

## 教父のおよびスコラの所有観

高 橋 良 三

財産問題ないし所有關係が社会史想史上の核心は課題であることは、社会変革にかかわるイデオロギーの系譜を些かでも辿ってみたことのある者にとっては明かなところである。そして、歴史時代の物語るところは、財産に対する不断の干渉と制限の要求であり、また、土地や資本の形態における私的所有に対する労働の立場からする挑戦の跡にはかならないともいえよう。社会変革を課題とするあらゆる運動あるいは主張が終局的にはその所有關係の改變を繞るものであり、粗大な分類にしたがえば、私的(個人的)所有か公的(社会的)所有かの妥当性を争う階級のかつイデオロギー上の闘争である。私的所有關係が支配的である歴史的社會において、公的有關關係の社会的妥当を主張する社会主義(socialism)ないし共產主義(communism)の歴史を語る場合、つねに記述の端緒を飾るものは、プラトンの『共和国』の構想であるか、でなければ、アモス、イザヤ、エレミヤなどのヘブルの予言者達が高唱した「正義」の世界であり、エボバの秩序である。近代ヨーロッパを特徴づけている思想的源流が、一方において古典的ヘレニズムにさかのぼりうるとともに、他方においてはユダヤ的キリスト教の貫流にあることは何人も承認しなければなるまい。殊に近代市民社会形成への否定的基盤となった中世的世界は、

すぐれてキリスト教的秩序が支配した世界であつた。近代ヨーロッパにおける変革思想を分析してその所有観に迫まろうとするわれわれは、ここにキリスト教的財産思想を、特に中世紀に力点をおいて考察してみたいとおもう。

—

いまは紀元前の「旧約」的世界にまでさかのぼって述べる必要はあるまい。キリスト教の支配した中世ヨーロッパにおける財産観を明かにするには、キリスト教徒の所有関係ないしは教父達の財富思想についてみれば足りるはずである。

初期のキリスト教徒がしばしば共産生活の実行者であつたことは、人々が「新約」の記述中に見出すところである。使徒ペテロの説教に感化されてバプテスマをうけた教徒たちの生態についてルカは描写している。「彼らは使徒たちの教を受け、交際をなし、パンを擘き祈禱をなすことを只管つとむ。爰に人みな敬畏を生じ、多くの不思議と徴とは使徒たちによりて行われたり。信じたる者はみな偕に居りて諸般の物を共にし、資産と所有とを売り各人の用に従ひて分け与え、日々、心を一つにして弛みなく宮に居り、家にてパンをさき観喜と真心とをもて食事をなし、神を讚美して一般の民に悦ばる。斯て主は救わるる者を日々かれらの中に加え給へり。」「信じたる者の群は、おなじ心おなじ思となり、誰一人その所有を己が物と謂はず、凡ての物を共にせり。斯て使徒たちは大いなる能力をもて主イエスの復活の証をなし、みな大いなる恩恵を蒙りたり。彼らの中には一人の乏しき者もなかりき、これ地所、あるひは家屋を有てる者、これを売り、その売りたる物の価を持ち来りて、使徒たち

の足下あしもとに置きしを、各人おのひとその用に随したがいて分け与えられたればなり。」※このような教徒たちの共同生活についての一般的な記述にひきつづいて、大衆を讀者とする宗教書の定法どおり、二つの実話を掲げて、彼らの共産生活のモラルとこれに違ちがう者に下される神罰の絶大な威力を誇示している。すなわち、「爰こゝにクプロに生れたるレビ人にて使徒たちにバルナバ（釋なげけば慰藉なぐさの子）と称なえらるるヨセフ、畑はたありしを売うりて其の金を持ちきたり、使徒たちの足下に置おけり。」とし、さらに章を改めて、かの有名なアナニアとその妻サツピラの物語を展開して、忠実な教徒ヨセフと対照させている。アナニア夫婦は売却した資産の全額を使徒たちに提供することをやめて、ひそかにその一部を隠匿していたのが暴露し、ペテロから「神に対して詐いつはりる」ものであり、夫妻「心を合せて、主の御みたま霊を試あまみるものであると叱責され、夫妻とも相踵あしづいて頓死し、「爰こゝに全教会および此等のことを聞く者はみな大なる懼おそれを懐いだけり。」として、キリスト教徒の共産的モラルがいかに破りがたく、また悖むじるべからざるものであったかを明かにしているのである。

\* 「使徒行伝」第二章四二—四七節。

\* \* 「使徒行伝」第四章三二—三五節。

\* \* \* 「使徒行伝」第四章三六、三七節。

\* \* \* \* 「使徒行伝」第五章一一—一節。

右に見たように、初期のキリスト教団の中で一種の communism が行われていたことは明かであるが、それはキリストの教説そのものが示唆した財富観と教徒自らの窮乏生活の中から必然的に生れ出た生活形態であって、近代的意義における「共産主義」とは原理的に異なるものであった。私有財産に対するイエスの態度は、社会を構

成する原質としての「愛」の実現を阻むものとして、極めて否定的であった。人は二人の主人に同時に仕えることが出来ないと同様に、神と富とに兼事することは不可能である。イエスはしばしば、富を所有する者に対してはこれを売って貧者に施与することによって、財宝を天に得べきことを説いた。人は財産に対する関心が強ければ強いほど、それだけ彼は神から遠去るものである。神に対する奉仕とマンモンに対する奉仕とは所詮両立しがたい。イエスの見た世界は、貧しき者も富める者も一様にマンモンを崇めることによってマンモンの虜囚人となり、自らの自由を喪失した姿であった。こうしたマンモンの桎梏から人人を解き放つことが彼の念願であった。彼の周囲には次第に多くの人人が集った。しかもその殆んどが貧しい人人であった。けだし、ローマ時代の下層ユダヤ人が欲した解放はただ外人の支配からばかりでなく、旧約における予言者の精神にもとづいてユダヤの上層階級の支配からの脱却でもあった。被抑圧者達が貧しき者の福音を説いたイエス・キリストにその階級的解放運動の指導者を見出したことは極めて自然なことであったといえよう。しかし、イエスが説いた貧困と隷従からの救済の実現は彼岸においてであって、現世における社会の変革の中におけるものではなかった。かれは富者が天国に入るのには駱駝が針の孔を通るよりも難しいとして、財産の所有に伴う精神的墮落についてはつねに厳しい警告を放ったけれども、此岸における貧困を防止したり根絶したりしようとはしなかった。イエスの理想社会は天国であって現世にはなかつたのである。

