

〔資料〕

M・オークショット『リヴァイアサン』序論 (三)

岡 部 悟 朗

「序論」 目次

第一章 生涯

第二章 『リヴァイアサン』の背景

第三章 精神と態度

第四章 体系 (以上前々号)

第五章 『リヴァイアサン』論究 (前号)

第六章 考察されるべき若干の問題 (本号)

第六章 考察されるべき若干の問題

(1) ホッブズ批判

大抵の大哲学者には、いつでもすべてを、つまり背理ですら鵜呑みにする幾許かの擁護者連が居るものである。ところがホッブズは例外なのである。かれは、読者のある者には賞賛をある者には憎悪をひきおこしたが、しかし、好意を呼ぶことは稀れでありしかも見分けのつかない好意をひきおこすことは全くなかった。然るに、右のことがそうであったのは

驚くことではない。ホッブズは、時代の嗜好や興味にさからった上、かれの傲慢さがそういう結果を招きもしたのである。かれ自身、誇張という悦楽を拒みえなかつたから、世の中に記憶されたのはかれが軽率であつた場合で、そうでない場合は忘れられてしまつた。かれの学説やその一部が初めて世に問われた当時から真摯な注目と批判を浴びてきた。とはいへ、その批評家の殆どが反対者であつた上、幾許かの擁護者もその洞察力からしてホッブズの意味する處ははつきりわからなかつたのである。大よそ確かなことは、いかなる偉大な著作者でさえも、ホッブズほど取るに足らない人々の手によつて多大な危害を被つた者はいないということであろう。

ホッブズ反対者は二種類に分かれる。情動的反対者と知的反対者である。第一の種類に属す反対者は、ホッブズの教義に推定される不道徳な傾向に関心を寄せる。かれらの批判は実践的な批判である。第二の種類反対者は、かれの教義の理論的妥当性に関心を寄せる。つまり、かれらが望むことは解明することであり、しかも解明に成功する場合もある。

第一の種類批評家連が現在なお居るとはいへ、我々はかれらにそんなにかかざり合う必要はない。かれらはホッブズのうちにただ無神論と放蕩と専制主義の主唱者をみいだすにすぎず、しかもかれらは自分たちが理解するに見合つた憎悪を表明しているのである。『リヴァイアサン』を批判した文献だけでゆうに一つの図書館をなしその検閲官たちは自ら一つの学派をなしている。信仰厚き思想がホッブズに反駁を加えてきたのは常であつて、ホッブズが書物を著すやこの方、かれは宗教界から非難を浴び続けてきた。ホッブズに反駁して、フィルマーは隷属をハリントンに自由をクラレンドンは教会をロックは英国人をルソーは人類をバトラーは神を擁護したのである。その上、昨今のある著作家は社会哲学に関するホッブズの考察を要約して、「絶対主義を最も普遍的なるものとして正当化する為に、宗教の非歴史的輕視と結びつけられた、すべての倫理理論のうちで、最も貧弱な理論」だという。こういうこと一切について若干の責任がホッブズ自身にあることは疑えない。つまり、かれに注意が足りなかつたのではなくて、あらゆる臆病な人々と同じく、大胆であるに屢々まずい時期を選んだのである。かれの時代がホッブズにあつては非難したのに、スピノザにあつては許したのは確

かである。ところがその場合、スピノザは中庸にしてユダヤ人であつて、ホッブズは傲慢にして周知のキリスト教徒なのである。だから、ホッブズに関する中傷がさほどひどくはなかったということは、既にマキアヴェリがヨーロッパ人の意識にとってスケープ・ゴーツの役割を果していたという真相によるにすぎない。

