

# ボナヴェントゥラと政治の自然性

田  
中  
稔  
十

- 一 問題の所在
- 二 ヴァルター・ウルマンの中世史観
- 三 ウルマンを超えて
- 四 なぜボナヴェントゥラなのか
- 五 自然という言葉の転換
- 六 おわりに

## 一 問題の所在

十二世紀のパリにおいて、いつごろからアリストテレスという名が新奇な響きをもつにいたったのか。その委細を尽くすことは容易でない。ただ、一二一〇年にパリに集まった司教たちが、その著を禁書にあげているから、このころには新来<sup>(1)</sup>の思想として危ぶまれていたことがわかる。教会は、ディナンのダビッド (David de Dinant) という学者に汎神論の性があるとし、その著作を焚書に処したのだが、元凶をアリストテレスの書に求め、これを読むことを禁じたのであった。

広く読まれていないものは、あえて禁じるに及ばない。そのため、禁じられたということは、広く読まれていたというのであつて、十三世紀のはじめには、すでにアリストテレスが一般に知られていたことがうかがえる。禁令は一二一五年に再び示され、教皇グレゴリウス九世もこれに倣った。おおよそ、一二四〇年ごろまでは効力をもつたと思われる。

それからしだいに、大学でアリストテレスを講じても、罰せられることはなくなっていた。じつを言うと、禁令は下げられたわけではなかったのだが、もはや咎められることもなくなっていた。アリストテレスは広く引かれ、論じられるようになった。彼を指すときは、たんに哲学者 (Philosophus) と書けばよく、それよりほかに言を要さなくなった。哲学者と言えばアリストテレスのことであり、ほかの哲学者を指すことはなかった。彼の思想は、それほどまでに大きな力をもつに至ったのである。

こうして、おおかたの神学者がその思想に接することになった。そしてむしろ、外来の思想がこれまでの教説に符合するはずもないから、神学者たちは多かれ少なかれ、みずからの学説に再考を迫られることになる。いまや事物を

語るにあたつて、質料や形相といった言葉を使わずに論じることが難しくなつてしまった。また、論の進めかた一つをとつても、アリストテレスの論理学に依つていなければ信用を置かれなくなつてしまった。ここでの消息は、概念上の革新 (conceptual revolution) と呼ぶにふさわしいものであつたろう。

こうした動きは、これまで哲学史や科学史など、さまざまな思想史のなかで描かれてきた。アリストテレスによつて、ものの見かたが大きく変わつたという事実は、いまや一般に周知されている。もちろん、ここに言う思想史から、政治思想史というのも例に洩れない。アリストテレスが政治の見かたを大きく変えたという捉えかたは、久しく政治思想史において定説になつてきたと言つてよい。数多い論者のうち、ここではその筆頭として、ヴァルター・ウルマン (Walter Ullmann) の名をあげておこう。

ウルマンは、ケンブリッジ大学における中世史の教授であつた (一九七二—一九七八年)。政治思想について多くの著作を残したが、なかでも『中世における統治と政治の原理』 (*Principles of Government and Politics in the Middle Ages*) と『中世政治思想史』 (*A History of Political Thought: The Middle Ages*) は、彼の歴史観を端的に示したものであり、アリストテレスの移入を時代の転換とみなすところに特徴がある。

本稿の目的は、こうしたウルマンの歴史観を修正するところにある。ウルマンはアリストテレスの移入を時代の転換とするが、本稿ではこうした立場をとらない。むしろ、アリストテレスを受容する前と、そのあとのあいだに見える、ゆるやかな連続性を指摘する。もちろん、哲学や自然学において、アリストテレスがなした役割は計り知れず、これを一概に否定するつもりはない。ただ、あくまで政治思想にかぎつて見るとき、アリストテレスがなした功は、ウルマンが考えるよりもずっと小さく見なければならぬと思う。

こうした見解は、すでにほかの研究者によつても指摘されているが、本稿ではこれまで指摘されている面とは、また違った面からこの問題をあつかう。そのために、まずウルマンの歴史観を大観し、つづいてウルマンに反する立場

について、先行研究を踏まえて論じていきたい。

## 二 ヴァルター・ウルマンの中世史観

ウルマンの論はこうである。中世の政治思想史は、権力がどこに由来するかによって、大きく二つに分けることができる。かりに、政治という営みを大きなピラミッドに見立てると、権力がその頂点から下っていく (descending) と見るか、それとも底部から上っていく (ascending) と見るか、この二つの見かたに大別できるという。この二つは対立した見かたであって、中世の政治思想史とは、つまるところこれらのせめぎあいにつきる、というのがウルマンの言である。<sup>2)</sup>

たとえばアリストテレスが西欧にわたる前、キリスト教世界ではおおむね、権力が下っていくという見かたが優勢であった。「神によらない権力はない」<sup>3)</sup> (Nulla potestas nisi a Deo) (ローマ書十三章一節) というのがパウロの説くところであるから、いかなる権力も神の権能にもとづく。権力のはじまりは神に求められ、ここから下に及んでいく。上から下に、という構図がここに認められよう。

そしてこの構図は、擬ディオニュシオス文書にも受け継がれる。擬ディオニュシオスは六世紀の修道士だとされるが、彼の著作には神を頂点としたヒエラルキアが細かに論じられている。彼が言うに、天上と地上には、それぞれ天使と教会のヒエラルキアがあるが、ここに属するおのおのの階層は統一の原則 (principium unitatis) にもとづいており、これを外れてはならない。みずからの分を守り、下のは上に従うことで秩序を保つのである。<sup>4)</sup>

ここにおいて権力はまず神に由来し、つぎに天上の天使に授けられ、それを通して教会にわたっていく。教会もまた、そこにいろいろの階層が存するから、同じように上から下へと権力が及んでいく。このように説く擬ディオニュ

シオス文書は、十二世紀ごろに西方教会で重んじられるようになり、聖書につぐ權威をもつに至った。

ウルマン曰く、教皇論もまた、こうした議論に支えられてきた。教皇はほかの司教とひとしい目線に立っているのではなく、抜きんでた才をもっている。教会があつてそこに教皇が存するのではなく、教皇があつて初めて教会はなりたつ。教皇はいかなるものにも裁かれることはなく (papa a nemine iudicatur)、権力の源である。この論を支えるにあたり、擬ディオニュシオスはよい拠りどころになったという<sup>(5)</sup>。