\* 「マタイ伝」第六章二四節、参照。

\*\* 「マタイ伝」第九章二二節、「マルコ伝」第一〇章二二節、「ルカ伝」第一八章二三節、参照。

\*\*\* 「ルカ伝」第六章二〇—二六節、参照。

\*\*\*\* 「マタイ伝」第九章二三—二四節、「マルコ伝」第一章二三節、「ルカ伝」第一八章二四節、参照。

イエスの教説が多くの人々を惹きつけ、教団としての成長が増大するにつれて、教団そのものの経済的困窮が加わって来たことは見易い道理である。もともと、エルサレムに集って信徒集団を形成した人々の多くは、ガラヤの旧居を去り生業を棄てて参集した農民や漁民であった。宗教的行事に供奉するために、生産的労働に従事すべき多くの時間を削かなければならなかった彼等の生活が裕かでありえた筈がない。勢い、彼等の間において所有物を分ち合い、さらに、富者に対しては教団全体のために犠牲を要求することにならざるをえない。彼らの熱烈な宗教的献身とキリストの再臨による救済の期待とが、原始キリスト教団における「共産主義」を可能にしたのであった。このような事情の下に在った使徒時代の財物の共同は、ロツシャ<sup>※</sup>にしたがえば、それは単に使用の共同 (*Gemeinschaft des Gebrauches*) にすぎず、財産の共同 (*Gemeinschaft des Eigentums*) などというものではない。それは愛もしくは慈善心によって指導せられるもので、貧者の権利として要求せられるべきものではなかった。しかし、使徒時代のこの特殊な共産主義的生活がキリスト教社会の理想的形態とせられたのである。キプリアヌス (*Theocritus Creticus Cyprianus, c. 200-256*) はこれに関連して次のように述べている。すなわち、「そのはじめ、精神はすぐれた徳をもって栄え、信者の信仰はまだ新しい信仰の熱意をもって燃えていた使徒時代において、信徒会衆が何を為したかを想ってもみよ。そこでは彼等は家屋や農場を売って、貧者に分ち与えるために喜んで惜げなくその売上を使徒達に捧げた。すなわち、彼らは地上の富を売りはなして、彼らが永遠に持ちうる果実を収めることのできる彼岸にその土地を移し、また永劫の住居をはじめることのできる家をしつらえたのである。「使徒行伝」に「誰れ一人その所有を己が物と言うことなく、凡べて之を共に有てり」と説

かかっているように、これはまさに愛の一致であったのであり、また大きな労苦でもあったのである。真にこれは心霊の生誕によって神の子となるものであり、神祕な法によって父なる神の公正に倣うものである。何となれば、凡そ神にかかわるものはすべてわれわれの用にとつて共通であり、また、神の慈愛や恩恵は全人類をしてひとしくこれを享受せしむべきものであるから、何人も神の利益と神の賜物から阻まれることはないのである。」とこれは紀元二、三世紀へかけて、キリスト教が富裕な上層階級を吸収して、教会内部は次第に貴族的傾向を示し、初期の下層抑圧階級を中心とした相互扶助組織にもとづく社会運動団体の性格を次第に喪失して、富者の献納によつて維持される教会中心のいわゆる中世社会がその形成の発端に立った時代において、教父達が描いた理想的共同社会の姿であり、ようやく吸収せられてきた富める信徒に対する要求でもあったといえよう。

\* W. Roscher, Grundlagen der Nationalökonomie, 23. Aufl., S. 226. vgl.

\*\* Ante-Nicene Christian Library, vol. 13, On Works and Alms, pp. 19-20.

中世初期のキリスト教父たちが書き遺しているものもろの章句についてみれば、それはかなり明瞭端的な共産主義的主張であるかのようである。たとえば、テルツリアヌス (Quintus Spertinius Florens Tertullianus, c. 155-c. 222) は、「精神と靈魂とにおいて一つのものであるわれわれはわれわれの地上の財貨を相互に分ち合うことをためるものではない。われわれの間では妻以外のすべてのものは共有なのである。」<sup>\*</sup>と言っている。しかし、ここにみられる共産主義は、すでに述べたように、生産の共同にまで立入るものでなく、単に消費の共同が主張されたに止まるのである。言いかえれば、私有財産の完全な否定という意味での共産主義は彼等の主張のどこにも見出すことはできないのである。上の引用にみられるような『使徒行伝』的コンミュニズムを主張してい

るテルツリアヌもほとんど同じ場所で、教会がむしろ私有財産の基礎の上に支持されていることを明かにしている。すなわち、「われわれはわれわれの金箱を有っているけれども、それは価格を有つ宗教のように代価から成っているのではない。月毎の集金日に、各自好きなだけ、少額の寄附を投ずるのである。しかもそれが彼の喜びである限り、また彼がそれをなしうる限りのことであつて、そこには何等の強制もなく、すべては任意なのである。これらの賜物は言わば敬神の基金である。けだし、それは饗宴や飲屋料理屋のために費消されるのではなく、貧しい人々を援助したり埋葬したり、財産も両親もない少年少女や難波船のように家に閉じこもっている老人達の望みをかなえてやるために引出すべき金である。」<sup>\*\*\*</sup>ここではもはや消費一般の共同ではなくて、ある特定の目的に対してのみ支出される共同の基金にすぎない。それはあたかもキブリアヌが「このような事例において、彼が一方において共同かつ公正に無償の賜物を受けながら、地上における所有者として、自己の収益と自己の果実とをその同胞と分ち合うものは、父なる神に倣う者である。」<sup>\*\*\*</sup>といっているように、神の愛に倣い、神の義にしたがうところの、貧しい者、不幸な者に向けられた同情的行為にすぎない。分与される収益や果実の源泉は、観念的にはともかくも、事実上は厳として個人の所有に属するものであったことを否定する材料はどこにも存在しない。

\* Ibid., vol. II, Apology, p. 120.

\*\* Ibid., p. 119.

\*\*\* Ibid., vol. 13, On Works and Alms, p. 20.

初期のキリスト教徒の間に見られるコンミニズムといつても、それはいわゆる聖職者の共同生活において実

現せられていたものであって、一般平信徒では多くの場合は単にキリスト教徒に要求される布施行為にすぎなかった。この傾向は時代が下り信徒が増すにつれて益々明瞭に打出されて来たのである。宗教的組織の中に一定の席次を得た者が、自己の所屬する教団のためにその財産を投げだす場合も、それは共產主義的制度やイデオロギ―が命じてさせるのではなくて、基督者としての自覚やその置位にしたがって促がされる神的慈恵にもとづくものであったというべきであらう。もっとも、地上における一部のものは神のものであり、その終局的支配は神の権能に屬するものであると信ずる彼等の立場からすれば、彼等の個人的所有権も単に個人的利用にゆだねられるべきものではなくて、神への奉仕のための個人的権利にすぎなかった。財物の個人的使用は神に対する責任において許された権能にすぎないのである。これは、ザカリアの僧正バシリウス(Basilus, 330-379)やミラノの僧正アムブロシウス(Ambrosius, 340-377)などのように私有財産を非キリスト教的であるとしてこれを徹底的に否定する者にも、あるいは聖アウグスチヌス(Aurelius Augustinus, 354-430)やセヴィリアのインドールス(Isidorus Hispalensis, 560-636)のように、キリスト教理をもともと異教的哲学である自然法的思惟を援用して解明した人人にあっても、ひとくち共通するところである。『ヨハネ福音書註釈』でアウグスチヌスが示した所の根拠は、教会法(Corpus Juris Canonici)が規定している自然法と実定法の区別にもとづいてみちびき出される二つの権利からこれを説明している。人がものを所有する権源は人権(Jure humana)あるいは帝権(Jure imperatoris)であるが、人権そのものは神が現世の帝王を通して人類に与えたものである。したがって、人権によれば「この地所は私の所有である、この奴婢は私の所有である、この家屋は私の所有である」などと言えようが、神権(Jure divino)によれば地上のもの一切は神の所有である。神は貧者も富者も同じ粘土で創ったのであ

り、同じ土地は貧者も富者も同様に支持するのである。このように所有の根拠を神権と帝権とに分けて論ずる仕方の中には、聖書に顯われた神の啓示をストア学派的自然法の伝統にしたがって、すべての物はすべての人に共同であるとして私有財産の存在を否認しようとする反面、現存する私有の事実に対して、神の權威に裏付けられた終極的な根拠を与えようとする肯定的一面がうかがえるのである。

\* Minge, *Patres Latini* XXV. p. 1435—39, Tract. IV. In Joannis Evangelium 25.

