

十三世紀における『神の国』の受容

田中稔十

- 一 はじめに
- 二 アウグスティヌスと解釈の変転
- 三 ボナヴェントウラの『命題集注解』
- 四 『兄弟アレクサンデルの大全』
- 五 おわりに

一 はじめに

アウグスティヌス (Augustinus) は晩年、『神の国』(De civitate Dei) を書くにあたって、十五年以上の歳月を要した。ある手紙では計二十二巻になったと記しており、これが四二七年のものであるから、おそらくこのころまでには書き終えていたのだろう。また、十五年の長きにわたったとはいえ、完成してはじめて人の目にふれたわけではなく、方々の求めに応じて随時写しを送っていたという。⁽¹⁾

ただ、切れ切れに送るものはまとまりを欠いている。一つ一つが離散するかもしれない。彼もそれを案じたのか、写しを渡した者に手紙を送り、人に貸すことがあれば、わたし自身が送った完本の写しを貸すように頼んでいる。こま切りに渡した写しではなく、稿成つて渡した全文の写しを貸すようにとのことである。また、分冊の組みかたにも気を配り、先と同じ者に手紙を送つて、二十二巻を二分割(十巻と十二巻)にするか、もしくは五分割(五巻一つと四巻三つ)にするかしてほしい、とこまごま指示を与えている。⁽²⁾ 欠本が生じ、それが後世に伝わることを恐れたのであった。

こうした甲斐もあつてか、いくらかの写本はひとそろいで伝わり、散佚をまぬかれた。そして時を経て八世紀、すなわちカロリング期になると、彼は権威 (authoritates) の一人に数えられ、写本の数も増していった。『神の国』はカロリング期の知識人にとって、名の知れた著になった。あのカール大帝も、食事の時分これを朗誦させ、耳で聞くのを楽しんだという。⁽³⁾

しかし、写本の伝播が安定していたとはいえず、思想の解釈まで安定していたわけではない。読み手はいつも、著者の真意を汲んでいたわけではない。言葉を拾い、巧みにそれを組みあわせ、自説に沿うよう曲げることもあった。解

積は、そのときどきの政情に左右されたのである。

また、たとえ政争の具にされなくとも、解積に揺れが生じることはしばしばであった。とりわけ時代下って、ペトルス・ロンバルドゥス (Petrus Lombardus) の『命題集』(Sententiae) やグラティアンヌス (Gratianus) の『教令集』(Decretum) のように、アウグスティヌスの言葉を縦横に引く著作が現れると、後代の神学者たちは、原典よりもこちらを珍重するようになった。つまり、もとあった文脈を顧みることなく、『命題集』や『教令集』から、必要な言葉を抜き出すようになる。それは言葉が独り歩きしたのだから、原書の意図を外れることも少なくない。十二世紀、十三世紀には、こうした学風がつづく。この弊を改めて原典に立ちかえり、文脈を踏まえるようになるには、つぎの十四世紀を待たなければならなかった。⁽⁴⁾

こうした思想の変容は、中世政治思想史において、これまで十分にあつかわれてこなかった。⁽⁵⁾ とりわけ、この世の統治の捉えかたについては、こうした変容がなおざりにされてきた感が深い。『神の国』はこの世の統治に否定的な見解を下しているから、したがってこれを奉じた思想家の多くも、同じ思いであったと考える向きがある。また、そうした政治観が数世紀にわたって固く守られ、十三世紀になって、ようやく旧習を脱するにいたったという物語は、いまなお政治思想史の概論に深い根を張っている。この立論にかんしては、ヴァルター・ウルマンによるものがよく知られており、『中世における統治と政治の原理』(Principles of Government and Politics in the Middle Ages) は、この枠組みを強く押し出したものであった。

ウルマンは言う。アウグスティヌスにとって自然本性とは、人が罪に堕ちる前にもっていたものであり、罪に落ちたからは、自然本性と呼べるものはほとんどない。そして自然法もまたしかりである。これも原初のころの本性に根ざすものであって、罪に堕ちたあとの性向、すなわち悪に傾く性向は、これと一切かわりがない。政治権力に求められるのは、ただこうした悪習を抑える務めで、そこにはなんら肯定的な意味あいはない。

また曰く、この考えは時を経て受けつがれ、数世紀を経ても変わらなかつた。「十二世紀の神学者が自然法をテーマにして、どんな形式やどんな種類で論じようとも、またどれだけ多様な形で論じようとも、結局それは、アウグステイヌスの言う人間の自然本性にかんする考えに行きつくことになる」⁽⁷⁾。

ところが十三世紀に入ると、トマス・アクィナス (Thomas Aquinas) がこれを改めた。トマスは新来のアリストテレスに心を寄せ、政治の営みが人間の自然本性にもとづくという感を強めていた。ここにいたって、「世俗の支配者は神が特定の目的のために創られたとする、古いアウグステイヌスの考えは、もはやこれまでのような説得力をもたなくなってしまった」⁽⁸⁾。つまりウルマンにとって、『神の国』は固定された書物であつた。そして読み手もまた、固定された人びとであつた。アウグステイヌスの言葉は素直に受けとられ、そこにずれが生まれることはなかつたと見てゐる。

むろん、こうした了見に誤りがあつたことは、つとに指摘されており、アントニー・ブラック (Antony Black) やケアリー・ネーダーマン (Cary Nederman) といった面々から、いろいろの批判が寄せられている。ブラックはアリストテレスの使われかたに注目し、ネーダーマンは十三世紀以前の思想家に注目している。

ブラックが言うに、アリストテレスを使う者は、かならずしも革新派に限らなかつた。そのためたとえアリストテレスの言葉を借りていても、内実は古い思想に寄つていた者が少なくない⁽⁹⁾。またネーダーマンが言うに、政治を自然本性と結びつける発想は、なにもアリストテレスに頼らずとも、キケロやラクタンティウスの断片から学びえた。そのため『政治学』の翻訳はそうした考えをくりかえすものであつて、さして驚くにあたいしなかつた可能性が高い⁽¹⁰⁾。

とはいえ、これらウルマンに対する批判もまた、アウグステイヌスの思想には目を向けていない。彼らにとつても等しく、『神の国』は固定された書物であつた。アリストテレスの翻訳は、神学者にとつてどれほど驚くべきことであつたのか、その衝撃の如何を論じるには、まず旧来の思想がいかなる形をなしていたのか知らなければならぬ。

アウグスティヌスはいかに読まれ、いかに使われたのか。それを探ることで始めて、ウルマンの可否を論じることができよう。

そのため本稿では、まずアウグスティヌスの思想と、解釈とのあいだに生じるずれについて、要因を一般に論じていく。それを生む要因を分類することで、のちの議論の見通しをよくするためである。そのあとで、十三世紀の思想家ボナヴェントゥラ (Bonaventura) をとりあげる。初期の著作に見える『神の国』の解釈を大観し、中世盛期にいたってもなお、解釈が固定することなく揺れがあったことを示したい。⁽¹¹⁾ またその発想の源を『兄弟アレクサンデルの大全』(Summa Fratris Alexandri) に求め、彼がフランシスコ会の伝統を継いでいたことを示していく。ここにおいて単線的な図式は退けられ、新たに思想史における複層的な面が顔を見せることになるだろう。

二 アウグスティヌスと解釈の変転

アウグスティヌスは、地上の統治に冷淡であったとされる。じつさい『神の国』の十九巻を読めば、この寸評はもつともであるとうなずける。そこにおいて、支配や従属は罪の結果と断じられ、忌むべきものとされる。同巻十五章に曰く「神は、みずからにかたどって創られた理性的なものが、たんに非理性的なものを支配するように望まれた。人間が人間を支配することではなく、人間が動物を支配することを望まれた⁽¹²⁾」。したがって奴隷制にしろ、政治にしろ、支配や従属にかかわるものに相違はなく、みなおしなべて罪を想起させるものだという。

もちろん統治は地上の平和を保つものであつて、そのことはアウグスティヌスも承知している。しかし結局のところ、そこで言う平和なるものも、しよせん地上の平和にすぎない。同巻二十七章に曰く「しかしここ〔地上〕においては、それが一般的なものであれ、わたしたちに固有のものであれ、幸福の喜びになるような平和はなく、むしろ、

悲惨に対する慰めとなるような平和がある⁽¹³⁾。こうした言葉を見れば、地上の統治に否定的な見解をもっていたことは、いささかも疑いえないだろう。

ところが全編を通してこういう記述が並ぶかというところ、かならずしもそうではない。巻次は前後するが、五巻末尾にはこれと違う言葉が書かれている。五巻には、ローマ帝国の歴史が記されており、その末尾、二十五章と二十六章で、アウグステイヌスはコンスタンティヌス帝とテオドシウス帝に書きおよぶ。曰く、コンスタンティヌス帝もテオドシウス帝も、神から多くのものを授かった。また、二人とも治世にすぐれ、テオドシウス帝にいたっては真に敬虔であるがゆえに、神は永遠の幸福 (*aeterna felicitas*) でもって、その善行に報いた⁽¹⁴⁾。

