

《論 說》

人間 (homo) ・ 社会 (societas) ・ 国家 (civitas)

——トマス政治思想の基礎構造——

柴 田 平 三 郎

序

一 「社会的・政治的動物」(animal sociale et politicum)としての人間

二 人間と社会 (societas) ——その構成原理——

三 「完全共同体」としての「国家」

結

序

「恩寵は自然を廃することなく、かえってこれを完成する。」(gratia non tollit naturam, sed perficit.)

S.T. I q.1.a8 ad2) ——トマスはこの有名な基本原理によって、アウグスティヌス以来、長らく低く貶められてきた自然の世界の復権、いいかえれば超自然的秩序からの自然的秩序の相対的自立を図った。このようなトマス政治思想の神学的Ⅱ形而上学的基础については、すでに別稿においてみてきた通りである。⁽¹⁾

トマスにとって、理性的被造物たる人間の織りなす社会的、政治的営みが展開される位相とはまさにこの自然的秩序Ⅱ自然的世界においてであるが、では彼はそこに政治や国家についてのあるべきイメージをどのように描いたのだろうか。

いうまでもないことだが、トマスの政治思想をまとめたかたちで抽出することのできるような便利なテキストは、存在しない。彼は通常いわれるような政治学者でも政治思想家でもなく、第一義的には神学者であり哲学者であったからだ。したがって、その政治思想(といわれるもの)を真に理解するためには彼の壮大な神学・哲学の体系全体を睨みながら、その体系の内部でどのように政治が、そして国家が語られているか、を知らなければならぬのである。

以後の、トマス政治思想に関する一連の研究は、それゆえまずは『神学大全』を中心にして、その周辺の神学的Ⅱ形而上学的著作、『対異教徒大全』や『ペトルス・ロンバルドゥス「命題集」註解』、そして『ユダヤ人の統治について』や『君主統治論』、『アリストテレス「政治学」註解』、同じく『アリストテレス「ニコマコス倫理学」註解』を主要なテキストとして進められよう。

一 「社会的・政治的動物」 (animal sociale et politicum) としての人間

『神学大全』のなかで、トマスがアリストテレスの人間の定義——すなわち、「人間は自然本性的に政治的(ポリス的)動物である。」(ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον, Pol. 1253, a2—3)——を引用しつつ、それを自己のものとして言及している最初の箇所は第一部第九十六問題第四項である。すなわち、

人間は本性的に社会的動物 animal sociale なのであり、だから無垢の状態におけるひとびともまた社会的な仕方
で生きたであろう。(S.T., I, q.96, a.4)

このように、ここではアリストテレスの「政治的動物」(πολιτικὸν ζῷον: politikon zoon: political animal) が「社会的動物」(animal sociale) という訳語で語られているのがわかるが、ちなみに同様の例としては次の箇所がある。

『政治学』第一巻において示されているごとく、人間は自然本性的に社交的「社会的」な動物 animal sociale である。(S.T., II—I, q.95, a.4)

人間は社会的動物 animal sociale であるから、一人の人間は自然本性的に他者にたいして、それなしには人間的

交わり・社会 *societas humana* が保持されえないであろうところのものを負っている。(ST, II — II, q. 109, a. 3, a-d1.)

人間は自然本性的に社会的動物 *animal sociale* であるから、かれは他の人々にたいして、それなしには人々の社会が存続できないであろうような、真実の明示という義務を何らかの道徳性からして負っている。(ST, II — II, q. 114, a. 2, ad 1.)

このように、アリストテレス『政治学』からの教示によるものと明示しつつ、トマスは人間が自然本性上、一人で生きるのではなく、他者との交わり＝社会 (*societas*) において生きるべき存在——「自然本性的に (*naturaliter*) 社会的動物 (*animal sociale*)」——である、と述べている。この人間の社会的本性を出発点として、トマスはやがて政治の営みや国家の存在が人間にとって自然的なものであることを説くにいたるが、そのような主張が政治や国家の存在を自然的なものでは断じてなく、人間の罪の所産——すなわち、「罪に対する罰と矯正」(*poena et remedium peccati*)——にすぎない、とみなしてきたアウグスティヌスの伝統的キリスト教の政治教説に対して重大な修正を迫るものであることは容易に理解できよう。⁽²⁾

ところで、トマスによるこのキリスト教政治観の修正が実際のところ、どのようにしておこなわれたかをただしく把握するためには、ここでいまましばらく彼の間観についてみておかなければならない。というのも、アリストテレスの “*πολιτικὸν ζῷον* (*politikon zoon: animal politicum*)” に倣って、それを *animal sociale* (「社会的動物」) という訳語で語っていたトマスが実は同じ『神学大全』の別の箇所においては、これとは異なる表現を用いている例が

みられるからだ。例えば、

人間はその自然本性に即して政治的動物 animal politicum であるがゆえに、こうした諸徳は、それらが人間の自然本性の条件に即して人間のうちに見出されるかぎりにおいて、政治的と呼ばれる。(S.T., II — 1, q. 61, a. 5.)

このように、ここでは「社会的動物」(animal sociale) が端的に「政治的動物」(animal politicum) となつてゐるのがわかるが、訳語の変化はそればかりではない。また別の箇所においては、この二つの訳語——「社会的動物」と「政治的動物」——を複合的に組み合わせ、「社会のおよび政治的動物」(animal politicum et sociale) ないしは「政治的および社会的動物」(animal sociale et politicum) という訳語を用いている箇所もある。すなわち

人間は『政治学』第一巻において証明されたごとく、自然本性的に政治的および社会的動物 animal politicum et sociale であるがゆえに……。 (S.T., II — 1, q. 72, a. 4.)

そして、この複合的な訳語例は『神学大全』に限定されるものではない。他の単独例(「社会的動物」、「政治的動物」)の場合にも、『神学大全』以外の書物に同じ用例があるが、この複合的な用語が注目に値するのは、なんといつてもトマスの政治プロパーの書『君主統治論』冒頭の有名な一節がこの用例にほかならないからだ。

われわれが人間の生活に必要ないっさいのことを考えるとき、人間が他のすべての動物よりよはるかに、集団で生活するように定められている社会的・政治的動物 (animal sociale et politicum) であることが明らかにする。(De Regimine Principum, 1,1)

さて、『神学大全』という文字通り「神学」の「スンマ」(総合的体系)のなかで、トマスが同じアリストテレスの *politikòn zôon* (politikon zoon: animal politicum) と同じ言葉(概念)の訳語として *animal sociale*, *animal politicum*, *animal politicum et sociale* (ないし *animal sociale et politicum*) という三通りの訳語を用いていることは単なる表現上の問題にすぎないのだろうか。⁽³⁾ あるいは、そうではなく、この事実にはそれ相当の隠された意味が潜んでいるのだろうか。

この問題を考える場合、まずはトマスが「人間は自然本性的に政治的(ポリシス)動物である。」というアリストテレスの言葉を知った経緯について知らなくてはならないであろう。一体、彼はこの言葉と、最初、どのようにして出会ったのだろうか。それを問題にするためには、そもそもアリストテレスの『政治学』が西欧中世の知的世界にいかなるかたちで導入されるに至ったか、を簡単に知る必要がある。⁽⁴⁾

周知のように、『政治学』はひとまず措き、それまでボエティウス訳による「オルガノン」(論理学的著作)の一部(『カテゴリー論』と『命題論』)しか知られていなかったアリストテレスの著作群が中世に組織的に紹介されたのは十二世紀ルネサンスの翻訳運動の結果であった。⁽⁵⁾ このルネサンスの翻訳運動はアリストテレスなどギリシア語の文献だけでなく、アラビア語(いうまでもなく、西欧中世前期においてはギリシアの思想・文化はアラブ世界のほぼ独占物であった)の文献のラテン語への翻訳をもおこなっていたのであるが、そのルートとしては主に

(一)スペイン・ルート、(二)シチリア・ルート、(三)北イタリア・ルートの三つがある。このうち、(一)の中心地、トレドの学校ではアラブ世界との歴史的接触の深さからいって当然のことに、アヴィケンナ(980-1037)やアルファラビ(c.870-950)など主としてアラビア語のラテン語への翻訳が大司教ライムンドゥスの庇護のもとにヨハネス・ヒスパヌス、ドミニクス・グンデイサリヌスらによって進められた。と同時に忘れてならないのは、十二世紀ルネサンス最大の人物、クレモナのヘラルドで、彼はアリストテレスやアヴィケンナなどギリシア、アラブの哲学、科学書を多数アラビア語からラテン語訳した。また(二)のシチリアでもギリシア語、アラビア語双方からの翻訳がおこなわれたが、とくにヘンリクス・アリストティップスやパレルモのエウジェニオらによってプトレマイオスやユークリッド、プロクロスの天文学や数学、自然学のラテン語訳がなされた。そして(三)において特筆すべきは、ヴェネツィアのヤコブの存在であろう。彼はアリストテレスの『分析論前書』、『分析論後書』、『トピカ』、『詭弁論駁論』をギリシア語からラテン語に翻訳したが、それによって西欧中世世界はじめてアリストテレスの論理学の全貌(その全著作Ⅱ「オルガノン」)を、「新論理学」(ボエティウス訳の「旧論理学」に対して)として知ることができたのである。

