

# 立憲主義の古典的伝統 (一)

## 目次

はじめに

第一章 アリストテレス政治学におけるティラニー論

第一節 学問の性格—実践哲学の一分岐

第二節 国制論

第三節 ティラニー論の構造

第二章 絶対主義以前のティラニー論

第一節 キケロ

第二節 キリスト教政治思想

第三節 中世のティラニー—抵抗権論

(以上本号)

第三章 一六・七世紀の政治思想におけるティラニー論

第一節 宗教改革とモナルコ・マキ

第二節 ボダン

芹  
沢  
齊

第三節 アルトゥージュウス

第四節 ホッブス

第四章 古典的伝統の持続・新生・衰退

第一節 持続—イギリス

第二節 新生—フランス

第三節 衰退—ドイツ

## はじめに

立憲主義という語は、近代立憲主義の意味で、すなわち基本的人権のカタログとしての権利章典と人権保障のための政治制度—議会政・権力分立・法律による行政の原理など—とを構成要素とする立憲主義の意味で用いられることが多い。しかし、「近代」という修飾語を冠しなければならぬということは他面、近代立憲主義と類似する政治・法思想が近代以前にも存在したこと、そしてそれとの混同を防ぐ必要があることを意味するであろう。ここではひたすら近代のそれをも含む立憲主義を広義の立憲主義とよんでおこう。

ところで、一般に政治・法の歴史、それらに関する思想の歴史は、正義・公平・自由・平等・平和といった諸々の価値の実現をめぐるの歴史であるとともに、統治する側と統治される側との智慧競べの歴史でもある。統治する側も統治される側もいかに相手を自己に有利なように行為させるか、つまり、前者は後者をいかに服従させるか、後者は前者に責任を負わせるかについて相互に思いをめぐらしてきた。<sup>(1)</sup>この統治術と被統治術の無競争状態は「鼓腹撃壤」に表現されるが、逆に、この両者のせめぎ合いにおいて最も緊迫した場面は、不正な支配に対する抵抗という問題をめぐって生ずる。そのゆえにこそ、この問題は政治・法思想とよべるものの存在と同時に古くから論じられてき

たのである。

このような視角から眺めた場合、広義の立憲主義は被統治者の智慧の思想的・制度的結実であるといえよう。本稿が、立憲主義の歴史をティライニー抵抗権論という視点から検討するのもそのゆえである。

さて、不正な支配に対する抵抗の思想は、P・シュナイダーによれば「道具的抵抗権」論と「原理的抵抗権」論に分けられる<sup>(2)</sup>。前者は、中世における既存の諸権利の総体としての法の維持の名における抵抗、教会の側よりする悪魔的不法国家に対する神の名における抵抗、一七八九年のフランス革命におけるアンシャン・レジムに対する自由・平等・友愛の名における抵抗、マルクス主義理論における資本主義的搾取階級に対するプロレタリアートの抵抗、植民地支配に対する民族自決の名における抵抗などに見られるごとく、それぞれの闘争の正当化の道具として現れる。歴史上の抵抗権論はすべてこの性格を有しており、闘争の勝利とともにこの意味での抵抗権論はその矛をおさめる。そして、それが保守的な意味で、すなわち法秩序維持のための闘争において用いられた場合には、新たな現存秩序への侵害行為が発生したとき再び発動されることになり、また、それが革命的な意味で、すなわち現存秩序変革の闘争において用いられた場合には、新しい国家法秩序こそ正当な秩序となり、それに対しては抵抗は許されないもの、不法となるから、全く別の根拠を有する道具的抵抗権論が出現しない限りその道具的抵抗権論は働く余地を失う。

後者の原理的抵抗権論は、国家秩序はそれがどのように創出されたものであれ、不法の源泉となりうる、存在する国家秩序は常に不法を働きうる、と考える場合に成立する。この意味での抵抗権論は、支配権力は常に不正に行使される危険性をはらんでいるからその権力行使に対して枠をはめようとする広義の立憲主義と同根の思想であり、また近代立憲主義の基本原理の一つとしての法の支配として表現されている。

前近代における「立憲主義」<sup>(3)</sup>と近代立憲主義との相違は前者における技術的欠陥と後者における制度的完成との差

である。<sup>(4)</sup> たしかにこの技術的変革は絶大なものであり、両者の間に横たわる溝が、法実証主義の国法学者によって過大に評価され、理論的・制度的完成によって原理的抵抗権まで不要となった、すなわち、それ以前の国家と異なり、近代の立憲主義法治国家は全く不法をなしえなくなった、とみなされた<sup>(5)</sup>のもやむをえない一面を有する。しかし、治者と被治者の理論的同一性はそのまま現実の両者の同一性を意味しないことはあらためていうまでもない<sup>(6)</sup>。今日、不正な支配とは人権を保障している憲法に違反する統治であるというより、客観的な基準の下で、原理的抵抗権の思想はその意義を保持しているのである。

さて、右にみたような道具的抵抗権と原理的抵抗権という概念区分は、それぞれの抵抗権論の性格の相違を示す。道具的抵抗権論は抵抗の根拠を実定法に求めるか自然法に求めるかという正当化根拠の問題、抵抗権行使は一定の要件を備えた団体にのみ認められるのか、個人にも認められるのかという抵抗権の主体の問題<sup>(7)</sup>、いかなる状態になったら抵抗権の発動が認められるのかという権利行使の時機の問題等<sup>(8)</sup>において、個々の理論が生み出された歴史社会的・国制的基盤を反映している点にその本来の性格が認められる。それに対し、原理的抵抗権概念はその本性上歴史通有的性格を有する。そしてこのような性格の概念の成立はそもそも強力な規定力をもった思想史的伝統なくしては考えられないのである。この伝統とは、古代ギリシアに端を発する、特にアリストテレスの実践哲学以降の目的論的・經驗的性格を有する学問的伝統であり、それは時・所による強弱の差はあれ、道具的抵抗権の諸理論にも影響を及ぼしてきたのである。この伝統の規定力を個々の代表的な抵抗権論——抵抗権否認論も含めて——について検証し、そこからこの伝統の今日的意義を考えることが本稿の課題となる。

ところで、強力な規定力をもつ古典的伝統の存在という想定は、次の二つの根拠に立脚している。第一に、ヨーロッパ精神史の重要な源泉の一つがギリシア・ローマの古典文化にあるという一般に承認されている見解が抵抗権論

の、あるいは立憲主義の歴史研究にもあてはまるのではないか、また第二に、アリストテレスの伝統への関心は、政治学史や社会哲学・法哲学<sup>(10)</sup>において一定の成果をみているのであって、抵抗権論史研究という個別の領域においても検討する必要があるのではないか、以上の二点である。

しかしながら、これまでの抵抗権論史の研究にあっては、このアリストテレスの伝統はそれ相当の顧慮を払われてきたとはいいがたい。たとえば、抵抗権論史の研究者が避けては通れぬK・ヴォルツェンドルフの『国法と自然法』<sup>(12)</sup>は古代について論ずるところがなく、H・ヴァインカウフの『抵抗権』<sup>(13)</sup>はわずかに古代について触れてはいるが、古代とその後との抵抗権論との関係を顧慮しているとはいいがたい。また、わが国の研究状況についても、近代以前については資料不足も手伝って、紹介が主であり、ドイツにおけると同様の事態が見られるのである<sup>(14)</sup>。

以上述べてきたことから、抵抗権論史研究においては、個々の抵抗権論の内的構造やその歴史・政治的背景の解明に加えて、学問史的伝統による被拘束性という要素の検討が要請される<sup>(15)</sup>。本稿は、この最後の点に焦点をあてることによって、立憲主義の古典的伝統のうち何が近代立憲主義に継承され、何が脱落したのかを探らんとするものである。その検討に必要な限りで前二者の要請にも応えんとするものである。したがって本稿の取り扱う時代は近代立憲主義の成立以前に限定される。

以下に簡単に本稿の構成を示すと、まず伝統の端緒としての古代ギリシアの、特にアリストテレスの理論が紹介され、ついで、ポリスと政治社会の構成原理を基本的に同じくする絶対主義成立以前のティラニーー抵抗権論が代表的著作に即して考察される。第三に、絶対主義の理論家による伝統への攻撃と破壊が論じられ、最後に、絶対主義国家成立以降近代立憲主義成立までの抵抗権論が、伝統との関わり合いの相違によって類型化される。

(1) もちろん一つの政治理論が統治する側とされる側の均衡を目ざすことはありうるし、また、単なる統治・被統治のための技術のみならず倫

理的・教育的要素を含むこともありうる。

(2) P. Schneider, *Widerstandsrecht und Rechtsstaat*, *Archiv des öffentlichen Rechts*, Bd. 89, 1964. Jetzt in: *Widerstandsrecht, Wege der Forschung*. Bd. CLXXIII, 1972. S. 374 f.