## 二

初期キリスト教にみられる財産観がいちじるしく共産主義的であることは、中世の神学者達が第七誠の「汝盜むなかれ」に関連させて倫理神学的立場から論じたり、グラチアヌスの「万物は万人に共有なり」という自然法の命題の展開として説明せられたりした、そのいずれにもイデオロギー的基礎を見出すことはできるであろう。そして、このような財産観に由来するキリスト教会の現世的役割が何であったかといえ、一種の貧民救済事業に止まっていたのである。ローマ帝国の世界支配の終焉とともに、皇帝の権力の基礎となっていた軍隊や裁判権や租税徴収権など伝来の内部組織は完全に崩壊して、小さな地方的小団体の中に解体してしまった。そのあとに残ったものは、かつて治配の座に連なっていた文官や武官の強力による奪掠であり、収奪され奴隷化された被抑圧者の群であった。新たな収奪を可能にするためには高利の貸与が行われ、民衆が債務奴隷の境涯に陥入るにつれて、貧富の懸隔はいよいよ増大して行ったのである。抑圧された者、窮乏した者に対する救いの手は何かの形で、べられなければならぬ情勢であった。お互いが無関心で諸種の錯雑した利害關係をもつ「勞れたる者、重きを負

える者」どもの集団を救い上げる愛の手がさしのべられた。しかしそれは此等における救いではなかった。肉体のうんだ後も永遠に生きつづけるであろう精神に対する救済であった。死後の精神の世界に高い価値を認め、現世の行為も来世において報いられたり罰せられると信ずるところに救いの世界を見出そうとする心的態度が醸し出されて来たのである。これは現世的唯物主義的な古代人にはみることのできなかつたものである。キリストが伝えた福音が燃えさかる野火のように伝播していったのはこのような受入態勢が形成されていたからである。「涙の谷」から「永遠の楽園」への通路を教え、彼岸における報いと罰とを説いたキリストの教説が当時の被抑圧大衆に熱狂的に迎えられるには、それに値いする現世の生活があり、彼岸における約束が存在したからに他ならない。乏しき所有を分ち合った教団の人々の共産的禁欲生活も天国における報酬に対する期待があつたればこそ実践することが出来たのであろう。<sup>\*</sup>もともとキリスト自身は現世の秩序と権力を肯定して「神のものは神にカイザルものはカイザルに納めよ」と<sup>※</sup>といったように、決して現実的社会秩序への反抗や変革を説いたわけではない。被抑圧階級を主軸にした大衆運動ではあつたが、それはこの運動に投じた者に財貨の共有を課し、ストア的福音道徳の実践を目標とする精神運動にすぎなかつたのである。だからこそ早くも第四世紀には国教として承認せられ、教会財産は勅令によって保証せられ、高い僧職にあるものはその保管者として俗界における上層階級の中に融合してしまつたのである。

\* エンゲルス「原始基督教史考」喜多野清一訳、岩波版一二〇―一二頁参照。

\*\* 「マルコ伝」第十二章一七節。

いまここで中世ヨーロッパ社会構成の軸心である封建制度の成立過程やその形姿について跡づけているといま

はない。奴隷労働を基とした古代ローマ社会は自らの内部的諸矛盾の累積とゲルマン種族の侵入とによって急速な解体過程をたどった。さらにイスラムの急激な西方への発展は、地中海貿易に依存していたローマ商業圏を喪失せしめ、ここに自然経済への帰復がはじまったのである。かくて再び農業の重要性が高まるとともに、大土地所有が支配と征服の主目標となった。けだし、今や軍事的階級者は自己の領域に一切の消費的任務を課さねばならなかったのである。大多数の住民は土地の所有権を失って少数の「領主」とよばれる土地貴族に隷属した。領主は以前の土地所有者―耕作者を追放する代りに、貢税と賦役を課することによって土地の利用を許した。大土地所有者と隷属農民、この二つの基本的階級を基礎として、土地を生産の基本的手段としたところに封建主義的生産様式の典型がみられる。もちろん、散在する領地と低級な農業技術をもって集中的な自己経営をすることはできない。いきおい領主は領下の農民に土地を与え、また労働手段も貸与して独立の小経営を許しもした。また、国王や公候等の大土地所有者が自己に直属する文武官に対する報酬としては土地を分与する以外にはないのであるから、軍事的動員に必ずべき義務を条件として一定の土地を「封地」(Fiefdom)として割譲しなければならなかった。同じ関係はその陪臣との間にも必然に発生し、やがてそれが世襲となり制度化するにしがたがって封建的階序制度が確立したのである。

こうして、長い発展過程をへて、ローマの最盛期においてその頂点に達した純個人的財産の制度は崩れさって、あたかも初期の地中海文明時代にみられた所有関係に逆転したかのようである。封建制度の下にあっては絶対的な意味においての私有財産は存在しないともいえよう。「所有者」もまた何人かのものを所有しているにすぎない。彼はその領主に対して一定の義務を履行することを条件として所有を許容されているにすぎない。耕作者は

一定の賦役その他を条件として耕作に括りつけられているのである。彼等は何んの自由も持たない農奴なのだ。彼らも財産を有っているとしてみても所詮それは領主のものでなければならぬ。何となれば彼ら自身がすでに領主のものだからである。ところが、領首もまたかれの国王の土地を軍務や貢税を条件として知行しているにすぎないのである。<sup>※</sup> こうした階序体系の頂点に至っているのが国王である。したがって、彼のみが土地財産の絶対的所有者であることができるであろうが、ここにもまた二つの重大な制約がつけられねばならない。すなわち、(一) 彼の地位は神に負うものであり、その所有は神の意思にしたがって使用すべき義務があるのである。このような制約は今日の常識から考えれば一見愚にもつかぬ觀念のものにすぎないように思われるが、教会が宗教的戒律をなおざりにした国王に対して十分の実力的圧力を加えるだけの精神的權威をそなえていた当時においては決して無意味なものではなかったのである。もちろん一方では、僧正その他の高級僧侶たちが俗人と同様にその国王から封地を与えられて、教会そのものが国王に対して従属的地位に立っていた事例もしばしばあったことは見逃せない事実である。いな、しばしば彼ら自身は領主階級、土地貴族からの出身者であった。彼らはまず貴族であり、然る後に聖職者であったのである。<sup>※</sup> また、国王といえどもその臣従者に対して不当に敵対的行為をすることは許されなかった。彼らの主従関係の実体は庇護と擁立とを内容とした相互的誓約なのである。イギリス王ジョン(King John, 1199-1216)が、マグナカルタ(Magna Charta)に署名(一二一五年)しなければならぬところまで追いつめたものは他ならぬ国王ジョン自身の振舞であったことを歴史は物語っている。

\* たとえば、第十世紀頃のイギリスの貴士(Thegn)は、その知行に対して、fyrdfare(軍役)、burhnote(城及び都壁の修理)、bridge-work(橋梁の修復)の三つのことを担当する義務を負うてゐた。(A. E. H. Hall, P. A. Brown & R. H. Ta-

wney: English Economic History: Select Documents, p. 5.)

