

## 交換的正義概念の系譜におけるキケロとトマスの影響力

伊多波 宗 周

〈Résumé〉

Cet article est la deuxième partie d'un essai philosophique qui a pour but d'éclairer la généalogie de la notion « justice commutative » dans l'histoire de la philosophie occidentale. Dans notre article précédent, nous avons vu la structure du discours sur la justice particulière d'Aristote dans *L'Éthique à Nicomaque*. Notre tâche principale ici est de savoir comment Thomas d'Aquin a fait la dichotomie de la justice particulière, qui a exercé une grande influence sur des philosophes ultérieurs. Or, les questions sur la justice de *Summa Theologiae* de saint Thomas repose non seulement sur *L'Éthique* mais aussi sur des discussions de Cicéron au sujet de l'obligation et de la nécessité. Par conséquent, nous en examinons d'abord.

Dans la première section, nous présentons notre but en mentionnant l'histoire de la philosophie grecque et romaine après Aristote. Ensuite, dans la deuxième section, nous précisons la composition de *De Officiis* de Cicéron à trois points de vue et aboutissons à la conclusion que la justice ou la fidélité qui se fonde sur la loi naturelle est la condition nécessaire pour maintenir des communautés à plusieurs niveaux, tandis que des attentions à la dignité et la nécessité d'une personne sont des conditions suffisantes.

Dans la troisième section, après avoir constaté l'importance du « bien commun » chez saint Thomas, nous voyons des « ordres » de la justice dans II-2 de *Summa*. Il appelle la justice qui gouverne la relation entre les partiels « justice commutative ». En précisant la différence entre Aristote et notre auteur, nous examinons des questions relatives à la « justice commutative » et la nécessité en comparaison de la pensée de Cicéron. Nous y voyons la supériorité de la totalité « close » sur des transactions partielles. Finalement, dans la quatrième section, nous écrivons la conclusion et notre perspective à la suite.

### 1. はじめに

#### 1-1 アリストテレスの交換的正義論と本稿の問い

本稿は、交換的正義概念の系譜におけるトマス・アクィナスの位置付けを明らかにすること、それに先立つ必要作業としてキケロの位置付けをも明らかにすることを目的とする。トマスは、アリストテレス『ニコマコス倫理学』（以下、『倫理学』）における部分的正義の議論を踏まえ、『神学大全』第II-2部において、配分的正義と交換的正義の二分法を提示した。部分的正義は、はっきりと二つの概念へと整理され、そこには、『倫理学』の議論に関して起きた、部分的正義は二種類か三種類かという論争が生じる余地はない。

ここでは、まず、アリストテレスの交換的正義論について手短かに整理して本稿の前提となる問

いを明示し (1-1)、トマスの前史としてキケロの議論を参照する必要性について、ローマ法にも触れながら述べ (1-2)、本稿の、より明確化された目的と展開を述べる (1-3)。

アリストテレスの議論を本稿は次のように捉える (以下3段落、伊多波 [2018])。まず、『倫理学』第5巻で、他者との関係での公平という中間性を志向する「人柄の徳」たる部分的正義は二つに分けられた。幾何学的比例を原理とし、各人の価値に応じた配分を旨とする配分的正義と、算術的比例を原理とし、当事者間で生じた損害・利得を、公平な状態へと回復する矯正的正義である。部分的正義の原理は、いま挙げた二つに限られる。前者は、問題とされる価値が何であれ、何らかの価値が基準であると見なされている限り成り立つ正義であり、後者も、各人の価値を度外視して、損害と利得の均等化を目指す正義であるゆえ、ともに、形式的な正義と捉えられる。

Englard [2009] が、「アリストテレスの正義への形式的アプローチと反対に、トマス・アクィナスは、実践的人間理性に基礎を置き、共通善へと方向付けられた実質的正義概念を導入した」という見立てを支持する (Englard [2009], 15 n.54) のは正しい。だが、アリストテレスは、二つの正義を定位したのち、固有の原理をもつわけではない「第三の正義」としての交換的正義 (応報における正義) を論じる。それは、「必要」を媒介とするものであるがゆえ、アリストテレスが概念成立に実質性が伴われる正義をも提示したと考えることもできる。

必要の代理表象とされた貨幣は、「商人術」によって必要の有限性を超え、無限増殖的となる。とりわけ海外貿易をめぐる、『政治学』では、そのような逸脱的な交換が批判される。だが、アリストテレスの思想自体からは離れて、貨幣を使用する人々の全体性は、友愛の共同体=ポリスの全体性を超えるとも捉えられる。そのとき、「人柄の徳」としての正義に基づく公平性が、貨幣使用の全体性の枠内でも意味を持つ可能性が考えられうる。すると、配分的正義が、共同体という閉じた全体性における特定の価値に基づいたものであるのに対し、交換的正義は、必要・貨幣に媒介されて漸次的に広がる全体性へと開かれた概念だと思いを展開することもできる。さらに、近代以降、ロールズに至る議論において、「必要 (needs)」に基づく配分的正義が問題とされる後史を鑑みるならば、配分的正義と交換的正義は、必要と全体性をつなぐ二つの正義と捉えられるようになるという見通しも成り立ち、それゆえ回復の論理と目される矯正的正義の地位が失われたと見立てることも可能である<sup>1)</sup>。

だが、歴史的に見れば、配分的正義と交換的正義の対を提示したのは、近代的な必要概念が登場する遙か以前、本稿で論じるトマスにおいてである。トマスは、共同体=「全体」に対する「部分」である私的人格へと「秩序づけられる」ものとしての部分的正義 (特殊的正義) を二つに分ける。全体の部分に対する関係を導くのが配分的正義 (justitia distributiva) であり、部分同士の間を導くのが交換的正義 (justitia commutativa) である (II-2, Q61.1)。こうして、アリストテレスにおける矯正的正義と応報的正義 (交換的正義) とは、いずれも部分同士の間を導くと見なせるので、基本的に「交換的正義」へと括られるのだ。本稿の問いは、この二分法の成り立ちを、広義の必要概念との関係をも明確にしつつ、明らかにすることに存する。

## 1-2 トマスの前史としてのキケロの重要性

アリストテレス以降の正義論において、ストア派に始まる哲学的義務論の展開は、トマス読解の前提として押さえるべきものである。なかでも、キケロの『義務について』(B.C.44)は、トマスのみならず、その後史である近世のグロティウス等における自然法論の展開、さらにはスミスやカントにまで影響を及ぼしたものとして重要である。Fleischacker [2004] は、「キケロはアリストテレスの正義についての議論を明示的には論じていないが、後代において、交換的正義と配分的正義の区別と比肩するものと見なされる区別を導入した」(Fleischacker [2004], 20)と述べ、キケロによる正義と慈善の区別の哲学史的意義を強調する。もちろん、トマスの議論は、大きくアリストテレスの枠組みに規定される(cf.Fleischacker [2004], 21)。だが、本稿の問いに関わる必要概念との関連において、キケロを無視することはできない。たとえば、キケロが「恩義に報いることよりも緊要な(necessarius)義務は存在しない」(I.47)と述べる時、明確に必要=必然性の概念が意識されている<sup>2)</sup>。トマスは、『神学大全』の正義論において、キケロの提示した「必要」をめぐる具体的な問題を引用しつつ、自らの考えを明確化するのである。

「全体性」をめぐる観点からも、キケロの議論は重要である。Johnston [2011] は、アリストテレスの正義論が、基本的に政治共同体における正義という限界を有していたと述べ、自然的で人類共通のものとしての正義を論じたキケロの『法律について』に「思想上の注目すべき方向転換」を見出す(Johnston [2011], 94-95)。さらに、この考え方が、『学説彙纂』(Digesta)を頂点とするローマ帝国における思想上の運動、中世におけるその復権、自然法および自然権の伝統を通じて、近世・近代における普遍的正義の考えに流れ行くとする(Johnston [2011], 96-98)<sup>3)</sup>。

とはいえ、D'Entrèves [1951] の古典的研究において、すでに、この種の連続的な見方は批判されている。ローマ法は「実用主義」と捉えるべきもので、だからこそ、トマスの哲学的自然法論の重要性が際立つという論である(D'Entrèves [1951], 25-34)。加えて言えば、ローマ法における正義の定義自体からしても、この種の連続的な見方は批判されるべきである。

その定義とは、6世紀にユスティニアヌス帝の命により編纂された『ローマ法大全』として知られる法典のうちの一つである『学説彙纂』に、ウルピアヌス(2C-3C)の学説として書かれた、「正義とは、各人にその権利(ius)を帰属させようとする恒常的で永続的な意志である」というものである(cf. Englund [2009], 13)。周知のように、この定義は極めて強い影響力をもち、トマス(II-2, Q.58.1)はもちろん、近世・近代の正義論においてもほとんど必ず言及される。定義中の「帰属させる」の原語は、tribuoであり、「配分する」とも訳しうる語である<sup>4)</sup>。少なくとも18世紀に至るまで、正義論において配分的正義の優位が基本論調となることの最大の要因の一つはここにある。