十二世紀、十三世紀までの西欧は、権力が下っていくという、こうした見かたが中心を占めていた。ウルマンが見るに、上っていくという見かたは、長く現れることがなかったのである。

ところが、アリストテレスの移入によって、この流れは大きく変じる。『政治学』が訳されるようになると、神学者たちはこれを読み、政治共同体が自然にもとづくという考えを学んでいた。

人は一人では自足できず、かならず助けを必要とする。それゆえ人は寄り集まるのであるが、その集まりはいつしか家族となり、村となり、街となる。そして行きつくさきが国 (polis) である。国は、これよりほかに助けを求めることがないから、すべてにおいて自足している。人がみずからの自然本性にしたがつて集まっていき、しだいに形をなしていったものが国である。国がその民を統治することは、天から命じられたことではない。必要に応じて、つまり、おのずからそういう形をなしていったというにすぎない。上から下ってくるものではなく、下から上っていくのである。

ここでウルマンが重視するのが、自然 (natura) という言葉である。かつてアウグスティヌスにとって、自然という言葉は原初の、そして穢れのない状態を指していた。すなわち、墮罪の前の様相である。いっぽう、われわれにいま具わっている性質は、けつして自然のものではなく、罪に堕ちてから身についた悪習である<sup>(6)</sup>。ところがアリストテレスは、これを自然と呼んでいる。いままさにわれわれのもつ性質を、彼は自然と呼んだ。それゆえこうした性質に

もとづいた国というものも、また自然のなせるわざである。

アウグスティヌスは、けつしてこれを自然と呼ばなかったに相違ない。アダムもイブもたがい自足しており、国や統治を必要としなかったからである。それゆえアリストテレスの言う自然は、これまでのアウグスティヌスのものとは異なる、新しい流れをもたらしただけであった。

ただしウルマンは、こうした流れをすべてアリストテレスに帰するわけではない。かならずしも、思想だけがひとり歩きをしていったとは考えていない。封建制が整い、ギルドや大学が成立したこのころにあつて、すでに下からの動きははじまっていた。上の権力に依ることなく、自立した小集団が各地に生まれつつあつた。ただ、それらに欠けていたのは理論であつて、アリストテレスこそがその支柱になりえたのであつた。<sup>(7)</sup>

ここから容易につかみうるように、ウルマンにとってアリストテレスは、民主的な権力観の本源であつた。ちょうど同時代の歴史学では、近代の概念を中世に探るのが一つの時流になつており、ウルマンもまた、そうした時流には敏感であつたろう。中世と近代のあいだを断ち切るというのが、それまでの学問では常法であつたのだが、新しい歴史学はこれを嫌つて、その断絶を埋めようとした。これまで近代的一くりにされてきたものの多くは、前の時代にその一端が見えることがわかつてきたのである。<sup>(8)</sup>

それゆえウルマンの解釈というのも、こうした学風になびいた結果と言つてよい。近代に生じた民主的なものを、それより前の時代に探つて、彼は中世の盛期にその端緒を置いた。そこでアリストテレスが担ったものに比べれば、ほかのものはさして重要な意味をもたない。彼が是とした歴史観は、近代思想がすでに中世に見られる、という確信にもとづいたものであつた。<sup>(9)</sup>

こういう描きかたはずいぶん大づかみであるものの、語り口が平易なこともあつて、広く世に膾炙している。事実、前にあげた二書のうち、『中世政治思想史』は一般の読者に向けられたものであり、その図式も他書に比べて飲みこ

みやすい。

そのためか、アリストテレスの意義にかんして言う、いまなおウルマンの主張が政治思想史に尾を引いているように思える。多くの概説書を見てわかるように、われわれは彼の主張をいまだに捨てることができずにいる。

とりわけアウグスティヌスの思想との比較は、その構図が描きやすいこともあって、思想史の解説としてとりあげられやすい。これによれば、アウグスティヌスはいまある政治を不自然と見たのだが、アリストテレスが紹介されると、この理解は塗りかえられたという。政治を自然から外れたものとするか、それとも自然に生じたものとするか、という簡明な対比である。

もちろん二つを比べることが、それじたい問題をふくむわけではない。アウグスティヌスとアリストテレスを並べ、それぞれに見えるおよその趣向を比べることは、比較思想として十分になりたつ。ただそれと、スコラ学全盛期に生きた神学者が、アウグスティヌスをそのまま奉じていたかどうかといった問題は、別であると見なければならぬ。アリストテレスが受容されるくだりで、アウグスティヌスを持ちだすというのは、あたかも政治思想がアウグスティヌス当人のころからなにも変化をとげていないかのような感を与えかねない。

アウグスティヌスが生まれたのは四世紀である。対して、アリストテレスの受容は十二世紀である。ここには、およそ八世紀という隔たりがあるのだが、ウルマンの描きかたに従えば、そのあいだになにも進展がなかったことになる。神学者たちはアリストテレスに出会うまで、政治の自然性という考えにまったく思い至らなかったのだろうか。八世紀という年月のあいだ、彼らは本当にアウグスティヌスをかたくなに守っていたのだろうか。

こうした素朴な問いに答えられない以上、ウルマンの所論は信を置くに足りない。異なる見かたが必要になってこよう。

### 三 ウルマンを超えて

ウルマンは多作の人であったから、一九六〇年代にあつて、その道の大家となつた。中世の法思想や政治思想を書くにあたり、ウルマンを参照せずに済ますことはできなくなつた。<sup>(10)</sup>これを否定する論が現れるようになったのは、ようやく一九八〇年代の終わりごろである。ここでは本論にかなするものとして、大きく二つあげておけば十分であろう。

一つは、アントニー・ブラック (Anthony Black) によるものである。彼は、J・G・A・ポコック (J. G. A. Pocock) やクエンティン・スキナー (Quentin Skinner) から想を得て、政治言語 (political languages) なる概念に目をつける。<sup>(11)</sup>

政治言語とはすなわち、政治を語るための言葉である。言葉は、その時代によつて、さまざまに使いかたを変えていくから、政治言語もまた、時とともに移り変わる。したがつて、ある時代の政治思想を正しく受け取るには、その時代の政治言語を正しく会得しなければならない。

