
論 説

アリストテレス以後の 「配分的正」観念の展開

高 橋 広 次

はじめに

第 1 章 アリストテレスにおける配分的正義の射程

第 1 節 『政治学』におけるポリテイアの考察に見る

配分的正義の適用

第 2 節 アリストテレスによるポリスにおける国民 *πολίτης* と
住民 *κατοικούντων* との区別

第 2 章 トマスにおける職分論への展開

第 1 節 物の職分について——トマスの所有思想

第 2 節 人の職分——トマスの協同体思想

第 3 節 トマスの職業観

第 3 章 朱子学における職分論

第 1 節 制度論・機構論の欠如

第 2 節 封建的統治者の「分限」思想

第 3 節 封建的統治者の「仁政」思想

第 4 節 朱子の正しい「職分」理解に向けて

第 4 章 ダバンにおける職分権論

第 1 節 デュギーの社会連帯主義

第 2 節 ダバン固有の職分権論

おわりに

はじめに

アリストテレスにより特殊的正義としてまとめられた正義理論は、古代ギリシア時代における長い正義探究の顕著な業績成果である。それらは配分的正義と矯正的正義そして交換的正义と呼ばれる。これらは個人と国家間もしくは個人間において妥当する正義であり、その限りで、時代を超えて受け継がれてゆく普遍性を有している。等しからざる者には等しくないものを、等しい者には等しいものを、質的に異なる物を交換する場合、受け取るものが等価でなければならないこと、この規範はその原理性において否定しえない。ただ、具体的な配分の段に入ると、その基準をめぐって信奉する国制のあり方如何につき内争が起きたり、罪に対してどのような刑が相当であるかは実定的権威の裁量判断に委ねられたり、また物品交換に際して貨幣の役割に本来の目的を逸脱するとの問題が出来たりする。しかし忘れられてならないことは、アリストテレスが特殊的正の「正」を語る時、それは全般的正の「法」を背景にしていることである。この法、すなわちノモスは、共同善の実現を目的に、すなわちテロスに掲げているのである。特殊的正の特質は、幾何学的であれ、算術的であれ「等」に定位するとき、各人にはそれにふさわしい「分」が返されるが、その「分」は、究極的には、不文であれ成文であれノモスに従って、共同善に向け秩序づけられねばならない。アリストテレスにあつては、「正」は対他関係 (*πρὸς τὸ ἕτερον* プロスト・ヘテロン) においてのみならず、対共同体関係 (*πρὸς τὸ κοινόν* プロスト・コイノン) の脈絡の中でも把握されているのである。

アリストテレスにおいては、その関心が、倫理学から政治学へと移っても、どちらかと言えば、ポリス全体の全般的正よりも、統治職の特殊的正の探求に向かっていたため、ポリテイアの価値評価を配分的正の基準にしようとしていた。これは「国民団」と呼ばれるポリテウマ (*πολίτευμα*) を構成するにはいかなる資質を持つ者が適切であるかの問題である。しかしなが

ら、配分的正の問題は、いわゆる自由かつ平等なポリス国民間に限定されず、ポリス住民の職業生活にまで広げて展開できる可能性を含むものではなからうか。このことを理解するためにはアリストテレスの形而上学で展開された基本概念を想起する必要がある。この補助線を引いた延長上で再び配分的正を捉え直す必要がある。その基本的概念とは、人間存在におけるエネルギーとデュナミス、エイドスとヒューレー、十分条件と必要条件、本質と基体とのそれぞれつながりのある重要な区別が、ポリス生活に占める各人の地位とそれに基づく活動の範囲と限界を定めるに際し、配分的正義の適用の可能性を拡大するように思われるからである。「善き生」を可能にするために多くの人々が集住し、制度的・職業的に支える種々の生活や職が秩序づけられる場合にも、「合としての一」へと向かう視線 ($\pi\rho\acute{o}\varsigma \epsilon\nu$ プロス・ヘン) と、「一から分としての多」へ向かう視線 ($\acute{\alpha}\phi' \epsilon\nu\omicron\varsigma$ アポ・ヘノス) の往復において、「等しくないものには等しくないものを」という幾何学的比例配分の正義は有効に活かされるのではなからうか。

この意味で、統治者と被治者とを全体として国の究極目的へと秩序づけたアリストテレスの考えを、天地人の宇宙的規模にまで拡大し、神の下に立つ人-物の職分関係を支配する正義論を樹立したのが中世の神学者トマス・アクィナスであると称しうる。彼によって、国の構成部分のみならず、国の成立条件をなす人々の活動に、すなわち、国の内に住む人々の社会活動や経済活動に対し、より注意深い眼が注がれることになった。その中で確立していった彼らの職業倫理や経済倫理が、全体としての国家的正義の中でトマスによりどのように位置づけられるようになったか、そしてその考察成果は後世にどのような影響を及ぼすようになったのかを追求するのが本稿の課題である。それを浮き彫りにするため、我々は、アリストテレスが書き残していた、公的生活に関わる統治術のみならず、社会的職業生活に関わる分限、私的生活に関わる家政術や取得術や貯蓄術の研究成果を、社会背景の歴史的推移があるものの、トマスが「正義」の観点からどのように発展的に継受していったのかを探ることが適宜であるように思う。

また、職分思想は中世ヨーロッパだけでなく、東洋においてもすでに同様の展開を見ている。朱子の思想は、後に、朱子学の名で深められていくが、我が国の江戸時代に幕府の正式の学問と認められるに及び、士農工商という身分の固定化による秩序維持に仕えることになったが、ここに、赤裸々なイデオロギーのみ見るのではなく、いくばくかの正義があるとすれば、朱子の説く「理」の意味には、アリストテレスのポリテイア論やトマスの職分思想との並行関係が、それらの思想の長短共に備わって見出せるのではなからうか。本稿は併せてこの比較研究にも立ち寄ってみる。

第1章 アリストテレスにおける配分的正義の射程

第1節 『政治学』におけるポリテイアの 考察に見る配分的正義の適用

標記の問題に立ち入る前に、アリストテレスにおいてそもそも配分的正とはどのように理解されていたかを確認しておく必要がある。『ニコマコス倫理学』第5巻で、それは「名誉とか財貨とかその他のおよそ国の公民の間に分かたれるところのものの配分におけるそれ」と定義される¹⁾。この定義から覗くに、アリストテレスは、配分的正を、共同の国民体（正確には国ではない）を構成する国民の間での善益、すなわち、名誉や財貨やその他のものの配分をパラデューマとして念頭に置いていたことが知られる。

ただ問題として残るのは、この正を、個人としての権利と見るべきかそれとも義務として見るべきか、それも配分者側にあるのかそれとも配分を受ける者の側にあるのかは、はっきりしていない。ただはっきりしていることは、二人の人間がいて、異なった善益が配分されるが、その差異は、比例の観点に立てば、等しいものとして正当化されるということである。もし配分を受ける者に権利があるとすれば、配分する側は義務を負うことになるのだろうか。また、配分者は団体なのだろうか、それとも個人なのであろうか。

これらは未決定ではあるが、一応、ある団体があつて、その運営に責任を有する代表者がおり、彼が、当該団体の追求目的に貢献したとする評価に従つて、その団体に帰属する地位や名誉や金銭や土地を配分する際に、比例的均等を守っている正しさという理解が穏当だとする立場から議論を出発させよう。

さて、以上見た配分的正は、『政治学』では第3巻の第9章で著者自身が言及しているように²⁾、国制の相違が、人々の間で配分の相違をもたらすのを正当化する場で登場する。まず、「国家」はどのように理解されていたかを見ておく必要がある。彼によれば、「国は、ちょうど全体ではあるが多くの部分から合成されたるものどもの他の何かのように、合成されたるものどもに属している」が、「或る数の国民である」とされる (Pol. 1274b38-41)。そしてこの「国民」とは、検討した結果、端的には、「審議の役かもしくは裁判の役かに与る権利を有する者」(ὅ γὰρ ἐξουσία κοινωνεῖν ἀρχῆς βουλευτικῆς καὶ κριτικῆς) であるから、国家とは、端的に言って、「生活の自足を確立するに充分なだけ集まったものである」(πόλιν δὲ τὸ τῶν τοιούτων πλῆθος ἰκνὸν πρὸς αὐτάρκειαν ζωῆ) (Pol. 1275b18-21)。この規定は、国家が、市民に国政評議と裁判に関与することを可能にする一定の政治制度を固有に持つことを不可欠の特質とすることを意味しているから、従つてある一定の土地に同一の人的集合体が、歴史的に連続して居住していたとしても、国民の関与する政治制度が根本的に異なったものに変じた場合は、そこに国家の同一性を想定できない。

国家を規定するものは、一定の国民数と彼らが住む土地だけではなく、国民の基本的な生活様式たる国制 (πολιτεία ポリテイア) のあり方であった。ここで肝腎のポリテイアとよばれる国家体制をアリストテレスは次のように規定している。「国制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たものである」(Pol. 1278b8-10)。ここで言及されている「役」(τάξις タクシス) とは、本来「秩序づける」という動詞に由来する。従つて、国家体制は、上は最高の統治職から下は民会員に至るまで統治に関

わる「職」を秩序づけるものとなる。この官職の秩序づけに関する議論こそが、配分的正に基づいて行われるべきであると、アリストテレスは説いていると見ることができる。

役職の秩序が国民間に正しく行き渡るためには、一定の基準がなければならぬ。それが、「善く生きる」という国家目的に最も多く貢献した者ほど、より高い統治の職が与えられる所以をなす。このように、国民が配分を受ける統治職に対し、国民の側から配分を請求できる根拠そのものについても「正」(ディカイオン)の語が用いられているとき、それは、アリストテレスが『政治学』第3巻第9章で、『ニコマコス倫理学』第5巻第3章の参照を求めているように、配分的正の事を指すものと見ることができる³⁾。

「ひとは何らかの善きものにおいて卓越していれば、たとえその残りの凡ての点においては他の国民と何らの相違もなく同様なものであるにしても、その卓越に応じて国の諸役を他の国民に等しくない仕方で見分ち与えねばならないと言うであろう。何故ならそれぞれ異なった人々にとっては正しいもの (*τὸ δίκαιον*)、いや値打ちに応じた正しいものというのはそれぞれ別なものであると言うだろうから。だが、もしこのことが本当だとすれば、色であれ、大きさであれ、またその他どのような善きものであれ、それらに関して卓越している者はそれだけ余計に政治上の権利 (*πολιτικὸν δίκαιον*) の分け前に与ることができるだろう。それともこの誤りは明らかであるか。然り、その他の知識や能力に徴して明らかである」。

ここに言う正 (ディカイオン) は、国政を担う根拠としての、正当な資格請求権を指す。

この文脈では言うまでもなく、政治上の権利と訳される「ポリテイコン・ディカイオン」は、皮膚の色や身体の高さではなく、生まれ、自由人たる資格、富、多数性に求められているが、アリストテレスにしてみれば、それらは国家が存続していくためには不可欠の条件であるとはいえ、国家が善く統治されるためには、正義と政治的徳 (*πολιτικὴ ἀρετή*) がとりわけ不可欠の部分なのである⁴⁾。

「(政治上の権利の所有に関しては一筆者補注)むしろ国を構成するものどものうちに要求の根拠をおかなければならないのである。それ故、生まれの善い人々や自由な人々と富裕な人々々が榮譽を要求するは当然である。何故なら自由な人々と税金を支払う人々とは国にいないから(というのは国はそれを構成する人々の凡てが貧困であることのできないのは、ちょうどその凡てが奴隷であることのできないようなものであろうから)。だが、もしこれらの人々を必要とするなら、明らかにまた正義の徳や国民としての徳とを必要とする。何故なら、これらのものなくしては国は決して治められることを得ないからである。ただし前者がなくてはならぬのは、国があることを得るためであるが、後者がなくてはならぬのは、国が善く治められることを得るためなのである」。

アリストテレスにあって、国家の存在はとりわけ「善く生きる」目的の実現に依拠していたが故に、統治職への参与を要求する根拠の中でも、とりわけ正義と政治的知慮の徳が、重視されることになるのは、まさに配分的正のしからしむるところである。目的の実現にふさわしい能力を持つ者が、その目的のために組織されている官職にふさわしいポストをそれぞれ占めるべきなのである。官職に就くことも「善き生活」という点から、「教養と徳が最も正当な要求権を持つであろう……何故なら正義の徳は、それにその他の凡ての徳が必然的に伴い来るものであるが、それをわれわれは共同体において働く徳であると言っているからである」(Pol. 1283a24-31)。

尤も、アリストテレスは、この文脈で極めて慎重に、「ただ一つの点でのみ等しい者が全てのものを等しく持つてはならないし、また一つだけ不等な者が全てを不等に持つてはならない」と述べ、一方、権限の一極集中を排除しつつ、他方、完全無権利の不当性を唱えることで、基準となる「等」自体の適用を絶えず共同の善という「全体」の観点から調整する柔軟な知慮の働きを根底に置いていることに注意する必要がある。以上より、アリストテレス政治学において、配分的正は、今や国における統治職に与る国民の要求根拠として理解されていることが分かる。しかしこの「正」は個々の国民の個

