

## ホッブズの憲法思想

——国家状態における自然法と自然権——

梅 田 百合香

はじめに

第一章 ホッブズの統治機構論 (一) —絶対主権と自然法—

第二章 ホッブズの統治機構論 (二) —君主、議会、公的代行者—

第三章 ホッブズの人権論—自己保存権の留保⇐従わない自由—

おわりに

はじめに

小泉政権下において、憲法改正の論議が勢いづいている。とりわけ自民党が立党五〇周年にあたる二〇〇五年一月に新憲法草案を発表したことから、改憲への下地作りは本格化した。これがきっかけとなって国民の関心が高まり、憲法をめぐる活発な議論が行われるのは望ましいことである。しかし、日本の政治はいまやテレビのニュー

スやワイドショーによってエンターテインメント化され、そこでは、論理の追究というよりはむしろ大衆の好感を得やすい問題の単純化や断片化が行われがちである。憲法をめぐる議論においてこうした単純化の風潮を抑止するためには、改憲論議の是非がその都度専門家によって徹底的に検証される必要がある。同時に、専門家は日本国憲法全体と各条文のもつ理念の深化を追求し、理念を再構築してあらためて国民の前に提示すべきである。こうした作業はすでに憲法学者によって積み重ねられているが、憲法の理念の深化は広く「政治・経済・歴史・思想」と考察の対象を広げて進められるはずであり、それに関する各分野の研究者は、この任を積極的に引き受けるべきである<sup>(1)</sup>。本稿は、政治思想史の立場からこの課題に取り組むものである。

西原博史によれば、日本国憲法の下で形成された憲法学は、社会契約論的な国家理解に深く根ざしており、基本的人権を「前国家的権利」すなわち自然権に基礎づけているが、しかし他方で、自然法を根拠として明示することは避けてきたという<sup>(2)</sup>。しかしながら、近代憲法思想の原型といわれるジョン・ロックの社会契約論において、自然状態における自然権を基礎づけ、政治社会における権力を定めるのは、ほかならぬ自然法である<sup>(3)</sup>。また、そのロックが乗り越えようとした社会契約論の先駆であるトマス・ホッブズの理論においても、自然権の放棄を促し、戦争状態からの脱却と国家共同体<sup>コモンウェルス</sup>の形成へと人間を導くのは自然法である<sup>(4)</sup>。したがって、社会契約論に基づいた国家理解を前提とする場合には、憲法論は、本来なら自然権だけでなく、自然権と自然法の両者を視野に入れて考察されるべきである。しかし、ホッブズとロックの自然法は歴史的にキリスト教を背景としているため、日本の憲法学において、自然法に根拠づけた人権論は、厳格な政教分離の原則をとる日本国憲法にはなじまないものとして回避されてきた。確かに、キリスト教基盤の自然法・自然権理論を日本の憲法にそのまま導入することは困難であり、筆者もこの回避には一定の合理性があることを否定しない。しかし、憲法の理念の深化と再構築という課題の前で

は、いったんそうした自己抑制を取り払い、国家の構成原理の基礎としての自然法と自然権にもう一度正面から立ち向かってみるべきではないか。本稿では、こうした観点から、自然法と自然権の両者について、社会契約論において初めて体系的に論及しているホッブズの憲法思想を考察する。この思想的考察を通じて、現代の憲法問題を根源的に考え直すための手がかりをいくばくかでも提示することができればと考える。

ホッブズの憲法思想については、安藤高行の『近代イギリス憲法思想史研究―ペーコンからロックへ』（一九八三年）および同『一七世紀イギリス憲法思想史―ホッブズの周辺』（一九九三年）<sup>(5)</sup>という優れた業績があり、現在までこの大作を乗り越えるような研究は出ていないと思われる。本稿のような短い論文が、この優れた研究に対して、新たに付け加えるべき論点を展開することは難しい。とはいえ、これらの著作が出版されてからすでに二〇一〇年経ち、この間にホッブズ研究はかなりの展開をみせている。そこで、本稿では、ホッブズ研究の進展のなかで出てきた新しい視点に基づいて、ホッブズの憲法思想を再考してみたいと思う。

ホッブズの研究史においては、長年、ホッブズの理論的基礎を自然権にみる解釈と自然法にあるとする解釈との間に論争がある。とくに日本のホッブズ研究では、自然権が自然法に論理的に先行するという自然権優位説が根強い。安藤の研究においても、ホッブズの自然法論は権利の理論であると論じ、自然権を論理的基礎とする解釈が展開されている。<sup>(6)</sup>この点は、自然権優位説が主流を占める日本のホッブズ研究の動向とも、基本的人權を支える思想として自然権を重視し自然法を回避する日本の憲法学の傾向とも一致する。

こうした視角のなかで、安藤は、ホッブズの自然権を、第一自然権すなわち「自己保存権そのもの」と、第二自然権すなわち「自己保存権を他者に対して貫徹する権利」との二つに区分する。ホッブズの世界契約論においては、各人は相互に自然権を放棄して国家を形成するが、その際、自らの生命を維持・防衛する権利だけは留保す

る。安藤は、この論理に着目して、留保された自己保存権を第一自然権、それ以外の放棄された自然権を第二自然権と區別して設定するのである。ただし、この区分は、自然権と自然の権力とを區別したロックとの比較を念頭になされたものといえる。

ロックの社会契約論では、各人は、生命だけでなく自由と財産の権利をも基本的な自然権として有しており、また、この自然権を他者に対して貫徹するための権利として自然の権力をもっている。ロックの場合、政治社会を設立する際に各人が放棄するのはこの自然の権力のみであり、「生命、自由、財産」という自然権はそのまま保有している。安藤は、このようなロックの自然権と自然の権力の区別に対応させるために、人権論の考察という課題から、ホッブズの自然権を便宜上第一自然権と第二自然権とに分けたと思われる<sup>(7)</sup>。

この区分は、ホッブズとロックの自然権の意味内容の違いを明確に浮かび上がらせることができるので、その点ではきわめて有効な分析視角といえる。しかし、先に述べたように、この区分はロックの論理に対応させたものである。ホッブズ自身の論理に厳密に即しているとはいえない面がある。例えば、安藤は次のように論じている。ホッブズにおいて、「人々は第一自然権実現のため第二自然権を放棄・譲渡するのであるから、主権者の権利はその限度で制限をうけ、人々の『生命』にまでは及ばないのである。すなわち第二自然権は他者の『生命』を侵害することまで含んでいるが、法規範としての主権者の権利は第二自然権から『生命』を侵害する権利を除いた残りの部分である<sup>(8)</sup>」。

しかしながら、ホッブズは『リヴァイアサン』のなかで、主権者は自然法の制限は受けるが、刑罰権すなわち主権者の権利を自然状態における自然権とまったく同じようなものとして保持し、これに基づいて正当な行為として臣民の生命を奪うことができる、と論じている。このホッブズの論理に即せば、自然権を基礎とする主権者の権利

には、「第二自然権から『生命』を侵害する権利を除いた残りの部分である」というように二つに区分けされるような権利上の明確な制約があるとははいえないように思われる。ホッブズにおいて、権利に制約を課するのは法なのであるから、主権者の権利に対する制約を考察する場合には、自然権を第一自然権と第二自然権に分けて説明するよりも、自然法によって説明をするほうが単純ではないだろうか。筆者は、主権者と臣民の権利の原理的対立という問題を考える場合、むしろ臣民に対して信約の遵守と主権者への服従を義務づけ、主権者に対して道徳的な行為を良心に指示する自然法にこそ注意を向けるべきであると考ええる。それを前提としたうえで、この問題を権利の側面から説明するというのであれば、第三章で論じるように、自然権を第一と第二に分けるよりは、権利の主体が「臣民」なのか「敵」なのかで見分けたほうがよい。

安藤が右のように論じるのは、自然権こそが自然法の存在根拠をなしていると考えているからである。<sup>(40)</sup> この発想の下では、主権者や臣民が自然法に従う義務の問題は、すべて権利の問題として置き換えられて語られる。しかし、近年のホッブズ研究では、この自然権優位説の妥当性そのものが問い直されている。<sup>(41)</sup>

ホッブズは、人間の意志は自由ではなく、意志は希望と恐怖という神を起点とする心の運動から生じると主張し、<sup>(42)</sup> この独特の意志論を基に、自然状態論、自然法および自然権の理論を展開している。この点を厳密に押さえながら、ホッブズの自然法と自然権の定義を分析するならば、自然法と自然権は自己保存を貫くための「理性の指示」の二つの部分であって、どちらか一方が論理的に先行するものではない、ということが明らかとなるはずである。<sup>(43)</sup>

そこで、本稿では、自然法と自然権は論理的に対等に設定されているという視角に立つて、主として『リヴァイアサン』に基づいて、ホッブズの憲法思想を整理し直してみたいと思う。換言すれば、それは、ホッブズの憲法思

想において、国家状態における主権者と臣民にとって自然法と自然権はどのようなものであるか、ということを行うことである。このような形で、社会契約論における国家の構成原理の基礎としての自然法と自然権に格闘することにした。

## 注

ホブズの著作からの引用の際、原典において大文字で書かれている単語は太字で示し、イタリックになっているものは、固有名詞を除いて、強調の場合は傍点をふり、引用文の場合は『』で示した。また、筆者による補足は「」で挿入した。

(1) 飯島昇蔵・川岸令和編『憲法と政治思想の対話―デモクラシーの広がりや深まりのために―新評論』二〇〇二年、一ページ。筆者はこの業績をこうした課題を自覚的に引き受けた試みとして評価したい。

(2) 西原博史「〈国家を縛るルール〉から〈国民支配のための道具〉へ?―『憲法とは何か?』をめぐる改憲論の策略と混乱』『現代思想』二〇〇四年、第三卷第二号、六六ページ。

(3) John Locke, *Two Treatises of Government*, student edition, ed. Peter Laslett, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 271, 323, 357-358. 伊藤宏之訳『全訳 統治論』柏書房、一九九七年、一六二―二一四、二五〇―二五二ページ。

(4) 『リヴァイアサン』は *Leviathan, or the Matter, Forme, and Power of a Common-wealth Ecclesiasticall and Civil*, London: Andrew Crooke, 1651 (初版の三つの異本のうち、扉に人の頭の絵が描かれている通称ヘッド版) および *Leviathan, a critical edition* by G. A. J. Rogers and Karl Schuhmann, Bristol: Thoemmes Continuum, 2003 を使用した。引用の際、L, chap. 14, pp. 64-65(105)、訳一―一七―二一八ページ。という略記によって、初版のヘッド版の章とページ数および( )のなかにロジャース/シュナーマン編集

