HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	法思想にみられる基督教の影響
Author(s)	高坂, 直之
Citation	基督教学, 6, 1-18
Issue Date	1971-07-12
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/46274
Type	journal article
File Information	6_1-18.pdf

Hokkaido University Collection of Scholarly and Academic Papers : HUSCAP

論　文

法思想にみられる基督教の影響

高坂直之

I

自然界はみごとな秩序を示している。ただ膨大というだけでなく、自然はまた法則と理性、古代ギリシァ人のいわゆる「ロゴス」をもっている。これがあればこそ人間の理性が生まれ、科学が発達したのであろう。自然が不意にその法則性をなげうち、気まぐれな無秩序に陥ったら、科学が崩壊するばかりでなく、人間も気が狂うに違いない。人間の内省的な自己意識が出現したことは確かに驚異であるが、それにもまして最大の奇跡は、この自然界の秩序ないし法則性である。中世随一の碩学と称えられたトマス・アクィナス（Thomas Aquinas）は、この法則を「永久法」（lex aeterna）と名づけた。ほんらい自然は、人間に対する絶え間ない挑戦によって文化その他、人間の創造性を刺激する効果をもっている。われわれがこの刺激にたえ、さらに自然に命令するためには、早くからベコ（Rogerius Bacon）が指摘したように、自然に従い、その法則に順応しなければならない。自然に逆らうことは、あらゆる文化の破壊を意味する。それゆえ永久法は、いわば万物をその究極の目的に導くための計画、設計であるといえよう。

理性的存在である人間独特の領域においては、それが愛、感謝、誠実、貞潔、真実、正義などの道徳規範として感得されるのである。それらのなかから中世の学者は、正義の自然所与的要求を満足する掟を取り出して中世独特のア

レンジを加え、これに「自然法」(lex naturalis) なる名称を印した。したがって自然法は端的にいえば、個人および共同体に対する自然的正義の命令にほかならない。それは、われわれの素朴な良心の判断のなかに顕現されるものである。良心の命令こそ、あらゆる恣意と詭弁を排して、われわれに自然法の承認を強要せずにはおかない。そこでトマスは自然法の実効性を、偶然な外部の圧力からでなく、ありのまま各個人の内心において得られる書かれない法であると認識した。(1)

さて人間の理性は、日常生活のあらゆる事柄に関して、自然法の規律よりも一そう特殊的、具体的な確定に進展することを求めるものである。この自然理性によって企てられた自然法に基づく特殊的な確定を、かれは「人定法」(lex humana) と名づけた。このように法を三段階において捕え、自然法の発する源を永久法とし、人定法は自然法に根拠づけられて初めて、その存在価値があるという考え方、つまり人定法の究極の価値を宇宙の統治者である神に求める基督教的法律観は、中世の初期すでにアウグスチヌスによってとなえられていた。(2) これを科学的精緻さをもった表現にまで押し上げたのが前記アクィナスである。

もっとも、ヨーロッパの法思想がその科学的体系を得たのはギリシァに始まるが、その偉大な法哲学に比べて実証法方面では余りみるべきものを残していない。それがローマにそのまま継受され、ローマ法の指導原理となって絢爛たる実証法文化を築きあげたことは、あまねく人の知るところである。その反面キケロ以外にはみるべき法哲学者を出していないことは、まことに奇異に感ずる。ともかくそれが中世にはいると、基督教による潤色によって近代法思想の発展に一大功績を示し、とくに現今の西欧における国家理論および法哲学の基盤をなしていることについても周知の通りである。すなわち基督が「われは真理なり」といったときに、ギリシァ、ローマの法理は根本から改変されねばならなかったし、古代精神にはなかったカリタス (caritas) の理念が、従来の法哲学に思いきった方向転換を余儀なくさせたわけである。

ところが多くの学者はルネッサンスから十八世紀後半にかけての、いわゆる啓蒙期における法学者、ことにオランダのグローチウス（H. Grotius）こそ「神の自然法」を「人間の自然法」たらしめた、いわば「自然法の父」であると称え、続いてホッブス（T. Hobbes）、プーフェンドルフ（S. Pufendorf）やロック（J. Locke）などによって、かれらの経験的自然法論を創設したといい、ついにルソー（J.-J. Rousseau）が出て社会契約的自然法学説の頂点に立つ理論、いわゆる純理性的自然法論を樹立、ここに初めて基督教に無縁な本来の意味における自然法の体系が確立されたという。

