

法の世俗性 : M・ヴィレイ教授の論文を批判して

水波, 朗
九州大学法学部教授

<https://doi.org/10.15017/1477>

出版情報 : 法政研究. 31 (1), pp.27-49, 1964-08-15. 九州大学法政学会
バージョン :
権利関係 :

法の世俗性 — M・ヴィレイ教授の論文を批判して —

水波 朗

- 一 はしがき
- 二 問題の概況
- 三 ヴィレイ教授の所説
- 四 それへの批判
- 五 むすび

一

キリスト教と法学との関聯について、さきごろ、フランスの二つの法律雑誌が特輯号を出した。一つは、“Théologie chrétienne et le Droit” (Archives de Philosophie du Droit, No 5, 1960) であり、他は“La Révélation chrétienne et le Droit—Colloque de Philosophie du Droit—24 et 25 novembre 1959—(Annales de la Faculté de Droit et des sciences politiques, t.IV 1960) である。この両書を通じて問題提起をしているものが、丁度そのころストラスブール大学からパリ大学に移ったミッシェル・ヴィレイ Michel Villey 教授であることは、明かである。教授は、前者「法哲学雑誌」の編輯者であるとともに、後者の「ストラスブール大学年報」にその報告が集められている(一九五九年十一月二十四、五の両日ストラスブール大学で行なわれた)「討論」の提唱者、その推進者である。⁽¹⁾

論 ヴィレイ教授の問題提起の趣旨は、前者「法哲学雑誌」所収の氏の論文「キリスト教的社会理論の本性についての

説吟味」の冒頭で、また後者「キリスト教的啓示と法」の同教授による序文で、明白にかつ詳細にのべられている。^(二) それによれば、キリスト教の啓示が法内容の形成に作用しうるかどうかについて、最近二つの極端な傾向が現れている。一つは「教会の社会理論」(或は一般にキリスト教的社會理論)と呼ばれる一群の著作であって、J・Y・カルベおよびJ・ペラン共著の「教会と經濟的社會」(一九五九年)はこの傾向を代表する最近のものである。^(三) ここでは社会生活の實踐を、従って法内容の形成つまり法律家による立法や解釈のわざを指導すべき「教会の社会理論」が、殊にいわゆる「教皇文書」(この場合最近の諸教皇の種々の社会回勅、書簡、演説など)に依拠して展開されている。ヴィレイによれば、これは世俗の問題、ことに今の場合法律問題への神学の不当な介入であり、これら「教会の社会理論」家達のみならずそれに基いてると称する聖トマスの理論に反するのみでなく、実は世俗の諸科学の自律性を、法学のそれをも含めて尊重するそれら諸教皇のいわゆる社会諸回勅の趣旨にも反している。

他方の極端な傾向は、こうした「教会の社会理論」の世俗問題への不当な介入を前にしてこれを却けるに急なるあまり、神学はまったく社会問題・法律問題に介入する権限のないもの、そうした介入をすれば純粹に宗教的な秩序のものである福音の精神に反するものである、とする。又、啓示や聖書の内容は法律の世界に何の影響も与えてはならぬもの、両者は絶対的に切り離されるべきものである、とする。この傾向の最近の代表者は、法律家としてはイタリアのG・ファッソ教授である、とヴィレイ教授はいう。ファッソ教授の著書「キリスト教と社會」(Cristianesimo e società, Milano, 1956)を吟味して、教授は、(一) 聖書のテキストが、事実、さまざまの相矛盾した方向に解釈され、格別特定した内容の社会的教説を供しえなかったこと、(二) 大多数の「キリスト教的社會理論」の内容が実は世俗的起源のもので、聖書から実質的なその内容をひきださえたわけではなかったこと、この二点ではファッソ教授に讃しつつ、だからといって啓示が法学にとって何の意味のなかったと結論できないと考えて、この点では同教授を却け

る。

ヴィレイ教授はこの両極端の間に中庸の途を尋ねるべきであるとする。^(四) こうした発想のうえにたってかれは、一方では、次の提題のもとにストラスブール大学で法哲学の「討論」^{コロク}を開くことを推進した。「聖書は法源たりうるか？ そこから法の一定の内容をひきだすことができるか？ すくなくも法の概念、法の哲学といったものをそうすることができるか？ あるいはキリスト教生活と法律技術・法律界とのあいだにどういう関係を認めることができるか？」^(五) 他方ではかれは、この同じ問題について「法哲学雑誌」の特輯を行なったのである。

(一) “La Révelation,” P. 131 ルッソ教授による結論参照。

(二) “Une enquête sur la nature des doctrines sociales chrétiennes” (“La théologie” P. 37—61.)

(三) J. Y. Calvez et J. Perrin “Eglise et Société économique——l’Enseignement social des Papes de Léon XIII à Pie XII, z^{éd}, 1959, この著者達に従えば「教会の教会理論」は極めて特定された概念で、いわゆる「キリスト教的社會理論」一般ではない。最近の諸教皇の社会回勅を中心に形成された特定の神学的社會理論を指称している。本書の序文をみよ。なおこの点後述。この書の外にもヴィレイ教授は次の書を挙げている。Mgr. Gurey, “La Doctrine sociale de l’Eglise” 1959.

(四) すぐ後にみるように、ヴィレイ教授自身はこの中庸の途を聖トマスの理論のうちに見るのである。

(五) 実はこの提題は、なお次の言葉を前行させている。「聖書は今日の法学において、かつてそこで占めていた地位を保つことを止めている。われわれは世俗主義 Latisme へと進んでいる。——ところが今日「キリスト教的社會理論」があらわれてキリスト教的あるいはユダヤ教的啓示に法の改革案を再び結びつけようとして新しい試みがなされている。」“La Révelation”, P. 19.

