

オッカムにおける教皇の権力

－アキナスとマルシリウスとの比較から－

佐々木 亘

The Power of Pope in Ockham
－From a Relationship with Aquinas and Marsilius－

Wataru Sasaki

「教皇のアヴィニオン捕囚」と言われる時代に、ドイツ皇帝ルートヴィヒのもとで教皇への批判を展開したのが、パドヴァのマルシリウスとウイリアム・オッカムである。アヴィニオンに召喚され、清貧論争におけるローマ教皇ヨハネス二十二世の見解が異端であることを確信するに至ったオッカムは、これ以降、純粋にアカデミックな研究生活を離れ、ローマ教皇に対する論争に身を投じていく。マルシリウスは教皇を頂点とした教会の制度そのものを否定する。しかし、オッカムは教皇の権威そのものを否定しない。ただ、もし教皇がキリストから、神法に反しておらず、また自然法にも反していないことをすべてなしうような権力の充満を保有したとするならば、キリストの法は耐えられない隷従の法となるとして、教皇の権力を限定的に捉える。教皇は信徒たちの父であり、教会の花婿である。教皇の権力は共同善と信仰の救済のために行使されなければならない。

Key Words: [オッカム] [マルシリウス] [アキナス] [アヴィニオン教皇]
[異端]

(Received September 23, 2020)

はじめに

ウイリアム・オッカム（1287頃-1347/48）は、トマス・アキナス（1225頃-1274）の没後10年ほどたって生まれた、中世後期を代表する人物である。オッカムがその後の哲学・神学に与えた影響について、クラウス・リーゼンフーバーは次のように言っている。

中世の思想全体を見渡すとき、ウイリアム・オッカムほど分析的、批判的、破壊的に哲学・神学の伝統に関わった思想家はおそらくほとんど見当たらないであろう。哲学的思弁によって複雑多岐に枝を伸ばした神学の木は、こうした枝々が彼の剃刀にあって削ぎ落されたのち

* 鹿児島純心女子短期大学生活学科生活学専攻現代ビジネスコース（〒890-8525 鹿児島市唐湊4丁目22番1号）

には、まさに信仰と経験からの所与を保持するその根幹を辛うじて残すのみとなったかのように見える⁽¹⁾。

オッカムは唯名論の立場から、存在するものは個物のみという立場を貫く。では、「哲学的思弁によって複雑多岐に枝を伸ばした神学の木は、こうした枝々が彼の剃刀にあって削ぎ落された」ほどの破壊的な影響とはどのようなものなのであろうか。この点、大津真作は次のように言っている。

オッカムにとって、もっとも大事なことは、事物が実際に存在するかどうかは、それが個物であるかどうかにかかっている、ということであり、これが彼の唯名論の真骨頂である。この唯名論は恐ろしいほどの解体力を秘めていたから、その波及効果もまた、恐ろしいほどのものであった。(中略)「神は絶対である」とか、「神は永遠である」とか、「神は霊である」とかという抽象的概念同士の結びつきは、主語が述語をあますところなく含んでいる神を相手にした場合には、同語反復にもならない。これでは、信仰と理性の調和を語る神学など成立しようがない。オッカムの唯名論的論理が恐れられたのは当然の話である⁽²⁾。

アキナスはアリストテレスの思想を自らの神学に巧みに取り込み、理性と信仰の調和ある一致を示した。これに対しオッカムは、神を理性の外へと押しやり、信仰と理性を分離させたのである。普遍の存在を否定することにより、アキナスの神学体系は「彼の剃刀にあって削ぎ落された」わけである。

では、はたしてアキナスの体系は、本当にオッカムの剃刀によって解体されたのであろうか。この小論でこのことを扱うことはできない。本稿ではこれまで行ってきた正義論研究の一環として、オッカムとアキナス、そしてオッカムと同時期に独自の政治思想を展開したパドヴァのマルシリウス(1275/80年-1342/43年)との比較を通じて、オッカムの政治思想における教皇の権力について触れていきたい。

I. 時代背景

1303年、教皇ボニファティウス八世は「アナーニ事件」ののちに亡くなり、1309年には南フランスのアヴィニオンに教皇座がおかれることになる。これがいわゆる「教皇のアヴィニオン捕囚」と言われる時代である。マルシリウスとオッカムが独自の政治思想を展開したのは、この時期に当たる。橋口倫介は次のように言っている。

教皇庁の本質的願望がそのローマ復帰であったことに疑いをいれない。(中略)ヨハanneス二十二世は一三一九年、信頼篤い枢機卿ペルトラン＝プージェを教皇代理の司令官とする強力な遠征軍を北イタリアに派遣した。プージェ遠征軍は北イタリア各地で軍事的成功を収め、ボローニャに教皇庁を移転させる政治工作もかなりの成功をあげたが、一三二二年ドイツ帝位争いに競争者フリードリヒ＝フォン＝ハプスブルクを破ったルードヴィヒ＝デル＝バイエ

ルの干渉によってこの計画は挫折した。一三二八年、ルードヴィヒはローマに入城し、教皇ならぬ市民代表の手から帝冠をうけ、ヨハネス二十二世に異端者として廃位通告をおこない、対立教皇を擁立した。(中略) オッカム、ジャン＝ド＝ジャンダン、マルシリウス(ルードヴィヒのイタリア代官として精神的諸問題を担当)らの反教皇主義者による論議の横行はヨハネスを「嵐の中の小鳥」の如く翻弄した⁽³⁾。

マルシリウスとオッカムが政治の世界に登場するのは、ドイツ皇帝ルートヴィヒと教皇ヨハネス二十二世との対決の場においてであった。教皇庁がローマではなくアヴィニオンに置かれているということは、歴史的にも異常なことであり、教皇としては教皇庁をローマに復帰させることが何よりの願望であったと考えられる。そのため、様々なイタリア政策の一環として教皇ヨハネス二十二世はプージェ遠征軍を北イタリアへと送り出した。この教皇側の行動に真っ向から対立したのが皇帝ルードヴィヒである。そして、神聖ローマ帝国皇帝ルードヴィヒのもとで、反教皇主義者として論戦にのぞんだのが、マルシリウスとオッカムであった。

