

自然的人間から人工的国家へ

——ホッブスの政治思想——

加 茂 直 樹

トマス・ホッブスは、その祖国イギリスが政治的・社会的激動を体験した時代を生き抜いた思想家であった。彼が歴史の研究と自らの体験・観察に基づいて形成した人間観と国家観は、自然法学の影響と新しい自然科学からの方法的刺激を通じて、自然的人間から人工的国家を論理的に構成するという画期的試みに発展していった。中世的な階層秩序と権威から解放された自由平等な個人は、自己保存の欲求を実現するために、国家の設立と存続を必然的に意志する。国家設立の必然性を各個人の理性的判断に基づくと考えるところに、ホッブスの政治思想の核心は見出されるのである。

ホッブスは、人間のあらゆる意志的行為を自己保存の原理に基づいて説明した。即ち、人間は、その認識の能力または段階に応じて、自らの生命・身体の維持と増進にもっとも資すると思われることがらを必然的に意志し、その意志に基づいて行為する。国家設立という政治的行為も、意志的行為である限りにおいて、自己保存の原理からの必然的帰結として理解されねばならない。ホッブスによれば、認識のある段階——自然法認識の段階——に達した人間は、自己保存を保障する最も有効な機構としての国家の設立と維持を意志せざるを得ない。彼のいうように自然法の研究が

道德哲学にはかならないとするならば、道德哲学は人間の認識—行動過程の研究に基づくものであり、政治学はこの研究から道德哲学を媒介にして演繹されるであろう。いかえれば、ホッブスは自然的人間の本性についての独特の考察から出発し、自然権、自然法、契約などの概念を介して、人工的國家の必然性を論証する。私は、彼の演繹そのものをたどることを通じて、リヴァリアサンの本質を明らかにし、且、ホッブスの道德・政治思想の根底にあるものを見究めたいと思う。

本論に入る前に、ホッブスの哲学体系について触れておく必要がある。彼の主要な関心事は生涯を通じて人間と社会であったといえる。だが彼は、四十才を過ぎて初めて読んだユークリッドの幾何学に靈感を受けて、ガリレオの新しい物理学の方法を学び、この方法に基づいて自然、人間、國家を三つの主要対象とする学問の統一の体系を建設しようとした。この計画によれば、哲学者は、万物の普遍的最高原因たる運動から出発して、幾何学、自然学、人間学、更に國家学へと順次に研究を進めるべきであった。⁽²⁾ その場合、幾何学と自然学は、内容的にも方法的にも、國家学に大きな影響を及ぼすであろう。しかし、彼の著作年代を見れば明らかであるように、ホッブスはこの計画を⁽³⁾ 実行せず、人間と國家の問題に先ず取組んだ。彼の弁解によれば、自然哲学を学ぶものは幾何学から始めなければならぬが、政治哲学者にはそれは必ずしも必要ではない。政治哲学は人間の心の働きについての知識に基づいているが、この知識は、哲学の第一原理から演繹的・綜合的に導出されるだけでなく、經驗的に自己自身の心の働きを吟味することによって、いわば内省的・分析的方法によっても得られるからである。⁽⁴⁾ かくして一方では、政治学を自然学から切離して考察できることが、他方では、政治学を経験的・内省的心理学に基づいて研究しなければならないことが明らかにされる。ホッブスの自然科学的研究が彼の人間学と國家学に及ぼした影響を全く否定することはできないが、それはむしろ両者を個々に十分検討した後で問題にされるべきであって、ここで採られるべき道は人間学から國家学への道以外にはないと考えられる。⁽⁵⁾

- (1) Leslie Stephen, Hobbes, The new Ann Arbor edition, pp. 17~8.
- (2) Elements of Philosophy, ch. 6, § 6, Stephen, op. cit., p. 27.
- (3) 人間と国家に関する彼の考察が、一六四〇年 The Elements of Law Natural and Politic、一六四二年 De Cive、一六五一年 Leviathan と、比較的早期に発表されているのに対し、自然学を対象とする De Corpore 第一六五五年に初めて出版されている。ホッブスの著作の内容と年代については John Laird, Hobbes, pp. 31~42 を参照。
- (4) Elements of Philosophy, ch. 6, §§ 6~7.
- (5) ホッブスの人間学と国家学研究のテキストとしては、Leviathan の Part I と Part II, De Cive 及び The Elements of Law Natural and Politic の一部を用いたが、これらの著書相互間の内容的異同についてはこの論文では特に問題にしなかつた。なお、Leviathan からの引用その他は The English Works of Thomas Hobbes, ed. by Molesworth, vol. 3 のページで示し、De Cive からのものは同全集 vol. 2 のページで示すこととする。

一 自然的人間

人間は外界の物体からの刺激をどのように受けとめ、且、それに対してどのように働きかけるか。このことが先ず第一に問題にされねばならない。

ホッブスによれば、すべての表象 (thoughts) の根源は感覚 (sense) である。外界の物体が我々の感覚器官に対して加える圧迫が脳髓に達し、この運動に対して中枢から働く抵抗が心像 (fancy, image) を生み出すことにより感覚は成立する。こうして作られた心像は感覚対象が消滅した後も記憶 (memory) として留まる。記憶はいわば衰え行く感覚 (decaying sense) であり、多くの記憶が結合されて経験を形成する。記憶によって思考の継起 (consequence of thoughts) が可能となり、その継起の系列が目的と手段、原因と結果の関係で結びつけられている時、それは理性的思考となる。このような思考の系列の保持をより確実にし、更に、これの伝達を可能にするのが言語である。学問が成立するのも言語の使用によってであると考えられる。

次に、心の能動的作用を考察しよう。ホッブスは動物の運動を随意的なものに分ける。後者は生命運動 (vital motion) と呼ばれ、先行する表象を必要としない。これには血液の循環、呼吸、消化、排泄などの作用が属する。前者は意志的運動 (voluntary motion) と呼ばれ、先行する表象に従って行い、話し、四肢を動かすことをいう。心の能動的作用とは意志的運動を行う能力にほかならない。

さて、心の受動的作用と能動的作用の接点、いいかえれば認識と行動の接点はどこに見出されるであろうか。ホッブスは、外物からの刺激は感覚器官を通して脳髓に至り感覚された後、更に進んで心臓に達するという。心臓においてこの刺激は生命運動を増進するか妨げるかする。生命運動を増進するとき快 (Pleasure) が生じ、妨げるとき苦 (pain) が生ずる。意志的運動に先行する表象は運動の内的端緒として努力 (endeavour) と呼ばれるが、これは快または苦に対する反応として起ってくるのである。努力は、快をもたらす対象に向うとき欲望 (desire)、欲求 (appetite) と呼ばれ、苦をもたらす対象から遠ざかろうとすると嫌悪 (aversion) と呼ばれる。我々は欲求の対象を愛し (love)、嫌悪の対象を憎む (hate)。獲得できるといふ予想を伴った欲求は希望 (hope) と呼ばれ、これを伴わないものは絶望 (despair) と呼ばれる⁽²⁾。一つの対象に関して心に欲求、嫌悪、希望、絶望が交互に生じて来る場合、この過程全体を熟慮 (deliberation) という。熟慮は結局その対象に対する欲求または嫌悪に終るが、この最後の欲求または嫌悪が意志 (will) である。即ち、意志は意志するという行為 (act) であって能力 (faculty) ではない。かくして、意志は外的物体の刺激に始まる必然的な因果系列の一項として厳密に決定されており、意志の自由は認められない。意志は熟慮の最後の項として外的行為に直接つらなり、意志されたことは外的障害がなければ必ず行為される。外的障害がないところに行為の自由が成立する。ホッブスの自由は強制と対立するものであって、必然性とは両立する。行為は必然的に決定されてはいるが、なお自由でありうるのである。

既に述べたように、ある人に快と感ぜられるものは彼の生命運動にとってプラスとなるものである。それは彼にと

つての善 (good) であり、従って彼の欲求の対象である。彼に不快と感じられるものは彼にとっての悪 (evil) であり、従って嫌悪の対象である。こうして感覚論と行動論の接点において善悪という道徳的価値の定立が行われたこと、しかも善悪を判別する標識として不快の区別が用いられたことは重要である。超越的・規範的善を認めることを拒否したホッブスにとって、客観的善がその基礎をこのような主観的善以外に求めることは不可能と考えられるからである。