ブラックが言うに、アリストテレスの言葉は、中世後期における政治言語の一つにすぎなかつた。それはたしかに政治を語るうえで有用なものであつたが、もとあつた思想を変えるほどのものではなかつた。<sup>(12)</sup>アエギディウス・ロマヌス (Aegidius Romanus) も、パドヴァのマルシリウス (Marsilio dei Mainardi) も、等しくアリストテレスから引いているが、この二人はずいぶん毛色の違う考えをもつていた。アエギディウスは教皇権を唱えたが、マルシリウスはこれを批判した。対極にあるとも言える二人であるが、ともにアリストテレスの言葉からよく引いている。

この場合、どちらがアリストテレス主義者であるか、といった問題はあまり有益でなく、あくまで二人とも政治を



語る言葉として、アリストテレスを引いていたにすぎない。つまり、アリストテレスは思想の中身にかかわったわけではなく、語る言葉を神学者に与えたにすぎなかった、というのがブラックの主意である。<sup>(13)</sup>

こうした見かたはメアリー・エリザベス・サリヴァン (Mary Elizabeth Sullivan) によってもとりあげられ、くわしく論じられている。サリヴァンは、ブラックとはべつの思想家をとりあげている。ルッカのトロメオ (Tolomeo da Lucca) やダンテ (Dante Alighieri) は、ともに十三世紀の思想家であるが、二人ともアリストテレスをよく引いている。ところが二人の思想を見るに、内実はアリストテレスにまったく似ていない。アリストテレスを使って語ることと、アリストテレスに歩み寄ることは、かならずしも同じでないことがここに示されている。<sup>(14)</sup>

もう一つは、ケアリー・ニーダーマン (Cary Nederman) によるものである。彼はブラックと違い、アリストテレスより前の時代に政治の自然性を探る。神学者たちが『政治学』を手にする前に、早くから政治の自然性という考えに親しんでいたのであれば、『政治学』の主論はたいした意味をもたなかったことになる。もちろん『政治学』は、ほかのいかなる作品よりも政治を深く論じているから、少なくともそういう体系性にはおどろいたに相違ないが、政治の自然性という発想そのものは、別段おどろくに値しなかったという見かたである。

こうした自然性を探るにあたって、ニーダーマンが注目するのは、ヨーロッパにおけるキケロ的伝統である。キケロが記した政治論、『国家について』 (*De res publica*) や『法律について』 (*De legibus*) は、その完本を神学者が目にすることはなかったと考えられるが、たとえ完本にふれずとも、アウグスティヌスやラクタンティウスの諸作に引かれているところを読みつないでいけば、十分その大意をつかむことができた。

キケロが言うに、人は理性にしたがって、ともに住むことを求め合い、その共同体は弁論によって支えられる。こうした考えに早くから親しんでいたとすれば、たとえばそこからアリストテレスが現れようとも、そこに新しさはない。ニーダーマンはこうした論を立てることによって、ウルマンの構図に疑いを挟んでいる。<sup>(15)</sup>

さて、ここにウルマンに向けられた二説を見たわけであるが、ともにすぐれた反証になっている。しかしながら改めて見かえしてみると、いまだ尽くされていないところがないでもない。

たとえばブラックであるが、たしかに彼の論は、アリストテレス主義という言葉を相対化するのにすぐれている。だがいっぽうで、どうしてアリストテレスの思想が人々の思いを変えるに至らなかったのか、という点にかんしては、あまり判然としない。アリストテレスの思想が、かりに人々にとって新奇なものであったとしたら、たとえばそれを政治言語として用いるだけであつたとしても、むやみに引くことは憚られたであろう。なぜというに、このころにあつて新奇は異端を意味したからである。<sup>(16)</sup>

ところが、アリストテレスの受容史を読んでみても、『政治学』が異端とされた記録はない。自然にかんずるものはたびたび禁書にあげられているが、『政治学』はどういうわけか、禁じられることがなかった。<sup>(17)</sup>それはつまり、そこに奇異な考えがふくまれていなかったということにほかならない。新しいところがないから、とりたてて禁じられることもなかった。人びとはこれを自由に読み、政治の言葉を学びえたのである。

しかしどうして、『政治学』は人々の目に奇書と映らなかったのか。アウグスティヌスの思想は、これに対立するものではなかったのか。ブラックの論は、こうした点をうまく語りえていない。

これにかんしてニーダーマンの論は、それをよく語りえていると思うが、その一方で、十二、十三世紀の神学者が、キケロ的な発想をどこまで重んじていたのかについて、やや明証に欠けるきらいがある。ニーダーマンはよく、キケロを学んでいた思想家としてソールズベリーのジョン (John of Salisbury) を例にあげるが、彼は気鋭の思想家であつて、この時代の典型を示していると言いがたい。シャルトルで学び、ギリシャとローマの諸書に触れていた彼は、当時としては異類の学者であつたろう。<sup>(18)</sup>それゆえ、たとえジョンを例にあげても、このころの主だった学流を示したところにはならない。

中世盛期の神学者はたいいてい、そういう書を知る機には恵まなかったから、あいかわらず教父の学説を崇めていた。そういう彼らは、『政治学』をいかように受けとったのだろうか。おそらく、あまり不思議を感じなかったのではないだろうか。それを証するには、さきほどと同じく、この書が禁書にならなかったという事実をあげれば足りよう。教会の中枢はふつう守旧派であつたから、あまり突飛であれば読むことも禁じられたはずであるが、そうはならなかった。これは言いかえれば、保守的な神学者でさえ、政治の自然性という考えに、さして疑いをもたなかったということに等しい。<sup>(19)</sup> アリストテレスを通さずに、そしてキケロをも通さずに、彼らは政治の自然性に思い至つていたのかもしれない。

この点が例証されることによって、はじめてウルマンの言う枠組みを否定することができる。以下、このことを示すにあたつて、十三世紀の思想家ボナヴェントゥラ (Bonaventura) に焦点を当てていく。

#### 四 なぜボナヴェントゥラなのか

ボナヴェントゥラは十三世紀の思想家であつた。フランシスコ会の神学者で、一二七三年には、枢機卿に任じられている。彼は、アウグスティヌスから多くを学んだ。師であつたハールズのアレクサンデル (Alexander de Hales) もそうであつたから、この性向は、師から継いだものと見てよい。そして一般に、彼はアウグスティヌス主義の代表とされている。

