九州大学学術情報リポジトリ
Kyushu University Institutional Repository

ジャック・マリタンの国家観と主権否認論

水波, 朗
九州大学法学部 : 助教授

https://doi.org/10.15017/1327

出版情報：法政研究. 24 (4), pp.1-32, 1958-03-20. 九州大学法政学会
バージョン：
権利関係：

論説

ジャック・マリタンの国家観と主権否認論

水波朗

はしがき
一　国家観（民族、政治体、人民、「国家」）
二　主権否認論
三　若干の批判的考察
結語

はしがき

「主権の概念」と題してさきに公にした小論[一]において、筆者は近時の著名な公法学者の主権論を吟味し、そのうちにM・オーリュー、G・ルナール、J・ダバン、H・ロンメン、J・メスナーなど数人のトミストの主権論の紹介をも加えた。そしてその際、次のようにのべた。「マリタンのような有力なトミストの学者が、その政治哲学的著作のなかで、今日の大多数のトミストのいうところに反して、主権の概念そのものを、全く現実的でないものとして否定し去っているのは、興味深いことである。」と。これについては稿を改めて論ずることを、そこで約しているので、いまここに、この問題を採り挙げるわけである。本稿は、前の論文のいわば附論であり、前の論文で論証したことの

多くを前提している。

マリタンの主権否認論は、彼の近著「人間と国家」Man and the State, 1951[二]の第二章においてはじめて詳細に説かれている。この書は全体として、この世界的に声望をかち得た高名な哲学者にふさはしい、示唆に富んだ鋭い多くの問題提起と、それへの正確な解決とを豊かに含んでいるのであるが、いま筆者が採りあげるのは、ただその第二章の主権否認論のみである。それも他のトミスムの諸学者の主権論との比較においてのみことを糾明し、そしてそれに必要なかぎりでだけ、本書の第一章にのべられている国家観をみようとするのである。[三]

マリタンが主権を否認するのは、すべての他のトミスト達が、主権の概念をいづれかのしかたで肯定してきたことと比べ合せて、至って格別な主張であるようにみえる。はたして、そうであろうか？　事実は両者の相異するところは纔かで、ほとんど「主権」の言葉づかいの問題にすぎないのではなかろうか？　そもそもジャック・マリタンと他の数多くのトミスト達とは、どういう論点で一致し、どういうところでは相わかれているのだろうか？　こうしたことを本稿では吟味したい。

（一）「法と政治の研究」（九州大学法学部三十周年記念論文集）所収

（二）本書は一九四九年十二月米国において英語でなされた講義を纒めて一九五一年米国で出版されたものである。五三年にはミルキン・ゲツェヴィッチおよびマルセル・プレロー教授共同編集になる「政治学叢書」Bibliothèque de la Science politique, dirigée par B. Mirkine-Guezévitch et Marcel Prélot. の一冊として、原著者の校閲を経たフランス語版がでている。L'Homme et l'État, Trad. par Robert et France Davril. マリタン教授の母国語ではないが、本書成立の経緯に鑑み、以下の引用は英語の版に依った。ただし必要な術語に限って、フランス語版からとった原語を添えておく。

（三）誤解を避けるために、マリタンの本書の最も重要な中心論点がここでは取扱はれていないことを、ことわっておこう。この

書にはいまのべた第一、第二章の外に、それぞれに興味深い五つの章が含まれているが、殊にその第四章の基本的人権論のうちには、最も本書の眼目になると筆者に想はれる論点がのべられている。そこでは著者は、基本的人権が自然法と本質的に結合して存在していることを説いた後、この自然法が二つの側面において考察されるべきことをいう。その第一の（存在論的）要素 The First Element (Ontological) in Natural Law 即ち各個の人間の本性の傾きとして、各個人の存在の裡に〔思惟のうちにではなく〕客在する側面と、第二の（認識論的）要素 The second Element (Ghoseological) in Natural Law つまり上記の第一の自然法が、われわれの思惟において認識されている様態においての自然法とである。更にこの後者の様態においての自然法に二つのばあいがあって、一つは自覚的、反省的な「知性によって」の認識であり、他は「本性の傾き」としての自然法自身に支担されての、「合本性性ないし類同性による昧く、非体系的な、しかし生き生きとした」(p. 90)認識である。こうしたことを確認した後、マリタンは、一九四八年十二月十日第三回国際連合総会において「人権に関する世界宣言」が採択されたときに鮮かにみられるような（人権に関しひとびとが懐く自覚的、反省的な説明の――相対立する世界観に応じた――鋭い、また多様な対立にもかかわらぬ）ひとびとの意見の一致、基本的人権項目枚挙の著るしい実践的一致が今日ありえているのは、そうした客在する自然法への、したがって自然法によって与えられ基礎づけられている基本的人権への「傾き」を通じての知識」の一致があるからだ、とするようである（殊に p. 77. p. 93―4. p. 105)。本書の第五章は、こうした一致をさらに広く考察して、国家の民主的統治の一般原則、マリタンのいわゆる「民主的憲章」Democratic Charter が、各人の自覚的な世界観、政治的イデオロギーの根本的な対立にもかかわらず、いかにして共通に認識され、承認されうるかを問うものである。これまた国家生活の基本的構造（憲法）を予め構想し、粗描する人間本性の傾きとしての自然法（ヨハネス・メスナーのいわゆる「自然法的憲法」）と、それへの本性的認識なくしてはありえぬものである。こうしたことは、単に国内的な問題であるだけではなく、本書の第七章が扱う国際的領域においての問題でもある。つまり将来つくらるべき世界国家や世界政府は、共同の使命と犠牲とを自覚して協同する人民によって構成された世界的な政治的社会（政治体 Body Politic）を基

礎とすべきであるが、そうした共同の使命と犠牲との自覚の根抵にも、イデオロギーの多様さにかかわらぬ、客在せる共通の自然法（世界的な、完全社会としての政治体を形成することによって自己の存在充足が援けられる人間本性の傾き）と、それへの本性的認識の一致が存在することを知るべきである。さらに最後に、マリタンによれば、こうした本性的認識の一致は、本書の第六章「国家と教会」の所論においても重要であって、信仰内容においていかに人びとが相異りえようとも、なお相互いの信仰を尊重し合うことができるのは、又相共に国家成員としての世俗的共通善の追及において互いに一致しえて政治的に妥協できるのは、超越者との親しい交はりによって、又信仰のいかんにかかわらぬ同胞との国家生活によって自己完成を遂げることへと傾く人間本性の傾きの万人のうちにおける客在と、それへの万人一致した認識とのゆえである。こういうわけで第三章を中心として展開されている、この――自覚的、反省的認識の多様に比しての――半意識的な、むしろ先意識的な本性的認識の一致という思想は、筆者の誤解でなければ、本書に独特の味わいを与えている核心的論点である。のみならず、それは一般にトミスムの政治哲学に特徴的なものの一つである。筆者の本稿は、こうした最も興味ある部分から焦点をはずして、マリタンのこの書を扱うものである。

一　国家観（民族、政治体、人民、「国家」）

「人間と国家」においてマリタンは、先ず「共同体」community, communauté と「社会」society, société とを区別する。「共同体」も「社会」も共に、人間の社会的本性とか、友愛の本性とかに根拠して存在している「倫理的、社会的な、そして真に人間的なもの」であって、たんなる生物学的現実在ではない。(四) しかしながら、「共同体」は一そう自然の作品であり、一そう近く生物学的なものにかかわる。これに対し「社会」は一そう理性の作品であって、一そう近く人間の知的な、霊的な固有性にかかわる（Man and the State, p. 2）。マリタンは、トミストの社会哲学者、

