

トマス・アクイナスの《混合政体論》

柴 田 平三郎

一 はじめに

西欧政治思想の長い歴史において、「君主政」(一人の支配)・「貴族政」(少数の支配)・「民主政」(多数の支配)の三つの支配形態の組み合わせよりなる「混合政体」が最善の政体であるとする理論が古典古代以来、長い系譜をもっていることは周知の通りである。¹⁾

この《混合政体論》は古代ギリシアではプラトンと、なかんづくアリストテレスによって展開され、ついでローマ時代に入ると、ポリュビオスとキケロによって主唱されたが、その後十三世紀の中葉、西欧中世にアリストテレス『政治学』が紹介されると、それを咀嚼したトマス・アクイナスによって取り上げられたものの、本格的に再生を見るのはルネサンス期のフィレンツェとヴェネツィア、そしてとりわけチューダー期イングランドであるとされる。

さらにまた、この政体論は十七世紀、内乱前夜のイングランドで「我が政体は混合政体である」と宣言したチャールズ一世の発言に予示されるように、やがて名誉革命を成功させるイングランドの政治文脈において「君主政」・「貴族政」・「民主政」の三要素が各々、議会に参集する「国王」(King)・「上院議員」(Lords)・「下院議員」(Commons)のそれとして「国制」(Constitution)を構成することになり、いわゆる「立憲主義」(Constitutionalism)の統治原理として十八世紀のアメリカ合衆国へとつながっていくのが定説となつていく。

しかし、この定説は今日の進捗した中世立憲思想研究の水準においては、かなりの修正を余儀なくされている。⁽¹⁾いま立憲主義が次のごとき含意、すなわち統治権力はそれが正当なものであるためには法(基本法)憲法(Constitution)によつて制限を受けるべきであり、そうした正当な統治権力の成立にはなによりも被治者の同意が必要で、その同意は代表者から成る議会を通じて表明されねばならない、とする内容のものと理解すれば、そうした基本概念は実は西欧中世の十二世紀に復活したローマ法の法学者たちの世俗統治についての理論的活動と、そのローマ法の知識を自己の教会統治に巧緻に組み入れた教会法学者たちの活動の、聖俗双方にまたがる領域にその形成の起源があることが立証されているからである。

さて、トマスの混合政体論もまさにそうした立憲主義・立憲思想形成史の大きな論脈のなかで展開されていることとは否定できない。そのことを十分に念頭に入れながら、本稿ではトマスの政体論それ自体の理解に焦点を絞ることとしたい。というのも、すぐ後に触れるが、トマスは一方において混合政体を最善の統治形態とする主張を述べながら、もう一方においては明らかにそれを否定するかのような、君主政を称揚する議論を展開しており、彼の真意は果たしてどちらにあるのか、という解釈上の問題が存在してきたからである。そこで、まずこの二様の発言の典拠(locus classicus)を彼の著作のうちに確認することから始めることにしよう。

二 君主政論と混合政体論

トマスはどこで《混合政体》を最善の統治形態とする発言をしているのだろうか。これに関しては、明示的な典拠はたった二箇所にすぎない。『神学大全』(Summa Theologiae. 以下、S. T. と略)のなかにおいてである。⁽¹⁾ その最初の例は、以下のものである。

「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の本質に属する。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』第三巻でのべているところにしたがうと、そのなかの一つは王制 (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 sula) による支配であり、これに対応するものが法学者の解答 (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 (plebiscita) 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、そこではいかなる法も成立することはない。さらに、以上の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。こうした国制に対応するのが、イシドールスがのべているごとく、「貴族たちが人民ともども確立・認可したところの」法である。」(S.T., II-1, q. 95, a. 4.)

そして、もう一つの箇所はこうである。

「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参与するように配慮することである。けだし、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つて、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(regimen)、もしくは主権者確定(ordinatio principatum)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、一人が卓越さにもとづいて(secondum virtutem)支配するところの王制、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——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(よ)べ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、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、そして首長たちが人民のなかから選ばれることができ、またか

れらによって選ばれるかぎりにおいて民主制、つまり人民の権力であるというふうには、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。」(S.T., II-1, q. 105, a. 1.)

これら二つの典拠において、トマスが混合政体を最善の統治形態と主張していることに疑いを差し挟む余地はない。いずれの箇所においても、彼はアリストテレスの権威——すなわち、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、正しい統治形態(君主政・貴族政・ポリテイア)とその墮落形態(僭主政・寡頭政・民主政)の六つの形態分類を示す(Aristoteles, Pol., III, 7)。——に依拠して、「君主政」・「貴族政」・「民主政」の組み合わせから成る体制を最善のものと語っているのである。

ただ、その場合、これら二箇所の論述に、それなりの特色が存在することは注目しておいたほうが良いであろう。すなわち、前者の例(第二——部第九五問題第四項)では、各政体の統治のあり方の相違が「法」——それぞれ「君主の勅法」・「法学者の解答」と「元老院議決」・「平民会議決」が挙げられている——のそれに求められ、アリストテレスに加えて、さらに教会の権威としてイシドールスが援用されている。

これに対して、後者の例(第二——部第一〇五問題第一項)では、各政体の統治内容の相違が支配者のもつ「徳性」(virtus)——ただし、「君主政」と「貴族政」の場合のみ、「徳性」＝「卓越性」(virtus)が挙げられ、「民主政」の場合には、「人民」の徳性は言及されず、ただ「首長」を選ぶ権利だけが語られている——に求められている。

確かに、これらの点はトマスの混合政体論を吟味するとき、見落とせない問題であるが、内容に立ち入った細かな分析は後に回すことにして、ここではトマスが間違いなく混合政体論を肯定的に展開している明示的な事実を確

認するにとどめる。

次に、トマスが《君主政》こそ最善の統治形態であると主張を述べている個所に目を転じたい。この点においては、彼の明示的な発言は混合政体に関するそれよりもはるかに多い。まず、同じ『神学大全』のなかで、こう語られている。

「世界は一なるものによつて統宰されるとすべきは当然である。けだし、世界統宰 (gubernatio mundi) の目的は本質的に善なるもの (essentialiter bonum) すなわち最善なるものに存する以上、世界統宰もまた当然、最善のそれではならぬ。最善の統宰は、しかるに、一なるものによつておこなわれる統宰である。その理由はとくに、統宰とはまさしく、統宰されるところのものを、目的すなわち或る善へ向かわしめることにほかならない。善性 (bonitas) の特質 (ratio) には然るに一性 (unitas) が属しているのであつて、これは、ボエティウスが『哲学の慰め』第三巻のなかで、万物は「善」を希求することく、同様にまた、それなくしては存在することができない「一たること」を希求する、ということによつて証明しているところである。まことに、それぞれのものが存在するのはそれが一なるかぎりにおいてなのであつて、さればこそ我々は、事物が自己の分割 (divisio) に反抗して極力戦うものなるかぎりにおいてなのであつて、またそれぞれの分解はそのものの失落 (defectus) に由来するものなることを見るのである。そしてこのゆえに、多を統宰する者の志向するところも、一体性 (unitas) なしは平和 (pax) に存している——。ところで、一体性の自体的な因 (causa per) は一なるものでなくてはならぬ。事実、多者は、自己が何らかの仕方で合一されているものならぬかぎり、多を合一し和合せしめることのできないものなることは明らかである。だが、自体的に一なるものの方が、合一され

た多者よりも一層ふさわしき一層優れた仕方で、一体性の因たることができる。だからして、多は多者によってよりも一者によってよりよく統宰されるわけである。最善なる世界統宰は、それゆえ、一なる統宰者に由来するとするほかはない。アリストテレスが『形而上学』第十二巻において次のように述べているのもこの趣旨による。『もろもろの有 (entia) は悪しく統べられることを欲しない。頭の多いのはよろしくない。頭 (princeps) は、やはり一人にしたがよい』。(S.T.I, q. 103, a. 3.)

ここに窺われるのはいうまでもなく、世界は神によって善なるものとして創造されたのであり、その世界の統治者は創造主たる唯一の神以外にはありえない、とする堅固なキリスト教信仰である。それゆえ、そこには「一者」による統治——その目的は「一体性」|| 「平和」である——こそが最善であり、「多者」の介入する余地はありえないのである。トマスはこの一者による世界統治をボエティウスとともに、またアリストテレスを援用して語っているが、これはもちろん大きくこの世 (mundus) の秩序構造についての、神学的説明であり、そのなかに存在する個々の人間的領域における一者の支配 || 君主政への言及ではない。そこで、彼はこう敷衍するのである。

「統宰 (gubernatio) ということにおける場合、我々は、統宰の理念 (ratio) つまり摂理 (providentia) それ自身と、その遂行・執行 (executio) という、二面を区別して考えなくてはならぬ。いま、統宰の理念にかぎりにおいては、神 (Deus) は一切を自ら直接に統宰する。だが統宰の遂行・執行にかぎりにおいては、神は或るものを他の或るものの媒介を通じて統宰する。」(S.T.I, q. 103, a. 6.)

こうして、世界の内部に存在するあらゆる人間共同体、たとえば教会のなかにおいても、そこでの一体性 \parallel 平和を保障するものは一人による統治であり、そうした君主政が最善の統治形態であることになる。そのことをトマスは次のように述べている。彼における君主政の擁護の論としてよく引用されるが、『対異教徒大全』(Summa Contra Gentiles. 以下、S. C. G. と略)の一節である。⁽⁴⁾

「教会の統治が最善の方法において確立されてきたことを疑う者は誰もいまい。というのは、『わたしによって王は君臨し、支配者は正しい掟を定める』(箴言一八・一五)と神が述べられているからだ。人民の最善の統治は一人による統治である。そしてこのことは統治の目的から明らかであって、それは平和ということである。統治をおこなう一人の人間の目的は臣民の平和と統合である。そして一者のほうが多者よりも一層よい一体性の因なのである。明らかに、教会の統治はそのように配慮されているので、一人の者が教会全体の頭の地位にいるのである。」(S. C. G., IV, 76)

トマスによる君主政擁護論の決定的な典拠は、いかなる著作に見出されるのだろうか。それは事新しく指摘するまでもないことであるが、キプロスの幼君のために献呈された君主鑑である『君主の統治について』(De Regimine Principum. 以下、D. R. P. と略)にはかならない。⁽⁵⁾ その書の随所で、当然のことながら、トマスは君主政こそが最善の統治形態であることを力説している。その理由として『神学大全』で述べられていたのと同じ理由、すなわちそれが神の宇宙(世界)支配の理法に適合している、という理由を彼は忘れずに挙げている(D. R. P., I, 3, 25; 12, 93-95)が、それ以外の理由として提示されているところに注目すれば、それらはほぼ次の三つに集約されるよう

に思われる。

まず第一は、政治支配者の最大の務めは民衆の平和的統一を創出することであるが、それは複数者よりも一者によつてこそ可能である、というのである。

「社会を形成する民衆にとつての善ならびに福祉とは、かれらの統一 (unitas) の保全であり、これが平和 (pax) と呼ばれるものである。もしもこの平和が失われると、社会生活の効用は消滅することになる。そして、相反目した民衆は、われとわが身がむしる重荷となる。それゆえ、平和的統一 (unitas pax) を確保することが、民衆の指導者にとつてなにより重要な目標でなければならぬ。支配者は、自分に従属する民衆のうち平和を実現しようか、しまいかと思ひ巡らすのは正しくないのであつて、それはちよつど医者が自分に託された病人を治そうか、治すまいかと思案するのが正しくないと同様である。誰でも、第一に思ひ巡らすべきは自ら追及すべき目的についてではなく、その目的のための手立てなのである。このために使徒パウロは、『エフェソの信徒への手紙』(四・三)で、忠実な民の一致を誉めて、こう述べているのである。『平和の絆で結ばれて、靈による一致を保つように努めなさい』。そういうわけで、統治が平和的統一を保つのにより有効であればあるほど、その統治は有益である。というのも、目的へとよりよく導くところのものを、われわれは、より有益と呼ぶからである。いまや、複数のものよりも、自ら一つであるものが、統一をより有効に実現しうることは明白である。それはちよつど、それ自体熱いものが加熱の最も有効な原因であるのと同じようなことである。したがつて、一人の人間による統治 (regimen unius) が、複数の人間たちによる統治 (regimen plurium) よりも、より有効である。』(D. R. P., I, 2, 17)

ついで第二に、この一者による支配ということは自然の秩序に合致しているとして、こう述べている。

「さらに、自然本性に適っているもののほうが最善の状態にある。というのも、自然はあらゆる場合に最善の働きを為すからである。ところで、すべての自然的統治は一者によって司られている。例えば、身体の諸部分の間にあつて、一つのもの、すなわち心臓がすべてを働かしているように、また、靈魂の諸部分の間にあつても、一つの力、すなわち理性が主として支配しているように、また、蜂の間にあつても単一の王が存在し、全宇宙においては、万物の創造主にして支配者である唯一の神が存在するように、である。そして、このことは条理に適っている。というのは、すべての集団は一者から派生しているからである。したがって、人為に基づくものが自然によるものを模倣し、そして、人為の業が自然的なものに類似するに依りて、より善いものになるとすれば、人間の集団の場合も、一人の人間によつて統治されるのが最善であることになる。」(D. R. P.: I, 2, 19)

そして第三に、このことはまた経験から明らかだ、というのである。

「このことはまた、経験に照らしても明白である。というのは、一人の人間によつて統治されていない領国あるいは都市は、分裂に悩まされ、平和を知らずに混乱するのが常だからである。それゆえ主が預言者エレミヤを通じて述べられた不満は、まさしく成就されているように思われる。すなわち、『多くの牧者たちが、私のぶどう畑を滅ぼした』(「エレミヤ書」一一・一〇)。これに反して、一人の王のもとで統治される領国や都市は、平和を享受し、正義のうちに栄え、繁栄を謳歌する。それだから、主は、預言者たちを通じて、大きな報いとし

て、次のように約束されたのである。すなわち、主は、かれらの上に一人の頭を置き、そしてかれらの間に一人の君主が立つであらう、と。」(D.R.P., I, 2, 20)

以上、トマスが君主政を最善の統治形態と語っている箇所はいくつかをみてきた。こうしてみると、彼が一方において、混合政体について肯定的に語りながら、もう一方においては、君主政を断固として擁護しているのを十分に確認することができたであろう。これは確かに、「外見上の矛盾した所説」(J・B・モラル)であることは間違いない。果たしてこの点でのトマスの最終的な意思はどちらにあるのか、をめぐって学者たちの間にさまざまな解釈がなされてきたのはある意味で自然なことといふべきであろう。そこで、次に、この問題についての従来の主だった解釈を瞥見してみることにする。

三 トマス政体論の諸解釈

トマスは果たして、君主政の支持者なのだろうか、あるいはそうではなく、混合政体の擁護者なのだろうか。それとも、そのような、あれか、これか、の二項対立の図式を彼のうちにもちこむこと自体が誤りであって、この二様の見解はなんらかの形で背後で一つに統一されているのだろうか。

いま結論だけを先取りして言えば、この最後の解釈が本稿の立場なのであるが、それを明らかにする前に、その一助として、従来の主要な解釈を振り返っておきたい。そのさい、はじめに耳を傾けておきたいのは、B・ティアニーの次のような指摘である。

「我々はしばしばトマスを、偉大な総合家であり、彼の時代に通用したすべての思想を取り込んで、それらを筋道の通った、首尾一貫した思想構造のなかに編みこんだ人物と考える。しかし、彼の政治理論と教会論を研究すると、その第一印象はまさに正反対である。トマスはまことに魅力的なほどに独自の存在に見えるが、首尾一貫していないようにも思われる。実際、彼が首尾一貫しているか、否かという問題は、理想の統治形態に関するトマスの思想を研究しようとするすべての学者にとって中心的な問題である。問題はもちろんトマスが政治理論についての完全な論文を決して書かなかったということ(彼の『君主について De Regno』という作品は未完成のままに残された)であり、教会論に関する体系的な論文も決して書かなかったということである。それにもかかわらず、トマスは教会と国家双方に関する統治の問題について様々な文脈で多くのことを書いている。結論的に言えば、それらの断片的な言説を纏めてみれば、一つの明白で、首尾一貫した教説が世俗の立憲思想の分野において生起しているということが主張できるように思われる。しかし、教会論の領域でそうした一貫した教説が存在するかどうかを見極めるのは、はなはだ困難である。⁽⁷⁾」

このティアニーの指摘はトマスの政治思想・理論を理解しようとする場合、基本とすべき認識である。トマスを語るとき、彼をア・プリオリに首尾一貫した体系家・総合家として見るむきがあるが、そういう予断はいったん捨てなければならぬ。この点は後に再度より詳しく触れるつもりであるが、事柄が政治的な問題に関する限り、その発言は断片的になされているというのがトマスの際立った特徴である。しかも、独立の政治論文としてはほとんど唯一のテキストとってよい『君主の統治について』が実は未完の作品であることは周知の事実である。そこから、近代の注解者のなかにはこの作品はトマスの手になるものではないとして、彼の二様の政体論——混合政体

論と君主政論——などそもそも存在しないのだ、とするような者さえ出現した。しかし、モラルも的確に指摘しているように、「これは匙を投げていること」⁽⁸⁾に等しい。したがって、問題はむしろトマスの政治言説には、少なくとも表見的には相互に矛盾するかにみえる見解が存在することをきちんと認めたいうえで、それらの矛盾や不一致の因つて来たる理由の解明に向かうのでなければならぬ。「整然たる体系的思想家」トマスにはそうした矛盾も不一致も存在しないのだ、とするかのごとき思い込みや予断はトマス政治思想の理解に資するものでは決してない。

トマスの政体論に関して近年の研究業績のうちで最も注目に値するのは、J・M・ブライスである。⁽⁹⁾冒頭にも記したように、西欧政治思想史における混合政体論の伝統は古代ギリシア、ローマのアリストテレスとポリュビオスに端を発した後、ルネサンス期のフィレンツェとヴェネツィア、および近代のイギリスで全面的に継承・展開されたものが定説であるが、彼の関心はこの定説に対して、トマスを嚆矢とする中世アリストテレス主義（アエギデイウス・ロマーヌス、オーヴェルニュのペトルス、ルツカのプトロメウス、アドモントのエンゲルベルト、パリのヨハネスら）における混合政体論の存在を際立たせることにある。いわば中世と近代の断絶説に対する連続説の強調である。

それゆえ、ブライスはトマスを明確に混合政体論者と捉えるのであるが、その際、次のように語っている。

「トマス・アクィナスはアリストテレスの『政治学』に影響を受けた最も初期の中世著作家であり、政治理論全体にとって最も重要な人物である。彼は、後の思想家たちによって彼らの目的に沿うように解釈され、心酔され、ときには反駁される、巨人である。人間を社会的・政治的動物とみなす観念、統治に参加する市民という観

念、支配者の数と質によつて政体の分類をおこなう観念、混合政体という観念、そういったアリストテレスの観念は大部分、トマスを通して得られたものであり、その他の多くの観念も彼を通じて中世の場に参入してきたのである。

にもかかわらず、彼の政治理論は非常に曖昧であつたので、さまざまな学者たちが彼のことを、絶対君主政の唱道者、制限君主政の唱道者、共和主義の唱道者、そして混合政体論の唱道者として引用することを許したのである。¹⁰⁾

ここでブライスは、トマスを絶対君主政論者から制限君主政論者、共和制論者、混合政体論者まで幅広く解釈する研究者たちのリストを「脚注」のなかに示している。その数は一八人の研究者の著書・論文にのほり、これまでの研究動向を知るのに大変有益である(ただし紹介されているのはもちろん結論だけであり、しかもここでは参照すべき基本文献が漏れていることもあつて、必ずしもバランスのとれた選択とはいえない憾みは残るが)。

ブライ스가指摘しているが、そのリストのなかで制限君主政説をとる研究者たちはおおむね制限君主政のことを混合政体と同一視しているようである。またそれ以外の研究者たちはトマスが最善の政体についてはつきりとした言辞を残していない、とするいわば政体不明示説をとっている。つまり、トマスの政体論をめぐっては、①絶対君主政説 ②混合政体説Ⅱ制限君主政説 ③政体不明示説 の三つのカテゴリーに纏められることができるのである。