本稿の関心は、このボナヴェントゥラが、いまある政治を不自然と見ていたか、それとも自然と見ていたのかを知る点にある。アウグスティヌス主義とされ、その筆頭に数えられているのであれば、もちろん政治を不自然とみなしていたという推量になりたつ。しかしいっぽうで前章に記したように、古い立場の神学者たちも、政治の自然性なる

ものに達していたと考えるほうが、その後の情勢に照らしてみてもつじつまがあう。またかりに、ボナヴェントゥラが政治の自然性をすでに知りえていたということがわかれば、そのほか大勢の神学者も、だいたいにおいて同一の線をたどっていたと言えるかもしれない。やや保守的とされるボナヴェントゥラでさえ、もしもアリストテレスの言うことにおどろかなかったのであれば、政治の自然性はこのころにあつて、広く了解されていたことになるからである。つまりここにおいてボナヴェントゥラは、中世盛期の政治観を見るうえで、一つの指標になりうる。彼が政治についていかに考えていたか、そしていかに論じていたかを探ることは、中世盛期の思想における一つの潮流を明かすのに役立つ。

従来の研究は、中世盛期の政治思想を見るにあたつて、ともすると新鋭の思想家ばかりとりあげる風潮があつた。外来の思想を好んだ思想家、つまりソールズベリーのジョンやトマス・アクィナスのような面々に目を向けることが多かった。もちろんこうした思想家は、このころとしては奇抜なことを書くから、読んでいて興味も尽きず、あるていど人の目を引くことになるのは仕方がない。

しかしここで重要なのは、彼らはその時代の主流ではなかったということである。ギリシャやローマの思想は、たいていアラビアからわたつて来たから、常に異端と隣り合わせであつた。大半の神学者は、そうした危険なものにはほとんど手を染めなかつたのであり、中世盛期の大枠を形づくっていたのは、こういう慎重な学者たちであつた。そのため、この時代のありようを描こうとするとき、ジョンやトマスはひとまず置いておかなければならない。目を向けるべきはボナヴェントゥラのような、教父の論を軸にしていたものである。

ただし、ここで一つ注意すべきことがある。それは、かならずしもボナヴェントゥラが外来の思想をすべて拒んでいたわけではないことである。かつての学説では、アリストテレスに依つたトマス・アクィナスと、それに反してアウグスティヌスを守株したボナヴェントゥラというように、おおまかな図式でもって捉えられることもあつたが、

現在そうした見解は否定されている。もちろん彼がアリストテレスの結論にうなずかないこともあったが、それは、かつて言われているほど拒んでいたわけではなかった。

ジャック・ギー・ブージェロル (Jacques Guy Bougerol) によれば、クアラッキ版の全集からは、アリストテレスの引用を一〇一五ほど数えることができるという。<sup>(20)</sup> そのうちの五九三個は、出典が確かめられるそうであるが、ともかくこの数字を見ても、ボナヴェントゥラがアリストテレスをずいぶん読みこんでいたことがわかる。

とはいえ、そこに『政治学』からの引用があるかという点、『政治学』からの引用は——ブージェロルの調べによれば——一つもない。ムールベケのグイレルムス (Guillaume de Moerbeke) が『政治学』をギリシャ語から訳したのは、およそ一二五五年から一二六一年のあいだとされているから、一二七四年まで生きていたボナヴェントゥラがそれを目にするには十分にありえたであろうが、彼はこれを読もうとしなかったのかもしれない。それは、訳があまりよいものでなかったからかもしれないし、<sup>(22)</sup> たんに手に入らなかっただけかもしれない。ともかく、おそらく彼は『政治学』を目にしていなかったと言つてよく、<sup>(23)</sup> ここが同時代のトマス・アクィナスとは大きく異なるところであった。

そのため、いくぶんかアリストテレスに傾くところがありながらも、少なくとも政治の自然性にかんして言えば、彼がこれを『政治学』から学ぶうる可能性はなかった。また、彼がもつとも重きを置いたのは、やはりアウグスティヌスであり、アウグスティヌスの書は聖書のつぎに多く引かれている。<sup>(24)</sup> したがって、その態度は中庸を得ており、この時代にあつて奇説に流れるところがない。大半の学者と同じ立場にいたと言えよう。

## 五 自然という言葉の転換

それでは『政治学』を見ることのなかったボナヴェントウラは、政治的共同体の自然性、そして支配の自然性といった考えに、思い至ることがなかったのだろうか。もちろんアウグスティヌスに忠実であろうとすれば、こうした考えは出てこないことになる。それというのもアウグスティヌスが見るに、この世の統治とはすなわち、自然本性から外れたふるまいにほかならなかったからである。

『神の国』十九卷十五章で、アウグスティヌスは言う。天地の形を整え、獣や鳥でそこを満たしたのち、神はついに人を創られたが、ほどなく、これに向けて命じた。「海の魚、空の鳥、地を這うあらゆる生き物を治めよ」(創世記一章二十八節)と。

つまり神が望まれたのは、人が獣畜を従えることであって、人が人を従えることではなかった。理性あるものが、理性なきものの上に立つことだけを命じたのである。それゆえ聖書に書かれたはじめの義人たちは、人を治めることなく、ただ家畜の群れを治めていたにすぎなかったのである。<sup>(25)</sup>

こうした自然本性に照らし合わせるとき、人が人を従えるのは、あるべき姿に反する。神が人を創られたとき、人が人に隷従するようには創られなかったし、人は罪に隷従することもなかった。<sup>(26)</sup> それは、人間の自然本性(natura)がそうであったということであって、隷従や支配は、こうした本性にかなうものではない。アウグスティヌス曰く、それは罪に発しており、そのことは、奴隷(servus)を見るときに、それが罪人(peccator)と結びつくということから容易に察せられるのである。柴田平三郎の言葉を借りれば、こうまとめることもできよう。「アウグスティヌスは人間による人間の支配とはあの忌まわしき「原罪」の結果、人間の社会に発生するに至ったものであり、それは実に