\*\* H. O. Taylor, The Mediaeval Mind, vol. I, p. 489.

右にみたような封建的所有關係の外側に立つ一群の所有者層が成長して来ていた。領主への隷屬と忠順をすて自らの自由を求める人人によって形成せられた都市においてである。自分自身の家畜をもつことを許された農奴がそれをもって自らの自由を購うた場合もあれば、支配者の過度な搾取にたえかねて逃散した場合もある。荘園の領主のためでなく自己の労働に報いてくれる者のためにはよろこんで働く手工業者達。こうした人人と若干の自由民とによって形成された都市の流通經濟は封建支配に新しい様相を描き出したのである。やがて相続制が普遍化してきて、息が父の土地を相続する権利が認められるようになるに及んで、封建制度は崩壊の第一歩を踏み出したといえよう。もちろん、あらゆる生産的財貨は法的にいえば領主のものであるから、農奴がこれを自己のために用いるということは合法的な行為とはいえなかった。領主は己の権利が犯されたと認めた場合は強制的にこれを取上げることすら辞さなかったのである。法的権利者である国王や貴族の土地が占有者たる父からその息に相続される場合は、当然その特権に対して一定の貢納が義務づけられたことは見易い道理である。これがやがて慣例化していくとともに税額も固定し、購買力の低下とともに極めて形式的な金額になってしまったのである。イギリスの騰本保有不動産所有権 (copyhold) はこうして成立した制度であり、もともと農奴が有っていた土地物權の後身なのである。もちろんあらゆる農民がかのようにして土地所有者に転化しえたわけではなく、多くの直接耕作者はその土地について所有者たる領主 $\parallel$ 地主に対して借地料を納めることによって用益權を確保する關係が成立するに至ったのである。一方、領主の国王に対する義務としての軍役もやがて租税におきかえられるこ

とよつて税制の中樞を占めたのである。かくして土地の所有権を国王から享けるという事も旧い制度の痕跡にすぎないものとなりおわたつたのである。大陸における封建的所有制度の展開もイギリスにおけるよりも多少のおくれはあつたが大同小異の過程を辿つたといえよう。

封建的所有關係の推移をもつともよく反映しているのは、中世紀を通じて絶えずくり返えされた国家と教会との關係についての「權威論争」である。われわれはこれをE・ホイットカーのダイアグラムにしたがつて四つの類型においてみる事ができる。<sup>\*</sup>すなわち、イギリスにおける教会の地位に関して国王ヘンリ二世と教会との間に行われた論争に登場した僧正サルズベリーのジョン (John of Salisbury, Bishop of Chartres, France, c. 1115-80) の教会至上主義とてもいふべき立場がその一つである。彼によれば、教会は神によつて權威を与えられたものであり、国家は教会によつてその世俗的任務の一部を託されたものにすぎない。教会は神から二振の劍すなわち精神的力と世俗的力とを授けられ、前者を自らの手許に残して後者を国家に信託した。けだし、宗教団体が世俗的權力を用いることは神法によつて禁じられてゐるからであり、したがつて、国家はただ特殊な領域と組織とをもつことによつて教会から區別されるところの教会の機關であるにすぎないと主張するのである。これに対して、神の權威をうけるのは国家であり、教会は国家によつてその地位を与えられてゐるとする第二の立場が対立し、更に第三の立場として、教会も国家も共に神の創造になるもので、それぞれ個々の領域をもつ並存的組織で、いずれが優位に立つというわけでもないとする見解がある。しかし、むしろ国家權力の側に力点をおく人々によつて有力に支持された第四の主張は、神によつて權威を与えられるものは人民であり、教会も国家も、人民が精神界ならびに物質界においてそれぞれの目的を達成するために創造したものであるといふのである。こ

ればトマス・アクィナス(Thomas Aquinas, 1225-74)の対立者として著名なドゥンズ・スコトゥス(John Duns Scotus, 1266-1308)や神聖ローマ皇帝、ハヴェリア侯ルイをこの法皇との紛争に當って支援したマーシリウス(Marsilius of Padua, c. 1270-c. 1342)などがこの見解をとる有力者であった。この主張は後年、スピノザ(Spinoza)やギルケ(Gierke)の人民主権説に至る先駆として重要な意味をもつものである。スコラ哲学者として中世の思想界に最も大きな影響力を与えたトマス・アクィナスもまた「人に従はんよりは神に従うべきなり」という使徒の言葉をひいて、支配者の法令が神の律法に合致しない場合は、これに対して人民は不服従の権利をもっている。「もし皇帝の命令と神のそれとが異るときは、御身は前者をすてて神にしたがうべきである。」と神法に従うことの正義を強調している。神権をふりかざす教会と俗界の権威を擁立する国家との優位競争は、神と王との二元的秩序をもった中世を特徴づける経済的・政治的社会諸過程の変動を如実に反映してきたのである。

\* Edmund Whitaker, A History of Economic Ideas, p. 28-9.

\*\* 「使徒行伝」第五章二九節。

\*\*\* Thomas Aquinas; Summa Theologica, 2, 2, q. 104, a. 5.

ローマ・カトリック教会こそは中世ヨーロッパの封建社会における最高の精神的権威であり、文化ならびに生活形式のすみずみまでもその影響は滲透していたのである。のみならず、教会は全ヨーロッパに君臨していた政治的実力者であり、更に、中世経済史家ボァソナードによれば、西欧キリスト教国の大よそ三分の一の土地を領有していたこの経済的実力者でもあったのである。封建国家の治配権力は地方的かつ一時的のものであり、教会の強力な道徳的指導力の国際的かつ永続的なものには及びもつかなかった。教会官僚である聖職者たちは、中世

における唯一のインテリゲンチヤ階級として、軍事階級である封建貴族に対立し、神学ないし哲学上の業績はもとより、多数の法律家、芸術家、外交官、技師、医師といった文化的領域に活動する人人を社会に送り出している。僧侶階級がイデオロギーの生産者として営んだ社会的役割は高く評価されなければならない。總じて、中世においては、強権の君臨も経済の抑圧も、つねに正義 $\parallel$ 神の支配という觀念のフィルターを通して受容されていたのである。しかしながら、その実体は、初期キリスト教の平等主義的希望からはなれて、社会階級は階序的教会制度にしたがって形成され、人人は定められた職分に満足して、自己の身分、地位に妥当なものがえられる限りは、そこに正義が実現せられたものとしていたかのようである。だが、教会自体がすでに一つの階序的不平等秩序をもつ社会である。封建インテリゲンチヤである僧侶階級はまさに大土地所有者の支配階級の一部分をなす階級であつたにはちがいないが、エンゲルスがいみじくも指摘したように、中世封建主義のイデオロギー的代表者たる彼らの中にも、司教、大司教、修道院長などといった高級聖職者やその配下としての修道士の憲兵どもを含む貴族的階級と、教会の封建的階序制度の外側にあつて、教会財産に対して些の分け前にもあずかっていない、農村や都市の説教師たちから成るいわゆる「僧侶階級の平民的分派」の階層と、二つの根本的に異つた階級があつたことを知るべきである。封建的社会關係の根底に横わる財産關係に対する彼ら僧侶階級（Geistlichkeit）の見解もまさにそうした存在を反映しなければ措かないものようである。

\* Boissonnade, *La travail dans l'Europe chrétienne au moyen âge*, p. 102.

