

正義の座としての自然法思想の展開——上——

高 橋 良 三

一

およそ一切の歴史的変革の運動はつねに「正義」の理念に領導され、正義の実現として謳歌される。いな、反動的陰謀や擾乱ですら、正義の名において企図され、強行せられる。人間の秩序のあるところには必らず整序理念として正義が存在し、人間の行為のあるところにはつねに指導理念として正義が働いている。正義について何らかの意識をもたない人間はない。少くとも、人が人間として、人格的存在にまで目覚めているかぎり、その内容や広狭の差はあるにしても、またそれが分析的解明的知識にまで形成されていないにしても、少くとも感情的含蓄的知識としては、これをもたない者はあるまい。このことは、人種の如何、文化段階、文化圏の如何を問うことなく、あらゆる人間の歴史に不変のものであるといわねばならない。しかしながら、正義に関する人間の思惟はこれを不変であるとは言い難い。けだし、人が正義の大旗をふりかざして行動しようとするときには、彼が自分自身に対しても、また他者に対しても、こうした正義の感情を単なる感情的情態にとどめることなく、明確

な意識にまで高め、その世界観や哲学や宗教に基づいて説明しようとするからである。人間のもつ精神史の大部分は、そして特に社会思想史のすべては、それが正しいか正しいものでなかつたかは別として、この正義の説明を中核として成り立っているといつても言い過ぎではあるまい。人間の共同的生活秩序の中に正義を顕現しようとするものは、これを漠然とした感情にとどめることなく、一つの公準 (Postulat) としての原理にまで高められた理念として把握することによつてのみ、よく歴史的实践を指導し統制しうるものとなることができらである。

何が正しく何が正しくないかという正義の感情的知識は何人もが抱いているものである。それはまさに人間の本能であるともいえよう。しかし、これを単に本能といつてしまうことは正しくないであろう。けだし、正義の理念は人間の有機的自然に属するものでなく、精神の世界に属するものだからである。いわば一つの文化的価値なのである。したがつて、あらゆる価値のもつ運命として、これを積極的に定立するよりも、むしろつねに消極的に、否定を媒介としてのみ、よく自らを規定することのできるものである。正義はつねに不正義に対する否定態として自己を実現する。これが正義だというのは、したがつて、つねに歴史的现实に即して様々の姿態をもつて現われざるをえない。人間の精神史は、とりわけ社会思想史は、様々の形で正義の説明を企てているのである。われわれはマキアベリの正義がフランス革命の正義といかに異質のものであつたかをよく知っている。私有財産のあるところにのみ正義を見たロックと私有財産の止揚にこそ正義の実現を見出そうとしたマルクスとの差異を知らないものはあるまい。われわれはこれを歴史的现实的情勢の制約を超えて論ずるわけにはいかないであろう。それだけに、正義の理念はこれを抽象的論理の形において説明しようとするれば、それはつねに一つのこ

るに落付くほかはないものである。

正義の本質は何かという問いに対して答えようとすれば、人はおのずからアリストテレスにまで引返してこないわけにいかないであろう。アリストテレスは正義の本質について秩序立つた説明を与えた最初の人であり、後世の正義についての研究はつねに彼の規定に抛り、彼を超えることがないといつてもよからう。あらゆる時代における正義の觀念の形式的基礎は実に彼において与えられたのである。^(二)彼は正義を二つに分類して、その一つを、各人に等しいものを与える整調の正義 (*justitia correctiva*)、すなわち算術的均等を意味する正義とし、その二つを、現存する不平等に即応して各人に等しいものを与える配分の正義 (*justitia distributiva*)、すなわち幾何学的均等を意味する正義としたのである。形式的分類としてはまさに完全であるといわねばならない。しかし、すべてのものに同等のものを与える正義と、それだけ事実に応じた同等物を与える正義と、果していずれの正義が正義なのであるか、いな、それぞれの正義が場合に應じて正義であるとされるのは、いかなる事情に基づいてであるかという問題は依然として残されたままである。アリストテレスのこの点に関する説明は十分であるとはいえない。正義はまさに人間的存在にかかわる規準である。抽象化され図式化された規定は、貨幣的価値のように比較的容易に公分母を見出されるものについての適用は簡単であろうが、これは人間にかかわる問題であるだけに、問題は必ずしも簡単にかたづけかない。商品交換の世界がいかに深刻な不正義を招来したかは、マルクスがその生涯をかけて解明したところである。貨幣価値額として表明せられた物の交換の世界では、まさに単純な正義が容易に実現されているかに見える。この場合、人間が物の背後に消し去られ、人格的關係は物格化されて直接的に計量される姿をとっているが、だからといって人間的關係が断ち切られてしまうわけではない。その取引に

関与する人間の相違を無視できるわけのものではない。ではつねに比例的正義こそ正義であるかといえ、われわれはまた一概にこれを是とするわけにいかないであろう。近代民主主義運動において、普通選挙権や婦人参政権への強い要求がなされたのは、実に整調的正義への要求であった。これはその背後にある人を無視したのではなくて、人において同等でない要素は本質的なものでないとする一つの人間観に立つた主張なのである。生理的自然的不平等の事実を超えて、人間の本質を指定し、はげしい正義の主張をする情熱の背後には、単に合理的規準をもつてしては推し図ることのできないようなものが存在してはいないだろうか。われわれは正義の形式的図式的説明のみに止まってははいられない。この歴史的実現を貫いている理念は、一体どこから来たのか、そしてこれを実現しようとする人間の情熱は何に由来するのであるかを明かにしたい要請をもたないわけにはいかない。