人的な政治的徳に依存するが故に、この正は、ポリス全体に課する義務的な「正」(=合)ではなく、個人の有する権利請求的な正(=分)ということになる。この意味で、「正」は各国民に個人化されている関係上、分有的な権利という側面も持つことになったと語りうる。

このように、配分的正義を語る時、ポリスの共同善への貢献という目的を忘れずに、「善き生活」の実現に向けてという視点が枢軸に置かれる。このとき、善き生とは、現行の選出方式によって統治の職に就いた者の生活とは異なり、哲学的な考察によれば、政治的徳に従った理性の活動に他ならないから、こうした活動ができる者が統治職に就く権限を有する。ところで、国は納税力のある富裕者と生産に携わることから免れた自由民とより構成されるが、国民の正義と政治的徳がなければ国が善く統治されることもない。国の善き生を目指すとき、国民は、多額の納税や優れた文化・芸術活動等によって自分の国へ何らかの貢献をなすことで、共同財産からの報奨が得られる請求権を持つにしても、国の統治に関しては、巧みな笛吹きに名笛が与えられなければならないように、その「職分」を立派に果たしようような知慮ある人物が統治職に就くべきである。アリストテレスは、このように、配分的正義を語る場合でも、共同善を志向する全般的正義を根底に据えて、統治「職」の職分を、推奨もしくは請求に値する正しい「分」(ディカイオン)であると忘れずに考えている。

しかし、アリストテレスの説くポリスにおいては、人間本性の傾向に従い、男女の結合から家を構成し、そこから村や地域社会の結合を通して、必要な生活条件を満たした上で、「善き生」を目指す国家の秩序が述べられていることも事実である。この国家が成立した時点で、「正」もまた本来的に現実化する。とすれば、共同善の実現に仕える「職」として、「市民の善き生」を配慮する統治職は求められるにしても、そもそも彼らの生存を支えるポリスに住む人々の「業」に帰属すべき「分」が考慮されなければならないのではないか。既に、中国の荀子においても職と業との相違が、しかも価値的差別において自覚されていたが⁵⁾、分化した職・業は一体となって「善き

生」を実現することになる定めは、人間の生の結合体たる内在的制約に拠るのであろう。この「分」が身分的に固定されるとき、いわゆる「封建体制」（尤も歴史学的には不適切な物言いだ）との非難が出てこようが、アリストテレスの哲学的に考えられた理想国家は、ポリスに住まう人々が、単独では不可能なため協力して「善き生」を実現するために果たすべき仕事の役割分担、すなわち「機能」の「職分」指定であって、階層間で移動の困難な「身分」的固定を肯定するものではない。尤も、往時のアテナイの国制は現実的には、ポリス内の万人が「善き生」を享受できるような体制にはなっておらず、参政権のない者や奴隷が居たことは周知のことであるが。

プラトン哲学では、統治者と軍人と平民との間でそれぞれ固有の職業の役割が「正義」の名において、兼職の禁止原則によって各階層に分かたれていたが、アリストテレスにおいては、統治者の資格を持つ（現に持っているとは限らないが）自由にして平等な者の中で、ポリスの善益への功績に応じて、共同財産から報奨を得、しかるべき公職に就く「要求権」が認められた。尤も、いかなる貢献に対してどれだけの地位や名誉を返すべきか、「国民」と称しうる範囲はどこまでを含むか等は、「国制」のあり方に左右される（この争いの発生理由を分析し解決方策を示したのが『政治学』第5巻である）が、一旦それが定まれば、この価値基準に基づき地位や財の分配を適正にするのが配分的正義である。ただし、彼の場合、統治者の仕事についての配分理念は語られてはいても、ポリス内で被治者の職業に関する目的理念への注目度は弱いと言わねばならない。なぜなら彼が「国民」と言う場合、この国民は、統治者の資格を有する者全体を指すのであって、生産や手工業や技能、流通商業をもって生業とする者は除外されるからである。後者はポリスを構成する「部分」ではなく、ポリスを成立せしめる「条件」であり、配分的正義に基づくポリスの秩序づけは、相互に友愛の関係を前提として共同の善を追求する国民間のコイノニアにおいて可能であった。それではポリスの国民と住民との階層的差異はどのように正当化されるのであろうか。このことを次に考察しよう。

第2節 アリストテレスによるポリスにおける国民 *πολίτης* と 住民 *κατοικούντοι* との区別

アリストテレスがポリスの構成を考える場合に、人間的魂の構造を参照していたことが手掛かりを与える。彼は人間存在の構造法則をデュナミスからエネルゲイアへの発展として捉え、「人間的」魂の最高の活動を、ポリスの中核をなす統治活動で発揮されるプロネーシスに求めた。これに対し、職人 *χειροτέχναι* のテクネーである制作知や制作活動を、無生物や動植物の如き完全性の点で人間に劣る存在者に関わるものとして、ヒエラルキーの下層で捉えていたことが、参考になろう⁶⁾。手工業者の用いるテクネーは、他の目標に到達するための手段でしかないのに対し、プロネーシスの活動は、活動自体の目的、すなわちロゴスを具えた魂の実践活動、エネルゲイアとしてその完成を含んでいる。テクネーは「単なる生存」のために必要かつ有用な生活を可能にする手段を調達するにとどまり、「善く生きる」ためにポリスの統治活動に即して完成されるプロネーシスに至る途上に存するものである。アリストテレスにとって、最高の仕事は「人の支配」であって、「物の管理」ではない。

このような人間的魂の構造におけるプロネーシス-テクネーの区分は、善く秩序づけられたポリス内の垂直原理となるが、同時に経済的階級の上に立つ政治的階級の区別にも通じる⁷⁾。それは国民と非国民との区別を認識する原理のように見えるが、アリストテレスは、自由で平等な人々の間では国を保全するためには報奨的な等しさが求められる以上、統治にはローテーションによって万人が就任できる機会を保障するのを望ましいとしている。しかしながらこれは、民主制という特殊な国制をとった場合を前提しているわけで、国制の如何によって、統治職に就ける国民層の範囲が異なることを忘れてはならない。彼は、ローテーションは、丁度、靴工と大工が入れ替わるようなもので、「(職における熟練を考えれば-筆者挿入)もし出来るなら、同じ

人々が常に支配することの方が善い策である」(Pol. 1261a34 ff.)と述べていることに鑑みると、プラトンの『ポリテイア』で提唱された「一人一業」の原則を踏襲しているように思われる。尤も、プラトンはいわゆる第三身分も国民に含め、土地所有者としているが、アリストテレスの説く国制では、徳を有することが国民を称する前提とされる。その基準は、人間的活動の特殊性、すなわちプロネーシスをどの程度具え、発揮することができるかどうかに懸っていると見える。それ故に、統治に必要な徳に与れない俗業に迫られる人々は、国民団に入れない。

しかし、アリストテレスは最善の活動に携わることを可能にするポリス全体の住民について、負担すべき様々な職分のあることを忘れてはならない。ただ注意すべきは、「全体」に対する「部分」という言葉である。彼は、自然物であれ国の場合であれ、全体がそれなくしては存在しえない「それ」とは、必ずしも全体の部分を称しえないとしていることである。「部分」は共通のものに与るが、一方が手段、他方が目的であるとき(大工術と家との関係)、それらを全体の部分にする共通のものはない。財産は国家に必要であるが、その部分ではない。国家は相互に同様な人々の共同体で、共通の唯一のものは、獲得できる最善の生活を共に遂行することであって、多くの者はこれに与れないのである。徳や幸福に達しえないような者、例えば「生ける財産」以上の何ものでもない者は、最善の国家の部分とされない。

アリストテレスは、必要な職能と高貴な職能とを区別する。必要な職能は全体として、自然的であろうとなかろうと、自由人にとってはふさわしくない。それは徳を磨くことに不都合であり、他人のために営まれるからである。いわゆる俗業(*βανανσα ἔργα*)は自由人の身体なり魂なり知性を、徳の使用や実践に対して役立たないようにしてしまう恐れがある(Pol. 1337b8 ff.)。徳を磨き、政治活動に携わるためには閑暇が必要になるが、職人や商人や農民にはこれが欠如する。従って彼らは理想国の国民たりえない。アリストテレスにとって、「必要な仕事」に携わる手工業者 *ἀνδραποδώδεις* は、魂に対する肉体の関係に見るごとく、目的に仕える道具のように、高貴なことの

何事も知らない者として、自由な国民団の外に立つ。必要な職能は高貴な職能を持つ本性の者に割り当てられてはならず、それぞれ異なった手に置かれるべきで、前者に携わるものが国内に居るのは、高貴な職分を果たす者を支えるためである。国家は最善の生活を営む目的を持ち資格を有した人々の連合体である。彼らは徳を、それがもたらす外的善のためにでなく、それ自体のために愛しかつ行う。こうした条件を満たしえない必要な職分に携わる者を国民のメンバーに入れるのは間違っているものであり、彼らは、最高生活を営む共同目的に参加しえず、従って国家の支配へ参加できず、国家もまた彼らの利益のために統治されえない。

このように、アリストテレスの教義が成り立つのは、国民が、およそ優秀な人たちから構成されている場合に限定される。彼らは他人の都合のために自己犠牲の生活に没頭するのではなく、人間的に特殊な有徳の活動に携わるのであるが、これは自己自身のためである。ただし、この「自己自身のため」という言葉の理解には注意を要する。それは、単なる生存や儲けのために仕事に携わるのではなく、そのことを行うことが人間的魂の核をなす理性にとって麗しいが故に、身体の需要に捉われず損得を度外視して実践することを意味する。これが、いわゆる「自由な行為」*ἐλευθερία* である。アリストテレスは、必要に迫られての労働と、それ自体望ましいという理由のみで選択されるべき行為とを対照するために、*ἀναγκαῖον* と *αἰρετὸν καθ' αὐτό* とを区別する。ただし、こうした職能の分化は、一方的に閑暇階級に有利になることで成り立っているのではない。必要な職種に携わる者は、閑暇を得ずして、己の徳を磨くゆとりが無いが、高貴な職種に就く者に仕えることによって、彼らとの接触から、自分では達成できない倫理的レベルへと己を高めることが可能となるのである。

以上の考察から、アリストテレスの構想する国家は、手短かに言えば、政治的上部構造と経済的下部構造により構成される。政治的上部構造は、ポリテイアを構成する国民団である。ただし、その中でも統治に直接携わる部分が能動的国民で、ポリテウマと呼ばれる。彼らは、アルコーンの位階において

国政評議や司法に携わるが、これらに携わらない被治者は、受動的な一般国民ポリテースである。この範囲は、ポリティアの特殊性によって変動する。こうした国民団を構成しないがポリス内に住んで彼らを経済的に支える者たちが、ポリスの住人である⁸⁾。彼は、国家において配分の基となる各職能の部分を、官職と俗業とを区別無しに広義に述べるとき、「ポリスの部分」*μέρη τῆς πόλεως* と呼び、官職の部分を「国制の部分」*μόρια τῆς πολιτείας* と呼んでいる⁹⁾。

このように述べることによって、しかしながら、アリストテレスの議論には致命的な問題点が潜んでいると言わねばならない。彼によれば、「国民」の資格は、現実の国制のあり方はともかくとして、哲学的に考察すれば、血筋や家柄や財産や技能にあるのではなく、人間的本性を実現しているかどうかといった価値論的な議論の中で求められていたはずである。とすれば、この基準は、人間としての人間全てに当て嵌まるわけであり、職分が生産に携わる者でも、たまたま奴隷になった者でも、政治的知慮を備える可能性は排除されていないのである。ただ、肉体労働での過酷な消耗の故に、十分に理性的能力を開発するゆとりが無いという事実上の困難さが存するのみで、この困難の除去にアリストテレスは向かわずに、現状の単なる確認にとどまっているという非難もある。しかしこうした批判以上に問題が残る。なるほど事態が改善されて、万人がいわゆる有徳な者となったとしたら、つまり「善く生きる」というポリスの最高目的を全員が達成できるとしたら、彼としては困ったことになってしまう。なぜなら、最高の理想国家においては、万人は閑暇を享受する代わりに、生産を担う部分がなくなるからである¹⁰⁾。

このような問題点は、彼が個人の魂の構造上の区別（理性と肉体、あるいは目的と手段）を、国家における統治の構造の解明にスライドさせるところにある。このアポリアから免れるためには、政治の職能と経済の職能との働きに相違のあることは否定できないが、その相違は直ちに人間における徳の完全性の達成度における相違、また頭脳労働と肉体労働との相違、閑暇と必要との相違を意味しない、と解しなければならない。人間個人が理性と肉体と

