

# スアレスにおける国家と教会

## ——二種類の *Potestas Indirecta* ——

小 田 英

### 一、問題の所在

スアレス（一五四八—一六一七）は初期近代の重要な論者であるにもかかわらず、政治思想に関して日本で未だに十分知られておらず、研究も十分ではないだろう。スアレスはトリエント公会議後の対抗宗教改革の時期に名を馳せた神学者である。一七世紀初頭に起こったローマ教皇とイングランドのジェームズ一世の論争において教皇を擁護する論陣を張るなどして、ローマ教会による劣勢の巻き返しに尽力する。それゆえ、絶対主義や主権国家論の系譜に属する論者から批判される。その理論や影響力から、主要な教皇主義者として、対抗宗教改革の代表者として一般的に捉えられている。

スアレスはさらにスペインのカトリックでもあり、サラマンカ学派<sup>1</sup>の第三世代でもある。一五世紀末のコロンブスによる新世界「発見」以降、スペインは新世界の征服に着手する。征服や布教をめぐって、スペインでは大論争が起こる。イエズス会はその後も日本や中国のアジア布教等を活発に行う。スアレスはこのような対外的文脈にも精通するカトリックの代表的論者であるため、国家と教会に関する当時のカトリックの理論について知る上で参照すべき重要な論者である。

スアレスがヨーロッパの内外の文脈に属していたにもかかわらず、従来のスアレス研究は主として宗教改革の文脈に注目することでその理解を深めてきた。大半の研究は、特に先述の論争に注目することで、絶対主義や主権国家論を批判する教皇主義者としてスアレスを描いてきた<sup>2</sup>。たしかにそれらの研究は内部の文脈に関して非常に有益

であるが、外部の文脈を十分に考察できていない。外部の文脈に根ざした布教論を主題とする Doyle の貴重な研究<sup>3</sup>も存在するが、例外的である。Doyle は布教論についてきめ細かい考察を行うが、かえって内部に関する考察が不足している。内部と外部を対象とした最も包括的な研究の一つとして Molina Melia の研究<sup>4</sup>が挙げられる。しかし第三節で述べるように、彼は二つの *Potestas Indirecta* に関する誤解によって、スアレスにおける国家と教会の関係が内部と外部において概ね同一であると主張する点において、スアレスの理論を誤解している。

本稿の目的は、キリスト教圏の内部と外部に注目しながら、スアレスの理論を特に主権国家論<sup>5</sup>との関連で描き直すことである。主権国家論にみられる諸側面の中でも、先行研究で最も論じられている国家と教会の関係という側面を対象を絞る。二つの論点が重要である。第一に、俗権の自律性すなわち、国家が対外的に教皇権とりわけその強制的権力から解放されているか否かである。第二に、国家が対内的に宗教的事柄について決定する権力を持つか否かである。

その他の側面に関して、すなわち教会との関係を捨象した側面に関して、スアレスの理論を単純化して示しておきたい<sup>6</sup>。「国家」に該当する語は *respublica* や *communitas politica* である。「国家」は領域的であるが、非人格的な権力機構ではない。一国の世俗的な最高の統治者は君主 (*princeps*) である。具体的には王でも人民全体等でもよい。君主の権力は最高権力 (*summa potestas*) や最高の裁治権 (*jurisdictio*) など様々な呼び名を持つ。君主の権力は、立法権や終審裁判権および課税権や外交権などから構成されるので、主権という概念に最も近い。国家法 (*lex civilis*) の基本的性格は君主の命令である。慣習法は君主の命令がなくと

も成立しうるが、君主の命令によって改廃される。このように、対内的には、君主の権力は平時において主権的であるように見える。だが、君主の権力は契約によって人民から譲渡されたものであるため、契約で人民が定めた一定の制約を被る。その契約の違反等に対して、下級の執政者に抵抗権が認められる。それでも、君主は平時において共同体全体に優位する。対外的な面において、帝国の存在が認められる。だが、スペインやフランスのように、帝国の一部を構成しない国家は皇帝に対して権威を認めないため自立的である。最も大きな共同体として人類の共同体が観念される。だが、この共同体は全体を統べる共通の君主を欠くので、世界帝国とは異なる。諸国家等から成る、一定の道徳的紐帯を持つ共同体である。諸国家の関係を秩序付ける法の一つが万民法である。戦争などに関して、諸君主は万民法から一定の制約を被る。

さらに、国家と教会の関係という側面についても、スアレスの理論的大枠を示そう。世界全体における国家と教会の関係は、キリスト教圏の内部と外部で異なる。内部は広義のキリスト教会によって覆われており、これはキリスト教共同体 (*Respublica Christiana*) とほぼ同義である。キリスト教共同体はヨーロッパ全体を包摂する巨大な単一の政治共同体ではない。その構成要素はキリスト教の諸国家と狭義のキリスト教会である。キリスト教圏の内外において、諸君主に対するローマ教皇の介入の可能性が見出される。しかし、介入の仕方や根拠が異なる。この相違は、霊的王国という広義のキリスト教会の概念に起因する。教会は単なる結社ではなく、権力主体である。その頂点に君臨する教皇は、霊的王として、キリスト教の諸君主に対して霊的裁判権を持つ。しかし、異教徒の諸君主は教会の外部に存するので、この権力の対象ではない。キリスト教圏の内外に応じて、それゆえこの権力の有無に応じて、国家と教会の関係が大きく異なる。

以下では、第二節でスアレスの理論をまずキリスト教圏の内部について、第三節で外部について論じる。いずれにおいても、国家と教会の関係に関する先述の二点が考察の主軸となる。その関係について論じるには、まず国家と教会の各々について論じる必要がある。そこで、第二節ではまず

各々について論じる。その後、国家の対内的側面と対外的側面という順で論じていく。第三節で、対外的側面と対内的側面という逆の順で論じる。対外的側面に関しては布教論を、対内的側面に関しては宗教論を扱うことになる。

## 二、キリスト教圏内部—間接的権力論—

スアレスは対抗宗教改革の渦中にあった。宗教改革がもたらした劣勢に対する巻き返しを図っていた教皇は、歴史的にみても極めて政治的だった。たとえば、教皇はエリザベス女王やアンリ四世に対して破門や廃位を行った。イングランドでは、スペインのアルマダがエリザベスに対する廃位の実行役とみなされ、スペインとローマが密接な共謀関係にあると考えられた。さらに、教皇はジェームズ一世に対しても介入を行った。一六〇五年にイングランドで火薬陰謀事件が起こると、翌年イングランド議会はその関係者であるカトリック等に新法を制定した。その中に忠誠宣誓が含まれていた。忠誠宣誓が教皇権の否定をカトリックに誓わせようとしたので、同年と翌年に教皇はカトリックによる忠誠宣誓の受け入れを阻止すべく介入した。一六〇八年にジェームズ自身がこれらの介入を批判する著作を著す。スアレス等がジェームズに挑戦することで、忠誠宣誓をめぐる論争が発展する。ガリカニスト等の教皇主義に敵対的な論者をジェームズが味方に引き込もうと画策したため、国家と教会の関係をめぐるこの論争はヨーロッパ全体に反響していく。

以上のような文脈の中で、スアレスはどのような理論を展開したのだろうか。なお、スアレスの間接的権力論の基本的特徴については別稿において既に論じたため<sup>7</sup>、本稿では必要な部分だけ論じる。

### 1. 国家あるいは俗権

スアレスは俗権のあり方を、まず純粋な自然 (*pura natura*) という視点において、すなわちキリスト教の啓示を捨象した視点において論じる。それゆえ、本項の俗権論はキリスト教圏の内外において通用する。ここでは、俗権の重要な特徴とし

て起源や主体そして目的に注目する。

人は二種類の同意を介して国家を形成する。スアレスによれば、人は生まれつき社会的動物 (*animal sociale*) である。それゆえ、人は他者とともに生きようとしてまず家族を形成する。家族は自己保存のために必要だが、平和や人間的生を確保する上で十分ではない。人はそれらを得ようとして国家の形成を求め<sup>8</sup>。ところで、人は生来自由である。それゆえ、人が国家を形成して服従の状態に至るには、生来の自由を自発的同意によって放棄する必要がある。同意によって、人は他者とともに単一の政治的身体を形成する。政治的身体は、形成されるとすぐに、自己統治のための俗権を神から直接受け取る。その際に、神は特別な摂理によってではなく、自然法を介して俗権を贈与する<sup>9</sup>。俗権を贈与された政治共同体すなわち人民は、俗権を自ら行使する能力を持たないので、俗権を他者に移転せねばならない。そこで、人民は君主に対して俗権を契約のもとで譲渡する。君主は契約で示された条件のもとで正規の支配者として俗権を行使する。このように、俗権の起源は純粹に自然的である。君主からすれば、政治「権力は直接的に共同体に、間接的に神に由来する」<sup>10</sup>。教会は俗権の生成のプロセスには基本的に関わらない。さらに、教皇は俗権の起源とみなされていない。

