

## 《論 說》

### トマス・アクイナスの《正戦論》

柴 田 平三郎

#### 一 はじめに

トマス・アクイナスが、アウグスティヌスによって先鞭をつけられていたいわゆる《正戦論》(bellum justum)を中世において体系化した思想家であるという評価は今日疑いの余地のない通説となっている。<sup>(1)</sup>

ここでいう正戦論とは、人間の殺し合いである戦争には正しい戦争と不正な戦争との区別ができるとみなし、或る戦争が正しい戦争と判定されうる根拠や理由、条件はどこに求められるかを考え、そうした正当性をもつ戦争のみが許容されるとする理論をいう。そして、理論としての正戦論には二つの論点ないし一般的基準が内包されている。すなわち、「戦争に至る法(正義)」(ius ad bellum)と「戦争における法(正義)」(ius in bello)である。現代の国際法においては、それぞれ平時国際法と戦時国際法において適用されるべき「開戦法規」と「交戦法規」、あるいは「開戦規定」と「交戦規定」に相当する内容であるが、前者は戦争がそもそも正当化されるのどのような

な場合であるか、を、後者は実際の戦争行為においてどのような手段なら許容されるのか、を問うものである。<sup>(2)</sup>

トマスはこういう二段階理論構成を有する正戦論を西欧中世の最盛期である十三世紀において確立させた思想家とされる。彼の「正しい戦争」に関する教説はカトリックの正統な権威として継承され、<sup>(3)</sup>十六、十七世紀のスペインの二人の神学者フランシスコ・デ・ビトリアと、フランシスコ・デ・スアレスによる理論的展開によってキリスト教正戦論は一つの画期を迎えることとなる。そして、この理論を神学的思考から解放して世俗化し、近代主権国家システムに対応させたのが「国際法の父」グロティウスであるというのも、また周知の見解であろう。<sup>(4)</sup>

だが、いうまでもないことだが、トマスの戦争や平和についての言説はただちにこういう正戦論の枠組みにのみ還元され、そこに回収されて終わりとなるものではありえない。トマスの言説にはその言説固有の地平や含意が存在するのであって、その点が基本的に確認されねばならないであろう。彼は一体、戦争をどのように捉え、その思考の結果、いかにして、いうところの正戦論に到達したのであるうか。

本稿は正戦論の典拠とされる『神学大全』第二―二部第四〇問題をテキストに沿ってまずは虚心に読むことから始めることにしたい。

## 二 『神学大全』第二―二部第四〇問題の要旨

トマスが戦争についてまとめた発言を残している箇所は、『神学大全』第二―二部第四〇問題「戦争について」である。この第四〇問題は全四項からなるが、第一項から第四項までの各々の主題は冒頭「序」の叙述によれば、以下のようである。

第一 或る戦争は許されるか

第二 聖職者が戦争するのは許されるか

第三 戦争する者が策略を使うのは許されるか

第四 祝日に戦争するのは許されるか

通常、トマスの正戦概念が明示されている典拠としてもっぱら引用されるのは第一項「戦争は常に罪であるか」の「主文」での発言である(因みに、このように、本文では、主題の表記が冒頭のそれとは各々少しずつ異なっている。この点については後述する)。詳細は後に廻すとして、この第一項の本旨のみを確認すれば、それは次の三点に絞られる。すなわち、「或る戦争が正しいもの(iustum)であるためには」、「(一)「そのひとの命令によって戦争が遂行されるところの、君主の權威(auctoritas principis)」、「(二)「正当な(正義にかなった)原因・理由(causa iusta)」、「(三)「戦争する人たちの意図の正しさ(intentio bellantium recta)」が必要とされるというのである。

加えて、第二項「聖職者や司教が戦争するのは許されているか」において、聖職者は①「神にかかわる諸々のこととがらを観照し、神を賛美し、人々のために祈る」のがその仕事であるという一般的理由から、そして②「聖職位は祭壇の務めのために任ぜられる」のであって、「殺すことや、血を流出させることは相応しくない」という特殊な理由から、戦争を遂行することは全面的に許されていない、とされる。

以上の第一項および第二項は、正戦論における「戦争に至る法(正義)」⇨「開戦法規」に対するトマスの解答である。彼は、開戦に当たっては、こういう三つの基本要件——「君主の權威」、「正当な原因・理由」、「意図の正しさ」——が満たされていなければ、その戦争は正しい戦争とはなりえないという。逆にいえば、そうした三条件

を満たしていれば、その戦争は「正しい戦争」だとして承認するのである。

では、「戦争における法(正義)」＝「交戦法規」については、トマスはどのように考えているのだろうか。第三項および第四項の議論がこの問題に対する彼の解答である。この点についても、この二項における本旨のみを確認すれば、それは次のような主張である。すなわち、第三項「戦争で策略を用いることは許されるか」において、策略には①虚偽の語りと約束の不履行、②企みや考えの不開示という二通りの仕方ががあるが、前者は「敵同士の間にあつてさえ守られるべき或る種の戦時法規と協力条項が存するのだから」、決して許されないものである。だが、後者は「敵を攻撃するために」諸々の計画を隠したり、「敵に知られないようにすること」は、欺瞞でも不正義でもなく、許される、というのである。

さらに、第四項「祝日に戦争することは許されるか」においては、「国家の安全は、一人の人間の身体の救いよりも、幾層倍も保全さるべき」であつて、それによつて「多くの人の殺害や、地上的なまた靈的な悪が阻止される」。それゆえ、「信者たちの国家を守護するためには」、必要があれば、「祝日に正しい戦争を遂行することは許される」というのである。

以上がトマスの正戦概念の骨子である。この要旨を概観すると、確かにそこに、戦争の問題を神学的・哲学的に論じようとすると同時に、法学的に取り扱おうとする姿勢と発想が存在するのがわかる。それはなによりも、議論が「戦争に至る法(正義)」と「戦争における法(正義)」の二段階理論構成でなされていることに示されている。そして、そうした理論構成が中世では十二世紀の教会法(カノン法)の法典、グラティアヌス『教令集』において明確な法的枠組みを与えられており、トマスもまたこの先行する法的議論に多くを負っていることはよく知られている。そして、上述のように、トマスの正戦論はやがて彼の学統であるビトリアとスアレスによつて踏襲され、中

世末期の歴史状況により密着した意義を与えられる。すなわち、時の最大強国スペインの海外侵攻の正当性如何を問い、自衛戦争と攻撃戦争の区別論の導入のもとに積極的な正戦論への道が開かれることとなる。<sup>(5)</sup>グロティウスの登場はその延長上のことにすぎないといってもよいであろう。

したがって、こういう文脈に沿っていうとき、ともすれば、トマスの正戦論はその法的理論の側面にのみ照明が当てられ、もっぱら後の国際法理論との関係で評価される傾向をもつことになる。そして、それにはそれなりの意義があるであろう。しかし、それと同時に、トマスの正戦論は決して法的理論としてのみ展開されているわけではないことも十分に認識しなければならない。というよりはむしろ、後にみるように、トマスは戦争を愛に対立する諸々の悪徳の問題として、そして平和に反する罪の問題として論じており、その意味で彼の戦争の問題に対する扱いは本質的に神学的・哲学的である。したがって、戦争に対するトマスの議論は第一義的には人間存在についての倫理的、道徳的な議論枠組みにおいてなされているのであり、正義と不正義の区別の根拠を社会的規範や外面的ルールのなかに求める法的観点からのそれではないのである。

そこで、以下においては、その要旨の確認だけでは理解しえないところの、『神学大全』第二―二部第四〇問題についての真の理解を獲得するために、その背後でそれを大きく包み込んでいるトマスの戦争と平和についての捉え方に注目することにした。そのために、まず当第四〇問題第一項の詳しい内容分析をしておきたい。

### 三 『神学大全』第二―二部第四〇問題第一項の内容分析

さて、この第二―二部第四〇問題の第一項が冒頭の説明では「或る戦争は許されるか」となっているのに対し、

本文では「戦争は常に罪であるか」というふうに言い換えられていることは既に言及しておいた通りである。この言い換えの事実を何か重大な変更や修正と受け取る必要はない。だが、ここに、トマスが人の殺し合いにほかならぬ戦争を「罪」の問題として考察しようとしていることがはっきりと示されている点は見落としてはならないであろう。つまり、彼にとつて、戦争を論じることが人間の罪の問題を論じることなのである。

では、この第一項の設問「戦争は常に罪であるか」に対して、トマスはどう思考し、どう答えているのだろうか。『神学大全』のスコラ的方法による構成と叙述形式——或る設問に対する「異論」・「反対異論」・「主文」・「異論解答」——に則つて、まず「戦争は常に罪である」とする四つの「異論」が示される。それらは(1)「すべて剣をとる者は剣にて滅びるであろう」(「マタイによる福音書」二六―五二)とあるように、戦争する者たちには主によつて罰(罪に対する罰)が与えられる。(2)「我は汝らに告ぐ、悪人には逆らうな」(「マタイによる福音書」五―三九)、「愛する者たちよ、汝ら復讐するな、ただ神の怒りに任せよ」(「ローマの信徒への手紙」一二―一九)とあるように、戦争することは神の規定に反する。(3) 罪以外には何ももの徳ある行為に反しない。然るに、戦争は平和に反する。それゆえ、戦争は常に罪である。(4) すべて許されたことの練習は許されているが、例えば馬上試合でなされる戦争の練習は教会から禁じられており、教会による埋葬が断たれている。それゆえ、戦争は端的に罪である。

このように、四つの異論のうち、二つは新約聖書を根拠とするものであるが、これら「異論」に対して、トマスがそれらに對立する「反対異論」として引用するのはアウグスティヌスの発言である。それは『百人隊長の息子』という説教で、以下のようなものである。すなわち、もしキリスト教の教えが戦争の全面的禁止であるなら、福音書の教え(「ルカによる福音書」三一―一四)と矛盾する。ここでは「救いのための助言を求めた兵士たちに対して、

武器を捨て、軍務から身を引くようにといわれているのではなく、「誰からも脅し取るな、自己の給料で満足せよ」といわれている。つまり、そこで兵士たちに命じられているのは、「自分たちの給料で十分満足せよ」ということであって、「戦うことが禁じられたのではない」のである、と。

こうして、「異論」から「反対異論」へ、という叙述形式の順序にしたがって、トマスは自らの解答を「主文」として語ることになる。注目されねばならないのは、彼はそこで「罪」とはならない戦争というものがこの世ではありうるのだ、という立場を明確に表明し、そうした戦争の場合を正当な戦争と規定していることである。すなわち、既に確認しておいたように、「或る戦争が正しいものであるためには、三つのことが必要となる」という書き出しのもとで、その三つの基本要件を(一)「その人の命令によって戦争が遂行されることの、君主の權威」、(二)「正当な原因・理由」、(三)「戦争する人たちの意図の正しさ」として提示するのである。

では、戦争を正当化させるこの三つの基本要件のそれぞれについて、トマスはどのような論法を用いているのだろうか。それを詳しくみてみよう。まず、(一)「君主の權威」について、彼の発言を全文引用してみる。

「或る戦争が正しいもの (*iustum*) であるためには、三つのことが必要となる。第一は、その人の命令によって戦争が遂行されることの、君主の權威 (*auctoritas principis*) がそれである。というのも、戦争を引き起こすことは、私人 (*persona privata*) に属する仕事ではないからである。なぜなら、私人が彼の職権を行使するを得るのは、その上位にある者の判断に従ってのことだからである。同様に、また、戦争をなすべく、多数の人間を召集することも私人に属する仕事ではないからである。他面、国家の管理 (*cura rei publicae*) が君主ら (*principes*) に委ねられつゝあるのだから、都市 (*civitas*) や王国 (*regnum*) やその下に服属する地方 (*provincia*)

