

《共通善》としての国家

——トマス政治思想の基本目的——

柴 田 平 三 郎

序

一般的通念によれば、「共通善」(bonum commune)とは人間諸個人や諸集団が個々に追求する個別的な善とは異なつて、政治社会が全体として追求する公的かつ共同的な善のことである。<sup>1)</sup>

この共通善の観念はもとよりギリシア以来の長い伝統をもっているが、それに改めて光をあてて、その実現が政治や法の主要目的であり、そのためにこそ国家やその支配者(立法者)が存在することを精緻な論理によって体系化した最大の思想家は西欧中世の代表的なスコラ神学者トマス・アキィナスであった。そして、このトマスの営為は、それまで長いこと中世キリスト教世界の巨大な精神的権威であつたアウグスティヌスに対する果敢な挑戦の意味をもつていたこともよく知られている通りである。

では、中世における共通善の観念の定式者といわれるトマスは、その挑戦をどのように果たして行つたのか。以

下において、私たちはまずこの観念のギリシアおよびローマ的展開を一瞥し、その系譜を踏まえたくて、さらにアウグステイヌスとの対抗のなかでトマスがこの観念をどのように駆使し、自己の思想体系のなかに組み入れたか、を見てみることにしたい。

一 「共通善」前史——アリストテレス、キケロを中心に

ギリシア政治思想史において、何らかの意味で「共通善」の観念について明示的に語っている例として、まずはプラトンの名を挙げるのは自然なことであろう。例えば、初期対話編『ゴルギアス』<sup>(2)</sup>(Gorgias)のなかに、弁論術をめぐってソクラテスとカルリクレスとの間に交わされるこういう一節がある。

「……自分たちの個人的な利益のためには、公共のことは無視しながら、まるで子供たちにも対するような態度で、市民大衆につき合い、ただもう彼らの機嫌をとろうと努めるだけであって……」(509E)

ここにみられるのは弁論術を自慢してやまないソフィストのカルリクレスに対するソクラテスの、したがってプラトンの批判である。すなわち、カルリクレスの主張によれば、「国家を支配するのにふさわしい」人物とは「国家公共の事柄に関して思慮と勇気があり」(91D)、「自分自身の欲望を抑えるようなことはしないで、できるだけ大きく放置しておく」(492A)ことのできるような者のことであって、そういう人物が一般大衆を「説得」して味方につける技術としての「弁論術」を駆使しえるのだという。それに対するプラトンの批判の根拠として、「公共

のこと(利益)に対する「個人的な利益」の優先の不当性が示されているのである。

こういう思想がもつとも集中的に論じられるのは『国家』(3) (politeia) においてであろう。

「友よ、法というものの関心事は、国のなかの一部の種族だけが幸福になるということではないのであって、国全体のうちにあまねく幸福を行きわたらせることをこそ、法は工夫するものなのだということを、また忘れたね？ 国民を説得や強制によって和合させ、めいめいが公共の福祉のために寄与することのできるような利益があれば、これをお互いに分かち合うようにさせるのが、法というものなのだ。」(III, 520A)

しかしながら、プラトンにとっては、こういうあるべき真の法が彼の生きた現実の国家においては到底実現されないという絶望的な状況認識があり、それが可能なのは唯一、観念のなかで構想された「哲人王の支配する国家」ということになる。『国家』第八巻における容赦のない民主制批判の描写はそのことのもつとも露な例証であろう。要するに、現象界と理念界の厳しい二元論にたつて前者に対する後者の根本的な優位を説くプラトンにあっては、共通善(利益)の観念の具体化の議論は少なくとも『国家』においては、これ以上の深まりはみられない。もつとも、後期の作品である『政治家』と『法律』においてはより現実的な政治の議論の展開がおこなわれることを忘れるわけにはいかないが。

ともあれ、共通善の観念を大きく前進させたギリシアの哲学者といえは、何といつてもアリストテレスにおいて他にはいない。いうまでもなく、彼はプラトンの超越的政治哲学を批判し、より現実に即した政治科学の樹立に腐心した人だったからである。そして、しかもそのうえでなおかつ、彼の政治学は倫理学の続編として、すなわち

「最も善きものを対象とする学」(Ethica Nicomachea, I, 2.)として構想されているという事実を看過するわけにはいかないであろう。こういう基本認識を確認したうえで、アリストテレスの共通善を知ろうとすれば、その核心をなす彼の発言は『政治学』(politica)のなかの次のようなものである。

「従って、共通の利益(το κοινη συμφερον)を旨とす凡ての国制は、無条件的に正しいことを基準にして見て、正しい国制であるが、しかしただ支配者の利益だけを旨とす国制は凡て間違つたものであり正しい国制から逸脱したものであるということは明らかである。というのは、国(polis)は自由人(ελευθερος)の共同体(koinon)であるのに、それらは主人の奴隷に対する支配のようなものであるから。」(III, 6, 1279a19-22.)

ここで「共通の利益」と訳されている「ト・コイネー・シムムフェロン」という言葉がすなわち「共通善」のことにはかならないが、アリストテレスはこの共通善を正邪の絶対的基準——「無条件的に正しいことの基準」——絶対的正義といいかえてもよいであろう——にして、それを追求する国制を正しい国制であり、それを無視して「支配者の利益」のみに走る国制を間違つた国制とみなしている。

この議論はさらに発展させられて、内容的基準(「共通善」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国制(王制・貴族制・国制)と間違つた国制(僭主制・寡頭制・民主制)という都合六つの国制分類が論じられることになる。(ibid., III, 7.)が、そうした議論がプラトンに先例のあることはよく知られている。<sup>6</sup>それはともかくとして、右の引用文からわかるアリストテレスの共通善思想の特徴はどのようなものなのだろうか。

そこで、もう一度引用文に戻るが、アリストテレスはここで「国は自由人の共同体である。」と述べている。この場合、「国」と訳されているのは「ポリス」のことである。そのポリス(国家)のことを、彼は本来、それは「自由人」の「共同体」であるという。とすれば、そこには、いやしくもポリスならば、それは支配者の数による国制の相違——すなわち、一人なら王制、少数なら貴族制、多数なら国制——に関係なく、等しく共通の利益(善)を目指すものだ、という含意があるであろう。いずれにせよ、そうしたポリスに対して、「支配者の利益だけを目指す国制」は「間違つた国制」であり、「主人の奴隷に対する支配のようなもの」だといっているのである。

ここで、「自由人の共同体」と「主人と奴隷という支配関係」とが対比的に語られていることに注目したい。というのも、この対比関係はポリス(国)とオイコス(家)、ポリテイア(国政)とオイノミア(家政)の差異を指し示しており、そこにアリストテレスの国家(国政)の定義を知ることができるからである。

いまさら改めていうまでもないことであるが、『政治学』第一巻第一章でアリストテレスは、共同体(コイノニア)はみな「善きもの」(ト・アガトン)を目指しているが、そのなかで国(ポリス)こそは他の共同体——明示的に語られるのは次の第二章だが、家(オイキア)と村(コームー)を指す——をその内に包含する最高の共同体だとしている。次いで第二章で、そのポリスと他の共同体(家・村)との関係が語られる。すなわち、一对の男女からなる自然的な「家」からはじまって、一つ以上のその家から「村」ができ、そうして最後に複数の村から「国」が構成されるのである。この構成過程は「自足性」(アウトアルケイア)つまり人間の共同生活を物的に充足させるものに対応しており、その意味で国は「完全な自足の限界」に達した共同体ということになる。しかし、国が最高の共同体といわれるのはその理由からだけではない。そこには人間が共同生活を営む目的、すなわち「単なる生活」のためではなく「善き生活」のために、という倫理的な目的が存在するのであって、国とはそういう「善

き生活」を共通に追求する人間たちによってのみ構成される共同体にはかならないのである。

「人間は自然本性的に国(ポリス)的動物である。」(*ὁ ἀνθρώπος φύσει πολιτικὸν ζῷον, ibid., I, 2, 1253 a 2-3.*)

このあまりにも有名な命題の意味は、それゆえ言われるほど単純ではない。いま当面の文脈だけに絞って言うが、ここでの「人間」(ホ・アントローポス)とは必ずしも人間一般のことではないだろう。「国的動物」(ゾーオン・ポリテイコン)というのであるから、それは国を構成する人間、つまり「自由人」のこと——「国は自由人の共同体である。」!——であって、「奴隷」(ドゥーロス)——女性・子供・在留外人も——は含まないであろう。

周知のように、古代ギリシアは奴隷制社会であったが、アリストテレスの議論はこの基本的事実のうえに成立している。第一巻第三章における議論で明らかにされているように、「家」共同体は主人と奴隷、夫と妻、親と子から構成されており、そうした家の秩序⇨家政(オイコノミア)のあり方は国政(ポリテイア)のそれとは根本的に異なるものである。ここでは、「自由」を所有しているのはひとり「家長」(オイコノミコス)のみであり、妻(女性)、子供、奴隷はこの閉鎖的な家の内部に拘束されて、けっしてその外部の国政に参与する権利をもつてはいない。したがって、「主人の奴隷に対する支配のようなもの」といわれるとき、それはさしずめ「家政」のことを指していると解釈してよいのである。要するに、アリストテレスにあっては、国を構成するのはそうした家長である自由市民だけであって、彼らの自由で平等な関係のなかで成立するのが国政なのである。

さて、こういうふうにみてくれば、上掲の引用文で「支配者の利益だけを旨とす国制」は「間違った国制」・「正しい国制から逸脱したもの」であり、「主人の奴隷に対する支配のようなもの」と語るアリストテレスの発言から