十三世紀におけるいわゆる「アリストテレス革命」は前世紀の、このような翻訳活動を媒介としなければ、けっして遂行されなかったといっても、いいすぎにはならない。別の機会に紹介したことであるが、十三世紀のアリストテレス『政治学』および『ニコマコス倫理学』の導入以前に、すでに論理学関係の著作(「オルガノン」)の完全なラテン語訳が完成していたがゆえに、十二世紀ルネサンスの思想家たち、とりわけソールズベリーのジョンのような人文主義者はそこに窺われる道徳・倫理理論の断片的な知識をもとにして自己の政治論を構築し、論理学擁護の文芸書『メタロギコン』と政治論書『ポリクラティクス』を執筆しえたのであった。そうして、いよいよ『ニコマ

コス倫理学』と『政治学』がラテン語訳されて中世キリスト教世界に移入されたとき、人々が深刻な衝撃を受けたつても、次第にそれを受容していくことになるのは、実にこうした「アリストテレス革命」前史が介在していたがためにはかならない。

そこでトマスであるが、彼はアリストテレスの“*πολιτικὸν ζῷον* (politikon zoon)”をどのようなかたちで知ったのだろうか。中世の知識人たちがアリストテレスの『政治学』のラテン語訳をはじめて手にすることができたのは大体一二六〇年頃のこととされているが、当初二種類の翻訳があった。一つは第一巻および第二巻のみのもの（全巻完訳されていたか否か、わかっていない）であり、「不完全訳」(translatio imperfecta)といわれる。その翻訳者の名も長らく未詳であったが、現在ではムールベケのグイレルムス(1215/35-1286)とされている。現存する写本はわずかに三冊にすぎない。もう一つは全巻が完成しており、「完全訳」(translatio completa)と呼ばれる（現在、百七冊の写本が残っている⁽⁷⁾）。これははつきりとグイレルムスの訳になるものと認められている。アリストテレスの翻訳に関する学問的研究は十九世紀の初頭のA・ジュールダン以来の長い研究史があるが、グイレルムスによる『政治学』の完全訳が完成した正確な年代については諸説あり、それを確定するにはいたっていない。『ケンブリッジ後期中世哲学史』(一九八二年)所収のB・ドッド「アリストテレス・ラティヌス」の年代リストによれば、「不完全訳」が一二六〇—四年、「完全訳」が一二六〇年頃とされている⁽⁸⁾（ちなみに、同書所収のJ・ダンバビン「アリストテレス『政治学』の受容と翻訳」においても、一二六〇年頃説が採られている⁽⁹⁾）。「完全訳」の完成年の確定問題はひとまず措きたい。ここで確認しておきたいのは、十三世紀におけるアリストテレス『政治学』の受容はまさにこの「完全訳」を標準的テキストとして進行していったということであり、これはやがて一四三八年にレオナルド・ブルーニ(c.1369-1444)の新しい訳が公刊されるまで中世のひとびとの眼をひきつけ続けていたのであ

た。^⑩

したがって、トマスがアリストテレスの『政治学』を知り、それに影響を受けていったのは、このグイレルムスによるラテン語訳——最初に、この言葉(概念)を知ったのは「完全訳」であったか、「不完全訳」であったか、はともかくとして——を通してであったことはいうまでもない。『神学大全』において、「人間は自然本性的に社会的動物 animal sociale である。」という言葉がはつきりと登場するのは、上述のように、第一部第九十六問題第四項であるが、『神学大全』の執筆開始が彼の第一回パリ大学教授時代(一二五二—一二五九年)が終わり、ローマに滞在していた一二六五年であり、この第一部の完成は同じローマ時代の一二六六—一二六八年であることを考慮にいれば、^⑪グイレルムス訳の完成(一二六〇年頃)によってトマスがアリストテレス『政治学』の全貌を知り、^⑫πολιτικὸν ζῷον (politikon zoon) の意味についても知悉したうえで、『神学大全』の執筆に着手したと想定しても、それほど見当はずれにはならないであろう。そして、実際、同じドミニコ会士で、のちにコリントの大司教として没することになるこのフランドル人の友人、ムールベケのグイレルムスからトマスはアリストテレスに関する知識の多くを得ていたのである。

だが、ここでいささか術学的になるが、アリストテレスのこの“πολιτικὸν ζῷον (politikon zoon)”という言葉にトマスが最初に出会った著作は何か、に拘ると、それは『政治学』ではなく、実は『ニコマコス倫理学』であったという事実ははっきりして見逃すわけにいかない。再び、上述のB・ドッド「アリストテレス・ラティヌス」の年代リストを参照すると、『ニコマコス倫理学』が紹介されたのは『政治学』よりもはやく、十二世紀にはその第二巻および第三巻が「旧訳」として、十三世紀初頭には第一巻および第二—第十巻の断片が「新訳」として翻訳されており、全訳はロバート・グロステストによって一二四六—一二四七年頃に、そしておそらくこれもグイレルムスと推察さ

れるが、グロステスト訳の改訂版が一二五〇—一二六〇の間になされていること（この写本が一番多く現存し、二四六冊にのぼる）がわかる。とすれば、トマスが読んだ翻訳がグロステスト訳であろうと、グイレルムス訳であろうと、ともかく『ニコマコス倫理学』のほうを『政治学』よりもま先にトマスが知っていたという推察が十分に成り立つことになる。そして確かに、この書（『ニコマコス倫理学』）でアリストテレスは「人間が自然本性的に πολιτικὸν ζῷον (politikon zoon) である。」¹²とを語っている(1.7.1097b1.etal.)が、興味深いことに、『神学大全』よりも後に書いたトマスの『アリストテレス「ニコマコス倫理学」註解』を紐解いて、アリストテレスの「政治的（ポリスの）動物」(animal politicum) という人間の定義についてのトマスの訳語をみると、そこでもすべてトマスは「社会的動物」(animal sociale) という用語を用いているのである。

ところで、ムールベケのグイレルムス自身はアリストテレスの πολιτικὸν ζῷον (politikon zoon) に一体、どのようなラテン語訳をほどこしたのか。彼の翻訳の特徴は研究者たちが一致して指摘していることだが、原典のできる限りの忠実な逐語訳を目指すというものであった。¹³これはボエティウス以来、中世の翻訳者たちの間のいわば伝統であって、例えばギリシア語原典の語順の通りに、そしてギリシア語の原語に該当するラテン語がない場合には、原語がそのままのかたちでラテン語化された。

しかし、果たして、こうした逐語訳の翻訳理念と方法が原典の精神を正確に伝えるものであったか、といえ、必ずしもそうとはいえない。¹⁴第一に、両者の間にいくらか類似性があるとはいえ、ラテン語には到底訳しえないギリシア語の文法とイデオムがあったからだ。例えば、ギリシア語には定冠詞があり、ラテン語にはないが、そうすると, *ev τῷ εἶναι* (in being) というギリシア語の句（ラテン語にはない, *τῷ* という定冠詞と, *εἶναι* という不定詞を *εἶ* という前置詞で組み合わされている）はある翻訳者によっては、ラテン語の文法とギリシア語の文法を無視し

て、*in esse* と訳され、別の翻訳者では、ラテン語文法を尊重し、かつギリシア語の定冠詞を意識して、*in eo quod est esse* というような無理に遠回しな表現で訳されることになる。第二に、いくつかのギリシア語には、それに対応する多くのラテン語があって、例えば *lógos* (word, account, definition) というギリシア語は *ratio, oratio, definitio, ratiocinatio, sermo, disputatio, argumentatio, verbum, proportio* といった多様なラテン語で訳され、解釈の混乱が生ずることになる。そして第三に、当然のことだが、翻訳者はつねに完璧に首尾一貫していることはできず、個人的気質によって訳文も左右されることになる。

こうして、グイレルムスの場合も、その例外ではなく、J・シュミットの表現を借りれば、「グイレルムスの翻訳はその正確さのゆえに称賛されると同時に、その曖昧さのゆえに非難もされるのだが、それは、グイレルムスがたぶんそういう意味だろうと推測したギリシア語の用語に相当するようなラテン語の言葉をなんとかして見つけたであろうとする苦戦の産物だったのである。」⁽¹⁵⁾ ということになる。そうして、このようなやり方によって、グイレルムスは *πολιτικὸν ζῷον* (*politikon zoon*) を *animal civile* と訳したのである。そこに *πόλις* (*polis*) → *civitas* という連想が働いていたことはいまでもない。しかし、ギリシア語の *polis* を古代ローマおよびラテン中世の都市(共同体・国家)を表す *civitas* と機械的に訳したとき、グイレルムスの頭のなかにはアリストテレスのいう *polis* の概念——つまり、その構成においては、市民権 (*civil rights* = *poiteuma*) を享受する市民の団体とか、他のことから区別してはっきりと政治的 (*politieuein*) ということのできる市民たちの行動が含まれる——は存在していなかったようだ。これと同様なことが、アリストテレスの *κοινωνία πολιτική* (*koinonia politike: political community*) を彼が *communias civilis* などとして *communicatio civilis* というラテン語に訳したときにも、いさそうである。⁽¹⁶⁾

いずれにせよ、したがって、グイレルムスの翻訳でアリストテレスの『政治学』を読んだトマスが自らの註解書

——『アリストテレス『政治学』註解』——において、*πολιτικὸν ζῷον* (*politikon zoon*) の訳語として *animal civile* を使用していても不思議ではない。しかし、すでに確認してきたように、『神学大全』をはじめとする他の著作ではトマスはこの言葉を使用せず、むしろ *animal sociale: animal politicum: animal politicum et sociale* (もしくは *animal sociale et politicum*) を用いているのである。この事実は単なる偶然にすぎないのだろうか。この点を意識せざるをえないと感じたとき、ダントレーヴがかつて語った次のような解説はまことに正しい指摘ではありながら、問題の掘り下げにやや不足している気がする。

