

トマス・アクイナスの暴君放伐論

一 はじめに

西欧中世の政治思想において、統治権力に対する私的抵抗の問題が重要な主題の一つであったことは周知のこと  
に属する。その理由は、この時代がなによりも君主政を最善の統治形態とする時代だったからであろう。単一の人  
間の掌中に権力が集中することは、その人間（君主）を自分たちの生きる領域世界に統一と平和をもたらす者とい  
う共通了解を人びとの間に広く呼び起こす。したがって、君主がその責を正しく果たさないと判断されたとき、彼  
に対するなんらかの抵抗の感情が起こることは当然である。

このような感情の正当性が君主の殺害までを視野に入れながら、論じられたのがいわゆる暴君放伐論にほかなら  
ない。<sup>(1)</sup>この暴君放伐論は古典古代以来、長い系譜をもっているが、<sup>(2)</sup>西欧中世において最も有名なのは「暴君を殺害  
することは許されているばかりではなく、正当なことであり正義でもある。」<sup>(3)</sup>（Politicus, III, 15）と明言した、十  
二世紀のイングランドの人文主義者ソールズベリのジョンである。一世紀後に現れたトマス・アクイナスはこの

柴 田 平 三 郎

ジョンの暴君論に一層の理論的精緻さを加えたといわれる。そして、そのトマス思想——とりわけ暴君を「正当な資格を欠く暴君」(tyrannus absque titulo)と「権力行使による暴君」(tyrannus quoad exercitio)とに分ける定義など——はまたバルトルスからコルツチョ・サルターティにいたる十四、十五世紀のイタリアの法学者たちの議論に受け継がれ、十六世紀を襲った宗教改革と宗教戦争の嵐のさなかに展開されたカトリック・プロテスタント双方の陣営における反暴君派の運動<sup>4</sup>。「モナルコマキ」[暴君放伐派](Monarchomachi)へと流れ、そのモナルコマキを代表する著作であるステファヌス・ユニウス・ブルトゥス『僭主に対する権利の主張』(Vindiciae contra Tyrannos, 1579)の影響がさらに十七世紀イギリスのミルトン、ハリントン、シドニーを経てジョン・ロックへ、そして十八世紀アメリカ革命の思想家たちにまで続いていくという解釈も西欧政治思想史の定説となつている。

本稿はこの定説にいささかも異議を呈するものではない。だが、実のところ、トマスの暴君論はテキストにもとづいて、きちんと読まれてきたのだろうか。彼の政治思想全般の理解と同様に、その暴君論もまたこれまでのところ本格的な取り組みがなされてきたとは必ずしもいえない。そこで、以下において、トマスの言説をテキストに眼を凝らしながら、読み込んでいくことにしたい。

## 二 私人による君主殺害の承認——『命題集注解』(一二五六年)

トマスは彼の著書の、一体どこで、暴君に対する抵抗の問題を論じているのだろうか。主要な典拠は三つある。すなわち、トマスの書誌学によつて成立年代が明らかにされているが、初期の著作である『命題集注解』(Scriptum super libros sententiarum. 以下、Sent.と略)と、中・後期の作品である『君主の統治について』(De Regimine

Principum. 以下、D.R.P.と略)と『神学大全』(Summa Theologiae. 以下、S.T.と略)第二部である。そこで、最初の『命題集注解』<sup>(6)</sup>からみていこう。

この書はトマスの第一回パリ大学神学部時代(一二五二—一二五九年)におこなった、十二世紀中葉の神学者でパリの司教でもあったペトルス・ロンバルドゥスの『命題集』——アウグスティヌスをはじめとする主たる教父たちの言説にもとづいた、諸々の命題についての質問と解答の叙述形式で成り立つこの命題集は、後の一六世紀に至るまで中世神学の標準的教科書であった——についての連続講義をもとにして纏められたもので、全四巻からなっている。その第二巻(第四四節第二問題第二項)で、トマスは「世俗権力、とくに暴君に対してキリスト者は服従の義務があるか」(Utrum Christiani teneatur obedire potestati saecularibus, et maxime tyrannis)を論じている。この「注解」の論述の形式——「異論」(「とも考えられる」Videtur quod)・「反対異論」(「他面、その反対の論にいう」Sed contra)・「正文(解答)」(「以上に答えて、私はこういふべきだとする」Respondendo dicendum quod)・「異論解答」(「(一)については、それゆえ、こういわなくてはならぬ」Ad 1 unum ergo dicendum)——は『命題集』の形式(『神学大全』と同じだが)を緩い形で踏襲している。以下、彼の論述を順序を追って辿っていくことにしよう。まず、上述の質問形式による「項」に対して、「異論」が提出される。それは五点からなり、こゝう論じられる。

「これについては次のように進められる。

(一) キリスト者は世俗権力(potestas saecularis)に対して、とくに暴君(tyrannus)に対して服従の義務はない、とも考えられる。」(II Sent., Dist.44, Q.2, a.2)

その根拠として、「では、子供たちは納めなくともよいわけだ」(「マタイによる福音書」一七・二六)と、「この霊こそは、私たちが神の子供であることを、私たちの霊と一緒にあって証してください。」(「ローマの信徒への手紙」八・一六)の二つの聖句が引き合いに出される。続けて、

「さらに、(二) 隷属は罪の結果として始まった。しかし、人は洗礼によって罪から浄められている。それゆえ、彼らは隷属から解放されている。上と同じ結論となる。

さらに、(三) より大きい拘束がより小さい拘束を解除する。新法は旧法の遵守を解除する。しかし、人は洗礼によって神につながれている。そして、このつながりからくる義務は人が隷属によって他者につながれているものよりも、より大きい拘束である。それゆえ、人は洗礼によって隷属から解放されている。

さらに、(四) 人は誰でももし機会があれば、不正に奪われたものを取り戻すことが許される。しかし、多くの世俗の君主たちは自分たちが支配する土地のものを暴君のごとく所有してきた。それゆえ、反抗の機会が生じれば、臣民は彼らへの服従によって拘束されることはない。」(ibid.)

このように展開してきて、トマスは最後に次のように述べている。

「さらに、(五) 殺すことが許されるか、あるいは殺すことが称賛にさえ値するような人物に対しては服従の義務など存在しえない。トゥリウス「キケロ」は『義務について』(I,26)のなかで、ユリウス・カエサルを、

たとえ彼が自分の友であり親類筋にあたる者であったとしても、殺害した人びとを正当化している。というのも、カエサルは権力を暴君のごとく篡奪したからだ。」(ibid.)

見ての通り、ここでトマスは暴君に対する服従義務を否定し、殺害の正当性をさえ明白に主張している。しかし、ここはあくまでも「異論」の枠組みでの見解であって、「主文」ではない。続けて、「反対異論」はこう語られる。

「他面、その反対の論にいう。『ペトロの手紙 一』(二・一八)には、『召使たち、心からおそれ敬つて主人に従いなさい。』とある。また『ローマの信徒への手紙』(二三・二)には、『權威に逆らう者は、神の定めにくことになる。』とある。そこで、神の定めにくことは許されないし、世俗の権力に逆らうことも許されない。』(ibid.)

このようにして、「主文」となる。トマスの結論である。まず、こうはじまる。

「我々は上述のように、ある規則を遵守する場合、そうしようとするのは遵守に対する義務と結びついていることを知る必要がある。」(ibid.)

そうした義務は強制力を伴う権威の命令から派生するが、そのことは世俗の見地からばかりでなく、靈的な見地

から、そうして使徒が「ローマの信徒の手紙」(13)でいうように、良心の問題としても、そういえるのだ、という。つまり、權威の命令は神から派生しているもので、服従の義務がキリスト者にとつては、この權威の神的起源の結果として生じるのである。しかるに、權威が神から派生しないことがありうるのであつて、その場合とは二つの理由にもとづく、という。すなわち、

「權威が獲得される方法のゆえにか、あるいは權威の行使の結果においてか、どちらかである。最初の場合が起こるのには、二つ考えられる。その人物が權威に相應しくないならば、その者の欠陥のゆえに、であるか、もしくは例えば暴力によつて、あるいは聖職売買やある種の不法な手段によつて、權威が獲得されるという欠陥のゆえに、である。第一の欠陥は、正当な權威の獲得を妨げるほどのものではない。そして、權威はその形相から、常に神から派生するものであるがゆえに(そして、このことがまさに服従の義務を生むもののだが)、臣民は、支配者たちがどんなに權威に相應しくない人間であつたとしても、彼らには常に服従しなければならぬのである。しかし、第二の欠陥は、正当な權威の確立を妨げるものである。というのも、暴力で權力を奪う者も、支配者や長になれるものではないからだ。それゆえ、ときが生じれば、人がそのような權威を拒否するとは許される。その權威がその後、公的な同意を通してか、より高次の權威の干渉によつて、正当なものとなるような場合を除いては、權威の濫用に関しては、このことはまた二つの方法において起こる。最初は、權威によつて定められたものがその權威の確立の目的と相反するものであるとき、例えば何かの罪ある行動が命令されるとか、徳に反することが命じられたりするか、である。權威が打ち立てられるのは徳の保護と育成のためであるはずだ。そういう場合には、權威に服従する義務はないばかりではなく、權威に従わないことが義務でもあ

る。暴君の邪悪な命令に服するよりもむしろ死を受け入れた聖なる殉教者たちがなしたように。二番目は、権威を所有する者がそうした権威の権限を越えることを命じるとき、である。例えば主人が奴隷に対して、そうしたしなければならぬ義務などないような支払いを要求するとき、とかその他の似たような場合である。そういう時には、臣民は服従するも、しないのも自由である。」(ibid.)

「主文」は以上の通りである。それほど錯綜した論旨ではないが、整理をしてみよう。トマスにとって、権威(力)の正当性根拠はそれが神的起源を有する否か、にあるが、神的起源を有しない場合の理由が二つある、という。すなわち、一つはその「権威が獲得される方法」(quantum ad modum acquirendi praelationem)に関するものであり、二つが「権威の行使の結果」(quantum ad usum praelationis)に関するものである。

そのうち前者では、権威の獲得が、①相応しくない人物による場合、②暴力その他の不正な手段による場合、の二つのケースが考えられる。この場合、その正当性は①では許容され、②は認められない。一定の条件(事後的な公的同意か、より高次の権威による承認)の下で、その権威を拒否することが許される。

後者でも、二つのケースが考えられる。獲得された権威の命令でも、それが①その権威確立の目的に反する場合(例えば、罪ある行動や徳に反することを強いたとき)、②権威の権限を超えたものである場合(例えば、主人が奴隷に不正な支払いを強いたときなど)、である。その場合、①、②ともに、臣民に服従の義務はない。

ここには後代の暴君放伐論に重大な影響を与えることとなる、注目すべき暴君の定義が下されている。すなわち、「権威が獲得される方法」に関する暴君と、「権威の行使の結果」に関する暴君という二つの定義がそれぞれある。

トマスの論じたこの暴君についての二つの定義が西欧政治思想史に重要な意義をもたらす結果となった点に言及した最も早い例は、カーライル兄弟であろう。その古典的著作『西欧中世政治理論史』第六巻(一九三六年)において、彼らはこう述べている。

「他の箇所でバルトルスは言う。『暴君は露わにされているか、隠されているか、どちらかでありうる。しかし、もっと重要なことは、彼は資格の欠如から (ex defectu iurii) か、権力行使から (ex parte exercitii) か、どちらかにおいて暴君でありうる。この区別は新しいものではないが、重要である。アクィナスが『命題集注解』においてそれを指摘したのである<sup>(6)</sup>」。

A・P・ダンレーヴもこれを受けて、代表的著作『政治思想への中世の貢献』(一九三九年)のなかで、次のように指摘している。

「暴政に関していえば、『命題集注解』における聖トマスの教えには、後代の思想家たちの間で結実することになる、一つの区別の萌芽があるように思われる。これが『権力行使上の』(ex parte exercitii) 暴政と、『本来の資格の欠如による』(ex defectu iurii) 暴政との間の区別であり、バルトゥルスからコルツチョ・サルターティにいたる、一四、一五世紀のイタリアの政治理論中に見られるこの区別の重要な発展が、よく知られているものである。」<sup>(7)</sup>



このように、トマスのいう二種類の暴君の定義——「権威が獲得される方法」に関する暴君と、「権威の行使の結果」に関する暴君——が彼の死後、暴君放伐論に新たな地平——「本来の資格の欠如による」暴政と、「権力行使上の」暴政——を拓くことが指摘されている。だが、この点についての確認はもう少し後にすることにしよう。というのも、『命題集注解』におけるトマスの議論は実は「主文」で完結しているのではなく、最後の「異論解答」が残っているからだ。もともと、初歩的な誤解を避けるためにいえば、この「異論解答」も最初の「異論」に對して、「主文」で獲得された新たな視点を踏まえたいうでなされる解答であつて、いわば「主文」の補完的役割を果たすものである。そして、我々の当面の課題に即していえば、「異論」の五つの論点に対する解答として注目しておけばよいのは、そのうちの(四)と(五)である。ここでは、次のようにいわれている。

〔四〕については、こういわなくてはならない。暴力によって権力を獲得する者たちは真の支配者ではない。それゆえ、臣民は既に指摘された場合を除いては、彼らに服従する義務はない。(ibid., ad4)

〔五〕については、こういわなくてはならない。トゥリウス「キケロ」がいつているのは、ある人物が、臣民の意思に反してか、臣民の同意を強制するかして、暴力によって権力を独占した場合のことであり、そして、そのような行動に関して判断を下すことのできる、より高次の権威に訴える可能性がまったく存在しない場合のことである。そうした場合には、暴君を殺害することによって祖国を解放する者は賞賛され、報いらるべきであらう。

あ(20)。(ibid., ad5)

さて、『命題集注解』におけるトマスの暴君論は以上ですべてである。ここに端的に窺われるのは、暴君に対する強い忌避の感情である。「世俗権力 (potestas secularis)、とくに暴君 (tyrannus) に対してキリスト者は服従の義務があるか」という設問に対する解答であるわけだが、トマスは暴君に対しては服従の義務のないことを強調する。その前提にあるのは、無論のこと、世俗権力における正当な君主と暴君とは異なる存在だ、という基本認識である。いま確認してきた第二巻第四節第二問題第二項では、両者の相違についての明示的な説明の言葉はないが、その前の第一問題第三項において、彼はこう述べている。

「アリストテレスがいうように、暴君と君主は異なっている。君主は自分の置かれている国民の善のために、規則と法を制定し、命令をする。これに対して、暴君は自分の利益のために支配するのである。かくて、この二種類の支配は、前者が臣民の善を求め、後者が支配者の善を求めるところにおいて、異なるのである。」(Sent, Dist. 44, Q. 1, a. 3)

