慶應義塾大学学術情報リポジトリ
Keio Associated Repository of Academic resouces

Title	トマスによる政治の領域の理論的確立： マルシリウス研究の準備段階として
Sub Title	The Theoretical Establishment of "Political sphere" by Thomas Aquinas : Preliminary step for the study of Marsilius
Author	鷲見, 誠一(Sumi, Seiichi)
Publisher	慶應義塾大学法学研究会
Publication year	1967
Jtitle	法學研究 : 法律・ 政治・ 社会 (Journal of law, politics, and sociology). Vol.40, No.1 (1967. 1) ,p.63- 92
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	論説
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00224504-19670115-0063

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.

トマスによる政治の領域の理論的確立

――マルシリウス研究の準備段階として――

鷲見誠一

一　はじめに
二　問題の所在
三　本論
四　むすび

一　はじめに

ルネサンス期の人々、あるいは人文主義者（Humanisten）は、中世を単に「中間の時代」（medium aevum）とみなし、古典古代と近代を精神史の上で直接的に連続させたことは周知の事実であるが、かかる構造把握は果して正しいのであろうか。ルネサンス文化すら、その根源は中世文化の中に求めることができるとする命題を、今日、我々は今一度正しく理解することを求められてはいないであろうか。ルネサンス的古典主義は、明白に中世期における古典研究、殊に教会、修道院を中心とした古典研究によつて培われたものである。(1) ここで我々は、中世が歴史の流れに対して中世としていかなる寄与をな

したか、また歴史的事実としての真の意味における中世らしい事柄とはいかなるものであつたかを考察してみたい。

中世はローマ・カトリック主義によつて、すべての分野が良きにつけ悪しきにつけ色づけられた時代であつた。すなわち、信仰上の統一である。この信仰上の統一はそれが純宗教的でなく、政治的色彩を多分に帯びているとはいえ、とにかく近代と中世を区別する大きなメルクマールである。このことは中世のあらゆる分野の研究の際、念頭におかれねばならぬところであろう。(2)

ヨーロッパ政治思想史の領域において、そこにのみ存在してきた最も重要な事柄は、宗教と政治、教会と国家の対立葛藤である。そして厳格な意味においては、この両者の葛藤の問題は、キリスト教によつて初めて提起されたものであり、史上典型的に現われたのが中世である。

一〇七五年のミラノ大司教の任命をめぐつて、教皇と皇帝の間に衝突がおこり、これを端緒として叙任権論争の発生を見たのである。教皇グレゴリウス七世（在位、一〇七三年―一〇八五年）は、カトリック教会内の改革を行なつたばかりでなく、社会的・政治的なあらゆる分野における教皇の世界的至上権を主張して、人間生活全領域の支配と聖化をはかつたのである。このことは、当時勢力を増大させつつあり、一方、内部分裂の傾向を有するという弱点をはらんでいた神聖ローマ帝国の皇帝と教皇との衝突を必然的なものにした。(3) 体制としての神聖ローマ帝国は、宗教的分野は教皇の指導に委され、世俗的分野は皇帝が統治するという二つの中心をもつ、いわゆる「楕円的」統一体であつた。すなわち、教皇権（sacerdotium）と皇帝権（imperium）が密接不離な関係を結んでいたのである。教権制の方は、政治権力に対して、被支配者の教育、慰撫に最も良い手段を提供し、かつ支配権威に対して正当性を付与する力を有し、他方、政治権力の側は、教権制に宗教的権力を維持するため、あるいは教会税その他を徴収するための強制手段を提供した。両者は、その有するカリスマ（χαρισμα）、更にはまた、物理的力を媒介として相互に依存していた。おのおのが自らの領域を守つて他を侵さねば問題は発生しないのである

から、その領域の限界の設定に関して論議がなされたが、両者を区別する境界線を明確にすることはできなかつた。

カトリック教会の標榜する、信仰の統一、普遍的・統一的教会という理念から、教皇は皇帝以上に超国家的な支配者であつた。それは少なくとも建前としていえたのである。全社会を有機体の集合として把握する中世社会観においては、個々の有機体を綜合し、統括して神の恩寵（gratia）に浴せしめるものは教会であり、これは神を代表するものとされたのである。全体の組織体系は階層的機構と宗教的秩序を有した教会によつてまとめられ、キリストの代理者たる教皇を通して、キリスト教世界の首なるキリストによつて最終的に治められるとされたのである。一方、政治的最高権力を有する国家の目的は、国の秩序と平和の維持である。国家は、これがキリスト教的社会に必要、有効とされる限りにおいて、世俗的、法的利害関係の組織体である。すなわち、国家はキリスト教的社会においてひとつの要素を構成するのである。しかし、中世においては、我々が現在使用しているところの「国家」という概念が適用できる実体は、厳密には存在しなかつたとみてよいであろう。ローマ帝政下における専制的国家観念は、中世になると消滅して支配形態としての土地支配は人的支配へと移行した。[4] この人的支配も封建制の下では絶対的服従関係から、相互の義務と奉仕、人格的契約や忠誠の関係へと移行していつた。このような状況においては、近代的な国家の概念は存在し得ない。中央権力に対する全人民の共通の依存性がなく、全支配的な至上権が存在せず、彼等人民に関する公的にして平等なる法の実施が行なわれていなかつた。少なくとも、この種類の何かが存在していたとしても、それはカトリック教会に関する事柄にのみ関連のあることであつた。[5]

以上のように政治主体としては現在からみれば曖昧な基盤の上に立つ中世国家が、世俗的分野にその活動領域を限定されていたとはいえ、それは理論的にのみいえたことであつて、個々具体的な現実の事柄、例えば聖職者の任命、教会・教区の管理の問題においては、皇帝権なり教皇権がどこまで関与するかが常に問題となつてくる。両者が関与する領域が複雑に入り交わる限り、―この複雑なかみ合せが必ずと云つてよい程、現実の状態なのであるが―本来、協力すべきである両者の間

に不一致が生ずる可能性は十分あつたのである。このような状態においては、あの叙任権論争はおこるべくしておこつたとみてさしつかえないであろう。そしてこの叙任権論争は、二つの極がそれぞれ自己の権威を全体社会の中において誇示しようとしておこつたものであるから、まさに政治論争であつた。それ故、この歴史的事件に象徴される問題を政治学的視点から究明することは、中世政治の制度的、思想的特色を発見するひとつの方法であろう。ただし、政治権力が独立したカリスマを持つこと、殊に政治権力者がそれを聖職者の任命に関して有することに反対したグレゴリウス改革が、永続的な効果を維持できなかつたという事実は、皇帝権と教皇権の関係が政治学的に極めて注目すべきものであることを示している。

ヨーロッパの精神史、理念史を究明していくとき、我々はつねに二つの全く異なつた種類の源泉を有するところの理念ないしは価値観に突きあたるであろう。その中のひとつは、あのけんらんたる古代文化の華を咲かせたギリシアに育つたギリシア精神であり、他のひとつはイスラエルの宗教に源を発するキリスト教である。この二つは西欧精神史に一貫して流れているところの根源的要素を成すものである。この二つの要素は時に反発し、時に融合し合つて、歴史の流れの縦糸を成し、ヨーロッパ精神を他の文化圏のそれと区別せしめ、豊かなものたらしめてきたのである。(6)

このヘレニズムとヘブライズム、殊に前者は、初め教父（Kirchenvater）によつてキリスト教弁証のためにプラトーン哲学に関する研究を媒介として吸収されたが、両者がヨーロッパに入つてきてヨーロッパの人々に意識的に綜合されようとしたのは中世であるとみてよいであろう。この観点から、中世カトリック教会の文化的寄与として、古典古代文化の継承発展がその重要なものとしてあげられるのである。教会は古代文化を自己に吸収することによつて独自のカトリック文化を形成した。この二つの要素の綜合こそはスコラ哲学である。

