

トマス・ホッブス 1 —マキアヴェリからホッブスへ—

上 木 隆 夫

はじめに

中世普遍世界を解体して近代世界を生み出す最大の契機となったのは、ルネサンスと宗教改革の運動である。ルネサンスは、古典古代の文化の復興であり、神を中心とするふるい中世の秩序と思想を打ちやぶって、人間を中心とするあたらしい時代、あたらしい思想を作り出す端緒となったのである。また宗教改革は、教皇を頂点とするローマ教会の支配体制に対する挑戦であり、いわば「宗教そのものの改革」¹⁾であった。「人間の尊厳」というルネサンス的理念とは逆に人間の無力を強調するが、そのことがかえって、より徹底した近代化への道を進めるのである。ルネサンスと宗教改革の運動によって一挙に中世的秩序が崩壊したとはいえないけれども、両者は中世普遍世界の解体にあたってもっとも重要な役割を果たしたのである。

ルネサンスの政治思想は全く相反する二つの発想をもった。マキアヴェリの政治的現実主義と、トマス・モア、トマス・カンパネルラおよびフランシス・ベーコンのユートピア思想である。特にマキアヴェリの政治思想は、その内容からいっても、また同時代にひきおこした波紋、後代に与えた影響からいっても、まさに革命的ともいうべき画期的なものであった。古典古代以来の伝統的な政治観を180度転換させて、近代的な政治理論の先鞭をつけたのである。しかしかれの政治理論は、いまだ経験知の域を出ない。そこでは、利己的な本能によって行動する感性的な人間が経験的に捉えられ、その人間集団の混沌に秩序らしいものを作ろうとする支配者の権力支配が中心になる。被支配者は疎外され、政治は、支配者がいかにして国を維持し、発展させていくかという観点からしか考えられていない。近代哲学および科学の成果をふまえ、人間の能力の批判的認識から出発して、真に近代的な政治理論をはじめて確立したのは、トマス・ホッブスである。マキアヴェリの主著『君主論』が公刊されたのは1532年であり、『リヴィウス論』の公刊はその前年である（いずれもかれの死後であるが、その手稿本はかれの生前から流布して読まれていた）。ホッブスの主著『リヴァイアサン』が公刊されたのは1651年、『市民論』の公刊は1642年である。この間100年あまりの歳月が経過している。二人の資質・視座のちがいはもとよりであるが、100年にわたる思想と現実とにおける進展が、ホッブスの政治哲学を生み出したともいえる。この間に宗教改革が起る。マキアヴェリが没したのは1527年で、かれの生前すでにルターの改革運動がはじまっていたわけであるが、この宗教改革がいかなる衝撃を与え、いかなる事態をひきおこしたかを知らない。マルティン・ルターが教皇レオ10世の免罪符の発行に対し、「免罪符の効力に

関する95ヶ条の提題」をウィッテンベルク城教会の門扉に掲げて抗議したのは、1517年10月31日のことであった。ここに宗教改革がはじまる。人間の救済は教皇の權威や教会の慣習によるものではなくて、神の恩寵に対する信仰によるほかはないというのである。この抗議はたちまち全ドイツにひろがり、全く予想もしない衝撃を与えた。それは教義そのものについての論争をおこし、ここにルターはローマ教会と真向から対立することになった。ルター派の改革運動は、反ローマ的諸侯や反フッガー的農民などの支持をえて、たんに宗教の領域にとどまらぬ政治的・社会的・経済的大運動として展開されることになった。しかし、その過程において、本来この派に内在していた中世的スコラ的性格を回復して、ついには、「支配するところにそれぞれの宗教がある」(Cujus regio, ejus religio)という領邦教会主義に墮してしまったのである。