第二の種類の批評家の方が一層重要であつて、ホッブズが理念史に影響力をもちえたのは、かれらのうちにかつかれらを通して、であるからである。かれらもまたその大半がホッブズ反対者であつた。しかし、結局のところ、ホッブズが現在も存命しているとすれば、(ブラッドリーが嘆いたのと同じく)、今日ですら「自らの為に自らの懐疑論の殆どを訴えねばならない」と嘆いたとしても、一理あるであろう。というのは、批評家たちはその注意を明白な誤謬と難問とに釘づけにし、しかも概して哲学を見失うという慨嘆すべき傾向を示しているからである。ホッブズ哲学の欠陥を暴露するにかけは嘆かわしい過信がある。ホッブズ哲学についての数少ない解説は許多の単純な誤謬の暴露にとどまらず、いちいちの誤謬が哲学を破壊するものとされ、その為、ホッブズが完璧な哲学者でありかれ一人偉大な哲学者に相違ないという主張に疑問を抱くのである。無論、かれの学説には矛盾があり決定的な点であいまいさがあるし、誤つた考えと背理さえ存在するから、これらの欠陥を摘発することは正当で有用な批判ではある。しかし、こういうたぐいの咎め立ては、その哲学に決着をつけることにはならないだろう。ベンタムの如き著作家は自らの誤謬によつて失墜するが、ホッブズのような著作家は失墜しない。そしてまた、このことはホッブズ批評家の唯一の欠陥にとどめるものではない。ホッブズ社会哲学を政治哲学史の背景で考察しておらず、その為、ホッブズがのけ者ではなくて、学説の上ではないにせよ目的の上でのプラトン、アウグスティヌス、アクィナスの盟友たる事実をあいまいにしているのである。また、ホッブズ社会哲学が属す伝統を看破しておらず、その為、ホッブズ社会哲学がいかなる伝統にも属さずかつ血統も子孫もたないという誤つた考えに帰結しているものである。しかも、大多数の批判はうわべの類似性に着目することによつて正しい批判の道からそらされてしまつており、そのことが事実として共通性を殆ど持たないかあるいは全然持たない著作家にホッブズを結びつ

けているように思える。

今や批判の任務はこうした欠陥の幾許かを改善することにあるだろう。それが速やかにあるいはすべてが直ちに成し遂げうるとは期待できない。しかし、その着手は、社会哲学について盛んに論じられる問題の幾つかを再考察することによってなされるであらう。

## (2) ホッブズの伝統

ホッブズの社会哲学は二つのテーマにもとづいて構成されている。意志と人為性である。政治的權威を擁す臣民を創出しかつその臣民となる個人は、充全なる存在fully formed being、即ち絶対意志である。個人は一切の法並びに法の産物たる義務から自由であるというよりも「自分自身に属する法」である。この意志が絶対的なのは、いかなる基準、規則あるいは合理性によつて条件づけられも制限されもしないからであり、かつそれを決定する計画も目的もないからである。このように義務が存在しない状態をホッブズは自然権と呼ぶ。それは始原的かつ絶対的な権利である。何故なら、それは意志の本質から直接に生ずるものであり、ある何かより上級の法もしくは理性から生じるものではないからである。かくなる幾人かの個人の相互接近が混沌カオスである。自然が神の絶対意志による自由な創造であるのとまさしく同じく、市民結合体は、人為的、つまり諸個人の絶対意志による自由な創造なのである。それは個人の絶対的自由もしくは権利の意志的な譲渡から生ずる人為性であつて、従つてそれは自由が法にそしてまた権利が義務に交代することを意味する。市民結合体の創造の際に、個人の主権に相応する主権が生成される。主権者は意志による産物であつて、しかもそれ自体、その創造者たちの意志を代表する意志なのである。主権とは、意志することに基づいて法を制定する権利である。法は義務をつくりだすが権利はつくりださないから、主権者はそれゆえ、自ら法に従属しない。そしてまた、理性は何ものをも、つまり権利も義務もつくりださないから、主権者は理性に従属しない。法、つまり市民結合体の生命は、市民結合体の長ではなく魂（意志能力）た

