

ジョン・フォーテスキュー著『自然法論 第一部』  
(邦訳) (四)

直江, 眞一  
九州大学大学院法学研究院教授

<https://doi.org/10.15017/2265>

---

出版情報：法政研究. 68 (3), pp.97-115, 2001-12-27. 九州大学法政学会  
バージョン：  
権利関係：

## 資料

ジョン・フォーテスキュー著

### 『自然法論 第一部』(邦訳) (四)

直江 真一 訳

#### 第三〇章 ユースとレークスの違い

さて、我々はこれまでの論述において、提起された問題を解決するために選んだ法〔自然法〕を、ある時は自然のレークス (lex naturae) と、またある時は自然のユース (ius naturae) と呼んできた。そこで、何故に我々は自らの術語をこのように変更するのか、あるいは何故に我々は混乱して語るのかということをはっきりさせるのが適切であるように思われる。それは、我々が、術語を混乱させることによって、我々が論じている論題をも同様に混乱させることがないようにするためである。

確かに、ユースとレークスの関係が類 (genus) と種 (species) の関係にあるということは、これまで我々の知

性の及ばないことではなかった。何故なら、ユースはユステイティアに由来しており、衡平と善であるあらゆるものはユースであるが、<sup>(1)</sup>しかし、それらすべてがレークスであるわけではないからである。他方、すべてのレークスは常に衡平と善でなければならぬ。さもなければ、ユースの種ではなかったことになる。したがって、すべてのレークスはユースであるが、しかし〔逆に〕すべてのユースをレークスと呼ぶのは適切ではない。例えば、裁判官の面前で自己の物の返還請求をする者は誰であれユースは有しているが、それを返還請求するレークスは有していない。レークスは裁判官の下にあり、裁判官はレークスによって、原告が請求している物が原告に返還される<sup>(2)</sup>よう判決を下し、そしてそのようにすることによって、ユースとレークスを共に原告に返還するのである。

レークスは、ある人々の考えによれば、読む (lego) ことに由来しており、正しきことを命じ、そうではないことを禁ずる聖なる定めとされている。しかし、これは、定められる時に書かれるのが常である制定法のレークス (lex statuti) であって、慣習法のレークス (consuetudinis lex) は定められるものでもなければ、また常に書かれるわけでもない。また、たとえ慣習法が君公の命令によって

文字にされるときも、その後それは慣習法の名を制定法の名に変えるのであり、その場合には君公の命令が軽視された故をもって、通常その時以降はより厳しく違反者を罰するのである。

それ故、文字を知らない慣習法のレークスと何千年もの間書かれることを経験しなかつた自然のレークスは、読むことに由来しているのではなく、結び付ける (*ligo*) ことに由来しているのである。何故なら、それらは結び付けはするが、常に読まれるわけではないからである。また、たとえ語の派生 (*derivatio*) はレークスの名がこのように始まっていることを知らないとしても、他方語源は、レークスがあたかも鎖 (*liga*) と言われうると主張するのを拒むものではない。語源は、石 (*lapis*) をあたかも足 (*pes*) を傷つける (*laedo*) ものと呼んだり、遅い者 (*piger*) をあたかも足を痛めた者 (*pedibus aegrum*) と呼んでいるからである。<sup>(3)</sup> ここからレークスは——それによつて、誰であれ正しいことをなし、また正しいことを甘受するように強制される——ユースの鎖 (*juris vinculum*) と呼ばれるのである。

しかも、前述のごとくレークスはユースの種なのであるが、他方このように描写されるレークスそれ自体、自然の

レークス、慣習法のレークス、制定法のレークス、そして特殊個別のあらゆるレークス——その数は、上で想起されたように、堆積された石や森の樹の数と同じだけある——に対しては類である。

したがつて我々は、この論考において、裁判権に關係することに於いて語る場合にはいつも、単にレークスあるいはユースの名を使用する。しかし、占有されるべき、あるいは所有されるべきある物の権原について、あるいは裁判権に關係しないような物について話が及ぶ時には、我々はレークスではなくユースの語を用いる。

このことおよび前述されたことを読む者は、我々が以上のような脱線によつて、提起された問題の判断を引き伸ばしているとしても、驚くことのないように。何故なら、必要以上に分娩を急がされた女性はいばば早産に結果するか、あるいは苦しみの多さから自らを死の危険に曝すからである。それ故、主が認めるのであれば、この妊婦のような問題の分娩が無傷で生じ、母体が受ける辛さが少なくともすむようにするために、著者はさらに引き伸ばしを図り、攻撃してくる者達の嫉妬によつて母と胎児に危険が迫る場合には、この論考において彼等を癒すことのできる解毒剤<sup>(4)</sup>が見い出されるようにする。何故なら、著者は、その敵対

者が密かにその毒を発した時に、必ずしも常にその場に居合わせることは限らないからである。

(1) Digesta, I.1.1 (ウルピアヌス)。

(2) 著作集版の auctori は、ランベス写本では actori である。

(3) 前出、第二十八章註(5)、参照。

(4) ランベス写本の antidota は誤記と思われる。著作集版同様、antidota と読んでおく。

### 第三章<sup>(1)</sup>

我々はすでに、自然法の力と権威を理解した。しかしまだ、自然法の種を見ていない。それ故我々は、何か別の法が自然法の名を我がものとし、この審問の裁判官席に登るのではないかと少なからず恐れる。そうなると我々は、この問題を有能な裁判官ではない何か別の法の面前で振り回し、無益に骨折っていたことになってしまふ。したがって、我々がかくも急いで主張してきた、この自然法が何であるのかを注意深く調べるのが適切である。そして、自然法の