- 版のページ数を記し、次に水田洋訳『リヴァイアサン』(二)～(四)、岩波文庫、一九五四―一九九二年の巻数とページ数も併記した。L, chap. 14, pp. 64-65(105)。訳一―二七―二二八ページ。L, chap. 17, p. 85(133)。訳二二七ページ。
- (5) 安藤高行『近代イギリス憲法思想史研究―ペーコンからロックへ』御茶の水書房、一九八三年。安藤高行『一七世紀イギリス憲法思想史―ホブズの周辺』法律文化社、一九九三年。
- (6) 安藤『近代イギリス憲法思想史研究』三二三ページ。
- (7) 安藤『近代イギリス憲法思想史研究』一五八―一五九ページ、二九八ページ。
- (8) 安藤『近代イギリス憲法思想史研究』一六一ページ。
- (9) L, chap. 21, p. 111(173)。訳二九五ページ。
- (10) 安藤『近代イギリス憲法思想史研究』三二三ページ。
- (11) A. P. Martinich, *The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 135。菅野喜八郎『抵抗権論とロック、ホブズ』信山社、二〇〇一年、二二七―三三四―三四三ページ。
- (12) *De Cive, the Latin Version, entitled in the first edition Elementorum Philosophia Sectio Tertia De Cive, and in later editions Elementa Philosophica de Cive, a critical edition*, ed. Howard Warrender, Oxford: Clarendon Press, 1983, cap. V: 1, p. 130. なお、英語訳のページ数も付記しておく。De Cive, the English Version, entitled in the first edition Philosophical Rudiments concerning Government and Society, a critical edition, ed. Howard Warrender, reprint of 1983, Oxford: Clarendon Press, 2002, chap. V: 1, p. 85。伊藤宏之・渡部秀和訳「トマス・ホブズ著『真の市民に関する哲学的原理(市民論)』(3)」『福島大学教育学部論集 社会科学部門』第六五号、一九九八年、一九ページ。
- (13) この点については、拙著『ホブズ 政治と宗教―リヴァイアサン』再考』名古屋大学出版会、二〇〇五年、序論および第Ⅱ部第一章を参照されたい。

## 第一章 ホッブズの統治機構論(一)——絶対主権と自然法——

ホッブズの憲法論を考察するにあたって、まず統治機構論についてみてみよう。ホッブズの社会契約論において、契約によって構成される国家には二つのパターンがある。一つは「設立による国家共同体」であり、もう一つは「獲得による国家共同体」である。前者は、力における人間の平等によって引き起こされる戦争状態という理論仮説を前提として、この戦争状態から脱却するために、各人は相互に自然権を放棄して、「一人の人あるいは一つの合議体」を主権者として選び、これに服従するよう自らを義務づける、というものである。後者は、親の子に対する家父長的支配と、戦争における勝利者の敗者に対する専制的支配という二つの支配形式に基づく国家論である。その支配の正当性は、いずれも、生命の維持と保護を目的とする、子供の親に対するもしくは敗者の勝利者に対する服従への「同意」にある。<sup>(1)</sup>要するに、前者は、人民の選挙によって主権者が選ばれる場合であり、後者は、抵抗しえない圧倒的な力をもつ家父長もしくは征服者が主権者となる場合である。主権者が「一人の人」であれば国王が、「二つの合議体」であれば議会が主権者となることが想定されている。

戦争状態における各人間の相互の恐怖によって主権者を選ぶ場合であれ、各人が恐怖するその人自身に主権者として服従する場合であれ、ここで鍵となるのが、主権者を樹立しこれに服従するという契約の概念である。ホッブズの国家論は一般に「社会契約論」と呼ばれるが、ホッブズは主権者の樹立の理論を述べる際、「設立による国家共同体」においては「信約」を用い、<sup>(2)</sup>「獲得による国家共同体」においては、家父長的支配では「契約」を、専制的支配では「信約」を主に用いている。<sup>(3)</sup>では、ホッブズの「契約」および「信約」の定義をみてみよう。



「権利を相互に譲渡しあうことは、契約 CONTRACT と呼ばれる。… 契約者の一方が自分のすべき契約事項を果たし、契約相手に一定期間後に彼の側の契約事項を履行しよう託し、その間は信頼するという場合もある。この場合、この契約は、一方の側にとって協定 PACT あるいは信約 COVENANT と呼ばれる」<sup>(4)</sup>。

つまり、契約者同士が自らの権利の譲渡あるいは放棄を約束するということがホッブズの「契約」の意味であり、この約束の履行に一定のインターバルが想定される場合が「信約」である。

さて、国家を樹立する「契約」および「信約」は、主権者に服従するという意志を表明する一つの行為である。言い換えれば、「契約」および「信約」は、人々がこのような行為をしようとする意志をもつことを前提としている。しかし、この意志は、我々が通常考えている自由な意志ではない。ホッブズにおける「契約」および「信約」は、自由な意志をもった人間と人間との間の約束ではなく、究極的には神を原因とする必然的な意志をもった人間と人間との間の約束なのである。ホッブズは「人間の意志の必然、necessity」を主張する<sup>(5)</sup>。すなわち、ホッブズの契約論は自由意志論ではなく、必然的な意志の理論に基づいているのである。

人間の自由意志を否定するホッブズの立場からすると、「自由意志論とは、神の意志に従わない人間の意志についての学説である」<sup>(6)</sup>。ホッブズにとつて意志とは、神を第一起動者とする心理運動の所産なのである。「人間の心のなかに、同一のものごとに関する欲求と嫌悪、希望と恐怖とが交互に生じ、示されたものごとを行うか行わないかの結果として出てくる様々な善悪が、連続的に我々の思考のなかをめぐる。それゆえ、そのものごとに対し、ときには欲求をもち、ときには嫌悪し、ときにはなしうるといふ希望をもち、ときにはそれを企てることに絶望し、恐怖する。このようなときに、そのものごとがなされるか、あるいはできないと思われるまで続いた欲望、嫌悪、希望、恐怖の総計が、熟慮と呼ぶものである」。そして、この「熟慮」のプロセスにおいて、「熟慮」しているもの

とを「行うか否かに直接くつついて、最後の欲求あるいは嫌悪が、意志 the WILL と呼ばれるものであり、意志する Willing という行為であつて、(能力ではない)」。⑦

要するに、意志とは、「熟慮」の過程における「最後の欲求あるいは嫌悪」である。しかし、このように交互的に生起する「欲求」や「嫌悪」の過程と終結は、人間の選択によるものではなく、「必然的 necessity」なものである。⑧  
 なぜなら、「欲求」や「嫌悪」は心のなかで生起する運動であるが、人間はその運動をどの時点で止めるかを決定する能力をもっていないからである。運動は運動法則に従うのであつて、その運動法則を支配しているのは、あらゆる運動の「第一起動者」である神である。すなわち、「人間は、神の意志が原因である欲求以外には、どんなものごとに対しても情念も欲求ももちえない」のである。⑨この意味で、人間の意志は「必然的」である。このように、「意志」は人間にとって「自由」ではなく、究極的には神を原因として「必然化 necessitation」されたものである。⑩  
 ホッブズは以上のように意志を独特に定義しており、彼の社会契約論を考察する際には、この点をしっかりと押さえておかなければならない。

それでは、ホッブズのこうした独特の意志論に基づく「契約」・「信約」概念を理解したうえで、主権者の絶対主権とそれを制約しうる自然法についての考察に入らう。

自然状態Ⅱ戦争状態にいる各人は、「設立による国家共同体」の場合には、相互に自らの自然権を放棄することによつて、主権者を設立する。「獲得による国家共同体」の場合には、圧倒的な自然的力によつて生殺与奪を思いのままにする者が、各人から服従を信約されることによつて、主権を獲得する。こうして樹立された主権者と臣民の關係は、「代表者」と「本人」という關係にある。臣民は「代表者」である主権者のあらゆる行為の「本人」であるため、臣民が信約を破棄したり、主権者を廃しようしたりすることは法的に不正であり、自己矛盾となる。⑪

この主権の絶対性が臣民にとつて最も露になるのは、主権者の刑罰権の行使においてである。主権者は法罪（Crime）を犯した臣民に刑罰を与え、ときには死刑に処す場合もある。この主権者の行為は、主権者のあらゆる行為を自らのものとして引き受け、権威づけた臣民自身の同意において正当化される。なぜなら、自分を死刑に処すという「代表者」の行為は、「本人」である自分自身の行為とみなされるからである。しかし、ホブズはここで例外をおく。「主権者に私を殺すことを認めたからといって、主権者がそう命じたときに、私は自分自身を殺さなければならぬわけではない。『どうぞ私や私の仲間を殺してください』というのと、『私は自分や私の仲間を殺します』というのでは違うのである」<sup>(3)</sup>。

主権者が法に則つて刑罰を執行することはあくまで正当な行為である。しかし、人は自らを殺したり、傷つけたりすることを義務づけられることはない。なぜなら、神は人間に自己保存の傾向すなわち自己防衛本能を植えつけていて、自己破壊は神がつくつた自然としての人間の本性に反するからである。ホブズの考えでは、自殺者は「正気ではなく、精神的苦痛や死よりもっと悪いものを恐れて気が狂っている」のだ<sup>(4)</sup>。つまり、ホブズの観点からすれば、被造物としての人間は、精神が健全であれば必ず、自己の保存と防衛を意図するようにつくられているのである。したがつて、ある臣民が死刑を宣告されたり、自己の生命の維持や防衛に反することを主権者から命令された場合、その命令が法的にいかにも正当であつても、その臣民が暴力による死に直面したときにそれに抗うことは非難されえない。なぜなら、それが人間の自然であり、必然であるからである。いくら絶対主権をもつ主権者でも神の定めた必然に逆らうことはできない。それゆえ、自らに対する死や暴力に抵抗する臣民の行為は、不正とはみなされないのである。この意味においてのみ、臣民には主権者の命令に「従わない自由」がある。「従わない自由」については第三章でさらに考察する。

主権者の刑罰権の基礎をなしているのは自然権である。ホッブズによれば、主権者の刑罰権は、臣民によって譲与されたものではなく、各人が自然権を放棄することによって、「(自然法によって定められた制約を除いて)、まったくの自然状態、すなわち各人と隣人との間の戦争状態におけるのと同じほど完全なものとして」主権者だけに残された自然権である。<sup>(95)</sup>

