

# ウィリアム・オッカムの統治システム論覚書

齊 藤 芳 浩

はじめに

## I 支配の権能・所有権の発生と統治システムの発生

- 1 支配の権能・所有権の発生
- 2 統治システムの発生
- 3 両権能の性質—両権能とその具体的行使との区別—
- 4 所有権と裁治権の結合

## II 権力の奪取

- 1 裁治権の起源
- 2 裁治権の起源に問題がある場合
- 3 不当な裁治は、正当な裁治に転化しうるか。可能とするとどのようにしてそうなるのか
- 4 被治者の同意によって帝国が正当なものになるなら、同意がなくなると帝国は廃止されるか
- 5 どのような場合に統治者を廃することができるか

## III 被治者の権利・自由あるいは共通善による権力の制限

- 1 権利による制約
- 2 自由による制約
- 3 共通善による制約

おわりに

はじめに

ウィリアム・オッカム (William of Ockham 1285 頃 - 1347/1349 年) が生きていた時代、当時の教皇ヨアンネス 22 世 (Ioannes XXII 在位 1316-1334 年) とオッ

カムの属するフランシスコ会とは対立しており、有名な清貧論争が繰り広げられていた<sup>(1)</sup>。オッカムの政治に関する著作は、オッカムが、教皇の圧力から逃れるため、フランシスコ会総長ミケーレ (Michele ? - 1342 年) などとともにアヴィニョンから逃亡し、バイエルンのルードヴィッヒ 4 世 (Ludwig IV der Bayer 1282 頃 - 1347 年) に庇護されているときに書かれたものである。

これらの政治的著作において、オッカムは世俗の統治システムについても論じている。そのような主題を扱った理由は次のようなものであった。当時、教皇が完全な権力をもっているという考え方があり、それによると世俗の権力もすべて教皇に従うべきであるということになる<sup>(2)</sup>。これは、理論的な妥当性は別としても、教皇と対立し、神聖ローマ帝国皇帝ルードヴィッヒ 4 世に庇護されていたオッカムには都合の悪い考えであったことは明白である。オッカムは、世俗の統治システムが教皇から独立したものであることを基礎づける必要があった。オッカムの統治理論を理解する上で、このことは一応念頭に入れておく必要があるだろう。

このようにオッカムの統治システム論は、かなり具体的な政治状況の中で形成されたものである。しかし、その理論はそのような文脈を離れてみても、十分興味深い普遍性のあるものを含んでいる。

まず、オッカムは、世俗的なものに対する支配の権能・所有権の発生と統治システムの発生とについて論じているのでそれをみていこう。

---

(1) 清貧論争およびオッカムの所有権論については、齊藤芳浩「ウィリアム・オッカムの所有権論—『権利』概念の創設—」西南学院大学法学論集48巻3・4号(2016年)37頁以下参照。

(2) Brev., 2. 1-2., pp. 110-113 ; Brev. (仏訳) pp. 115-118 ; Brev. (英訳) pp. 17-21. なお、オッカムの著作の表記は末尾の略記表参照。

## I 支配の権能・所有権の発生と統治システムの発生

### 1 支配の権能・所有権の発生

#### (1) 原罪前の状態—アダムとエバの二種の権能—

オッカムは、1333年の『九十日間の書』(Opus nonaginta dierum)で、次のように述べている。シラ書(17章1-4)および創世記(1章28)に記されている、神がアダムとエバに与えた「支配の権能」(dominium)とは、現在あるような所有権とは異なるものである。その権能とは、被支配物に暴力的抵抗をされることなく、世俗のものを合理的に統御するというものである。神はすべての生き物に人間への恐れを植え付け、被支配物は人間に暴力や害を与えることができなかったのである<sup>(3)</sup>。

この「支配の権能」に加えて、人間は神から一定のものの「利用の権能」(potestas utendi)を与えられた(創世記1章29-30)。これは他の生き物にも与えられた。ものの利用に関するこの権能は、前述の支配の権能ではない。なぜなら、食べる権能は動物にも与えられていることから明らかなように統御する権能ではないからである。また、原罪後、統御する「支配の権能」が失われても、この「利用の権能」は存続した<sup>(4)</sup>。

原罪の前、アダムとエバがもっていたのは以上のような「支配の権能」と「利用の権能」であり、排他的な所有権はもっていなかった。

#### (2) 原罪後の状態—私有化する権能の新たな獲得—

原罪ののち、アダムとエバは世俗のものを合理的に統御する権能は失った<sup>(5)</sup>。しかし、ものを「私有化する権能」(potestas appropriandi)をもつようになった。なぜなら誰のものでもないものは誰でも取ることを許されるからである。これは私有化される対象物が共有物だったということではない。それは、現在でも、空、陸、海の誰のものでもないものを獲得し私有化する権能が共有ということで説明されないのと同様である。それに、もし私有化の

(3) OND, vol. 2, p. 432; OND (英訳), vol. 1, pp. 234-235.

(4) OND, vol. 2, pp. 432-433; OND (英訳), vol. 1, pp. 235-236.

(5) OND, vol. 2, p. 436; OND (英訳), vol. 1, p. 240. ここで、創世記3章18が引用されている。

対象物が共有物なら共同体の同意が必要なはずである。なお、この私有化の権能は無原罪のときはなかった。アダムとエバは、自然本性が汚れることによってこの私有化の権能をもった。なぜなら、私有化の権能をもつことが罪を犯しうる人間にとって役に立つことは自然の理性の指示 (*dictamen rationis naturalis*) から導かれるからである<sup>(6)</sup>。

なぜ私有化が役に立つといえるのだろうか。原罪ののち、不当な方法で世俗のものを所有し利用しようとする強欲や欲望が人間の間に増殖した。そうすると、世俗のものが共通のものであることを止め、私有されることは有用で当を得たことだった。それは、悪人が世俗のものをもとうとする過度の欲望を抑制するためであり、また、一般に共通のものは悪人に軽視されるという事実からくる、世俗のものの処理や管理の軽視を緩和するためである<sup>(7)</sup>。

