

共通善について：聖トマスを遡つての発展

水波，朗
九州大学法学部助教授

<https://doi.org/10.15017/14385>

出版情報：法政研究. 20 (2/4), pp.107-124, 1953-09-30. 九州大学法政学会
バージョン：
権利関係：

共通善について

——聖トマスを遡つての發展——

水 波 朗

★★★

どういう意味で人間の集團的な生活が共通の(commune)であり、集團生活を營むことによつて生ずる善益(bonum)が共通善(bonum commune)と呼ばれるかという問題についてトミスムの立場から與えられている解答を紹介しようとするのが本稿の目的である。

この問題は後に解明するところから理解されるように、トミスムにおいては次の二つの問題と密接に聯關している。即ち (一) 人間の社會的結合の本質は何か、(二) 人間の社會的本性とは何か。なぜなら、第一にトミスムにとつて共通善とは客觀的には社會と呼ばれる現實存在それ自身であり、人々を結合して一つの秩序を、従つて一つの存在を、一つの社會(的存在)を、それを構成する個々人の存在のほかに実存させるそのものこそ、社會生活の裡に生ずるもろもろの bonum を共通のならしめ、單なる個別善或は私的善のほかに共通善を現實在させる當のものであるからである。第二に又、しかもこの社會的結合關係を、従つて共通善を現實在させるものは、社會を構成する個々人の裡に、共通の、普遍的に、そして固有にもたれているところの人間の社會的本性にほかならないからである。

論 說

★★★

社會的結合の本質、又は人間の社會的本性といった問題に對して聖トマスが與えている解答の重要性が自覺されてきたのは、最近のことに屬する。このことはアリストテレス—聖トマス哲學の核心的部分をなすところの形相質料論の意義と、この形相質料論が人間的存在について語られた場合にいられるところの「個別性」と「人格性」との區別にかかはる理論とが理解されはじめたこと十數年來のことである。現代におけるトマス主義哲學の最高權威の一人、J・マリタン教授は、その近著「人格と共通善」(J. Maritain, *La Personne et le Bien commun*, 1947)の冒頭において、トミスム復興の現代思潮における意義を廣く展望しながら次のようにのべている。「聖トマス・アキナスの諸原理が、われわれにその本質的な重要性を展示してくれる、個人と人格(individu et personne)或はむしろ個別性と位格性(individualité et personnalité)の區別は、現代的思惟が格別にも必要とし、また利用價値も大きい諸眞理中の一つであると信ずることは、理由のないことではない。」なぜなら、十九世紀は個人主義という誤謬を経験してきたし、今日その反動として全体主義もしくは團體主義に偏した社會概念が展開されている。そしてこれら二つの誤謬に對抗してもろもろの人格主義的學說が説かれているのであるが、それらの人格主義も、結局この個人主義及び獨裁主義という二つの極端に傾く。然るにトミストの説く人格主義こそこの何れのゆきすぎをも避けようとするからである。「この人格主義、即ち聖トマス・アキナスの學說に基く人格主義こそ、われわれの關心をそそるそれなのである。かれトマスが、個別性と位格性との形而上學的區別を強調して止まないのは、まさに事の始源から人格の品位に重點を置く社會哲學を、個人と私的善(bien privé)の優位に重點をおくすべての社會哲學から、引き離さうとするために外ならない。シュワルム神父(Le. R. P. Schwalm)とガリグウ・ラグランジュ神父(L. R. P. Garigou-Lagrange)は、この個別性と位格性との區別に注意を喚起する上において貢獻するところがあつたのみでなく、わたくしの知るところでは、この理論が現代の關心事たる道徳上、社會上の諸問題に關して豊かな結実をもたらすことを

示した最初の人でもあつた。そのあとに續いた他のトミスト達——その中には、エーベルハルト・ウエルティ神父 (Ja. R. P. Eberhard Wely) や、わたくし自身も含まれるのであるが——は、社會・政治哲學における、その價値の確立及びその歸結の展開に努めてきた」(P. 7—10, 大塚譯一—五頁)とのべている。

ここに挙げられたトミストの諸學者の所説に立ち入るに先立つて、從來わが國の法學者や政治學者、社會學者に大きな影響をもつてきたヨーロッパの二、三の代表的な學說史家が、上述の問題——即ち社會的結合の本質や人間の社會的本性——について聖トマスの見解として語つてきたところを檢討してみよう。