マルシリウスは1324年、代表作『平和の擁護者』(*Defensor Pacis*)を書き、ヨハネス二十二世によって異端宣告を受けた。ルードヴィヒの本拠地であるミュンヘンにはオッカムが庇護を求めて滞在しており、オッカムからの批判に答える形で『擁護者小論』(*Defensor minor*)を書いた⁽⁴⁾。一方、フランシスコ会修道士のオッカムの方はある事件によって政治の世界に巻き込まれていったのである。小林公は次のように言っている。

ロンドンでは彼の重要な哲学、論理学、神学上の著作の大部分が書かれている。(中略) 一三二四年にイングランドからフランスに渡り、アヴィニオンのフランシスコ派の修道院に身を置いたオッカムは、異端審問に服することになった。(中略) この間、アヴィニオンに滞在するオッカムにその後の彼の生涯を決定する重要な出来事が起こった。当時のフランシスコ修道会長チェゼーナのミカエルに出会い、清貧論争に巻き込まれていったのである。(中略) 清貧論争におけるローマ教皇ヨハネス二十二世の見解が異端であることを確信するに至ったオッカムは、これ以降、純粋にアカデミックな研究生活を離れ、ローマ教皇に対する論争に身を投じていく。(中略) 清貧に対する教皇の頑固な敵対的態度に身の危険を感じたミカエルはオッカムその他の修道会士と共に一三二八年五月にアヴィニオンを秘かに逃亡し、教皇が差し向けた追手の襲撃を危機一髪で逃れ、南フランスの港からイタリアに渡り、(中略) バイエルンのルードヴィヒに庇護を求めた。その後ミカエルはオッカムらと共に、ルードヴィヒのミュンヘンの宮廷に移り、そこでローマ教皇批判を展開していくことになる⁽⁵⁾。

オッカムの研究生活は、アヴィニオン脱出の前後でまったく異なったものとなった。哲学、論理学、神学に関する主要な研究はイギリスにいた時に生み出された。一方、ミュンヘン滞在中は教皇を批判する政治的著作に没頭した。この小論では「清貧論争」に詳しく触れることはできないが、巨額の富に溺れ贅沢を極めた教皇側と、アシジの聖フランシスコ以来清貧の姿勢を貫いているフランシスコ会とが対立しないわけがない。

しかも『ルカ福音書』における、「貧しい人は幸いである (6:20)」、「あなたがた皆の中で

いちばん小さなものこそ偉いのである (9:48)」、「自分のために富を積んでも、神のために豊かにならない者はこのとおりだ (12:21)」、「自分の財産を売って施しなさい (12:33)」、「金持ちが神の国に入るよりも、らくだが針の穴を通るほうがまだ易しい (18:25)」、「この貧しいやもめは、誰よりもたくさん入れた (21:3)」、「財布も袋も履物も持たせずにあなたがたを遣わしたとき、何か不足したものがあつたか (22:35)」というイエスの言葉から推察するかぎり⁽⁶⁾、オッカムが「清貧論争におけるローマ教皇ヨハネス二十二世の見解が異端であることを確信するに至った」としても、それほど不思議なことではない。その後、オッカムは教皇の権力はどうかあるべきか、などについての論戦に身を投じるのである。

II. マルシリウスにおける国家と教会

まず、マルシリウスがどのような政治思想を展開したかを確認していこう。マルシリウスは、『平和の擁護者』第二講で国家と教会との関係について論じている。彼はその第一章で次のように言っている。

それらは明白な仕方では、教皇と呼ばれるローマ司教、あるいはほかの司祭か司教、もしくは霊的な聖職者の誰でも、共通的であれ区別的であれ、そのような者、または彼らの団体であるかぎり、いかなる司祭や司教あるいは助祭、あるいは彼らの団体に対して、現実的にせよ人的にせよ、いかなる強制的な司法権を持っていないし、持つべきでもないということを論証している。同様に彼や、彼らのある者は、共通的であれ区別的であれ、なおさらかかる司法権をいかなる皇帝やある支配者、共同体、団体、あるいはどのような状態であれある世俗の個人に対して、もし、ただその司法権がその管区の人的立法者によってある司祭や司教、ないし彼らの団体に対して許可が与えられているというのでないかぎり、持つてはいない⁽⁷⁾。

マルシリウスは教皇を頂点とした教会の制度そのものを否定する。教皇も司教も司祭も、教会内の人物や団体に強制的な司法権を何も持ってないことを強調する。司法権がないのであれば、教会法は機能しなくなるであろうし、教皇も司教もその権力はただの飾り物となるであろう。マルシリウスは教会を国家の中に組み入れることによって、皇帝と教皇の対立を解消しようとする。

教皇その他は教会内でさえ、強制的な司法権を持っていないのであるから、なおさら教会外にそのような権力を有するわけではない。「いかなる皇帝やある支配者、共同体、団体、あるいはどのような状態であれある世俗の個人に対して」も強制的な司法権を持っていない。唯一の例外は、「その司法権がその管区の人的立法者によって」許可されている場合である。ここからわかるように、マルシリウスにおいて法を策定する権限は、「人的立法者」だけであり、「ただ市民の全体ないしそのより重要な部分のみが人的立法者である」⁽⁸⁾。立法権は、じっさいは市民の「より重要な部分のみ」に与えられているということになる。

このようなマルシリウスの思想に、近代の先駆者としての要素を見ることは容易であろう。じっさい、マルシリウスを近代的な要素を持つ人物として捉えている研究者もいる⁽⁹⁾。しかし、

この点について、大西藤米治は次のように言っている。

彼のこの学説といえども、それに摂取された思想的系譜を調べてみると、そこには近世的というより、むしろ中世的な「神学」的諸契機がその基本を構成している事実遭遇する。したがって、せつかく彼の国家理論に標榜された主権概念の論理も、そのねらいがキリスト教国家の二元性に対する不合理の是正といった程度で、謂うならば中世的社會における宗教・政治両生活の統合という中世的枠内問題だけが前提になっているため、結果的には完結体に至るまで成長していないままに終始してしまった感が否定できないのである。(中略)彼の理論では、国家と教会はどのような方法においても相互に分離したものは受け取られていないのであって、全体としてのキリスト教国家概念は完全にマルシリウスの所謂「誠実な完全社會」に一致した構成になっている⁽¹⁰⁾。

