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

Title	共通善の政治学 : 西洋政治思想の伝統として
Sub Title	A politics of the common good : the inheritance of Aristotle to communitarianism
Author	菊池, 理夫(Kikuchi, Masao)
Publisher	慶應義塾大学法学研究会
Publication year	2005
Jtitle	法學研究 : 法律・ 政治・ 社会 (Journal of law, politics, and sociology). Vol.78, No.7 (2005. 7) ,p.1- 57
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	論説
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00224504-20050728-0001

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.

共通善の政治学

――西洋政治思想の伝統として――

菊池理夫

一　はじめに
二　現在の「共通善」の理解
三　アリストテレスとアクイナスから「人格主義」へ
四　イギリスにおける「共通善」の伝統
五　結ひにかえて

一　はじめに

わが国においてはかなり誤解され、理論的にも実践的にも低い評価がなされているとの思いから、私は現在の英米におけるコミュニタリアニズム（共同体主義）の評価の試みを『現代のコミュニタリアニズムと「第三の道」』（菊池［2004］）として公表した。それは基本的にはアレスディア・マッキンタイア、チャールズ・テイラー、

マイケル・ウォルツァー、マイケル・サンデルの四人の実践哲学・公共哲学と、その影響を受け、政治・社会運動へと展開したアミタイ・エッツオーニを代表とする「応答するコミュニタリアン」の政治論・政策論、それが「新しい労働党」、トニー・ブレアの労働政権の「第三の道」政策に対して与えた影響を論じたものである。その際、コミュニタリアニズムの実践哲学・公共哲学の中心的な概念として「共通善（the common good）」があることを指摘したが、その後この概念の歴史的文脈や重要性を私自身が必ずしも十分に理解していなかったことに気づき、またコミュニタリアニズムに対する誤解が「共通善」に対する誤解にかなり基づいていると考えるようになった。

本稿はアリストテレスから始まり、西洋政治思想の伝統のなかでつねに語られながら、現在では一般に誤解されているか、重視されず、特に日本では特定の思想家に関する研究を除けば、本格的に論じられることがほとんどない、西洋の政治思想における「共通善」の重要性を古代から現在まで歴史的に探究し、とりわけ現代のコミュニタリアンが主張する「共通善」を正当に理解するための試みである。

試みに、わが国で出版されている政治学事典において「共通善」という言葉を捜してみたが、戦後しばらく唯一の事典であった平凡社の『政治学事典』（一九五四年）や現在最も大部なブレーン出版の『新訂版現代政治学事典』（一九九八年）には「共通善」の項目はない。しかし、むしろより小さな事典に「共通善」の項目がある。そのうち、有斐閣の『現代政治学小辞典』では、小事典であるため記述が短いのは止むを得ないとしても、内山秀夫による「共通善」の項目において「公共の福祉」と同義であるとされ、「特に絶対君主制の正統化原理として機能した」点が強調され、もっぱら否定的に記述されている（内山［1978: pp. 87-8］）。なお、同事典の阿部斉による「公共の福祉（public welfare）」の項目も「共通善」とほぼ同じ内容であり、「個人の自由の侵害を招く危険性をもち、自由主義と対立する面をもつ」点が強調されている（阿部［1978: p. 125］）。しかし、本論で論じて

いくように、「共通善」はむしろ専制政治（古代の用語では「僭主政治」）、絶対主義や全体主義批判のために用いられることが多い。また、「公共の福祉」という意味での「共通善」も、とりわけ英米での用法に照らして、「個人の自由の侵害」になるという理解は正しくないと思われる。この点では、最も新しい弘文堂の『政治学事典』は千葉眞によって、本稿で展開されるアリストテレスから現代までの流れが簡略であるが、基本的には言及されている（千葉［2000: pp. 242-3］）。ただ、専制政治批判や個人の自由や権利と対立しない側面は特に語られていない。なお、政治学事典ではないが、『新カトリック大事典』では、稲垣良典によって、プラトンから現代のカトリック神学まで「共通善」の伝統について詳細に論じられている（稲垣［1998: pp. 349-51］）。後に論じるように日本でもカトリック系の自然法学者においては、「共通善」はその中心的概念となっている。

このような「共通善」に対する評価の低さや否定的な理解は、日本だけのことではないようである。私の手元にあるイギリスにおいて公刊された政治思想の事典のうちで、ブラックウェル社の事典には common good の項目はなく、索引から見ても「利益（interests）」の項目にあるだけである（Miller(ed.)［1987: p. 244］）。またマクミラン社の事典には common good の項目があるが、「全体としての市民社会に対する便益（benefit）とその成員各人に対する便益」という二つの意味をあげ、後者の主張として主としてトマス・ヒル・グリーンやそれと関連してカントに言及するだけであり、この言葉の思想史的な流れは詳しく論じられていない（Scruton(ed.)［1996: p. 86］）。確かに、「共通善」は「共通の利益」や「公共の利益（公益）」の意味で使われることも多いが、それだけの意味ではこの概念の特質や豊かさを理解できないと私は考えている。とりわけ現在のリベラリズム（自由主義）や市場主義のネオリベラリズム、極端な個人主義に立脚するリバタリアニズムからは、「共通善」は単純化されるか、「個人の自由の侵害を招く危険性」があるものとしか考えられていないと思われる。

なお、ラテン語では bonus commune、英語では common good、フランス語では bien commun という言

葉は、わが国ではこれまで種々に訳されてきた。後で取り上げるジャック・マリタンの『人格と共通善（*La personne et le bien commun*）』の邦訳では、この言葉が日本語では「公益、共同の福祉、共同善、共有善、共通善、公共善、公共の福祉」などと訳されてきたと訳者の大塚市助は「まえがき」で記している（大塚［1952: pp. 1-2］）。私は邦訳だけで原語を参照できなかったものを除いては、本論では「共通善」という言葉で統一していきたい。とりわけ、「公共善」という言葉は public good という言葉が別に存在するために、また確かに common good と public good は同じ意味で使われることが多いとしても、後で詳しく述べる理由から、私は「公共善」と区別したいと考えている。また、最後の節で論じるように、現在のわが国の憲法に明記された「公共の福祉」も common good の訳語ではあるが、これには public welfare という別の言葉も存在し、good の倫理的意味を重視するために「善」と訳したい。同様に、「公益」に関しても、確かに good には「利益（interests, benefit）」という意味もあり、「共通善」も古くから国全体としての「公共の（public）」物質的利益、経済的利益という意味でも用いられ、そういう意味で「公益」と同じものとも考えられる場合が多いが、現代のコミュニタリアンが用いるのは基本的には精神的・倫理的な意味であるために、「共通善」と訳していきたい。最後に、「共同善」という訳も多く使われ、この訳語はそれ以外の訳語よりはよいと思われるが、これも後で詳しく述べる理由から、common の意味にある「共通性」を重視するために、「共通善」という言葉を用いていきたい。

二　現在の「共通善」の理解

歴史的考察を始める前に、現代の「共通善」の理解に関して、「リベラル・コミニュタリアン論争」を通してまず見ていきたい。この論争に関してはすでに拙著でも論じている（菊池［2004: pp. 17ff.］）が、ここで簡単に

まとめておきたい。一九八〇年代前半、ジョン・ロールズを代表とする当時のアメリカのリベラリズムに対して批判する一連の論考が公表された。とりわけ、一九八二年の『リベラリズムと正義の限界』によって、ロールズのリベラリズムやロバート・ノージックのリバタリアニズムを哲学的に徹底的に批判し、コミュニタリアン（共同体主義者）の代表者の一人とされたサンデルは、一九八四年にリベラルな民主党系の雑誌に公表した論説「道徳性とリベラルの理想」において、自らの政治的立場もコミュニタリアニズムと位置づけるようになる。そこでは彼が批判するリベラリズムの政治学を「権利の政治学（a politics of rights）」と呼び、これと対立するコミュニタリアニズムの政治学を「共通善の政治学（a politics of the common good）」であると特徴づけている（Sandel［1984: p. 17 = 1999: p. 20］）。『リベラリズムと正義の限界』でも、ロールズの正義論を「善」に対して「正（right）」の優先を主張するものであると批判し、逆に「共通善」の喪失が「正義」を必要とする状況を招くために、政治においては「友愛（friendship）」とともに「共通善」の理解の必要性を指摘していた（Sandel［1998a: pp. 180-3 = 1999: pp. 332-6］）。これに対して、一九八五年にリベラルの立場に立つエミイ・ガットマンがサンデルを含め当時のリベラリズム批判者をコミュニタリアンとして一括して批判し（Gutmann［1985］）、そこにさまざまな哲学的・政治的立場からの主張が加わって、いわゆる「リベラル・コミニュタリアン論争」が活発に行われるようになった。

ところが、サンデルは一九九八年に再版した『リベラリズムと正義の限界』の序、「コミュニタリアニズムの限界」において、自らがコミュニタリアンと呼ばれていることに「違和感」があると述べるようになる。とりわけ、コミュニタリアニズムが「多数決主義」、あるいは「いかなる所与のコミュニティにおいても、いかなる所与の時でも、圧倒している価値に権利が依拠すべきであるという考え」という意味であれば、自分はコミュニタリアンではないと主張するようになる（Sandel［1998a: pp. ix-x = 1999: p. 28］）。ただ、別の意味であれば、サン

デルは依然として自らはコミュニタリアンであると考えていたと思われる。実際、二〇〇一年に行われた日本の研究者によるインタヴューではコミュニタリアンであることを認めている（テイラー／サンデル［2001: pp. 134-5］）。いずれにしても、彼は「コミュニタリアニズム」や「共通善」が誤解されやすい言葉であることを自覚していたといえる。実際、「共通善」とは特定のコミュニティにおいて、多数者が信じる圧倒的に支配的な価値であり、複数の価値、多元的価値を認めず、個人や少数者の権利を抑圧するという否定的な見解には、現代の英米リベラリズムの見方が強く反映されていると思われる。

とりわけ日本において、このような見方が一般的であるかもしれないことは、すでに引用した日本の政治学事典の記述からもうかがうことができる。また、リベラルの立場からサンデルを批判している駒村圭吾はサンデルが寛容論で述べた「人間の善」に対して次のように批判する。「共同体論者・公民的共和主義者としてリベラリズムを批判してきたサンデルだけに、「人間的善」なるものが共同体の伝統によって固定化された徳目にすり替えられかねない」（駒村［2001: p. 344］）。しかし、これはあくまでたんなる推定（「だけに」）でしかなく、サンデル自身「共同体の伝統によって固定化された徳目」として「人間の善」を考えていないことは、「多数決主義」を否定していることからも理解できるであろう。拙著でもすでに言及した（菊池［2004: p. 156］）が、この「人間の善」は「親密性」、「協調性」、「双務的な忠誠心」のような人々が共有する善であり、とりわけ同性愛者の権利を認めるために主張されているものである（Sandel［1996: pp. 104-5］）。彼のいう「人間の善」とは、一言でいえば「人間の尊厳」のためのものであり、後で述べる理由から「共通善」とみなすべきものである。駒村は「共通善」に対しても次のように批判している。「共通善」は「善の対立を単に共約したり、ある善の公定化のための最終的切り札として使用されたりするもの」でしかない（駒村［2001: p. 348］）。このような「共通善」の理解もやはり現代のとりわけ日本のリベラルの基本的な「偏見」であろう。サンデルが「善に対する正の優位」を

説くロールズを批判するのも、現在のアメリカにおいて、「共通善」の伝統が失われていくことを恐れているからであり、また後で見ていくように、ロールズが正＝正義をむしろ絶対化し、「善」を個人的選択の問題として、政治領域の議論から排除してしまうからである。さらにサンデルは「共通善について仲間の市民と熟議する」必要性も強調しており、「共通善」は政治的議論の前提であるとともに、「熟議」によって実現されていくものでもある（Sandel [1996: p. 5]）。このように、少なくとも現代のコミュニタリアンのいう「共通善」や、後で論じていくそれに影響を与えたと思われる「共通善」とは、たんなる妥協（「共約」）とか公共のために人々を特定の価値へと強制する手段（「切り札」）とはまったく異なるものである。

しかし、個人の権利（利益）を絶対化する極端な個人主義であるリバタリアニズムにおいて、私の知る限り「共通善」の考えはないものの、アメリカのリベラリズムのなかには必ずしも「共通善」の存在は否定しない傾向も認められる。コミュニタリアニズムも含めて反リベラルの主張における基本的誤解をまとめたスティーブン・ホームズは、「「共通善」に対する敵対」もその一つとしてあげているが、彼によればリベラリズムは共通善に必ずしも敵対するものではない。その例として、私も後で論じる一七世紀のリベラルであるジョン・ロックが「公共善（public good）」を重視していることをあげ、「集団的な福祉」の意味での公共善であれば肯定すると主張している。しかし、アリストテレスのいう主人と奴隷の例から、伝統的な共通善は少数の支配者だけが知りうるものであると批判する。また、それは宗教における正統派の信仰として抑圧的で、好戦的なものである。このような伝統的な共通善は現在の多元主義社会においては、有害で、無益なものであると主張する（Holmes [1989: pp. 239-40]）。この共通善の理解は極めて一面的か間違いであることは、後でアリストテレスやトマス・アクイナスの「共通善」を論じる際に議論したい。ただ、ここで注目したいのは、現在の日本のリベラルと異なって、現在のアメリカのリベラルには政治や社会における共通善の存在を認める者もいることである。