(3) 近代以前について「立憲主義」の語を用いることは、たしかに誤解を招きやすいがしかし基本的には同一の思想であることを示すためには便宜であるため、F・ケルンやC・H・マッキルウ・メインがそのような使用方法をしている。F. Kern, *Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im frühen Mittelalter*. 3 Aufl. Darmstadt, 1962. S. 218, Anm. 474, C. H. McIlwain, *Constitutionalism. Ancient and Modern*. Rev. ed. Ithaca, New York, 1947. passim.

(4) F・ケルン・世良晃志郎訳『中世の法と国制』一〇八—九頁参照。

(5) たとえばK・ヴォルツ・エンドルフは次のようにいう。「立憲的基礎の上に建てられた法治国家の完成によって、抵抗権論の基礎にある内奥の法思想、つまり国家における人間の自由の権利保護という思想が原理的に実現され、その結果抵抗権論は用済みとなってしまった。」また「公権力を実質的には全体の利益に拘束し、形式的には法に、その法は客観的かつ同時に主観的に思惟され倫理的評価を受けた法であるが、そのような法に拘束するという法的倫理的思想が抵抗の理論の根底にはあった…(が)…その法的倫理的根本思想は実現され、その論理的存在条件は解消した。」Kurt Wolzendorf, *Staatsrecht und Naturrecht in der Lehre vom Widerstandsrecht des Volkes gegen rechtswidrige Ausübung der Staatsgewalt*, Breslau 1916, S. 534—5

(6) 野田良之「基本的人権の思想的背景」東大社研編『基本的人権』3、七八—九頁参照。

(7) 前者の一例として、君主の側の同意取得義務違反によって等族に抵抗権が認められる等族的抵抗権があげられる。また、後者の一例として、法共同体の個々の成員の主観的権利の侵害によって個人に抵抗権が認められていた中世的抵抗権(F・ケルン前掲訳書九九頁)があげられる。

(8) たとえばロックとカントの抵抗権に対する態度の相違を見よ。ロックは積極的抵抗権を肯定し、その時機を、王政の体制をつくりあげようとする試みが見てとれる時には承認するのに対し、カントは内心のことがらが抑圧されるべきはじめて消極的抵抗を認めるだけである。

(9) たかやま W. Hennis, *Politik und praktische Philosophie*. Neuwied, 1963, derselb, *Politik als praktische Wissenschaft*. Aufsätze zur politischen Theorie und Regierungslehre. München, 1968. #2 H. Maier, *Politische Wissenschaft in Deutschland*. Aufsätze zur Lehrtradition und Bildungspraxis. München, 1969. 所収の各論文。特に『Die Lehre von der Politik an den deutschen Universitäten vornehmlich vom 16. bis 18. Jh. (S. 15—52.)』; *Ältere deutsche Staatslehre und westliche politische Tradition*. (S. 133—152) カッコ内はいずれも論文集の頁を示す。

(10) たとえばJ・ンバーマス・細谷貞雄訳、『社会哲学論集』(原著の題名は *Theorie und Praxis* で一九六三年刊、邦訳は一九六九年)の特

に「古典的政治学」の章。

- (11) たとえば M. Riedel, Studien zu Hegels Rechtsphilosophie, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1969. (邦訳は、清水正徳・山本道雄訳『ヘーゲル法哲学』一九七六年)。実践哲学の伝統への欧米学界の関心を紹介するものとして藤原保信『政治哲学の復権』(一九七九年)がある。

- (12) 注(5)参照。これはその年代からしてアリストテレスの伝統への今日的関心を持ちえなかったとしても、全くそれにふれていないということは、この伝統の規定力に対する評価を欠いていると言ってしまうだろう。

- (13) Hermann Weinkauff, Über das Widerstandsrecht. 1956. jetzt in: Widerstandsrecht. (注(2)参照) S. 392 f.

- (14) 抵抗権論史研究としてはわりあい新しい初宿正典『抵抗権論の史的考察序説』(『法学論叢第九四巻一号・九五巻二号)は西洋の精神史的伝統の中で抵抗権論をふりかえる必要を認め、一六・一七世紀の「抵抗権論の史的考察」をテーマとしているのだが、「古代における抵抗権論は……われわれの問題関心にとって直接的に余り大きな意味をもつものではない」として、わずかにプラトンの暴君殺害論の存在を記すにとどまり、伝統規定的要素としてのアリストテレス理論には言及していない(前掲九四巻一号六八頁)。この外にも筆者が知りえた限りでは古典古代の抵抗権論に十分な顧慮を払ったものは存在していない。

- (15) Hella Mandt, Tyrannislehre und Widerstandsrecht, 1974. は「一九世紀ドイツ政治理論研究」を本論としつつ、その準備作業として、一八世紀末以前の政治理論について、学問史的伝統に対する十分な敬意をもって検討を加えており、本稿に対しても重要な示唆を与えてくれた。なお、本書については筆者はすでに簡単な紹介を行なっている。国家学会雑誌第九二巻九・一〇号一三九頁以下。

## 第一章 アリストテレス政治学におけるティラニイ論

さきに、原理的抵抗権概念を成立せしめるほどに強力な規定力をもった思想的伝統が存在する、その伝統の源泉はアリストテレスの実践哲学である、という仮説を提示したが、この仮説を問の形式でやや具体化しつつ表現しなすと次のようになる。伝統規定的たりえていいるのは、(1)アリストテレス実践哲学のいかなる性格の・いかなる要素・部分であるのか、(2)その根拠は何であるのか。

本章では、この二つの問に対する解答のための基礎作業として、アリストテレスの政治学<sup>(1)</sup>の検討がなされる。とい

うのは彼の政治学は実践哲学の主要な構成部分であり、また、本稿の対象たる不正な支配に関する学問であるからである。とはいっても、彼の政治学はポリスという経験世界に生起する重要な問題すべてを論ずるばかりでなく、彼以前の政治に関する知識を集成し、あるいは同時代史的比較をも含んでいるから、その全体にわたって検討を加えることは本稿では不可能であるし、またその必要もない。ここではティラニイ論を、それが政治学において占める位置やその構造という視点から考察するに限りで政治学の他の部分にふれることで満足しなければならぬ。

### 第一節 学問の性格——実践哲学の一分肢——

古代ギリシア都市国家<sup>ポリス</sup>における市民生活をみるに、その基礎をなしていたのは、一人の男と一人の女の婚姻による結合、両親と子どもたちとの家族的結合、主人と奴隸との間の関係を内包する「家」<sup>(2)</sup>であり、この「家」の領域内の生活の安定、すなわち日々の生活に必要な物資の配慮やより長期的には生殖や教育をも含む「家」の維持・発展に仕える活動が「家政 (Oikos)」であった。

ポリスは、「家政」から自由な「家父」たちによって運営される共同体であり、彼らは共同体の善——これは個々の市民の最高善でもある(第二節(2)参照)——を追求する<sup>(3)</sup>。ポリス共同体の善を追求する活動が「政治」(Politik)であり、共同善は良き行為・生活——これが実践 (Praxis) である——によって実現されるから、「政治」は必然的に実践に関わる。「政治」に関する学問も、市民に、就中政治家に対して良き行為を指示することを第一義的な目的とする。市民や政治家がその指示に忠実であれば、政治社会は良い状態、共同善が実現されている状態に保たれるが、彼らが指示に反して行為すれば、政治社会の腐敗が始まるであろう。政治学は、人間は情熱や欲望等さまざま原因から良き行為の指示に反した行為をすることがあるのを認識し、その場合の対応策をも準備する。政治の領域における指示違反



行為のうち特に重大な影響を及ぼすのは支配者のそのような行為であり、それらが積み重ねられた場合には政治社会全体の腐敗がひきおこされ・進行することになる。墮落した状態から良い状態への復帰のための指示が、こうして政治学の第二義的な目的となる。

実践哲学は一般に、まず良い行為を指示し、ついで指示違反行為によって害悪が発生した場合にその害悪を取り除くための指示を発するのであるが、このような実践哲学の性格は医学にたとえることができよう。医学が予防・病理・臨床の三部分から成るように、実践哲学の一分枝としての古典政治学もそれぞれに対応する部分をもっている。そして、臨床がさらに診断と治療とに分けられるように、政治学もその二つに対応する部分をもつ。結局、予防に対応する部分は実践哲学においては倫理学であり、病理は国制論、診断はティラニ論である。最後の治療は複雑な要素から成るが、少なくともその一部分には抵抗権論がある。予防はさておき、病理は、診断と治療にあたる前の基礎作業として社会の病気を鑑定するためのいくつかの徴候をあげる。その徴候に照らして診断が下されるが、この場合、病気の徴候は正常な状態からの逸脱であるから、正常な状態の記述がそれに先行する。医学においては健康体についての記述をあまり見かけないのに対して、政治の領域の特殊性は、正常な状態、良き状態についての記述が欠かれない点に求められよう。

