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

Title	聖トマス・アクィナスと《君主の鑑》
Sub Title	St. Thomas Aquinas and "Mirror of Princes"
Author	柴田, 平三郎(Shibata, Heizaburo)
Publisher	慶應義塾大学法学研究会
Publication year	1989
Jtitle	法學研究 : 法律・ 政治・ 社会 (Journal of law, politics, and sociology). Vol.62, No.1 (1989. 1) ,p.20- 58
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	論説
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00224504-19890128-0020

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.

法学研究62巻1号（'89：1）

聖トマス・アクィナスと〈君主の鑑〉

柴田平三郎

Ⅰ はじめに
Ⅱ 十三世紀――中世の〈夏〉
Ⅲ 『君主統治論』
Ⅳ 理想の君主――君主制の起源
Ⅴ 理想の君主――君主の職務
Ⅵ むすびにかえて――〈君主の鑑〉としての『君主統治論』の特徴

Ⅰ はじめに

トマス・アクィナス（Thomas Aquinas, 1225-1274）がキプロス王のために執筆した『君主統治論』（*De Regimine Principum*, 1265-1266 頃）がいわゆる〈君主の鑑〉の最も代表的な作品のひとつであることはいまさらいうまでもないことであろう。それは彼ひとりの力では完成されず、残余の部分は彼の友人にして弟子のドミニコ会士ルッカのプ

トロメウス（Ptolomaeus Lucensis）によって書き継がれた。[1] しかし彼の死後、同名の書物が少なからぬ数の思想家によって執筆されたことからも、この作品の影響力の大きさが窺われよう。[2]

ところで、〈君主の鑑〉の一典型としてこの書物が位置付けられるとすれば、それは何故にそうであるのだろうか。こうした問い掛けから『君主統治論』に迫ろうとすると、実はこの点について、必ずしも納得のいく回答が私たちの前に提示されているわけではないことに気付く。もちろん、中世政治思想史上、有名な著作であるだけに、その内容についてある程度は既に明らかであるにはちがいない。しかし、ここで問題にしたいのはこの作品の内容の逐一的紹介ではない。[3]

本稿の目的を端的にいおう。それは西欧中世に独自な文学ジャンルである〈君主の鑑〉とは一体何か、をトマスの『君主統治論』を素材に考えてみることである。別の機会に論じておいたように、私は〈君主の鑑〉の本質を次のように考えている。

「あるべき理想の君主の姿を鑑（鏡）に映しだしてみせる書物たる〈君主の鑑〉は、君主に対して彼がどうあるべきか、あるいは同時にどうあるべきでないか、を指し示し、そうすることによってこの鏡を覗き込む君主に、君主としての『手本』や『模範』、『モデル』、さらには『いましめ（教訓）』を与えるものであった。ここには、模範となる理想の人物像は時と場所の違いにかかわりなく、つねに厳然と存在するのであり、またそうであるからこそ、その人物を映しだしている鏡を覗き込む者にとっての『反省と修養のモデル』となるという考え方が潜んでいる。そういう考え方は人間や世界に対する固定的イメージの介在なしには到底成り立たないものであろう。この世がいつかは崩壊するかもしれないとか、そこまでではないにしても人びとの安定的な意識に根底からの揺さぶりをかけるような激しい社会変動やそのなかでもみくしゃにされていく人間性の変化が恒常的に見られるといった時代情況においては、決してありえないはずである。[4]」

さて、私見によれば、トマスの『君主統治論』はまさにこうした〈君主の鑑〉の最も典型的な例にほかならない。そのことを以下において明らかにしていきたいと思うが、そのためにはまずトマス・アクィナスが生きた時代の確認から始めてみよう。

II　十三世紀——中世の〈夏〉

トマスはどのような時代の枠組みのなかにいたのだろうか。

彼は一二二五年、ナポリとローマのほぼ中間に位置するアクィノの近郊ロッカ・セッカ（「乾いた石」の意）の城塞で生まれた。父はアクィノの領主ランドルフ伯、母はナポリ出身の貴婦人テオドラで、男三人、女四人、計七人兄弟の末子である。死んだのは一二七四年、ときの教皇グレゴリウス十世の要請によってリヨン公会議に出席するため、病身をおしてナポリを発ったあと、ローマ到着直前、重体となり担ぎこまれたフッサ・ヌオーヴァのシトー会修道院においてである。四九年の生涯であった。(5)

これからただちに判るように、トマスの生きたのは十三世紀の真只中のことで、この世紀は普通、西欧中世の絶頂期とみなされている。言いふるされていることだが、彼が「天使的博士」（*Doctor angelicus*）と呼ばれ、「久遠の哲学」（*philosophia perennis*）の確立者とされて中世を代表する最大の神学者・哲学者、体系と総合の思想家と形容されるのはこの十三世紀という時代の枠組みと決して無縁ではない。では、十三世紀とは一体どのような世紀だったのだろうか。

「十三世紀は多くの人びとによって、中世文明の絶頂期と考えられている。そしてそれには充分な理由がある。ゴシック様式の建築や彫刻がその古典的な完成に達したのはこの時代であったし、絵画や自国語による文学の新しい出発

を見たのもこの時代であった。哲学や神学において、スコラ学における論理学的方法の発展は、アリストテレスの著作の再発見と相まって、前代の極めて曖昧な思弁に対して鋭い対立をみせた。経済生活においても、この時代は膨張の時代であり、その原因は一層容易になった交通の発達とブルジョワ商人階級の力による諸都市の全き成長のおかげであった。そしてそれにともなった、漸進的な人口の増加が東および中央ヨーロッパにおける新たな植民化と回教徒からのスペインの再征服によって捌口をみいだした。至るところで、服飾や生活様式やものの考え方に渡って一層複雑化する傾向があった。恋愛や法において、あるいは経済や倫理において、人びとはもはや封建的世界の粗雑な単純さが自分たちにふさわしいものだとは感じなかった。[6]」

これは中世政治思想史家、J・B・モラルの言葉であるが、十三世紀をさしあたりこのように中世文明の頂点として捉らえておいてそれほど間違いはないと思う。もっともここで、C・H・ハスキンズの『十二世紀ルネサンス』(1927) 以来、中世史に果たした十二世紀の文化発展の大きさについての議論が精力的になされてきているのを無視するわけにはいかないであろう。ハスキンズによれば、「ラテン的古典の復興」、「ラテン語の復活」、「ラテン詩の勃興」、「法学の復興」、「歴史記述の復活」「ギリシア語、アラビア語の翻訳運動」、「科学の復興」、「哲学の復興」、「大学の起源」といった際立った現象が十二世紀に明瞭に見いだせるという。そうしてその事実から、十五世紀イタリアに「ルネサンス」の起点を求める従来の定説に反して、十二世紀にこそ本当のルネサンスが花開いたというのである。[7]

このハスキンズ＝テーゼないし十二世紀ルネサンス説に問題点が全くないわけではないし、[8] ことにここでの文脈に即していえば、十二世紀の知的・文化的運動と次の十三世紀の精神世界とが、いいかえればロマネスク世界とゴシック世界とが一体どういう関係に立つのか、といった問題がわが国でも鋭く問われたことは記憶に新しいところである。[9] しかしながら、これらの問題にいま拘泥することはさして意味のあることとは思えない。十二世紀と十三世紀との間にはそれぞれ個性の相違が存在するとしても、十二世紀の知的営為という先駆がなかったら、十三世紀の偉大な総合

と体系の成果は到底訪れなかったであろう。壮麗なゴシックの大伽藍に喩えられるトマス・アクィナスのあのスンマ(*summa*)＝総合的学問知識体系――『神学大全』(*summa theologica*)――は前世紀の豊かな精神活動なしにはありえなかったにちがいないのである。

アメリカの中世史家J・R・ストレイヤーはマルク・ブロックの言葉――「世紀というものは人間が自分の都合に合わせて作り出した人為的な尺度にすぎないのであって、そうした物差しにそれ自身の生命や性格があるなどと期待する理由は何もないのだ。」――を引き合いにだしながら、十二世紀と十三世紀の関係についてこう語っている。即ち、一般的にはブロックは間違ってはいないが、それにもかかわらず明らかに目ざましい歴史発展の段階に相当している世紀は存在する。十二世紀はまさにそうであって、この世紀は中世文明の春なのだ。種はとうの昔に蒔かれていたが、良い種は無駄にされていた。十一世紀後半の人びとには一一〇〇年以後、目を見張らせるような成長が、暴力と欲求不満の長い冬の後での文明の開花が、訪れるであろうことを予想することは決してできなかったであろう。それに比べて、十三世紀にはそれほど際立った特徴はない。ちょうど春から夏への推移が冬から春へのそれよりは緩慢で、目立たないように、十三世紀の文明は十二世紀のそれから徐々に成長してきたのだ、目的や方法において際立った変化を伴うことなく。[10] ……

おそらく、こうした捉え方はほぼ妥当なものであると思う。かつて、オランダの歴史家ヨハン・ホイジンガは十四、十五世紀のフランスおよびネーデルランドを指して〈中世の秋〉と呼んだ。いま、C・H・ハスキンズの「十二世紀ルネサンス」以降の豊かな研究を踏まえて十二世紀を〈中世の春〉と呼ぶとすれば、十三世紀はこの両者に挟まれた時代、つまりストレイヤーの巧みな比喩を積極的に使って〈中世の夏〉[11]といってもよいであろう。

中世の〈夏〉――十三世紀は確かにそう呼ばれるに相応しい世紀であった。この世紀はなによりも「頸にパリウム〔肩衣〕をまとい頭に三重冠をかぶり、異端者を潰滅させるべく騎士たちを放ち、ドイツ諸君主を任免し、イングラ

ンド王ジョンから封建臣従をうけた」[12] 教皇インノセント三世（1198—1216）によって代表される中世教会の絶頂期であり、中世教皇制の最盛期であった。そしてそれを視覚の上で確認させるかのように、ノートルダムやシャルトルのゴシック大聖堂が完成したのもまたこの世紀であった。

そしてこのゴシックの建築様式といえば、E・パノフスキーがつとに指摘しているように、同じ世紀にまたその最高の完成をみたスコラ学と同一の内的構造をもっていることを忘れるわけにはいかない。即ち、「ゴシック建築とスコラ学との間には、時間と空間との純粋に事実上の分野で、明白でほとんど偶然とは思えぬ同時生起が存在している。」[13] のであり、「盛期スコラ学の『大全』同様に、盛期ゴシックの大聖堂も、なによりもまず、『全体性』を目指し、それゆえ、省力と総合とによって、一つの完全で究極的な解決策に近づこうと努め」[14] ているのである。

さて、トマス・アクィナスが生きた時代とはまさにこのような全体性と総合の精神の発露する世紀であった。それは「スコラ学の偉大な世紀」、「十三世紀革命」[15]（ファン・ステーンベルヘン）の世紀であったが、この世紀はそのまま彼自身の世紀、「聖トマスの世紀」[16]（同）にほかならなかったのである。

