

Title	トーマス・アキナスの社會並びに國家思想
Sub Title	
Author	青木, 巖(Aoki, Iwao)
Publisher	三田哲學會
Publication year	1930
Jtitle	哲學 No.6 (1930. 3) ,p.59- 145
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Journal Article
URL	<a href="https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000006-0059">https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000006-0059</a>

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

# トーマス・アクイナスの 社會並びに國家思想

青 木 巖

## 緒 言

普通には、『<sup>(三)</sup>トーマスの社會並びに國家思想は、アリストテレスの政治思想を、その當時に至る迄壓倒的にスコラの社會並びに國家哲學を支配し來りしアウグステイヌスの思想中に投入し、而して、其處に是と彼との綜合を成就した點に於て、特に歴史的意義を有つてゐる。』と言はれてゐる。更に、斷片的引用の嫌ひはあるが、Clemens Baunker は、『アリストテレスの社會思想の<sup>(三)</sup>『內的なる仕上げ及び獨自的なる克服こそは、彼トーマスの最も特筆すべき貢獻である。』と述べてゐる。併し、吾人は、史家の所謂第十三世紀を中心とせるスコラ哲學の Aristotelismus の美名

に眩惑されてはならない。筆者が次の如き拙論を草するに當つての最大關心事は、實に此點に關してであつた。換言すれば、トーマスは決してアリストテレイスの單なる複寫を事としてゐる人物ではあり得ないとの確信であつた。殊に此點は、彼の社會思想に於て最も判明に反映してゐると考へたのであつた。トーマスには、確かに單なるアリストテレイスの『內的完成及び獨特なる克服』以上のものがあると思はれないであらうか。次の小論が、貧しき内容ながら、其點に幾許かの光を投射する事が出来たならば、筆者の冀望は救はれたのである。従つて、筆者は、トーマスの思想の紹介と云ふ點よりも、寧ろ、僭越ではあるが、彼の思想に對するアインシュテルンクと云ふ點に重心を置かざるを得なかつた次第である。

當代に卓拔せるトーマス研究者<sup>(1)</sup>は、Gillinghamは、縦し、トーマスが自然哲學の圈内に於ては單なるアリストテレイスの亞流に過ぎないとしても、神との關聯に於ては、トーマスは飽迄トーマス自らであると稱し、其處に、トーマスのオリジナリテートを認めやうとしてゐるが、筆者が今此處に企てんとしてゐる處も、究極する所、他の断面より展望して、矢張り其處に、彼の偉大なる精神を發見せんとする努力に外な

らないと言へる。一見して、其間何等の交渉もない様ではあるが、然も其處には、奇しき因縁の絆が繋つてゐるのである。換言すれば、以下の小論に於て、筆者は、神なる絶對者を基點とせる、云はゞ多元論的人格主義とでも稱すべき、ある特種の觀點より、トーマスの社會思想及び國家思想を考察してゐるのである。然り、トーマスは徹底的多元論者である。その哲學思想全般に於ては勿論であるが、その社會思想に於ても。實に、彼は今日の社會思想に於ける所謂多元論の一先驅者たる地位を有すると云へる。斯かる斷定は、一見甚だセンセイショナルでもあり、好奇に投ずる趣もあり、又、ボダン、グロティウス、ホッブス等、或は降つてヘーゲル、トゥライチケ、ボーンケット等の思想出現以前に、社會思想上の多元論の先驅者を求めると言ふ事は、不都合であると難ぜられるかも知れないが、筆者は、是に對して次の如く答辯し度いと想ふ。恰も、近代社會思想の多元論なるものが、根本的には、所謂國家主權の思想に對する批評として生れたるが如くに、トーマスの社會思想は、グレゴリウス七世以降第十三世紀頃以前の社會思想に、猛威を逞うせし教會主權の思想とでも稱すべきものの、その結果より見て批判として生れたものであつたからである。換

言すれば、近代の例へばフイツギスの高調してゐるが如く、多元論的社會思想が教會の如き團體を、同列同位に屬する他の團體なる國家の包括的桎梏より解放し、以て、國家主權を否定せんとするに對し、トーマスは、逆に國家の如き團體を教會の普遍的統一權より離別せしめ、以て、教會の關心すべき勢力圏と、國家のそれとの分割を企てたのである。彼は近代多元論的社會思想の根柢となつてゐる所謂「主權の配分」*distribution of sovereignty* と言ふが如き確固たる思想を、無論所有してはゐなかつた。唯、筆者は、彼の社會思想が斯かる思想を豫想してはゐると思ふのである。『彼は、靈の救済(五)に關する事柄に於ては、地上の權力よりも寧ろ靈的權力に服すべきであるが、國民的福祉に關する事柄に於ては、寧ろ俗的權力に服すべきである、とのみ述べてゐる。』のではあるが、人は、稍ともすれば、中世紀思想を簡單に概括し去らんとする大膽なる惡癖を有してゐる。中世紀の思想に對する總體的なる偏見は、尙ほ寛容し得る幾許かの理由を有するとしても、かの多色多彩なる中世紀思想を端的に總括し去らんとする態度に至つては、吾人は、改めて憚らざる美德を強要せざるを得ないのである。その政治思想に於て、甚だ美望さるべき識見を有

せるラスキの如きも中世紀の思想を總括的に敍して次の如く述べてゐる。即ち、中世紀に於ては、『何處どこに於ても、多元性は、彼等が宇宙の眞の機密を發見せんとする場合に、必ずや突破すべき唯單なる被ひとしてのみ考へられてゐた。……個人及び團體の種々雜多なる個々の關心の上に、常に、變轉し行く宇宙の不便なる種々相を超越し去る處の包括的なる全體と云ふ壯大なる觀念が隆起してゐたのである。』と。斯く見る事は、中世紀思想が汎神論でなければ、一元論でなければならぬ、と云ふ見解に歸着するであらう。筆者は、斯かる見方に斷然反對を唱える者である。少くとも、中世紀思想の、殊に所謂 Hochscholastik の代表者とも言ふべきトーマスは、一元論の徹底的反對者であつて、純然たる多元論者である、と考へる者である。ギールケの言ふ様に、中世紀の思想に於ては、『絶對絶対的一者としての神は、世界の多元性 Vielheit der Welt の前に且つ上にあつて、總ての個々の存在物の源泉たり、又、目的である。』然し乍ら、トーマスにあつては、此處にも多元性は失はれないのである。即ち、神と被造物との關係は、彼にあつては決して一元論的でも汎神論的でもなかつたからである。即ち、神と被造物との關係に就ても、彼は多元論的見

方をしてゐるのであつて、神に適用される實在概念と、被造者について云はれるそれとは同一ではなくて、單に類推的なのである。<sup>（八）</sup> Non simpliciter eadem sed proportionaliter eadem. ラスキアの云ふが如き『中世紀の統一に對する禮讚』なる言葉は宥恕し得るとしても、その統一とは、後に説くが如く、simpliciter unum の意であつて、unitas ordinis であつてはならない。

然し乍ら、筆者の觀方が斷面的であるかも知れないだけに、かなりの危険も、或は破綻さえも、有つてゐるであらう事を危懼してゐる。が、その見地が余りに一面的であるとは難ぜらるるとも、筆者は、それが少くともトーマス・アクイナスに忠實なる見解ではあると確信してゐる。<sup>（九）</sup> A. Malagola が、アリストテレスとトーマスの關係を檢討したる中に、次の如く述べてゐるのも、筆者の觀點の裏書をしてゐると言へる。 In tale modo lo stato coordina e subordina la sua attività a quella dell'individuo. Di qui nasce la superiorità dell'azione individuale in confronto di quella sociale e politica. 同時に、筆者の斯かる觀點が、かの Maurice de Wulf によつて使嗟され暗示されたる事を、此處に附言して置くが、筆者は、これによつて、毫も氏に累を及ぼすものでないと思

ふ。蓋し、本論の責任は、勿論、凡て筆者自らの擔ふものであり、且つ、その取扱ひ及び究極的見地に至つては、全然筆者自らのものであるから。

次に、資料に關して一言して置く必要があると考へる。トーマス・アキナスの社會並びに國家思想を傳ふる最も重要な文獻の一は、キブルス王の教育の爲にものせられたる『君侯の統治論』 *De regimine principum* である。所が、中世紀哲學の一權威 <sup>(十一)</sup> J. A. Endres は、該著のトーマス自身の作に非ざる事を主張し、又 <sup>(十二)</sup> P. Janet の如きは、該著のエートハイトの問題に對して懷疑的態度を持してゐる。例へば、先のエンドレスは、統治形式の問題に就て、『君侯統治論』と『神學汎論』の主張の間に矛盾の存する事 <sup>(十三)</sup> —— *Gegenüber der absoluten Monarchie im Fürstenregiment stellt Thomas eine gemischte Regierungsform als sein Staatsideal hin.* —— を指摘してゐるが、兩者は、後に論ずるが如く、決して氏の云ふ様に、兩者間の *Harmonisierungsversuch* を不能ならしめてゐる思想ではない。要するに、彼等の議論は、充分に吾人を納得せしめ得るものではない。然れど、之に對し、又 <sup>(十四)</sup> J. J. Baumann の如きは、該著の残りの四章も、その内容より觀て、信據するに足るものと主張し、*ジュルダイン* の次の如き言



葉を引用してその研究を結んでゐるのである。Il serait excessif de se priver des *se-cours que les quatres livres derniers peuvent fournir pour l'intelligence de la doctrine de St. Thomas.* 併し、是も亦、不要強牽の説であつて、筆者は、寧ろ、普通一般に認められてゐるが如く、又、古いトーマスの著述目録の明示せるが如く、此書の第一章、及び第二章の第一節より第四節迄を、トーマス自身の手になつたものと見做すべきであると確信する。

## 註

- (一) M. Grabmann, *Die Philosophie des Mittelalters*, Berlin 1921, S. 105
- (二) *Die europäische Philosophie des Mittelalters*, Berlin 1913, S. 403
- (三) *La philosophie au moyen age*, Paris 1925, p. 177
- (四) H. J. Laski, *Authority in the modern State*, New Haven 1919, p. 177
- (五) P. Janet, *Histoire de la science politique*, Paris éd. 5, p. 388
- (六) H. J. Laski, *The foundations of sovereignty*, N. Y. 1921, p. 2
- (七) O. Gierke, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, Band 3. Berlin 1881, S. 515
- (八) *Summa theologiae* 1, 3, 5
- (九) Laski, *Authority*, p. 23

- (十) Le teorie politiche di San Tommaso d'Aquino, Bologna 1912, p. 12
- (十一) De regimine principum des hl. Thomas von Aquin, in Festgabe zum 63 Geburtstag C. Baunmker's, Münster 1913, S. 261-267
- (十二) P. Janet, op. cit., p. 381-382
- (十三) J. A. Endres, op. cit., S. 265
- (十四) Die Staatslehre des hl. Thomas von Aquino, Leipzig 1909, S. 5-75

—

例へば<sup>(1)</sup> H. Cunow の明言してゐるが如く、アリストテレスに於けると同様、トマス・アキナスに於ても、社會と國家が同一視されてゐるとは一般に斷定されてゐる所である。筆者は、劈頭、先づ斯かる斷定が何等根據なき臆測であるとして、之を排斥せんと欲する者である。勿論、今日の社會學者、例へば R. M. Maciver の類別してゐるが如き State, community, association 等の判然と分別されたる概念が、既に、トマスの社會哲學に於て、華かなる役割を演出してゐるとは云へない。又、トマスが、現今の如き大規模にして確固たる組織を有せる國家をその思索に當り

念頭に畫いてゐたとも云へないのである。寧ろ、此點に關しては、吾人は<sup>(三)</sup> de Wulfと共に、次の如く述べざるを得ない。

L'État qu'il a en vue (provincia, regnum) n'est ni la petite cité grecque d'Aristote, ni la nation solidement organisée, laquelle était inexistante au XIII<sup>e</sup> siècle, mais une forme politique qui répond assez bien, ce semble, aux principautés féodales de son temps, duchés, comtés, républiques municipales, ou même aux grands royaumes européens en voie de formation.