一方ジャン・カルヴァンが『キリスト教綱要』を発表したのは1536年であり、諸所を放浪の末ジュネーヴを本拠として改革運動を展開するようになったのは1541年のことであった。全能の神と人間との断絶、人間の無力を説くかれの思想は、非合理的な保守的な要素をもつものであったが、カルヴィニズムの発展の過程においてその保守性・非合理性が清算され、逆にきわめて合理的な近代政治原理形成の契機となるのである。ここにキリスト教はカトリックとプロテスタントに分裂し、さらにプロテスタントはルター派とカルヴァン派とに分かれることになった。新旧両派の信仰上の対立は、ドイツ諸領邦ならびにヨーロッパ列国の政治的利害関係とからんで三十年戦争をひきおこし、全ヨーロッパを戦乱にまきこんだ。特にドイツは主戦場となり、そのためその発展は100年遅れたといわれる。またイギリス、フランス、オランダ等においては、宗教上の対立が深刻な政治斗争に転化し、いわゆるコンフェッショナルリズムの時代を迎える。フランスにおいては、ユグノー(フランス・カルヴィニズム)とカトリックが対立し、ついにサン・バルテルミーの大逆殺事件をひきおこす。これに対して、宗教上の寛容を与えることによってコンフェッショナルリズムを克服して政治的安定をはかろうとする、ポリティックの運動が起った。ジャン・ボダンはその代表的理論家である。かれの名を不朽のものとした「主権の理論」は、サン・バルテルミー以後の大混乱に終止符を打とうという目的から生まれた。イギリスにおいては、スチュアート王朝の絶対主義的反動政治に対する新興ブルジョアジーの抵抗が王党派対議会派の対立となり、国教派とピューリタン派の争いがこれと結びついて内乱が勃発し、ホッブス政治哲学形成の直接の契機となるのである。

近代政治原理は、マキアヴェリ、ボダン、ホッブス等を経て、ジョン・ロックにおいて一応の確立をみるわけであるが、この形成の過程において、ホッブスがどのような役割を果たしたか、かれの政治哲学の思想史的意義について考察することが本論文の主題であるが、本号では、マキアヴェリからホッブスに至る展開を、ホッブスとの関連において概観し、次号では、主として『リヴァイアサン』により、かれの思想の本質を明かにしたい。

の重要な契機となったのであるが、すでに13世紀後半から14世紀のはじめに解体がはじまる。11・12世紀頃から西欧各地に勃興してきた中世都市の発達と、それを基盤とした商工業・貨幣経済の発展による経済的基礎構造の変化は、ローマ教会の衰退という現象を生み出し、一方世俗的な王権はあらたに勃興してきた市民階級と結びつつ、しだいに中央集権的な近代国民国家の形成に乗り出しはじめてくるのである。教會的支配機構が分裂・解体していくにともなって、世俗的な社会・文化が、しだいに教會的支配のわくをはみ出して、自律性を獲得してくる。こうした変化に対応して、トマス的な「秩序」の理念はしだいにその現実的基盤を失ってたんなる観念となり、現実の人間生活を規制する力を失ってくる。思想史的に言えば、中世社会を支配していたスコラ哲学は、唯名論と神秘主義によってしだいにその力を失い、やがて人間は神の恩寵によってはじめてその存在意義を認められるのではなく、人間それ自体が自己目的的な存在であるという「人間の尊厳」の理念が生まれてくる。14世紀から15世紀にかけて、ふるい中世的秩序の分裂・解体が進む中で、あたらしい近代的秩序の原理がさまざまな形で模索され、形成されつつあったのである。こうした変化を前提として、ルネサンス、さらには宗教改革の運動が展開されていくのである。

ルネサンスの運動は、イタリア語の「リナシタ」(Rinascita)という言葉が示すように、古典古代の文化の復興・再生であって、かつては、中世との断絶が強調されたが、中世においていくたびか試みられた古典古代の文化の復興運動の、最後のもっとも大きなものが、われわれがルネサンスと呼ぶものであり、その意味ではルネサンスはいわば中世の秋であるといわれ、またルネサンスそのものが一挙に中世世界を解体したのではなくて、「むしろこの普遍世界というものを前提にして、いわばその頂点において文化の花を開いた」²⁾といわれるように、今日では、中世との連続面が注目されているのは周知のとおりである。しかし、宗教改革とともに、中世世界を解体する決定的契機となったのはいうまでもない。

