

を平等にするわけではない、ということだ。かれらが、たまたま異なる性、人種、宗教、文化のうちに自分自身を発見する、という事実も、かれらを平等にはしない。差異の存在は、それだけでは、等しい価値の根拠にはなりえない。もしも、男と女が平等であるならば、それは、かれらが異なっているからではなくて、性の差異を超えて同一の価値ある性質をもつからであり、その価値が共通であるからである。自己同一性を平等として承認するためには、われわれはなにか価値の尺度を共有しなければならないのである。テイラーは現代が文化的多元性の時代であることを容認しながらも、なお、ロールズやノジックの主張するような、善の観念の主観性或いは相対性を克服しようとしているのである。

基礎文献

- J. Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard UP. 1971.
 J. Rawls, *Political Liberalism*, Columbia UP. 1993.
 R. Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, Harper Torchbooks, 1974.
 R. Nozick, *Philosophical Explanation*, Harvard UP. 1981.
 C. Taylor, *The Ethics of Authenticity*, Harvard UP. 1991.
 C. Taylor, *Sources of the Self*, Harvard UP. 1989.

提題

中世政治思想から何を学ぶか

稲垣 良典

1 今回のシンポジウムで清水哲郎教授と私にふりあてられた課題は、基調提題者である岩田靖夫教授が現代の政治哲学における三つの代表的な理論（ロールズ、ノジック、テイラーの正義、国家、共同体理論）の分析を通じて明確化された、現代のわれわれ自身が直面している社会・政治理論の問題にたいして、中世哲学を学ぶ者として、あるいはむしろ中世の哲学に親しみつつ現代において自ら哲学する者として応答することである。私自身、ロールズの正義理論については、ロールズがまだ理論的模索を行っていた時期から親しんでおり¹⁾、ノジックやテイラーも或る程度関心をもつ

て読んできたが、ここではこの三人の立場をめぐって議論をするつもりはない。私の提題の基本的姿勢は、岩田教授によって明示された現代における国家や正義、自由と平等、人格と共同体との関わり、などの問題と取組み、できればよりよい解決を見出そうと試みるさいに、中世の政治哲学ないし政治理論から何を学ぶことができるのか、あるいは学ぶべきかをつきとめたい、というものである。それが結果的に、岩田教授によって投げかけられた問題（現代の国家、正義理論のうちに見られる根の深い対立や矛盾をいかに解決するかという問題）にたいする何らかの応答になることを期待し、すくなくとも討論の端初になりうるものを提供することを試みる。

2 中世の政治哲学ないし政治理論に関して最初に注意すべきことは——中世思想に関する歴史的研究が進み、その知識が普及したこんにちでは、あらためて指摘する必要はないかもしれないが——そこに見出される立場の多様性（根元的で鋭い対立をふくむ）である。範囲を十三世紀のいわゆる盛期スコラ学と十四世紀の後期スコラ学のみに限った場合でも、A. P. ダントレーヴの解釈に従うならば、同じ中世的枠組の内部で、これ以上の対立と距りとを考慮することができないほどの対極的な政治思想が形成されているのである²⁾。ダントレーヴが例として挙げているのはトマス・アクィナス（1225 - 1274）とパドヴァのマルシリウス（c. 1275 - 1342）であり、この二人は政治思想の歴史のなかで独自の貢献をした代表的な中世思想家であるとされているが、相接する世代に属し、しかもアリストテレスを重視する点で共通性を有するトマスとマルシリウスが、いくつかの基本的な点で正面から対立する政治理論を構築したという事実はたしかに注目に値する。

3 ダントレーヴによると、これら二つの対極的な政治理論のうち、ホッブス以降の近代の政治思想が主として継承したのはマルシリウスの遺産であった。これにたいしてトマスの遺産はリチャード・フッカーを通じて「法（理性）の支配」の確立をめざす自然法思想——ただしグロティウスの合理主義（理性主義）的自然法理論ないしその後の自然権理論の展開という形をとった自然法思想ではなく、むしろ裁判官たちによる「法の支配」をめざす営為のなかで形成された「正義の源泉」（*fons justitiae*）としての自然法思想——の形で近代政治思想のなかで重要な役割を果し続けている、というのがダントレーヴの解釈である³⁾。

