

# 権威と「理性」と法（二〇〇）

——イギリス法における——

下山 英二

一 序論（三卷一号）

二 本論

第一章「世俗的」権威と「理性」論

はしがき

第一節 教皇庁の権威と世俗的権力

序——聖俗二権威とその統合とウエイトの変化——世俗権力の独立と構成

第一款 教皇の裁治権

一 教会の法的権力

二 中世後期における教会の現世の「裁治権」の確立（三卷二号、四号一号）

三 イギリスの特殊性（四卷二号、五卷一号、二号）

四 聖俗裁判権競争の前提（六卷一号、二号、七卷一号、二号、八卷一号、二号、九卷一号、二号、十卷一号）

五 教会権力の世俗化と若干の法理論的検討課題（十卷一号、二号、十一卷一号、二号、十二卷一号、本号及び次号）

第二款 世俗裁判権

第三款 教会世俗裁判権

第四款 聖俗裁判権の競争

第二節 教皇庁の「権威」からの解放と人間社会の自立的「権威」の抬頭

第三節 人間の「理性」論と「権威」の問題提起の過程

権威と「理性」と法（二〇〇）

第四節 聖俗裁判権の競合と補完——イギリス法

第二章 法と「理性」論——宗教改革前

第三章 「自然的理性」と「人為的理性」

三 むすびに代えて

五 教会の世俗化と若干の法理論的検討課題（続）

(二) 世俗権力の正当化と聖職者の係わり方——「権威」と「権力」の癒着の理論的契機（続）

(ロ) カノニストは世俗社会をどう捉えたか？——トマス以前の把握の仕方（続）

(2) スコラ学と新しい世界観（続）

(c) カノニストと自然法——ボローニャ大学を中心としたローマ法学と自然法の問題

繰り返し摘示してきた如く、個人の思想が直ちにその時代の政治的・制度的イデオロギーに直結するわけではない。その影響を与える経路は多様なルートで、複雑に諸要素と絡みながら支配的な制度的イデオロギーにまでなる。<sup>(1)</sup>

パリ大学の神学の思想傾向が一三世紀半ば以降、アリストテレスの影響を陰に陽に受けて新しい世界観を生むことになったにせよ、それが此岸において制度的イデオロギーを左右するか否かは別の次元の要素が絡み、異なった次元の問題として検討せねばならぬ。<sup>(2)</sup>

そして、当時における政治的支配的イデオロギーとして、テオクラシーの比重が大きかったことについては既に言及してきた。<sup>(3)</sup>ところで、この点もすでに触れてきたところであるが、注釈学派、カノニストの主要な仕事は、法規間の矛盾を調和させるためのものであったため、容易に、聖俗両権力の道具になる要素をもっていた。<sup>(4)</sup>しかも、教会の世俗化に伴い、いろいろの紛争の調停・解釈が焦眉の急になっており、教皇の裁治権の発動、教会裁判所の介入の機会は以前

よりはるかに多くなり、法学の機能は、現実的意義を増大させていた。<sup>(5)</sup>先に触れたごとく、一三世紀前半におけるパリ大学における大学と修道院等の紛争には教皇の介入・調停をまつことが多かったことは、その一端と云ってもよいであろう。さらに、イノケンチウス三世、イノケンチウス四世の法学への関心については、すでに摘示してきている。<sup>(6)</sup>

したがって、問題は、アリストテレスの導入等によって、大きく変貌したパリ大学を中心とした神学が、いかなる筋道でテオクラシーに結びつき、カノニストがテオクラシーに奉仕する制度的イデオロギー形成の支えになったかという点にあった。<sup>(7)</sup>

(i) パリ大学とボローニャ大学の学問領域とアプローチの相違

ところでまず神学の学問的アプローチと法学の学問的アプローチが異なっていたことを想起せねばならない。ことに、一三世紀前半は、パリ大学では、前述の如く、アリストテレスの著作の研究禁止令が敷かれていた。それは、神学の権威に関わる重大要素が含まれていた問題であったからである。<sup>(8)</sup>しかるに、ボローニャ大学における法学研究では、かかる禁令の有無が直接には影響を及ぼさなかつたようである。アリストテレスが異教徒の哲学ならば、ローマ法も異教徒の法体系である。しかるに、神学と哲学の関係は、哲学と法学との関係とは異なる。そこから、ボローニャにおいて、カノン法を含めて、教会の世俗化に対応しうる法体系の構築をどう展開するかは、パリ大学における哲学と神学との関係と異なってきたものといえよう。

だが、この時代の現実問題として、さきに摘示した紛争の多発という事態が考慮されねばならない。<sup>(9)</sup>そこでは、単なる論理を超えた判断基準が求められてくる。<sup>(10)</sup>テオクラシーの立場からすれば、法学と神学とを橋渡しする媒介環を必要としたことは疑いを容れないだろう。<sup>(11)</sup>そこで、次に、その媒介環の一つとしての役割を演じた「自然法」の問題を見てみたい。

(ii) 注釈学派・カノニストの「自然法」概念——法学における「自然法」概念

① 注釈学派における「自然法」

前述の如く、注釈学派の機能は、後期注釈学派と異なつて、主として、ユスティニアヌス法典の注釈に留まつた。したがつて、注釈学派の捉えた自然法も必然的にユスティニアヌス法典の自然法概念の取扱いに留まつた。

そこで次に、注釈学派あるいはカノニストが採択した「自然」ないし「自然法」概念と「スコラ学」の採択した「自然」ないし「自然法」概念の関わりに焦点を絞つて瞥見するにあつては、注釈学派の自然法の取組みとカノニストの自然法の取組みが異なることが前提となる。

まず念頭におかねばならぬことは、すでに触れた如く、当時の注釈学派の集大成はアックルシウスであつた。<sup>(12)</sup>そして、注釈学派の活躍はほぼ一三世紀半ばまでの生涯であつたため、アヴェロエス学派のシゲルスが活躍した一二六〇年頃から一二七五年頃までには、すでに、姿を消して<sup>(13)</sup>いた。また同時に、カノニストとして、その頃活躍していたのは、これまた先に触れたホステイエンシスであつたが、彼の名を高めた『黄金大全』は、一二五〇年から六一年頃纏めたものとされ、シゲルスの活動期以前であつたことも留意しておかねばならない。尤も、彼はその後司教職、大司教、枢機教として活躍したが、アヴェロエス学派との論争に加わつたか否かは詳らかではない。<sup>(14)</sup>したがつて、彼らが、直接アヴェロエス学派との論争の場に立合う機会<sup>(15)</sup>は、そもそも存在しなかつたものと思料している。

そこで、そのことを念頭におきながら、一三世紀前半までにおける注釈学派、カノニストの「自然法」概念を瞥見してみたい。

そもそも、注釈学派もまた指導的概念としてローマ法学における「自然法」概念には着目していた。<sup>(15)</sup>周知の如く、「法学提要」には、既に「自然法*ius naturale, law of nature*」の定義も存在し、また「自然的理性*naturalis ratio*,

natural reason」にも言及している。これらの概念は、いうまでもなく、西欧社会における法学においては多義的であるが、ここでは、次ぎの如く定義づけられている。すなわち、「自然法は自然によってすべての被造物にしみ込まされた法である。それは単に人類のみならず、天上、地上、海上のすべての被造物に係わるものである。」<sup>(16)</sup>と。また、「万民によって画一的に遵守される自然法は、神意により裁可され、永遠に、強力に、かつ、不変に持続している。各国が自己のために定立する法はしばしばその人民の黙示の同意あるいはより後の立法のいずれかによってしばしば変更される<sup>(17)</sup>」という。

したがって、ここでは、「自然」概念は、人類を包摂した神の被造物全体を指しているし、「自然法」は、そこに妥当する規範であるとされている。それはこれらの被造物に内在するものであるが、なお、その恒久性、不変性については、かかる此岸にその契機を求めえず、彼岸の神、あるいは、超越的存在にその契機を求めて、その存在理由を明らかにしようとしている。したがって、その概念の此岸の法との係わりについては、やはりこの概念自身の存在についての論証を超えたものになっていたといえよう<sup>(18)</sup>。「自然と恩寵」。

ところで、前述の如く、法学提要も「自然的理性」の概念に言及しているので、その「理性 ratio」概念について、ここで一言触れておかねばならない。一般的にその多義性については本稿の冒頭で言及してきたが、<sup>(19)</sup>法学提要における ratio 概念も必ずしも容易に画定しうるものではなかったようである。<sup>(20)</sup>その点はなお専門の研究者の検証に委ねなければならぬが、それにもかかわらず、その当時において、この「理性」概念はすでに法学的にも定着していた概念になっていたといえよう。たとえば、イギリス法において、最初の法学書といわれ、注釈法学者の影響を受けたといわれるグランヴィルの『イングランド王国の法と慣習に関する書』Tractatus de legibus et consuetudinibus regni Anglie の「序言 Prologus」<sup>(21)</sup>にも、ratio の語は現われてくる。この点の検討は後の課題とするとして、この時期における「法と理

性」の問題がすでに提起されてきており、法の規範性の根底に横たわる判断基準として、いかなるものが想定されていたか、という問題は、この時期において、すでに重要になってきていたことだけは留意しておきたい。理論的問題としては、「自然的理性」概念の内容そのものの考証に関わるべきはずであったが、注釈学派の段階では、それがすでに法典上の概念として受け容れられていたことでもあり、私の見るところでは、神学のようにその概念内容についての争いというものが呼び起こされた形跡はないように見受けられる。

そこで、ユスティニアヌス法典に盛り込まれた自然法概念が、どのような経緯でそこに到来したのかということが気にかかってくる。

## ② ストア学派と「自然法」

そこでまず、スコラ学とカノニストの問題を取り上げる前に、自然法とストア学派の関係について簡単に触れておかねばならなくなる。それは、ストア学派がローマ法の自然法思想に対して少なからず影響しているといわれているからである。<sup>(22)</sup>尤も、本稿においても、ストア学派の「自然法」と教父たちの結合についてはすでに触れている。<sup>(23)</sup>しかしアリストテレスとストア学派とは、必ずしも同一範疇にある世界観をもつものではないし、また、ローマ法学とストア学派の関係はストア学派とキリスト教の教父たちとの関係と同じではないし、さらに、カノニストとストア学派との関係は未だ言及してこなかった。<sup>(24)</sup>それゆえ、スコラ学が一三世紀に風靡したときに、法学を志向するものが、この点をどう批判的に捉えたかということが問題になりうるであらうし、また、ここでも検討しておかねばならぬ問題であると思料する。<sup>(25)</sup>

ただ簡単に述べれば、ストア学派は、キリスト教自然法への途を準備したものという説もあるくらいであるが、ストア学派が隆盛を極めていた時期は、漸くキリストが生存していたか、それ以前であり、ストア学派とキリスト教的自然

法が接触する機会というものは稀少であったといえるだろう。ストア学派と法学が接触するのは、ローマ法への影響を通じてか、あるいは、その後のキリスト教を通じてかである。したがって、本稿の課題との関連で見れば、問題は、キリスト教成立後、神学の中に、ストア学派的自然法の観念がいかにも忍びこんでいったか、ということになる。ことに、ストア学派とローマ法、ローマ法とキリスト教的自然法の関連が考究されねばならなくなる。

そこで、ここでは二点、すなわち、ストア学派とアウグスティヌスにおける自然法問題と、一二世紀以後のカノニストにおけるストア学派の自然法の評価の問題を取り上げ、カノニストの「自然法」論の資料としておきたい。

概括的に述べれば、ストア学派の中でも法と一番関係のあったのはキケロであった。当時のローマ法の大法律家は殆ど哲学者でもあった<sup>(27)</sup>。当時の法学者の機能には、二つの顕著な役割があった。その第一は、実務に関わることであり、裁判官や当事者に対して意見を述べる役割であった<sup>(28)</sup>。他は法哲学的側面に関わるもので、実定法の基礎に横たわる法理を説明することであった<sup>(29)</sup>。キケロに至るまでは、実務的影響をもたなかったが<sup>(30)</sup>、キケロの見解は実際の訴訟でもしばしば引用され、大きな影響を与えるに至った<sup>(31)</sup>。そこでは、ストア主義は、ストア哲学を通じてローマ法に影響を及ぼすとともに、その自然法説もまたローマ法に注入されたといわれている<sup>(32)</sup>。

当時の法学者は、従って、「自然法」は、「事物の本性」(natura rerum)のうちに初めから永久的に内在している規範と考えていたといわれている<sup>(33)</sup>。そして、この自然法は、かつては、実定法の制定の基盤となる規範と考えられていたが、同時に、実定法の欠缺の補完、あるいは、衡平の観念にともづく不適当な実定法の修正等の機能をもつものと考えられた<sup>(34)</sup>。さらに、「自然法」の内容としては、例えば、「親族関係」「婚姻—家族」に関する法規、信義誠実・利益の調整較量(各人に彼のものを)、さらに遺言の意思表示の形式を定めた法の方式に反してなされた遺言権者の事実上の遺言の真意、万人の生得的自由・平等、正当防衛(力に対しては力を以って対抗すること——*vim vi respellere*)」等が考

えられていた。<sup>(35)</sup>

ところで、この「事物の本性」に内在する自然法論が、キリスト教の神学との関連で考究されるに至るのは、結局教父たちとアウグスティヌスの出現を俟たねばならなかった。そして、彼らによって、神法の一環に組み入れられることになり、ストア学派のそれとは異質なものに換えられてくる。<sup>(36)</sup> その結果、一二世紀におけるローマ法の再発見の際には、前に言及した如く、<sup>(37)</sup> ストア学派の影響を受けたローマ法をカノニストがどのように受け止めるかという問題が問われることになった。そして、ここにスコラ学とカノニストのこの問題に対する考え方が改めて考察されなければならない。

③ カノニストと「自然法」<sup>(38)</sup>

ところで、ストア学派の所説は、それ自体は観念的次元に属するものであっても、現実には、世俗社会において唱えられたものである。そこから、キリスト教がそのストア学派の所説をどう批判したか、あるいは、それを摂取したかは、現実のキリスト教神学にとって一つの大きな課題であった。異質のものをどう統一しうるかということは、まさに社会のみならず宗教的にも大きな問題であったからである。また、後に世俗的「自然法」概念が生み出されてきたときにも、それがどう批判的に排除されうるか、あるいは、取りいれられうるか、という問題に、貴重な資料を提供することになったものと考えられるからである。

しかし、当時のボローニャのカノニストにとっては、理論的課題の存在を回避してローマ法を摂取する道が開かれていた。それは、前述の如く、ボローニャにおける法学は専門課程に属するもので、一般教養課程後に取得される課程でしかなかったことにかかわる。従って、法学の特殊性の故に、パリ大学における専門課程としての神学部と、一般教養を取得する人文学部との間で生じたような、アリストテレスの受容とその応用をめぐる深刻な抗争というものが、ここ



では顕在化せずに済まされたといえる。

中世カノン法学の開拓者であるグラチアヌスの場合、前述の如く、殊更にローマ法の採用を避けた嫌いがあるといわれている。<sup>(39)</sup> その上で、彼は、自然法と慣習を区別し、自然法は実定法を超えて存在し、それを規制する規程を提供する規程であり、それは神に由来し、「十戒」と福音書に含まれるものであり、しかも、それは人間の本性に内在し、万人に平等に妥当するものとした。<sup>(40)</sup> そこでかかる主張をすることは、キリスト教の自然法概念がユスティニアヌス法における「自然法」概念と異質なものでないという見方をとる場合の基礎になった。したがって、現実の社会において、ローマ法の研究をカノニストが取り入れるということは、スコラ哲学の第一期に異教のものとして神学者に対し禁止されていた政策に、画期的な政策転換をもたらすことになった。しかし、理論的に見れば、すでに教父時代に採られたキリスト教的自然法観に対して、決して新しいものを付加することにはならなかったといわれうる。<sup>(41)</sup> 一三世紀前半におけるカノニストにとっては、理論的には深く考究されずに受け入れられ、結局一三世紀後半において、新たな諸状況に対応するために、トマスの理論的考究が必要となってきたのである。<sup>(42)</sup>

(iii) スコラ神学とスコラ法学の統一の必要性の課題——トマスの神学における「自然法」概念への道（課題の生起）  
本項の課題として、「スコラ学と新しい世界観」の項目を掲げたが、これまで、トマスの「自然法」概念の形成過程への諸前提を瞥見してきた。

一三世紀前半までに、中世社会は大きく変化し、また、その需要に応ずるために、新しい知的供給源が用意された。<sup>(43)</sup> しかし、社会の転換期における常として、それまで社会の支配的イデオロギーを供給してきた「神学」にもいろいろの見解の相違が目立ち始め、ことに、アリストテレスの諸論を受容する過程で、教会のテオクラシーに罅が生じ始めていた。そのみならず、従来の教会の「権威」に対しての見解に相違が生ずるに至っては、教会中心の社会秩序維持体制

に影響を及ぼさざるをえない状況が発生してきた。ここに従来の教会の「権威」を支えてきたイデオロギーを補完し、ある意味では、世俗社会の変容をも包摂した新しい教会のイデオロギーの出現が、教会にとって不可欠の要請になってきていたといえよう。<sup>(44)</sup>

そのイデオロギーの要請は、なによりも当時顕在化した社会的諸矛盾諸問題を解決しうる見解でなければならず、その所論の社会的効果の成否は別として、教会の「権威」を維持しうるものでなければならなかった。かかる意味で、トマスの出現は、単なる思弁的考究の結果ではなく、当時の社会的要請に対応するものであり、かかる意味では、トマスの評価は後世いろいろであるにせよ、本稿の課題から見れば、社会的「秩序」維持のためのイデオロギーの要素が大きかった点は無視することができない、と私は感じている。その意味では、トマスの「自然法」論は、当時の社会倫理的原則を探索したものと<sup>(45)</sup>いえる。しかも、それは、聖俗社会を統一した体系を形成するものでなければならなかった。かかる意味では、ボローニャで生誕した法学を含めた神学体系を形成する課題が、一三世紀前半を経過することによって、ますますクローズアップしてきていたといえよう。それは、従来の神学と世俗法を繋ぐ「自然法」概念ではその需要を充すことができず、ここに、トマスの理論的体系が求められる所以があったものといえる。

(1) 個人の認識は絶えず相対的認識にとどまる。しかし、社会的関係は個人の認識を超越している。ところで問題は、人間の認識を媒介として、形成される法関係は、個人の認識が相対的認識である以上、かかる社会的な法関係も絶対的客観的な判断基準とはなりえず、社会的に見れば絶えず誤謬性を含む法規としてしか提示されえない。それにもかかわらず、その規範は、社会性をもつ以上、単なる個人的認識の延長として法的認識があるのではなく、その社会関係に規定された認識として、個人的認識を超えた要素を持たざるをえない。ここに経済関係の法則と法関係の法則の違いが生まれてこざるをえない。またここに、自然法概念が次第に分化しアダム・スミスに至る自然法論の中から古典経済学が誕生した所以があるものと考えている。

ただ、この点は、経済学のみならず、社会学において、問題意識としては持たれていた。例えば、トレルチ、「ストア的キリスト教的自然法と近代的世俗的自然法」、住谷一彦・小林純訳、『トレルチ著作集第七卷「キリスト教と社会思想」』所収、ヨルダン社、一九八一年）、二三九頁「理念法則と自然法則の緊張関係」参照。

「社会学的研究は、本来、ひとつの重要な根本的相違、すなわち、社会学的な自然法則と、さまざまな観念諸力の理念法則との相違を明らかにしておかねばならない。」「ある社会学上のサークルの大きさとその構成員の結合の仕方の関係に関する知識などは、前者の領域に属する。」

「第二の領域に属するのは、道徳的、政治的、法的小よび宗教的思考を自己のうちから生み出す諸々の理念法則であり、この諸法則は、これらの思考によって、人間の心的本性から生ずる集団形成および対立を抑制し造形し、有用なものとし、あるいは克服しようとする。」（傍点筆者）。「所有という法的理念は、ひとたび法的に構成され、例えば不死の理念というような全く別様な理念的諸体系と関連させられると、独自の自立した意義と首尾一貫性をもつものであって、この意義と一貫性をもって経済的自然過程と対抗し、自らをこの過程に適応させる場合ですら、それを統御し支配しようとするのである。」二三九—二四〇頁。

この課題の解明が、現在学問的に完結しているかといえ、必ずしもそうといえないであろう。ただここでは、かかる問題の存在だけ摘示しておく。

(2) 一三世紀前半におけるローマ法の導入時期とその後の軌跡とアリストテレスのパリ大学における受容時期とその影響の軌跡との間には、大きな相違のあることを念頭におきながらこの問題を検討せねばならないであろう。

既述の如く、ローマ法の再発見は一二世紀中に行われ、その後、ポローニャにおいて注釈学派とカノニストという法的知識層の発生を見て来た。しかし、一二世紀末までに、すなわち、パリ大学の神学におけるアリストテレスの受容前に、前に紹介した如く、ローマ法の影響を受け、教会法は、その裁判手続法を完成させてきた。そして、注釈学派ならびにカノニストたちがアベラルの「シク エット ノン」に影響を受け、法規間の矛盾を解消するにつとめ、とくに現実的には裁判における手続法の改善に務めてきた。ことに刑事事案に関しては、神判制度を改善し、力による秩序維持のかわりに裁判制度を築きあげ、ここに裁判規範の観念化とその支配の必要性を認めさせてきた「平和と秩序概念」。その結果、一三世紀におけるポローニャ大学の誕生とその影響により、法的エリート層が誕生し、また、裁判規範となりうるカノン法の法典化の需要に対するその作業の遂行を可能ならしめて、「法」の権威化をもたらし、ここに制度的イデオロギーを形成する基盤が出来てきたことも、これまで言及してきた。しかし、その法全体を統一的に把握する制度的イデオロギーが直ちに完成されたわけではなく、その課題遂行がトマスまで長引いたことが、ここでの問題点である。

(3) バコ、前掲二〇四—六頁「C 一三世紀後半の偉大な業績」。ここでは、トマスの『君主政論』とテオクラシーの問題が摘示さ

れている。それは、テオクラシーを支え、かつカノニストであったイノケンティウス三世および四世の時代にトマスの役割がいかなるものであったかを示そうとしている。

(4) この点に関しては、とくに拙稿、前掲一〇巻二号一八頁以下〔ii〕ローマ・カノン法〕参照。

なお一二世紀末までに、前述の如く、教会裁判所においては、その訴訟体制の整備が出来上がってきていたが、その点が制度的には大きな意味をもっていた。

教皇庁裁判所の整備に関しては、拙稿、前掲三巻二号一九頁以下〔i〕教皇庁の階層的秩序の確立過程〕、とくに三〇頁以下。

また同四八頁以下〔ii〕教皇庁の「裁判権」の構成〕参照。

さらに、四巻一号二頁以下、とくに一三頁以下。訴訟手続がユスティニアヌス法典に依拠し始めるのが一二世紀末であった。なお三二頁以下「刑事手続」、五一頁以下「民事手続」。

なおまた教会法の職権的訴追制度の手続完成は、一二一五年以後である。拙稿、前掲四巻一号三九頁参照。

(5) ローマ法の再発見に伴うボローニャ大学の法学は、主としてローマ法の注釈に止まった。注釈と現実的裁判機能を結びつけたのは、前述の如く、フグッチオであったと言われている。拙稿、前掲九巻二号七六頁以下〔d〕秩序のイデオロギー〕、八三頁以下注〔1〕参照。そもそも、一二世紀の世俗社会の法の課題は、「秩序」の確立であり、その意味で一二世紀が「正義の時代」と呼ばれたことは、既に言及した。そのために、「力」の行使から「裁判」の場面へ紛争をのせかえうるかということが課題であった。拙稿、前掲四巻一号二頁以下参照。その点に関するカノニストの役割が大であったことは、既に触れたが、就中フグッチオが演じた役割については留意してきた。拙稿、前掲三巻二号五二頁、一〇巻一号八七―八頁、一一巻一号一七頁以下、三二頁以下注〔26〕、三八頁以下注〔45〕、四二頁注〔55〕、四九頁以下注〔77〕参照。

なおフグッチオについて cf. Müller, op. cit., pp. 136 et seq. [Epilogue. The Rigor Hugguccionis], Helmholtz, op. cit., [The Spirit of Classical Canon Law], p. 25.