論 筆者は、このヴィレイ教授自身がこの問題につきのべているところを紹介し、これを批判的に検討することを本稿において志しているので、この二つの特輯号の他の著者達の所論を詳細に記述する必要を認めない。しかし一応先づそれらを概観してのべることは、この問題についての最近の欧・米での関心状況を鳥瞰することにもなり、ヴィレイ教授の論文をそれがかかれた雰囲気から理解するのにも役立つであろう。

先づ「法哲学雑誌」では、さきに触れたヴィレイ教授の論文のほかに、二つの論文が、この問題に献げられている。^(六)その一つ「法哲学への神学の貢献」において、米國ヴァンダービルト大学のスタンプリ教授は、神学者達の実定法についての理解がさまざまであるにもかかわらず、かれらの法理論のあいだに一定の共通性があるか？と問い、これに然りと答えて、これを、一、法源（あるいはむしろ法の妥当根拠）二、法の本姓、三、法の目的の三つの論点に即して説明している。この一々の論点について、神学者達の所説を明白にするため、これと対照的な若干の法哲学的理論にそれを対比させる。第一の法源を論じて著者は、法の妥当性の根拠を人間本性の法則（＝自然法、それは道徳法則である）に求めることを拒み、その結果神学と法学とを絶縁させたホッブスとその最近の後継者ケルゼンとの「法実定主義」を、カトリック、プロテスタントを問わず（そして両陣営の、人間本性の「原罪による」壊敗についての、したがって自然法を認識する人間の能力についての樂觀主義、悲觀主義の相違にもかかわらず）常に自然法に法の根拠を求め、自然法を介して法学と神学とを結びつけてきたキリスト教神学に対比させている。このことを、聖アウグスチヌス、聖トマス、ルッター、カルヴィン、現時のプロテスタント神学者では、E・ブルナー、R・ニーパー等に即して詳しく吟味している。又、第二の法の本姓についてはスタンプリ教授は、法の本質的契機を實力にみるケルゼンやソヴィエット法学の實力説にたいして、キリスト教神学がすべて（神愛に結びついた）正義にこれを求

めていることを強調し、ことに聖アウグスチヌスについて詳しくのべている。最後に法の目的については著者は、これが結局は人間の本質的本性を何とみるかに帰着するとし、ベンダムの功利説との対比において、愛（社会的平面では友愛）こそが、又友愛と結びついた（従って節度のある）自由こそが、人間の本質的本性であるとして、法の目的はこの本性の現実化へと規定されているという点に、キリスト教神学の共通の主張をみている。スタンプフ教授のこの論文は、例えばケルゼンの根本規定についての不透徹で自己矛盾した理解など、ヌソヴィエック法学についての大いに傾向的な評価など多少の欠陥を別とすれば、いまの当面の問題「キリスト教神学と法」についてのよい概観を与えている。

「法哲学雑誌」のこの特輯号のいま一つの論文「キリスト教と法——米国における研究——」の著者、J・エルムール教授（仏のポルドー大学）は、米国において「キリスト教と法」の關係に数年来にわかに関心を示しているプロテスタントの法律家の諸著作のあいだに、三つの傾向を区別する。第一の傾向は自然法を積極的に強調するものである。この傾向の代表者としてエルムール教授が分析批判しているものは、外ならぬ右記のスタンプフ教授である。スタンプフ教授は、法の「科学的研究」の限界を指適し、法の認識は常に何かの解釈を加えてのものであることを強調しつつ、人間の本性（あるいは自然法）の神学的理解が法形成に作用しうることを認めている。エルムール教授はキリスト教的愛や正義をいうスタンプフ教授の所論が非キリスト教的社会では通用しないことを中心に批判する。第二の傾向は（第一の傾向と違って）キリスト者・非キリスト者に共通の法体系を樹てうることを否定しつつ、しかも他方、法の現実とキリスト教の真理とのあいだに一定の対話のありうること、法（正義）と神愛とのあいだに不断に更新されうる対話があり、対応關係があることを認め、したがってキリスト教的愛の法律的表現の可能性を認める点で神学者ニーバー（およびティリックならびにブルナー）に従う。^七 第三の傾向は、神学者カール・バルトに追随す

説る。キリスト教はキリストにおいて生きられた人間生活そのもので、全ての知的体系、世界や人間についての説明ではないから、いかなる意味でも法のキリスト教的哲学、又第二の傾向の人々のいう神愛の法律的表現なるものはありえない。まったく異質のものである福音と法との緊張、その対話、弁証法的運動は、（法内容とは別個に）法律家の活動が神愛の証し、キリスト教的信仰の表現となることを求めるのみである。エルユール教授自身この第三のグループに属することを告げている。^(八)教授の論文にみられる正確な分析は、直接とり扱われているテーマの特殊性を超えて世界のプロテスタント一般のこの問題についての動向の大約をよく暗示している、といえよう。しかしエリユール教授がスタンプロ教授に向けている批判は、そのままかれ自身にあてはまる。その立論の基礎が神秘的ですでにキリスト教信仰をもっている者の間でしか妥当しない主張を自己自身の考えとしていうことになる。これは後にのべるような自然的理性と超自然的理性との区別をバルトとともに否定したり、あるいはプロテスタント一般がそうであるように曖昧に考えたりすることと、併関している。

では先にのべた提題のもとに多くの神学者、法学者を集めてなされた「討論」の方はどうか？この日の討議をその報告書、前述の「キリスト教の啓示と法」に即してみるかぎりでは、この討議の終りの方でパリ大学のカルボニエ教授が指摘しているように、^(九)そこには、所問に肯定的に答えるものと否定的に答えるものとの二つのグループへのかなり顕著な区別が存している。

パリ大学の経済学者ピエートルは、^(一〇)「教会の社会理論」へのハッキリとした加担者で、キリスト教の啓示の含む人間の尊厳の教説が、自由主義・資本主義・マルクス主義のいづれの間観とも矛盾するものである以上、これに適合した他の経済的社会の形成が要求される。カルヴェやペランは、正しくこの途をあゆんでいる、とかれはいう。同様の方向においてカトリックのドミニコ会員ドニャン師は、^(一一)最近の諸教皇のいわゆる社会回勅が、労働の人格的意