R・W・及びA・J・カーライルの大著「西歐中世政治理論史」は、その第五卷「十三世紀の政治理論」において、*convention* と *nature* とを對比させながら次のことを指摘し詳論している。十三世紀に到るまでの「中世の普通の政治理論は、アリストテレス學派ではないが、主としてローマ法及びキリスト教教父達をへて傳へられた後期アリストテレス學派に由來するものであつた。」ところが「後期アリストテレス學派の政治思想家は“*nature*”を何よりも世界や人間生活の始原のないし原緒的狀態、罪なく幸福な狀態であるとし、その狀態から人びとが脱け出たために人間の中に惡徳や罪が生ずるに到つたとする。」このことはストアの諸學者にも、ローマ法學者達についてもいわれえ、キリスト教教父の場合にも、キリスト教の教義と矛盾することなくいわれた。これらの考え方にあつては、國家やその他の社會的政治諸制度は“*nature*”においての所産ではなく、人間の墮落した狀態に應じるために、神又は人間の理性によつて創り出されたところの“*convention*”に外ならぬとされる。(R. W. and A. J. Carlyle, A History of mediæval political Theory in the West, Vol. V, The political Theory of the thirteenth Century, p.

「(1)」ところがこうした考え方が、十三世紀においてアリストテレスの本来の思想が知られるにつれて變革される。就中それは聖トマスによつて行はれた。アリストテレスの明瞭な影響の下に聖トマスは「國家或は政治的社會は、natural な制度であつて conventional な制度ではない」ことを論證した。かくて十三世紀以後の中世政治理論はトマスによりもたらされた方向轉換の影響をうけるのである。(p. 10-2)⁽¹⁾

カーライルが *nature* と *convention* とを對比させて政治的社會を(ひいては社會一般を)人間の本性(*natura humana*)に基礎づけたところにトマスの理論の最大の特徴をみたことは正しいものを含んでいる。しかし彼は聖トマスが「本性」として語っているものがどういふものであるかについて充分理解していないように思われる。このことは例えれば彼が、聖トマス以前の「中世の政治理論は次の一大前提によつて、アリストテレス及びプラトンから、そして十九世紀の政治理論から形式的に分たれる。即ち文明社會の諸制度は *convention* に基くものであつて *nature* に基くものでないといふ點である。」(P. 4)というとき知られる。なぜなら先づ第一に、アリストテレス及び聖トマスの「本性」への諸制度の基礎づけが重大な意義を帯びてくるのは、後にみる如くに、「本性」がプラトンの如く超越的に考えられたイデアに還元されるのではなく、多元論的に各個別的存在の裡に内在せしめられ、人間の本性は、この又はあの個々の具体的な人間に内在する所謂「個別の本性」としてとらえられているところにあるからである。カーライルはプラトンとアリストテレスの形而上學的な根本的な對立を正當に評價していないために、例へばアウグスチヌスのプラトン主義に對する聖トマスのアリストテレス主義の對決の厳しきを見失つている。かうした區別を知らない曖昧な *nature* の概念をもつては、聖トマスと彼以前の中世的思惟との溝の深さは測られない。又第二に、十九世紀に聖トマスと同じ意味を以て諸制度を *nature* に基礎づけたものがあるといふことは解しがたい。カーライルは前掲の文章に續けてのべている。「實にこの區別は、單に中世のものであるだけではない。なぜならそ

これは十八世紀の後期に到るまでヨーロッパ思想を支配し続けたものだからである。アリストテレス的な、プラトンの考え方への近代の著しい還歸は、まことにモンテスキューやルソーの社會契約説やバークによつてなのである。しかしモンテスキューやルソーやバークの nature の概念は、ホツブスやロツクや十九世紀諸學者のそれと均しく、聖トマスの natura の概念からいかに遠いものであるかは、本稿の敘述の進むに従つて瞭かとなるであらう。⁽¹¹⁾

(一) カライルは同じような考え方の變革を、私有制及び奴隸制について論じている。ただしこれらについては聖トマスは、それらが「自然」のもの、自然法により命ぜられて存しているものではなく、自然法への conventional な附加であるとしていふことを指摘してゐる。p. 14—24

(二) なほこれとつゞけて J. Marthain, *Trois Réformateurs*, 1925, p. 181—4

有名な著作「政治學史」において P. ジャネーは「法哲學は神學大全の最も美しい部分の一つである。ここにおいては、聖トマスはアリストテレスから解放されてをり、後者は不完全な不十分な諸要素を前者に供したにすぎない」(P. Janet, *Histoire de la Science politique* p. 369) として聖トマスについての彼の記述の多くの部分を、その所謂法哲學とそれに聯關して説かれてゐるとジャネーのいふ政治的諸制度についてのトマスの理論の紹介批判に限つてゐる。しかも他方人間の社會的本性についてのトマスの概念は注目されていない。ただ統治者の存在の必要性という問題について「君候統治論」*De regimine principum* に關説しながら「この根據は——アリストテレスから借りられたものであつたが——社會は自然的なもの (naturelle) ということである」(p. 391) と云い及んでゐるにすぎない。そしてこれについてのアリストテレスの理論を同書の他の箇所で論述する場合にも「人間がその本性によつて (par la nature) 社會の中に生きるように定められてゐる」ことを證するものとしてアリストテレスにより云われてゐる若干のものを、「従つて國家は一つの自然的な事實である。なぜなら人間の自づと傾くもののうちにあるも