近代の政治思想の主流となったのは、ダントレーヴが指摘しているように、あきらかにマルシリウス流の政治理論であった。これはマルシリウスの思想が「近代的」で

あったのにたいして、トマス思想が典型的に「中世的」であったことを意味するのではない⁴⁾。さきに触れたようにこの二人は基本的に中世的枠組の内部で理論を構築しており、マルシリウスの思想のうちに「近代性」を認めるならば、同じ程度においてトマスのうちに「近代性」を見出すことが可能なのである⁵⁾。さらに、この二人がそれぞれの時代にたいして与えた影響という点から見るならば、影響力が大きかったのはむしろマルシリウスの方であって、トマスは（その政治哲学に関しては）かれの時代においては孤立していた、と見るべきであろう⁶⁾。いずれにしても、トマスがかれの時代の支配体制（聖権的，封建的）を支えるイデオロギーを提供したかのような（かつて高校の教科書や通俗的な思想史を通じて広められた）見解は、偏見と無知の産物というほかない。

4 近代の政治思想が受けついだマルシリウスの遺産のうち、代表的なものを挙げるとすれば、第一に権力が一極に集中した、ピラミッド的構造をもつ主権国家という国家観に目を向けるべきであろう⁷⁾。自らに対抗しうるものを容認しない、最高の権力ないし強制力の独占的保持者として国家を捉えることは⁸⁾、われわれにとってごくあたりまえのことであるが、このような国家観を政治思想史のなかではじめて明確にうちだしたのはマルシリウスだったのである。当然のことながら、法（律）は何よりもこのような権力の意志、ないしこの権力によって行使される強制力にもとづいて理解され、国家によって作りだされるものとされた。マルシリウスにおいては、国家が（高次の）法にもとづいて成立するのではなく、むしろ法（律）はもっぱら国家によってつくられるもの——このような法（律）概念はこんにちまったく自明的なものであるが——として捉えられたのである。

さらに、「各人にかれのもの（*ius*）を帰すべし」と要請する正義の原則、つまり各々のペルソナとかれに帰せられるものとの間の均等性・平等（*aequalitas*）の原則に関していえば、こんにち広く支持されているのは次のような見解である。すなわち、何が「かれのもの」であるかはあらかじめ何らかの仕方では確定されているのであって、正義ないし平等の原則は、その確定された「かれのもの」を厳正に、齊一的に各人に帰することにかかわる、とする形式的正義の理念である⁹⁾。ところで、このような正義観もまたはかならぬマルシリウスにさかのぼるものなのである。

5 これにたいしてトマスの政治思想は、人間が自然本性的に社会的ないし政治社会的動物であるという洞察、およびこの社会的本性は正義とそれに付属する諸々の社

会的徳、さらに本質的に共同体の性格ないし「社会性」をもつ愛徳（*caritas*）によって完成態へともたらされるべきである、という人間観にもとづいて構築されている¹⁰⁾。ここからして、国家も作動因ないし力学的観点から権力構造として捉えられる前に、共通善の実現という目的論的観点から捉えられ、人間の自然本性にもとづく完全な共同体である、と定義される。したがってまた法(律)も、権力意志の表現ないし強制力（それもふくまれるが）としてよりは、むしろ理性による共通善（*bonum commune*）への秩序づけ、であることを本質とするものである。このようなトマスの政治思想がこんにちの支配的な政治思想とはかなり異質的であることはあきらかであろう。

6 このようなトマスの政治思想を、現実に社会・政治秩序の改革にあたって何らかの仕方で実現しようとする企ては、19世紀末以降、歴代のローマ教皇のいわゆる「社会回勅」¹¹⁾が原動力となって、ヨーロッパ諸国および米国において、主として社会主義的改革（革命）に代るべき社会・政治的改革運動という形をとったが、ここでその詳細についてのべることはできない。