併し乍ら、トーマスが *Staat* と *Gesellschaft* を全然同一視してゐたとは考へられな  
い。否、トーマスを以て國家と社會を同一視せりと見做す事は、彼の社會思想の意  
義ある一面を没却し去る結果に陥ると言へる。即ち、彼の——勿論、多數中の一人  
としてではあらうが——上に述べたるが如く、社會思想に於ける多元論の先驅者  
的立場を無視する結果に立到るのである。更に、彼が社會と國家を混同してゐな  
い事は、彼が國家を以て『完全なる社會的團體』 *perfecta communitas* となしてゐる思  
想よりしても明白なる事であるが、尙ほ、特に、彼の著書の用語に留意したる人の肯  
定し得る所であらう。即ち、彼は社會概念を表現するに、アリストテレスが *κοινον*

*polis* を以てして *polis* と辨別したると同様、決して *civitas* 或は *regnum* 等の言葉を以てせずして、寧ろ *communitas*, *societas*, *consociata multitudo*, *multitudo*, 或は *multitudo socialis* 等の文字を以てしてゐるのである。然も、アリストテレスが、人間を以て單に政治的動物と稱してゐるのに對し、トーマスは一步進んで、政治的にして、且つ社會的なる動物と説いてゐるのである。即ちアリストテレスが *ἐκ τούτων οὐ φαίνεται ὅτι τῶν φύσει ἢ πόλις ἐστὶ, καὶ ὅτι ἀνθρώπος φύσει πολιτικὸν ζῷον* と書してゐるに對し、トーマス・アキイナスは、

*Naturale autem est homini ut sit animal sociale et politicum, in multitudine vivens* 或は *Homo est animal naturaliter sociale in multitudine vivens*. 又は *Est igitur homini naturale, quod in societate multorum vivat.*

等と述べてゐるのであつて、瑣細な事の様ではあるが、何れも、トーマスが決して國家と社會とを混同してゐない、と云ふ事實にとつての便利なる證左となり得るものではなからうか。斯くて、<sup>(五)</sup> E. Troeltsch の如く、『眞實の意味に於ける社會に就てのトーマスの思想には、甚だ粗笨にして不明確なるものがある。』と言ふ事は、首

肯ざるべきであるとしても、兎も角も、トーマス・アクイナスに於て *eigentliche Gesellschaft* に就ての思索が全然缺如してゐるとは許されない推定である。

次に、以上の點と關聯して、一般に、西洋古代及び中世の社會思想には、近代社會思想の特徴なる實證的方法、經驗主義的態度が全然缺けてゐると批難せられてゐる様である。此點に就ては、認識論、方法論の方面より大なる問題が存するのであるが、今斯かる問題に觸れずして、單に事實に就て考察するも、吾人は、以上の如き見解が決して肯綮に當つてゐない事を發見するのである。これは、<sup>(\*)</sup>Martin Grabmann の如き權威に依らずとも、些少の注意を以て、彼の社會並びに國家思想を檢討する者の等しく認めざるを得ない事に屬する。『實に、以上の事は經驗によつて明白なり。』*Hoc etiam experimentis apparet.* とは、彼の繰返せる言葉であり、又、彼は、アリストテレスと共に、社會科學が事實をその發足點とすべきである事を、表明さへもしてゐるのである。<sup>(七)</sup>*Oportet in moribus accipere ut principium quia ita est.*

尙ほ、以上の諸點に關し、次の剴切なる<sup>(八)</sup>*Othmar Spann* の言を引用して、この章を結ぶ事を許されよ。

Die Gesellschaftslehre oder „Soziologie“ in Wahrheit nicht von Comte ins Leben gerufen wurde, sondern so lange besteht, als es eine ausgebildete Philosophie gibt. In Platons „Staat“, in Aristoteles' Politik und Ethik haben wir die ersten zusammenfassenden Werke, die planmässig ein eigenes Begriffsgebäude für die Lehre von der menschlichen Gemeinschaft——denn sie umfassen die ganze Gemeinschaft, nicht nur den Staat——aufzustellen suchen..... Trotzdem liegt in den etischen und politischen Schriften bei Albertus Magnus und Thomas von Aquino eine Entwicklung der grundsätze der Gesellschaftslehre vor..... Die Erkenntnis: dass die Gesellschaftslehre oder Soziologie nicht erst auf Comte zurückgeht, dass sie nicht erst auf Comte und seine Nachfolger zu warten brauchte, um ins Leben gerufen zu werden, sondern dass sie seit uralten Zeiten einen wesentlichen Bestandteil jeder Philosophie, der idealistischen sowohl wie der empiristischen, bildet, ist zur Beurteilung der gesamten neuzeitlichen Soziologie von grösster Wichtigkeit..... Platon oder Thomas oder Hegel hätten sich sehr gewundert, wenn man ihnen ein Buch der modernen, etwa Comte oder Schäffle, als „neue Wissenschaft“ vorgestellt hätte, da sie doch um dieselben Fragen sich ihr Leben lang bemühten und sie systematisch behandelten..... Wolte man aber vielleicht einwenden, dass die neuzeitliche Soziologie eine „Erfahrungswissenschaft“, die frühere Gesellschaftslehre dagegen speculativ gewesen sei, so wäre dieser Einwand nicht stichhaltig. Denn die Gesellschaftslehre des Aristoteles war, wie bekannt, durchaus auf Erfahrung ausgerichtet. Andererseits darf man mit Recht sagen, dass die Gesellschaftslehre Comtes und seiner Schüler nicht minder speculativ ist als jene Platons——nur in unendlich naiver-

rer Weise, weil sie sich ihrer speculativen Grundlagen——Materialismus, Empirismus, Individualismus——gar nicht bewusst ist.

註

- (一) Die Marxsche Geschichts-, Gesellschafts- und Staatstheorie. Berlin 1920, S. 44
- (二) Histoire de la philosophie médiévale, Tome 2, Louvain 1925, p. 26
- (三) Política, 1, 2, 9
- (四) De regimine principum 1, 1; 1, 12; 1, 1
- (五) Die Soziallehren der christlichen Kirchen, Gesammelte Schriften Bd. 1, Tübingen 1923, S. 342
- (六) Die Kulturphilosophie des hl. Thomas von Aquin, Augsburg 1925, S. 55-64
- (七) Eth. 1, lect. 4
- (八) Gesellschaftsphilosophie, München 1928, S. 52-54

二

私は、上に便宜上シッパンの言を引用したのであるが、<sup>(1)</sup>同書に於て、彼は、社會現象を根本的に把握し規定する概念として Individualismus 及び Universalismus の二を擧げ、トーマス・アクイナスは、『終始一貫せる普遍主義的社會並びに經濟思想』を抱き、從

つて、彼の社會哲學は objektiver Idealismus であると述べてゐる。筆者は、今此處でシッパンの社會哲學を批判する意圖を抱く者ではないが、以上の彼の斷定が早計であつて妥當でなく、寧ろ、その反對である、と主張せんと欲する者である。蓋し、そうする事が、聽てトーマス・アクイナスの社會思想に於ける根本的なものを自然に剔抉する結果となるであらうから。シッパンによれば彼の所謂 Individualismus に於ては、<sup>(三)</sup>『個人は精神的に autark 即ち自足自立的なるものとして、自己自らのうちより自らを規定せる者として、社會、國家、經濟に先行する者として取扱はれる。』と言ふ。若し社會哲學に於ける Individualismus なるものが、斯くの如き認識態度であるとするならば、筆者は、トーマスの社會思想が、シッパンの主張するが如くに普遍主義的見地に立てるものではなくて、寧ろ individualistische Einstellung に立てるものであると言明せざるを得ないのである。實に、トーマスに於て、『個別的なるものに先行するものなし。』Nihil est praeter individuum. なる形而上學的思想——従つて發生的意味に於てではない——が、又同時に、彼の社會思想の核心的原理となつてゐるのである。彼の言葉を以て換言すれば、<sup>(三)</sup>『一者は多數者の定義に於て指定されてゐる



が多數者は一者の定義に措定されな<sup>(四)</sup>』 Unum ponitur in definitione multitudinis, non autem multitudo in definitione unius. である。E. Barker は國家と個人の關係の問題に於て、古代ギリシヤ的見解と近代的見地との對立を次の如くに見てゐるが、若し然りとすれば、トーマス・アクイナスの思想は、古代希臘のアリストテレス的見地に立つ者ではなくて、寧ろ近代的見地に立つ者である、と言はねばならないと想はれる。即ちバーカーは以下の如く述べてゐるのである。

Both by Plato and Aristotle the positive furtherance of goodness is regarded as the mission of the State. They start from the whole, and look for the means by which its life and purpose may be impressed upon the individual. To the modern thinker the mission of the State is negative..... We start from the individual: we regard him as possessed of rights (only too often of natural rights independent of social recognition), and we expect the State to guarantee those rights and, by so doing, to secure the conditions of a spontaneous growth of character.

筆者は此處に再びトーマス・アクイナスの用語に注意を喚起し度いと想ふのであるが、彼の用語そのものが、以上の根本思想を明確に反映してゐると云へる。但し、彼の用語と云ふも、彼獨特の用語と言ふ意味に於てではない。即ちトーマスは、

社會或は團體概念を表すに、*communitas*, *societas* 等の文字を以てせるよりも、むしろ *multitudo* を以てしてゐる場合が多いのである。彼の『君侯の統治論』を獨譯したる一人 F. Schreyvogel は是を *Gesellschaft* と譯してゐる。この譯は必ずしも誤謬であるとは言へないが、筆者は少くとも精確ではないと考へる。蓋し、トーマスに於て、社會が何故 *multitudo* であるかと云へば、上述の如く、發生的にではなく、本質的に、個人が社會に先行するからである。

トーマスに據れば、アリストテレスと同様、人は自然的に或は必然的に社會的動物であると言ふ。何故かならば、個人は社會と隔絶したる孤獨の状態に置かれたる場合に、生命の維持繼續を期する事が出來ず、従つて充分に人間本來の目的に到達する事が不可能であるから、と彼は答へる。左に彼の述ぶる處を引用して見やう。

『<sup>(五)</sup>而して、若しも人間が多く、動物の如く、本來孤獨的に生存すべきものであるとするならば、目的へ導く他の何物をも必要とせずして、寧ろ各個人は、神より彼に與へられたる理性の光によつて、自らの行爲に於て自らを律する限り、至上の王とし

ての神の下に自らの王となるであらう。然し、人間が遙かに他の總ての動物よりも、集團的に生活せる社會的且つ政治的動物である事が、人間にとつて自然的なのである。而も、これは自然的必要が明示せる所である。實際、他の諸動物に對して、自然は食糧、羽毛の被服、牙、角、爪の如き防具、或は逃れる爲の速かなる飛跳等を準備してゐる。然るに、人間は自然より何等斯かる備えを受けてゐない。唯、人間には斯かるものの代りに理性が與へられて居り、彼はこの理性によつて、總て斯かるものを手を以て作製する事が出来る。然し、總て斯かるものの作製には唯一個の人間にては充分ではない。即ち人間は唯一人にて充分に生活する事が出来ないのである。故に、多數者の社會的團體中に生存する事が、人間にとつて自然的なのである。……斯くて、相互扶助的に、又種々色々の人間がその理性に依つて、例へば一人は醫術に、或者はこれ、他の者はあれ、と云ふ様に、色々の發見に従事して、集團的に生活すると云ふ事が、人間にとつて必然となつて来る。實に、此事は、人間にのみ固有なる言葉の使用と云ふ一事によつて最も明白に證明されてゐる。……此故に、人間は、鶴、蟻、及び蜂の如き集團的生物よりも遙かに社會的である。……併

し、人間が孤立的に生存するとすれば、彼は生存上必須的なるものに對し、自足的ではあり得ないが故に、人間にとつて、集團的に生活する事が適當してゐるのであるから、其社會が生存上必須的なるものに對し、自ら充す所多ければ多きに從つて、益、其社會は完全なものとなるべきである。蓋し、一個の家庭なる團體に於て、或種の生存上の需要充足——特に生命維持、子孫の生産、其他斯かる自然的行爲に關しての——が得られる。完全なる團體である所の都市國家に於ては、實に生存上必須なる總てのものに關しての需要充足が得られる。然し、プロヴィンキアに於ては、外敵に對する共同戰と相互扶助の必要に由り、遙かに以上にましてである。』

*Et si quidem homini conveniret singulariter vivere, sicut multis animalium, nullo alio dirigente indigeret ad finem, sed ipse sibi unusquisque esset rex sub Deo summo rege, in quantum per lumen rationis divinitus datum sibi, in suis actibus se ipsum dirigeret. Naturale autem est homini ut sit animal sociale et politicum, in multitudine vivens, magis etiam quam omnia alia animalia, quod quidem naturalis necessitas declarat. Aliis enim animalibus natura praeparavit cibum, tegumenta pilorum, defensionem, ut dentes, cornua, ungues, vel saltem velocitatem ad fugam. Homo autem institutus est nullo horum sibi a natura praeparato, sed loco omnium data est ei ratio, per quam sibi haec omnia officio manuum posset praeparare, ad quae omnia*

praeparanda unus homo non sufficit. Nam unus homo per se sufficienter vitam transigere non posset. Est igitur homini naturale, quod in societate multorum vivat.....Est igitur necessarium homini, quod in multitudine vivat, ut unus ab alio adjuvetur, et diversi diversis invenendis per rationem occuparentur, puta, unus in medicina, alius in hoc, alius in alio. Hoc etiam evidentissime declaratur per hoc quod est proprium hominis leuione uti.....Magis igitur homo est communicativus alteri quam quodcumque aliud animal, quod gregale videtur, ut grus, formica et apis.....Cum autem homini competat in multitudine vivere, quia sibi non sufficit ad necessaria vitae, si solitarius maneat, oportet quod tanto sit perfectior multitudinis societas, quanto magis per se sufficiens erit ad necessaria vitae. Habetur siquidem aliqua vitae sufficientia, in una familia domus unius, quantum scilicet ad naturales actus nutritionis, et prolis generationis, et aliorum huiusmodi;.....in civitate vero, quae est perfecta communitas, quantum ad omnia necessaria vitae; sed adhuc magis in provincia una propter necessitatem compugnationis et mutui auxilii contra hostes.