「この言葉「人間は自然本性的に政治的および社会的動物 *animal politicum et sociale* である。」というトマスの言葉」は重要である。ムールベケのグイレルムスは『政治学』のラテン語訳をし、それはトマスのアリストテレス理解の典拠であったが、そのグイレルムスはアリストテレスの *πολιτικὸν ζῷον* という言葉を *animal civile* と翻訳していた。トマスはこの用語を『アリストテレス「政治学」註解』のなかでそのまま使用したが、それ以外のすべての著作ではつねに *animal politicum et sociale* を用いた。そのほうがアリストテレスの思想の正確な理解であるかどうか、はそれほど問題ではない。注目すべきは、政治の社会的性格に強調点がおかれているということである。人間は社会的存在であるがゆえに、政治的動物なのである。このことは、国家が社会的経験のなかにその基盤をもっており、人間意志の創造物ではありえないし、ありえるはずもないことを意味する。国家は人工作品ではなく、歴史的産物なのだ。それは人間の仲間関係の最高の表現である。その仲間関係に関わるすべてのものは、人間にとって自然的である。⁽¹⁷⁾

政治の社会的性格が強調され、人間が社会的動物であるがゆえに政治的動物でもあることが示されているということ、この点にトマスの真意があるという指摘自体はけっして間違っていないであろう。だが、ここでもっと注目

すべきなのは、そういう指摘以前の問題、つまりトマスがアリストテレスの「ポリスの動物」という言葉をグイレルムスのラテン語訳 (animal civile) に拘束されることなく、 animal sociale, animal politicum, animal politicum et sociale (もしくは animal sociale et politicum) という三つのそれぞれ異なった訳語で語ったという事実には、それなりの隠された意図や意味が潜んでいるのか否か、という問題である。

そして、この点において R・K・マーカスの指摘は問題の本質を衝いていると思われる。すなわち、彼によれば、トマスの訳語の変遷——当初の animal sociale → 単独に animal politicum (civile) →、そして時に animal politicum et sociale (animal sociale et politicum) への——はトマスのなかで起こったアリストテレス理解の深まりとそれをキリスト教世界に受容させようとする苦闘する彼の思想的試みを期せずして反映しているというのである。彼はいう。

「そのアリストテレス理解が深まるにつれて、彼「トマス」は人間が自然本性によって『政治的動物』(animal politicum) である、というアリストテレスの見解の大きな効力を認識するようになっていった。人間が自然本性によって『社会的動物』(animal sociale) である、という見解はそれ自体まったく伝統的であり、そして時折ほとんど同じ表現で、アウグスティヌスに見出される。アリストテレス理解が進むにつれ、トマスは、『政治的動物』としての人間に関するアリストテレスの見解が人間を『社会的』とする伝統的な見解よりもはるかに遠大であると考えるようになり、また、アリストテレスの視点から『政治的』と『社会的』との間には、もはや前者が後者の特別な形態あるいはその種であるかのような差異は全くありえない、ということをはっきりと悟るようになった。アリストテレスの見方においては社会的存在は政治的存在と同一であった。⁽¹⁸⁾」

このような見方に立ってみれば、確かにトマスの人間観を示す三つの訳語にはやはりそれなりの意味があって、

そこにはアリストテレスの「人間は自然本性的に政治的(ポリス的)動物である。」という人間に対する全く新しい観念を、既成の伝統的なキリスト教の教説を全否定することなく、当時の中世社会に定着させようとするトマスの意図が働いているとみることが出来る。つまり、そのアリストテレス理解が深まるにつれて、トマスは人間が「社会的存在」であるということと「政治的存在」であることはほぼ同義的であるのを認識するにいたったのであるが、おそらく教会の正統的教義との調和と統一に常に腐心していた彼は、この異教的な匂いを放つ「政治的動物」(animal politicum)という訳語を単独に、公然と使用することにはいささか躊躇を覚えていたのではないか。その結果が、「政治的および社会的動物」(animal politicum et sociale)——上述のように、『神学大全』ではこの語順であるが、政治プロパーの書『君主統治論』ではそれが逆転し、「社会のおよび政治的動物」(animal sociale et politicum)となっている——という複合的な表現になったと思われるのである。

この推測はけっして不合理ではない。実際、アウグスティヌスに代表されるキリスト教会の正統的教義では、政治社会や国家は神の望まぬ「人間による人間の支配」の制度(奴隸制)であり、自然的秩序に基づくものではなかった。それは神への人間の裏切り＝原罪(peccatum originale)の結果として生じた人間の支配欲(libido dominandi)の産物であり、その意味からすれば、もともと孤立しては生きられず、相互的協力のもとにはじめて平和裡に暮らせるはずの人間は「社会的動物」ではあっても、断じて「政治的動物」ではありえないとみなされていたのである。¹⁹⁾

とするならば、このような否定的・消極的な政治観を長く正統としてきたキリスト教会の教義の圧倒的な重圧をまえにして、新しく移入してきたアリストテレスの政治的自然主義——「人間は自然本性的に政治的(ポリス的)動物である。」——に大いに心動かされ、それを媒介にして、しかもなお伝統的教義の根幹を傷つけることなく、政

治についての新しい観念や見方をキリスト教世界に確立しようと苦闘するトマスにとって、乗り越えねばならぬ第一の課題はキリスト教神学にとつての最大問題の一つ、「罪」(peccatum)の問題であったことになる⁽²⁰⁾。そしてそのことを十分念頭にいれながら、次の発言をあらためて読み直すと、トマスが一体、何を意識していたか、が手にとるようにわかるであろう。既に挙げておいた『神学大全』第一巻第一部第九十六問題第四項(「社会的動物」という用語の初出箇所)の一節であるが、トマスはこう続けていた。

人間は本性的に社会的動物、animal socialeなのであり、だから無垢の状態におけるひとびともまた社会的な仕方では生きてであろう。然るに、多数者の社会生活は、共通の善 Bonum commune を意図する何者かがこれを統轄するのでないかぎり存在しえないであろう。(S.T. I, q. 96, a. 4.)

意味はもう明らかである。つまり、ここには「社会的」であるということと、「政治的」であるということとの間に設けられていたアウグスティヌス流の断絶の論理がはずされている。そしてその上で、「無垢の状態における」(in statu innocentiae)、「すなわち」原罪以前の状態における」(in statu innocentiae) 何らかの政治的権威(「共通善を意図し、多数者の生活を統轄する何者か」socialis vita multorum esse non posset, nisi aliquis praesideret)の存在が承認されているのである。これが、そもそも「政治」(人間による人間の支配≡奴隷制)がこの世に生じたのは「原罪」以前ではけっしてなく、ひとえに「原罪」以後のことだとするアウグスティヌスの見解の重大な変更であることは疑問の余地がない。だが、トマスが何らかの政治的権威の起源を「原罪」以前に認めた場合の、その権威とは具体的にはどのような働きをする存在とみなされていたのだろうか。自分だけの善ではなく、「多数者の社

会生活」に関わる「共通の善」(bonum commune)について配慮すること、というのがトマスの考えであることは右の一節からも一応わかる。しかし、それをいっそう十分に理解するためには、いま注目している当のこの箇所(第一巻第一部第九十六問題第四項)全体の議論に眼を注ぐ必要がある。この第九十六問題というのは「無垢の状態(原罪以前の状態)における人間にふさわしい支配について」という主題を扱っているのであるが、その第四項が「無垢の状態において、人間は人間を支配(dominio)したか」という設問である。例によってスコラ学の講義形式——「異論」・「反対異論」・「主文」・「異論解答」——に沿った論述がなされているが、トマスはまずこの設問に対して、「無垢の状態においては、人間が人間を支配するという事態は存在しなかった」という「異論」を提出する。その論拠は主として次のようなアウグスティヌスの権威ある発言である。すなわち、

アウグスティヌスは『神国論』第十九巻においていう。『神の像のごとくに造られた理性的なる人間が、非理性的なるものをしか支配しない、つまり、人間が人間を支配するのではなくて、人間が畜類を支配する、これが神の欲し給うところだったのである。』と。……………

それゆえ、無垢の状態においては人間が人間を支配するというごとき事態は存在しえなかったはずである。

これに対する「反対異論」はこうである。

無垢の状態における人間の境位も天使たちのそれを超えるほどの尊いものだったわけではない。然るに、天使たちの間にあっても、或る天使たちは他の天使たちを支配しており、さればこそ、天使の一つの階層が「主権」

Dominationes の階層と呼ばれるのである。してみれば、人間が人間を支配するということは、何ら無垢の状態の尊さに背馳するものではない。

そして、「主文」になる。トマスの解答である。

支配 (＝支配者たり主たること) dominium ということは二様の意味に解される。一つは、奴隷的従属 *seivius* に対立するものとしてであり、こうした意味においては、「支配者・主」*dominus* とは、何者かがこれに「奴隷」として服するところのものにはかならない。いま一つには、支配は、およそ如何なるふうにてあれ、一般に「そのもとに立つところの者」*subjectus* への関係において語られるのであって、こうした意味においては、自由人を統べ導く任務を有するときさうした者もまた「支配者・主」と呼ばれることができる。もし、だから、支配ということを第一の仕方で解するならば、無垢の状態にあっては人間は人間を支配しなかったのであるし、支配を然し第二の仕方に解するならば、無垢の状態においても人間は人間を支配するということはありえたであろう。