の不可分の結合体であるように、その有限な人間たちが集住するポリスもまた政治と経済の不可分の結合体である。価値的には「単なる生存」のために働くポリスの部分は「低く」見積もられるかもしれないが、生活資料の供給なくしては、そもそもポリス全体が成立しない限り、それは「強い」価値を有するのである。しかしこうした働きは、その勢力の拡大によって、ポリスにおける人間本性の実現に向かうことを妨げる要因となってはならない。「善く生きる」ことこそ、禽獣的な生活から人間的な生活を際立たせる本来的な「高い」目的となる。ただし、かかる自由な生活はある程度の質料の充足に依存する限り、価値において「弱い」性格を帯びる面があることも忘れられてはならない。この意味で、両者は相依相待の関係にあるが、アリストテレスにあっては、デュナミスはいつでもエネルギーへと高められる可能性を有する。とすれば、両者間の垣根は、職の機能としては区別されるが、一身上は開かれているはずである。「善く生きる」という目的に向かって、社会は時間をかけ複雑な職分を有機的に構築してきた。そこには一定の秩序があるのであり、その秩序は通常は遵守される。ただしこの職分を誰が担当するかは、生まれや財産等によらず、職の目的に適合した人間本性の充足度に基づくのが望ましいとするところに「配分的正義」を適用する根拠がある。職に就ける可能性（デュナミス）において垣根を越える機縁を与えるものこそ、すでにエネルギーに達したプロニモスによる「教育」に他ならない¹¹⁾。

第2章 トマスにおける職分論への展開

「等しからざる者には等しくないものを」という幾何学的な配分的正義を、共同善の実現に仕える方向に適用して各職務を秩序づける試みは、アリストテレスにあってはポリティアの部分とポリスの部分との区別において、前者の間での、従って統治職の配分での考察に重心が置かれていたが、神に

仕える窮極目的の観点から職分を捉え、統治職と生産業との間でのサービスの交換の中で、とりわけ経済方面に展開したのがトマスの社会経済思想である。トマスにおいては、「人間は社会的・政治的動物である」。これは、アリストテレスが与えた定義「人間は政治的動物である」と異なり、内包が拡充している。ここに、トマスの時代背景を反映して、統治思想のみならず、社会経済思想にも考察の範囲が及んでいるものと見ることができる。こうしたトマス思想の全領域をつらぬく一脈の太い幹線として「職分」という観念に着目したのが、我が国のキリスト教経済学者上田辰之助である。アリストテレスの配分的正につき、トマスは『神学大全』II-2の第61問題で論究しているが、その場合あくまでも『ニコマコス倫理学』の祖述にとどまっている。しかし、アリストテレスの『政治学』やトマスの『君主統治論』を参看するとき、配分的正は、統治という「職」に考察の重心が置かれるが、トマスにあっては「職」観念にはそれ以外にも豊かな内容が込められていたことが知られる。この点に着目して、トマスの社会経済思想を解明したのが上田の独創である。職分とは、キケローの『義務論』にいう OFFICIUM のことが念頭にあったかどうか、ここでは分からないが、これはあくまでも公人として弁えておくべき道徳的義務のことに他ならない。しかし経済学者上田は、この OFFICIUM を職業全般の文脈内で理解する。上田には創作のインスピレーションを絶えず与え続けた「職分」に関する論文は数多いが、本稿では、その主著『トマス・アキナス研究』（上田辰之助著作集2、みすず書房、1987年）に拠りながら、アリストテレスのデイカイオン（正=分）が、トマスの「職分」思想の中にどのように活かされているかを探求してみよう。問題点の一つは、職分が義務的性格を帯びるとなれば、配分的正が権利的性格（国から相応の名誉や地位を請求できる）を帯びていたとするアリストテレスの理解から生じる矛盾をどう解消するかである。

第1節 物の職分について——トマスの所有思想

トマスによれば、職分とは全体の共同目的遂行のため各部分が分担する役目である。しかし、彼にあって、全体とは社会国家を指すこともあれば、自然秩序を指すこともあるという風に、大きな文脈で理解されていることに注意する必要がある。したがって、一方、社会の一成員あるいは国家の国民としての人間の職分が考えられると同時に、他方、事物本来の職分についても語りうる¹²⁾。しかし、こうした観念は異様に見えるが、アリストテレスは既に、事物や生物の「徳」(アレテー)について語っているのである。建物を堅固に支える重い石は良い石であり、迅速に走る馬は良い馬である。これらの自然的物事は人間の目的から見れば良い「職分」を果たしていると言えよう。この意味で職分社会の理想的経済観は、トマス社会思想を特徴づける顕著な傾向のみならず、時代の相違や洋の東西を問わず、宇宙秩序に自分の生を秩序づけるような人々に見出されるものである。

さて、トマスにおいて、物と人との両世界を通じて職分観念を成立せしめるには両者を結合し、それらを統制すべき共同目的的存在、すなわち、社会及び自然界の上に君臨する一つの絶対的統制力を前提する。それは、上田によれば「神法」であり、「自然法と人定法との背後にあり、これらを権威づける神慮」¹³⁾であるとされる。このトマス法理解は厳密に言えば正確ではなく、「神法」というよりも、永久法である。神法は、永久法から人定法に至る緊密な法体系の流れに突如として垂直に割り込んでくる啓示に近い。すなわち、「最初に神慮(=永久法の摂理：筆者注)に支配される崇高目的が存し、その実現のために、人間生活が存し、人間生活の条件として社会組織が与えられ、社会組織の基調として経済秩序が考慮され、さらに経済秩序の基礎として物資を包含する一切の自然条件が問題となる」¹⁴⁾という趣旨であろう。上田はかかる経済秩序を天地人の関係になぞらえ、天とは最高目的、地とは自然的条件の一切、人とは自然的条件の上に立脚し、これを経営しつつ終局

理想たる神，すなわち天を仰望する宗教的あるいは倫理的な経済生活者であると見る。彼はこれを尖塔の形状をもって表現する。「尖塔の頂点には神，基底には物資の総合体があり，基底と頂点とを結ぶ線のうちには人類の全部が包容される。ここに物資と人類とは同延であり，前者の総合体の上に後者の全部が生活し，しかも神を頂点として一体のヒエラルヒヤが形成される。この仕組みの支柱となるものが職分観念である」¹⁵⁾。

トマスのいわゆる存在秩序はヒエラルキー的組織の上に立つものであるから，これに属する万物には組織内にそれぞれの場所が予定され，価値づけの高低がある。上田はこうしたトマスの基本的理解に基づき，順位の低いもの（より不完全なもの）は高いもの（より完全なもの）のために存するのが原則であって，下位のものとは上位のもの用に供せられると説く。つまり，自然界の被造物は，最高の被造物たる人間の下位に置かれている限り，人間のために存し，人間はその上に自然の支配権，すなわち広義の使用権を授けられている。そういうわけで，「ある種の殺生さえも人間生活に必要とあれば正当化される。ただ，その場合，諸物に職能の成就を期待する人間は，常に理性の光に導かれて」そうするのでなければならない。なぜなら，理性は人間の活動を永久法に方向づける指針であり，これによってはじめて経済生活の合目的化と規範化が可能となるからである。このように「理性的動物たる人類に奉仕することが被造物本来の職能職分」だとされる¹⁶⁾。

上田によれば，物の職分を端的に表現するものは「財」(bona, tà áyathá)の観念である。この言葉から知られるように，良い財物とは人間の欲望を満足させうる一切の善き事物を意味する。トマスは「よきものの本質はそれが何らかの望ましいものであることに存する」と定義する。それ故に，「財」は「身体的善益」と同じではない。人間の欲求は，生活に基礎的な物質にとどまらず，個人の幸福，社会の公益，政治家の平和，そして人生究極の淨福といった高度の「善きもの」にも向かう。故に，広義の財は物財 (res) に限らず，望ましい心の状態をも含む。しかし，なかでも，経済的な財は，外的な生活目的に合致し，その達成に資するに有用な働きをなすが故に価値ある

ものとされる。およそ財の善たる所以は「善き目的」への手段たることにある。その善き目的とは何かといえ、人間の生活基盤の支持である。さらに生活基盤の支持が何故に善いかといえ、それは人間の最終目的たる浄福を追求するのに必要な条件だからである。経済的財は、浄福追求に究極目的を有する「善き生活」の物質的基礎を形成するが故に善い。外的富は、我々がこれをもって肉体を支え、他の人々を助けるから、徳の善にとって必要である。目的への手立ては、その目的より善性を受けなければならない。それ故に、外的富は人間にとって、究極的ではないが、第二次的な善である。目的は原則的に善であるが、他の諸物は目的にふさわしい手立てとなるところに従い善となる。この点より、一部の人々には、徳は人間の最大善であるのに対し、外的富は最小善であると思われたのである¹⁷⁾。

多くの物が精神を煩わし、霊的生活の支障となるなら、却って人間の善き生活を助けるという本来の職能を果たさず、消極的効果を生じるから、自ずと悪になる。これに対して、活動的徳は、共同生活を可能にすべく他の人々を助けるために自然から多くの物財を調達する工夫を行う必要がある。特に霊的生活に入る余裕のないほど貧困やその他の苦難に見舞われている者には、生活維持のために物を利用でき、そのことで余裕がもたらされるなら、使用可能な財物に満ちた社会状態を維持することに重大な意義が存するのである¹⁸⁾。

以上から案ずるに、生産に携わる者と彼らに施されて生活する者との間で果たす「物の職分」は明らかである。なぜなら、後者は、必要な限りでしか生計のため現世の物財を受けないのに対し、前者には精神的な事柄に関し償ってあまりある利益を与えるからである。「トマスの考える任意的貧困とはあくまでも現世の営みよりの解放を意味するのであり、だからと言って、生活充当の否定まで意味するものではない。その点では、彼の思想は明らかに積極的である。自分の財を節用し、貧者を救い、寺院に寄進するのはキリスト者の義務とされている。しかるに、この重い義務よりもさらに重い一つの義務が課せられている。それは、自己及び家族の生計維持である。生活は

施与に優先する。人は必要物資をもって施与するには及ばない¹⁹⁾と説かれる。ここに我々は、人間の政治的生活のほか、靈的生活と社会生活のあり方に目が向けられ、それぞれにおいて名誉と必要財が、その職分を果たす上で適正になるよう異なって配分されていることを理解しうる。

第2節 人の職分——トマスの協団体思想

トマスは、人間が先天的に社会的・政治的動物たることをしばしば説いている。その場合、アリストテレスを超えて、人間の社会的本性を、政治的目的以上の最高目的に結び付け、これを達成するために与えられた人格の倫理(内的)・法(外的)の道と見る²⁰⁾。かくて、社会生活は各個人にとって「善き生活」への手段となり、条件となる点にその最大意義を有する。この故に、社会はいわゆる「目的による統一体」と言われる。トマスにとって、団体の統一性はそれ自体においてはさしたる意味を有せず、目的達成に役立つ程度において意味を有するのである。とはいえ、統一的な社会生活は、トマスの価値世界において絶対的ではないにしても、事実世界においては、人間にとって不可避の必要性を有する。トマスは個人の価値、すなわち、人格を高揚すると同時に、その個人は先天的に社会的・政治的本能を賦与され、社会生活の内において「善き生活」を営むべく運命づけられた動物であることを前提する。こうした両側面が、**人格主義に立脚する団体主義たる協団体理想に統合される²¹⁾**。協団体理想における配分的正は、キリスト教の平等の要請を守るとともに、現存のヒエラルキー秩序を正当化する原理として機能する。

このように、社会が単なる目的団体であるのみならず、協団体であるとされた結果、その社会内部の関係としては、配分的正義に反映される社会対個人、及び法的正義に反映される個人対社会の両関係、そして流通的正義に反映される個人対個人の関係、すなわち、社会成員間相互の正しい交渉に対して多大の関心が誘発されざるを得なくなる。ここにいう個人間の正しい交渉

とは、社会の共同目的に向かって調和と統制のとれた有効な協同的作業を意味する。アリストテレスの場合、共同目的は国家の善であるのに対し、トマスの場合、それは神への共同奉仕を介する社会愛である。トマスの協同体思想は有機的社会を予定するから、各個人間の社会的分業を最も重視する。上田によれば、これが「職分社会」の主張である。ただし、この主張は彼においてはもっぱらキリスト教的であって、アリストテレスには見出されない。なぜなら教会内の職分が社会組織の典型とされるからである。キリストを頭とする教徒の活動が秩序立って遂行されねばならない。トマス職分観念の典拠はパウロの次の言葉である²²⁾。