ところで、オッカムは『九十日間の書』においては、この「私有化する権能」は自然の理性の指示からもたらされると論じていたけれども、のちの『専制権力についての簡潔な考察』(*Breviloquium de principatu tyrannico*) (1340 年代前半のものとする)において、オッカムは、この「私有化する権能」は神によって与えられたとする。

まず、世俗のものを私有化する権能については、少なくとも隠喩的に、シラ書 (17 章 1 - 3) に書いてある。また、世俗のものを私有化する権能はよりよく生きるために必要で有用と考えられる。なぜなら、原罪後、人間は怠慢で愚かであるからである。この点につき、アリストテレスは、共有物は、大多数の人によって、各人の所有物より配慮されないとみた。したがって、通常、ものの私有のほうが共有よりよいことになる<sup>(8)</sup>。彼は、以上のようなことから、私有化の権能は神によって人間に与えられたと述べている<sup>(9)</sup>。

オッカムが、結局、「自然の理性の指示」と神の法とのどちらによって私有化する権能が発生したと説明しているのかは明確ではない。ここでは、両

(6) OND, vol. 2, p. 435 ; OND (英訳), vol. 1, pp. 238-239.

(7) Brev., 3. 7. pp. 178-180 ; Brev. (仏訳), pp. 206-209 ; Brev. (英訳), pp. 87-90.

(8) 参照、アリストテレス、牛田徳子訳『政治学』(京都大学学術出版会、2001年) 2巻1章 - 5章、48 - 65頁。

(9) Brev., 3. 7. pp. 178-180 ; Brev. (仏訳), pp. 206-209 ; Brev. (英訳), pp. 87-90.

者は矛盾するものではないので、両者で説明しているとの前提で考えることにする。

### (3) 排他的所有権の成立

原罪ののち、最初の排他的な所有は人間の決定によって確立したと思われる。聖書における最初の所有の分割は、カインとアベルの間である。この二人はそれぞれ所有をしていた（創世記4章2-5）。しかし、それぞれ所有せよという神の命令はなかった（聖書に記述がない）ので、この分割は人間の意思によると考えられる<sup>(10)</sup>。

### (4) 三区分

以上のように、オッカムは所有権発生の観点から時代を三区分した。第一期は、原罪前である。この時期にはアダムとエバは合理的統御の意味での「支配の権能」をもっていた。この権能は原罪後失われた。第二期は、原罪後からものの分割の前までである。人間はものを私有化し分割する権能をもった。第三期は、ものの分割後である。ここから排他的所有が始まった<sup>(11)</sup>。

## 2 統治システムの発生

### (1) 統治者の必要性和正当性

オッカムは、『専制権力についての簡潔な考察』において、統治システムの発生について次のように論じている。原罪ののち、人間は怠慢で愚かであり、強欲になった。このような事情から、神は人間に、人間の助力者あるいは人間の協力なしで<sup>(12)</sup>、裁治権（*iurisdictio*）をもつ統治者を置く権能を与えた。なぜなら、裁治権は、良く生き政治的に生きるために必要で有用であるからである。ソロモンは、「統治者がいないところでは、人民は腐敗する」（箴言11章14）といっている<sup>(13)</sup>。

(10) OND, vol. 2, p. 657; OND (英訳), vol. 2, p. 554.

(11) OND, vol. 2, p. 439; OND (英訳), vol. 1, p. 244.

(12) ティアニーは、「助力者なしで」という文言は、おそらく世俗の裁治権が教皇からくるといふ考えを排除するために入れられたものであろうと述べている。—Brian Tierney, Ockham: rights and some problems of political thought, in *The Idea of Natural Rights*, Willian B. Eerdmans Publishing Company, 2001, p. 173.

(13) Brev., 3. 7. pp. 178-180; Brev. (仏訳), pp. 206-209; Brev. (英訳), pp. 87-90.

つまり、こういうことである。完全で友愛に満ちた人間であれば、相互に争いなどは生じないし、誰かが上位に立ちその他の者を統治する必要などない。しかし、原罪後の不完全な人間は、その強欲や邪心により、相互に対立し争うようになる。そうすると、そのような対立・争いを解決するためには、共同体において上位に立ち、他の者を統治する者が必要になる。自然の理としても、共同体に統治者を置くことは必要であり正当であろうが、オッカムは、神が、人間に裁治権をもつ統治者を置く権能を与えたとし、統治者の存在を正当なものとしている。ただ注意すべきことは、ここで、神により、統治者を置くことは正当であるとされているけれども、誰を統治者にするかは神によって決定されていないということである。

## (2) 裁治の目的

次に、前述で必要とされている裁治の目的は何か。1334 年から 1347 年の間に書かれたとされる『対話篇』(Dialogus)などでオッカムの挙げているものを類型化すると次のようになるだろう。

第一は、秩序を維持することである。「悪人は抑制され、善人が平穏に生きる」<sup>(14)</sup>、「和合の維持」<sup>(15)</sup>、「平和の維持」<sup>(16)</sup>といった記述がこれに関連するであろう。

第二は、正義の維持である。「正義の維持」<sup>(17)</sup>、「紛争や争訟の衡平で適正な解決」<sup>(18)</sup>、「悪を正すことによる正義の維持」<sup>(19)</sup>といったオッカムの記述はこれに関連すると思われる。なお、先の「悪人は抑制され、善人が平穏に生きる」という記述は秩序維持にも正義の維持にもかかわることであろう。

(14) Dialogus, 3. 2. 1. 1., p. 9 (第一論拠。これは単独の支配者による支配が最善であるとする論拠の順番で、該当部分では十一の論拠が挙げられている。) ; Dialogus (英訳), p. 238.

(15) Dialogus, 3. 2. 1. 1., p. 15 (第五論拠) ; Dialogus (英訳), p. 242. また、『教皇の権力に関する八問題』に、「平和と和合」等が保全される体制が最も良いという記述がある。—OQ, 3. 5., p. 106 ; OQ (英訳), p. 315.

(16) Dialogus, 3. 2. 1. 1., p. 17 (第七論拠) ; Dialogus (英訳), p. 243.

(17) Dialogus, 3. 2. 1. 1., p. 15 (第五論拠) ; Dialogus (英訳), p. 242.

(18) Dialogus, 3. 2. 1. 1., p. 15 (第六論拠) ; Dialogus (英訳), p. 242.