のは、人間の本性に叶つたものでなければならぬから (p. 192—3) 」と軽く觸れているにすぎない。

これらは人間の (社會的) 本性と自然法との深いかかはりが見失はれ、そのために聖トマス の法哲学の核心的部分 が、従つてそれと聯關する諸制度の理論の重要な諸契機が見損はれて、そのことを證するものである。なぜなら後にのべる如く、聖トマスにあつてはこれらのものは密接に聯關してをり (しかも密接に聯關したままでアリストテレスより受けとつたものであり、) 何れの一方を欠いて語つても正しくないからである。これらのことが理解されるためにはウエルテイ師の所謂「存在哲學」(Seinphilosophie) としてのアリストテレス—聖トマス哲學が、いかに深遠にそして決定的に、人間の社會的本性についてのこの二人の簡明な敘述の背後に存しているかが理解されねばならない。

(E. Wely, *Gemeinschaft und Einzelne*, 1935, S. 392—3)

最後に、O・ギールケの場合にも同じことがいえる。ギールケはその「ドイツ團體法論」第三卷第二章「中世の國家及び團體理論」の第十一節において聖トマスの著作を數多く引用しながら中世政治理論を概括してのべている。「固有に中世的な政治思想は全体より出發するが、それ自身全体たる各部分 (Theilganzen) にも個人の未に至るまで、独自の價値を附している。」(O. Gierke, *Das deutsche Genossenschaftsrecht* Bd III S. 514—5) 全ゆる存在が——全人類の社會から一人一人の個人に到るまで——盡く部分でもあり全体でもあつて、しかもこの兩者の中間に數多くの同じく部分かつ全体たる中間的社會が存し、それらが有機的結合をなしていると考えられた。そしてかうした中世的思惟の特徴を、全体としての國家と部分としての個人をしか認めず、或は國家を或は個人を一元論的に強調する古代—近代的な政治理論に對比させている。(S. 627—8) しかしかうした外的な形式的な觀察によつては、次の重要な事實が見忘れられている。即ち聖トマスの理論にあつては、社會が一つの全体であるということ、各個々人が一つの全体であるということの間に根本的な差違がおかれていること、即ち後にみる通りに後者は一つの實體で

あるのに前者はそうではなく、そして後者は知的實體として、一つの位格 (Persona) として觀られる觀點からは全宇宙に超越する價値を、品位を内在しているとされてゐることである。人間の社會的本性は、實はこうした位格でもあるところの人間の本性である。

このことが明確でないためにギョートルケは、例えば次のやうに推論するとき誤謬に陥つてゐる。即ち、先にのべた中世的な政治理論から近代的なそれへの推移を語るにあつていう。中世の始めには、自然状態にあつては國家なく、人類の墮落の後に神意によつて國家は創られたとされてきたが、やがてこの觀念が失墜すると、神意は國家の遠因 (causa remota) として背後に退くと共に、「アリストテレスに依據しながら、國家のより近い原因として神により人類に植えつけられたところの國家的本性 *essentielle Natur* といつたものが導入される。……更に進んで本性も亦遠因或は *impulsiva* にすぎないもの、人間の中に働いてゐる社會生活への欲求乃至衝動の根源たるもの、簡単にいへば國家創造への多少とも強制的な動機たるものとしてのみ働いてゐるという見解が優越してくる。こうして人は次第に決定的に國家的結合自体を人間の自由な合理的な意志行爲によつて説明するに到る。」(S. 629) かかる傾向を彼は聖トマスの中にもみるのである。(S. 629, Anm. 303)

併し聖トマスにあつては、人間の社會的本性は知的實體としての人間の本性であるが故に、知性の強調と本性を語ることは矛盾するものではないのである。人間の本性は知性に指導された我々の意欲の自由な選擇を條件としてのみ、自由意志の承諾を通じてのみ現實化される。聖トマスにとつては、社會は人間の知性と自由意志に基いた諸行爲による所産である。但しそれは人間の本性に従つての、つまり知性がその本性を(本性の傾くところを)自然法として認識し、この自然法に従ふことを人間の自由な意欲が擇んでなした諸行爲による所産である。こうした知性のトマスの強調は、決して近代の社會契約論の論者が前提したところの *Natur* と知性を根本的に對立させた考え方——