治療の方法論の一種としての抵抗権は、一般に、社会にとって危険な手術であり、それ故に従来ともすれば、この手術そのものにブレーキをかけ、あるいは手術の効果を弱める方向での施術方法の制限、つまり抵抗権行使の要件の限定の試みに精力が注がれがちであった。しかし、このような取扱によっては抵抗権論の意義は十分にはくみ尽せないであろう。抵抗が正当化される場合があるとする理論は、独立にとらえられることなく、それに先行する予防と診断の学としての国制論やティラニ論と総合的に考察されなければならない。本稿がティラニ論と抵抗権論とをワン

セットで考えるのはこの故であるが、その点はさておき、ここではさしあたってティラニー抵抗権論の実践的な性格が確認されればよい。

## 第二節 国制論

### (1) 政治的支配と専制的支配

ポリス共同体の基礎単位である「家」の領域における支配のあり方としては、家長の妻・子に対する支配<sup>(4)</sup>、「家」の主人の奴隷に対する支配<sup>(5)</sup>の二つがあげられる。前者は、自由で独立の人間と自由ではあるが自立しえない人間との間の支配服従関係であり、後者は、自由人と非自由人との決定的隔絶に基づく支配服従関係であるという点において区分されるが<sup>(6)</sup>、一方、原理的に対等でない者の関係という点では共通性を有する。

「家政」の領域における支配のあり方に対し、ポリスの領域では、権利能力と経済的自立において原理的に自由で対等な市民相互間に支配・被支配関係が形成される。そしてこれのみがアリストテレスにとっては「政治」の領域に属するものであり、「家政」の領域における支配・被支配関係は彼にとっては「非政治的」もしくは「政治以前の」領域に属するものであった。「政治以前の」領域に属する二つの支配のあり方のうち特に主人と奴隷との支配関係が、「政治」の領域に属する支配関係と対比させられる<sup>(6)</sup>。この対比を「専制的支配」と「政治的支配」とよんでおこう。

このようなアリストテレスの「政治的支配」の理解に対して、アリストテレスに先行するプラトンの「支配」の理解はどのようなものであったろうか。彼はその著『ポリティコス（政治家）』において次のように言う。

家父の家構成員に対する支配であれ、主人の奴隷に対する支配であれ、政治家の市民に対する支配であれ、人間の人間に対する支配である限り、原理的には相互に同一である。大きな「家」の支配と小さな国家の支配には相違は

存在しない。支配術に関しては唯一の学問が存在するだけである。<sup>(7)</sup>

このように支配の様式における差異を認めず、支配することの形式的同一性にそれを解消してしまうプラトンの思考法を批判して、<sup>(8)</sup> アリストテレスは前述のごとく、専制的支配と政治的支配の区分を重視し、自己の国制論の重要な構成要素とする。すなわち、自由人としての主人の、不自由人たる奴隸・定義上法外に置かれている彼の奴隸に対する支配は、法に服さず、専ら主人の意志によって左右される。<sup>(9)</sup> この意味で無制約な支配である専制的支配が自由で平等な市民相互間の政治的支配の場、それは統治するとされるの地位の互換性において保障されるのだが――に持ちこまれるならば、それはポリスの秩序の崩壊の徴表であると彼はみなす。<sup>(10)</sup>

またこのような政治理解が国的共同体のあり方を規定する。

## (2) 幸福―徳―公共善

国的共同体のあり方を規定する第一の要素はそれが追求すべき目的である。この目的は何か。この問に対する解答を、アリストテレスは前述のポリスにおける「政治」理解とポリス市民としての「人間」理解とを総合することからひき出す。すなわちポリスにおける自由・平等で理性的存在としての市民という理念が出发点をなす。

彼によれば、理性的存在たる人間が、人間に固有の生活や行為――これこそが実践である――を通じてその理性的本性を完全に開花させうる生活状態が、人間の最高の善である。この生活状態を人間は幸福と感ずるのであるが、この幸福は市民の間で徳が調和的に発展することを通じてのみ実現される。というのは、アリストテレスにおける徳の概念は自然に備わっている特性というよりは日常的な実践の態度として考えられており、したがって徳は他者との共同生活の中で発展させられなければならないからである。こうして幸福と徳がポリスのすべての市民のための善、つまり

公共善を根拠づけることになり、この公共善の実現こそポリスの生活秩序としての国制の目的となる。<sup>(11)</sup> 目的達成を容易にするか、阻害するかという観点から諸々の国制が評価される。<sup>(12)</sup>

### (3) 法の支配・「助言と評議」

ポリスの政治的実践の領域における支配の目的実現のための手続・組織としては、いかなるものが考えられているかが次の問題である。アリストテレスはここでも、情熱あるいは欲望によって人間行為は墮落しやすいという経験的確認から出発し、<sup>(13)</sup>そして人間の本性に基づくが故にけっして排除されえないとされるこの可能性は、政治の領域では支配の墮落の危険性として表現されるが、それが単独の、もしくは少数の支配者に政治的権能が帰属する場合には増幅されると考える。<sup>(14)</sup>このような認識からは、前述の危険を防止・縮小することこそが国制論の課題として意識される。アリストテレスは、こうして支配者の権力行使の規制方法として次の二つを挙げる。<sup>(15)</sup>

①法・法律による支配者の羈束、②市民の「助言と評議」への支配者の拘束

以下にこの二つについて簡単に見よう。

#### ① 法の支配

ポリスの市民は一般的に、共同生活に伴なう必要な規制を内容とする法律、また善き・徳のある生活のために人間行為を導き安定させる要素をもつ法律に服するのであるから、正しい行為を市民に教え、不正な行為を妨げるべき統治者が法律に従うことは特に要請される。また法律は「欲求をとまなわぬ理知」<sup>(16)</sup>でもあるので、市民は人の支配よりも法律の支配を選択すべきである。

しかし法の支配を絶対視してはならない、と彼は言う。彼は、一方で良き法律が存在している場合について論じ、

他方で市民は悪い法律にも従いうるといふ經驗的認識から、大略次のようにつけ加えることを忘れない。

「法律は行為を導くが行為の代りとはなりえない。良き法律といえども、その目的であるポリスの良き秩序の問題を解消するものではない。というのは、法の支配は目的達成のために支配者にも市民にも同じように法に従うことを要求するが、この要求は人間の尊厳や徳をあきらめるところに成立するからであり、また、法は一般的な性格を有しており個別的指令たりえないので、法の支配は必然的に人間行為によって補充されなければならないからである。」<sup>(17)</sup>

この後の点、すなわち法を補充する人間行為の問題は次の「助言と評議」に関連する。

② 「助言と評議」

法が規定しえない個別的事項や法の規定の間隙に存在する事項を処理し、法の規定が存在する場合であっても、変化する時代や社会の要請に適合的な解釈を施すという、法を補充する行為が必要である。この法補充行為の規制方法として助言と評議が考えられ、そして良き国制には助言と評議を強制する制度、つまり市民の評議団体が存在しなければならぬとされる。アリストテレスは、多数の市民は通常、全体として、個人や少数者よりもずっと自分自身を同時に見つめることができ、また行為を墮落させる激情の影響にさらされる度合がずっと少なく、したがってよりよい判断・よりよい助言能力をもっているから、彼らを統治に参加させようと明言している。<sup>(18)</sup>

(4) 政治的統一の構成原理——信頼と協和

『政治学』とならんでアリストテレスの政治学を構成する『ニコマコス倫理学』において、彼は友愛<sup>フイリヤ</sup>に対し、人間の良き生活のための不可欠のものという高い評価を与えている。<sup>(19)</sup>したがって国制がポリスの良き生活秩序であるためには、治者と被治者の間にも、市民相互の間にも友愛の網の目がはらわなければならない。治者と被治者の関係

を規定する友愛は、治者の正しい行為に対する被治者の信頼であり、治者・被治者の双方を含むポリスのすべての市民を結合する友愛は協和である。協和は共同生活にとって有益なことがらについての見解の一致といかえることができる。概して優れたことや有益なことは短命であるので、信頼と協和も同様に短命であるが、協和の源泉が徳であり、協和が市民の理性的性格と一致し、また市民の多数の生活に基づくときは永続的である。そしてこの場合、協和はポリスの最高善である。