法哲学者の一人、デロスを引用しながらいう。「『共同体』にあっては、〔この集団の追う〕目的は、人間の知性や意志の決定に先立つ事実であり、また知性や意志から独立して共通の無意識的な心、共通の感情や心理的構造、さらには共通の習俗を創造することへと、働く事実である。」これに対して「『社会』にあっては、目的は果さるべき使命であり、追求さるべき目標であって、人間の知性や意志の決定に依存し、各人の理性の――決定とか、少くも同意とかいった――活動によって先立たれている。」(p. 3)(五)「共同体」としては、例えば「種族」共同体があり、殊に「民族」共同体がある。民族はしばしば政治的社会そのものと混同されるが、民族はあるいは原始的な共同体として、政治的社会の質料的な構成要素としてこれに先立って存在し、または政治的社会形成の後に、一そう文明化した共同体として、この社会に伴い生じてくる。また地域的、職能的社会をめぐって、これらより後に生じてくる地域的、職能的共同体もある。これにたいし「社会」としては、家族的社会、政治的社会のように「本性によって必然的に要求され、それによって自ずと粗造りされた」しかしそれにしても結局は人間の理性と自由意志とを媒介して生じている社会もあれば、一そう本性の傾きから離れた地域的、職能的社会、あるいは文化的、社会的集団もある。(p. 4―6)

マリタンがこのように、共同体と社会とを分けて、民族を共同体の系列に、政治的集団を社会の系列において理解すべきことを強調するのは、近時における民族と国家との、「不幸な、爆発的な仕方での」(p. 5) 混同や、それが伴い生んだ民族＝国家の神話がもたらした醜いな結果に鑑みるからである。またそれは、当然に政治的な社会の問題である「主権」の問題から、民族をあらかじめ排除するためである。(p. 5―7) こうした格別な強調はともかくとして、彼が「共同体」と「社会」との間に樹てる区別は、従来のトミストがのべてきたことと、根本的に異るわけではない。(六)

ところが彼が、政治的な社会的集団をさらに区別して「政治体」Body Politic, le corps politique と「国家」

State, l'Etat としていう主張は、事実特異なものであるようだ。Body Politic とは、マリタンによれば、全体としての政治的社会である。State とは、その一部にすぎない (p. 9—10)。但しその頂上的部分であって、Body Politic 全体の共同善を、殊に法律秩序の維持を見張る責を負う部分である (p. 13)。後にみるようにマリタン自身は「国家」と「政府」Government, le gouvernement とを一応区別しているのであるが、実際にはマリタンのいわゆる「国家」は、むしろ普通の言葉づかいでいう「政府」や「国家の統治機構」に近く、彼の称して「政治体」となすものは、実は普通にいう「国家」であると思はれる。

そこで先ずマリタンの所謂「政治体」を吟味してみる。われわれは彼が Body Politic を特徴づけてのべていることのうちに、事実トミスムの国家本質論において、国家の本質と結びつけてのべられてきた国家の特徴的なすべてのものを、みることができる。便宜上これを四つに分けて説明しよう。

(一) マリタンにとって「政治体」は「完全社会」である。

(二) それは完全社会に相応な、全体的、包括的共通善を政治的社会特有の強制手段により追及するものである。

(三) 「政治体」およびその目的たる共同善は、多元的なものである。

(四) 「政治体」は、人格主義的な考え方と適合している。

一　それは〔宗教的社会＝教会を別とした〕「世俗的社会のうちでは、最も完全なものである」(p. 10 なお、p. 148—9, p. 197) この「完全社会」の概念は、上掲の拙稿でも多少吟味したように、アリストテレース以来の古い伝統によって確定された特定の意味内容をもっている。マリタンも明かにこれに従いつつ、次のようにいうのである。「それは具体的な、そして全体的な人間的善へ——共通善へと向う具体的な、人間的な現実である。」(p. 10) それは人間の

存在充足 fullness of being に必要なすべての基本的条件がそのうちで整えられる社会である。「政治体」の、後にものべる、固有の完全な自治権は、「完全社会あるいは自己充足社会としての、その本性から生ずる。」(但し、自己充足的社会といっても、それはなおこの自己充足性において未完成であって、一そう完全な自足的な社会、例えば世界的連邦国家に向っては「開かれた」社会であって、そうした一そう完全な自足的社会の形成のためには、後にのべるようなその「自治権」を相応に制限することも、その本性上できなくはない社会である)(p. 41 p. 194—5 p. 205)(七)

二　それは、世俗的、全体的、包括的な共通善を志向する。つまりこうである。「完全社会」の追及する共通善は、「その本性上、大衆の善い人間生活であり、全体〔＝集団〕および部分(すなわち共同善がそれへと環流する個々の人格、あるいは共同善から利益をえなければならぬ個々の人格)のいづれにも共通である。」(p. 二) この善は物質的、文化的、道徳的な一切の善を含んでいて、これらすべての善の完成に、包括的にかかわる。しかしそれにしてもこの一切の善はある特定の観点から追求される。すなわち政治体の直接の手段は、法律的強制であり、個人や部分社会の間の正義の現実化である。そして正義は政治体が存在するための最も基本的な条件の一つである(p. 19)(八)。

三　したがって政治体の共通善は、また政治体そのものは、「いづれの真に政治的な社会にも固有の、多元主義 pluralism の要素」を含んでいる。それは多様なそれぞれの善を追及する多様な部分的社会の存在を本質的に前提して、それらを補完するために法律的強制の直接手段を用いる全体社会である。そのうちには民族共同体や、又「その本質的な権利と自由とが政治体に先立つものである家族的単位」又、「市民の自由な創意から生じた、そしてできるだけ自律的であるべき他の特殊な多様な諸社会」を含んでいる(ibid., p. 二)。これらの集団のそれぞれに、集団の相対的に自律的な指導的権威は内在するから、政治体のうちにおいて権威は、複数で多元的であり、政治体の権威そのものが、むしろ「下から構成される」のである(p. 24)。今日の全体主義的観念が政治的社会の本来の多元的構造を

歪曲させているとはいえ、なおこうした多元性をいづれの政治体についてもいうことができる。又、未来のあるべき政治的社会の姿としては、この多元性が、経済的、社会的、文化的な一切の活動領域において一そう恢復されるべきことが、マリタンによりいわれる。（後にのべる国家化と分権化とに連関して）(p. 22—23)。(九)(一〇)

四　マリタンのいう政治体は、トミスム独自の意味での「人格主義」(p. 109) と適合している。即ちこうである。政治体の共通善が本質的に各個の個人の人格的完成と連関するものであることからいえるところの、若干の基本原則がある。政治体は質料的な観点からみられたかぎりでの人間、つまり「個体」l'individu としての人間にとっては、全体であり、全体として部分たる個体に優越している。しかし形相的な観点から、霊的人格としての観点からみられたかぎりでの個人、すなわち「人格」la personne としては、政治体のような、結局は偶有的な統一体にすぎぬ集団的存在とは存在の段階を異にする実体的存在として、比類なくこれに優越しており、目的の秩序においては、各人の人格善は、政治体の共通善に先立っている (p. 13)。J・マリタンが Body Politic と people とを区別するのは、トミスム独自のこの人間観を考慮するからである。「人民 people とは、自己の実存の必要とする共通善のために、正当な法の下で、相互の友愛によって、政治的社会を、あるいは政治体を構成している多数の人々である。」(p. 26)「人民は、政治体を構成するだけでなく、それぞれ霊魂と超地上的使命とをもつ人びとであるから、人民の概念はわれわれのいま分析している基本的諸概念のうちでも最も高貴な概念である。人民は政治体の実体そのものであり、生きた自由な実体である。人民は国家を超えており、人民が国家のためにあるのでなく、国家こそ、人民のためにある」(p. 26 なお p. 192)。(一一)

ここに附した幾分詳細な註とともにこのように考察してくれば、マリタンのいう Body Politic の概念が、従来の

トミストの伝統的な国家観と、十分に相重っていることは明かであろう。ところがこれに加えて、マリタンはどういう意味で、更に Body Politic と区別された State をいうのか？

