

法の神学

——法文化論のために・その一——

堅 田 剛

一 律法と法律

旧約聖書神学者の浅野順一は、直接には「律法」^{トール}を対象に、《法の神学》の樹立を提唱している。ここにいう律法とは、モーゼの十戒（脱出の書、第二十章）に代表されるような、旧約聖書にみられる古代イスラエル法の総称である。律法の根幹は、絶対的存在である神が、人との契約の証としてモーゼに与えた命令の記録である。浅野の目的は、こうした律法群の成立史や意味解釈をつうじて、実証的な神学を構築することにあつた。⁽¹⁾

浅野神学の構想は、現代にそのまま借用することが可能である。「律法」ならぬ「法律」は、古代社会よりはるかに網羅的に現代人を拘束しているし、国家は現代の神として、絶対的権力を維持し続けている。実は絶対的なのは国家というより法律そのものだと思ふべきなのだが、このこと自体が律法と法律の同一性を示している。神が視えない存在であるのと同様に、国家もまた視えない存在であるからこそ、両者はともに絶対的な正義の第一原因たり

うるからである。だがそれはそれとして、肝心なのは、視えない權威に起因する視える法の絶対的な性格である。この意味で、律法と法律はともに絶対的に正しいという前提をもつことになる。

とはいえ、宗教的信仰はともかくとして、実証的な学問は、視える対象についてしか成り立たないはずである。したがって《法の神学》が成立するためには、律法あるいは法律を対象とする必要がある。律法あるいは法律が視えるのは、もっぱらその実定性によるのだが、このことについては少しずつ説明する。

その前に、念のため確認しておきたいことがある。「律法＝法律」といった捉え方は、単なる比喩的表現と思われがちだが、むしろ実態としての同一性をこそ強調しておきたい。浅野が律法の本質を以下の五点に整理するとき、それは律法のみならず法律の本質論にもなっているからだ。

浅野が指摘するのは、律法の①絶対性、②禁令性、③非報償性、④断言性、⑤非個人性、の五点である。⁽²⁾ まずは彼にしたがって、十戒との関連で律法の本質論を概観しておきたい。

第一に、律法は絶対的である。神は絶対的で厳格な存在であり、人がその圧倒的・非妥協的な命令に反した場合には、死をもって罰せられるしかない。イスラエルの古代法の文体は、願望形でも命令形でさえもなく、直説法で表現される。たとえば「殺すなかれ」は、殺さないでほしいでも、殺してはならないでもなくて、そもそも殺すことなどありえない、という意味なのである。

第二に、律法は禁令的である。厳密に言えば、律法的命令は、くせよといった肯定的な命令ではなく、くするなといった否定的な命令、つまり禁止的な形式で表現される。たとえば「汝の父と汝の母とを重んぜよ」は、もともと汝の父と汝の母とを辱しむるなかれ、という禁止形であった。旧約の神は、ここでもきわめて厳格な神であって、人に他の選択を許さず、完全な支配・服従関係を要求する。

第三に、律法は非報償的である。律法的命令は、それを人が遵守したからといって、なんらかの報償に与ることではない。逆に違反したときには、死という罰が下されるのみである。浅野によれば、十戒の父母に関する規定には、「（父母を重んじることは）あなたが長く生きるためである」という報償的な言葉が付されているが、それは副次的なものにすぎない。現実にも、親孝行を尽くした子に長命が約束されるわけではないだろう。

第四に、律法は断言的である。つまり無条件的な命令であって、条件的な命令ではない。近代的な表現を用いれば、律法はもっぱら定言命法の形式で語られ、假言命法で語られることはないことになる。神との契約とはいっても、それは一方的なものであって、人とのあいだでなんらかの取引がおこなわれるわけではない。もつとも、脱出の記（出エジプト記）の奴隷に関する規定中には、もしくならば、という条件法がみられるけれども、当時の見方によれば奴隷は人ではないのだから、原則が揺らぐことはない。

第五に、律法は非個人的である。イスラエルの古代法は、民全体に向けられたものであり、個人はあくまでも民族の共同体の一要素にすぎない。たとえば、ヤーヴェ以外の他の神々を信じる者には石打の刑が科されるが、彼が所属する村落の構成員すべてが石打に参加することが求められる。このことによつて、共同性そのものの存立と、共同体と神との契約が再確認されることになる。

もとより、ここに紹介した律法の本質論は古代法についてのものであって、直接に現代法に該当するわけではない。それはたとえば田中成明による法の類型論からすれば、ことごとく退けられる性質のものであるだろう。ちなみに、田中は「法の三類型モデル」を提唱して、現代法を、①自立型法、②管理型法、③自治型法の三つのタイプの組み合わせとして、総合的に理解しようとしている。⁽³⁾ それぞれの詳細は避けるが、田中の視点からすれば、先に紹介した浅野の律法論は、時代的にも内容的にも、そもそも現代法ではないとして考慮の外に置かれるか、せいぜい

のところが、自立型法の最も原初的な形態として余白に書き込まれるか、のいずれかであるだろう。

それを承知のうえで、あえて田中の法律論から浅野の律法論を眺めるとどうなるだろうか。彼らが実際に論争しているわけではないのだから、浅野にとっても田中にとっても迷惑な扱われ方だろうが、あくまでも思考実験である。再び法の本質論に立ち戻るためには、ときとしてこうした仮想的対比も必要だと思われる。

さて、田中の視点からみて、第一に、法律は絶対的なものではない。一般的な性質を有する自立型法も、特定の政策実現を目的とする管理型法も、自生的な性質を有する自治型法も、すべて民主的な手続のもとに作られる法であるのだから、初めから絶対的な権力の不在を前提としている。さらに、立法過程はなによりも個別的利害の調整であるから、妥協に妥協を重ねて、八方美人的なひたすら優しい法になっていく。

第二に、法律は禁令的なものではない。否定的な命令はもちろん肯定的な命令も、命令は反民主的な性質をもつから、それだけで排除される傾向にある。自治型法は合意調整の結果であるから命令とは無縁であるだろうし、自立型法であってもそれは行為規範というよりも裁判的解決のための裁決規範であるから、直接に国民を名宛人とする命令は隠されるか消えるかしてしまふ。端的な例を挙げるならば、刑法の条文に「殺すなかれ」の文言さえ見当たらないことになるのである。かえって、管理型法の場合に、行政機関内部の指揮命令の一部として、あるいは国民に対する父権的規制のために、辛うじて命令的要素が残っているかもしれないのだが、それはあくまでも例外である。