そこで以下では、①絶対君主政説と、②混合政体説Ⅱ制限君主政説を代表する二人の研究者の見解をみておくことにしよう。

まずは、前者の代表として、C・H・マックルワインである。彼は西欧政治思想史の、それも近代以前を扱った概説書としては最も早い時期に執筆され、いまもなおその価値を失っていない『西欧における政治思想の発展——ギリシアから中世の終焉まで——』（一九三二年）のなかで、トマスの真の選択は「純粹、もしくは絶対君主政」(pure or absolute monarchy)であったと断じている。¹²この断定は彼がそもそも立憲主義形成史研究の一大権威であるだけに見過ごせない。おそらくブライスにも、そういう認識があつて、「脚注」の最初に挙げているのである。¹³

マックルワインによれば、トマスは君主の職務が共同体の他の独立した諸機関によつて施行されるような、近代的なタイプの「立憲的」(constitutional)君主政など考えてはいない。厳密な意味でそうした形態に似た「制限的」(limited)君主政理論の、公会議時代以前の、最初の唯一の明白な支持がなされているのは、マルシリウス・パドゥアの『平和の擁護者』第一巻においてである、という。すなわち、トマスの考える君主の責任は法の創始者である神に対して負うものであつて、その神に君主のすべての権威は立脚している。したがつて、厳密に法的意味においては、君主は彼の王国における人定法の正規の執行において「絶対的」(absolute)な存在なのである。ここでは彼は上位者も同輩者もたず、いかなる人間にも責任を負わない。強制力という意味での人定法に関して、君主はまったく自由であり、「法から解放されている」(legibus solutus)。君主に逆らう令状なし、というプラクトンの法格言に等しいもののように。

他方、トマスは君主が真の君主であつて暴君でないならば、法の指導に服する者でもあることを認める。しかし、臣民との世俗的關係においては、王は「絶対的」な存在であり、その意味ではロード・アクトンのよく知られた言葉——「トマスは最初のホイッグである」——は当を得ていないという。

マックルワインによれば、この結論は『神学大全』からの引用においても、『君主の統治について』の各箇所においてもそう確証できる、という。もともと、統治形態としての純粹君主政 (pure monarchy) を選択するさいに、トマスは自分が「哲学者」アリストテレスと必ずしも一致しているわけでないことに気づいていたという。アリストテレスにとつて、そして『君主の統治について』を書き継いだルツカのプトロメウスにとつても、君主政は真の「政治的」(political) な統治ではなかった。なぜなら、そこには交替で支配し、支配される「市民」は存在せず、常に支配され、支配することの決してない「臣民」しか存在しないからだ。後世の著者は、われわれはその下で生活する統治に参加し、統治に正当な役割をもたないならば、自由ではない、と考えた。彼にとつて自由な統治とは、自己統治であり、それ以外のものではありえないのだ。それゆえ、共同体が、たとえ自発的であろうと、そのすべての命令権 (imperium) と権力 (potestas) とを一人の人間に付与するときには、その共同体は自由を失い、その構成員は「臣民」(subditi) となることにおいて、「市民」(cives) であることをやめることになる。

それにもかかわらず、トマスは慎重な考慮のもとに、真の、しかし「絶対的」な王の「臣民」であることのほうを選んだという。そして、そうすることにおいて自分自身なおも自由市民だと考えたのである。トマスの理想は、そのなかのすべての者に最高度に達成しうる福祉を保証する最善のものとしての、共同体のための「体制」(regime) であつたが、かならずしも共同体の「体制」ではなかった。そして、これが、頭に対する身体の然るべき関係が、そして多分、心臓に対するその関係が、無視されているような政体よりも、より真実に自然の有機的原理にしたがったものであるとトマスの考えるゆえんだ、というのである。そして、最後にこう結んでいる。

「トマスは純粹君主政を説く当時のすべての主唱者のうちの最大の人物である。」^[14]

このように、マックルワインによれば、トマスは純粹・絶対君主政主義者とみなされている。ところで、彼はいままできた叙述に二つの「脚注」を入れて、自己の解釈を補強している。一つは、厳密な意味での「制限的」君主政理論の、公会議時代以前の、最初の明白な支持は、『平和の擁護者』第一巻においてである、という件のところである。そこで、彼は『君主の統治について』(第一巻第六章)や、『アリストテレス『政治学』註解』(第一巻第一章)で論じられている、僭主の悪行に対するいくつかの対応策の議論に、トマスにおける「制限君主」の可能性の余地のあることを示唆している。しかし、その結論は「彼(トマス)の選択は、王が『絶対的』である純粹君主政にある⁽¹⁵⁾」として、変更されてはいない。

もう一つの「脚注」は、君主政がトマスによって好まれた統治形態であり、そのことは『神学大全』の引用においても、『君主の統治について』の各箇所においてもそう確証できる、という件のところである。そこで、彼は『神学大全』(第一―一部第一〇五問題第一項)における混合政体論と、『君主の統治について』(第一巻第二章)での純粹君主政論の対立の存在についてはじめて言及している。しかし、マックルワインは『神学大全』におけるトマスの混合政体についての叙述にある「人民」の要素とは「君主の単なる選出」の役割にすぎない、と述べて、そこから選挙君主政であれ、世襲君主政であれ、君主の権威は揺るがず、「全体として、十三世紀におけるヨーロッパの必要性に最もよく合致した王の統治としての一般的形態として、トマスの成熟した選択は選挙によるものである⁽¹⁶⁾」と、なかろうと、純粹君主政であると思われる。

ともあれ、このように、マックルワインはトマスを絶対君主政の主唱者と言い切っている。この解釈に、改めて、なにか新しい解説を施す必要はないであろう。彼がトマスのうちにみられる混合政体論をほとんど無視している――いままた、「脚注」の叙述にもかかわらず――背景には、そもそも「近代的なタイプの『立憲的』君主政」

や「制限的君主政」などという観念の明示的な支持がなされるようになるのはトマス以後の、公会議時代とマルシリウス・パドゥアの『平和の擁護者』においてなのであって、トマスにあっては、そのような観念の積極的な展開を想定することはできない、という固定認識があるようだ。

さて、現在の研究水準においては、もはやこうした①絶対君主制説は説得力をもたなくなっている。マックルワインから既に四分の三世紀以上も経過しており、その後のトマス政治思想研究の進捗の結果、②制限君主政説Ⅱ混合政体説および③政体不明示説のカテゴリの枠内で考察が展開されているといってもよい。そうして、さらに言えば、そこにおいては②混合政体説を積極的に認めようとする論稿が優位を占めているように思われる。ただし、上でみたように、マックルワインもその「脚注」で『神学大全』のなかの混合政体の叙述における「人民の要素」に触れている。そしてそれを「君主の単なる選出」の役割にすぎないと一蹴しているが、しかしそれでもその点を黙殺しているわけではないことはやはり記憶に留めておかねばならないであろう。それはトマス政体論理解の一つのポイントを衝いているからである。

次に、トマスの混合政体論を積極的に評価しようとする近年の業績を代表するものとして、J・M・ブライスの見解をみてみよう。彼はどのようにトマスを混合政体論者とみなすのだろうか。

古代以来の混合政体論の系譜のなかで、従来閉却されてきたトマスを嚆矢とする中世アリストテレス主義における混合政体論の存在を復権させること、この点にブライスの主要な関心があることは既に述べた。では、トマスはアリストテレスの混合政体論をどのように咀嚼して、自己の時代に適用しようとした、というのか。

ブライスはアリストテレスの混合政体論のうちにある二組の概念枠組みに注目する。一つは、権力を所有する者の数（一人・少数・多数）と質によって成り立つ六つの政体分類（君主政・貴族政・ポリテイアの三つの善き統治

形態と、僭主政・寡頭政・民主政の三つの墮落形態)であり、もう一つは、四つの支配類型 (regal・political・despotic・economic) である。前者を統治の「形態」(forms)、後者を「方式」(modes of rule) とブライスは呼ぶが、わけても権力がいかに行使されるか、ということに関係している「方式」——アリストテレス自身は必ずしもそれを重大視してはいたとはいえないにもかかわらず——は中世の混合政体論において、ことのほか重要な意味をもつこととなったという。すなわち、これら四つの類型のうち political rule (政治的支配) と regal rule (王政的支配) はともに自由市民の支配ではあるが、前者は市民が交互に (in turn) 支配し、支配されるのに対して、後者は全権力を独占する一人の人間が支配する方式のことである。¹⁷⁾

アリストテレスの場合、混合政体とは二つ以上の統治「形態」による権力の共有・結合のことと考えられている。¹⁸⁾ 彼にとつての理念上の最善の統治形態は絶対君主政ないし貴族政であるが、それらが現実には期待できないために (君主が神のごとき存在である場合にのみ君主政は最善であり、少数者が最高の徳性をもつ場合にのみ貴族政が最善である)、各階層の徳性を公正に統合・具現する中庸で、正しい、安定した混合政体、もしくは富者と貧者の両極が一つに吸収される単一の間階層の政体がよしとされる。

このアリストテレスの概念枠組みと用語法をトマスはどのように駆使して、自己の混合政体論を展開したのだろうか。アリストテレスの『政治学』が十三世紀西欧中世に導入されるのはトマスの友人ムールベケのグイレルムスによるラテン語訳を通してであることは周知のことに属する。トマスはこのグイレルムス訳の『政治学』を読み、そこにある「支配方式」(regal・political・despotic・economic) の用語法が自己の置かれた政治状況の分析と処方役立つと直感した。実は、その当該部分のグイレルムスによるラテン語訳はアリストテレスの誤訳であり、それゆえグイレルムス訳に依拠したトマスも誤読をおこなったことになるが、そのトマスの読み方と用法を起点とし

て、その後の中世アリストテレス主義の混合政体論は独特の展開を見せていくというのである。では、その誤訳とはいかなるものだったのだろうか。

問題のポイントは、regal ruleとpolitical ruleについての理解の相違にある。アリストテレスは「統治形態」はただ服従者の数によって相違するという理論を紹介した後で、この点を次のように語っていた。

「国家指導者と王の違いはといえば、一人で君臨する場合は王(βασιλευς)であるが、王と同様に「国を治める」知識の原則に従いながらも、かわるがわる(kata mepos)支配者となり、支配される者となる場合には国家指導者(πολιτικός)なのである。」(Pol. I, 1, 1252a)

アリストテレスのいう意味ははっきりしている。すなわち、全権力を独占する一人の者が自己の意志によって支配する「方式」が王政的支配であり、統治の知識の原則に従って市民が交互に支配し支配される「方式」が政治的支配だといっているのである。グイレルムスはこの王政的支配と政治的支配(βασιλευς-πολιτικός)をそれぞれregale-politicumというラテン語に置き換えたが、その際はアリストテレスのいうkata mepos(かわるがわる)——市民が交互に支配者となり服従者となる——という表現をsecundum partem(役割||職務によって)と訳した。すなわち、

「一人の者が支配するとき、それは王政的支配(regale)である。これに対し規律の言葉に従って(secundum sermone disciplinae)一人の者が役割によって(secundum partem)支配することも服従するとき、そ

れは政治的支配 (politicum) である。」(Pol. I, 1, 1252 a)⁽¹⁹⁾

これは端的に誤訳といわねばならない。つまり、ここではアリストテレスから離れて、regale (王政的支配) においても、politicum (政治的支配) においてもともに支配者は一人の人間 (王・君主) とみなされているからだ。アリストテレスにおける平等な市民による交替支配的な含意は、ここでの politicum という用語のうちには存在していない。では、この場合、「規律の言葉」とは何か。それは支配者を拘束し、彼を役割によっては服従者にもさせる「法」のことでなければならぬだろう。そして、グイレルムス訳に基づいてトマスが解釈したのも、まさにそういう意味においてである。『アリストテレス『政治学』注解』の当該箇所をトマスはこう記している。

「一人の者がすべての者を無条件に支配するとき、それは王政的支配 (regimen regale) と呼ばれる。しかし、一人の者が知識の原則に従ってその者が役割によって支配するとき、すなわち政治的規律を通して提起された法に従って (secundum leges) 支配するとき、それは政治的支配 (regimen politicum) である。すなわち、いわばその者の権力に係る事柄に関して、彼は役割によって (secundum partem) 支配し、法に服するような事柄に関しては、彼は役割において服従者である。」(In Libros Politicorum, I, 1, 15)⁽²⁰⁾

このように、アリストテレスにおける regal rule (王政的支配) と political rule (政治的支配) の相違をトマスはグイレルムスの誤訳を基礎として、自己流に抽象化した、という。すなわち、前者を自己の意思に基づいて絶対的な支配をおこなう一人の者 (王・君主) の支配とし、後者を「法」に従って支配をおこなう一人の者 (王・君主)

の支配としたのである。

この場合、確かにトマスの解釈する後者の政治的支配 (*regimen politicum*) は、平等な全市民が交代で支配の任に当たる、つまり交互に支配し支配されるというアリストテレスの観念とは異なっている。すなわち、トマスのいう「政治的支配」はあくまでも一人の人間による君主政を基本としているからだ。しかし、トマスにあっては、君主政が統治の基本でなければならぬという認識は牢乎たるものであり、そのうえでその支配が「絶対的なもの」か、「法に従ったもの」か、を問うことこそが重要だったのである。

そして、ここで念のために、ブライスを補足しておけば、周知のように、トマスにとって、法とは「人間的行為の規則・基準」(S. I, II, q. 90, a. 2)であり、「人間生活の究極目的である幸福・至福」にかかわる「秩序づけ」¹¹「共通善への秩序づけ」(ibid, a. 2)であり、その秩序づけは「人民全体か、もしくは全人民の代理として統治する者に属する」(ibid, a. 3)。それゆえにまた、その「法を制定すること」は「全人民にか、あるいは全人民の配慮を委ねられている公職者」(ibid, a. 3)に属することであった。

したがって、トマスのいう *regimen politicum* は同じ君主政ではあっても、支配者の意思によって支配される絶対君主政である *regimen regale* とは決定的に相違している。それは法に従う支配であり、その法は一人の支配者の意思ではなく共同体の意思、つまりその共同体の成員である全人民の意思の具現であり、そういう共同体全体によって確立された法に従って支配をおこなう君主政なのだ。そして、見落としてはならないが、*regale*ではなく、*politicum* であるこの *regimen* はトマスにとって、それ自身が「混合政体」にほかならないのである。すなわち、少数の賢者（貴族政）と全人民（民主政）の意思によって「宥和」された *politicum* な君主政である。ブライスは言う。

「regal と political」の権力の区別を把握できず、混合政体における political king を支持するトマスの考えを把握できない者は、こじつけの解釈に訴えることなしには自分の立場を完全に意味あるものにすることはできない。……………」

最善の統治として混合政体を選ぶトマスの選択は、全体としてそれが共通の利益に奉仕するからという彼の下の結論の結果である。それを推薦する顕著な点は、どれか一つに主権を認めるのを拒否することで、一者、少数者、多数者のいずれの専制をも避けることだ。トマスは共同体の権力がそれを通して明らかになる制度について曖昧であるが、彼の目的については曖昧ではない。統治の問題は彼にとって形而上学の問題ではないので(彼の解決が神の意志と一致することを彼は示すことができるとしても)、彼は権威の源泉について思い迷うことはない。統治において代表され、彼を抑制することのできる人民を支配する political king は最もよく共通善を推進するであろう。それがトマスにとって最も重要な支配の基準である。⁽²⁾

以上が、トマスの政体論に対する、ブライスの混合政体説である。もちろん、これは彼の論旨の、あくまでも概要の確認でしかない。だが、その枠内からだけでも、マックルワインの見解から既に相当の研究の進捗がなされているのを推量することができよう。

四 トマス政体論理解の基礎視角

トマスの政体論に対して、否、それにとどまらず、それをも含む、彼の政治思想それ自体に対して、どのように

接近したらよいのだろうか。

ブライスの結論——すなわち、トマスにとつての最善の統治形態は貴族政（少数の賢者）と民主政（全人民）の意思によって宥和された *politicum* な君主政、換言すれば断じて *regale* ではない君主政、いわば混合政体的君主政である——に、概ね賛成というのが本稿の結論でもあるのだが、それに至る別の面からのアプローチを考えてみたい。

まず大前提として、トマス政体論に対する基礎的な視角を設定しておきたいと思う。それは、上述でも若干触れておいたように、「整然たる体系的思想家」トマスという映像の呪縛からひとまず自由になることである。この点については、既に別稿において指摘したことがあるが、以下での論述に重要なので、改めて言及しておきたい。

確かに、これまで多くのトマス学者たちが指摘してきたように、トマスの政治教説に接近しようとするならば、その背後にある彼の神学的・形而上学的思惟体系を問題にしなければならないというのはほとんど常識の域を出ないことであろう。

「われわれは『神学大全』をトマスの政治的教説の凝縮した言明としてではなく、彼にとつて政治理論というものが、いかにその背後のより広い神学的枠組みから離れられないかの表示としてみななければならない」²³。

これは比較的近年（一九九三年）に公刊された、中世政治思想の概説書のなかでC・ニードマンとL・フォーハンが述べている言葉であるが、同一の考えは既に半世紀以上も前の、一九三九年の時点でA・P・ダントレーヴによって表明されていた。彼は著名な哲学史家たちによって長い年月をかけて蓄積されてきたトマス研究の成果を

踏まえたうえで、中世政治思想研究の画期をなす著作を執筆したが、そのなかでこう述べていた。

「聖トマスは、彼自身の政治理論について明快な説明を残念ながら残していないと、ときには慨嘆される。だが、彼の著作のなかに含まれているあれこれの言表から、そうした理論の大綱を再構成することはかなりたやすいものである。もっともその場合、われわれはそれらの言表が収まっている全般的枠組みを忘れてはならないし、またこの言表にその意義を付与している全般的枠組みを忘れてはならないことが前提であるのだが」。

これは確かに、その通りであろう。であるがゆえに、私もトマス政治思想の基底にある神学的²⁵⁾形而上学的基礎を確認する作業をおこなってきた。だが、問題はこういう認識にア・プリオリに囚われすぎると、トマスに内在する経験的視点の存在をときとして見逃してしまう虞があるという点である。それは決して杞憂ではない。というのも、実はダントレーヴ自身が次のように語っていたからだ。

「伝記的な詳細はトマス・アキナスの政治思想の解釈にあたってはほとんど、あるいはなんらの意味も持っていない。彼の学者としての、平穩無事な生涯は修道院と教室という「俗世間から」比較的隔離された場のなかで費やされた」。

これは碩学ダントレーヴらしからぬ発言である。五〇年に満たないその生涯のすべてを修道生活に捧げつくし、神学と哲学の探求以外には目もくれなかったトマスの一生をみれば、そうした発言を漏らすにいたるのは自然なことかもしれない。だが、トマスの生の軌跡を虚心に辿ってみればわかることであるが、この発言はやはりおかし

い。トマスは師アルベルトウス・マグヌスのもとで本格的な神学の研究を開始していたケルン大学時代に、「黙り牛」(bos mutus)という綽名を仲間たちからつけられたが、この「雄牛」(bos)という言葉の西欧におけるシンボルの意味——「力」、「忍耐」、「従順」、「謙遜」、「豊穡」、「肥沃」、「多産」などを意味し、恋する乙女エウロペーを背中に乗せて世界を廻った、白い雄牛に変身したゼウスを指すこともある——に注目して、そこにヨーロッパ各地を巡回した修道士¹¹神学者トマスの本然の姿が示されているのではないか、ということを私は以前に、次のように書いたことがある。あえて引用しておきたい。

「イタリアのナポリ近郊で生まれ、ナポリの大学で学び、ついでドイツのケルンの大学で勉学し、フランスのパリ大学で教鞭をとったのち、再びイタリアに戻り、主としてオルヴィエト、ローマ、ヴィテルボに滞在し、またパリに引き返し、イタリアに帰り、フィレンツェ、ナポリで過ごし、フランスのリヨンで開催される公会議に出席する旅の途上、生まれ故郷近くのフォッサノーヴァの修道院で息を引き取ったトマスの生の軌跡は、エウロペー(ヨーロッパ)を背中に乗せて歩き回った、白い雄牛に変身したゼウスのような気がしないでもない(事実、徒歩でというのが当時の修道士の旅行の原則だった)²⁷⁾」。