\*\* Engels, *Der deutsche Bauernkrieg*, S. 24 ff., vgl.

すてにのべたように、軍事階級としての封建貴族や聖職者が形成する支配層と隷屬農民ないし農奴の被支配層とが莊園や村落共同体や僧院、修道院などを中心として営んでいた前期中世の經濟社会では、都市は単にその附屬物にすぎず、商業や貿易は例外的に行われる「賤業」にすぎなかった。個人的絶対的支配の意味における私有財産はほとんど存在しなかった。こうした自然經濟社会を規律する支配的イデオロギーは教会法と自然法を二本の支柱とした教父哲学であり、その性格はきわめて共產主義的非商業主義的色彩の濃いものであった。しかし、十字軍時代を絶頂として、中世農業組織は崩壊しはじめた。都市を中心とした商業、貿易、兩替業、手工業は次第に隆盛におもむき、流通經濟の發展は封建的、僧侶的社会制度や慣習と撞着するものが多く、領主と家臣団と、莊園や僧院と村落との間の封建的階層 (hierarchy) をがっちり結びつけていた羈絆は次第にゆるんできたのである。こうした傾向に拍車を加えたものは数次に亘ってくり返えされた十字軍の東方遠征であり、貴族階級の財政的欠乏と東西通商の開拓とが、内外から旧秩序崩壊の契機として作用したのである。既成の社会秩序の轉換期において、いつの世にも出現する二つのイデオロギー傾向がここでも現われざるをえなかった。

教父的イデオロギーはもはや新時代の社会的事実と適合しえなくなったのである。一方では、キリスト教の教義そのものをこれに調和させようとするイデオログが生れ、他方では、あくまで伝統の教義をまもって厳しい宗教的倫理に生きようとする僧団が輩出した。カタリ (Cathari)、ワルド (Waldo)、ベガル (Bégards)、アボストリ (Apostoli) 等々の宗団はみな後者の範疇に属するもので、財貨の共有、私有財産の否認という原始キリス

ト教的テーゼを主張し、激しい迫害の中に亡んでいったのである。この教父的伝統に立つてもっとも大きな影響を与えたものは、アッシジの聖フランチェスコ（Giovanni Francesco Bernardone, c. 1182—1226）にひきさられた灰袍僧（Gray Friars）の集団であった。聖フラチェスコの説いた「聖貧」（Paupeus evangelica）の教義は、原始キリスト教への帰依、山上の重訓の精神への復帰を信者に訴え、基督者に自己放棄と奉仕の生活を命じたものである。イエスが十二使徒に命じた言葉——往きて宣べつたえ『天国は近づけり』と言へ。病める者をいやし、死したる者を甦えらせ、癩病人をきよめ、悪鬼を逐い出せ。価なしに受けなければ価なしに与えよ。帯のなかに金・銀または銭をもつな。旅の囊も、二枚の下衣も、鞋も、杖ももつな。労働者の、その食物を得るは相応しきなり——は彼等にとつて至上命令であった。貧乏の甘受と仁慈の実践、奉仕と労働と托鉢の生活こそ彼らの本願とするところであった。それはいわば、イタリアの新しい商業文明に対する批評であり、富裕な貴族や商人階級に対する抗議であったといえよう。彼らの財産観は自然法ないし教会法の伝統に立っており、財富の起元は不法行為にもとづくものであるとしたのである。こうした超世間的非妥協的教説が次第に俗世間と遊離して行き、またその峻厳な戒律の実行難が教団内部に不和と分裂をもたらしたことは想像に難くないところである。いわんや当時のローマ教会は俗人の財産所有を末世必然の罪惡として許容しており、教会自身もまた貧民に施与するために財の寄進をうけ、僧侶自らは管財人をもって任じていたのであるから、フランチェスコ派の「聖貧」主義はとうてい当時のカソリック教会の主流であるわけにはいかなかった。

\* 「マタイ伝」第十章、七—一〇節。

\*\* M. Beer, A History of British Socialism, Vol. I, pp. 13—4.

フランチェスコ派にくらべて保守的調和的教義を保持していた黒袍僧 (Black Friars) の集団がいわゆるドミニク教団である。アキナスの聖トマスこそ、この教団の中にあつて最も傑出したスコラ学者であつた。教父たちによつて確立せられたキリスト教理に古代哲学のもつ合理性を採用しつゝ一個の神学的体系を与えたものがスコラ哲学である。理性と啓示との思弁哲学的統一がスコラ学者の課題であつたとすれば、トマス・アキナスはアリストテレス哲学とキリスト教神学を巧妙に結合することによつて、中世スコラ哲学に金字塔を築き上げた偉なる学僧であつたといふことができる。彼のスコラ的思弁をトレースすることはここでの任務ではない。ただ、彼が爛熟した十三世紀封建社会において、しかも政治的にも宗教的にも最も大きな勢力と影響力をもつていたドミニク教団中での大神学者であり、スコラティズムの碩学であつた事實は、その所有観においても一つの中世的典型であることを疑わしめないであらう。端的に彼の語るところについて聞くことにしよう。

トマスは「人が彼自身の物を所有することが合法であるかどうか」という問いに対して、これに対して徹底的に否定的立場をとるバシリウスやアムブロシウスの意見をあげ、更に聖アウグスティヌスの現実的見解を示した後で、彼自身の主張を積極的に述べている。「外界の諸物については二つのものが人間にとって(所有する)資格があるというのが私の解答である。その一つはそれらのものを取得しかつ分与する力であり、この点に關して財産を有つことは人間にとつて合法である。更に、このことは三つの理由にもとづいて人間生活にとつて必要なことである。第一にあらゆる人は多数もしくは総ての人に共同のものよりも彼自身のみのためであるところのものを取得することにより慎重だからである。何んとなれば、多数の僕婢がいる場合に起るように、人々は労働を回避し、共同体にかかわりのあるものは他人にはねまかすだろうからである。第二には、もしめいめいがこれとい

うことなしに何かある一つの物を注意しなければならぬならば混乱が生ずるであろうが、もしめいめいが已がじしある特定の物を注意する責任の負わされた場合は、人事は一その秩序正しい仕方て遂行されるものだからである。第三は、人おのおのが彼のものご満足しているならば、人間にとってより平和的狀態が確保されるからである。したがって、所有せられる諸物に区分がない場合によりしばしば悶着がおこるのをみる事ができる。人間に外界の諸物について（所有する）資格あらしめる第二のものはそれらの使用である。この点について、人は外界の諸物を彼のものとしてでなく共同すべきである。すなわち、他人の必要に際してはいつでもこれを他人に享受させるべきものである。」と、ここで彼はテモテに与えて、富者は未来において真の生命を現成せんがためには惜みなく施し分け与うべきことを命じた、使徒パウロの言葉（註）を引いているのである。この長い引用の中から、われわれはトマスの所有観の核心をなしている三つの主張をくみとることができらるであろう。すなわち、その一つは、生産財の私有を是とする点であり、その二つは、秩序と平和のために私有を必要とする点であり、その三つは、私有が是認される限界を明かにした点である。

\* Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, 2, 2, q. 66, a. 2.