の公共の事柄 (*res publica*) に留意するのは彼らの仕事である。また、使徒の『ローマ人への書簡』第三章(第四節)に、『彼(権威者)は、いたずらに剣を帯ぶるにあらず、神に仕える者として、悪しきことをなす者に怒りて罰を与えるなり。』とあるのによれば、ちょうど、彼らが悪事を働いた者 (*malefactores*) を罰するとき、国内の攪乱者 (*interiores perturbatores*) に対抗して物質の剣で、正當に、国家の事柄を守る (*pertinere rem publicam*) のと同じに、そのように、外敵 (*exteriores hostes*) から戦争の剣で国家を保護する (*tuere rempublicam*) のは彼らの仕事である。だからして、『詩篇』(第八一編第四節)には、君主たちに対して、『弱き人や貧窮している人を救い、罪人の手から解放せよ』と語られているのである。アウグスティヌスが『ファウストゥス駁論』で、『死すべき者たちの平和 (*pax*) になつた自然的な秩序は、戦争を行う際の全權と決定は君主に属することを要求する。』といつてゐるものゆえにである。』(q.40.a.1)

ここで明らかにされているのは、端的にいつて、私闘の禁止ということである。<sup>(6)</sup>よく知られているように、西欧中世は私闘の時代であつたが、トマスによれば、私人間の暴力行使やその極限としての殺人行爲、そしてその大規模化である戦争はけつして無制限に許容されるべきものではない。もしそうしたことが許されるとしたら、そこに現出するのは永遠に止むことのない流血と無秩序の連鎖であらう。したがつて、人の殺し合いである戦争が「正しいもの」(*iustum*) であるためには、その戦争は私闘であつてはならず、「その人の命令によつて戦争が遂行されるところの、君主の權威」が必要とされねばならないのである。このことは開戦を宣言(宣戦布告)し、戦闘行爲を推し進める主体がひとり君主に制限されることで、主体の拡散を防ぐ意味があるが、それと同時に君主のなすべき仕事の確認をも意味している。すなわち、君主は「国家の管理」を委ねられている存在であり、「都市や王国や



その下に服属する地方の公共の事柄に留意する」のが彼らの仕事なのである。そして、その仕事のうちに「物質の剣」を用いて、悪事を働く「国内の攪乱者」を罰し、「戦争の剣」で「外敵」から国家を保護することも含まれているといふのである。

このように君主に要請される仕事とは、別の表現でいえば、共通善への配慮ということにはかならない。この第四〇問題第一項の記述には「共通善」という文言は使われていないが、他の機会に十分論じておいたように、トマスにとつて、国家という人間共同体の目的はひとえにそこに共生するすべての人びとの共通の利益<sup>(7)</sup> 共通善の実現であり、そういう共通善への配慮という職務を唯一委ねられた存在が公的権威たる君主なのである。そして、平和の創出こそは共通善の最大の表現であり、それを実現するために君主は全力を傾注しなければならない。トマスはこの考えを、アウグスティヌスの権威ある言葉——「死すべき者たちの平和 (pax) になつた自然的な秩序は、戦争を行う際の全権と決定は君主に属することを要求する」(『ファウストゥス駁論』)——を援用することによつて正当化しているのである。

(二) 「正当な原因・理由」について、トマスはどう語っているだろうか。

『第二』には、正当な原因・理由 (causa iusta) が必要とされる。例えば、攻撃されている人たちが、何らかの罪のために攻撃を受けるに値するような場合である。だからして、アウグスティヌスは『問題集』(『モーセの七書』について——『ヨシユア記』)において、『正しい戦争とは不正を罰するところのものと定義されるのが普通である。すなわち、民族や国が、その成員によつて不正になされたことを糾すのを怠つたり、不正によつて横領した

ものを返却するのを怠ったりして罰せられるべきであるときに、その不正を罰するのである。」と述べている。」  
(q.40.a.1)

ここで「正当な原因・理由」として主張されているのは、戦闘行為は相手(敵)の犯した咎(罪過(culpa))に  
対する報復に限定されねばならない、とする考えである。これを逆にいえば、それを超えた過度の攻撃や、まして  
や先制攻撃は厳に慎まねばならないという含意がそこには込められているともいえよう。トマスはこういう限定的  
な報復目的に戦争の「正当な原因・理由」を求めているが、ここに窺えるのはいわゆる交換的正義(Justitia  
commutativa)の観念である。いうまでもなく、正義観念はアリストテレス以来、西欧社会に知られてきたもので  
あり、トマスも『神学大全』第二―二部第五七問題―第七九問題(「正義について」)のなかで詳細な正義論を展開  
している。彼によれば、「二人の人格の間で相互に双務的になされること」がら「正義の均等性」の原  
理が交換的正義(II-II q.61.a.1)であり、もし事物の均等性が一方の不正や罪過によつて失われ、他方に重大な損  
害がもたらされる結果となった場合には、後者は前者に対してその返還を要求することによつて均等性の回復を図  
ることは正当な行為である(q.62.a.2-3)。

したがって、上述のように、「攻撃されている人たちが、何らかの罪のために攻撃を受けるに値するような場合」  
とは、トマスにとつてまさにこうした交換的正義の実現ということになる。それを彼は「正当な」正義にかなった  
(justa)ところの「原因・理由」(causa)といっているのである。

ところで、ここにおいても、トマスは、「正しい戦争とは不正を罰するところのものと定義されるのが普通である」  
というアウグスティヌスの有名な定義(『問題集』)を引用して自己の戦争の正当化の第二要件としている。しかし、

この確認と同時に、看過されてならない事実が存在する。それは、トマスの生きた十三世紀に先立つ一世紀前の十二世紀の中葉にボローニャで教会法の研究と教授に従事していたグラティアヌスが編纂した『教令集』(Decretum)——過去一〇〇〇年間の教会法源の一大集成。正式名称『教会法矛盾条例義解類集』(Concordantia discordantium Canonum)——で、そのなかに既に、アウグスティヌスの正戦の定義が採録されているのである。トマスは少なくとも、いまわれわれが扱っている第四〇問題第一項においては『教令集』について明示的な言及はいっさいしていない。しかし、第二項においては『教令集』を引用しており、トマスの立論がグラティアヌス『教令集』を大いに参考にしていることはつとに研究者たちによって指摘されているところである。この点は、後に改めて触れることにしたい。

そして、最後に、(三)「戦争する人たちの意図の正しさについて」をみてみよう。

「第三に、戦争する人たちの意図が正しいこと (intentio bellantium recta) が要求される。すなわち、善を助長するとか、悪を避けるとかいうことが意図されていなくてはならない。このゆえに、アウグスティヌスは、『主の御言葉について』のなかで、『真に神を崇拜する者たちのもとでは、戦争さえも平和的であって、欲望や残酷さによらず、悪を抑え、善を支えるように、熱心に平和を求めて遂行される。』といっている。他面、たとえ戦争を宣する合法的な権威が存し、かつ、正しい原因が存しても、なお、歪んだ意図のために戦争が非合法的なものになることもありうるのであって、すなわち、アウグスティヌスも、『ファウストゥス駁論』のなかで、『ひとに害を与えようと望むこと、復讐しようという残酷さ、宥和不可能な精神、暴動を起こす野蛮さ、支配しよう」と

する欲求、およびこれに類したことがらがあるならば、それらは、戦争の中でも正当に罪となるところのものである。』と述べている。(q.40.a1)

ここで述べられていることは、極めて明快である。実際の戦闘行為を行う者は、勸善懲惡の精神を片時も失ってはならず、自己の歪んだ欲望や残忍な復讐欲に取り憑かれてはならない、という。ここでも自説を正当化する權威としてアウグスティヌスが引用され、「たとえ戦争を宣する合法的な權威が存し、かつ、正しい原因が存しても」という言葉によって、正戦の基本要件のうちの(一)と(二)が満たされていても、さらに(三)を欠いているならば、すなわち「戦争する人たちの正しい意図」が存在せず、「歪んだ意図」に基づいて戦争がなされるならば、それは正しい戦争ではなく、「正当に罪となる」というのである。

ただこの点においても、ここで引用されているアウグスティヌスの言葉——「真に神を崇拜する者たちのもとは、戦争さえも平和的であって……」——も、既にトマスに先立ってグラティアヌス『教令集』(第二部第二三事例第一問題第六条項)に採録されていることを指摘しておこう。

さて、このように第四〇問題第一項のテクストに基づいてトマスの正戦論を見てきて、彼が自説を展開するさいにもつばら依拠しているのがアウグスティヌスの權威であることが十分わかったであろう。実際、そこに明示的に言及されている神学者は、ただひとりアウグスティヌスであって、それは「異論」に対する「異論解答」においても変わることはない。

しかし、この事実から、トマスの正戦論がアウグスティヌスの影響以外には何者もそこに介在していないとみなしたならば、それは大いなる誤解である。既に確認だけはしておいたが、実はトマスはグラティアヌス『教令集』

に収められた「戦争に関する問題」(第二部第二三事例)を踏まえて自己の論理を構成しているのである。

西欧中世の正戦論の系譜における『教令集』の位置と意義については、既に十分な先行研究が存在するし、我が国においても伊藤不二男氏や淵倫彦氏による優れた論考が発表されている。<sup>(8)</sup>したがって、ここでは、『神学大全』第二―二部第四〇問題の議論の構造と『教令集』第二部第二三事例の構造とが極めてよく似ている点についてだけ確認することにしよう。すなわち、前者は第一項「或る戦争は許されるか」、第二項「聖職者が戦争するのは許されるか」、第三項「戦争する者が策略を使うのは許されるか」、第四項「祝日に戦争するのは許されるか」という四つの議論からなっているが、これを後者の第二三事例と比較対照すると、第一項はそのうちの第一問題(「戦争することは罪であるか」、第二項は第八問題(「司教または聖職者は自らの権限に基づいて軍隊を動員することができるか、あるいは、教皇または皇帝の命令に従って軍隊を動かすことはできるか」)の議論に相当し、第三項は第二問題(「いかなる戦争が正しいか。また、イスラエルの子らはどのように正戦を戦ったか」)の第二条項と、そして第四項は第八問題の第十五条項の内容と一致しているのである。

構成上の類似性は以上の通りであるが、戦争を正当化させる三つの基本要件を提示するトマスの議論(第四〇問題第一項)——「君主の権威」、「正当な原因・理由」、「意図の正しさ」——もまた既に『教令集』に打ち出されているものである。すなわち、まず、戦争の命令を下せるのは君主の権威のみとする第一の要件について、グラティアヌスはアウグスティヌスの『ファウストゥス駁論』(Lib. XXII, c. 15)にもとづいて、「戦争を開始する権威と決定は君主に属する」(第二三事例第一問題)と説いている。次に、「正当な原因・理由」という第二の要件についても、イシドルス『語源』とアウグスティヌス『問題集』(『モーセの七書について——ヨシユア記』)を引用しつつ、敵の侵害に反撃する場合、不正を罰する場合、奪われた財産を取り戻す場合という三つの状況を想定して正戦の正当

な原因・理由としている(第三事例第二問題)。これら三つの場合はそれぞれ第三問題、第四問題、第七問題でさらに詳述される。そして最後に、「意図の正しさ」という第三の要件についても、上記の二つと同様に、アウグステイヌスに依拠しつつ、不正に対する処罰である正戦はあくまでも悪人の善導を目的とする矯正であり、慈悲と正義の精神によって遂行されるものであるべきこと、したがってその目的はまた平和の実現でなければならず、徒な復讐心や過度の残忍性、支配欲などは厳に慎まねばならぬことが謳われているのである(第三事例第三問題、第四問題、第五問題)。