(6) イノケンチウス三世、四世については、拙稿、前掲一巻一号四頁、二二頁以下注〔10〕および〔11〕参照。

イノケンチウス三世、四世以外の一三世紀の教皇について注目すべき人物を紹介すれば、ホノリウス三世（一二二六―二七）「スチュアート、前掲「ローマ教皇歴史代誌」一四三頁（一二二六年頃には、自ら公認の教令集を発行し、これをヨーロッパ中の法廷や大学で規範とするよう指示した）、グレゴリウス九世（一二二七―四一）、前掲一四三頁（「教会法学者および教皇使節として際立った経歴の持ち主だった）、一四四頁（「学生と教会側の関係者とのいさかいで二年間閉鎖されていたパリ大学を再開する一方、トゥールーズに新たに大学を設立した」）。拙稿、前掲一〇巻二号四七頁以下注〔69〕参照。なおグレゴワール教令集は著名。

(7) アラン・ド・リベラ、『中世知識人の肖像』、阿部一智・水野潤訳、新評論、一九九四年、七頁以下「教師と知識人」、とくに九頁

以下「組織化された知識人と、脱職業化の知識人（知識の普及化への貢献者）」。

なおアリストテレスの弁証法、論理学が、いかなる特定の対象の考究にも役立つものとして利用されたことを留意せねばならないだろう。拙稿、前掲一巻二号六四―五頁注（28）、六五―六頁注（30）参照。

（8）アリストテレスのパリ大学の神学に及ぼした影響とポロニーヤ大学の法学への影響には、受容する大学の学問の性格の違いによって生ずる面の大きいことが、ここで摘示されねばならないのではないかと思う。

神学においては、先に見た通り、信仰と真理探求の絡みから、神学と哲学（あるいは信仰と神学と哲学）の間に、摩擦が生ずるか、あるいは、調和が保たれるかという問題が発生してきた。拙稿、前掲一巻二号四五頁以下注（5）参照。パリ大学では、そこに他の要素と絡み、一般教養課程の教授と神学部の教授との間に相剋が見られたが、ポロニーヤ大学の法学部の場合には、法学が、法規間の矛盾競合をどう調整するかという課題のために、ローマ法、カノン法の法規の注釈に専念したために、むしろ一般教養課程の論理学は、有効な知識として機能しており、パリ大学の神学部と一般教養学部との間に生じた相剋は報ぜられていない。ハスキングズ、前掲「一二世紀ルネサンス」七五頁以下参照。ここでは、アリストテレスの論理学は「新論理学（logica nova）」として受け入れられていた。哲学の間での争いは、前述の如く、むしろ、聖俗権力論を巡る見解の相違であり、法学者間の争いであった。拙稿、前掲一巻一号一七頁以下。一三世紀前半までのポロニーヤでは、パリ大学の場合のように、信仰にかかわり、異端問題を発生させるような状況にはなかったといえよう。ここでは、教会の裁治権が世俗問題にどこまで及ぶのかという点、理論的には、教皇主権論に係わる問題が、最大の見解の相違であったことはすでに触れた。拙稿、前掲一巻一号八頁以下参照。

カノニストにとって、ポロニーヤ大学は、いわば、法の「注釈」「注解」の技術を取得する場であった。ここでは、法規間の矛盾調整のため、法規の論理的説明と事案に対する適合法規の探索技術「推論技術」の習得が課題になっていた。忘れてはならないことは、ポロニーヤ大学は、パリ大学と異なって、組織運営が学生主導型になっていたということである。ここでは、故郷から資金をもらって、その技術を身につけて帰ることが一つの使命になっていたということがある。ここでは学問の課題が既に限定されていたし、学問はその課題に応ずるものが求められていたということが重要であろう。

したがって、ポロニーヤでは、アリストテレスの一三世紀前半におけるパリ大学での受容以前の時期に、先にも触れた如く、アベラールの「然りと否」の手法が取り入れられていた。拙稿、前掲一〇巻二号二〇頁以下「①ローマ法の再発見と「注釈学派」参照。したがって、このポロニーヤにおけるアリストテレスの受容は、まさにその論理的分析と演繹的推論の方法が重点になったといえよう。ノウルズ、前掲「中世キリスト教の発展」五七頁参照。またコイニング、前掲「ヨーロッパ法文化の流れ」四二頁。なお、アリストテレスの論理学については、山口義久、『アリストテレス入門』、ちくま新書、二〇〇一年、六四頁以下。なお四一頁以下「第二章 論理学の誕生」参照。また推論という概念については、山口義久、前掲四五頁。「アリストテレスの論理学は、日本では三段論

法という呼び方で親しまれてきた。」「三段論法』のもとになったギリシア語はシユロギスモス (syllogismos) という言葉で、三段という意味は含まれていない。」「普通に訳せば『推論』である。」「四五頁。ところで、アリストテレスの論理学が法学にとって重要な意味をもったのは、「アリストテレスの論理学」が「形式論理学」といわれている点にある。四七頁参照。すなわち、「その論理学の中で、推論の正しさ(妥当性)が命題の内容(具体的な名辞)とは独立に決められるということである。」「四七―八頁。そしてこの点が、法的判断に役立つ道具になったからである。尤も、このアリストテレスの論理学では、推論の妥当性が証明しきれない。そこには命題論理といわれる推論が必要であること(山口、前掲五九頁)、また、現在、アリストテレスの論理学が批判されているもう一つの点として、存在含意の問題があるといわれていること(山口、前掲六〇頁以下)は、ここでは省略するが、その点は、現在の法学に無関係ではないことだけ留意しておきたい。

ただ、アリストテレスの一二世紀末までの影響は「旧論理学 logica vetus」として引用され、一三世紀の前半以降のそれは、先にも触れたところの「新論理学」と呼ばれていた点は留意しておきたい。Robinson, *cp. cit.*, [European Legal History], para. [3: 3: 2], [Scholasticism], p. 44. その意味では、先に触れた如く、神学と哲学をめぐる論争にポローニャの「注釈学派」が係わる機会はあまりなかったといえる。

なおカノニストの場合には、トマス以前においても、異端問題は多かれ少なかれ法的問題として影響をもっていたといえるし、また、また、フグッチオの弟子であったイノケンチウス三世がイニシアティブを握ったテオクラシーの政策は、法的問題と無関係というわけには行かなかったものと思料している。

いずれにせよ、一三世紀前半のカノニストは、当時の教会の政策に関する法的問題に関わらざるをえなかった面のあったことは事実であるが、アリストテレスの受容をめぐって、ポローニャ大学の法学研究ならびに法学教育に影響を及ぼすことは基本的にはなかったといえるし、聖俗社会の法的諸問題を神学的問題として受け止め、理論的に統合するまでには至っていなかったといえる。拙稿、一一巻一七頁、四九頁注(76)参照。

(9) この点、拙稿、前掲一〇巻二頁以下「本項の問題点」、ことに三頁以下参照。

(10) 法学における論理学を超える価値判断基準の必要性については、今日でも問題になっている。H. L. A. Hart, *Essays in Jurisprudence and Philosophy*, 1983, p. 98 et seq. (邦訳、H・L・A・ハート、『法学・哲学論集』、矢崎光圀ほか訳、みすず書房、一九九〇年、ことに一一四頁以下「法的推論の諸問題」)。ここではことに二〇世紀初頭以来のアメリカの法理学者たちの「論理」に対する懐疑的傾向にたいする考察を展開している。ただこの問題は、学問的考究と実務的論理との関係という点の検討課題を抜きにして論ずるわけにはいかないと考えている。それはアメリカのプラグマティズム法学の批判的考察の問題となってくる。しかし、それは、中世ローマ・カノン法学が、社会的にどのような役割を演じてきたかという面の批判的考察を要求する点に連なる。それはまさに、神

学と法学との関連を検討する際に課題の一つになりうるであろう。

- (11) 理性と効用との関係は、その後も長く問題になってきた。その媒介環として、「自然法」が使われてくるゆえに、自然法の問題は重要視せざるをえなくなる。cf. Miller, op. cit., [Data of Jurisprudence], p.440 et seq. [Hooker, Ecclesiastical Polity].
- (12) 拙稿、前掲一〇巻二号一、二〇、三五、三六、四二―三頁参照。彼の『標準注釈書』は一二六〇年以前のもの。
- (13) ヴェルジェ、前掲「中世の大学」一一〇頁。
- (14) トマス等とアヴェロエス派の論争について、ヴェルジェ、前掲一〇二頁以下。また、ホスティエンシスについては、拙稿、前掲一巻一号一六、一八、一九、二二―四、二五、四七頁参照。
- (15) 三島淑臣、前掲「法思想史」一六八頁以下。

「その第一は、スコラ学者たちにおけるローマ法学とその自然法概念への傾斜である。」(傍点筆者)。「前に述べたローマ法(学)の復興は、王権の法超越と制定法優位という帝政ローマ法(学)原理によって王権に好都合であったとすれば、他方その同じローマ法(学)の復興は、実定法を内在的に制約する自然法という(主として古典期ローマ法学者によって展開された)原理によってスコラ自然法論を育てたのであった。」「こうした観点は盛期スコラ自然法論の原点ともいべきグラチアヌスの自然法観念の中に既に鮮明に表出されている。」一六八頁。

また、モラル、前掲「中世の政治思想」五八頁参照。

「注釈学派がローマ法学にみいだそうとしていた指導的概念のひとつは、普遍的で時間を超越した自然法の観念であった。」「これは中世キリスト教思想にとってなじみのないものではなかったが、彼らはユスティニアヌス法典のなかの諸権威が、自然法に与えたさまざまな意味を西方キリスト教世界に直接知らせることができた。」「『学説類集』に引用された著者たちの研究方法の相違に直面して、注釈学派は自然法は人間が他の動物と共有する本能的特性であると考えるウルピアヌスの見解(紀元後三世紀)と、自然法を本質的に理性的で、したがってとくに人間的なものとみなす正反対の見解との間で動揺する傾向があった。」五八頁。

ウルピアヌスの自然法については、三島淑臣、前掲「法思想史」一二六頁参照。

ただ、ここで拙稿が言及しているローマ法は、キリスト教の浸透してきた、所謂ローマ法の第三期(二八四―五六五年)のそれであることを断っておかねばならない。確かに、第二期(前二〇二―二八四年)の段階で、万民法がギリシア哲学の理論的裏づけを受け、ローマ法に大きな影響を与えていたストア学派によって受け入れられ、「自然法」概念が存在したともいわれているが、その点には疑問も呈されており、とにかく、本文で摘示した「自然法」概念は、第三期のものとして言及するに止めたい。原田慶吉、前掲「ローマ法上巻」八頁以下参照。

さらに、ギールケ、前掲「中世の政治理論」、一九頁、三五頁注(47)「法規の変容(自然法と実定法から神法と人間法へ)参照」。

- (16) Institutes, Bk. 1, c.12.
- (17) Institutes, Bk. 1, c.12, para. 11.
- (18) カッシーラー、前掲「国家の神話」、一二四頁以下〔第八章 中世哲学における法治国家の理論〕。ここでもカッシーラーの指摘を引用すれば、彼は、「中世哲学における法治国家の理論」の章で、次ぎのごとく指摘する。すなわち、「国家にとっての第一に重要な課題が正義の維持であるという命題は、中世政治理論の本来の中心となった。」「しかしこの点では中世と古典古代の理論は完全に一致しているが、にもかかわらず、そこにはなお、理論的興味のあるだけでなく、きわめて重要な実際の帰結をももたらした一の相違が依然として残っていた。中世の根本原理によれば、抽象的・非人格的な正義というものは少しも考えることができなかった。」「一二四頁。この構を埋めるのがストア派の理論の利用であった。
- (19) 拙稿、前掲三巻一号九頁以下、三六頁以下参照。
- (20) cf. Justinian's Institutes—Translated with an Introduction by Peter Birks & Grant McLeod with the Latin text of Paul Krueger, 1987, p.155 [Reason, legally sufficient (iusta causa)].
- (21) ed by G. D. G. Hall, Tractatus de legibus et consuetudinibus regni Anglie qui Glanvilla vocatur, 1965, p.2.
- (22) ロンメン、前掲一八頁。「ストア哲学はローマの諸法学派に大きな影響を与えた。自然法に関するローマ法の諸命題はその源を大方ストア諸哲学からかりている。」「一八頁。さらに二二頁。
- また、トレルチ、前掲「ストア的キリスト教的自然法と近代的世俗的自然法」、二二九頁以下、とくに二五〇頁以下「社会的現実との対決における自然法の由来と意義」参照。ことに、ストア学派の見解の特色であり、後のキリスト教的自然法思想に影響した点の一つとして、「絶対的自然法」と「相対的自然法」の区別がなされていたことにも留意しておきたい。すなわち、「絶対的自然法」は、「人類始原の黄金時代においてのみ、端緒・萌芽としてか、あるいは理想の全き示現として実現された。」ものである。二五—二六頁。これに対し、「相対的自然法」は、「その後生じてきた人間的な情熱、権勢欲や物欲、我意と横暴といった条件の下では、理想の完全な実現は可能ではなかった。それ故倫理的理性は、こうした実際的な状況を考慮しつつも、自己の理想をできる限り守るための法、結婚や家族秩序、社会的不平等の適切な調整、これらをつくり出すことによってなされたのである。理性によってはあらかじめ想定されない特殊な諸事情を考慮する実定法は、罪の状態からして要請される諸々の制約を有しつつも、できるだけ理想的な自然法に適合すべきなのである。」「二五二頁。かかる場合の自然法を相対的自然法ととらえるという。それは「実定法と理性法との一個の妥協」であり、かかる思想は、「ローマ法のビザンティン的定式化の中に移植された。」ともトレルチはいう。二五二頁。
- さらに、リーゼンフーバー、前掲一四九頁では、「『自然法』の概念を確立したことは、ストア哲学の最も重要な業績の一つである。自然本性に基づいて、すべての人間が生まれながらにして同じ尊厳と同じ権利をもつのだとすれば、同様に自然本性に基づく倫理法



則、つまり自然法のみが、万民法・国際法を含めた法のための、民族を超えて万人に妥当する普遍的基礎となる正当性を主張することができるのである。」と。一四九頁。ここでは、ローマ法に限らず、自然法の妥当範囲を、法の基礎法とすることによって、その自然法概念の基礎を作ったストア哲学を評価している。

ストア学派とローマ法の関係について、自然法の観点からの一つのアプローチとして、cf. Block, *Natural Law and Human Dignity*, 1986, p.17 et seq. [*Stoic Doctrine and Roman Law*].

但し、ローマ法学に影響を与えたのは、ストア学派よりもアリストテレスであるという見解のあることも留意しておきたい。三島淑臣、前掲「法思想史」一一八頁注(10)、(11)参照。

なお、わが国の法思想史研究でとくにストア学派について参照したものととして、多くの文献の中で、就中三島淑臣、前掲「法思想史」、一一九頁以下「第三節ギリシャ自然法論のインパクト—ストア主義とアリストテレス主義」、加藤新平、「法哲学概論」、有斐閣、昭和五年、一五八頁以下、とくに二〇一頁以下「ストア学派の自然法—トレルチ」。

(23) 拙稿、前掲一二巻一号五三頁以下注(58)、とくに五六頁以下参照。

(24) ジョン・ブラン、『ストア哲学』、有田潤訳、クセジユ、白水社、一九五九年、三三三頁以下「第二章 論理学」[ストア論理学の獨創性、意義および射程]。

「アリストテレス哲学とストア哲学はなるほどどちらも経験主義だが、この二つの経験主義は相互に全く異なる世界観の基礎となっている。」「アリストテレスはむしろ静的なはつきりと階層化された世界観をもっている。静的とは、運動は、それが可能態から現実態への移行にすぎない以上ある不完全性の現れにはかならない、という意味であり、階層化とは、各個体が属性の総体によって規定され、かつ同一性により『一つの類から他の類への変化は存在しない』という意である。各個体は一軒の家のなかの事物のように、世界のなかでそれが作られた本来の場を有しており、その徳(よさ)は、それが組みこまれている階層のなかで平衡がさずける慣習のうちに存する。」三三三頁。「すなわち『軍隊のよさ(Goodness)は秩序および指揮官にあり、そしてより多く指揮官に存する。……』」三三三—三四頁。

(25) 「かくしてアリストテレスの経験主義は、感官をまずなによりも属性的諸性質の伝達者だとみる経験主義として展開する。」三四頁。W・エンゲルマン、「中世イタリア法学史抄」、(増活著作集「西洋法史研究11」『西欧における法認識の歴史』所収)、信山社、平成四年、一三二頁以下。ことに一八六頁以下では、この点、批判的考察を行なっているので参考のため引用しておきたい。

「ローマ法的考え方に従っても、また、イタリア法学説に従っても、人の本性または人の分別(即ち、『自然の理 ratio naturae』)は、たとえこの両方が人間行動の源泉として、それ故に、法習俗および慣用によっても認められているとはいえず、別段、法源または法認識源たるものではなくない。」一八六頁。「人の分別(即ち、『自然の理』)は、認識根拠として認識手段に過ぎない。」

一八六—七頁。「ローマ法学説上での自然の法、即ち、『ユース・ナートゥーラーレius naturae』は、別段、分別有る思考の所産である諸法律が規定するに到る内容を持つ、法秩序と並んでまたはこれを超えて考えられる一つの法体系として理解されるべきではなくて、寧ろ、現行法が、即ち、立法によりまたは法慣用としての正式の行使によって初めて生まれたのではなくて人びとの間の自然の諸関係から生まれたものを起源とする現行法が、『ユース・ナートゥーラーレ』と称せられているのであって、この故に、これは、総べての諸々の民衆団のもので一様に通用力を持つ。』一八七頁。

「現行法秩序よりは『上位に置かれる』一つの法体系は、教会的見方および教会法律によって初めて承認されるに到ったに過ぎないのである。」「そして、この法体系が、即ち、『神法*ius divinum*』であって、教会は、これに、モイゼの十誡のみならず、ユダヤの諸律法をも、そして、これらの刑法をさえも、算入した。』一八七頁。

「教会法学者衆は、『神法』の概念を教会立法に関して、一段と広く捉えたのに対し、他方、ローマ法学者衆の学説は、『神法』としては、ローマ法源に基づくものと皇帝法律に基づくものとを別を問わず凡そ強行法として普通法的に通用するに到ったものか、もしくは、教皇諸法律に基いて、ラント法または条令法もしくはは慣習法に應じ、拘束力あるものとして一般に認められるに到ったものか、だけしか認めない。』一八七頁。「それ故に、『神法』は、法律または慣習法の力によって、強制力有るものとして妥当する現行法である。この限りにおいては、それは、確実な法妥当性を持つ。」「これ以上に厳格な限界設定は、当然のことながら、法学説は回避してしまった。このために、『世俗』裁判官は、教会によりまたは理論家衆によりもしくはは教会法学者衆により『神法』として考えられた法を決して適用してはならなかったのであって、常に、法律または慣習法のみを適用することを要したのである。』一八七頁。