ここでは1920年代から30年代にかけてフランスのジャック・マリタン（1882-1973）がトマスの政治哲学の原理にもとづいて新しい政治秩序の建設のために『十全的ヒューマニズム』（1937）を中心とする一連の政治哲学的著作を公けにしたこと、そしてその影響は、フランス、およびラテン・アメリカ諸国において衝撃的なものであったことだけを指摘しておきたい。わが国ではあまり知られていないようであるが、ラテン・アメリカ諸国におけるマリタンの影響は第二次大戦後もおとろえず、戦後、権力の座にあった保守勢力と、ファシズム・共産主義勢力との間にあって、第三の道としてキリスト教的民主主義の理念をかかげた「モンテビデオ運動」の推進者ラファエル・カルデラ（ヴェネズエラ大統領）によると、この運動の理論的基礎および主なインスピレーションの源泉はマリタンの『十全的ヒューマニズム』であった¹²⁾。

7 このようにトマスの政治哲学は十九世紀後半以降のトマス復興運動の成果として、或る限られた地域において、一時期、影響力をもったことはあるが、近・現代を通じて政治思想の主流となったのは、前述したようにマルシリウスにさかのぼる伝統であった。ではなぜトマスの政治哲学は近・現代の政治理論から排除されたのか。ひとつの、ほとんど自動的に与えられる解答は、マルシリウスがいわゆる「ラテン・アヴェロエス主義」の立場にもとづいて信仰の真理と理性・哲学の真理の二重性を認め、それらを分離したのにたいして、トマスはあくまでこれら二者の総合に固執し、その

ことによって理性と信仰，哲学と神学との分離を根本的前提とした近代的思考から自らを疎外した，というものであろう。

この解答をかりに受け入れたとしても，トマスの立場がなぜ近・現代において一般に広く受け入れられなかったのか，ということの十分な説明にはなりえない，といわなければならないであろう。なぜなら，さきにも触れたように，トマスの政治理論は十三世紀中期においてもきわめて異色のものであって，けっして当時は「スコラ学説」として一般的に共有され，支持されることはなかったからである。トマスの理論は当時のキリスト教社会（*respublica christiana*）のなかで競いあっていた世俗的な社会統一の源泉としての王権（*regnum*）あるいは皇帝権（*imperium*）と，ローマ教皇を最高権威とする位階秩序としての聖職権（*sacerdotium*）との両勢力が，自らの優位を確立し，正当化するために構築した政治理論とはかなり異質のものであって，現実から遊離しているとはいえないにしても，直接にいずれかの勢力を支持するということがない，中道的（*moderate*）な立場であった¹³⁾。

8 トマスの政治理論ないし政治哲学は，根本的にキリスト教信仰あるいはキリストの福音の使信そのものから靈感をえており，そこから生命をくみとるものであった。しかし，それは同時に人間，および人間社会の本性についての徹底した哲学的考察にもとづきつつ，現世的・世俗的社会秩序をその固有の原理に即して——福音の使信を直接的に，いわば「原理主義的」な仕方でも適用することによってではなく——確立することをめざすものであった。いいかえると，トマスは修道士（*religiosus*）としては当時の「福音主義運動」を強力に推進する説教者修道会（ドミニコ会）に属する「ラディカル」であったが，政治的判断においては（ラディカルな政治的変革の効果についてはかなり懐疑的な）「モデレート」だったのである。そして，いつの時代においてもこのようなラディカルな信仰とモデレートな政治的判断との組合せが広く受け入れられることはなく，熱情的に歓迎されるのはむしろその逆の組合せである，といえるのではないか。

9 より具体的には，トマスは政治思想のうちに次のような指導原理をあらたに導入したといえるが¹⁴⁾，それらはかれの神学（聖なる教え *sacra doctrina*）そのものの基本構想¹⁵⁾，かれの形而上学を中心とする「存在 *esse*」理解，など¹⁶⁾をはじめとする，かれの同時代人をその「新しさ」によって強く印象づけた（そして，それらの「新奇さ」が異端の嫌疑を受けるにいたった）諸々の教説や理論にもおとらず，きわ