俗権の主体は君主である。神聖ローマ帝国はキリスト教圏の全体を覆っていない。たとえば、フランスやスペインの君主は自国において世俗的な上位者を認めない<sup>11</sup>。このような君主がキリスト教圏において、さらにその外部において多数存在する。

俗権の目的と対象もまた自然的である。俗権の目的は国家の共通善という自然的至福である<sup>12</sup>。臣民の私的善は、共通善に関わらない限りその目的に含まれない。さらに、来世やキリスト教に関わる靈的事物はその目的に含まれない。ところで、権力の目的と対象はつり合うと主張されるので、俗権の対象も自然的事柄である。自然的事柄は多くの場合に世俗的事柄であるが、必ずしもそうではない点が第三節で重要になる。

## 2. 教会あるいは靈権

宗教改革による宗教的分裂の現実にもかかわら

ず、スアレスはキリスト教会が単一の統一体を成すと考える。ローマ教会こそ真のキリスト教会であり、真のカトリックである。いかなる人もキリスト教の洗礼によってローマ教会の成員となる。それゆえ、プロテスタントもローマ教会の成員であるか、少なくともその権力下に存するとみなされる。このように、スアレスはアウグスブルクの宗教和議にみられる棲み分けの論理を否定する。

スアレスによれば、教会はキリストにより靈的王国として設立された。現世に到来すると、キリストは教会を靈的王国として設立し、その王となった。その後、地上における代理人すなわち教会における別の王としてペテロを任命し、教会における最上位の靈権を直接与えた<sup>13</sup>。教皇がペテロの後継者として最上位の靈権をキリストから直接得る。このように、キリストが教会における不可視の王であり、教皇が可視の王である。

靈権は叙階の権力 (*potestas ordinis*) と裁治権 (*jurisdictio*) から成る。叙階の権力は主にサクラメントを対象とする。裁治権は教会の法廷を対象とする。教会の法廷は悔悛に関する内的法廷と教会統治に関する外的法廷に分けられる。外的法廷に関する裁治権が重要であるが、マルシリウス等によって批判されていた。しかし、スアレスによれば、教会はある種の国家であるので、統治上の必要性により、通常の家と同様に裁治権を持つ<sup>14</sup>。それゆえ、教会は説教や助言のみならず命令や強制も行える。

教会の目的と対象は靈的なものである。目的は「人を来世の永遠的で超自然的な至福へ導く」<sup>15</sup> ことである。教会の目的は宗教的目的というよりも、魂の救済に関わる点でまさにキリスト教的な靈的目的である。目的と対象には一致がみられるので、教会の固有な対象は靈的事柄である。

ここで注意すべき点が二つある。第一に、教皇権は靈権である。教皇はキリストから俗権ではなく靈権のみを得るので、神法に由来する俗権を持たない<sup>16</sup>。第二に、スアレスは権力の本質が目的に依存すると考える<sup>17</sup>。反対に、権力の本質は対象にあまり依存しない。靈権の場合、靈権とはなによりも靈的目的を有する権力である。たしかに靈権は靈的事柄を固有の対象にするが、靈的目的のために世俗的事柄を対象にできる場合もある。

スアレスは靈的事柄を対象とする靈權を靈的<sup>レ</sup>直接<sup>レ</sup>權力 (*spiritualis potestas directa*) と呼び、自然的事柄という本来の対象ではない事柄を対象とする靈權を靈的<sup>レ</sup>間接<sup>レ</sup>權力 (*spiritualis potestas indirecta*) と呼ぶ。靈的間接權力はいわゆる間接的權力である。両者は靈的裁治權の二つの側面である。第三節で論じるように、間接的權力が行使される地域の限界が本稿において重要である。

### 3. キリスト教の俗權

俗權は君主がキリスト教に改宗して教会の成員になることでいかなる変化を被ると、スアレスは考えるだろうか。君主は改宗によってキリスト教会の一員となり、キリスト教の信仰 (*fides*) を抱くことになる。それゆえ、キリスト教の俗權のあり方は、純粋な自然という視点ではなく、信仰によって照明された自然 (*natura fide illuminata*) という視点において考察されることになる。その考察を序の二つの論点に関して、まず宗教について決定する權力について、次に俗權の自律性についてみていく。

#### (1) 宗教について決定する權力

スアレスによれば、俗權の本質は改宗によって変化しない。俗權の目的は改宗の後も一貫して国家の共通善であり続ける。さらに、俗權それ自体は改宗後も依然として自然法に基礎付けられる。それゆえ、俗權は改宗後も靈的<sup>レ</sup>目的を自身の目的としえない<sup>18</sup>。

キリスト教の俗權は改宗後も基本的に独力で靈的事柄を対象としえない。目的が改宗後も同一であるので、対象も同一である。それゆえ、靈的事柄は改宗後も俗權の固有な対象ではない<sup>19</sup>。ただし、俗權が自然的目的のために自ら靈的事柄を対象にできる場合もある。たとえば、異端が自国の平和を脅かす場合に、俗權は共通善のために異端を罰することができる。それでも、俗權はその場合でも少なくとも靈權による暗黙の同意を前提とする<sup>20</sup>。このように、俗權は改宗によって自らの權能を積極的に拡大させるわけではない。

靈的事柄は主に靈權の対象である。特に、教皇の靈的<sup>レ</sup>直接<sup>レ</sup>權力の対象である。ただし、新法の sacrament のように、一部の靈的事柄はキリストのみの対象である。その他の多くの靈的事柄は靈

的<sup>レ</sup>直接<sup>レ</sup>權力の対象であり、究極的には教皇の決定に依存する。

不可謬性の教義に注目すると、靈的事柄に関する決定における教皇の首位性が明らかになる。スアレスによれば、教会の統一性は教義や道徳の原理に関する不可謬な基準を必要とする。なぜなら、不可謬な基準がなければ、各人が望むままにそれらの原理を解釈することで、分派が無限に生じるためである。不可謬な基準は聖書と伝承と教会に区分される<sup>21</sup>。聖書は意味が曖昧な語句や深遠な内容を含むので、その理解が困難である。さらに、翻訳が数多いので正典を見極めることが困難である。伝承についても同様の困難がみられる。それゆえ、聖書や伝承に関して生じた疑いの裁定者が必要となる<sup>22</sup>。キリストは特に教義に関して教会を牧する權威をペテロに与えたので、教皇が裁定者である。それゆえ、教会とりわけ教皇が靈的事柄に関する究極的な基準であるといえる。教皇は聖座宣言 (*ex cathedra*) において、公会議を伴わなくても、教義や道徳の原理に関して不可謬な決定を行える<sup>23</sup>。このように、主に教皇がキリスト教圏における宗教的な規範や制度について決定する究極的な權力を持つ。反対に、国家は自国に関してもその主要な決定者ではない。

#### (2) 俗權の自律性

キリスト教の君主は改宗後も自国における最上位の世俗的な統治者であり続ける<sup>24</sup>。教皇は彼らに対して正規の俗權を持たず、あくまで靈權を持つ。

だが、キリスト教の君主は改宗によって教皇に対して靈的に服従する。言い換えれば、君主はキリスト教会という靈的<sup>レ</sup>王国の臣民として靈的<sup>レ</sup>王に服従する。それゆえ、君主は改宗後も共通善という同一の目的を保ち続けるが、靈的<sup>レ</sup>目的による規制を付加される。改宗によって内的には信仰を、外的には靈的<sup>レ</sup>王としての教皇による靈的<sup>レ</sup>支配を付加される<sup>25</sup>。その結果、一定の条件下で、教皇は靈的<sup>レ</sup>目的のためにそれらの国々における世俗的事柄に関して介入できるようになる。その際に用いられる權力が間接的<sup>レ</sup>權力 (*potestas indirecta*) である。