実は、サンデルが主として批判するロールズも「共通善」の必要性を認めている。『正義論』（一九七一年）の第四章「平等な自由」において、「共通善」に関して次のようにいう。ロールズによれば、自由が制約されるのは個人の善の多少からでもなく、「より大きな経済的・社会的便益のため」でもなく、彼のいう正義の原理によって「よく秩序づけられた社会」における「代表的市民の基本的な平等の自由」という「共通善」からである（Rawls [1971: p. 243 = 1979: p. 188]）。少し後で、「私の考えでは、適切な意味で、共通善とは平等にすべての人にとって有利（advantage）となる一定の一般的条件である」と定義し、「共通な関心・利益（common interest）」と同じものとしている（Rawls [1971: p. 246 = 1979: p. 191]）。このように、すべての市民が平等に共有している、とりわけ「自由」としての「共通善」の理解は、後で見るように、現代のコミュニタリアンの理解とそれほど変わらないはずである。マッキンタイアに関しては留保しなければならないが、サンデルを含めた「現代のコミュニタリアン」は拙著において述べたように、基本的にはリベラル・コミュニタリアンと考えられるからである。実際、「共通善」という言葉を使ってはいないが、後でいうように「共通善」と同様なアリストテレスのいう「共通の理解（common understanding）」から、ロールズは彼の「公正としての正義」が実現された立憲民主主義の社会を正当化している。「アリストテレスの観察によれば、人間の特性は人々が正（just）と不正の感覚を保有し、正義（justice）に関する共通の理解を共有することからポリスが形成される。類似的に、われわれの議論からは、公正としての正義に関する共通の理解から立憲民主主義が形成される」（Rawls [1971: p. 243 = 1979: pp. 188-9]）。しかし、ロールズが実際に「善」に関して論述した第七章「合理性としての善性」以下では、「社会的相互依存性の一般的事実」として、また「正義と矛盾しない限りで」必要なものとして、「共通善」の言葉が使われているだけである（Rawls [1971: p. 425 = 1979: pp. 331-2]）。彼にとって、「善」とは基本的に個人が自分の「善き生活」を設計するために、「合理的選択」するものである。彼のいう「社会的基本善（social-

primary goods)」も「権利と自由、権力と機会、所得と富」、そして「自尊心」であり、基本的には「合理的人間」が「合理的な人生設計」にとって必要とする、むしろ個人的な善といってよいであろう（Rawls［1971.p. 62 = 1979: p. 49 Cf.1971: p. 433 = 1979: p. 338］）。結局、ロールズは「正義と善の適合性」をいうが、「公正としての正義では正の概念は善の概念に優先する」（Rawls［1971: p.396 = 1979: p. 309］）。

このような「共通善」の理解は、ロールズの『政治的リベラリズム』（一九九三年）においても基本的には変わらないといえる。ここでは確かに、彼は正義論の根拠づけとして、欧米におけるリベラル民主主義などの伝統に由来する「重なり合う合意」を主張し、そういう意味では欧米社会における「共通善」が「正（義）」を根拠づける主張のようにも思われる。しかし、彼は「正」も「善」も特定の包括的な宗教的・政治的教説に基づくものではないと、それらの価値中立性を主張し、「道理に適った多元主義」によって社会は成立しているとする。彼によれば、すべての宗教的・政治的教説は「ある意味では共通善を推進するものとして理解できる正義の構想を含む正と善の構想を包含し」、社会には何らかの共通善が必要なことを認めている（Rawls［1993: pp. 109-10］）。しかし、あくまでも彼のいう道理に適った「政治的正義の構想」と「包括的宗教的・哲学的・道徳的教説」とは異なり、前者は限定された意味での「政治」のためにあり、「生活全般」のためにあるのではない。「正と善は補完的である」ことを認めているが、その場合でもやはり正が優先される（Rawls［1993: pp. 174-6］）。善は多元的であって、「政治」的でもないために、国家はある包括的な教説を強制する「卓越主義的な国家」であってはならない（Rawls［1993: p. 194］）からである。しかし、正は多元的ではなく、人々は同じ正義の構想を持っている。「善く秩序づけられた社会は……私的な社会ではない。というのも公正としての正義の善く秩序づけられた社会における市民は共通の目的を持っているからである。彼らは同じ包括的教説を肯定しないことは真実であるが、同じ正義の政治的構想は肯定する」（Rawls［1993: p. 202］）。

ロールズの「共通善」についての見解は、一九九八年にリベラルなカトリック系の雑誌、『コモンウィール』におけるインタヴューにおいてより簡明に述べられている。彼はリベラリズムが「共通善の観念を欠く」といわれていることは間違いであり、「リベラルな立憲民主主義」においても「共通善」は存在するという。彼のいう社会では「市民の包括的な教説にかかわらず」、すべての市民が「正義」を有することを欲していることが「共通善」である。つまり、「彼らは単一の目的、すべての市民にとっての正義に向かって努力している」。そして、それは人々に強いるものでもあるという（Rawls［1999: p. 622］）。このような「共通善」とはむしろ「共通正（the common right）」とでも呼ぶべきであると私には思われる。しかし、いずれにしても、ロールズもたんなる個人主義的な価値や原理では社会が成立せず、市民にとって何らかの「共通した目的」が必要となることを認めている。ただ、サンデルのようなコミュニタリアンにとって、最大の問題はロールズの「政治」観があまりに狭く、政治的・実質的「共通善」の重要性が理解されていないことである。つまり、個人が自己選択するものではない、個人と社会に内在する、社会的・政治的な「共通善」も存在し、またとりわけ現在の政治的・公共的空間では実際に包括的価値観が対立しているとともに、熟議することによって、合意に向かって「共通善」を互恵的に実現していくことが政治的目的や政治的実践であることがロールズの議論にはないことである。

わが国においても、近年「公共」に関する議論、公共哲学や公共政策について語られることが多くなっている。しかし、その多くは功利主義や個人主義を前提とした議論であり、そのためコミュニタリアニズムに関しては、あまり取り上げられないか、否定的に取り上げられることが多い。それ以上に「共通善」あるいはそれに関連する議論は私の知る限りまったく存在しないと思われる。現代のコミュニタリアンの政治論、政策論はサンデルのいうように「共通善の政治学」であることを、ここでは拙著ですでに論じた以外のいくつかの「共通善」の主張から明らかにしたい。まず取り上げたいのは、現代のコミュニタリアニズムの政治的綱領、エッツオーニ主導の

「応答するコミュニタリアン綱領」である。確かに、そこには「共通善」という言葉はないが、そこで主張されている政策の基礎となる「コミュニティに起源をもち、ときには法律のなかに具体化されている」という「道徳の声」（Etzioni et al. [1993: pp. 254, 256 = 1998: pp. 204, 206 = 2001: pp. 432-3, 436]）は「共通善」と呼びうるものであろう。エッツオーニが二〇〇四年に出版した評論集のタイトルは『共通善』であり、その冒頭において次のように主張されている。「政治理論あるいはリバタリアンのイデオロギーに精通していない人々にとって、共通善（あるいは公共の利益）は自明の概念である。それはわれわれすべてに役立つ善とわれわれが共有し、大切にする制度――例えば、国家の防衛、健康な環境――を内包している。共通善はすべての私的な善あるいは個人的な善のたんなる集積以上のものである」（Etzioni. [2004: p. 1]）。「公共の利益」と同じものとしている点は留保したいが、現在の政治理論では無視されているものの、後に詳しく論じるように、一般の人々には理解できる「大衆の善」であることを指摘していると思われる。

次に、「応答するコミュニタリアン綱領」にも署名し、コミュニタリアンの代表的著作の一つとされることが多い『心の習慣』（一九八五年）の著者の一人であるウィリアム・サリヴァンの『公共哲学を再建する』（一九八六年）を取り上げたい。このなかで彼は、ホッブズ、ロックの社会契約論や、社会契約論に基づく論理構成を取るロールズのリベラリズムも同様に、もっぱら個人の利益の追求に基づく功利主義的なリベラリズムの立場に立つものであると批判する。そのような思想がアメリカの建国以来大きな影響を持ち、また現在のアメリカのリベラルも保守も社会政策の目標をもっぱら経済成長においていることから、社会の危機が招来される。そのため、リベラリズムとは異なる建国時の理念、「共和主義の伝統」、「公民的伝統（civic tradition）」によって「公共哲学」を再建すべきこと提唱するが、その中心的概念はやはり「共通善」である。彼によれば、リベラルな社会では、「共通善」とは、経済的基準から見られた「個人的満足の功利的総計」である「公共善」や、「一般的交換の

有利な条件を確保するだけ」に求められる「共通の利益」でしかない（Sullivan［1986: p. 161］）。これに対して、「公民的伝統」における「共通善」とは「公民的徳」に基づくものである。「公民的徳」とは「実質的な意味での自由、人の善を獲得する能力として理解された自由である。……人間は本来社会的存在であるので、善く生きることは共有された生活を要求し、共有された生活はコミュニティの成員がお互いを信頼し、尊重するときにのみ可能である」（Sullivan［1986: p. 163］）。このことは一言でいえば、ギリシャ・ローマから中世の神学・自然法学者を経て、西洋の伝統として存在している「政治的生活の基本的な本来の目標あるいは目的はすべての者に尊厳を与えることである」（Sullivan［1986: p. 164］）。この共通善のなかに「人間の尊厳」の主張を認めるギリシャからの歴史的な流れを次節で展開していきたい。

最後に、「応答するコミュニタリアン綱領」にも署名し、現在のカトリックの立場から『共通善とキリスト教倫理』（二〇〇二年）を公表したデヴィッド・ホーレンバークも、サリヴァンと同様に、現在のリベラリズムによる「共通善」の否定が公共性の侵食を招いていることを批判している。しかし、彼は現在のカトリックの主張する「共通善」はリベラリズムが恐れるようなものではないことを、アリストテレスやトマス・アクイナスから、一八九一年のレオ一三世の『レールム・ノヴァールム』以来の二〇世紀の教皇回勅や、第二バチカン公会議文書、さらにカトリックの社会哲学、とくにマリタンなどの「共通善」の理論から論じている。このような理論をふまえて、ホーレンバークは現在のアメリカにおける郊外と都市内部の住民にある貧富の格差の問題を解決するために、また国家の枠組みを超えた政治的なグローバル化の傾向を促進するために、「共通善」に基づく社会政策を主張している。彼によれば、アウグスティヌスとトマスの伝統による「共通善」の政治は全体主義でも、リベラルの「最小限の政治」でもない「第三の選択肢」である。それは「人間の交わりの多様な形態に応じて限定されるけれども、聖餐・共同（communion）、愛情と連帯の善を現実のものへと具体化する共通善」の政治である。

それはまた「自由のなかに共通善――自由なコミュニティの共通善を求める政治」でもある。「そのような政治は自由と連帯の両方に価値を置く文化によって支持され、維持されるべきである。連帯を共有された自由のための前提条件として、自由を他者と共通の行動としてのみ可能な自己支配としてみなすことである」（Hollenbach [2002: p. 136]）。このような現代のカトリックの「共通善」はかなりリベラルなものであることも、次節において確認していきたい。

このように、公共哲学としてのコミュニタリアニズムの中心概念である「共通善」は、実際の公共政策と関係が深いものであるが、現代のコミュニタリアニズムとは別に「共通善」の必要性を語っている興味深い資料が最近活字化された。それは政治学における政策科学の創始者であるハロルド・D・ラズウェルによる、その最初の構想といえるメモ（一九四三年）のなかにある。まず「個人的政策の目途」という短いメモにおいて、彼の目指すものは、「道徳、科学と政策の統合」であり、「私の道徳的価値とは私が育てられ、忠誠を誓う、個人主義的社会の価値である。つまり人間の人格（human personality）の尊厳である」と書かれている（Lasswell [2003: p. 73]）。この点は「政策科学の研究所」というメモにおいて、より明確に「道徳的目的は自由な社会の中心的価値――人間の尊厳である。科学と政策はこの道徳的目的にとっての必要な手段である」と主張されている（Lasswell [2003: p. 76]）。そして、知識人としての政策助言者は、政策決定者の「判断の合理性と道徳性を改善するよう意図された事実と解釈」を利用できるようにし、「明白な共通善の概念で作業をしなければならない」（Lasswell [2003: p. 75]）。この共通善とは何かは「政策指導者のための国立研究所」というメモにおいて詳しく語られている。ラズウェルによれば、アメリカ人は「見えざる手」を信じ、「私的な利益」の追求が「公共的な利益」、「共通善」になると考える傾向があるが、「直接的な利益と長期間の利益との重要な区別を見逃している」。この「長期的な利益――共通善――を計算するために情報に通じた知性が必要である。ヴィジョン、知識、共通

の道徳的目途がなければならない」（Lasswell [2003: pp. 81-2]）。国立研究所におけるカリキュラムでは、「われわれの価値の合理的な根拠を理解する」ために、哲学も必要であるといい、そのなかにマリタンの名前がある（Lasswell [2003: p. 85]）。次節で述べるように「人格の尊厳」という表現からも「共通善」に関しては、マリタンの影響も考えられるであろう。

ただ私の知る限り、その後に活字化されたラズウェルの政策科学の議論では、「共通善」という言葉は使われておらず、実証主義的な傾向も強まっていくが、同時に政策科学が価値、とりわけ「人間の尊厳」に基づく民主主義の学問であるという主張も繰り返されている。実際、ラズウェルの政策科学に対しては、近年「ポスト実証主義」の立場から、「民主主義の政策科学」を唱えたことでむしろ評価する傾向も強まっている（Cf. 薬師寺 1989: pp. 49-50; Wagle [2000: pp. 211ff.]）。ラズウェルは一九五一年の「政策志向」という論文において、「支配的なアメリカの伝統は人々の集団の優越ではなく、人間の尊厳を肯定している」と述べ、この「人間の尊厳のより十全な実現に関連する知識の発展」を「民主主義の政策科学」と呼ぶことを提案している（Lasswell [1999: pp. 21-2]）。また、最終的に彼の政策科学の議論をまとめた『政策科学の試論』（一九七一年）においても、政策科学者は価値の実現を目的とすることを明確にすることが必要であり、「多数者の尊厳、あるいは少数者の尊厳の実現」のいずれを選択するかが「基本的な争点」であると主張している。そして、後者であれば、「宗教・階級・人種の帝国主義」となり、前者の例としては「世界人権宣言」を例としてあげている（Lasswell [1971: pp. 41-2]）。また、政策の基本的価値や政策の結果としての「共通の利益」も重視している（Lasswell [1971: pp. 45ff.]）。

このように、ラズウェルの政策科学において、少なくともその構想の段階で「共通善」という言葉が使われ、また「共通の道徳的目的」が必要であると語られ、その後も「人間の尊厳」を重視する「民主主義の政策科学」

