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

Title	《聖なる教え》としての「政治学」：トマス政治思想研究への覚書
Sub Title	Politcal science as "Sacra doctrina" : a memorandum to the study of Thomasian political thought
Author	柴田, 平三郎(Shibata, Heizaburo)
Publisher	慶應義塾大学法学研究会
Publication year	2003
Jtitle	法學研究 : 法律・ 政治・ 社会 (Journal of law, politics, and sociology). Vol.76, No.12 (2003. 12) ,p.159- 182
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	鷲見誠一教授退職記念号
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00224504-20031228-0159

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.

《聖なる教え》としての「政治学」

――トマス政治思想研究への覚書――

柴田平三郎

はじめに
一　歴史に凍結されたトマス
二　トマス政治思想研究史の現在
三　《聖なる教え》としての「政治学」
四　むすびにかえて――歴史に解凍されるトマス

はじめに

トマス・アクィナスにとって、「政治学」(scientia politica) など存在するのか。あるいは、存在するとして、その学はいかなる仕方で成立しているのか。

いきなりこういう問いかけは、いささか奇矯に響くだろうか。だが、トマスの、目も眩むばかりの膨大な学的体系のなかで、わずかな領分にすぎないかのような「政治」なるものについての思索の痕跡から、一つの確かな

輪郭をもった「政治学」もしくは「政治思想」をいまに復元することはけっして容易な業ではない。

この厳然たる事実を前にするとき、意識せざるをえないのは、それでは一体どのような接近方法をとれば、トマス政治思想に少しでも近づけるか、ということだ。

以下は、この問題に応えるための、一つの、さしあたりの覚書である。

一　歴史に凍結されたトマス

今日、トマスは一般にどのようなイメージで受け取られているだろうか。イギリスの現代哲学史家A・ケニーの次のような言葉から現在の平均的なトマス評価がある程度浮かび上がってくるように思われる。

「アクィナスの著作は今日、専門の哲学者にはほとんど読まれていない。またヨーロッパ大陸の大学にしろ英米の大学にしろ、哲学科ではこれまで伝統的に、バークリーやヘーゲルのようなアクィナスと比べて小粒の思想家よりも、注目される度合いがずっと少なかった。アクィナスに関してはもちろん、神学校や教会の教育機関における哲学コースなどでは、包括的な研究が行われてきた。しかしながら教会の公認それ自体が、世俗の哲学者たちに対するアクィナスの評判をそこなっており、アクィナスのことを単なるカトリックの教義の宣伝者としてこれまで無視されがちであった。さらにまた教会の公の尊敬のために、アクィナスの哲学の精緻さを理解しそこねた崇拝者たちが、彼の意見や論理を粗雑に表現するということがこれまでしばしば見られた。しかしながら第二ヴァチカン公会議以後、アクィナスが以前教会内で得ていた格別に高い取り扱いを受けることはなくなってしまったばかりでなく、聖職者叙任候補者の読書目録においても、アクィナスよりも現在の状況に適っていると思われる流行の作家に座を奪われてしまった観がある。ただしこの教会内の変化風が、世俗界におけるアクィナスの評判に被害を与えることは全くありそうもないようである。(1)」

的確な指摘であろう。ケニー自身が欧米人であるから当然のこととして、ここには欧米でのトマス評価が語ら

れているわけであるが[2]、こういう事態はわが国においてもほとんど変わらないように思われる。つまり、今日でもトマスは（一）専門の哲学者たちに読まれておらず、大学の哲学科でも注目を浴びる度合いがバークリーやヘーゲルのような思想家よりも少ないこと、（二）トマスの包括的研究が行われてきたのはもっぱら神学校や教会の教育機関でのことであったこと、（三）教会の公認それ自体が、①世俗の哲学者たちをしてトマスを単なるカトリックの教義の宣伝者とみなさせたこと、②トマス崇拝者たちをしてトマス哲学の精緻さを知らしめず、トマスの意見や論理を粗雑に表現させてしまったこと、こういう三点の指摘はほぼ了解できる。

次いで、第二ヴァチカン公会議以後、トマスが「以前教会内で得ていた格別に高い取り扱いを受けることはなくなってしまった」という点であるが、これに関しては若干の注釈が必要かもしれない。二十世紀の後半に全世界のカトリック司教たちがローマに参集して開催された「第二バチカン公会議」（一九六二―六五年）の歴史的意義――そこでのさまざまな議題、発表されたいくつかの憲章、同期間に公にされた教皇の回勅など――に関しては、ここで改めて取り上げるつもりはない[3]。ただこの画期的な公会議が、単にカトリックとプロテスタントの積年の対立を超えて和解と一致を果たそうとしただけでなく、キリスト教と他宗教との、さらには非宗教的勢力や世俗の政治体制（社会主義諸国）との間に積極的な対話を通じて世界の平和を求めようとする点において長い公会議史上、画期的な意義をもつものであったことはやはり指摘しておかねばならないであろう。

現代カトリシズムの社会・政治思想のいわば出発点となっている第二ヴァチカン公会議の精神を一言でいうならば、それはこの公会議を招集し、指導した教皇ヨハネス二三世が死の二カ月前に公にした回勅の表題「地上の平和（パーチェム・イン・テリス）」（pacem in terris）ということになるだろう[4]。「あの世の平和」ではなく、まさに「この世の平和」（pax in terris）が特定の宗教、イデオロギー、または信条や利害関係を超えて、「全世界の聖職者と信徒、善意あるすべての人びとに」向かって呼びかけられたのである。そこには、人間はみな等しく権利と義務をもつ

人格（ペルソナ）であるという認識からはじまり、それを基点に今日もはや自力では自国民の「共通（同）善」――ペルソナとしての人間相互の権利と義務の達成――を実現しえない「公権」＝「国家」の狭隘な垣根を超えて、「世界的共通善」＝「全人類家族の共通善」の実現が説かれている。容易に気づくのだが、この回勅でしばしば使用されている語彙――「人格」（persona）や「共通善」（bonum commune）など――は間違いなくトマスのものであり、そこに流れている思想や精神もトマスのそれと大いに軌を一にしているといえるが、トマスの名は明示的には一回しか登場しない。[5] この事実に、十九世紀末に教皇レオ十三世によってはじめられた熱烈な「トマス復興」運動に対するある種の反省があるとみるむきもあるようだが、いまはそうした問題には触れない。