義を強調して、例えば家族賃銀制の確立に現実に貢献したという。ストラースブル大学のパラス教授は、キリスト教の法内容形成力の実証を一そう古い時代に求めて、ローマ帝国領内での夫婦財産共有制などの発展にキリスト教が影響したことを、綿密に論証している。

所問に肯定的に答えるこうした一群の学者にたいし、否定的に答える方の急先鋒は、イタリアから当日招かれた前述のファッソ教授である。^(一三) 教授は自ら、M・オーリユーやG・ルナルらカトリックの学者により創唱された「制度理論」を支持する者であり、カトリック信仰を奉ずるものであることを告白しつつ、聖書の法内容形成力を否定している。聖書はその超自然的意義においてのみ解されるべきものであり、ここでの愛とか慈悲とかいったものも、自然的なものと理解されてはならない。従ってそれは、本来世俗のものである法の内容となることなど、原理的にありえないのである、と。ストラースブル大学のカトリック神学部のヂェ師も、クリズストゥムの有名な私有財産否定論がかれの確定的な主張ではなかったという、この日の討議にはいささか場違いの論証をした傍ら、キリスト教がヨーロッパの法や文明の形成に深く滲透していることは認めるが、聖書の啓示が今日の問題を解決する解答を与えるとは思われぬ、との信念を漏らしている。

以上のカトリック側からの——それも相分れた——主張にたいし、プロテスタント側からの主張は、主張のしかたの差こそあれ、いづれも否定的な解答をするグループに属している。ボルドー大学のエルユール教授は、問題を（前述の論文より）一そう一般的に扱ったこの日の報告においても、バルトの見解に従っている。カルヴェインの自然法論の微妙なニュアンスを巧妙に分析するパリ大学プロテスタント学部のポス師も、その論はバルト的である。つまり聖書の法内容形成力を否定する一方において、その理由づけが神秘的である。師はいう、倫理の基礎は自我でも世界でも規範でも価値でもなくただイエス・キリストだけであるように、法の基礎もまたキリストのみである。したがってキリストにおいての神との和解を通じて後に人は創造（従って自然法）や神の摂理やを理解すべきであるのに、古来

説より自然法をいうすべての者はもちろん、カルヴァインすらこの順序を正しく理解していない、という。最後にパリ
論 大学のカルボニエ教授は、^(一七)聖書はそれ自体法典である、という上記の二つのいづれのグループにも属さぬ第三の主張
をすると前置して、旧約聖書の律法がイスラエルにおいて現実に法典であったこと、又宗教改革後のプロテスタント
諸国の民衆のあいだで現実にイスラエル法の一団としての継受がおこなわれたことを、多くの事実によって立証す
る。又、新約聖書についても、固有の意味での法律的掟と全く非法律的・道徳的である他の掟との中間に第三の範疇
の掟がみられる、「愛の掟、及びその系としての赦し、和解の掟がそれであって、たしかにそれらは心の動きではあ
るが、また法律のメカニズムのうちに変移されうるものである」、という。しかし他方教授は、今日では旧約の法の
一団としての継受などないこと、又新約の掟が直ちに法内容となるわけではないことをいう点からみて、結局、他の
プロテスタントと等しく所問に否定的に答える第二のグループに入るといえよう。

(六) S.E. Stumpf, "Contribution de la théologie à la philosophie du droit" "La théologie". P. 1—26 及び J. Ellul, "Christianisme et le droit." *ibid.* P. 27—35.

(七) 第二のグループに属する米国の法律家の著作として、エルヌールは次のものを例示する。Lehmann, *Law as a function of forgiveness.*

(八) 第三のグループに属するのは Ellul, *The Christian Lawyer as a Public Servant*. Stringfellow, *The Christian Lawyer as a churchman.* *ibid.*, *Poverty, Christianity and Law.* なお エリヌール教授は次の優れた著作の著者である。J. Ellul, *Le fondement théologique du droit*, 1946.

(九) "La Révélation", P. 117—8.

(一〇) Pietre, "Sur le christianisme sociale" *ibid.*, P. 31—7.

(一一) P. Doguin, "Le catholicisme social et le salariat" *ibid.*, 104—14.

(一二) M. Pallasse, "Textes concernant l'influence du christianisme sur les régimes matrimoniaux……"

ibid., P. 93—101.

(13) Fasso, "Christianisme et société", ibid., P. 19—30.

(14) St. Giet, "L'argumentation de quelques passages de S. Jean Chrysostome..." ibid., P. 51—62. spec. P. 62.

(15) J. Ellul, "Quelle est la signification de la Révélation chrétienne pour le Droit positif ?" ibid., P. 39—49.

(16) Ji Bosc, "Sur le doctrin du droit de Calvin." ibid., P. 87—92.

(17) J. Carbonnier, "La Bible et le Droit." ibid., P. 115—29, spec. P. 129.

III

さて、ではヴィレイ教授の所説を一そう詳細に吟味してみよう。筆者はこの吟味を、教授が「法哲学雑誌」と「年報」とのそれぞれに出している二つの論文のうち、ことに後者のそれ(二八)に即して行ないたいと思う。この二つの論文の前者「キリスト教的社会理論の究明」の方は、さきにも触れたカルヴェとペランの共者およびフアッソの著作をかなり詳細に論じている部分を除いては、後者「トマス・アクィナスの神学大全における法源としての聖書」と殆んど同趣旨であるだけでなく、むしろ後者の論文の方が、著者の考える法の概念（即ち法Ⅱ正義とみることに結びつけて事を論じているかぎりでは、一そう深くもあり、明確でもあると思われるからである。