「国家 State は政治体 Body Politic の一部であって、殊に法律の維持、公共の福祉及び公の秩序の増進、公事の運営などにかかわるものである。国家は〔政治体〕全体の利益のために特殊化されたその一部である。」それは一人又は一団の人びとではなくて一団の制度であり、その多くが人間的知性の、人間の技の所産である。それは「ヘーゲルが信じていたように理想の至高の現実化、といったものではない。国家は人びとに奉仕する道具として、権力と強制とを用いる法的資格を備えもった、そして公秩序と福祉とについての専門家によって構成されている代理者にすぎない」(p. 12—3)。とはいえ、それは政治体の「頂上的」代理者 "topmost" agency であり「最高の」の政治的代理者 "uppermost" political agency である。完全社会たるにふさわしく自決と自治とをその本質的善とする政治体の、共通善自身が、「政治的社会における権威と権力との組織(ネットワーク)を要求し、従って正義と法とのための最高権力 uppermost power を備えた、特殊な代理者」としての国家を要求する (p. 23. p. 195)。それにしても、この「最高の」権力は制約のないものではない。(のちにみるように、マリタンの意味で「主権的」sovereign なものではない)。「国家」がなにかの特権をもつとしても、個々人および私的な諸集団の活動を、政治体の共通善という一そう上級の政治的観点から規制する主審 topmost umpire として、監督として、それをもつのみである (p. 23)。(一一)そのすべての権能は、共通善のためにある。部分たる国家は、全体たる政治体のためにあるのであって、その反対ではない (p. 13)。さらにいえば、「政治体」は、その本質によって自己自身に固有に自己統治の権をもつが、「国家」はただ、政治体のこの権利への参与によってのみ、(その代理者としてのみ) それをもつのである (p. 135以下)。これについては、後で改めて論じよう。

ところで近代における歴史の進行過程にあって、「国家」の正常な発展（例えば経済的困難の増大による人間人格の危殆化を阻止するための、必要な強力な行政的集権）を越えて、「国家」が自己目的化し、恰も「国家」のために「政治体」があるかのごとく思い、行はれているばあいがある、（それが今日の大勢である）(p. 19)。そこでは「国家」についての、全体主義的な、絶対主義的な理論が横行し、国家化 statiziation への動きがみられ、多元的な政治体の本来の姿が失はれて一元化が生じ、したがって「国家」も必然的に堕落する(p. 14, p. 21)。こうした危険を避けるためには、常に Body Politic と、その「頂上的」部分ではあるが「部分」にすぎない State とを、厳重に区別しなければならないのである。こうしたマリタンの特殊な「国家」概念については、後に吟味するであろう。

（四）社会がその本質において霊的（スピリチュエル）なもの〔宗教的な意味ではない〕であることについて、又社会の存在根拠としての、人間の社会的本性や殊に友愛の本性については、多くのトミストがアリストテレースや聖トマスと一致してのべているところであって、いちいち枚挙のいとまがない。今日これを詳論している最も代表的な若干の著者を引用すれば、

E. Welty, Gemeinschaft und Einzelmensch, 1935, S. 103—7. S. 115—6. S. 139. S. 352—3.

derselbe, Herders Sozialkatheciismus. 1952, S. 54—7. S. 271—299.

J. Messner, Das Naturrecht, 1949, S. 110—2. S. 126—9.（野尻・栗城・水波共訳「自然法」上巻一〇六—九頁）

H. Rommen, The State in Catholic Thought, 1950, p. 46. p. 220—5.

J. Leclercq, Leçons de Droit naturel. I : Le Fondement du Droit et de la Société, 3 éd. 1947, p. 211—8.

（五）J, T, Delos, O. P., La Nation (Montréal, L Arlr, 1944)（マリタンの書より引用）。

なおデロスはすでに一九二九年に出した彼の著において、民族が「社会」でないことを論じて、同様趣旨のことをのべている。La Société internationale et les Principes du Droit Public, P. 35—6. 人間の身心の生成に影響する単なる milieu générateur としての民族が、いかにそれ自身「社会」である国家や国際的社会へ上昇し自己を「人格化」してゆくか？　こ

れがデロスのこの書の主要テーマの一つである（p. 15. 殊に p. 127—42. 46—57）デロスのこうした民族観が以下にのべるマリタンのそれに影響していることは明かである。

（六）「共同体」と「社会」との区別について、J・マリタンのいうところは、他のトミスト達の所説と、一見したところ異っているようにみえる。シリングはいう。「共同体」Gemeinschaft とは、人間の本性の必然による、ないし少くも本性に適合している結合 die naturnotwendige oder wenigstens naturgemässe Vereinigung von Menschen である。「社会」Gesellschaft とはこれに反し、人間理性により自由に選ばれた何かの目的による結合である。（家族や国家や職能団体は共同体に属する）（Otto Schilling, Christliche Sozial. umd Rechtsphilosphie, 1933, S. 73—7. S. 116. S. 214）。メスナーもほぼこれと同じように考える。「共同体」Gemeinschaft とそうでない社会との区別は、伝統的自然法論が、古来から考えてきた「必要」社会 "notwendige" Gesellschaft と「任意」社会 "freiwillige" Gesellschaft との区別に、ほぼ応している。必要社会とは人間本性の傾きによって直接に必然的に要求されている社会であり、任意社会とは、これまた結局は人間本性の社会的傾向に基くとはいえ、直接にはその形成を決定的に人間の理性に負うているものである。そして必要社会が比較的強い感情的紐帯を伴って存在するばあいに、固有の意味で共同体と呼ばれる。家族や地方自治体や国家は、又時として職能団体が、こうした共同体である。（Messner, ibid, S. 115—6. 野尻、栗城、水波共訳「自然法」上巻一一〇頁）最後にヴェルテイは次のようにいう。「われわれは社会形象を、これが自づと人間的に、内面的に人間にかかわるか、ないし即物的に、外面的に人間にかかわるかに従って、あるいは『共同体』Gemeinschaft とし、あるいは『社会』Gesellschaft とする」。更にいえば前者は「人為でない本源的な傾きから、又人間本性の『故に』生じている社会形象」であり、後者は「直接固有に即物的で合目的的なもの、つまりあれこれの即物的目的に基いてのみある社会形象」である。（Welty, Herders Sozialkatechismus. S. 72—5）そしてこの三者のいづれもF・テニエスの有名な著作 F. Toennies, Gemeinschaft und Gesellschaft (I. Anfl. 1887) を採りあげて批判し、大体一致していう要点は、次のようにいい変えることができよう。テニエスでは、「共同

体」は自然的な、本能的な感情的な紐帯による結合であり「社会」は理性的な合目的的な結合である。（そして彼においては家族は前者に、国家は後者に属する）。しかしここでは「自然」と「理性」とが不当なしかたで扱はれている。この両者が融合点をもたぬ絶対的対立とされ、そのため「共同体」からは、理性的目的的なものが「社会」からは自然的、本性的なものが本質的に抜き去られて極端にこの二つの社会形象が対立する。しかし正しくは、物理的、生物学的な「自然」の世界と、反省的、自覚的な「理性」の世界（ヴェルテイのいわゆる「目的合理的なものの領域」Bezirk des Zweckrationalen）との間に一種の中間的な地帯として、人間本性の傾きや、この傾きへの本性的認識の世界があり、この中間地帯は人格としての人間の実体的な存在性（ヴェルテイのいわゆる「本性や本性的なものからきり離されたり、ないしそれらをないものとみなされたりすることのできぬ、何か〔人間〕存在固有の根源的なもの etwas Seinhaft-Ursprüngliches」）に基いているのではなかろうか？　そして「共同体」にせよ「社会」にせよ、実はこうした中間的領域に先ず根ざしてあるものであって、このいづれも人間本性の傾きやこの傾きへの本性的認識〔本性的であるとはいえ、理性的な本性のものである人間の認識として、それは理性のある種の様態での作用である〕に基いている。また人間本性の傾きに印刻された「実存的目的」やこの目的を追及する「本質意志」〔テニエスが撰択意志 Kurwill に対していった Wesenwill は正しくは実にこの意味でいうべきであった〕に、いづれもかかわるのである。これら両社会形象は、根本的にはいづれも「自然的」でもあれば、「理性的」でもある。それらは先ず共通の融合点、結節点の上に立って考察し、然る後に区別さるべき二つの社会類型である、と。