とすれば、「伝記的な詳細はトマス・アキナスの政治思想の解釈にあたってはほとんど、あるいはなんらの意味も持っていない」とするダントレーヴの見解は正鵠を射てはいるのではないのではなからうか。そして、ここで問題なのは、繰り返すことになるが、こうした見解はややもすると、トマスのうちに秘められている、世界に対する経験的な視点に盲目になる傾向を招来させやすいということなのだ。「整然たる体系的思想家」トマスという既成の映

像を一度振り払わねばならない、と言ったのはそういう意味である。

こういう点において、トマス政治思想の解明における「思想と経験」の関係の重要性を指摘した研究者は、私の知る限り、J・カトーをもつて嚆矢とするように思われる。彼は次のように語っている。

「トマスは、自分の動き回った世界とは無関係に、哲学的思索からのみその政治的諸見解を引き出したということが公認の教説になっている。A・P・ダントレーヴがアクィナスの *Selected Political Writings* の『序文』のなかで、『伝記的な詳細はトマスの政治思想の解釈にはとんど、あるいはなんら意味をもっていない』と主張したとき、彼は Baumann, Gierke, A. J. Carlyle, Lagarde、その他多くのアクィナスの政治的著作の研究者たちの研究のなかに含意されているものを述べているにすぎない。それにもかかわらず、『神学大全』や『異教徒大全』の読者ならば、自分自身が非常に具体的で、経験的な精神の持ち主と対面していることに気づくだろう²⁸」。

このように、カトーは従来の多くの学者たちの採った、トマス政治思想への接近方法を根本から批判している。彼によれば、トマスには師であるアルベルトゥス・マグヌスと同様に、アリストテレスへの深い理解があつて、現に存在する事象に対する具体的、経験的な感覚が備わっていた。そして、そのようなセンスは十三世紀の哲学者たちに共通のもので、彼らには全くの抽象的な認識とは別個に、経験的な観察から得られる存在の個別的な認識の感覚があつたのである。それゆえ、トマスにもまた社会や統治を架空のものともみるような視点は存在するはずがない。確かに、トマスには彼自身の生きた時代の諸事件や状況についての生の発言が残されてはいないが、だからと言って、彼がそれらを黙殺したということにはならないといふのである²⁹。

こういう前提を置いたうえで、カトーはトマスがドミニコ会士(説教者兄弟会 *Ordo Fratrum Praedicatorum* の修道士 *frater*)として司牧活動(巡歴説教)のためにヨーロッパ各地の宮廷や都市を廻り、のちに触れるが、教皇ウルバヌス四世やクレメント四世の宮廷と関わったことを重視する。そうした経験がトマスの政治的見解に反映していないはずはないというわけである。このカトーの解釈は大いに傾聴に値すると思う。つまり、トマスはこれまで、しばしばそう言われてきたのと異なって、自分の生きた生々しい経験的世界からなんの影響も受けることなく、俗界から閉ざされた修道院の厚い石壁のなかで高度に抽象的、観念的な思弁を弄んでいた思想家ではなかったのだ。そういうことで、以下において私もカトーの知見に導かれながら、そこに私なりの解釈を交えつつ、トマスの政体論の真像に迫ろうと思う。

本題に戻ろう。トマスは最善の統治形態として究極的に君主政を考えていたのか、あるいは混合政体を考えていたのか、否、そもそもそういう二項対立の発想はトマスにはなく、あえてそういう表現を使用するとすれば、混合政体的な君主政とでも言うべき政体を心に描いていたのか、という問題である。

「本研究において、トマスの政治思想を従来のものとは異なる観点から考察することを試みるつもりである。すなわち、彼の生涯と経験という文脈のなかで考察する、ということだ。そうすれば、彼の政治思想が決して抽象的なものではないこと、そしてそれは単に知的刺激に対して、というだけでなく、彼の社会と政治的諸事件についての経験に対して、なされる応答として徐々に形成されていったということが示されるであろう」³⁰。

これがカトーの接近方法である。したがって、彼がトマスの政治的見解を読み解くにさいして最重要視するの

は、なによりもトマスの公私の生活経験と、それを大きく規定している時代の状況である。では、ヨーロッパの宮廷と都市を精力的に巡歴する説教修道士にして、教皇や教会当局から絶えず助言を求められ続けた傑出した神学者たるトマスが否応なく経験せざるを得なかつた時代状況とは、一体どのようなものだったのか。

トマスの生涯と、彼の生きた歴史状況全般については、既に一つの論文をものしているので、ここで繰り返すことは控えたい³¹。そこで、いまずくに焦点を合わせたいのは、一二二五年にナポリ近郊のロッカ・セツカ城で領主アキノ家の末子として生まれ、一二七四年、リヨン公会議出席のための旅の途上、フォッサノーヴァのシトー会修道院で没したトマスの四九年の生涯のなかで、最も活力に満ち、充実した時間であつた彼の三五歳から四五歳に相当する一二六〇年代である。何故に、この一〇年間に焦点を絞るのか。その理由は、それまで純神学的・哲学的思索に没頭していたトマスが社会や統治、権力や政体といった世俗政治の問題にポジティブに言及するようになったのが、この六〇年代だからであり、とりわけて見過ごすわけにいかないことだが、彼のほとんど唯一の政治論、すなわち『君主の統治について』を執筆したのもまさしくこの六〇年代の後半のことだったからだ³²。そして、この小著のなかに頻繁にアリストテレスが引用されている事実が如実に示すように、トマスは異教の哲学者アリストテレスの政治的自然主義に大いなる影響を受けているが、そのアリストテレスの『政治学』を知るにいたつたのも、ほぼ一二六〇年頃、友人で、同じくドミニコ会士であつたフランドル人、ムールベケのグイレルムスによるラテン語訳を通じてだつたのである³³。

ここで、以上の事実の確認のために、一二六〇年代のトマス関係年表を必要事項にのみ絞つて記しておこう³⁴。

執筆歴

活動歴

一一六〇年

ドミニコ会ローマ管区の修道会顧問に就任

一一六一一年

『対異教徒大全』着手

オルヴィエト(教皇庁所在地)で教皇ウルバヌス四世と会見。教皇の

一一六三年

『対異教徒大全』四巻完成

要請で神学講義と著述活動

一一六五年

『神学大全』第一部着手

ローマ、サンタ・サビーナのドミニコ会修道院で神学講義

一一六七七年

『君主の統治について』着手
(第二巻第四章、未完で中断)

ヴィテルボ(教皇庁所在地)で、
教皇クレメンヌ四世と会見

アリストテレス注解着手

一一六八年

『神学大全』第一部完成

一一六九年

『神学大全』第二部着手

パリ大学神学部教授(第二回)
ラテン・アヴェロエス派との論争

一一七〇年

『神学大全』第二部の一完成

一一七一年

『神学大全』第二部の二着手

一二七二年 『神学大全』第二部の二完成

右の年表を一瞥して、何がわかるだろうか。まず、一二六〇年にドミニコ会ローマ管区会議において修道会顧問 (praedicator generalis) に任命されたという事実が注目されねばならない。というのはこの職はその称号 (generalis) の示すように、トマスが彼の属する特定の修道院から独立して、管区や修道院全体のために活動する権限と責務を委ねられたということを意味する。³⁵⁾ つまり、トマスはここにたんなる神学教授にとどまるのではなく、各管区長や各修道院長とならんで、管区・修道院全体の管理や行政の職務に係ることになったのである。したがって、この年以降、トマスは毎年イタリア各地で開催される管区会議に出席することになるが、記録によれば、それは次のようになる。オルヴィエト (一二六一年九月一四日)、ペルージア (一九六二年七月六日)、ローマ (一二六三年九月。日日未詳)、ヴィテルボ (一二六四年九月二九日)、アニヤーニ (一二六五年九月八日)、トデイ (一二六六年八月五日)、ルッカ (一二六七年七月。日日未詳)、ヴィテルボ (一二六八年五月二七日)。³⁶⁾

このように、一二六〇年代における「公人」トマスの尋常でない多忙ぶりが一目瞭然であるが、と同時にこの六〇年代に、彼が時の二人の教皇と接触していた事実を見逃すわけにはいかないであろう。トマスは一二六一年から一二六五年まで教皇庁のあったオルヴィエトで教皇ウルバヌス四世と、一二六七年から一二六八年まで同じく教皇庁の置かれていたヴィテルボで教皇クレメンヌ四世と接触し、それぞれ同地に滞在し続けているのである (管区会議出席やその他の事情で留守にした時期を除いて)。このことは何を示唆しているのだろうか。

実はこの時期、ローマ教皇庁はイタリアにおける政治的ヘゲモニーの獲得をめぐつて、ホーエンシュタウフェン家の神聖ローマ帝国皇帝と熾烈な権力闘争のさなかであった。³⁷⁾ すなわち、既に十二世紀末からイタリアの北部・中

部の諸都市・諸地域では教皇派(ゲルフィ)と皇帝派(ギベリーニ)の対立が公然化していたが、そうした対立抗争が極めて深刻な段階に達したのは「王座に位した最初の近代人」(ブルクハルト)と言われた、ホーエンシュタウフェン家のフリードリヒ二世(在位一二二二—一二五〇)の死後の、とりわけシチリア王国の帰属をめぐる抗争に触発されたことであつた。古代ローマ以来、穀倉地帯として、イタリアではロンバルディアとならぶ重要な土地であり、中世では地中海商業の中心地でもあつたシチリアの覇権はまたたんに教皇と皇帝との権力関係にとどまらず、アルプスの北方の大国フランスや、イギリスの王権にとつても座視しえない大問題だったのである。フリードリヒ二世の死後、皇帝位を継承したその子コンラート四世(在位一二五〇—一二五四)はイタリア内の皇帝派を糾合し、教皇のイタリア支配に対抗しようとしたが、やがてその死によってホーエンシュタウフェン王朝は事実上断絶し、いわゆる「大空位時代 Interregnum」(一二五六—一二七三)を迎えることになる。一方、その間、シチリア王国ではフリードリヒ二世の庶子マンフレートが叛乱を抑えて秩序を立て直し、時の教皇イノセント四世(在位一二四三—一二五四)に頑強に抵抗していた。その抵抗はイノセント四世を継いだ教皇アレクサンデル四世(在位一二五四—一二六一)時代にも衰えることなく、アレクサンデルは一時的にマンフレートをシチリア王に封じるほかなかつた。

トマスがイタリア中部の地オルヴィエトに移転していた教皇庁において教皇ウルバヌス四世(在位一二六一—一二六四)に謁見し、神学講義と著述活動をつよく要請されたのはまさにこうしたイタリアの動乱の状況下のことである。⁽³⁸⁾結果から見れば、シチリア王国を中心とするホーエンシュタウフェン家から帝国の遺産を奪取しようとする教皇権の積年の目論見を、ウルバヌス四世は巧みな政治的術策によって一応果たしたといえる。すなわち、フランス出身のこの教皇(靴職人の息子で、本名ジャック・パンタレオン)は一二六三年に前任者が採っていた対外政

策、つまりそれまでのイタリア内諸勢力の動員によるシチリア攻撃に取って代えるところの、イギリス王によるシチリア奪還の要請を白紙還元し、シチリア遠征の任務を新たにフランス王ルイ九世（聖ルイ）の王弟シャルル・ダンジューに託して、これに成功したからだ。一二六六年、ベネベントの会戦でシャルルはマンフレートを打ち破り、一二六八年にはドイツから南下してきたコンラードイン（ホーエンシュタウフェン家直系の最後の王）を斃して、シチリア王国を手中に収めた（南イタリア征服戦）。その後、その功績により、シャルルはウルバヌス四世のあとを襲ったクレメンズ四世（在位一二六五—一二六八）³⁹によってイタリアにおける皇帝代理の称号を授けられ、首都ローマにおいては元老院議員として君臨し、やがて皇帝派の諸都市を基盤としてロンバルディアの支配を確立することになる。その後、シチリアの首都パレルモで勃発することになる暴動、世に言う「シチリアン・ヴェスパー」（一二八二年）は、勝ち誇る征服者シャルル・ダンジューの居傲に対してシチリア人の示した絶望的な抵抗の表現にほかならない。

だが、こうした十三世紀後半のヨーロッパで次々と生起する歴史的事件の展開と進展についての観察は、ひとまず封印しなければならない。問題の焦点はあくまでも一二六〇年代に絞られる。トマスが教皇ウルバヌス四世とオルヴィエトで会見した一二六一年の時点では、事態は言うまでもなく、教皇側から見て、予断を許さぬ状況にあった。イタリアを中心として、当時のヨーロッパの政治的混乱がいかに厳しいものであったか、そして教皇権にとつて、それがいかに樂觀を許さぬ緊迫した事態と受け止めざるをえなかったか、は教皇がローマに居られず、その宮廷であるローマ教皇庁がローマ以外の各地を転々とせずにおられなかったという事実そのものが雄弁に語っている。ドミニコ会ローマ管区の修道会顧問トマスは、こういう切迫した雰囲気の中で一二六一年から一二六五年までオルヴィエトで教皇ウルバヌス四世と、そして一二六七年から一二六八年までヴェテルボで教皇クレメンズ四世

と接触していたのである。

そこで、カトーの視線もこの時期につよく注がれている。彼は言う。

「アクイナスが一二五九年にパリを離れた後、彼は自分の所属するローマ管区に戻り、教授と著述の生活を開始した。彼の主要な仕事は『対異教徒大全』の執筆で、それは一二六四年までかかった。一二六二年頃から彼はしばしばウルバヌス四世とクレメンヌス四世の宮廷に滞在した。この宮廷時代のある時期、多分一二六六年か一二六七年頃、彼は社会と統治に関する思索に向かい、未完の小論『君主の統治について』と取り組んだ。それは『君主の』『鑑』という当時の文学形式で一部分は君主に宛てて、そして一部分は臣民に宛てて書かれた、統治と君主政の特質に関する未完の作品の断片である」⁴⁰。

また、カトーはこうも述べている。

「一二六〇年代における彼の修道会のローマ管区の教皇庁付修道士「トマス」は一二六六年四月二六日のベネントの野におけるマンフレート王の死とともに、ホーエンシュタウフェンの劇的な崩壊を目撃していたにちがいない。彼はトスカーナの諸都市と教皇領における皇帝派の凋落を見ていたであろう。同じく、シチリアの王、ローマ元老院議員としてのシャルル・ダンジュの「教皇から見て」気がかりな支配も、一二六八年のコンラードインの不発に終わった反革命のことも見ていたであろう。教皇の見地から見れば、マンフレートはほとんど暴君以外の何者とも思われなかったであろうが、シャルルとて理想的な君主では決してなかった。もっと一般的に

言え、トマスは中央イタリアの諸都市や、大部分は選挙で選ばれた頭領(ポデスタ)あるいは世襲の長をもつた小コミュニティの置かれた様々な状況を注視し損なうことなど決してなかったであろう。一二五九年から一二六八年の間の時期、この錯綜し、不明瞭な支配地域の混乱した世界は、帝国と教皇領の決定的な分裂を引き起こすこととなる深刻な政治的動乱を経験していた。地域に利害関係をもつ土地領主の家族にとって、「誰、ないし何に」忠誠を誓ったらよいかの問題は、難しく、危険なものであったにちがいない⁽¹¹⁾。

ここで、最後に、「土地領主の家族にとって、「誰、ないし何に」忠誠を誓ったらよいかの問題」が言及されているが、それはもちろんトマス自身の家族のことにはかならない。既に確認済みのように、彼はナポリ近郊の町アクイノのロッカ・セッカ城にその一帯を治める領主アクイノ家の末子として生まれたのであるが、そのアクイノ家の所領はシチリア王国と教皇領との境に位置していた。トマスの父ランドゥルフオはこの二つの勢力が相對峙するはざまにあつて、シチリア王国(神聖ローマ帝国皇帝フリードリヒ二世が兼務していた)の側に身を寄せつつ、教皇にも恭順の意を忘れない巧みな外交術によつてその所領を維持していたのである。それゆえ、フリードリヒの死後、帝国におけるマンフレートの支配、それに対するアンジュー家(シャルル・ダンジュー)の征服、コンラドインの不成功に終わった遠征といった、打ち続く争乱の時期に、父ランドゥルフオ亡き後、残された母や兄たちのトマス家が選択を迫られる政治的忠誠は、とくに南イタリアの多くの領主一族と同様に、決断のつけにくい、分裂したものであったのである。

このように、カトーの視点はトマスの政治的見解が彼の「経験」、つまり修道会の顧問という職によつて時の教皇と直に会話のできる資格をもつた公人としての経験と、もう一つ、彼の出自——アクイノの領主の息子——

から想定される私人としての経験に、大きく影響されて形成されているという点に注がれている。

慧眼だと思う。だが、と言うよりも、そして、と言うべきか、この視点から紡ぎだされるカトーの結論は、私たちの当面の課題に限定する限り、クリア・カットなものとはいえない。ある意味で、それは当然のことであろう。というのは、彼の問題意識の中心はあくまでも『君主の統治について』をテキストとするトマス政治思想総体——その一部に政体論も含まれるが——のリアリティーの解明にあるからだ。つまり、そのテキストが一体どのような時代状況のなかで書かれたのか、を問うことを通して、そこに示されている君主政論の特質を読み解くことがカトーの課題である。それゆえ、その書における君主政論と、『神学大全』における混合政体論との比較をするところが彼の第一義的な関心事ではない。というよりも、そもそもそういう議論枠組みは、彼には存在しないのである。

そういうことを了解したうえで言えば、トマスは絶対君主制を断じて支持していないということ、そして彼の生きた時代の様々な政治社会（共同体）——君主国、共和国、教皇領、自治都市など——を観察し、そこにみられる、その共同体のある部分は何らかの形態で統治に参加するのを許容するような君主政の在り様、つまり制限君主政ないし混合政体的君主政をトマスは理想の政体として説いた、というのがカトーの主張とみなしてよい。それを補強するために、カトーが指摘している論点をあえて簡略化し、アト・ランダムに示せば、次のようなこととなる。^②①トマスの出自は土地貴族で、そのうちの何人かは自分たちの特権的自由を制限しようとする皇帝フリードリヒ二世の治下で苦しんでいた。②トマスの所属するドミニコ会はあらゆる点で混合政体的組織であった。一二六〇年代にトマスは世俗教師と托鉢修道会教師との間の紛争で、後者（ドミニコ会）を擁護する論文を書いたが、それは社会の問題を彼が考察する契機となった。③トマスはある時期、貴族によって制限を受けた聖ルイ王の治下のフ

ランスに滞在経験があった。ここでは議会や代表制的機関を發展させつつあった。④トマスは北イタリアを巡歴し、そこで少なからずの中世アリストテレス主義者に混合政体を示唆する様々な共和政体の存在を知った。⑤ホーエンシュタウフェン家とアンジュー家との間で引き裂かれる家族の一員でもあるトマスが当時の政治状況——暴君に苦しみ、相互復讐の餌食となっていたイタリア——のなかで、躊躇いながら承認したのはシャルル・ダンジューの支配である。

さて、ここまでのカトーの接近方法を振りかたて、全体として見るとき、その論旨が言ってみれば、やはり状況証拠的な説明だという印象を与えるかもしれない。だが、それは無理のないところでもある。そもそもトマスは自己の政治的見解や理論に触れるとき、それに説得力をもたせるための同時代的例証を著書の当該個所のなかに何一つ残してはいないからだ。既に第二節で示しておいた彼の政体論——君主政論と混合政体論——の典拠箇所からもわかるように、トマスがその場合に引用するのはもっぱら新旧聖書とアリストテレスが中心で、その周辺に多数のギリシア、ローマの哲学者や史家、軍事家、詩人たちが挙げられる。彼と同時代の人物の言説や事象が参照されることがないというのがその著しい特徴である。