めてユニークなものであった。

まず、政治権力の本質および起源についていえば、トマスの時代における支配的見解は政治権力とは人間による人間の支配、しかも人間にたいする人間の隷属をひき起す制度であり、それは原罪の結果として生じた、というものであった。この見解のよりどころとなったアウグスティヌスによると、人間にたいする人間の隷属をふくむ支配体制としての政治社会ないし国家は、人間の罪の結果として生じた支配への欲望（*cupiditas dominandi*）にもとづくものであり、そしてそのような隷属の制度の存在理由は罪にたいする罰であり、贖いであることにはかならない、とされた¹⁷⁾。

これにたいしてトマスは、政治権力の源泉は人間の社会的本性であって、人間の罪の結果ではない、と主張した。たしかに国家においては人間による人間の支配が見出されるが、それは必ずしも隷属を意味するのではない。もし支配者が支配を通じて自己の利益を追求するならば被支配者は隷属化されるが、支配者が支配を通じて被支配者の善、あるいは両者に共通の善を追求する場合には、被支配者は奴隷としてではなく、自由人として支配されるのであり、このような支配の体制としての国家はけっして罪の結果ではなく、むしろ人間の自然本性にもとづくものである¹⁸⁾。ここで国家が（前述したように）強制力の行使による支配の体制としてではなく、むしろ共通善の実現をめざす（政治社会のすべての構成員による）協同体制として捉えられていることはあきらかであろう。そしてこのような共通善の実現へと秩序づけられた支配ないし統治の体制が人々の社会生活を維持するために必要不可欠であるかぎりにおいて、国家は人間の（社会的な）自然本性にもとづくものであると主張されているのである。

10 トマスによって政治思想のうちに導入された重要な指導原理の第二は、霊的権威が世俗的権威に優先することを肯定しつつも、世俗的ないし現世的領域においては、世俗的権威、つまり政治権力は原理的に独立であって、教会の権威に従属するものではない、という立場である¹⁹⁾。ローマ教皇はキリスト教社会における最高の霊的権威を保持しており、そのかぎりにおいて最高の裁定者であるが、そのことは教皇が世俗的領域において直接に支配や統治を行う権限を有することを意味しない。教皇領と皇帝領との境界に位置する領主の息子として成長し、兄弟のなかからはこの二勢力の抗争の犠牲者となる者も出たトマスが、当時の具体的な状況や問題についてどのような見解を抱いていたかは詳らかにすることができないが、原理的には世俗的領域における世俗的権威の独立を明確に認めていた、といえるであろう。

11 第三の指導原理は、政治権力が究極的にめざすべき目標と、政治権力にとっての直接の課題との区別にかかわる。すなわち、政治権力は政治社会の共通善へと秩序づけられており、共通善は共同体を構成するすべての人々が善く生きることであるから、政治権力は当然のこととして、人々の「徳にもとづく生」の実現をめざさなければならない。しかし政治権力にとっての直接の課題、そして世俗的な政治権力が有効に実現できる事柄は、人々が「善き生」、つまり「徳にもとづく生」を送りうるような外的条件——平和や秩序の確立、生活に必要な物質的資源の確保、など——を整備することである²⁰。

この区別を倫理の「内面性」と政治の「外面性」との区別ないし分離として言いあらわすのは誤った単純化である。むしろ、政治権力が秩序づけられている共通善に関して、究極的にめざすべき目的と直接的にかかわるべき固有の課題とが区別されているのである。問題を正義ということに限るならば、政治権力が直接的にかかわるのは「法（律）にもとづく」、つまり実定法化された正義である。しかし、トマスによると、政治権力は究極的に「徳としての」正義——それはトマスによると共通善を対象とする正義である——をめざさなくてはならないのであり、そのことが閑却されると正義は不正へと転落する危険性をはらんでいるのである²¹。

12 第四の指導原理は、政治権力による統治と立法的活動の基本的な根源は倫理的原理（自然法）であるが、直接的にこれらの活動を導びき、制御するのは技術（ars）であって、倫理的原理ではない、というものである。いいかえると、これらの活動は倫理的原理から（基本命題から結論が導出されるような仕方）で演繹されるのではなく、一般的原則が多様で、偶然的な状況に適用される仕方、つまり、特殊の確定という仕方から導出されるのである²²。