窺われるその共通善思想の特徴はもはや明らかであろう。

一言でいいきましょう、アリストテレスにとって共通善とは主人と奴隷の支配・従属関係においてはなく、あくまでも自由人の共同体であるポリス(国)においてのみはじめて追求され実現される実践的・倫理的価値にはかならない。「単に生きる」のではなく、「善く生きる」こと(*ibid.*, I, 2, 1252 b 29)‘それがこの場合の価値の内実を構成しているが、この「善き生活」は一層具体的には「徳のある生活」を意味する。なぜならば、共通善を目指して共同生活を営もうとする国民相互の積極的意志とそれへの適応能力たる「徳」(アレテー)なくしては——たとえ国民一般の徳と人間の徳とが、さらには治者の徳と被治者の徳とが無条件に同一でないとしても(*ibid.*, III, 4)——、国は存続しえないからである。そして、無論のこと、アリストテレスはさまざまな徳を挙げているが、そうした諸々の徳のうちアリストテレスによって最も重要視された徳といえ、それは「友愛」(*philia*)にかならなかった。すなわち、

「われわれは友愛(*philia*)を国に対する善のうち最大なものと思っている(友愛があれば騒動を起こすことは最も少ないからである)し、またソクラテスは国が一つであることを口を極めて讃えているが、それは友愛の生み出す結果である。」(*ibid.*, II, 4, 1262 b 8-9)

「家」という私的共同体ではなく、「国家」という公共的な共同体を構成する資格のあるのはそれぞれの家においては家長である成人男子市民であり、そうした市民(公民)が相互に自由で平等な関係に立って、個人的な善ではなく「共通善」を目指して結束するところに国家の存続がかかっている、とアリストテレスは考えた。そこでは

単に生きるのではなく、善く生きること、いいかえれば生活の単なる自足性だけではなく、それを超えて倫理的に善き生活が求められており、そうした共同の善き生活の実現（共通善）のために各個人の徳は国家全体の徳につながっていないなければならない。さまざまな徳——節制・勇氣・知恵・正義の四枢要徳や、倫理的徳性として最も重要な中庸、同じく知的徳性として最も重要な思慮など——について言及しながら、わけても「友愛」の徳をつよく説くアリストテレスの真意はまさにここにあるが、その考えはローマ世界に継承されていく。共和制末期の代表的な思想家であり政治家であったキケロの場合に、その疑うことのできぬ例証をみることができる。

キケロにはそのものずばりの作品『ラエリウスあるいは友情について』(Laelius vel De Amicitia)があるが、この作品が書かれたのと同じ年、つまり彼が政敵アントニウス配下の刺客の凶刃に倒されることになる一年前の前四年——この年、独裁者カエサルが暗殺された——に執筆された『義務について』(De Officiis)という作品ほど、キケロの名を不朽のものにした書物はないであろう。これは彼の道徳哲学をよく示すもので、共和制の擁護者である彼が共和制の破壊者であるカエサルへの呪詛をもこめて、書き綴った政治的遺書ともみなすべきものである。そこに例えば、こういう一節がある。

「理性的な精神をもつてすべてを見渡すとき、あらゆる社会的結合のなかでも各人にとって、国家 (Res publica) との結びつきほど重大で心に訴えるものはない。親もいとしい、子もいとしい、身内も友人もわれわれにとって、いかにもいとしい。しかしあらゆるひとに対するあらゆるいとしさを包括するのはひとり祖国 (Patria) であって、よき人として、祖国に役立つためには、自分の命をさえかけることに躊躇する人がひとりでもあるだろうか。それだけに、悪虐のかぎりをつくして祖国を害し、根本的にその殲滅をはかるに汲々としている



者や、していた者たちの無道ぶりは、何といとわしいものであろう。……こう考えて来れば、物質的な生活に必要な保証は今述べた人たちにわれわれは殊に負っているが、しかし共同の生活、共同の生き方、見解、会談、激励、慰藉、時にまた批判さえが、もつとも大きく力をもつのは友情関係 (*amicitia*) においてであって、性格の同似に基づく友情 (*amicitia*) がわけてもわれわれに快いのはいうまでもなす。」(De Officiis I, 17, 57-58.)

ここで激烈な批判を浴びせられているのはカエサルをはじめとする当時の軍人政治家たちであるのははっきりしているが、それよりも国家の存続のためには何にましても必要な人間の徳として挙げられているのが「友情(愛)」(*amicitia*) である点が注目されよう。そこには見えての通り、*amicitia* (アミキティア) という言葉が使われているが、これがアリストテレスのいう *φιλία* (フィリア) に相当することは容易に了解されるであろう。そしてそうであれば、この「友愛」の徳がキケロの場合にも、そのまま国家の共通善へとつながっていることはいうまでもあるまい。右の一節においても、そのことは自明であるが、もう一つキケロの言葉を引用しておきたい。

「各個人の利益と国家全体のそれとを一致させることを、すべての人が第一に心がけねばならぬ。何故なら、公共の福祉 (*utilitas universorum*) に供すべきものを個人が私利に使うならば、あらゆる友情は破壊されてしまうであろうから。」(*ibid.*, III, 6, 26.)

共通善の思想史において、キケロが特筆されるのは彼が示した国家の定義のゆえであろう。それは古代ギリシアの国家観をローマが継承したことを物語るだけでなく、彼以後の知的世界に少なからぬ影響を及ぼしたという点で

も重要である。次節に瞥見するが、古代末期に生き、中世全体に巨大な影を落とすことになるアウグステイヌスの影響は否定しがたい。そうして、そのアウグステイヌスを否定的媒介として、やがてトマスは共通善に立脚する国家の観念を構築することになるのである。では、キケロの国家の定義はどういうもののだろうか。現在は欠損したかたちでしか残されていないが、それは対話形式を採り入れた叙述による『国家について』(De Re publica)なる書物のなかに窺うことができる。そこでカルタゴを破ったローマの政治家スキピオ・アフリカーヌスの口を借りて、国家はこう定義されている。

「国家 (res publica) とは、国民のもの (res populi) である。しかし、国民 (populus) とは何らかの方法で集められた人間のあらゆる集合ではなく、法についての同意 (iuris consensus) と利益の共有 (utilitas communio) とによってむしろついた民衆の集合である。」(De Re Publica, I, 25.)

この定義に込められた意味は、さしあたり次のようなことであろう。まず、キケロにとって国家は国民の「もの (res)」＝「財産」として捉えられている。ある研究者が指摘しているように、<sup>10)</sup>キケロにとっての国家の基本的目的ないし機能は国家構成員の「私有財産の保護と有産階級の安全」であって、この点ではキケロはプラトンともアリストテレスとも異なっており、初期近代の政治思想家たちの国家観念につよい影響を与えたように思える。しかし、同時に、右の引用文にすぐ続く言葉なのであるが、キケロは「民衆の集合の第一の原因は、……人間に生まれついた一種の群居性 (naturalis quaedam hominum quasi congregatio) とくさへきものである。」<sup>11)</sup>(ibid., I, 25.)と述べていて、この意味では国家の存在を人間の自然本性から出発させているアリストテレスと同じ基盤に立っていると

いえる。しかも、その国民は「法についての同意と利益の共有」とによって結びついているとされているのである。ここでいう「利益の共有」(utilitas communio) がつまりは「共通善」であることは指摘するまでもなからう。この場合、「法についての合意」と「利益の共有」という二つの要素はけっして矛盾するものではない。それどころか、キケロ自身が「法」の定義を下していて、「法とは市民の安寧と国家の無事と、平和で幸福な人間生活のために考えだされたもの」(De Legibus, II, 11.)と語っているように、法と共通善は国家にとって一体不可分の要素であり、要するに国家は共通善を目指して法の下に結合する人間集団とみなされているのである。

このようにして、キケロにとってもまた国家は共通善のために存在する人間共同体にほかならない。そうして、この国家の最善の統治形態とはいえば、彼の場合、それは一人の支配者からなる王制と、少数の支配者からなる貴族制、多数の支配者からなる民主制の三つの形態を組み合わせた混合政体であったこともまたよく知られている。「国家」(res publica) を「国民のもの」(res populi) とみなすキケロにとっては、それら三つの形態の長所——すなわち、「充分な権力 (potestas) が政務官 (王制) に、充分な権威 (auctoritas) が元老院 (貴族制) に、充分な自由 (libertas) が国民 (民主制) にある」(De Re Publica, II, 33.) ——をあわせもつ政体が最も望ましい、と考えられたのである。ここに、まさに「共和制」(Res Publica) の守護者たるキケロの思想の核心があるわけだが、そうした統治形態の議論はともかくとして、彼にとって国政を主導しようとする者が等しく心得ねばならぬものはやはり「共通善」であった。

「国政を主導しようとする者は、プラトンの二つの教えを体しなくてはならない。第一は、何事を行うにも自分の利益を忘れて公共 (utilitas civius) を考え、すべてが市民の利益に帰するように心がけること、第二に国家

のからだ全体に注意し、一部を守ってその他をおろそかにしないこと。国家の世話も、後見の場合と同じように、委任を受けた者たちの利益をではなく、われわれの委任下の人びとの利益を守るように執行しなくてはならない。しかるにただ市民の一部のためにはかり、一部を無視するならば、国家に分裂不和のごとき最もいまわしいものを導入することになり、結果は、あるものは民衆的党派の、他のものは貴族的党派の、支持者としてあらわれ、普遍的に市民全体への支持者である者はきわめて少数となるであろう。」(De Officiis, I, 85, 25.)