他方、キケロにおいて顕著なのは、相互性に基づく正義・慈善、「信義違わぬこと」をめぐる義務の観点であり、これは、自然法の発想と緊密に結びついて提示されたものである。たしかに、キケロにおいて、普遍主義的な議論がなされるとはいえ、少なくとも『義務について』における正義は、平等な人間たちの濃淡なき全世界的正義の提示に尽きるものではなく、ましてや配分の

用語のみで語れるようなものではない。そのことを念頭に、キケロの議論の内実を明らかにし、トマスとの距離を見ることが、交換的正義概念の系譜上、不可欠な作業であると言えるだろう。

### 1-3 本稿の目的と展開

第2節以降の目的は、次のように明確化することができる。まず、正義論の歴史におけるキケロの意義について、義務の観点から整理し(2-1)、普遍的正義の構想と「信義」の関係を明らかにすること(2-2)、トマスにつながる論点として、必要をめぐる議論を「慈善」の議論を参照しつつ整理すること(2-3)。ついで、トマスの正義論について、まず、トマスの思想の前提としての共通善思想を確認すること(3-1)、『神学大全』において正義がどのような枠組みのもとで論じられたかを明らかにしたのち(3-2)、配分的正義と交換的正義の区分の実質を見て(3-3)、矯正的正義の帰趨を確認し(3-4)、本稿の関心である交換的正義について、どのような具体的な問題が論じられ、解決されているかを探り、必要概念をめぐる議論との関連を明らかにすること(3-5)である。最後に、結論と得られた問いを述べる(4)。

## 2. キケロの正義論

### 2-1 義務論としての正義論

キケロ『義務について』の主題は、日常生活における実践的な「諸規則のうち現れる」ものとしての義務(officium)であり、「善の究極と関わる」ものではない(I.7)。当該の義務の源泉となる徳性(honestum)・美德(virtus)を構成するものには四つがある。第一は、真理の認識・運用、第二以下は、「人間社会の維持、すなわち、各人にその務めを割り当て、信義違わずそれを遂行すること」(強調は伊多波)、勇気、節度・節制に立脚した行為・言動における秩序・限度である(I.15)。後者三つは、実生活の基盤の形成・維持を課題とする(I.17)。その中で、最も適用範囲が広いものが、第二のもの、すなわち、本稿の考察対象であり、正義と慈善の二種が含まれる。「正義にこそ美德の最も大きな輝きが」あり、慈善は「正義と連携した」ものである(I.20)。ここで、「連携」が語られることに注意しよう。義務概念との関係でいっても、両者は義務的／非義務的という単純な区別で捉えられてはいない(2-3で詳述)。

同書第1巻において、正義は基本的に、配分／矯正の用語で語られる。ただし、それは、アリストテレスの議論に完全に収まるものではないし、また重要なこととして、正義の「基盤」としてローマ的「信義(fides)」の理念が示されている(I.23)。それぞれ確認しよう。

キケロは述べる。正義の第一の義務は、不当な攻撃を受けたのでないかぎり、人が他人を害することのないようにすること、および、公共のものは公共のために、私的なものは、自分のために使用するようにすることにある(I.20)。後者は、「公共の利便を守る」(I.31)とも要約される。前者は、内容的にはアリストテレスの矯正的正義の議論と重なる。だが、形式的には大きく異なる。アリストテレスは、生じた損害・利得を矯正する裁判官の「人柄の徳」のあり方として、キ

ケロは、当事者の義務として語るからだ。キケロにおいて、不当な攻撃を受けた場合の応報が認められるようにも読め、アリストテレスの配分／矯正の枠組みは維持されていない。

後者に関連して、キケロは、慈善において必要な配慮を示す文脈で、慈善を受ける人の「価値(dignitas)」に応じて慈善がなされるべきだと述べる。この語は、アリストテレスの「価値(ἀξία)」の訳語として、トマスも用いることになる語である(3-3参照)。ここで示される「配慮」は、「正義の根本」であるとさえ述べられ、慈善はすべて、そうした正義の基準に従うべきであると述べられる(I.42)。公共のものは公共に、私的なものは私的に、という記述が、公と私への配分の原則であるのに対し、そこで示されるのは、私的やりとりの原則と捉えられる。

キケロは、まず、公的なものは公的、私的なものは私的なものとして配分する正義を挙げ、ついで、私的なものを善意によって相互にやり取りする慈善において、それが、「正義と連携」し、配分的正義の原理が働くべきとする。アリストテレスの交換における正義は、個人間の「必要」に基づき、事前に定められた事物の比例関係で交換されることに尽きていた。キケロは、水平的な関係性を義務の観点から語るに際しても、配分の用語を使う。個別の関係性にも、配分の考え方が介入するのだ。これは、たしかに、ローマ法の定義に通じていくものと考えられる。

鍵となるのは、「自然」の概念である。キケロにおいて、義務の概念は、自然との関係において発生すると捉えられる。アリストテレスの部分的正義論が(少なくともその議論においては)、形式的な傾向性を強くもったのに対し、キケロにおいては、自然の秩序との整合性が正義のあり方を決定する。それゆえ、義務論として正義論が展開するのだ。重要なのは、自然的秩序の想定と同時に、相互的な信義の概念が正義を支えるものとして提示されることである。

正義の基盤としての信義が示される理路を見よう。キケロは、私的所有について、自然において公共的であったものが、たまたま(自然によってでなく)個人の所有になったものであり、それを保持するのはよいが、他者のものまで我が物にしようとするれば、人間社会の法(ius humanae societatis)を犯すことになる(と述べる(I.21))。つづいて、プラトンとストア派の考えが紹介され、後者を踏まえて、地上のあらゆるものが人間の使用のために生み出されたこと、人間が相互に助け合えること、その際に「自然の導き手にしたがうべき」ことが述べられ、公益(communes utilitates)に資するべく、「義務の交換(mutatione officiorum)<sup>5)</sup>」、技術等の提供し合いにより、社会の紐帯をより強くしなければならないという義務が述べられる(I.22)。こうして、正義の基盤が信義であると述べられ、約束・同意を守らねばならないという義務が明示される(I.23)。議論の支点は、相互的な義務が、自然を導き手として、公益と結びつけられる点である。キケロの関心は、単に、公的なものを公的に、私的なものを私的に配分しておくという静的事態、また、私的なものをめぐる実定法上の違反を避ける義務だけでなく、私的なものと公的なものをめぐる動的事態に向かっていると考えることができるだろう。

## 2-2 普遍的正義をめぐって — 信義と自然法 —

「信義」を重視し、相互性の領域が大幅に拡張されていることから、相互性に基づく正義の系

譜において、キケロが際立つ存在であるのは間違いない。だが、相互的な信義だけからは、「公共のものを公共のものとして」という発想は生じえない。また、個別者間の関係において、相手の「価値」が問題になることは、それが単に任意の私的契約の関係ではないことを示している。義務が状況により変化し、場合によっては、約束・合意が履行されることが不利益になることもありうる。と述べられるのは (I.32)、相互的な関係性における正義が絶対視されているわけではないことの証左である<sup>6)</sup>。相互性に基づく交換的事態を義務に適ったものとする前提に、自然的秩序が置かれる。相互性の強調が、人間社会の外部の強調と同時になされることにこそキケロの重要性があり、これはカントにまで響く洞察であると言える。

たしかに、アリストテレスも、相互的な交換の正義がポリスの維持に繋がると述べていたが、その目的にとってより重要なのは「友愛」だとされた（『倫理学』第8巻第1章）。対してキケロは、「信義」に基づく正義にこそ社会秩序維持にとっての第一義的重要性を見出す。そして、この「信義」は、アリストテレスの「友愛」とは異なり、政治共同体を超える普遍性を帯びたものとして描かれる。キケロは、不正をした人々に対しても守らねばならない義務 (I.33) につづき、戦争の正義について述べる (I.34)。そして、個人がある状況で敵と約束してしまったことにおいても、「信義」を守らねばならないこと (I.39)<sup>7)</sup>、補足的に、奴隷を含めて、どんなに地位の低い人に対しても正義は守られるべきであることが述べられる (I.41)。だが、人間の生来的平等の発想が先立ち、普遍的正義が述べられるのではなく、自然的秩序を背景とした相互的な信義の文脈で語られる。いわば、ポリスの枠組みを、自然の方向および、個別者間の方向へと、二重に開いて、両者を結びつけるのだ。『義務について』第2巻および第3巻の記述を見よう。

