

トーマス・ホッブスの自然法 (5)

—国家設立について—

富 貴 島 明

1

ホッブスの政治哲学の目的は二つある。個人の生命の保全を実現すること。そのためには絶対主権の国家を設立すること。この二つである。この二つの目的は当時の現実的必要から生まれた。当時の英国は市民戦争の時代であった。彼は何よりも戦争による死を恐れ、この死を回避する手段として絶対国家への自発的服従と、国家をみずから設立することの必要性を説いた。本稿では、ホッブスの最も現実的で重要であった、国家設立の内的動機づけを明らかにしてゆく¹⁾。

しかしホッブスの国家論には大きな困難がある。前稿²⁾でも論じてきたように、彼の描いた人間は、主権者の強制力がなければ主権者を設立することができない。たとえ主権者を設立しようという契約が成立しても目さきの利益のために破棄してしまう。このような人々に約束を守らせるのは強制力への恐怖しかないのだが、この強制力は契約が実現した後ではじめて生じる。これが「剣と語のディレンマ」であった。ホッブスの国家論には、契約を有効にする義務論に矛盾と混乱がある。この義務論の矛盾は人間論の矛盾に原因がある。したがって本稿では国家論の問題を、相反する動機を内包する・それ自身で矛盾ある人間をホッブスがどうとらえたか、という点から解明してゆく。そのためにはホッブスの描いた人間の、唯物論的・宗教的・理性的人間という三つの面を分析し、次にそれらを総合的に関連づけながら描いていかねばならない。またこの三つの人間論がそのまま国家論に反映しており、国家設立の内面的理由づけも三つの方向から説明されることになる。

本稿で考察の中心対象となるテキストは『リヴァイアサン³⁾』である。ホッブスの主要著作は三作⁴⁾があるが、最も論理体系が完全で、しかも自分の意図を最も明瞭にあらわしているのが『リヴァイアサン』である。『リヴァイアサン』を中心として論を進めてゆく。

注 1) 1650年当時には革命はすでに道の半ばまで進んでおり、絶対主権の内的動機づけを必要とした。つまり、何故に人々は主権へ服従するのか、という理由づけが求められていた。cf. A. E. Taylor, *Thomas Hobbes*, Kennikat Press, Port Washington, 1970, p. 92. 水田 洋『近代人の形成』, 300頁。

2) トーマス・ホッブスの自然法, 城西経済学会誌, 第12巻1, 2, 3号, 同(2)第15巻第1号, 同(3)第

15巻第2号, 同(4)第16巻第2号。

- 3) *Leviathan, or the Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*, 1651, (引用は *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury: Now first collected and edited by Sir William Molesworth, Bart*, London, 1839, Vol. III を用いる。以下, *Lev.* と略す。水田洋の訳『リヴァイアサン』岩波文庫(-)~(四)がある。
- 4) 他の二作品は『法の原理』*The Elements of Law Natural and Politics, ed. with a preface and critical notes by Ferdinand Töniès, Ph. D., to which are subjected selected extracts from unprinted MSS. of Thomas Hobbes*, Cambridge, 1982. (以下の引用は *E.L.* と略す)と『市民論』*Philosophical Rudiment concerning Government and Sociey*, 1651, in *the English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, Vol. II (以下の引用は *Gover.* と略す)である。

2

まず最初にホッブスの人間観のうちから、機械論的・力学的人間観、生理学的人間観、合理的人間観をみてみよう。この人間観は同一内容をもつもので、要するに、自然人は自然状態=戦争状態から絶対に抜け出られないという帰結をともなう人間観である。力学的に説明できる感覚、理性、感情、行動のような生理学的能力から人間をみると、必然的に平和への保障はありえない。ではホッブスは自然状態戦争状態をどのように定義づけているのか。

「戦争の本質は、実際の闘争に存するのではなくて、その反対にむかうなんの保証もないときの全期間における、それへのあきらかな志向に存するのである。その他のすべての時間は平和である¹⁾。」

戦争を広く定義づけ、保証としての強制力が確立されていない状態すべてを意味している。さらに戦争の不便として次の点をあげる。

「このような状態においては、勤労の余地はない。なぜなら勤労の果実は確かでないからである。したがって土地の耕作はおこなわれず、航海も、海路で輸入される財貨の使用もおこなわれず、便利な建築もなく、移動の道具もなく、多くの力を要すものを移動させる道具もなく、地表に関する知識も時間の計算もなく、技術も文字も社会もない。そしてもっと悪いことには、継続的な恐怖と、暴力による死の危険とが存し、人間の生活は孤独で、まずしく、陰悪で、残忍で、しかも短い²⁾。」

このように不便で、最悪な戦争は何故おこるのであろうか。ホッブスは戦争が人間本性の中に起源をもつという。要約してみよう³⁾。人間は生まれつき、肉体的・精神的能力において平等である。肉体的に弱い者でも、ひそかなたくらみにより、あるいは同じ危険にさらされている者との共謀により、最も強い者でも殺すことができる。肉体的には平等である。また精神的にも平等である。智力=慎慮(ものごとの因果関係を考える能力)は経験時間の大小差ぐらいしかない。この能力の平等性から目的達成に関する希望の平等性が生じる。しかし自然状態は生活資源(快適な生活手段)の極度に少ない世界であるから、すべての人が享受することはできない。そこで先に占有しようとしたり、相手のものを奪おうとする。ここに競争がおこる。また相手に奪われないかという不信が相手を征服させる。さらに、実際には能力が平等なのにその平等を認めず、

自分の能力に対するうぬぼれから評判（自分のものを獲得する優位なる力）をもとめて暴力をふるう。しかし力は平等なのだから、それはむなしいほこりである。このようにホッブスは戦争の主要原因を競争、不信、ほこりの三つに帰している。

戦争への要因をもっと掘り下げねばならない。何故に競争し、不信とほこりを持つのか。これはホッブス人間論の一つの結論である。その説明のためには『リヴァイアサン』第一章へもどらねばならないが、前稿でも論じられているので本稿では簡単に説明するにとどめる。

まず人間活動の根源は感覚 sense である。感覚は対象という外的物体を原因とする。しかし感覚とは対象から五官を通して内部に伝わり、頭脳と心臓にいたり、そこに生じた反対運動である⁴⁾。つまりホッブスにとって感覚は主体内の運動であり、外的対象から伝わったとは逆方向の運動である。感覚は客観的な外部世界の模写ではない。主体的なのだ。動物精気が感覚を生み出す説も否定する。

この感覚という運動は、対象が取り去られても慣性の法則に従って残存している。これが映像 *imagination* である。おとろえゆく感覚こそ映像である。映像は経験、記憶ともよばれる⁵⁾。この映像は、感覚が連続しておこるように連続し、系列をつくる。これが思考である。心の説話 *mentally discourse* ともいう。この系列は何らかの企画により規制され、指導される系列と、規制、指導されない系列との二種類に分かれる。後者の規制されない系列は、不定・不調和であり、さまよっている。夢みる人、何ごとにも関心をもたない人の思考である。この思考は直接に戦争という不利なる結論へ思考を追いやる。前者の規制された系列は意欲、恐怖という企画によって指導されているので、恒常的・永久的で、確実で強い。意欲から手段を思考し、そして原因から終末を考慮するのがこの系列である。映像の結びつきが確実だから因果連関を思考できるのだ。好奇心、洞察力、探求とも呼ばれる。特に行為の結果を知ろうとするのが慎慮 *prudence* である⁶⁾。予見、神慮、知恵とも呼ばれる。この慎慮は人間を戦争と平和へ方向づける重要概念である。しかし慎慮そのものは仮定であり、確実でない。平和を確実に導くことはできない。というのは人間はあらゆる条件を観察することができないのだ。また過去と現在は現実が存在しているが、未来は心の仮定・仮想にすぎないからだ。つまり平和という目的を企画し、そのための手段の映像を次々と系列づけていっても、すべての映像を結びつけることはできない。平和への手段は慎慮できない。感覚、慎慮という思考が平和への道を示すことができないことは、すべての人間にとって共通である。しかし慎慮は推測のしるし（言葉・語）を多くもつにつれ確実性を増す。