このように、トマスの議論は基本的にアウグステイヌス以来、西欧において展開されてきたキリスト教正戦論の系譜の延長上に成立したものであることが理解できたであろう。そして、その場合、トマスの議論の理念と骨格は少なくとも明示的にはアウグステイヌスの巨大な権威の上に出来上がっているようにみえるが、その実、一世紀前のグラティアヌス『教令集』に多くを負っていることもいま見てきた通りである。だが、それは別段不思議なことではなく、或る意味、至極当然のことであつたであろう。というのも、そもそもアウグステイヌスには正戦論と題する著作があるわけでもなく、それについてのなにかまとまった形の書物があるわけでもないからである。<sup>9)</sup>それゆえ、アウグステイヌスの正戦に関する言説は彼の死後、彼の残した膨大な著作群のなかから、イシドルスやローマ法学者、教会法学者たちによって、そしてなканづく十二世紀に至ってグラティアヌスによって収集され整理されて、トマスの前に提供されていたのである。自分の眼の前に差し出されていたという神学および法学的な財産を浪費することなく、十三世紀の新しい歴史状況に対応できるように正戦論を巨大な学問体系『神学大全』の世界のなかに構築しようと試みたのが、まさにトマスにほかならない。

#### 四 共通善としての平和

ところで、人の殺し合いである戦争には必ずしも罪とはならない戦争もありうるとして、その場合の基本要件を提示し、戦争一般の無制限的拡散化を未然に阻止しようとするトマスの正戦論は、それまでの伝統的なキリスト教正戦論の単なる再説でしかないのだろうか。

もちろん、そのようなことはありえない。トマスが新しいのは伝統的教説のなかに異教の哲学者アリストテレスの政治哲学を導入したことである。具体的には、共通善の観念である。まず、次の一節をみられたい。第四〇問題第一項「戦争は常に罪であるか」において、「常に罪である」とする「異論」(二)——「我は汝らに告ぐ、悪人に逆らうな」(「マタイによる福音書」五―三九)や「愛する者たちよ、汝ら復讐すな、ただ神の怒りに任せよ」(「ローマの信徒への手紙」一二―一九)にもとづいて、戦争することは神の規定に反する、とする異論——に対する「異論解答」(二)で、トマスはこう答えている。

「(二)についてはこういわなくてはならぬ。このような規定は、アウグスティヌスが『山上での主の説教について』の書において述べているごとく、常に心の準備としてうちに把持されるべきものであつて、つまり、たとえば、人は常に、それが必要になつても、抵抗したりあるいは自らを守つたりしないように覚悟しているといふときである。然し、時としては、共通の善 (bonum commune) のためや、また、戦っている相手の善のためにも、それとは違つた行動をしなくてはならないのである。」(q.40.a.1.ad2)

ここで「共通の善」という言葉が登場するが、それは第四〇問題における戦争論全体の記述のなかで初めての明示的な使用である。しかし、共通善という言葉で示唆されている内容については、既にみた「主文」の(一)のなかで展開されている主張のうちに明らかにされている。すなわち、戦争の遂行を命令しうる唯一の主体は「君主」であり、その君主は「国家の管理」を委ねられているのであるから、「国内の攪乱者」や「外敵」から戦争の剣で「国家の事柄を守り」、「国家を保護する」のは当然の仕事であるというのである。トマスにおいて、この君主の仕事は「国家の保護が共通善の保全ということにはかならない。そして、この共通善の保全のためには、場合によっては、君主は「正しい戦争」を行わねばならないが、その行為は平和を破壊することではなく、むしろ平和の構築のためなのである。「罪以外には何ものも徳ある行為に反しない。然るに、戦争は平和に反する。それゆえ、戦争は常に罪である」(「異論」三)とする見解に対し、トマスはこう反論している(「異論解答」三)。

「(三)についてはこういわなくてはならぬ。正しい戦争(*iusta bella*)を行なっている人々は、やはり平和(*pax*)を意図しているのである。そうだから、彼らが敵対しているのは悪しき平和(*pax mala*)にでしかない。」(q.40.a.1.ad3)

こう考えるトマスであるからには、たとえ祝日であっても戦争をすることは不当ではない、というのは別段驚くには当たらない。

「諸々の祝日の尊重ということは、たとえ身体的なことであっても、人間の救いに関することのこともを



なす妨げとはならない。だからして、『ヨハネ福音書』第七章(第三節)では、主はユダヤ人たちを責めてこういつている。『汝ら我が安息日に人の全身を救いたればとて、我を非難するは何ぞや。』それゆえに、医師たちは許されて祝日に人々を治療することができるのである。然るに、国家の安全は、一人の人間の身体の救いよりも、幾層倍も保全されるべきであつて、それによつて多くの人の殺害や、地上的なまた靈的な無数の悪が阻止されるのである。信者たちの国家を守護するためには、もしも必要性がそれを求めるのであれば、祝日に正しい戦争を遂行することは許されるのである。というのも、もしも誰かが、そのような必要性がふりかかっているのに、戦争することを控えようとしたならば、それは神を試すことになるだろう。』

このように、共通善である平和の構築のためには、必要であれば、祝日に戦争をすることは正当である、とトマスはいう。安息日に病人を癒したイエスの行為を例に挙げて、祝日の尊重という義務は「身体的なこと」をも含めて、「人間の救いに関するところのことども」に尽くすことを妨げるものではない、というのである。

「福音書」の教えを引用してではあるが、ここには明らかにアリストテレスの共通善の政治学の影響が存在する。いまさら改めて指摘するまでもないが、トマスはアリストテレスに倣つて、人間は社会的および政治的動物であるとする人間観の上に立つて、政治現象を人間の本性のうちに基礎づけた。これは長い間、アウグスティヌスによつて唱えられてきた伝統的キリスト教政治教説、つまり人間の本性は罪を帯びており、そういう墮罪的存在である人間たちが織り成すこの世の政治とはなんら自然的なものではなく、人間の罪の所産にほかならないとする教えに対する重大な修正であり変更であつた。

この政治観念のパラダイム転換において、国家の持つ意味もまた大きな変化をみせることになる。トマスによれ

ば、国家は人間の寄り集う共同体であるが、単なる共同体ではなく、その内部により低位の共同体(家・町)を包含するところの最高かつ完全な共同体である。そのことを彼はアリストテレスに従って、こう表現している。

「人間が家の部分であるように、家は国の部分である。しかるに、『政治学』第一巻にいわれているごとく、国家は完全なる共同体である。それゆえに、一個の人間の善は究極の目的ではなく、共通善へと秩序づけられているごとく、一個の家の善も、完全な共同体である一個の国家の善へと秩序づけられている。」(II-1,990a3 ad3)

このように、トマスは国家の目的が共通善の実現であると述べているが、その共通善のために統治をおこなう支配者が君主・王にはかならない。

「王とは、一つの都市(civitas)もしくは領国(provincia)の民衆を共通善のために支配する者であることは明白である。」(DRPII,15)

トマスはこの「共通善のために支配する者」である君主の果たすべき職務の具体的な内容について、『神学大全』のなかでも断片的に語っているが、この点に関する纏まった記述は『君主の統治について』のなかかみいだすことができる。別稿において詳述しておいたので、<sup>(10)</sup>ここではその要点のみを確認することにしよう。彼によれば、君主の職務は「治下の民衆のために善き生活(bona vita)を確立し、維持し、一層の完成へと推進させること」(DRPII,15)であるが、そもそも人間の「善き生活」には二つのことが必要であるという。すなわち、

「個人の善き生活には二つのことが必要である。一つの、そして最も重要なことは徳に従って行動することである。徳とはよく生きる根拠である。もう一つの、そして二つ目のことはいわば手段に関することであるが、物質的善の充足ということであって、その使用は有徳な行為にとつて必要なのである。しかし人間の統一は自然によつてもたらされるが、平和 (pax) と呼ばれる民衆の統一は支配者の精励によつてもたらされるものである。」

(DRPII.15)

「善き生活」を可能とさせる要件として、(一) 徳にしたがつて行動すること、(二) 物質的善(財)の充足、の二つを挙げたうえで、そうした善き生活を全体として保証する大きな基盤的条件が平和(民衆の統一)であつて、その平和は支配者の努力によつて実現されるものだ、というのである。

さて、政治や国家、そして支配者の役割についてのこういうポジティブな観念がアリストテレスの影響によるものであるのは明らかである。ここには、「死すべき者たちの平和になつた自然的秩序は、戦争を行う際の全権と決定は君主に属することを要求する。」(『ファウストゥス駁論』)といい、「正しい戦争とは不正を罰するところのもの」と定義されるのが普通である(『問題集』)と述べて、必ずしも人間の罪の次元に解消されない戦争行為の正当性を認めつつも、そうした戦争を含み、この世の人間たちの間に生起する政治現象一般に対して根本的にネガティブな評価を隠さなかつたアウグスティヌス流の観念はもはや存在しない。トマスにおいては、アウグスティヌスのうちに抱懷されていた罪の所産としての政治や国家という観念は、アリストテレスの自然主義的政治哲学の受容によつてなかば無化された。そこでは、アリストテレスに倣つて、国家は人間の「善き生活」——「単に生きる」だけでなく、「善く生きる」こと、そして「徳にしたがつた行為」にもとづく生活——の実現の場として捉えられ、

国家の支配者たる君主は自己の「私的善」のためではなく、民衆の「共通善」の実現のために行動する存在とされた。その共通善のうちでも、国家Ⅱ政治共同体の秩序を内部から攪乱しようとする動きに対しても、また外部から破壊しようとする敵に対しても、それを阻止して安定した秩序を回復し、平和を構築するための戦争行為はまさしく「正戦」として重要な意義を認められたのである。

## 五 トマス正戦論の神学的枠組み

以上、トマスの正戦論を、それが集散的に語られている『神学大全』第二―二部第四〇問題「戦争について」(全四項)のテキストに沿ってみてきた。だが、トマスの正戦論の全体的理解に近づくためには、この第四〇問題に注目するだけでは事足りない。この第四〇問題を大きく包み込んでいる神学的枠組みを知ることが重要であろう。それは、一体、どのような文脈のなかで扱われ、いかなる考察がなされているのだろうか。それを知るためには、第四〇問題に先立つ第三四問題からの議論に注目しておかねばならない。

第三四問題は「憎しみについて」という主題を扱っているが、その冒頭「序」で、トマスは次のように語っている。

「統いては、愛(caritas)に対立する諸々の悪徳(vitium)について考察しなければならぬ。そして第一に、愛(dilectio)そのものに対立するものたる憎しみ(odium)について、第二に、愛の喜びに対立するところのものとしての慵懶(acedia)と嫉妬(invidia)について、第三に、平和に対立するところのものとしての不和(discordia)

と教会離脱 (schisma) について、第四に、親切 (beneficentia) や兄弟間の矯正 (correctio fraterna) に対立するものたる激昂せしめること (offensio) や躰きとなるもの (scandalum) について考察しなくてはならぬ。」(q.34) これに続く第三五問題では、右に示された順序にしたがって、「慵懶について」が、第三六問題では、「嫉妬について」が扱われるが、それを受けて、第三七問題「不和について」の「序」にはまた、こういう説明がなされている。

「続いては、平和 (pax) に対立するところの罪 (peccatum) について考察しなくてはならぬ。そして第一には、心の内に在るところのそれ、すなわち、不和 (discordia) について、第二には口において在るところのそれ、すなわち争論 (contentio) について、第三には行為に属するところのそれ、すなわち、シスマ・教会離脱 (schisma)・闘争 (rixa)・騒ぎ・戦争 (bellum) についてである。」(q.37)

そして、第四〇問題「戦争について」の直前の、第三九問題「教会離脱について」の「序」の説明は、次のようである。

「続いては、平和に対立する悪徳のうち、行為に属するところのそれらについて考察しなくてはならぬ。それらのものとは教会離脱、闘争、内乱 (seditio)・そして戦争である。」(q.39)

このように、第三四問題とそれに続く第三九問題にいたる議論構成に遡って見てみれば、第四〇問題における正戦論(「戦争について」)がそれ単独において自己完結的に展開されているのではなく、基本的に人間の罪と悪徳とは何か、という大きな神学的・哲学的な問題枠組みのなかで論じられていることが一層鮮明となる。

