

トマス・ホッブス 2

上 木 隆 夫

5

前号で述べたように、近代哲学および近代科学の成果をふまえ、機械論的な方法による人間能力の批判的認識を通じて、真に近代的な政治理論をはじめて確立したのは、ホッブスである。かれにおいては、物体が世界における唯一の实在であって、物体の運動によってすべての現象が起こる。運動の唯一の原因は、他の物体の運動である。かくて、物体の運動を静止をもとにして理解する古い考え方はしりぞけられ、アリストテレス・スコラ的な目的論的自然観は否定される。物体を認識するのは、物体の多様な運動と、人間の身体における感覚の運動を通じてであって、实在を因果系列における運動の連関において把握するのが哲学である、という唯物論的自然主義である。物心二元論によって自然を機械論的に把握しながら、他方自由な主体の自己支配による道德の確立に、人間社会の秩序原理を認めたデカルトとちがって、ホッブスはこの唯物論的形而上学に立って、自然のみならず人間そして社会をも把握するのである。

ホッブスによれば、人間の有する自然的能力は、肉体的能力と精神的能力とに分かれる。肉体的能力はいわば生命運動である。物の世界＝自然界における人間は、まず感性の主体としての一個の生物であるから、生命を維持するために生物代謝を営まなければならない。ホッブスはそれを自己保存と呼んだ。精神的能力は、さらに認識能力と実践能力とに分かれる。認識能力には、感覚・映像・記憶・言語・学問などがふくまれ、実践能力には、欲求と嫌悪にはじまるさまざまな情念がふくまれている。われわれが外界の物体を認識するのは、物体の多様な運動と人間の身体における感覚の運動を通じてであって、感覚器官に伝えられ創造 fancyを生ぜしめた運動の対象が、取り除かれた後も残存するもの、いわば衰えゆく感覚を映像 imagination と呼び、映像が衰え薄らいでいく過去のことから示すものとして用いられるとき、それを記憶と呼ぶ。このような記憶が多く集まったものが経験である。そしてこの場合における映像もしくは思考の系列を、ホッブスは言葉による話と区別して心のなかの話と呼ぶが、それは、指導されない思考系列と規制された思考系列とに分かれる。指導されない思考系列は企図がなく不安である。これに対して第二の思考系列は、ある意欲や企図によって規制されていて、まえのものより恒常的である。規制された思考の系列はさらに二つに分かれる。一つは構想された結果について、それを生み出した原因や手段を求めて行く場合であり、これは他の動物と共通なものである。他の一つは、なにかあるものを構想して、われわれがそれに生じさせられ得るあらゆる可能な結果を探す場合であって、これは人間にのみ固有なものである。ホッブスはこれを好奇心と呼ぶ。要するに

心のなかの話とは、それが企図によって支配されている場合には、探究すなわち発明する力にはかならない。このような規制された思考の系列を可能にするのは、過去の経験であり、そこにおける映像（記憶）の蓄積である。それゆえ経験を多く積めば積むほど、このような思考の系列も多様化し、かつ確実なものとなる。言葉をかえていえば、人間の予測能力が高まることになる。そしてこのような経験から得られる予測能力を、ホッブスは深慮と呼ぶのである。しかしこうした経験からえられる予測能力だけでは、客観的な知識にはならない。言語を用いることによってはじめ、予測能力は確実な真理にまで高められ、認識能力は飛躍的に増大する。これこそ人間と動物とを根本的に分かつものなのである。

言葉の効用について、ホッブスは次のようにいう、「言葉の一般的効用は、われわれの心のなかのなしを言葉のそれに移し、あるいは、われわれの思考の系列を語の系列に移すことであり、そしてそれは次の二つの便益のためである。その一つは、われわれの思考の連続を記録することであり、われわれが度忘れしがちで、それを思い出すために新たな苦勞をする、このつながりがそれらに符号としてつけられた語によって、ふたたび想起されるのである。したがって、名辞の最初の効用は、回想の符号、記号として役立つことである。他の一つは、多くの者が、同じ語を、かれがそれぞれのことがらについてなにを概念し、なにを考えているかを、また、かれがなににたいして、意欲や恐怖心やその他の情念を抱いているかを、相互にあらわすために用いるばあいである。」¹⁾ この効用のゆえに、これらの語はしるしと呼ばれる。また言葉の特殊の効用について、かれは次のようにいう、「第一に、思考活動によって、われわれが、現在または過去のものごとの原因であると認めたもの、および現在または過去のものごとがもたらし結果するであろうと認めたものを記録することであって、以上のことは要するに、学問の獲得である。第二に、われわれがすでにえている知識を他人に示すこと、すなわち、相互に助言し教えることである。第三に、われわれの意志と目的とを他人にしらせて、われわれが相互に助け合えるようにすることである。第四に、われわれの語を、楽しむ目的で、あるいは文章にあやをつけるために無邪気にあやつて、われわれ自身および他人を喜ばせ楽しませることである。」²⁾