菅野喜八郎も指摘しているように、ホッブズは刑罰と敵対行為を峻別し、罪刑法定主義に近い主張をしている。刑罰は「人々の意志がよりいっそう服従へと向かうようになるために」、臣民のうちで違法行為をした者に対して「公的權威によって課される害悪」であって、敵に対するものではない。したがって、反乱を起こした臣民に対して加えられる害悪は、刑罰ではなく、「戦争の権利」によってなされる。なぜなら、彼らはすでに臣民ではなく、敵だからである。<sup>(96)</sup>

また、主権者が罪のない臣民に刑罰を課した場合は自然法に反するが、戦争で、罪のない非臣民に害悪を加えた場合は自然法違反とはならない。なぜなら、臣民でない者は敵だからである。ホッブズにおいて、「国家共同体が、自分たちを害しうると判断した敵に対して戦争することは、本源的な自然権によって合法的である」とされる。<sup>(98)</sup> ここでいう「合法的」とは自然法にかなうという意味である。換言すれば、戦争状態における自然権の行使によって、敵を倒す(つまり暴力によって死に至らしめる)ことは、自然法すなわち神の法にかなうということである。すなわち、かつて臣民であった反乱民や敵対する諸外国の主権者と人民は敵であり、彼らと自分たちの国家共同体との間は戦争状態にあるのだから、主権者は人民の安全のために敵を殺しても罪とはならないのである。『リヴァイアサン』第二部第二十八章におけるホッブズのこの論理をみると、あたかも戦争状態Ⅱ自然状態においても自然法があるように思えてくる。この点について、もう少し分析しよう。

筆者は、かつて拙著において、国家共同体が形成される以前としての自然状態は、神と人間、人間と人間との関係において道徳的・倫理的に白紙の状態であり、自然状態には自然法は存在しないという解釈を提示した<sup>(19)</sup>。この解釈は、一見、右のホッブズの論理と矛盾するようにみえる。しかしながら、ホッブズの理論においては、国家共同体が形成される前とされた後では、法を命じる人格の成立という点で論理の枠組みが劇的に変わっていることに注意されたい。この「法を命じる人格」とは、人間の主権者と同時に神をも指している。すなわち、国家共同体が形成される以前の『リヴァイアサン』第一部の自然状態では、自己保存のための合理的な結論(Conclusions)または定理(Theorems)にすぎなかった自然法が、国家共同体が形成されたのちの議論で用いられる第二部の自然状態では、まさに法(Law)として述べられているのである。ホッブズ研究でたびたび引用される箇所をもう一度よくみよ。

「以上のような理性の指示を、人々は法と呼ぶのが常であるが、適切ではない。なぜなら、これらの指示は、何が彼ら自身の保存と防衛とに役立つかについての結論または定理であり、これに対して、法は、本来は、権利に基づいて他人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を権利に基づいてあらゆるものごとを支配する神の言葉として考えるならば、それならば、それらは法と呼ばれるにふさわしい<sup>(20)</sup>」。

理性の指示が自然法と呼ばれうるのは、それが神の言葉すなわち神の命令とみなされるからである。人間の意志は全能なる神（あらゆる事物の第一原因）によって必然化されたものである。したがって、人は、自己保存のための理性の指示を熟慮し、この通りにするほうが自己の善になると希望（獲得できるといふ意見をともなった欲求<sup>(21)</sup>）をもったとき、これが自分の意志（熟慮の過程における最後の欲求）となって、この指示は、（究極的に神と結びついている）自分の意志において、神の命令として受け取られるのである。

こうして、理性の指示は神の命令として義務の根拠を得て自然法となる。<sup>232</sup>つまり、理性の指示が自然法とみなされるのは、自己保存のために平和を求めて戦争状態から脱却し、国家共同体を樹立する契約／信約という意志的行為を行うときである。自然法は国家共同体が形成されてはじめて、名実ともに人間を義務づける普遍的な法規範となる。この神の法としての自然法は、国家共同体を構成する主権者と臣民の両者を義務づける。そして、ホッブズの考えでは、このことはどの国家共同体においてもあてはまり、自然法は世界中で普遍と考えられている。なぜなら、自然法は神の法であり、神の法は全人類を義務づけるものだからである。つまり、ホッブズは、国家共同体が形成されたのちは、国家共同体内は国家状態(civil estate)<sup>233</sup>となつて自然法が主権者と臣民を義務づけるとともに、基本的に戦争状態である各国家共同体においても、自然法は各主権者と各臣民を義務づけていると考えているのである。この点について、さらに敷衍しよう。

ホッブズは、「自然法と国法(Civil Law)とは互いに含みあい、同じ範囲のものである」と主張する。「なぜなら、自然法は、まったくの自然状態においては(私が前に第一五章の終わりですべて述べたように)正確には法ではなく、人々を平和と服従に向かわせる性質(qualities)であるからである。国家共同体がいったん樹立されれば、その場合、自然法は実際に法になるが、それ以前ではない。その場合、自然法は、国家共同体の命令であるから、それゆえにまた国法であるから、法なのである。…したがって、自然法は、世界中のすべての国家共同体において、国法の一部である。また反対に、国法は自然の指示の一部でもある」<sup>234</sup>。しかし、主権者は国法には従わないから、<sup>235</sup>主権者を義務づけることができるのは、ただ神の法としての自然法だけである。

以上のホッブズの論述からわかることは、自然法は国家共同体が樹立されると法になるが、このことは、自然状態とみなされる国家共同体間の関係を述べる際にもそのまま通用するということである。国家共同体の人格を担う

主権者が、敵として反乱民もしくは敵国の主権者および人民と戦争するとき、この場合、自然法は神の法として各主権者の良心を義務づけるのである。自然法は「神の永遠の法」<sup>26)</sup>であり、かつ「道徳法でもあり、正義、公正および平和と慈愛に導くあらゆる精神的気質のような道徳的徳からなっている」<sup>27)</sup>。自然法の核心は、「他者があなた自身に対してしたら不合理だと思ふことを他者に対してするな」という一文に凝縮されている。<sup>28)</sup> ホッブズはこのように自然法の性質を述べたうえで、「国際法 the Law of Nations と自然法とは同じものである」と主張する。

彼は、自然法としての国際法について、次のように論じている。

「市民政府をもたない人々に対して、お互いが何をすべきであり、何を避けるべきかを指示する同じ法〔自然法〕は、諸国家共同体に対して、つまり主権者である君主や主権者である合議体の良心に対して、同じことを指示するのである。良心のなかにしか自然的正義の法廷は存在しない。良心は人間ではなく神が支配する。神の法〔法のうちでも全人類を義務づけるような法〕は、神からすれば、神が自然の作者であるから自然〔法〕というのであり、同様に、神からすれば、神が王たちのなかの王であるから〔自然〕法というのである」<sup>29)</sup>。

つまり、神の法としての自然法が自然状態にいる諸個人に対して、平和を求めて戦争状態から脱却し国家共同体を樹立するよう導くように、自然法としての国際法は、「全人類を義務づける」神の法として、各国家共同体の主権者の良心に働きかけ、「同じこと」つまり平和を求めて戦争状態から脱却して共通権力を樹立するよう導く、ということである。このホッブズの叙述から、自然状態にある各主権国家も、自然法即ち国際法によって、やがてはそれらすべてを包容する上位の権力（世界政府）を樹立するに至る可能性がある、と彼が考えていたことが推測される。確かに、ホッブズは『哲学者とイングリランドのコモン・ローを学ぶ生徒との対話』（以下『コモン・ロー』と略記）のなかで、隣国を侵略した攻撃国が、わが国については侵略しないと表明したとしても、現状では「この侵略

国に平和を守らせておく共通権力はない」と述べている。つまり、当時のヨーロッパの国際関係の状態では、そうした「共通権力」の創出は望むべくもないと認識していたといえる。しかし、そう論じている裏側で、凄惨な国家間戦争が続いたその果てには、戦争状態からの脱却を求めて「共通権力」を樹立するという意志がやがて必然的に現れてくるのではないかと考えていたとはいえないであろうか。

ホッブズは主権者の職務を「人民の安全の確保」にあるとし、「主権者は自然法によって、自然法の作者である神に対し、これ〔すなわち人民の安全を確保できているかどうか〕について説明するよう義務づけられている」と論じる。<sup>(4)</sup>つまり、ホッブズの主権者は、人民の安全のために尽くすことを自然法によって求められているのである。ただし、それは人民に対してではなく、神に対する義務であるが。したがって、主権者は、職務上、国家共同体と人民の防衛のために、必要とあれば敵と戦争しうるし、またそうすべきとされる。しかし、翻っていえば、各国家がそれぞれの人民の安全のために、国際法を「全人類を義務づける」神の法たる自然法として、受けいれることができるならば、国際関係は戦争状態から国家状態すなわち平和へと転換しうることになる。自然法は、ホッブズの絶対的な主権者にとって、このような意味を内包していた。

## 注

- (1) L<sub>1</sub> chap. 17, p. 88(137). 訳Ⅱ三四ページ。
- (2) L<sub>1</sub> chap. 18, p. 88(138). 訳Ⅱ三六ページ。
- (3) L<sub>1</sub> chap. 20, pp. 102(159), 104(161). 訳Ⅱ七一、七四ページ。
- (4) L<sub>1</sub> chap. 14, p. 66(107). 訳Ⅰ二二二—二二三ページ。



- (5) L, chap. 21, p. 108(168). 訳Ⅱ八八ページ。
- (6) L, chap. 46, p. 376(541). 訳Ⅳ一二五ページ。
- (7) L, chap. 6, p. 28(49-50). 訳Ⅰ一一一ページ。
- (8) *The Questions concerning Liberty, Necessity, and Chance*, in *EW*, vol. V, p. 106. 訳ⅠLNCと略記。
- (9) *Critique du De mundo de Thomas White*, Introduction, Texte critique et Notes par Jean Jacquot et Harold Whitmore Jones, Paris: J. Vrin, 1973, cap. XXXVII: 3, p. 404. など。英語訳のページ数と付記とを。 *Thomas Hobbes: Thomas White's De Mundo Examined*, the Latin translated by Harold Whitmore Jones, London: Bradford University Press, 1976, chap. XXXVII: 3, p. 447.
- (10) L, chap. 21, p. 108(168). 訳Ⅱ八八ページ。
- (11) LNC, pp. 9, 19, 260, 366.
- (12) L, chap. 18, pp. 88-89(138-139). 訳Ⅱ三六―三七ページ。
- (13) L, chap. 21, p. 112(173). 訳Ⅱ九六ページ。
- (14) *A Dialogue between a Philosopher and a Student, of the Common Laws of England*, ed. Alan Cromartie, and questions relative to Hereditary Right, ed. Quentin Skinner, Oxford: Clarendon Press, 2005, p. 85. 以下CLと略記。田中浩・重森臣広・新井明訳『哲学者と法学者との対話―インストラメントのロモン・ローをめぐる』岩波書店 二〇〇二年 一三六ページ。
- (15) L, chap. 28, p. 162(245). 訳Ⅱ三二六ページ。
- (16) 菅野『抵抗権論とロックス、ホブズ』一三三―一三三三ページ。
- (17) L, chap. 28, pp. 161(244), 163(247). 訳Ⅱ三二五、三二九―三三〇ページ。
- (18) L, chap. 28, p. 165(250). 訳Ⅱ三三四―三三五ページ。傍線筆者。
- (19) 拙著『ホブズ 政治と宗教』一三四―一三五ページ。