このように、トマスは支配の内容を「奴隷的支配」と「自由人間の支配」との二つの形態に分けて、前者が確かに「原罪」以後に産み落とされたものにすぎないとしても、後者は「原罪」以前から、「原罪」にかかわりなく、存在したのだ、と主張している。私たちはここに「罪」というキリスト教の根本原理をいささかも否定することなく、政治的支配の自然性を正当化しようとしているトマスの方法論的巧妙さを見て取ることができるであろう。ま

さにそこに『神学大全』の見事なまでの調和と一致の精神の発露があるわけであるが、この二つの支配形態の内容上の差異はどこに求められたのだろうか。トマスはそれを続けてこう説明する。

ひとが、だから、その支配する当の相手、自己の、つまり支配者自身の効益 *utilitas* に関係づけている場合、こうした場合にあつては彼は相手を奴隷として支配しているのである。……こうしたわけで、無垢の状態にあつては、人間の人間に対するこのような支配は存在しえなかつたであらう。……これに対して、ひとが、彼によつて導かれる相手の者自身の善に向かつて、ないしは相互に共通な善に向かつて相手を導く場合、こうした場合にあつては彼を自由人として、支配しているのである。

トマスにとって「奴隸的支配」と「自由人間の支配」とを分かつ決定的な分水嶺が、その向かう目的・方向性として「支配を受ける当の相手自身の善」ないしは「共通善」にあることは歴然としていよう。すなわち、前者にはそれが不在であるのに対し、後者にはそれが存在するのである。そして、この「支配」のちやうど裏返しとの関係になるが、別の箇所、トマスは「服従」にも二通りの形態があるといい、その二つの形態を分かつものも、同じ論理、つまりそれが「服従する相手の利益(善)」のためのものか否か、にあるのだとして、こう説明するのである。

服従 *subiectio* には二通りの形態がある。一つは奴隸的服従 *subiectio servilis* であつて、この場合、統轄者はその服従者を自己自身の効益のために使用する。罪の後に導入されたのは、こうした服従であつた。いま一つは、家族的な、ないしは市民社会的な服従 *subiectio oeconomica vel civilis* であつて、ここでは、統轄者は彼のもとに

あるひとびとを、こうしたひとびとの効益と善のために役立たせる。こうした服従は、罪の以前にあっても存在したであろう。(S.T., I., q.92.a.1.ad2.)

さて、このようにして、トマスが罪観念に立脚したアウグスティヌスのキリスト教の伝統的な政治教説を根底から覆すことなく、むしろその罪観念を逆手にとって、「政治」観のパラダイム転換を図ることに着手したさまをみてきた。もう一度繰り返していえば、彼が人間を「自然本性的に社会的動物」——同じく「政治的動物」、あるいは「政治的および社会的動物」——と表現したとき、そこではアウグスティヌスの説いてやまない否定的・消極的な政治観——奴隸制としての政治……罪に対する罰と矯正」としての国家——は、その前提をなすところの人間観——「社会的動物」ではあっても、けっして「政治的動物」ではありえないとする——ともども、トマスの巧緻な論理構成によって内側から乗り越えられていたのである。

二 人間と社会 (societas) —— その構成原理 ——

ところで、人間は自然本性的に社会的な存在だとするトマスの人間観については、確認しておかなければならない問題がなお積み残されている。それは彼が人間についてある時は「社会的」といい、またある時は「政治的」と語り、そうしてまたある時は「政治的および社会的」と表現しているとしても、そこに共通に込められているはずの、「societas」(「他者との交わり・社会」)とは一体何か、という問題である。⁽²⁾これはいいかえれば、人間は何故に他者とともに社会関係を形成したのか、そうしてその社会関係を維持し発展させるためには、人間は相互に何をな

さねばならないのか、という問題であるが、果たしてトマスはこの課題について、どのような見解を示しているのだろうか。それを知ろうとする場合、ここでも上述の一節に戻って、その続きの文脈をみておく必要がある。

人間は社会的動物、*animal sociale*であるから、一人の人間は自然本性的に他者にたいして、それなしには人間的交わり・社会 *societas humana* が保持されえないであろうところのものを負うている。しかるに、人々は互いに真理を明示しあう者として、互いに信頼しあうのでなければ相互に共同生活を営むことはできないであろう。したがって、真実 (*veritas*) という徳は何らかの仕方で負債・義務という側面にかかわるものである。(ST, II-II, q.109, a.3 ad1.)

ここで「真実」(*veritas*) という「徳」に関する言及がなされているのがわかるが、トマスがいつているのは他者との交わり(社会) Ⅱ 共同社会において生きるのを自然本性とする人間はその交わりを保持するためには、つねに真理(本当のこと)を明示しあい、相互的信頼を図っていくということ、つまり真実の徳をもたなければならないが、それは人間としての負債であり義務であるということである。この一節は、「正義につながる諸徳」(『神学大全』第二―二部第八十問題〜第百二十二問題)の議論のなかの第百九問題「真実について」の第三項「真実は正義の部分であるか」の「異論解答一」であるが、それからもわかるように、この「真実」という徳は「正義」(*iustitia*)に付属する諸徳の一つであり、それをトマスは「法的義務」(*debitum legale*)ではないが、「道徳的義務」(*debitum morale*)¹⁾だといっている(II-II, q.109, a.3)。

この「真実」の徳に関しては、その先の第百十四問題「友愛あるいは愛想よさについて」のなかで、さらに次の

ように繰り返される。

人間は自然本性的に社会的動物 animal sociale であるから、かれは他の人々にたいして、それなしには人々の社会が存続できないであろうような、真実の明示という義務を何らかの道徳性 honestas からして負っている。しかるに、人間は真実なしには社会において生きることができないように、そのようにまた悦びなしにも社会において生きることができない。なぜなら、アリストテレスが『ニコマコス倫理学』第八巻 (1157b15) においてのべているごとく、「苦痛を与える人や快くない人と一日中一緒につきあえる者はいない」からである。したがって、人は何らかの自然本性的な道徳的義務によって他の人々と楽しく共同生活することを義務づけられているのである——何らかの理由によって時として他の者にかれの為になる仕方では苦痛を与える必要がある場合を別にすれば。

(S.T., II — II, q.114a2, ad1.)

このように、ここでも真実という徳が道徳的義務であることが示されているが、さらに注目すべきは、アリストテレスに倣って、「他の人々と楽しく共同生活すること」が同様に、人間にとって道徳的義務であると述べられている点である。すなわち、トマスはこの第百十四問題において、「友愛」(amicitia) —— 「愛想よき」(affabilitas) とも呼ばれる——の徳について取り上げ、人が人に対して抱く友愛の徴しは人間の自然本性に深く根差しているとして、次のように語っている。

人は通常の (社会的) 交わり *conversatio communis* において、行為においても言葉においても、すべての人に

たいして然るべき仕方ではあるという風に、他の人々にたいして適わしい仕方ではある。convenienter 秩序づけられるのでなくてはならない。したがって、こうした秩序の適わしさを堅持するような、何らかの特別な徳がなければならぬであろう。そして、この徳が友愛、もしくは愛、よきとよきと呼ばれるのである。(S.T., II-II, q.114a.1.)

すべの人間は自然本性的にすべての人間にたいして何らかの一般的な愛によって友人である。それは『集會書』第十三章(第十九節)においても、「すべての動物はおのれの種類を愛する」といわれるごとくである。そして、人が外的に言葉と行為において、他国人や見知らぬ人にたいしてさえも、示すところの友愛はこうした愛を表示している。したがって、そこには偽装はない。というのも、かれはかれらにたいして完全な友愛の徴しはこうした愛を表示しているのではないからである。なぜなら特別な友愛によって自分と結びついている人々と同様に親密な仕方では、他国の人々にたいしてふるまっているのではないからである。(S.T., II-II, q.114a.1, ad2.)

「すべての人間は自然本性的にすべての人間にたいして何らかの一般的な愛によって友人(amicus)である。」——こういう表現のちにT・ホブズが人間の自然状態に想定した、有名な言葉——すなわち、「万人の万人に對する戦う」(bellum omnium contra omnes, *Livianum*, XIII)、「人間は人間にとって狼である」(homo homini lupus est, *De civie, Epistola dedicataria*: II, p.21.) ——のまに對極をなすものであることはことさら指摘するまでもないだろう。そして、人間は人間に對して友人である、というこの表現はなにも『神学大全』に限られるわけではなく、他の書物においてもしばしば言明されている(*De Perf. Vitae Spirit*, 14; *In Eth.*, III, 1.)。例えば、『異教徒大全』では、こう述べられている。

人間は自然本性的に社会的動物であるから、かれは彼自身の目的を獲得するために他者の援助を必要としている。これは人間の間で得られる相互の愛によってもっとも適合的に達成されるものである。それゆえに、人間をしてかれらの究極目的へと導くところの神の法によって、相互愛が人間のために命じられているのである。……さらに、神の法が自然法への一助として人間に与えられている。いまや、相互に愛し合うことはすべての人間にとって自然的なことである。このことの徴しは、人間がある自然的な誘発 (instinctus naturalis) によって、たとえ彼が気づいていない場合でも、他のすべての人に助けられることになるという事実である。例えば、人は人を悪の道から連れ戻し、墮落から這い上がるのを手助けすることができるが、それは「すべての人はすべての人の家族であり友人である。」(とうとう)ことなのである。(Summa contra Gentiles, III, 117)

このように、トマスは自然本性的に社会的動物としての人間のうちに真実や友愛という正義に付属する徳が植え付けられているのを強調するが、それは人間が他の動物とは異なって、「理性」(ratio) を賦与された存在、つまり理性的被造物 (creatura rationalis) であるからにほかならなく。

この友愛の徳は共同生活における喜びにかかわるのであるが、そうした喜びは一人が他者にたいして適わしい仕方で振る舞うかぎりにおいて、理性 (ratio) から生じるものである。そして、こうした喜びは何か有害なものであるかのように抑制する必要はない。(S.T., II-II, q.114a.2.ad2.)