わたくしもまた別のところで、正義の概念について若干の素描的考察を試みた。⁽¹¹⁾そこでは、人間の最も本質的な規定を労働に求める私の立場から出発して、その存在共同を実現する手段としての労働の交換の過程の中に、反省的に把握されることの、労働の均等性への要請こそ正義の理念の発生の根源であることを明かにしたつもりである。労働は人間とともにあり、したがって正義もまた人間とともにある。しかしそれが人間に瞭然と意識され、行動の指導理念ないしは秩序の統制理念として浮かび上ってくるのは流通経済の成立を俟たなくてはならなかった。およそ、理念などというものは、卒然として思想的天才の頭脳中に天来的に浮かび上ってくるといったものではない。それは社会的秩序の内的統一を意味するものとして、人間生活の日常的経験の中から、抵抗と反省をとおして、必然的に擁立された概念である。正義の理念もまたこのような性格をもつ意識としてみるかぎり、私は一応の説明を与えたと確信している。しかしながら、それが社会的変革の実践の過程で生きた

理念として働いている限り、単なる合理的解釈を超えた情念ないしは信念ともいうべきものが、その背後にあることを認めざるをえない。実際上の不平等を無視して平等に扱うのが正義なのか、逆に平等の事実をなみして不平等に扱うのが正義なのか。一体、正義の本質は平等にあるのか不平等にあるのか。単純な平等が正義なのか、不平等を考慮した上での平等が正義なのかは、もはや正義そのものの本質からは決定し難いようにみえる。正義は一つの立場、ないしは主観的要求とか目的とかに、その選択の判断をゆだねなくてはならない。そこには正義とは別の何らかの原理が存在しなければならぬのだろうか。いな、まさにこの点こそ正義が問われるゆえんがある。正義の問題は単に抽象的図式化や分類でつきるものでなく、それは解答への緒口が見出されたというに過ぎない。ここでは、ただ正義の理念の根源が何に求められて来たかについて、思想的追跡を試みることにしよう。この問題に一步だけ接近しようとするものである。

(一) アリストテレス『ニコマコス倫理学』の特に第五卷(Aristoteles; *Etica Nicomachia*, Bk. V.)が参照される。

(二) 拙稿「正義について」(『立命館大学創立五十周年記念論文集』「経済学編」所収)

二

正義(Justitia)の概念がすぐれて法の概念と結びついたものであることは、その etymology の上からも、容易に察することができる。もともと「法」を意味する《jus》とそう言葉はラテン語の《iungere》すなわち、一義的には「結合せよ」(joining or fitting)あるが「絆」(a bound or tie)を意味し、さらにこれが「拘束」とか「義務」とかいう意味にまで展開した言葉と連関してゐるのである。すなわち、*justitia* は、本源的には「適

合させるもの」あるいは「結びつけるもの」を意味することばだといふことができる。もとより、それは人間の共同存在における人と人との適合であり結びつきであるが、さらにまた、全体的価値体系の中における価値と価値との結合を意味するものでもあるといわねばならない。人は共同存在をその本質的規定としてもつかぎり、自由とか平等とか友愛（協同）とかいつた諸価値をもっており、また持つべく要請されている。しかもそれらの価値はそれぞれ何等かの程度において、法に実現されているものであるが、それが何のように顕現されているかは時代や環境によつて異つてゐることはいうまでもない。法制史ないし政治史は、自己の実現を要求するこれらの諸価値の不断の調整過程を表現するものといえよう。そして社会思想史はそれらの要求の過程に現われた主張そのものを内容とするものに他ならない。平等の要請が自由のそれと調整されなければならない場合もあるし、これら二つの要請が協同のそれと適応されなければならない段階もあるであろう。正義の理念のもつ機能は、まさにこれらの政治的諸価値の裁断と調整とにあるといえよう。自由・平等・友愛などの諸価値は、いわば正義の内実をなすものであつて、それらは正義によつて一つの社会的価値にまで統合されているのである。

正義を顕現するものはまさに法であるとされる。人々が法を遵守することを義務として確認するのは、正義の理念がこれを妥当とするからである。しかし、法はただ実定法(Positive law)を意味するに止まらない。制定された(Positivum)た法、あるいは法庭によつて承認されその行動によつて現実に執行され(impositum)る法のみが法の唯一のものではない。人はしばしば実定法すら評価の対象として、正しい法であるとか悪法であるとかいう。われわれは実定法の他に、理想的価値を表現する法のあることを認めないわけにいかない。「自然法」と呼びなされているものがこれである。それは事物の自然にしたがう法であり、事物の合理的性状との調和に生きる合理的存

在としての人間の自然に應ずる法なのである。したがって、いつの時いずれの処を問わず妥当するものであり、それが現実にあつてゐると否とを問はず価値あるものであるとされる。アリストテレスはその『修辭学』の中で、法を「特殊法」と「普遍法」とに分つて、「普遍法は自然の法である。」といひ、あらゆる人間、何等の協約の契約をもたぬ人々の間にさえも妥当する自然的正義・不正義のあることを指適し、ソフォクレスのアンチゴネからその詩章の一節を引用して、後者の普遍性・永遠性を述べてゐる。⁽¹¹⁾この「普遍法」こそ自然法を意味するものに他ならない。このアリストテレスの「普遍法」的概念は、ストア哲学者 Zeno によつてさらに發展され、ストア学派の業績はローマの法律家たちによつて継承され、*civitas Romana* の法庭においては、実定法 (*Jus civile*) と並んで *jus naturale* として認識され施行されてゐたといわれる。それが成文法の意味において施行されてゐたわけでないことはいうまでもないが、それは人間に共通する性質によつて人類に課せられた法であるとして、法律家や判官の心底に銘記され、現実の法の執行に當つても、多くの影響を与えていたものであつた。しかし、この段階においては、自然法は未だ単に、実定法と並んで、あるいはその背後にある「人間観的精神にすぎないものであつた。それが時代を経過するにたがって、両者の間に尖鋭な対立を生じ、むしろ成文法の対立物として理解されるようになったのである。一つは、カトリック教会が神法にその根源をおくことによつてこれに権威を与え、信仰と神学的解釈から自然法を支持した経緯である。いま一つは、さらに時代が下つてからであるが、啓蒙主義の合理主義の合理哲学がこの概念を採り入れたことである。十七、八世紀のいわゆる自然法学派の人達は、デカルトやライブニッツの哲学理念を採用しながら、自然法を信仰からでなくて、理性の立場から、新しい法学として樹立したのであつた。自然法と実定法は全く別個の相對立するものとなり、前者は後者よりも