として主張されていたことは注目に値する。というのも、とりわけ日本では政策科学がたんに実証的な科学であるか、方法論的個人主義に基づく個人の費用・便益（コスト・ベネフィット）計算の合理的選択であると思われているが、少なくとも政治学系の政策科学は民主主義的な価値に基づくものであり、そのことが「共通善」と関連することは十分には理解されていないと思われるからである。また、現在のリベラリズムにおいても、ロールズに関して述べたように、政府の政策は価値中立的なものが望ましく、政策は特定の価値を押しつけるものであってはならないという「反卓越主義」が強いと思われるからである。確かに、ラズウェルの政策科学は一九四三年という年からもわかるように、アメリカの戦争、とりわけ対日戦争を意識して構想されたものであり、その点でアメリカの価値、自由と民主主義を擁護し、それを「共通善」として政策の目的としていることは、現在のまさに「自由と民主主義」のためのアメリカの対イラク戦争を思い出させ、批判的に思う人もいるかもしれない。しかし、他方でとりわけ公共政策を価値中立的なものと考え、「共通善」を否定的にとらえる限り、私的な善、つまり「私益」追求の「利益政治」しかできないか、あるいは客観性、価値中立性を装う少数のエリートや官僚にとって有利な政策しか生み出すことはできないと、現代のコミュニタリアンは考えている。いずれにしても、個人の利益や権利だけからは政治社会を形成することはできないはずであり、「共通善」のような価値が必要となることを理解すべきである。ただ、現代のコミュニタリアンやラズウェルが「共通善」として「人間の尊厳」をあげ、それが人々の自由や権利を抑圧するどころかむしろ生み出すものであり、また民主的なものとして考えられていることは、どのような政治思想の伝統のもとから生じているのか、この点を次節以降、歴史的に考察していきたい。その際、ともにアリストテレスから始まると私は考えているが、トマス・アクイナスを経て現在のカトリック神学・社会理論へと向かう流れと、とりわけイギリスにおいて、アリストテレスやアクイナスの影響から立憲主義や「リベラルな」傾向を生み出す流れを、それぞれ節を分けて論じることにする。

三　アリストテレスとアクイナスから「人格主義」へ

自らは「現代のコミュニタリアン」ではないと一貫して否定しているが、代表的なコミュニタリアンの一人であると一般にみなされているマッキンタイアは、ローカルなコミュニティにおける「共通善」を重視していることは拙著でも述べたが、その点で彼は「トマス主義的アリストテレス主義」の伝統を正しいものと考えている（菊池［2004: pp. 95ff.］）。ここでは現代のコミュニタリアニズムのいう「共通善」を理解したいという観点から、アリストテレスの共通善やそれに関する議論を簡単にまとめておきたい。なお、西洋政治思想の文脈のなかで、共通善の伝統はプラトンから始まるという見方がある（Cf. 稲垣［1998: 349］）。確かに、プラトンは『国家』や『法律』などにおいて、国家全体、国民全体の幸福を追求し、そのためには徳の実現、「善く生きる」ことを目標とすることを主張している。しかし、私の考えでは、彼に「公共善（＝正義）の政治学」が認められても、これと区別される意味での「共通善の政治学」は存在しないと思われる。つまり、プラトンの「善のイデア」に示されるように、彼にとって「善」は超越的なものであり、彼の政治的理想はこの「善のイデア」を認識できる「哲人王」の支配であって、人民に「共通する善」という主張はないはずである。この点では、アリストテレスから「共通する善」の主張が始まると私は考えている。彼によれば、「逸脱した国制」においては、支配者の私的利益だけが追求されているのに対して、理想的な「最善の国制」においては、人民全体に共通する「共通善」が目指されている（Aristotle［1932: III, xiii, 1284b］）。ただ彼は「共通善（agathon koinōn）」という言葉をそれほど使っておらず、「共通の利益（sumpheron koinōn）」という言葉をむしろ多く用いているが、これは以下で見ていくように、倫理的な意味も重視されており、「共通善」という言葉と基本的には区別していないと考えられる。

アリストテレスの『政治学』によれば、人々が共同で暮らす、すべての「コミュニティ（共同のもの koinōnia）」は、何らかの善を目的として組織化されるが、そのなかでも最高の善を目指す最高のコミュニティが「国（polis）」である。それは人々の生存のために生じるが、人々が「善く生きる」ためにも存在する（Aristotle［1932: I, i, 1252a-b］）。そして、すべてのコミュニティが自然に生じるように、その終局目的である国家も自然のものであり、この点で有名な「人間は自然に政治的（ポリス的 politikon）動物である」という主張がなされる。人間は他の動物と違って、言語を持ち、善・悪、正・不正を区別できるからであり、このような知識を「共有している」ために、家や国を形成できる（Aristotle［1932: I, i, 1253a］）。このような能力もまさに「共通善」とみなすことができよう。また、アリストテレスによれば、正しい国制と逸脱した国制とを分ける基準は「共通の利益」である。つまり、すでに述べたように、「正しい国制」、とりわけ「最善の国制」は「共通善」を追求するものである。この点では、家政も「共通の利益」のためにある（Aristotle［1932: III, vi, 1278b］）と述べ、家も「コミュニティ」として考えている。これに対して、彼の国制の分類では最悪のものである「僭主制」は僭主の個人的な利益だけを追求するものであり、逆に正しい国制は「共通の利益」を目指し、「自由人のコミュニティである」（Aristotle［1932: III, vi, 1279a］）。また、国の支配と奴隷の支配は同じものではない。「国の支配は自由で、おたがいに平等な人々による支配である」であるが（Aristotle［1932: I, vii, 1255b］）、奴隷の支配は「主人の利益のための支配」であるからである（Aristotle［1932: III, vi, 1278b］）。この点では、主人と奴隷は「コミュニティ」を形成しておらず、僭主の支配と同様に、主人の支配には「共通善」は存在していないことは明らかであろう。もちろん、奴隷は自然によって支配されるものであると、アリストテレスが奴隷制を当然のこととして肯定したことを私は認めるつもりはない。しかし、現代のリベラルが主張するように、「共通善」は支配者のみが知りうるものであり、被支配者に対して、強制するパターナステックなものであるという見方は、ア

リストテレスや、現代のコミュニタリアンを含めてその影響を受けた者の「共通善」の理解としては誤りであると主張したい。

さて、『ニコマコス倫理学』では、政治学の目的は「人間の善」であり、それは個人にとってもすばらしいものであるが、民族や国にとっても、それ以上にすばらしく、「神的なこと」であるとさえ主張されている（Aristotle［1926: I, ii, 1094b］）。『政治学』においても、その目指すものは「最大の善」であり、「この善とは正である」が、「この正とは共通の利益であり」、「一種の平等である」と主張している。つまり、彼にとって「正＝正義」もまた、「共通の利益」であり、なかんずく「平等」を追求するものである（Aristotle［1932: III, xii, 1282b］）。ところで、彼の『ニコマコス倫理学』においては、正義の徳は「完全な徳」であり、他の徳と違って、「他者の徳」であるともいわれている。つまり、「正しい人」とりわけ支配者が「他者にとって利益となること」を行うことである（Aristotle［1926: V, i, 1129b-30a］）。この点では、「正義」はコミュニティ成員のすべてに内在する「共通善」であるというよりも、支配者が被支配者にとって利益となるための、そういう意味ではむしろ支配者のもつ「公共善」と考えられる。これに対して、徳のなかでもむしろ政治的に「共通善」として、重視されているのは「友愛（philia）」である。「われわれは友愛を国に対する善のうちで最大のものと思っている」（Aristotle［1932: II, iv, 1262b］）。この政治的な徳としての友愛に関しては、『ニコマコス倫理学』において詳しく論じられている。どのようなコミュニティにも、正と同様に友愛は存在する（Aristotle［1926: VIII, ix, 1159b］）。友愛は国を一つに結び付けるものであり、立法者も正義より重視するものである（Aristotle［1926: VIII, i, 1155a］）。「共通の利益」を目指す「国的コミュニティ」において、当然のことに友愛は存在するが（Aristotle［1926: VIII, ix, 1160a］）、とりわけ民主政において最も多く存在する。「僭主政においては、友愛や正しさはわずかしか存在しないが、他方、民主政においては、はるかに多く存在するのである。なぜなら平等であ

る人々の間には、共通なものも多いからである」（Aristotle［1926: VIII. xi. 1161b］）。

このようにアリストテレスの「共通善」の主張は、まさに「自由でたがいに平等な人々」が共通して持っている価値、とりわけ国を含めたコミュニティを維持し、おたがいを尊重し合う「友愛」を重視しているものとして理解できるであろう。この点では、現代のコミュニタリアンが民主主義的なコミュニティの価値として、政治参加、相互扶助、連帯を強調することはアリストテレスの「共通善」に近いものであると考えてもよいであろう。ただ、すでに述べたように、アリストテレス自身、「共通善」という言葉はあまり使っておらず、そういう意味では、一三世紀にアリストテレスの影響を受けて、スコラ哲学・神学を体系化したトマス・アクイナスによって、「共通善」という言葉が一般化していった。トマスの「共通善」に関しては、すでに稲垣良典『トマス・アクイナスの共通善思想』という詳細な研究があり、その著作の補遺として「トマスの諸著作における共通善に関する主なるテクスト」が邦訳されているので、ここでは基本的にはこの著作に従って、政治的な意味で重要と思われる点だけを簡単に述べておきたい。

まず稲垣によれば、アクイナスの「共通善」には多くの意味があるものの、「普遍的ないしは全的（universale）な善」と個別や部分的な善ではない「全体ないし集合に固有の善」の二つに大別される。前者の頂点に位置するのが「最高善たる神」である。後者が「諸人格の協働によって実現され、またそれら諸人格に還流せしめられるべき共同の目的ないし福祉を意味する」（稲垣［1961: p. 1］）。この後者が「社会倫理学ないし法哲学に固有の共通善把握」であり、ここでは当然後者を中心にして論じていく。この点で、まず取り上げたいのは、「共通善」が「大衆（社会ないしはコミュニティの意味）の善（bonum multitudinis）」として捉えられ、それが「一人の善よりも神的である」という表現が多く用いられていることである。この「神的」という表現は、すでに引用したように、アリストテレスから由来するが、少なくとも政治においては大衆全体に内在する善が個人の善より

も優れているという主張になる。稲垣によれば、「共通善とは、多数者がともに実現をめざす共通的ないし共同の目的である」（稲垣［1961: p. 104］）が、同時に、このことは個人の善が共通善と対立することではなく、それはむしろ神の似姿としての「人格」が「善く生きる」という「超越的な共通善」という目的のために存在しており、この点では基本的には対立はない（稲垣［1961: pp. 108-9］）。

より政治的な「共通善」に関して、アクイナス自身がすべてを著述したことは疑いが持たれているが、最近新訳も出版された『君主の統治について』を少し取り上げて論じたい。アクイナスにとって、アリストテレスと同様に正しい政体は、奴隷ではなく、自由民の共通善をめざしているかどうかにある。「自由民の大衆（liberorum multitudo）は支配者によって大衆の共通善のために統治されるとしたら、そのような支配は正しく、正義に従ったものであり、自由民にふさわしいものである。これに対して、大衆の共通善にではなく、支配者の私的な善に向けられているとしたら、そのような支配は不正であり、逸脱したものである」（Aquinas［1970: pp. 6-7 = 2005: p. 161］）。アクイナスはここでは最善の政体は君主政と考えているが、「王とは都市あるいは領国の大衆を彼らの共通善のために支配する者である」（Aquinas［1970: pp. 8-9 = 2005: p. 18］）。この点で、大衆の共通善としては、徳に従って「善く生きる」ことの他に、「物質的善（財）の充足」と「平和と呼ばれる大衆の統一」もあげている（Aquinas［1970: p. 81 = 2005: pp. 83-4］）。また、古代ローマの例を引いて、君主政のもとでは、人々は「共通善」に関心を持たない場合があるが、それは「彼らが共通善に関わることを自分たち自身のこととは考えずに、むしろ共通善を握っていると思われる他の者に役立つとみなすからである」（Aquinas［1970: pp. 20-1 = 2005: p. 29］）。このように、トマスの政治的議論での「共通善」は、物質的なものも含めて、あくまでも「大衆の善」であり、君主の権力を正当化よりも、むしろ僭主批判のために用いられているといえる。中世後期におけるスコラ学者の「共通善」を詳細に研究したM・S・ケンプシャルによれば、スコラ神学者は階層的な宇

宙的秩序における共通善から、人間社会における共通善を階層的な政治秩序の正当化のために用いたという理解が一般的にあるが、このような理解には根拠はないという（Kempshall［1999: pp. 9-10］）。

一四世紀から一五世紀にかけて、いわばカトリック教会の民主化の動きとでもいうべき、公会議運動が起き、そこでは公会議と教皇のどちらが優位に立つのかに関して論争が起きていた。この論争を研究したA・J・ブラックによれば、公会議を擁護する者も、教皇権を擁護する者もそれぞれ「共通善」に訴えて、彼らの議論を正当化している（Black［1970］）。例えば公会議を擁護する代表的論者、セゴヴィアのヨハネスによれば、支配者の公的人格は「その命令と判断が共通善のために存在するものであると信じられている」。君主の判断よりも「全大衆の判断」の方が好まれ、また「君主の判断がすべての者の意思と合致すると思われるために、他の個人の判断よりも好まれる」（Black［1970: p. 148］）。これに対して、教皇権を擁護するトルケマダのヨハネスは「共通善に関する支配権が存在する必要がある。そうでなければ一つに結合できないからである。全教会は当然一つの体であり、その統一が保たれるとしたら、全教会に関する何らかの支配権が存在すべきである。……これが教皇権である」（Black［1970: p. 164］）。いずれにしても、ブラックによれば、この論争から「主権」の問題が生じ、それが世俗の絶対君主にも適用され、「共通善に対して責任を有する」という絶対君主の正当化が一般化した。しかし、このような主張は絶対主義そのものを切り崩すものへと転化していった。というのも、このような「共通善」が内在する「全人民」に主権があるという「人民主権」の考えが生み出されるようになったからである（Black［1970: pp. 133-4］）。

さて、一四、五世紀ごろから、イタリアの自治都市においても、共和政を正当化するために、共通善ないしはそれに近い言葉がしばしば使われるようになる。西洋における共和主義の伝統を、マキアヴェッリも含めたフィレンツェの公民的（civic）ヒューマニストから、イギリスを経て、アメリカの建国にまで追求し、現在の共和主

義評価に大きな影響を与えたJ・G・A・ポーコックの『マキアヴェリアン・モメント』は、その源流をアリストテレスの思想に求めている。「アリストテレスが教えたことは、あらゆる人間の活動が理論的に同定できる、ある善を目指すという意味で価値に方向づけられていることである。つまり、価値に方向づけられた活動はお互いに協働して人々に追及されているという意味で社会的である」（Pocock [1975: p. 67]）。フィレンツェの公民的ヒューマニストにとって、「特定の人間と彼らが追求している特定の価値は、市民権のなかで共通善とそれよりも劣るすべての善を追求するための行動という普遍的価値の追求と享受に直面することになった」。しかし、実際の共和政の歴史は短く、「市民が共通善よりも自分たちの特定の価値を好まない」ことは困難であることも知っていた（Pocock [1975: pp. 75-6]）。ただ、一三世紀から一六世紀までのイタリアの共和主義の伝統を扱ったM・ヴィロリによれば、この伝統はアリストテレス・スコラ哲学よりもローマ法・キケロの伝統に基づくものである（Viroli [1992: p. 12]）。その点でポーコックを批判するが、その理由としてヴィロリが指摘するのは、前者の伝統では最終的には「観想的生活」が「実践的生活」より優位に置かれていることである（Viroli [1992: pp. 77]）。

