

トマス・アキナスの法論の起源

佐々木 隆

I 神学大全 I—II における法論

トマスの法に関するまとまった考察は神学大全 I—II (q. 90~q. 108) と II—II (q. 57~q. 122) にあり、I—II では法形式または法体系が、II—II では法と正義に関する詳細で実質的な議論が、書かれている。⁽¹⁾ I—II では永遠法・自然法・人定法・神法が、II—II では正・正義・自然法・万民法など、また聖職売買のような信仰生活に関係する。

さて、法的正義、特に自然法についての法哲学的議論は II—II (法と正義) に書かれ、I—II (法論) は魅力がなく、何故書かれなければならなかったのかと思われる。

神学大全の二部の一部を一般倫理、二部の二部を特殊倫理と解するならば、I—II は総論、II—II は各論として書かれなければならなかったと言える。特に、両者の考察が共通善に基礎づけられ、共通善を目指していることから、確かに法論の起源が共通善にあることは明らか⁽²⁾なことである。

しかし、I—II の法論と II—II の正義論を総論・各論として体系づけることは近代法の構成であって、中世法の世界にあるトマスへそのまま当てはめることはでき⁽³⁾ない。例えば、I—II では法に対し異論や引用文では jus を使っているが、本文・異論解答ではすべて lex となっている。これに対し、II では法に対し jus が使われ、また lex とはほぼ同じ意味で用いられている。一般に lex と jus は同義的に使われるが、lex は個別的な条文や規則に、jus はより広い意味で lex を集めたもの、または法一般を示すように使われる。⁽⁴⁾ それゆえ I—II の法論と II—II の正義論とは今日の意味でいう総論・各論という厳密な体系ではなく、それ自身の意味と根

拠が考えられなくてはならない。

神学大全の二部はアリストテレスのニコマコス倫理学の影響が大きい。II—IIの正義論はニコマコス倫理学の第五巻によく対応している。しかし、I—IIの法論に対応する議論はない。ただ第五巻七章の最後で「これら法的規定のそれぞれについて、それらの各種がいかなる性質のものであり、幾通りあり、いかなる性質のことがらにかかわるものかは、後に⁽⁵⁾いたって考察されなくてはならない」と予告している。この部分は書かれぬままになったが、まさにトマスがI—IIで行っている法論に対応するように思われる。

では何故アリストテレスは書き残し、トマスは書き上げたのか。N. ルーマンによれば、「ギリシャ文化が小さなポリス共同体で営まれ、道徳より区別された法律を多く持つ必要がなかった⁽⁶⁾」という説に従えば、アリストテレスは法論を書く必要性があまりなかった。逆に、ヨーロッパは大ローマ帝国の遺産として道徳より区別された法律が多数あったので、またポリスより大きな都市や国を持っていたのでトマスは書く必要があったと言える。

ローマ文化にはギリシャの法哲学に比すべき法哲学はなかった⁽⁷⁾。例外的にストア哲学が自然法・万民法の観念を発達させ、それはユスティニアヌス帝のローマ法大全へと引き継がれた。ローマの法文化は聖書がギリシャ語からラテン語に翻訳される際、聖書の中に流れ込んだ。聖書学の立場からは不純化であるが、法学の立場から見れば、法の観念の流布に役立った⁽⁸⁾。ここにアリストテレスにはなかった信仰と結びついた法の観念がヨーロッパにはあった。これらがトマスが法論を書く大前提となったように思われる。

II トマスの時代背景

12世紀ルネッサンスの時代発達したスコラ的方法 *methodus scholastica* によって、ローマ法学は発達した⁽⁹⁾。このローマ法研究に刺激され教会法もまた発展する。有名なグラチアヌス教令集は、当初、矛盾教会法令調和集 *Concordia Discordantium Canonum* と名付けられていた⁽¹⁰⁾。これはアベラルドゥスの *Sic et Non* の方法に学んで作られたものである。この二つの法体系はその他の封建法・都市法など各種の法の発展を促した。法史学ではこの時代を法学の時代と呼ぶ。法が、現代とは違っ