たしかに、マルシリウスの思想には近世的要素を見ることは容易である。しかし、彼が目指したものは、近代的な主権の確立ではなく、教皇と皇帝という「キリスト教國家の二元性」にもとづく対立抗争の悲劇をいかにして終わらせるかという点である。彼は教皇の権力を否定し、教会を國家の中に組み込むことで、この対立を終わらせようとする。したがって、教会から独立した國家という考えにはなっていない。そのため、「中世的社會における宗教・政治両生活の統合という中世的枠内問題だけが前提になっている」のである。

しかしながら、マルシリウスは教会の独自性を否定することにより、たとえばアキナスの永遠法の分有としての自然法において明らかかなような、永遠へと開かれた人間の超越的可能性の余地を奪うことになった⁽¹¹⁾。そういう仕方では、いい意味でも悪い意味でも、マルシリウスは近代への扉を開いたということではできよう。

Ⅲ. 旧法と新法

さて、アヴィニオンで教皇の異端性を目の当たりにしたオッカムにとって、教皇に正当な仕方では帰属する権力とは何かを明示することが大きな課題となった。彼は『対話編』第三部で次のように言っている

キリストによって定められたキリストの法は、旧法に比べれば自由の法であり、旧法は新法に比べれば隷属の法である。しかし、もし教皇がキリストから、神法に反しておらず、また自然法にも反していないことをすべてなしうような権力の充満を保有したとするならば、キリストによって定められたキリストの法は、耐えられない隷従の法となるであろうし、旧法よりもいっそう大きな隷従の法となったであろう。それゆえ、教皇は靈的なことにおいても、世俗的なことにおいても、このような権力の充満をキリストから保有してはいない⁽¹²⁾。

旧約における旧法は神に対する恐れを媒介とした法であり、イエスが最後の晩餐で制定した

新しい契約にもとづく新法は愛を媒介とする法であり、自由な法である。たとえば、パウロは次のように言っている。

きょうだいたち、あなたがたも、キリストの体によって、律法に対して死んだのです。(中略)しかし今は、私たちは、自分を縛っていた律法に対して死んだ者となり、律法から解放されました。その結果、古い文字によってではなく、新しい霊によって仕えるようになったのです⁽¹³⁾。

ここでの律法がそのまま旧法を意味するわけではないかもしれない。ともかく、旧約聖書における十戒に代表される旧法は、もちろん神によって制定された法であるから決して悪の法ではない。しかし、「古い文字によって」、「自分を縛っていた」わけであるから、「隷属の法」として位置づけられる。旧法と新法の関係について、アキナスは次のように言っている。

第一に、法は共同善へと、目的に対するように秩序づけることがかわる。しかるに、このことは二通りありうる。すなわち、一つは可感的で地上的な善である。そして、かかる善へと旧法が直接秩序づけた。ここからただちに、『出エジプト記』第三章では、旧法の発端において民はカナンという地上の王国へと招かれたのである。もう一つは、可知的で天上的な善である。そして、これへと新法が秩序づける⁽¹⁴⁾。

法とは何より共同善へと秩序づけるものである⁽¹⁵⁾。そして、この共同善には、「可感的で地上的な善」と「可知的で天上的な善」に区別される。前者へと秩序づける法が旧法である。出8:8-17におけるモーセの召命の場面で、17節では「あなたがたをエジプトの苦しみから救い出し、(中略)乳と蜜の流れる地に導き上る」と言われている。これに対して、後者へと秩序づけるためには、恩恵のような、超自然本性的なものが与えられなければならない。そして、このことはキリストによってはじめて可能になる。したがって、後者へと秩序づける新法は、「新しい霊によって仕えるようになった」ところの、福音の法であり、「律法から解放され」た自由の法なのである。ここから、「キリストによって定められたキリストの法は、旧法に比べれば自由の法であり、旧法は新法に比べれば隷属の法である」ということになる。

IV. 教皇の権力

さて、先のオッカムの引用では、問題になっているのは、マタ16:18-19の「あなたはペトロ。私はこの岩の上に私の教会を建てよう。陰府の門もこれに打ち勝つことはない。私はあなたに天の国の鍵を授ける。あなたがたが地上で結ぶことは、天でも結ばれ、地上で解くことは、天でも解かれる。」の解釈である。

この個所を文字通りに捉えて、ペトロの後継者である教皇に「神法に反しておらず、また自然法にも反していないことをすべてなしうるような権力の充満」がキリストから与えられたとするなら、教皇は人民全員を奴隷として拘束することが可能となる。そうなると、「キリスト

の法は、耐えられない隷従の法となる」のであり、本来「律法から解放され」て自由となったはずの新法は「旧法よりもいっそう大きな隷従の法」となってしまう。このことはまったくの不条理であるから、「教皇は霊的なことがらにおいても、世俗的なことがらにおいても、このような権力の充満をキリストから保有してはいない」と結論づけている。

このようにオッカムは、マルシリウスのように「いかなる強制的な司法権を持っていない」として教皇制や教皇の権力そのものを否定するわけではない。ただ、あの『マタイによる福音書』の個所を、キリストからの全権委任のように解することは、大きな不条理につながるということを、そして、その不条理が現実に行っていることを明らかにしようとする。では、この個所はどのように解釈されるべきなのであろうか。オッカムは『教皇の専制支配に関する小論』という書物で、次のように言っている

それゆえ、『マタイによる福音書』第一六章から取られるところの、もっとも重要な根拠に対して、キリストのあの「あなたがたが地上で結ぶものは何でも、云々」という言葉は、一般的な仕方で発言されたものであるが、しかし、一般的な仕方でまったく例外なしに解されるべきではない。このことははっきりと証明される。というのは、もしまったく例外なしに解されるのであれば、そこからひじょうに多くの異端的な不合理が帰結されるからである。それらについていくつか説明しよう。それらの一つは、もしまったく例外なしに解されるべきだったなら、キリストは聖ペトロに、神とキリストの権力とに等しい権力を約束したであろうということになる⁽¹⁶⁾。