ところでデロスが「共同体」は即物的な「事実」を目的とし、「社会」は道徳的、人格的な「使命」を目的とするというばあい、「共同体」と「社会」との言葉の用い方が、上記の三人とは丁度正反対である。実質的には上記三人と同じことを考えつつ、デロスがたまたまこのように用語を逆倒させて用いていることが、マリタンを促して、社会形象の新たな分類へと赴かせたようである。マリタンにとって、ある集団が事実（物理的、生物学的自然）を直接の目的とするか、使命（理性的・人格的・倫理的現実）をそうするかということ（「共同体」と「社会」の区別）と、ある集団が本性によって、粗描されこれに支えら

れて存在するか、人為によって多く構想されて存在するかということ（「必要社会」と「任意社会」の区別）とは同一でない。家族や国家は本性によって基本的には構想されているとはいえ、その追うべき目的果すべき使命は、理性的、倫理的なものである。民族もまた人間の本性によって要求されて存在するとはいえ、その目的は一そう事実的なものである。〔更に例えば慈善団体や消費組合はともに人為によってより多く構想されて存在するが前者は「使命」を、後者は「事実」を直接の目的とする、とつけ加えていえよう」

マリタンと他のトミストの諸学者との間にみられるこうした多少の相違にもかかわらず、これらすべての者が根本的に一致している多くの点を共通にもつことを見落してはならない。彼らすべては、何よりもテニエス的「自然」と「理性」の対立に組することなく、両者の中間的な地帯としての「本性的なもの」の世界を認め、そこからその論義を出発させる点で同一である。更に人間のこの「本性的なもの」により近いか遠いかが、社会諸形象を分つ規準である点において　又それらの存在論的な段階秩序の尺度である点で共通である。用語の相違に目を奪はれないで、事柄そのものに着眼してみれば、マリタンと他の学者との間に「共同体」や「社会」の理論の点で根本的な差異はない。

（七）　国家を「完全社会」と規定することにおいては、多数のトミストが一致している。権威ある若干のもののみを引用しよう。

V. Cathrein, Moralphilosophie. 1923. Bd. Ⅱ, S. 471：「国家は本性によって存する完全社会である。」

O. Schilling. Die Staats-und Soziallehre des hl. Thomas V. A, 1923, S. 45 ff.; Christliche Sozial-und Rechtsphilosophie, 1933. S. 116：「国家とは共通善現実化のために本性によって存する、完全な共同体に他ならぬ。」

J. Dabin, Doctrine générale de l'État, 1939, p. 31—2; H. Rommen, The State in catholic Thought p. 250—7.

E. Welty, Herders Sozialkatechismus, Bd. Ⅱ, S. 152—5. ヴェルテイは国家がその一種である「政治的」社会の特徴として「完全社会」をいう。

J. Messner, Das Naturrecht, S. 436—7.（邦訳下巻三—四頁）

次のようにメスナーがのべているのは、「完全社会」の最も充全な記述であると思われる。

「したがって国家の目的は、他のすべての形態の社会のそれからキッパリと区別される。国家の目的は人間本性の完成のために必要なもろもろの社会的基本機能の、つまり共同体の自己防衛とか、その法秩序や一般的福祉を保障することとかいった機能の、包括的な全面的な充足である。したがって伝統的自然法論は、国家を「完全共同体」vollkommene Gemeinschaft (societas perfecta) と呼んだのであった。こうした概念は国家の本質的な特徴を表現している。つまり社会的協同全般を築き上げ、促進し、規制することを通じて、人間本性の完成に必要な諸条件を創ることこそ、国家の機能なのである。」

(八) 一般にすべての社会的集団が追及している目的としての「共通善」の詳解な分析としては、

R. Kaibach, Das Gemeinwohl und seine ethische Bedeutung. 1928, passim.

G. Renard, L'Instution, 1933. p. 63—113.

J. Messner, ibid., S. 129—148.（邦訳上巻一二九—一四八頁）

（なお、拙稿「共通善について」「法政研究」二〇巻合併号）

殊に、国家の共通善（公共の福祉）について、マリタンとほぼ同じ趣旨のことを詳しくのべるものとしては、

O. Schilling, Die Staats-und Soziallehre des hl. Thomas V. A., S. 50—2.

J. T. Delos, La Société internationale. p. 133—9.

J. Dabin, Doctrine général de l' tat, p. 34—54 ; Théorie générale du Droit, 2éd. 1953, p. 166—204 ; La Philosophie de l'Ordre juridique positif. 1929, p. 153—94.

J, Leclercq, Leçons de Droit naturel, t. Ⅱ, L' tat ou La Politique. p. 106—112.

(九) 国家の多元性をマリタンは「人間と国家」の到るところで強調している。民主主義との関係で（p. 108）、教育の自由との関係で（p. 122—3）、信仰の自由との関係で（p. 161, p 175—6）、世界政府との関係で（p. 209）等。なおマリタンの多元的国

家論は、すでに早く次の書においても、かなり明瞭に、かつ些細に語られている。Scholasticism and Politics, 1 ed. 1940, p. 78—93.

こうした国家の多元性やそれと論理必然的に結びついた国家の補完性の原理の強調は、トミストの諸学者の間で、近時しだいに強まってきている傾向である。それはつとにM・オーリュウやG・ルナールの制度理論の基調であったし、今日殊にJ・ダバン、H・ロンメン、J・メスナーなどにより説かれるところである。これについては、上掲の拙稿「主権の概念」（「法と政治の研究」所収）五〇頁、五二頁、六二頁参照。なお補完性の原理については、

J, Leclercq, ibid., t. Ⅱ, p. 111. 「国家の作用は、第二次的な役務（サーヴィス）へと退くに到れば到るほど、一そう満足すべきものなのである。（……尤も同時に、共通善のかかわるかぎりでは、どんなことにも統御（コントロール）を加ええなければならぬが。）」

E. Welty, ibid., Bd. Ⅱ, S. 126. und passim.

（一〇）トミスムのこうした国家の多元性、補完性の原理の主張は、ラスキーによって一九一七年以来政治学の領域に導入され、各国に反響を呼んだ、（そして今日では殆んど力を失った）多元的国家論と混同してはならない。かっての北京大学の教授シィアオ Kung chuan Hs'ao はその優れた著作「政治的多元論」Political Pluralism 1927. において、多元的国家観の種々の流派のもの（一）法律論上の多元論、Duguit, Krabbe, Gierke （二）行政制度上の多元論 Willoughby （三）経済制度上の多元論 Hobbson, Cohl, Webb 夫妻 （四）政治論上の多元論 Laski 等）を批判的に分析した後、これら多元主義の運動がもたらした好果は十分これを認めながら、結論して次のようにのべている。「多分『多元論』の実りの時が近づいているのであろう。しかしながら現在のところ、まだなお多元論者自身が自己のいうところにおいて不確かなのである。」（p. 257）と。思うにこうした不確かさは、これらの多元論が単に消極的に、今日の一元主義的、全能的国家の現実に反動してこれを攻撃するのみであって、国家が多元的であるべき必然的な根拠を積極的に指摘できなかったことにあるのだろう。このことがラスキーにおいて典型的に現はれているのを、いま通りすがりにのみ考察してみよう。ラスキーが最も華やかに多元的国家論を説いたとき