それゆえ、カトーがトマスの政治思想のテクストとして『君主の統治について』を取り上げ、そのなかで展開されている諸見解を、その書が成立する時代状況と、そこに生きるトマス自身の経験の文脈のなかで、読み解こうとしたとき、叙述が状況証拠的になるのはむしろ当然のことであつたらう。繰り返しになるが、『君主の統治について』(一二六六年か一二六七年)が書かれた年は、シチリア王国の覇権をめぐって教皇権と熾烈な抗争を続けていたフリードリヒ二世の庶子マンフレートが、教皇権との利害の一致のうえに戦端を開いたアンジュー家のフランス王ルイの弟シャルル(シャルル・ダンジュー)によって打倒される時期にあたっている。それに先立つ一二六一年

に、トマスはオルヴィエトの教皇庁で教皇ウルバヌス四世と会見し、神学講義と著述活動を要請されていた。その要請された著述活動に、神学・哲学以外の、社会や政治に関するアクチュアルな問題についての著作が含まれていたのか否か、実際のところはよくわからない（『君主の統治について』は直接的には、その原題が明示するように、キプロス王に献呈されている）。あるいは、そうだとしても、そうでなかったとしても、トマスがマンフレート王の死（一二六六年）を知ったうえでこの書を書いたか否か、はわからない。また、コンラードイン王の死（一二六八年）の報を受けた時、トマスは既にこの書を未完のままに筆を擱いていたのか否か、もわからない（現在の研究の段階では、六八年まで継続していたとは認められないが）。そうしたことはすべて推測の域を出ないことであるし、瑣末なことでもある。

しかし、大事なことはそうした近視眼的な視点にとらわれることではない。そうではなく、トマスが『君主の統治について』を書くにいたった大きな歴史的環境のほうにしっかりと眼を注ぐことであろう。そのとき、風雲告げる一二六〇年代の初めに、ドミニコ会ローマ管区の修道会顧問としてのトマスが、ローマからの移転を余儀なくされていた、時の教皇ウルバヌス四世とオルヴィエトの教皇庁で会見していたこと（一二六一—一二六五年）、そしてさらにこの六〇年代の半ばに、同じく教皇庁の移転していたヴィテルボで教皇クレメンヌス四世と接見していたこと（一二六七—一二六八年）、これらの事実が『君主の統治について』というトマスのほとんど唯一の政治論の執筆の動機には何らなっていない、などとは言えないはずであろう。これをもまた状況証拠的というとしても、少なくともはつきりとしているのは、公人トマスはこの政治論を俗界から遠く隔絶した修道院の静寂のなかで書いたものでは決してなく、俗界の放つキナ臭く、緊迫した空気を否応なく吸わされながら、執筆していた、という事実である。そうだとすれば、たとえその書のなかに、彼自身の生きた時代の諸事件や状況についての生の証言が何一つ語

られておらず、ましてそれらに対する彼の肉声など全くといってよいほど聞かれないからといって、トマスが自身そのなかで日々呼吸をしていた現実世界について何らの関心も示さなかつたという判断にはならないはずである。

五 『君主の統治について』——混合政体への示唆

トマスの政体論の真実に接近しようとするとき、その中心のテキストを、『神学大全』によりも、『君主の統治について』のほうに置いて考えてみたい。

こういう設定の仕方にももちろん、すぐさま異議が申し立てられることは十分に予想されよう。なぜなら、トマスの政体論が取り上げられる場合、彼が理想の統治形態として混合政体を主張しているという点が世の耳目をひくところなのであるが、そういう主張がなされているテキストは『君主の統治について』ではなく、実は『神学大全』にはかからないからだ。そのことは既に第二節で確認しておいた通りである。

しかも、そのうえ、本稿では、もう既に一再ならず、トマスは理想の政体を君主政か、または混合政体か、の二項対立の図式では考えておらず、この二つを融合したような政体、換言すると君主政をベースとしつつも、絶対君主政ではありえない、制限君主政ないし混合政体的君主政を心に描いていた、とする解釈(ブライス、カトー)に概ね賛成である旨を示唆しておいた。だとすれば、なおのこと、『君主の統治について』を考察の中心におくというのは一見するところ、奇異な印象を与えることになるかもしれない。では、何故に、そうするというのか。

その根拠ないし理由をあえて一言で表現するならば、それは前節で詳しくみてきたように、トマスの政体論が決して抽象的・観念的な思索としてではなく、彼の生きた時代状況のなかでの具体的、現実的な経験に基づく彼固有

の思索として展開されたものとみなしてよい、と考えるからだ。この点で、切迫した時代状況に対するある種の応答を期待されたと思われる『君主の統治について』——とはいえ、もちろん、この書でもトマスは彼の他の著作と同様に、同時代的な例証に一切触れることなく、原理論を展開しているが——は、本来的に神学的・形而上学的著作である『神学大全』とは、その成立の動機と意図において性格を異にしている。後者については、トマス自身が「聖教 (sacra doctrina) に属する諸般のことから題材の許すかぎりの簡潔かつ明晰な仕方ですべて追及するという仕事」(S.T. prologus) と説明している通りである。その意味で、後者を原理論編、前者をその応用編、というふうに考えることも可能かもしれない。いずれにせよ、『君主の統治について』が内に秘めている経験的要素や側面を注視することをもって出発することが、トマス政体論の解明につながる一つの道だと思う。

では、改めて『君主の統治について』というテキストそれ自体のなかにトマスが理想の統治形態として、単なる君主政ではなく、制限君主政ないし混合政体的君主政を心に描いていた、と解釈しうる根拠を探ることにしよう。

第二節で確認しておいたように、この書でのトマスの主張は言うまでもなく、君主政擁護論である。それはそもそも彼自身が「献辞」のなかで「王政の起源と王の職務に属する事柄について」自説を展開するものと語っている事実から明らかである。すなわち、

「陛下の王としての高位に相応しいだけでなく、小生の職分と職務にも似つかわしい捧げ物として、何を陛下に献呈すべきかと思ひ巡らしておりましたところ、王のために王政に関する一巻の書物を著すのが最適であると確信するに至りました。その書物で小生と致しましては、なしうる限り、聖書の権威と哲学者たちの教え、さらには卓越した君主たちの偉業に範をとりまして、王政の起源と王の職務に属する事柄について、細心の注意を払

いつつ愚説を展開する所存であります」(D.R.P. argumentum operis)

トマスが君主政こそ最善の統治形態とみなす理由はこれも第二節で確認しておいたように、まずは『神学大全』で述べられたのと同じ理由、すなわち君主政が神の宇宙支配の理法に適っているからというものである。

「自然の事物には、普遍的支配と個別的支配とがある。普遍的支配は摂理によって全宇宙を支配し給う神の統率の下に、万物がそれにしたがってそれぞれの位置を見いだすところのものである。これに対し個別的支配はこの神の支配に最も近似したもので人間のなかに見いだされるものである。このため人間はより小さな世界 (*terram mundus*) と呼ばれるが、それは人間のなかに普遍的支配の形態が見いだされるからである。確かに、すべての被造物とすべての霊的力が神の支配によって治められるように、肉体の各部分と魂のすべての力は理性によって支配される。かくてある意味では、理性と人間との関係は神と世界との関係に等しい。……人間は自然的に多くの仲間のうちの共存関係のなかで生きる社会的動物であるから、人間のなかに神の支配との類似性が見いだされるのは、単に人間がかれの理性によって支配されるという意味だけでなく、多くの人間たちもまた一人の人間の理性によって支配されるという意味においてそうなのである。そしてまさにこれが君主の職務にほかならぬこと」(D.R.P., I, 2, 94. Cf. 3, 25)

そして、この一人の人間の支配⇨君主政の正しいことをトマスは、①一者の支配こそが民衆のための「平和的統一」を創出できる。②それは自然の秩序に合致している。③それは経験に照らして明白である、という三つの理由

を挙げて語っていた。⁽⁴⁾

確かに、こう見てくると、『君主の統治について』のなかには制限君主政や、ある種の混合政体を説く論潮などまったく存在しないようにも思われる。だが、本当にそうなのだろうか。『神学大全』においては、あれほど明確な混合政体論を展開しているトマスが、この書においては、それについて一言も言及していないという事実はやはり彼のなかに二様の対立する政体観が存在していることを物語るということなのだろうか。

結論から先に言えば、決してそうではないと思う。なるほど、『君主の統治について』はその表題の示すように、表見的には君主政という一人の支配者(君主)による統治のあり方を論じる書であって、少数者の支配(貴族政)や多数者の支配(民主政)について扱うものではない。だが、そのことをもって、この書が貴族政や民主政に何らの関心も興味も示さず、ただひたすら君主政についての単独の議論に終始しているとみなすとすれば、それはもちろん大いなる誤解である。ここでは、冒頭(第一卷第一章)の後半部からアリストテレスにしたがって、統治の目的(共通善か私的善か)と、支配者の数(一人・少数・多数)との組み合わせによって正しい政体(君主政・貴族政・ポリティア)と不正な政体(僭主政・寡頭政・民主政)の都合六つの政体があるという政体分類の議論を展開している(D.R.P., I, I, 1-12: 321-24)。そして、それを受けて第三章で、

「王制が最善の支配形態である。そこで、もし最善のものが最悪のものと同立するのならば、当然のことに僭主政は最悪の支配ということになる。」(D.R.P., I, 3, 22.)

というのである。その理由は既述の政体分類論において指摘されていたように、統治の目的(共通善の追及か、

私的善の追及か)によるわけであるが、そのことを同じ個所で次のように説明している。

「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。したがって、これと同じ理由から、正しい支配においては、支配の力が一つであるに依じて、いつそう有益である。つまり、王制は貴族制よりも、貴族制はポリティア(政体)よりも優つていくということになる。これと反対なことが、不正な支配にも当てはまる。すなわち、ここでは支配の力はより単一のものであるに依じて、いつそう有害である。したがって、僭主制は寡頭制よりもいつそう有害であり、寡頭制は民主制よりもいつそう有害である。

さらには、支配は共通善に一顧だにせず、自分の私的な善のみを求めるといふ事実によつて不正となる。そこから、支配者が共通善から遠ざかれれば遠ざかるほど、その支配はますます不正なものになるであろう。しかし、多数者の利益が求められる民主制においてよりも少数者の利益が追及される寡頭制においてのほうが、共通善からいつそう遠ざかるものである。そして、たった一人の人間の利益が追及される僭主制においては、なおいつそう共通善から遠ざかることがはなはだしい。というのも、より多数はより少数よりも、一般普遍性に近いからである。かくして、僭主の支配は最も不正である。」(D.R.P.I,3,23-24)

政体分類論から導き出される僭主政の悪性なることは、以上のように説明されている。トマスはここで、同一の結論は「万物を最善の方法で配置する、神の摂理の秩序」からも明白だと言う。すなわち、「すべての部分が相互に調和を保って配置されている」ところの「肉体の美しさ」と、「そのいずれか一つの部分がうまく配置されてい

ないだけで生じる」ところの「肉体の醜さ」を例に挙げて、「あらゆる事物において善性は一つの完全なる原因から、悪性は個々の部分的な欠陥から生じる」(D.R.P.1325)のだと言う。ここには、君主政の正しさを異教の政治哲学、つまりアリストテレスの政体分類論を借用して証明すると同時に、それをキリスト教神学によって最終的に認証するトマスの論法のパターンが見て取れる。

ところで、トマスは同じ第三章をさらに続けて、激しい僭主政批判で埋め尽くしている。そのほんの一節を引用してみよう。

「僭主は共通善を軽んじ、自分の私的善を求めするために、何らかの利益を得ようとして感情の赴くままに、人民をさまざまに仕方度で苦しめる結果となる。欲情に囚われている人間は人民の財産を掠めるのである。それゆえ、ソロモンは言う。『王が正しい裁きによって国を安定させても、貢物を取り立てる者がこれを滅ぼす』(箴言)二九・四)。もしまだ僭主が怒りの感情に支配されたならば、ささいなことでも血を流す。それゆえ、『エゼキエル書』(三二・二七)でこう言われる。『高官たちは都のなかで獲物を引き裂く狼のようだ。かれらは不正の利を得るために、血を流し、人々を殺す』。したがって、賢人たちはこのような支配を避けるようにと、忠告している。いわく『殺す力を持った人間から遠ざかれ』(コヘレトの言葉)九・一八)と。僭主は正義のためにはなく、気まぐれのために、力に頼って人を殺すのである。それゆえ、そこには何らの安寧もなく、すべてが不安定である。法というものがまったく存在しないからである。他人の気まぐれに、とはいわないまでも、意思に依存しているものには信頼に足るものは何らありえない。僭主はまた人民を肉体において苦しめるだけでなく、精神的善においても脅かすのである。というのも人民の利益に資することよりも、彼らを苦しめることをより多く

欲する者たちは人民の進歩を妨害し、そうした進歩が自分たちの邪悪な支配を脅かす者と邪推するからである。僧主は悪人よりも善人に対して猜疑心を抱き、見慣れぬ徳を恐れるのを常とするのである。」(D.R.P.1,3,26-29)

このような容赦のない僧主政批判はこの第三章でピリオドが打たれるわけではない。続く第四章でも古代ローマ史と古代のヘブライ人たちに即して語っているし、第五章でもそのローマ史の議論を踏襲して、一人の支配よりも多数の支配のほうがかえって僧主政に転落しやすい傾向のあることを力説している。そして、この僧主政批判の言説は第一巻第十一章まで断続的に繰り返されるのである。

このことは一体、何を意味するのだろうか。『君主の統治について』の構成は第二巻第四章までで、結局未完に終わっているわけであるが、それにしても第一巻は全一五章からなっていることを考えると、この僧主政批判がこの書の基幹部分をなしていることは容易に了解できる。とすれば、君主政論と銘打たれてはいても、実は反僧主政の展開ということがこの書の隠された主題の一つといえるのではなからうか。あるいは、「隠された主題」という表現が穏当でないならば、こう言ったら、より良いかもしれない。すなわち、トマスにあっては、君主政論はなによりもその対極をなす僧主政論のことにほかならないということ、そしてことほどさように、僧主と僧主政の存在が少なくともトマスの眼に映る、同時代の偽りのない現実そのものだったのだ、ということである。

そう考えると、ある程度得心がゆく。というのは、先にこの書には彼自身の生きた時代の生の証言や例証が何一つなく、引用されるのもっぱら聖書と古代ギリシア、ローマの事例にすぎない、という意味のことを言ったが、実は例外的記述が二箇所存在するのである。それは意識を集中させておかないと、見逃してしまう虞があるほどの短い語句なのだが、その最初の箇所はこうである。

「ローマ共和国の歴史がふんだんに示しているように、ほとんどすべての多数支配は僭主政に終わっているのである。というのもローマ共和国は長い間多数の政務官によって治められていたが、その後、陰謀や対立、あげくは内乱まで引き起こし、最も残虐な僭主の手に落ちたのである。一般的に言って、人がもし過去の出来事や現在ただ今起こっている事柄をよく検討してみるならば、僭主政が栄えるのは一人の支配の下においてよりも、多数の支配の下にある土地においてであることが明らかとなるであろう。」(D.R.P. I.5.39)

もう一つの箇所は、次のようである。臣民に対する愛と友情 (*amicitia*)⁽⁴⁵⁾ が君主に安定した統治をもたらすのであり、それを欠いた僭主の支配は永続しない、と述べた後での一節である。

「このことは推論から明らかであるのに劣らず、また実例からも明らかである。人がもし古人の業績や現代人のなしていることを考察すれば、僭主の支配が決して長続きするものでないことがわかるであろう。」(D.R.P. I.10.82)

前者の「現在ただ今起こっている事柄」(*quae nunc fiunt*)と、後者の「現代人のなしていること」(*modernorum eventus*)とは、I・T・H・エシユマンの注釈によれば、確かにトマス時代のイタリアの諸都市共和国で起こっていた事件を指しており、元来の寡頭政がポデスタやカピターノ(民衆や党派、市民軍の長である頭領)の独裁に取って代わられた事態が念頭に入れられている。エシユマンはさらにドミニコ会の司教バルトロメオを追放したパドヴァのポデスタ、エツェリーノもトマスの同時代人であったとしているが、そうした背景には、皇帝権

と教皇権の対立を主軸として、その内部の様々な政治勢力(君主国、共和国、都市自治体など)が皇帝派(ギベリーニ)と教皇派(ゲルフィ)とに分かれて熾烈な内訌を繰り返していた現実があったことは前節で確認してきた通りである。いずれにせよ、これら二つの極めて例外的な、短い語句が間違ひなく、同時代に対するトマスの偽らざる眼差しの存在を私たちに意識させるといつてよいだろう。そして、表面的には、制限君主政や混合政体への明示的な言及が一切なされてはいないはずの『君主の統治について』のなかにおいても、実は何らかの制限的君主政への暗示が書き込まれているのを知ることができるのは、まさにこの文脈においてにほかならない。

いま確認した、第五章の末尾にさりげなく触れられた「現在ただ今起こっている事柄」という語句を受けて、第六章は次のように始まる。

「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、そして上述により明らかによろしく、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。」(D.R.P., I, 6, 41.)