第三に、法律は非報償的なものではない。サンクションは通常は消極的なものと理解され、自立型法の場合には、違法行為をおこなった者に対する刑罰とか損害賠償といった強制的な不利益を意味するだろうが、管理型法や自治型法の場合には、法を遵守した者に対して積極的に利益を付与することがある。免税や補助金によって、法の目的

を直接的に推進するほうが法の目的にいつそう合致するということだろう。

第四に、法律は断言的なものではない。田中は特に自立型法について、その論理構造が「要件⇨効果図式」に整理できることを指摘している。つまり、殺人罪については「もしある者が人を殺したならば、その者を死刑等の刑に処せ」、不法行為については「ある者が他人の権利等を侵害したならば、その者に損害を賠償させよ」といったように、条件文もしくは仮言命法の形式に整理できるとする。この指摘自体は目新しいものではないが、田中もそうした考えを踏まえているわけだ。

第五に、法律は非個人的なものではない。近代法は個人の権利を最大限尊重するとの建前から成立しており、絶対的な権力の存在を認めないのはもちろん、相対的な権力であっても常に個人の権利を侵害する可能性は否定できないのだから、不断の監視が必要だとされる。田中の法理論もそうした個人主義を当然の前提としたうえで、個人間の自主的な合意にもとづく自治型法こそが現代法の理想型だとする。いうまでもないが、こうした立場にあつては、共同体は個人に優先する上位価値として存在するのではなく、個人の利害に関わるかぎり御都合主義的に構成される便宜的な仮設にすぎない。

以上、古代的律法と現代的法律の相違を際立たせるために、浅野順一の《法の神学》と田中成明の現代法理学とを比較してみた。両者は考察の対象も問題意識も異なるので、比較にさへ値しないまったくの別物と割り切ることができない。ちなみに、ドイツ語では律法も法律も*Recht*であるから、ここには外見上の相違さえないことになる。これを偶然の一致としてそれ以上の検討を回避するならともかく、それに甘んじることができないならば、あえて浅野的律法論と田中的法律論のいずれが法の本質論たりうるかの考察にまで立ち入らざるをえない。

結論は単純である。浅野の律法論のほうが法の本質論たりえており、田中の法律論はそれを極度に拡散させて機能論と化してしまっている⁽⁴⁾、ということだ。換言すれば、浅野が問うのは律法とは何であるべきかだが、田中の場合には法律は如何にあるかという問いなのである。

そもそも、法の本質は命令にある。いつの時代でも社会の秩序を維持するためには、一定の価値観にもとづいて、社会の構成員に対し当為としての規範を明示する必要がある。ところが、どのような社会でも、自主的にまたは無意識のうちに規範を遵守する多数者と、無意識に規範に違反してしまう少数者と、意識的に規範に違反する極少数者とがいる。このことを前提として、規範遵守者の最大化と規範違反者の最小化を試みるために、法は強大な権力を背景に強制力を伴って登場することになる。一言でいえば、法の本質は、「強制」なのである。浅野による《法の神学》は、絶対的な権力をもった神の命令と、この神が行使する罰という究極の否定的サンクションに着目している。

ところが、田中の現代法理学の基本的立場は、法を眺める視座を「強制」から「合意」へと転換することにある⁽⁵⁾。彼によれば、古典的な自立型法は議会段階での合意的手続によって、また政策目的遂行のための管理型法は行政権力の監視機能についての国民の合意によって、正当化されることになるだろう。そして自治型法こそは国民の合意そのものであるのだから、当然ながら自主的かつ意識的に遵守されることになり、そこでは権力も強制も不要ということになるだろう。だが、皆が規範を守るなら、そもそも法など要らないのではないか。旧約の時代から今日にいたるまでの何千年もの人類の歴史において、合意のみで成立し強制を必要としない《法》が存在したことはあったのだろうか。

とはいえ、古代の律法論と現代の法律論は、あまりにも時代が離れているので、《法》の本質論を念頭に置きな

がらも、次節以下では、せめて中世や近代に即して論を展開してみたい。《法の神学》と銘打つものの、引き続きキリスト教的な法理論の枠内での検討となる。

二 律法の成就と法の実定化

あらためて指摘するまでもないが、古代イスラエル社会における律法は、宗教的規範であると同時に法的規範でもあった。というより、両者の区別は原理的にはありえない。なぜなら、神の支配は人の世に普く行き渡っている、と考えられていたからだ。だからこそ、「律法＝法律」として、法の本質論を検討することが可能になる。だが、宗教的理解はともかくとして、現実の歴史においては、宗教的権威と政治的権力とは分化している。

この現実を宗教的にどう説明するかが肝要であるが、キリスト教においては、二つの方向が考えられる。一つは《律法の成就》であり、他の一つは《法の実定化》である。無関係にみえる二つの方向であるけれども、共通の端緒はまたしてもモーゼの十戒である。

あらためて、モーゼの十戒について考えてみたい。聖書の説明によれば、イスラエルの民は長らくエジプトで奴隷状態に置かれていたが、指導者モーゼに率いられて神からの約束の地カナンに向けて脱出行を始めた。紀元前十三世紀頃の出来事とされる。その途中、モーゼはシナイ山で神からの啓示を受けた。この啓示が律法の原型であるが、その中心が十戒、つまり十の命令である。ちなみに、フェデリコ・バルバロの現代語訳聖書によれば、十の戒律は以下のように表現される（脱出の書、第二十章）。

私以外のどんなものも、神とするな。

刻んだ像をつくってはならぬ。

おまえの神なる主の名を、いつわってとなえるな。

安息日を聖とすることを、つねに思い出せ。

父と母を敬え。

殺すな。

姦通するな。

盗むな。

隣人に対して偽証するな。

隣人の家をむさぼるな。

十戒の内容について、ここで直接に論じようというのではない。そうではなくて、律法の出発点において十戒が実定化された、という点に着目しておきたいのである。《法の実定化》については、のちに詳論するが、さしあたりは、法が権力により文字で書かれること、と定義しておく。モーゼに対して十戒を授けるに当たって、神はこう言明した。すなわち、「私は、民に教えるために、私の書いた石の板の律法とおきてをおまえに渡す」と(脱出の書、第二十四章)。神は、石板に文字で書かれた法として、つまり実定化された法として、最初の律法を示したのである。