斯くて、トーマスに於ても、個人の關心の連帶、特に生命維持の資料獲得に就ての關心、生殖を通じての自己延長に就ての關心の共通的意思が社會を構成するのである。彼の所謂『生命にとつて必須なるもの』が基因となり、或は『充分に生きさんが爲』社會が構成されるのである。併し乍ら、人が『充分に生きさんが爲』には以上述べたる

が如き『主<sup>(六)</sup>として肉體的性質を示す關心』のみにては充分ではない。換言すれば、トーマスの思想によれば、社會は單なる物的關心の連帶のみにては構成されない事となるのである。『充分に生きる』sufficienter vitam transigereとは、彼にあつては『よく生きる』bene vivereとの事であり、有目的的生活の充足實現を意味するのである。此點に於て、彼はまさにアリストテレスの思想を祖述してゐるのであるが、根本的には、神を基點とせる個人の絶對價を中心に据える點に於て、彼は斷然と師より離脱して行くのである。今再び彼の述ぶる所を引用する事を許されよ。

『……處で、結合したる團體の究極目的が徳に依つて生きる事である事は明白である。實に、此目的の爲に、人類は、共によく生きんが爲に、結合してゐるのである。而して、これは各個人が孤獨に生活しては到達し得ざるものである。處で、よき生活とは徳によるの謂である。従つて、有徳的生活こそは人間の社會的團體の究極目的である。相互ひによき生活に参加せる者のみが社會的集團の部分を爲してゐる事實は、quod hi soli partes sint multitudinis congregatae, qui, sibi invicem communitant in bene vivendo. 實に、その證左となるものである。蓋し、若し人間が單に生き

んが爲にのみ結合したるものとすれば、動物も奴隷も亦國家的團體の一員となるであらう。又、若し、實際、富の獲得の爲であるとするならば、總て相共に商業に従事する者は、一の國家に屬する事となるであらう。……然し、人間が徳に依る生活によつて、既に上に吾人の述べたるが如く、神の觀照にある所の、より究極的な目的に導かれるものとすれば、人間の團體の目的は、一個人の目的と同一でなければならぬ。……

*Sed quia homo vivendo secundum virtutem ad ulteriorem finem ordinatur, qui consistit in fruitione divina, ut supra jam diximus, oportet eundem finem esse multitudinis humanae qui est hominis unius. 1』*

以上に於て、明白なる如く、トーマスは決して社會の本質論をなしてゐるのでもなければ、近代社會學のなしてゐる *Gesellschaft* と *Gemeinschaft* の便宜なる區別をも豫想してかかつてゐるのではない。唯、社會なる現象が如何にして構成され、又一の有目的統一體として如何様に運命づけられてゐるかを明かにしてゐるに過ぎないのである。

併し、筆者の今關心せる問題は、トーマスの社會學的思想ではなくて、社會思想で

あり、特に、社會に就ての根本的考察なる社會と個人の關係の問題である。<sup>(八)</sup> L. Gunder-  
plowicz は、政治思想に關し、『重要なる方法論上より』トーマス・アクイナスとアリス  
トテレースの根本的差異の存する事を指摘してゐるが、吾人は、寧ろこの個人と社  
會との關係の問題に於て、兩者の根元的差異——よしその差異をトーマスが自覺  
してゐなかつたとしても——が發見されるのではないかと考へる。即ち<sup>(九)</sup>アリス  
トテレースに依れば、勿論發生的にはなく、『全體が部分よりも必然的に先行す  
るものであるから、國家は本然上一個人に先行する。』*ἐπιπέπου ὅτι τῆ φῶσει τοῦ αἵ  
ἐκαστος ἡμῶν ἐστίν. τὸ γὰρ ὄλου πρότερον ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ μέρους* と云ふのに對し、ト  
ーマスの根本思想はその反對であると思ふ。彼自らは、その根本思想を、アリスト  
テレースの如く、何處にも明確に記述してゐないのであるが、吾人は、その觀點を  
見失へば、彼の社會並びに政治思想を體系的に展望する事が出来なくなると確信  
してゐる。

此點は、筆者の傳統的解釋に對する反逆的とでも稱すべき見解である。例へば、  
ゴスランの如き<sup>(十)</sup>統一は多元性に先行し、又、多元性は統一に復歸し、全體は部分の爲



に存せずして、部分が全體の爲に存するのである。』と斷言し、又、トーマスの哲學に於ける目的概念に關して、誠に賞讃さるべき研究報告をものしてゐるシ、（十一）「家族團體より、都市を通じて國家に至る社會組織の展開を、アリストテレスは全然目的論的に考へてゐる。國家は、この展開の前に目的として存在してゐるのである。この事は、全體が部分に先行す、と云ふ上の根本原理に明白にされてゐる。……トーマスは、斯かる國家觀をその師と共に抱いてゐるのである。國家は、徹頭徹尾倫理的なる根底の上に立つてゐて、國家への依屬は、人間の社會建設が目的及び使命として課せられてゐる故に、倫理的義務である。』と。併し、筆者の觀る處を以てすれば、斯かる見解は汎神論的解釋であつて、全然正鵠を失してゐるものである。又、トーマスに於ては、よし社會生活が倫理的義務であるとしても、個人あつて始めての社會であり、個別的なるもの以外の團體と云ふが如きものは眞實在であり得ないが故に、社會が個人に先行し、それ自ら目的たるが如き事は到底あり得ないのである。

偕て、既に引用したる處によつて明白なる如く、トーマスに於て、社會の構成は、社

會の究極目的によつて規定され、然もその究極目的に於て、社會は個人の究極目的に合一するとせられてゐる。而して、その社會の究極目的とせられてゐるものは、神の幸福なる觀照である。<sup>(十二)</sup>『然らば、社會的團體の究極目的は徳による生活ではなくて、寧ろ有徳なる生活によつて神の觀照に到達する事である。』*Non est ergo ultimus finis multitudinis congregatae vivere secundum virtutem, sed per virtuosam vitam pervenire ad fruitionem divinam.* 斯く個人的なる宗教的幸福が同時に社會の目的なりとすれば、社會は寧ろ個人によつて規定せられる事となる。社會の存在理由は個人であつて、個人の存在理由は社會ではないのであつて、<sup>(十三)</sup>*De Wulf*の適切なる言葉を藉りて云へば、『如何なる種類たるを問はず、總て團體はその個々の成員の爲にその成就する善に於て義とせられる』と云ふのである。従つて、<sup>(十四)</sup>*J. Geyser*の如く、*Das bonum commune ist dem bonum particulare übergeordnet.* と言ふは——縦しトーマスが、アリストテレースの儘に、斯くの如き言辭を吐ける事があるとも——トーマスの全般より見たる眞意を傳ふるものではない。

筆者は、次に、この彼の社會思想の根底となつてゐる *Nihil est praeter individuum.*

なる原理が、如何に、認識論的、存在論的、或は倫理學的に基礎づけられてゐるかを示  
 せうと欲する。

註

- (I) O. Spann, op. cit., S. 14 S. 21 etc.
- (II) Ibid., S. 10
- (III) Summa theologica, 1, 11, 2
- (IV) Greek political theory, London 1925 p. 7
- (V) De regimine principum, 1, 1, Cf. Sum. c. gent. III 1. c.
- (K) R. M. MacIver, The elements of social science, London 1926 p. 73
- (中) De reg. princ., 1, 14
- (ク) Geschichte der Staatstheorien, Innsbruck 1926, S 103-104
- (カ) Politica, 1, 2, 11
- (十) B. Roland-Gosselin, La doctrine politique de St. Thomas d'Aquin Paris 1928, p. 94
- (十一) T. Steinbuechel, Der Zweckgedanke in der Philosophie des Thomas von Aquino, Münster 1912, S. 106
- (十二) De regimine principum, 1, 14
- (十三) Philosophy and civilization in the Middle Ages, Princeton 1922, p. 221 ff.
- (十四) Die mittelalterliche Philosophie, in Lehrbuch der Philosophie herausg. v. M. Dessoir, Berlin 1925, S. 348

西洋中世紀哲學の研究は、現代の哲學界に於ける一新興勢力であり、トーマス・アクイナスの認識論の新しい再吟味も盛んに行はれてゐる。筆書は今斯る現代への意味づけの立場を離れて、彼の認識心理學とでも稱すべきものを、唯彼の社會及び國家思想への關聯に於てのみ展望しやうとする者である。

トーマスの認識論は實在論的であると言はれてゐる。これは如何なる意味に解すべきであるか。<sup>(1)</sup> J. Hessen はカントの立場と對比してこれを次の如く直截的に理解してゐる。即ち、カントに於ては、對象が思惟の方へ轉向するに對し、トーマスに於ては、反對に思惟が對象へ轉向すると云ふ。後者の思想に依れば、それ自らに於て規定され構成されたる對象が意識に對立し、認識は、單にこの對象の客觀的なる定性を再現し模寫する課題をのみ有するに對し、前者に於ては、對象は認識する意識よりして全ての規定を受け、寧ろ、或意味に於て、思惟が對象を生産すると言ふ。更に他の例を採れば、中世紀哲學研究への一功績者<sup>(2)</sup> M. Baumgartner は、<sup>(3)</sup> 『知

識の對象の超越性 *Transszendenz der Gegenstände der Wissenschaft* に對する信念こそは、トーマスの認識論の全ての核心をなしてゐる。トーマスはアリストテレーズと同様、一の確定的なる實在論の立場に立つて居り、認識の凡ゆる觀念論的解釋を放棄してゐる。」と。

トーマスが心理主義的或は主觀主義的觀念論を排撃してゐることは事實であり、且つ、彼の認識論の出發點をも成してゐるのである。以下暫らく彼自らの論述する所に傾聽する事とせやう。

「或人<sup>(三)</sup>達は、吾々の内なる認識能力が單にそれ自らに固有なる情勢——グラープマンはこれを *Modifikation* なる便利なる語にて譯してゐる——のみを認識すると考へてゐる。例へば、感覺がその感官の上に受けたる印刻をのみ認知すると云ふ様に。 *Quidam posuerunt quod vires quae sunt in nobis cognoscitivae, nihil cognoscunt nisi proprias passiones, puta quod sensus non sentit nisi passionem sui organi.* これに依れば、理性も亦それ自らの主觀的な變動をのみ、即ち、その受けたる *species intelligibilis* をのみ理解する事となり、而して、この理性像自體が理解されるもの *quod intelligitur*

となる。併し、この學説は明かに次の二點よりして誤つてゐる。先づ第一に、吾々の理解するものは存在すると共に知識の對象であるからである。であるから、若しも、吾々の理解するものが單に心のうちに在る像 *species quae sunt in anima* のみであるとするならば、總ての知識は心の外に在る事物の *de rebus quae sunt extra animam* それではなくて、單に心のうちなる理性像の知識となる事になるであらう。

——彼はこれを以てプラトーン及びその亞流の見解に對する批評としてゐるのであるが、更に他の場所<sup>(四)</sup>に於ては、斯かる見解に據れば、運動及び物質に關する凡ゆる知識が除外され、自然科學の成立が不可能となる…… *excluderetur a scientis cognitione motus et materiae, quod est proprium scientiae naturalis*…… 事を指摘してゐるのであるが、——第二に、斯かる學説は、らしくあるものは凡て眞であり、又同時に、矛盾も亦眞であると主張したるか、古人の誤謬に到達するであらうから。』

以上の如く、トーマスは先ず心理主義的觀念論を駁撃し去つてゐるのである。實に、彼にとつて、心と事物との二元的對立は餘りにも明白な現前性を有つて居つたのである。鋭き頭腦の持主にして秀れたトミースト<sup>(五)</sup> J. Noël の言を採用して云

ふならば、トーマスにとつて、『吾々が物を知識するとは問題のない事であつた。否、事、物が在る、それが根元的に與へられてある、と云ふ事には問題が無かつたのであつて、聖トーマスは、それに言及さえしない程此問題には觸れてゐないのである。……ものの直接的現前性なる見解は、トーマスの認識の存在論、及びトーマスの眞理論の根底に横つてゐるのである。』トーマスにとつて斯くも『吾々に明白なるものの *eorum quae nobis manifesta sunt* 知識の探究に當つて、そのものの本質たり得ない他のものを導入するとは、實に愚の至り』なのである。トーマスにとつて知識の對象は飽迄『もの』なのである。<sup>(七)</sup>『理解されるものは、先づ何よりも物に外ならなす。』*Id quod intelligitur primo est res.* 彼は、斯くて、主觀主義的觀念論を排斥する事によつて、認識の客觀性を固定したのである。即ち、吾々の認識は、認識内容の外なる一の實在ではあるが、然も *brute reality* の謂はゞ背後にその核とし本質として横はる實在を對象としてゐる、と言ふのである。換言すれば、ものの本質、法則、目的等は單なる主觀的機構ではなくて、寧ろ、吾々の心の働きを通じて、吾々の云はゞ外に横る實在の把住を意味するのである。斯くて、彼は一面に於て、主觀主義的觀念論

を逃避すると同時に、他面に於て、素朴實在論より遠かつてゐると云へる。此事は、彼の *species expressa* 或は *intellectus agens* 等の思想によつても明白であるが、彼の掲げた格率<sup>(八)</sup>「受容されるものは、受容者に於て、その受容者の態度に依つて存する。」

*Receptum est in recipiente per modum recipientis.* は、實に、近代觀念論の萌芽を宿してゐるとも言へる。認識は單に主觀のみによつて、又は、單に知られるもののみによつて成立せずして、知られるものと知るものとの協力和合によつて起る、と彼は見たのである。であるから、知識の對象なる客觀的事物が、云はゞ生の儘にて知識されるかと云ふに、トーマスはこれに答へて云ふ<sup>(九)</sup>。「人の理性の本來なる對象は具體的に存在する事物の本質である。」と。 *Intellectus humani proprium objectum est quidditas sive natura in materia corporali existens.* 或は、感覺知覺は外的なる諸感覺的性質に關心するが、理性認識の對象は物の本質であると説いてゐる。