人間の認識—行動過程が以上のようなものであるとすれば、それは動物が行う本能的な感覚—反応の過程と本質的に異ならないように思われる。ホッブスは獣も熟慮の能力を、従ってまた意志を持つと考えた。彼は意志は理性的欲求 (rational appetite) であるというスコラ学派の定義に反対する。意志は反理性的でありうるからである。しかし人間はいつまでも獣と同じ本能的段階に留まるものではない。ホッブスが善悪の標識とみなす不快は現前する感覚的快不快のみをいうものではなく、精神的な快不快をも含んでいる。これは事物の結果に対する予想から生じ、その事物が現在感覚的に快であるか否かには関わらない。いいかえれば、熟慮の過程には、過去の快苦の記憶や未来への期待が意志を決定する要素として入ってくる場合がある。こうして熟慮は理性的段階に進む。人間のあらゆる行動の原理と目的は自己保存であるが、自己保存は瞬間的ではなく持続的に行われなければ無意味である故に、過去の経験を生かして未来の成行きを洞察する理性の働きが不可欠となるのである。

情念と理性のどちらにより多く支配されているかによって相違はあるにしても、人間は生きている限り感覚し、欲求し、行動し続けなければならない。ホッブスの人間観によれば、そこに到って安らうことができるような究極目的とか至高善は人間にとって存在しない。人間の至福は次々に欲求される対象に向って妨げられずに進んで行く過程そのものにある。「だから、私は第一に、全人類の一般的性向 (a general inclination) として、次から次へと力を求め、死においてのみ止む永久不断の欲望をあげる。」(Leviathan, pp. 85-86) この力への飽くなき欲望は、各人が今持つ

ているよく生きるための力と手段を維持するにはより強大な力が必要であるという説明で合理化されており、その限りにおいてホッブスの人間観は性悪説とはみなされない。むしろ人間に関する機械的・自然科学的な見方といわれよう。しかし、彼の人間観にはこれと異なる見方が含まれている。それは性悪説的内容を持ち、しかも彼の政治論に対して大きな影響を及ぼしていると考えられる。十七、八世紀の多くの政治思想家たちと同じく、ホッブスも政治論の重要な構成要素として自然状態の概念を用いた。この概念を手がかりにして彼の人間観を更に解明していこう。

自然状態における人間は義務の意識に全く影響されることなく自己の欲する対象、即ち自己の生命活動にとってプラスになる対象に向って猪突猛進する。彼は完全な自然権——自己の生命・身体を守るためにあらゆる手段を用いあらゆる行動を行う権利——を持っている。しかし各人は生まれつき心身の能力においてほぼ平等であり、且、同じ対象を獲得しようと欲する。従って各人は獲物を求めて互いに競争し、そこから相互の間に不信の感情が起ってくる。かくして、自然状態は各人对各人の戦争状態と規定される。これはホッブスの機械的・自然科学的人間観からの帰結といえるであろうが、この自然状態における争いは、彼独自の性悪説的人間観の混入によって一層激烈にされているように思われる。自己を守るためではなく、自己の力と優位を他人に認めさせたいという虚栄心から他人に害を加えるものが存在することを、ホッブスははっきりと承認しているからである。虚栄心から力を求める場合、その欲望には限りがない。力への無制限の欲望を持つ人間が少数ではあっても存在するということは、ホッブスが人間・社会の観察と歴史の研究から得た確信であった。⁽³⁾このような見解は道徳に関しては無記的・中性的である機械的人間観とは異質のものであり、ここにホッブスの人間観の不統一を見出すこともできよう。又、機械的人間観は原理に基づいて演繹的に展開されたものであるが故に、もしそれが正しいならば、普遍的にあらゆる人間に妥当するが、性悪説的人間観は個々の歴史的事実や個人的体験の分析から得られたものであって、普遍妥当性を要求し得ないと考えられる。しかし、ホッブスの思想全体を特徴づけるアクの強さの根源はこの性悪説的人間観にあるともいえるので、これを単に

矛盾する要素として切り捨ててしまふことはできない。とにかく、万人の生存のための競争と少くとも一部の人々が有する邪悪な欲望が原因となって、自然状態における人間は常に死の危険にさらされている。人々は自分を守ろうとして却って互いに殺し合わねばならない。このような状態においては労働の収穫は保証されず、技術も文明も成立し得ない。あるものは絶えざる恐怖と暴力による死の危険のみであり、人間は孤独で貧しく動物的で短命な生活を送らねばならない。このような状態からの脱出はいかにして可能であろうか。

ホッブスの考えでは、人間は、盲目的である情念の支配を排し、理性の命ずる自然法の教えに従うことにより、悲惨な自然状態から逃れることができる。ただ、理性はそれ自身では行為を動機づける力を持たないと考えられているので、人々が平和を実現する方法としての自然法へ向うには何らかの情念によって動機づけられる必要がある。そのような情念としてホッブスは死への恐れと快適な生活への希望を挙げているが、これらの情念、特に死への恐れという情念はそれ自体としては前理性的なものでありながら、人々を理性に目覚めさせる契機を提供するものとして重要である。ホッブスにおいて、理性は情念によって与えられた動機（も）の操作のみに関わり、いわば情念の奴隷である。しかし、情念は自己の目的を達成するためには、自然権を放棄して理性の指示である自然法に従わなければならない。情念と理性の関係は自然権と自然法の関係に置きかえられて更に考察される。

(1) 人間の認識—行動過程に関する以下の叙述は主に *Leviathan*, chs. 1~6 及び *The Elements of Law*, Part I, chs. 1~13 に基づいている。

(2) ホッブスはこのようにして単純な情念から順次に複雑な情念を導出して行くが、その叙述にはここでは立入る必要はなからう。ただ、彼が情念の作用を運動として把握したことは自然学との関連において注意されねばならない。

(3) 性悪説的人間観はホッブスが比較的早期の歴史研究などから形成したものであって、後に彼が人間と國家に関する体系を建設する時には、これに代って機械的人間観が前面に押し出されて来ると考えられる。Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes*, p. 14.

自然の人間から人工的國家へ

(4) Howard Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes*, p. 269.

二 自然権と自然法

近世の自然法学は法の理論から権利の理論へと転化していったが、それを可能にした原因の一つは「*Jus*」という言葉の多義性にあるといわれる⁽¹⁾。即ち、*Jus*は客観的な法と主観的な権利の両方を意味し得た。ホッブスはこの問題に關して歴史的に独自の位置を占めている。「*Jus*」の問題について語る人々はいつも「*Jus*」と「*Lex*」、即ち権利 (*Right*) と法 (*Law*) を混同しているが、両者は区別されるべきである。なぜならば、権利は行い又は控える自由に存し、これに反して法はそれらのどちらかに決定し拘束するからである。だから、法と権利は義務 (*obligation*) と自由 (*liberty*) が異なる如くに異なり、同一の事柄に關しては両立しないのである。」 (*Leviathan*, p. 117) しかし、権利と法が混同されることの背景には両者の内面的相関性が存する。即ち、一般には権利は法を前提として初めて存在すると考えられている。自然権と自然法の関係においても事情は同じであって、例えばロックによれば、子供は理性の使用によって自然法を認識できる年令に達して初めて親の支配から解放され、自由に意志し行動する権利を許されるのである⁽²⁾。このような見解に従うならば、自然権は先行する自然法によって適度に制限され、その結果として、ロックの考える自然状態はホッブスのそれほど無秩序でもなく陰惨でもない外見を呈する⁽³⁾。しかしホッブスにおいては自然権が自然法に先行し、後者は前者から導出されている。法をではなく個人の権利を出発点とした故にホッブスこそ近代政治哲学の父であるとシュトラウスはいう⁽⁴⁾。これに対してダントレーヴは、十七、八世紀の自然法学者の大多数はホッブスの自然権の如き無政府主義的な概念を承認しなかつただろう⁽⁵⁾といひ、プレイムナツはホッブスの自然権によって主権を基礎づけることはできないと主張する⁽⁶⁾。我々はホッブスの自然権についていかなる解釈を下すべきであろうか。

ホッブスによれば、自然権とは、自己の生命・身体を守るために必要と思われるあらゆることを行う自由である。ところがこの自然権の概念には二つの意味の自由が含まれている。その一つは、行為即ち自然権の行使に際して外的障害の存在しないことである。ホッブスは徹底した決定論者として意志の自由を否定し、熟慮の最後の項としての意志が外的障害に妨げられずに行為に移されるところに行為の自由が成立つと考えた。各人の行為の能力が外的障害との力関係において優位に立つほど、行為の自由は大きくなる。この意味で自然権は一種の力である。⁽⁷⁾即ち、物理的障害を排除する能力であって、法律的または道徳的権利ではない。自然権概念の含むもう一つの自由は、意志決定に際して義務の觀念に拘束されていないという意味での自由である。ホッブスは、自然状態においては各人があらゆるものに対して権利を持つというが、これはあらゆるものを獲得する能力があるという意味ではなく、それらを獲得するための競争に参加することを断念する義務がないという消極的な権利を意味する。義務の觀念はもしそれが存在するならば熟慮の過程に入りこんで意志決定に影響を及ぼす。そのような觀念によって意志決定が左右されていないという意味でも自然権は一種の自由と呼ばれるのである。勿論これは意志の自由を意味するのではない。意志は常に必然的に決定されているのだが、その決定が理性的な義務の觀念に左右されているかいないかによって、自由でない又は自由であるといわれるのである。