言葉のみが平和を導く可能性をもつ。人間はこのことばを映像にあてはめ、言葉の系列をつくることができる。この語の連続の計算が推理である。推理 *reason* が正しければ、因果の連関は正しい。正しい推理は平和を達成し、コモンウェルス（国家）を設立することができる。しかし

言葉を悪用し、誤まった推理をすれば、平和を攪乱し、戦争を激化することにもなる。ホッブスの人間論における推理の二面性（平和達成手段であると共に平和攪乱手段でもあること）は強調されねばならないことだ。だからホッブスは言葉の正しい効用を説明した直後に言葉の悪い効果を四つあげる。①思考の誤まった記録による欺瞞、②語の比喩的用法による欺瞞、③自らの意志を虚偽に表現することによる欺瞞、④相互に苦しめるために言葉を用いる⁹⁾。

このような語の悪用を避けるためにもまずせねばならないことは言葉の定義である⁹⁾。明確な定義が存在しない場合、ある人があるものを徳・知恵と呼び、他の人は悪徳・恐怖と呼ぶ場合が生じる。また同一のものを惨酷と正義、浪費と大度とそれぞれ反対の名で呼べば、そこには混乱と危険しかない。正確に定義づけられた名辞を加え、断定をつくり、この断定を加えて三段論法をつくり、さらにこの三段論法を加減して論証をつくる。このような語の計算が推理である。この正しい推理が自然法を指示すれば、国家は設立されるはずなのだが、このように正しい方法で獲得された推理でも、推理自体が常に正しいとは限らない。また推理が確実だといっても、感覚、映像そのものが主観的・仮説的であるから、推理も結局は仮定にすぎない。さらに、ホッブスのもう一つの立場である唯名論の立場からいうと、推理は心の中に構想された物事のなりゆきの計算（これは客観的でない）を単に名称のなりゆきの計算に転化したものにすぎない。唯名論の立場にあるホッブスは客観的真理を拒否する。しかし、たとえ正しい推理が可能であるとしても、二つ以上の推理のどれが正しいかという論争が生じた場合、自分の理性でなく、仲裁者の理性に従って適正な推理を決定せねばならない。しかし自然人はうぬぼれが強く、仲裁者に服従できない。服従は市民社会（国家）においてのみ可能であるから、推理それ自体の正しさを決定する規準は自然状態にはない。だからホッブスはこういう。確かに大部分の大人は理性的被造物である。多少の理性を利用する。しかし日常生活では推理は役に立たないばかりか有害でもある。誤まった推理で背理的な一般法則をみい出すよりも、学問を持たぬ人々が「うまれつきの慎慮によって生活するほうがすぐれた高貴な状態にある。なぜならば、諸原因および法則に関する無智も、いつわりの法則にたよったり、彼らの熱望するものの原因でなくむしろその反対物の原因をそうだと思ひこむほどには、人々をその道からそらせはしないからである¹⁰⁾。」理性により獲得された学問は小さな力でしかない。生まれつきの感覚と映像は仮定的真理にすぎないが、背理におちいらない。だから理性より慎慮の方が良い。理性、特に誤まった推理が論争、戦争を引きおこす可能性は大きい。つまり、ホッブスは、自然人が理性をもっているからこそ戦争を引きおこさざるをえないという。次にこの誤まった推理が意志と結びつき、行動としての戦争を引きおこす段階を論ぜねばならない。

人間の思考と関連した他の本性——意志による行動からも戦争が引きおこされる。

人間は感覚し、映像が生まれた。この映像の対象に近づこうと欲求し、意欲という情念が生ま

れる。反対に対象から遠ざかそうとして嫌悪の情念が生まれる。この二つの情念を基礎として多くの情念が定義される¹¹⁾。この欲求と嫌悪は、映像と同じように連続する。意欲、嫌悪、希望、恐怖が連続し、企てが行なわれるか、不可能と考えられるまで続く。この連続が熟慮 *deliberation* である。熟慮における最後の情念が意志となる。つまり人間は意志的行為をなす前に、慎慮で行為のなりゆきを考え、推理でより確実な計算をし、意欲すべきか嫌悪すべきか、なすべきかなさざるべきかを熟慮するのである。この熟慮は平和への道を切り開いてくれる可能性があるのだが、本質的には不十分である。というのは熟慮も仮定法で表現されるからだ¹²⁾。つまり熟慮も慎慮、推理と同様に成り行きの子見から生ずる。予見しようとする未来は現存せず、心の中に仮定的にのみ存在できる。熟慮も確実に平和を導けない。さらに行為は主体的でさえある。自己にとっての欲求対象は善であり、嫌悪対象が悪である。対象それ自体から客観的に引き出される善悪の一般法則というものはない¹³⁾。人間はエゴイステックである。人間は不正確で、主体的な考え(慎慮、推理、熟慮)にのっとって、自分の欲求だけを充足させようとする。さらに悪いことには人間は未来について思考し、不安、懸念をもつので、「未来への意欲の道を永久に確保」しておこうとする¹⁴⁾。そのために力つまり「善だと思われる将来のあるものを獲得するために彼が現在もっている手段¹⁵⁾」を増大しようとする。また力の証明としての名誉を求めようになる。この力への意欲は止むことがない。本来、力はよく生きるための手段として求められていたが、熟慮と結びついた理性が、力そのものを求めさせるようになる。つまり「手段と目的の転倒」がおきる。すべての人々は死ぬまでより大きな力とほこりを求めつづける。ここに競争と戦争が生まれる。謙虚な限界内で安楽を楽しんでいる人は他人のえじきになるだけである。また理性は「我と汝との転位」を推理する。自分が快樂、力、名誉を求めようように、他人も同じように求めていることを理解する。他人が先手で自分のものに侵入してくるかもしれないと不信をいだく。この不信が、さらに他人よりも大きな力、ほこりを求めさせる。このように慎慮、熟慮、推理が競争、ほこり、不信を生み、戦争を必然的にする。

さらに宗教も戦争を過激にする。宗教は第一原因への恐怖「将来に対する懸念」から生ずる。人間本性に根ざすものである¹⁶⁾。宗教の害悪としてホブスは主に歴史的事実をあげる。ローマ帝国と現代のキリスト教国における僧侶達は「けがれと貪欲と王侯達へのへつらいという悪徳によって自らの軽視をまねき、人民の信仰を失墮させた¹⁷⁾。」またアリストテレスの教説をもちこんだ僧侶達は無智と詐欺的な意図を有すると評せられ、彼らの離反を生んだ。これらが宗教の混乱を生み、統治を壊滅的狀態においこんだ。さらに彼らは、悪徳の対象を崇拜させたり、不可能なことについての信仰を強要したり、現世の快樂より天国での快樂を強調したり、宗教を自分達だけの利益に利用したりして、人々をまよわし、論争させ、統治を混乱させ、戦争へ導いていったのである¹⁸⁾。

このようにホッブスの人間論の力学的・生理学的論理のみを拡大すると、自然人は決して社会契約を結ばず、戦争状態から抜け出すことはできない。その根本理由として感覚の仮定性と主体性があった。そこから慎慮と推理の仮定性、情念と行為の主体性が生まれ、さらに宗教の悪用までかさなると、戦争は必然的となる。かくて理性的思考（推理，熟慮）があるからこそ戦争が激化する，という面も否定できなくなる。自然状態にある人間は、このように情念も理性も持っている故に「野蛮で反社会的であるならば、彼らは決して国家を設立できないであろう¹⁹⁾。」

