

自然法と正義—トマス説の再検討

稲垣良典

トマスの正義論を、ふつう行なわれているように、自然法ないし自然権の立場に属するものと解することは、どれほどその理解を助けるものであろうか。たしかにかれは正義の対象たる正 (jus) は、最終的には事物の本性にもとづく (ex ipsa natura rei) と考えており、また実定法の正・不正の基準は自然法であると主張した。しかし、上の解釈はトマスの正義論の一面をてらしだすにとどまり、しかも「自然法」「自然権」という言葉によって、個人主義へと定位された近代の自然法・自然権思想が思いうかべられるかぎり、ことがらの解明よりはむしろ紛糾をひきおこすほうが多いであろう。

おそらくこれと同様のことが正義の概念と離れ難く結びついている法や共通善の概念についてもいえると思う。トマスが法は理性に属するもの (aliquid rationis) と語っているところから、かれの法思想は主知主義として特徴づけられるのがふつうであるが、ここで理性 (ratio) という言葉によってトマスはいったいどのようなことを考えていたのであろうか。この論文ではこの点の考察に立入ることはできないが、J. トノーは、聖書に深く親しんでいたトマスのごとき人物にとっては、ratio という言葉は Verbum や λόγος からきり離されえないものであったこと、法の観念は λόγος における ratio と verbum の結びつきを考慮に入れることなしには十分な理解は不可能であること、など注目すべき指摘を行なっている。⁽¹⁾

共通善については、トマスの理解においては、共通の・普遍的なることが善の本質 (ratio boni) に属することを指摘しておきたい。善そのもの

とは普遍的なる善 (bonum universale) であり、また善はおのれをおしひろめるものである (bonum est diffusivum sui)。そしてこのような共通的・普遍的なる善を対象とするところに、人間が人格的存在であることのしるしが認められる。したがって人間が政治共同体の一員として公共の福祉 (utilitas communis) の追求を責務づけられることは、かれが人格的存在として共通的・普遍的なる善——それは同時に人格的であり、政治共同体を超越する善である——の追求へと自然本性的に秩序づけられていることを予想し、また後者をはなれては理解できない。人間の社会的活動の根底にある、普遍的善への自然本性的傾向に目をむけることなしには、トマスの共通善思想は理解できないと思う。

I. 正義の共同体性

まず、「なんびとにたいしてもかれのものを帰せよ」という要請がトマスの正義論においてどのように捉えられているのか、またかれの正義理解においてどのような位置をしめているのか、という問題を再検討するところからはじめたい。この要請をそのまま自然法の第一の掟と解したり、あるいは、この要請は形式的な原理であり、「かれのもの」が人間の本性にもとづいて確定されることによって、この原理は実質的内容を与えられる、といったふうに説明することは、はたしてトマスの立場の解釈として正しいであろうか。

たしかにトマスは「なんびとにたいしてもかれのものを帰する」ことは正義の固有行為である、とのべている(Ⅱ-Ⅱ, 58, 11)。またかれは、ローマ法の有名な正義の定義「正義とはなんびとにたいしてもかれのものを帰するところの、恒常的で堅固な意志である」は、正しく理解した場合には適切な定義とみなしうると考えている。かれ自身が示している定義は、正義とは「それによって或る人がなんびとにたいしてもかれのものを、堅固で恒常的な意志をもって帰してゆくところの、習性」である、と

いうものである（Ⅱ－Ⅱ，58，1）。このような個所について見るかぎり、トマスは「なんびとにもかれのものを帰せよ」という正義の要請を、かれの正義論の中心にすえているように思われる。

ところで、この正義の要請については内容空虚な形式的原理である、との批判がある。たとえば、ケルゼンは、この定式自身は各人のものとは何であるかという決定的な問いには答えていないので、内容空虚な定式にすぎない、と批判する。かれによると、この定式は各人のものがなんであるかが既存の社会秩序——実定法および実定道德——によってすでに確定されている場合のみ適用可能であり、したがってまたいかなる社会秩序をも正当化する定式である、という。²³これにたいして自然法論者は「各人のもの」は究極的には人間の本性からして (*ex ipsa natura hominis*) 確定されている、と答えるであろうが、これはケルゼンにたいする反論としては有効なものではない。なぜなら、ケルゼンは具体的に「各人のもの」を確定するのは実定法、実定道德であることを主張しつづけるであろうし、そしてそのことは正しいからである。