理性をもった社会的動物たる人間は人間同士が「すべての人の家族であり友人」であって、知らず知らずのうちに「ある自然的な誘発」に導かれながら、そこに交わされる「相互の愛」、すなわち「友愛」や「真実」という「正義」に付属する徳をもって相互扶助の生活を可能としているのだ、とトマスはいう。そして、上に引用した一節からも窺われるように、そのことは自然法に書き込まれている神の法の一部なのであり、それを人間が読み取り、実践しうるのはまさに理性のおかげである。その理性、すなわち神的理性の命じるものを認識する思弁理性と、それを実践する理性つまり実践理性のうち、なかんづく実践理性と自然法との関係に関して、トマスは次のように述べている。

実践理性における第一原理は善の観念にもとづくものであり、善の観念とは、すなわち、善とはすべてのものが欲求するところのものである、というものである。それゆえ、「善は為すべく、追求すべきであり、悪は避けるべきである」というのが法の第一の規定・命令である。そして、自然法の他のすべての規定はこの規定にもとづいて成立するものであり、すなわち、実践理性が自然本性的に人間的善なりと捉えるところの、かの為すべきこと、もしくは避けるべきことのすべてが自然法の規定に属するのである。(ST, II—1, q. 94, a. 2)

そして、こう述べたのち、トマスはさらに以下のように続けている。

人間のうちには、彼自身に固有的なる理性的本性にもとづくところの、善への傾向性が見出される。すなわち、人間は神について真理を認識することや、社会のうちに生活することなどへの自然本性的なる傾向性を有す

る。そして、このことにもとづいて、たとえば人間は無知を避けるべきであるとか、親しく交わってゆくべき他の人々と事を構えないなど、この点にかかわる他のこの種のことからをもふくめて、こうした傾向性にかかわるところのことがらが自然法に属するのである。(S.T., II - 1. q. 94. a. 2.)

さて、以上から、トマスが人間にとって他者との交わり・社会生活 (societas: vita socialis) を友好的におこなうということがまさに人間の自然的本性そのものであり、人間はそのうちなる「自然的誘発」、「自然的傾向性」によって、そしてまたその「理性」によって、「社会のうちで生活すること」を可能とさせる自然法の教えを「友愛」や「真実」という正義の徳の実践のなかで活かしつつ、生きる動物であると考えていることはもはや十分に明らかであろう。したがって、『君主統治論』の冒頭で語られる次のような言葉は、単に生活に必要な物資を作り、交換しあうといった意味での物質的な側面だけが、「社会のおよび政治的動物」としての人間の本性のすべてを意味するのではないというまでもないであろう。

われわれが人間の生活に必要ないっさいのことを考えるとき、人間は他のすべての動物よりもはるかに、集団で生活するように定められている社会のおよび政治的動物 (animal sociale et politicum) であることが明らかになる。他の動物は自然によって用意される食物や自然の毛皮をもっている。彼らはまた歯であれ、角であれ、爪であれ、防衛の手段を与えられているし、少なくとも逃亡のための速さを与えられている。これに対し、人間はそうしたものを用意されてはいない。その代わりに、理性 (ratio) をもっているので、人間に必要なものを作らねばならない。それでも、人間はたった一人では必要なものいっさいを調達することはできない。というのは、

いかなる人間も彼の力だけでは人間生活を十分に営むことができないからである。この理由のために、多くの仲間うち（多き仲間うち）の共存関係（societas multorum）が人間にとって自然的に必要なものである。（*De Reipublice Principum*, I.1.）

ところで、トマスがそれを欠落させたとしたら、社会が存続しえないとした基本的な社会徳、すなわち「正義」に付属する徳と規定した「真実」と「友愛」について、いますこし触れよう。トマスにおいて、この二つの徳が「正義につながる諸徳」のうちに入りながら、厳密な意味では「法的義務」ではなく、「道徳的義務」だと考えられている点に関しては、既に言及済みである。では、改めて「正義」とは何であるのか。この正義という概念それ自体について『神学大全』が論じているのは第二―二部第五十八問題においてである。その第五十八問題第一項においては、「正義は各人にかれの権利を帰属させようとする不動にして恒久的な意志である。」という古代以来の伝統的定義が持ち出され、アリストテレスからアウグスティヌス、インドルス（『語源集』）、ローマ法学者（『ユスティニアヌス法典』）たちの議論が吟味される。それを受けて、次の第二項においてトマスは「正義は常に他者にしたがるものであるか」を問題にし、例によってまずそれに対する「異論」を挙げた後、次のように「反対異論」をいう。

キケロは『義務について』第一卷(第七章)において、正義に属するのは「それによって人々の社会が相互に保たれ、また社会共同体が保たれるところの理法*ratio*」である、と語っている。しかるに、このことは他者への関連をふくむ。それゆえに、正義は他者にたいする事柄にのみかかわる。（*S.T.*, II-II, q.58, a.2.）

そして、さらに次の第三項「正義は徳であるか」の「主文」においては、こう述べている。

人間的徳、*virtus humana* は人間的行為を善いものとし、また人間自身を善い者たらしめる(『ニコマコス倫理学』第二巻、1106 a 15)。ところで、このことは正義についてあてはまることである。けだし、人間的行為は理性の規則 *regula rationis* —— それにもとづいて人間的行為は直しいものとされる —— に到達するということからして善いものたらしめられる。ここからして、正義は人間的な働きを直しいものたらしめるのであってみれば、それが人間の行為・業 *opus hominis* を善いものたらしめることは明白である。またキケロが『義務について』第一巻(第七章)で語っているように、「人々が善い者と名づけられるのはとりわけ正義のゆえである。」ここからして、同じ箇所で行われているように「正義において徳の光輝は最大である。」(S.T. II-II, q. 58, a. 3.)

いまみてきた論調から、トマスがキケロの『義務について』とアリストテレスの『ニコマコス倫理学』を論拠にして、正義を「他者にたいする事柄にかかわる人間的徳」であると考えていることは明らかである。とすれば、これもすでに確認済みのことではあるが、トマスにとって「社会」とは人間が彼らの生活に必要な物資を交換しあうための単なる便宜的関係であるとか、あるいはそうした関係を成立させる空間といった意味にとどまらず、それ以上にそのなかにおいてはじめて人間が真に人間となることのできる倫理的な「人格的結合」やその結合の場として想定されていたこともまた明らかであろう。そして、そのことは次のような箇所、すなわち「幸福のために友人仲間を必要とするか」という問題に関して示されるトマスの議論に眼を落とすと、いっそう鮮明となる。

もし現在の生の幸福について語るのであれば、アリストテレスの『倫理学』第九巻にいうごとく、仕合わせなひとはやはり友人たちを必要とするのであるが、それもしかし有用性のためではなく(彼は自足するひとゆえ)、また快樂のためでもなく(彼は徳の働きにおいて完全な快樂を自らのうちに持つものゆえ)、かえって善き働きのためなのである。つまり彼らに対して善を施し、また彼らが善を施すのを眺めることに快を覚え、さらにまた善を施すことにおいて彼らに助けられんがためである。実際、人間は、実践的な生のもろもろの仕事においても、観照的な生のもろもろの仕事においても、よく働かんがためには友人たちの助力を必要とするのである。
(S.T., II - 1. q. 4, a. 8)

この発言に徒な解説を加えようとするのは、愚かなことであろう。それを承知のうえでいうが、「他者にたいする事柄にかかわる人間的徳」である正義——「友愛」(amicitia)・「愛想のよさ」(affabilitas)・「真実」(veritas)——をトマスがことのほか強調するその意味合いがここには手に採るようによく物語られている。

そうして、この関係についてトマスはまた別の箇所(S.T., I. q. 5, a. 6.)で論じてもいるが、そこに目を落とすと、彼の考え方がいっそう明瞭になる。すなわち、「人間的な善」(bonum humanum)とは何か——彼はそれを「高貴善」・「有用善」・「快適善」＝「貴いもの」(honestum)・「有用なもの」(utile)・「快適なもの」(delectabile)に区分して議論している——という問題が論じられている箇所であるが、そこにおいてトマスは人間が「社会」(＝「友人仲間関係」(societas))を必要とし、そうした社会に入るのには単に「有用善」からだけではなく、また「快適善」からでもない。それらを超えて究極的には、「高貴善」をそのなかで希求し実践するためにほかならない、と

いうのである。

善がいまのように三分されるのは、決して、これら三者についていずれも均等な仕方です。述語されることと同名同義的なもの *univocum* としてではない。却ってそれは、先・後の序列に従って述語されるところのアナログ的なもの *analogum* としてなのである。即ち善は、何よりも優先的には貴いものについて、そして第二に快適なものについて、また第三に有用なものについて述語される。(ST, I, q. 5, a. 6, ad 3.)