先づ、問題そのものを一そう明白にしようとして、ヴィレイ氏はいふ。「法的解決は相異なる紛争当事者に受け容れうるものでなければならぬから、何かの客観的な基礎から出発して事を論ずるといふことは、法の本性に属することである」。この基礎は（単純に実定法などではなく）正義であり、正義に適った法的解決ならば、それは「何である『規準』 *critères* に、つまり私のものと他人のものとの〔限界の〕測定や社会集団内の諸利益の配分などを萌芽的に含んでいる『規準』に即しているものである」(二九)。（ここでは法の本質的契機を「各人ニ各人ノモノヲ帰スルコ

説ト」、つまりは正義に求めているヴィレイ氏の——他の著作・論文でものべられている——基本的な考え方が、端的論にでている。この点、後にのべるように重要である。したがってヴィレイ氏によれば、問題は次のようになる（聖書などを通じての）啓示は、法律的解決を与えるための真の『規準』を供しうるのか？ かれはこのことを、聖トマス・アクィナスの神学大全に即して論定しようとする。

ところでヴィレイ氏は問題を更に限定する。聖トマスは、神学大全の「法」に関するところ、いわゆる「法の綱要」*Traité des lois*として知られている部分（第二部の一、第九〇——九七命題）では、人定法、自然法、神法から永久法（神の摂理）にいたるまで扱っていて、この「法」は法律学という法よりも広いものである。そこでむしろこの部分に続いて旧・新約の神法が殊に扱われている部分（第九八——一〇八命題）に上にのべたような法解決の「規準」を供しうるようなものがみいだせるかどうかと、尋ねねばならない。かれはこのことを先づ聖書のテキストそのものに即して問い、次いでこのテキストの含意する意味内容の影響範囲に即して問う。

一、聖書の、法にかかわるテキストに即して。

ヴィレイは二つの場合を分ける。新法と旧法とである。(A)「新法」*loi nouvelle*と呼ばれているもの。これはつまり「われわれに超自然的な窮極目的と（人間的）完成の手段とを宣している福音書〔新約聖書〕独自のメッセージである。ここでは人は、シルソンの言葉を用いて「啓示されたもの」の固有の世界にいたのであり、そこでは神は、われわれの理性を超えた、自然的には人間の理性に納得されえない認識を与える⁽¹¹¹⁾」。この新法は、人間の外的行為の掟としては、教会法のある基礎と、いわゆる「混合」問題にかかわる若干の規定とを含むのみである。ところが「教会法」は世俗の法の法との関連で啓示を問う今の問題の外にある。又「混合」事項については、幾つもの留保がなされねばならない。第一に、聖トマスが、「混合」の領域において教会法が世俗法を越えて妥当すべきである、

なぜなら永遠の生命はこの世の生命に優先するから、とのべたのは、当時の国家が公けにキリスト教信仰を告白していたからこそである。第二に、又ほんらいこの事項は厳密に信仰生活に限界されるべきである。^(一三)

(B) 旧法 *loi ancienne* と呼ばれるものの場合。新約聖書と並ぶ啓示の他の源泉、旧約聖書にのべられているもので、それは人間の自然的理性の把えるものであり、「世俗的・地上的善」を志すところの「人間の行為の外的活動面」にかかわる成文の強制的規範の多くを^(一四)含んでいる。旧法は三つの範疇に分けられる。(一) 道德的掟 (*moralia*)。(二) 典礼上の掟 (*Ceremonia*)。(三) 固有の意味での法律的掟。このうち(一)と(三)とは、ここでは無関係である。なぜなら典礼上の掟は、世俗的な社会的集団の法を問う今の問題でないし、(三)のユダヤ民族のみに向けられたいわゆる「イスラエル法」は、万民に向けられた福音の法、「新法」によって廃棄され、今日のキリスト教徒に妥当していないから。(一)のみが、殊にその中の「十戒」(就中十戒の神にかかわる部分を除きたいわゆる「第二部」)は、その内容が万民に妥当する自然法と同じなので有効に今に妥当して、法律への啓示のコントロールがそこにみられる。それが国家の実定法形成の上での、教会のすくなくも消極的な教えの内容を供している。「キリスト教道徳は一定の法律的态度を却ける(例えば合理主義や現代の自然法論がなしている人間の知性への過度の信頼——或はその反対としての懷疑論や自然法の絶対的否定)。又例えば極端な国家主義とか無政府主義とかいった法律的解決のある種のを却ける」^(一五)これを要するに、「混合」の事項においてであれ、道德的問題についてであれ、法律にとっての聖書のテキストの教えは、存在する、といわねばならない。しかしこの教えがどこまで及ぶものなのか、もっと正確に規定しなければならぬ。

二、聖書の法律にかかわるテキストの意味内容の影響範囲

「この点について『法の要綱』の答えは次のごときものである。啓示された神法の二大範疇が、それぞれ法に何か

の關係をもっているとしても、世俗の問題、積極的理論のこととなると、社会的な諸關係を規定するのに役立つようなものではない、いづれもないのである。^(二六) 先づ新法からみよう。

(A) 新法——「混合」事項を別とすれば、世俗の法律にとって問題になるようなものは、何も含まれていない。なぜなら新法の目的は人間と神とのあいだの愛の現実化である。それは愛の法であって、「通常は人間の外的活動にかかわらず、ただ内心の態度にかかわるものである。それは強制の法では全然なく、自由の法である。なぜなら人は愛に、自発的にのみ到るのであるから」。これは、正当戦争とか契約とか商業的生活とかいった世俗問題についてまで福音の法的作用範圍を拡大しようとした当時の「教会法学者」^(カノニスト)に對抗して、聖トマスが主張したところであった。神は「法秩序の正確な決定は、これを人間の恣意に (humano arbitrario) 委ねたのである。」^(二七)