「奴隷制」(servitus)とまったく等価なものと考えている<sup>(27)</sup>。

ナートウーラ (natura)。この言葉は英語の nature と等しく、本性という意味をもつと同時に、自然という意味をも担う。本性的なものは自然なものでもあり、自然なものもまた、裏を返せば本性的である。こうして二つの意味を自由に往来できるとなれば、つぎのような推論もおのずからなりたつ。本性 (natura) は、むしろ神がはじめにそう望まれたことであるから、人間の本性は罪に堕ちる前を指している。そして罪は、神に帰責されるものではないから、これが本性的でないことは言うまでもない。これは、人が神に背くことによって生じた非本性的なものである。

すなわち、人間の本性 (natura) は創られたままの姿を指し、それは同時に、それこそが人間にとって自然な (naturalis) ものであったと言いかえられる。アウグスティヌスにとって、ここにはなんら字義を曲げたところはないのであって、むしろ言葉の意味を真直に受けとったすえの結論であったと言える。

ところがボナヴェントゥラの考えは、これとは少し趣を異にしている。アウグスティヌスに依るところが大きかった彼であるが、ことこの議論にかんしては、同じ結論には達していない。ここでは、『福音的完徳論』(Questions disputatae de perfectione evangelica) の第四題の第一項目「人がべつの人のもとに服従することは自然法になかったことであるのかどうか」<sup>(28)</sup>に従って、彼の考えをさらしてみたいと思う。

彼はまず、ある人がべつの人に従うこと、すなわち服従にかんする考察から話をはじめている。

人がある人に従う、という状況を考えるにあたり、彼はこれを三つの種類に分けている。それは、自然本性そのものに由来するもの、そして罪に由来するもの、また最後に、罪からの治療に由来するものの三つである。

一つ目の、自然本性に由来するものには、たとえば父が子にまさり、子が父に従うといったようなものがふくまれ、これはきわめて素朴な服従である。しかし、これがなによえ自然本性にもとづくのかと言えば、ボナヴェントゥラによると、生きているものはみな、みずからに似たものを生み出す力を具えているからだという<sup>(29)</sup>。理由はここで終わっ

てしまうため、やや言葉足らずの感はぬぐえないが、思うに彼が言いたいののは、生きものというのがみな、子を作る力をもっており、それゆえに父と子のあいだには、生むものと生み出されるものといった関係がなりたち、原因である父は、結果である子に先行し、したがって父が子にまさる、ということであろう。

また二つ目の、罪に由来するものには、たとえば主人が奴隷にまさり、奴隷が主人に従うといったようなものがふくまれる。そして隷従を罪と結びつける根拠として、ボナヴェントウラはアンブロシウスの名をあげているが、この結論じたいはさきにあげたアウグスティヌスとさして変わらないと言つてよいだろう。

そして終わりに、罪からの治療に由来するものがあるが、これにはたとえば、法にもとづいた統治のようなものがふくまれる。はじめに創られたときと違って、いまの人間は罪に流れやすく、とかく放埒の性がある。こうした勝手気ままな性向を正していくには、しぜん上からの抑えが求められる。それなしには、人はまとまりを失ってしまう。

モーセが死を前にして「主の会衆を牧者のいない羊の群れのようにしないでください」(民数記二十七章十七節)と神に乞われたとおりである<sup>(31)</sup>。

さて、ここに三つの形を見たわけであるが、ボナヴェントウラはこれら三つが、自然とどのようなつながりをもっているかについて、さきをつづけていく。一つ目にかんして言えば、これは人間が墮落する前の本性にもとづくとと言えるし、墮落したあとの本性にもとづくととも言える<sup>(32)</sup>。つまり、自然はこれを絶対的なものとして求めており、あらゆる生においてもこれは命じられている。

そして二つ目と三つ目と言うと、これは人が墮落したことによって、はじめて自然から求められるようになった。二つ目は、墮落した本性のなかで命じられるようになったことであり、三つ目は、回復される、もしくは、いま回復されている本性のなかで命じられるに至ったのである<sup>(33)</sup>。

ここで目を向けるべきは、彼が三つのありかたすべてにおいて、「自然がそう命じている」(natura dicitur)と語ると



ころである。おそらくアウグスティヌスにおいては、二つ目と三つ目は罪にもとづくのであるから、明らかに自然とは呼びがたい。アウグスティヌスにとっては、罪と自然本性は相いれないものであった。この二つは重なるところがないから、一方を立てれば、かならずもう一方は立たないことになる。たとえば彼は、奴隷（servus）という言葉が罪に起因し、それゆえに自然本性によるものではないとしている。

だからして、わたしたちは「奴隷」ということばを、義しい人であるノアがこのことばで自分の息子の罪を罰するまでは、聖書のどこにも見いださないのである。したがって、この息子がこの名に値したのは、かれの本性ゆえではなく、かれの罪過ゆえである。<sup>(34)</sup>

ところがどうしたことか、ボナヴェントゥラは三つの服従を、すべて自然と結びつけてしまい、これらはみな、自然が求めるものと言う。アウグスティヌスが自然本性ではないとした奴隷も、ボナヴェントゥラにあつては、これもまた自然が命じるものである。そして彼は、この論を総括して言う。「したがって、以上に述べた服従のそれぞれは、自然法と一致している」<sup>(35)</sup>。

ここにおいて、二人の語る自然のあいだには明らかな隔たりがある。アウグスティヌスの言う自然は原初のころを指していて、それは人間にとってそうであつたもの、また本来そうあるべきであつたものを示している。いっぽうボナヴェントゥラにとっては、罪に堕ちたあとにも自然がある。もちろん罪の前にも自然はあつたから、それは子の父への服従のようなものを求めていた。そして罪を負つたのちにも自然はあつて、それはかつてとまた違った服従とといったものをわれわれに求めている。

つまり自然とは、ボナヴェントゥラにとって常にいまそうであるもの、あるいは、いまここにあるものを指してい

る。それは墮落というものを境にして、原初のころにもそうであるものがあつたのだが、いまを生きるわれわれにもまた、そうであるものが等しく存するのである。

自然、そして自然法の命じかたは、歴史とともに変わっていく。アダムのころに求められていたものと、いまのわれわれに求められるものは、もしかするとずいぶん色合いの異なるものなかもしれない。しかしそれは、自然が命じるものであることには変わりなく、いまそうであるさまに對し、神が望まれているものである。自然法は、一つの決まったことを四角四面に求めるのではなく、状況に応じて、命じかたもいろいろに変えていくのである。曰く、「それ〔自然法〕はたしかに、これ〔劣つたものが優れたものに従うこと〕をある種の一般性のなかで命じるのであるが、しかしそれは、時にあたつて見られる優劣のさまざまな差異にもとづいて、いろいろなやりかたで命じるのである」<sup>(36)</sup>。こうしたボナヴェントウラの考えかたは、つまるところ、いまある人間の姿をそのまま受け容れるものである。彼にとつて人の世は、けつして暗いものではなく、そこにおいてもまた、神の働きが認められる。もちろん、罪に墮ちる前が最良であつたことは言うべくもないが、いまの世はいまの世で、そこに神の摂理が感じられる。それは、彼が政治支配を指して、罪からの「治療」(remedium)と呼んでいることから明らかであろう。