信頼を形作るには、英知よりも正義の方が大きな力をもつ (II.34)。栄光獲得は正義によって達成されるし (II.38)、売買や貸借などの商契約の事業達成にも正義が必要である。そのような正義の力は、「山賊」においてさえ有効で、略奪物の公平な分配は山賊の法律と呼ぶことができる。そうであるなら、法治国家においては、なおさら正義の力は強い (II.40)。キケロはこのように述べて、法治の発生を正義と結びつける。「裁きの公平性」が、最初、人物へと結びつけられ、王が生まれたのと同じく、法に結びつけられるようになったのが法治である、と (II.41-42)。これら第2巻の議論は、正義の普遍性をめぐる記述だが、第3巻では、これが自然的秩序へと結びつけられる。自らの論じている義務が、賢人に限定されず、「全人類が共有する義務」であると述べられる (III.14-15)。「自然の摂理」の優位が指摘される箇所を見よう。

人が他人からものを奪い取り、他人の不利益によって自分の利益を増やすことは自然に反する。それは死や貧窮や苦痛や、そのほか身体あるいは体以外の所有物に起こりうるものにならぬまでも自然に反する。なぜなら、それはまず第一に人間の共生と社会を破壊するからである。[...] われわれ一人一人には生活必需品の確保を他人のためよりもまず自分のために望んでよいことが認められており、これは自然に反しない。それに対し、他人からの略奪物によってわれわれの資力、資産、財産を大きくすることを自然は許さない。

実に自然、つまり、万民法のみならず、[…] 各国民の法律もまた同様に定め置いていることがある。それは、自身の利益のために他人に害を加えることは許されないということである。実際、法律が目的として望むのは、まさに市民の団結が無事に保たれることである。[…] しかし、それにもましてこのことをよりよく実現させるのは他ならぬ自然の摂理である。それは神々と人間の法律であり、これに従うことを欲する者は、他人のものに触手を伸ばし、他人から奪い取ったものを自分のものに加えるような所行を決してしないだろう。[…] できることなら、全人類を保護し助けるためにはいかに大きな労苦や困難も引き受ける、つまり、かのヘーラクレスに倣うことが自然に即している。(III.21-25)

そうして、「各個人に有益なものとすべての人々にあまねく有益なものが同じであるようにする」ことを目指すべきで、それが自然に即しており、「われわれはみな自然という同じ一つの法律の上に存立している」のだと明言される(III.26-27、強調は伊多波)。それゆえ、自分の利益のために親兄弟からは奪わないが、他の市民は別だと主張する者、同胞市民には配慮するが、他国人は別だと主張する者は、それぞれ、市民社会の全体、全人類共通の社会を引き裂く者と捉えられる。社会の紐帯は、自分の利益のために他人から奪うことこそ自然に最も反すると見なすことに存する(III.28)。このように見なして相互の信義を守ることこそが、正義なのである。「正義こそ唯一すべての美德の君主であり女王である」(III.28)。キケロは、同巻の終わり近くでも、「信義の結束を守る絆としての誓約」を強調し、ローマの内部では、かつてより十二表法と神聖法に、「敵とでも信義の契りがあること」については条約に示されていると強調する(III.111)。このように、共同体を超えた普遍的な相互的信義が自然法として示される。

この文脈において、トマスが後に引用することになる問題群が登場する(3-5参照)。徳性と衝突するような有益性はないという主張に関する二つの「良識ある人物を想定した」事例である。一つは、大量の穀物を輸送した穀物商の事例である。輸入先では、備蓄不足と飢饉のため、穀物の市価が極端に高騰していた。だが、その商人は、多くの商人もまた輸送中であることを知っている。これを告げるべきか(III.50)。もう一つは家の売り手の事例である。自分の家を欠陥があるゆえに売りがっている人がいる。その欠陥を他の人は知らない。それを告げずに高く家売ることは不正であるか(III.54)。問いはこのように発せられる。

キケロは、いずれの場合においても、隠し事をするべきではないと答える(III.57)。後者については、市民法においても、売り手が知る限りの欠陥が申告されねばならないと定められている(III.65)。だが、秘匿を市民法によって取り締まることは困難である(III.67)。そこで、キケロは、法律が奸智を排除するのは、手を下せる限りにおいてであるのに対し、哲学者は、理性・知性が把握する限りにおいてであると述べ、たとえ市民法によって禁じられていないことでも、それらが把握する自然法が禁じることがあると述べる(III.68-69)。そして、社会の連帯には、全人類によるもの、同じ民族の人々からなるもの、同じ市民からなるもの(「より緊密な社会」)があり、市民法が必ずしも万民法になる必要はないが、万民法は市民法にならなければならない

(そう祖先が欲した)と述べられる(III.69)。こうして、諸社会の「真の法」として、自然法が定位される。「自然こそ法の源泉であるのだから、なんびとも他人が知らないことに乗じて利得につくような行為をしないこと、これが自然に即している」(III.72)。こう述べて、信義違わぬこと、自然とが結びつけられるのだ。

### 2-3 慈善と必要性

自然法に合致した信義の義務として正義が定位されるとき、正義と慈善を分けるものは何か。すでに見たように、慈善は、正義と連携するものであり、慈善において、受け手の「価値」に応じるべきという「配慮」は、「正義の根本」であるとさえ述べられたのだった。第1巻に戻ろう。

キケロは慈善の議論を「配慮」と共に語る。順に、①受け手および他の人々の障害とならないこと、②施し手の能力を超えないこと、そして、すでに見た、③受け手の価値に応じたものであること、である(I.42)。①と②に関して、慈善を行うことで、誰かを害する、つまり、正義の義務に反することがあってはならないと述べられる。誰かから取り、別の誰かに施すのは問題外であるし、財力を超えて施そうとすれば、近親者を害することになる(I.43-44)。②は、③に関係していく。受け手の「価値」の内実に、性格(mores)、施し手に対する心持ち(animus)、以前に施し手の利益になるよう義務を果たしたことと並び、「生活上の共通性と共同関係(communitas ac societas vitae)」が挙げられる(I.45)。つまり、実際にどのような人物で、何をしてきたかということに加え、施し手との共同性が価値の一部を構成するのだ。能力を超え、近親者を害してまで施そうとすることは、共同性の度合いの高いものを害し、そうでないものへと施す配分であるという点でも、正義に反していると考えられているのだ<sup>8)</sup>。

慈善は、正義を補完する機能を有するものだと捉えられる。正義は、信義違わず義務を果たし合うことにおいて、より大きな共同性へと開かれ、「敵」を含めた人類全体へと行き着くものだった。他方、慈善は、共同性の度合いの高さを一つの基準とする(あくまで、「一つの」だが)。普遍的な正義だけでは、キケロ自身が三つにその規模を区分する人間社会が、それぞれのレベルで維持されはしないだろう。だが、正義と慈善を逆方向のベクトルのものと捉えるべきではない。なぜなら、共同性の度合いの高さをも含めた「価値」に応じるよう配慮することは、「正義の根本」だったからだ。次のように理解しよう。普遍的な、信義違わぬことという原則は、人間社会維持の必要条件であり、あらゆるレベルの社会において要される。そして、共同性の度合いの高さを含む価値への配慮は、それぞれのレベルの社会において、それが維持されるための十分条件である。両者がなければ、正義の目的は十分には達成されないので、いずれも、正義の「基盤」「根本」と表現される。そして、実際の場面において、十分条件を満たすために用いられるのは慈善である。それこそ、正義と慈善の「連携」の意味であると捉えられる。

本稿が目指す必要概念をめぐる論点が登場するのも、「価値」について述べられる文脈においてである。価値の一つ、「以前に施し手の利益になるよう義務を果たしたこと」についての議論で、「恩義に報いることよりも緊要な(necessarius)義務は存在しない」(I.47)、報恩しない



ことは良識ある人間には許されず、大きな善意を受ければ、それだけ多く報いねばならないと述べられる (I.48)。ついで、善意がどのような志に基づいているかが重要だとされ、施しであれ報いであれ、その他の点で違いがなければ、受け手の「必要とする (indigeo)」分に応じて慈善をおこうなすべきだと述べられる (I.49)。だが、ここで問題とされていたのは、受け手の「価値」に応じた慈善だったはずである。報恩が最も必要な慈善であるのは、受け手の過去の善意という「価値」に基づく。受け手の「必要」の方は、「価値」に含まれないと考えられる。それゆえ、ここで新しい基軸が顕在化していると見なすべきだろう。実際、つづく共同性の度合いという「価値」の議論を読み進めても、同じように、「必要」が登場する。