れる一九一七—二一年の頃に出た三つの論文集「主権問題研究」Studies in the Problem of Sovereignty 1917；「近代国家における権威」The Authority in the Modern State, 1919；「主権の基礎」The Foundations of Sovereignty 1921；のいづれにおいても、ひとはヘーゲル的絶対主義国家観の単なる否定や、国家と並ぶ諸々の団体の自律権の単なる主張などをみるのみであって、国家が何故に多元的であるのか、との問に答える何らの理由づけも見出さない。却ってラスキーが一そう体系的な仕方で自己の国家論を展開した「政治学典範」Grammer of Politics. 1925. 以降では、国家の強制権力の他の諸集団にまさる優越性、主権性が十分に認められ、国家は「主権国家」(ibid, p. 44) であると宣せられ、次第にその多元論的色彩が薄れる。(The Liberty in the Modern State, 1930. p. 27. p. 32；A Introduction to the Politics. 1931, p. 15—6；The State in Theory aud Practice, 1935, p. 21—2. p. 31) むしろ一九三〇年頃から、プラグマティズムの根抵に依然として立ちながらも彼がマルクス主義の衣を装いはじめるにつれて漸次に明白になることは、メスナーにより正しく指摘されたように (Das Naturrecht, S. 170—1. S. 242—3. 邦訳上巻一七四頁、二四八頁) ラスキーの機能主義的な国家観、即ち国家はその本質によって予め限定され特定された何らの目的ももたず、その時その場の権力者の恣意のままに、いかなることをもその目的となしうる、という国家観が、今日の全能的全体主義的国家にうってつけのものであることである。これに反してマリタンはじめトミスト達の多元的国家論は、国家の多元性や補完性がその完全社会としての本質からくる国家目的（共通善）の、限定原理であることをいう点で特徴的である。国家の多元性や補完性は(一方では国家の権威や権力の主権性を基礎づけるものでもある) 国家の目的に、使命に、そして結局は国家生活へと傾く人間本性に、その確たる存在論的基礎をもっている。そこから説明される（上掲、拙稿「主権の概念」五二頁）。ラスキーをはじめ他の流派の多元論は、（一般に単なる反動にすぎない理論が常にそうであるように）、多かれ少かれ、そうした基礎のない根なし草にすぎない。トミスムの多元論はシィアオ教授の殆んど知るところでないが、教授が「多元論の実りの時」の近づいたことをいう上引の文章に続けて、（トミスム以外の）もろもろの多元論の難点を総括し次のようにいうとき、教授自身が多分考えていたよりももっと深い意味を含んだ

ようである。「しかしながらこうした難点は、多元論そのものに固有のものではない。」(p. 257)

(一一)「人格性」personne と「個体」individu 或は一そう適切には、「人格性」personnalité と「個体性」individualité の区別については、J. Maritain, Scholaticism and Politics, p. 45—51 ; La Personne et le Bien Commun, 1947, p. 7 et suiv.(大塚訳「公共福祉論」一頁以下)。なお政治的社会の人格主義的観念について、すでに早くマリタンが説くものとしては、Humanisme intégrale, 1936, p. 139 et suiv.

更に、国家そのものに、この「個体性」と「人格性」の区別の観念を適用した大規模な卓越した企図としては、M. Hauriou, Principes de Droit public, 2 éd. 1916, Passim. をみよ。(これについては、デロス上掲書の指摘 J. T. Delos, ibid., p. 145. を参照)。

次に、多くのトミストがこの人格主義の点でマリタンと一致している。V. Cathrein, Recht, Naturrecht und positives Recht, 1909, S. 90—1. 「これらの共同体 Gemeinwesen は自己目的なのではなく、一切の個々人の全体としての福祉に仕えるものである。」

E. Welty, ibid., Bd. Ⅱ, S. 134 ff. 殊に「人間は人格として、存在論的には、共同体よりも上位にある」(p. 137)。

J. Leclercq, ibid., t. Ⅱ, p. 107. p. 112. et suiv.

J. Dabin, Doctrine générale de l'état, p. 340—7. ; Théorie générale du Droit, p. 168—9.

H. Rommen, ibid., p. 34—8. p. 443—4. p. 356—7.

J. Messner, ibid., S. 123—4. S. 471. (邦訳上巻一二二頁、下巻四四頁)

ここでいう人格主義については、トミスムのそれに深く呼応している E. Mounier, Personalisme, 1949. (木村訳「人格主義」クセジュ文庫) 参照。

(一二) 多元性、補完性の原理が、ここでは「政治体」から移して、マリタンの意味での「国家」についていわれている。

二　主権否認論

マリタンの主権否認論は、以上にのべたことを前提として説かれる。

彼は先ず、ジャン・ボーダンに即して主権の概念の本質的な二つの契機、即ち、㈠　生得、不可譲の権力であること、㈡　離れて、上から、超越的に支配する権力であること、の二契機を引き出し、こうした主権概念が、古代、中世にはなく、近世において初めて、それも当時の絶対主義的君主支配のために案出されたものであることを、証明しようとする。次いで、この同じ意味での主権がホッブスによって政治体や（マリタンの所謂）「国家」に移され、更にルソーによって人民へ移された次第をのべつつ、主権は、正しくは（すでに政治的集団でないものとされた「民族」はもちろん）、何かの意味で政治的集団であるとされる「政治体」にも、「国家」にも、又「人民」にも適合しない虚妄のものであって、政治の領域において、凡そ主権なるものは実在しない、というのである。

マリタンはのべる。ボーダンによれば、統治の権力が人民により特定の者に、その者の一代を限って、或はいつでもとり戻されうるとの条件で、委託されるばあいには、この委託をうけたものは、単に他人の権利の代理人であって、主権者ではない。そうではなくて人民が無条件的に、一切の留保なく統治の権利をこの特定の者に譲渡し、もはやそれを人民はとり戻しえぬことになっているばあい、従って委託をうけたものにとってはこの権利が自己に生得、不可譲のものとなっているばあい、この支配の権利は主権 souveraineté であり、それをもつものは、「主権的君主 prince souverain ou monarque souverain である。[一三] ここに主権の第一の要素――生得、不可譲の権利ということがある。

第二の要素も、この第一の要素と密接に連関している。主権者はこうした権を備えたものとして「人民から分たれ

ている」[二四]のである。主権者は、スコラ哲学でいう離存的全体としての神に近い。事実、ボーダンにとっては「君主は神の似像 l'image である。」[二五] それは全人民に超越して上から、絶対的に支配する。神智的ヌースについてアナクサゴラスのいった「命令せんがために分たれている」Separatus ut in peret というのと均しく、ボーダンも主権者は絶対的に、あるいは超越的に命令せんがために、人民から分たれてあらねばならない、とするのである。かくてボーダンにより形成された主権の第二の契機は離れ分たれた、超越的な、至高権力 supreme power separate aud transcendent であることになる。(Man and the State, p. 30—4)

ジャック・マリタンによると、こうした二つの契機を発祥のそもそもの初めから含む主権の概念は、次の理由でもともと根本的に誤ったものなのである。

すなわちここでは、物質的事物についてのみいえるような様態での移譲、委付を、本質的に霊的なものである政治的関係に政治的権力の委付関係にそのまま移して考える誤りに陥っている。更にいえば、代理 vicariousness ということの中世的観念を忘れて、これを物質化した姿で考え、恰も物質的事物の移転のごとき仕方で統治の権利が代理者に委付、移譲されると考える誤りに陥っているのである。つまりもともと権利は、二つの仕方で所有される。㈠ 所有者が自己の本質によって権利をもつばあい。㈡ 他人がその本質によって固有にもつ権利〔の行使〕に、ある者が参与するという仕方で、もつばあい。例えば神はその本質によって、全被造物を統裁する権利をもつであろう。「人民」はそれと比べれば一そう相対的な意味においてであるが、理性的存在が一般にそうであるように。自らに固有に、その本質によって、自己統治の権利をもっている。これに反し人民から権をうける君主は、中世的概念では、この第二の意味において、即ち人民が固有にもつ自己統治の権利に参与するというしかたで、統治の権をもつのである。〔同一の権利を、相異なる二つの主体が同時に本質によってもつということはありえないが、一方は本質によっ

て、他方は参与によってという相異なる様態においてもつのならば、それも可能である。人民と君主とは、――一方は固有に本質によって、他方は非固有的に参与によって、という――相異る様態において、同時に、同じ統治の権利をもっているのである。」