Ⅲ 『君主統治論』

私たちが『君主統治論』の何たるかを理解しようとする場合、初めにこの書が以上のような特徴をもった時代の枠組みのなかで書かれたという事実を知っておくことは決定的に重要である。この点のもつ重大な意味については後述することにしたい。ここではまず、一般にトマスが君主たるべき者の果たすべき務めについてどのように考えているかをできるだけ彼の肉声で知るために、その発言をアト・ランダムに、つまりこの書の全体の構成や中心的主題に拘泥することなく、直接聞いてみることにしよう。彼の言葉は次のようなものである。

「君主（*rex*）とは共通善〔利益〕（*bonum commune*）のために、一都市（*civitas*）あるいは一領土（*provincia*）の人々を統治（*rego*）する者のことである。」（*De Regimine Principum, Liber* I, *Caput* 1.以下、単にI, 1.と略）

「いかなる統治者の目的も彼がその統治を引き受けた領土の安寧（*salus*）を保証することに向けられねばならない。」（I, 1.）

「平和による統一（*pacis unitas*）を確立することが民衆の指導者（*rector*）の最重要な職務である。」（I, 2.）

「民衆の利益（*bonum*）を求めることが君主の務めである。」（I, 7.）

「君主は統治に当たりよくそれを処すときには、天の浄福においてかくも大なる報酬を得られるのであるから、専制（*tyrannis*）に陥らぬように周到な配慮をもってわが身を保たなければならない。」（I, 10.）

「都市や王国（*regnum*）を創設する者はまずそれに適する場所、つまり住民の健康を保持し、肥沃で食糧を充分に提供でき、快適で人の目を楽しませ、敵の攻撃からよく身を守れるような場所を選ねばならない。」（I, 13.）

「人事において（*in rebus humanis*）最高の統治が委ねられている者が君主と呼ばれる。」（I, 14.）

「この世における善き生活の目的は天上における浄福であるから、民衆の善き生活を推進し、彼らを天の至福に導くようにするのが君主の職務（*regis officium*）である。」（I, 15.）

見られる通り、ここに語られているのはキリスト教世界に生きる世俗君主に対するごく一般的な統治の心得である。したがって、トマスにおける理想の君主像をさらに明確にさせるにはこうした心得を君主に対して勧告せしめる思想の枠組みにこそ関心を向けねばならないであろう。そもそも『君主統治論』はどのような構成をもっているのであろうか。

彼が「序言」において自ら語るところによれば、キプロスの君主のために「聖書の権威と先哲の教理、ならびに優れた君主の範に基づいて、君主制の起源と君主の務めに関する諸般の問題」を明らかにすることがこの書の目的である。つまり、ここでの目的は（1）「君主制の起源」を問うことと、（2）「君主の務め」を明らかにすること、の二つにほかならない。

現在、私たちにトマスの手になるものと考えられて利用できるのは第一巻、第一章～第十四章（*Liber* I, *Caput* 1—

14.）および第二巻、第一章～第四章（*Liber* II, *Caput* 1—4.）までであるが、上で確認した二つの目的を念頭に入れながら、いまこれら各章の内容を必要に応じて見てみることにしよう。

彼はまず人間の共同性とそこにおける何らかの権威の存在が人間にとってきわめて自然的なことであるという議論から出発する。即ち、人間は自然的に〔本来的に〕「社会的・政治的動物」（*animal sociale et politicum*）であって、他の動物とは異なり、「理性」（*ratio*）と「言語」（*locutio*）をもっている。それゆえ、そうした多数の人間社会に一定の目的と秩序が与えられるためにはそこに「何らかの導き手」（*aliquo dirigente*）——「水先案内」（*gubernator*）、「支配力」（*visregitiva*）——がなければならない。それは諸々の物体に対する天体、肉体（*corpus*）に対する精神（*anima*）、精神の諸部分の間における怒りや強欲に対する理性の関係に等しい。ところで、統治には正しい統治とそうでないものとがある。自分自身のために存在する自由人の集団の目的は自分以外の者のために存在する奴隷のそれとは当然異なるが、共通の善〔利益〕をではなく、私的善を追及するような統治者は暴君（*tyrannus*）にほかならない。そうした悪政が一人でなく少数者による場合、寡頭制（*oligarchia*）と呼ばれ、多数者による場合は民主制（*democratia*）と呼ばれる。その反対に、善政が多数者による場合はポリティア（*politia*）と呼ばれ、少数者による場合は貴族制〔最良者による政治〕（*aristocratia*）と呼ばれる。そして一人による場合、その人は君主（*rex*）と呼ばれる。（I, 1.）

次に、人間の社会は多数によって統治されるよりも一人の者によって統治される方がよいとされる。それは自然の理に叶っている。即ち、身体各部分を動かすのも一つの心、理性であり、蜜蜂の群れには一匹の女王、全宇宙には一人の神しか存在しないように、一人支配以外のところでは確執と動揺が生まれざるをえない。（I, 2.）

と同時に、この一人支配（*regimen regis*）つまり君主制が最善であるのに対し、最悪は専制（*regimen tyranni*）である。悪を働く力が一人に集中している場合、公益は完全に一人の利益に吸収されてしまうからである。そこで政体は支配者の数と支配の目的の善悪（全体の利益のためか、私的利益のためか）に従って、合計六つに分類される。即ち、ポリ

ティア→貴族制→君主（王）制が最善の政体の順序であり、反対に民主制→寡頭制→専制が最悪の政体の順序である。（I, 3.）

第四章では、ローマ史に即して政体の変化が特に単独支配（*monarchia*）——最善の王制と最悪の専制——について述べられる。

次いで、多数の支配の下においての方が一人の支配の下でよりも、はるかに専制に陥りやすいこと（何故ならば、公益心を欠く多数支配の下で紛争が一度起これば、それだけ民衆を支配しようとする衝動が数多く生ずるから）、したがって一人の王の支配下で生活する方がより好ましいことが共和制ローマの経験を例として主張される。（I, 5.）

王制が最善だとすれば、人々はその下に服するのを選ぶべきであるが、この場合王（君主）が暴君に陥らぬ保証はない。そこで（1）関係者によって王位に上げられる人は暴君に傾く虞れのない状態の人であること（2）一度王位に上げられたならば、その統治から専制の機会が除去されるべきこと（3）その権力も和らげられるようにすることが必要である。それでも専制化した場合には何らかの対策が必要であるが、それが過度の専制でないかぎり、それに従うべきである。その理由は（1）暴君を打倒できる保証はなく、失敗した場合、彼は一層暴君となる（2）打倒できたとしても、そのこと自体によって民衆間に反目と分裂が生じる（3）さらなる暴君が出現する虞れがある（4）しかも、暴君放伐（「士師記」3：4）は使徒の教え（「ペテロの第一の手紙」2：18）に反する（5）「自分だけの考え」（*privata presumptio*）で暴君放伐をおこなうのはむしろ正しい王の追放という逆効果になりかねない　からである。

それゆえ、暴君に対する対策としては、「公的権威」（*publica auctoritas*）の手によってなされるべきである。なぜなら（1）王を選出するのは民衆の権利である以上（2）民衆が暴君化した王を廃位し、その権力を剝奪するのは正当（3）それは王への不忠義ではなく、むしろ王がその義務を怠たり、人民との契約（*pactum*）を順守しなかった結果によるから　である。

民衆の上に王を備えるのが「あるより上位の者」(*alicuius superioris*) の権利であるなら、暴君対策もその者から期待さるべきである。もし暴君に対していかなる人的救助 (*auxilium humanum*) も望めないならば、最終的にはすべてのものの王である「神」(*Deus*) に頼るべきである(「箴言」21：1、「ダニエル書」4：3、「伝道の書」10：17、「エゼキエル書」34：10、「ホセア書」13：11、「ヨブ記」34：30)。(I, 6.)

第七章では、善き君主の報酬 (*praemium*) とは何か、が論じられる。キケロやアリストテレスでは「名誉」(*honor*) と「声望」(*gloria*) が説かれるが、そうした現世的利益は君主の受けるべき真の報酬ではない。

では、一体、真の報酬とは何か。使徒(「ローマ人への手紙」13：1～4) や「知恵の書」(6：5) がいうように、王は「神の僕」(*minister Dei*) であるから、神から報酬を期待しなければならない。そしてそれは地上の報酬ではなく、永遠の報酬であり、浄福という徳の報酬である。この浄福はまた人間の最終完成であり、完全なる善である。アウグスティヌスのいう「キリスト教君主の幸福」とはまさにそうしたもの、つまり現世的利益や名誉を求めるのではなく、諸々の欲望を押さえ、虚名からではなく、永遠の幸福を愛するがゆえに人民をよく治めるとき、彼は幸福なのである。(I, 8.)

したがって、王の務めを立派に、称賛に値するほど果たす者が天の浄福において最高位を占めることになる。(I, 9.)

そこで、正しい王は決して暴君に陥らぬようにわが身を保たねばならない。王がもつべきは人民に対する愛 (*amor*) と友情 (*amicitia*) である。この愛と友情を欠いた王は暴君となるが、彼の支配(専制) は決して長続きしない。専制はただ恐怖 (*timor*) と暴力 (*violentia*) によってのみ支えられているので、謀反の危険性を潜在させており、常に不安定である。それは理論からも経験からもいえることである。それゆえ、逆に人民に喜ばれる王こそが真に安定した支配を造れるのであり、この王の方が暴君よりもはるかに無駄な費用をかけることなく支配の実をあげることができる。

(I, 10.)

したがって、権力の安定 (*stabilitas potestatis*)、富貴 (*divitiae*)、名誉 (*honor*)、声望 (*gloria*) は暴君によりも圧倒的に正しい王にもたらされる。(I, 11.)

第十二章では、君主の果たすべき務めが肉体 (*corpus*) に対する魂 (*anima*)、世界 (*mundus*) に対する神 (*Deus*) のそれと類似していることが説かれる。

次いで、この類似性の一層具体的な内容が説明される。(I, 13.)

さらに、以上の世俗権力＝君主の支配と、聖職者の霊的支配つまり教会 (*ecclesia*) とがいかなる関係に立つか、が考察される。(I, 14.) 最後に、人間の最終目的たる天の浄福に至るために君主は民衆の生活をどのように導き、そこでの障害をどのように除去したらよいか、が述べられる。(I, 15.)