オッカムは『マタイによる福音書』のこの言葉を「まったく例外なしに解される」と、そこから「ひじょうに多くの異端的な不合理が帰結される」という仕方で、この個所の解釈を限定的なものにとどめている。じっさい、まったく例外なしに理解されると、ペトロには神と等しい権力が約束されることになる。いくら使徒を代表する初代教皇であるとしても、一人の人間が神と等しい権力を持つということは、正当な信仰から帰結されるはずがない。オッカムはまったく例外なしの解釈が異端的な不合理となる例として、第二に教皇が合法的に罪のない者を殺すことができる⁽¹⁷⁾、第三に教皇が秘蹟を変えたり、追加することができる⁽¹⁸⁾、第四に教皇が合法的にすべての人から財産を奪うことができる⁽¹⁹⁾、という点を挙げている。いずれも説明が不要なほどまったく異端的である。

このように、「私はあなたに天の国の鍵を授ける。あなたがたが地上で結ぶことは、天でも結ばれ、地上で解くことは、天でも解かれる。」という『マタイによる福音書』の言葉は、「一般的な仕方でまったく例外なしに解され」るならば、「ひじょうに多くの異端的な不合理が帰結される」ことになる。したがって、この言葉は限定的に解釈されるべきであり、そこから、「教皇は霊的なことがらにおいても、世俗的なことがらにおいても、このような権力の充満をキリストから保有してはいない」と帰結されるわけである。

V. オッカムの教皇理解

では、オッカムは教皇の権力をどのようなものと考えているのであろうか。オッカムは同じ著作で次のように言っている。

教皇は信徒たちの父である。そして、彼の支配は専制君主的な支配ではなく、父的な支配に類似している。それゆえ、教皇はこのような権力の充満を有するわけではない。(中略)同様に、教皇は教会の花婿である。ところで花婿や夫は花嫁の上に権力の充満を持ちはしない。というのは、花嫁は女奴隷とは区別され、多くのことに関して対等な者として裁かれるからである。それゆえ、教皇もまた教会の上に対して権力の充満を持っているわけではない⁽²⁰⁾。

専制君主的な支配とは、主人が僕に対する支配であり⁽²¹⁾、僕は道具として主人に属している⁽²²⁾。同様に、子は父に属しているが、そこでは道具としてではなく子として属しているのであるから、父的な支配は専制君主的な支配に比べて隷属の度合いは少ない。さらに、夫と妻の関係を考えると、これは本来平等な関係でなければならない。このように、教皇が人々の上には何らかの権力を持っているとしても、それは専制的君主的な支配ではなく、父が子を、夫が妻を配慮するような内容でなければならない。

このように、オッカムは教皇の権力を、父が子を導き、夫が妻に気を配るような、愛のあるものとして捉えている。マルシリウスが教皇制そのものを否定したのに対し、オッカムは教皇制を肯定する。将基面によると、マルシリウスは「神学や教会法学のトレーニングを受けたことがなかった」⁽²³⁾。そのため、教皇の役割を理解することなく、教会を国家の中に組み入れた。一方、オッカムは『対話編』第三部で次のように言っている

しかし、原因的な仕方、あるいは特別の場合、すなわちある者たちによって世俗的なことながらキリスト教徒の共同体を危険にさらし、あるいはキリスト教信仰を破壊するように処理される時、あるいはこれと類似な場合に悪へと向かわされる時、このような危険の道を阻止するように欲し、かつそれができる俗人が存在しない場合、教皇は神法によって世俗的なことならに関して共同善と信仰の救済のために、そしてこのような危険を阻止するために、正当な理由で自分に当然行うべきことを命じる権利を有していたであろう⁽²⁴⁾。

オッカムは「教皇は霊的なことならにおいても、世俗的なことならにおいても、このような権力の充満をキリストから保有してはしない」として、特に教皇の世俗的なことならに対する権力を否定する。しかし、それはいわば平時の場合であり、「ある者たちによって世俗的なことながらキリスト教徒の共同体を危険にさらし、あるいはキリスト教信仰を破壊するように処理される」ような緊急時には、「教皇は神法によって世俗的なことならに関して共同善と信仰の救済のために、そしてこのような危険を阻止するために」、世俗的なことならに關与する権力を教皇に認めている。「共同善と信仰の救済」という表現から明らかなように、教皇に求められるのは、何より信徒たちの共同体と信仰が正当に保たれることである。

Ⅵ. アクィナスとオッカム

現在の我々の感覚では、オッカムの主張は至極当然のように思われる。アクィナスがもし同時期に生きていたならば、はたしてどのような態度をとったであろうか。アクィナスが教会と国家の関係をどのように理解しているのかは、それほど明確ではなく、いろいろな解釈を可能にしている⁽²⁵⁾。柴田平三郎は次のように言っている。

トマスが実際に活動していた世紀はいわれているほど安定した落ち着いた時代であったわけではなく、むしろ絶頂期に達した中世的世界が徐々に緩慢なカーブを描きながら解体期へと入っていく境目に位置していたといえる。それを象徴的に示すのは、神聖ローマ帝国シュタウフェン王朝最後の皇帝フリードリヒ二世の死（一二五〇年）である。（中略）その彼が没したのち、中世的世界はドイツにおける皇帝不在の時代、いわゆる「大空位時代」（一二五六―七三年）に入り、以後、形の上での皇帝即位（ハプスブルク家のルードルフ一世）は実現しても、帝国内における領邦国家群への分裂はもはや決定的となり、再びもとの秩序に戻ることはなかった。トマスの死はこの大空位時代の終わる一二七三年の翌年のことであるが、ということはトマスの後半生はまさに大空位時代と重なっていることを意味する。そして、そのことは彼の時代がローマ教皇と神聖ローマ皇帝との提携を基軸として成立してきた二中心的、楕円の統一を特色とする〈キリスト教共同体〉の解体期にあたっていることを示している⁽²⁶⁾。