ところが近代になって、統治権力所有の本来のこうした微妙な一種霊的な形態への繊細な中世的感覚が失われて、統治権力の所有についての考え方が質料化してくる。統治の権利の所有が恰も物質的事物の所有と同じものであるかのように考えられる。物質的な事物の移譲は、元の所有者の所有を全く失はせ、現在の所有者に残りなく完全な所有を生ぜしめる。そこには程度とか、参与とかはない。人民から君主への統治の権利の委付もまたそうしたものであるとされ、人民はこの権利移転によって、根こそぎ自己統治の権を失い、他方君主は、もはや欠くるところのない無制約的、全能的全権を、自己に固有に、不可譲的にもつのである、とされた。しかし、とマリタンはいう。こうした権利所有の、権利委付の物化は避けられねばならない。正しくは、いつどこにおいても、人民がその本質によって自己統治の権利を自らに固有に持ち、君主が（一般に統治者が）この人民の権利に参与するかぎりにおいて、非固有的に、この同じ権利を、同時に、異る様態においてもつのである。君主は、ボーダンのいうように、統治の権利を生得、不可譲的にもつのでもなければ、また離存的に、上から持つのでもない。却って人民から受け、必要とあらば人民に返さるべきものとして、また人民の権利に従属し、それに制約されこの権利に下から仕えるべきものとして、もつのである。(p. 34―38)

ついでマリタンは、ホッブスのいわゆる可死的な神 Mortal God としての政治体 Body Politic（あるいは Common-Wealth ともホッブスはいう）が、またその機関がいかにして、人民の上に超越して不可譲的な権利を備えた

ものとして説かれるに到ったかを詳述している（p. 39－40）。ホッブスによれば万人闘争の自然状態を脱するための共同の力 Common Power を形成するには、万人が均しく自己の一切の権能と実力とを一人の人間或は一つの集会に移譲して、多数の意志が一つの意志となるようにしなければならぬ、そしてその一人の又は一集会の意志に、自己の意志を、その判断に自己の判断を無条件的に従はせねばならぬ。「それは単なる同意ないし協定以上である。それは万人の、真の結合であり、同じ同一の人格 Person への結合である、つまり各人が相互に『私の自己統治の権利を、私はこの人に、あるいはこの集会に――汝もまたその権利を同じくこれに移譲し、このものの行為に同じく事を委ねる（オーソライズ）という条件で――委ね、移譲しよう』と言い合うかのような仕方で、相共に結んだ約定により形成された結合である。この約定がなされると、多数の人間は一つの人格 Person に結合され、それが Common-Wealth ラテン語では Civitas と呼ばれる。これは偉大なるレヴィアタン Leviathan の、あるいはむしろ（もっとうやうやしく申せば）『可死的な神』の誕生であり、この可死的な神に――不滅の神 Immortal God のもとで――人は己が平和と防衛とを負うているのである。」「そしてこの人格を荷うものは『主権者』Soveraine と呼ばれ、『主権的権力』Soverraigne Power をもつといわれる。爾余のものは、このものの臣従者である。（一六）こうした意味での政治体およびその荷い手（マリタン流にいって政治体および国家）がホッブスにあっては、人民によってはとり戻されえぬ生得、不可譲の統治権をもち、何らの制約のない無条件的支配を、離れて、上から振うのである。

しかし、とマリタンはいう、これは根本的に誤りである。なるほど政治体は、完全社会あるいは自己充足的社会としてのその本質により、対外的、対内的に充全な自治権をもっている。その本質上、対外的には自己の上により上級の政治的社会を（少くも完全社会としての、世界国家の出現するまでは）もたぬ独立的権力をもっている」、対内的にはいづれの部分的集団よりも優越した最高の自律権をもっている（p. 13, p. 40）。しかもこれらの対外的、対内的自

治権は、国の内外のいかなる社会によって与えられたのでもない生得固有のものとしてもたれているのであり、又この自己統治の権利と責任とは自己以外の個人や集団にこれらを根本的に転化し去ってしまいえない不可譲のものとしてもたれているのである（p. 40—1, p. 152）。この意味では、政治体のもつ自治権は、確かに主権の概念の第一の契機、生得、不可譲の権利の性格を、ある程度はもっているのである。しかしその第二の契機たる離れて、上から、超越的に支配する権利などは、これをもたない。けだし、自己から離れて、自らの上から超越的に自己を支配する権利といったことは、無意味である。要するに、「政治体」は決してホッブスのいうごとき主権をもたない。

つづけて、マリタンは「国家」のばあいを吟味する。政治体についていまのべたことは、政治体の現実の荷い手であり、代理者である「国家」についても、なお一そういえることである。国家は政治体の頂上的代理者として、政治体の固有の自治権に参与することによってのみ、統治権をもっている。国家はこの参与としてならば、政治体と同じ、相対的に至高独立で、充足的な自己統治の権利をもっていて、他の個人ないし集団によりこれを奪われえない。しかしそれはあくまでも参与によってもつのであって、本質によって、固有に、生得、不可譲的にもつのではない。したがって国家は、主権の第二の契機はおろか、第一の契機をさえ、これをもたない。国家は決して「主権的権力」をもたず、「主権者」などではないのである(p. 42—3)。

政治体を構成し支える実体的人格としての「人民」はどうか？　人民は、さきにみたように、政治体の（相対的に至高な）自己統治の権の窮極的荷い手である（そして政治体のうちにおいての頂上的代理者＝国家も、人民のこの基本的権利の行使に参与するにすぎない）かぎりにおいて、政治体と同様に、いなそれ以上に、固有に、不可譲的に、

この統治の（相対的にではあるが、充全な至高な）権利をその基本的人権としてもっている。従って主権の第一の契機は、人民のもつ自治権にみられるのである。しかし第二の契機、離れて、上から、超越的に支配するということは、これに適合しない。けだし自己自身を、自己から離れて、上から、超越的に支配するというのは、政治体のばあいにおいてと同様、人民のばあいにおいても、無意味だからである（p. 43—4）。

ところが、正にこのナン・センスなことをルソーがやろうとした、とマリタンは主張する。ルソーの「一般意志 Volonté générale の神話——それは決して単なる多数の意志ではなくて、単一の単位としての人民から由来した原子的な、優越的な不可分の意志であり、『常に正しい意志』[一七]である——は、絶対的君主の離存的で超越的な権力を人民に、（その離存的・超越的な点はそのままにして）移す手段にすぎないものであった。このようにして一般意志の神秘的な働きによって人民は——単一の主権者となりつつ——離存的で、絶対的で、超越的な権力を、つまりは、多数の個々人としての自分達を上から支配する権力を、もつのである。」（p. 45—6）　人民は、政治体を構成する「全体としての人民」としては、その一般意志を通じて、「その諸成員すべてのものへの絶対的権力を」、「主権の名をえている当の権力を」もつであろう。[一八]かかる「主権は、一般意志の行使にすぎず、決して譲渡されない」[一九]であろう。それを「制限することは、破壊することである」[二〇]だろう。主権者は神にも似て、「あるが故にのみ、あるべき一切のもので、常にある」[二一]だろう。ところで政治体の成員たる個々の人民は？　彼らは無であり、「ただ国家の権力のみが、これを自由ならしめる」[二二]存在であるだろう。かくて人民は、全能の主権者のマスクをかぶって、奴隷となり、自己統治の一切の権利を、現実には奪われる。マリタンがいうように、こうしてけっして民主主義者ではなかったルソーは「絶対的君主の優越的権力を人民に贈らんとして、未聞の絶対主義にまで到ったのである」（p. 45, p. なお 44—6）。[二三]これがルソーの無意味を敢えてした冒険の帰結であった。そしていづれにせよ、「人民」は主権なるものをもたないの

である。

以上のように、「民族」にも「政治体」にも、「国家」にも、「人民」にも存在しないことが、いま証明されたこの「主権」の概念は、では一たい全く無用な虚妄の観念なのだろうか？　ジャック・マリタンはそうは考えない。主権の概念は、もしそれが本来の領域において語られるならば極めて正当なものでありながら、これが誤って他の領域に移していわれると、途方もない禍誤をもたらす興味深い実例である。主権は形而上学の世界において、宇宙の第一原因としての神――そうしたものがあるとして――についていわれるかぎりでは、極めて正当なものである。全被造物の究極的な原因でありながら、決して自らはなんらの被造的事物によって原因づけられることのない、絶対的自己原因としての第一原因は、これらの全被造物に超越した「離存的全体」であるだろう。こうした実在ならば、離れ分たれて、上から、超越的に支配する権利を、その本質によって、その本性によって、固有に、不可譲的にもつであろう。しかしこのかぎりでは正当な「主権」も、これが政治的世界にもち込まれると、非常な禍いをもたらす誤まれるものとなるのである。政治的な現実の世界には、主権の概念に適合するなんらの実在もみられない（p. 49―50）。