\*\* 「テモテ前者」第六章、一七一―九節。

トマスは生産財の所有と消費財の所有とを区別して、生産手段の所有が私的所有の性質をもった方が有利妥当であることを經驗的具体的口調で語っている反面に、財貨の消費という点においては、人の恣意にゆだねるべきでなく社会的規範の行われるべきことを強調している。かれは別の場所で、「神の摂理によってある人に与えられた現世の財貨は、所有権という意味での所有については事実上その者に帰属するけれども、その使用という点



高まっていた紀元前第三世紀の歴史的現実とその基盤的位相をひとしくしていたともみることがができる。ここに、ヘレニズム世界におけるアリストテレスとカソリシズム世界におけるトマス・アクイナスの奇しくも相似た総合家的調停家的天才の足跡をみるのである。

\* Summa Theologica, 2. 2. q. 32, a 5, ad 2.

\*\* Ibid, 2. 2, q. 32, a 5, ad. 3.

\*\*\* G. Wunsch, Evangelische Wirtschaftsetik, S. 666.

\*\*\*\* アリストテレスも財産は共有であるべきか私有であるべきかの問いを出して 公有共用、私有共用、公有私用等の場合をあげて検討し、「習慣と正しい法律の規定とによって改善されるならば」という条件のもとに当代の現実を是認し、生産・管理の面における私有と使用の面における共有をよしとしているのである。しかも、かれが共用の実現を「徳」の存在に期待している点を「愛」におきかえると、そっくりトマスの理論ができるではないか。（Aristoteles, Politica, II, 5）

初期のキリスト教父が口をそろえてその正当性を否認した財産の私有を、トマスは一定の条件をつけることによって是認したのであるが、かれは直接これに反対する仕方ではなくて、同一の線に沿いながらも極めて实际的に、当代の歴史的経済的現実即ち了解を与えたのである。いうまでもなく、かれの私有財産肯定論は自然法（Lex naturalis）の原理からひき出されたものである。キリストの教理から言えばあらゆるものは神がひとしく万民に与えたところであり、これを私することは罪悪である。したがって、最も愛すべきものは物の共有である。

（Ducissima rerum possessio communis est.）また、自然法にしたがえば万物は万人に共有である。（Jus naturalis omnia sunt communia omnibus.）こうした原理から直接に私有財産制度を許容する根拠がみちびかれるはずがない。自然法に基礎づけられるものは共有財産制ではあっても私的所有制ではありえない。トマスは、私有

制は自然法から出てくるのでなくて、実定法 (*Lex positiva*) にもとづくものであるとするのである。すなわち、「共有財産制度が自然法に基づくということは、自然法が万物は共有であって何物もこれを私有すべきでないことを命ずるという意味においてでなく、ただ自然法によってはまだ所有の分配ということがなく、この分配はむしろ実定法に属する人間の合意から生じたものであるという意味においてである。したがって、私的所有権は自然法に反するものではなくて、むしろ、人間の理性によって協定された、その補足をなすものなのである。」として、私的所有が実定法の秩序に属するものであり、しかもそれは自然法の補足的役割をなすものであるとする。それでは、その実定法なるものは一体いかなる根拠をもち、またどのような性格をもつものであろうか。さらに、自然法との関係は何うなのだろうか。

\* *Summa Theologiae*, 2, 2, q. 66, a 2, ad 1. m.

トマスによれば、自然法は、すべての法の源泉であり、あらゆる行動や運動を支配する神の慧智の理性的計画であるところの永久法 (*Lex aeterna*) への、理性を具えた被造物たる人間の参与にはかならない。人間が善悪を識別する自然の光 || 自然法はまさに永久法のはたらきである。この自然法には、人間の行為に内在するものもろの目的の観念から段階が生ずる。すなわち、絶対不変の原理としての第一次的自然法と派生的第二次的目的的達成または保護し、もしくは第一次目的を困難ならしめることを防止するための第二次的自然法 (*conclusiones*) とがこれである。そして、この第二次的自然法は人定法 (*Lex humana*) || 実定法によって形式を与えられ明確にせられねばならない。また、人間の理性は自然法から一定の事柄の一層特殊な確定に向って進行するものであり、したがって、人間の理性によって企てられた特殊の限定 (*determinations*) も人定法の内容をなすもので

ある。このように自然法から引出された理性の推論について、前の場合を内容上すべての民族に妥当する法であるから万民法＝世界法（*Jus Gentium*）とし、後の場合を、その最終的確定が国家にゆだねられており、したがって各民族によって差異をまぬがれぬものであるから世俗法＝国法（*Jus civile*）としている。そして、これらの人定法の本質的効力は、それが「契約によって」（*ex condicto*）であらうと、「共通の黙示的承認によって」（*ex communi pacto*）であらうと、ともに「人間の同意」（*consensus humanus*）にもとづくものであり、それが自然法から理性の推論（*ratio finium*）によってひき出されるものであるかぎり、自然法との内面的関連に立つものである。私的所有権が属する世界法は「直接に自然的理性によって指令され、またその公正さも明白であるから、それは健全な人間悟性のほかに何ら特別の機関を必要としないのである。＊」しかしながら、それは、国家意思の立法的ないし布告的行為、あるいは慣習によって法となる国法と同様に、その起原や拘束力の根源を人間の同意の中にもつものであるから、次の二つの理由に基づいて改変せられるものである。すなわち、「一つは理性の側における理由で、理性は自然的なものであるから、不完全な洞見から一そう完全な見解へと漸次に前進していくものだからである。その二つは、当の人間の側における理由で、人間的諸事情の変化は当然に法規の改変を伴うことができるからである。＊」しかも、普遍的なかつ永遠に妥当する自然法を第一前提としてもつ世界法は、人間の恣意をもってしてはいかんともしえない絶対不可変の一面を具えていることを知らねばならない。私有財産制は世界法の範疇に属する制度である。したがってそれは絶対的超歴史的妥当性を主張しうるものではない。それが人間の同意や慣習にもとづくものであるかぎり、仮設的条件的性格を脱却するわけにいかない。また、個々の国家にみられる具体的所有権制度は、「限定によって」所有規整が行われるものであるから、明かに

国法の範疇に属するものとして、限定的可變的性質をもつものといわねばならぬ。

\* Summa Theologica, 2, 2, q. 57, a. 3, ad 3.

\* \* Ibid., 1, 2, q. 97, a. 1.