る主権者の命令なのである。<sup>(10)</sup>

さて、かくなる学説に關して二つの事柄が明らかとなる。第一に、その嚮導觀念はここ三〇〇年間の政治哲学を支配してきた觀念であるということである。これがホッブズの学説だとすれば、ホッブズはだから将来性と手を結ぶような学説を主張したのである。また第二に、この学説は、プラトンやアリストテレスを源泉とし後に自然法理論の中に具体化をみいだす政治哲学の理性的——自然的伝統からの逸脱なのである、ということも明白である。そうした伝統はその長い歴史のうちに多くの学説を包摂し適応させたが、しかしホッブズのこの学説は伝統が寛容できない代物なのである。その伝統は権利から始まるかわりに法と義務から開始する。それは法を理性の産物だと認識する。それは支配の唯一の説明を理性の優位のうちにみいだす。そしてまた、その伝統が抱く多様な自然概念のすべては、ホッブズが考えているような人為性を排除するのである。こうした理由から、ホッブズは、政治哲学の新しい伝統の開祖だと結論づけられるのである。<sup>(10)</sup>

とはいえ、ホッブズのこの理論は古典世界にまでさかのぼる系譜をもっている。創造的意志の概念や主権の觀念を欠落するギリシャ思想が、代替しうる伝統の構築に達しなかつた理性的——自然的理論の批判に寄与したことは確かである。エピキュロスは案内役というよりもむしろ、靈感であつた。しかし、ローマ文明の政治概念やユダヤ教の政治的——神学的觀念の中には、理性的——自然的伝統の外へ我々を引き離し意志と創造の開始を構成するといわれる思想潮流が存在する。ホッブズの直接の先行者は、ローマ的概念の「法」とユダヤ教——キリスト教概念の意志と創造の上に構築し、双方とも理性的——自然的伝統に反対する種子を含んで、既にアウグスティヌスにおいてその種子は早くも花咲き、中世末期までにこの反対的立場はそれ自体の生きた伝統の中に結晶していた。ホッブズは、近代科学の世界のみならず中世思想の世界の中に生をもうけた。懷疑論も個人主義もかれの社会哲学の基礎であつてそれらは後期スコラ哲学の唯名論の賜物であつた。理性が意志や構想力の側に移り、そしてまた情念が解放されてゆくのは、徐々に伝えられたヨーロッパ思想のうちの變化であつたが、それはホッブズが書き著す以前にはるかに進行していた。政治哲学は政治経験を一般に世界

経験に同化することであるが、ホップズの偉大さは、かれがこの点における新しい伝統を開始したことではなく、一五・一六世紀の神学者によって主として切り拓かれたヨーロッパの知的意識における変化を反映した政治哲学を構築したことにある。『リヴァイアサン』は、あらゆる傑作と同様、終りにして端緒である。それは過去の開始であり未来の種子箱である。その重要性は、それが、人類の墮落と救済のアウグスティヌスの叙事詩を新しい神話の中に再び具体化するヨーロッパ思想の長大な試みにおける最初にして偉大なる達成であることにある。

### (3) 人類の苦境

苦境からの解放として市民社会は生ずるのであるが、人間のその苦境の源泉については政治哲学史上相対立する二つの考えがある。一つは苦境が人間の本性から生ずると考え、他の一つは人間の本性上の欠陥から生ずると考える。プラトンがその第一の典型であって、かれはポリスの基盤と構造を求めるのは人間の本性であると確信するに至った。またスピノザは自然の中には自然のせいにしてゆるやかな欠陥が何一つ存在しないとする原理的主張と並んで、かれの別の規定においても「人間性の条件そのもの」から市民社会を演繹するという同じ試みを全く変えていない。他方、アウグスティヌスにとつて、苦境は人間性の欠陥から、つまり原罪から生ずるのである。このように考えれば、ホップズはどこに位置するのであるか。ホップズ説について広く受け入れられた解釈は、ホップズにとつて苦境は人間の利己的性格から生ずるということ、そしてそれ故、苦境は混沌をつくりだす悪乃至悪行である、ということである。かてて加えて、人間の墮落（あるいはそれと同等のもの）は、ホップズ理論のいかなる重要部分ではないから、苦境が真の本源的な悪行である。ところが、我々が一層綿密に目を向ければ、利己主義（道德的欠陥）として特徴づけられたものは、道德たるものあるいは欠陥たるものもつくりださない。つまりそれは、自らの想像力の世界のうちにあつて即時救済の希望をもちえないまま閉ざされてしまった被造物の特質にすぎない。人間は本性上、唯我論の犠牲者なのである。つまり人間は、伝達不能性に基づい