ただ、エンゲルマンの原文は、一九三八年刊行という点も考慮しておかねばならないかも知れないが、その点は、専門外の私の容喙すべきことではないかも知れない。

なお増著作集には、P・ウルリヤクII・L・ガザニガ、前掲四九三頁以下「フランスにおけるローマ法の滲透と統一私法の形成」という興味深い考察が紹介されている。

(26) ロンメン、前掲一八頁、ことに二二頁。

(27) ロンメン、前掲二二頁。

(28) ロンメン、前掲二二頁。

(29) ロンメン、前掲二二—三頁。

(30) ロンメン、前掲二二頁。

(31) ロンメン、前掲二二頁。「ストア哲学はローマ法学の母」であるといわれ、かかる比喻に従うなら、ロンメンは、「ローマ法学はそ

の母の乳とともに自然法の説も吸った」ということになる、という。

(32) ロンメン、前掲二二頁。

(33) ロンメン、前掲二二頁。

(34) ロンメン、前掲二三頁。

(35) ロンメン、前掲二三―四頁。

(36) ロンメン、前掲三六頁。アウグスティヌスによって、「ストアの非人格的世界理性は人格的な全智全能の神」となった。そして、彼の自然法は、人間に関して神の法とされる。三六―七頁。

また、リーゼンフーバー、前掲一九〇頁。オリゲネス（一八五頃―二五四年頃）について言及した箇所で、「神への還帰の道において、人間は福音の教える掟を守らねばならない。この福音の掟は、ストア的な自然法にも、(アレゴリー的に解釈された)モーゼの立法にも一致するものである。」と摘示されている。

なお、三島淑臣、前掲「法思想史」一三六頁以下参照。

(37) 拙稿、前掲二卷一号五三頁以下注(58)、とくに五六頁以下参照。

(38) 前出注(5)参照。とくにフグッチオの箇所参照。Müller, op. cit., p.136 et seq. [Epilogue: The Rigor Hugucionis]. デクレチストとして、最大の影響力を一二世紀末から一三世紀初頭にかけて持ったフグッチオでさえ、自然法ないしそれに類する指摘は明示的には見出しえない。尤も、彼は、キリスト教の道徳律と法を截然と切り離すことを、同僚のカノニストならびに神学者の多くと異なつて拒否していた。一三九頁。彼は、侵害者の意図というものを考慮する点において、アベラールの見解に従っていた。同前。彼は、この意味で、「意志の自由」を重視するものとされた「voluntarism」。一四三頁。しかし、人定法に対する自然法の優位という形での指摘をしたかどうかは明らかではないし、かかる手法で、人定法を評価したようには思えない。だが、彼は衡平の重要性を強調していたことは留意しておきたい。

また、モラル、前掲六五頁参照。「ローマ法からその方法と用語とを借りた教会法がさらに、その理念のいくつかをも編入したことは理解できることである。」「こうして、教会法学者は一般に宇宙を理性の自然法によって支配されるものと叙述した。」「六五頁。「もつとも、彼らのうちの何人かはグラティアヌスにしたがって、自然法を聖書のなかに含まれる神法と同一視したが。」「彼らはみな、自然法を動物の本能の問題と考えるウルピアヌスの見解を拒否する傾向をもっていた。」「そして、一二世紀の指導的な前期教会法学者のひとりであるルフィヌスはウルピアヌスの見解、すなわち彼がそれを法的伝統(logistica traditio)と記すことによって不当にも市民法学者一般に帰していた見解を教会法的に拒否したことを自負していた。」「六五頁。

「また、ローマ法と同様、教会法は万人の最初の平等状態を仮定したが、墮落した社会の必然的な結果としての奴隷制や財産制の

ような諸制度を承認しようとしていた。」「教権 (Sacerdarium) と王権 (Regnum) いずれにおいても、強制的権威が人間の不完全な状態にとって必要である。」「しかし、一体いかなる状態の下で、これらの権威が行使されるのだろうか。前期教会法学者は、これらの問題にいくつかの興味深い変化に富んだ解答を与えている。」「六五頁。

さらに、ストア学派の自然法の特色を近代的世俗的自然法と対比させたトレルチの所説は、ここでも有意の指摘であると思われる。トレルチ、前掲「ストア的キリスト教的自然法と近代的世俗的自然法」、ことに二五五頁以下。

カノニストがストア学派の「相対的自然法」論を活用した面についてトレルチは次の如く述べている。トレルチ、前掲「キリスト教会およびキリスト教諸集団の社会教説」、都大法雑三九卷二号八〇五頁。

「教会は、教会外のさまざまな関係や秩序を、その理念によって規制しようとはしなかった。教会は、全体として、すでに揺るぎないものとなっていた現世の諸関係を感じ、相対的自然法の理論を通じて、それを受け入れた。」「このような妥協に与みたくない人々にたいしては、修道制が一つの通風弁を提供した。」「しかし、修道制は、まさに通風弁であったが故に、教会との間に明確で原理的な関係を持たず、教会にとって、しばしば、ある種のやましさを感ぜさせるものでしかなかった。」「そういうわけで国家および社会に対する教会の姿勢は、いくつかの混同した独特のものとなった。」

「その見方とは、一つは、国家および社会を自然法に基づいて容認すること、一つは、国家および社会を神政政治の軌の下に押さえ込み利用すること、また一つは、もはや十分な力をもっていない国家を教会が支えること、そしてもう一つは、総じて国家および社会を拒否することである。」「最後の見方は、相対的自然法に基づく制度はすべて罪深い制度だという教説や、現世忌避の実生活となって現われた。」「八〇五頁。

その点に関連して、カッシーラー、前掲「国家の神話」一二八頁以下参照。その要点は、王権神授説を裏づける原理に役立ったという。「中世思想においては、王権神授説の原理は、つねにある一定の根本的な制限を受けていた。神学者もローマ法学者もともに、君主は法より解放せらる (Principes legibus solutus) というマキシムを、君主が法律的強制からは自由であるが、この自由は彼その義務と責務とから解放するものではない、という意味に解釈した。」「主権者は法律に服すべく外的に強制されることはない。しかし《自然法》の権力と権威は、つねに絶えることなく存続する。」「一三三頁。「王侯は法に基づいてなしうるほかをなすこと能わず (Rex nihil potest nisi quod jure potest) という格言は、つねに十分な効力をもっていた。それが中世の著作家によって、かつて疑われたり、または真剣に攻撃されたりしたことは決してなかったように思われる」と摘示している。一三三―四頁。

(39) 拙稿、前掲一二卷一号一四頁、三一頁注(8)参照。

(40) ロンメン、前掲三八頁。

そもそも教父たちとストア自然法論との結びつきについては、絶対的自然法と相対的自然法との区別が重要な点であったという指

摘については、三島淑臣、前掲「法思想史」一三八頁参照。

(41) ロンメン、前掲三七七八頁。

(42) カノニストの役割を見る場合に、テオクラシーの確立前後ではその役割は異なってくる。確立前、または、確立過程では、その主題は教権と帝権との関係をどう捉えるかということであったが、確立後は、帝権をテオクラシーに包摂した後の理論的課題に取組まねばならなかった。その意味で、一三世紀前半のカノニストは、教権の確立過程に関する理論問題に主力を注いだといえるが、テオクラシー確立後は、むしろ、諸セクトの諸見解を統合し、統一的大系を打ち出すことが課題となってきたといえる。パコー、前掲一九〇頁以下「A インノケンチウス三世時代の教会法学者たち」。拙稿、前掲二一巻一号四九頁注(76)参照。

(43) 一三世紀における世俗社会における変化の注目すべき要素として、商人と都市の勃興の問題があるが、その点は、これまでも部分的に言及してきたし、また、後述の「慣習法」を取り上げる際の一つの問題点になる。ここでは、社会的イデオロギーの問題として、一三世紀前半と異なって、なゼトマスの理論が一三世紀後半に社会的に必要とされたか、という問題を取上げたい。ことに、社会変化に伴い世俗権力もまた力をつけてきたため、世俗法をそれなりに評価し、かつ、包摂することが大きな課題となっていた。

ミッタイスリリーベリッヒ、前掲「ドイツ法制史概説」四一二頁。拙稿、前掲二一巻一号六四―五頁注(64)参照。  
一三世紀後半では、前半に提起された問題に対して、テオクラシーを施行しようとする教会側にとっては、なんらかの「権威」ある教説を提示することが喫緊の要務とされていた。

(44) 従来の神学に対する「新神学」の要請としては、神学内のセクトに対する論駁と、教会におけるイデオロギー統一のための理論提供が課題となっていた。ことにイデオロギー問題としては、前に触れた如く、一方において、アヴェロエス主義に対して(一二七七年の断罪として結実)、他方において、ボナヴェントゥラ派に対する理論的反論があった。拙稿、前掲二一巻一号一頁以下「トマス以前のスコラ学と新しい世界観―パリ大学を中心としたスコラ神学と自然法」の項参照。

(45) 稲垣良典、前掲「トマス・アクィナス」(講談社学術文庫)四〇一頁以下「倫理的行為」、四二六頁以下「9 法・政治論」の項参照。

(イ) とくにカノン法学に内包される「自然法と理性」論——トマス理論——

(1) 一三世紀後半の画期

(a) キリスト教的統一的社會観の必要性

そこで、一三世紀後半、スコラ学において、アウグスティヌスの見解と異なった見解をトマスが打ち出したとするな

らば、それはいかなる点においてであろうか、さらに、それは法学的見地から見て、いかなる重要性をもっていたのであろうか、さらにまた、どの点でその需要をトマスの理論が充したのかという点をもう少し考究してみたい。

しかし、トマスは著名であるのにもかかわらず、中世において、その主張そのものは一度も多数派になったことはない<sup>(1)</sup>。それにもかかわらず、先にも触れたごとく、スコラ学の最盛期を代表する者とされ<sup>(2)</sup>、トレルチによれば、中世の「教会統一文化はトマス主義の倫理学によって理論的に説明された」とされ<sup>(3)</sup>、また、「カトリックの文化理念を理解するためには、トマス主義に対する理解が不可欠である」と摘示されてきた<sup>(4)</sup>。

尤も、トマスのキリスト教社会における重要性については、極めて多くの研究がいろいろの角度からなされている<sup>(5)</sup>。それゆえ、トマス研究家でもない私が、それらの点をここで包括的に取り上げるつもりはない。ここでは、世俗権力がキリスト教社会の中においてどう位置づけられてきたのか、その行使の正当性を判断する基準がどこにおかれていたのか、という点を考究する過程で、教会が世俗権力の実力そのものの行使を正当化した点、とくに、聖職者が世俗権力行使にどのように奉仕してきたのかという点と、その中でも、当時の世俗権力が慣習的にその権力を行使した側面が大であったとき、教義から物事を位置づける教会側が、具体的にその慣習をどう見ていたのかという点を瞥見する中で提起されている要素を検討しているものである。そして、そのような課題を教会が担ったのは、普遍教会という組織体を形成したときから始まるが、それがとくに一三世紀のスコラ学の発達を媒介にして一層顕在化し、その組織論がその後大きな影響を及ぼしてくることは、今後の考察過程でも留意しておかねばならぬ点と思われる<sup>(6)</sup>。

そこでまず、一三世紀後半にトマスの所説が展開するに当って、なぜ一三世紀にかかる所説が出現しえたかということに関する社会的条件と社会的需要とに簡単に触れてみたい。

尤もこの点は、すでに断片的に各所で言及してきた。それゆえ、ここで概括的に摘示すれば、以下の如くなるである

う。ただ、この概括化は本項の目的からするもので、また他の見地からの概括化のありうることを否定するつもりはない。

① 第一に、現世蔑視の世界観宗教観では、現実の社会的需要に対応しえなくなってきたこと<sup>(7)</sup>。繰り返し触れるが如く、「煉獄」思想の抬頭はその一つのあらわれであるといえよう<sup>(8)</sup>。そのことはまた、世俗社会における人間の能動的活動の容認が必要になっていたこと。

② 第二に、世俗社会の力が変化し、都市の勃興は、それなりに世俗権力の力にもなってきたし<sup>(9)</sup>、また反対にそれは、地域的勢力の勃興ともなり、領域主義の抬頭ともなっていたこと<sup>(10)</sup>、そのため、教会にとって、その状況を踏まえた上での統一的イデオロギーの形成が急務であったこと。

③ 第三に、教会自体の西欧社会における統一化とその世俗化<sup>(11)</sup>は、教会の世俗社会における世俗権力からの独立<sup>(12)</sup>と、世俗権力との抗争を招いたこと<sup>(13)</sup>。しかし、世俗権力の分裂は教会による世俗社会を含めた世界の統一的イデオロギーの抬頭を許容しうる条件を形成していたということ<sup>(14)</sup>。なお十字軍運動はその統一化を促進させたこと<sup>(15)</sup>。しかも、他方、教会権力の世俗化は、世俗社会への教会権力の支配化をもたらし、テオクラシーの政策を生み出す基盤を形成していたこと<sup>(16)</sup>、ことに聖職者の世俗社会における紛争解決への関与の必要性の増大は、テオクラシーの政策を増大させるとともに、教会の立場からの、かかる関与を正当化する法的イデオロギーの必要性をもたらし、ということ。

④ 第四に、「一二世紀ルネサンス」に象徴されるような西欧の知的覚醒が、新たな社会的文化的統一を許容する条件を熟成させたこと<sup>(17)</sup>。ことに、教会優位の立場から聖俗社会の統一理論の体系化の試みのためには、アリストテレスの論理学の西欧移入の効果が大きであったし、また、その論理学を武器として、教会の新しい文化的イデオロギーの形成を可能性にしていたということ<sup>(18)</sup>、しかし他面、アリストテレスの諸学説の導入が、教会内のイデオロギーの分裂の危機を

孕み、その統一化の必要性に迫られていたこと、さらに、ローマ法の再発見は教会の現実的政治のための法的手段としてカノン法体系の形成に役立ったこと等があげられよう。<sup>(19)</sup>

(1) ステンベルゲン、前掲「トマス哲学入門」一二二頁。

「思想史家の見るところ、トマス・アクィナスは、明らかに世紀の頂点に立っていた。というのは、彼の仕事は、当時の新しい文献によって刺戟された、長い省察努力の完成だからである。」それにもかかわらず、「たしかにトマス学派は、よく知られている歴史的理由、とくに一四世紀の唯名論的影響のために、中世紀において一度も多教派ではなかった。」一二二頁。

(2) ステンベルゲン、前掲「トマス哲学入門」一二二頁。なお拙稿、前掲三卷一号三八頁。半田・今野、前掲「キリスト教史I」四四七頁参照。

トマスについては、数多くの研究書があるが、私は、トマス研究については、全くの素人なので、本稿では、主として、稲垣良典の業績に負っている。稲垣良典、『トマスIIアクィナス』、清水書院、一九九二年、稲垣良典、『トマスIIアクィナス』、勁草書房、一九九六年新装版、稲垣良典、『トマス・アクィナス』、講談社学術文庫、一九九九年。なお本稿に関連ある限りで、参照したものとして、トレルチのものがある。トレルチ、「ストア的・キリスト教的自然法と近代的世俗的自然法」(前掲「キリスト教と社会思想」所収)、二三七頁以下「社会的現実との対決における自然法の由来と意義」、トレルチ、「キリスト教会およびキリスト教諸集団の社会教説」、東京都立大学トレルチ研究会訳、都立大学法学雑誌四一巻一号三二九頁以下。福田敏一、前掲「政治学史」一三六頁以下、カントローヴィッチ、前掲「王の二つの身体」、カッシラー、前掲「国家の神話」の各当該箇所。

ことに自然法との関連で、ロンメン、前掲「自然法の歴史と理論」四三頁以下、三島淑臣、前掲「法思想史」一六六頁以下「第四節 スコラ自然法論の展開—トマス・アクィナス」。

その他、中世思想史に関して、ノウルズ、前掲「発展」、リーゼンフーバー、前掲「西洋古代・中世哲学史」の各該当箇所。

また、政治思想に関して多数の書物・論文が発表されてきているが、一三世紀から一五世紀にかけての政治思想史として、cf. Black, op. cit. B. B. Price, *Medieval Thought—An Introduction*, 1992.

なお法学説史にかんじ、Thomas Glyn Watkin, *The Italian Legal Tradition*, 1997, p.11 et seq. J.M. Kelly, *A Short History of Western Legal Theory*, 1992, pp.124~6. Tierney, op. cit., [Crisis], p.165 et seq.

また、本稿ではゴッフの煉獄の観念に着目してきたが、煉獄とトマスについて、ゴッフはその著書「煉獄」(前掲)の各箇所と言



及している点は留意してきた。

本稿の主たる既出箇所としては、前掲三巻一号二三頁以下、四三頁注(13)、五二頁以下、三巻二号二〇、五一頁、四巻二号一〇七頁以下、一一九頁、五巻二号二二四頁、一一巻二号一一頁注(1)、一二巻一号二八頁以下。これらの箇所、それぞれ引用・参照した文献名は省略する。

(3) トレルチ、前掲「キリスト教会およびキリスト教諸集団の社会教説」、都立大学法学雑誌四一巻一号三三〇頁以下「第七節 教会の統一文化はトマス主義の倫理学によって理論的に解明された」。

拙稿、前掲一二巻一号二頁以下。前述の摘示箇所〔2〕スコラ学と新しい世界観〕参照。

トマスの法に関係のある倫理学概念については、ステンベルゲン、前掲「トマス哲学入門」、一〇四頁以下「第五章 倫理学行為の哲学」、リーゼンフーバー、前掲三〇六頁以下「倫理」。また「トマス・アクィナス」(中公パックス「世界の名著20」)、山田晶訳、一九八〇年、中央公論社、七〇―一頁「別表」参照。

(4) トレルチ、前掲「キリスト教会およびキリスト教諸集団の社会教説」、都立大学法学雑誌四一巻二号四七七頁以下「カトリックの文化理念を理解するためには、トマス主義に対する理解が不可欠である」。

(5) 前出注(2)参照。

(6) この点は、今日的表現では、「組織神学」の課題ということになる。そして、この教会の組織論が世俗社会権力への組織化に役立ってくる点が、本稿の一つの課題になる。ことにこの組織神学はこのスコラ学の発達に影響されている。ピエール・アドネス、「カトリック神学」、渡辺義愛訳、クセジュ、白水社、一九六八年、七六頁以下「第二章 組織神学」。

組織神学の「固有の方法」として、同書は、以下の如く摘示している。すなわち、「組織神学は信仰の諸真理について思いめぐらす知性のはたらきであるから、人間知性のあらゆる手段を用いて供することになり、そして人間知性のはたらきといえ、まずなんといつても理性であるから、組織神学とくに理性のもろもろの手法を、それらを組織神学の対象に向くように合わせ、それらの限界を認めることは覚悟のうえで、用いることになる。」「こうして組織神学は、明確な定義を練り上げることから始まり、説明のさまざまな技術を経て、信仰の諸真理に有機的構造を与えて首尾一貫した総合に組み上げることに行きつく。」「『定義すること』、『説明すること』および『有機的構造を与えること』、組織神学の複雑な作業は、結局のところの三つの手続きに帰着できよう。といつてもそれらは互いに含みある部分をもつものであるが。」「七七頁。

(7) 拙稿、前掲一一巻二号四七頁以下「一二・三世紀における世俗社会の変化」。

(8) 拙稿、同前。

(9) 拙稿、前掲八巻一号一一〇頁以下。

権威と「理性」と法(二〇)

モラル、前掲「中世の政治思想」七七頁。「経済生活においても、この時代〔拙注、一三世紀〕は、膨張の時代であり、その原因は一層容易になった交通の発達とブルジョワ商人階級の力による諸都市の全き成長のおかげであった。」七七頁。

なお、トレルチ、前掲「キリスト教会およびキリスト教諸集団の社会教説、都立大学法学雑誌四〇巻二号五三三頁以下〔(都市の)発展の初期における都市の重要性〕」。

(10) 拙稿、後出「第二款 世俗裁判権」で取り上げる予定。

(11) 西欧社会におけるラテン普遍教会としての組織化については、拙稿、前掲一一巻二号八頁以下。教皇庁の自立と独立については、拙稿、前掲三巻二号三〇頁以下、一一・一二世紀における教会の世俗権力を包摂した組織化については、拙稿、前掲三巻二号三六頁以下。教会権力の世俗化については、拙稿、前掲一〇巻一号六六頁以下で問題を提起している。

(12) 拙稿、前掲三巻二号三〇頁以下。

(13) 叙任権闘争については、拙稿、前掲三巻二号三二頁以下、一一巻二号四二頁以下注(54)参照。またフリードリヒ二世とイノケンティウス三世、四世との抗争については、一一巻一号一八、五二頁注(88)で触れている。