スコラ哲学はキリスト教の信仰に本来的な超越的、非合理的性格を内に有しつつ、理性の領域を容認して自然的存在一般をも包括的に摂取して、合理的なカトリック世界観を構成する課題を負つていた。すなわち、キリスト教の側からギリシア

的、合理主義的な自然法の観念に修正を加えて、これをキリスト教的生活の基本原理にすることであつた。そして、究極目的としての神にいかに全存在を関連づけるかという課題の中には、当然現実の政治、社会制度及びそれを治める支配者はいかにあるべきか、またいかに秩序の中に位置づけられねばならぬかという問題が生じてくるのである。まさにこの点において、スコラ哲学は政治哲学であり法哲学であつた。[7] このことはまた、中世においては、キリスト教が単に宗教、文化の原理であるのみならず、政治、法律、社会の原理でもあつたことと密接な関係がある。[8] スコラ哲学者の中でも最も偉大で、かつこの二つの要素を最も大胆に綜合したのはトマス・アクィナス (Thomas Aquinas, 1224—1274) である。彼は当時、未だよく知られず異端扱いされていたアリストテレースの思想を自己の哲学に採り入れ、キリスト教的アリストテレース主義を確立した。殊にアリストテレースの政治哲学を受容して自己の政治哲学を形成したことは、政治理論史上大きな功績といつてよいであろう。

(1) 中世においては、現代のごとくに文化に関する制度が多種多様ではなく、文化の継承、維持、発展は広い意味でカトリック教会が主として行なつた。特に世俗社会の接触を避けて信仰的に純粋な態度をとろうとした修道院の、学問への寄与は大きい。ただし、かつては唯一の教育機関であつた修道院学校も一二世紀には衰微し、やがて都市における司教座聖堂附属学校が栄えて、いわゆる一二世紀ルネサンスを開花させ、そしてこれも一三世紀に入ると大学にその機能を譲つた。今野国雄「中世社会における修道院の意義」・歴史教育第一二巻七号・二二頁以下参照。

(2) 石原謙博士は一九六三年に発表された一論文において、日本における、西欧中世研究を考察、反省し、キリスト教研究者と一般歴史学者との間になんらの交渉も見られず、そこに真の意味での中世研究の実績が挙がつていないことを指摘されている。「日本の神学における問題点、一般歴史学との話し合い」・日本の神学（神学年報(2)・一九六三年・一頁以下参照。

(3) グレゴリウス改革については、野口洋二「グレゴリウス改革について」・史観第七一冊・三四頁以下参照。

(4) 再び土地支配の気運が盛んになつたのは一三世紀以後である。

(5) E. Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (以下、„Soziallehren“と略), (Scientia Aalen, 1961), S. 242.

(6) ヨーロッパ精神をヘレニズムとヘブライズムに図式的に明確に分けたが、この二つの源泉は現実の歴史の流れの中にあつては、両者の相関、補完、緊張の関係によつて各々が発展、流動して新しい思想が生れる場合もあれば、また時には、この二つの非日常的観念あるいは理想の

それぞれが、日常的生活の諸事物例えば社会的・経済的諸利益、政治的名誉、あるいは社会的・経済的・政治的諸制度等々との相互関係、緊張関係によつて相互に影響し影響されて、それぞれ別の新しい局面を発展させる場合もある。換言すれば、単なる社会における自然法則の発展の歴史としての文化史などは存在しないと共に、また単なる理念（Idee）の発展史としての文化史なども決してあり得ない。我々が思想史を理解する際は、理念と社会の両者の結合、反発に注目すべきであろう。

（7）堀豊彦「中世紀の政治学」（岩波書店・昭和一七年）・四三頁―四八頁。

（8）渡辺守道「中世政治学序説」・明治学院論叢第一九号・四六頁。

二　問題の所在

キリスト教はその初期において、その世界観が彼岸的（jenseitig）であり、現実の社会に対して積極的な態度をとらなかつた。つまり具体的な社会改革のためのプログラム等をもつて社会に働きかけたのではなく、また、社会に対して意識する余裕が未だなかつたのである。そしてその信仰の熱心さの故に政治に対して無関心であり、キリスト者にとつて政治の領域は中立的なもの、局外的なものであつた。このような精神状況では積極的な政治意識は発生せず、従つてまたその時代を代表する政治思想も生れず、広く一般に政治に関する学的考察も行なわれなかつたのは当然であろう。しかし、時代が進むと共にローマ帝国自体が後期になつてキリスト教国家となり、社会全般に徐々にではあるがキリスト教的色彩がほどこされ、さらに中世に入つてキリスト教が文化の中心的指導勢力のひとつになつてきた結果、そこにはかつての世界観に修正が加えられ、彼岸性が弱められて現世に接近し、国家観、社会観はキリスト教の立場から肯定的に変革される必要が生じたのである。つまり、彼岸性の薄い、統一的なカトリック世界観の中に国家を理論的に適合させる必要があつたのである。それまで「罪の結果」とみなされていた現実の社会、国家制度も結局永遠な究極目的に連結することを要請されたのである。トマスは、恩寵に浴してはいるが、それを人間に認識せしむるところの理性が自らの場を有しているのと同様に、社会、政治制度

そのものも自然の領域に基礎を自立的にもつているとしたのである。この際、自然の領域は、カトリック的世界観の中において、究極目的を目ざして構成されている階層的秩序の中のひとつの段階なのである。ここに、我々はトマスによる政治観の質的転換が理論的になされたのをみるのである。我々はこの質的転換を究明するために、トマスによる政治の領域の形而上的基礎づけ及びその政治の領域の内容を省察せねばならない。

三　本　論

(一)

キリスト教的立場における、政治をも含めた現世世俗社会に対する態度とは、原理的にいかなるものであろうか。

キリスト教の特性である神の愛と兄弟愛に基づいて現世における文化や特定社会を形成するということは、たとえ現実の歴史に事実として形成されたとはいえ、原理的には簡単なことではない。神の愛と結びつく自己犠牲と現世の否定、兄弟愛と結びつく力に対する要求の否定は決して直接的に文化の原理となり得るものではなく、むしろ普遍的、倫理的理念である。(1) キリスト教は、人々に神を崇め、隣人を愛することを人生の究極目的と定めた。この目的に対してその他のすべての事柄――現世的目的、現世的行為が含まれることは勿論である――は従属し、従つて、世俗社会に存在するすべての種類の制度に対しては、わずかな注意しか払われないのである。(2) また、厳格な愛と心情の倫理は、法律と暴力を拒否し、可能な限りすべての事柄を個々人の精神的交りを通して獲得しようとし、なおまた、悪に対しては直接それに抵抗することなくして信仰に立つところの内的克服によつて解決しようとした。(3) このような思想が現実の世俗社会の人々、殊にその指導者層に親近感を感じさせるのは無理であつたといえよう。しかし時代の推移はキリスト教をこのままで放置はしなかつた。キリスト教