ここで確認したいのはただ一つ、西欧中世を代表する神学者・哲学者とされているトマスが少なくとも一般の人びとの間では、依然として「読まれていない」という否定しがたい事実である。その理由は一体、どこにあるのだろうか。いくつもの理由が重なっているのだろうが、いまそれらをひっくるめて乱暴に言えば、それはトマス思想（神学・哲学）のあまりにも壮大な総合性と完結性、そして体系性にこそあるように思われる。

「歴史的に見られるならば、トマスの体系は……ほとんど実りあるものではなかった。その体系は破られないがゆえに生気ある発展の継続はほとんどなかった。それは、全体としてうけいれられるか、それともふたたび全体として引き出されるために全体として消滅されるかである。[6]」

かつてこう述べたのはフランスの著名な中世哲学史家で、自身有力な現代トミストの一人でもあるE・ジルソンであるが、けだし卓見であろう。ジルソンのこのトマス評価は現在も妥当性を失っているようには思われない。[7] 生前、教会当局や保守派の神学者たちの猜疑の視線に晒されつづけ、ひとり所属するドミニコ会の庇護のうちに没したトマスはやがて半世紀後には列聖され、「天使的博士」（Doctor Angelicus）とも、全カトリック世界の「共同博士」（Doctor Communis）とも呼ばれ、その教えは「久遠の哲学」（philosophia perennis）とも讃えられた。[8]

しかし、そうした教会を挙げての称賛の大合唱も、世俗に生きる多くの普通の人びとの生活感覚のなかで実感されるものとはいえない。かえって、トマスはときにカトリック教会の公式イデオロギーの代弁者、中世封建体制を正当化した御用学者というレッテルを張られ、歴史のなかに凍結されているかのようである。

二　トマス政治思想研究史の現在

トマスの思想（神学・哲学）体系全体から離れて、視点を彼の政治学ないし政治思想に限定したい。この領域では、トマスの評価は現在、どのようなものであり、そこではいかなる問題や主題が関心を集めているのだろうか。

西欧政治思想史を、各時代を代表するとみなされる思想家をとりあげて俯瞰しようとするオーソドックスな概説書はいまもときおり公刊されるが、イギリスのＢＢＣ放送から出版された『プラトンからナトーまで』（*Plato to Nato: Studies in Political Thought*, Brien Redhead et al, BBC Publications, 1984.）はそれぞれの専門的研究者が一般市民を意識して執筆したものであるだけに注目に価する。そのなかでトマスを担当しているのは中世政治思想史家Ａ・ブラックであるが、その章の末尾を彼はこう結んでいる。

「アクィナスの国家論はヨーロッパ政治思想を新しい地平に進ませた。それは世俗支配者の自立性と彼の意思決定の合理性を正当化した。それは十四世紀以来このかた、非常に多くの思想家に影響を与えた。トミズムは十六世紀のスペインで、そしてまた（ローマン・カトリックの間で）十九世紀と二十世紀のヨーロッパとアメリカで復活した。その価値と近代性はしばしば過大評価されている。しかしながら、アクィナスが最も影響力ある主唱者である自然法の理論はスアレスやグロティウスの国際法の理論の基礎となっている。ジョン・ロックは、自然法と共通善に基づき、それに制限

を受けたトマス的権威理論に多くを負っている。古代の市民政体とストアーキリスト教的な普遍的人権の理想の合体は近代国家とデモクラシー、そして法の支配の発展にとって非常に重要なことであった。アクィナスが今日読むに価するのは、国家とは何か、政治とは何か、ということに関するアクィナスの深い認識のゆえである。人間は国家を必要とする。しかし国家は人間に奉仕するもので、人間は各々彼のなかに神性の閃きを放つのである。国家は道徳を推進する。しかし国家が推進する道徳は国家自身が作り出すものではない。そうしたことがキリスト教アリストテレス主義のメッセージである。(9)」

純粋に西欧政治思想史の文脈のなかでトマスを捉える研究の現段階での水準的評価がここにみられるといってよいであろう。まず全体として、「キリスト教アリストテレス主義」というパラダイムでトマスが位置づけられているのは当然の話であり、アウグスティヌスに代表される伝統的なキリスト教教説（神学）と、彼の世紀に新たに流入してきた異教のアリストテレス哲学を調和させた点にトマスの最大の貢献（神学と哲学の総合）があることはいまさら指摘するまでもないことである。アリストテレスを巧緻に採り入れたこの思想的枠組みが確立されれば、アウグスティヌス以来長らく、人間の罪の結果として否定的な意義しか認められてこなかった世俗国家の存在が人間の自然的本性の表現としてキリスト教世界で認知されることになる。「世俗支配者の自立性と彼の意思決定の合理性の正当化」である。このトマス主義（トミズム）の中核をなすのはこの世の人間たち（理性的被造物）には創造主である神の永遠法の分有（参与）である自然法が働いているという考え方であるが、そういう自然法思想に基づくトミズムの「価値と近代性はしばしば過大評価されている」ということも忘れずに指摘されている。その点をおさえつつ、トミズムの復興と影響（十六世紀スペイン、十九世紀と二十世紀の欧米）をスアレスとグロティウス（自然法思想に基づく国際法理論）に、そうしてジョン・ロック（自然法と共通善に基づく制限的権力理論）にみるのも極めて妥当な評価である。そうして最後に、トマスのキリスト教アリストテレス主義が