(B) では旧法はどうか？ そこで問題になりうる唯一のもの、道徳的掟は、法学にとって積極的な効用をもたない。聖トマスは次の二つの理由でそれらが法律的技術の要求に適合しないことを知っていた、とヴィレイ氏はいう。第一には、それは余りに漠然としたもので、法の必要に應えていない。それはその一—その「特定」を必要とするものである。第二には、そうした掟は、聖書を通じて知られる以外の途をとっても知られないようなものは、なにも含まれていない。事実聖トマスは、十戒をはじめとするすべてのそこでの道徳的掟に、自然的理性で分る根拠づけを与えている。そしてそれらの掟を適用して当時の具体的な社会的問題に解答を与え、いわゆる「自然法の綱要」として纏めることのできるような理論的体系を形成した場合にも、聖書のテキストにはなく、世俗的な起源の理論、アリストテレスやローマ法学者の見解に従って、自己の主張を基礎づけている。(これは大いに正当な強調であるが、ヴィレイ教授は、聖トマスがそこで聖書を引用するとしても、それは決して自己の主張の根拠としてではないことを、強調している。)^(二八) 要するに旧約の道徳的掟が法律にとって全く無意味である、というのではなく、前述した消極的役割は

もつとしても、それは法に積極的・実定的内容を与えるものではなく、たんに法律家が盲目的に情熱や利益に動されないようにする、ということにすぎない。^(二九)

以上から結論してヴィレイ氏はいうのである。啓示と法とをまったく切り離すべきだ、というのではない。聖書の啓示は、「混合」事項について実質的に法的解決の一定の規準を与えているし、又聖書の道徳的掟は実定法の著しい逸脱に制限を加えるという作用をもっている。しかしこうした例外的事例や消極的作用を除けば、一般には、聖書は法的解決の「規準」を与えるものではない。こうした積極的・実定的な「規準」の発見は、世俗の学たる法学の任である。聖トマスはこのことをよく知っていた。「トミスム神学の根本的テーゼは、世俗の秩序のことを認識するために世俗的な理性の、本質的権限を認めることである。」^(三〇)こうしてヴィレイ教授は、「法の世俗性」、「法学の自律性」を高揚し弁護し、勢の趨くところ、カトリック大学の法学部の壁にはられた科目表に「キリスト教社会理論」のあることまで攻撃している。^(三一)社会理論は決してキリスト教的ではありえない。教授が他の箇所という言葉を用いていえば、こうしたことは、「アフリカの宣教師が聖務日禱書を用いて土民の黄熱病を医そうとする」^(三二)類いなのである。

(一八) Michel Villey, "L'Écriture Sainte comme source du droit dans la Somme théologique de Saint Thomas d'Aquin" ("La Révélation" P. 63—81.)

(一九) *ibid.*, P. 66.

(二〇) M. Villey, "La définition du droit" (Archives de Philosophie du Droit, No. 4, 1959, P. 53—8) *ibid.*, "Leçon d'histoire de la philosophie du droit", 1957, P. 147 et suiv. *ibid.*, "Laïcité, incertitude et mobilité du droit naturel" (N. Jacob, Pratique du Droit et conscience chrétienne, 1962 P. 103—4, P. 107, P. 111—2.)

(二一) "La Révélation" P. 67.

(二二) 教会法と世俗法とが交錯する領域であって、婚姻などその典型的なもの。聖トマスの当時においては、例えば奴隷の日曜

祝拝の権利の問題なども論ぜられた。

(一三) “La Révelation” P. 68—9.

(二四) ヴィレイ氏は一方では旧約もまた神的啓示の(新約と並ぶ)源泉であることをいいつつ、他方では、これと矛盾して新法は超自然的秩序のもの、旧法は自然的秩序のもの、この意味で前者は後者のより完全なもの、その完成と考えているので、(ibid., P. 69)事が曖昧になっている。正確には、次のようにいふべきであろう。旧法も新法も神が超自然的にこれを啓示して人間に与え、これらの手段を通じて人間を永遠の至福に導くという点では差別のない実定的神法である。差違はその法としての完全性の度合いにある。旧法はいわば未成年者のための法であり、新法は成年者のための法である (“Summa theologiae” I^a II^{ae}, qu. 107, a. 1)。旧法は、神との超自然的な神秘的交りのなかでそれを受けとったアブラハムやモーゼらユダヤ民族の政治的・宗教的指導者を通じてユダヤ民族に向けて公布され、かれらのみを拘束する。それはキリストによる贖罪の行なわれる前の人間の状態に応じユダヤ人の当時の道徳的・文化的水準に適應しているという意味で不完全な法である。これにたいし新法はキリストの贖罪があつて後の人間が聖霊の恩寵を介してこれを受けとっているかぎりにおいて妥當しているものでキリスト者たるかぎりでのすべての者が民族のいかに問わずこれが公布をうける。それはキリストの贖罪後の人間の状態に適合し、恩寵によって人間性がより高められることを前提したより高度の、より内面的な完徳の法であり、愛の法なのである (ibid., qu. 98, a. 5, 6; qu. 106, a. 1, 2)。そして旧法・新法のいづれを問わず、これが神法として人間により受け容れられ、妥當してゆくためには、自然的な理性の光の下に事を理解する通常の認識では足りず、恩寵の超自然的理性の光に照らされた理性の認識を必要としよう。ヴィレイ氏の曖昧さはこの「理性の光」につき更に後述するところと併關している。

(二五) “La Révelation,” P. 69—71.

(二六) ibid., P. 71.

(二七) ibid., P. 72—3.

(二八) ibid., P. 75—8. 殊に P. 78.

(二九) ibid., P. 79.

(三〇) ibid., P. 80.

(三一) ibid., P. 80—2.