しかも、トマスによれば、「主文」にあるように、この暴君は「暴力によって権力を奪う者」であり、「[正当な] 権威の確立の目的に反する」命令や、「邪悪な命令」、「権威の権限を超えた」命令を人びとに強制する者である。そうした暴君に対しては、一定の条件を付けながら、服従の義務はない、という。そればかりではない。「異論解答」においては、カエサル殺害を正当化するキケロの言説を引き合いに出しながら、「暴君を殺害することによって、祖国を解放する者は賞賛され、報いられるべきである。」(hunc enim qui ad liberationem patriae tyrannum occidit, laudatur, et praemium accipit.) と明確に言及している。

このように、トマスが『命題集注解』において、暴君に対する服従義務を単に否定するだけでなく、「従わないことが義務でもある」(「主文」)ともいい、さらには暴君の殺害までをも承認していることは疑いがない。そして、トマスのこの過激といえる暴君放伐論は上述のように、彼の死後、彼の後継者たちに自己の主張に対する有力な理論武装のための概念装置を提供することになるのである。

トマス以後の暴君放伐論の展開を振り返ることは、本稿の直接の課題ではない。だが、トマスが『命題集注解』で示した二種類の暴君の定義がその後の理論展開に与えた影響の大きさを知るために、その流れを簡単にみておきたい。

上述のように、トマスの場合、暴君と規定されるのは(一)「権威が獲得される方法」に関してと、(二)「権威の行使の結果」に関して、の二つである。そのうち、彼は(一)のなかに、さらに二つのケースを想定し、そのうちの①権威に相応しくない人物が君主になった場合、を除いて、人は暴君に対して服従の義務はない、と断じていた。そういう断言を彼に促したのは、他の三つの形態、つまり(一)「②」と、(二)「①および②」に関してはいずれも、暴力と、それに同工異曲の不正きわまる手段によつて君主という正当な権威が篡奪されたという判断が下されているためである。

トマスの示したこの暴君の二類型の思考は彼の死後、どのように継承され、深められていったのだろうか。この点において、まずは十四世紀のイタリアのローマ法学者サツソフェラトのバルトルスから十五世紀の同じくイタリアの人文主義者コルツチョ・サルターティにおいて、トマスの二つの暴君の定義が踏襲され、一層の理論的精緻化が図られたことはダントレーヴの指摘で確認した通りである。そして実際、長い暴君放伐論史において、トマスの定義が「最大の重要性を残すことになる区別の最初の明確な言明」<sup>(8)</sup>であったと、いまだでは暴君放伐論研究の古典と

なった書物の共著者、O・ヤスジーとJ・D・ルイスも述べている。

「誰が暴君であるか……はつきりわかる。つまり、行使による点から (ex parte exercitus) と、資格のない点から (ex defectu tituli) とある。」(Tractatus de tyrannia, Quaestio V, §12)<sup>(9)</sup>

バルトルスはこう発言しているが、この点に関するトロイマンの説明が説得的なので、引用しておきたい。彼はいう。

「この教説のその後の発展にとって非常に重要なのは、資格なき暴君と行使による暴君との区別である。この区別は……サツソフェラトーのバルトルスが、その『暴君支配論』(Tractatus de tyrannia) のなかで定式化したものである。

支配者が神の支配権を持つためには、その臣民と一種の法的関係に立たねばならない。『国家の中で正当な資格なしに明らかに支配者とされた者』qui in civitate sine iusto titulo manifeste principatur——このことは、選挙人が選挙権を有さなかった場合に、また王位が暴力的に奪い取られた場合に起きるのだが——、そのような資格なき暴君は、反逆罪に関するユリア法lex Julia Majestatisに従って逮捕され、死刑に処せられる capite。

行使による暴君という、いまひとつの暴君は、『臣民を不幸にするのは』Quod subditos affigat という基本形式が常にとられた、一〇箇のメルクマールによって規定される。そして、この行使による暴君は、公暴力に関するユリア法lex Julia de vi publicaによつて、追放と汚名に処せられ、さらには猟官に関するユリア法lex Julia de

ambitu によっても処罰されることがある。バルトルスは、さらに念を入れて、「同様に、おそらく死刑に処せられるだろう」と注釈した。<sup>(10)</sup>

バルトルス (1314—1357) の場合、見ての通り、「資格なき暴君」と「行使による暴君」とともに放伐の対象であり、死刑(合法的な殺害)に値する者とみなされている。

ところで、世俗の権力者(君主)に対する抵抗の論議が一層過熱するようになった十六世紀の宗教改革・宗教戦争の時期になると、「モナルコマキ」に代表される暴君放伐論はその過激度を増幅させていき、暴君に関する二つの定義をめぐる論争は熾烈をきわめることになる。そうしたなかで興味深い例の一つは、ジャン・ボダン (1530—1596) の場合であろう。<sup>(11)</sup> 反暴君の旗幟を極限にまで鮮明にした「モナルコマキ」の革命的教説に対して反対の態度を表明し、自国フランスの王権の安定化のためにカトリック(リーグ)・プロテスタント(ユグノー)のどちらにも与せず、第三の党派(ポリティック)に立った彼もこの二つの定義を用い、「資格なき暴君」(tyrannus absolute titulo) に対する抵抗権を承認する一方で、「行使による暴君」(tyrannus quoad exercitium) への抵抗権を否認している。ボダンにとって、フランス王国の確立・安定こそ急務であり、王国の「主権」の保持のためには、いったん人民の代表者によってその地位と資格とを承認され、服従が約束された後の王(君主)はいたずらに放伐の対象になるべきではないと考えられたのである。

そして、この同じ言説が反「モナルコマキ」の急先鋒で、「モナルコマキ」駁論——『王国と王権について——ブキヤナン・ブルトウス・ブーシエ、その他のモナルコマキを駁する六巻』(De regno et regali potestate adversus Buchananum, Brutum, Boucherium & reliquos Monarchomachos, Libri VI, 1600)——を世に遺したウィリアム・

パークリ (c.1546—1608) によっても、繰り返されているのをみるのは興味深い。実は、彼もまた「資格なき暴君」に対しては、次のように抵抗の権利を明白に認めているのである。

「自由な国において、そして自由な民の中で、すべての中で最高の権力を暴力と武器を用いて握った者に対しては、全員が一緒になって、あるいは各自が別々に、可能ないかなる方法をとるにせよ、その者を公の敵として、途中で放棄することが、常に、明白に許されている。なぜなら、彼に対しては、誰も誓約や忠誠の遵守を全く義務づけられてはいないからである」(S.483)<sup>(12)</sup>。

ボダンやパークリが「資格なき暴君」のみを問題にして、「行使による暴君」については、これを頑なに擁護したのに対して、「モナルコマキ」の主張はそれを一層前進させて、前者の暴君はもとより後者の暴君、つまりいったんは人民により選ばれた合法的な君主でさえ、彼が暴君に墮落した場合にはその者をも弾劾し、放伐の対象にすることにあった。「モナルコマキ」のバイブルとなった『僭主に対する権利の主張』のなかで、共和政ローマの創設者と、独裁者カエサルの子孫とを二つながら想起させる、ステファヌス・ユニウス・ブルトゥスを名乗る著者は放伐さるべきこの二種の暴君について、こう説明しているのである。

「われわれは既に、国王とは、家系を通してあるいは選挙によって譲り渡されしかるべき儀式を経て委ねられた王国を、法に導かれて《legitime》舵を取り指揮する者として示しておいた。このような国王の正反対の存在が僭主であるから、僭主の定義は以下になるだろう。『一つには暴力や邪悪な手段を用いて王国の最高権

力を攻撃篡奪した者。また一つには、自由意志で自発的に譲渡された王国を、「国家法、万民法、自然法の、」法原理《ius》と神の法が許すこと《fas》とに背反して、あるいは自己がその不可侵の義務に拘束されることを誓ったもろもろの法律や信約に背反して、頑迷に支配する者」。一般に、これら二種の僭主のうち、前者が「国王として聖別されるべき正当な資格を欠く僭主《Tyrannus absque titulo》」、後者が「権力行使による僭主《Tyrannus exercitio》」と呼ばれる。なお、これら二種の僭主が同一人物のうちに共存する場合もあれば、王国を暴力で篡奪した僭主が公正な統治を敷き、しかるべき資格《ius》によって王国を譲渡されたが暴虐の限りを尽くす僭主もある。」(Q.III,19)<sup>(13)</sup>

十六世紀宗教戦争のさなかで公刊された「モナルコマキ」のこの『僭主に対する権利の主張』の革命的教説がやがて世紀を越えて、ジョン・ロック(1632—1704)の『統治二論』(The Two Treatises of Government, 1690)へとつながることは改めて指摘するまでもないことであろう。

「国王の権力と神聖さとの偉大な主張者であるバークレイでさえ、ある場合には、人民が国王に抵抗することは合法的であると告白せざるをえなかった。」(XIV, 232)<sup>(14)</sup>

「モナルコマキ」への一定の共感を隠さず、バークレイをこう皮肉ったロックが「天に訴える権利」としての抵抗権を闡明したのは、トマスから遅れること約五世紀後のことである。

三 公的権威による暴君殺害の承認(一)——『君主の統治について』(二二六五—二二六七年)

初期の著作『命題集注解』において、暴君に対する服従義務を否定し、殺害をも承認したトマスは、その考えを以後も維持し続けたのだろうか。

暴君に対する抵抗の問題が再び取り上げられることになるのは、『命題集注解』から約一〇年を経た後の『君主の統治について』<sup>(15)</sup>においてである。キプロスの幼君に宛てて執筆された未完の君主鑑であるこの小論においても、君主と暴君との差異についてトマスは繰り返し述べている。例えば、

「もし不正な支配が、自身の下にある民衆の善ではなく、自己自身の利益のみを、支配を通じて追及するような類いの、たった一人の人間によってなされるならば、このような支配者は僭主「暴君」(tyrannus)と呼ばれる。」(D.R.P.I.1.11)

「正しい支配がただ一人の人間の手に属するならば、その者は厳密な意味で王(lex)と呼ばれる。……王という観念が意味するのは、王がただ一人の首長であり、そして自らの利益ではなく、民衆の共通善を追求する牧者であるということが明らかにされた。」(Ibid., I.1.12—13)

「不正に支配する一人の人間の力は、かれが民衆の共通善を顧みずに、自分だけの利益を求めるがゆえに、民



衆に損害を与えるものである。」(ibid. I, 3, 23)

「王とは、一つの都市もしくは領国の民衆を共通善のために支配する者であることが明白となる。」(ibid., I, 1, 15)

このようにして、トマスにとって最善の支配である君主の支配が、最悪の支配である暴君「僭主」の支配になり果てることのないような方策を事前に講じておくこと、このことが急務である。暴君に対する服従義務の問題も、そしてまた抵抗の問題も、こういう枠組みで語られることになる。この問題が集中的に論じられているのは第一巻第六章においてである。それはこう始まる。

「それゆえ最善の支配である一人の支配が優先されるべきであるがゆえに、……その一人の支配が最悪の支配である僭主制へと変化することも起こりうるがゆえに、民衆が僭主 (tyrannus) の手中に陥らないような手立てが周到にとられるべきである。」(ibid., I, 6, 41)

では、そのためには、どうすればよいのか。そこで、トマスが語るのはこういう言葉である。

「それにはまずもって (Primum autem)、僭主になることなど考えられないような人物が関係者たちによって王位に就くべく推薦されねばならない。それゆえサムエルは王政の創設に際して示された神慮を賛美しつつ、

『サムエル記上』(二三・一四)でこう語っているのである。『主は御心に適う人を求めて、その人を御自分の民の指導者として立てられる』。次いで(Dende)、王が一度即位したときには、王の支配が僭主制になるような機会がないようになされねばならない。と同時に(Simul etiam)、王の権力も容易に僭主制に転化しないように宥和されねばならぬ(temperant)。これらの事柄がいかになされるべきかは、後述において考察することにした<sup>3</sup>。(ibid.1,6,42)

見られるように、ここには暴君の支配「僭主制」を回避するための三つの方策が提示されている。すなわち、①僭主になる虞のない人物を君主に選出すること、②君主制が僭主制に墮落する機会を未然に防止すること、③僭主制に転化しないような、宥和された君主制でなければならぬこと、の三つである。

このうち、①と②については、特段のことではないであろう。問題は③であるが、これは②とも関連し、君主の支配Ⅱ君主制という政体に関する議論を内包するものである。つまり、この書の第一巻第一章から開始されていた政体分類論——支配者の数(一人・少数・多数)と、支配の目的(全体利益と自己利益)の二つの基準に従って、正しい政体(君主制・貴族制・ポリティア)とその墮落政体(僭主制・寡頭制・民主制)の六つの分類を示す——に基づき、君主制の正しいあり方を問うものである。

しかるに、ここには「これらの事柄がいかになされるべきか、は後述することにした」という文言が続いているように、この第一巻第六章においては、これ以上の考察はなされない。そして、それは結局のところ、この書のなかではついに取り上げられることなく終わるのである。

では、この問題はいつたいたいどのように捉えたらよいのだろうか。この点については、実は別稿において取り上げ

たので、詳しくはそちらに譲ることにしたい。<sup>(16)</sup>ただ論述をスムーズに進めるために、結論だけを簡単に述べておこう。すなわち、それはここにみられる「と同時に、王の権力も容易に僭主制に転化しないように宥和されねばならぬ」(Simul etiam sic eius temperetur potestas, ut tyrannidem de facile declinare non possit)の「宥和される」(temperetur) という言葉がこの場合のキー・ワードであること、トマスにとっては、この言葉は後に『神学大全』(S. T., II-1, q. 90, a. 4: q. 105, a. 1)で彼が展開することになる「混合政体」論——君主制・貴族制・民主制の融合——と連動していること、そしてトマスはここで最善の統治形態としての混合政体的君主政を提示しているということ、が私の結論である。

問題をもとに戻したい。それではトマスは暴君に対する抵抗の問題をどのように考えていたのだろうか。こうして、第一巻第六章の続きに移ることになる。彼はいう。

「最後は (Demum)、王が僭主に堕したとするならば、その情況にいかに対処すべきかを考察しなければならぬ。」(ibid., I, 6, 43)

トマスの考えを知ることができるのは、ここからである。まず、彼がいうのは「過度の僭主制が存在しない限り、当面の間それに耐え忍ぶほうが、僭主に逆らったあげく、よりいっそう耐えがたい多くの危険を僭主から被る結果になるよりも、かえって賢明である。」(ibid., I, 6, 4)ということである。その理由として、(イ) 僭主を打倒できる保証はなく、失敗した場合、僭主はいっそう凶暴になる。(ロ) 打倒できても、民衆間に激しい反目と分裂が起る。(ハ) さらなる僭主が出現する虞がある。(ニ) 新しい僭主は前の僭主よりも、いっそう悪い、という点が