しかしホッブスの人間論の他の部分から平和への可能性を読みとれる。感情（恐怖），推理（理性，自然法），宗教が社会契約を有効にし，国家を設立させるのである。

- 注 1) *Lev.*, p. 113. 訳 (一) 203頁。
 2) *Lev.*, p. 113. 訳 (一) 203—204頁。
 3) cf. *Lev.*, pp. 110—112. 訳 (一) 199—202頁。
 4) cf. *Lev.*, p. 2. 訳 (一) 44頁。
 5) cf. *Lev.*, pp. 47—50. 訳 (一) 47—50頁。
 6) cf. *Lev.*, pp. 12—13. 訳 (一) 58—59頁。
 7) cf. *Lev.*, pp. 14—15. 訳 (一) 61頁。
 8) cf. *Lev.*, p. 20. 訳 (一) 69頁。 *Lev.*, p. 37. 訳 (一) 91—92頁。
 9) cf. *Lev.*, pp. 28—29. 訳 (一) 80頁。
 10) *Lev.*, p. 36. 訳 (一) 91頁。
 11) cf. *Lev.*, pp. 39—51. 訳 (一) 96—112頁。
 12) cf. *Lev.*, p. 50. 訳 (一) 110頁。
 13) cf. *Lev.*, p. 41. 訳 (一) 98頁。
 14) *Lev.*, p. 85. 訳 (一) 163頁。 cf. *Lev.*, p. 51 (一) 112頁。
 15) *Lev.*, p. 74. 訳 (一) 145頁。
 16) *Lev.*, p. 95. 訳 (一) 177頁。 cf. *Lev.*, pp. 92—93. 訳 (一) 173—175頁。
 17) cf. *Lev.*, p. 198. 訳 (一) 194—195頁。
 18) cf. *Lev.*, pp. 106—109. 訳 (一) 191—195頁。
 19) George H. Sabine, *A History of Political Theory*, George G. Harrap and Co. LTD, London, 1937, p. 465. セイバインは自然人が非理性的である故に反社会的だと解釈するが、筆者は、理性的でもある故に反社会的だと解釈する。cf. 大谷恵教 ホッブスの政治思想（その一）拓殖大学論集 第10巻，1955，45頁。

3

社会契約を有効にするものは強制力である。この強制力の必要条件は三つある。

①この強制力が，正常な心的状態では不服従，抵抗を企てることができないような罪の恐怖を心にふきこむに十分な大きさであること。

②強制力をもつ人への援助，協力があること。より大きな力は力の合成によって形成されるのであるから，人々のある人への積極的援助，協力がなければならない。単にわき道にそれて防害

しないで、その人の本来持っている力を発揮させるだけの消極的援助では、より大きな力は形成されない。

③強制力をもつ人が信頼されていること。積極的援助を引き出すに必要な信頼、それも自分達よりも抜きこんでた能力に対する信頼があること。

まず最初に論究せねばならないのは、「この人ならば協力、援助をおしまない」という信頼はどうして生まれるのか、ということである。

人間は現実には能力が平等なのにうぬぼれが強く、他人よりも自分こそすぐれていると考えている。自分の能力をうぬぼれはするが、他人の能力を評価することなどありえない。しかし例外がある。自分と「ほんの少数の人は名声とか自分と意見が一致するとかによって……はるかに智力に富み、雄弁で知識があることを認める³⁾。」つまり自分とほんの少数の人の智力は評価する。だが現実とぶつかると自分は一般大衆と同じであることを自覚せざるをえない。実際の評判と競争によりほんの少数の人に対する智力の卓越性の是認だけ残る。この是認から信頼が生まれる。

ではこの智力の相違はどのように生まれるのか。ホッブスの説明をたどってみよう⁴⁾。

智力の相違の原因は情念にある。そして情念の相違は、一部は身体の素質の相違から、一部は慣習や教育の相違から生まれる。特に後者は方法と指導という後天的努力によって獲得される。この努力によって意欲（特に力への意欲）は適正、確固たるものになる。努力によって指導されないで強すぎる意欲は狂乱、弱すぎる意欲は遅鈍、あらゆるものに対する意欲は眩惑である。意欲が方法と指導によって導かれ、適正かつ確固であれば、精神の運動もそうなる。大きな想像力と、すばらしい判断力をもつことができる。ここに、自らの努力（教育、訓練、慣習）により他人よりも優れた精神能力をもつ少数の人間が出現する。

次にこの人間に対する信頼が生まれる。

「経験、学問、分別、智力の豊富さから発するように見える、すべての行為とことばは名誉なものである⁵⁾。」

名誉とは他人による力の評価である。そして「人々がほめ、価値高きものとし、彼ら自身うちに存することを欲するような精神能力」は智的な徳である⁴⁾。少数の人間は、徳のある人として他人に是認され、名誉づけられる。この徳に対して信頼が集まる⁵⁾。

この信頼が、まず論争を終わらせ、正確な推理を可能にする。

「論究が定義からでなく自分自身の瞑想から始められることがあるが、これもやはり意見である。このほか、誰か他人の言葉から始められることがある。この場合には、その人の真理を知る能力と人を欺くことのない正直さを信じているのであり、その時論究は、ことがらよりは人格に関するものである。そしてこの解決は信または信頼と呼ばれる。すなわち、その人間に対する信頼、その人間とその言葉の真実性に対する信である⁶⁾」

定義のない論究は単なる意見で終わってしまう。しかし、真理を知る能力ある人、誠実な人

(徳ある人)に対する信頼が、この人の言葉を定義として受け入れさせ、また、彼を論争の仲裁者と認定させるならば、正しい推理を始めることができる。ホッブスの論理をたどってゆくと、ここに正しい推理——自然法が徳ある人によって指示される可能性が生まれることになる。

このようにホッブスの描いた自然状態は、徳のある人という例外的少数者としての、智力に優れ、誠実で、信頼と名誉をもつ人物が存在する状態である。また徳ある人を認めることは自己の智力への不信をつのらせることであるから、謙虚さが生じる。徳ある人に対して援助、協力を積極的にするような状態が自然状態である。

この点についてももう少し詳しく論じてみよう。智力すぐれた人はよく熟慮する人である。最もよく熟慮する人は他人に最も良い忠告を与えることができる⁷⁾。反対に自分達の巧妙さを信じない人は、うぬぼれ、野心をもたず、謙虚で最もよく忠告を受けることができる。つまり「団結して力を完全に利用でき」るようになる⁸⁾。忠告者を中心とする力の結合が生まれる。さらに優越者(徳ある人=忠告者)から恩恵を受けることは愛情をおこさせる。この恩恵は抑圧でなく、よるこびに満ちた受容(感謝)を生む。この場合、恩恵が同等者または劣等者からではあっても、むくいる望みがある限り愛情を起こさせる。(だが恩恵が大きすぎてむくいることが困難である場合には憎悪がおこることもある。)この愛情は援助と奉仕を生む。「恩恵を受ける者の考えでは、その債務は相互の援助と奉仕の債務であり、そこからだれが恩恵においてまさるかという競争が生まれる。それは可能な限り最も高尚で有益な競争であり、勝利者は喜び、敗北者はそれを認めることによって報恩される⁹⁾。」(報恩は第四の自然法でもある。)

ここに、自らの努力により理性的能力を高め、賢い、徳ある人として登場した人は、皆の信頼と名誉を集める。この信頼が忠告という恩恵を生み、その報恩として援助、協力の関係が生じ、徳ある人は力ある人にもなれた。彼は自ら示す自然法を、すべての人々に、また忠告を受けぬ人、自分の定義、仲裁を容認しない人に対しても強制することができるようになる。ここに国家設立の基本条件はそろった。すべての人が正しい理性能力を持ってなくても、例外的少数者が持つこと、この少数者の理性が国家を設立させること、このことをホッブスは信じていたことは確かである。しかしホッブスはこれだけでは論理的説得性がないと考えた。少数者の理性的指導でなく、人類の大部分の本性から国家を設立せねばならないと考えた。これが宗教論である。『リヴァイヤサン』の論理構成のうえからも重要なウェイトをしめている。人間論が第11章まで語られ、第13章が自然状態論であり、その中間に第12章「宗教について」がおかれている。では宗教とは何であり、どのように宗教が国家の設立へ導くのか。