南フランスのアヴィニオンに教皇座がおかれたのは、アクィナスの死後34年経ってからのことである。これを長く見るか、短く見るかは人によって異なるであろう。アクィナスはまさに「絶頂期に達した中世的世界が徐々に緩慢なカーブを描きながら解体期へと入っていく境目」となる時代を生きたのである。彼は共同善のためには暴君殺害も認めるほどの⁽²⁷⁾、現実主義者である。じっさい、アクィナスは次のように言っている。

そしてそれゆえ、もしある人間が、何らかの罪のために共同体にとって危険であり、共同体そのものを破壊しうるならば、彼が殺されることは、共同善を保持するために称賛されるべく、また健全なことである⁽²⁸⁾。

アクィナスの共同体思想において、何より優先されることは共同善の実現であり、その保持である⁽²⁹⁾。したがって、ある人物が共同体を破壊しかねないほど危険であるならば、共同体の共同善を守るために「彼が殺されることは」、「称賛されるべく、また健全なこと」となる。共同体の秩序を守るという共同善実現のためには、共同善を障害し、共同体を危険にさらすような人物は積極的に除去されるべきなのである。

したがって、このような現実主義者で、共同善を何より優先する共同体主義者であるアクィナスが、もしオッカムがアヴィニオンで体験したことと同じような場面に遭遇したならば、ドミニコ修道会士であったアクィナスは、フランシスコ修道会士であったオッカムと同じ道を歩

んだのではないだろうか。教会という共同体が健全な仕方で保たれるためには、教皇といえども異端的である場合は積極的に排除されなければならない。しかも、教皇という立場にある以上、その影響力は絶大であるから、なおさら危険なこととなる。

アキナスの時代はけっしておだやかな時代ではなく、アリストテレスの解釈をめぐって様々な論争が巻き起こっていた。「ローマ教皇と神聖ローマ皇帝との提携を基軸として成立してきた二中心的、楕円の統一を特色とする〈キリスト教共同体〉の解体期にあたっている」のである。しかし、まだローマ教皇と皇帝が全面的に対立までには至っていなかった。かかる状況の中で、アキナスはキリスト教共同体のあるべき姿を膨大な著作の中で描いていった。アキナスとオッカムは、その哲学が根本的に異なっているとしても、政治思想に関しては共通点も多いように思われる。たとえば、マクグレイドは次のように言っている。

これまでの検討が示しているのは、オッカムの政治へのアプローチはいろいろな意味で建設的であるということだ。彼が用いた基本的な原則は、懐疑的というよりは、むしろ積極的である。(中略)彼のとても鋭い個人攻撃はキリスト教の正統的信仰を代表してなされており、彼の制度化した正義の要求もまた、伝統的な秩序を乱すものとして彼が認識したところのものへの攻撃であった。(中略)彼は、彼を取り巻く世界の不合理性と解するもの、特にアヴィニオン教皇権に憤慨させられていたが、しかし、真理、正義、そして誠実な篤信は、霊的かつ世俗的な平安を獲得するためには概して犠牲にされなければならないという、シニカルな見解を受け入れなかった⁽³⁰⁾。

マクグレイドのこの記述からは、アキナスと同様に、オッカムは現実主義的で共同善を何より優先する共同体主義的な要素をくみ取ることができよう。「オッカムの政治へのアプローチはいろいろな意味で建設的である」という点は、たとえば註(24)のような緊急時での教皇の世俗のことがらへの権力を認めている点などからも読み取れよう。その意味で、「彼が用いた基本的な原則は、懐疑的というよりは、むしろ積極的」ということになる。アヴィニオン教皇に対する痛烈な個人攻撃は、第一章で引用した『ルカによる福音書』からも明らかである「キリスト教の正統的信仰」や「伝統的な秩序」という観点から加えられている。たしかにオッカムは「彼を取り巻く世界の不合理性と解するもの、特にアヴィニオン教皇権に憤慨させられていた」としても、正義の実現を現実的に目指す立場を貫いており、シニカルな見解に逃げたりはしなかった。

おわりに

「もし教皇がキリストから、神法に反しておらず、また自然法にも反していないことをすべてなしうるような権力の充満を保有したとするならば、キリストによって定められたキリストの法は、耐えられない隷従の法となるであろうし、旧法よりもいっそう大きな隷従の法となつたであろう」。このオッカムの主張は、おそらくアキナスも受け入れたと思われる。ただ、アキナスの時代は、マタ16:18-19の「あなたはペトロ。私はこの岩の上に私の教会を建て

よう。陰府の門もこれに打ち勝つことはない。私はあなたに天の国の鍵を授ける。あなたがたが地上で結ぶことは、天でも結ばれ、地上で解くことは、天でも解かれる。」の解釈が大きな問題になることはなかったであろう。この点の検討は別の機会に譲るとして、すくなくともこれまで私が読んできたアキナスのテキストにおいて、この個所が大きな問題とされているものは見当たらない⁽³¹⁾。「神法に反しておらず、また自然法にも反していないことをすべてなしうような権力の充満」が問われているわけではない。

アキナスとオッカムの政治思想における相違点を列挙することはたやすいことである。アキナスの場合、『神学大全』では法と正義が体系化された構造の中で系統立てて明らかにされている。一方、オッカムのうちにそのような統一性を構造的に見いだすことは、できないわけではないだろうが、それほど明白ではないように思われる。しかし、それは時代背景の相違を考慮に入ると、ある程度納得がいくであろう。もちろん、両者の思想は根本的に異なっている。この点、小林は次のように言っている。

トマス・アキナスに代表される永久法論においては、神的アイデアは個物に内在する本質でもあり、(中略)個物は本質を可能態から現実態へと移行させる目的論的な運動に従うと同時に、目的を実現すべき義務に服し、それにより存在の秩序と規範秩序は目的観念を媒介として架橋されていた。(中略)これに対してオッカムにおいては、倫理的秩序は存在の秩序から解き放たれ、倫理的善は個物(個々の人間)と神との直接的で人格的な関係の問題となる。(中略)唯名論の基本的思想を極端に理解すれば、神はひとたび打ち建てた法則性や秩序を意のままに変更する恣意的な存在となるだろう⁽³²⁾。