自然権概念の含む二つの自由は互いに関連しあってホッブスの政治思想を特徴づけている。自然状態と社会状態の違いもこの二つの自由の概念によって説明することができる。意志決定における無拘束性としての自由は自然状態においては完全であり、道徳的、法律的義務の觀念が存在する社会状態においては大きく制限されている。次に行為の自由の大きさは、個人の行為する能力と物理的障害との力関係によって決めるのだから、どちらの状態においても事情は同じであるように思われる。しかし実際はそうではなく、自然状態における無制限な自然権は一つの獲物に対する万人の競争をひきおこし、各人が互いに他人にとっての障害となる。即ち、意志決定における完全な自由が却って行

為の自由の制限をもたらす。社会状態においては、獲物に対する競争は意志の他律—道徳法則や法律—によって制限されている。そこでは、意志決定における自由はより少いけれども、行為の自由はより大きいのである。どちらの状態においても、各人の期待しうる自然的な獲物の分け前の平均値は等しいと考えられよう。しかし、自然状態においては、この同じ分け前を獲得するために各人に対してはるかに大きな犠牲が要求されるのである。更に、人々相互の協働なしには成立不可能である技術と文明を考慮に加えるならば、社会状態の自然状態に対する優位は決定的になる。かくして、情念の段階における利己主義的原理としての自然権が却って自己の破滅をもたらすものとして否定され、理性的段階における利己主義的原理としての自然法が求められるに至る。

自然法とは理性によって見出された自己保存のための一般法則である。「各人は平和を獲得する希望がある限りはそれへ向って努力すべきである。そして彼がそれを獲得できない時には、戦争という手段のあらゆる助けと利点を求めかつ用いてよい。」(Leviathan, p. 117)これが自然法の第一条項である。それは平和への努力を命ずるが、その命令は無条件的・定言的のものではなく、平和を獲得する希望があるならばという条件を伴っている。この条件が満たされない場合には、自衛のために自然権を行使することが許される。ホッブスにとって平和は究極目的ではなく、各人の自己保存のための手段に過ぎない。従って、無条件で自然権を放棄して平和を求めめるのは本末顛倒に等しいのである。ただ、平和の追求との二者択一で許される自然権が自然法認識以前の盲目的・無制限的自然権ではなく、自然法の認識の上に立ちながら自衛のための止むを得ない手段として行使される自然権であることに注意しておく必要がある。

さて、自然法の第二条項において、平和への努力が具体的に何を意味するかが明らかにされる。「人は、他の人々もそうである場合には、平和と自己防衛のために必要であると彼が考える限り、すべての物事に対する彼の権利を進んで放棄すべきであり、そして、他の人々が彼に対して持つことを彼が許すと同じだけの自由を、自ら他の人々に対

して持つことで満足すべきである。」(Leviathan, p. 116) 即ち、平和を実現するためには、万人が一致して自然権放棄の契約を結ばなければならない。そして、この契約が守られないならば、人々は再び自然状態に戻らなければならない故に、第三条項は「人々は結ばれた信約を実行すべきである」(Leviathan, p. 130) と教える。ホッブスによれば、契約 (contract) は権利の相互的譲渡を意味し、その実行が未来に関わる時、信約 (covenant) と呼ばれる。信約を破ることが不正 (injustice) であり、不正でないことはすべて正しい。正・不正の区別は信約を前提して初めて生ずる⁽⁹⁾。しかし、信約はその一方の当事者がそれを履行しない恐れのある時には無効であり、そのような恐れが一般的に存在している自然状態においては有効な信約を結ぶことはほとんど不可能である。従って、信約を有効ならしめるには、その履行を強制することのできる機構としての国家権力が先ず樹立されねばならない。ところがホッブスは、一方で国家の成立を信約によって説明し、他方で正当な信約は国家権力の支配下においてのみ可能であるかのように説く故に、一種の循環論法に陥っている⁽¹⁰⁾。この点については自然状態における自然的義務の有無の問題と関連して、次章で論ずることにする。

さて、以上の三条項によって自然状態から国家への移行の必然性が示された。ホッブスは更に十五〔市民論〕では十六の条項を挙げているが、それらは報恩 (gratitude)、相互の適応 (mutual accommodation)、容赦 (pardon)、公平 (equity)、平等 (equality) などを命ずるものであって、社会における人々の間に平和と秩序を保つことを目的とし、いわゆる社会道徳としての意味を持っている。彼自身も自然法を道徳法と同一視し、自然法を研究することが真の道徳哲学であるというが、他方では、彼の自然法は理性的段階に達した人間がいかに行動するかを示しているに過ぎず、当為 (Sollen) を含まないのではないかという疑問も生じてくる。事実、ゴフは自然法の含む強制は心理的なものであって道徳的なものではないと断定している⁽¹¹⁾、セイバインも同様の解釈を採っている⁽¹²⁾。そこで次に、自然法はいかなる意味において道徳法であるか、自然法は当為と命令を含み得るか否かを主として問題にしよう。

- (1) ダントローブ「自然法」久保正幡訳 pp. 87~8.
- (2) John Locke, *The Second Treatise of Government*, §§ 58~63.
- (3) ロックの自然状態をキーマニ的なるものとして解釈する試みとして Richard H. Cox, *Locke on War and Peace*, 1960 年。
- (4) Strauss, op. cit., pp. 156~7.
- (5) ダントローブ op. cit., p. 89.
- (6) John Plamenatz, *Man and Society*, vol. 1, p. 146.
- (7) Plamenatz, op. cit., p. 141 しかントレーマナツは「自然権が常に行為の完全な自由を意味すると考えるため、誤解に陥つてゐる」(op. cit., p. 139 参照)
- (8) Plamenatz, op. cit., p. 141, Warrender, op. cit., pp. 19~20.
- (9) 狭く意味での正・不正の区別。Warrender, op. cit., pp. 50~51 参照。
- (10) Plamenatz, op. cit., p. 134.
- (11) J. W. Gough, *The Social Contract*, 2nd ed., p. 104, n. 4.
- (12) G. H. Sabine, *A History of Political Theory*, 2nd ed., p. 461.

三 道徳法としての自然法

「これらの理性の指示を人々は法という名で呼ぶのが普通であるが、しかし妥当ではない。何故ならば、それらの指示は何が彼ら自身の保存と防衛に役立つかについての結論 (conclusions) 又は定理 (theorems) であるに過ぎず、これに対して、法は本来的には権利に基づいて他者を支配する者の言葉だからである。けれども、もし我々が同じ定理解を権利に基づいてあらゆる事物を支配する神の言葉の中に述べられたものとして考察するならば、その場合にはそれは本来的に法と呼ばれる。」(Lewathan, p. 147) かくして、自然法は神の言葉であり、神の言葉としてのみ真に法であるといわれる。「市民論」の第四章は「自然法が神の法 (divine law) である」と題され、第二、三章にお

いて理性の指示として述べられた自然法の各条項が神の言葉と合致することが、聖書からの数多くの引用によって立証されている。しかし、ホッブスの哲学体系において、神は一体いかなる位置を占めているのだろうか。これはそれ自体非常に大きな問題であるが、ここでは議論を進めるのに必要な限りにおいて考察の対象にしてみよう。

ホッ布斯によれば、神は二つの仕方で人間を支配する。一つは、人間だけでなく動植物、無生物をも含むあらゆる存在に対する直接的支配である。この支配の仕方は自然科学の法則と合致するであろう。人間はあらゆる外的行為においてこの直接的支配に服している。この意味で「人々は、意志するとしなやかかわらず、いつも神の力に服さなければならぬ。」(Leviathan, p. 344) しかし、神が真に人間の上に君臨しているといわれるのは、そのような直接的・無差別的な支配によってではない。「その臣民たち (subjects) を自らの言葉によって、かつ、それに従うものに対しては賞を約束し、それに従わないものに対しては罰で脅かすことによって、支配するもののみが、本来の意味で君臨する (reign) といわれるのである。」(Leviathan, p. 344) この意味での神の支配は間接的に、つまり意志決定に影響を及ぼすことによってなされるのであるから、神の存在と力を認める者にしか及び得ない。そのような者のみが神の王国の民 (subjects) であり、神を信じない者は神の敵 (enemies) である。