治世を指して善行 (*Bona Opera*) と呼んでいるように、ここからは、統治に対して肯定的な姿勢が読みとれる。なおかつ、ここにおいて統治者は、たんに領民の安全を守るために良しとされるのでない。慈悲深さや謙虚さといった徳をそなえ、それに従って治世をおこなうがゆえに称揚されるのである。

地上の統治を冷めた目で語るアウグステイヌスと、熱をこめて語るアウグステイヌス。どちらが真実であるか判じかねるが、この撞着はいろいろな形で説明することができよう。たとえば、彼の真の意図は十九巻にあつて、やはり地上の統治を諦観していたと見るのが一つである。その場合、五巻の内容が問題になるわけだが、これもまた、「悲惨に対する慰めとなるような平和」であつたにすぎない、と見れば理に合う。つまり、彼にとって地上の統治は、やはりどこまでも否定的なのであるが、その否定的な領域にも良し悪しというものがある。五巻は、あくまでそういう視点で良い治世が称えられているのであつて、統治そのものが良いとされているわけではない、と見るのである。

もしくは、しいて一貫性を求めず、齟齬をそのままにしておくこともできよう。つまり、基本的には統治に期待をかけていないのだが、やはりキリスト教を公認したコンスタンティヌス帝や、国教にしたテオドシウス帝を語る時には、思わず祝意を禁じえなかつた、と見るのである。またもつと単純に、著述が十五年もの長きにわたつたために、

途中で考えが変わったと見ることもできよう。

こうした推測はいろいろ成り立とうが、これを進めていくことは本稿の関心事でないため、ここでやめにする。さしあたりここにおいて重要になるのは、あくまで『神の国』が、一見して矛盾する言葉を含んでいるという事実である。このことが、のちの解釈に錯綜をもたらすことになる。

たとえば仮に十九巻を捨て置いて、五巻を中心に据えてみる。すると『神の国』は、神学書というよりも統治の指南書になる。ここにあつて統治の模範とは、コンスタンティヌス帝やテオドシウス帝のごときものである。すなわち君主は、キリストの教えを守り、慈悲深く謙虚であることが求められる。そしてこれを実践できる君主こそが、神に嘉され、永遠の幸福にあずかることができる。

さきに、カール大帝が『神の国』を好んでいたことにふれたが、この話も、王の素朴な愛好を示すものと受けとつてはならない。統治のむなしさを説く章節が、王の意に適うはずがないから、『神の国』への愛というのも、特定の巻に偏っていたに相違ない。したがつて王の愛好も、いくらか屈折を含んだものとして受けとらなければならぬ。

事実、カール大帝のそば近くにいたアルクイン (Alcuin) は、こうした考えをもっていたふしがある。アルクインの生きた時代、すでにアウグスティヌスは権威としてあつかわれ、多くの写本が作られていた。『神の国』にかんしても、十世紀以前のもものでは、伝存する写本が五十六冊ほどあるが、このうちの四十三部は、カロリング期に書かれたものだ⁽¹⁵⁾という。アルクインもむろん、『神の国』に親しんでいたと考えられるが、その解釈には彼の理念のようなものが混在していた。

ゾフィア・メッシュ (Sophia Mosch) によれば、そうしたアルクインの考えは、書簡のうちから見いだせるという。たとえばある手紙 (Epistole, 198) では、王国を「永遠の平和をもつ国」(perpetuae pacis civitas) と呼び、地上の平和を神の平和に喩えている⁽¹⁶⁾。また別の手紙 (Epistole, 139) ではもっと大胆に、王国を指して、神の国 (civitas Dei)

とまで呼んでしまっている。⁽¹⁷⁾

もちろんこれは地上の統治を過大にもちあげるもので、アウグスティヌスの意図からだいぶ外れている。なぜというに、アウグスティヌスによれば、この世は神の国と地の国が混淆する場であり、そこにおいて地上の平和は、せいぜい当座の平安にすぎないためである。⁽¹⁸⁾ アウグスティヌスから見れば、神の平和がけつして地上に実現することは⁽¹⁹⁾ない。

そのため、アルクインは王国の繁栄を正当化するために、『神の国』の記述をずいぶん曲げてしまったように思える。とはいえ、これを歪曲と見るのは正しくない。たしかに、十九巻を含む後部の記述が踏まえられていないが、そもそもアルクインの時代、後半の書巻は目にするのが少なかった可能性がある。

メッシュュは、現存するカロリング期の写本を比較し、その巻数に目をつける。すべての写本が、かならずしも二十巻をそなえていたわけではなかったという。とりわけ古い写本は、五巻で終わってしまうものが多く、長くとも十巻に達しないものが多い。つまりカロリング期において、『神の国』は五巻までがよく読まれ、五巻より先、さらには十巻より先が記された写本を見つけるのは、容易でなかったと推せられる。⁽²⁰⁾ もちろん現実にはたしよ完本も伝わっているから、この考えは一つの仮説でしかない。しかし、参照できる書に限られていたという事実は、思想の受容を見るにあたって重大な点を示唆している。

一般に思想史として一冊の書をあつかうとき、われわれはともすると完本を想定しがちである。ところが古い時代であれば、完本が残っていることはまれで、一部しか伝わらないことも多い。欠文があるのはまだましで、悪くすると断片しか伝わらないこともある。このとき読み手は断片をよく読み、断片の範囲で一個の結論を導く。むろん、それは著者の真意を外れることも少なくないが、読み手はこのことに気づかない。ここにおいて、思想の継受にずれが生じるのである。

こうしたずれば、つづく中世盛期にいたっても生じた。もちろんカロリング期にくらべて写字生は増え、筆写の能率も上がったため、写本の数が増えたことは言うまでもない。しかし、写本の多くは個々の修道院に保管され、外来の者に貸すことはそう多くなかった。『聖ベネディクトゥスの戒律』は、読書の時間を季節ごとに細かく定めている。また『聖アウグステイヌスの戒律』も、書庫の本は決められた時間に出すように定めている⁽²¹⁾。そのため司書についての修道士は、時間外に書籍を出すことを渋った。またむやみに貸しだせば、損壊するおそれもあった。アウグステイヌスの著作は各地に保管されていながらも、それらを一手に総覧できる者は少なかったのである。

こうした事情もあってか、神学者たちは原典にあたることなく、べつの書に引かれている言葉を、また写しにすることがあった。いわゆる孫引きである。たとえば十二世紀の神学者ペトルス・ロンバルドゥスは、主著『命題集』のなかで、アウグステイヌスの言葉を六八〇回引用しており、その出典は多岐にわたるが、じっさいのところ彼が通して読むことができたのは、たった四作であったという⁽²²⁾。残りの諸作はみな、『グロッサ・オルディナリア』(Glossa Ordinaria) カリヨンのフロルス (Florus) の『注解』(Expositio) からの孫引きであった。

そしてこの『命題集』自体も、後代にいたってはアウグステイヌスの言葉を引くために使われた。『命題集』は神学の教科書として使われたため、ここに引かれた言葉は、後世にもよく引かれることになった。また、これにかんして言うと、グラティアヌスの『教令集』が果たした役割も大きい。『教令集』に引かれた言葉のうち、およそ四割はアウグステイヌスを出典としているため、この著もまた、教父の言葉を探すにあたって重宝された。ほかにも、『抜粋アウグステイヌス』(Tabulae in Augustinum) や『兄弟アレクサンデルの大全』なども、簡便な手引きとしてよく参照された。

そしてここにおいても、むろん齟齬が生じた。アウグステイヌスの言葉を引く者は、『命題集』や『教令集』といった書を読み、そこからこれと思うものを適宜拾った。原典に返ることなく言葉を拾うため、文脈を考慮すること

はない。あいまいな言葉は、二様にも三様にも解されていく。こうした学風が終わるのは、ようやく十四世紀になつてからであり、そのころにいたつてはじめて、アウグステイヌスの諸作は一から読み直されていくことになつた。⁽²⁾

さて、ここまでアウグステイヌスの思想が変転をたどつた要因について見てきたが、これらを整理すれば、大きく三つの点でまとめることができよう。一つは、アウグステイヌスの著作自体が、一見して矛盾する言葉を含むことである。ここでは、『神の国』の五巻と十九巻についてとりあげたが、問題を含むところはそれに限らない。次章に見るように、同じ十九巻のなかにも検討を要するものがある。

また二つ目は、解釈者の意図である。アルクインが『神の国』を用いて王国を讚美したように、読み手が一定の考へに偏していれば、解釈もそちらに靡くことになる。ただ、これは政治思想史におおむね通有する話であるから、あまり強調する必要はないだろう。