<sup>(十)</sup>*Nam cognitio sensitiva occupatur circa qualitates sensibiles; cognitio intellectiva penetrat usque ad essentiam rei. Objectum enim intellectus est quod quid est.*

此處に於て、吾々はトーマスのなせる感覺と理性の區別へ立戻らなければなら



ない。トーマスは認識に關する心の働力を感覺と理性とに分別してゐる。<sup>(+1)</sup> 彼に依れば、認識能力には三階程があると言ふ。感覺と intellectus angelicus とその中間に位置を占むる人間の理性とが是である。感覺は、一の具體的器官の働きであつて、その對象は『具體的なる物質のうちに存するままの形相』 *forma prout in materia corporali existit* である。而して、斯かる物質は個別性の原理なるが故に、感覺は個別體のみを知覺する。之に反し、*intellectus angelicus* は、物質を離絶せる形相を對象とするものである。而して、人間の理性は、具體的個物のうちに個別的に存する形相を把握するのである。然も個々の物體のうちに存するものとしての形相をではなうのである。 *cognoscere formam in materia quidem corporali individualiter existentem, non tamen prout est in tali materia.* 換言すれば、前述の如く、感覺が個別的なるものを對象とせるに對し、理性は普遍的なるものを對象としてゐるのである。<sup>(+2)</sup> *Sensus est singularium, intellectus autem universalium.* <sup>(+3)</sup> 『吾々の理性は、具體的の個別的なるものを直接に且つ根元的には認知出來ないのである。』 *Singulare in rebus materialibus intellectus noster directe et primo cognoscere non potest.*

斯く、感覺と理性は區別されるが、然らば、兩者の關係はどうなるのであるか。理性は、既に述べたるが如く、ものの本質、普遍的なるものの本質を把住すると云はれるが、個別性を擔へる感覺知覺なくしてこれが成立するであらうか。トーマスは斯く究ねて行つて否と答へる。<sup>(一四)</sup>『所で、かゝる本質は必然何等かの個物中にあらねばならず、具體物と絶離出來ないのである。例へば、石の本質は必ずや一個の石のうちにあらねばならず、馬の本質は一匹の馬のうちになければなるまい、と云ふ様に。従つて、石或は總て物の本質は、それが個物のうちに存するものとして認識せられざる限り、完全に且つ眞に認識せられない事となる。處で、吾々は感覺及び想像を通じて個物を知る。であるから、理性が現實にそれ本來の對象を理解せんが爲には、即ち、個物のうちに存する普遍的なる本質を把住せんが爲には、ファンタスマに轉向する必要がある。』

此點に於ても、吾人はトーマスの思想と、プラトーンやアウグスティヌス等のそれとの對比を考へ得られる。即ち、後者が感覺知覺と理性認識との關係を外的にして無媒介的と見るに對し、前者は是を内的結合と見做すのであつて、前者に就て

は、特に、かの有名なる中世紀的格率「感覺に於てなかりしものは、理性中になし。」が、此場合想起されるのである。而して、又、此處に於て、吾人は彼の社會並びに國家思想への關聯に於ける彼の認識論の中心的テーゼに到達するのである。それは、即ち普遍に對する彼の思想、換言すればかの喧傳されたる *Universalienfrage* に對する彼の立場である。

上述の如く、彼に於て、普遍的本質は個物中に理性認識によつて把握されると云ふ。然らば、是が如何様に把握されるかと云ふに、彼は次の如く説いてゐる。<sup>(一五)</sup>「個物中にある所のものであつて然も個物中に實存しないものを認識するとは、感覺表象によつて表示される個物より形相を抽出する事である。 *Cognoscere id quod est in materia individuali, non prout est in tali materia, est abstrahere formam a materia individuali, quam representant phantasmata.* 斯くして、吾々の理性は、感覺表象より抽出する事によつて、ものを理解すると言はねばならない。斯く考へられたるものを通じて、吾々は非具體的なるものの何等かの認識に到達するのである。』然らば、その抽出作用とは如何なるものであるかと云ふに、トーマスはこれを次の如く説いてゐる

る。<sup>こゝ</sup>「若しも吾々が有色物體中に色が存しないと想ひ、又は斷言したる場合には、斯かる考へ又は斷言には誤りがあるであらう。然し、若しも、吾々が色及びその性質を、有色體なる林檎を思念せずして思念し、或は斯くして理解したるものを言葉に表現するとも、斯かる思念或は表現には誤偽がないであらう。蓋し、林檎は色にとつて本質的なものではないからである。同様に、例へば石、人或は馬等の具體物の種に本質的に屬するものは、その種の本質に屬せざる個體化の原理となるものなくして、思念され得るのである。これ即ち、個物より普遍を抽出するとか、感覺表象より理性像を抽出すると云ふ事である。即ち、表象によつて表示される個物の諸性質の思念とかけ離れてそのものの本質を思念するの謂である。……considerare scilicet naturam speciei absque consideratione individualium principiorum, quae per phantasmata representantur.」

従つて、彼の結論は、「<sup>理性</sup>認識は何等かの形式に於て、感覺より發生する。而して、感覺の對象は個別的のものにして、理性のそれは普遍的なるものであるから、必然個物の認識は、吾々に關する限り、普遍なるもののそれに先行す。」と云ふ事になる。

斯くして、世界を以て “Universe of individuals” と觀する彼の多元論的思想が、認識論的乃至認識心理學的に根底づけられる事となり、彼の、本質的には國家社會は個人の爲に存し、個人が國家社會の爲に存するものに非ずとする社會及び國家思想が、同様に此處に基礎づけせられてゐると見られるのである。

トーマス・アクイナスの存在論乃至形而上學の根本認識は「本質」 *substantia* の實在の確信である。今その本質なるものに就て<sup>(16)</sup> A. Sellinger の解説する所を傾聽する事とせやう。『本質概念は、相對の下の絶對概念に相應するものであつて、恰も總ての運動が不動のものへ、或は總ての偶然的なるものが必然的なるものへ依據するが如く、總ての關係は非相對的なるものへ依據すると云ふ原理の適用に過ぎないのである。現象的關係の系列は有限である。斯かる關係は作用を豫想して居り、作用は作用能力を、作用能力は性質を、又性質は量を假定してかかつてゐる。而して、その量は、何物に依據するのであるか。斯かる論理的逆行は無限に進み得ないのであつて、要するに、總ての根底は表示ではあり得なくて、一の表示されたるものでなければならぬ。 *Le fond de tout ne peut pas être manifestation, il doit être*

un manifeste. 偶屬性 *accidentia* は非在と考へられる。蓋し白が若し何物かの白でないとするれば、それは一體何であるか。……本質は第一義的實有 *primum ens* であり、これのみがそれ自體にて端的に在るものである。 *ens per se, ens impliciter* ……ものの歴史に於て吾人は一人の英雄を想定しなければなるまい。而して、その英雄こそ本質なのである。』

斯くて、自立自在性 *Selbständigkeit* が本質概念の主要素となり、トーマスに於て神こそ最も完全なる本質である。地上の有限なるものの本質は、神と異り、云はゞ偶屬性をも擔ふものである。彼れは更にこの本質を分つて、アリストテレスの如く第一義的本質、第二義的本質となし、その例としてソークラテースの如き具體的個別の本質、及び、人間と云ふが如き個物の普遍的本質を擧げてゐる。而して、この自立自在的、個別の本質が理性を備えたる本質なる時、人格と稱せらるると説いてゐる。換言すれば、<sup>(19)</sup>『自立自在、自己把握の最高形式』 *die höchste Form des Für-sich-Seins, des sich-selbst-Besitzens* が人格なのである。<sup>(20)</sup> *Persona est rationalis naturae individua substantia.*

以上よりして、彼の社會思想が如何に存在論的に基礎づけられてゐるかも直ちに明白であると考へる。トーマスの形而上學に依れば、世界は無數の相互に獨立せる實有より成るものであつて、換言すれば、個別體のみが實在すると云ふのである。彼の言葉を以てすれば、*substantia corporea individualis* が在の根元的なるものであると言ふ。従つて、社會或は團體と云ふものは、眞實在ではなくて、彼にあつては、*multitudo hominum* なる言葉によつて表現されてゐるが如く、單に本質的實在なる個人の集團に過ぎないのである。彼はこれを次の如く説いてゐる。<sup>(三)</sup>「偕て國家的團體たると、或は家族たるとを問はず、この總體なるものが、單に秩序の統一を所有するに過ぎず、従つて、端的に個體ではない、と云ふ事を認めねばならない。であるから、その總體の部分は、その總體そのものの行爲ならざる行爲をなし得るものである。これは、恰も軍隊中の兵士が、その全軍隊の行爲ならざる行爲を爲すが如きものである。』

*Sciendum est autem quod hoc totum, quod est civilis multitudo vel domesticia familia, habet solam unitatem ordinis, secundum quam non est aliquid simpliciter unum. Et ideo pars ejus totius potest habere opera-*

*tionem quae non est operatio totius, sicut miles in exercitu habet operationem quae non est totius exercitus.*

即ち、團體或は社會の統一は、「秩序の統一」<sup>(三三)</sup> *unitas ordinis* 機能の統一、換言すれば *Multitudo est heterogeneum totum.* であつて、云はゞ外的であり、内的なる一者ではない。<sup>(三三)</sup>

「家族及び都市の構成的統一は、個物或は有機體の統一とは別個のものである。換言すれば、部分の活動が全然全體のそれに依據してゐる處の組織の統一とは異なる。即ち、それは、秩序の統一であつて、それにあつては、各個の要素は全體の活動と一致し乍ら、然もその固有の自律性を保有してゐる。これは、正に軍隊に於て、各兵士の個人的行爲が、全體の行爲と混同する事なしに、それに貢獻するが如きものである。」

然も、トーマス・アクイナスにあつては、在とは即ち一者であり、内的に一者なるものは直ちに在なのである。 *Ens et unum convertuntur.* とは、これを指すのである。而して、個人こそその端的なる一者であるから、形而上學的に見るも、*Nihil est praeter individuum.* となるのである。

最後に、而して最も確固たる基礎づけを、トーマスの社會思想は、その倫理説より受けてゐる。即ち、それに依れば、人間は總て或る神聖侵害すべからざる價值、換言



すれば、絶對的なる個性を有するものであつて、社會或は團體の存在理由は、要するにこの絶對價を實現發揮せしめる事に存すると云ふのである。これは、一面に於て、上に述べたる人格概念に基くものであるが、同時に、彼の目的論にも根底を有つてゐるのである。

彼によれば、人間の行爲は全て有目的的であると言ふ。而して、その人間行爲の究極目的は何であるかと云へば、彼はアウグスティヌスと共に、幸福であると答へる。而して、彼の意味したる幸福とは、既に述べたるが如く、この地上的のものではなくて、天界の神の直接的觀照、直接的本質把握である。<sup>(二四)</sup>「究極完全の幸福は、神の本質觀照以外にはあり得ないのである。」 *Ultima et perfecta beatitudo non potest esse nisi in visione divinae essentiae.* 然し、人間は、孤獨の状態に於ては、物質的生活資料、道德的援助等の缺乏より、この本來の目的到達へ向ふ事は不可能なのであつて、この事實こそは、社會なるものの唯一の存在理由となつてゐると云ふのである。既に引照せしが如く、彼が、社會の目的と個人のそれとが合致すると説くのもその故である。

- (1) J. Hessen, Thomas von Aquin, Stuttgart 1926, S. 42
- (11) Zum Thomistischen Wahrheitsbegriff, in 'Festsache zum 60 Geburtstag C. Baunmker, Münster 1913, S. 242 ff.
- (111) Summa theologica, 1, 85, 2
- (112) Ibid., 1, 84, 1
- (113) Notes d'Épistémologie thomiste, Louvain 1925, p. 83 ff.
- (114) Sum. theol., 1, 84, 1
- (115) Ibid., 1, 85, 2
- (116) Ibid., 1, 84, 1
- (117) Ibid., 1, 84, 7
- (118) Ibid., 2, 2., 8, 1
- (119) Ibid., 1, 85, 1 ff.
- (120) Ibid., 1, 85, 3; cf. 1, 78, 1
- (121) Ibid., 1, 86, 1
- (122) Ibid., 1, 84, 7
- (123) Ibid., 1, 85, 1
- (124) Ibidem
- (125) Ibid., 1, 85, 3

- (一八) Saint Thomas d'Aquin, Paris 1915, Tome 1, p. 75
- (一九) M. Grabmann, op. cit., S. 68
- (二〇) Sum. theol., 1, 29, 1
- (二一) Comm. ad Esh., lect. 1; cf. Sum. theol., 1, 47, 3
- (二二) Sum. theol., 1, 11, 2
- (二三) B. Roland-Gosselin, op. cit., p. 93
- (二四) Sum. theol., 1, 2, 3, 8

四

以上に於て、トーマス・アクイナスに於ける社會の構成論及び個人と社會の根本問題の考察に就て敘述したのであるが、次に所謂社會有機體説と稱する一の社會本質論に對するトーマスの態度を少し述べて見度いと想ふ。

トーマスの社會有機體説に對する態度は、以上の如き社會思想當然の歸結として、是を否定し去るべきであるのに、彼の態度は甚だ非確定的のものであつて、寧ろ、單に有機體説の缺陷を暴露してゐるに止ると考へられる。即ち、一面に於て、彼は