て特徴づけられた、不可分なる要素なのである。だから、このことが理解される時に、我々はホッブズ自身が人間の本性の悪行の学説について否定的であることを承認する立場に立つのである。従ってこれはこの問題について、プラトンやスピノザに比べ、自らの理論を「人類の知られた自然的諸性向」の側に基礎づける立場をとっているように思える。とはいえ、難題が無いわけではない。第一に、人間個人の特徴たる力を求める抗争は、ホッブズの考えによれば、悪であることもある。つまり、抗争が自慢によって指図される場合には悪なのである。然るに、自慢は人間性の普遍的な欠陥であるが為に、苦境の構造的原因に属す。しかも、ホッブズは自慢を幻想だと解釈することによって自慢から道徳的意義を剝奪するとすれば、自慢は依然一つの欠陥であり続ける。かつまた、自慢は（想起されることと思うが）原罪についてのアウグスティヌスの解釈であるから、ホッブズのこの教義は苦境が本性からではなくて本性の欠陥から生ずるとする考えに自らの説を近づかせるように思える。とはいえ第二に、ホッブズにとって苦境が現実を生ずるのは、人間性の内面的欠陥によるのではなくて、一人の人間が複数の人々の間に在る時に欠陥となる、そういう欠陥によって、なのである。自慢は一人の人間にあつては至福を妨げることがあるかもしれないが、混沌をつくりだすはずはない。こうした観点に立てば、その場合、私は我々の結論が以下の様でなければならぬと考える。つまり、ホッブズの自然人概念とは（その欠陥は別にして）、解放を要する苦境が人が人に接近する場合にはいつでもつくりだされるということであるし、そしてまた、自慢並びに権力抗争の余儀なき行動についての自然人の信条が苦境の苛酷さを増大するにすぎない、というものである、と。

#### (4) 個人主義と絶対主義

主義としての個人主義はその発想を多くの源泉に負っているが、論証的社会理論としてのそれは、中世後期のスコラ哲学の所謂、唯名論にその根元がある。そして、スコラ哲学にあつては、事物の本性とはその個別性であつて、その個別性がある事物をこの事物たらしめるといふこと、更に神と人間の双方において意志が理性に先行するといふ説が含まれてい

る。ホッブズはこの唯名論の伝統を継承しつつ他のどの著作家以上にその伝統を近代世界に伝えたのである。かれの社会学は、個人の価値とか尊厳というあいまいな信念ではなく、世界は不可分なる要素からなるとする哲学に基礎づけられている。この哲学は、ホッブズの場合、一方で原子論（個は物質の破壊不可能な分子であるとする教義）と、他方で普遍主義（唯一なる個、即ち普遍者のみが存在するにすぎないとする教義）を避け、ホッブズとその後継者たちを、人間の個性が擁護される限りでの知覚と想像の個性を保持しているという個人の概念にまきこんだのである。人間は第一に完全に個人であるが、それは自覚の点からではなくて意志的活動の点からである。<sup>(10)</sup> 生存している限り、構想力と意志としての自己は破壊できない統一体であって、自己と他者との関係は純粹に外面的なものである。諸個人は、一体的に集合されたり加えられたり相互に入れ替えられたりあるいは相互に代表されたりするが、しかし、決して相互に性質を変えることはできないし、かれらの個性が失われてしまう一全体となることはできない。理性でさえ個性化されるのであって、しかも、他の人々の是認を義務づける権力もしくは權威がなければ理性は一個人の推理となるにすぎなくなる。つまり、人を納得させることとは、その人との共通の理解を享有することではなくてその人の理性をあなたの理性によって置き換えることなのである。<sup>(11)</sup> 自然人は市民結合体の素材であって、その結合体はそれがいかなるものであれ、そうした自然人個々人を無にすることなく包含しうる結合体である。市民結合体の設立以前以後いずれの時に、数多の従来理論が主権ありとした国民の如きものは全く存在しない。いかなる共同体が存在するにしても、それは単一の目的に向って方向づけられた意志の個々の行為によって、即ち合意によって生みだされるに違いない。つまり、合意の本質は共通の意志（そういうものは存在するはずがないから）ではなくて意志の共通の目的なのである。然るに、これらの個人の意志が相互に対立する自然状態にある限り、キ、ヴ、イ、タ、ス、を生成させることのできる合意は相互に敵対しない合意、つまり意志しない意志でなければならぬ。ところがそれ以上のことが要求されるのである。つまり、単に意志しないことを合意するにとどまるとすれば、それは人類自滅となる。合意は各人が唯一の人為的な代表者に特定の事項で意志する権利を譲渡することで行な