また、抗争とまではいかなくとも、世俗裁判権の問題が日常化していた。その点については、拙稿、前掲六巻一号、六巻二号、七巻一号、七巻二号等で取扱った。

(14) 拙稿、前掲三巻二号一〇頁以下「教皇庁の権威と世俗的権力」参照。

(15) 拙稿、前掲一〇巻一号七二頁以下。

(16) テオクラシーに関連して、拙稿、前掲三巻二号三〇、三六、三七、四七、五三頁、一〇巻二号二五頁、一一巻一号一八頁以下、二頁以下注(11)三〇頁注(26)、四五頁以下注(64)、五〇頁以下注(84)参照。

(17) 拙稿、前掲一二巻一号二頁以下〔2〕スコラ学と新しい世界観〕。

(18) 拙稿、前掲一〇巻二号二二、四二頁注(26)「オルガノンについて」。

モラル、前掲「中世の政治思想」七七頁。一三世紀は、「哲学や神学において、スコラ学における論理学的方法の発展は、アリストテレスの著作の再発見と相俟って、前代の極めて曖昧な思弁に対して鋭い対立をみせた。」七七頁。

(19) 拙稿、前掲三巻二号三五頁以下、一〇巻二号一九頁以下「ローマ・カノン法」。

## (b) 統一的社会観とトマス主義

### (i) 統一的社会観とトマス——世俗権力の評価——世俗社会の実力の増大と教会の世俗化の正当化の必要性

ところで、前述の如き状況の中であつて、まず摘示しておきたいことは、トレルチが指摘するが如く、古代においては、キリスト教によつて、世俗社会をも包括的に捉えた統一的社會観は存在せず、<sup>(1)</sup>中世になつてはじめて、かかる考へ方が出現したといふことである。<sup>(2)</sup>そこでは、世俗権力の増大とその乱立性と、普遍教会の世俗的干与の拡大と、その兩者の間の摩擦と相互依存關係の複雑さの顕在化が、新たな社会イデオロギーの移入に直面し、それらの事象にどう対処するかが教会の最大の課題の一つになつてきていたことによるものといえよう。

そしてこの統一的社會観をすぐれて樹ち立てたのがトマスであることがここでの出発点となる。トマスの所論は、なるほど、今日の知的水準から見れば、非合理的な側面が多々あることは否定できないであろう。しかし、当時において、現実に提起されてきていた諸問題について、包括的に対応しようとしたものがトマスであつたことも否定できない。そのためには、アウグスティヌス以来の神学的問題のみならず、一二世紀の西欧へ滔々として移入されてきたギリシアアラビア文明の提起した問題、ことに自然学の提起してきた新しい問題をも含めて対応した点は、その合理性の有無の評価は別として、トマスのやはり業績といえるだろう。それゆゑ、彼の神学は、アウグスティヌスの神学の範圍を遙かに越え、世俗社会の諸問題と神学との關係をも統一的に考察している点は、当時の社会的制度的イデオロギーを探索する上で無視しえないものになつた所以ではないかと思う。

一般的にいって、文明の後進地域へ、高度の先進文明が導入されたときには、それを咀嚼吟味して輸入する前に、無批判的に取り入れようとする雰囲気を生ずる傾向にあることは、いわば自然的であるといえよう。その点は、わが国の明治維新以来の、「舶来」尊重現象を見れば容易に理解しえよう。そしてその時、それをどう受け止めるかは、時の体制を保持していた聖俗権力の重大な課題であつたといえる。その意味では、トマスの所論は、極めて現実社会の渦中において政治的意味をもつものであつた点を、本稿では重視しておきたい。そして、トレルチが、中世キリスト教的統一

文化の担い手としてトマスを挙げている所以でもあろう。ただその場合にも、アウグスティヌスの所論が人間の靈的救済の観点に終始したのに対し、トマスの所論には、単に救済的視点のみならず、体制維持のための観点が内包されざるをえなかった点は、本稿の視点からは、捨象してしまえない点として留意している。

(1) トレルチ、前掲「キリスト教会およびキリスト教諸集団の社会教説」、都立大学法学雑誌三九卷二号八〇五頁以下「キリスト教的統一文化の概念」。

「古代では、司祭的・秘跡的な、奇跡と恩寵の組織の問題としての教会によって、キリスト教的理念を社会学的に関係づけるという課題が実現された。」「そして、福音の絶対的な個人主義と普遍主義が一つの社会的組織に収録させられた。」「この教会組織の中で、各個人は、恩寵の施設の保護の下に置かれ、靈魂の救済という永遠の価値を受けることができたのである。」「しかし、ここでは、個人主義が、救済を保障する教会当局の權威や、教会組織内部の位階制的編成や、現世の秩序への服従と適応を指示する家父長的教説によって、いちじるしく制約されていた。」「ここから、どのようにして、あらゆる人間関係の判断基準となるような社会的基本図式や理念が生まれ、それがどの程度まで広く人々に受け入れられたのだろうか。それを、一つ一つ確認することはできない。いずれにせよ、教会は、教会外のさまざまな関係や秩序を、その理念によって規制しようとはしなかった。」

したがって、古代社会においては、「内面的に統一されたキリスト教的文化などというものは、実際にも、また理念ないし原則としても、存在しなかった。」「このような考え方は、およそ、古代世界とは無縁だったのである。」八〇五頁。

(2) カッシーラー、前掲「国家の神話」一四二頁以下。

「トマス・アクィナスの体系においては、社会的・政治的秩序の評価はまったく一変した。」一四二頁。「無論、トマス・アクィナスは、キリスト教会のいずれの教義にも決して疑いをさしはさんだわけではない。」一四二頁。

「けれども、教会のほかに、一つの新たな教師と新たな權威とを見出したのであった。」一四二―三頁。「トマス・アクィナスには、ダンテにとってと同じく、アリストテレスが知識あるものたちの教師 (*il maestro di color che sanno*) であった。」「そしてアリストテレスは信ずるのみでなく、知ることをも欲した。」一四三頁。

「彼によれば、これら二つの欲求の間には何ら矛盾というものはない。―それは両立しうるだけでなく、互いに補いあうものである。」「一四三頁。「理性と啓示との同一の真理、つまり神の真理の異なった二つの表われにほかならぬ以上、両者の間には何らの不一致もありえない。そうした不一致があらわれるにしても、それは、まったく主観的な原因によるものにちがいないのである。」「一四

三頁。「このような場合に、こうした原因を発見し、それを取り除くことが哲学の任務である。」一四三頁。

「理性は誤りを犯すかもしれないが、啓示は不可謬である。したがって、両者の間に何らかの不調和と不一致が存在するようにみえるならば、われわれは初めから、誤謬が理性の側にあることを確信しうるのであり、さらにわれわれは、この誤謬を見出し、訂正することに努めなければならない。」「これこそ、哲学と神学との正しい関係である。」一四三頁。

「われわれは、あらゆる哲学的努力において、つねに啓示された真理によって導かれ、照らされねばならない。」「けれども、この導きを受け容れた後には、理性は自己の力により頼むことができる。」一四三頁。

「かくして、二つの領域は明確に区別されてくる。自然と恩寵という二領域には、何ら混乱はありえない。そのいずれも、自己の固有の対象と自己の固有の権利とをもつ。すなわち、信仰と知識とが同一の領域に属することは不可能である (impossible est quod de eodem et scientia)。」一四三頁。

稲垣良典、前掲「トマス・アクィナス」(講談社学術文庫)、四二六頁以下「9 法・政治論」[「法の概念」参照。

「トマスの法・政治思想の歴史的意義は周知のことであるが、ここでは二つの点だけを指摘しておこう。」「法思想に関していうと、近代の自然法および国際法理論の基礎を置いたのは、フーゴー・グロティウス(一五八三—一六四五)ではなく、むしろスペインのドミニコ会員フランシスコ・デ・ヴィトリア(一四九二—一五四六)およびイエズス会員フランシスコ・スアレス(一五四八—一六一七)であるとされるが、この二人に最も大きな影響を与えたのはトマスであった。」四二六頁。

「さらに、トマスにおける主権制限の思想—立憲君主制の構想—は、イギリス憲法の初期の理論家たちに理論的根拠を与えたのであり、おそらくは後に、リチャード・フーカー(一五五三—一六〇〇)を通じて、ジョン・ロックの政治思想にもおよぼしたと考えられる。」四二六頁。

トレルチ、前掲「キリスト教会およびキリスト教諸集団の社会教説」、都立大学法学雑誌三九卷二号八〇六頁「キリスト教的統一文化は中世に初めて出現した」、八一〇頁以下「キリスト教的統一文化の理論としてのトマス主義」。

ウルマン、前掲「中世ヨーロッパの政治思想」、一九一頁以下「第七章 新しい方向」[「トミズム」]。三島淑臣、前掲「法思想史」一六六頁以下「スコラ自然法の形成」。Kelly, op. cit., [Western Legal Theory], pp.141~6 [natural law].

## (ii) トマスとアリストテレス——論理的整合性の必要——スコラ学的神学の確立

これまでも瞥見してきた如く、一三世紀中葉以後には、社会的にいろいろの新しい需要が輩出してきていた。それをどう処理するかは、テオクラシーを主張する教皇側にとって重大な課題であった。それらの諸要素は、それまでのイデ

オロギーに対し、複雑な作用を及ぼす傾向にあり、放置するならば、テオクラシーを唱える教皇・教会側の統一体制が崩壊する傾向をもたらし危険を内包していた。そこでは、拡散傾向をもつ諸要素をどう論理的に調和させ、教会体制の維持を計るかが課題になっていた。その課題に対応する道具としてトマスが大いに活用したのが、当時アラビア文明を経由していたアリストテレスの理論であったことは、これまでも度々触れてきたところである。<sup>(1)</sup>その課題の取組みは、トマスの師であるアルベルトゥス・マグヌスの試みた点でもあったが、未完成に終り、トマスの課題になっていたことは前にも触れたところである。尤も、トマスの仕事をアルベルトゥス・マグヌスの線だけで見るとは、当時におけるギリシア・アラビア文明によってもたらされた西欧の知的覚醒、ことに現象の因果関係を論証しようとする学問的興隆の下支えを無視してしまふことになる。そこでは、アリストテレスの文化遺産をどうトマスが自己流に現実的課題に應用するかが問題の鍵をなしていた。

ところで、カノニストにとっても、法といえ、現実社会に存在する人定法が主たる対象であるので、神学的観点からその人定法を含めた統一理論体系を形成するためには、従来のアグスティヌスの神学では処理しきれなくなってきた。ここにアグスティヌス理論に代わるものが求められてきた所以があるといえる。そしてそれが以下において取り上げるアリストテレス理論を活用したトマスの自然法論であったといえるのではないか、ということがここでの検証の課題である。

しかし、トマスの自然法論も内容が豊富なので若干の整理をしておかねばならない。そこで次に、本稿に関係のある限りで、以下の点を、トマスの「自然法」論を瞥見する前提として、まず取上げておきたい。すなわち、①トマスの秩序論「教会的統一文化理論」、②トマスの秩序論と体系化——団体論と階層的秩序化、③トマスの体系化と神学における法の役割。ただ、ここで使用する「秩序」概念はラテン語での *ordo* であるし、トマスの使用する *ordo* 概念の内容

は、豊富な意味を内包しているので、単純に今日われわれが連想する「秩序」概念をその訳に当ててことに疑問が残るが、ここでは、その含意をもつて一応「秩序」概念で表示しておきたい。

(1) トマスとアリストテレスとの結びつきについては、いろいろの人がアプローチしているが、ここでは、とりあえず、ハスキンズ、前掲「一二世紀ルネサンス」二八三頁以下参照。

「古代ギリシアと同じく中世においても、哲学と科学は、不可分ではないにせよ、密接に結びついていて、学問の分類の中で科学は哲学の一部門であるにすぎなかった。」「科学がおおむね抽象的、演繹的な時代で、哲学も科学も方法が似通っていたし、両者が重なる分野である宇宙論が注目された時期だから、問題もまた共通していた。」「そして、アリストテレスという強力な模範があった。」「中世の人びとにとって、宇宙は、今日のわれわれの多くが考えるように、開かれた不規則なものではなく、閉ざされ、均整のとれたものだった。そして哲学は全体の至高の統合者、すべての科学の総合統一体であった。このような一体性は、一三世紀、トマス・アキナスではじめて達成される。」二八三頁。

すなわち、アリストテレスとトマスとの結合は、その論理的整合性をもった宇宙の体系的説明のために必然化したのである。ハスキンズは、アリストテレスの論理の効用について次のように述べる。すなわち、

「アリストテレスは、その簡潔、明晰、系統的な表現が、手引書、教科書好きの時代に入られ、哲学・科学のほとんどすべての分野に、アリストテレスの名前を冠した教科書が見られることになった。」二八四―五頁。「『教科書の父』は容易に『注釈書の祖父』になり、必然の結果として彼の作品は、解説、注釈、校注の対象に使用された。」二八五頁。

さらに、マンフレート・リーデル、『市民社会の概念史』、河上倫逸・常俊宗三郎編訳、一九九〇年、以文社、二三頁以下「共同体の種類と連関についてのトマス」。

「以上の点については、一二世紀から一四世紀にかけてのスコラ哲学において行われたアリストテレスの術語の受容がさらに説明を与えてくれる。」「アルベルトゥス・マグヌスとトマス・アキナスとは、アリストテレスによって形成された概念を、一方で聖書キリスト教教義と、他方で中世の都市生活の法的・政治的要素と結びつける。」「歴史神学上の神の法と人間の法の峻別に対応して、いまや政治哲学の構築は、二つの極をめぐってなされる。」「つまり、『世俗的に』理解された政治的共同体(コムニタス・キウィリス *communitas civilis*)と、すべての人的規約を超越する超世俗的な神における共同体(コムニタス・ディヴィナ *communitas divina*)との二極であり、トマスにあってはこれがさらに現世と来世における形態が区別される。」二二―四頁。「すなわち『しかる

に人間の法がそれへと秩序づけられている共同体と神の法が秩序づけられている共同体とは、それらのあり方が異なる。けだし人間の法は人々の結びつきである政治的共同体 *communitas civile* へと秩序づけられている。……しかるに、神の法がそれへと秩序づけられているのは、現世の生においてであろうと、来世の生においてであろうと、神との関係における人々の共同体である。したがって、古典的な市民共同体は、キリスト教を通じてその歴史的な状況との連関を失ったにもかかわらず、トマスにおいては神の信仰に生きる人々の国（神の国 *civitas Dei*、神のものと国家 *res publica sub Deo*）への体系的な結節点として再現する。」二四頁。「たしかに（可視的教会 *ecclesia visibilis* と不可視的教会 *e. invisibilis* として）その超越性はアリストテレスの市民共同体より高いところにあるが、しかしその歴史的内在性を破壊することはなかったのである。」二四頁。「ひき続き、アリストテレスの市民共同体は、社会形態のトマスの段階構造のなかで、一定の場所を占めており、下に向つてはアリストテレスにおける同様《家》共同体から区別され、上に向つてはアウグスティヌスの『神の国』に対して、『神の』共同体から区別される。」「こうしてトマスはアリストテレス政治学の格言的注解において、アリストテレスのロイノニアの形態を、『さまざまな共同体』 *diversas communicationes* として扱っているが、そこでは《自然的》共同体や《家》共同体が政治的共同体 *communicatio politica* に先行し、それ自体《神の》共同体——これは教会に体现される——によって超越されるのである。」「実際、ある共同体は自然的なものであり、ある人々が自らの由來で共同し、また、この共同体においては父と子と他の血縁者の友誼が形成される。ところである共同体は経済的なものであり、これによると人々が家内的な義務について相互に共同する。またある共同体は政治的なものであり、これによると人々は自分たちが同国民であるために共同する。第四の共同体は神的なものであり、これによるとすべての人々が教会という唯一の団体において、あるいは顯現的あるいは潜在的に共同する。」「二四頁。「このことに対応して、アリストテレスの概念の規準を越え、トマスがこの連関で先取りしているもうひとつの区別がある。」「二五頁。「すなわち永続的なことと一時的なこと（*in perpetuum et temporale*）という契機による人間の社会的生活の区別である。」「二五頁。「トマスは《永続的社会 *societas perpetuum*》として、市民社会を人間の生涯の全時間に（*ad totum tempus vitae hominis*）関係づける。これは彼にとっては《都市》での《居住》（*mansio civitatis*）ということである。都市における倫理的に政治的な生活形態は、もはやもっぱら目的論的に自然的に、つまり人間存在の完成に属するとみなされるのではなく、市民的存在の有限性や神的存在にたいするその無縁性をも合わせ考慮されている。」「二五頁。「アリストテレスにおける『政治学』のポリス理念はアウグスティヌスにおける神の国 *civitas Dei* と地上の国 *civitas terrena* の対置によって相対化される。」「二五頁。「こうしてトマスにとってはアリストテレスの《市民社会》は、時間とは無関係な古代都市のあり方をキリスト教的中世的都市住民という時間的存在に限定したところで現れるのである。そこでは《公的社会すなわち永続的社会 *societas publica sive perpetua*》は、政治社会 *societas publica* の概念で捉えられている。すなわち、『実際、何人かの者、二人だけでもあるいは三人が結びつけられているものはいつでも永続的である。たとえばある都市の市民とされる者は永続的社会を形



成する。なぜなら都市の居住は人間の生涯の全時間のために選ばれたからである。これは政治社会である。』。二五頁。

尤も、この調和は、神学的見地からの、そして、観念的調和であったので、いずれは、矛盾を露呈せざるをえなかったものである。ホルクハイマー、前掲「理性の腐食」七九頁。「中世においては、自然の搾取が相対的に静的な経済に依拠していたために、科学もまた静的で、独断的でありえたのである。独断的神学との関係は、相対的に調和的であることができ、したがって、アリストテレス主義がたやすくトミズムに吸収されたのである。」「だが、そうした調和は今日においては不可能である。そして、原因、目的、力、存在といった範疇のネオトミズムによる用い方は、必然的に無批判的なものたらざるをえない。」「トマスにとっては、これらの形而上学的観念は、当時の科学的認識を表現したものであったが、現代文明のなかでのそれらの機能は完全に異なっているのである。』七九頁。

とくに、トマスの見解の調和的機能についてホルクハイマーは次の如く指摘する。すなわち、

「キリスト教においては、人間の自我と有限な自然とは酷烈なヘブライの一神教におけるように不和ではない。」「キリストは無限の真理と有限な人間存在との媒介者である。そのため、魂を称揚し自然を咎める伝統的なアウグスティヌス主義は、最終的にはトミズムのアリストテレス主義に属することとなった。」「トミズムのアリストテレス主義とは、理想的世界と経験的世界を和解させようとする壮大な企図に他ならない。」一六四頁。

なぜスコラ学が、体系確立のために、異質のキリスト教とアリストテレスの接合に狂奔したのかという点について、一二世紀ルネサンスの知的覚醒がいかに大きかったかという点を解明しようとするものに、鯖田豊之、前掲「ヨーロッパ中世」三五〇頁以下「体系確立のために」参照。

### ① トマスの秩序論——「統一的文化理論」

そもそも「秩序論」は、近代においても、アナーキズムとの対比で論ぜられることはあつても、法的次元では、あまり論究されない。それは法的には、「秩序」を当然の前提とするがためであらう。しかし、近代国家における「秩序」概念が、なぜ必要であつたのか、その内容がいかなるものであつたのか、という点は、単なる力の支配ではない社会秩序を構想する場合には重要な検討事項であつたし、その意味で、トマスの「秩序論」は、世俗社会を包摂した全宇宙論を構成する際に、極めて重要な役割を演じていたし、近代国家形成の時期には、ホッブズの立論が「秩序論」と密接で

あつたことは周知の事実である。<sup>(2)</sup> 本稿においても、「都市法と教会法」の項目の中で「秩序のイデオロギー」として論じたことはあつたが、<sup>(3)</sup> かかる全世界観にかかわる統一的社会観はトマスが切り開いたところであるといえよう。そして、その中心概念として「秩序」概念を設定したことが、本課題を追求する場合の第一の前掲となる。

ところで次に、本稿の立場から留意せねばならぬ点は、トマスの「秩序」概念が、神の「摂理」に基づいて被造物が「秩序」立てられているということにある。したがって、その秩序は当然に世俗社会の諸存在にまで及ぶ。<sup>(4)</sup> トマスは、この「秩序」論をキイに、世俗社会の秩序も神学体系の中に包括的に、そして、一元論的に取り込もうとしている点に着目されねばならぬであろう。もとより、神学的には、そこに信仰と理性「哲学」の競合の問題が提起されてくる。<sup>(5)</sup> それにもかかわらず、それを統一的に体系化しようとしたところにトマスの「秩序」論の特徴があつたといえよう。

しかし、ここで留意せねばならぬことは、その包括的一元論的把握には、世俗社会における人間の活動を肯認するという要素が前提とならなければならない。そうでなければ、包括的統一的「秩序」概念は成り立ちえない。そこで、「人間の活動」に一定の評価をあたえることになる、その評価基準が問題にされねばならぬし、その判断基準の設定のためには、人間理性の存在が前提にされざるをえない。そこでは、神学の立場から、信仰と理性の係わり具合をどう説明するかという問題が不可避的に含まれてくる。<sup>(6)</sup> そして、ここにトマスの人間の行動にかかわる「倫理学」の成立を見ることになる。まさしく、トマスの「法」へのアプローチは、彼の「倫理学」の一環として考察されている。ここに、後に取り上げる世俗社会の「人定法」と神の摂理を繋ぐ人間の行為に関する規範学が提起されてくる所以があるものといえよう。