したがってホッブスにとって学問とは、感覚や記憶のように単なる過去の事実についての知識ではなく、一つの事実の他の事実への連続と依存関係についての知識であって、われわれの思考系列を、名辞、命題、三段論法とつづく言語系列に組みかえることによって成立する。言語系列の出発点は、名辞の適切な付与である。名辞の次に来るのは命題であって、名辞と名辞との結合によって作られる。そしてこのような命題の結合によりなるものが三段論法である。この意味においては、三段論法は命題の展開されたものであり、これによってまさに複雑な推理—推論が可能になるのである。そして推理とは計算能力であって、それは理性と同義である。

ホッブスは、この認識能力を前提として、実践能力についての考察をすすめる。生物としての人間は、生命を維持するために代謝過程を営むところの自己保存の主体であり、この自己保存を、ホッブスは動物的意志的運動であるという。その場合に人間行動を左右するものは自己保存であるから、働きかける対象に欲望をもつかあるいはそれを避けようとするかは、自己保存がき

めていく。それゆえ自己保存のために必要なものを要求し、自己保存に不必要のものあるいはさまたげになるものを嫌悪する。そしてホッブスにとって、欲求もしくは欲望の対象は善であり、憎悪もしくは嫌悪の対象は悪なのである。かれはいう、「あう人の欲求や意欲の対象がなんであれ、それは、かれとして善と考えたものであり、また、かれの憎悪や嫌悪の対象は悪と考えるものなのである。」³⁾ また「愉快(あるいは歓喜)は善の現象または感覚であり、邪魔あるいは不愉快は悪の現象または感覚である。」⁴⁾ そして善悪が特に目的ないし結果にかかわる場合には、それぞれ快楽および苦痛と呼ばれ、手段にかかわる場合には、それぞれ有効もしくは有益および無益もしくは不利益とよばれるのである。この意味において、ホッブスの人間論は自然主義であり、また快楽主義である。このように善が欲求、悪が嫌悪と同一視されたことは、言葉をかえれば、価値が完全に主観化され相対化されたことを意味する。なにが欲求の対象であるか、したがって善であるか、なにが嫌悪の対象であるか、したがって悪であるかは、各人によってそれぞれ異なるわけであるから、各人の主観的判断を超えた絶対的な価値基準は存在しないことになる。

このような生物としての人間にとっては、意志の自由の余地はない。人間が生きていくための必要に応じて、生物としての行動をする以上、意志というものは熟慮における最後の欲望にすぎない。すなわち外的な対象の刺激によって生起させられた欲求と嫌悪には、直ちにそのまま行動が随伴して起こるわけではなく、多くの場合最終的に特定の欲求が選択され行動されるまでには、対象をめぐる欲求と嫌悪とが、思考を媒介として連続的に生起する。そしてそのような欲求と嫌悪の連続的生起こそ、ホッブスのいう熟慮なのである。かれはいう、「人の精神のなかに、同一のものごとにかんする欲求と嫌悪、希望と恐怖が交互に生じて、また、その与えられたものごとをなしあるいは回避するについてのさまざまな善意のなりゆきが継続してわれわれの思考に入ってきて、その結果、われわれが、あるときにはそれにたいして欲求をもち、あるときにはそれをなしうることを希望し、あるときにはそれをなしとげるように努力することに絶望あるいは恐怖するというばあいには、そのものごとが行なわれるかまたは不可能と考えられるまで継続する意欲、嫌悪、希望および恐怖の総計は、われわれが熟慮と呼ぶものである。」⁵⁾ そして行動に至るまでの欲求もしくは嫌悪の連続的生起における最後の欲求、いわば熟慮の結果における直接行動に結びつく最後の欲求を、ホッブスは意志と呼ぶ。「熟慮において、行為おるいはその回避に直接に継続する最後の欲求または嫌悪は、われわれが意志と呼ぶものである。」⁶⁾