このようにみると、もはや歴然としているが、トマスにとって「社会」とは一人では生きていけない人間が自己の欠乏を相互に補完しあうための便宜的・有用的な制度的必要物にとどまるといったものではけっしてない。そうではなく、それを超えて人間がそのなかで相互の悦び(快樂・快適)に浸るだけでなく、究極的には友人同士として善き行為(働き)を通して人間的に最も高貴な善にかかわるものと考えられているのである。

三 「完全共同体」としての「国家」

トマスにおいて人間が自然本性的に「社会的・政治的動物」であり、「社会的」であることと「政治的」であることとの間にはほとんど質的な差異が想定されていないとすれば、政治社会である「国家」もまた人間の自然本性にもとづいたものとして——つまり人間の罪の結果物ではなく——、「社会」の最終的段階に位置づけられることとなるのはけだし当然の話であろう。そして事実、彼は国家を『神学大全』のなかで次のように語るにいたっている。

およそ部分なるものは全体にたいして、不完全なるものにたいするごとくに関係づけられており、人間は完全なる共同体の部分たるのであってみれば、共同的なる幸福への秩序を配慮することが法の固有の働きでなければならぬことになる。ここからしてもアリストテレスも「適法的」ということの定義を下した後で、国家的な幸福ならびに共同体に言及している。ただし『ニコマコス倫理学』第五巻において、「適法的」という意味で正しい行為と呼ぶところのものは、国という共同体にとっての幸福ならびにその諸条件を創出し守護すべき行為の謂いにはかならない」と述べているからである。それというのも、『政治学』第一巻にいうごとく、完全なる共同体 (*communitas perfecta*) とは、国 (*civitas*) にほかならないからである。(S.T., II-1, q.90, a.2.)

人間が家の部分であるように、家は国の部分である。しかるに、『政治学』第一巻にいわれているごとく、国家は完全なる共同体 (*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、共通善へと秩序づけられているごとく、一個の家の善も、完全な共同体である、一個の国家の善へと秩序づけられている。(S.T., II-1, q.90, a.3, ad3.)

このように、トマスは明白にアリストテレス『政治学』第一巻の教えにしたがって、国家を「完全なる共同体」とみなすにいたっている。ここで「完全なる」(*perfecta*) というのはトマスの言葉であって、必ずしもアリストテレスの原文そのままというわけではない。しかし、その含意は明らかであろう。すなわち、トマスは国家というものが部分に対する全体の関係と同じく、「家」を最小単位とする人間「社会」のなかで、人間に幸福と善(善き生

活)をもたらすことのできる諸条件を満たした、最高で自足的な共同体であるというアリストテレスの意味で「完全なる共同体(社会)」とみなしているのである。⁽²²⁾

このことをいっそうよく確認することができるのは『アリストテレス『政治学』注解』である。そこにおいてトマスは当該箇所(『政治学』第一巻第一章および第二章)についての逐一的注解にはいる前の「序論」において、こう語っている。

これら社会のなかにはさまざまな等級と秩序が存在する。最高のものは国家のそれであり、国家は人間生活のすべての必要物の充足のために秩序づけられている。そうであるから、すべての人間社会のなかで、国家は最も完全なものである。(Commentum in Libros Politicorum seu De Rebus Civilibus, Proemium.)

さてこのようにみてくれば、トマスにおいて「社会的・政治的動物」としての人間にとって「家」社会からはじまり「村落」社会を経て最終的段階にいたる「国家」社会がまさに「完全社会」として位置づけられていることはなんら不思議ではない。いささかくどいが、この点を『君主統治論』のなかで改めて確認しておこう。さきに引用しておいたが、トマスはその第一巻第一章でひとり人間のみが「理性」をもった、「社会的・政治的動物」であることを強調したあとで、次のように述べている。

われわれは既に人間がたとえ隠世者のように生きるとしても、自分だけの力で生活に必要な一切のものを調達できない以上、共同の生活が人間にとって固有のことであるのを見てきた。したがって、共同社会は生活の必要

物を供給することにおいて充足的であるかぎり、ますます完全なものになる。確かに、食物や生殖その他の基礎的な必要物に関するかぎり、一家族(Familia)のなかにもある充足性は存在する。同様に、一村落(vicus)のなかにも、ある商いや職業に必要な一切のものが存在するだろう。しかし、一国家(civitas)のなかにも完全共同体(communitas perfecta)は存在する。すなわち、それは生活の充分性に必要な一切のものを供給するのである。(De Regimine Principum, I, 1)

ところで、こうしたトマスの政治社会Ⅱ国家観がトマス以前の正統的なキリスト教政治観、なかんづくアウグスティヌスのそれと著しいコントラストを示すものであること、この点は既に言及済みである。だが、そのことについて改めてきちんと確認するために、ここでいま一度問題を整理してみよう。いったい、トマスはその国家観においてアウグスティヌスをどのように超えていったのだろうか。

一言でいえば、両者の間の最大の相違は、政治社会Ⅱ国家を単なる強制力の装置としかみなさなかつたアウグスティヌスとは異なって、トマスがそれを共通善の実現を図ろうとする人間集団と考えていることである。そして、支配者とはまさにこの共通善のために人民に配慮する存在であり、それ以外のなものでもなかつた。

ただもちろん、この場合、他の人間社会との関係において「完全共同体」と位置づけた政治社会Ⅱ国家の本質の重大部分がなによりも「強制力」の問題であることをトマスは忘れてはいるわけではない。例えば、その点は次のような言葉に最もよく窺うことができる。

国、civitas が完全共同体であるごとく、そのように国の首長は完全なる強制力を有する。そのゆえに、死刑や

(手足) 切断刑のような、回復不可能な刑罰を科することができる。これにたいして、不完全な共同体である家族社会の長である父親および主人は、回復不可能な傷害を加えることをしないとすること、より軽い刑罰でもって行使される、不完全な強制権力を有する。そして、殴打はそのような刑罰なのである。(S.T. II - II, q. 65, a. 2, ad 2.)

このように、トマスは国家の本質が他の人間社会との対比において、人間の身体や生命に対して加えられるところの「回復不可能な刑罰」、つまり「完全なる強制力」を独占しているという恐ろしい事実にあることを見逃してはいない。おなじ人間集団における長である国家の支配者と家族社会の長である父親(主人)とでは、その有する強制力(身体に加える暴力)には比較しえぬほどの決定的な差異が存在するのだ。しかし、そうではあっても、否むしろそうであるがゆえに、人間の身体や生命に対して文字通り生殺与奪の権利を独占する国家の支配者はその厳粛なる事実深く思いを致さねばならない。それがすなわち、支配者の義務たる「共通善」への配慮ということにはかならない。

そして、そのことが如実にわかるのが有名なアウグスティヌスの「国家強盗団説」(『神の国』第四卷第四章)に言及しているトマスの議論である。このアウグスティヌスの言説はよく知られているので、なにも事新しくここに引用するまでもないことかもしれない。しかし、トマスとの対比がまことに鮮やかに浮かび上がるはずなので、あえて書き出しておくことにしよう。

正義がなくなるとき、王国は大きな盗賊団以外のなにであらうか。盗賊団も小さな王国以外のなにでもないものである。盗賊団も、人間の集団であり、首領の命令によって支配され、徒党をくんではなれず、団員の一致にし

たがって奪略品を分配するこの盜賊団という禍いは、不逞なやからの参加によっていちじるしく増大して、領土をつくり、住居を定め、諸国を占領し、諸民族を征服するようになるとき、ますます、おおっぴらに王国の名を僭称するのである。そのような名が公然とそれに与えられるのは、その貪欲が抑制されたからではなく、懲罰をまぬがれたからである。ある海賊が捕らえられて、かのアレキサンデル大王にのべた答えはまったく適切で真実をうがっている。すなわち、大王が海賊に、「海を荒らすのはどういふつもりか」と問うたとき、海賊はすこしも臆すところなく、「陛下が全世界を荒らすのと同じです。ただ、わたしは小さい舟でするので盜賊とよばれ、陛下は大艦隊でなされるので、皇帝とよばれるだけです」と答えたのである。(De civitate Dei, IV, 4)

見ての通り、アウグスティヌスは国家の本質を暴力の圧倒的な独占という事実に見て、端的に国家に「強盜団」とみなすことに鋭くも激しい国家否定の言説を披瀝している。⁽²³⁾これに対して、トマスはどのようにこのアウグスティヌスの発言を自己の議論のなかに用いているのだろうか。

それをみることはできるのは『神学大全』第二—二部第六六問題第八項であるが、この第六六問題全体は先に引いた、国家の「完全なる強制力」を主張する議論(第六五問題第二項)——同問題全体の主題は「人身にたいして加えられるその他の危害について」である——に続いて、「窃盜と強奪について」という主題が扱われている。その第八項(「罪を犯すことなしに強奪が為されるか」)がアウグスティヌスの国家に強盜団説に言及している箇所であるが、その議論展開は次のようである。

まず例によって、この第八項の問題は「……とも考えられる。」とする「異論」からはじまる。すなわち、「強奪は罪を犯すことなしに為される。」というのであるが、その根拠として三点があげられる。(一)アンブロシウス

の言説(『太祖たちについて』)にしたがって、「勝利者の手中に入った戦利品は王によって分配される」ので強奪といえども許される。(二) アウグスティヌスの教え(『ドナトゥス派ヴィンケンティウス宛書簡』)にしたがって、本来その人のものではない所有物を取り上げるのは正当である。(三) 地上の諸国の君主たちが臣下から多くのものを取り上げることがすべて強奪となるとすれば、すべての君主が罪を犯し断罪されることになるので、ある場合においては強奪は許される。

これに対して、「反対異論」が次のようになされる。すなわち、『イザヤ書』(第六章)にしたがって、強奪によって取得されたものは神へのいけにえ、捧げ物とはなりえないので、強奪による取得はゆるされない。