ところで、西欧社会で法を語るものが法の究極的根本法を神の法「神法 Law of God, Divine Law」に求める傾向は、政教分離が一般的になった近代社会においても、その尾を引きずっていたといえる。<sup>(7)</sup> しかし、学問的に見た場合に、そ

れがいかなる意味をもつのかという点は、必ずしも明らかにされてこなかったし、また、その説明も多義的であって、必ずしも明確化されているわけではないといえよう。だが、西欧の中世の神学においては、すべての法が神法の範疇で語られている。<sup>(8)</sup>そこでは、神の存在が信仰の原点として存在していたし、神の摂理によって、森羅万象はその処を得ていとされていたことに疑義を差し挟むものは殆どいなかったからであろう。そこで、人間の作る法「人定法」がこの神の法「神法」といかに関係づけられるかは、神学においては重要な課題になったし、法学の立場にあるものもその点については同じ課題を背負わざるをえなかったといえよう。そしてそこで、その関連づけのための順序立てという課題が浮かび上がってこざるをえなくなる。

その順序立ては、まず、すべての秩序が神の意志に基づくものであるので、その摂理は絶対的であり不変的であるというのが大前提となる教義が必要であるということになる。したがって、当時のカノニストにあっても、そのことに疑問を差し挟むものはいなかったようである。<sup>(9)</sup>問題は、かかる神法がどのようなようにして人間に受け止められるかという点にあり、ここに自然法という仕組みが考え出されたといつてよいかと思う。<sup>(10)</sup>そして、トレルチによれば、中世の教会的統一文化はトマス主義の倫理学によって理論的に解明されたというが、<sup>(11)</sup>そのキイ概念がまさに後述するトマスの「自然法」であるといわれている所以はここにあったものと思われる。<sup>(12)</sup>

(1) 近代におけるアナキズムとの関連での論考の一例を例示すれば、次のようなものがある。R. Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, 1974等。また、最近のアナキズム批判を展開した書の一つとして、オトフリート・ヘッフェ、『政治的正義—法と国家に関する批判哲学の基礎づけ』、北尾宏之・平石隆敏・望月俊孝訳、一九九四年、法政大学出版局参照。さらに、この問題は、他方において、ホッブズの秩序論との対決が含まれ、その意味では、わが国でも盛んに紹介されたロールズやノージック論を含めて、同書では、この問題の現代的課題となっている点が摘示されている。

いま同書のアナーキー批判の一端を紹介しておきたい。すなわち、「フランス革命以来、政治に関する議論においてアナーキズム的なユートピア社会思想が全面にしゃり出てきて、正義の名のもとでなされる哲学的な批判を押しつけてしまった。伝統的な議論では『正しき支配』という理念が優勢を占めていたのだが、この理念は『支配からの自由』という理念に取って代わられることになった。法と国家の哲学的倫理学は批判的な社会理論に席をゆずることになったのである。」八頁。しかし、同書は、「第七章 支配からの自由というユートピア」の箇所では、アナーキズムの非現実性を取り扱っている。いまその歴史的潮流としてその流れを見ると、「一九二〇年代までは、アナーキズムは単なる『理論』以上の注目すべき意味をもっていた。」「その後政治的に抑圧され消えてしまったが、しかし一九六〇年代以降に起こったアナーキズムの再生は、特に知識人の間でひとつの役割を果たした。またおそらく権威主義に反対するいくつかの運動では、アナーキズムは特筆すべき実践的・政治的な重要性を獲得した。」二〇六頁。「支配からの自由という理念は、理論面ではたとえばフランクフルト学派、特にマルクーゼのうちに生きつづけている。また……A・リッターやM・テイラーの政治学者たち、さらにノーム・チョムスキーである。またミッシェル・フーコーの破壊的な制度批判もこれと無縁ではない。」二〇六―七頁。

これらの所説は、わが国でも、一九六〇年末から一九七〇年始めにかけての大学紛争時代に盛んに紹介され、喧伝された思潮であったが、実践的政治的には結局実を結ばなかった。しかしなお、その主張とは別に、提起された問題が現代的意味を失っていないことも留意しておきたい。

(2) 「秩序」という概念は、英語では、orderを用いる場合が多い。しかし、orderという名詞概念は、わが国では、「命令」概念で捉える場合が多いし、多義的用法であることを認める場合にも、その第一次的用法として取扱う場合が多い。例えば、研究社、英和大辞典。尤も、必ずしもそうでない例として、岩波書店の英和大辞典では順序等の概念が第一順位で、七番目の用法として、命令、指図の用法が提示されている。だが、わが国の英米法辞典は概して「命令」を第一次的用法としている。例えば、田中英夫、前掲「英米法辞典」六〇九頁参照。ここでは「秩序」概念は一〇番目の意味として提示されているし、その内容については言及されていない。尤もそれは英米における法辞典もまたその傾向にあるといえる。cf. Black's L. Dict.; Byrn's L. Dict. 尤も、スコットランド法の法律辞典 [Stair, Dictionary and Digest of Scotland, 7th ed. 1890] では order of redemption 以外は order の項目をえないのは興味深い (七五四頁)。但し、Burton の Legal Thesaurus, op. cit., pp. 359-60 では、order の名詞用法を二つに分け、order に関する arrangement と judicial directive とのそれぞれの意味をもつ語法を提示している。さらに興味深いことは、Shorter OED では、主要な意味の区分として三つに分け、第一に、教会の位階関係、第二に、配置の意味、第三に、命令の意味を提示している。一九九三版、第二分冊、二〇一六頁。フランス語の小学館ロベール仏和大辞典によれば、ordre は、(1)と(2)に分けられ、(1)は、配置、整理に始まり、道理、理性の概念を含み、秩序概念もこのグループに属する。そして、(2)に命令等の意味内容を提示している。なお、柴田

光蔵、『法律ラテン語辞典』二五〇頁では、ordoには、順位、順序、系列、配列、序列、関連、通常手続、定め、規定、指令、階層、階列、慣行、部隊、秩序、動向、身分、品級、格、身分団体、元老院、市参事会、教団、宗門、教会、教会曆書、祈禱規定の意味が摘示されているのは注目に値するものと思う。こう見てくると、order概念は、中世においては、「秩序」概念として重要な意味を内包させていたといえるのではないかと思う。なお、歴史的に「秩序」概念と「命令」概念がいかなる形で連結していたのかという点も、専門家の考究に俟ちたいが、興味ある点であるし、むしろ、いつでながら、orderとcommandmentとの関連も留意しておきたい点ではある。Miller, op. cit., [Data of Jurisprudence], p.312 et seq. なお、同書二〇六頁では、元来ordoはpriorから由来し、有るものを他のものの上におく列tier、すなわち、rowsの物理的分離を摘示したものであり、段々になった座席の列などを意味したとされる。そこから、選択のorderは、優先によって固定化されるところのもの、例えば座席でいえば優先的な席（指定席）になったという。

なお、ヘッフェ、前掲「政治的正義」一頁以下「第一章 序論 正義に関する議論の見直し」、とくに、二頁以下「第一節 リヴアイアサンに代わるユスティティア」参照。

因に、トマスの場合もその概念内容は多義的である。たとえば、『神学大全』の訳書では、ordoに秩序、秩序づけ、序列、関連、順序、系列、階層、身分、秩序の關係、範囲内のことがら、範囲、手続、（…に対す）位置、階層づけ、定め、階層秩序、配列、段階、領域の訳が用いられている。なお、ordinatioに秩序づけ、定め、規定、計画、秩序、指令、任命、支配、画定、序列、階層的な秩序の訳が付されている。

(3) 拙稿、前掲九卷二号七六頁以下「秩序のイデオロギー」参照。

わが国の最近までの行政法の中心核を形成していた警察法概念は、ドイツ法のポリツァイ概念に依拠してきていた。わが国で、このポリツァイ概念を本格的に考究したのは、鵜飼信成、「Polizeiの概念―その発展史的考察―」（美濃部教授還暦記念『公法学の諸問題』第一巻所収、昭和九年、有斐閣）三六九頁以下ではなかったかと思う。そして、ドイツ法制史学的には、クレッシェル、前掲「ゲルマン法の虚像と実像」、二二九頁以下「五 司法事項とポリツァイ事項」が貴重な示唆を与える。尤も、本稿で、このポリツァイ概念そのものを追究しようとするつもりはない。しかし、ここで留意しておきたいことは、明治憲法九条で「天皇ハ法律ヲ執行スル為ニ又ハ公共ノ安寧秩序ヲ保持シ及臣民ノ幸福ヲ増進スル為ニ必要ナル命令ヲ発シ又ハ発セシム……」と規定され、この規定が警察権の憲法上の根拠になった点に関するところである。わが国の「警察」概念が、フランスのpoliceあるいはドイツのPolizei概念と密接なものであったことは鵜飼の摘示するところである。（ミッターイスリーベリッヒ、前掲「ドイツ法制史概説」四九三頁注（4）参照。なおこの概念は、フランスで一四〇〇年ごろ形成され、一五〇〇年ごろドイツで模倣されたという。）しかし、本稿の課題からいえば、この「警察」概念が「秩序」概念と密接であったのみならず、「安寧」概念にも結びついていた点が摘示されねばなら

い。(尤も、警察概念と臣民の幸福増進という概念の結びつきについては、一つの考究課題となっているが、ここでは視野外におきたい。)ここでは、警察概念の先行概念として、「秩序」と「安寧(平和)」概念が先行する点が重要である。したがって、今日、「警察」概念の発展史を追究しようとするならば、その先行概念の歴史を考究する課題が残らざるをえなくなる。(ウェーバー、『支配の社会学I』、世良晃志郎訳、創文社、一九六〇年、八九―九〇頁参照。)

ところで、力あるいは暴力にたいする「平和」の問題は、本稿においても「都市法と教会法」に関連して、すでに若干の考察を行なった。尤も、「平和」概念と「秩序」概念の結合については、本稿では必ずしも言及してこなかったが、「正義」概念を媒介として、その結びつきに関し、第二款「世俗裁判権」の課題にしたい。(部分的には、「都市の平和と秩序形成・維持」に関し取上げてきた。拙稿、前掲九卷二号八六頁注(7)、八八頁注(20)で言及したゴンティエ、前掲「中世都市と暴力」一五七頁以下参照。)

(4) カッシーラー、前掲「国家の神話」一四六頁以下。

「アリストテレス主義者として、アキナスは社会秩序を超越的な原理からでなく、経験的な原理からひき出さなければならなかった。」一四六―七頁。「国家は、人間の社会的本能に、その起源をもつものである。」「この本能がまず家族生活を営ませ、それから次第に発展して、あらゆる他の、より高い共同生活形式に導いてゆく。」一四七頁。

(5) 稲垣良典、前掲「トマス・アキナス」(勁草書房)四四頁。

「トマスにおける信仰と理性の問題を考察する場合に第一にあきらかにしておかねばならないのは、かれが人間の理性に固有な探求の領域があることを認め、それと信仰に属することを明確に区別していた、という点である。」四四頁。

但し、本稿は、繰り返し断ってきた如く、トマスの思想体系そのものを分析しようとするものではなく、カノニストの世俗観を瞥見する前提として、一三世紀後半、当時の宗教的各セクト間の抗争に対して、テオクラシーを客観的に擁護する役割を演じたトマスの思想に着目し、社会史制度的観点から、その要点を摘示しようとするものである。トマス自身の思想構造の分析は、その専門的研究者に委ねられるし、また、その業績に負うところ大である。

(6) 「摂理」に関していえば、キリスト教においては、「神の摂理か、人間の混乱か」という問いが重要なものになった。そして宇宙の「秩序」論も、キリスト教にあっては、当然「神の摂理」論を前提としていた。「なお、宇宙の中の人間論は後述する「大宇宙と小宇宙の意味」の項参照。」

「摂理」概念については、小林珍雄編、『キリスト教用語辞典』、東京堂出版、昭和二十九年、三二三頁、「(協)Providentia divina(協) Providence(協)Vorsehung. 神意の中に永遠より成立している計画で、神はこれによって被造物をそれぞれの目標にみちびく。摂理は、あらゆる未来のもの予知、人間の自由行動の予知を包含している。この永遠の計画の時間の経過における遂行を、神の世界主宰という。」三二三頁。また前掲「キリスト教大事典」(教文館)六四九―六五〇頁参照。さらに、カトリックの立場から、岩下壮

一、前掲「カトリックの信仰」一三二頁以下。「摂理とは神の主宰の遂行である。それには二つのことを含む。(一)各被造物に特有の目的を賦与すること。(二)この目的に向ってそれらを指導すること、である。」この摂理の存在の主張に対し、一番問題な点は、「悪」の存在をどう見るかという点であったことも周知の事柄であろう。同書、一三四頁。

また哲学的に見た場合の「摂理」概念については、伊藤吉之助編、前掲「岩波哲学小辞典」六九八頁。「宗教殊にキリスト教信仰に於て、神が特殊の方法によって世界の進展を導き又人間の存在と発展とに有用なものを備えること。それは善にして人間に慈愛を与える者としての神の信仰の必然的な結論。然し之に対する疑が古くより存し、その弁論が殊に啓蒙思想以後神学及び哲学上の重要な問題となった。」六九八頁。

トマスの「摂理」、神の摂理 *providentia divina* については、前掲「神学大全」第二分冊、二二八頁以下「第二二問題 神の摂理について」「第一項 摂理は神に適合するか」「第二項 すべてが神の摂理のもとに置かれているのであるか」「第三項 神はすべてを直接に摂理するのであるか」「第四項 摂理は摂理されるものごとに必要性を付与するか」の項参照。

また第一三分冊第九一問題「法の多様性について」「第一項 永遠法なるものがあるか」、一六頁の箇所参照。「世界が神的摂理 *divina providentia* によって支配されていることを認めるならば、この宇宙世界の全共同体が神的理念によって統治されていることはあきらかであろう。」

尤も、キリスト教にあっては、神の摂理の下、秩序保持が大きな課題になることは、教父時代にすでに論ぜられてきている。アウグスティヌス著作集I「初期哲学論集(1)」、清水正照訳、教文館、一九七九年、二〇九頁以下「秩序」。なお、五三六頁以下「秩序」解説参照。ことに、「秩序」の問題が「悪と神の摂理」の問題であり、アウグスティヌスが悩まされた課題であったことが暗示されている。

なお、後世における「摂理」概念のもった意義の一環として、次の古賀勝次郎、『ヒューム—社会科学の基礎—デイヴィッド・ヒューム』、とくにヴィーコのキリスト教神学の影響についての三三四頁の説明は興味深いものがある。すなわち、「ヒューム体系にはキリスト教神学の影響が殆ど見られないのに対して、ヴィーコ体系にはキリスト教神学の影響が色濃く残っている。例えば、(神)の『摂理』(providence)は、ヒュームには否定的に用いられる以外、殆ど出てこないけれども、ヴィーコの体系では、非常に、特に決定的に重要なところで、大きな役割を演じている。」「かかるといって、ヴィーコの摂理は、A・スミス体系における(神の)『見えざる手』(invisible hand)と同様な役割を担っている、といわれよう。」三三四頁。

次に、「秩序 *ordo*」概念に触れたい。その概念の語義については、既に触れたが「前出注(2)参照」、さらにトマスの「秩序」論について、些か敷衍しておきたい。

まずキリスト教では、宇宙の「秩序」は、「神」の予知のもとに、その摂理にもとづいて、その「秩序」が定められている、とい

うことが「公理」として受け入れられる。

そこでトマスの秩序論について見ると、まず、「神の摂理は或るものごとに対して必然性を付与する。然し決して、或るひとの信じたごとくすべてに対してではない。けだし、ものごとを目的にまで秩序づけるということが摂理には属している。」(傍点筆者)〔第二分冊〕第二二問題「神の摂理について」第四項「摂理は摂理されるものごとに対して必然性を付与するか」二四四頁」ということが前提となる。

被造物の形相とその秩序について「宇宙の秩序」は次の如き指摘がある。

「自然本性的に生ずるところのもの、これらは明らかに、それぞれ特定の形相を獲得するにいたっている。」「だが、こうした諸々の形相の決定というものは、神の知恵 *divina sapientia* を第一の根源 *primum principium* としてこれに帰せられるのでなくてはならない。」「二頁。「まことに、神の知恵こそが、諸知恵のうちに、あらゆる事物の区別のうちに存立する『宇宙の秩序』というものを案出したのである。」「こうしたわけで我々は、神の知恵のうちに、あらゆる事物の理念 *rationes* が存在するとしなくてはならないのであって、こうした諸々の理念が、我々がさきに、イデア *idea* と呼んだもの、すなわち『神の精神のうちに存在する範型的形相 *formae exemplares*』にはかならない。」「第四分冊第四四問題「諸々の被造物の神からの発出について。万有の第一原因について」〔第三項 範型因は神とは別個のものであるか〕一二頁。

因に、「何ものかが『存続する』のはその実体によるのであるし、『識別される』のは形相によってであり、『適合する』のは秩序づけによってなのである——。」といわれている。第四分冊第四五問題「諸事物の第一根源による流出の仕方について」〔第七項 諸々の被造物において必ずや三位一体の痕跡が見出されなくてはならないか〕四六頁。

ところで、人が人を支配することが、神の摂理に基づく秩序として容認されるかという問題について、トマスは、天使の間における階層性が認められている以上、人間の間における階層性は容認されうるとする、と言っていることも、ここで付け加えておきたい。第七分冊第九六問題「無垢の状態における人間にふさわしい支配について」〔第四項 無垢の状態において、人間は人間を支配したか〕一三四頁参照。

なおこの点は、後述の② トマスの秩序論と体系化—団体論と階層的秩序化」参照。ただトマスの神の摂理に基づく秩序の仕方には各所で言及されているが(例えば、前提「神学大全」第八分冊第一〇三問題「諸事物の統率全般について」〔第八項 神の統率の秩序に逆らいうるものがあるか〕二六頁)、その点は、本稿では省略したい。

(7) トマス・アクィナス、前掲「神学大全」第一三分冊、稲垣良典訳、二三頁以下、二七頁以下。なお「神法」については後述。

イギリスの分析学派として著名なオースティンでも「Laws of God, Divine Laws の概念を樹てる。John Austin, Lectures on Jurisprudence or the Philosophy of Positive Law, 4th ed, by R. Campbell, 1879, vol. 1, p.81.



(8) Frederick Pollock, *A First Book of Jurisprudence; for Students of the Common Law*, 1929, p.13. 自然法の歴史性に触れている箇所、自然法と神法との関係に言及している。

とくにこの問題は、トマス、前掲「神学大全」第一三分冊において取扱われている。第九〇問題「法の本質について」以下参照。さらに第九一問題「法の多様性について」第四項「神法なるものの存在は必要であったか」の箇所参照。

(9) 稲垣良典、前掲「トマス・アキナス」(講談社学術文庫) 四三〇頁以下参照。

トマスは、神法、自然法以外に永遠法という概念を使用している。  
リーゼンフーバー、前掲「西洋古代・中世哲学史」三〇八頁。「神が自らの存在に基づく法(『永遠法』)を人間に分有させ、それを道徳的自然法というかたちで人間の知性の内に開示し、『良心』のはたらきとして展開させることによって、この歩みを律し、基礎づけることによってである。」三〇八頁。

トマス・アキナス、前掲「神学大全」第一三分冊第九一問題「法の多様性について」第一項「永遠法なるものがあるか」、第九三問題「永遠法について」第一項「永遠法は神のうちにある最高の理念であるか」、第二項「永遠法は万人に知られているか」、第三項「法はすべて永遠法から導き出されるか」、第四項「必然的かつ永遠的なるものは永遠法の下にあるか」、第五項「自然界の諸々の偶然的な事実は永遠法の下にあるか」、第六項「人間界の出来事はすべて永遠法の下にあるか」参照。

なお、永遠法(永久法)について、三島淑臣、前掲「法思想史」一四一頁以下、一七五頁、二〇九頁、稲垣良典、前掲「トマス・アキナス」(講談社学術文庫) 四三〇頁。

(10) 稲垣良典、同前。

(11) トレルチ、前掲「キリスト教会およびキリスト教諸集団の社会教説」、都立大学法学雑誌四一巻一号三三〇頁以下。

(12) トレルチ、前掲三三三頁以下。ただ、ここでは、拙稿で、「トマスの統一化理論の課題」としたものを、その「倫理学の仲裁的性質」として取扱っている。その表現の適否を云々する資格は私にはないことだけは断っておきたい。

## ② トマスの秩序論と体系化——団体論とヒエラルキア的・階層的秩序化

ところで、トマスの秩序論は、本稿の立場から見ると、そのヒエラルキア *hierarchy*・階層論 *ordines* による秩序論であることが注目されねばならないように思われる。それによって、トマスの聖俗一元論が組み立てられると共に、反対に、世俗社会の役割、ひいては、人間の能動的活動の評価が生まれてくるものといえよう。

そこで、その要点を見てみるに、トマスの秩序論は、客観的には、宇宙の単なる静止的状态における分析ではなく、人間社会における人間の能動的作用の肯認を前提としての組織法論であるものと受けとられる。そこで、本稿においても、中世社会における組織形成のためのカノニストの役割に言及した箇所<sup>(2)</sup>で、その団体論に触れたが、トマスの場合、それまで支配的であったアウグスティヌスの二元論との違いを摘示しておく必要性がある<sup>(3)</sup>。尤もその点は次項において取り上げることとして、ここでは、トマスの団体論の特徴をなすヒエラルキア・階層論に些か言及しておかねばならぬ<sup>(4)</sup>。だがこの点も、トマス理論の「被造物の序列化と世俗社会の需要への適応性」の問題に関係しているように思われるし、それは、自然学の発展に伴い、宇宙の中において人間を如何に捉え、神を頂点とする構造を編み出したのかという問題に関わっていたように思われるので、次の項目で取り上げたい。