すなわち、まず「愛に対立する諸々の悪徳」——憎しみ、慵懶、嫉妬、激昂、躓き——が取り上げられ、そうした諸々の悪徳の一つに「不和」があること、それは「平和に対立するところ」の悪徳であって、その悪徳としての不和はまた「罪」でもあることが語られ、その罪の諸相の一つに「戦争」が存在することが指摘されているのである。

繰り返して確認することになるが、人間同士の殺し合いである戦争の本質を罪の問題として捉え、そうした罪の範疇に入らない正当な戦争の可能性とその条件を承認した第四〇問題の議論は、まさに以上の第三四問題から直前の第三九問題にいたる議論の帰結として位置づけられていることがわかる。そして、こういう議論枠組みにおいてことのほか注目されるのは、第三七問題および第三九問題のそれぞれ冒頭「序」に示された言葉である。そこで「平和に対立するところの罪と悪徳」の諸相が三つの次元ないし段階として分類されている。すなわち、「心」(cor)の内にあるものは「不和」(discordia)であり、「口」(os)において在るものは「争論」(contentio)であり、「行為」(opus)に属するものは「シスマ・教会離脱」(schisma)・「闘争」(rixa)・「内乱」(seditio)・「戦争」(bellum)であるというのである。

神学的・哲学的問題枠組みとはいったが、ここにトマスの戦争観が人間の懐くごく普通の日常的な感覚において示されていると思う。つまり、「戦争」とはまず人間の「心」の内部に生じる諸々の「不和」の感情が、次に「口」から吐き出されて言葉の言い争い・「争論」となり、そうしてついにはその言葉の争いが言葉の次元においては解

決されずに、暴力による決着という最終的かつ最悪の「行為」となって爆発する現象のことだとトマスはいっているのである。

心から口へ、そして口から行為へという一連の過程ないし段階の終局に戦争を位置づけ、戦争の起こるその発端を人間の悪しき心と口の争いのうちに見出すこのような論述は、読者がトマスの神学的な思考回路とその表現方法に馴致していなくとも、十分に説得的である。いますこし注意深くトマスの発言に耳を傾けてみよう。第三七問題第一項「不和は罪であるか」という設問において「不和」が「平和に対立する罪」である理由について、トマスは次のような解答を示している。

「以上に答えて、私はこういうべきだとする。

不和は和合 (*concordia*) に対立する。和合は愛によつて原因される。すなわち、愛が、多くのひとびとの心を何か或る一つのものへ、第一義的には神の善、第二義的には隣人の善へ、結びつける限りにおいて生ぜしめられるのである。それゆえ、不和はこのような和合に反する限りにおいて、その理由から罪である」(q.37.a.1)

ただ、ここで念のために言えば、この第三七問題の「序」において、不和は「平和」に対立する悪徳として紹介されていたが、見ての通り、同問題の第一項「主文」においては「平和」ではなく、「和合」という言葉が使用されている。実は、第三七問題に先立つ第二九問題「平和について」の第一項に「平和は和合と同じものであるか」という設問が立てられており、そこでトマスは平和と和合は同じものではない、と答えているのである。

「以上に答えて、私はこういうべきだとする。

平和は和合をふくみ、それに何事かを付け加える。したがって、平和という言葉が厳密に解されるならば、平和のあるところにはつねに和合があるが、和合のあるところつねに平和があるとはいえない。」(q29.a.1)

では、厳密な意味での平和とはいかなるものなのか。和合を内に含みながら、和合以上の何かである平和とはいいたい、どのようなものなのか。これに対して、トマスはこう続ける。

「というのも、厳密な意味での和合は他者との関係において成立するものであり、すなわち、様々な心の意志 (*diversorum cordium voluntates*) が一つの含意へ向かって一致する限りにおいて見出されるものだからである。」(q29.a.1)

トマスはここで、「一人の人間の心 (*cor*) が様々なもの (*diversa*) へと向かう、ということがありうるのである。そのことは二つの仕方で生ずる」といい、一つは様々な欲求能力に即してであり、例えば感覚的能力はしばしば理性的欲求能力とは反対の方向に向かうことのある例を挙げ、もう一つは同一の欲求能力が同時に獲得されることが不可能であるような、様々な欲求対象へと向かうことの例を挙げて、その場合には欲求能力の諸々の運動の間に衝突があることは不可避であるという。そして、「これら欲求能力の諸運動の合一ということがまさしく平和の本質的側面を構成するもの」だといい、次のように「主文」を締めくくっている。



「というのも、人はたとえかれが欲する何らかのものを有していても、同時には所有されえないような何らかの欲求対象が残っている間は、平和な心 (cor pacatum) を有しないからである。しかるに、このような合一は和合の本質的側面に属するものではない。ここからして、和合が様々な欲求者の諸欲求の合一を含意するのに対して、平和はこうした合一を超えて、一人の欲求者の諸欲求の合一をも含意するのである。」(q.29a.1)

このように、トマスは第二九問題第一項において、明らかに平和と和合を同一のものとはみなしていない。だが、第三七問題第一項においては、そのように厳密な意味で両者を区別する見解はとらずに、平和と和合を同義的に解釈していることは上掲の通りである。

さて、そこで再び第三七問題「不和について」の考察に戻るが、トマスは第一項「不和は罪であるか」において、不和が和合 $\parallel$ 平和に対立する理由を次のように述べていた。すなわち、和合は愛に基づいており、多くの人々は第一義的には神への愛と、第二義的には隣人への愛とによって心をつなぐ結びつけられるのであるが、不和とはそのような和合を破壊することにおいてまさに罪にほかならないというのである。

その場合、和合を破壊するのには二通りの仕方、すなわち「それ自体による」のと、「付带的による」のがある。トマスは指摘する。前者はその行為と活動が意図に基づいている場合で、例えば「知っていないながら、また意図的にそれに対しては同意すべきであるところの神の善や隣人の善に異議を唱える場合」であって、それは愛に背く行為であるが故に大罪である。しかし、後者は意図の外にある場合で、例えば複数の人の意図が「何らかの善に向けられていて、ただし一人のひとはこれを善として評価し、他のひとはその反対の意見だとすると、その時、不和は付带的に、神の善や隣人の善に反する」ことになる。だが、このような不和は「救いの必要条件に属する事柄

についての誤りを伴っているとか、不当に固執される頑固な意見であるとかでない限り」、罪でも、愛への背馳でもない。愛の果たる和合は、意志の一致であつて、意見の一致ではないからだというのである(q37.a1)。

さらに、第三七問題「不和について」は第二項で「不和は虚栄の娘であるか」という設問を立てている。それに対するトマスの解答は次のようである。

「不和とは、二つの意志の或る種の離反(disagatio)を意味している。すなわち、一人の人の意志は或る一つのものに定着し、他の人の意志は或る他のものに定着している限りにおいて。ところで、或る人の意志が自己に固有のものに固着するということは、自らのものであるところのものどもを他者に属するところのものどもよりも優先してとることから生じる。こうしたことが秩序に反してなされるときには、それは傲慢と虚栄に属する。それゆえに、各々の人がそれぞれに自分のものを追求し、他者のものから遠ざかる所以の不和は、虚栄の娘として措定される。」(q37.a2)

以上が、平和に対立する罪のうち、「心」の内にある不和についての考察である。次に第三八問題では、心から口に移り、その「口」において表れる「争論」が扱われる。そこでも、問題の立て方は第三七問題とまったく同様に、第一項が「争論は大罪であるか」、第二項が「それは虚栄の娘であるか」である。第一項で、トマスは争論が大罪である、と結論づけるが、その理由はこうである。まず、彼は争論を次のように定義する。

「争論するとは誰か或る人に反対して対向する (contra aliquem tendere)」という意味の語句である。したがっ

て、不和が意志における或る種の悖反性 (contrarietas) を意味する<sup>1)</sup>とて、争論 (contentio) は言論 (locutio) における或る種の悖反性を意味する。」(q.38.a.1)

だが、言論の悖反性に関しては、二つのことが注意されねばならない。一つは、争論する者の意図に関してであり、もう一つは仕方に関してである。前者において、その意図が真理に反対している場合には非難されるべきであるが、虚偽に反対している場合には賞讃されるべきである。後者においては、反対する仕方が関係者たちにも、その内容にも適合している場合には賞讃されるべきであるが、その双方ともに適合性から逸脱している場合には非難されるべきである。そして、トマスはいう。

「それゆえに、争論が、真理への攻撃と、秩序を無視したその仕方を含意する限りにおいてとられるならば、これは大罪である。」(q.38.a.1)

第二項「争論は虚栄の娘であるか」という問いについては、どうであろうか。争論が右のように捉えられるとすれば、容易に想像されるが、トマスの解答はそれに対して否ということにはならない。かれはこう断定する。

「不和は、虚栄の娘である。それは不和である人たちの双方がそれぞれ自己に固有のものに固執し、かつ、一方は他方に満足しないというこのことの故にである。然るに、傲慢の固有性は、また虚栄のそれも、自己の優位性を求めることにある。ところで、或る人々が不和で在るのは、心でそれぞれ自己に固有のものに固執するとい

うことから起こるごとく、同様に、ある人々が争論する人々となるのは、各々の人がそれぞれ自らにこうと思われるところのことを、言葉で持つて護るというまさにこのことから由来する。それゆえに、同じ根拠によって、争論は、虚栄の娘として措定されること、不和と同様である。」(p.382)

このようにして、平和に対する罪の諸相の最後の段階ないし局面、すなわち「心」に惹起される不和の感情が、言葉となって「口」から吐き出される争論へと波及し、そしてついにその争論が言葉の争いではすまずに、言葉の無効を曝け出す「行為」となってしまふ地平へと、トマスの考察は行き着くことになる。戦争とは、まさにこういう「行為」に属する人間の罪であり悪徳にほかならない。

ところで、既に確認しておいたように、トマスは平和に対立する罪と悪徳としての「行為」に属するものとして、ひとり戦争のみを挙げていたわけでない。その行為に、「教会離脱、闘争、内乱、戦争」が列挙されていたことは第三九問題の「序」の引用文に示されていた通りである。

ここで、「教会離脱」が戦争と同じ行為の範疇に入れられていることは、中世の十三世紀における社会意識を多少なりとも想像し得る者にとっては、けっして不思議ではない。いうまでもなく、当時にあつて、社会はその全体がキリスト教の社会であり、教会の教えは聖俗二つの領域を内に含むこのキリスト教社会 (Respublica Christiana) における唯一共通のカノン (正統規範) であつた。したがつて、教会に対して反対し、それに異議を唱え、それから分離しようとする行為はそのこと自体において、教会からの「破門」に値する罪であるばかりではなく、世俗権力 (国家) によって抑圧されるべき犯罪でもあつたのである。第三九問題第一項「教会離脱は特別の種の罪であるか」において、「教会離脱の罪は、愛が生ぜしめるところの一性から自らを分離することを意図する

ということゆえに、本来の意味で特別な種の罪である。その愛とは、或る一人のひとを他の一人のひとに霊的な愛の絆で結びつけるのみならず、全教会をも霊の一性のうちに結びつけるものである。」と述べた後で、トマスは第四項でこう主張している。

「教会離脱者は二つのことがらにおいて罪を犯している。すなわち、一つは、教会の成員たちとの交わりから自らを分離せしめることによってである。そしてこのことに關しての教会離脱者たちに対する適切な罪は、彼らが破門されるということである。ところで、いま一つは、彼らが教会の頭首に従うことを拒絶することによってである。それゆえ、彼らは、教会の霊的な権能によって抑制されることを望まないものであるから、現世的な権能によって抑制されるというのは正しいことである。」(q39,a4)

こうして、「現世的な権能によって抑制される」べき「教会離脱者たち」の罪に対する処罰の問題をはるかに越える、「戦争」という大規模な制裁行為、すなわち「国家の管理を委ねられている」ところの「君主」によって、「国内の攪乱者」はもとより、「外敵」に対しても「国家の事柄を守るために」、そして「国家を保護するために」(q40a1)遂行される戦争の問題が次の第四〇問題において取り上げられることになるのである。