教皇が間接的<sup>レ</sup>權力を持つ根拠は、それが靈的<sup>レ</sup>目的の達成上必要である点に存する。キリスト教圏

において両権はしばしば対立する。霊的直接権力のみを持つならば、教皇は教会の統一性を保てず霊的目的を達成できない。その達成には間接的権力が必要である。それゆえ、キリストは世俗の事柄へと対象を拡張しようとする霊権をあらかじめ与えていた<sup>26</sup>。

間接的権力は二種類の力から成る。一つは指導的な力である。この力は説得や助言の力ではなく、命令や義務付けの力である<sup>27</sup>。もう一つは強制的な力すなわち強制力である。二つの力により、教皇は間接的権力によって命令し、罰することができる。教皇は必要に応じて霊的罰のみならず、廢位のような世俗的罰を下せる<sup>28</sup>。

教皇は間接的権力によって世俗の事柄に関する介入を恣意的に行えるわけではない。たしかに教皇は介入方法等の決定において最も権威を認められている。しかし、介入による影響の大きさに応じて、霊的目的における有益性や必要性が要件となる。さらに、介入は最終手段でなくてはならない。しかも、介入方法等は教会会議のもとで決定される<sup>29</sup>。

それでも、間接的権力論に基づく介入は実際に忠誠宣誓においてジェームズ一世の俗権の自律性を脅かし、制限した。忠誠宣誓は教皇権の否定と同時にジェームズに対する政治的服従を彼自身の臣民のカトリックに誓わせようとした。それゆえ、彼らが教皇の介入によって忠誠宣誓の受け入れを拒否すると、イングランドに大きな混乱が生じるとジェームズは考えた。実際に、当初多くのカトリックが忠誠宣誓を受け入れなかった。それゆえ、ジェームズはその介入が「教皇による王の俗権の強奪」<sup>30</sup>であると批判した。

その後も、間接的権力は国家の権力を破壊するとしてホップズに批判された。ホップズは、霊権とみなされていた間接的権力が俗権や政治権力と実質的に同一だと考えた。教皇が俗権を正規の世俗的支配者として直接的に用いようと、教皇として間接的に用いようと、国家が危機に陥る点は変わらない。なぜなら、教皇は介入が「人々の魂の救済に資するか否かを裁定する唯一の権力を我がものとして要求する」ので、「魂の救済に資する度に、すなわち彼が望む度に、諸君主や諸国家を廢位できる」からである。それゆえ、「直接的権力を他者と共有する場合、権力は真に分割され、

あらゆる目的に関して危険な状態にある。間接的権力を他者と共有する場合も同じぐらい、権力は真に分割され、あらゆる目的に関して危険な状態にある」。すなわち、直接的権力<sup>31</sup>と間接的権力の区別は単なる言葉上の区別でしかない。したがって、教皇の間接的権力は直接的権力に劣らぬぐらい国家の主権を破壊する。<sup>32</sup>

ホップズの批判が全面的に正しいわけではないが、間接的権力は俗権の自律性を制限する。ホップズは、教皇が具体的な介入に関する決定を行えるので、介入が事実として濫発されると批判していた。このような批判に関連して、スアレスは先述のように介入の様々な条件を提示していた。それゆえ、恣意的な介入を防ぐ条件整備に関心を払っていた。しかも、教皇の恣意的介入に対する君主の抵抗の余地さえ認めていた<sup>33</sup>。それでも、君主の抵抗は自己防衛の範囲でのみ認められていた。

霊的直接権力によって、俗権の自律性はさらに別の仕方で制約される。基本的傾向として、たしかに君主は霊的危険を加えた後で間接的権力による介入を被るが、霊的直接権力によって恒常的に霊的に支配されている。たとえば、君主はカノン法の様々な法規によって恒常的に拘束されている。カノン法は純粹に霊的な事柄のみならず、アングリカン教会設立の引き金となった婚姻のように、霊的かつ世俗的である混合的な事柄をも対象とする。それゆえ、カノン法によって、君主は自ら決定できる世俗的事柄の範囲を事前に制限されている。カノン法に反すると、君主は間接的権力等によって介入される。このように、キリスト教の諸君主は霊的であれ恒常的な支配関係におかれているため、介入される機会が多く、自律的に決定できる事柄の範囲を狭められてもいる。

### 三、キリスト教圏外部

本節では、キリスト教圏外部について背教者でない異教徒を扱う。背教者はカトリックから他の宗教へと離反した者を意味するため、本節の対象は一度もキリスト教徒になったことのない異教徒である。序の二つの論点に即して論じていくが、

まず異教徒の俗権等に関する予備的考察を行おう。

スアレスによれば、異教の君主は正統な俗権を持つ。中世において、異教徒はキリスト教の信仰を欠くので、すなわち異教徒であるので、俗権を持たないという主張がしばしばなされた。だが、この主張はビトリアに否定され、その後もサラマンカ学派において否定されていく。スアレスによれば、俗権は自然法から由来する。ところで、信仰は自然的秩序ではなく超自然的秩序に関わる。したがって、異教徒は信仰を欠いても俗権を持つ。

異教の君主はキリスト教会の外部に存するので、教皇は彼らに対して正規の霊権を持たない<sup>34</sup>。それゆえ異教の君主は、霊的裁治権から生み出されるカノン法や、その一側面である間接的権力の対象とならない<sup>35</sup>。

### 1. 俗権の自律性

布教地と、その外部に分けて論じていく。その前に、当時の布教状況と理論についてみていこう。新世界の発見以降、布教地が飛躍的に拡大した。この時代に、東アジアの日本や中国、アフリカのエチオピアやアンゴラ、ラテン・アメリカのアステカやインカの両帝国等が本格的な布教地となっていった<sup>36</sup>。布教地の拡大とともに、布教の理論は新たな展開を迎えた。*missio* という語はこの時代にイエズス会の創始者ロヨラによって初めて布教という意味で用いられ始めた<sup>37</sup>。その結果、カトリックの布教理論において、布教はヨーロッパにおける法的主体としてのキリスト教会とりわけ教皇が、自らの権限によって宣教師を他の地域へと送り出し、キリスト教会を拡大させる事業とみなされていく<sup>38</sup>。さらに、布教は理論と現実の双方において征服や植民と密接な関係にあった。

スアレスは当時の布教状況にある程度精通しており、関心も抱いていた。スアレスはインディアス問題に関するサラマンカ学派の著作を読んでいたため、インディアス問題に精通していた。さらに、スアレスは東アジアの布教にも精通していたようである。スアレスは一六〇一年に刊行されたグスマンの『東方伝道史』を一六〇三年の時点で既に書棚に収めていた<sup>39</sup>。この著作は、四分の一

が東インドや中国等に、四分の三が日本に割かれており、日本の布教史に関してルイス・フロイスの著作に次いで重要である。また、イエズス会のローマ学院におけるスアレスの布教や宗教等に関する講義の受講生が、その後宣教師として来日し、布教を行い、一六二二年に島原で殉教している。日本におけるその学説の伝達などを考慮すると、スアレスは「学問上の師として日本布教に携わったイエズス会の宣教師達に多大な思想的影響を与えている」<sup>40</sup>と、キリシタン研究の浅見雅一は述べる。

### (1) 布教地

布教地は二つの場合に分けられる。第一に、まさに布教が行われている地域における異教の君主と宣教師の場合である。第二に、ある程度布教がなされた異教徒の国家における異教の君主とキリスト教徒の臣民の場合である。いずれの場合でも、キリスト教会による強制力の行使は自己防衛という形ならば認められる可能性がある。順にみていこう。

スアレスによれば、キリスト教会はあらゆる地域で布教する権利を持つ。キリストは全世界に対する布教の権利を持つ。だが、その全体に対する布教を自ら行わなかった。その代わりに、この権利を教会に与えた。それゆえ、教会は布教の権利を持つ。

教会は布教の権利を持つので、布教を自己の権限として行える。布教の権利は神法に由来する権利である。もっとも、教会は布教の権利を持っていても、異教徒から危害を加えられない限り異教徒に強制力を行使できない。たとえば、スアレスはビトリア等と同様に、宣教師が異教徒に説教の聴講を強制したり、十分な聴講後にキリスト教への改宗を強制したりできないと考える<sup>41</sup>。それでも、教会は布教権を持つので、異教徒が許可せずとも布教を行える。さらに、布教の妨害は教会に対する権利侵害となる。