四

ヴィレイ氏のこうした所説にたいしてどういふべきであろうか？

かれは次の二重の意味で、問題を不当に限定しすぎているようにみえる。第一にはかれは、事を聖書の啓示と法との関係に限定しつつ、そこから啓示一般と法との関係（例えば法の世俗性や法学の自律性）を結論しているが、かれ自身もよく知っているように、啓示は（少くもカトリック信者にとって）教会の伝統や教皇文書をも源泉とするものである。したがって一そう一般的に、それらの源泉をも考慮に容れたうえでの啓示や恩寵の宗教的・超自然的秩序と世俗的・非宗教的な自然的秩序との区別、あるいは啓示神学の世界と世俗的諸学の世界との区別について一応の理解があることが、所問に正しく答えるための不可欠の条件であると想われる。ところがヴィレイ氏は、正にこうした一そう拡大された視圏を欠いて所問に答えようとしている。^(三三) 第二には、こうした問題の解決は、「法の概念」の理解の如何によって大いに左右されるものであること、すぐ次にみる通りである。然るにヴィレイ氏は、自らの法概念が所問への可能な解答の範囲を大いに狭めていることに気付いていない。正しくは自らの法概念をも問い反省しつつ、所問への解答を出すべきであった。以上の二点において問題をその本来の広表にかえしつつ、氏の所論を批判しよう。

まず第一に、右の第二の点から採り挙げよう。法はその本質において正義であり、「各人ノモノ」*sum* を測る規準を与えるものでなければならぬ、というヴィレイ教授の主張については次のようにいわねばならない。氏はみずから、このテーゼがアリストテレスや聖トマスに從つてのものであることをいう。^(三四)ところがこのテーゼとは全然違った

現実に法の本質をみて、しかも同じくそれがアリストテレス—聖トマス学説に従ってのものであることをいう有力なトミストの法哲学者がいる。ジャン・ダバン教授がそうである。実はすでにこの問題について、ダバン学説への批判を含めてかかれたヴィレイ氏の一論文「法の定義」を採りあげ鋭く反論したダバン教授の論文が出版されている。^(三五)ダバン教授は、聖トマスにとっては、法は（正義ではなく）「規範」*regle* であるところにその本質のあるものであったことを、そこで詳論している。

この論争にたち入ることは、いまのわれわれの仕事ではないが、われわれにはダバン氏の理解の方が聖トマスの学説の趣旨に適っているようにみえるばかりでなく、その方がより一そう首尾一貫して、正にヴィレイ氏の主張したいと思っていること、つまり法の世俗性や法学の自律性を根拠づけるようにみえるので、いま少しくこの二人のトミストの考え方の差異を分析してみよう。

ダバン氏にとっては、聖トマスの法概念は、その本質的契機を「人間行為の一般的・社会的準則」ということにみるものである。更に正確にいえば、組織された社会の権威によって社会の共同善へとその成員を方向づけるべく制定された人間行為の一般的準則である。今日の実情に即した表現をして、これを法律家にとっての法にかぎって定義するならば、それは「国家成員相互のあいだである一定の秩序——国家的社会の目的（「公共善」）が、またこの目的のための手段たるこの社会の維持ということが要求するものである秩序——を現実化するため、公の強制力による制裁を背景にして、この社会（の権力）により制定され、ないし少なくとも認められ、許された行為規範の総体である。」^(三六)法形成者としてのこの権力は、国会議員であれ、裁判官であれ、行政官であれ、又ある仕方では国民であれ、法の特定ないしその解釈・適用の際に、何ら法律問題解決の指針、基準となりうべきより上級の所与をもたず、（この意味で正義も自然法も世論も、法内容形成の客観的・所与的「規準」とはならず）、かれらはただ、国家の公共の福祉を目

的とし、法の技術的・手段可能性や時宜を考慮するところの「法律的思慮」を用いて、自らこの法形成をなすのである。こうした法律家にとっての法の存在の根拠、法の妥当性の基礎は、正義などではなく、このような実定的国法の一般的行為準則の下に生きることへと傾く人間本性の傾向（それは倫理法則としての自然法 *loi naturelle* の一部である）以外のなものでもない。従ってダバン氏によれば、法形成的権力は、聖書や「教会の社会理論」（あるいは一般に「キリスト教的社會理論」）の語るところを、素材的・質料的所与 *données matérielles* すなわちそこで法形成の行なわるべき社会的環境（ミリユ）の一部として受取るとしても、それに従って法問題を解決すべき「形相的所与」として、法問題解決の「規準」として受けとるのではない。かれらは法律学者とともに、それらの素材的所与を、自らの固有の観点——上述した「法律的思慮」の観点——から自律的に判断する権能をもつのである。そのうえ他方ではこうした実定法を国家的共同体のなかで形成しその下で生きることへと傾く人間本性の傾向は、当然人間の「自然的」（超自然的ではない）理性によって認識されるものであるから、法はキリスト教徒であると否とを問わず誰にも共通に知られうるものであり、このことが法の本質的に非宗教的な、世俗的な性格の根拠となっているのである。（三七）ダバン学説に従って解された聖トマスでは、法の世俗性、法的判断の自律性は、こうしていわば二重のしかたで確立されている。

これに反してヴィレイ氏によって解された聖トマス学説では、法形成権力や法律学者は、その法形成の、つまり狭義の立法や解釈・適用の指針を、「規準」を、かれらが直観したかぎりでの何かの客観的「正義」からえてくることになる。正義が法形成の「形相的所与」であることになる。そこで「正義」に名を籍りて自ら法内容形成の「規準」を与えることを僭称する（とヴィレイ氏にはみえる）キリスト教的社會理論、ことに「教会の社會理論」を却けることが問題となってくるのである。あるいは、キリスト教社會理論、ことに「教会の社會理論」を却けることが、直ち

説に法学の自主性、法の世俗性を保障することになるのである。しかしそれらを保障しようとしてのヴィレイ氏のそうした仕事は、無駄な、また困難な仕事である。無駄な仕事である。なぜならそれは偽りの問題ととり組むことになるから。つまり法の本質が正しく聖トマスに従ってみられていたならば、そして法律家にとっての法はその本性上、内容形成のなんらの形相的所与をもたぬ筈のもので、正義としていわれる様々のものの何であれ——聖書の正義であ