この点では私は専門的知識をそれほど持っていないが、ここで問題にしたいのは、このことと関連して、ヴィロリがこの公民的ヒューマニスト、彼の言葉では「公民的哲学者」のいう「都市」と現代のコミュニタリアンのいう「コミュニティ」とは関係がないものとしている点である。ヴィロリの主張では、「共通善、公民的徳、愛国主義」を重視する点では、両者は似ているものの、共和主義が正義を共通善として、また「平等な権利」と考えている点で現代のコミュニタリアニズムとは相違し、むしろリベラリズムと類似するものである（Viroli [1992: p. 288] Cf. Viroli [1999: pp. 64-5]）。私には誤解があると思われるのは、確かにすでに述べたように、とりわけサンデルは「正（義）」よりも「善」を重視するが、このことは「正」の否定でも、「平等な権利」の否定

でもないことである。サンデル自身、ロールズの「正義の原理」とくに「格差原理」は包括的な価値として認めるべきであると述べており（Sandel［1998a: pp. 25-6＝1999: p. 385］）、またテイラーはより明快に「正の支配」も共通善と理解すべきであるとしている（Taylor［1995: pp. 194, 197］）。

ただ、別の点では確かにヴィロリの理解する意味では、共和主義とコミュニタリアニズムは異なると私は考えている。というのも、まず彼は共和主義においても「民衆の政治参加」は重要な問題であると認めながら、それは「基本的な政治的価値ではない」と述べ、この点でテイラーを注において批判し、むしろ「徳」を持ち、「共通善」を理解しているような「真に政治的な人々に共和国の支配を信託すること」の方が重要であるとしているからである（Viroli［1992: pp. 286-7］）。拙著で明らかにしたように、現代のコミュニタリアンは、何よりもエリートや政治家ではなく、「普通の人々」が政治に参加し、熟議する「自治的なコミュニティ」を重視し、そういう意味では「民衆の政治参加」が何よりも「基本的な政治的価値」であると考えている。また、これと関連して、愛国的感情に対してテイラーが「共有された運命の感情」に基づくものであるとしていることも、それはむしろ好戦的なものになる危険性があるとヴィロリは批判し、「公民的哲学」の愛国主義は、正義と都市の自由を侵略から守るための防衛的なものであると主張している（Viroli［1992: p. 290］）。しかし、彼も気づいているように、マキアヴェッリは「共和政」においてローマ帝国の拡大が進んだことを肯定し（Viroli［1992: pp. 162-4］）、一般的にいって共和主義は好戦的であると思われているであろう。現代において共和主義を復興しようとするフィリップ・プティットの同様なコミュニタリアン批判に対して、マッキンタイアもサンデルも拡大するローマ型の共和制よりも、小規模で自治が可能なアリストテレスのいうコミュニティの方を選ぶと答えている（MacIntyre［1994: pp. 22-3］; Sandel［1998b: p. 325］）。いずれにしても、ヴィロリによれば、「広範囲な正義の感覚と自由と公民的平等への愛」があれば、「実質的な善の観念あるいは共通の運命」は必要ない（Viroli［1992: pp. 289-

90])。しかし、「正義」、「自由」、「平等」も実質的な善と考えられるのであり、しかも現代のコミュニタリアンは、「正義」に関して単一の原理に従うことをむしろ否定的にとらえ、また「自由」や「平等」も重要な善、「共通善」であると主張しているのである。この点でむしろ問題なのは民衆が支配者や政治家とともに持つ「共通の運命」を否定し、「民衆の政治参加」を重視しないことに見られるように、ヴィロリの主張はあえていえばエリート主義的傾向があり、「共通善」と区別される意味での「公共善」に基づく主張であるとしか思われないことである。実際、彼が引用している共和主義者の「共通善」の主張は、ラテン語やイタリア語の原語が必ずしも示されず、また私はすべて調べることができたわけではないが、「共通善」にあたる言葉は少ないようである。いずれにしても、彼の主張では、「もしわれわれが公共的人間（public persons）として考え、行動できなければ、正義も都市もない」（Viroli [1992: p. 289]）。これに対して、おそらく現代のコミュニタリアンの主張は「もしわれわれが普通の人々（commons）としてともに考え、行動できなければ、共通善もコミュニティもない」となろう。

このようなヴィロリの現代のコミュニタリアン理解は、アリストテレスの「共通善」がカトリックに受け継がれ、それが「包括的な宗教的、哲学的教説」として、不寛容なものになる危険があるというリベラルの「偏見」を彼も共有しているからかもしれない。しかし、この点でまず指摘したいのは、拙著でも述べたように、現代のコミュニタリアンの主張に宗教的なもの、とりわけカトリック教やユダヤ教が背景にあることは一般的に指摘されているが、彼らは直接に宗教的教説を前面に出して正当化の試みをしているのではないことである。次に指摘したいのは、とりわけ現代のカトリック教徒は少なくとも英米においては少数者であり、その意味ではリベラリズムとは対立しない傾向もある。「共通善」に関しても、最終的にはもちろん宗教的正当化がなされるとしても、世俗の政治に関してはその独自性も認められていることである。このことを理解するためにも、次にマリタンの

「共通善」に関する議論を取り上げて論じていきたい。カトリックの立場から現代のリベラルな社会における「共通善」を論じたB・スティルトナーによれば、マリタンの思想は「コミュナル・リベラリズム」である(Stiltner [1999: pp. 83ff.])。日本の研究においてもすでに稲垣良典によって、「人格主義」とともに「協同体主義」と「多元主義」がその哲学の特徴とされていたが(稲垣[1978: pp. 59-60])、より最近の研究、古賀啓太によっても、マリタンの立場は「共同体主義」でもあり、「自由主義」でもあるとされている(古賀[2002: p. 67])。

マリタンの著作から彼の「共通善」について直接述べる前に、その基本的な理解が得られると思われるので、一九三四年に当時のフランスのカトリック知識人、五四人の連名で発表された「共通善のために(*Pour le bien commun*)」という彼が中心となって起草した宣言について簡単に述べておきたい。この宣言は当時すでにドイツにおいてヒトラー政権が成立し、フランスにおいては左右の対立が激しくなっていた時期に、右派のファシズム、「国家全体主義」と左派の「共産主義」、唯物論の「集団主義」がともに人格を抑圧していることを批判したものであるが、その批判はカトリック教徒だけではなく、「共通善」と「人格の尊厳」を信じるすべての者へと向けられている。「われわれにとっての問題は……いまだ共通善に感受性があり、労働者階級や中産階級の一部をなし、富裕者のなかにも見出される、すべての者が最大限に再集団化されることを支持することである」(Maritain et al. [1982: p. 1029])。この宣言では現在の資本主義の問題点も認めているが、その解決は「国家主義者の形態」ではなく、「キリスト教社会哲学」から由来する「コーポラティズムと組合主義の形態」によって行われるべきである。いずれにしても、「階級の、人種の、ネーションあるいは国家の神話でもなく、人間の人格の尊厳とその霊的な召命の尊厳の理念、正義と友愛に基礎づけられた全市民(la cité)の共通善の理念こそが社会生活と共通の事業の動態的な原理を可能とする」ことである。しかも、このことを可能とする国家は「多元

主義的国家」あり、それは「その有機的な統一のなかで、積極的自由を具体化する集団と社会構造の多様性を結集するものである」(Maritain et al.［1982: p. 1035］)。このように「共通善」は、全体主義を正当化するどころか、左右の全体主義を批判して、それを克服するためのものであり、しかもそれは「人格の尊厳」と「多元主義」とも結びつくものである。

この「共通善」をマリタンが直接、主題として論じているのは、一九四七年に出版された『人格と共通善』であり、ここから彼の考える「共通善」、とりわけ政治的な意味での「共通善」とは何かを見ていきたい。彼がまず区別しているのは、人間の物質的・精神的側面である「個人」と神にまでつながる霊的な側面である「人格」である。アリストテレスやアクイナスに従って、人間の形相である「人格」と質量である「個人」と別々にあるのではなく、私の内部に実在としてあることを主張するが、当然「神の似姿」としての「人格の尊厳」を重視する。このような「人格」と社会の関係であるが、「人格性は共同（communion）へと向かうことが本質的であり」、その点で人格は「社会全体の目的としての共通善」を目指すものである（Maritain［1990: pp. 197-8 = 1952: pp. 43-5］)。この点で私の観点からは興味深いのは、マリタンが「共通善」と「公共善（bien public）」を区別していることである。つまり、社会的生活を営むミツバチのような動物には「公共善」はあっても、「共通善、すなわち受け取られ、伝達される善は存在しない」(Maritain［1990: p. 199 = 1952: p. 45］)。また、社会の目的は「コミュニティ（communauté）の善」でもあり、「社会体の善」でもあり、共通善は全体と個々の部分と共通のものであるために、「大衆（multitude）の善」でもある。「それは大衆の、人格からなる大衆の、人間的な善である。それは善き生における彼らの共同である」。しかも、「共通善」は「私的善のたんなる寄せ集め」でもなく、全体が部分を全体のみに関係づけることによって、全体のために「部分を犠牲にする」ものでもない（Maritain［1990: p. 200 = 1952: pp. 46-7］)。このようなマリタンの主張は、少なくとも人格的存在である人間の特性として

の「共通善」であるとともに、とりわけ相互に伝達されるものとして、共通に存在する「大衆の善」であり、その点で「公共善」と異なることを明確にしていると思われる。

しかも、このような共通善に「基本的人権の承認」も含まれるのである（Maritain［1990: p. 200＝1952: p. 47］）。この点は、マリタンがアメリカに亡命したときに、英語で書かれ、彼の政治哲学が最も体系的に展開されている『人間と国家』（一九五一年）において、自然法との関連で詳しく論じられている。彼にとって「人権」は一八世紀に確立したものであるが、「古代・中世を通じて展開した自然法観念の長い歴史を前提とするもの」である（Maritain［1951: p. 82＝1962: p. 115］）。確かに、現在の「基本的人権」の概念は古代・中世にはなかったことを認めているが、彼にとって「自然法」も永遠不変なものではなく、この点ではトマスのいう「人間本性の傾向」によって「動態的発展」するもの、「進歩」するものと考えている（Maritain［1951: pp. 91-2＝1962: pp. 127-9］）。ただ、古代・中世の自然法では「人間の義務」が重視され、一八世紀に「人間の権利」が重視されるようになったことを「偉大な業績」として認めている一方、現在では「義務と権利との両方」を重視すべきであることも主張している（Maritain［1951: p. 94＝1962: p. 132］）。いずれにしても、マリタンにとって、「人権」と「共通善」は密接に関連している。「すべての法律――それらの基礎となるとりわけ自然法――は共通善を目指すように、人権は共通善と本来密接な関係がある」。そのため、生存権や幸福追求の権利のような権利が制限されることは共通善も危険になることであると主張している（Maritain［1951: p. 101＝1962: pp. 139-40］）。このような人権を保障する政治体制は、宗教を無視する「個人主義的かつ『中立的な』一九世紀ブルジョア社会」の民主主義と異なる、「人格主義的」な民主主義であり、「多元主義的」な民主主義である。それは「共通の人間的信条」としての「自由の信条」を持つものである。「ブルジョア民主主義の誤りは民主主義社会を一種の競技場もしくは闘技場であるかのように考えたことである。……一九世紀のブルジョア民主主義は自由に関してさえも中

立的であった。それは何ら真の共通善を持たなかったように、何ら真の共通の思想を持たなかった」（Maritain [1951: pp. 109-10 = 1962: pp. 155-6]）。

さて、『人格と共通善』において、マリタンの考える「共通善」が具体的に述べられている。つまり、「共通善」とは、国民の福祉に役立つ公共財（道路、港、学校など）、「国家の健全な財政状態やその軍事能力」、「正しい法律や善良な慣習や賢明な制度」、「国民の偉大なる歴史的記念物……その生きた伝統」などであるが、より精神的なもの、「より人間的なもの」も含み、「公民的良心、政治的徳、権利と自由の感覚」、「道徳的正しさ、正義、友愛、幸福」などもそうである。いずれも大衆の人格を「いまここで可能な限り最大に発展させる」ものである（Maritain [1990: pp. 200-2 = 1952: pp. 47-9]）。しかも、それは「ネーションの共通善」を超えて、いまだ実現されていないが、グローバルな「文明化されたコミュニティの共通善」という目的へと発展するものでもある（Maritain [1990: p. 203 = 1952: p. 51]）。ただ、彼は最終的に個別的人格と全体（コミュニティ、社会）との関係に「パラドックス」を認めているが、これも「人格」と「個人」の区別から説明している。つまり、人格としては「自由にコミュニティと共通善に奉仕しようと求める」が、個人としては「必然的にコミュニティと共通善に奉仕せざるをえない」（Maritain [1990: pp. 218-9 = 1952: pp. 77-8]）。その解決は動的なものとして実践的に「二つの運動」としてとらえられている。一つは歴史的なものであり、近代の民主主義が理想としてきたものであるが、「法と正義」、「友愛」を発展させることによって、漸進的に実現されていく。もう一つは垂直的なものであり、「家族社会」から「市民社会」へ、「市民社会」から「神の神秘体なる社会」（教会）へと超越していくことであり、最終的には「精神のコミュニティ」へと向かう。その「精神のコミュニティ」もカトリックだけではなく、様々な文化が存在し、「共通の事業」を行うものとされている（Maritain [1990: pp. 219ff. = 1952: pp. 78ff.]）。いずれにしても、ここで「人格はコミュニティのために存在し、コミュニティは人格のために存在する

こと」が真理となる（Maritain［1990: p. 223＝1952: p. 84］）。最後に、マリタンは「政治的な共通善は人間の人格の共通善である」（Maritain［1990: p. 236＝1952: p. 104］）ということから、「現代の諸問題」として、「人格の国家（la cité）」ではない「個人の国家」として、三つの「唯物論的哲学」、つまり「ブルジョア的個人主義」、「共産主義的反個人主義」、「全体主義的もしくは独裁主義的反共主義と反個人主義」に基づく社会を批判的に考察している（Maritain［1990: pp. 227ff.＝1952: pp. 90ff.］）。