社會と生物學的有機體たる個人との類似を或は並行を主張し、然も他面に於ては、有機體說の結局不可能なる事を暗示してゐるのである。

『總ての團體は、自然的人體への對比によつて一の神祕的身體と稱ばれる』 *Tota ecclesia dicitur unum corpus mysticum per similitudinem ad naturale corpus humanum* とは、彼の説く所である。更に言ふ。<sup>(三)</sup>『アダムより出でたる全ての人間は、彼等が根源的兩親より受けたる一の共通的本性を有せる限り、一個の人間と見做され得るのである。従つて、一社會に屬する總ての人間は、一身體であるかの如くに見做され、而して、全社會は一個人であるかの如くに考へられるのである。』と。

*Omnes homines qui nascuntur ex Adam possunt considerari ut unus homo, in quantum conveniunt in natura, quam a primo parente accipiunt; secundum quod omnes homines qui sunt unius communitatis, reputantur quasi unum corpus, et tota communitas quasi unus homo.*

斯くて、一面に於て、吾人は此處に近代の有機體說の先驅者的のものを發見するのであるが、尤も彼此の間に大なる溝渠の存する事は言ふ迄もない。スベンサー以降の社會有機體說が、社會の自然的生起及び進化の事實に重きを

置いてゐるとすれば、其點に於て、トーマスの社會有機體說的思想は甚だ近代的であつて、彼は、其點より見れば、或る社會的團體の人爲的生起發展を看過してゐると言ふ、近代社會有機體說の通弊を共に擔つてゐる者であると云へやう。然し彼が前章に述べたるが如く、個人 *in-dividuum* の內的なる『單的なる一者』 *simpliciter unus* と、社會的團體の外的なる『秩序の統一』の別を立してゐる限り、そして、前者に於ては、その個々の構成要素或は部分が、その總體より獨立しては、自らの存在も價值も失ふものであり、後者に於ては然らずと見做してゐる限り、彼トーマスは、社會有機體說の根本的缺陷を暴露してゐる者であると言ひ得ないであらうか。即ち、個人と社會の根本關係は、生物體に於ける個々細胞と身體とのそれではないと云ふ事を主張する事になるからである。更に、一步進んで考へれば、この社會有機體說の缺陷暴露と先の社會自然發生說とを如何に調和すべきかと云ふ疑問が生ずるのであるが、トーマスに於ては、尙ほ其處迄問題となつてゐない、と云ふより外に致し方が無<sup>(三)</sup>。L. Gumplowicz は、若し十八世紀に於て、トーマスの思想が尊重されてゐたならば、かの所謂 *atomistische Staatstheorie* は發生しなかつたであらうと述べてゐる

が、吾人は、寧ろ<sup>(E)</sup> Otto Gierke と共に次の如く断言せざるを得ないのである。但し、此處に中世紀の學說とギールケの言つてゐるのは、筆者に於ては、特にトーマスの思想なのである。

Und gerade deshalb vermochte die mittelalterliche Theorie mit allen ihren organischen Analogien den unaufhaltbaren Fortschritt einer in ihrem eigenen Schosse geborenen atomistischen und mechanistischen Staatskonstruktion zwar hier und da zu verhüllen, nicht aber zu hindern.

註

- (一) Summa theologiae 3, 8, 1
- (二) Ibid 2, 1., 81, 1
- (三) Op. cit., S. 107
- (E) Die Staats- und Korporationslehre des Alterthums und des Mittelalters, in Das deutsche Genossenschaftsrecht, Berlin 1881, Band 3, S. 557

## 五

次に、トーマスの法律思想に論及して見度いと想ふ。蓋し、此處にも吾人は彼の社會思想に於ける根本原理が躍動してゐるのを發見し得るからである。

先ず、彼に依れば、<sup>(1)</sup>「法とは、人が行爲へ導かれ、或は行爲を抑制される根底となる所の、行爲の規矩準則である。」*Lex quaedam regula est et mensura actuum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum, vel ab agendo retrahitur.* 處で、その規矩準則は、トーマスの考ふる所に見れば、結局理性なのである。<sup>(2)</sup>「偕て、人間行爲の規矩準則は、人間行爲の第一原理なる理性である。……蓋し、究極目的へ導く事は理性の任務であるから。」*Regula autem et mensura humanorum actuum est ratio, quae est principium primum actuum humanorum.……Rationis enim est ordinare ad finem.* 更に、彼はこの法の根本的・特徴に次の三特質を添加してゐる。即ち、法は常に「公共善」*bonum commune* を目指すべきであり、而して公共善へ指導する事は、全社會民衆 *tota multitudo* 或は全社會民衆の代表者の任務であり、従つて、法は全社會民衆或はその代表者によつて作製さるべきものであり、第三に、法は公布せられなければならないと言ふのである。斯くて、彼の到達したる法の定義は次の如きものとなる。即ち、法とは、<sup>(3)</sup>「公共善を目指せるものであつて、社會的團體の爲に行動せる人より出でて、公布されたる理性の規定である。」*Quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, et ab*

eo qui curam communitatis habet, promulgata.

(四) ホール・ジナーは、以上の思想を批評し、此定義が法の權威を主權者の單なる意志に關係づけんとするが如き思想を排除する功績を有せる事を指摘したる後、上の三特質が決して法概念にとつて本質的なるものではなく、寧ろ、斯かる「異種的要素」éléments hétérogènes を除去すべきであると述べてゐるが適切なる批評であると思ふ。

次に問題となつてゐるのは、法の種類であるが、トーマスに依れば、法には「永劫法」lex aeterna 「自然法」lex naturalis 「人間法」lex humana 「神法」lex divina の四種があると言ふ。一言して置くが、今中次麿氏は、「永劫法」と「凡ゆる法」omnis lex とを對立せしめてゐられるがこの對立は不合理、従つて不用であると考へる。蓋し、トーマスの「神學汎論」の第一卷、第八十三問の第三節に於て問題となつてゐるのは、永劫法と稱する法に、總て法と稱せられるものがその根底を置いてゐるのではないかと云ふ問題に過ぎないからである。

偕て、その「永劫法」とは何であるかと云ふに、それは、「神に内在する最高の理性」



*Summa ratio in Deo existens* なりと定義せられてゐる。詳言すれば、宇宙萬物の創造者も、その統治者も亦神であるが、その創造及び統治には一の典型 *exemplar vel idea* がなければならず、それが即ち永劫法なのである。而してこの永劫法は太陽の如きものであつて、一般人間は、唯、その『反射に於て』*in sua irradiatione* のみ、是を認知するものであつて、又、理性との關聯に於て、永劫法は凡ゆる法の根元となるものである。

トーマスに依れば、總ての合理的動物 *rationalis creatura* は永劫の理性 *ratio aeterna* に參入し、よつて以て自己本來の行爲及び目的に向ふものであるが、『この合理的動物の永劫法への加入が自然法と稱ばれるのである。』*Talis participatio legis aeternae rationali creatura lex naturalis dicitur.* 而して、この自然法の唯一の規定は善を爲し、惡を避けると云ふ事である。

次に、恰も科學が、或る『普遍的にして論證すべからざる第一原理』を出發點とせるが如く、人間の理性が個々の實踐的生活に於て決定的態度を採らんとする場合に、その基點となるものは、先の自然法である。この自然法を發足點としての人間の

理性の働きの即ち人間法と稱ばれる現實法である。斯く、人間法は自然法を出發點とし、從つて永劫法にも加入するものであるが、尙ほ其處に、人間法及び自然法の足らざる所を補足すべき法の存在が必要である。これ即ち神法である。ダンニングの云ふ様に、永劫法が神の最高理性なるに對し、神法は、新舊約兩全書に示顯されたる神の最高意志である。

人間法或は現實法は、その効力範圍によつて萬民法 *Jus gentium* と市民法 *Jus civile* の二に分類される。而して、『萬民法には、例へば、それなしには社會生活が不可能である所の賣買に於ける公正さと云ふが如きものの如く、前提よりの結論としての、自然法より導き出されたるものが歸屬するのである。けだし、人は自然に於て社會的動物であるから。』が、兎も角も、兩者共に單なる自然法の派生物に過ぎないのであつて、更に上述の如く、この自然法なるものは、永劫法、即ち神の叡智の永劫的規定の適用に過ぎない。然らば、その自然法なるものが如何なる内容を有せるやと言へば、トーマスは是を次の言葉で説述してゐる。『從つて、自然法の規定は自然的志向の規定である。蓋し、先づ第一に、人間には、他の總ての本體と共にして

ゐる所の本性に従つて、善に向はんとする傾向が内在する。これは、明かに、總て本體なるものが自然に隨つて自己存在の保存を欲求するによる。而して、この志向によつて、人間の生命が保存される資料たるもの、及び、その障害を防ぐ手段たるものは、自然法に屬す事となる。第二に、人間には、他の動物と共通なる本性に従つて、特にある特種なるものに對する志向が内在する。而して、これに基いて、例へば性交、子女の教育と云ふが如き、自然が總ての動物に教へたる所のものは、自然法に屬すと云はれる。第三に、人間には、人間固有の合理的本性に基いて善に向はんとする傾向が内在する。斯くて、人は神に就ての眞理を認識し、又、社會生活をなさんとする自然的傾向を有するのである。この故に、例へば、無智を避けるとか、共存し行くべき他人を傷けないと云ふが如き、如上の志向に歸するものは、自然法に屬すのである。』

*Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium est ordo praeceptorum legis naturae. Inest enim primo inclinatio homini ad bonum secundum naturam, in qua communicat cum omnibus substantiis, prout scilicet quaelibet substantia appetit conservationem sui esse secundum suam naturam; et secundum hanc inclinationem*

pertinent ad legem naturalem ea per quae vita hominis conservatur, et Contrarium impeditur. Secundo inest homini inclinatio ad aliqua magis specialia secundum naturam, in qua communicat cum caeteris animalibus et secundum hoc dicuntur ea esse de lege naturali quae natura omnia animalia docuit, ut est commixtio maris et feminae, et educatio liberorum, et similia. Tertio modo inest homini inclinatio ad bonum secundum naturam rationis, quae est sibi propria; sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo, et ad hoc quod in societate vivat; et secundum hoc ad legem naturalem pertinent ea quae ad huiusmodi inclinationem spectant, utpote quod homo ignorantiam vitet, quod alios non offendant, cum quibus debet conversari, et caetera huiusmodi quae ad hoc spectant.

斯くて、トーマスの法律論は、要するに、個人の權利を高調してゐるに外ならないのである。換言すれば、個人は社會國家の侵害すべからざる或る絶對的權利を享有すると言ふのである。實に『中世紀』の思想は、個人に内在する生得的にして破壊すべからざる人間權 dem Individuum zustehendes angeborenes und unzerstörbares Menschenrecht なる觀念で既に充されてゐたのである。斯かる權利の方式化及び分類は、自然法學說の後代の發展に屬したのであるが、自然權及び神性權の最高原理に要請されたる絶對的客觀的價值よりして明白なる如く、既にその原理的認知は存

したのである。更に、中世紀の思想を一覽すれば直ちに認め得る事であるが、古代の原型的思想に反し、中世紀思想には、個人の絶對的にして不滅の價値なる思想が一貫して流れてゐるのである。……總ての個人は、その永遠的運命に基いて、最高權力に對しても、尙ほその核心に於て、神聖にして毀損すべからざるものである。事、最小部分と雖も、全體に基いてのみならず、それ自らに基いて價値を有せる事、總ての個人は全體より決して單なる手段としてではなく、常に目的として見做さるべきである事は、考へられたのみならず、多少ともに明確に主張されたのである。

*Dass jedes Individuum kraft seiner ewigen Bestimmung auch für die höchste Gewalt in seinem Kern heilig und unverletzlich,……dass der einzelne Mensch von der Gesamtheit nie als blosses Mittel, sondern immer zugleich als Zweck zu betrachten ist……』*

彼が總ての現實法が自然法に基く限りに於て法であつて、『<sup>二</sup>若しも、何等かの點に於て、自然法と衝突したる場合には、それは最早や法ではなくて、法の敗壞 *Legis corruptio* である。』と述べてゐるのもこれである。而して、この個人の絶對權は、個人的人格の絶對價より來るのである。蓋し、上述の如く、それは自然法、即ち神の叡智

に従つて實在を規定する永遠的關係に基礎づけられてゐるからである。自然法とは、云はゞ自然の人間の權利であつて、人間の完全なる姿に基く規定である。<sup>(113)</sup> G. v. Hertling もこの事實を、アリストテレス乃至古代希臘人の思想との對比によつて、次の如くに指摘してゐる。

Wenn das klassische Altertum die Grenze zwischen dem Rechte und der Sittlichkeit im engeren Sinne nicht zu ziehen vermochte, so war der Grund, wie bereits erinnert wurde, weil das Individuum vom State, die persönliche von der bürgerlichen Tugend vollkommen absorbiert ward. Hierzu stellte sich allerdings die christliche Weltauffassung im prinzipiellen Gegensatz. An jeden einzelnen erging die Aufforderung, sein Heil zu wirken; dass er das Ziel in Jenseits erlange, war der höhere Zweck, dem alles andere sich unterordnen musste.