挙げられる。そこで、誰もが心から願ってやまない悪逆非道な僭主の死を望まず、その長命を祈る一人の老婆の例をトマスは紹介する (ibid., I, 6, 44)。

だが、僭主の支配の過酷さが極まって、どうあっても耐えがたい場合、それでも耐え忍ばねばならないのか。トマスの口調はこうである。

「しかし、過度の僭主制が耐えがたいものである場合、僭主を殺害し、民衆の自由のためにわが身を晒すのが有力な人士にとっての有徳な行為であるとする見解もなされてきた。その実例は旧約聖書のなかにある。すなわち、神の民を苛酷な扱いで抑圧していたモアブの王エグロンの大腿を短剣で刺して殺害したエフドの話である。エフドはこれにより人民の審判者になった。」 (ibid., I, 6, 45)

この王殺しの例は「士師記」(二三・一四以下)に登場する話であるが、暴君殺害論の歴史では既に馴染みの例話で、十二世紀のソールズベリーのジョンの『ポリクラティクス』(VII, 20)でも使われている<sup>(17)</sup>。『ポリクラティクス』の場合、この例話は「殺害者が暴君に対して誠実の義務を負っておらず、また他の理由から正義や名誉を失わないとするなら、聖書の権威によって公的な暴君を殺害することは許されており、名誉あることである。」という小見出しを付けられた章(第八卷二〇章)のなかで紹介されていることから容易にわかるように、暴君殺害の容認の一つの根拠として使用されている。

だが、トマスの場合、この暴君殺害はただちに否定される。それは使徒の教えに反するというのが理由である。

「しかし、これは使徒の教えと一致するものではない。ペトロは善良で寛容な主人だけでなく、気難しい主人にも心からの畏れを持って仕えることを教えているからである。『不当な苦しみを受けることになっても、神がそうお望みだとわきまえて苦痛を耐えるなら、それは御心に適うことなのです』(『ペトロの手紙一』二・一九)。それゆえ、多くのローマ皇帝たちがキリストの信仰を暴虐にも迫害したとき、大多数の人々は貴族も平民も信仰に殉じ、抵抗を試みることはなく、キリストのために従容として死に就いたことで讃えられたのである。このことは聖テバイ軍団の例に明らかである。」(ibid., I, 6, 46)

使徒ペトロは主人に対する服従義務を説いており、そのペトロの教えを忠実に守って、多くのキリスト者は暴虐な迫害を加えたローマ皇帝に抵抗することなく殉教を選び、そのことのゆえに、彼らは賞賛されている、とトマスはいう。そして、暴君殺害を明確に否定するトマスは、そのことを弁証するために、前述の暴君エグロンの殺害者エフドの例話を再び引用し、それを次のように読み変えている。

「それゆえに、エフドは、たとえ僭主であろうと人民の支配者を暗殺した者というよりもむしろ、敵を殺害した者と判断されるべきである。」(ibid., I, 6, 46)

このように、トマスはジョンが暴君殺害の正当化の権威づけとして使用していた旧約聖書の例話(エフドの暴君殺害)を無化し、新たに新約聖書の教え(ペトロの言葉)をその上位に置いて、私人による暴君殺害を否認するにいたっている。これは、どう見ても、『命題集注解』での論調の大きな変更であることは疑いが無い。だが、それに

しても、トマスが私人による暴君殺害を否定するにいたった理由は何なのか。カエサル暗殺についてのキケロの賞讃に言及しながら、私人による暴君殺害を明確に正当化していたトマスのなかで、いったい何が変化していたのか。それについて、トマスはこう説明をしている。

「いまかりに誰かが私的な独断 (*privata praesumptio*) に基づいて支配者を、僭主 (*tyrannus*) であつたとしても、殺害しようとするれば、そのことは民衆にとつても支配者にとつても、危険なことであらう。そうした危険に身を晒すのは善人にとつてよりも、悪人にとつてより一般的である。というのも正しい王の支配は僭主の支配に劣らず、悪人にとつては重荷だからである。まことにソロモンの語るように、『知恵ある王は悪人を散らす』  
 「箴言」二〇・二六」のである。したがって、この種の専断 (*praesumptio*) がもたらすのは僭主の排除 (*subtrahio tyranni*) という恩恵よりもむしろ、民衆にとつては、正しい王の追放 (*amissio regis*) という危険のほうであらう。」(Ibid.1,6,47)

ここでトマスが言っているのは、要するに、ある任意の君主を暴君であると判断し、その君主を殺害・排除するのを、不特定の個人の判断と実行——「私的な独断」(*privata praesumptio*)——に委ねてしまうことははなはだ危険だということである。個人の判断に絶対的な保障はないどころか、とかく誤りやすいのが人間という個人である。それは「僭主の排除」(*subtrahio tyranni*) をもたずすよりも、かえって「正しい王の追放」(*amissio regis*) という結果になりかねない、と言っているのである。それゆえ、トマスが「私人」(*privatus*) に代わってもちだすのが「公的な権威」(*auctoritas publica*) にほかならなう。

「そこで僭主の悪行に対する救済策としては、一部の人びとの専断 (*privata praesumptio aliquorum*) によるものよりはむしろ、公的な權威 (*auctoritas publica*) の手に委ねるのがよろしいように思われる。」(*ibid.*, 1,6,48)

この「公的な權威」とは、具体的には、何ないし、誰を指すのか。それはいったい共同体内の、どのような機関ないし、人びとが想定されているのか。それについては明示的な叙述はとくにないので、それ以上は知り得ない。ただ後述の一節に「或るより高位の者」(*aliquis superior*) という表現が出てくるが、それと連動していることが想像されるのみである。この点については、後で再度取り上げることにして、トマスの語るところを、続けて追ってみよう。

「王を自身で選ぶ (*sibi providere de rege*) のが民衆の権利 (*ius multitudinis*) に属するとしたら、王が僭主と化して王権を濫用するにいたる場合には、王 (*rex*) は民衆 (*multitudo*) によって廃位させられる (*destrui*) か、その権力を掣肘させられる (*refrenari*) かするのは当然のことである。またその民衆がそれまで代々ずっと仕えてきたからといって、僭主と化した支配者を排斥 (*abuter*) したとしても、その行為は不忠 (*infideliter*) だと責められるべきではない。というのは、それは支配者が民衆の統治において自己の義務を果たさなかったことよって自ら招いたことであり、その結果臣民はもはや支配者への忠誠の誓い (*pactum*) を守る必要はないからである。」(*ibid.*, 1, 6, 49)

この一節はとくに注目に値しよう。というのも、ここにはおそらくトマス政治理論の核心が窺われるからだ。まず、王の選出は民衆の権利に属する、とトマスは述べている。「民衆」と一応、訳している *multitudo* というラテン語は「人民」と訳してもよいし、「共同体」としてもよい言葉である。つまり、ここでは「私人・個人」(*privatus*)ではなく、一定地域に共同して生活する人びとの総体を *multitudo* というのである。そして、この場合、「王(君主)」(*rex*)とはこの共同体の代表者であり、その職務はひとえに共同体の「共通善」を推進することである。

「王とは、一つの都市 (*civitas*) もしくは領国 (*provincia*) の民衆を共通善 (*bonum commune*) のために支配する者であるということが明白となる。」(*Ibid.*, I, 1, 15)

既に引用済みのトマスの言葉であるが、同じ主旨を彼は『君主の統治について』のなかで繰り返して述べている。彼にとつては、したがって、共同体(都市・領国)を支配する君主の權威の正当性はひとえに、共同体全員から選ばれた存在である君主が「自己の私的善」ではなく、共同体全体の「共通善」の推進という職務を正しく果たしているか、否かにかかっている。それゆえ、もし君主がこの職務を怠り、共通善ではなく、自らの善の追及のみに走ることになるとすれば、それは王權の「濫用」であり、正しい君主ではなく、僭主(暴君)に墮落したことを意味する。そして、その君主はもともと共同体(総体としての民衆)によって選ばれた者である以上、君主ではなくなった君主(僭主||暴君)は共同体自身によって「廢位」させられたり、権力を「掣肘」させられるのはきわめて当然の話ということになるのである。



そこで、「臣民はもはや支配者への忠誠の誓い (pactum) を守る必要はない」とトマスは断言しているが、その言葉が支配者と人民との間の契約という観念を内包しているのはいうまでもないことであろう。この点において、トマスに人民主権の観念が存在するとの指摘が皆無であったわけではないが、中世政治思想史の主だった専門家たちの間ではその言及はほとんどなされていない<sup>19)</sup>。その代わり、この人民主権の観念が中世において展開されていたという認識はギールケ以来、馴染みのあるものである<sup>20)</sup>。すなわち、六世紀ビザンティンのユステイニアヌス帝の勅令によって編纂されたかの「ローマ法大全」(Corpus Juris Civilis) —— 『法学提要』・『学説類集』(彙纂) —— 『新勅法』 —— の研究と注釈がイタリアのポローニヤ大学を中心地として、十二世紀までの西欧中世世界に復活していたが、わけてもそのなかの『学説類集』(Digesta) と『法学提要』(Institutiones) にある、三世紀の法学者ウルピヤヌスの有名な格言、いわゆる「王の法」(lex regia) は法学者や神学者、政論家たちの注目を大いに引いたものであった。それは次のような文言のものである。

「君主の嘉みするところのものは法の効力を持つ。というのは彼の権威に関して制定された『王の法』によって、人民は君主にその権威と権力を譲渡したから (Quod principi placuit legis habet vigorem: utpote cum lege regia, quae de imperio eius lata est, populus ei et in eum omne suum imperium et potestatem conferat.)」(Digesta, I,4,1: Institutiones, I,2,6)

J・B・モラルのいうように、「ここに潜在している教説は、人民主権の教説といって差しつかえない<sup>21)</sup>。というのも、ここには、君主の権威と権力は本来の所有者である人民によって君主に譲渡されたもので、つまりはそれは

人民に由来するものだという含意が述べられているからだ。H・ヘルビックの説明を借りていえば、<sup>(22)</sup> 国家が主権の所有者であるというローマに古くから存在した観念は、その国家がローマ人民 (populus Romanus) と等置されたとき、ローマ人民の主権という観念になり、それは帝政が共和政に取って代わった後にも失われることがなかった。そして、人民全体こそがすべての公的権力の根源的な主体であるという記憶の蓄積のなかで、人民と人民に選ばれた支配者との契約という法関係を規定しようとするとき、人民が支配者に委託 (譲渡) した権能は *translatio*、つまり最終的な回収不能の譲渡とみなすべきか、それとも *concessio*、つまり単なる管理機能の委託にすぎないとみなすべきか、という問題が生じた。言いかえれば、人民は支配者に対して自分たちのすべての権利を放棄してしまっただのか、あるいは必要な場合には、人民は人民が行使しうる権威を最終的には留保しているのかどうか、という問題である。

この問題をめぐって十一世紀後半に起こった叙任権闘争以来、聖俗双方の領域において、激しい論争が交わされていったことは周知のことに属する。人民主権を説く法学者や神学者、政論家たちが自己の政治的党派や立場の理論武装のために *concessio* 説を展開したことはいうまでもない。彼らはこの学説を楯に支配者に対する抵抗の論陣を張ったのである。そして、とくに教皇グレゴリウス七世と神聖ローマ皇帝ハインリッヒ四世が熾烈な対立を続けた叙任権闘争の論脈のなかで反王権派の立場に立ったザクセン人の修道士ラウテンバッハのマネゴルトが、人民による支配者の任免の根拠は人民と支配者との間に結ばれる契約 (*pactum*) にあると主張したことはよく知られるところである。<sup>(23)</sup> マネゴルトはいう。

「彼〔ハインリッヒ四世〕がほかならぬ自分がそれによって立てられた契約を破った最初の者であることが明

白であるとき、彼はまさしく自分に委託された権威から滑り落ちていくこと、そして人民は彼の支配と従属から解放されるにいたっていること、これらのことが明らかでないというのか。自己の誓約 (fidei) を最初に破棄したのは彼であることが明白であるとき、何人といえども人民を不誠実 (perfidia) のかどで告発する権利など有しないのではないか。」 (Ad Gebehardum, XXX. MG. M. Libelli de Lite, I, 365.)

このように、マネゴルトは支配者と人民の間に交わされる契約 (pactum) に含まれる相互の誓約と誠実の観念に基づいて、支配者が自己に課せられた職務を忘却し、暴君と化したならば、その相互の契約を君主が最初に破ったのであるから、人民はもはや先の誓約に拘束される必要はなく、負うていた諸義務から解放されるだけでなく、進んで君主に抵抗する権利を有する、としたのである。これが「学説類集」・「法学提要」にある「王の法」(lex regia) にまさしく照応する論理であり、その中世的解釈であることはいうまでもない。<sup>(24)</sup>そして、十三世紀人トマスには、こういう中世的人民主権の理念は既に馴染みのものだったのである。

それゆえ、「臣民はもはや支配者への忠誠の誓い (pactum) を守る必要はない」とトマスが言い切ったとき、彼は中世的抵抗権の核心である契約権の観念を代弁していたのである。とすれば、そこで再び問題となるのは、私人による暴君殺害を否定し、暴君の悪行に対す救済策を「公的な権威」に求めたトマスにとつて、その「公的な権威」とは具体的には何を、もしくは誰を指していたのか、ということである。つまり、「民衆」人民 (multi-fido) Ⅱ 共同体全員になり替わり、それを代表して暴君を「廃位」したり、「排斥」したり、あるいは暴君の権力を「掣肘」したりする「公的な権威」として、トマスが思い描いていたのはどういう存在か、という問題である。

結論を先に言えば、この「公的な権威」とは民衆Ⅱ共同体のなかの有力者たち(元老院議員や高位の者) という

よりほかはない。トマスの言葉を続けてみてみよう。

「かくしてローマ人たちが王として迎えた傲慢なるタルクイニウスを、タルクイニウス自身およびその息子たちの僭主ぶりのゆえに追放し、その代わりにより小さな権力、つまり執政官 (*consul*) の権力を立てたのも、こういう事情によるものである。同様にまた、父親ウエスパシアヌス、兄ティトゥスという極めて中庸穏健な皇帝たちの後を継いだドミティアヌスもローマ元老院 (*senatus Romanus*) によって殺害されたが、その理由は彼が僭主と化したのがゆえであり、ローマ人たちに課した彼のすべての不正は元老院布告 (*senatus-consultum*) によって公正かつ妥当にも無効として撤回されたのであった。そのドミティアヌスによってパトモス島へ流刑されていた神の愛弟子、福音書記者聖ヨハネが元老院布告によってエフェソスに呼び戻されたのも同じ事情による。