れ、キリスト教社会理論、「教会の社会理論」のそれであれ——それらがそのまま法内容形成の規準とならぬことが知られていたならば、こうした仕事は、いわばア・プリオリにまぬがれていた筈のものだからである。又、困難な仕事である。なぜなら今日のキリスト教的社會倫理学や「教会の社会理論」は多くの発展を遂げていて、社会問題を解決するための多くの具体的主張を現に語っており、法の素材的内容としてならば大いに考量に価する具体的内容と社会的影響力とをもっているのに、こうした事実を無視して、それらの論議は抽象的で法律の要求に耐えないと、強弁することを余儀なくされるからである。

ヴィレイ氏の主張について批判すべき第二の点は、自然と超自然との区別に関係する。そしてそれは氏が、「キリスト教的社會理論」という場合の「キリスト教的」の意味を理解していないことにかかわっている。^(三八)今日「キリスト教的社會理論」と呼ばれるものに明確に区別すべき二つのグループがあることを、ヴィレイ教授は考慮していない。

このグループの一つは、自然的な秩序の理論、ことに社會倫理学として発展しているものであり、他は超自然的な秩序での理論、啓示神学の一部門として盛行しているものである。前者の典型は例えばヨハネス・メスナーの「自然法」やA・F・ウッツ「社會倫理学」であり、例えばE・ヴェルティ「ヘルダー社会的教理問答」はむしろ後者である。^(三九)カルヴェおよびペラン共著の「教会と經濟的社會」も、正に後者のグループの一例に外ならない。^(四〇)前者の倫理学が自然的理性によって知られる事実に基いて事柄を説明する自然的秩序の学であるにもかかわらずなおかつ「キリス

ト教的」であるのは、ヴィレイ氏も引用する——但し氏は一對の言葉の他の半分をしか引用していない——「シルソンの言葉を引いていえば、（「啓示されたもの」ではないとしても）「啓示されうるもの」Révélabieの領域に属する理論を展開するからである。^(四一)つまり、キリスト教の啓示の含む内容が、例えばその人間観が、社会的現実の認識の上に問題を提供し、この問題に併関しての——自然的理性の働きによる——独自の社会理論の発展がみられるならば、（事実、ヨーロッパでの長いキリスト教的伝統の基礎の上に、最近殊に急速にそうした理論の発展がみられるのだが）、この理論の本質的な世俗性にもかかわらず、それは「キリスト教的」と正当に呼ばれうる。^(四二)こうした「キリスト教的社会理論」は、自然的な理性の光の下に事を推論し説明しているものであるから、もしそれが正しければキリスト教の信者であると否とを問わず誰にも受け容れられる筈のものであるし、また例えばメスナー教授の著作においてのように、詳細で具体的な現実認識に基いた社会的行動のかなり具体的な指導方策としても現れうるのであるから、それだけに一そう（キリスト者であると否とを問わず）法形成権力者や法学者にとっての不断の考慮に価する素材的所与となりうるのである。

これにたいし後者の型のキリスト教社会理論は、哲学の一部門としての自然神学とは区別された固有の意味での（キリスト教）神学（＝啓示神学）の一部であるという意味で、「キリスト教的」である。この際注意すべきことは学の「素材的対象」という意味では、神学は世俗の諸学、ことに哲学と区別できないことである。神学は哲学と同じくこの世界の一切の事物をその質料的・素材的対象とし、哲学と同じくそれらをその第一原因から説明しようとする。これにたいし自然科学や社会科学は、それら事物の一部にその素材的対象を限定してこれをその第二次的原因から説明する。素材的対象としてならば、同じものが、二重、三重に重って神学によっても世俗の諸学によっても、正当に対象とされうるのである。両者の根本的な差違は、同じ事物を素材的対象として考察するさいの「理性の光」の

説 差にある。世俗の諸学は（哲学ももろもろの自然および社会科学も）人間の自然的な「理性の光」の下に観察し推論し、説明する。これに反し啓示神学は超自然的「理性の光」に照らされた理性をもって、それを行なうのである。啓示神学は恩寵によって超自然的に照らされた理性にとってのみ首肯される啓示の所与を前提し、この世の一切の事物

一切の出来事を、この所与とのかかわりにおいて考察する。したがって神学者達が社会生活のどのような問題をその素材の対象としてとり挙げ、法律問題のどのような部面に触れようとも、又、第二のグループのキリスト教社会理論殊に「教会の社会理論」がこれまた最近大いに発展してそうしているようにそうした問題に具体的に詳細な分析・批判を加え、具体的な諸制度の改革案を提示することをさえなしているとしても、自己の固有の観点——超自然的啓示の所与に理由を帰着させること——から行なうかぎりでは、神学者達は自らの権限を超えてはいない。^(四三)しかもこうした啓示の所与の源泉は、カトリック信者にとっては、さきにも述べたように新・旧約聖書の双方であるのみでなく、教会の伝統でもあり、教皇文書でもある。右の固有の観点から行なうかぎり、神学者達が社会問題を扱いつつ、教皇文書

書を権威あるものとして数多く引用するのは、当然のことである。カルヴェおよびペラン師が行なっているのは、正にそうした正当なことにすぎない。ヴィレイ氏の非難にもかかわらず、これはこれらのイエズス会員による「^{クレリカリ}聖職者主義」の徴ではないのである。

こうしたわれわれの主張は、神学者にたいする法学の自律性、法の本質的な世俗性を危くしないだろうか？少しもそうではない。神学者達のかような批判や提案は、恩寵の超自然的理性の光のもとに生きるキリスト教徒の良心を、それなりのしかたで拘束する。キリスト教徒たる法律家は、キリスト教徒である限りにおいて、誠実にこの素材的・質料的所与を吟味することを、その良心において義務づけられる。しかし法律家たるかぎりではこの素材的所与の主であり、本質的に世俗的なものである自己の固有の観点、法的思慮の観点から、自主的にこれらの批判や提案