そして三つめは、ものとしての書物である。写本の時代、ある書物を目にできるかどうかは、わが身のいる場に左右された。手にしたものが中途の本であれば、そのなかで思索をめぐらすことになるうし、ある書物が得がたいものであれば、べつの書の引用から中身をのぞき見るほかない。つまり、資料に不足があるということなのだが、この資料的制約が、読み手に想像をたくましくさせ、図らずも教父の思想に多様な解釈をもたらすことになつた。

つづく三章では、こうした諸点を踏まえてまず、十三世紀の思想家ボナヴェントウラを見ていきたい。

三 ボナヴェントウラの『命題集注解』

アリストテレスの思想が政治論にもちこまれるようになったのは、十三世紀であった。ウルマンの示した構図では、この移入が果たされる前、『神の国』の政治観が広く受けいれられており、なおかつそれは地上の統治を過小に見る

ものであった。そこにおいて統治は、人間の自然本性とはかかわりのないものであった。そしてこの考えが大勢を占めていたと仮定するから、それだけアリストテレスの思想は異様であり、衝撃が大きかったと論じられる。

この立論の眼目は、『神の国』の解釈が一定であったとみなすところにある。したがって同じ十三世紀を見ていき、仮にウルマンが言うものと違う解釈が見つかるのであれば、この構図は十分怪しむに足りる。

するとここにおいて重要になるのは、こうした反例を見いだす対象である。たとえ反例が、あまりアウグスティヌスの思想を支えとしない者のうちから見つけられたとしても、それは当然のことであって、これでもってウルマンの説を棄却するわけにはいかない。反例を探るべきは、むしろアウグスティヌスを奉じていた思想家のうちである。アウグスティヌスを奉じていた思想家でさえ、解釈を寛容させていたとなれば、一定の解釈が広範にわたっていたという論説は危うくなる。ここではじめて、ウルマンの構図も棄却されることになるだろう。

したがって本稿においては、まずアウグスティヌスを重んじた学者が考察される。なかでも、アウグスティヌスをよく引き、論の助けにした思想家として、ボナヴェントゥラをとりあげる。アウグスティヌスを「ラテン教父の中心」と呼び、聖書を解するにかけて余人をもつて代えがたいと評した彼であれば、アウグスティヌスを重んじた思想家の代表として、とりあげるに異存はないだろう。もちろんこうした言葉は、ときに神学書に見られる世辞ともとれるが、彼は著述のなかで延べ三〇五〇回以上にわたりアウグスティヌスを引いているため、じっさいに傾倒ぶりはたいていでなかつたと察せられる。

ボナヴェントゥラは一二五〇年代のはじめ、『命題集注解』(Commentaria in Quatuor Libros Sententiarum)を記した。すでに数年前、命題集講師(Baccalaureus sententiaris)になつていいるから、講師として教えていたことをまとめたものと考えられる。『命題集注解』は、むろんペトルス・ロンバルドゥスの『命題集』に注解をほどこしたものだが、その当の『命題集』は、大きく四巻に分かれている。構成は、一巻が神論と三位一体論、二巻が創造論と人間論、三巻

がキリスト論と聖霊論、ついで四巻が聖餐論と終末論である。

ボナヴェントウラはその二巻、すなわち創造論と人間論をあつかった部に注解をつけるにあたり、末尾四十四区分で、統治にかんする議論を展開している。じつはもとになった『命題集』では、とりたてて統治の話はなされていない。ペトルスはあくまで、「罪を犯す能力について。それは神から人間や悪魔に与えられたのか⁽²⁸⁾」と問い、諸説をかかげたうえで、「こうした権威や、その他多くの人びとから明らかなように、善をなす能力にしる、悪をなす能力にしる、公平なる神に由来しなければ、なん人もこうした能力をもたない。たとえ、その公平さがわれわれに見えないものであるとしてもそうなのである⁽²⁹⁾」と語っているにすぎない。

ボナヴェントウラはこの悪をなす能力を大きく権力の問題にまで広げ、「すべての支配する権力は、神に由来する⁽³⁰⁾のか」という問いや「統治する権力を人がもつのは、自然本性の定めにもとづくのか、それとも罪に対する罰にもとづくのか⁽³¹⁾」という問いを加えている。そもそも命題集の注解は、注解の名のもとに自説を開陳する場になっていたため、このようにときとして、原書の部立てから外れることもあった。それゆえボナヴェントウラも、悪論にこと寄せて統治の話題に踏みこんだと思われるが、ここに彼の創意を見るのは難しい。友人のトマス・アクィナスも、『命題集注解』を書くにあたって、同じ四十四区分に統治の話を足している。それゆえ二部の末尾に統治の話をはさむのは、当時の慣例であったと見るのが穏当かもしれない。

ともかくこれから見ると、アウグスティヌスと比べるうえで重要になってくるのは、先にあげた二つの問いのうち、後者である。すなわち、「統治する権力を人がもつのは、自然本性の定めにもとづくのか、それとも罪に対する罰にもとづくのか」という問いである。この提題に対し、ボナヴェントウラは肯定論拠を四つ、また否定論拠を六つあげている⁽³²⁾。ただ、ここですべてをさらうのは煩雑にすぎするため、以下、本文でアウグスティヌスにふれているところに限って要点を記していく。

まず否定論拠から見えていくが、ここに言う否定論拠とは、統治する権力が罪に対する罰にもとづく、という主張を支えるものである。そしてこの見解は『神の国』の主論であるから、論拠を探しだすのは難しくない。事実、ボナヴェントゥラは否定論拠の五つ目に、アウグスティヌスの言葉を示している。

奴隷がいなければ支配者はいない。そして、隷属がなければ支配もない。ところで、アウグスティヌスがさまざまところで言うように、「隷属は罪によってもたらされた」。したがって人間における支配の権力は、罪の状態にもとづくものであって、自然本性の規定にもとづくものではないように思われる。³³

ここにおいて典拠は示されていない。ボナヴェントゥラはたんに「アウグスティヌスがさまざまところで言うように」と言うのみで、それ以上のことを語っていない。ただこの言葉が、諸作のなかでもとりわけ、『神の国』とかわりが深いことは疑いえない。十九卷十五章で「奴隷制の第一の原因は罪である」と語られており、隷属が罪によってもたらされたことは、まさにこの言葉によつて示されるためである。

アウグスティヌスによれば、隷属は罪によつてもたらされた。そして、隷属と支配は表と裏の関係であるから、ここに言う隷属は支配と言いかえてよい。つまり、支配もまた、罪によつてもたらされた。罪が自然本性に反することは周知のごとくで、したがつてまた、支配する権力は自然本性に反すると言える。ここに書かれた否定論拠は、推論も順当であつて、これ以上の言は要さないだろう。

そこで肯定論拠に移るが、奇妙なことにここでもまた、『神の国』が引かれている。なおかつ、それは十九卷十五章であつて、いま見た章と同じである。先ほどはこの章を支えにして、支配が自然本性に由らないことが示されたところ。ところが今度は同じ章を支えにして、支配が自然本性に適うことが示される。

自然の秩序を保つものはすべて、自然本性の規定に属している。ところで、統治する権力は自然の秩序を保つものである。ゆえに、統治する権力は自然本性の規定に従って、神から人間に与えられたものである。ここにおいて、大前提は自明である。小前提は、アウグスティヌスが『神の国』の十九巻で語る言葉によって証される。「罰としての奴隷の状態は、自然の秩序を保つことを命じ、乱すことを禁じる法によって定められている」⁽⁹⁵⁾。

この肯定論拠が言うに、統治する権力は自然の秩序を保つ。これはアウグスティヌスの言葉から明らかである。そしてボナヴェントゥラが言うに、自然の秩序を保つものはすべて、自然本性に由来する。あとは単純な三段論法である。統治する権力が自然の秩序を保ち、自然の秩序を保つものがみな、自然本性に由来するのであれば、とうぜん統治する権力もまた、自然本性に由来すると言ってさしつかえない。

もちろんこの結論は、アウグスティヌスの考えからだいぶ離れている。アウグスティヌスがこの言葉で言わんとしていたのは、罰としての隷従である。罪に堕ちた人間は勝手気ままな性情をもっているから、まったくもって規律に欠く。これに対して神は、一定の規律を与えるために、配慮として、また罰として隷従を強いたのである。そのため、こうした枠組みに沿って考えれば、支配、服従は神の配慮と罰であって、あるがままの自然本性に適うはずがない。ここに言う法⁽⁹⁶⁾も、おそらく自然法ではなくして、そうした神の意向のようなものだろう。

とはいえここで重要なのは、じつさいにアウグスティヌスがどう考えていたかではない。あくまで、ボナヴェントゥラがどう受けとったかである。彼が思うに、この章句にもとづいて推論すれば、統治の権力は自然の秩序を保つものと言える。秩序を保とうとする働きは、神から与えられた自然本性的なものであるから、統治の権力もまた、自然本性に由来すると言える。