教会は布教妨害に対する自己防衛の権力すなわち布教の裁治権を持つ。ただし、意図的かつ組織的な布教妨害に限られる。そのような布教妨害に対する自己防衛権を欠くと、教会は布教の目的を十分に達成できない。それゆえ、教会はキリストから布教の権利と同時に裁治権を与えられた。教

会は布教の裁治権をあらゆる布教地において持つ。ただし、布教の裁治権は「福音の布教から始まる必要がある」<sup>42</sup>。すなわち、布教の裁治権は布教地において初めて効力を得て、そこにおいてのみ効力を有する。

布教に関する最大の権力は教皇に存する。司教の管轄は各司教区に限られている。教会全体を管轄とするのは教皇だけである。それゆえ、教会拡大に関する配慮は主として教皇に委ねられている<sup>43</sup>。

以上のようなスアレスの布教理論は、当時の様々な布教理論を考慮に入れてつくられていた。では、スアレスはどのような位置に立つか<sup>44</sup>。

スアレスは、新世界征服を正当化する立場の代表的論者であるセブルベダの理論を端的に否定する。インディアス問題において、先住民による宣教師の殺害や土着の宗教への再改宗がよく見られた。それらの問題を解決するために、セブルベダは布教の地域を軍隊によって予め平定してから宣教師を送り出すべきだという<sup>45</sup>。このような布教のための予防戦争はスアレス以前の論者によって批判されていた。スアレスは、戦争によってキリスト教会の拡大を図るこの中世的な主張を「全く信じられない」<sup>46</sup>として一蹴する。

その代わりに、スアレスは兵を伴った布教について吟味する。布教地を軍隊によって予め平定しないとしても、宣教師に兵を伴わせるべきだという主張がなされていた。この主張は、スアレスの同世代のイエズス会士であり、当時の布教大全ともいえる著作を著したアコスタ<sup>47</sup>によっても部分的になされる。アコスタによれば、布教の対象となる民族の民度に応じて布教の方法を変える必要がある。最も望ましい方法は使徒のように暴力を用いない方法であり、民度が高い民族すなわち東インド地域の諸民族に適している。しかし、西インド地域の諸民族の多くについては事情が異なる。彼らは野獣のように暮らすので、別の方法として兵を伴った布教が必要である<sup>48</sup>。

スアレスは兵を伴った布教を批判する。この方法は自己防衛ではなく攻撃である。さらに、布教は兵を伴うとその地域の占領に傾いてしまうため、かえって失敗する。それゆえ、平和な手段が追求されねばならない。スアレスの立場は、彼自身が述べるように、ビトリアの立場に近い。すな

わち、教会は異教の君主が先述の布教妨害のような重大な危害を加えてはじめて強制力を行使できる<sup>49</sup>。

以上がまさに布教の行われている地域の場合である。では、ある程度布教がなされた異教徒の国家の場合はどうか。

その国のキリスト教徒を防衛するためならば、教皇は異教の君主に対して強制力を行使できる。教皇は異教の君主に対して霊的裁治権を持たない。しかし、教皇はキリスト教に改宗したその国の臣民に対して霊的裁治権を持つ。言い換えれば、そのキリスト教徒は異教の君主に世俗的に服従するが、教皇に霊的に服従しており、霊的王国の成員でもある。それゆえ、君主がキリスト教徒を異教へと強制的に再改宗させるなどの危険が存在するならば、霊的の王は自身の臣民を守るために自己防衛権を行使できる<sup>50</sup>。

教皇は二つの方法でキリスト教徒を異教の君主から解放できる。一つ目はキリスト教徒を他国へ転居させる方法である。この転居に対する君主の妨害は正戦の正当原因となる。二つ目はキリスト教徒に対する君主の俗権を奪う方法である。スアレスによれば、この方法は事実としてほぼ確実に廃位へと至る。それゆえ、この方法を実行するには、成功が見込まれる点やキリスト教徒が多く住む点などの多くの条件を満たす必要がある<sup>51</sup>。

教皇と君主の二者に対する服従という問題はキリスト教圏内部においても論争の対象となっていた。それゆえ、スアレスはこの問題を両文脈に関して論じていた。いずれの文脈においても、教皇が君主の俗権を奪える場合がある。しかし、教皇がそのために用いる権力は、各文脈に応じて相互に異なる権力とみなされる必要がある。内部におけるその権力はいわゆる間接的権力である。外部におけるその権力は同一の綴りの *potestas indirecta* と呼ばれる。ここでは、便宜上「間接的な権力」と呼ぼう。

間接的権力と「間接的な権力」は同一の綴りであることもあって、有力な先行研究でほぼ同一視された。Molina Meliaによれば、スアレスは次のように考える。異教の君主は正統な俗権を持つ。だが教皇は、間接的権力によってキリスト教の君主に介入し、間接的権力のようなもの (*cuasi-potestad indirecta*) によって異教の君主にほぼ

同様の仕方で紹介することができる。教皇は間接的権力のようなものによって、異教徒に関して「全ての霊的な諸価値を統制し、指導し、秩序付ける」<sup>52</sup>。それゆえ、異教の君主もまたローマ教会に対して裁治権に関する服従すなわち強制を伴う正規の服従の関係にある。こう論じる上で、Molina Meliaは異教徒について本稿が行う区別をしない。それゆえ、キリスト教の諸国家に対する場合とほぼ同様の仕方、教皇は間接的権力のようなものによって異教徒の諸国家全般に対して、宗教的決定を行い、介入することができる。

Molina Meliaは二つの権力をほぼ同一視するので、キリスト教圏の内外における国家と教会の関係の基本的相違を十分に理解できていない。特に、彼は「正規の霊権」としての間接的権力と、「一時的な自己防衛権」としての「間接的な権力」という両者の相違を理解できていない。スアレスによれば、「キリスト教の諸君主に対する教皇の権力は固有の意味における裁治権である。この権力は霊的であるが、世俗的事柄へ間接的に拡張される」。キリスト教の君主は教皇の正規の霊的臣民であるので、霊的裁治権とその側面である間接的権力の対象となる。しかし、異教の君主は事情が異なる。なぜなら「洗礼を受けていない王は教会の霊権に直接的に服従していないからである。したがって、指導的および強制的な力に関して、彼の俗権が間接的にでさえ霊的裁治権に服従せず依存もしていないことは驚くべきことではない」。それでも、「間接的な権力」が行使される余地は存在する。もし異教の君主がキリスト教徒の臣民を持つなら、教皇は先述の条件下で介入できる。この介入の権力は自己防衛権である。「異教の諸君主に関して、彼ら自身に対してではなく彼らのキリスト教徒の臣民に対して裁治権という手段が用いられる。その臣民を守るために異教徒を遠ざけたり、その職務に囲い込んだりできる。したがって、彼らに関して行われることは何であれ、異教徒の刑罰や処罰という方法ではなく、キリスト教徒の防衛という方法でなされる」。このように、間接的権力と「間接的な権力」は異なる権力である。<sup>53</sup>

二つの権力は異なる権力であるので、介入の方法と正当性については俗権の自律性という点でも異なる。間接的権力の介入方法は廢位だけではな

く、多様である。たとえば、教皇は国家の法を改廃したり、世俗の案件の裁判を担当したりできる。だが、「間接的な権力」には先述した二つの極端な方法しかない。一つは単なる転居であり、もう一つは事実として廢位に至りやすい。ところで、成功の見込みを欠く介入は正当性を得がたい。成功が見込まれるには、状況に即した介入が求められる。そのためには、介入方法が多様であった方がよい。それゆえ、間接的権力は「間接的な権力」よりも大いに介入の正当性を得られやすく、その結果として俗権の自律性を制約しやすい。

さらに霊的 직접権力を考慮に入れると、キリスト教圏の内外における国家と教会の関係の相違がより明確になる。一方で、教皇はキリスト教の君主をカノン法の様々な法規によって拘束する。キリスト教の君主がその規範から逸脱すると、教皇が間接的権力によって介入する。他方で、教皇は「間接的な権力」のもとで異教の君主をいかなる法的規範によっても直接拘束しない。それゆえ、異教の君主がキリスト教の君主と同一の罪を犯しても、その罪は多くの場合に教皇による介入の根拠となりえない。このように、事前の制約に関しても、異教の俗権はキリスト教の俗権よりも教皇権による束縛を免れている。

