九州大学学術情報リポジトリ
Kyushu University Institutional Repository

公共の福祉と自然法 : 自然法の復活といふことへの批判

水波, 朗
九州大学法学部 : 助教授

https://doi.org/10.15017/1269

出版情報：法政研究. 19 (3), pp.1-48, 1952-01-31. 九州大学法政学会
バージョン：
権利関係：

KYUSHU UNIVERSITY

論説

公共の福祉と自然法

――自然法の復活といふことへの批判――

水波朗

何びとの人間的理性からも生れることなく、かへつて常に人間理性に對して與へられたものであるにすぎない法が實在することを承認する考へ方を稱して、一般に「自然法論」といふことができるであらう。そして概略的にいつて(1)諸種の近世自然法論は、具体的かつ個別的な人間存在のうちに内在するものとしては法をみていないといふ點において、すなはち人間的存在の外から人々の理性に對して法が與へられると考へる点においては、一致しているといふことができる。それはこの法の説明原理がある場合には神の攝理ないしその直接的啓示に、またある場合には物理的自然や動植物的自然の必然法則に(この場合には類比的に)求められるとしても、事情は同一であつた。ところがかうした自然法理論に對して傳統的な自然法論すなはちスコラ自然法論あるひはアリストテレス＝聖トマス自然法論と呼ばれる自然法理論は、この所與の法がまづ初めに外ならぬ具体的かつ個別的な人間存在それ自体のうちに(人間存在の内的原理として)備へられていて、この人間存在の法が人間理性にとつては所與の法となると考へる点において截然と相わかれるのである。

しかしさうした近世自然法論は不識の間に人びとが今日もなほ受けている深い影響と、それらの理論の一面の一九

世紀的反映である自然科學主義者の粗雜な類比論（Ostwald, Bluntschli）が二十世紀の今日に留めている名残とを考慮の外におけば、意識してそれをそのまま説くものは今日殆んどない。今日においては自然法はこれとは違つた形で考へられている。すなはち十九世紀以來の國家的實定法体系の整備に伴つた法實證主義——ケルゼンがその極点までもつて行つた——の發展に對する反動としてのそれであつて、國家的實定法の外に何かの法的規準の存在することを強調するか、ないし少くともそれを許容する考へ方である。そして今日人びとがかうした意味で自然法的思惟を語る場合、凡そこれらの「復活された自然法」に二つの種類のものを認めることができる。第一の類に屬するものは、國家的實定法体系の外に、あるひは上に「社會規範」ないし「道德的政治的規範」その他名称の如何を問はず或る「規範」が存在して何らかの仕方で実定法を制約すると考へるものであつて、この規範をあるひは明瞭に「自然法」と呼びあるひは單に「自然法的」なものと考へている。「自然法」と呼ぶのは例へば「自然法の復活」の著者シヤルモン(2)又は「内容なき自然法」を説くシュタムラーである。(3) そして「自然法」とは呼ばぬとしても結局ある「自然法的なもの」として扱ふもののうちにも、ある学者はこの規範を客觀的、実證的な扱ひ方によつて把へることができるものと考へるし（Jelling, Duguit, 又は法社會学派の人達）ある学者はもつと主觀的に、Sein ではないその規範性に則して扱ふべきであると考へている（Jellinek. 我國の美濃部・佐々木博士などもこれに屬する）(4) かうした第一類の自然法論者はすべてカント的な主觀主義的思惟の圈内にあることは注目してよい。

第二の類に屬する今日の自然法論は、唯物辯證法の上に立つた（正統的な）マルクス主義者達のそれである。これは所謂プロレタリア自然法論(5)であつて、ここでは上部構造たる人びとの法意識を決定する下部構造の革命的実践による變革を説きつつ、法自体は上部構造であるもの、イデオロギーであるとされている。(6)

ところでかうした第一類および第二類のいづれの現代自然法論においても、法が何かの規範意識あるひは法的イデ

オロギーであるとみられている点、或はよし規範性それ自身をではないにしてもその法的内容を何かの意味での人間的思惟の世界のもの、直接的にはそこにおいての所産であるもの、としている點で同一である。從つて正にこの点において、即ち自然法を人びとの意識、人びとの主觀のうちに根拠させるのではなく、人びとの存在のうちに（この區別の詳細は後にのべよう）根ざさせるといふ點において、スコラ自然法論はこれと異つてくる。

いつたい自然法論とは人間理性にとつては所与のものである法の存在を認める考へ方と定義したところからいへば、この現代的な自然法論はことごとく実は自然法論ではない。ただ國家的実定法との關係においての類比的な意味においてのみこれらの擬似自然法論も自然法論でありうる。思ふに近世自然法論にとつてさへ、法は何かの客觀的実在であり、所與であり、人間理性の発見すべき何ものかであつて、決して人間理性から繰り出されるものではなかつた。しかしいま詳しい論證を略していへば、上にのべた現代自然法論者の極端な法概念の主觀化は、実は近世的自然法論の当然必至の帰結であつたのである。といふのは、いつたいなぜ近世自然法論者達が人間的実在の外に法を求めたのか？なぜならこの人達にとつては人間的実在は既に後にみる如くもはや実有であることを止めていたから。つまりそれはアリストレス・聖トマス的な意味合ひにおいての知的実体としての persona であることをやめていたからである。ひと度實体から切り離された人間的実在はそれ自体を主觀化して persona としての人間靈が單にデカルト的な抽象的思惟ないしヒューム的な經驗的に獲得された諸觀念の束となつてしまふか、あるひはしかく抽象化された人間靈の実在が容易に否定されて、人間的實在が肉体と同一視される唯物論へと趨くかの何れかでなければならなかつた。そしてこのやうに主觀化し、抽象化された人間的実在のなかには、勿論人びとは客觀的実在としての法を見出しえない。にもかかはらず當時の、即ち近世啓蒙期の諸自然法論者にとつて、法は、伝統的教説の説くがごとくに何かの客觀的實在でなければならなかつた——といふわけで人間的存在の外に法が求められたのである。

これに反してスコラ自然法論にとつては、人間的存在はその本質において知的実体としての persona であつた。從つて實有である人間的存在に内在する「法」も亦その本質において實有であり、人間主観からは独立した実在であつたわけである。ところが二十世紀の今日において説かれる自然法論は、スコラ的傳統的理論の殘照として近世啓蒙期自然法論がなほ保存していた「法の人間的主観より獨立した實在」といふ観念をすら、もはや忘却してしまつている。そしてこれは一般に近世以後の哲学的思潮の主観化と共に、近世自然法論が歩み出した法についての主観的思惟への途の當然の行きどまりであつた。さうしてこの窮極の行きどまりが、人びとによつて意識された諸法規範のうちでもその存在と実効性とが最も眼にみえて確実である——と思はれている——國家的実定法秩序のみが法であるとして、一方自ら法についての主観主義的思惟の限界内に留りながら而も他方恰もその主観性を、國家的實定法秩序の客観的存在性によつて救ひえたかの如くに假裝するかのケルゼン主義であるとしても不思議はない。純粋法学の誠に無理な法の客観化は、かへつてよくその法思惟の主観性を露はにし、今日の主観主義的法思潮の至りつくべき自己崩壊への路程を予言するものであらう。(7)

現今の法的思惟の世界史的な流れのうちにあつて、純粋に法實証主義の枠のうちに留まりうると考へるものはもはや少くなつている。しかしそれに代へてわが國で「自然法の復活」としていはれている種々の、表見的には相對立した諸自然法論が、もし均しく上述の近代主観主義的法思惟の埒の外に出ないものであるなら、それも、それに反對して立つている法實證主義や近世啓蒙期自然論と均しく同じ主観主義の埒をでないものであるなら——そして實はこのことを論證するのが本稿の主要な目的の一つなのだが——自然法論の擡頭も大して意味のあるものではあるまい。なぜなら、それらすべての近代的法理論は何れもともにいはゆる「同じ穴のむじな」であつて、表面それがどんなに手嚴しさうな言葉づかひや口調でもつてなされているとしても実際にはそんなに大して、その相互批判、その對決が深

刻なものであるわけではないのだから。従つてこの邊の吟味こそ「復活された自然法」について論ずる際の先決問題なのである。

そして一般に今日において必要なのはケルゼンや(8)シャルモンが提示したやうな仕方で「自然法主義か法実證主義か」と問ふことではもはやなくして、露はに又は隠れて復活され、むしろ氾濫している諸種の自然法論を批判的に検討して、それらを正しくそのあるべきところへ位置づけることではなからうか、今日の多くの自然法論の真偽を見別けること、そのために自然法の本來の意味を確めること、これらの吟味を缺いて「自然法の復活」といふことも額面通りに受取られてはならないであらう。

最近数十年の間に次第に復活してきたスコラ自然法が、今日一般の法的思惟の世界にあつて全く特異な地位を占めるものであることはこの簡單な「まへがき」的記述によつても既に推測されるところであらう。しかもこのユニイークな法理論は、西歐社会が二十世紀初頭以来、ヨーロツパ文明の危機の自覺と、その再建のためのより根源的な自己反省の長い努力を通じてその内部に形成することを許してきた一つの一般的な精神運動に對應している。時代の世界的破局を前にして、二十世紀の西歐的思惟は、次第にデカルト・カント的主觀主義哲学と十九世紀的自然科学主義思潮の含むもの、もたらしたものが何であるかを知り始めた。そして漸次いまやそれらから立ち離れようとしている(9)トミスムの今世紀初頭以来の歐米における根強い擡頭は、かうした今日の時代の危機を眞實に理解した人びとの良心の要求に充分に應へるものを、この哲学が指し示していることを物語るのであらう。法律学の世界においても、トミストの活動は次第にその眞價を認められてきている。オーリユウ(M. Hauriou)ルナール(G. Renard)ル・フユル(T. Le Fur)ドロス(J. T. Delos)等々相續いで現はれる指導的トミスム法学者の活躍によつて、現にフランスでは今日むしろトミストが法哲学の中心的勢力をなしていると敢ていつてよささうである。又ドイツではシリング

(O. Schilling) カートライン (V. Cathrein) ロンメン (H. Rommen) 又カナダではラシャンス師 (L. Lachance) など、思ひつくまゝに屈指の法學者としてのトミストを考へ併せてみても、これらの人達がそれぞれの重要な學的業績によって多くの影響を与へていることを知るのである。

又他方において、もしも我国法哲学界の平板さといふことが云はれうるとするなら、それは思ふに法的思惟の真の相対立する契機がどこにあるかが知られず、最も正統的なコムユニストを含めてほとんど全ての学者達が、ひとしなみに上述の近代的主観主義の限界のうちにおいてしか事柄を考へていないところにあるのではないだらうか、そしてもしさうなら、スコラ的自然法論が我國學界にも知られることは、これら一切のモデルニスムとの嚴しい對決の過程において、真實な、すなわち人間的思惟の對立の最も奥底よりする分別が何であるかを理解させることを意味するであらう。そして今日わが國において考へられているいわゆる「自然法の復活」といふことのなかにある正しいものと正しからざるものとが、最も鋭い峻別の相の下においてその思想的根底からたち現はれてくるであらう。