これらを検討するのは本稿の目的ではないが、ただ十九世紀の半ばから二十世紀の最初の十年にかけて起こった法実証主義は、燎原の火のごとく、まずドイツ法学を圧倒し、たちまちにして大陸法学のほとんど全般にわたって征服するところとなった。その結果、自然法学に対する一大攻撃が始まったのである。とくにイエーリング（R. Jhering）、オースチン（J. Austin）やベルクボーム（K. Bergbohm）などの自然法殲滅戦はまことに目ざましく、自然法を完膚なきまでに粉砕したかにみえた。そしてついには自然法学者であるとの烙印を押されると、それだけで法学者としての自殺を意味するとまでいわれたものである。その法実証主義者の攻撃の対象は、実は啓蒙時代の（基督教とは無縁の）自然法であったことに注意しなければならない。この自然法の支持者たちは、簡単に普遍妥当性を主張することによって自然法を固定させ、弾力性のないものにしたことをいたく批判された。つまりかれらの自然法は、時勢の変遷、社会的需要に応じられないとの理由で攻撃されたわけである。(3) 一方、法実証主義も、これを推し進めると、法と道徳との完全分離ということになり、さらにオースチン、ベルクボームなどがいう「国家の制定法であるかぎり、悪法もまた法である」という観念に到達せざるをえない。そしてその極致においてはナチスのいう「民族のためになることが、すなわち法である」という恐るべき法律観となって現われるのである。

この法実証主義に続く法哲学再生の時代において重きをなしたシュタムラー（R. Stammler）やラートブルッフ

(G. Radbruch) も、自然法を回避したばかりに、あるいは形式的な社会理想に落付き、あるいは普遍的な社会理想の要求を放棄して懐疑主義に陥らざるをえなかった。もっとも、ラートブルッフは晩年になるにつれて自然法に接近していったことは有名である。(4)

広くヨーロッパにおける法思想体系を、きわめて大ざっぱに分類すれば、まず第一に、古代の遺産を基督教にもとづいて再構成した独特の法思想と、第二には、北方の諸民族に始まる古代文化の攻撃、とくに基督教を攻撃するというやり方で構成される法思想、この二つの体系に分けられる。これら二つの法思想の流れは、現在あらゆる法学派によって、それぞれ科学的体系に整えられながら併存している状態である。われわれは好むと好まざるとにかかわらず、これら実体の息吹きのなかで生活しなければならないであろう。神の啓示にもとづく普遍的自然法理念を拒否する人びとも、否定しながら実はこれによって培われているのである。ニーチェの有名な「神は死んだ」(Gott starb.) も、サルトルの無神論も、この基督教的実体に浸りながらできた倒錯現象とはみれないであろうか。ヨーロッパの法学者のなかで基督教的自然法理念に真向うから反対する者は、かれらの敵を拒否したことになるのであって、かれらは基督者であろうがなかろうが、これを意識の外におくわけにはいかない。すなわち神について無関心ではいられないのである。極端な法実証主義者をもって代表される第二の体系は、したがって神を無視できないがゆえに神と戦いながら構成された法体系であるといえよう。

およそ露骨な唯物論は理想主義に対して断固反対する。同様に極端な法実証主義は、その陰になんらかの社会不安をはらみながら、理想主義打倒をとなえてやむことを知らない。人間は希望なしには生きられず、あまりにも空想、憧憬の世界へ逃避しがちである。学者のなかで、世界はすでにルソー的な、あるいは基督教的自然法の甘さから完全に脱皮したという者もいるが、近代世界史は自然法の再生をはっきり示している。実際のところフランス革命以来ヨーロッパ各国で、自然法を完全に振り切ったためしはない。人びとは時空を貫く真理である法理念を感得し、それを

尊重することによって、その秩序のうちに安心立命を得ることができるのである。したがってアウグスチヌスのいわゆる「秩序の静けさ」(tranquilitas ordinis)[5]である平和が得られないうちは、心の平安など期待できるものではない。

近代に至って前述の自然法殲滅戦の展開は、新しい法秩序の出現を約束した。しかしその結果はどうだったか。新法秩序が定まらないまま人びとは依然として不安に慄き、はては世界を恐るべき大消耗戦に二回にわたって追い込んでしまったではないか。現代人は十九世紀の半ばから現われた数多くの新しい法思想（自由法運動や利益法学に始まり、現在の現象派法思想ないし実存主義法思想など）に対して幻滅と悲哀を感じている。総じて唯物的立場に立つ一連の法律観は、自信と恐れ、自尊心と恐怖心の交錯、国家主義と個人主義というこの二律背反の一時的な一致を、あくまで保持して逃がすまいとする焦りにも似ている。フランスの文学史家ギュスターヴ・ランソン (Gustave Lanson) は「ロマンティスムは形而上学的慄きに貫かれている」(La romantisme est tout traversé de frissons métaphysiques.) といっているが、このロマンティスムを強調して古典への反感憎悪と、強烈な感情の解放を主張する一連の唯物的思想に対して、まことにうがった批判であろう。