この冒頭の一節に、既にして君主政という政体に対するトマスの基本的な考え方が表明されている。つまり、彼はこの君主政のアクターである君主が備えるべき資格を備え、身につけるべき徳性を身にもつけず、果たすべき職務も果たさない場合には、ただちに僭主に転落するのであり、その危険性が杞憂にすぎないなどとは決していえないことは現実を直視すれば、一目瞭然だ、と言っているのである。他の機会に既に確認したことでもあるが、トマスはそうならないための君主の心得と職務をこの書において、明らかにしている。だが、それはあくまでも君主

個人に対する要請であって、ここでの文脈とは異なるものだ。つまり、この第六章で対象とされているのは、君主ではなく、君主に支配される側の人びとと貴族および人民なのであり、その彼らがどのように君主に対応するべきか、という問題なのである。では、トマスは僭主に墮する潜在可能性をもつ君主に対して人民はいかなる対応策を立てるべきと言っているのだろうか。

「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。それゆえサムエルは王制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【一三・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、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、王の権力も容易に僭主政に転化しないように宥和されねばならない。」(D.R.P. I,6,42)

見ての通り、ここには、僭主政を避けるための三つの方策が提示されている。すなわち、まず一つは、君主の選出に関わることであり、次に二つ目は、即位した君主が僭主になる機会のないようにする手立てに関してであり、最後に三つ目は、君主政は絶対的な性格のものであってはならず、中庸な君主政でなければならず、という提言である。

さて、これら三つの事項には、君主以外の、共同体の他のアクター(貴族・人民)がポジティブな役割を認められていることは改めて指摘するまでもない。①君主の選出に関して、「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」という「関係者たち」(*illis ad quos hoc spectat*

officium)とは実際は共同体内の、不定形な民衆のことではなく、少数の有力者たち(貴族)を指すのであろう。もっとも、そこで引用されている「サムエル記」上「二三・一四」の当該箇所は、最初のユダヤの王サウルを選出した預言者サムエル(「王を要求する民に、主の言葉を伝えた」(八・一一)が、そのサウルに失望し、彼を見限ったさいに発した言葉である。それはともかく、トマスが世襲制を好まずに、君主の選出に人民の参加を認めていたことは疑いがない。

②即位した君主が僭主に変わる機会のないようにする手立てに関しては、どうであろうか。実はこの点においては、その後の記述はかなり曖昧である。というのは、いま上に引用したこの第六章の文節(三つにまとめられる)は、「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。」という文言で閉められているが、事実はその方策の制度的なレベルでの論述は以後にほとんどなされることがない(強いて言えば、後述のローマ元老院の権限への言及に、幾分示唆的なニュアンスがあるが)。そして、この文節の後には、「最後に、王が僭主に墮したとするならば、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。」(D.R.P.I.6.43)という一節が続き、それ以後の記述は僭主政を未然に防止する手立ての問題にはなく、現実の僭主と僭主政に対する対処療法的問題に費やされるのである(この突然と思われる議論——僭主政防止のための制度的方策の——の中断については、また後で触れたい)。

この第六章は『神学大全』(S.T., II-II, q.42, a.1, ad.3: q.64, a.3)の当該箇所とともに、トマスの暴君(僭主)論の典拠として知られている。この問題に関しては、改めて別稿において、詳しく取り上げるつもりであるが、ここで文脈上、以下要点のみを簡単に記しておきたい。すなわち、(1)過度の僭主政が存在しない限り、当面の間それに耐え忍ぶこと。(2)過度の僭主政が耐えがたいものである場合、僭主を殺害することは使徒の教えに反すること。し

たがって、(i)僭主の悪行に対する救済策としては、一部の人がびとによる専断によるものよりは、公的な権威の手に委ねるのがよろしいこと。(ii)王の選出は民衆の権利に属する以上、僭主と化した王の廃位も当然民衆の権利であること(タルクイヌス王とその後継者たちを廃し、執政官を立てた古代ローマ人の例。ドミティアヌス帝を殺害したローマの元老院の例)。(iii)王の選出は高位の者の権利に属する以上、僭主の悪業に対する救済策は高位の者に期待すべきであること(ユダヤのヘロデ王を継いだアルケラオス王の悪行を皇帝アウグストゥスおよびティベリウス帝に訴えて、彼の追放に成功した古代ユダヤ人の例)。(iv)僭主に対するいかなる救済策も期待できない場合には、助け手である神に祈ること(神がアッシリア王の圧政を和らげ、ネブカドネツアル王を改心させ、改心しないファラオ王を海中に投げ込んだ例など)、である。

最後に、この点が最も重要なのであるが、③の提言、すなわち「王の権力も容易に僭主制に転嫁しないように宥和されねばならぬ。」(*Simul etiam sic ejus temperetur potestas, ut in tyrannidem de facili declinare non possit*) という文言である。この文言が重要なのは、ひとえに「王の権力も宥和されねばならない」(*temperetur potestas*) の「宥和される」(*temperetur*) という言葉に関わっている。この言葉は、どういう意味をもっているのだろうか。まず、「宥和」と訳した日本語であるが、辞典を引くと、これは「相手の態度を大目に見て許し、仲よくすること」(『大辞林』)とあるが、その意味をこの文言に当てはめれば、王が王以外の、何らかの他のアクター(制度的力ないし人)の存在を認め、それと折り合いをつけるといふほどの文意とみなすことができよう。ところで、『君主の統治について』において君主政の議論が六つの政体分類論の枠組みから始められ、しかも「寡頭制に転嫁しないように」という言葉とともに使用されていることを思えば、ここで他のアクターとして想定されるのが貴族政と民主政だとみて間違いないところであろう。

そこで、*temperetur* という言葉であるが、このラテン語は *tempero* の受動詞形であり、その *tempero* は「全体の要素を適当に配置する」、「適正なつり合いで結合(混合)する」、「調整する」、「和らげる」、「正しく導く」、「支配する」、「中庸を守る」、「分を弁える」、「抑制する」といった意味なのである。ちなみに、その名詞形 *temperantia*(*temperance*) は古代ギリシア以来の四枢要徳(智慧・勇氣・正義・節制)の一つである。「節制」で、プラトンの用いた原義では「自制」、「自己統制」に近く、理性が自ら主となり欲望を制すること、節度を保つ叡智を意味することも知っておいてよいことであろう。とすれば、*temperetur potestas* とは確かに、王の権力が僭主政に墮することのないように、他の権力と適正なつり合いで混合することによって抑制されるべきだ、という意味に解釈されるのが至当だということなるであろう。

さらに、デイーン・ビゴンギアリの注釈によれば、この *tempero* はまた「君主の統治について」のなかで使用されている *moderatum*、*moderatus* の過去分詞で、「中庸を得た」、「制限された」、「適正な」、「分別のある」の意」という言葉と同一だという。そして、注目すべきことであるが、この *moderatum* はキケロの「国家について」のなかで次のように用いられていたのである。⁽⁴⁵⁾

「私「スキューピオー」は最初に述べたこれら三つのもの「注：王政・貴族政・民主政」から適度に混ぜ合わされた (*moderatum et permixtum*)、いわゆる第四の種類の国家がもっとも是認すべき政体だと考える。」(De Re Publica, I, 29, 45)

このように、デイーン・ビゴンギアリは *tempero* ∧ *temperetur* = *moderatum* = *permixtum* の繋がりを指摘し

て、明確にトマスの *temperetur potestas* が混合政体の主張を意味していると解釈している。

「王の権力も容易に僭主制に転嫁しないように宥和されねばならない。」というこのトマスの言葉が混合政体論を示唆しているとする解釈は、おそらくカーライル兄弟の名著（一九二八年）をもつて嚆矢とすると思われる。⁵¹

I・TH・エシユマンもこの一節に注釈を施して、カーライル兄弟の解釈を紹介しているし、近年のトマス政治思想の概説書の一つで、P・シグマンドもこの説を踏襲している。⁵² してみれば、『君主の統治について』第六章冒頭のこの短い一節は、『神学大全』における混合政体論（S.T.II.1.q.95.a.4: q.105.a.1）と連結される関係に立っているとみるのがほぼ定説化しているといつてよい。

前節に記しておいたトマス関係年表を今一度見てほしい。トマスの書誌学が明らかにしているように、『君主の統治について』が未完で筆を擱かれたのは一二六七年であるとされているが、その二年後（一二六九年）に『神学大全』第二―一部の執筆が着手され、翌年（一二七〇年）にその部分が完成している。トマスが混合政体論を展開しているのはこの第二―一部においてであるが、この事実は『君主の統治について』における僭主政防止のための制度的方策の議論の中断（D.R.P.1.6.43）の意味を相当程度明らかにするものではないだろうか。トマスは前書で果たし得なかった混合政体論を『神学大全』第二―一部において、いつそうの原理の問題として扱ったのである。

六 『神学大全』における混合政体論

『君主の統治について』から『神学大全』へ——時系列からみても、その内実からいっても、トマスの混合政体論はこの二つのテキストの間で連結していると思われる。

僭主政に墮することのない、正しい君主政のあり方の模索、これがトマスの考える混合政体論である。では、『君主の統治について』第六章で示唆されただけで終わった混合政体論を、トマスは『神学大全』第二一一部で、どのように展開したのか。

改めて、第二節で挙げておいた二つの典拠個所に戻りたい。一つは、第九五問題第四項であるが、そこでトマスは法(人定法)の議論という枠組みで、統治形態(政体・国制)について語っている。すなわち、人定法は政治共同体を統治する者によって制定されるのであるが、それは政体と相関的な関係に立つという。つまり、君主政においては君主の勅法(*constitutiones principum*)であり、貴族政においては法学者の解答(*responsa prudentum*)ならびに元老院議決(*senatusconsulta*)であり、民主政においては平民会議決(*plebiscita*)である。そして、最終的に、「以上のべたものが、融合した国制なるものもあるが、これが最善である」(*Est etiam aliquod regimen ex istis commixtum, quod est optimum*)と云うのである。

この場合、トマスは君主政・貴族政・民主政という政体(国制)分類を、「アリストテレスが『政治学』第三卷(第七章)でのべているところにしたがう」と語って、取り上げているが、それを「法」と絡ませるのはトマスの創案である。アリストテレスは当該箇所では「法」を基準にしてではなく、「公共の利益」(共通善)の有無を基準にして、一人・少数・多数による国制の分類(君主政・貴族政・ポリテイアの正しい国制と、僭主政・寡頭政・民主政の逸脱した、不正な国制)を語っているからだ。また、「君主の勅法」、「法学者の解答」、「元老院議決」もアリストテレス以後の、ローマ時代の法であろう。

さらには、トマスは三つの政体の「融合した国制」(*regimen commixtum*)が最善(*optimum*)と語った後を、「こうした国制に対応するのが、イシドールスがのべているごとく、『貴族たちが人民ともども確立・認可したと

ころの「法である」と付加して、セヴィリアの司教の権威(『語源』第五卷第一〇章)に訴えている。しかし、ここのイシドールスの含意には、法の制定への世襲制貴族たちと平民の役割の言及があるだけで、混合政体の観念は存在しない⁶⁴⁾。したがって、これもトマスの読み方ということになる。

だが、そうだとしても、ここにはトマスの明確な混合政体への賛意の表明がある。その賛意の根拠を問うことこそが重要であろう。そして、それにはトマスの「法」観念の確認に戻ることから始めるのが大切である。それを確認したならば、トマスがいかに法の制定における人民の役割を重視しているか、が了解できるであろうし、そうした法——「平民会の議決」——に対応する民主政という統治形態を、いかに彼の思い描く最善の統治形態⁶⁵⁾混合政体の不可欠の構成部分とみなしていたか、もわかるであろう。

この第二——一部第九五問題を内に含む第九〇問題から第九七問題までは、トマスの法観念——すなわち、第九〇問題「法の本質について」、第九一問題「法の多様性について」、第九二問題「法の効果について」、第九三問題「永遠法について」、第九四問題「自然法について」、九五問題「人定法それ自体について」、第九六問題「人定法の機能について」、第九七問題「法の改変について」——が集中的に展開されている個所として、よく知られている。トマスにとって、法の議論はもちろん全宇宙・世界の創造主にして統宰者である神から始まる。この神の摂理によってこの世の万物は支配されているわけであるが、とすれば、この「宇宙全体の支配者としての神のうちに見出されるころの、事物の統治理念(ratio gubernationis)」である「永遠法」(lex aeterna)がそこに遍く働いていることになる(q.91.a.1)。そして、その他の一切の法はこの永遠法から派生し(q.93.a.3)、それを分有するが、とくに自然的秩序のうちに生きる人間(理性的被造物)も、この永遠法を分有している。この「理性的被造物における永遠法の分有(participatio)」が「自然法」(lex naturalis)である(q.91.a.2)。この自然法に照らして、

人間は人間社会の根本規範を知り、善悪・正邪の区別をつけるのだが (q.91.a.2)、それだけでは十分とは言えない。なぜなら、人間がいかにその理性 (実践理性) によって自然法の命令 (道徳規範) を知り、順守しようとする自然的傾向性 (q.94.a.2) や、徳へと向かうある種の自然本性的傾向 (q.95.a.1) をもつとしても、人間には徳の完全性に到達するための何らかの訓練 (disciplina) が必要であるし、また人間社会にはそれを期待できない者たちが少なからず存するからだ (q.95.a.1)。その不十分さを補うために、自然法によって導かれる「人定法」(lex humana) が必要となる (q.91.a.4; q.95.a.2)。すなわち、

「生まれつきの善い性向、あるいは慣習、あるいはむしろ神の賜物によって、徳の行為の傾きを有する若者たちに関しては、勧告によって行われる父親的訓練で充分である。しかるに、言葉によっては容易に動かすことのできないような過激な者や悪徳に傾きやすい者どもが見出されるので、彼らを力と怖れによって悪から引き離すことが必要であった。それはすなわち、少なくともこのようにして彼らが悪事を働くことをやめて、他の人々が静穏な生活を送ることをえしめ、ついには彼ら自身も、このような習慣づけを通じて、さきには怖れによって実行した事柄を自分の意志でなすところまで導かれ、こうして有徳なる者とならんがためであった。しかるに、罰に対する怖れによって強制するところの、このような訓練が、法の訓練にはかならない。

したがって、人々の平和と徳のために (ad pacem et virtutem) 法が定められることが必要であった。」(q.95.a.1)

これが人定法である。そして、この人定法はもちろん私的善ではなく、共通善を目指すものでなければならな

い。というのも、「本来の意味での法は、第一に、かつ主要的に、共通善への秩序づけ (*ordo ad bonum commune*) にかかわっている。しかるに、或ることを共通善へと秩序づけることは、人民全体 (*tota multitudo*) か、もしくは全人民の代理として統治する者に属する。このようなわけで、法を制定することは全人民にか、あるいは全人民の配慮を委ねられている公職者 (*persona publica*) に属する」(q.90.a.3) というのである。

件の第九五問題第四項における混合政体論を大きく取り囲む第九〇問題から第九七問題全体の論脈は、おおよそ以上のようなものである。上にみたように、第九五問題全体は「人定法それ自体について」が扱われており、その「効用」(第一項)、「起源」(第二項)、「特質」(第三項)を受けて、最後に(第四項)、イシドールスの教えに即して、「区分」の問題が取り上げられている。そして、その主文(「主文 *responsio*」)において、トマスは人定法の本質が、①「自然法から導き出されたものであること」、②「国の共通善に秩序づけられていること」、③「政治的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」の三点を挙げている。そのうえで、「この観点から、人定法は国制が異なる者にもとづいて区分される。」と述べて、君主政(君主の勅法)・貴族政(法学者の解答・元老院議決)・民主政(平民会議決)を区分し、それら三者の混合が最善の統治形態だという判断を下しているのである。

このように、トマスにおいては、人定法の制定が君主の専権とされているわけではなく、人民の権利にも属すると考えられていることは明らかである。「法を制定することは全人民にか、あるいは全人民の配慮を委ねられている公職者に属する」(q.90.a.3) という前掲の一節の後で、さらに「アリストテレスが『倫理学』第一〇巻においていうごとく、法は徳へと有効に導かんがために、こうした強制力を持つべきなのである。……。刑罰を科するという機能を行使するところの人民、ないしは公職者は、こうした強制力を有する。それゆえ、法を制定するのは彼ら

のみである。」(q.90.a.3.ad.2)とトマスは付け加えている。そればかりではない。「慣習が法の力を獲得することが可能か」を問う項(q.97.a.3)において、トマスはそれに対し、肯定の解答を下し、さらにこう言うのである。

「もし人民が自由であつて自らの法を制定しうる場合には、或ることを順守すべしとする全人民の合意 *consensus*——これは慣習の明らかにするところである——の方が、人民を代表する限りにおいてでなければ法を制定する権能を有しないところの、首長・君主の権威よりも優っている。したがつて、個々の人間は法を制定することはできないけれども、全人民は法を制定することが可能なのである。」(q.97.a.3.ad.3)

こうした人民の要素を最善の統治形態のなかに積極的に取り込もうとするトマスの意思がいつそう明確に表明されているのは、混合政体論のもう一つの典拠である第一〇五問題第一項である。そこでは、次のような言葉で始まっている。

「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参与するように配慮することである。けだし、このことよつ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つて、この点『政治学』第二巻にいわれているごとくである。」(II-1q.105.a.1)

このように、アリストテレスに依拠して、統治への人民の広範な参加をトマスは明確に擁護する発言をおこなつ

ている。このことは「教会における職分または身分の多様性が存すべきか」について論じている項(II-I,q.183, a.2)における彼の発言とも重なりあっている。直接の文脈は、教会に関するものであるが、そこに「地上の国」(civitas terrena)への言及がなされている点に注目しておいてよいだろう。

「人は私利の追及によって、聖霊の一致から分離する。それは、地上の国の平和も、国民各自の私利の追求によって消失するのと同様である。これに対して、精神の国も地上の国も、職分と身分の多様性によって、その平和が強固に維持される。なぜなら、その多様性によって、多数の者が公共活動に参加するからである。」(II-I, q.183, a.2, ad.3)

二つ目の、注意すべき点については、こう言われている。

「もう一つは統治形態 regimen、もう一つは主権者確定 ordinatio principatum の種類にしたがって留意されることだからである。」(II-I, q.105, a.1)

そこで、以下語られるのは、第九五問題第四項で語られたのと同じ政体分類論であるが、異なっているのは各政体の相違を「法」ではなく、その「徳性」——「卓越性」(virtus)——において語る点である。既に引用済みであるが、再度みてみよう。

「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、主要なものには (praecipue)、一人が卓越さにもとづいて (secundum virtutem) 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 (optima ordinatio principum) は、すべての者に優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、かくのごとき者が最善の国制 (optima politia) であり、それは一人が君臨する限りにおいて王制、多くの者が卓越さにもとづいて統治する限りにおいて貴族制、そして首長たちが人民の中から選ばれることができ、また彼らに選ばれる限りにおいて民主制 (democratia)、つまり人民の権力 (potestas populi) であるというふうには、それらのものがうまく組み合わされているもの (bene commixta) である。」(II-1,q.105,a.1)

このように、トマスは一人の支配Ⅱ君主政、少数の支配Ⅱ貴族政、多数の支配Ⅱ民主政の三者が「うまく組み合わせられている」混合政体を最善の統治形態として推奨している。

ところで、この一節をよく読んでみると、そこには二つの文節が存在するのに気づく。すなわち、最初は、「主要なもの」として、君主政（一人が卓越さ (virtus) にもとづいて支配するところの王制）と、貴族政（或る少数者が卓越さ (virtus) のゆえに支配するところの貴族制）の二者が挙げられ、君主政を軸にして、それを貴族政が補佐するような政体が最善だ、としている。

そして、二つ目は、これら二者に、「首長たちが人民の中から選ばれることができ・またかれらによって選ばれる限りにおいて」の民主政（「人民の権力」）が加わって、この三者の混合した政体が最善だといっているのである。

この二つの文節間に、別段対立はないであろう。ただし、各政体の特質——支配者の数以外の——として君主政と貴族政がともに、君主ならびに貴族の「徳性」⁵⁵ Ⅱ 「卓越さ」(virtus)を挙げられているのに対し、民主政に關してはその言及はない。人民の場合には、単に首長を選出する権利を有することだけである。この点は、どう受け取ったらよいのだろうか。一つの解釈として、君主政は「統一」を、貴族政は「英知」を、民主政は「自由」をその特質としており、トマスの混合政体はそれらを一つの政府のなかに連結することを意図したというティアニーの説が有用かもしれない⁵⁶。もつとも、ティアニーは各政体の特質としている統一・英知・自由という言葉がトマスによって言及されている典拠を示してはいない。だが、それを多少なりとも示唆するトマスの言葉は「神学大全」のなかに存在する。例えば、

「配分的正義においては或る人物が共同体においてより大きな主要性を持つのに応じて、共同的な財からより多くものがその人物に与えられることになる。ところで、こうした主要性は貴族制的共同体においては徳(virtus)に即して、寡頭制的共同体においては富(divitiae)に即して、民主制的共同体においては自由(libertas)に即して捉えられるのであり、その他の共同体においてはそれぞれ違った仕方であらわれる。」(II-II.q.61.a.2.)

見ての通り、配分的正義の説明という文脈において、民主政に即して「自由」(libertas)という言葉が出てくる

が、これをもってトマスによる、混合政体における各政体の特質なり要素なりの十分な明示的指摘とするにはいささか物足りない。しかし、これも推測でしかないが、トマスが影響を受けたかもしれないキケロの混合政体論に次のような一節があるのを確認するのは無駄ではないであろう。

「スキープオー」『三つの種類のうちどれかというあなたの質問はもつともです。なぜなら、私はその中のどれもそれ自体別々に是認するのではなく、それら一つ一つよりもすべてから結合されたものをより優れているとみなすのであるから。……

王は敬愛 (*caritas*) によって、貴族は思慮 (*consilium*) によって、国民は自由 (*libertas*) によって、わたしたちの心をとらえるので、比較するならどれが最も望ましいか選びだすのは困難である。』(De Re Publica, I,35,55)

ともあれ、しかし、人民の場合のみその「徳性」の指摘がなされていない、という問題を解く鍵はむしろ次のような一節に潜んでいるように思われる。

「すべての人間は政治社会の一部なのであってみれば、およそ何人にもあれ、共通善によく適合せしめられているのでなければ、善き者たることは不可能である。また政治社会の全体も、全体に対して適合的であるような部分から構成されるのでなければ、善い状態であることはできない。ここからして、市民たちが、少なくとも支配的地位にある人々が有徳であるのでなければ、政治社会の共通善が十分に実現されることは不可能である。し

かし共同体の善 (bonum communitatis) に関していうなら、(支配者以外の) 他の人々は、支配者たちの命令に服従するという程度に有徳であれば十分である。」(II-I,q.92,a.1,ad.3.)