は時代を経ると共に現実社会と接触を増し、これと相互影響の関係に入ることを運命的にになわされていたのであつた。

三一三年にローマ皇帝コンスタンティヌスによつてキリスト教が公認され、三二五年にニケーアの宗教会議が開かれてアタナシウス派が正統と定められて、キリスト教は徐々にその神学を形成していつた。そしてローマ帝国の版図に広く教会が散在し、それらは中心となる大教会によつて統率され、後にはローマとコンスタンチノープルの教会が有力となつてそれぞれ西ローマ帝国、東ローマ帝国の総本山たる地位を占めるようになつた。キリスト教はローマ帝国の組織、社会に適応する自らの制度を形成していつたのである。この西ローマ帝国の首位教会たるローマ教会が発展してローマ・カトリック教会の頂点となつた。ローマ・カトリック教会の人々はローマ帝国末期の混乱状態に際し、またその後の中世前期に至る時期においても、北方のゲルマン人の地域にまで、民心の安寧、諸種の社会福祉事業にたずさわつて社会の安定に努めた。そして各地方の教会の長たる司教たちは、おのおのの地方における政治的、社会的活動を通して多くの分野において重要な位置を占めていつた。必然的に、司教を始めとする聖職にある者たちは公けの行政において、ある一定の確立した権利を所持するようになつたのである。

このような教会の一般社会への進出は、当時の社会の必要によつて生じたものであり、また教会自身の利益のためというよりは、むしろ地方共同体の利益のためのものであつた。このように、宗教的動機というよりはむしろ世俗的動機に基づいた行為及び社会的進出を、禁欲主義者たち(Asketen)は、司教を始めとする教会の世俗化であるとみなして非難した。(4) また、フランク王国のシャルマーニュ、神聖ローマ帝国のオットーは自分たちの権力を伸ばすため、あるいは封建領主の勢力を抑制するために種々の教会政策を断行した。かくて、キリスト教は好むと好まざるとにかかわらず現実社会に接触し、その世俗社会の一部分に自己の存在の基盤を理論的にはともかく、実際に確立していつたのである。この段階にきて初めて、キリスト教は自己自身の社会観、政治観を形成する必要に迫られたといえる。

ある特定の宗教が家族集団、民族、ポリス等の自然的社会から自らを切り離して、感情、思想等の精神的価値の上に自らを確立しようとしたならば、その宗教は各種の自然的な集団形態を超越して自己自身の組織を形成する必然性をもつ。形成されたその組織は、当然自らを最高の価値あるもの、あるいは最高の権威を保持しているものとみなしてくる。この権威は自らが有する理念の見地に立つて、種々の自然的社会を規定し、あるいはその中に滲透していこうとするのである。キリスト教社会の歴史はまさにこの好個の例である。[5] それ故、このような宗教的組織、社会はある特定の時代において一定の権威を認められていた社会や団体、すなわち国家やその他の社会組織の中に自己を滲透させ得るという確信を持たない限り、それら国家や社会組織を排斥するのである。しかし、この宗教的組織、社会は、国家その他の社会を内的、外的原因のいかんにかかわらず容認せざるを得なくなると、それは自己の究極的、絶対的価値に基づいた、社会及び共同体の理念——しかも最高の理念——を国家あるいはその他の社会に滲透させようと努力するのである。この努力の結果は、その理念があらゆる分野の中で少くとも知的、霊的至上権を国家その他の社会に対して要求することになるのである。[6]

以上の論拠の帰結として、中世ローマ・カトリック主義の、世俗社会、国家に対する態度を理論と現実において統一するには、理念としての「キリスト教国家」(Respublica Christiana)が必要となるのである。これは現実の世俗社会、国家をカトリック主義の側から認め、その枠内に入れるものなのである。

キリスト教は社会制度、なかんづく国家を古代ギリシアのごとく道徳的、絶対的価値とみずに、相対的価値とみなしたのであつた。このような思想はキリスト教自身に内在していたのではあるが、ストア哲学の国家観との接触によつて顕在化したのである。ストア哲学は、現実世界、国家、法律などを人間の自己本位なもの、混乱した争いによる理性を妨げるものとみなした。それ故、ストア的倫理は、生存競争の否定という見地から発展して、倫理的手段によつて生存競争を支配、制御する方向へ進んだのである。ここには社会制度に重きを置く余地がない。このようなストア的倫理による社会制度の相対的

価値づけという観点をキリスト教は摂取し、そこから現実社会に対する交渉への理論的第一歩を開始したのであつた。ここで我々は、古代末期に生きて新プラトーン主義にも学び、その信仰的情熱によつて中世全期にわたり影響を与えたアウグスチヌスの政治観を簡単に顧みておく必要がある。

古代末期の教父と同様に、アウグスチヌスの定義によれば、人間本性は社会的なもので、人々は互に血縁のきずなで結びつき、また人間は自らの本性に内在する法則に従つて社会の中に加わるように仕向けられており、人々と平和に過すべく定められているのである。この言葉はエピクロス派、ストア派の思想よりは積極的、肯定的なものとみてよいであろう。[7] この人間観に従つて、国家はそれ自体家族と同様に道徳的自然法から派生してきたものであり、国家それ自体は完全に善なのであつた。[8] しかし、この発想は、人間が罪に堕落する以前の状態に適用できるものであつて、罪の状態における国家に対してはこれとは全く異なつた観方をアウグスチヌスはとつたのである。

確かに、人間は本質的に社会的に創られているが、しかし人間が人間の主人になること、また人間が人間に従属することは本性によるものではない。アウグスチヌスによれば、神は理性的存在としての人間を自らの似姿（imago Dei）に創り、それは人間が他の人々の支配者になるためではなく、非理性的被造物の主人になるべく創られたことを意味するのである。そして支配への欲求というものは、人間が互に平等であることを忘れた、赦しがたい傲慢さから発生するものとされたのである。従つて彼の見解によれば、人間によつて人間を統治することは人類の原初的状態（堕罪以前）に反するものであり、強制的統治は罪を通して必然的にできたものであり、またそれは罪に対する、神的に定められた矯正手段であることになる。[9] 換言すれば、他の教父と同様、アウグスチヌスにとつても、国家は poena et remedium peccati（罰と罪の矯正）であつた。

ところで、この発想において注意しなければならないのは、この種の統治が人間にとつて自然的制度ではないにしても、社会の秩序づけられた統治が不適当で不法なものであるとは意味しないことである。国家＝政治的権力が罪に対する、神的

に定められた remedium（矯正）であるとされる限りにおいて、すべての権力は神から由来するものなのである。このことは他の教父たちにとつても例外ではない。彼等は、一方では強制的統治の制度が原初的、自然的なものでないと考えたが、他方においては、制度を罪がこの世にもたらした混乱、無秩序に対する矯正策とみなす限り、それを善とみなした。確かに彼等教父たちが時には制度を罪の矯正と同様に罰と考えたのも事実であるが、しかしまた普通には彼等は国家を正義を確保し、保持していくための道具とし、また正義を維持していくことによつて、人民のために貢献することが支配者としての王の主要な義務とみなしていたのである。(10)

しかし、アウグスチヌスの生きた時代（三五四年―四三〇年）はローマ帝国も末期にあたり、秩序は乱れ、政治は混沌として変転極りない状態が続き、蛮族の侵入で生活は破壊された時代であり、このような事態を観察してつくられた彼の政治観は必然的にペシミスティックなものであつた。人間の現実たる罪の状態においては、最高善＝神に対する国家の目的連関はなくなり、権力者の目は国家の繁栄や勢力に関する関心に向けられ、完全に世俗的な自己目的に向けられていく。権力追求、高慢、戦争、搾取、権力行使の愛好等々の様々の悪しき衝動が現れてくる。国家は大国家となり、侵略国家となつていく。このようにして、現世の国家の歴史は、いうにいわれぬ悲惨な状態におちいり、偶像崇拝＝反キリスト教へと転落していくのである。(11)