国家に全能性を賦与しているわけでないこと（国家と道徳の関係）に言及しているのは当を得た叙述ということになるであろう。

総体的な印象でいえば、ここにみられる論調は近代性への貢献という判断基準が感じられる限り、やはり幾分か近代主義的なものといえるであろう。そして、近代主義的解釈といえば、トマスの制限的権力理論をどのようにみるか、をめぐる評価に関して、かつて自由主義的歴史家ロード・アクトンがトマスを「最初のホイッグ」と称賛したことはよく知られていよう。[10] この解釈に対しては当然疑義が呈せられているが、[11] J・フィニスを代表とする最近の研究はこの問題をもっと全体的視点に立って包括的にアプローチしている。[12] それはともかくとし、これまでのトマス政治思想研究において特徴的なのはアウグスティヌスとの比較（対抗）を重視するあまり、両者の一致点よりも、その差異のほうを極大化する傾向のあることである。その結果、トマスはしばしば「最初の近代人」という役柄を負わされることにもなるのであるが、こういうトマス解釈を代表する研究者の一人はW・ウルマンであろう。ウルマンについては別の機会に詳述したことがあるので、ここでは繰り返さない。[13] ただ彼においては、アリストテレス『政治学』と『ニコマコス倫理学』のラテン語訳が完成した十三世紀中葉になってはじめて中世に「政治」と「政治学」の自立がみられたとされていること（逆にいえば、それ以前には自立した「政治」も「政治学も」もまったく存在しなかった）、それは正しくトマスによるアリストテレス自然主義の受肉化のおかげであって、それにより超自然から脱した自然（世俗）の世界における政治や国家が神学的前提を取り払われて自立したとされること、そしてキリスト教徒と自然的人間との区別によって倫理学と政治学の分離も可能になったとされていること、こういういわゆる「十三世紀アリストテレス革命」史観が顕著であることを指摘しておきたい。

現在のトマス政治思想研究は、いま言及されてきた国家論や君主論、抵抗権の問題、あるいは自然法、共通善

といった問題のほかにどのような固有の主題を扱っているだろうか。いまそれらをアト・ランダムに列挙してみれば、階層的有機体思想、政治的権威の起源の問題、政治的徳性や友愛、思慮、正義、幸福などの諸観念の議論、人民主権論、混合政体論、平和と戦争（正戦）の問題、国家―教会関係および寛容の問題など多岐にわたる。[14] それらに共通して係わるのは当然のこととしてアリストテレスであるが、古典古代の異教の思想家としてはさらにローマのキケロがとりわけ重大に関係してくるのも言わずもがなのことであろう。そうして、忘れずに指摘しておかねばならないが、そこには少なからず、中世と近代との連続か不連続かという問題意識が付きまとうのである。

ところで、こういう純粋に学問的な各論的主題を確認した上で、トマス政治思想の影響範囲をもっと近距離で、しかも日常生活に密着した視点からみた場合、その現代的問題性はどう捉えられているのだろうか。第二ヴァチカン公会議まで少なくともトミズムがカトリックの公式原理となっていたことは既に言及しておいた通りである。そして、ここでついでにいえば、二十世紀にはじまる「現代思想」の深部に確固たる足跡を残しているJ・マリタンに代表される現代トミズムが「人間中心のヒューマニズム」ではなく、「神中心のヒューマニズム」＝「全き［充足的］ヒューマニズム」を掲げて現代世界に「人格と共通善」による民主主義の哲学を説いていることも周知のことであろう。[15] それはともかく、トミズム的カトリシズムがドイツやロー・カントリーズ（オランダ、ベルギー、ルクセンブルク地方）、イタリア、チリ、ヴェネズエラ、中央アメリカなどで民主主義、宗教的多元主義、そして人権の確立を掲げるキリスト教政党のイデオロギー的基盤となっていたのもよく知られている通りである。だが、トマスの影響はなにもカトリックに限定されない。マーチン・ルーサー・キング牧師の有名な「バーミングハム刑務所からの手紙」で不正義な法に対する抵抗の根拠にトマスが引用されている。[16]

しかし、トマスは称賛や肯定の声のみで満たされているわけではけっしてない。キリスト教世界の一方では、

プロテスタントによる批判（トミズムにおける過度の合理主義、倫理的オプティミズムへの批判）があり、社会的ラディカルズによる批判（社会システムの「自然的性格」を強調するトマスへの批判）、そうして自由主義者たちの批判（トマスの教会中心主義、権威主義、男性至上主義、自由より秩序を好む階層的観念への批判）がある。このほか、修道制、奴隷制、ユダヤ人への偏見、異端への不寛容、女性の自然的能力へのアプリオリな軽視など今日では到底受け入れられない見解が確かにトマスのうちに内在していることは否定できないであろう。[17]

こういうふうにトマスをめぐっては、賛否両論の評価や意見が存在するわけであるが、ここで重要なことはトマスを正当に評価するためにまずなさねばならないのは、さまざまな彼の言説をあくまでも彼自身が生きた時代の歴史的背景や環境のなかに置いて理解しようとする作業であろう。他の優れた思想家の場合と同様に、トマスもまた畢竟「時代の子」だったのであり、そういう時代的条件や歴史的制約を無視して、彼をひたすら現代的な視点や価値観で眺め、そこに政治や社会の諸問題を解決する直接的な鍵を見いだそうとすることは無い物ねだりに陥りやすく、トマスの実像の上に「ありえもしない衣装」を着せることになりかねない。求められるのは、なによりもまず歴史的なトマスの等身大の姿の復元にほかならない。

三　《聖なる教え》としての「政治学」

では改めて問うことになるが、トマスのうちに「政治学」など存在するのか。あるいは、存在するとすれば、その学はどこで、そしてどのように展開されているのだろうか。

こういうのは、ほかでもない。トマス自身は「政治学」プロパーに関するなにかまとまった著作をものしたわけではなく、そもそも『神学大全』に集大成されるような神学・哲学の思想体系を構築することが彼の主要関心