注 1) *Lev.*, pp. 110—111. 訳(一) 200頁。

2) *Lev.*, pp. 61—62. 訳(一) 127—128頁。

3) *Lev.*, p. 77. 訳(一) 150頁。

4) *Lev.*, p. 56. 訳(一) 121頁。

- 5) cf. *Lev.*, p. 89—90. 訳(一) 169頁。
- 6) *Lev.*, p. 54. 訳(一) 118頁。
- 7) cf. *Lev.*, p. 51. 訳(一) 111—112頁。
- 8) *Lev.*, p. 88. 訳(一) 167—169頁。
- 9) *Lev.*, p. 88. 訳(一) 167頁。

4

宗教とは「将来に対する懸念」から始まる。将来を知るため、その原因を推理し、最後にたどりつく第一起動因を神として確認し、恐怖の対象とすることが宗教である¹⁾。「最初にして永遠の原因」である神がわれわれの運命を支配していることに対する恐怖が宗教である。この宗教は人間の本性からそれを廃棄してしまふことはできない。市民社会以前にすでに本性としてもっているものである。国家設立を論ずる場合には検討せねばならない要素である。

では宗教はどのようにして形成されるのか。ホッブスの論述を追ってみよう²⁾。

最初は群衆が、ある人が賢人(幸福をもたらしてくれる人)でありかつ聖人(啓示、天命を受ける人)であることを信ずることから生じる。宗教を形成する人は次の条件を必要とする。まず①自然理性に反すること(不可能なこと、矛盾すること)を強要してはならない。智慧の証拠を示さねばならない。②自分が信じないことを強要してはならない。誠実の証拠を示さねばならない。③自分だけの支配、富、位階、快楽を獲得、確保するために信仰を利用してはならない。愛情の証拠を示さねばならない。最後に、④超自然的しるしとしての天命、奇蹟を示さねばならない。聖人の証拠を示さねばならない。このように宗教を形成、維持するためには、智慧、誠実、愛情、聖人の証拠を示し、疑念をはらし、信頼を維持せねばならない。しかしもし社会的武力への恐怖があれば証拠を示す必要はない。(この点がホッブス国家論の重要点である。)

平等な自然状態から国家を設立するためには、宗教形成者は賢人であり聖人であらねばならない。賢人であることは、前述したように自らの努力により達成できる。しかし聖人とは神の声を直接きく人である。天性のものであり、後天的努力によって啓示は受けられない³⁾。したがって神の代理人と称することはほとんど虚偽であると断言せざるをえない⁴⁾。このように宗教形成者は、自然発生的には宗教を形成できない。聖人の証拠を示せないのだ。しかし徳のある人(賢人)が社会的権力を獲得し、この恐怖が聖人であることの証拠提示を不必要にすれば宗教は形成できる。社会的権力をもった賢人のみが、宗教形成者となれる。

では宗教は国家設立のためにどのような効用をもっているのであろうか。宗教を形成する者は、人々を「服従、法、平和、慈恵および市民社会によりふさわしくするために」宗教を形成したのである⁵⁾。つまり、①宗教的戒律を神か精霊の命令であると称し、法を容易に受け入れやすくする。②法によって禁止された事項は神によって不愉快であるから禁止されたと称して、それ

を受け入れやすくする。③儀式、祈願、奉納、祝祭は神の怒りをしずめるためのものと称し、主権者の統治への不満をやわらげようとする。戦争の不成功、病気の流行、各人の個人的不幸は、人々が法＝神法を破り、無視したり、儀式を誤ったりしたことにあるのであって、決して統治者（＝宗教形成者）に対して不幸不満をもってはならないし、暴動など起こしてはならない。③は宗教の消極的効用であり、①と②が積極的効用といえよう。このように宗教は積極的に法を受容し、戦争状態を終わらせ、国家設立をもたらす。宗教形成者ともなった賢人は、自らの示す法への服従条件をますますとのえる。では法とは何であろうか。これが第14章の自然法である。

第14章は自然法つまり社会契約の性質について書かれている。自然法論も前稿で論じているので、本稿では簡単に論じておく。

平和の望みがある場合、平和を求めよ（第一の自然法）。自然権をある人格者へ譲渡する信約をせよ（第二の自然法）。信約を遵守せよ（第三の自然法）。この三つの自然法が中心となる。しかし自然法には大きな矛盾があった。ある人格が譲渡された権利を集中し主権者となるためには、信約が強制力により有効化されねばならない。だが「信約は剣なしには語」にすぎない。自然法は内面の法廷（良心）のみを義務づけ、外部の法廷（行為）はすべての人々の自然権を譲渡させる強制力という保障がある時のみ義務づけている。自然状態では各人が自分の裁判官であり、もっともな疑い *reasonable suspicion*⁶⁾（各人は神のような合理的推理はできないが理性的能力はある。）があれば信約を破棄してもよい。自然状態とは保障がなく、もっともな疑いが充満している状態である。自然人の自然理性にまかせておいては、永久に義務は生まれない。信約が義務づけられなければ強制力は生まれず、信約は有効とならない。そこでホブスは義務を守るために宗教を自然法に導入し、主権者の権利を強化する。

しかしまず一般的に考えて信約の実現を拘束するものとして浮かびあがるのは、それを破る必要がないという外観についての自慢や誇りという大度である⁷⁾。だがこれは人類の大部分にはみられない。次に約束破棄の帰結への恐怖である。立腹する人間に対する恐怖は、市民社会以前の状態では有効でない。なぜなら戦闘の結果でしか力の不平等はわからないからだ。だが立腹するみえない霊の力に対する恐怖はより大きな力を持ち、人間本性の中にその場所をもつ。「理性は神の力と摂理とを認めて、かなわない相手に強情に歯むかって傷つくべきでないとするすべてのものに命ずる⁸⁾。」神の絶対権力に対する恐怖と、自己の弱さの自覚が信約の義務を生む。さらに「約束を実現せねば神の慈悲を受けないこと、また彼自身に復讐するように神に求めること」を宣誓すれば信約はさらに有効になる⁹⁾。そして宣誓が誓う者に共通な神の名においてなされれば、契約は確固とした強制力をもったことになる。

このように共通の神の名による宣誓は、人々に信約を強力に義務づけ、主権者を形成させる。

宗教の積極的効用はここにある。

以上を要約してみよう。ホッブスは国家設立のために必要な主権者の強制力の形成を、まず人間の理性的能力から推論した。例外的人物が自らの努力によって賢人となり、人々の信頼を集め徳ある人となる。この人の仲裁が論争を解消し、推理を可能にした。またこの人の忠告が力を集め、この人への感謝が協力と援助を促し、力の集成がおこり、この人は強制力をも保持することができた。

さらにこの賢人（徳ある人）が聖人でもあることの証拠を示せれば、あるいは、すでに獲得した社会的武力を示せば証拠を示さなくとも、宗教を形成できる。この宗教形成者が示す法、儀式が統治への不平不満を解決する。さらにこの人を媒介とする神との宣誓が信約を強力に義務づければ、社会契約は有効となり国家は設立される。

このようにホッブスは、人間の情念と理性の側面、宗教の側面と三面から主権の設立を説いていったが、このような経験的側面からの理由づけではなお不十分だと考え、次に法学的側面から国家設立を最も論理整合的に説いてゆく。

- 注 1) cf. *Lev.*, pp. 94—96. 訳(一) 176—178頁。 *Lev.*, p. 198. 訳(二) 92頁。
 2) cf. *Lev.*, pp. 105—107. 訳(一) 191—193頁。
 3) cf. *Lev.*, pp. 272—273. 訳(二) 201—202頁。
 4) cf. *Lev.*, p. 161. 訳(二) 29頁。
 5) *Lev.*, p. 99. 訳(一) 182頁。 cf. *Lev.*, pp. 103—104. 訳(一) 188頁。
 6) *Lev.*, p. 124. 訳(一) 219頁。 cf. *Gover.*, p. 21. *E.L.*, p. 60.
 7) cf. *Lev.*, p. 129. 訳(一) 224頁。
 8) *Gover.*, p. 209.
 9) cf. *Lev.*, pp. 128—130. 訳(一) 224—226頁。