他方、もし民衆に対して王を備えるのが或るより高位の者 (*aliquis superior*) の権利に属するとしたならば、僭主の悪行に対する救済策もその高位の者より期待されねばならない。かくしてアルケラオスはその父ヘロデに代わってユダヤの地に君臨しはじめ、父の悪業をまねしはじめたとき、ユダヤ人たちは皇帝アウグストゥスに訴え出たのであった。そこでまず、アルケラオスの権力はいちじるしく減じられた。すなわち、王の称号が剥奪され、王国の半分は彼らの二人の兄弟の間で分割された。そうして後、この措置が彼の僭主ぶりを掣肘するものではないことが明らかになると、彼はティベリウス帝によってガリアの一都市ルグドゥルム (リヨン) に追放になったのである。」 (*ibid.*, I, 6, 49-50)

こうしてみると、トマスが暴君放伐の担い手を想定するとき、それはなによりもまず、「私人」 (*privatus*) で

あつてはならない、という考えが先行していたことがわかる。彼にとって、「私的な独断」(privata praesumptio)、「一部の人びとの専断」(privata praesumptio aliquorum)に委ねることは、「僭主の排除」(subtrahio tyranni)という恩恵よりも、「正しい王の追放」(amissio regis)の危険性のほうが大きいと考えられたのである。その考えがトマスの脳裏を占めていたためであろうか、「公的な権威」についての記述ははなはだ抽象的といわねばならない。上の引用文から推察できることは、せいぜい共同体内の支配層に属する者たち(元老院議員やより高位の者たち)による集团的合議ということであろう。そして、このような、暴君放伐の担い手をめぐる論調のどこかしら弱められた感のあるニュアンスの結末は、この章(第一巻第六章)の最後尾に収斂されることになる。

「僭主に対してどのような人的救助(auxilium humanum)も期待できない場合には、すべての者の王であり、艱難辛苦のときにはいつでも助け手(adjuutor)であられる神に頼るべきである。というのも僭主の残忍な心を柔和なものに変えるのは神の力においてのみだからである。」(Ibid. I.651)

これがトマスの最終結論である。この結論を弁証するために、彼は旧約聖書の例話を多用する。すなわち、「王の心は、主の御手のうちにあって、主は御旨のままにその方向を定められる」(箴言「二二・一」)としたうえで、(一)神が残忍な王を改心させた例として、アッシリア王(「エステル記」(二五・一一)、ネブカドネツアル王(「ダニエル書」(四・一二三))の場合、(二)改心に値しない僭主の懲罰の例として、「シラ書」(集会の書)「(一〇・一四)、僭主ファラオ(「出エジプト記」(二四・二三―二八)、ネブカドネツアル王(「ダニエル書」(四・三〇))の場合、(三)僭主からの民の解放の例として、「イザヤ書」(五九・一)、「エゼキエル書」(三四・一〇)が

引用されるのである。

これは結局のところ、暴君に対して人のなしうる範囲には自ずから限界がある、ということを示すものである。そして、それゆえに、そのことに追い討ちをかけるかのように、トマスはこの章を次のような言葉で閉じている。

「しかしし人民が神からこの恩恵を授かる価値があるとすれば、人民は罪を断たねばならない。なぜならば不信心者が罪に対する罰として支配権を授けられているのは神の許しに基づいているからである。それゆえにホセアを通じて、『怒りをもって、私は王を与えた』〔ホセア書〕一三・一一」といわれたのである。そしてまた、『ヨブ記』〔三四・三〇〕において、『民の罪のゆえに、神は偽善者をして支配されようとした』と述べているのである。そう言うわけで、僭主による苦難が断たれるためには、罪が取り除かれねばならないのである。」(ibid.1.6.52)

#### 四 公的権威による暴君殺害の承認(二)——『神学大全』第二部(二二六九—二二七二年)

『君主の統治について』を未完のまま執筆を中断させてから五年後に、トマスは『神学大全』第二部を完成させている。<sup>(25)</sup> 暴君の問題が主として扱われるのは、その第二部の後半部分、すなわち第二—二部である。そこで、トマスは暴君に対する抵抗の問題に関して、彼の最後となる議論を展開している。そして、それらの議論のうちで、トマスの研究者たちが一致してトマスの最終結論と認めている発言とは、第四二問題第二項第三異論解答の次のようなものである。

「暴君の支配 (regimen tyrannicum) は正しくない。なぜなら、それは、アリストテレスによって、『政治学』第三巻、および、『倫理学』第八巻において、明らかなきごとく、共通善 (bonum commune) へ向けて整えられておらず、支配者の私的な善 (bonum privatum) 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 (perturbatio huius regimini) は、内乱 (seditio) 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 (perturbatur)、それから生じた混乱からして、従属している多数者集団 (multitudo) が、暴君の支配からよりもより大きな被害を蒙るほどの場合には、おそらく別であるが。然し、むしろ暴君の方が内乱性向を有つ者 (tyranus seditiosus est) なのであって、彼は、より安全に支配することができるとともに、自らに従属する人のうちに不和 (discordia) と内乱 (seditio) を培養するのである。すなわち、多数者の損害によって、支配者の個人的な善に向けて体制化するというこのことこそ、まさに暴君にふさわしいことだからである。」(II-II, q.42, a.2, ad.3)

見られるように、ここでトマスは暴君——共通善ではなく、私的善を追求する支配者——の支配を正しくないととし、条件付きではあるが、それを打倒することの正当性を認めている。その条件とは打倒した結果、以前よりももっと悪い状態が生じるような場合を除いては、ということである。そういう条件付きながら、暴君の支配に抵抗し、それを打倒することは「内乱」(seditio) に値しない、とトマスはいう。この「内乱」という概念は彼にとっては本来、否定されるべき「悪徳」(vitium) であり、「大罪」(peccatum mortale) である。そして、それは「闘争」(rixa) や「戦争」(bellum) とともに、トマス独自の規定があり、それについて彼は精緻な体系化をおこなっている。だが、この議論は稿を改めて、彼の戦争観・平和観の解明という問題枠組みのなかで論じることにし

たい。ここでは、さしあたり、徒な暴力的騒乱というほどの意味にとっておけばよいであろう。悪しき君主の支配を覆すことは、そういう意味での「内乱」ではない、というのである。

このように、暴君に対する抵抗を承認しているが、ただし彼は暴君の「支配」＝「体制」(regimen)を「揺るがすこと」[騒動](perturbatio)と言っていて、暴君の「殺害」という過激な直接行動について言及しているわけではない。のみならず、私人による暴君殺害を正当化するようなニュアンスがそこに籠められているとはいえない。もともと、比較的近年の研究論文のなかには、そのように受け止める解釈も存在はするが、<sup>(27)</sup>どのように読んでも私人による暴君殺害の容認が言明されているとはいえない。少なくとも、そのようなことは明示的には一言も触れられてはいない。

したがって、この一節が示すのは、暴君への服従義務を否定し、それに抵抗することは人民の権利だということである。そして、それ以上でも、それ以下でもない。では、問題となる暴君を打倒する主体としてトマスはどのような人びと、ないし機関を考えているのだろうか。これに関しては、『君主の統治について』での主張にトマスはいささかも変更を加えておらず、「公的な権威」(publica auctoritas)を想定しているといっている。というのも、後の第六四問題「殺人について」——全八項から成る——のなかの第三項「罪人を殺すこと」(occidere)は私人(privata persona)に許されるか」という問題に対する「主文」において、彼はこう述べているからだ。

「悪事をなす者を殺すこと(occidere malefactorum)は、共同体全体の福祉に秩序づけられている限りにおいて許されることである。したがって、そのことは共同体の保全を配慮するという職務を委ねられた者にもみ属するのであって、それは壊疽になった肢体を切り捨てること、身体全体の福祉を配慮する責務を委ねられたとき



の医者に属するのと同じである。しかるに、共通善を配慮する職務が委ねられているのは、公的権威 (*publica auctoritas*) を有するところの首長たち (*principes*) である。したがって、悪事をなす者を殺すことが許されるのは彼らだけ (*eis solum*) であって、私人 (*privata persona*) たちではない。」(II-II, q. 64, a. 3)

このように、「悪事をなす者」を「殺害すること」は「公的な権威」の専管事項なのであって、「私人」には認められていない。悪人を殺すことが許される条件とは、それが「共同体全体の福祉」につながっている限りにおいて、なのであり、その執行者はひとり「共同体の保全を配慮」し、「共通善を配慮する職務」を委ねられている。「公的な権威」——具体的には、「公的権威を有する首長たち」(*principes habentes publicam auctoritatem*)——のみである。

「もし或る人間が何らかの罪のゆえに、共同体にとって危険であり、それを破壊するおそれがある場合には、共通善 (*bonum commune*) が保全されるよう、彼が殺されること (*occiditur*) は賞讃すべく (*laudabiliter*)、かつ有益な」と (*salubriter*) である。」(II-II, q. 64, a. 2)

公的な権威だけに許される殺害は、このように、それによって「共通善が保全される」ためであり、そのためにこそ公的な権威の必要性が存在するのである。したがって、これとは逆の場合、つまり「罪のなき者」(*innocentes*) を殺すことは許されることではない、とトマスは付け加えて語っている。同問題第六項「或る場合には罪なき者を殺すことが許されるか」の議論である。

「或る人間は二つの仕方で、即ち、第一に彼自身において (*secundum se*)、第二に他のものとの関係において (*per comparationem ad aliud*) 考察されることが可能である。ところで、人間を彼自身において考察した場合、何びとをも殺すことは許されない。なぜなら罪人をも含めて、いかなる人間においても神がつくられた自然本性——これは殺すことによって破壊される——をわれわれは愛しなければならないからである。これに対して、正しい人々は共同体 (*multitudo*) のより主要な部分であるがゆえに、彼らの生命は共通善を保全・推進するもの (*conservativa et promotiva*) である。したがって、罪のない者を殺すこと (*occidere innocentem*) は決して許されない。」(II-II, q. 64, a. 6)

いずれにしても、トマスにとっては、共同体の善の維持のために、それを犯す者を強制力で処罰(殺害)する権能をもった者はひとり「公的な権威」だけであり、いかなる「私人」も、そして無論のこと「聖職者」(*clericus*) もそうした殺害に手を染めることは許されない(同第四項)。そして、同じ人間の集合体といえども、「家族社会」と、より大きな「国的共同体」(都市・領国)との差異が露わになるのはまさにここにおいてである。トマスはいう。

「より大なる権力はより大なる強制力を行使すべきである。ところで、国 (*civitas*) が完全な共同体 (*perfecta communitas*) であるごとく、そのように国の首長は完全なる強制権力 (*perfecta potestas*) を有する。その故に、死刑 (*occisio*) や(手足)切断刑 (*mutuatio*) のような、回復不可能な刑罰を科することができる。これに対して、不完全な共同体 (*imperfecta communitas*) である家族社会 (*familia domestica*) の長である父親およ

び主人は、回復不可能な障害を加えることをしないと、より軽い刑罰でもって行使される、不完全な強制力を有する。そして、殴打はそのような刑罰なのである。」(II-II, q. 65, a. 2, ad 2)

このように、ただひとり「公的な権力」のみが強制力の正当な独占権を所有している、とトマスは語る。それ以外の、いかなる「私人」も、したがって悪人の非道な仕打ちや、暴君の不正で過酷な支配に対して力をもつて抗することはできないのである。もしそういことが許されるとしたならば、共同体全体の秩序は保たれなくなる、とトマスは考える。くだいようではあるが、トマスの発言をもう一つ引用しておこう。

「強奪 (*rapiña*) とは、それでもって或る人から——正義に反して——彼のものが奪われるところの、何らかの暴力 (*violencia*) および強制 (*coactio*) を意味する。しかるに、人間社会においては公的権力によるのでなければ何人も強制力を有しない。したがって、誰であっても暴力によって何かを他人から取る者は——もし彼が公的権力を行使していない私的人格であるならば——不当な行為をなす者であり、強奪の罪を犯す者であって、そのことは盗賊たち (*latrones*) の場合において明らかである。

ところで君主たちに対して公的権力 (*publica potestas*) が委託されているのは、彼らが正義の護持者 (*justitiae custodes*) となるためである。したがって、彼らは正義の原則 (*justitiae tenor*) に基づいてのみ暴力および強制力を行使することが許されるのであって、それは外敵に対して戦うことによつて (*contra hostes pugnando*) であるか、あるいは悪事をなす市民たちに対して刑罰を科する (*contra cives, malefactoris puniendo*) によつてである。そして、このような暴力を持つて取り上げられるものは強奪に値するとはいえない。

なぜなら、それは正義に反することではないからである。これに対して、もし或る人々が正義に反して、公的権力でもって暴力的に他人の物財を奪うならば、その行為は不当であつて、強奪の罪を犯すものであり、返還するように義務づけられるのである。」(II-II,q.66,a.8)

ところで、暴君と化した支配者を放伐(殺害)しうる資格をもつのは「公的權威」[としての首長たち (principes)] だけとされるにしても、トマスにおいては、もはや私人には暴君に対する抵抗はもとより、何からの外的な危害に対する「自己防衛」(se defendendo) さへも許されないのだろうか。私人は邪悪な暴君の下にあつても、また自己の生命が危殆に瀕するような切迫した事態に陥つた場合にも、結局のところ、「公的權威」の出勤がなされるまでは、自己防衛もかなわず、ただひたすらそれらの理不尽な状況に耐え続け、最悪のときには自己の死さえも甘受しなければならぬのだろうか。この問題について、トマスは「自己防衛において人を殺すことは許されるか」(第六四問題第七項) という命題を設け、つぎのように述べている。

「もし或る人が自分の生命を守るために、必要以上の暴力を行使したならば、許されざることであらう。これに対して、もし節度を保ちながら暴力を排除したならば、正当な防衛であらう。というのも『答なき防衛の範囲であれば、力を力によって排除することが許される』からである。さらに、他人を殺すことを回避するために、人が節度ある防衛行為を放棄することは、救いをうるために必要不可欠なことでもない。なぜなら、人は他人の生命よりも自分の生命をより多く配慮するように義務づけられているからである。」(II-II,q.64,a.7)

しかし、トマスの結論はその先にある。彼は続けて、こういう。

「しかし、前述のところからあきらかのごとく〔第三項〕、人を殺すことは公的權威によって共通善のためになされるほかは許されないものであるから、次のような公的權威を有する者以外の場合、自己を防衛するために人を殺そうと意図することは許されないのである——すなわち、彼は自己防衛のために人を殺すことを意図しつつ、そのことを公的善へ関連づけるのである。そのことは、例えば敵と戦いを交えている兵士 (*miles pugnante contra hostes*)、および盗賊と戦っている裁判官の部下 (*minister iudis pugnante contra latrones*) の場合をみれば明らかである。ただし、この者たちといえども、もし私的な情欲によって動かされるならば、罪を犯すことになるであろう。」(II-II, q. 64, a. 7)