だったからである。とはいえ、一方において、彼が『君主統治論』や『ユダヤ人の統治について』などを執筆していること、そして『神学大全』のなかでも政治や国家に関する言及が散見される事実から、彼のなかに「政治学」や「政治思想」が存在することは確かである。では、そうした「政治」なるものについての「学」(scientia) ＝「政治学」(politica) に関する彼の考えは、いかなる資料に求めたらよいのだろうか。そこで注目されるのは、『アリストテレス「政治学」注解』(Commentum in Libros Politicorum seu De Rebus Civilis) の「序文」(proemium) である。[18]

いまこの著作の成立年代や立論構成など細かい点はひとまず措く。ただトマスの最晩年、第二回目のパリ大学教授時代（一二六九－七二年）に着手され、未完に終わったという事実だけを確認しておきたい。だが、この事実はけっして軽視されてはなるまい。最晩年の注解書であるだけに、いっそうそれまでの個々の政治的な言説をも振り返って、「政治」とは何か、を問う「学」についての彼の反省的思索が窺えるかもしれないのである。

この書の「序文」はこうはじまる。

「『自然学』第二巻において哲学者［アリストテレス］が教えているように、技術 (ars) は自然 (natura) を模倣する。」

アリストテレスのこの言葉はトマスの好むもので、他の著作にもしばしば引用されるが、それはともかくトマスはまずアリストテレスの『政治学』の注解をはじめるにあたって『自然学』のなかの有名な言葉を引用している。その意図はどこにあるのだろうか。トマスによれば、人間の「技術」によって作られるものは「自然」のなかで生み出されているものをモデルにしてそれを模倣したものだ、という。つまり、技術（作用）と制作物（結果）との関係は自然のうちに存在する事物と同じ原理で成り立っており、その原理は神の叡知から派生しているがゆえに、人間の英知 (intellectus) はその原理を学ぶ必要があるというわけである。トマスはさらにアリスト

テレス『自然学』を引用し、「技術は一方では自然がなしとげえないところの物事を完成させ、他方では自然のなすところを模倣する。」とし、技術者のなすべき仕事を指摘する。そして、そこで明らかになったこととして、人間理性（ratio）は技術による事物を知り、それを作りもするが、自然の事物はただ知り得るだけだと述べた上で、こういう。

「自然の事物を扱う人間の学（scientia humanae）は思弁的（speculativa）であり、一方人間によって作られた事物を対象とする学は自然の模倣にしたがって実践的（practica）ないし操作的（operativa）である。」

このように、ここで対象を異にする二つの学――すなわち、自然を対象とする学と、人間の技術によって作られたものを対象とする学――の性格が語られ、前者が思弁的で、後者が実践的ないし操作的という差異が示されるが、問題はその次ぎである。トマスは、「人間理性は人間によって用いられるものを秩序づけるだけでなく、人間たち自身をも秩序づける。」といい、その人間たち自身の秩序は材木と石とから一軒の家が造られるように、単純なものから複雑なものへ、不完全なものから完全なものへと進化するという。そうして最後に、さまざまな段階や秩序を内包する人間たちの共同体（communitas）ができ、そのなかで人間生活のすべての必要物の充足を目的とする完全で最高の（perfectissima et ultima）共同体としての政治的共同体（communitas civitatis）となる。すなわち「我々が国家（civitas）と呼ぶ」共同体であり、その統一性は他のすべてのより小さい共同体に優先するというのである。

トマスがアリストテレスに依拠しつつ、自己の「政治学」について語ることになるのは、こうした議論を踏まえてのことである。彼はいう。

「アリストテレスが本書［『政治学』］の第一巻で展開している政治教説（doctrina politica）についてのこうした考察から、我々は四つの結論を引き出すことができる。」

では、その四つの結論とはいかなるものなのか。その内容は簡略化していえば、以下のようである。（一）この学［政治学］の必要性ということ：哲学（philosophia）と呼ばれる、人間の英知を完成させるためには、理性によって知り得るすべてのことについて説明をすることが必要である。そして、国家（civitas）というものの全体は理性の判断にしたがう以上、哲学を完成するためには、国家を研究する学問（doctrina）を打ち立てることが必要である。そうした学問が政治学（politica）あるいは国家学（civilis scientia）と呼ばれる。

（二）政治学という学の一般的性格［類概念］を特徴づける必要性ということ：単に真理を知ろうとする思弁学とは異なり、行為に関する学である政治学は実践学である。というのは、理性は国家を知ることだけでなく、国家を作ることもするからである。

（三）他の実践学と比較して、政治学が最高度の価値をもつということ：国家は人間理性の作るもののなかで最高かつ完全な善（ultimum et perfectum bonum）と位置づけられているので、それに関する学である政治学は最高の実践学である。

（四）以上から、この学の方法と体系が引き出される：国家の全体を知るために、その部分の特質と作用を明らかにすることによって全体の原理を知り、合わせて各部分がいかに実現されるかを明らかにするのである。

トマスの脳裏にある「学」としての「政治学」の輪郭は、この四点にほぼ示されているとみてよいであろう。

ところで、注目しなければならないのは、この場合、トマスが強調する、政治学は実践学（practica scientia）だという発言である。この「実践的」（practica）という言葉の真の意味はどこにあるのか。その鍵は、上述の「四つの結論」の要約箇所の（二）の部分にみいだされる。政治学は単に真理を知ろうとする思弁学ではなく、行為に関する実践学であり、その理由は、理性は国家を知ることだけでなく、国家を作ることもするからだ、という条のところだが、それを受けて、トマスは次のように語っている。

「さらに、理性は事物を二つの方法で生み出す。我々が鍛冶屋や船大工の手仕事的な技術においてみるように、その作用がある外的な材料に対して働くところの、何かを「作る」という仕方で（per modum factionis）か、あるいは我々が熟慮して意思選択する場合にみられるように、その行為が行為者自身の内にとどまるような、何かを「なす」という仕方で（per modum actionis）、である。これは倫理的な学（moralis scientia）に属する。人間間の秩序づけられた関係を対象とする政治学（politica scientia）が、「作る」（facio）という領域、すなわち作為の学もしくは機械的な学に属するのではなく、むしろ「なす」（ago）という領域、すなわち倫理学に属するということは明白である。」