## (2) 布教の届かぬ地

一六世紀は明らかに布教がそれまでにない規模で展開された時代であったが、実際に布教が行われた地域は限られていたことも事実である。たとえば、布教はラテンアメリカの隅々まで行き渡っていたわけではなく、多くが沿岸地域に集中していた。アフリカや東アジアについても同様である。さらに、オセアニア地域のように、基本的にその対象となっていない地域が数多く存在していた<sup>54</sup>。スアレスは「福音の布教も噂も届いていなかった王国や地方が世界に多く存在していたし、現在も存在している」<sup>55</sup>と述べ、布教地域が限られていると考えていた。

スアレスによれば、教皇は宣教師さえ到達していない地域の諸君主に対して権力を持たない。たしかに、教皇は異教の君主に対して状況に応じて権力を行使できる。しかし、その状況とは上述の二つの場合だけである。それゆえ、「もし異教の



諸王がキリスト教徒の臣民を全く持たないならば、諸王が福音の布教を妨げたり、臣民にそれを受け入れぬよう強制したりしない限り、教会は諸王に対して、臣民という根拠においてでさえも、通常権力を持たない<sup>56</sup>。主に教皇が異教の君主に対して権力を行使できるのは、宣教師等の防衛すなわちキリスト教会という完全な共同体の防衛のためだけである。それゆえ、キリスト教徒が不在の地域で重罪が犯されようとも、教皇はその罪を罰するための権力を持たない。

重罪の例として、当時の布教において重要な論点であった偶像崇拜を挙げよう。スアレスはセプルベダの主張を否定して持論を展開する。セプルベダは新世界の征服を正当化する上で、先住民の偶像崇拜を根拠の一つとして挙げる。偶像崇拜は神に対する不正であるので、極めて罪深い。それゆえ、この罪は罰せられるべきである。ここで重要な点は、この罪に対して「神は必ずしも自身によって報復の罰を下すわけではなく、しばしば自身の代行者すなわち君主や執政者を介してそうする」<sup>57</sup>点である。偶像崇拜は主として神に対する不正であるが、神自身によって罰せられるとは限らない。むしろ、キリスト教徒が一般的にその罰を代行する。それゆえ、セプルベダはキリスト教徒が異教徒の偶像崇拜を罰するためにインディアスを征服してもよいと主張する。

スアレスはキリスト教徒が偶像崇拜という罪を罰せないと主張する。スアレスにおいても、偶像崇拜は重罪であり、それ自体でみれば神のみに対する重罪である。しかし、スアレスはセプルベダと異なり、神しかこの罪に対する罰を下せないと主張する。「神は人間を、全人類のあらゆる事柄に関する人間自身の不正を罰するような裁判官には任命しなかった」<sup>58</sup>。異教徒による偶像崇拜の罪を裁く裁判権は、人間ではなく神のみに属する。それゆえ、教皇もまたこの重罪を罰せない<sup>59</sup>。

以上のように、教皇が強制力を行使できる対象や根拠は限られている。教皇が異教の国家に対して行使できる強制的権力は霊的王国を防衛するための権力であるため、その行使にはキリスト教徒の存在が前提される。それゆえ、布教の届かぬ地における国家は教皇権による支配を基本的に免れている。先述のように、スアレスの時代にはキリ

スト教と接触していない地域が世界中に数多く存在していた。スアレスの主張がそのような時代に展開されていたことを忘れるべきではない。

## 2. 宗教について決定する権力

前項では俗権の自律性について明らかにした。そこで、ここからは宗教について決定する権力について論じよう。一六世紀における宗教 (*religio*) という語の解釈は多様だった。本稿はスアレス研究に属するため、多様な解釈の中でもスアレス自身の解釈に基づいて宗教に関する権力を扱う。スアレスの解釈は新奇ではなく、トミズムの伝統に属している。以下では、スアレスの解釈を示してから、異教の国家における宗教に関する権力を扱う。

### (1) 宗教とは

スアレスの解釈は大枠においてアクィナスの解釈に基づく。アクィナスにおいて、宗教<sup>60</sup>は正義の徳に属する道徳的徳である。正義は他者に対して人を完成させる徳である。宗教は神という他者に対して人を全面的に服従させることで、万物の創造主にして支配者である神に対する責務を果たさせる徳である。アクィナスはキケロ等の古典古代の論者に依拠して宗教を自然的で道徳的な徳と捉え、魂の救済に直接関わる神学的徳と区別する<sup>61</sup>。

スアレスにおいても、特に異教に関して、宗教は道徳的徳の一つとしての性格を残している。人は内在的傾向性によって神へと向かう。さらに、人は神に服従するので、神に対する奉仕という自然的義務を負う。宗教とは「この結びつきを強固にし、義務を果たさせる徳」<sup>62</sup>である。ところで、神に対する奉仕は神に関する認識を必要とする。その認識は理性が純粹に自然的であっても可能である<sup>63</sup>。それゆえ、宗教は啓示を欠いても成立しうる自然的で道徳的な徳の一つとみなせる。

しかし、スアレスの宗教概念には二つの変化がみられる。第一に、スアレスの宗教概念はアクィナスのそれよりも宗教という類概念に接近している。アクィナスは宗教の対義語として迷信や聖物売買等という個々の特殊な悪徳を並置する。だがスアレスは、宗教の一般的な対義語として *irreligiositas* すなわち反宗教という語を造り出し、その

下に聖物売買や偶像崇拜等という諸悪徳を包摂する<sup>64</sup>。このようにスアレスは、宗教概念を一つの特殊な道徳的徳とみなすよりも、むしろ一つの類概念へと格上げしようとした。第二に、宗教は超自然的でもありうる。大別すればキリスト教が啓示に基づく超自然的な宗教であるのに対して、異教は啓示を欠いても成立する自然的な宗教である。異教における宗教は自然宗教であるともいえよう。

では、宗教の具体的特徴は何か。宗教は神の崇拜の行いや道具そして教義等を意味する<sup>65</sup>。崇拜の行いとして、神に対する内的小おび外的崇拜が必要である。宗教は内的崇拜をより本質的な特徴とし、崇拜の心情ないし意志に基づく。崇拜の心情は信仰心と置換可能だろう。この心情が外的崇拜を引き起こす。外的崇拜は常にではなく時々なされれば十分である<sup>66</sup>。以上のように、宗教について決定する権力は、神の崇拜に関する行いや道具そして教義を対象とする。

宗教には真偽の区別が存在する。すなわち、宗教は真の宗教 (*vera religio*, 以下真教) と偽の宗教 (*falsa religio*, 以下偽教) に区別される。スアレスは宗教を理性と意志による行いと捉えるので、真偽の区別は両者に基づく。まず意志に関して、その区別は崇拜が信仰心に由来するか否かに基づく。次に理性に関して、真偽の区別は崇拜の対象と方法に基づく。真教は真の神を対象とし、正しい方法でなされる。偽教は、神以外の何かを対象とし、不適切な方法でなされる。不適切な方法は時代に応じて異なる。世界の創造以後の歴史は、自然法の時代、旧法の時代、新法の時代に三分される。スアレスによれば、モーゼ以前の時代は基本的に神の実定法が存在しなかったため、自然法の時代と呼ばれる。その後、神がモーゼを介してユダヤ人に旧法を与えることで、旧法の時代が訪れる。その後、キリストが到来して新法を全世界のために設立する。旧法としての旧法は、ユダヤ人のみを対象とし、新法によって廃されるといわれる<sup>67</sup> ので、本稿では二次的にのみ扱われる。

スアレスにおいて宗教という語はキリスト教に対してのみ用いられるという主張がある。Feilによれば、「スアレスは様々な諸宗教が存在するという考えを排する」<sup>68</sup>。なぜなら、スアレスは偽教を宗教とみなさず、カトリックを唯一の真教と

考えるからである。たしかに、スアレスが宗教という語を最も厳密に解釈した場合に、この語はキリスト教のみに当てはまるといえるだろう。しかし、厳密に解釈した場合に、カトリックの一部さえ偽教に含まれることになるといわれる<sup>69</sup>。よって、スアレスが厳密に解釈する場合は限られている<sup>70</sup>。さらに、新世界の発見以降、異教の儀式等に対するこの語の適用がそれまでと比べて飛躍的に増大していくという流れをより考慮すべきである<sup>71</sup>。