種が認識されたならば、我々は無知な裁判官のあらゆる法廷を避けることができる。しかし、自然法の種がいかなる手段によつて認識されるのかということについて、我々は大きな疑問に悩まされるのである。

トゥリウス〔・キケロー〕は、その著作『義務について』の冒頭で次のように述べている。何についてであれ、理性に基づいて企てられたあらゆる教えは、論議されるものが何であるかが理解されるようにするために、定義から出発せねばならない、と。<sup>(2)</sup>

他方、自然法に関して我々がその定義を尋ねる場合、その定義は我々に自然法の類は示すであろうが、種は示さないであろう。何故なら、自然法の一般的分類は、我々が問うている争点を決する自然法を、子を生み出す自然法からさらにはすべての感覚をもつもの (sententia) がその実りや産物を作り出す自然法から、また鳥が巢を造り、雛を育てる自然法等々から、分かつことがないからである。何故なら、そのような分類自体が、「自然法とは自然がすべての動物に教えたものである」と述べて、<sup>(4)</sup> これらすべての法を一つの文脈の下に包含しているからである。これらすべてをあたかも一つの束になつて<sup>(5)</sup> いるかのごとくに、かくも区別なく把握してしまふことよりも曖昧ではつきりしな

いことが言われようか。その結果、自然法の一つの種が他の種から区別されなくなってしまうのである。<sup>(7)</sup>

我々が尋ねているのは種であつて、類ではない。何故なら、類は人間の事件を裁くことができないからである。そうではなく、それができるのは種、むしろより正しくは、種のうちの個別の何かなのである。

預言者サムエルがエッサイの七人の息子がある家で見つた時に、エッサイの息子達の中からイスラエルの民を支配すべき、神にとって最も嘉みする者を選ぶことは、サムエルにとって少なからざる困難だったのではなからうか。<sup>(8)</sup>しかし、自然法が含んでいるかくも多くの種の中から、地上を支配するために一つの種を選ぶということは、それよりもはるかに大きな困難である。この定義のうちに含まれ、エッサイの長子であるエリアブのごとく人間本性の長子であるように思われる肉感 (sensualitas) が、民を支配するために塗油されるべく、預言者の面前に呼ばれるとしたら、どうなることであろうか。私は、それについて、エリアブについて主によって述べられたことが言われるべきである<sup>(9)</sup>と信じている。すなわち、「容姿〔や背の高さ〕に目を向けるな。わたしは彼を退ける<sup>(10)</sup>」<sup>(11)</sup>と。

またもし、エッサイの第二子であるアビナダブのごとく

第二番目のもの、すなわち人間本性が肉感に次いで第二のものとして生み出す自然的理性 (ratio naturalis) が預言者の面前に呼ばれるとしたら、アビナダブについて霊が述べたように、それについて、「この者をも主はお選びにならない」と言われるのではないか。<sup>(13)</sup>このようにして、これらすべてのことについてと同様、自然があらゆる人間に教えた他の力と権力について、エッサイの七人の息子について言われたこと、すなわち「主はこれらの者のうち誰一人お選びにならない」<sup>(14)</sup>が言われなければならない。しかし他方、この後でエッサイは預言者に対して次のように述べている。「末の子が残っています、今、羊の番をしています」と。サムエルはこれに答えて、「人をやって、彼を連れて来させてください」と述べたのである。<sup>(15)</sup>

しかし、この仕事において、理性よりも容易な使者が誰か見い出されうるであろうか。何故なら、理性は次のように定義されているからである。「理性とは、神の光に關係する魂の力であつて、それは必然的に真理を引き出す<sup>(16)</sup>」と。しかし、理性が今引き出すことのできる真理とは、正義の真理以外のいかなるものであろうか。そして、それは、我々が問うている我々の自然法ではないのか。

実際、教会法は、聖霊によって鼓吹されて、さらに聖人

達の著作によって固められて、自然法を真理と呼んでいるのであるが、そこでは、『グラーツィアーヌス教令集』第一部』第八分節の真理「についての法文」において、真理を慣習法の上に賞揚して、「真理が明らかにされる時、慣習法は真理に道を譲るべし」、と述べている。<sup>(17)</sup> また同所において、「いかなる者も慣習法を理性と真理に優先させてはならない。何故なら、理性と真理は常に慣習法を排除するからである」とも言っている。<sup>(18)</sup> さらに、同じ分節の「誤りて」の法文においては、聖アウグスティヌスの命題に基づいて次のように書かれている。「確かに、ある人々は誤りて理性に打ち負かされて、あたかも慣習法が真理よりも大きいかのごとくに、我々に慣習法を対立させている」<sup>(19)</sup>と。

見よ、これらの聖なる書物がいかに自然法を他ならぬ真理の名によって呼んでいることか。また、これらの聖なる書物がいかに理性が真理をはつきりと示すことができるか。断言していることか。そうだとすると、自然法とは正しき理性によって啓示されうる正義の真理以外の何ものでありえようか。<sup>(20)</sup> 今や我々は、聖なるカノンが我々に教えるところにしたがって、いかに自然法がこの上なく正しく定義されうるかを見出し出した。ジャヌエンスがその『カトリコ