そしてギイールケ自身が實はそうした考え方の上に立つて聖トマスの本性概念を曲解しているその考え方——えの推
移を、ギイールケの云うが如くには(7) (628)示すものではない。(11)

(一) 次の著者達もこの相違を強調している。

O. Schilling, Die Staats- und Soziallehre des hl. Thomas V. A., 1923, S. 65.

H. Rommen, Der Staat in der Katholischen Gedankenwelt, 1935, S. 104-9.

(二) なほ又、ギイールケはその有名な講演「人的集團の本質」(Das Wesen der menschlichen Verbände, 1902) において、
中世的な団体概念に注目しつゝ、自らの集團實在論を展開している。そして集團的存在の本質を人々の精神的・身体的諸作用
を超えたところに、即ち志向的には人間の靈的存在性のうちに求めている點で聖トマスに近づいている。しかしその形而上學
的根據付けが不確かなため、他方において屢々その本質が心理的過程のうちにあるかの如く扱ひ、矛盾と曖昧に陥っている。

(S. 11, S. 21-2)



次に最近において最も鋭くかつ詳細に、これらの問題についてのアリストテレスと聖トマスの原理の展開に努めた
四人の學者、即ちカイバツハ師・シユワルム師・マリタン教授及びウエルテイ師の所説について簡單にみてみよう。

カイバツハ師は「共通善」と題する著作において形相、質料論についてのトマスの概念を前提する。物質性を纏う
てのみ現實在して決して純靈ではありえぬところの全ての有形的存在(人間・動物・植物・物体)は二つの相補充し
あう原理によつて構成されている。即ち質料と形相である。質料はそれ自体ではメオンであり、非有であり、現實在
するいかなるものでもないが、ただ形相を受けて有形的存在を現實在せしめるに必要な形相受容可能性であり、他方

形相とは質料をして現實在せしめ、それを決定し構成するものである。この兩者の何れを欠いても有形的存在は實存しない。(或は現實態において存在しない。)有形的存在の形相も質料もそれのみで現實的に存在せず、ただ可能的に(可能態において)我々の思惟のうちに存在しているにすぎない。併し我々の確實な形而上學的推理の力によつて、有形的存在が實存するにはどうしてもなければならぬ二つの相補的原理としてその存在することが確かに知られてゐるものである。(R. Kahlbach, Das Gemeinwohl und seine ethische Bedeutung, 1928, S. 37-9) これらを前提して彼は社會現象のうちにある統一的なもの、かゝる統一へと驅る要因とを、外的社會像及び内的社會生活として檢討する。先づ第一に社會的現象を單に數的に空間的にみた場合の外的社會像を分析して、既に單にこのように質料の觀點からみられた外的な社會現實性さへもが、そこにある外的秩序、外的統一の背後に共同体構成要素による即ち共同体の形相による内的な本質秩序を推測させることを指摘する。(Z. 26-9) 更に第二に内的な精神的な社會生活としての、即ち現實的な社會的諸聯關の内的因果性としての人間の社會的諸關係の形成に重要な影響をもつ心理的、物理的諸要因を考察する。(Z. 34-7) としてこれらの諸要因による統一も未だ分離したままの統一であり、それ自身における統一ではなく、眞の内的結合性を欠いている。なぜなら質料は分離の原理であつて統一の原理でないから。従つて社會をそこにあらしめるそのものが、社會の形相がこの内的結合性の原理として個々の具體的社會に内在してなければならぬ。社會の形相こそ個々の共同体の外的現象や内的構造に對して基盤を與えるものである。この形相は感覺的に知られるものではない。しかし推論によつてその存在が確實であるとして要請されるものである。(S. 37-9) この形相が社會の質料を現實化し、社會を現實在させるるとき、社會は個々人の存在の外により新しい、より大なるものとしてその固有の存在性を獲得している。(Z. 10, 44) かゝる社會の形相は「秩序」である。(S. 45) として秩序の種類を異にするに従つて、家や國家など種々の社會形態がある。(S. 41)

カイベツハ師においてはマリタンが先にのべた個別性と人格性との區別については未だ説かれていない。師はいう。社會構成の要素たる個々人が「相互に正確に呼應しながら相適應してあらはれるところの存在契機即ち個別性 (Individualität) をもつてゐるために」(S. 30)合目的に他の存在に——即ち自己にでもなく、又種屬にでもなく——奉仕する性格 Charakter freudlichen Zweckmäßigkeit をもつ。『個々人の社會的本質は、他人へと志向した、又他人を待ちうけたあり方の中に、即ち他の存在に奉仕する本性的状態 freudlichen Naturschaffenheit の中にある。従つて一つの全体としての人間が社會的なのである。人間は個人主義の語る如くに單なる個人でもなければ、又社會主義の主張する如く單なる社會的存在であるのでもない……人間はその全本質に従つて、既に同時に、そして同じ根源性をもつて、個人でもあれば社會的存在でもある。』(S. 30)