## (2) 宗教と俗権

まず、真教を奉じる国家に関して、宗教について決定する権力をみていく。次に、偽教の国家の場合をみていく<sup>72</sup>。

スアレスによれば、宗教は人間の自然的生において必要とされる。「人は真の宗教や唯一神の崇拜なくして、道徳的ないし自然的徳に基づいた生を送れない」<sup>73</sup>。宗教は自然的な徳という根本的な自然的善の獲得において必要とされる。

宗教は国家の目的の達成においても必要とされる。先述のように、国家の目的は共通善である。その達成のために、国家は人々を有徳な生や自然的完成へとある程度導かなければならない。その際に、宗教が必要となる。それゆえ、「純粋な自然のもとに考察された人間の国家さえ、真の神のこのような認識や崇拜に関する統一性と一致を必要とするだろう。したがって、国家は自身をこの目的のために統治する権力や、供犠と儀式について命じる権力を必要とするだろう」<sup>74</sup>。つまり、国家は共通善という目的を達成するために、宗教について決定する自然的権力を持つ<sup>75</sup>。

キリスト教徒のみならず、不完全な仕方であっても真教を奉じる異教徒もまた宗教について決定する権力を持つ。キリスト教を捨棄した視点においても、俗権は宗教を対象にする必要がある。それゆえ、「異教の王すなわちキリスト教徒でない王もまた、唯一神を認識する場合に臣民を自身と同一の信仰へと強制できる… (略) …なぜなら、その王は自然的理性のもとで人間の国家に資する全ての権力を持つからである」<sup>76</sup>。不完全な仕方であっても真教を奉じる異教の君主は、共通善のために宗教について決定し、その決定からの逸脱

を防止することができる。さらに、偽教を奉じる国家に対して「布教」する権利さえ持つ。すなわち、偽教の人々に「教を示し、誤りから解放する者を派遣する権利」を持ち、「布教」を力によって妨害された場合には「合法的に戦争を行える」<sup>77</sup>。その理由は、真教のような根本的な自然的真理の伝達が自然と一致する点にある。

次に、偽教を奉じる場合であっても、君主は正統な俗権を持つ。先述のように宗教は道徳的徳という性格を有するため、偽教は道徳的な悪でもある。道徳的に悪であっても、君主は俗権を持つ。なぜなら、俗権は「不正で不公平な人々のもので存続しうるし、人々の道徳に絶対的な仕方依存するわけではない」<sup>78</sup> からである。さもなければ、あらゆる臣民が自国の君主に対して反乱を起こせることになってしまう。

それでも、偽教を奉じる君主は偽教に関するいかなる法をも制定できるわけではない。人定法は自然法から効力を得るので、自然法に反するならば不正となり、特に根本的に反するならば無効となる<sup>79</sup>。さらに、神が神の実定法という神法によって宗教に関する命令を人に与えたため、それに反する人定法は無効となる。神法は旧法と新法すなわちキリストの法に区分される。それゆえ、偽教に関する人定法は自然法と神法に反しない限りで有効となる。

自然法は宗教について具体的かつ積極的な規定を行わない。そもそも、自然法の命令は一般的に極めて漠然としている。たとえば、最も根本的な命令の一つは「善をなし、悪を避けよ」である<sup>80</sup>。宗教に関して、自然法は神の内的および外的崇拝を命令する。しかし、「神を外的崇拝によって崇敬する特定の方法は、行いの種類や時そしてその他の状況に関して、自然法の力のみによっては積極的に規定されなかった」<sup>81</sup>。すなわち、自然法は崇拝の方法について具体的に何も規定していない。それゆえ、供犠や祈り等という外的崇拝の様々な行いは自然法によって命令されおらず、禁止されてもいない。どの行いも「自然的な原理ではない」<sup>82</sup>。

しかし、自然法は外的崇拝の方法について一般的な禁止を行う。「神が迷信的で不相応な方法によって崇拝されないように」<sup>83</sup> という禁止である。それゆえ、例えば祈りの行いはそれ自体にお

いて自然法に反しないが、偽の神々へと本質的に関係付けられた時に迷信的になり、自然法に反することになる。

実定法が外的崇拝の行い等について具体的に規定する。実定法は、神法とりわけ新法と、人定法に分けられる。人定法は万民法と国家法に分けられる。新法はその方法について禁止と具体的規定を行う。人定法はその残余において具体的規定を行う。

スアレスによれば、新法はキリストのもので独自の sacrament と供犠のみを設立している<sup>84</sup>。新法の供犠は聖体 (*Eucharistia*) の供犠だけである<sup>85</sup>。この供犠はキリストの血と肉を神に対して捧げるもので、キリスト自身によって始められた。そして、聖体は供犠であると同時に sacrament でもある。キリストの血と肉はパンとワインという形で、聖体の供犠において神に捧げられてから、聖体の sacrament において食物として出される<sup>86</sup>。

新法の供犠は、全世界の全異教徒が行う義務を負うような供犠ではない。スアレスは法を権威者の命令と捉える。特に実定法は神的であれ人定的であれ、臣民からすれば他者の命令であるので、公布されてはじめて法としての効力を得る<sup>87</sup>。新法は使徒の時代に公布されたが、スアレスの時代においても十分に周知されていない。法の公布 (*promulgatio*) と周知 (*notitia*) の区別は、法の義務の欠如 (*cauentia*) と免除 (*excusatio*) の区別に対応する。新法は公布されているので、新法の義務は全世界で生じている。しかし、新法は十分に周知されていない。それゆえ、新法が周知されていない地域では、新法の義務が免除され、新法違反による罪も免除される<sup>88</sup>。

では、新法が周知された地域の異教徒は聖体の供犠を行わなければならないのか。管見の限り、スアレスはその答えを明確に示していないように思われる。それでも、答えはおそらく否である。聖体は供犠であると同時に sacrament でもある。聖体の sacrament は教会の外部者によって行われてはならない<sup>89</sup>。それゆえ、異教徒が聖体の供犠を独自に行うべきとスアレスは考えていなかっただろう。では、新法が聖体の供犠を設立することで異教徒にも生じた変化は何か。それは、自然法や旧法の時代に設立された様々な供犠を

「カトリック教会へと導入する試みは禁止され、いかなる人的權威によっても許容されえない」<sup>90</sup> ことになった点であろう。新法は聖体の供犠を設立することで、異教徒に聖体の供犠を受け入れさせたというよりも、キリスト教徒に他の供犠を受け入れさせないようにしたといえるだろう。

結局のところ、新法が宗教について決定する事柄は非常に少ない。先述のように、新法はサクラメントと供犠のみを設立した。たしかにそれらの宗教的事柄は重要であるが、宗教的事柄の一部に過ぎない。供犠は「善良であり、神の崇拜という義務を十分に達成する。しかし、この方法以外にも、善良で十分な他の方法が存在しうる。たとえば、声に出した祈りや賛美という方法、あるいは拝跪やそれに類した行いなどの方法である」<sup>91</sup>。それゆえ、異教の国家はその他の多くの宗教的事柄について決定できる。

以上のように、偽教を奉じる君主は自然法と神法に根本的に反しない限りで宗教について決定できる。万民法から、彼らがこれまで合法的にそうしてきた事実が読み取れる。

スアレスによれば、万民法は実定法であり、二つに区別される。第一の万民法は、ほぼ全ての国家等が彼ら相互の関係において (*inter se*) 守る法である。この法が固有の意味の万民法である。第二の万民法は、ほぼ全ての国家が自国の内部で (*intra se*) 守る法である。この法は厳密には各国の国家法であるが、その内容が相互に共通する法である<sup>92</sup>。

第二の万民法が宗教的事柄を含んでいる。「供犠によって神を崇拜する慣習は自然法から完全に由来するわけではない。しかし、その問題を扱った際に述べたように、ほぼ全ての民族がこの慣習について一致していたように思われる。それゆえ、それは万民法に属すると当然いえる。同様に、国家の中に神の崇拜へと特別に割り当てられた者の身分が存在することも、自然法から完全に由来するわけではない。しかし、具体的な手段に関して非常に多様であるとしても、少なくとも一般的な手段に関して、ほぼ全ての民族や国家がこの制度について一致していたほど、それは自然法に一致している。この限りで、宗教は万民法に属するといえる」<sup>93</sup>。このように、スアレスは第二の万民法が供犠や聖職身分それ自体を設立してい