「公的權威」を担う者として、「敵と戦いを交えている兵士」や「裁判官の部下」という存在が示されているが、これらは要するに、「公的權威」「たる首長たち」の下部的執行者たちを指しているよう。そして、ここにおいてもまた、私人における自己防衛さえも認められていないようにみえる。しかし、他の箇所においては、必ずしもそういうわけではない。「死刑の宣告を受けた者は、もし可能なら、自分を防衛することが許されるか」(第六九問題第四項) という命題を扱った項において、トマスはこういうのである。

「或る者が死刑の宣告を受けるのに二つの仕方がある。第一は正しい仕方によってであり、この場合には有罪とされた者が自分を防衛することは許されない。蓋し、裁判官は抵抗する者を力で制することが許されるからで

ある。ここからして、被告の側に残されるのは不正な戦いということになり、彼は明らかに罪を犯す。

第二は、或る者が不正な仕方では有罪とされる場合である。そして、このような裁判は「エゼキエル書」第二十二章(第二十七節)に「その首長たちはその街の真ん中であって、血を流すために獲物を引き裂いている狼のようである」と記されているごとく、強盗の暴力に似ている。したがって、強盗に対して抵抗することが正当であるように、このような場合においては邪悪な君主に対して抵抗することが許される (*Et ideo sicut licet resistere latronibus, ita licet resistere in tali casu malis principibus*) ——ただし、こうした抵抗から何らかの重大な混乱が生じる恐れがあるとき、そうした躰を *scandalum* を避けるために抵抗を控える場合は別として。」(II-II, q. 69, a. 4)

このように、「不正な仕方では有罪にされる場合」には、「邪悪な君主に対して抵抗することが許される」ことを条件つき——その結果、重大な混乱が生じる恐れがある場合を除いて——でトマスは認めている。

実は、これには既に先立って前言がある。それは「神学大全」第二——一部での発言であり、「人定法 (*lex humana*) は良心の法廷において (*in foro conscientiae*) 人間を拘束するか」(第九六問題第四項) という命題に対する解答のなかでのものである。そこでトマスは、人定法(「人間によって制定された法」)は永遠法がその源泉であれば、正しい法で、良心の法廷において責務を課する力がある、と述べた後で、正しい法の認定を三つの観点からおこなっている。その三つとは①その目的 (*finis*) からして、すなわち共通善に秩序づけられているとき、②その制定者 (*auctor*) からして、すなわち制定された法が立法者の権限を超えていないとき、③その形相 (*forma*) からして、すなわち共通善を目指して、比例的均等性に基づいて諸々の負担が市民たちに課せられているとき、である。これら三つの基準を満たしている場合、「人定法は良心の法廷において拘束的であり、正当な法」ということ

になるが、次のような場合には法は不正なもので、そのときには「良心の法廷において拘束力はなく」、人はそれに従う義務はない、というのである。

「これに対して、法が不正であるのは二つの仕方においてである。そのひとつは、右に述べたことと反対に人間の善に対立することによってである。すなわち、目的 (*finis*) についていえば、或る支配者が共同の福祉ではなく、おのれの欲望や名声を実現するための負担の重い法を市民たちに課する場合である。また制定者 (*auctoritas*) についていえば、或る者が自分に委託された権限を越えて法を制定する場合である。その形相 (*forma*) についていえば、たとえ共通善を目指してではあっても、集団に対して負担が不均等な仕方で配分される場合である。このような法 (*leges*) は法というよりはむしろ暴力 (*violantiae*) である。なぜなら、アウグスティヌスが『自由意志論』第一巻において述べているように『正しいものでなかったような法は法とはみなされない』からである。したがって、このような法は良心の法廷において拘束力を有しない (*tales leges non obligant in foro conscientiae*) —— 思うにおそらく、躓きや騒動を避けるために、というのでなければ。こうした理由のためには、人は自分の正しい主張さえも放棄しなくてはならないのであって、それは『マタイ福音書』第五章(第四十一節)に、『あなたに千歩行けと強いるような者とは、一緒に二十歩行きなさい。あなたの上着を取ろうとする者にはマントも与えなさい』と記されているごとくである。

もう一つは、神的なる善に対立することによって法が不正である場合であって、例えば偶像崇拜や、その他、おおよそ神法に反するような事柄をさせる僭主たちの法 (*leges tyrannorum*) がこれにあたる。このような法には決して従ってはならない (*tales leges nullo modo licet observare*)。なぜなら『使徒行録』第五章(第二十九節)

にいわれているごとく、「人間によりはむしろ神に従わなくてはならない」から「*θεος*」(II-I,q.96,a.4)

見られるように、ここでは①目的から、②制定者の意図から、③形相から、という三つの観点からみて、その基準のいずれをも満たしていないような「法 (*leges*) は法というよりは暴力 (*violentiae*)」であり、「良心の法廷において拘束力を有しない」という。そしてまた、偶像崇拜や、その他の「およそ神法に反する事柄をさせる僭主たちの法」には従う義務はない、というのである。確かに、これらの「項」で示されているのは、私人における暴君と暴君の強いる不法な法に対する服従義務の拒否と抵抗の承認であることに間違いはない。しかし、そこには私人による暴君殺害までは言及されておらず、あくまでも消極的な不服従の勧め以上のものではありえないのである。

さて、以上、暴君に対する抵抗の問題が『神学大全』のなかでどのように語られているかを知るために、その関連する主要な箇所をみてきた。そこから得られる一定の結論は、トマスが暴君に対する服従義務を拒否し、それに抵抗することが人民の権利であるとしていること、しかし殺害をも含む、暴君の放伐の決断と実行に関しては、いかなる「私人」にも認められてはおらず、それは「公的な權威」の専権事項とされているということ、である。この結論は、私人による暴君の殺害を容認している、初期の著作『命題集注解』からはかなり隔たったものであり、放伐(殺害)の担い手を私人に禁じ、公的權威に委ねている点だけをいえば、『君主の統治について』の主張とは軌を一にしている。

だが、『神学大全』の議論が他の二つの著作と異なるのは、それらのなかでは徹底化されていなかった問題の原理的考察がこの書では展開されている、ということである。そのことこそ、この『神学大全』という書物の本質にかかわることであり、読者はそのなかに、無数の個別具体的な問題が一つの全体的・体系的な思考枠組のうちに包



撰されて、そこからそれぞれの解答が紡ぎだされる様態を知ることができる。いま、ここでの直接的な課題である暴君放伐論に関していえば、その全体的把握は、トマスがこのイシューをどのような問題意識と思考枠組において捉えようとしていたか、を知ることなしには、なされえない。そして、その問題意識と思考枠組とは、他の二著作では感じ取れない問題、すなわちそもそもキリスト者は政治的権威に服従する義務があるのか、否かという問題についての彼の思考判断に重なっているのである。

幸いなことに、この点に直接応えてくれる命題をトマスは私たちに提供している。それは第二―二問題第一〇四問題「従順について」(De obedientia)を論じたなかの第六項「キリスト信者は世俗権力に従わなくてはならないか」(utrum Christiani teneantur saecularibus potestatibus obedire)である。そこで、この論点を確認しておくことにしよう。

世俗権力に対する服従 (obedientia) という問題をトマスは「従順」(obedientia) という概念枠組みのなかで捉えている。この第一〇四問題「従順について」の構成は全部で六項目からなる。第一項「人間は人間に従わなくてはならないか」以下、第二項「従順は特別な徳であるか」、第三項「他の諸徳に対する従順の関係について」、第四項「すべてのことにおいて神に従うべきであるか」、第五項「従者はその上長にすべてのことにおいて従わなくてはならないか」と続き、最後の第六項が「キリスト信者は世俗的権力に従わなくてはならないか」である。

人間の自由と平等を不問の前提として受け入れている私たち近・現代人にとって、この構成はそれを瞥見するだけで違和感を覚えさせるものかもしれない。だが、「人間は人間に従わなくてはならないか」(第一項)という問題についてのトマスの解答はこうである。

「自然的事物においては (in rebus naturalibus) 上位のもの (superior) が、神によって授けられた自然的な力の優越性によって (per excellentiam naturalis virtutis) 下位のもの (inferior) をその働きへと動かすということが必然的であった。したがってまた、人間的な事柄においては (in rebus humanis) 上位の者 (superiores) が、神によって定められた權威の力に基づいて (ex auctoritate) 自らの意思によって (per suam voluntatem) 下位の者 (inferiores) を動かすのでなくてはならない。しかるに、理性と意思によって動かすということ (movere per rationem et voluntatem) は、命令するということ (praecipere) である。それゆえに、神によって確立された自然的秩序 (ordo naturalis) そのものからして、自然的事物において下位の者 (inferior) は上位の者の動かすに従属すること (subjici motioni superiorum) が必然的である」とく、そのようにまた人間的な事柄においては自然法並びに神法の秩序からして、下位の者は彼らの上位の者に従わなくてはならないのである (obedire)。」(II-II, q. 104, a. 1)

このように、自然的事物においては、自然的な力の優越性によって上下関係が存在するが、その上下関係の秩序は神によって定められたものであり、同じことが人間的な事柄においても存在する。すなわち、そこにおいても、上下関係の秩序があつて、神によって定められた權威の力によって、上位の者が下位の者を理性と意思によって動かすのである。それは命令という形態をとるが、そのことは自然法と神法の秩序にもとづいており、下位の者が上位の者に服従するのは当然の義務だというのである。これがトマスの出発点の考えである。それゆえ、「従順は特別な徳であるか」(第二項)という問題への解答は必然的にこうなる。

「上位者に服従することは、上述ごとく(第一項)、事物に刻みつけられた神的秩序に基づく義務 (debitum) であり、したがって善である。……下位の者はその上位の者の命令に対して多くのものを捧げなくてはならないが、他の諸々の義務のなかで、上位者の命令に服従すべしというこの一つの特別な義務を有する。ここからして、従順は特別な徳であり、その特別な対象は暗黙的もしくは明示的な命令である。」(II-II, q. 104, a. 2)

「特別な徳」とされた「従順」について、次に問われるのは「従順は諸々の徳のうちで最大のものか」(第三項)という問題である。それについては、次のように述べられる。徳には二つの範疇、すなわち人間が「それによつて神に固着せしめられるところの対神徳」と、人間が「神に固着せんがために何らかの地上的なものが軽侮される」倫理徳とがあり、前者が後者に優越する。そして、倫理徳の間では、人間が「神に固着せんがためにより大いなる何ものかを、軽侮すればするほど、それだけ或る徳はより優れたものになる」。しかるに、人間的善には三つの種類があり、最低の段階は「外的な善」、中間は「身体の善」、そして最高の段階は「靈魂の諸々の善」であつて、この靈魂の善のなかで第一の位置を占めるのが他のすべての善を使用する「意志」だという。そして、そのうえで、トマスはこう述べるのである。

「したがって、自体的にいえば、人がそれによつて神のゆえに彼自身の意志を軽侮する徳である従順の徳の方が、神のゆえに他の何らかの善を軽侮するところの他の倫理徳よりも大きな称賛に値する。……たとえ人が殉教さえも引き受け、あるいは自分のすべての持物を貧しい人々に与えたとしても、そのことが神的意志の成就——それがまさしく従順に属することである——へと秩序づけられていかなかったならば、功德あるものとはなり得な

いであろうからである。」(II-II.q.104.a.3)

第四項で問われるのは、「すべてのことにおいて神に従うべきであるか」という問題である。これへの解答は当然予想されるように、イエスである。いわく、

「神は自然本性的に動かされるすべてのものの第一動者であるごとく、そのようにまたすべての意志の第一動者でもある。したがって、すべての自然的事物が自然本性的必然性によって神的な動かしに従属しているごとく、そのようにまた何らかの正義の必然性によってすべての意志は神の命令に従うよう拘束されているのである。」(II-II.q.104.a.4)

第五項が扱うのは、「従者はその上長にすべてのことにおいて従わなくてはならないか」という問題である。トマスはいま見た第四項の引用文を繰り返したうえで、「自然的事物がその動者によって動かされない」場合が二つあるという。一つは、よりつよい力の動者の介在によっておこる例(火を付けられた木材が水によって延焼を止められる場合)、もう一つは、動者の秩序づけが完全でない例(熱の働きかけで熱せられる液体が乾燥や蒸発によって、それ以上熱度が上がらないという場合)である。同様のことが、人間界においても二つ考えられ、そのことよって従者が上長に服従しない場合があるという。一つは、より大きな権力のゆえに、であって、地方長官の命令が属州長官の命令に、その属州長官の命令が皇帝の命令に反するとき、前者に従わないように、皇帝と神とが異なった命令をするとき、「皇帝を無視して神に従うべきである」。もう一つは、「意志の内的運動にかかわる事柄

においては「人間は人間に従うより、神にのみ従うのである。例えば、身体が主人に従うよう拘束されている場合もある。精神は彼自身のものであるような場合である。

トマスは修道生活において、修道者が上長へ誓う従順の誓願に言及し、その誓願は「修道生活の在り方に属することが可能な事柄に関してのみ従順であるように拘束される」のであって、それ以外の従順は「完全性の頂点」に属することだという。そして、従順には三種の区別がつけられるといい、①服従を義務づけられている従順、②すべての正当な事柄において従う従順、③不法な事柄においても従う、分別のない従順、を挙げる。③に服従義務のないことは無論のことである。

こうして、最後に、「キリスト信者は世俗的権力に従わなくてはならないか」という問題への解答がなされる。「主文」でのトマスの解答は次のようなものである。

「ローマ人への書翰」第三章(第二十二節)『イエス・キリストの信仰による神の義』によると、キリストの信仰は正義の根源であり原因である。したがって、キリストへの信仰によって正義の秩序が廃止されるのではなく、むしろ堅くされる。しかるに、正義の秩序は下位の者がその上位の者に服従することを要求する。というのも、そうでなかったら人間的な事柄の安定した状態が保持されることは不可能だからである。したがって、信徒はキリストへの信仰によって世俗的君主に従うという義務を免除されることはない。」(II-II, q. 104, a. 6)

このように、トマスはここで下位の者が上位の者に服従することは正義の秩序に適ったことであり、それは「正義の根源であり原因」であるキリストの信仰に合致しているがゆえに、その信仰にもとづいてキリスト者が世俗君

主に服従するのは義務である、という。「そうでなかったら、人間的な事柄の安定した状態が保持されることは不可能だから」という理由である。しかし、これは彼の結論のすべてではない。「主文」に続く「第三異論解答」において、彼は「主文」の主張を修正するかのように、条件付けをしながら、こう語っているのである。