優越するものとさえ考えられるようになったのである。

わたくしのような門外漢が、いま自然法学についてあげつらう野心はもたない。また、学者たちがどのように論議しているかも詳しいことは知りもしない。しかし、自然法がいわゆる「書かれざる法」であつて、言葉の實際の意味における法でないことは明かである。現実はその国家の立法ないし司法機関によつて決定的に宣言されかつ承認され、持続的にその構成員たる人々を拘束するかの実定法とは、おのずから別個の性格をもつものといわなければならない。法は一定の秩序原理として、その一般的妥当を権力によつて保障されているものであるが自然法にはそうした保障はない。自然法が法として人々の意識に上ぼされるのは、つねに「正しい法」としてであり、したがつて正しくない法、悪法の支配する現実の秩序に対する「反逆の法」であり、「批判の法」としてである。したがつて、社会の有機的・安定的時期にあつては、自然法は問題とされることなはい。たとえ、とりあげられるとしても、現行の実定法をその背後にあつて価値づけるものとしてであつて、その対立物としてではない。しかし、社会の危機的・変革的時期においては、自然法は法以上の法としてその存在を主張するのである。だが、それが法として、安定的持続性を獲得するのは実定法化されたときにおいてであつて、それはもはや自然法そのものではありえない。法はもとより人間の行為的規範として文化的・社会的価値をもたねばならないが、その現実的性格は強制的執行力に擁護された社会的妥当性にあるといえよう。現実の法は必ずしも価値をもつとはいえない。しばしば価値を缺如しておればこそ、悪法として批判され、改廃される運命をもつのである。現実の法の背後にあつて、これを価値づける働きをするものこそ自然法といわれるものである。何らかの実定法を自然法に悖るものとして批判したり、自然法に合致するものとして是認したりする場合にのみ、自然法はわれわれ

の前にその姿を顕わす。自然法はそれ自らの姿を積極的に顕わすことをしない。いな、なし得ないものである。つねに何らかの実定法を媒介としてのみよく自己を顕現しうるのである。これはまさに、あらゆる理念とか精神とかいったものもつ本源的性格である。アリストテレスが「普遍法」といい、後世の神学者や法学者が「自然法」といったものも、人間の行為規範としての最も本源的な理念を指称したものにほかならない。自然法は、この意味において、法学的概念であるというよりもむしろ倫理学的概念であるといわねばなるまい。そして、わたくしはこの理念こそ、実は「正義」そのものであると考えるのである。いな、少くとも、正義の理念がもっている諸契機の一つを「自然法」として表現したものであると断するのである。

わたくしは別のところで、正義の理念がもっている内実的契機のうち、もつとも根本的なものとして、その平等性を指摘したが、この平等性こそまさに法の性格でもあつたはずである。人はたまたま「愛の法律」とか、「自由の法」とかいう場合もあるが、それはその立法の動機や法律的效果についての文学的表現としてであるにすぎない。人が「正義の法律」という場合こそその実定法の価値の妥当性を主張するときである。すべて法は正義の存在していることをもつて法とされるのである。法は社会的秩序づけの原理として、一切の人間関係なすわち、個人と個人、個人と団体、団体と団体、そしてこれらのおのおのが物を媒介とした場合を含めて、それぞれの関係を規定するものである。規定することによつて、法は人を他者の恣意から護り、その生活関係に安定と信頼とを与えるが、その反面においては、人を拘束し、その自律性を奪うものである。社会的秩序原理としての規定性はまた同時に一般的規定性でなくてはならない。昨日と今日とで異なる規定は規定としての意義を喪うであらう。また法の対象としてその中に包まれるすべての人に対して一様に妥当するものでなければならぬ。少くとも法

はその妥当する時と所とにおいて、平等性を第一義的な性格としてもつていなければならない。よくいわれるように、「法の前に平等」であることは、法そのものの必然的性格であるとともに、正義の理念の第一義的内実でもあるのである。こうして、法が自然法という概念を媒介して正義の理念と密接に結びついたものであることは理解できるが、法はあくまでも法であつて、正義ではない。ひとは正義の理念の存在を疑わないし、しばしばこれをかざして権力的闘争をくり返えしたり、革命的運動を推進したりしてきたのである。しかもこの理念の根源に横わるものについては、様々に解釈され説明されていて、必ずしも決定的なものがあるわけではない。しかしながら、自らの主張する正義が真に正義であることを自らも確信し他をも説得しうるものとするためにも、この追究はつづけられねばならなかつたのである。

(一) Ernest Barker: *Principles of Social & Political Theory*, 1951, p. 94. cf.

(二) Aristotle: *The Rhetoric*, Bk. I, Ch. 13, 1373b.