アウグスティヌスはどちらかというところ、「矯正する」(corrige)という言葉を好んだ<sup>(37)</sup>。たんなる言葉づかいの差異とも受けとれるが、ここには二人の政治観が端的に示されている。

アウグスティヌスにとつて罪に墮ちた人間は、もはや救いようがないのであるが、ただどうか、政治権力の抑えがあることによって、秩序から外れることだけは避ける。その点で政治権力は、たしかにあるていど意味をもつたものである。しかし、それは曲がつたところを「矯正する」だけの価値しかもっていないとも言え、たかだか次善の策として用をなすにすぎない。アウグスティヌスにとつて政治権力とは、罪人にかける足枷のようなものであつた。罪を犯した人間が、再び悪に流れないよう留めておくためのものであつた。

いつぼうボナヴェントゥラは、これを「治療」と言う。人は罪を犯したのち、ひどい病を患ったのであるが、これは政治権力によって治癒される。「治療」という言葉からは、たんに曲がったところを矯正するだけにとどまらず、もとあった自然本性に、あたかも還っていくような響きが感じられる。むろん、完全に治癒されることはないし、完全な治癒は終末になってようやく果されるのであるが、政治支配とは彼にとって、最初の自然本性に近づきうる方途であった。それはたんに、悪に流れることを留めるものではない。それどころか、ボナヴェントゥラが見るに、人は政治権力に従うことで、かつての善を取り戻していくのである。

こうして見ると、ボナヴェントゥラはアウグスティヌスからずいぶん離れてしまったように思える。論を立てるうえで、常にアウグスティヌスの跡を追っていた彼であるから、こうして離れてしまったことを自覚しないはずもない。事実、さきあげた主題「人がべつの人のもとに服従することは自然法になかったことであるのかどうか」に対する異論をあげるなかで、彼はアウグスティヌスを論拠にしたものを掲げている。それは、神はじめ「海の魚、空の鳥、地を這うあらゆる生き物を治めよ」(創世記一章二十八節)と命じられたのであるから、人が人を治めることは自然法になかった行いではない、とする論である。

これに対し、ボナヴェントゥラは答える。たしかに人が人に従う隷従は、自然そのものに反した病気 (*motus contrarius ipsi naturae*) のようなものかもしれない。それがゆえに、あるべきそのものに対する自然 (*natura pro se stante*) は、それを命じなかったのである。しかし人間が罪に堕ちたいま、あるべきそのものから堕ちたことに対する自然 (*pro se a statu cadente*) は、それを命じるのである<sup>(39)</sup>。

つまりアウグスティヌスの二分法を守って、彼は墮落の前後をはっきり区別するのであるが、それでいてさりげなく、自然という言葉をも二つに分けてしまう。人が人に従うことは、罪の前では自然にかなうものではなかったが、罪のあとでは自然にかなうものになった。人は必要に応じて、そして神の摂理によって、政治権力に従っていくので

あつて、そこにはなにも不自然なところはない。自然の命じるままに、人は人を治めていくのである。

こうした結論は、かつてアリストテレスがもたらしたとされた政治の自然性と類似している<sup>(40)</sup>。ウルマン以来、政治の自然性はアリストテレスに由来するとされてきたが、ひとわたり見てきたように、十三世紀においては、アウグスティヌス主義の神学者でさえ、アリストテレスを通さずとも同じ結論に達していたのであった。もちろん神学的な装いをもつ点で、内実はアリストテレスとだいぶ異なっているように、その外形だけを見れば、アリストテレスに迫るものがあつた。したがって、ウルマンの言うアウグスティヌスからアリストテレスへ、という構図は、たしかに耳で聞いてわかりよいものであるが、そのいっぽうで、だいぶ実情に沿わないものであつたと言わなければならない。

## 六 おわりに

アリストテレス曰く「人は自然本性によつて政治的動物である」(homo natura civile animal)<sup>(41)</sup>。ウルマンをふくむ後世の歴史家たちは、この「自然本性によつて」という言葉を大きくとりあげ、これをアウグスティヌスの言う自然本性と鋭く対立させた。

こうした比較は、むしろ二つの思想を引き比べて、差異を明かしていくうえでは価値あるものであるが、二つの時代が離れていると、それだけ時間の隔たりに目が届かなくなるという弊をとまなう。アウグスティヌスからおよそ八世紀もの年月を経ていけば、そこにはおのずから色調の変つたものも生じてこよう。アウグスティヌスを奉じながらも、そこからいくぶん曲折をとまなつた思想が出てくることは、なにも不思議なことではない。本稿ではボナヴェントゥラを見ていくことで、そうした一例を示しえたと思う。

ボナヴェントゥラによつて、政治の自然性というものは、アリストテレスから学ぶほどのことではなかつた。アウ

グステイヌスを重んじていた彼がそうであるから、もはや十三世紀という時代にあつて、政治の自然性という概念がほとんど新しい意味をもっていなかったことは容易に察せられる。

やや乱暴な言いかたが許されるのであれば、こう言つてしまつてもよいかもしれない。結局のところ、『政治学』の有名な章句——人は自然本性的に政治的動物である——は、十三世紀の知識人にとっては、もはや格言めいた価値しかもつていなかった。なんとすれば、われわれのいまある姿が自然であるとするならば、いまある政治というものもまた、一つの自然にほかならないからである。

そうなるにつぎに問題になるのは、ボナヴェントゥラのような思想家が、この政治の自然性をどこから学びえたのか、という点である。本稿では、そこまで考察の目がわたらなかつたが、いまここに、一つの見当がついていないものもない。