- (20) L, chap. 15, p. 80(127-128). 訳I二五六—二五七ページ。
- (21) L, chap. 6, p. 25(46). 訳I—〇三ページ。
- (22) 理性の指示が自然法となるホッブズの論理については、拙著『ホッブズ 政治と宗教』第II部第一章2「必然的な意志と国家」で本稿よりも詳しく論じているので、参照していただければ幸いである。
- (23) L, chap. 14, p. 68(110). 訳I二二七ページ。
- (24) L, chap. 26, p. 138(211-212). 訳II一六六一—一六七ページ。
- (25) L, chap. 26, pp. 137-138(211). 訳II一六五ページ。
- (26) L, chap. 26, p. 144(219). 訳II一八〇ページ。
- (27) L, chap. 26, p. 148(225). 訳II一八八ページ。
- (28) L, chap. 26, p. 140(215). 訳II一七二ページ。
- (29) L, chap. 31, pp. 185-186(279). 訳II二八二ページ。傍線筆者。
- (30) CL, p. 23. 邦訳三四ページ。
- (31) L, chap. 30, p. 175(264). 訳II二五九ページ。

## 第二章 ホッブズの統治機構論 (二) —君主、議会、公的代行者—

ホッブズの政治的著作、とくに『リヴァイアサン』執筆の意図は、主権の絶対性および権力の一元化が平和の構築にとっていかに正当なものであるかを自然理性と聖書から明らかにし、これを統治者と人民の双方に周知させる

ことにある。ホッブズは、主権者を「一人の人あるいは一つの合議体」というように抽象的に定義して、政治体制をこの主権者の担い手の数で区分し、主権者が一人の場合を君主政、集合した全員が主権合議体に参加する場合を民主政、一部の人々のみが主権合議体に参加する場合を貴族政とした<sup>(1)</sup>。彼は統治形態としてはこれらの三種類しか認めず、混合政体を強く否定する<sup>(2)</sup>。

初期ステュアート時代に支配的であった「古来の国制」論と呼ばれるイングランドの伝統的憲法論では、国王は国王大権により統治権を行使するが、この統治権は慣習法であるコモン・ローによって制約を受け、国王といえどもコモン・ローが保障する国民の自由を侵害することはできなかつた。とくに立法権は、国王と庶民院と貴族院の三者によって古来より共有されてきたと考えられ、国王は単独で法律を制定することはできないとされた<sup>(3)</sup>。これに対し、ホッブズは、こうした主権者権力の制約や分割を主張する「伝統的憲法論こそが、国家を解体させる原因であると指摘し<sup>(4)</sup>、絶対主権をもつ主権者をトップとする一元的な統治構造を示すのである。

主権の担い手としてホッブズが具体的に念頭においているのは、国王と議会である。とりわけ王政復古後に書かれた『コモン・ロー』や『ビヒモス』もしくは長期議会<sup>(5)</sup>（以下『ビヒモス』と略記）では、国王や議会の具体名を出してピューリタン革命期の主権の変遷を描いている。ちなみに、ホッブズは、一六六〇年代後半以降、『コモン・ロー』や『ビヒモス』に代表されるように、多くの著作を対話体で書いている。なぜ彼が対話体で書くようになったのかについて、リチャード・タックやクエンティン・スキナーは、ホッブズのルネサンス・ヒューマニズムへの回帰と捉えている<sup>(6)</sup>。ホッブズは、一六五一年に『リヴァイアサン』を、一六五五年に『物体論』、一六五八年に『人間論』を公刊している。筆者の考えでは、晩年の人文主義的志向に加え、ホッブズは、これらの著作の出版によって、自らの哲学（政治哲学と自然哲学）をすべて学術的に示し終えたと考え、これ以降の著作では、これらで論じ

たことをよりわかりやすくかみ砕いて読者に伝えようとして、対話体を用いるようにしたのではないかと思われる。したがって、筆者は、『コモン・ロー』や『ビヒモス』を、『リヴァイアサン』を基礎に、その理論を実例入りで簡明に説明した作品として位置づけたい。

さて、ホッブズの主権者は立法者であり、そのほか行政権、軍事権、裁判権、教会統治権、外交権等、統治に関するあらゆる権利を保有する。しかし、主権者がすべての統治事項に直接あたるわけにはいかないから、職務を代行者に委任する。この担い手が「公的代行者 PUBLIC MINISTER」である。主権者は代行者を任命して、一般行政、財政、軍事、教育、司法、判決の執行、主権者の命令の公布、暴動鎮圧や犯罪者の逮捕・投獄その他の治安維持などの業務を担わせる。<sup>(8)</sup>したがって、行政官、軍人、裁判官、聖職者、大使は主権者の公的代行者にすぎず、彼らの行為は主権者からの委任という点で法的正当性をもつが、その委任された範囲でしか権限をもたない。

ホッブズは、主権者と臣民との関係で出てくる「代表者、Representative」と「代行者 Minister」を明確に区別している。ホッブズが、主権者を人民の人格の「代表者」呼ぶ場合、それは人民を「本人」としつつも実質的な権力保持者を意味しているが、これに対し、「代行者」というのは、「代表者の人格に奉仕し、代表者の命令に反して、あるいは、代表者の権威なしには何もなしえない」者を意味する。<sup>(9)</sup>つまり、「代行者」は「代表者」に従属する者を指す用語なのである。

こうして、絶対的で不可分の主権をもつ主権者の諸権利は、主権者を頂点とする一元的な権力構造のなかで、権限を委任された各分野の公的代行者によって実質的に執行される。これがホッブズの統治機構である。主権者の樹立でもって国家の形成は完了するのであって、ホッブズはこれ以上の細かい統治機構論を展開しない。というのは、安藤も指摘しているように、具体的な規定を設定した制度論・機構論は、むしろ主権者の権力を制限すること

につながり、絶対主権を脅かすことになりかねないからである。<sup>(1)</sup>

ピューリタン革命前夜のイングランドでは、まさに国王の主権は、教会統治権を求める聖職者、「法の支配」を主張する裁判官、および立法権を要求する議会によって分割・分有された状態にあった。こうした主権の分割問題を前に、ホブズは、聖職者は主権者の単なる代行者にすぎないことを論証すべく、『リヴァイアサン』第三部と第四部を営々と書き、主権者の人格において国家（政治）と教会（宗教）が統合される、きわめて一元的な国家教会体制論を構築した。また、国王も法に従うべきであるとする、エドワード・クックに代表される「法の支配」という考え方を反駁するために、主権者の意志こそが法の権威と力の源であるということを『リヴァイアサン』第二十六章で解説し、<sup>(2)</sup>後に、クックの学説に対する反論をさらに徹底した『コモン・ロー』を書いたのである。同様に、国王と議会による立法権の分有を否定するために、『リヴァイアサン』第二二章において、主権者の地位にない議会を示唆して、このような政治的組織は「主権者に忠告を与える政治体」にすぎないと論じた。<sup>(3)</sup>そして、『ビヒモス』においては、より具体的に、貴族院は単に国王の必要に応じて忠告を与える機関にすぎず、庶民院は国王が召集して許可を与えた場合のみ、請願提出という目的のかぎりにおいて、イングランドの人民を代表する機関でしかない、と位置づけたのである。<sup>(4)</sup>

こうして、ホブズは、いかなる公的代行者も、主権者でなければ議会でさえも、例外なく主権者の下に従属することを定立するのである。これは、平時、戦時を問わず、国家であれ教会であれ、司法であれ行政であれ、すべてにあてはまる。<sup>(5)</sup>

ここに我々は、国家樹立の契約／信約からはじまるホブズの統治機構論の確立をみるのであるが、では、公的代行者が主権者の命令どおりに職務を遂行する根拠は何であろうか。公的代行者への委任は主権者の命令すなわち

法に基づいているから、主権者と公的代行者は法的関係にあり、公的代行者が委任どおりに任務を果たさなければ、法的に処罰されることになるであろう。刑罰権は先述したように主権者だけが保有しており、その基礎は自然権にあるが、具体的には、主権者が刑罰執行を強制できる軍事力 (the power of the Militia) を保有していることにある。<sup>(17)</sup> 公的代行者に対し、法に命令に従うように強制するものは、主権者権力の具現化である軍事力である。ホッブズの思想が一般に「力の政治」といわれるゆえんである。<sup>(18)</sup>

では、その軍事力の実際の担い手である軍隊を強制するものは何であろうか。公的代行者である個々の軍人が命令どおりに軍務を遂行しなければ、違反に応じて処罰を課すことになろうが、圧倒的な数の軍隊が主権者の命令に従わなかった場合はどうなるのか。実際、チャールズ一世は、スコットランドの暴動を抑えるために軍隊を召集したが、戦費が不足し、貴族とジェントリによる部隊と民兵隊とを完全に統率することができず、第一次主教戦争に敗北した。<sup>(19)</sup> やがて、国王と議会は軍事権の掌握をめぐって激しく対立し、結局、議会在一六四二年三月に「民兵条例 (The Militia Ordinance)」を可決して、軍事権を奪取することになる。<sup>(20)</sup> ホッブズは、これについて、とくに長老派牧師や無知な政治家たちが兵士たちに国王への敵意を煽ったことが、彼らの忠誠心をくじき、軍隊の国王からの離反をまねいたと分析している。<sup>(21)</sup> それゆえ、ホッブズは、戦費調達のための課税権と人民に教えられるべき学説の判定権は主権の本質であると繰り返し説くのである。<sup>(22)</sup> しかし、いくら彼の絶対主権論が(彼からみて)完璧に論証されるものであったとしても、肝心なのは、こうした主権の性質を臣民が理解し、受容することである。そのため、ホッブズは『レヒモス』で次のように主張する。

「もし人々が自らの義務を知らないとしたら、法に従うよう彼らを強制できるものは何があるのでしょうか。軍隊、とあなたは言うでしょう。しかし、では、何が軍隊を強制するのでしょうか。かの訓練された諸部隊は軍隊で