を吟味するのであって、決して自らの形相的、所与として、法解決の「規準」としてそれをそのまま受け容れる筈のものではない。

これを要するに、キリスト教的社會理論の上記二つのいづれの意味においてにせよ、これらの理論にそれぞれ正当な権限を認め、それらの具体的に社會問題・法律問題をとり扱うにまでいたりえている發展の事實を承認し、更にそれを慶祝しさえするとしても、それによって法学の自律性、法の世俗性の否定されることは、ありえないのである。ヴィレイ氏の謬りは、これらの學問と法学との「権限」の差が、同じ現實、同じ素材を異った観点から眺めることからくる差違であることを忘れて、あたかもそれらの學の素材的對象を制限することが、すなわち法学の自律性を確保する所以であると考え誤った点にある。

(三三) ヴィレイ氏の所論が、その主張の本来いわるべき「形而上學的基礎」から切り離され逸脱していることについては、かれの自然法論につき下された次の書の編者の手嚴しい批判をみよ。N. Jacob etc. "Pratique du droit et conscience chrétienne", 1962, P. 99—100.

(三四) 上掲、註二〇引用の文献参照。

(三五) J. Dabin, "La définition du droit-à propos d'une étude récente-" ("Melanges Paul Roubier") P. 200—219. spc. P. 205 et suiv. なお次の書に収められたダバン「法の一般理論」のヴィレイの書評をみよ。Villey, "Leçon de l'histoire de la philosophie du droit" P. 347 et suiv.

(三六) Dabin "Théorie générale du droit." 1953, P. 16—17 P. 27. (邦訳、ジャン・ダバン「法の一般理論」一七—一八頁、な
※三三頁以下)

(三七) Dabin, "La philosophie de l'ordre juridique positif, 1929, P. 97, P. 82—3, P. 101—4, P. 152—251, ibid. "Théorie générale du droit". passim. spéc. P. 301. (邦訳、四一—八頁以下)。

(三八) ヴィレイ氏は、聖トマス其自然法論的社會理論が「キリスト教的」であるといっているのは、かれが問題を、正直に、又人

間の自然的能力への信頼をもって扱っているからだ、とのべている。「Révelation」: P. 82—4. しかしこうした正直さや信頼は格別「キリスト教的」な徳でもなく、異教徒の誰にとっても徳でもある。この事実は、ヴィレイ氏がある社会理論を「キリスト教的」という場合の意味を、充分反省していない証左である。

(三九) J. Messner "Das Naturrecht", 1958. A. F. Utz "Sozialethik," 1953—63, F. Wely "Herders Sozialkatechismus," 1952—3.

(四〇) カルヴェおよびペランが、神学的な社会理論を語ろうとしていることは、明瞭である。Calvez et Perrin "Eglise et société économique". P. 3—63, 殊に P. 38, 40—1, P. 58.

(四一) E. Gilson, "Thomisme" 1943, Jutroduction (Le Révelable)

(四二) シルソンによれば、ある哲学が「キリスト教的」なのは、自然的理性の光の下に考えられてきた従来の哲学では知られなかった「問題」をキリスト教が与えたため、この問題を解こうとして、哲学そのものが深められている事実があるからである。かれはこの事実をその有名な「中世哲学の精神」において体系立てて論証している。聖書の啓示が哲学的人間論、ことにその人格観の発展の上に及ぼしたこの意味での影響は今の場合、ことに注目すべきである。Gilson, "L'Esprit de la philosophie médiévale, 1944, passim. spéc, P. 17—38, P. 175—213 P. 365—402 など。J. Maritain, "De la philosophie chrétienne", 1932, P. 32—3, P. 37—54. 因みにハインリッヒ・ロツメンもその著の標題の「カトリック」の語をこれに類した意味で使っている。H. Rommen, "The state in Catholic Thought," 1950 préface, P. 13—4, P. 93—100.

(四三) 教皇の回勅等による社会問題への介入が、信仰と道徳の観点からのものであるべく制限される教皇権の本質そのものによる限界や、神学者が自己の任務を果すうえで世俗の学をどの程度利用し又は利用しないでおくかという神学者の自主的な思慮の問題は、この当面の問題にとって第二次的である。今の問題は、神学者は権利として何をその素材の対象とするか、であり、それへの答えは、社会問題・法律問題を含めて、一切を、と云わねばならない。

五

このようにいうからといって、ヴィレイ氏の大きな功績を否定するわけではない。プロテスタントの諸学者によっ

て説かれるすべての主張が、結局は超自然的に照らされた理性によってキリストを信じているキリスト教信者のミリュールにおいてしか妥当しないものであることは、さきに概観したところからも知られる通りである。これに比べればカトリック側の主張は一そう合理主義的で、殊に聖トマスに依拠しての主張は自然と超自然の明確な区別に立ち、自然的理性によって信者・非信者を問わず理解できるはずの主張をしている。そうした主張の結論として、法の世俗性(四四)法学の自律性をいうのである。だからこそ法の世俗性が主張される際には、すでにデュニ(四四)以来繰返し聖トマスがひき合いにだされてきた。ヴィレイ氏がこの正しい潮流に棹しつつ、多くの人達の関心を、改めてこの問題に、又この問題への正しい解決に惹きつけたことは、氏の大きな貢献である。(四五)しかし聖トマス学説の一そう正当な他の解釈が、一そう一貫した一そう堅固なしかたで、法学の自律性と法の世俗性とを基礎づけていることを知ることは、肝要なことである。

(四四) F. Geny, "Laïcité du droit naturel" (Archives de philosophie du droit, 1933)

(四五) 上掲の N. Jacob etc., "Pratique du droit et conscience chrétienne", 1962 は、ヴィレイ教授の努力によって世に出た(そしてわれわれがいま主として論じた)上記二冊の書物に刺激されて、カトリック側から現れた最初の反応である。本書にはさきに引用したようにヴィレイ氏自身の論文も収められている。

—一九六四・三・二〇—

追記 本稿を青山道夫先生に献げて、御還曆を心より慶祝します。