ばならず、その代表者はその時以降、各個人に代つて意志しかつ行動するよう權威づけられる。この結合体にあつては、いかなる意志の一致もいかなる共通の意志もいかなる共通善も存在しない。つまり、その統一性は代表者の単一性、即ち多数の拮抗する意志に代替する代表者の意志のうちのみ存在する<sup>(11)</sup>。それは一人の主権的代表者に結合された諸個人の集合体であつて、しかも生成と構造においてはその構成要素たる個性をそこなわない唯一の結合体である。

さて、通常の見方によれば、ホッブズは発端は個人主義者であるかもしれないが、かれの市民結合体論は個人主義をまさしく無効にするべく構想されたいとする。このことは、市民結合体の生成に関する限り、あてはまらないことは確かである。私に代つて選択をするよう代表者に授權することは私の個性を破壊したりそなたたりしない。つまり、私の意志が代表者に權威賦与することでありしかも代表者の行う選択が私の選択ではなく私を代表するかれの選択だと理解される限り、いかなる意志の混乱もない。ホッブズの個人主義は余りに強力すぎる為に一般意志の如きもののごく短期の出現ですら容認できないのである<sup>(12)</sup>。

そしてまた、生成された結果、つまり国家は個人を意図的に破壊しない。即ち、意図的に破壊しないということが、要するに諸個人の間設立された結合体の最低条件なのである。主権者は以下の二点に関してのみ絶対的なのであるが、然るに二点のいずれも個性を破壊しない。第一に、主権者への自然権の譲渡は絶対的であつて、その權威賦与は永久にして排他的である。そして第二に、主権者の命令の正当性を不服として告発する余地は全くない。譲渡される自然権とは、あらゆる場合に至福を追求して自分の個別の意志を行使する絶対的権利である<sup>(13)</sup>。ところで、絶対的権利がいやしくも譲渡されるとすれば、それは絶対的に譲渡されなければならない。ホッブズは、自分が政治上の絶対主義者であるという理由からではなく、多少とも基本的論理に通じていたという理由から、権利の一部が犠牲にされなければならないと示唆する妥協を拒絶したのである。しかし、あらゆる場合に何かを行う絶対的権利を譲渡するということは、何かの場合に何かを行う権利を放棄することと同じではない。その他の点では、ホッブズは主権者を立法者だと考えているし、主権者の支配も

恣意的なものではなく法の支配だと考えている。ところで、主権者の命令としての法は、法を欠如している状態での自由を理性としてか慣習としてその内部にもっていることは既にわかっていることである。つまり、権威ではなく理性こそ個性を破壊するものなのである。とはいえ、法の沈黙がより大きな自由であることは無論である。即ち、法が語るぬ時、個人は自分自身に対する主権者なのである。<sup>(16)</sup> 実に、ホッブズのキヴ、イタス、から排除されているものは、個人の自由ではなく、偽りの「諸権威」や、教会のような諸個人の集団がもつ勝手な諸権利であつて、かれはそれらを当時の市民抗争の源泉だと考えたのである。