現代法の視点からすれば、法が文字で書かれることは当然かもしれない。だが古代にも中世にも、文字で書かれ

た法のほかに、絵に描かれた法や、詩として歌われた法もあった。⁽⁶⁾ また現象的に文字で記されてはいても、それは公的な法典ではなく、法書と呼ばれる私人による法の記録にすぎないこともある。さらに学説法のようなものもあるが、これは文字で記されたとしても、せいぜいが権威ある法学者の私的見解に留まる。さらには、現代法にあつても、判例は裁判記録にすぎず、法解釈の有力な指針にはなつても、ただちに法的効力をもつとはいえないだろう。このようにみてみると、神のような絶対的権力が法を実定化して示すということは、きわめて画期的な意味をもつていたことが理解できる。とはいへ、それが古代イスラエルにのみ現れた唯一の例ではなく、むしろ古代中近東の一般的な慣習であつたことは認めておくべきだろう。有名なところでは、最古の法典といわれるハムラビ法典が知られているが、これはバビロニアの慣習法を閃緑岩に刻したものである。エジプトのファラオたちも、法文を石に刻ませた。だいぶ時代は降るが、古代ローマの十二表法（銅板法）もこうした中近東の慣習をまねたものかもしれない。いずれにせよ、古代中近東に共通するのは、神もしくは神を自称する王が絶対的な権力を背景に、法を文字で書いたという実定化の歴史である。

ところで、法を文字で書くということは、必ずしも法の内容を一般の民に周知させることを意味しない。近代以前の法にあつては、文字で書くということは、文字そのものの霊力によつて、それを一般の民に仲介する特別な位置に立つ者の権威を確認することにはかならない。絶対的な権力者の神が特定の者を指名して法を示し、この彼だけが媒介者たる権威をもつて一般の民に法を教える、という構造ができあがるからである。法が文字で書かれたからといって、それを読めなかったり、読めても意味を解せない大部分の民のために、媒介者が必要になるということだ。こうした構造は、現代にいたるまで基本的には変わっていないだろうが、ここでは直接には論じない。

十戒の場合には、モーゼが媒介者として指名された。すでにイスラエルの民の指導者であつたモーゼだが、絶対

的権力をもった神から十戒を記した石板を授けられることによって、相対的な権力と權威とを手中にしたのである。モーゼは百二十歳で死んだといわれる(第二法の書、第三十四章)。それほどモーゼの指導は長期にわたって強固なものであったのだが、しかし彼が指導しえたのはイスラエルの民がエジプトを脱出して、荒野を彷徨った段階までで、約束の地について辿り着くことはなかった。このことは、国造りのためには、一人の指導者だけでは不十分で、律法を解釈し運用する特殊な技能をもった集団が必要とされることを示唆している。彼らは、律法学者と総称されることになる。

モーゼの死後、ユダヤの地で律法は数も増え複雑な規範群になっていく。イスラエルの民が定住したユダヤにおいて、国造りと社会の秩序のためには、十戒のようなあまりに簡単明瞭な律法では足りないということだろう。複雑多岐にわたる律法群は、それなりに神の言葉や十戒に根拠を求められるにしても、それらを解釈し運用するためには律法学者と呼ばれる専門家たちが登場した。彼らは文字を読解する能力をもった知的集団であり、独占的に律法を解釈する特権を認められていた。さらに、彼らの周辺には、フアリサイ派という律法を細部にわたってそのまま遵守する人々も現れた。ユダヤ教の律法は、律法学者とフアリサイ派によって厳格に遵守されることになる。それはユダヤの民の日常生活を一挙手一投足にいたるまで支配した。

やがてキリスト(救世主)と呼ばれることになるイエスは、ユダヤ教の律法主義に対する根本的な改革者として登場した。彼はある意味で律法を否定し、こうしてキリスト教を創設した。

神の国の訪れを知らせるイエスの布教は、律法から福音への、要するにユダヤ教からキリスト教への分岐点となる。これによって、神と民の関係も旧い契約から新しい契約へと変質した。では、イエスは何を教えたのか。旧約と新約、旧い律法と新しい律法の本質的な相違は、山上の垂訓(マテオによる福音書、第五章)として知られるイ

エスの説教の精神に端的に表れる。よく知られた説教ではあるが、次に引用しておく。

心の貧しい人は幸せである、天の国は彼らのものである。

柔和な人は幸せである、彼らは地をゆずり受けるであろう。

悲しむ人は幸せである、彼らは慰めを受けるであろう。

正義に飢え渴く人は幸せである、彼らは飽かされるであろう。

あわれみのある人は幸せである、彼らもあわれみを受けるであろう。

心の清い人は幸せである、彼らは神を見るであろう。

平和のために励む人は幸せである、彼らは神の子らと呼ばれるであろう。

正義のために迫害される人は幸せである、天の国は彼らのものである。

内容についての詳論はここでも避けるが、総じて社会的弱者や、正義と平和のために努力する人に対して、きわめて優しい文言となっている。垂訓は直接には規範ではないが、垂訓からは、弱者を哀れめとか、正義と平和のために尽くせといった規範が生じてくるであろう。

けれども、ここでは十戒と垂訓の異同に着目しておきたい。共通するのは、モーゼもイエスも山に登って、つまり神の近くに行って、教えを授けられたという点である。このことによって、神の教えを遵守する民は救済されるという、一種の契約が結ばれたことも同じである。

にも拘わらず、相違する点のほうが目に付くであろう。十戒は禁令の文体で書かれた厳しい規範であつたのに対

して、垂訓はときに逆説的に語られる優しい説教である。ユダヤ教が罰の宗教だとすれば、キリスト教は愛の宗教だといわれるが、まさにこのことを象徴する相違となっている。十戒的律法と山上の垂訓とが断絶しているのなら、それはそれで納得できる。実際、二つの宗教は別のものだと割り切って、イエスはユダヤの律法主義を否定して、愛の宗教を創始したと考えるほうが理解しやすい。

ところが、イエスの律法に対する発言は、さらに別の問題を提起する。すなわち、《律法の成就》という難問である。聖書の記述の順序でみれば、山上の垂訓の直後に、イエスは次のように述べるのである（マテオによる福音書、第五章）。

私が律法や預言者を廃するために来たと思ってはならぬ。廃しようとして来たのではなく完成するために来た。まことに私は言う、天地の過ぎ行くまで、律法の一点一画もすたれず、ことごとく実現する。たといもつとも小さなおきての一つでも、それを破り、またそのように人に教える者は、天の国でいちばん小さな者となるであろう。それを実行し他人にもそのように教える者は天の国で偉大な人となる。私は言う、もしあなたたちの正義が律法学士やファリサイ人たちのそれに優らぬかぎり、けっして天の国には入れぬ。