問題はケルゼンも自然法論者も当の定式を完結的なものとみなし、「各人のもの」を確定する基準を正義の外に求めているところにある。しかし、当の定式についてはもうひとつの解釈の可能性が残っているのであり、それによればこの定式は正義の一側面——それも末端的な——をいいあらわすものにすぎないのである。トマスはこの正義の定式を後者の意味に解していたのではなかろうか。

トマスは「かれのもの」とは「なんびとにたいしても比例的均等性にしたがって帰せられるべきもの」であると説明している（Ⅱ－Ⅱ，58，11）。ところで「比例」の基準となるのは、各人が共同体のなかでしめる重要性 (*principalitas, conditio vel dignitas personae*)（Ⅱ－Ⅱ，61，2）であり、したがって「かれのもの」の確定は共同体あるいはその福祉を考慮に入れることによるのみ可能である。ケルゼンは、正義の定式におい

て決定的な意味を持つ「かれのもの」は、正義にもとづいてではなく、既存の社会秩序によって決定されるというが、それは正義を個人主義の立場から捉えるという隠された前提があってはじめていえることであろう。これにたいしてトマスにおいては法をふくめた社会制度の形成が正義の主要課題であると考えられているように思われる。かれにおいては正義はなによりも共同体的な視点から捉えられている、といえるであろう。

したがって、トマスの場合、正義の基本的な要請は「なんびとにたいしてもかれのものを帰せよ」ではなく、「共通善を追求せよ」といいあらわすことができるのではなかろうか。トマスによると、共通善は法的正義(justitia legalis)の固有対象である(Ⅱ-Ⅱ, 58, 6)。そこで、もしも法的正義の概念が正義のもっとも全体的で具体的な理解をあらわすものであるとすれば、その対象を実現すべきことを命ずる掟を、正義の基本的な要請と解することができるのではなかろうか。

ここで、「なんびとにたいしてもかれのものを帰せよ」の「なんびと」(つまり他者)は、個々の人間のみではなく共同体をもふくむかぎりにおいて(Ⅱ-Ⅱ, 58, 5)、そこでいいあらわされている正義の要請は「共通善を追求せよ」という命令をもつつみこむごとき包括的なものである、との反対論が予想される。これにたいしては、全体たる共同体に属するものは、個々の人間に属するものと同じような仕方で確定することはできないことを指摘しよう。この二つの間には前後関係があり、共同体にたいして帰すべきものがなんらかの仕方で確定されはじめて、個々の人間にたいして帰すべきものを確定することが可能になる。またこの前者は後者の場合と同じような厳格さでもって確定することは不可能である。したがって「なんびとにたいしてもかれのものを帰せよ」という定式における「なんびと」は個々の人間としての他者であるとして、この定式にいう「かれのもの」を確定するための、より基本的な正義の要請として「共通善を追求せよ」という定式を考えてゆくほうがよいと思う。

さらに「共通善を追求せよ」については、それがふつうわれわれがいただいている正義の観念とはかけはなれているという理由で、それを正義の基本的要請とみなすことはできない、という反対論が予想される。これにたいして、「なんびとにたいしてもかれのものを帰せよ」は、一見きわめて厳格であり、またわれわれがふつうにいただいている正義の観念とよく一致するように思われるであろう。しかし、じつは後者が提示する正義の観念は「われわれにとって」(quoad nos) あきらかなものではあるが、検討を重ねると種々の曖昧さをふくむものであり、それ自体においては(in se) あきらかなものではなく、とうてい正義理論全体を支える礎石としてはその重さにたえきれぬものではない。これにたいして「共通善を追求せよ」は一見曖昧な要請であり、またわれわれの通常正義観念とは縁遠いようであるが、じつはその根拠として要求されるものであり、それ自体においてあきらかな正義観念を提示する。したがって、この要請にふくまれている洞察を展開してゆくことによって、正義理論を形成することが可能になる、と考えられるのである。

正義のもっとも基本的な要請が「共通善を追求せよ」という定式でいいあらわされているとした場合、第一に問題なのは共通善の概念である。この点については、トマスの共通善概念は個人的利害にたいする全体の福祉あるいは効益(utilitas)の優先、につきるものではないことを指摘する必要がある。たしかにトマスは「すべての部分が有する主要な傾向は全体の益(utilitas totius)になるような共同の働きにむかい……市民たちは共通善のために自分の所有物や、時によっては一身にたいする損失をも忍ぶ」(Ⅱ-Ⅱ, 26, 3)とのべており、社会の部分たる個々の人間に固有の善にたいする、社会全体の善としての共通善の優越が肯定されている。しかしながら、トマスは社会の部分たる個々の人間を、最終的には政治的共同体との関係においてではなく、むしろ神との直接的結びつきにおいて捉えていることを見落してはならないであろう。「人間はその全体、およびか