て、学問によって発展し、社会で大きな役割・権威がみとめられたからである。その例として、私撰の法書である、ザクセンシュビーゲルでは「神は法である」と書かれた。⁽¹¹⁾

これら各種の法は各種の共同体と結びつき、利益を争い、ヘゲモニーをめぐる戦った。

トマスは「いかなる人の理性も法を創出しうるか」(q. 90, a. 3 以下、引用はすべて『神学大全』Ⅰ―Ⅱから)という問いをたて、グラチアヌス教令集に収録されてあるインドルスの「法は上層部が庶民ともども、それによって或ることを確定・認可するところの国民的規制 *Constitutio populi* である」という反対異論を示し、主文で、「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」と答えている。これは各地の封建領主や都市が自らの法を持ち、神聖ローマ皇帝・ローマ教皇・フランス国王と人民の間で対立抗争を起こしていたことが背景にあるように思う。例えば、パリ大学の自治の問題では、ローマ教皇と在俗の教師と教区教会と托鉢修道会の紛争で誰の法に従うかが問題となっている。⁽¹²⁾ トマスの説では教皇ということになる。さらにローマ教皇はキリスト教社会の裁治権者として、前述のザクセンシュビーゲルのような流布していた法書を無効なものとしている。またパリ大学ではアリストテレスの研究を禁止しているが、ローマ法の研究もまた禁止しているのである。⁽¹³⁾ アリストテレスは教会の宗教的権威にかかわるものとして、ローマ法は神聖ローマ皇帝を教皇の上におくローマ理念を認めるといふ宗教的政治的権威にかかわったからである。トマスはアリストテレスを受容したように、書かれた理性 *ratio scripta* とも呼ばれたローマ法もまた受容することを認めたように思われる。即ち、ドイツ法史で認められるローマ法の継受 *Rezeption des römischen Rechts* と軌を一にした現象として、自然法と人定法がキリスト教会に受容されたことを示すものと解されるのである。

III 教会における聖と俗

ローマ法学と教会法の発展には、教会と国家のヘゲモニーをめぐる争いが背後にある。これはローマ帝国でキリスト教が国教とされて以来の問題である。その最大

(13)
 の争いがグレゴリウス改革である。この叙任権闘争とも呼ばれる争いは、教会の世俗化と墮落に対する聖型ローマ皇帝側からの改革から始まった。教会刷新の問題と叙任権によって左右される教会財産の問題が根底にあった。

この闘争の中で生まれたのが両剣論である。両剣論とは、ルカ22章38説「見よ、ここに二振の剣がある」からとられた言葉で「教会には宗教的剣と世俗的剣があり、⁽¹⁴⁾ 後者は教会のために使用され、前者は教会自身によって使用される」。最初、教会が自立性を守るために考えられた理論であったが、何が世俗の援助であるか、教会の聖なる事柄への干渉であるかの区別は、何が教会自身の活動であるかの定義によることが自覚されていった。

教会における聖・俗の区別は、法的な立場からは二つある。対象によるものと、主体によるものである。R. メッツは教会が法をもつのは福音に反するという批判に対し、社会あるところに法あり、教会もまた社会である、故に、教会が聖なるものに反することなく教会法を持つのは当然であると主張した。⁽¹⁵⁾ これは教会（聖なるもの）が実在するという実念論の立場である。これに対し唯名論の立場は、教会の存在とは法的擬制にすぎず、存在するのは個々の信者であるということになる。⁽¹⁶⁾ 唯名論の立場からは教会活動を規制しやすいが、教会の社会性と統一性を失うことになる。

トマスがアベラルドゥスから受け継いだ唯名論と実念論を調和させた立場は、教会組織の存在を認め、逸脱行為に対しては批判しうるものである。トマスの法に対する調和的な立場は永遠法という自然神学と神法という啓示神学を並存させ、その中間に自然法と人定法という俗なるものを置いていることからうかがえる。