## 二 共通善としての国家

アリストテレス、キケロを中心として展開された古典古代の共通善思想は、そのまま何らの波乱も抵抗もなく中世盛期のトマスにおいて継承されたのだろうか。無論、そのようなことはありえない。トマスにとつての偉大な権威アウグスティヌスが克服されるべき巨大な対象として彼の眼前に存在していたのである。

古代末期の最大の教父であり中世キリスト教教会の礎でもあるアウグスティヌスの共通善に対する考えは、全十二巻からなる畢生の大作『神の国』(De Civitate Dei contra paganos)のなかに窺うことができる。そこで彼は彼自身が属していた古代世界の正統的国家観念としてキケロの国家論を取り上げ、その「定義」に批判的に言及している。第二巻(第二章)および第十九巻(第二十一章・第二十四章)の議論がそれであるが、このアウグスティヌスによるキケロ批判の問題に関しては実は大分以前に論じたことがあるので、詳細は別書<sup>13)</sup>に譲ることにして、ここでは要点のみを簡潔に示すだけにしたい。

まず根底にあるのは、異教のローマ世界総体に対するキリスト者としてのアウグスティヌスの批判である。西

ゴートの侵攻による永遠の都ローマ市の陥落(四一〇年)の原因を「国教」となった新興のキリスト教にあるとする異教徒(ローマ古来の伝統的宗教を奉じる人びと)たちの攻撃に対する直接的な応答として着手されたこの浩瀚な『神の国』の前半部(第一巻―第十巻)で、ローマの没落は侵入してきた「蛮族」やキリスト教に責任があるのではなく、ローマ史そのものの内部的腐敗に根差すものという視点をアウグスティヌスは打ち出す。その枠組みでキケロの国家論とその国家の定義が俎上に乗せられるのである。

最初の議論(第二巻第二十一章)では、キケロが『国家について』を執筆(前五十四年着手)したはるか以前、つまり「キリストの到来以前」から、ローマはその不正義ゆえに滅んでいたのであり、スキピオの口を借りて述べられる国家の定義にしたがえば、「真の正義が存在しなかったゆえに、ローマはけっして国家ではなかったことを別の箇所で明らかにするつもりだ。」という。と同時に、「他の適切な定義によっては」、ローマにはそれなりの国家が存在したことも事実であると述べ、それを認めた上で、「真の正義は、キリストが創設者であり統治者であるところの国家において以外にはありえない。」(*vera autem iustitia non est nisi in ea re publica, cuius conditor rectorque Christus est.*)と断言している。

この予告にしたがって展開されるのが、第十九巻の二つの章である。まず第二十一章で、キケロの定義——「国家」(*res publica*)とは、「国民のもの」(*res populi*)で、「国民」(*populus*)とは「法についての同意」(*iuris consensus*)と「利益の共有」(*utilitas communio*)の二つによって結びついた集団とする——が内包する二つの要素の構造的分析がなされる。すなわち、彼によれば、キケロはこの「法についての同意」の「法」(*ius*)を「正義」(*iustitia*)と同一視しており、「正義の泉」から流れ出るところの「法」についての同意がない「国民」など存在するはずはなく、それゆえに「国民」とは「法についての同意」に基いて結合した民衆のことだ、と結論づけてい

るが、その論理は誤っている。なぜなら、正義とは本来「各人にその人のものを分配する徳」(Ethica Nicomachea, V, 5, 2)であるが、そうだとすると「ローマ史が示してきたように」「人間自身を真実の神から取り去って不浄なダエモンらに服従させる」のは正義に適っていない。したがって、そこには「国民」は存在しないことになる。そしてそこからさらに、「国民」が存在しないことになれば、「国民の福利」||「利益の共有」という場合の「利益」(utilitas) そのものも存在しないとわざるをえないことになる。というのも、そもそも「不正義で不敬虔な仕方で生きる者たちの間においては、何らの利益も存在しない」からだといっているのである。

こうして、最後にアウグスティヌス自身の定義が提出される。第二十四章である。すなわち、キケロの「正義」に絡ませた国家の定義は腐敗堕落したローマ史それ自体のうちに既に破産している。だが、現実にはローマ国家は確かに存在してきたのであるから、キケロのものとは異なる「正義と係わらない」別の定義が必要となる。「国民とは、その愛するものについての共通の和合によって結びついた理性的な人びとの集団である。」(Populus est coetus multitudinis rationalis rerum quas diligit concordi communiione sociatus.) とするのがそれで、こういう定義を下せば、彼らの愛するものの対象が何であれ、ともかくもそこには「国民」が存在するし、「国家」も存在するということになる。つまり、その「愛するもの」(rerum quas diligit) がより優れたものであれば「優れた国民と国家」が、より低劣なものであれば「低劣な国民と国家」が存在するというだけのことであり、そういう意味においては、「アテナイ人や他のいずれのギリシア人のそれも、アッシリア人以前のバビロンのそれも、他のどのような民族の場合も」等しく国家であり国民だったというのである。

こういう議論のなかにアリストテレスとキケロのうちにあった倫理的な共通善の観念がいささかも存在しないことは歴然としていよう。その理由は明瞭で、要するにアウグスティヌスにとってはこの世で生起するさまざまな現

象——とりわけ支配や従属、権力や国家など——はひとえに創造主たる神を裏切った人間の墮罪のなせる業とみなされていたからである。いわゆる「罪に対する罰であるとともに矯正策」(poena et remedium peccati)としての国家観念であるが、その根底に貫かれているのは所詮この世は「神の国」の到来にいたるまでの、つかの間の時間的世界(saeculum)にすぎないという彼の歴史神学である。右にみた現実国家肯定の議論が展開されている『神の国』第十九巻全体の主題が「平和」(pax)についてであるのはけっして偶然ではない。つまり、アウグスティヌスにとってこの世の国家がもつ使命はただひたすらこの時間的世界での一定の「平和と秩序」<sup>11</sup>「バビロンの平和(pax Babilonis)」(ibid, XIX, 26)の維持にあるのであって、そこでの人間に「善き生活」を促し、「有徳な人格」に高めるような倫理的目的を国家に期待する考えなど毛頭なかったのである。

ともあれ、トマスが生きた中世十三世紀のキリスト教世界に大きな精神的権威と影響力を發揮していたのは、こういうアウグスティヌスの政治教説であった。そしてこの政治的ペシミズムが教会の正統的教義として機能していた以上、古典古代以来の倫理的な共通善の思想が公然と復活するには少なくともアリストテレスの『政治学』と『ニコマコス倫理学』のラテン語訳が完成する十三世紀中葉を待たねばならなかったのも周知の通りである。トマスの仕事はこのラテン語訳なしには、けっして完成しえなかつたであろう。

ただ、ここで念のためにいうが、キケロからトマスまでのおよそ一千三百年の長い期間に共通善の思想が完全に不在であったとみなすならば、それは大いなる誤りである。今日の中世政治思想史研究が明らかにしているように、アリストテレスの政治的自然主義は既に一世紀前の「十二世紀ルネサンス」の古典復興の流れのなかで、主として「オルガノン」の道徳哲学の受容を通じて紹介されていた。その顕著な例はソールズベリーのジョンであるが、ジョンに関しては別の機会に詳述したことがあるので、ここでは深入りはしない。<sup>12</sup> アリストテレスやキケロ、ロー

マ法学の知識によってジョンが主著『ポリクラティクス』(Politarcus)や『メタロギコン』(Metalogicon)のなかで共通善思想を展開していることだけを明記しておきたい。

さて、トマスの共通善思想である。国家の目的やその支配者の職務が人びとの共通善(bonum commune)の追求にあることを彼はどのように語っているのか。『神学大全』(Summa Theologiae)<sup>15)</sup>やその他の著作のなかで断片的に触れられている共通善についての発言のうち、まず二つの典型的な例を『神学大全』のうちに見てみよう。

「人間が家(domus)の部分であるように、家は国(civitas)の部分である。しかるに、『政治学』第一巻にいわれているがごとく、国家は完全なる共同体(communitas perfecta)である。それゆえに、一個の人間の善は究極の目的ではなく、共通善(bonum commune)へと秩序づけられているごとく、一個の家の善も、完全なる共同体である一個の国家の善へと秩序づけられている。」(S.T., II-I, q. 90, a. 3 ad 3.)

「こうして、……法(lex)の定義を下すことができるが、それは、共同体の配慮を司る者(qui curam communitatis habet)によって制定され、公布せられたものらの、理性による共通善(bonum commune)への何らの秩序づけ、にほかならない。」(S.T., II-I, q. 90, a. 4.)

このように、トマスは国家の目的が共通善であることを明瞭に語っている。ここで国家が「完全なる」共同体として位置づけられている点に改めて解説を加える必要はないであろう。『政治学』第一巻にいわれているごとく<sup>16)</sup>とわざわざ断っているように、トマスははっきりとアリストテレス政治学に倣って、国家が家と町(ただしアリス



トテレスの場合には、村」という下位的な共同体をそれ自身の内部に包含する最高で自足的——つまり、いかなる人間共同体も善を目指すすが、そうした共同体を包含しそれらの頂点に位置するがゆえに最高の善を目指すという意味で最高であり、かつ他の共同体の果たしえない人間生活のすべての必要物を賄いうるという意味で自足的——な共同体として「完全なる」共同体である、と見做しているのである。

そして、その国家の目的である共通善は法——すなわち、人定法——という形態をとって具現化されるのであるが、そうした法を制定・公布することのできる権能をもった存在が国家の支配者（「共同体の配慮を司る者」）にほかならない。

トマスは共通善思想の骨格はここにほぼ明らかにされているが、以下においてそれをもうすこし具体的に見ていくことにしたい。彼は人間とその人間の生きる社会（共同体）、とりわけ政治社会（国家）にとって何故に共通の善が必要と考えたのだろうか。

それを知るには、まずトマスの基本的人間観——「人間は自然本性上、社会的および政治的動物である。——」——を見ておく必要がある。この「社会的および政治的動物」(animal sociale et politicum)としての人間という語法自体は『神学大全』ではなく、『君主の統治について』(De Regimine Principum、以下、D.R.P.と略)のなかで使用されたもので、この書のなかで、まずはそれを確認することから始めよう。

「人間一人ひとりには理性の光 (rationis lumen) が自然本性的に賦与されており、かれのさまざまな行為は、その光に照らされて目的へと導かれる。したがって、もし単独で生活することが、多くの動物の生態と同じように、人間に好都合であったならば、自分を目的へと導いてくれる誰か導き手を必要とすることはなく、神か