5

ホッブスは主権が絶対的でなければ社会を設立、維持できないと考えていた。そして主権が絶対的であるためには、①主権が最大多数者の力の合成であること、②主権が一つの判断（一つの統一ある人格）により導かれねばならないと考えた。この二点は本来矛盾するものである。最大の力は最大多数者が集合し、力を合成することであるが、多数者である故に判断の統一性はみい出しがたい。この矛盾を形式的・論理的にでだが解決するのが、授權理論である。また授權理論は、主権の絶対性と臣民の自由というホッブス国家論の二大課題をも論理的に満足させてくれる。

まず国家＝コモンウェルスの定義からみてゆこう。

「それは一つの人格であり、その行為は一大群衆の相互契約により、彼らの平和と共同防衛のためにすべての人の強さと手段を彼が適当に用いることができるように、彼ら各人をその行為の本人とすることである^り。」

コモンウェルスは「一つの人格」である。「人格」とは言葉や行為を代表するものである³⁾。群衆が一つの人格となる方法＝契約は、自然法論で述べられた契約、信約、贈与の形式とは無関係な授権 representation という形式をとる。『リヴァイアサン』第一部の自然法論では契約の内容が「自然権を放棄する、譲渡する」というものであったが、第二部の国家論では、「権威づけ、与える」authorize and give up という説明に変わっている。

この授権は、①形式として、各人と各人との相互契約であること。②内容は、彼らすべての人格をあらわす（代表する）権利を、多数者が、ある人あるいはある合議体（それは一つの人格であらねばならない）に権威づけ、与える（授権する）ことである。つまりある一つの人格に賛成投票をした人も反対投票をした人もひとしく、ある人格のすべての行為や判断を、それがちょうど自分自身のものであるように権威づけ、承認することである。③その目的は、彼らの間で平和にかつ自由に生活し、他の合議体の人々から保護してもらうことにある。

まず授権の形式面から説明しよう。契約は各人相互の契約であり、主権者は契約の相手とはならない。主権者は無条件に授権される。だから主権者は契約に拘束されない。各人が各人に対して義務づけあっているだけである³⁾。主権は何らの拘束もない絶対的なものである。

この形式面で大きな問題がある。契約を守る義務が、①臣民相互に義務づけあっているだけなのか、また②主権者も臣民に対して責任を守る義務を負っているのか、つまり片務的義務論であるか双務的義務論であるか問題の残るところである。『リヴァイアサン』の授権論では片務的義務を強調する。確かに臣民相互間の義務だけならば、主権者は拘束されない自由な絶対権力を行使できるが、その反面、臣民の全員一致により主権者が変更されてしまう危険性もでてくる。主権者は契約相手でないから、主権者を守る義務はない。もっともホブスはこのようなことは想像もできないことだとその可能性を否定するのだが⁴⁾、やはり明確にしておかねばならない問題点である。

この危険性を救う手段としてホブスは『市民論』において二重義務論を展開する⁵⁾。人々は契約相手である仲間に対する義務と、契約相手ではないが主権者に対する義務を負っている。

（この二重義務が拡大解釈され二重契約があると指摘する人もいるが、この点は後で述べられる。）この二重義務論は、『市民論』段階の論理的未成熟を示すものである。授権理論をおし進めると、主権者との契約がなくても、また主権者への義務がなくても主権者は絶対主権を持つのである⁶⁾。

何故であろうか。それは授権の内容の面から明らかになる。授権契約は各人がある一人格のすべての行為と判断を自分自身のものであることを権威づけ、承認するのであるから、ホブスによると、同意、和合以上の真の統一が形成されることになる⁷⁾。この真の統一の関係を分析すると次のようになる。ある一人格とは代理人 actor であり、権威にもとずいて行為する者、授権さ

れる人格、つまり主権者である。授權されると、この代理人の行動、思考のすべては、本人 author（授權した人つまり臣民）の行為、思考となる。代理人の判断、行為は、本人の判断、行為によって代表されているということになる。代理人の人格において人格が統一しており、意志が統一されているからである。主権者の判断、行為はすべて臣民本人の判断、行為となる。このような授權理論からゆえば、臣民が主権者を変更することは、本人が本人を変更することになるから、このようなことは論理的に不可能なことである。義務は片務的契約——臣民相互間の授權契約から論理的には十分に引き出すことができる。

また授權理論は、国家論の問題の一つである群衆の意志統一問題も解決する。群衆は契約をするために前もって意志の統一をする必要はない。群衆はバラバラの状態でも、主権者の代理人という人格において統一される。主権者との契約を必要としないので、そのために群衆の意志を統一しておく契約も論理的には必要ない。（この点の実際面は後で述べられる。）

さらに援助、協力の問題も解決する。ホッブスは授權とは一つの人格に自分達のすべての力を与えることだと明記する。

「人々が外敵の侵入から、あるいは相互の権利侵害から身を守り、そしてみずからの労働と大地からえる収穫によって、自分自身を養い、快適な生活を送ってゆくことを可能にするのは、この公共的な権力である。この権力を確立する唯一の道は、すべての人の意志を多数決によって一つの意志に結集できるよう、一個人あるいは合議体に、彼らのもつあらゆる力と強さを譲り渡してしまうことである⁹⁾。」

授權とは、「多くの人々の相互契約により、彼らの平和と共同防衛のためにすべての人強のさと手段を彼が適当に用いることができるように、彼ら各人をその行為の本人とすることである⁹⁾。」

授權とは臣民の行為の本人となるのだから、臣民のすべての力を活用できる。援助、協力以上のものであり、主権の絶対性は確立できる。ところがここでも混乱がある。権威づけ与えるのは「あたかも各人が各人にむかって宣言するがごときものである。」as if every man should say to every man¹⁰⁾という比喩的表現が使われている点に混乱がある。比喩的に譲渡するのであり、現実的な譲渡ではない。自然法論で述べられたこと（「権利の放棄」とは他人に権利を与えることではなく、他人の本源的権利を妨害しないこと）と一致する¹¹⁾。授權は消極的援助になってしまう。これでは主権は設立できない。

さらにこの比喩的・唯名論的表現を強調すると、形式的に授權するのは、人格そのものでなく、人格のしるしつまり名前にすぎなくなる。人々は単なる人格のしるしを主権者に譲渡しても自己の自然権は失わない。授權は実際に行なわれないことになる。

確かに混乱があり、消極的援助ともとれる。しかし積極的援助について語っている文章の方が多きことは確かである¹²⁾。ホッブスの体系では、積極的援助がなければ国家は設立されないのである。授權理論によれば実際に譲渡されなくても、主権者は臣民の代理人であるから、主権者は

自分の意志で臣民の力を自由に、積極的に利用できるのである。論理的授権理論の形式性が比喩的表現をとらせたのであろう。この問題は授権理論にとっては論理的混乱ではない。

授権によって主権者は絶対権力を得た。さらに授権という論理内容から主権の絶対性は確認される。ホブスの論述をおってみよう¹³⁾。

臣民は主権者の許可なしには何ごともしえない。臣民は主権者の判断と行為の本人なのだから、主権者が許さない限り、契約を解除したり、反抗したりできない。そしてもし主権者に反抗し、処罰されることがあれば、主権者の行為はすべて臣民が本人なのであるから、処罰の本人は臣民自身ということになる。反対に主権者がすることは何ごともしない。主権者が行なったことは臣民自身が行なったことだから、もし主権者を処罰することがあればそれは臣民が自分自身で自分を罰することになる。このようなことは論理的にありえない、とホブスはいう。こうして抵抗権の問題も解決してしまう。

さらに、主権者は平和と防衛とに必要なことに関する判定者である。思想統制、立法、司法、行政、戦争、名誉と序列、経済などについてのすべての権利をもつ。このように、授権されることにより主権者は絶対権力を確立した。主権者は、リヴァイアサンという人工的人間全体に生命と運動を与える人工の魂である。