(三) 拙稿「正義について」(一)の註(二)特にその五以下。

三

アリストテレスやその師プラトンは、正義の理念についてすぐれた解釈を与えたけれども、二千年に亘つて西欧の思想界を貫串して強い影響を与えた人間思想、すなわち、人間の平等の権利については何ら教示するところがなかつた。彼らにとつて、平等の権利をもつものは、ギリシア人、しかもその身分の男子だけであつた。婦人や子供や奴隷が権利の平等という意味において差別待遇されている事実については、そこに些かの問題すらも意

識していなかったかのようにみえる。ただ、婦人は男子よりも、子供は成人よりも、少ししか理性をもっていないし、奴隷に至っては全然これをもっていないという理由で、ギリシアの伝統的人間不平等観を是認していたのであった。⁽¹¹⁾まことに、正義は決して自明のものではないといえよう。人間における性・種・世代・資質・能力・経験等々の差異は客観的事実である。それらの相違を非本質的なものとして、あらゆる人間に正義の実現を要求する立場は、単なる経験的知覚の立場からは引出されない。人間において、何が本質的なものであり何が本質的ならざるものであるかは、もはや一つの哲学的確信ないしは宗教的信条の立場からでなくてはならないように思われる。プラトーンやアリストテレスの不平等観は、人間における本質的なものがその理性の持分に依存しているという確信に基づいていたものとみることができであろう。しかしながら、われわれは奴隷がなぜ理性をもたぬ人間であるかを断定したかについて、彼らの論証はどこにもきくことができない。わたくしが別のところで、彼らの思想上における評価を、世界的視角から、保守的であり、反動的であったとしたのも、またこのようになる正義観に照応するものであるということが出来る。⁽¹²⁾

ヨーロッパ的正義の意識を貫申する「平等の権利」への信条は、むしろストア哲学者のそれから流れ出ているとみることが出来る。正義の理念の根底を「自然」の中に見ようとする思想こそ、西欧二千年の精神史を貫いている一本の糸である。自然法、自然の法、自然の秩序と様々に表現されているその教説も、時代により、人によって異っているが、われわれはこれを大づかみに「自然法」思想として、正義の主張、人権思想の根底に横わる意識形態として把握するところから出発したい。もとより、ストア的・古代的自然法思想とキリスト教的・中世的自然法思想と、さらに啓蒙主義的・近代的自然法思想との間に非常に大きな相違のあることはいうまでもない

ところである。しかし、それぞれの性格的相違にも拘らず、そのすべてに共通しており、一貫している点には、それらがつねに、あらゆる人間の恣意や契約を超越する正義の理念をその核心にもっていることである。すなわち、現実の国家が制定する一切の法の正邪を測定する基準としての規範意識に貫かれて、実定法秩序と対立し、そしてそれを超えるものを指向しているという点に共通した態度を見出すことができるのである。

ストア哲学の人達は正義の根源を「自然」においてみるのである。法的あるいは政治的思索の過程においてつねに登場するこの「自然」ということばは、遠く Zeno の昔から Rousseau の時代に至るまで、斯学の展開を理解するためには不可缺ともいうべき一つの Keyword であるといえることができる。しかし、それは、何らかの物質的世界ないし肉体的世界を意味することばとしてよりも、むしろ精神的世界における宗教的・倫理的諸概念にかかわることばとして用いられてきたことを見落してはなるまい。正義の理念が「自然」にその根底をもつという場合、法が価値をもち、あるいは価値の裏付けを与えるのは、それが *la nature des choses* 事物の自然的秩序にしたがったものであることを意味しているのである。しかし、この場合の自然的秩序とは、物理学者の探求するそれでもなければ、生物学者のそれでもない。けだし、人間は非情な物質でもなければ、また単なる生命的有機体にすぎないものでもないからである。生物的世界における自然的秩序には闘争や自然淘汰を通じて適者が残存していく一連の斉一的生命過程が観られるにすぎないが、人間の社会生活にはそのような意味での斉一性がそのままではまるとはみられない。正義の顕現をそうした場において見出すことはできないであろう。もっとも、一定の社会秩序ないしはその規範としての実定法の発展過程を生物学的・優生学的法則にあてはめて解釈することも不可能なわけではない。たとえば、良い法は残存し推進され、悪い法は拒斥され改廃されていくとい

つたふうにもみることができよう。しかしながら、与えられた環境への適合・不適合による淘汰の法則をそのままに人間の歴史的現実的社會過程の展開にあてはめることは、歴史的文化的存在としての人間を正しく理解するゆえんではない。けだし、適合するということは必ずしも善であることを意味しないし、不適合であるというところが、またただちに悪なのでもないからである。いわんや、人間は創造的実践者として、自らの環境を形成していく歴史的存在だからである。正義の根底にあると考えられる自然あるいは自然的秩序の理念は、近代自然科学の發展よりもはるかに古い時代にその起源をもっているのである。それは少くとも紀元前四世紀にさかのぼるストア的・汎神論的思惟の所産なのである。彼らはその宇宙論的見地から、あらゆる事物を形成している根源としての神性を火のような靈気であると見做していたのである。そして彼らが「自然」ということばのもとに理解していたのは世界の支配原理としての理性であり神であった。神であり理性である自然こそ事物の形相であり、支配原理であったのである。そしてこの理性こそ人間が神とともに分つものであった。したがって、ストイック的生活信条は、自然に合致して生きることであり、人間の認識すべき規範にしたがって生活することであった。^(三)

このような「自然」は、したがって、客体としての自然ではありえない。逆説的な言い方をすれば、むしろ「反自然」的なものであり、文化概念としての自然である。彼らのいう自然は、人間の生命的自然——本能をも含めて、一切の自然的自然に対立するものである。彼らは、現代的意味における自然主義とは全く無縁の、いわば「反」自然主義者なのであった。ツェノーヤやその後継者たるエピクテタス、キケロ、セネカ、ルルクス・オウレリウスたちによって把住されていた自然の秩序の理念は、人間が神聖な理性をもつ *divinae particula aurae* 存在であるとの前提から、当然に正義の内実である人権思想にまで展開せざるをえないであろう。一切の人は神

聖なる理性を分ち持つ点において、本来合理的存在であり、自律的主体であり、したがって、自由でなければならぬ。また、人は理性的存在として、その身分において平等でなくてはならない。かれが賢明 (*sapiens*) であるか、愚昧 (*stultus*) であるか、男性か女性か、そういった事実上の差異はもはや本質的ではない。《*natura omnes homines aequales sunt*》こうしたストア的スローガンが奴隷制の撤廃とまでいかないまでも、その状態の改善に影響を与えたことは否定されえないところである。さらにまた、人は理性という共通の要素によって相互に結び合わされた存在であるから、すべての人は一つの連帯的世界を形成すべきものであるという協同体的友愛の契機も、同じ前提から引き出される結論である。このような思想は複雑多様なボリス的社會体制をもつていた古代ギリシアの世界にとつて、極めて革命的なものであったことはいうまでもないであろう。