(19) Dialogus, 3. 2. 1. 1., p. 17 (第七論拠) ; Dialogus (英訳), p. 243.

第三は、どちらかというとき友愛にかかわるもの。「万人の間の真の和合、互いの尊敬と愛」<sup>(20)</sup> という記述は、正義・秩序の維持というよりも、人間相互の友愛にかかわるものであろう<sup>(21)</sup>。

また、オッカムは、1334年から1347年の間に書いたと思われる『教皇の権力に関する八問題』(Octo quaestiones de potestate papae)で、次のようにいつている。「もっともよい統治をする者は、自分自身の権力とか名誉を追求するのではなく、共通善と他者の善を追求すべきである」<sup>(22)</sup>。そして、その権力行使は共通善によって制約される<sup>(23)</sup>。つまり、統治に関する以上の諸目的を一語で表すならば、それは「共通善」(bonum commune)ということになるだろう。

### (3) 裁治の内容

それでは、統治者は、具体的にはどのようなことを行うのか。これについて、オッカムは、『教皇の権力に関する八問題』で、次のように述べている。統治者は、犯罪者を罰するほか、「統治者は、各人に各人の権利(jus)を付与し、それらを維持し、必要かつ正義の法を施行し、下位の裁判官や他の官吏を任命し、彼に服する共同体において、どの業務が誰によって実施されるべきであるかを決定し、すべての有徳な行為を命じ、さらに他の多くのことを行う」<sup>(24)</sup>。

(20) Dialogus, 3. 2. 1. 1., p. 18 (第八論拠) ; Dialogus (英訳), p. 243. また、『教皇の権力に関する八問題』に、「慈愛と友愛」等が保全される体制が最も良いという記述がある。—OQ, 3. 5., p. 106 ; OQ (英訳), p. 315.

(21) なお、マックグレイドは、オッカムの言う統治の目的は、不正を防止し罰するという消極的なものであるといつている。—Arthur Stephen McGrade, *The Political Thought of William of Ockham*, Cambridge University Press, 1974, pp. 112-116. また、小林公も、彼の統治の目的について、平和の維持、犯罪者への刑罰、社会秩序攪乱の予防といった消極的な目的であると評している。一同「世俗権力論」(『ウィリアム・オッカム研究—政治思想と神学思想』、勁草書房、2015年) 438頁。確かにオッカムは、統治の主要な目的は悪人を罰することであるとしていつている。—OQ, 3. 8., pp. 109-110 ; OQ (英訳), pp. 319-320. ただ、統治者による正義の実現、所有権の配分、公益に資する有徳な行為などがすべて消極的な目的に含まれるかどうかという問題もある。また、オッカムは、一応友愛も統治の目的としていつていると思われる。

(22) OQ, 3. 9., pp. 110-111 ; OQ (英訳), p. 320.

(23) Cf. John Kilcullen, *The Political Writings*, in *The Cambridge Companion to Ockham*, edited by Paul Vincent Spade, Cambridge University Press, 1999, p. 318 ; Tierney, *supra* note 12, pp. 189-191.

つまり、統治者は、正義の実現のため、法を施行し、悪人に罰を与えられるようにし、また、各人に権利を付与する。また、法を具体的に適用するため、裁判官や官吏を任命し、業務に当たらせる。さらに、その他公益に関する業務を実施する、ということになるだろう。

#### (4) 裁治の形態

オッカムは、複数者による支配である貴族制や民主制より、単独の支配者による王制の方が優れているとする。というのは、慈愛、友愛、平和、和合が促進され、反乱や不和が回避されるような体制が最善の体制であるが、それは、単独の支配者による体制でより確実に実現される<sup>(25)</sup>。つまり、複数者による支配は、権力者同士での不和が生じ、争いがおこりやすいということから、秩序の維持の点で、一人の統治者による支配が最善であるということである<sup>(26)</sup>。

もっとも、彼は、時代の多様性や必要性に応じて、複数の者による統治が良いこともあるとする。「時代の相違や性格や必要性に応じて人間の統治ないし支配を変化させていくのが便宜である。ある時には万人に対して一人の世俗の支配者ないし聖職の支配者をもつことが有益であり、別のときには数多くの世俗ないし聖職の支配者が他のすべての人々を支配することが便宜であり、そして確かに別のときには、上位者のいない数多くの支配者が世界の様々な地域を統治することが有益である」<sup>(27)</sup>。これは、共通の利益が政治体制の形式より優先されるという考えから導き出されていると思われる<sup>(28)</sup>。

なお、オッカムは、単独支配を可變的な自然法と捉えている。したがって、前提条件が変化すれば単独支配でなくともその自然法に反しないことになる<sup>(29)</sup>。

---

(24) OQ, 3. 8., pp. 109-110 ; OQ (英訳), pp. 319-320.

(25) OQ, 3. 5., pp. 106-108 ; OQ (英訳), pp. 315-317.

(26) 参照、小林・前出註(21) 457頁。

(27) Dialogus, 3. 2. 1. 5., p. 30 ; Dialogus (英訳), p. 250.

(28) Dialogus, 3. 2. 1. 5., pp. 29-32 ; Dialogus (英訳), pp. 250-251. Cf. McGrade, *supra* note 21, p. 124.

### 3 両権能の性質—両権能とその具体的行使との区別—

以上の、ものを私有化する権能と、裁治権をもつ統治者を確立するという権能について、オッカムは次のように述べている。この両権能は直接的に神によって与えられたものである（ただし前者は、自然の理性によるという説明もしている）。そして、この二つの権能は、必要なときには行使する義務がある。しかし、そうでないときは行使してもしなくてもよく、必要な場合あるいはその必要な場合と匹敵するくらい有用性がある場合以外は、放棄も許される<sup>(30)</sup>。すなわち、人間間に友愛があり、争いや不和がないような場合は、両権能は必要がないから行使する必要はない。また、他者を助けたり、争いを避けたりするために、自己の権能を放棄することもあるということであろう。なお、これらの権能は、保有者が、過失を犯したとき、あるいは合法的に行行使することがもはや不可能なとき、剥奪することができるとオッカムはいう。