この条から、一体何が読みとれるのだろうか。普通、「人間の行為・作用にかかわる実践的な学」といわれている場合に、我々はその「行為」や「作用」をどのようなイメージで思い描くだろうか。果たしてそこに作為や制作という行為――「なす」ではなく、「作る」――をイメージするだろうか。だが、トマスがいっているのはけっしてそういう意味ではない。右の言葉が明示しているように、彼が指している「行為」とは、「作る」ではなく、あくまでも「なす」ことなのである。

そして、そのことは彼の学問論、とりわけ学の区分とその方法を知りうる著作とされている『ボエティウス「三位一体論」注解』（Expositio super Librum Boetii De Trinitate）に目を転じてみれば、一層よく了解することができる。[19] すなわち、その第五問題第一項でトマスはアリストテレス『形而上学』（第二巻第一章）に依拠しつつ、「思弁的な学の目的は真理であるが、実践的な学の目的は行為（actio）である。」と述べた後で、こう述べているのである。

「したがって、素材は目的に比例していなければならないゆえ、実践的諸学の題材（materia）は、我々の行為によってなされうることがらでなければならない。それというのも、このようであれば、それらのことがらの認識は、行為をいわば目的として、それに秩序づけられることができるからである。他方、思弁的諸学の題材は、我々の行為によって生起するのではないものでなければならない。」（q. 5, a. 1.）

このように、トマスのいう「実践」とは、「作る」ではなく、「なす」行為であることは明白であるが、同じ箇所のさらに先のところで、彼は人間の「行為」について、こうも述べている。

「道徳学は、行動のためであるとはいえ、その行動は『［ニコマコス］倫理学』の書から明らかなように、学知の行為ではなく、むしろ徳の行為である。それゆえ、技術と呼ばれることはできない。むしろ、これらの行動において、徳が技術に代わるものなのである。こうしたわけで、往昔の人々は、アウグスティヌスが『神の国』第四巻で述べているように、徳とは立派に正しく生きる技術であると定義したのである。」（q. 5, a. 1, ad. 3.）

意味は既に明らかであろう。トマスが語っている「行為・作用にかかわる実践的な学」のその「実践」性とは、要するに、なにかを「作る」という「技術」的行為を指すのではなく、なにかを「なす」という「徳」、すなわち「立派に正しく生きる技術」としての「徳」ある行為を指している。そしてまさにそういう意味において、この「有徳な行為」に関する実践学［政治学］は当然のことに「倫理学」にほかならないのである。

ところで、そうだとすると、この点がまさにトマス政治思想の現状維持性が指摘される根拠ともなっていよう。つまり、トマスのいうこの「なす」という有徳な行為が、現にある秩序の変革を意味することにはならず、結局のところその秩序を絶対の所与としてそれにどこまでも自己を適応させる能力のことにすぎず、その結果、そこには著しい保守性が現出するというわけである。

確かに、『神学大全』を繙くと、ときに政治や社会に対する積極的な発言や変革の言説に出会うことがないではない。しかし、少なくとも「実践性」という言葉が状況や体制に対する極めて積極的な反応――変革であれ保守であれ――を意味するのが普通のこととすれば、トマスのうちにそうした強い性格を感じ取ることができないのも事実である。彼がこれまでおよそ実践的な思想家の範疇には入れられず、むしろ極めて保守的、体制的な思想家として扱われてきたのも故なしとしないところではある。

だが、ここはトマスのそういう評価を云々する場ではない。論を先に進めよう。残された紙幅で考えたいのは、トマスの脳裏にある「政治学」――「なす」という仕方で行為者自身の内部にとどまる行為を対象とする実践的かつ倫理的な学――を本質的に規定しているものは一体何か、という問題と、それを踏まえた上で、改めてトマス政治学が秘めているかもしれない現代的可能性についての若干の指摘である。前者の問題については、そもそもトマスの「学」というもの――とりわけ倫理についての学――が「聖なる教え」(sacra doctrina) として成立しているという基本認識を確認することにし、後者の問題については、現代の政治哲学の一端（J・マリタンとH・アレント）に触れることで一応の論を閉じることにしたい。

そこでまず、トマスの学問総体が基本的に「聖なる教え」という性格をもっているという問題からはじめよう。この「聖なる教え」(sacra doctrina) に関しては別稿で論じたし[20]、あまりにも周知のことに属するとも思われるので、できるだけ簡略に述べることにしたい。一言でいえば、これはトマスが『神学大全』(Summa Theologiae) で展開している「神学」(theologia) の別名である。トマスはこの大著で論じられる「神学」のことを theologia と呼ばずに、sacra doctrina と呼んでいるのだが、その内容は神学と哲学の総合といってよい。つまり、神の啓示に基づく信仰の教えと自然理性によって探求される諸学問とを総合化したものが「聖なる教え」なのである。だが、トマスは何故にそうした「聖なる教え」を展開したのか。

その解答は『神学大全』の「序文」でトマス自らが書き記している[21]。すなわち、彼は当時氾濫していた夥しい数の神学・哲学の著作が①「無益な問題・項・論議」の重複、②本来の「学問の秩序」に基づかない叙述、③「同じことがらの頻繁な反復」でしかなく、かえって「倦怠と混乱」の原因になっている事態を憂い、「初学者の教導」のために神学全体の体系的叙述を試みようとしたのである。トマスのこの「聖なる教え」の基本性格と構造は『神学大全』第一部第一問題（全十項）で示されている。つまり、その箇所はこの書全体に対する序論的意

味をもっており、そこを読むと彼の学的体系の構造が理解できる。その最初の第一項は「哲学的諸学問以外に別の教えをもつ必要があるか」という設問であるが、トマスはこう自説を主張する。

「人間の救済のためには、人間理性によって追求される哲学的諸学問のほかに、神の啓示による何らかの教えの存在することが必要であった。」(I, q. 1, a. 1.)