以上(1)～(4)は政治的共同体がかくあるべきことを示す目的・手続・組織面での基準であり、これらが実現されているものが正しい支配、理想的国制であり、これらが破壊され、顧みられないもの、正常な状態から逸脱したものがティラニイ<sup>(20)</sup>である。両者の対比は、古典政治学の国制論の重要な構成要素をなしている。

### 第三節 ティラニイ論の構造

#### (1) 国制の分類

紀元前四世紀ソクラテスに死を命じたアテナイ民主政の危機の中で、まずプラトンは、ポリスの市民の共同生活にとって良い国制と悪しき国制<sup>(21)</sup>とを学問的に明らかにしようと試みた。こうして、それ以前に劇や歴史叙述の中で表現されていた悪しき支配についての民衆的観念が、プラトンにおいて、正当な支配者と不正な支配者、王と暴君（ティラン）の対比として学問の世界にも登場することとなった<sup>(23)</sup>。彼は、その区別の基準として、自由と暴力、富裕と貧困、法と不法の三つを挙げ、君主制に適用して王政と僭主政とに分類する<sup>(24)</sup>。しかし、彼にあっては一方で、僭主は民衆の誤れる同意によって生ずるという同時代的観察に基づいて、僭主政は民主政の結果としてのみ把えられる<sup>(25)</sup>のでティ、

ラニイに対して民衆がいだいている観念から遠ざかり、すなわち、ギリシア的ティランたる僭主の特性の観察の故に不正な支配者一般としてのティラン概念が見失われ、他方で彼は、徳に対する卓越せる洞察力を分類基準として追加し、その所有者を王、それに欠ける者を僭主と呼ぶ<sup>(26)</sup>。この理想像としての王は、法に上位し、被治者の同意から独立する支配者である<sup>(27)</sup>。そしてさらに、この絶対的権力と政治的洞察力とを兼ね備えた哲人王は、『法律』において、僭主と哲学的教養を有する立法者との共同統治という修正を蒙ることになり、結局、プラトンにおいては、支配の善悪に対する民衆の素朴な観念、すなわち、法に従い、被治者の同意に基づく正しい支配と、法に反し、あるいは法なしに行動し、被治者の意思に基づかない不正な支配との対置、王とティランとの原理的対置は放棄される。

プラトンのティラニイ論が、当時のアテナイの腐敗した三〇人政治という特殊な状況、それへの幻滅とその改革から構想されていることは疑いを容れぬとしても、そのような歴史的状況からのみそれを解釈することは誤りであろう。もしも歴史的状況からのみ規定を受けているとしたならば、プラトンの経験的地平と本質的には異ならないといえる世界に生きたアリストテレスのティラニイ論は、プラトンのそれと同じ結論をとるはずであるが、実は全く異なった相貌をもっているからである。H・マイアーのいう如く<sup>(30)</sup>、プラトンの政治哲学を導く「善への直接参加」による人間の自己実現という独特の人間論、その裏返しとしての、ポリスにおけるプラクシスは人間の自己実現、最高善の達成にとつては周辺の意味しかもちえないとする政治の低い評価、したがって、経験的方法よりも思弁的方法こそがアリストテレスのティラニイ論との決定的差異をもたらした要因といえよう。そしてこの点で、思弁的方法ではなく、経験的分析的方法に基づくが故に、アリストテレスは、先行者とは遠く隔りながらも不正な支配についての民衆的観念に近く位置することができたのである<sup>(31)</sup>。

彼は、国制として、(a)君主制、(b)貴族制、(c)「国制」<sup>ポリテイア<sup>(32)</sup></sup>の三つと、それぞれの墮落態としての(d)僭主制、(e)寡頭制、

(f)民衆制の三つ、計六つを挙げる<sup>(33)</sup>。彼の国制概念は「国のもろもろの役、特に凡てのものに対して至高の権力を有する役を秩序づけるもの」を意味するから、この六分類の基準は、支配の目的と至高の権力を有する役に就く人数の二つである。すなわち支配の目的において正しいもの、国民共通の善を目的とするものが(a)から(c)の前三者であり、目的において逸脱したもの、支配者の利益のみを追求するものが(d)から(f)の後三者である<sup>(34)</sup>。そして、それぞれ役に就く人数によって三分される。

まず正しい国制の第一、君主制について。君主制は支配者＝主権者がただ一人であるが、この人の徳は支配される個人それぞれの徳に比べ、格段の相違がなければならぬ。この傑出せる神のごとき人にすべての個人がよるこんで従うから勿論君主制においては法律など不必要である。しかし「国とは同様な人々の共同体である」という彼の定義からして、かくのごとき同様ならざる人を支配者とする国制は、たとえそれが理想的国制であったとしても現実の存在可能性はきわめてうすいといわざるをえない<sup>(35)</sup>。

次に正しい国制の第二、貴族制について。貴族制は貴人たちが支配するが、この人たちの徳も君主制同様、支配される人々の徳に比べ卓越しているのでなければならず、したがってそのような名称を有する国家はあっても真の貴族制はやはり現実に存在するとは思われない<sup>(36)</sup>。この二つの理想的国制は、その本来的規定からして現実には存在しえないものと考えられながらも、その目的においてまさに国的共同体の理想的状态を示すことによって現実の諸国制の批判根拠となりえていることに留意して先に進もう。

さらに正しい国制の第三、「国制」について。「国制」は、前二者のごとく完全な徳を有する一人もしくは少数の人々が支配するのではなく、限られた徳、すなわち戦争的徳たる勇気を有する人々が主権を有する国制である。このような徳を有する人々は、非常に富裕でも非常に貧困でもない階層に属するから、多数存在することになる。そしてこ



の「国制」は「最大多数の与り得る生活や最大多数の国々が与り得る国制を規準にして判断する場合に最善である」として、正しい国制のうちでは最も現実的と評価されるが、いぜんとして理想的国制たる性格を失うことなく、中間的国制として、現存の諸国制の善悪を測定する目安でもある<sup>(37)</sup>。

逸脱した三つの国制のうち、僭主制は主人の奴隷に対するような支配をポリス共同体に対して行なうものであり、寡頭制は富裕な少数者が支配者であり、民衆制は多数の貧乏な自由人が主権者であるとされるが、後二者については富裕と貧困という性質が分類基準として新たに付け加えられている。そしてこの三者においては、僭主制・寡頭制・民衆制の順に悪が減っていくとされる。また、寡頭制は富者のために、民衆制は貧者のために支配が行使されるから、両者はその時々々の階級のための支配であり、主権者の数において増加を見ただけの僭主制にすぎない<sup>(38)</sup>とされるから、僭主制は、君主制の墮落態としての地位と共に、すべての逸脱した形態の代表たる性格をも与えられる。このような複合的意味を有する最悪の国制としての僭主制は、まさに本稿の用語法におけるティラニイと同義である。

## (2) 抵抗権論

アリストテレスは、アテナイにおいては外国人であり、その上「マケドニアのスパイ」との嫌疑をかけられた事情も手伝ってか、ティラニイを排除するための方策について積極的に、あるいは率直に述べてはいない。しかしこのことから直ちに、アリストテレスは抵抗権を認めていない、もしくはティラニイ排除の試みについて懐疑的であったと結論することは誤りであろう。彼は、僭主殺害者に対し高い名誉が与えられたというポリスの慣行を評価し、またペインストラトス一族追放前の僭主に対するアテナイの法律をも「中庸をえた」ものとして高く評価しているのである<sup>(40)</sup>。とはいえ、あるいは歴史的叙述の方法を用い、あるいはティラニイを破壊したり、維持するものは通常何であるかを報告するという衣装を借りるという抑制が課されたことは否めない。

抵抗行為の正当化は断念されているから、いわゆる抵抗権論は見当らないが、不正な支配の覆えされる事例は報告されているのでそれを瞥見しておこう。ティラニイの排除・転覆の原因と動機についての箇所、シラクサの僭主ディオニシオスから彼の縁者ディオオンが軍を起こし民衆を味方につけてシラクサを僭主制支配から解放した行為を「抜群」の先例として挙げているが、それは、諸々の動機たとえば復讐、恐怖、軽蔑、憎悪等のうちで特に、名誉心に基づく行為とみなされたからである。このように名誉心に発するティラニイ攻撃は正しい行為と考えられているのであり、この点にも徳の思想が顕現している。