残るは第二巻の第一章から第四章までであるが、そこにおける議論はすべて君主がどのような場所を選んで、都市 (*civitas*) や王国 (*regnum*) を建設すべきか、を述べたものである。即ち、統治上、好都合なのは気候温暖な場所であること (II, 1.) であり、空気の良い場所であるべきで (II, 2.)、さらに土地が肥沃で食糧生産に適し、かつ生活物資の流通に便利な場所で (II, 3.)、自然景観の素晴らしい場所（人々の心が穏やかとなる）であるべきだ (II, 4.)、というのである。

Ⅳ　理想の君主——君主制の起源

さて、私たちはこれまで『君主統治論』の全体構成を把握しておくために、あえて各章ごとにそこでの内容を瞥見してきた。少しく長すぎたかもしれないが、本稿の課題からいって必要な作業であったといいたい。

ところで、既に確認しておいたように、この書の目的は(1)「君主制の起源」を問うことと、(2)「君主の職務」をあきらかにすること、の二つである。この二つの目的を充分に意識しながら、全体の構成と各章の内容を改めて凝視してみると、そこに伝統的キリスト教教義（アウグスティヌスに代表される）と、新たに西欧世界に流入してきた異教の政治哲学（アリストテレス）との見事な融合と調和が計られているのをいまさらながら感じないわけにはいかない。

もちろん、トマスの生きた十三世紀中葉の知的世界の状況においては、伝統的なスコラ哲学と、新しいアリストテレス哲学との関係如何をめぐって基本的に三つの立場が存在し、トマスがそのなかで左右の立場を排した〈中間の道〉(*via media*)をとったことは今日、中世思想史、哲学史の常識にすぎない。[17] 即ち、〔A〕あくまでも伝統的なアウグスティヌス的思想に固執し、アリストテレスに対する警戒感を解かなかった保守的な立場（主にフランシスコ会に属する人々、ロバート・グロステスト、ヘールズのアレキサンダー、ボナヴェントゥラら）と、〔B〕その反対にアリストテレス哲学をとくにアラビアの「注釈者」＝アヴェロエスの解釈にしたがって絶対的なものとして受容し、信仰と理性に関していわゆる「二重真理説」をとった、パリ大学人文学部を中心とする急進的な立場（いわゆるラテン・アヴェロエス主義者、ブラバンのシゲルス、ダキアのボエティウスら）との中間に立って、〔C〕なによりもまずアリストテレスの正確な理解を通じて、それをキリスト教の伝統的教説と調和させ、そのことによって時代に対応する新しい神学的総合を確立しようとする第三の立場（主にドミニコ会、トマスの師アルベルトゥス・マグヌス）に、トマスはいたのである。

しかし、このことが個々の具体的な問題においてどのように行われたか、は必ずしも自明であるわけではない。したがってこの点を明らかにする意味からも、まず、「君主制の起源」についてのトマスの考え方から検討してみることにしよう。彼はこの問題をどう考えていたのだろうか。

前節で確認しておいたように、それについてはこの書の冒頭（第一巻、第一章）から取り上げられており、とくに「人間は自然的に社会的・政治的動物である」とするアリストテレス的な思考枠組みのなかで捉えられている。

「われわれが人間の生活に必要な一切のことを考えるとき、人間が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的・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一切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充分に営むことができないからである。この理由のために、多くの仲間うちの共存関係（*societas multorum*）が人間にとって自然的に必要である。」（I, 1.）

人間がその本性〔自然〕上、一人では生きることのできぬ存在であるとすれば、そうした人間の集団生活〔「多くの仲間うちの共存関係」〕においては必然的にそれを指導する「何らかの導き手」＝「政治的権威」が必要となるのはいうまでもない。けだし、「多くの仲間うちの共存関係が人間にとって自然的であるならば、同様にそこにそれを治めるものが存在するのも自然なことである。多くの人々が自分たちに都合の良い仕方でのみ生活する一方で、もし多くの人々の利益（*bonum multitudinis*）に関する事柄を配慮する人がいないのであれば、その集団はバラバラになってしまうであろう。」（I, 1.）から。トマスはそれを波風をうけて漂う一艘の船を無事に目的港へと導く「舵取り＝水先案内」（*gubernator*）にたとえ、「王」（*rex*）という言葉はそうした意味にほかならないという。この「舵取り（水先案内）」＝「王」のイメージは彼の好むところのもので後で再び繰り返されるが[18]、いずれにせよ人間の共同性とそこにおける政治的権威の存在の自然性を主張するのに彼は明らかにアリストテレスを引き合いにだしているわけである。アリストテレスの影響をもう少し見てみよう。

「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*）のなかにこそ完全共同体（*communitas perfecta*）は存在する。即ち、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。」（I, 1.）

もはや、トマスにおけるアリストテレスの影響は誰の目にも明白である。いうまでもないことであるが、アリストテレスは『政治学』のなかで、「共同することの出来ない者か、あるいは自足しているので共同することを少しも必要としない者は決して国の部分ではない、従って野獣であるか、さもなければ神である。」（I, 2.）といい、したがってほかならぬ人間だけが自然的に「政治（ポリス）〔国〕的動物」（πολιτικὸν ζῷον）であると述べていた。そしてその場合、彼にとって国家（ポリス）とは人間がそのなかで「単に生きる」だけでなく、「善く生きる」ことを可能にさせるという意味で、「家」や「村落」をはるかに越えた至高の「完全共同体」だったのである。（I, 1～2.）

このように、トマスは政治社会＝国家とそこにおける政治的権威＝君主がこの世に存在するに至った起源をアリストテレスに倣って人間の本性〔自然〕に求めている。このことは当時の知的世界のなかで、一体どのような意味をもったのだろうか。

端的にいえば、それはアウグスティヌスによって代表されて、それまでの中世人の伝統的意識構造をつよく規定していたストア＝教父哲学による国家・政治観の大幅な修正を迫るものであった。というのは、アウグスティヌスによれば、この世における人間間の支配・被支配、権威や権力あるいは国家などはすべて人間の愚かな罪の産物に過ぎず、断じて「自然」的なものではありえなかったからである。このアウグスティヌスの政治思想全般については別の機会に書いたので重複は避けたい。[19] いまはここでの文脈に即して、ただ次のような彼の言葉を引用しておこう。

「このことは本性の秩序が命じている。神はそのように人間を創造したのである。すなわち、『海の魚、空の鳥、地を這うすべてのものを人間に支配させよう、と神は言われた』。神は自分にかたどって造った理性的なものが非理性的なものを、つまり人

間が人間を支配するのではなく、人間が家畜を支配することを欲した。そこで最初の義人たちは人間の王としてよりも、むしろ家畜の牧者として定められた。こうして神は、被造物の秩序は何を要請するか、罪の報いは何を要求するか、ということをも暗示しようとしたのである。たしかに、奴隷状態は罪人に課せられたものであると理解するのが正しい。それゆえ、ノアが息子の罪を正当にも『奴隷』という語で非難する以前には、わたしたちは聖書のどこにもこの語を見いださないのである。かくてこの名称を招来したのは本性ではなくして罪である。ところで、ラテン語で『奴隷』(*servus*) という語の起源は、戦争のおきてにより殺されてしかるべき者たちが、勝利によって生命を助けられて (*servare*)、ここから助命された者たち (*servi*) と呼ばれたという事情にもとづくと信じられている。このこと自体もまさしく罪によるのでなければ生じない。……したがって、奴隷状態の最初の原因は罪であり、これによって人間は他の人間を契約のきずなで服従させるに至るのである。[20]」

ここに窺われるように、アウグスティヌスにおいては明らかに、この世の一切の支配――その最高形態は国家だが――は創造主＝神に対する人間の裏切り、つまり堕罪によってもたらされたものであり、自由で平等な最初の人間たちの間には決して存在しないものであった。それはどこまでも罪に汚れた邪悪な人間社会においてのみ発生したのであり、一言でいえば「奴隷制」そのものにほかならない。そして、そこに見られる政治権力や国家はといえば、忌まわしいこの世の堕罪的状況に対して神の定立した「罪への処罰と矯正」(*poena et remedium peccati*) にすぎないと考えられたのである。

とすれば、『君主統治論』においてトマスがこの世の政治社会＝国家とそこにおける政治的権威＝君主制の発生するに至った起源を、異教のアリストテレスに依存しつつ、あくまでも人間本性〔自然〕そのものに求めたことはこうしたアウグスティヌス流の伝統的キリスト教教説（神学的前提）の完全な黙殺を意味するのだろうか。

結論を先にいえば、決してそうではありえない。むしろ、トマスは自分自身がその伝統のなかにしっかりと留まっているキリスト教の正統的教義に背馳することなく、アリストテレス政治哲学を受容し、そうして国家や政治的権威の自然性を導き出したのである。この点を(1)彼の人間観と(2)政治観の二つの側面において見てみることにしよう。

トマスが人間を定義するとき、アリストテレスに依拠して「社会的・政治的動物」(*animal sociale et politicum*)という言葉を用いたことは既に確認した通りである。[21] ところで厳密にいえば、アリストテレスが『政治学』で使用している表現は上述のように、"*πολιτικὸν ζῷον*"である。この言葉が西欧中世に初めて紹介されたのは一二六〇年頃にモルベカのウイリアム(1215頃—1286)による『政治学』ギリシア語原典のラテン語訳を通してであったが、そこで彼はこれを"*animal civile*"と訳している。したがって、このラテン語訳でアリストテレスを読んだトマス(ウイリアムの友人でもあった)がこの"*animal civile*"という言葉をそのまま踏襲していることは何ら不思議ではない。事実、彼は『アリストテレス政治学注解』(*Commentum in Libros Politicorum Seu De Rebus Civilibus*)では、この表現を使用している。しかし、その他の著作ではつねに"*animal sociale et politicum*"(社会的・政治的動物)という言葉を用いているのである。

この「社会的・政治的動物」という複合的な用語法に注目してみるとき、私たちは一見するところアウグスティヌス流の伝統的観念から逸脱しているように見えるトマスの人間観が意外にそうともいえないことに気付く。というのは少なくとも、「社会的・政治的動物」のうち、「社会的動物」(*animal sociale*)という部分に関する限り、それはまったく伝統的なカテゴリーに属しており、アウグスティヌス自身において明白に認められるところだったからである。

即ち、アウグスティヌスにおいては元来、神が人間を社会的存在として創造したことがはっきりと謳われていた。つまり、人間はもともと孤立しては生きられないものとして神によって造られた。そしてそのようなものとして創造主たる神にのみ服従し、同等者としての相互意識を不断に確認しあうことさえするならば、いつまでも平和状態を享受することができたのである。だが、問題はアウグスティヌスにあっては、現実の政治社会=国家がそうした意味での「社会」とはほど遠いものであるという点にあった。いいかえれば、人間の犯した愚かな「原罪」(*peccatum originale*)によって支配や強制力や刑罰などの人間の「慣習」的諸制度が神によって創造された最初の人間社会に侵入し

て以来、人間社会はそうした「自然」性を保持しえず、ひたすら支配欲（*libido dominandi*）に渦巻く堕罪的状況に転落してしまったと考えられた。要するに、アウグスティヌスの場合、人間は自然的に「社会的動物」（*animal sociale*）ではあるが、「政治的動物」（*animal politicum*）ではありえない、と見なされていたのである。