しかしながら人間は孤立しているのではない。他の人間とともにある。ここに社会の問題が出てくるが、ホッブスはこれを情念論として展開する。かれは、欲求、意欲、愛着、嫌悪、楽しみ、悲しみなどという単純な情念を説明した後、それらの情念のさまざまな形態を列挙しているが、これらはすべて他人との関係によって生ずるものなのである。たとえば、愛、嫉妬、得意、自惚れ、競争心などは明らかに他人との関係を前提としている。このように他人との関係を前提とし、人間が自己保存のための行動をするを考えると、人間の一般的本性は、「次から次へと力を求め、死によってのみ消滅する、やむことなくまた休止することのない意欲」⁷⁾ ということにな

る。そしてその原因は、「かれが現在有しているところの安楽に生きるための力と手段を確保しうするには、それをさらにそれ以上獲得しておかなければならないから」⁸⁾であり、力とは「近い将来に明らかに善になると思われるものを獲得するために、かれが現在もっている方法」⁹⁾なのである。そして力の程度を決するものは、他人の力に対する各人の力の相対的優越である。したがって力には絶対的基準はなく、各人の有する力に対する他人の評価によって決まる。ホッブスはいう、「人間の価値すなわちねうちとは、他のすべてのもののねうちと同じく、かれの価値である。すなわち、かれの力の効用にたいして与えられるで額に等しいのである。それ故、それは絶対的なものではなく、他人の必要と判断とに依存しているものである。」¹⁰⁾

このような人間の集団が、ホッブスのいう国家成立以前の「自然状態」なのであって、それは、常に万人の万人に対する戦争の状態である。すなわち、自然状態における人間は、その能力において、本来平等である。「自然は、人間を心身の諸能力において平等につくった。」¹¹⁾

この諸能力の平等から、われわれの目的達成についての希望の平等が生じる。「それゆえ、だれか二人の人が同じことを意欲し、しかも双方がともにそれを享受することが不可能だとすると、かれらは敵となり、かれらの目標に至途上で、互いに相手を滅ぼし、または降伏させよう努力する」¹²⁾ので、ここに相互不信が生れる。この相互不信から自己を守るには、「力や奸計によって自分をおびやかすほどに大きな他の力がないようになるまで、できるかぎり多くの人身を支配し」¹³⁾なければならない。そしてそれはかれ自身を保存するために必要なことである。さらに、「人びとは、かれらすべてを威圧しうる力がないところでは、仲間を作ることを喜ばず、というのは、各人は、かれが自分についてするのと同じ程度に、かれの仲間がかれを評価してくれることを求める」¹⁴⁾のである。それゆえ人間の本性のなかに、われわれは争いの三つの主要な原因をみいだす。第一は競争であり、第二は不信であり、第三は誇りである。かくて自然状態にあっては、「かれらは戦争と呼ばれる状態にあるのである。そしてかかる戦争は各人の各人に対する戦争」¹⁵⁾のである。

しかしこのような「自然状態」が、かつて現実存在したであろうか、むしろそれは国家や法の成立の根拠を示すための論理的仮説ではないのだろうか。こういう疑問に対してホッブスが、「おそらく、このような戦争時代または戦争状態は決して存在しなかったと考えられるかもしれない。わたくしも、全世界にわたって一般的にそうだったのだと信じているわけでは決してない。しかし、こんにちでも、多くの地方で人びとがそのような生活をしている。……いずれにせよ、恐れられる共通の力がないところではどのような生活様式が行なわれるだろうかということは、以前には平和な統治のもとに暮していた人びとが、内乱において陥るのをつねとするような生活様式から看取されるのであろう」¹⁶⁾というように、それを単なる論理的想定物として考えるのは正しくはない。イギリス革命に触発された面もあるであろう。もともとかれがめざしたのは内乱の理論的克服であって、内乱の原因となった対立闘争を論理的に一般化して構想されたものともいえる。