ると考える。

第二の万民法が国家法であるので、偽教を奉じる国家もまた供犠や聖職身分を設立する法を合法的に制定していることが理解される。というのも、第二の万民法は万民に共通する法であるので、大半の国々の法を含んでいるからである。

偽教を奉じる国家が宗教について決定できることの根拠は、真教に関して触れたように、宗教が人間の自然本性によって求められている点にある。宗教について決定する権力は「政治権力に劣らぬぐらい人間に適合する」ので、自然法の時代において「王権とは異なった聖職者ないし司祭の権力が、偽の神々を崇拜する民族を含めた全ての民族において、少なくとも道徳的権力という形式において常に存在していた」<sup>94</sup>。ここまで、共通善のために宗教について決定する自然的権力すなわち俗権について論じてきた。しかしこの引用では、偽教を奉じる国家が自然法の時代に何らかの霊権さえ常に持っていたことが述べられている。それほどまでに、宗教は人間の自然に一致する。宗教はそれゆえ万民法に属しており、偽教を奉じる国家の対象ともなっている。以上のように、宗教は人間の自然本性ときわめて合致するので、偽教の諸国家もまた一定の宗教的事柄について合法的に決定している。

偽教を奉じる君主に関して、時代区分に従って次のようにまとめられる。自然法の時代に、君主は宗教について広く決定できた。様々な宗教的行いや制度等を合法的に設立できた。しかし、それらは偽りの神々等へと直接的かつ本質的に関係付けられると、自然法によって法的効力を奪われる。君主は、それらの設立や決定自体を合法的に行えるが、それらを自然法に反する迷信へと本質的に関係付けるならば、事実上そう行うことになるといえるだろう。新法の時代に、君主は合法的な供犠の具体的方法をキリストによって特定された。それでも、君主は供犠の設立自体を新法に反せず行える。供犠以外の方法について、君主は自然法の時代と同程度に決定できる。

#### 四、結論

本稿の目的は、キリスト教圏の内部と外部に関して、スアレスの理論を特に主権国家論との関連で描き直すことだった。主権国家論の諸側面の中で、国家と教会の関係を主な考察対象とした。特に、教皇権からの俗権の自律性という対外的特徴と、自国において宗教的事柄について決定する権力という対内的特徴の二点に注目した。

結論を示そう。たしかに、キリスト教圏の内部に関しては、多くの先行研究が述べてきたように、スアレスは主権国家論を批判する教皇主義者であるといえる。だが、外部に関しては、とりわけ布教の届かぬ地に関してはそうではなかった。このようにして、対抗宗教改革の代表者とみなされてきたスアレスの理論においてさえも、主権国家論に対して敵対的というよりも好意的といえる側面が見出された。当時主権国家論は完成への道半ばにあったとみなせるが、以上の点から、スアレスがその進展を妨害しかなかったと捉えることはあまりに単純であるといえよう。ある面では、スアレスはその進展を促進させてもいた。そのような意味で、スアレスは主権国家論の流れに裨差す論者でもあったといえる。

#### 【謝辞】

本稿は2011年度政治思想学会研究会の分科会A（於姫路独協大学）における報告原稿を加筆修正したものである。司会の権左武志先生をはじめ、貴重なコメントや質問をいただいた諸先生方に心から感謝を申し上げます。

#### 【凡例】

- ・本稿における邦訳は、基本的に引用者による邦訳である。その際に、既に翻訳が存在する場合には、貴重な資料として参考にした。
  - ・スアレスのテキストについて以下の略号を用いる。テキストは全てパリ版の全集を用いている。Francisco Suarez, *Opera Omnia*, 28vols (Parisiis: L. Vivès, 1856-78).
- DF = Defensio Fidei Catholicae adversus Anglicanae Sectae Errores 『アングリカン派の誤謬に対するカトリックの信仰の擁護論』

DL = De Legibus ac Deo Legislatore 『法および立法者たる神について』

DS = De Sacramentis 『サクラメントについて』

DTVT = De Triplici Virtute Theologica Fide, Spe et Charitate 『三つの神学的徳すなわち信仰と希望と慈愛について』

DVSR = De Virtute et Statu Religionis 『宗教の徳と状態について』

#### 【注】

- 1 サラマンカ学派は、一六世紀のスペインにおいてピトリアを祖として形成され、活躍した学派であり、トマス主義に属する。サラマンカ学派やインディアス問題（*Causa Indorum*）については、松森奈津子『野蛮から秩序へ：インディアス問題とサラマンカ学派』名古屋大学出版会、二〇〇九年を参照。
- 2 たとえば、Jose L. Abellan, *Historia Crítica del Pensamiento Español*, 5.vols (Madrid: Espasa-Calpe, 1979-1991), II (1979); Harro Höpfl, *Jesuit Political Thought: The Society of Jesus and the State, c. 1540-1630* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).
- 3 John P. Doyle, 'Francisco Suarez: On Preaching the Gospel to People like the American Indians', *Fordham International Law Journal*, 15A (1992), 879-951.
- 4 Antonio Molina Melia, *Iglesia y Estado en el Siglo de Oro Español: el Pensamiento de Francisco Suárez* (Valencia: Universidad de Valencia, 1977).
- 5 主権国家という概念は多義的であるが、本稿は従来のスアレス研究にみられる意味合いを念頭に置いている。ただし、先行研究の中にはその意味合いを明確に示していないものもある。そこで、この概念のより厳密な意味合いの理解に関しては、Francis H. Hinsley, *Sovereignty*, 2nd edn (Cambridge: Cambridge University Press, 1986); Daniel Engster, *Divine Sovereignty: the Origins of Modern State Power* (DeKalb: Northern Illinois University Press, 2001)を参考にした。
- 6 DLの第二および第三巻とDFの第三巻を参照。なお、この側面に関しては、Brian Tierney, *The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law*, 1150-1625 (Atlanta, Ga.: Scholars Press, 1997), pp.288-315を参照。この側面に関する、当時のスペインにおけるスアレスの位置付けは、José A. Maravall, *Estado Moderno y Mentalidad Social*, 2vols (Madrid: Revista de Occidente, 1972), I, pp.249-322を参照。
- 7 拙稿「教皇の間接的権力論：スアレスを中心に」『政治公法研究』第九七号、二〇一一年、一一一五頁。この