オッカムは、この両権能とその具体的行使につきさらに次のように論じている。神は、人間にものを私有化する権能と、裁治権をもつ統治者を確立するという権能を与えた。ものを私有化する権能は、個別の支配・所有が認められることとは区別される。また、裁治権をもつ統治者を確立するという権能と、裁治権の行使は区別される<sup>(31)</sup>。

この個別の支配・所有は、神が直接個別の支配権を認めた場合（聖書に書いてある）もあるが、基本的には、人定法の下で獲得された<sup>(32)</sup>。

また、共同体において、裁治権を誰がもつかということは、場合によっては神の法により決定される（モーセの例など）が、多くの場合、人間による選挙や他の方法によって確立された<sup>(33)</sup>。

すなわち、ものを私有化する権能と、裁治権をもつ統治者を確立するとい

(29) *Dialogus*, 3. 2. 1. 10., pp. 44-45; *Dialogus* (英訳), p. 261. なお、オッカムの自然法に関して、齊藤芳浩「ウィリアム・オッカムの自然法論覚書」（青井美帆ほか編『現代憲法学の理論と課題—野坂泰司先生古稀記念』、信山社、2023年）357 - 371頁参照。

(30) *Brev.*, 3. 8., pp. 180-181; *Brev.* (仏訳), p. 210; *Brev.* (英訳), p. 91.

(31) *Brev.*, 3. 9., pp. 181-183; *Brev.* (仏訳), p. 211; *Brev.* (英訳), p. 92.

(32) *Brev.*, 3. 10., p. 183; *Brev.* (仏訳), p. 214; *Brev.* (英訳), p. 94.

(33) *Brev.*, 3. 11., pp. 183-184; *Brev.* (仏訳), pp. 214-215; *Brev.* (英訳), pp. 94-95.

う権能自体は、神または自然法によって授与されたものである。しかし、個別のものが誰の所有になるかという問題は、基本的に人定法に基づき人間によって決定される。また、誰が統治者になるかという問題も、基本的に人間が自分たちで決定するということになる。

#### 4 所有権と裁治権の結合

そもそも人定法を作る権能は誰がもつのか。オッカムは次のように論じる。まず、人民に人定法をつくる権能がある。次に人民が皇帝などの統治権者に人定法を作る権能を移譲することがある。これは、神が人間に統治者を置く権能を与え、誰が権力者となるかは人間が決めることがあるからである。つまり、人定法には、統治者の法、人民の法、人民によって導入された慣習が含まれる。

この人定法を作る権能と所有の権能を関連付けると次のようになる。神がものを配分し私有化する権能を人間に与えた。そうすると、人民が自分でものを配分する段階と、統治者が出現し、統治者がものを配分するという段階があるということになる<sup>(34)</sup>。

この私有権の配分と維持は、オッカムにとって裁治権の中心的関心事のひとつと思われる。

## II 権力の奪取

### 1 裁治権の起源

前述のようにオッカムは、裁治権を設立すること自体は正当であるとしている。次に、誰がその裁治権をもつのかということが問題になる。

オッカムは、裁治権の由来として、以下の三形態があるという。

第一は、神から直接来る場合。この場合は聖書に書いてある。例えば、モーセやペテロの場合。

---

(34) Brev., 3. 14., p. 189 ; Brev. (仏訳), pp. 222-223 ; Brev. (英訳), pp. 99-100.

第二は、神にしか権能のない行為（神の排他的権能）に関するもので、神に由来するが、人間の助力が必要な場合。例えば洗礼は神の排他的権能であるが、通常、人間の助力によって行う行為である。また、ペテロは神から直接教皇の権能を付与されたが、ペテロ以外の者に教皇の権能を与える場合は、人間の行為が必要となる。

第三は、神以外の者でも権能をもちうる事項に関するもので、神以外の者から裁治権を授与される場合。ただし、授与されたのちは、その裁治権者は、上位者である神によってしか恒常的にその裁治権を保持できないので、その権能は神のみから由来すると考えられる。例えば、信徒が教皇に裁治権を授与する場合などがこれにあたる<sup>(35)</sup>。

このうち、第一の形態は信仰上の特殊・例外的なもので、第二の形態は世俗の裁治権のことではない。したがって、世俗の裁治権の由来は、第三の形態、すなわち人間が誰かに裁治権を授与するという場合が原則ということになる。統治者の存在は神の命令であるけれども、誰が統治者かということまで神は通常命じていない。結局、統治者を決定するのは人間ということである。

なお、「神によってしか恒常的にその裁治権を保持できない」という記述は、あらゆるものは神に依存するのであって、神の神慮によって、当該裁治権が現状で存在するという意味と解釈することができよう<sup>(36)</sup>。

オッカムによると、ローマ帝権は、第三の意味で神に恒常的に由来している。帝権は、人間の協力によって神によって設立されたといえる<sup>(37)</sup>。

つまり、世俗の裁治権をある人に移譲できる権能をもつ人間たちが、本当に皇帝に帝国の裁治権を授与した。これは同時に法を作る権能を授与したことになる。そして、いったん授与されると、帝権は恒常的に神のみに由来することになる。

---

(35) Brev., 4. 5., pp. 202-203 ; Brev. (仏訳), pp. 242-244 ; Brev. (英訳), pp. 113-114.

(36) Cf. Jean-Fabien Spitz, Introduction, in *Brev.* (仏訳), pp. 74-78.

(37) Brev., 4. 6., p. 203 ; Brev. (仏訳), pp. 244-245 ; Brev. (英訳), pp. 114-115.