いうまでもなく、トマスは政治的手腕を完全に道徳から切り離してしまうような「純粹政治」²³の理念を受け入れていたのではない。むしろかれは、政治権力にはそれを取り組むべき固有の課題があることを明確に見てとり、政治権力の担い手にはこの取り組みのための特別な技能ないし徳——政治的知慮²⁴（political prudence）——が必要とされることを主張しているのである。

13 このような内的緊張ないし微妙なバランスをふくむ指導原理を特徴とするトマスの政治理論が、かれの時代において広く受け入れられなかったことはすでに指摘した通りである。ではかれの理論は現代においてあらたに再発見されるに値するであらう

うか。またそれは現代において容易に理解され、広く受け入れられる可能性があるであろうか。一言でいえば、トマスの政治理論についてその現代的意義を語る事が可能であろうか。

私は、こんにちトマスの政治理論が広く理解され、受け入れられる可能性はほとんどないと思う。その理由は何よりも、かれの政治理論が展開されている「地平」あるいは「場」が、われわれが通常、理性と経験にもとづいて探求し、解明しようと考えている領域をはるかに超えて広がっている、ということである。トマスの政治理論の主要な柱である自然法理論²⁵⁾、正義の徳をめぐる考察、そして共通善に関する教説²⁶⁾などは、すべて自然と思寵、倫理徳と超自然的な賜物としての対神徳(virtus theologica)、創造と救済、一言でいえば『神学大全』で取りあげられているすべての事柄をふくむ神学的総合にてらしてはじめて適切に理解できるのであり、そのような理解に達することは決して容易ではない。

では現在の思想的状況のなかでトマスの政治理論をあえて理解しようと試みることは意味がないのか、といえは私は決してそうではないと思う。なぜなら、岩田教授が指摘された現代の政治哲学の行きづまりを解決するためには、当の政治哲学の根本的前提となっている近代的な人間観ないし世界理解そのものを批判にさらすことが必要であり、そのためには近代思想がすでに克服し、脱却したかのように見なしているが、実際には永く忘却し、無視してきたにすぎない、トマスの政治理論の根底にある人間観や世界理解をふりかえることが最善ではないか、と思われるからである。

事実、トマスの政治理論は、目に見える世界、過ぎゆく時間のなかの出来事のみに関心を限るのではなく、人間の究極の目的、人間が営む最高の活動としての観想(contemplatio)²⁷⁾、そしてこの観想活動が対象とする永遠なるものの領域にたいする関心を保持しつつ、国家と正義、自由と平等などの問題を考えてゆこうとする人間にとっては、きわめて魅力的であり、多大の労苦をはらってもそれに接近するに値するものであるように思われる。その意味でわれわれはこんにち、中世の政治思想から何ごとかを学ぶことが可能であり、また学ぶべきである、といえるのではなからうか。

注

- 1) 私がロールズの正義理論と出会ったのは1962-63年ハーバード大学におけるロールズの講義においてであり、この時期かれは“Justice as Fairness”をはじめ、一連の論