さて、この間接的支配には二通りある。つまり、神の王国には自然的王国 (a natural kingdom) と予言的王国 (a prophetic kingdom) の二つがある。神は、前者においては正しい理性の指示たる自然法によって統治し、後者においては自然法によってだけでなく、予言者に伝達させた自らの言葉 (神的事実法 divine positive law) によっても統治する。前者には理性の使用によって唯一全能の神の認識に到った人間すべてが属し、後者には神によって選ばれた人々、即ち、旧約におけるユダヤ民族と新約におけるキリスト教徒が属する。⁽¹⁾ ここで注意すべきは、二つの王国の民は外延的に完全には一致しないことである。ホッ布斯は時には自然的王国の民がキリスト教徒に限られるかのように書いているが、それが正しいとするならば二つの王国の区別は無意味となるであろう。⁽²⁾ ところで、予言的王国

における民の神の実定法に対する服従の義務は各個人の神との契約に基づいて⁽³⁾いる。自然的王国における民の服従の義務と神の支配権とは何に基礎を持つのだろうか。

「神は自然の権利 (the right of nature) によって人々の上に君臨し、その諸法を破る者を罰するが、その自然の権利は……神が人々を創造したということからではなく、神の不可抗的な力 (irresistible power) から引出されるべきである。」(Leviathan, p. 345) 更に、「もし神が主権 (sovereignty) という権利をその力に基づいて有するとするならば、神に服従する義務が人間に対してその弱さ故に課せられることは明らかである。」(De Cive, p. 209) かくして、神と人間の間に存する自然法を介しての支配—服従関係は、ただ両者の力の大小関係によってのみ基礎づけられる。このことは我々が神について何を確実に知り得るかという問題と関連する。ホッブスの知識論によれば、真の知識即ち哲学はその發生 (generation) と属性 (property) について分析的又は綜合的方法によって認識を持ち得るすべてのもの (body) を対象とする。物体や動植物だけでなく人間と国家もこの認識対象に含まれるが、永遠不変にして我々の理解を越えた存在者たる神は哲学の対象から除外される⁽⁴⁾。ただ、理性の正しい使用によって物事の原因から原因へと追求していく者は、それより前にはさかのぼり得ないような最初にして永遠の原因、いいかえれば、全能の第一動者 (the first mover) としての神に到達せざるを得ない。ホッブスはこの神が無限 (infinite)・永遠 (eternal)・全能 (omnipotent) の存在者であることは理性によって知られるというが、神の他の属性、例えば正義、慈悲、愛などをすることは哲学には属さず、信仰にのみ属する。そして、自然的王国における神の支配権を基礎づけるには、このように哲学的・理性的に知られる神で十分なのである。

更に注目すべきは、神の自然権が本来的には人間の有する自然権と同一であると考えられていることである。「すべての人々が生まれつきすべての物事に対する権利を持っていたことを考えると、彼らは各々他のすべての人々の上に君臨する権利を持っていたのである。」(Leviathan, p. 346) 神の自然権と人間のそれとの間に存する共通点と相違

点は、先に自然権に関して區別された二つの自由、即ち、意志決定における自由と行為の自由という概念を用いて説明できる。意志決定における自由は自然権の内的側面であつて、これに関しては神と自然状態における人間との間に相違はない。両者とも完全な自由を保っている。ところが、自然権の外的側面である行為の自由に関しては両者の間に決定的な相違がある。全能の神は行為に關して完全な自由を有するが、無力な人間は非常に不完全な自由しか持ち得ない。もし不可抗的な力を有する人間 (a man of irresistible power) がいたならば、彼は神と同じ地位に立つて人々を支配したのであろう。⁽⁵⁾ 自然権は力であるというプレイムナツツの解釈は神に關しては正しい。⁽⁶⁾ 不可抗的な力を伴つた神の自然権は神の認識に達した人々を威圧し、彼らの意志決定に影響を及ぼす。神の命令は人々にとっては自然法の形で与えられる。自然法はその意味で人間にとって意志の他律である。

自然法は神の命令としてのみ真に法であるといわれた。しかし、神の命令する権利は単に神の力に基づくものである。神が正しいからではなく、神が全能の力を有する故に、我々は神に服従する義務を負うのであれば、自然法を神の法とみなしても道徳法としての自然法にプラスするものはほとんどないと思われる。ここで表現されているのはホッブス独特の力の論理であつて、彼の自然法が道徳法であるためには、善と正義ではなく力または力に対する服従を唯一の道徳的価値と考える必要があるとさえ考えられよう。ただ自然法が同時に理性の法であるといわれる故に、力の論理という面はやゝ和げられる。神の法という面と理性の法という面とは、神が人間に対してその行為の制御のために理性を与えたということによつて結びつけられている。⁽⁷⁾ しかし、既にグロティウスにおいて、正しい理性の指示としての自然法は神から離れて存立し得るものとなつてゐる。⁽⁸⁾ ホッブスの哲学体系における神の役割を積極的なものと考えること自体が問題を含んでゐるとすれば、⁽⁹⁾ むしろ自然法を専ら理性の法として考察する必要があるのではないだろうか。

自然法に服従する義務を自然的義務 (natural obligation) といふ。シュトラウスは、ホッブスが道徳、法、國家

の根拠を初めは自然的義務に求めたが、後には自然権に求めるようになり、あらゆる自然的義務を否定するに至ったという。⁽¹⁰⁾ 一方ウォリンドン⁽¹¹⁾は自然的義務がないとすれば主権者が義務の創造者になるが、すると国家設立の契約そのものを守る義務もなくなり矛盾に陥ること、ホッブスが謀反 (rebellion) は国法ではなく自然法に対する違反だといっていることなどの理由を挙げてこれに反対する⁽¹²⁾。しかし彼は結局、自然的義務を神の力に基づけざるを得ない。その場合、ホッブスにおいて起源の異なる二つの理論、即ち自然権の理論と自然法の理論があることになり、両者をいかに調停するかが問題になる。そして、完全に利己主義的な原理である自然権と自然的義務とを調停するには、現世における自己保存だけでなく、来世における永遠の救済 (eternal salvation) をも個人の利己主義的行動の究極目的と考える必要が生ずる⁽¹³⁾。しかし、国家構築の根幹において神と永遠の救済に依存しなければならないということがホッブスの政治学にとってマイナスであるとすれば、神を離れて自然状態における自然的義務の存在を立証しようとする試みも無意味ではなくなってくる。

理性の法としての自然法がいかにして義務を課し得るか、又、一般に信約を履行可能にするのは国家であるが国家そのものを設立する信約を履行可能にするのは何か、これらの間に答えるには、自然状態に二つの段階を考へること
が便利のように思われる。今まで述べてきた自然状態—各人の自然権が完全に保持され、法と義務の意識が欠けている状態、各人が情念に支配された近視眼的利己主義に基づいて行為する状態—は第一の段階である。しかし、この段階から直接に国家形成へと進むことは論理的に不可能である。この段階の人間、自然的情念のみに支配されている人間にとって国家設立の契約を守る義務は全く存在しないからである。やがて人々は死への恐れを通じて理性に目覚め、自然法の認識に至る。自然法は情念の動機づけによって理性が見出す利己主義的行動法則であるが、自然的情念の欲求に反して自然権の放棄と国家権力への服従を命ずる故に、意志決定に際して他律的に働く。人々の多数が自然法の認識に至る時、自然状態は内面的には全く変質する。これを自然状態の第二の段階と呼ぼう。ここでは多くの人々に

とって自然的義務は存在する。情念が人間にとってより本性的なもの・より内なるものであり理性はより外なるものであると考えたホッブスにとって、理性は他律として情念の意志決定に関与するものであった。理性が情念に対して加える強制又は拘束が自然法の課する義務、自然的義務にほかならないのである。自然法を認識した人間はその意図において常にこれに服従する義務を負う。しかし自然法は自己保存を目的とする利己主義の原理であり、自らを危険にさらさずに義務を果すことが困難である自然状態においては、義務の遂行は多くの場合免除される。人々は自然法の認識に到達しつつも自衛のために自然権を行使しなければならぬ。従って第二段の段階は外見的には第一段の段階とほとんど異ならないであろう。しかし、国家が成立し存続するためには、自然法を認識し義務の意識を持った多数の人々の存在が不可欠である。自然状態の第一段階においては、シュトラウスのいう如く、自然的義務は存在しない。しかし、第二段の段階においては、ウォリンダーのいう如く、自然的義務は存在する。これなくしては国家契約そのものが意味となり、市民的義務もその根拠を失うのである。

