

法文化論序説（七）

池田政章

- 第一章 法文化論への途
- 第二章 改めて、法文化論とは
- 第三章 法文化の生理と病理
- 第四章 法文化の普遍性と個性（以上77号）
- 第五章 『法と文化』の自画像（以上78号）
- 第六章 自画像の形相
- 序 説
  - 一 自然と風土
  - 二 文字と言葉
  - 三 心理と論理（一）（以上81号）
  - 四 心理と論理（二）（以上84号）
  - 五 感性と美意識（一）（以上87号）
  - 六 感性と美意識（二）
- まとめ——法文化の基層（以上88号）
- 第七章 表層の法文化
- 序 説
  - 一 都市とは何か
  - 二 都市の生成——古代都市論

- 三 ヨーロッパの形成（以上本号）
- 四 中世の時代思潮と大聖堂の簇出
- 五 都市の構成と市民生活
- 六 建築と環境自然
- 第八章 法文化の深層
- おわりに——憲法文化について

## 第七章 表層の法文化

### 序 説

1 第六章の、多種多様な伝統文化に関する文献紹介を読み通した読者が、ここに来て「あの文化論は法文化とどう係わるのか」との疑問を抱いた人がいてもおかしくはないと、筆者は推測している。何しろ、絵画、音楽、舞台芸能など、理論的な法とは対照的な感性的文化の微妙な芸術論であるから。しかも、現在、法文化研究を唱える数少ない研究者は、日本法制史と西洋法制史の比較研究を素材に論ずれば（法学研究者なら当たり前!!）、法文化学の提唱は可能と考えているのが通例である。だとすれば、本稿、それも第六章は、筆者の趣味を敷衍した饒舌だと推

察されても止むをえないと思う。何故なら、身近かな例で、「談合」や「根回し」などを考察して、日本法文化の西洋に対する特徴〔法理的推論〕に対する「和の精神」を提示すれば、それが法文化学であると考えているようだからである。

しかしながら、それは、本稿第二章で示したように「法に関する文化」の単純な説明にすぎず、「法という文化」の考察を欠いていることになる。

筆者が、通常考えうる文化的素材を拾って比較紹介したのは、まさしく「法という文化」についての特質研究のためだったのである。その結果が、第六章の最後に記したように、自我意識の違いに基づく文化遺伝子の相違、比喩的にいえば、西洋は「悪法も法なり」という自律的法観念をもつ理論的文化であり、日本は道理に支えられた融通的法観念の現実的文化であることが理解されたと思う。

2 しかし、そうはいつても、日本の文化遺伝子が「法に関する文化」にどう投影しているかという点については、第六章の煩雑な紹介文のなかで雲散霧消して不分明となつてしまい、本稿の真の狙いは読者に届いていないという不安を筆者は感じている。

この点、法学の各分野については、例えば民法なら「公序良俗とは何か」、刑法なら死刑存続論の可否・情状酌量の例示というように、それぞれの専門に任せれば各論が成立すると考えているが、本稿では、その総論的検討をしたいと思います、第七章から最終章にかけて、知る限りのことを提示したいというのである。

そこで、本章では、日本人の誰でもが目にする具体例をあげて考えていたかどうかと思ひ、「表層」の主題で論ずることにした。

## 一 都市とはなにか

1 とりあえず、ヨーロッパへの飛行目的で、パリ、ロンドン、あるいはフランクフルトに降りたつ場面を想像していただき、着陸直前に上空から目に入る都市形態を思いだしてほしい。すると、その輪郭がはっきりわかり、外の畑や牧草地などの環境自然地帯と画然とした境界をつくりだしていることに気付くはずである。

つまり、列車の旅で、パリでもロンドンでも発車して二〇分(?)もたてば、そこはもう郊外の風景である。

他方、日本では都会の中央駅(?)から列車に乗って窓外の風景をみていけば、都市の境界など皆目見当がつかないのが普通である。東京駅から小田原まで、あるいは京都から大阪まで家並み続きである。しかも、その都市景観にみる日欧の違いは、日本観光客にとって物珍らしさ一杯の驚きであろう。

この違いが生れた原因はどこにあるのか。これこそ、目にみえる法のからむ文化、つまり「表層の法文化」の課題であることは、読者にとっても明らかだと思う。つまり、都会(日本)と都市(ヨーロッパ)の違いが何故生れたのだろうかという疑問である。

(1) この都市景観の違いの成因について、それは双方の「風土」の違いにあると考えた読者は多いと思う。そこで、まず、そのことを考えてみよう。

従来の風土論が扱かう主題は、人間の構築する社会構造を対象とするものではなく、自然に関心を向けてつくられた人工的環境(環境自然という)にあったから、都市景観が風土論の対象になると考えた人は少なかったと思われる。しかし、前述(第六章一節補説)の木岡伸夫『風土の論理——地理哲学への道』(二〇一一年)によれば、種々の社会的要因によって媒介・成立した空間と場所の関数から成りたつ都市景観は、「自然の風景」と何程の違い

があるのかという疑問を提示し、ここに「都市の風土学」が成立する(三三四頁以下)という。

なるほど、都市の風土といえば、一般に「公共性」に支えられた市民社会によって成立していると考えられているのに対し、非都市(例えば農村)では前近代的な「共同性」が社会秩序をつくっているというイメージがあり、これまでの表現でいえば、「都市景観」対「田園風景」という違いである。が、木岡は、風景とは「主体の視点から切り取られたパースペクティブ」であるのに対し、景観は「部分的な像である風景の総合統一によって浮かび上がる全体像を表わす」(三三七頁)という。しかし、主観的な風景と客観的な景観とは「たがいに独立の水準を構成しつつ、相互に還元可能、つまり『通態的』である」が、「両者の通態性が場所に応じて異なる様相を呈するという点に、注意を向ける必要がある」(三三八頁)という。そのため、農村の風景は多様性や変化を含む全体が「閉じた全景」として与えられているのに対し、都市の風景は人工環境との交渉によって成立するイメージの総和としての都市景観という「影像の全体」であるという風土そのものの違いがあると。

さらに、風土に対する知覚は、日常生活の諸場面の習慣化によって、半ば無意識的な流れのうちに意味連関を形づくるから、都市化に対する風景経験では、交通・運輸によって、こういった意味連関は解消されてしまい、その形成を否定しかねない傾向があるのだと。そのため、都市景観は風土の観念にそぐわないという常識は崩れ、都市という風土が成り立つということになる。

この論述に従って前述の日欧風土の違いについて筆者の解説でいえば、観光客の眼識では、日本の都市境界は地図の上で明らかであったとしても、その実状を目でみる限りは明確ではなく、都会はみえても都市はみえないのに対して、西欧の都市では、その輪郭は明確で都会としても目にするという違い、つまり「都市という風土」の差異だったということになるというわけである。

- (2) ここで、読者には「都会」と「都市」の違いは何だという疑問が湧くはずで、『辞典』を引けば、「都会」の

語源は中国であるが、日本の用例は『続日本紀』にまで遡りうるのに対し、「都市」の語源は英語でいえばシティ、つまり訳語の古い使用例でも、『市制町村制』発布の上諭(明治二年・一八八八年)にみられるものである。他方、巷聞しられている古い例は、古代ギリシア・ローマの「都市国家」、中世ヨーロッパの「自由都市」など、ヨーロッパには古い例がある。

ということを考えれば、日本の場合、都市は法制上の名称、つまり、都会に対する行政区画の名称であるが、人口密集地という点で同義的に使われていると考えれば(英訳では双方ともシティ)、当然ずといえども遠からずであるが、法文化論からいえばこの差異には大きな意味がある。

従って、都市と都会の区別はなぜ生れたのかというのが、日本についての疑問である。結論を先取りしていえば、都市の呼称は前述したように法がつくり出したもので(後に単に市になる)、都会の範囲と合致すれば両者は同義語となるが、その内容には違いがあり、(都)市は法制語という点で政治権力がからんでいるという点である(都会にはない)。つまり、日本で「市民」といえば、単に(都)市という行政区画に住んでいる住民であるが、西欧では特別の意味を含んでいることに要注意なのである。

略していえば、都会でも(都)市でも(特に都会は)、日本では自然の形態がからんでいるという点(山脈・河川が都会の境界を形成する要因)で(しかも市町村合併後の今日では境界も不明確)、政治的もしくは宗教的要因がもとのヨーロッパ都市とは異なっており(例・富山県南砺市は市町村の区別も不明確)、それが前述した観光客の都市印象の差となったということではないか。

2 そこで、改めて都市の実態を考えてみよう。都市の成立(詳しくは後述)は人類発展の史的成果であり、ここでは宗教・社会・政治・学問・技術などを生みだしてきた。つまり、都市は文化の展示場であり、また、さまざまな目的を抱いた人間のうごめく集合体である。富者は喜び安堵する一方で、貧者は悲しみ嘆くというように、人

間のもつ凡ての表情を顕わに見せているところである。そのため、人々の軋轢がひしめき合い、人間の生き方まで規制しなければならなくなる。都市が法による規制に頼らざるをえなくなるのは自然の勢いであり、そのために権力を必要とすることになる。

都市が権力をもつことを論じた、M・ウェーバー『支配の社会学』中の『都市の類型学』（一九六五年・世良晃志郎訳）を知る諸者にとつては、このことは広く知られている事実であろう。いうまでもなく、都市類型の違いは権力による都市計画と建築規制の結果によるものであって、前述の観光客による都市景観の彼我の違いは、こうした法的規制のやり方に依存するわけである。

藤田弘夫『都市の論理——権力はなぜ都市を必要とするか』（一九九三年）によれば、「都市の形成は、人びとがより快適で充実した生活を営む保障を得るために、家族や部族などではできない大量の人的、物的資源を動員しようとする政治、経済、宗教などの権力によって担われるのである」（五八頁）と。そして「都市が洋の東西を問わず（通文化的）に地球上のいたるところで建設されたのも、都市の成立基盤が『権力』にあったからである」（一九九頁）という。

・都市国家とか自治都市とか、ヨーロッパ流の都市の性格を表す言葉をみても、そこに都市の権力性を発見することができ、るから（藤田弘夫『都市と権力』一九九一年の別著もある）、都市論は法文化にとつて絶好な表層素材であるといえよう。

改めて、「都市とは何か」、「都市の形成」、「都市計画」、「都市景観」などについて概論を重ねたいと思う。

3 今さら「都市の定義」か、などと思われる読者も多いだろうが、都市社会学は、複雑な機能を有する都市を対象にする研究であるから、研究者の眼のつけどころによって異なる視点からの多様な都市観が生まれ、その都市論の主眼点がどこにあるかについて、むしろあいまいな感さえあるといえる。

(1) 「都市とは一体何であろうか」と自問したあと、「一定の概念で規定することはきわめて困難」と歎いたのは、経済史家の増田四郎である（『都市』一九七八年、一一頁）。続けていう、人間が多数に集まって集落をつくり、日常生活を営んでいる場所と常識的に解して、それが都市だといってみても、一体どの程度、しかもどのように集まればよいのかということになると、まったく問題の焦点がそれてしまうことになる。つまり、人数だけ、あるいは集合様式だけでは、都市が成立している決定的な条件にはならないということ……。とくに、市町村合併後のわが国の現状では、その傾向が甚だしいといわざるをえない。

他方、ウェーバーは「都市というものは、ともかく一つの（少なくとも相対的に）まとまった定住——一つの『聚落』——であり、一つまたは数ヶ所の散在的住居ではないということのみである」。しかも「そこには、都市以外の隣人団体ナハールフテパントに特徴的な、住民相互間の人的な相識関係が、欠けていることである」、「その住民の圧倒的大部分が、農業的ではなく工業的または商業的な営利からの収入によって生活しているような定住である」（二一四頁）という。

(2) 結局、新しい研究書、藤田弘夫『都市と文明の比較社会学』（二〇〇三年）では、単に都市というだけではあまいであり、その多義性を多側面から分析したいということになる。

第一に「大量の人口が高い密度をもって集まっているところ」という素朴な定義から始まって、その人口集積のメカニズムを探らなければならないと、七つの都市概念（時代は無視・筆者）を指定する。

第二に「機関の所在地としての都市」。これは都市の中心機能説であり、政治機関・経済機関・宗教機関・教育機関・医療機関などがひしめいていることで、これらの統合機関の活動が活発化すれば都市は成長し人口も増加する。

第三は「施設としての都市」。都市は大きな定住地であり、散在的住居ではなく、「容器としての都市」（L・マ



ンフォード)である。人・物資の集中、交通機関の発達、高速道路の建設などがふくれ、都市問題としてその解決が喫緊の課題となる。こうして現代の都市問題はかつての都市のランドマーク(例・宗教施設)ではなく、「集合消費手段」であり「建造環境」である(M・カステル、D・ハーヴェイ)と述べている。

第四は「自治体としての都市」。この標題は、日本と西欧では全く異なる。日本では「都市の区域と市街地(集落)としての都市の区域とが、大幅に違っていることが少なくない」(九頁)、即ち、都市の自治体が市街地をはるかに越えて広がっており、広大な農村部や山岳部も含んでいるのが普通で(前述した)、都市の自治を理解することは難しい。しかも、西洋では「都市の空気は自由にする」(二年と一日を市壁内で生活した農民はすべて権利として自由を享有する)という諺があるように、中世には都市と自治とは不可分と考えられていた。つまり、都市は自治を担う市民の共同体であるという観念を生みだし、自治を担い手とする「市民」という概念がつくりあげられたのである。

他方、日本では、都市住民はたまたま都市に住んでいるだけの「村人」(柳田国男)であり、都市と農村は一体であった。M・ウェーバーも、日本に都市があつたかどうかは疑問であるとしている。

現在の日本の都市制度は、明治後の西洋からの導入によって創り出された国家の下部機関である。自治の範囲は狭く、国の各省庁の指導によって枠付けされており、「市民」というより単に「国民」として生活しているというのが現況である(しばしば「三割自治」などといわれるが、これは財政上の比率で自治の範囲はもっと狭い)。

第五に「社会関係と心理状況としての都市」。ウェーバーは、都市では住民同士の人的「相識関係」が欠如しているといい、またG・ジンメルは、市民は日常的な精神的緊張が強いられて「神経生活の高揚」がみられるという。この双方の主張を考えると、都市の人びとにとっては神経の過敏と無感覚の両方をもたらし、そのため他者への羨望と無関心を生みだしていることになる(一一頁)。

また、都市の人間の心理は、洗練されて世慣れており、合理的で要領がいいが、義理に欠けているのに対し、田舎の人間は、あか抜けしていないが、義理堅く純粋で正直だと、双方とも善悪半々の意味をもっている。特に都市では、「自己実現」にも、「自己破壊」にもつながり、自由も大きいが不安も強いところである、と。

第六は「地域社会としての都市」である。一九八〇年代半ば以降、外国からの移民が地域住民に影響を与え始め、地域社会を通じて国家にもさまざまな課題を投げかけているが、特に地域社会としての都市に対する文化的摩擦は避け難い難題となっている(例、ヘイト・スピーチ)。

最後、第七は「文化としての都市」である。都市は多種のメディアを使って、多様な情報を発信し続け、地方を秩序づけている(筆者、フアッシュョンに顕著)。つまり、都市は生活機能の集合体であり、「文化の拠点」である(筆者、L・マンフォード『都市の文化』を想起せよ)から、史的にも文化を創造し文明を育んできたのは都市であり、また外国の文化を輸入してきたのも都市であった。そのため、都市は地方にとって文化的に魅力あるものでなければならず、それが都市の建設を必要とした国の課題でもあった。

従って、都市のダイナミズムは国の盛衰をも規定し(J・ジェイコブス)、そのため、都市は文化の拠点として、繁栄の場でなければならなかった。が、同時に、独自の集団を組織し、サブ・カルチャー(派生文化)を生み出すこともできた(C・フィッシャー)。

しかし他方で、交通混雑、大気の汚染や、売春、犯罪、貧困などの社会問題を大量に生み出すというマイナスマ面をもつことは周知の事実であるが、とくに犯罪や貧困などは外郭都市に広がる傾向にあり、それは大都市が(生活)文化の中心地としての機能をもつからに外ならないことを認めざるをえないだろう(この点は筆者の読み換え)。

結局、都市は以上の七つの概念の複合性をもつものであり、とくに人口・機関・施設は、その基礎的なものであ

る。しかし、定住民を確固としてもたない都市では、市民なき都市といえるから、真の都市の名に値しないことになる。共同体をつくりえなければ自治体としての機能を果たしえないからである。にもかかわらず、一般には、これらも都市といっているから、都市概念は定まった定義のもちようがないということになる。

ウェーバーは、ヨーロッパにおける「魔術からの解放」を近代社会の形成と捉え、中世の都市共同体が近代国家の成立という役割を果たしたという。しかし、前述の七つの都市概念は、都市共同体のそれよりは広義であり、どれを主概念とするかによって、その方法論も異なつてこよう。

しかし、ここでは、このような多義的都市概念に捉われず、常識的に「人間が多数に集まって日常生活を営んでいる場所」として、論を進めることにする（ここで多数とは二〇〇人以上の聚落というのがフランスの例であり、人口数は都市を規定する基準にはならない、増田一一―一三頁）。

## 二 都市の生成——古代都市論

1 ヨーロッパでは「都市国家」とか「自治（体としての）都市」、あるいは「都市共同体」などといわれるが、わが国ではただの「都市」といわれるだけで、しかも都市と都会の区別もあいまいであるように、都市の成立・発展について双方に大きな違いのあることがわかる。

つまり、西洋の都市の歴史（特に中世）を考察することが、さきの観光客の疑問に答えるための必須条件であることがわかる。と同時に、とりわけ民主主義の源流でもあることに留意する必要がある（詳細は後述）。

少々古いが、表題に従って、要領のいい説明が続くアーサー・コーン『都市形成の歴史』（一九六七年、星野芳久訳一九六八年）から瞥見する。

まず「基本事項」として、「都市は新生国家の礎石である」(二二頁)と。そして、「本格的な都市の出現に先立っては常に、村落都市または城郭都市のような過渡的段階がある」と続き、集落時代のパリ、漁村時代のベルリンを例示。「最初の真の都市」は、面積四〇〇〇〜八〇〇〇メートル平方、人口数二〇〇〇〜五〇〇〇程度である。

「ローマが世界の首都であったとき、ロンドンは……外辺に位置する船舶中継点……パリはローマ人の軍事キャンプ」(二二二二三頁)で、「ローマ帝国の崩壊後は、ヨーロッパの都市は前都市的狀態に逆戻り」した。

ギリシアとローマの都市は、「まず軍人王の小さな砦として発生し……その後民主主義の有力な道具となり、自由市民がアゴラやフォーラムで自分の権利を行使する場」となり、「貴族政治の時代となると、神殿や宮殿が建設された」(二七頁)。以上が「基本事項」であり、次章から「古代都市」が始まる。

(1) 古代都市、とくにギリシアのそれは、現代ヨーロッパの範型と考えられているから、脱亜入欧の日本近代化を考えれば(第二次大戦後のアメリカの影響はいちおう脇において)、そのことは比較法文化論の観点からみて欠かせぬ論題であろう。

まず、M・ウェーバーの都市発達七段階説、つまり都市コミュニティの古代民族に共通する典型的段階を参照し、ギリシアに関していえば、貴族階級のポリス↓地主のポリス↓自由市民の民主的ポリスという社会共同体の発展過程を引用している(三六頁)。

著者は、ギリシア古代文化について、初期(紀元前一八〇〇年以降)、中期(紀元前一〇〇〇年ごろ)、後期(紀元前六〇〇年ごろ)とわけ、初期は、「大部分が未だ遊牧民であった氏族または部族体制の時代」中期は、「部族社会が崩壊して恒久的定住が始められ」、「富有階級による支配が行なわれ」、「文字の使用・著述、宗義および法律が創められた」時代、後期は、「社会の葛藤はもつとも激しくなってくる」時代で、デモスが高利貸に立ち向い、奴隷が主人に抵抗した(五七頁)と。

(2) 都市の準備期間は長く、最初の集落は小さな無防備の村落であったが、紀元前九世紀末期には貿易と略奪によって階級社会になってきた。

都市には中心が二つあり、「城とアゴラ(市場)」がそれである。政体が王制・寡頭制・専制君主制のいずれであろうと、都市がその支配下にあるあいだは、都市を要衝として要塞が建てられ、防壁をもち、攻撃の的となった。紀元前四八〇年にペルシアの包囲攻撃によりアクロポリスの保塁は完全に壊された(六三頁以下)が、アテネで、紀元前四三〇年ごろ憲法(広義)が制定され(クセノフォンの記述による)、前三五〇年の条例には、市場・街路の警備や公衆秩序の保持に関する規定があり、後の都市計画法の先駆となった。それは、ヒッポダモス(前五〇〇年ごろ生れる)の格子状都市設計理論によって、ギリシア都市の規則的プランができ、市の中央で交差する二大路の交点にアゴラがあり、その周りに市の主要建築物が建ったといわれている。

(3) 他方、古代ローマは「ローマ法の継受」にも係わるので、その成立史をみておきたい。

ところで、ローマの創立は紀元前七三五年といわれ、隣り合う丘の上に三部族の村落が集まった原始的社会であった。族长たる王は、大衆が選び、戦争を指導し、裁判官でもある大司祭(宗教の長?)であった。

また、どの家庭も農地をもち自給自足であったが、徐々に大農家が小農家の公共の土地を奪い、大農家はパトリキという貴族階級に、小農家はプレブスという平民階級に分離していった。プレブスは自由の身ながら公職からは締め出され、貧しくなると、被用人に身を落とした。そして、前六〇〇年にプレブスが公共の土地分与と政治参加を求めて立ちあがると、パトリキは王制に代えて、二人のコンスル(統領)と二人のクウェスタ(財務官)からなる上流社会をつくり、彼らによる共和制を採択した。

が、戦争の拡大による兵士補充のために、やがて、パトリキはプレブスの政治的・経済的権利の要求を認めざるをえなくなり、前二八七年にプレブスは完全な平等をかちとった。その時には、ローマ人はイタリア全土に支配を

拡張し、統一国家をつくりあげた。そして、パトリキ、プレブスは新しい支配階級としての全権貴族となり、物々交換の経済は貨幣経済へと変化し、銀貨が使われた（前二六九年、七四頁）。さらに前二六四年から前一三三年にかけて、ローマは古代世界での最強国となった。とともに奴隷制度も緩慢ながら発達した。ラティフンディウムとよばれる不在地主の所有する農園が各地で増強され、奴隷狩りの遠征が始まる始末となる。

その結果は、奴隷の反抗（最初の例は前一八七年）であり、結果は奴隷の万単位の虐殺である。グラックスの社会再建改革も挫折すると実力時代となり、マリウスの軍隊私兵化、スラの専制強行、スパルタクスの反乱をへて、平民派政治家カエサルの出現をみたことは、古代ローマ史に関する常識であろう。

次いで「首都ローマ」。「最古の位置は、パラティヌスの丘をおおい、北方をユピテルの神殿で守られていた」。最大規模はクラウディウス帝のとき（後四一年）で、人口一二五万人（自由民九五万、奴隷三五万？）である（七八頁）。後三五六年の記録には図書館二八、フォーラム一一、バシリカ一〇、テルマエ（公衆浴場）一一、アンフィテアトルム（円形劇場）二、テアトル三、サーカス二、凱旋門三四、水道橋一九であり、都市計画によれば、列柱大路を設けアーチ・モニュメントで飾った。新しい建築様式のバジリカはフォーラムの近くにおかれた。最も贅沢な建物は公衆浴場。一般大衆は多層共同住宅に密集して住み（インシユラとよばれ、木造）、帝政末期には四万六六〇二カ所、対して貴族の宮殿は一七八〇である。

それが、教皇のアヴィニオン捕囚時代（後二三〇五～一三七七年）になると、ローマの四分の三は農地として荒廃し、住民生活は先史時代に戻っていた。壁内の住民は、わずか一万七〇〇〇人にすぎなかったという。

2 さて、人間は社会的動物だといわれるが、その文明史上重要な定型の一つは都市である。その都市国家の古代における範型として成立したギリシアについて更なる説明を望む読者もいるはずで、それに答えてくれるのは、F・クランジュ『古代都市』（二八六四年、田辺貞之助訳一九六一年、一九四三年中川善之助「薦辞」）である。本書

は、都市の原型・市民の成立・ギリシア的民主主義を知る上で重要な文献として知られており、長い引用になるが、興味をもたれる読者のために紹介したいと思う（退屈と思う人はとばして下さい）。

第一篇「古代の信仰」、第二篇「家族」、第三篇「都市」、第四篇「革命」、第五篇「都市政体の消滅」という編成。第三篇以下を参照する。

(1) その冒頭、数世紀にわたり「家族が唯一の社会形態であった」という言葉で始まる。

①紀元前いつかは不明だが、「この原始的社会のせまさは、当時の人類が神格についていただいた思想のせまさに相応」し、「各家族はそれぞれの神」をもっていた（一七六頁）と。

しかし、「宗教思想と人間社会とは、相たずさえて拡大しようとし」、共通の祭祀をいとなむため集まることになる。つまり支族（ギリシア語のフラトリア、ラテン語のクローリア）であり、この結合は宗教思想にある程度の拡大をもたらして、家族神よりもすぐれた別の神を考え、それが全家族に共通で団体全部を守護すると信ぜられた。しかも、支族は議会と裁判所をもち、法令を発することで、小社会をつくりあげた。

そして、「この団体は自然に、しかもおなじ様式のもとに拡大しつづけ、ついには数個の支族が相合してひとつの部族をつくるようになる」。しかも「この結合もまた独自の宗教をもち、各部族には祭壇と守護神とがあった」し、「部族の神は通常支族や家族の神とおなじ性質のもので」、「それは神格化された人間、すなわち神人<sup>ヘロス</sup>であって、部族はその神の名」をなおり、「ギリシア人はその神を『各祖の神人』とよんだ」（一七八頁）。