かうした觀點のもとに私が乏しい自らの能力をも顧みず努めてきたスコラ自然法研究の歩みのなかで作られた二、三のメモを纏めて、いまここに大方の批判を仰がうと思ふ。

私の以下の論述は、問題の焦點を「公共の福祉」に向けつつも、常に上述スコラ自然法論の特異性を浮び上がらせるところへ力が注がれるであらう。

1　といふのは、後にみるやうに Grotius を除外するからである。

2　J. Scharmont, La Renaissance du droit naturel. 1927

3　R. Stammler, Wirtschaft und Recht, 1924 S. 174

4　これらの学者達を自然法論者に算へ入れることは通常の考へ方には反するかも知れない。併し私は（ケルゼンとの対比におい

て）不徹底なその法實證主義の故に、むしろ自然法主義のそこにある殘滓を問題として自然法論の一類型としていま扱ふ。このことは後にのべるところにより明瞭とならう。

5 H. Rommen, Der Staat in der Katholischen Gedankewelt. S. 12. ロンメンは一九三五年に出版したこの書で既にこの語を用ひている。コムユニストの法學者達が自らを一種の自然法論と呼ばれることを好まないにもかかはらずこれは極めて適切な表現であるやうだ。

6 かうした法のとらへ方が、スコラ的法實在論と對比してみていかに法認識の上での觀念論であるか、又マルキシズムのさうした法の觀念論的把握が決してその偶然的誤謬ではなく、唯物辯證法といふ考へ方自体の含む決定的な觀念性の必然的反映であること、そしてスコラ的實在論のみが唯物辯證法のこの觀念性を露はになしうることなどについては、改めて論ずるであらう。

7 純粹法學をかうした觀点から全面的にその功罪に亘つて論評するためには別の論文を必要としよう。本稿においては國家の本質が法と一致すること、両者は實は同一であることを後にのべる際に、このことを洞察したケルゼンの卓見と、この法を國家の實定法に限定した彼の誤謬とを語るに止める。

8 Kelsen, Die philosophischen Grundlagen der Naturrecht und des Rechtspositivismus. 1928

9 これについては、ロゲンドルフ師「ヨーロッパの危機」が手頃な恰好の參考書であらう。

× ×
×

「公共の福祉」Public Welfare といふ概念はより上級の一般概念として、「みんなにとつてのよいもの」といつたものをもつているといふことは考へうることである。でもし後者のやうなものがあるなら、前者はその一つの場合ではないのだらうか。ルソーは「政治經濟論」において、家政と國政とを区別し、まづ家政についていふ。

「économie 或は œconomie といふ語は oikos 家と nomos 法とよりきたものであつて、元もとは單に家族全体の le bien commun のための賢明な又法に叶つた家政を意味するにすぎない。」そしてかうした家政の主權者たる父親は「自然によつて」樹てられ、その義務は「自然の諸感情によつて命ぜられて」いる。(1) これに對して國家の主權者が目的とするのも亦 le bien commun であるが(2) ただ國家の主權者をしてかかる共同の福利へと向はせるものは家政と違つて時としては自らの理性をすら否定する「公けの理性 raison public ——即ち法」であり、(3) かかる理性に好んで從ふ德である。そして他方からこれをいつて、「人間の身体にも似た」政治体 corp politique のもつ一つの意志、即ち一般意志 volonté général」は常に「全体及び各部分の保全と福祉」を換言すれば "le bien commun" を目指している、(4) そしてこの一般意志こそ法であるから主權者はこれに從はねばならない。かくルソーはのべる。

後に改めて論ずるが、「自然」について甘美な感傷を懐いていたルソーが「自然の感情」によつて父親は自づと、つまり法なくして家族全体の共同利益を配慮するのだといつているのは、今日の我々には根拠のないことであるやうに思はれる。總ての常識は所謂家政のなかにも何かの法があつて、その規準を示していなければならないことを感じている。(5) 父親の恣意が家政を動かすのではなく、何かの規矩に從つた父親の意志が家族に命じなければならぬこと oikos の支配にも nomos がなければならぬことを知つている。とすれば家族生活のうちにも法はなければならず、法に從ふ「德」は要求せられるのであり、德に基いて、bien commun への配慮もなければならぬこと國家と同様ではないかと思はれる。

しかしかういふ風にルソーが家政と國政との差違においた彼の特殊な世界觀による偏向を消去して考へるなら、家族生活と國家生活との間にある類比的な関係があること、ともにそこで配慮されるものが同じく le bien commun と

いふ語によつて表されると考へていることは、正しいものを含んでいるやうに思はれる。そしてこうしたことは総ての集團的秩序あるところにおいては同様に考へることができさうである。つまり集團的秩序のあるところには常に集團全体の利益があるやうにみえる。組合、企業体、大學、教會、広くは人類社会、あるひは教場に集合した一つのクラス、駅とか郵便局とかいつたもの（G. Renard が一括して制度 l'institution と呼んでいる総てのもの。(6)）のうちには、ある共同的な「よいもの」或はその構成に參與する「みんなにとつてのよいもの」があることを人びとは知つている。

そして又集團的な秩序のあるところには、常に秩序の上位に位して「みんなにとつてよいもの」を配慮しているもの、いはば夫れぞれの集團の主權者がいて、何らかの法に從つてその「配慮」をなしていなければならないと常識は確に感じている。一般に常識的な把握はその中核において（その末梢的な判断や表象においてではなく）ある確かな實在への把握を含んでいるものであるから(7)我われはかうした常識的表象を我われの研究のはじめにあたつて尊重してよい。で次のことをいま假りに前提しよう——國家といふ集團の福祉（これを假りに公共の福祉といはう）(8)は、一般に集團的な存在の福祉の一つの場合（恐らくはその重要な一環）であり、從つて前者を理解するためには後者をまづ理解しなければならないと。

このやうに集團的福祉概念を總ての種類の集團について考へ、通觀するといふことはヨーロッパではプラトン、アリストテレスの昔から中世を通じて知られ、又学的な反省の光にも照らし出されてきていて、ルソーにおいてさへなほ自明的な前提として留まり存していたものであつた。從つてかうした「みんなにとつてのよいもの」一般を表現するための明確で適切な言葉が特に中世以来存してきた。即ち bonum commune, bien commun, Gemeingut, od. gemeine Bene, common good 等々である。しかし嚴密に云へば東洋においては個々の集團全体の利益を表現する言

葉「天下の利」「世益」「国利民福」「國益」「家門の福祿」「家のため」等々はありえても、それらを通じての「みんなにとつてのよいもの」を一語で表現するべき言葉がなかつた――これ自体興味あることである――「公共の福祉」といふ言葉にしても、この「公共」といふ概念のために、例へば通常「私」的な集團と考へられている家族集團とは相容れぬものがあり、この言葉によつて bonum commune に想到することは困難である。従つて我國の専門的な法學者達が「公共の福祉」を考へるに際して、ヨーロッパ的な意味での bonum commune の概念をこれに盛り入れ、その一環として「公共の福祉」を考察するといふ態度をとることは難しいことであつた。殊に洋の東西を問はず近代の法學者達が、ルソーが前述の如く区別ありとした國家と家族との集團的本質の差違――一方には法があり、一方にはない――を一層押しすすめて、家族集團を單に國家的實定法秩序のかかはる限りにおいてのみしか考察せず、G・ルナールの考へたやうな意味での ontologique な各集團、各 l'institution 独自の還元すべからざる實在とその固有の法とが無視される場合には、かうした困難は一層著るしいものがあつた。(9)

併しトミスト、G・ルナールが今日のヨーロッパの法學界において取戻さうとしている、国家を含めて總ての諸集団の存在論的な意義は、トマス的集団理論の基本的テーゼにかかわるものである。従つて我われが bonum commune (共通善)の一環としての「公共の福祉」といふ意味で、これについての檢討に着手する場合、このやり方のなかに既に通有の「公共の福祉」の扱ひ方を否定して、スコラ自然法論的方法をもつてそれに代へようとする意図を含んでいる。私がいま樹てた前提は、多分われわれの分析の進むにつれて、次第にその正当さが實証されるやうな假定であらう。

私が以下にのべるやや立入つた共通善 bonum commune についての論議は次のやうな定義に到達することを目標としている。つまり共通善とは、自然法に従つて集団的生活が營まれる場合に生ずる「善益」である――そしてこの

定義が理解されるためには次の三つの事柄が問題にされねばならないであらう。先づ第一に「善益」bouum とは何であるか、第二にどういふ意味で集團的生活が共通的 commune であり、そこに生ずる bonum が bonum commune であるのか、第三に「自然法に從つて」といふ條件が何故必要であり、又、そもそも「自然法」とは何であるのか。

私は以下において、先づはじめに形相質料論と關聯して、形相・質料・本質・本性といつた、以下の所論にしばしばでてくる諸用語を解說しながら、自然法についての一應の形式的考察をなすであらう。ついで人びとが「福祉」或は bonum として考へているものの實態を吟味することと相聯關して、自然法の內容的吟味に到るであらう。そしてこれらの檢討は bonum と自然法とが密接なかかはりのあるもの、否むしろ客觀的にはそれらは同一のものであることを明かにするであらう。この際この一見奇異な結論の眞實性を明瞭にするために、ホツプス、モンテスキユーその他代表的自然法論者との對決においてスコラ自然法論の諸特性を明かにしようと努めよう。ついで第二に「公共」の概念を檢討する。そして總ての集團の——從つて國家の形成原理が自然法であること「公共の福祉」は從つて自然法に則して國家的生活が營まれるところにのみあることをみよう。更に基本的人權と公共の福祉との聯關の理論や、この二つのものの間にあるとみえる表見的な離反矛盾は、兩者を繫ぐ自然法の存在と「福祉」の多樣性とを考慮すれば消散することなどをのべよう、そして最後に「公共の福祉」について我國において書かれた幾つかの代表的所論を批判的に檢討する。

1 Vaughan, The Political Writings of Rousseau 所收の Economie politique P. 228

2 Ibid., P. 238

3 Ibid., P. 240

4 ibid., P. 241-3

5　この常識の正当さについては後に述べる。

6　G. Renard, La Theorie de l'institution 1930. P. 90, n. 1. La philosophie de l'institution 1939 P. 116-7　小林譯八〇一頁

7　J. Maritain, Introduction générale de la philosophie, 20él 1946, P. 87-94.　吉満譯一〇四—一六頁

8　この用語を用ひることの適否については異論がある。大塚市助「スコラ的公共福祉論」（法學協會雜誌六八卷四号六八頁）

9　G. Renard, La Theorie 就中、P. 42-3 及び第五章「制度的存在の諸段階」P. 221-56

×　×
×

スコラ的自然法論は、形相質料論と呼ばれるその形而上学的前提に決定的に影響されている。で、まづはじめに當面の課題を解決するに必要な最少限度においてこれを考察しておかう。

形相質料論は、長い、また輝かしいギリシャ哲学の総決算として、アリストテレスにより到達されたものであつた。(1) 総ての具体的個別的現實存在は、彼によれば、そのものをそのものたらしめるそのものの形成原理（forma）と、そのものをしてかく形成せしめるに参與しているその諸素材（materia）とより成つている。私のもつこのペンは、このペンの内在的な統一原たるこのペンの forma（形相と呼ばう）と、このペンの形成に與つている物質的要素としての materia（質料）とより成る。一般に總ての現實存在は必ず形相と質料の兩者から成つていて、その何れを缺いてももはや現實在するそのものではなくなる。

所でかうしたこの世の一切の個々の具体的現實在（個体）のうちに内在するそのものの形相を現實在する「そのものが何であるか」といふ風に尋ねて問題にする場合にはそのものの「本質」と呼ぶのである。云ひかえればあるもの

を我われが「それは何であるか」と尋ねる場合には、「そのものたる所以のもの」すなわちそのもの、「本質」を問題にしているのであるが、この際問題になつているのは客観的には夫れぞれの現實存在のうちにあるもの、形相に外ならない。これは何であるかとペンが指される場合にはペンの本質としてその形相が問はれている。そして同じやうに「それはどういふものであるか」と今度はそのもの、質料とのかゝはりにおいてそのものを尋ねる場合、質料はそのもの、「屬質」として我々によつて問はれている。從つて、客觀的には形相と本質、質料と屬質とは同一のものであるが、本質と屬質とは人びとがそれを認識することの關はりにおいて考へられたもの、形相と質料とはかゝる認識にかかわらぬ現實在それ自体の存立様態において考へてかく名付けたものである。