ところでアリストテレスはティラニイの破壊の記述に続けてティラニイ維持の方策について述べている。この箇所は二重の意味で興味深いので以下に要約的紹介をかねて見ることにしよう。ティラニイ維持策として、一方に僭主制的支配の技術の徹底<sup>(42)</sup>、すなわち市民たちのうちで最も秀でた者を殺害し、もしくは捕えることによって政治生活から排除し、結社を禁止・解体し、市民の活動や思想を全面的に統制し、市民間に不和を醸成し、自己の支配を支える武力を強化すること等を挙げ、他方、僭主制の君主制への転換が推奨される<sup>(43)</sup>。ティラニイの政策の叙述は、同種の支配者及び革命・抵抗の理論家やパンフレティアという相反する二方向において利用された。もちろん後者は自らが關った出来事の正義、相手方の不正を証明するために攻撃の武器として用いたのである。このことは第二の方策と関連する。それは純粹な意味でのティラニイの維持策とはいえない。なぜアリストテレスは、このように性格の異なるものを併列しているのかという疑問が生ずるが、この疑問は、「僭主制概念は君主制的支配の利点を証明」するための修辭法——「反対物による論証」——であると解することによって解消する。すなわち、僭主制の暗黒のイメージと全く対照的な君主制のイメージが形成されることによって、アリストテレスの政治学がその名宛人たる市民に君主制以外の選択を認めないという良き国制への配慮をしていることとの調和的理解に達する。この意味で、君主制と僭主制の

対置は、政治的支配と専制的支配という対概念と同様、アリストテレス国制論の最も根本的な要素といえる。  
アリストテレス政治学を概観した今、次の三点が確認される。

(1) 経験的・目的論的思考

第一に、彼にとって「政治」に関する学問の基本問題はポリスの良き秩序に関わるものであった。そして彼が議論の出発点としたのはポリスにおける市民生活の実際であり、またそれについての同時代人の意識・思想であった。また、政治的支配の濫用の危険性はけっして排除されえないという経験的確認から、良き秩序の問題の暗黒の部分としてのティラニイの問題は政治学の永遠の課題であると考えられている。

(2) 実践的性格、君主制とティラニイの対置

第二に、(1)と関連して、古典政治学は価値判断から自由な認識を目的とするものではなく、良き国制に向けて、直接的に市民に対し良き行為を指示する実践的性格を有していた。このような性格の学としてそれは予防・病理・診断・治療の各部分から構成され、その一部たるティラニイ論は悪しき国制の何たるかについての情報を提供するのみならず、その暗黒面の描写により、その反対概念としての君主制、正しい政治的支配の優越を確信させる手段ともなっている。

(3) ティラニイのメルクマールー公共善の軽視、法・「助言と評議」による拘束の無視、信頼と協和の破壊、政治的支配の専制的支配への墮落

アリストテレスのティラニイ理解は、本来共同体にとって有益なことから行なうべき支配者が、専ら私的な利益のために公共善を無視し、法や「助言と評議」にしばられずに、自己の意志と決断にしたがって支配することで、共同体に対する自己の責任を顧みず、その結果信頼と協和が破壊される、そのような「政治的支配」の「専制的支配」への墮落態であった。このようなティラニイは、一市民の側からとらえられるならば、その下では良き市民た

ることと良き人間たることの一致がえられない、というような支配である。以上の三点が、アリストテレス以降のティラニイ論においてどのような軌跡を描くかが次章以下で検討されねばならない。

- (1) アリストテレスの政治学を構成する主要な著作は『政治学』と『ニコマコス倫理学』であるといえよう。また文献としての性格は異なるが『アテナイ人の国制』もアテナイの古事を探る上で重要な役割を果している。
- (2) アリストテレス・山本光雄訳『政治学』（岩波アリストテレス全集15）九頁・一二五三b。以下、『政治学』の関連箇所は訳書の該当頁で示すが、「一二五三b」については訳書冒頭の凡例参照のこと。
- (3) 『政治学』三頁。
- (4) 夫と妻の関係、親と子の関係は区別され、前者は市民の市民に対する支配、後者は王の臣民に対する支配に似ているとされる。『政治学』三二頁。しかし、この区別は本稿との関連で重要性をもたないばかりか、『政治学』それ自体においても重要な役割を果しているとは思われない。
- (5) 『政治学』九頁―一九頁。
- (6) アリストテレス自身は『家政術』と『国政府』とを対比させている（訳書・一八頁）だけだが、主人と奴隸の関係は、夫と妻・親と子の関係と決定的に異なることは各所で認められる。
- (7) プラトン・水野有庸訳『ポリティコス（政治家）―王者の統治について―』（岩波プラトン全集3）一九五頁―一九七頁。
- (8) アリストテレスの『政治学』はその冒頭で、プラトンに代表される本文のごとき見解を批判する。『政治学』三―四頁。
- (9) 『政治学』一八・九頁。
- (10) 同前、一〇七・八頁。なお、ギリシア人は一種の専制的支配を緊急事態においてのみ、アイシヌムネーターズ〔執政〕、すなわち選挙された僭主制という形態で、多くの場合時間的制約つきで承認してきたが、これはもちろん政治的支配の墮落態とはみなされない。『政治学』三三頁。
- (11) 同前、一〇五、一一四頁をはじめとして、各所に同旨の表現あり。
- (12) このような古典政治学における人間的生存の意義を実現する場としての国家という規定は、幸福追求における内面の領域、プライヴァシー、「政治から自由な領域」を保障していない点で全体主義的であるとの批判がなされている（例えばK・ポパー）。たしかにその限りでこの批判は正当であるが、しかし「政治」に関する学問が、人間的生存の意義を考慮すべきではないとの要請まで含むとすれば、それはゆきすぎ

であろう。

また、古典政治学の国家規定は、国家それ自体に価値や尊厳を認める国家主義思想と混同されてはならない。なぜなら、古典政治学は、国家を幸福の達成という課題の実現の観点から見るのであって、国家に高い評価を与えられるのは、国家がその課題を実現しえたときにその限りで、かつその具体的国制において、人間社会のさまざまな形態のうちの最高の地位を認めるのである。けっして国家一般に対して高い評価を与えるものではないからである。なお、この点についても H.Mandt, a. a. O., S. 45 u. 46.

(13) 『政治学』一三九頁、「激情は役人たちを、たとい最善の人であっても、ゆがませる。」

(14) 同前、一四二―二頁。

(15) 同前二三四―一四五頁。

(16) 同前二三九頁。

(17) 同前二三五、一六五頁。

(18) 同前二三五―六頁。

(19) 『ニコマコス倫理学』下、六五頁以下。

(20) 本稿では、「ティラニイ」は暴君政治一般を指すものとして用いられ、ギリシアにおける特殊な意味でのティラニイには慣例に従い「僭主政」という訳語をあてる。

(21) ここで用いられている「国制」の原語は *πολιτεία* で、国家形態と統治形態の両概念をあわせもっている概念である。なお、ポリテイアはアリストテレスにおいて、「国制」を意味するものとして用いられていると同時に、「国制」中の一つの種類を表わすものとしても用いられている(『政治学』一〇八頁「多数が共通な利益を自当てに政治をする場合は、凡ての国制に共通な名前、すなわち『国制』を以て呼ばれている」)。

(22) たとえば、前者の例としてはソポクレースの『アンティゴネー』、後者の例としてはヘロドトスの『歴史』が有名である。

(23) プラトン『国家』第八・九巻、『ポリテイコス』、『法律』第三―六巻。なお、ほぼ同時代の人で、プラトン同様ソクラテスの門人でもあったクセノフォンの『Hiero or Tyrannicus』(英訳本)が収められている。

(24) 『ポリテイコス』三〇六―七頁。「現代流の考え方を取る人々は、強圧手段の行使と自由意思による服従可能性への顧慮、それから、貧乏と富裕、それから、法律の尊重と法律の無視などが、いま見た種々の政体、(単独支配者政体、少数者による統治体制、多数者が統治する支配形態の三種)のなかに相反的な要素として生じてくるという点にまず着眼する……。」