部族も、支族と同様、小社会なるがゆえに、そこでは直接民主主義が行われた（首長はラテン語で「トリプタス」、ギリシア語で「フィロバシシウス」という）。

ギリシア人民の最古の信仰は、祖先を対象とし竈を象徴とする宗教であり、この宗教が家族を構成した。この自然宗教は祖先崇拜と同様のもので、いうまでもなく多神教である。

・人は信仰に従って社会をつくるという点では東西共通であるということがわかる。日本では、山・川・木・石などに  
対する原始信仰、そして弥生期の「田の神」に対する祖先信仰と信仰対象が複数化してゆく。竈信仰のことで、日本の  
「荒神」を考えた読者もいるはず。

②しかし、時の経過とともに、大きな威信をもつ神が小社会全部に恩沢を与えると考えられて、おおよけの礼拝  
をうけるようになり（一八六頁）、この人の姿をした神は他人を排除しなかった。従ってこの宗教の発展は小社会  
の拡大につながり、神殿をもち、社会への進歩を導いたことはいままでもない。社会の形成である。

つまり、数個の部族が、それぞれの祭祀を尊重しながら連合して共同の祭儀を設定し、多数の政治機関の活動の  
うえに共同の政府が樹立され、都市が生れた（一九〇頁）という。

③従って都市は、個人の集合ではなく数個の団体の連盟（例えば、アテナ人は同時に四つの社会に属したという記述  
が残されている）で、しかも、この結合の心底にあったのは信仰であった。祖先崇拜を命じた古代信仰は、共通の  
神を認識することで人々を結合させて社会の制度化を示唆し、都市をつくりあげたというわけである。

「神々が社会法則を人類に啓示したという、この伝説的形態のもとにはひとつの真理がある。それは、社会法則  
は神々の所産であったからである」（一九四頁）と。この著者の意図は『緒言』にいう「古代人の制度を知るため  
には、その最古の信仰を研究する必要がある」という言葉に明らかであり、中川善之助も信仰が人間の社会統合の  
もとであるという点に「吾々と似ている」と本書冒頭に紹介している。が、社会史研究者の一部に批判があること  
も読者には想像がつく。

(2) 次いで、「都市ネポリスと都会カリスとは古代人にあつては同意語ではなかった」と「都会」の章の冒頭にいう。

①「都市は家族や部族の宗教的・政治的団体であるが、都会はこの団体の集会の場所であり住所であり、とくに  
その聖所であった」。しかし都市の構成は困難であり、そのため、「古代人は一挙に都会を建設し、全部を一日に完



成した」。家族・支族・部族が同じ祭祀をもち、共同の聖所ができれば都会の建設は容易であったからである（筆者・日本語としては同じように使われていることは先に述べたが、日本語の語感では、その語源からして、都市は学術用語風、都会は俗語風に思われているのではないか）。

ローマを例にとると、都会の建設は、まず敷地の選択、建設の儀式（祖先の靈魂をおさめるため土を投げ込む）、境界を定める畝（不可侵の意）と数ヶ所のポルタ（門）の設定について、神の啓示に従った。つまり「都会は神聖な囲牆にかこまれ、祭壇を中心としてひろがるものであるから、都市の神々と人々とを包含する宗教的な住所」であり、「都会はみな聖殿で、聖都とすらよぶことができた」。

しかも「神と人とのあいだに相互の約束が、契約ともいいうべきものがあつた」から、人民は神々の定住する場所を去ることはできず、「神々によつてははじめられ、とこしえに神の擁護のいたらぬくまもないこの都会に、神聖で崇高な観念がむすびつけられていたのは当然である。ローマの伝説が永遠の存続をローマに約したことはわれわれの知るとおりであるが、どの都市もこれと大同小異の伝説をもっていた」（二〇五頁）と結ぶ（筆者・いよいよヨーロッパの原像がみえてきた）。

②章が変わつて、「都市の神々」について。「都市はおなじ守護神をもち、おなじ祭壇にむかつて宗教的儀式をおこなう人々の集団であつた」と始まる。祭壇は「市長館」<sup>フリクテネイオン</sup>（ギリシア人）、「ヴェスタ神殿」（ローマ人）とよばれたが、前者は早く勢を失い、後者の崇拜はその力が衰えなかつた（ローマを訪れた人は思いおこす人も）。

各都市はそれぞれの神をもっており、「守護神」<sup>ラレレス</sup>、「家の神」<sup>ベナテウス</sup>、「守霊」<sup>ダイモン</sup>、「神人」<sup>ヘロス</sup>などとよばれた。都市に貢献した、例えば都会の建設者、勝利をもたらした將軍、法律を改良した立法者など、都市の成立に貢献した死者の靈魂が都市を支配するとして、都市の神となつたためである。しかも、これらの神人以外にも、最初の家族守護神であるジュピター、ミネルヴァ、その他の神をもつなどの多神教であつた（二一八頁）と。そして、これら多数の神々は、

その領域をもっており、あるものは家族を、他のものは民族を、別のものは都市を支配した。

従って、都会を占領すれば、まずその守護神をおいだしてから、都会を奪ったという(二一九頁以下)。公共の生活においても、神と関係する行為を必ず行つた。議会の開催には神の許可がいり、ローマでは卜官の保証、アテナイでは神官の祈祷(いけにえ、浄めの水)が必要であつた。また、ローマ元老院の集会場所は神殿であり、アテナイの元老院も祭壇と聖火が祀られており、弁士は神に祈願して登壇した。

つまりは、宗教が人事万般に干渉し人間をおしつづんでいたのである。「靈魂、肉体、個人生活、公共生活、食事、祭典、議会、裁判所、戦闘など、すべてが宗教の支配下にあつた」(モンテスキューは人民操縦のためという)。

「国家と宗教は……いりまじり……両者を区別することさえできなかった」(二四〇頁)というのが、著者の結論である。

③以下九章。都市が誕生するとき、宗教は竈とともにあるから、家族の竈は家族の父に帰し、各部族も同じ宗教上の首長をもつていたので、これを部族の「王」とよんでいた。都市の宗教にも神官長が市長館の祭司となり、「市長」の呼び名をもちながら、国王ともいわれた(都市国家!!)。つまり、イタリアとギリシアの古代国王は、同時に神官であるから、その主要な職務は宗教儀式を執行することであつた(筆者・卑弥呼と同じか?)。

祭壇が彼に権威をさずけ(神職と王権の融合)、宗教だけが人民に服従を強制することができたというわけで、神官は行政の長であり裁判官であり軍の統率者であつた。いわゆる「神政政治」(筆者)である。世襲制であるから、古代都市の首長は力をもつ軍人である例が多く、「神聖な国王」として「神々の怒りをしずめるためにもつとも力あるもの」と考えられて権力闘争はみうけられないということになる(二五九頁)。

こうして、古代「社会は徐々に長年月をへてつくられ、家族から部族へ、部族から都市へと段階をおうて推移したもので、決して動揺や闘争はみられなかった」と著者はいう(二六〇頁)。これが、長い幾世紀にわたって王権

をねらうものがいなかった原因であり、また、その後の革新によって王権が転覆し共和制になっても王族は放逐されず、むしろ尊敬されていたと。その因由は、神官職を努めた初期の国王の権威を尊重したからである (二六〇頁) という。

(3) 以下「法律」(第十一章)。ギリシア人・ローマ人にとって、「法律ははじめ宗教の一部であった」と始まる。例えば、現在残るローマ最古の王法典は市民生活の関係を規定するとともに、祭祀のこととも関連していたし、後の「十二表法」も憲法であり儀式書であったから、神官長は法律家を兼務し、「法律と宗教とは二にして一」であった (二七三頁)。

つまり、古代法律の発祥は極めて明瞭で、竈をすえて宗教を設定すると同時に都市の法律を成文化したものととてもいい。従って、法律はながいあいだ神聖視され、法律をつくるときは宗教にはかり、卜占官が神々の好意をえたことの証明が必要とされた。一言でいえば、「法律はもとめてえたものではなく、自然にあらわれたもので、信仰の直接かつ必然的な結果であった」(二七四頁)と。

「このように法律は神の手に成ったから、原則として変更できないもので」(二七五頁)、ドラゴン法典はソロン  
の法典によって廃止されないし、王法は十二表法によって無効とはならなかった。そのため、時代がちがう趣意も  
ちがう法律が成文化されないまま入り交じり、成文化したときは儀式書のなかに書きいれられて祈祷文・儀式次第  
と雑居していた。人はこれを「詩句」(ローマ人)あるいは「歌」(ギリシア人)とよんだ (二七六頁)。

文字があっても、神聖視されたその意味を求めることはできず、「神かけてちかうか」に対し「ちかう」といわ  
なければ、契約は結ばれなかった。著者は「これでは宗教的儀式である」(二七七頁)といい、その方式的言葉は  
貴族が独占していた、と。

こうした古代法律の宗教的起源は、宗教が「市民のもの」であったがゆえに、法律も「市民のもの」であった。

つまりは、法律が同一都市の市民のあいだだけに効力をもっていたにすぎず、奴隷や他国人は埒外であり、法律は正義の思想からではなく、宗教からうまれたことの証しとして宗教の一面にすぎなかった、と結論付ける（二七九頁）。

こうしたことから、市民とは都市の祭祀にあずかるもので、外国人は神を祈願する権利もたなかった。例えばアテナイでは、ほかの都市市民がアテナイ市民にもなると、二つの都市に所属することでふたつの宗教に帰依することになった。

また、市民と外国人の法的地位の違いについて一言すれば、外国人は、祭祀に近づくことは許されないから何の権利も与えられず、財産の所有や結婚もできなかった。しかし、ローマやアテナイでは、外国人は庇護主をもつよう要求されており、市民による被護者となれば都市と結びついて市民法の恩恵をうけることができた。そこには商業上の、または政治上の理由（能力を生かすため）があるからである。他方、奴隷は家族の一員として祭祀にあずかり、主人を介して都市と結ばれていたから、外国人よりも待遇がよかったといえるだろう（二八四頁）。

(4) 古代都市においては、二つの都市が隣り合っている、別の社会を構成し、宗教が違えば都市はお互いに統合しえず、そのため、何世紀ものあいだ社会形式の設立も困難であった。

こうして各都市は、周囲に神聖な境界を構えて割拠対立し、さらに宗教が各都市の結合を阻んでいたから（都市は都会にはならない）、他の都市を征服した場合でも、自己の政府に結合することなく、被征服者を放逐するか隷属させるかであった（二九五―二九六頁）。

つまりは、戦争は宗教間の戦争なのである（ソロモンの例？）。従って、神々が友誼を結べば、人々が結合し都市が連盟するという例外があった（例・アンフィクテリオニア会議）が、こうした植民地と本国との関係は紀元前五世紀まで続いた（二〇九頁）。あの理知的な性格をもつアテナ人もである。

これでは「市民はなにごとにつけても無制限に都市に服従」(三二四頁)し、自由はないことになる。市民は各都市や国家を生んだ宗教に支配され、当該宗教党派から離れて暮そうとする者に対しては市民権が剥奪された。つまり、個人に信仰の自由はないばかりでなく、私的生活の自由ということも知らなかったという(三二六頁)。たとえ、政体が、革命によって、君主、貴族、市民と名をかえてもである。

ここまでのヨーロッパ古代都市は、現代の民主主義とは全く無関係である。宗教は靈魂と肉体とを支配し、国家権力は現代にくらべ大へん強固であった。しかし、紀元前七世紀以後になると、長い歲月のあいだに思想上の変化をもたらし、古代信仰を抹殺し、都市から疎外された庶民が都市組織を壊す戦いをいどむことになる。つまり、庶民の起源と性格を語る順序になる。

この庶民階級は被護民と区別され、ローマの場合は、人民に加えられていない。その起源について明らかではないが、著者は、戦争にやぶれて隷属させられた旧住民からなりたっていたと推論する。

ギリシアの都会には丘の頂上にたてられた「ポリス」があつて、都市をまもる神々の聖殿があり、その麓に雑然たる家屋の集団として庶民の住宅があつた。即ち、庶民は神聖な都会に住むことが許されず、祭祀をもつことができなかつた。彼らには所有権はなく、法律も裁判も関係なかつた。庶民は都市の宗教をもつことができないからであることは明らかだろう。

従つて、都市の初期には、貴族階級パトリス、その分家、被護民、庶民という階層差別があつたわけである(三四四頁)、下の階層の不満を醸成したことは理の当然である。やがて、社会組織の破壊、つまり革命をもたらすことになる。

(5) 古代都市の国王は部族・民族の首長を支配するにすぎず、そこで強大になりたい国王は、すべての都市で貴族とのあいだで闘争を始めることになる。第一次革命である。

その結果、国王の行政権は奪われ、貴族階級または元老院にそれは移つた。スパルタ、アテナイ、ローマ(七王

の時代はこの闘争の歴史である、詳しくは三五三頁以下）においてである。しかし、この革命は政治の外形を変えたに止まり、家族制度は残されたので旧来の諸制度（家族の祭祀、家長の権威、氏族制度など）はそのままであった（三六六頁）。

そのため、氏族制度と都市制度を調和させることには無理があることが明らかになれば、早晚、古代家族制度が見直されるのは当然で、まず長子権は消滅する。そうなれば、古代の宗教的家族の力は弱体化せざるをえなくなり、被護民が自由をえようとするのも当然であろう（三七六頁）。

つまりは、ソロンの改革（BC五九四年）により、被護民も土地の占有者として自由になった。アリストテレス曰く「彼は人民の奴隷制度を廃止した」（三八一頁）と、第二次革命である。

その結果、貴族の結合とともに下層階級の結合が生じ、双方は都市のなかにおいて対立することになった。ただ、庶民は多勢であっても、ただの群集にすぎなかったが、下層階級は徐々に発展し、紀元前六世紀に形成された動産観念は貨幣を生んで庶民にも入手可能となったので、旧来の階級序列に変動を与え、貴族を称する庶民も生まれた。こうなると、下層階級も自分の宗教をもつようになり、守護神・祭祀・神殿・神職をもった（宗教上の平等をいう仏教移入の影響もあると著者はいう、三九三頁）。

宗教が人の資格を決定した古代都市において、この変化が重大な意味をもつことは読者にも容易に理解可能だろう。この紀元前七世紀から五世紀にいたる変化は、いわば広義の憲法改革である。庶民は市民となり、政治団体の一部となった。そして第三次革命の結果、階級差別はなくなり、古代法は新しい法律となり、富が人々の願いの対象となった（三九五頁、現代の民主主義と資本主義の結合と同じ?）。

(6) 著者は、ここで節を変え、アテナイとローマの第三次革命を詳述し、前者では、ソロンの改革のその後、後者ではセルヴィウス治世下の政治的变化（貴族と庶民による市民の二元性と立法者たる貴族の起草した法典の全階級に

よる承認および庶民の執政官への登用) が語られている。とどのつまり、貴族と庶民間の宗教上・政治上の差別はなくなり、貴族は単なる名称にすぎなくなった(四二四頁)という。

神職支配が消えた共和政体において、個人を支配しうる原則は「公益」(レス・プブリカ、トー・コイノン)であった。著者によれば、それは「市民をあつめてその意見をきくことである」と解説する。その方法は「投票」であり、これが法律の基盤となった。つまり、「市民主権」である。選挙は神々の手を離れて人間の手に握られた。

とはいっても、宗教排除のあとの社会的差別には基準がなく、ソロンは、富によって市民を四階級にわけた。最高の行政官は富豪、議員、裁判官は中間の二階級、財産をもたない庶民はまた五階級にわかれ、無産者は階級外であり、政治的権利をもてなかった。これらの階級の存在は打算によるものではなく、いわば人間性から生れたのであって、例えば、都市を支配する階級は都市防禦の義務をもち、騎士隊を組織し、無産者は兵役を免除されたから、勤勉と政治的特権は危険率とも比例した。

しかし、ギリシア、ローマのこの新体制は知的教養の範囲をひろげて、文明を増進させたことは疑いがない(四四九頁)。

こうして、一度始まった革命の風潮は、とどまることを知らない。戦いがおこるたびに、都市は下層階級に武器を与えざるをえなくなり、富による階級差別は徐々に縮められ、公益は、必然的に社会を民主主義に導いた。

都市は多かれ少なかれ自由人すべてに政治上の権利を与え、大部分の都市は民会の結成に普通選挙制をとり入れた。選挙権の拡大はいやおうなしに政治を民主化したのである。ただし、注意すべきは、国家が絶対権をもっており、各人の安全性のために個人が政治に参画したのであって、自由を手に入れるためではなかったという点である(四九三頁)。

- (7) 革命の進展は、こまかな法規や微妙な仕組の必要性を増し、人の統治を困難なものとした。

アテネにおける例では、物質的利益を監督する種々なる一年任期の行政官の設置、その上の形式的評議団にすぎない元老院、さらに上の人民集会では弁説を誘示する場（七名の法令管理官が集会を監視して弁論中止を命じたという話のほか詳細な解説がある、四五九頁以下）であり、市民に多忙を強いる民主政治は機能不全に陥った（プラトンによる「衆愚政治」という民主政批判を知る読者は多いと思う）。

民主政治によって市民の平等が達成されたとき、主義や権利のための闘いは利益のための闘いにかわり、その結果、富裕と貧困の不平等を生んだ（近代の資本主義そっくり!!）。富の不平等は、古い家長制度にもあったが、民主政治においては、政治的権利の平等が生活の不平等を際立たせたということになる。

曰く、当時の都市には産業・商業がなく、公共の富による分配政策など考えられなかった（四六五頁）。従って、富者と貧者が平穩に暮らせる社会組織はなく、貧者が思いついたのは投票権の実行にさいし報酬を要求して投票を売ることであった（今も昔も同じか!!）。ローマでは裁判の証人としての地位を、アテナイでは裁判官としてのそれを売ったという。

そして、ついに投票権を利用して、負債の免除、財産没収の法令などをつくって社会の動乱をひきおこすにいたった（四六六頁）ので、富は神聖不可侵でなくなり、偶然の所産と考えられるようになった。つまり、所有権の觀念は失せてしまい、その結果、個人の自由は無視された（ローマでは多少個人の権利を尊重した）。

紀元前五世紀のペロポネス戦争からローマによる征服までは富豪と貧民の対立による内乱が絶えなかったという（四六七頁）。

民主政治は規律を失ってしまい、都市は支配者と、これに隷属する人間の集合体にすぎず、貧者が支配者となったときは、勝利の恩恵を将来に保証するため僭主政治となり、アリストテレスにこういわせた。「僭主の使命は富者に対抗して庶民をまもることのみある……僭主になる手段は……富者の敵であることを宣言せねばならぬ」



(四七〇頁)と。

こうして僭主は、二、三の例外を除いて、紀元前四世紀・三世紀には民衆の悪性にこびて、血統、富力、才能あるすぐれた人物をすべて打倒するという手段によって政治を続けることができたから、僭主は合法的な人民の生命財産の支配者となれたというべきであろう(四七一頁)。

(8) 最終篇は、この都市的な政体がどうして失われるようになったかである。

結論は、信仰の変化とローマによる制覇である。

①紀元前五世紀以来、人びとは神について高尚な観念を抱き始め、死者を神とする信仰を固執できなくなっていた。家族守護神は崇拜を失い、ジュピターの名で呼んでいた多数の存在は、結局は宇宙を支配する一体の同じ存在であることを悟った(一神教の始まりか?)。また、デルフィーやデロスなどの大きな神殿は地方の神々への礼拝を忘れさせた。さらに、哲学の出現は古い政治規則を全部くつがえした。ピタゴラス、アナクサゴラス、ソフィスト、プロタゴラス、ソクラテスたちである。

そして、アリストテレスはいう、「法は理性なり」(四九〇頁)と。あとは西洋法思想史に任せよう。都市的宗教は消滅し、古代ギリシア都市は崩壊した。

さて、ローマの民主主義は貴族的であり、富者階級の支配は他の都市より長く続いたので、他の都市の貴族階級はローマに眼をつけ、その保護をうけて、ローマと運命をともにするようになった。紀元前一九九年にローマはギリシアに侵入し、人々は都市を忘れようとしていた。

しかし、ローマの征服は、ローマの支配を拡大しただけで、隷属か同盟かの二種によっていた。つまり、被征服民の都会は存在していても、宗教・政治はほろび、私権も消えて、都市は滅んだといえる。しかもローマの制度が施行されるわけでもなく、一人のローマ市民が地方総督として派遣されて、その都市を管理した。

被征服都市の人民が組織ある団体を構成することができるようになったのは、彼らがローマの政治組織に入り、自己の地位を築いたときからである(五一四頁)。

②こうして、ラテン人、イタリア人、ギリシア人、そしてスペイン人、ガリア人がローマ市民となった(その経緯は五一五頁以下に詳しい)。つまり、彼らの市民権は完全であり、また特権とも考えられていたので、土地の所有権をめぐる土地法の大問題を契機に、被征服国民、同盟国民が市民権をうるために、社会戦争<sup>ユス・イタリアム</sup>をおこした。結果は「イタリア法」が制定され、そして地方の諸州もローマ統一に参加したという。

そのためガリアの多くの都市も、元老院、貴族団体、選挙制の行政官をもつことになった。

人も知るように、西はスペインから東はユウフラテス川にいたるまで、ローマ帝国に所属する地域が真に一国民となり、唯一の国家を形づくって、都市との区別は消滅した。つまり、すべての住民がローマ人であり、国・政府・法律はただ一つの名称となったのである。十二の大国民がひとりの宗主に結合し、都市制度は崩壊した。

(9)「キリスト教の勝利は古代の終末を画する」との文言で、本書の最終章冒頭が始まる。

古代人の社会制度は「公私の生活を通じて宗教が絶対の支配者であった」。そして、その後の宗教観念からの脱出による信仰心の衰えにも拘わらず、「キリスト教の出現とともに、宗教的感情はまた往時の隆盛をとりもどした」。しかし今度は、神は自然のそとに、しかも上におかれた。「神は唯一のもの、無限なもの、普遍的なものとしてあらわれ」、宗札の総合にすぎない古代都市の宗教が、整然たる教義の集成として信仰の対象となったので、崇拜の性質と形態は一変し、「従来<sup>ユス・イタリアム</sup>の神々に対する畏怖は、唯一の神に対する親愛の情とかわった」(五二七―五二九頁)。

それは、また人類全体にむかってよびかけたもので、家族の宗教でもなく、特定の都市ないし民族の宗教でもなかった。古代において宗教と国家が二にして一であるのに対し、キリスト教は政治に無関心・無関係であった。

「カエサルのもものはカエサルにかえし、神のもものは神にかえせ」と、キリストはいう。古代都市における宗教によるおしつけは完全に解放され、社会秩序からの自由を獲得した。

宗教に隷属していた法律は、自然や良心や正義感などに基づいて発展するだけで、各世代におけるそれぞれの社会的要求に順応するようになった。それがローマ法に順次あたらしい法規を加えたことは知る人ぞ知るである。家族の守護神がくつがえされて家族組織は消滅し、所有の権利は宗教から授けられるのではなく、労働によつてえられるものとなった(五三四頁)。

・本書が「出色」と評されるのは、世紀前から一貫して宗教に「文化の曙光」をみた点にあると、筆者は思う。

3 「文化の曙光」といえば、それに関する大事な課題は「ヨーロッパ文化」の原則に関する問題である。

その原則を明確に指摘したのは、ポール・カートリッジ『古代ギリシア人——自己と他者の肖像』(一九九三年、橋場弦訳二〇〇一年)という自己二元論の話である(これこそ比較法文化の基本論点の一つ・筆者)。

(1) ギリシアが二元論という両極対立を重要視せざるをえなかったのは、「自由対隷属」という古典期における集団的対象であったからと、本書序文で述べている。自由こそ生活現実<sup>レアル</sup>に照応した当時の中心的理念であった、と

も。  
 プロローグで示すのは、自己と対立する「よそ者集団」を差別・排除の状態におくための他者性の強調である。これこそ自己・他対立の最初の二元論であろう。この「他社性」<sup>アルテリテ</sup>を思想化して流布させたのは、現代のボーヴォワール『第二の性』(一九四九年)であることは研究者にも広く知られているが、本書で著者が明らかにしたかったのは、「ギリシア人が自分自身にとつての自己と他者とをどのように表現していたのか」、そういう行動をとらせた要因はなにかという点である(二二頁)。

それは、西欧人にとつての理想的価値たる「自由」はギリシア人が発明ないし発見したものといわれているが、

古代ギリシア人の場合、著者は、イデオロギー・制度・文化の諸側面で絶望的なほどに異質であったという疑問を感じて、「自己と他者」についての認識を問題視しようと考えたというのである。

憲法研究者に知られているのは、「共同体ないし国家とのかかわりにおける個人の地位および機能というものの構造と評価とが、古代人と近代人との間では、比較の対象にならない」(二四頁)という点である(クーランジュの前述紹介で明白)。しかし、ギリシア人から継承しようとして決意した文化的遺産の検証・再評価は必要だという。何故なら、政治および政治関係の語彙がギリシア語に由来することは否定のしようがない(一九九三～一九九四年に民主主義誕生二五〇〇年祭が催された)し、「ギリシア人は『他者』ではあったが、同時にまた『われわれ』の一部分」であるから(二六～二七頁)だと。

著者の視点は明らかに「相対主義」である。まず、「他者」について。ロイドの論文集(一九九一年)から、「自然の探求」が始まる。「ギリシア」は単一の社会ではないが文化は単一で、そのアイデンティは「ギリシア人と異民族(バルバロイ)」の言葉にみる「われらと彼ら」である。自己と他者の区別はほかの文化にも多くみられるが、ギリシア人の場合は、この両極化をイデオロギー的に極端にまでつきつめたことにある(三四頁)。

そこには、ギリシア人対異民族、男性対女性、市民対非市民、自由人対奴隷、神々対人間の五種の歴史的対概念があり(その具体的事象を追ったのがクーランジュ)、このような対立的な文化的分類法はソフィストによって先鋭化され、アリストテレスは「文化対自然」という両極対立に読み解いていた(四〇頁)と。