れの所有するものすべてにしたがって政治的共同体に秩序づけられているのではない。……そうではなくて、人間はかれがあるところのもの、ありうるところのもの、持てるものすべてにしたがって、神に秩序づけられるべきである。」(I-II, 21, 4, ad 3) このように捉えられた人間が追求することを命じられている共通善は、個人的利害を超えでるところの全体的あるいは社会的効益たるにとどまらず、政治的共同体そのものを超え出るという意味で超越的性格を有するものと解されている。つぎにこの点について考察しよう。

さきにものべたように、トマスにおいては共通的あるいは全体の効益、福祉という意味での共通善は、つねに、善そのものともいうべき普遍的なる善 (*bonum universale*) との結びつきにおいて捉えられている。ここでトマスが「(法的) 正義の固有対象は共通善である」といっていることと、「正義は普遍的なる善に達しうるところの知的な欲求 (意志) にやどるものである」(II-II, 58, 5, ad 2; cf 58, 4) といっていることとの間の結びつきに注目したい。しかるに、普遍的なる善とは或る個人、あるいは少数の人間によって専有されるものではなく、むしろすべての人間がそれに参与することが可能であるような善である。したがって、普遍的善たる共通善の追求においては個と全体との対立・緊張は原理的にありえず、むしろそこにおいては人間における共同体性と人格性が一致する。けだし、普遍的なる善とは人間の究極目的なる善にほかならず、幸福あるいは至福とはそれをさしている言葉である。したがって共通善は共通的なる幸福 (*felicitas communis*) であり、(I-II, 90, 2) あるいは端的に幸福そのものである。なぜなら、そこで意味されているものが普遍的なる善であるかぎり、「共通的」はむしろ冗語といえるからである。このことは「神は共通善である」というトマスの肯定においてははっきりと示されている。

トマスにおける正義理解の出発点は、上にのべた意味での共通善である

といえよう。共通善から出発して「なんびとにたいしてもかれのものを帰せよ」という要請にゆきつく間において、かれの正義概念が形成されるのである。つぎにその点を見てゆこう。

第一に共通善を対象として、これを欲求するところの内的状態 (*habitus, dispositio*) がトマスのいう法的正義である。このような内的状態は共同体を構成するすべての人間のうちに形成されるべきものであるが、その在り方は社会的機能に応じて異なってくる。トマスの表現にしたがうと、法的正義は「支配者においては主要的、いわば棟梁的なる仕方、従属者においては第二次的、いわば奉仕者的なる仕方」(Ⅱ-Ⅱ, 58, 6) 見出される。さきにのべた「共通善を追求せよ」という正義の基本的な要請は、まず共通善を志向する内的態度 (法的正義) が形成されることによってはじめて、その実現が可能となるのである。

ところで共通善を外的な行為を通じて追求してゆくためには、内的態度としての法的正義を制度化することが必要になる。法的正義の制度化とは、共通善を目的 (*finis*) とするところの実定法 (*lex humanitus posita*) の定立である。実定法が直接に対象とするのは共通善そのものではなく、共通のあるいは全体の効益である (Ⅱ-Ⅱ, 63, 2; 63, 2, ad 2)。実定法は最終的に共通善が維持され・実現されることを意図しつつ——その意味で共通善を目的としつつ——直接には個別的・特殊な利害を調整して、全体の効益を実現することを課題とする、といえるであろう。ところでこのような実定法の定立はひとつの実践的技能 (*ars*) を要求するものであり、それがいわゆる配分的正義 (*justitia distributiva*) である、と思う。トマスの表現をかりると、比例的均等性 (*aequalitas proportionis*) を実現することが配分的正義の課題であり、これは現実には法の定立を通じて行なわれるのである。

しかるにひとたび実定法が定立されると、それによって各人に帰せられるべき「かれのもの」が確定される。このように確定された「かれのもの

の」を各人にたいして過不足なく帰すべきことを要求するのが交換正義 (justitia commutativa) である。したがって「なんびとにたいしてもかれのものを帰せよ」という正義の要請は、交換正義の要請をいいあらわすものにほかならない。しかるに、ここで厳格に各人に帰すべしとされているものが真に「かれのもの」であるかどうかは、実定法が配分正義にしたがって定立されたかどうか依存する。そして配分正義が真に正義の名にあたいするか否かは、それが共通善を志向するところの法的正義に根ざすものであるかどうか依存するのである。