要するにボナヴェントゥラは、同じ問いに答えるにさいして、是非両論に同一の出典をあげ、そこから背反する答

えを引きだしている。かたやアウグスティヌスによれば、統治は罪に由来しなければならぬ。これははっきりと記されている。しかし一方で、統治がなにかしらの形で自然本性に由来するという考えも捨てがたい。これもまた、アウグスティヌスの言葉から導けるように思える。二つながら権威の言葉であるから、どちらか一方に背を向けるわけにはいかない。それゆえボナヴェントゥラはここで、言葉づかいに工夫をこらすことで、この衝突を避けようとする。彼はまず、支配する権力という言葉に目をつけ、これを三つに分けることから始める。

言わなければならないのは、支配する権力や統治する権力には、三つのものがあるということである。つまり、もつとも広い意味でそうであるもの、また一般にそうであるもの、そして特定の状況でそうであるもの、の三つである。³⁶⁾

そしてそれぞれの力 (*potestas*) の内実について、ボナヴェントゥラは先をつづけていく。まず二つ目の、もっとも広い意味で (*largissime*) そうであるものとは、人間がみずからの意思によって、ものを使うことである。つまりこれは人に対する支配権ではなく、動産や不動産といった (*sive mobilium, sive immobilium*)、ものに対する支配権である。ボナヴェントゥラ曰く、この力は創られた自然本性の状態 (*status naturae instituae*) に一致する。また墮落した自然本性の状態 (*status naturae lapsae*) にも一致する。さらに、栄化された自然本性の状態 (*status naturae glorificatae*)、すなわち救済後の自然本性の状態にも一致するといふ。³⁷⁾

二つ目の、一般に (*communiter*) そうであるものとは、理性をもち、従順さをそなえた人間に対して、命令を下すことである。これはボナヴェントゥラが言うに、夫が妻に命令したり、父が息子に命令したりするようなものが含まれる。また諸天使における上下の区別もこれに含まれる。そしてこの力は、創られた自然本性にも一致し、墮落した自然本性にも一致する。ただ、救済後の自然本性には適わないといふ。³⁸⁾

最後に三つ目の、特定の状況で (*proprie*) そうであるものとは、民衆や家来を統制し、自由を奪うことである。奴隷制が最たるものだが、これは創られた自然本性には適わず、救済後の自然本性にも適わない。ただ一つ、墮落した自然本性にのみ一致する。それというのも、聖人たちが口をそろえて言うように、隷属や支配は罪に対する罰だからである。³⁹⁾

こうしてボナヴェントウラは支配する権力を三つに分け、それぞれがある種の自然本性に適うかどうかふるいにかけているが、ここで興味を引くのは、彼がなんのこともわりもなく、自然本性の状態 (*status naturae*) を歴史に従って三つに類別しているところである。古いほうから順に、墮落前の本性、墮落後の本性、救済後の本性の三つである。アウグスティヌスの言う本性は、このように分けられるものではなかった。彼にとつて自然本性とは、神から授けられたものを指しているから、墮落した自然本性という言葉には、かなり抵抗を感じるに相違ない。というのも、墮落は自然本性の欠落にほかならないためである。彼は言う。「悪い意志は、自然本性に従っているのではなく、むしろこれに反している。それは、悪い意志が欠陥であるためである」⁴⁰⁾。また言う。「じっさい、これについては十四卷(一章や十一章)でも論じたが、このような弱さ、すなわちこの不従順は最初の不従順に対する罰なのである。したがってそれは自然本性ではなく、欠陥である」⁴¹⁾。

つまりアウグスティヌスは、罪に墮ちたあとの人間の高慢さや弱さを、けっして自然本性とは呼ばない。これを指して、欠陥 (*vitiū*) と呼ぶ。自然本性は大部が失われてしまったから、墮落したあとの人間は欠陥を負った存在である。自然本性は減じることはいない。また罪にもとづくものは本性ではなく、欠陥にもとづく。それゆえ察するに、墮落した自然本性という言葉は、アウグスティヌスの目には形容矛盾と映ることだろう。

しかしボナヴェントウラは、罪に墮ちた状態を指して、墮落した自然本性と呼んで憚らない。しかもそれでいて彼は、こう呼ぶことでむしろアウグスティヌスの意を汲んだと思ったに違いない。なぜというに、こうした言葉づかい

によって、否定論拠も肯定論拠も、ともに真実として認められるためである。

隷属は罪によってもたらされた。このことを、ボナヴェントウラは否定しない。もちろん墮落の前にも、ある種の支配関係があったのだが、奴隸制や統治のような支配関係は、墮落のあとに生じたのである。したがって、否定論拠は正しいと言える。またいっぽうで、統治の権力が自然本性の規定に従っている、ということもボナヴェントウラは否定しない。ただここにおいて、語りかたには慎重さが求められる。たとえば、統治の権力が創られた自然本性の規定に従っている、と言うのであれば、それは間違っている。しかし、統治の権力が墮落した自然本性の規定に従っている、と言うのであれば、これは正しい。要するに、地上の統治はある種の自然本性にもとづいているのであって、それゆえに肯定論拠もまた、真と言っているのである。

こう言わなければならない。すべての状態に応じて、自然本性を思いやる秩序がある。つまり、創られた状態に応じて、自然本性を思いやる秩序があり、墮落した状態に応じて、自然本性を思いやる秩序がある。そしてこれに従って自然が命じることには、いくつかの種類がある。「中略」まず自然は、いかなる状態においても神を拜するべきだと命じる。また創られた自然本性に従って、すべてのものが等しくあるようにと命じる。いっぽう墮落した自然本性に従って、あらゆるものが適切な位置におさまるようにと命じる。これは、争いや戦いを除くためである。⁽⁴²⁾

ボナヴェントウラはアウグスティヌスを敬愛していた。それゆえアウグスティヌスを読んでいくうえで、一見して矛盾するような言葉があったとしても、けっして矛盾とはみなさなかつた。矛盾しているように見えるのは、理解が追いついていないからである。したがって、意味が通じるよう努めなければならぬ。

アウグスティヌスが言うに、地上の統治は罪に由来する。しかしまた、アウグスティヌスの言葉を踏まえれば、地

上の統治は自然本性にもとづくようにも思える。仮にどちらも正しいのであれば、間違っているのはみずからの読みかたである。そこでボナヴェントウラは、自然本性を三つに分ける。墮落の前にも、墮落のあとにも、救済のあとにも自然本性があるとする。こうすることで、地上の統治が広い意味では自然本性にもとづき、同時に、罪に由来すると言えるようになる。はじめの理解にたしよう間違っているところもあるが、彼はアウグスティヌスを重んじたからこそ、結果としてアウグスティヌスを離れることになったのである。

じつさい、彼がこうした矛盾を解消させようとしていたのはここだけではない。同じ『命題集注解』二巻四区分においても、似たような試みをおこなっている。詳細は省くが、ここでは天使について考察しており、ボナヴェントウラはアウグスティヌスの『神の国』と『創世記逐語注解』(De Genesi ad Litteram)とのあいだに、相反する結論を見いだしている。しかし、彼はそれを矛盾と受けとることなく、右の議論と同じように、解釈に手を加えることによって、二つを調停しようとする。

彼が言うに、『神の国』に書かれていることは、広い意味において (large) 正しい。また、『創世記逐語注解』に書かれていることも、特定の意味において (proprie) 正しい。そしてこう結論を下したうえで、ボナヴェントウラは言う。「このように述べたほうが、アウグスティヌスが矛盾したことを言っていて、まるで落ちつきがないかのよう⁽⁴³⁾に、ああ言ったりこう言ったりしていると述べるよりも、「アウグスティヌスに」礼儀を尽くしたことになるだろう」。アウグスティヌスに礼儀を尽くす (curatus) こと。この態度が、図らずもアウグスティヌスに新たな解釈を加えていくことになったのである。

四 『兄弟アレクサンデルの大全』

ボナヴェントゥラが『命題集注解』を書いたのが、一二五〇年代のはじめごろであった。おそらく、歳は三十を越したくらいだったと思われる。パリ大学に在籍し、聖書講師や命題集講師を務め、学生に神学を講じていたころであった。そうしたなかで、一人論点をまとめ、諸賢の言葉拾いあつめ、注解を記すのは多難を極める。

そこで、議論がまとまった簡便な書があれば、これを手本とするに越したことはない。もちろん『命題集』自体が、そうした手引きの一つであったが、彼の生きた時代、すでにパリ大学では幾多の神学書が書かれていたから、そういう同時代の作品に目を通すことも多かつたろうし、ときに新たな知見を得ることもしばしばであったと推せられる。したがって、自然本性を分けるという発想も、こういうかたちで知りえたかもしれない、彼の創案ではなかった可能性がある。アウグスティヌスと一人向きあうなかで得られた結論ではなく、外からの助けがあつて、はじめて得られた結論かもしれない。

そうなるにつぎに問題になるのは、いったいボナヴェントゥラがこの考えをどこから学びえたか、という点である。むろん候補はいくらかもあるのだが、ここにおいておおよその見当がつかないでもない。同時代の学者が書いたもの、という条件に従って調べていけば、数はずいぶん限られる。そしてそのうち、ボナヴェントゥラが大きな影響を受けた書となれば、おおよそ二書にまで絞ることができる。