## 2 裁治権の起源に問題がある場合

オッカムは、次のような問いを立てる。帝国の起源において問題がある場合、正当な帝国になりうるか。帝国は、他の者を抑圧し従わせたのではないか<sup>(38)</sup>。

この問いに答えてオッカムは次のように論ずる。

ローマ帝国は、正当な帝国だった。なぜなら、帝国は以下のようないくつかの方法で正当なものになりうるからである。

①いかなる暴力もなしで、自発的にローマ人に従っている人々の自由で意志的なコンセンサス (consensus) があった場合。

自由に生まれ人定法によって他人に従属していないすべての人間は、神と自然から、自分たちの固有の行動で、自分たちの上に誰かを置く権能を得ている。それは人民あるいは都市が自分たちのために法を作ることができるのと同様である。

かくしてすべての人民は自発的にローマ人に従い、正当な帝国を作ることができた。

②また真の帝国は正当な戦争という方法によって確立されうる。戦争は二つの異なった方法で正当となりうる。一つは、ある人民がローマ人に戦争を仕掛けた場合。もう一つは、ある人民が当然にすべきことを拒否した場合。たとえば、借りた物を返さなかったとき、損害を与えたとき、あるいは復讐が合法となる犯罪を行ったとき、正当な戦争の間につかまり服従した者は、彼らを捕まえ支配した者に、合法に服従させられうる。

③特別な奇跡によって啓示される神の特別な命令による。モーセの例などがこれにあたる。

以上の三つの方法はこのように分けられるが、またいくつかの局面で複合されうる。ある君主はあるところでは一つの方法で裁治を受け取り、他のところでは他の方法でそうした。ローマ帝国について三番目のものは認められない。聖書に書いてないからである。ほかの二つがローマ帝国にかかわる。

---

(38) Brev., 4. 9., pp. 211-212 ; Brev. (仏訳), pp. 253-255 ; Brev. (英訳), pp.121-122.

おそらく、一部の地域は自発的に従い、他の一部は正当な戦争によって征服された。また、おそらく、帝国は初め専制的であり、次に正当な帝国に変わった<sup>(39)</sup>。

オッカムの③の説明は、特殊・例外的で宗教的なものであるから、世俗の議論として検討する必要はない。②の説明は、現代的な見地からすると、そのまま肯定することはできないだろう。例えば、犯罪者が監獄に入れられ使役されることと、戦争に負けた者が支配されることは同じか、戦争指導者と単に命令に従って従軍した者とを同列視してよいのか、といった疑問がでてくる。ただし、それが仮に不当な支配だったとしても、のちに正当な支配に転化しうるかという論点で、考察する余地がある。①の説明は、人民の同意によって統治者が正当性を獲得できるということである。すなわち、裁治権者がその地位にある正当性は、人民の同意に根拠をもつということになる。

### 3 不当な裁治は、正当な裁治に転化しうるか。可能とするとどのようにしてそうなるのか

オッカムは、この問題について、ローマ帝国を例にとり次のように論ずる。

もしローマ人が他の人民を不正に抑圧していたとしても、そこから、彼らが前に抑圧していた人民に対して、彼らがのちに真の帝国を獲得しなかったと結論することはできない。なぜなら、抑圧されていた者が、ローマ人に自発的に服従しえたからである。また、正義の戦争をし、正当に服従させることができるような不正行為を、当該人民がローマ人に対して行いえたからである。

しかし、権力の良い利用は不正な権力を正当な権力に変えないのではない。なぜなら、体制ののちの善と有用性は政府を変化させないから。一方、それらは、この変化を進める合理的機会を与える。臣民の意思がこの種の政府を変化させうるのである。

カノン法や世俗の法にあるように、必ずしも常に起源を考慮する必要はな

---

(39) Brev., 4. 10., pp. 212-215 ; Brev. (仏訳), pp. 255-259 ; Brev. (英訳), pp.122-125.

く、途中や最期を考慮すべきである。政府や支配者についていえば、常に起源を考慮すべきではない。むしろ最後を考慮すべきである。なぜなら、支配者や政府が依存している被支配者の意思は変化しうるから。先に暴力で抑圧されていた者が次に意思を変え、抑圧している者に自発的に服従することがありうる<sup>(40)</sup>。

この記述をみればわかるように、オッカムは、当初の裁治が不当なものであっても、途中から人民の自発的同意があれば、裁治は正当なものになると論じている。結局、人民の同意こそが、裁治権の正当性を確立するということである。

なお、正戦による支配が、問題視されることなく正当化されていることには、現代的見地からは疑問があるが、これについても、事後的同意によって説明することは可能であろう。

#### 4 被治者の同意によって帝国が正当なものになるなら、同意がなくなると帝国は廃止されるか

オッカムは、この問題について<sup>(41)</sup>、以下のように答えている。

現実には、人が自発的に誰かの支配に服従した場合、彼らは支配者の同意なしに支配から逃れることはできない。なぜなら、主人は自分の過失なしでその権利を奪われるべきではないからである。つまり、ローマ帝国の場合、他の人民がその支配から正当に逃れることができるような過失をローマ人が犯さない限り、服従者は服従を正当に逃れることはできない。

また、ある原因で誕生したものが同じ原因で解消されるということは普遍的な真実ではない。支配関係についてもこれが当てはまる。自分の意思だけで、支配者に服従することはできるけれども、自分の意思だけでこの服従を解消することは不可能である。かくして、支配は、破壊より確立のほうがより容易である。なぜなら、とても重要な原因なしに、支配は破壊されるべきでないからである。特に、もしその支配が人間全体に有用で有利であるとき

---

(40) Brev., 4. 11., pp. 215-217; Brev. (仏訳), pp. 259-262; Brev. (英訳), pp.125-127.

(41) Brev., 4. 12., pp. 217-218; Brev. (仏訳), pp. 262-263; Brev. (英訳), pp.127-128.

はそうである<sup>(42)</sup>。

このオッカムの答えは、次のように考えることができるだろう。まず、契約の観点である。統治者に対する服従を契約と考えると、解除には双方の同意が通常は必要となる。一方的に解除できる場合は、双方の同意の例外として、契約上の不履行、つまり過失が必要となる<sup>(43)</sup>。もう一つは、契約とは別の観点のものであり、支配の有用性という理由である。オッカムは、人間は墮落し過度な欲望をもつ存在であるから、共同体には統治者が必要で、統治者の支配により、共同体の秩序と正義が保たれると考えていたと思われる。つまり、いったん確立された統治秩序は有用なものであるから、支配からの離脱は原則として認められないということであろう<sup>(44)</sup>。

## 5 どのような場合に統治者を廃することができるか

オッカムは、皇帝が廃位される場合について、以下のように論ずる。

皇帝は、①過失や世俗の犯罪、②あるいは、キリスト教に直接反する犯罪である教会にかかわる犯罪（異端など）という理由があるときのみ、廃位されるに値する。

①の場合、決定はローマ人に帰される。ローマ人とは、ローマ皇帝を廃位し任命するものをいう。選帝侯が帰されるカテゴリーである。この選帝侯は元老院の後を継ぐものであるように思われる。なぜなら、この選挙人によって権力が移転されるからである。

しかし、ローマ人（選帝侯）がこのことで怠慢であるなら、すべての権能はローマ人民に帰する。帝国はその起源を彼らにもち、法を作り帝国の行政に関する他の行為を行う権力を彼らが皇帝に移転したのである。この同じ人民が、皇帝を選び、改め、廃位する権能を選挙人に与えた（この選挙人がこの

---

(42) Brev., 4. 13., pp. 218-219 ; Brev. (仏訳), pp. 263-264 ; Brev. (英訳), pp.128-129.