ところですべてこの「本質」を直覺的に把握するものは知性であり、諸々の「屬質」を知覺するものは我われの感性である。も少し詳しくいえば、人間の身体のいわゆる五感を通じての感性認識は、常に質料的なものに、具体的特個的なものに立ち向ふのであるが、この限りにおいての人びとの認識は常に限定され受動的である。然るにかうして所謂五感を通じての感性認識により人びとが自らのうちに表象したもののなかから、それと協同して對象の普遍的特質を抽出する能動的な働きが我われの主觀のうちにはある。この働きが能動理性 intellectus agens といはれるものでこの能動理性によつて人びとは常にその對象のなかからそのものの普遍的特質すなわちそのものの本質を抽き出し「本質概念」を造るわけである。これを理性認識と呼ぶ。從つて本質といふものに二つのものが区別されねばならない。第一には總ての個々の現實在の内に内在してそのもののそのものたる所以をなすものであつて、これをいま假りに客觀的本質と呼ぶとすれば、第二のものはこの客觀的本質を人びとの主觀のうちにおいて、人間の抽象的認識能力すなわち人間の知性ないし理性 (intellectus, ratio) がその能動的な働きによつて抽象した概念としてこの主觀的本質である。例へば私のもつこのペンは、ペンの客觀的本質をそれ自体のうちにもつていて、この客觀的本質とこのペン

を形成するための種々の質料（木片、金屬、塗料等々）とが合して初めて現實存在としてのこのペンでありえている。これに對してペンの主觀的本質とはこのペンの諸質料について私の感性認識が表象したところから私の能動理性が打ち出し抽離した私の主觀のうちにある「ペンの觀念」である。そして從つて前者の場合に我われが問題にしているものが客觀的形相であるなら、後者の場合は主觀的形相であるといはねばなるまい。(2) そして一般に後者は前者から經驗的に抽象されたものであるから、從つてまづはじめに具体的現實在としての客觀的本質或は形相があつて然る後に抽象された主觀的本質或は形相があるのであり、決してその反對ではない。

さて、我われはこの客觀的形相を更に違つたかたちで尋ねてみよう。我々がある現實存在を、「それはどういふ仂きをもつているか」とその働きの方面から問題にしたとする。ペンはどういふ働きをもつのか、胃にはどんな機能があるのか、國家はどういふ作用をもつか、かう尋ねて我われがそれらのものの形相に注目する場合、それらはそのものの「本性」natura と呼ばれ、そしてそれらの質料とのかかはりにおいて考へるとき「屬性」と呼ばれる。しかも形相や質料に客觀的と主觀的のそれがありうるから本性や屬性にもそれらの區別が存する。從つて例へば私のこのペンのもつ諸々の働きのうちで、ペン独自の働き、「ペンたるの働き」ペンの形相或は本質に即應した限りにおいての働きは、このペンの本性であり、この本性が具体的かつ特個的な現實在するこのペンの内に内在する限りにおいては、それはこのペンの客觀的本性、そして私によつてこのペンのペンたるの働きとして認識された限りでは、その主觀的本性である。一般的にいへば、すべての現實存在の本質といひ本性といふものは客觀的には共に均しくそのものの形相のことであり、同じものを異つた方面から語つているものに外ならない。そして客觀的本質、客觀的本性といふべきものは共に現實在のうちにある客觀的形相のことである。これは質料、屬質、屬性についても同樣にいへる。ところで自然法にとつて重要なのはこの客觀的本性である。

これを理解するためには先づ次のことを知らねばならない。つまり一切の現実存在にはその本質に応じた働きすなわちその本性に一定の傾向があるということである。宇宙の普遍的な秩序の相の下においてこれを考へてみよう。スコラ哲學は總ての常識に一致して、この宇宙の我われの五感に感知しえて存在する一切のものを四つの部分に大別して考へる。(3) 即ちまづ物質的存在。物質的存在はいふまでもなく物理学者・化学者達が我われに語り告げるやうな數多くの物理化学的必然法則に支配されていて、總ての物質的存在の仂きにはさうした種々の法則の語る通りの一定の傾向、一定の方向がある。手の上の小石は指の間から地上に落ちる。小石を支配する物体落下の法則は、物質としてのその存在の本質にふさはしい小石の働きの傾向性であり、一般には物的存在の本性の働きの一つの一定性である。物質的存在の本性には一定の傾きがある。

ところでしかしかうした物質的存在に對して、自分自身から per se の運動をする、或は運動の内發的・自發的原理をそれ自身の内にもつた他の諸存在がある。即ちいふまでもなくそれは生命あるものとしての一切の存在であつて、そのうちでも先づ植物的存在が考へられねばならない。植物の例へば向日性とか樹液の循環といつた現象は、既に明かに總ての物質的存在がその下に服している物体落下の法則を否定している。しかしだからといつて植物の成長、枯衰が無法則に行はれているわけではない。ある内發的な運動の原理の一定の傾きをもち、種々の環境に適應しつつではあるが、しかもなほ「生命法則」と呼ばれる多くの法則に支配されているのであつて、その植物的存在の本質に應じた仕方で、やはりその働きは一定の方向に則しているのである。かうした植物的存在と並んで、むしろその上に、そのより一層自由な活動性や、諸存在についての或程度の受動的認識を、すなわちそれらについての知覚や表象をもつことのできること、またそれに件つてある程度發達した感情をもつていることなどにおいてそれらとは本質的に區別される動物的存在の領域がある。そしてかうした動物的存在は、本能と呼ばれる独特の法則によつて必然的

に、適確に導かれている。動物学者達は例へば、未だかつて動物の自殺した例を擧げえないでいる。一切の動物的存在は、必然的に生存本能に服しているのである。これは動物的本性の傾きの一定性を物語る一例である。

ところでかうした動物的存在から次の二點、すなわち知性と自由意志といふ点において、きつぱりと区別されるものがその上に存在している。つまり人間的存在であつて、人間は例へば自殺することによつてその生存本能に屈服することを止めることができることによつて知られるやうな、人間以下の存在が必然的に服している法則の必然的な妥當性を破りうる能力——即ち自由意志と、諸存在についての感性的な認識からえた表象から動物にはない能動理性の働きによつて事物の客観的形相を主観化し、諸概念を獲、かかる諸概念を組合せて判斷し推理する能力——つまり知性とによつて、動物以下の總ての存在から超脫しているわけである。

從つて問題はかういふことになる。人間以下の總ての存在は夫ぞれの本質に應じて、或は物理的或は生命的・本能的法則に從つた働きの一定の傾きをもつている。では人間にはさうした本性的な働きの一定性はないのであらうか。これに對して人間の自由意志を名としてそのやうなものはないのだといふこともできるやうにみえる。しかしさうであるなら、この世の一切の個別的・具体的現実在が、その客観的 forma その客観的本質に即応して、それぞれの客観的本性の一定の傾きをもち、一定の秩序に服しているとみえるなかにあつて、個々の人間的存在のあるところ至るところに、無數にそのやうなもののない「秩序の眞空地帶」を「無政府的地点」を承認することになるであらう。後に詳しくのべるやうに、本性 natura の概念を主観化して、主観的本性をしか理解できなくなつた近世以後の諸哲学者達が、客観的な意味での natura を人間的存在の外に推し出し、「主観的本性」對「客観的本性」の対置を「精神」對「自然」の對置にすりかへ、從つて本性の一定の傾きを單に人間以外の諸存在のみに妥当する必然的法則と同一視した場合には、精神——つまりこの場合には人間的存在——には、もはや何らの傾きの一定性は認めがたくなつたの

であつた。(4) 彼等は容易にこの一定性を否定して人間的存在に、或はその自由意志に、拘束なき絶對的自由（無政府的自由）を与へるか、乃至はよし何かのかたちで人間の働きの一定性を肯定するとしても、その一定性の根拠を人間的存在の外に求めねばならなかつた。

これに對して、一切の現実在を、從つて現実在としての個々の具体的人間存在をも、形相と質料とから形成されたものであるとするスコラ哲學にとつては、個別的人間存在のそれぞれのうちに客觀的人間的形相が、從つて人間的本性が宿つており、かかる本性が、總ての他の forma を内に懐いた諸存在と均しく、その働きの傾向の一定性をもつといふことは見やすいことであつた。なぜなら、形相こそ種的な差別の原理であり(5) 限定原理であつて、かかる限定性は形相を本質として觀察する場合にも本性としてみる場合にも（共に同一のものをみるのだから）均しく立ち現はれてくるのである。かかる本性の限定性こそその存在の働きの限定性、從つてその一定性の根據である。從つて人間的存在を他の諸存在とこの限定性の點において區別する理由がないから、スコラ哲學にとつては、論理必然的に人間的存在の働きにもまた一定の傾きがあることが結論されるのである。そして一般に natura の一定的な傾きを称して自然法といふのであるが、これを一切の存在の本性の一定の傾きといふ觀點からみて広義の自然法（lex naturalis）と呼び、人間的存在のそれに限つて考へる場合には狹義の自然法（jus naturale）といふ。(6)

1. J. Maritain, ibid, P. 52 同上、五三—四頁

なほ以下の記述には次の諸書を參照した。

Aristote, La Metaphysique, trad. J Tricot, 1940 就中 Liv. VII p. 237-309

E. Rolfes, Die Philosophie von Thomas von Aquin S. 10—40

M. de Wulf, Introduction à la philosophie néo-scolastique. 1904 青木譯二四—八頁 六七頁

E. Gilson, Le thomisme, 5 éd. 1944 P. 43~68

2　先にのべたところは從つて次のやうに訂正される「總ての現実存在は、その客觀的な本質と質料とにより成つている」

3　これ Ontologia といはれる形而上学の一部門の問題である。いま考察をこの四つのものに限ることは、眼にみ手に觸れて感じえぬ純粹に靈的な存在、即ち天使的実在及び一切の被造物の創造者＝神の存在等を否定することではない。但々さしあたつての所論にはそうした諸存在を取挙げなくともよい。

4　今日の大多數の哲学者・法哲學者は近世哲學のこの誤謬を決定的に承け継いでいる。

5　個体の個別原理ではない。それは materia である。例へば形相によつて私は人間としての種的限定を受け、私の質料（後にのべるやうに実は私の肉体）によつて、私は私個人としてその個人的諸特性とともに限定される。

6　以下たんに自然法といふ場合にはこの狹義のそれを指す。

×　×
×

ところでかうしたやや形式的な推論によつて自然法の存在を確めることができるとともに、他方我々は一そう經驗的な觀察によりこの法の具体的内容を知ることによつて（我われの日常の体驗に照して）かかる法の存在の確実であることを知ることができる。既に我われは本質と本性とが客觀的には同一であることを知つた。從つて本性の傾き（自然法）が何であるかを具体的に理解するためには当然本性が何であるかを從つて本質が何であるかを理解すればよい。ところであるものの本質は、そのものが普遍的な秩序の聯關のうちにあつてどういふ地位を占めているかを知ることによつて知られる。スコラ哲學の語るやうに我々の「知性は秩序むき」のものであつて、(1) 常に秩序の認識へと立ち向ふものであるが、この秩序のうちにおいてのみあるものの本質を從つてその本性を、その本性の一定の傾

きを理解する。(2)