ともあれ二十世紀の初めまで極端な法実証主義の非人道的な法思想が世界のすみずみにまでまん延していたのが、第一次世界戦争終了と共にフランスにおいて、第二次世界戦争終了と同時にドイツにおいて、それぞれ基督教的法思想が再生するに至った。ことに第二次世界戦争後における基督教的自然法思想の復活が目ざましかったのは、ナチスの非人道的な政治活動には、法実証主義が大きく寄与していたことに対する法学者の反省が、そうさせたものと思われる。また基督教的立場を前面に出さない法学者の自然法研究も、一方において目ざましいものがある。かれらは法実証主義の狭さを越える超越的な面の法そのものを求めるために、そこに微妙な基督教への接近がほのめかされているように感じられてならない。コーイング (H. Coing)、ミッタイス (L. Mitteis) や晩年のラートブルッフなどがよい例であろう。

いずれにせよ基督教的自然法思想は、普遍感情、大衆の良識として、神が与えた人間の理性のうちに注入されて、つねに存在するものであるから、不道徳が横行したり、人間性の歪曲があえて行なわれるようなところには、この思想がうっ積して、やがて機会を得て爆発するに至るのは当然の経路である。たとえば憲法その他の法律の制定ないし改正運動となり、あるいは植民地の反抗となり、ときには革命となって、この思想が起こったことは、歴史が明らかにわれわれに示している。「神と人類のまえにその責任を意識して、」(Im Bewusstsein seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen, ...)の句に始まる一九四九年の「ドイツ連邦共和国基本法」(いわゆる西ドイツ憲法)が、全体的にみて敬虔な自然法的色彩がすこぶる濃厚であることはいうまでもない。とくにその第一章に掲げる基本的諸権利において強く感じることは、衆人のひとしく認めるところである。そのほか一九四五年の「スペイン国民の憲法」「トルコ共和国憲法」「ブラジル連邦憲法」「国際連合憲章」や一九四八年の「人権に関する世界宣言」などには、いずれも基督教的な自然法色彩が明確に現われている。

もっとも、ウィーア(K. C. Wheare)のいうとおり(6)、実証的には不変でありえない憲法に対して、不動の権威という烙印を、ただ感情的に押捺しようとする意向がうかがわれるかぎりにおいて、これを否定するにやぶさかではない。しかしながら「アイルランド憲法」の前文にある「すべての権能の源をなし、われわれの究極の目的として、人および国家のあらゆる行為が、共に則るべき神聖なる三位一体」(the Most Holy Trinity from Whom is all authority and to Whom, as our final end, all actions both men and States must be referred)や「スイス連邦憲法」の冒頭にある「全能なる神の御名において」(Au Nom de Dieu Tout-Puissant)、また前記「西ドイツ憲法」一名ボン憲法の最初を飾っている句などは、はたしてウィーアのように、感情的とのみいいきれるかどうか疑いなきをえない。われわれは、むしろアメリカの独立宣言にみられる「自然の神の法」(laws of nature's God)、「創造主から賦与された」(endowed by their Creator)とか「神の摂理の保護に強く信頼し」(with a firm reliance on the protection of

divine Providence) などという字句が「いささかも激情的なものでなく、かえって将来の国家発展に対する冷厳な決意、ないしは誓いを表明したものであるのと同じように解したい。ことにアメリカ諸州の憲法は、ほとんどその前文において、自由の賜与に対する全能者への感謝を表明するか、または宇宙の至高の支配者に対する深い尊敬の言葉を挿入していることに、想いをいたすべきである。たとえば、We, the People of the State of New York, grateful to Almighty God for our freedom, で始まる「ニューヨーク州憲法」その他、また with profound reverence for the Supreme Ruler of the Universe, を前文にもつ「ミズーリ州憲法」と、おおむね同文に近い句を掲げたものが、各州憲法の大部分を占めている。これらは、いずれも初期の政治改革に示したカルヴィニストの強固な決意を表明したもので、各条項とはまことに混然とした融和をみせているといえよう。まして前記「アイルランド憲法」の規定のなかには、若干の教皇回勅、ことにレールム・ノヴァールム (rerum novarum, 1891) やクァードラジェシーモ・アンノー (quadragesimo anno, 1931) のもつ経済的、社会的教義の大部分が織りこまれているが、その内容の荘重さのなかに、みじんも感情的な分子を発見しえないことを知るとき、いっそうその感を深くするのである。

また古くは「マグナ・カルタ」の前文の最初に、神の啓示を体し、神の栄光、神聖なる教会の繁栄を祈念する決意を表明した句がみられ、第一条に規定する教会の自由は、漠然とはしているが、十三世紀を通してその信仰が有効に持続された事実。[7] 同じく「権利章典」における教会の保護。ついでながら「すべての理性と正義との源泉を求める神の庇護を祈念して、この憲法を制定する」「神の加護の下にこの憲法を制定する」と、それぞれ前文にうたった現行「アルゼンチン憲法」と「ブラジル憲法」。そのほか「デンマーク憲法」、「ノールウェー憲法」や「フィンランド憲法」など、数えるならば、まだまだ多くの憲法のなかに基督教の影響が見いだされると思う。これらはすべて各国民の法意識のなかに、いかに基督教が浸透しているかの証左である。