しかるに、再三繰り返すことになるが、トマスにおいては、堕罪を決定的な契機として「社会」と「政治」、「自然」と「慣習」とを分断させる、こうしたアウグスティヌス的発想はみられない。彼にとって、この世の国家や政治的権威は人間の罪にその起源をもつのではなく、むしろ人間の本性〔自然〕に根ざした、人間の必要物として正当化されたことは既に見てきた通りである。とすれば、この正当化をアリストテレスに依拠して図ったトマスは人間の定義をそのまま「政治的動物」（*animal politicum*）と翻訳するだけで充分だったにちがいない。だが、彼は決してそうはしなかった。それどころか、わざわざ「社会的動物」（*animal sociale*）という表現の方を初めにもってきて「社会的・政治的動物」（*animal sociale et politicum*）といったのである。そこに、彼の伝統的キリスト教教義へのつよい執着と信念を感じないわけにはいかない。そして、そのことに注目するとき、私たちはさらに彼の政治観に関心の目を向けざるをえないことになる。

アウグスティヌスがひたすら人間の裏切りである「原罪」以後に現出してしまった「奴隷制〔的支配〕」とほとんど等価なものと考える〈政治〉を、トマスは決してそのようなものとして捉えはしなかった。このことは既にこれまでの叙述から明らかではあるが、それを一層はっきりさせるために、彼自身の口から聞いてみよう。『神学大全』（*Summa Theologica*）のなかで、彼はこういっている。

「人間は自然的に社会的動物である。したがって、無垢〔原罪以前〕の状態においても（*in statu innocentiae*）、人間は社会のなかで生活していたであろう。しかるに、多数者が集まって営む社会的生活はもしもそのなかの誰かが権威をもって共通善（*bonum communne*）について配慮するのでなければ、存在しえないであろう。」[22]

明らかに、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切断の論理がはずされている。そしてその上で、「原罪以前〔無垢〕」の状態における政治的権威の存在が承認されている。これが「原罪」以後において初めて「政治」〔＝「奴隷制的支配」〕が現出した、と考えたアウグスティヌス的見解の否定であることは疑いないところであろう。しかし、ここで問題とされねばならないのはトマスが政治的権威の起源を「原罪」以前に認めた場合の、その「政治的権威」という言葉の内容であろう。彼はそれをどのようなイメージで思い描いたのだろうか。上に引用した同じ箇所の少し前のところで、彼は次のように述べている。

「支配（*dominium*）は二つの意味において理解される。一つには、それは奴隷制（*servitus*）と比較されるものである。そこでは、支配者〔主人〕（*dominus*）とは誰かがその人に奴隷として服従するところの人である。二つには、それはいかなる形態の服従とも対立して理解される。この意味では、その任務が自由人（*liberos*）を統合し、管理することである、その人が支配者〔主人〕と呼ばれることができる。奴隷制である第一の支配は無垢〔原罪以前〕の状態における（*in statu innocentiae*）人間と人間との間には存在しなかった。しかし、第二の形態においては、無垢〔原罪以前〕の状態においてさえ、人間が人間を支配するということはありえたであろう。」[23]

このように、トマスは支配の内容を「奴隷制的支配」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、政治的権威の自然性を正当化しようとするトマスの方法論的巧妙さを垣間見ることができる。この二つの形態の内容上の差異をもう少し確認しておこう。

「人が他者を奴隷として支配しているとき、そのときには、後者はもっぱら支配者の利益のためにのみ（*ad propriam utilitatem sui*）秩序づけられている。……人が自由人である他者を支配するとき、そのときには、前者は後者をその後者の善に向かって

(*ad proprium bonum eius*) か、あるいは共通善に向かって (*ad bonum commune*) 指導しているのである。[24]」

さらに、これのちょうど裏返しの表現を見ておこう。

「服従 (*subiectio*) には二通りの形態がある。一つは奴隷制的服従 (*subiectio servilis*) であって、この場合、統轄者は服従者を自己自身のために (*ad sui ipsius utilitatem*) 利用する。こうした服従が罪ののちに (*post peccatum*) 導入された。もう一つは家族的ないし市民社会的な服従 (*subiectio oeconomica vel civilis*) であって、この場合、統轄者は服従者を服従者自身の利益ないし善のために (*ad eorum utilitatem et bonum*) 支配する。こうした服従は罪以前に (*ante peccatum*) 存在した。[25]」

こうして、充分明らかになったと思うが、トマスにおいては、アウグスティヌスのように、自分自身の利益の追及のために暴力を独占して奴隷に立ち向かう主人のイメージによって政治的権威を捉えるのではなく、人間の自然的本性によって結合された社会関係のなかで、「共通善」(*bonum commune*) について配慮することをその職務とする政治的権威の姿が思い描かれている。こうした見方を彼は間違いなく当時新たに西欧世界に流入してきたアリストテレス政治哲学に依拠して表明したわけであるが、しかしそれはアウグスティヌスに代表される伝統的キリスト教教説を真向から否定することによってそうしたのではないこともまた以上の叙述から明らかとなったであろう。

V　理想の君主——君主の職務

では、この世におけるその自然性と正当性とを認められるに至った政治的権威、つまり具体的には君主は一体、いかなる務めを果たさなければならないのだろうか。

それは既に言及しておいたように、一にも二にも「共通善〔利益〕」(*bonum commune*) の実現である。それによって、一国家 (*civitas*) の、あるいは一領土 (*provincia*) の「安寧」(*salus*) も「平和による統一」(*pacis unitas*) も達成される

のである。したがって、この共通善を、ではなく、自分だけの私的善〔利益〕を追及する支配者はもはや「君主」(*rex*) ではなく、「暴君」(*tyrannus*) にほかならない。[26]

ところで、トマスにとって、君主の果たすべき職務――この問題は『君主統治論』の第二の主題だったわけであるが――が「共通善」の実現にあることを確認したとしても、それだけでは私たちはトマスの君主論の特質を完全に理解したことにはならない。そもそも支配者たるべき者は共同体の共通利益のために奉仕すべきである、というのは既に古代政治思想以来の一般的心得にすぎないからである。では、それまでの同種の作品群のなかで彼の際立った独自性があるとすれば、それは一体どこに、そしてどのような点に見られるのだろうか。こうして、私たちは『君主統治論』第一巻、第十二章に注目しなければならないことになる。

「これまで述べてきたことを完成させるために、君主の職務 (*regis officium*) とは何か、君主はいかに振る舞うべきか、を考えることが残っている。人為 (*ars*) によるものは自然 (*natura*) によるものに倣う――それによって理性 (*ratio*) に従って行為することをわれわれは学ぶのであるが――のであるから、君主の職務も自然の支配形態 (*forma regiminis naturalis*) から学ぶのが最も良いことと思われる。さて、自然の事物には、普遍的支配 (*regimen universale*) と個別的支配 (*regimen particulare*) とがある。普遍的支配は、その摂理 (*providentia*) によって全世界〔宇宙〕(*universum*) を支配する神の導き (*regimen Dei*) の下に万物がそれぞれの位置を見いだすところのものである。これに対し、個別的支配はこの神の支配 (*regimen Dei*) に最も類似したもので、人間自身のなかに見いだされるものである。このため人間はより小さな世界〔ミクロコスモス〕(*minor mundus*) と呼ばれるが、それは人間のなかに普遍的支配の形態が見いだされるからである。確かに、すべての被造物とすべての霊的力が神の支配によって治められるように、肉体 (*corpus*) の各部分と魂 (*anima*) のすべての力は理性 (*ratio*) によって支配される。かくて、ある意味では、理性と人間との関係は神と世界 (*mundus*) との関係に等しい。しかし、上述したように、人間は自然〔本来〕的に多くの仲間のうちの共存関係のなかで生きる社会的動物 (*animal sociale*) であるから、人間のなかに神の支配との類似性が見いだされるのは単に一人の人間が彼の理性によって支配されるという意味だけではなく、多くの人間たち〔集団〕もまた一人の人間の理性によって支配されるという意味においてもそうなのである。そうしてまさにこれが君主の職務 (*officium*

regis）にほかならない。こうしたことの同様な例は社会をなして生活するある種の動物たちの間でも見いだされる。例えば、女王がいるといわれる蜜蜂（*apis*）の場合がそうである。しかしもちろん、彼らの間では理性による支配がおこなわれているわけではなく、自然の創造者である最高の支配者によって与えられた、先天〔自然〕的本能（*instinctum naturae*）によって支配がおこなわれているのである。それゆえ、君主たる者は国家（*regnum*）における自己の職務が、ちょうど肉体（*corpus*）における魂（*anima*）や、世界（*mundus*）における神（*Deus*）のごときものである、ということをよく認識しておかねばならない。彼がこのことをしっかりと考えるならば、彼は一方において自分が神に代わって国家に正義（*iustitia*）をおこなうために選ばれていることを意識し、正義への熱意を失わないようにするとともに、他方において彼の支配下にいる人々を彼自身の四肢のように考え、柔和（*mansuetudo*）と寛容（*clementia*）の精神をもつことになるであろう。」

大切な箇所なので全文を書き出しておいたが、この文章が注目に値するのは見ての通り、ここにトマスの考える全宇宙〔世界〕の秩序構造とそのなかに組み込まれている国家と君主の位置とが明らかにされているからである。そして、ここにおいてもまた、私たちはトマスにおけるアリストテレスの影響の大きさを感じとることができる。

周知のように、トマス哲学の最大の命題の一つは、「恩寵は自然を廃さず、むしろそれを完成する」（*gratia non tollit naturam, sed perficit.*）[27]というものであった。この命題の意味するところについては事新しく説明するまでもないであろう。[28]それはともすれば、理性（*ratio*）に対する信仰（*fides*）、自然（*natura*）に対する恩寵〔超自然〕（*gratia*）の優位を説いて、この世やこの世における人間的価値への拭い難い不信を隠さなかったアウグスティヌスとは異なって、信仰や恩寵の基本的優位を認めながら、しかも理性や自然の相対的自立性を承認して両者の調和と協働を図ろうとするものである。つまり、この命題によって、トマスは恩寵や啓示（*revelatio*）に頼る必要のない、それ自身の価値や領域をもった自然や自然的理性（*ratio naturalis*）の存在をはっきりと認めているだけではなく、それらをさらに超自然的世界＝「神の国」（*civitas Dei*）の完成への前段階として積極的に位置づけたといえる。したがって、もはや彼においては自然はアウグスティヌスの強調したように、罪（*peccatum*）によってその価値を無効にされることはなく、かえ