このようなマリタンの「共通善」は一言でいえばアリストレスとアクイナスの伝統における「人格の尊厳」との両立をはかるものであり（Cf. Smith［1995］）、現代のコミュニタリアン、とりわけ「応答するコミュニタリアン」には、カトリックの立場の者も多く、当然影響を与えているといえる。ただ、四人の哲学者が私の知る限り、マリタンに詳しく言及していることはないようである。むしろそのうちの一人、マッキンタイアはカトリックの立場にあっても、アリストテレスやアクイナスのなかに「基本的人権」という主張がないことから、マリタンには批判的である（MacIntyre［1990: p. 76］Cf. Wallace［1999］）。現在のリベラル一般を激しく批判し、私の考えでは「原コミュニタリアン」であるマッキンタイアにとって、マリタンはリベラルすぎるからであろう。ただ、「ブルジョア民主主義」や「価値中立的リベラリズム」を批判し、「共通善」に基づく政治的コミュニティの重要性を説く点では、両者の思想は類似していると思われる。また拙著で述べたように、カトリックでもあり、現代のコミュニタリアン、つまり「リベラル・コミュニタリアン」の代表でもあるテイラー（菊池［2004: pp. 109ff.］）は、よりマリタンに近いと思われるが、私の知る限り直接マリタンについて論じていない。さらに、ウォルツァーやサンデルにも、直接に影響を与えていないように思われるが、マリタンの「共通善」がサンデルと類似するという指摘もある（Moreland［1999: p. 144］）。もちろん、「共通善」に関しては、アリストテレスからの直接の影響を考える必要もあるが、現代の英米のコミュニタリアニズムを理解するためには、このカトリック

とは別のイギリスにおける「共通善」の伝統も探究する必要がある。カトリックの立場から現在のとりわけアメリカにおいて、リベラリズムとカトリックの思想が接近していることを肯定的にとらえながら、R・B・ダグラスは現在（一九九四年）のリベラリズムの「勝利」にもかかわらず、逆にそのことから多くの問題が生じ、リベラルはコミュニティや「共通善」の問題について考えるべきであるという。その点で、サンデルやテイラーのようなコミュニタリアニズムやホブハウスやジョン・デューイの「社会リベラリズム」から学ぶ必要があると主張する（Douglass［1994: pp. 120-1］）。

四　イギリスにおける「共通善」の伝統

一六世紀から十八世紀にかけてのフランスの政治思想研究であるN・O・コーエンの『フランスにおける哲学と国家』では、絶対王政の正当化のために、「共通善」が使われていたと述べられている（Keohane［1990］）。もっとも、この著作のなかでは、「共通善」は「公共善」という言葉と区別されておらず、どの程度「共通善」という言葉が使われていたかわからない。ただこの研究においても、絶対王政の正当化だけでなく、民主主義や共和主義の正当化のためにも「共通善」が使われていたことも指摘され、とりわけルソーの「一般意思」は「共通善」から発展したものとして語られている（Keohane［1990：pp. 435ff.］）。いずれにしても、同じ時期のイギリスに関しては、「共通善」が共和主義の正当化のために使われていたという研究があっても、「絶対君主制の正統化原理」のために使われたという研究は私の知る限りない。むしろイギリスの政治思想では「共通善」は王権を絶対化するためではなく、制限するために用いられ、とりわけ立憲君主政や国民の同意に基づく政治の「正統化原理」として用いられていたと思われる。

一五世紀のジョン・フォーテスキューは、英語で書かれた最初の政治論といわれる『イギリスにおける法と統治』において、イギリスの国制は、僭主政治のような「王の支配 dominium regale」ではなく、「国かつ王の支配 dominium politicum et regale」であるという。この区別はトマス・アクイナスに基づくものであるとし、後者に関して次のように述べている。「国の（political）」とは、「すべての者が同意するような法律によって支配・統治され、多くの者の知恵と助言によって運営される」ことを意味している。このことは「君主の善のためだけでなく……自らが望むような正義を受け入れる人民の善のためにも」政治が行われることである（Fortesque [1997: pp. 86-7]）。このように「共通善」という言葉は使われていないものの、基本的にはアリストテレス＝アクイナスの理論から、政治の目的は君主の私的な善だけではなく、「人民の善」、「大衆の善」でもあり、しかもそのような政治は多くの人間の政治参加や同意に基づくものであるとフォーテスキューは主張している。

この点では、私の気づいた限り、明確に「共通善」という言葉を用いて、「同意」に基づく政治を正当化しているのが、一六世紀後半にイギリス国教会の神学を体系化したリチャード・フッカーの『教会統治組織の法』の第一巻第一〇章である。この箇所は後で述べるジョン・ロックが『統治論』で引用していることから私は気づいたものである。フッカーによれば、「政治社会」の基礎として二つのことがある。「一つは自然の傾向であり、それによってすべての人間は社会生活と親交（fellowship）を望む。もう一つは公然とあるいは暗黙に同意した秩序であり、ともに暮らす結合（union）の仕方に関するものである。後者は国家（common weale）の法とわれわれが呼ぶものであり、政治体のまさに魂である。政治体の各部分は法によって生気づけられて、一体化し、共通善が求めるような行動を行うようにさせる」。このように「共通善」は「社会が制定される」目的である（Hooker [1977: I, x, 1]）。人間は自然には「人々すべての政治集合体（politique multitudes）」に対する完全な権力を持たないために、「われわれの同意がなければ、われわれは地上の何人の支配も受けない」（Hooker [1977: I, x,

8])。「市民社会は単独での生活のような私的な種類のものより、人間の本性により満足を与える。というのも、この相互の参加という善がなによりもはるかに大きいからである」（Hooker [1977: I, x, 12])。このような議論はアリストテレスを参照して述べられているが、フッカーにはアクイナスの影響があることも一般に指摘されている。

もちろん、イギリスにおいては議会政治の力が強く、国王単独の政治よりも、「共通善」に基づく「同意」の政治が伝統として背景にあるともいえるであろう。また、私はとくに政治や法律に関する英語としての common の伝統も関連があると考えている。つまり国家を commonwealth（common weal)、慣習法を common law、下院（庶民院）を the House of Commons と呼ぶいい方である。この点ではコモンという言葉は民衆・大衆の意味もあり、とりわけ国家をさすのにコモンウェルス、あるいはコモンウィールという言葉を使っていることは、まさに「民衆の国家」という意味を内包しているように思われる。一六世紀に国王政を擁護するトマス・エリオットは、ラテン語の Respublica を common weal と訳すのは間違いであり、その言葉は「身分の差がなくすべてのものがすべての人に共通であるべきである」ことを意味するからであると述べている。つまり、public weale と common weale は、ラテン語の Res publica と Res plebeia にそれぞれ対応し、ラテン語の Plebs は英語の commoners（庶民）の意味があるために、common weale という言葉を使うべきではないと主張している（Elyot [1962: pp. 1-2])。

このようなイギリスにおいて、一般的に絶対主義的な主張をした代表的な理論家とされる、国王ジェームズ一世やロバート・フィルマーも「共通善」を権力の絶対化のために用いることはない。まずジェームズ一世であるが、しばしば国王権力・大権の絶対化を主張し、その根拠を基本的に神から授けられた権力、いわゆる王権神授説に求めている。しかし、ヘンリー王子に捧げた『国王からの贈り物』では、同時に彼は「合法的な善き国王」

であることも強調し、「善き法律の作成と執行によって、国民の福祉（well-fare）と平和を獲得し、維持する」ことが義務であると主張している。そして、「彼自身の私的感情と欲求を彼の臣民の福利と地位の下に置き、たえず共通の利益（the common interesse）を彼の最大の特定のものと考える」。これに対して、僭主は「たえず自分の特定のものを推進するために国家（the common-weale）を形成する」（James VI and I [1994: p. 201]）。このような議論はアリストテレスに基づき、王政の正当化に「共通の利益」が使われているとしても、王権の絶対化のために使われているとはいえないであろう。実際、ロックの『統治論』にも引用されている（Locke [1924: II, xviii, 200]）が、一六〇四年の議会演説においても、ジェームズ自身は自分の「特定の私的な目的」よりも、「コモンウェルスの富と福祉」をつねに考え、この点で「合法的な君主」が「僭主」と違うと主張している（James VI and I [1994: p. 142]）。「共通善」やそれに類似する言葉を使って、権力の絶対化を主張している箇所をジェームズの著作集のなかに、私は見出すことはできなかった。

次に、王権の絶対化の根拠を神権や父権に求めるロバート・フィルマーは『家長政』のなかで、むしろ民主政治を批判する箇所において「共通善」を用いている。つまり、人民は「自分の特定なものだけ」を考え、「共通善を低く考えている」（Filmer [1984: p. 90]）。また、僭主と民主政治を比較して、「すべての僭主は彼の臣下の生命を保持し、財産（goods）を保護する」が、民主国家では「公共善はまったく配慮されず、国家（Commonwealth）は自分の私的な利益だけに関心を持つ他の者たちによって十分善く統治されるかもしれない」（Filmer [1984: p. 92]）。このように、公共善と同じ意味での共通善は民主政の批判のために用いられ、そのことが逆にアリストテレスと異なって僭主政の正当化のために用いられるとしても、少なくとも権力の絶対化のために用いられていないことは明らかであろう。当時のイギリスにおいて、「共通善」はアリストテレスに従って、「善き政体」と逸脱した「悪しき政体」とを区別するためのものであり、何よりも「政治」の目的として存在していた。

このことは当時の政治思想が一般的に共通して持っている前提であっても、格別「絶対君主制の正統化原理」を意味しているわけではない。

しかし私の考えでは、トマス・ホッブズはこの前提を否定した思想家といえる。ホッブズにおいて、テイラー（Taylor［1985: p. 190＝1994: p. 196］）のいうように、ばらばらに孤立した原子論的な個人の利己心から社会契約によって、国家が形成されるのであり、政治社会が「共通善」によって形成されるという考えを認めることはできない。一六世紀から一七世紀の政治理論のある通史において、ホッブズの「共通善」は、自然状態において「自己保存の権利」が失われることを恐れる「共通の恐怖」であると述べられている（Wood & Wood［1997: p. 99］）。いずれにしても、「善き生」としての「政治」へ積極的に参加していくための「共通善」という考えはないはずである。ホッブズ研究家の高野清弘がホッブズの「人民の安全（Salus Populi）」に関して、ホッブズの著作には「政治への積極的な参加を奨励し、あるいはそのことの喜びを述べるような箇所はまず皆無といっていい」と述べている（高野［1990: pp. 122-3］）。私の観点からは「共通善」を認めないことから、ホッブズの社会契約論は民衆の政治参加よりもむしろ絶対権力の正当化になっているといえる。

同じく社会契約論を取り、テイラー（Taylor［1985: p. 190＝1994: p. 196］）によれば、ホッブズと同様に原子論的個人主義者であり、一般的に近代リベラリズムの源流とされるジョン・ロックであるが、彼の『統治論』においては、社会契約の根拠づけとして、「共通善」という言葉が一箇所だけ用いられている。ただ、同様の意味で、「公共善」が最も多く使われ、他に「社会の善」、「人民の善」、「全体の善」、「人民の安全」、「社会の保全（the preservation of the society）」のような言葉がしばしば使われている。ロックが「共通善」という言葉を用いているのは、第二編第九章「政治社会と統治の目的について」の最後の段落である。彼によれば、「自然状態で持っていた平等、自由および執行権」を立法部に「社会の善」のために委ねるのであり、そのため立法部の権力

は「共通善以外に決して拡大される」ことはない。コミュニティの権力は「人民の平和、安全、公共善以外の他の目的には向けられない」(Locke [1924: II, ix, 131])。また第一一章において、立法部の権力は「どれほど大きくても、社会の公共善に限定される」という箇所の注に、すでに私が引用したフッカーが「共通善」という言葉を用いている文章(Hooker [1977: I, x, 1])を引用している(Locke [1924: II, xi, 135])。ロックは「賢明なフッカーの権威」という言い方で、フッカーの『教会統治組織の法』にしばしば言及し、そこからかなり引用しているが、とりわけ自然状態の存在を正当化するために、フッカーの自然法に関する記述を本文に引用している。フッカーによれば、政治社会が成立する以前では「人間の尊厳にふさわしい生活」が得られず、「自分ひとりで孤独な生活をしているときの欠点や不備」がある。そこから「われわれは自然に他の人々との共同と親交を求めるようになる。このことによって、人間が初めに政治社会に結合した理由となる」(Hooker [1977: I, x, 1])。もちろん、ロックはこれに加えて、「すべての人々が自分自身の同意によって、何らかの政治社会の成員になるまでは自然状態にあり、そこに留まっている」と同意の必要性を強調している(Locke [1924: II, ii, 15])。ただし、すでに述べたように、フッカーも政治社会が自然に形成されるとともに、「同意」に基づき、しかもそれは「共通善」を求めることでもあるとしている。ロック自身、第一一章で、社会の同意が必要であることを主張しているときに、やはりすでに私が引用したフッカーが同意の必要性を述べている箇所(Hooker [1977: I, x, 12])から引用している(Locke [1924: II, xi, 134])。このようなロックの「共通善」ないしは「公共善」の意味、とりわけその背景にあると思われるアリストテレスやフッカーとの関係に関して、どのように考えたらよいであろうか。

アメリカ合衆国の建国の思想に、私的・経済的自由を主張する新しい共和主義を認め、それに影響を与えた思想家として、ロックを評価するトマス・L・パングルによれば、「トマス・アクイナスによるアリストテレスと聖書の総合の直接的な国教会の後継者」、フッカーをロックが引用したのは、「敬虔で、比較的保守的なイギリス

の紳士層としての読者」を説得するためにすぎなかった。しかし、実際にロックの思想とフッカーの思想の差は大きく、このことはアメリカの建国の思想家たちも気づいていたと主張している（Pangle [1988: p. 132]）。ただし、ロックを通じて、フッカーの自然法がアメリカの建国に影響を与えているという指摘もある（Furton [1999]）。友岡敏明『ジョン・ロックの政治思想』では、フッカーとの比較は直接していないが、「ロックとアリストテレス」、「ロックとトマス・アクイナス」の章において、詳細にアリストテレスとトマスの影響力の大きさを論じ、そのなかで「共通善」の影響も論じている。しかし、やはりロックにおいては、アリストテレスの「善＝徳」のパラダイムや、政治社会の自然性、「おおらかな内発性」がほとんどなく、「正義」という合法性と個人の自発性に基づく所有権、「プロパティ」が比重を増していることから、よりリベラルな傾向への移行が指摘されている（友岡 [1986: pp. 290-1]）。下川潔『ジョン・ロックの自由主義政治哲学』には、「公共善とその実現」という章があり、そこではロックの「公共善」の考えは基本的にリベラルな見方であると考えられているが、現代の見方と違って、ロックには「個人の権利を公共善と対立させるのではなく、両者をともに法と関連づけながら、それらを政治権力の恣意的な行使に対立するものとして、また社会の特定部分の利益に対立するものとして捉えている」（下川 [2000: p. 282]）。そして、このような「公共善」の概念は、「アリストテレス、アクィナス、フッカーと続く立憲主義の伝統に由来する」（下川 [2000: p. 284]）。すでに前節から述べてきているように、アリストテレスやトマスに「個人の権利」という思想があるかどうかはともかく、このような公共善＝共通善は伝統的な見方が背景にあるとともに、現代のカトリックや現代のコミュニタリアンが取る観点でもあるといえる。もちろん、やはり基本的にはコミュニタリアンの「共通善」よりは、ロールズのいう「共通善」（私の言葉では「共通正」）により近いが、少なくともロックの社会契約論においては「共通善」の必要性は当然のことと考えられているのである。