II

次に現在、人種を越えた大方の法意識により、共通の法理想として各国憲法に取り入れた原則が、いかに基督教から影響を受けているかを検討してみたい。

(一) まずその基本的人権規定の普遍的性格について考えてみよう。がんらい天賦人権といえば、ルソーの影響を受けた一七八九年の人権に関する「デクララシヨン」をもって創始とするというのが常識であった。それがイエリネック (G. Jellinek) の名著「人と市民の権利の宣言」(*Die Erklärung der Menschen und Bürgerrechte*, 1895, 4 Aufl., 1927——邦訳) によって、その誤りであることが遺憾なく指摘されたことは、周知のとおりである。この「人権宣言」は、実はアメリカ諸州の権利章典に拠ったこん跡が明瞭であって、ルソーの学説のみが人権の法的形成におけるおもなる根拠ではない。歴史的にみるならば、それはむしろスイスを源流とするカルヴィニズムの要請にまでさかのぼる必要があることは、もはや明らかである。つまり基本的人権の「普遍性」は、実に十七世紀におけるプロテスタンティズムに基づく自然法理論による醸成であるということにほかならない。

当時いわゆる人間機械 (l'homme machine) 説を唱え、宗教を否定し、伝統と理性との背反を強調して、すべてを物質の運動に帰せんとした百科全書派 (Encyclopédistes) が、いかに革命前の思想を支配していたとしても、少なくともその合理主義が普遍的人権の源泉でなかったことだけは、確かであるといえる。もっとも、前記「人権宣言」第六条の最初に「法律は volonté générale の表現である」とあるのは、明らかにルソーから出たものであり、また続いて直接民主制の原則をも併せて取り入れているのをみても、かれの強い影響を認めなければならない。しかしその全体的構成において、敬虔な自然法的色彩濃厚な「ヴァージニア権利宣言」(Virginia Bill of Rights, 1776) を十分に参酌していることは動かせない事実である。

(二)　およそ基本的人権の中心をなすものは「自由権」でなければならぬ。わが国の憲法も欧米各国の憲法にならい、その十一条と九十七条で自由権を「犯かすことのできない永久の権利」であるとしている。ほんらい法実証主義においては「永久の権利」の存在など許せないのではなかろうか。有限的な人間の世界に、永久とか普遍などは実証的に考えられないはずである。永遠は、ただ神に繋がる理念として捕えなければならないとすれば、それは基督教的自然法の分野であるといわざるをえない。中世の神学者アクィナスは「自由は人間の一般的善について知覚したあとから続くものであるから、自由に義務が伴うのは当然である」[8]と述べているが、わが国の憲法十二条は、まさにこれを成文化したように受け取られる。もちろん、このような自由は人間以外のいかなる動物にもなく、かれらの行動と事物の性質との連絡は、肉体的必要による因果律そのものである。人間においては、それは肉体的必要からばかりでなく、道徳的必要も大いに関係があることはいうまでもない。ダンテは、人間の本当の幸せを自由獲得にあるとし、自由こそ神が人間性に与えた最大の賜物であると考えた。したがってかれは、自由を最大限に発揮できるとき、その種族は最盛期にあるといっている。[9]また中世末期の神学者オッカム（W. Occam）は「あらゆる人間は、その支配者を自由に選ぶ権限を神から授けられた。なぜなら人定法によれば人間は生まれながら自由であって、いかなる人にも服従させられないからである」[10]という近代的な理論を展開した。これらはすべて近代憲法のなかに成文化された各条文の精神的根拠となっている。

　がんらい道徳的に完全な状態においては、人が人に盲従するいわれはない。納得できない服従は自由に反する。したがって自由は一つの特殊な善であるということができる。アウグスチヌスが「神の国」第十四巻第十章で述べているように「善意が要求できないものはない」のであるから、道徳状態において自由が存在しないわけがない。

(三)　次は「平等」についてであるが、これも基督教の影響を大きく受けていることはいうまでもない。まずパウロはキケロと同じように、すべての人びとを平等にみている。使徒行伝（第十七章二六～二八）に「私たちは神のなかに生

き、動き、存在するものです。あなたたちのある詩人も『私たちはその一族である』といっています」とあるとおり、パウロにとって人はみな同じ聖なる目的のために創られた霊魂の組織体にほかならなかった。