私有財産の制度は、このようにして、トマスにあっては自然法に反するものではなくて、自然法から實踐的に推論された制度であり、「人間の理性によってつくり出された自然法への添加」なのである。かれは、すでにのべたように、この制度が是認されるべきものであるばかりでなく、必要ですらあることを、アリストテレスを祖述する形でのべている。財貨の使用については人は何物も自己の所有物としてもたず、共有物としてもっているのである。私的所有に対するこのような限定は、富は目的でなくてキリストに至る手段にすぎないとするかれの財富觀そのものから出て来るのである。神法 (Lex divina) あるいは自然法は一切の人定法に優先せずにはおかない。だからこそ、「人間の権利に属するものは自然権や神権の一部を無効にすることはできない。神の摂理によつて擁立せられた自然の秩序にしたがえば、下位の物は人間の窮乏を救済する目的をもつてつくられたものである。人定法に基づく物の区分や所有は、人間の窮乏がこれらの物によつて救済されなければならないという事實を阻止するものではない。人々が過剰に有つところのものは、自然法にしたがつて、貧民を救済するために使用されるべきものである。」とのべて、窮乏のときにおける「万物の共有」の原則を擁立することができたのである。自然法と実定法との連関についてのトマスの解釈は、生産手段の分有と消費財の共有というアリストテレスの公準と相照応せしめて、教父的伝統の教説と經驗的現実とを見事に調和することに成功したものとということができ<sup>\*\*\*</sup>る。

\* Summa Theologica, 2, 2, q. 63, a. 2.

\*\* Ibid. 2, 2, q. a. 7.

\*\*\* トマスの年有観を徹底的に解明するには、更に彼の財富観、分配論、徴利論、正価論等に互つて闡説しなければ十分といえないであろう。なお、かれの私有財産制度へのスコラ学的論証については、クラウスの精妙な研究がある。J. B. Kraus, Scholastik, Puritanismus und Kapitalismus, Verlag von Duncker Humbof, 1030. その第一郡「中世の背景」は二つの補足的論文を加えて、「中世経済論理序説」と題されて小林越雄氏の邦訳で刊行されている。

#### 四

トマスの所有観は、スコラ学的論証においても、また經驗的現実の説明においても、まさに中世におけるもっとも代表的かつ典型的なものであったといえよう。所有はどこまでも神による所有であり、その用益権は私的個人の利益のための使用を意味するものでなくして、普遍的善とエホバの栄光のための使用でなくてはならないとするのが基督者に共通の観念である。トマスは私有財産制を是認し、むしろ社会秩序の平和的維持のためには必要な条件とさえあるとし、教父的理想であった共産制への實際的解決としては、無産者に対する寛仁な喜捨と配慮を説いたのである。もっとも、彼の老大な著作の中には矛盾するとも思える言辭がないわけではないが、彼はエデンにおける人間を前提として論議したのでなくて、墮罪以後の罪深い人間の生活の中で語っているのである。個々の支配が増加した世界では、財産の分割が安寧な社会生活のためには必要なことであるとして、むしろ積極的に私的所有を肯定したのである。<sup>\*\*\*</sup>このように、私有財産制の存在を人間の墮落においてみる仕方は、スコラ的所有観に共通のものであるといふことができる。

\* たとえば、「神学大全」のある個所では、人は他人が欠乏するのでなければとびぬけて富むことは出来ない、きわめて非妥協的な自然法の見方をしてゐる」(S. The. 2, 2, q. 118, a. 1, ad 2.) また他のところでは、私有財産は神の制定 (divinus) であるとする (S. The. 2, 2, q. 32, 5, ad 2.)

\* \* Summa Theologica, 2, 2, q. 66, a. 7.

トマスの年長の同時代人で古フランチェスコ学派に属する、イギリスのヘールズの出身でパリ大学で高い声明をえていたアレグザンダー (Alexander Halensis, c. 1110—1245) も、私的所有制を説明するにあたっては、トマスと同様に、アウグスチヌスの言葉を展開させている。私的所有は自然法にも神法にも基づくものではなく、国法にもとづくものである。自然状態にあつては共有財産が正義であり善でありえたが、人間の墮落以後はむしろ私有財産がそれに値いする。人間の自由と平等も墮落以前の姿であつて、不自由や不平等は人間の墮落以後において、「服従が、幽玄な神の摂理によつて、あるいは不行跡者に対する刑罰として、あるいは罪障の一般的結果としておこつてから生じたものである。」神の法でなくて支配者の法があらわれ、私的所有を制度化しなければならなかつたのは、一つに人間の墮落によることである。「貪慾がひとびとの心を支配し、人が必要以上に物を占有しようとしたとき」私有財産の権利は発生したのである。これはフランチェスコ学派のトマス批判者中에서도最も鋭かく完成した形をもつた独創的思想家といわれるダウンズ・スコトゥスの見解でもあつた。また、トマスやスコトゥスの実念論 (Realism) に対するはげしい反動としておこつた十四世紀唯名論 (Nominalism) の復興者として知られている、ヨーロッパ風の最後の英国スコラ哲学者であるオッカムのウィリアム (William of Ockham, c. 1300—50) も、私有財産制度に関する限りにおいては、その見解に多くの逕庭を見出すことはで

きない。かれもまた私有財産と隷属との発生を人間の道徳的発展の段階において把握しようとした。墮落以前の人人はすべてのものを共有し、すべての人は自由であった。墮落以後は正しい理性にしたがって、たとえば、姦淫する勿れ、虚言する勿れ、共同に住み自由であれといったような掟にしたがって生活していたのであるが、不公平の状態がおこることによって私有財産制度が導入された。財産の私有も支配も隷従も人定法の所産である。もしそれらが被支配者の利益のために、彼らの同意を得てつくられたものである場合のみ、自然的であり合理的である。いわば、人民の同意にもとづくことによってのみ、私有財産や市民政府の制度は正当であり公正でありしたがって自然法であるといえるのである。<sup>\*\*\*</sup> オッカムの所説についてみられる二つの特徴的な点のうち、人間の墮落以降を二つの時期に分けているところが、その一つであるが、これは立論の本筋においては別に変っているとも思われない。むしろ、かれが私的所有制の妥当性ないし自然性を「人民の同意」において基礎づけようとしているところに、やがて社会契約説にまで結実するであろう近代的思惟の胎動をみることができるのである。

\* Alexandri de Hales Summa Theologica, 3, q. 27.

\*\* Duns Scotus, *Questiones disputatae de rerum principio*, *super sententias* 4, dist. 15, q. 2.

\*\*\* William of Ockham, *Dialogus* (Goldast, *Monarchia*, II) pp. 932—34.