IV トマスと現実社会とのかわり

トマスはアリストテレスの政治学注解やキプロス王のための王制論を書いている。だがこれは直接政治にかかわるものでなく知的労作として考えられる。またR. マリタンなどの描く学校の天使という超俗的な人物というイメージが大きい。特に、トマスが聖ルイ王に招かれた時、食事中、突然トマスが食卓をたたき、これでマニ教徒を片づけることができると叫んだ話は有名である。トマスがいかに学究熱心で王侯・貴族に対し無頓着であったかを示す例と解されている。筆者もマニ教徒につ

いてトマスはアウグスチヌスと頭の中で対話をしていたのだらうと考えていた。

しかし、当時、ヨーロッパでは各地に異端運動が起こっていたこと。南仏にはカトリック派が多数いて、これに対しアルビジョワ十字軍が派遣された。異端の多くはマニ教に類するものと考えられ、ドミニコ会は異端改宗のために働いていた。フランス王はイギリスのジョン王の失地によって、アルビジョワ十字軍によって南仏の諸侯の領地を獲得していた。トマス自身がドミニコ会士であったことを考えに入れると、「これでマニ教徒を片づけることができる」という発言は、ルイ王にとって領地拡大の大義名分を与える役に立ったと思われる。

トマスが最晩年にグレゴリウス十世に神学顧問としてリヨン公会議に招かれたことも、公会議の極めて政治的な意味を考えると、トマスは政治に対し無関心であることは許されなかったと思われる。⁽¹⁷⁾

旧約の士師記を見るまでもなく法を司り裁判権を持つことは王の資格であった。現代の三権分立における無力な司法とは異なり、法を論ずることは政治や共同体の在り方を論ずることである。法論における「自然法は改変されることが可能か」、「自然法が人間の心から抹殺されることがありうるか」(q. 94, a. 5, a. 6) さらに「法の改変について」(q. 97) など法の変革期、即ち政治や共同体の危機があったことと結びついている。

トマスの法論は永遠法・自然法・人定法・神法(旧法・新法)という構成になっている。この構成は、F. ケルンの言う中世法の特徴「古き良き法」の観念を含んでいるように見える。⁽¹⁸⁾ 永遠という言葉は古きを含み、良きは自然法の性格であり、また共通善に含まれるからである。トマスの法論が中世法の構造と関連があるとすると、永遠法(神法)・自然法・人定法はそれぞれ何らかの社会構造とも関係が考えられる。法が共通善を志向しているならば共通善は共同体を志向しているからである。永遠法は神の国と民を、現実的には教会法を、他の法よりも上に置いている。自然法の理性的な性格づけはローマ法の合理的な性格と関連づけて、ローマ法と結びつく神聖ローマ帝国を示し、人定法は新しく形成されてきた封建法や都市法など、フランス王国や都市の共同体と結びつけられ、教会を頂点とする当時の社会構造が法論の中に反映されていると考えられる。理念としての教会法は永遠法・神法に準えるが、現実の教会法は永遠法・神法の他に自然法・人定法を含んでいる。

法論の中でその在り方が問題となるのが人定法である。永遠法・神法・自然法を現実に適応させるのが人定法であり、その反対に、邪悪な法令を制定することも起こりうる。

トマスは人定法について「法は共通善に秩序づけられている。それゆえ、およそいかなる徳であっても、法はそれに属する行為を命ずることができる。しかし、人定法はすべての徳についてすべての行為を命ずるのではなくて、共通善へと秩序づけられうるような行為のみを命ずるのである。この秩序づけは或ることが直接に共通善のために為される場合のように直接・無媒介的であるか、あるいは立法者によって（市民たちの）善き規律・訓練に属することがらが規定される場合のように間接的である。すなわち、こうした訓練を通じて市民たちは正義や平和などの共通善を維持してゆくように教導・形成されるのである」(q. 96, a. 3) と述べている。これは教会・帝国・諸侯・都市その他の共同体が各々の役割 *pars* を果たすことによって大きな共同体全体 *totum* へと統合され共通善を、あるいは神の国を実現してゆくことを意図している。