こんにちでは、正義はふつう公共の福祉や法的安定と対立する要求として、個人に内属する権利にもとづいて捉えられている。いいかえると、正義は全体の利益に名をかりて、個人の権利が侵されるのをチェックする原理として考えられているように思われる。これにたいして功利主義の正義理論においては、正義は個人的な利害に優先する全体的・社会的効益として捉えられている。このいずれにおいても、正義は共同体における個と全体との要求を合理的に解決するための原理ではありえず、個あるいは全体の要求を強化するための手段になり下っているように思われる。

これにたいして、トマスにおいては、正義は共同体的でありつつ人格的であるところの共通善の追求を通じて実現されるものと考えられており、したがって正義自体も共同体的であると同時に人格的であるという性格を持つ。いうまでもなく、トマスは現実に共通善が追求されるにさいして、共同体の要求と人格的要求との間に深刻な緊張や相剋が生ずることにたいして盲目ではなかつた。⁽³⁾かれが共同体的であると同時に人格的である共通善をかれの正義理解の基礎にすえたのは、人格性かあるいは共同体性のいずれかを斥けたり、二次的なものにすることによってこうした緊張や相剋をあらかじめ回避するのでなく、かえってそれらに直面するためであった、といえるのではなかろうか。

II. *jus naturale* と *jus positivum*

前節で、なんびとにたいしても帰すべきことが命じられている「かれのもの」とは、実定法によって確定された実定的な正であるとの解釈をとったのであるが、つぎにトマスが実定的正の根拠であるとしている自然的正について見てゆくことにしたい。まず正 (*jus*) について、トマスはそれは正しいこと (*justum*) であり、対他的な正しさ (*rectum*) であるという。正しさとは理性の基準に合致しているという意味での「正しさ」であり、対他的な正しさとは、他者にたいする働きが理性にてらして他者に適合的 (*commensuratum, adaequatum*) であることを意味する。この適合性はさしあたり一種の均等性 (*aequalitas*) であるといえよう。ここからしてトマスは正を「或る均等性という仕方で他者に適合するところのなんらかの働き」と定義する (II - II, 57, 2)。

ここでただちに、一種の均等性あるいは適合性といわれるものの意味、およびそれはいかにして確認されるのかが問題となる。たとえば仕事をしてもらった人にたいする正とは、適正な報酬 (*merces debita*) を支拂うという働きであり、それによってかれとの間の均等性が回復される (II - II, 57, 1)。では「適正な」つまり仕事をしてくれた人にたいして「適合的な」報酬はどのようにして決定されるか。トマスはこれにたいして、適合性は或る場合には「事物の本性」により、他の場合には「(人間の) 同意」によることを指摘する、そしてかれは前者を自然的正 (*jus naturale*)、後者を実定的正 (*jus positivum*) と呼んでいる (II - II, 57, 2)。

自然的正は「事物の本性」にもとづくといわれるのであるが、現実には或ることが「事物の本性」にもとづくことはいかにして確認されるのであろうか。トマスは自然的正の例として、或る人が他者に与えたと同じだけ受けとる場合をあげている。たとえば麦一キロを用立てて、あとで麦一キロ返してもらい場合を考えることができよう。この場合、麦一キロの返却

が相手にたいして適合的であり、したがって正であることについて、二人の間の合意が必要であるとは考えられない。その意味でそれは自然的正であるといえるであろう。だがこの場合、事物の本性とはなにを指すものであり、またいかにして認識されるのであろうか。この問題をはっきりさせるために、金を貸す場合を考えてみよう。トマスによると、金の唯一の用途はそれを消費すること (consumptio) であり、土地のように生産的な用途は考えられなかったので、貸したと同じ金額を受けとることが、つまり利子をいっさい否定することが、「事物の本性」にもとづいて適合的であり、正であるとされた (II - II, 78, 1) しかし、こんにちではこのようなトマスの考えはそのまま受け入れられない。その理由は「事物の本性」が変化したということに求めざるをえないであろう。それではこのような事物の本性の変化はどのようにして起り、また認識されるのであろうか。

わたくしは、ここでいわれる事物の本性は共通善との関係において成立するものであり、また認識される、というのがトマスの立場であると思う。したがって事物の本性にもとづくところの自然的正も、それ自体において自明的に認識されるのではなく、あくまで共通善を志向する実定的正を通じて、その根拠として認識される、というべきであろう。この点を財の私有をめぐるトマスの考えをふりかえることによってあきらかにしてみたい。