要之、彼の云ふ様に、<sup>(114)</sup>『各個人は彼自らにとつて法である。』 Unusquisque sibi est lex. 斯くて、吾人はトーマス・アクイナスの法律論に於ても、既に反復したる彼の社會哲學の根本原理が、その核心的思想をなしてゐる事を發見し得るのである。<sup>(115)</sup> M. Grabmann が、トーマスの自然法説は、彼の全思想體系の有機的要素 organischer Bestandteil を成して居り、従つて、彼の哲學的及び神學的根本觀念との關聯に於て始め

て理解されると述べてゐるのも——但し其論文中に、グラープマンは如何なる思想を以てトーマスの哲學的及び神學的根本觀念とするかに就て論及してゐないのであるが——以上の意味に解すべきではなからうか。

註

- (一) Summa theologiae, 1, 2., 93, 1
- (二) Ibid.
- (三) Ibid. 1, 2., 90, 4
- (四) P. Janet, op. cit., p. 369-370
- (五) 政治思想史、上巻二四四頁
- (六) Sum. theol., 1, 2., 93, 1
- (七) Ibid., 91, 2
- (八) A. history of political theory, ancient and mediaeval, New York 1923, p. 194
- (九) Sum. theol., 1, 2., 95, 4
- (一〇) Ibid., 94, 2
- (一一) Otto Gierke, op. cit., S. 621
- (一二) Sum. theol., 1, 2., 95, 2
- (一三) Thomas von Aquin und die Probleme des Naturrechts, in „Historische Beiträge zur Philosophie“,

München 1914 S. 94

(一四) Sum. theol., 1, 2., 90, 3

(一五) Das Naturrecht der Scholastik von Gratian bis Thomas von Aquin, in „Mittelalterliches Geistesleben“, München 1926 S. 97 ff.

## 六

筆者は、以上に於て、トーマスの社會思想及び法律思想に、如何に個人が主にして團體が従なりと云ふ根本原理が鼓動してゐるかを見た。彼の國家思想も同じくこの原理に支配されてゐると言へる。

トーマスに於て、人は社會的動物であつて、社會の存在が自然的且つ必然的でもある事は既に述べた所であるが、更に、彼に依れば、國家及び政治の存在も同じく必然的であると云ふ。社會は個人の多數的團體 *multitudo* であつて、總て團體なるものは、有目的のであつて、その目的到達の爲には何等かの指導者を必要とするものである。即ち、それは、國家組織を必要としてゐる。<sup>(二)</sup>『總て何等かの目的に向ふもの



に於て、然もその目的への種々なる進路の存するが如きものに於ては、依つて以て一直線にその目的へ到達せしむべき何等かの指導者が必要である。蓋し、種々なる風の吹くが儘に種々なる方向に動搖すべき船も、船頭の努力によつて、港に導かれるに非ざれば、その究極の目的地に到達しないであらう。然も、人間には、その全生涯、全活動の目指せる或目的が存するものである。』従つて、人間にも、その本來の目的へ指導すべきものが必要であり、人間の社會生活、特に政治生活がそれへの指導者であると言ふ。斯くて、『故(三)に、若し、人間にとつて團體的社會生活をなす事が自然なりとすれば、人間かんに社會民衆が依つて以て統御されるものの存在が必要である。實際、多數の人間が集團的に生存し、然もその各が彼自身にのみ快適なるもののみ關心を拂ふものとすれば、その團體の福祉に屬するものに腐心する者の存在しない限り、その團體は種々なる方向に分散し去るであらう。これは、恰も人體又は他の動物の身體が、その身體中に、その身體に屬する凡ゆる部分の共同的福祉を志向せる何等かの一般的統制力の存在しない限り、崩壊し去る様なものである。……誠に、利己的なるものと一般的なるものとは同一ではない。利

己的なるものによつて分割されるが、一般的、共通的なるものによつて統一されるのである。……故に、各個人の利己的福祉に向つて動くもの以外に多數者の共通の福祉に向つて進む所の何者かの存在が必要である。此故に、總て一體として秩序づけられてゐるものには、他を統制する者が生じて來るのである。……實に、一個人にあつても、靈は肉を統制し、又、その靈の各部分間に於ては、情的なるもの、意欲的なるものは、理性に統制されてゐる。同様に、肉體の各部分間に於ても、頭腦か心臓の何れか一が總てを動かす最も主要なるものである。斯く、全て團體には何等かの統制者の存在が必要である。』

之を要するに、トーマスの議論は次の四點に歸着すると言へる。即ち、第一、人間は自然的に有目的的存在である。第二に、然も人間は孤立的には斯の目的に到達し得ないものであつて、自然的に社會的團體中に生存すべき運命を擔はされてゐる。第三に、この社會生活の必然は、その *conditio sine qua non* として組織的權威の必然を生み出だすのである。而して、最後に、人間の生存に伴ふ種々雜多なる要求は、最も完全なる社會と稱せられてゐる國家に於てのみ充足されるのであつて、そ

の結果、國家なるものは、人間の究極目的實現への手段たる事によつて、その究極目的が本然的なると同じく、人間にとつて自然的なるものとなる。

斯くて、國家及び政治の根源は人間の本性に求められ、従つて、人間の本性よりして、トーマスは國家及び政治の發生、妥當性、並びに必然性を基礎づけてゐる。此點に於て、彼はその政治思想に於ける先人達と思想を異にしてゐる。否、寧ろ、その當時迄一般に是認され居りし政治思想の一迷妄を打破したと云へる。即ち、アウグステイヌス或はグレゴリウス七世以降、國家組織の成立を以て、人間原罪或は惡魔の所業の結果なりと見做す、所謂<sup>(iii)</sup> spiritual viewなる見解が一般に行はれてゐたのであつたが、トーマスは、斷然斯かる見解を排して、次の如く論じた次第である。<sup>(iv)</sup>「で、確かに、被指導者をその者の幸福に、或は普遍的なる幸福に、導く限り、自由人相互の統治は生ずるものである。實に、人間相互の斯かる統治は、次の二理由により、原罪以前の狀態に於ても存在した。

*Tunc vero dominatur aliquis alteri ut libero, quando dirigit ipsum ad proprium bonum ejus qui dirigitur, vel ad bonum commune; et tale dominium hominis ad hominem in statu innocentiae fuisset propter dno.*

先ず第一に、人間は自然的に社會的動物であるから。従つて、人間は原罪以前の狀態に於ても社會的に生活してゐたのである。處で、多數人の社會生活は、その共通的幸福を志向せる何者かが之を統治せざる限り、起り得ないのである。 *Socialis autem vita multorum esse non posset, nisi aliquis presideret, qui ad bonum commune intenderet.* . . . . . 第二に、何人かが他に優越する智と徳とを備えてゐる場合に、それが他人の利益の爲に提供せられないならば、不都合であらうから。』

以上に依つて、國家の存立が本質的には自然的にして必然的なる事が論ぜられたのであるが、その歴史的成立に就ては、トーマスは、次の如く敘述してゐる。<sup>(五)</sup>「斯くて、神の宇宙に於ける爲事を考慮しなければならぬ。蓋し、斯くして、王の任務として何を爲すべきかが明白となるであらうから。偕て、概括的に述べんに、神の宇宙に於ける作業は二であると考へられ得る。即ち、その一は宇宙を創造した事であつて、その二はその創造されたる宇宙を統治する事である。 . . . . . 而して、このうちの第二の作業こそは、最も適切に國王の任務に屬してゐる。 . . . . . 之に對し、第一の爲事は總ての國王に漏れなく屬するのではない。蓋し、總ての王がその統

治せる王國或は都市を建設創成したのではなくて、寧ろ既に建設されたる王國或は都市の統治に専念してゐるのである。尤も、何者かその王國又は都市を建設創成したる先考が存在しないとしたならば、統治なる事も生じ得ないであらう。實に、都市或は王國の建設と云ふ事も、亦、王の任務のうちに包含せられるのである。蓋し、恰もニイニスがニニヴエを、或はロムルスがローマをの如くに、人々はその統治し居りたる都市王國を建設したのである。

*Sub regie enim officio comprehenditur etiam institutio civitatis et regni.....Nonnulli enim civitates instituerunt, in quibus regnarent, ut Ninus Ninivem, et Romulus Romam.*

同時に又、その統治せるものを保存し、而してその建設本來の目的に是を向はしめる事も、亦、統治職務の一である。従つて、建設の根本義が知られざる場合には、統治職務も十分に認められない事となる。處が、國家の建設の根本義は宇宙創造の模範より獲得されたものである。Ratio autem institutionis regni ab exemplo institutionis mundi sumenda est.』

斯く、トーマスの思想に於ける、國家及び政治存在の本質的必然性、並びにその歴

史的生起を見たのであるが、この二點は明確に區別して置かねばならないのであつて、然せざる時には、稍々ともすれば政治思想史家の陥れるが如く、恰もトーマスが此點に於て撞着を冒してゐるかの如く考へる誤謬を反復する事になるであらう。トーマスは、以上の點に關し、本質論的にはアリストテレイスに走り、發生論的には基督教的思想に傾いてゐると言へる。

兎も角、中世紀の政治思想に於て、『國家の主權と個人の主權性 *Souveränität des Individuum*』とが、益々凡ゆる社會機構の出發點となれる二個の中心的公理となつて行つた』とすれば、トーマスの以上の國家本質論に於て、吾人は、明かに、個人の主權性が社會機構の出發點となつてゐるのを發見するのである。

次に、トーマスの國家目的論へ推移する事とするが、國家が有目的的存在なる事は、以上引用し來りし種々なる章句よりして明白であらう。即ち、國家の統治は、被統治者をその本來の目的に向つて適宜に指導する事を意味し<sup>(註)</sup> *Gubernare est, id quod gubernatur convenienter ad debitum finem perducere.* 結局する所、國民を有徳的にして幸福なる生活に導く事を以て目的としてゐるのである。シッターインピッヘル

言葉を借りて言へば<sup>(八)</sup>

Der Menschheitszweck fordert den Staatszweck..... Der Staat muss die wirtschaftlichen Interessen, aber auch die geistigen, intellektuellen und ethischen Güter, die Kulturgüter, pflegen.

である。すれば、國家は、シッパンの所謂「客觀的理想主義」の主張する様に、國家自らを目的とせるものではなくして、個人をその目的對象としてゐると言はねばならぬ。更に、マラゴーラの適切なる言葉を採用するならば<sup>(九)</sup>、「個人の最高目的に他の總ての目的は從屬し、……：國家に對し、彼は、目的たる存在理由に非ずして、手段たる存在理由 ragione di mezzo e non di fine を賦與してゐる。」と云ふべきである。

處で、この國家の目指せる目的到達の爲には、統治者は、國家の和平統一と國民の好望なる經濟生活の確立とを常に心懸けなければならぬ、とトーマスは説いてゐる。<sup>(一〇)</sup>然るに、個人のよき生活には二個の必須條件が存する。即ち、第一の然も主要なる條件は、有徳的行爲である。蓋し、徳とは、よき生活の基礎をなしてゐるからである。第二の、又、第二義的にして手段とも見做さるべき條件は、徳の實現に使用すべき必要のある充分なる物資である。 corporium bonorum sufficientia, quorum usus est

*necessarius ad actum virtutis* 然るに、個人の内的統一は自然的に實現されてゐるに對し、社會的團體の統一は、——これを平和と稱するのであるが、——統治者の努力に依つて獲得され得るのである。 *Ipsa tamen hominis unitas per naturam causatur, multitudinis autem unitas, quae pax dicitur, per regentis industriam est procuranda.* 斯くて、社會的團體のよき生活を確立するには、次の三個の必須條件が存する事となる。第一には、その團體が統一的和平のうちに存立してゐる事であり、第二には、その和平統一のうち<sup>(1)</sup>に結合されてゐる團體がよき生活に導かれる事であり、……第三には、統治者の努力によつて、よき生活に必須なる物資の充分なる分量の存在する事が確に必要である。』

國家の果すべき任務として、充分豊富なる生活資料の供給と云ふ事は、換言すれば、好望なる經濟生活の確立と云ふ事は、彼の屢々繰返し高調する所である。<sup>(2)</sup>『實に、豊富なる生活資料の存在しない所には、人間は社會生活を營む事が出來ない。』 *Non enim est possibile multitudinem hominum habitare, ubi victualium non suppetit copia.* 而して、彼に依れば、私有財産制の確立が、その好望なる經濟生活の根底をなして居り、從



つて國家の存立も、間接的にはその確立の上に懸つてゐる事となる。<sup>(三)</sup> 例へば、A. Ritschl, Gottschik, Wendt, J. Werner 等は、トーマスに於て、財産に對する社會主義的思想を想定してゐるのであるが、<sup>(三)</sup> G. v. Hertling の云ふ様に、『近代式の社會主義者が、困窮せる階級の爲に凡ゆる生産の強制的制約を翹望せる限り、彼等はトーマスを楯にとる事は出来ない。』のである。唯、トーマスは、物資に對する人間の權利を二とし、その獲得及び處分に關しては私有財産制を是認し、第二の權利なるその使用に關しては、<sup>(四)</sup> 『人間は、外物を私のものとしてではなくて、公のものとして所有すべきであつて、即ち、他人の逼迫に際しては、是を容易に分ち得る様でなければならぬ。』

*Et quantum ad hoc non debet homo habere res exteriores ut proprias, sed ut communes, ut scilicet de facile aliquis eas communicet in necessitate aliorum.*