しかしホブスは自分がすすめる絶対主権の欠点を忘れてはいない。

「しかし人はここで反対して、臣民達はこんなに無制約な権力をにぎる人あるいは人々の情欲やその他の不規律な諸情念のまとなりやすいのだから、かれらの状態はきわめて悲惨なものだ、というかもしれない。……しかるにあらゆる統治形態において、その形態がかれらを保護するにいたるほど完全であるならば権力は同一なのである。この場合かれらは、人間の状態はなにかの不便がないわけにはいかぬこと、そしてどれかの統治形態において一般人民に対して生じる可能性のある最大の不便でさえも、内乱にともなう悲惨とおそるべき災厄にくらべれば、ほとんど感じられぬほどであることを、あるいは、法にたいする服従も、強奪や復讐に向わぬよう人々の手をしる強制力も存在しない、支配者のない人々のばらばらな状態にくらべれば大したものではないことを考慮しないのである¹⁴⁾。」

絶対主権の欠点を述べる時、このようにホブスは急に現実的になる。どのような統治形態にも何らかの不便は必然的だ。しかし戦争状態の不便と絶対主権の状態の不便とを比べれば、絶対主権の不便のほうがはるかに小さい。しかるに絶対主権や君主に不平、不満をもつのは、道徳と社会の学問がないのでわれわれが正しい比較をできないからである。この学問は授権理論である。授権理論によれば、「主権者の強さと繁栄は臣民の活気に存する」のだから、臣民の人格にならう者は自分の政治的人格において共通利益の獲得に注意深い¹⁵⁾。だが公共の利益と私的利益とが交錯する場合には、主権者といえども、自然的人格として私的利益を選んでしまう。人々の情念は理性よりも強力なのが普通である。すべての人々は生まれつきいちじるしい拡大鏡（情念と利己心）をもっている。主権者も同様である。「ところで王政においては、私的な利益が公共

のそれと同一なのである¹⁶⁾」。つまりホブスの最終結論として、絶対主権をになり一人格は、民主政治における議員達、貴族政治における貴族達であってはならず、王政における君主であるべきだ¹⁷⁾。その理由として多くの説明がなされているが、主旨は本稿で前述された内容である。つまり君主は賢人、徳のある人である。誠実と愛情にあふれ、臣民の利益を自分の利益と考え、権力を乱用しない人物でもある。君主が賢人であるからこそ人々は信頼し、授權し、自分の権利を権威づけ与えたのである。ホブスの国家論には根本のところ哲人政治の要素がある。

注 1) *Lev.*, p. 158. 訳(二) 34頁。cf. *E.L.*, p. 81. *Gover.*, p. 69.

2) cf. *Lev.*, p. 147. 訳(一) 253頁。

3) cf. *Lev.*, p. 160. 訳(二) p. 38頁。

4) cf. *Gover.*, p. 90.

5) cf. *Gover.*, p. 90.

6) cf. Hanna Pitkin, "Hobbes' Concept of Representation—II," *American Political Science Review*, LVIII (June 1964), p. 907.

中村義知 ホブス政治哲学におけるコモンウェルス樹立の信約をめぐる諸問題 政経論叢(広大) 第24巻第3号, 1974, 14—15頁。

7) cf. *Lev.*, p. 158. 訳(二) 38頁。

8) *Lev.*, p. 158. 訳(二) 33頁。

9) *Lev.*, p. 158. 訳(二) 34頁。

10) *Lev.*, p. 158. 訳(二) 33頁。

11) cf. *Lev.*, p. 118. 訳(一) 211頁。同じ内容が *Gover.*, pp., 17—18. *E.L.*, p. 58 p. 81. に書かれている。授權による「自然権の放棄は何よりも判定権の放棄であって、自己の身体とその保存とに関する自由は、これを放棄することができない。」(福田敏一『近代政治原理成立史原理』59頁) ホブスが授權理論で追求したのは論理的整合性である。論理的には法律上、授權した臣民は自己防衛権、抵抗権などすべての権利を放棄せねばならない。

12) cf. *Lev.*, p. 205. 訳(二) 102. *Gover.*, p. 75, p. 91. *E.L.*, p. 80.

13) cf. *Lev.*, ch. 18.

14) *Lev.*, p. 169—170. 訳(二) 51—52頁。同じ内容が *Gover.*, p. xxi.

15) cf. *Lev.*, p. 174. 訳(二) 58頁。

16) *Lev.*, p. 174. 訳(二) 58頁。

17) cf. *Lev.* pp. 173—184. 訳(二) 58—72頁。

6

ホブスの国家は契約——授權によって設立される。この契約を有効ならしめるものは何であろうか。義務の根拠を論じてみよう。

義務論には大きく分けて二種類に分かれる。①力学的・生理学的必然性が義務であるとする合理主義的解釈と、②神と人間との間の力の不均衡が義務の根拠であるとする神学的解釈の二種類に分かれる¹⁾。

最初の合理主義的解釈は、人間理性が次のことを計算、推理するという解釈をとる。つまり自

己の生命、財産、人格を保全し、平和に生活するためには契約を守らねばならない。反対に契約を守らず、自然権の自由な行使からは結局死という最大の不利益しか生じない、と計算することから義務が生じるという説である。理性によるプラス・マイナスの計算（打算）が義務の根拠になる。人間を機械的・生理学的に解釈し、完全にエゴイストな人間と解釈する義務論である。功利主義の流れにつながる解釈である。義務の根拠を、神、良心という聖なるものから、生活の中の利益という世俗的なものに引きおろした最初の思想家として高く評価される。この解釈は、J. プラムナツ、L. スティーフン、C. B. マクパーソン等がとる²⁾。

他方の解釈は、人間理性を高く評価せず、人間本性に深く根ざす情念、特に神への恐怖を義務の根拠とするものである。この解釈は自然法が良心のみを義務づけるという箇所³⁾、法とは絶対権力を持ち、人を支配する神の法であるという箇所⁴⁾の二つから演繹されている。つまり人間は自己の理性だけでは良心しか義務づけられず、行為は契約破棄という結果をもたらす。神という自分の外にある絶対・権力者に対する服従のみが契約を義務づける。自然状態には神への恐怖＝自然的義務しか存在できない。封建時代的な伝統的解釈であり、近代的自律性の欠如を強調する解釈である。A. E. テーラー、H. ウォレンダー等がこの解釈をとる⁵⁾。

それらに対し中村氏によってうち出されたもう一つ別の解釈がある。授權理論を中心とした自律的義務論である。氏は「自律的な個人の主体的決断に基づき自発的意志によって負担される自己賦課的な義務」論を提出する⁶⁾。氏の論理をたどってみよう。

自然法を神の法とするのは単に形式的根拠を示すにすぎない。『法の原理』『市民論』では確かに市民的義務論の要素が強かった。しかし『リヴァイアサン』においてはその要素は非常に薄い。また打算を義務の根拠とするのは十分でない。打算は契約の遵守を強要すると同時に契約の破棄をも指示する。本稿で前述したように、ホッブスの感情、理性は二面性をもっており、義務遂行を強要する面と義務破棄を強要する面をもっている。義務は他の根拠から引き出されねばならない。

中村氏は義務は授權の言葉とその目的から自律的に引き出されるという。

「われわれの義務も自由もともにわれわれの服従の行為のなかにあり、したがって前者（義務と自由）はそこからとってきた論拠をもって推論されなければならないからである。……そしてこういう論拠は、わたくしはかれのすべての行為を權威づけるという明言された語か、その人の力に自己を服従させる彼の意図（この意図は、彼がそのように服従することの目的によって理解されるべきである）から、引き出されるに違いないので、それで、臣民の義務と自由は、これらの語（またはそれに等しいもの）からか、そうでなければ主権設立の目的すなわち、臣民たちの、かれら自身のあいだで、平和と、共通の敵に対するかれらの防衛からひき出されるべきである⁷⁾。」