一つは、ヘールズのアレクサンデルによる『命題集注解』(*Glossa in IV libros Sententiarum*)である。アレクサンデルは著名なフランシスコ会士で、『命題集』に注をつける伝統も、彼にはじまったと言われる。学識が深く、周りに人を集める才があつたという。ボナヴェントゥラもパリに渡り、師と仰いで教えを受けた。そしてそうこうするうちに

十年たつて、アレクサンデルは亡くなってしまふ。ボナヴェントウラの『命題集注解』は、それから五年ほどたつて書かれた。注解を記すにあつて、師の先例に倣うことも多かつたと思ふ。これは、たんに憶測で言えるものではなく、じつさいボナヴェントウラが『命題集注解』二部のはじめで、アレクサンデルの名にふれていることから察するに足りる。そこにおいて彼は、「わたしたちの父であり師であり、すぐれた記憶力をもつた兄弟アレクサンデル」⁽⁴⁵⁾と記し、「わたしは特に彼の足跡に従うつもりです」⁽⁴⁶⁾と忠心を示している。

そしていまひとつの書は、『兄弟アレクサンデルの大全』である。ここに言うアレクサンデルも、先に見た者と同じであるが、注意を要することに、彼一人が書いたものではない。つまり単著ではなく、共著である。アレクサンデルにくわえ、そのほか数名のフランシスコ会士が筆を連ねたという。ただ、アレクサンデルがもつとも学識にすぐれていたため、名を借りて題し、『兄弟アレクサンデルの大全』と呼ばれた。内容は、フランシスコ会の神学を公にしたものであつた。したがつて会に参し、神学を学んだものはみな、これを手引きとした。ボナヴェントウラもこれを讀むことで、会の伝統に親しんでいつたと思われる。

フランシスコ会に入つてパリ大学で学んだボナヴェントウラは、とうぜんこの二書に接し、たびたび示唆を得ていたことと思ふ。ともに古典からの引用に富み、論点も種ごとに分かれているから、検索にすぐれている。くわえて二つともアレクサンデルがかかわつていたので、このことも、ボナヴェントウラの意を満たしたことだろう。

ただ、いまここで論を見るにあつては、ひとまずアレクサンデルの『命題集注解』を外すことにする。それというのも、アレクサンデルの『命題集注解』を開き、先と同じく二巻の四十四区分にあつてみて、これがどういふボナヴェントウラの手本になつたとは思えないためである。

まず、構成からして異なる。先に見たように、ボナヴェントウラはここで統治の話をはさみ、それが本性にもとづかどうか論じていたが、アレクサンデルのほうにはそれが無い。「世俗の権力は異端者の権力を抑制するべきか」⁽⁴⁶⁾

といった問いは立てているのだが、統治についてはそれで仕舞いである。⁽⁴⁷⁾ ボナヴェントゥラにとって、アレクサンデルが敬すべき恩師であったことは疑いえないが、ことこの四十四区分にかんして言えば、あまりその範例に従っているとは言いがたい。それゆえ、ここからは『兄弟アレクサンデルの大全』（以下『大全』と略す）に限って、話を進めていきたい。

『大全』は、一二五〇年代に四巻で完結したが、すでに四十年代の後半には、三巻まで形をなしていたという。⁽⁴⁸⁾ これはボナヴェントゥラが、『命題集注解』を記す数年前のことであった。注解を記すにあたって、会から出たばかりの本を参照したとしても不思議はない。

そして『大全』では、三巻二部のなかで支配や隷従をあつかっている。それが、自然法の命令 (*dicamen legis naturalis*) であるかどうか論じられている。ボナヴェントゥラの論では、自然本性 (*natura*) に適うかどうか論じていたため、『大全』の言葉はわずかに違う。だが、『大全』の著者は自然法と言うべきところを自然本性と叫びかえてみたり、あまりこの区別に厳格ではない。ここでは大きな違いがないと見てさしつかえないだろう。

そしてこの提題に対し、否定論拠を五つ、肯定論拠を三つあげているが、やはりここでもアウグスティヌスに限って見ていくと、まず否定論拠に、例のごとく『神の国』の十九卷十五章が引かれている。

アウグスティヌスは、『神の国』十九巻で言う。「神は、みずからかたどって創られた理性的なものが、たんに非理性的なものを支配するように望まれた。人間が人間を支配することではなく、人間が動物を支配することを望まれた。したがって、人間が人間を支配することは自然本性に反する。⁽⁴⁹⁾」

これは、十九卷十五章のはじめの文である。神はこの世界を創られたとき、人間がたがい支配しあうようには望

まなかつた。それゆえ、支配や隷従は自然本性に反しており、自然法の命令ではない。ボナヴェントウラのように、罪にもとづく明言してはいないが、論旨は同じである。『大全』の著者も『神の国』をあげることで、支配や隷従にかんして否定的な見解を与えている。

そしてつぎに、肯定論拠に目を移すと、ここでもまた、『神の国』の十九卷十五章が引かれている。

アウグスティヌスは、『神の国』十九卷で言う。「罰としての奴隷の状態は、自然の秩序を保つことを命じ、乱すことを禁じる法によって定められている。じつさい、もしもこの法に反することをなさなかつたならば、だれも罰としての奴隷の状態に拘束されることはなかつたからである。それゆえ使徒も、僕は主人に従うべきだと戒めている」⁽⁵⁰⁾

これはボナヴェントウラが引いた言葉よりも長く、二文ほどあとをつづけているが、同一の場所である。ボナヴェントウラはここから、奴隷の状態が自然本性に由来すると結んでいたが、『大全』の著者は引用を示すにとどまり、はつきりした評定を下していない。

しかしむしろ、これは肯定論拠であるから、言おうとしていることは明快で、自然法が奴隷の状態を命じていることを示している。アウグスティヌスによれば、自然秩序の保持を命じる法⁽⁵¹⁾が、奴隷の状態を定めている。この法がなんであるのか、アウグスティヌスはくわしく述べていない。思うに彼にとって、この法は神の命令、または摂理のようなものであったと考えられるが、『大全』の著者は、これを自然法と見ている。そしていま、仮にこれを自然法と見るのであれば、自然法が奴隷の状態を定めていると言いかえられる。こうして同じ本、同じ巻、同じ章からとられた二つの文が、不思議なことに鋭い対決を示すことになる。

そこで『大全』の著者は、この対立を調停するために、あの区分けをもちだす。自然本性を、墮落の前後で分ける

という手法である。曰く、「自然法は創られた自然本性の状態 (status naturae insituae) にもとづいて、万人がもつ共通の自由を命じている」⁽⁶²⁾。これは、否定論拠が言うとおりである。しかしいっぽうで、「墮落した自然本性の状態 (status naturae corruptae) にもとづけば、自然法は隷属や支配が必要であると命じている。それは悪を抑えこむためである」⁽⁶³⁾。つまり肯定論拠が言っていたのは、こちらのほうであったとわかる。かくして、自然本性は歴史にもとづいて二分され、『神の国』のなかには、はじめから対立がなかったことになる。ここに、意味の転換が果たされたのである。

ただし『大全』は、こうした区別についてあまり深く語っていない。わずか数行で済ましているのも、もしかすると著者自身、ここに新しさがあるとは思わなかったのかもしれない。それというのも、この直前にも著者はアウグスティヌスの言葉を引いており、それが読みようによっては、いま見た区分とよどみなくつながるように思えるからである。

著者は、創られた自然の状態について語る前に、アウグスティヌスの言葉を引く。「だれしも、神が最初に人間を創った自然本性においては、人間の奴隷でもないし、罪の奴隷でもない」。この言葉も、『神の国』の十九卷十五章から抜かれたものであって、内容については否定論拠であげられたものと同じで新しさはない。ところが、文の形式に注目すると、いささか興味深いものが見えてくる。

ここで問題になるのは、「神が最初に人間を創った自然本性」(natura in qua prius Deus hominem condidit) という名詞句である。この句では、自然本性 (natura) が主要部であって、それに「神が最初に人間を創った」(in qua prius Deus hominem condidit) という言葉が修飾節としてつづいている。つまり、後半はよくある名詞修飾節であるが、これを非制限的な (nonrestrictive) ものと見るか、それとも、制限的な (restrictive) ものと見るかで、文の解釈は大きく変わってくる。

もとより、ラテン語の關係節は、非制限的なものと制限的なものを、筆記のうえで区別しない。音声では休止を入れて区別していたと考えられるが⁽⁵⁾、それは記法には反映されなかった。現代の校訂版では、カンマを付してこの差を明らかにしたものも多いが、それは後世の加筆であつて、英語やフランス語の慣習に倣つたものである。したがつて十三世紀の学者が、このアウグスティヌスの句にふれたとき、解釈は読み手に任されていた。非制限的に読むこともできれば、制限的に読むこともできたはずである。