イエスの役割は、律法を廃棄するためでなく成就（完成）することだという。この文言だけならば、旧約の古い律法に代えて新約の新しい律法を示す、というように一応矛盾なく解することも可能だが、イエスは、批判したはずの律法学者（学士）やファリサイ派（人）にも優る、徹底した律法遵守を命じているのである。ここでは旧い律法と新しい律法のあいだに断絶はみられない。それどころか、「姦通するな」という十戒を引き合いに出して、色

情をもって女性を見るだけで、それは心の中で姦通したのだから十戒に反するとして、外面的行為だけでなく内面的心情にまでおよぶ律法の支配を語るのである。これに加えて、姦通の罪を犯さないために、右目が躓きになるならこれを抜き出して捨てよ、右手が躓きになるならこれを切り捨てよ、ときわめて厳格な自主規制さえ要求しているのだ。

何度もうかが信仰論はともかくとして、法の本質論としては、律法の形式的遵守ではなく、律法の内容や趣旨に即した内面からの義務づけのようなことが述べられていることは推測できる。実際に、ここで述べられていることは、カントの道徳哲学を連想させて、近代以降の法と道徳の区別と連関という問題につながっていくことであろう。だがそれを論じるためには、あらかじめ書かれた規範と書かれざる規範の関係について整理しておかねばならない。それはキリスト教神学の中では、トマス・アクィナスによつて成し遂げられた。イエスは律法の成就を目指したが、これは不完全な人間にとつては永遠の課題である。トマスは信仰の問題を巧みに回避して、〈法の実定化〉の問題に取り組んだ。それはそもそも、十戒が石板に書かれたことの意味にも関わっている。

三 神定法と人定法

『神学大全』(Summa Theologiae) は、十三世紀に神学者トマス・アクィナスが著した、神学の「初学者向けの教科書」である。全体の構成は、「第一部 神」、「第二部 人間の神への運動」、「第三部 神に向かうための道なるキリスト」となっており、当然ながら護教論的にまとめられている。

注目すべきは、その叙述の仕方だ。典型的な例を紹介するならば、先ず「問題」(quaestio)が提示されるが、こ

れはいくつかの「項」(articulus)に分けられている。次に各項について、「異論」(argumentum)と「反対異論」(contra)が掲げられる。そのうえで、結論的な「主文」(corpus articuli)および補足としての「異論解答」(solutio)でもって締め括られる。もう少し整理するならば、「異論」——「反対異論」——「主文」の三段階論から成る、弁証法的な論述である。⁽⁷⁾まことに整然とした論理体系といえよう。『神学大全』は、アリストテレスの哲学をスコラ哲学に取り込むことによって、キリスト教神学を完成させた。

神学は教義学の源泉である。「教義学」(Dogmatica)とは、神の教えの無矛盾性を大前提とした学問的体系である。一神教の場合、神は絶対的正義であるが、世俗的現実と照合すれば、神の教えといえども様々な矛盾が現れてくる。教義学の役割とは、この矛盾が表面的なものであって、けっして本質的な矛盾ではないことを論理的に証明することであり、その結果、神の教えの無矛盾性を再確認することである。とはいえ、矛盾は次々と現れるであろうから、教義学はそうした作業を継続的に繰り返すことになる。神の教えそのものが変わらないかぎり、教義学は閉じられた体系の中で無限に精度を高めていくべく宿命づけられている。

キリスト教に即していえば、神の教えは、聖書に記されている。「聖書」は一面では神話であり歴史物語であるけれども、その主要部分は信徒に向けた行為規範である。要するに、命令と禁止の集合体なのである。こうして、神の教えは、あえてイエスが批判的に用いた言葉によれば「律法」ということになるが、それはその時々⁽⁸⁾の俗世における「法律」と重なってくる。とはいっても、聖書にみられる歴史から規範を取り出して整理するのは、そう容易な作業ではない。

トマス・アクイナスの『神学大全』は、聖書を対象とし、アリストテレスの哲学を方法とした護教論である。トマスは、「哲学は神学の下女なり」(Philosophia ancilla Theologiae)という有名な言葉を残したが、その実は、神

学こそ哲学の下女であったのかもしれない。トマスの神学は、「哲学的神学」であつたからだ。先に紹介した「異論」——「反対異論」——「主文」の弁証法も、哲学者アリストテレスに象徴されるように、ギリシア哲学の論理学的的方法論に由来するからである。

念のためにいうのだが、弁証法とは説得の論理であつて、客観的な事実にもとづく自然科学的な論証とは別物である。そもそも、弁証法に客観性を求めるのは、まったくの見当違いなのである。したがつて、教義学の無矛盾性は、純粹な論理としてではなく、もっぱら説得力の程度によつて評価されるべき性質のものである。頑固な護教論者は認めないだろうが、ここにはアリストテレスのみならず、ソフィストあるいは詭弁論者以来のギリシア哲学の伝統がみられる。教義学はロジックならぬレトリックなのだ。ただし、急いで付け加えるけれども、そこに相当の説得力が備わっているかぎりでは、もともと不完全な人間社会においては何の問題も生じない。

『神学大全』は、神学つまり「聖なる教え」(sacra doctrina)の概説書である。その教義は、もとより「聖書」(sacra Scriptura)に書かれている。その第一問第二項の設問は「聖なる教えは学であるか」というものである。ここにいう「学」(scientia)とは、客観的事実にもとづく知的営為のことだ。

トマスはまず設問への「異論」から始める。すなわち、聖なる教えは自明の原理に依拠していないこと、また個別的な問題に留まつていること、この二つの理由で学的性質を否定する。つぎに「反対異論」として、トマスはアウグスティヌスを援用しながら、信仰に資することがらのみが、つまり聖なる教えのみが学だと反論する。そのうえで提示される「本文」は、こうである。学の原理には自明性よりも上位の知があり、個別的教訓にみえるものも道徳的規範や神の啓示(relevatio)であるのだから普遍性を有している、ゆえに、聖なる教えは、むしろ上位の普遍的な学なのである、と。⁽⁸⁾要約すれば、教義学とは「神の知」(scientia Dei)であつて、人知を超えた絶対的な学