はなかつたでしょうか。彼らは、ほんの少し前に、オスマン〔皇帝〕をコンスタンチノープルの彼の宮殿のなかで殺したトルコの兵士たちではなかつたでしょうか。それゆえ、私は、人々を服従を愛するように導くのは、若いときに大学でよき諸原理を学んだ説教者たちや紳士たちであり、かつ、大学自体が、あなたが述べたような方法で改善されるまで、そして、聖職者が、政治的主権者によって与えられたもの以外は何の権威もたないということを知るまで、加えて、貴族とジェントリが、国家の自由とは、合議体によってつくられたのであれ、君主によってつくられたのであれ、自分たちの国の法からの免除をいうのではなく、隣人たちによる圧迫や無礼からの免除をいうということを知るまで、私たちは決して永続的な平和を享受できない、というあなたの意見に賛成します」。

主権者の権力の支柱は軍事力である。しかし、軍事力の担い手である兵士たちが主権者に忠誠を尽くすことを自分たちの義務と思わなければ、国家はいともたやすく瓦解してしまふ。実際、ピューリタン革命は、暴君を倒し現世を改革するという神に対する義務もしくは使命に突き動かされた兵士たちによって達成された。したがって、ホッブズからすれば、そのような誤った意見を兵士たちに教える牧師や政治的指導者などの知識層に対する教育こそが、根本から変えられなければならないものであった。それは、すなわち、知識層を輩出する源である大学の改革である。

ホッブズは、『リヴァイアサン』第三〇章において、人民が主権者への服従を義務として学ぶために、教えられるべきこと―すなわち、統治形態の変更を好まないこと、主権者に反対して人気のある人々を信奉しないこと、主権者権力についての論争をしないこと、義務を学ぶ時間を設定すること、両親を尊敬すること、所有権の侵害・暴行・夫婦の貞操の蹂躪・財産の強奪および横領を避けること―を列挙し、これらが指導されるように制度を整えることを主権者の職務としている。ただ、ホッブズによれば、このような人民の指導は、根本的には、彼らの指導者と

なる人々の教育、すなわち「大学における若者の正しい教育にまったく依存している」という。それにもかかわらず、イングランドの大学では、ここで教育を受けた多くの説教者たちや法律家たちが、まったく反対に、主権者の権力に反対する学説を人々に説いてきた。したがって、「正しい教育」が施されてきたとは言いがたく、まずは大学が、そこで学ぶ将来のエリートたちに主権者への服従義務を教育するよう改革されねばならないのである。

では、ホッブズがここでいう「大学における若者の正しい教育」とは何を指すのか。それは、とりもなおさず、主権者への服従の義務を説くホッブズ自身の主張、すなわち『リヴァイアサン』を大学で青年たちに教えることである。当時のイングランドの大学では、アリストテレスの哲学およびそれとキリスト教の教義とを結びつけたスコラ学が完全に支配していた。ホッブズが考えていたのは、まさに、このアリストテレスの哲学を廃して自らの哲学を置き換えること、とくに、アリストテレスの『形而上学』、『自然学』、『政治学』の位置に自らの『リヴァイアサン』を置き換えることであった。ホッブズは『リヴァイアサン』第二部の最後において、哲人王による政治を説いたプラトンを引き合いに出しながら、主権者が『リヴァイアサン』を公的に教えらるべき著作として取り扱うようになることを希望して締めくくる。

「けれども、私は、…〔自分以外には〕プラトンもこれまで存在したほかのどんな哲学者も、人々がいかに統治しにかに服従すべきかの両方を学びうる道徳理論の全定理を、順序づけて十分にであれ蓋然的にであれ証明してこなかったことを考えると、いくらか希望を取り戻す。というのは、いつか私のこの著作が主権者の手に渡り、主権者がこれを、私利私欲のある解釈者や嫉妬深い解釈者の助けを借りずに、自分自身で考察し（というのは、それは簡明であると思うからである）、これを公的に教えることを保護するために全主権を行使することによって、この思索の真理を実際の効用へと転換するかもしれないからである」。



ホッブズはプラトンのように主権者が哲学者になることを求めるのではない。そうではなく、ただ『リヴァイアサン』が、大学において、アリストテレスの哲学に代わって、公的に教えられることを求めるのである。なぜなら、ホッブズからすれば、『リヴァイアサン』は、これまでプラトンもアリストテレスもなしえなかった、政治哲学＝道徳哲学の科学的論証を達成しているからである。したがって、『リヴァイアサン』は、アリストテレス哲学に取って代わるに値し、またそうしなければならぬものである。

ホッブズの絶対主権論は、聖職者の教会統治権を主張する各教派の諸学説やコモン・ロー学者の伝統的憲法論を覆すことを狙ったものであるが、それは、『リヴァイアサン』が大学において公的に教えられることによって、初めて貫徹するのである。

注

- (1) L, chap. 19, p. 94(147). 訳Ⅱ五二ページ。
- (2) L, chap. 29, pp. 172-173(260-261). 訳Ⅱ二五〇―二五二ページ。
- (3) 山本陽一「ジョージ・ローソンの憲法思想と『古来の国制』論」『法哲学年報』日本法哲学会、有斐閣、二〇〇一年、一六一―一六二ページ。
- (4) L, chap. 29, p. 170(257). 訳Ⅱ二四五ページ。
- (5) CL, pp. 21-22. 邦訳三二―三三ページ。Behemoth, or the Long Parliament, ed. Ferdinand Tönnies, (first published, London: Simpkin, Marshall, 1889) reprinted with an introduction by Stephen Holmes, Chicago: University of Chicago Press, 1990, pp. 1, 4, 75, 204. 以下同。略記。
- (6) Richard Tuck, *Hobbes*, Oxford: New York: Oxford University Press, 1989, p. 35. 田中浩・重森田広訳『トマス・ホッブズ』未来社。

一九九五年「ヘンリー・スキナー」。Quentin Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge: Cambridge University Press,

1996, p. 437.

- (7) L, chap. 26, p. 137(210). 訳Ⅱ一六五ページ。
- (8) L, chap. 23, pp. 123-126(190-194). 訳Ⅱ二八—三三四ページ。
- (9) L, chap. 18, p. 88(138). 訳Ⅱ三六ページ。L, chap. 41, p. 266(388). 訳Ⅲ一九九—二〇〇ページ。
- (10) L, chap. 23, p. 124(191). 訳Ⅱ二九—三〇ページ。
- (11) 安藤『近代イギリス憲法思想史研究』一六七ページ。
- (12) L, chap. 26, pp. 139-140(213-214). 訳Ⅱ一六九—一七〇ページ。
- (13) L, chap. 22, pp. 120-121(186). 訳Ⅱ一九—二〇ページ。
- (14) B, pp. 77-78, 120, 152.
- (15) CL, p. 27. 邦訳四—ページ。
- (16) L, chap. 26, p. 137(210). 訳Ⅱ一六四ページ。
- (17) CL, p. 114. 邦訳一九〇ページ。
- (18) 柴田寿子「力の政治と法の政治—ホブズにおける『政治的なもの』の概念—」『現代思想』第三二巻第一五号、青土社、二〇〇三年、六二—六三ページ。
- (19) 小泉徹「初期ステュアート朝の展開」今井宏編『世界歴史大系イギリス史2 近世』、山川出版社、一九九〇年、一八八—一八九ページ。

(20) *The Stuart Constitution, 1603-1688: Documents and commentary*, second edition, edited and introduced by J. P. Kenyon, reprint of 1986, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 219.

- (21) B, pp. 27-28.
- (22) L, chap. 18, pp. 90-91(141-142). 訳II四一—四三ページ。CL, pp. 17-18. 邦訳二五—二六ページ。
- (23) B, p. 59.
- (24) L, chap. 30, pp. 175-180(264-271). 訳II五九—二七〇ページ。
- (25) L, chap. 46, pp. 370-371(533-534). 訳IV一—一—一四ページ。
- (26) L, chap. 46, pp. 371(533), 374(539), 377(542). 訳IV一—一三—一三三—一三八ページ。
- (27) L, chap. 31, p. 194(290). 訳II三〇三ページ。

### 第三章 ホブズスの人権論—自己保存権の留保—従わない自由—

これまでは、自然法と自然権の問題を主に主権者の側の観点から考察してきた。今度は、主権者から支配を受ける国民の側から考えてみたいと思う。<sup>(1)</sup> 統治機構と並ぶ、近代憲法のもう一つの重要な柱である人権論という観点からホブズスの憲法思想をみたとき、それに関ってくるのは、自己保存権の留保という考え方である。ホブズスの国家は、自然状態（戦争状態）にいる各人が、自然法に導かれ、自らの自然権を放棄し、主権者を設定してこれに服従するよう自らを義務づける、という信約を結ぶことよって形成される。ただ、自然権を放棄する際に、自分の生命を守る自己保存権だけは留保する、とされる。<sup>(2)</sup> この自己保存権の留保は、ホブズス解釈における最も難解な問題の一つである。そこで本章では、被支配者側の権利である自己保存権の留保について考察する。

では、まず、ホッブズの自然権と自然法および権利と法の定義をみてみよう。

彼によれば、自然権と自然法という主題を語る場合、人々は両者を混同しがちであるという。

「著述家たちが一般に、ユース・ナーチュラール、*Jus Naturale*と呼んでいる自然権とは、自らの自然つまり自分自身の生命を維持するために、自分自身が意志するとおりに自己の力を用いることができるという、各人がもつ自由であり、したがって、自分自身の判断と理性によつて、そのために最も適当な手段だと思われることなら何でも行うことのできる自由である。…自然法（レークス・ナーチュラリス、*Lex Naturalis*）とは、理性によつて発見される戒律もしくは一般法則である。これによつて、人間は、自分の生命を破壊したり、生命を維持する手段を取り除くようなことを行うことを禁じられ、また、自分の生命が最もよく維持されると思われることをしないでおくことも禁じられる。すなわち、この主題を語る人々は、ユース・*Jus*とレークス・*Lex*、権利・*Right*と法・*Law*を混同するのが常であるが、しかし、それらは区別されるべきである。なぜなら、権利とは、本来、行う自由あるいは差し控える自由であり、他方で、法とは、それらのうちの一方に決定して義務づけるものであつて、したがつて、法と権利は、義務と自由が違つて違つたものであり、同じ事柄のなかで両立することはないからである」<sup>(3)</sup>。