このようにペシミスティックなアウグスチヌスのキリスト教的政治思想は、非政治的色彩を帯び、非合理的なものであつた。しかし、この構想では中世の人々、ないしはヨーロッパ人に本来的な合理性への要求、また自然的秩序としての現世社会を積極的に肯定しようとするキリスト教の時代的要求に答えることは不可能であつた。この要求に答えたものが、アリストテレースの目的論的秩序観、宇宙観を受容して超自然的秩序と自然的秩序、信仰と理性との関係を調和させたトマスであつた。時代的状況に立つて顧みれば、熱烈な信仰及びそれから発するアウグスチヌスの悲観的政治観と、合理的なアリスト

テレース主義との結びつきは必然的であつたといえるであろう。

(二)

ここに、我々はトマスにおける超自然的秩序と自然的秩序の関係に目を向けてみたい。

端的にいつて、超自然とは神と神にかかわるものだけであり、自然とは被造物の一切である。そしてまた、自然（natura）とは、あるひとつの事物を現に在るものたらしめているものを意味する。従つて、「自然」という概念は本質（essentia）の概念である。あるいはまた、ひとつの事物がその有する目的に向つて機能する際、その機能の内在的原理として人間に認識されるものが自然である。

自然界に存在するそれぞれの事物は、その有する内在的原理に従つて、自己に課せられた目的の達成のために機能するのであるが、そのための能力は自らの本質に具有されているのである。いうまでもなく、自然界に存在する事物はすべて、その本質がそれぞれ異なつており、本質が異なる故に、多種多様の存在（ens）は、その有している果すべき機能が異なり、そしてその有する価値も異なる。しかし、このように異なつた本質、機能、価値を有するそれぞれの存在は、相互密接に他の存在と関連し、そこに段階的構造を形成して自然的秩序を構成しているのである。別の観点からみれば、自然的秩序は事物の本質、本性そのものから発するものであり、自然界に内在しているのである。それ故、これは別の秩序（ordo）との関連において存在するものでなく、自らに相応する目的が存在していて、この目的達成のために要する能力は自然的秩序自身に具なわつているのである。すなわち、自然界は、自律的統一体で、それはそれ自身完成したものであつて、この限りにおいて超自然を必要とするものではない。[12] しかし、この自然界にまで神の意志、神の愛、神の義は遍在するのであり、また自然界におけるすべての存在は、究極目的を目指しているのである。

トマスに限らず、中世の人々にとつて、目的論的秩序観は支配的なものであつた。神が宇宙を創造し支配していたもうという考えは、中世キリスト教世界においてはあらゆる点で大前提であつたことは疑いない。政治論争の当事者にとつても、これは妥当することであつて、当事者は同じ前提、土俵において論争し、ただ究極的には聖書の解釈の相違で論争が行われたのである。

宇宙における全存在は神の被造物であり、これはある一定の目的に向つて、あるいはその目的に従つて存在しているのである。おのおのの存在は、それ自身が有する仕方に従つて、秩序の中に自己の存在を規定されている。このように、すべての存在がそれぞれ一定の目的に従つて整序せられているとするならば、この個々の目的はそれぞれの段階に位置しつつ究極目的につらなつていると考えられるのである。この究極目的とは創造主なる神である。この神により、秩序、しかも宇宙秩序が整序、統合されるのであり、それは自然界をも例外なく包含するのである。ここにおいて、トマスによる有名な命題「恩寵は自然を廃せず、むしろそれを完成する」(gratia non tollit naturam, sed perficit)が重要な意義をもつてくる。これは恩寵なしでは自然は自律的統一体として存在することができないという意味ではなく、神の自由な意志が直接に自然に働きかけて、それを超自然へと関連づけ、自然本来の目的以上の目的に自然を引き上げたということを意味する。

以上のように自然的秩序が独自の領域を認められたということは、政治学的観点からしても極めて重要である。この自然の領域にこそ、一切の社会制度が包含されており、政治の領域が自己の存立の基盤をおいているのもこの自然的秩序の世界、領域なのである。かくて、前述したアウグスチヌスの悲観的な政治観にかわつて楽観的な政治哲学が構成されることになつた。アウグスチヌスを始めとする教父たちの国家観——罪の罰とその矯正としての現世政治権力——は止揚され、カトリック的世界観の中において独立の領域、機能、目的を有する国家観が生れたのである。かくしてキリスト教教義における原罪の観念にもかかわらず、すべての世俗的社会制度はカトリック主義にとつて適合的であるか、あるいは適合の可能性を

有することになつたのである。このような適合化の過程を通じて、カトリック教会は世俗社会一般を包含、容認していつたのである。

かくして、たとえ教義に原罪観念が存在していても、人間の罪は、自然における本質的諸原理を抹消するものではないとみなされるようになつた。それ故、トマスにおいては、罪の結果は単に人間のもつ自然的理性（naturalis ratio）の命令を完成する可能性にかかわるだけであつて、その命令を認識する人間の能力にかかわるものではないのである。つまり、罪の結果は少くとも純然たる自然的倫理価値の領域を損うものではないとされたのである。そして国家や政治的諸関係等が自分たちの存在基盤を見い出すのは、まさにこの自然的倫理価値の領域なのである。(13) このようにして、深く越え難い断絶があると思われていた、自然の領域としての現世世俗社会と超自然的なキリスト教的理想との間に横たわつていた溝は埋められたのである。

(三)

次に我々は、それ自身独立的に存在している政治の領域の内容を、トマスはどのように考えていたかを吟味しなければならない。

トマスは神学からではなく、人間の自然的本性から政治の理念を引きだした。人間は他の動物と異なつて、生きていくためのあらゆる事柄を理性によつて調達するが、しかも人間は自分一人で生存に必要な一切の物資を調達するのは不可能であり、それ故、人間にとつて多くの人々と共同に生きるのが自然的であるとした。(14) このようにして、人間は自然的に政治的社会的動物であり、他の動物以上に共同で生活するように定められているという命題が引き出される。(15)

理性を附与されている人間は、理性によつて普遍的な原理から人間生活に必要な特殊な知識を引き出さねばならぬ。しか

し、人間一人では必要な知識を全部得ることは到底不可能であり、そこで共同で皆と共に生活し各自が各自に課せられた事柄に従事して知識をそれぞれ獲得することが必要になる。ここにおいて、トマスがいかに理性を重要視し、彼の主張の要(かなめ)としたかが知られる。理性は彼にとつて社会の構成原理であつた。そして理性によつて構成された社会は、自らが目ざす目的を所有している。知性（intellectus）によつて行動するところの人間は、彼の全生活、全行為が秩序正しく指向しているある種の目的を有しているとみなされる。そして人間の興味、追求の多様性はその目的への道が様々であることを示している。ここにおいて、人間にとつて目的達成のための指導が必要となつてくるのである。すなわち、すべての人間には自然的に、理性の光り（rationis lumen）が生れながらにして刻み込まれており、この「理性の光」が人間の行為を目的へと導くのである。トマスは、この「理性の光」を神的に附与されたものと規定するのである。

被造物の中で理性を与えられている点において、他の被造物から本質的に区別されている人間は、その本質（すなわち理性）より導き出され、あるいは規定されている能力と方法によつて共通善（bonum commune）へ向うのである。すなわち、人間は、それぞれが有する能力と位置において共通善を実現するために社会を構成するのである。共通善は社会の目的因であり、これは社会構成、社会統治において主要な機能を有する理念であるが、それについては後に述べることにする。