ルネサンス文化の特徴をなすものは人間主義である。「近世文化は人間の発見をもってはじまる」とは、ブルクハルトがいみじくも喝破したところであるが、ルネサンスの文化はまさに人間の発見であった。すなわち、中世的普遍主義における宗教的拘束や封建的拘束から解放された人間の自由と独立の要求こそ、ルネサンス文化の根本的理念であった。ここに神に代っていまや最高の存在になった人間が、この世界の中心的な地位を占め、自らの力によってあらたに自然と世界の征服を企てる。それがヒューマンイズムの理念であった。中世が神の永遠の意志を中心としたのに対して、いまや人間が自意識と自己自身の力に出発し、「現実の世間生活のただ中に活動と憩いの場所」³⁾を見出す。しかしふるい秩序は解体し、あらゆる拘束から解放されはしたものの、あたらしい社会秩序のはっきりした形態や法則はまだ確立されていないので、混沌と偶然としかおもわれなかった。

そもそもトマスによって代表される中世スコラ哲学は、この世を神の摂理が貫徹すると考える。中世倫理においては、神のめぐみはすべてをおおい、この世のすべてのものは窮極において神の定めた秩序のもとにあった。たとえ身分に差別があっても、すべての人間が共同体の中にそれぞ

れ自己の本分をつくし、それによって全体につながり、神につながっているわけである。ここでは秩序はあらかじめ与えられていて、人間はその身分を問わず、この秩序の中で自分の生まれにしたがって自己の本分をつくしていけば、そのことによってこの世でのつとめは果たされ、あの世では神のめぐみを受ける、という観念が人間の社会生活を構成している。中世の政治理論は、基本的にはこういう秩序観の上に構成されている。すなわち中世においては、政治とは、神によって与えられた秩序をいかにして維持し、人々をよき生活に導いて神のめぐみに与らしめるかということであって、本来人間がなにかを作り出すという意味では必要がない。しかしこのような秩序が崩れ、人間はあらゆる拘束から解放され、いまやそれ自体自己目的としての人間が、その能力を無限に伸ばそうとする。人間は本来社会秩序の中に生まれ、この社会秩序を自然の本能にしたがって尊重していくものだ、という考え方は徹底的に打ちやぶられる。すなわち、人間は与えられた秩序にはめこまれて、この秩序にしたがっていることが理性的だというものではなくなった。秩序はもはや神によって定められたものではなく、人間自身が作り出すものであり、それが政治となったのである。しかし中世的秩序は解体したものの、あたらしい時代の原理と法則はまだ確立されていない。運命の女神の気まぐれにもてあそばれ流転してやまない混沌たる現実を直視して、あたらしいまさに革命的ともいうべき政治理論を打ちたてたのがマキアヴェリである。かれはトマスの述べたような、神の摂理に基づく永遠不動の秩序を信じない。またフィチーノ・ミランドーラに代表されるフィレンツェのプラトン主義者たちのいう、自然と社会の混沌のはるか遠くに窮極の秩序を予想し、この宇宙は神の意志のあらわれである完全な調和をもった生きた無限の存在である、という汎神論的構想をも信じない。「地上には何も確固としたものはない」¹⁾のであった。この世のことはすべて運命の女神のいたずらであって、あすの日は知るよしもないのである。この混沌を生き抜く人間は、しかし、理性的な存在ではない。アリストテレスの有名な命題「人間は本性上ポリスの動物である」をかれは信じない。マキアヴェリにとって、人間の本性は野心と貪欲である。人間の行為の動機は、理性ではなくして情念である。人間の行為を左右するものはかれ自身の個別的な利害関係であり、人間は本来利己的な動物なのである。本来利己的な動物である人間同志の間から自然には秩序は生まれない。そこには斗争があるばかりで、きわめて不安定である。こういう状況の中かなんらかの秩序らしいものを作ろうとすれば、いやでもおうでも権力支配という形を取らざるをえない。政治はいまや権力支配とその技術となる。かれはここにrepublicaではなくて、statoの政治学を打ちたてた。statoそれ自体の存在理由を認めてそれに独自の意義と価値とを与え、このようなstatoの生存および拡大という至上目的の上に立って、この目的を達成するためにはどんな手段がとられるべきか、またどんな手段が目的適合性をもつかということを、客観的に追求しようとする政治的合理主義を打ちたてた。ここに個人を完全な従属的構成分子とする国家理念確立への道をひらくことになった。しかし個々の人間はあくまでも従属的構成分子であって、主体的構成分子ではない。なぜならば、利己的な人間の間から自然には秩序は生まれないから、秩序らしいものを作りうるのは、virtùをもった権力者（権力者が君主であっても共和国であっても本質的には同じである）しかないわけである。そ