さて我われはさきに諸存在の全体的な普遍的秩序の鳥瞰圖のなかにおいて人間存在が知性と自由意志の二つの點において他の存在と區別されることを知つた。さうすれば人間的本質を語る特性はこの知性と自由意志であり、この二つの働きにおいて人間的本性の特色があるといはねばならない。

で先づこの自由意志を吟味してみよう。人間の意欲には二つのものがある。一つは我われの總ての内的・外的諸感覺が惹き起した限りでの外的諸事物への魅力を問題にする場合で、これを感性的欲望 appetit sensitif といふことができる。他方この外に意欲が人間の知性によつて指導されて存在していることを知る。知性が諸事物の形相とその諸聯關を客觀的現実在のうちから抽象し来つて意欲の前に提示し、意欲は自らそれら提示されたものの間に撰擇する。かく知性によつて指導されている限りにおいての意欲を称して、理性的意欲 appetit rationnel 或は意志 volonté と呼びえよう。(3) 知性と意志とは從つてその間に密接な聯關があるのであつて、人間以下の總ての存在が必然的に服している必然法則から人間を超脱せしめた自由性、人間意志の自由性は、実は先づ自ら總ての質料的なものを超脱した人間知性が意志を指導しているところに、結局は知性といふ人間存在の最も特異な特質に歸着するのである。この意味では自由意志は人間知性のもたらしたものである。(4)

さてかうした人間意欲についての考察からその意欲の対象へと我われが眼を轉ずるとき bonum が問題になる。一般に總ての人間意欲は何かのよいものに立ち向ふ。少くとも何らかのよいと思はれるものに立ち向ふ。即ち bonum に向ふのである。ところで人びとが「よいもの」bonum (以後これを「善」といはう。しかし日本語の普通の用語での善とは可成り違つて、はるかに廣汎な意味のものである。精神的物質的諸善益の總てを内包すること以下にのべる通り) として考へているものに実は二つのものがある。第一には客觀的なそれであり、第二には主觀的な善である。

前者は一切の現実存在の裡に内在しているもの、後者は我われの理性がそれから抽離して我われの思惟のうちに留めているところの「よいもの」についての観念である。この區別を理解するためには既にのべた形相。質料論と、客觀的及び主觀的本質についての所論が顧みられねばならない。客觀的な意味では一般に「よいもの」とは、その存在の働きが他の存在の存立のために役立つているといふ觀點からみられた限りでの一切の現実存在のことである。この意味では存在と善とは客觀的に同一である。從つてある現実存在に特有な善は、そのものに内在するそのものの働きの本質的なもの、即ちその客觀的本性を、その本性が他の存立のために役立つているとみる觀点からみられたものに外ならない。即ち客觀的にはあるものに特有な善は、その本質、本性と同一である。(5) そして總ての存在は、それ自身の裡に善（bonum）をもつとともに他の存在の善を自らの善の充足のために用ひる。例へば人間は馬の善を自らの存立のために、つまり自らの裡にある善の充足のために用ひようとして、それを飼ひ、馬は馬の善を充すために野の草花を食む。道傍の木槿は馬に喰はれるのである。そして木槿はもろもろの物質的存在の善を自らのために用ひる。木槿が馬に喰はれるといふことのなかには、かうした全宇宙の普遍的秩序のなかにおいての諸存在の相關的奉仕關係が象徴されうる。ではどうして總ての諸存在は自らのために他の諸存在の bonum を役立てようとしてこれを追及するのか？　なぜなら總てのこの世界の所造は自らの不充全性に悩むからである。かうした諸存在の不充全性は恐らく一切の現実在がその形相的部分（これはそれ自身においては完結したもの、その意味ではそれなりに完全なもの、從つて持續的なものである）と共に、不可避的にその質料的部分（これより存在の偶然性、變易性が生ずる）によつて構成されているからに外ならないであらう。馬や木槿がその forma においては何らの變易性、不充足性を示さないにもかかはらず、これらをしてある特定の時にある場所で芭蕉によつて見出されたこの木槿、この馬として限定し具体化せしめるもの――つまり（「道傍の」と特定せしめる）その個別的原理、即ちそれらのものの質料の故に、それら

は變易的・偶然的な充足せざるものとなるのである。この意味では總ての存在はその存在が materia の故に必然的に纏ふ不充足性に惱んでいるといふことができる。そして正にこの不充足性の惱みの故にこそ、あらゆる存在はその存在の充足を希求して動くのである。これがこの世界における一切の「運動」といふことの形而上學的根據に外ならない。ヘラクレイトスの万物流轉の命題はアリストテレス、聖トマスにおいては、總ての存在は（その形相においてではなく）その質料において見られる限り変易流轉の流動の過程のなかにあつて瞬時といへども停滯することがないと正しく生かされてくるのである。またインドの詩人タゴールの言葉であるといふ「すべてのものは手を擧げて自らの完成を希つている」といふのは、正にかうした自らの不充足性に惱む一切存在の充足への希求とその不斷の流轉動搖との詩的な表現であるといへよう。馬に喰はれる道傍の木槿のなかに諸存在の相關的奉仕關係を読みとることは、同時に一切存在の不充足性を、この木槿、この馬に纏はれる諸存在の切り離ちがない形而上的哀愁を觀てとることである。

ところで、この諸存在の夫れぞれに特有な bonum が客觀的なものであり、まづはじめに諸存在のうちに現実在する客觀的形相であるならば、かかる bonum の内実を或は品質を決定するものは、形相の種的な限定性に外ならない。從つて諸存在の形相の諸段階に應じて諸存在の善の充実性の段階がある。かうした形相の諸段階は、スコラ哲學がその ontologia によつて我われに示してくれている帰結に從つて、また總ての常識と一致して、これを幾つかに大きく分けることができる。これについては、普遍的秩序の諸段階を lex naturalis に關聯して語る際に既にのべた所であつた。そして少くも四つの段階がこの感知しうる現象世界にはあることを既に知つた。即ち物質的・植物的・動物的・人間的諸存在であり、從つてこれに応じて物質的善、植物的・動物的善（或は両者を一括して生命的善）人間的善がなければならない。そしてその知性によつて他の總てのこれら諸存在を超脫する人間的存在は、諸存在の秩序

の最高のものであり正に「万物の霊長」であるが故に、人間的「善」はそれ以下のものに比して卓絶した、最も豊かなものであるといはねばならない。

要するに諸存在の善の、従つて總ての存在の價値の段階は、その存在の段階に應じている。つまりそれは個々の具体的現実在の客觀的形相の段階に應じているのであり、この形相の不變的永久的限定性の故に、價値の序列、従つて追及さるべき目的の序列が客觀的な永久不變の基礎をもつのである。(6) 總ての価値を存在からきり離して存在の彼岸へ、物自爾の世界へ超脱せしめるとともに、卒然としてそれを人格としての人間的存在のみに下降せしめ、價値を人間的主觀の問題であるとしたカントにとつては、価値の序列の、従つて諸目的の序列の客觀的規準は失はれ、かくて彼以後の總ての相對主義に途を開いたものであつた。スコラ哲學にとつては現實在のうちに内在する客觀的形相の序列が善の序列であり、價値の、従つて人間意志の追及すべき目的の序列なのである。決して善や目的の第一次の規準が人びとの主觀における諸判斷のうちにあるのではない。人間意欲は正にかうした意味で諸存在の客觀的善を追及しているのである。

併しここでついでに次のことを注意しておかう。それは人間的存在の善より優越した善があるかといふ問題である。これは結局人間的存在より優越した存在があるかどうかといふことに帰着する。これについては人間的存在の形相的部分と質料的部分との區別から先づ考へねばならぬ。例へば生理學者達は今日人間の肉体を構成するところの諸原素が十数年にして全く一變してしまふことをのべているといはれる。にもかゝわらず人びとは嬰兒としてのパウロと壯年のパウロと年老いて十字架に登るパウロとの間に人格の斷絶をみはしない。人間的存在の不變の部分は従つて明かにその物質的部分にあるわけではない。従つて人間的存在の形相はその肉体的部分にはない。しかも我われは人間的存在の内部にあつて決してその外にあるのではないことを總てのものが自明的に知つている人間存在のある靈的

部分の實在を、總ての常識とともにみとめる。就中人間の知的な働きがさうした部分にあることを知つているのである。そして知性にこそ人間的本質が立ち優つてみられることを既に考へた。從つて總て人間存在の本質、その形相は人間靈のうちにあらねばならぬ。事實一般に人々は人間の肢体のどのやうな部分が失われても人間靈がそのうちに宿る限りそれを現實に存在する人間として扱ふが、しかしひと度人間靈が人びとの肉体を離れ去つたときには、それを屍体として扱つても現実在する人間としては誰も扱はない。(7) 從つて現実在としての人間存在はその形相的部分たる人間靈と、その質料的部分たる肉体より成り、その何れをきり離してももはや現実在としての人間ではない。從つて既にのべたところと考へ合せて推知されるやうに人間存在の不充足性はこの靈的部分においてではなくして、その肉体的部分より生ずる。そして現実在としての人間に於てはこの両者は分ち放ち難いものであるが故に總ての人間はその不可避的不充足性に惱むのである。然るにもしいま純粋に靈的な現実在（例へば天使的實在）があるとするならば、かゝる實在は形相によつてのみ現実に実在しえて、質料に煩はされることがないから、永久的・不變的な、人間よりは一層完全な実在として存しうるであらう。從つてかうした純粋に靈的な実在があるとするなら、かゝるものの善は人間的善よりは一層高次のものでなければならない。

又、こゝでは詳しくそれに触れえないが、アリストテレスが彼の「形而上學」の多くの部分を費して、その存在と、その主要な本性とを論証した、一切存在の窮極的第一原因、すなはち神の存在を認めるならば、神はそれ自体不足なき最も充実した最高の実在であり、從つて最高の善であらう。そして恐らく最高の善は一切存在の客観的善の序列の、從つて目的の序列の窮極に位するものであらう。(8) 詳しくはここでのべないが bonum といふ概念は恐らく最高善との聯關においてのみ充全的には理解されるものであらう。

以上において我われの意欲のたち向ふ客観的善を分析した。我われは更に人間的存在に内在する客観的善について

考へなければならない。人間的存在の仂きの多様性は、それがそれ自身のうちに人間以下の諸存在を含んでいるところにある。即ち人間的存在はその肉体において幾十種からの元素よりなる物質的存在である。又、その肉体の排泄營養などの作用において植物的生命をもつた存在としての諸機能をもち、又肉体的諸感覚に基因する諸感情(9)やもろもろの本能によつて動物的存在である。かうした諸存在の重層の故にそれらに応じた、物質的。植物的。動物的諸善が人間的存在のうちには重り存しているのである。しかし勿論かうした諸善のうちには人間存在固有の善はない。そこには人間存在の質料はあつても、その形相がないのだから。

人間存在の形相的部分が、肉体とは別個の靈的部分にあることをすでに観察した。從つて人間靈のうちにこそ人間存在に特有な働きがあり善が存しなければならない。形相についてはじめにのべたことをいひかへていま一度いふなら一般に總ての個別的・具体的現実在は働いてのみ存している exister 統一体であるが、この統一の原理こそそのものの形相に外ならず、質料はかゝる原理によつて統一され、それに從屬して存している。人間の肉体のもつ物質的・植物的・動物的諸存在とその諸善とは、質料として、かうした意味でその靈的存在とその善とに從屬しているのである。(10) そして人間の靈的諸善益のうちでも知性のはたらきにかゝはるものは(人間的本質の核心がそこにあるから)その中核をなすものである。