・この自己二元論がローマにおけるキリスト教容認に異和感を与えなかったというのが、筆者の感想である。以下、ギリシア人の二元論に関する五種の歴史的対概念の検討が各章において展開される。

(2) まず、ギリシア人対異民族。ギリシア的自由と異民族的奴隷性の対立を説いたアリストテレスにみるように、ギリシア人が奴隷にされることへの恐怖があつて、異民族を「他者化」する動機になっていたからだ。ま

た、イソクラテスやクセノフォンの汎ギリシア主義は、ギリシア同盟・デロス同盟によって（BC四七九年からBC四〇四年）、ギリシア人たちをペルシア支配から独立させることにあり、その和約による平和の象徴がアテナイのパルテノン神殿である。

ギリシア人は、自分たちの風俗習慣は他民族のそれにくらべて道徳的に絶対優れているという信念をもっていた。例えば、ヘロドトスは、ペルシア君主政は専制的なもので、ギリシアの共和的自治とは対照的に対立すると述べて、法（慣習法と市民制定の実定法）のほかに主人を認めぬという。

第二に男性対女性である。女性という自然的本質が存在するのか、女性という社会的構成概念が存在するだけなのかという問い（つまりは「自然」と「文化」の両極対立の操作にかかわる問題として）であって、そこにギリシア的遺産が背景にあると、著者はいう（一一六頁）。

引用されるのは、アリストテレスの女性劣等に関する詳細な説明であり、アテナイ市民の資格（自由人の成年男子）である。が、他方で、クセノフォンによる男女の役割分担論（完璧な妻）にもふれている。

(3) 第三は市民対非市民。クーランジュ著でその史的経緯について述べているので、ここでは筆者が興味を引かれた箇所を中心に説くことにしよう。

まず、ヘロドトスの「ペルシア政体論争」（君主政・寡頭政・衆愚政について）における都市国家の共和政体礼賛（平等と自由をえたアテナイは各人が身のため働こうとするから万事にうまくゆく、一六六頁）、クセノフォンの美德、知恵を備えた君主制の評価、アリストテレスのポリスという小サイズの政治的共同社会にみる「人間はポリスの動物である」という格言（「政治的動物」という従来の訳では真意は伝えられない、つまり他の形態の共同社会では生存のための手段しか提供しえないのに対して、ポリスは人間の社会的総合体として最小の基本単位であるからの意）、そして「ポリス的な」支配とはその定義上、完全な自由人による、自由人に対する、自由人のための支配」であるとし、寡頭

制ないし貴族制に同情的である（一八八頁）と。

アリストテレス学説の詳細な紹介をへて、「究極のところ、二項対立的であるとともに両極対立的であった」とまとめ、本書の意図に符合させている（一九一頁、ただし富裕者と貧民の二分法には懐疑的であった）。

第四は自由人対奴隷。『奴隷』とはイデオロギーか哲学かという話に始まる。アリストテレスは「真に自由な、市民としての人間を特徴づける規範的な種類の知性を欠いている」というのが識別の根拠である（二〇七頁）。しかし、あの、アリストテレスが奴隷制を正当化した要因は何か。一に彼の時代は奴隷制が空気のような存在であり、二に特権階級の市民に必要な余暇を与えてくれる手段としてほかの方法は考えつかなかったこと、三に奴隷は異民族の生まれであったという事実による。

こうして自然の理にかなったと考えるアリストテレスの学説によって、国家に不可欠な農業・手工業の労働力は異民族の奴隷によるべきことが期待されていたことになる。この考え方は近代にまで及び、スペインによる南北アメリカ原住民を奴隷化することを正当化するためにも用いられたと、著者はいう（二一六頁、もつとも「自由人対奴隷」の対立関係は両極対立ではなく、両者の間に職業からくる不自由身分にさまざまな程度による種類が存在する）。

(4) 最後の神々対人間に移る（筆者は思う「やはり」と、しかし説明内容は異なる）。すでに明らかのように、ギリシア人には「宗教」に相当する言葉はなく、『聖なるもの』とは、ものごとや人が本来あるべきところにあるかどうかによって左右されたと。そして、キリスト教とギリシア人の異教信仰との間における対照性を列挙する。まず、キリスト教の道徳律に値するものをギリシア人はもたず、来世という教義にみられる根本的信仰箇条もなかった。つまり、ギリシア信仰を宗教とよぶことは有効かという疑問、そもそもギリシアの神々はエジプトからの再創作であるなど、ヘロドトス、クセノファネス……の学説が詳しく紹介されている。

こうして、エピローグに入る。曰く、自由、平等、民主主義といったわれわれのイデオロギーには古代ギリシア

文化とのつながりがある（やはり!!）が、双方は本質的に異質である。例えば、アテナイの自由は市民のための自由で他者を犠牲にして獲得されたものである。つまり、「自己と他者の肖像」という対立概念を主題に古代ギリシア人を論じたのは、前述のイデオロギーの内容を明らかにするための二元論であった、と結ぶ。

・古い時代の信仰が多神教であることは読者にとっても興味があるはず。つまり日本もギリシアも同じということ。しかし、ギリシアの場合に、支族・部族・都市と都市化が進むに従って、個別単位の多神教が都市形成にむかって一神教に収斂されてゆく過程がわかり、ローマ帝国がキリスト教を認容できたことも納得がゆく。

さらに、自他二元論が古典古代から強調されていることがわかると（神と人）、キリスト教の絶対神信仰がみえてくる。多神教の日本が一神教を拒否した思想的背景に、多神教の本源たる「自然と人間」融合の一元的感性、つまりは自他二元論が障壁をつくったということになるのではなからうか。

4 以下、ギリシア文化と日本文化の比較について検討してゆきたい。著書は前述のギリシア文化から日本文化を眺めた、藤縄謙三『ギリシア文化と日本文化』（一九七四年）である。

(1) 「構築と推移」の歴史から（第二章）。恒久的なものの存在を信ずるギリシア人に対して、無常に身を任す日本人は情感的に道理を捉えるにすぎない（九四頁）と。

また「ギリシア人は、真理とか事実とかを自己の人格から切り離して、超越的または客観的なものとして示す」のに対して、日本人は「歴史的事実も特定の人格によつて情感的に把握され、その人格の心の中に蓄積されたものを他の一般人は聴く」と、論理的対情理的という文化の比較の違いが語られ（九六頁）、『愚管抄』の無常観の歴史意識が紹介される。「何事も時勢」（時の勢）の観念で流れの方向を変え、政府の定めた方向に靡いた苦い史的経験は、古代においてすでに規定された精神構造によるもので、現代社会においても日常生活の端々にまで及んでいるということに思いたると、正しく日本法文化の本質をついている感が強い。

しかし「歴史の流れ」とは、また絶妙な表現である(一〇四頁)。これこそ「融通する自我」の歴史観そのものである(筆者)。

「時の流れ」(流行歌の歌詞のよう!!)の觀念は一九世紀ドイツの歴史主義の立場と類似していることについて、マイネッケの批判が紹介されており、そこではキリスト教も他の宗教と並列的關係におかれることになり、ヨーロッパの価値体系が動揺することになると指摘する(一〇八頁)。

(2) 西洋の歴史観は、人類による次々の発明によって築かれたピラミッドのような構築物だと、著者は切りだす。このような構築的歴史観について、トゥキディデスを始めとする古代ギリシア人学者の発展史観によって敷衍され、ローマ人による西欧世界への導入をへて、物質的文明のみならず、精神文化(中世キリスト教神学)の面においても継承されて、一九世紀のラスキン(一一五頁)のギリシア古典紹介文にまで及んでいるという。

このヨーロッパ人の古代に対する態度には、血統関係を越えた普遍性がみられ、キリスト教の歴史観と融合して、伝統的な世界史像となり、その普遍主義は人類学的普遍主義へと広がって、人類文明の構築物とさえ考えられるに至った、とこの章を結ぶ。

・著者は「構築の歴史と推移の歴史」とこの章を題するが、まさしく、言い古された「作る文化」と「成る文化」のことであり、その深層にあるのは「主張する論理的自我」と「融合する感性的自我」である。本章の主題たる都市論からいえば、第六章で高階秀爾が述べた比較美学論たる、「広場中心の完結性美学」と「街道に沿う連結性美学」ということになろう(筆者・都市計画発想の本源の相違)。

(3) 次いで、「精神の構造・機能」の比較である(第三章「公共的文化と人格的文化」)。双方の古典の記述から、ギリシアでは「人工的な製作物」に、日本では「自然のもの」に驚嘆し飽かず眺めている(二四八頁)と対比させて論を進め、ギリシア人は社会人として公共の世界に生きていた(視覚の世界はポリスの公共的事業に満たされてい



た)から、個人の内面的情緒に耽ることが少なく、そのため、公共的なものに真理を捉えようとする傾向からして(一七六頁)、人格から切り離し客観的にみようと考えたのに対して、日本では、中村元のいうように(『東洋人の思维方法』)、真理と人格は結合し、宗教でいうなら特定人物に対する信仰として真理が語られたという(一八三頁)。

言い換えれば、日本人は論理だけで真理がわかるものではなく、心の中にまで響いて情緒が動かなければ真理という感じがしない、というのである(筆者は何度も述べた)。だから、日本では政治や社会が変わっても文化は存続しているが、ギリシアでは民族は生き続けても政治や社会が変われば当該文化は変わってしまうので、普遍的な文化を創造しなければならぬと考えることになる(一八五頁)という。

・こうなると、普遍的な公共性真理は、日本人には見えないだろう。つまり、「公共の福祉」という普遍的原理の具体像は、個人夫々の心のなかに潜んでしまい、論理的説明が困難になること必然である。宮沢俊義が、憲法文言上のその真意を理論的に論ずるより判例に委ねた理由も合点がいく。

第四章は「国家の構造と道理」。前述のクーランジュの論述によって明らかのように、双方の「家族制度の類似」から始まる。しかし、家族神崇拜に始まる古代について、都市国家形成によってその家族神が崩壊したという彼の説を批判し、道徳的生活そのものがポリスの成立によって始まるという(一九六頁)。

日本の家族的道徳関係は情的で国レベル、いふなれば、家の原理が国家の原理になっているが(筆者・戦後においても!!)、ギリシアでは家の中の親・子や主人・奴隷の不平等な関係は家の中に封じこめられ、ポリスの次元まで入り込んでくることになかったということ、最初の政体が王政であったのは、「家や村が王のような権威をもった最年長者によって支配されていたため、その状況がそのままポリスへ移された」ためだ(二〇〇頁)と。家の原理と政治世界の論理とは全く別物だったというわけである。

次いで、ペリクレスの政策、アリストファネスの共産主義、プラトンの共産主義、クセノフォンの君主主義、ア

リストテレスのボリス的動物観が語られ、アリストテレスの思想がギリシア人の正統的考え方として、これ以後のヨーロッパ社会を律する道徳となり、横の関係を律する正義重視の立場に援用されることになった(二四三頁)と。

(4) 「牧歌的生活の理想」(第五章)は、労働<sup>ラ</sup>に対する比較的考察を通じて牧歌的理想を論ずる。

日本では労働よりも人間としての根源的苦悩を重視するのに対して、西洋では労働によって社会的正義が実現すれば楽園が再現(アダムとイヴの)すると労働の尊厳を説き(ギリシアの牧歌的文学を想起せよ)、ローマ人の土木工事・ギリシア人の神殿建築が例示される。

労働による楽園の創造、それが牧歌的生活である。そして、キリスト教の普及に伴って、内面の自然喪失の代償として外部の自然に素朴な真実世界を求めようと勤労を説く言葉に魅力を感じるようになる。中世における修道院の労働称賛にみられる牧歌的生活の実現などはその実例である。

一八世紀に牧歌的風景画が大成するのは、そのエピソードである。プーサン(仏)、ターナー(英)、ミレー(仏)など(オランダの風景画家は?筆者)。

そして一九世紀以降、この牧歌的生活が失われると、また戻って再出発しようという幻想が生まれ、革命思想が生成されてくる(二四頁)。ルソーの『人間不平等起源論』(一七五五年)・『社会契約論』(二七六二年)では、不平等な国家を形成してしまつたときは、自由を奪い返して再出発すべきことを主張したことは大方の承知するところであり、マルクス思想の裏側に牧歌的状況の観念があつたことは「本源的蓄積」を原罪に喩えていることから推察できると思う、と。

日本人にとって自然世界が救いの場所であるように、ギリシアにおいても田園や自然世界に回帰したいという態度がみられることは明らかである。が、日本では、生産活動の場に対する執着というよりは、風流の世界に対する

あこがれの対象としてなのである。他方、西洋では、庭園は農場や牧場と同じような自然世界であった、と著者はいう(三五六頁、庭園については後述)。即ち、自然と人工とが交わった果樹園、草花が咲く牧場が、牧歌の舞台としての理想的景観であった。しかも、田舎に別荘を」という考え方は、ローマ共和政の末に始まっている(三六一頁)という。

これに対し、日本は山地と田園地域とは截然と区別されているから、双方を調和させるといふ考え方はない(筆者・まさしく風土の違い)。自然は清らかなものとして(神の依代と考えられた)、その美しさ(尊さ?)は人間の内面にまで関係し、その感情が原始信仰に結びついたことは、すでに述べた。それが万葉時代から仏教的厭生観とも結びつき、自然界への隱遁思想を生んだのである(西行・鴨長明の例は読者も承知のことと思う)。

この西洋と日本の自然思想は似ているようにみえるが、日本人は情感的に把えようとして生と死を同時にみているのに対し、西洋人はあくまで生命の世界としてみているという違いがあるといつて、本文を結んでいる。

「あとがき」に曰く、「日本の伝統文化も既に質的には絶滅しかけているのだと思われる。」「農村や山村が共同体として存在しなくなれば、日本の風土に根ざした独自の文化は生存しがたくなるであろう」(三八六頁)と。本書は、日本の固有文化の死を予感して書いた挽歌である、とさえいう。それに対し、古代ギリシア文化は普遍的要素を保有していたから、古典として西欧に伝えられ、その文化の根底となり、血肉ともなっている、と。

・風土についての日欧差は、これまでも本稿引用の著作があらこちらで論じていた。が、「伝統文化の絶滅が近い」と評されれば、法文化を論ずる筆者にとつて、何がしかの論評を加えたいとの思いを禁じえない。

確かに、日本では、環境自然の都市化に伴なう風土の変貌(木の文化からコンクリートの文化へ)がもたらす精神文化への刺戟が自然信仰に影響を与え、加えて、IT社会の展開に基づく合理性の尊重が人間性の喪失と感性的伝統文化の退廃を招きつつあること、さらに、経済活動のグローバル化によって衣食住の西洋化が進み、果ては伝統の舞台芸能

にも西洋芸術との混淆が強くみられる現状をみれば、伝統文化の危機的状況、あるいは根本的变化が目に見るとの危機を感じることは容易に理解しうる。

しかし、考えてもみよ、古代より異国文化を積極的に移入しながら、それを和様化してきた日本人の精神構造の融通性ある自我の確かさを考えれば、固有文化の中空構造（第五章一節河合隼雄）がそれらを取り込んで新和風文化を創造するだろうと推測しても不可解ではない。

即ち、田畑が住宅地に変つても、自然に対する憧憬が逆に高まることはあつても下がるとはならないという実状があり、IT社会化による美意識に対する感受性も、展覧会・美術展の盛んな催しの現状をみれば杞憂にすぎないのではないかと思ふ。そしてグローバル化に対する懸念は文化の重層による融解という史的習性（コラボ文化？）が解決してくれること疑いなしと、筆者には思えるのだが、樂觀的すぎるだろうか。

都市とは何かについて考えるときはどうだろう。日本の「風土」がつくりだした文化的遺産は、一方で、自ら成る文化によつて雑然たる都市景観ができたことは確かであるが、他方で、いずれは美的感性が雑然なもの統合化を觀念せざるをえなくなる遺産子が働きだすだろうという期待は謙喜びに終るにすぎないのだろうか。

藤田の都市類型論によれば、都市形成時における都市デザインは、集落の単位が相互対話のために、共通する文字・言葉をつくつたときに法文化の基層をつくつたことがわかる。そして、既述したように共通の信仰という法文化の深層が生まれたことを、証しとして想起してみよう。

日本の宗教文化は多神教という雑多な信仰に基礎付けられているようにみえて、その思想の特長として、先学者によれば、弁証法という相対的思考を越えた絶対弁証法という二元的思考が深層において主張されたことを想起すればよい。雑然として林立する高層ビル郡が非宗教のサクラダ・ファミリアの「林立」にとつて代わつたとき、環境自然と融和する道を選ぶに違いないと、筆者は信じているが……。

しかし、そのためには、入念な都市空間のデザインの作成と、それを積極的に思考しうる権力（自治権）を創出しな

ければならない。都市が創造的権力性をもつとはこれまで史的考察のなかで納得しえたはずで、その思想的教訓から学ぶ叡智こそ、古代・中世都市論から引き出すべきであると、筆者は思う。

中世都市の類型が現代都市を規制してきたという西欧の先例は、現代日本人にとつての範型であるはずである。

こうして、集落の安定化のために大集落をつくったときには、その組織維持のため権力装置を創出して、施設・機関の設置を計ったのが都市である(五八一六〇頁)という。

このように生まれた古代都市の形態からさまざまな類型が作りだされ、それが歴史の変遷をへて現代都市にながっていることは容易に想像しうる。

そうだとすれば、都市の形成経緯に注目すると、そこにはさまざまな因由による近代都市の成立があつて、その類型化が可能となる(後述の機会があると思うが、ヴォルフガング・ブラウンフェルス『西洋の都市——その歴史と類型』(一九七五年、日高健一郎訳一九七六年)が参考になる)。つまりは、古代都市の観念形態が現代都市にも引きつがれたものがあつても不思議ではない。

5 古代ギリシア都市の生成について述べたさい、現在の西欧都市の原像は、すでにその時にできたと解したことは読者の記憶にあるう。その確認のために、フリオ・ドゥランド『古代ギリシア——西欧世界の黎明』(一九九八年、西村太郎訳同年)をみると、都市の見事な城壁が現在もしつかりと残り、宮殿か市庁舎の前にアゴラ(広場)のあるメッセネーの写真がある。紀元後三九五年に滅亡した都市で、周囲九キロ・高さ二・五〜四・五メートルの城壁が残っていることがわかる(一九二頁)。

また、読者には、イタリアのローマ、オステティア・アンティカ(ローマの港湾都市)、ポンペイはツアー観光もできるの馴染みがあるはず。とくにローマ帝国については、アンナ・マリア・リベラティ、ファビオ・ブルボン『古代ローマ——人類初の世界文明』(一九九七年、青柳正規監訳同年)にローマの復元図(二九頁以下)が掲載され

ており、現在でも、その中心部の様子が詳しくみてとれる。ローマ近郊のオステティア（一六二頁）、ハドリアス別荘（一五六頁）、ヘラクラネウム（カンパニア地方・一六八頁）、ポンペイ（一七五頁）も同様であり、植民都市についての記述も詳細を極める。

ともかく前述した通り、都市デザインの原型は古代にまで遡ることは必至であり、彼我の相異は読者の想像をこえていることは明らかである。従って、西欧の都市計画如何については、筆者の興味をそそること極めて大であり、少しく詳細に考察して読者の当初の関心にこたえたいと思う。

簡潔な書に、日端康雄『都市計画の世界史』（二〇〇八年）があるが、これは新書版であり、入門書として、よくまとめられている。

読者の関心を考えると、冒頭に引用した、ローマの植民都市であるパリとロンドンの例が適当であろう。ジャン・ロベール・ピット『パリ歴史地図』（一九九三年、木村尚三郎監訳二〇〇〇年）、ヒュー・クラフト『ロンドン歴史地図』（一九九一年、中村英勝監訳一九九七年）である。

(1) まず、パリから。本文は考古学上、紀元前四〇〇〇年代の帯文土器文化時代から始まるが、年表では、都市計画史について紀元前三世紀に、ローマの植民都市としてセーヌ川左岸に格子状の町が建設されたとある。

ユリウス・カエサルがガリア地方の都市代表者会議をルテティア（現パリ）で開くことを決めたのは紀元前五三年であったが、翌年パリシイ族が反乱をおこし、カエサルは部下のラビエヌスを地方官として送りこみ、ガリア軍に圧勝し、ローマ人はサント・ジュヌヴィエーヴの丘を中心に幾何学的プランに基づいて町を建設した。南北の基軸はサン・ジャック通りから現在のノートル橋へとシテ島経由で南から北へセーヌ川を渡った。

丘の上（現スフロ通り）に巨大な長方形広場、その中央に神殿と市民のバジリカ（紀元二世紀のもの）があり、その他、共同浴場・劇場・円形劇場がローマ文明の影響を印している。共同浴場は三つあり、一番大きなクリュニー

共同浴場は現在もその遺跡が公開されているから知る人ぞ知るである。劇場は現在のラシーヌ通りとサン＝ミシエル大通りの角にあった(二世紀に建設)。また現在ルテティア闘技場といわれているものは舞台つきの円形劇場で、一万五〇〇〇人の観客を収容できた(三二頁)という。

四世紀になると、ガリア防衛のため、シテ島は壁で囲まれ、城外にも集落があった(外市(フォーブール)とい、フォーブール・サン・トノレ通り)は有名)。二五〇年ごろ殉教した聖ドニによって、町のキリスト教化が始まり、五世紀末にルテティアはパリという名に代わり、フランク族ヒルデリヒの手中に落ちた(三三頁)という。

メロヴィング朝の創建者クローヴィスは「王国の首邑」をパリに定め(五〇八年)、バジリカ聖堂を自己の墓所を選んだ。これが後のサント・ジュヌヴィエーヴ聖堂であり、六世紀に町は飛躍的に発展した。息子ヒルデベルト一世がサン・テイエヌヌ教会を建て、聖女ジュヌヴィエーヴがサン＝ドニのバジリカ聖堂を築いた。

七世紀以降(カロリング朝)に、セーヌ右岸に新たな建物が建てられて、都市は北方にも発展したが、九世紀にはノルマン人によって長期に及ぶ攻撃をうけ市壁外の地区は破壊された。カペー朝の祖、パリ伯は精力的に要塞化に努めたが、ノルマン人の襲来(八八五～八八六年)で南岸は壊滅し、パリの基盤は北岸に移ることになる(三三頁)。ドイツのオットー二世の侵入(九七八年)とパリ伯ユーグ・カペーの防戦成功後は、四〇〇年に涉って市壁が攻囲されることはなかった(四三頁)という。中世に入ってしまったので、パリについては、ここで筆をとめる。

(2) ロンドンについて。現在までのところ、ローマ人侵入以前については、ロンドン地方に大きな集落の痕跡はみつかっていない。

クラウディウス帝時代になって、政治的理由からようやくブリタニア征服の必要性が高まり、紀元後四三年に彼は強力な大軍四万を派遣し、イングランド南東の大半を支配下においた。紀元後五〇年にロンディニウムを建設。

六〇年には属州の首都となって商業が活発化し港湾施設の改善がなされた。一〇〇年ごろになるとフォルムから伸

びた幹線路上に多くの商業用施設が建てられ、円形闘技場・砦が町の西側に建設された。

こうして、二世紀にはロンドン・ニウムはブリタニカ最大の都市になり、市壁が築造される(二四頁以下に都市史の詳しい説明がある)。なお、ローマ支配時代最大の遺跡は、ハドリアナスの長城(一二二年、一部は今も残る)である。

二世紀初期の町の面積は四・八ヘクタールの長方形で、その後造られた城壁は、現在のブラックフライアーからロンドン塔までの三・二キロメートル、高さは六メートル以上、厚さ二・七メートルの割石でできていた。そして四世紀には河岸沿いの城壁もでき、ロンドンを取り巻く防禦壁が完成している。

ところで、イングランドにキリスト教が布教されたのは予想外に古く、四世紀だとされる(J. B. デュロセル、『カトリックの歴史』二八頁一九五二年、大岩・岡田一九六七年共訳)。しかし、巷間、知られているのは、五九六年アウグステイヌスがケント王エゼルベルフトを改宗させたことで、カントベリ大聖堂の東に現在残るアウグステイヌス修道院の遺跡によって、観光客もそれを確かめることができる(『神国論』を書いたアウグステイヌスは別人であることに注意、以上筆者)。

布教前を述べれば、ミトラス教が信仰されており、二四〇年ごろロンドンに建てられた神殿跡からミトラスやローマの神々の大理石像が発掘されている(ローマ帝国時代の英国については、エイザ・ブリッグズ『イングランド社会史』一九九四年、今井・中野共訳二〇〇四年の第二章が参考になる、三九頁以下)。

四一〇年以後、ブリタニアはローマ帝国から離れ、東部の大部分が五世紀末にはアングロ・サクソン人の支配するイングランドに変わった。が、ロンドンはさびれ、大都会としての機能を失っていた(二五〜三六頁)。

しかし、城壁の外にサクソン人がロンドンを建設し、六〇四年にセント・ポール大聖堂が建てられた。

時代は飛ぶが、八世紀にヴァイキングが襲来し、イングランド東部・北部のアングロ・サクソン人の王国は一掃



され、残ったのはアルフレッド大王のウエセックスだけ。しかし、彼は八七〇年代初頭の戦いでロンドンを占領し、八八六年に城壁をめぐらした城砦都市として再建した。その後継者たちもデイン人の支配からイングランドを奪還し、この動きの最盛時、一〇世紀前半に、アセルスタンは「全ブリタニア王」と貨幣に刻印させ、その鑄造者の多くをロンドンに割りあてた。このため、ロンドンの地位は卓越したものとなったが、未だ首都ではなかった(二三八頁)という。