V 部分と全体

部分は近代で考えられるように全体と矛盾したり対立するものではない。ここで部分と考えられているものが二つある。個人と小さな共同体である。中世が個人主義的意識に乏しく、公法と私法の区別を持たなかったことは周知の事実であるが、キリスト教自体が個人の救いを唱えている以上個人は無視されていない。かえって現代のような非人格的で巨大な組織の中でこそ個人の無視が起るのであって、中世の個人がかかわる集団はまず家族やギルドなどの小集団であった。家父長は家の代表であって、家父長が家を所有しているのではなかった。個人の運命はこのような小共同体と一体のものであった。それゆえ、部分は無力な個人ではなく、より大きな共同体に対し抵抗力を持った小共同体が部分であった。ギルドは経済団体であるだけでなく自治能力と治安維持力を持った共同体であった。⁽¹⁹⁾

全体の観念はこの自足的な小共同体の枠を突破するためにトマスは使っている。「およそ部分なるものは全体に対して、不完全なるものが完全なるものになりたいのごとくに関係づけられており、人間は完全なる共同体の部分であってみれば、共同

的なる幸福への秩序を配慮することが法に固有の働き」(q. 90, a. 2) であるとする。

部分と部分がいかに全体を構成してゆくかについて、「人定法は国制が異なるにもとづいて区分される。中略。一つは王制であり、それは国が一人によって統治される場合である。勅法が対応する。中略。もう一つは貴族制。これに対応するものが法学者の解答ならびに元老院議決である。さらに別の国制は寡頭制。中略。これに対応するのが法務官法であり、これはまた名誉法と呼ばれる。もう一つの国制は人民による支配であって民主制と呼ばれ、これに対応するものが平民会議決である。中略。さらに以上のべたものが融合した国制なるものがあるが、これが最善である」(q. 95, a. 4) とトマスは述べている。アリストテレスの政治学では人定法の名については述べていない。述べられている法の名前、会議の名前はローマの制度である。⁽²⁰⁾ トマスはローマ帝国の構造を幾つかの部分の複合として分析しているのである。これはまたローマ教会の制度にも対応しているのである。部分の長所を生かすことによってローマ帝国は統一されたのであり、教会もまた修道院・教区の教会・托鉢修道会・公会議などが生かされてこそ、教皇もまた使命を果すことができるのである。トマスはローマ帝国と教会のモデルから、ヨーロッパもまた統合が可能であると考えたようにおもわれる。

VI 分有と法

トマスの法論を支える概念に分有と共通善がある。分有 *participatio* には *teilhabe*n (持つ) と *teilneh*men (参加し容れる) の区分ができる。

共通善を持つとは、法的に言えば権利を持つことを意味する。例えば、使徒行伝におけるパウロはローマ市民権を持っている。彼はローマ市民権を持つことによって、ユダヤ人ではあるが、ローマ市民の一員として法的保護を受ける。世俗の意味での共通善の恵みを受ける。しかし、部分として全体から価値づけられ彼の人格は何も全体に対し関与していない。関与する前提となる権利(場)を与えられているに止まる。

もう一つの参与してゆく分有は、持つ分有を前提として⁽²¹⁾ 「理性的なる被造物は自らも摂理の分担者 *pariceps* となって自己ならびに他のもののために配慮する」(q. 91, a. 2) という積極的な参加の意味を持つ。だから永遠法の理性的被造物におけ