こういった考えはまた、ヘブライ人の民族主義とギリシァ人の傲慢さに対して述べられたガラチア書（第三章二六～二九）のなかにもうかがえる。すなわち「あなたたちはみな基督への信仰によって神の子である。基督の洗礼を受けたあなたたちはみな基督を着たからである。もうユダヤ人もギリシァ人もなく、奴隷も自由民もなく、男も女もない。あなたたちはみな基督において一つだからである」と記されている。これが欧米における近代憲法に影響していることは想像に難くない。したがって欧米法を継受したわが国の憲法、とくにその第十四条、第二十四条が、間接ながら精神的影響を受けていることを否定はできないと思う。これはつまり、アリストテレス以後の哲学において発展した人間平等の理念が、基督教によってアレンジされ、法の世界に紹介されたことを意味する。

人間の自然的平等の原則は、四世紀初期のラクタンチウス（Lactantius）、末期のアンブロシウス（Ambrosius）を始め、中世を通して、あらゆる教父の共通した見解であった[11]。ところが自由・平等に反する奴隷制を、かれらは黙認したではないかという痛い反論がある。もちろん現在の教義では、いかなる形にせよ、これを認めるわけはないが、初期の基督教はこれを是認したと批判する人がかなりいる。しかしこれを無条件に認めたとは、到底おもわれない。「人類の堕落」すなわち「原罪」の結果、戦争を招来し、そのなかで無制限な殺人を避けるためには、やむをえず奴隷制を採用した「万民法」（jus gentium）を認めないわけにはいかなかった、というのが実情であろう。それゆえかれらの関心は、奴隷という名の使用人に対する扱いが苛酷であるかどうかに係っていたと推測したい。他方、教義の示す「人間相互の寛大さ」への矛盾と、次第に普及してきた「政治責任」追求のために、積極的にはこれに賛成できなかったはずである[12]。だからこそ当時の神学者は「人定法」上やむをえない「政策」として一応はこれを認めたものの、「自然法」の立場からは絶対相容れない理念として退けたのである。したがって初期の基督教が奴隷制を全面的

に認めたという反論は、額面通りにはいただけないことになる。ともかく自由・平等という憲法理念に対する基督教の影響は、自然法を通して否定できない事実といえる。

(四) さらに、基本的人権を制限できるキーポイントである「公共の福祉」理論を追究してみたい。わが国憲法の第十二条、十三条、二十二条や二十九条にみられる「公共の福祉」も、その母体である欧米憲法においては、明らかに基督教の影響が看取される。この理論はギリシァ・ローマの時代、すでに論ぜられているが、これを科学的に大成したのは、十三世紀の神学者アクィナスの「共通善」(bonum commune)[13]理論であろう。

「共通善」と憲法における「公共の福祉」とを全く同義語であるとする学者もないわけではない。[14] しかし両者には、微妙なニュアンスがあることは確かである。[15] たとえば「公共の福祉」は一般に国内の秩序を意味し、道徳と直接関係のない「便宜」、「政策」までも包含する実定法上の概念であるのに対し、「共通善」はむしろ国家を超越した人類の秩序を目指し、正義、道徳を内容とする自然法および実定法に通ずる概念でなければならない。したがって前者の活動範囲は俗世間に局限されるが、後者はそればかりでなく、結局、神と人類との関係において考えなければ、その真意を把握できないものである。

両者にこのような差異があろうとも、今世紀における画期的な「人権に関する世界宣言」が成立し、また近代諸国憲法の人権規定が、きわめて自然法的色彩濃厚である事実や、人権規定の国際的同一化の傾向が強い事実、それに対外政策や国際経済の動向を度外視してなす憲法の解釈ないし改正は不可能であるという事情から、公共の福祉も国内の実証面だけに局限することなく、国際的に、もっと高度な精神面をも高揚しなければならない時期に到達しているといえる。とすれば結果的には、憲法に規定された「公共の福祉」をアクィナスが「神学大全」で強調した「共通善」に一致させることが、かえって憲法の正しい解釈といわれるかも知れない。

ついでながら基督教はその初期においてすでに、公共の福祉を阻害することをおそれて、金融の正当性を擁護して

いる事実を注目する必要がある。[16] がんらい不完全な人間は、その能力以上の完全さを強要する法に従わされると、かえってより大きな悪を招来し、罪を重ねることになるからである。「箴言」第三十章三三節がよくこれを明示するといってよい。

しかし、あるトミストがいうように「ときにはある悪に反対することが社会に大きな害を与えることもありうるから、社会が大きな不都合を被らないためには、実定法においてあるていどの悪を許さねばならない。そうすることが正しいからではなく、それが公共の福祉に合致するからである。それゆえそれらの悪から真理の抽出も可能であって、これを妨げてはならぬ」[17]という態度は、少々理解に苦しむ。「必要悪」は分からないでもないが、便宜主義に徹する弊害も忘れてはならないと思う。