「自己の意志的行為を無効にしてはならない、それがかれの義務である⁸⁾。」

確かに契約の動機は恐怖（神への恐怖、死への恐怖）またその反対概念である利益（天国での

再生, 平和な生活) であるが, 契約に義務的性格を与えるのは契約そのものである⁹⁾。

『リヴァイアサン』の授權理論を中心として展開された義務論は, 自律的・主体的義務論である。人間は外の情勢や力関係にまどわされることなく, 「自分が授權した」という行為あるいはそう表明したことにより自己賦課的に義務が生じる。自己の決断を義務の根拠とする, きびしい, 自律的個人主義の義務論である。ホッブスは長い苦しい思索的苦闘の結果, 伝統から脱却して近代へ, 一步一步接近し, 『リヴァイアサン』においてその近代的な主体的・自律的人間観を完成させた¹⁰⁾。以上が中村氏の解釈である。

筆者もホッブスの思索の深さを高く評価するが, まだ近代的人間の義務論にまで成熟していないと解釈する。ホッブスは, ①封建的人間観から神への義務を表層的に打ち出し, ②当時興隆していた自然科学的人間観から推論された合理的義務論を中心として, また③授權契約によって義務を自ら賦課する近代的人間観から法形式的義務論を応用する。三要素が複雑にからみ合った矛盾, 混乱のある有機的人間観から構成された重層的義務論であると解する。この複雑な人間を再度分析してみよう。

感情(恐怖), 理性, 慎慮, 熟慮, 宗教という人間本性は, 戦争を激化する面と平和をもたらす面の二面がある。各人が全く平等に生活している状態では, この二面性がともに働き, 矛盾, 混乱がおき, 結局平和は達成できない。合理的自然状態では国家を設立できない。しかし自分より優れた能力, 智力ある人の存在を認める経験的自然状態から国家設立への道がはじまる。自分より優れた賢人を徳ある人として認める感情, その人の忠告に対する感謝, 信頼という感情も宗教感情と同様に人間本性にとって本質的なものである。この徳ある人の指示する定義, 仲裁により推理を正しく行い, 彼の忠告を受け入れ自然法を実行していく。また彼の提示する神に宣誓することにより, 契約を守る宗教的義務も生じる。つまり彼を中心として社会契約を結び, 強制力を合成し, 授權という統治契約もおこなう。授權の義務は自己賦課的であるが, 授權は徳ある人の忠告を始原とせねばならない。人々は契約の必要性を理解しても自分達だけでは実行に移せない。この契約を強制する力は, 徳ある人の恩恵とその感謝としての援助, 協力から樹立される。

また第一原因としての神への恐怖から宗教心が生じる。これも人間本性に根ざしている感情である。人々は直接神の声を聞くことができないから, 神の代理人としての聖人をもとめる。しかしこの聖人であるためには超自然的なしるしを示すか, 社会的武力への恐怖を示すかのどちらかによって可能である。前者のしるしは不可能でも, 後者の恐怖は徳ある人を中心として合成された力が示せる。したがって社会的武力をすでに樹立した徳ある人が宗教を形成し, この宗教の効用をも利用するならば, さらに強力な強制力が樹立される。自然法は有効化し, 国家は設立される。ホッブスは革命当時の宗教の重要性を十分に見, 体験しているから, 国家設立手段の最も重

要な要素として宗教論を国家論に導入したのだ¹¹⁾。ホッブスの描く人間が宗教的感情をもち、これが義務の根拠の一部となることも否定できない。

また授權理論における自己賦課的義務も授權される人（代理人）が賢人であるからこそ自己賦課的なのである。ここには宗教におけると同じように自分の力以上の人に対する信頼と恐怖の要素が混入されている。授權契約そのものを義務づける根拠は、結局合理的義務と神学的義務から引き出されねばならない。

このようにホッブスの義務論は自律的主体的とは解せない。したがって筆者はホッブスのえがいた人間を次のように考える。思考面では社会契約の必要性を十分に認識してはいるが、実践面ではどうしても目さきの利益を追求し、契約の実行などできない。うぬぼれも強い。しかしその反面、自分よりすぐれた能力のある者（徳ある人、聖人、君主）の存在は認め、彼の忠告、恩恵をよろこんで受け入れる。彼を中心とし、彼の指導によってならば国家を設立できる。このように常に頼れる相手を求めている、弱い、非自発的人間である。だがこの弱さ故に自己保存という最低線を守るためには狼ともなり、絶対主権者にも反抗する。このように矛盾した人間である。そうであるからこそホッブスは、情念、理性、宗教、法形式の四面から繰り返しかえし繰り返しかえし、絶対主権の必要性、義務遵守の大切さを説いたのである。

- 注 1) 中村義和 トーマス・ホッブスの自然法論における自律的人間観の確立、政経論叢、第24巻第1号 1974、45頁以下を参照した。cf. W.K. Greanleaf, *Hobbes: The Problem of Interpretation*, in *Hobbes-Forschungen*, ed. Reinhart Koselleck und Roman Schnur, Dunker und Humblot, Berlin, 1969, ss. 9—22.
- 2) cf. John Plamenatz, *Mr. Warrender's Hobbes*, in *Hobbes Studies*, ed. Keith C. Brown, Basil Blackwell, Oxford, 1965, pp. 78. Laslie Stephen, *Hobbes*, London, 1961. C.B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism, Hobbes to Locke*, Oxford University Press, Oxford, 1962, pp. 70.
- 3) cf. *Lev.*, p. 145, 訳(一) 247頁。
- 4) cf. *Lev.*, p. 147, 訳(一) 249—250頁。
- 5) cf. A.E. Taylor, *The Ethical Doctrine of Hobbes*, in *Hobbes Studies*, ed. Keith C. Brwn, Basil Blackwell, Oxford, 1965, pp. 50. Haward Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes: his Theory of Obligation*, Clarendon Press, Oxford, 1950, pp. 276. H. Warrender, *A Reply to Mr. Plamenatz*, in *Hobbes Studies*, pp. 91.
- 6) 中村義和, 前掲論文, 64頁。
- 7) *Lev.*, p. 203, 訳(二) 99—100頁。
- 8) *Lev.*, p. 119. 訳(一) 221—212頁。cf. *Lev.*, p. 241. 訳(二) 160頁。 *Lev.*, p. 189. 訳(二) 78—79頁。 *Gover*, p. 209.
- 9) cf. David P. Gauthier, *The Logic of Leviathan: the Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, Clarendon Press, Oxford, 1969, pp. 40—45. pp. 65. Geraint Parry, "Performative Utterances and Obligation in Hobbes," *Philosophical Quarterly*, XVII, 1967. p. 247.

10) 中村義和, 前掲論文, 70頁。

11) cf. *Behemoth: the History of the Causes of the Civil Wars of England*, English Works, Vol. VI. pp. 167—169.

7

最後にホッブスの国家論におけるもう一つの問題である二重契約の問題を明らかにしておかねばならない。つまり国家が設立されるまでには社会契約と統治契約の二種類が必要であるかどうかという問題である。この問題を解くために、明確にしておかねばならない点がある。自然状態から国家状態への段階を分析しておかねばならない。本稿では各段階の内的動機を中心として論ずる。

まず、自然状態が国家論の出発点である。この自然状態は論理的にみると合理的自然状態と経験的自然状態とに分かれる¹⁾。この合理的自然状態からは社会契約の有効条件をみい出せない。合理的自然状態とは、すべての能力において平等な各人が感情と理性に従って、合理的に自己の利益のみを追求している、永久戦争の状態である。心臓に対する反作用ですべての行動、思考を証明できる、唯物論的な「力学的世界」である。自然法は沈黙をしいられる。この合理的自然状態は国家論の出発点となりえない。