その後、有名なスカンディナヴィアの攻勢が始まるが、一〇世紀に懺悔王エドワードのロンドン支配のころに際立った発展をとげ、一〇四二年にイングランドの首都となり、商業の中心地シティと司法・行政の中心地ウエストミンスターの周りで発達した。彼の死後、ウエセックスのハロルドとノルマンディのウイリアムの二人がイングリッシュ王となったが、一〇六六年のウイリアムによるヘイスティングスでの勝利に伴うノルマン征服は周知のことだろう(現在もヘイスティングスの城壁跡に「1066」の数字が印刻されている)。宮殿の石造要塞化が現在のロンドン塔に受け継がれていることも広く知られているよう。一〇八五年のロンドン人口はたかだか一万から一万五〇〇〇(詳しくは四二頁以下)である。これでロンドン略史を終える。

### 三 ヨーロッパの形成

1 さて、ローマ帝国の植民都市の代表例として、周知のパリとロンドンの歴史を説いたいま、筆者の目には、ローマ帝国の解体、その因と説明されるゲルマン民族の大移動、フランク王国と分説される古代から初期中世へのヨーロッパ形成史について、その古代からの「連続性」を資料をもとに詳説した大著の存在が気かりである。

諸者も知る通り、現在の西欧はEUの一員として同一通貨のもと、旅行者にとってその国境も定かではなく、ヨ

ヨーロッパと一括される始末である。が、その、いわば一体性は何も現在に限ったことではなく、今ではヨーロッパ研究の古典ともされるフランソワ・ギゾー『ヨーロッパ文明史』（一八四〇年刊、安士正夫訳一九八七年）は近代のもの（）の題名によっても知ることができる。

同書は「ローマ帝国の崩壊よりフランス革命にいたる」と副題する一八二八年ソルボンヌ大学における講義で、古くは一九二四年に松本芳夫の訳がある。従って、講話形式の記述による一四講完結の論著で、各章の表題もなく紹介に不便感があるので、本稿での紹介は省くことにする。

話は節題に戻り、改めて『ヨーロッパ』成立の因由たる民族大移動の詳細を説いてくれる、アルフォンス・ドブシユ『ヨーロッパ文化発展の経済的社会的基礎』（一九二三―二四年第二版、野崎・石川・中村共訳一九八〇年）の紹介から始めよう。

この本は増田四郎を始め、上原専祿、鈴木成高などに大きな影響を与えた大作（邦訳で一〇〇〇頁）として知られている。訳書は第一巻（古代史）・第二巻中世史の合本であり、本稿では第二巻をとりあげる。

第二巻は、第一章政治的構造、第二章社会の新形成、第三章教会、第四章レーン制の成立、第五章都市制度の発展、第六章商工業、第七章貨幣制度と貨幣経済という構成。

(1) とりあえず、「政治的構造」について。冒頭、「古代から初期中世への発展の移行」では「既存の文化の完全な絶滅は決して起こらなかった」という文言で始まる。即ち、「旧来の余りにも素朴な文化破壊説はもはや根拠のないもの」（四五五頁）で、「新しい担い手であるゲルマン人は……数世紀来ローマ人と接触を保ち、そしてその諸機構を学んだり評価したりするさまざまな機会を持っていた」と。

それは、ゲルマン諸国家がローマ帝国領に建設される時代まで五、六世紀の期間があり、それまでローマ時代の『国家』や『都市』を表すキークウィタースをゲルマン人は政治的団体の意味として、あるいは部族民団体の組織を

表す觀念として継承し、四世紀には司教 $\equiv$ 都市・区を意味したという(四五八頁以下)。つまり、ゲルマン人の集団は、ローマ支配下において、すでに定住しており、その影響をうけていたということである(四九八頁)。

とどのつまり、ゲルマン人のローマ帝国領における正式の国家建設はローマの分解過程の完了を意味するにすぎなかった(四九九頁)と著者はいう。例えばローマ人との土地分割を含みながら、ゲルマン人の小部族集団は移動過程において共通の政治的事業を行い、各民会の権利は首長の増大した軍事的権力の蔭にかくれてしまうことになる。

だから、フランク王権の創始は、このゲルマン的軍隊王権を基盤とした小部族の統合によって、ローマ権力の後継者と考えられていた(或いは後継者としての地位を利用した)と、著者はいいたいのであろう(五〇三頁)。その証拠に、ローマ人も、ゲルマン人のところでは自由が保証されると考えて好んで彼らのところに逃げこみ自由を獲得した(五一三頁)という。しかも、フランク諸部族の統合は部族民自身による自由な決定に基づいて行なわれ、民会によって自由身分が保証された(五一四―五一五頁)と。

民族移動期のゲルマン人について、もし「未開」とか野蛮との印象をもつ読者がいるとすれば、本書が述べる史的事実は異なり、裁判(「サリー部族法典」をもつ)にしろ、民会にしろ、開化した政治構造をもっていたといわざるをえない。しかも、それはゲルマン諸族について共通しており、その因由は、促進的にしろ抑止的にしろ、ローマ教会の影響によるものと考えられる(五二二頁)。

即ち、キリスト教の受容によって、すでに、司教区制度は形成され、司教はローマ元老院議員の家系に属し、広大な土地を所有していたからである。そして、その土地贈与はその後の政治的發展を理解する鍵となつてゆくといふ(五二三頁)。なぜなら、司教は当時では世俗的問題にもたずさわるることになつていたからである。

- (2) 本書の読者にとって明らかなのは、ローマ末期から初期中世への移行について文化破壊が行なわれなかつた。

たのはキリスト教の寄与があったからということである。第三章はその経緯の話から始まる。

すなわち、キリスト教徒の団体は、紀元後二世紀には、南ガリア（リヨン）だけでなく、ライン川・モーゼル川流域にも存在しており、さらに、商人・職人たちにより北ガリアにも普及していった（六五七頁）。

初期フランク時代に、教会がヘレニズム世界の大司教都市からガリア地方に広まったことは、アーヘンの司教座聖堂の美術にオリエント的美術との合成がみられるように、五世紀から八世紀にいたる西欧美術にオリエント的要素が混合していた例によって明らかである（六六〇頁）。

つまり、ローマ時代に受け入れられていたキリスト教は西ローマ帝国の滅亡後も存続し、ゲルマン人は教会活動を損なうことなく、教義、制度、典礼形式、宗教的観念などをローマの遺産として受け継いでいたのである。本書の説明では時代は遡るが、二世紀にはガリアの首都トリアーにはキリスト教徒の定住地があったとい（六六二頁）、ローマの州長官の居住地であるメインツでは、四世紀中ごろには大部分の住民が通う教会があり、ヴォルムス、シュパイアー、シュトラースブルクでも同様であると。

こうした例を考えると、キリスト教はローマ的基礎の上に、ローマの道路に沿って発展していたことになり、さらに、大領主の所領において、さらに元老院議員たる領主に止まらず、商人、職人までもが礼拝堂や教会を建てているということになる。

ところで、これまで五世紀後半から始まる修道士の活動が在地の教会や小教区の成立要因と考えられてきたが、修道制の当時の性格は遁世と禁欲にあったから、修道士が塀の外にでることは稀であり、在地教会の話は当の隠遁者死亡後に出現した現象ではないかと、著者はいう（六六四頁）。

また、ミラノ勅令による合法化後に教会は財産取得権をえた（三二一年）ので、それまでの自由寄進や贈与のほかに、奪われた財産は返還され教会への遺贈も許されるようになり、加えて教会の財産は、神々の財産とみなされ

て譲渡しえないものとなった(六六五頁)から、その財力はおして知るべしである。

加えて、五世紀初頭にはキリスト教徒であることがローマの国家諸官庁に就く前提条件となっており、異教の神殿財産は没収されカトリック教会の手に渡るようになった。それは、アンテイオキア公会議(三四一年)において、教会財産の無制限な処分権が司教に認められていたから、その結果、農村の異教徒たちの祭儀所もカトリック教会堂に変化し、新しい教えに馴染み服するようになったというわけである。こうなると、教会の志向も個人主義化の方向に作用し、自然的血縁団体に対して個人の自立を志向する機能を果たすことになった(六六七頁、西欧の個人主義の原点か?)という。

他方で、教会の有する所領の発展は自己耕作を不可能とし、領主制的経済形態への誘因となり、「支配の原理」と「共同体の原理」という二つの大きな基本的方向が結合し、前者が優位した(六六八頁)。が、後者が支配の組織内部においても効果的な作用を及ぼして、実りある改革への芽を育てる強力な推進力となり、古いローマ的秩序から離脱して発展する道を開いたという(六六八頁)。その理由は、司教たちが、貧民や労働者たちに生活必需品を与えることを義務と考え、都市・農村の貧しい居住者を保護するため救貧院を拡張したからである(六七〇頁)。

(3) いうまでもないが、キリスト教倫理は、古典古代の哲学をキリスト教の目的に合わせてつくりかえ、禁欲・遁世の修道院による慈善活動を通じて導きだされたものであって、病院・施療院は、すでに六世紀以来フランスに存在したと(六七二頁)。また、非自由民の非法的地位からの改善(カロリング朝、奴隷制の全面的廃止ではない)、そして解放されたものの社会的地位保全の確認(六一四年クロータル二世の告示による)などによって、著者は、ローマ法、ドイツ法、教会法の融合から未来への発展が生まれたと位置付ける(詳しい説明がある)。

即ち、何の保護もうけられないすべての人に対して、教会が保護を与えるという倫理的使命に導かれたと、著者はいいたのである(六七七頁)。とはいっても、教会は他の誰にも負けない資産の所有者であったとも(六七九

頁)。別言すれば、教会は初期中世における信用供与機関であり、不動産の譲渡や現金需要に応ずることができたのである。そのわけは、聖地への巡礼に対する費用調達などに応ずるためであり、時には罪人が贖罪金を払えない場合に、その身を奴隷として抵当にし新しい主人に買い戻してもらう役割を果たしたともいう(六八〇頁)。

著者は、この教会の方策について「極めて重要な社会政策的意義」をもつと評価しているが(六八二頁)、信者のためにする商売上手といったら虚言になるだろうか(筆者)。いずれにしても、こうして、教会の影響力はゲルマン諸王国の創設期においていっそう強力なものとなっていたといえる。その結果、「新しい、王国の広範な階層は、教会法の貫徹に今やみずから関心を抱いていたのであった」。「教會的要素とローマ的要素とが混ざりあって、それが初期中世の文化的発展の中で極めて永続的な影響力を持ち続けることができた最も重要な理由の一つは、実はこの点に求められるのである」(同頁)と。

(4) こうまで、民族移動とキリスト教の関係を述べられると、筆者には、ゲルマン人の当初の異教がどのようにキリスト教化されたのかが気にかかる。著者は、西ゴート族、ブルグンド族のアリウス派に反対し、またフランク族、ケルト族、アングロ・サクソン族の異教に反対した場合の立場は同じであったと、その状況を次のように述べる(六九六頁)。

まず、教会がローマ皇帝によって承認され、財産の受贈資格をえてからは、教会財産の担い手は管理に対する外部からの影響を極力排除することに努めており、ついで、都市においてはもとより(キリスト教団体が早く成立した)、異教に固執する農村地域においても、俗人によって建てられた教会堂を国家によって承認された一人支配組織の教会制度の下で、司教はそれを自己の支配下に組み入れ経済力を強化したことによると。そこで、豊かな富を手に入れた司教は、貧しい住民階層を救済し下級聖職者を扶養した(六九六―六九七頁)。

こうして、都市において司教はその庇護者となり、その名声と経済力に刺激されて、四世紀には有力なローマ人

もその地位を得ようと努めた。その結果、司教たちの影響は周辺の地域にも及び、司教団の権力は五世紀には外部の俗人勢力に対し戦いを挑むことができるほど強力になった。

とどのつまり、フランク王国の国王クロードヴィヒ（クローヴィス？）のカトリックへの改宗は「その後の全時代に支配的な影響を与え、そして中世的発展の特徴を決定的に規定した」（六九九頁）。ただし、その因由について、ブルグンド族やゴート族のようなアリウス派諸国家の戦いにおいては、彼らの改宗を政治的に利用しようと、外交政策によってカトリック聖職者に助力を求めたからだと言く人もいる。が、著者は、巨大なカトリック司教団が彼らの勢力を自己の支配下におくことが不可欠と考えたからだという（七〇〇頁）。

何れにしても、六世紀には教会の勢力は経済的領域のみならず政治的領域においても巨大となってくる。すでに、ローマの地方行政区画が司教区制度にうけつがれていたが、司教たちが王国の一般的事務も引き受け司教座は司教都市になっていた。

他方、フランク諸王はローマ的秩序に対しては保守的態度をとり、その後の一世紀は教皇権の維持のためにアリウス派のランゴバルト族に対抗しようと政治的闘争を行った（すでにアリウス派はいたるところに進出していった）。

こうして、ローマの司教は、他の司教に対する支柱としての教皇権を保持できることになった（七〇三頁）という。また、統合のために公会議を利用することについて、それは「教会の規則や紀律の問題よりも、国家の諸問題にとつてはるかに重要になった」（ドイツ国制史の権威者G・ヴァイツ）ともいう。つまりは、聖俗権力の結合の導入である。それも、新しいゲルマン人の支配者たちがローマ領に彼らの諸国家を建設するさい、その前段階の諸事情を受け継いだという事実が背景にあったからということの結果だといってもよく、六世紀に、司教たちが係争の解決・政治的対立の調停に際して適役となった（七〇四―七〇五頁）のも、その延長と考えられるという。

六一四年の国王クロータール二世の告示は「高位聖職者や有力な貴族やわが家臣たちと共に教会会議において」発

布されたものといひ、教会会議と王国會議は一致していた(七〇五頁)。それというのも、国王と司教は、相互に相手を必要と認識していたからである。

本書の説明は、このあと、「修道院」(七〇六―七二〇頁)、「アリウス派」(七一―七二〇頁)、「フランク教会と教皇」(七二五―七二八頁)と続き、八世紀における貴族層の政治勢力の発展と教会領の接收を経て、「レーン制の成立」(第四章)となる。

(5) 「都市制度の発展」(第五章)に入る。

①ローマの自治都市制度はローマ末期において、すでに変化しており、ゲルマン諸王国の建国にさいしては国王が決定的な影響を与えていたという叙述に始まる。しかし、この決定的都市制度の変容は、支配類型の変化にすぎないのであって、経済的社会的発展は容易に存続しえたという(八二二頁)。しかも、西方と南方はローマ的影響が顕著であるのに対して、東方と北方はゲルマン的影響が強かったという地域的差異があり、また時代的にみても、メロヴィング朝期にはローマ末期の痕跡が明瞭に表れているのに対して、その後、色褪せてゲルマン文化が浸透してゆくことは、都市守護官の地位が独立性を保持しえず、伯や司教の権力に従属していったという事実にも明らかである。「すなわち、古来の人民の自治が消滅し、新たな領主制的・貴族化的傾向が現れ」(八二三頁)るが、フランク法制がローマの身分制度を無視したわけではない。

六、七世紀においても市参事会が存続し、さらに「たゆまず公務にいそしめる官位所有者たち」と述べる八世紀半ばの書式集の文言も存在するから、ローマ時代との制度的つながりは否定しえないという(八一四頁)。のみならず、西ゴート族、ブルグンド族、フランク族の下にみられる都市伯はローマ末期の都市伯を模範としていたといわれる。

ただし著者は、既述の通り、クロードヴィヒは司教たちに対する支配権を確認していたが、六世紀最後の二〇年



間に勢力関係は国王側の不利に転じ、国王ヒルベリヒ（五八四年没）を歎かせたという。都市の司教は、その夥しい寄進によって財力をふやし、都市住民の保護に当たったことで世俗権力を不利な立場に追いこんだということが、その証しである。そのため、国家行政が次第に司教の手に移ったことはいうまでもない（八一七頁）。

トレドの第四回公会議（六三三年）の決定で、判決に対する上訴法廷の地位が公会議に与えられ、国王がその執行を行なうようになったという話があり（八二〇頁）、イタリアでは五三一年の勅令によりコンスタンティヌスが司教を裁判機構に組み込んでいると。本書では、このあと、六世紀以降のランゴバルト族の動静について詳しい推移が語られている（カトリックへの改宗は七世紀）。

②ここから、ゲルマン的諸地域における都市形成の歴史に入る。

ローマ時代の都市は、ゲルマン侵入に対する防壁のため自然の交通路に沿った防備施設として、つまりローマ軍守備隊の駐屯地として存在していた。従って、四世紀中頃（皇帝ユリアヌス）のゲルマン人との戦いのさいには、シュトラースブルクからナイメヘンに至るライン川沿岸のキーヴィタスが争奪戦の的となり、ケルン、トリリア、マインツ、ノイスなどがローマの防衛根拠地となった（八二五頁、それらは同時に市場地でもあり、フランクフルトでは定期市が、より古くより存在していたという）。ライン川、マイン川、ドナウ川沿いのレーゲンスブルク、パッサウも公的生活の中心地であったと（八二六頁）。

五世紀前半のキーヴィタスの一覧表によれば、ライン地方では二〇指に余り、シュヴァーベン地域ではそれを越え、本書の一頁に渉る都市名が記され、現在では確定できないもの（その数二二）もあるという。

近年（本書発刊時）の研究によれば、ケルト人の領域ではガウ団体から、ゲルマン人の領域では部族民団体から、諸都市が発展し（前者では部族名が集落名になる）、三世紀以降に蛮族（？）の侵入に対する防禦のために城壁をめぐらしたと。また東のドナウ流域地方では、都市（オビドゥムという）はウィークスと集落規模は異なるが、いず

れも城壁と城門で防備が施されていた。つまりは、六世紀になれば、イタリア、ガリアの南北部において城壁がつけられ軍事的防禦とともに住民の避難所となることが都市の特徴であり、教会の所有地もまた城壁に囲まれていた（八二八―八二九頁）。

・城壁の規模が異なる日本では城壁は領主のために住民の避難所となっていないことに留意したい。

このことはドイツ奥地の諸地方でも同様で、オビドウムあるいはウルプスの存在が八世紀に入る前から知られており（七四二年には三人の司教の任命に関する資料がある）、民会もあり城塞の存在も確認されている（八三三頁）。

ともかく、ラテン語の「キヴィタス」はゲルマンの「ブルグス」に代わり（例・ヴェルツブルグ、アウクスブルグ、アシャツフェンブルク、カストルムから代わったレーゲンスブルクなど、カロリング朝時代に進行）、古い小部落の中心集落はガウの城塞から都市が成立した（八三六頁）。ドイツ諸都市（司教都市を除く）の防壁は一二世紀に築造されたとする説に対して、著者は、都市の防備施設は中世初期に設けられた（なかにはローマ時代とのつながりをもつものがある）という（好例はフランクフルト）。つまりは、ドイツ奥地でも、フランク時代には都市発展の萌芽があらわれているというのである。

イングランドにおいてはどうか。著者は「六および七世紀に都市が存在したのであり、それらはガリアのそれらと同じように部落定住地の中心として、また外敵の脅威にさらされた場合の避難所として役立った」（八四〇頁）と述べている。また、司教がキヴィタスの指導的地位になっていたことも大陸と同様である。

注目すべき叙述は、都市的土地賃貸借の基本的特徴ともいえるべき「家屋と土地の間の所有権の分離が見られる」（八四三頁）という点にある。筆者は思う、その伝統が現代にも引き継がれているのだろうか。

③あとは、都市内における非自由人とは異なる賃銀労働者の存在（西ゴート族、フランク王国、イタリア、イングランド）と、最後に都市一般の生成について自説の梗概に説き及ぶ。後者について、ここで著者の結論をまとめ

ば、古いローマ人の消費者たちが聚合して、祭祀や商業・交通の中心地など政治的・経済的な重要地点として、城壘・防備施設も整えた場所に、ゲルマン民族のガウ団体や小部族民が、それを利用して引継いだのが中世諸都市の始まりだといっているのである。

そして、「三世紀の民族移動期において、ガリアの諸都市に市場が存在し、周辺に居住するゲルマン人コロータスがかれらの農産物をそこへ売りに出していた」という話、メロヴィング朝期にはキヴィタスやウィークスの刻印ある通貨が使われていたという話で証しをする。また、ローマ時代の城砦が中世都市の防壁建造の動機になっており、カロリング朝後半の時代における国王城館、王宮、国境防備施設、商業拠点も、ゲルマン時代の民衆城塞、ガウ城壁、避難城塞、領主居城と結びついている(八五二頁)という。

そして、九世紀後半、ザクセン朝時代になって、これらの古い諸都市は重要性を失い、新しい諸都市が出現するが、それらもそれ以前の発展に結びついており、新しい「建設都市」ではないと。しかも、中世後期に都市自治が達成できたのも古い時代における経済的・社会的発展の萌芽が存在したからだ、この章を閉じる。

・こうして証拠だてて説明されると、文化の深層にあるキリスト教がヨーロッパを統合したことに納得せざるをえない。つまり、世に上いわれる民族大移動の実体がキリスト教圏の拡大であり、それがヨーロッパ文化圏として統合されたのが中世である。だとすれば、中世の暗黒時代<sup>1)</sup>という一部の世評は、本書によれば事実を無視した中傷にすぎないといふことになる。

また、ヨーロッパ文化の基礎であるギリシア哲学、キリスト教の三位一体説は、人間主義の通底に流れる文化である。すでに、自然<sup>2)</sup>の神性を問う日本文化との差異は歴然としており、法文化の相違は明々白々である。

2 ともかく、ヨーロッパ文化圏の成立によって中世が始まると理解することについて、ひとまず読者も納得しえたと思う。本稿が中世史に拘わるのもそのためである。この点について、「中世史の基本的諸問題」と副題する、

ヘルベルト・ヘルビック『ヨーロッパの形成』（一九六七年北海道大学での講義、石川・成瀬訳一九七〇年）では、ヨーロッパ成立のもろもろの基礎について、本書はそれらの相互関連に配慮した著作だと訳者は述べているので、次に本書を簡明に紹介してみたい。

(1) とりあえず、「ローマの遺産」と題する第一講から。

「ローマはギリシアの芸術と洗練された習俗を故国へ持ち帰り、はぐくみ育て、さらに遺産として来るべき諸世紀に伝えたのである」。即ち、「ラテン語の日常用語は、文章用語として以上に、全世界、キリスト教を信仰するようになった世界のすべての民族に、互いに話をし理解し合える可能性を与えた。それによってローマはヨーロッパの大きな文化財に比類のない貢献をなした」。さらに、ローマ「法体系は……ヨーロッパ中世に、さらに近代になってからも西方世界に対して……法的な安全装置を提供した。というのは、ローマ法は立法権を執行権から分離し、この二つの推進力をたえず均衡と調和の関係においたからである」。しかも「君主政的・貴族制的・民主政的諸制度を統一して創造的にはたらく一個の全体となし、また、帝国の行政を、上は国家単位の大きな課題から下は都市やもつと小さい集落など地方自治体の条例にいたるまで理にかなった自治の形で組織し、それによって個々の行政体に十分な活動の余地を与えると同時に、能動的な責任の分担を求める声にこたえたのであった」（二一―三頁）と、誉めすぎではないかと思うような言葉で約言する（筆者・現代ヨーロッパ文化は中世にその基底を確認して、現在グローバル・スタンダードになっている）。

古代ローマ世界が減び去ったあと、ヨーロッパ中世という新しい時代を創り出すことになる諸勢力が出番を待っていた。即ち、古代の貴重な精神的財産を保存し写本を作成して残し、西方の諸民族を均一な宗教的秩序に導いたのはキリスト教であり、相続人たるゲルマン人は、キリスト教会と結んでヨーロッパ中世を全盛に導いたのである（六一―七頁）。

(2) 続く話は、ローマ帝国時代に戻るが、中世都市の前身の一つである「植民都市」の生成に触れているので簡潔に補充しておきたい。

紀元後一世紀のローマによる中部ヨーロッパの占拠は、ライン河とドナウ河にいたる地域に限られ、リーメス国境の城壁は五五〇キロ以上あったという(レーゲンスブルグ辺りが結合点)。「植民都市」は、軍の宿营地、国境の城塞をもとに発達し、ローマ文化の前進基地となった。

スペインのタラコ(タラゴナ)、ガリアのルグドゥヌム(リヨン)、パンノニアのカルタントム(ウィーン)、ブリタニアのエポラクム(ヨーク)が属州の首府であり、際だつ史実に注目すれば、ディオクレティアヌス帝が豪華な建物をつくって統治したトリアーを帝国西部の首都(二八七―三八三年)としたことだろう。そして、ケルト人・ゲルマン人が新しい法秩序に服したのも、経済的利点による外面的快適さに身を委ねたことを受容したためであり、その結果、ローマ属州文化の発展をもたらしたのである(一二頁、ローマ人の進入以前には西ヨーロッパに都市は存在しない)。

したがって、ローマ人による占拠のなかったライン以東およびドナウ以北の諸地方は都市文化の洗礼を受けることなく、「都市的定住地が現れるまで、なおほとんど二〇〇〇年の永きにわたり農民的生活形態の中にとどまっていたのである」(二三頁)と。

以下、「キリスト教の成立と伝播」「ゲルマン諸民族と国家建設」……「カール大帝の帝国」……「教皇権・教会改革・世界教会」と説かれ、「ヨーロッパ都市の発端」(第二一講)にいたる。

(3) まず、「都市の成立と発展はひとつの世界史的な出来事であり」、「ある国土の全体像、ある民族の構造、その国家的秩序の構成は、すべての時代また地球のすべての部分において、都市の成立によって根本から変革され新たに形成されることになった」(一八三頁)と意義付けされる。しかし、「そもそも都市の研究がはじめられたの

は、ようやく一九世紀、ヨーロッパで自由主義が勃興し、非封建的・市民的階層が政治的にめざました時代になってからである」。

しかも、「一八五〇年ごろからフランス・イギリス・ドイツで公刊された都市の歴史に関係する研究の多くが……その重点を<sup>インステイトウチオーネン</sup>制<sup>度</sup>、つまり都市の憲法にもとづいて設けられたもろもろの官庁においている」(一八四頁)と、制限付きであった。