して政治は倫理からも解放される。statoの維持・発展という至上目的のために、敢えて反倫理的行動をとらざるをえない場合もでてくる。その行為自体はあくまでも悪であるが、政治はそれに拘束されない。それは必要悪である。こうしてマキアヴェリにとって、政治は権力者がstatoを維持発展するための権力支配とその技術となったのである。

ホッブスはマキアヴェリと同じように、「利害を基礎とする政治」⁵⁾を考える。上述したようにマキアヴェリは、人間の本性を「野心と食欲」とみて、欲望に対する無限の追求とそれによって生ずる無秩序—斗争を指摘したが、ホッブスが国家成立以前における人間について述べるところも、マキアヴェリとはほぼ同様である。人間の行動の動機は個別的な利害関係であり、利己心なのである。しかし、マキアヴェリにおける人間像は歴史の先例や経験によって把握されたものであるが、ホッブスの場合は、機械論的な近代自然学の原理と方法により、自然としての人間＝生物としての人間の分析を通じてえられたものである。

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り、自己保存の運動である。精神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・心像・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。人間は感覚をもち、心像の組み合わせによって、推理が可能になるが、これは他の動物と共通である。しかし人間は他の動物とちがって予測能力をもっているが、経験からえられるもの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て予測能力は真理にまで高められ、認識能力は飛躍的に増大する。ここに理性が人間の能力になるのである。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。人間は自己保存の主体である。それゆえ自己保存のために必要なものを欲求し、自己保存に不必要なものあるいはさまたげになるものを嫌悪する。「ある人の欲求や意欲の対象が何であれ、それは、かれとしては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」⁶⁾なのである。また「愉快（あるいは歓喜）は善の対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」⁷⁾なのである。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、悲しみとよばれる単純な情念およびその諸形態について分析しているが、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。人間の行動の動機は自己保存のための欲望であり、人間の一般的本性は、「次から次へ力を求め、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」⁸⁾なのである。なぜならば力とは、「近い将来に明らかに善と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⁾であるからだ。自然は人間を心身の諸能力において平等に作ったが、この諸能力の平等から人々の目標達成についての希望の平等性が生じ、「それ故、だれか二人の人が同じことを意欲し、しかも双方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、かれらの目標に至る途上で、互いに相手を滅ぼし、または降服させようと努力する」¹⁰⁾ので、そこに相互不信が生まれる。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」¹¹⁾しなければならない。マキアヴェリはこういう人間の本性を非難したが、ホッブスはこれを非難しない。「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」¹²⁾のである。各人はただ自己の力によって自己保存をはかっているに過ぎない。かれはこのような自己保存のための行動を自然権として肯定する。自然権とは、「自身の自然すなわち自分の生命を維持するために、自分の欲するままに自己の力を用いるという、各人の持つ自由」¹³⁾なのである。しかしながら上述したように、各人が自然権を行使する結果相互不信に陥って互いに争うようになる。これが政治社会成立以前の自然状態であって、かえって自然権は貫徹しえなくなるのである。この矛盾を解消するために、マキアヴェリのように *virtù* をもった権力者ではなくして、ホッブスにおいては、自然法に基づく人々の社会契約による主権の設立が要請されるのである。