ホッブスの思想においては、自然的なものとなつ人工的なものが対立し絡み合つて絶えざる運動と静止を繰返している。自然的なものには能動的なもの、情念、権利と自由が属し、人工的なものには静止的なもの、理性、法と義務が属する。前者は後者によって絶えず拘束され秩序づけられつつも能動的活動を続け、自己保存という目的を実現して行く。自然状態から国家に至る道もそのような目的実現の過程として把握される。自然状態の第一段階から第二への進行は自然法の認識によってなされ、ここで自然的理性が自然的欲求に対して加える拘束が自然的義務である。第二段の段階から国家への進行は国家主権の確立によってなされ、ここで人工的理性（主権）が自然的理性に対して加える拘束が市民的義務(civil obligation)である。市民的義務及びそれと自然的義務の関係については後でまた触れることにする。

さて、神から独立して人間的基盤に立つた自然法の本質は何であろうか。ホッブスは自然法は自他の平等の認識に

基づくという。自然状態の第一段階における人間は、虚栄心や自惚れに妨げられて、他人が自分と等しい能力を持つことを知り得ない。死への恐れがこれらの情念を払いのけ、自他の能力を正しく客観的に評価できるようになった時、人々は第二の段階に進む。自他の力の平等という認識は人々を平和に導くために不可欠であり、又、道徳性の初まりを意味する。ホッブスの自然法は他人との協調を命ずるが、これは中途半端な利他主義や博愛主義に基づくものではなく自他の力の平等の認識に裏づけられた徹底した利己主義の所産にほかならない。これを道徳法と呼び得るならば、彼の道徳法は明らかに利己主義の地盤に立っている。この地盤が堅固である故に、彼は道徳法に実質的な内容を与えることができたのである。

情念は自己保存の目的を達成するためには自然法という苦い薬を飲まざるを得ない。しかし、理性（自然法）の情念（自然権）に対する支配は絶対的なものではなく、従ってホッブスの道徳法は普遍妥当的・定言的なものではない。それは、自己保存を欲する人に対して、自己保存そのものと矛盾しない限りにおいて妥当する法である。そのような法は道徳法ではないということもできよう。ただ、問題を現世に限定して考える限り、自己保存はあらゆる道徳的行為の消極的ではあるが必要な条件である。従って、ホッブスの自然法は最低限の道徳又は道徳の前提条件を表現したものであるといえるかも知れない。

- (1) Warrender, op. cit., p. 224.
- (2) Warrender, op. cit., p. 83.
- (3) Leviathan, pp. 461~2, Warrender, op. cit., pp. 224~5.
- (4) Elements of Philosophy, ch. 1, § 8.
- (5) Leviathan, p. 346.
- (6) Plamenatz, op. cit., p. 141.
- (7) De Cive, pp. 50~1.

- (8) ダントローブ、op. cit., pp. 75~9, Sabine, op. cit., pp. 424~5.
 (9) Plamenatz, op. cit., p. 129. 又、シュトラウス、セイハインらもホッブスの哲学を論評するにあたって、ほとんど神に言及してゐない。ただフッドはその近著において、ホッブスを誠実なキリスト教思想家と規定する興味ある試みを行っている。(F. C. Hood, *The Divine Politics of Thomas Hobbes*, 1964)
 (10) Strauss, op. cit., p. 129, p. 155.
 (11) Warrender, op. cit., p. 141, pp. 147~8, Leviathan, pp. 323~4, *De Cive*, pp. 200~1.
 (12) Warrender, op. cit., p. 252. *ニッホの自然法を自然権からの派生物と解しなす点では同様である。* (Hood, op. cit., p. 94)
 (13) Warrender, op. cit., pp. 272~7.

四 契約

自然状態における人間はその保持する無制限な自然権が却って自己を危険に導くことを知り、自然法の命ずるところに従って平和を求めようとする。ホッブスにとって、自然法は本来、社会的動物でない人間を国家機構に組みこむために必要な前提条件であった。自然法は究極的には功利に基づいているが、情念に対する強制を含む故にそれを認識した個人に対して義務を課する。しかし、自然状態においては自然法の課する義務の遂行は非常に困難である。何故ならば、

1 このような相互不信の状態において義務を遂行することは自己に対して危険や損害を招く恐れがある。(義務不履行の理由)

2 自然法の教えは全体的には個人の利益と合致するが、個々の行為に関しては必ずしもそうではない。そして個人は、義務に背くことにより一そう大きな利益を期待できる場合には、そうすることを選ぶであろう。(義務違反の理由)

慮と関連している。これらの点をやや詳細に検討してみよう。

ホッブスによれば、臣民 (subjects) が主権者 (the sovereign) と前以て服従契約を結ぶことはあり得ない。主権者を選ぶ以前には人々はまだ一個の人格に結合されていず、単なる鳥合の衆に過ぎない。従って、彼らは相互の間で主権者に各自の権利を譲与し彼に服従するという契約を結び得るだけである。主権者は契約の当事者ではなく、相互に契約した人々から権利の贈与を受けるだけだから、この契約には全く拘束されず、契約違反を行うこともあり得ない。しかしこの議論に対しては批判が成立つ。人々は主権者と契約を結び得ないとしても、少くとも主権者を選ばなければならぬ。主権者は国家を設立しようとして集まって来た人々の多数決により選出されるが、その決定は集會者全員を拘束する。この場合、少数派に属する人々がこの決定に従わなければならない理由は何であろうか。「もし人が合議している人々の会合に自発的に加わったならば、彼はそのことによって、多数が定めるところに従うという意志を十分に明らかにしたのであり、従って又、暗黙のうちに契約したのである。」(Leviathan, p. 103) 即ち各集會者は、集會に参加したことによって国家を設立する契約を暗に結んだとみなされ、設立の具体的手段としての主権者の選出などの事項に関しては多数の決定に従う義務を負う。ところが、このように集會が集會者全体の統一の意志を決定する正当な方法を持っているとすれば、それはその限りにおいて一個の意志を有する人格たりうるのである。かくして人々は単一の人格として未来の主権者と契約を結ぶ資格を持ち得るであろう。そして、結合契約が国家を成立させるための基本的条件と考えられるであろう。

結合契約によって成立した人々の結合は、選出された主権者にすぐに全権を委ねることなしには、存続し得ないと考えられるかも知れない。確かに、主権者を定めることなしには国家は存続し得ない。しかし主権者は一人又は少数の人々には限られず、国民全体でもあり得るのである。ホッブスは明らかに君主政体 (monarchy) を最上の政体と考えているが、貴族政体 (aristocracy) と民主政体 (democracy) が国家主権たり得ることも認めているからである。⁽⁶⁾

「市民論」において彼はこういつている。「国家を樹立しようという意図をもって会合した人々は、会合するという正にその行為において (in the very act of meeting) ほとんど一個の民主政体であった。」(De Cive, p. 96) 勿論これが明確に政体としての形をとって存続するためには、集会の時と所を定め、次の集会までの間、主権の行使をある個人または合議体に委ねることが必要であろう。しかしとにか、民主政体が国家主権として立派に成立ち、かつ存続することを認めるならば、結合契約を行った人々が未来の主権者と契約を結び得ないというホッブスの主張は皮相化されざるを得ない。彼自身「市民論」においては、貴族政体と君主政体の起源を民主政体の主権者(国民全体)からの権利移譲によって説明している⁽⁴⁾。かくして、単なる結合契約によって一個の人格としての国家主権が樹立されることが事実上認められねばならない。

次にホッブスは、主権者と臣民の間に前以て契約が結ばれたとしても、それは無効(void)であるという。彼によれば、未来の主権者が未来の臣民全体と契約を結ぶことはあり得ないが、彼らの一人一人と個別的に契約することは可能である。しかし、そのような契約は、もしなされたとしても彼が主権を獲得してからは効力を失う。何故ならば、主権者のあらゆる行為は国民全体の名によって行われるものであり、従って、臣民の一人一人はその行為を自らの行為と認めなければならぬからである。又、一部の臣民が主権者は契約に違反したと主張し、これに対して主権者又は他の臣民がそのような事実はないと言ひ張る場合には、これを裁きうるような裁判官は存在しない。このような対立は人々を再び自然状態に連れ戻すことになるであろう。以上のような理由によってホッブスは、主権者ももし契約を行ったとしてもそれは事実上無効であると考へた。更に、同様の理由によって主権者は臣民に対して侵害(injury)を加へ得ない。侵害とは契約違反にほかならないが、正当な契約の存しないところには侵害もありえないのである。以上のような形式的・法学的な議論はどれだけの妥当性を有するであろうか。ホッブスがこれらの議論を行った意図は、主権者が臣民に対して何らの責任も負わないことを示すに⁽⁵⁾あつた。しかし、ウォリンダーが指摘しているよう