あらゆる人間が同じ神聖なる理性の担い手であるというドグマの前には、人種の別、男女・世代の差、職業・個性の相違などという自然的事情はもはや本質的なものとは考えられない。人が人として教えられるのは自然的肉体的人間ではなくて、精神的人間であり、人間における精神そのものなのである。人間の尊厳性もこの点において認められ、人類の平等性もこの点において見るのである。人間の本質を非人格的精神においてみるストア主義にとつては、人格的な差異はもはや多くの意味に値いしないものである。それは、徹底的自由と平等と友愛とが人間の上に約束されなければならないとする、一種の宗教的人道主義の立場でもあった。そしてこの思想は、古代ローマ、中世紀を経て、さらに啓蒙時代、フランス革命におよぶ二千年間を、一つの潮流として流れ来り流れ去り、しかも今日なお脈々とその流れを伝えているのである。

すでにみたように、ストア的自然は今日われわれの理解する自然とは縁遠い、むしろそれと対蹠的な概念であ

つて、神性についての宗教的神学的概念と、これに人性に対する道德的倫理学的概念を照応させ混淆させたようなものであるということが出来るであろう。彼らは正義の根底に「自然」を見たのであるが、その自然はかれらの宗教的信仰とその道德哲学との両つの契機を内在していたのである。このことは、正義の理論の、そして自然法学の発展を見る上に、実に重要なことであるといわなければならない。その神学的契機はキリスト教父の信仰から中世スコラ哲学者に受けつがれて、一つの学的体系にまで結実し、これはさらに一方で、反宗教改革者たるジュースイト思想家に伝承され、他方では、カルヴィン、ルーテルなどの宗教改革者による修正を経て、プロテスタント的自然法Ⅱ正義観に展開していったのである。またその倫理学的契機は、十七、八世紀における近代人間観の形成過程の中で、ロックやルソーからカントやフイヒテに至る個人主義的自然法思想として華やかな展開をみせたのであった。

- (一) Plato: *The Republic*, Bk. V, 469; *The Laws*, Bk. VI, 776ff. ならびに Aristotle: *The Politics*, Bk. I, 4, 5, 6, cf.
- (二) 拙稿「ヘレネンツムにおけるポリスの財産観」(『立命館大学人文科学研究紀要』第一号、一六五頁、参看)。
- (三) E. R. Bevan: *Stoic and Scipitics*, pp. 55-61, cf.

四

近代ヨーロッパの諸思想を理解しようとする場合、キリスト教の存在を無視するわけにはいかない。たとえば、人は同じようにヒューマニズムの名をもって呼ばれる心的態度についてみて、グレコ・ローマン的ヒューマニズムとキリスト教を媒介した近代ヒューマニズムとの間には、非常に大きな違いのあることを見出すであろう。

キリスト教はたしかにグレゴ・ローマン的なものに対しては異質的なものであり、全く別個の生き方を指示したものであった。にもかかわらず、教父達は、自らの「神の義」について説くにあたって、この汎神論的土壌の上に育成されて来た異教的概念である「自然法」を借用したのであった。中世のスコラ神学者たちはこの概念に積極的な思惟体系を与えることに努力をかたむけたが、それはストイシズムにおける神学的契機をキリスト教的解釈の下に整序したものであるといえよう。さらに、神の義についての理解について一千年來のカトリック的伝統をくつがえした宗教改革者たちも、この自然法概念だけはそのまま傳承して来たのである。しかし、ストアにおける自然は宇宙論的な世界理性の秩序であり、非人格的精神原理としてのロゴスであったが、キリスト者たちは人格的^(一)神の創造秩序とみたのであった。これについてのキリスト教的・カトリック的教説は、やはり聖トマスの理論についてみるのが正統であろう。

聖トマスの自然法については、わたくしは別のところでも若干のべるところがあつたが^(二)いま、彼の説を簡単に要約してみると大体次のような構造をもつものであるといえる。彼は、神の法であり、「被造物のあらゆる行動や運動を指示すると考えられる神の知慧の計画にはかならない」永久法^(三)(*lex aeterna*)から出発する。したがって、彼における自然法の地位は、「理性的被造物の永久法の参与にほかならない」^(三)ものとされる。もとより、人間に対する正義の法は、その特定のものとしてはすでに聖書に啓示されている(*lex divina*)と^(三)ころである。しかし^(三)*lex naturalis* は人間におけるより普遍的な正義の法であり、神が人間に賦与した内面的能力としての理性として神自身の存在を顕わしているものである。このような神の義は、あらゆる人間の作つた法の上に、あるいはその背後に、存在するのである。したがって、彼にあっては人定法ないし実定法(*lex humana*)もその価値や權威はつ

ねに神法ないしは自然法に由来しているのである。すでに明かなように、「自然法」ということばは、たとえば「重方の法則」といったものをいう場合の「自然の法」と同じ意味ではない。非合理的存在はただ永久法を反映するに過ぎない。彼にとって「法」はつねに理性的秩序なのであるから、それらのものが「自然法にしたがつている」といった表現をする場合があつても、それはただ類比的に法ということばを使つてにすぎない。非合理的なものはいかなる自然法も、それ自らでは認識することもできない。理性的存在としての人間のみがそれが可能なのである。厳密な意味での「自然法」とは、人間の理性が反映している自然的性向といったものでなくて、かかる反映の結果としての理性が宣言する格律なのである。したがって、聖トマスにとっては、自然法の直接の宣言者は人間の理性である。もちろん、そこには永久法の反映ないし参与があることを見のがせない。だが、人間理性によって直接的宣言がなされるといふ限り、そこに実践理性の一定の自律性をみるのである。^(四)このことは、人間が自然法の内容を恣意によつて変改できるということの意味するものではなくて、自己に本来賦与されている合理性ないしは規範性を自から認識し、自己に対して宣言しうることを意味しているのである。^(五)