社会、共同体の必要性が述べられた後に、統治、支配の問題が続いてくるのである。中世においては、政治論争は、国家論をめぐつて起らず、むしろ統治関係、支配関係に関する問題が主要なものであつた。トマスをも含めた中世アリストテレース主義者は、根本的には国家を共同生活の全体的体系としてよりも、むしろ他の制度の上に立つている支配者と被支配者の関係として考える傾向があつた。(16)

もし多くの人々と共同生活をすることが人間に自然であるならば、人々の中に社会全体を治める者が存在する必要がある。何故ならば、人々の大部分はそれぞれ自分自身の利益にのみ関心を向けてしまい、かかる共同体は、もし多くの人々の中

の一人が共通善のために配慮しないならば完全に分離解体してしまうのである（「君主統治論」第一巻一章参照）。それ故支配者の主要な任務は、共同体における平和的統一の確立である。[17] この論調においては、もはや支配が罪の結果、罪の矯正とは考えられていないのである。ここでは、目的論的観点から支配が積極的に承認されており、共同生活の目的＝共通善のために支配は存在しているのである。一切の政治的、社会的秩序は、それ自身として存在するのではなくして、これを構成する人々の目的のために存在する。つまり国家、社会の目的は、人間の本来的目的の発展、すなわち人格の完成であり、このために外的、物的諸条件を充足することなのである。

次に支配の形態について、特にいかなるものが最も優れた支配であるとされたのかを考察する。トマスの考えによれば、「一（いつ）」なるものを創り出すためには、当事者はそれ自身単一である方が、複数であるよりも適当であつて、それ故一人の人による支配の方が多数の人々による支配よりも有効なのである。[18] 人間は、一人で支配する場合よりも、多数で支配する場合の方が共通善に関する配慮を損う傾向を有し、これによつて支配者たちの間における不和が生じて共同体全体が争乱の危険におちいるのである。一方、統治の最高地位を一人の人が占めれば彼は、より以上に共通善に注意を払うであろう。それ故、一人による支配の方が多数の者による支配よりも、共同体に分裂の危険性をもたらさないのである（「君主統治論」第五章参照）。

トマスはこれらの命題の正当化を自然界の現象からも引き出している。自然において存在するところのものは最も良い状態に在る、何故なら自然は最も良い在り方で動くからである。自然においては、統治は常に「一（いつ）なるもの」によつてなされるのであり、蜂は一人（四）の王を持ち、宇宙全体は創造者にしてすべての者の君なる「一（いつ）」なる神を有するのである。かくて「技術」（ars）の作品が自然界に在るものの模倣であり、かつまた、この技術の作品がそれらの自然の模範に似ていればいる程、良いものであるから、人間社会における統治の最善なるものも自然界におけると同様に一人の人によつて支配され

るものである。[19] このようなトマスの思想の中には、自然が人間社会の規範、標準となることが明らかに認められているといつてさしつかえない。かかる発想の源泉は、ギリシアにおけるノモスとピュシースの関係にまでさかのぼることができるであろう。このようなトマスの論調は、いわゆる近世の「王権神授説」とは趣きを異にしている。彼は、王権の正当性を神から授かつたが故にのみ正しいとはいわず、純粋に自然及び人間社会の領域から導き出しているのである。換言すれば、トマスは、それを神学的教義、超越的世界から演繹せず、現実的世界の諸現象から帰納しているのであつて、これは彼の方法の特徴というべきであろう。

トマスは政治制度としての王制の優越性を説いた。我々が現代世界において王制の特性とみなしているものに世襲制があるが、トマスは、王を共同体が選ぶ (providere) と論じている。[20] 彼は統治の円滑さ、合理性のために統治の最高責任者に分裂が存在してはならないというのであり、それ故に一人の統治者が必要だというのである。このことは、現代の民主政治にすら政治の論理として本質的には妥当することである。ただし、一人の統治者すなわち王にすら、自分に制約がなければ私利私欲をはかり、人民を共通善へ導こうとしない危険性があるのもまた人間の本性であるが、トマスはこれを左程重視していないのである。つまり、その意図、行為において統一があるはずの一人の人間の中にすら分裂があるのが人間の本性であると我々は考える。

(四)

次に、前からしばしば出てきた共通善に関して考察してみたい。

トマスにおいては、共通善は自然的秩序としての政治の領域を超自然的秩序に関連づける重要な連結点となるものである。彼において、共通善は二つのものを含んでいる。第一に、普遍的・全的 (universale) な善であつて、これは善の客観的

な階層的秩序の中で把握されたものであり、その中においては、より上位の善ほどより共通的な性格を有し、しかも善の階層的秩序の頂点に見出されるものとして最高善たる神が挙げられる。第二に、全体あるいは集合に固有な善であつて、これは個別者、部分に固有な善とは区別されるものであり、社会的全体を構成する諸人格の協働によつて実現され、これらの諸人格に還元されるべき共同の目的あるいは福祉をいうのである。[21] ここで直接に問題となるのは後者である。

社会の目的としての共通善を定義するために、先ず社会に住む人間の目的がどのようなものであるかを規定する必要がある。何故ならば、トマスにとつては、社会の目的としての共通善は、諸個人の私的目的の単なる集積ではなく、究極的には諸個人にとつての善でなければならないからである。人間の目的として挙げられるものは、第一に、有徳の生活である。これは理性と合致した生活であることを意味する。第二に、永遠的な至福である。第一の有徳な生活は人間にとつて究極目的ではなく、これはより高い外的目的に秩序づけられねばならず、この外的目的がすなわち永遠の至福である。第三に、有徳な生活に必要な外的、物質的諸条件の獲得、すなわち生活の安定と平和の維持である。これは目的と規定するよりはむしろ手段であり、効用善（bonum utile）であるが、しかし、各人がこれを目ざして行為する限りにおいて目的と呼ぶことが可能である。

以上と対応して、社会の目的も三つに分類される。第一に、倫理的徳を原理とする人々の交り、あるいは社会である。第二に、社会を構成しているすべての人々による至福の到達である。これは具体的には、至福の実現へと導く原理、すなわち愛徳（caritas）に基づく社会の実現を意味する。第三に、以上二つを可能ならしめる外的、物質的諸条件の充足である。そして我々にとつて問題にすべきはこの第三のものである。この外的、物質的諸条件に関して配慮するのは支配者であるから、政治的社会の共通善は何かということが課題となる。それは第一に、社会の平和的秩序の確立であり、支配者はまず自らの義務の第一としてこれを念頭におかねばならぬ。第二に、人間的生活を営むに必要かつ十分な物質的諸条件の充足であ

る。第三に、市民たちを善き市民にすることであり、この目的のために法の執行が行われる。以上の三つは、現代的表現に従がえば、公共の福祉と呼ぶことができるのである。しかし、人間の究極目的は共通善としての神との合一、すなわち永遠的至福であるから、政治社会の共通善は当然これに秩序づけられ、これを志向せねばならぬ。[22] この永遠的至福は、政治社会の共通善を内在的共通善とみるならば、超越的共通善とみることができるであろう。

以上の論理的帰結として、政治社会あるいは国家が直接に責任を負い、この責任遂行のために要する権力、権威が与えられるのは、前述の内在的共通善の領域に限定されているといえるであろう。つまり、国家は、自らに課せられた共通善の実現に必要である限りにおいて、諸個人の自由、権利を制限することができるが、しかしこの制限は諸個人による、究極目的としての共通善の実現を妨害することは許されないのである。[23] これは現代の我々にもすこぶる示唆に富んだものであると思う。すなわち、この発想はそのまま現代社会にも適用できるのである。

(五)