と説いてゐるに過ぎない。

偕て、以前に戻り、以上の如くに、國民個々の有徳的にして幸福なる生活が、國家の本來的にして直接なる目的にして、その手段として、平和統一の確立と、好望なる經

濟生活の樹立とが定められたのであるが、それにて人間究極の目的が達しられたのではない。人間の目的次序に於ける最高究極のものは、既に述べたるが如く、永遠なる天界的幸福のうち、神を把捉する事である。幸福なる絶對者の直接なる觀照である。<sup>(一五)</sup> *Non est ergo ultimus finis multitudinis congregatae vivere secundum virtutem, sed per virtuosam vitam pervenire ad fruitionem divinam.* 處で、この最高究極の目的が、單に自然的なる人間の力によつて把握し得られるものとすれば、その目的に到達せしめる事が國家直前の目的となつて來るであらう。然るに、この究極目的は、神の力を俟つて始めて到達し得られるものであつて、従つて、その目的把握と云ふ事は、地上の國家に課せられたる問題ではなくて、云はゞ神國の問題である。<sup>(一六)</sup> 『斯かる指導は、單に人間ではなくて、神でさえもある所の、即ち、吾等の主イエス・キリストなる王の仕事に屬する。……斯くて、この(神の)王國の職權は、靈的なるものが俗的なるものと辨別されてゐるので、地上の王に委託せられずして、僧侶、特に、最高の僧侶にして、ペテロの後繼者たるキリストの代員なるローマの法皇にゆだねられる。而して、この法皇には、正に吾等の主イエス・キリストに對するが如く、凡ゆる基督教

國民の王が服従すべきである。』斯くて、トーマス・アクィナスに於て、國家は教會の下に置かれてゐる事となる。然し乍ら、此處に注意すべきは、彼が國家を以て法皇に扈從すべき團體としてゐるのは、要する處、彼の目的論的見地よりしてであつて、決して、絶對的の意味ではなく、又、人間の地上的生活、換言すれば、國家的生活に關して迄、國家が法皇の絶對權力の下にあるべきであるとはしてゐない點である。<sup>(七)</sup> Wie der Staat die natürlichen Güter pflegt, so hat die Kirche das übernatürliche Ziel objektiv zu pflegen. 彼は、超自然的なる事柄に關してのみ、教會の權力が國家のそれに優越すると説いてゐるのである。以上引用せし場所以外で、彼が俗界の權力の靈界のそれに、服せる事を指摘してゐる場合にも、次の如き但書を挿入してゐるのである。<sup>(八)</sup> 『但し、靈的權威に俗的權威が服従すべき事柄に於ての限り、或は、俗的權威に依つて靈的權威に委託されたる事柄の限りに於て』 quantum ad ea in quibus subditur ei secularis potestas vel quae ei a seculari potestate relinquuntur と述べてゐる。ギールケは、トーマスが『原理上』教會による國家の吸收説なる立場に立つてゐると述べてゐるが、これは寧ろ危険なる斷定と稱すべきであらう。實に、トーマスに於ては、世界が多元的

に見られたと同じく、寧ろ、社會も、——よしそれが近代の多元論的社會思想のなしてゐるが如く、主權問題に對する辛辣なる批評に根底づけられてゐないにしても——多元的に考へられたのである。此點は、トーマスの信仰と智識、神學と哲學の關係に對する考察を回顧して見れば、益々明確に肯定し得るのである。極く最近迄、人は無謀にも、中世紀哲學の總括的代名詞として、十一世紀頃の苔の生えたる『神學の婢』*ancilla theologiae*なる言葉を誤用して來たのであるが、多元論者なりしトーマスは、哲學に對し決して斯かる輕蔑的なる地位を與へてゐないのである。彼が兩者に對して、方法論的見地よりして、如何に確然と分離したる領域を與へ居れるかを見んと欲するならば、人は先ず彼の『神學汎論』の第一頁を開くべきである。<sup>(10)</sup>「認識の種々相が科學の種々相を齎すのである。」*Diversa ratio cognoscibilis diversitatem scientiarum inducit.* 斯くて、トーマスは、最高の人生目的として超自然的なるものを立してゐるが、併し、その最高なるものは、決して自然的なるものを言はゞ止揚しないのである。彼は多元論者なる故、アウフヘーベンを想倒し得ないのである。此處に於て、吾人はトーマスの主權論に入らねばならないのであるが、此章を結ぶに

當つて、次の<sup>(三)</sup>マキイヴアの言葉を引用する事を許されよ。蓋し筆者はトーマスの國家思想のうちに斯かる思想の萌芽を暗示してゐるのを見るからである。

When associations find their true place and function, the kind of conflict which stands in the way of social order and co-ordination will scarcely occur. This is clear in the case of the conflict on which much of the argument for "pluralism" is based, the conflict of church and state.....It is community that creates the state, the church, the family, the school, the industry, It is community that assigns the limits of them all.....It is there, in the unbounded life of community, that we must look for and, if anywhere, find the unity and harmony of social life. And in seeking that unity we must always remember that the final value, the only value in and for itself, the ultimate social unit, is the person, that associations have no validity save as they further the development, the good living, and the ideals of persons.

但し、トーマスに於て、神なる絶対者との關係に於てのみ、個人人格の絶対性が確立され、全體社會なる概念の代りに遙かに絶対的なる神なる觀念が主役を演じてゐる事は、注目すべきであらう。

註

(一) De regimine principum, 1, 1

(二) Ibid.

- (III) R. L. Poole, *Illustrations of the history of medieval thought and learning*, London 1920, p. 214
- (E) *Summa theologica*, 1, 96, 4
- (F) *De reg. princ.*, 1, 13
- (K) O. Gierke, *op. cit.*, S. 628
- (J) *De reg. princ.*, 1, 14
- (L) T. Steinbüchel, *op. cit.*, S. 121
- (R) A. Malagola, *op. cit.*, p. 68
- (IO) *De reg. princ.*, 1, 15
- (II) *Ibid.*, 2, 3
- (IH) M. Grabmann, *Thomas von Aquin*, München 1926, S. 146
- (IM) G. v. Hertling, *op. cit.*, S. 92
- (IE) *Summa theol.*, 2, 2., 66. 2
- (IF) *De reg. princ.*, 1, 14
- (IK) *Ibid.*
- (IJ) T. Steinbüchel, *op. cit.*, S. 107
- (IK) *Summa theol.*, 2, 2., 69, 6
- (IL) O. Gierke, *op. cit.*, S. 521
- (IO) *Summa theologica*, 1, 1, 1

(111) R. M. Maciver, The elements of social science, London 1926, p. 93 ff.

七

H. Krabbe は、中世紀以來、政治學說が主權論に外ならなくなり、國家概念が主權者と人民の對立によつて特徴づけられてゐるのは、中世紀を以て嚆矢となすと主張してゐるが、トーマスの政治思想の核心をなせるものも、矢張り、彼の主權論であると言へる。何故かならば、此處に吾人は、以上反復し來れる彼の社會思想に於ける根本原理が、最も明確なる形態を採つて出現してゐるからである。

更に又、若しも所謂人民主權なる觀念が歐米の近代政治思想に於ける中心的原理であるとすれば、此點に就ても、吾人は、トーマスに於て一個の歐米近代政治思想の一先驅者を發見するのである。蓋し、バウカーの述べてゐる様に、『トーマスは人民主權、人民による君主政治の設立、國王と人民の間の契約、其他ロックスの他の一般的教義を信じてゐる』からである。(四) ラスキーがトーマスを指して Whig であると稱してゐるのもこれである。

既に述べ來れる處によつて明かなる如く、トーマスにとつて、主權の存在は、その目的論的見地よりして、及び國家の構成と云ふ點より見て、必然的なのである。即ち、總て有目的なるものは、その究極目的到達の爲には何等かの指導者を必要とし、又、國家の構成が統一の根底上に立てる以上、その統一の把持者が必要なる結果として、主權の存在は必然なりと思考されたのである。處でその主權は如何に存するのであらう。

トーマスに依れば、主權は個人の總體なる人民に存し、人民即ち國家なりと云ふ。而して、『これは、<sup>(五)</sup>團體が眞實在ではなくて、團體は個々の國民を外にしては社會的實在ではないから當然の結論である。』又、既に述べたるが如く、國家主權の行使は社會公共の福祉の爲であつて。<sup>(六)</sup>

Ex dictis igitur patet quod rex est qui unius multitudinem civitatis vel provinciae, et propter bonum commune regit.<sup>(七)</sup> Ad regis officium pertinet ea ratione vitam multitudinis bonam procurare.<sup>(八)</sup>

『従つて、自由人の團體が統治者に依つて、その團體の公共的福祉に向つて指導される場合には、この統治は自由人に合適すると云ふべき正當なるものであらう。』



然し、之に反し、統治が、團體の公共的福祉に向つてではなくて、統治者の個人的福祉に導かれる場合には、その統治は不正にして歪めるものとなるであらう。

*Si igitur liberorum multitudo a regente ad bonum commune multitudinis ordinetur, erit regimen rectum et justum, guale convenit liberis. Si vero non ad bonum commune multitudinis, sed ad bonum privatum regentis regimen ordinetur, erit regimen injustum atque perversum.*

斯かる考方當然の歸結として、トーマスに於ては、主權は、時によつては人民全體の利害を代表してゐる一個人のうち存する事もあるが、本質的には、その人民全體の手中に存するのである。<sup>元</sup>「故に、何者でも之を公共的福祉に導くと云ふ事は、全國民(此處の *totius multitudinis* の譯は英譯によるが最も率直なりと思惟して之を採用す。)或はその全國民の代理人たる何人かの權利である。であるから、法を設けると云ふ事は、全國民或はその全國民の爲に働く公人に屬してゐる。……法は、單に統治者のみならず、亦、加入によつて、被統治者の手中にも存するものである。」

*Ordinare autem aliquid ad bonum commune est vel totius multitudinis, vel alicujus gerentis vicem totius multitudinis. Et ideo condere legem vel pertinet ad totam multitudinem, vel pertinet ad personam publicam,*

*quae totius multitudinis curam habet..... Lex est non solum sicut in regulante, sed etiam participative sicut in regulato.*

但し、トーマスに於ては主權の行使は、主として法の設定を意味してゐるのである。更に、煩雜ではあらうが、彼の他の言葉を引用せんに、『<sup>(10)</sup>若しも實際、その團體が自らの法を自らに作り得る自由人の團體であるならば、習慣の確認する所の何等かの規律に對し、人民全體の與ふる同意は、人民の意思を代表せる限りを除いては立法權を所有せざる、君侯の權威よりも更に重い。』と云つてゐる。

*Si enim sit libera multitudo, quae possit sibi legem facere, flus est consensus totius multitudinis ad aliquid observandum, quod consuetudo manifestat, quam auctoritas principis, qui non habet potestatem condendi legem, nisi in quantum gerit personam multitudinis.*

斯くて、トーマスに従へば、究極する處、國家主權の座は國民のうちにあつて、全ての國民は政治に何等かの參與を有すべきであつて、<sup>(11)</sup> *ut omnes aliquam partem habeant in principatu* 人民は之れを或る侵害すべからざる神性權とも稱すべき源泉より獲得するのである。故に、王國等に於ける主權は、實に、キケロ以後の古い言葉を以て

すれば、一の契約に由つて國民より君侯又は王に委託されたものであると云ふ。<sup>(二三)</sup>  
 グラーブマンは、トーマスが契約說的思想に思ひ至つてゐない、との斷定を下してゐるが、これは焦燥なる斷定であつて、吾人は、トーマスの思想が契約說的思想の豫想なしには理解し得ざるものであると思考する。尤も筆者は決してルウソーとトーマスを混同同視せんとする者ではないが、次のルウソーの言葉は、正にトーマスの云はんとして云はざりし主張をなしてゐると想ふ者である。<sup>(二三)</sup>

*L'établissement du corps politique comme un vrai contrat entre le peuple et les chefs qu'il se choisit; contrat par lequel les deux parties s'obligent à l'observation des lois qui y sont stipulées et qui forment les liens de leur union.*

而して、この社會契約の思想は、個別的なるもののみ眞實在なりとする、トーマスの形而上學的思想を驚くべく調和するのであつて、彼にあつては、個々國民を外にしての國家と云ふが如きものは眞實在ではない故に、國家の意思なる君侯のそれも、結局個々國民の總體的意思に外ならず、従つて、國家は個々國民とその代表者との相互信據に基いて存するより外ない事となるからである。<sup>(二四)</sup> 従つて「自ら王を定

める事が一國民の權利に歸屬するならば、若しその王が王權を暴君的に誤用せる場合、正當にその設定されたる王は、その國民によつて權力を剝奪され或は權力を制御され得るものである。暴君を放棄せる斯くの如き國民も、決して、不信なる行爲をなせりと考へられてはならない。……蓋し、彼は、國民の統治に於て、君侯の任務が要請するが如くに、自ら忠實なる行爲を怠つてゐるので、彼に對する契約が、その臣下によつて保全されないと云ふ當然の結果を招いたのである。

*Quia hoc ipse meruit, in multitudinis regimine se non fideliter gerens, ut exigit regis officium, quod ei pactum a subditis non reservetur.*』

以上に依つて、トーマスの思想に於ける主權存在の理由並びに主體は確立されたのであるが、然らば、斯かる思想と、主權を以て神より傳來すとなす思想と、如何なる關係に立つてゐるのであらうか。確かに、トーマスによれば、パウロの言葉通りに、凡ゆる人間的權力、従つて政治的主權も全て神にその源を發すと云ふ。<sup>(一五)</sup> *Omnis potestas humana a Domino Deo est.* 彼の言葉を以て換言すれば、<sup>(一六)</sup>『王は國民を統治せる點に於て、神の僕である。』 *Rex populam gubernando minister Dei est.* とか、或は、<sup>(一七)</sup>『永劫