「人は正義の秩序が要求する限りにおいて、世俗的君主に従うよう拘束されている。したがって、君主の有する主権が正当なものでなく篡奪したものであったり、あるいは不正なことを命令する場合には彼らに従うよう拘束されないのである——おそらくは、たまたま躓き(*scandalum*) もしくは危険を避けるためにそうする場合を別にすれば。」(II-II, q. 104, a. 6, ad. 3)

この「第三異論解答」の主張が、本節の冒頭で既に確認し、トマスの最終結論と一般にみなされている、第二―二部第四二問題第二項第三異論解答と同じ結論の表明であることはもはや指摘するまでもないであろう。そして、これが意味するのは条件付きではあるが、暴君に対する服従義務の拒否であることは明らかである。

この第二―二部第一〇四問題第六項「キリスト信者は世俗的権力に従わなくてはならないか」の論述を読んで、何が汲み取れるのだろうか。この点について、A・P・ダントレーヴの見解がいまなお説得力を失っていないように思われる。彼はトマスのこの発言に世俗権力に対する積極的抵抗の可能性を読み取り、暴君放伐の権威づけそのものと受けとった注釈者たちや、彼の後のカトリック著作家たちの存在に触れながら、次のように自らの見解を明らかにしている。

「私の見解では、見たところ暴君放伐を承認しているように思われる聖トマスの議論は、実際にはそれをあつさりとは否認してしまふような重大な制限づけを伴うものではあるけれども、不正な権力に対する抵抗が（人間の）権利ばかりでなく義務でもあることを疑いもなく認めているのだと思う。したがって、この問題についての彼の教えは、服従に関するキリスト教の教説を、彼以前および彼以後のキリスト教政治思想家によって考えられた消極的服従理論とまさに対立する教説へと変容させたことの証左である、といつてさしつかえはない。私はこの変容が中世政治理論の最大の特徴の一つであることを、既に指摘しておいた。<sup>(28)</sup>」

蛇足と知りつつ、あえていうけれども、ここで「服従に関するキリスト教の教説」＝「消極的服従理論」とは「ローマの信徒への手紙」（二三・一一七）——「人は皆、上に立つ権威に従うべきです。神に由来しない権威はなく、今ある権威はすべて神によって立てられたものだからです。したがって、権威に逆らうものは、神の定めにく背くことになり、背くものは自分の身に裁きを招くでしょう。……」——に示されている政治権力に対する服従義務の教えにほかならない。キリスト教会はこの聖句にもとづきキリスト者に対して消極的服従を説いてきたのであるが、不正な権力への抵抗を容認するトマスの議論は期せずしてこの伝統的キリスト教教説と対立するものとみなしているのである。

##### 五 トマスの最終意思——暴君放伐論から政体論へ

以上、トマスの暴君論を初期の著作『命題集注解』から中・後期の『君主の統治について』と『神学大全』第二

— 二部のテキストのなかに探ってきた。

その一連のテキストを時系列にそってみてきたとき、『命題集注解』においては、私人による暴君殺害の明確な容認があるが、『君主の統治について』と『神学大全』においては、暴君の放伐を承認する言説こそありはするものの、それを「私人」には認めず、「公的な権威」の専管事項とする論を説くにいたっていることが了解できたであろう。それゆえ、私人による暴君殺害の正当性を容認したソールズベリのジョンと比較して、トマスの見解の推移を、初期の承認から、後期の慎重な不承認への変化と受け止めるのはカーライル以降、学者たちの共通の結論だといつてよいであろう。<sup>(29)</sup>

ところで、そうだとして、トマスの暴君放伐論は総体としてみた場合、どのように総括すべきなのだろうか。第二節で確認したように、後代に与えた影響という面からいえば、それは明らかに『命題集注解』における二種類の暴君の定義——「本来の資格の欠如における暴君」と、「権力行使上の暴君」——であり、そこから引き出される主張は暴君に対する積極的な抵抗、つまり究極的には私人による暴君の殺害の正当化にまでいたる抵抗にはかならない。その点において、『君主の統治について』や『神学大全』にみられる慎重論は後景に退いてるとさえいえるであろう。

それはそれで、トマスの暴君論についての一つの理解であることは間違いない。だが、そうだとしても、彼の暴君論の全体的理解とはいえないであろう。いったい、トマスは暴君の問題を最終的にはどのように考えていたのだろうか。この問題を問うことが本稿の最後の課題である。

さて、私見によれば、問題を解く鍵はやはりトマスの最終結論とされている『神学大全』第四二問題第二項第三異論解答にあると思う。前節で確認済みであるが、再度引用してみよう。



「暴君の支配 (regimen tyrannicum) は正しくない。なぜなら、それは、アリストテレスによって、『政治学』第三巻、および、『倫理学』第八巻において、明らかなこととく、共通善 (bonum commune) へ向けて整えられておらず、支配者の私的な善 (bonum privatum) 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 (perturbatio huius regiminis) 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超えて揺るがされて (perturbatur)」、それから生じた混乱からして、従属している多数者集団 (multitudo) が、暴君の支配からよりも大きな被害を蒙るほどの場合には、おそらく別であるが。ただし、むしろ暴君のほうが内乱性を有つ者 (tyrannus seditiosus est) なのであって、彼は、より安全に支配することができるように、自らに従属する人のうちに不和 (discordia) と内乱 (seditio) を培養するのである。すなわち、多数者の損害によって、支配者の個人的な善に向けて体制化するというこのことこそ、まさに暴君にふさわしいことだからである。」

(II-II, q. 42, a. 2, ad. 3)

改めてこの一節に眼をとめたとき、まず感じ取れるのは、暴君という支配者の存在がその暴君個人の問題にとどまるのではなく、既にその暴君の支配体制(僭主政) 全体の問題として捉えられているという印象ではないだろうか。ただもちろん、「暴君の支配 (regimen tyrannicum) は正しくない」という言葉で始まっているのであるから、そのこと自体は特別視するに値しないことかもしれない。そもそも、暴君が彼単独の孤絶した私的生存空間に自己閉塞しているだけならば、暴君の問題などというものは存在しない。そうではなく、それが無定型の人民の生活に圧倒的な影響を及ぼさざるをえないがゆえに、その存在を許す体制そのものの問題がまさに暴君の問題となるのだから。

だが、というよりも、それゆえに、というべきであろうが、トマスはこの暴君の放伐の問題を暴君の「体制を揺るがすこと」(*perturbatio hujus regiminis*)として捉え、それは「内乱 (*seditio*) の特質にはあたらない」としている点に注意を喚起しておきたい。というのも、「内乱」といい、「体制を揺るがすこと」といい、こういう物言いは既にして暴君の問題を支配のシステムとして捉え、そのシステムのなかで何らかの解決を図ろうとする発想と意思とが内包されていると思えるからだ。つまり、トマスにとつて、暴君という不正で邪悪な君主——共通善ではなく、私的善の追及しか念頭にない——の放伐は、けっして「内乱」ではなく、正当な体制変革として観念されているのである。

トマスのいうこの「内乱」については、上述のように、稿を改めて、彼の戦争観・平和観の解明という問題枠組みのなかで論じるつもりである。ただ、ここでの文脈で必要な限りでいえば、それは「多数者集団の統一」(*unitas multitudinis*)、<sup>1)</sup>「市国、国、あるいは王国の統一」(*unitas populi, civitatis vel regni*)、<sup>2)</sup>そして「法と共通の利害の統一」(*unitas juris et communis utilitatis*)、<sup>3)</sup>「正義と共通善」(*justitia et bonum commune*)に「反対対立する」概念であり、単なる「罪」ではありえない「大罪」(*peccatum mortale*)のことにはかならないということを知っておけば事足りよう (*II-II, q. 42, a. 2*)。そして、そういう内乱では断じてないところの、体制の正当な変革、それが暴君の排除Ⅱ「体制を揺るがすこと」だ、とトマスはいうのである。「多数者の損害によって、支配者の個人的な善に向けて体制化するというこのことこそ、まさに暴君にふさわしいことだからである。」という結びの言葉は、それゆえトマスが暴君の問題を支配のシステムのそれとして考えていることを如実に表しているといえるだろう。

こういうことの認識のうえに、トマスが暴君の殺害を私人には決して認めず、ただ公的権威にのみ委ねている点に注目しておきたい。このことは初期の『命題集注解』での論調から『君主の統治について』に移ってからの、新

たな変更であることは既に確認してきた通りである。『神学大全』における私人による暴君殺害の禁止の主張は『君主の統治について』での言説と連続しているわけであるが、この二書においては、『命題集注解』で言及された暴君の二類型——「本来の資格の欠如による暴君」と、「権力行使上の暴君」——への関心はとうに失われている。暴君という存在が暴力的な手段で権力を篡奪し、その地位に就いた者であろうが、正当な手段でその地位に就いた後に、著しく不正な権力行使を働いた者であろうが、共通善に一顧だにせず、ひたすら自己利益に狂奔する暴君は暴君であって、そのような区別を付けることに興味を示している気配はもはや窺えない。トマスにとって、そのような暴君と化した支配者を掣肘し、場合によってはこれを殺害しうるのは公的な権威だけに任される専権的行為である。もしこれを私人の決断と実行に委ねてしまうようなことになれば、「僭主の排除 (subtrahio tyranni)」という恩恵よりも、民衆にとつて、正しい王の追放 (amissio regis) という危険「さえもたらしかねず、「共通善の保全」、「共同体全体の福祉」という最大目的が損なわれる虞が生じる。そうトマスは考えるのである。

このように、暴君の、殺害をも含む、排除の方策がもはや個々の私人の手の届かぬ、公的権威の専権事項とされるとすれば、私人の不定形な集団である人民に残された手段は自分たちを抑圧する暴君への抵抗意思をどのように表現したらよいことになるのだろうか。トマスのいう「公的権威」とは実際には共同体の有力者たち——「首長たち」や、その配下の者たち——のことであるので、人民は彼ら有力者たちに自分たちの意思を伝達し、伝達されたほうの有力者たちはそういう人民多数の意思を体现して、暴君の排除に乗り出すというのがその際のシナリオであろう。だが、トマスの残している典拠のどの箇所を読んでも、それ以上の具体的な記述に遭遇することはない。トマスの思考はついにここにおいて、停止しているかのようである。

このことは、一体、何を意味するのだろうか。結論を優先させていえば、それはトマスが暴君の問題を考える場

合、暴君と化してしまった支配者に対して、これをいかに排除するかという問題としてよりもむしろ、そのような暴君を生まないような事前の対策や方法の問題として捉えようとしていることを意味するのではないだろうか。そして、その対策や方法こそ、ほかならぬ彼の構想する最善の統治形態としての混合政体的君主政の確立ということではないかと思われるのである。

トマスの混合政体的君主政の観念が展開されているのは『神学大全』(S.T.II.II.q.95.a.4: q.105.a.1)においてであるが、その端緒となる言説がなされているのは『君主の統治について』(D.R.P.I.6) においてである。トマスが私人による暴君殺害を禁じ、それを公的権威に任せる発言をなした最初はこの後者の書物であることを想起するとき、そこで語られていたことを再度確認することは重要であろう。前節でみておいた通りであるが、彼はこう述べていた。

「それゆえ最善の支配である一人の支配が優先されるべきであるがゆえに、そして上述により明らかのように、その一人の支配が最悪の支配である僭主制へと変化することも起こりうるがゆえに、民衆が僭主 (Tyrannus) の手中に陥らないような手立てが周到にとられるべきである。

それにはまずもって (Primum autem)、僭主になることなど考えられないような人物が関係者たちによって王位に就くべく推薦されねばならない。……次いで (Deinde)、王が一度即位したときには、王の支配が僭主制になるような機会がないようになされねばならない。と同時に (Simul etiam)、王の権力も容易に僭主制に転化しないように宥和されねばならない (temperetur)。」(D.R.P.I.6,41-42)

ここに表現されている考えに加えて、その先で語られている、「王を自身で選ぶのが民衆の権利に属するとしたら (Si ad jus multitudinis alicujus pertineat sibi providere de rege)」(ibid., I, 6, 49) とか、「もし民衆に対して王を備えるのが或るより高位の者の権利に属するとしたならば (Si vero ad jus alicujus superioris pertineat multitudini providere de rege)」(ibid., I, 6, 50) という表現から容易に推測されるように、トマスは暴君と化するような君主を生まないような手立てとして、なによりもまず君主が人民(「関係者たち (illis ad quos hoc spectat officium)」)「より高位の者 (superiores)」＝貴族をも含む) によって選ばれる必要性をつよく説いていることがわかる。そして、そのようにして選出された君主の支配が次には「僭主制になるような機会がないようになさねばならない」し、それとともにそれがまた「容易に僭主制に転化しないように宥和されねばならない (temperetur)」というのである。

ここに、人民による君主の選出や、「宥和」という言葉で示唆されているのは、要するに、「君主政」が他の二つの政体、すなわち「貴族政」と「民主政」によって補強される政体、換言すればそれら三者による混合政体的君主政の原理であることは疑いがない。別稿において詳述したことであるが、トマスはこの『君主の統治について』第一巻第六章における予告を踏まえて、それからほぼ三年後(一二七〇年)に完成させた『神学大全』第二―一節のなかで理想の統治形態としての混合政体論を展開しているのである。その典拠となる二つの項を引用しておこう。一つは、

「政治共同体を統治する者によって制定されるものであることが人定法に属する。したがってこの観点から、人定法は国制が異なるものにもとづいて区分される。アリストテレスが『政治学』第三巻で述べているところに

したがうと、そのなかの二つは王制 (regnum) であり、それは国が一人によって統治される場合である。そしてこのような国制に対応するものが君主の勅法 (constitutiones principum) である。ところで、もう一つの国制は貴族制 (aristocratia)、『つまり最善の人々 (optimi)』もしくは最高位の人々 (optimates sulta) による支配であり、これに対応する者が法学者の解答 (responsa prudentum)、『ならびに元老院議決 (senatusconsulta)』である。さらに別の国制は寡頭制 (oligarchia)、『つまり少数の富者や権力者による支配であって、これに対応するものが法務官法 (ius praetorium)』であり、『これはまた名誉法 (honorarium)』とも呼ばれる。もう一つの国制は人民による支配であって、『民主制 (democratia)』と呼ばれ、これに対応するものが平民会議決 (plebiscite) である。ところで、『このほか僭主制 (regimen tyrannicum) なるものがあるが、これはまったく墮落していて、そこではいかなる法も成立することはない。さらに、以上述べたものが融合した国制なるものもあるが、これが最善である。』(II-1, q. 95, a. 4)