「体は一にして肢は多し、体の肢は多くとも一の体なるが如く、キリストもまたしかり。一体は一肢より成らず、多くの肢より成るなり。……足もし『我は手にあらぬゆえに体に属せず』というとも、これにより体に属せぬにあらず。耳もし『われは眼にあらぬゆえに体に属せず』というとも、これにより体に属せぬにあらず。もし全身、眼ならば、聴くところいづれや。もし全身、聴く所ならば、臭ぐところいづれか。げに神は御意のままに、肢をおのおの体に置き給えり。もしみな一肢ならば、体はいづれか。げに肢は多くあれど体は一つなり。眼は手にむかいて『われ汝を要せず』と言ひ、体は頭にむかいて『われ汝を要せず』と言うことあたわず。いな、からだの中にてもっとも弱しと見ゆる肢は、かえって必要なり。体のうちにて尊からずと思わるる所に、物をまといて殊にこれを尊ぶ。かく我らの美しからぬ所は、いっそうすぐれて美しくすれども、美しき所には、物をまとうの要なし。神は劣れる所に殊に尊榮を加えて人の体を調和したまえり。これ体のうちに分争なく、肢々一致して、互いに相顧みんためなり。……すなわち、汝らはキリストの体にして各自その肢なり。神は第一に使徒、第二に予言者、第三に教師、その次に異能ある業、次に病をいやす賜物、補助をなす者、治むる者などを教会に置きたまえり。」

人体に擬えられた教会組織における「この職分の観念を一般社会的、とりわけ経済的活動に適用したものがトマスの職業論である。ただこの場合にお

いて直接の目的が完全社会と称される国家の経済的充足にあることが教会の組織の場合と異なる点であるが、組織の完全性を目標とし、各人がその確立および維持のため、職務を分担することは両者に共通である。ゆえに、職業は社会的分業であり、同時に一種の奉仕と見なされた」。各人に諸肢あり、一肢をもってはよくその全部を実行しえないところ、各肢の諸職分への専念によって全体が補完を得ることで、活動が可能となる。眼は全身のために見、足は全身を運ぶのと同じく、各肢は一つの業に専念するが、その業は全身の善き活動に不可欠な役割を果たしている。人間社会の要する万事を行うに一人では足りない。従って、諸職分に諸人の従事することが必要となる。上田は、聖書の一節を援用するのみならず、さらにトマスの『君主の統治について』からも同旨を援用する²³⁾。

上田によれば、「協同体社会の各員がそれぞれ一定の職業に傾向づけられ、彼らの全活動の総和をもって社会生活の要求が完全にみたされることを神の摂理に帰するところはたしかにトマス独自の立場である。これらの点において、彼の職業観は、たとえ人間の社会性の議論をアリストテレスに借りてはいるが、アリストテレスに直接関係がない。後者の社会組織においては、統一的精神は社会体各肢の上に君臨するが、各肢間における相互的関心および全体の利益を目的とする協力については多く考えられていない、すなわち、キリスト教職分思想に特徴的な純社会的相互主義よりもむしろ政治的思惟たる全部および部分の關係に重点を置く傾向が著しい」とされる²⁴⁾。

第3節 トマスの職業観

次に上田は、トマスの職業観念を理解すべく、その背景をなす完全社会、すなわち「都市」を一瞥する。「トマスは都市の完全性を二因に帰する。すなわち第一に、そこに経済上の自給自足があり、第二には精神生活の充足、すなわちよき生活がある。しかし、およそ物の完全性は自足性に存するのであって、他力の補助を要する程度においてその物は不完全とされる」。靈肉

両生活の充足はいずれも都市完全性の本質的要件であるが、とりわけ第一の経済的自足性はトマスにおいて殊更重要視される。「生活資料のすべてについての生活自足は完全社会たる都市において得られる」と説かれるのみならず、都市は全ての人間社会中最後にして最も完全なるものと称せられる。なぜなら、都市には各種の階級や組合などがあり、人間生活の自給自足にあてられるからである。このように都市の経済性を高調することは明らかに中世ヨーロッパ社会の実状に即するものであって、アリストテレスと行論の類似にも拘らず、実質的には著しい差異を示している、と上田は指摘する。トマスにおいて *civitas* は「都市国家」ではあるが、「都市」という地理的・経済的側面に要点が存するに反し、アリストテレスは「都市国家」を主として政治組織として考察し、経済生活の問題はこれを第二次的にしか取り扱っていない。この対照はアリストテレス政治学のトマス註釈中に明白に現れている。「人間は先天的に政治的動物である」というアリストテレスの公式に対し、彼は「政治的・社会的・都市的」な動物へと敷衍し、特に人間が原則として都市居住者たることを論じ、都市生活の外にある人間は非人間的となると言う²⁵⁾。都市社会は配分社会である。職分は当然報酬を伴う。生活の保障あってこそ社会職分の履行が可能となるからである。かくて両者は不可分の関係にある。トマスは各人の生存権を強く主張するのみならず、その身分に相応する生活権をも擁護する。従って、職分に対する報酬の標準もそこに置かれている。「身分相応」ということは、職分相応を意味するから、報酬は各職分が持つ社会的重要性によって決定されることとなる。それが配分的正義である。配分的正義であるから、算術的均等はない。それ故に、「職業に貴賤なし」という観念はなかった。トマスは『君主統治論』で次のような職業観を披瀝している²⁶⁾。

「またあらゆる技能ないしは知識において他者をよく治めることのできる人びとは他者を単に力によって支配する人びとよりもっと称賛に値する。というのも思索的知識においては、他者によって教えられる事柄を単に理解することよりも、他者に教授することによって真理を会得させるこ

とのほうが重要だからである。また技能においても、建物を設計する建築士はその設計にしたがって手足を働かせる職人よりも高く評価され、より多くの報酬を支払われるものである。戦時においても、勝利の暁には兵士の勇猛さよりも將軍の賢明な戦略のほうに栄光がもたらされる。いまや集團の支配者の立場はその集團の成員たちの有徳な行為との関係においては、諸学における教師、建築における建築士、戦争における將軍と同じ関係に立っている。そういうわけで王は、臣下が彼の支配下でどんなに善く行為するとしても、臣下を善く支配するという点においてより一層多くの報酬に値するのである」（『君主統治論』第1巻第9章）。

能動が受動よりも、また「指導的」なものが「実行的」なものよりも、高位に置かれるべきことはアリストテレスとともにトマスのとる立場であるが、職分に対する報酬においてもその格付けが現れる。たとい国王の位に関しても、それは統治と称する一つの高い社会的職分と考えられるから、当然それに対して相応の報酬が考慮される。その報酬は淨福という精神的のものであるとともに、現世的な富貴でもある。トマスはこれを「いわばその給料」と言い、国王の場合においてすら職分と生活保障との相関関係を明らかにしている²⁷⁾。

第3章 朱子学における職分論

トマスにおける統治職は社会的職分であり、その働きの高さ故に応分の報酬をもらえる。これは職分の精神的高さの観点からというよりも、経済的な観点からの論理的帰結であり、近代的な発想すら窺えるものであるが、東洋に同じような、気に属する欲望に対する理の優越支配を説いた朱子の思想が見られる。この思想は同時に皇帝による国の統治体制を根拠づける働きを担っていたが、政治学者丸山真男は、江戸時代初期の朱子学者に共通する根本的な政治観の特徴を検討し、ここには実は、制度論や機構論が欠如し統治

者の個人的人格の姿勢のみに、すなわち精神論のみに終始していることが指摘される。以下、彼のいわゆる「朱子学的自然法論」に対する批判を追ってみよう。

第1節 制度論・機構論の欠如

まず、「修身、齊家、治國、平天下」の主張は、政治における一種の精神主義であり、政治固有のものである非合理性に対する認識の欠如を意味する。このことの反面として、政治における客観的な規範や制度・機構に対する根本的な軽視が生じる。彼は、中江藤樹の『文武問答』を引用し、「君ノ心明カニ道ヲ行ヒ給ヒヌレバ、法度ハナクテモ自ラ人ノ心善クナルモノナリ」と言い、また林羅山が「政をなすに徳を以てすれば、則ち云ふことなくして四海化して行はる」というように、政治における精神主義からする政治的機構に対する蔑視は、伝統的な東洋的政治思想に内在し、近世全般を通じて強力に支配していることを指摘している²⁸⁾。このように制度論や機構論が欠如していることは、実はそれを出現させる契機を、当時の社会そのものが未だ持っていなかったことに由る。被治者の側に政治的主体性が欠如していれば、政治を客観化するというような要求は初めから起こりえない。「権力の濫用」を阻止せんとして、はじめて政治を客観化する姿勢が生まれる。近代人の政治は、かかる権力の濫用をいかにチェックすべきかという関心から、その手立てとして制度＝機構論に向かうのである²⁹⁾。ところが、「家産制的要素の支配するところでは、政治が客観的な関係で運営されることなく、より多く人格的な関係で運営される。そこでは君主の直接の部下ないし行政幹部と君主とのパーソナルな人間関係が政治の中核となり、政治が客観化される要素に乏しくなる。一般に人事行政が、ザッハリヒな関係によるか、或いは縁故情実関係に基づくか、これが政治全体の公的性格を確定するためのメルクマールとなりうるものといえる。この点は、更に遡って、根本的には社会的分業が極めて低位にあることと関連を有する。つまり、他の営為から離

れて、政治家特有の技術性をもつことが少く、且つまた、そのような必要が少いのである。分業の複雑化はこれに反して、必然的に政治における技術性を高度に要請することになる³⁰⁾。丸山は、このような意味で、政治における制度論・機構論の登場自体に、近代化のメルクマールの一つを見ている。

しかし、朱子学の重んじる儒教經典の『周礼』の中心的意義を成すと見られる「均」という観念は、配分における「等」の観念に等しいが、中国において徒に精神主義を強調するものではなく、政治の運営や体制、身分体制、土地分割、財政運営、税役、法運用、音楽（近年に湖北省で出土した「編鐘」、その他の管弦楽器の音律の調和には度量衡の数学的区別が知られている）における理想状態であった面も指摘しておく必要がある³¹⁾。「均」の理念は、中国の政治・経済・法制の根幹となってパーソナルとは独立の中国社会を動かす駆動力となっていた。例えば、前漢時代の「均輸平準」、北魏以降の「均田制」や「均賦制」、北宋時代の「均輸制」、モンゴル支配下の元での「均賦役」、明時代での税役均等徴収のための「均田」や「均徭」などの具体策では、「均」理念が下敷きとなっており、この「均」理念が著しく破られるとき、革命や反乱を正当化する社会変革のユートピアとしての機能を果たしたと言われる。人は群れなくしては生きていけないが、互いの分を弁えなければ争いが絶えなくなる。かくて争乱を治め秩序に導くには職分の確立が必要である。農民は田を分けて耕作し、士大夫は職務を分けて政治をとる。これが礼法の大分とされる³²⁾。ただし、天下太平のための職分は、中国では、上下の固定的な身分階層となり、富の配分も上に厚く下に薄いのが当然とされる（この点では、プラトンの理想国家とは反対であり、ここでは、統治者は被治者に扶養されるから、被治者は富裕でありうるのに対し、統治者は富に対し廉潔でなければならない）。

第2節 封建的被治者の「分限」思想

丸山は、朱子学的自然法の中に職分の観念が内在していることを、朱子学的世界像と封建社会との照応関係に見出す。太極－一木一草の理といて、

個物が全体の宇宙的秩序の中に占める一定の地位によってはじめて価値を得る。有機体的統一とは、「各々その処を得させる」地位の差別に基づく統一に他ならない。各人が分を守ることが全体の秩序の円滑な運行の基礎となる。それは朱子学に限らず凡そ有機体的思惟とそれに基づく位階制的社会秩序観には必然的に随伴する観念であるとして、丸山は、ここにトマスの議論との並行関係を指摘する。「個物が全体の中に有機的に組み入れられている所では、それはマクロコスモスの全価値を、それ自らの裡に分有するミクロコスモスとなる。従って、ここでは個物は、全体の法則から予め指定された地位において、自らの分有する価値を実現することにのみ、その存在理由（根拠）をもつことになる。これが職分の観念である。職分とは、個物の機能という如きものではなくて、個物を個物たらしめるものであり、同時に個物を全体に媒介せしめることによって全体の有機的活動を保障するものである。故にこうした世界像において職分の倫理は中心的地位を占める」³³⁾。彼は、貝原益軒の言葉を引用して、「凡物皆職分あり。天地は生じやしなふを心とし給ひ、天はおほひ地はのする、これ天地の職分なり。万物の微細なるも皆各職分あり。雞の晨をつくり、犬の夜を守るの類、みなその物に生れ得たるわざをつとむるを以て、其物の職分を行ふとす。人は万物の靈なり。……若人として身に備りたる理を行はずば人の職分をむなしうすといふべし。人を以て鳥獸にだもしかざるべけんや」(大和俗訓、巻二)³⁴⁾。ここでも「職分」の字が「物」についても当てられる語法に鑑み、トマス社会経済思想の上田解釈に対応するのが興味深い。