ン』において述べているように、定義とは物の本質が何であるかを証明する境標だからである。<sup>(21)</sup>

かくして、自然法と理性の関係は中心と周囲の関係であるように思われる。真の環は中心を証明するが、しかし中心はより正しくその輪の真理を示すのと同様に、正しい理性は自然法を啓示するが、しかし自然法はより確実に理性の確実さを示すのである。

今や、私の見るところでは、羊の番をしている、かの残された小さな者〔末の子〕が耕地から連れて来られた。すなわち、イスラエルの民を支配することのできる力強いダビデである。『サムエル記 上』第一章にあるように、彼の目は美しく、姿も立派であった。<sup>(23)</sup> 同様に、今や我々の賢慮として現われる、この正義の真理も姿が立派で、美しい目をしている。真理について、『エズラ記』第四章において、ゼルバベルは次のように言っている。「真理は、王よりも強く、王を打ち負かし、力があり、強くなり、永遠に生きる。そして、永遠に持続する」<sup>(24)</sup>と。

(1) 本章には、表題が付されていない。

(2) 第一巻二(高橋宏幸訳、『キケロー選集 九』、岩波書店、一九九九年、一三一頁)、参照。

- (3) 著作集版の *descriptio* は、ランベス写本では *discriptio* である。
- (4) *Digesta*, 1, 1, 1.
- (5) 著作集版の *complectitur* は、ランベス写本では *complecti* である。
- (6) 著作集版の *quam* は、ランベス写本では *quam* である。
- (7) 欄外に、「類における自然法の定義。それによれば、自然法はすべての動物を支配する」との註記あり。
- (8) 『サムエル記 上』一六、一以下、参照。
- (9) 著作集版の *adducitur* は、ランベス写本では *adducatur* である。
- (10) 著作集版の *eam* は、ランベス写本では *eum* である。
- (11) 『サムエル記 上』一六、七。
- (12) ランベス写本の *qua* は誤記と思われる。著作集版同様 *quam* と読んでおく。
- (13) 『サムエル記 上』一六、八。「靈 (*spiritus*) が述べた」の部分は、ウルガタ版ではサムエルが主語となっている。
- (14) 同一六、一〇。但し、「誰一人」(*unum*) はウルガタ版には存在しない。
- (15) 同一六、一一。
- (16) 出典不明。
- (17) D.8 c.4 (アウグスティヌス)。
- (18) 同。但し、「排除する」は、フリードベルク版では単

- 数形 (*excludit*) であるが、複数形 (*excludunt*) となっている。
- (19) D.8 c.7 (アウグスティヌス)。
- (20) 欄外に、「種における自然法の定義。そのみによって自然法が人間の行為を支配する」との註記あり。
- (21) 編者によれば、典拠は *Januensis, Catholicon*, ed. Rouen, 1511 の *Diffinitio* の項目である (*The Works*, p. 348)。一三世紀ジェノヴァの修道士ジャヌエンス (*Joannes Balbus, John Balbi*) に関して、編者は、次のようなハラムの言を引用している。「我々は、おそらくこの時期のイタリアにおけるある程度の学識の展開の証人として、バルビの『カトリコン』を考えて良いであろう。本書は、今ではほとんど耳にするだけである。グーテンベルクによって一四六〇年に印刷された初版が並外れて部数が少なく、また価格が高かったためである。しかし本書は、文献史上ちよつと触れるに値する。本書はラテン語文法と辞書からなっており、両方とも多分我々が当時の一般的特徴から予想する以上のものである。少なくとも両者共内容豊富であり、『カトリコン』は大部な書物である」 (*Introduction to the Literature of Europe*, Part I, chapter I, 90 [reprint ed., 1970, p.107])。編者はさらに、本書が一二八六年に完成していること、また一五世紀にポピュラーな存在だったことを指摘している (*The Works*, p.362)。
- (22) ランベス写本も著作集版も *sue orbis* であるが、*sui*

Ordisの誤りであろう。

(23) 『サムエル記 上』一六、一一。

(24) ランベス写本、著作集版共、『エズラ記』の第五章を指示しているが、出典は、『エズラ記』(ギリシア語) 四、三八「真理は不滅であり、永久に力強く、永遠に生き続けて支配いたします」であると思われる。

### 第三二章 上で述べられたことを非難する人

人の悪意が反駁されなければならぬ  
いことについて

以上のことを書いてある魂は、今や岩のような二つのものによって、激しく動揺させられている。

第一に、誰かが次のように言うのではないかということである。それはすなわち、「見よ、自然法を分類したこの者は、最初自然法が何であるかということだけを探究した。そして、今やこの者はそれが何であるかを定義した。この者は種<sup>(1)</sup>について調べ、その実体 (substantia) を分類して<sup>(2)</sup>いるだけである。二人の男について、彼等のうちの一方がジョンであるかどうかと尋ねて、次のような答えが返って

来た場合に満足させられる者がいようか。すなわちその答えとは、『汝が尋ねている者は、二本足の合理的な動物である』というものである。何故なら、この者は、両者が二本足であることを認識し、両者の話から彼等が合理的であることを理解するとしても、その分類によってはジョンを他方から区別しえないからである。と言うのも、ジョンの種が認識されるのは論証によるのであって、定義によるのではないからである。このように、定義というよりは論証によって、自然法の種が明らかにされうるのみならず、この方法によって著者の疑問により適切に答えが出されるのである」と。