上述したように、自然状態は人びとの平等な状態であるが、それゆえにそれはまた完全な自由

な状態である。そこには正義と不正義の存在する余地はなく、人びとは自己保存のために、自分自身の力の範囲内においていかなることをもなすことができるのである。しかしホッブスは、これを人間の自然的本性として捉え、道徳的善悪を超えた問題として非難しない。「しかし、わたくしもかれもともに、そうすることによって人間の本性を非難しているわけではないのである。人間の意欲やその他の情念は、それ自体としては罪ではない。それらの情念から生ずる諸々の行為も、それらを禁止する法をかれらがしるまでは同様に罪ではない」¹⁷⁾ のである。ホッブスは、このような自己保存のための自由を自然権 *jus naturale* と呼ぶ。「自然権とは、各人が、かれ自身の自然すなわちかれ自身の生命を維持するために、かれの欲するままに自己の力を用いるという、各人のもつ自由である。したがって、かれの判断と理性において、そのためにもっとも適当と思われるあらゆることを行う自由」¹⁸⁾ である。自然状態においては、権利のみが存在し、いかなる義務も存在しないのである。

しかし、このような無制約の自由権は自己矛盾でしかない。人びとは自己保存のための無制限の自由をもつが、しかしそれゆえに自己保存は絶えざる危険にさらされるからである。自然状態においては、「継続的な恐怖と暴力による死の危険とが存在し、人間の生活は孤独で、貧しく、險悪で、残忍でしかも短い」¹⁹⁾ のである。

だが、このような悲惨な状態から脱却する可能性が、人間の能力のなかにある。ホッブスによれば、それは、一部は情念に、そして一部は理性に存する。人びとを平和に向かわせる諸情念は、「死への恐怖であり、快適な生活に必要なものごとを求める意欲であり、かれの勤労によってそれらを獲得しようとする希望」²⁰⁾ である。そして理性は、「人びとが同意する気になるような都合のよい平和の諸条項を示唆する。これらの諸条項は、自然の諸法と呼ばれるもの」²¹⁾ なのである。自然法とは、「理性によって発見された戒律または一般法則」²²⁾ であり、それによって人間は、自己の生命を破壊したり、あるいはその生命を維持する手段を奪いさるようなことを行うのを禁じられ、またそれを維持するのにもっともよいと考えることを回避するのを禁じられるのである。

伝統的な意味での自然法は、「トマスに典型的に見られるように、それ自体が実体的秩序であって、義務の法則として人間を拘束する」²³⁾ ものであった。そしてそれは、その究極的な拘束の源を神の永遠の処罰にもつものであった。それに対してホッブスの自然法は、人間の素質の展開として、人間が生物的境界を破って、推理能力としての理性によって展開された規範の体系であった。規範の体系であるから、人間がこの法則に則って行動するならば、そこに秩序が生まれるという論理である。中世においては法と権利とはまったく同一であったが、ここでは主観的な権利と客観的な法とは対立する。かくてホッブスにおいて、自然法概念の内容が近代的転回をとげるのである。かれは、人間の自己保存のための自由を自然権と呼んで、規範的に肯定した。各人は自己の理性と判断において自己の保存に適当な手段と思われることはなにをしてもよい、というのがかれの自然権である。しかしそのような自然権を追求する人間の集まりである自然状態は、万人の万人に対する戦争状態であらざるを得なかったから、ここにそのような状態を逃れ

自己保存の自然権をよりよく実現するために、人間一般の立場に立って、理性が平和の条項としての自然法を発見していったのである。そこでは自然法は、もはやその実現に向かって努力すべき究極的な目的であるよりも、自然権をよりよく実現するために守らなければならない手段的な規則の体系である。自然法を守らなければならないのは、そうしなければ自然権がよりよく実現され得ないからである。この意味においてホッブスの自然法は、功利主義的な性格をもっているといえる。