に⁶、主権者が服従契約の一方の当事者でないことから、彼自身にとっても不都合な事態が生ずる。即ち、ある臣民が契約に違反した場合、彼は他の臣民に対しては侵害を加えたことになるが、主権者に対してそうしたことにはならない。もしすべての臣民が服従契約を破棄することに同意するならば、彼らは主権者に対する服従の義務から合法的に解放されるのである。ホッブスもこの難点には気づいていて、臣民の主権者に対する服従の義務は臣民相互間の服従契約からだけでなく、臣民の主権者に対する権利贈与 (the donation of right) から生じ、後者から生ずる義務は主権者自身の同意なしには免除されない⁷という。しかし、このような形式的議論にこれ以上深入りするよりも、むしろ、契約と権利贈与の具体的内容を検討し、それが国家主権のあり方をどのように規定するかを見て行くことが我々にとっては必要であろう。

さて、人々が国家設立の契約において手放す権利には次の三つがあると考えられる。

1 他人の身体をも含めてあらゆる自然的存在に対する権利。この権利が行為の完全な自由を伴うものではなく、他人と獲物を争う権利に過ぎないことは既に述べた。しかし、十分な力を伴うならば、この一見消極的な権利が神の人間に対する支配権のような積極的権利に変質してしまうことには注意しておく必要がある。

2 自然法解釈権。自然人は自己保存のために必要な手段を自ら選ぶ権利を持つが、自らのために自然法を解釈する権利もこの中に含まれる。

3 自己の生命・身体を支配する権利。前の二つの権利は究極的には自己の生命・身体維持を目的とするものであるから、自然人は勿論、自己の生命・身体に対する強固な権利を有するといわねばならない。

以上三つの権利についてまず問題になるのは、人々が契約の際に手放す部分の量または程度である。

1 各人はすべての自然物に対する権利を一応完全に手放す。この契約に加わらない主権者は、他の人々の棄権によって外的障害が減少する故に、従来よりも容易に自然物を獲得できるようにする。しかし、人々はこの権利をすつ

かり捨ててしまつては生存できない。自然法の第二条項は、人々が自然権を放棄する代りに他人と同じだけの自由を獲得するといふ。この自由が「放棄する普遍的権利の代償として人々が相互の契約によつて獲得する所有権」(Locke, *Two Treatises of Government*, p. 131)を意味するとするならば、人々は契約においてすべて自然物を平等に分配し、各人が均等の私有財産を持つように協定したとも考えられる。しかし、ホッブスの国家はそのような等産的国家とは一致しない。この契約はむしろ自然状態における各人の所有を確定させるような意味を持つと考えられる。自然状態においては所有権は存在しないが、私有財産はある意味で存在している。それは法によつてでなく自らの実力によつてのみ守られる故に、各人はそれに対してまだ所有権を有していない。契約はいわば停戦協定であつて、各人が現在保有しているものに対して占有権を持つことを互いに認め合うことを意味する。そして、各人の所有権を保護するためにも、国家主権の樹立が必要なのである。ただここで注意すべきは、臣民の私有財産権は他の臣民に対してのものであつて、主権者に対してのものではないことである。ホッブスが明言しているように、国家主権は臣民の私有財産を自由に処分する権利を持つ。主権者は契約に参加せず、従つて自然権をそのまま保持しているからである。臣民の財産に対するこのような無制限的課税権なしには、国家はその使命を果し得ないというのがホッブスの確信であつたが、このことはやがてホッブスの国家にとつて重大な難点となるであろう。

2 自然法解釈権については、人々がどれだけの権利を手放すかを量的にはつきり規定することはできない。簡単にいえば、主権者の發布する国法は自然法を実定法化したもの、又は、自然法の唯一の公的解釈とみなされるから、臣民は国法によつて規定されている事柄に関してはこれに従つて行動しなければならぬ。その他の事柄に関しては各人は自由に意志し行動することができるが、その場合彼は自らの解釈する自然法に従つてそうすべきなのである。しかし、信仰の問題に関しては事情はそう簡単ではない。⁽⁹⁾ 神を信ずるものにとつては、現世の生ではなく永遠の生(eternal life)、永遠の救済(eternal salvation)が最大の善である。主権者がキリスト教徒に対して彼を永遠の死

(eternal death) に追ひこむような行為を命ずる時、彼がこの命に服することは狂気の沙汰である⁽¹⁰⁾。だが主権者に対して反抗することは許されず、不服従によって消極的に抵抗し、殉教することだけが認められるに過ぎない⁽¹¹⁾。殉教(martyrdom) によつてのみ現世と来世の間に存する矛盾は解決される。かくして、国家権力は教権を含む地上のあらゆる権力に優越し、これらを支配する。

3 自己の生命・身体を支配する権利は最小限の自己防衛権を除いて主権者に譲渡される。自然状態においては、各人は自己の生命・身体を守るためには他人を殺しても不正ではなかったが、同時に他人も同じ目的で彼を不正なしに殺すことができた。国家においては、私有財産権の場合と同様に、各臣民は相互に自己の生命・身体に対する権利を認め合う。他人の生命・身体に侵害を加えることは不正であり、不正を行う者に対しては国家権力が刑罰を課する。しかし、国家はその使命達成のために臣民の肉体的、精神的な力を自由に使用することができる。即ち、国家は臣民の心身の能力に対して権利を有するのである。ところがホッブスによれば、自己自身を守らないという信約は無効であり、又、自らを殺せという命令に服従する義務はない⁽¹²⁾。国家権力がある臣民を殺そうとする時、彼は死力を尽してこれに抵抗するであろう。その場合、彼の自己防衛権はたとえ彼が法に基づいて死刑を宣告された罪人であろうとも、少くとも理論上は国家権力に劣らぬ妥当性を有する。個人にとって国家は自己保存のための手段として意味を持つに過ぎない。理由が何であろうと国家が彼を殺そうとしている場合には、彼の国家に対する服従の義務は消滅する。個人の自己防衛権はホッブスにおいて決して譲渡され得ない権利、絶対的に肯定された権利である。他方、国家も平和と秩序を保つために絶対的支配権を要求する。この二つの絶対的権利の衝突は個人の自然権と主権者の自然権の衝突を意味し、法と契約の範囲外において行われる。法と契約は各人の自己保存の欲求に基づくものであり、自己保存という目的そのものと矛盾しない限りにおいてその効力を有するに過ぎないからである⁽¹³⁾。勿論、個人の力では国家権力にかなう筈もないが、ホッブスが主権のみを絶対化しているのではないことには注意しておく必要がある⁽¹⁴⁾。

次に、これらの権利は単に放棄されるのか、それとも主権者に譲渡されるのかが明らかにされねばならない。⁽¹⁵⁾

1 すべての自然物に対する権利は単に放棄される。つまり、主権者以外の各人は契約の時に他人が所有しているものに対する権利を放棄する。

2 自然法解釈権は主権者が必要と考えるだけ主権者に譲渡される。自然状態においても、他人のために自然法を解釈する権利を持つ人がいたとは考えられないから、主権者の立法権を単なる権利放棄に基づけることはできないのである。⁽¹⁶⁾

3 自己の生命・身体を支配する権利は主権者に譲渡される。しかし、自然状態において、各人が他人の生命・身体に対しても権利を有していたとすれば、主権者以外のすべての人々の権利放棄によっても同じ結果が得られる。⁽¹⁷⁾

最後に、この契約が信約であるという観点から、いいかえれば、権利の放棄又は譲渡が契約の瞬間に完了するのでなく未来にわたって継続的に行われねばならないという事実に基づいて、契約の内容を検討してみよう。

1 人々が契約に基づいて行う自然物に対する権利の放棄とそれに伴う各人の私有財産権及び主権者の無制限的課税権の承認とは、国家が存続する限り継続されねばならないが、このことは主権が確立されている限りはむしろ容易である。主権は立法権と法を執行する実力とによって臣民に以上のことを強制することができるからである。