第二に、著者は軽率の汚点によって烙印を押されうるように思われる。何故なら、著者はこれまで、人間の行為を支配する自然法を描写せんと欲してきたが、ほぼ全世界をかくも長く治めてきた、この上なく高貴なかのローマ法は、特にそのような自然法を描写したとは書かれていないからである。

これら二つのことよりも、恥知らずと軽率の誹りで著者を非難しうるものがあるうか。それ故、このことを恐れる著者は、耕すべき十分な耕地を持っているのではあるけれども、そのような躓きの石によってその耕具が揺り動かさ

れて、彼の土地の耕作が妨げられることがないようにするために、自らの鋤を振るうことによつてそれらを取り除くまで、今しばらくの間自らの牛がとどまるよう御するのである。

そして著者は、第一〔の非難〕に対しては次のように答える。すなわち、有形的で (corporalia) 感覚で捉えうるもの (sensibilia) は、定義よりも論証によつてより確實に認識される。何故なら、それらの認識は感覚に発しているからである。しかし、知によつて理解される (intellectalia) 無形のもの (incorporea) は、活動的な意識の探究によつて獲得される以上、論証よりもむしろ定義によつて我々の知るところとなる、と。それ故、修辞家は自らの結論を示すために、論証ではなく説得 (persuaciones) を求める。修辞家が証明しようと努めるものは、知的な可能性だからである。しかし、数学者は何かを結論付ける時に論証を用いる。数学者が示すものは、有形的な必然性だからである。

それ故、もし誰かが前述のジョンの形を一旦感覚によつて把握し、爾後ジョンの人格 (persona) が有形的感覚から遠ざけられたとするならば、知性は自ら把握したすべてのもののうち、種すなわち感覚が知性自体に対して論証し

た人物の実体の分類以外に、何を自らに保持するであろうか。ここから、何であれジョンのように有形的な主体 (suppositum) は描写よりも論証によつてより良く認識されうるのであるが、他方、学、法、徳等のように知性によつて理解されるものは、描写による程には、とりわけ定義による程には、論証によつては認識されえないのである。

他方、我々が分類した<sup>3)</sup>より正しくは定義した——法〔自然法〕は、正しき理性が我々に自然法を啓示すると前述の描写が述べる時、それによつて論証される。そこで、かの定義が定義として気に入らない人々は、それを描写としてあるいは論証として用いれば良い。と言うのも、それはいずれの名称にも値すると、我々は信ずるからである。

次に第二〔の非難〕に対しては、前述の書き手〔著者〕は次のように答える。<sup>4)</sup>すなわち、言われているごとく、ほぼ全世界をかくも長く治めてきたローマ法は、きわめて多くの役目 (ministerium) を負わされたが故に、人間の魂が知ろうと欲する個別の事柄を説明することに意を用いることなく、非常に多くのことを残さざるを得ず、それらは学び手を駆り立てている。また恐らくローマ法は、自らを生み出した自然法を、敬意の念から描写の範囲内に閉じ込めることを欲しなかった。それ故、ローマ法は自然法を自

由な状態で残し、自然法が自らの手綱を楽しむことを許したのである、と。

しかし、聖なる母、キリストの花嫁たる教会は、かつて一度もヨハネのごとく主の胸もとに寄りかかって、きわめて多くの知恵の流出を飲み干すということをし、常に主の花咲く床で休み、主の左手を頭の下に置き、主の右手に抱かれて、自然法を人間の慣習法と制定法に優先させたのであるが、<sup>(5)</sup> そのような教会が、聖人達の著作から自然法が正しき理性によって認識されうる正義の真理であることをこの上なく明瞭に論証したのである。そうだとすると、何故に軽率の誹りが著者にふりかけられうるのであろうか。著者は、自らの才能に寄りかかって自らの発案の企てから以上のことを書いたのではなく、このような母の胸から汲み取ったことを、その溢れる愛から告げたのであるから。と言うのも、『箴言』第一章において、ソロモンは次のように述べているからである。「わが子よ、父の諭しに聞き従え。母の教えをおろそかにするな。それらは頭に戴く優雅な冠、首にかける飾りとなる」云々、と。<sup>(6)</sup>

資料

- (1) 著作集版には、ランベス写本の *eius* が欠落している。
- (2) 著作集版の *describit* は、ランベス写本では *discribit*

である。

(3) 著作集版の *descripsimus* は、ランベス写本では *discripsimus* である。

(4) 著作集版の *dicat* は、ランベス写本では *dicit* である。

(5) 出典不明。「胸もとに寄りかかって」の部分については、『ヨハネによる福音書』一三、二五および二一、二〇、参照。

(6) 『箴言』一、八。

### 第三章 著者が自然法の起源を探究する理

由

すでに我々にとって、自然法の威厳と権力がこの上なく鮮やかに光り輝くだけでなく、それが何であり、いかにして存在しているのかが明らかとなった。他方、その高貴な生まれの特質を我々に認識させる、その起源はまだ知られていない。それ故、以下でこれを検討しなければならぬ。と言うのも、自然法の起源を知ることによって、自然法の少なからざる美しさと（自然法に対する）畏怖の念が生ずるからである。

その検討において、自然法がいつ誰が定めることによつ

て、またどのようなにして世界のイムペリウムを握ったかが我々に明らかにされ、また自然法のきわめて多くの他の特徴や賛美すべき性格が明らかに成り、また最終的に自然法の高貴さとそのすべての賜 (carismata) がそこからこの上なく鮮やかに溢れ出るであろう。それ故、今や自然法の誕生を探索すること<sup>(1)</sup>を決して怠ってはならないのである。