右にみたところで明かなように、聖トマスによつて代表されるカトリック的自然法観は、終局的な立法者としての神を頂く点においてストアのそれと異つた論理構造を示しているが、このような教説が与えた歴史的社会的効果は、複雑な社会構成をもつ中世的世界を背景としてまことに大きなものがあつたといわねばならない。封建的階層社会の中にあつて特殊な地位を占めていた教会は、神の義は教会をとおして顕現されるという考え方に立つて、世俗的君主との権威闘争においてこの自然法信仰を有力な武器として使用したのである。正義の根底を自

然におく思想も、その終局を神に求める信仰も、ともに非人間的ないし超越的權威に拠る点に変わりはない。これはつねに世俗的法律を脅かす力をもつものである。すなわち、国法が自然法と撞着する場合は国法が正しくないのであるから、これに従う必要はないとする、いわゆる「反抗権」の定立である。世俗的権力と社会的経済的ないしは政治的に抗争しうるほど成長した宗教的団体にとっては、自然法はもはや単なる正義の顯現としての批判的ないし規範的理念であるに止まらず、それを超えて、実践的政治的意義を担うものとなった。道徳的倫理的規範意識としての正義は、創造者たる神の義として、熱烈な信仰と強力な教団勢力とさらに精緻な神学理論に護られた政治的道具にまで発展したのであった。

しかしながら、それがさらに大きな歴史的意義を担ったのは、上層社会の權威論争においてよりも、むしろ社会変革を要求して立った多くの社会運動においてであった。けだし、神の名において中世社会に君臨した教会にとつては、自然法はもはや批判的要具たることをやめて、教会とその秩序こそが正義であることを主張する段階となったからである。そこでこの武器を手にして立ったものは、人定法に対して妥協的容認的であったトマスのドミニカン学僧よりも、むしろ異端の名をもって呼ばれる社会運動家であり、宗教改革の前線に立った革命的僧侶たちであった、彼らはもはや、スコラ的ドグマに盲従して现实生活の中にみられる不正義をこれをしも神の創造秩序なりと肯定することができなくなったのである。むしろ直接に「福音」の中に神の声をきき、正義を地上に実現すべきであるとしたのである。カトリック教会と法皇権の圧力に対する反抗は、すでに十二世紀に南イタリアにおける修道僧ヨアヒム (Joachim of Flora) の運動においてみる事ができる。「聖書の時代が近づいた。愛と自由と平等との理想社会の時代が近づいた。階級もなく社会的差別もない『我のもの』と『汝のもの』との差

別もない、貧者や弱者の時代が近づいた^(六)」こういつた終末的革命的声の中に、中世末期から近代の初頭へかけて陸續として発生してきたもろもろの社会運動の精神をみる事ができるように思う。アッシシの聖者フランシスの聖貧運動も単に南欧の大都市に咲いたロマンティズムの仇花であつたとはいえない。近代民主主義・個人主義・科学的精神の展開に最初の礎石をおいた人たちであるドゥンス・スコトウス (Johan Duns Scotus) オッカムのウィリアム (William of Occam) ローシア・ベーコン (Roger Bacon) などのすぐれた思想はみなこの清楚な花に実つたものであつた。フランシスカンの精神運動の反面には、カタリ (Cathari) だとか、ワルデンス (Waldens) だとかアルビジヨ (Albigenses) といつた下層職人階級や農民の中に信仰を集めたセクト運動が起つてきた。ウィクリフ (John Wycliffe) が宗教改革の暁鐘を打ちならした響の下では、ロラード (Lollard) ボール (John Ball) などに率いられた大衆運動、農民一揆が発生し、フス (John Huss) の宗教改革の声に応じてはタブリット (Tabortien) の反乱がみられたし、ルーテル (Ruther) の宗教改革もまた農民戦争やアナバプテイストの実際運動を伴つたのである。いまこれらの宗教改革者たちの一々の主張やその社会的思想にふれたり、当時の社会運動について述べることは、本稿の目的ではない。ここではただ、これらの改革者たちが齊しく主張した自由平等友愛の理念がその根底をどこにどのように求めたかを明かにすれば足りるのである。

(一) 拙稿「教父のおよびスコラの所有観」『立命館経済学』第一卷、第四号、七六一―八頁。

(二) Thomas Aquinas; Summa Theologica, 1, 2, q. 93, a. 1.

(三) Ibid, 1, 2, q. 91, a. 2.

(四) Ibid, 1, q. 79, a. 11.

(五) F. C. Copleston : Aquinas, p. 211, ff. cf.

(六) Max Beer : Social Struggles in the Middle Ages, pp. 99-100.