そしてこうした概念の誤用が今日もたらしている禍悪として、マリタンは次の三つのものを数えあげる。

(一)　対外的主権ということに関しては、この離存的、超越的な、従って原子的（モナディック）な主権をおのおのに備えた「主権的」諸国家ということが、国際的な関係においての法の真の承認を困難にした。のみならずそれは、各個の政治体が一そう完成して、真の完全社会としての世界国家に形成されることを妨げてきた。（p. 50―1　なお世界国家に関しては p. 191, p. 207―9）

(二)　対内的主権としては、多元性を欠いた一元的な全体主義国家の招来を援けた。これは例えばルソーのばあい殊

に顕著であって、ルソー的な一般意志の主権、〔妬み深いこの独占的主権〕の下では、国家内の部分的集団の各種のものがもつもろもろの部分的権威が否定され、国家の多元主義は根本的に危くされる。それは現にフランス革命の際に、またそれ以後にも、ルソーの遵奉者によって、実行されたところである。(p. 47) もろもろの中間的社会が、その存在の理由を否定され、圧殺されて生気を失い、政治体は一元化し、集権化し、「国家化」する。主権的国家とともに全体主義国家が出現する。(p. 51. なお教育に関して p. 122—3, 教会との関係で p. 169—70, p. 175)

(三) 統治が、人民によってその責を問はれるものでなくなる。けだし全能的、絶対的主権は、無答責のものであるからであり、かくて、統治への人民による民主的コントロールは、その意味を失う。主権の下において（人民主権の下においてさえ)、人民の自己統治は根本的に、内的に破壊される (p. 51—2)。

要するに「主権の概念と絶対主義とは、共に同じかなとこで鋳造されてきたものである。それらはもろ共に、すて去られねばならぬ。」(p. 53)

(一三) Bodin, Les six Livres de la Republique, Paris, 1580, p. 127.

(一四) ibid., p. 143.

(一五) ibid., p. 161. le prince est image de Dieu ; p. 156. "……le Prince……, que Dieu, duquel il est l'image,"

(一六) T. Hobbes, Leviathan, 165. (Clarendon Press, 1909) Part Ⅱ, chap. XⅦ, p. 131—2.

(一七) J. J. Rousseau, Le Contrat social. 1764, (oeuvres immortelles, 1947) liv. Ⅱ, cha Ⅲ, et IV, p. 211. p. 215.

(一八) ibid., liv. Ⅱ, chap. IV, p. 214.

(一九) ibid., chap. Ⅰ, p. 206.

(二〇) ibid., liv. Ⅲ, chap. XVI, p. 312.

(二二) ibid., liv. Ⅰ, chap. VII, p. 196.
(二二) ibid., liv. Ⅱ, chap. XII, p. 250.
(二三) 代議政治における人民の代議員も、かくては、その真の（参与による）統治権を失っている。

三　若干の批判的考察

このようにジャック・マリタンの主権否認論をみてくると、つまり彼の政治的集団についての全般的な考え方の構図をみ、これを従来のトミストの普通の考え方と比べ合せたうえでマリタンの主権否認論をみてくると、彼の所説が、最初一見したところ考えられるほどには、格別なものではないことが分る。

先ず、彼の State と称するものから吟味してみよう。マリタンはこの言葉を、上記のような特殊な意味に用いるが、先にも暗示したように、マリタンのいう State は、むしろ government とか、国家の統治機関とかいうものに近い。しかしマリタン自身は、この State と government とは同一でないと考えているようである。「人間と国家」のうちのある箇所で彼は State と government とを並べて、government を些か唐突に次のように説明している。「フランス語でのいはゆる le gouvernement そして米国での Administration とか Administrativ officials つまり共通善に責を負った人びとというのは、Body Politic の部分でもあれば、また State の部分でもある」(p. 203, p. 25)、と。しかしオーリューやルナールの「制度理論」が十分な根拠をもって強調しているように(二四)「共通善に責を負う人びと」はばらばらの個々人ではなく、生ける一体をなした制度的存在であって、マリタンのいはゆる State が政治体全体の共通善を配慮する代理人として、一般人民から分たれた一団の人びとからなる制度的存在であるのと変りはない。両者は実は同一の事実をのべているにすぎないのである。マリタンによっていわれる State と govern-

ment との区別は明瞭でなく、むしろマリタンのいわゆる State を「政府」(government) ないし「国家の統治機関」といい現す方が常識にも近く穏当であると思はれる。そして彼のいわゆる「政治体」Body Politic, corps politique は、前にもみたように明かに従来トミストによって「国家」State, l'État とされてきたもの、何れにせよ完全社会 societas perfecta であるものの謂であるから、これを「国家」と呼ぶ方がよさそうである。

こうして、マリタンが「政治体」について現に認めている「相対的に充全な自治権」というのは、従来普通にトミスト達が「国家」の主権としてのべてきたのと、殆んど同一であることが分る。というのは通常トミスト達が「主権」をいうばあいには、完全社会としての国家のもつ統治権力の相対的に充全な至高性、自律性、自足性の謂であることは、前の論文でみた通りだからである。(マリタンがボーダンにその起源をみた、生得、不可譲な権利、又上から、超越的に支配する権利、という意味での「主権」を、他のトミストも国家に認めるわけではない)。又ここで「殆んど」とことわるのは、マリタンがいま問題にしているのは国家の自己統治の権利そのものであるのに対し、多くのばあいトミストは、主権を(前の小論にをいて強調して論じたように)そうした権利の属性である、としている点で、異るからである。しかしこうした相異はともかく、重要なのは、マリタンも他のトミスト達も完全社会の権力の同じ事実をみていることであって、もしマリタンが他のトミストと同じように「国家」の語によって完全社会としての「政治体」を考え、「主権」の語によって「政治体」の相対的に充全な自治権を考えていたなら、彼は決して「国家」の「主権」を否定しはしなかったのである。たまたま彼が「国家」として政治体とは別のものを考え、「主権」でもって確かにボーダンによって形成されたものである前述の特殊な歴史的な制約をもった意義を考えるので、「国家」の「主権」を否認するに至ったのであった。では問題は、正に用語の問題であり、ことばの撰択の問題であるのではないか?

「問題はたんに言葉遣いだけの問題ではない」とマリタンはいう。「もちろんわれわれは、『主権』ということを、充全な自律性ないしは他に訴えることなく事を決する権利を考えつついうのは、自由である」――恰も『全能』ということを制限された権利を考えつついい、『太鼓』という言葉を『フルート』を考えながらいうのが勝手であるように。しかしその結果は、われわれ自身の思考法および理解しあえる思想的交流ということを考えるならば、疑問であるようだ」(p. 49)。主権の意味は飽くまでボーダンの附与した意義において考えねばならず、そしてそのゆえにこそ主権ということは棄て去られねばならぬ、と彼はいうのである。――しかし果してそうであろうか？

われわれは次のような若干の事情を考慮しよう。先ず第一に、もし主権という言葉でもって国家の相対的に充全的な自治権を指称するのを止めるならば、それに代えていづれにせよこの自治権を指称するための何かの簡単な用語を造り出さねばならぬ、ということである。前の論文でも示したように、国家や国家権力やこの権力の相対的な至高性は、結局は自己自身を貫徹して止まぬ人間本性の傾きという根深い存在論的基礎にもとづいた現実である。そして人はいつの時代においても、いづれのところにおいても、これらの現実を本性的直観をもって理解しているのであり、これらの現実を表現するための簡単な表現を求めることを止めはしないである。「主権」ということばを否定しても、このことばによって表現したいと人びとがひそかに望んでいる当の現実は残るのである。マリタン自身もこのことに気付いていて、右に引用した文章に続けて、こうした現実を表現するために「一つの術語が必要である」(二五)、というライト教授の言を引き合いに出した後、しかし「肝要な点は、必要な術語が主権ではないことである」という(p. 49 なお p. 194)。