「人間社会の結合が最もよく保たれるのは、各人の結合の強さに応じた善意が示される場合だろう」 (I.50)。こう確認した上で、キケロは最も包括的な人類全体による社会から、より親密な社会へと議論を進め、最も堅固な社会は、性向の合った良識ある人同士が「親密性 (familiaritas)」によって結合した社会であると述べる (I.55)。ここでのキケロの行論は、これに「加えて」、善意を受けては返すという相互性 (善意の交換) も、社会的結合にとって重要だということなのだ (I.56)。結合の強度を増大させるものとして、まず、親密性、次に、相互性という記述である。この点だけを見れば、アリストテレスが、ポリス結合のために、応報よりも友愛に重要性を認めたことに通じる。だが、これは結合の強度の問題であり、結合の「重要性」については別の論理が展開される。

キケロは、最も重要性の高い社会的連帯は、国家と各人との間の関係であると明言する。両親、子供、親族、友人は大切だが、祖国が、大切な関係の全てを包括するものである (I.57) (なお、次段落では、最も恩義の大きい祖国と両親に対してこそ、最も大きな義務が果たされるべきという記述になる (I.58))。そして、義務の実行においては、個々人が個々の場面で、何を最も必要としているかを見極めるべきだとされ、関係の緊要度と状況の緊要度は違うと述べられる (I.59)。これらのことから、キケロにおいて、社会を維持する慈善の働きにおいて、正義を前提に、二つの基準、価値に応じるよう配慮があること、および、必要に応じることが示されていると言える。錯綜して見えるのは、報恩をめぐる議論が両者に関わることと、国家と各人の関係をめぐり、重要性の観点が登場するゆえであり、慈善の二つの基準については一貫している。

第2巻において、「そうするのが適切な」困窮者に対する金品の施しがときに行われるべきだとされるのは (II.54)、これらの基準によるものと捉えられる。なお、第3巻において、賢人であれば飢えて命を落とそうというときでも他人から食べ物を奪わないのか、という緊要性をめぐる問いが提出される。そこで、一切の有益性がない人物が、自分の利益のために奪うのだとしたら、自然に反するが、国家や人間社会にとって有益であるならば、そのような場面で他人のものを奪うことは非難されないと結論づけられる (III.30)。この議論は、慈善ではなく、正義についての文脈におけるものである。これは、価値と緊要性を基準に、いわば、社会から慈善を受けることが自然法に反さないという主張と読むことができる。

キケロの議論を整理しよう。まず、相互的な信義の普遍性が、自然法を背景とした正義の義務

として提示される。信義に反することは、同時に、自然に反することになる。したがって、相互的な義務の応報における正義は、どのような個別者間においても、自然的秩序という同一の基準に支配されるものと捉えられる。他方、各レベルでの共同性は、そのみによって十全に成立することはできない。そこで、当事者間による価値および必要性への配慮による慈善が要される。そこに「価値」が介在する以上、慈善もまた、単に当事者間関係に尽きるのではなく、自然なり社会なりにおける配分的正義の発想が入り込むことになる。このように理解することができる。

### 3. トマス・アキナスにおける交換的正義概念

#### 3-1 トマスの共通善思想

トマスには、キケロの自然法思想が流れ込んでおり、「自然と合致した正しい理性」としての「真の法」の支配の発想は、トマスの社会思想の基本原則と目されるものである（稲垣 [2009], 150-151）。トマスの正義論の前提として、何よりも重要なのは、共通善（*bonnum commune*）の思想である。稲垣 [2009] は、トマスが、「人間の社会を社会として成立させる根源ないし社会的絆は人間の社会的本性にもとづく」と考えることを、「静的・固定的な意味」で解釈すべきでなく、「共通善、つまり社会を構成するすべての人間に共通の目的ないし善の実現をめざす、人々の共同的働きにもとづく、という動的な意味」で捉えるべきとする（稲垣 [2009], 155）。この「共同的働き」には、キケロが述べたような、諸々の状況における正義や慈善が挙げられる。もちろん、トマスにおいては、信仰こそが最重要であり、徳においても、愛徳（*caritas*）こそが最重要ではあると指摘される（たとえば、稲垣 [2009], 140-142）。しかし、本稿の作業は、もっぱら、トマスの正義論の枠組みと後世への影響を明らかにすることに限定する。

『ニコマコス倫理学註解』の最初の註解は、アリストテレス読解から独自の思想を展開するトマスの態度を如実に物語る。『倫理学』冒頭で、あらゆる技術や研究、行為や選択が、何らかの善を目指していると述べられたことに対し（1094a1-2）、トマスは、「秩序（*ordo*）」の概念を用いて註解する。すなわち、秩序づけは、『形而上学』でも述べられるように、智者の仕事であり、感覚的能力とは異なり、知性や理性だけが、あるものと別のものとの秩序関係（*ordo*）を知ることができる。ところで、事物には二つの種類の秩序が見出される。一つは、「全体における諸部分の秩序」、たとえば、家の形成する諸部分が「相互に秩序づけられている」こと、もう一つは、より重要で、諸事物の目的への秩序づけ、たとえば、軍隊の司令官へのそれである（Litzinger [1964], 1-2)<sup>9)</sup>。この「秩序づけ」の発想が正義論を導く。キケロの議論は、正義と慈善とがそれぞれどのようなものであるかを述べ、そこに自然の秩序の発想を織り込むが、アリストテレスにおいて論じられた正義との関係が不明確であった。トマスは、全体と部分に関する秩序という強力な図式を用いて、両者の発想を整理し、その整理が生み出す独自の思想を展開する。そのさまを見よう。

### 3-2 『神学大全』第Ⅱ-2部における正義の論じられ方

『神学大全』第Ⅱ-2部の第57問題から正義についての考察が始まり、第61問題「正義の諸部分について」において、部分的正義としての配分的正義と交換的正義の二分法が提示される。ここではまず、第60問題までを概観し、トマスの正義論の組み立てを確認する。

第57問題において、諸々の徳の中での正義の固有性が、他者にかかわる事柄で、人を秩序づける (ordino) 点にあるとされ、正義は何らかの均等 (aequalitas) を意味することから、それは、他者との関係における均等の徳であると述べられる (Q.57.1)。『倫理学』の定義が踏襲されており、次の第58問題においても、正義が本質的に他者に対する関係を含み、「本来的な意味での正義は複数の別個の基体を必要とする」と確認される (Q.58.2)<sup>10)</sup>。

同問題第1項で、『学説彙纂』における「正義とは、各人にその権利を帰属させようとする恒常的で永続的な意志である」という定義の適切さが問われる。まず、すべての徳は、「善い行為の根源たる性向 (habitus)」であり、それぞれの徳は、それに固有の事柄にかかわる善い行為で定義されるべきである。ところで、正義は他者へと関係付けられた事柄であり、「各人にその権利を」は、正義の行為への適切な言及と言える。また、『倫理学』における徳の行為のための条件 (1105a31) を踏まえれば、意志、恒常的・永続的の語が用いられることも正当である。そう述べて、トマスは、「正義は、それによってある人が恒常的で永続的な意志をもって各人にその権利を帰属させようとする性向である」と言い直せば、完全な定義になると述べ、これが『倫理学』における定義 (1134a1) とほぼ同一だとする (Q.58.1)。ここで、明示的に、アリストテレスの正義論と、ローマ法における正義の定義とが結びつけられるのである。

正義は、人を他者との関係において秩序づけるものであるが、他者との関係は二つに分けられるべきだとトマスは述べる。個別的に捉えられた他者への関係と、全般的に捉えられた他者（「共同体に含まれているすべての人間」）への関係である。ついで、トマスにとって決定的な考えが現れる。すなわち、「ある共同体のもとに含まれているすべての者は、共同体に対して、諸々の部分が全体に対するように関係付けられている」。部分と全体の関係である。さらに、「部分とは全体に属するところのものであり、したがって、部分の善であるところのものは、何であれ、全体の善へと秩序づけられている」。こう述べて、「個別的に捉えられた他者」との関係、つまり、部分と部分の関係における徳であっても、それが善なるものであれば、「共通善へと関連づけられることが可能である」と述べられ、このかぎりにおいて、正義は一般的な徳と呼ばれ、そのような正義は「法的正義 (justitia legalis)」と呼ばれるのだと言明される (Q.58.5)。

つづく問題群まで見てしまってから、『倫理学』での全体的正義（一般的正義）／部分的正義（特殊的正義）の議論との違いを確認しよう。問題「一般的な徳としての正義はすべての徳と本質的に同一であるか」(Q.58.6)において、「法的正義」の一般性は、類種関係ではなく、因果関係における一般性であると述べられる。そしてそれが、「すべての徳の行為を共通善へと秩序づける」、つまり、「原因」となるかぎりにおいて一般的な徳と呼ばれると確認しつつ、法的正義もまた、「共通善を固有対象として、それに関わる限りにおいて、自らの本質に即した何らかの特