丸山はこの文章に「各人が各人の分を守るといふ、この思想が位階的社会秩序の下層部に適用されるとき、そこに『分限』思想が生じ、これが統治者に適用されるときに、いわゆる『仁政思想』が生れる」と註し、仁政主義は、まさに君主という地位に指定された者の職分に他ならず、「仁政が政治的指導の自然法的制約であるとするれば、『分限』という思想は主として政治的服従のそれであった」と要約している³⁵⁾。「分限」思想が封建的社会秩序そのものの必然的要請であった限り、それは必ずしも朱子学者の独占的な教

説ではなかった。実際、全徳川時代を通じて、学者の著述のみならず、文芸や随筆から無数に類似の観念を拾い出すことができる。それにも拘らず、丸山が、初期朱子学者を挙げるのは、分限思想が朱子学的自然法（自然的秩序思想）の内に最も強固な理論的基礎づけを持っているからであるとする。封建的秩序の中であって、個人はいかにしてその分限を遵守すべき人格にまで自己を形成するか。それはひとえに、恣意－感覚的欲望（人欲）の天理（本然の性）による抑圧によってである。例えば、林羅山を引用して「人といふものは兎角わたくしなる欲心によりてわざはひがいでくるぞ。君をころし父をころすもみな欲よりをこるることぞ。さるほどに仁者は欲心をはらひたて、天理の公にかなへるぞ。天理の公とは義ぞ。義は心の制、事の宜也。制とは法度の心ぞ」³⁶⁾と立証する。

「人は自らの内部にある反社会性を抑圧し、社会秩序に服従することによって真の自己（本然の性）を実現すると同時に『天理』すなわち宇宙的秩序に於ける自己のレーゾン・デートルを実証する」³⁷⁾。丸山は、ここに、客観的法秩序の内に人倫の顕現を見、法に服従することが人間精神の本質であり、人間の内面的価値の実現であるとするヘーゲルの考え方との外見的一致があるように見えるとしながらも、しかし両者を決定的に分かつものは、「自由」の概念の有無であることに注意を促している。「ヘーゲルにあっては、法は自由の対象化、具体化であり、それ故にこそ法への服従はすなわち、抽象的自由のヨリ高度の段階に於ける実現とされるのである。実体的統一の否定としての個人的自由を自らのうちに契機として含むところの共同体的自由がそこで考えられている。しかるに、上のような羅山的な思惟方法にあっては、そもそもこの実体的統一（天理即五倫）よりの背反が即私欲であり悪である（実体的統一への帰一！）。そこには否定媒介がない、否定の積極性が認められない。個人にとっては単に自己のなかにある反社会性を抑圧し、自我を無にして自然＝社会秩序に帰依する途があるのみだ。それが同時に個人の本然的な姿への復帰（復性）にはかならぬ。ここではいかなる分離をも否定する磐石の如き実体的統一が支配しているのである。天理の公

(義)による人欲の私(利)の一方的な否定!」³⁸⁾。

この禁欲主義は、理の超自然的性格に根拠を置くはずであるが、丸山によれば、原理的に言って自らの中に破綻の因を蔵している。却って、ヘーゲルの観念論の説く理念的自由の超越性を欠くため、結局は自然的な所与に繋縛されるに至る。そこでの『理』は人間の一切の行動に対し、例外なく妥当するという一貫性を欠くため、いたるところ人間の自然的傾向との妥協を行わねばならぬことになる。かくて、慣習、伝統等、社会的に内在せる非合理性を克服する力は、かかる『理』には存在せず、むしろそれらに適応させてゆくことが要請される³⁹⁾。超越的であるが故に価値批判の根拠ともなりうる「理」は、今や自然的なもの、従って非合理的な慣習や伝統を温存させていく働きを務める。例えば、「天理を存して、大欲を減す」という禁欲主義の徹底にも拘らず、「夫婦は人倫の大本」として、性欲は人間の自然的生存という合目的観点からは認められねばならなかったとされる。丸山はここに、「原理的な禁欲主義と、人間が自然的存在としてあることからする現実的な合目的性との背理」⁴⁰⁾を指摘する。

第3節 封建的統治者の「仁政」思想

分限の遵守が被治者の倫理であるなら、「心を正す」ことが統治者の行動規範として表現されると「仁政」の倫理になる。それもやはり宇宙的秩序における万物の生育を政治的秩序に移したものとして観念される。天地がものをはぐくみ育てる心を以てするところの統治が仁政である。それは初期においては、なお仏教思想の影響の下に慈悲とか慈愛とかいう言葉でも表現されていた。「仁と云ふものは天理にありては物を生ずるの心ぞ。人にありては慈愛の心ぞ」(羅山、春鑑抄)と言い、「天の本心は天地の間にあるほどの物を、さかゆる様に、あはれみ給ふなり。かるがゆゑに人となりては人に慈悲をほどこすを肝要とするなり」(千代もと草)という如く。この慈悲慈愛の政治は更に具体的な形においては、民衆に対する苛斂誅求の否定、及び為政者

の私的享樂の抑制の教説となって表れる⁴¹⁾。

丸山の描いた江戸初期の朱子学政治思想では、被治者には分限を、統治者には仁政を心がけることが要諦とされた。各職分にはまたそれに応じた倫理があり、評価があるので、それを逸脱しないことが国として安定した全体の秩序を維持することにつながる。士農工商の身分区別が、アリストテレスやトマスの言う人間的本性の倫理的完成度に比論できるかどうかは、比較思想といった別の研究を必要とするであろうが、知足安分には生き方としてマイナス面ばかりではなく、誰しもが絶対的境涯を意識するとき、身分差を超えるものに向かうため、それほど拘る問題ではなかったろう。現代のように、職業選択の自由や移動の自由に恵まれるとき、モラトリアムの中で生きる目標を見失ったり、あるいは立身出世の魅力に惹かれて、ビジネスマン(多忙人)、すなわち「心」を「亡う」ままに生涯を終えることもあろう。江戸時代では高位の者には息苦しい礼儀作法や重い責任が課せられた半面、庶民の生活、とりわけ幕末から明治にかけての庶民の生活は、在野の歴史家であり評論家でもある渡辺京二の評判を呼んだ著作『逝きし世の面影』⁴²⁾で、偏りのない外国人の目から活写されているように、他身分への羨望のないのどかな美しさがあった。これは、あながち、儒教という阿片を吸引していたからとも言えない理由があるのだろう。社会人としての務めは、人間の本性の多様性に応じて、多種多様にならざるを得ない。仕事の機能面から目的達成のため上下の秩序関係も生じよう。しかし、誰もが上位の職に就けるわけではないことは、トマスも言うように、人体においてどの器官も「眼」の高位を占めれば、人体自体が生きていけない道理である⁴³⁾。手足も無ければならず、またそれが無ければ生存の充足を失う。どの職業に就こうとも、「人としての務め」が何であるかを問うことが肝要なのである。務めには、追求目的として、人為的に立てる当為と、自然的に課せられている当為があるはずである。朱子是这样した根本問題に取り組む中で「職分」を考えていたのではなかろうか。

第4節 朱子の正しい「職分」理解に向けて

上に要点を紹介した丸山の朱子学理解は、朱子の説いた思想そのものであったかどうか、それ以前に、そもそも我が国に輸入され、継続して研究された朱子学自体が朱子の思想と同じであったかどうか先決の問題となる。この点で従来の読み方に異を唱え疑問を投げかけた著作がある。それは、木下鉄矢『朱子——〈はたらき〉と〈つとめ〉の哲学』（岩波書店、2009年）である。本書は、職・理・事・命・性といった重要な語彙の註解を手掛かりに、朱子がどのようにそれらを理解していたかを通じて、従来の封建的な大義名分論のイデオログとしてのイメージを覆そうとしている。さりながら、配分的正としての職分思想をテーマとする本稿としては、これらの言葉の解析は、アリストテレスやトマスの社会思想とのつながりにおいて多くの関心と期待を抱かせる。本書はいかなる読み方を呈示しているのか、この点の摘述から配分的正に通じる道を探りたい。

木下は、周の二代目の王・成王の言葉の記録『尚書』の「周官」篇から、「六卿、職を分かち、おのおのその属を率いてもって九牧を倡(みちび)き、阜(おおい)に兆民(たみくさ)を成す」、また『周礼』から「これ王、国を建つ。方を辨(わ)かち位(ところ)を正す。国を体(わ)かち野を經(くぎり)す。官を設け職を分け、もって民の極(よりしろ)と為す」という文章を引用し⁴⁴⁾、「職」は国家作用の分節肢であることを示そうとしている。また、『史記』の「秦始皇本紀」に見える「職」の字を探り、「皇帝、位に臨み、明法を作制し、臣下脩飭(しゅうちよく)す。……貴賤は分明に、男女は礼順し、慎みて職事に遵う」、「方伯分職し、諸治經(とこしえ)に易(たいら)けし」、「職臣は分に遵い、おのおの行う所を知(つか)み、事(わざ)に嫌疑するなし」、「常識既に定まれば、後嗣業(わざ)に循(したが)い、長(とこしえ)に聖なる治を承(つ)がらん」、「初めて法式を平かにし、審(つばらか)に職任を別(わか)ち、もって恒常を立つ」等を列挙している⁴⁵⁾。

これら一連の史料から、彼は、『職』の集合体として国家を整備することによりその統治作用を盤石の、個々の皇帝の生死を超えて存続するものにするという国家観を見出すことができるだろう。国家を特定の帝王を中心に動くパーソナルな人間集団としてではなく、パブリックに設定されている『職』の体系＝機関として捉える国家ヴィジョンである。生身の人間の生死を超えて存続し作用する『国家』という独自の存在が人間の思考の〈中に/前に〉立ちあがったのである」と結論方向を示した⁴⁶⁾。この考えは、いわゆる皇帝主権説ではなく、国家機関説を連想させる。彼はこのような理解の正当性を裏づけるために漢代や宋代からの史料も援用するが、実際「国家が元来果たすべき作用を分担する分節『職』の体系＝機関と捉える『国家機関説』の考え方が進めば、国家はもとより皇帝の所有物ではなく、むしろ皇帝も国家作用の一分節肢に『つとめる』存在であるという理解が起こって来る」ことを力説する⁴⁷⁾。

木下の文献渉猟は徹底しており、1069年、青苗法に関する神宗と司馬光と呂惠卿との語らいの記録である『資治通鑑長編紀事本末』巻52から、「宰相以下の職の体系＝機関として存在する国家のその出来具合と活動内容に皇帝は容喙出来ない。出来るのはこの機関の各部署にそれぞれの職務に適する人材を任じ、賞罰をもって各人の働き具合を評定してこの機関が実際にうまく機能するようにすることのみである。それが、司馬光の理解では、皇帝の職分であった」という問答の本旨を引き出している⁴⁸⁾。

さらに官吏の職分については、『史記』の「循吏列伝」と「酷吏列伝」とを対比して、すなわち「法令は民を導く所以なり。刑罰は姦を禁ずる所以なり。文武は備わざるも、良民の懼然として身修まるは、官未だかつて乱さざればなり。職を奉じ理に循うもまたもって治を為す可し。何ぞ必ず威厳もてせん哉」という言葉と、「孔子曰く、これを導くに政をもってし、これを斉えるに刑をもってすれば、民免れて恥ずることなし」という言葉とを比較し、「奉職循理」を治民の要諦としている⁴⁹⁾。ここで、職と理との緊密な関連が看取されるが、木下は、循理という言葉は、『荀子』から『史記』の著

者が採った語と見極め、その出典を次のように挙げる。『荀子』議兵篇によれば、「義者は理に循う。理に循えば故に人のこれを乱すを惡むなり。かの兵なるものは暴を禁じ害を除く所以なり。争奪するに非ざるなり」⁵⁰)と。

かくて、「循」は「順」であり、「理」に通じるという近縁関係が指摘される。これは、清の段玉裁による『説文解字注』が参考にされる。「およそ物の、その治める方を得るは、みなこれを『理(おさ)む』と謂う。これを理めてしかして後に天理焉(ここに)形(あら)わる。条理焉に形る。空中に理ありと謂うに非ず。性即理と謂うに非ず。『順』なる者は『理』なり。これに順うはこれを理む、いまだ民情に順わずして能く理むる者に非ず」⁵¹)。理とは、玉の原石に手を入れて玉製品を作り上げる場合、手を入れる行為の対象にぴたりの「方(しかた)」を得てその対象に手を入れていくことをいう。経験的な試行錯誤の過程を通してそれぞれの対象の実情に寄り添う「理」は明らかになる。この理解は、理を「性即理」なる言葉から形而上学的な実在とする朱子学の批判を意味する。この従来の朱子学研究による解釈を解体するのが著者の狙いである。