関谷昇『近代社契約説の原理』は、ホッブズ、ロック、ルソーの社会契約論の基本的人間論が、「抽象的かつ無規定」で、それ自体自明化されている個人主義、「原子主義（atomism）」であるというテイラーも含めた従来の見解を批判している。関谷によれば、当時の支配に抵抗する主体としてのむしろ「批判的原子論」や、契約論の主体としての「解釈する自我」が「共通の規範根拠」を契約以前に持っているという「存在論的全体論」として、彼らの社会契約論を理解できる（関谷［2003: pp. 41ff.］）。この試みは私の観点からは、近代の社会契約論者を個人主義的リベラルからコミュニタリアンの方に理解しようとするものに思われ、とりわけ「共通の規範根拠」とは「共通善」と呼んでもよいであろう。ただし、関谷によれば、ホッブズに関しては、「上からの公共の福利の保障」になっており（関谷［2003: p. 132］）、すでに述べているように、ホッブズには少なくとも人々に内在的な意味での「共通善」はないと私は考えている。

いずれにしても、このようなロックの社会契約論の見直しから、ロックのアメリカ革命に対する思想的影響も、従来のような個人主義的、経済的リベラリズムの観点だけでよいのかという問題も生じてくると思われる。すでに述べたパングルのように、リベラルなロックとイギリスの近代共和主義者の議論とは対立せず、アメリカ建国に影響を与えていると解釈する者もいる。この点では、十分な議論をする準備は私にはないが、ただ「共通善」の思想がアメリカ建国に影響を与えた点を少し論じたい。ほぼロックと同時代人であり、同様にフィルマー批判で知られるアルジェノン・シドニーは、アメリカ建国者の一人であり、独立宣言の起草者であるトマス・ジェファーソンによれば、ロックと並んで、「政治的自由の原理と人間性の権利」のための主要な源泉である（Sidney［1996: p. xv］）。クエンティン・スキナーによれば、シドニーは「自由国家のネオ・ローマ理論」を唱えた代表者の一人であり、彼らの自由とは「良心が共通善の名で命じる通りに、話しかつ行為する自由」であるとされている（Skinner［1998: pp. 86ff.＝2001: pp. 91ff.］）。確かに、シドニーは『統治論議』のなかで、「共通善」や「公

共善」という言葉をかなり使って、フィルマーの議論を反駁している。政治の目的を論じた第二章第三節において、「統治機構は、一人ないし少数者の利益・利得・快楽・栄光のためにではなく、社会の善のために制定される。この理由からプラトンとアリストテレスは合法的国王と僭主を区別する確かな手立てとして、前者が共通善を、後者が自分自身の快楽・利益を獲得することを求めていること以外にないことを認めている」（Sidney [1996: p. 91]）。そして、すぐ後でこの「共通善」は「公共のための善」といいかえている。また、私がすでに引用したフィルマーが「公共善」は民主政治では得られないと主張している箇所を引用した第二章第二八節では、「自由な国家において暮らす者は、ふつうは彼らの状況に満足し、それを維持しようと望んでいる。各人は自分自身の善を公共のなかに含まれていると思っている」といい、とりわけ古代ローマ共和制が長く続いたことをあげている（Sidney [1996: p. 270]）。また彼によれば、「正義、徳、共通善に基づく統治」を構成する社会はそのような目的を追求し、逆に「一人の人間の欲求と虚栄を推進する」ような社会はそのようなことを助長させる。実際、後者のようなことが共和制末期のローマで起こり、帝政が始まったという（Sidney [1996: p. 274]）。共和主義の自由と対立するものではないというシドニーの「共通善」＝「公共善」は基本的にはこれまで述べてきたように伝統的な理解であり、その点ではロックの主張とも異なるものではない。

アメリカの建国者のなかでは、私の知る限り「共通善」や「公共善」を最も強く主張しているのは、フェデラリストであり、共和主義者であるジャームズ・マディソンである。彼は『ザ・フェデラリスト』第一〇篇で、党派（faction）の争いによって「公共善」が無視されることを問題としている。彼にとって党派とは、「他の市民の権利、あるいはコミュニティの永続的・集約的利益に反する」共通な感情や利益によって結合した一定の市民を意味している（Madison [1911: p. 42＝1991: p. 44]）。この党派感情は完全にはなくならないが、それを矯正するために、彼は「共通の感情あるいは利益」が過半数の支持を占めてしまう「直接民主政（pure democracy）」

よりも、代表制を持つ共和政の方がよいとしている。その理由は選出された少数の市民の方が「国家の真の利益」や「公共善」をよく理解できるからであり、また「より多数の市民とより広大な領域とをその範囲に含みうる」からである（Madison［1911: pp. 45-6＝1991: pp. 47-9］）。第五一篇では「合衆国のような広大な共和国にあっては、またそれが包含する多種多様な利害や党派や宗教の間にあっては、全社会の多数派連合が成立することは、とくに正義の原理や一般的善（general good）の原則に基づかない限り、およそ考えられないことであろう」（Madison［1911: p. 267＝1991: p. 257］）。第五七篇に示されているように、彼にとって憲法の目的自体が「社会の共通善」を判断する最も優れた支配者を得ることである（Madison［1911: p. 291＝1991: pp. 278-9］）。このように、少なくとも『ザ・フェデラリスト』におけるこのマディソンの議論は、現代のコミュニタリアンよりも共和主義の「公共善」の考えをむしろ示すものであり、少数者が知りうる「公共善」という考えが強いと私には思われる。ただ、市民の権利や自由と対立するものではない「共通善」を考えていることも確かであろう。いずれにしても、ヴァージニアの権利章典の第三条には、権利の行使は「共通の便益（the common benefit）」に貢献すべきであることが書かれている（Commager(ed.)［1973: p. 103］）。またアメリカ合衆国憲法の前文には、「一般の福祉（the general Welfare）」を推進することが「自由の恵みを確保する」ことと並んで憲法制定の目的とされている（Commager(ed.)［1973: p. 139］）。

さて、一八世紀以後のイギリスにおける「共通善」の伝統は、私の理解する限り、スコットランド啓蒙思想や功利主義、リベラルな傾向が強まるにつれ、衰退していったと思われる。ところが、一九世紀末のオックスフォード大学において、トマス・ヒル・グリーンの倫理学、政治学とともに復活した。まず彼の『倫理学序説』（一八八三年）の「共通善」を主題とする第三巻第三章から見ていきたい。グリーンにとって、「最高善」とは「自己を自己の目的とする意識から生じる」が、そのような自我は「抽象的でも空虚な自我でもない。人生の最も原

始的な状態において、すでに多様な関心・利益（interests）によって影響を受け、その関心・利益には他の人格に関するものも含まれる」（Green［2003: III, iii, 199］）。その関心・利益とは自我だけでなく、他の自我も満足させるものである。その点で、他の人格を「別の自我（alter ego）」と意識することであり、「人格が別の人格の善を自分自身の善として欲求することによって共有された善」である（Green［2003: III, iii, 200］）。このような善を「社会的関心（the social interest）」とも呼んでいるが、もちろんこれが「共通善」である。「そのような自意識の統一に、つまりそのような永久善の共通観念のための能力に基礎づけられたある種のコミュニティは、われわれが知っている社会が発展されうるような、いかなる人間の集団にも前提とされるべきものである」。この「絶対的な共通善」は「道徳的義務」と「法的権利」の両方に先行し、人間が行動する前に従うべき義務である（Green［2003: III, iii, 202］）。このような「共通善」を持った「法や慣習の知的な共同的（co-operating）主体」があるからこそ「権利を有することが承認されるのである」。というのも、「法の父である理性」とは「自己対象化する意識」であり、「絶対的善を求め、自分自身と他者に共通なものとして、この善を受け取る能力」であるからである（Green［2003: III, iii, 203］）。このように「共通善」を位置づけてから、「共通善の領域の拡張」（Green［2003: III, iii, 206ff.］）を議論し、「共通善を共通のものと考え、したがって自分に対して、また人々の間に義務が存在すると理解する人格の範囲が……しだいに拡張している」と主張している。この点では、とくに国民を超えた「普遍的なキリスト教市民権（citizenship）」や交通機関の発達によって、「普遍的な人類の親交」や「権利」の観念が生じてきているからである（Green［2003: III, iii, 209］）。そして、アメリカ南北戦争後の奴隷解放の例を引き、「少なくとも表面上は全キリスト教国におけるすべての成人した正気な人間にとって、ついには法の前の平等は確立された」という（Green［2003: III, iii, 210］）。この点では、法や権力によって強制される義務よりも、人間間にある義務によって、「平等な権利」は確立されてきているとグリーンは考えている（Green

[2003: III, iii, 207])。また、この点に関しては、ベンサムの功利主義の原則よりもカントの定言命法「他者を手段として扱うなかれ」の方を優れたものとしている。第四章以下でも、道徳的理想の進歩を扱い、一時的な善としての快楽を説く功利主義を批判し、また、奴隷が認められ、「人類の親交」という観念がなかったなどのギリシャの徳や善の限界を述べている。ただし、アリストテレスの「善の定義」、つまり「人間精神の力の実現あるいは人間の完成」ということは、われわれにとっても共通であるという（Green [2003: III, iii, 280]）。

グリーンの「共通善」に関する最近の研究によれば、ギリシャ特にアリストテレスからの影響があるものの、その「共通善」は狭すぎるために、キリスト教と啓蒙哲学、特にカントや功利主義の伝統も受け入れ、「共通善の普遍的な範囲」を求め、またヘーゲルのように「共通善の進歩的実現」も認めるようになったという（Brink [2003: pp. 2-3]）。確かに、彼が直接言及していることから、このことはいえると思われるが、キリスト教の伝統とはグリーンが直接言及していないものの、これまで述べてきたアクイナス＝フッカーの伝統も考えられるであろう。また、彼の「共通善」の概念そのものは私の考えでは、ギリシャの限界について述べられているとしても、やはりアリストテレスの影響が強く、「公共善」というよりは、「共通善」であり、その点で民主的なものである。藤原保信によれば、グリーンの「共通善」が「個人の善」を超越した「公共の善」でも、「公共の福祉」でもなく、現実的の社会や歴史に内在したコミュニティの善として、基本的にアリストテレス的なものと理解され、グリーンは現在の状況では必要な政治参加としての「積極的自由」を唱えた者として評価している（藤原 [1976: pp. 60ff.]）。

この点で、より政治的な「共通善」を考えるために、政治的義務およびそれと関連して権利を論じた『政治義務の原理』（一八九五年）を見ていきたい。この著作の意図は、グリーン自身の言葉でいえば、「法律によって、あるいは国家が強制する権利と義務の体系によって、供与された道徳的機能あるいは目的を考察」し、「法への

服従の真の根拠と正当化を発見する」ことである（Green [1986a: A, 1]）。ここからも理解できるように、彼は義務と権利を一体化して考え、その「道徳的」問題を中心に考えているが、このような「政治義務」の根拠として、やはり「共通善」がある。彼にとって、「社会の構成員によって自分自身の理想的善として承認されたある共通善」が認められるような社会以外では誰も「権利を持っていない」（Green [1986a: A, 25]）。つまり、「共通善を自分自身のものと考察し、また他者が承認する善に関連させて、自分の権力を調整する能力」を持つ「道徳的人格」が発展するために「権利」が存在している（Green [1986a: A, 26]）。このような「道徳能力」は「生来の」、あるいは「自然の」権利としてあるが、これは人間が人間となるべきための「生来の義務」でもある。この点で、「共通善が行動の目的、すなわち義務である」（Green [1986a: A, 30]）。

次に、グリーンは過去の「政治義務」の学説を考察しているが、そのなかではルソーを高く評価し、彼の「一般意思」を「共通善」としている。「一般意思――共通の自我、それは共通善のため以外は何物も意思しない」（Green [1986a: E, 68]）。この「一般意思」を使ってグリーンは政府への服従の義務を正当化している。「共通善における非利己的な関心」を意味している「一般意思」は、「最高の強制力を行使する」ものとは考えられず、実際上ではない法律上の人民主権、「大衆（multitude）の主権」を意味している。ただ、「共通善における関心が政治社会の根拠であるのは、それがなければいかなる人民の団体も彼らの共通の服従を要求するいかなる権威も承認することはないという意味からである。政府が彼らにとって共通善を代表する限り、彼らはそれに服従すべきである」（Green [1986a: F, 98]）。このような政治権力への服従を要求する「共通善」や「一般意思」は、リベラルからは不信に思われるものであろう。ただ、これは権力者側から服従を要求するために主張されているのではなく、あくまで主権者としての「大衆」の側から見られているのである。実際、「共通善」を実現しない政府に対しては、当然のこととして服従の義務はなく、むしろ抵抗すべきであることを主張している。まず抵抗

の問題に関して、この問題は「多数者の権利」ではないという。というのも、市民の多数派が主権を共有しているときは、それは主権への抵抗でなく、権力への抵抗の問題であり、市民の多数派が主権を共有していないときは、抵抗する権利は市民にはなく、むしろ抵抗は「公共善」のための「社会的義務」だからである。いずれにしても、抵抗が正当であるかどうかは、「共通善」の行使として「一般的承認」があるかどうかであり、それは「大衆（mass）の態度」から理解できると主張している。他方、「公共の精神（public spirit）」が破壊される「最悪の政府」に対しては、少数派であっても抵抗するのはむしろ義務である（Green［1986: K, 108］）。このように支配者、とくに「公共善」を破壊する支配者に対して、人民が「共通善」のために抵抗できるという考えはすでに述べてきたように基本的には、イギリスにおいては伝統的に確立した主張とみなしてよいであろう。