そして、もう一つは、

「或る国家もしくは国民における首長たちの善き秩序づけに関しては、二つの点に注意しなくてはならない。その一つは、すべての者が統治に何らかの仕方でも参与するように配慮することである。ただし、このことよって人民の間に平和が保たれ、すべての者がこうした秩序づけを好み、大事にするからであって、この点『政治学』第二巻にいわれているごとくである。もう一つは統治形態、もしくは主権者確定の種類に従って留意されることからである。すなわち、アリストテレスが『政治学』第三巻において論じているごとく、それには様々な種

類があるが、主要なものは、一人の卓越さにもとづいて支配するところの王制 (regnum)、および、或る少数者が卓越さのゆえに支配するところの貴族制 (aristocratia)——つまり最善なる者の権力——である。ここからして、或る国家もしくは王国において首長たちを秩序づけ・確定する最善の方式は、すべての者にまさる一人が卓越さにもとづいて君臨し、そしてその下に、卓越さのゆえに支配するところの何らかの者たちがいるような種類のものである。しかも、かかる主権は、すべての者が首長として選ばれることができ、またすべての者によって選ばれるところから、すべての者に属するものである。けだし、かくのごときものが最善の国制 (optima politia)であり、それは一人が君臨するかぎりにおいて王制 (regnum)、多くの者が卓越さにもとづいて統治するかぎりにおいて貴族制 (aristocratia)、そして首長たちが人民のなかから選ばれることができ・また彼らによって選ばれるかぎりにおいて民主制 (democratia)、つまり人民の権力であるというふうに、それらのものがうまく組み合わされている (bene commixta) ものである。」(II-I, q. 105, a. 1)

このように、トマスが君主政をベースにして、貴族政と民主政との三つが適度に融合した政体、すなわち混合政体的君主政を最善の統治形態と考えていることはもはや明らかである。『君主の統治について』のなかで、「民衆が僭主の手中に陥らないような手立てがとられるべきである。それにはまずもって、僭主になることなど考えられないような人物が関係者たちによって王位に就くべく推薦されねばならない。」(D.R.P. I, 64) と述べていた、その予告の言葉の先に、このような人民による支配者の選出という民主政的要素の導入が用意されていたのである。

ただ、ここで念のためにいえば、君主の成立に関してトマスは選挙原理のみを認め、世襲制原理をまったく軽視していたわけでは必ずしもないようである。M・Q・シルビーによれば、中世政治思想が発展していくにつれて、

そしてイングランドやフランスのような地域において、世襲制の觀念が確立されていくにつれて、王の地位の継承には通常、息子が父の王座を受け継ぐことは共同体によって承認される必要がある、とする觀念を伴ったという。つまり、世襲制といえども、その息子が果たして統治者に相応しい人物か否か、を決定するには全人民の参加が必要とされていたのである。

もつとも、世襲制の原理にトマスが明示的に言及している例をテクストのなかに見出すことはできない。この点では、M・Q・シルビーもその典拠を示していないので、ここではトマスの時代に君主政の成立には世襲による場合でも、人民の何らかの同意を必要としていた、ということを了解しさえすれば、よいであろう。少なくとも、トマスが人民による君主の選出という民主政的要素を彼の混合政体論のなかに導入したとき、その背後にはこういう時代の一般的雰囲気があつて、それを彼は体感していたのである。

さて、いずれにせよ、このようにして、トマスの暴君論はその最後のテクストである『神学大全』における混合政体的君主政論のなかで完結をみているように思われる。彼にとって、暴君は自己の私的な善のために共通善を蔑にすることによって、共同体の保全を揺るがすだけではなく、その存続をも危ぶませる邪悪な支配者である。それゆえ、その行為は決して許されるものではなく、その罪は限りなく深い。その意味で、暴君は処置なしの罪人である。とすれば、この罪人の処罰にはある場合、次のような措置が考えられる。「罪人 (*homines peccatores*) を殺すことは許されるか」(第二―二部第六四問題第二項) という問題に対する解答として、トマスはこう述べている。

「もし或る人間が何らかの罪のゆえに、共同体にとって危険であり、それを破壊するおそれがある場合には、



共通善 (bonum commune) が保全されるよう、彼が殺されることは賞讃すべく (laudabiliter) かつ有益なこと (salubriter) である。」(II-II, q.64, a.2)

この言葉は『命題集注解』で語られていた私人による暴君殺害の容認の言葉とほとんど重なるであろう。すなわち、

「暴君を殺害することによって祖国を解放する者は賞賛され、報いられるべきである。」(II Sent. Dist. 4, Q. 2, a.2, ad.5)

しかし、ここでトマスが述べている文脈は「暴君」についてではなく、「罪人」についてである。そして、それよりも、罪人であれ、暴君であれ、その殺害行為はあくまでも「公的権威」にのみ委ねられ、私人には厳に禁じられていることは既に再三にわたって確認してきた通りである。

トマスの暴君放伐論を総括すれば、次のようになるであろう。すなわち、暴君と暴政に対しては個人的暴力に訴えるのではなく、どこまでも合法的な反対という手段が貫かれるべきだ、というのが彼の本旨である。暴君の排除を「私人」や「私的な独断」に委ねてしまうことは、人民にとって「僭主の排除」どころか、「正しい王の追放」という最悪の結果になりかねない(D.R.P. I, 6, 47)。「僭主の悪行にたいする救済策としては、一部の人びとの専断によるものよりはむしろ、公的な権威の手に委ねるのがよい」(ibid. I, 6, 48)という判断には、したがって暴君対策の問題を合法的・正当的な制度枠組みにおいて解決しようとする発想が込められている。

「王を自身で選ぶのは民衆の権利に属するとしたら、王が僭主と化して王権を濫用するにいたる場合には、王は民衆によって廃位させられるか、その権力を掣肘させられるかするのは当然のことである。」(ibid. I, 6, 49) という言葉も、同じ発想から派生するものであろう。支配者(王・君主)の権力は人民によって選ばれてはじめて、その正当性を有することになるといふ含意がそこにはある。共通善を損なう悪行を犯した支配者に対して「臣民はもはや忠誠の誓いを守る必要はない」(ibid. I, 6, 49)のである。

そこで、この人民の意向を体現して、「公的な権威」(auctoritas publica)による暴君の排除が主張されることになるのであるが、この「公的」(publica)という觀念には既にして、個々の私人(privatus)たちに許された「私的」(privatus)な自由判断の世界を脱した、制度化の地平が拓かれているといつてよいであろう。つまり、ここにいたって暴君と化した支配者に対する処罰と排除の対策は共同体の構成員全体の問題として公的に扱われ、全構成員の意思にもとづいて公的に認められる権威の手によってなされるということが意味されている。

こうみてくれば、トマスの考えが最終的には、暴君の処罰といういわば緊急避難的な対応策の問題から、そうした暴君を生まないための事前的恒久的な制度的問題へと重点が移行していると断じていいのではないだろうか。

「僭主になることなど考えられないような人物が関係者たちによって王位に就くべく推薦されねばならない。」

「王は一度即位したときには、王の支配が僭主制になるような機会がないようになされねばならない。」そして「王の権力も容易に僭主制に転化しないように宥和されねばならない。」と述べた後で、「これらの事柄がいかになされるべきかは、後述において考察することにした。」(DRP, I, 6, 49) という言葉を残したまま、トマスは『君主の統治について』における暴君の問題を中断させている。『神学大全』において展開されているその混合政体的

君主政論——「君主政」・「貴族政」・「民主政」の三政体の融合した統治形態——は、積み残された暴君問題に対し

て、五年後に提示された彼の解答と認識してよいように思われる。

## 六 むすびにかえて

長年にわたり、トマスの暴君放伐論は彼にまつわる中世カトリック教会の体制擁護派のイメージに災いされてであらうか、正当な評価を得てきたとは必ずしもいえないように思われる<sup>(32)</sup>。

しかし、近年、その評価にある変化が起きつつあるのも確かであらう。その一例は、現代イギリスの法哲学を代表するジョン・フィニスの解釈であらう。

フィニスによれば<sup>(33)</sup>、トマスの暴君殺害論は彼が公的な権威と私人の自己防衛との間に引いた区別の基礎の上に体系化されることができる。そして、トマスの議論は暴君殺害についての、初期の、向こう見ずな容認から、成熟期の、慎重な不承認へと変化したというのが通説であるとされる。しかし、この後期の消極的な見解は、その根拠の大半を占める典拠とされる『君主の統治について』にもとづいているが、その当の書物の著者は実はトマスであるという確証はないと主張される。では、後期の、真正のトマスの書である『神学大全』では、何が語られているのか。フィニスによれば、そのなかには初期にあった暴君の二つの区分——権力篡奪による暴君と、権力行使上の暴君——への関心こそ失われてはいるものの、邪悪な暴君は公的権威によって殺害されうる、とするトマスの命題は肉体に対する処罰という理論枠組みのなかで展開されている。そして、その命題は「さもなければ、彼らの抑圧にストップを掛けられないような、暴君的で暴力的な体制の指導者と指導者たちに対する戦いの行為に道を拓くかなりな展望がそこには残されている」として、ヒトラー暗殺を計画し、実行したドイツ陸軍大佐クラウス・フォン・

シユタウフエンベルクの行為にまで言及しているのである。

このフィニスの見解は、通説とは異なつて、トマスの暴君殺害論は後期にいたるまで一貫しており、その積極性を失つてはいない、というものである。興味深い解釈ではあるが、二点において疑問なしとしないものを感じる。

一つの点は、『君主の統治について』の真偽性についてである。この著作が本当にトマスの筆になるものであるかどうか、についての疑いは確かに古くから存在する。だが、フィニスの注記にも触れられているジャン・ピエール・トレルによる最新のトマス研究書においても、その疑いは既に払拭されているといつてよい。<sup>(34)</sup>

もう一つの点は、いま確認した点から派生するものである。すなわち、フィニスは『君主の統治について』がトマスの著作ではないという前提に立つて、『神学大全』での暴君放伐論を読み込んでいる。そして、そこに決して穏健化してはいないトマスの暴君論を読み取り、ヒトラー暗殺の道徳性論議につなげている。<sup>(35)</sup>しかし、ヒトラー暗殺問題についてはひとまず措くとして、『君主の統治について』との内的連関を問うことなしに、『神学大全』の議論を読むことにはやはり無理があるといわねばならない。暴君の二つの類型論への関心を失った後で、しかし、暴君は「強盗」と等しく、「その不正な権力行使に対しては、服従者は良心においてしたがう必要なく」、そういう暴君こそ「内乱の責任を負うべきであつて、体制の転覆や人民の解放を目指す人々には責任がない」というのがトマスの見解だ、とフィニスは主張する。傾聴に値する解釈とは思うが、暴君殺害から、暴君を生まない制度的仕組みの構想へ向かうトマスの思惟構造は捉えられていないと思う。

ともあれ、フィニスによる現代的解釈を誘発するほどにトマスの暴君放伐論は決して歴史に閉じられてはいないことは確かである。そのことを心に銘記しながら、本稿が目指したのはあくまでもテキストに即したトマスの思考の内在的理解の獲得であり、それ以上のことは別の機会に待たねばならない。

注

(1)

はじめに念のため、暴君放伐論という言葉について記しておきたい。この言葉は通常英語の The Doctrine of tyrannicide の訳語として使用されていると思われる。この tyrannicide は、端的に tyrannus (暴君) の殺害を意味する tyrannicidium というラテン語からの転用であるが、一方暴君放伐論の「放伐」の意味を日本語辞書で引くと、「徳を失った君主を討伐して放逐する」という、中国人の易姓革命観(『広辞苑』)とか、「中国の易姓革命観による革命の方式。徳を失った悪逆な君主を徳のある者が武力で討伐・追放して、新王朝をたてること」(『大辞林』)という説明がなされている。とすると、この「放伐」の場合には必ずしも「殺害」だけに限定されない、「討伐」や「放逐」、「追放」というより広い意味が含まれていることがわかる。したがって、「暴君放伐論」という言葉をここで使用するとき、そこには殺害までも視野に入れている。君主を追放・放逐する教説という含意のあることを予め確認しておきたい。

なお、以上と関連して、十六世紀のカトリック・プロテスタント双方の陣営において展開された反暴君派を指す固有名詞である「モナルコマキ」を、「暴君放伐論」一般を指す普通名詞として使用する用法のあるのを最近知った(『哲学の歴史3 神との対話』中央公論新社、二〇〇八年)。そこには、こうある。「トマスの政治論としてよく知られているのがいわゆる『僧主排除論』(暴君放伐論)モナルコマキである。」(五二九頁)。この用法は西欧政治思想史の立場からいえば、いささか特異といわねばならない。もともと、『ブリタニカ国際大百科事典』(二〇〇七年改訂)で「モナルコマキ」の項目を引いてみたところ、「暴君放伐論と訳される。」としてあり、『大辞林』(二〇〇五年)でも「↓暴君放伐論」とだけ記されているので、今日ではこういう用法が一般化しているであろう。

それはそれで認めざるを得ないが、ただし、西欧政治思想史固有の文脈のなかで、トマスの暴君論を扱うことが本稿での課題なので、その点にあえてこだわっておきたい。すなわち、十六世紀の反暴君派を指す「モナルコマキ」(Monarchomach)——「君主に戦いを仕掛ける者たち」という意味のギリシア語から合成されたラテン語——という名称は、絶対君主の擁護者ウィリアム・バークリが彼ら反暴君派を論難すべく著わした『王国および王権について、ブキヤナン、ブルトウス、ブーシエ、その他のモナルコマキを駁する六巻』(De regno et regali potestate adversus Buchananum, Brutum, Boucherium et reliquos Monarchomachos libri sex)で使用して以来、人口に膾炙する言葉になったものである。したがって、「モナルコマキ」が暴君放伐論を展開したことは事実だが、暴君放伐論という教説ないし教義を「モナルコマキ」という固有名詞に転調させて、モナルコマキを、暴君放伐論一般を指す普通名詞にするのはやはり本末転倒であろう。暴