殊的な徳である」と述べられる。それゆえに、法的正義は、「首長 (princeps)」において主に見出されると指摘される。次なる問題「一般的正義のほかには何らかの正義が存在するか」(Q.58.7)においては、直接的に共通善へと人間を秩序づける正義(法的正義)のほか、直接的に特殊的・個別的な善に関して秩序づける諸々の徳がなければならないと述べられ、その中で、他の個的人格に関わる事柄に関して人間を秩序づけるのが、特殊的正義であると言明される。最後に、『倫理学』第5巻の議論(1130b31)が「共同生活 (communication vitae)」にかかわる事柄に関して特殊的正義を定立しているものと整理され、それが、特定の対象の特定側面(それに即して人が他者に関係づけられるような側面)に関わる正義だと結論される(Q.58.8)。

アリストテレスにとって、他者との関係における「人柄の徳」としての正義を、全体的／部分的に分ける際の考え方は、前者が類で、後者が種であるというものだったと考えてよい<sup>11)</sup>。トマスにおいても、法的正義が、とくに首長において見出される特殊性を帯びると述べられるとき、首長という個別者の「人柄の徳」が問題とされていると捉えることもできる。だが、基本的論調において、トマスは、最終的に共通善へと結びつけられるものとして正義を論じており、それが因果関係という捉え方に表れている。

トマスの部分的(特殊的)正義についての議論を次節で見ると、その後に見える第79問題の議論を先に見るのが有益だろう。「悪を避け、善を為すことは正義の部分であるか」という問題に対し、トマスは、善や悪一般は、すべての徳に属し、正義の部分と捉えることはできないと述べる。正義は、善の「特殊な本質側面」、すなわち、神法・人定法との関係における「義務(debitum)としての善」に関わるのだ。そうして、特殊的正義には、「隣人との関係における義務的善を為すこと」および、その反対を避けることが、一般的正義には、「共同体あるいは神との関係における義務的善を為すこと」および、その反対を避けることが属すると述べられ、このような意味においては、善を為し、悪を避けることが、たしかに正義の構成的部分であるのだと結論づけられる。善を為すことは、「他者に帰すべきものを彼に帰属させること」であり、正義の均等を確立する行為であること、悪を避けることは、「隣人に何の害悪も加えないことによつて」、すでに確立された正義の均等を維持するものだと整理される(Q.79.1)。

ここで話題にされる「義務としての善」、「義務として悪を避けること」は、キケロの義務論を踏襲した議論形成となっている。キケロは、他人に害悪を為さないこと、公的なものを公的に、私的なものを私的に使用することを義務としたが、トマスにおいては、特殊的正義の部分としての義務は、隣人との関係において、一般的正義の部分としての義務は、共同体や神に対して、それぞれ義務的善を為し、害悪を与えないことだと解釈できる(公的／私的な使用についての議論は、一般的正義と特殊的正義の区分自体に存していると読める)。

### 3-3 配分的正義と交換的正義の二分法

第61問題において、配分的正義と交換的正義の二分法が提示される。まず、それらを総称した特殊的正義が、共同体(全体)の部分たる「私的人格へと秩序づけられたもの」とであると確認

された上で、部分と部分、すなわち、私的人格と他の私的人格のあいだの関係を指導するのが、交換的正義であり、それが「相互に双務的に為される事柄」に存すること、他方、全体と部分、すなわち、「共同的なるもの」と個々の人格の関係を指導するのが、配分的正義であり、それが「比例性に基づいて共同的なるものを配分する」ものであることが述べられる（Q.61.1）。

全体と部分の関係を導くからといって、配分的正義を、一般的正義と混同してはならない。トマスは述べる。ある運動が種的に規定されるのは、その終点によってである。私的人格にかかわる事柄を共通善へと秩序づけることは、一般的正義（法的正義）に属するが、共通善を配分するというかたちで、個々の私的人格へと秩序づける場合は、特殊な正義である配分的正義に属するのだと（Q.61.1.4）。共同的な財を配分する機能は、財の管理権限者にのみ属するが、配分的正義は、配分を受ける従属者においても、その正しい配分に満足するというかたちで、見出される（Q.61.1.3）。いずれにしても、「共同生活に関わる事柄」が私的人格に秩序づけられている。

配分的正義と交換的正義の中間性を律する原理について、トマスは、アリストテレスを踏襲し、幾何学的比例と算術的比例を挙げる。配分的正義について、アリストテレスは、「価値」に応じた幾何学的比例によるとした。トマスは、「価値」を「主要性（*principalitas*）」（あるいは、のちの箇所ではキケロと同じく「価値」ないし「重要性」（*dignitas*）（Q.63.1））と言い直し、「ある人物が共同体においてより大きな主要性をもつのに応じて、共同的な財からより多くのものがその人物に与えられることになる」と述べる。そして、「主要性」の基準が共同体の性格に応じて異なるというアリストテレスの議論を反復する。他方、交換的正義については、売買の場面に典型が見られるとされ、事物が事物に均等化されることを要すること、「他者に属するものを得て、自らの持ち分以上に所有しているものは、他者にまさしく彼の分だけ返すべきである」であることが述べられて、算術的比例の原理が提示される（Q.61.2）。

トマスは、ここで、首長を殴打した場合の刑罰の事例（アリストテレスが応報についての議論において、応報が無条件に正しいわけではないとして挙げた事例）を取り上げる。首長を殴打した場合、より重い刑罰が課せられるのは、配分・交換の中間性が同一だからではないかという異論に対し、トマスは、人格の社会的条件（重要性）は配分的正義において問題とされることだが、刑罰がより重くなるのは、一般の私的人格が殴打されるよりも損害が大きいがゆえであるとし、算術的比例の原理によって均等化が目指されるのだと述べる（Q.61.2.3）。トマスは、『倫理学』第5巻第4章（矯正的正義）と第5章（応報）を連続する議論と見なし、そこで問題とされる正義を「交換的正義」と総称するのである<sup>12)</sup>。

交換的正義については、つづく第61問題第3項で次のように整理される。「随意的にせよ、非随意的にせよ、これらすべての行為において、中間性は、返報（*recompensatio*）における等しさという意味に解されている」（Q.61.3）。ここで問題は、この正義が、誰にとってのものであるかだ。随意的／非随意的の区別は、アリストテレスが導入したものであり、その議論においては、非随意的なものを矯正する裁判官の正義が論じられた。随意的な交換に関しては、応報についての議論において、公正な交換が当事者間で行われるための条件が語られた。それに対して、トマ

スは次のような論を展開して、部分としての当事者間の正義として両者を統合する。

トマスにとって「応報 (contrapassum)」とは、先行する能動に対して、等しい受動をもって報いることを意味する。それはまず、隣人への傷害が、傷害の受動で返されることにおいて(「目には目を」)、次に、他者の物を奪い、それへの償いが求められることにおいて適用され、さらに拡張的に随意的な交換の場面にも適用されるとされる。交換の場合、随意的であるのだから、「受動」という側面は弱まるとされる。だが、いずれにしても、応報・返報は、能動と受動との「均等性」に基づいてなされるべきであると整理される (Q.61.4)。

ここで首長殴打の事例が再論され、その刑罰の重さは、私的人格のみならず、「国家に対しても」損失を与えることから説明される。すると、部分と部分の関係を越え出る議論にも見えるが、殴打主体である個別者に視点を向けば、その「能動」に、見合った「受動」が返されるという図式は保たれている。ここには、キケロにおいて、個別者間の慈善にも配分的正義が関わると発想されたのと類似した思考が響いている。アリストテレスにおいて、随意的交換こそが、応報の議論の典型であった(そして、それが共同性を保つのに有効とされた)のに対し、トマスにおいて、応報の典型は、非随意的交換における、先立つ「能動」と後続する「受動」の応報の方に置かれる。トマスは、直後に、貨幣が「共通基準」として発明されたと述べるが、むしろ、共通基準があらかじめ存在して難なく交換がなされるのとは違う場面の方を典型が置かれるのである(第61問題第2項での記述と照らすと揺れている。3-4で論じる)。それは、もちろん、共通善こそが重要だという考えに基づいている。交換的正義を定義するに際し、アリストテレスにおいて重要だった個別者にとっての「必要」が登場していないことに留意する必要がある(ただし、別の箇所では言及されることになる。3-5で論じる)。

最後に、いわゆる貢献原理について、トマスが明確な言葉を与えていることを確認しよう。配分的正義における人格の「重要性」とは、何よりもその人物の「共同体への奉仕」に基づき考慮されるべきであると述べる異論に対し、トマスははっきりと否定的に回答する。もし、奉仕への報いとして何物かが与えられるのだとしたら、それは、能動に対する受動であるから、交換的正義に属するものなのだ (Q.61.4.2)。つまり、「部分」の貢献に応じて「全体」から配分されるという図式が、取られることはない。

### 3-4 矯正的正義の帰趨

トマスは、「裁き」について、二分法提示の第61問題をはさむかたちで論じている。第60問題で、本来的には裁判官の行為を指す「裁き」が、正義に属することが明言され、第62問題以降で、幾たびか裁判官についての議論が扱われる。ここで、アリストテレスにおける矯正的正義の帰趨を見定め、トマスの二分法の意義を明らかにしよう。