- (25) プラトン・藤沢令夫訳『国家』（岩波プラトン全集11）五九一頁以下、「僭主独裁制が成立するのは、民主制以外の他のどのような国制からでもない」（六一三頁）。
- (26) 『ポリティコス』三〇八―三二三頁。
- (27) 同前三二二、三二四頁。
- (28) 『国家』三九四頁。
- (29) プラトン・森進一・池田美恵・加藤彰俊訳『法律』（岩波プラトン全集13）二五三―二六二頁。「若くて、節度があり、聡明で、記憶力に富み、勇気があって、度量の大きい僭主」と「称賛に値する立法者」のめぐりあわせという幸運が最善の国家へと最も導き易い（二五八頁）。
- (30) Hans Maier, Artikel »Politikwissenschaft«, In: Staat und Politik. Hrsg. von E. Fraenkel und K. D. Bracher. Neuausgabe. 1964. Frankfurt/M. (Fischer-Lexikon, Bd. 2.) S. 262.
- (31) プラトンのティラニイ論とアリストテレスのそれとの基本的差異については、H. Mandt, a. a. O., S. 26 u. 27.
- (32) 注③参照。
- (33) アリストテレス『政治学』一〇七・八頁。なお「民衆制」の原語は *demokratia*, 訳書では「民主制」であるが、「民主制」という語のもつ価値的意味を考慮して、本稿ではアリストテレスの理論に関する限り「民衆制」を用いることにする。
- (34) 「国は同様な者からなる共同体の一種であって、可能な最善の生活のために存する。そして最善なるものは幸福であり、幸福は徳の完全なる実現、あるいは使用であり、そして或る者はそれに与えることができるが、しかし或る者は少ししか、あるいは全然与りえないというようなことが起こるから、これが原因となって国のいろいろな種類や型が生じ、多くの国制が生じてくるということは明らかである。というのはそれぞれの人はそれぞれ違った仕方と手段とによって幸福に与えることを追いつめながら、それぞれ違った生活をなし、違った国制を作るからである。」（『政治学』二九四頁）そして二つの基準を組み合せると本文のごとく六種類となる（『政治学』一〇五―一〇八頁）。
- (35) 『政治学』一三三―一四四頁、一三三六頁。
- (36) 同前、一四四頁。
- (37) 同前、一六四―一七五頁（引用部分は一七〇―一七一頁）。
- (38) 同前、一三五―一六頁。
- (39) 同前、六二頁。『アテナイ人の国制』第二〇章など。
- (40) 『アテナイ人の国制』第六章。
- (41) 『政治学』一三三―一四頁。

(42) 同前、二三七―八頁。

(43) 同前、二四四―五頁。

(44) H. Mandt, a. a. O., S. 37―40.

## 第二章 絶対主義以前のティラニー論

アリストテレス哲学の再発見は二三世紀のことであるが、古代ギリシアとこの再発見との間には、ローマ帝国によるラテン世界の拡大、キリスト教の成立・発展、ゲルマンの諸部族国家の成立というヨーロッパ世界を形成する契機となった歴史的大事が介在している。そこで、これら諸要素がアリストテレス的ティラニー論にどのような影を落しているかの検討は(1)ローマ期、(2)キリスト教思想、(3)ゲルマンの思想の三点においてなされなければならないが、史料上の制約によって少数の代表的な理論家や思想潮流が瞥見されるにとどまる。

### 第一節 キケロ (BC一〇六―四三)

キケロはギリシアや小アジアでアリストテレス学派やストア派の哲学を学び、それらを後世に伝えている点で貴重な思想家であるが、彼自身の書いたものは散佚がひどく、その全体像は明らかではない。彼は、『国家について (De re publica)』や『法律について (De legibus)』で、名称ばかりでなく対話の形式で意見を述べていることから(1)も知れるように、自分ではプラトンの後継者と考えていたようであるが、それはさておき、彼の政治・法理論を見よう。

法 (Lex) は自然に内在する最高の理性であり、人間は神々とともに自然を構成するから理性をも神々とともに備えており、したがって正義 (Justitia) をも備えている。(2) 国家 (res publica) は法や正義を実現すべき団体であって、市民の共通の利益と法についての同意を根拠として成立する。また、自由人と奴隷などの非自由人との区分を前提と

し、自由な市民の共同体としての国家という理解から共和政ローマのキヴィタス (civitas) 概念がギリシアのポリス概念に結合され、国家は最高の善を実現する場と規定される。さらに理想国家は、君主制・貴族制・民主制の三つのうちの一つではなく三つのよく混合した政体をとるとされる。<sup>(3)</sup>そして彼は、ギリシア語のテイラノスをラテン語のテイラヌスにおきかえる一方で、ギリシア語のデスポテースをラテン語のドミヌス (dominus) に移しかえるが、これはデスポテースが有する「奴隷に対する主人的支配」の意味によりふさわしい語としてドミヌスを用いたのであり、アリストテレスにあって政治的支配と専制的支配の区分がテイラノスの徴候を示すべき基準として用いられているのを継承した使用法と云ってよい。ここからアリストテレスの「テイラニィは支配者の利益のための独裁であ」り「国的共同体に対する主人的な独裁制である」との表現を想起させる単独者支配に対する否定的評価が出てくる。すなわち、彼は、移ろいやすい自己の良心にのみ責任を有する支配者<sup>(4)</sup>の下では市民の自由は常に危険にさらされているとして自由擁護の観点からプラトンの良き単独支配者という観念を否認する。また、奴隷に対するように自己の意志・欲望にしたがって統治し、私的利益を追求する結果市民の自由・権利を侵害する、このような支配者を殺害する行為を認める。<sup>(5)</sup>かくしてキケロは、アリストテレスの古典政治学の枠組をほぼ忠実に再現していると考えてよいであろう。<sup>(6)</sup>

## 第二節 キリスト教政治思想

宗教の問題は古代ギリシアの政治に関する学問において中心的な位置を占めたことはなかった。この状況はキリスト教の成立以降一変させられたといつてよいが、ローマ帝国によるその国教化はそれにもまして政治理論上画期的なできごとであった。



国教化以前の教会・信徒は、一義的な解釈を許さない聖書の諸章句、たとえば「すべての人は、上に立つ權威に従うべきである。なぜなら、神によらない權威はなく、おおよそ存在している權威はすべて神によって立てられたものだからである」(ローマ人への手紙第一三章第一節、訳文は日本聖書協会の訳による、以下同じ)「カイザルのものはカイザルに、神のものは神に返しなさい」(マタイによる福音書第二二章第二一節、マルコによる福音書第二二章第一七節)「人間に従うよりは神に従うべきである」(使徒行伝第五章第二九節)を、大むね次のように解していたと思われる。この世のことからについては權威に従う。たとえそれが不正な權威であったとしても耐え忍ぶ。しかし信仰の、内心の問題に関わる場合には、たとえば皇帝礼拝の強制の場合には服従の拒否が認められる、あるいは、服従を拒否する義務がある。しかしながら、このような解釈態度は神と国家の峻別に基づくものであって国教化以後には通用しえないものである。

国教化によって、皇帝権力による教会・信徒に対する迫害はたしかに終止符をうった。しかしそれは新たに本来の意味での政治的權威と服従の問題を生ぜしめた。神の權威と世俗の權威の厳格な区分は消滅し、神の權威がこの世の秩序においても妥当すべきではないのかという原理的な問が出現したのである。この問に対して、前記の聖書の章句の解釈として、一方に、もしそうだとすれば神の意志に反する不正な支配(者)に対しては宗教的抵抗の義務、神の秩序を実現すべき義務があるとする立場と、他方に、神によって立てられた權威への消極的服従を主張する立場とが分裂する。この時以降の「キリスト教政治理論の全歴史は、この聖句に対する絶えざる注釈以外の何ものでもない」(7)宗教的抵抗を主張する立場では、神の意志に基づく秩序という觀念が、支配者を拘束する枠組を提供する限りで、法による拘束に代る機能を果しうるが、しかしまさに枠組の宗教性のゆえに信仰を同じくする者の間でだけ「不正」が測られる、換言すれば「不正」を測定する客観性が失われているといえる。消極的服従を主張する立場には不正な

支配に対して古典政治学がとってきた態度は全く見られない。

さて、キリスト教の教義史において少なからぬ影響を与えたアウグスティヌス(三五四―四三〇)はこの問題についていかに考えたか。彼の、この問題に対する解答を、晩年に書かれた主著『神の国』に見よう。<sup>(8)</sup>この著作は状況の書、すなわち、永遠のローマ帝国崩壊の原因を、古き神々の信仰を禁止し、キリスト教を国教化したテオドシウス帝の異教禁止令に求め、キリスト教にその責任を負わせようとした人々に対しキリスト教を弁証する意図で書かれたものであるが、それにも拘らず、歴史的状況をこえて通用せしめられる性格をもっている。

『神の国』は第一部異教徒に対するキリスト教の弁証(第一―一〇巻)と第二部神の国と地の国とから成り、第二部はさらに(1)二つの国の成立(第一―一四巻)、(2)二つの国の展開(第一五―一八巻)、(3)終極の目的(第一九―二三巻)の三つの部分から構成されるが、ここでは本稿のテーマとの関連から(2)の二つの国の展開を見ることにする。<sup>(9)</sup>

彼によれば、人間世界の歴史は、恩寵によって救済を予定された人々の「神の国」(Civitas Dei)と救済を予定されずに罪と罰を背負って生きる人々の「地の国」(Civitas terrena)との対立抗争の歴史であり、それは最後の審判による前者の勝利―それがいつ訪れるかは人間にはわからない―まで続く。ところで、この世は「神の国」を含みこんでいようとも原罪によって汚された人間から成り、罪ある人間は無知と我慾とから地上の名利を求めて相争い、混乱や破壊を招く運命にある。このような原罪に基づく人間世界の墮落状況に対する罰と罪の矯正として神によって政治権力Ⅱ国家は定立されたものであり、平和維持をこそ目的とする。したがってそれが平和もしくは秩序を保障する以上、抵抗、少なくとも積極的抵抗は許されない。