グリーンは法律への服従についても、「刑罰への恐怖」は「自由な社会の基礎」ではなく、あくまでも「共通善」の概念について能力のある」市民に対する「共通善」に基づくものであるとしている（Green［1986a: G, 118］）。また、権威に服従するための「共通善」とは、あくまで制度を作り、維持する権威者のものではないという（Green［1986a: G, 120］）。それは「あらゆる成員のための善」であり、「本質が他者とともに自分自身にとって共通のもの」、「正しい意味における権利」でもある。この点では国家によって強制される服従も市民の「共通善」に基づくものではない（Green［1986a: G, 121］）。逆に「国家は公共善の促進のための制度」であるが、国家が短命であるのは「その促進に失敗するからではなく、むしろ臣民の福祉に活発に干渉することからである」（Green［1986a: G, 124］）。ただし、彼は国家が人民の福祉のために、何ら干渉すべきでないと主張しているのではなく、子供の義務教育化、またとりわけ労働者階級のために契約の自由の制限や土地相続の制限（ただし、土地の国有化には反対している）も主張している（Green［1986a: M, 209ff.］）。このような自由放任ではない社会改良政策と立法化を唱えていることは、一八九一年に開催された自由党の年次大会での講演においても展開され、

そこでも「共通善」がやはりその根拠となっている。彼によれば「古代文明と自由」、「古代共和政」が短命だったのは、自由が少数者の者にしかなかったからである。現在の契約の自由はあくまで真の自由という目的のための手段でしかない。「その目的とは積極的な意味での自由と私が呼ぶものである。換言すれば、共通善への貢献のためにすべての人々に平等に権力を解放することである」。財産権は社会によって与えられた保障を通してのみある。「この保障は共通の利益という感覚に基づいている」（Green［1986b: p. 200＝1974: p. 73］）。このような国家による社会生活への積極的関与を主張しながら、『倫理学序説』と同様に、『政治義務の原理』においても最終的には国家を超えた「共通善」を求めている。『政治義務の原理』において、グリーンは愛国主義の必要性は認めながらも、「善き市民の公共精神」は軍事的な力ではなく、むしろ人類愛に向かうものであるという。彼によれば、「共通善」への能力によって基礎づけられた権利が平等に制度として確立された国家においては、軍事的な愛国主義はなくなる傾向がある（Green［1986a: K, 173-4］）。彼は最終的には戦争をなくする国際法廷ができることを希望している（Green［1986a: K, 175］）。

戦後の最も早い時期の北岡勲『イギリス政治哲学の生成と展開』では、オックスフォード学派すべてを含めて、その「共通善」（北岡は「公共善」で統一しているが）は、カントと違い現実の実践領域で考えられているとして、「現実的理想主義」と呼んでいる（北岡［1954］）。一九八六年に出版された『政治的理想主義』では、自由放任主義を否定し、しかも漸進的な改革のなかで、「公共善」を目指した者としてむしろ保守主義であることも付け加わっている。つまり、「理想主義」「自由主義」として基本的にグリーンの哲学をとらえるとともに、その「共通善」に関してむしろ保守的なものとして理解しているといえる（北岡［1986］）。この点では、萬田悦生『近代イギリス政治思想研究』では、グリーン自身明確に区別していないものの、二つの「共通善」（萬田は「共同善」で統一）、つまり「国家において実現される共同善」と「その他の社会の共同善」があることが指摘されている。

萬田によれば、問題はグリーンが前者の意味での共通善についてほとんど語っておらず、後者との関係がはっきりしないことである。この点で萬田はグリーンの影響を受けた二人の政治学者に、それぞれ異なる二つの要素を見ている。つまり、政治的共通善の優位を主張するボーザンケトと他の共通善の独自性を認めたバーカーである（萬田［1986: pp. 78ff.］）。これは私の観点からいえば、グリーンが国家を人倫の最高の共同体とみなすヘーゲル的な意味での国家主義か、それとも国家を様々なコミュニティの集合体とみなす多元主義かということになる。この点では、私はグリーンの思想は基本的には前者の意味での主張はなく、あくまで国家はむしろそれぞれの社会、コミュニティにおいて人格によって形成される「共通善」を「促進するための制度」にすぎないと考えていると思っている。グリーンは倫理学においても、政治学においても、国家の枠を超えた「共通善」まで語っている。ただ、萬田のいうように、より積極的に国家内の社会、コミュニティの共通善の独自性を主張することもない。しかし、いずれにしても、グリーンの「共通善」は個人の自己実現をむしろ完成させるものであり、個人の権利と対立せず、また時代とともに進歩し、とりわけ民主政治を正当化し、国家を超えた精神的コミュニティの実現までを目指している点では、前節で述べたマリタンとは基本的には変わらないものと私は考えている。

そして、この点ではグリーンの影響から「共通善」の政治学を主張しながら、ボーザンケトの国家主義を否定するL・T・ホブハウスにむしろ「共通善の政治学」の発展を見ていきたい。一九一一年に出版された彼の『リベラリズム』は、自由放任主義から晩年のミルのような「リベラル社会主義」への転換を訴えるものであるが、このことをグリーンのいう「共通善」を用いて正当化している。ホブハウスによれば、自由とともに「相互扶助」や「集団的行動」も重要であり、この点ではミルとグリーンの「個人と社会の関係についての有機的な概念」が必要となる。「リベラルな理論の核心である権利と義務に関して、コミュニティに対する個人の関係がすべてである。彼の権利と彼の義務は同様に共通善によって定義される」。この共通善とは「各人が共有している

善」であり、「社会生活で役割を果たすことで実現される」ものであり、グリーンの言葉を使って、「人が共通善のなかに自分自身の善を見出す」（Hobhouse［1994: pp. 60-1 = 1936: pp. 123-5］）と述べている。この「共通善」は「人格性に基礎を置き、コミュニティの各成員における人格性の発展のための自由な範囲を要求する。これは法の前の平等を基礎づけるだけでなく、機会の平等と呼ばれるものも基礎づける」。また、「民主主義は個人の権利や私的な利益ではなく、……コミュニティの成員としての個人の職能に平等に基礎づいている。それは共通の意思に共通善を基礎づけるものである」（Hobhouse［1994: p. 110 = 1936: p. 231］）。彼はナショナリズムも肯定し、国家の強制力も認めるものの、インターナショナリズムも主張し、とりわけ帝国主義には反対している（Hobhouse［1994: pp. 114ff. = 1936: pp. 240ff.］）。この点では、『国家の形而上学理論』（一九一八年）において、ヘーゲルの国家論、そのイギリスを代表するボーサンケトの国家論を「形而上学理論」と呼び、第一次世界大戦の背景にある理論として批判している。ホブハウスによれば、グリーンにもヘーゲルの影響が認められるものの、グリーンは「個人の権利」を重視し、「国家は個人を吸収しない」という考えを持っている。「権利の所持を通してのみ、個人の力は共通善を自由に自分のものとするために授けられた実在性を持っている」（Hobhouse［1918: pp. 118-9 = 1924: pp. 332-3］）。結論として、ホブハウスの主張である「民主主義」理論と「形而上学理論」を次のように比較している。「民主主義あるいは人道主義的見解ではそれ［国家］は一つの手段である。形而上学的見解ではそれは一つの目的である」（Hobhouse［1918: p. 137 = 1924: p. 381］）。このように、彼の「共通善」も個人の自己実現のためにあり、個人の権利や自由をむしろより発展させるためのものである。

自由放任主義という意味でのリベラリズムではない、グリーンも含めたホブハウスやホブソンの「ニュー・リベラリズム」は、むしろ「コミュニタリアン・リベラリズム」として理解できるという最近の研究もある（Simhony & Weinstein (eds.)［2001］）。テイラーによれば、イギリスのリベラル、ミル、ホブハウスは、現在のアメ

リカのロールズのようなリベラルとは異なり、コミュニタリアニズム的要素を含んでいる（Taylor［1996: pp. 34］）。ブレア首相に影響を与えたことで注目されている、これもオックスフォード大学で学び、グリーンの影響を受けたジョン・マクマレーの『関係する人格』の現在の版では、その序文において、マクマレーの思想は「共通善」を重視する現代のコミュニタリアニズムと類似することが語られている（Macmurray［1999: pp. xv ff.］）。この著作はデカルト的な「主体としての自我は孤立した自我である」と批判し、「自我はただ行為者としてのみ存在し」、「他者との動態的な関係のなかでのみ存在している」と主張するものである（Macmurray［1999: p. 17］）。このなかでルソーの「一般意思」を評価し、「直接的な個人的利益をむなしく確保することを求める個人としてのわれわれの特定の意思からでなく、一般的善を意思して一般意思から行為する」ことを当然であるとしている（Macmurray［1999: p. 141］）。法律も「共通善のための共通の意思を表現するものである」（Macmurray［1999: p. 144］）。また、たんに人々が機能的に集合している社会と区別される、人格から構成されるコミュニティにおいて、親交が構成される（Macmurray［1999: p. 157］）。つまり、お互いの価値を認め合う「友情」が存在し、各人が個人として留まりながら、「諸人格の統一」がなされるのである。「そのような実質的諸人格の統一は人格の自己実現である」。そこでは相互の関係性を持つという意味で平等であり、強制されずに行動するという意味で自由である。「民主主義的スローガン、『自由、平等、友愛』はコミュニティ――関係する人格の自己実現――の十分な定義である」（Macmurray［1999: pp. 157-8］）。このマクマレーの哲学やグリーンの理想主義の流れは、オックスフォードで学んだことのあるテイラー、マッキンタイア、サンデルに影響を与え、また間接的ながらも、ウォルツァーにも影響を与えた可能性も指摘されている（Bevir & O'Brien［2003: pp. 319ff.］）。

五　結びにかえて

現代のコミュニタリアニズムの「共通善の政治学」の系譜を求めて、いずれもアリストテレスから始まるものとして、主としてカトリックの社会哲学の流れとイギリスの政治思想の流れを追ってきた。そしてこの二つの流れは、とりわけ一九世紀末から二〇世紀前半において、少なくとも「公共哲学」として見る限り、「コミュニタリアン・リベラリズム」ないしは「社会リベラリズム」として展開され、そこには基本的な相違は存在しないと思われる。その点でいずれも、現代のコミュニタリアニズムに間接的に、直接的に影響を与えていることは確認できる。このような歴史的概観や現代のコミュニタリアンの主張から、「共通善の政治学」とは次のように考えることができよう。まず、あるコミュニティが維持されるためには、その成員に共通した伝統・意思・価値観が存在し、そのような前提から人々が熟議していくことによって、個々人の私的な利益でなく、共通の利益をめざす政策が作られていく。このような「共通のもの」すべてを「共通善」と呼ぶことができるが、形式的にはコミュニティの成員がそのコミュニティを維持するために共通に持っている何かであり、そのようなものがなくなれば、そのコミュニティは解体する。「共通善」が具体的に何であるかは、個々のコミュニティにおいて、その伝統的なものが何かによって異なるが、西洋の伝統のなかでは、まず注目したいのは、「共通善」はそのコミュニティの成員が平等に内在的に持つ「大衆の善」であり、支配者や政治的エリートだけが持つ善ではないことである。この点では、西洋の伝統でも、また現代のコミュニタリアンにおいても明確に区別されていないが、私は政治家やエリートの「公共善」とは区別できるし、したいと考えている。とりわけ日本では「公共」という言葉には、伝統的に一部の者、「お上」が独占しているという意味があるために、「共通善」と「公共善」は区別したい。いずれにしても、この善のなかで強調されるのは「友愛」という徳であり、個人的な善ではない、連帯や相互扶

助のようなコミュニティの徳を生み出すものである。また、「正（義）」のような徳もこの「共通善」を前提としてはじめて存在する。その点で現在では「共通善」は個人の権利や自由を否定するものではなく、むしろそれらを生かしていくものである。また、何よりも個人により身近な小規模なコミュニティにある「共通善」から重視されるが、国民国家や世界全体において、それらがコミュニティと意識され、そのような意識が持続されていく限り、つまりその成員に何らかの共通性が意識され、それが伝統として確立される限り、ナショナル・コミュニティにおける、また現在ではそこまでは実現されていないもののグローバル・コミュニティにおける「共通善」の可能性は否定されない。

さて、このような西洋の政治思想における「共通善」の伝統は欧米だけのものであり、東洋やとりわけわが国には類似した概念は存在しないのだろうか。また、欧米の思想的影響を受けたとりわけ明治以後「共通善」は日本の政治思想に何らかの痕跡を残していないのだろうか。この点では、また稿を改めて論じる必要があると思っているが、ここでは一つのことだけを簡単に論じ、結びとしたい。それは現在の日本国憲法の元になったいわゆる「マッカーサー憲法草案」にcommon goodがあることに関してである。つまり、第三章「国民の権利および義務」の権利に関して、まず全般的に論じられている現行の第一二条「国民はこれ［憲法が保障する自由と権利］を濫用してはならないのであって、常に公共の福祉のためにこれを利用する責任を負ふ」の「公共の福祉」の原語はcommon goodである（Inoue［1991: p. 305］）。その他の「公共の福祉」はgeneral welfareやpublic goodが用いられ、それらと特に区別していないように思われるが、やはり総括的な箇所でしかも「常に」という強意のもとでcommon goodが使われていることに注目したい。この「公共の福祉」は基本的にリベラルな憲法解釈が多いなかで、「基本的人権」に対して重視されず、たんなる「調整原理」でしかなく、積極的な意味を認めない傾向が強かった。しかし、日本のカトリック系の法哲学者、自然法学者である田中耕太郎が戦後すぐ

の一九四八年に、日本国憲法は自然法に基づくものであるとし、「公共の福祉」も「基本的人権と対立する観念ではない」と主張していた（田中［1960: pp. 345-6］）この点はその後、水波朗によって自然法の文脈の中で詳細に論じられ、「公共の福祉」は「公衆」全体の福祉であり、個人の人格的完成、基本的人権のためにある「客観的実在」であると主張されている（水波: 1990）。また、このカトリックの自然法とはまったく別に、児玉誠はグリーンから始まるオックスフォード学派の理想主義における「共通善」の観点から、「公共の福祉」を「個人の人格の完成」のためのものとしてとらえ、基本的人権とは対立するものではないことを述べている（児玉［1991］）。すでに述べてきた「共通善」の二つの流れが、英語の憲法草案にどのような影響を与えているかどうかという実証的な問題は別にして、少なくともいえることは、このような「公共の福祉」に関する視点は、戦後の日本においては大多数の者には共有されなかったものであり、このことは逆に日本の戦後に主流派となった社会科学、とりわけ政治学の最大の問題であると考えられることである。

参照文献一覧

文献は著者のアルファベット順である。原則として本文に（著者名［発行年:頁数］）のような形式で挿入している。ただし、Aristotle, Hooker, Locke, Green の著作のなかでは一般的に使われている巻、章や行数などを挿入し、頁数は記入していないものもある。欧米の著作に対して邦訳のあるものは、実際に参考にした邦訳を掲載したが、訳は必ずしもそれに従っていない。

阿部斉　1978「公共の福祉」、『現代政治学小辞典』、有斐閣。

Aquinas, Thomas 1970 *De Regimine Principum Ad Regem Cypri*, in *Aquinas: Selected Political Writings*, A. P. d'Entrèves (ed.), Oxford: Basil Blackwell = 2005『君主の統治について――謹んでキプロス王に捧げる』柴田平三郎訳、慶應義塾大学出版会。

Aristotle 1932 *Politics*, H. Rackham (ed. & tr.), Cambridge, Mass.: Harvard University Press［The Loeb

Classical Library]＝1961『政治学』山本光雄訳，岩波書店［岩波文庫］＝2001『政治学』牛田徳子訳，京都大学学術出版会［西洋古典叢書］。

——— 1926 *The Nicomachean Ethics*, H. Rackham (ed. & tr.), Cambridge, Mass.: Harvard University Press [The Loeb Classical Library]＝1971, 1973『ニコマコス倫理学』（上），（下）高田三郎訳，岩波書店［岩波文庫］＝2002『ニコマコス倫理学』朴一功訳，京都大学学術出版会［西洋古典叢書］。

Bevir, Mark & O'Brien, David 2003 "From Idealism to Communitarianism: The Inheritage and Legacy of John Macmurray," *History of Political Thought*, Vol. 24, No. 2 ,pp. 35-29.