って超自然＝自然という「万物の二重構造的秩序」(*duplex ordo in rebus*)[29]のなかに整然と組み入れられたのである。

こういうトマスの世界像・宇宙像が伝統的キリスト教教義を護りつつ、なおアリストテレスの積極的な受容によって構築されているのを否定することはできないであろう。即ち、トマスはアリストテレスに倣いながら、自然のすべての存在(*esse*)はそれ自身の内部に神によって与えられた目的(*telos*)を含んでおり、それを自身の本質(*ens, essentia*)としながらその目的の実現過程にあると考えた。[30]そうしてまた、それらの存在の間には一つの段階的秩序(*hierarchia*)、つまりただの質料(*materia*)→植物(*planta*)→動物(*animal*)→人間(*homo*)→天使(*angelus*)→神(*Deus*)へと序列化される階層的秩序があって、そこではより上位の優れたものが下位の劣ったものを指導し、より下位の劣ったものが上位の優れたものに服することによって一つの統合化された全体目的に向かって方向づけられている、と考えたのである。[31]

さて、『君主統治論』第一巻、第十二章に戻りたい。この章に書きとめられている意味についてはもはや多言を要しないであろう。要するに、この一章はいま確認してきた、トマス哲学の目的論的・階層秩序的世界構造のなかに占める国家と君主の地位およびその役割について述べたものといってよい。

彼はまず、「これまで述べてきたことを完成させるために、君主の職務(*regis officium*)とは何か、君主はいかに振る舞うべきか、を考えることが残っている」といい、その出発点として、「人為(*ars*)によるものは自然(*natura*)によるものに倣うのであるから、君主の職務も自然の支配形態(*forma regiminis naturalis*)から学ぶのが良い」という。ここに端的に窺われるのは「君主の職務」という「人為によるもの〔人為的秩序〕」は「自然によるもの〔自然的秩序〕」の模倣である、という捉え方である。[32]ここから、人間「社会」――君主の職務を必要とするのはここにおいてであるが――もまた「自然」的秩序を模倣しつつ、その一部としてそれと同じ秩序構造をもつという考え方が出てこよう。つまり、それぞれがそれ自身のうちに目的を含み、その実現の過程にあって、しかもそれらは優劣の秩序に従って全体として一つの階層的な構成をもっているということである。

こうして、人間の社会・国家は自然〔的秩序〕において働く支配形態から学ぶべきであるが、そこ〔自然の事物〕には大きく「普遍的支配」(*regimen universale*)——即ち、「その摂理 (*providentia*) によって全世界〔宇宙〕(*universum*) を支配する神の導き(*regimen Dei*) の下に万物がそれぞれの位置を見いだすところのもの」——が拡がっており、このまさに普遍的な世界〔宇宙〕支配の枠組みのなかに、それに大きく包み込まれて、「個別的支配」(*regimen particulare*) が存在する。君主の支配はいうまでもなくこれに相応するわけであるが、それ〔個別的支配〕は「神の支配に最も類似したもので、人間自身のなかに見いだされるもの」にほかならない。

このように、トマスにおいては、君主制は全世界〔宇宙〕を主宰する神の普遍的支配をそのプロトタイプとして、それに導かれながら人間の世界を統轄する個別的支配とみなされている。彼は「人間はより小さな世界〔ミクロコスモス〕(*minor mundus*) と呼ばれるが、それは人間のなかに普遍的支配の形態が見いだされるからである。」とも述べているが、これから判るように、人間および人間世界はそれを包摂するいわばより大きな世界〔マクロコスモス〕(*major mundus*) の雛形として形作られているというのが彼の描く世界像であり宇宙像であるといってよいであろう。

したがって、この世界像・宇宙像においては、ミクロコスモスたる人間世界での支配者＝君主の位置とその役割は当然のこととして全世界・全宇宙の支配者＝神のそれに喩えられることになる。即ち、「すべての被造物とすべての霊的力が神の支配によって治められるように、肉体 (*corpus*) の各部分と魂 (*anima*) のすべての力は理性 (*ratio*) によって支配される。かくて、ある意味では、理性と人間との関係は神と世界との関係に等しい。」そうして、この理性と人間との関係は「単に一人の人間が彼の理性によって支配されるという意味」だけではなく、「多くの人間たち〔集団〕もまた一人の人間の理性によって支配されるという意味」においても当てはまるのであって、「まさにこれが君主の職務 (*officium regis*) にほかならない。」いいかえれば、「君主たる者は国家 (*regnum*) における自己の職務が、ちょうど肉体 (*corpus*) における魂 (*anima*) や、世界 (*mundus*) における神 (*Deus*) のごときものである、ということをよ

く認識しておかねばならない。」のである。

『君主統治論』第一巻、第十二章に展開されている議論は以上の通りである。私たちはここにトマスの君主論の最大の特徴を認めることができるが、その意味の最終的確認はいましばらく待つことにしよう。その前にもう少し見ておかねばならない問題が残っている。それはいわゆる「教会と国家」との関係の問題である。

ところで、君主をも含めて人間がこの世で生きるための究極の、そして最高の目的は一体、何であろうか。トマスによれば、人間が死すべき存在である以上、それは「死後、神の享受のうちに期待される最終の浄福」(*ultima beatitudo, quae in fruitione Dei expectatur post mortem*) にほかならない。とすれば、キリスト者たる人間にはそうした「永遠の救いの港へと彼を導くもう一つ別の霊的指導」(*alia spirituali cura per quam dirigatur ad portum salutis aeternae*) が必要となり、それを司るのは「キリスト教会の聖職者」(*ministri Ecclesiae Christi*) ということになる。しかも、人間の社会生活の目的が「善く生きること」(*bene vivere*)＝「善き生活」(*bona vita*) であり、しかも「徳にしたがう生活」(*Vita secundum virtutem*)＝「有徳の生活」(*virtuosa vita*) ——もちろん、それを導くのが君主の務めである——であるならば、それをさらに一層推進し、最終的に「永遠の生命」(*vita aeterna*)＝「神の恵」(*gratia Dei*) へと導くのは「人間の統治」(*regimen humani*) のなすところでは到底ありえない。それは「神の支配」(*regimen Dei*) のなすところ、いいかえれば「単に人間であるだけでなく、神でもあるところの王」(*rex, qui est solum homo, sed etiam Deus*)、「人々を神の子となし、彼らを天の栄光へと導いたところの我らの主イエズス・キリスト」(*Dominus noster Jesus Christus, qui homines filios Dei faciens in coelestem gloriam introduxit*) に属することとなるであろう。

このように、トマスは第十四章において世俗の国家目的を超越する永遠の究極的目的について語り、それを司る「教会」の権威に下属する「国家」のあり方を説いている。そうだとすれば、彼はここで聖俗両権を教会が、したがってその長である教皇が直接掌握するといういわゆる「神政政治」(*theocratia*) を主張していることになるのだろうか。

なるほど、読みようによってはそう思えるような発言を彼がしていることは事実である。例えば、

「この〔天の〕王国の務め(*huius regni ministerium*)は霊的なものを世俗的なものと区別するために、世俗の君主たち(*terreni reges*)にではなく、聖職者たち(*sacerdotes*)に委ねられている。そして特に、最高の聖職者(*Summus Sacerdos*)、ペテロの後継者(*successori Petri*)、キリストの代理人(*Christi Vicarius*)、ローマ教皇(*Romanus Pontificum*)に委ねられている。したがって、キリスト教人民のすべての君主たち(*omnes reges populi christiani*)は主イエズス・キリスト御自身に服するように、彼に服従しなければならない。というのは、従属的な目的に関係する者は至高の目的の配慮に携わる者に従わねばならないし、彼の命令に服さねばならないからである。」[33]

しかし、この一節だけを独立的に取り出して、トマスを神政政治の主張者であるとか、「教皇制」(*papal monarchy*)の擁護者と見なすのは早計である。[34] 確かに、彼の生きた時代は上述のように、中世の最盛期であり、中世教会の絶頂期であった。したがって、インノセント三世に代表されるローマ教皇の絶対主権――いわゆる「至上権」(*plenitudo potestatis*)――の理論を彼が意識の外側に完全に追放していると見るわけにはいかないであろう。しかし、この聖俗両権の関係の問題、いいかえれば教皇ゲラシウス一世(492~496在位)の教説以来、中世政治理論史上の中心問題となっていた「両剣論」に関していえば、トマスの考えはいとも中庸なものである。例えば、彼は『ペトルス・ロンバルドゥス命題集注解』のなかで次のように述べている。

「聖俗両権はともに神の権力から由来している。したがって、俗権はそれが神によってそう秩序づけられている限りにおいて、即ち魂の救済に関する事項において(*ad salutem animae*)聖権に従属する。そしてこれらの事項において、聖権は俗権によって服従されねばならない。しかし市民的福祉に関する事項においては(*ad bonum civile*)、『マタイによる福音書』22：21の聖句『カイザルのものはカイザルに』にしたがって、聖権によりは俗権に服従しなければならない。」[35]

このように、明らかにトマスは聖俗両権の二つの職務――「魂の救済に関する事項」と「市民的福祉に関する事項」――の分離を主張し、それぞれが直接神から由来しており、そしてそれぞれの領域で首位性をもつことを説いて

いる。したがって、彼にあっては、人間の魂の救済という霊的目的においては教皇の権威が優位を占める――実際、中世キリスト教世界全体に君臨する教皇の霊的・精神的力を彼は信じて疑わない――としても、この世での市民的福祉の推進という世俗的目的における国家の役割はいささかも損なわれていないのである。そして、この聖俗両権、いいかえれば「教会」と「国家」との関係の問題に関して、結局のところトマスは単一の社会のなかにこれら二つの領域が併存しているいわゆる〈キリスト教共同体〉(*respublica christiana*) の理念を忠実に踏襲しているといってよいであろう。[36]

こうして、トマスは最終的に『君主統治論』第一巻、第十五章において、この世での善き生活の目的がひとえに「天上における浄福」(*beatum in coelo*) に向けられているのであるから、この究極目的の指導を司る聖職者に世俗の君主は服従しなければならないが、彼は同時に「すべての人間的職務」(*omnes humana officia*) の上に立ちそれらを彼のもつ統治上の命令権 (*imperium sui regiminis*) によって指揮しなければならない、という。即ち、「この世における善き生活の目的は天上における浄福であるから、民衆の善き生活を推進し、彼らを天の至福に導くようにするのが君主の職務 (*regis officium*) である。」

最後に、君主の果たすべきこの職務を妨げる障害要因とその克服方法についての彼の意見を見ておこう。[37] 彼によれば、民衆の善き生活が保証されるには、(1) 民衆の間に平和による統一 (*unitas pacis*) がおこなわれていなければならない (2) その上で民衆が善き行いに向けて (*ad bene agendum*) 導かれねばならない (3) 君主によって、善き生活に不可欠な充分な生活資料 (*sufficiens copia*) が提供されねばならない。しかるに、それらを妨げる主要な障害が三つある。(1) 自然的要因として、人間は死ぬものであり、生活上、多くの変化にさらされているので、公の繁栄は長続きしない (2) 意志的要因として、公益の保持を妨げる諸々の邪悪な意志が働く (3) 外的要因として、敵の侵入による平和の攪乱や国家の崩壊がある。そこで、これら三点に対して、君主はそれぞれ次のような対策をとるべきであ