かく人間存在の個別性が語られながら、人間をその形相の觀點から眺め「人格」として、即ち不滅の靈性を内包した存在、知性と自由意志をもつた實體として考察することが充分なされていざることから生じた誤りは、個々の人間存在と社會的存在とを等置し、後者をもそれ自身一つの實體として過度にその固有の存在性を強調するところに現はれている。社會の形相たる秩序は(ウエルテイ師の所説に依據して後にのべる如く)決して實體的形相ではありえないのである。⁽¹⁾

シユワルム師はその嚴格な三段論法によつて一貫された好著「社會と國家」の冒頭に、有名な聖トマスの社會の定義「社會とは何かのことがらを共同に實現するために結合された一群の人々に外ならない」を掲げ、この定義の中には、凡そ有形的存在が現實在するに必要不欠缺な四つの原因が盡く語られているという。(一) 形相因として、人々の結合 (adunatio hominum) (二) 質料因として人々 (homines) (三) 動因として adunatio ということのなかに既に含まれている活動 (operatio) (四) 目的因として「何かを共同にするために」(ad aliquid communiter agendum)

即ち共通善。(R. P. M. Schwal, *La Société et l'Etat*, 1937, P. 9) ^(1b)

そしてこの目的因たる共通善を検討しながら、社會の存在性を問うている。凡そ「集合性」(collectivité)といふことに二つある。一つは單なる個人の多數性で他はそれらが一つの秩序のもとに統一されている場合である。(P. 21—2) 後者については次のことを考えねばならない。知的實體であり、「人格」であるという觀點からは個々人は形而上學的に完全な全体であり、自己自身に固有の善 *bonum* をもっている。(p. 68, p. 82, p. 215—6) ^(1c) 他方からいえばこうした各人の實體性を根基として各人の個別的本性があり、この個別的本性は一方においては人間の種的な形相に應じた人間に一般的な特性としてあらはれる——例えば社會的本性——と共に、他方においてこの種的な特性の限界内において各人の個別的特質の原理でもある。(p. 68—9) この最も固有の善をもつた實體としては人々は決して社會的な生活のなかに入り込まない。「實體的には一人の人間として人は孤立化されたものである」(p. 210) しかし他方その固有の特質(個別性)を完成させるためには、人々はその活動の様態において種的に完成されることが、即ち人間的本性が完成されることが必要である。「人間生活にとつて充分なだけの *bonum*」が獲得されることが必要である。そしてそのためには人々は社會的本性に従つて活動し(この本性の普遍性に應じて)社會的に秩序づけられねばならぬ。(p. 26, p. 110, p. 213—3) しかも蟻や蜜蜂の社會的本性とは違つて、人間のそれはその現實化の條件が人々の自由意志の承諾にかかつているものであるから(2—20) 社會は個々人の如く、それ自身から、それ自身によつて存する存在即ち實體ではない。にもかかはらず社會は、人々が自由にその社會的本性に従つて活動することのなかに生ずる秩序によつて一つの存在性をうるものである。そしてその存在は決して我々の思惟の裡に可能的に存在する觀念有ではなくして、我々の思惟にとらえられるに先立つて、先づ我々の思惟の外に現實態を以て、現實的に存在するものであり、社會は個々人の上に超個人的な客觀的存在としてある。こうした意味で第二の意味での集合

性が語られえ、社會的結合がいわれるのである。(p. 20—1)

社會がこうしたものであればこそ、知的實體としての「人格」は社會を超えた固有の善を主張できるわけである。

(p. 211—8)

次にJ・マリタンは前掲の書においてこれらの問題を一方において一そう普遍的な見地から扱っている。即ち社會を超越する實體としての個人——人格性の尊嚴さを寫極的目的(神)へと秩序づけられた人間靈の不滅性のうちに、そして地上的社會を超えて一神との社會においてあり、神と一つの共通善を、即ち神的善そのものを共有する」(p. 17、大塚譯一〇—一頁)知性的所造の特權に歸し、これによつて人格主義の存在論的基礎付けを確實にしようとする。そして質料に纏はれてのみ現實に在しうる有形的存在としての人間の人格的結合たる社會的結合を、質料なくして形相のみによつて現實に在しうる純靈の結合、就中凡そ存在しうる最も完全な結合たる聖三位一体の結合との類比において考察している。(p. 23—4)そして他方において、形相と質料という一切の有形的存在についてははれうる形而上學的な存在原理の區別に應じた、人間存在の「人格性」と「個別性」との明確な區別に立ちつゝ、人間がその個別性の窮乏の故に社會的共同生活を必要とし、その人格性の充溢、即ち知性と愛として溢れでてくる靈的實體の根源的寛大性の故に他の人格との協同を、結合を可能としていることを説く。(p. 25 et suivre 大塚二五頁以下)