(1) 著作集版の *rimari* は、ランベス写本では *rimare* である。

### 第三四章 人間が創造される以前に、世界の

#### 第一義務 (pretatura) がいかにし

て一人の男にのみ約束されたか。

『創世紀』には次のように書かれている。すなわち、世界の創造の始まりから六日目に、地には草木が、海には魚が、空には鳥が齎され、また家畜、地の獣、地を這うものどもが創造された時、主は、「我々にかたどり、我々に似せて、人を造ろう。そして海の魚、空の鳥、「家畜」地の獣、すべての創造物、地を這うものすべてを支配させよ

う」と言った、と。<sup>(1)</sup>

我々は、これらの言葉から明らかに次のことを教えられる。すなわち、神の摂理はこの時、二つのまだ造られていないものが造られるよう命じたということである。その二つとは、人間とその義務、すなわち第一義務者<sup>(2)</sup>と第一義務、換言すれば仕える者 (*ministerium*) とその役目 (*ministerium*) である。これらによって、神の下で、創造された世界が支配されるのである。何故なら主は、あたかも人間による支配が人間を創造することの目的であるかのごとくに、「海の魚等々を支配すべく人を造ろう」とは言わずに、次のように二つのことを並べて言ったからである。すなわち、「人を造ろう。そして海の魚、またすべての被造物を支配させよう」と。人間は、神によって祝福され、人間の出发点でもあった神がその時人間の到達点となるであろうからである。

このようにして主は、人間の本質 (*essentia*) をその義務の威厳 (*officii dignitas*) から明瞭に区別した。一方が他方なしに存在すべきであるということのためにではなく、人間は実体 (*substantia*) として、またその義務は偶有性 (*accidens*) として常に同時にあり続けるということのために。そうだとすると主は、主体 (*subjectum*) と偶有性

を造ろうとしたことになるが、この偶有性とは、人間の意思において存在する——とは言え、それは自然によつてではなく、神の恩寵と善によつてであり、それらによつてとりわけ神に似せて造られた最初の人間が包まれたのではあるが——敬虔、憐憫、その種の徳のような、存在することもあれば存在しないこともある、あらゆる偶有性のようなものではない。そうではなく、それは、人間にとつて消し難く自然な偶有性である。それは、前述の諸々の徳のような任意的なもののみならず——たとえ人間が欲しないとしても、それを引き受けることを強いられる——服従のような必然的なものもまた永遠の結合によつて人間の本性に係付けられるという程に、人間の本性の中に取り込まれ、また人間の本性に結合させられている偶有性である。

かくして主は、その時自ら二つのものを造ろうと決意したのである。すなわち、前述のごとく、人間とその義務である。そして神自身が、これらによつて造られた世界を支配しようとした。と言うのも、全世界とその生き物を支配することは、地上と地上に含まれているすべてのものを支配する義務以外の何物であろう。その時主は、最初の人間が唯一の地上の支配者となるということを定めたのではなく、主は最初の人間の創造において、地上の支配権を最初

の人間と——主がこの人間から造ろうとした——女に、その後この人間と女に共通に委ねられるものとして、留保した。ここから、地上を支配するこの義務が一人の男にのみ与えられたのである。

この義務は支配権 (dominium) ではなく、第一義務と呼ぶのが適切である。何故ならこの男は、主の命令によつて、支配する (dominor) ためではなく、第一人者となる (presum) ために、その時その義務に優先的に置かれた (fuerat prelatus) からである。このようにして教会もまた、その支配権を行使している者達を支配者 (dominus) ではなく、第一義務者〔高位聖職者〕 (prelatus) と呼ぶのである。その支配権は教会にあり、教会の支配権を行使し、あるいはその支配権を手中に収めているすべての者は教会の支配者ではないからである。

他方で聖トマスは、『神学大全』第二部の第一部第九六問第四項において、<sup>3)</sup>さらにまた『君公統治論』の第三卷において、<sup>4)</sup>支配権は二様に解されうると述べている。すなわち、一方においては、誰かが他人に対して奴隷に対するごとくに支配するというように。このことは支配している者自身の利益と善のために他人を利用する時に生ずる。そして、この支配権は原罪によつて導入されたのであり、し

たがって無垢の状態においては人間が人間に対してこのよ  
うな支配権を有してはいなかったはずのものである。他方  
において支配権は、自由人をその善あるいは共通善に向け  
て統治し方向付ける義務のごとくに解されうる。そして、  
この支配権は自然的なものであり、人間は無垢の状態にお  
いてこのような支配権を有していたはずである。と言うの  
も、アリストテレスが『政治学』第一巻において伝えてい  
るように、人間は社会的かつ政治的動物であつて、誰か先  
導し (presideo) 支配する者なしには社会において生きて  
いけないからである。<sup>(5)</sup>

同様に、もし一人の人間が卓越した知識と正義を有して  
いたとしても、そのことが他の人々の利益に結果しないと  
するならば、理に適わなかつたことであろう。それ故、  
『ペトロの手紙 一』第四章には、「あなたがたはそれぞれ、  
賜物を授かっているのですから、「神のさまざまな恵みの  
善い管理者として、」その賜物を生かして互いに仕えなさ  
い」と書かれているのである。<sup>(6)</sup> またアウグステイヌスは、  
『神の国』第一九巻において、「正しい人が命令するのは支  
配欲からではなく、他の人々のためになる義務からであ  
る」と言っている。<sup>(8)</sup> さらに使徒が、『ローマの信徒への手  
紙』第一三章において、「今ある権威はすべて神によつて