ここには、トマスの人民観が如実に表われているように思われる。ことのついでに、もう一つ、引用しておきたい。アウグスティヌスの『自由意志論』(De libero arbitrio, I,6)⁽⁹⁸⁾ の例示だと断りながら、彼はそれをこう紹介している。

「もし人民が自制心と責任感を備え、共同の福祉の維持に大きな心遣いを示すならば、このような人民に対して、国を統治すべき行政官たちを任命する権限を授けるような法を制定することは正しい。しかしこの同じ人民がしだいに墮落して、票を売り、統治を無頼の徒や犯罪者の手に委ねるようになったならば、人民からこうした任命権が奪われ、少数の優れた人々の決定に帰することが正しいのである。」(II-I,q.97,a.1.)

要するに、トマスにおいては、人民に期待されているのは「支配者たちの命令に服従するという程度に有徳であれば十分」ということであり、混合政体における民主政の役割も支配者の選出に限定されている。それを超えてさらに、「国を統治すべき行政官たちを任命する権限」までも人民に授ける必要はない、と考えられている。その点において、トマスはアリストテレスの意味での、統治への人民の直接的参加——すなわち、現実の統治活動を自らの職務として引き受ける——を認めているわけではないのだ。したがって、「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、「すべての者が統治に何らかの仕方に参加するように配慮すること」(III-I,

q.105.a.1) という前掲の言葉は、人民とその民主政に即して言えば、支配者の選出にあたっての、総体としての人民の関与ということ以上のものでありえないのである。

アリストテレスの場合と比較すれば、トマスによる人民の評価がこの程度であり、彼のいう民主政の内実も支配者の選出に限定されるものとすれば、その理由はティアニーやブライスが指摘しているように、やはり市民の直接参加が可能であった古代ギリシアの狭隘なポリスト、それよりもはるかに肥大し、複雑化した中世国家(君主国であれ、共和国であれ)との差異に求められるであろう。

ともあれ、それゆえに、君主政、貴族政、民主政が「うまく組み合わせられている」(bene commixta)ものが「最善の国制」(optima politia)だとするトマスの混合政体論(q.105.a.1)は、あくまでも一人の統治者(君主・王)を中心に、それを支える補佐役としての有力者たち(貴族)によって実質的に統治の主体が構成され、この二者(君主政・貴族政)を統治される人民が選出する(民主政)という形態をとるものである。そして、この統治形態は、古代ギリシアのアリストテレスを援用するまでもなく、そしてまた古代ローマの実践を持ち出すまでもなく、はるかそれ以前の旧約時代のイスラエル民族において存在していたとトマスは言うのである。既に引用し、確認してきた第一〇五問題第一項は、次のように続けられている。

「そして神法にもとづいて確立されたのはかくのごとき統治形態であった。というのは、モーセとその後継者たちは、いわば単独ですべての者を支配する者として民を統治したのであり、これは一種の王国ともいべきものであった。けだし『申命記』第一章(第一五節)に「私はあなた方の部族から、智慧があり、気高い人々をとり、彼らを首長として立てた」と記されているからであって、これが貴族制であった。だが、これらの者が民全

体から選ばれたという点で、民主制であった。ただし『出エジプト記』第十八章(第二一節)に『民全体のなから智慧のある人々を見つけ出し……』といわれているからである。また民が彼らを選んだ、という点でも民主制であった。ここからして『申命記』第一章(第一三節)に『あなたがたから智慧のある人々を出しなさい……』といわれている。それゆえ、律法が制定したところの首長たちに関する秩序づけが最善のものであったことは明らかである。』(II-1q.105.a.1)

このように、トマスは混合政体の成立を古代ユダヤ史に求めている。しかし、このことはもちろん、その後のローマにおける展開の軽視を意味するものではない。それどころか、ローマの経験を大いに参照し、それを同時代の政治の教訓としてしていることは『君主の統治について』の随所に窺うことができる。そして、とくにその書の第四章は注目に値しよう。そこで、彼はこう始める。

「君主制、すなわち一人の人間による支配の中に最善の者と最悪の者双方が見出されるので、君主制の悪を経験している多くの人々は王という尊称そのものを嫌悪すべきものとみなしている。実際、王による支配を望みながら、君主たちの残忍さの餌食になる人々がいるかと思えば、王の尊称を口実にして不正な支配をおこなう支配者たちも少なくないのである。

これらの実例は、ローマ国家の歴史に顕著である。と言うのもローマの人民は彼らの王、というよりはむしろ君主の横暴に耐えがたくなって、君主を追放し、代わりに自ら執政官やその他の政務官を置き、これらによって治められたり導かれたりするようになったからである。つまり、彼らは王制を貴族制に換えたかったのであり、

サルステイウスのいうように、『ひとたび自由を勝ち取ると、ローマ史がいかに短時日に繁栄するにいたったか、は想像するに難しいほどである。』(D.R.P.I, 430-31)

これは明らかに、ローマ史に即して語った君主政批判にはかならない。つまり、トマスは君主政という一人支配をただ無批判に、無条件によしとしていたわけではなかった。単独の統治形態として、それがもつとも望ましい政体であるか、を問われるなら、それは君主政だと彼はみなしたが、その君主政は全権力の独占という事実そのものによって、僭主政へと転落する危険性を常にうちに宿していることを彼は座視することができない。そして、それゆえに、君主政は他の二つの政体——貴族政と民主政——によって制御されねばならないのである。トマスの混合政体論はこういう文脈において成り立っているが、ローマ史において生じた問題は既に古代ユダヤ史のうちにみられることを指摘するのをトマスは忘れていない。同章の末尾近くで、彼はこう続けている。

「同様の事態は、ヘブライ人たちのうちにも起こっている。最初、彼らは士師の下におさめられていたが、やがて敵たちによって略奪を受けるようになった。誰もが自分の好き放題な生活をしたからである。そこで、彼らの祈りにこたえて、神は彼らに王を与えた。しかし、王たちの邪悪さのゆえに、彼らは唯一の神への礼拝から遠ざかり、ついには囚われの身となってしまうたのである。」(Ibid., 1, 434.)

そこで、再び『神学大全』(第二—一部)の第一〇五問題第一項の議論に戻る。古代イスラエル民族のもとにおいて、モーセとその後継者たちによる一種の王国(君主政)が存在し、それは七十二人の卓越した長老たち(貴族

政)によって支えられ、それらの者たちは民全体によって選ばれた(民主政)、とトマスは語っていた。これはこの第一項の「主文」(responsio)であるが、それを承けた「異論解答」において、彼が次のような君主政批判を述べていることは重く受け止められねばならないだろう。すなわち、

「王制は、墮落しないならば、民を統治する最善の形態である。しかしながら、王に対しては大いなる権力が付与されるがゆえに、王制は容易に僭主制へと墮落してしまう——かかる権力を手にする者が完全な徳(perfecta virtus)を備えているのでないかぎり。なぜなら、アリストテレスが『ニコマコス倫理学』第四巻でのべているごとく『有徳な人々でなければ幸運な諸条件をよく担ってゆく』ことはできないからである。しかるに完全な徳というものは少数の者においてしか見出されないのであり、しかも、とくにユダヤ人は残酷であり、貪欲に陥りやすかったのであるが、人間はこれらの悪徳によって最も僭主制・暴政に落ち込みやすいのである。それゆえ、主は初めから強大な権力を備えた王を彼らのために確立されたのではなく、彼らを治めるために裁判官や行政官を確立された。しかし、後になって、民が請うままに、いわば腹を立てながらかれらが王を持つことを讓歩されたのである。」(II-Iq.105a.1, ad.2.)

ここで、「ユダヤ人は残酷であり、貪欲に陥りやすかった」という指摘があるが、この点をことさら問題視する必要があるまい。³⁸⁾この後をすぐ「人間はこれらの悪徳によって最も僭主制・暴政に落ち込みやすいものである」と続くが、この「人間」はユダヤ人であろうが、ギリシア人であろうが、あるいはローマ人であろうが、およそ人種の違いに関係なく、人間一般を指しており、そうした人間の本質的な性向に対して警告を発していると思われるか

らだ。

「神は」民が請うままに、いわば腹を立てながらかれらが王を持つことを譲歩されたのである。」

この最後の言葉は、理性的被造物として本来平等であるべきはずの人間の間、一人の優越者の存在を許容せざるをえなかった造物主たる神の苦衷の代弁と受け取るべきなのだろうか。

いずれにせよ、このようにして、トマスにあっては、君主政は他の二つの政体によって制御されてはじめて、その統治機構としての全体の均衡が図られると観念されたことは疑いない。このことは言葉を換えていえば、君主政・貴族政・民主政の三者の間の *checks and balances* の原理をトマスがつよく示唆したことを意味する。⁽⁸⁹⁾「君主の統治について」第一巻第六章に語られていた「王の権力も容易に僭主制に転嫁しないように宥和されねばならぬ (*temperetur*)」(D.R.P. I, 1, 6, 42) という文言の、意味の明確化がまさにここにおいてなされたといつてよからう。そして、そのことはまた『アリストテレス「政治学」註解』において明快に説明されているのである。

「混合政体が最善なのは、各々の要素が他の二つによって抑制され、調整される (*temperetur*) からである。」(In Libros Politicorum, II, 7.)

このようにみえてくれば、本稿でトマスの思い描く最善の統治形態としての混合政体を、カトーやブライスを踏襲しつつ、しばしば「混合政体的君主政」という用語で表現してきたが、この表現のリァリティーも、ここにおいて

ある程度明らかになったのではないだろうか。「王制は、墮落しないならば、民を統治する最善の形態である。しかしながら、王にたいしては大いなる権力が付与されているがゆえに、王制は容易に僭主制へと墮落してしまう——かかる権力を手にする者が完全な徳(perfecta virtus)をそなえているのでないかぎり。」とトマスはいう。君主と君主政へのこの批判的言辭は『神学大全』のなかにおいてばかりではなく、『君主の統治について』においても、繰り返えされているのは見てきた通りである。そして、トマスがそういう危惧の念を表明していたのは、単なる想像の世界での観念の操作としてではなかった。そうではなく、彼自身の生きた時代のアちこちに、君主政の破綻していく事態が現実のものとなって生起しているのを同時代の証人として目撃したからこそ、トマスは僭主政に墮すことを未然に防止するための混合政体を構想したのである。その構想の形成に、当時ヨーロッパに実際に「選出された君主」——世襲制の君主ではなく——の存在があったこと、そこにはまた一種の代表制議会が機能していたこと、そして教会世界においても、教皇と教会会議の關係にみられるように、混合政体的統治——トマス自身の属するドミニコ会に顕著だが——が行われていた現実のあったこと、が作用しているのは容易に想像できよう。⁽⁶¹⁾

七 むすびにかえて

西欧政治思想史上、トマスの政体論は絶対君主政を擁護するものか、混合政体論を支持するものか、果たしてどちらに与するのか、をめぐって少なくない解釈がなされてきた。こういう問いが成り立つのは、ひとえにトマスの残したテキストのなかに、それぞれを主張する言説が残されているためである。そこで、本稿が一定の結論として

示したのは、絶対君主政か、混合政体か、という二項対立の図式でトマスの政体論を捉えてはならず、彼においては、君主政をベースにして、それを貴族政と民主政の二つによって宥和させる混合政体的君主政が構想されているということであった。

ところで、近年、中世政治思想史研究において、トマスの政体論を嚆矢とする、十三・十四世紀の中世混合政体理論（アエギディウス・ロマーヌス、オーヴェルニュのペトルス、ルツカのプトロメウス、アドモンドのエンゲルベルト、パリのヨハネスら）を、古代の混合政体論（アリストテレスやポリビュオス、キケロ）を受容しつつ、その独自の理論的展開によって、ルネサンスおよび初期近代に大きく開花することとなる混合政体論への重大な架橋とみなす研究がなされている。J・M・ブライスの研究がその代表の一つであるが、そのブライスの師であるB・ティアニーの中世立憲思想研究における教会法学者たちの理論活動の秘める世俗統治への貢献という視点も見逃すわけにいかない。⁽⁶⁵⁾あるいは、それと連動するが、公会議主義の運動（ニコラウス・クザーヌス、ピエール・ダイイ、ジャン・ジェルソンら）や、マルシリウス・パドヴァに代表される人民主権論も、こうした中世後期政治思想の大きな枠組みのなかで扱われる主題であることはいうまでもない。⁽⁶⁶⁾

従来、トマスの混合政体論の影響に関しては、十五世紀のジョン・フォータスキューの「王政的・政治的統治」(regimen regale et politicum)の観念に明確な痕跡を残していることが指摘されてきたものの⁽⁶⁷⁾、その影響の及ぼす射程の長さとはほとんど無視されてきたといつてよい。その主たる原因は、ある研究者が述べているように、トマスの混合政体への言及が「神学大全」のなかのわずか二箇所すぎないことに加え、トマスの代表する中世スコラ学とカトリック神学がその後のルネサンス、宗教改革、および啓蒙主義によって完膚なきまでに否定されたことにあるといえよう。⁽⁶⁸⁾

しかしながら、今日、そうした否定の流れはもはや枯れ去り、新しい再評価の回流が生じている。しかも、C・J・ニーダーマンの中世アリストテレス主義研究はもとより、J・G・A・ポーコックやH・バロン、Q・スキナーらの共和主義や市民的人文主義研究にいたるまで、近年の中世政治思想史研究そのものが従来の守備範囲を越えて拡大の方向に向かっているのである。⁶⁷⁾

だが、第一節に断っておいたように、本稿の目的はあくまでもトマスの混合政体論それ自身の解明に限定される。それが彼の死後、彼の後継者たちによつて、どのように継承され、それがさらにどのような展開を示しつつ、近代立憲主義の形成へとつながっていくことになるのか、は別の機会に譲らねばならない。

注

- (1) 混合政体論の歴史に関する簡単な記述としては、Maurice Vile, "Mixed Government", in *The Blackwell Encyclopedia of Political Science*, 1987, pp. 373-4. 「混合政体」(『政治学事典』平凡社、一九五四年、五〇六頁)。岩重政敏「混合政体」(『新訂版現代政治学事典』ブレーン出版、一九九八年、三五九—三六〇頁)。また、ポリュビオスを主とする古代混合政体論の研究としては、Kurt Von Fritz, *The Theory of the Mixed Constitution in Antiquity: a Critical Analysis of Polybius' Political Ideas*, Columbia UP, 1954. 同じく近代イギリスの混合政体論については、C. C. Weston, *English Constitutional Theory and the House of Lords*, Routledge & Kegan Paul, 1965. がいまなお基本文献である。我が国の研究としては、管見の限り、鈴木朝生「古典古代における〈混合政体論〉——ポリュビオスとキケロ——」(『国際政経』、一九九七年)がある。この論稿はポリュビオスとキケロの唱えた「混合政体論」を即「共和主義」の政体論と結びつける理解が従来から存在するが、それはイデオロギー的曲解であり、君主政・貴族政・民主政の三つからなる「混合政体」と、君主政と対抗して成立する貴族政と民主政からなる「共和政」とは概念的に相違するものだとする。共和制や共和主義への関心が急速に高まっている近年の研究状況を勘案すると、混合政体と共和政との関係性を論ずることの意味は大きい。鈴木氏にはまた「『オシアナのコモンウェルス』における〈共和政体〉論——ハリントンと共和主義のコンテクスト——」(『東京都立

大法学会雑誌」第三八巻第一号、一九九七年)、同(一)(二)松学舎大学国際政経論集」第六号、一九九八年)なる論文がある。そこで氏は共和政ローマ、ルネサンス期ヴェネチア、十七世紀ネーデルランドにおいて、思想としての「混合政体」論と実際の政体としての「共和政」(君主政なしの)とが併存していた事実を指摘しつつ、両者の関係性を探り、最終的に十七世紀イングランドの思想家ハリントンが反君主政を明言した「共和主義」者であって、「混合政体」論者ではないと主張する。これは共和政と混合政体とを同一視する、ハリントン研究の第一人者ジョン・ポコック(『マキアヴェリアン・モーメント——フィレンツェの政治思想と大西洋圏の共和主義の伝統』一九七五年、田中秀夫・奥田敬・森岡邦泰訳、名古屋大学出版会、二〇〇八年)に対する批判となっている。この二つの論文は貴重な研究であり、示唆に富むが、本稿ではこの問題とくに深入りはいしない。

- (2) 中世立憲思想研究の現在の到達点を知るには Brian Kenney の業績に如くはない。ことに近代世俗政治における立憲主義・立憲思想の成立が実は中世ローマ法学と中世教会法学の営為なしには不可能であったこと、そしてなかんづく教会法学者たちの法・政治思想が重大な貢献をなしていることをティアニーは示した。すなわち、ローマ・カトリック教会世界における唯一・最高の権威である教皇と全信徒との関係の理論化にさいして、教会法学者たちは古代ローマ法と聖書の教えに依拠しながら、教会全体を一つの統治体と見、頭としての教皇とその統治体制・機関に対する公会議(全キリスト教徒を代表する全体会議)および全信徒の同意と承認を正当化するにいたったが、この理論が世俗の立憲思想の確立に大いなる寄与をなしているのである。"Medieval Canon Law and Western Constitutionalism", *Catholic Historical Review*, vol.52, 1966, pp.1-17. この論文を含むティアニーの一連の研究は、次の一書にまとめられている。"Church Law and Constitutional Thought in the Middle Ages, Variorum Reprints, 1979. なお、本稿に直接関係する論文および著作として、"Aristotle, Aquinas, and The Ideal Constitution", *Proceedings of the PHR Conference*, vol. 4, 1979, pp. 1-11. idem, *Religion, law, and the Growth of Constitutional Thought 1150-1650*, Cambridge UP, 1982. ["立憲思想 始源と展開 1150-1650"] 鷲見誠一訳、慶応通信、一九八六年)が挙げられるが、以下の(注)においては、同じ一九七九年に公刊された上掲の最初の著作との混同を避けるために、後者の論文を(1979・B)と表記する。

- (3) 以下、『神学大全』(*Summa Theologiae*)の訳文は現在刊行中の創文社版によるが、引用文中に必要な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、ここでは()で括られていないが、読みやすさを優先させてすべて()で示すことにする。なお、原典テキストは、*Summa Theologiae*, T. Gilby, eds, 61 vols, 1964-1973.