トマスはまず「外的事物を所有することは人間にとって自然であるか」と問い、外的事物が内的に、つまりその自然本性 (natura) に即して考察される場合と、外的に、つまりその使用 (usus) に即して考察される場合とを区別する (II - II, 66, 1)。この前者についていえば、外的事物は創造者たる神にのみ従属するものであり、したがって事物を絶対的な意味で所有しうるのは神のみである。これにたいして人間は、事物をいわば神から委託されたものとして、委託の目的にかなうかぎりにおいて使用しう

るのであり、その意味においてのみ事物を所有しうる（Ⅱ－Ⅱ， 66， 1， ad 1－2）。いいかえると、事物を主要的に（*principaliter*）所有するのは神であって、人間は事物を第二次的に、定められた目的のために使用しうるかぎりにおいてのみ所有しうる。この目的というのは、すべての人間の生命を支えるという共通のもしくは全体の効益である。

したがって、トマスによると人間は使用という面に関するかぎり、外的事物に対して自然的な所有権（*dominium naturale rerum*）を有するのであり、その意味で外的事物を所有することは自然的正であるといえるのであるが、それはあくまで事物が共通的な効益のために使用されるかぎりにおいてである。いいかえると、トマスにおいては自然的正としてのいわゆる所有権は、あくまで共通的・全体的な効益と結びついた共同的性格のものであって、かれが財の私有についてのべているところは、すべてこの観点から解釈しなければならないであろう。

トマスによると財の私有は人間理性の考案にかかる制度であり、そのめざすところは外的事物の所有一般の目的、つまり共通的な効益の実現ということでなければならない。ここでトマスは人間が財を所有する能力について二つの段階を区別する。第一は、いわば現実の使用に先立つ予備的段階であり、管理能力（*potestas procurandi et dispensandi*）と呼ばれる。これは財の使用を最大の効益あるものにするための準備とみなすべきであって、この面に関しては人が財を自らに固有のものとして所有することは正当であり、しかも人間生活のために必須である、という。ところで人間による財の端的な所有とはその使用にはかならず、この点に関しては人は財を自らに固有のものとしてではなく、共同のものとして所有すべきであり、他人がそれを必要とするときには進んで与える心構えがなければならない、というのがトマスの考えである。その理由は、くりかえしのべたように、外的事物を所有することの目的は、人間生活の共通的な効益を実現することにかならず、ということである。したがって、トマスは財

の私有を個人に内属する不可奪の権利として、共通善あるいは共通的な効益とは無関係に自然的正であるとしているのではない。その意味でかれの立場は近代の自然権思想とはいちぢるしくへだたっているように思われる。他方、かれは財の私有を排除する意味での財の共有を自然的正としているのでもない。財の所有に関する自然的正とは、共有あるいは私有と定めてしまうことは不可能であり、ただ財はすべての人の共通的な効益のために使用すべきであるということ、その意味での財の所有が自然的正なのである。このことをあきらかに示しているのは、たとえ制度上財の私有が認められていても、なんびとでも自分の生活に必要なもの以上に所有している者は、それを窮乏している者に与えることは自然的正に属する、というトマスの言葉である（Ⅱ－Ⅱ， 66， 7）。

このようなトマスの考え方を、かれが具体的に財の区分や帰属 (*divisio et appropriatio rerum*) を定める実定法についてのべているところにてらして、さらにあきらかにしておこう。トマスがとりあげている例でいうと、旧約聖書の律法（レビ記 25・28）に、人が困窮して土地を売った場合、たとえ買いもどすことができなくともヨベルの年（第五十年目）にはもとの所有者の手にもどるという規定がある（Ⅰ－Ⅱ， 105， 2， ad 3）。また城壁に囲まれた町の住宅を売った場合、買い主は永代にその所有主となることができるが（25・30）、城壁のない村の家はヨベルの年にはもとの所有主の手にもどる（25・31）と定められている。トマスは、このような所有の規制 (*regulatio possessionum*) は、国あるいは民族の福祉のために益するところが大きいとして、これを是認している。町の住宅に関する規定も、村の家に関する規定も、その共通の根拠は富が少数者によって独占されることを阻止するということである。しかるにこれら二種の住宅に関して異なった規定が設けられたのは、トマスによると、土地と結びつかない町の住宅は無際限に増加できるので少数者による独占のおそれはないが、村の家は土地の耕作、管理と結びついているためにその

数は有限であり、少数者によって独占されるおそれがある、という事情による。しかし、こうした実定法による所有の規制が正当化されるのは、つねにそれが共同体の福祉に益するところがある限りにおいてである。