アキナスの倫理思想は、たとえば、自然法が「それによってしかるべきはたらきと目的への自然本性的な傾きを有するところの、永遠なる理念」の分有として位置づけられているように⁽³³⁾、神の存在との深い結びつきに基盤を有している。神における「諸事物の統宰理念」が永遠法にほかならない⁽³³⁾。すべては永遠法のもと、神によって統宰されているわけであるから、「神的アイデアは個物に内在する本質」を意味しており、その本質を実現する運動そのものに倫理的な可能性が認められる。そのため、「存在の秩序と規範秩序は目的観念を媒介として架橋」されている。

これに対して、唯名論の立場を取るオッカムにとって、「事物が実際に存在するかどうかは、それが個物であるかどうかにかかっている」。存在するのは個物のみであって、個物に共通する普遍性は名にすぎない。そのため、「存在の秩序」と「規範秩序」をつなぐ「架橋」は破壊され、「倫理的善は個物(個々の人間)と神との直接的で人格的な関係の問題となる」。そして、「唯名論の基本的思想を極端に理解すれば、神はひとたび打ち建てた法則性や秩序を意のままに変更する恣意的な存在となる」わけであるから、アキナスにおける理性と信仰との美しい一致は否定され、「哲学的思弁によって複雑多岐に枝を伸ばした神学の木は、こうした枝々が彼の剃刀にあって削ぎ落された」わけである。

では、オッカムの剃刀は彼の政治的思想においてどのように発揮されているのであろうか。「キリスト教共同体の解体期」を生きたアキナスと、アヴィニオン教皇の時代を生きたオッ

カムにとって、半世紀ほどの時代の流れが二人を別の道へと向かわしめたとしても、両者の政治的思想のあいだにどのような共通点と相違点が認められるのであろうか。アキナスからオッカムへの思想的展開は、中世から近世への展望という意味でも重要であり、これから可能なかぎり取り組んでいきたい。

註

- (1) リーゼンフーバー1995, 361頁。
- (2) 大津2016, 62-64頁。
- (3) 橋口1970, 252-253頁。
- (4) 将基面2013, 152-153頁。
- (5) 小林2015, i-iii頁。
- (6) 聖書の引用は、2018年に新たに出版された『聖書協会共同訳』による。また、書名の表記はその略語を用いる。
- (7) *D. P. II, i. 4. demonstrantes aperte Romanum episcopum vovatum papam, aut alium quemlibet presbyterum seu episcopum vel spiritualem ministrum, communiter aut divisim, in quantum huiusmodi, aut ipsorum collegium nullam iurisdictionem realem aut personam cuiusquam coactivam habere vel habere debere supra presbyterum seu episcopum aut diaconum quemquam vel ipsorum collegium; eoque minus ipsum aut ipsorum aliquem communiter vel divisim talem iurisdictionem habere in quemquam principem seu principatum aliquem, communitatem, collegium aut personam singularem aliquam secularem, cuiuscumque condicionis existat, nisi ea demum iurisdictione per humanum legislatorem in provincia presbytero seu episcopo alicui aut ipsorum collegio concessa foret.*
- (8) *D. P. III, ii. 6. Legislatorem humanum solam civium universitatem esse aut valenciorem illius partem.*
- (9) Riano・Nederman 2012, 119.
- (10) 大西1964, 696-697頁。
- (11) 詳しくは、佐々木2020, 12-14頁, および註(3)参照。
- (12) *Dialogus, III, l. 1, c. 5. Magister:.... Lex enim Christiana ex institutione Christi est lex libertatis respectu veteris legis, que respectu nove legis fuit lex servitutis. Sed si papa haberet a Christo talem plenitudinem potestatis ut omnia possit que non sunt contra legem divinam nec contra legem nature, lex Christiana ex institutione Christi esset lex intollerabilis servitutis, et multo maioris quem fuerit lex vetus. Ergo papa non habet a Christo talem plenitudinem potestatis tam in spiritualibus quem in temporalibus.*
- (13) ロマ7 : 4-6。
- (14) *S. T. I-II, q. 91, a. 5, c. Primo enim ad legem pertinet ut ordinetur ad bonum commune sicut ad finem, ut supra dictum est. Quod quidem potest esse duplex. Scilicet bonum*

sensibile et terrenum: et ad tale bonum ordinnabat directe lex vetus; unde statim, Exodi 3,[8-17], in principio legis, invitatur populus ad regnum terrenum Chananaeorum. Et iterum bonum intelligibile et caeleste: et ad hoc ordinat lex nova.