2 自然法解釈権（立法権）についても、主権者は法を執行する実力を有する限り譲渡によって得た権利を保持することができる。

3 臣民の生命・身体を支配する権利の保持に関してはやや問題がある。主権者は前の二つの権利を自らの実力によって臣民に対して認めさせ続けることができるが、その実力は究極的には臣民たちの心身の力から成立している。彼らの力は契約においてすっかり主権者に引渡されるものではあり得ず、⁽¹⁸⁾主権者の要求に応じて絶えず与え続けられねばならない。臣民の協力なしには主権は名ばかりとなり、国家は事実上崩壊するであろう。臣民が主権者に協力す

る理由として形式的には契約を守れという自然法の教えが考えられるが、もっと実質的な理由としては、臣民の有する国家を維持しようとする意志が挙げられるであろう。彼らは自然状態のもたらす悲惨と国家がもたらす平和と秩序の大きな差異をよく認識しており、積極的又は消極的に国家を維持しようと努力するのである。国家の成立には自然法の認識に達した多数の存在が必要であったように、国家の存続には国家を維持しようという意志を持った多数の存在が不可欠と思われる。この平和を求める意志は個人の利己主義がもたらす帰結に過ぎないが、本能的利己主義ではなく理性的洞察力を伴った利己主義の所産として、ホッブスによって高く評価されるのである。

我々は国家設立の形式としての契約の考察において、国家を存続させようとする意志に到達した。ホッブスの契約説には多くの欠点がある。彼は主権を契約によって基礎づけながら、しかも主権が契約によって制限されないことを強調し、そのためには詭弁的な論理さえ用いた。しかし、契約を国家論演繹の一環と見る限り、これ以上彼の契約説の欠陥を指摘することは不必要であろう。我々は進んでホッブスの国家、即ちリヴァイアサンそのものについて論じなければならぬ。

- (1) Leviathan, p. 118, pp. 157~8, p. 159. De Cive, p. 117, pp. 68~70.
- (2) Gough, op. cit., pp. 108~110.
- (3) Leviathan, ch. 19, De Cive, ch. 7.
- (4) De Cive, pp. 99~100.
- (5) Warrender, op. cit., pp. 130~1.
- (6) Warrender, op. cit., p. 134.
- (7) De Cive, pp. 89~92. なお一般に権利贈与から義務が生ずる場合があることについては Leviathan, p. 122.
- (8) De Cive, p. 84, p. 157.
- (9) Warrender, op. cit., pp. 172~4.
- (10) De Cive, p. 299.

- (11) De Cive, p. 316.
- (12) Leviathan, p. 127, p. 204.
- (13) 従つて、国家が個人に兵役のような生命の危険を伴なう任務につくことを命ずる場合、適当な代人を立てるなどの手段をとれば、これを拒絶することが許される。(Leviathan, p. 205)
- (14) ただ、個人の抵抗権は自己防衛のために許されるだけであつて、有罪又は無罪の他人を助けるために国権に抵抗することは許されない。臣民が団結して国権に反抗することは内乱をひきおこし、国家を崩壊に導くからである。
- (15) これについて論ずることはブレリムナツツのような混乱を避けるために必要である。(Plamenatz, op. cit., pp. 142~5)
- (16) Plamenatz, op. cit., pp. 142~3.
- (17) Warrender, op. cit., p. 197.
- (18) Plamenatz, op. cit., p. 135.

五 国 家

ホッブスの人間観に従うならば、国家は人間にとって自然必然的なものではない。しかし、自然状態の危険と悲惨を通じて理性に目覚めた人間は、熟慮の結果として、国家の設立を必然的に意志する。彼は自然状態と国家のそれぞれが自己にもたらす利害得失を計算し、その計算に基づいて国家の設立を意志するのである。ホッブスの人間論から国家論に至る議論は、このような熟慮の過程そのものの叙述とみなされるであろう。彼は単に国家の必要性を説いただけでなく、主権者に対して無制限的・絶対的支配権を与えることの必要をも強調した。即ち、主権者は立法、司法、行政、外交、軍事、官吏任免等の権利を一手に掌握するだけでなく、思想、教育、出版を統制する権利及び臣民の財産に対する無制限的課税権を持たなければならぬ。これらの権利は一体となつて主権の本質をなし、もしその中の一つでも欠けるならば、主権は存立し得ない。⁽¹⁾主権者は国家の魂の如きものであつて、国家の当面する重要問題に関して全臣民に代つて判断を下し、彼らに命令し、彼らを自らの手足のように自由に駆使する。臣民に対しては、主権

者に無条件的に服従することが要求される。主権者の絶対的支配権と臣民の絶対的服従の義務があつて初めて国家は統一された意志を持つ一個の人格たりうるのである。

リヴァイアサンは、一面からいえば、完全な法治国家である。その主権は専制的ではあるが、常に前以て臣民に周知させた法に基づいて支配するのである。すべての国法は法としての權威を主権者の意志から得る。従つて、主権者は新しい法を發布するに當つて、その内容だけでなく、それが自らの意志に基づくものであることをも、臣民に周知徹底させねばならない。又、自ら指定した解説者に命じて、法の意圖と内容についての正しい解釈を広めさせねばならない。このような手続きをふむ限り、主権者はどのような法律でも自由に制定し、施行することができる。国家主権の絶対性の本質はこの無制限的立法権に存するのである。法は国家理性、即ち主権者の理性の表現である。そしてここでは、主権者が理性的人間であること、従つて国法は自然法に反するような内容を持たないであろうことが予想されている。しかし、主権者が理性と自然法に反する立法を行ったとしたらどうか。彼は自然法に反する故に神に対しては罪を犯しているが、臣民は彼を責めることはできず、文句なしにその法に服従しなければならぬ。臣民が、自然法に反すると自ら判断する国法に服従しないならば、服従の契約を破り、自然法に背くことになるのである。かくして、臣民の幸福は主権者が理性的に立法を行うか否かにかかってくるであろう。ホッブスは、主権者の無制限の権力から生ずる種々の弊害を認めつつも、この権力が欠けている場合に起る弊害の方がずっと大きいという。暴君のもたらす恐怖の秩序でさえも、自然状態における完全な無秩序にはるかにまさると彼は確信していたのである。

自然法の認識に到達した臣民は、多くの場合、自らの理性の命令に従つて主権に服従する。この認識にまだ到らない臣民やすでに認識に到りながらなお情念に支配されがちな臣民は、主権者が課する刑罰を恐れて主権に服従する。主権者の刑罰を執行する力は結局個々の臣民の心身の力から成立っているのであるから、臣民の大半が刑罰を恐れるが故に主権に服従しているに過ぎないならば、国家はその秩序を保ち得ないであろう。神の力が神の支配権を生み出

すとするならば、主権者の支配権も彼の力から生ずると考えられる。⁽³⁾ その力を支えているものは、相当数の臣民の有する理性的意志、国家を存続しようとする意志である。ホッブスは国家をその起源によって自然的獲得国家と人工的設立国家に分けるが、主権者の権利はどちらにおいても同一であるという。彼にとつて重要なのは、国家の起源ではなく、国家の維持であつた。どのような起源によつてであらうと現に秩序を保つだけの力を持っているものが正当な主権者であり、他の人々は彼に絶対的に服従しなければならない。設立国家の場合には契約によつて人為的に絶対的権力が作られ、獲得国家においては征服または生殖によつて自然的に絶対的権力が作られる。しかしいずれの場合にも、国家を存続させる原動力は、その臣民の多数が有する理性的意志、即ち国家を求め自然状態を忌避する意志にある。臣民の服従の義務は、実質的には、服従契約にはなく、今実際に主権の支配下にあるという事実に基づいているのである。契約の概念を広義に解するならば、臣民は、自らが現に主権に服しているという事実によつて、すでに主権者と暗黙のうちに服従の契約を結んだとみなされるのである。⁽⁴⁾ かくして、ホッブスの国家は、その起源が人工的であると自然的であるとを問わず、その存立において人工的である。⁽⁵⁾ いいかえれば、臣民多数の理性的意志に依存している。そのような意志は「長い物には巻かれよ」式の消極的な事なかれ主義に過ぎないとも考えられるが、同時に、平和と秩序に導く意志として積極的意義を有するのである。

しかし、ホッブスの人工的国家において、あらゆる対立と闘争が完全に消滅するわけではない。個人にとつては、国家は自己保存の必要条件である平和と秩序を実現するための手段に過ぎない。手段に過ぎない国家がその主体たる個人に対して絶対的服従を要求するところから問題が生じてくる。国家は人間理性の構築物であるが、一旦できあがると構築者たる人間の意志を離れて自律的に活動し、逆に人間に対して制限を加える。ホッブスは人工的国家のこのような独立活動性・能動性をむしろ積極的に肯定し、これのもたらす秩序のみが自然状態における悲惨から人間を救い出し得ると考えた。しかし、外的秩序を建設するという消極的役割を果すために主権の絶対性が本当に不可欠であ