第62問題では、交換的正義に基づく「返還」が主題とされるが、その中で、不正に他人のものを得た場合、単に返還することで足りるかが問われる (Q.62.3)。トマスは、そこには、事物の不均等と、不正という罪過の二つが含まれると述べ、前者は返還により均等が回復されればよ

いが、後者は刑罰により救済がはかられると述べられ、その職務にあたる裁判官により有罪とされてはじめて、刑罰として定められたものを支払う義務が生じると述べられる。これだけを読めば、前者は交換的正義の議論であり、後者にこそトマスの「裁き」の特異性があるように見える。しかし、結論から述べれば、裁きは配分的正義の方へと括られていく。

「特別待遇」について論じる中で、トマスは、次のように述べる。まず、それは、配分的正義に対立する罪である。なぜなら、特別待遇とは、その人の「価値」が根拠となっていないような配慮だと考えられるからである (Q.63.1)。その前提のもと、「裁きにおいて特別待遇の罪が起こりうるか」と問う。対して、裁きは「何よりも先に交換的正義に属する」のだから、配分的正義に対立するとされた特別待遇が入り込む余地はないのではないかという異論が書かれる。トマスは次のように答え、裁判官による裁きの位置付けを明らかにする。すなわち、まず、「裁かれる事柄自体」において、裁きは、「交換的正義および配分的正義に対して共通に関わる」。なぜなら、裁きにおいて、全体的なものの個別者への配分も、個別者間の返還も確定されるからである。次に、裁きの「形式そのもの」においては、配分的正義に属する。なぜなら、裁判官が返還という交換的正義に関わることであれ（もちろん、刑罰に関しても、だろう）、それを命じるときには、「一人から取り上げ、他のものに与える」というかたちで、人と物との比例性に関わるからである。そうして、形式的に裁きは、配分的正義に属するのだから、特別待遇の罪が入る込む余地があるとす (Q.63.4.1)。

トマスは、裁きが、形式的には配分的正義に属すると明言する。これは、アリストテレスにおける矯正的正義の行為が、配分的正義に含まれることを意味するゆえに、このうえなく重要である。第 67 問題で、裁判官は、公的権力を行使するという強制的権力の保持者であると捉えられるが (Q.67.1)、そのような共同体の「全体」に与る者の視点からすれば、裁きは、部分への正しい配分という形式になる。それゆえ、交換的正義における個別者間の「能動」と「受動」における「受動」は、当事者たる個別者の視点においては、自らの行為への返報と捉えられるが、それが係争化されて「全体」に関わるや、第三者による配分的正義に関わることになる。

ここに、部分的正義を二分化することの意義が見える。どのような事柄に関わるのであれ、全体と部分が秩序づけられるのであれば、それは配分的正義の行為である。財や名誉の配分のみならず、アリストテレスが矯正的正義に関わるとした窃盗のような行為においても、裁かれるときには、刑罰の付与のみならず、返還命令においてさえ、配分的正義に関わる。他方、当事者間の視点においては、返還は、能動に対する受動という交換的正義が働いていると捉えられる。このような二項対立が成立するのである。

なお、先に (3-3)、交換的正義の典型を何と見なすかに関し、トマスにおいて揺れが見られることを指摘した。それについて、次のように理解することができる。形式性において捉えられた配分的正義と対になる、形式性において捉えられた交換的正義においては、売買がまず典型となる。部分と部分の関係の最たるものだからだ。他方、個別者の視点において、交換的正義が導くのは、「能動」に対する「受動」という実質的なやりとりである。その場合に、能動受動関係の

典型が傷害の場合に見られる。このように考えれば、整合性がとれる。

ここで、稲垣良典のトマス解釈に触れておくべきだろう。彼は一貫して配分的正義の優位を指摘する。稲垣 [1972] では、そもそも交換的正義による損失・利得の均等化が「一定の尺度もしくは価値基準にてらしての均等化」であり、「一定の原則あるいは準則が適用されることにほかならない」と述べて、交換的正義が「準則あるいは法を前提とする正義」、「法の適用における正義」であると整理する。さらに、トマスを踏まえ、それが諸部分間で成立する正義であるから、「社会全体への直接の顧慮はなく、いちじるしく個人主義的な性格が強まっている」こと、しかし、それが社会全体に関わる法を前提するからして、「やはり間接的には」全体に関わり、「より高次の正義にたいして開かれたもの」であることを主張する（稲垣 [1972], 47-51）。

「高次の正義」とは、配分的正義である。稲垣 [2009] は、ローマ法の定義に言及しつつ、トマスにおいて、「各人の権利を斉一的かつ厳密に配分するのは、むしろ交換 [的] 正義とも呼ばれる適法的正義にほかならない」と述べ、配分的正義は、「各人に帰せられるべき権利を正しく確定する法、その意味で「正しい」法の創出に関わる正義である」と解釈する<sup>13)</sup>。はっきりと、財貨等を基準に従い配分する正義として配分的正義を読むのは誤解だと断言するのだ（稲垣 [2009], 169-171）。

これは、配分的正義について、かなり強く解釈しているものと考えられるが、交換的正義への視角として注目すべきである。アリストテレスにおいて、必要を代理表象する貨幣という、交換に先立つ基準が交換的正義に不可欠だったのに対し、これまで見たところ、トマスの議論においては、能動に対する受動の公平さを何がどう担保するかについては、必ずしも明確に語られていないからだ。その点について稲垣が法を前提すると述べることは、解釈として正しいだろう。他方、稲垣が「個人主義」を持ち出すことに関し、現代の観点からすれば、むしろ、近代において問題にされるような当事者間主義の萌芽が見出されるとも言える。裁きが、配分的正義の行為であるのなら、交換的正義における正しさは、トマスの共通善思想の枠組みを外せば、当事者相互が納得することで生まれる個別主義的な正義に変形される可能性があるからだ。次に、トマスにおける交換的正義に関する具体的諸問題について概観し、第4節でこの問題関心に接続する。

### 3-5 交換的正義の諸問題と「必要性」

交換的正義の行為である「返還」が論じられる第62問題、配分的正義に対立する悪徳たる「特別待遇」が論じられる第63問題ののうち、第64問題から交換的正義に対立する諸々の悪徳が論じられる。非随意的交換に関する罪のうち、①「業 (factum)」によりなされる殺人・傷害・窃盗・強奪 (Q.64-Q.66)、②言葉によりなされる裁判に関する諸々の不正 (Q.67-Q.71)、誹謗・陰口等々 (Q.72-Q.76)、そして、③随意的交換に関する罪である詐欺 (Q.77) と利子 (Q.78) という順序である。そして、3-2 末で見た「義務としての善」(Q.79) の議論に結びつく。

ここでは、これらの問題において、義務論的な要素がどのように論じられているのか、とりわけ、必要概念との関連からそれを読み、交換的正義概念の位置付けを確定する。



まず注目すべきは、①の窃盗についての問題で、「緊急必要性のゆえに盗むことが許されるか」(Q.66.7)と問われることである。これは、2-3で見たキケロの問題を引き継いだものと考えられる。交換的正義が、単に形式的な正義であれば、そのような問いが生じる余地はない。トマスは、人間的正に属する事柄が、自然的正および、神的正に反することができないと確認しつつ、「神的摂理によって確立された自然的秩序によると、より低次の物財は、それらでもって人間の必要とするものが充足される、ということに秩序づけられている」と述べ、有り余るほどの仕方ですべて所有されている財は、自然的正に基づき、貧しい人のために使用されるべきだと明言する。だが、緊急必要性に迫られる人の数は多いので、自らの財を分配し、助けることへの決定は各人に委ねられる。こう述べた上、緊急必要性の度合いが高く、その場の物財で対処するほかにないような場合、他人の物財をとって、緊急必要性に対処することは許される行為だと述べられる。そして、そのような行為は、厳密には、窃盗でも強奪でもないといわれる(Q.66.7)。「自分の生命を支えるため」の緊急の取得は、許されるのである(Q.66.7.2)。キケロにおいては、何らかの有益性を有する人間であれば、という留保がついていた(2-3参照)。トマスにおいて、そのような留保は外される、というよりも、人間には、必ず価値があると捉えられている<sup>14)</sup>。

②に関して、「弁護士は貧しい人々の訴訟の弁護に応ずるように義務づけられているか」と問われ、同様の問題が論じられる。このような「憐れみの業」をすべての貧しい人に施すことは現実的には不可能である。そのようなわけで、結論として、緊急必要性がある場合には、たしかに、憐れみの業を為す義務があると言えるが、そうしなかった場合に罪になるというほどの必然性をもって、義務付けられるわけではなく、逆に、必然性がないのに助けた場合に賞賛に値するという義務なのだといわれる(Q.71.2)。これは、カントの不完全義務に相当するものとも言える。