る。即ち（1）世代の交代は神の意志にかなうことであるから、諸官職に就く人々の継承や補充において有能な後継者を選んでいくこと（2）法をよく守る者には報酬を、不正を働く者には刑罰を与えて秩序を維持することそして（3）外敵に対する防衛を堅固なものとしておくこと、である。

Ⅵ　むすびにかえて――〈君主の鑑〉としての『君主統治論』の特徴

さて、以上を確認した上で、一定の結論に入りたいと思う。Ⅰにおいて言及しておいたように、いわゆる〈君主の鑑〉の本質を私は人間や世界に対する固定的イメージによって成り立つものと考えている。つまり、あるべき理想の君主の姿を鑑（鏡）に映しだしてみせるという意味でそう呼ばれるこれらの書物には、そこで描かれる模範的君主像がどのような状況においても変化することなく、常に厳然と存在するという前提がある。激しい社会変動やそのなかで翻弄される人間性の変化が絶え間なく見られるような時代においては、こうした書物は基本的に成立しにくいにちがいない。

このように考えると、トマスの『君主統治論』はまさに〈君主の鑑〉の典型的作品にほかならない。Ⅱで見ておいたように、彼がそのなかで生き、この作品を書いた十三世紀という時代は長い西欧中世のうちで最も安定した時期にあたっている。それはアウグスティヌスを苦闘せしめたローマ帝国の崩壊から既に八〇〇年もの歳月が経過した後のことであり、その間に中世社会はゲルマンの新しい民族的要素の流入とともに、土地所有（いわゆる「恩貸地制（*beneficium*）」）に基礎を置く人格的支配＝封建制を成立せしめていた。この封建制の階層的身分秩序の網の目は中世の世俗社会の隅々に拡がっていたが、同じ位階構造はローマ教皇を頂点とする教会世界にも貫かれ、中世社会は全体としてひとつの〈キリスト教共同体〉（*respublica christiana*）をなしていた。トマスはこういう古典的な安定と秩序を誇った時代の雰囲

気のなかで〈君主の鑑〉を執筆したのである。

私たちが確認してきたように、トマスにおける世界像・宇宙像が著しくスタティックで固定的な色彩を放つのはだから、彼の置かれた時代の一般的精神を彼がどこまで意識していたかはともかくとして、代弁している結果であるともいえよう。実際、彼のなかに色濃く貫かれている安定や秩序や調和の志向性は実現に向かって遠く呼び掛けられた単なる観念では決してない。そうではなく、それらは既に現実において所与のものとして存在するもののなかに、いかえれば、「自然」的秩序のなかにあらかじめ作用していると考えられた。この自然的秩序は「超自然」的秩序のみを強調する、アウグスティヌスに代表される伝統的キリスト教教義の下ではその価値を低められていた。しかるに、上述したように、トマスはその自然的秩序をそれそのものとして評価しただけでなく、より積極的に神の摂理(*providentia*)によるものと価値づけた。即ち、「恩寵は自然を廃さず、むしろそれを完成する」(*gratia non tollit naturam, sed perficit.*)という命題がまさにそうであり、こうして全宇宙〔世界〕は超自然的世界＝自然的世界からなる「万物の二重構造的秩序」(*duplex ordo in rebus*)として整然と構成されるにいたったのである。

このような見事に調和の計られた世界秩序の内部において、すべての自然的存在(*esse*)はそれ自身、神によって与えられた目的(*telos*)をもち、そのことを自身の本質(*ens, essentia*)としつつ、それの実現過程にあると考えられたが、それらすべての存在の間にはまた目的の優劣にしたがった、一つの階層的秩序があるとみなされたことも既に指摘した通りである。即ち、神(*Deus*)→天使(*angelus*)→人間(*homo*)→動物(*animal*)→植物(*planta*)→無生物(*inanimus*)へと序列化される位階的構造があって、そこではより上位の優れたものと下位の劣ったものとの間の指導と服従の原理によって、全体の統一が計られていると考えられたのである。

この目的論的自然観と階層的秩序観とを基本的骨格として成り立つトマスの世界像・宇宙像がしたがって、きわめて静態的・固定的であるのは当然であるといわねばならない。そして、それはまた彼の「法」観念においてもそのよ

うにいうことができる。[38]

即ち、彼においては、全宇宙・世界を創造し、それを主宰するのはいうまでもなく神であり、この神の摂理によって万物は支配されているわけであるが、とすれば、この「宇宙の支配者（*princeps universitatis*）たる神の側における被造物の合理的指導〔統治理念〕（*ratio gubernationis*）」としての「永久法」（*lex aeterna*）[39]がそこに普遍的に働いていることになる。そして、その他の一切の法はこの永久法から派生し、それに参加することになるが、とくに自然的秩序のうちに生きる人間はある程度の神的理性を分有（*participatio*）している。それゆえ、この「理性的被造物（*rationalis creatura*）における永久法の分有（*participatio*）が「自然法」（*lex naturalis*）[40]にほかならない。

理性的被造物たる人間はしたがって、この自然法によって人間社会の根本規範を知り、善悪・正邪の区別をつけるのであるが、それだけでは人間の社会関係を秩序づけるには十分ではない。なぜなら、人間がいかにその理性（実践理性）によって自然法の命令（道徳的規範）を知り順守しようとする自然的傾向性をもっているとしても、人間社会にはそれを期待しえない者たちが少なからず存在するからである。そこで、その不十分さを補うために、自然法によって導かれる「人定法」（*lex humana*）が必要となる。それを制定するのが政治的権威＝君主である。即ち、「言葉（*verba*）によっては容易に動かすことのできないような過激な者や悪徳に傾きやすい者たち」を「強制力と威嚇によって（*per vim et metum*）悪業から引き離すことが必要」であり、そして「人々の平和と有徳な生活のために（*ad pacem hominium et virtutem*）」、法が君主によって制定されねばならないのである。[41]そして最後に、「自然法と人定法のほかに、人間社会を導くため」の「神法」（*lex divina*）＝聖書に啓示された神の法が存在する。[42]それは人間の内面の領域（信仰）にかかわり、「永遠の浄福という究極目的へと秩序づける」神の命令であり、その管理者は教会である。

このように、トマスの法体系を概観すると、そこにも彼のスタティックで位階的な思惟構造を私たちは確認することができる。彼は「法」（*lex*）を「共同体の配慮を司る者によって制定され、公布されるところの、理性による共通善

への何らかの秩序づけ」(*aliud quam quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata.*) と定義している[43]——もちろん、それは具体的には「人定法」を指す[44]——が、彼にあっては上述のように、「すべての法は永久法から導出される」(*omnes leges derivantur a lege aeterna.*) 以上、政治社会の統治者が制定・公布する法がその統治者のまったくの恣意に発するものとはなりえない。それどころか、その人定法は「理性的被造物における永久法の分有」である自然法を政治社会に適用した法なのであり、その意味で神の意志が支配する自然的世界に、所与のものとしてある秩序をその世界の長たる統治者(君主)がより良く守り推進していくための社会規律にほかならない。しかも、そこにはまた永遠の浄福という究極目的に至るためにしたがうべき神の命令＝神法も働いているのである。

こうして、トマスにおいては再三繰り返すことになるが、普通私たちには政治や法の領域と考えられ、それそのものとして独立的に論じられる人間社会が決してそのようには扱われない。それは「自然的秩序」(*ordo naturalis*) として捉えられ、その上位の「超自然的秩序」(*ordo supernaturalis*)、つまり神の究極的秩序への一階梯とみなされる。ここには、この世をなによりも〈現世〉(*saeculum*) ——それはひとえに創造主たる神への決定的裏切り＝堕罪によって汚された世界であり、あの「神の国」(*civitas Dei*) の完全な到来に至るまでの束の間の有限な「時間的世界」にすぎない——と捉らえていたアウグスティヌスの終末論的緊張や歴史神学的要素はない[45]。事実、トマスのいう〈世界〉はもはや、"*saeculum*" というよりもむしろ、本稿での引用文からある程度判断できるように、ほとんど常に「空間的世界」を意味する "*mundus*" であることに注目しておくのは決して無駄ではないだろう。だから、そこにあるのはむしろ歴史の彼方へと伸びるものというよりも、天上に向かってどこまでも延びていくかのようにそびえたつ、巨大なゴシック建築に喩えられるような、宇宙存在論的構造である[46]。こうした静態的で固定的な位階的構造をもった彼の世界像・宇宙像において、問題の君主の位置と役割がしたがって次のように語られるのは不思議なことではないにち

がいない。

「君主たる者は国家(*regnum*)における自己の職務が、ちょうど肉体(*corpus*)における魂(*anima*)や、世界(*mundus*)における神(*Deus*)のごときものである、ということをよく認識しておかねばならない。彼がこのことをしっかりと考えるならば、彼は一方において自分が神に代わって国家に正義(*iustitia*)をおこなうために選ばれていることを意識し、正義への熱意を失わないようにするとともに、他方において彼の支配下にいる人々を彼自身の四肢のように考え、柔和(*mansuetudo*)と寛容(*clementia*)の精神をもつことになるであろう。」

既に引用ずみの言葉だが、彼の描く君主像がここに典型的に表われている。本稿でいいたかったことを改めて繰り返す必要はここに至ってはもはやないであろう。

(1)はじめに、君主統治論』(*De Regimine Principum*)について基本的なことを記しておきたい。この作品は元来はトマスの *De Regno, Ad Regem Cypri*(『君主について――キプロス王に捧ぐ』)と、ルッカのプトロメウスの *De Regimine Principum*(『君主の統治について』)との二つの作品からなるものである。トマスがこれに着手したときのタイトルは上のようなものであったが、それは未完に終わり、これを引き継いだプトロメウスも自作に上掲のタイトルをつけた(これも未完)。この二書は内容においても、教理においてもかなりの相異点があるが、十四世紀前半に一書に合体され(編者は不明)、それ以降、*De Regimine Principum* というタイトルで一人の著者によるものとしてしばしば扱われてきた。おそらく、その理由はトマスの名のほうがはるかに有名であったのと、中世後期になると、*De Regimine Principum* というタイトルのほうが一段とポピュラーなものになっていたということによると思われる。現在でも、この作品がしばしば両方どちらかのタイトルで引用されたり、その英訳も *The Rule of Princes, On Kingship, On Princely Government* など統一性を欠くのは以上の事情による。

テキストとしてここでは、ST. Thomas Aquinas, *On Kingship to the King of Cyprus*, trans. Gerald B. Phelan and revis. I. Th. Eschmann, The Pontificate Institute of Medieval Studies, Tronto, Canada, 1967 (First Publi shed in 1949). Aquinas, *Selected Political Writings*, ed. A. P. D' Entrèves and trans. J. G. Dawson, Basil Blackwell, Oxford, 1970. を使用した。また、わが国でもトマス研究の先駆者である故上田辰之助博士による邦訳が昭和八年に刀江書院からでており、現在、臨川書店から復刻されている(上田辰之助『聖トマス経済学』一九七八年、所収)が、それも参考にした。