その第二は、人間論を展開する中においても、なおヒエラルキア・階層論が必要であったし、ことに、普遍教会体制の維持のためには、教皇の主権論が必要であったし、その点も、一部既に言及した<sup>(5)</sup>。

そこで、ここでは、トマスのヒエラルキア・階層論が、キリスト教の平等論と矛盾しないのか、というヒエラルキア・階層論の正当性の論拠のみに言及しておきたい。

そもそも、階層論はパウロの「服従論」の命題に示唆されているし、<sup>(6)</sup>「ヒエラルキア」の言葉は、五世紀後半のディオニシオス偽書に見出されるし、階層的序列 *hierarchy* という言葉は彼の造出に関わるといわれている<sup>(7)</sup>。ただ留意せねばならぬことは、ヒエラルキア・階層論は、いわゆる「身分」論とは異なり、しかも西欧の「身分」概念は複雑であり、かつ、その研究は立ち遅れているといわれている<sup>(8)</sup>。たしかに、イギリス法では、サー・ヘンリー・メインの「身分から契約へ *from status to contract*」という語が通俗化し、「身分」概念が普遍的概念であるかの如く印象づけられているが、わが国の「身分」概念が社会的に定着したほどには明確ではなかったようである<sup>(9)</sup>。

ところで、ヒエラルキア・階層性が人間の間で認められる根拠として、トマスは、アリストテレスにおける諸概念を用いて諸存在の階層的秩序を示して、その階層論を展開したといわれている。<sup>(10)</sup>そしてさらに、トマスのヒエラルキア・階層論は、天使論に絡んでその見解を述べている箇所が多いが、<sup>(11)</sup>彼は、天使の間において階層が存在する以上、人間社会において階層が存在することを当然とする。<sup>(12)</sup>

では、トマスのヒエラルキア・階層論の要点はどこにあるのであろうか。この点について、トマスは、『神学大全』の各所で言及しているが、とくに、前述の如く「天使」論に関連して取上げている。その要点にのみ言及すれば、ヒエラルキアを「聖なる統治体」として把握したが、<sup>(13)</sup>「統治体」は、「統治者の統宰のもとに同一の仕方でも秩序づけられている一団の多者 *una multitudo*」であり、「多者は、……もしその多者の間に種々の階層が存在しないならば、決して秩序づけられたものではない」という。<sup>(14)</sup>そして多者の階層づけは、「目的への関連を通じて看取される」という。<sup>(15)</sup>因に、階層の分化は、「任務 *officia* や活動 *actus* のさまざまな」ものに依じてであるといわれている。<sup>(16)</sup>したがって、繰り返しになるが、この階層は、人間の場合、その自然的本性ではなく、任務・活動に基づく結果とトマスは考えていることを強調しておきたい。

(1) 一見トマスの分析は、静止社会の分析であるかの如く見える点のあることも事実である。ホルクハイマー、前掲「理性の腐蝕」、七八―九頁「II 拮抗する万能薬」。確かに、今日の眼から見れば、当時の社会状況は静止的であると概括化できるかも知れない。しかし、当時の社会状況において、社会が変動し始めており、そこに諸説が輩出してきている状況がもつ意味を探索しておくことも、その後の変化の要因を探る契機ともなるであろう。

(2) 拙稿、前掲一―巻一号一―頁以下参照。とくに一三頁以下「6 「神秘的身体」論と「有機体」概念」参照。ただ、トマスの団体論が有機体説であるといっても、近代社会における団体論を想定した上での有機体説ではないことをここで強調

調しておきたい。それは、ヒエラルキア・階層性を前提とし、また、社会学的には普遍教会の存在と、教皇のテオクラシーを前提としての組織論の一環としての有機体説であるからである。

- (3) 後出「(c) アウグスティヌスの二元論からトマス的一元論へ」「社会的需要とトマス理論」参照。
- (4) 階層論的秩序論については、本稿でも触れたことがある。拙稿、前掲三卷二号五四頁。但し、当該箇所は、「教皇への上訴と階層的位階」という特殊法的な観点からのアプローチに関連するもので、トマスの階層論そのものではなかった。
- (5) 拙稿、前掲一巻一号八頁以下。

教会の有機体説については、前掲一巻一号一二頁以下参照。

- (6) アルマン、前掲「中世における個人と社会」三〇頁。
- (7) アルマン、前掲「中世における個人と社会」三六頁。服従論から階層秩序論のイデオロギーが積み上げられてくるという。
- (8) 身分について、拙稿、前掲三卷二号四〇頁。ドゥフロフの指摘の紹介。また身分の固定化については、拙稿、前掲三卷二号二五頁で、ゴフの指摘を紹介。しかしそれは柔軟なものであった。

ドゥフロフ、前掲三八三頁以下「補遺 中世における身分倫理」。「むしろ依然として指示されなければならないことは教会の倫理が現世的権力の担い手のみならず、国民のすべての階層と『身分』にも関係しているという事実およびどのように関係しているかということである。」三八四頁。

「中世における『身分』の問題は確かに非常に複雑であり、従って不思議なほどそれに関する研究状況は悪い。」三八四頁。

「その問題を理解するために重要なのはラテン語で『秩序』ordo、『地位』status、『位階』gradus、『声望』dignitas、『状態』conditio、あるいはドイツ語で『秩序』orden、『職務』ambet、『種族』art、『結婚』e、『生』leben、『名』name、『法』rechtと、諸概念が本来は、集团的・社会的な身分と『階層』（『国家的』な制度と異なる）の意味を持っていないということである」三八四頁。

「たとい一二世紀と一五世紀の間に身分思想を社会的により強く確定しようとする萌芽は見られるにしても、このことがとくに明らかになるのは身分説教文献に關してである。」三八四―五頁。「むしろ、『身分』はこの点で折にふれ聖職、騎士、独立農民の三グループに様式化されるが、この規定は決して中世社会の内的構造を再現しない。」三八五頁。「一方、この列挙にはいっそう強力になる市民階層が欠けており、他方、種々の秩序原理の無限の変化をもって男、女、既婚者、未婚者などのような他の多様な『身分』が加わる。」三八五頁。「たしかにこの列挙には『出身身分』として、あるいは一一世紀と一二世紀以来、『召命身分』として表示されるグループがある。しかしそれは決定的なものではない。それぞれの形式的な秩序統一と一つのこのような秩序統一に属するグループは端的に『秩序』として表示される。」三八五頁。「身分文献を推進する動機は社会的構造をその内的な組織において記述する

ことではなく、きわめて多様な視点によって規定しうるグループの特殊なエトスに対する場所の規定に着手することである。「倫理的・教育的な身分概念の古典的な例は騎士階級である。」三八五頁。「ここで重要なのは「やはり本質において君主身分を持つ一定の軍事的機能を、その課題全体から引き出し、そしてキリスト教的な信徒倫理に結合させる身分倫理」である。」三八五頁。「身分文献における分化の多様性は当然ここで多かれ少なかれ拘束力のない視点が重要であることを意味するのではない。むしろ中世的な思惟の持つゲルマン的な始原のためにとりわけ政治的・倫理的な重要なものである。」三八五頁。

「ゲルハルトは中世における『身分的』存在の地域と同じく多様な団体は、すでにしばしば言及したゲルマン的な法律観に関連していることを指示する。」「その法律観によると、個人やグループには神によって与えられたその本有の権利、特権、『自由』が属している。その際、『秩序』は事実的な変化にもかかわらず不易のものとされるということが、中世全体の視野から理解されるのである。」三八五頁。

「したがって、身分思想のもととゲルマン的な形成が強調されるにしても、なお簡潔にいっそうの解明をしなければならぬ。」三八五―六頁。

その他、職務と身分の分化については、拙稿、前掲一巻一号八頁、三六頁。また、煉獄思想に関連した身分の固定化現象については、拙稿、前掲三巻二号二五頁で言及してきた。なお、身分の固定化現象は興味あるテーマであるが、その一部、身分制議会に関して、固定化現象が促進された点については後述したい。

トマスの status 身分概念は、原則として、ordo 概念の一環として考察している。前掲「神学大全」第一五五冊（主として「信仰」問題を取扱っている）。

「倫理的なことがら moralis に関して或ることは二つの仕方です。特殊に考察されることが可能である。」一頁。「その一つは倫理的な対象領域 materia そのものの側から由来するもので、たとえば、この徳、あるいはこの悪徳について考察される場合がそれにあたる。」「もう一つは人々の特殊な身分 status に関連するものであって、たとえば従属者と上長、活動的の生活を送る人々と観照的の生活を送る人々、あるいはこの他、人々の間に見出される何らかの相違について考察される場合がそれにあたる。」一頁。「それゆえ、われわれは第一に、人々のすべての身分に（共通的に）属することがらについて特殊に考察し（第一―第一七〇問題）、第二に諸々の特定の身分にかかわりあることがらについて特殊に考察していこう（第一七一問題―第一八八問題）」一頁。

また、トマス・アクィナス、前掲「神学大全」第二四分冊、竹島幸一・田中峰雄訳、創文社、一九九六年参照。そこでは、「第一八三問題 人間の職分及び身分一般について」の箇所、人間の「自由と隷属」の問題に触れている。その内容は、「第一項 身分はその本質に自由または隷属の条件を含むか」、「第二項 教会には職分または身分の多様性が存すべきか」、「第三項 職分は行為によって区別されるか」、「第四項 身分の区別は初歩者、進歩者、完全者に従って認められるか」（一一―一二頁）という問題を取り上

げている。その中から、人間の身分 status hominis に関する関係箇所の一部だけを紹介しておきたい。

「それゆえ、人間の諸営為中、業務が立ち得ると言われるのは、それが固有の配備の秩序に従い、一定の不動態または安定性を伴う場合である。」「したがって、人間に關しても、人間中容易に移するものや外部的なもの、例えば、富者や貧者であること、顯職者や平民であること、その他これに類することなどは、身分を成立させない。」「三頁。

「人間の身分には、人間の境遇の義務に關連する諸事項のみが属すると見なされる。すなわち人は自己について自ら権能を有するか、他者の権限下に属するかにより、また、それが、輕薄な理由や変化し易い理由からではなく、何らかの恒常的な事柄に基づく場合である。」「(傍点筆者) 三—四頁。「これは、自由や隷屬の本質概念に所属する。ゆえに、身分は、靈的秩序においても市民的秩序においても、本来的に、自由と隷屬に属する。」「(傍点筆者) 四頁。

(6) Sir Henry Sumner Maine, *Ancient Law*, 14th ed, p.170. なお ed by Alan Diamond, *The Victorian Achievement of Sir Henry Maine*—A centennial reappraisal, 1991. 以下では、数多くの論文が寄稿されているが、どうもメインの status 概念について明確な批判的考察は行われていない。論者も、status を血縁社会、あるいは、部族と言ひ換えたりしているところを見ると、なおこの status 概念を幅広く捉えているものが多いのである (e. g. op. cit., Chap. 7, Some contribution of Maine to history and anthropology, [by Alan D. J. Macfarlane], pp.116, 132.)。[なお、マックファーマーレンは、少なくとも一三世紀までに身分に基づく社会から契約に基づく社会へと変化していた]とされているが、メインはブラクトンを引用し、その「隷農」ないし農奴身分の本質とみなされていたものが、個人的な身分ではまったくなく、(土地) 保有の一形態であるということを示しているという。マックファーマーレン、『イギリス個人主義の起源—家族・財産・社会変化』、酒田利夫訳、リプロボート、一九九〇年、三〇八頁。]

Pollock & Maitland, op. cit., HEL, vol. 1, pp.407~526. フランス、ドイツに比し、status といわれるものは貧弱であるという。そしてそこで、いろいろの法上の特権等をもつ階級に触れている。四〇七頁。ことに、イギリス法では、土地保有権との関係でこの語が使用されているという。op. cit., vol. 2, p.11.

これに比し、独仏では、人の類別にもちいる場合が多い。ドイツについてたとえばミッターリスリーベリッヒ、前掲「ドイツ法制史概説」[身分 (Stand, Stande)] 三九頁以下参照 [第六章 人民の身分]、三〇八頁以下 [第三〇章 身分]。尤も、時代によって、属人主義が属地主義へ転換して行くので、その意味も変わっていくが、「身分法」という法源は長く残っていく。三二七頁以下参照。フランスについては、マルタン、前掲「フランス法制史概説」、三六四頁以下 [一七八項 三身分]。五四五頁以下 [二七七項 社会面での国民の組織。諸身分]。

イギリスと大陸諸国との相違について、A・R・マイヤーズ、『中世ヨーロッパの身分制議會—新しいヨーロッパ像の試みII』、宮島直機訳、刀水書房、一九九六年、三頁以下 [身分の意味] では、次のように摘示している。すなわち、「イギリスをはじめ英語圏

の歴史家は、ヨーロッパ大陸の歴史家とは違って、いまだにカトリック教会圏における身分の重要性に気づいていない。その理由として、イギリスの身分制がヨーロッパ大陸のように完成したものにならなかったこと、あるいは、それぞれの身分に認められた特権が明確に規定されなかったことが考えられるが、いずれにせよヨーロッパ大陸では……、一七八九年のフランス革命勃発までの五〇〇年間は身分制の時代であり、中世と近代を結ぶ重要な時代であった。」三三四頁。

なお、かかる意味での「身分制」について、「こうした身分や団体は、一三世紀から一四世紀のヨーロッパにだけ登場してきた現象であって、ドイツの歴史家は当時の国家を『身分制国家』と呼んでいる。英語には、このような簡潔で便利な用語は存在せず、『身分と団体から構成されていた国ないしは社会』というしかない」とも言っている。六頁。

尤も、身分概念のうち、その特権性に着目するか、その社会的意義について考察するか、いろいろの観点で、アプローチが可能なので、前述の如く、複雑な内容をもつという点に留意しながら、ここでは、トマスの階層性と身分概念との間には違いのあることを強調しておきたい。因に、わが国の憲法一四条では「社会的身分」という概念が使用されているが、その概念についての解釈が分岐していることは周知のことである。また、最近の法学界で、「契約からステイタスstatusへ」といわれることがあるが、メンの「身分から契約へ」という象徴的表現以上に曖昧性を含んだ用法といえよう。e.g. P. S. Atiya, *The Rise and Fall of Freedom of Contract*, 1979, p. 716.

(10) トマスとアリストテレスについて、ドゥフロウ、前掲三八六頁以下参照。

「私は一四世紀以来、『身分国家』への道がどのように、拓かれ、したがってまた非常に際立った『身分』という概念も現れるようになったのか、という憲法上の問題を叙述するのを断念する。」三八六頁。「しかしわれわれの主題との関連で重要なのは、アリストテレスおよびローマ法の受容が後の秩序分化の上にも効力を発揮するということである。」「たとえばルターの場合、またプロテスタントの正統派においてしばしば現われる『経済、政治、教会秩序』という図式は、ストア的・キリスト教的な意味で拡大された社会形成のアリストテレス的な位階に基づいている。」三八六頁。

「トマス・アクィナスはそれに対して最良の見解を提示する。」「彼はその『命題集注解』で、四つの共同体形式を区別している。『自然的』（血縁関係者間の結合）、『家政上の』（家政経済的機能の結合）、『政治的』（市民仲間としての結合）、『神的』（教会における結合)である。」「この図式はさらに縮小し、あるいは分化しうることを再度ことさらに強調する必要はない。もし『家政上の結合』から始めるなら、周知の三つの図式を持ち、アリストテレス的位階を、「人間的」、あるいは「現世的」という概念のもとにまとめ、それによって人間的（この世的）社会―神的（教会的）社会という基礎的な二分割がなされる。」「この基礎的な二分割に二つの権力・法・秩序などが付属させられる。」三八六頁。「反対にアリストテレス形式に拡張される。」「その際、トマスにとってとくに特徴的なことは、彼がもはや自己充足的な人間社会をキヴィタスにおいてではなく王国（属州「プロヴィキア」）においてはじめて見

るということである。」三八六頁。

- (11) トマスはヒエラルキア・階層論と天使論の関係については、福田敏一、前掲「政治学史」一三九頁以下「存在の階層的秩序」。
- 「トマスはアリストテレスに倣って資料や形相の概念を用いて存在の階層的秩序を示した。」「全くの資料にすぎないものから、魂をもった植物、動物、個別的な魂をもった人間、天使、最後に神という究極の存在にいたり、それがまた神という目的に向って進む秩序 *ordinatio ad finem* として、創造の秩序、神によってあらしめられる世界を描いた。」「この段階的な存在の中で、ひとつひとつの個物はそれぞれに特殊な場所を占め、それぞれに特殊な課題をもち、その中に自己を実現していく。」「低いものは高いものに奉仕することによって自分の本質を完成する。そういう存在の段階を描いたのである。」一三九頁。なお、形相と資料については後述する。

トマス、前掲「神学大全」では、その天使論をディオニシウスの『天使階序論』をめぐって展開している。そしてトマスの天使論は神学大全の各所で言及するが、天使の順位に関する言及は、第四分冊第五〇問題「天使の実体そのものについて」以下に見出される。そしてそれを受けて、第八分冊第一〇八問題「ヒエラルキアと階層とによる天使たちの序列」を取扱っている。

- (12) 天使の階層と人間の階層の関係について。まず人間間の支配について、トマス、前掲「神学大全」第七分冊第九六問題「無垢の状態における人間にふさわしい支配について」。「第四項 無垢の状態において、人間は人間を支配したか」(一三三頁) という問題について、「支配(=支配者たり主たること) *dominium* ということは二様の意味に解される」とし(一三五頁)、その「一つは、奴隸的従属 *servitus* に対立するものであり、こうした意味においては、『支配者・主』*dominus* とは、何者かがこれに『奴僕』*servus* として服するところのものにはかならない。」「いま一つには、支配は、およそ如何なるふうにもあれ、一般に『そのもとに立つところの者』*subjectus* への関係において語られるのであって、こうした意味においては、自由人を統べ導く任務を有するときそうした者もまた『支配者・主』と呼ばれることができる。」「もし、だから、支配ということを経るならば、無垢の状態にあっては人間は人間を支配しなかったのであるし、支配を然し第二の仕方に解するならば、無垢の状態においても人間が人間を支配するということはありえたであろう」という。一三五頁。

その理由として、「第一には一人間の本性的には社会的動物 *animal sociale* なのであり(\*)、だから無垢の状態におけるひとびともまた社会的な仕方では生きてであろう。>(\*原訳注、『ニコマコス倫理学』第九卷第九章一一六九d 18。トマスの注解、同書第一〇講一八九一)。「然るに、多数者の社会生活は、共通の善 *bonum commune* を意図する何者かがこれを統轄するのでないかぎり存在しえないであろう。多者はそれ自体としては多を意図するのであるし、一者は、これに対して、一を意図するものだからである。」「アリストテレスが『政治学』の初めにおいて、多が一にまで秩序づけられている場合には、そこに必ず首領的で指導的な或る一者が見出される、と語る所以もここに存している」という。一三六頁。



その上で、トマス、前掲「神学大全」第八分冊第一〇八問題「ヒエラルキアと階層とによる天使たちの序列について」第八項人間は天使の階層に取り入れられるか」で、天使の諸階層の区別は、「自然的本性」による場合と「恩寵の賜物」に従う場合とを区別し、人間が天使の階層に移されるのは後者の場合であることを指摘している。一四一頁。

(13) トマス、前掲「神学大全」第八分冊第一〇八問題「第一項 すべての天使が一つのヒエラルキアに属するか」一〇七頁以下、とくに一〇八頁参照。

(14) トマス、前掲「神学大全」第八分冊第一〇八問題「第二項 一つのヒエラルキアのうちに幾つもの階層が存するか」一一一頁以下、とくに一一二頁。

(15) トマス、前掲「神学大全」第八分冊第一〇八問題「第四項 ヒエラルキアの区別、階層の区別は、天使における場合、自然的本性に由来するか」一一九頁参照。但し、天使と人間の場合には、その「目的」に相違があり、天使の場合には、自然本性的な機能に基づく場合と、自然本性の機能を越えたところに存するものがある。一一九頁。しかし、人間の場合には、階層的区別は自然本性に即してではなく、恩寵の賜物に即してである、という。一二〇頁。

(16) トマス、前掲第八分冊第一〇八問題第二項（前出）参照。なお、拙稿、前掲一一卷一号二八頁注（20）、三四頁注（30）、三六頁注（32）参照。

### ③ トマスの体系化と神学における法の役割

そこで、トマスの自然法論を瞥見する前提として、トマスの統一的社會観に基づく秩序論の中において、トマス神学は、法にいかなる役割を与えていたであろうか、という点を見ておきたい。

トマスの法に対する考察は、神学の範疇にあり、しかも、人間的行為を問題にする倫理学の一環として法の考察を行っているし、実践理性の問題として検討している。<sup>(1)</sup>しかし、法の観点から見るとすれば、今日の法実証主義の立場からは否定的に受け取られている、実定法とそれ以外の規範の統一化を計ろうとするならば、その点をトマスはどのような立論で構築したのであろうか。この点はトマスの「自然法」論の箇所を再度検討するが、ここでは一言、トマスの秩序論との関連で言及しておきたい。