また、奉職循理に関して、『荀子』(非十二子篇)より、「いにしえのいわゆる仕士なるものは(中略)事理に務る者なり」という言葉が引かれるが、これに唐の楊倞は「事をして条理あらしむに務む」と注していることから、職=事=理が導かれる⁵²)。木下は職と事が関連して出現する例を『荀子』(君道篇)から次のように引いている。「至道大いに形わるるとき、礼を隆(とうと)び法を至(おこな)えばすなわち国に常あり。賢を尚び能を使えばすなわち民方(ゆくえ)を知る。……然る後に明らかに職を分かち、事業を序(ついで)に、技を材(もち)い、能を官にす。……人の百事は、耳・目・鼻・口のもってあい官を借る可からざるが如きなり。故に職分かれて民慢(おこた)らず。次(じ)定まりて序乱れず」⁵³)。彼はこの言葉を次のように解説している。「国家作用を『職』群に分節し、その実現すべき『事業』を秩序立てて列べ、それぞれに技ある者、能ある者を配置して行く。人間の行うたくさんの『事(しごと)』は、耳・目・鼻・口の感官が互いに働きを分担し合って取り替えが利

かないように、それぞれが不可欠な者として働きを分担している。だから『職』が分かれていると民はそれぞれ全体の中で分節される不可欠な職を与えられて怠慢にならず、『しごと』全体の体制が整っているので『しごと』の流れが乱れることなく進み国家作用が順調に実現される」と⁵⁴。

以上の援用から帰結することは、まず「職」とは、予め部署として分節して指定されている職務のことであり、「事」とは、職務について実際に人間が動いて実現する仕事のことであり、「吏」とは民を治める職務であり、「理」とは、職を与えられた人間が実際にその「事(しごと)」を進める際のその仕事が円滑に進んでいく段取りを指すことになる。トマスの言う公的活動に優れた「職分」*officium* は、イシドールスの字解によれば、作用 *efficiendum* に由来し、*efficium* から一字を変じた語という⁵⁵。従って、職とは社会的有能性のことであって、木下の解する朱子の「職」概念によく呼応する。ヨーロッパでは、*officium* は生まれながらの身分の高さとは必然的な関係にはなく、近代化の過程で、公務遂行における能力の卓越にふさわしく返される名誉の意味が濃厚になる。

木下は、以上の理解の正当なることを、朱子の『四書集注』の中から、「大学章句」と「中庸章句」の朱子による註解テキストの解説で果たそうと努めるが、これ以上の詳細に立ち入ることは本稿の目的を逸脱する。ただ「性」と謂われる「天の命はなお令の如きである」という言葉において、天命は天道の流行して物に分賦するもので、令はこの割り付けられた仕事内容を示したものであるという理解に基づき、天性とは一種の職務条項を指すに他ならないと解釈した点で、天地人が統一した職分秩序を形成することで万物が存続すると見た上田のトマス解釈にあい通じる見方を朱子においても確認しようということ満ちしよう。ただ残る点は、トマスも朱子も職の「分」の方へ考察が傾き、業の「分」、すなわち「分業」への考察が疎かになった点は否めない。アリストテレスにおいても『政治学』において、いわゆる俗業への細かな観察は見られるが、関心は公職への参与の正当性にあった。分業に対する関心の高まりは近代における産業社会の発展を俟たねばな

らない。これは「自由」に関する観念が近世以降転倒することに大いに関係してくる。かつて古代-中世人にとって、あるいはその思想の系譜をひく近代人にとって、動物的欲望に拘束されない理性こそが人間にとって自由の証であった。しかし、生活における快を調達するため、あらゆる服従を毛嫌いする活動好きが、私企業を興隆させる駆動力となるにおよび、人間の理性は、世俗的目的の実現をいかに効率よく達成できるかを算段する技術的理性となる。理性の公共性は、世代を超えて引き継がれていく伝統的価値によりも、独立した私人間の合意の中に求められる。名誉を担う伝統は拘束であり、実を取る創業こそが自由である。近代以降本格化する民主化の流れは、公私の価値評価を相対化させ、政治が経済によって左右される事態を生み出していったと言っても過言ではなからう。かかる事態は、「善き生」に関する見方が、国制の変化、国民を名乗る範囲の変化によって、配分的正の基準を移動させたことに由来すると考えられる。天地を崇め徳を養う閑暇が、天地を改造し富を蓄える多忙にとって代わられる。

第4章 ダバンにおける職分権論

朱子は「理」の働きを「職」の意味において理解し、理一分殊の気質の差異から、多様な職分が現れ、各自がそれぞれの仕事に専念することで、天道が調和的に行われると考えたが、この思想は、トマスの社会思想の本髄を有機体の組織原理に擬え、「職分」にあると見た上田の解釈に東西呼応するものと見ることができる。尤も、彼の職分論は、法理論の枠組みにおいてではなく社会経済理論の枠組みの中で構築されている。この点ではアリストテレスが政治理論を枠組みとしていたのとはやや趣を異にする。ところで、この職分論を、法理論の枠組みで考えることで、トマスの社会思想を精緻にした議論が現代に現れた。これはベルギーのネオ・トミストである民法学者のジャン・ダバンによる。彼が、その主著『権利論』で確立した「職分権」観

念は、しかし、フランスの法社会学者レオン・デュギーの『憲法論』(*Traité de droit constitutionnel*, 第3版, 1927年)で展開された権利概念に対する周到的な吟味を前提にしている。そこで我々は、デュギーの社会連帯主義で提唱された客観法の理論を垣間見ておく必要がある⁵⁶⁾。

第1節 デュギーの社会連帯主義

デュギーは、自立した個人を前提する人間観をある種の形而上学に立つ見方として排除するとともに、「社会連帯」ないし「社会的相互依存」の事実を人間観として提示する。「社会連帯」は単に革命の反動として主張されたものではなく、人間は本来当該社会の伝統や文化等により涵養されて存在するという本性的傾向を指摘した。人間はお互いに共同の需要を持つとともに、また各自の異なった需要をも持っており、この故に、必然的に社会を形成する。かかる人間観は、アリストテレスの昔から周知の共通理解であった。しかし、デュギーは、社会学者E.デュルケームに従い、人間は、一方、類似的才能の共同行使によって共同善 (*biens communs*) 実現のために相互に協力するが、他方、各々異なった才能と異なった需要を持ち、各々他者のために自己の才能を寄与しながら勤労の交換をなすと主張する。前者が「類似性による連帯」であり、後者が「分業による連帯」である。これらの社会連帯関係は国家以前に生成し存在するもので、社会に生活する個人大衆の意識の状態に還元されうる。彼のいわゆる客観法は、国家に優越して存立し、統治者の立法行為を拘束する。この意味では国家主義をも排斥する。そうした人間観の復活の企ては、フランス革命以来、排除され続けてきた中間団体を容認し、積極的に法理論の中に取り入れようとする社会観の基礎に存すると見る解釈もある。「デュギーは、国家と中間団体とを相対化することにより両者を含めて社会連帯を理解しており、従って、客観法は、国家においてと同様に中間団体においても存在する」⁵⁷⁾とされる。

客観法は、社会において各人が多かれ少なかれ直接に承認している「規範

的法」(droit normatif)とも呼ばれ、この法を間接に保障するため国家が二次的に作成する「構成的もしくは技術的法規」(droit constructif ou technique)から区別される。従って、中間社会を規制する経済的規範や道徳的規範も法規範の内容を成す。ところが、この法規範の妥当根拠が「社会性のサンチマン」と並んで「正義のサンチマン」と呼ばれるにおよび、デュギーの社会観は、あれほど形而上学的概念の排除に努めながらも自然法論の立場に通じる相貌を持つ。彼は、権利や権利主体の概念を「形而上学的」として否定しながら、中間団体への利益の帰属を認める。ただし、一定の利益が中間団体に帰属するのは、中間団体が権利を有するからでも権利主体を認められるからでもなく、人間の多様な社会的本性に基づく「社会連帯」ないし客観法に内在する「目的」に適合し、正義のサンチマンに従い、配分的にあるいは交換的に秩序づけられるからである。

「デュギーによれば、正義のサンチマンは二重の対象を有する。一つは配分的正義である。それは、全ての個人はその集団において彼が演ずる役割や彼がその集団に与える役務に応じた地位を得るべきであるという感情である。いま一つは交換的正義である。それは、社会的絆を保持し、分業による連帯を実現するところの価値や役務の交換において、できるだけ両者に平等がなければならないとする全ての人々の意識に固有の感情である。デュギーはこれらの二つの正義感情をめぐって、『全体と部分』という観点から展開されたトマス・アクィナスの正義論に着目する。それによれば、『全体と部分』の関係を問題にする場合には、部分対部分の秩序と全体対部分の秩序を考えねばならない。前者は私人の他の私人に対する秩序である。それは交換的正義によって確定された秩序であり、その正義はこのような人々の相互関係を規律することを目的とする。後者は共同体とそれを構成する諸個人との間を支配する秩序である。それは配分的正義によって支配される秩序である。この正義は一定の割合に応じて『共同の利益』(biens communs)を配分することを目的とする。正義の一般的形態は平等であるが、その平等は一方では幾何学的関係(配分的正義)に従うの

に対し、他方では算術的關係（交換的正義）に従う⁵⁸⁾。

今引用した中で「共同の利益」と訳された *biens communs* を理解するとき、アリストテレス―トマスの思想系譜に捉えることは問題であろう。なぜなら、トマスの共同善は、その中核に社会的な制約を受けない人格の権利を含みつつ、万人の等しい実存目的の実現を志向するからである。人格概念は、形而上学的ニュアンスを除けば、心理学的な性格概念となってしまうし、実存目的を除けば、任意な中間団体が立てる利益目的が構成員の自由を制約できることになる。しかるにデュギーの言う配分的正は、市民社会における分業体制で社会的連帯に貢献した評価に応じるが故に、連帯維持に向けて職分を立派に果たすことに比例する。そしてこの義務を全うすることが、「真の」自由保障を意味することになる。例えば自己の所有する財物を公共の利益増進のために充当する義務が、職分としての自由となる。「かくて社会連帯という根本事実由来する客観法は、統治者に対しても各個人に対しても、社会的奉仕者としての義務的地位しか認めないことになる。今や、統治者の権利の代わりに「公共役務」(service public) なる言葉が、個人の権利の代わりに「社会的職分」(fonction social) なる言葉が現れる⁵⁹⁾。

社会的連帯の一方の極が国家であるとすれば、他方の極が個人であり、共通分母は中間社会の絆であると言えよう。なるほど、国家はその歴史的起源において強者と弱者との分化に基づく事実的支配関係に他ならなかったが、統治者も一定の社会において生成する客観法、すなわち「生ける法」に服さねばならず、実際、歴史的発展とともに、統治者による統治は「公共役務」に変化してきた。その結果、今日において国家は、「統治者によって組織され統制される公共役務の協力体」として理解されるようになった。その中で、軍事的役務、警察的役務、司法的役務、文化的役務これら四種は、いずれの国家にも見出されるが、これらの間には何ら区別なく、公共役務の遂行に当たって、一様に個人たる公務員の責任が問われる。つまり、国家という法人への帰責はなく、さればといて支配される個人の側に利益享受の請求権があるわけでもない。「そこに見られるものは公共役務の組織とこれを公

正に確実に恒常的に執行すべき公務員の義務の体系のみである」⁶⁰⁾。しかし、このように社会的連帯を法的義務として解するとき、アリストテレスが称揚した財貨の贈与に関する「寛厚」(ἐλευθεριότηης)の徳やトマスも驥尾に付して力説する「厚施」(magnificencia)の徳が輝きだし、国家公共より名誉を授けられる機会を失うであろう。

第2節 ダバン固有の職分権論

自由主義経済の破綻の兆しを背景に、「法律の社会化」⁶¹⁾が進む中で、デュギーは、その元凶である権利中心的な個人主義的法体系を否定することにより「社会的職分」なる観念の提出によって、法学界に旋風を巻き起こしたが、その思想的影響はラディカルすぎる故に一代限りに終わった。古典的な義務観念が含む道徳的意味 *devoir* は、単なる合理的法概念 *obligation* へと委縮する。しかし、権利と義務が輻輳する領域において、この観念はベルギーの民法学者 J. ダバンにより批判的に摂取され、「職分権」という一つのカテゴリーを形成するに至った。これは、通常「権利」から区別されるものであり、権利は、権利主体自身の利益のための自由行使に委ねられる。権利が存在するためには、団体は要求されず、二人の人格を前提することで足りる。団体の課す規範以前に正義の規準が二人の間の関係を支配するからである。ただし、配分的正においては、基本的には公務員と私人との関係で成立するところに特徴的区別がある。これに対し、職分権は私人間ではなく、権利主体以外の利益のために行使するように権利主体に付与された権利をいう。それは権利行使でありながら、共同善の管理と分配を背景に負うため、自己のためではなく他者の善の実現を目的に持つ。しかしながら、共同善は何も国家を前提せずとも、家族においても存在するはずではないか。とすれば、職分権は、一般に団体と権利行使者と受益者との間で考えられるものと言えよう。最後に、ダバンにより「自己中心的目的の権利」と「職分的権利」から「職分権」がどのように区別されるかを辿ることによって、現代の