整理しよう。まず、窃盗の問題において、緊急必要性に迫られて窃盗を行うという「能動」に対して、「受動」は不要である。それどころか、当該の行為に返報をすることの方が正義に反すると見なされる。それは、自然的秩序を背景とした配分的正義に反するということだと捉えられる。他方、両方の問題に登場する、慈善(「憐れみの業」)の主体は、他者を助けるための配分をなす義務を有する。この慈善の行為は、他者に対する「能動」が「受動」として返報されることを想定したものではないだろう。したがって、自然的な正義にしたがい、その価値ある人に向けた配分的正義の行為をする義務(ただし、不完全義務)があるということだと解釈される。これらから、緊急必要性がある場合に、個別者間においても、交換的正義の厳密なる適用ではなく、配分的正義の適用が求められる場面があると捉えられていると判断することができる。

③において、物を価値以上の価格で売ることは許されるかという問いが發せられる(Q.77.1)。まず、キケロの『義務について』が参照され、詐欺は明確な罪であることが確認されたのち、アリストテレスが応報の議論で述べた「必要」の議論が参照される。トマスは、まず、売買を「それ自体において」語る時、それが「両方の側の共通の利益」のために導入されたのであり、その契約は、事物間の均等に即して成立すべきだと確認する。そして、そのために貨幣が發明されたのだと展開し、事物をその価値以上で売る、または、事物をその価値以下で買うことは、詐

欺が介在しなくても不正であると述べる<sup>15)</sup>。次に、「付带的に」、売買が一方にのみ有利である場合が語られる。たとえば、ある人が何かを大いに必要としていて、他方の人も、それを欠くと困る場合である。このようなとき、物それ自体の価値よりも高く売ることが許されるが、所有者にとっての価値以上には売ってはならないと述べられる。

後者において、アリストテレスの議論から踏み出された議論がなされている。貨幣は、たしかに必要を代理表象するが、個々の状況において、必要性の緊要度が異なるという観点が導入されるからだ。すると問題は、どのような形で、「正しい価格」が定められうるかということである。まず、キケロが、市民法で禁じられていないことでも、自然法が禁じることがあると述べたのと同様の構図で（2-2 末参照）、トマスも、人定法が有徳でない人も含めた人民の共同生活を守れば十分であるから、価値以上で物を売るにしても、その超過が過大でなければ罰せられないのだと指摘する。そのうえで、「神法は徳に反対・対立するいかなることも罰しないまま放置することはない」と述べ、取り過ぎた者が損失を被った者に返還することは義務だとする。ただし、ここでも、その損失が著しいものであれば、という留保がつく。「事物の正しい価格は時として厳密に確定されず、むしろ何らかの推計に存する」からである（以上、Q.77.1.1）。

このような前提のもと、まず、キケロが、欠陥のある家を売却する場面を例にして発した問い（2-2 参照）にトマスは明確に答える。欠陥を知った上で売却するのは、詐欺であるから、罪であるし、返還の義務も当然のこと生じる（Q.77.2）。詐欺でなくとも、価値以上で売ってはならないのだから、詐欺的売却であれば、当然である。だが、重要なのは、この問いにおける異論に対し、次のような議論が展開されることである。その異論は、『倫理学』第5巻第7章で述べられるように、事物の秤は場所によって異なり、確定されていないので、欠陥を避けることはできない、というものである。それに対し、トマスは、たしかに、尺度は多様であるが、それぞれの場所においては、諸条件を考慮して、「売却される事物の正しい秤はいかなるものであるかを確定することは、国の統治者の職務である」、したがって、「公的権威もしくは慣習によって定められた秤を無視することは許されない」のだと再反論する（Q.77.2.2）<sup>16)</sup>。「正しい価格」の尺度は、国の統治者、公的権威、慣習により確定するものであり、それを無視することはできないものと明言されるのだ。

ここには、18世紀以降に論じられる一般均衡のような考え方はまったく現れていない<sup>17)</sup>。アリストテレスにおいては必ずしも明確でなかった貨幣という尺度の責任所在が、トマスにおいて明確化されており、裁判官の議論でもそうであったように、やはり最終的には、全体的なものの優位が前提されていることが分かる。先の「推計」の議論に照らせば、厳密な意味での「正しい価格」が定まらないとしても、公的に確定された「正しい価格」を無視することは、人定法で処罰されない程度においても、罪だということになる。

キケロが挙げた例のうち、穀物商の事例の方はどうだろうか。トマスは、「将来起こるであろうことを説明しなかったとしても」正義の義務に反することはなく、逆にそれをすれば有徳であるという判断を示す（Q.77.3.4）。部分的正義の観点からすれば、確定した「正しい価格」に反

しない限りは、正義に反することにはならないのだ。ここから、キケロにおいて、自然的秩序、万民法、市民法の序列は明確であるが、正義が普遍性を求めるがゆえに、自然という開いた全体性が直接的に正義の行為を規定する構造をもった（それゆえ共同性のために慈善が強調された）のに対し、トマスの部分的正義は、閉じた全体性を議論することができる構造だと結論できる。

最後に、③に関する結論とすべき問いを見よう。商取引において、買ったときよりも高い価格で売ることが許されるか、という問いである（Q.77.4）。アリストテレス『政治学』の家政術（自然的で必要不可欠な交換）と商人術の違いについての議論を踏まえ、後者が「限界を知らない」「利得への欲望」に仕えるものであると確認される。しかし、トマスは、それが、本質において、「何ら高潔もしくは必要不可欠」という要素を含まないとはいえ、同時に、「悪徳的もしくは徳に対立するような要素」も含んでいないと述べる。そうして、利得が何らかの「必要不可欠な目的、あるいは高潔な目的にさえも秩序づけられることを妨げるものは何もない」と述べて、アリストテレスの議論とは異なる見解を示す。具体的には、商取引による「節度ある利得」が、自分の家の維持や困窮者の援助に秩序づけられるのみならず、「公共の利益のために、すなわち、祖国が生活必需品を欠くことがないようにするために」なされる場合があると述べて、そのような「労苦」に対するいわば、「給与」として、利得が正当化されると捉えるのである。こうして、全体にとっての利益へと秩序づけられる場合に、商人術（アリストテレスにおいては、とりわけポリス間での商取引が念頭に置かれていた）が正当化されうると考えられるのである。

「労苦」への「給与」という喩えは、「能動」に対する「受動」を想起させる。先に、貢献原理をトマスが否定していたことを確認したが、この議論も、利得が、祖国に貢献すれば正義に適用という論法ではなく、結果的に正当化されるという論理になっている。とはいえ、やはり、全体を抜きにしては、利得が正当化されないというかたちで、全体の優位が保たれていると言える。

#### 4. 結論と得られた問い

本稿では、第2節において、キケロの義務論から、普遍的な自然法と相互的な「信義」との関係について明らかにし、「信義違わぬ」正義の原則を必要条件とし、受け手の価値への配慮を含む慈善が十分条件となって、複数のレベルにおける共同性における正義が実現すると結論した。また、価値と並んで、必要性が、相互的なやりとりにおける基準となることを明らかにした。キケロにおいて、正義と慈善とは、前者が普遍性を志向するのに対し、後者が、個々の共同的結びつきにとって重要であると捉えられ、連携すべきものと捉えられる。ところで、後世、とりわけグロティウス以降、正義と慈善とは対なるものとなり、それが配分的／交換的正義の区分へと結合されるのがスミス（Smith [2002], 318-319）においてであると考えられる。得られた問いとして、その論理が、キケロに何を加えて、または、差し引いて生まれたのかを明らかにすることが挙げられる。

キケロの議論を踏まえ、第3節では、トマスの正義論の組み立てを整理し、部分的正義が配分

的／交換的の二分法へと整序されたことを確認した。これは、アリストレスを踏まえ、キケロからくる自然法の発想をも思考の枠組みに編入したうえで、全体と部分における秩序づけという構図で正義論を考察したものと捉えることができた。そこで、交換的正義は、個別者（部分）の視点においては能動への受動と定義づけられるが、最終的には、全体的なものの優位が論述の各所に書かれるのだった。それは、キケロにおける自然へと開かれた人類の全体性とは性格を異にし、一方で、神法、他方で、共同体という閉じた全体性（これも最終的には前者に結びつくべきと捉えられるだろう）を念頭に置いたものだった。それゆえ、部分と部分における正義としての交換的正義の発想がトマスにおいて確定したと捉えることができるが、共同体の視点からすれば、配分的正義と同等の地位までも得ているとは見なせない。やや乱暴な整理をすれば、交換的正義を単に「信約の履行」と捉えるホップズが、強力な強制的権力なくして正義がありえないと捉えることに、この発想は響く。他方、18世紀以降、部分と部分の純粋な関係として交換的正義を捉えるようとする一連の思想的動きが登場するための前提にもトマスの議論は響いているのだ。