要するに人間的存在の諸善は總て階層的秩序をなしていて、下なるものは上なるものを、本質的なものに本質的ならざるものを支へ、それに奉仕して存している。人間の物質的諸善益は人間の生命的諸善益に、後者は更に人間の靈的諸善益に從屬する。そして最後に人間の靈的諸善益はその知的光の一点に集約される。かうした個々の人間存在に内在する諸善益の序列は、恐らく、夫ぞれの存在の充実の度合に應じたこの世の一切の存在、一切の善の階梯の一環をなすものであらう。もし宇宙が神智の光の下にその存在の從つてその善の秩序をもつものならば、人間は眞に

microcosmos と呼ぶべきものである。なぜなら神智にも似た知性の光耀の下にその存在の總ての諸要素の、從ってその總ての善の秩序があるのだから。

しかし宇宙の善の客觀的秩序は直に人間主觀によって認識された諸善の秩序と同一ではない。人びとはその主觀において常にかゝる客觀的秩序を把へようとするであらう。しかも人は屢々それに失敗するのである。多樣なる人間的諸善の序列についての主觀的認識についても然り。恐らく我われの知性の直觀的把握はこの序列を捉へることにおいて誤りないであらう。從つて直觀的な常識的諸判斷では人はこの秩序を轉到することなく理解し、それに從つて行動しているのであらう。しかし人びとが自分にとってよいと思はれる人間的諸善について反省し推理し言表する限りにおいては多く誤謬に陷るのである。例へば人間の身體的諸善のためにかへって人間の靈的諸善を犧牲にする人達、「己が腹を神とする」唯物的世界觀の人達は、かうした人間的諸善の秩序をその主觀で顚倒したものに外ならない。彼らは物質的善を靈的善の上にをいている。總ての世俗主義的快樂主義的ブルジョワ・イデオロギーはこの典型的な例である。そしてマルキシズムも亦かゝる顚倒の點においてはその完全な相續者であって決してそれへの Anti-these ではないであらう。又、人間の靈的營みとその善とを人間の本能や感情といった生命的存在としての諸機能とその善とに歸せしめる一切の生物学主義や生の哲学は、これまた人間的存在の諸善の秩序の主觀的顚倒をなしている。ここでは人間の生命的善がその靈的善の上に立っている。また人間の靈的な働きを知性の光の統御の下に服させることを肯んじない人達——芸術至上主義、宗教的な神祕的 fanatisme、道德的主情主義（例へばルッソー的「誠実」）(11) の人達。これらは知性の權威と人間靈のいはば內的秩序を否定するアナーキズムである。(12)

さて、以上において我われは人間的意欲の對象たる善を分析して、その宇宙的秩序と人間存在に內在する限りでの秩序とを觀察し、又それらの客觀的秩序とその主觀的把握との間の阻隔をみてきた。では善の客觀的秩序とその主觀

的秩序とはどのやうにかゝはるのであるか、あるひは何故後者は前者と一致しなければならぬのか、ここで自然法が問題になる。

既にのべたやうに總ての存在はその質料の故にその不充足性に惱み、運動によつてその充足を追及し、客觀的諸存在の善を自らの善の充足に用ひようとする。同じように人間も亦、その質料としての肉体より起るその不充足性に惱みつゝその充足を人間行為によつて求める。かうした内的要求に駆られて、我われの意欲は行為に先立つて諸存在の客觀的善へと立ち向ひ、それらの善を自らの善の充足のために用ひようと望むのである。そしてこの意欲は知性に指導される限りにおいて意志であつた。

ところでかうした人間存在の基本的構造、即ち知性が事物の客觀的形相を、從つて客觀的善を認識して主觀的諸目的の系列を構想し人間意志を指導するといふこと、また意志は自由意志として諸存在の必然法則を破りつゝ、知性の指導のもとに直接には主觀的善を間接には客觀的善を追及するといふこと——かうした基本的構造は我われの知性が繰返しのべるやうな宇宙の諸存在の普遍的秩序のなかにおいて人間を眺め人間的本質として把捉したものに外ならない。しかも既にのべたやうに一般にあるものゝ本質に即して、本性が何であるかが、從つて本性の一定の傾き＝自然法が何であるかが知られる。

そこでかういふことになる、先づ第一には、人間的存在は知性によつてその自由意志を導くところにその本質があり、その本性が、更にいへばその本性の傾きがある。人間存在は本性的に意欲し行為することへと傾くのである。從つて人間存在の jus naturale は先づ第一に知性に導かれて意欲し行爲する傾きであり、これを法則として当為命題の形式で表現すれば、「人間は知的に意欲し行為しなければならぬ」（感情や本能に知性の統御なく從つてはならぬ）といふことである。又第二に、自由意志は（知性の導きの下に）常に客觀的及び主觀的 bonum を追及するから、人

間存在のこれと並ぶ基本的 jus naturale は、善を追及し、善の欠除即ち惡を避けるといふ傾き、即ち當爲命題としては「善は追及しなければならぬ、惡即ち善の欠除は避けねばならぬ」或は「善行はるべし、惡行はるべからず」である。この二つ基本的自然法の命題内容は人間本性についての我々の知性の直覺的理解から直に歸結されるものであり、また現に總ての理性ある人間は、これらの命題を判明に誤たず直覺的に（「自然法」などと知的に反省して知ることなく）理解しているのである。これらは人間的思惟の第一原理が矛盾律や自同律や充足事由律等のいはゆる「認識の指導原理」であると等しく、人間行爲の実踐的第一原理に外ならない。(14)

一般に總ての本性は（廣義の）自然法に則してのみその充全的な展開が可能である。水の落差を利用して人間が電力を起す場合には、人は水のエネルギーを轉化させるために水の若干の物理的法則に從ふ。このことは人間的存在についても同樣である。人間的存在の善を、就中その靈的善を充分に展開させ用ひるためには、我われのうちに内在する本性の傾き——自然法に從はねばならない。我々の内的本性と人間特有の善とはその場合にのみ充全的に解き放たれ働き動くからである。そしてこのことは人間存在のもつ内的構造秩序に、結局は諸善の客觀的序列に即應して傾くことであり、この傾きが我われの自然法となる。Sein が Sollen とここでなる。或は Sein と Sollen とはここで同一である。かうした仕方で bonum と lex naturalis, 人間的 bonum と jus naturale とは不可分に結びついている。実はそしてかゝる結合の根據は次の點にある。つまりあるものに特有な善とは人間意欲の對象としてそのものゝ客觀的形相をみたものであり、（広義の）自然法とはその同じものを形相の限定性に由来するそのものに特有の働きの一定性といふ見地からみたものであつて、結局ある存在に特有な善と云ひ、その存在の自然法といつているものも觀方の見地こそ異なれ、觀られる客觀的実在（即ち客觀的形相）においては同一のものに外ならないといふことに。

1 L. Lachance, Le concept de droit selon Aristote et S. Thomas 1933. P. 163 -

2 科學者達が常に体系の形成へと向ふのはこの理である。なほ科學の諸部門と秩序との關係について Lachance, ibid. P. 163~5

3 Gilson, ibid. P. 334~5

4 從つて人間存在の三つの基本的特質、知性と自由意志のうちでも、知性は一段と決定的である。これについては Lachance, L'humanisme politique, 1939 の第十一章第一節 Le Lieu de la volonté humaine の項が詳しい。

5 Lachance, Le concept, P. 144「客觀的な意味でいへば存在 l'être、眞 le vrai 善 le bien は、それを担ふものについて同一であり、相互に換へうるものである。」

6 從つてスコラ自然法論が bonum や価値の永久的・不変的規準を直接に神のうちに求めようとしているといふよくいはれる見解は明かに誤謬である。

7 Aristoteles de anima lib. 1 高橋譯「精神論」巻一 S. Thomas, Summa theol. Pars la quae 75 國分譯「人間論」一一三七頁 この人間靈が実体であることについては更に後に問題にする。

8 Aristote, Metaphisique liv. VII 就中第六—十節 trad. par Tricot. Tom. II P. 168-193

9 スコラ哲學では一切の感情はそれ自体積極的な靈的作用ではなく、感覚によつて觸發される受動的なものである。これに就ては de Wulf 同上、四七頁

10 Aristoteles, Politik, übersetzt von Rolfes. S. 9.

11 J. Maritain, Trois Réformateurs, 1925. 岩下訳「近代思想の三人の先驅者」Rousseau の項をみよ。

12 併し知性の權威はそれ自身からきたのではない。後にもみるやうに權威は自然法から(窮極的には自然法の創定者から)くる。

13 先驗的な意味で第一原理であるといふのではない。これらもいつかは人間知性が經驗からえてきたものであるが、しかし質料の偶然性に即した他のすべての經驗的な自然法の命題に先立つ、それらの第一前提であるといふ意味において第一原理である。マリタンは「善行はるべし、悪行はるべからず」といふのは「自然法の前文であり原理ではあるが自然法そのものではない」と

さく云つている。Droit de l'homme et la loi naturelle, 1942, P. 81—2 大塚訳五七頁。私は de Wulf に従つた Introduction. 青木譯九一頁。

× ×
×

トミスムにおける自然法の概念を明瞭にするためになほ一、二のべておかう。

まづ第一に、自然法は具体的実在であつて抽象的なものでない。それは一人一人の具体的個別人のうちに内在するその本性の傾きとして存しているものである。總ての個別的存在のうちにその形相を見出すアリストテレス＝聖トマス的世界像は根本的に多元的であつて一元的でない、従つて形相を現象世界の彼方におくプラトン的・カント的超越主義に従つた總ての法哲学者達がさうなり勝であるやうに自然法を具体的現実在の彼岸へと抽象するわけはないのである。又自然法はプラトン的・カント的な意味での法の理念でもない。カント的超越主義は、ジンメルが正しく説いているやうに規範の規範性のみを断言的至上的なものとして強調する結果となつている。(1) そして法規範の規範性それ自体のみを超越させるために法規範の内容を特定すべき規準が失はれ、必然的に相對主義に陥る。にもかゝはらずこの規範性それ自体の超越性の故に、恰も経験主義の諸難點、即ち法規準・法認識についての主観主義を脱却したかの如き錯覚に陥らせる。実際には依然としてその法内容の特定を主観にかゝはらせていて、結局主観のうちからのみ法を繰り出し、決して客観的法には到りえないのである。シュタムラーが内容なき自然法を説いたとき、彼はかうした超越主義の誤謬に陥つていた。(2) 本来自然法は、具体的現実在であるが故にそれは特定された具体的内容をもつのである。

このことは原理的には次のことを意味する。具体的現実在としての人間はその形相とその質料とより成つていて、

兩者は不可分のものであつた。從つてその自然法にも、この二つの部分がなければならない。即ち人間存在の形相的部分に應じたその永久的・不變的部分と、その質料的部分に應じたその流轉的可變的部分とである。若しかうした質料的部分を「歴史的現実」といふならば、我われの知性が人間存在の本質から直に自明的に直觀する形相としての自然法は、質料としての歴史的現実と一体となつてのみ具体的現實在としての自然法でありうる。(3) 從つて常に具体的内容を持つたものとしてのみ具体的現實在としての法はあり、この法は、その形相（即ちその一般的命題）においては永久不變であるが、その質料（即ち歴史的現実への適用）にかゝはる限りにおいては可變的である。既にかゝる人間本性それ自体により直に知られた形相としての自然法として、二つの基本的命題を語つた。我われは更に後になほ若干のそれに近い一般的・基本的命題を觀るであらう。しかしさうした最上級の一般的規範を下つて更にその内容の具体化の漸次的階梯を降るならば、即ちこの人間がこの時この場合になすべき自然法は何であるか問ふてゆくならば、自然法の内容は人間知性にとつてしかく明瞭ではないのである。アリストテレスは諸存在の形相を單に觀照するのみである知性の働きに対して、形相を質料との聯関において眺め、そこに諸々の諸判斷を下す理性の働きをPronesis（思慮）といつた(4)。具体的自然法はかゝるプロネーシスによつて判斷されるのである。かくてスコラ的自然法論は一方において自然法の具体的命題の永久的普遍的規準の實在を承認することによつてこれを否定する一切の相對主義から、又一方において歴史的現實にかゝはる限りに於てその可變性を說くことによつて他の一切の絶對主義から區別される。それは両者の中道である。