我々がトマスの功績として理性と信仰の調和、自然的秩序と超自然的秩序の調和を挙げるのは、もはや常識となつているが、それが政治の次元に移された際の、帝権 (imperium) と教権 (sacerdotium) の関係はトマスによつてどのように規定されているのであろうか。この問題に関しては、トマスの著作「君主統治論」(De Regimine Principium) 第一巻一四章に述べられているところである。以下にその主要な考えを簡単に述べてみたい。

統治の目的は国民を有徳な生活に導くことであり、このために社会における平和を確保し、外的、物質的条件を充足することが君主の主要な義務である。しかし、統治の目的は有徳な生活に国民を導くことで終るものではない。人間の究極目的は超自然的な永遠の至福であり、それ故、統治もこの究極目的を実現することを自らの目的としなければならない。しか

し、永遠の至福なる究極目的は、神的な力によつてのみ成就することができるのであつて、現世世俗君主の関与するところではなく、それは神的な統治者の任務である。ところで、この神的統治者は単なる人間ではなく、神の子、イエス・キリストであり、キリストは自分の国の統治を最高の聖職者、ペテロの後継者、キリストの代理人なるローマ教皇に委ねた。それ故、キリスト教国の君主はこのローマ教皇に従属せねばならぬとするのである。

この主張において、二様の解釈がなされてきた。第一は、君主（俗権）が教皇（聖権）に従うのは超自然的な究極目的に関連する事柄の場合に限られており、その他の世俗的な事柄に関しては、俗権は自ら固有の権限を有するとするものである。第二に、俗権は霊的な事柄は勿論のこと、世俗的な事柄においても聖権に従がわねばならぬとするものである。この一四章の思想は、明白にアリストテレースの目的論的発想に基づいたものである。

ところでアリストテレース主義は中世の思想家たちに二種の影響を与えた。すなわち、第一に、「種」(species) の自然的潜在能力の発展が善であるという考えは、新しく目覚めた世俗的価値の主張に理論的根拠を与えたことになる。第二に、すべての目的の階層的秩序に基礎をおくというアリストテレースの目的論的秩序観は、存在するあらゆる人間関係を、教皇の指導の下にひとつのまとまった支配体系の中に還元しようと欲する教皇主義者の主張を強化させたことになるのである。(24) 前述のトマスの思想に関する二様の解釈は、このアリストテレースの与えた二つの影響と相応するとみてさしつかえないであろう。この二通りの解釈の中の何れを採るかは、トマスの思想の本質がどのようなものであつたかを知ることによつて決定されるのである。

トマスは分野、次元を区別することによつて超自然的秩序と自然的秩序とに分け、後者に独立的な存在基盤とその領域を設定した。つまり、恩寵は自然を前提とし、自然的目的は神的観点から超自然的目的に従属するとはいえ、独立した実在の真の価値である。また、トマスにおいては、哲学はその固有な方法と対象を有しており、それが神学に従属するのは神的な

啓示あるいは信仰が問題になるときに限られていたのである。すなわち、両者の機能が異なつているのである。それ故、トマスはこの聖俗両権の関係を政治の次元において権力の観点から考察したのではなく、両者の機能の相違という点から理解したと我々は解釈するのが妥当であろう。[25] 以上の考察から、彼は、俗権（帝権）が聖権（教権）に従属せねばならないのは霊的救済に関する事柄にのみあてはまると考えたとみてよいであろう。[26]

トマスの楽観的な主知主義と信仰深さは、人間理性の制度＝国家と神の恩寵の制度＝教会との潜在的調和を彼に確信せしめていたのである。結局、啓示が理性の所産を完成し、恩寵が自然を充足するように、教会は、国家に対して間接的、制約的な権力（potestas indirecta）を有して国家を補い、導くのである。

トマスが機能の相違に基づいて支配領域を区別した教会と国家の関係は、もはやマルシリウス（Marsilius, 1275？—1342）の思想にはみられず、彼においては世俗国家が優先した。聖職階級（pars sacerdotalis）は国家に必要な機能として、その一部分として存在しているが故に、国家の法律に従うべきものとされたのである。結局、彼は、宗教を政治に有益なもの故に存在するとみなしたのである。聖職階級のみならず、すべての構成要素が世俗的統治者の権力に集中されたのであつた。このように、世俗性に力点をおいたマルシリウスの思想は、自然と超自然を連関させたトマスの思想とは、全く対照的なものであつたことは明白である。

(六)

中世の社会理論は、神の摂理と合理主義の結合であるが、しかしこの合理主義は単なる合理主義ではなくして、理性によつて動かされるところの自然的基礎は、究極的には超自然的目的のために自然的に定められているのである。かくして自然的秩序の一部分としての国家の行為と価値は、世界の神的指導という広い枠内で考慮されねばならず、この指導に沿うもの

でなければならないのである。換言すれば、政治的分野の価値のカトリック主義の側からの承認は、当然のことながら重要な制限を意味した。この制限の中において、アリストテレースの諸観念の影響が中世政治思想の質的変革の因となり得たのである。

国家の自然的特質の強調、及びその国家における人間性の完成というアリストテレース的観念は、その根底において、政治的次元よりさらに高く究極的な価値が存在することを主張するキリスト教的観念、ないしは、この価値実現のためには人間的手段が不適格であることを指摘する該観念と衝突する何ものかを有している。しかし、トマスにとつては政治的経験を包含し、また十分それを正当化するところの自然的秩序は、自然法が神の永遠法の一部であるのと同じく、秩序におけるより高い存在のためのひとつの条件、ひとつの手段なのである。(27) トマスの政治理論の歴史的意義は、このようなアリストテレース政治学とキリスト教との調和という企てにあり、かつその調和を可能ならしめた形而上学的諸前提の設定にあるといえよう。

さて、我々はこの両者の調和において重要な問題が横たわつているのに気づくであろう。それは自然法である。ローマ法において扱われた自然法がキリスト教的内容を盛つて現われたのである。しかも中世倫理の要(かなめ)として、あるいは合理的な基礎として現われたといえる。前述した、恩寵は自然を廃せず、むしろ完成するというトマスの命題の中においては、合理的すなわち理性的、倫理的諸価値の純自然的領域の存在及びその権威が前提され、容認されていることはいうまでもないであろう。この論理的帰結として、正義の純人間的規準の存在も認められ、その価値、権威も認められるのである。この正義における本質的に人間的な規準、すなわち自然法のくだす命令は、人間の罪によつて損われるものではなく、また絶対的、神的正義の輝きの中に吸収されてしまうものでもない。それは、キリスト教的理想の完成に向つての長い階段における最初かつ必要な第一歩なのである。(28) この自然的、人間的諸価値の領域は、その完全な表現を自然法の理念に見出すのである。

トマスにおいて、自然法とは、理性的被造物たる人間による永遠法の分有である。[29] 自然法はその第一の掟として「善をなすべく追求すべきであり、悪を避けるべきである」と人間に教える。ここにすべて当為に関することは、自然法の掟に属し、それを実践理性は自然的に人間的善として把握するわけである。[30] 宇宙創造者としての神は、自ら創られた被造物に対して、その本性に適したあり方でそれらの究極目的に向つて指導するのであるが、この際の指導理念が神の理性の命令、すなわち永遠法である。この神的理性の命令すなわち永遠法は、理性的被造物なる人間に対して、理性の命令(dictamen rationis)として現われる。この人間の有する自然的傾向、あるいは欲求に基づいて、人間的行為の基本的原理、規範がこの理性の命令から自然的に把握される。自然的に把握されたこの原理、規範が自然法である。