なお、Englard [2009] は、トマスの後、ドゥンス・スコトゥスが、「刑罰的正義」を交換的正義から区別するべきものと主張し、後期スコラにおいて、それを配分的正義に含んで捉えることが一般的になったことを指摘する（Englard [2009], 21-23）。だが、「裁き」についてのトマスの見解を理解すれば、その主張が、トマスの発想からそう離れてはいないと考えられる。次なる課題は、そのような歴史を踏まえつつ、近世の自然法論および社会契約論において、トマスの枠組みへの依存と、そこからの離脱がどのようになされたかを見極めることである。

## 注

\*キケロ『義務について』については、(I.47) のように書名を省略し、トマス『神学大全』については、第1節を除き、(Q.57.1) のように書名・巻（すべてII-2）を省略して表記した。また、訳については、参考文献に挙げた邦訳・英訳に依拠しつつ、適宜改変させていただいた。

- 1) 近年、配分的／矯正的の枠組みが復権する傾向も見られる。たとえば、グローバル正義論を整理する文脈で、「[...] 一部の論者は、近年、先進国の公共政策や市民の日常的行動が貧困の存続・拡大に寄与しているから、市民は貧困削減に向けて行動する責務を負うと主張している。こうした主張は、グローバルな経済的正義を、分配的正義ではなく、匡正的正義として捉えるものだと評しうる」（宇佐美 [2014], 3-4）と言われる。だが、この匡正的（矯正的）正義は、アリストテレスの定義とは異なるし、トマスであれば、まさに交換的正義と呼ぶものと考えられる。
- 2) またキケロの提示した必要性をめぐる具体的な問題（2-3で見ると）は、「必要性の権利」の問題として近代に至るまで重要な論点となりつつける（Fleischacker [2004], 28-34）。
- 3) Johnston [2011] は、キケロおよび『学説彙纂』の思想史的意義を、普遍主義のみならず、平等主義に近似したものを提示し得たことにもあると捉え、それが中世カトリック教会を経て、近世のホップズ（さらにスミス、カント）へと結びつくという道筋を描く（Johnston [2011], 101-107）。だが、そこで、トマスとグロティウスが主題的に論じられないことは、単なる省略

- ではなく、キケロを扱うに際し、義務論への視点を欠落させたためだと考えられる。
- 4) Del Vecchio [1953] は、配分的正義を「最高度の正義の類型」と捉えた上で、アリストテレスの正義論の後代への意義を、幾何学的比例の原理に見出し、このローマ法の定義がギリシアから受け継がれたものと捉える (Del Vecchio [1953], 55-56)。他方, England [2009] は、二つの部分的正義の区分の理解に、ローマ法は役立たないと断じる (England [2009], 13)。
  - 5) *mutacione officiorum* を「義務の交換」と直訳的に訳したが、Miller [1913] の英訳では「善意の行為の相互交換 (an interchange of acts of kindness)」, 高橋 [1999] の邦訳では、「交代で義務を果たし」と訳されている。意味としては、交代に、というよりも、相互的に、義務と見なされるべき正義・慈善の行為を与え、受け取り合うこと、と考えられる。
  - 6) のちにホブズは、自然法について論じる中で、交換的正義は信約の履行に尽きると述べてつ、別立てで報恩を論じることになる (Hobbes [1996], 100)。この意義について別稿で論じる。
  - 7) キケロは、十二表法の「対他国者権限の永久不変」に言及して、「敵 (hostis)」という語が、かつて「他国者」を指すものであったのが、やがて「武器を携えて敵対する者」へと変遷したことを指摘する (I.37)。交換的正義の全面化を主張する 19 世紀フランスのブルードンは、『所有とは何か』の扉で、十二表法のこの言葉を引き、「他国者遺産没収権」としての性格をもつ所有権への批判に利用する。交換的正義と他国者の問題は重要であり、別稿で論じる。
  - 8) 以前に施し手に対して利益ある行為をしたかが「価値」に含まれる点も見逃してはならない。慈善にも相互性が関与するのであり、慈善は一方的であるという捉え方はなされていない。
  - 9) この箇所に関連し、稲垣 [1996] は、「社会という全体」が「実体」ではなく、「秩序の一意 (unitas ordinis)」と捉えられていると指摘しており重要である (稲垣 [1996], 124-125)。
  - 10) トマスは、正義が中間性に存すること (Q.58.10) 等、重要な点で『倫理学』の基本線を踏襲する。他方、『倫理学』第 5 卷第 1 章で論じられた合法性についての議論を、もろもろの法の種類の議論、すなわち、自然法と実定法の区別 (Q.57.2)、自然法 (動物と共通) と万民法の区別 (Q.57.3)、父権・家長権 (Q.57.4) に展開するなどして再編する。
  - 11) 全体的正義には、たとえば、法が、戦列から逃亡せずに、勇気ある人が為すように行動するよう命じること (1129b20) が含まれる。勇気は部分的正義とは異なる「人柄の徳」だが、他者との関係における勇気は、全体的正義の一種でもある。そして、そのような正義の徳が、「支配層のためであれ、共同体の仲間のためであれ、他人にとって有益な事柄を為す」ものだと明言されるが、ここには、全体または部分への秩序づけという截然とした区別はない。
  - 12) 『倫理学注解』において、矯正的正義における裁判官の議論は、ギリシアで「生きた正義」と呼ばれたという用語法の問題以上の扱いをされていないように見える (Litzinger [1964], 305)。
  - 13) なお、ロールズの正義論は、そのような意味での配分的正義の復権を試みるものだと述べられており、注目に値する (稲垣 [2009], 171)。
  - 14) これは、近代以降の交換的正義概念を見るに際して、参照すべき点である。なお、この付近の議論がアリストテレスではなく、主にキケロに源泉をもつことについて、Porter [2016], 127。
  - 15) これは後に、ホブズが批判することになる議論である (Hobbes [1996], 99-100)。
  - 16) さらに、次の異論 (事物の欠陥は、それにふさわしい質の欠如であるから、その質を知るためには売り手に過大な学知を要求することになる) に対し、売却される事物の価格は、自然本性ではなく、人間の使用に供されることに即して決まるとされることも重要である (Q.77.2.3)。
  - 17) 「正しい価格」をめぐって、18 世紀後半のフランスでは、ボシュエに由来にする「生存協約」に基づき、国王が臣民に穀物の「正しい価格」を保障すべきという介入主義 (配分的正義) に対し、フィジオクラットほかの自由化論者が、交換的正義を念頭に、同じ「正しい価格」という語を用いて批判し、穀物自由化が推進されたという経緯がある (安藤 [2014], 183 n.11 ほか)。

## 参考文献

[テキスト・翻訳]

稲垣良典訳 [1985], トマス・アクィナス『神学大全』第18冊, 創文社.

Litzinger, C. I. [1964], *St. Thomas Aquinas: Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics*, Dumb Ox Books.

Miller, W. [1913], *Cicero: De Officiis with an English translation*, Harvard University Press.

高橋宏幸訳 [1999], 「義務について」『キケロー選集9 哲学II』, 125-352, 岩波書店.

Thomas Aquinas [2012], *Summa Theologiae*, The Aquinas Institute for the Study of Sacred Doctrine. [正義論関連]

安藤裕介 [2014], 『商業・専制・世論』, 創文社.

Del Vecchio, G. [1953], *Justice*, Philosophical Library.

D'Entrèves, A. P. [1951], *Natural Law*, Transaction Publishers.

Englard, I. [2009], *Corrective & Distributive Justice*, Oxford University Press.

Fleischacker, S. [2004], *A Short Story of Distributive Justice*, Harvard University Press.

Hobbes, Th. [1996], *Leviathan*, Oxford University Press.

稲垣良典 [1972], 『法的正義の理論』, 成文堂.

稲垣良典 [1996], 「トマス・アクィナスの社会思想」上智大学中世思想研究所『中世の社会思想』, 創文社, 117-141.

稲垣良典 [2009], 『トマス・アクィナス『神学大全』』, 講談社.

伊多波宗周 [2018], 「交換的正義概念の系譜におけるアリストテレスと問いの源泉」京都外国語大学・京都外国語短期大学『研究論叢』, 90, 33-54.

Johnston, D. [2011], *A Brief History of Justice*, Wiley-Blackwell.

Porter, J. [2016], *Justice as a Virtue, A Thomistic Perspective*, William B. Eerdmans Publishing Company.

Smith, A. [2002], *The Theory of Moral Sentiments*, Cambridge University Press.

宇佐美誠 [2014], 「グローバルな生存権論」宇佐美誠編著『グローバルな正義』, 勁草書房.

※本研究は、JSPS 科研費 JP16K21528 の助成を受けたものです。