だが、しかし、このような制度は一二、三世紀ごろから文字による伝承をもとに解明できるようになって、当初は、中世都市の成立が確固とした法規によって措定されたと考えられていた。が、この法的特権の賦与は都市発展の結果行われたものということがわかり、中世都市の発端は、経済的・社会的構造が都市的生活共同体を形成していたそれ以前にあると認識されるようになった。

中世の史料に書かれたラテン語キヴィタスの語はローマ時代のキヴィタスを継承している。が、そこには根本的差異、即ちローマのキヴィタスは複雑であり、(イ)ローマ法が与えられる以前からのムニキピアと占領地につくられたコロニアエは、ローマ法の意味における真のローマ市民の都市であり、(ロ)非ローマ人によるキヴィタスIIフェデラータ(ローマに対し独立の地位をもつ)とキヴィタスIIリベラ(皇帝から授与された自由をもつが取り消されることもある)は自治的行政単位にすぎず、(ハ)ローマ属州都市の大部分であるキヴィタスIIステイペンデアリアニとキヴィタスIIトリブタリアニは、ローマ国家の直接的支配領地に属した行政区でローマ人総督の支配下にあつて、キヴィタス法秩序の外におかれたという三種があつた。

ところで、キヴィタスは、イタリアでは六世紀中葉まで存続したが、スペインでは七世紀始めに完全消滅、北アリアは遥かに早い時期に滅亡している。とはいうものの、キリスト教伝播の過程でたいがい司教座となったというところに大きな意味をもつことになった(一八六一―一八七頁)という。即ち、ゲルマンの進出に対し、高位聖職者

たちは難民救済の活動により司教たちの公的権力を増大させ(免税の特権と土地の寄進を受容)、ローマ崩壊後にキヴィタスの領主となった。

このことを中世都市への連続性という観点から考えると、イタリア、ダルマチア、南仏・中仏など古典古代Ⅱ地中海都市が維持された地域がある一方で、北仏、ベルギー、イングランド、ライン・ドナウ河流域など損傷の甚だしかった地域の二種があり、ローマ都市の古さとローマによる支配の長さが関係していることがわかる。つまり、ひとつはローヌ・ソーヌ両河に沿ってモーゼル・ライン河にいたる道であり、もうひとつはアキレヤからカルヌントウムにいたるアルプス東縁の通商道である(一八九頁以下に詳しい説明がある)。

それは、ローマ末期には自治的都市制度としては、もちろん解体していたが、都市的定住地が単に居住のため利用されつづけていたという意味である。しかも、想像のとおり、国境の要塞都市では建造物も維持され利用されていたし、ロワール河南方ではゲルマン人によっても利用され、アラブ人がピレネーをこえて進出してからは、その重要性は著しく増し、七、八世紀においても、その市場機能を保持していた(一九〇頁)という。

そして、九世紀前半には古代都市建設への復帰をはっきり認めることができるようになり(カール大帝は道路を、ルートヴィヒは橋を、ロータルは宮廷を改修した)、キヴィタス城壁を壊して教会・世俗Ⅱ建築を建てた(二九一頁)という。ただ、数十年のちのノルマン侵寇のさいに、北部・中部フランスで城壁修復や教会定住区の城壁防備が施され、ローマ末期のキヴィタス周辺に町が生まれた(ブルギあるいはカストラとよばれる)が、南フランスでは古いキヴィタスに城壁を繞らせ、イタリアではキヴィタスの地盤の上に都市的發展がみられた。

本書が述べる最近の研究によれば、都市類似形態の出現として、ローマ人とゲルマン人の接触地帯に限らず、またローマ末期の遺構とも結びつかず、新しい定住地が発生し、フランス北部・ベルギー・ネーデルラント・イングランドで発展し都市になったものもある(二九二頁)という。その原因は、海岸や河川による商取引のための商品

倉庫・休息場所を確保するためであって（カロリング時代の文書）、それも、つねに教会・修道院、城塞、王城の近くに設けられたからだ。八二八年ルートヴィヒ敬虔王の『商人令』によれば、国王の保護のもとで自由人として職業を営み租税の義務を負っていたという例がある。

本書では、続けて、ゲルマン人の領域におけるヴィク（防備された商人の定住地）、ローマ末期にキヴィタスでもなかった中部ヨーロッパの内陸部における商人定住地に教会が建てられて司教座に選ばれた例として、ライン右岸のウトレヒト、ヴェルツブルグ、エルフルト、マクデブルグの例があげられている（一九二頁）。

また、イングランドにおけるローマ起源のまちである、ドゥロヴェルタム（カンタヴェリー↓ケント人の城）、エブラクム（ヨーク）には最も早く司教座が創出されている。しかも当時の人口は、ヨークが八〇〇〇、ノーリッジとリンカーンは六六〇〇（教会数は三五）である。

3 ようやく、「ヨーロッパ」世界がみえてきた。

ところで、まだアメリカ留学よりヨーロッパ留学が盛んだった戦後において、ドブシユの影響をうけた日本人として、正面から『ヨーロッパとは何か』（一九六七年）を簡明に問うたのは、増田四郎である。

(1) 著者によれば、第七章「ヨーロッパの形成」について、五、六世紀からほぼ八、九世紀後半にいたるまでの時期に、「古代世界の文化遺産と、教会であれ、とにかくカトリックの教えや諸制度と、ゲルマン民族の精神とが、一つの舞台でいろいろ融合し、化合して、民族や国家をこえたヨーロッパの基礎をつくった」（二三〇頁）と要約する。カロリング朝時代である。

そして最終章で「ヨーロッパ社会の特色」を論ずる。

最初に「ローマ理念とキリスト教」について。「遅れたイギリスの封建制度の確立もノルマン征服（一〇六六年）によりフランク帝国の制度を直輸入して、現代ヨーロッパに至る舞台ができあがった」と。その舞台に共通する拠



り所はカトリック世界による統一ということである。教皇と皇帝という二つの中核による、時に紐帯強化、時に執拗な緊張関係(カノッサの屈辱・叙任権争議・アヴィニヨンの捕囚)があつたが、ローマ理念の復興ともみえる神聖ローマ帝国の出現を中心に共通した秩序を保持しえたことは確かである(二七九―一八二頁)という。

(2) 次いで、「言語の分布とその在り方」について。

「西ヨーロッパの言語が、大きく分けてローマン系とゲルマン系の二つにわかれていて、国により、あるいは民族により、いろいろの国語が存在することは……周知のことである」(一八三頁)。それでも、言語学者の調査によれば、同じドイツ語圏でも、南部の高地地帯と北の低地地帯には大きな相違があり、西北部になるとオランダ語と見分けがつかないという具合。同じようなことはフランス北東部とベルギーとの関係にもあり、ゲルマン系・ローマン系といつても、中間地帯は「混合色のあやをなしている舞台だということになる」(一八五頁、スイスの独仏二ヶ国語併立が庶民の会話にも及ぶことはよく知られていよう)と。

これこそ、日本語には国際的関係性がない(国内における方言の違いはあるが)という点との大きな相違である。つまりは、「各国それぞれの国語は、文化的な所産であると同時に、いわば政治的なものとの関連で考えられているものであり、その限りでは、地域の多様性をつなぎとめる役割をしている」から、「西ヨーロッパでは、民族的にも言語的にも、きわめて流動的な共通の基盤」、即ち、ランケがいうローマン的、ゲルマン的世界という共通の基盤の上に、現在の諸国家が形成されているといえるのである(『ヨーロッパの歴史』という欧州共通教科書が一九九二年に出版されている・筆者)。

(3) 続いて「社会変革の原理」について、ローマ帝政末期からのカトリックの演じた役割、とくに修道院の活動が労働と信仰を結合した規律ある経済単位をつくるという点で、あきらかに古代的な人間類型を変革した。とりわけ、教区制の整備が中世都市制度をつくる上で強い影響力をもっていた(一八七―一八八頁)、と指摘する。

と同時に、三圃農法によって、特定の地域に集村化現象が現れ、教世紀にわたって普及した。これこそ、中世ヨーロッパ社会の発展を推し進めた基本的前提であり、村落共同体の形成こそが密集村落の特殊な経営法であった。また、それは地中海中心に栄えた古代社会とは異なり、ゲルマン民族が侵入したガリア北部から始まったのである、と。

さらに、「社会生活にみる団体的合理性」について、「西ヨーロッパの社会生活では、日本などにくらべ、歴史の断面をきってみても、上からの支配に対する被支配者層の団体意識がきわめて強固であったと考える」。しかも「西ヨーロッパでは社会生活をおおむね法律関係において捉え、法的ルールをうちたて、それを慣習法として守りぬこうとする意識が一貫して歴史を流れている」（二九二頁）。それが、一方的支配に対する抵抗力を生み、時に国制をも左右するほどの力となりうる団体意識の源泉であるというのである（筆者「法意識の有無」と「革命の存否」という日欧の違いは決定的である）。

こうして、十一、二世紀から自覚されてくる中世都市の市民意識は、領主権力に対抗する都市自治の精神であり、「自由な市民、平等な市民の自警・自衛の団体精神にほかならなかった」（一九二頁）。しかも、一戸一戸では生活できないという前提の上になたって公共施設を築きあげることに協力し、公共世界に対する奉任精神、公共施設の肝要性意識を認識して、わが町を愛し都市の共同規範に従ったというから、そこには「団体的合理性のすばらしい発露を読み取ることができる」（一九三頁）ことになり、この傾向はアルプス以北、ゲルマン系の地域に強い、と称賛する（市民意識と市民法観—ローマ法—の日欧差に注目したい）。

(4) 最後は「社会と文化の国際的性格」である。ヨーロッパ文化と一口にいえるのは、フランスを中心に誕生した封建制度も生産様式も、ここからイギリスや東欧諸国にまで、ニュアンスの違いはあっても普及したからである。王侯貴族相互の通婚関係のような国際色がみられ、所領も入り混っていた（島国による日本との違いに思いいた

る読者は多いと思う)。

一口に中世といっても、前半は自由の有無が基準であり、後半は貴族・聖職者・騎士・市民・農民といった職業身分が市民革命まで維持されて、それぞれが一種国際的な共同感覚をもっていたといえる(一九六頁)。

こうしてできあがったヨーロッパには、帝権はドイツ、教権はイタリアという二つの中心に、学芸はフランスという三つの文化圏が成立し、中世の全般を通じて保持せられ、やがておこるルネッサンス、宗教改革、産業革命を通じて、全世界にその地位を誇示することになる(一九六頁)。ヨーロッパ人の国際感覚は、EUの成立をみても、画一化を嫌ってそれぞれの地域性・国民性を生かした上での協力体制、個性を生かしたユニークな文化圏の統合に關する方途を探っているといえる。著者はそれを「ヨーロッパ精神」と称し(一九六頁)、本書を結ぶ。

・ 思った通りの日本人のみたヨーロッパ像であり、日欧のはっきりした違いを読み取ることができる。しかも、ドブシユのいうように、「ヨーロッパ」の一言でまとめられる観念の由来がはっきりしたと思うが、この程度の概略説明では世界史の復習と思われる読者もあろうかと思う。

そこで、観光客の話に戻って、そこから本稿の今後の話の進め方について、一言述べておきたい。

観光客の好奇心がタイム・スリップして、ローマ時代の遺蹟、それもフォロ・ロマーノやコロッセオは別格として、現存する植民都市のアレーナ、水道橋、城砦の塔とともに、中世都市の旧市街町並と大聖堂にあることは、ツアーの日程表を見れば明らかである。

そして、こうした関心からだけでは、中世ヨーロッパについて、一般に、事件としてのカノッサの屈辱、叙任権論争、アヴィニヨン捕囚、十字軍、魔女狩りなどが単発的に脳裏にうかぶだけで、キリスト教一色というイメージが常識化されているのではなからうか。

しかし、近年の中世史研究では、近代の夜明けは近代ルネッサンスに始まるのではなく、中世にもルネッサンスがあ

って(それも一次・二次とあって本来のそれは第三次だという)、中世・近世の連続性、つまり、中世に近世の萌芽をみるとというのが常識になっていると、筆者は推測している。

そこで、改めて、この問題に注目したいと思う。

4 まず、当面の中心課題であるキリスト教をめぐる史的展開からである。クシシトフ・ボミアン『ヨーロッパとは何か——分裂と統合の五〇〇年』(一九九〇年、松村剛訳一九九三年)はヨーロッパ通史であるが、中世の発展期までについてキリスト教の普及を中心に記述しているので、ドブシユ以後の研究成果に注目して経緯を辿ろう。

(1) まず、「日本語版への序文」に、ヨーロッパの「本質とは、統合と分裂、すなわち時代によって外部との境界も内部の国境も変化するヨーロッパというひとつの空間の相次ぐ統合と分裂」であるといい、原著の「序」において「ローマ帝国に異民族が侵入したときからヨーロッパが歴史的存在となったと考えている」。<sup>1)</sup>「統一性」と「多様性」の二極を結びつけているのがヨーロッパであり、その歴史は、国境が言葉によって強要された統合と分裂の歴史であると敷衍している(毛人、吉備、出雲、隼人などの例は、すべて有史以前)。

(2) 「異教、キリスト教、ローマ帝国」(第二章)から。

キリスト教受容にさいしての、異教との共存は容易ではなく、異教との全面的決別を主張する者、異教の要素を浄化して保持しようとする者、古来の思考様式・生活習慣は余り変えない者という対立、つまり、アテネカイエルサレムかという二者択一の問題であり、その起因は、財産のある裕福な生活様式のエリート層にとって、富の拒否は相容れないとみなされたからである。

しかも、四世紀には教会制度が成立して、ローマ、アレキサンドリア、カルタゴの司教は特別な地位をもっており、階級的に組織された聖職者たちをも支配していた。とりわけ、三位一体説、キリストの神性と人性の関係、人

間の原因と恩寵に関する解釈についての教会内部での対立が教会の統一を危うくし(異端アリウス主義)、それは長期にわたってつづいたのである(二二頁)。

ただし、コンスタンティヌスの改宗(三二三年ミラノ勅令)によって、異教崇拜は禁止され、神殿は閉鎖ないし破壊されたし、また、その後の、三位一体とキリストの神性・人性を決定したニカエア(三二五年)・カルケドン(四五一年)の公会議を経て、ローマ帝国は、結局、教会のために働くようになった。しかし、広く知られているように、皇帝機能の東西二分化(三九五年)はローマ文明内部の亀裂という影響をもたらしている。

その後、東ローマ帝国は異民族による攻撃の撃退に成功していたが、七世紀にイスラム教徒の侵入を受けて始めて、エジプト、パレスチナ、シリアを喪失した。しかしながら、ローマの後裔を自認するビザンチン帝国として、一五世紀まで存続した(二四頁)。

(3) 民族大移動の時代は荒廢の歴史である。しかし、ローマ帝国の廢墟のうえに異民族の王国が建てられキリスト教化(アリウス主義の場合は正統への改宗を含む)した歴史でもある。とくに、イタリア、スペイン、ガリアのラテン化が進み、八世紀初頭には「ローマ世界」<sup>ロマニア</sup>の新旧の住民統合はどこでも完了した(二七頁)。

こうしてできた社会は閉鎖的小共同体の農村文明のそれであったが、教会が文明の中心的役割を演じていたので、過去の継続性を維持することができたのである。しかも、ローマ世界が残した唯一の組織として、司教は、君主に意見し防衛を指揮し、都市の食糧補給に従事した。むしろ文字文化は教会の独占物であった。

他方、ビザンチン帝国は、ヴェネト、ラヴェンナ、ローマを除いて領地を喪失し、ラテン世界は北方に開かれた。しかしながら、それでもローマは文化的に魅力をもち、西欧の宗教的都としての役割を保持していた(二八頁)。聖遺物を求め、建築を含むキリスト教芸術の雛型を探す目的で、人々はローマにやってきたからである。こうして、ラテン世界に、キリスト教が発展し、新たな文化が開花することになる(以上二九頁まで)。

その文化とは、第一に、キリスト教のラテン化の完成（ヒエロニムスによる聖書のラテン語訳〈ウルガタ〉、アウグスティヌスなどによる異教伝統のキリスト教化、キリスト降誕紀元の定義〈五二五年〉、復活祭を頂点とするキリスト教暦の確定）であり、ローマはコンスタンティノポリスと袂を分かった。聖ベネディクトゥスによる修道院制度の創始（五二九年）と、そこにみられる文化遺産の継承は、聖性の名のもとに、社会関係と文化を拒否していた隠者たち（筆者・無的実在を確信して社会と文化を拒否しアフリカに渡った求道者が多かった）に代わって、「文芸への愛と神を欲する意志」（一九五七年刊のジャン・クレールの著書表題）を信念に結びつけた修道士を生み出した（三〇頁）。

第二に、俗語の口伝による部族的伝承を、ラテン語で書かれた二種の世界史、即ち、聖ヒエロニムスが並行関係を樹立した旧約聖書という歴史と、ローマの世俗史のなかに統合した夫々の民族に関する歴史という二種の軌跡を結合する民族起源伝説をつくりあげたことである。それは、その民族が世界史のなかで占めている位置を示して蛮族ではなかったということを主張するためであった。この方法は新文化の重要な構成要素として普及し、修道院制度によって旧ローマ帝国の西側やアイルランドにも伝播した。

イタリア・プロヴァンス・アキテーヌ・スペインⅡ地方のゴート族、ガリアのフランク族、ブリテンのアングル・サクソンⅡ族が政治的に新たな単位の王国をつくった。ただし、スペインのゴート族がアラブ人に潰滅させられた（七二一年）ことは有名（諸民族の史的経緯は省略）。

(4) カロリング朝時代はキリスト教世界の全体を含んではない。七七八年のスペイン進出における敗戦、国内部における部族の言語による違いなどで政治的に分裂したが、キリスト教信仰と文明の統一が破壊されることはなかった。これをいうならば、ヨーロッパ世界成立の予告か。

八世紀は、千年以上にわたって通用するヨーロッパ諸権力の分配をデッサンしうる大転回点である。グレゴリウス一世の措置によるローマ統治、二世による西欧の霊的指導者としての地位の確立、ステファヌス二世による現世

権力の高地位の確保、八〇〇年のレオ三世によるシャルルマーニュの皇帝戴冠により「ローマ帝政の再興」が叫ばれた(三五頁)。

即ち、ベネディクト会の修道院における、八、九世紀に筆写された古代文字の再発見は、文化の「聖の極」と「世俗の極」の間における緊張の活性化であり、それは一六世紀まで続く文化的創造性の起源ともなるものであった(三六頁)。

かくして、カロリング朝による統合は、ヨーロッパの縮小を予告したにとどまらず、教皇と帝国の二極分体体制を刻印し、以後の数世紀にわたるヨーロッパ分裂の諸紛争について主要軸を決定したともいえる。ただし、古代諸作者とラテン教父の著作の遺品を後代に残して古代へのノスタルジーをかきたてることにもなったのであり、さらなる分裂の深刻化は、「世俗の領域」ではビザンティウムが保有していた地位を西欧が獲得し、「宗教的領域」ではコンスタンティノポリスの皇帝に従属させられていた東方の総主教はその監督から脱皮することになったのである。

つまり、ヨーロッパの政治的統一という神話が誕生した時期である(三七頁)と。

(5) 第五章「ヨーロッパの出現」は、「教会は、早くも六世紀以降……民族大移動によりキリスト教が消し去られてしまった地域を奪還する事業に乗り出していった」(三八頁)という文言で始まる(民族移動はキリスト教化した民族の移動ではなかったか?)。

そして北方と東方の異民族に向けての布教拡張(七二〇年代の聖ポニファティウスによるテューリンゲン地方への伝道など)を経て、ノルマン人、ゲルマン人、スラヴ人、ハンガリー・マジヤール人たちに対するキリスト教への改宗に二世紀が流れた(三九頁)。

民族の改宗法にはローマとコンスタンティノポリスの二種類があり、西欧では宗教的領域が世俗的領域より上位

だとする説(後者では逆)が唱えられた。このため、諸民族に強制されたキリスト教化によって、ヨーロッパ大陸の地図上に一本の線が引かれて、二種のキリスト教に分けられ(二〇五四年)、南から北へ向かう軸(イタリア、ギリヤ、ブリテン、ゲルマニアから、スカンディナヴィアへ、またポーランド、ボヘミア、パンメニアと進んだ)が、ヨーロッパを形成したということである。

即ち、この時代におけるヨーロッパの出現とは、ローマ・キリスト教による宗教的統合とラテン語による普遍的教会、そして当該国語による世俗文化への所属という事実に基づく共通起源の意識によるものであった。

そして、このヨーロッパという文化的統合の宗教的基盤の形成は、五世紀に始まって一四世紀までの九〇〇年を要したというから、それは、長きにわたる社会と個人生活の大変動という経験であつたらう。つまり、こうしたキリスト教改宗のおこした連鎖反応は、結婚・葬儀に関する従来の風習禁止、特定の日の断食、性の交わりに関する新しい習慣の強制などに及び、各自の生活の流れに新しい枠組みを導入することになった。また、家系誕生とみなされていた神々は神格化された英雄になるか、逆に悪魔の位置に落とされるかという一方で、王権の正当性は聖職者の行う即位の儀式に根拠をおくようになり、王は教会・修道院の建設援助とその生活手段の保障にかかわらざるをえなくなった。

しかしながら、改宗によって諸部族の王は、ローマ教皇と帝国に対する政治的姿勢を明確に示す必要がある。新たなカトリック諸王たちは、どの権力から王冠をうけるかによって結果は異なるので、その役割は側近の聖職者が決定した。つまり、改宗は人間生活の枠組みを総合的に改革する行為であるから、数十年のうちに、日常生活、社会、政治から経済生活までもが変貌をとげることになった(四一―四三頁)。

(6) こうして、ヴェルダン条約(八四三年)・メルセン条約(八七〇年)によるカロリング朝の分裂、民族大移動の終息(一〇世紀)を経て、封建制の浸透(一二世紀)と空前絶後の大開拓、都市をめぐる領主と市民間の紛争と



続く一一世紀から一三世紀にかけて、ヨーロッパには都市の帯が形成され、そのかたちは産業革命までは変わらなかったということになる。

その帯とは、ブリュージュとヘント（フランス語ではガン）、およびロンドン中心の諸都市を起点として、ライン沿岸、南独、スイス、イタリア湖水地方、ジェノヴァ、フィレンツェ、ヴェネツィア、ライン河畔から三つに分かれて、一つはハンザ同盟都市のハンブルク、ブレーメン、リューベック、グダニスク、二つは南方へバリ、ディジョン、マルセーユ、バルセロナ、バレンシア、三つは東方へドイツをとってプラハ、クラクフ、リヴォフ、ウィーン、プタに達した。

そして、ヨーロッパの国境の拡大（例・キリスト教徒のスペイン奪還）によるキリスト教化の拡張と続き、十字軍運動に突き進む（四四―四九頁）。

(7) いよいよ「封建社会から身分社会」（第七章）への変転が始まる。先走って述べれば、一二世紀から一六世紀にかけて、ジェノヴァ、フィレンツェ、ヴェネツィアを出発点に、南から北へ、西から東へと、ヨーロッパ世界は外へ向けて発進し、一八世紀まで変わることのない国境が与えられて、統合的役割を演ずる経済制度がととのえられてくる。そして、この時代の政治制度（官僚・軍事的組織としての国家と代議制議会）とともに、新しい社会構造、つまり身分制度を、アンシャン・レジーム末期までもち続けることになるのである（五一頁）。

本書の記述は、中世身分社会の真只中に入る。キリスト教においては、「クリユニーの修道改革」、「シトー会の革新」、枢機卿による教皇選挙と教皇権の強化、東方教会との断絶の表面化（二〇五四年）、グレゴリウス七世による改革、叙任権闘争の勃発、アヴィニオン捕囚と西欧教会の大分裂などは知る人ぞ知る事件である。結果、聖職者は、その生活様式と特権が定義されてひとつの身分として形成され、教会の自律性と優越性が保証された（五一―五二頁）。

・参考までに、「キリスト教全史」については、上智大学中世思想研究所編『キリスト教史』全一巻（一九九六～一九九七年、平凡社ライブラリー）が詳細を極めている。

王権もまた、古来の至高権力を奪還し、新しい理論を作り出した。フランス、イングランドの、王のふたつの身体、理論、ドイツの、帝政西漸論、ヴェネツィアの、聖マルコ共和制論などにより、個人に優越する国家思想が国家に不可視性・持続性・有効性を賦与し、官僚の自律性を神聖化した。一世紀末に再発見されたローマ法も同様である。国家は人民の外部的存在として、法的規制により公益のために貴族身分を定めた独占権をもつなど、社会変化の動因をつくった。

しかし、「一世紀後半はまた、都市の政治的覚醒の時代でもある」（ジェノヴァやヴェネツィアなどはこの時期より早く独立国家として成功していた）。つまり、都市の運命は三者（都市貴族、教会領主ないし世俗領主、王政＝国家）の関係で左右されたが、何れも同じ原則に基づいて都市空間を整備しており、それは一八世紀まで存続した。

即ち、夜間は閉鎖される門と塔を配する外壁に囲まれた都市には、どこでも中心がふたつあった。一方が、司教座聖堂の体現する宗教的中心であり、他方は、場合に応じて館ともなる城砦か、あるいはコミュニタでは、自由の象徴としての鐘楼が隣接する支庁舎付置の形態をとる世俗の中心の二つである。十二世紀以降、イルド＝フランスを皮切りに司教座聖堂は天高く伸びるシルエットをもつ大型の大聖堂になり、その動きは……ラテン・キリスト教世界のすべての司教座に浸透していった。いわゆるゴシック大聖堂の話になるから、一般観光客も知るところであろう。それも、現在工事中のものもあるというのは、人間の作品は完璧に到達しうることとは不可能であるということを示すためである、と著者はいう。