では第二にこういうことを考慮しよう。それは、実際において人びとは、主権の語をもって暗々裡に、国家権力のこうした相対的な至高性を理解してきたのではないか、ということである。こうした理解は、明確に自覚された意識

的なものではないという意味では曖昧であり、したがってこうした理解を立証することはむづかしい。しかしこのことを推測させるもっとも確かな証拠は、第一に主権が、とにかく常に「国家の権力」についていわれてきたことであり、第二に政治生活、国家生活の実際において、この主権がかくも広汎に人びとに何かの仕方で理解され、通用している事実である。これほど広汎に理解され通用している概念は、われわれが日常の政治生活、国家生活において体験する、それも殊に国家権力についての、なにかもっとも基本的な現実に応じているに違いない。そして国家権力の相対的な至高性、自律性という、万人によって本性的に均しく理解されている現実以外に、これに該当するものがあるだろうか？

それではさらに加えて第三に、次のことをも考慮しよう。なるほど「主権」の語は、そのことばの明確に自覚され説明されはじめた起源を尋ねていうならば、マリタンが正しく指摘するように、ボーダンによって形成されて、特定の歴史的な意味内容のニュアンスをもつものである。しかし政治生活の現実を実際に規定している主権の概念は、学者の書斎裡での学説史的な研究によって知られる主権と、必ずしも同じものではない。主権の学説として人が自覚的に意識的に体系づけて語るところは、特定の歴史的な与件のもとに形成され、流行し、すたり、動揺常ないものであるが、一般に人びとが、実際に本性の直覚的認識をもって知っている国家権力の相対的な至高性やその意味での主権性の理解は、一そう恒常的な、安定したものである。しかも国家生活、政治生活を、現実に、最も支えているものは、実はこうした理解なのである。こういう意味での主権の理解は、主権の語の語源的な意義や学説史的な意味附与よりも、もっと息が長く、かつ根深く、根本的（オリヂナル）である。こうした観点からは、マリタンがそうするように、主権の語のボーダン的な、いづれはすぎ去りゆく、特殊なニュアンスにそんなに拘泥する必要はないのであって、むしろ必要なのは、主権の概念からその特殊な歴史的意味合いを払拭してこれを純化することであろう。つまり人びとが主権として

本性的に理解しているところを、明確な自覚に昇し、国家権力の相対的至高性とその根拠とを説くことであり、それにより国家の全能化、絶対主義化を防ぐことである。これこそが本来の主権論の任であろう。この任は、徒らに主権の語の廃棄を呼号するところにないのである。主権の語でもって相対的に自律的な国家権力の特性を考えることは「太鼓」でもってフルートを考えるようなものではない。けだし太鼓はどう転ってもフルートにならないが、政治的な用語はある意味では多義的であって主権の語の意識的な歴史的な意味内容は転じうるからである。

マリタンの主権否認論に筆者が加えるこうした論難にもかかわらず、高く評価すべき重要なマリタンの創見がある。それはその主権否認論のいわば扇の要にあたるべき論点――ボーダンにおける「代理」観念の物化、質料化ということ――である。こうした質料化をいうことは、マリタンにとっては偶然的なことではなく、これをいうことの背後に深く考えられた思索の一連の体系があるのではなかろうか？　マリタンは近代的思惟におけるこうした質料化、物化を、その著作の種々のところでのべている。(二六)

こうした思惟の質料化は、そもそもなにに最も規定されて生ずるのであろうか？　ここにおいては、恐らく人間存在の様態における「霊性の優位」ということと、その「質料性の優位」ということとを考えねばならぬであろう。前者は「人格」として充溢して存在する人間存在の様態であり、後者は「個体」として自己の実存を喪失して存在しているそれである。ひとは常にこの二つの存在様態の極のあいだに動揺するであろう。そしてこうした存在様態の霊化ないし質料化は、単に個人的な存在の個別的な存在様態の問題であるだけでなく、また種々の関係での社会的な存在の一般的な存在様態の問題でもあろう。ところでわれわれの存在の様態こそが、われわれの思惟を決定するのではなかろうか？　霊性の優位のある存在様態を示すものは霊的事物に鋭敏であり、事物の、殊に人格的な存在の非物質的

な存在根拠（形相）にセンスをもちえていて、事柄をその本質的核心から握むのではなかろうか？　これに反して質料性の優位のある存在様態を示すものは、恰もその触れるもの尽くを黄金と化したミダス王のごとくに、見、触れ、握む尽くのものを質料化し、物化し、個体化してのみとらえるのではなかろうか？　したがって事の核心に透徹し損うのではなかろうか？　人間存在のこの二つの様態が、先ず本性的認識の力強さを、次いで全体としての自覚的・反省的認識の内容を、結局は決めないか？　ボーダンにおける「代理」観念の質料化は、（今ここでは詳細に歴史的なその分析を加ええぬが）当時のヨーロッパにおける一般的に質料化した人間存在の様態の、意識への反映であり、こうした見地からのみ、同時に相伴って質料化した（国家生活上の）他の一連の基本的観念とともに、主権のボーダン的、近代的意味が最もよく説明されるのではなかろうか？　――けだし、N・ベルジャエフがそのある論文において、聖トマス・アキナスがマルクスにはるかに先立って、存在が思惟を決定することを考えていたことを認め、「彼は確かに存在の優位を認めていたし、意識が存在を決定するとすることは許せなかったであろう」というとき、(二五) それは正当な立言ではなかったろうか？

こうした所問は、もしかするとマリタンの主権否認論を吟味するばあいの最も興味深い論点であって、ボーダン的主権概念のマリタンによる明確な、新しい理解が、主権概念一般の純化の上にもつ貢献は、こうした論点からのみ、明かになるのかも知れない。しかしそれは簡単には言いえぬ複雑で広汎な問題であって、すでに許された紙幅を越えた本稿の扱いうるところではない。ただ問題を暗示するに留めておこう。

（二四）M. Hauriou, Principes de Droit public, 2 éd. 1916, passim.
殊に狭義での administration についてさえ、M. Hauriou, Précis de Droit administratif. 11 éd, 1927, p. 41—3 ; G. Renard, La Theorie de l'Institution, 1930, p. 168—186. p. 278.

(二五) Quincy Wright, Mandates under the League of Nations, 1930, p. 281—2. (Maritain, Man and the State より)

(二六) 例えば啓蒙期自然法論者における nature 観念の質料化ということをのべている。nature はトマス的な観念では、たんに物理的、生物学的自然をいうだけでなく、同時に「目的性を伴う本質という形而上学的な意義」をもっていた。両者をハッキリ区別するセンスがそこにはあった。ところが近世の啓蒙期自然法論者では（例えばホッブス・スピノザ・ルソーがそうであるように）こうした区別のセンスが失はれて曖昧となり、結局 nature は質料化してきて、物理的、生物学的自然の意味で捉えられることになる。そのため「自然状態」の問題は、本来は社会や国家の形而上学的存在根拠の問題であったのが、たんに時間、空間的なその歴史的起源の問題とされる。ないし両者が曖昧に混用される。近世の社会契約説は、常にこの混同において説かれていたのであった（Trois Reformateurs, p. 181—4 岩下訳「近代思想の三人の先駆者」二四三頁以下）。〔この問題については、前述のテニエスにおける nature 概念の質料化を併せ考えよ。こうした質料化が、社会の存在根拠としての「本性的なもの」の世界の看過を援けている。〕その他、近代的思惟の殊に十九世紀におけるそれの、物質化、質料化については、Humanisme intégrale p. 35 et suiv

(二七) 宮崎訳「キリスト教と階級闘争」所収、「ソヴエト哲学の《一般線》」同書一四四頁。

結　語

マリタンの国家論、主権論を他のトミストのそれと比較し、その全体としての一致と、結局は用語の問題に帰着すべきその多少の相違とを考察した。彼の主権否認論について筆者が指摘し、暗示したその功過二面の評価は、正当であろうか？　大方の御示教をまつものである。

——一九五八・二・二〇——