- 君放伐論は古典古代以来、連続と続く思想的系譜があるのであり、その意味では「モナルコマキ」はその流れのなかで出現した一歴史事象——決定的に大きな事象だが——にすぎない。「モナルコマキ」という訳語の問題性に関しては、R・トロイマン『モナルコマキ——人民主権論の源流——』小林考輔・佐々木高雄訳、学陽書房、一九七六年のなかの佐々木高雄氏による「解題」(一一九—一二〇頁)を参照されたい。後注(4)に挙げる各参考文献もあわせて参照のこと。
- (2) 暴君放伐論の歴史に關してはさしあたり、Oscar Jaszi and John D Lewis, *Against the Tyrant, The Free Press*, 1957. Wilfrid Parsons, "The Medieval Theory of Tyrant", *The Review of Politics*, vol. IV, 1942, pp. 129-143.
- (3) ソールズベリのジョンの暴君論についてはさしあたり、柴田平三郎「中世の春——ソールズベリのジョンの思想世界」慶応義塾大学出版会、二〇〇二年を参照されたい。なお、後注(17)も参照。
- (4) A・P・ダントレーヴ『政治思想への中世の貢献』友岡敏明・柴田平三郎訳、未来社、一九七九年、六一頁。Oscar Jaszi and John D Lewis, *op. cit.*, pp. 264-265. なお、「モナルコマキ」を代表する著作ステファヌス・ユニウス・ブルトウス『僧主に対する権利の主張(ウインディキアエ)』には、城戸由紀子氏による優れた邦訳が完成している。巻末に付けられた詳細な「訳者解説」は文字通り一般の蒙を啓いてくれる必読の労作である。『僧主に対するウインディキアエ』東信堂、一九九八年。同時に、「モナルコマキ」に關しては、政治思想史の各概説書(欧米・日本のを問わず)の記述は別として、纏まったモノグラフとしては邦語訳のあるR・トロイマン、前掲書。また我が国における数少ない貴重な研究として菅見のかざり、山下威士・丸山正次「モナルコマキ研究序説——16世紀の国家理論、特に*Vindiciae contra tyrannos*をめぐって——」(埼玉大学紀要 社会科学学篇 第25巻、一九七七年)がある。
- (5) 『命題集注解』の当該個所のテキストは、A.P.D. Entreves, (ed.), *Aquinas: Selected Political Writings*, Basil Blackwell, 1970, pp. 180-185.
- (6) R.W. and A.J. Carlyle, *A History of Mediaeval Political Theory in the West*, vol. VI, William Blackwood & Sons LTD, 1936, p. 81.
- (7) ダントレーヴ、前掲書、六一頁。
- (8) Oscar Jaszi and John D Lewis, *op. cit.*, p. 26.
- (9) 引用は、R.W. and A.J. Carlyle, *op. cit.*, vol. VI, p. 81.
- (10) R・トロイマン、前掲書、五六—五七七頁。

- (11) ボダンの抵抗権に関しては、佐々木毅『主権・抵抗権・寛容』岩波書店、一九七三年、二二二―二二七頁。
- (12) 引用は、R・トロイマン、前掲書、四七頁。
- (13) 城戸由紀子訳、前掲書、一六五頁。
- (14) 『統治二論』加藤節訳、岩波書店、二〇〇八年、三七七頁。
- (15) *De Regimine Principum*、『君主の統治について』柴田平三郎訳、慶応義塾大学出版会、二〇〇五年」
- (16) 拙稿「トマス・アキナスの《混合政体論》」〔獨協法学〕第七八号、二〇〇九年六月。
- (17) ソールズベリーのジョンの暴君論、およびジョンの思想の全般については、柴田平三郎、前掲書、およびH・リーベシュッツ『ソールズベリーのジョン 中世人文主義の世界』平凡社、一九九四年を参照されたい。
- ちなみに、トマスがジョンを知らなかった、と受け取れる解釈が存在する。それはT・ジルビーで、彼は十二世紀の知的世界で学問の三重の区分——倫理学・経済学・政治学——がおこなわれていたと指摘した後で、こういつている。「その最も初期の政治論文はソールズベリーのジョン(一一八〇年没)の『ポリクラティクス』で、それはトマスによって言及されていない、キリスト教君主の諸義務についての体系的な説明である」。Thomas Gilby, *The Political Thought of Thomas Aquinas*, Chicago UP, 1958, p.12. 確かに、『君主の統治について』のなかにジョンの名は一回も登場しない。ジョンがトマス以前の中世の暴君放伐論の最も著名な展開者であること、そしてまたトマスが希代の読書家であったことを思うと、このことはまことに奇異な印象を与える。しかし、旧約聖書「士師記」(三・一四以下)のエフドによるモアブの王エグロンの殺害の挿話を引用した一節(50a)で、「過度の僧主制が耐えがたいものである場合、僧主を殺害し、民衆の自由のためにはわが身を晒すのは有力な人士にとって有徳な行為であるとする見解もなされてきた (*quibusdam visum fuit*)」というその「見解」がジョンを指していることは十分に想像できる。というのも、本文で記したように、このエフドのエグロン殺害の記事はジョンによって既に『ポリクラティクス』のなかで暴君殺害の正当化の例話として使用されているからだ。
- 『君主の統治について』の校訂注釈者I・T H・エシユマンが当該箇所(注)に「Johannes Saresburiensis, *Policraticus*, VIII, 18 (788 c) -20 (794 b)」と記しているのも、そういう判断があるからであろう。前掲『君主の統治について』一一〇頁参照(2)だ。したがって、私に Arthur P. Monahan, *Consent, Coercion and Limit: The Medieval Origins of Parliamentary Democracy*, McGill-Queen's UP, 1987, p.174. に賛成である。彼はこういつている。「トマスはソールズベリーのジョンの『ポリクラティクス』のテクストとその暴君殺害の正当化についてよく知っていた。そして、彼は『君主の統治について』

- て」のなかでとくにこの問題について論じている」。
- (18) 例えは、その早い段階での解釈は、Wilfrid Parsons, “St. Thomas Aquinas and Popular Sovereignty”, *Thought*, vol. XVI, no.62, 1941, pp.473-492. また関連して、第二次大戦後の中世政治思想史研究をリードした学者の一人、W・ウルマン (Walter Ullmann) の存在に触れないうわけにはいかなうであろう。その代表的概説書 *A History of Political Thought: The Middle Ages*, Penguin Books, 1965. 『中世ヨーロッパの政治思想』朝倉文市訳、お茶の水書房、一九八三年、一九一頁以下で、彼はトマスを人民主権の唱道者とはしていないが、限りなくそれに近い位置づけをおこなっている。この点に關しては、拙稿「十三世紀ヘアリストテレス革命」史観とトマス・アキイナス」(獨協法学」第五三号、二〇〇〇年を参照されたい。
- (19) 例えは、A・P・ダントレーヴなどは明確にこの解釈を否定している。彼はいう。「この観念が聖トマスの著作の中のいくつかの章句に疑いもなく発見されうるとしても、われわれは何人かの注釈者たちがそうしたように、トマスの教えの中に、人民主権の理念の主張が含まれているというように読み取ることは絶対にできない」。前掲邦訳書、五四頁。
- (20) Otto V. Guericke, *Political Theories of the Middle Ages*, trans by F. W. Maitland, Cambridge UP, 1938, pp.37-61. [*Das deutsche Genossenschaftswesen*, vol.3, 1881: 『中世の政治理論』阪本仁作訳、ミネルヴァ書房、一九八五年、七三頁以下]
- (21) J・B・モラル『中世の政治思想』柴田平三郎訳、平凡社ライブラリー、二〇〇二年、六九頁。
- (22) ヘルベルト・ヘルビック『ヨーロッパ中世の人民主権理念——十一〜十四世紀におけるその理論——』(『史学雑誌』第七五編第4号、一九六六年)、三五一〜三六頁。
- (23) ラウテンバッハのマネゴルトについては、さしあたり邦語文献だけを挙げれば、今野国雄「中世における人民主権の理念」(『西欧中世の社会と教会』岩波書店、一九七三年)、五一〜五九頁。
- (24) ヘルベルト・ヘルビック、前掲論文、三六〜三七頁。
- (25) 『神学大全』のテキストは、St. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, T. Gilby, et al, Cambridge UP, 61 vols, 2006. 引用文は現在刊行中の創文社版によるが、必要に応じて、ラテン語の原語を補う。創文社版の訳文にもラテン語の補充があり、その場合( )で括られていないが、読みやすさを優先させ、すべて( )で示すことにする。
- (26) トマスは「内乱」(sedition)について、こう述べている。「内乱は多数者集団の統一、即ち、市民、国、あるいは王国の統一に反対対立する。然るに、アウグスティヌスは『神国論』第二巻で、智者たちは、市民を規定して、『すべての多数者



- 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」がそれであるとしている、と述べている。だからして、内乱がそれに反対対立するところの統一とは、法と共通の利害の統一であることは明らかである。それゆえ、内乱は正義 (*justitia*) と共通善 (*bonum commune*) とに对立するものなることは明らかである。だから、その類からすれば、それは大罪 (*peccatum mortale*) である。そして、内乱によって襲われるところの共通の善が、闘争によって襲われるところの私的な善よりもより大であるだけ、それだけ罪もより重いのである」(ST, II-II, q.42, a.2)
- (27) Richard J. Regan, "Aquinas on Political Obedience and Disobedience", *Thought*, vol.56, 1981, pp.84-85.
- (28) A. P. タンターレーヴ、前掲書、五六頁。
- (29) R. W. and A. J. Carlyle, *op. cit.*, vol. V, pp.92-96. Thomas Gilby, *op. cit.*, p.289. *idem*, *Between Community and Society: A Philosophy and Theology of the State*, Longmans, 1953, p.290. Richard J. Regan, *ibid.*, p.82 ff.
- (30) 前掲拙稿「トマス・アキナスの『混合政体論』」。
- (31) Mulford Q. Sibley, *Political Ideas and Ideologies: A History of Political Thought*, Harper & Row, Publishers, 1970, p.244.
- (32) このことは、欧米・日本を問わず、代表的な政治思想史の概説書を繰くだけである程度わかることである。もっとも、中世政治思想の研究全体が古典古代および近代以降の政治思想の研究と比較して、いまだに立ち遅れている点を考慮すれば、トマス政治思想のなかの一意ツシユである暴君放伐論への関心が希薄であったとしても、驚くことではないかもしれない。
- (33) John Finnis, *Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory*, Oxford UP, 1998, pp.287-293.
- (34) John Finnis, *ibid.*, p.254 n.d. Jean-Pierre Torrell, *Saint Thomas Aquinas: vol. I The Person and His Work*, trans. by Robert Royal, The Catholic University of America Press, 1996, pp.169-171. またこの書の著者・題名・執筆年・献呈者の問題に関しては、前掲邦訳書『君主の統治について』のなかの私の「訳者解説」を参照されたい。
- (35) ヒトラー暗殺問題を含み、ナチズム全体に対するキリスト者の抵抗の問題に関しては、ここでは最新の文献としてハンス・マイヤー「第三帝国へのキリスト教的抵抗」河島幸男訳(西南学院大学 法学論集) 第四〇巻一号、二〇〇七年)のみを挙げるにとどめる。従来、ナチス・ドイツ第三帝国に対するキリスト教側の抵抗——組織としての教会および個々のキリスト者の——の問題の考察はどちらかというと、プロテスタントの抵抗のほうに比重がかかっていたようである。しかし、「訳者あとがき」が指摘するように(28頁)、第二次大戦終了までのドイツでは、全人口の約3分の2がプロテス

タント教徒、約3分の1がカトリック教徒であつて、少数派カトリックの抵抗を無視するとはできない。その意味でプロテスタントとカトリック双方の反ナチ抵抗運動を概観したものとしてこの論は貴重である(原書はわずか26頁。1994年刊行)。そこで、著者はヒトラーに対するキリスト者の抵抗は必ずしも統一的な運動とはなり得なかつた、という従来の研究の結論を大筋では承認するが、そのさい次のように語っている。少し長いが、トマス暴君論の受容がいかなる形をとつたか、が窺えるので、あえて引用する。「この運動は、それゆえ、自分たちの行動のために統一した根拠付けを採用しなかつた。そこでは、体系的な、自己完結した暴君放伐論(Tyrannomachie)も展開されなかつた。しばしば、ずっと昔の思考伝統に支えが求められた。かなりの人たちが古ぼけた抵抗権の理論と暴君殺害の理論とを掘り起こそうと試みた。新しい政治秩序を根拠づけるためには自然法の論拠が導入された。その際、カトリック教徒はトマス主義の伝統を、プロテスタント教徒はルター主義、カルヴァン主義あるいは啓蒙主義の伝統を想起した。

国法学における法実証主義全盛の時代には、古い暴君「殺害」理論や抵抗権理論の残滓は教科書や大学の授業から抹消されていた。その結果、抵抗を決意した人々は、ナチズムという途方もない現象に対して適切な哲学的・法律学的案内なしに相対しなければならなかつたのである。そこで彼らは、直接に最盛期中世のスコラ学や宗教改革の伝統に結びつかざるを得なかつた。抵抗運動の内部では法哲学的・神学的思考のルネサンスが生じた。その場合、現代の暴君制は、古典的理論のような、君主制原理の退廃現象としてはもはやとらえられないということが、明らかとなつた。むしろナチズムは大衆運動に基礎を置き、その成功期には極めて広範な支持を確保しえたから、そこには、いわば《民主的暴君制》(demokratische Tyrannis)とでもいえる、一つの新たな形態が出現したわけである。それに対応して、従来、支配権の不当な篡奪という特徴付けとは異なる、別の問題が前面に登場した。すなわち、それは、正当な指導の委託から個人的恣意への理解しがたい転落、憲法の空洞化と破壊、党と国家の同一化である。

たとえば暴君(Tyrann)という言葉は、1944年7月20日事件「ヒトラー暗殺未遂事件」の陰謀家たちの間でよく使われた言葉であつた。それは、たいていの場合、アウグスティヌス、ルターあるいはカルヴァンにおける場合と同様の意味で、即ち内面的腐敗、一人の人間の倒錯現象を特徴づけるために用いられた。この暴君像は数多くのニュアンスをもち、全く一様ではなかつた。それは憲法秩序の反対像とよばれたり、あるいは——近代の発展の頂点として——道德的拘束から解除された《権力の魔性》(Dämonie der Macht)と名付けられた。そこでは一つの終末論的な響きさえ吹き込まれることになつた。特にルター的な《アノミア》(anomia)という概念が具体的な国家状況に適用される場合が、そんであつ

た。

抵抗運動に接近したカトリックの神学者たちの間では、トマス主義の出発点を補充して集団的な緊急防衛の権利を展開する傾向が生じた。これは、原理としては、既に正義の戦争という古い理論(正義論)の土台となっていたものである。トマス・アクィナス「13世紀の神学者・哲学者」の場合には、暴君に対するいかなる暴力的行動も、厳格に《公共ノ権威》(*publica auctoritas*)、つまり公式の委任に結び付けられていた。単純な権力篡奪者の場合には、誰が彼を片づけてもよかつたが、それはごく限られた場合であつた。この思想のさらなる発展は、現代の暴君が技術と大衆暗示との手段によつて民衆への攻撃者となる可能性が途方もなく高まつたということ、計算に入れなければならなかつた。行動への委任もまた、現代の、全体主義的手段によつて武装された国家においては、暗黙のうちに民衆のより良い多数派によつて与えられ得た。しかし、体制側が抵抗の公共的な兆しを弾圧するに十分な力を持っている場合には、殉教の行為(*Actus Martiris*)もまた、決して輝かしい感動的な力を發揮し得なかつた。」(17—19頁)。