このように、トマスは「人間理性によって追求される哲学［的諸学問］」以外に、「神の啓示による何らかの教え」（神学）の必要性を述べているが、その理由は「人間の救済のために」――いうまでもなく、この課題の探求が『神学大全』全体の内容であり目的である――というのである。ここに中世スコラ哲学の最も中心的なテーマである神学と哲学、信仰と理性の関係についての問いが語られているわけであるが、重要なことはトマスにおいてはこの両者はともに「聖なる教え」のなかに包含されているということである。つまり、ここで「神の啓示による何らかの教え」といわれているのはもちろん「神学」（啓示神学）を指すが、トマスの「聖なる教え」はその「啓示神学」に限定されず、いわゆる「自然神学」（「自然理性の光のもとに知られるもの」を対象とする哲学的諸学問の一部門としての神学、換言すればアリストテレス哲学を典型とする、存在の第一原因たる神を対象とする神学）をも内に含む、より広い内容と範囲のものなのである。

そのことは以下の展開のなかでも明らかにされる。すなわち、第二項で「聖なる教えは学であるか」という設問がなされるが、そこでは「学」の二つの類［①知性の自然本性的光のもとに知られる原理からの学（数学・幾何学）②上位の学の光のもとに知られる原理からの学（幾何学→光学・算数→音楽）］が指摘され、この②の意味で「聖なる教え」は「学」だといわれる（この場合、上位の学とは神と至福者の知である）。そうして、第三項では、「聖なる教えは一つの学であるか」が問われるが、トマスは「聖なる教えは、一つの学でありながら、種々異なる哲学的諸学において取り扱われる事柄を、それらがすべて『神から啓示されうるもの』であるという一つ

の観点のもとに考察することができる。」と述べて、この教えが一つの学として一つの体系をなしていることを明らかにしている。

こうして、「聖なる教え」が神学と哲学、信仰と理性をともにその内に含む一つの学的体系であることが理解されるが、さらに第四項においてこの教えが思弁的学と実践的学の両者を含むものであることが示される。彼はこう主張する。

「哲学的諸学においては確かに思弁的学と実践的学とは別のものであるが、聖なる教えはこの両者を自らのうちに包含するのであって、それは神が御自身とそのなし給うところのこととを、同一の知によって知るのに似ている。」(I, q. 1, a. 4.)

そして、その上で、注目すべきことだが、トマスはこの両者の関係を次のように語るのである。

「それにしても聖なる教えは、実践的というよりはむしろ思弁的である。なぜならそれは人間的行為よりはむしろ神のことがらを主に論じるのであり、人間的行為について論じるのは、その行為によって人間が神の完全な認識――そのうちに永遠の至福は成り立つ――に秩序づけられているかぎりにおいてのことにすぎないからである。」(I, q. 1, a.4.)

さて、トマスの「政治学」――すなわち、「なす」という仕方で行為者自身の内部にとどまる行為を対象とする実践的な倫理学――の「実践的」性格がどこかしら消極的なニュアンスを漂わせている理由の因ってきたるところがここに露な形を示しているように思われる。もう既に充分明らかになっていると思われるが、トマスの「政治学」は結局のところ、いまみてきた「聖なる教え」という大きな学的体系のなかの一部門を形成している。したがって、「実践的というよりはむしろ思弁的」で、「人間的行為よりはむしろ神のことがらを主に論じ」、「人間的行為について論じる」理由は「その行為によって人間が神の完全な認識に秩序づけられているかぎりにおいてのことにすぎない」というこの基本線は「政治学」の場合にも例外ではありえない。いやむしろ、「作る」と

いう作為や制作の行為ではなく、「なす」という仕方で行為者自身の内部にとどまる行為を対象とするという意味での実践的な倫理学としてのトマスの「政治学」は、この「聖なる教え」のまさに「教え」（doctrina）――すなわち、「神の完全な認識」・「永遠の至福」へと秩序づけられている人間の行為の探求――に最も忠実な学というべきではないだろうか。『アリストテレス「政治学」注解』の『序文』でトマスは政治学を「人間事象における最高で完全な善を扱う学」としたが、その上で、こうも述べている。

「哲学者は『ニコマコス倫理学』第十巻において、人間事象を扱う哲学はその完成を政治学において見いだす、といっている。」

アリストテレスを巧みに用いて信仰と理性の調和を図ろうとするトマスの内なる声が聞こえてはこないだろうか。

最後に、トマス政治学の現代的可能性について、少しだけ触れたい。焦点は引きつづき、「作る」（factio）と「なす」（actio）という人間行為の二つの範疇をめぐる問題である。

長い西欧政治思想史の流れのなかで「近代」政治思想の独自な構成的要素をあえて一つに絞るとすれば、それは政治を人間の「作為」とみる際立って技術主義的な観念であろう。マキアヴェリやホッブズにとって、政治は明らかに単独の人間（主権者・立法者）が外的な素材（自然）に対して何らかの技術（テクネー）をふるって新しい創作物（スタト・人口国家）を人為的に作り出す行為にほかならなかった。だが、いま、まさにこの政治観が根底から問われている。そして、そうした問いの最もラディカルな思想家の一人がH・アレントであることに異議を差し挟む者はいないであろう。[22]

近代政治観に対するアレントの批判の中心、それは近代政治が人間対人間の関係における行為を、人間対物の関係における行為に見立てて怪しまないその倒錯に向けられている。その倒錯は人間の物化であり、手段化であ

る。その行き着く先に待ち受けているのは当然のことに左右を問わない全体主義の巨大な支配装置にほかならない。

アレントによれば、人間対人間の関係における本来の行為は相互行為でなければならず、その相互行為は「活動」(action)――複数者が相互に言語を媒介とする公的な営み――であって、いかなる意味でも「仕事」(work)や「労働」(labor)――ともに人間ではなく、自然や物に直接働きかける私的な行為――ではありえない。彼女にとってこの「活動」的生活のみが唯一「政治」であり、「仕事」=「制作」は単独者が自然(物)に加える暴力と侵犯の行為であるがゆえに、それが政治に適用されると、プラトンの「哲人政治」のように、単なる支配技術に転化してしまうのである。(23)