このあとは、ラテン語を共通語とするラテン・キリスト教世界という、文芸共和国、つまり、第二のヨーロッパ統合の話になるので、本書についてはここで打ち切ることにする。

・ここでは民族移動によるキリスト教拡大の意義についての理解はドブシユほどではない。かように、古代と中世についての連続史の描き方は、政治史・社会史・経済史の専門にに応じてさまざまである。それゆえ、中世ヨーロッパ史論となれば、西洋史シリーズを除いても、和洋とまりせて一〇指に余り、和訳書だけでもその選択に困るほどである。本章の都市論に限定してもアンリ・ピレンヌが中世都市史の碩学として筆者の記憶に残るが、その紹介の前に、もう二、三、観点の異なるヨーロッパ中世の文化地理学にこだわりたい著書があるので、その紹介につきあっていたければ幸いである。

5 現代でも「ヨーロッパ」の一言で論ずることが多いが、多様な文化が存在することは、法学者なら誰でも知っている。英法、独法、仏法……など、国ぐにの法律についての専門家がおり、それら同士の違いを論ずる比較法学の存在を考えれば素人にも理解できる。本稿で論ずる「法文化論」も比較法学の一環であることは野田良之によって証明済みだ。

明治時代に「法の継受」が提案されたとき、独法と仏法のいずれにしようかと論ぜられたことを想起すれば、そこには「ヨーロッパ法」とくくりにされる共通項があり、その基礎にヨーロッパ文化の存在を確認できるわけである。

つまりは、「比較法文化論(学)」の存在価値が比較文化論に負うていることは自明であり、とりわけ日本法とヨーロッパ法の比較がその獨創性を發揮しうることは、本稿の前半部分で明らかにしたはずである。

そこで、前述書と重複する説明のあることを承知(?)のうえで、ヨーロッパ文化の基底に現存するヨーロッパ中世世界を論ずる諸著書に注目したいと思う。

まず文化地理学の、T・G・ジョーダン『ヨーロッパ文化——その形成と空間構造』(第二版一九八八年、山本・石井訳一九八九年)から。テーマ別構成で「ヨーロッパとは何か」から始まって……「自然」、「人種」、「言語」、

「宗教」……と続き、「都市」に及ぶという次第である。とりあえず、第一章「ヨーロッパとは何か」から、その結論を。

一六世紀には「人文的実在としてのヨーロッパの概念がすでに十分発達していた」（九頁）と、前述書の続きの文言に出会う。そして、「ヨーロッパの根底には本質的に人間的な統一性を発見することができる」（二二頁）と断言。その「偉大な思想」とは、民主主義であり、科学的発見（進化論、産業革命をおこした発明、精神の科学的研究、物理学・医学の基礎研究）である（ただし、植民地主義などのマイナス・イメージを世界に与えたという事実もある）という周知の史実であり、本稿では省略し、簡単に都市論に入る。

(1) 「われわれが『ヨーロッパ的』とみなしているものには、都市に起源をもつものが多い」という言葉で、第一章「都市」が始まる。なぜなら、ヨーロッパ都市の起源は紀元以前にあるが、現代都市のすべてに欠かせない特色は人口の集中である（ベルギーの場合、都市人口の割合は全人口の九四パーセント）。

都市成立に不可欠な一般的条件は、食糧の受給である。即ち、食糧生産から解放された人びとが、交易・製造などに従事するために大集落を形成して、商業都市あるいは製品加工業都市として、その機能を拡大したことによる。次いで、法律と社会秩序の整備が国家の成立・発達によって整うと、国家がまた都市を生んだ。つまり、都市が政府を抱え、その政府が都市の発達を促すという都市と政府の共存関係が成立することになる。

しかし、ヨーロッパ都市の多くは、教会の集まる聖地で興った。とくに、中世都市は修道院の周りで発達したものととってもよい（三七頁）。が、また、学問や芸術のために集まって発展した都市もあって、これら非生産者階級に対する積極的寛容こそヨーロッパ文明の賜物といってもよい（三三八頁）と。

(2) そもそも、ヨーロッパの都市制度は、古代ギリシア（都市国家数は最多のときで二〇〇）からイタリアに移動したもので（アウグストゥス時代に四二〇を数える）、一三キロ平方メートルのローマでは一〇〇万人を数えた。そし

て、そのほか、ローマ軍隊の駐屯地（カスター・チエスターの語尾をもつ）、都市間交易の結節点など、計画されて建設された植民地は、公共広場・公共建築のある都市の中心部で直角に交わる二つの大通りを中心とする格子状の街路パターンをもつ植民都市として発達した。しかし、その規模は未だ小さく、フランスのローマ都市の人口は六〇〇から三万五〇〇〇、イギリスのロンドンは一万七〇〇〇だったが、五〇〇に満たないものもあった。

ローマ時代の都市は、帝国崩壊後、放棄されたものでも再び発達したものがあつた、それらはラテン語の崩れた名で呼ばれている。ケルン、ランス、ロンドン、ヨーク、ボルドーなどの例である（三四〇―三四一頁）。

ローマ都市の衰退は紀元二五〇年ごろから始まり、農村に戻るか放棄されるかであつた。ただし、前述したように、教会の力の大きなところでは生き残つた。

ライン地方と中央ヨーロッパでは封建制度が始まり、中世都市の起源となるものが生まれてくる。それは、封建領主の本拠地や教会関係機関地などで、城塞があつた従来の中心地からである。時期は八〇〇年代から九〇〇年代の城塞建設の時代であり、商人は安全地の確保のため、都市の核になりうる場所に住居を建設し、職人もそれに引き付けられて人口は増加した（三四二―三四三頁）。

(3) ヨーロッパ中世都市は三つの特性をもつという（市民にとつて？）。自治憲章（チャーター）と都市壁と市場である。都市に住んで封建制から解放された商人集団は都市の自治を要求して、自治憲章の制定をもつて都市成立の時とし、古代ギリシアの都市国家に似せた。一一世紀から一二世紀のころである。そして、民主的自治が行われ（アンリ・ピレンヌ著で詳説する）、その文化的業績によってルネサンスをもたらすことになる（三四四頁）。

次に、自治には自己防衛が欠かせない。都市全体を防備する都市壁が築かれ、商・工業施設、教会、多数の市民が壁のなかに囲まれた（日本の城下町との違いに注目してほしい）。しかし、人口一〇万を越える都市はほとんどなく、パリとナポリだけが一四〇〇年ごろ一〇万を越えていた。

この都市国家が、大帝国の出現により急速に衰退したことは想像に難くないと思う（ドイツは一七九〇年まで三〇を越える都市が独立していた）。「この都市国家の衰退は、国家の首都が大規模な都市に発展し、卓抜した地位を確立したことと平行していた」（三四七頁）。例えば、三〇〇年後には、ロンドンの人口は七〇万に増加した。パリのシヤンゼリゼ、ベルリンのウンター・デン・リンデンなどの見通しがきく大通りが一八世紀から一九世紀にかけてつくられた。

このあと、著者は、都市の立地場所（防御的立地、交易路立地）、都市形態（街路パターン、密集度）、都市の地域構造、都市における市民の住み分け、都市の類型、空間的配置について、史的経緯をふまえながら都市名を例にあげて概説している。そこで、ここは筆者の関心の向くままに拾い書きする。

(4) 都市の類型について、ブラウンフェルスの分類によれば、司教都市、都市国家、海洋都市、帝国都市、理想都市、宮廷都市、首都であるが、著者は文化地理学者らしく、その都市の景観論から話を始める。「ヨーロッパの都市景観の特徴は歴史の所産で、その影響は街路パターン、建物、密集性に認められる」（三五八頁）と。

まず、街路パターンは不規則で貫通道路はまれであり、旧市街の周りに広がる現代の郊外でさえ、道路はしばしば無秩序であるという。そのため、街路には名称が付され、その名はすべての交差点で変わり、また住居・建物に付される番号も無秩序で混乱を助長している（「ヨーロッパの都市はなぜ美しいのか」という日本人の著書が必読文献となる（後述））。が、このパターンを伝統とさえ考えているようで、第二次大戦で八割が破壊されたドイツの都市における復興は古いパターンでなされた（フランスにもサン・マロの好例がある・筆者）。

対して、格子状あるいは碁盤目状パターンのものは、ギリシアやローマ時代の植民都市に多い（ナポリ、ケルン、チェスターの例）。

「密集度」（三六二頁）では、ヨーロッパの都市は丈が高く、その理由は共同住宅の割合が高い点にある。例え

ば、西ドイツの独立家屋が半分であるのに対して、アメリカでは三分の二にのぼるといふ。それは、前産業化時代において仕事の後に人々が集まって食事を楽しむ場を都市の核にしたために、都市中心部の近くに住民が生活の場をおくことを望んだからである。住居と仕事場を結びつける中世的習慣(筆者・理由は城郭都市の狭い範囲での生活のため)が今も残っている証しといえよう、と。さらに著者は高層建築を建てる当時の技術的限界にも説き及んでいることを付記しておこう(三六三頁)。

・しかし筆者は、中世聖堂の尖塔より高く建てないという信仰上の理由による制限もあったと思う。その証拠は戦災後における旧市街の復元にみられるのではないかと。しかも戦後の高層建築の築造はほとんど新市街に限られていると思うのだが。それにしても日本の現状は全く無秩序としか思えない、立体化はどんどん膨張し、都市デザイン無視の二〇〇から三〇〇メートルの高さマチマチの林立状態で、立体美無視の乱雑ぶりである。

次は「地域構造」(三六六頁)である。都市の中心部は中世の旧市街地にあり、それをとりまく城壁は不規則な円形が多く(四角というエーグ・モルトは例外)、現在よく知られているのは、ロマンチック街道のローテンブルグやスペインのアビラなどの小都市で、大都市の場合はブルバール(パリの例)あるいはリンク・シュトラッセ(ウィーンの例)になっており、残存する城門のなかにはローマ時代のものもある(ドイツのトリアに残るポルタ・ニグラは観光の目玉?)。旧市街の核心部は、周知のように公共広場であり、それに面して聖堂や市庁舎(王家の住まいであれば宮殿)がある。この配置こそ、かつての自治都市の名残りである。

・いふなれば、旧市街地における建物の配置こそ博物館的意味をもっており、改築のさいには、通りに面した意匠はそのまま残し、後側の居住部分を現在様式に改めるといふ幾多の例を、筆者は見ている。また、鉄道は旧市街地を避けて郊外部を通る(従って駅は当然に郊外にある)のが通例であり、筆者の経験ではフランスのラン(Lyon)は極端な例で、市街地まで行くのに自家用車は別としてボムというモノレール、しかも粗末な箱状の車体に乗るほかに方法はない。

次いで「すみわけ」(三二六九頁)である。宗教によるそれはユダヤ人のゲットーがよく知られており、ほかに言語・人種・社会階級・職業などによるものがあり、それぞれに空間パターンを示す特性をもっている。

「都市類型」(三七二頁)について、本書はイギリス型、ゲルマン型、地中海型、社会主義国型の四地域型を識別している。イギリス型は持家居住の割合が高く、多くの住民は一戸建か半独立家屋に住み、高級住宅地区は郊外に多い。ゲルマン型では自治都市の伝統から農村(封建的支配が長い)との差異が大きく、中世的都市核心の保存に熱心で大聖堂と市庁舎が残り、重要な中央広場では今も象徴的行事が行われている。他方、地中海型は都市への移行が漸新的で、都市縁辺部はアパートが多い。ただし地理学者のあいだではイタリア型とスペイン型と区別する傾向がある。社会主義国型はバルカン半島にみられる型であり省略。

最後の「都市の空間的配置について」(三七五頁)、ドイツの地理学者ヴァルター・クリスタラーの説を紹介する。つまり、三つの原理(市場原理・交通原理・分離の原理)もしくは政治原理)を呈示し、市場原理では市場を中心に円型もしくは六角形になりネットワークの形成を可能にする。交通原理は建設・維持費を最小にするための原則によって二つの中心地を交通で結ぶタイプとなり、市場原理とは矛盾することになる。そこで、交通原理は人口密度の高い工業地で、市場原理は自給的地域で、有効に働く。第三の分離型は政治的理由によって中心地が分断的に設定された場合におこる現象である。しかし重要な問題は、鉄道や幹線道路の建設により中心地の数や分布を変化させた場合に三原理は錯綜したものとなる。広く知られているドイツの例をあげれば、ロマンチック街道のローテンブルグ、ディンケルスビュール、ネルトリンゲンの諸都市についてであろう。

6 「ヨーロッパとは何か」と問われて、その形成については西ローマ帝国時代から中世にかけてのことを考えればいだろうか。が、「ヨーロッパ文化」と題されると、その終りをはかる定規はない。しかも、それについてはさまざまな専門が分化しており、その歴史の提示は、また分野によって主題展開の筋もまちまちである。だから、



筆者の構想から考えた場合に、複数の専門家を取り上げざるをえず、それを整理するだけの時間的余裕もない。従って、説明が重複するのも止むをえないと諦めるしかない。前著において、先取りして都市論を述べたのはその好例である。

ところで、日本人による「日本史」が充棟であるように、ヨーロッパ人による「ヨーロッパ史」も同様であり、加えて「入欧」を掲げた日本人にとって、ヨーロッパ文化は人ごとでないはず。それもこれも含めて、しばらくこだわることにはしたい。

(1) まず、クロード・デルマス『ヨーロッパ文明史』(「クセジュ」刊行年不明、清水幾太郎訳一九六三年)は、ギリシア・ローマ・ユダヤの遺産を「どんな連続とどんな断絶との関連で発達して来たかという問題」として扱っている(「序論」より)。即ち、ギリシアには「人間および社会に対するある種の考え方の形と骨組」があり、ローマには「政治的・法的観念」と「骨組」があり、神聖ローマ帝国においてヨーロッパが用意され、キリスト教が「文明の精神と本質」をひきうけた。しかし、「歴史は……バラバラの事実の集積を示すものではなく、「そうした事実を組み立てるもの」であるから、事実を系列に分けて等しく注意を払うわけにはいかない(リュシアン・フェーヴルの言葉)と断じている(その通り、だから本稿でも複数の史書を引用せざるをえなかった)。従って著者によつてさまざまな説明が可能となり、「歴史もまた人間を作る」(フェルナン・ブローデル)のだと(二〇頁、概略史とはいえ、本書もその一つとしたいのであろう)。

第一章「中世の大冒険」においては、商人の出現により商業都市が生まれ(十三世紀)、ブルジョワが発展し(言葉の初見は一〇〇七年)、パルルマンの萌芽がみられる(フィリップ・オーギュストが十字軍出発前の不在中にパリで四ヶ月に裁判を一度開くよう命じたことに始まる、一一九〇年)。

十字軍による遠征と冒険が、ヨーロッパ諸国に与えた影響は、封建制から中央集権的行政の萌芽を樹立し、都市

の裁判官は話し合いによる解決策を好んだ。

百年戦争が終ると、新しい国家精神が仏英に吹きまくり、中世のキリスト教を否定した(五六頁)。信仰心の集約的逸脱、ヤン・フスの異端、魔女裁判、そしてヤン・フォン・アイクの油絵、ルーアンにみられるフランス最後のゴチック様式など、ヨーロッパに新しい姿が現れたと(五七頁)。

日本人がヨーロッパの成立をどうみたか。

題名に惹かれて、まず、水之江有一『ヨーロッパ文化の源流』(二九九三年)は「聖書・神話の世界から歴史へ」と副題を付す。「神の言葉」と「人びとの知恵」が、いかにしてヨーロッパ文化をつくったのかを七章に涉つて語るが、本稿の問題意識に照らして二階から目録の述作。

(2) 比較文化論としてみたとき、日本人らしい著作といえれば阿部謹也『ヨーロッパを見る視角』(二九九六年)である。文字通り「日本との比較」であり、英・仏・独の中世中心と著者もいい、渡りに舟である。五講に渉る岩波セミナーの一冊。

①第一講は、著者の得意技である「世間」観念を基底にして、ヨーロッパと日本の社会観の違いを論ずる。日本の場合、仏教用語であった「世間」は、世の中の意味で「人間と人間の関係の世界」を表現する言葉であるが、英語の「ソサイエティー」の訳語たる「社会」の同意語として現在も使われており、そこに、社会と個人の関係の日欧差があると。

・日本では、社会カに向きあう個人カはない。とりわけ、戦後に強調される個人とは単なる個人カの意味にすぎない。

明治一七年に「インデイヴィデュアル」の訳語として「個人」という言葉が生まれるまで、個人という意識は若干の著書(例・『徒然草』)を除いて日本にはなかった。対して、ヨーロッパには十一世紀に個人が生まれ、個人と

社会の關係が議論的となつてゐるといふ違いがある(第二講が「個人の成立」である)。ただ、明治以後に個性に目覚めた日本人にとつての世間意識は、個人が周囲の集團に適應していくための知恵として働いてゐると(三四頁)。例えば、政党の派閥、贈与互酬の關係などである(個人相互の根回し、企業相互の談合も心は同じ・筆者)。

ヨーロッパでも贈与慣行はあつたが、十一、二世紀に教会への寄進が進むことで消え、個人財産は公的な普遍的財物として捉えられることになる(五四頁)と、第一講を終える(日本での個人財産は、自分の財産の意味しかない)。

②第二講は「個人の成立」。想像通りと思う読者も多いと思うが、日本人は人間關係について考える傾向が強い(つまり世間中心の考え方)のに対し、ヨーロッパでは個人中心の考え方に徹するという話、具体例がくどいほど説かれてゐるのは「セミナー」のせいかも知れないが……。

いいたいことは、個人意識の違いの大きさの違い、日本人には「個人と社会」の關係についての論議がほとんどない(「集團に埋没する個人」という話である(七六頁以下))。

他方、ヨーロッパではキリスト教の普及によつて世間が解体したという。マタイ伝第一〇章には「わたしより、父や母を愛する者、また息子や娘を愛するものは、わたしにふさわしくない。十字架をとつてわたしに従つてきなさい」という。ルカ伝第一四章にも「父・母・子・兄弟・姉妹を憎む人間でなければ自分の弟子にはなれない」という。これらの文章は世間と相容れないことは明白。つまり、キリスト教は個人の宗教であると(八一頁)。

先祖供養は当然であると考える日本人にはとうてい受けいれない宗教であり、キリスト教が日本に拡がらなかつた理由である、と著者はいう。

③ヨーロッパにおけるキリスト教の普及は一三世紀で、村にも教会ができてくる……。ここで「カロリング・ルネッサンス」の話に入る(その詳細は後述の書で)。

著者は、カール大帝によるルネッサンスとは「キリスト教の教義の権威のもとで社会をつくりあげようとするもの」だったと、ウォルター・ウルマン説によりながら説明する。即ち、社会形成のかたちを変えようと、ヨーロッパの性格を決定的に規定したのだから、ルネッサンスというにふさわしい。それが、たかだかパリ周辺とアーヘン周辺にすぎないとしてもである(八六頁)。いわば、現世の問題と彼岸の問題を結びつける韌帯として国家が存在すると考えたところに、文芸復興と観念しうる素地があると評価する。いうなれば、この考え方に従えば、教会と俗界が結びつき、世間の観念は解体せざるをえず、国家と大衆の距離は埋まり、罪の意識をもつ個人が国家をつくると考える結果、生まれるのが「個人の覚醒」であると(九〇頁)。

換言すれば、「ヨーロッパ国家は、中世から近代にいたるまで、キリスト教の救済史、天地創造から最後の審判にいたるまでの歴史に基づく罪の問題で貫かれて」おり、「支配は救済のための手段でもあり、一人一人の人間が、あの世で天国にいけるために国家というものは手助けをするのだ、という解釈」になる(九一頁)。そして、罪の告白(二二五年ラテラノ会議で告白は成人男女の義務とされた)は「権力による個人の形成という社会的手段の核心に登場してきたのである」(ル・ロワ・ラデュリ『モンタイユ』からの引用)と、個人の覚醒を跡付ける。著者は「自分の内面を詳しく調べて語ることによって自己というものを形成した」(九七頁)からと、それを個人意識の原点として説述するのである。

④ここで当然に日欧の個人意識の差について筆を進めることになる。世間研究の大家の場合いまでもないが、日本では「世間の基準に則って、自分の行為がまわりからどう見られているかを知る」という態度であるのに対し、西欧の場合は告白によって個人意識がネガのように浮かびあがると巧妙に表現し(九八頁)、近代ヨーロッパの合理主義は、カロリング・ルネッサンスに始まり、一二、三世紀にできたとも付説している。

そして、四、五世紀に聖人が生まれると、聖なるものを守るための場所として、中世には修道院が成立し、聖な

るものを一般の人々に分け与えるという考え方から修道院殷盛の中世が続くことになる(一一二頁)という。

ここで「一〇五〇年頃までのイエス像と、それ以降のイエス像が違う」という珍しい話がでてくる。即ち、前者では「目をカッと見開いて生き生きとして」いるのに対し、「十世紀中頃から死者としてのイエス像が描かれ始めて、苦痛の表現も見られるように」なると(一一三頁)。そして、死者のキリストに対して生者としての自画像を描くことが始まり、自己の形成が重要視されてくるに従って、自己表現のためのラテン語使用が一二、三世紀に行われる。

次いで話は、独立人格の理念として表れる一二世紀に成立した男女の恋愛関係についてであるが、読者には予測可能なことと思われるので全文省略。次講は、法文化論にとって重要な「市民意識の成立」(第四講)の論述であり、それによってヨーロッパを内在的に理解したいという。

(3) 御存知の読者も多いと思うが、著者の先学、増田四郎『西欧市民意識の形成』(一九四九年)・『ヨーロッパ中世の社会史』(岩波セミナー一九八五年)などがあり、それをふまえての話に入る。そこで、師の著作の前者(ここでは一九九五年学術文庫版)、第四章「西欧市民意識の源流」によって当該研究の流れを辿ることにする。

①増田は、ウェーバーの都市社会学を一言述べ、それに従って、北欧のみに芽生えた特殊な市民的団体意識についてふれる。一般的知識で想像しうるのはゲルマン系民族の特質である。そして、それがいかにしてそのような特質を生むようになったかに注目し、この等族的自覚をもつ市民こそ中世都市市民の源流であるという(二五八頁)。

まず、北欧中世都市の成立について、南欧のような古典古代的消費者都市の伝統はなく、南欧では教会制度の一部として都市法制が残存していたのに対して、新しい運動に支えられて新生の形をとったことが注目される。いわば、歴史的に自己形成的な烙印付けが行われたといえる(一六〇頁)。

その新しい運動の担い手は遠隔地商人の仲間であり、一〇世紀中葉から一一世紀中葉にかけてキリスト教化が普及し異民族の掠奪侵入をくい止め、キリスト教団の積極的活動を招き入れたのである。即ち、北海・バルト海の沿岸に沿って、商人ギルドの祖型たる団体活動の行われたことを示す史料が、その名を現し始めているという証拠がある。こうして、地縁的団体が下フランケン地区と南イングランド一帯に司教座か城砦をつくり、新しい「商業地区」商業交易の中心的聚落（ポルトウス）が簇出した（好例はケルン市）。国際的「商人社会」の成立である（二六一頁）。

彼らは庶民階級のみによる団体的結束をたかめ、特許状を獲得して都市領主（大司教・司教など）に対抗し、国王または皇帝と直結して「自由」を獲得し、領主の恣意的支配を抑制することに成功した（この辺の話はアンリ・ブレンヌの中世都市論が詳細に説明しているので後述）。

市民が結成した当該団体はコミュニティーチオとよばれ、一五歳以上の市民個人が誓約に基づいて「法の前の平等」を旨とした「平和と友愛」を念ずる等族的結合であった。そして、その流れは、サン・クワンタ（二〇八一年）、ポーヴェ（二〇九九年）、サン・トメール（一一〇〇年）などの諸都市にはじまり、ケルンの「自由のため誓約」（一一二二年）を経て、ブリュージュ（一二二七年）、トリール（一二四二年）、トゥールネー（一二四七年）に波及し、一一世紀末から一二世紀中葉にかけてひろがった。こうした新しい精神の昂揚は当然に新しい秩序を生むことになる。つまりは、これらの北部都市では聖職者、封建貴族、騎士などを異質なものとして排除して、個人の平等という特色を見出すことになるのである（一六三頁）。

ただし、商人仲間という働くものの団結であったから、「都市自治体」の完成を意味したのではなく、いうなれば、「市民の法」の具現化までには、なお数十年余りの苦難の途が続いた。ただし、すぐれた諸侯の場合、一二世紀中葉には、「領内全体の経済的繁栄をねらう新都市建設の風潮を生みだすに至った」（いうところの建設都市の

続出である、一六四頁)。

② こうして、建設都市は新しい政治意識を背景として成立したのであるから、進歩的な自治法制が、特許状もしくは都市法の形でつくられることになり、司教都市にも影響を与えて、一三世紀中葉を頂点に、北欧諸都市は前身の如何にかかわりなく、「自治体」としての法域を完成することになる。いわば、中世都市文化黄金時代の到来である(一六五頁)。ただし、商工業者を中心とする誓約団的性格のものであるから、商人ギルドの優越のもので「法の前の平等」であった点に留意したい。

③ 次いで、「中世都市の社会経済史的特色」に。一言でいえば「市民的生活全体の統一」として把握できると。それは、市民の経済生活は、職業分化を前提とした市場中心の合理的・機会均等的な社会という意識が醸成される可能性をもっていたというのである。

従って、新しい経済組織の担い手として「都市」とか「市民」とかが登場することになる。そして、市民は「狭く住み、広く考える」生活感情を育みながら、「一方においてギルドやツンフトの伝統と慣習を墨守」しながら、「他方、市壁を越え、領邦を越え、国境をもはるかに越えて、活発な国際交易の波上にのりだし、出来る限り広範な流通場裡に、みずから属する都市の自主性を確立しよう」と競い合う。「封建的な団体的結合と開放的な企業家的精神」を矛盾するところなく両立させようとしているから、都市の牧歌的情景を想定するなら、それは誤りである(一七〇頁)。しかも、都市内部は同質性が促進され、「禁制圏」(周辺農村の商行為を禁止し職人の居住を許さず工業の発生を未然に抑止する特権)を設定した。また市内においては、親方・職人・徒弟の階序制が貫かれ、仲間相互の連帯責任の精神を生みだしている(一三世紀におけるスコラ哲学の社会秩序観——職分思想——に支えられる)。