問なのだとということになる。

トマスの立場からすれば、当然そのような物言いになる。しかしながら、神の知と人の知とは、現実にはさほど隔絶してはいないだろう。そもそも神学そのものが、神の知を語る人の知であるからだ。このことは一般論としてだけでなく、トマス自身も法をめぐる神の知と人の知の関係を論じているのであるが、これについては後述する。

『聖なる教え』との関連で、時代は前後するが、このあたりで『市民法大全』、いわゆるローマ法大全にも触れておきたい。『市民法大全』(Corpus Iuris Civilis)は、東ローマ皇帝ユスティニアヌスの命により六世紀に編纂された、ローマ市民法の集大成である。同法典は、『学説彙纂』『法学提要』『勅法彙纂』の三部から成っており、帝政以前の法令をも含めて、まさにローマ法のすべてを収録せんとする壮大な企てであった。だがそれだけであれば、『市民法大全』はローマ時代の単なる歴史的文献に留まったことであろう。ところが実際には、ローマ帝国の滅亡後も、十一世紀以来の「法の継受」や十九世紀前半の歴史法学をとおして、同法典のとくに「学説彙纂」の部は、ドイツ法学に大きな影響を与え続けた。さらに、歴史法学の最大の成果は、法の体系的な解釈技法と民法典の編纂とであったから、要するに『市民法大全』は今日の法律解釈学の主要な源泉ということにもなる。

『市民法大全』を編纂させたユスティニアヌスは東ローマ帝国の皇帝であったが、この国家の祭政一致的な形態からして、彼は実質的には神のような絶対的存在であった。神がマタイやマルコやヨハネに聖書を書かせたように、ユスティニアヌスはトリボニアヌスたちに法典を編纂させたのである。四世紀以降ローマ帝国は、キリスト教迫害の時代を終えて、キリスト教国家に変質していたのだから、ここで聖書と法典とを重ね合わせたとしても、あながち牽強付会とはいえない。このような視点に立つと、旧約聖書は「十二表法」に見えてくるし、十二使徒は「学説彙纂」に登場するガイウスやウルピアヌスにも見えてくる。今や教会と国家とは並行的な関係にあるのであつ

て、「聖なる教え」は教会のみならず国家からも提示されることになる。「律法」と「法律」が本質的に同一物であることも、すでに示唆しておいたとおりである。

『市民法大全』が過去の歴史的資料の中に埋もれることなく、今日にまで影響を保っているのは、むしろローマ帝国の後継国家を標榜した神聖ローマ帝国時代以降のことである。十世紀に成立したこのゲルマン民族の国家は、教会と国家の妥協的和解の結果であったが、そのこともあつてローマ法を組織的に継受した。以来、『市民法大全』とりわけ「学説彙纂」の研究は、アルプスを越えてドイツの領域で精力的におこなわれることになった。時代は降つて十九世紀になつても、法学は『市民法大全』に即して学ばれたのである。

昔も今もそうだが、法学を学ばなかつた者ばかりか法学生をも法学嫌いにさせるのは、法学の教義学的性質である。「法教義学」(Rechtsdogmatik)としての法律解釈学は、所与の法律条文を絶対に正しいものと承認したうえで、条文相互の無矛盾性を確認する技術である。それを社会における紛争を法にもとづいて解決するための手段とすることは可能だけでも、しかし法学者の大部分はそのような実践的経験をほとんど積むことなく、学問の世界に閉じこもっているのが実態でもある。

要するに、「教義学」的方法において、神学的教義学と法学的教義学とは「聖なる教え」から生まれた双生児なのである。しかもそれは偶然ではない。「聖なる教え」を解釈するという点において、神学と法学は同じ学問なのであつて、ここにはまたしても『市民法大全』と『神学大全』との密接な関係が見え隠れしている。

トマス・アキナスの『神学大全』において、法に関する直接の言及は、第二部「人間の神への運動」中の一般倫理部門、設問の通し番号でいえば第九〇問から第一〇八問でなされている。そこにはトマスによる法の分類論がみられるのだが、その前に、アウグスティヌスの法の分類論について確認しておきたい。トマスの神学はアウグス

ティヌスの神学を批判的に継承しているが、それは法の理論においても例外ではないからである。

アウグスティヌスは、「法」を永遠法・自然法・時間内法の三つに分類する。すなわち、「永遠法」(*lex aeterna*)とは世界を主宰する神の意志であり、「自然法」(*lex naturalis*)とは人間の意志という蠟に刻印された永遠法の印影である。そして「時間内法」(*lex temporalis*)は時間的・空間的制約の中で人為的に定立された法のことであり、これを人定法とも呼んでいる。詳論は避けるが、アウグスティヌスの場合、永遠法と自然法とは印本体と印影の關係にあり、したがって対応はするけれども別物として論じられている。また時間内法(人定法)は、歴史の枠内の有限な法ということになる。⁽¹⁰⁾

これに対してトマスは、「法」を永遠法・自然法・人定法・神定法の四つに分類している。トマス自身はこれを数項目にわたって分散的に論じているので、ここでは『神学大全』翻訳者の一人である稲垣良典による要約を引用する。

トマスは、世界が神の摂理に支配されているという前提から、(支配者たる神のうちに見出される)万物の統治理念としての永遠法の観念を導き出す。

ところで理性的被造物である人間は単に受動的に永遠法の下にあるのではなく、能動的にそれを分有するところから、「理性的被造物における永遠法の分有」はそれ自体、法としての性格をもつ。これが自然法である。自然法は、実践理性にとつての第一原理であり、人間社会の根本規範であるが、それだけでは、神との關係において、また人間相互の關係に関して、人間社会を秩序づけるには充分ではないところから、二種類の実定法、すなわち神法と人定法によって補足されることを必要とする。⁽¹¹⁾

トマスによれば、「永遠法」(lex aeterna)とは、世界を支配する神の摂理ないしは理念である。また「自然法」(lex naturalis)とは、理性的被造物たる人間における永遠法の分有ないしは刻印である。そして「人定法」(lex humana)とは、人間の理性によって定立された法のことである。アウグスティヌスが主意主義的でありトマスが主知主義的であることと、時間的法と人定法という用語の違いを除けば、以上の分類に關する二人の説明に大きな相違はない。けれども、トマスは第四の「法」として、さらに神定法を挙げている。「神定法」(lex divina)とは、聖書を介して啓示された神の法であり、「人定法」の補足である。