がんらい公共の福祉は、自然法の及ぶ範囲に対してはもちろん、自然法の直接タッチしない面にまで浸透することはあっても、自然法の反対する行為までをも容れるのは、明らかに行きすぎである。もしそうすれば、自然法は実定法から、まことに浮きあがった存在になってしまう。たとえ、いかなる技術的法規にせよ、これに反する行為は、交通、衛生、公衆その他の諸道徳に反するという意味において、自然法との繋がりをもつことを銘記すべきである。いまさらイザヤ書、第十章一節の「邪悪な法を作る者……は禍いなるかな」を引用するまでもない。

㈣ 終りに「抵抗権」思想に対する基督教的影響の問題を取り上げたいと思う。これは一七七六年のアメリカ独立宣言において実証化されて以来、近代憲法の重要課題として取り扱われてきた。もっとも抵抗権理念については、古くから哲学者や神学者が真剣に討議していたものである。しかし初めて国家に対する個人の尊厳が表面化され、法律に対する良心の抗争が認められたのは基督教の影響であった。良心に忠実のあまり、基督者たちが国法の遵守を拒否して、自らを殉教に導いた数々の事実を思い起こすまでもない。

もともと良心の判断は神の判断であり命令でもあるから、良心を束縛するような実定法は、悪法の取り扱いを受

けるのは当然であろう。アウグスチヌスも、その「自由意思論」第一巻第五章で「不正な法は法でありえない」(lex esse non videtur, quae iusta non fuerit. —"*De Libro Arbitrio*", lib. I, cap. 5) といっている。したがって自然法に反する実定法、たとえば宗教や思想のような良心の分野を拘束する実定法は、もはや法としての効力を欠くものとして、その遵守義務は当然免がれるとしなければならない。古代の人びとは、ソクラテスの死がそれを物語るように、人格におけるこの抗争を意識していなかった。ただ宗教的良心とからんで抵抗思想は、形成期にあった絶対主義君主に対して反抗する庶民の権利を擁護する目的から（具体的にいえば、封建諸侯や貴族の身分的特権を保護するのがおもな目的であったと思うが）そういった目的から、暴君放伐思想という政治的イデオロギーとなって中世の爛熟期に現われたことは周知のとおりである。極端な抵抗を喜ばないイギリス人でさえ、一二一五年のマグナ・カルタにみられるように、専制君主と全体としての人民を結びつける「服従契約」(pactum subjectionis) において、もし君主に重大な義務違反があれば、その契約は実行不能による解除が約束されている。

中世においても、なおギリシァ、ローマ時代の神権政治観念が、依然としてかなりの力をもっていた。しかし一方において、この西欧の伝統的な国家観は、とくにアウグスチヌスを通じて基督教思想によって潤色され、国王が自己の神権を主張しても、それは精神の世界とは関係のない、世俗の冒瀆的な放言と考える人びとが次第に多くなってきた時代でもある。[18] それゆえ当時の人びとは、ボナヴェントゥーラやアクィナスが説くように、良心の閃光 (synteresis) によってのみ自然法の獲得が可能であると考え、良心を無視する圧制者を自然法の破壊者として、これに対する忠誠義務を放棄するのが、むしろ正当であると感じていたのはきわめて自然であった。この思想が十七、十八世紀の社会契約論に発展し、近代の技術的に発達した「人民の政治参加」によって幾分は緩和されてはきたが、依然として抵抗権の問題は憲法における重要課題となっている。

がんらい抵抗権の起源は、基督教を敵視する社会のなかに、教会を支える少数民族を組織する必要から起きたもの

で、そこに異教徒の国家に対して初期の基督教団体の進むべき方向が決定づけられたのである。そしてその抵抗権は「セザルの物はセザルに還し、神の物は神に還せ」（マルコ聖福音書、第十二章一七節）と「われわれは人間にではなく、むしろ神に従うべきである」（使徒行伝、第五章二九節）という信徒の生活基準にまで高められた命令に基礎づけられている。したがって政治的服従の限界は、初期基督教徒によって正確に規定され、国法が神の啓示や自然法に矛盾するときは、政治的服従は拒否されることになっていた。

一口に抵抗権といっても段階があることはいうまでもない。予防的抵抗権、受動的抵抗権、防衛的抵抗権そして攻撃的抵抗権の四段階に分けるのが通常であろう。しかし問題は最後の攻撃的抵抗権である。その他の場合は、自然法に真向うから反するとはいわれないが、最後の場合について中世の有名な神学者は、前記の使徒行伝にもとづき次のような規準を示した。すなわち実定法が「人類の福祉」（bonum humanum）に反する場合、あるいは「聖なる善」（bonum divinum）に反する場合（たとえば聖書の律法にそむくことなど）は、これに抵抗することによって社会的混乱を生ずる恐れがなければ、その抵抗は正当視されるというのである。[19] この規準は建国当時のアメリカ独立宣言書によく当てはまるばかりでなく、現在世界のほとんどの憲法においても、その解釈規準として立派に通用するものと思う。