この第四〇問題「戦争について」の詳細に關しては、既に確認しておいた通りである。ただし、第三九問題「序」において、平和に対立する悪徳のうち、行為に属するものとして列挙されている順序は「教会離脱、闘争、内乱、戦争」というふうになっているが、実際の叙述構成はすこし違っている。すなわち、「闘争について」と「内乱について」は第四〇問題「戦争について」の後に、第四一問題および第四二問題で扱われている。そこで、最後に、

同じ平和に対立する罪であり悪徳である「闘争」と「内乱」について、トマスの語るところを確認してみよう。この二つはそれぞれ「戦争」とどう重なり、かつどう異なるのだろうか。

闘争とは何か。トマスは第四一問題第一項「闘争は常に罪であるか」の「主文」で、まず闘争と争論とを比較し、争論が言葉のある種の矛盾対立性を意味しているのに対して、闘争は行動におけるある種の矛盾対立性を意味している、とした上で、こう解答している。

「闘争 (bellum) は、私人の間で、何か公的な権威からではなく、却って、むしろ節度なき意思から生ずる或る種の個人的な戦争 (privatum bellum) であると考えられる。だからして、闘争は常に罪を意味する。」(q.41.a.1)

明快な定義づけであろう。同じ第一項の「異論解答」のなかでも、「戦争が正しいものであるためには、前述のごとく(第四〇問題第一項)、公的な力の権威によってなされることが必要である。これに対して、闘争は怒りや憎しみといった個人の感情によってなされる。」(q.41.a.23)とも述べて、怒りや憎しみといった節度を欠いた、理性に基づかない個人的感情のなせる私人間の戦争が闘争であると、念を押している。

では、内乱はどうであろうか。第四二問題第一項「内乱は他の諸々の罪から区別された特別の罪であるか」の「主文」で、トマスはまず内乱と、戦争および闘争とが或る種の矛盾対立性を意味する点で同一であるが、二つの点において相違するといいい、その理由をこう説明している。

「第一には、戦争 (bellum) と闘争 (rixia) は現実における相互的な攻撃を意味しているが、これに対して、

このような攻撃が行われていても、または、そのような攻撃への準備であっても、内乱 (seditio) といわれうる。(中略) 第二は、戦争は本来的には、異国の敵に対するもので、多数対多数のものである。これに対して、闘争は一对一、或いは少数対少数のものである。内乱は、然るに、本来の意味では、内部的に互いに反目している多数者集団の諸部分の中で生ずるものであり、例えば或る国の一つの部分が他の部分に対して反乱へと駆り立てられる場合である。それゆえ、内乱は、多数者の統一とか平和といった、内乱がそれに対立してあるところの特別の種の善を有っているのであるから、それは特別の種の罪である。」(q.42.a.1)

外国の敵に対する現実の攻撃で多数対多数のものである戦争とも、少数者対少数者の争いである闘争とも異なり、内部の相互に反目している多数者集団同士争いが内乱である、というのがトマスの見立てである。

さらに、ここでトマスは内乱と教会離脱との比較に関しても言及している。それは第一項の「異論」(一)——「内乱は、或る種の分離 (divisio) を意味する。然しながら、教会離脱・シスマという名前もシスラ (scissura) からとられている。それゆえ、内乱の罪は教会離脱の罪と別のものであるとは考えられない。」——に対する「異論解答」(一) においてである。そこで、教会離脱とは異なる内乱の本質を(一)多数者の霊的な統一に対する対立である前者と違って、内乱は国や王国といった現世的、世俗的な多数者の統一に対する対立であり、(二)単に霊的な不一致を意味する前者とは異なり、内乱は肉体的な戦闘への準備である、というのである。

そして最後に、注目しておかねばならないのは、第二項「内乱は常に大罪であるか」におけるトマスの言説である。彼はここでの「主文」で、内乱が罪に値するさらなる理由を明示している。すなわち、「多数者の統一、すなわち市民、国、あるいは王国の統一に反対対立するもの」である内乱は、実は「正義 (iustitia) と共通善 (bonum

commune)とに対立するもの」である、というのも、アウグスティヌスの教え——「国民」とは「全ての多数者の集団ではなく、法の同意、および利害を共通することにより結合せられた集団である」(『神の国』第二卷第二一節)——が示すように、内乱とはこの「法の同意と共通の利害」による統一への反対対立を意味しているからだ、というのである。それゆえ、この多数者の利益を代表する「共通善」を破壊する内乱は、「闘争によつて襲われるところの私的な善よりも大であるだけ、それだけ罪もより重いのである。」(412a2)

こうして、よく知られたことであるが、「異論解答」(三)における、一定の条件を付した上での暴君殺害の正当化としばしば解釈される例の言説——すなわち、共通善を無視する暴君を打倒することは必ずしも内乱とはいえない——がなされるのであるが、この点に関しては別の機会に取り上げたので、ここでは繰り返さないことにする。<sup>(11)</sup>

さて、以上、トマスの戦争論をその背後で大きく包み込んでいる神学的枠組みを確認してきた。この思考の枠組みをみれば、彼の正戦論が正義と不正義の区別の根拠をもつば相対的な社会的規範や外面的ルールのなかに求めようとするような近代の法学的発想と方法によつて展開されているわけでは決していないことが了解されるであろう。彼にとっては、戦争の問題とは人間存在そのものを根源的に問うところの、倫理的、道德的問題であった。そして、戦争は「愛に対立する諸々の悪徳」の一つであり、「平和に反する罪」の所産にほかならなかった。その意味において、彼の言説のなかには、確かに「戦争に至る法(正義)」と「戦争における法(正義)」という二段階の理論構成の存在が認められるとしても、そのことだけに注目し、トマスをただただ近代的正戦論の源流とのみ位置づけることに終始するならば、彼の正戦論の全体像とその本質とを正しく把握したことにはならないのである。



## 六 むすびにかえて——トマスにおける戦争と平和

トマスが、戦争を基本的に罪の問題と捉えながら、その一方で必ずしも罪とはならない戦争というものがありうることを承認し、それが正戦である、という論理を展開するにいたった理由は、いったいいかなるものだったのであろうか。

そこにはなんともまず、トマスの生きた十三世紀という世紀の歴史状況が大きく介在しているであろう。<sup>(12)</sup> この世紀には、もちろんのことであるが、近代国民国家間での大規模な戦争などというものはいまだ生じてはいなかった。しかし、さまざまな地域的な戦闘、例えば都市国家や、君主国、公国など世俗権力間での地域紛争はいうにおよばず、イスラム教徒に対する十字軍の遠征、スペインの対ムーア人戦争やアルビジオ十字軍、対サラセン人や対モンゴル人戦争など、広汎な地域に戦闘や戦争の多発がみられた。わけてもトマスの心に深刻な影を落としたのは神聖ローマ帝国のホーエンシュタウヘン朝の崩壊と、ナポリにおけるシャルル・ダンジューの制覇であったろう。

周知のように、トマス家はナポリ近郊のロッカ・セツカを居城にする大封建貴族であり、その一帯はナポリ・シチリア王国とローマ教皇領の二つの勢力が相對峙する狭間の地であった。そして、皇帝派キペリクと教皇派ゲルマとの熾烈な対立を孕むこの地政学的に難しい所領を皇帝派に身を寄せつつ、巧みに維持していた父ランドルフオ亡き後、トマスの兄たちは両派の闘争の犠牲者にならねばならなかった。フランス出身の教皇ウルバヌス四世の後押しによってナポリ・シチリア王国がフランス王ルイ九世（聖ルイ）の弟シャルル・ダンジューの手中に落ちたとき、彼らの命運は

定まったといつてよい。

兄弟のなかで唯一、幼年より決定的に世俗社会から切り離されて、教会の靈的世界に身を置いていた末弟トマスではあっても、自らの出自と世俗騎士である兄弟たちの生きざまを意識せざるをえなかったであろう。『神学大全』における戦争の問題の扱い方には、こういう歴史的背景が影響を及ぼしていないはずはない。第二―二部第四〇問題「戦争について」全四項のテーマに改めて目を注ぐと、そのことが痛いほどわかる気がする。

すなわち、第一項「或る戦争は常に罪であるか」、第二項「聖職者や司教が戦うのは許されているか」、第三項「戦争で策略を用いることは許されるか」、第四項「祝日に戦争をすることは許されるか」であるが、このうち第二項の「異論」をみてみよう。そこには、「聖職者や司教が戦うことは許されている」を立証するために、四つの論が紹介されている。それらは、高位聖職者たちに対するグレゴリウス一世の『講和』（「異論」一）、サラセン人たちに對抗する教皇レオ四世の『書簡』（「異論」二）、ロンバルディア人たちに対するローマ司教アドリアヌスの行動（「異論」三）、そしてグラティアヌスの『教令集』の言葉（「異論」四）である。

いずれも、教会の権威による、聖職者たち自身の戦争参加の容認の抗いがたい言説を紹介しているわけであるが、トマスは「主文」でそれを否定していることは既に確認しておいた通りである。その理由は、聖職者の本来の務めは「神を賛美し、人びとのために祈ること」であって、人を「殺すことや、血を流出させることは相応しくない」というものである。そして、そうであるがゆえに、トマスはまたこういうのである。

「高位聖職者や聖職者たちは、より上位の者の権威によって、戦争の場にあることができる。ただし、それは彼らが自らの手で戦うためではなくて、正義に適った仕方である者たちに、彼ら自身の励ましや、許しや

その他、このような霊的な援助によって霊的な仕方で助けを与えるためである。」(q40a1ad2)

いずれにせよ、トマスは人による人の大量殺害である戦争を基本的に罪であり悪徳であるとしながらも、必ずしも罪とはならない戦争というものがこの世には存在しえ、それが正戦であるといい、その条件を明らかにした。それは(一)「その人の命令によつて戦争が遂行される」ところの、君主の權威」、(二)「正当な(正義になつた)原因」、(三)「戦争する人たちの意図の正しさ」である。

ここに端的に窺われるのは、教会の霊的權威の容喙しえない、世俗的領域の承認であり、その領域に確かな秩序と平和をもたらす政治權力に対する積極的肯定の感情である。そこには、かつて政治權力＝国家は畢竟、人間の「罪に対する罰と矯正」(*poena et remedium peccati*)にすぎないと断じたアウグスティヌスの消極的な政治観念はもはや存在しない。人びとの「共通善の保全のために」、必要とあらば、「祝日に正しい戦争を遂行することは許される。」とトマスがいうとき、彼の脳裏の内にあつたのは、無制限な私闘の放置と拡大によつて、いつ終わるとも知れぬ流血と無秩序の連鎖に陥ることを断ち切り、この世に一定の平和と安定をもたらすことのできる合法かつ正当な世俗統治者への期待であつたろう。

「国家の安全は、一人の人間の身体の救いよりも、幾層倍も保全されるべきであつて、それによつて多くの人の殺害や、地上的なまた霊的な無数の悪が阻止されるのである。信者たちの国家を守護するためには、もしも必要性がそれを求めるならば、祝日に正しい戦争を遂行することは許されるのである。」(q40a4)

と同時に、ここで忘れてならないのは、トマス・の正戦論には実は聖戦の観念は不在であるということである。これは彼の時代が十字軍の世紀であったことを考えると、意外であろう。だが、事実はそうなのである。彼は一二二四年の末か翌二五年の初頭に生まれ、七四年に死去しているが、この彼の生存時に行われた十字軍遠征は三回ということになる。すなわち、第六回(一二二八―二九年)、第七回(一二四五―五四年)、そして第八回(一二七〇―七二年)である。このうち第六回の遠征時にはトマスはまだ四、五歳の幼年期であり、十字軍の宗教的熱狂を肌で実感することはなかったかもしれない。しかし、第七回には十分な素地ができていたであろうし、第八回時は既に晩年ということになる。しかし、『神学大全』のなかに十字軍についての明示的な言及は存在しない。強いて探し出せば、わずかにそれを連想させる次のような一節があるにすぎない。