古代アテナイのポリスにおける「活動」生活を政治の真のモデルとするアレントの見解が、そのままストレートにトマスのいう「作る」行為ではなく「なす」行為に重なると強弁するつもりはない。しかし、政治を「制作」としてみる観念が「政治的なるもの」の致命的な破壊であり、「活動」という複数の人間たちの間でなされる言語と説得による相互的行為――「なす」という行為――こそが政治であるとして、それを抹殺した二十世紀の全体主義支配を鋭く告発したアレントの学問的営為がネオ・トミストのJ・マリタンと深いところで響き合うものをもっているという事実はけっして見逃すことができない。

「全体主義的諸国家に特有の圧制・全面的な相互スパイ・強制労働・集団追放・集団撲滅などの技術が完全かつ無慈悲になればなるほど、それらの巨大なマキャヴェリ的ロボットたちを外部から変化させ克服することはますます困難となる。しかし、彼らは永続的な内面的力を有しているのではない。彼らの永続的な機構化された暴力は、むしろ彼らの内面的・人間的弱さの徴である。人間の自由や良心を踏みにじることは、恐怖と不安を随所に惹き起こすから、それはそれ自体その政治体にとって自滅の過程である。そうであるとすれば、外面的・技術的な力においてますます巨大となり、

内面的・人間的・生命的な力においてますます小人となっていく国家の権力は、どれほど長続きすることができるであろうか。[24]」

これはマリタンの最も円熟した時期の政治哲学の書『人間と国家』（一九五一年）の一節であるが、アレントの『全体主義の起源』とまさに同年に出版されたことは単なる偶然とは思えない。それはともかく、マリタンもまたマキアヴェリズムに潜む技術主義的政治観――一人ないし少数者による「制作」・「仕事」としての政治――を「政治的なるもの」の破壊とみなし、アリストテレス＝トマス的な多数の人々の参加による「共通善」の実現を目指す政治社会を構想したのであった。そこで展開される政治観――人間の「人格」性の承認、技術に対する思慮の優位、友愛と実践知に基づく複数性の共同体の構想、上位者を認めない主権概念の否定などなど――の根底に、「作る」ではなく「なす」という人間の相互行為を対象とする実践的で倫理的な学としての政治学というトマス的な思想があることは疑問の余地がない。そして、それはトマスの精神を現代に蘇らそうとする思想的試みの一つの形としていまもなお私たちの前に提示されているのである。

四　むすびにかえて――歴史に解凍されるトマス

トマスは近代思想によって否定されたのではない、十分に理解されることなく斥けられ、忘却されたのだ、[25]という言い方がある。

膨大なトマスの著作群、その巨大な思想体系、そしてその扱われている問題領域の多面体、それらすべてを知り尽くす能力も時間もない者としては、そういう評価に介入する余裕は到底ない。本稿で試みようとしたのは、ただ一つ、トマスの「政治学」の等身大の復元である。

もとより、それが実現したなどとは恥ずかしくていえない。しかし、いわゆる「トマスの現代化」[26]――秘教的トマス学から脱してトマスの言葉と語法（思想）を現代化すること――の潮流のどこかに身を置きたい、という気持ちは表明したつもりである。トマスは歴史に解凍されねばならない。

（1）A・ケニー『トマス・アクィナス』高柳俊一・藤野正克訳、教文館、一九九六年、五八―五九頁。

（2）ケニーのこの指摘がトマスについての欧米での今日の共通認識であることは、Norman Kretzmann and Eleonore Stump. (eds.), *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge UP, 1993. の "Introduction", p. 1. をみれば、よく了解できる。編者はその冒頭をまさにこのケニーの言葉の引用からはじめている。

（3）第二ヴァチカン公会議の歴史的・思想史的意義に関しては、雑誌『思想』の特集「現代思想としてのカトリシズム」（一九六六年九月号）がいまでも必読である。なお、同公会議について、以前に筆者は簡単な紹介をしたことがある。R・M・ハッチンス『聖トマス・アクィナスと世界国家』柴田平三郎訳、未来社、一九八四年の「訳者あとがき」を参照されたい。若干の参考文献もそこに挙げておいた。

（4）この回勅の邦訳は複数あるが、アンセルモ・マタイス／粕谷友介訳編『平和の建設――ローマ法王平和論集』勁草書房、一九六六年が便利である。そこにはこの回勅の公布された一カ月後（一九六三年五月）にその根本精神を伝えるべく国連でおこなわれたヨゼフ・スーネンス枢機卿の講演（「地上の平和」）と同じく新教皇パウロ六世の国連演説（「地上の訴え」一九六五年一〇月）が収められている。

（5）これに対し、アウグスティヌスは二度引用されている。

（6）エティエンヌ・ジルソン／フィロティウス・ベーナー『アウグスティヌスとトマス・アクィナス』服部英次郎・藤本雄三訳、みすず書房、一九八一年、二九四頁。［原書は、Etienne Gilson und Philoteus Böhner, *Christliche Philosophie, von ihren Anfängen bis Nikolaus von Cues*, 1954. 邦訳はそのうちアウグスティヌスとトマスの部分。］

（7）例えば、わが国の代表的な政治思想の概説書である福田歓一『政治学史』東京大学出版会、一九八五年が参考に

なろう。そのなかでトマスの項は、こういう表現で終わっている。「そういう哲学は、全体としてこれを認めるか、全体としてこれを拒否するという態度を反応としては引き起こしがちである。」（一四三頁）。〔傍点＝引用者〕

(8) トマスが列聖されたのは一三二三年であるが、『神学大全』が『ペトルス・ロンバルドゥス「命題集注解」』に代わって神学教育の標準教科書になるのは一六世紀である。この世紀の中葉、プロテスタントとの対抗から開かれたトレント公会議（一五四五年）において、『大全』は聖書と並ぶ権威的書物となり、一五六七年には教皇ピウス五世によって「天使的博士」と宣言された。

(9) Brien Redhead (et al.), *Plato to Nato: Studies in Political Thought*, BBC Books, 1984, p. 72.