- 文をすでに公けにしていた。 *The Theory of Justice* の出版は 1971 年である。参照。拙稿「正義と公正」『法の理論 I』成文堂, 1981.
- 2) A. P. D'Entrèves, *The Medieval Contribution to Political Thought*, The Humanist Press, New York, 1959. 『政治思想への中世の貢献』友岡, 柴田訳, 未来社, 1979.
 - 3) フッカーは、マルシリウス（およびホッブス）との表面的類似性を示すが、根本的にトマスの立場と結びつくことをダントレーヴは強調する。 *Ibid.*, 第六章.
 - 4) この点をダントレーヴは繰返し指摘する。
 - 5) たとえばトマスは人間的学としての哲学の確立につとめており、その点でかれの「近代性」について語ることが可能である。参照。拙著『トマス・アキナス哲学の研究』創文社, 1970, 第二章.
 - 6) トマスは『王国論』、『ユダヤ人の統治について』などの著作を世俗的君主や領主のために書いたが、積極的に政治的問題に関与することはなかった。
 - 7) マルシリウスの政治思想の論述に関しては次のテキストによる。 *The defensor Pacis of Marsilius of Padua*, ed. C. W. Previtè - Orton, Cambridge University Press, 1928; *Defensor Pacis*. Translation and Introduction by Alan Gewirth, University of Toronto Press, 1980.
 - 8) たとえばマックス・ウェーバー『職業としての政治』清水幾太郎, 清水禮子訳, 河出書房新社, 1965. における国家の定義（「或る特定の地域の内部で、正当な物的暴力性の独占を要求する人間共同体」）を参照。なお国家の正しい理解については次の著作を参照。J. マリタン『人間と国家』久保正幡・稲垣良典訳, 創文社, 1962; J. ダバン『国家とは何か』水波朗訳, 創文社, 1975; A. P. ダントレーヴ『国家とは何か』石上良平訳, みすず書房, 1972.
 - 9) 参照。拙著『法的正義の理論』成文堂, 1972.
 - 10) 参照。拙稿「トマス・アキナスの社会思想」『中世の社会思想』創文社, 1996.
 - 11) 参照。『教会の社会教書』中央出版社, 1991.
 - 12) 参照。拙稿「全きヒューマニズム。J. マリタンの政治思想」『近代政治思想史（5）』有斐閣新書, 1978.
 - 13) Cf. Paul Sigmund, "Thomistic Natural Law and Social Theory," *Calgary Aquinas Studies*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1978.
 - 14) 以下の論述は次の研究による。Thomas Gilby, *The Political Thought of Thomas Aquinas*, The University of Chicago Press, 1958.
 - 15) 参照。拙著『神学的言語の研究』創文社, 2000.
 - 16) 参照。山田晶『トマス・アキナスの《エッセ》研究』創文社, 1978.
 - 17) Augustinus, *De Civitate Dei*, XIX, 14.
 - 18) Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I, 96, 4.
 - 19) *Ibid.*, II - II, 104, 6.

- 20) 参照、拙著『トマス・アキナス共通善思想の研究』有斐閣、1961、とくに第三章第二節。
- 21) 前掲拙著『法的正義の理論』参照。
- 22) Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I - II, 95, 2.
- 23) Gilby, *op. cit.*, p. xxiv.
- 24) ただしトマスは為政者における統制的知慮 (*prudentia regnativa*) と、被治者における政治的知慮 (*prudentia politica*) を区別する。 *Summa Theologiae*, II - II, 50, 1 ; 2.
- 25) トマス自然法概念における「自然 (本性)」概念に関して次の拙稿を参照。「自然法と原罪」『自然法と宗教 I』創文社、1998；「自然法と神——近代的『自然』概念の批判的考察」『自然法と宗教 II』創文社、2000。
- 26) トマスにおいて「共通善」は神から宇宙秩序を経て公共福祉をもふくむ包括的な概念である。
- 27) トマスは人間共同体が完全なものとなるためには観想の生活に専念する人々の存在が不可欠である、と考えていた。『命題論集註解』IV, 26, 1, 2.

提 題 理性的独立の人間像から共に生きる人間像へ

清水 哲郎

はじめに

今回から始まるシンポジウムのシリーズ「中世哲学と現代」には、果たして中世哲学には何か現代に対して意味あるメッセージが見出され得るかと問いつつ、あるいは、中世哲学を研究する私たちがその研究を背景にして現代に対して発言し、あるいは参加するということができるのかと問いつつ、21世紀における私たちの研究のあり方への（あるいは、大上段にかまえて言えば「哲学することへの」）方向づけをするという意義があると私は考える。したがって、今回のテーマを差し当たって「国家論」と呼んだとしても、そこで私たちが考えるべきことは、必ずしも中世哲学に見出される国家論なり政治哲学なりを論じ、その上でさてそこには何か現代の国家論なり政治哲学なりに対して有効な要素があるだろうかと検討することではない。また、