なお、稲垣はlex divinaを神法、lex humanaを人定法と訳しているが、両者が「二種類の実定法」であるならば、訳語も「神定法」と「人定法」とすべきである。定立された法であるということが、この二つの法の眼目であるからだ。

トマスは「神定法」に言及することによって、これと「人定法」との共通性を浮かび上がらせている。その共通性とは法の「実定性」であるが、要するに「神定法」も「人定法」も実定法つまり「定立された法」(lex positiva)であるということだ。さらに、定立された法ということは、「書かれた法」(lex scripta)、つまり成文法ということにはかならない。こうして、「神定法」も「人定法」も、定立された法（＝書かれた法）なる共通の性格をもつことになり、この意味では、定立の主体が神であるか人であるかは、たいした相違ではなくなるのである。永遠法と自然法とは不文法であつて書かれた法ではないから、信仰の対象としてならともかく、学問の対象としては客観性を欠く。他方、「神定法」と「人定法」とはともに成文法であつて客観的存在である。トマスにしたがえば、そもそも、永遠法は人間の理性によって認識することはできないし、自然法がその分有である以上、あらかじめ人間の理性に与えられた限度においてしか自然法も認識することはできないことになる。またアウグスティヌ

スの比喩を用いるならば、人間が認識できる自然法とは永遠法の印影にすぎないのだから、自然法は曖昧な存在ではないし、永遠法そのものはさらに遠い存在ということになる。

トマスもまた自然法の第一原理として、「善を為し、悪を避けよ」(Bonum est prosequendum, malum vitandum)の定式を掲げるが、たしかにそれは絶対的な正義の表明ではある。けれどもその正しさは、為すべきことが善であり、避けるべきことが悪であるという形式的な循環論法のゆえにすぎない。⁽¹³⁾肝心なのは、何が善で何が悪かということであって、正しいものは正しい(正しくないものは正しくない)では、そもそも議論にならない。自然法なるものは永遠法の影にすぎないのだから、本質的には神の世界に属する「法」なのである。

これに対して、「神定法」と「人定法」は、文字で書かれることによって認識の対象となった人間界の法である。人間界の法であるとは、人間にとって行為規範たりうることだ。トマスによれば、「神定法」は聖書をつうじて啓示され、旧約聖書には「旧法」が、新約聖書には「新法」が記される。聖書はユダヤ民族の歴史や文学であったり、イエスの言行の記録でもあるけれども、そこには多くの行為規範が含まれている。直接にはこれが「神定法」ということだろう。たとえば、「汝殺すなかれ」なる規範は、自然法ではなく「神定法」であろうが、「悪を避けよ」なる規範よりは、格段に具体的なものとなっている。

四 聖典と法典の教義学

「汝殺すなかれ」の「神定法」が遵守されない場合には、古来どの国においても殺人の罪と認められて相応の罰が課されることになるが、殺人の罪と罰とが「人定法」となれば、これはいつそう具体的な法となる。通常は、そ

れに先立って殺人の罪と罰を確定するための法的手続も必要となるが、これもまた〈人定法〉たることを求められる。たとえば日本の現行刑法の殺人罪規定には、あえて単純化すれば、「人を殺した者は死刑に処す」とあり、また刑事訴訟法は詳細な裁判手続を定めている。こうした実体法と手続法の組み合わせが、近代の罪刑法定主義を踏まえた〈人定法〉である。

この場合、〈神定法〉たる「汝殺すなかれ」と〈人定法〉たる「人を殺した者は死刑に処す」とのあいだに、果たして論理的必然の関係があるかについては議論がある。殺人罪の無意識の前提として、〈神定法〉や自然法を行為規範として想定する立場もあれば、〈人定法〉はそれらから自立しているとして、〈人定法〉は罰則のみを規定した裁判規範にすぎないとする立場もある。

いずれにせよ、トマスの法分類論の眼目は、永遠法と自然法の対から〈神定法〉と〈人定法〉の対を事実上引き離れた点にある。こうして彼は後二者に共通する「定立された書かれた法」の意義を際立たせたのだが、この点にこそトマスの近代性がある。

トマスの近代性の意味は、アウグスティヌスに比べるときついそう明瞭となる。アウグスティヌスの法分類論は、構造的には「永遠法↓自然法↓世俗法」という秩序づけがおこなわれており、したがって世俗法の自立性は認められず、世俗法は自然法に反しないかぎりで存在しうる。しかしトマスの法分類論は、「永遠法↓自然法」および「神定法⇌人定法」といった二組の対構造を有しており、〈神定法〉はともかく、〈人定法〉についてはその自立性が示唆されているからである。

〈神定法〉と〈人定法〉とは、一方は聖書に書かれ他方は法典に書かれるのだし、そもそも法定立の主体が一方は神であり他方は人であるという相違がある。だがその相違は外見ほどには大きくない。というのも、福音書にマ

タイ、マルコ、ルカ、ヨハネといった福音記者の名前が付されていることに典型的であるように、聖書は聖霊なる神に導かれてではあるにせよ、直接には人が書いた記録であるからだ。すなわち、法学的にみるかぎり、〈聖典〉と〈法典〉の距離はきわめて近い。端的にいえば、律法(Gesetz)と法律(Gesetz)とは実は同じ法なのである。

だとすれば、「聖なる教え」が書かれた「聖書」の教義学と、人間的正義を標榜する法典の教義学とが、つまり〈神学的教義学〉(Dogmatik)と〈法学的教義学〉(Rechtsdogmatik)とが同様の論理構造をもつことは偶然ではない。トマス・アクィナスの『神学大全』とユスティニアヌスの『市民法大全』に発する二つの解釈技法が類似の構造をもつことも、偶然ではないであろう。

「定立された書かれた法」は、相当に具体的であるけれども、やはり専門的な解釈技術を必要とする。聖典の解釈と法典の解釈とは、いかにして精緻化されていたのだろうか。

さて、法が文字で固定されることにより、その意味の解釈は論理的体系化を目指すことになる。換言すれば、法の解釈は実定法を対象とすることによって、もとより相対的にはあるが、主観性や抽象性から脱却することが可能になる。法の解釈はトマス・アクィナスのいう〈神定法〉と〈人定法〉、つまり二種類の実定法のみを対象としておこなわれる。〈神定法〉は聖書に書かれ〈人定法〉は法律に書かれているのだから、法の解釈は要するに聖書と法律を原典としてなされる。ここにおいても、聖典の解釈と法典の解釈とが並行性をもつて語られることになる。