かつて田邊元博士がその著「歴史的現実」のなかにおいて自然法論は歴史的現實の外において法を考へるとされたのは、自然法に対する決定的な誤解の一典型であつた。(5) 小野清一郎博士も最近同じやうな誤つた批難を自然法に対してされた。(6)

第二にいはねばならぬことは、自然法は第一次的には何よりも客觀的實在であつて決して觀念的存在ではないといふことである。自然法は先づ客觀的形相、客觀的本性の傾きであつて、それより我われが抽離して第二次的な自然法の觀念をもつのである。

例へば私は私のこのペンが存在すること、それがペンであること、またこのペンがどういふ色をし重量をもつか等等を知つている。にもかゝわらず私はこのペンを尽く知つているわけではない。一般に我われはあるものの存在それ自体（有）とその存在の本質と、その主要な属性について判明な認識を懐いている。しかしにもかゝわらずその存在の内容を尽く我われの主觀の知的照明の前に照し出しているわけではない。(7) われわれの認識が形相のみによつてではなく常に質料を媒介としている以上、質料的なもの、偶然性による我われの認識の限界は必然的である。この故にこそ我われの主觀と総ての客觀的實在との分離は明瞭である。そしてこのことは勿論人間的存在を認識する際にも同様であつて、我われの主觀は我われの身体的存在についてその存在の内容を尽く知的に反省し自覚しているわけではない。ましてや又その靈的実在の内容を尽く自意識しているわけではない。従つて人間的存在は人間的主觀にとつて客觀的実在であり、それを尽く知性の光の下に照明し尽すことのできないいはば神秘的なものである。(8) そして正にこの人間主觀ならざる人間的実在の本性の傾きが自然法なるが故に、自然法はG・ルナールが正しくいふやうに人間的主觀にとつて汲み尽しえぬ神秘的一面をもつている。(9) そして勿論、人間主觀にとつては常に客觀的実在である。自然法は人間的主觀或は理性によつて創り出されるものでは決してない。我われは如何なる存在をもそれを無より創造するといふ意味では微塵も創ることができるものでない。例へば我われは自分で自らの存在を創りえぬ、従つて人間的存在の法＝自然法は我われによつて決して創り出されはしない。（もしその創定者があるとすれば、それは一切万物と共に人間存在をも創ることのできた創造者のみであらう）それは人間理性によつてただ発見されるだけ

のものである。そしてこの人間理性によつて発見され理解された限りでの自然法を傳統的理論は常に第一次的客觀的 lex naturalis ないし jus naturale から區別している。(10)

ここで実定法と自然法の區別をのべておかう。自然法が人間的主觀の理性の発見する法であるのに對して實定法は人間理性の創定する總ての法である。ところで總てこの人間理性の立法は自然法に從はねばならない。なぜなら自然法に從つてこそ人間的善が充分に展開され発展するから。この意味では人間のなす總ての業、總ての ars は natura を模倣するといふことがここでもいはれる。そしてもしかゝる人間主觀の立法が、スコラ哲学にとつては理性の一樣態であるところの各個人の良心において立てられるものであるなら、これは道德的實定法 jus morale である。この場合 jus morale は jus naturale に從はねばならない。又若しかゝる立法が、何かの集團の首長によつて制定される場合には、夫々の集團に應じた種々の実定法がありうる。夫は或は國家法であり、或は家族法、或は校則、或は定款等々である。そしてこれらも亦 jus naturale に從はねばならない。又かく自然法に從つてのみ實定法は權威をもつ。

なほ、更にこのスコラ自然法論の特質を明確にするために近世啓蒙期自然法論、就中ホツプス、ルソー及びモンテスキユーのそれを以下にその要點においてとり擧げてこれと相對決せしめてみよう。

1　Simmel, Hauptprobleme der Philosophie, 1910, 勝田、玉井譯、一〇二頁

2　Stammler, ibid, S. 165—77

3　G. Renard, La Theorie de l'institution, P 65

4　Aristoteles, Ethica Nicomachea, lid. VI sec. 5「ニコマコス倫理學」、高田譯二八八頁以下
なほ藤井義夫「アリストテレスの倫理学」はスコラ的立場からの研究ではないがこれについて詳しい。

5　田辺元「歴史的現実」一四—五頁

6 「法律時報」二二巻一號、「私の法哲學」二一頁

7 学者達の諸存在についての知的發見の無限の進歩はこのことを端的に語つている。

8 近代的合理主義は人間精神を自覚的な人間意識と同一視したため、かくて人間靈の客觀的実在性を否定することになる。

9 Renard, La Philosophie de l'institution, P. 296 小林譯二四〇頁

10 スコラ自然法論においては重要なのは自然法についての觀念ではなくしてその客觀的實在である。自然法論は客觀的に實在する自然法を發見し指し示すものに過ぎない。唯物辨證法の論者達がこの自然法論を特定の生産段階において當時の支配階級の權力維持の必要のために考へ出された一つのイデオロギーであるとして、これによつて自然法を否定しえたと思ひ込んでゐる場合、自然法論と自然法とを混同し自然法のこの實在としての側面を閑却して（いかにも觀念論に總はしく）その觀念的側面をのみ注目してゐるのである。

× ×
× ×

ars は natura を模倣するといふもともとはスコラ的な命題を念頭におきながら、一六五一年ホッブスがその著 Leviathan の冒頭を次のやうにかき起したとき、自然法概念は決定的な近代的墮落への途を辿り初めた。「nature（これによつて神が世界を創つたし、また支配しているところの art）は人間の art によつて、他の多くの事柄においてのやうに、人工的に造られた生きもの Artifical Animal を造るといふ點においても模倣される。」(1)

スコラ的命題においては natura は事物の客觀的形相と同一であつた。然るにここではそれは神的攝理と同一視されている。從つて自然法とは彼にとつては本來は神的存在の法であることになる。彼はいふ「自然法 lex naturalis とは理性によつて發見された戒律 Precept, 又は一般的規則 general Rull である。」(2) 併し他方ではいふ。これ

らの「理性の指示は人が法といふ名でよぶのであるが、しかし適當ではない。なぜならそれらの指示は、何が彼らの保存と保護と防衛に役立つかについての結論または定理であり、これにたいして法は本來は權利に基いて支配するもののことばだからである。けれどももしわれわれがおなじ定理を、權利にもとづいてあらゆるものを支配する神の語のなかにのべられたものとして考察するならば、その場合には、それは法と呼ばれるのが適當である。」(3)

形相を人間存在それ自体の中に見出すことができなくなつたホッブスにとつて、法の恒常的不變的要素は人間的存在を超越したところに求められねばならなかつた。かくて法は人間的存在に固有の法であることを止めて、ただ神のことばに一致する限りにおいてのみ法であり、人びとは「神のことば」を捜しあてねばならないこととなつた。ここでは聖トマスがあのやうに賢明にも区別した自然と恩寵、哲学と神学とが混同されている。(4) スコラ哲学においては人びとが一般に誤解しているところに反して「神のことば」は決して自然法論の直接問題とするところではないのである。もちろんスコラ哲学は有神論を説く哲学であつて、その「自然神学」といはれる形而上学の一部門において神についての思索はする。しかしそれは人間の合理的思惟によつて理解しうる限りにおいて神の存在、その本質、その主要なる本性を究明するにすぎない。そして、自然神学において考へられた神のみが自然法についての哲學的考察にかはるのである。これに反して所謂神學即ち「啓示神学」は神の直接的啓示への即ち聖書及び教会的傳承への信仰を前提してその合理的理解に努めるものである。神学は神の側から人間に對してなされた「神のことば」への信仰に基きそれを前提してすべてのことを考へる。然るに哲學は無前提的に人間の合理的思惟によつてのみ推理する。或は哲學は自然の世界にかゝはり、神學は恩寵の世界にかゝはるのである。そして自然法の問題は、スコラ自然法論にとつて自然の世界の問題であつて「神のことば」にかゝはらない。

近世の諸自然法論者のなかにあつて、その全きアリストテレスへの依據とスコラ哲学への通曉とによつて特異な地

位を占めているグロチウスが(5)まづ人間に固有なる法の存在を說いた後、次のやうな有名な言葉をのべたとき、即ち「神は存在しないとか、或は人間の事柄は神に關係ないといふことは極惡の罪となることなしにはこれを容認しえないところであるが、假にこれを容認したとしても我われが前に云つたことは、ある程度の効力をもつであらう」(6)とのべたとき、實はこの古いスコラ的觀念を復活したものであつた。然るに今日多くの学者達が、グロチウスはスコラ的傳統から離れて、法を神から切り離し近代的な所謂科學的な法學の基礎を礎いたとしているのは奇怪である。(7)ここではスコラ自然法やグロチウスについて二重、三重の誤解が重り合つている。啓示神学的な意味での「神のことば」から彼が法學をきり離したことは、自然神学的な意味での神を法学からきり離したことを意味しない。そしていづれにしろこうした仕方での法と神とのかゝはりは既にスコラ自然法論においてよく知られていた原理である。

それは兎も角、國家や法や政治を論ずるにあたつて聖トマスやグロチウスが新約・旧約の聖書を引證する場合——成程、多くそれをなしているが——常に推論の歸結の確かさを確めるための傍證としてのみ注意深く用ひているのであつて、決して推論の根拠としたのではなかつた。然るに法を本來的には「神のことば」であるとしたホッブスにあつては、その「リヴアイアサン」のなかで世俗的 common-wealth と並んで a chrstian common-wealth についての所論や「神のことば」の充分に届かない the kingdom of darkness の論議を是非とも語らねばならなくなつていた。かうした混淆と同じ mentalité からロベート・フイルマーの如き、聖書を用ひて絶對君主制を主張しようとする態度も出てくる。(8)又同じく聖書に基いてこれを駁したロックにすらその名残を留める。(9)かくて政治理論の對立のなかに神学上の諸見解の対立がからみ込んできて、ヨーロッパ近世思想史の上に多くの混亂を惹起する一因となつたのである。

しかしホッブスは自然法を人間存在の外に推し出して神の攝理と同一視する近世啓蒙期政治理論の一方向を決定的

に推しすゝめただけではない。一たい法を神の「ことば」とした彼が一方においてなほいかにして世俗國家を教會＝a christian common-wealth の上にあのやうに優位せしめ、世俗的君主國家の絶対的權力を說きえたのか、それは、神のことばたる「法」の具体的内容を特定するにあたつて、一方では他の全く異つた原理に依據したからである。つまり彼の場合の「自然」の概念内容を私は問題にしているのだ。彼こそ近世啓蒙期の政治理論の他の方向、即ちnatura を物理的乃至生命的自然と同一視する考へ方をも決定的に方向づけたものであつた。次にこれを考へよう。