それは、アウグステイヌスが若いころに書いた諸作である。初期キリスト教の研究者、ロバート・オースティン・マーカス (Robert Austin Markus) <sup>(42)</sup> が指摘しているように、アウグステイヌスは若いころ、地上の秩序を神の秩序の表われと見ていた。とりわけ、『秩序論』(De ordine) などに、その傾向がいちじるしい。年を経るに及んでこうした考えは棄てられ、地上は罪深いという思いを強くしていくのであるが、初期の作品には明るいところがあり、『神の国』の暗さとは対照をなしている。

中世盛期にあつては、『神の国』よりも、こうした初期の作品がよく読まれていたのではないか。もしそうであるとすれば、アウグステイヌス的な暗い政治観は、ほかならぬアウグステイヌス自身の諸作によって、否定されていったという歴史も描けよう。そうなると、さきに見たボナヴェントゥラの論も、初期アウグステイヌスと、晩期アウグステイヌスとの対立と見ることもできるかもしれない。

ただ、本稿の論はそれを証するに十分でない。これを示すには、同時期のアウグステイヌス主義について、さらに

くわしく見ていく必要がある。それゆえこの仮説は一つの寸感にとどめ、その詳細については、また別稿に譲ることにする。

- (1) 禁令が出たのはバリのみであったが、これに触れた場合、破門にやれた。Fernand van Steenberghen, *Aristotle in the West: The Origins of Latin Aristotelianism*, translated by Leonard Johnston, Louvain, E. Nauwelaerts, 1955, p. 67.
- (2) Walter Ullmann, *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*, London, Methuen, 1966, p. 1.
- (3) 聖書からの引用は、すべて『聖書協会共同訳』によったが、文を切るなどやや改変を加えたところがある。
- (4) Walter Ullmann, *op. cit.*, p. 19.
- (5) *Ibid.*, pp. 20-21.
- (6) Walter Ullmann, *A History of Political Thought: The Middle Ages*, Harmondsworth, Penguin, pp. 172-173.
- (7) Walter Ullmann, *Principles of government and politics in the Middle Ages*, pp. 146-156.
- (8) じつさいこうした試みは、歴史学において一定の成果を収めた。宗教改革や対抗宗教改革は、ルターという一人物によってすべて説明するわけにはいかなくなったし、ルネサンスというのも一つの転換ではなく、小さなルネサンスの積み重ねであったことがわかっていく。しかし一方で、こうした流れはいくらに近代の概念を中世に探るといふ弊を犯すことにもなった。これは政治思想のみにかかわる問題ではなく、科学思想でも同じ指摘がなされている。近代科学の源を中世に探ったビエール・デュエム (Pierre Duhem) らのやりかたは、中世後期をあまりに重んじる結果、やや行きすぎた側面があった。
- (9) この傾向は彼に学んだブライアン・ティアニー (Brian Tierney) にも引き継がれている。ティアニーは、同意、正当化、権利、代表、主権といった概念のはじまりを中世に求めよう。Cary J Nederman, "The Legacy of Walter Ullmann," in Cary J Nederman, *Lineages of European Political Thought: Explorations along the Medieval/Modern Divide from John of Salisbury to Hegel*, Washington D. C., Catholic University of America Press, 2009, pp. 9-10.
- (10) *Ibid.*, p. 3.
- (11) Antony Black, "Political Language in Later Medieval Europe," in Diana Wood (ed.), *The Church and Sovereignty c. 590-*

- 1918: *Essays in honour of Michael Wilks*, Oxford, Blackwell, 1991. pp. 316-317.
- (12) *Ibid.*, p. 317.
- (13) *Ibid.*, pp. 318-319.
- (14) Mary Elizabeth Sullivan, "The Bond of Aristotelian Language Among Medieval Political Thinkers," in Constant J. Mews (ed.), *Communities of learning: Networks and the shaping of intellectual identity in Europe, 1100-1500*, Turnhout, Brepols Publishers, 2011.
- (15) Cary J. Nederman, "Nature, Sin and the Origins of Society: The Ciceronian Tradition in Medieval Political Thought," *The Journal of the History of Ideas*, 49, 1, 1988, pp. 25-26.
- (16) たとえばトマス・アキナスの時代、アリストテレスの思想を広く取り入れたプラバンのシゲルスは、フランスの異端審問官に出頭を命じられた。またトマスは、彼自身が異端と断じられることになかったものの、その教説の十六ほとは、一二七七年（トマスが亡くなってから三年後）にパリ大学の神学部によって「信仰にとって害悪な」命題とされるに至った。さらに同年同月、オックスフォードの神学者によっても、トマスの教説の三十ほどが糾弾されている。Fergus Kerr, *Thomas Aquinas: A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2009, pp. 103-104.
- (17) 禁じられたのは自然哲学に关するアリストテレスの書 (*libri Aristotelis de naturalibus philosophia*) のみであって（形而上学もふくむ）、政治学や論理学は禁じられなかった。Ferdinand van Steenberghen, *op. cit.*, p. 67.
- (18) ソールズベリーのジョンはシャルトルで学んだが、そのシャルトルの学流は、そのころ代表的な神学者であったクレルヴォーのベルナルドゥス (Bernardus Claraualensis) によって批判されている。また、オルレアン、パリのサンヴィクトル、ランの聖職者たちによっても批判された。伊東俊太郎『十二世紀ルネサンス』（講談社、二〇〇六年）九八―九九頁。
- (19) これについて確証を得るには、保守寄りの神学者の文献から複数の例証を得るべきであるが、本稿ではそこまで考察が及ばなかった。今後の課題として。
- (20) Jacques Guy Bougerol, "Dossier pour l'étude des rapports entre Saint Bonaventure et Aristote," in Jacques Guy Bougerol, *Saint Bonaventure: Études sur les sources de sa pensée*, Northampton, Variorum Reprints, 1989, p. 137.
- (21) アリストテレスの著作はほとんどアラビア語から訳されているが、『政治学』だけはギリシア語から訳された。それは『政治学』だけはアラビア語訳が存在しなかったからと考えられている。つまり、アリストテレスに依拠するところが大き