最後にウエルティ師は同じくこの人格性と個別性の區別の上にその所論を隅々まで基礎づけながら、トマスからの多くの引用をなしつつ、人間の社會的結合の本質や共通善について詳論している。以下その名著「個人と共同体」を簡単に本稿にかかはる限りで要約してみよう。

ウエルティ師は、マリタンの見解は個人性と人格性とをあまりに相互に切り離しすぎているために採りがたいと評しつつ、個別性の種々の場合を分析し、それを人格性と調和させようとする。(Walty, *ibid.*, p. 408)

全ての人間存在の二つの相補的構成原理即ち形相受容性としての質料と、質料をして現實在せしめる原理たる形相とのうち、質料は量的な個別化の原理であり、質料によつてこの、あの個々の具体的な人間としての肉体的精神的諸作用の外的諸特徴が生ずると共に、人間の實存に量的延長性、従つて分割性、分離性、崩壊性が附與されるのである。併し一そう根源的な内的な個別性は、現實在する限りにおいての人間の形相たる靈魂よりくる。なぜなら個別化原理としての質料が靈の個別化に有効に働きかけるといつたものではなく、反對に存在附與的形相であり、人間に存在論的實体的統一性 *ontisch-substantielle Einheit* を與えるところの靈魂を受けてこそ質料による個別化も可能になるからである。「人間靈は質料のうちに個別化するのであつて質料によつてではない。」(p. 72)

觀點をかへていえばこうである。一般に存在するものの「存在の秩序」とその「活動の秩序」とは相聯關してをり、全ゆるものの活動はその存在に従ふ。従つて *Besteinerdung* として我々により可能的に、人間存在の種的形相或は本質としてとらえられている形相附與的靈は人間存在の *Besteinerdung* において人間一般の普遍的特性に應じて現實的に現はれもするが、併し他方前述の如く人間の諸々の特性——素質、性格、氣質の多様を、偶然的ではなく、内的な存在に生動根據 *Sinn- und Lebensgrund* から生ぜしめる。かく人間本性は一方において個別化し獨自化しつつ、この個別化、獨自化の裡において内容的に一般的なものを現實化する。そして人間の理性はこの一般的なものの裡に法則(即ち自然法)を認識するのである。(p. 72-3)

次に人間を主として知的實體として、人格として觀よう。人間靈は知的靈であり、この知性の故に自由意志をもつ。ということ、自己自身の靈的内奥に意欲活動の端初をもち自らその活動を決定するということである。こうしたところ、に人格の自己歸屬性があり、全ての質料的なものからの離脱可能性がある。「存在するものはその本質においても、その活動においても質料及び質料的な力から離脱すればするほど、その内奥において存在の充實度を増し、いよいよ

靈的であり靈化されるのである」従つて人生の、又人格的存在の印しは、こうした靈化によつて自己自身の存在性を、靈的個性を獲得すべきものであるところにある。(p. 78—84) こうした人格の質料的なものからの卓越に、他の有形的存在の全てに超えた人間の品位がある (p. 86) と共にそうしたより高き存在實充へと、自己自身を完成させる責務が生じている。この完成のためには個別的人間本性の普遍的なものに叶つた「永遠に人間のなもの」の追求を通じて、個別的本性の獨自なものを現實化させねばならない。かくてのみ人格として人は行爲しているのである。人が人格として働き、生きているとは、靈的個性として、又靈的個性において生きていることだからである。

こうして人間存在の個性と人格性とが矛盾なく共にいはれるのである。(p. 86—91)

こうした個性と人格性とが、人間存在の社會的本性と密接にかかはる。凡そ人間の社會本性は二様の仕方で見られる。(一) 經驗的な外的觀察によつて。即ち社會的に生きることを前提とする身体的、精神的、倫理的諸特徴から、或は何らかの社會を欠いては人間が生存しえない無條件の必要性という事實から。(二) 併し更に形而上學的論證によつて一層深くそれは人間の本質からいわれるものである。即ち一方において人間の社會的天性の直接の存在根據として、個別化された人間本性がある。「個性は人間の社會的可能性である。そこに人間の集合性が根ざしている」(p. 130—3) なぜならこの個別的本性の差違性に基いて、この又はあの人間の存在の根源からの身体的精神的諸能力の差違性が、従つて差違ある諸個人の秩序づけられることの必要性が生ずるからである。しかもなほ一層深く人間の個別的本性は、その形相に應じての一般性の故に社會的である。「人間性の一致が人間を相互に牽き合はせる。なぜなら人間を根本的に動かす人間意志の根本力は愛である。愛は善を志す。而も善性を他人のなかに他の有形的存在より卓越して人はみるのである。」(p. 103—24)