法こそは最高の統治者に於ける統治の存在理由となつてゐるので、全てそれに劣る統治者の統治の存在理由も永劫法より出發しなければならぬ。』と言ふのである。斯く、主權は、トーマスによれば、明かに神より傳來する事になるのであるが、併し、彼は決して其故を以て主權の絶對性或は主權の直接的神權性を主張してゐるのではなく、寧ろ、神の理性なる永劫法との關聯に就て見て明白なるが如く、以上は主權に對する制限の裏書をしてゐると見るべきである。此事は、次に掲ぐる問題を考察すれば益々明瞭に理解されるのであるが、上の問題に立歸り、然らば、主權が神より發出すとなす思想と人民主權なる思想と如何に交渉するかと云ふに、筆者は、單に、トーマスに於ては、主權は神より起生するものであるが、人民によつて把持されてゐるものであり、從つて、神より先ず國民に賦與され、而して後、統治者たる人間に國民より契約的に委託される、とのみ述ぶるに止めて置く。

レオン・デュギーに從へば、<sup>コハ</sup>『國家は目的ではなくて、社會が、法の準則の下に、公共的奉仕の爲に用ひる手段に過ぎない』と云ふ。トーマスに、デュギーに於けるが如き華かにして微細なる主權問題の考察が行はれてゐない事は勿論であるが、然し、ト

マスの主權本質論も亦かなり近代風なる色調を有せる事は、争はれない事實であると言へる。彼にあつても、國家は、既に指摘したるが如く、それ自身目的ではなく、唯、公共的福祉實現の爲の手段に過ぎず、従つて、國家の主權も、國民の福祉の爲の、彼の言葉を以てすれば、一の任務或は奉公 officium たる事を以て、その本質としてゐるのである。彼が反復して罷まざるが如く、統治者は自らの利益の爲に主權を享有せる者ではなくて、國民の公共的福祉の爲に奉仕せんが爲に、神によつて主權を賦與されてゐるのである。

以上は、言ふ迄もなく、國家が個人の集團に過ぎずして、又、その福祉の爲にのみ存在する、となす彼の社會思想の原理よりの當然の歸結である。斯くて、彼の主權論に於ても、その社會思想の根本原理は、如實に活躍してゐると云へる。この主權論を閉じるに際し、次のジャーネーの適切なる言葉を以て、その掉尾を飾つて置かうと想ふ。<sup>(一九)</sup>「トーマスの政治思想は、疑ひもなく自由主義である。それは、聖パウロの、全ての權力が神より出ず、と云ふ言辭の絶對的なる意義を限定して居る。それは、君侯の權力に限界を認めてゐる。それは人民に主權の原理を置いてゐる。そして

最後に、それは、場合によつて、臣民によるその惡逆なる君侯の權利剝奪をも妥當としてゐる。』

註

- (I) Modern idea of the State, transl. by G. H. Sabine and W. J. Shepard, N. Y. 1922, p. 14-16
- (II) W. J. Shepard, Political science, in The History and prospects of the social sciences, ed by H. E. Barnes, N. Y. 1925; p. 434
- (III) Mediaeval political thought, in The social and political ideas of some great mediaeval thinkers, ed. by F. J. C. Hearnshaw, London 1923 p. 21-22
- (IV) H. J. Laski, The foundations of sovereignty, p. 11, p. 5
- (V) M. de Wulf, Histoire de la philosophie médiévale, p. 26
- (K) De regimine principum, 1, 1
- (J) Ibid., 1, 15
- (L) Ibid., 1, 1
- (R) Summa theologica, 1, 2., 90, 3
- (IO) Ibid., 1, 2., 97, 3
- (II) Ibid., 1, 2., 105, 1
- (III) M. Grabmann, Die Philosophie des Mittelalters, Berlin 1921, S. 106

- (一三) J. J. Rousseau, *De l'inégalité parmi des hommes*, 2  
(一四) *De regim. princ.*, 1, 6  
(一五) *Ibid.*, 1, 8; Cf. *Summ. theolog.*, 1, 2., 96, 4  
(一六) *De regim. princ.*, 1, 8  
(一七) *Summa theologica*, 1, 2., 93, 3  
(一八) *A history of political theories, Recent times*, ed. by C. E. Merriam and H. E. Barnes, N. Y., 1924, p. 169  
(一九) P. Janet, *op. cit.*, p. 390

## 八

最後に、以上の主権の問題と關聯して、統治形式の問題、従つて理想的政體の問題に就て述べて見度いと想ふ。この小論の冒頭に於て既に述べたるが如く、エンドレスは、トーマスが『君侯統治論』に於ては、絶對的君主政體を以て理想とせるに對し、『神學汎論』に於ては、一の混成的統治形式を以て理想としてゐて、其間の撞着は解くべくもないと見てゐるが、果してそうであらうか。



先づ、『君侯の統治論』について、彼の主張する所に傾聽する事としやう。彼に依れば、アリストテレスと同じく、統治形式には正しきものと正しからざるものが、*rectum et non rectum, vel justum et non justum* 統治の目的にそれが合適するか否かによつて分別されると云ふ。而して、自由人の團體と奴隸のそれとは各々異りたる目的を有するのであるが、その自由人の團體に於て、それがその公共的福祉を目標として統治されてゐる場合に、その政治は正しき統治形式を有し、統治者が人民一般ののではなくて、彼自身の幸福を目指せる場合には、その統治形式は不正なるものと言はれる。更にこの分類を起點として、次の六個の統治形式が派生すると云ふ。<sup>(1)</sup>『不正なる統治が、その統治よりして臣下たる人民の福祉ではなくて、統治者自らの利益を追求する唯一人者によつて行はれる場合、斯かる統治者は *tyrannus* と稱せられる。……不正なる統治が、唯一人者によつてではなくて、數人、特に少數者によつて行はれる場合、それは *oligarchia* と稱ばれる。而して、不正なる統治が多數者によつて行使される場合、それは *democratia* と名付けられる。……斯くて、全人民は一個の暴君の如くになるであらう。同じく、正しき統治も、亦、辨別されな

ければならない。即ち、それが多數者によつて行はれたる場合 *Politia* なる一般的名稱を以て呼ばれるのである。……が、それが少數者ではあるが有徳なる人によつて行はれる場合、斯かる統治は *aristocrata* と稱せられる。即ち、最善なる統治、或は最も秀れたる者の統治の謂である。……而して、正しき統治が唯一人に屬する場合、かれは、正當なる意味に於て、*rex* と稱ばるべきである。……彼は、自らの利益をではなくて、人民の公共的福祉を求めつゝある羊飼である。 *pastor commune multitudinis bonum, et non suum commodum quaerens.*』斯く、統治形式の分類は、殆んどアリストテレーヌの模寫であると想はれるのであるが、然らば、何れを以て彼は理想としたのであるか。

確かに、彼は『君侯の統治』に於ては、君主政治を以て最善とし、暴君政治を以て最悪なるものと斷言してゐる。<sup>(三)</sup> *Regimen regis est optimum, ita regimen tyranni est pessimum.* 何故ならば、社會的生活の安寧は、平和即ち統一の保存に懸つて居り、<sup>(三)</sup> *Bonum autem et salus consociatae multitudinis est, ut ejus unitas conservetur, quae dicitur pax.* 又、『統一せる力は、分散せる力よりも、その效果に於て遙かに有力であり、』 *Virtus unita magis est*

efficax ad effectum inducendum, quam dispersa vel divisa. 而して明かに、社會的生活統一の實現は、多數者の統治によるよりも、唯一人のそれによつて、遙かに有效になされ得るかである。(五) Manifestum est autem quod unitatem magis efficere potest quod est per se unum quam plures . . . . . Utilius igitur est regimen unius quam pluriam. 斯くて、トーマスの云ふ様に、『君主政治はアリストクラティアよりも、而して、アリストクラティアはポリティアよりも優つて居り、. . . . . 暴君政治はオリガルキアよりも、オリガルキアはデモクラティアよりも尙ほ有害である。』彼れにとつても、古くオデッシーの叫びしが如く、『多數者の統治は宜しくない。唯一人の統治者、唯一人の王をあらしめよ。』である。 οὐκ ἀγαθὸν πολυκρασίαν. εἰς κοίπυρος ἑστραεῖς βασιλεύς. 然し、君主政治と暴君政治とは紙一枚の隔りであるから、人は此の點に鋭敏なる注意を拂つてゐなければならぬ。(六) 『最もよき一人の手による統治がより好ましいものであり、然も、それは、上述の如く、最悪なる處の暴君政治に轉換する事も起り得るので、人民が、暴君の手中に陥らない様に、注意と熱意とを以て、王に警戒を怠つてはならない。』

以上は、彼の『君侯統治論』に記述せる所であるが、之と對比して、彼の『神學汎論』に就

て見ると、トーマスハ、決してエンドレスの假想してゐるが如く、其處に於て、これと『調和すべからざる』主張をなしてゐるのではない。即ち、『神學汎論』に於ても、<sup>(九)</sup>『君主政治は、それが腐敗しない限り、最善の人民統治である。 Regnum est optimum regni-  
men populi, si non corrumpatur. 然るに、王に賦與される權力は甚だ大なる爲、君主政治は容易に暴君政治に墮落するものである。』と、同じ原理を掲げてゐるのである。

唯、『神學汎論』に於ては、統治の本質的考察を根底として、統治形式の理想論をなして居り、其の結果、一の混成的統治形式を以て、最も完全に統治の本質に合適するものであるとなし、其處に於て、主權は人民に屬するが、唯一人者なる王に、その代表者として賦與せられ、然も、その王は人民によつて選出せられ、更に、その主權の行使を制限する數人の補助的統治者の存在が要求せられてゐるのである。即ち、彼によれば、國家の正しき統治に關して遵奉さるべき二個の重要なる要件が存する。<sup>(一〇)</sup>『その第一の點は、全ての人民が政治に何等かの參與をしなければならぬ事である。蓋し、これによつて、人民の平和が保存され、萬人が斯かる組織を希んでゐるからである。……第二の點は、統治の種類或は統治組織の種類に關して、考慮さる

べき事である。この種類は種々雑多であるが、その第一義的なるものは、唯一人の者が徳によつて支配せる所の君主政治と、或小數者が徳によつて統治する所のアリストクラティア、即ち、最も優秀なる者の支配である。従つて、最善の統治組織は都市或は王國に於て次の如き構造を有せるものである。即ち、一人の人間が徳によつて、他を總て支配する統治權を與へられ、更に、彼の下には、徳によつて政治を行ふ幾許かの人間が存在し、然も、統治者が全ての人民中より選舉され得、且つ、全人民によつて選ばれるのであるから、統治と云ふものが萬人に所屬してゐると言ふ仕組である。實に、斯かる形式は凡ゆる政治形態のうまぐ混成せるものである。即ち、それは、一人の者が支配する限り君主政治であり、數人が徳によつて統治する限りアリストクラティアであり、又、統治者が人民のうちより選ばれ得、且つ統治者の選擇權が人民に歸屬してゐる限り、それはデモクラティア即ち人民の統治でもある。』

*Quorum unum est ut omnes aliquam partem habeant in principatu; per hoc enim conservatur pax populi, et omnes talem ordinationem amant..... Aliud est quod attenditur secundum speciem regiminis vel ordinationis principatum; cujus cum sint diversae species, praecipuae tamen sunt regnum, in quo unus princi-*

patur secundum virtutem; et aristocrata, id est, potestas optimatum, in qua aliqui pauci principantur secundum virtutem. Unde optima ordinatio principum est in aliqua civitate, vel regno, in quo unus praeficitur secundum virtutem, qui omnibus praesit; et sub ipso sunt aliqui principantes secundum virtutem; et tamen talis principatus ad omnes pertinet, tum quia ex omnibus eligi possunt, tum quia etiam ab omnibus eliguntur. Talis vero est omnis politia bene commixta ex regno, in quantum unus praesit, ex aristocrata, in quantum multi principantur secundum virtutem, et ex democratia, id est, potestas populi, in quantum ex popularibus possunt eligi principes, et ad populum pertinet electio principum.

斯くて、統治形式に對するトーマスの考察に於ても、吾人は、初めより掲げ來りし彼の社會思想の根本原理が其根底に横つて居り、その原理の理解なしには彼の思想がその意義を喪失するのを發見し得るのである。

#### 註

- (一) De regimine principum 1, 1
- (二) Ibid., 1, 3
- (三) Ibid., 1, 2
- (四) Ibid., 1, 3
- (五) Ibid., 1, 2

- (六) Ibid., 1, 3
- (七) Iliad 2, 204
- (八) De regimine princ., 1, 6
- (九) Summa theologica 1, 2., 105, 1 ad 2
- (一〇) Ibid.

結 辭

以上、筆者は、トーマスの社會並びに國家思想の全般に亙り、殆んど無謀にも、冒頭に掲げたるが如き、原理を中心として、展望を肆にし去つたのであるが、羊頭を掲げて、狗肉を賈るの罪を犯さざりし事は、自ら以て心に慰め得る所である。唯、羊頭を掲げて、狗肉を仕入れしや否やは、識者の教示に俟つ所である。

正に本稿を草し終へたる時、W. Arendt の新著 *Die Staats- und Gesellschaftslehre Alberts des Grossen*, Jena 1929 が筆者の手許に届いたが、氏が同書に於て、——恐らく氏がトーマス・アクイナスを取扱へば當然同じ觀方をなすのであらうが——トーマスの師アルベルトゥス・マグヌスの國家並に社會思想を、シッパンの門下らしく、所謂

Universalismus の眼鏡を以て點檢してゐるのを見て、筆者は微笑を禁じ得なかつた次第である。