彼は人間の natura を人間以下の諸存在の natura と混同する。このことは先に示した「リヴアイアサン」冒頭の言葉についでのべる人間と物理的自然とのアナロギアに現はれる。「生命とは四肢の運動に外ならず、その始動はその内にある何らかの根幹的部分にあるとするならば、ではどうして總ての Automata（時計がさうするやうに発條と車で自らうごく機關）はある人工的生命をもつてならぬことがあらうか。心臓は発條であり、神經とはそれと同じ數の紐に外ならぬ、關節はそれだけの數の束であり、全身は制作者の意圖したやうな運動を與へるものである。」そして更に語を次いで彼はいふ「技術 Art はさらに進んで、自然の合理的にして最も優れた作品――即ち人間をも模倣する。」かく人間を技術が模倣して造つたものが國家（Common-wealth or State）である。(10)

ところで他方ホップスはいふ。人びとの能力の平等といふことから、平等なる人々が二人同時には享用しえない同じものを欲望するために爭が生ずる。(11) 即ち所謂これが自然狀態にあつての人びとの万人への斗爭 "Every man is enemy to every man." (12) であつて、かゝる戰爭狀態を克服するためにこそ造られたものが Leviathan たる國家である、と。

ここで我われにとつて興味があるのは、明かに我われの明白な常識に反する「人間能力の平等」といふ基本的テーゼをホップスが語る行文は、彼の全「リヴアイアサン」のうちにおいても最も生彩を欠いた迫力のない個所の一つで

あるといふことである。鋭い心理觀察家のみのなしうる人間心理と人間能力についての生き生きとした敍述が數十頁に亘つてのべられたあとで、突如として「人間能力は平等である」と殆んど論證らしい論證もなく主張しているのをみて讀者は驚いてしまふ。しかしこれは、彼の人間についての唯物的な理解を前提にすれば、或程度解するに難くない。人間の靈魂の精妙な働きを無視して、單に動物的・植物的・物質的な存在としてのみ人間を觀察する場合にのみ、人間的存在の諸能力の齊一性をいふことができるであらう。しかし人間についてのかうした唯物的生物学主義的觀察をなす場合でも、例へば Darwinisme は丁度その反對の結論を出すのであつて、彼らは諸生物の能力の不平等性にこそ優勝劣敗の生存競爭の生ずる因をみるのである。從つて今日の我われにとつては、ホツプスが万人對万人の爭ひといふ命題を引き出すための前提として人間能力の平等といふことを云はねばならぬと何故考へたのか、不可解である。しかしこの謎は更にホツプスがその著作の至るところにおいて常にスコラ哲學を意識していること、それに殊さらに對立しようとしていること、しかもそれから多くの命題を、その内容を誤解して借用していることを想起すれば容易に解かれるのである。つまり、人間性の平等といふことは殊更キリスト教の傳統的思想であつた。併しスコラ哲学がこれをいふ場合には形相について我われが見た場合の、人間本性の普遍的一致のことであつて、質料に纏はれた限りでの現實在としての人間の、質料にかゝはる部分おいての平等ではない。然るに人間の能力とは正にかゝる質料にかゝはる部分においての問題であり、質料こそ個々の人間の肉体的な、また（肉体に影響される限りでの）精神的な諸能力の差別化の原理である。從つて人間はその本性において平等であつても、その能力において決して平等ではない。そしてかゝる能力の不平等性こそ、從つて不平等な能力の相補的充足の必要こそ、後にもみるやうに總ての社會の（從つて國家の）形成へと個々の人間を駆る要因なのである。スコラ哲学に反目しながらもなほキリスト教的傳統に忠實であらうとして人間の平等性を說きたかつたホツブス、しかも natura を人間存在の外へと推し出して

もはやそこにその平等性の根基を求めえなかつたホツプスが、人間能力の平等を強ひて說いて、それを人間存在の平等性の根據としなければならなかつたのは尤もなことではないのか——

ところでホツプスの如くに人間存在がその獸的自然において眺められる場合にはもはやそこに人間的な法はありえない。從つて人間能力の平等性からくる（といふ）彼の万人對万人の斗爭の場においては、即ち人間の所謂自然狀態においては、もはや何らの人間的法はありえない。從つて人間理性は自ら法を造り出すか乃至はそれをどこからか見付けてきて、人間的自然に押しつけねばならないのである。ここには総ての近代的思惟を通じての最大の特徴の一つである理性と自然との背反が鮮明に浮き出ている。かうしたそれ自体人間理性に對して敵對的であり、呪縛された惡魔であるところの人間的自然は、人間理性の强圧のもとにのみ壓服されうるものと考へられた。かくてその强圧のための人間理性の Art たる國家は强大な絶対的權力となり、デモンとなり、「リヴアイアサン」となつたのである。所謂ホツブスの絶対主義の根源は、実は正にここにあるのだ。(13)

かうしたデカルト的・スビノザ的近代的合理主義哲学とも繋る理性（或は精神）と自然との背反は、傳統的思惟においては知られないものであつた。トミスムは人間的 natura を人間以外の総ての存在の natura の一環として眺める。そして人間的本性（natura）を本性の傾き——自然法（jus natura）に從つて充分に展開させることこそ人間理性の配慮すべきところであつた。そこでは自然は理性と和解していた。そこでは ars が natura を模倣して理性が國家的諸制度について配慮することこそあれ、決して暴壓すべき自然はなく、絶対主義は生れえなかつたのである。（このことは基本的人權と関聯して他の方面から後に考察しよう）絶對主義を中世的思惟の所産と考へる總ての素朴な誤解は改められねばならない。

ところで上述の如き惡魔的自然の概念は、ロツクを經てルツソーに至ると、その反動としてセンチメンタルな理想

的自然の概念とつてかへられる。人間的 natura はルツソーにおいても知的實体としての靈的人間存在においてではなく、生命的存在としてのみ眺められていた。そのためそこでは「自然的なもの」として總ての衝動的感情的なものが、それ自体よいものとして美化される。さうしてかうした甘美な——と彼にはみられる——自然に對して人間理性はその統御の力を失ふ。ルソーにあつては人びとは「誠実」である限り結局生具の衝動や感情によつてつまり自然によつて善へと駆られる。(14) 從つて人間の natura については法はありえない。なぜならそれ自体が全き善美であるところには法はないから、かうして natura が法的規制の源であることを失ふとともに、人間理性も亦「法」から解き放たれる。理性は美化された natura のなかに法を見出さないからして、もはやどこにも法を見出さないのである。(彼が外的自然の調和と秩序のなかに求める彼一流のセンチメンタルな神の觀念には法は結びつかない)(15) かうして「誠実」が法にとつて代り意志が法から公然と解き放たれる。ここにルツソー的 volontarisme と、總てが觀念化し主意化・主情化した現代的思潮へのその決定的影響との祕密がある。(16)

ルツソーはホツブスが切り拓いた劃期的な道程、即ち natura を人間的存在の外へと推し出し、それを物理的生物的自然と同一視し、更にそれを理性と對立せさるといふ新しい道程を正直に赴つて行つたものに外ならない。ただ後者にあつては理性が自然に宣戰を布告したのに對し、前者にあつては自然のために理性が死刑を宣告されたのであつた。そして natura に内在する法の否定は、法の概念の主觀主義といふ近代的法思潮の動向を決定的に方向づけたものである。ここに自然法が終熄して法は總て人間的思惟の所産となり、或は法を民族の法的確信にさぐる歴史法学派が、或は実定法のみを、法とする法實證主義が、又は法を Ideologie とのみみるマルキシズムが、要するに法思惟の典型的な主觀主義がそれに相繼ぐのである。ホツブスにあつては、近代自然法論の二つの方向が彼自身のうちに併せ含まれていて、自然法は或は神の攝理であり、或は物理的・生物的自然の法であつた。しかしその何れにしても自然

法は彼において、理性にとつての所與であつたし、又それは永久・不變のものでもあつた。(17) なほそこに古い傳統的法觀念の殘映がある。然るに總ての現代的法思潮において、法のかゝる客觀的扱ひは失はれてくるのである。

1 T. Hobbes, Leviathan (Everyman's Lib.) P. 1　水田譯四九頁

2 ibid P. 66　同上二三七頁

3 ibid P. 83　同上二八三—四頁

4 E. Gilson, ibid P. 15~9, 34—41

M. Schmaus, Katholische Dogmatik, 1940 Bd. I P. 1—4, 12—5

5 H. Grotius, De jure belli ac pacis, Proleg. sec. 11　一又譯二四頁。又そのスコラ哲学者への讃嘆については sec. 52 一又譯二九頁

6 ibid, Proleg. sec. 45　同上九—一〇頁

7 例へば「法思想の潮流」所收の和田小次郎教授の論文。同書八四頁

8 R. Filmar, Patriacha, 1680

9 ロックの次の文章は彼のさうした混同をよく表現してゐる。

「われわれが自然の理法に從つて考察した結果、人間が生れた以上、己を保持する權利があり、その故に當然飲食物やその他自然が人間の生存のために與へてくれるものを取る權利があると考へても、或は「啓示」に從つて、神が世界の贈物をアダムやノアとその子孫達に與へ給うたのだと解釋してもよい。いずれにもせよ、神は明かにダビテ王が「地は人の子にあたへたまへり」と言つているように（「詩篇」第一一五章一六節）人類の共有物としてそれを與へ給うたのである」　J. Locke, Tow Treaties on Government. chap V sec. 25　松浦譯二五三頁

10 Hobbes, ibid P. 1　同上　四九頁

11 ibid P. 63 同上 二二九頁

12 ibid P. 64 同上 二三一頁

13 水田氏はその優れた「リヴアイアサン」の飜訳の後に附した解説において、ホッブスの絶對主義を單に「外面的」に歴史的社會的に位置ずけることによつてのみ理解しえたとすることの危険を指適された後、なほ進んで「思想の内部構造」をも併せ考へねばならぬことを強調される。（三〇二頁）が併し氏がこの解説にをいて採られるような方法での考察、即ちスコラ哲學を考慮の外にをいたホップス考究によつて、一体「思想の内部からの理解」が可能なのだらうか。

14 ルッソー的誠實の観念については Maritain, Trois Refomateurs, 就中 P. 183—4 P. 205—8

15 J. J. Rousseau, Emile liv. 4, la Profession de la foi du Vicaire Savoyard

16 ルッソー及びその法學的世界における後継者たちの volontarisme に対しては、例へば G. Renard の La Theorie de l'institution がこの著の随所において厳しく批判してゐるのが参照される。

なほルッソーのこの所論が、國家や実定法を問題とする際に奇怪な辨證法によつて絶対主義的傾向に転ずることについては別の観点から論ぜられねばならぬ。

17 Hobbes, ibid. P. 82 同上 二八一頁

× ×
×

論説

一方においてホッブスより一そうスコラ自然法に近づきながら、他方においてルッソー的 volontarisme に呼應して近代的主観主義法概念や相對主義への道をすゝめている點において興味深いのは、モンテスキューである。

モンテスキューはスコラ哲学の ontologia についてある程度の観念をもつていた。彼はその「法の精神」を次のや

うにかき起している。「法 les lois とは最廣義において、事物の性質 la nature des choses から生ずる必然的關係である。そしてこの意味においてすべての存在はその法をもつ。神もその法をもつ、物質界もその法をもつ、人間より上位の慧智的者も(1)その法をもつ、獸類もその法を有つ、人間もその法をもつ」(2)そしてこれを次のやうに更に詳說する。「物質の運動によつて形成せられ、而して知性を缺くところのこの世界が、我らの見るが如く恒久的存在を有する以上、その運動は必ずや不變の法を有つに相違ない」、「これらの規律は恒久的に確立された關係である。……即ちすべての相違は整一であり、すべての變化は恒常である」(3)生物的世界は如何？ 獸類においては「彼らは快樂の魅力によつてその特殊的存在を維持し、又同じ魅力によつてその種族を維持する、彼らは感情によつて結合されている故、自然法 lois naturalles をもつが、彼らは知識によつて結合されていない故、制定法を有たぬ。彼らはその自然法に不變的に從ふ譯ではない。知識も感情ももたぬ植物の方が自然法によく從ふ。」(4)