五

中世から近世への思想史の流れをみるにあたって、特に注目しなければならないのは、幾多の革命的な思想や運動のうちで、果して何がその主流としての役割を果しているかという点であろう。トレルチはキリスト教をその社会的見地から三つの型に分けて、教会型、セクト型(神秘主義型)としているが、いまこの分類を借用して、中世の社会的変革運動の思想的拠点を型成した宗教改革・反カトリック教会の運動を検討してみると、われわれは次のような結論にまで立ち至らざるをえない。すなわち、宗教改革の流れの中で、新しい時代への直接的な思想的橋渡しの役割を果たしたのは、ルーテルやカルヴィンにおいて代表される教会型の教理であって、決して、セクト型や神秘主義型のそれではなかったが、しかし、時代を超えて、革命的な理想と情熱を運んだものは、セクト型ないし神秘主義型のもつ理念や行動性であったということである。もちろん、この三つの型は、それぞれの思想家運動者の個性に即してみると、截然と區別してみることができるとは明瞭なものではない。

初代キリスト教会からカトリシズムは、つねに、教会の秩序を神の創造秩序であるとして、世俗的社会秩序もその counterpart にすぎないとする立場から、一切の社会制度を自らの秩序の中に統一的に包括しようと努力してきたのである。そうして、自ら巨大な財産を私有し、経済的主体として活動するばかりでなく、政治的・文化的諸活動の上に君臨していたのである。こうしたカトリック的世俗臭から離れて、純粹聖潔な宗教生活に生き

ようとしたものが *Sectarianism* や *Mysticism* の立場に立つ人々であった。セクタリアンは戒律を厳守する同一信仰者が任意的団体をつくり、非闘争的な福音主義を中心に原始キリスト教団への憧憬から、共同体的集団を結成し、一般世俗社会から離脱していく傾向が強かった。したがって、この傾向は、しばしば、典礼や教義よりも純粋に個人的内面的体験を重視し、神秘的経験による宗教生活の中に直接神との交わりを見出そうとするミステイクと結びつき、汚濁に充ちた現行社会制度を排撃して急激に理想社会を地上に建設しようとする熱狂的な運動にまで展開したのである。しかし、こうした傾向は、内面的主観的立場に執着する結果、歴史的社会的現実認識が薄弱で、その運動も多くの場合、自分から終末的なものとなら、*Millennium* を眼前に夢みる幻想的宗教的ユートピアに墮して、おのずからその社会的意義を喪失していったのである。さきにふれたフロラのヨアヒムの運動をはじめとして、タボルの丘に拠ったフッス戦争に至るまで、そのほとんどはセクト型ないしは神秘主義型の宗教的イデオロギーに支えられた社会運動であったということができる。これらの宗教社会運動はそれ自体としては大きく結実することなく歴史の周辺に消えていったものであるが、その理想は神の義をこの世に実現しようとする思想や、その主張は煩鎖なカトリック的教理を去って聖書の神音に直接神の声をきくことによつて信仰的個人的宗教生活を深めるべきであるとする主張は、あるいは啓蒙的社会主義者にうけつがれ、あるいは教会型の宗教改革者によつて発展されることによつて、その精神を脈々と伝えていったのである。

さて、われわれはいま、カトリック的正義の教説が宗教改革者はプロテスタントによつて、いかに「近代的」な改変をほどこされたかについてみる段階に来ているように思う。キリスト教的信仰の立場からすれば、すでにみたように、ストア的ギリシア的汎神論的宇宙論から導き出された自然法はもはや無縁のものである。彼らは自

然法から正義を推したのであるが、キリスト者はむしろ正義の法から自然法を引き出したのである。正義の根底に自然をみたのでなくて、神をみたのである。キリスト者にとっては、神は内在的な理性と云ったものでなく、人格的立法者なのである。「事物の自然的秩序」(La nature des choses)も神の意思の所産であり、その創造的秩序なのである。したがって、正義の法もまた神の意思にほかならない。聖書の啓示の神を信仰するものの立場からみれば、「正しい」ということ、「正義」にかなうということは、神の啓示するこの原秩序に即応すること以外を意味しない。世界は神の宣言によって創造されたのであり、人もまた、したがって、神の被造物である。神が「その像の如く」創りたもうた人間に本質的な差別があるはずがない。さらに『新約』的啓示を信仰するものにとつて、イエス・キリストは一切の歴史の始源であり、被造物の始源である。キリストこそ人間の原像である。彼を信仰するものは、「ユダヤ人もギリシア人もなく、奴隷も自主もなく、男も女もなく」^(三)すべては神の子イエスと一つになることができるのである。こうした信仰にもとづく本源的平等性こそ近代ヨーロッパ的正義観の根底に横わる理念であるということができよう。しかし、聖書信仰にもとづく彼らの平等観が、ストア的合理主義に立つ理解と全く異なる点は、かれらが不平等を肯定する点である。性別も個性的相違もすべて神の創つたもの神の欲するところとして、不平等もまた平等と同じ根源においてこれをみたのである。平等と不平等を共に神の創造的意の所産として肯定するキリスト者が、この矛盾する両つの契機をいかにして結びつけようとしたかはまことに興味あることでなければならぬ。いうまでもなく、それは「愛」の契機によってである。人格的秩序の領域にあつて、最高なものは愛であつて正義ではない。正義は権利の問題であり、意思の対象である。それは直接的な人格的な交渉であるよりも物を媒介した秩序の原理である。だが、人と人との間を根本的に規定するも

のは愛である。人間の倫理的行為にとつて究極的合法的動機は愛以外にはない。正義はただ実質的な行為規準にすぎない。しかし、このような神学的教理の下から生産される実際の歴史的教説は、所詮、この矛盾からのがれられるものではなかった。正義と愛との関係については、宗教改革者たちにとつても容易に割り切り難い問題であつたのだろう。因みに、自然法論としての正義と愛との関係は *jus naturale* 3 *lex naturale* との関係として提起されるものであるが、それは Bohetec の指摘しているように⁽¹¹⁾、曖昧なままで残されている問題であるといふことができるであろう。