『リヴァイアサン』第14・15章に、全部で19の自然法が列挙されている。そのうち第一の基本的自然法は、「各人は、平和を獲得する望みがかれにとって存在するかぎり、それへ向かって努力すべきであり、そしてかれが、それを獲得できないときには、戦争のあらゆる援助と利益を求めかつ用いてもよい」²⁴⁾ というのである。ホッブスによれば、この法則の最初の部分が、第一の基本的自然法であって、平和を求めてそれに従えというのであり、後半の部分は自然法の要約であって、われわれのなし得るすべての手段によって、われわれ自身を防衛せよというのである。他の自然法はこの自然法から、それを具体化する形でそこから導き出される。第二の自然法は、「人は、他の人びともそうであるばあいには、平和と自己防衛のためにそれが必要だとかれが思うかぎり、すすんですべてのものごとにたいするかれの権利を捨てるべきであり、そして、他人がかれにたいしてもつことをかれが許すような自由を、他人にたいして自分がもつことで満足すべきである」²⁵⁾ というのである。このように第二の自然法は自然権の放棄を命ずる。かかる自然権の自己抑制が、自然権の実質的享受を可能ならしめるのである。第三の自然法は、「人びとは結ばれた信約を履行すべきだ」²⁶⁾ というのである。ホッブスによれば、このような信約の履行が正義であり、その不履行は不正義である。すなわち正義は約束の遵守であって、アリストテレス的正義は批判され、市民社会におけるブルジョア的正義観念の成立にとってきわめて重要な意味をもつ。三つの基本的自然法のほか、さらに16の自然法が列挙される。ホッブスにとって、かかる自然法こそ唯一の道徳であり、それゆえ自然法についての学問が道徳哲学である。

6

こうして自然法が理性によって発見されるが、ホッブスによれば、このような自然法だけではなお平和は得られない。けだし自然法といえども、力へのやむことなき意欲に満ちた人間の本性を変えるものではないからである。「自然の諸法が、権力による威嚇なしにそれだけで、それを守るようにしむけるというのは、われわれの生来の諸情念—それはわれわれを、偏愛、高慢、復讐といったようなものに導いていく—に反するからである。そして信約は、剣なくしては、たんなる言葉にすぎず、人びと保護する力を全くもたない」²⁷⁾ からである。

かくして、人びとをして自然法を遵守し、契約を履行せしめるためには、契約を侵すことによって得られる利益よりも、より大きな刑罰を課することによって人びとを恐怖せしめるような、共通の権力を存在せしめねばならないことになる。これこそ国家にはかならない。しかし、自然状態においては人びとの能力は平等であるから、実力としての国家を作るためには、自然権

を放棄する各人と各人との契約がなされなければならない。そして特定の人または合議体を指名して、それにかれらの人格を担わせ、その本人として、かれらの意志をからの意志に、かれらの判断をかれの判断にしていこうというのである。「人びとを、外敵やかれら相互間の侵害から守り、またそれによって、人びとが、みずからの労働と土地からの収穫物でその生命を支え、快適な生活を送ることができるように保護してやれる能力をもった共通の権力を樹立するための唯一の道は、かれらのあらゆる権力と力とを、多数決によって、すべての意志を、一つの意志とできるように一人の人あるいは合議体に与えることである。」²⁸⁾ こうして各人の人格がただ一つの人格へと統一される。この一人格に統一された人間の集団が、コモンウェルス commonwealth = キヴィタス civitas と呼ばれるものであって、これがかの偉大なリヴァイアサン、いやむしろあの可死の神の生成である。コモンウェルスとは、「一つの人格であって、群衆のなかの各人が相互に信約を結び、各人をことごとくその人格の行為となしたもの」²⁹⁾ なのである。そしてこの人格を担うものが主権者と呼ばれ、かれ以外のすべての者がかれの臣民なのである。それゆえ、国家は作為された人格であり、いわば人工的な団体である。そのなかにいる自然人はこの契約によって拘束され、主権者が権威をもつかぎり、この契約に違反するならば制裁を受ける。ここではもはや支配＝服従契約は姿を消し、社会契約の内容が主権の成立である。

ここで注目すべきことは、国家設立の契約は各人と各人との契約であって、主権者と人民との契約ではないということである。いわゆる統治契約の否定である。主権者は、各人と各人との契約による一方的な授権のうえに成立するのであり、それゆえ各臣民は、最初の契約によって主権者に服従すべく義務づけられているが、主権者は、人民に対していかなる契約上の義務をも負うものではない。伝統的な統治契約論においては、君主と人民との間是一種の契約関係と考えられ、これによって契約違反の場合における君主への抵抗を正当化していったが、ホッブスは、「自然状態から出発しながらも、最初の結合契約が同時に授権による主権者の設定を含むものとして、統治契約を否定し、それによって契約を盾にした主権者への抵抗の道を封じていった」³⁰⁾ のである。