なおまた、『君主統治論』についての一般的解説に関しては、上掲の Gerald B. Phelan の英訳本のなかの I. TH. Eschmann

による "Introduction", pp. ix-xxxix. および本文の（注）が非常に詳しく、有益であり、トマス政治思想全般については同じく、上掲 J. G. Dawson によるラテン語—英語の対訳本のなかの A. P. D'Entrèves, "Introduction", pp. vii-xxxiii. が有益である。ついでながら、ここではほとんど活用できなかったが、トマスの社会・政治・経済思想全般にわたる包括的な紹介をわが国で最も早い時期におこなった上田博士のトマスについての諸論稿が一巻にまとめられており、それらは今日でも決して色あせてはいない。ことに、トマスの社会観を一つのヒエラルヒア的秩序からなる「有機的職分社会」として捉える点はきわめて重要である。それは本稿の課題でもあるトマスにおける「君主の職務」(*officium regis*) とは何か、を問う場合に、不可欠な視点であろう。つまり、この「職分」(*officium*) とは、一つのヒエラルヒア的秩序のなかに組み入れられた各部分がそれぞれの位置において社会全体の共通目的の実現のために受け持たねばならぬ役割のことであるが、その意味で社会の頂点に位置する君主は特別の「職務」を担うことになるわけである。こうした点について、上田博士の諸論稿は依然としてその学問的価値を失っていない。『上田辰之助著作集2トマス・アクィナス研究』みすず書房、一九八七年。

(2) 例えば、Aegidius Romanus をはじめ、Engelbert of Admont, Tolomeo of Lucca, Fray Francisco Ximenes などが挙げられる。

(3) 本稿でも行論上、Ⅲにおいて各章の内容を簡単に紹介しておいたが、参考までに L. C. McDonald による要約を書いておこう。彼によれば、この書の内容は六つにまとめられる。（1）人間は自然的に社会的であること（2）国家は自然的な制度であること（3）すべてのものには、単一支配の原理がある（一なるものは多なるものに優先する）が、そのことから政治的には次のことがいえる。即ち、（4）君主制が最善の統治形態であること（5）すべての者にとって有徳な生活が統治の本来的目的であること（6）霊的なものが世俗的なものに優位するように、教会が国家に優位すること。L. C. McDonald, *Western Political Theory*, Part I, Ancient and Medieval, Harcourt Brace Jovanvich, Inc, 1968, p. 133.

なおまた、トマス政治思想の全体を扱うことがここでの課題ではないが、これも参考までに Thomas Gilby によるその要約を記しておこう。彼はトマス政治思想は次の四つの原理に整理できるという。（1）政治的権威の命令権は人間本性に内在する社会的必要性から派生するのであり、教父たちの主張するような原罪＝堕落の産物ではない。権力は徳を促すポジティブな機能をもっている。（2）政治的権威は教会の権威から独立し、それ自身の領域に関するかぎり、後者に属するものではない。それゆえ、二権の併立、協調をうたう正統的なゲランウス理論を彼は踏襲している。（3）世俗権力は世俗問題にのみ直接関与し、その目的は社会的徳と良心にしたがう正しい命令の推進である。（4）統治、立法機能は倫理から分離されはしないが、直接的には技術の性格をもち、相対的自立性をもつ。Thomas Gilby, *The Political Thought of Thomas Aquinas*,

The University of Chicago Press, 1958, pp. xxi-xxv.

(4) 拙稿「《君主の鑑》(3)」（「独協法学」第27号、一一六―一一七頁。）

(5) トマスの生涯や伝記については、高い文学的香りを放つチェスタトンの『聖トマス・アクィナス』（中野記偉訳、中央版社、一九六九年。生地竹郎訳『G・K・チェスタトン著作集6久遠の聖者』春秋社、一九七六年。）のほか、さしあたり日本語で読め、簡単に入手できる以下の文献で十分であろう。印具徹『トマス・アクィナス』（人と思想シリーズ）日本基督教団出版部、一九六二年。稲垣良典『トマス・アクィナス』（思想学説全書）勁草書房、一九七九年。同『人類の知的遺産20トマス・アクィナス』講談社、一九七九年。

(6) J・B・モラル、柴田平三郎訳『中世の政治思想』未来社、一九七五年、七七頁。

(7) ハスキンズ、野口洋二訳『十二世紀ルネサンス』（名著翻訳叢書）創文社、一九八五年。

(8) これらの問題点についてはさしあたり、ハスキンズ、前掲書の野口洋二氏による「訳者あとがき」（三七三～三九一頁）を参照。わが国での研究をも含めて優れた、詳しい解説がほどこされている。

(9) 例えば十三世紀ゴシックの重要性を強調した樺山紘一氏「ゴシック世界の思想像」（「思想」一九七四年、十月号）に対して、故堀米庸三氏が「歴史と現在――中世論とルネサンス論の変遷に関する覚書」（「思想」一九七五年、三月号）を発表し、十二世紀の革新性を力説したことによって、西欧中世の固有性をめぐる問題が問われたことは記憶に新しい。現在では、この二つの論文はそれぞれの著書に収められている。樺山紘一『ゴシック世界の思想像』岩波書店、一九七六年。堀米庸三『歴史と現在』中央公論社、一九七五年。これらの問題は広く読書人の間に訴えたようである。例えば、雑誌「現代思想」での討議を集めた、高階秀爾・中村雄二郎・山口昌男『共同討議　書物の世界』青土社、一九八〇年のなかの「西欧中世とは何か」に、これらの問題が取り上げられている。

(10) Joseph R. Strayer, *Western Europe in the Middle Ages*, Appleton-Century-Crofts, 1955, p. 143.

(11) *ibid.*, chap. 4. ストレイヤーは十三世紀を扱った第4章のタイトルを「中世の夏」(*The Medieval Summer*) としている。

(12) B・ギュマン、橋口倫介訳『中世末期教会史』（カトリック全書）ドン・ボスコ社、一九六二年、七頁。

(13) E・パノフスキー、青木靖三訳「ゴシック建築とスコラ学」（上）（「知の考古学」一九七五年、十一・十二月号）八一頁。なお、ゴシック建築と中世の秩序概念との関係について、O・フォン・ジムソン、前川道郎訳『ゴシックの大聖堂』みすず書房、一九八五年。

(14) E・パノフスキー前掲論文（下）（「知の考古学」一九七六年、一・二月号）一四三頁。

(15) ファン・ステーンベルヘン、青木靖三訳『十三世紀革命』みすず書房、一九六八年、七頁。
(16) 同、八頁。
(17) こうした三つの立場の鼎立の構図は常識であるが、コプルストンはこれに加えてエギディウス・ロマヌスやガンのヘンリクスのような自主的、折衷的思想家、および世紀の変わり目にフランシスコ会の伝統をアリストテレス哲学に照らして修正したドゥンス・スコトゥスの二つの立場をあげている。F・コプルストン、箕輪秀二・柏木英彦訳『中世哲学史』創文社、一九七〇年、二四四頁。
(18) トマスは例えば、こういっている。「都市や王国の創立が世界創造 (*institutio mundi*) を良き範としておこなわれるのが適当であるように、統治の理法 (*ratio gubernationis*) も *gubernatio* (統治、舵取り) から採られるべきである。そこでまず考慮に入れておくべきは *gubernare* (治める) とは治められるものが適宜にその目的に到達するということである。そこで船 (*navis*) は水夫 (*nauta*) の働きによって正しい航路で無事に港 (*portus*) に着くとき、『舵取られる』(*gubernari*) といわれるのである。それゆえ、あるものが一定の外在目的に向かって (*ad finem extra*) 秩序づけられる場合——例えば、船が港に対するように——には、そのもの自体を安全に維持するだけでなく、さらにそれを目的に到達させることが統治者の職務 (*gubernatoris officium*) であろう。」*De Regimine Principum*, I, 14. あるいはまた、「いかなる統治者の目的も彼が治める統治領域の安寧を保証することでなければならない。それはちょうど船 (*navis*) を危険な海 (*mare*) から守りつつ、安全な港 (*portus*) へ導く舵手 (*gubernator*) の仕事と同じである。」*ibid.*, I, 2.
(19) 拙書『アウグスティヌスの政治思想』未来社、一九八五年。
(20) *De Civitate Dei*, XIX, 15.〔松田禎二、岡野昌雄、泉治典訳『アウグスティヌス著作集15「神の国」(5)』教文館、一九八三年。〕
(21) 以下、トマスの"animal sociale et politicum"に関する解釈については、A. P. D'Entrèves, "Introduction", in Aquinas, *Selected Political Writings*, *op. cit.*, p. xv. R. A. Markus, "Augustine and the Aristotelian revolution of the thirteenth century", in *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*, Cambridge University Press, 1970, Appendix C, pp. 211-230.
(22) *Summa Theologica*, I, qu. 96, *art.* 4.〔高田三郎訳『トマス・アクィナス神学大全7』創文社、一九六五年。ただし、ここでの訳文は必ずしも邦訳文にしたがってはいない。以下同じである。またラテン語は Aquinas, *Selected Political Writings*, *op. cit.*, で補った。〕

(23) *ibid.*, I, *qu.* 96, *art.* 4.
(24) *ibid.*, I, *qu.* 96, *art.* 4.
(25) *ibid.*, I, *qu.* 92, *art.* 1.
(26) Ⅲにおいて、概観したように、暴君に対する対策や抵抗の問題に関して彼は少なくとも『君主統治論』(I, 6.)では、暴君への抵抗権を基本的に認めながら、その判断と行使を個人――「自分だけの考え」(*privata presumptio*)――にではなく、「公的権威」(*publica auctoritas*)に委任している。しかしもとより、抵抗権の問題はなにもこの作品だけで言及されているわけではない。この問題を扱うことは本稿の直接の目的ではないので、ここではただ、初期の作品『ペトルス・ロンバルドゥス命題集注解』(*Commentum in Quatuor Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, II, *Dist*, 44, *qu.* 2, *art.* 2.)では、ユリウス・カエサルを殺害した人々を称賛したキケロ(『義務論』*De Officiis*, I, 26.)を引き合いにだしながら、暴君放伐を正当化していること、しかし見ての通り『君主統治論』(それよりほぼ十年後の作品)ではそれを否定していること、またそれよりさらに後の『神学大全』(*Summa Theologica*, 1272-1273)では一定の留保――「その結果、かえって大きな無秩序が生じないのであれば」――をつけながら、それを認めていること(II-II, *qu.* 2. *art.* 2. *ad.* 3.)だけを指摘するにとどめたい。
(27) *Summa Theologica*, I, *qu.* 1, *art.* 8.〔高田三郎訳『トマス・アクィナス神学大全1』創文社、一九六〇年。〕
(28) この命題の意味については、A. P. D' Entrèves, "Introduction", in Aquinas, *Selected Political Writings*, *op. cit.*, p. xiii. 同じくダントレーヴ、友岡敏明・柴田平三郎訳『政治思想への中世の貢献』未来社、一九七九年、四〇頁以下。
(29) *Summa Theologica*, I, *qu.* 21, *art.* 1, *ad* 3.〔高田三郎訳『トマス・アクィナス神学大全2』創文社、一九六三年。〕トマスはこういっている。「事物の世界において二通りの秩序(*duplex ordo in rebus*)が観られうる。一つは、ある被造物が他の被造物に向かって秩序づけられるという意味での秩序であり、つまり部分が全体に向かってとか、付帯性が実体に向かってとか、またそれぞれの事物がその目的に向かって秩序づけられるといった意味における秩序が即ちそれである。いま一つの秩序は、すべての被造物が神にまで秩序づけられるという意味における秩序である。」。ちなみに、トマスにおけるこの「自然」の相対的自立を大いに評価するのは Walter Ullmann であるが、彼はそれを次のように述べている。「かれは、『万物の二重構造的秩序』と称して、自然界と超自然界の存在を肯定しました。この二重構造的秩序という考え方は、教理のうえでの一大進歩でありました。といいますのは、これまで支配的であった超自然界のみを強調する命題と対照的に、この理論では自然界も超自然界と同じように、それぞれ十分に評価されているからであります。自然界にも全幅の信頼をおき、自然界と超自然界とを並列したトマスの教理上の業績をいくら賞讃してもしすぎではないように思います。キリスト教信者 *fidelis christianus* は、