ホッブズは、第一部第一四章で、権利と法の違いをこのように定義したうえで、今度は、第二部第二六章で、国民の権利と国民の法との違いについて、次のように論じる。

「私がみるに、国民法、*Lex Civilis*と国民権、*Jus Civile*、つまり国民の法と国民の権利、*Law and Right Civil*という用語は、最も学識のある作者たちにおいてさえ、区別されずに用いられているが、それにもかかわらず、これらはそうされるべきではない。すなわち、権利とは自由であつて、つまり国法が我々に残しておいた自由であるが、しかし、国法とは義務であつて、自然法が我々に与えた自由を、我々から取り上げるものである」<sup>(4)</sup>。

このように、ホッブズの観点からすれば、法と権利は厳密に区別されるべきものであり、かつ同一の事柄においては両立しないものである。しかし、クックを筆頭にイングラントの法学者たちは、ラテン語の「レークス・コミューニス、*Lex Communis*」と「ユース・コミューネ、*Jus Commune*」を同じロモン・ローを意味する用語として使用し、「レークス (法)」と「ユース (権利)」を区別していない、とホッブズは批判する。<sup>(5)</sup>

ホッブズにおいて、権利とは「国法が我々に残しておいた自由」であり、法によつて、ある行為を行うようにあるいは差し控えるように義務づけられないことを意味する。すなわち、自由とは「法の免除」である。そして、法は、臣民の行為を制御する主権者の命令であるから、それゆえ、「臣民の自由は、主権者が臣民の諸行為を規制する際に黙過した事柄のみ存在する」ということになる。<sup>(6)</sup>つまり、臣民の自由とは、主権者によつて、ある行為を行うようにあるいは差し控えるように義務づけられるような規制 (外的障害)<sup>(7)</sup>が置かれていないことを意味する。

ところが、主権者の黙過以外にも臣民の自由は存在する。それは、「主権者から命令されたにもかかわらず、拒否しても不正とされない」自由、すなわちホッブズが「臣民の真の自由」と呼ぶ、自己保存・自己防衛の自由である。

第一章で論じたように、主権者およびその公的代行者が、違法行為を犯した臣民に対し、法に基づいて刑罰を執行しようとすることは当然正当な行為であるが、当該の臣民にとつては、自己の身体を侵害されることに変わりはない、このような侵害に抵抗する臣民の行為は不正とはみなされない。ホッブズは、「臣民は、自分たちに対する侵害が合法的であつても、その侵害者に対し、自己の身体を防衛する自由をもつ」と主張し、国家状態において、主権者の権利と臣民の自由とが原理的に対立する場面があることを意識的に示すのである。

「もし主権者が、ある人に対して (正当に有罪を宣告された者であつたとしても)、自分を殺せとか、傷つけよとか、不具にせよとかと命じたり、あるいは、彼を襲撃する人々に抵抗するなど命じたり、もしくは、食べ物、空気、

菓その他の、それがなければ生きることができないものを使用するなど命じたりしたならば、それでもその人は従わな自由 Liberty to disobey を持つている」<sup>(8)</sup>。

「人が国家共同体を形成する際に、法が自分を助けるの間に合わない場合でも自分の生命や手足を防衛することを放棄した、とは考えられない」<sup>(9)</sup>。

「もしある人が、今すぐ死ぬという極度の恐怖によって、法に反する行為をするよう強いられたとしたら、その人は完全に免罪される。なぜなら、いかなる法も、人に自己保存を放棄するよう義務づけることはできないからである。また、仮にそのような法が義務的であるとしたところで、人は、『もし自分がそれをしなかつたら、自分はただちに死ぬ。もし自分がそれをしたら、自分が死ぬのはあとになる。それゆえ、それをするによって、生き延びる時間が得られる』というように推論するであろう。したがって、自然がその行為を人に強いるのである。ある人が、食べ物あるいはその他生命に必要なものに欠き、法に反することをしなければ自分に自分を維持しえない場合、例えば、大飢饉で、お金や慈善によって食糧を得ることができなくて、それを力づくで取ったり、盗んだりした場合や、自分の生命を守るために、相手の剣を奪い取った場合は、すぐに述べた理由によって完全に免罪される」<sup>(10)</sup>。

ホブズは、以上のように、一般的には違法である行為でも、死に直面するという究極の状況においては、法に反することをしても免罪される、としている。言い換えれば、直前の死という危機的状況にかぎって、臣民は主権者の命令に「従わない自由」をもっているとするのである。「従わない自由」は、主権者に対する臣民の服従義務が免除される唯一の例外である。このような形で、主権者の権利と臣民の自由とが原理的に対立する場面が提示される。この「従わない自由」は、先行研究において、ホブズにおける抵抗権として解釈される、長く論争されてい

る概念である。<sup>(11)</sup>

「従わない自由」が述べられる「臣民の自由」という章は、『市民論』にはなく、『リヴァイアサン』の第二章において初めて立てられている。これは、革命政権の樹立にともない、ホッブズが、主人であるデヴォンシャー伯爵を含む革命政権に帰順した旧王党派の人々の権利と自由を守るために、新たに議論を構成して組み込んだものと考えられる。しかし、そのためにかえって論理に矛盾を来たし、「哲学としてはむしろ『市民論』のほうがリヴァイアサンに勝っている」という見方もある。<sup>(12)</sup> 『市民論』と『リヴァイアサン』では、論理的整合性の点でどちらが優れているかについては、別途検討を要する問題であり、ここでは立ち入らない。ただ、『リヴァイアサン』英語版の七年後に出版された『リヴァイアサン』ラテン語版においても、英語版の文章に対応する同じ第二章の箇所では、「その臣民は拒絶する自由をもっている *habet Civis ille recusandi Libertatem*」と書かれており、「従わない自由」がほぼそのまま再出しているといえる。<sup>(13)</sup> ホッブズが、この部分を『リヴァイアサン』英語版における矛盾と自覚していたならば、例えば『市民論』での議論の仕方に戻すなどして、ラテン語版で修正をしたはずである。しかし、ラテン語版ではそうした修正は行われていない。したがって、ホッブズ自身はこの主張に瑕疵があるとは思わず、そのままこの見解を保っていたと考えられる。それゆえ、我々は、ひとまずこの「従わない自由」をホッブズの自由論を示す概念として捉え、『リヴァイアサン』の論理に即して、再考してみよう。

「従わない自由」とは、直前の死の回避のために法に従わない自己保存・自己防衛の自由であり、主権者の命令である法に従わなくても免罪される唯一の例外的な自由である。この自由は、自己保存または自己防衛の権利と呼ばれる。なぜなら、ホッブズの定義に即せば、権利とは「ある行為を行うようにあるいは差し控えるように義務づけられないことであり、かつ、人間はだれも自己保存・自己防衛をしないように義務づけられることはないからで

ある。したがって、「臣民の眞の自由」である自己保存・自己防衛の自由は、権利とみなされるのである。

では、人間はなぜ自己保存・自己防衛をしないように義務づけられないのかといえは、それは「自然がその行為を人に強いる」からである。自然とは、「神がそれを用いて世界を創り、統治している技術」であり、「それ自体は誤りえない」ものである。<sup>(65)</sup> ホッブズは、「人間はみな、自然にまた必然的に、自分にとって善になるもの、すなわち自己保存につながるものを目指す」と考えている。<sup>(66)</sup> つまり、自己保存・自己防衛は、自然が人間に強いことであり、人間のほうからすれば、それは必然ということになる。「必然」とは、「それ以外ではありえないこと」であり、「必然的」とは、「それ以外ではありえないこと、もしくは、それ以外の仕方で起こることが不可能なこと」である。<sup>(67)</sup> したがって、もし仮に主権者が自己保存の放棄を命じる法を制定したとしても、人間にとって、自己保存をしないことは本性上ありえないことであるから、結局、自己保存の放棄を強制することは不可能ということになる。自己保存と自己防衛は、人間にとって必然であって、いわば神の業の領域であるから、人間である主権者ではどうしようもないものである。法とは、臣民の前に外的障害を置いて、彼らの行為の方向を誘導するものであるが、それは、自然によって強いられた人間の必然、すなわち「それ以外ではありえないこと」を変えることはできない。自然は「神の技術」であり、「誤りえない」ものである。その自然が強制する人間の必然を、人間自身が変えることなどできないのである。そうであるからこそ、自己保存・自己防衛の場合にかぎっては、主権者は臣民に自由を認めるしかないのである。自己の保存を目指すという人間の必然、これが「従わない自由」の内実である。

このように、ホッブズにおいて、人間の自然権は、国家状態においても、臣民の自己保存権・自己防衛権として残存する。その意味では、主権者の絶対主権と臣民の「従わない自由」は対立する。とはいっても、この対立が一人の臣民と主権者との間の個別的な対立であれば、力の差は歴然であるから、問題はさほど大きくはない。しか



し、ホッブズは、主権者に抵抗する集団に対しても、この自己防衛権を認めている。この主張は、絶対主権を解体する論理をはらむとして、しばしば『リヴァイアサン』における矛盾と呼ばれる、解釈の難しい箇所である。ホッブズは第二章で次のように述べている。

「しかし、非常に多くの人々が一緒になって、すでに主権者権力に対し、不正に抵抗したり、死刑を科しうる法罪を犯したりして、そのために、彼らの一人一人が死を予期した場合、彼らは同盟して、互いに助け合つて防衛する自由をもたないであろうか。いや、もちろんもっている。なぜなら、彼らはただ自分の生命を防衛するだけであり、それは、罪ある者も罪なき者と同じようになしうることだからである。確かに、彼らが初めに義務を破つたことは不正であつたが、そのあとに彼らが武器を取つたことは、彼らがすでにしたことを維持することになつても、新たな不正行為ではない。そして、もしそれがただ単に彼らの身体を防衛するためであれば、まったく不正ではない。しかし、恩赦の提示があれば、それは、恩赦を提示された者から、自己防衛という抗弁を取り去り、彼らが残りの者たちを助け、防衛し続けることを不法とする」<sup>(18)</sup>。

ここで述べられている、「主権者権力に対し、不正に抵抗したり、死刑を科しうる法罪を犯した」者には、二つの可能性がある。一つは大反逆罪を犯した者、もう一つは大反逆罪以外の重罪を犯した者である。ホッブズは、後に『コモン・ロー』において、「死刑を科しうる法罪」には、「国王を殺害したり、国王に戦争をしかけたり、内乱を引き起こしたりする」という、国王と人民を破滅に陥れ、「一挙にすべての法を破壊する」重大な反逆罪である大反逆罪（High Treason）と、それ以外の反逆罪である小反逆罪（Petit Treason）および殺人、強盗、窃盗、男色、強姦、家宅侵入、放火などの重罪（Serious Crime）があるととして、大反逆罪と小反逆罪を含むその他の重罪とを区別して説明している。<sup>(19)</sup> この『コモン・ロー』の区別に基づくと、『リヴァイアサン』における「主権者権力に対し、不正に抵抗したり、死