さらに問題は、抵抗権の極致である革命に伴う暴支配者殺害の是非である。中世や啓蒙期の学者のなかで、積極的にこれを認める者もいるが、[20] 政治的支配者を暗殺することは、いかなる理由があろうとも、単なる殺人以外の何ものでもない。前記アクィナスは、その著「王侯政治論」[21]において旧約聖書から数々の例証をあげながら「政治的支配者が暴君であるとしても、個人がもしかれの死を率先して計画するならば、それは人民と支配者の双方にとって危険である」（esset autem hoc multitudini periculosum et eius rectoribus, si privata praesumptione aliqui attentarent praesidentium necem, etiam tyrannorum.）とし、公式裁判なくしては、たとえ圧制者が共通善を犯した場合でも、私人または集団によって殺害されるべきではないと述べている。

実際問題として暴支配者殺害の是認は、種々の事情や条件が複雑にからむために、合法手段によるほか、すべて仮説的認容にすぎない。ゆえにこれを是認することは、むしろ抵抗権を逸脱する行為ではなかろうか。それは少なくとも良心の裁定範囲の問題ではないと考えるのが、基督教精神にもとづく正しい解釈であると思われる。

しかしそこまで進展しない攻撃的抵抗権についても、その具体的規準を求めることは、不可能に近い困難さを示している。前記、独立宣言には「専制政治を廃し、将来の安全のために新しく防衛策を講ずる」として、ことさらに反乱の字句を避けているのに対し、一七九三年のフランス山岳党憲法の一部をなす山岳党宣言（Déclaration Montagnarde）の第三十五条には、明らかに人権侵犯の政府に対する反乱（révolte）の正当性をうたっている。これは、もとより攻撃的抵抗権を是認する一つの規準と了解せざるをえないが、これを無条件に承認するわけにはいかない。

たとえ、民衆の一連の抵抗が、明白で忍び難い政治指導者の処置によって起きたものであっても、それが世論を喚起するに足る客観性を備えて、違法性を阻却する前提とならないかぎり、たかだか抵抗の動機に対して情状酌量の余地を残すだけであろう。したがって、抵抗権の内容と限界に数学的精確さをもつ規準を求めることは、前にも述べたように、ほとんど不可能であるといえる。

宮沢博士は、これについて「すべての人が一つの宗教を信ずるようにならなければ（それが望ましいかどうかは別として）抵抗権の悩みは解消しないだろう」といわれている。[22] われわれの周囲には、基督教的良心と基督教以前の権利感情が、あまりにも近く座を占めているからであろう。博士はまた抵抗権に関する最後の言葉として「神の前にひたすらにひれふすことをやめて、自主的にものを考えようなどという思いあがりにとりつかれた近代人は、かような（抵抗権の具体的規準についての）懐疑からついに解放されることのない宿命を負っているのではなかろうか」と結んでおられる。[23] まことに良心と社会秩序との調和は、法学における永遠の課題かも知れない。それゆえ抵抗権を永遠の理想として自然法の分野にとどめ、実定法における具体的権利とはみない学者もかなりいる。

しかし、かれらのように自然法と実定法の所属領域が全く違うものもあると考えるならば、自然法そのものの存在価値が疑われるといえないだろうか。われわれは両者の一致を（直接、間接にかかわらず）あくまで主張するがゆえに、抵抗権の実証的究明につき、成功の彼岸はいかに遠かろうとも決して失望することはない。もちろん目下の昏迷は認める。だが実際問題として、われわれの祖先は多かれ少なかれ感情と理性、科学と信仰、それに政治的自由と道徳的義務との調和に成功し、複雑微妙な国家内外の諸問題を手ぎわよく処理してきたではないか。そこに現実の、そして自然にして理性的な生活の論理がある。弁証法が個と全、同と異の相互関係について科学的探究の至難性を論証している間に、自然は悠久たる創造の流れにおいて、あらゆるアンチテーゼを統合してとどまるところがない。現在まで人間がその祖先から信頼されてきたように、われわれもまた子孫に対してかれらが生活の論理をうち立てながら巧みらに問題を処理し、抵抗権に関する生きた学問的体系を樹立してゆくであろうと信頼することは、許されてよいと思う。

おわりに

以上は、法思想といわれるもの、および人間の法意識の結晶ともいうべき人権に関する基本的原理が、いかに基督教の教義に影響されているかを、顕著なものだけ、きわめて大ざっぱに述べたにすぎない。このほかにも、また私法規定や刑罰規定にも、その影響を探るならば際限なく広がってゆくであろう。