以上のような彼の弁証は、ゲルマンという異民族のローマ帝国内侵入・ローマ攻掠といった政治生活の悲惨な状態を、神の意志・神の怒りの表現として受忍もしくは義化しようとするものであり、この試みがどの程度成功したかは

今問う必要はなく、ただ一方的服従義務や政治的權威の神聖性を強調する政治理論に利用されるおそれがある、あるいはそのような理論の隠れみものとして用いられる可能性を秘めていることを確認すれば足りる。結局、アウグスティヌスの理論は、古典政治学の諸要素の何一つとして継承していないと結論せざるをえない。<sup>(10)</sup>

しかしながら、古代ギリシアやヘレニズムの異教的世界の哲学・神学を批判し、護教に努めたアウグスティヌスとは異なり、西方世界に僅かにしか伝わっていない古代の哲学を撰取しようと努めた人々も存在したのである。そのうちの一人、セヴィラの監督インドルス（生年不明、六三六）は知識の後世への保存に貢献するところ大なるものがあり、彼の語原論やその他の著作における概念規定は、一三世紀のアリストテレス・ルネサンスに先立つ中世前期において「翼のはえた言葉」となった<sup>(11)</sup>という。またスコラ学の創始者の一人ボエティウス（四八〇頃、五二四）はプラトンやアリストテレスの著作をラテン語に翻訳することを企てた。着手と同時に捕えられ獄死によってこの計画は挫折したが、このことを見ても古典古代の学問への関心の強さがわかる。

こうして、アウグスティヌスに代表されるキリスト教思想においては、古典政治学は断絶を経験したが、それにも拘らず、別のチャンネルを通じて中世の思想にひきつがれるであろう。

### 第三節 中世のティラニー―抵抗権論

ヘレニズム世界からイスラム世界へと受容されていき、断片しか伝えられていなかったアリストテレスの哲学が、一二世紀後半になるとイスラム世界との交流を通じてヨーロッパ世界にその全貌を現し、一躍脚光を浴びることとなった。中世における学術の中心、教会もアリストテレス哲学との対決を避けて通るわけにはいかず、信仰と哲学に象徴される理性との調和が神学者に課された宿題となった。この課題に取り組んでキリスト教神学の歴史上最も重要な

位置にあるのがトマス・アクィナスであることには異論がないであろう。しかしここはトマスの神学を議論する場ではない。彼にあって、アリストテレスの実践哲学の諸要素がいかに関受され、あるいは捨て去られているかが検討されるべきである。<sup>(12)</sup>

まず、彼の国家観・法観はいかなるものであったか。彼の『君主政治論』(De regimine principum)によれば、「統治とは、統治されるものを適切な仕方、正しい目的へと導くことに存する。」<sup>(14)</sup>この目的は自己の内存在するもの、たとえば生命の維持と、自己の外にあるもの、たとえば富の獲得や真理の認識とに分けられる。そして個人の目的と社会全体の目的とは同一に考えられるべきであるから、「もしも人間の目的がかれ自身のうちに存する何らかの善であれば、統治されるべき大衆の最終目的も同様に、大衆が右のような善を獲得し、保持するということにはほかならないであろう。……しかしながら、寄り集まっている大衆の目的は徳にしたがって生きることであると考えられる。なんとなれば、人々は相共に善く生きるために寄り集まっているのであり、そのことはただ一人で生活しているいかなる個人もなしえないことなのであるから。しかるに善き生とは徳にしたがって生きることにはほかならぬ。したがって、有徳な生活が人間集団の目的である。」<sup>(15)</sup>ただ生きながらえるためにのみ結合したり、また富を獲得するためにのみ結合したとしても、それは真の政治社会とはいえない。「同じ法律と統治の下で善き生活へと導かれる人々のみが一つの社会に属するもの」と考えられなければならない。<sup>(16)</sup>

このようなトマスの社会観が、アリストテレス『政治学』における人間の結合の諸様式のうちに最高の存在はポリスであるという国家理解の伝統のうちにとどまっていることは明らかであろう。そして政治社会観に対応する法概念が『神学大全』のある箇所<sup>(17)</sup>で展開される。「法とは、それにもとづいて人がなにかをなすように導かれたり、あるいはなにかをなすことを抑止されたりする、行為の一種の規則・規準であり、人間的行為の規則・規準は理性である

から、法とは理性である。<sup>(18)</sup>「実践理性がかかわる実践的なことからにおける第一の根源は、究極目的であり、「人間の生活の究極目的は幸福 (felicitas) あるいは至福 (beatitudo) である」から、法は至福に関する秩序づけにたいして、なにより第一に配慮を与えなければならない。さらに、すべて部分は全体にたいして、不完全なものが完全なものにたいするように関係づけられており、人間は完全な共同体 (Communitas perfecta) つまり国の部分であるから、共同的な幸福への秩序を配慮することが、法に固有の働きでなければなら<sup>(19)</sup>ず、したがってすべての法は「共通善へと秩序づけられている。」

以上のようなアリストテレスの伝統の継続の上に、トマスはキリスト教的教理を接合する。人の最終目的は徳にしたがって生きることではない。人は有徳な生活を通じてより高い目的、すなわち神の享受に秩序づけられているから、集団社会の最終目的も同様に有徳な生活を通じて神の享受へと到ることである。もしもこの目的への到達が人間の本来的能力によって可能であったならば、人々をこの目的へと導くしごとは「人間に關することがらの統治の最高のものが委託されている」王の職務に属していたであろう。しかるに、人間は神を享受するという目的に人力によってではなく神の力によって達するのであるから、このしごとは「神的統治」に属する。「神的統治」は、「たんに人であるのみでなく神でもあるところのかの王、すなわち、人間を神の子たらしめて天上的栄光へと導き入れるわれらの主イエズス・キリストに属するものである。<sup>(20)</sup>」見事な理性と信仰の調和というべきであろうが、われわれは信仰の側面に深入りすることは避けなければならない。再度アリストテレスの思想とトマスのそれとの比較検討に立ち戻ることにするが、今度は両者の相違点を見ることにする。

相違の第一として見逃せない点は、アリストテレスに見られた「家」の領域における主人 (oikodespotes) の経済的処理権を含む専制的支配と公的世界における政治的支配との区別が脱落している点である。<sup>(21)</sup>すなわち、「家」の主人

の権力を表していたドミニウム (dominium、なおこの語については本章第一節キケロ参照) が、政治的支配権をも意味するものとして用いられているように、君主の統治は家の主人の支配とのアナロジーで説明されているのである。ポリスにおける労働から解放された自由、平等な市民が統治に参加するという政治の世界の構造は、中世封建社会にあってはその国制的基盤を失い、代りに、労働する市民をも含む身分的ヒエラルヒーそのものが、神学的基礎づけを経て、国家秩序と観念されるようになる。政治的領域と非政治的もしくは前政治的領域とは身分制社会において観念的に統合され、アリストテレスにおける市民の徳は、身分・官職・位階に応じた固有の生活倫理に<sup>(22)</sup> 鑄直される。

また、トマスは、さきに見たように、国家の目的として、共通善、民衆の幸福・至福を強調するが、「善」や「幸福」の概念はアリストテレスの意味のそれとは異なっていることに留意しなければならない。すなわち、アリストテレスの政治学は、公共善の実現に自らも参画する主体としての公共的関心を有する市民の個々によびかけるのに対し、トマスにおける共通善は、身分制社会における多数者のための善、すなわち秩序の維持であり、この平安 (pax)こそ統治の目的であるとされる。<sup>(23)</sup> 政治の中心課題は、秩序の内容・質ではなく、秩序の維持<sup>(24)</sup> 平和という形式原理、警察作用に変質したのである。

さて、この身分制社会の秩序維持に仕えるものが法である。中世封建社会における法は維持さるべきもの、すなわち社会を構成するそれぞれが持っている自己に固有の支配領域<sup>(24)</sup> 既得権の総体でもあるから、法の遵守は、各自の権利義務の遵守と同義である。ここから君主に対する法的制約の原則が導かれる。支配は神によって与えられた職務である。君主の支配権行使は、神によって与えられた職務に適合するものでなければならぬ。神によって与えられた職務の枠内では、君主も人民も至高の存在ではありえない。現世のこの職務の遂行にあたっては、両者の「協議」の中で見出される法が「至高」とみなされる。このような法の主権の観念の下では、君主による一方的な法の形成は、