職分権概念において伝統的な配分的正の概念がどのように継受されているかを探ってみよう。

第一に、自己中心的目的の権利 **droits égoïstes** とは、資格ある権利保持者が自らの物質的・精神的要求を満たすために与えられている大抵の権利を意味する。例えば、生命や身体の保全、種々の自由など多くの側面において人格性の保持や発展や開花の目標となる諸権利のみならず、有体的・無体的な外的事物に対して認められる物権、並びに債務者をして債務の内容を成す一定の給付を履行させる債権がある。これらの権利は、それが保護する諸価値の目的が、「その資格ある保持者の善益に奉仕することであり、この保持者は正当な利益受取人又は受益者である」という意味で「自己中心的」なのである。しかしながら、権利の保持者は、自分のためにそれを行使する自由を持ってはいるが、利己主義を脱却し、他人の利益のために用いて、人格的に己を豊かにすることを何ら妨げるものではないし、道徳的にはその方が望ましいとも言える。ただ、権利が社会的利益によって限定されるという事実は、権利そのものがまず保持資格者に与えられているという本質を変えるものではない。この意味では、「権利は結果として社会的職分なのであって直接的な仕方ですらではない」と認めるべきだとダバンは結論する⁶²⁾。

第二に、職分的権利 **droits fonctionnels** とは、原則としては先の自己中心的目的の権利と同じ性質のものであるが、その享有主体が法人とされることにより、法人自体の目的のために行使されると同時に、その構成員の善益のために行使されるという職分的性格をも有する権利を意味する。ダバンによれば、法人は、自然人と同様に独立した権利主体性を有し、法人自身の善益を追求することができる実在であるとされる。ただし、法人の実在性は、ひとえにそれが設立される基となった目的に懸っているため、法人の諸権利はこのような法人の目的に仕えること以外の名宛人を持たない。かかる制約の下にありながら、法人の諸権利も、法人自身の善益を追求するという自己中心的目的の性格を帯び、この限りで自然人の場合におけると同様に受益者である。他方、法人による自己中心的目的の権利は、その本来の働きからし

て職分的性質も有することが忘れられてはならない。なぜなら、法人は「他の人格者、つまりその成員達や集团的目的の受益者達の善益のためにのみ実在をもち、したがって権利をもっている」からである。法人は独立の権利主体性を有するとはいえ、「それらの活動とその資力とを無関係な目的に捧げることが許され」ない。「法人の場合は、主体自身が職分的性格を持つのであり、その諸権利は職分的存在としてのその性格に与つてのみ、権利なの」である。ここに自然人の諸権利とは異なり「職分的」権利と称される所以がある⁶³⁾。

第三に、職分権 *droits-fonctions* とは、自己中心的目的の権利や職分的権利とは異なり、「法人又は自然人たるその資格ある持ち手に仕えるためではなく、他人に仕えるための、他人中心的目的の諸権利」を意味する。職分的権利の場合、法人は自己のものである財に対し所有権を持ち、その目的財産から受益できる。ところが職分権の保持者にとって、「かれが管理すべく呼び出されている諸財は、かれのものではない。かれはそれについて享受をもたず、依属をすら持たない。かれは他人のために、機関あるいは道具としての名目で行動するのである」。職分権が見られるのは、他人に対する義務の単なる遂行ではなく、ことに集団の関係においてである。外科医が患者に手術するのは、職業上の義務を果たしているまでで、職分遂行者（*fonctionnaire*）の身分を持つことにはならない。それよりも、家族における父親や国家における公務員においてはじめて固有の職分権が語られうるのである。まず、家族は、法主体ではない一個の共同体であるが、父親は家族を守るために諸々の権能を有する職分を負う。ここで得られる善益は父親一身のものではなく、妻や子供のものである、否、家族の共同善に帰するのである。また、国家は法人であり法主体として、精神的・金銭的な「職分的権利」を有しているが、公務員を名乗る自然人を介してしか行為できない。「国家の名でもってするこの命令の法的能力が職分権である。それは国家に奉仕しなければならず、公共善を獲させることにある国家の職分の遂行の手段として用いられねばならない」。このことは、統治者についてだけでなく、被治者が

投票する場合にも当て嵌まる。なぜなら彼が公権力に参加する権利は、国益のために果たすべき職分権であって、投票者の自己一身的な利得のために与えられているのではないからである⁶⁴⁾。

デュギーとダバンの関係を深く追求した論文はそう多くないが、中でも注目を惹くものに高作正博「客観主義の権利論」がある。ダバンに従い権利と職分権との相違に注目するその指摘によれば、職分権に対する統制手法としては、コンセイユ・デタないし行政裁判所が行政権に対する統制手法として用いてきた「権限濫用」が用いられている。これは、権利の所定の目的から権利行使を広く統制する機能を持つ。職分権に対してこのような統制が許容されるのは、処分権が「職分に仕えること、職分により現実化すべき善益に仕えることに他ならない一定の義務拘束の利用との関連でのみ、設けられるものだし又妥当するものでもあるから」である。権限濫用によれば、客観法によって課された他人の利益の維持・促進・保護という目的と、実際の権利主体が権利の行使の際に抱いていた目的との齟齬の有無が判断の焦点を成す。ところが、デュギーの権利否認論によれば、権利濫用は否定され、社会連帯の維持という目的から逸脱した法律行為の効力を否定する権限濫用の統制手法が全ての社会的職分の適法性を規定することになる。ここが、権利に対する統制手法として、「権利濫用」が用いられるのと異なる点である。権利濫用とは、「加害意思をもって為される権利行使をいう。この権利濫用の基準は道徳的な性質を持つものであり、道徳的正当性のない権利行使はもはや法的に見ても正当なる権利行使とはみなされない」と述べ、「職分権」の権利としての独自の意味を浮き彫りにした⁶⁵⁾。

権利概念と職分権概念をダバンが明確に区別したきっかけは、権利を否認し社会的職分の義務性を力説したデュギーの社会的職分論にある。ただダバンは、権利のみ主張して社会的職分概念を否定したり、逆に権利を否定して社会的職分しか認めなかったりするいずれもの一元的理解に対し、個人的権限として分析される権利と真の社会的職分を構成する権利との二つのカテゴリーの区別を主張したのである。このように、デュギーが権利の体系に代

えて義務の体系として法規範を捉えることで得た社会的職分概念は、職分権という権利の一カテゴリーとしてダバン法理論の中で維持されている。同論文は「デュギーは、社会学主義の方法論により形而上学的法概念を否定することに固執するあまり、社会的職分の権利的構成の可能性を吟味しなかった点が、彼の社会的職分論の限界ということとなろう」⁶⁶⁾と批判する。

引き続き同論文は、ダバンにおいて理論的問題として、社会的職分が権利概念を構成しうるかどうかという点、義務と権利との両立可能性という点について改めて検討し「職分の保持資格者が、職分の担い手としての資格とその実質を獲得・保持することを万人に対して主張しうるという職分への権利という側面、また、こうして得られた職分の保持に基づいて、自らが責めを負う利益のために最善と考えることを行う自由という側面、の二つの点において権利概念が現れている」ことを確認する。この考え方の背後には、当然に権利の定義に関するダバン独特の理解が潜んでいるとして、ダバンの権利概念の基底を成す「依属 - 支配」説を紹介する。「権利の存在が肯定されるためには二つの要素、即ち自然人や法人などの主体に一定の物質的・非物質的諸善益ないし諸価値が様々な態様において帰属する状態自体を意味する『依属』の要素、および依属により生み出される事物に対する自由な処分能力を意味する『支配』の要素が必要とされる」が、職分権はこれらの要素を充たしていることを、子供の利益のために働く親の職分、あるいは公共の利益のために働く公務員の職分を例にとりて説明している⁶⁷⁾。

以上、高作論文を援用して、デュギーの社会的職分論批判から、ダバンの職分権論の特徴を取り出した。さて、問題は、この職分権論をアリストテレスの配分的正の脈絡にどう取り入れるかである。コイノニアあるところに広い意味で配分的正があるかもしれないが、勝義の意味で、配分的正が論じられるのは、自然本性的な目的を履行するために共同体により、共同善実現のために、自己一身のためにでなく権利を行使すべく呼ばれた責任ある者についてであることが推察される。その課題は名誉あることであるだけに、責任もまた重い。最後にこの面を述べることで本稿を締めくくろう。

おわりに

我々は、アリストテレスによって定礎された配分的正の観念を概念的展開の側面から辿ってきた。その結果、彼の考えでは、配分的正は、何らかの善益を配分される者の評価が前提されるということであった。その評価基準は、当該国家の採る国制の活力増進にどれだけ寄与したかという貢献度による。名誉や地位はそれに対する褒賞として授与される。国家において「公共に対していかなる善をも致さないひとは尊敬されない。公共的なものは公共のために善を施すひとに与えられるのである」(NE.1163b7)。従って、この配分的正を、個人が自己の実績をもとに何らかの善益、例えば名誉や地位等を国に対し求める請求権であると見ることはできない。ひとは、国の配分に対し不当性を覚えるとき、異議申し立てを行っても、そのことの論証は困難である。名誉に対する評価は、それを受ける者にあるのではなく、それを授ける側に委ねられているからである。小沼進一の『アリストテレスの正義論』によれば、名誉は国民として享有しうる特権や特定義務の免除などに現れるこの上ない価値であり、不名誉の烙印を押され、名誉を褫奪されることは、当該個人にとって、まさにポリス生活上の「死」を意味した。「名誉は、ポリスでの最も美しい行為に与えられる褒賞なのである。それゆえに名誉は、要職にある人々が熱心に求め、一般大衆も強く希求したものであった」⁶⁸⁾。従って、配分的正とは、程度を超えて名誉を欲する者に対し、また反対に過小にこれを欲するものに対し、比例的な中に基づいてしかるべき仕方での名誉を授けることにある。

ところで、トマスは、このアリストテレスの政治的公共の文脈に置かれた配分的正を、都市国家社会における様々な職業のあり方に関する適正さへと拡張する。否、それは朱子もそうであったように、世界を構成する各存在者の働きを「職」と捉え、その職を全体から部分へと分節していく条理として捉えられる。職を用意するのはなにも商工業や国家のみではない、天地もま

たそうするのである。各人は自己自身の存在に固執するのではなく、こうしたことは「私への執着」として貶下され、職・業において「～としてある」役割存在において独自の意義を発揮するのを是とされた。各部分は特定の機能しか果たさないが、それを欠けば全体が「善くある」ことができなくなるが故に、全体的意義と価値性を有するのである。社会の一隅を照らすことは、自己一身の利益の享受ではなく、同時に公益に通じる普遍性を持つ。こうした機能別職階制は、しかしながら現実には、文を崇め、武を蔑む貴族制に適し、人格的移動の少ない身分制や、能力とは無関係の世襲制と重なりながら、特権化し適任性を失っていく。しかしこの間実力を蓄えた「武」が、やがて「文」を凌駕し、「職」を独占する下剋上が中世社会の確立へ向かわせる。ここにおいて名誉体系における「分限」が再考されるものの、社会の身分構造は武断政治の下に温存され、その壁に阻まれて人間の能力はそれを発揮する機会を抑制される。

これに抗し、ヨーロッパで市民革命によって規定された近代の産業社会は、基本的に万人に能力の開花を保障する機会を均等に与える法体制に裏づけられる。教養と才能が分離し、教養があっても才能の裏づけのない者は没落し、野卑であっても才覚（とりわけ商才）に富む大胆な者が高位に上る。こうした実力本位の競争社会は、生産の効率性を求めて分業体制を発展させる。各種の利益団体が乱立し、さらに圧力団体となって、私業界の代表者を公職に送りだし、政権を壟断しようとする。そのとき、共同善管理へのまなざしは失われ、国庫からどれだけの配分利益を受けられるかが関心の的となる。デュギーが個人主義の過剰を抑止するテーゼとして、個人間の絆である社会的連帯の義務化を訴えたのも、こうした社会的背景を担っていると考えられる。牧野英一はデュギーを評して、彼の権利否認説はこれを拒むけれど、その意図するところには大いに賛同し、その理由を、法を権利本位から社会化へ導く進化の流れに棹差す卓見に認めている。我々から見れば、デュギーは、社会の構成単位をアトム的な個人に置くことを前提としないが故に「生まれながらの権利」を否定するまでで、そのことに誤りはない。また、

法の本質を客観法に求めることも間違いではない。ただ法が帰属する主体に義務しか見ず、権利もまた等根源的に客観法に根拠を有するにも拘らず、これを啓蒙的観念の下に捉えて形而上学的迷妄として退けたところに思い込みがある。団体に帰属する個人の果たすべき義務が、同時に権利として行使される論理が成立しないわけではない。それが、ダバンが他人のために行使する「職分権」と名づけたものである。