まず非制限的なものと見るならば、この修飾節は自然本性を同格的に説明したものになる。つまり、やや補つて訳せば、「自然本性、すなわちそこにおいて神が最初に人間を創つた」という風になる。修飾節はたんなる補足にすぎないから、仮に除いても大意は変わらない。そして思うに、これがアウグスティヌスの本意であつた。彼にとつて、自然本性は墮落の前にあるものに限るから、意味を狭めるために修飾を重ねる必要はない。言うなれば、固有名詞を言葉で限定することがないのと同じである。

これに対して制限的なものと見るならば、この修飾節は自然本性を限定した言葉になる。こう文意をとると、自然本性にはそもそも二つ以上のものがあつて、そのうち、「神が最初に人間を創つた自然本性」といった具合に聞こえてくる。『大全』の著者は、おそらくこのように解して、アウグスティヌスの言う自然本性を数ある自然本性の一つとして受けとつている。その証拠に、彼はこのあとすぐ、アウグスティヌスの言う「神が最初に人間を創つた自然本性」(*natura in qua prius Deus hominem condidit*) という言葉を言いかえて、「創られた自然本性の状態」(*status naturae instituae*) とし、つづけて「墮落した自然本性の状態」(*status naturae corruptae*) なるものを並べている。そのためこの二分法は、一見すると奇異な結論のように思えるが、そのじつ見ようによっては、アウグスティヌスを読むことによつて導かれたとも言える。

ただむろん、これは一文を切りはなしたときにそう読めるといふ話であつて、『神の国』をはじめから通して読む

ならば、こういう結論はけっして出てこない。全体を読んで、逐一自然本性という言葉に目をとめればわかるように、それはかならず罪に堕ちる前の性を指しており、堕ちたあとの性は含まない。たしかに罪に堕ちたあとも自然本性はわずかに残っているのです、それを指してアウグスティヌスが自然本性と呼ぶことはある。⁽⁵⁵⁾しかし、それはあくまでも善性の話であって、人が人を支配するような悪習は、やはり罪そのものに由来する。それゆえ全体を一から読みくだしたならば、けっしてこれを自然本性とは呼べないはずである。

これを察するに、『大全』の著者は、『神の国』の全体に目を通していなかったのではないか。もしくは、たとえ読んでいたとしても、執筆のさいに机右に置き、折にふれて読める状況ではなかったのではないか。じつさい初期のフランシスコ会は、蔵書を誇るような会ではなかった。会祖のフランチェスコ (Francisco) が、本をみだりに読んだり買ったりすることを戒めていたし、本をもつことは所有することであって、清貧の理念に背くと考えられたためである。⁽⁵⁶⁾

一二二〇年代には、会にも図書館のようなものができたが、原則貸し出しを禁じており、あまり使い勝手のよいものではなかった。蔵書を増やして一部の貸し出しを認め、学習の便に供するようになったのは十三世紀の後半になってからである。⁽⁵⁷⁾またソルボンヌの図書館も、できてまもないころは蔵書と呼べるほどの図書をそろえていなかった。ヨーロッパ屈指の図書館になったのは、十三世紀も終わり、一二九〇年になってからである。⁽⁵⁸⁾

したがって初期のフランシスコ会士にとって、原典にさかのぼっていくのは容易でなかった。中身はしばしば、別の書の引用から想像するほかなかった。『大全』の著者もおそらく、『グロッサ・オルディナリア』のような注解書や、『教令集』のような法典を探って、教父の言葉を拾い集めたに相違ない。こういう書は、修道院の日課や実務に益するところがあるから、保有することも多かったと思われる。そしてこれらの書から拾った言葉が、もとあった筋をはなれ、まるで短い金言のように玩味されるうちに、違った読みを付されていった。むろん、それは原典の趣意に照ら

せば誤りに違いないのだが、一文のなかで解するならば、理屈に合っていて無理がない。自然本性を二つに分けるという発想も、こうした資料上の制約に由つていたと見るのが妥当だろう。

しかし、そこに著者の意図がまったくないかという点、そういうわけではなく、『大全』のなかに一定の意図があったことも認めなければならぬ。リディア・シューマツハ (Lydia Schumacher) によれば、『大全』のなかにはアッシジのフランチェスコの思想が見え隠れしている。そして、それに外れることがないように、アウグスティヌスの言葉を曲げて解することがあるという。つまり、生前フランチェスコは素朴な言葉で信条を語っていたが、『大全』ではそれを、哲学や神学の言葉で語りなおしていると言⁵⁹える。シューマツハは、神論や三位一体論を見ることでこれを証しているが、いま見た自然本性についても、これと同じことが言えるかもしれない。

フランチェスコの思想に、被造物の讚美がある。神の偉大さを称えることはもちろんのこと、その神の手になる自然もまた、ことさらに讚美する。ここにおいて、墮罪の影は後ろに退く。被造物を称えるならば、いまを生きる人間にも神のわざが見えるのであって、いまある姿が、あるべき姿と重なりあつていく。アウグスティヌスにとつては、かつての自然本性こそがあるべき姿であつて、それは、罪に墮ちたあとのいまある姿とは重ならない。ところがフランチェスコにおいては、この二つがきわめて近いところにある。かつてのあるべき姿も、いまある姿も、ともに神の創るものであるから、ともに神の愛に浴しているのである。

『大全』の著者がフランチェスコに学び、こういう自然観をもつていたとしたら、アウグスティヌスを読むさい、この思いを抑えることは難しかったことだろう。アウグスティヌスによれば、いまある人間は自然本性を失つた欠陥である。しかしフランチェスコに従うならば、この考えはどうてい受け入れられない。神が欠陥を捨て置くはずがない。したがっていまを生きる人間も、別の本性に従っていると見たほうが、フランチェスコの意に合う。むしろその本性は、墮罪の前にあつたものと違うものかもしれない。しかしともかく、いまある人間も一つの本性にもとづき、

あるべき姿に向かっているのである。『大全』の著者はこういう考えをもっていたために、文の内容を読み違えたのだと考えられよう。

五 おわりに

十三世紀、アリストテレスの『政治学』が移入する前、すでにアウグスティヌスの思想は変転をとげていた。そして十三世紀より前にも齟齬はあつたから、アウグスティヌスの思想は変転をつづけていた、と言ったほうが正確かもしれない。読み手の解釈には揺れがあつて、それはウルマンが言うように固定されたものではなかつた。アウグスティヌスの思想を正しく学んだ者がどれほどいたか定かでないが、一般にアウグスティヌスを奉じたとされる初期フランススコ会ですら、見てきたような変容を来していたのだから、残りの思想家についても、その大要がうかがい知れる⁽⁶⁰⁾。

ここにおいていまや、アウグスティヌスからアリストテレスへ、という単純な図式が描けないことはとうぜんであるが、それにくわえて、アウグスティヌスという形容すら、安易に使うことは控えるべきことになる。いま見てきた『大全』の著者にしろ、ボナヴェントゥラにしろ、おそらくアウグスティヌスと呼ばれることを拒まなかつたであろう。二人とも彼に依るところが大きかつたゆえである。しかし彼らは別の意味において、やはりアウグスティヌスではなかつた。統治に対する考えが相違するためである。そのため、アウグスティヌスであるとか、アウグスティヌス的でないといった言いかたは、誤解を生むかもしれない。学問的な表現としてはあまりふさわしくない。

哲学では、こうしたアウグスティヌスの変容をとらえるために、アウグスティヌスのアリストテレス主義や、アウグスティヌスのプラトン主義、またアウグスティヌスのアヴィセンナ主義のように、いろいろな呼称で呼ぶことがあ

る。だが、こういうかたちで名前を重ねていくのは煩雑であるし、なによりその思想をうまく言いえているとも思えない。それゆえ思想史としてこうした受容をとらえていくとき、類型によって示すのはもはや十分でない。継受関係ができる限り示していくほかに、真摯な方法はないと思われる。本稿では、ボナヴェントウラの受容をさらい、それを少し前の『大全』にさかのぼることで、受容史における一つのつながりを示せたと思う。

ただ、変遷の要因については、たしう無理があることも承知のうえで、大きく三つに分けて説明した。それらは原典そのものが含むもの、読み手にかかわるもの、書物の利用にかかわるものの三つであった。もとより要因がこの三つに尽くされるわけではなく、三つがそれぞれ別に働くわけでもない。しかし思うに、この三つは変容の主因であるから、まずはこの三つを軸にして過程を追うことが肝要になる。

第一に、アウグスティヌスの言葉自体が矛盾しているように見えるという問題があった。『大全』の著者は『神の国』の同じ巻、同じ章の言葉を、対立するものとして受けとっていた。この章のなかには、支配や隷従が自然法に則すと言っているような文もあれば、則さないとやっているような文もある。『大全』の著者はこの対立を調停するために、自然本性という言葉をも二つに分けたのであった。