刑を科しうる法罪を犯した」者というのは、大反逆罪を犯した反乱者と、一般的な重罪を除いた、小反逆罪を犯した者を指していることになる。しかしながら、そのあとの『リヴァイアサン』第二十八章で、ホッブズは、反乱者は「敵」であると明示している<sup>(2)</sup>ので、「大反逆罪」や「敵」という語を用いていない第二章のこの叙述は、反乱者<sup>II</sup>大反逆者ではなく、小反逆者のみを指している可能性が高い。

もし、このような『コモン・ロー』における区別を応用しないで、『リヴァイアサン』の先の叙述を読めば、普通、主権者に対する集団的な抵抗は反逆と同じであると理解されるので、抵抗者は反乱者すなわち「敵」を指すものと解釈されやすい。抵抗者が「敵」を指すのであれば、主権者と彼らとの関係は自然状態<sup>II</sup>戦争状態に復帰しているわけであるから、彼らは完全な自然権を有し、自己防衛のために同盟しようと武器を取ろうと自由である、と読める。しかし、この自由は、自然状態における自由であって、「臣民」の自己防衛の自由ではない。それでは、なぜこの叙述が、「臣民の自由」の章で、「臣民」の自己防衛の自由という文脈のなかで語られるのか、その意味がわからないものとなる。

ただ、『リヴァイアサン』では、大反逆罪と小反逆罪の区別は論じられていない。第二章で「臣民の自由」を論じ、第二十八章で反乱者を「敵」と規定した、『リヴァイアサン』執筆時のホッブズにおいては、大反逆罪と小反逆罪という区別は、厳密には認識されていなかったと思われる。ホッブズはおそらく、第二章では大反逆罪すなわち反乱には至らない反逆者を想定して論じ、第二十八章では大反逆罪を犯した反乱者について書いたつもりであったのだろう。しかし、読者からすれば、第二章における抵抗者についての叙述は、反乱者<sup>II</sup>「敵」について述べているように読め、ホッブズはこの点の叙述の曖昧さをとくにコモン・ロー学者から突かれたのだと思われる。というのも、ホッブズの「反乱者は敵である」という主張は、「反逆者は法的理解においては国王の敵ではない。なぜな

ら、…敵とは、国王に対する忠誠義務をもたない者だからである」というクックの『イングランド法提要』における見解に完全に抵触するので、コモン・ロー学者はそれを見すごすことはできなかつたであらうし、また、ホッブズ自身がそのことを強く意識したことを示すがごとく、クックの見解に対する反論を『コモン・ロー』で詳細を展開しているからである。

コモン・ロー学者は、コモン・ローの権威であるクックの教えに反するホッブズの主張を認めることができず、彼の論理的弱点を徹底的に攻撃したのではないか。それゆえ、ホッブズは、自らの叙述の曖昧さを解消して、クックの見解に基づくコモン・ロー学者の批判に反駁するために、『コモン・ロー』において、大反逆罪とそれ以外の重罪とを区別する議論を書いたのだと思われる。<sup>24</sup> 逆に言えば、その攻撃のおかげで、ホッブズの認識が明確になり、それが『コモン・ロー』ではつきりと示されることになったと考えることができる。

したがって、筆者は、ここでいう主権者に対する集団的な抵抗者は、大反逆罪ではなく、小反逆罪を犯した者たちを指すと解したほうがよいと考える。その場合、彼らは「敵」ではなく、大反逆罪までには至らない反逆罪を犯した「臣民」と理解される。彼らは、自分たちが犯した小反逆罪の結果としての死刑を恐れて、協力して武器を取って自己防衛しようとする。ホッブズは、この最初の抵抗は服従義務違反であって不正であるが、このあと集団で武器を取って防衛しあうことは新たな不正ではないという。最初の抵抗は小反逆罪という犯罪であるが、その後続ける抵抗は、新しい犯罪として救え上げられることはないというわけである。最初の犯罪自体がすでに小反逆罪として死刑に値するので、主権者側は正当に死刑を執行しようとし、抵抗者側はこの死刑の執行を恐れて、さらに抵抗を続け自己を防衛しようとする。この対抗図は我々には一見自然状態のように映るが、ホッブズは、「彼らはただ自分の生命を防衛するだけ」と述べて、自己防衛の自由を認める。そして、この抵抗が、最初から自己を防衛するた

めのものであったのなら、「まったく不正ではない」というのである。この自己防衛の自由は、「臣民」がもつ、自己の保存を目指すという人間の必然としての「従わない自由」である。

「従わない自由」は法に従わなくても免罪される自由であると述べたが、小反逆罪を犯した抵抗者の場合は、その抵抗という行為が、最初の抵抗（Ⅱ犯罪）という第一の抵抗と、その後の抵抗（Ⅲ自己防衛）という第二の抵抗の二つに区分され、「従わない自由」としての免罪は第二の抵抗に対して適用されるのである。つまり、抵抗者の最初の反逆行為は犯罪であるので、この点で免罪にならないが、死刑執行への抵抗は、自己防衛という人間の必然とみなされ、これについては不正とされず、免罪されるということである。それゆえ、ホプズは、「恩赦」が提示されたら、自己防衛という抗弁は認められないというのである。なぜなら、「恩赦」によって、第一の抵抗に対する刑罰、すなわち死刑が免除されるわけであるから、死刑への抵抗という、第二の抵抗の自己防衛の主張自体が成り立たなくなるからである。

以上のように、「従わない自由」とは、自然状態に復帰した人間がもつ自然権ではなく、あくまで国家状態における「臣民」が有する自由である。その意味で、国家状態において絶対主権と「従わない自由」とは、生命の保存というぎりぎりの線を境に、対決している。ただ、ホプズは、「従わない自由」を生命の保存という極限においてのみ主張し、主権との対立を最小限に抑えることを意図している。

「従わない自由」は、基本的には事後的に承認されえるものであって、はじめからこれを根拠に、権利として法への不服従を主張できるものではない。もしある臣民が「従わない自由」を主張して法に従わない行為をしたとしても、結局、主権者の公的代行者である裁判官によって、それが自己保存権・自己防衛権に基づく正当な「従わない自由」に該当するかどうかを審理、判断されることになる。その審理では、当該の行為が、直前の死という危機

的状況のなかであったものかどうかが焦点となるであろう。審理の結果、該当しなければ、犯罪者として処罰され、場合によっては死刑に処される。小反逆罪を犯して逮捕された者は、第二の抵抗については不問に付されても、第一の抵抗については刑罰を科され、「恩赦」がなければ、結局死刑に処される。「従わない自由」を口実とした主権者への不服従や抵抗は、服従義務違反であるから、不正な犯罪でしかないのである。

つまり、ホッブズの論理においては、臣民は、「従わない自由」を根拠に、国家への抵抗を、国家に対し権利として要求し確認することはできないのである。したがって、この「従わない自由」は、国家権力への対抗という意味を付随する、我々が通常用いている抵抗権という語に結びつくものではなく、ホッブズが、これによって、そのような抵抗権を意図していたとは考えられないのである。

しかしながら、ホッブズの描く国家は、臣民が主権者の法によってがんじがらめに拘束されるような自由なき規制国家ではない。そこでは、主権者は、自然法によって、「よい法」を制定するよう配慮することを義務づけられている。「よい法」とは、「人民の善のために必要で、かつわかりやすい」法のことをいい、「必要でない法」は「よい法」ではない、とホッブズは論じる。<sup>23</sup>つまり、主権者は、むやみやたらに恣意的に法を制定することを自然法によって禁じられているのである。

むろん、主権者のこの義務は、自然法＝神の法に基づく神に対する義務であって、臣民に対する義務ではない。したがって、臣民の側から、主権者の法制定のあり方に関し、自然法違反として追及することはできない。しかし、主権者は、臣民の権利をことごとく蹂躪するような専横的な法の制定をすることはないとホッブズはいう。なぜなら、主権者の権力基盤は「臣民の数の多さと力」にかかっており、いわば臣民一人一人は主権者の「財産」であって、自分の臣民を破滅させたり、弱体化させるようなことは、かえって自らの権力を弱めてしまい、主権者の利益

にならないからである。<sup>(24)</sup>

主権者の絶対主権は、臣民の忠実な服従義務によって支えられる。それゆえ、臣民を破滅させるような暴挙は、権力基盤を揺るがすため、主権者は慎むはずである。それに、そのような暴挙は、人民の安全という、人々が主権者を立てて国家を樹立した目的にも、主権者という地位を設定した神の意図にも反するものである。ホッブズはいう。「神は、民衆の幸福のために、国王たちやその他の主権者たちを任命したのである。すなわち、神は民衆のために国王たちをつくったのであり、国王たちのために民衆をつくったのではない<sup>(25)</sup>」。そうだとすれば、神が設定した主権者という地位についた者は、政治的秩序に抵触しないかぎり、臣民に自由を認め、その幸福を助長すべきとなる。それゆえ、ホッブズは、「国家共同体によって規制されていなければ、どんなことでも、各人が平等に自らの自由を享受することが公正（すなわち自然法であり、それゆえ神の永遠の法）である」と主張するのである。<sup>(26)</sup>

以上のように、臣民の自由はいわば例外規定であって、現代の憲法における基本的人権と違い、ホッブズの憲法論において中核に位置づくものではない。しかしながら、臣民に対し、実質的には広範な自由を認めることが想定されている。この点に、厳格な義務の理論を基礎としながらも、人間の必然という哲学的概念によって、微妙なバランスの下に、臣民の側の自由と権利を最低限確保しようとするホッブズの戦略がみてとれるのである。

注

- (1) ホッブズは、被支配者を呼ぶ際に、基本的には「臣民 (Subject)」(L, chap. 17, p. 88(137)、訳Ⅱ三四ページ)とらう用語を使うが、時折、「人民 (People)」(L, chap. 30, p. 177(267)、訳Ⅱ二六四ページ)または「國民 (Nation)」(L, chap. 12, p. 58(95)、訳Ⅰ一四四ページ)という語を使用する場合がある。ホッブズがこれらの用語を用いるとき、それぞれの用語のニュアンスを考慮して使

い分けているが、『リヴァイヤサン』では、「臣民」以外の「人民」と「国民」についてはとくに定義をしていない。

- (2) *L.*, chap. 15, p. 77(123). 訳 I 二四九—二五〇ページ。 *L.*, chap. 27, p. 152(231). 訳 II 二〇二ページ。 *L.*, chap. 28, p. 161(244-245). 訳 II 二二五ページ。