ヨーロッパ世界における実定法の体系的解釈に関しては、〈聖典〉の解釈よりも〈法典〉の解釈のほうが先行した。というのも、六世紀に編纂された『市民法大全』は、まがりなりにもローマ国家の〈人定法〉の集大成であったが、『神学大全』が〈神定法〉の教義学的体系書として完成したのは、十三世紀になってのことだったからである。

とはいえ、『市民法大全』が標榜したのは古典期のローマ法であったけれども、中世のヨーロッパにあつてはロー

マ法もすでにゲルマン化していたので、ローマ法の解釈はいわゆる「卑俗法」を対象におこなわれていた。そればかりか、東西両ローマ帝国の分断と西ローマ帝国の滅亡によって、『市民法大全』はヨーロッパの中心部においては、しばらく忘れられた存在となっていたのである。

ところが、十一世紀になって、イタリアで「学説彙纂」が「再発見」され、これ以降『市民法大全』つまり古典期ローマ法の研究が盛んになった。ヨーロッパにおける法学の中心は、一〇八八年創立のボローニア大学であり、同大学は「法の乳母」と呼ばれた。

いわゆる註釈学派の祖となったイルネリウスは、『市民法大全』を解説するに際して、法文の欄外に註釈を書き加えるという独特の方法を採用した。これは法文と註釈を一体化するための実用的な要請であっただろうが、彼はもともと文法学の教師であったこともあり、いわば古典を解説するようにして法文を読んでいった。註釈学派の特徴は、伝統的な自由学芸三科たる文法・弁証法・修辞学の基礎を踏まえて、その応用として法文の解釈を試みたところにある。要するにスコラ哲学の技法をイルネリウスたちは法学に採り入れたわけだが、それは法文を聖書のよ

うに読むということでもあった。

ピーター・スタインは、『ローマ法とヨーロッパ』において、このことを的確に指摘している。

註釈学派は、ユステシアヌスの法文を神聖なものとみなし、聖書に匹敵するような権威があると考えた。明敏な知性をもって取り組む者が調和できないような矛盾は法文には決して含まれないというユステシアヌスの確言を、註釈学派は何の疑問もなく受け入れた。彼らは当然のこととして、法典の全体はあらゆる想定しうる法的問題を解決するために必要な全てのものを含んでいる、と考えた。学説彙纂の最初の法文は、法

律家は神官と呼ばれると規定し、次の法文は、法学を「人事と神事の知識」だと定義している。註釈学派は自問した。このことは、法律家が神学を学ぶべきことを意味するのだろうか。その答えは否であった。というのも、「万事は市民法大全のうちに見出される」からである。⁽¹⁵⁾

スタイン自身は、最終的には神学と法学の同一性を否定しているのだが、にも拘わらず、両者の並行性が強く示唆される結果となっている。神学者(神官)が聖書を完全な聖典とみなすように、法学者もまた『市民法大全』(ユスティニアヌスの法文)を完全な法典とみなした。万事が法典の内に見出されると信じる法学者と、万事が聖典の内に見出されると信じる神学者とは、その心的態度において何ら変わるところはない。註釈学派こそは、現代にも通じる法解釈学者の直系の祖先である。

註釈学派のローマ法学を手本に、教会法学もまた発展した。教会法とは、教皇の勅令や公会議の決定などをはじめとしたローマ教会の諸法令の総称である。これらが〈神定法〉と関わることはもちろんだが、本質的には教会法は〈人定法〉である。それまで雑多な集積にすぎなかった教会法は、十二世紀の「グラティアヌス教令集」⁽¹⁶⁾を契機に、ローマ法にならって体系化が進められ、十四世紀には『市民法大全』(Corpus Juris Civilis)にも匹敵する『教会法大全』(Corpus Juris Canonici)として結実した。

したがってこれ以降、法学者を志す者は、「両法博士」(doctor juris utriusque)を目指して、ローマ法と教会法の二つの法を学ぶことになった。両法の関係についても、スタインは次のように述べている。

「両法」という簡潔な表現は、両法の法体系を学んだ者の資格として用いられた。この表現はまた、時代が

下るにつれて緊密さを増していく両者の關係を示唆するものでもある。十三世紀には、二つの法体系は対等であつたが、ローマ法学者は両者を別々の領域にとどめておこうとした。ローマ法は地上の人間の共通善に関わり、教会法は人間を宗教上の罪から遠ざけ永遠の魂の救済を確實にすることに関わるものであつた。アツクルシウスによれば、「教皇は世俗の問題に、皇帝は宗教の問題に干渉すべきではない」のである。⁽¹⁷⁾

この文章も、ローマ法と教会法が別の領域に属するというよりは、両法の密接な關係を論じたものと読むべきであらう。神聖ローマ帝国皇帝の権力とローマ教皇の権力の關係を表す両權論と同様に、⁽¹⁸⁾両法論もまた、国家と教会の分離を模索しながらも、少なくとも法的には、ローマ法と教会法の交錯、というよりは教会法の側からのローマ法の領域への干渉をもたらす結果になる。ローマ法学と教会法学のどちらが優位であるかよりも、教皇権力と皇帝権力のどちらが優位にあるかによつて、適用されるべき法が選択されることになるだろう。

ローマ法学の圧倒的な影響力は、教会法学のみならず神学の領域にまで及んだ。トマス・アケイナスの『神学大全』もその例外ではなく、そもそも彼の正義原理たる「各人に各人のものを与えようとする不変不斷の意思」は、学説彙纂にみられるウルピアヌスの定義に由来する。トマスにとつても、ウルピアヌスは「眞の法学者」であつた。⁽¹⁹⁾

十三世紀になると、『市民法大全』の包括的な註解で知られるバルトルスを祖として、後期註釈学派、いわゆる註解学派が登場する。「註釈学派」(Glossatores)と「註解学派」(Commentatores)との相違は、前者が法文に即した語句の意味を解説することに留まつたのに対して、後者はときには法文から距離を置いて、裁判実務の成果をも採り入れた体系的な法学を目指したことにある。バルトルスの率いる註解学派の方法は、法学者にも法実務家にも

も支持されて、「バルトルスの徒にあらざる者は法律家にあらず」とまで称揚されるほどであった。

法学と神学との関係でいえば、註釈学派は、神学者が聖書の一言一句にこだわるかのように、神学的に法文を読んだ。けれども、註解学派は、法文を相対化しただけでなく、神学をも法学的に解釈する傾向さえあった。⁽²⁰⁾