したがって、トマスにしたがえば、財の種類に応じてその私有を大幅に認める場合も、あるいは私有を厳しく制限する場合も、その根拠はつねに共通的な効益を最大限に実現する、ということにほかならず、それが自然的正にほかならない。いいかえると、財の所有を規制する実定法にとっての基準たる自然的正は、共同体的な視点から捉えられていることがあきらかである。

これまでの考察にてらして、自然的正と実定的正との関係について一般的な結論をひきだしておこう。トマスは実定法によって実定的正——具体的に各人に帰すべき「かれのもの」——を確定する場合、それは自然的正に反するものであってはならないとのべ、もし自然的正に反するならばそのような法は不正であり、拘束力を有しない、という（Ⅱ－Ⅱ， 57， 2； 60， 5， ad 1）。ところでトマスは同時に、法はつねに共通善を目的として定立しなければならない、と主張する（Ⅰ－Ⅱ， 90， 2）。そこで、かれは、共通善を目的として法を定立することが、そのまま自然的正に反しない仕方実定的正を確定することにつながると考えているように思われる。じっさいにトマスは、いかなる立法者の場合も、その意図は第一かつ主要的には共通善へとむかい、第二に（それによって共通善が維持されることの）正義ならびに徳の秩序へとむかう、とのべている（Ⅰ－Ⅱ， 100， 8）。ここで「正義の秩序」といわれているのは、実定法による実定的正の確定をさすものと考えられるであろう。そして実定的な正の確定は、直接には共通的な効益の観点から特殊的な利害の調整をはかってゆく、という仕方で行なわれるであろう。しかもそのさい自然的正に反してはならないことが条件とされるわけである。

このように見てくると、共通的な効益にたいする実定的正の関係と、

(超越的な) 共通善にたいする自然的正の関係との間に対応を認めることができると思われる。つまり、自然的正は共通善を予想し、それへの秩序づけにおいて成立する、と考えられる。ところでトマスによると、人間は共通善にたいする自然本性的な傾向を有するのであるから、自然的正についても一般的かつ漠然とした仕方では認識しているといえる。しかし、具体的・個別的な場合において自然的正を認識することはなんびとにも可能なわけではない。そのためには共通善への明確な秩序づけが必要であるが、われわれは或る具体的な共通的効益において、その根拠としてのみ、共通善へと秩序づけられることが可能である。そのためには、自然本性的な傾向ではたりず、さきにもべた内的態度あるいは習性としての法的正義が必要とされるわけである。

したがってトマスにおける自然的正は、近代の自然権思想におけるように、個人に不可奪的に内属する「権利」あるいはむしろ「能力」として、自明的に認識されるものではない。それはあくまで、特殊利害の調整としての共通的な効益を超えて、そこにおいてわれわれが人格的完成を見出しうるごとき共通善を追求してゆくことを前提として、それへの秩序づけにおいて捉えられるものである。そして、共通善へのこのような自然的正の秩序づけをあきらかにするのが自然法概念であると考えられる。そこでつぎに自然法的正と自然法との関係をめぐるトマスの議論をふりかえることにしよう。

Ⅲ. 自然的正と自然法

これまでの考察によって、トマスにおいて正義の概念は共通善の概念を予想するものであり、後者への秩序づけにおいてはじめて成立するものであることが或る程度あきらかにされたと思う。ところで、トマスにおける共通善と正義との結びつきは、自然法を媒介とすることによってよりよく理解されると思われるので、つぎにこの点について考察しよう。

まず自然法と正義との関係にふれているつぎのテキストから出発しよう。

「法は正義の要素を有するかぎりにおいて法たるの効力 (virtus legis) を有する。しかるに人間的なことがらにおいては、或ることは理性の規則 (regula rationis) にてらして正当であるときに正しい (justum) といわれる。ところで理性の第一の規則は (前述のごとく) 自然法である。したがって、すべての人間によって定立された法は、自然法から導きだされたものであるかぎりにおいて法たるの資質 (ratio legis) を有する。」 (I-II, 95, 2)。

このテキストにおいて、トマスはまず、法を法たらしめる正義とは法における理性的要素であると規定した上で、この理性的要素をその根源たる自然法までさかのぼらせることによって、正義が自然法から導きだされるものであることを示している。しかしながら、この箇所では、自然法から或ることが導きだされる仕方として結論 (per modum conclusionis) と特殊的规定ないし適用 (per modum determinationis) とが区別されてはいるが、これらの場合に、自然法と具体的正義とがどのように結びつくかは十分に解明されていない。