るうか。臣民に対していわゆる基本的人權を保証することは主権の崩壊を意味するだらうか。ホッブスはこれらの問いに対して肯定の答を与えるであらう。しかし臣民は秩序だけでは満足し得ず、権利と自由の保証を求める。ここに国家対臣民、権力対自由の対立が不可避免的に生じてくる。ホッブスの考えたような絶対主義国家が新興のブルジョワジーによって必要とされた時代も確かにあった。ブルジョワジーは残存する封建勢力と闘うために絶対君主の力を借りねばならなかったのである。しかし間もなく、絶対君主のもたらす束縛がブルジョワジーの自由な活動に対する大きな障害となり、両者の対立抗争の結果として市民革命が起る。大雑把に言えば、ホッブスは中世封建国家から近世市民国家への発展における過渡的な形態としての絶対主義国家の理念を表現したといえるであらう。ついでロックは、私有財産権と抵抗権を臣民に保証することによって、ブルジョワジーの要求に一そう適合した国家像を形成する。ホッブスにおいて、臣民は国家を離れては互いに何らの結びつきも持たないバラバラの多数であったが、ロックにおいては、臣民の結合体としての市民社会が成立しており、これが国家に対して臣民の権利の保証を要求する。ホッブスからロックへの移行は、ブルジョワジーが単なる一階級から支配的な階級へと発展して行く過程と対応しているのである。

しかし、ホッブス政治思想の意義は、歴史的な一形態としての絶対主義国家の理念を表現したことに尽きるものではない。彼は確かに君主制を最上の政体と考えてはいるが、同時に、貴族制又は民主制が絶対主義国家と両立することを認めている。ホッブスの国家が民主制を採る時、そこにはロック的国家によって克服し尽されない何ものかが見出されるであらう。即ち、ホッブスの国家の主権はルソーの一般意志と相通するようなものとなり、更に現代の全体主義国家とも類似性を有するであらう。もっと一般的に言って、主権の本質についての彼の洞察は現代人にとって重要な問題を含んでいる。それが認められるべきか否かは別として、主権は自らの絶対性を要求するという傾向を本来的に有するからである。

ホッブスは個人の利己主義から出発して、国家的規模の利己主義に到達した。国家は国内の平和と秩序を確保することにより、個人の自己保存という利己主義的目的の実現に資する。だが、ホッブスの国家自体は、主権が主権者個人の自然権の延長と考えられていることからわかるように、なお自然的・原初的性格を多分に保持している。国内においては、主権者の自然権は神の自然権にも比すべき全能の権力へと転化し、これに敢えて争いを挑むものはあり得ないかも知れない。しかし、外国との関係においては、主権者は自然状態における個人とほとんど同じ立場にあり、自衛のため他国に対して自然権を行使しなければならぬ。ホッブスは国家間の関係を自然状態のまま放置し、この状態から脱け出すことの必要は説かなかった。自然法が神の法であることを強調する立場に立つ時、そこには、諸王の王 (King of Kings) としての神を頂点とし、その下に各国の主権者、更にその下に各国の臣民が並ぶという支配—服従関係が、明らかに想定されている。しかし、そのような神の存在も、国家利益を追求する各主権者の間に相互不信が残っている限り、ほとんど無意味であろう。ホッブスの時代には、国内の平和が自己保存のためのもっとも重要な条件であったのかも知れない。しかし、技術文明が高度に発達した現代においては、一国の安全は外国との関係に大きく依存しており、世界の最強国といえども自力だけで自国と自国民を完全に保護することはできない。つまり、真の国内的平和は世界平和なしには不可能である。国際関係をホッブスの自然状態におくことは、現代では、人類とその文明の瞬間的壊滅の危険が存在することを意味する。従って我々は、ホッブスの思考を人間関係よりもむしろ国際関係に適用すべきであろう。その場合、利己主義は国家の段階から人類全体の段階にまで高められ、世界の平和を確保することが国内及び国際間における政治の最も重要な課題となる。そしてそのための具体的手段として、世界国家または世界連邦の設立が必要と考えられるであろう。

(1) Leviathan, p. 323.

(2) 松下圭一「市民政治理論の形成」p. 51.

- (3) Plamenatz, *op. cit.*, p. 131.
- (4) 重松俊明「ホッブス」pp. 278～281. このように契約を広狭二義に解しないならば、設立國家の主権者は臣民と契約しないのに、獲得國家の主権者は契約するというホッブスの叙述は全く理解しがたい。
- (5) 人工的 (artificial) とは理性によって作られることを意味する。(Stephen, *op. cit.*, pp. 91～2 参照)
- (6) このような思考法は、例えば、次のような叙述に見出されるであろう。「しかし、わたしは核戦争防止が國際問題中の他の一切の問題よりも、その重要さにおいてはるかに重大である問題と考えます。そして、この問題のあてはまる場合はいつでも、当然、より平和的な側を支持すべきであると、わたしは感じます。」(パートランド・ラッセル「武器なき勝利」牧野力訳、「朝日ジャーナル」一九六四年一月五日号、pp. 137～8)

(筆者 京都大学文学部臨時教務員)

So far there exist, at least, three kinds of theory about the essentiality of human group.

In the first place the interaction theory expounded by G. Simmel, F. Tönnies and M. Weber, regards the interactions or the social relationships of the members of a human group as the essentiality of the group. Secondly in the behavior theory, which was set forth originally by E. Durkheim and further developed by J. Usui, the way of behavior common to all the group member is regarded as the essentiality of human group. Then thirdly there is the subjective theory, into which the group theories of A. Vierkandt, R. M. MacIver and C. H. Cooley can be classified. They maintain that group consciousness or group sentiment should be regarded as the essentiality of human group.

Now the author tries to advance the sort of theory which is partly or implicitly implied by the theories of G. C. Homans and T. Parsons; he contends that the most important characteristics of human group would be the aspects of the norm and the control of the group, and proposes to define the norm of human group as that which gives indications to the actions of the group members and sets up the range of freedom for their actions. With this broad concept of social norm which involves the concept of command and that of the rôle of each group member, the analysis of the dynamic and differentiated aspects of human group would be more successful.

From Natural Man to Artificial State

— Hobbes's Political Thought —

by Naoki Kamo

According to Hobbes's view, men are not naturally sociable, but competitive with one another and act quite egoistically. He defines the state of nature as a state of war, a war of everybody against everybody else. When, however, natural men come to know that their unlimited right of nature, contrary to its own purpose, leads them to a miserable death, reason suggests to them 'convenient articles of peace', i. e., the laws of nature. Though, on Hobbes's

view, the unity of a commonwealth can be given only by the existence of the sovereign with absolute power, it is necessary for the maintenance of this unity that the majority, if not all, of the subjects have come to the recognition of natural law and are conscious of *natural obligation*; without which the absolute sovereign power itself would lose its own foundation.

Some commentators on Hobbes assert that in his system natural obligation could exist only as obligation by Divine moral laws, with the consequence that the Christian belief in Eternal Salvation must be introduced into his moral and political philosophy as an important element. I should like, however, to maintain, that natural law can, quite independently of God, *oblige* men to seek for peace in the natural state, and to obey the sovereign in the social state. It originates in the human reason itself, and teaches men to behave prudently, i. e., in accordance with rational rules. It is based upon and consistent with egoism. But this is the rational egoism which can *oblige* men to act, in most cases, against the short-sighted demand of their passion. Natural obligation occurs when reason is superior to passion in its capacity to find out a better means for self-preservation, and this obligation is the only possible basis for Hobbes's civil philosophy. In this sense also, Leviathan is the product of reason; it is *artificial*, not always in its origin, but at least in its existence.

Pétrarque et les Sciences de son Temps

par Tsuneichi Kondo

En général on considère la polémique de Pétrarque contre les sciences naturelles comme une attaque du côté des sciences humaines contre les sciences naturelles, en d'autres mots on la considère seulement en tant que phase de l'ancienne "querelle des arts". Il y a pourtant des éléments nouveaux et des aspects originaux dans la prise de position de Pétrarque.

Nous avons cherché à mettre en lumière l'originalité de Pétrarque en insistant sur les points suivants :

1) Sa critique est d'abord d'ordre moral ; elle est inspirée par la conviction que l'étude de l'homme est supérieure à celle de la nature ; il affirme que