- (15) 佐々木2019, 83-87参照。
- (16) *Breviloquium*, l. 2, c. 14, Unde ad fundamentum principalissimum, quod sumitur ex Matthaei XVI, respondetur quod verba illa Christi: Quodcumque ligaveris supra terram etc., quamvis generaliter sint prolata, tamen non debent generaliter sine omni exceptione intelligi. Quod patenter ostenditur quia, si sine omni exceptione intelligantur, sequuntur ex eis absurditates haereticas quamplures, de quibus explicabo paucas. Quarum una est quod, si essent intelligenda sine omni exceptione, Christus promississet beato Petro potestatem aequalem potestati divinae et Christi.
- (17) *ibid.*, sicut Deus licite praecepit Abrahae ut interficeret filium suum innocentem, ita potest licite papa praecipere alicui ut innocentes occidat. (神が罪のない自分の子を殺すようにと正当な仕方であブラハムに命じたように、教皇も正当な仕方であ罪のない者を殺すようにと誰かに命令することができる。)
- (18) *ibid.*, papa posset de plenitudine potestatis sacramenta ecclesiastica immutare et instituere nova, si nichil esset ab eius potestate exceptum. (教皇は、もし何も自らの権力から除外されていなければ、権力の充満からして、教会の秘跡を変えたり、新しい秘跡を制定することができるらう。)
- (19) *ibid.*, papa posset de plenitudine potestatis licite et de iure privare omnes reges et fideles alios universos omnibus bonis suis et dare aliis quibuscumque vel sibi retinere. (教皇は権力の充満からして、正当な仕方であかつ法にもとづいて、すべての王やほかの信徒たちから例外なくすべての財を奪い、それらをほかの誰かに与えたり、自ら保持することができる。)
- (20) *Breviloquium*, l. 2, c. 6, Papa autem est pater fidelium, et principatus eius non assimilatur principatui despótico, sed paterno. Ergo non habet talem plenitudinem potestatis.... Item, papa est sponsus ecclesiae. Sponsus autem seu maritus non habet super sponsam plenitudinem potestatis, quia sponsa ab ancilla distinguitur et quoad multa ad paria iudicatur. Ergo nec papa habet super ecclesiam talem plenitudinem potestatis.
- (21) *In I Polit.* l. 2, c. 45. combinatio domini et servi vocatur despótica, idest dominativa. (主人と僕の結びつきは専制君主的、すなわち支配者的と呼ばれる。)
- (22) *S. T.* III, q. 18, a. 1, ad 2. proprium est instrumenti quod moveatur a principali agente: diversimode tamen, secundum proprietatem naturae ipsius.... Instrumentum vero animatum anima rationali movetur per voluntatem eius, sicut per imperium domini movetur servus ad aliquid agendum: qui quidem servus est sicut instrumentum animatum, ut Philosophus dicit, in *I Polit.* (根源的能動者によって動かされることが道具に固有であるが、しかし、その本性の固有性にそくして、さまざまな仕方による。(中略)これに対して、理性的な魂によって生ける道具は、主の命令を通じて僕が何かを為すため

に動かされるように、自らの意志によって動かされる。実際、『政治学』第一巻で哲学者が言っている如く、僕とは生ける道具のようなものである。)

(23) 将基面2013, 155頁。

(24) *Dialogus*, III, l.1, c.5. Magister:... Casualiter tamen, sive in casu, quando scilicet tempotalia per alios in periculum communitatis Christianorum vel ad subversionem fidei Christiane tractarentur, vel in casu consimili, converterentur ad malum, et non esset aliquis laicus qui vellet et posset huiusmodi periculis viam precludere, papa a iure divino haberet potestatem faciendi de temporalibus quicquid pro bono communi et salvacione fidei et ad occurrendum huiusmodi periculis necessario faciendum sibi recio recta dictarent.

(25) 柴田2014, 348-356頁参照。

(26) 柴田2014, 357-358頁。

(27) 柴田2014, 237-285頁参照。

(28) *S. T.* II-II, q. 64, a. 2, c. Et ideo si aliquis homo sit periculosus communitati et corruptivus ipsius propter aliquid peccatum, laudabiliter et salubriter occiditur, ut bonum commune conservetur.

(29) 佐々木2008, 180-182頁参照。

(30) McGrade2002, 228. The preceding review suggests that Ockham's approach to politics was in more than one sense constructive. The basic principles on which he worked were positive rather than skeptical.... His sharpest personal attacks were delivered on behalf of Christian orthodoxy, and his demand for institutional justice was also an attack on what he perceived as disturbances of the traditional order.... He was outraged at what he took to be the irrationality of the world around him, especially of the Avignonese papacy, but rejected the cynical view that truth, justice, and sincere piety must generally be sacrificed to obtain spiritual and temporal tranquillity.

(31) インターネット上の*Index Thomisticus*で“ligaveris”（あなたが結ぶ）を検索すると、アキナスの真正のテキストでは八つの用例が挙げられているが、オッカムのような展開にはなっていない。

1. *In IV Sent.*, d. 18, q.1, a. 3c, sc. 1, Sed contra est dicitur *Matth.* 16, [19], quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in caelis. (しかし、反対に『マタイによる福音書』16章19節では、あなたが地上で結ぶものは何でも、天でも結ばれると言われている。)

2. *In IV Sent.*, d. 22, q. 2, a. 3c, c. poenitentia in diversis locus est a Deo instituta quantum ad diversa.... Sed quantum ad potestatem clavium *Matth.* 16.19, ubi dixit Petro: quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in caelis. (改悛は様々な個所で、様々なことがらに関して、神によって制定されている。(中略) 鍵の権能に関しては、『マタイによる福音書』でペトロに対してあなたが地上で結ぶものは何でも、天でも結ばれると言っている。)

3. *Catea Aurea in Mt.*, c. 16, l. 3, Unde sequitur Et quaecumque ligaveris, idest

quemcumque indignum remissione iudicaveris dum vivit, indignus apud deum iudicabitur. (それゆえ、あなたが地上で結ぶものは何でもと続く。すなわち、生きている間にあなたが救いのために必要であると判断するものは何でも、神の前で必要であると判断されるであろう。)

4. *In Matth.*, c. 16, l. 2. n. 1386. secundo usum docet et quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in caelis etc. (第二に、(鍵の) 使用について教えて、あなたが地上で結ぶものは何でも、天でも云々。)
5. *In Matth.*, c. 16, l. 2. n. 1389. Consequenter ponit usum clavium quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in caelis. (続いて、鍵の使用が、あなたが地上で結ぶものは何でも、天でも結ばれるとされる。)
6. *In Matth.*, c. 16, l. 2. n. 1392. Aliter dicitur, quod per caelos praesens Ecclesia designatur; unde quodcumque ligaveris, excommunicatione, vel solveris, erit solutum vel ligatum, quoad administrationem sacramentorum Ecclesiae. (別の仕方、天によって現在の教会が示されているといわれる。それゆえ、あなたが地上で結ぶものは何でも、破門によって、あなたが解いて、解かれるか、教会の秘跡の遂行に応じて、結ばれる。)
7. *In Matth.*, c. 16, l. 2. n. 1392. Sed hoc reprobatur, quia non solum se extendat ad vivos, sed etiam ad mortuos: unde si ad utrumque referatur, sensus est: quodcumque ligaveris super terram, tunc dico existens super terram, erit ligatum et in caelis. (しかし、このことは斥けられる。なぜなら、生者に対してだけではなく、死者に対しても及ぼされるからである。それゆえ、もし両者に向かわされるならば、あなたが地上で結ぶものは何でもとは、この場合、地上に現存すると私は言うのであり、そして天でも結ばれる)
8. *In I Cor.*, c. 5, l. 1, n. 235. Deinde, cum dicit congregatis vobis in unum, ostendit modum iudicandi, ubi tria tangit,... Tertio adhibet auctoritatem principalis domini, scilicet Christi, dicens cum virtute domini nostri Iesu Christi, ex qua iudicium Ecclesiae habet robur firmitatis, secundum illud Matth. 16, [18], quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in caelis. (次いで、あなたがたは一つに集まりと言って、判断する仕方が示され、そこで三つのことが触れられている。(中略) 第三に、主、すなわちキリストの根源的な権威が扱われており、われらの主イエス・キリストの力によってと言われ、『マタイによる福音書』16章18節の、あなたが地上で結ぶものは何でも、天でも結ばれるということにもとづいて、権威によって教会の判断は力ずくよいゆるぎなさを持っている。)