そしてボナヴェントウラにおいても、これらの文は矛盾しているように思えた。そこで、『大全』と同じく、というよりもおそらく『大全』から学んで、自然本性を分けることになる。だが、ボナヴェントウラのほうが議論はより洗練されている。まず自然本性を三つに分け、そのあと支配という言葉も三つに分けて考える。そしてそれぞれの支配が、どの自然本性に適用なのか、一つ一つ当てはめていく。『大全』に比べ、論の組みかたが体系的になっていると言える。

第二に、読み手の意図が投影されるという問題があった。『大全』の著者は、アウグスティヌスを権威として重んじていたが、それ以上に、フランチェスコを敬慕していた。初期の会員であるから、生きていたフランチェスコにも

接していただろうし、その敬意はたいでなかつたと察せられる。それゆえ彼は、アウグスティヌスを読みながらも、思いはフランチェスコに流れていくことになった。墮罪のあとには欠陥ではない。この確信が、アウグスティヌスのあいだに、ずれを生むことになった。

そしておそらくこのことも、ボナヴェントウラは同じであった。フランチェスコに会ったことがあるかは定かでないが、彼は幼少のころから深いなごりを感じており、のちに大小二つの伝記を記している。『大全』の著者と同じように、解釈をフランチェスコに寄せていたとしても不思議はない。『神の国』がもつ暗さは、ここにおいてほとんど目立たなくなってしまうと言える。

第三に、手にできる書物に限りがあるという問題があった。そしてこの三つめは、一つ目や二つ目とおおいにかかわってくる。つまり、原典の文を矛盾と受けとって調停するにしても、自分の意図を原典に読みこむにしても、やはりそれがアウグスティヌスと明らかに違っていることを自覚していたならば、結論を記すことは憚られたであろう。彼らは、あえてアウグスティヌスの権威に挑戦しようとしたわけではない。むしろ、それに従おうとしていたのである。

ただ、利用できる書物に限界があったので、読むことが叶わないものは、別の書の引用に頼るほかなかつた。したがってその引かれている文に限って見れば、彼らの結論はけっして牽強と呼ぶものではなく、十分そのなかでは理屈が通っている。原典にあたれないという制約が、かくして思想史に豊かさをもたらすことになったのである。

こうした三つの要因が絡みあうことで、アウグスティヌスの思想は変転をくりかえしていった。じつを言うと、ボナヴェントウラの思想も、このあとさらに変容していくことになる。見てきたように『命題集注解』においては、奴隸制も政治的な統治も、ともに墮落した自然本性にもとづくとしていた。しかしこれがのちの『福音的完徳論』(Questions disputatae de perfectione evangelica)になると、この二つを区別するにいたる。そこにおいて奴隸制は、前と

同じく墮落した自然本性にもとづくと言われるが、政治的な統治のほうは、罪から回復していく自然本性にもとづくと言われる。つまり、自然本性をさらに細分し、政治的な統治に対して、より積極的な意味を見いだそうとしている。⁽⁸²⁾おそらくここにもまた、いま見た三つの要因が絡んでいたと思われる。⁽⁸³⁾

とはいえ、その考察は本稿の範囲を超えてしまう。したがってこれについては、いずれ機を得て稿を改めたい。

- (1) Marina Giani, "The Transmission of Augustine's De civitate Dei in Late Antiquity and the Early Middle Ages. A Starting Point for Further Research," *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques*, 66, 2020, pp. 94-95.
- (2) *Ibid.*, p. 97.
- (3) 「食事のあいだ、彼は音楽や朗読を聞いた。物語や古代の人びとの事績が読みあげられた。そして聖アウグスティヌスの本、特に『神の国』と題された本を喜んで聞いていた」Einhard, *Vita Karoli Magni*, c. 24: "Inter caenandum aut aliquod acroama aut lectorem audiebat. Legebantur et historiae et antiquorum res gestae. Delectabatur et libris sancti Augustini, praecipueque his qui de civitate Dei praetitulati sunt." (Oswald Holder Egger (ed.), MGH, SRG 25, Hannover, Hahn, 1911.)
- (4) Eric L. Saak, "Augustine in the Western Middle Ages to the Reformation," in Mark Vessey (ed.), *A Companion to Augustine*, Chichester, Wiley-Blackwell, 2012, p. 469.
- (5) もちろんそうした研究がないわけではなく、古いものではアンリ・グザヴィエ・アルキリエール (Henri-Xavier Arquillière) によるものをあげることができよう。アルキリエールは、アウグスティヌスの思想と、後代の解釈を区別し、後者を指して、政治的アウグスティヌス主義 (augustinisme politique) と呼ぶ。もとあった思想が時を経て、もはやアウグスティヌスの考えとは呼べないものに変容したという。とはいえ、アルキリエールの思想史は、あまり実証的なものではなく。彼はアウグスティヌスがもっていた一定の気質の傾き (une inclination d'esprit) が、いつの間にか一つの教義 (une doctrine) に押しあげられたと言うのであるが、これを証するにあたって、具体的な言葉を引くつらなさ。H.-X. Arquillière, *L'Augustinisme politique: Essai sur la formation des théories politiques du moyen-âge*, Paris, J. Vrin, 1955, pp. 54-55. つまり、彼はアウグスティヌスの文章と、後代の解釈者の文章を照応していなら。そのため、本当にアウグスティヌスの思想が変容したと言えるのか、少なからず疑問が残る。

- (6) ウルマンがはじめて唱えたわけではなく、それ以前の研究者、たとえばカーライル兄弟の著作にも同様の構図が見られる。R. W. Carlyle and A. J. Carlyle, *A History of Medieval Political Theory in the West*, vol. 3, Edinburgh, W. Blackwood, 1928, p. 5.
- (7) Walter Ullmann, *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*, London, Methuen, 1966, p. 240.
- (8) *Ibid.*, p. 256.
- (9) 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.
- (10) 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.
- (11) マウンスティヌスの受容を見ていくにあたり、本稿では専ら『神の国』に焦点を当てる。のちに見るように、中世盛期において地上の統治を語るとき、かならず引かれたのが『神の国』であったためである。同じ秩序について記されているながら、そこでは『三位一体論』のような諸作が引かれることはなかった。とはいえ、別の作品の読まれかたが、『神の国』の読まれかたに影響を与えた可能性も否定できない。
- (12) Augustinus, *De civitate Dei*, 19, 15.: "Rationalem factum ad imaginem suam noluit nisi irrationabilibus dominari: non hominem homini, sed hominem pecori." など、『神の国』からの引用は、よく『Patrologia Latina』に依った。また、訳出にやうして既存の邦訳を参照した。
- (13) *Ibid.*, 19, 27.: "Sed hic sive illa communis, sive nostra propria, talis est pax, ut solatium miseriae sit potius quam beatitudinis gaudium." 括弧は引用者による。
- (14) *Ibid.*, 5, 25; 5, 26.
- (15) John J. Contreni, "Carolingian Era, Early," in Allan D. Fitzgerald (ed.), *Augustine Through the Ages: An Encyclopedia*, Grand Rapids, William B. Eerdmans Pub., 1999, p. 125.
- (16) Sophia Mösche, *Augustine and the Art of Ruling in the Carolingian Imperial Period*, Abingdon, Routledge, p. 89.
- (17) *Ibid.*, p. 90.
- (18) Augustinus, *op. cit.*, 19, 26.
- (19) *Ibid.*, 19, 27.

- (20) Sophia Mösch, *op. cit.*, p. 109.
- (21) Peter Lucas, "Borrowing and Reference: Access to Libraries in the Late Middle Ages," in E. S. Leedham-Green (ed.), *The Cambridge History of Libraries in Britain and Ireland*, vol. 1, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 242.
- (22) 彼が知った四作は『キリスト教の教義』(De doctrina christiana)、『エンキリキオン』(Enchiridion)、『八十三の問題集』(De diversis quaestionibus octoginta tribus)、『再考録』(Retractationes) である。J.-G. Bougerol, "The Church Fathers and the Sentences of Peter Lombard," in Irena Backus (ed.), *The Reception of the Church Fathers in the West*, vol. 1, Boston, Brill, 2001, p. 115.
- (23) J. Werckmeister, "The Reception of the Church Fathers in Canon Law," in Irena Backus, *op. cit.*, p. 66.
- (24) Eric L. Saak, *op. cit.*, p. 469.
- (25) Bonaventura, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum III*, d. 3, p. 2, a. 2, q. 1, conc.: "Augustinus, praecipuus doctor Latinus" 「オクタヴィンヌの著作は「クアラッチ」版を使用した」
- (26) Bonaventura, *Sermo: Christus unus omnium magister*, n. 19.
- (27) J.-G. Bougerol, *Introduction à l'étude de saint Bonaventure*, Paris, Desclée et Cie, p. 71.
- (28) Petrus Lombardus, *Sententiae in quatuor libris distinctae II*, d. 44, cap. 1.: "De potentia peccandi, an sit homini vel diabolo a deo." (Collegii S. Bonaventurae (ed.), Grottaferata, Collegii S. Bonaventurae, 1971-1981.)
- (29) *Ibid.*, d. 44, cap. 1.: "His auctoritatibus aliisque plurimis evidenter ostenditur, quod non est potestas boni vel mali cuiuscumque, nisi a Deo aequo, etsi te lateat acquitas."
- (30) Bonaventura, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum II*, d. 44, a. 2, q. 1.: "Utrum omnis potestas dominandi sit a Deo."
- (31) *Ibid.*, d. 44, a. 2, q. 2. "Utrum potestas presidendi sit in homine secundum institutionem naturae, vel secundum punishmentem culpae?"
- (32) 一般にトマス・アキィナスの『命題集注解』や『神学大全』を論じるさい、異論(問題に対する反論)、反対異論(問題に肯定的な意見)、といった言葉が使われるが、ボナヴェントゥラの『命題集注解』ではこの順序が一定せず、異論があとに来ることもある。それゆえこゝでは混乱を避けるため、肯定論、否定論、反論、反対異論という言葉を使う。