「世俗的軍務の服役は悔悛者に禁止されている。しかし、神の奉仕のための軍務の服役は、或る者に悔悛業として科せられるのであって、聖地の救援のために(in subsidium Terrae Sanctae)軍務が科せられる者の例に明らかである。」(II-II.q.188.a3ad3)

だが、これとても、見ての通り、第二―二部第一八八問題「修道会の多様性について」の第三項「軍役のために修道会は設立し得るか」という設問における「異論解答」での記述であるにすぎないのである。<sup>(13)</sup>

そればかりではない。そもそも「異教徒」に対する彼の態度は決して排他的なものではなかった。そのことが分かるのは、『神学大全』第二―二部第二〇問題「不信仰一般について」(全十二項)における彼の論述である。ここ  
で不信仰とは信仰に対立する不信仰(indelitas)、信仰告白に対立する冒瀆(blasphemia)、知識と悟りに対立す

る無知 (ignorantia) と鈍や (hebetudo)、そして異端 (haeresis) と背教 (apostasia) を指すが、キリスト教信仰をもたない異教徒 (pagani sive gentiles) も含まれる。その異教徒に対してであるが、トマスは第六項「異教徒たちの不信仰は他の者のそれよりも重大であるか」において、「いまだ受け入れていない信仰に反抗する者よりも、受け入れた信仰に反抗する者の方が、信仰に対してより重い罪を犯すことになる」(q.10.a.6) と述べて、異教徒たちの不信仰の方がユダヤ人や異教徒たちよりも罪が重いという。また、第八項「不信仰者は信仰へと強制されるべきか」という設問に対して、異教徒やユダヤ人は「信仰へ向けて強制されるべきではない。なぜなら、信じることは意思に属するからである。」という。ただし、彼らが「冒涇、悪しき説得、さらにはあからさまな迫害などによって信仰を妨げる場合には」、キリスト教徒が「不信の徒に対して戦争を遂行する」が、その目的は「かれら(異教徒、ユダヤ人)を強制して信仰させるためではなく、むしろかれらがキリストの信仰を妨げないように強制するため」だとしている (q.10.a.8)。さらに、第九項「不信の徒と交わることが可能か」においては、パウロの言葉——「あなたがたは僅かのパン種が粉のかたまり全体をふくらませることを知らないのか」、「あなたが裁くのは内部の人々ではないのか」(「コリントの信徒への第一の手紙」第五章)——を引用しつつ、教会は「キリスト教信仰を容れたことのない不信仰者、すなわち異教徒たち、あるいはユダヤ人たちとの交わりを禁止していない。」(q.10.a.9) という。そして、最後に、第十一項「不信仰者たちの祭儀は容認されるべきか」においては、全能かつ最高善たる神がこの世に何らかの悪の存在を許容しているように(それらが除去されることで大いなる善が取り去られたり、より酷い悪が生じることがないように)、この神の統治を模倣して人間の統治も「正義にかなった仕方である悪を許容すべき」だとして、教会は異端者やユダヤ人たち、異教徒たちの祭儀でさえ容認すべきであるというのである (q.10.1a.11)。

これらの例は、異教徒に対するトマスの寛容さを示すものである。この第二―二部第一〇問題における異教徒への態度を読んだうえで、改めてトマスの戦争正当化の三つの条件——「君主の權威」、「正当な（正義にかなった）原因」、「意図の正しさ」——に目を凝らすと、そこに窺われるのはごく一般的、抽象的な事由であって、ことさらに宗教的な理由づけがなされているわけではない。相手が異教徒であるからとして、ただそれだけを根拠に戦争を仕掛けるような心算は存在しない。中世正戦論の研究者F・H・ラッセルは、トマスの不信仰者への寛容な取扱いに対して、次のように語っているが、妥当な見解だと思う。

「時として不信仰者たちに対して戦争を仕掛ける権利を教会が神から与えられていることを支持する一方で、それにもかかわらず、アキナスは暗黙のうちに、彼らに対する容赦のない、残虐な戦争に反対の意思を示した。単に不信仰であること、それだけではキリスト教徒の十字軍的征服の十分な正当化の理由にはならなかった。」<sup>(14)</sup>

そのうえで、さらにラッセルは注目すべきことを指摘している。それはトマスの見解がアリストテレスの哲学——すなわち、すべての人間共同体には、（なにもキリスト教的信仰や教義、組織との繋がりがあろうとなかろうと）彼ら自身の独立した自然的存在権がある、と認める——と軌を一にしている、という。そして、そのような考えはまた実は、不信仰者たちの支配権が、自然法と、その支配権の永続した事実とによって正当化されるもの<sup>(15)</sup>として、彼らに対するキリスト教徒の寛容を明快に説いたローマ教皇イノセント四世の宣言とも一致する<sup>(16)</sup>というのである。

さて、その思考の枠組みにおいて、人と人との凄惨な殺し合いにはかならず戦争という最悪の「行為」の発端を、人間の「心」と「口」の争いにあるとみなし、その一連の過程に作動する人間の根源的な罪と悪徳を鋭く剔抉してやまないトマスの思想の背景には、アウグスティヌス以降の正統キリスト教の教義とともに、異教の哲学者アリストテレスの影響が色濃く存在することを今一度確認しておきたい。

改めて指摘するまでもないことであるが、アリストテレスは人間を「ポリスの動物」(zoon politicon)であるといい、その根拠をたんなる動物とは異なつて、人間のみが「言葉」(logos)を所有する点に求めた。そして、この言葉こそは「善と悪、正と不正を知覚できる能力」であり、それを用いて人間は相互に意志伝達をおこなうことが可能と考えた。<sup>(16)</sup>したがって、アリストテレスにとつて、言葉の交換による共同の生活の営み、これが「政治」の本来的意味であつて、この言葉の交換を破壊する戦争は断じて政治ではなく、政治の終焉にほかならなかつた。ハンナ・アレントが鋭く喝破したように、暴力(violence)とは言葉の不在ないし無効である沈黙(silence)の謂いであり、そのような沈黙を人間に強いる暴力＝戦争は言葉によつて生き、言葉の喪失によつて死を迎えるポリス的人間のなしうる業ではなかつたのである。

とすれば、アリストテレスに倣つて、人間を「社会のおよび政治的動物」(animal sociale et politicum)と規定したトマスが、戦争にいたる発端を人間の「心」に生じる不和の感情と、その感情を「口」に出す争論に求め、そしてついには言葉の争いでは到底収拾のつかぬ、言葉の放棄、つまり暴力「行為」たる戦争へと言及したとき、そこには間違ひなくアリストテレスの映像が浮かんでいたにちがひない。

注

- (1) 例えば、以下に挙げる、いくつかの政治学や政治思想史の事典での簡単な記述を見られたい。山下泰子「正戦論」『現代政治学事典』ブレーン出版、一九九一年、五六二―三頁。大田義器「正戦(正しい戦争)」、岡垣知子「正戦論」『政治学事典』弘文堂、二〇〇〇年、六一二―六一四頁。Roger Scruton, *A Dictionary of Political Thought*, Macmillan, 1982, p.244. となしながら、トマス思想全般についての最新の知見の紹介として定評のある書において、「法と政治」の部分の担当者は、トマスの位置をこう表現している。「アクィナスは、正戦論の創始者ではなかつた。キケロはローマの戦争を正しいものと擁

護していたし、アウグスティヌスはキリスト教徒の支配者たちによる防衛的暴力行使の正当性の問題を論じていた。アキINASのなしたことは、「正戦の」以下の三つの条件を体系化することだった。すなわち、国家を防衛する義務を負う支配者による宣言、正しい原因（とくに自己防衛）、そして正当な意図である。」Paul Sigmund, "Law and Politics", in Norman Kreitzmann and Eleonore Stump (eds.), *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge UP, p.227. #4. 次のような記述もある。「正戦論が今日、大変よく知られたものとなっているのは、アキINASの「戦争について」(『神学大全』第二―四部第四〇問題)の簡潔な論があるからである。しかし、この場合、アキINASは少しも革新者ではなかった。彼は正戦論者たちの長い系譜のなかに立っているだけで、彼らが繰り返し立ち戻って見出そうとした『源泉と母地』(fons et origo)はアウグスティヌスの諸著作である。」Jonathan Barnes, "The Just War", in *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge UP, 1982, p.771.

(2) 現在、こうした正戦論の一般基準はフィリップスの整理を借りると、以下のようになる (Robert L. Phillips, *War and Justice*, Oklahoma UP, 1975, pp.12-13)。

「戦争に至る法」(jus ad bellum)

1 最終的手段であること

2 正当な権威によって戦争の宣言がなされること

3 道徳的に正当化されねばならないこと

a 攻撃に対する防衛であること

b なされた不正に対する正当な権威による矯正

c 正義の配分となる社会的秩序の再確立

d 平和をもたらす意図によってなされること

「戦争における法」(jus in bello)

1 比例の原則：採用される、ないしは威嚇を与える力の質は、戦争において求められる目的に対して道徳的につねに比例していなければならない。

2 区別の原則：力は、非戦闘員と無辜の人々を攻撃の意図的な対象とさせるような仕方では使ってはけつてならない。



戦争における唯一の対象は、戦闘員である。

A 二重効果の原則…力の行使が、悪しき結果をも含めた、いくつかの結果を、現実にも可能性としても、もたらすと予見されうるような状況においては、以下のような条件が満たされるのであれば、行為者の咎とはならない。

1 その行為が道徳的に良い結果をもたらすという意図のもとになされること。

2 悪しき結果がそれ自体を目的として意図されたものではなく、良かれ悪しかれ、他の目的のための手段として意図されたものでないこと。

3 比例的な道徳的重さを考慮すれば、それに伴う付随的な悪の容認が正当化されること。

(3) トマスの正戦論は、現代カトリックの「正当な戦争」についての教説(「カトリック教会のカテキズム」二三〇九)として維持されている。そこにはこう記述されている。

「二三〇九 軍事力による正当防衛を行使できるための厳密な条件というものが、真剣に検討されねばなりません。そのような重大な決定を行う際には、論理的正当性の厳格な条件に従う必要があります。そのためには、以下のすべての条件がそろっている必要があります。

——国あるいは諸国家に及ぼす攻撃者側の破壊行為が持続的なものであり、しかも重大で、明確なものであること。

——他のすべての手段を使っても攻撃を終わらせることが不可能であるか効果をもたらさないということが明白であること。

——成功すると信じられるだけの十分な諸条件がそろっていること。

——武器を使用しても、除去しようとする害よりもさらに重大な害や混乱が生じないこと。

現代兵器の破壊力は強大なので、当条件については極めて慎重に考慮すること。

以上はいわゆる「正当な戦争」論に列挙されている伝統的な要素です。

戦争を倫理的に正当化する以上の諸条件がそろっているか否かを慎重に判断することは、共通善についての責任を委ねられている人たちの任務です。」「カトリック教会のカテキズム」カトリック中央協議会、二〇〇二年、六二四—六二五頁。

(4) 本稿の目的は、あくまでもトマス・アクィナスに即して、彼の正戦論の内的な論理の特徴を追うことであって、ギリシア、ローマ以来の伝統を有する正戦論の歴史やその思想的、理論的問題性、あるいはその今日的意義などを第一義的に問うも

のではない。だが、トマスの正戦論は現在でもカトリックの正統的な教説として現代世界に大きな影響力を保持しており、また人類が今に至るも戦争という悪を清算しえない状況を考えれば、トマスの正戦論を現在に至る長い正戦論史の文脈から切り離して、単に過去の一つの知的遺物として、それ単独でのみ取り上げてよしとするような態度や論じ方は許されなはずである。そういう意味で、いうところの正戦論の歴史的展開には、いったい、どのような曲折や画期があつて現在に至っているか、についてその概要を必要最低限の程度で確認しておくことは必要であろう。