超自然界に、市民は、自然界に、それぞれ対応していました。」W・アルマン、鈴木利章訳『中世における個人と社会』ミネルヴァ書房、一九七〇年、二〇四—二〇五頁。さらに、同じく、Walter Ullmann, *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*, Methuen & CO., LTD., 1961, p. 247.

(30) 例えば、トマスはこういっている。「すべての行為者(*agens*)は、必然的に目的に向かって行為する。というのは、相互に定められたいくつかの原因においては、最初のものが動かされれば、他のものも必然的に動かさざるをえないからである。ところですべての原因のうち第一のものは目的因である。そしてその理由は、行為者によって動かされないかぎり、素材は形相を受けとらない——けだし何ものもそれ自身を可能態から行為へと転じないから——ということである。しかし行為者は目的を意図しての外は動きはしない。というのは行為者はなんらかの特定の目的に向かって決定されていないならば、それは他のことよりもむしろひとつのことを為すということはないであろう。したがってそれが一定の結果を生みだすためには、それは必ずなんらかの特定の結果に向かって定められていなければならないのであり、それは目的という特質を有するのである。そしてちょうどこの決定が、合理的なるものにおいては、意志と呼ばれる合理的欲求によってひきおこされるように、他のものにおいては自然的欲求とよばれるそれらの自然的傾向性によってひきおこされるのである。」*Summa Theologica*, I-II, *qu.* 1, *art.* 1.

(31) トマスの言葉をいくつか引用しておこう。例えば、「多様な要素から生まれる秩序ある統一が存在するところにはつねに、なんらかのそのような支配的な影響力が見いだされるはずである。たとえば、物質の世界においては神の摂理という一定の秩序が存在し、すべての物体はそのもとにおいて第一の神的な物体によって支配されているのである。同様にすべての物的なるものは、合理的存在によって支配されている。それぞれの人間においては身体を支配しているのは魂であり、魂それ自身の内部においては理性や情念や欲望という能力を支配するのである。最後に、身体そのものの部分にあってもひとつのものが基本的であり、すべての他のものを動かすのである。ある者はそれが心臓であるといい、他の者は頭脳であるという。かくて、多様なるすべてのもののうちにはなんらかの支配原理が存在するに相違ない。」*De Regimine Principum*, I, 1.

「人間の知性の光は、それがより高次の霊によって助けられ啓発されないならば、人間のかかわるすべてのものについての完全な知識を獲得しえないようなものである。というのは、われわれがみたように、低次の精神は高次の精神に助けられることによってその完成に達するからである。さらに人間は一定程度の知性の光を所有しているがゆえに、完全に知性を欠いている動物は人間に服するよう神の摂理によって定められているのである。かくて、『われわれのかたちに、われわれをかたどって人を造り』——すなわち、その知的な力に関するかぎり——『これに海の魚と空の鳥と家畜と、地のすべての獣と、地のすべ

ての這うものとを治めさせよう』（『創世記』I：26）といわれているのである。／動物は、知性を欠いてはいるけれども、一定の知識には到達するのであり、したがって神の摂理の秩序によって、知識なき植物や他のすべてのものの上に置かれているのである。かくて『わたしは全地のおもてにある種をもつすべての草と、種のある実を結ぶすべての木をあなたに与える。これがあなたの食物となるであろう』（『創世紀』I：29～30）といわれるのである。／知性をまったく欠くものにおいては、あるものは、それが結果を生み出すより偉大なる力を持っているかぎりにおいて、他のものより優れていることになる。けだしそのようなものは神の摂理によってその価値を決定ずけられているにすぎないからである。ところで人間は知性も感覚もさらに身体の強さもともに有しているのであるから、これらのものは、神の摂理の示すところによって、全宇宙に見いだされる秩序を範型として相互に従属関係にあるのである。身体の強さは感覚的および知的な力に服し、その命令に従うようになっており、感覚は知性に服し、その命令に従うことになっている。／同様にして人間そのものの間にも一つの秩序が見いだされるはずである。けだし、きわだった知性を持った人間は自然的に命令し、知性に劣った強健な人間は召使いとして行動すべく自然によって意図されているように思われる――アリストテレスが『政治学』において指摘しているように。」。*Summa Contra Gentiles*, III-88.

「自然の働きにおいては、より高次のものは、神によってかれらに与えられた自然的な力の優越のゆえに、低次のものを動かすことが必要である。かくして、人間のことがらにおいては、神によって打ち立てられた権威のゆえに、優れた者が劣った者の上にその意志を押し付けるということが必要である。しかし、理性と意志を課すことは命令すると同じことである。それゆえ、神によって造られた自然の秩序において、低次のものは高次のものの指導のもとにとどまらねばならない。人間的なことがらにおいては、劣者は自然法および神法によってうち立てられた秩序にしたがってその優者に服せしめられている。」。*Summa Theologica*, II-II, *qu.* 104, *art.* 1. トマスにおけるこの目的論的自然観と階層的秩序観については、藤原保信『西欧政治理論史』（上）、お茶の水書房、一九七六年、一四一―一四七頁参照。ここでの訳文は藤原訳を拝借した。また、前注（1）で言及しておいた上田博士の諸論文も参照されたい。とくに、「トマスの社会思想」、「聖トマスにおける職分社会思想の研究」（前掲『上田辰之助著作集2トマス・アクィナス研究』）。

(32) 「人為」（*ars*）は「自然」（*natura*）を模倣するという原理をトマスは *De Regimine Principum*, I, 2. でもいっている。

(33) *De Regimine Principum*, I, 14.

(34) 「中世教皇制」（*papal monarchy* or *government*）の政治理論については、拙稿「《神の主権》とは何か――中世教皇制の政治神学」（1）（2）（『千葉商大　紀要』第一五巻第三号、四号）。

(35) *Commentum in Quator Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, II, *dist.* 43, *qu.* 3, *art.* 4. cf. *Summa Theologica*, II-II, *qu.* 147, *art.* 3.

(36) この点に関して、トマスの政治理論が全体として〈キリスト教共同体〉(*respublica christiana*) の枠組みのなかで展開されているということについては、ダントレーヴ、前掲書、六四—六七頁。A. P. D'Entrèves, "Introduction", in Aquinas, *Selected Political Writings*, *op. cit.*, p. xxi. ところで、いわゆる「教会と国家」の問題に関してついでにいえば、ラドナーが指摘しているように、トマスが「神聖ローマ帝国」を無視していることは非常に興味深いところであろう。ゲルハルト・B・ラドナー「教会の国家に関する中世思想の諸側面」(バーカー／アレン／ラドナー、柴田平三郎訳『中世ヨーロッパ政治理論』お茶の水書房、一九八〇年。) 七〇頁。確かに、トマスが政治社会について語るとき、それは「神聖ローマ帝国」ではなく、地域的な都市国家(*civitas*)や王国(*regnum*)である。その意味でコプルストンがいうように、「聖トマスの政治理論は、国民国家の意識が目覚めてはきたが、まだ教会の権威があからさまには否認されなかったような現実の状況をある程度表わしていると言えよう。」(コプルストン、前掲書、四五二頁。)。しかし、ここで大事なことは次のようなラドナーの指摘であろう。「アリストテレス的なタームで表現された、自己充足的な共同体として国家という中世的観念がそれが自然的秩序に限定され、超自然的秩序に劣るものとされるかぎり、あるいは自己充足的共同体が教会のあり余るほど豊かな交わりのなかにしっかりとはめこまれているかぎり、キリスト教的観念でありつづけた、ということである。聖トマスはこの点で、その他の多くの点と同様に、聖アウグスティヌスの思想とアリストテレスの思想とを結びつけた。」(ラドナー、前掲論文、七一頁。)

(37) *De Regimine Principum*, I, 15.

(38) トマスの「法」観念が体系的に展開されているのは周知の通り、*Summa Theologica*, I-II, *qu.* 90-105.〔稲垣良典訳『トマス・アクィナス神学大全13』〕である。

(39) *Summma Theologica*. I-II, *qu.* 91, *art.* 1.

(40) *ibid.*, I-II, *qu.* 91, *art.* 2.

(41) *ibid.*, I-II, *qu.* 95, *art.* 1.

(42) *ibid.*, I-II, *qu.* 91, *art.* 4.

(43) *ibid.*, I-II, *qu.* 90. *art.* 4.

(44) *ibid.*, I-II, *qu.* 93. *art.* 3.

(45) アウグスティヌスにとっての〈世界〉が「空間的な世界」(*mundus*) ではなく、このような意味での圧倒的に「時間的な

世界」（*saeculum*）＝〈現世〉であるということについては、前掲の拙書『アウグスティヌスの政治思想』のなかの第三章「アウグスティヌスの政治世界――〈現世〉（*saeculum*）観の構造――」を参照。

(46) 大木英夫『終末論』紀伊国屋書店（新書）、一九七二年、一〇七―一〇九頁。この点について一層詳しくは、前掲O・フォン・ジムソン『ゴシックの大聖堂』を参照。この書は中世人にとってゴシックの大聖堂がいかに「地上における〈神〉の王国の象徴（シンボル）」（序xv頁）として受けとめられていたか、を詳述している。

付記 本論文は、多田真鋤教授退職記念論文集の一篇として寄稿していただいたものである。編集の都合によりこれを普通号に掲載させていただいた。法学研究編集委員会としてあつく御礼申し上げる。

法学研究編集委員会