こうして一人一人の人間が社会契約によって、自分の自然権を放棄するのであるが、人間は自己保存のために行動する生物であるから、自然権を全面的に捨てることはできない。したがってその意味は、なにが自己保存の手段であるかを判断する権利を主権者に委ねるということである。ここにおいて、主権者は絶対的な権力をもつわけであって、一人一人の成員は異義さしはさむ余地はない。これはボダンの主権理論をさらに徹底したものといえる。ボダンにおいては、自然法が主権といえども侵害することのできない規範として存在し、その侵害は不法とみなされた。ホッブスにおいても、この絶対的な権力を自然法が拘束するけれども、なにが自然法であるかはこの主権者が自分で解釈するから、結局法は主権者の命令として考えられる。こうしてホッブスにとって、主権は絶対、不可分、不可譲である。もちろんホッブスも、絶対的権力が腐敗し、濫用されやすいことを知っていたが、かれにとって、無政府状態の災厄に比べるならば、専制政治のもたらす害悪のほうがはるかに小さいのであった。この点はマキアヴェリにおいても同様

で、ある意味ではボタンとも共通なものである。

ホッブスは、『リヴァイアサン』第19章において、国家の種類を君主政、貴族政、民主政に分類し、そのうち君主政が平和と秩序を維持するについて、最もすぐれていると考えた。かつてマキアヴェリも、有能な君主による権力支配を強調したが、かれの場合には共和政をよしとしながらも、当時のイタリアの状況にかんがみて、敢えて君主政を唱えたのである。しかしホッブスにおいては、政治一般の原理として絶対主権と君主政の擁護が主張された。

こうして国家は万能であり、臣民に絶対服従の義務を負わせているように見えるけれども、ホッブスの国家は人間の自己保存のための手段であるから、国家に対する服従の義務は無制限なものではない。国家が実力で人民を保護する限り国家に従わねばならないが、国家の保護がなくなった場合には服従する必要もなくなる。ホッブスは、第21章において「臣民の自由」について述べている。かれはここで絶対的主権に服従を免れる場合として、次のものを挙げている。まず第一に、臣民は自分の身体を侵害するものに対しては、たとえそれが合法的であっても、防衛する自由をもっている。したがって主権者が臣民に対して、自分自身を殺したり、傷つけたり、不具にしたりせよと命じ、あるいは、かれに攻撃を加える人びとに抵抗するなと命じ、あるいは、食料、空気、薬など、それなしには生きていけないものの使用を禁じても、これに服従する必要はない。また、自分の侵した罪について主権者によって審問される場合、赦免の保証がなければ自白するようには拘束されない。第二に、いかなる人も、言葉そのものによって、自分や他人を殺すようには拘束されない。したがって主権者から敵と戦うように命じられても、これに従う必要はない。第三に、他人を防御して国家に抵抗することは許されないが、すでに多数の人びとが結束して抵抗している場合、これに加わることは不正行為ではない。そして臣民たちの主権者に対する義務は、主権者がかれらを保護し得る権力をもちつづける期間中に限るのである。

ホッブスの理論は、統治機構についての議論がなくもっぱら政策論に重点をおくが、そのなかで焦点になるのは宗教政策である。教会に対する国家の関係は、かれの理論の最も重要な部分であり、『リヴァイアサン』においては、その大半を占める叙述がこれに当てられている。ホッブスは、政治的権威と宗教的権威の結合を要請する。教会は国家から独立した存在ではなく、政治的主権者の支配を受けなければならない。「地上には、すべてのキリスト教徒が服従しなければならないような、普遍的教会は存在しない。なぜなら、地上には、他のすべてのコモンウェルスが臣従する権力は、ないからである。そこには、それぞれの王侯と国家の領土のなかにキリスト教徒たちがいる。しかしかれらのおのおのは、かれ自身が成員であるコモンウェルスに、臣従しているのであって、したがって、他のどんな人格の命令にも、臣従しえない。…教会は、キリスト教徒たる人びとからなる政治的コモンウェルスと、同一物であって、その臣民が人間であるために政治国家とよばれ、その臣民がキリスト教徒であるために教会とよばれる」³¹⁾のである。かれは、プロテスタントの分離制度に反対すると同時に、特にローマ・カトリック教会を「暗黒の王国」として否定し、唯一の国教会のみを承認した。しかしかように国家が宗教を統制するのは、平和と秩序を維持するためであるから、国家権力は人間の内面には介入しない。したがって