それが、一四世紀以降になると、各地にさかんな「ツンフト闘争」(富商的都市貴族の市政独占に対するツンフトの平等的参与を公認させようという下層手工業者の反抗)がおこり、そのため、一方で都市僭主制を生みだしたが、他

方、中世北欧都市では市民的結合が健全で、自給自足的志向が内部組織の秩序を基調化していた。ドイツ・ハンザ都市、ブルージュを想起すれば、その積極的側面がみえてこようというもの。とくに、中世末期の「都市同盟」を考えれば、その王国・帝国の統一要求に応えた有力な証左が理解しうるといふ(一七二頁)。ファーターシュタットはファーターランドであった。

都市の繁栄は都市公共建築の壮麗化を招き、公共に奉仕する精神は経済活動を通じて市民の具体的生活の間になれば、公共財政の運営、防備の共同責任に同質社会としての自覚をもたらしめた。それが、イタリアの都市国家とは異なる北欧都市の内部にもたらされた市民意識、即ち、協同体的われわれ意識である(一七四頁)。

#### ④ 「中世都市の法制的・軍事的特色」に入る。

中世の「都市法」といえば「都市の空気は人を自由にする」という法諺が広く知られている。一ヶ年同一都市に居住すれば、前身の如何にかかわりなく自由民となり、「法の前の平等」が保障されるというのである。

もつとも、古い司教都市では都市領主の伝統が強く、自治体運営組織たる「市参事会」の制度を獲得したとはいえず、多数の家臣・聖職者を通じて市民生活のあらゆる部門を監督し干渉し、市参事会において不純な要素を抱えていたはずである。しかし、それでも一三世紀前半期までには、その不純な要素は市民の闘争によって除去されていたといえる。

われわれが目にするラートハウスの壮大さは、この市参事会にみる市民的榮譽の象徴である(一七八頁)。とはいうものの、他方でそれは都市貴族による支配の危険性をも秘めており、デモクラシーとみなすには程遠いといえるだろう。その証拠に、ケルン、リューベック、フライブルグ、ブリュッセル、ブルージュ、イーペル、トゥールネーなどの中央広場にみる富商仲間による中世建築の壮麗さに、現在の観光客の眼も奪われる現実があるということに気付くはずだ。



ところで「都市法」とは何か。著者によれば「個別的に獲得され付与せられた諸特権……の集積を基体となし、一般法や商慣習および諸判例の要素を加味して出来上ったものであり、……(臣従的団体)としての『市民』の遵守すべき法規範であると同時に権利である」(一八〇頁)。従って、「有力都市の法は、政治的・経済的な動機を背景に、また複雑な聖界の勢力関係ともからみあつて、他都市にうけいられ、訴訟関係の結合を中心に、都市法を基準とした(母都市)——(姉妹都市)の『法族』……のいくつかが成立する」と。そして、「この傾向はドイツに強く、アーヘン、フランクフルト、ウイーン、リューベック、マゲデブルグなどの都市法が……多数の『娘都市』をその傘下におさめた」ことによつて、中世末期のゲルマン的法形成の違観」を証しているという。

・ヨーロッパ中世法については、専門書に、世良晃志郎『西洋中世法の理念と現実』(一九九一年)がある。論文集であり、「西洋中世法の性格」「中世法の理念と現実」「西洋中世における法と倫理」などの諸論がある。時宜に応じて引用することにする。

その面目を知るためには、その軍事的機能に注目する必要があるとして、北欧都市の自衛精神に貫かれた軍事的特色を解説する。即ち、市民は「防備施設の管理権を獲得し、市門・望楼・城壁・橋梁等の修理と維持、したがつてまた都市平和保全の義務と権利を掌握し」、それは、「十三世紀の中頃までには、いずれの都市も概ね市民自体の負担にもとずく自衛隊となることが出来た」(一八二頁)と。その証拠に、市長にひきいられて戦場に活躍する市民軍に関する記述が、十三、四世紀の史料に激増する傾向をしめすと、軍隊は市民による自衛・自警の組織として存在したものである。従つて、ここではゲマインデ構成員としての市民による地縁的・人的結合の健全性がみてとれるというもの……。「自衛と自助の精神、公的世界に奉仕する精神」に基づく誓約団的性格がよみとられると、その北欧都市の市民意識を称讃する。

⑤市民意識の最後は、その「精神的基礎」である。

北欧都市における公共に奉仕する市民意識は、前述のような小天地を母胎として生まれ、ジュテンデ(等族)的自覚が育成されたことによることが明らかにされたい。そこには近代国家が採用した統治原理の祖型を求めるところができる。即ち、団体的訓練と小市民的性格、中産階級の秩序観と強靱な自助的意思が、近世初頭にめざめる下層階級の階級的闘争力を生んだということになる。

対して、南欧における市民的文化の開幕は、個人主義的めざめとして現れ、外側へと向かう自己拡張と個人力量の發揮が団体的制約を超えていったということであろう。しかも、そこに南欧市民の宗教に対する一般的感覚があり、しかも北欧型の「われわれ意識」とは対照的である(一八七頁)。そして、後者(北欧市民)は、プロテスタントイズムが主張されたとき、この世俗的要素を織りませた世紀的動乱に対して、一人一人の宗教的内面感情をこえてのり切りえた事実があり、そこに都市自治体を中心とする彼らの団体的契機を認めざるをえないだろう。

いかなれば、日常生活に即してのキリスト教化は、コンミュニオン運動の展開と不可分に結ばれており、そこに、一方で「反抗権」の一種を、他方で「自然法」・「人民主権」の萌芽的思想を見出すことができる。何れも、いわば「下から」の自治意識ということになり、ゲルマン的からキリスト教的への脱皮が庶民生活に即して行われたという思想的経緯を見逃すことができないだろう(一九一頁)。

第五章は「中世紀の社会と文化」である。が、次節で登場させたいと思う。

⑥さて、阿部謹也の第四講「市民意識の成立」に戻り、増田説との異同に留意したい。

冒頭に「ヨーロッパを内在的に理解」したいという。内在的とは「近代化という路線に限定しないでヨーロッパを見る」ということだととして、まず「市民とは何か」を論ずる。

とりあえず、「ヨーロッパ的な市民意識は日本には存在していない」(一九六頁)と。市民社会はブルジョワ社会であり、ブルジョワジーとは「ブルに住んでいる者」、ブルとは「城を中心とした集落」である。そして、ブ

ールという市民社会はコミュニティであり、そこに「国家」の意識はない。だから、個人が国家に塗りつぶされるということはない(日本人と比較せよ)。つまり、ヨーロッパ社会の原理を考える場合、国家よりも都市を知らなければならぬということになる(一九九頁)。

ここで、アンリ・ピレンヌに對する著者の所説に入り、その社会経済史上の批判にふれるが、本稿の引用にはそぐわない。

⑦次いで、都市ができて文化上何が変わったかに関し、「タウンとガウンの対立」(二四三頁以下)について述べる。ガウンは学生の着る礼服であるから、礼儀をわきまえた階層と町衆の法被にみられる対立のことで、エリート文化と民衆文化が一五、六世紀からはつきりと分かれてくるという意味である。禁欲の文化を追求したのは御存知、マックス・ウェーバーであるが、市民社会は簡潔で合理的なものを歓迎し(二四九頁)、市民権をえてくると、グロテスクな民衆文化を排除、圧迫、規制しようということになる。

中世から近世にかけて生まれるこの市民文化は、上品で、合理的な生活規範に基づいており、日本における「世間の文化」とは全く異質だといいたいのであろう。が、やや「尻切れトンボ」の感があり、その続きを知りたい人には、同『近代化と世間——私が見たヨーロッパと日本』(二〇〇六年)をお勧めする(二〇一四年の朝日文庫版もある)。本稿では最終章でふれる予定だが、参考のため(忘れそう?)、文庫版の解説(養老孟司)を紹介する。

養老は、阿部が「西欧風の個人が日本の世間に欠けている」、「世間には多くの呪術的習慣が残されている」と指摘したことをあげたうえで、「西欧の個人が一二世紀にカトリック教会が告解を奨励したことに始まるという指摘は興味深い」と強調し、日本における近代的自我には個人意識はなく世間こそ大切だという考え方に共鳴し、阿部が「欧米の自然諸科学の現状を仏教の視点から見直す」と述べたことは重要な論点指摘だと感想を述べている。

手前味噌になるが、筆者も「世間の道理が法を破る」ことについて論じたことがある。一九八五年から九〇年に

かけて「法文化の深層」を論じたときのことである（『憲法社会体系Ⅲ』三九一頁以下、第五章）。

・重ねていう。日本で市民といえは単に都市に住む人のことで、都会人と同義語である。しかも、町村合併後は町も村も市となり、市民の意味は、さらにアイマイになった。

(3) 阿部理論に対抗することで、気になる著作が二点、植田重雄『ヨーロッパの心——ゲルマン民俗とキリスト教』（一九九四年）、今野國雄『ヨーロッパ中世の心』（一九九七年）である。心」という心情表現は日本独特のものというのが筆者の常識であり、ヨーロッパについて「心」という言葉で表現しうる中味はあるのかという疑問が湧いてくるからである。

叙述内容は信仰の基層にあるもので、深層心理」とでも置き換えて理解せずばなるまい。ということ、前者の紹介について一言。

①「ヨーロッパをキリスト教文化一色であると考えたのも……不十分」というのが執筆の動機だと語り、「ヨーロッパ文化の基層を探つてゆくと、意外にわれわれの伝説、習俗と共通するものがあり」親近感をもつことがあると。そこで、ヨーロッパ人の生活意識のなかにあるそれを探るのが本書の目的だという（「はじめに」より）。

本文は五章だてで、まず「水の神々」。

ゲルマンの民間伝承における水の精（ヴァッサーガイスト、半人半魚）は緑色の上半身のみ、魅入られると人間は水の中に引き込まれるという。水で遊ぶ子供への警告だからという理由も。多くの読者はローレライを想像するだろう。これはライン川の話だが、海の精」となると人魚である。人魚の観念は、それこそヨーロッパ全土にあるという（四頁）。珍しいのは、男の人魚」で、一三〇五年・一四三三年にバルト海で捕まったという話が残っている。

水にまつわる民俗上の話では、シユヴァルツヴァルトには、ドナウの源泉」があるといわれ、泉の信仰」を生

んでいる。古くからのゲルマンの女神やケルトの大地母神がキリスト教化したものといわれ、湧き出る噴水にマリア像がつくられ、象徴的に命の源として崇拜されている例もある。噴水に飾られる川を表す彫刻や人物像は観光客にも広く知られている。ルルドの泉は泉信仰のキリスト教版である。

こうして、副題にいうように、ゲルマンの民俗信仰がキリスト教化した世界にその後も生きていくということ、自然信仰を例にあげて、山、森、大地、火と光に係わる実例をルル説明してゆくのである。以下、筆者の目を引いた項目について述べれば、「大地母神」について、聖アンナ信仰はシュメールの大地母神イナンナに遡るといい、また四三一年のエフェソス公會議で決定された聖母マリアは教義上定められたものではなく、民衆の母性信仰によって生まれたものだと(八八頁)。

「森と樹木」について、森が包含する世界には、不気味なもの、謎めいたものが共存しているというイメージは古代・中世を越えて現代でも存在している。「ヨーロッパの懐の深さは、森の深さであるから……」(一〇六頁)。

森が古くから人間の生活を支えてきたことは誰でもが知っており、そこに信仰とからみあった古代文化が存在したことは、なにもヨーロッパに限らないと、筆者は思う。

例示されるのは、ローマのディアナ女神、後身たるギリシアのアルテミス女神。中世になって森に入った聖者がキリストやマリアを崇める御堂を建て、やがて修道院が誕生した。ゴシック建築には森に抱くヨーロッパ人の崇拜心が象徴的に表現されている(観光客のなかにはサグラダ・ファミリアを想う人がいるかも)。

しかし、森を拓かなければ生活がなりたないとして開墾が始まり、畑・牧草地が生まれる。しかし、ギリシア・ローマ神話のなかに人間が樹木に変身する話があり、とりわけ巨樹・老樹・奇怪な形の樹木に対しては特別の畏敬の念が湧くことは現代でも同じである。人智が及ばぬものに超越した霊力を感じるの、いずこの世界でも同じだということをいいたいのである。が、マリアを菩提樹と呼ぶのは、ゲルマン人の家族・部族の共同体の中心が

菩提樹などにあったことと繋がりがあられるのかも知れないと筆者が思ったのは、著者の筆勢のせいかも知れない（一八頁以下）。

次いで、ヨーロッパに多い家の壁にかかれるキリスト教に関する物語の絵画の話。有名なのはオーバアマガウの受難劇の壁画で、観光ルートにも入っていることが多い。家は城であり、「家の幸福は、世界の幸福である」と、家は人生の幸福を生み出す出発点である。つまり、十字架像を祀る位置は決まっており、家庭の信仰生活の中心として家族はここで祈りを捧げる。それでも、山間の村にいれば、ゲルマンの神々と同居していることがある。家の柱に山の精を彫り、農民はキリスト教とともに、古いゲルマン以来の呪術をも受け継いで家を守るように心掛けていたのである（一三九頁）。とくにドイツ、スイス、オーストリアでは白壁に家族の城として神に感謝するために祀りの要素を壁に記すことになるというわけである（筆者の翻案を交えて）。

筆者が興味をひかれたのは、*瞑想* のくだりである。中世では、教会中心の宗教生活を避けて祈りや瞑想を通して直接神との交わりを行おうと信仰の浄化に努めた、*神秘主義者* がいるという件である（一八二頁）。

・キリスト教（に限らないが）の場合、西欧思想に特長的な二元思想が根底にあることとわかるように、神と人間との直接対立が前提であり、聖書や讚美歌はその媒介物として存在するのに対し、日本の場合、*成仏する* という一語（一切衆生悉皆成仏）で明らかかなように一元的思考の信仰である。自我のあり方に注目すれば、*瞑想* の根底にあるのは自我の発見に止まるのに対し、日本仏教でいえば、*諸法無我* に拘わる唯識という違いがある。

また、瞑想といえは、筆者は禅宗の黙照禅を想起し、そこに東西信仰の共通点を見出した両者が対話の可能性を感じたという史実（確か比叡山での会議だったと思うが）を想起するのである。

著者は「*神を瞑想する*」とはどのようなことであるか」と自ら問う（一八六頁）。曰く「神は純粹な無であるとともに無を超えている」という。「神と人間の神秘の結合」であるが、「瞑想は無の中に陥ること」なく、「神と人

間が『われとなんじ』の人格関係に立つこと」(明らかな二元論)であると、シレジウスを引用する(一九〇頁)。神と合一すれば恍惚・陶醉に陥ることになるからと、対向関係を強調する(極めて論理的?)。

即ち、瞑想によつて「一切の規律、法則、常識からはなれ自由な心の赴くままの行為を求める」ためであると、論理的二元論であることを強調する。神秘主義でいう「放念」も「己を捨て、我欲を放棄」して「自己を神に任せ」ことで、神の絶対的無私のわざを讃えることであるが、神と人間との協調・共鳴の音色のことで、双方は対向的二元関係にある。

また、人間が神の光を求めるときは何もせずに神の計らいを待つていればよいと、シレジウスを紹介する(一九七頁)。日本人なら他力本願と思う人もいるに違いない。

・筆者の言葉でいえば、宗教文化の表層では同位相にあるようにみえるが、深層の、それこそ「心」の面では異相にあると感じたが。以上で、本書を終わる。

(4) 前述した後者の著作、今野國雄『ヨーロッパ中世の心』に入る。標題の「心」にひっかかるが、内容には、筆者の今後の説明を先取りしたような中世史観もあり、それなりの紹介をしたい。

まず「序章」に本書の梗概が記されている。即ち、「ヨーロッパの中世を見る目」として、一口に「信仰の時代」といわれているが、生きた個人や集団のあり様を考えたいと、まず本書の趣意を述べ、八章に涉つて、対立的な双方觀念の関係を主題に据えている。

①第一章は聖像のこと。東方正教会のイコン崇拜に対するローマ教会の聖人崇拜拒否。しかしカトリックにおいても四、五世紀になるとイエスの画像化が民衆レベルで進行していたらしいという。

そのため、三世紀ごろ、四世紀ごろ、五世紀ごろに涉つて、司教達が、またエルヴィラ(グラナダ)教会会議(三二〇五年)において偶像崇拜禁止をきめているが、聖職者側によるイエス神格化の進行に伴つて(三二五年ニケア

公会議、四三一年エフェソス公会議、四五一年カルケドン公会議、マリアも「神の母」と呼ばれた。それによって広大な地域（中央アジアや中国にまで）に信者がひろまり、偶像公認は六九二年コンスタンチノーブル教会会議において行われた（三三―三五頁）。

②第二章は「正統と異端」。「ヨーロッパほど思想や宗教の上で正統と異端が激しく問題になったところは、ほかでは見られない」と、本題をヨーロッパの心性の際立った特徴としてとりあげる。それは、「原理を同じくし、出発点を同じくする考え方のなかでの違った意見」という意味であるから、勢い争いは激しくなる傾向をもつと（七三頁）。

「異端」の言葉は新約聖書にもみえ（パウロの「コリントの信徒への手紙」「テトスへの手紙」の二ヶ所）、紀元一世紀後半には使われていた。キリスト教は当初ユダヤ教の一派として活動し、とりわけ地中海世界の多様な哲学的思想とも交流していたので、さまざまな教えが交流した。使徒たちは、そのなかからキリスト教の聖典化を計ろうとして、イエスの教え以外と考えられるものは異端として排除しようという動きが新約聖書上にも表れるのは当然である（七六頁）。新約二七文書に決定されたのは四〇〇年ごろといわれており、「トマスの福音書」「ピリポの福音書」「真理の福音書」「マリアの福音書」「ペトロの黙示録」などが外されている。

即ち、キリスト教公認後、正統と異端の争いは一挙に表面化し、治安維持のため皇帝は初めて大規模なキリスト教集会を召集した（三二五年の第一ニカイア公会議）。そして、広く知られているアリウス説（イエスの神格化に抵抗は三八一年の第一コンスタンティノーブル公会議）、マリアの神格化に反対したネストリウス説（四三一年のエフェソス公会議）、ニウテケスのキリスト単性説（四五一年のカルケドン公会議）が異端と判定された。

しかし、異端と判断されても、アリウス説のごときは、その後において広範に復活し再度異端宣告をしなければならなかった（三八一年コンスタンチノーブル公会議）。また、キリスト単性説はエジプトなどに今日でも信者をも



ち続けているし、ネストリウス派も中近東から中国までの広い範囲でキリスト教伝道に貢献しているのである（七八頁）。

さらに、西欧でも、キリストは神の独り子ではなく神に選ばれて養子になったという説が、八世紀末にスペインで唱えられたり、罪を負った人間は善行なければ永劫の罪に落とされるという二重予定説がドイツで九世紀に唱えられている（七九頁、両者は異端として有罪にされたあと永続しなかった）。本書では、それ以外の異端説についても詳しく紹介している。

問題は一一世紀以降の異端で、代表的なものとして、カタリ派とワルドー派、それにフス派を挙げている。カタリとはギリシア語のカタロス（清純）の意味で、イングランドのピューリタンのこと、カタリ派の名は一二世紀半ばに西欧に現れたといい、その発展について詳説する（九〇頁以下）。

カタリ派への迫害は第三回ラテラノ公会議（一一七九年）であり、教皇ルキウス三世は一一八一年に『異端禁圧令』を公布し、永遠の破門に付したが、対策はぬるま湯的であった。積極的異端対策をとったのはインノケンティウス三世であり、シトー派修道士による失敗のあと成功した司祭ドミニコによってドミニコ会という説教修道会が誕生した（一二一七年）。

ところが、他方で、教皇特使ピエール・ド・カステルノ殺害事件がおこって（一二〇八年）、教皇はフランス国王フィリップ二世・オーギュストに異端討伐を命じ、これが四〇数年に及ぶカタリ派討伐十字軍（一二〇九年、アルビジョワ十字軍）の発端となった。教皇インノケンティウス四世は『滅ぼすべきは』の教書（一二五二年）により異端者に対する拷問使用を公認したという（九八頁）。

次いで、「ワルドーと教会の不調和」に続いて、ジョン・ウイクリフ、ヤン・フス戦争、アヴィニオン捕囚、教会大分裂と解説が続く。本章最後は「フス運動はやがて西ヨーロッパに訪れる大波の子兆のように思われる。異端

とは一体何であるのか……」と閉じる。

・D・クリスティ＝マレイ『異端の歴史』（一九七六年、野村美紀子訳一九九七年訳）が、キリスト論を中心とする合理主義と超理主義の論争史、世俗権力との癒着史に次いで、理性の自己相対化論で終わる有意の参考書である。また、鈴木宣明『ローマ教皇』（二〇〇一年）が二千年の歴史を知るに便利。

③第三章は「戦争と平和——『神の平和』と十字軍」である。

中世は戦争が絶えず、特に十字軍が何度も繰り返されて「暗黒の時代」「鉄と鉛の時代」といわれているが、他方で「神の平和」の運動もあつたというのが表題の趣旨である。そして著者は、特に「ローマの平和」の再現を願つたと述べて、ジュルベール・ドウリヤク（ローマ法皇シルヴェステル二世）をとりあげて解説する。

「神の平和」についてとりあげられた教会会議は、正確な年次不明だが一〇世紀である。著者はオーヴェルニュ地方のル・ピュイの司教ギイドー・ウイドーが「われわれは……主のみな名において平和の子であることを告げ知らせよう」という趣意で、九九四年リモージュで会議を開いたと記す（一四六頁）。「神の平和」とは、教会・聖職者・農民・商人の一般信者の生命・財産の保護を目的としたもので、一〇三〇年までに連続的に開かれた教会会議で多くの民衆の参加をえたが、一〇三八年にブルージュ大司教アイモが平和のために武器をもって戦うと決議し、デオル領主オドーとの戦いで多くの聖職者を失い運動は挫折した。

こうして、教会による絶対的平和は実現不可能と知り、いわゆる「神の休戦」によって、一定期間の戦争禁止に移行した（一五二頁）。このような教会の平和運動は一二世紀まで続き、会議は無慮九〇会を超えという始末で、地域の教会や住民が平和を主導した証しとみていい。が、皮肉にも最大の軍事行動たる十字軍が始まるというわけである。

・十字軍は、西欧、ビザンツ、イスラムにまたがる歴史的現象であり、本稿で説明することは夢のような話である。とり

あえず、動機、過程、イスラム側の反応などについて書かれた、橋口倫介『十字軍』（一九七四年）が入門者向きであり、八橋春児『十字軍という聖戦』（二〇〇八年）はその実態を知る上で有益である。後者には、十字軍は兄弟愛、聖所崇拜、罪の意識、名誉心などを構成要素とする精神に支えられた史実であることを論じており、ジャン・リシャール『十字軍の精神』（一九五七年、宮松浩憲訳二〇〇四年）は、やや研究者向きか。他に図説入りの『十字軍全史』（二〇一一年）もある。

平和運動は「神の休戦」会議（一九五五年）を最後に、史上から消えた。第四回十字軍（二〇二二―二〇二四年）、アルビジョワ十字軍（二〇一九―二〇二九年）を契機としてであり、アヴィニオン捕囚に入る。

他方、国家と教会に平和と安定をもたらすための現実的提言をしたのが、マルシリオの『平和の擁護者』（二二四年）である。ここには、国家と教会の主権者は市民全体の民衆であり、彼らの意志が全体会議で表明されたものが「法」となるという（一六四頁）。同時に、教会組織についても、主権は信者共同体にあり、総会議が信仰問題のみならず、教会の総権限を行使し、教皇の任免権ももつと。教皇の権限は総会議の召集要請、提案、記録・公布にすぎないという（一六五頁）。教会の諸権能を規定するのは国家であるというから、平和の擁護者は国王ということになる。

著者はいう。これこそ現代的な主権在民論であり、ウィリアム・オッカムも同様の主張をしているところをみると中世も末期の証拠だと。聖職者であるニコラス・クザーヌスの『信仰の平和について』（一四六〇年）もマルシリオの内容・観点と異なるとはいえ、その斬新さは同様である。クザーヌスは、近代思想に深い影響を与えた人物として、彼および彼の著書について多くの日本語訳が出版されていることは周知の通り。もつとも、平和を宗教のなかに求めた点についてユートピア的なユニークさがある（やっぱり中世的・筆者）と。そして、諸宗教が祭式によって崇拜しているのは唯一の神の存在を前提にしているからだとして、諸宗教の一致を結論付けている。たとえば、神

が多くの名前をもっていてでもである(一七二頁)。イエス曰く「平和を作り出す人は幸いである。彼らは神の子と呼ばれるであろう」と締め括る。

④第四章「個と普遍……」について。冒頭、*「人格の尊厳、人権という主権的個性」*の言葉に始まって、ヨーロッパの個人主義の説明に入る。日本の利己主義と対比しながら……。

もつとも、ヨーロッパでも「最近では個人というものが自閉的な自己愛のナルシズムに落ち込み……かつてヨーロッパで確立されたような個人主義が変質しつつあるという」(アメリカのジョン・ロール)。著者は、ここで「ヨーロッパ的個性」(中世に淵源する根深い意識)の史的説明に入る。