次に経験的自然状態が考えられる。経験的に現実を観察すると、人々の能力は不平等であり、恐怖の対象者としてのより力の強い者がどうしても存在する。人間は競争と評判により、力が強く、智力に優れ、徳のある少数者が例外的に存在していることを発見する。また経験的に現実をみると、人間は第一原因としての神が存在することも否定できない。神に対する自分の力の無力さを自覚し、そこからくる神の絶対権が支配する神学的自然状態といえる状態も存在する。この神学的自然状態と経験的自然状態とは分離して考えられない。経験的自然状態の一部として神学的自然状態を考えるべきだ。というのは神への恐怖も経験的人間本性であり、さらにこの神の代理人(聖人)としての役目を徳のある人が兼任することになるからである。徳のある人と聖人との資質は同一である。愛情があり、誠実で智力に優れている人である。かくしてホッブスの描いている人間は自己の能力の限界を知り、一面では、より力の強い者、徳ある人を信頼し、他面では、神の力を恐怖し、神の代理人としての聖人をもとめている。したがってホッブスの経験的自然状態は、徳のある賢人=神の代理人としての聖人を中心として、彼の忠告、指導のもとに意見の一致がある状態である。ではこの一致した意見の内容は何であろうか。

①智力すぐれた徳のある人の定義、推理に服しようとする。彼の思考、感情を自分の規準にする。これから人々の間に感情、思考の一致が生まれる。相互に意見が交換され、正しい、唯一の結論が出てくる。これが自然法である。

②この徳ある人を中心にして、彼を徳ある人と認めた人だけで集合体を作ろうと契約をする。

この集団は数多く成立する可能性がある。この集団どうしの間には戦争状態が続く。しかしやがて最も力の強い集団が残る。この集団が国家の根源となるので、原集団、「コモンウェルス設立の構成的根源集団」ともよばれる。この集団をつくる契約が社会契約、結合契約 the pact of association, 始原契約である。この社会契約により、この集団内に強制力が樹立される。ここに自然法を有効にする基礎ができたことになる。

③平和へ向って努力すること（第一の自然法）。

④ 自然権の自由な行使は死をもたすから、自然権を放棄し、他人と同じ程度に制限すること（第二の自然法）。と次々と自然法が指示されてくる。

⑤ 統治契約をすること。(the pact of government, 服従契約)

原集団は多数決で主権者を選出し、彼にすべての権利を権威づけ与える。つまり授権する。だがこの授権の瞬間に国家が設立され、原集団は消滅する。したがって原集団の状態はまた国家ではない。準国家状態である。「この集会は一定の限定的代理権 Mandat, すなわち国家設立の代理権をもつ。……この集会は主権の権力をもっていない。しかしこの代理権の範囲内でその決議は委任を与えた者を拘束する³⁾。」というのは原集団において、強制力を与える保障として多数者の力の結合が行なわれているのである。この力は原集団内の運営を有効化し、外部の同じような集団との戦争手段となる。だが、この代理権も国家設立とともに主権者に授権される。

この原集団の運営は多数決原理でおこなわれる。この集団に参加していることは、この集団の多数意見に服従するという暗黙の前提であるから、多数者が選出した主権者に同意し満足すべきである³⁾。もし反対し、抗議するのならばその者は破滅させられても不当とはいえない。この破滅する力、多数決原理を有効にする力がこの原集団にはある。多数決という意見の一致が力の合成をもたらしたのだ。原集団は多数決という民主主義的形態をとらざるをえない⁴⁾。そもそも国家設立は、人々が卓越した能力の少数者を信頼することから始まるのであるから、民主主義的要素はとり去ることのできない要素である。国家設立は「信頼する」という理性的判断——合理主義的義務が基礎となっているといえる。

まとめよう。合理的自然状態において、自らの努力により能力を高め、徳ある人という評判を獲得した少数例外者が誕生する。大部分の人は彼の能力の卓越を認める。不平等な状態としての経験的自然状態へ移行する。ここで徳のある人を中心として力の合成がおこなわれ、社会契約が結ばれる。原集団が形成され、準国家状態となる。多数決原理により強制力が確立され、主権者が指名され、授権される。服従契約がおこなわれ、国家が設立される。このように論理的には二つの契約が区別され、それぞれが段階をおって結ばれなければならない。服従契約授権だけでは

国家は設立されない。国家の設立に必要な「強制力を与える保障としての多数者の力」が合成されるには、群衆の状態では不可能である⁵⁾。まず社会が形成され、事実としての多数者の力の合成がなされなければならない。この合成がなされるのは社会契約においてである。

以上のようにホッブスの国家論を読みこんでいくと、二重契約は論理的に必然であるといわざるをえない。しかしホッブスのどのテキストにも二重契約は論じられていない。例外は『市民論』の二重義務論であった。だがこれも二重の義務であり、二重契約ではない。『リヴァイアサン』になると二重契約は積極的に否定される。服従契約において主権者を契約相手とすることは主権を制限することになる。また社会契約を認めることは、国家の起源として民主政治を認めることになる。これはホッ布斯が最も嫌ったことである。論理体系的に完成された『リヴァイアサン』ではほとんど民主主義的要素は払拭されている⁶⁾。そのために授權理論が展開された。だが授權理論は非現実的であり、失敗している。

国家設立の内的理由づけとしては、授權理論だけでは不十分であった。ホッ布斯は、国家設立の根拠を、あくまで合理主義的義務論を中心とし、宗教的義務論、授權理論をそれと関連づけながら多層的に論じたのである。

注 1) cf. Ferdinand Tönies, *Thomas Hobbes, Leben und Lehre*, Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart, 1971. ss. 215. 太田可夫『イギリス社会哲学の成立と展開』206—210頁。佐々木高雄 ホッブスの「獲得国家」について 工学院大学研究論叢, 第18号, 1980, 107—109頁。

2) *ibid.*, ss. 240—241.

3) cf. *Lev.*, pp. 162—163. 訳(二) 41頁。

4) cf. *Gover.*, pp. 96. p. 100. *E. L.* p. 92.

5) 授權理論では群衆がバラバラに主権者と契約することによっても、主権者の一人格が群衆の意志を統一するから、契約前の意志の統一は不必要であるという。しかしこの意志の統一は形式的には可能であるが、現実的には不可能であり、事実としての力の合成はおこなわれない。授權とは単なる法行為であり、「多数決に基づいて生じてくる、服従という事実行為があってはじめて国家は設立されることになる。」ここに授權理論の法理論的形式性は暴露され、その有効性は消滅する。Peter Corneliur Mayer-Tasch, *Hobbes und Rousseau*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1965, S. 46. 三吉敏博・初宿正典訳『ホッ布斯と抵抗権』73頁。

6) 唯一の例外は第18章にある。「多数者による主権設立の宣言」についてである。この部分は、未成熟な思考で原集団の民主政治的要素を認めた『法の原理』『市民論』の残滓であると考えよりも、ホッブスの論理的誠実さのあらわれと解するべきであろう。『リヴァイアサン』で強調されている「授權」は名人相互に義務づけあっているのだが、この義務を強制する力として原集会の多数決を基とする力が必要なのである。授權は理論的には強制力を必要とせず、破棄はおこりえない。しかし現実的には必要とする。この現実的眼が第18章に多数決原理を挿入させたのである。

しかし論理的には二つの契約が実現されねばならない。だから二つの契約は同時に一挙に強行されると解すべきである。経験的自然状態において社会契約を結び、民主政治体制をとる原集会は形成される。と同時にすぐさま服従契約が強行される。民主政治体制は時間的に存在できない。論理的に存在できるだけである。もちろん二契約の同時強行を述べた箇所は一つもない。しかしホッブスの前提

から生ずるアポリオなのである。「ホッブスが捜し求めたのは、国家の歴史的基盤でなく、むしろ法律の基盤であり、国家存在の事実的条件ではなくて、無時間的＝論理的条件なのである。」(*ibid.*, p. 81. 訳81頁。)

同様な解釈は、M. M. Goldsmith, *Hobbes's Science of Politics*, Columbia University Press, N. Y., 1968, p. 160. 藤原保信『近代政治哲学の形成』221頁。中村義和 ホッブス国家論とノミナリズム 政経論叢, 第24巻第2号, 1974, 9—11頁。川中藤治 ホッブスの社会契約説 名城法学, 第16巻第1・2号, 1966, 70頁にみられる。