ある意味において国家が秩序維持の機構として外面化すればするほど、個人の自由な領域も自律化していくであろう。このように考えるならば、ホッブスの国家は、その外面的絶対性にもかかわらず、信教の自由への道を切り開くものをもっていたといえよう。

7

ホッブスの社会契約説は、近代哲学および近代科学の成果をふまえた最初の政治理論として、画期的な意味をもっている。すでに16世紀初頭に、マキアヴェリが *stato* の政治学を樹立し、古典古代以来の伝統的な政治観を 180度転換して、近代政治理論の先鞭をつけていたし、同じ世紀の後半には、ボダンが「主権」概念をもって、マキアヴェリとは異なる立場ながらも、やはり反伝統的な政治理論を打ち立てている。マキアヴェリは、人間の本性を「野心と貧欲」とみて、欲望の無限の追求によって生ずる無秩序＝闘争を指摘し、その混乱を克服して秩序を作り出すためには、偉大な君主による権力支配しかないと断じた。国家は *republica* ではなく *stato* であり、政治は権力支配とその技術であった。ここにアリストテレスの「人間は本性上ボリス的動物である」という理念は否定され、また中世の「秩序は神によって与えられたものであって、これに従って生きることが理性的である」という考え方はしりぞけられ、秩序は人間が作るものとなったのである。

ホッブスもマキアヴェリと同じように、「利害を基礎とする政治」³²⁾ を考える。かれが国家成立以前の人間について述べるところも、マキアヴェリに近い。そして無秩序から秩序を生み出すために、絶対的主権による支配を説くところも、マキアヴェリとほぼ同様である。人間は自然権＝生存権をもつ。それは善悪を超えたものであるが、各人がそれぞれ自然権を行使するならば戦争状態になり、却って自然権の否定に至るので、自然権を貫徹するために各人がそれぞれ自然権を放棄して主権者に委ね、政治社会が成立したのであった。「コモンウェルスあるいは国家と呼ばれる、あの偉大なりヴァイアサンは人工的人間にはかならない。もっともこの人工的人間は、本来の人間を保護し防衛する目的をもっているから、本来の人間よりも大きくて強い」³³⁾ というように、ホッブスにおいても、国家＝秩序を作るものは人間であった。しかしマキアヴェリにおいては秩序を作るのは支配者のみであって、政治は君主(共和国)がいかにして *stato* を獲得し、維持し、拡大していくかという観点からしか考えられていないのに対して、この人工的人間の素材と創造者はともに人間である、とホッブスがいうとき、君主と人民とが素材として区別されることはない。もともとホッブスにおいては、人間の能力は心身ともにほぼ同様であるので、実力としての秩序が作られない限り、権力支配が必要であったが、かれはこれを上からの支配(神・君主)ではなく、下から人民から引き出すのであるから、そこにはマキアヴェリに見られるような人民の疎外は起こり得ない。

しかしひとたび主権が設定されると、それは一方では各人の自然権を貫徹する手段でありながら、他方では各人に対して絶対的な支配権をもつ。それは重大な矛盾である。ここからホッブスは絶対主義者か民主主義者か一かれの伝統的性格を強調するか近代的性格を強調するか、という

ホッブス解釈上の問題が起こる。

上述したように、各人がそれぞれの自然権を放棄して主権者を立て、その主権者が絶対的権力をもつというホッブスの理論は、絶対主義であって一見反民主主義的に見えるが、それにもかかわらずその所説は極めて近代的性格をもつものであった。かれにあっては、すべての人間がその自然的能力において平等であって、それらの人間が社会契約によって自然権を放棄して主権者を立て、政治社会を作り上げていく。いわば権力の源泉は人民にあるという、近代民主主義政治のバックボーンに通ずるものをもっているのである。しかも国家の究極の目的が平和の維持にある以上、主権の絶対的権力は、成員のあらゆる権利すべてにおよぶのではない。ホッブスの「主権」概念はボダンの「主権」概念を徹底したとはいえ、それでも主権には限界があるのである。かくて、かれの理論は近代民主主義原理形成に重要な意義をもつものであった。