しかしながら、ここで神学的積義にふけることはわたくしの柄でもなければ、本稿の目的でもない。社会思想的視角からみて、教会型すなわち正統的宗教改革者流の見解と中世カトリック的正義観から出てくるそれと、最も興味ある対照をみせているものは、さきにふれた「反抗権」の問題であろう。すでにのべたように、カトリックの自然法は、極めて妥協的性格をもつていとされた聖トマスにおいてさえ、反抗権を肯定するものであつた。すなわち、国家権力が暴虐に墮する場合は、これに反抗し革命することを、正義の名において、国民の権利として認めたのである。それは単なる規範意識であることを超えて、政治的実践の意味をもつものであつた。ところが、ルーテルやカルヴィンのような正信的「プロテスタント」（反抗者）は皮肉にもつねに実定法の側に立つたのである。彼らにおいては、自然法は単なる道德的規範であり、したがって実定法に対する批判の規準となるものであるに止まり、それ以上のものではなかつたのである。宗教改革におけるこの「両つの星」が抱いていた神学的主張や社会経済思想は必ずしも同一ではなく、したがって、その果した歴史的社会的役割もまた大いに異なるものがあつたことは、すでによく知られているところである。しかし、世俗的国家権力への服従を説いた点で⁽¹⁴⁾

は、両者の間にさほど大きな差異は見出しがたい。ルーテルの主張した自由は、キリスト者としての信仰の自由であり内面的自由にすぎない。しかし、世俗的権威の下には絶対的服従を要求したのである。これは例のドイツ農民戦争の根本原則ともいわれる「十二ヶ条」の綱領に対する彼の批判の中にも明瞭に顯われているところである。彼は貴族や領主がバイブルの教えに反したことを攻撃したが、同時に農民が暴力に訴えたことを非難している。農奴の解放の要求に対しても、その身分に安住して神に奉仕すべきことを説いている。十二ヶ条に盛られた農民の自由と平等の要求に対しては、聖書によってそうした問題をあげつらうべきでないとして、真正面から取組むことを避けてさえいる。彼は信仰生活における僧俗二元を撤廃することを説いたが、世俗的支配と被支配の二元性はむしろ必然的であったとしたのであった。彼の自由主義個人主義の主張は農民の革命的運動の導火線の役割を果たしたのであったが、その運動の現実に対する彼の態度はむしろ極めて反動的であった。彼にとっては大衆はサタンである。大衆の正しい行為よりも君主の正しくない行為を偲ぼうというのが彼の態度である。正であれ不正であれ、キリスト者はその政府に反抗すべきでないとしている。^(五)「われらの上に優越者としてあるものに服従して奉仕することよりすぐれた仕事はない。だから不服従こそ殺人、不貞、窃盜、詐欺などよりも、あるいはこれらのすべてよりも、なお大いなる罪である。」^(六)と説くのである。カルヴァンにおいてもこの態度はほぼ同様である。世俗的権力は神の救極の道具であり、したがって、偽政者の身分は最も尊敬されるべきものである。彼は神の代理者であるから、彼に反抗することは神への叛逆にはかならないのである。支配者は人間がその原罪のために神によって下されたものである。だから、悪しき支配者もまた無条件な服従に値いするのである。ただし、服従は人に対してするのでなくて、その職分に対してするのであり、職分は彼にとって犯すべからざる權威

なのだからである。彼も神の不易の法が人民とともに国王をも拘束するものであることを認めてはいるが、悪しき国王に対する処罰は神のなし給うところであつて、人民に属するものではない。彼がその『綱要』^(七)の中に国家の主権者の暴政に対して、下位の行政者はこれに反抗して人民を保護する義務を負うていることを述べているところがある。この点は彼の後継者たちによつて大いに誇張され抜大的に解釈された点であるが、彼に關する限りは、この反抗權も神に由来するもので、それは下位の支配者に属する權利ではあつても、人民一般に属するものではなかつたといふことができる。

ルーテルにしてもカルヴェインにしても、宗教改革者たちが古代的ないしカトリック的正義觀と異つた結論に導かれた根本的理由として考えられる点はその根底にある自然法への認識原則を異にするといふところに求められねばならない。カトリックの自然法に対する理解は古代的ストア的なそれから十分な蟬脱をみせていないといえるであろう。それは合理的を強調する立場である。しかしながら、プロテスタントは人間の負うている罪が理性の能力を曇らせて弱くしていることを痛切に自覺する立場から、神の創造秩序としての正義の認識もまた神の啓示にまたなければならぬことを強調するのである。もちろん、われわれは宗教改革者の名をもつて、簡単に一括して論ずるわけにいかない。それぞれ多彩な主張によつて時代をいろどつてきたものであるからである。だが、新しい時代の形成にもつとも積極的な影響の大きかつたものとしては、ウェーバーやトウネイとともに、これをカルヴェインズムに歸さねばなるまい。そして「カルヴェイン」の教理の中からは、強度の個人主義と嚴肅なキリスト教社会主義との両つものを引き出すことができた。^(八)とするトウネイの見解も、カルヴェインズムの果した歴史的業績の中から、その妥当が認められるのである。カルヴェイン的教説の背景になつたものが、産業の未發

達な独乙の小地主出身のルーテルがもつた社会的環境と異つて、当時すでに西欧における繁盛な商取引の中心地であつたスイスであつたことを思い合わせるならば、この間の消息を容易に理解しうるであらう。

- ㉔ E. Troeltsch; Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, 1923 S. 358, ff. vgl.
- ㉕ 『旧約』「創世記」一〇三、一〇二七、九の六。『新約』「ガラテヤ書」三の二八「コリント前書」八の八「ロー書」二の三六「ロモサイ書」一の一六、などが參照される。
- ㉖ Bohetec; Calvin und das Recht, S. 3. ff. vgl.
- ㉗ M. Weber; Die Protestantischen Ethik und der Geist des Kapitalismus. 卷六 R. H. Tawney; Religion and the Rises of Capitalism. 卷六。
- ㉘ P. Smith; The Age of the Reformation, 1920, pp. 594, f. の引用か。
- ㉙ M. Luther; On Good Works (Eng. Trans. by W. A. Lambert); Werde, Vol. VI, p. 250.
- ㉚ J. Calvin; Institutes of the Christian Religion, 2 vol. (Eng. Trans. by J. Allen); Vol. II. Bd. IV. ch. XX, §31.
- ㉛ R. H. Tawney; Ibid., p. 99.