ら授けられた理性の光によって自分の行為を導いていく限りにおいて、おのおのの人間は、最高の王である神の下に、自分自身が王ということであったであろう。しかし、人間は、他のすべての動物にもまして、自然本性上、集団のなかで生活する社会的および政治的動物 (*animal sociale et politicum*) である」とは明らかである。」(D.R.P., I, 1, 4)

このように、アリストテレスに倣って、トマスは人間を自然本性上、集団のなかで生活する「社会的および政治的動物」である、と規定している。ここで、アリストテレスの「ポリス(国的)動物」を端的に「政治的」という一つの形容詞で済まさずに、「社会的および政治的動物」という複合的な用語で表現しているのはトマスなりの戦略があるからである。というのも、人間は本来「社会的(*socialis*)」動物ではあっても、「政治的(*politicum*)」動物ではありえない、というのがそれまでの正統的なキリスト教教説であって、その一大権威であるアウグスティヌスによれば、「政治」とはけっして人間本来の自然的なものではなく、人間の墮罪がこの世にもたらした人間による人間の支配(奴隸制)である、と考えられてきたからである。したがって、そのアウグスティヌスの権威を意識したうえで、トマスがまことに巧妙な仕掛け——キリスト教教義とアリストテレスとの調和——を施したその一つの表現が「社会のおよび政治的動物」ということになる。ただ、この点についても、別稿で論じたので、<sup>17)</sup>詳細はそちらに譲りたい。ここでは、トマスが新しく十三世紀西欧中世に紹介されることとなった異教のアリストテレスの政治学を見事に咀嚼しながら、人間にとっての「政治」の自然性を正当化していく様相を確認していくことにしよう。

さて、「自然本性上、集団のなかで生活する社会的および政治的動物」である人間は、「神から授けられた理性

(ratio)」をもっている、とトマスは言う。この理性の所有は人間を他の動物から隔絶させているものであるが、その点を彼は次のように語っている。

「このことは、明らかに自然本性的な必然性が示すところである。というのは、他の動物たちに対しては、自然は、食物、体を保護する毛皮、歯・角・鉤爪などの防衛手段、あるいは、少なくとも逃走のための足の速さなどを準備してやっている。これに反して、人間はこうしたことのために自然によるいかなる配慮も授かってはいない。」(D.R.P., I, 1, 5)

そうであるがゆえに、人間は人間だけに許された理性を使って、「手を働かせ、それらのものすべてを自分のために確保することができるようになっていく」が、そうしたものをすべてを「人間は一人では調達することができない」。それが人間に社会生活へと向かわせる理由であるが、自然本性に適っているこの人間の社会性を、トマスはさらに他の動物たちの、「羊が狼を敵と見分ける」ような「自然の能力」や、ある草を「薬草と判断できる」ような「本能」と対比している(D.R.P., I, 1, 6)。そして、こう続ける。

「これに反して、人間のほうはといえば、自分たちの生活に必要なものについての自然本性的な認識を、ごく一般的な仕方でもっているだけで、いわば自然的な原理から推し測って人間生活に必要な、個別的なものを知るにいたるのである。しかしながら、一人の人間が自分の理性だけでこれらすべての物事を知ることが到底できない。そこで人間は集団のなかで生活することが必要になるのであって、そうしたなかで各人は互いに他の者の助

けを受け合い、それぞれ理性を働かせてある人は医学を、他の人は何か別のものを、というふうにならざる仕事を見つけたして、それに従事するのである。」(D.R.P., I, 1, 6)

こう語ったうえで、トマスはさらにアリストテレスに依拠して、人間における理性と社交性との、こうした相互依存関係を成立させるものとしての「言語」(logos)に言及する。

「このことはさらに、言語 (logos) を使用するということが人間だけに許された特権であるという事実によつて最も明白に示されている。まさに言語によつて一人の人間は他者に対して自分の考えていることを十分に伝えることができる。なるほど、他の動物たちも互いに自分たちの感情を一般的な仕方では表現するだろう。例えば、犬は吠えることによつて怒りを表し、他の動物たちはさまざまにやり方で自分の感情を表現するように。しかし、人間は、鶴、蟻あるいは蜂のような、他のどんな群居動物よりも十分に、仲間と意思伝達をおこなうものである。」(D.R.P., I, 1, 7)

こうして、ひとり人間だけに賦与された特権である理性と言語を駆使しながら、集団のなかで生活する社会的および政治的動物、これがまさしくトマスの描く人間観である。ところで、このように捉えられた人間たちが作り出す「集団のなかでの生活」|| 社会生活はその成員である個々の人間の理性と言語能力さえあれば、なんらの問題もなく円滑に営まれるのだろうか。もちろん、そのようなことはありえない。そこで、トマスはこう述べるのである。

「それゆえ、もし集団の社会のなかで生活することが人間にとって自然的なことであるのならば、人間たちの間に、かれら集団を統治する何らかの手段が存在するのが当然のことになる。というのも多くの人間たちが共にいて、そのおのおのが自分たちの利益だけを求めるようなところでは、もし集団の共通善 (*bonum multitudinis*) に属することについて配慮する者が存在しなかったとしたら、その集団は壊れ、バラバラになってしまうだろうからである。それはちょうど人間であれ何か他の動物であれ、その肉体が、肉体のすべての部分の共通善 (*bonum commune*) に配慮する何らかの共同の支配力がなかったとするならば、活動できなくなってしまうのと同じことである。」(D.R.P. I, 1, 8)

これがトマスの考える、人間社会が支配者(君主・王)を必要とする根拠である。すなわち、支配者とは「集団の共通善に属することについて配慮する者」のことにほかならず、そういう存在を欠くならば、社会はただちに解体するであろう、というのである。こうして、社会のうちでも最高で、かつ自足的な「完全社会(共同体)」としての「国家」の目的が「共通善」にあり、その共通善のために統治をおこなう者が言葉の正しい意味での王(君主)となることははや自明である(その反対に、「自己自身の善(利益)のみを追求する者」は「僭主」(*tyrannus*)と呼ばれる)(D.R.P. I, 1, 11)。すなわち、

「王 (*rex*) という観念が意味するのは、王がただ一人の首長であり、そして自らの善(利益)ではなく、民衆の共通善 (*bonum commune*) を追求する牧者であるということが明らかにされた。」(D.R.P. I, 1, 13)

「王は、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

配する者であることが明白である。」(D.R.P. I, 1, 15)

以上の論述から、トマスにとって国家の目的と、その支配者の職務が人びとの共通善の実現にあることは既に十分理解できたであろう。そのことを確認したうえで、では、その共通善という言葉の内実はいったい、どのようなものだったのだろうか。この点に関しても、トマスはアリストテレスを踏襲している。すなわち、かれは「全民衆の目的に関する判断は一人の人間の目的に関する判断と同じでなければならない」(D.R.P. I, 1, 14)と述べたうえで、その一人の人間の目的は「単に生きる」だけではなく、「善く生きる」ことであり、そしてその善く生きることとは「徳にしたがって生きる」ことだ、と主張するのである。

「会い集う民衆の目的は徳にしたがって生きること(vivere secundum virtutem)であるように思われる。というのは人びとが会い集うのは一人で生きるのでは達成できないようなこと、つまり共に善く生きるということのため(ut simul bene vivant)なのである。そして善き生活(bona vita)とは徳にしたがうということである。それゆえ有徳な生活は人間が会い集うことのものである。ところでこのことを示す徴候は善き生活を送ることによって相互に相通ずる人びとのみがい集う民衆の部分をなすことである。もし人間が単に生きる(solum vivere)だけで良しとするならば、他の生き物や奴隷もまた市民的集合の一部分ということになるであろう。もしそれがまた富の獲得のためだったとしたら、商売を同じくするすべての人が一つの都市に属することになるであろう。しかし同一の法と同一の統治の下に善き生活へと向かう人びとだけが一つの集団とみなされるのである。」(D.R.P. I, 14, 106.)

何度でも指摘するが、アリストテレスの影響は歴然としている。前節でみたように、アリストテレスにとつての共通善とは自由人の共同体であるポリス(国)最高かつ自足的な共同体)において、人間が「単に生きる」(生活の単なる自足)だけでなく、「善く生きる」こと、すなわち「徳」にしたがった「善き生活」を旨指すことを意味していた。そしてその場合、そこで望まれる諸々の徳のうち最高の徳とは「友愛」のことであった。

トマスの場合、この友愛の徳の必要性について、どのように語られているだろうか。この点での、より明示的な発言は『神学大全』のなかにもみることができ、ここでは「すべての人間は自然本性上、すべての人間に対して何らかの一般的な愛によつて友人である」とする友愛観が披瀝されている。それに関しては別稿で詳しく見ておいたので、<sup>(18)</sup>そちらに譲りたい。『君主の統治について』のなかでは、友愛への言及はもちろんあるが、それはむしろ「共通善」を欠いた「不正な支配」や、私的な善(利益)を追求する「僭主」においては基本的に不在である、という形で述べられる。例えば、こんなふうには、である。少々長いが、引用しよう。

「すべての現世的なものの中で、貴き友情(amicitia)に優ると思われるものはなにもない。有徳者を一致和合させ、徳を保ち、推進させるものはすなわちこれ友情である。およそ人がどのような仕事に従事しようとも、万人に必要とされるのはまさしくこれであつて、順境のときにはうさく押し付けるものではなく、逆境のときには見棄てるものでもない。……いかなる僭主の暴虐も友情の喜びをなくするほどのものではない。シラクサイの僭主ディオニシオスがダモンとピュシアスという二人の友のうちの一人を殺害しようとしたとき、殺されようとしていた一人が、家に戻つて、用事をすませたいので、しばしの猶予をお願いしたいと言つた。そうするともう一人がかれの戻るまで自分の身を人質として僭主に差し出した。しかるに約束の日が迫つてきて

も、その男は戻ってこないで、誰もが人質となったもう一人の男の愚かさを非難した。しかし男は友の信義を疑わないと言いつつ。すると殺されるはずのまさにその時刻に、男は戻ってきた。僭主は兩人の示した心持を大いに称賛し、友情の信義のために刑の執行を免除しただけでなく、自分がその友情関係の三番目の者として受け入れてほしいと言ったのである。

しかし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、かれらと臣民との間の交友など僅かか、あるいは皆無だからである。」(D.R.P., I, 10, 77-78.)