ここにおいて、アリストテレス＝トマスの配分的正の概念で蔽われていた、共同善という目的観念が復活する。他人というのは共同体を構成する成員であり、この共同体が有する公共の善が、成員のそれぞれの存在資格に見合って、存在充足のために配慮する権限をもって、その代表機関によって配分されるのである。配分的正においては、伝統的に、配分を受ける者と配分される物との4項の比例関係のみが前面に出ていたが、職分権という概念の登場によって、隠されていた配分する者の権利義務と配分の目的が明るみに取り出されたと言えないだろうか。配分者は、管理維持されている共同の善益から、共同善の増大に貢献したと判断する者に、ある種の榮譽を授ける権限を持つとともに、その目的を逸脱する行為は違法と見なされる義務を負うのである。この法理は、公益に定位する国家公務員、社会益に定位する企業主、家族益に定位する親にも同様に当て嵌まる。彼らは自己のためではなく、団体構成員のために、団体の管理する善益から、構成員による団体目的の促進または遅滞に照らして、衡平に配分する権限を有する。この目的によって限定された職権を逸脱しないことが彼らの義務である。ただし、団体が追求する目的が経済的な性格であれば、行為の評価は有用性に関して比較的確実に近くなるから、受け取る善益の質や量も確定的なところがあり、それをめぐる諍いもやがては終息する公算も高い。これに対して、道徳的・社会的・政治的といった経済外の諸目的については、これに貢献する職員の実績の評価について重大な対立があり、評価する配分者自身が利己的な配分から無縁でいられるか、そしてそのことは職権逸脱を誘いやすいといった懸念も残る。「廉直たるべき公務員」の収賄罪や、「善良なる家父」による子供虐

待のケースを思い浮かべれば、権限に伴う自由裁量には、団体成立の目的が授ける規範性からコントロールを受ける可能性がいつそう強調されざるを得ない。配分的正は、価値相応の分け前を、共同のものから受け取ることに存するが、これを正しく評価し、衡平に授ける配分者の正しさは、もはや配分的正そのものにあるのではなく、権限行使に当たって絶えず共同体の善の維持を視野に置くよう配分者に命じる法的正（重大な逸脱に当たってはサンクションを用意する）にあるのである。配分的正が法的正の内容決定に依存すると言われる所以である。

註

* アリストテレスの原典は、オックスフォード・クラシカル・テキストにおけるロス校訂版を用いた。引用はベッカー校訂版のページ数に従う。また著作の略記も慣例に従う。『ニコマコス倫理学』はほぼ高田三郎訳（岩波文庫版：上下2巻）を参照したが、ただし、訳語のいくつかについては、邦訳に違いがあるので、筆者が従来用いている言葉で統一した。その他の著作は、岩波書店刊行の『アリストテレス全集』訳を参照した。

- 1) *Τὸ ἐν ταῖς διανομαῖς τιμῆς ἢ χρημάτων ἢ τῶν ἄλλων ὅσα μεριστὰ τοῖς κοινωνοῦσι τῆς πολιτείας.* (NE. 1130b30–33)
- 2) *Pol.* 1280a15–25 参照。『ニコマコス倫理学』での対応箇所は、NE. 1131a14–b16。
- 3) *Pol.* 1282b23–30 参照。『ニコマコス倫理学』での対応箇所は、前出の注1) に同じ。
- 4) *Pol.* 1283a15–22。
- 5) 『荀子』富国篇。職は官職、業は事業の意味がある。新釈漢文大系『荀子』（上）明治書院、昭和41年、255–257頁。「事業所悪也、功利所好也、職業無分、如是則人有樹事之患、而有争功之禍矣」。
- 6) Kamp, Andreas, *Die politische Philosophie des Aristoteles und ihre metaphysischen Grundlagen*, 1985, S. 83 f.
- 7) *Ibid.*, S. 184.
- 8) アリストテレスにおいては、『政治学』の第4巻第4章と第7巻第8章との両箇所、ポリス内で配分されるべき諸職業が区別なく列挙されている。これを対照表にして異同を確かめているものとして W. L. Newman, *Politics of Aristotle*, pp. 96–98 の詳しい分析を参照。
- 9) *Ibid.*, p. 98.
- 10) ニューマンは、もし全ての人間が完全な優秀性を具えるに至ったらアリストテレ

- スの「最善国家」は存在しえない、と述べていることは示唆的である。Ibid., p. 117.
- 11) 岩田靖男『アリストテレスの政治思想』岩波書店、2010年、本書ではアリストテレスの奴隷容認論批判に対して、教育による人間の理性化の普及により差別制度を破壊する起爆剤が彼の市民概念の内に秘められていると指摘される。例えば241頁参照。
 - 12) 上田辰之助『トマス・アキナス研究』（上田辰之助著作集2、みすず書房、1987年）、第2部「聖トマスにおける職分社会思想の研究」241頁。
 - 13) 上田、前掲書、242頁。
 - 14) 上田、前掲書、242頁。
 - 15) 上田、前掲書、242頁。
 - 16) 上田、前掲書、243頁。
 - 17) 上田、前掲書、245–246頁。「もしそうであれば、富貴は、徳の働きに役立つ限りで、良いと言わなければならない。徳の活動が妨げられるほどに、富の蓄積の度合が超過するならば、もはや『善きもの』に算入されず、悪しきものに墮する。ゆえに、富を徳の目的に利用する一部の人々にはこれをもつことは善であるが、これに対する過度の傾い、過度の愛着、奢り高ぶりにより、徳に背反する一部の人びとには、これを所有することは悪ということになる」（『対異教徒大全』第134章）。
 - 18) アリストテレスによって、徳の働きには、活動的生活のそれと観想的生活のそれとがあることが区別されたが、外的富貴を必要とする方法も両者では異なる面を考慮しなければならない。すなわち、観想的徳はもつぱら、自然の実相観入によって永遠の浄福に参与するために自然を必要とするのみで、多くの富を要せず、自分の生活を支えるに最小限の外的財物だけで足りる。
 - 19) 上田、前掲書、249頁。
 - 20) トマスはアリストテレスと異なり、「人間は政治的動物である」に付け加えて、「人間とは社会的にして政治的動物である」（animal social et politicum）と定義する。politicumには統治職の下での支配と服従の上下関係が見て取れるが、socialには（神の下での）平等な市民関係が見て取れる。この相違の重要な意義の指摘については、トマスの『君主の統治について——謹んでキプロス王に捧げる』（慶應義塾大学出版会、2005年）で、付された訳者柴田平三郎の詳しい解説が参考になる。186–197頁参照。
 - 21) 上田、前掲書、294–295頁。
 - 22) 「コリント前書」第12章4節以下。
 - 23) 『君主統治論』第1巻第1章に現れた柴田、前掲訳書参照。「しかし人間は、他のすべての動物にもまして、自然本性上、集団の中で生活する社会的および政治的動物であることは明らかである。このことは、明らかに自然本性的な必然性が示すところである。というのは、他の動物たちに対しては、自然は、食物、体を保護する

毛皮、歯・角、鉤爪などの防衛手段、あるいは少なくとも逃走のための足の速さなどを準備してやっている。これに反して、人間はこうしたことのために自然によるいかなる配慮も授かってはいない。その代わりに理性が与えられているので、人間はその理性によって、手を働かせ、それらのものすべてを自分のために確保することができるようになっていく。だが、そうしたものすべてを人間は一人だけでは調達することができない。というのも、人間は一人だけでは十分に生活を営んでいくことができないからである。だから、人間は多人数の社会の中で生きていくのが自然本性に適っているのである」(12-13頁)。

- 24) 上田, 前掲書, 303 頁。
- 25) 上田, 前掲書, 313-314 頁。
- 26) 柴田, 前掲訳書, 54 頁。
- 27) 上田, 前掲書, 331-332 頁。
- 28) 『丸山眞男講義録〔第一冊〕日本政治思想史 1948』東京大学出版会, 1998 年, 100 頁。本稿は第 4 章の「初期朱子学者の政治思想」を取り扱う。
- 29) 丸山, 前掲書, 100 頁。
- 30) 丸山, 前掲書, 100 頁。
- 31) 山田勝芳『中国のユートピアと「均の理念」』汲古書院, 平成 13 年, 51-52 頁参照。
- 32) 山田, 前掲書, 101-151 頁参照。ここでは「均の理念」が中国の現実政治にどのように反映しているかの実証的な研究が述べられている。
- 33) 丸山, 前掲書, 101-102 頁。
- 34) 丸山, 前掲書, 102 頁。
- 35) 丸山, 前掲書, 102 頁。
- 36) 林羅山「春鑑抄」, 『藤原惺窩 林羅山 (日本思想体系 28)』岩波書店, 1975 年, 所収。124 頁。
- 37) 丸山, 前掲書, 105 頁。
- 38) 丸山, 前掲書, 105-106 頁。
- 39) 丸山, 前掲書, 106-107 頁。
- 40) 丸山, 前掲書, 107 頁。
- 41) 丸山, 前掲書, 107-108 頁。林羅山「春鑑抄」については, 前掲書『日本思想体系』の 117 頁を参照。しかしながら, 「こうした苛斂誅求への警告ないし為政者の私的享楽の否定も, 徳川時代の儒学者, いな, 儒学者のみならず国学者もが異口同音に叫んでいることであるが, これを以て単純に口頭禪とか, イデオロギーの欺瞞とか看做すことはできない」, と丸山は言う。「むろんそうした面もあったであろうが, それはもつと本質的な社会的根拠を持っていた。というのは, 『農は納なり』とか『百姓とごまの油はしほればしほる程出る』とかいわれたにも拘らず, 封建的再

生産の基礎を脅かすような（農民の労働力の再生産を不可能たらしめる程の）搾取は、結局は封建領主自らの社会的経済的地盤を弱めることとなって、支配者自身に対するマイナスの結果となってふりかかってくるからである」とその背面的魂胆を引き出している（丸山、前掲書、108-109頁）。

- 42) 渡辺京二『逝きし世の面影』平凡社ライブラリー、2005年再刊。
- 43) トマスは『神学大全』で「諸々の事物の間における不均等は神に由来するか」という問題を検討するところで、「最善の能動者に属するのは、自らの果全体を最善なるものとして産出することなのである。それは決して、全体のいずれの部分をも端的な意味において最善なるものにつくることではなく、却って、それぞれの部分を全体への対比において最善なるものにつくるということにほかならない。事実、動物の場合にしても、かりにそのいずれの部分もが、眼という部分の優位性 *dignitas* を具えていたとしたならば、動物の善性はすっかり失われたであろう」と述べていることは、人間の社会秩序の構成においてもアナロジーとして成り立つであろう。『神学大全』第1部第47問題第2項、創文社、1973年、日下昭夫訳、81頁。
- 44) 木下鉄矢『朱子——〈はたらき〉と〈つとめ〉の哲学』岩波書店、2009年、70頁。
- 45) 木下、前掲書、71-72頁。
- 46) 木下、前掲書、73頁。
- 47) 木下、前掲書、74頁。
- 48) 木下、前掲書、78-79頁。
- 49) 木下、前掲書、80頁。
- 50) 木下、前掲書、82頁。
- 51) 木下、前掲書、83頁。
- 52) 木下、前掲書、85頁。
- 53) 木下、前掲書、86頁。
- 54) 木下、前掲書、87頁。
- 55) 『神学大全』第2部の2、第183問題第3項、創文社、1996年、竹島幸一・田中峰雄訳、81頁。ここでは「職分は行為によって区別されるか」が問題として論究されている。イシドルスの『語源論』から、職分 *officium* なる語源が、作出物 *efficium* に由来することが引用されている。作出とは「他者のために役立つものを生み出すこと」である。
- 56) 本稿では、デュギーの所論を説明するために以下の文献を参照した。
- ① 和田小次郎「デュギー」（『法律思想家評伝』日本評論社、昭和43年所収、267-300頁）。
- ② 畑安次「デュギーと自然法論」（『法をめぐる人と思想』八木鉄男・深田三徳編著、ミネルヴァ書房、1991年所収、127-142頁）。
- ③ 高作正博「客観主義の権利論：L・デュギーの権利否定論と社会的職分」（『琉

大法学』第59巻，1998年所収，1-83頁）。

- 57) 高作，前掲論文，58頁。
- 58) 畑，前掲論文，132頁。
- 59) 和田，前掲論文，272頁。
- 60) 和田，前掲論文，290-291頁。
- 61) 牧野英一『法律に於ける進化と進歩』有斐閣，大正14年，150-168頁。権利といえども社会的使命を帯びるが故に，実際19世紀ヨーロッパでの自由主義の氾濫傾向を背景に，自ずと制限を受けることは当然であるが，権利概念を消去して義務に還元するのは行き過ぎであると批評している。
- 62) J. ダバン，水波朗訳『権利論』創文社，昭和52年，293-296頁。
- 63) ダバン，前掲訳書，296-297頁。
- 64) ダバン，前掲訳書，300-305頁。
- 65) 高作，前掲論文，68-69頁。
- 66) 高作，前掲論文，69-70頁。
- 67) 高作，前掲論文，70-71頁。
- 68) 小沼進一『アリストテレスの正義論——西欧民主制に活きる法理』勁草書房，2000年，153頁。