こうした靈の靈に對する意慾、或は好意、即ち友愛は、人間の本性の要求するところである。そして全ての人間に

ついで共通的な人間の個別的本性の一般性の一つたるこの友愛の本性こそ、最も深い仕方て人間の社會的結合を可能とするものである。(S. 116, S. 200)

しかしこうした可能性だけでは、未だ人々は現實的な社會的關係に入りえない。この現實化をするものこそ、人間の社會的天性の他の存在根據たる人間の人格性である。人間性の第一の社會的機能は、個別の本性と結びついている全ての社會的現實力を現實化することである。ということは知性と自由意志をもつた實體として、人格として、自發的に社會のうちに人々が秩序づけられるということである (S. 138—17, S. 191—3) しかもさききのべた人格の獨自性、自己歸屬性の故に、人格の側からみられた個々人は「その生起及び存續が、一方的に余すところなく、先づ何よりも、そして最も深く社會の作用に還元される、といったものではないのである。」(S. 138—40)

このことは次のことを理解することによつて一そう明白になる。もし社會が何かの存在であるなら、存在する全てものがさうであるように社會も亦二つの形而上學的原理、即ち形相と質料より成つてゐる。つまり「決定性を求めるところの社會擔持者 (Bestimmungsbedürftigen Gemeinschaftsträger) と決定性を附與するところの社會的形相 (bestimmungsmächtiger Gemeinschaftsform) とである。又他方「全て存在するものは存在する限りにおいて一者 (Einheit, unum) でなければならぬ。即ち「存在」と「一者」とは現實態において同一である。ところで一者と一者とは内的に分たれていない存在 (innere Ugeteilsein) である。そして内的に分たれていない存在は、それ自身から、それ自身によつて存在して分たれない全体たるもの (實体的形相) と何かとの關係において分たれていないもの (偶有的形相) との何れかをもつたものである。前者においては「多」が否定されるが後者においては「多」と「一者」とは矛盾しない。しかも社會という存在、社會的存在という一者は、活動し作用する諸個人即ち「多」數の人間が「秩序」という觀點において、その「關係」において「一者」となつてゐるものである。即ち社會の形相は秩序

であり、社會の質料はこの形相をうけて人間の諸行爲のうちに現實化される。(S. 182—170)

ところで秩序とは、その構成諸部分の全てがその本性とその機能とに従つておかれていることである。「秩序とは相應な地位に分たれ組み込まれている意義に満ちた構成 (Gliederung) にほかならぬ。」(S. 184) 従つて社會的秩序の形成は、知的實體であり、人格であるところの個々人が、その理性によつて諸存在の本性の一定の傾き、就中間存在の個別的本性のうちにある普遍的共通的法則性—自然法を認識し、そしてこの法則に従つて、自由意志をもつて行爲することに條件づけられている。(S. 193) 従つて社會は個々人の如くそれ自身から、それ自身によつて存在しうる不可分の實體ではないのである。それは偶屬性である。(S. 189 S. 193)

にもかかはらず社會的存在は諸個人の形相、諸個人の存在とは違つたそれ自身に固有の形相と存在とをもつてゐる。それは人々が人間の本性に従つて活動することによつて人間の裡に内在する存在資質 (Seinlage) が現實化された限りにおいての諸個人の行爲の中にみ出される秩序である。(S. 19, S. 172—6, S. 182—6) 従つてそれは先づ諸個人の思惟の外に、客觀的に現實的に實存してをり、そしてその故にこそ、後に思惟により受取られ認識されるものであつて、今日多くの社會科學者達が考へている如き觀念的存在ではないのである。(S. 170 S. 190)

ところで我々の靈魂の最も本源的的特性たる愛或は愛好こそが我々の意欲を根源的に動かして諸存在へと向はしめる。しかも我々の知性は常に現實化する有形的存在からその形相的原理を抜きとつて事物の本質を *Soseinordnung* において抽象的に可能的に認識するのに對して、我々の意欲は常に現實化する諸存在——純靈及び有形的存在の全て——に直接的に立ちむかふ。(S. 97—100) 然るに社會も亦一つの現實在である。従つて社會も亦我々の意欲の對象たりえ、それ自身 *bonum* でありうる。そして我々の意欲の對象としてみられた限りでの社會的存在即ち社會的善を共通善と呼ぶなら、「共通善とは、根源的にそして直接に社會それ自身についていはれるものであり、社會はそれ自身