Black, A. J. 1970 *Monarchy and Community: Political Ideas in the Later Conciliar Controversy 1430-1450*, Cambridge: Cambridge University Press.

Brink David O. 2003 *Perfectionism and the Common Good: Themes in the Philosophy of T. H. Green*, Oxford: Clarendon Press.

千葉眞 2000「共通善」，『政治学事典』，弘文堂。

Commager, Henry Steele (ed.) 1973 *Documents of American History*, Vol. I, 9th ed., Englewood Cliffs: Prentice-Hall.

Douglass, R. Bruce 1994 "Liberalism after the Good Times: The "End of History" in Historical Perspective," in *Catholicism and Liberalism: Contribution to American Public Philosophy*, R. Bruce Douglass & David Hollenbach (eds.), Cambridge: Cambridge University Press.

Elyot, Sir Thomas 1962 *The Book named The Governor*, S. E. Lehmburg (ed.), London: Dent [Everyman's Library].

Etzioni, Amitai 2004 *The Common Good*, Cambridge: Polity Press.

Etzioni, Amitai *et al.* 1993 "The Responsive Communitarian Platform: Rights and Responsibilities," in Etzioni, *The Spirit of Community: The Reinvention of American Society*, New York: Simon & Schuster, pp. 251-67＝1998宮平望訳「アメリカの『コミュニタリアン綱領（1991）』の全訳」，『西南学院大学　国際文化論集』，

Vol. 12, No. 2, pp. 203-17 = 2001 永安安正監訳「コミュニタリアン綱領――権利と責任」『新しい黄金律――「善き社会」を実現するためのコミュニタリアン宣言』麗澤大学出版会, pp. 431-56.

Filmer, Sir Robert 1984 *Patriarcha and Other Political Works of Sir Robert Filmer*, Peter Laslett (ed.), New York: Garland Publishing.

Fortesque, Sir John 1997 *The Governance of England*, in *On the Laws and Governance of England*, Shelley Lockwood (ed.), Cambridge: Cambridge University Press.

藤原保信 1976『正義・自由・民主主義――政治理論の復権のために』御茶の水書房。

Furton, Edward J. 1999 "Richard Hooker as Source of the Founding Principles of American Natural Law," Sweetman (ed.), 1999, pp. 101-9.

Green, Thomas Hill 1986a *Lectures on the Principle of Political Obligation*, in *Lectures on the Principle of Political Obligation and Other Writings*, Paul Harris & John Marrow (eds.), Cambridge: Cambridge University Press = 1952『政治義務の原理』北岡勲訳, 駿河台出版社。

――― 1986b *Lecture on 'Liberal Legislation and Freedom of Contract'* in *Lectures on the Principle of Political Obligation and Other Writings, op. cit* = 1974「自由立法と契約の自由」山下重一訳『国学院大学栃木短期大学紀要』No. 8, pp. 67-86.

――― 2003 *Prolegomena to Ethics*, David O. Brink (ed.), Oxford: Oxford Clarendon Press = 1932『グリーンとその倫理學』友枝高彦・近藤兵庫訳, 培風館。

Gutmann, Amy 1985 "Communitarian Critics of Liberalism," *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 13, No. 3, pp. 308-22.

Hobhouse, L. T. 1918 *The Metaphysical Theory of the State*, London: George Allen & Unwin. = 1924『國家の形而上學的學說』鈴木榮太郎訳, 不及社。

――― 1994 *Liberalism and Other Writings*, James Meadowcraft (ed.), Cambridge: Cambridge University Press = 1936『自由主義とは何ぞや』星野貞一訳, 實踐社。

Hollenbach, David, S.J. 2002 *The Common Good, and Christian Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press.

Holmes, Stephen 1989 "The Permanent Structure of Antiliberal Thought," in Nancy L. Rosenblum (ed.), *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, pp. 227-53.

Hooker, Richard 1977 *Of the Laws of Ecclesiastical Polity, Folger Library Edition of The Work of Richard Hooker*, Vol. 1, W. Speed Hill (ed.), Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press.

Inoue, Kyoko 1991 *MacArthur's Japanese Constitution: A Linguistic and Cultural Study of Its Making*, Chicago: The University of Chicago Press.

稲垣良典 1961 『トマス・アクィナスの共通善思想——人格と社会』，有斐閣。

——— 1978 「全きヒューマニズム——J・マリタンの政治思想」『近代政治思想(5)——現代の政治思想』，有斐閣 pp. 47-77.

——— 1998 「きょうつうぜん 共通善」『新カトリック大事典 第2巻』，研究社。

James VI and I, King 1994 *Political Writings*, Johann P. Sommerville (ed.), Cambridge: Cambridge University Press.

Kempshall, M. S. 1999 *The Common Good in Late Medieval Political Thought*., Oxford: Clarendon Press.

菊池理夫 2004 『現代のコミュニタリアニズムと「第三の道」』，風行社。

北岡勲 1954 『イギリス政治哲学の生成と展開』，柏林書房。

——— 1986 『政治的理想主義——イギリス政治思想の一研究』，御茶の水書房。

Keohane, Nannerl = 1990 *Philosophy and the State in France: The Renaissance to the Enlightenment*, Princeton: Princeton University Press.

児玉誠 1991 『法における個人主義と公共の福祉』，御茶の水書房。

古賀敬太 2002 「ジャック・マリタン」，『二十世紀の政治思想家たち——新しい秩序像を求めて』，ミネルヴァ書房，pp. 65-88.

駒村圭吾 2001 「寛容の論法——善の解釈的開放性」，今井弘道(編)『新・市民社会論』，風行社，pp. 329-54.

Lasswell, Harold D. 1971 *A Pre-View of Policy Sciences*, New York: American Elsevier Publishung Company.

——— 1999 "The Policy Orientation," in *The Science of Public Policy: Essential Readings in Policy Sciences* I, Tadao Miyakawa (ed.), London: Routledge, pp. 13-28.

——— 2003 "On the Policy Sciences in 1943," Policy Sciences, Vol. 36, No. 1, pp. 71-98.

Locke, John 1924 *Two Treaties of Government*, London: Dent [Everyman's Library] = 1968『市民政治論』鵜飼信成訳，岩波書店［岩波文庫］= 1997『統治論』伊藤宏之訳，柏書房。

Macmurray, John 1999 *Persons in Relation*, Frank G. Kirkpatrick (intro.), New York: Humanity Books.

MacIntyre, Alasdair 1990 *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy and Tradition*, Notre Dame: University of Notre Dame.

——— 1994 "A Partial Response to My Critics," in *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, John Horton & Susan Mendus (eds.), Notre Dame: University of Notre Dame.

Madison, James 1911 Alexander Hamilton, James Madison, & John Jay, *The Federalist or, The New Constitution*, London: Dent [Everyman's Library] = 1991『ザ・フェデラリスト』斎藤眞・武則忠見訳，福村出版。

萬田悦生 1986『近代イギリス政治思想研究——T・H・グリーンを中心として』，慶應通信。

Maritain, Jacques 1951 *Man and the State*, Chicago: University of Chicago Press = 1962『人間と国家』久保正幡・稲垣良典訳，創文社。

——— 1990 *La personne et le bien commun*, in *Jacques et Raïssa Maritain Oeuvres Complètes*, Fribourg: Éditions Universitaires Fribourg Suisse, pp. 169-237 = 1952『公共福祉論——人格と共通善』大塚市助訳，エンチルレ書店。

Maritain *et al.* 1982 *Pour le bien commun*, in *Jacques et Raïssa Maritain Oeuvres Complètes*, *op. cit.*, pp. 1022-

41.
Miller, David (ed.) 1987 *The Blackwell Encyclopaedia of Political Thought*, Oxford: Basil Blackwell.
宮平望 1998 「アメリカの「コミュニタリアン綱領(1991)」の全訳」『西南学院大学国際文化論集』Vol. 12, No. 2 pp. 203-17.
水波朗 1990 『基本的人権と公共の福祉』九州大学出版会。
Moreland, Michael 1999 "Jacques Maritain, Thomism and the Liberal-Communitarian Debate," in Sweetman (ed.), 1999, pp. 141-54.
大塚市助 1952 「訳者まえがき」『公共福祉論——人格と共通善』エンデルレ書店。
Pangle, Thomas L., 1988 *The Spirit of Modern Republicanism: The Moral Vision of the American Founders and the Philosophy of Locke*, Chicago: The University of Chicago Press.
Pocock, J. G. A. 1975 *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton: Princeton University Press.
Rawls, John 1971 *A Theory of Justice*, Oxford: Oxford University Press = 1979『正義論』矢島鈞次監訳 紀伊國屋書店。
——— 1993 *Political liberalism*, New York: Columbia University Press.
——— 1999 "Commonweal Interview with John Rawls," in *John Rawls: Collected Papers*, Samuel Freeman (ed.), Cambridge, Mass.: Harvard University Press, pp. 616-22.
Sandel, Michael J. 1984 "Morality and the Liberal Ideal," *The New Republic*, May 7, pp. 15-17 = 1999 菊池理夫訳「序論」『自由主義と正義の限界』三嶺書房 pp. 11-23.
——— 1996 *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*, Cambridge, MA: the Belknap of Harvard University Press.
——— 1998a *Liberalism and Limits of Justice*, 2nd ed., Cambridge: Cambridge University Press = 1999 菊池理夫訳『自由主義と正義の限界』前掲書。

——— 1998b "Reply to Critics," in *Debating Democracy's Discontent: Essays on American Politics, Law, and Public Philosophy*, Anita L. Allen & Milton C. Regan, Jr. (eds.), Oxford: Oxford University Press, pp. 319-35.

Scruton, Roger (ed.), 1996 *A Dictionary of Political Thought*, 2nd ed., London: Macmillan Press.

関谷昇 2003『近代社会契約説の原理——ホッブズ，ロック，ルソー像の統一的再構成』東京大学出版会。

Sidney, Algernon 1996 *Discourses concerning Government*, Thomas G. West (ed.) Indianapolis: Liberty Fund.

Simhony, Avital & Weinstein, David (eds.) 2001 *The New Liberalism: Reconciling Liberty and Community*, Cambridge: Cambridge University Press.

下川潔 2000『ジョン・ロックの自由主義政治哲学』，名古屋大学出版会。

Skinner, Quentin 1998 *Liberty before Liberalism*, Cambridge: Cambridge University Press = 2001『自由主義に先立つ自由』梅津順一訳，聖学院大学出版会。

Smith, Michael A. 1995 *Human Degnity and the Common Good in the Aristotelian-Thomistic Tradition*, Lewiston: Mellen University Press.

Stiltner, Brian 1999 *Religion and the Common Good: Catholic Contributions to Building Community in a Liberal Society*, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.

Sullivan, William M. 1986 *Reconstructing Public Philosophy*, Berkeley: University of California Press.

Sweetman, Brendan (ed.) 1999 *The Failure of Modernism: The Cartesian Legacy and Contemporary Pluralism*, Mishawaka: American Maritain Association.

高野清弘 1990『トマス・ホッブズの政治思想』，御茶の水書房。

田中耕太郎 1960「新憲法に於ける普遍的人類的原理」，『田中耕太郎著作集4』，春秋社，pp. 323-50.

Taylor, Charles 1985 "Atomism," in *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 187-210 = 1994「アトミズム」田中智彦訳，『現代思想』，Vol. 22, No.

5, pp. 193-215.

——— 1995 "Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate," in *Philosophical Arguments*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

——— 1996 "Communitarianism, Taylor-made: An Interview with Charles Taylor," *Australian Quarterly*, Vol. 68, No. 1, pp. 1-10.

テイラー (Taylor)／チャールズ／サンデル (Sandel)／マイケル 2001 小林正弥監訳「チャールズ・テイラー及びマイケル・サンデルとの質疑応答——地球的公共哲学ハーバード・セッナー朝食会」『千葉大学法学論集』Vol. 16, No. 1, pp. 103-47.

友岡敏明 1986 『ジョン・ロックの政治思想——〝伝統〟と〝革新〟の二断面』名古屋大学出版会。

内山秀夫 1978 「共通善」『現代政治学小辞典』有斐閣。

Viroli, Maurizio 1992 *From Politics to Reason of State: The Acquisition and Transformation of the Language of Politics 1250-1600*, Cambridge: Cambridge University Press.

——— 1999 *Republicanism*, Antony Shugaar (trans.), New York: Hill and Wang.

Wagle, Udaya 2000 "The Policy Science of Democracy: The Issues of Methodology and Citizen Participation," *Policy Sciences*, Vol. 33, No. 2, pp. 207-223.

Wallace, Deborah 1999 "Jacques Maritain and Alasdair MacIntyre: The Person, the Common Good and Human Rights," Sweetman (ed.), 1999, pp. 127-40.

Wood, Ellen Meiksins & Wood, Neal 1997 *A Trumpet of Sedition: Political Theory and the Rise of Capitalism*, London: Pluto Press.

薬師寺泰蔵 1989 『公共政策』(現代政治学叢書10)，東京大学出版会。