る分有が自然法であるという場合、永遠法の規制を受けるだけでなく、受けたものを出発点として、自己ならびに他に対して積極的に配慮することが含まれるのである。この自己ならびに他の特殊的な状況への適応のために、自然法は人定法を必要とするのである。「自然法の諸規定から出発して、人間理性はより特殊的に秩序づけることを要することがらへと進まなくてはならない」(q. 91, a. 3)。この理性の努力 *industria rationis* によって、我々の自然法、即ち人間本性は未完成な状態から完成⁽²²⁾へ向け変わるのである。

分有される永遠法と分有する人定法や自然法との距離が大きいと、我々の享受する共通善は神の国において完成した最高の善とは比較にならないほど不完全なものである。

この永遠法と自然法・人定法の間を結ぶものが神法である。旧法は預言者を通じ、新法はイエス・キリストを通じて、人間に与えられる。旧法は、「自然法に何かを付加するものとして、中略、恩寵が自然本性を前提するものであるごとく、神法は自然法を前提するものでなければならない」(q. 99, a 2 ad 1)。そうして、新法は恩寵とほとんど同じなのだが、まさに法をもって教導するところで、恩寵から区別される。

最後にトマスの法論を特徴づけているものは自然法である。永遠法と自然法は分有によって同じようなものとなっており、人定法は自然法によって基礎づけられ、神法は自然法を前提としている。世俗の法から聖なる法まで自然法によって理性的に理解されうるものとトマスはしたのである。

註

- (1) テキストは Thomas Gilby の英語対訳版と Katholischer Akademikerverband のドイツ語対訳版を使用、また訳文は稲垣良典訳『神学大全』13 創文社 昭52。
- (2) 稲垣良典『トマス・アクィナスの共通善思想』有斐閣 昭36、『法的正義の理論』成文堂 昭47。
- (3) 三島淑臣『法思想史』青林書院新社 昭55 第2章。
- (4) 村上淳一「〈良き古き法〉と中世国制(一)」、『法学協会雑誌』90巻10号 昭48。jus が西ローマの卑俗法では財産権の意味で使われ、lex はキリスト教的

色彩を伴っていたという指摘がある。

- (5) アリストテレス『ニコマコス倫理学』加藤信朗訳 アリストテレス全集13 岩波書店 昭52。
- (6) N. Luhmann, “Konflikt und Rechtsnorm”, 『比較法雑誌』17巻1号 昭58。
- (7) ホセ・ヨンバルト『法哲学入門』成文堂 昭50。
- (8) W. Ullmann, *Law and Politics in the Middle Ages*. 1975.
- (9) 佐々木有司「中世ローマ法学」『法学史』東京大学出版会 昭57。
- (10) 淵 倫彦「グラティアヌス教令集における法源の構造」(二), 『法学協会雑誌』89巻12号 昭47。
- (11) F. Kern, “Recht und Verfassung in Mittelalter,” *Historische Zeitschrift*. 120, 1919.
- (12) 稲垣良典『トマス・アクィナス』講談社 昭54。 田中峰雄「形成期のパリ大学と托鉢修道会」『知識人層と社会』京都大学人文科学研究所 昭53。
- (13) 加賀美久夫「グレゴリウス七世とその周辺」『カトリック研究』43号 上智大学 昭59。
- (14) W. Ullmann, *A History of Political Thought: the Middle Ages*. 1965.
- (15) R. Metz, *The Canon Law*. 1959.
- (16) 田中耕太郎『法律学概論』学生社 昭28 356頁。
- (17) 堀米庸三『西洋中世世界の崩壊』岩波書店 昭43。
- (18) 世良晃志郎「封建社会の法・社会思想」, 『世界の歴史』8巻 筑摩書房 昭36。
- (19) 佐々木有司「中世イタリアにおける普通法 (ius commune) の研究」(一), 『法学協会雑誌』84巻1号 昭42。
- (20) 原田慶吉『ローマ法』有斐閣 昭30。
- (21) S. T. I—II q. 90 a 3 ad 1.
- (22) S. T. I—II q. 94 a 5.