(43) これについては、ホップズやロックも同様の考えであるという指摘がある。—Brev. (英訳), p. 128, note 40.

(44) なお、小林は、「皇帝を任意に廃位する権限を人民に認めなかったことは、ルードヴィヒを廃位しようとする選帝侯の動きに対抗するためであった」という指摘をしている。—小林・前出註 (21) 430頁。

権能をもち、この権能は前の皇帝によって授与されたのではないと仮定するなら)。実際、このような権能は、皇帝あるいは皇帝がそこからその権力を受け取る人民の権能によってそれがなされない限り、この君主選挙人たちや他の者に与えられない。もし君主選挙人が、別の方法で自分のものとしてその権能を要求するなら、彼らはそれを専制的に受け取ることになるだろう。彼らが起源的にその権能をもっていないのは明らかである。その権能はローマ人民にあるのである。

②の場合、審査は原則として教皇がする。しかし最終的な判決やこの判決の執行は元老院あるいはそれにかわるもの、つまりローマ人民に属する。そして教皇もその人民のひとりである<sup>(45)</sup>。

以上のように、教皇は通常皇帝を廃位する権能をもたないといえる。ただし、ローマ人民などの権能のある者が、皇帝の任免権を同意により教皇に（一時的に）与えた場合<sup>(46)</sup>、あるいは、緊要な必要があるのに、ローマ人民などの世俗の者が行動しない場合<sup>(47)</sup>、教皇が帝権に介入することがありうる<sup>(48)</sup>。

オッカムの論ずる①の場合とは、具体的に如何なる場合なのか。特に過失があるとはどのような場合であるのか。これを契約論的に考えると、支配・服従契約を解消するためには、どちらかの契約違反が必要になる。支配者側の契約違反とは、どのようなものを指すのか。これについては、オッカムの記述に「その支配が共同体や共通善に損害を与えまた破滅させるであろうとき、皇帝は人々全体を統治すべきではない」というものがある<sup>(49)</sup>。つまり、共同体の維持と共通善の保障ができないと契約違反となる、つまり過失があるということであろう。また、前にもみたように裁治の目的について、秩序の維持、正義の維持、友愛・和合の促進、という記述がある。そうすると、支配・服従契約は、これらの目的を達成するために締結するものと考えられ

(45) Brev., 6. 2., pp. 250-254 ; Brev. (仏訳), pp. 308-313 ; Brev. (英訳), pp.158-163.

(46) Brev., 6. 2., pp. 250-254 ; Brev. (仏訳), pp. 308-313 ; Brev. (英訳), pp.158-163.

(47) OQ., 2. 10., pp. 86-87.

(48) Cf. Kilcullen, *supra* note 23, pp. 317-318.

(49) Dialogus, 3. 2. 1. 10., p. 45 ; Dialogus (英訳), p. 261. なお参照、小林・前出註(21) 382頁。

る。したがって、この目的に反する支配者の行為は、過失のある行為であり契約違反となると考えられる。

ただし、すでにみたとおり、いったん確立された支配は維持されるべき価値があるという点から、契約違反の程度が相当重くないと、契約を正当に破棄することはできないとオッカムは考えていると推測される。

なお、オッカムは、人は、過失なしで他人の権利を奪う権力を、恒常的にはもちえないとしつつ、ある者は、他人の権利を過失なしで他人から奪う権力を時機的にもちうるという（教皇も裁治権を時機的にもちうる）。例として、奴隷は、主人が剣で自殺しようとしているとき、暴力で剣を取り上げることができるという<sup>(50)</sup>。

ただ、この例は、主人に過失があるようにも思える。この点は、解釈がやや困難であるが、次のように解することができる。統治者が、まだ重大な支配・服従契約違反・過失行為をしているわけではないときでも、統治者が理性を失っているなど、契約違反を行う相当な蓋然性があるときは、予防的に統治者の権力を一時的に剥奪できるということかもしれない。あるいは、主人が自殺するかしないかということは、契約自体には直接関係しないが、相手の生命を救済するという緊急行為として主人の権力を一時的に剥奪できるということかもしれない。

### Ⅲ 被治者の権利・自由あるいは共通善による権力の制限

オッカムは、「専制は神と自然によって与えられた権利 (ius) と自由 (libertas) に反する」<sup>(51)</sup>と述べ、権利・自由が権力を制約すると論じているように思われる。この問題についてみていこう。

#### 1 権利による制約

オッカムの自然法理論によると、自然法 (ius naturale) には以下の三種が

---

(50) Brev., 4. 4., p. 201 ; Brev. (仏訳), pp. 241-242 ; Brev. (英訳), pp. 112-113.

(51) Brev., Prologus, p. 97 ; Brev. (仏訳), p. 95 ; Brev. (英訳), p. 3.