立てられた」と述べ<sup>(9)</sup>、またこの秩序とは、アウグステイヌ  
スの言うところでは、「等しいものと等しくないものとは  
それぞれその場所を当てがう配備である」が故に、<sup>(10)</sup> 人間社  
会に不衡平 (inequalitas) が存在しなかつたとするなら  
ば、その社会には秩序が存在しなかつたということになる。  
何故なら、秩序という名称は不衡平を含意しているからで  
ある。

このようにして、無垢の時代に全体の飾り (decor) で  
あつた秩序は、人間が人間を先導することを要求した。同  
様に、人類の完全な状態において人間が人間に命令し、夫  
が妻を、父が息子を、より賢い者が賢くない者を、他の  
人々のためになる義務に基づいて、統治することになった  
のである。それ故、アリストテレスもまた『政治学』第一  
巻において、次のように述べているのである。すなわち、  
知性と勤勉さにおいて力のある者が支配者であるのが当然  
であり、力は十分であるが知性を欠いている者は臣民とな  
るのが当然である。<sup>(11)</sup> と。

ここから、支配権を聖トマスによつて明らかにされた前  
述の第二の方法において解することによつて、最初の人間  
が他の被造物の上に有していた第一義務 (prelata) が支  
配権と正しく呼ばれうるのである。他方、これは「逆に」、

この支配権がまた第一義務と呼ばれうるということの意味する。何故なら、この支配権はすべての被造物の第一人者であるという義務かつ威厳だからである。他方、聖アウグスティヌスは前述の書物の第一九巻において、無垢の時代に人間が人間に対して有していたはずの卓越性と威厳を支配権と呼ぶことをためらっているように思われる。と言うのも、聖アウグスティヌスは、同所で次のように述べているからである。「主は、ご自身にかたどってつくられた理性的なものがただ非理性的なもののみを支配することをおのぞみになったのである。人間が人間を支配することをのぞまれたのではなく、人間が動物を支配することをおのぞみになったのである」<sup>(12)</sup>と。このように、聖アウグスティヌスは述べている。

したがって我々は、この上なく適切に、また反論する誰からの批判も受けることなしに、最初の人間が有していた最高の威厳と義務を第一義務と呼ぶことができるように思われる。ヨアンネス・クリュストモスは、このことを正當に考慮して、主によって前述の義務に優先的に就かされ、そこに座を占めた最初の人を支配者ではなく、第一人者 (preses) と呼んだのである。と言うのも、「彼を」立てている者によって第一の地位に置かれた者が第一義務者の名

称を受け取っているように、人が第一義務の位置に座する時、正當にも第一人者 (presidens) と呼ばれうるからである。ここから、同じクリュストモスは、ある説教の中で、最初の人間について次のように語ったのである。「神は、自らに次いで第一人者の地位を占めるように決定した人間を十分かつ完全なものとした。この者は、自らのうちに卓越せる威厳とあらゆる動物に命令を下す権力を有するが、それはこの者がこの世に命令し——すべてのものが彼に服せしめられるようにした——神に仕えるためである」<sup>(13)</sup>と。

(1) 『創世紀』一、二六。

(2) 著作集版の *prelatam* は、ランベス写本では *prelatum* である。

(3) 該当箇所 (稲垣良典訳『神学大全』一三巻、創文社、一九七七年、一一四—一一七頁) には、引用されているような記述は見当たらない。

(4) 『君公統治論』第三卷第九章 (Blythe, *op. cit.*, p.172) 参照。

(5) 編者によれば、出典はアリストテレスのテキストそのものではなく、引用句集 (Auctoritates) であり、『政治学』第一巻第二章中の一節を拡大したものである (*The Works*, p.349)。

- (6) 『ペトロの手紙 一』四、一〇。
- (7) 著作集版の Augustus は Augustinus の誤記である。
- (8) 『神の国』第一九卷第一四章(岩波文庫版(五)、七一頁)。
- (9) 『ローマの信徒への手紙』一三、一。著作集版で viii とあるのは、ランベス写本の xiii の転写ミス。
- (10) 『神の国』第一九卷第一三章(岩波文庫版(五)、六四頁)。
- (11) 『政治学』第一卷第二章(全集版、五頁)に類似の記述はあるが、正確な出典は不明である。
- (12) 『神の国』第一九卷第一五章(岩波文庫版(五)、七一—七二頁)。
- (13) ヨアンネス・クリュストモス(三五〇年頃—四〇七年)は、代表的ギリシア教父の一人。クリュストモスは、「黄金の口」の意味であり、多くの説教・講話を残している。『中世思想原典集成 二——盛期ギリシア教父——』(平凡社、一九九二年)に、解説と『神の把握しがたさについて』の翻訳がある。編者によれば、引用箇所は、一言一句正確ではないが、彼の説教『いかにして最初の人間はすべての被造物にとっての第一義務者たるか』(Quomodo primus homo omni praelatus fit creaturae) にある (The Works, p.349)。