(32) 小林1996, 268-269頁。

(33) S. T. I-II, q. 91, a. 2, c. Unde et in ipsa participatur ratio aeterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem. Et talis participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur. (それゆえ、理性的被造物自身においては、それによってしかるべきはたらきと目的への自然本性的な傾きを有するところの、永遠なる

理念が分有されている。そして、理性的被造物における永遠法のかかる分有が、自然法と言われる。)

- (34) S. T. I-II, q. 91, a. 1, c. Et ideo ipsa ratio gubernationis rerum in Deo sicut in principe universitatis existens, legis habet rationem. Et quia divina ratio nihil concipit ex tempore, sed habet aeternum conceptum, ut dicitur Prov.8,[23]; inde est quod huiusmodi legem oportet dicere aeternam。(神において宇宙の統治者におけるように存するところの、諸事物の統宰理念そのものは、法としての性格を有している。また、箴8・23で言われているように、神的な理念は何も時間にもとづいて把握するのではなく、永遠なる把握を有することから、このような法は永遠的と呼ばれなければならない。)

文献表

- Catea Aurea* Thomas Aquinas, *Catea Aurea in Quatuor Evangelia*, ed. Guarienti, A., Torino-Roma: Marietti, 1953.
- In I Cor.* *Super primam Epistolam ad Corinthios Lectura*, ed. Cai, P. R., Torino-Roma: Marietti, 1953.
- In Matth* Thomas Aquinas, *In Matth.*, ed. Cai, R., Torino-Roma: Marietti, 1951.
- In Polit.* Thomas Aquinas, *In libros Politicorum Aristotelis Expositio*, ed. Spiazzi, R. M., Torino-Roma: Marietti, 1951.
- In Sent.* Thomas Aquinas, *In quattuor libros Sententiarum*, ed. Busa, R., Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1980.
- S. T.* Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, ed. Paulinae, Torino: Commerciale Edizioni Paoline, 1988.
- D. P.* Marsilii de Padua, *Deffensor Pacis*, ed. Scholz, R., Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 1932.
- Breviloquium* William of Ockham, *Breviloquium de Principatu Tyrannico*, in Offler, H. S. ed, *William Ockham Opera Politica IV*, Oxford-New York: Oxford University Press, 1997, pp.79-260.
- Dialogus* William of Ockham, *Dialogus Part 2, Part 3, Tract 1*, Kilcullen, J., Scott, J., Ballweg, J., Leppin, V. eds. Oxford-New York: Oxford University Press, 2011.
- McGrade2002 McGrade, A. S., *The Political Thought of William of Ockham: Personal and Institutional Principles (Cambridge Studies in Medieval Life & Thought Third Series vol.7)*, Cambridge-New York: Cambridge University Press.
- Riaño・Nederman2012 Riaño, G. M. and Nederman, C. J. "Marsilius of Padua's Principles of Secular Politics", Riaño, G. M. and Nederman, C. J. eds. A

Companion to Marsilius of Padua (Brill's Companions to the Christian Tradition: A series of handbooks and reference works on the intellectual and religious life of Europe, 500-1700), Leiden-Boston: Brill, pp.117-138.

- 大津2016 大津真作『異端思想の500年 グローバル思考への挑戦』, 京都大学学術出版会。
- 大西1964 大西藤米治『中世政治思想研究－アリストテレス主義の連続性について－』, 有斐閣。
- 小林1996 小林公「ウイリアム・オッカムの社会思想」上智大学中世思想研究所編『中世の社会思想』(中世研究第10号), 創文社, 267-297頁。
- 小林2015 小林公『ウイリアム・オッカム研究 政治思想と神学思想』, 勁草書房。
- 佐々木2008 佐々木亘『共同体と共同善－トマス・アクィナスの共同体 論研究－』, 知泉書館。
- 佐々木2019 佐々木亘『トマス・アクィナスにおける法と正義－共同体の可能性をめぐって－』, 教友社。
- 佐々木2020 佐々木亘「アクィナスの自然法とマルシリウスの人定法－中世的普遍体制の終焉－」, 『西日本哲学年報』第28号, 西日本哲学会, 1-18頁。
- 柴田2014 柴田平三郎『トマス・アクィナスの政治思想』, 岩波書店。
- 将基面2013 将基面貴巳『ヨーロッパ政治思想の誕生』, 名古屋大学出版会。
- 橋口1970 橋口倫介「教皇権の衰退と中世後期の政治思想」, 『岩波講座世界歴史11』(中世5 中世ヨーロッパ世界Ⅲ), 岩波書店, 243-281頁。
- リーゼンフーバー1995 クラウス・リーゼンフーバー『中世哲学の源流』, 創文社。

本研究は、科学研究費助成事業(学術研究助成基金助成金)基盤研究(C)「スコラ哲学における正義論の変遷－トマス・アクィナス以前・以後－(16K02225)」, および、同(科学研究費補助金)基盤研究(B)「統合的経済倫理学に基づくポスト福祉国家レジームの構築:多元的秩序構想の実践的展開(17H02505)」の助成を受けたものです。