ところで、人間の現実社会を治めていくには、個々の特殊な事柄に対する自然法の適用が行われねばならぬが、いかにこの自然法を特殊な事柄に適用すべきかを示す指導原理が、強制力を有する支配者によつて定められたとき、それが人定法(lex humana)となるのである。トマスは、人定法は自然法と一致する限りにおいて法の力を有するとしたのである。彼によれば人間に関する事柄において、ある事柄が理性の規則に真につとつているときにそれは正しいものである、しかるに、理性の第一の規則(rationis prima regula)は自然法である。それ故、人間によつて制定されるすべての法は、自然法から導き出されている限りにおいて、法の根拠(ratio)を有するのである。[31] 以上の内容を有する人定法を行使する支配権力は、自然法といかなる関連をもつであろうか。

支配権力は、共同社会に共通善を配慮するために必要なものであると理性によつて判断され、しかも人間社会に一定の秩序が存在するのが人間の本性に基づいた自然的傾向であると理性によつて認識された結果、共同社会の上につくられるものである。それ故、理性の所産とみなされる、共同社会、支配権力、そしてこの二つが結合することによつて構成される国家も、それらがまさに人間本性に基づくものであるが故に、自然法の下にあるのである。トマスは「神学大全」で次のよう

に述べている。「人間には自らに固有な理性の本質に従つて善に向う傾向がある。例えば、人間は神についての真理を知ろうとする自然的傾向を有し、あるいはまた、社会の中で生きようとする自然的傾向を有する、このことから、このような自然的傾向にある事柄は自然法に属するのである」[32]。従つて人定法が、自然法に導かれる限りにおいて正しいとされるのと同様に、自然法の下にあるとされた権力構造も、自然法にのつとり、導かれる限りにおいて正しいとされるのである。つまり自然法は権力構造にとつて規範原理なのである。自然法は、権力構造は勿論のこと人間制度一般に対し、これらを秩序づけ、これらの在り方を定め、評価し批判するところの、ある目的を提示するのである。

(七)

最後に、これまで述べてきたトマスの政治思想の把握を容易にするために、トマスに限らず中世の社会理論において一般的であつた二つの重要な観念について簡単に述べておきたい。

それは、有機体観念 (Organismus) と家父長制観念 (Patriarchalismus) である[33]。この二つは、当然のことながら相互に関係し、脈絡を保つている。例えば、家父長制は中世カトリック的社会観念の中において特別顕著な表示が与えられているわけではなく、それは、有機体観念そのものの中に含まれているようにみえ、社会の中におけるさまざまのグループ及び奉仕の多様性を強調して、有機体観念が内包している不平等性を正当化し調整しているものである。つまり、それは現存の階層的秩序を承認し、その秩序の中において種々の機構を円滑に動かすところの潤滑油として、相互の個人的な愛を賞揚するものなのである。あるいはまた、階層的秩序の頂点にいる者に極めて大きな権威、権力を所持させ、それによつて社会が支配されることを認めるものである。この観念は歴史的にはカトリック主義、プロテスタント主義を問わず、多くの場合保守的な機能を果してきた。

有機体観念は、あるひとつの絶対的目標に向つて個々のグループが統一され、さらに階層的秩序を構成している絶対的目標が存在することを前提とするのである。中世においては、この目標が、ローマ教皇を首とするカトリック教会によつてになわれる、キリスト教的理想であることはいうまでもない。有機体観念とは、カトリック教会が標榜する「統一」の理念の社会的表象なのである。それはまた、宇宙における全存在が互に上下関係、相互関係を保ちながら究極目的につらなつているとするカトリック的階層秩序観の社会的表象なのである。有機体の統一と結合は、教会の理念から由来する。この教会の中におけるすべての構成員は、「キリストの神秘体」(corpus christi mysticum)の構成員であり、教会制度の中の様々の部分すなわち聖職者は、自分が有する様々の機能によつて制度を構成、維持し、また相互扶助愛、神への共通の愛を通して構成員同志の補充部分として行動するのである。

社会における機能の観点から分類されたある階級は、他の階級のための手段あるいは目的となりつつ、連続的関係を保つて階層的社会構造を形成し、各自に分有された理想の実現に努力するのである。しかし、個々の部分たる階級はそれぞれが独立して利他的原理、利他的価値に関連しているのではない。「全体」を通じてのみ「個」は、これらの原理や価値に関連するのである。この全体の中において、外的には、部分は他の部分と階層的に結合しているのであり、内的には、全体が有する目的へと向いつつ有機的結合をなしているのである。有機体観念は、秩序づけられた人間理性の領域から、信仰によつてうかがわれる神的領域へとつらなるひとつの観念である。

かくして、キリスト教社会の全体は、教会の内と外の両方に存在するさまざまのグループや階級によつて構成された有機体として、理論的に裏づけられたのである。

(1) E. Troeltsch, „Soziallehren," S. 181 ff.

(2) この傾向は教会自身の中においてすらみられたものである。すなわち、カトリック教会が、後代にはあまりにも政治の中心に進出して世俗

化したので、純福音の立場からすれば、逸脱し堕落しているとみなして、清貧、超世俗的な在り方を提唱した、修道院による数々の改革運動が必然化されたのである。しかし、この修道院すら、世俗化の危険性をはらんでいたのである。すなわち、修道院内において厳格に規制された生活と消費の抑止が実行されて、その合理的運営の結果として獲得され、あるいはまた寄進されたりして増加した財産は、修道院自体を貴族化するか（これは世俗化と同じことである）、あるいは修道院内部における規律を崩壊せしめるものであった。修道院における幾度かの改革は、所有財産による世俗化に対する闘いであった。以上の問題に関しては、マックス・ヴェーバー「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」・大塚久雄訳・岩波文庫版下巻・二三二頁。

(3) E. Troeltsch, a.a.O., S. 228.

(4) E. Troeltsch, a.a.O., S. 190 ff.

(5) E. Troeltsch, a.a.O., S. 215 ff.

(6) ローマ・カトリック主義における、文化の統一理念、普遍主義、あるいは教会を最高の地位におく社会構造の秩序の理念は、以上の事柄から導き出されたものである。

(7) R.W. & A.J. Carlyle, A History of Mediaeval Political Theory in the West, vol I (Edinburgh and London, William Blackwood & Son's LTD. 1903), p. 125 ff.

(8) E. Troeltsch, Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter (Scientia Aalen, 1963), S. 130.

(9) R.W. & A.J. Carlyle, op.cit., p. 128.

(10) R.W. & A.J. Carlyle, ibid., p. 161.

(11) E. Troeltsch, a.a.O., S. 133.

(12) 岩下壮一「自然的秩序と超自然的秩序」・「岩下壮一全集」第六巻（中世思想）（中央出版社・昭和三七年）・二二九頁。

(13) A. D'Entrèves, The Medieval Contribution to Political Thought (New York, The Humanities Press, 1959), p. 22.

(14) Thomas Aquinas, De Regimine Principum ad Regem Cypri, liber primus, Caput I; Est igitur homini naturale, quod in societate multorum vivat.

(15) Thomas Aquinas, ibid.: Naturale autem est homini ut sit animal sociale et politicum, in multitudine vivens, magis etiam quam omnia alia animalia, quod quidem naturalis necessitas declarat. トマスは、アリストテレースからの引用に際しては尊敬をこめて、「哲学者はいう…」(philosophus dicit,…) という表現を一般的に多くの個所でしているが、ここにはそれがない。しかし、「人間は自然的に社会的・政治的動物である」という文章は、明らかにアリストテレースの「政治学」の中のあの有名な言葉を念頭においていると思う (1253 a. 岩波文庫・山本

光雄訳・三五頁)。しかも、アリストテレースが「ポリス的」(πολιτικός)と形容している点を、トマスは「社会的・政治的」(sociale et politicum)と解釈しているが、これは正確であると思う。

トマスのこの命題が使用されている他の個所は、Summa Theologica, Ia. IIae.,qu. 72, art. 4 である。

(16) Ewart Lewis, Medieval Political Ideas, vol I (London, Routledge & Kegan Paul, 1954), p. 149 ff.