ある<sup>(52)</sup>。①いかなる場合も誤ることのない自然の理性に一致しているもの、②無原罪の状態、自然の衡平のみを用いている人間によって遵守されているもの、③それと反対のことが関係者の合意によって決定されていない限りにおいて、万民法、その他の法、あるいは神ないし人間の何らかの行為から明証的な推論によって引き出されるもの(前提条件付き(ex suppositione)自然法)。

このうちの①の自然法として、例えば「姦淫してはならない」「嘘をついてはならない」などの規範があるとされる。この自然法は、あらゆる人間を拘束するものであるから、当然統治者も拘束される。ただ、その内容は、聖書の記述と一致するようなものを中心とし、かなり限定的なものにとどまり、近代憲法の基本権カタログを構成するようなものではない。

②の自然法は、原罪後において人定法等によって制約されうる。ただ、この自然法である、ものの利用の権能は、緊要な必要があるときは、人定法等が覆され、復活するとされる。例えば、飢えた人が、飢えをしのぐために、他人の畑の作物を所有者の同意なく採るような場合である。

③の自然法は、「前提条件付き」自然法とされる。これは、自ら放棄することも可能なものであり、自然「権」というべきものと思われる。ただ、前提条件にも、統治者によって変えられないと考えられるものと、一応変更可能なものがあると思われる。

例えば、人間が私有化する権能をもつという自然法は、前者のタイプと思われる。というのは、人間が原罪によって欲望が増したという前提は、統治者の意思によって変更できないであろうからである(もっとも特殊な共同体において構成員全員が欲望を制御できるというような場合は例外であろう)。そうすると統治者は、人間のもつ私有化する権能自体を否定するような行為は制約されることになる。

後者のタイプとして、例えば、財産制度を前提とした財の配分のありかたというものが考えられる。オッカムによると、制度に基づく合理的帰結(前提条件付き自然法)は自然法であり統治者も拘束することになる。もっとも、

---

(52) 参照、齊藤・前出註(29) 358 - 360頁。

統治者は前提となっている制度自体を改変できるのではないかという疑問がでてくる。ところで、オッカムは、「正当な理由 (causa rationabilis) なしで、また過失 (culpa) なしで、何人も自分の権利を奪われるべきではない」と論じている<sup>(53)</sup>。これに関連して、オッカムは、権力自体の限界について論じている。オッカムは、人民は絶対的権力を皇帝に与えないという。というのは、人民はそもそも絶対的権力をもっていないし、もっていないものを与えることはできないからである。人民は、構成員の同意がある場合を例外として、必要なときのみ構成員に命令できるのであって、絶対的権力を構成員に行使することはできないのである<sup>(54)</sup>。この必要なときとは、「正当な理由」がある場合であり、あとでみる共通善から必要があるときと解することができる。

## 2 自由による制約

オッカムは、自由による権力の制約についても論じている。この自由とは、福音の法に基づく自由 (libertas evangelicae legis) のことである<sup>(55)</sup>。そうすると、この自由は基本的に神法に基づくもののように思われる<sup>(56)</sup>。

この福音の法に基づく自由は、新約聖書に「自由の全き律法」(ヤコブの手紙1章25)<sup>(57)</sup>「主の霊のあるところには、自由がある」(コリント人への第二の手紙3章17)<sup>(58)</sup>などと記述されている。ただ、新約聖書には、その自由の内容として、旧約の律法(例えば割礼など)からの自由くらいしか具体的には書かれていない<sup>(59)</sup>。ただ、オッカムはこれにつき、福音の法はモーセの律法より束縛が少ないと述べている<sup>(60)</sup>。また、オッカムは、キリスト教徒の自

(53) OND, vol. 2, p. 559; OND (英訳), vol. 1, pp. 415-416.

(54) Dialogus, 3.2.2.27., p. 210. Cf. Tierney, *supra* note 12, p. 184.

(55) Brev., 2. 17., p. 146; Brev. (仏訳), p. 162; Brev. (英訳), p. 54.

(56) なお、オッカムの理解では、信仰につき第一のタイプの自然法が存在することから、信仰が自然法にも基づくといえなくもないが、そもそも信仰が第一の自然法の範疇に入ると解することには疑問がある。

(57) 新約聖書翻訳委員会訳『新約聖書〔改訂新版〕』(岩波書店、2023年)の翻訳による。

(58) 同翻訳による。

(59) 参照、ガラテヤ人への手紙2章、4章、5章、使徒行伝15章。

由として、義務を超えた信仰上の行為(例えば所有物をすべて放棄すること)の自由について論じている。しかし、この福音の法に基づく自由の内容につき、これ以上のオッカムの明確な記述はないようである。この点、ティアニーは、オッカムの言う自由とは、複数の用法はあるものの、「人の精神的自律の中核」、神の教えに応じる「選択の自由」のことを特に意味していると解釈している<sup>(61)</sup>。ここでは、福音の法に基づく自由とは、福音に従って行為する自由(義務を超えた信仰上の行為を含む)であり、また福音に反する行為をしない自由であると解しておく。オッカムは、この自由は、理由や過失なく統治者によって侵害されないと述べている<sup>(62)</sup>。つまり統治者も恣意的に被治者の「自由」を侵害できないということになる。

### 3 共通善による制約

オッカムの共通善による権力の制約については、すでに多少触れている。これらに加えて、オッカムは、この制約について、アリストテレスの『政治学』に言及しつつ<sup>(63)</sup>、「正当で穏健な世俗の支配が臣民の利益のためであるのと同様に、使徒あるいは教皇による支配は、信徒の共通の利益(communis utilitas)のためである。…市民法は、私的利益のためではなく、共通善(bonum commune)のために作られねばならない」と論じている<sup>(64)</sup>。また別のところで、彼は、教皇は自分の利益ではなく共通の利益のために統治すべきだとし、「教皇は、自分の恣意(arbitrium voluntatis)によって、他者の自由、権利、ものを侵害する、神からの権力を有していない」と述べている<sup>(65)</sup>。そして、すでにみたように、裁治の目的は、秩序の維持、正義の実現、友愛といった内容からなる共通善と思われる。これらから、オッカムは、共通善が権力を制約すると考えていたと思われる。なお、共通善の内容に、権利・自由が含

(60) Brev., 2. 3., p. 113; Brev. (仏訳), p. 119; Brev. (英訳), p. 22.

(61) Tierney, *supra* note 12, p. 189.

(62) Brev., 2. 17., p. 146; Brev. (仏訳), p. 162; Brev. (英訳), p. 54.

(63) 参照、アリストテレス・前出註(8) 3巻6章129-132頁。

(64) Brev., 2. 5., p. 117; Brev. (仏訳), p. 123; Brev. (英訳), p. 26.

(65) An Princeps., p.244.