がんらい法は、前にも触れたようにアウグスチヌスのいう「秩序の静けさ」を求めるものである。寛容と謙虚さを欠くファナティックな独断は、法とは相容れないことはいうまでもない。十九世紀ドイツ文化に執着する者も、あるいは生きた社会を強調し、既存秩序の破壊を当然と主張する者も、その背後には精神貴族性と鼻もちならないエリート意識が看取される。これらの行きすぎと、度のすぎた民族主義によってかもしだされる社会不安から、民主主義的平和が生まれたらまさに奇跡である。

イギリスの歴史学者として著名なトインビー（Arnold Toynbee）が先年来朝した際、京都でのシンポジュウムで、現在人類が遭遇している政治的不安の打開策が取りあげられた。そのときかれは、最終的には宗教によって救われるほかに道はないと結論したことが報道されている。われわれは法の世界において忘れていたものを、いま一度真剣に振りかえってみなければならない。法と政治の世界の混濁を救うには、基督教的自然法を理解し、実践することが何よりも必要であるということを、トインビーはいみじくも示唆したと解釈して差しつかえないと思うが、いかがであろうか。

註

(1) *Summa Theologica*, IaIIae, qu. 91, art. 6; Ia, qu. 79, art. 13.

(2) (1) R. W. Carlyle & A. J. Carlyle, *A History of Mediaeval Political Theory in the West*, vol. I, 4th Imp., Edinburgh, pp. 106, 140-141.

H. A. Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, New York, 1963, pp. 88-89 et al.

(3) (3) 田中耕太郎「世界法の理論」第二巻、一九三二年、三〇頁。

(4) 田中耕太郎「法律哲学論集」二、一九四四年、二三二頁。

(5) Hafner edition of the Dod's translation of *De Civitate Dei*, vol. II, pp. 326.

(6) K. C. Wheare, *Modern Constitutions*, H.U.L. 1951, pp. 73.

(7) F. Thompson, *Magna Carta, It's role in the making of English Constitution*, 1300-1629, Minneapolis, 1950, pp. 121.

(8) *Sum. Theol.*, IaIIae, qu. 13, art. 1; qu. 94, art. 2 concl.

(9) *De Monarchia*, lib. I, c. 11, cited by E. Lewis, *Medieval Political Ideas*, vol. II, London, 1954, pp. 492.

(10) *Breviloquium*, cited byE. Lewis, *op. cit.*, vol. I, pp. 161.

(11) R. W. Carlyle & A. J. Carlyle, *op. cit.*, vol. I, pp. 112, 115.

(12) *Sum. Theol.*, IaIIae, qu. 94, art. 5; IIaIIae, qu. 57, art. 4

(13) "bonum commune" の訳語は、必ずしも統一されているとはいえないが、故吉満教授や大塚教授をはじめ、比較的多数の採用する共通善にならっておく。

(14) たとえば，尾高朝雄「法哲学概論」一九四九年，五五頁。木村亀二「法の理念としての公共の福祉」（末川博編「基本的人権と公共の福祉」一九五七年，八六―九〇頁）。

また ルナールは "common good" を全く "common happiness" と同一視している。(Henri Renard, *The Philosophy of Morality*, New York, 1953, pp 203)

(15) がんらい bonum' commune, bien commun, common good などと salus publica, bien social, intérét générale, public welfare などの間には，意味上の細かい点において微妙なニュアンスがあることだけは確かである。これについてギルビイ教授 (Thomas Gilby) は，人間社会に共通する普遍的な福祉は，一つの universitas または地方団体に共通する集合的福祉とは違うという。このような集合的福祉は（たとえ国際連合の発表したものにせよ）ときには公共の福祉と称されるが，実際は特殊な福祉なのである。なぜなら，その福祉の適用範囲や価値がいかに膨大でも，それは決して全実体を表わす common good に値するものではないからであるとして，両者を厳然と区別している。(T. Gilby, *Between Community and Society, a philosophy and theology of the state.*, New York, 1953, pp. 195)

(16) *Sum. Theol.*, IaIIae, qu. 78, art. 1.

(17) K. Kreilkamp, *The Metaphysical Foundations of Thomistic Jurisprudence*, Washington, D.C., 1939, pp. 123–124.

(18) C. Dawson, *The Making of Europe,* London, 1953, pp. 207.

(19) *Sum. Theol.*, IaIIae, qu. 96, art. 4 concl.

(20) そのおもなる者としてはイギリスのソールズベリーのヨハネス (John of Salisbury) やブカナン (George Buchanan)，またスペインのマリアナ (Juan de Mariana) などがある。(G. H. Sabine, *A History of Political Theory*, New York, 1950, pp. 384, 389

(21) *De Regimine Principum Ad Regem Cypri*, lib. I, c. VI, cited by A.P. D'Entrèves, *Aquinas Selected Political Writings*, Oxford, 1948, pp. 30–31.

(22) 日本法哲学会編「抵抗権」一九五五年，一九頁。

(23) 同右，二五頁。