即ち、「ローマ帝政期のラテン人の間ではかなり洗練された個人主義が見られたが、ローマ帝国が崩壊した後のゲルマン人の間では、個人は同一血族のなかに埋没していた」(一八一頁)という話で始まる。そして、「ヨーロッパ的個性は近代になってから、自由、平等、人権などが声高に叫ばれた時期にでき上ったものではなく、いわば中世のさなかである十二世紀にその形成の出発点がある」(一八一頁、一二世紀ルネッサンスか)と。「その動機は一つではなくいくつも見られるので……それを検討してゆく」と続く。

その動機の最初は一二世紀に大規模な異端の続発という衝撃であった。この異端の続発こそ、当時のヨーロッパ社会が活性化・流動化してゆく証拠であり、それは巡歴して説教することを任務とする修道会(ドミニコ会・フランチェスコ会)が一二世紀初頭に設立されたことをみただけでも明らかであろう。某氏曰く。そこにみられるのは「中世初期のような受動的なミサへの参加ではなく、神へのより直接的な対応、神と信者との私的関係」であり、一対一の個人的関係である(アーロン・Ya・グレーヴィチ『同時代人の見た中世ヨーロッパ』(一九九四年、中沢敦夫訳)と。

「神と信者との私的な関係」とは、前述した如く「個人の告解」である。重ねていえば、一三世紀初めの教皇イ

ンノケンティウス三世の「年一回は告解せよ」との定めである(第四回ラテラノ公会議における二一条)。信者は個としての自己を発見せざるをえないようになったというわけ。そのなかに、男女の至純の愛が詩人によって歌われ(いわゆる『カルミナ・ブラーナ』である)、愛のかたちを通して個人に目覚めることになったと(一九六頁)。

・「カルミナ・ブラーナ」とは「ベネディクト・ボレインの歌の意味で、南独の地名に由来し、その歌曲集はバイエルン国立国会図書館に所蔵されている」(皆川達夫による)。

また、一二世紀の封建制は、家臣と領主との契約によって成立しており、個人の責任と義務の上に成り立っている政治体制であるから、政治的領域でも個人意識の覚醒に寄与したことになる(一九八頁)。

・ピエール・アベラール『汝自らを知れ』(一一三〇年)は、古くソクラテスがあげた言葉として、デルフォイの神殿に刻まれていることでギリシア人になじみ深い言葉となつているところをみても、ヨーロッパ人にとって「自己とは何か」の観念を通じて、文化の通奏低音になっていると、筆者には思えてくる。対照的なのが、阿部謹也のいう日本人の「世間」なのだろう(後述の機会があると思うが『近代化と世間』(二〇一四年)。これでは、「個人の尊厳」など理解できるはずもない)。

さらに学術的にいえば、普遍ではなく個に、存在の実在性をもたらしたのは、ヨーロッパの自然科学的な思考による唯名論であることは知る人ぞ知るであろう。

その一人、オツカムはスコラ学の「古い道」に対して「新しい道」を唱え、直接感覚でとらえられる個別的なもののこそが実在するもので、普遍的なものは名前にすぎない。われわれの理性的な知識はすべて個別的な体験に基づくもので、神は不可知であり認識の対象にはならないと述べて、同時代の全領域に衝撃を与えた。その結果、一四世紀末には北西ヨーロッパの諸大学は唯名論を公認するようになった(二二三頁)。当然に、神と人間との絆は見失われがちになり、「新しい心(信仰?)」と称する運動が生まれることになる(生みの親はオランダのヘールト・フ

ローテ)。即ち「共同生活姉妹会」であり、フロートの弟子フロレンス・ラデヴィンスの指導による「共同生活兄弟会」である(二一五頁)。

自然科学ではコペルニクスやガリレオなどの先駆者が……。こうして中世の精神的遺産——個と普遍をめぐる思想の流れにみる自己革新——が近代に受け継がれていった。

⑤次いで「自然と人間」、副題は「美しさの再発見」を見てみよう。

神が人間に他の被造物を支配するよう命じられたと「創世記」にあることはよく知られている。キリスト教は、それに従って、東方のペルシア、近くのギリシア・ローマの世界、西方のケルト・ゲルマンの世界に教えを広めるためこれらの神々と戦った。その証言として、アウグスティヌス『神の国』が書かれた。天空にあるギリシア・ローマの神々に代わって、天上界の秩序・調和を主宰するものとして、復活したイエスを考え、星々を動かすものとして天使を配置した。こうして天上の異教の神々は排除され、天空もキリスト教化された。

こういう次第であるから、地上の自然も人間が支配すべきもの(自然は畏敬すべきものと考えたのはケルト人)とされたが、一二世紀になると、キリスト教も自然と人間の一体性が理解されるようになった。例えば、ベルナルドゥス・シル・ウェストリス『大宇宙と小宇宙』(一一四五—一一四八年)は人間と自然との相関性に焦点をあてた作品であり(二七二頁)、一二世紀ルネッサンスの代表作といわれているし、ヨークシャーにあったシトー派修道院リーヴォーの修道士ウォルター・ダニエル『アイルレドゥス伝』(一一七〇年ごろ)には、修道院の自然環境が『修道士たちに緑の喜び溢れるいわば第二のパラダイスを提供している』というように、具体的に自然を見事に描写しているという(二七六頁)。

シトー会修道士の自然美の発見は、ケルト的自然観もあるが、自然の精神的・肉体的利用について、事実上の認識の深さにあった。いふなれば、神の善意が自然を通じて人間に働きかけていることに対する感謝の表現として、

自然は人格あるものの如く接しろというのである(二八一頁)。だとすれば、自然に接する態度は崇拜ではなく感謝でなければならないという点で、日本とは異なることに留意せよということになる(筆者)。

著者は、「十三世紀のヨーロッパは、自然と人間との関係が新しくなった時期と考えられる」(二八二頁)という。読者のなかには小鳥に説教するジョットの描いたフランチェスコを思い出す人もいるだろう。が、これは小鳥と人間との交流ではなく、神を媒介として、フランチェスコが小鳥に対しても深い愛情をもったからというのが、キリスト教の解釈である。

論述はまだまだ続くが、筆者の関心から、ここで打ち止めにする。

・「心」という表題に似合わず、キリスト教にみられる二元的<sup>3</sup>精神構造<sup>4</sup>に対する弁証法的解決の各相が描かれており、筆者も、関心の向くままに紙数を費やす結果となった。が、成果もあったと思う。「一二世紀ルネッサンス」など、後述を先取りした論述もみられ、今後の「ヨーロッパ中世」論と重なる部分もあるが、著書を連ねる本稿の論述方法では止むをえない。そのことに不満を抱く読者も多いだろうという危惧が筆者にはあるが、専門外の諸著書を集約する方法をもたない「比較文化論」という主題に免じて容赦いただきたいと思う。

(5) ヨーロッパ中世について、日本の西洋史で必ず触れられるのは、キリスト教の教皇と俗世の皇帝との軋轢、いわば聖俗両巨頭の勢力争いである。が、それについて通史にふれたものは未紹介であり、少しく踏み込んだ専門書、つまり中世政治思想史についての日本人の著述を、ここで紹介しておきたいと思う。

副題にひかれ、鷲見誠一『ヨーロッパ文化の原型——政治思想の視点より』(一九九八年)をとりあげる。

筆者は思う。「和魂洋才」と明治以降いわれるように、「ヨーロッパ」は、日本近代化のための「殺し文句」であった。和魂、即ち「融通する自我」に西欧の洋才たる個人主義をどう受け容れるのか、夏目漱石の苦惱で広く知られるように、明治以降の日本文化人がいかに悩んだことか。このことに関する逸話はまさに枚挙にいとまがない。

ところで、その個人主義は古代ギリシアは別にして、一二世紀ルネッサンスに近代のその芽生えが生じたとなれば、暗黒の時代ともいわれるヨーロッパ中世全史について、日本の法学研究者は、それをどう明らかにするのかという興味をもたれること請け合いです。

ということ、これまでの紹介で抜けている——ヨーロッパ人には自明かも知れないが——中世政治思想史における両巨頭、即ち、教皇と皇帝の勢力争いについて詳しく知る必要がある。

ところで、本書は「中世政治思想」講義の台本であるから、解説は平易すぎるくらいひどいという難点はあるが、適宜取捨してゆくことにする。

①まず「ヨーロッパ文化の原型」との主題から明らかなように、ギリシア哲学・古代ローマの法と政治の理念・制度から始まって、キリスト教、ゲルマン人の民族的慣習の絡み合いを説くことから本書は始まる。

そして、ヨーロッパ文化は近代日本文化にとって「けっして異質なものではなく……それを取りさつてしまつて、近代日本の文化の非常に重要な部分が失われてしまつてくらしい、第二の自我となっている」(六頁)と説明される。即ち、古代の仏教受容により固有宗教に浸透して第一の自我となり、それに続く第二の自我になったという(それに従えば、現在は日本国憲法によって第三の自我となっていることになる)。加えて、戦後におけるアメリカ(法)文化の積極的摂取である。

・筆者にいわせれば、ヨーロッパの、個人主義に基づく「硬い自我」に対する「軟らかい」融通する自我であつて、新しい精神文化受容のさいに、その思想に向きあつて自我が融通・対応し、固有の自我(世間主義?)は通奏低音のように深層に沈潜しているということ。第一・第二の自我という観念は不可解なのだが?

「入欧」といわれるヨーロッパ文化について、その普遍的で超超的なものと同時に、合理的なものを志向する意思の源流を尋ねれば、ギリシア哲学とラテン・キリスト教につき当たるのであつて、それを考えれば、ヨーロッパ



中世における合理性と信仰との調和過程を明らかにする必要がある。換言すれば、人類の救済を教義とする普遍的宗教について、組織運営の合理性追求のために、聖職者が教会法という論理的ルールを作成して信仰を伝えてゆく道を歩み始めたのが中世であるから、それを観察することが、叙上の調和過程を明らかにすることになるといふことであろう(序章八一―三頁)。

② 誰でもが知るように、ヨーロッパ中世は、キリスト教が政治権力を正当化した時代である。これを、ウェーバーの「支配の三類型」(合法的・伝統的・カリスマ的≡支配)にあてはめれば、神聖な血が流されたという伝統をになう「血のカリスマ」と、ペテロの後継者としての職務を遂行する「官職カリスマ」の二つによって、正当性を付与されていたのが、ヨーロッパ中世の政治文化の特徴であるといふことになる(二六一―二四頁)。

即ち、当初における史実に即していえば、王位と並列する宮宰職、ピピンのクーデター(七五一年)によるカロリング王朝が教皇ザッカリアスの権威によって正当化され、そして、息子のシャルルマーニュの西ローマ皇帝への就任(八〇〇年)が自らをローマ教皇の靈的権威と並列する教徒の世俗的最高指導者と位置付けている。それがローマ教皇レオ三世による「聖ペテロのローマ」復興の構想に合致した(ビザンツに対抗する「西」といふことでも明らかになる(二八頁))。

こうして八〇〇年以降、中世を通じて、皇帝の即位にはローマ教皇による任命が必要との形をとるようになったことは、読者の知る通りで、これこそ、政教一致という、古代とは異なるヨーロッパ中世の新しい政治文化であったといえる。

・ 合理主義と一神教を調和させようとするれば政教一致しかあるまい。この点、自我融合主義ならば(日本)、政教分離は容易というのが筆者の感想である。

しかしながら、シャルルマーニュの勢力圏はアルプス以北にあり、シローマ帝国<sup>①</sup>ではない。が、一神教たるキ

リスト教は社会秩序を強調する支配・被支配の関係と親和性があり、信者の集まりエクレシヤ<sup>II</sup>教会を重視した有機体として現実政治に強い関心をもっていたし、加えて、人類の原罪からの解放を目指して真の自由を獲得するという普遍性を志向していたので、すべての人間は兄弟であるという信仰をもとに、ヨーロッパ中世を統合することができたのである。

因みに、ニーチェは「キリスト教は奴隷根性の宗教だ」といったというが、キリスト教を最初に受容したのが奴隷階級であったという事実注目すれば、その批判的評価もキリスト教の普遍性と平仄が合うことになる。

そのあと、政教一致の中世キリスト教政治の流れについて、著者がキリスト教の中世政治思想史的意義としてまとめたのは、第一に最高権力者の神格化の拒否、第二に政治権力の相対化、第三に政治権力が教会や宗教問題について、それを政治的統合の道具として扱うことの拒否の三点である。

③こうして、キリスト教の普遍性確立は一一世紀終りから始まる。即ち、「カノッサの屈辱」「叙任権論争」を通じてヨーロッパ社会のキリスト教化が果たされ、後に、カール・シュミットによって「近代の政治・国家」概念は「中世神学概念の世俗化である」といわせたように、キリスト教が世俗における政治概念の基礎をつくったと評されている。

一三、四世紀になると、キリスト教儀式と皇帝職位の二つを中心とする楕円形的政治責任体制がお互いに相手を説得するための合理性を主張するようになる（聖書とローマ法の合理性論争と著者はいう）。これは、グレゴリオ改革以後、中央集権体制ができて、国家と教会の区別につき長期に渉る伝統と革新の緊張関係をもたらしたためであると、著者はいう（六三―六七頁）。

何のことはない、「カエサル」のものはカエサルに、神のものは神に返す」ということの中世思想版である。理性的なものとは非理性的なものとの明確な区別といってもいいだろう（近代における信仰の自由の源流?）。

しかし、時代はローマ教皇が君主となって権力で人々を支配する形態に変わってゆく。霊的共同体から法的組織体へである。

④ところで、時代はもどり、一二世紀にヨーロッパ各地に多数の都市ができ、防壁のなかで生きるということになれば、内部の人間同志を結びつける接着剤が必要となり、その役割を果たしたのがキリスト教であった。いうなれば、キリスト教が都市共同体を構成して、教会堂をつくり、それを都市のシンボルとするようになったということである(七二頁、読者も知るロマネスク・ゴシックⅡ聖堂であり後節で詳説する)。そうなれば、都市共同体と信仰者共同体が同心円の結合関係となり、神的秩序と自然的秩序は一体化する、それを時代的要請として叫んだのが、三世紀のトマス・アキナスである(七五頁、以下彼の神学論を説明)。

こうして中世前期は、聖職者の信仰の篤さに人々が信従し、後期は聖職者の権力のもとに服従させられた(八四頁)。つまり、教会は上から下までの官僚制となり、教会法が存在し、世俗的にも包括的な普遍的法団体の性格を担っていたのである。それが九世紀から一七世紀までの政治史であるという(八七頁)。

人間社会の枠組みが所与のものであるとするなら、神から与えられた職務には当然に固定された責任がともない、「ゆりかごから墓場まで」教会が管理することになる。こうした予測可能な客観的世界では、思考や行動は合理的となり、ヨーロッパ法文化の源泉をみる思いがする(筆者)といえ、近代軽視の言い過ぎになるだろうか。著者も、プロテスタンティズムが近代ヨーロッパ人の合理的生活態度をつくってきたというウェーバー説に批判的で、その基本的な芽生えは中世ローマ教会にあったと述べている(九三頁)。つまり、教皇権と皇帝権は相互補完の関係にあったといいたいのである。

ところで、信仰を合理的(法的?)に解釈することで、その反対給付として救済が与えられると考えるようになれば、この応酬を克服するための「信仰」を観念しなければならず、ルター、カルヴァンの改革が出来るしめつた

ことになる(九四頁以下に皇帝権・教皇権の關係史の詳細な説明がある)。

⑤中世ヨーロッパ社会では共同体を重視しており、都市共同体(ユニヴェルシタス)という法団体で、ギルドもその一つであった。つまり、中世人は宇宙秩序における所与(都市)共同体の一員として存在する被造物という自覚によって尊厳を保っていたというわけである。

従って、共同体の運営に個人の運命がかかっており、個人は、まずギルド・ユニヴェルシタス、そしてローマ教会という普遍的世界に生きていると自覚していた。それこそ、聖地巡礼は共同体からの解放と普遍性への渴望の意味をもっていったことがわかるだろう。

他方、中世人は、彼がおかれたこのような普遍性に対して、王国における王と臣下という個人的・私的關係を結合させる法という特殊性に組みこまれていたともいえるわけで、この点を考えてみよう。

人間相互を結びつける法は、キリスト教受容以前のゲルマン人にとって、道徳律とともに、世界秩序の基礎と考えられていた(筆者「社会あるところ法あり」)。人間は一定の法的権利をもって生まれ(自然権か?)、権利・法・正義は不可分なものとして尊重することが、人間関係維持の基礎と考えたのである。もつとも、それは変更不可能な身分に応じた権利として不平等であったところに、「法の下の平等」の観念とは異なっていた。

しかしながら、キリスト教受容によって、法・道徳律はキリスト教倫理そのものによってゆき、法は神によって宇宙創造の時から定められた人間世界の基礎にあると考えられた(二〇七―二〇九頁)。

トマス・アクィナスが「神の意志を、人間の理性が理解し把握した結果として形成されたものが自然法」だと述べていたことは、知る人ぞ知るである。従って、中世ヨーロッパ人は、法には万民を従属せしめる効力があり、君主の最大の責務は法の遵守と正義の実行にあると考え、他方、個人の自由は自分の所属する身分あるいは団体によって、それらが認める範囲内で自由であるにすぎなかった。「ノブレス・オブリージュ」の源流はここにあるとい

える (一一三頁)。

しかし、中世封建制という人的支配関係に入ると、主従関係について双務的となり、王と臣下はこの相互性によって結合し、ゆるやかな統治体を形成してくる。こうなると、一三世紀以降には領土観が生まれ、普遍主義は時代錯誤的なものになる。とくに、フランス王政が力をつけて教皇と対立するまでになると、その結果は、再び新しい世界の出現をみることになり、都市の勃興、商業活動の活発化によって古い封建制度は時代状況にそぐわなくなる。

こうして、中世の最頂点一三世紀を境に、ローマ教会や神聖ローマ帝国の権威は失墜して、各地の封建王制は成長し王国単位で活動するようになる。つまり、領域国家が登場し、一四世紀後半には、ラテン・ヨーロッパ世界は政治的に組織された共同体として主権国家となり、モザイク状に分割された。例えば、パリ市民はフランス国王の下にいるという意識に目覚めるわけで、支配者も意図して市民を政治的に組織することが支配維持のために重要だとわかってくる。つまりは、これまでの伝統的社会ではスヴラン(主人)というだけで支配できたもの(中世のスヴランは神)が、やがて法的に理念体系として主張され(一六世紀のジャン・ボダンを思いだす読者は多いと思う)、王権安泰のために用いられるようになる。

急ぎ足に説いたが、これが領域国家の基礎であり、他方、教皇を中心とする高位聖職者も同じく領邦の支配者だという地位を保持しえたのである。官僚はいえ、教会法とともに世俗の法律・ローマ法の訓練をうけた人間が教会に集ってくるということになる。従って大学では、教会法とローマ法を学び、二つの法の博士号をもらって、高位聖職者の秘書や顧問官になり、高位聖職者を目指すことになる。

しかし問題は、一三世紀ごろから始まるレックス(王)とインペラートル(皇帝)の関係を基にして、世俗的統治権が教会統治権と衝突する場合である。一三世紀における優れた指導者インノケンティウス三世は、フランス王

フィリップ・オーギュストのアピールに従って教皇令「ベル・ヴェネラビレム」に「王は上位者をその王国内において認めず」と宣言し、西ヨーロッパはキリスト教世界であり、西ヨーロッパ全体が政治的にも宗教的にも普遍的な存在であるということの証しとした(一二四—一二五頁)。

⑥しかし、一四世紀になると、封建王のなかに自己の特殊性の具体化をめざして、「ナショナル」な政治秩序の成育を訴えるものが出現する。それは、封建王制が領域的主権として成長してくるため、ナショナルな感情が社会全体に生まれ、政治秩序として機能し始めるからである。

一四五〇年までに、ネイションとステイト、つまりナショナルな感情と政治的統治体の結合関係(国民国家)がみられるのは、イングランド、フランス、ボヘミアである(一三〇頁)。ボヘミアに結合関係がみられることに疑問をもたれる人は、宗教改革の先駆者ヤン・フス(プラハの市庁舎広場に銅像がある)を想起していただきたい。

次いで封建制において、領地は「私」の論理で支配されていたが、それが政治的普遍性をもつと気付けば、「公」の原理が発見される素地をつくることになる。つまり、中世における神が与えた「古き良き法」に代わって、国民国家では、統治のために支配者は法律をつくらねばならず、それによって、被支配者とともに、支配者も一つの全体のなかで生きていくことになるというわけである。これこそ中世末期に芽生えた「公」の原理であった。

⑦中世の終わりは「アヴィニオン捕囚」(一三〇五—一三三七年)から始まる。即ち、捕囚から帰ったローマでは、教皇が二人(ウルバヌス六世、クレメンス七世)になり、この問題の解決のために「公会議」が召集される。結果は教皇が三人となり、ローマ教皇の教会支配は公会議によって統合しようという運動が始まる。

公会議は、もちろん古代から教会の伝統として、各地の高位聖職者が集まり教義を決定する権威ある場であった。従ってそれは、原理的に教皇の統治権と原理的に対立しており、公会議運動は、ヨーロッパという普遍性に対する特殊性・国民性の重視を示唆する動因となり、さらに、教皇権力の集中に対するネイション・ステイト(世俗

君主)への分割要求(例・徴税)となつて、普遍性の意義が薄れてゆく表れとなる(二四二頁)。

ここで、著者は公会議運動の思想的特徴を述べる(順序が逆!!)。重要点を要約すれば、教会の根源的権威は教皇にはなく、信徒の全集合体である教会全体に属する。従つて、公会議は教皇の権威に優越することになり、教皇に服従を要求し、教皇を罷免することができるというわけである。以上は、教会の基本的法則、つまり「憲法」ともいべきものであると、著者は解する。ローマ帝国時代では公会議は皇帝が召集し、西ローマ帝国では最終的にローマ教皇が召集したから(楢田の二中心のため)、緊急時には二人が公会議を主催するという流れに要注意。

ともかく、こうして公会議が全教会を代表するということになれば、代表概念という憲法的教説は一五世紀にできあがつていたと評してもいいと(二四九頁)。つまり、公会議という代表機関が教皇を罷免する権威をもち、そのため、各地のキリスト教徒が送った代表がキリスト教世界の基本問題を審議するという形態をとることになる。

大学神学部教授とか高位聖職者が代表になるという点は代わり映えしないが、公会議運動が教会内デモクラシーの苗床となつて、全教会から代表を選ぶことを明らかにしたという点は確かである。西欧の場合、教会史研究が立憲思想史研究に連なる証拠の一つである。が、ただ、公会議の至高権の実行はローマ教皇に付託していたという点は、キング・イン・パラメントである(一五五頁)。

こうして、「教会は一つ、信仰は一つ、頭は一つ」という中世の終わりが始まった。まこと、西欧史は思想と思想の対決を通して理論が蓄積され、歴史のなかで構造化されるということが判る。それに対し日本では、問題がおこつても解決されたらそれでおしまいと思想が構造化されず、思考の浪費が目立つのである(法文化にとって重要!!)。

中世最後の問題は「教会の政治化」である。

それは、ローマ教皇が世俗君主と同じ教会君主になり、枢機卿・大司教が封建領主と同じ状況にはまりこんでゆ

くという話である。行きつく先は御承知の通り「宗教改革」というわけ。

・因みに、皇帝・教皇の「二頭政治」は日本も経験済みである。王法・仏法の二頭立ての例は、奈良時代の鎮護国家を思い出せばよい。それも孝謙・称徳天皇の道鏡事件を考えれば、王仏一法（天皇と法王の一体化）の政治思想が背景にあるという「おまけ」付き。称徳はのちに大阪八尾に由義宮をつくり「西ノ京」と称した（分離か）という。平安京遷都は正しく「王法優位」のための分離策であった。また、人によっては、中世の法皇の呼称や、とりわけ明治以後の天皇制は、<sup>ユダヤ</sup>国家神道<sup>の</sup>の体現者であるという意味で政教一致の具体相（統治権の総攬者は現人神）をそこにみるという研究者もいよう。

現在の教皇については、独立国家バチカン市国とカトリック教会を支配する聖俗両面の総称である。

ところで、ヨーロッパ中世史といえ、ルネッサンスまでキリスト教史一色というのが一般人の常識だろうと思う。しかしヨーロッパの成立とともに、「カロリング・ルネッサンス」がおこり、やがて「立憲主義の源流」とも評価される体制が生まれるという観点から考えて、ローマ時代からの連続史と評しないわけにはゆかない。二〇一五年の紙面批評論に、ジリアン・クラーク『古代末期のローマ帝国』（足立広明訳）が掲載され、「ローマは没落したのではなく、新しい社会に『変容』したと主張する」と紹介されているが、本稿の読者には、今さらとの感をもつ人が多いと思う。従って、中世は暗黒時代」という断言的イメージで評言することは甚だしい誤解というほかはない。従って、本稿著作を、「古代末期はその与え役をキリスト教が担い『断絶』と混乱を防いだ」と評価するのは当然の理である。とすれば、同時に近代都市に迎えられた中世都市を論ずるためにも、「ヨーロッパ中世とは何か」について、重ねて検討することに益があるはずということになろう。

とはいうものの、中世（都市）史研究はフランソワ・ギゾー『ヨーロッパ文明史』（二八二八年、第六版一八五三年、安士正夫訳一九八六年）の定本以後、二〇世紀における重要研究として跡を絶たない有様で、訳書も数多く、筆者も選択に困惑の次第であった。中世の都市計画の前提には、当然としてその時代思潮の解明も必要である。



さらに、観光客が興味を引かれるのは、やはり城塞（都市）と大聖堂（バジリカ、ロマネスク、ゴシック）が最たるもの。そして、生活の臭が漂う中世都市の路地に、日本とは異なる人間生活を感じとるのである。それこそ、日本都市の乱雑さにあきれ、西欧都市の「美しさ？」に感じ入ってであろう。

こうした理由で、次節以下の主題を展開するが、筆者の興味の赴くまま、筆の勢いから既述と重なることも多いと思う。が、読者の寛容をいただきたいと願う次第である。