ところで、まず断っておかねばならぬことは、ここでトマスの「体系化」という概念を使用したか、トマスの段階で「体系システム」という概念は無縁であったという点である。しかし、すこし後にシステム概念が神学において使用されるようになり、その内容は、トマスの場合に意図された「大全 Summa」概念に実質的に通じるところがあるので、便宜的にこの概念を使用することにする。<sup>(4)</sup>

では、トマスはその倫理学の中において、なぜ特殊「法」という範疇を樹てて、その所論を展開したのであろうか。<sup>(5)</sup> ことに、人定法は此岸の存在であるが、先に触れたごとく、今日の法実証主義の眼から見れば異質な神学的自然法概念をどう人定法に関わらせたのであろうか。それを「法」という範疇でどう統一的に体系化したのであろうか。

些か敷衍すれば、此岸において人定法というものが社会規範として実在していることがそもそもその出発点となる。したがって、トマス神学にとっては、それをどう自己の秩序論の体系内に取り込むかという点が課題となるだけであった。しかし、人定法と自然法とが截然と切り離されては、その統一化は不可能である。そこで、人定法と自然法との間に共通の「法」の概念が存在せねばならない。したがって、人定法を神法の一環としての自然法に結びつけねばならぬなら、それは、彼の神学では、ことに倫理的には無視しえない重要性をもつ。しかも、社会に存在する人定法そのものの形態も多様であり、その統一的把握が、当時の教会のテオクラシー体制にとって不可欠な課題であったことを想起すれば、トマスにとっても、この課題は無視しえないものであったといえよう。

しかし、すでに実存する法の体系化に際し、その法の多様性を克服するには、幾多の問題点が存在する。たとえば、そもそも、現世における靈的存在としての教会という団体の統合を維持するための法と、力の行使を不可欠の要素としていた非靈的存在としての諸世俗法を理論的にいかに統合しうるものとみるかは、最大の課題であったろう。<sup>(6)</sup> また、世俗社会の法といっても、キリスト教徒以外の諸部・民族の法、例えば、諸慣習法もあれば、過去のローマ社会における

法の如きものもある<sup>(7)</sup>。それをどのように神学体系の中に取り入れるのかという問題も現実的課題であった。たしかに、トマスの神学体系の中で法および自然法の役割を過大評価することを戒める見解もあるが、今日のネオ・トミズムは、トマスの体系の中で、その自然法に焦点を当てて唱えるものが多いことを考慮するならば、その役割を見ておくことは、やはり重要な課題ではないかと思<sup>(8)</sup>っている。

したがって、トマスにとっては、諸「法規」間の矛盾を解釈論的にどう克服するかというカノニストの課題とは異な<sup>(9)</sup>って、テオクラシーのイデオロギーとして、そして神学体系の中における論理整合性を求める一環として、法の問題を取り上げることになり、そこに、現実には存在しない、観念的所産である宗教的「自然法」概念を現実態として活用した点が重要になってくる。

そこで、トマスの自然法論の前提として、トマスの統一的社會観に基づく秩序論の観点から「法」の役割を見る上で、若干の点をここで摘示しておきたい。

第一に、トマスは、前述の如く、この問題を主として『神学大全』の第II部で取扱っている<sup>(9)</sup>。その上で、人間的行為の根源・原理を考察しているが、トマスは、その場合、その内的根源と外的根源を分けて論述している<sup>(10)</sup>。そして、法の問題は主として、その外的根源の問題として取扱っている<sup>(11)</sup>。いまトマスの法の定義を紹介すれば、次の如くである。すなわち、「法とはそれにもとづいて人が何かをなすように導かれたり、あるいは何かをなすことを抑止されたりするところの、行為の一種の規制 *regula* であり規準 *mensura* である」という<sup>(12)</sup>。

ところで、人間的行為の規則・規準という場合に、トマスは、人間的行為の第一の根源が理性であるという点を前提として<sup>(13)</sup>いる。そして、「目的へとむかって秩序づけるのは理性の仕事」と<sup>(14)</sup>されている。

そこで次に、かかる法の定義において言及された「目的にむかって」という点に留意しなければならない。すなわち、

目的志向性が重視されねばならない<sup>(15)</sup>。但し、トマスの場合には、人間的行為の「目的」は、究極的には、永遠の至福の存する、神の完全な認識に秩序づけられている<sup>(16)</sup>。

しかし留意せねばならぬことは、人間の目的志向性は、人間的行為に関し、前述の如く外的根源が働く。悪への傾向については、悪魔 *diabolus* が働き、善へと動かす外的根源は神であるといわれている。そして神は人々を法でもって教導し、恩寵をもって助けるという<sup>(17)</sup>。

ところで、人間の行為が悪をも働きうるとすれば、その自然本性と恩寵の調和が問題として浮び上ってくる。概括的に述べれば、トマスは、人間が「十全的本性」の状態になれば、愛を「目的へと関係づけるような仕方」で、神の愛へと秩序づけたので、「すべてに超えて」神を愛することができたが、墮落した本性の状態では、「自然本性を癒す恩寵の扶助を必要と」してくるという<sup>(18)</sup>。但し、「法の戒めが全うされる」ためには、二つの仕方があるという。すなわち、トマスは、人が正しいこと、剛毅なこと、および徳のその他の行為をなす場合のような「行為の実体 *substantia*」に関しては、人は十全的本性において戒めを全うしうるが、しかし、墮落した本性の状態の場合には、恩寵なしには神の戒めを全うすることはできない、という。次に、行為の実体に関してのみならず、愛徳からなされる場合には、そのいずれの状態においても恩寵なしには戒めを全うすることはできないという<sup>(19)</sup>。したがって、原罪をもった人間状態においては、結局、恩寵のたすけを受けなければ、神の摂理にそった目的へ到達しえないということになる。

ところでさらにその場合に、神の恩寵のたすけを、人間はどのようなして享受しうるか、という問題が生ずる。その点が、神学の一つの課題になっているが、トマスは、ここで、人間の「永遠法の分有」論を採択している<sup>(20)</sup>。

では、一体、人定法と自然法はその目的達成のために、いかなる役割が与えられているのであろうか。この点は、後にさらに検討してみたいと思うので、ここでは、人定法と自然法との結びつき、すなわち、トマスの統一的体系化にお

ける両者の地位づけを見、「法」の役割を瞥見するとどめたい。

トマスの人定論は、『神学大全』の第II—I部第九五問題「人定法それ自体について」と第九六問題「人定法の権能について」において展開されているが、第九五問題の第一項で、トマスは、「人類によって何らかの法が定められることは有益であったか」という問題を提起し、その答として、人間のうちには自然本性的に徳に向う或る種の傾き *aptitudo* があるという<sup>(21)</sup>。しかし、徳の完全な状態に到達するためには、訓練 *disciplina* が必要であるとする<sup>(22)</sup>。そこでは、悪にはしる傾向の者に罰による強制が必要であり、このような訓練が「法の訓練」であるとする<sup>(23)</sup>。ただ、人間の行為における誤謬可能性の存在があるため人定法の誤謬可能性も無視しえない<sup>(24)</sup>。そこで、トマスは、人定法と自然法の関係を問題にし、自然法の優位性を摘示し、人定法の従位性を説くことになる<sup>(25)</sup>。

かくして、トマスの「法」理論は、彼の統一社会観形成のための「秩序」論では、重要な役割が与えられてきているように思われる。

そこで以下、トマスの「自然法」論を瞥見することになるが、なおその前に、社会的需要としてトマス理論が必要であった点を明らかにするという観点から、「アウグスティヌスの二元論からトマスの二元論へ」の転換の必要性をまず眺め、その上でトマスの「自然法」論に立入りたいと思う。

(1) 稲垣良典、前掲「トマス・アクィナス」(勸草書房)一九一頁以下。ステンベルゲン、前掲「トマス哲学入門」一〇四頁以下。この点につき、本稿、前出「(イ) とくにカノン法学に内包される「自然法と理性」論—トマス論—」(1) 一三世紀後半の画期」(a) キリスト教的統一的社會観の必要性」注(2)、(3) 参照。

ただ、トマスは、倫理学の中で中心概念としたのは徳の概念であり、法を中心概念としてはいない、という説がある。稲垣良典、前掲「トマス・アクィナス」(勸草書房)一九一—二頁。しかし、それだからといって、トマスの法および自然法の役割を軽視する

と、彼の社会哲学としての開拓者としての役割を評価しえなくなるであろう。なおキリスト教と倫理学については、トレルチ、「倫理学の根本問題—ヘルマンの『倫理学』に寄せて」（トレルチ著作集3、「キリスト教倫理」所収、佐々木勝彦訳）、ヨルダン社、一〇九頁以下参照。

ところで、いうまでもなく、トマス自身、『神学大全』の中で法の観点から本書を書いているわけではないので、法の問題は分散して取扱われている。しかし、比較的多く取上げられているのは、「人間の神への運動」を取り扱った第II部の第一三分冊「第九〇—一〇五問題」（法—旧法）、第一四分冊「第一〇六—一一四問題」（新法、恩寵）、第一八分冊「第五七—七九問題」（正義）の箇所であるといえよう。

その中でも、とくに第一三分冊第九〇問題以下で集約的に取り上げている。そして、第九〇問題「法の本質について」では、「第一法は理性に属するところの何ものかであるか」、「第二法は目的について」、「第三法の原因について」、「第四法の公布について」の事項を取り上げている。前掲「神学大全」第一三分冊一頁以下。また、第九一問題では「法の多様性について」触れ、「第一永遠法なるものがあるか」、「第二自然法なるものがあるか」、「第三人定法なるものがあるか」、「第四神法なるものがあるか」、「第五（神法は）ただ一つのみ、それともいくつもあるか」、「第六罪の法なるものがあるか」という事項に言及している。前掲一四頁以下。

いま、本稿との関わり合いから、「第九〇問題 法の本質について」の要点のみ紹介すれば、まず「第一項 法は理性に属するところの何ものかであるか」で次の如く述べている。すなわち、

「法とはそれにもとづいて人が何かをなすように導かれたり、あるいは何かをなすことを抑止されたりするところの、行為の一種の規則 *regula* であり、また規準 *mensura*」[拙注、計測、度量衡、程度、尺度、基準、規準、準尺、適量]である。「三頁。「そもそも法 *lex* という言葉は拘束する *ligare*」[拙注、結ぶこと、義務を負わすこと] という言葉からきているが、それというのも法は何ごとかをなすように拘束する *obligare* からである。」三頁。

「ところで人間的行為の規則ないし規準といえは、上述のところからあきらかなごとく（第一問題第一項第三異論解答「拙注、第九分冊」、第六六問題第一項「拙注、第一一分冊」）、人間的行為の第一の根源たるところの理性である。」三頁。

また実践理性との関連では、「第二項 法はつねに共通善に秩序づけられているか」で次の如く述べている。

「法は人間的行為の規則たり、規準たることからして、人間的行為の根源 *principium* たるものに属する。しかるに、理性が人間的行為の根源たるごとく、こんどは理性そのもののうちに自余のすべてのものにたいして根源たるごとき何らかのものが見出される。「ここからして、法はこのものに主要的 *principaliter* か、何にもまして第一に *maxime* 属するものでなければならぬ。」六頁。「しかるに、実践理性に関わるところの実践的なことからいける第一の根源は究極目的である。」ところで、さきにいわれた

ごとく(第一問題第六項、第二問題第七項、第三問題第一項「拙注、以上第九分冊」、第六九問題第一項「拙注、第一一分冊」)。人間生活の究極目的は幸福 *felicitas* あるいは至福 *beatitudo* である。「ここからして法は至福に関わる秩序づけにたいして、何にもまして第一に配慮をあらうのでなければならぬ。」六頁。

「思弁理性 *ratio speculativa* にしたがえば唯一の論証不可能なる根源への分析 *resolutio* によるのほかは何事も不動の仕方では確証されることはないが、それと同じく、実践理性 *ratio practica* による場合には、究極的目的—これは共通善にほかならぬ—への秩序づけによるほかは何事も不動なる仕方では確証されることはない。」「しかるにかかる仕方では理性をもって確証されることがら法たるの本質 *ratio* を有するものである。」八頁。

「本来の意味での法は、第一に、かつ主要的に、共通善への秩序づけにかかわっている。しかるに、或ることを共通善へと秩序づけることは、人民全体 *tota multitudo* か、もしくは全人民の代理として統治する者に属する。このようなわけで、法を制定することは全人民にか、あるいは全人民の配慮を委ねられている公職者 *person publica* に属する。というのも、他のすべてのことにおいても、目的へと秩序づけることは、当の目的を自らの固有目的とするような者の任務だからである。」九頁。

同じような指摘として」 cf. C. J. Friedrich, *op. cit.*, p.42 et seq [VI Law as the Mirror and Part of the Divine World Order—Thomas Aquinas and the Scholastics].

(2) 倫理学の一環としての法の考察については、まずステンベルゲン、前掲「トマス哲学入門」、一〇四頁以下参照。ここで、著者は、「著者のはしがき」として、「『ニコモコス倫理学注解』の冒頭で、トマス・アクィナスは実践哲学の興味深い分類を提唱している。」とした上で、「思弁的哲学は、理性に依存しない実在的秩序について考察する (*ordo rerum quem ratio considerat sed non facit*) のにたいして、実践哲学は、理性が考察することを通じて構成する三つの秩序を、その対象とする (*ordinis quos ratio considerando facit*)。」「理性がその固有な働きのうちには確立する秩序は、理性的哲学(論理学)の対象であり、理性が意志行為において確立する秩序については、倫理学で研究される。」「そして最後に、理性が人間によって制作された作品のうちには造りだす秩序は、機械学において研究される。」一〇四頁。

トレルチ、前掲「キリスト教会およびキリスト教諸集団の社会教説」、都立大学法学雑誌四一巻一号三三〇頁以下「第七節 教会統一文化はトマス主義の倫理学によって理論的に説明された」参照。

いま社会学の観点からトレルチが捉えたトマス主義倫理学の性格を見てみると、トレルチは次の如く摘示している。すなわち、「教會的統一文化を理論的に基礎づけたり理論的に構築したりするのは、神学の一部門としての倫理学の仕事である。」「このような倫理学が発達した時期は、中世盛期の本質的にローマ的な神学や教会哲学が力強く発展した時期と重なっている。」「そして、中世盛期の教会哲学が、概して、仲裁、統一化、体系化を自らの課題としたのと同じように、この倫理学もそれを自らの課題とし、とり

わけ、自然的道徳と超自然的道徳、自然の掟と神の掟、自由な意思から生まれる自然的力と超自然的力とを仲裁し、相互に一致させようと努めた。」三三〇頁。

その上で、「仲裁の道具としての自然法*lex naturae* 概念の発展」(三三二頁以下)、「倫理が段階的に、自然から恩寵へと発展するという思想」(三四四頁以下)、「この段階構造の中になお残存する対立関係」(三五六頁以下)を取り扱っている。

また前掲、都立大法雑四二巻二号で、トレルチの「トマス主義倫理学のもとで成立した特殊な発展の思想」(四六八頁以下)、「カトリックの倫理ならびに社会哲学に対するトマス主義の古典的意義」(四七七頁以下)の取扱いが紹介されている。

- (3) 実践理性については、稲垣良典、前掲「トマス・アキナス」(勁草書房)、一五五頁以下「第五章 道徳思想」、「二 実践理性の概念」(なお、後述「(2) トマスの「自然法と理性」」箇所参照)。そこでは、まず、「倫理的秩序を、理性がその考察の働きを通じて意志の諸行為のうちに『造りだす』秩序」と規定しているとする。一五七頁。「しかしここですぐに、では意志はどのように位置づけられるのか、という疑問が生ずるであろう。」その場合、「人間が自らの行為の主であるのは理性と意志によるのであるから、『熟慮をともなう意志』(*voluntas deliberata*) から出てくる行為が人間的行為」であり、その倫理的秩序を造りだすものと受け取る。一五七―八頁。ここでは「意志」が「人間的行為の根源・原理」とみなされているし、「実践の領域における意志の優位が認められている」という。一五八頁。

尤も、「実践理性が『実践的』と呼ばれるのは、意志との結びつきを通じて実践的性格が付与される、といったことによるものではなく、むしろその考察の範囲が行動ないしは実践的なことから(*operabilia*) まで拡張されることにもとづくのである。」「それは理性の働きの行きつく終極(*finis*＝目的)の考察(*consideratio veritatis*)にとどまらず、行動の善・悪にまで拡張されることだ、といいかえることができよう。」という。一五八頁。

「因に、理性と実践理性の概念分析は、カントの「実践理性批判」でわれわれにとっては馴染み深いものになっているが、この問題は、過去から現代に至るまで、宗教・哲学の一大課題であることは周知のところであろう。法の究極的判断基準を検討しようとするとき絶えずまわりつく問題でもある。現代でも、一九八六年から一九九二年にかけて行われた宗教の比較哲学に関する国際会議が、この問題を取り上げてい<sup>ed</sup>。ed by Frank E. Reynolds & David Tracy, *Religion and Practical Reason*—New Essays in the Comparative Philosophy of Religions, 1994.]

- (4) システム論については、マンフレート・リーデル、『市民社会の概念史』、河上倫逸・常俊宗三郎訳、以文社、一九九〇年、三二七頁「第四章 システムと構造」[II ギリシア・ラテンの伝統][2 ローマ的ラテン語用法とキリスト教—人文主義的ラテン語用法]参照。

「後者の例は、クインティリアヌスを経て中世から近代への移行期に古代末期の技術の定義がこうむらざるをえなかった注目すべ



き影響史を示している。「ここでははっきりと強調しておかねばならないことであるが、(systema) という語が神学で用いられているという」デュ・カージュの先の指摘は、中世初期と盛期そのものにはあてはまらない。「キリスト教教義のシステムなるものは、アウグスティヌスやキリスト教の教父たちも、またアルベルト・マグヌスやトマス・アクィナスも、あるいは他の中世盛期および末期の神学の代表者たちも、知らないことなのである。「キリスト教の信仰は、旧約聖書では歴史的—生成的に、また語りとして展開されているが、《大全 summa》や《集成 corpus》、《概説 compendium》や《概観 synopsis》といった表現形式しか認めていない。」三二八頁。

「そのさい、使徒の信仰告白から読み取られる《信仰簡条》の語り口は、とくに《身体》とかその《手足》とかそれらの《韌帯》とかという隠喩に影響を与えたのである。」三二八頁。「こうして、この流れは、ローマ法大全 Corpus juris civilis (これにならったカノン法大全 Codex juris canonici) という政治的隠喩法に助成されて、信仰は多数の信仰簡条に分節された《集成 corpus》であるとするスコラの解釈に到達する。」三二八—九頁。

「トマス・アクィナスはそれを次のように定式化している。『ギリシア語の *agpōn* はすなわち、ラテン語の *articulus* のことであるが、これは異なったいくつかの部分のなんらかの結びつきを意味する。……したがって、キリスト教徒の信仰の信頼性は、相互のいくつかの結びつきをもっているものがある部分に分けられるという意味で、信仰簡条 *articulus* によって区別されると言われている。』三二九頁。

「スコラは信仰の集成 *corpus fide* を神学《大全 summa》という形で著わしたが、それは、人文主義と宗教改革の時代になると再びさまざまな信仰簡条へと解体される。」三二九頁。

「さまざまな信仰簡条を結びつけるには根本簡条を自覚することが必要となるが、この自覚がメランヒトンでは、共通の拠り所 *loci communes* という表現形式が用いられる動機となっている。「根本簡条の自覚は歴史の連続 *historia series* という視点に支えられているのであって、キリスト教改革派の教理も、語りとして展開されてきた啓示の出来事に一致して、この歴史の連続に従わなければならない。」三二九頁。「こうした連関のなかで、メランヒトンは、古代末期の技術の定義を引き合いに出したり、音楽理論の用語に依拠したりしながら、システム概念を導入している。」三二九頁。

「その後問もなく、彼の弟子たちは、ルターの宗教改革上の著作についての師の教訓的な解釈を、いまやようやく力強くそう呼ばれるにいたった《キリスト教的宗教》の伝統と現在とに調和させようとして、メランヒトン自身にシステム概念を適用する。」三二九頁。「彼らは『父なる神に直通する道』について語り、それは『三つの段階あるいはシステムからなり、第一のシステムは、威厳と本質と意志を真に認識することであり、第二のそれは、謙譲と服従であり—第三のそれは、自分自身および自分の力と幸運を放棄して、自覚的にすべてを神に委ねることである』と語っている。」三二九頁。「あるいはまた、ハイデルベルク教理問答の共同執筆者

ツアハリーアス・ウルジーヌスのように、『キリスト教の教義の体系「システム』』という言い方をしている。三二九—三〇頁。『共通の拠り所の伝承』もその一つであるが、ウルジーヌスはこの伝承がとりわけ神学教育に属するといっている。『教義のすべての部分がたしかに順次に教えられ、明らかに理解されないならば、すべての認識は混乱した不完全な認識にとどまる。』三三〇頁。『さらに、神学を学ぶ者自身がその時々、聴衆に完全な教義の全体を秩序立てて明瞭に伝えることができるためには、自分自身がむしろ完全な教義の体系 *systema* を、いわば身体全体 *corpus* のごとく明確につかんでいなければならない。』(システム) という表現は、いま簡単に述べたように、キリスト教の信仰教理を、概念的に整序され互いに関連し合う完結した形で表現したものであるという意味で導入されてからは、宗教改革の(そしてまた反宗教改革の!) 文書のなかに急速に広まっている。三三〇頁。