すなわち、少なくとも、その主観的意図においては、正戦論は人間同士の大規模な殺し合いである戦争を抑止ないしは極小化することを目指して、戦争に正しい戦争と不正な戦争の区別をつけようとするものである。その起源はギリシア、ローマに遡るが、古代で最も注目されるべきはキケロとアウグスティヌスである。キケロは正戦の定義をこう下している。「理由なしに企てられたあの戦争は不正である。なぜなら、復讐あるいは敵の撃退という理由以外に、いかなる正しい戦争も行ふことができないからである。いかなる戦争も、もし宣言と通告が行われず、賠償請求のためでないなら、正しいとはみなされない。」(『キケロー選集』8 国家について 岡道男訳、岩波書店、一九九九年、一二五頁。)彼の定義の特徴は戦争の正当化の理由を「復讐」と「敵の撃退」(そして「賠償請求」)に求め、さらに開戦にあたって、「宣言と通告」の必要性を説いていることである。このキケロの世俗的正戦論に宗教的正当性を付加したのが、アウグスティヌスである。本来、非暴力と無抵抗、隣人愛の精神を説くキリスト教の教父でありながら、ローマ帝国の国教となったキリスト教の状況の変化に対応して、皇帝や信徒たちの戦争参加(暴力行使)を条件付きで承認する論を彼は展開した(『問題集』や『マニ教ファウストス駁論』など)。そこには神の意思や命令、主の言葉が絶対視され、正戦はさらに聖戦の色彩を帯びることになる。かくて、アウグスティヌスの教え(複数の著作で、いろいろに説かれていた)はキリスト教中世に入り、決定的なものとなり、キケロの正戦論とともに、セヴィリアのイシドルスの『語源』を媒介にして、十二世紀のグラティアヌス『教令集』のなかに一定の整理を施されて収められ、正戦論は中世教会法(カノン法)の基本概念となる。トマスの仕事はこれらの先行する正戦論を体系化し、のちにグロティウスを代表とする近代国際法学者たちによって確立されることとなる、平時と戦時の二分法ないし二段階構成からなる国際法へとつながる教説を打ち立てたことである。すなわち、いかなる条件があれば、戦争は正当化されるか、のいわゆる「戦争への法」(開戦法規)と、実際の戦闘行為において、どのような手段なら許容されるかの、「戦争における法」(交戦法規)の議論である。

本稿はトマスの正戦論の、この法学的側面の確認とともに、それ以上に重要な神学的議論の枠組みを強調するものである。それはともかく、十三世紀トマスの正戦論は十四世紀のローマ法学者たち（バルトルスら）を経て、十五世紀末から十六世紀のスペインのスコラ学者ビトリアやスアレスによって継承されるだけでなく、十六、十七世紀にはベリ、アヤラ、ジェンティリスらの世俗法学者につながって、最終的に近代国際法学の始祖たるグロティウスの『戦争と平和の法』三卷（一六二五年、一又正雄訳、酒井書店、一九九六年）に結実するのである。

グロティウスに至る十六、十七世紀の法学者たちの業績は、信仰上の相違を理由に、相手側への攻撃を聖戦として相互破壊の戦いを繰り返していた積年の不毛な宗教戦争の論理を清算して、正戦論を純粹に世俗的な主権国家システムの成立という近・現代の国際社会に適用させる方向のものに転換させた点にあったといえる。すなわち、グロティウスは、戦争自体は自然法によっても禁止されないが、ただ、それが正しい戦争に限定され、平和を目的とする戦争でなければならぬこと、正当原因なしに行われる戦争は不正であること、そして交戦中においても厳格な制限が設けられるべきことを主張して、国家間の戦争において当事国相互が守るべき一定のルール基準を国際法として提示した。ここで国際法を導き出す自然法が神の法の一部であった中世自然法ではなく、純粹に世俗の法として觀念されていたことはいままでもない。そこに彼が近代国際法の始祖と呼ばれる所以がある。

こうして、自然法を媒介に神学から自立して、国際法のもとに世俗的な正戦論が成立するにいたるが、問題はグロティウスのいう正当戦争の根拠とされる「防衛、回復、刑罰」が必ずしも客観的な正当理由とはなりえず、交戦国双方が自己の正当性を主張してやまない事態が恒常化したことである。つまるところ、客観的判定者の存在しない国際関係の現実においては、いずれの国家も自己の戦争の正当性を主張して譲らず、そこでグロティウスも「止むをえない不知」(ignorantia iudicij)の場合には、戦争が双方にとって正しいこともありうると認めざるをえなかった。そこで、やがて十八世紀にはいると、正戦論は完全に後景に退けられることとなる。

正当戦争と不正な戦争は区別しようとする伝統的正戦論（差別戦争観）に代わって登場するのが、無差別戦争観である。主権国家間の軋轢の顕在化、戦争の多発とその規模の拡大にともなって、第一次大戦までの国際法学の世界では無差別戦争観が主流となった。そこでは、戦争をおこなうことは非、その正当化のための議論（「戦争への法」＝開戦法規）は閑却され、開戦手続きや、実際の戦闘行為における規制の整備（「戦争における法」＝交戦法規）のほうに関心が向かった。

その背景にあるのが、主権国家間の対立という厳しい国際政治の現実であり、そこに一定の平和と安定を構築するためには各国家の主権をそのまま認めたうえで、勢力均衡 (balance of power) を保持するしかないという国際社会の判断であった。こういう判断を代表するのは、近代国際法の真の構築者と評されるヴァッテルである。彼の主権国家平等論によれば、戦争とはもはやかつてのような刑罰戦争ではなくなり、単に紛争に決着をつける最終手段にすぎない。そこでは戦争の正と不正を問う正戦論は不在となり、交戦国にフェア・プレイを要求する交戦法規、つまり戦時国際法だけが事実上の国際法となったのである。

十九世紀はかくて戦時国際法の時代だったが、二十世紀に入り、最初の世界大戦の終結後に、歴史上初めての国際平和機構たる国際連盟が、そして二度目の世界大戦の後には、それよりも規模を拡大した国際連合体制が構築され、再び戦争それ自体の正当性が問われることとなった。前者の連盟規約で規定された直接戦争の違法性が、不戦条約(一九二八年)でさらに徹底化され、国際紛争解決のために戦争に訴えることが否定された。そして、後者の連合憲章では、「戦争」という用語が避けられ、「武力による威嚇と武力の行使」という用語で、広く紛争の暴力的解決の禁止が謳われた。これは宣戦布告なき戦闘行為までも視野に入れて、その禁止を迫ろうとするつよい意思の表れということができた。これら二十世紀以降の流れは、十九世紀に支配的であった無差別戦争観を超えようとする努力であり、新たな正戦論の展開でもある。だが、現代世界の現状は正戦論に対して、一層困難な問題を突きつけている。

すなわち、現代の正戦論は国際的合法戦争の思想とリンクしているという特徴を有している。正しい戦争と不正な戦争を区別し、正しい戦争に刑罰戦争的性格を与える主体はもはやひとり個別国家ではなく、いわば公共的国際社会となっているからである。この公共的国際社会の意思を担保するものとみなされるのが国際連合・国際平和機構であると一応考えられるが、そこでの集団安全保障という方式は果たして有効に作動しているであろうか。確かに、集団安全保障は勢力均衡方式が第一次大戦の勃発によって破綻した後を受けて、その反省のもとに成立したものであるが、安全保障理事会という機関の決定による組織的協力体制を謳いながらも、実際のアクターは常任理事国(米・英・露・中・仏)の五カ国で占められ、しかもそのうちの一国でも拒否権を行使すれば、決議は成立しない。その結果、無法な戦争や殺戮行為がいくたびも大国間の思惑や政治力学によって黙認されてしまう現実を世界は日々目撃しているのである。この事態は冷戦崩壊以後も、一向に変化する兆しがない。むしろ、湾岸戦争やアフガニスタン戦争、イラク戦争などが次々と勃発し、またソマ

リアやルワンダでの紛争、あるいはコンボ紛争などさまざまな地域紛争が続発している。その都度、NATO(北大西洋条約機構)や、OAU(アフリカ統一機構)、ECOWAS(西アフリカ諸国経済共同体)など国家を超えた地域機構がいわゆる人道的介入と称する戦闘行動をおこなっている。

現代世界において、正しい戦争とはいったい、いかなるものなのか。また、そうした正戦など、そもそも存在しえるものなのか。ハイテクによる戦争技術の高度化、戦闘員と非戦闘員の伝統的区別の消滅、顔の見えないゲリラ戦やテロの頻発。それらに対してなされる予防戦争や人道的介入という名の戦争の正当化は、無差別戦争観の時代に一端消滅させられたかに見えた正戦論への回帰ではあるだろう。だが、戦争に正不正の区別を付けうる資格のある主体は、現代世界においては誰なのか、またその区別が付けうるとしても、不正な側と判定された勢力や国家が「戦争における法」(交戦法規)を無視するならば、それを罰する正しい側が勝利するためには交戦法規を或る程度蹂躪することは許されるか、あるいはまた個別の戦争において、「戦争への法」(開戦法規)の問題がクリアされたとしても、人の殺し合いにはかならず戦争は絶対悪だとして、いっさいの武力行使を否定する絶対平和主義に対して、正戦論はどこまでその正当性を主張できるものなのか。出口の見えない状況なので、アリアドネの糸はどこにあるのか、が問われている。

正戦論の歴史と理論に関する研究には、もちろん十分な蓄積がある。以下では、本稿で参照しえた文献のみを挙げる。その概要に関して簡便な記述として、James Turner Johnson, "just war", in *The Blackwell Encyclopedia of Political Thought* 1987, pp.257-260. Yitzhak Benbaji, "Just War Theory", in *Encyclopedia of Political Theory*, vol.2, Sage, 2010, pp.744-749が便利である。古代から現代までの正戦論を通観するものとして、James Turner Johnson, *The Just War Tradition and the Restraint of War: A Moral and Historical Inquiry*, Princeton UP, 1981. Alex J. Bellamy, *Just Wars: From Cicero to Iraq*, Polity, 2006. 中世の正戦論について、Frederick H. Russell, *The Just War in The Middle Ages*, Cambridge UP, 1975. Jonathan Barnes, op.cit. 中世の正戦論とグロティウスを扱ったものとして、John D. Tooke, *The Just War in Aquinas and Grotius*, S.P.C.K, 1965.