ヨーロッパの中世封建社会を特徴づけるものは、いうまでもなく、ローマ・カトリック教会の社会文化のあらゆる領域への滲透ということである。カトリックは中世社会における最高の精神的権威であったばかりでなく、政治・経済はじめ公私一切の人間の活動は一樣に教会的形式においておこなわれ、人びとのあらゆる思惟にはローマ教会の影をやどしていたのである。司教その他の聖職者の地位は物質的にも精神的にも社会の最上層部に君

臨していた。したがって、彼らが抱くイデオロギーは当代社会における支配的イデオロギーとして弘流し、絶大な影響力をもっていたことは疑いを容れえないところである。少くとも、社会の有機的・安定的時期においては、支配層のイデオロギーがその社会のイデオロギーである。盛期スコラ哲学の代表的人物であるトマス・アクィナスの抱いていた所有観は、当代において最も大きな影響力をもっていたといえよう。偉大なる保守家であり調停者であった聖トマスの私有財産論の思想的源泉をなしているものは、聖書と教父哲学と教会法と自然法とアリストテレスの哲学とであることは、これまでみて来たところご明かである。こうした五本のよこ糸を更に宗教的・キリスト教的倫理観のたて糸をもって、しっかりと一つの織物に編みあげた精緻なゴブラン織こそかれの体系である。したがって、彼の批判者として現われたスコトウスマヤオッカムにしても、彼等が職業的基督者として教会的組織の中における者であるかぎり、啓示の書とその素朴な信仰者の解釈と、さらにそれに基づく教団組織の建立——こういった教父的伝統をすてざるわけにはいかなかった。問題は、キリスト教そのものにとつては、本来的に異端であり異質である古典的学統に属する自然法であり、そのアリストテレス哲学の援用による釈義である。もともと、人が神の国に参じうるか否かは彼のイエスに対する信仰のいかんにかかわるのであり、しかもその信仰においては貴賤、貧富、主従の別はありえない。エホバの前にはすべての人は自由であり平等であるとするのがキリスト教の立場である。こうした平等思想ないし同胞思想がローマ帝国の被抑圧階級の中に伝導されていったとき、同じローマ帝国の上層支配階級のインテリゲンチヤの間には、古代自然法思想の源流をなすストア主義が盛行していたのである。キリスト教の支配的社会層への弘流が比較的短期間に行われ、国教として支配的地位に君臨することができたのも、このような思想的相似性が円滑な通路となったからだと言えないであらうか。こ

うして自然法そのものは比較的 naturally 容易にキリスト教理の中核に座をもつことができたが、これをもって神の啓示と歴史的現実的世界とを媒介させるためには、自然法そのものについての解釈を必要とせざるをえない。アリストテレスの哲学はこうした要求に応えるためにトマスが選り上げた教師であったといふことができるであろう。したがって、その体系に対する批判もまた、まずアリストテレス的なものに向って加えられざるをえないわけである。

「所有」の問題についていえば、キリスト教においては、すでにみたように、共產制は「墮罪以前」の事実として神話の世界のことであり、旧約時代は明かに私有財産制度が支配的であったのである。また、古代人が想定した自然状態も詩人的空想の域を多く出るものではなかった。<sup>\*</sup>古生物学的研究や原始民族の研究によって原始共产生活が実証づけられたのは近代になってからである。教父たちやスコラ学者 (Doctors scholastici) 達の説いた共產の理想は、自然状態としてのコムニズムではなくて、神の愛の実践としての共產であり、したがって、救済のための共有であり、消費の共同であるにすぎなかった。私有財産が現存する歴史的現実と自然法的要請との調和が重要な課題とならざるをえない。アリストテレスはこの矛盾の調停者としてかり出されたのである。こうして、生産手段の私分的分有と消費財の共有というアリストテレスとトマス・アクィナスのマキシムが中世社会の典型的所有観となったのである。しかしながら、すでにのべたように、トマスの時代である第十三世紀頃にはすでに、都市は村落経済の附屬物たる地位を脱却して、商工業活動の中心となり、ギルドや法廷の拠点であり、農村が送り出す食料品や原材料の利益ある市場にまで成長した。農産物価格の騰貴とともに、いわゆる「囲墻」(enclosure) が盛行して、村落共同体は容赦なく侵害されていったのである。本来、封建社会は支配と隷従の世

界であるが、その拘束は桎 (Rahmen) の拘束であり、したがって、桎の内部では自由がありえたのである。囲墻によって土地から解き放たれた農民は、無産者たるの自由をえたにすぎない。囲墻は農民にとって共有の土地を特定人の私有のために喪うことを意味する。新しい時代の到来をひかえて、とり残され、犠牲を強いられる農民達の反抗が当然起らねばならなかった。領主や僧院長などの支配階級が抱いている私有財産制度肯定のイデオロギーや彼らの把持している経済上ならびに法律上の権益に対して、滅びてゆく共産的農民団体の返逆が現われざるをえなかった。そして、こうした社会的動静を指導したのが、主として「聖貧」の教義をもって托鉢するフランチェスコ教団の僧侶たちであったことは見易いところである。それは理論的には実定法に対する自然法の反撃であり、アリストテレス的妥協に対するプラトンの純粋の復活要求である。第十四、五世紀のスコラティズムは一般的にみてアリストテレス的神学に対する反動の時代であり、プラトニズムの復活が試みられた時代である。農民層の反抗運動のイデオログ達がプラトンの財産共有論を支持したのはけだし当然のことでもあったろう。こうしたイデオログの一人であり、オッカムの弟子として「宗教改革の暁星」といわれるジョン・ウィクリップ (J. Wycliffe, c. 1320—1384) も、プラトンに対するアリストテレスの反対論は、妻の共有に関する場合のみ正しいとして、その共産論を擁護している。人が自己のものにのみ関心をはらうかぎり、共産主義は国家を弱体化するという彼の反対論は、世の中には罪のある者がいるということを言っただけのことである。共産主義が国家を弱めるということは否定されねばならない。なぜならば、財産を有つものが多ければ多いほど、国家の福祉を願う彼らの関心も多いからである。利害関係の共通は団結となり、団結は力である。したがって共産主義は国家を強めるものでこそあれ、これを弱めるものではない。こうして最も道徳的である共有財産は最も望ま

しいものとなるであろう。まことに共有財産と結びついた政治的支配は自然的であり、かつ精神的であるが、他方、私有財産に基盤をおく支配は、人工的であり、墮落しやすいものである<sup>\*</sup>。こういったウィクリックの共産主義支持論も、封建的分権制度の解体と中央集権的君主国家への形成過程を反映して、国権を正当化し、いな神聖化しようとしているところに<sup>\*\*</sup>彼もまた「時代の子」であることを見るのである。

\* *ナチズム* Lucetius, *De Rerum Natura* (On the Nature of Things), transl. by W. H. D. Rouse, pp. 407 ff.

\*\* *De Civili Dominis*, I, e. 14, pp. 99—100.

\*\*\* *Ibid.*

ローマ帝国の社会秩序が一日一日と崩壊しつつあった初期キリスト教時代にあつては、まさに社会の危機的様相を反映して、生活の重圧に勞れ悩む無産大衆の要求にこたえる共産主義的思想が主流を形づくることは、きわめて自然の成行であつたといえよう。教父的コムニズムがそれである。そしてそれが有機的時代に入つて、妥協と調和のスコラ的大才によつて支えられた私有財産論を形成し、さらに近代的私有の發生によつて、生産手段から「自由」にされ、無産者化されていった農民の要求を代弁する共産主義的主張に移行していった。中世におけるヨーロッパ封建社会にあらわれた所有関係にかかわるイデオロギーは、それぞれ当代の歴史的社会的現実とその要請(Postulat)を反映していることを知るのである。理論構造の精粗やその道具建の差異はあつても、それをつらぬいている一筋の糸は、熱烈なキリスト教的倫理観であり、これがあればこそ「中世的」所有観として、他の歴史的時代におけるそれと區別することができるのである。