(5) トマスの法への言及は、『神学大全』だけでも各所に及んでいる。しかし、後述するが如く、主として、トマスは、その第II部「人間の神への運動」[第II—I部]「一般倫理」のなかの「はたらきの根源」として「法」の問題を取扱っている。(第一三分冊「第九〇問題—第一〇五問題」、第一四分冊「第一〇六問題—第一〇八問題」)。

なお、稲垣良典、前掲「トマス・アキナス」(勁草書房)、第五章「道徳思想」[六 法と正義]一九一頁以下。稲垣良典、前掲「トマス・アキナス」(講談社学術文庫) III「トマスの著作」[9 法・政治論]四二六頁以下。三島淑臣、前掲「法思想史」一七四頁以下「三 法の概念とその諸相(1)」、[四 法の概念とその諸相(2)」、[五 共通善(共同体と個人)」。ロンメン、前掲「自然法の歴史と理論」四三頁以下「六 トマス・アキナス」、[七 自然法の第二次原理と実定法]等参照。

(6) ことに教会(可視的共同体)と不可視的共同体との調和の必要性について、拙稿、前出「(b)統一社会観とトマス主義」[ii] トマスとアリストテレス—論理的整合性の必要—スコラ学と神学の確立」注(1)、ことに「リーデル、前掲「市民社会の概念史」二二三頁以下」の箇所参照。

(7) ドゥフロウ、前掲三六九頁「第二章 普遍的な統治権に関する皇帝と教皇の戦い」[B 中間の道(トマス・アキナス、パリのヨハネス)] 参照。

「トマス・アキナスは、彼はそこで不信者は信者の上に支配権を行使すべきかという問題を『神学大全』のある箇所で論じた。」「恵みに基づく神学的な法は自然的理性に基づく人間的な法を取除かない」とある。この命題ですでに、トマスおよび彼と共にスコラ神学、後期スコラ神学全体とが、語の最も一般的な意味での「宗教的なもの」と「現世的なもの」との区別と両立を規定しようとする多くの一対概念が示唆されている。三六九頁。

(8) 法および自然法の役割の過大評価を戒める指摘として、稲垣良典、前掲「トマス・アキナス」(勁草書房)一九一—二頁。なお拙稿、前出「本項」注(1) 参照。

(9) まず『神学大全』の第II部は、「神によって創造されたものでありながら、かれ自らの行為の根源であるところの人間が主題」と

されている。前掲四一七頁訳者注(1)。

- (10) 人間の行為の内的根源のうち、能力 *potentia* については第I部で論ぜられたし「とくに第六分冊」、第II部では、能力態・習慣 *habitus* が、まず一般的に、そして、善き能力態としての徳およびそれに付加されたもの「以上第一一分冊」、さらに、悪しき能力態たる悪徳 *vitium* および罪 *peccatum* について考察されている「以上第一二分冊」。トマス、前掲「神学大全」第一三分冊四一七頁訳者注(1)。

〔但し、日本語で能力という場合に、原語で *potestas*, *virtus* (第六分冊)、*faculty*, *potestas* (第一一分冊) が *potentia* とともに使用されているということ、また、*potentia* の訳として、力、ちから、能力、可能、可能性、可能態、能力という可能態が使用されていることにも留意しておく必要がある。〕

因に、人間の行為の内的根源について、第六分冊第七五問題「靈的実体と物体的実体から成る人間について—ここではまず魂の本質に関する事」の冒頭で、この能力に触れている点に留意しておくことが有意であると思われるので引用しておきたい。すなわち、「靈的被造物 *creatura spiritualis* ならびに物体的被造物 *creatura corporalis* の考察を終えたあと、続いて、靈的実体 *spiritualis substantia* と物体的実体 *corporalis substantia* とから複合されている人間について考察しなくてはならぬ。」「その第一は、人間の本性 *natura* についてであり(本問題以下)、第二は、人間の産出 *productio* についてである(第九〇問題—第一〇二問題)。」「ところで、人間の本性の考察は、これを魂 *anima* の面よりしておこなうことが神学者の任務に属するのであって、身体 *corpus* の面よりする考察は、身体が魂に対して持つ関わりあいに関するかぎりにおいてしか神学者の仕事には属さない。」「だからして第一の考察は魂をめぐっておこなわれるであろう。」「そして、ディオニシウスの『天使階序論』第一一卷に従えば、靈的実体において三つのものが、すなわち、本質 *essentia* と、ちから *virtus* と、はたらき *operatio* とが見出されるものゆえ、我々もやはり、まず第一に、魂の本質に属することから(本問題以下)、第二に、そのちから即ち能力 *potentia* に属することから(第七七問題以下)、第三に、そのはたらきに属する諸般のことから(第八四問題以下) 考察するであろう。」「一頁。

そこでその上で、第一三分冊第九〇問題以下で、トマスは、人間の行為の「外的根源 *Principia exteriora*」の考察を行っている。

- (11) トマス、前掲「神学大全」第一三分冊第九〇問題「法の本質について」一頁以下。  
(12) トマス、前掲「神学大全」第一三分冊第九〇問題「法の本質について」三頁。  
(13) トマス、前掲「神学大全」第六分冊「第一部第七五問題以下」。人間論、ことにその能力論について言及している箇所参照。前述注(10)で言及した人間の行為の内的根源がとり上げられている。  
(14) トマス、前掲「神学大全」第一三分冊第九〇問題「法の本質について」【第一項 法は理性に属するところの何ものかであるか】三頁。

(15) トマス、前掲「神学大全」第一三分冊第九〇問題「法の本質について」〔第一項 法は理性に属するところの何ものかであるか〕三頁以下。

「理性が何かを動かす力を取得するのは、上述のごとく(第一七問題第一項)、意志からである。けだし、或る者が目的を意志するということにもとづいて、理性はその目的へのてだてたるもの、*ea quae sunt finem* に関して命令を下すのである。しかるに、(理性によって)命ぜられたことからの根底にある意志が法の本質をそなえたものであるためには、なんらかの理性によって規制されていることを要する。」(傍点筆者) 五頁。

なお「目的」そのものについては、稲垣良典、前掲「トマス・アクィナス」(講談社学術文庫) 三二二頁。「能動者(作動原因)の系列にもとづいて目的の系列が成立している―第一の能動者に究極目的が対応し、以下そのように他の諸目的が他の諸能動者に対応するという仕方である。」(『神学大全』に先立って書かれた正規討論集『神の能力について』第七問題第二項より) 三二二頁。

この目的論は、トマスがアリストテレスに影響された側面の一つである。しかし、決定的に異なるのは、トマスはキリスト教における神の存在を前提にして体系を組み立てようとしているため、それは、神の全知全能からの流出現象として、その目的論も組み立てられている。トマス、前掲「神学大全」第一分冊第五問題「善一般について」〔第二項 善は、概念的に、有に先立つか〕(九七頁)では、目的が「因の因」*causa causarum* と呼ばれる所以を説明している。

なお、アリストテレスにおける人間の行為における目的の重要性については、リーゼンフーバー前掲「西洋古代・中世哲学史」一二〇頁参照。

トマスの人間的行為と目的については、稲垣良典、前掲「トマス・アクィナス」(講談社学術文庫) 四〇一―四〇三頁参照。

「トマスの倫理思想の第一の特徴は目的論であり、その根底には『すべて行為するものは目的、つまり善のゆえに行為する』という根源的な洞察がある。」四〇一頁。『神学大全』第II―I部第一問題第一項。

「地上における人間の生活は、至福の享受そのものよりはむしろみずから至福にふさわしい者たらしめること、すなわち徳 *virtus* の形成へと秩序づけられる。」四〇一―二頁。

そして、ここに、三島淑臣が、トマスの法論においても、目的 *finis* 論を重視した所以があると受けとめている。三島淑臣、前掲「法思想史概説」一七二頁以下。

「それというのも、ほかならぬこのフィニス論こそトマス法哲学の全体を支える根本支柱であり、この正しい理解なしには彼の法哲学の基本性格も的確に把握されえないと思われるからである。」一七二頁。

「トマスはここでもアリストテレス(彼のテロス)『終局の目標』『キネシス論』『不断の発展』(既述八一頁)によりながら思惟をすすめる。」「世界の全体構造を支える根本法則はトマスにとって、因果性(原因↓結果)のそれではなくて、アリストテレス

の場合と同様に合目的性あるいは目的志向性（結果↓原因）のそれである。「世界の一切は神によって造られたものであり、神の摂理の下にあるのだが、神は各存在の本性の中にそれらが志向すべき—あるいは志向せざるをえぬ—固有の終局||目的 (finis) をおき、各存在がそれに向って動いてゆくようにするという仕方での摂理を遂行し給う。」「地上の各存在がそれに向って動いてゆく固有の終局||目的は、自己の保持 (conservatio) ならびにその本性の完全開花||完成 (perfectio) である。」「このような自己の本質の完全開花によって、各存在は神によって据えられた、しかも各存在の本性に即応した各自の使命を果たすことになるのである。」一七二頁。

究極目的 finis ultimus については、『神学大全』の各所で摘示されているが、ここでは、次ぎのトマスの指摘を紹介しておきたい。「実践理性が関わるところの実践的なことながらにおける第一の根源は究極目的である。」ところで、「人間生活の究極目的は幸福 felicitas あるいは至福 beatitudo である」「ここからして法は至福に関わる秩序づけにたいして、何にもまして第一に配慮をばらうのでなければならぬ。」第一三分冊第九〇問題「第二項 法はつねに共通善に秩序づけられているか」六頁。

この究極目的は、『神学大全』第II—I部第九分冊第一問題「第七項 万人にとって単一なる究極目的があるか」二六頁以下等で言及されているものである。稲垣良典、前掲「トマス・アクィナス」(講談社学術文庫) 四〇三頁以下参照。この目的論のトマスの法哲学における重要性を強調するのが、三島淑臣、前掲「法思想史」一七二頁以下。

(16) トマス、前掲「神学大全」第一分冊第一問題「聖教について—それはどのような性質のものであるか、またその及ぶところ如何」第四項 聖教は実践の学であるか」一二頁。「聖教の主として関わる場所は、人間の行為であるよりはむしろ神的事情ながらなのであって、それが人間の行為に関わるのは、これらの行為を通じて人間が、そこに永遠の至福 beatitudo aeterna の存しているところの『神の完全な認識』へと秩序づけられているかぎりにおいて」である。一二頁。

(17) トマス、前掲「神学大全」第一三分冊第九〇問題「法の本質について」一頁。

「ところで、悪へと傾かしめる外的根源は悪魔 diabolus であるが、その試みについては第I部(第百十四問題)で述べられた。」(拙注、第八分冊第一二四問題「悪魔からの攻略について」)、「これにたいして、善へと動かすところの外的根源は神であり、彼はわれわれを法でもって教導し、恩寵をもつて助ける。」「したがって、はじめに法について、続いて恩寵について(第百九問題)述べなければならぬ。」(拙注、第一四分冊第II部第一〇九問題「恩寵の必要性について」)。

前掲、訳注(二)で、「法および恩寵が直ちに人間の行為の外的根源であるといわれているのではなく、神が外的根源であるといわれていることに注意。」という。第一三分冊四一七頁。したがって、「悪法といえども法なり」という発想とは、根本から異なる。そこから、ウルピアヌスの「支配者の意になつたことは法たる力を有する」という点も、「理性が何かを動かす力を取得するのは、上述のごとく(第一七問題第一項)、意志からである。けだし、或る者が目的を意志することにもとづいて、理性はその

目的へのてだてたるもの *ea quae sunt ad finem* に関して命令を下すのである。しかるに、(理性によって)命ぜられたことからの根底にある意志が法の本質をそなえたものであるためには、なんらかの理性によって規制されていることを要する。」五頁。

「法でもって教導」(*instit per legem*)、恩寵をもつて助ける」という点については、稲垣良典、前掲「トマス・アキナス」(勁草書房)一九二頁参照。

「ところで、『法によって教導する』のは神であるから、法は根本的に神に由来するものである。」その意味でトマスの立場は『自律的』ではなく『神律的』であると言わねばならぬ。しかし、法によって教導される場所の實踐理性は単に受動的に教導に服するのではなく、むしろ自らを能動的に知慮 (*prudencia*) へと高めていく。そして、このような知慮の形成なしには法による教導も無意味であると言わざるをえないであろう。なぜなら、法による教導のめざすところは法の下に在る者を隷屬化させることではなく、むしろ法の下に在る者が法を必要としないところまで成長をとげることだからである。」その意味では『神律的』は決して普通の意味での『他律的』と同一視できない。「また全体としてトマス倫理学においては、『法』よりも『實踐理性』および『知慮』——それは『正しい理性』(*recta ratio*)とも呼ばれる——の概念が中心的位置を占めることもあきらかであろう。」一九二頁。

この指摘はもつともであると思われるが、その上で、法と道德律の未分化は一九世紀の法実証主義の台頭まで続き、そこで法と道德律の分化が制度的イデオロギーとなることを想起すれば、道德律と法との間に、なお同質性と異質性の含まれることが想定され、法が法として自己実現する意味を探索することが法学の課題になるし、トマスの場合にも、その契機の有無は検証されねばならないであろう。

(18) トマス、前掲「神学大全」第一四分冊第一〇九問題「恩寵の必要性について」第三項 人は恩寵なしに自然本性的能力のみによつて神をすべてに超えて愛することができるか」七六頁。

人間本性論については、まず人間論が先行する。この点は、後述する「宇宙論」に関係して再述したいので、ここでは、本項にかかわる点のみに触れておきたい。

尤も、この点に関して、部分的ではあるがトマスの人間観という見地から、すでに、拙稿、前掲一二巻一号六頁以下注(5)で、リーゼンフーバーの言及を紹介している。それによって、問題の所在は概略把握できるが、以下で、それをさらに敷衍しておきたい。

リーゼンフーバー、前掲三〇五頁以下「人間」参照。

(人間は)「身体と精神が結合した存在である。」「ゆえに、人間は物質と精神、時間と永遠の狭間に立つ者である。また、人間は人間以外の自然の目的であり、自らの内に全自然のあらゆる段階を統合している。」「しかしトマスはボナヴェントゥラとは違って、人間を成り立たせる物質性、植物的生命、動物的感觉、精神性という各段階がそのつど実体的形相によって単一の存在の現実態を得て、一つの存在者として全体的に成立するのである。」(傍点筆者)。「それゆえ、知性的魂は直接に第一資料を形成して、身体を形づくる。

つまり、知性的魂は他の形相の媒介なしに、直接に身体の形相となる。」(傍点筆者)。「知性的魂はこうして自らもつ存在と生命を身体に分け与え、自育的能力(生理的生命力)と感覺的能力を發現させる。」「こうして、人間は精神と身体とをもつた一つの實體として成立するのである。」(傍点筆者)三〇五頁、「しかし、魂は身体を現実化し賦活するという生命原理の機能に尽きるのではない。」三〇五―六頁。「認識や意志といった純粹に精神的なはたらきは身体の現実態ではなく、魂はこのようなはたらきを行うことによって自らに固有な精神性の次元を示すのである。」三〇六頁。「このように、魂はその固有の存在の次元において精神的である。つまり、魂は精神的な活動とその根源となる精神的な次元において身体に依存せず純粹に非資料的なのである。」(傍点筆者)。「このことからまた、魂が不滅であるということも明らかとなる。これは人間の尊厳をもつた存在者であるということを示している。」三〇六頁。「この尊厳は、人間が精神的な自然本性をもつ個別的な自立者つまり、『人格』(ペルソナ)であるところ根差している。」(傍点筆者)三〇六頁。「宇宙全体において自己自身のために存在している存在者は、ペルソナだけなのである。人格的存在者としての人間は、精神的認識によって存在する現実全体を自らの内に捉え、また自由な意志によって各自が自らの行為を支配する。そして、善そのもの、つまり究極目的を見つめながら、具体的な諸善について自由な選択によって決定を下し、自己の生の意味づけを行っていくのである。」三〇六頁。

ここでは、人間を「人間が精神的な自然本性をもつ個別的な自立者」として捉え、人間が他の被造物と異なっている点として、その魂、すなわち、精神活動をなしうる点を強調している。

(19) トマス、前掲「神学大全」第一四分冊第一〇九問題「第四項 人は恩寵なしに自らの自然本性的能力によって法の掟を全うすることができるか」七九頁。

(20) 「分有」論は、プラトン以来の諸説の展開が関わってくるし、トマスの所説でも重要な部分であると考えられるが、トマス研究の専門家でない私としては、深く立入ることはできない。専門の研究者に依拠する以外にない。稲垣良典、前掲「トマス・アクィナス」(勁草書房)、九二頁以下「第三章 存在と人間」〔五 存在と分有〕。

法にかんする「分有」論として、とくに自然法について稲垣良典は、「理性的被造物(人間)における永遠法の分有」論を展開する。稲垣良典、前掲「トマス・アクィナス」(勁草書房)一九五頁。トマス、前掲「神学大全」第一三分冊第II―I部第九一問題「法の多様性について」〔第二項 われわれのうち自然法なるものがあるか〕一九頁。「理性的なる被造物は自らも摂理の分担者particepsとなつて自己ならびに他のもののために配慮(摂理)するかぎりにおいて、なんらかのより卓越した仕方で神の摂理に服している。したがって理性的被造物自体においても永遠なる理念が分有され、そのよつて正しい行為および目的への自然本性なる傾向性を有するのであつて、理性的被造物におけるかかる永遠法の分有が自然法と呼ばれるのである。」一九頁。つまり、「われわれがそれにてらして何が善であり、何が悪であるかを批判するところのいわば自然的理性の光 quasi lumen rationis naturalis、すなわ

ち自然法とは、われわれのうちなる神的光の刻印にはかならぬ、ということである。」一九頁。「このようにして、自然法とは理性的被造物における永遠法の分有にはかならないことが明らかである。」一九頁。

(21) トマス、前掲「神学大全」第一一分冊第II—I部第六三問題「徳の原因」【第一項 徳は自然本性からしてわれわれのうちに見出されるか】二五九頁、第一三分冊第九四問題「自然法について」【第二項 自然法は数多の規定をふくむか、あるいはただ一つだけか】七三頁、【第三項 善の行為はすべて自然法に属するか】七六頁。

(22) トマス、前掲「神学大全」第一三分冊第九五問題「人定法それ自体について」【第一項 人間によって何らかの法が定められることは有益であったか】九〇頁以下。

(23) トマス、前掲「神学大全」第九五問題第一項九〇—一頁。

(24) 人間の個別行為の目的志向性と誤謬性については、制定法が不正の場合もあり、その場合に、法が法として認められない場合があるということを指摘している点は、人定法の自然法への従属性を摘示したところのトマスの主張がみられる。

トマス、前掲「神学大全」第一三分冊第九六問題「人定法の権能について」【第四項 人定法は良心の法廷において人間を拘束するか】一一五頁以下。「人間によって制定された法は正しいか不正であるか、である。もし正しいならば、その源泉たる永遠性からして、良心の法廷において責務を課する力 *via obligandi* を有する。それは『箴言』第八章（第一五節）に、『われによって諸王は統治し、立法者たちは正しいことがらを命ずる』とあるごとくである。」一一五頁。

なおその誤謬性の判断規準として、次の如く摘示している。

「しかるに、法は三つの観点からして正しいといわれる。(1)その目的 *finis* からして、すなわち、彼が共通善に秩序づけられているときに。(2)その制定者 *auctor* からして、すなわち、制定された法が立法者の権限を越えていないときに。(3)その形相 *forma* からして、すなわち共通善をめざして、比例的均等性にもとづいて、*secundum aequalitatem proportionis* 諸々の負担が市民たちに課せられるときに。」一一五頁。「負担を比例になかった仕方で *proportionabiliter* を課するところのこうした法は正しいものであって、良心の法廷において拘束的であり、正当な法 *leges legales* である。」一一五頁。

さらに、それを不正とする規準について、次の如く摘示している。

「これにたいして、法が不正であるのは二つの仕方においてである。」「その一つは、右にのべたことと反対に人間的善に対立するごときによってである。」「すなわち、目的についていえば、或る支配者が共同の福祉ではなく、おのれの欲望や名声を実現するための負担の重い法を市民たちに課する場合である。また制定者についていえば、或る者が自分に委託された権限を越えて法を制定する場合である。さらに形相についていえば、たとえ共通善をめざしてではあっても、集団にたいして負担が不均等な仕方で配分される場合である。」「このような法は法というよりはむしろ暴力 *violentia* である。なぜなら、アウグスティヌスが『自由意思論』第一巻



においてのべているように『正しいものでなかったような法は法とは見なされない』からである。」一一六頁。

「もう一つは、神的なる善に対立することによって法は不正である場合であって、たとえば偶像礼拝や、その他、およそ神法に反するようなことからをさせる僭主たちの法がこれにあたる。」一一六頁。

(25) トマス、前掲「神学大全」第一三分冊第九六問題「人定法それ自体について」第二項 人間によって制定された法はすべて自然法から導出されたものであるか」九四頁。「人間によって制定された法はすべて、それが自然法から導出されているかぎりにおいて法の本質 *ratio legis* に与えるといえる。これにたいして、なんらかの点で自然法からはずれているならば、もはやそれは法ではなくて、法の歪曲 *corruptio legis* になるであろう。」九四頁。

ここから、神学的「法の支配」の基礎が据えられることになる。同前「第五項 すべての者が法の下にあるか」一一七頁以下。