- Cambridge UP, Reprinted in 2006.
- (4) *Summa Contra Gentiles*, A. C. Pegis, J. F. Anderson, V. J. Bourke, C. J. O'Neil, trans. and notes, 5 vols, Notre Dame UP, 1955-57.
- (5) *De Regimine Principum*. [柴田平三郎訳、慶應義塾大学出版会、二〇〇五年]
- (6) John B. Morall, *Political Thought in the Medieval Times*, 1985. [「中世の政治思想」柴田平三郎訳、平凡社・トランスリー、二〇〇二年、一一八頁]
- (7) Brian Tierney (1979・B), *op. cit.*, p.1.
- (8) J. B. Morall, *op. cit.* [邦訳、一一九頁]
- (9) James M. Blythe, "The Mixed Constitution and the Distinction Between Regal and Political Power in the Work of Thomas Aquinas", *Journal of the History of Ideas*, vol. XLVII, no. 4, 1986, pp.547-565, idem, *Ideal Government and the Mixed Constitution in the Middle Ages*, Princeton UP, 1992.
- (10) *ibid.*, (1986)p.547; (1992)pp.39-40
- (11) 参照:ヤスヒコ・研究雑誌「C. H. McIlwain, John D. Lewis and Oscar Jaszsi, Gerald Phelan, John B. Morall, Jean Dumbabin, Thomas Gilby, Gabriel Bowe, Etienne Gilson, W. H. Greenleaf, Marcel Demongeeot, Brian Tierney, Donald W. Hanson, Michael Wilks, Ewart Lewis, Otto Gierke, G. H. Sabine, Henry Myers の一八世紀の政治思想」トマス政治思想を知るとは必要不可欠の基本文献である A. P. D. Entwes (The medieval Contribution to Political Thought, Thomas Aquinas, *Marshall of Padua, Richard Hooker*, Oxford UP, 1939 [「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]。Aquinas: *Selected Political Writings*, Basil Blackwell, 1970.) と Dino Bigongiari ("Introduction", in idem, *The Political Ideas of St. Thomas Aquinas*, Hafner Publishing Company, 1953, pp.vii-xxxii.) を参照:ヤスヒコ。著、中世政治思想史家 Walter Ullmann 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) が参照されているものも、気になる。また哲學家 Etienne Gilson が取り上げられているものも、F. Copleston (A History of Philosophy, 1946. [その「中世」の部分の邦訳「中世哲学史」箕輪秀二・柏木英彦訳、創文社、一九七〇年]) も参照されるべきである。
- (12) Charles Howard McIlwain, *The Growth of Political Thought in the West from the Greeks to the End of the Middle Ages*,

- The Macmillan Company, 1932, pp.330-333. マックルワインの立憲主義形成史研究の主要著作は、『*Constitutionalism Ancient and Modern*, 1940. 『立憲主義 その成立過程』森岡啓一郎訳、慶応通信、一九六六年』
- (13) J. B. Blythe, *op. cit.*, (1986)p.547, n. 1; (1992)p.40, n. 2.
- (14) C. H. McIlwain, *op. cit.*, (1932)p.333.
- (15) *ibid.*, p.330, n. 1.
- (16) *ibid.*, pp.331-332, n. 1.
- (17) J. M. Blythe, *op. cit.*, (1992)p.11, p.19, p.42; (1986)p.549, 四の支配類型 (regal-political-despotic-economic)、『すなわちブライスの用語によれば「方式」のうち、本文に触れた political および regal の支配以外の、despotic および economic の支配について、簡単に確認しておく。despotic は自然的に奴隷である劣った人民に対する絶対的な支配であり、economic は家族の支配を指すための一般的な名称である。ただし、家族関係のなかで奴隷に対する主人の支配は despotic であり、妻に対する夫のそれは political であり、子供に対する父親のそれは regal である。これらの支配類型についてのアリストテレスの説明は、『*Pol.*, I, 3, 5, 6, 7, 12; 3, 4, 1277b; 3, 6, 1278b.』
- (18) アリストテレスの混合政体論について敷衍しておきたい。彼は『政治学』第4巻第11章で「最大多数の国家にとって、また最大多数の人間にとって最善の国制とは何か」——つまり、理念上の、最善の国制、というのではなく、あくまでも現実の、という意味での——という問題を提起している。全8巻からなる『政治学』において国制についての探求が始まるのは第2巻(「最善の国制についての人びとの見解と評判の高い国制の吟味」)からであるが、第3巻(「市民と国制」)を経て第4巻(「王制以外の諸国制とそれらの多様性」)の第10章までで国制の種類が一通り説明されている。それを承けての、上掲の問題提起(第11章)になるのだが、そこでの結論として最善の国制とは「中間の国制」だとしている(1296a7-9)。この「中間の国制」をどう理解するか、は学者間に意見の相違が存在してきたが、いまは問わない。あくまでもテクストに沿って理解すれば、それは「非常に富裕な人びと」と「非常に貧しい人びと」との「中間の人びと」の支配(1295b 2, 95a 35)であり、換言すれば、「富」と「自由」との混合(W, 8, 1294a 16-17)、『有産者』と『無産者』との「混合」(1294a 16-17, 22-23)、『つまり「寡頭政」と「民主政」との「混合形態」(1293b 34)にはかならない。』
- この混合形態が最善と判断されるのは、それが「中庸」の原理に基づくからである。アリストテレスは「幸福な生」とは「徳に適って生きること」であり、「徳」とは「中庸」である(W, 11, 1295a 35-37)と考えるが、極端な富裕層と極端な

貧困層の間に位置する人びとは「ほどほどのもの」、「中程度の所有物」に生活する「中間の人びと」であって、「理知にもっとも従いやすい」(1295b 2b) 性質の持ち主である。富裕層が美や力や生まれや金力によって傲慢で大悪事を働く傾向がある一方で、貧困層は貧しさや非力のゆえに非行に走り、卑屈で小悪事に走る傾向がある。そして重要なことは、国家において前者は「ただ主人のごとくに支配することを知るのみ」であるのに対し、後者は「支配する心得がなく、ただ奴隷のような支配を受けるすべを知るだけ」の存在にすぎない(1295b 19-22)。道理を弁えた中間の人びとだけが「公職を忌避したり、それを執拗に追い求めることのもっとも少ない者」(1295b 11-12)なのだ。こうして、アリストテレスによれば、「自由人よりなる国家」は「人びとの友愛にもとづく共同体」であって、「可能なかぎり平等で同質的な人びとよりなることを目指すのであるが、そうした特徴はとりわけ中間的な人びとにおいて見出される」(1295b 22-26)というのである。

アリストテレスの混合政体論はこのように寡頭政と民主政の二つの混合形態——君主政を入れた三つではない——をとるが、彼はこの形態をスパルタ(ラケタイモン)の国制を範にとつて展開している(N.9)。「民主政と寡頭政がよく混合されていることの目安になるのは、同じ国制を民主政と言い、寡頭政ともいうことができる場合である。なぜなら、人がそういう印象を受けて、そう言うとするれば、それは、明らかに両者がうまく混合されているからにはかならないからである。そして中間のものもそういう感じがするものである。なぜなら中間のものには、両方のいずれもが含まれているようにみえるからである。まさしくこのことが、ラケタイモン人の国制において生じている」(1294b 15-19)。そして、そこで民主政に思える要素は、富裕者と貧困者の子供の養育において差別がないこと、共同会食で同じものを食し、同じ質素な衣服を身につけることなどに示され、さらに二つの重要な公職のうち一つは民衆が選挙で選び(長老会のメンバー)、他の一つは彼ら自身が参与する(エポロスの職)形態に認められる。他方、寡頭政とみなされる要素は、すべての公職が籤ではなく、選挙で選ばれること、少数の者が死刑や追放を決定する権限を持つことなどにみとめられる(1294b 21-23)。本稿での『政治学』の訳文は、牛田徳子訳、京都大学学術出版会(西洋古典叢書)二〇〇一年を拝借している。ただし、若干の語句の変更をさせていただいている。

なお、念のために記せば、古代の混合政体論の真の始まりはアリストテレスからというのが通常の解釈であって、プラトンの存在は希薄である。これは『国家』における「哲人王」の支配の圧倒的なイメージのゆえであろう。しかし、彼の理念的、超越的な政治哲学の構想が現実政治のまえに挫折の経験を蒙らざるをえなくなった晩年の時期に、君主政をある

種の民主政的要素と貴族政的要素によって有和させようとする実際の観念を彼が示したことは忘れるべきではない。例えば、『法律』のなかでドリス民族諸国家（アルゴス、メッセネ、ラケダイモン）のうちで唯一崩壊を免れたラケダイモンの国制について、プラトンは「アテナイからの客人」にこう言わせている。「あなたの方のことを気づかってくださる、ある神さまがあったようです。その神さまが、将来のことを予見し、王の家系を、一つの家系としてではなく、双生児につながる両立した家系として、その後、さらに、人の身でありながら神的な能力をかねそなえた一人の人物が、お国の支配権のいまだ熱に浮かされているのを洞察し、王族にありがちな専横的な力に配して、老年の思慮に富む能力をあてがったのです。つまり、二八人の老人たちが、重大なる国事に関しては、王たちの権力と対等の投票権をもつようにしたわけです。つぎに、第三番目の救い主は、お国の支配権が依然として乱れを見せ、血氣にかられているさまを見て、いわば馬みを噛ませる、監督官（エポロス）の権力を、箠による職権に準じたものとして導入しながら、それに配したのです。

さて以上の理由から、あなたの方の王国は、とうぜん混合されるべき要素から混合され、また、適当な限度を保ったことよって、みずから救われるばかりか、他の国々の救いの原因ともなったのです」（III, 1, 691 E-692 C）。『法律』（森進一・池田美恵・加来彰俊訳、『プラトン全集 13 ミノス 法律』岩波書店、一九七六年）。アリストテレスへの影響は明らかであろう。

(19) ムールベケのグイレルムスによるアリストテレス『政治学』のラテン語訳は *Politiconum Libri Octo cum vetusta translatione Guilelmi de Moerbeke*. Edited by Franciscus Susemihl. Leipzig, 1872.

(20) *In Libros Politiconum Aristotelis Expositio*. Edited by R. M. Spiazzi. Rome: Marietti, 1966. 英訳に *Commentary on Aristotle's Politics*, translated by Richard J. Regan, Hackett Publishing Company, 2007.

(21) J. B. Blythe, *op. cit.*, (1992) pp. 55-57; (1986) pp. 562-563. ういでながら、まじりて トマス混合政体論に対するプライイスの結論をさらに敷衍し、トマスの論がアリストテレスおよびポリュビオスの論とどういう差異があると、プライイスが考えているかを確認しておきたい。彼はいう。「彼らの混合政体観は非常に異なっている。アリストテレスの関心は、さまざまな階級のバランスをとることにあった。彼の考える混合そのものはさまざまな構成要素からなる一つの形式的なものというよりは、むしろ階級の混合とみることができ。彼はこのことを、ある意味でさまざまな要素が消えうせ、すべての市民が単一の階級に同一化するにいたるような混合政体が理想の形態だということまで論を進めた。これが彼の中間階級の政体である。これらすべてのことは、階級に関係するほとんどすべての事柄を無視するトマスにとっては、まったく関心の

- ないことである。トマスの関心は、社会における階級のバランスをどう図るかということではなく、それらのいずれか
 のうちの極端なものを避けるために統治形態間のバランスをどうとるかということにある。人民の英知への信頼を欠くこ
 とにおいてと同様に、まさにこの点において、トマスは、彼が直接には知らない、あるいはキケロを通して間接的にさえ
 知らないポリュビオスにむしろ近いのである。両者の近さが偶然のことだとしても、両者とも一つの形態の、他の形態に
 対する抑制と均衡(チェックス・アンド・バランス)を強調する。ポリュビオスが一六世紀に再発見されたとき、この
 親近性がアリストテレスの伝統とポリュビオスの伝統との融合を促したのである」。(1986) p.564; (1992) pp.57-58. 要する
 に、ブライスによれば、理念上の最善政体を絶対君主政ないし貴族政と考えるアリストテレスが、現実の最善政体を各階
 級(層)の「徳」が公正に統合されるような混合政体を心に描いたのに対して、ポリュビオスのほうは、生物の生滅と政
 体の盛衰とを類比的にとらえる政体循環論(君主政→君主政→暴君政→貴族政→寡頭政→民主政→暴民政の七つの政体の
 循環)をもとにして、政体の墮落を防止するために君主政・貴族政・民主政の三政体間の抑制と均衡を図る混合政体を説
 いたのである。トマス以前の、古代混合政体論の展開については、同じく(1992) pp.13-35.
- (22) 拙稿「神の善性(bontas Dei)としての《この世と人間》——トマス政治思想の神学的「形而上学的基礎」」(獨協法
 学」第五五号、二〇〇一年、四九—五〇頁)。
- (23) Cary J. Nedermann, and Kate Langdon, (eds.), *Medieval Political Theory—A Reader: The Quest for the body politic*, 1000
 —1400, Routledge, 1993, p.99.
- (24) ダントレーヴ、前掲邦訳書、三八頁。
- (25) 前掲、拙稿「神の善性(bontas Dei)としての《この世と人間》」。
- (26) A. P. D'Entreves, "Introduction", in *Aquinas: Selected Political Writings*, op. cit., p.vii.
- (27) 拙稿「『書物に殉じた鈍牛』——トマス・アクィナスの思想世界」(獨協法学」第五〇号、二〇〇〇年一月)。ちなみ
 に、当時の修道士の慣行として徒歩で旅したことにに関して、フィニスはこの語っている。「彼の生涯のかなりの部分は、旅
 に費やされた。ドミニコ会士は、修道院長や司教とは異なって、至る所、徒歩で旅することを当然とされていた(小舟で
 行けるところを除いて)。アクィナスは大層大柄で、肥っており、歩くのが遅かったが、修道会の原則に忠実なメンバ
 ーだったので、数千マイルもヒッチハイクしたにちがいない。ナポリからパリまでは約一一〇〇マイル、パリからケルンま
 では三〇〇マイル超、パリ—ヴァレンシア間の往復は二五〇マイル、パリ—ローマ間の往復はほとんど二〇〇〇マイル

で、アキナスはこれらの旅のいくつかを場合によっては船と川船を使ってこなした。毎年開催される修道会の管区会議とは、イタリアの街道を歩く日々を意味していた。」(John Finns, *Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory*, Oxford UP, 1998, p.8)。

- (28) Jeremy Cato, "Ideas and Experience in the Political Theory of Aquinas", *Past and Present*, no. 71, 1976, p.3. このカトーの視点はその後 'Holy Hamilton Bleakley, "The Art of Ruling in Aquinas: De Regimine Principum", *History of political Thought*, vol. XX, no. 4, 1992, pp. 577-578. で肯定的に取り上げられている。ちなみに、このブリークレーの論稿は、中世政治思想史にはスコラ学的政治理論と人文主義的政治理論の二大潮流があること、そのうち前者が都市国家の福祉に必要な制度的整理に関心を払うのに対して、後者がこの福祉の実現における支配者の役割に焦点を当てているということ、そしてトマスの『君主の統治について』という書物は、彼が政治理論の上で支配者の役割に注目している点で人文主義者とは異なることを示していると指摘している。また、トマスの政治思想の形成を彼の生きた社会的コンテクストのなかで説明しようとする試みとしては、Thomas Gilby, *The Political Thought of Thomas Aquinas*, Chicago UP, 1958がある。そこで、ジルビーはトマスを神学者、法学者、放浪する説教者、哲学者の四つの類型から捉えているが、ただしカトーのような生々しい政治的現実との切迫した接点でトマスを捉える視点は見られない。

- (29) Jeremy Cato, *ibid.*, pp. 3-4.
 (30) *ibid.*, p. 3.
 (31) 拙稿『歴史舞台の上のトマス』——中世の夏——十三世紀』(『獨協法學』第五一号、二〇〇〇年四月)。
 (32) 『君主の統治について』の執筆年、および題名・献呈者をめぐる問題については、前掲の拙訳のなかの「訳者解説——トマス・アキナスと西欧における『君主の鑑』の伝統——一六一頁以下を参照されたい。
 (33) ムールベケのグイレルムスによるアリストテレス『政治学』のラテン語訳の成立年代については、拙稿「人間(homo)・社会(societas)・国家(civitas)』(『獨協法學』第五九号、二〇〇一年二月)、四六頁以下を参照されたい。
 (34) 一二六〇年代のトマスの活動歴に関するのは、James A. Weisheipl, *Frater Thomas D'Aquino, His Life, Thought, and Works*, Basil/Blackwell, 1974, pp. 141-292. Jean-Pierre Torrell, *Saint Thomas Aquinas, The Person and His Work*, vol. 1, 1996, pp. 96-246. 稲垣良典『人類の知的遺産 20 トマス・アキナス』講談社、一九七九年、一四一—一四二頁。

- (35) “*Prædicator generalis*”の権限については、James A. Weisheipl, *ibid.*, pp.145-146. 稲垣良典、前掲書、一四三頁。なおこの職位の訳語として、稲垣氏の使用する「修道会顧問」を拝借しておくが、職務の内容上からいえば、「顧問」でよいであろうが、優れた「説教者」(*prædicator*)として修道会——*レミニコ*の正式名称「説教者兄弟会」(*Ordo Fratrum Prædicatorum*)——から特別に与えられた尊称であることを考えれば、*レミニコ*をもう少し出せば、より相応しい訳語、例えば「名誉説教者」というような訳語も可能かもしれない。
- (36) James A. Weisheipl, *op. cit.*, pp.146-147. 稲垣良典、前掲書、一四三—一四四頁。
- (37) 一二六〇年代を間に挟む前後数十年の政治状況全般に関しては、以下の文献による。堀米庸三『西洋中世世界の崩壊』岩波書店、一九五八年、三三—七三頁。モリス・キーン『ヨーロッパ中世史』橋本八男訳、芸文出版、一九七八年、一三—一四五。Norman F. Cantor, *Medieval History*, The Macmillan Company, 1963, pp.513-529. Joseph R. Strayer, *Medieval Statecraft and The Perspectives of History*, Princeton UP, 1971, pp.123-158. Robert Folz, *The Concept of Empire in the Western Europe*, Edward Arnold, 1969, pp.121-131. またこの時期における教皇権側の二人のキー・パーソンである教皇ウルバヌス四世と、教皇クレメンヌ四世のそれぞれの政治的動向を知るには、次の二つの論稿がある。Beverly Berg, “Manfred of Sicily and Urban IV : Negotiations of 1262”, *Medieval Studies* 55, 1993, pp.111-136. Emile Horn, “Le Role Politique de Clement IV”, *Seances et Travaux de L’Academie des Sciences Morales et Politiques* (Institut de France), 1925, pp.173-300.
- (38) オルヴァイネト滞在中(一二六一—一二六四年)の教皇ウルバヌス四世とトマスとの接触、およびトマスの活動については、James A. Weisheipl, *op. cit.*, pp.147-163. Jean-Pierre Torrell, *op. cit.*, pp.117-141が詳しい。また、ウルバヌス四世の人と業績に関して簡潔な記述については、H. Wiernuszowski, “Urban IV, pope”, in *New Catholic Encyclopedia*, The Catholic University of America, 2003, vol.14, pp.336-337. Therese Boespflug, “Urban IV”, in *The Papacy An Encyclopedia*, Routledge, vol.3, pp.1554-1555. トムナー・ハンソン「ウルバヌス四世」【ローマ教皇事典】長崎恵子・長崎麻子訳、三交社、二〇〇〇年、一一二頁】。
- (39) クレメンヌ四世の人と業績に関して簡潔な記述については、J.J. Smith, “Clement IV, Pope”, in *New Catholic Encyclopedia*, *ibid.*, vol.3, p.778. Michel Hayez, “Clement IV”, in *The Papacy An Encyclopedia*, *ibid.*, pp.332-333. トムナー・ハンソン「クレメンヌ四世」前掲書、一一二—一三三頁。また、ヴァニェルが滞在中(一二六七—一二六八年)の教皇クレメンヌ四

- 世とトマスとの接触、およびトマスの活動については、James A. Weisheipl, *op. cit.*, pp.230-239, Jean-Pierre Torrell, *op. cit.*, pp.176-177.
- (40) Jeremy Gato, *op. cit.*, p.11. なお、引用文中に「二二六二年頃から彼はしばしばウルバヌス四世とクレメンヌス四世の宮廷に滞在した」とあるが、これは Weisheipl や Torrell らの研究から「二二六一年頃から」が正しい。
- (41) *ibid.*, pp.14-15.
- (42) *ibid.*, pp.3-21.
- (43) 『神学大全』の性格に関しては、拙稿『神学大全——思想のゴシック建築——』（『獨協法学』第五二号、二〇〇〇年八月）。
- (44) 第二節を参照のこと。
- (45) トマスの「友情」(amicitia) 観がアリストテレスの影響を受けていることは疑いが無い。この第一〇章は本文に示したように、臣民に対する愛と友情が君主に安定した統治をもたらすということを主題にしている。そして、例えば、シユラクサイの僭主ディオニュシオスに対して示したダモンとビュシアスなる二人の青年の固い友情の話を紹介した後で、トマスは言う。「この友情の恩恵をどんなに欲しようとも、僭主はこれを手に入れることはできない。というのは、かれらは公益を求めようとするのではなく、自分たちの利益を求めようとするので、彼らと臣民との間の交友などごく僅かか、あるいは皆無だからである」(I.10.78)。この件はアリストテレス『ニコマコス倫理学』(VIII.12) に基づいている。そして、この同じ友情観を『神学大全』においては、トマスは次のように、アリストテレスを明示して語っている。「アリストテレスが『ニコマコス倫理学』第八卷 (1161 b 11) でいっているところからあきらかなごとく、例えば同族 (consanguineus) の間の友愛、市民仲間 (conciuis)、あるいは巡礼者 (peregrinans) たちの間の友愛はそれぞれ別種であって、その一つは自然的な連帯に、他の者は市民的な意思巡礼の連帯に基づいている」(S.T. II-II, q.23, a.5)。
- (46) 『君主の統治について』第一巻第五章注(3)、一〇九頁。同第一〇章注(6)、一一四頁。
- (47) トマスの勧める君主の心得とは、言うまでもなく第一に「共通善 (bonum commune) に属することについて配慮すること」(I.18) である。自分自身の私的利益(善)ではなく、全人民の共通の利益(善)の実現のために全身全霊を捧げること、これが君主の第一の義務である。だが、この共通善とはより具体的には何を指すのか。トマスはここでアリストテレスを踏襲し、それは人間が「単に生きる」だけでなく、「善く生きる」ことであるといい、その善く生きるとは「徳に従っ