### 第三五章 神の摂理は、世界の第一義務と正

義とが同時に果たされるべく命じた。

以上のようなクリュストモスの言葉から、最初の第一義務者の義務が地上のすべての生き物を支配し、それらに對してこの上なく正しく命ずることであったことが明らかとなる。この者はそれらのこと<sup>1)</sup>をなすために、十分な権力を有し、また完全な威厳を有していたのであった。しかしながら、もしこの者が、統治する際の掟 (regula) でありかつ形式 (forma) でもある正義を有していなかったとするならば、この者はそれらのことをなすために十分かつ完全であるということにはなりえなかったが故に、クリュストモスがこの者は世界を支配するために十分かつ完全であると<sup>2)</sup>言った以上、この者はそのようにすることを可能にする正義をも自ら<sup>3)</sup>が有していると疑いなく信じていたのである。

何故ならローマ法は、一つのものが譲られるならば——それらなしにはその一つのがなされえない——すべてのものもまた譲られてしまうと述べているからである。<sup>3)</sup>しかし、正義なしに世界が支配されるということはありえなかった。それ故、主によって世界の統治が人間に委ねら

れたのであるから、その時正義もまた人間に譲られたということを認める必要がある。この上なく賢明なかのソロモンは、そのことも含めて命じられたということのみならず、その後そのことが実現されたということをも考慮して、『コヘレトの言葉』において次のように述べている。「ただし見よ。見いだしたことがある。神は人間をまつすぐに (rectus) 造られた<sup>(4)</sup>」<sup>(4)</sup>。と。と言うのも、廉直さを有していなかった者は真直ぐにされることなく、同様に力を得ていない者は力強くされることがないからである。あるいは、病によって悩まされている者はいかにして健全であると判断されえようか。したがって——前述のごとくソロモンがその時真直ぐであったと宣言した——最初の人間は、創造された時に廉直さを有していたのである。

しかしながら、このような廉直さが、あらゆる統治の形式であり掟である正義であったのかどうかは、さらに探究するに値する。確かにアンセルムスは、正義を定義して次のように述べている。すなわち、正義とは「それ自体のために守られた意思の廉直さである」<sup>(5)</sup>。と。そして定義は定義されたものと互換可能でなければならないのであるから、もし正義が意思の廉直さであるとするならば、正しい意思が正義であるということが必然的に帰結されることになる。

したがってローマ法もまた、正義とは「各人に各人の権利を配分する不変かつ永続的な意思である」と述べているのである<sup>(6)</sup>。

ここから、以下のことが帰結する。最初の人間は、真直ぐな者として創造された時に、各人に各人の権利を配分する不変かつ永続的な意思を有していたということ、したがってまた、この者は——それを通して全世界を支配することができ、かくしてすべての被造物の中で第一人者たることができるような——正義を有していたということである。さらに、この者が創造された時の最初においてこのようになす意思を有していたこと、そして前述のすべてのことがこの上なく正しく結論付けられるということを、聖アウグスティヌスは『神の国』第一四巻において、次のように述べることによつて、あたかも一つの命題の下におけるかのごとくにそのことを把握して、確認しているのである。すなわち、「神は人間を正しい者としておつくりになつたのであつて、それゆえにまた、善き意志をもつ者としておつくりになつたのである。というのは、人間は善き意志をもつ者でなかつたら正しい者ではないであらうからである。したがって、人間は、その善き意志と共に神によつてつくられたのであるからには、善き意志は神のみわざの成果な

資料のである」と。<sup>(7)</sup> 聖アウグスティヌスは、このように述べ  
資  
ている。

また、最初の人間が神の法に違反して、真直ぐな意思で  
はなく、不正で変わりうる意思を有しており、したがって  
我々はその意思が永遠のものであったとは言えず、その意  
思は——主たる神からその権利を奪い去ったという点で  
——各人に各人のものを配分するものでもないということ  
も、以上述べたことと矛盾するわけではない。何故ならば、  
最初の人間がかくも不正に働くようになったその意思は、  
主からその者に委ねられたかの意思——それが正義でも  
あったということは上述で明らかにされた——ではなかつ  
たのであり、最初の人間は——自らが不正にしてみました  
その意思によってかくも邪悪な行いを彼が犯した時に  
——その善き意思を放棄してしまつたからである。すなわ  
ち、主が最初の人間に授けた最初の意思は、その者が望ん  
だ時に放棄することができなかつたとするならば、彼の功  
罪に応じた彼の意思であつたとは言われえないのである。  
しかしして最初の意思自体は、たとえ最初の人間がその変わ  
りうる意思の刺激によってそれを退けたとしても、それが  
不変と永遠以外のものは望まなかつたという理由で、不変  
かつ永遠だったのである。

このようにしてまた、最初の人間がかくも不正に姦通す  
るに到つた意思は——正義と定義される——かの意思では  
なく、正義ではなく不正義と呼ばれるにふさわしい別の意  
思だったのである。何故なら、その意思はアンセルムスが  
正義であると定義した廉直さを持つていなかったからであ  
る。  
正義については、以下において程なく一層明らかに論述  
されなければならない。

- (1) 著作集版の *qua* は、転写ミスと思われる。ランベス写  
本では *que* である。
- (2) 著作集版の *dum* は、ランベス写本では *cum* である。
- (3) 出典不明。
- (4) 『コヘレトの言葉』七、二九(三〇)。
- (5) 編者によれば、このような正義の定義は聖アンセルム  
スのいくつかの作品において、とりわけ『真理について』  
(*Dialogus de veritate*) 第一二章において見られる (*The  
Works*, p. 349)。
- (6) *Digesta*, 1, 1, 10 (ウルピアヌス)。
- (7) 『神の国』第一四卷第一章 (岩波文庫版 (三)、三〇  
七—三〇八頁)。
- (8) 著作集版の *is* は、ランベス写本では *sibi* である。