2

ホッブスは1610年22才のとき、自分の仕えるデヴォンシャー伯爵家の若き青年貴族ウィリアムに従って、フランス・ドイツ・イタリアに旅した。この旅行で、オックスフォードで学んだスコラ哲学が大陸ではすでに時代おくれになっていることを知り、中世以前の古典就中歴史に眼をひらいたといわれる。第2回の大旅行は1629年かれが41才のときである。この旅行中にある友人の書斎でユークリッド幾何学の本を見て、幾何学的・数学的方法を学ぶことにより、方法への自覚をもったといわれる。1634年46才のとき、3代目デヴォンシャー伯爵を伴って三たび大陸へ渡った。このときパリで、デカルトの親友メルセンヌの主宰するサークル—メルセンヌ・アカデミーのメンバーになった。メルセンヌ・アカデミーは、哲学者・数学者であった学僧メルセンヌが1635年にひらいた学問のサロンであり、デカルト、ミドルジ、デザルグ、パスカル父子、フィルマ、ガッサンディら当代の碩学が加わっていて、あたらしい科学や哲学が論じられていた。ホッブスはここでデカルトやガッサンディと知り会って、あたらしい哲学や科学にふれていった。この3回目の旅行で、歴史と社会への鋭い洞察があたらしい方法へと結びつき、自己の学問体系への端緒をつかんだといわれる。またこの旅行中に、フィレンツェにガリレイを訪ねている。こうして1640年かれの最初の著作である『法学綱要』が完成し、1642年には『市民論』が匿名で出版されるのである。かれが3回目の旅行を終えて帰国した1637年にデカルトの『方法序説および試論』が出版されている。コペルニクスの地動説を支持したガリレイの『天文学対話』が宗教裁判所によって異端と判決され、終身禁固の処分を受けたのは、1633年のことであった。かれが知己をえたデカルトとガリレイは、あたらしい哲学とあたらしい自然学の分野において、それぞれ画期的な業績をあげつつあったのである。

ルネサンスは「人間の発見」であるとともに「自然の発見」でもあった。自然は宗教的拘束から解放され、芸術の分野においても、科学の分野においても、あたらしい角度から眺められる。自然はもはや神に比して無にひとしい消極的存在ではなくて、神性があまねく展開されたものであるという汎神論哲学が生まれる。いわばトマス的自然に代るルネサンス的自然である。このあ

たらしい自然観の上にやがて近代自然学が形成されていくのであるが、ルネサンス的自然はまだ機械的自然ではない。それは神秘的な魔術的なものを多分にもっていた。ルネサンス的自然像から神秘的な魔術的なものが払拭されて、近代自然学が形成され機械的自然像が成立するのである。その過程において、もっとも早く新しい自然像が作りあげられていくのは天文学の分野であるが、その天文学の発展に力をそえつつ、これを力学的自然観と結びつけて、近代宇宙像を作り上げたのがガリレイである。中世を一貫して支配してきたアリストテレス・プトレマイオスの宇宙像に、最初の一撃を加えたのは、コペルニクスである。かれが『天球の回転』を発表して地動説を明かにしたのは1543年のことであつた。それはまさに革命的であつたが、説そのものは伝統的天文学に立って、あたらしい天文学の方向を予示したにとどまるものであつて、ティコ・ブラーエ・ケプラーによって拡充され、ガリレイによって力学に結びつけられるわけである。こうして17世紀後半のニュートンにいたって、一応安定した機械的自然像の典型がえられるのであつて、「16世紀末から17世紀にかけての時期だけを見ればケプラーの天文学とガリレイの力学とが、ルネサンス時代の結実であつて、これが17世紀前半のデカルトの暫定的な総合を経て、同じ世紀の後半のニュートンによる決定的な総合に達する」¹²⁾のである。ホッブズは1637年にフィレンツェに軟禁中のガリレイを訪ねているが、力学的自然観の確立者としてかれを深く尊敬していた。世界の実体を物体とみて、物体とその運動によってあらゆる実在（自然をも人間をも）を把握しようとするホッブズの唯物論的形而上学には、ガリレイの力学的世界観が大きな影響を与えているが、しかしホッブズの思想形成にあたって、ガリレイよりも深い影響をあたえたのがデカルトである。