- かったアル・フアーラービーやイブン・ルシュドといった哲学者たちも、アリストテレスの『政治学』を目にすることはなかったということである。Patricia Crone, *Medieval Islamic Political Thought*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2004, p. 189.
- (22) グイレルムスの訳はラテン語として読みやすいものではなかった。「[前略]彼の翻訳はギリシャ語に忠実に従っているけれども、逐語的 (ad verbum) であるから、そのラテン語はぎこちなく、よくわからないところが多々ある。彼の意図を完全に汲みとるには、ギリシャ語のテクストを参照する必要があるのだが、そんなことはむろん、当時の読者には無理な相談であつたらう」Charles B. Schmitt, *Aristotle and the Renaissance*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1983, p. 155.
- (23) ボナヴェントゥラはある日の説教において「人は自然本性的な社会的動物である」「Homo est animal socialis naturae...」と述べているが、これはおそらく『政治学』からの引用ではなく、クアラッキ版の註釈が言うように、「ニコマコス倫理学」からの引用と考えるのが妥当であろう。Bonaventura, *Sermones de tempore*, Feria sexta in parasceve, serm. 1. (なお、ボナヴェントゥラの著作はすべて、クアラッキ版を使用した)。というのも「人は自然本性的に政治的動物である」という『政治学』の有名な章句は、グイレルムスの訳では homo natura civile animal... となっており、語彙がいくぶん異なるからである。Michaud-Quantin, *Aristoteles Latinus*, XXIX 1, p. 5.
- (24) Matthew M. De Benedictis, *The Social Thought of Bonaventure: A Study in Social Philosophy*, Washington, D. C., The Catholic University of America Press, 1946; reed., Westport, Greenwood Press, 1974, p. 3.
- (25) アウグスティヌス『神の国 (五)』(十九卷十五章) 服部英次郎、藤本雄三訳 (岩波文庫、二〇一八年) 七一―七二頁。『神の国』からの引用は基本的に服部・藤本訳に依ったが、必要に応じて *Opera omnia: Patrologiae Latinae elenchus* の語彙を確認した。
- (26) アウグスティヌス、同右 (十九卷十五章)、七二―七三頁。
- (27) 柴田平三郎「アウグスティヌスの政治観」『法學研究』五十六卷十二号 (慶應義塾大学法学研究会、一九八三年) 五一頁。
- (28) Bonaventura, *De perfectione evangelica*, q. 4, a. 1.: "Utrum sit consummum iuri naturali, quod homo obediendo subiaceat alteri."
- (29) 「本性とは、ものの内において、似ているものから似ているものを生み出す生来の力のことである」*Ibid.*, q. 4, a. 1. conc.: "natura est vis insita rebus ex similibus similia procreans."



- (30) 「アンブロシウスも言うように、奴隷とは罪に対する罰なのである」 *Ibid.*, q. 4, a. 1. conc.: “ut dicit Ambrosius, servitus est poena peccati...”
- (31) *Ibid.*, q. 4, a. 1. conc.
- (32) 「したがってここから、以下のことが示される。自然法は息子の服従を命じているが、それは墮落した本性の状態にもとづくか、もしくは創られたときの本性の状態にもとづくかのどちらかである」 *Ibid.*, q. 4, a. 1. conc.: “Hinc est igitur, quod lex naturalis dicit obedientiam filialem, sive secundum statum naturae lapsae, sive secundum statum naturae institutae.”
- (33) 「それ〔自然法〕は、法治による服従を命じているが、それは回復されうる。または、回復されている本性の状態にもとづく〔括弧は引用者〕 *Ibid.*, q. 4, a. 1. conc.: “Obedientiam vero iurisdictionalem dicit secundum statum naturae reparabilis seu reparate...”
- (34) アウグスティヌス、前掲書（十九卷十五章）。七二頁。
- (35) Bonaventura, *op. cit.*, q. 4, a. 1. conc.: “Unde quaelibet dictarum obedientiarum consonat legi naturae.” また、ボナヴェントゥラにとつてこの服従の関係は、自然法に一致するだけではなく、恩寵の法（lex gratiae）や書かれた法（lex scripta）にも一致するものであった。ここで言う恩寵の法とは使徒の教えを指し、書かれた法とは律法を指すものである。たとえば三つ目の服従、つまり政治支配への服従にかんして、ボナヴェントゥラは新約聖書と旧約聖書から以下の節を掲げる。「指導者たちの言うことを聞き入れ、従いなさい。この人々は、神に弁明する者として、あなたがたの魂のために見張りをしているのです」（ヘブライ人への手紙十三章十七節）。「あなたの神、主に仕えるために立っている祭司、あるいは裁き人の言うことを聞かずに、傲慢に振る舞う者は、死ななければならぬ」（申命記十七章十二節）。
- (36) 括弧は引用者。 *Ibid.*, q. 4, a. 1. conc.: “...et hoc quidem dicitur in generalitate quadam, diversimode tamen, secundum quod superioritatis et inferioritatis reperire contingit differentias diversas.”
- (37) たとえば『神の国』十九卷十六章で、アウグスティヌスは不従順な奴隷が主人の言葉やむち打ちによつて矯正される旨を記し、これを国家（civitas）の縮図としている。アウグスティヌス、前掲書（十九卷十六章）、七五—七六頁。なお、「矯正」と訳した *conferre* は、ほかに「まっすぐにする」「修正する」と訳されることもある。
- (38) ボナヴェントゥラが言うに、政治支配に服するさまは、罪の回復にかんしてはいまだ道なかばの状態（in statu vice）である。終末になって、はじめて罪は完全に回復するのであり、そのとき、政治支配というものも不要になる。「それから、

世の終わりが来ます。その時、キリストはあらゆる権威と勢力を無力にして、父なる神に国を引き渡されます」(コリントの信徒への手紙一十五章二十四節) Bonaventura, *op. cit.*, q. 4, a. 1. conc.

(39) *Ibid.*, q. 4, a. 1. ad.

(40) もちろん、アリストテレス自身の思想からはいくらか隔たりがある。ここに言う「かつてアリストテレスがもたらしたとされた政治の自然性」とは、あくまで地上の統治を肯定的に見る視点のことである。

(41) Michael-Quantin, *op. cit.*, p. 5.

(42) R. A. Markus, "The Latin Fathers," in J. H. Burns (ed.), *The Cambridge History of Medieval Political Thought c. 350-c. 1450*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, pp. 108-109.

田中 稔十 (たなか なりと)

所属・現職 慶應義塾大学大学院法学研究科後期博士課程

最終学歴 慶應義塾大学大学院法学研究科前期博士課程

専攻領域 政治思想史