(17) Thomas Aquinas, op. cit., CaputII: Hoc igitur est ad quod maxime rector multitudinis intendere debet, ut pacis unitatem procuret.

(18) Thomas Aquinas, ibid., CaputII: Manifestum est autem quod unitatem magis efficere potest quod est per se unum, quam plures. …Utilius igitur est regimenunius, quam plurium.

(19) Thomas Aquinas, ibid., CaputII: ea, quae sunt ad naturam, optime se habent: in singulis enim operatur natura, quod optimum est: omne autem naturale regimen ab uno est.……Est etiam apibus unus rex, et in toto universo unus Deus factor omnium et rector. Et hoc rationabiliter. Omnis enim multitudo derivatur ab uno. Quare si ea, quae sunt secundum artem, imitantur ea, quae sunt secundum naturam, et tanto magis opus artis est melius, quanto magis assequitur similitudinem eius quod est in natura, necesse est quod in humana multitudine optimum sit, quod per unum regatur.

この個所で「技術」(ars)といわれているものは、原語上、意味の広いもので、才能、策略、学問、芸術、知識等々である。すなわち、人間的な業のすべてを含むものであり、統治をも考慮に入れて良いであろう。そしてこの「ars」は、自然に即してなされるとき、最も良くなされるというのである。

(20) Thomas Aquinas, ibid., Caput vi.

(21) 稲垣良典「トマス・アクィナスの共通善思想」(有斐閣・昭和三六年)・一頁。共通善に関してこの本に負うところ大であったことをここに記しておく。

(22) 前掲書、四九頁―一五〇頁。

ヨーラン・ゴスラン「聖トオマス・アキナスの政治理論」・大沢章訳(エンデルレ書店・昭和二三年)・一五二頁―一五三頁参照。

(23) Thomas Aquinas, op. cit., Caput XV: Quia igitur vitae, qua in praesenti bene vivimus, finis est beatitudo coelestis, ad regis officium pertinet ea ratione vitam mulititudinis bonam procurare, secundum quod congruit ad coelestem beatitudinem consequendam, ut scilicet ea praecipiat, quae ad coelestem beatitudinem ducunt, et eorum contraria, secundum quod fuerit possibile, interdicat.

(24) E. Lewis, op. cit., vol II, p. 517 ff.

(25) 堀豊彦・前掲中世紀の政治学・一一二頁。

(26) 高田武四郎「教会と国家との関係に就いてのトーマスの政治思想」・同志社論叢第八八号・二七頁。高田教授は「君主統治論」以外に「神学大全」、「神学命題論集註解」も考察して、この結論に達しておられる。
(27) A. D'Entrèves, op. cit., p. 23.
(28) A. D'Entrèves, ibid., p. 23.
(29) Thomas Aquinas, Summa Theologica, Ia. IIae., qu. 91, art. 2.
(30) Thomas Aquinas, ibid., Ia. IIae., qu. 94, art. 2
(31) Thomas Aquinas, ibid., Ia.IIae, qu. 95, art. 2
(32) Thomas Aquinas, ibid., Ia.IIae., qu. 94, art. 2: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.
(33) この二つの観念については、私はトレルチによった。この観念が、どの程度深く中世思想に根ざしたか疑う者もいる。しかし、現在における私の中世政治、社会の把握における限りでは、この二観念は、中世を説明するに適合的であると思うので、ここに一応あげた。

四　むすび

トマスの政治思想は理性の重視の故に、全般的に楽観的であるという結論に我々は到達したのである。政治、狭義には権力のデモーニッシュな性格を看過して、トマスは自己の政治哲学を構成した。主知主義を政治の論理にまで貫くと、明らかにかかる楽観的な政治思想が生れるといってさしつかえない。それにもかかわらず政治学におけるトマスの功績は、この理性の重視にある。すなわち理性を政治の規範原理にした点にある。中世という宗教的な時代に、トマスは政治の領域を確立して宗教の領域と区別した。これは宗教と政治にとって幸せであったといわねばならぬ。現代という圧倒的に政治的な時代に、我々は、ともすれば政治に侵され、あるいは利用されがちな宗教、就中良心の領域を確保せねばならない。「政治」なるものに、宗教、良心の存在とその威厳を教えて、政治の領域を制限し、宗教、良心の領域を確立することができるのは理

性である。

トマスがアリストテレースの哲学を摂取して自らの体系を形成した如く、マルシリウスもアリストテレースを受容したが、その結果はトマスとは全く異なつたものであつた。トマスによる信仰と理性の調和は、マルシリウスにおいては崩れて、信仰と理性の領域は明確に分離せしめられた。トマスがアリストテレースの再生によつてカトリック主義の理論的体系の基礎を築いたのとは全く対照的に、マルシリウスはこれによつて世俗国家の理論的基礎をそれ自体として積極的に築いた。ここには、トマスにおけるような世俗権に関する形而上的諸前提はもはや存在せず、トマスとは別の意味で中世における劃期的な思想が創造されたのであつた。我々は、アリストテレース受容という同じ事柄から、全く異質的な二つの思想が生れ出た点に注目する故に、且つまた異端的発想を理解するためには正統的発想に関する知識を前提とする故に、マルシリウス研究のために、トマスの思想に関する省察が必要であることを知るのである。

中世において世俗君主の側に立つて、その立場を主張した理論家で、マルシリウス以前の者は防衛的な姿勢に終始したが、マルシリウスは、その著作「平和の擁護者」(Defensor Pacis) において初めて攻撃的な態度に出て、中世政治思想において伝統的なものであつたゲラシウス的原理、すなわちキリスト教世界の統治において、皇帝権と教皇権を区別し、且つその両者の協同を唱えた教義に対して明らさまに挑戦した。彼は、ゲラシウス原理における二元性に反対して、統治における一元性を主張したのである。これがマルシリウスの思想的特徴である。

統治における一元性の強調とは、現代的表現を用いれば主権理論の強調を意味する。彼は、すべての権力、権威の源泉は共同体に存在するという建前をとつた。共同体のみが、正しいものが何であり、何が共通善に一致しているかを適切に判断することができ、またこれを法律の形に現わすことができるのである。換言すれば、共同体が法律の形で定めた事柄が正義の基準となるのである。この共同体は自らの意志を実現するために、立法者 (legislrator humanus) を立てる。この立法者の

意志に国家を構成するすべてが従うのである。

すべての権力の源泉は共同体にあるという命題は宗教の領域にも適用され、聖職者の権威も信者の共同体に源泉を求めなければならないとマルシリウスは論じたのである。しかるに、キリスト教国においては、信仰者共同体(communitas fidelium)は、市民共同体(communitas civium)と全く同一であると彼はみなし、両者の権力の源泉は同一のものであるとする。つまり、世俗的権力と霊的権力の究極的源泉は同じものであり、それ故教会の統治は、国家の統治と同様に、世俗君主＝立法者が行うべきであるとするのである。以上のような論調がトマスの思想と全く異質なものであることは明白である。このマルシリウスの思想に影響されたかどうかは別として、世俗君主は着々と自己の手中に権力をおさめ、歴史の現実は、ある面でマルシリウスの考えた線をたどつて進んだのである。