- 論文における *fidēs* の訳語は「信義」であったが、本稿以降、誤読を避けるために「信仰」に変更する。
- 8 DL3, ch.1 pp.176-177.  
 9 DL3, ch.3 p.182.  
 10 DL3, ch.4 p.186.  
 11 DL3, ch.7 pp.197-198.  
 12 DL3, ch.9 p.203.  
 13 DL4, ch.3 pp.335-336.  
 14 DTVT1, disp.9 sec.1 p.245.  
 15 DL4, ch.8 p.362.  
 16 DF3, ch.5 pp.226-229. ただし、教皇は教皇領において人定法に由来する俗権を持つ。  
 17 DL4, ch.8 p.363.  
 18 DL3, ch.12 p.216.  
 19 DL3, ch.12 p.216.  
 20 DL3, ch.11 p.214.  
 21 DTVT1, disp.5 sec.2 pp.140-142.  
 22 DTVT1, disp.5 sec.5 p.153.  
 23 DTVT1, disp.5 sec.8 pp.162-163.  
 24 聖職者の免除という教義により、各国の聖職者は、厳密にみればその国の君主に対して霊的にも世俗的にも服従していない。DF4, ch.16 pp.435-436.  
 25 DF3, ch.30 p.349.  
 26 DF3, ch.23 p.320.  
 27 DF3, ch.22 pp.308-309.  
 28 DF3, ch.23 pp.314-317.  
 29 DF3, ch.23 p.319.  
 30 James I and VI, *An Apologie for the Oath of Allegiance in The Political Works of James I*, ed. by Charles H. McIlwain (Cambridge: Harvard University Press, 1918), p.113.  
 31 直接的権力と霊的直接権力を混同しないよう注意すべきだろう。直接的権力は正規の俗権とみなされてきた権力である。霊的直接権力は霊的事柄を対象とする霊権である。  
 32 Thomas Hobbes, *Leviathan*, ed. by Richard Tuck (Cambridge: Cambridge University Press, 1996) pp.395-396 (水田洋訳『リヴァイアサン』第三巻、岩波書店、一九八二年、三一七-三一八頁)。  
 33 DTVT1, disp.10 sec.6 p.318.  
 34 DTVT1, disp.18 sec.3 pp.445-446.  
 35 DF3, ch.30 p.349.  
 36 ウィリアム・バンガート『イエズス会の歴史』上智大学中世思想研究所監修、原書房、二〇〇四年、百-二百八頁。  
 37 André V. Seumoïs, *Introduction à la Missiologie* (Schönebeck-Beckenried: Administration der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft, 1952), pp.62-66.  
 38 David J. Bosch, *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission* (Maryknoll: Orbis Books, 1991), pp.227-228.  
 39 Francisco Suarez, *De Legibus I*, ed. by Luciano Pereña (Madrid: CSIC, 1971), p.176.  
 40 浅見雅一『キリシタン時代の偶像崇拜』東京大学出版会、二〇〇九年、四六頁。  
 41 DTVT1, disp.18 sec.2-3 pp.441-448.  
 42 DTVT1, disp.18 sec.1 p.438.  
 43 DTVT1, disp.18 sec.1 p.439.  
 44 アクィナスは布教論の基本原則について幾らか述べているが、そもそも布教論自体に対してあまり紙幅を割いていない。スアレスはその原則に関して、アクィナスの『神学大全』II-II q.10を参照している。  
 45 Juan Gines de Sepulveda, *Democrates Segundo* (Pozoblanco: Excmo. Ayuntamiento de Pozoblanco, 1997), pp.90-95 (染田秀藤訳『征服戦争は是非か』岩波書店、一九九二年、一四七-一五七頁)。  
 46 DTVT1, disp.18 sec.1 p.440.  
 47 アコスタについては、León Lopetegui, *El Padre José de Acosta, S. I., y las Misiones* (Madrid: CSIC, 1942)を参照。中国布教に関するアコスタの主張については、平山篤子による一連の研究が参考になる。  
 48 José de Acosta, *De Procuranda Indorum Salute*, 2 vols (Madrid: CSIC, 1984-1987), I, pp.302-8 (青木康征訳『世界布教をめざして』岩波書店、一九九二年、一二四-一二七頁)。  
 49 DTVT1, disp.18 sec.1 p.440.  
 50 DTVT1, disp.18 sec.5 p.454.  
 51 DTVT1, disp.18 sec.5 p.454.  
 52 Molina Melia, p.245.  
 53 DF3, ch.30 pp.348-349. そもそも、スアレスは様々な文脈で「間接的」という語を用いている。その意味は文脈に応じて様々である。  
 54 アラン・コルバン『キリスト教の歴史』浜名優美訳、藤原書店、二〇一〇年、三七九-三八七頁を参照。この著作の一九頁には、18世紀末のキリスト教の分布図が載っている。  
 55 DTVT1, disp.17 sec.1 p.425.  
 56 DF3, ch.30 p.349.  
 57 Sepulveda, p.52 (染田訳、七八頁)。  
 58 DTVT1, disp.18 sec.4 p.449.  
 59 スアレスは同様の仕方での自然(法)に反する罪についても論じている。ただし、無辜な人の命を奪うような罪は例外であり、強制力行使の対象となる(DTVT1 disp.18 sec.4 p.449)。この見解はサラマンカ学派によくみられた。松森、二二七-八頁を参照。  
 60 レリギオは『神学大全』の邦訳で「敬神」と訳される。その理由は、今日において道徳と宗教の区別が自明であるが、アクィナスがレリギオを道徳的徳の一つと捉えられる点にある。ただし、この語は広義には「宗教」と訳されている。詳しくは次の解説を参照。アクィナス『神学大全』第一九巻、稲垣良典訳、創文社、一九九一年、五〇三-五二二頁。

- 61 Thomas Aquinas, *Summa Theologiae in Opera Omnia*, 7vols (Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1980), II, pp.627-629 (稲垣良典訳『神学大全』第一九卷、一三四頁).
- 62 DVSR1, lib.1 ch.1 p.5.
- 63 DVSR1, lib.2 ch.1 p.24.
- 64 DVSR3, lib.1 ch.1 pp.438-442.
- 65 DVSR1, lib.1 ch.2 p.8.
- 66 DVSR2, lib.1 ch.1 pp.80-81. 宗教改革において、プロテスタントがしばしばカトリックの外的崇拜を偶像崇拜と同定して批判した。それゆえ、スアレスはカルヴァン等を批判しながら、宗教における外的崇拜の必要性を論じている。プロテスタントについては、Carlos M.N. Eire, *War against the Idols: the Reformation of Worship from Erasmus to Calvin* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986)を参照。
- 67 DL9, ch.11 pp.483-488.
- 68 Ernst Feil, *Religio II: die Geschichte eines Neuzeitlichen Grundbegriffs zwischen Reformation und Rationalismus* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997), p.132.
- 69 DVSR3, lib.2 ch.1 p.471.
- 70 スアレスが最も厳密に解釈する場合とは、自身のイエズス会を擁護する場合であろう。イエズス会は、プロテスタントのみならずドミニコ会のようなカトリックにも論難され、敵対されることがあった。そこでスアレスは、イエズス会が教会において最も真なる宗教を奉じるとしてイエズス会を擁護する。DVSR10, lib.1 ch.1 p.555.
- 71 Jonathan Z. Smith, 'Religion, Religions, Religious' in *Critical Terms for Religious Studies*, ed. by Mark C. Taylor (Chicago: University of Chicago Press, 1998), pp.269-281 (p.269).
- 72 管見の限り、スアレスは特定の異教を真教として名指しせず、偽教としても一般的にそうしない。また、真教と偽教の線引きは必ずしも厳密になされていない。たとえば、或る異教の神はキリスト教における父なる神とどれほど多くの特徴を共有すれば真の神とみなされるかが明示されていない。DVSRよりもDLやDFにおいて、その線引きは曖昧になる傾向がある。
- 73 DTVT1, disp.18 sec.4 pp.450-451.
- 74 DL4, ch.2 p.331.
- 75 スアレスはこの主張を行う上でアクィナスやカイエタヌスの主張を援用していた。アクィナスについては、Aquinas, p.486 (稲垣良典訳『神学大全』第一三卷、創文社、一九七七年、一七〇頁)を参照。カイエタヌスについては、Tommaso De Vio, *Prima Secundae Partis Summae Sacrae Theologiae Sancti Thomae Aquinatis* (Lugduni: Viduam et Haeredes Ioannis Stelsij, 1568), p.311を参照。
- 76 DTVT1, disp.18 sec.4 p.451.
- 77 DTVT3, disp.13 sec.5 p.748.
- 78 DL3, ch.10 p.209.
- 79 自然法に反する全ての人定法が無効になるわけではない。人定法が無効になる基準は、立法者が恒常的かつ内在的に悪質な事柄を立法する点と、立法者が権力を持たないような事柄について立法する点の二つである。DL2, ch.12 pp.131-132.
- 80 DL2, ch.7 p.113.
- 81 DVSR2, lib.1 ch.2 p.84.
- 82 DVSR2, lib.1 ch.2 p.85.
- 83 DVSR2, lib.1 ch.2 p.84.
- 84 DL10, ch.2 pp.559-560.
- 85 DS, disp.74, sec.4 p.645.
- 86 DS, disp.74, sec.2 p.635.
- 87 DL1, ch.11 p.51. この点は、Michel Bastit, *Naissance de la Loi Moderne: La Pensée de la Loi de Saint Thomas à Suarez* (Paris: Presses universitaires de France, 1990), pp.330-333を参照。
- 88 DL10, ch.4 p.575. 先述のように、スアレスによれば、布教が十分に届かないことで新法が十分に周知されていない地域は多く存在する。
- 89 DS, disp.82 art.7 p.595.
- 90 DL9, ch.14 p.505.
- 91 DS, disp.73 sec.8 p.624.
- 92 DL2, ch.19 pp.168-169 (伊藤不二男訳『スアレスの国際法理論』, 有斐閣、一九五七年、一四〇-一四一頁).
- 93 DL2, ch.19 p.169 (伊藤訳、一四〇-一四一頁).
- 94 DL4, ch.2 p.331. 傍点引用者。

小田 英 (おだ あきら)

所属 早稲田大学大学院政治学研究科博士後期課程

最終学歴 早稲田大学大学院政治学研究科修士課程

所属学会 社会思想史学会、政治思想学会、スペイン史学会

研究分野 初期近代スペインの政治思想