- (33) *Ibid.*, d. 44, a. 2, q. 2.: "... non est dominus sine servo, ergo nec dominium sine servitute; sed «servitus est introducta propter peccatum», sicut in pluribus locis dicit Augustinus: ergo videtur, quod potestas dominandi in homine sit secundum conditionem culpae, non secundum institutionem naturae."
- (34) Augustinus, *op. cit.*, 19, 15.: "Prima ergo servitutis causa peccatum est."
- (35) Bonaventura, *op. cit.*, d. 44, a. 2, q. 2.: "... omne illud, quod est ad conservationem ordinis naturalis, pertinet ad institutionem naturae; sed potestas praesidendi pertinet ad conservationem ordinis naturalis: ergo potestas praesidendi inest homini a Deo secundum institutionem naturae. Maior manifesta est. Minor probatur per illud quod dicit Augustinus decimo nono de Civitate Dei: «Poenalis servitus ea lege ordinatur, quae naturalem ordinem conservari iubet et perturbari vetat»..."
- (36) *Ibid.*, d. 44, a. 2, q. 2. conc.: "Dicendum, quod potestas dominandi vel praesidendi dicitur tripliciter, scilicet largissime et communiter et proprie."
- (37) *Ibid.*, d. 44, a. 2, q. 2. conc.
- (38) *Ibid.*, d. 44, a. 2, q. 2. conc.
- (39) *Ibid.*, d. 44, a. 2, q. 2. conc.
- (40) Augustinus, *op. cit.*, 14, 11.: "... mala voluntas, quamvis non sit secundum naturam, sed contra naturam, quia vitium est..."
- (41) *Ibid.*, 15, 6.: "Langor est quippe iste, id est illa inobedientia, de qua in libro quattodecimo dissertimus (Capp. 1, 11 et alibi), primae inobedientiae supplicium; et ideo non natura, sed vitium."
- (42) Bonaventura, *op. cit.*, d. 44, a. 2, q. 2. ad. 4.: "... dicendum, quod est ordo, qui respicit naturam secundum omnem statum; et est ordo, qui respicit naturam secundum suae corruptionis... Deum esse honorandum, dicitur natura secundum omnem statum; omnia esse communia, dicitur secundum statum naturae institutae; aliquid esse proprium, dicitur natura secundum statum naturae lapsae ad removendas contentiones et lites."
- (43) *Ibid.*, d. 4, a. 3, q. 1.: "Et hoc curialius est dicere quam dicere, quod Augustinus dicat contraria, et tanquam instabilis modo dicat hoc, modo contrarium..."
- (44) *Ibid.*, praeloc.: "pater et magister noster bonae memoriae frater Alexander"
- (45) *Ibid.*, praeloc.: "... cuius vestigiis praecipue inhaerere propono."

- (46) Alexander de Hales, *Glossa in quatuor libros Sententiarum II*, d. 44.: “Utrum potestas saecularis debent cohibere potestatem haereticorum.” (Collegii S. Bonaventurae (ed.), Quaracchi, Collegii S. Bonaventurae, 1951-1957.)
- (47) この問いに対してフレンティサンデルは「抑制するべき」というアウグスティヌスの言葉と「抑制するべきでない」というアウグスティヌスの言葉を掲げる。そのうえで、片方は初期の教会において正しく、もう片方はそれ以降の教会において正しいと結論づけよう。 *Ibid.*, d. 44.
- (48) Lydia Schumacher, “Introduction,” in Lydia Schumacher (ed.), *The Summa Halensis: Sources and Context*, Berlin, De Gruyter, 2020, p. 3.
- (49) Alexander de Hales, *Doctors irrefragabils Alexandri de Hales Ordinis minorum Summa theologica*, III, p. 2, inq. 2, q. 4. c. 3.: “Augustinus, XIX De civitate Dei: «Rationalem hominem, factum ad imaginem suam, noluit nisi irrationalibus dominari, non hominem homini, sed hominem pecori». Ergo contra naturam est quod homo dominetur homini.” (Collegium S. Bonaventurae (ed.), Quaracchi, Collegium S. Bonaventurae, 1924-1948.)
- (50) *Ibid.*, p. 2, inq. 2, q. 4. c. 3.: “Augustinus, XIX De civitate Dei: «Poenalis servitus ea lege ordinatur quae naturalem iubet ordinem conservari, perturbari vetat, quia, si contra eam legem non esset factum, nihil esset poenali servitute coercendum; ideo Apostolus servos monet esse subditos dominis suis.»”
- (51) R. A. Markus, *Saeculum: History and Society in the Theology of St Augustine*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970, pp. 91-92. (R・A・マークス『アウグスティヌス神学における歴史と社会』宮谷宣史・土井健司訳(教文館)一九九八年)一〇八一-一〇九頁)。
- (52) Alexander de Hales, *op. cit.*, p. 2, inq. 2, q. 4. c. 3.: “Lex ergo naturalis dicitur comminari libertatem omnium secundum staturam naturae institutae.”
- (53) *Ibid.*, p. 2, inq. 2, q. 4. c. 3.: “... secundum staturam naturae corruptae dicitur quod necessaria est servitus et dominium ad coercendum malos...”
- (54) 現代ヨーロッパの諸言語と同く、非制限用法のときは前に音聲的休止 (pause) を入れた可能性が高い。Harm Pinkster, *The Oxford Latin Syntax*, vol. 2, Oxford, Oxford University Press, 2021, p. 474.
- (55) たうすは、Augustinus, *op. cit.*, 19, 12. 1111)をらうアウグスティヌスは、平和を望む心が自然本性に由来する論こ

529°

- (56) Bert Reest, *A History of Franciscan Education: C. 1210–1517*, Leiden, Brill, 2000, p. 198.
- (57) *Ibid.*, pp. 200–201.
- (58) Richard H. Rouse, “The Early Library of the Sorbonne,” *Scriptorium*, 21, 1967, p. 45.
- (59) Lydia Schumacher, “The Summa Halensis and Augustine,” in Lydia Schumacher (ed.), *op. cit.*, pp. 51–52.
- (60) 古くから言われてくるように、ボナヴェントゥラはアリストテレスの思想からも一定の影響を受けている。プージェロルによれば、Quaracchi版の全集からは、アリストテレスの引用を一〇一五例ほど数えることができるという。J.-G. Bougerol, *Saint Bonaventure: Études sur les sources de sa pensée*, Northampton, Variorum Reprints, 1989, p. 137. そのたゞ()において一つの疑義が成り立つかもしれない。地上の統治を肯定的に見る視点も、やはりアリストテレスから学んだのではないか、という疑義である。しかし、こうした推論については二つの点から否定できると思う。第一に、ボナヴェントゥラは統治の自然性を語るにあたって、『ニコマコス倫理学』や『政治学』を引くことがない。同じころに『命題集注解』を記したトマス・アクィナスが、『ニコマコス倫理学』を引いて統治を考察しているのとは対照的である。Thomas Aquinas, *Comentaria in quatuor libros Sententiarum*, II, d. 44, q. 1, a. 3, conc. また、ボナヴェントゥラの議論は明らかに『大全』の議論と酷似しているが、この『大全』のなかでもアリストテレスが参照されることはない。そのため、あくまでテクストにもとづいて考察するとき、統治の自然性なる発想を、ボナヴェントゥラがアリストテレスから学んだ可能性はまずないと言つてよい。
- (61) ボナヴェントゥラは幼少のころ、病を得て死に瀕したが、フランチェスコのとりなしによつて救われたという。Bonaventura, *Legenda S. Francisci*, prol. 3.
- (62) 田中稔十「ボナヴェントゥラと政治の自然性」『法学政治学論究』第一三五号(二〇二二年)。
- (63) 一つに、ボナヴェントゥラが当時まきこまれていた托鉢修道会論争が関係すると思われる。

田中 稔十 (たなか なりと)

所屬・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