- て生きる」ことだという(114,106)。この徳に従った善き生活に望まれる諸々の徳のうち最高の徳は「友愛」(amicitia)であり、君主はこうした友愛の精神に基づいて人民の共通善に配慮するのである。そこで、君主の主要な具体的職務は全人民のために「善き生活」を確立し、維持し、その完成へと推進するという三つのことに集約される。その場合、個々の人間の「善き生活」には①有徳な行為と、②それを可能とさせる外面的条件としての物質的善(財)の充足が必要であるが、さらにそのうえでそもそもそうした善き生活を全体として保証する大きな基盤としての「平和」(Pax) Ⅱ民衆の統一が不可欠であり、それをもたらすのが君主の職務ということになる(115,117-118)。だが、君主に要請されるのはそればかりではない。本来的に有限な存在である、神の被造物としての人間にとつて、「共通善」はこの世に限定されるものではない以上、この現世において人民を「平和」のうちに「徳に従った善き生活」という共通善の確立、維持、推進を司る君主の統治は、それを通して人民をより上位の目的である「天上の善」、すなわち「神の享受」、「究極の淨福」、「永遠の救済」へと導く聖職者の統治に敬意を払いつつ、それと相互補完的な関係を構成していくことが要求されるのである(114-115)。詳しくは、拙稿「共通善」としての国家——トマス政治思想の基本的——(『獨協法学』第七十六号、二〇〇八年九月)。
- (48) 周知のように、プラトンは『国家』第四巻において、「智慧」・「勇氣」・「節制」・「正義」という四つの枢要徳の厳正な正典目録(カノン)の確立を図った。その一つである「節制」(ソプロシユネー)は自制、自己統制、欲望を制する理性、節度を保つ叡智などを意味する。この節制と四枢要徳の思想的展開については、さしあたりヘレン・F・ノース「節制と枢要徳」(稲垣良典訳、『西洋思想大事典 三』平凡社、一九九〇年、二二六—二二九頁)が有用である。
- (49) Dhuo Bigongiari, "Introduction", *op. cit.*, p. xxx.n.2.
- (50) Cicero, *De Re Publica*. 『国家に ついて』岡道男訳、『キケロー選集八』岩波書店、一九九九年]
- (51) R. W. and, A. J. Carlyle, *A History of Mediaeval Political Theory in the West*, vol. V, 1928, pp. 93-94. カライル兄弟はこう述べている。「この『君主の統治について』という論文のなかで、最善の統治形態は共通善に専心する君主の統治であり、その理由はそれが社会の統一に向けているからであるが、一方最悪の統治は自分自身の利益だけを追求する一人の人間の支配、つまり僭主政である、という見解を彼は注意深く、よく考え抜かれた言い方で説明している。しかしながら、君主政は僭主政に陥らないようにするために周到な配慮が必要である。そして、そのためには、まず君主に選ばれた人間は僭主になることなど考えられないような性格の者でなければならぬ。次いで、彼の権威は容易に僭主政に陥ら

ないように、宥和されねばならない (*temperatur*)。トマスは明らかにこの論文でこの問題にさらに取り組もうとしていた。しかし、不幸にも彼はこの書物を完成できなかった。

だが、幸いなことに、彼は『神学大全』において、最善の国制について考えていたこと〔注・混合政体〕を非常にはっきりと明らかにした。そして、もし彼が『君主の統治について』を完成させることができたとすれば、そのなかでいま引用しておいた、王の権力は宥和されねばならないという言葉で意図していたことは、これ『神学大全』と同じ『混合政体』という」ことだったであろうことを、我々は推測することができる。

(52) 『君主の統治について』第一卷第六章注〔一〇九頁。

(53) Paul E. Sigmund, trans. and ed., *ST. Thomas Aquinas on Politics and Ethics*, 1988, p.23.

(54) Brian Tierney, *op. cit.*, (1979・B), p.2. James M. Blythe, *op. cit.*, (1986), p.558 ; (1992), p.50.

(55) Brian Tierney, *op. cit.*, (1979・B), p.4. 同じく前掲邦訳書「一三九頁。

(56) ここに挙げたアウグスティヌスの言葉(『自由意志』De Libero Arbitrio, I,6)のトマスによる引用は『神学大全』(II-I, q.97, a.1)にあるものだが、厳密に言うとは必ずしも正確とはいえず、トマスの要約である。周知のように、『自由意志』はアウグスティヌスが回心後ほとんどなくして、ミラノ郊外のカシアタムで同じタガステ生まれの友人エヴォディウスとの間で交わされた討論形式の書物である。そこで、「時間的な法と永遠の法という二つの法について」語られているのだが、前者の法は「最高の理性」、「万物を最もよく秩序づける正義」である後者の「永遠不変の法」にもとづいて導出されており、その限りで正しくかつ合法的である。したがって、この「唯一の法」である永遠法の基準にもとづいて、後者の法は、変更されるものだと言張される。そういう枠組みと基準において、墮落した国民から「公事すなわち国政を司る役人の選挙をその国民自身に委ねる法律」を「変更」することは正しい、という議論が二人の間でなされているわけである。念のために引用しておく。引用文中、アウグスティヌスを「ア」、エヴォディウスを「エ」と略す。

「ア」 それでは、どんな種類の人間も国民も、滅亡し変化することのない永遠に同一の政体に属しているのだろうか。

「エ」 それが多た可変的で、時間の流れに服していることを疑う人はいないでしょう。

「ア」 では、国民はたいへん慎重深く重厚で、共通の利益の真に忠実な番人であり、彼らの間ではだれもが公事を支持に優先させているとしよう。その場合、公事すなわち国政を司る役人の選挙をその国民自身にゆだねる法律は、正しい法律ではないだろうか。

〔エ〕 たしかに正しい法律です。

〔ア〕 しかし、その国民がしだいに墮落して、私事を公事に優先させたり、選挙権を売買したりして、その結果野心家によって混乱させられ、自らの政治を悪党や犯罪人に引き渡してしまつたでしょう。だがそのとき、大変有能な有徳の士が立ち上がり、名誉ある役職の任命権を国民から取り上げて、これを少数の、あるいはただ一人の有徳の士の判断にゆだねたとしたら、この場合も同様、法律は正しいのではないだろうか。

〔エ〕 それも正しい法律です。

〔ア〕 しかし、これら二つの法律は矛盾すると思われる。前者は名誉ある役職の任命権を国民に与えるが、後者はそれを取り上げる。そこでもし後者が施行されて、一つの国家に二つの法律が同時にあることは全く不可能とされたとする、いずれか一方は不正で、施工されるべきではなかつたと言わざるをえないだろう。

〔エ〕 たしかにそういうことは不可能でしょう。

〔ア〕 そこで、たとえ正しくあつても、なお時々の状況に応じて正當に変更される法律を、時間的な法と呼ぼう。

〔エ〕 そのように呼びましょう。〔「自由意志」』アウグスティヌス著作集三 初期哲学論集(三)』泉治典・原正幸訳、教文館、一九八九年)。

(57) Brian Tierney, *op. cit.*, (1979, B), p. 4. J. M. Blythe, *op. cit.*, (1992), p. 53; (1986), p. 560.

(58) トマスのユダヤ人観について、多少なりとも触れておくことは必要であろう。彼には、『ユダヤ人の統治について——ブラバン公爵夫人宛書簡』(De Regimine Judaeorum ad Ducissam Brabantiae) なる書簡がある。名宛人は、以前にはブラバン侯爵ヘンリ三世の夫人アリックス(アレイデないしアデレーデ)とされていたが、現在の研究段階では、名宛人の夫人とはヘンリ三世の息子でブラバン領を継承したヨハネス一世に嫁したフランス王ルイ九世の娘マルガリータで、一二七〇年に書かれたとされている。ブラバン公爵夫人宛書簡とあるのはレオ版によるテキストであるが、写本により、フランスの伯爵夫人宛書簡(ad comitissam Frandrie)とするものもあり、真偽のほどはわからない(この書簡の詳細については、Etienne Gilson, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, Notre Dame UP, 1956, p. 422, Jean-Pierre Torral, *op. cit.*, pp. 218-220を参照)。いずれにせよ、この書簡は名宛人が求めた八つの質問に対する応答という形式になっている。その八つの質問とは、(一)いつ、いかなる時期に、ユダヤ人から金銭を強制的に徴収することができるか、(二)ユダヤ人が法を犯した場合、彼らが法外な高利で手に入れた金銭以外に何も持たないとき、彼らに罰金を科すことによって処罰す

るべきか、(三)もし彼らが進んで金銭もしくは金銭以外の品物を差し出した場合、それらを受け取ることは許されるか、(四)もしキリスト教徒が要求するよりも多くのものをユダヤ人から受け取った場合、その過剰分をどのように処置すべきか、(五)配下の執行吏や役人に関し、彼らが官職を売り出し、あるいは売ることによって後に得られるであろう収益を見越して、予め一定の手付金を受け取ることは許されるか、(六)臣下のキリスト教徒から金銭を徴収することは許されるか、(七)配下の役人が法の規定を越えて臣下から金銭を強奪し、それが手許に廻ってきた場合、いかに処置すべきか、(八)所領内のすべてのユダヤ人がキリスト教徒と区別されるために、ある特別の印を身に着けるのを強いられるのは正しいか、である。この八つの質問のうち、直接ユダヤ人に関係するのは(一)、(二)、(三)、(四)および最後の(八)の都合四つであるが、そこに否定できないのは、ユダヤ人に対するトマスの、無意識とも思われる偏見である。例えば、(一)で、トマスは「ユダヤ人はその罪過のゆえに、永劫の奴隷状況に置かれているし、置かれてもいたのですから、領主は彼らの財産を自分たちものとして没収してよろしいです」と言っている。あるいは、最後の(八)では、ユダヤ人に課されていた当時の慣行(服装による差別)を特に気に留めるふうもなく正当化し、次のように応答している。「これに対する回答は簡単で、全体会議で決められた通りです。ユダヤ人は男女の区別なく、すべてのキリスト教徒の土地で、あらゆる機会に、特別の服装を身に着けることによつて他の人々と区別されねばなりません。このことは、彼ら自身の法律によつても決められていることで、彼らは他の人々と異なることを示すために、外套の四つ端に房を付けているのです。ちなみに、「久遠の哲学」と讃えられるトマスであるが、彼とても歴史から超越していたわけではなく、私たちと同じ生身の人間であり、しかも「西欧中世人」であったのだから、歴史に拘束されていたのだといえようか。ただし、現代のトマス評価において、彼のユダヤ人への偏見がけつして見逃されているわけでないことは知っておいてよいことであろう。例えば、Norman Kretzmann and Eleonore Stump, (eds.), *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge UP, 1993, p.229. なお、この点に関しては、前掲の拙稿『「聖なる教へ」としての「政治学」——トマス政治思想研究への覚書——』一六七頁、に少しく触れておいた。本書簡のテクストは、D. Entwes, *op. cit.*, (1970), pp.85-95.

(59) Brian Tierney, *op. cit.*, (1979-B), p.4. 同く、前掲邦訳書、一三九頁。

(60) トマスの生きた十三世紀のヨーロッパで、既に代表制度や一種の混合政体的統治方式——世襲制ではなく、選出された君主、君主を補佐する宮廷官僚層、顧問会議や代表制議会など——が存在していた点を知るには、さしあたりジョセフ・ストレイヤー『近代国家の起源』鷲見誠一訳、岩波新書、一九七五年「原題は『近代国家の中世的起源』。ストレイヤー

によれば、近代国家の本質的要素のいくつか(財務と司法の二つの官僚制機構、職業的行政官グループ、書記官庁つまり中央統治機関、あるいは代表制議会など)は十二、十三世紀の中世封建王政のなかに形成されていた。そして、彼はこう述べている。「政府の行動の自由を制限するために公的機構を用いた好例は、代表議会の発展に見ることが出来る。政治的
代表という理念は、中世政治がなした偉大な発見のひとつである。……。中世ヨーロッパにおいては代表議会は各所に現れた。イタリア、スペイン、南フランスでは十三世紀初期にあらわれ、イングランド、北フランス、ドイツでは五十年から百年後に、至る所に現れたのである。これらの議会の源泉については少なからぬ論議がなされてきたが、大部分の学者は、議会が中世裁判所と中世法学の発展と密接に関連していたことに同意するであろう。重要な決定は公になされるべきであると言う原則、慣習は全体的同意なくして変更されるべきではないという原則、上位の者が彼の税収入以外に巨額の追加を徴収しようとするときは下位の者の同意が必要であるという原則、全ての人々にかかわることは全ての人々によって承認されるべきである」という原則は、封建法、慣習法、復興したローマ法に関する文献の中に見出すことができたのである。さらに重要なことは、これらの諸理念が一般的な思潮の重要要素を形成したことである。それらの理念は、本を読んだことも、法律の講義を聞いたことも全くない人々によって抱かれていた。」(二〇七一—二〇八頁)。

このように世俗の権力・国家の領域で行政組織の中央集権化(君主政)が進むに依りて、重要な事項の決定には「同意」と「参加」が必要であるとする代表制(民主政)の観念が十二世紀に復興するローマ法の研究(六世紀ビザンティン皇帝「ユスティニアヌス法典」・『法学提要』・『学説彙纂』・『新勅法』の整備化)によって育まれ、十三世紀には明白に確立することは今日では常識である。と同時に、忘れられるわけにはいかないのは、この一方における中央集権的君主政原理と、他方におけるそれへの抑止原理(代表制や民主権など)の発達が単に世俗権力の領域に限定されるのではなく、その動きとパラレルにローマ教会の精神的領域においても確立されていくということである。否むしろ、この点では古代教会以来、独自の展開を遂げてきた教会制度をもつローマ教会側は十二世紀のグラティアヌスの『教令集』編纂を機に教会法の整備に積極的に乗り出し、一方の教皇の至上権と、他方の公会議の権利の緊張関係を整備していく過程は、同じ方向性をとる世俗権力の統治機構にとってのモデルでもあったのである。これら聖俗双方の領域における政治思想的過程の概説は、J.B. Moral, 前掲邦訳書、第四章以下を参照。

また、これに関連して中世政治制度史に関して一層詳しくは、Gains Post, *Studies in Medieval Legal Thought, public law and the state*, 1100-1322, Princeton UP, 1964.

(61)

とくに十三世紀に成立した、フランシスコ会と並ぶ都市型の新しい托鉢修道会であるドミニコ会が、「祈りと労働」、「上長への絶対服従」などを基本とする従来の伝統的な修道会（ベネディクト会、シトー会、プレモントレ会など）と大きく異なる組織原理と構成をもっており、そこでは君主政的要素と民主政的要素とが混合していたことを知るために、少々長いがK・S・フランクの解説を以下に引用しておきたい。

「ドミニクスの説教者兄弟会は、一二〇〇年のポローニヤでの総会で、最初の会憲を手に入れた。この会憲は、続く数次の総会で補充され、同会の発展に応じてさらに拡張された。会憲は、この説教者修道会を人的団体だとしている。西欧の修道制の歴史においてこのような団体は、この説教者修道会が最初だとみなしてよい。伝統的な修道共同体・参事会共同体においては、修道院 (monasterium) とは生活単位だった。修道院は特定の場所に、より正確に言えば、聖人とのかわりを有する教会に、結びつくものである。この単位はまた、経済的勢力と司法的全権とを含んでいる。修道士は修道誓願によって、場所に結びついているそのような共同体に組み込まれて、共同体ともども聖堂への奉仕に取り込まれる。これに対して人的共同体においては、場所への結びつきは欠落する。その団体に加わる者は、特定の修道院の中にはなく修道会の中に入る、というわけである。修道会は彼に『集会』 (conventus) という自己理解に立つところの修道院を割り当ててゐる。このような修道院 (Kloster) では人々は、単に共同体として生き、教会全体あるいは教区あるいは都市のために自らを役立てる。かくて、メンバーが広く散らばって生活することのような修道会は、しかしながら、一体性を確保している。義務を課するものである会憲が、場所に無関係なこの人的団体を一つにまとめる紐帯を、創り出しているのである。会憲派修道会に対して、外から見た場合の確固たる一致団結性をもたらしており、その団結性という点で、この説教者修道会が市民的生活様式からも他の修道共同体からも際立っている。また、会憲は、内においても一体性をもたらし、その一体性ゆえに、修道院における規則的な修道会生活が確保され、広範囲に散らばった『家』がつなぎ合わされているのである。君主制的要素と民主主義的要素を器用に混ぜ合わせた厳格な組織が、修道会全体をまとめあげている。すなわち、修道院は領域ごとに区分されるところの管区へとまとめられる。修道院の上長 (prior) を選ぶのは個々の修道院であり、管区の上長は管区総会 (各修道院の代表団によって構成される) によって選ばれ、総会長は総会 (諸々の管区の代表機関) によってその職へと選ばれる。この種の人的団体が、修道制の歴史における画期的な革新であることは確かである。』(『修道院の歴史』 戸田聡訳、教文館、二〇〇二年、一〇二—一〇三頁)。

G・ボストによれば、こうしたドミニコ会の代表制的統治方式の確立にイノセント三世が重要な役割を果たしたとされ

る。すなわち、イノセント三世はイタリアの自治都市の法的経験を広め、法学者や教会法学者たちによって発展させられた条文や法的手続きを受容することを通して、教会会議と世俗議会の双方における共同体を代表する新しい方法の受容に、オリジナルとはいえないが、決定的な役割を果たした。そして、ドミニコ会が全体総会のシステムを採用したのはこの教皇の直接の後継者たちの下であったことは決して偶然ではないという。Gans Post, *ibid.*, pp. 88-89. また同じくドミニコ会の統治方式に関する政治思想史のおよび政治制度史的な分析として、Arthur P. Monahan, *Consent, Coercion and Limits: The Medieval Origins of Parliamentary Democracy*, McGill-Queen's UP, pp.143-148. などでは、ドミニコ会がその成立の当初から一連の集会、すなわち個々の修道士の「集会」「管区総会」「全体総会」によって統治されており、そのような統治形態がこの修道会に属するすべての修道士たちに自分たちが会の統治構造に直接組み込まれているという観念を抱かせたことが強調されている。

併せて、「ドミニコ会成立の理念とその制度化の過程を知るには、宮本久雄「ドミニコの靈性と説教者兄弟会——言の新たな次元の開披——」(上智大学中世思想研究所編『中世の修道制』創文社、一九九一年)を参照。

(62) James M. Byrde, *op. cit.*, (1992).

(63) (2) を参照。

(64) これら一連の後期中世政治思想家の文献については、さしあたり前掲、John B. Morrall の『中世の政治思想』の末尾に付けた「参考文献解題」・「文献補遺」および「解題——中世政治思想史の現在」を参照されたい。

(65) Sir John Fortescue, *The Governance of England*, 11-2. Charles Howard McIlwain, *op. cit.*, p.358. J.B.Morrall, *op. cit.* [邦訳、一八九頁]

(66) John R.Kayser and Ronald J.Letherer, "Aquinas's Regimen Bene Communium and The Medieval Critique of Classical Republicanism", *The Thomist*, vol.46, 1982, pp.219-220.

(67) Cary J. Nederman, *Medieval Aristotelianism and its Limits, Classical Traditions in Moral and Political Philosophy*, 12th-15th Centuries, Variorum, 1997: J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton UP, 1975. [前掲「邦訳」]: Hans Baron, *The Crisis of the Early Italian Renaissance: Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*, Princeton UP, 1966: Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, 2 vols, Cambridge UP, 1978.