太宰治の名作『走れメロス』を想起させる一節であるが、それはともあれ、トマスにおいて、自由人の共同体Ⅱ国家の目的は人びとが「単に生きる」ことだけではなく、「善く生きる」こと、すなわち彼ら相互間の麗しい「友愛」に示されるような、「徳にしたがった善き生活」の実現ということであった。そして、これがトマスの考える「共通善」の内実にはかならないが、そこでの支配者の果たすべき職務とは人びとをそうした「共通善」へと導くことである。その点に関して、『君主の統治について』のなかで注目に値する箇所は第一巻第十五章である。そこでトマスは次のように語っている。

「その〔王〕の関心事は三つに分けることができる。一つは、治下の民衆 (*multitudo*) のために善き生活 (*bona vita*) を確立すること。二つは、確立したものを維持すること。そして三つは、維持してきたものをいっそうの完成へと推進させること、である。



ところで個人 (*unus homo*) の善き生活には二つのことが必要である。一つの、そして最も重要なことは徳に  
したがって行動すること (*operatio secundum virtutem*) である。徳とは善く生きる根拠である。もう一つの、  
そして二つ目のことはいわば手段に関することであるが、物質的善の充足 (*corporatum bonorum sufficientia*)  
ということであって、その使用は有徳な行為にとって必要なのである。しかし人間の統一は自然によってもたら  
されるが、平和 (*pax*) と呼ばれる民衆の統一 (*unitas multitudinis*) は支配者の精励によって (*per regentis in-*  
*dustriam*) もたらされるものである。」(D.R.P., I, 15, 117-118.)

自分が統治する民衆(多数者)のために「善き生活」を確立し、維持し、推進させるといふ三つの仕事、これが  
支配者の職務だ、とトマスは言い、その場合の個々の人間の「善き生活」には、(一)徳にしたがって行動するこ  
と(有徳な行為)と、(二)それを可能とさせる外面的な条件としての物質的善(財)の充足、が必要であると主  
張しているが、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障する大きな基盤的条件としての  
「平和」(民衆の統一)が必要であり、それをもたらすのも支配者の職務だ、と言っているのである。この「平和」に関  
するトマスの発言をいま少し聞いてみよう。

「それゆえ民衆の善き生活が確立されるためには、三つのことが必要である。まず一つは、民衆が平和の統一  
のうちに結合されることである。二つは、そのように平和の絆のうちに結合された民衆が善き行為に向けて導か  
れることである。というのは人間はその四肢の各部分の統一が前提とされないならば、誰も善い行為をなしえな  
いように、人間の集まりも相争って平和の統一を欠く場合には、善き行為を妨げられるからである。三つは、支

配者の勤労によって善き生活に必要な物資が十分に存在することである。」(D.R.P., I, 15, 117-8.)  
一見複雑な文脈のようではあるが、新たに付加されているものはない。述べられているのは順序こそ違っているが、前と同じことで、善き行為と、十分な物資の必要性、そして平和への導き、である。ところで、トマスはこの行文の後を、こう続けている。

「かくて善き生活が王の職務によって民衆に確立されたならば、次にはその維持に心がけることが必要になる。さて公共善 (bonum publicum) が永続するのを許さない三つのことがある。」(D.R.P., I, 15, 119.)

ここで「共通善」を表すのに、bonum commune というそれまでの用語ではなく、新たに bonum publicum という言葉が使用されている点に少しく注意を払っておくことは必要であろう。というのも、以下で言われる、共通善の永続性を妨げる三つの障害はいずれもみな「善き生活」のうちでも、その外面的・物質的な条件を指すものであり、そのことを意識し、その限りにおいて、トマスは「公共」(publicum)の「善」(bonum)という言葉を用いているように思われるからである。そのことを念頭に入れて、トマスの議論を見てみよう。かれはその障害の拠つて来た原因を、①人間が死すべき存在であるという自然的理由によるもの、②人間意思の邪悪さという内側からの理由によるもの、③外敵の侵攻という外側から惹き起こされるもの、の三点において指摘し、それらに対応して支配者が採るべき方法を次のように述べている。

「それゆえ上述の三点に対応して、王の急務も三つあることになる。一つは、人の継承とさまざまな職務に就

いている人びとの交代ということである。永遠に不変のままではありえないがゆえに、腐敗しやすい事物においては、普遍的なものの保全がなされるように、世代の交代によって或るものが他のものに取って代ることは神の統治が指し示すところであるが、それと同様に王の治下にある民衆の善を、不在となっている後継者を巧みに供給することによって守護するのも王の課題に属する。二つ目は、法と命令、刑罰と褒賞によってその治下にある民衆が不正に走るのを抑え、かれらを有徳な行為へと導くことである。それは人びとに法を与え、それを守る者には報酬を、違反する者には罰を与える神にその範を求めることである。三つ目は、その治下にある民衆を敵から守ることに注意を払うのが王の急務だということである。もし外部からの敵に備えることができないのならば、内部の危機を避けるなどというのは何の役にも立たないことであろう。」(D.R.P., I, 15, 120.)

トマスの言わんとしていることに、別段、奇異な印象は生じないであろう。かれは上述の①に対しては、後継者の適切な交代によって、②に対しては、法と命令、刑罰と褒賞によって、そして③に対しては、怠りのない対外防衛によって、それぞれの障害を除去するのが支配者の職務だと語っているのである。そして、このように、民衆の共通善の確立、維持、を図ったのちに、最後に残るその推進について、「このことは先に挙げておいたそれぞれの点に関して、もし不適切なものならば、それを改善し、欠けているならば、それを補い、もっと良くなるものならば、完全を目指すことによって、果たされるのである。」(I, 15, 121.)と簡単に締めくくっている。

さて、以上がトマスの共通善思想の概略である。繰り返すことになるが、かれの言う共通善とはアリストテレスに倣って、国家において共に生きる人びとの「善き生活」のことである。それは「単に生きる」ことではなく、「善く生きる」ことであり、「徳にしたがった行為」に基づく生活のことであった。支配者の職務はこの「善き生

活」の確立、維持および推進であるが、その目的の実現のために、かれは自己の私的善(利益)の追求を否定し、人びとに「善き生活」を保証する手段としての「物質的善(財)の充足」と「平和」(人びとの統一)を提供しなければならぬ、とされた。この、「平和」をも含む、いわば外面的・副次的条件といえる「物質的善」の、一層具体的な内容について、『君主の統治について』のなかでは、明示的な言及はないが、それらにかれの言う「公共善」であり、今日の公共の福祉に該当するものとみなしてよいであろう。

### 三 共通善の構造——神・宇宙・人間社会

前節において、トマスがアリストテレスに大いに依拠して、自己の共通善思想を展開したさまを見てきた。だが、かれの共通善思想がアリストテレスの単なる換骨奪胎で終わっている、と見なすとするならば、それは正しくない。共通善をめぐるトマスの言説はさらにアリストテレスの自然学(自然本性の目的論的な階層的秩序)をポジティブに援用しつつ、キリスト教的自然観・宇宙観の枠組みの議論へと展開していくのである。まずは、『君主の統治について』のなかの次のような一節に眼を落としてみよう。

「人間は徳にしたがって生活しながら、神の享受(*fructio divina*)のうちにあるより高次の目的に向かって(*ad ulteriorem finem*)秩序づけられているので、多数の人間の目的と一人の人間の目的は同一のものでなければならぬ。それゆえ会い集う民衆の終局目的は徳にしたがって生きること(*vivere secundum virtutem*)ではなく、有徳な生活を通して神の享受へと到達すること(*per virtuosam vitam pervenire ad fructiorem divinam*)な

のである。」(D.R.P., I, 14, 107)

ここに端的に窺われるのは、国家(政治社会)のなかで共に生きる人間たちの共通の目的たる共通善、つまり「徳にしたがった善き生活」の実現ということが、そのこと自体で自己完結されるものと考えられているのではない、ということである。そうではなく、国家目的としての共通善はさらに、「より高次の目的に向かって秩序づけられている」のであって、その「より高次の目的」とは、すなわち「神の享受」のことだ、というのである。

とすれば、容易に理解されることであるが、トマスは共通善思想は最終的に万物の創造主にして支配者である神に行き着くことになる。そして事実、トマスは神こそが最高の目的、最高の善、すなわち究極の共通善である、と語っているのである。例えば、

「宇宙の創設者 (factor) にして統宰者 (gubernator) たる神の把握したまう善は全宇宙の善にはかならず、だからして、およそ神の欲したまうところは、ことごとくこれを、共通善の相 (ratio) のもとに欲したまう。この場合の共通善 (bonum commune) とは神自らの善性なのであり、これは全宇宙の善にはかならない。」(S.T., II-1, q.19, a.10.)

あるいは、

「部分の善は全体の善のためである、ということは明らかである。ここからして、いかなる特殊的事物も、自

然本性的欲求もしくは愛をもって、自らの固有的善を全宇宙の共通善 (bonum commune totius universi) ——それは神 (Deus) である——のゆえに愛するのである。」(S.T., II-1, q. 109, a.3.)