(10) J.E.E.D. Acton, *The History of Freedom and Other Essays*, Macmillan, 1922, p. 32. idem, *Essays on Freedom and Power*, Peter Smith, 1948, p. 88.

(11) C. H. McILwain, *The Growth of Political Thought in the West*, p. 331. Maurice Cranston, "St. Thomas Aquinas as a Political Philosopher", *History Today*, vol. XI, 1964, p. 313.

(12) John Finnis, *Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory*, Oxford UP, 1998.

(13) 拙稿「十三世紀〈アリストテレス革命〉史観とトマス・アクィナス」（『獨協法学』第五三号、二〇〇〇年）参照。

(14) 近年のトマス政治思想研究の文献に関しては、紙幅の関係上、割愛せざるをえない。ただ現在の非常にアクチュアルな問題意識からのトマスへの関心――単に政治思想にとどまらない――とも相俟って、トマスの言説それ自身の現代語訳（たとえ抄訳であろうとも）の機運が各国で高まっている点は注目に値しよう。

(15) ここでは、ジャック・マリタン（Jacques Maritain）の政治哲学関連の書物だけを挙げる。*Humanisme Intégral*, 1936: *Scholasticisme et Politique*, 1940: *Les Droits de L'Homme et la Loi Naturelle*, 1942.［『人権と自然法』大塚市助訳、エンデルレ書店、一九四八年。］: *La Personne et le Bien Commun*, 1947.［『公共福祉論――人格と共通善』大塚市助訳、エンデルレ書店、一九五二年。］: *Man and State*, 1951.［『人間と国家』久保正幡・稲垣良典訳、創文社、一九六二年。］

(16) この「バーミングハム刑務所からの手紙」は彼の著書『黒人はなぜ待てないか』中島和子・古川博巳訳、みすず書房、一九六五年［M・L・King Jr., *Why Cannot Wait*, Harper & Row, 1964.］の第五章に「バーミングハムの獄

中から答える」という題で邦訳されている。キング牧師によるトマスの引用は次のようである。「ある法が正しいか、不正かはどうきめるのでしょう。正しい法とは、道徳律ないしは神の掟に合致する、人間がつくった法典です。不正な法とは、道徳律とは相容れないちぐはぐな法規類です。聖トマス・アキナスのことばを借りると、不正な法とは、永久不変の法則や自然の法則に根差さない人間の法なのです。人格を高揚する法律は、どれも正しいものです。人格を堕落させる法律はどれも不正なものです。」一〇〇頁。

(17) *The Cambridge companion to Aquinas*, op. cit., p. 229.

(18) トマスの「政治学」の基本性格に関して、稲垣良典氏の論稿からご教授を得た。「トマス・アクィナスの社会思想」（上智大学中世思想研究所編『中世の社会思想』創文社、一九九六年）一一八―一一九頁。なお、この論稿は同氏の『トマス・アクィナス倫理学の研究』九州大学出版会、一九九七年に収められている。

『アリストテレス「政治学」注解』の「序文」（proemium）のテキスト［羅英対訳］は、J. G. Dawson (ed.), *Aquinas: Selected Political Writings*, Basil Blackwell, 1970, pp. 194-99. 他に英訳（「序文」をふくむ抄訳）として、Ralph Lerner and Muhsin Mahdi (eds.), *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*, Cornell UP, 1963, pp. 298-300; Cary Nederman and Kate Langdon Forhan (eds.), *Medieval Political Theory - A Reader: The Quest for the Body Politic*, 1100-1400, Routledge, 1993, pp. 136-138. を参考にした。

(19) 『ポエティウス「三位一体論」注解』の邦訳は、長倉久子訳注『トマス・アクィナス 神秘と学知』創文社、一九九六年がある。同書は第一部が『注解』（邦訳は第二部）に関する「研究編」になっている。優れた業績であり、大いにご教授を得た。

(20) 拙稿「《神学大全》――思想のゴシック建築――」（『獨協法学』第五二号、二〇〇〇年）参照。

(21) 『神学大全』のここでの訳文（「序文」および第一部第一問題）は、現在進行中の創文社版の第一巻（高田三郎訳、一九六〇年）および山田晶訳（『世界の名著 トマス・アクィナス』中央公論社、一九七五年）に拠った。

(22) H・アレント（Hanna Arendt）に関しては、既にその著作の大半が邦訳され、多くの研究書が書かれ、その思想が広く紹介されている。ここでは、*The Origins of Totalitarianism*, 1951.［『全体主義の起源』1・2・3（大久保和郎・大島通義・大島かおり訳）、みすず書房、一九七二―七四年。］; *The Human Condition*, 1958.［『人間の

条件』志水速雄訳、中央公論社、一九七三年：ちくま学芸文庫、一九九四年」だけを挙げておく。

(23) 例えば、アレントは『人間の条件』のなかでこういう。「プラトンは一方で、職人を一人前の市民よりも価値の低い者と考えていながら、他方では、政治問題を製作として扱い、政治体を製作の形で支配するよう提案した最初の人であった。」前掲、ちくま学芸文庫、三六一頁。

(24) 前掲、ジャック・マリタン『人間と国家』八〇―八一頁。

(25) 稲垣良典『トマス・アクィナス』清水書院、一九九二年、二〇二頁。

(26) 「トマスの現代化」については、さしあたり、稲垣良典、前掲書、一九七頁以下。F・ファン・ステンベルゲン『トマス哲学入門』白水社、一九九〇年、一二五頁以下。

☆ 本稿は私のトマス政治思想研究の全体計画の一部である。トマスの基本テキストの引用の原則については別稿（「神の善性（bonitas Dei）としての《この世と人間》――トマス政治思想の神学的＝形而上学的基礎――」（「獨協法学」第五五号、二〇〇一年）の末尾に記した通りであるので、繰り返さない。