そして、「主文」が展開される。トマスはまずこう述べる。

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

これをうけて、「主文」は次のように閉じられる。

ところで君主たちにたいして公的権力が委託されているのは、かれらが正義の護持者となるためである。した

がって、かれらは正義の原則にもとづいてのみ暴力および強制力を行使することが許されるのであって、それは外敵にたいして戦うことよってか、あるいは悪事を為す市民たちにたいして刑罰を科することよってである。そして、このような暴力をもって取りあげられるものは強奪にあたるとはいえない。なぜなら、それは正義に反することではないからである。これにたいして、もし或る人々が正義に反して、公的権力でもって暴力的に他人の物財を奪うならば、その行為は不当であって、強奪の罪を犯すものであり、返還するように義務づけられるのである。

ここにおいて、トマスの主張は十分に明らかであろう。すなわち、彼は「人間社会における公的権力」つまり「国家」とは「暴力」即ち「強制力」の正当な独占者であり行使者であるが、その理由は国家が「正義」を実践するものであるからであって、国家以外の「私的人格」が暴力によつて他者から何物かを奪い取ることは単なる「強奪」でしかなく、それは「正義に反する」行為にはほかならない、と言っているのである。

こういう主張を根拠にして、最後に「異論解答」——最初の「異論」で挙げられた三点に対する改めての解答——が述べられるが、アウグスティヌスの国家即ち強盗団説が引用されるのはこの文脈においてである。そして、それに眼を落とすと、トマスがいかに巧みにアウグスティヌスの発言を自己の議論の正当化のために利用したか、が手に取るように理解できる。すなわち、「異論」における(三)の議論に対する解答としてトマスはこう述べているのである(叙述を円滑にするために他の二点については、ここでは割愛する⁽²⁴⁾)。

(三)についてはこういわずにはならぬ。もし君主たちが臣下たちから、共通善の確保という観点からし

て、正義に即して自分たちに属すべきものを取り上げるならば——たとえ暴力が用いられたとしても——強奪ではない。これにたいして、もし君主たちが何らかのものを暴力でもって不当に略奪するならば、それは強奪であって、強盗行為と同じことである。ここからして、アウグスティヌスは『神の国』第四巻において次のようにべている。「正義が取り去られたならば、諸々の王国は大強盗団以外の何ものであるか。同じくまた、盗賊団とは小さな王国以外の何ものであるか。」そして『エゼキエル書』第二章(第二七節)にはこう記されている。「その(町の)首長たちは、その(町の)真中であって、獲物をひき裂く狼どものようだ。」したがって、彼らは盗賊たちと同じように、返還を義務づけられるのである。しかも君主たちは、自分たちがその守護者と定められているところの公共的正義にたいして、より危険かつより全面的な仕方違反しているかぎりにおいて、強盗どもよりもより重い罪を犯しているのである。(ST, II, q.66.a.8.ad3.)

さて、トマスは以上のように、アウグスティヌスの国家＝強盗団説をいわば換骨奪胎して自己の国家論を展開してみせた。つまり、アウグスティヌスにおいてはその議論の強調点は国家というものは本来、徹頭徹尾、暴力の独占体であり、「強盗団」と等価な暴力集団にすぎない、という点にあった。「正義がなくなるとき」という『神の国』第四巻第四章冒頭の言葉は、国家には「正義」があり、「強盗団」には「正義」がない、したがってもし国家から「正義」が欠落すると国家は瞬時にして強盗団に転落する、という意味ではない。そうではなく、国家も強盗団とともに暴力集団にすぎず、その相違はひとえに規模の大小である、ということであった。⁽²⁵⁾ それに対し、トマスはこの「正義がなくなるとき」というアウグスティヌスの言葉を意識的に利用し、それを逆手にとって——つまり、強盗団とは異なって、国家には正義が存在するという意味に解釈して——国家は単なる強制力の装置ではなく、

「正義」の実践、ないし「共通善」の実現を目指す人間集団とみなす自己の国家観を展開したのであった。

ともあれ、こういうふうなトマスの議論の全体の基調をみてみると、アウグスティヌスの否定的な国家観とは明らかに趣を異にし、政治社会＝国家の存在を自然的なものとして積極的に評価していることは十分も疑いえない。彼にとつて、国家はもはや九世紀以前のアウグスティヌスが説いたような罪の所産ではなくなったのである。しかし、と同時に、トマスがアウグスティヌスを脱却していったその道筋をみると、彼はけっして頭ごなしにアウグスティヌス批判を展開したわけではなかったことにも気づかないわけにいかない。トマスの著作、なかんづく『神学大全』を読み込んでいくと、絶えずアウグスティヌスが不可欠の権威として引用されているのを眼にするであろう。この壮大な思想的建築物たる『神学大全』のなかでトマスは国家は自然的で完全なる共同体である、とする思想を異教のアリストテレスやキケロを動員して構築したが、その構築過程において注意深くアウグスティヌスへの敬意を披瀝し続けているのを見逃してはならない。そして、そのことはトマスが完全共同体としての国家の正当化をはかるさいにキケロの有名な国家の定義⁽²⁶⁾(De Re Publica, I, 25)に言及している次のような一節にも明らかである。

アウグスティヌスが『神国論』第二巻においてキケロの言葉として述べているごとく、「人民〔国民〕*populus*とは、法にたいする同意*consensus iuris*ならびに福祉を共有*utilitatis communio*することによって結合したところの、多数者の集合体である。」(S.T., II—1, q.105, a.2)

結

トマス政治思想の基本的な骨格をなしている、「人間」・「社会」・「国家」の三つの関係についてその大筋を概観してきた。

その土台であり基礎でもある人間の捉えかた——「社会的・政治的動物」(animal sociale et politicum)としての人間——は、改めていうまでもないことだが、アウグスティヌスの人間観——すなわち、「墮罪の人間」——とは大きく異なっている。トマスにおいては、人間とは創造主たる神を自らに許された「自由意志」の悪用によって裏切った、どうしようもない邪悪な存在であるとする昏いイメージはもはや払拭されている。そうではなく、人間はその自然的な本性そのもののなかに(つまり、「生まれつき」)「社会」を形成し、「政治」を構成する力——自然的傾向性や自然的誘発——を秘めているのだ、という極めて肯定的な人間に対する見方をトマスは指し示したのであった。

こういう人間観を土台にして構築されているトマス政治思想が基本的に異教のアリストテレスやキケロを養分として出来上がったものであることは、繰り返すまでもない。前世紀から続く古典の復興運動の大いなる恩恵を十分に受けながら、トマスは時代の政治思想的課題に彼なりの方法で応えたのである。

ところで、トマスからはるかに隔たって、彼が知ることさえなかった「近代」という時代のさらにその果てに生きている私たちの地点からトマス政治思想を遠望すると、人間の社会的・政治的本性を存在論的に基礎づけようとするトマスの思想的試みが彼から三世紀後のトマス・ホッブズの社会契約思想によって完膚無きまでに抹殺されて

しまったという事実には気づかないわけにはいかない。すなわち、ホッブズにはじまる私たちの近代は「人間は人間に対して狼」であり、「万人の万人に対する戦い」であるとすると人間観から出発して、そこからの脱出の方途として「社会契約」を相互に取り結ぶことにより「社会」および「国家」を形成している、という社会契約思想をもって成立しているのである。

こういう近代政治思想の基本的出発点に改めて思いを馳せるとき、人間の「社会的・政治的本性」を強調してやまないトマスは、もはや論評の価値すらないような単純にして、樂觀的すぎる思想家として一蹴されてしまうのだろうか。そういうトマス政治思想への評価をくだすのはもちろん時期尚早である。彼の政治思想の全体構造はいまだに露わにはなっていない。

注

- (1) 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・形而上学的基礎——」(『獨協法学』第五号、二〇〇一年)。
- (2) アウグスティヌスの政治思想全般に関しては、さしあたり、拙書『アウグスティヌスの政治思想——『神国論』研究序説』未来社、一九八五年を参照されたい。また簡単には、同じく拙稿「アウグスティヌスの社会思想」(上智大学中世思想研究所編『中世の社会思想』創文社、一九九六年)。
- (3) 本稿でのアプローチの仕方とは異なるが、アリストテレスの「ポリス的動物」についてのトマスの三通りの訳語——それぞれは“political animal”, “political and social animal”, “social and political animal”の三例——を問題としたものとして、Edgar Scully, “The Place of The State in Society According to Thomas Aquinas”, *The Thomist*, vol. XLV, 1981, pp. 407-29, がある。興味深い視点が貫かれているが、ここではあえてそれに拘泥しない。
- (4) 『政治学』に限らず、アリストテレスの著作が西欧中世世界にどのように翻訳(ラテン語訳)され、受容されていったか、に関する本格的な学問研究は十九世紀初頭のA・ジュールダン(Arnabte Jourdain)とともに始まるといわれる

Nederman, *Medieval Aristotelianism and its Limits*, Variorum, 1997. 彼の研究一覽およびソールズベリーのジョンについては、拙書『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、二〇〇二年を参照されたい。また十三世紀「アリストテレス革命」史観に関しては、おなじく前掲の拙稿「十三世紀のアリストテレス革命」史観とトマス・アクィナス」を参照のこと。