ここに引用したのは『神学大全』のなかの言葉であるが、見ての通り、トマスにおいては、神こそが全宇宙の共通善であると考えられている。ただし、『君主の統治について』のなかには、「神が共通善である。」という言葉は明示的にはどこにも語られていない。しかし、そういう言葉が見出されなくても、同書のなかに、同様の観念が展開されていることは疑いが無い。この点については後ほどまた触れることにして、いまずトマスの共通善としての神という観念を見ておきたい。

さて、上述の引用文で十分明らかなように、トマスは神が全宇宙の共通善である、と語っている。いまずら事新しく指摘するまでもないことであるが、このことはそもそもアリストテレスの自然学を咀嚼しつつ、創造主たる神と、その神によって造られた全宇宙(すべての被造物世界)との関係を整然とした体系において示したトマスの自然観・宇宙観の構造を想起すれば、ある程度想像がつくであろう。このトマスの自然観・宇宙観——かれの政治思想の神学的<sup>19)</sup>形而上学的基础をなすが——に関しては、既に別稿に詳述したが、大事なところなので、『神学大全』でトマスが述べている件を再び引用しておきたい。

「全宇宙というもの (totum universum) は、すべての被造物から成るものなる」と、まさしく全体 (totum) が部分 (pars) から成るのと同様である。ところで、いま我々が、一つの全体者とそれの諸部分とについて、それぞれの目的 (finis) とするところのものを見定めようとするならば、我々は次のような事態を見出すであろう。まず第一に、個々の部分は、各自の、活動という現実態 (actus) のために存在している。眼が見るため

にあるごときは即ちそれである。第二にはまた、高貴ならざる部分はより高貴なる部分のために存在しているであって、感覚が知性のためにあり、肺が心臓のためにあるがごときは即ちそれである。第三にまた、いかなる『部分』もすべて『全体』の完全性 (perfectio totius) のために存在しているのであって、質料 (materia) が形相 (forma) のためにあるがごときはまたこれであろう。まことに、『部分』は『全体』に対して、その質料のごとき位置を占めるのである。だがそのみならず、人間全体はまた、何らかの或る外部の目的のために存在しているのであって、人間が神を享受 (frui) せんがために存在している、というがごときは即ちそれである——。宇宙の諸部分の場合にあっても、だから、やはりこれと同じように、それぞれの被造物はまず、各自固有の現実態 (actus) と完全態 (perfectio) のために存在している。第二に、また、高貴ならざる被造物はより高貴なる被造物のために存在しているのであって、人間の下位にある諸々の被造物が人間のために存在するがごときは即ちそれである。そして、そのみならず、個々の被造物は全宇宙の完全性 (perfectio totius universi) のために存在している。だが、さらにまた、全宇宙は、その個々の諸部分とともに、神を目的としてこれにまで秩序づけられているのである。これらにおいて神の善性 (bonitas divina) が、一種の模倣 (imitatio) ともいふべき仕方でもって、神の栄光のために表現されているかぎりにおいて——。ただし、理性的被造物にいたっては、さらにこうしたところを超えて、或る特殊な仕方でもって神を目的として持つものなのであって、彼らは、即ち、認識 (cognoscere) し愛 (amare) するという仕方による自己自身のはたらくまでもってこれに到達することができるのである——。このようにして、神の善性こそがすべての物的なるものの目的であることが明らかに知られる。」(S.T., I, q. 65, a.2.)

長い引用になった。だが、トマスの言わんとするところは明瞭であろう。すなわち、かれは、万物（すべての被造物）から構成されている「全宇宙」を「部分」と「全体」との関係として捉え、それら宇宙の個々の部分は上位・下位の階層的な序列（「高貴なる部分」と「高貴ならざる部分」）をなして、それぞれ固有の実現すべき「目的」を創造主たる神から付与されて「全体の完全性」のために存在し、活動している、と言う。そうして、これら被造物のなかで、とくに人間は「理性的被造物」として他の被造物の上位にあり、「認識」と「愛」という独自の働きによって宇宙全体の目的である神（「何らかの或る外部の目的」）の「善性」を「享受」するために存在している、と見なしているのである。

こうした、存在するすべてのものが神の善性の下に、神を目的として秩序づけられている、というトマスの自然観・宇宙観がアリストテレスの目的論を巧みに採り入れて成立していることはいままでもない。「全体」と「部分」、「現実態」と「完全態」、「質料」と「形相」といった概念の使用は言うに及ばず、宇宙の全存在がそれぞれの目的の優劣にしたがって、頂点の神へと一つの段階的・階層的秩序構造をなしている、とする見方は明らかにアリストテレスの影響である。

ところで、トマスの目的論的自然観・宇宙観と階層的秩序観については、もう一つ確認しておかねばならないことが存在する。いわゆる「超自然的秩序と自然的秩序」という二重構造的秩序の原理である。トマスは言う。

「事物の世界において二通りの秩序 (duplex ordo in rebus) が観られる。一つは、或る被造が他の被造に向かって秩序づけられているという意味での秩序であり、つまり部分が全体に向かってとか、付帯性が実体に向かってとか、またそれぞれの事物がその目的に向かって秩序づけられているといった意味での秩序が即ちそれで



ある。いま一つの秩序は、すべての被造物が神にまで秩序づけられているという意味における秩序である。」(S.T., I, q. 21, a. 1, ad 3.)

このあまりにも有名なトマスの秩序観については、いまさら多言を要することもなからう。トマスがここで述べている二通りの秩序とは、神によって二つの宇宙秩序が創造された、ということの意味するのでは決してない。そうではなく、創造主たる神は天上の天使から地上の無生物にいたるまで一つの階層的・位階的な構造をもった全宇宙秩序を造ったのであり、その内部の、人間社会をそのうちに含む自然的秩序もまさしくこの「神の摂理の秩序」のもとにあつて、すべての被造物は「自然本性的なもの」か「意志的随意的なもの」かの相違はあるにせよ、等しく「善」を志向するものとして存在している(S.T., I, q. 103, a. 8.)。そういう意味において、一つの宇宙秩序のなかに二通りの秩序が存在するのである。すなわち、

「神によってかく創造された諸々の事物の間に存する一つの秩序、この秩序そのものが世界の一なることを明示している。なぜかというに、我々の世界が一つだといわれるためには、その或るものが他のものにまで秩序づけられているそうした秩序が一つのものであるのではなくてはならない。ところで、およそ神に由来するほどのものは、そのいずれもが相互に対して秩序づけを有しているとともに、神そのものに対しても秩序づけを有しているのであつて、このことはすでに示されたごとくである。かくして、万物が一つの世界に属しているものなることは必然的な事柄なのである。」(S.T., I, q. 47, a. 3.)

こうして、トマスにおいては、「神が全宇宙の共通善である。」とされていることの意味は十分に明らかにされたであろう。全宇宙、すなわち世に在るすべてのものは創造主たる神によって善きものとして造られているのであり、その意味において神は「全宇宙の外なる在るもの」、「外なる或る善」、「普遍的な善」である。そうしてこの神によって造られた「全被造界」において、「個別的な善は分有的に善なるもの」として「全宇宙の目的である善」、「全宇宙の外なるもの」である神に向かって秩序づけられているのである(S.T., I, q. 103, a. 2.)。

「神は宇宙の或る一部ではなくて全宇宙を超えたものなのであり、宇宙の全完全性を、より卓越的な仕方でのうちに先有している。」(S.T., I, q. 61, a. 3.)

「宇宙の目的はもとよりそのうちにおける或る善、即ち宇宙の秩序なのではあるが、この善は然し究極的な目的ではなく、それは却って、外なる善を究極の目的としてこれにまで秩序づけられているものなのであって、それはちょうど軍隊の秩序がやはり指揮官にまで秩序づけられているものなるに比せられうること、『形而上学』第十三巻に言うごとくである。」(S.T., I, q. 103, a. 2, ad 3.)

さて、ここで、本節の初めに言及しておいた、『君主の統治について』の一節に戻る。そこでトマスは、国家(政治社会)のなかで共に生きる人間たちの共通の目的である共通善、すなわち支配者によって確立、維持、推進されるべき人びとの「徳にしたがった善き生活」が、それ自身で自己完結されるものではなく、そうした有徳な生活はさらに「より高次の目的に向かって秩序づけられている」のであり、それは最終的に「神の享受へと到達する

こと」である、と述べていた。このことは指摘するまでもないことであるが、トマスが共通善を、単に人間社会の領域(それをうちに含む、自然的秩序の領域)に限定して考えているわけではない、ということを示している。つまり、同書においては、「神が全宇宙の共通善である。」とする文言が明示的に語られていないとしても、同様の觀念は確かに披瀝されているのである。そして事実、次のような言葉はそのことを明快に物語るであろう。前掲の引用文にすぐ続く一節である。

「もし本当に人間の自然の力によってこの目的「神の享受」に到達することができるのなら、人びとをこの目的へと導くことが王の職務に属するのは当然であろう。確かに世俗の事象に関わる最高の統治(*summa regni in rebus humanis*)を委ねられている人を王(*rex*)と呼ぶのは普通のことである。ところで統治は崇高であればあるほど、それはより高次の目的へと秩序づけられている。というのは終局目的に充てられているものを実際に実行に移す人びとに命令を下すのが、終局目的に関わる人であるのは常に見られることだからである。それはちょうど船を実際に航行させねばならない船長が船を建造する者に対して、航行に適するどのような船を造るべきか、命令指揮したり、あるいは武器を使用する市民が鍛冶屋に向かって、どのような武器を作るべきか指図するのと同じことである。しかし人間は神の享受という目的を人間の徳のみによつては達成することができず、神の恵みによらねばならない。使徒が『ローマの信徒への手紙』(六・二三)において述べているように、『神の賜物は永遠の命なのです』。それゆえこの目的へと導いていくのは人間の統治(*humanum regimen*)ではなく、神の統治(*divinum regimen*)である。」(D.R.P., I, 14, 108.)