《教義学》の在り方としては、一言一句に忠実な解釈も、ここから相対的に距離を置く解釈も、いずれも正しい。しかしながら、この二つの解釈が時と場合によって恣意的に選択され、しかもそうした解釈方法のみならず、前提となる《聖典》もしくは《法典》が相変わらず無誤謬であり続ける、と信じること自体に問題の根深さがある。

この難問の解決はきわめて簡単で、必要に応じて《法》の文言を変えさえすれば足りるのだが、奇妙にも現代の律法学者たちはそれを好まない。その結果、《聖典の教義学》と同様に《法典の教義学》は空虚な權威によって無謬性を唱え続けることになる。それは、トマスの示唆にも拘わらず、法学が神学の一変種であることに甘んじることにほかならないのだが、このことに気づく者はきわめて少ない。

注

(1) 浅野順一「旧約聖書に於ける法の神学」、同『著作集』第八卷、創文社、一九八三年、三五〇頁以下。

(2) 同、三五三頁以下参照。

(3) 田中成明『法への視座転換をめざして』有斐閣、二〇〇六年、八三頁。同『現代法理学』有斐閣、二〇一一年、九九頁以下、とくに一〇九頁。

(4) 田中は法の機能として、社会統制機能・活動促進機能・紛争解決機能・資源配分機能の四つを挙げている。このうち、現代法の基軸となるのは活動促進機能であって、他の三つは第二次的な機能にすぎないとされる。田中『現代法理学』七一頁以下。

- (5) 田中『法的空間——強制と合意の狭間で——』東京大学出版会、一九九三年、四一頁以下。
- (6) 法と詩の共通の起源に *cf.* Jacob Grimm, *Von der Poesie im Recht in. ders. Kleinere Schriften*, Bd6, Nachdruck, Hildesheim, 1965, S. 152ff. グリム「法の内なるポエジー」堅田訳、『ドイツ・ロマン派全集』第十五巻、一九八九年、二二五頁以下。さらに、「絵画法」と「文字法」につき、穂積陳重『法律進化論』第二冊、穂積奨学財団、一九二四年、四頁以下。
- (7) そもそも「第一部 神」、「第二部 人の神への運動」、「第三部 神に向かうための道なるキリスト」という『神学大全』の構成自体が、弁証法的構造を成している。すなわち、神と人との無限の距離を神の子イエス＝キリストが媒介することを示唆しているのである。また視点は異なるが、トマスが用いた「*sic-et-non*の方法」としての弁証法につき、笹倉秀夫『法思想史講義』上、東京大学出版会、二〇〇七年、一八〇頁以下参照。
- (8) トマス・アキイナス『神学大全』山田晶訳、中公バックス、一九八〇年、八五頁以下。
- (9) 「学説彙纂」(*Digesta, Pandectae*)「法学提要」(*Institutiones*)は、五三三年に公布・施行。「勅法彙纂」(*Codex repetitae praelectionis*)は、五三四年に公布・施行。なお、ユスティニアヌス帝自身による勅法は「新勅法」(*Novellae*)と呼ばれ、これを加えれば『市民法大全』は四部構成となる。
- (10) アウグスティヌス『自由意志論』今泉三良・井澤彌男訳、創造社、一九七三年、二二頁以下、五九頁以下参照。
- (11) 稲垣良典『トマス・アキイナス』講談社学術文庫、一九九九年、四三〇頁以下。 *vgl.* Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, II-I, Qu. 91. トマス『神学大全』第十三冊、稲垣良典訳、創文社、一九七七年、一四頁以下参照。ホセ・エンバルト「スコラ学時代の法思想」、阿南成一編『講義 法思想史』青林書院新社、一九八四年、五九頁以下参照。
- (12) *Summa Theologiae*, II-I, Qu. 94, art. 2 concl.『神学大全』第十三冊、七二頁。フェルナンド・ファン・ステンベルゲン『トマス哲学入門』稲垣良典・山内清海訳、文庫クセジュ、一九九〇年、一〇九頁以下参照。
- (13) 稲垣良典は、自然法を「内容空虚な定式」とする批判は「われわれの把握を超える神秘」に気づかないものと反論する。だがそれは、トマスが形式に内容を与えるものとして人定法や神定法に言及した意味を過小に捉えることになろう。稲垣『トマス・アキイナス』新装版、勁草書房、一九九六年、一九六頁以下。同『トマス・アキイナス哲学の研究』創文社、一九七〇年、三二五頁参照。

- (14) 『学説彙纂の再発見』についで、Peter Stein, *Roman Law in European History*, Cambridge, 1999, p. 43ff. ピーター・スタイン「ローマ法とヨーロッパ」屋敷二郎監訳、ミネルヴァ書房、二〇〇三年、五六頁以下。
- (15) Stein, a. a. O., p. 46. スタイン、前掲書、六〇頁以下。
- (16) 正式名称は『矛盾教会法令調和集』(*Concordia discordantium canonum*) であり、グラティアヌスは教会法学に弁証法的方法を採り入れた。笹倉、前掲書、一八〇頁、注190参照。
- (17) Stein, a. a. O., p. 51f. スタイン、前掲書、六七頁。
- (18) 東ローマ帝国の皇帝＝教皇主義に対する、西欧中世における「教会」と「国家」の二中心的・権力的統一につき、トマス『君主の統治について——謹んでキプロス王に捧げる——』柴田平三郎訳、岩波文庫、二〇〇九年、一五四頁(訳者解説) 参照。
- (19) 「各人に各人のものを与えよ」(*sumum cuique tribuere*) の文言は、学説彙纂の冒頭にみられる。Stein, a. a. O., p. 67, 80. スタイン、前掲書、八七頁、一〇四頁参照。
- (20) スタインは、法と宗教の密接な関係の例示として、註解学派の文脈で十四世紀に流布した小冊子「悪魔の裁判」を紹介している。悪魔が原告、マリアが被告側の弁護人、キリストが裁判官という役割で、神学的問題が法廷用語でもって論じられていくところ。Stein, a. a. O., p. 74. スタイン、前掲書、九五頁以下参照。

※追記 本稿の第一の読者に想定していたホセ・ヨンパルト先生が四月に昇天された。大学入学以来、先生には指導教授としてまた指導神父として、公私にわたり御面倒と御迷惑をかけた。拙論が先生に提出するはずの最後のレポートになってしまった。