では人間はどうであるか？「併しながら知性界は決して物質界のやうに完全に支配されることはない。といふのは、知性界も亦その性質上不變な法をもつとは云へ、その法に從ふこと、物質界がその法に從ふほどしかく不變的ではないのだ」「人間は物理的存在として、他の物体と同じく、不變の法に支配される。が、慧知的存在として、絶えず神の定めた法に違背し、又自己の定めた法を變更する。」(5)かく人間は法に從はないといふ、そういふ意味での自由性をもつ、併しながら、ホツブスと違つて(6)モンテスキユーにとつて自由とは本來は法に從ふ自由でのみありえた。(7)このことは人びとが國家的生活を營んでいる場合明瞭である。「民主政に於ては人民はその欲することを爲すがごとくみえる……が、國家において、即ち法の存在する社會において、自由とは唯々その欲すべきことを爲すことができ、欲すべからざることを爲すべく强制せられることなきことにのみ存する。」「自由はすべて法の許容することを爲す權利だ」(8)

併しかうした法に従つてのみありうる自由は、彼の場合、自然狀態にある人間についてもいひうるであらう。「すべてこれらの法（即ち宗教の法、道徳法、政法及び市民法）の以前に自然法がある。」これらは「我らの構造からのみ」生ずる故、かく名付けられる。「それを十分に知る為には、社會成立以前の人間を考察せねばならぬ、人間がさうした狀態において受ける法が自然法なのだ。」(8) 従つて何れにしろ人間も有つところのその法に従つてのみ人間は眞實には自由であるとしたといへよう。

かく人間の構造のみから生ずる法を人間の主観の立法から區別する點、そして人間のみはその夫ぞれの存在の法に必然的に従ふ人間以下の總ての存在と違つて人間的法を否定する自由をもつのであるが、真實の自由は法に従つてのみ存するとする点スコラ自然法に近い。

しかしスコラ的實在論を理解しない彼にとつては、實はかく人びとが法によつて自らの主観的自由を拘束しながら、却つて客観的には真實に自由でありえていることの解明は困難な問題であつた。スコラ的自然法にとつては、自然法は例へば生存本能が動物を生存へと必然的に駆り立てるやうな仕方で、人びとを規定するのではない。「汝自殺すべからず」といふ自然法上の一つの命題は人びとがこの命題に反して自殺することを不可能とするわけではない。さうした意味での法への背反の自由は人びとに常にある、そしてその故にこそ、自由意志をもつた存在——人間的存在に相應はしい法なのである。しかし人びとがその主観的意志によつて自然法に反すること、いかに屢々であるとしても、法の法としての權威を減ずることはない。なぜなら法は個々の具体的人間存在の法、その存在に予め固有に與へられている法であつて、人間存在と區別された人間的主観において、それが知られていないとしても、又我われの意志がそれに従はないとしても、依存として人間的存在のうちに妥當しつゞけいるからである。ただ自然法に反して人間が行為する場合には、人間本性が充分に展開されないから、もし人間本性を充分に展開することを称して「自

由」といふなら、さうした意味での自由は、自然法に背いた総ての人間意志とその行為とによつて破壊される。自然法に従つてのみ人間は自由でありうると、この意味でいへる。ここでは人びとの主観的自由と客観的自由との背反の問題が自然法を介して解決されるのである。

問題のかうしたスコラ的解決を知らなかつたモンテスキューは、これを解くために一方では神的概念に援けを求め、他方では後世の所謂科学主義的相對主義に逃れようとする。「個々の慧智的存在は、その自ら作つた法を有ちうるが、又然らざる法をも有つ。慧智的存在が在る以前に於て、それは可能であつた。従つてそれは可能的關係を有ち、その結果として可能的法を有つた。作られた法が在る以前に可能的正義關係が在つたのだ。」(10)ではかゝる慧智的存在に先立つ可能的關係、彼に従へば「衡平の關係」はいかにして定立され、誰によつて造られたのか。それは**原始理性 raison primitive によつてといふ。「盲目的な運命がこの世に於て我々のみるすべての結果を生んだといふ**人達は、きはめて莫迦なことを云つたものだ、なぜなら、一体盲目的な運命が慧智的存在を産むといふ如き莫迦なことがありうるだらうか、故にまづ原始理性が存しなければならない。」そして「法とはそれ（原始理性）と他の種々の存在との間に存する關係、及びこれら種々の存在相互間の關係である」(11)この原始理性を他方では彼は創造者又は神といふ。(12)

ではさうした法の具体的内容をモンテスキューはいかにして知るのか、ホツプスがここで「神のことば」のなかに、即ち新・旧約聖書に基いた長々しい記述のなかに入り込んだ丁度その點でモンテスキューは踵を回らす。そしてそれを各種の政体のなかにあり我々の理性において発見される——といふ——経験的な法則 Esprit de loi の中に求めるのである。

彼によれば可能的正義關係の人間的現實化であるところの自然法——自然の狀態においての人間の構造それ自体に

固有の法――は人々が社會生活に入るとともに各種政体の法となる。「法 la loi は一般に世界の總ての人民を支配する限りに於て、人間理性 raison humain である。而して各國民の政法及び市民法は、この人間理性の適用される特殊の場合にすぎぬといふのでなくてはならぬ」そして「それらの法は成立せる、若しくは人の成立せしめんとする政体の性質及び原理に關聯しなければならぬ。」(13)

ところでスコラ自然法論においては人間構造の法、即ち自然法は、その具体的な歴史的現實に即應して、夫ぞれの具体的國家の活動を支配する具体的自然法となる。(14) 從つて人びとが國家的生活を營んでいる場合でも、人間理性は（國家集團的現實在のうちに）法を發見するのであつて、それ自体は何ら法であるものでない。人間理性が實定法――政法及び市民法を創定するとしても、それ自体が何ら実定法に法的性格を附与するものではないのである。人間理性は実定法の權威の源ではありえない。その源は常に既にのべたやうに自然法でしかない。そして自然法を理性は發見するのみである。

更に自然状態における人間構造の法とは事柄を正しく観察するならば、人間存在固有の法をその純粋に本質的なところにおいて、その形相において眺めて語つたものであり、社會生活の状態においての（總ての実定法の根據となる）人間構造の法とは、実はその自然法が歴史的現実（即ち質料）にも關はつて具体的に現実在している限りにおいての自然法、即ち具体的自然法のことである。かうした概念を知りえなかつたモンテスキューは、自然状態においての人間構造の法を語るときには正しく真理に近づきながら、社會状態においての自然法を問題にするにあたつては、誤つてそれを人間理性と混同し、人間理性すなはち法としてこれを実定法の根據となしたのであつた。人間理性の外にではなく、人間理性のうちに実定法の根據＝自然法を求める現代の多くの主観主義的法概念の芽がここに芽ぐむのである。

又、ここから現代の相對主義的法思潮が方向づけられる。なぜなら人間理性としての法は、もはや不變の規準たる形相としての法から切り離されるが故である。それらは各國人民によつて種々のものであり、「一國民の法が他国民の法に適合したならば、それは非常な偶然である」(15)「それらの法は國の地勢に、寒い、暑い、又は溫帶的気候に關係していなくてはならぬ、地味、その位置、大きさ、人民の生活の態様……に關係しなくてはならぬ」(16)

かくて具体的現実的自然法乃至実定法の規準はもはや不変的抽象的自然法ではなくして各政体によつて異るところの雑多な諸事実の間の関係であり、法の精神であり、それと一致した raison humain であるといふことになる。(17)

しかも彼が諸政体の原理は「人間の情慾」であるとしつゝ、事実のべているところをみると、君主政体の原理は名誉、專制政体のそれは恐怖、貴族政体や民主政のそれは政治的徳であつた。(18) しかしかうした風に人びとの主観的諸表象のうちに原理を求めるならば——つまり観念論がいつもさうするやうにあるものゝ観念的な面のみを注目してその実在を見忘れるなら——人びとの諸表象は歴史的現実の定めなき変移の過程において種々であらうから、それより抽象される原理は人びとにより種々でありえよう。かうした仕方で人びとが把握するところの "esprit de loi" は恐らく一人一人によつて異るであらう。従つてモンテスキューが法の規準として求めた「法の精神」は、かうした求め方自体のうちに自己否定の要素を含むが故に、自ら「規準」であることを止める筈のものである。又事実、止めてしまつたのだ。かくて相對主義は必然的な帰結であつた。凡そ人間存在のうちに、そこにある普遍的形相のうちに原理を求めることなく、人間主観のうちにそれを求める一切の考へ方の結着するところは相對主義であり、近代的主観主義は不可避的に相對主義に結びつく。

要するにモンテスキューにあつてはホッブスよりもより多くスコラ的概念の残映があつただけ、それだけ人間的自由と法との聯關の問題設定の仕方がより適確であつた。といふのは、法に従つてこそ自由はあるといふ真理を自覚し

ていたからである。しかしこの場合に含まれる困難な問題の解決のために、自然法の根源を捜し求めた際の基本的構圖はホツブスと同じであつた。つまり一方においてそれを神に求めた点であり、他方においては、それを人間的存在の形相のなかに、又はその人間的特性（知性）のなかにではなく、形式的には（極めて主観化された）人間理性の裡に、そして実質的には人間以下の存在とも共通な部分、その意味での自然――「人間の情慾」と彼がいふのもかうした自然の一つである――のなかに求めたといふ点である。そしてホツブスよりも更に一段と後者の方に重點がおかれた。しかも各國民によつて異る「政体」の中に顯現される種々の自然法が、客観的な規準としての自然法の形相から切り離されて、時により人によつて異る相對的なものとのみなり終へたとき、ホツブスにおいてさへなほ保たれていた自然法の永久的・不変的側面が否定されて、今日の科學主義的相對主義への途が彼により準備されることとなつたのである。

以上において bonum 及び自然法のスコラ的概念を概観した。更に commune といふことについて次に考察しよう。

1 即ち天使や悪魔をモンテスキューは意味してゐるのである。

2 Montesquieu, Esprit de loi (E. Flammarion, ed.) tom 1 P. 7 宮澤訳 三一頁 以下引用は宮澤教授の譯を用ひる。

3 ibid P. 8 同上 三三頁

4 ibid P. 9 同上 三四頁

5 ibid P. 8—9 同上 三三—四頁

6 「自由とは言葉の本来の意味では外的拘束 external Impediment がないことであると解される」 Leviathan chap. XIX (Everyman's Lib.) P. 66

7 この點ロックと同じである。「人が自然の狀態においてもつ自由とは、……ただ自然の理法をのみ己の規範として持つことである。」Locke. ibid cha. Ⅳ　松浦譯　二五〇頁による。

8 ibid P. 163　同上二一五頁

9 ibid P. 10　同上　三五頁

10 ibid P. 8　同上　三三頁　この慧智的存在とはここでは人間存在である。

11 ibid P. 7　同上　三二頁

12 ibid P. 7, 9 etc.　同上　三二、三五頁その他

13 ibid P. 12~8　同上　三八頁

14 この點集団の形相が法であることと関聯して後に詳述。

15 ibid P. 12　同上　三八頁

16 ibid P. 13　同上　三九頁

17 事實認識として経驗的に獲得された諸聯關の法則が、いかにして（實定法の上位規範としての）規範でありうるかといふ現代的な問題は、モンテスキューにあつてはこの「人間理性」といふ魔術的概念によつて曖昧にされた。

18 ibid P. 36　同上　六三頁

（以下次号）