それにしても、この最後の言葉——「しかし人間は神の享受という目的を人間的徳のみによっては達成することができず、神の恵みによらねばならない。……それゆえこの目的へと導いていくのは人間の統治ではなく、神の統治である。」——はいったい、どう受け取ったらよいのであろうか。実は、この、『君主の統治について』(第一卷第十四章)で言われる、「人間の統治」(humanum regimen)と「神の統治」(divinum regimen)とは中世政治思想史上、最も人口に膾炙したゲラシウス理論(両剣論)における世俗権力と靈的権力を指しており、この両権の関係に関するトマスの見解が示されている箇所としてつとに有名であることは言うまでもない。現在の研究水準においては、第二次大戦前に既にA・P・ダントレーヴが指摘したように、トマスがこの箇所<sup>20</sup>で述べているのは、「靈的権力に対する世俗権力の劣位ないし従属がただ目的に関してそうであるにすぎない」ということであって、世に言うところの、前者による後者の全面的支配である「神政政治」(Theocracy)や、教皇の絶対的な至上権(plentudo potestatis)を主張する教説ではけっしてない、ということである。

そのことを改めて確認する意味においても、この第一卷第十四章を初めから見てもおくのも無駄ではなからう。この章は全体として、何を主題としているのだろうか。それは副題が示しているように、「いかなる統治方法が、神の統治方法にしたがったものとして、王に適合するか。その方法は船の舵取りに端緒を發する。そして時に聖職者の支配(sacerdotalis dominium)と王の支配(regalis dominium)との比較が試みられる。」というものである。そこで、トマスはまず「王国や都市の創設がこの世の創造を模範としているように、その統治の理法も神の統宰から学ばねばならない」としたうえで、「治める」(gubernare)とこの意味を「治められるものを固有の目的へと適正に導くこと」だと言い、船をその目的地である港へと支障なく、正しい航路で導く船乗り(gubernator)の例を挙げて、統治者の職務(gubernatoris officium)を説いている。ところで、しかしここでトマスは、注意深く

読まないと見過ごしてしまうような微妙な言い回しをしている。すなわち、事物のなかの或るものが「自分の外にある目的」(finis extra se)へと秩序づけられている場合と、そういう「外の目的をもたない」場合との相違である。前者の場合、統治者の職務は船乗りと船との関係の例で言うと、船を無傷に保つだけでなく、さらにその船を目的地へと導くことであり、後者の場合の彼の唯一の仕事は船を無傷にそれ固有の完成へと保つこと、だということである。

こういう前提を置いたうえで、トマスは外側の目的へと秩序づけられているものに関して、多様な配慮の仕方が世の中には見られると言う。船のどこか傷んだ箇所を修繕する大工 (carpenter)、人命が健康に保たれるように注意を払う医者 (medicus)、生活物資の充足に配慮する商人 (oeconomus)、真理の探究に勤しむ学者 (doctor)、理性にしたがって生きることを目指す教師 (instructor) などである。そうしておいて、次のように語る。

「かくてもし人間が何らかの外的善に向かって秩序づけられていないとするならば、人間にとっては以上の配慮だけで十分であろう。しかし死を控えて生きる以上、人間には或る外的な善が存在する。死後、神の享受 (fructus Dei) のうちに期待されるところの究極の浄福 (ultima beatitudo) がすなわちそれである。『コリントの信徒への手紙二』(五・六)において使徒がいうように、『体を住処としている限り、主から離れている』。それゆえキリストの血によって浄福を得、そして聖霊の賜物を通してその許へと引かれてゆくキリスト者は永遠の救済 (salus aeternae) という港に曳航される、もう一つの別の靈的な導き (aliam spirituales cura) を必要とする。その導きはキリスト教会の聖職者たちによって信者たちにもたらされるのである。」(D.R.P., I, 14, 105)

これを読む限り、「王の支配」に対する「聖職者の支配」の優位は疑いの余地のないところであろう。人間が死すべき存在であることを免れない以上、「死後、神の享受のうちに期待されるところの究極の淨福」という「外的な善」、つまり「永遠の救済という港」へと人びとを導いていくのは「聖職者」であって、けっして「王」ではありえない。それは王の職務とは本質的に異なる、「もう一つ別の靈的な導き」であって、既に確認済みの言葉で言い換えれば、「人間の統治」ではなく、まさに「神の統治」にほかならないのである。したがって、トマスがこの文脈において、以下のように語るのには別段、不思議ではない。

「それゆえこのような統治は単に人間であるだけでなく、神でもある王、すなわち人びとを神の子となさしめ、天上の栄光に誘ったわれらが主、イエス・キリストに属するのである。それゆえ腐敗することのないこの統治はかれに伝えられたものであり、だからこそかれは聖書のなかで祭司と呼ばれるだけでなく、王とも呼ばれているのである。……それゆえこの王国の職務は靈的なもの (spiritualia) を地上的なもの (terrena) と区別するために、地上の王 (rex) に委ねられるのではなく、聖職者 (sacerdos) に、とりわけ最高の司祭 (Summa Sacerdos)、ペテロの後継者 (successor Petri)、キリストの代理者 (Vicarius Christi)、ローマ教皇 (Romanus Pontifex) に委ねられている。そしてかれに対して、キリスト教徒人民のすべての王はあたかも主イエス・キリストその人に対するように、服従しなければならぬ。というのは終局的な管理に関わる人よりも、先行目的の管理に関わる者は下位に位置し、その人の命令に服さねばならないからである。」(D.R.P., I, 14, 109-110.)

確かに、この文言は世俗の支配者に対する聖職者の、なかんづく最終的にはそれら聖職者のなかの最上位に位置

する「最高の司祭」、「ペテロの後継者」、「キリストの代理者」である「ローマ教皇」の圧倒的な優位を語ってはいない。しかし、その優位はあくまでも「霊的なもの」(「神の享受」という究極の目的)に関してであって、「地上的なもの」、つまり現世的な善(民衆の共通善)に関して、ではないのである。トマスはこの第十四章の最後を、どこまでも「現世的な善の達成」に向けられていた異教徒の世界での、王に対する聖職者の服属や、同様に「地上の善」を与えられるものとして約束されていた、旧約の時代の、王に対する聖職者の服属、を語り、新約の時代になつて初めて、地上の善よりも、より高次の「天上の善」へと人びとを導く聖職者の役目が王の上位に置かれるに至つたこと、そしてそれがローマにおいて慣習化されていったこと、を強調している。

したがって、再度確認することになるが、「王の支配」と「聖職者の支配」、「人間の統治」と「神の統治」、これら二つのものは、時に曲解されたように、けつして相対立するものと捉えられていたのではない。そうではなく、前者はこの世において人びとを共通の目的に導くこと、すなわち平和のうちに「徳にしたがつた善き生活」という共通善の確立、維持、推進を司ることによつて、そして後者はそうしたいわば下位の目的を尊重しながら、それを通して人びと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」へと導くことによつて、両者は相互補完的な関係を構成するものと考えられているのである。「共通善」をめぐる、こうした両者の基本関係はまたトマス自身の言葉のうちに明示されているので、最後にそれを引用しておくことにしたい。第十四章に続く第十五章冒頭の一節である。

「人間がこの世で善く生きる生活が、目的としては、天上において約束されるところの淨福の生活へと向  
けられているように、人間に必要とされる何らかの個別的善、例えば富や利得、健康や弁舌の才、学問といった

ものは民衆の善という目的に向けられているのである。それゆえもし上述のように、終局目的に関する管理を司る者がその目的よりも下位にある目的の管理を担う人びとの上に立ち、その人びとを命令によって指導しなければならぬとすれば、そこから明らかになるのは、王は聖職によって司られるところのいわば支配と統治には服従しなければならないが、他方においてすべての人間的職務に関しては、それらを管理し、自己の統治上の命令権によって指導しなければならないということである。

ところで誰であれ、いわば目的として或る事柄をその到達点に導いていくのを任務とする者は自分の仕事が目的にうまく適合するように心がけねばならない。それはちょうど鍛冶屋が剣を戦闘に適するように作り、建築士が家屋を住みやすいように設計するのと同じことである。それゆえいま善き生活の目的が天上の淨福であるから、民衆の善き生活をそれが天上の淨福へと到達するように、管理することは王の職務に属することである。すなわち、天上の淨福へと導くものを指導し、それに反するものを、出来る限り、禁じなければならない。」(D.R. P. I, 15, 114-115.)

## 結

今日、「共通善」という言葉(概念)が人口に膾炙し始めたのは、主として一九八〇年代前半に英米圏で始まった、いわゆる「リベラル・コミュニタリアン論争」を通してであったように思われる。この論争において、『正義論』の著者ジョン・ロールズに代表される当時のアメリカのリベラリズムを「権利の政治学」と呼び、それを批判する自己の立場を「共通善の政治学」と宣言したのが若きコミュニタリアン、マイケル・サンデルであったことは



よく知られていよう。<sup>(2)</sup>

他方、「共通善」の思想は伝統的にトミズムの系譜、つまりカトリックの社会哲学ないし倫理学において連綿と受け継がれ、例えば反ファシズム、反全体主義の立場を鮮明にしたフランスのジャック・マリタンによって「人格(persona)の尊厳」と結合されて論じられたこともいままさら確認する必要のないことであろう。

翻って、心静かに考えてみるに、機械文明のとどまることを知らぬ発展による地球規模の自然環境破壊や、遺伝子工学の意図的操作に象徴されるような恐るべき非人間化のなかで人類の真の「共通善」とは何か、が問われているのが、二一世紀初頭の現在の状況だと言えよう。

だがもちろん、こうした現代の思想状況を問題にするのがここでの直接の目的ではない。本稿はあくまでも十三世紀の思想家・神学者トマス・アキナスの政治思想のなかで展開された「共通善」の議論の再構成の試みにすぎない。トマスはアウグスティヌスに代表される伝統的な政治理論に抗して、アリストテレスを借用しつつ、政治社会(国家)の自然性を「共通善」の思想に基づいて説いた。この思想が彼の死後、どのように継承されていったか、は次の課題である。