しかしながらホッブスにおいては、人間の欲求の対象になる富の社会的総量は固定して考えられていた。人間の欲求は無限であって各人がそれぞれ限られた富をめざすのであるから、必然的に闘争が起らざるを得ない。ここにはロックに見られるような生産＝労働の概念が欠如している。したがって自然状態は戦争状態にならざるを得なかった。これはホッブスの理論の弱点であって、後のロックを待たなければならなかった。ロックにおいては、生産＝労働によって富が増加していく。それゆえ自然状態即戦争状態ではなくて、平和な生活が可能なのであった。

さらに各人が全員一致で自然権を放棄して、主権者を立てるということは可能であろうか。理論的にはともかく経験的には考えられないのではないか。結局「事実上存在する国家権力を自分達が契約で作り出したと考えてそれに服従せよ」³³⁾ という結論になる。

またかれの国家は外面的機構としての権力国家であって、平和を維持するためという功利主義的観点からのみ考えられている。しかし国家は単なるリヴァイアサンに終ってはならない。国家は成員相互の内的結合によって、精神的文化的価値の実現をめざす倫理的共同体であるからである。

このように、ホッブスの理論はいくつかの重要な矛盾をもつが、王権神授説を否定して、秩序は人間が作るものと規定し、しかも権力の源泉を人民から導き出した点において画期的な意義をもつ。かれの理論は、その近代性と急進性のゆえに時代の容れるところとならず、現実に対して無力であったが、近代政治思想史上において不朽の地位を占めるのである。

註

1. T. Hobbes : *leviathan*, pt. I, ch. 4 (水田浩・田中浩共訳, ホッブスーリヴァイアサン, 世界の大思想9, 昭和49年)
2. T. Hobbes : *op. cit.*, pt. 1, ch. 4
3. T. Hobbes : *op. cit.*, pt. 1, ch. 6
4. T. Hobbes : *op. cit.*, pt. 1, ch. 6
5. T. Hobbes : *op. cit.*, pt. 1, ch. 6

6. T.Hobbes : op. cit., pt. 1 , ch. 6
7. T.Hobbes : op. cit., pt. 1 , ch.11
8. T.Hobbes : op. cit., pt. 1 , ch.11
9. T.Hobbes : op. cit., pt. 1 , ch.10
10. T.Hobbes : op. cit., pt. 1 , ch.10
11. T.Hobbes : op. cit., pt. 1 , ch.13
12. T.Hobbes : op. cit., pt. 1 , ch.13
13. T.Hobbes : op. cit., pt. 1 , ch.13
14. T.Hobbes : op. cit., pt. 1 , ch.13
15. T.Hobbes : op. cit., pt. 1 , ch.13
16. T.Hobbes : op. cit., pt. 1 , ch.13
17. T.Hobbes : op. cit., pt. 1 , ch.13
18. T.Hobbes : op. cit., pt. 1 , ch.14
19. T.Hobbes : op. cit., pt. 1 , ch.13
20. T.Hobbes : op. cit., pt. 1 , ch.13
21. T.Hobbes : op. cit., pt. 1 , ch.13
22. T.Hobbes : op. cit., pt. 1 , ch.14
23. 福田歓一：政治学史，昭和60年，324頁
24. T.Hobbes : op. cit., pt. 1 , ch.14
25. T.Hobbes : op. cit., pt. 1 , ch.14
26. T.Hobbes : op. cit., pt. 1 , ch.15
27. T.Hobbes : op. cit., pt. 1 , ch.17
28. T.Hobbes : op. cit., pt. 1 , ch.17
29. T.Hobbes : op. cit., pt. 1 , ch.17
30. 藤原保信・佐藤正志：ホッブスーリヴァイアサン（有斐閣），昭和53年，94頁
31. T.Hobbes : op. cit., pt. 3 , ch.39
32. S.S.Wolin : Politics and Vision, ch. 8（尾形典男・福田歓一・佐々木毅共訳，西欧政治思想史Ⅲ，昭和52年）
33. T.Hobbes : op. cit., intr.
34. 福田歓一：前掲書，333頁