- (3) *L.*, chap. 14, p. 64(104). 訳 I 二一六—二一七ページ。

- (4) *L.*, chap. 26, p. 150(229). 訳 II 一九四ページ。

- (5) *CL*, p. 34. 邦訳五一ページ。

- (6) *L.*, chap. 21, p. 109(169). 訳 II 九〇ページ。

- (7) *L.*, chap. 14, p. 64(104). 訳 I 二一六ページ。

- (8) *L.*, chap. 21, pp. 111-112(172-173). 訳 II 九四—九六ページ。傍線筆者。

- (9) *L.*, chap. 27, p. 155(236). 訳 II 二一〇—二一一ページ。

- (10) *L.*, chap. 27, p. 157(238). 訳 II 二一四ページ。傍線筆者。

- (11) P. C. Mayer, *Tasch, Thomas Hobbes und das Widerstandsrecht*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1965, S. 94, 102, 121. 三吉敏博・初宿正典訳

『ホッブズと抵抗権』木鐸社、一九七六年、一八四—一九七—二四三ページ。ホッブズの抵抗権に対する法理論上の論争については、菅野『抵抗権論とロック、ホッブズ』第二部に整理されているので、参照されたい。

- (12) 安藤高行「ホッブズ研究の頃」『法政研究』第七一巻第二号、二〇〇四年、四二二ページ。

- (13) *Leviathan, sive De Materia, Forma, & Potestate Civitatis Ecclesiastica & Civilis*, in *Thoma Hobbes Malmesburiensis Opera Philosophica, Quae Latinae scriptis*, *Omnia, Ante quidem per partes, nunc autem, post cognitias omnium Objectiones, conjunctim & accuratius Editi*, Am-

stelodami: Ioannem Blaeu, 1668, VIII, p. 108. ホッブズは *disobey* のラテン語訳として *recuso* (to reject) とする語をあげている。

彼が、*inobedio* (to disobey) ではなく、*recuso* を用いた理由については、意図的な変更なのか、それとも当時のラテン語の慣用

なのか、さらに検討を要する問題であり、今後の課題としたい。ちなみに、Oxford English Dictionary によれば、この *recusio* を語源とする英語の名詞の *recusancy* には「権威や命令に対する服従拒否」という意味があり、こうした語意を表すために、*recusio* を使用した可能性も考えられる。

- (14) L, Introduction, p. 1(9). 訳一三七ページ。
- (15) L, chap. 4, p. 16(31). 訳一七六ページ。
- (16) CL, p. 85. 邦訳一三六ページ。傍線筆者。
- (17) LNC, pp. 19, 35.
- (18) L, chap. 21, pp. 112-113(174-175). 訳二九八ページ。
- (19) CL, pp. 68-71. 邦訳一〇七—一〇九ページ。
- (20) CL, pp. 78-91. 邦訳一二四—一四七ページ。
- (21) L, chap. 28, p. 163(247). 訳二二九—二三〇ページ。
- (22) CL, pp. 72-73. 邦訳一一三—一六六ページ。
- (23) L, chap. 30, p. 182(274). 訳二七四ページ。
- (24) CL, p. 38. 邦訳五五—五六ページ。
- (25) CL, p. 17. 邦訳二五ページ。
- (26) L, chap. 26, p. 150(228). 訳二一九三ページ。



おわりに

ホッブズの憲法思想では、義務の体系が、神と主権者と臣民を貫いている。主権者は、神に対し、自然法を守る義務を負い、臣民は、神に対し、国法・自然法を守る義務、すなわち主権者に服従する義務を負う。とくに臣民は、必要とあれば全財産を投げ打つてでも、全力で主権者に尽くさなければならぬとされる。<sup>(1)</sup>なかでも、臣民の義務の最たるものは、国家を防衛する義務である。ホッブズは、国防が危機的な状況になった場合には、臣民のうち「武器を取りうる者はみな」、国家を防衛するよう義務づけられるとしている。<sup>(2)</sup>

このような主張に直面すると、我々はすぐ、現代のように、軍隊を平時でも常設し、国民に兵役の義務を強制的に負わせる制度をホッブズが意図していたと想像しがちであるが、そうではない。ホッブズの時代のイングランドには、徴兵制はおろか常備軍もなかったのであるから、これによって、彼が国民皆兵制を意図していたとは、現実問題として考えにくい。むしろ、ホッブズの主権者は、絶対主権を保有するので、そのような制度の導入を禁じるものは何もない。しかし、ホッブズがここで言わんとしているのは、そのような制度的なことではない。そうではなく、彼は服従義務の目的をよび起しているのである。すなわち、臣民は自己保存という目的のために国家を樹立したのであるから、彼らの安全を保障し、その目的を遂行し続けている国家の防衛は義務的であると喚起しているのである。

臣民が主権者に服従する目的は保護にある。したがって、主権者に対する臣民の義務は、主権者が彼らを守ることでできる権力を保持するかぎり続くが、保持しえなくなった場合には、服従義務は消滅し、国家は自然状態に復帰する。主権の絶対性は、自己保存という目的から、そのような絶対主権を設定した臣民自身の服従義務の遵守に

よって支えられ、その絶対性が続くかぎり、彼らの義務も続く。しかし、臣民の義務の遵守が緩んで絶対性が揺らぎ、それが解体するに至ると服従義務も消滅する。つまり、絶対的であるはずの主権は、設定した意図においては、不死であり絶対であつても、「それ自身の性質において、…内部の不和という多くの自然死の種をそのなかにもっているのである」。圧倒的な力をもつ絶対主権は、実は、樹立された当初から、内的に本性上の弱点を抱え込んでいゝる。その弱点とは、「人々の無知と情念」による服従義務の衰退や放棄である。<sup>(3)</sup>

国家を自然状態に復帰させないためには、臣民がみな、主権者への服従を道徳的義務として厳肅に保持することが必要である。そのためには、臣民が彼らの義務をしつかりと教えられていなければならぬ。それゆゑ、ホッブズは、「理性と宗教の両面から」臣民に義務を教え、国家の弱点である人々の「貪欲」と「無知」をなくしていかなければならないと主張する。<sup>(4)</sup>なぜなら、ホッブズからすれば、臣民が主権者に戦争をしかけたり、内乱を引き起こしたりするのは、彼らが自分たちの義務がどういうものであるかを知らず、誤った学説によつて情念を突き動かされているからである。真の道徳哲学を教育することによつて、臣民の義務と徳を理解させなければならぬ。真の道徳哲学とは、善と悪および徳と悪徳を教える科学、自然法についての真の教説を指す。ホッブズが、『リヴァイアサン』を「道徳哲学」と位置づける理由はまさにここにある。<sup>(5)</sup>

ホッブズは、幾何学的な論証方式によつて書かれた自らの『リヴァイアサン』を真の道徳哲学であると主張する。これに対し、こうした方法に基づいていない古代ギリシアの哲学者たちの「道徳哲学は、単なる自分たちの情念の記述にすぎない」という。<sup>(6)</sup>「情念の記述」は、哲学でも科学でもない。それにもかかわらず、説教者や法学者などの知識人が、これらの哲学者の著作に依拠して民衆を指導し煽動したため、内乱が引き起こされてしまったのである。「貪欲」と「無知」が横行しているかぎり、だれが統治しようと、人々の不満は尽きず、内乱の種は消えない。<sup>(7)</sup>

だからこそ、こうした問題を解消し、優れた秩序がつけられるために、ホッブズは、自らの道徳哲学が主権者に受け入れられ、その自然法解釈が、大学において教えられることを望むのである。<sup>(8)</sup>

しかしながら、ここでホッブズが主張する大学での教育は、人々の内面改造というものではなく、むしろ真理、すなわち数学的な論証によって証明される知識の教授を意味している。ホッブズは、「臣民の徳とは、国家共同体の法に全面的に服従すること」と論じている。<sup>(9)</sup>これを言い換えれば、臣民は法を遵守さえすれば、徳ある臣民とみなされるのであり、もつといえ、心のなかで何を考え、何を信じていようと関係ないということである。ホッブズが人々に求めるのは、あくまで外面的なものである。彼は、自然法が神の法であることを信じることを要請しているのではなく、ただ論証された知識として理解し、その通りに行為することを求めているだけである。ここには、公（政治的／外面的行為）と私（宗教的／内面的心情）を峻別する発想がある。

ホッブズの道徳哲学は、内面的に優れた道徳をもった理想的人間像を描いているわけではない。それは、ただ、政治的秩序をつくるための、最低限の条件を打ち立てたものなのである。一方で、臣民は、国家によって内面を縛られることなく、国法を遵守するかぎり、行為の自由をもつ。他方で、主権者は、自然法によって、「財産」である臣民の安全を守ることを内面的に義務づけられる。しかし、その義務は神に対するものであり、臣民は関知しえない。主権者も臣民も、内面は神の領域として、互いに干渉されることはないのである。

自然法Ⅱ国法を介して、主権者は完全な自然権としての主権を有し、臣民は法の黙過する領域における完全な自由と自己保存としての「従わない自由」を享受する。ホッブズの憲法論における主権者と臣民の関係は、同時代のジョージ・ローソンからの批判にあるような、「絶対的な権力と絶対的な奴隷からなる」ものではなかったのである。<sup>(10)</sup>

注

- (1) CL, p. 136. 邦訳三三三ページ。
- (2) L, chap. 21, p. 112(174). 訳II九七—九八ページ。
- (3) L, chap. 21, p. 114(176). 訳II一〇〇—一〇一ページ。
- (4) CL, p. 23. 邦訳三五ページ。
- (5) L, chap. 15, pp. 79-80(127). 訳I二五—二五六ページ。
- (6) L, chap. 46, pp. 369-370(531-532). 訳IV一〇〇—一〇一ページ。
- (7) CL, p. 23. 邦訳三五ページ。
- (8) L, chap. 26, p. 143(218-219). 訳II一七八ページ。L, chap. 31, p. 193(290). 訳II三〇二ページ。
- (9) B, p. 44.
- (10) ジョージ・ローソンは、ホッブズの哲学を厳しく攻撃した同時代のホッブズ批判者の一人であり、一六五七年に『ホッブズ氏の「リヴァイアサン」政治編の考察』を出版している。George Lawson, *An Examination of the Political Part of Mr. Hobbes His Leviathan*, in *Leviathan: Contemporary Responses to the Political Theory of Thomas Hobbes*, edited and introduced by G. A. J. Rogers, Bristol: Thoemmes Press, 1995, pp. xi, 90.