いうまでもなく、デカルトは近代的自我を確立して近世界観に決定的な方向づけを与えた哲学者であるが、ホッブズはデカルト哲学から多くのものを摂取しつつ、しかしその基本的立場はデカルトとはちがって自然主義的である。デカルトは数学のもつような明証性を具えた知識こそ真の知識であると考えて、真理にいたる方法をまず数学に求め、普遍数学をもって統一的な体系を打ち立てることをめざした。すなわち、自然研究を数学的に行なつて数学的自然学を作り上げ、これを形而上学、道徳等他の分野にもおよぼそうとした。そのためには、身体から精神をひきはなして、感覚の立場を超えなければならない。感覚は精神を身体に結びつけて真理を見あやまらせるからである。真理を獲得するためには、まずいままでの知識のすべてを疑つて、もはや疑えない「明晰にしてかつ判明な」原理を求めなければならない。いわゆる「方法的懐疑」によって、デカルトは、もはや疑いえない真理として、「われ思う、ゆえにわれあり」(cogito ergo sum)という自己意識を確立した。純粋な精神としての「われ」の存在こそ、懐疑論者たちのありとあらゆる途方もない想定をもってしても揺るがしえないほど堅固にして確実なものである。そしてこのことから、精神としての神の存在も認められるのである。こうして「神に支えられた純粋な精神としての自己が確立された後は、自然についても、精神が感覚を超えて純粋に数学的明証をもって認知するところは、すべて真理とみとめられる」¹³⁾のである。デカルトにおいては、自然は機械的自然であつた。自然は「物体」とその「運動」であり、物体の本性は「延長」である。そして「運動」の原因としての「力」は認められない。ここに思惟を本質とする精神と自然とは原理

的にはっきり区別される。人間の身体も自然の一部であるから、精神とははっきり区別されなければならない。デカルト哲学は心身分離の二元論の立場に立つ。しかしながら、原理的にははっきり区別されている精神と身体が、人間において緊密に結びつけられ内的統一をなして、精神は身体に「舟人が舟に乗っている」ような仕方であって宿っているのではないのである。それは「精神は身体に対してどのように働きかける」のか、これがいわゆる「心身問題についてのデカルトの矛盾」である。

この疑問を最初にデカルトに提出したのは、かれの聡明な愛弟子の王女エリザベトであった。デカルトはこれを理論的に解決せず、生の実践の問題として、自由な主体が理性によって情念をコントロールするという解決を与えた。心身合一の問題を理論的に解明できなかったのは、もともと心身の分離から出発したからである。ここにデカルト形而上学とちがったあたらしい形而上学が期待され、17世紀後半に、デカルトの二元論を汎神論によって一元化しようとする、スピノザ・ライプニッツの哲学が生まれるが、デカルトとはほぼ同じ時代に、ガッサンディとホッブスが自然主義的・唯物論的立場に立ってデカルトの二元論と対立する。二人ともマルセンヌ・アカデミーのメンバーであった。かれらはデカルトの「われ思う、ゆえにわれあり」という原理を批判して、デカルトを不機嫌ならせたといわれる。ガッサンディもホッブスもともに機械論的自然観に立ちながら、しかもデカルトのように「力の概念」を排斥せず、これによって物体も生命も意識もすべてを説明しようとしたが、特にホッブスは社会、政治の問題を考察の主たる対象とした。かれは若い頃助手として仕えたベーコンにならって、「知識は力である」と考えたが、ベーコンにおいては数学的合理性と結びつきがなく、かつ知識の目的は主として自然の技術的支配におかれた。かれの思想はその近代性にもかかわらず、本質的にはルネサンス自然哲学の域を出ない。ホッブスはガリレイの力学的世界観を受け入れ、近代自然学の立場から国家の問題に立ち向かったのである。