この点はもうひとつのテキストにおいて説明が与えられているように思われる (I-II, 96, 4)。それによると、法の正しさはその目的、立法者、および法を法たらしめる形相という三つの観点から判断されるのであるが、この形相に関して「法の下にある者にたいして、共通善を考慮しつつ比例的均等性 (aequalitas proportionis) にしたがって負担が課せられる場合」法は正しい、といわれている。そして、法が正しいものであれば、それはその源であるところの永遠法にもとづいていて、人の良心を拘束する力がある、といわれる。ところで、法が正しいかぎりにおいて永遠法を源とする、ということは、正義の源泉は永遠法であり、自然法だということである。

ところが、トマスによると正義と自然法との関係については二つの場合を区別しなければならぬ。ひとつは自然法によって命じられているのが人間的善 (bonum humanum) である場合であり、他は神的善 (bonum divinum) である場合である。人間的善とは、これまで用いてきた表現にしたがうと共通的な効益であり、負担の比例均等性という意味での正義は、じつはこれとの関係において捉えられている。負担の均等な配分を無視するような法は不正であり、自然法に反する。しかし、このような法への不服従がかえって共通的な効益を害うことがあきらかである場合には、不正であってもその法に従わなければならない、とトマスはいう。これは自然法に反するような法にも従わなければならないということではなく、共通的な効益、つまり人間的善と自然法との結びつきは直接的なものではなく、そこには一義的な明確さはない、という意味に解すべきであろう。

ところで、法が神的善に反するとの意味で不正であるといわれる場合には——たとえば偶像礼拝を命ずる法——市民はいっさいそれに従ってはならない、というのがトマスの立場である。いいかえると、法が神的善に反するという意味で自然法と対立する場合には、人は自然法にもとづいて明確にその不正な法にたいする不服従を義務づけられるわけである。ここで⁽¹¹⁾ 神的善といわれているものは、さきにのべた超越的な意味での共通善であると考えることができよう。そうすると、自然法と共通善との結びつきは直接的であり、一義的な明確さを持つ、といえるであろう。

このように見てくると、法の正しさ——正義——は、究極的には自然法にもとづくものでありながら、そこに二つの意味を区別しなければならないことがあきらかである。その区別は、ひとつは実定的正を、他は自然的正を対象とする、ということによって説明されよう。トマスは、実定法は「実定的正をふくむとともに実定的正を成立せしめるのであるが、自然的正については、それをふくむとはいえず、それを成立させるのではない、という (II II, 60, 5)。自然的正を成立させるのは実定法ではなく、自然

法である、といわなければならないであろう。そして、自然法は（超越的な）共通善への秩序づけにおいて、自然的正を成立させる、というべきであろう。

ところで、自然法が（超越的な）共通善への秩序づけにおいて自然的正を成立させる、とはどのようなことであろうか。さきにもべたように超越的な共通善とは、理性的・人格的な存在としての人間が欲求する普遍的なる善にほかならないのであるから、ここでいう自然正は人間が人格的存在として尊重されることを指すものと考えられる。いいかえると、共通的な効益（人間的善）の追求は、あくまで人間が人格的存在たることと矛盾しないような仕方で行なわなければならない、ということである。トマスが正義を人間的善なる共通の効益との関係においてのみではなく、神的善なる共通善との関係において考えたことの意味はここにあったと思われる。

これまでのべたところから、自然法と自然的正との関係について一般的な結論を下すことができるであろう。トマスが「すべての人間によって定立された法は自然法から導き出されたものであるかぎりにおいて法たるの資質を有する」という場合の自然法は、個人倫理的な意味に解された「善はなすべく、悪は避けるべし」でもなければ「なんびとにたいしてもかれのものを与えよ」「契約は遵守さるべし」などの掟ではない。それはむしろ「共通善を追求せよ」という要請の意味に解すべきであろう。そして自然的正とは超越的な共通善への秩序づけにおいて成立するものと考えられる。

このようにトマスにおいては、（実定）法を通じて実現されるべき正義は、共通的な効益を超えて、共通善へと秩序づけられているのであり、そのことが「正義の源泉は自然法である」ということの意味であった。自然的正に反する実定的正は「正」ではない、ということの意味もそれと同様に解釈することができよう。ところがトマスにおいては、正義の源泉としての自然法あることは共通善についての認識は、（実定）法を通じて実現さ

れるべき（人間的）正義の不完全さについての深刻な意識を生みだした。このことはトマスの正義論を考察する場合に見落すことはできないであろう。かれにおいて自然法はたんに実定法や人間正義を基礎づけ、正当化するものではなく、それらにたいする絶えざる批判を意味していた。この点についてつぎに簡単にのべよう。