第三十六章 正義と自然法は、偶然、同一の質  
(qualitas) と本質 (essentia) を有  
している。

しかし、主が前述の形で行われるべく立てた正義とは、その始まりを我々が尋ねている、かの自然法ではないのか。実際、正義の誕生の仕方について我々がなした説明は、それが我々が示そうと決意した自然法の起源をもまた明らかにするのでなければ、無益に終わってしまう。我々が今まで歩んできた道によってそれをなすうるためには、正義と自然法が——偶然にはあるが——同一の質と本質を有しているということ論証しなければならぬ。それをなした場合には、その時には正義の起源が明らかにされると同時に自然法の起源もまた同様に示されるのである。それ故我々は、さらに先に向かう前に、正義と自然法の本質と徳を、両者が同一の効力と徳を有しているかどうかについて、調べなければならぬ。この作業においては、まず法 (ius) が何故にそのように呼ばれるのか、否むしるどこからその名称の理由が発しているかを探究するのが適切である。次いで、それが正義の深淵から発している仕方を探究することによって、我々はおそらく完璧にその本

質に入っていくことに成功するであろう。それが知られたならば、その時法と正義との同一性、あるいはそれらが分かれたる相違点が我々にとってははっきりと明らかになるであろう。

ローマ法は、『学説彙纂』の「正義と法について」において、法 (ius) は正義 (iustitia) からそのように呼ばれていると言っている<sup>(1)</sup>。しかしながら、法の名称の語源は、この探究において我々にとってどのように資するであろうか。と言うのも、文法が教える語源と派生が我々に説くのは、物の本質よりもむしろ単語の本質だからである。他方、聖イシドルスは『語源』において、法 (lex) および他の徳の少なからざる本質を語源論を通して我々に教えている<sup>(2)</sup>。しかも、この上なく高貴なローマ法が理由なく法は正義からそのように呼ばれていると言っていると考えられてはならない。

それ故我々は、正当にも次のように推量せねばならない。すなわち、法が正義からその名称を由来させているごとく、法は正義に発生源を有しており、したがって法はその親の名称によって刻印されるに値する、と。同様に、法 (lex) は結び付ける (ligo) ことから、また王 (rex) は支配する (rego) ことから、類縁関係という理由によって、あ

たかもその親からのごとくに名称を得ているのである。<sup>(3)</sup>

他方我々が、法は——息子が母親の本質から発しているように——正義から発していると述べたとしても、息子は母親の定義から離れることがありうるので、法もまた正義とは相違しうるということを我々は必然的に承認せねばならない。「しかし」法と正義が相違しうるということが正しいはずはないのであるから、他の発生の仕方と本質を調べる必要がある。と言うのも、我々は法と正義が常に同一であるということを立てようとするのであるから、その場合我々は、法が正義から名称を得ている仕方について、息子が父親に対する関係のように——父親は本質上、前述されたように、<sup>(4)</sup>いないこともあればあることでもあるので——相対的に (relative) とか、あるいは人間性が人間から発しているように——人間性は常に具体的なものとは別物であるので——抽象的に (abstractive) とか言うことはできないからである。そうではなく、輝きが光りから、熱が火から、溢れる川がその水源から発しているように、自然法は正義から発しているのであって、その結果、輝きが光りと、熱が火と、流れる水がその水源と別物でないように、法は正義と別物ではないのである。そして、これらの発生物あるいは産物が、それら自体がそこから発生し<sup>(5)</sup>あ

るいは生み出された(「源の」)ものと同一ではあるが、しかしそれらから発生することによって別の仕方でその力を生み出しているが故に、別の名称を得ているのとちようど同じように、法と正義は別の仕方でその同一の徳を生み出したがってそれらが別の名称を得ているとはいえ、自然法は本質において正義と同一であり、正義と同一の質、善、効力を有しているのである。

何故ならば、アウグスティヌスが『三位一体論』第九巻で述べているように<sup>(6)</sup>、人間の精神は知を生み出し、また精神と知が愛を生み出すのであり、したがって精神があたかも親のごとく、知があたかも子のごとくであり、また愛が両者から発するのであるが、それとちようど同じように、正義は法を生み、また正義と法は衡平を生み出し、したがって法と自然的衡平は、知識と愛情がその源である精神と一体であるように、正義と一体だからである。それ故我々は、正義の源を完璧に示すことができれば、自然法の誕生をもまた同時に示すことになるのである。

(1) Digesta, 1, 1, 1.

(2) イシドルスの『語源』については、『中世思想原典集 成 五——後期ラテン教父——』(平凡社、一九九三年)

五〇五頁以下に、解説と「第六卷 聖書と聖務日課について」の翻訳がある。

(3) 前出、第三〇章、参照。

(4) 前述箇所は不明。

(5) 著作集版の *emanant* は転写ミスと思われる。ランベス写本では *emanant* である。

(6) ランベス写本には「第五卷」と書いてあるが、編者によれば、「人間の精神は知を生み出し」云々は、第九巻における議論の要約である。これは文字通りの引用ではないが、その実質的な趣旨は第九巻の随所に見られる (*The Works*, p.362)。中沢宣夫訳 (東京大学出版会、一九七五年) 二五〇頁以下、特に二五五頁以下、参照。なお、『中世思想原典集成 四——初期ラテン教父——』(平凡社、一九九九年) 九七九頁以下に、解説と第一五巻の翻訳がある。

(未完)