3

ジュネーブに本拠を置いて宗教改革の運動を進めたカルヴァンの祖国フランスは、「コンフェッショナルリズムの激突を最も典型的な形で示した国」¹⁶⁾であった。フランスのカルヴァン派はユグノーと呼ばれたが、圧倒的多数を占めるカトリック派と結びいた王権によって弾圧された。ユグノーは最初、世俗的権力に対する抵抗を禁ずるカルヴァンの教えに従って、王権に服従したが（王権側でも一種の寛容政策をとりはした）、1572年サン・バルテルミーの大逆殺事件が起るにおよんで、ユグノーは態度を硬化させ、世俗の権力は真の宗教、正しい信仰を擁護しなければならないというカルヴァンの教え（かれの教えには一種の矛盾がある）を根拠として、徹底的な抵抗へとすすむ。ここにユグノーとリーグ（カトリックの強硬派）とが対決して深刻な斗争をはじめるにいたった。これに対して、政治を宗教より優先させ、宗教上の寛容を与えることによって、コンフェッショナルリズムを克服して政治的安定をはかろうとする、ポリティックの運動が起った。ジャン・ボダンはこの派の代表的理論家であった。ボダンの「主権」の理論（『国家に関する六

篇』, 1576) は、サン・バルテルミー以後の混乱に終止符を打って政治的安定をもたらそうという目的をもって執筆された。ボダンがマキアヴェリと同じく人文主義的伝統の影響に育ちながら、その伝統に反逆する政治理論を打ち立てたが、マキアヴェリとちがってその反逆はきわめて不徹底であった。かれはアリストテレスを批判する。アリストテレスは国家を共同体として捉え、国民の利益と幸福をはかることが政治の目的だと考えたが、その目的を実現するための権力＝主権が欠如していて、結局はアナキーになってしまう。これでは国家とはいえない。政治の本質は権力であり、支配服従関係であるというのがボダンの考え方である。しかし、かれはマキアヴェリの理論に対しても、暴力政治として非難する。当時のフランスにおいて、マキアヴェリは、無神論者・反倫理的な政治思想家として悪名高かったが、サン・バルテルミー事件は、メディチ家出身のカトリクス・メディシスがマキアヴェリの理論を实践したものとして非難されたところである。マキアヴェリの所説は政治学の名に値しないのである。なぜならば、ボダンは神を頂点とする宇宙の秩序を信じ、道徳とか法とか正義を現実の秩序の中で強調するからである。かれはマキアヴェリの「国家理性」を批判し、その反倫理性を攻撃する。それにもかかわらず、かれの所説とマキアヴェリのそれとの類似は明白である。かれは国家についてRépubliqueを用いた。マキアヴェリとちがって、国家を権力者と権力機構だけでなく被治者をもふくめた社会と考えているからであるが、かれの国家はその実質からみて明らかにstatoである。「国家とは、多くの家族とそれらの間で共通の事柄との、主権的権力を伴った正しい統治である」と定義されているように、権力者と被治者とをふくむ秩序としての国家をいかにして安定した状態にするか、というのがかれの国家論のテーマであった。その中心理念が「主権」である。「主権とは国家の絶対にして永続的権力である」という定義に明らかなように、主権は内部からも外部からも一切の拘束を受けないし、また始源的な権力である。かれは主権の成立について一種の実力説をとったことから分るように、主権を端的な支配服従関係として捉えている。主権の目的とするのは秩序の安定であって、正義よりも平和が優先する。したがってかれが否定したマキアヴェリの所説と本質的にはちがわないことになる。しかしながら「主権をもった正しい統治」と述べているように、ボダンは統治の善悪をもとうわけである。自然法による主権の限界の問題であって、主権というきわめて近代的な概念と伝統的な自然法との矛盾のため、かれの主権理論は理論的に一貫していない。ボダンにみられる矛盾の克服は、近代哲学をめぐりぬけたホッブズをまたねばならなかった。