邦語文献としては、筒井若水『戦争と法』東京大学出版会、一九七一年。田端茂二郎「差別戦争観と無差別戦争観」(日本平和学会編集委員会編『講座平和と学Ⅱ 平和の思想』早稲田大学出版部、一九八四年)。大田義器「戦争と正義」(千葉眞・佐藤正志・飯島昇蔵編『政治と倫理のあいだ 21世紀の規範理論』昭和堂、二〇〇一年)。以上のほかに、正戦論の問題を

①歴史的、②宗教的、③現代的、の三つの論点からアクチュアルな取り上げをおこなって非常に有益な知見を各論稿が提供しているものとして、山内進編『正しい戦争』という思想」勁草書房、二〇〇六年がある。最後に、現代の正戦論の知的水準を知るには、マイケル・ウォルツァー『正しい戦争と不正な戦争』萩原能久監訳、風行社、二〇〇八年。

(5) 同じトマス of 学統に連なるとはいえ、ビトリア(一四八〇—一五四六)と、スアレ(一五四八—一六一七)の間には一世紀の時代の隔たりがあり、その正戦論にもかなりの内容上の差異がある。コロンブスが新大陸を発見した年に九歳であったビトリアはキリスト教神学を世界に適用しようと望み、新大陸の原住民の「不信仰」を理由にして彼らの所有権能力を否定することはできなとトマス・アクィナスを引き合いに出して論じた。サマランカ大学で『神学大全』を講じていた彼は、スペイン国王の新大陸支配を批判して、カルロス五世の怒りを買ひ、教職から追放された。

これに対して、ビトリアと同じサマランカ大学で哲学、神学を学んだスアレは、自衛戦争と攻撃戦争の区別を導入し、前者の正当性を認めたうえで、後者についての正不正をも論じ、重大な危害を受けた場合には、それを積極的に肯定する正戦論を展開した(沢田和夫「トマス・アクィナスの正戦論と近世自然法」、『トマス・アクィナス研究』南窓社、一九六九年、一三一—一三三頁)。

ただし、ビトリアの場合にも、スペイン国王に特別に委ねられた新大陸での布教権(時のローマ教皇アレクサンデル六世によって付与された)を先住民(インディオ)によって不当に侵害された場合、彼らに対する征服戦争は正当化されることを認め、戦争を仕掛けることのできる条件を、王室の挙げていた根拠(先住民の劣等性)ではなく、合理的、法的に論じたにすぎないともいえる(「インディオについて」、「戦争の法について」、「人類共通の法を求めて」佐々木孝訳、岩波書店、一九九三年)。この側面に関しての最新の知見として、染田秀藤『征服はなかった』インカ帝国征服戦争——正戦論に対する敗者の異議申し立て——(前掲、山内進編『正しい戦争』という思想」所収)を参照のこと。そして、この法学思考を正戦論において一層推し進めたのが、スアレということになる。ビトリアもスアレも共に、自然法にもとづく世界共通の法(万民法)を説き、その下で平等な各国が相互に秩序ある関係を保つことを主張したという意味で、国際法の創始者という位置づけを与えられる所以がある。両者に関する先駆的研究として、伊藤不二男『ビトリアの国際法理論』有斐閣、一九六五年、同『スアレの国際法理論』有斐閣、一九五七年。

(6) 物理的強制力(暴力)の合法的かつ正当な独占者である国家の成立をいまだみなかった西欧中世の世界においては、紛

争の解決はしばしばフエーデ(自力救済)という名の当事者間の暴力に私闘による決着によってなされたことはいまさら指摘するまでもなからう。この点に関して、マルク・ブロックは、このフエーデ(血讐・私戦・私闘)が個人↓一族↓支配領域へと一うふうに一般的私戦・私闘にまで拡大していく様相をこう述べている。「中世は、ほとんど初めから終わりまで、特に封建時代は、私的復讐の支配のもとに生きていた。私的復讐が、最も神聖な義務として、なかんずく侮辱された個人に課せられたことはもちろんである。(中略)しかし、個々の人間は僅かなことしかできなかった。それでも、最もしばしば死の復讐をしなければならなかった。ここで家族集団が登場し、そして、全ヨーロッパに次第に広がったゲルマン古語を用いれば、『フエーデ』(faide)が生まれた。『親族の復讐をフエーデと呼ぶ』と、ドイツの一教会法学者が言っている。いかなる道徳的義務もこれほど神聖視されていたとは思われなかった。(中略)従って、一つの系族の全員は、ふつう一人の『戦争の指揮者』(cleveraigne de guerre)の命令のもとに集められ、一族の一人を殺した者あるいは侮辱したにすぎない者を罰するために武器を取った。然し、それは加害者自身を罰するのみのためではなかった。というのは、能動的連帯性と同じように強い受動的連帯性が対応していたからである。」(『封建社会』新村猛・森岡敬一郎・大高順雄・神沢栄三訳、みすず書房、一九七三年、一一六―一一七頁)

それと同時に、こういう恒常的戦争状態であるがゆえに、中世はまたこの状態を何とか回避する方法を模索した時代でもあったことを認識しておく必要がある。この点を最近の知見はこう述べている。「中世ヨーロッパは暴力に満ち溢れていた。違法と合法の境はいまいだった。同一の君主の封建臣下である領主が相互に戦うのは珍しいことではない。それは内乱ではなく、フエーデ(私戦)であり、正当な理由を持ち、適正な手続きを踏むなら違法とは認識されなかった。中世後期においてすら、なお社会全体からの暴力のにおいは消えない。」

しかし、忘れてならないのは、中世の騎士の時代においてさえ、常に暴力が振るわれ、社会が復讐とフエーデに満ち溢れていたわけではない、ということである。そこでは、暴力と同時に、和解のチャンスまたは和解への圧力も広く存在した。暴力的世界においても、暴力だけが跋扈したのではない。暴力的世界であるからこそ、無限の暴力行使ではなく、どこかで暴力の連鎖を断ち切ることが必要だった。」(山内進「暴力とその規制」、山内進・加藤博・新田一郎編『暴力 比較文明史的考察』東京大学出版会、二〇〇五年、一九頁)

西欧中世の社会において、「神の平和」(Pax Dei)と呼ばれる平和運動が起こるのはこういう文脈においてである。よく

知られているように、この運動は、武装せる戦士たち(「戦う人」)によるフェーデ(略奪・暴行行為)の横行によって苦しまれてきた非武装の聖職者たち(「祈る人」)や多くの農民・民衆(「働く人」)の窮状を救うために、頼りない王権に代わって、司教が中心となって司教区の聖俗の有力者たちを集め、教会や民衆の財産の強奪、身体への侵害などを禁じる誓約を行わせ、それを破った者たちに対して破門を決議させたことを指す。最初の事例は十世紀末、フランスのポアティエの司教によるシャルー司教区会議の決議(九八九年)であるが、十一世紀末までにアキテーヌやブルゴーニュからフランス各地へ、ドイツ、スペイン、イタリアへと波及していった。この運動の中心がフランスであったのは、その地では王権が弱体であったのと、クルニユー修道院に端を発する教会改革運動が盛んであったためである。やがて、十一世紀の三十年代に入ると、この運動は一定期間に限って、いつさいの戦闘行為を禁じる「神の休戦」(Treuga Dei)へと移行していく(一〇三八年のブルジュ司教区会議)。だが、「神の平和」も「神の休戦」も、十二世紀の末には終焉を迎えることになる。その主な理由は、「ラント平和令」の例にみられるように、フェーデを禁じ、秩序を回復・維持しようとする平和への動きが司教の手から離れ、世俗権力のヘゲモニーのもとに展開されるようになったこと、台頭してきた都市においても平和への誓約がなされるようになったことが大きい。トマスの正戦論に、この「神の平和」や「神の休戦」への明示的な言及がないのは、彼の生きた十三世紀の真中においては、これらの思想・理念が既に過去のものとなり、それに代わって平和の創出と維持の役割こそが世俗権力(領邦国家・都市自治体)固有の職務だとする法・政治理論が当時の聖俗双方の知的世界においても台頭していたためであろう。トマスの正戦論はまさにこういう歴史状況の全体的枠組みのなかで構築されたのである。

(7) 拙稿『共通善』としての国家——トマス政治思想の基本目的(「獨協法学」第七六号、二〇〇八年九月)を参照。

(8) 伊藤不二男「グラティアヌス『教会法』の国際法学説史上の意義」(九州大学法学部創立三十周年記念論文集「法と政治の研究」、一九四七年)。同「グラティアヌス『教会法』における正当戦争論の特色——国際法学説史研究——」(「法政研究」第二六巻第二号、一九五九年)。渕倫彦「いわゆるグラティアヌスの正戦論について——Decretum Gratiani Pars II: Causa XXIIに關する若干の考察」(「法生活と文明史 比較法史研究」11「比較法史学会、未来社、二〇〇三年」)。

なお、グラティアヌス『教令集』における正戦論に關しての最近の研究文献については、右の邦語論文、とくに渕論文の(注)を参照されたい。また、『教令集』の正戦論について、併せてFrederick H. Russell, *op.cit.*, chap.3がよいグラティ



アヌス以後の『教令集』の注解者たち(デクレティスト、デクレタリスト)の正戦論についてはchap.48が詳しい。

- (9) 正戦論に言及しているアウグスティヌスのテキストは、以下の八つの作品が知られている。『自由意思について』、『マニ教ファウストス駁論』、『マルケリヌス宛書簡』、『ボニファティウス宛書簡』、『ダリウス宛書簡』、『説教』、『神の国』、『問題集』。それらについての丁寧な分析として、萩野弘之『キリスト教の正戦論——アウグスティヌスの聖書解釈と自然法——』(前掲、山内進編『正しい戦争』という思想)がある。

アウグスティヌスの正戦論に関しては、Frederick H. Russell, *op.cit.*, chap.1, フランシスコ・ベレス「アウグスティヌスの戦争論」(『中世思想研究』XXVII, 一九八五年)。拙著『アウグスティヌスの政治思想』未来社、一九八五年、第十章。

- (10) 前掲、拙稿「共通善としての国家」——トマス政治思想の基本目的」。

- (11) 拙稿「トマス・アクィナスの暴君放伐論」(『獨協法学』第七九号、二〇〇九年九月)。トマスの発言は、以下のようである。「暴君の支配は正しくない。なぜなら、アリストテレスによつて、『政治学』第三巻、および、『倫理学』第八巻において、明らかなごとく、共通善へ向けて整えられておらず、支配者の私的な善に向けて整えられているからである。だから、こうした体制を揺るがすことは、内乱の特質にはあたらない。ただし、暴君の支配が節度を越えて揺るがされて、それから生じた混乱からして、従属している多数者の支配からよりもより大きな被害をこうむるほどの場合には、おそらく別であるが。」(II-II, q.42, a.2, ad3)

- (12) トマスの生きた十三世紀の歴史状況一般に関しては、拙稿『歴史舞台の上のトマス』——中世の夏——十三世紀」(『獨協法学』第五一号、二〇〇〇年四月)。また、政治・軍事状況、とくに彼の家族の直面した状況に関しては、A. Walz, St. Thomas Aquinas: A Bibliographical Study, tr. S. Bullough, Westminster, Md. 1951, James A. Weisheple, *Friar Thomas D. Aquino His Life, Thought, and Works*, Basil Blackwell, 1974, Jean-Pierre Torrell, *Saint Thomas Aquinas*, vol.1, 'The Person and His Work', The Catholic University of America Press, 1993. 同じく拙稿「トマス・アクィナスの『混合政体論』」(『獨協法学』第七八号、二〇〇九年六月)。皇帝派と教皇派の対立の狭間にあって、騎士であったトマスの兄たちが困難で悲劇的な生涯を送らねばならなかったことは、例えば神聖ローマ皇帝フリードリッヒ二世の下で聖地遠征に参加した長兄アイモが、キプロス王フリーゴリーの家臣によつて捕虜となり、一二三三年に教皇グレゴリウス九世の介入によつて解放された後は、教皇に忠誠を誓つて皇帝と戦わねばならなかったこと、また当初は皇帝フリードリッヒの陣営にいた次兄リジナルドが、

教皇イノセント四世が一二四五年に皇帝を廃位すると、教皇側につき、一二四六年には皇帝暗殺の陰謀のかどで捕えられ、皇帝の命により死刑に処せられたこと<sup>(12)</sup>に示されている。Jean-Pierre Torrell, *op.cit.*, pp.2-3.

- (13) とはいえ、十二、十三世紀当時の教会法学者たちの戦争論の重要な論点の一つは、司教や司祭、修道士たち自身が異端者たちに対して、ひいては異教徒たちに対して、自己の防衛や布教のために、ローマ教皇の命令の下、戦争をすることの正否を問うことであった。

- (14) Frederick H. Russell, *op.cit.*, p.286.

- (15) *Ibid.*, p.286.ローマ教皇イノセント四世は異教徒に対して寛容政策をとったといわれる。この政策は後にドイツ騎士修道会と敵対して異教徒の権利を擁護したパウルス・ウラディミリやスペインの近世スコラ学へと継承されていくとされる。この点に関しては、山内進「異教徒に権利はあるか——中世ヨーロッパの正戦論——」(前掲、山内進編『正しい戦争』という思想)に詳しい。

- (16) アリストテレス『政治学』第一巻第二章。

- (17) ハンナ・アレント『人間の条件』志水速雄訳、中央公論社、一九七三年、二九頁以下。