- (7) B.Dod, *op. cit.*, p.78.
- (8) B.Dod, *ibid.*, p.78.
- (9) J.Dunbabin, *op. cit.*, p.723. ただ念のために付け加えておくが、「完全訳」の二二六〇年頃説を否定する研究者もいる。F.Bosser と C.Fleier ので、彼らは二二六五年説を採っている。詳しくは、前掲の土橋論文、一七四頁以下参照。
- (10) J.Schmidt, *op. cit.*, p.295ff. この論文はアリストテレスの polis(koinonia) の概念がムールベケのグイレルムスのラテン語訳(civitas:communicatio civilis:communitas civilis) からレオナルド・ブルニー(civitas:civilis societas) のそれにいたる西欧中世・ルネサンスにおいて——さらにはマキアヴェッリ、ホッブズ、ヘーゲルにいたるまで——どのように受けとられてきたか、を丹念に追求している。リーデルの「市民社会」概念研究史ともども有益である。M・リーデル『市民社会の概念史』河上倫逸・常俊宋三郎編訳、以文社、一九九〇年。
- (11) 『神学大全』の執筆年代については、拙稿『歴史舞台の上のトマス』——中世の夏——十三世紀」(『獨協法学』第五一号、二〇〇〇年)。
- (12) B.Dod, *op. cit.*, p.77.
- (13) 土橋、一七六頁。
- (14) 以下の記述は、B.Dod, *op. cit.*, p.67.
- (15) J.Schmidt, *op. cit.*, p.298.
- (16) *ibid.*, p.299.
- (17) A.P.D'Entreves, "Introduction", in *Aquinas:Selected Political Writings*, Basil Blackwell, 1970, p.xv.
- (18) R・A・マーカーカス『アウグスティヌス神学における歴史と社会』宮谷宣史・土井健司訳、教文館、一九九八年、二二二頁。

(19) アウグスティヌスが人間を自然本性によって「社会的動物」と認めていたことは、例えば「人間は、本性の法によって社会 (societas) に交わり、その社会にあるかぎり、ある意味ですべての人びとと共に平和 (Pax) を固持せんとするようになるのではなからうか。」(『神の国』第十九卷第十二章)と述べている点からわかる。しかし、この場合の「社会」とは実は「家族社会」(familia) のことにすぎない。このことは例えば、上の引用文と同じ『神の国』第十九卷の第十四章——その表題は「人間および人間社会における秩序と平和について」——に窺うことができる。そこでアウグスティヌスは地上の時間的社會と天井の永遠の國との相違について語っている。すなわち、両者ともにそこにおいては人間による人間への「配慮」がみられるが、前者でのそれは、「夫が妻に、両親が子供に、主人が僕に命令する」ごとき「家」の平和と秩序である。これに対し、後者では「配慮する者」と「配慮される者」との関係は「支配欲による命令」ではなく、「憐れみによる奉仕」に基づくのだというのである。そこで、問題は「家(族)社会」のことではなく、「政治社会」つまり国家のほうのことであるが、アウグスティヌスによれば、それら国家は端的に神の望まぬ、「人間による人間の支配」||「奴隸制」と同じものなのであって、人間の自然本性に基づくものでは断じてなく、神への裏切り||原罪の結果としての「支配欲」に発している、とされているのである。したがって、要するに、アウグスティヌスにとっては、人間は「社会的動物」ではあっても、「政治的動物」ではけっしてありえないとみなされているのである。アウグスティヌスの政治・国家観に関しては、前掲の拙書『アウグスティヌスの政治思想』を参照されたい。

(20) いうまでもないことだが、キリスト教神学の根本原理の一つである「原罪」(peccatum originale) の観念について、トマスは神学者として体系的な考察を加えている。しかしここでの関心はもっぱら原罪と「政治」および「政治的権威」の起源との関連の議論に限定されている。したがって、トマスの原罪論それ自体の全体的考察は他に譲らねばならない。その点で単に『神学大全』だけでなく、『命題集註解』や『悪について』をはじめとしてトマスの主要著作をその初期から後期にいたるまで丹念に吟味した次の論稿がさしあたり有用である。Oswin Magrath, "St. Thomas' Theory of Original Sin," *The Thomist*, vol. XVI, no. 2, 1953, pp. 161-89.

(21) 以下における記述「すなわち」「社会的動物」(animal sociale)としての人間がもつべき「社会」(societas) 構成の原理としての「徳」——「真実」(veritas) ・ 「友愛」(amicitia) ・ 「愛想よや」(affabilitas) —— について論じているトマスの議論に関しては、次の論稿から基本的な示唆をうけた。稲垣良典「トマス・アクィナスの社会思想——共通善概念を中心

に——」(前掲『中世の社会思想』所収)。Kevin White, "The Virtues of Man The Animal Social: Affabilitas and Veritas in Aquinas", *The Thomist*, vol. VII, no. 4, 1993, pp. 641-53. ホワイイトは例えばトマスの "amicitia" の概念をアリストテレスの "φιλία" やキケロ、アンブロシウス、カッシアヌスのうちに探っており、トマスのこれら徳の諸概念と古典および教父たちの思想との連関を幅広く論じている。

- (22) トマスは、アリストテレスが『政治学』第一巻で述べている、「家」にはじまり「村」を経て最後に到達する至高の終局 (telos) の共同体＝「国家」——「完全な (teleios) 自足性に達している」(I.2:1252b29)——という教えをそのまま、「完全な共同体」(communitas perfecta) という表現にしたのであろう。ちなみに、『政治学』第一巻(第一章および第二章の「国家の定義とその構成」)の概要を念のため確認しておく。改めていうまでもないことだが、『政治学』でアリストテレスは、国家 (polis) は善を目的として設立されたすべての共同体 (koinotia) ＝ 社会のなかで、それら「すべての共同体を包括する、至高の共同体」である(1.1)と述べたあとで、さらにその国家共同体 (politiki koinotia) と他の共同体とのちがい——量的、質的相違——を次のように説明している。すなわち、まずそれは、夫と妻、主人と奴隷から構成される「家」(oikia) とは異なる。家は単なる種の保存と家政の維持を目的として生み出されたもので、自然によって「支配される者」と「支配される者」とが一对となっている。次に、そうしたいくつかの家の結合からなる「村」(koinon) とも国家は異なる。村も日ごとの生活の必要から生まれたものであるが、その成員がときに「乳を同じくする者」と呼ばれるように、「血縁の絆」から出来上がっており、「長老」の支配という形態をとるものである。これに対し、最後に、こうしたいいくつかの村から構成された終局・至高の共同体が「国家」にはかならない。国家は「あらゆる「完全な」自足の要件を満たし」、人びとが「単に生きる」だけでなく、「よく生きるために存在する」ものである(1.2)。以上を要するに、アリストテレスにおいては、人間が単なる生活のためだけならば、家や村においても可能かもしれないが、善き生活——自足と最高善——を可能とさせるのはひとり国家のみであるとされており、かかる意味で人間は自然によって「ポリス(国家)的動物」(politikon ζoon) といわれるのである。

- (23) この国家＝強盗団説(『神の国』第四卷第四章)についてはもちろんいくつかの解釈がなりたつ。しかし、これまでの研究の水準においては、国家の本質が「強盗団」と同じ圧倒的な暴力の独占という事実にあることの鋭い指摘とみなすのが正当である。なお、後註(25)を参照されたい。

(24) 「異論解答」の他の二つは、以下の通りである。すなわち、(一)戦利品に関して区別が必要である。「正戦」(bellum iustum) 遂行の場合と「邪悪な意図からする貪欲 (cupiditas)」による場合とは異なる。アウグスティヌス(『説教』)のいうように、後者は「正義に反し」ており、強奪である。(二)不信な者の不正な取得は没収が当然であるが、それは「私的な権威」によってではなく、「公的な権威」によってなされねばならない。

(25) この「正義がなくなるとき(取り去られたならば)」——原文のラテン語では“remota iustitia”——というアウグスティヌスの言葉に関して、一言しておきたい。ここで、出典箇所(『神の国』第四卷第四章)の引用文は、岩波文庫版(『神の国』(一) 服部英次郎訳)からのものであり、トマスの『神学大全』での引用(第二—二部第六六問題第八項第三異論解答)は創文社版(『トマス・アクィナス』『神学大全18』稲垣良典訳)による。ところで、原文のラテン語 (“remota iustitia”) は見ての通り、文法的にはいわゆる「絶対奪格」で、①時、②原因、③条件、④譲歩、の四つの意味に解釈することができる。本稿で拝借した邦訳文で用いられているのは、このうち①時「正義がなくなるとき」、③条件「正義が取り去られたならば」の解釈であろうが、この場合、もし④譲歩の解釈で訳されたならば——すなわち、「正義がなくなつたとしても(取り去られたとしても)」——、どういふことになるのであろうか。少なくとも、文法的解釈にのみ拘つていえば、この④譲歩の場合のみ、「国家」も「強盗団」も「正義」とは関係のない、単なる暴力集団である、ということが意味されていることになる。しかし、アウグスティヌスがこの箇所であっているのは「国家」はその本質において「強盗団」と等しい暴力集団なのだ、ということである。この厳しい、徹底的に否定的な国家観が彼の政治思想の中心にあることはその全体的考察を踏まえただうえて疑いない。国家≡強盗団説が披瀝されている『神の国』第四卷第四章の文法的問題をも含めて、アウグスティヌスの政治≡国家観に関して、前掲の拙書『アウグスティヌスの政治思想』、とくに第九章「アウグスティヌスの国家観」を参照されたい。

(26) 念のためにいえば、キケロの国家の定義は次のようである。「国家 (res publica) とは、国民「人民」のもの、(res populi) である。国民 (populus) とは、法にたいする同意ならびに福祉を共有することによって結合したところの、多数者の集合体である。」(De Re Publica, I, 25)

☆本稿は、私のトマス政治思想研究の全体計画の一部をなすものである。トマスのテキストからの引用に関する

原則は別稿(「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・形而上学的基礎——」獨協法学、第五号、二〇〇一年)の末尾に記した通りなので、ここに繰り返すことはしない。