注

- (1) 古代ギリシア以来の長い伝統をもつ「共通善」という言葉(観念)——〈ラ〉bonum commune、〈英〉common good、〈仏〉bien commun、〈独〉Gemeinwohl——について一般的にどのように理解されているか、を菊池理夫が代表的な政治学事(辞)典に当たって丹念に調査している。「共通善の政治学」〔法学研究〕第七八巻第七号、二〇〇五年)一一一五頁。それによれば、戦後しばらく唯一の事典であった平凡社版『政治学事典』(一九五四年)にも、現在の最も大部なプレーン出版『新訂版現代政治学事典』(一九九八年)にも「共通善」の項目はない。そのかわり小辞典類には短い記述があり、

そこでは「共通善」はほぼ「公共の福祉」(public welfare)と同義に解釈され、「絶対君主制の正統化原理」としての機能や、「個人の自由の侵害」の危険性が指摘され、「自由主義と対立点」への強調がなされている(『現代政治学小辞典』有斐閣、一九七八年)。最近の例では、弘文堂版『政治学事典』(二〇〇〇年)にアリストテレス以来、トマス・アクィナスを経て現代にいたる、西欧政治思想史におけるこの觀念の肯定的評価についての、千葉真による簡略な記述がある。肯定的評価といえば、忘れてならないのはカトリック系の自然法学の立場からのそれであろう。政治学事典ではないが、『新カトリック大事典』第Ⅱ巻(研究社、一九九八年)には「共通善」についての、稲垣良典による長い記述がある。カトリック系を例外とする、「共通善」に対するこうした一般の低評価や否定的理解は我が国だけのことではない。菊池は欧米の代表的政治思想事典である *The Blackwell Encyclopedia of Political Thought*, Oxford, Basil Blackwell, 1987 にも「Common Good」の項目がなく(ちなみに、同書 *The Blackwell Encyclopedia of Political Science*, 1987 にもこの項目はない)、『*Dictionary of Political Thought*, London, Macmillan Press, 1996 には、この項目はあるが、「全体としての市民社会に対する便益(benefit)とその成員各人に対する便益」という記述で終わり、その思想的な流れについては言及されていないことを指摘している。

以上の点は「共通善」理解の前提として知っておくべき基本的事柄であろう。その文脈で、菊池の論稿をここでとくに補足しておきたいのは、現代カトリシズムにおける「共通善」の強調である。菊池が指摘するように、この觀念はカトリック思想の中心的概念——事実、第2ヴァティカン公会議(一九六二—一九六五年)においてその重要性が再確認されたことはいまさら言うまでもない——であり、それゆえ前掲の『新カトリック大事典』において、「その概要」、「共通善の歴史」、「共通善と人格」、「共通善と公共福祉」、「普遍的共通善」という構成での長い記述がなされている。しかし、それと同時に、「共通善」の項目がすでに戦前の『カトリック大事典』(富山房、一九四二年)においてもはつきりと記載されている事実——もともと、正確にはその項目は「公益(拉) Bonum commune」となっている——を確認しておくのは無駄なことではないであろう。そしてそこでとくに注目されねばならないのは、この *bonum commune* が自由主義の「最大多数の最大幸福」や共同体成員のたんなる「幸福財の総和」とは区別され、また「個人の良心と自己決定を認めない」すべての「集産主義」と対立するものとされている点である。すなわち、そこには個人の物質的幸福にとどまらない、社会(共同体)的存在としての個人の社会的参加と責任分担という精神的、倫理的な含意があるのである。

なお、菊池の論稿は現代のコミュニタリアニズムの実践哲学・公共哲学(A・マッキンタイア、C・テイラー、M・ウ

オルツァー、M・サンデルら)に対する強い共感から、そこに見られる「共通善」の思想史を広くアリストテレスから現代まで概観するものであるが、本稿の目的はそこにはなく、あくまでもトマス・アクィナスの場合に即して、彼における共通善思想の内的展開——もちろん彼が先行者たちとどのように思想的格闘を重ねたかを確認しつつ——を追体験することにある。

ちなみに、トマスの共通善思想については、稲垣良典『トマス・アクィナスの共通善思想——人格と社会』有斐閣、一九六一年が現在にいたるも必読の邦語文献である。本稿はまたその全体にわたって、この書と次の三つの文献に大いに教示を受けている(とくに個々に注記は入れない)。I.T.Eschmann, "A Thomistic Glossary on the Principle of the Preeminence of a Common Good", *Mediaeval Studies*, vol.V, 1943, pp.123-165. Richard A.Crofts, "The Common Good in the Political theory of Thomas Aquinas", *The Thomist*, vol.37, 1973, pp.155-173. Mark C.Murphy, "Consent, Custom and the Common Good in Aquinas", *The Review of Politics*, vol.59, no.2, 1997, pp. 323-350. なおまた、中世全体における共通善の展開を概観するものとして、K.S.Kempshall, *The Common Good in Late Medieval Political Thought*, Clarendon Press, Oxford, 1999 が詳細を極めていいる。

- (2) プラトン『ゴルギアス』加来彰俊訳、岩波文庫(一九六七年)。同じく『プラトン全集 9 ゴルギアス メノン』岩波書店、一九七四年。なお以下、訳文の引用に関して頁数はいちいち明示しない。
- (3) プラトン『国家』(上)(下) 藤沢令夫訳、岩波文庫(一九七九年)。同じく『プラトン全集 11 クレイトポン 国家』岩波書店、一九七六年。
- (4) アリストテレス『ニコマコス倫理学』高田三郎訳、岩波文庫(一九七三年)。同じく『アリストテレス全集 13 ニコマコス倫理学』加藤信朗訳、岩波書店、一九七三年。
- (5) アリストテレス『政治学』山本光雄訳、岩波文庫(一九六一年)。同じく『アリストテレス全集 15 政治学 経済学』岩波書店、一九六九年。『アリストテレス 政治学』牛田徳子訳、京都大学学術出版会、二〇〇一年。
- (6) プラトン『ポリテュコス』291D、302C(『プラトン全集 3 ソピステス ポリテュコス(政治家)』水野有庸訳、岩波書店、一九七六年)。
- (7) キケロ『ラエリウスあるいは友情について』(『キケロー選集 9 大カトー・老年について ラエリウス・友情について 義務について』中務哲郎訳、岩波書店、一九九九年)。同じく水谷九郎・呉茂一訳、岩波文庫(一九四一年)。長沢信

- 寿訳(邦訳題「ラエリウス 一名友情論」生活社、一九四三年)。
- (8) キケロ「義務について」泉井久之助訳、岩波文庫(一九六一年)。前掲「キケロー選集」9「高橋宏幸訳。また同じく角南一郎訳、現代思潮社、一九七四年。
- (9) キケロ「国家について」(『キケロー選集』8「国家について」法律について)岡道男訳、一九九九年)。
- (10) Neal Wood, *Cicero's Social and Political Thought*, California UP, 1988, P.130.
- (11) キケロ「法律について」(前掲「キケロー選集」8)。(同じく中村善也訳(『世界の名著 キケロ エピクテトス マルクス・アウレリウス』中央公論社、一九六八年)。
- (12) アウグステイヌス『神の国』全五巻、服部英次郎・藤本雄三訳、岩波文庫(一九九一年)。「アウグステイヌス著作集」(11)。(15)、赤木善光他訳、教文館、一九八三年。
- (13) 柴田平三郎『アウグステイヌスの政治思想』——『神国論』研究序説』未来社、一九八五年。
- (14) 柴田平三郎『中世の春——ソールズベリーのジョンの思想世界』慶応義塾大学出版会、二〇〇二年。
- (15) 創文社版の『神学大全』の邦訳(一九六〇年刊行開始)は二〇〇八年現在においてもまだ完成していない。引用の原則は筆者の他のトマス関係の論稿と同様である。
- (16) アリストテレスの「村」がトマスの場合には「町」となっていることは、『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)のなかに見てとることができる。トマスはそこで次のように語っている。「人間は一人だけでは生活に必要なものを充足することができないので、集団のうちで生活することが人間に相応しいのであるから、集団社会が生活に必要なものを調達するに際して、より自足的であるのに応じて、より完全である、ということになる。なるほど一つの家族においても、栄養補給とか出産・子育て、そしてその他の同じような事柄に関していえば、一つの町(vicus)においても自足性が見いだされる。しかし、完全な共同体である都市においてこそ、生活に必要なすべてのものに関して自足性が見いだされる。そして、それ以上の自足性が、敵に対する共同の戦いと相互協力の必要性のために、一つの領国において見出される。ここから完全な共同体、すなわち都市もしくは領国を統治するところの者が誰であれ、その者は換称的に『王』と呼ばれる」(I, 1, 14.)。
- なお、このことは、『アリストテレス「政治学」註解』においても同様である。
- (17) 拙稿「人間(homo)・社会(societas)・国家(civitas)——トマス政治思想の基礎構造」(『獨協法学』第五九号、二〇〇

- 〇二年)。  
(18) 前掲拙稿参照のこと。  
(19) 拙稿「神の善性 (bonitas Dei) としての《この世と人間》——トマス政治思想の神学的Ⅱ形而上学的基礎」〔獨協法学〕第五五号、二〇〇一年)。  
(20) A.P.J.Entreves, *The Medieval Contribution to Political Thought*, Oxford UP, 1939, p.41-42. 『政治思想への中世の貢献』友岡敏明・柴田平三郎訳、未來社、一九七九年、六五—六六頁。  
(21) Michael Sandel, "Morality and the Liberal Ideal", *The New Republic*, May 7 pp.15-17. 「リベラル・コミュニタリアン論争」に関する論稿には枚挙にいとまがない。この問題に関する我が国において最も信頼のおける紹介者、菊地理夫の前掲論稿の末尾に「参考文献一覧」がある。それを補足する意味で、この論争を紹介する最近の文献として、次のものが出た。ステイヴン・ムルホール、アダム・スイフト「リベラル・コミュニタリアン論争」谷澤正嗣・飯島昇蔵訳、勁草書房、二〇〇七年。  
(22) ジャック・マリタンについては、拙稿「聖なる教え」としての「政治学」——トマス政治思想研究への覚書」〔法学研究〕第七六卷第一二号、二〇〇三年)で少しく言及した。