Journal of the History of Ideas* 49, 1988, in Cary Nederman, *ibid.* (1997).
- (41) *Metalogicon*, 1, 1.
- (42) *De inventione*, 1, 1.
- (43) *De officiis*, 1, 50. 『義務について』泉井久之助訳、岩波文庫]
- (44) Cary Nederman, *op. cit.* (1988), p.23. マルシリウス・パドヴァについて、鷲見誠一「マルシリウス・パドヴァの社会思想」(前掲『中世の社会思想』所収)。
- (45) *ibid.*, pp.3-4.
- (46) W・ウルマン、前掲『中世ヨーロッパの政治思想』一九六頁。
- (47) オットー・フォン・ギールケ『中世の政治理論』坂本仁作訳、ミネルヴァ書房、一九八五年。[Otto Gierke, *Political Theories of the Middle Ages*, trans. by F.W.Maitland, 1900. ただし、邦訳はドイツ語版]
- (48) Wilfrid Parsons, "St. Thomas Aquinas and Popular Sovereignty", *Thought*, vol. XVI, no.62, 1941.

- (49) *ibid.*, p.474.
- (50) Thomas Renna, "Aristotle and the French Monarchy, 1260-1303", *Viator*, vol. K.
- (51) *ibid.*, p.309.
- (52) *ibid.*, p.324.
- (53) *ibid.*, p.324.
- (54) トマスは君主制論者が混合政体論者か、という問題はここでの直接の課題ではないので、これ以上の言及は避けた。ただ近年の研究の動向からいえば、トマスの真意を混合政体とみるのが有力なことはうえよう。例えば、Brian Tierney, "Aristotle, Aquinas and the Ideal Constitution", *Proceedings of the PMR Conference*, vol. 4, 1979; James M. Blythe, "The Mixed Constitution and the Distinction between Regal and Political Power in the Work of Thomas Aquinas", *Journal of the History of Ideas*, vol. XLVI, no.4, 1986. *idem*, *Ideal Government and the Mixed Constitution in the Middle Ages*, 1992.
- (55) W.Ulmann, *op.cit.* (1975), p.269.
- (56) *ibid.*, p.270.
- (57) *ibid.*, p.270ff.
- (58) *ibid.*, pp.271-272.
- (59) W. Ulmann, *op. cit.* (1961), p.248. 同「朝倉記」二一〇頁。
- (60) *In Libro Politicorum Aristoteles expositio*, prooemium.
- (61) 拙稿「『神学大全—思想のロジック建築—」(『獨協法学』第五二号、二〇〇〇年)参照。