4

ホッブズが、かれの政治哲学を形成する直接の契機となったのは、イギリス革命である。エリザベス女王の死後、スコットランドからイングランドの王位に就いてスチュアート王朝を創めたジェイムズ1世およびその子チャールズ1世は、王権神授説を奉じ、「王は神に対してのみ責任がある」と称して、絶対主義的反動政治を強行しようとした。これに対して次第に力をつけてきた新興の近代的農業経営者・マニファクチュア経営者・自由商人らは、王および貴族・特権商人・保守的農民らと鋭く対立し、王党派対議会派という形で政治斗争が激化していった。王党派

には国教徒が多かったのに対して、議会派にはピューリタンとよばれるカルヴィニストその他の非国教徒が多く、スチュアート王朝の国教制度強行政策は議会派のはげしい抵抗をうけ、信仰上の対立が政治上の対立と結びついて、ついに1642年内乱が勃発した。いわゆるピューリタン革命である。

ホッブスがめざしたのは、内乱の原因となった政治的対立とコンフェッショナリズムとを克服することであった。かれの『法学綱要』は絶対王政擁護の理論として王党派から歓迎され、そのため亡命を余儀なくされたが、のち『リヴァイアサン』が出版された1651年にはかれの所説は無神論として異端視され、パリの亡命宮廷への出入をさしとめられることになる。また王政復活後、かれの著作は公刊禁止となり、かれの死後3年のちにはオックスフォード大学から、『市民論』と『リヴァイアサン』が人民主権と自己保存とを正当化した有害な書物として、禁止されやきすてられる。かれは1651年ひそかに新政権下のイギリスへ帰国している。望郷の念にかられたとも、王党派への恐怖心からだともいわれるが、革命政権に対するある程度の共感もあったと考えられる。このようなホッブスは刻々と変動する時流の波をもろにうけ、かれ自身も二つの党派の間をゆれ動いていたことは否定できないが、かれの理論を特定の政治目的や特定の党派と結びつけて解釈してはならない。それはあくまで時流を超えた本格的な思考の成果であった。それゆえにかれの理論は現実に対しては無力であったが、近代哲学・近代科学をふまえた壮大な国家理論の体系として、画期的な意義をもち、政治思想史上不朽の地位を占めるのである。

註

- 1) 福田歓一：近代の政治思想（岩波新書738），昭和45年，62頁
- 2) 前掲書，47頁
- 3) 南原繁：政治理論史，昭和37年，178頁
- 4) N. Machiavelli：L'asino d'oro（水田洋訳）
- 5) 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）
- 6) T. Hobbes：Leviathan, Pt. I, ch.b,（水田洋，田中浩共訳，ホッブス—リヴァイアサン，昭和49年）
- 7) T. Hobbes：op. cit., pt. I, ch.6
- 8) T. Hobbes：op. cit., pt. I, ch.11
- 9) T. Hobbes：op. cit., pt. I, ch.10
- 10) T. Hobbes：op. cit., pt. I, ch.13
- 11) T. Hobbes：op. cit., pt. I, ch.13
- 12) T. Hobbes：op. cit., pt. I, ch.13
- 13) T. Hobbes：op. cit., pt. I, ch.14
- 14) 野田又夫：ルネサンスの思想家たち（岩波新書498），昭和38年，283頁
- 15) 野田又夫：西洋近世哲学史（アテネ文庫133），昭和25年，28頁
- 16) 福田歓一：政治学史，昭和60年，257頁