相互的な誠実義務違反を意味し、このような君主はティランとみなされる。トマスはティランに対する抵抗権を重大な制限つきではあるけれども承認する。すなわち、神法と自然法とに一致するかぎりにおいて「人間は世俗君主に服従するように義務づけられている、といわなければならぬ。したがって、もし君主の権威が正しくなく篡奪によるものだとしたら、あるいはもし君主が不正な命令を下すとしたら、臣民は、場合によってはそのことによって騒乱や危険に陥ることがないかぎり、服従する義務はない」と。また別の箇所では、法を無視し秩序を乱す「支配行使における暴君」(tyrannem exercitio talis, あるいは tyrannus regiminis, tyrannus ex parte exercitu) に対して公的権威の抵抗権を認めている。選挙王制の下では「選挙君主国のキリスト教徒は、国王権力の濫用にさいして、廃位手続を開始してよい。なぜなら、選挙は支配者と人民との間の誠実の『契約』であり、選ばれた者がその職務が要求する誠実を守らないのなら、その結果として『契約』は無効となり、国民の忠誠義務は対象をもたなくなるからである。」<sup>(28)</sup> こうして、トマスは「服従に関するキリスト教の教説を、彼以前および彼以後のキリスト教政治思想家によって考えられた消極的服従理論とまさに対立する教説へと変容させた」<sup>(29)</sup>のである。

なお彼の政体論<sup>(30)</sup>について付言するならば、彼もアリストテレス同様、共同体の意志の表現としての法の支配に服する君主政、実は混合政体を最良の政体と考えているといつてよいだろう。

以上を要約すると、トマスにあっては、アリストテレス政治学の諸要素のうち、一方では政治的支配と専制的支配の区別が脱落し、また共同体の目的としての共通善思想は保持されつつも形式化され、他方で、法の支配や王とティランとの対置はいぜんとして重要な地位を占めている、といえよう。そしてこのようなトマスの理論は、キリスト教とアリストテレスの実践哲学、ストアの自然法、ゲルマン的封建的支配観の調和のとれた総合といつてよく、F・ケルンの挙げる中世の国制の三大原則<sup>(31)</sup>、(1)君主に対する法的制約の原則、(2)君主の同意取得義務の原則、(3)責任の原則

(抵抗権)をすべて含んだ理論となっているのである。

トマス以降の中世の政治思想は近世にいたるまでさして大きな変化を経験しない。人民主権を最初に唱えた人と解  
釈されることもあるパドゥアのマルシリウスもまた『平和の守護者』<sup>(32)</sup>(Defensor pacis)において、正しい国制と変質  
した国制との対置を、治者と被治者の共同利益、支配の同意・協議による拘束、相互的誠実義務というアリストテレ  
スの中世的な支配の根本概念から、ひき出している。

なお、このような学問の世界での古典政治学のティラニイ論の受容と平行して、民衆意識のレヴェルでは、庶民文  
学の世界に描かれた型にはまった暴君像が形成されていった。<sup>(33)</sup>それは陰謀をめぐらす悪人であり、冷酷で狂暴な人間  
として描かれることによって、学問の世界では保持されてきた支配権行使の手続という要素が脱落するこなっにとた  
ことに注意しておきたい。

(1) キケロの政治・法理論については、Cicero, De re Publica; De legibus, with an English translation by C. W. Keyes, Loeb  
Classical Library. Cicero XVII. 1977. による。また、邦訳は、水野有庸訳『スキピオの夢』(『国家について』第六卷第八章)中村善也  
訳『法律について』(いずれも『世界の名著』所収)を参照した。

(2) Cicero, De re publica, III, §33; De legibus, I, §§18. 19. 22. 48.

(3) 国家の定義については、De re publica, I, §39. 「国家は国民のものである。しかしながら国民は、方法はいかにあれすべての人間を集  
めたというものではない。法についての合意と利益の共有とによって結合された多数の人々の集団のことである。」また、理想国家について  
は、De re publica, I §§35—71; II, §§64—70.

(4) De re publica, II, §43.

(5) ローマの共和政以前の伝説的な最後の王タルキニウス・スペルプス (Tarquinius Superbus) の殺害が肯定的に記述されている。De re  
publica, I, §62; II, §§28. 46. 51. 52., De legibus, II, §10.

(6) キケロのアリストテレスとの相違点は、政治的結合の目的から国家組織や法による統治へと重点が移行している点に求められるが、これは  
領域的拡大を見たローマ国家の安定を重視する政治家キケロの立場の反映であろう。



- (7) ダントレーヴ・友岡敏明・柴田平三郎訳『政治思想への中世の貢献』(一九七九年)二六頁。
- (8) アウグスティヌス、J・W・C・ワンド編・出村彰訳『神の国』
- (9) 他の部分をごく概略的に紹介すると、Ⅰの前半はこの世の悲惨な状況は異教の神々をないがしろにしたせいではないことの論証に、後半はアウグスティヌス以前の哲学や神学への批判にあてられており、また、Ⅱ(1)は最初の天使と最初の人の墮罪に二つの国の起源があること及び善悪の別は意志に基づくことを述べ、Ⅱ(3)では、真の平安は地上においては達成されず、ただ永遠の希望においてのみ可能であり、この終りのない目的への到達こそこの世の人間の終極目的であるとされている。
- (10) 『神の国』においてティラヌス(tyrannus)の語は単なる権力保持者の意味でも用いられているとF・ケルンは言う。F. Kern, Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im frühen Mittelalter. 2. Aufl. 1954. Münster/Köln. Anm. 339. S. 334. ここには正しい支配者たる王と不正な支配者たるティランの区分は見られない。だが「正義なくして国家はありえない」という表現などアウグスティヌスの政治思想については疑問点はまだ多く残されている。アウグスティヌスの政治思想についてN・H・ベインズ「聖アウグスティヌス『神国論』の政治思想」(J・B・モラル・柴田平三郎訳『中世の政治思想』所収)参照。
- (11) H. Mandt, a. a. O., S. 68. Anm. 9 F. Kern, a. a. O.
- (12) 以下の叙述は、次の著書に負っている。稲垣良典『トマス・アキナス』(一九七九年)、同『トマス・アキナスの共通善思想』(一九六一年、以下『共通善思想』と略)なお本書の補遺として「トマスの諸著作における共通善に関する主なるテキスト」の訳文が付されており便利である。ダントレーヴ・石上良平訳『国家とは何か』、同前掲訳書第二章、J・B・モラル前掲訳書第五章、J・ハバーマス・細谷貞雄訳『社会哲学論集—理論と実践』第一章。
- (13) キプロスの王に捧げられたもので、君主に統治の心構えをさとす「君主鑑」(Fürstenspiegel)の1つである。
- (14) 稲垣前掲『共通善思想』一六八頁。
- (15) 同前・一七〇頁。
- (16) 同前・一七一頁。
- (17) トマス・アキナス『神学大全』第二・一部第九〇問以下。
- (18) 同前・第九〇問第一項。本文中の訳文は稲垣前掲『トマス・アキナス』三七五頁。
- (19) 同前・三七六頁。
- (20) 稲垣『共通善思想』一七一頁。
- (21) この点についてはJ・ハバーマス前掲訳書二〇—二二頁参照。

- (22) ただし、「奴隸的服従」(subjectio servilis)と「市民的服従」(subjectio civilis)とは区別されている。
- (23) 稻垣『共通善思想』九〇頁以下。
- (24) 中世の法観念についてはF・ケルン・世良晃志郎訳『中世の法と国制』参照。
- (25) 『神学大全』第二―二部、第九四―九五問、訳文はダントレーヴ『政治思想への中世の貢献』五六―七頁による。
- (26) トマス・アクィナス『命題集註解』第二卷第四四部第二問。
- (27) 「支配行使における暴君」と「権限を欠く暴君」(tyrannen ex defectu tituli, tyrannus usurpationis)との区分は後にイタリヤの後期註釈学派の祖バルトルス(Bartolus 一二二二―一二五七)によつて完成させられたが、トマスにあつてはその萌芽がみられる。
- (28) Wilhelm Berges, Die Fürstenspiegel des hohen und späten mittelalters. Univ. Nachdruck 1952. S. 19.
- (29) ダントレーヴ『政治思想への中世の貢献』前掲訳書五七頁。
- (30) トマスの政体論は『神学大全』のいくつかの箇所でも論じられているが、『君主政治論』第一卷第一・二章の方がまとまりがある。
- (31) F・ケルン前掲訳書、七三―一〇五頁。
- (32) Marcellus of Padua, The Defender of Peace. English transl. by Gewirth, New York, 1956. 以下。
- (33) H. Mandt, a. a. O., S. 70.