IV. 人間的正義の限界

トマスは人間が自らの力によって実現しうる正義の限界を深く自覚していた。⁽⁶⁾ 人間的正義は、神的正義と比較するときにはほとんど無にひとしく、不正といえるほどである、とかれはいう。（*Expositio in Librum Sancti Job*, 25, 1; *In Psalmos Davidis Expositio*, 25 1; 42, 1）その理由は、人間的正義にとっての直接の基準たる実定法（*lex humana*）——それによって実定的正が確定される——は、あらゆる個別的事例を考慮することはできず、大多数の場合に起るところのことがらを一般的に考慮できるとどまる、ということである（I—II, 96, 6）。このため、じつさいには不正であっても実定法に反しないこと、逆に、正義を実現するためには法（の字句）から外れなければならないこともある。このように、実定法によって実現される正義は、きわめて厳格なように見えながら、じつさいにはきわめて多義的であり、不明確であるといえる。これにたいして、神の英知のうちに見出されるかぎりでの神法は、すべての個別的事例におよぶものなので、神法に反することなしには不正をなすことは不可能である。

人間的正義の不完全性は、正義における理性的要素と意志的要素の区別においても認められる。すなわち、正義はそれを規制する法に関するかぎり、理性もしくは知性に属するものであり、その法にしたがいつつ行為を規制してゆくところの命令に関しては意志に属するものとされる。（I, 21, 2, ab 1）。ところで、人間の場合には「自らの意志の傾くまま

にすべてを為す」ならば正義を実現できないことはあきらかである（I, 21, 1）。むしろ、人間が正義を実現するのは法にしたがって行為する場合である。これにたいして、神の意志は、その英知の理念にふくまれているもの（最高善）以外のものへと傾かしめられることはありえないので、神の意志はつねに正しいとされる（I, 21, ad 2）。神の英知にふくまれている理念は、いわば正義の法であり、神の意志は正義の法にしたがって万事を意志するのである。人間の場合には、かれの意志のうちに、それがつねに法にしたがって意志するような内的状態をかたちづくることが必要であり、これが正義の徳である。いいかえると、人間の意志のすべての働きが法によって滲透されるにいたること、それが正義実現への道である。そして、人間の意志は法による滲透にたいしてははまだ可能性の状態にあり、その現実化は困難であること、そこに人間的正義の不完全さが認められるのである。

ところで、法による人間の意志の滲透というとき、その法は直接には実定法であり、それは自然法へと連続している。そこでつぎに人間的正義の源泉たる自然法に目をむけよう。さきののべたように、自然法は「共通善を追求せよ」と命ずるが、人間は共通善に到達すべき本性的な能力もしくは可能性を有してはいるが、現在の生においては、特殊的な善において共通善を追求しうるのみで、共通善そのものに到達することはできない。したがって右の要請も、共通善そのものを実現せよという実体的な意味ではなく、むしろ共通善、人格的善が保持され、傷つけられないような仕方でも特殊な善（共通的な効益）を実現せよという手続き的な意味に解されるであろう。いいかえると、正義の実現をめざす人間の努力は、正義そのものをいま、ここで実現するというよりは、正義実現のための条件をつくりだすことを主要課題としているように思われる。

このような人間的正義の不完全さの自覚は、しかしながらトマスの場合、正義を不合理なもの、恣意的なものとして否定もしくは軽視する方向

をとりはしなかった。むしろ、かれにおいては、神的正義との比較を通じて人間的正義の限界を自覚したことが、かえって人間的正義の機能ならびに本質に関して明確な認識に達することを助けたように思われる。これによってトマスは、人間的正義をもって人間の共同体性の最終的表現であるとする考えにおちいらず (cf. I—III, 105, ad 1), むしろ共同体的存在たる人間が自己の完成を追求してゆくさいのひとつの段階として正義を捉えることができた。このことによってかれは正義に関するさまざまな幻想を避けることができたと考えられる。

- (1) Jean Tonneau, "The Teaching of the Thomist Tract on Law", *The Thomist* XXXV, 1, 1970, pp. 13—83.
- (2) Hans Kelsen, *What is Justice*, U. of California Press, 1957, p. 13.
- (3) 拙著『トマス・アキナスの共通善思想』有斐閣, 昭・36, 第五章を参照。
- (4) ここでトマスは *lex divina* という言葉を用いているが, 倫理的規定 (*praecepta moralia*) に関しては神法は自然法そのものであるから, *lex divina* を自然法と読みかえることが許されるであろう。
- (5) この点に関して Vernon J. Bourke, "Foundations of Justice," *Ethics in Crisis*. Bruce Pub. 1966, pp. 120—129 から示唆をえた。