目的である。」(S. 214, S. 202) 従つて、社會は個々人を超えた固有の存在であるが故に共通善も個々人の私的善とは區別されたものである。又人間社會が質料的な、量的な觀點からは全体たるものとして部分たる個人に優越しながら形相の觀點からは人格としての個人に從屬する如く、共通善も質料的な觀點からは全体として、部分たる「個別善」に優越しながら、形相の觀點からは各人の實体性に固有の「人格善」に從屬する。(S. 215—23) なほ又、社會が人々の思惟の外に客觀的に現實在する如く、共通善も亦、思惟の外に先づ eine Realität としてある。(S. 213, S. 190—203) 更に又、社會の形相は、従つて社會的存在は、社會成員に共通的自然法に従つて人々が活動することのうちにみられる秩序にあるが故に、共通善は自然法に従つての人々の諸行爲のうちにのみ生ずるのである。(S. 292—8, S. 297—8)

(一) 次の諸著に於ける言葉を補つてのやうか？ (Gilson, Le Thomisme 661. 1944. p. 47—8, F. Rolfes, Die Philosophie von Thomas v. Aquin, 1920, S. 53—6, F. Walty, ibid. S. 64—5 S. 69—71)

(二) Walty, ibid. S. 416 なほそのカインツハ師が聖トマスのテキストを誤解して引用してゐることを指適してゐる。

(三) 次の著者達もこの定義を詳細に分析してゐる。

V. Cathrein, Moralphilosophie, 1924. B. I. S. 391—4

H. Pesch, Lehrbuch der Nationalökonomie, B. I, 1924, S. 150—64.

(四) 善 (bonum) とはメタナ哲學であつては意欲の對象となつてゐるといふ關係においてみられた限りの一切の現實存在である。従つて存在の充足性に應じて善性の段階があり、人間存在はその不變、不滅の靈性の故に一切の他の有形的存在に卓越した善性を固有に内在してゐる。一際すぐれて我々の意欲の「愛の對象たりうる。」(Schwalm, ibid. S. 27, Walty, ibid. S. 97—100, S. 212—3 Gilson, ibid. P. 144—5, 183—4, 340)

(五) マリタニ教授がこの神をもち出していることは決して直に信仰や教義を説明根據に持ち出していることを意味しない。即ち神によつて啓示された事柄に對する信仰を説明の根據 (ratio) として持ち出しているのではなく、説明の根據はあくまで我々の自然的理性の光によつて知られる自然的事實である。神を語る場合に信仰の超自然的光りを學の形相とする啓示神學

の語り方と、自然的理性の光りを形相とする哲學の一部門としての自然神學のそれとでは全く別個のものである。したがってマリタンが前者の光に照されて聖三位一体の事實を知り信じていることと、彼がそれについて哲學的解明をすることは同一でない。ここで彼がなしているのは後者の仕事である。



以上のことから結論されることは、共通善をして共通のならしめるものは、同時に社會的存在の共通的要素であり社會的結合の本質であり、社會の形相としての秩序を生ぜしめるものであり、それは結局、知性と愛とをもつた人間人格の社會的本性である。そしてこの本性は我々の存在の最も固有な靈的存在性の内奥より出るもの、我々の思惟の外に（むしろ根源に）客觀的に存在し、社會をして従つて共通善をして客觀的に現實にするものならしめるものである。

今日の多くの學者は共通善を（ひいては國家の共通善たる「公共の福祉」を）觀念化して、或はイデーであるとして、或は何かのイデオロギーであるとしていたりしている。これは近代の多くの觀念論化した學說史家達によつて聖トマスの學說のなかに含まれた *ontologiqu* な客觀的現實在としての共通善概念が看過されたからにほかならない。今日多くのトミスト達がこれらの近代的誤解を排して聖トマスの「共通善」概念を恢復し、再び提起していることの意義を、我々は看過してはならないであらう。

附記 本稿は内容的には「法政研究」第一九卷第三號所載の拙稿「公共福祉と自然法」に續くものである。しかし前稿ではその原來的な解明において素朴な誤謬に陥つていて不十分な點が多いので、本稿には獨立の形式を與へ、できうる限りそれらの謬りを訂正した。更に大方の御批判を仰ぎたい。

なほ本稿は昭和二十七年文部省科學研究助成補助金による研究成果の一部を含んでいる。

(二八・一・一〇)