まれると考えられることから、権利・自由による権力の制約と、共通善による権力の制約は、かなりの部分重なっているとみることもできる。もっとも、何らかの共通善によって、権利・自由が制約される場合もあると思われる。

## おわりに

以上のようにオッカムの統治システムをみると、彼の理論は、現代人の視点からみてもかなり合理的なものであるといえるだろう。それは、統治の必要性、統治の目的についての理論に関してもいえるし、特に誰が統治者となるかという理論についていえるだろう。オッカムは、誰が統治者になるかは、神ではなく原則として人間が決めることであり、そのとき重要な役割を果たすものが、人民の「同意」であるとする<sup>(66)</sup>。これは、近代の民主主義理論にも通じるものといえよう。残された問題は、同意の態様であろう。同意は、明示的同意に限るのか、黙示的同意でもよいのか、事前の同意が必要なのか、事後的同意で足りるのか（オッカムは、一定の事項につき事後的同意も同意として有効であると言及している）、同意は附合的なものでよいのか、人民のどの程度が同意すればよいのか、同意を確認する方法としていかなる方法が認められるのか、権力者の世論操作によって同意が作出された場合はどう評価するのか。これらの問題群は依然として課題として残っていると考えられる。

オッカムは、被治者の権利・自由が権力を制約するとした。ティアニーは、オッカム以前にはこのことを明確に主張した者はいなかったと指摘している<sup>(67)</sup>。ただ、近代憲法の人権カタログとオッカムの権利・自由では内容にかなりの相違があるといえる。まず、オッカムのいう自由は、福音の法（つまり神法）に基づく自由であり、キリスト教の信仰にかかわることにほぼ限

(66) 統治システムにおいて同意を重視する理論は、オッカムが創始したわけではなく、ヘルヴェウス・ナターリス（Herveus Natalis 1250/60-1323年）、マルシリウス・パドヴァ（Marsilius de Padua 1275/80-1342/43年）などの先駆者がいた。—Brian Tierney, *Religion, law, and the growth of constitutional thought 1150-1650*, Cambridge University Press, 1982, pp. 44-50（ティアニー、鷲見誠一訳（『立憲思想始源と展開 1150-1650』、慶應通信、1986年）67 - 76頁）

(67) Tierney, *supra* note 12, p. 193.

定されていると思われる。したがって、「選択の自由」といっても、キリスト教の信仰以外の表現の自由とか経済活動の自由といった自由にまで及ぶものではない。また、オッカムのいう権利についても注意を要する。まず、第一の自然法は、人定法等より上位の効力をもつと解される。ただ、その内容のほとんどは義務である。もっとも、例えば「嘘をついてはならない」という自然法上の義務から、「嘘をつかれない」権利を導くことは可能かもしれない。しかし、第一の自然法から引き出される義務ないし権利は、ほぼ聖書の記述と一致しているものと思われ、かなり限定的なものである。また、第二の自然法である、ものの利用の権能は、緊要なときのみ復活する限定的なものである。そうすると、オッカムのいう権利のほとんどは、人定法などで保護された権利のことであり、通常の法より上位にあるような近代的人権のようなものではないということになる。結局、オッカムは、統治者が権力を恣意的に行使し、人定法などや神法によって認められている被治者の権利・自由を侵害してはならないという主張をしたということにほぼ止まるといえるだろう。これは、オッカムの自然法の大部分は前提条件付きの自然法であり、正当な理由によって前提を変更すれば内容が変わるという点にかかわっている。とはいえ、限定的とはいえ権利・自由によって権力が制限されるとオッカムが主張したことは、思想史のうえで相当な意義があると思われる。

### William of Ockham の著作の略記表

Brev. = William Ockham, *Breviloquium de principatu tyrannico*, in *Opera politica*, vol. 4, edited by H. S. Offler, British Academy/Oxford University Press, 1997.

Brev. (仏訳) = Guillaume d'Ockham, *Court traité du pouvoir tyrannique*, Traduction par Jean-Fabien Spitz, Presses Universitaires de France, 1999.

Brev. (英訳) = William of Ockham, *A Short Discourse on Tyrannical Government*, edited by Arthur Stephen McGrade, translated by John Kilcullen, Cambridge University Press, 1992.

Dialogus = William of Ockham, *Dialogus, Part 1, Books 1-5*, edited by John Kilcullen and John Scott, British Academy/Oxford University Press, 2020 ; *Dialogus, Part 1, Books 6*, edited by George Knysh, British Academy/Oxford University Press, 2023 ; *Dialogus, Part 1, Books 7*, edited by George Knysh, British Academy/Oxford University Press, 2023 ; *Dialogus, Part 2, Part 3, Tract 1*, edited by John Kilcullen, John Scott, Jan Ballweg and Volker Leppin, British Academy/Oxford University Press, 2011 ; *Dialogus, Part 3, Tract 2*, edited by Semih Heinen and Karl Ubl, British Academy/Oxford University Press, 2019.

Dialogus (英訳) = A Dialogue, in *William of Ockham, A Letter to the Friars Minor and Other Writings*, edited by Arthur Stephen McGrade and John Kilcullen, translated by John Kilcullen, Cambridge University Press, 1995.

OND = Guillelmus de Ockham, *Opus nonaginta dierum*, in *Opera politica*, vol. 1, vol. 2, edited by H. S. Offler, Manchester University Press, 1974, 1963.

OND (英訳) = *A Translation of Willam of Ockham's Work of Ninety Days*, vol. 1, vol. 2, translated by John Kilcullen and John Scott, The Edwin Mellen Press, 2001.

OQ = Guillelmus de Ockham, *Octo quaestiones de potestate papae*, in *Opera politica*, vol. 1, edited by H. S. Offler, Manchester University Press, 1974.

OQ (英訳) = Eight Questions on the Power of the Pope, in *William of Ockham, A Letter to the Friars Minor and Other Writings*, edited by Arthur Stephen McGrade and John Kilcullen, translated by John Kilcullen, Cambridge University Press, 1995.

An Princeps = Guillelmus de Ockham, An Princeps pro suo succursu,  
scilicet guerraee, possit recipere bona ecclesiarum, etiam  
invito papa, in *Opera politica*, vol. 1, edited by H. S. Offler,  
Manchester University Press, 1974.