そこで、ホッブズはまさに権威主義者なのだから、絶対主義者ではないといつて差し支えあるまい。推理力をめぐるホッブズの懐疑主義は、(それは自然人の推理のみならず主権者の「人為的理性」にも妥当する)、かれの個人主義の残余のものと同俟つて、かれの時代もしくはあらゆる時代の理性的独裁者とも違った性格にする。実際、ホッブズは、かれ自身自由主義者ではないのに、自由主義の擁護者だと自称する大抵の人よりも自ら自由主義の哲学を備えている。<sup>(17)</sup> ホッブズは、かれの時代の愚かさを、権威を過度に要求する人々と、自由を過度に要求する人々との間の人類的な狂乱のうちにあると考えていた。頑迷な権威主義者とは、以下のことを忘れてしまつたか、あるいは全く理解しなかつた人々である。即ち、道徳的権威は義務づけられる人の意志の行為にのみ由来するということ、をであるし、そしてまた、権威を求める要求は人々の情念から生ずるので、権威自体が除去されねばならぬということに等しいし、かつそれゆえ可死の人間の意志や法外の要求の外に権威の根拠を求める人々に等しくなるに違いないということ、をである。頑迷な自由主義者とは、宗教上の自然権はその他の自然権の譲渡によつて獲得される一切のことを破壊しようという自らの幻想に固執する人々である。<sup>(18)</sup> 時代が変われば愚行も変わる。今日、ホッブズが生きているとすれば、普遍的な苦境が様々な個々の苦境の中に現象していることを理解するであらう。

## (5) 義務論

道徳理論の問題を論ずる際に、現代のホッブズ批評家たちは我々に現在慣例となつてゐる区分法に影響されて、一七世紀のいかなる著作家の概念にも未知であるかうした問題について、ホッブズ思想の中に理法と一貫性を追究するという誤りを屢々犯してきた。誤つた期待から出發して、ホッブズが特定の重要な語（例えば、義務、権力、禁止、命令などの語）を使用する際に含むあいまいさに激憤するし、また、ホッブズ自身が理解した以上により十全にかれの理論を理解しようとしかれの著作の中から少なくともある程度の一貫した学説を抽出することによつて解釈し続けてきたのである。これは誤りである。蓋しそれは利己主義に基づく市民的義務論がホッブズのせいだとすることにあらからである。そうした理論がかれの著作から抽出しえないからではなくて、著作が備へてゐると誰も想定しない単一の形式性をそれに与えるから、誤りなのである。たとえ『リヴァイアサン』に限つてみても不明瞭さやあいまいさを見出すのは屢々である。とはいえ、ホッブズは一貫性をもつような期待を与える著作家であるから、最も申し分のない解釈は、ホッブズが現に著したことにまると一致するよう一貫した視座を与える解釈であらう。

ホッブズは、すべてのものごとに対する各人の自然権から始める。ところで、この権利は常に、それを所有する人の力と少なくとも同程度強力である。何故なら、力が十分である時に人間は行動するからであり、<sup>(18)</sup>そしてまた、行動すること<sup>(19)</sup>が何であれ人間にとつて何かを行う自然権たるものを超えることはできないからである。とすれば、力と自然権とは、力が不可抗力である場合にのみ相互に等しくなる。<sup>(19)</sup>このことは神に關してのみいえるのであつて、神にあつては力が権利と同じく絶対的であるが故に権利と力とが等しいのである。<sup>(20)</sup>ところが人間の場合にはそうはいえない。というのは、不可避の競争上にある人間の力は、不可抗力というよりはむしろ他のいかなる人の力とも等しいにすぎないからである。確かに人間の自然権は絶対的であつて、自然権はそうした環境で、不安定なるが故に小さな力よりも途方もなく大きいに違いな<sup>(21)</sup>い。従つて、自然権は絶対的であるが力は可變的な性質であるように思へる。自然権と、自然権を有する力とは、それ故、

二つの別個の問題である。いずれも一方の原因ではなく、そしてまた（神の場合のように）権利と力が等しい場合でさえ、にもかかわらず相互に同一視することはできない。力と正義は決して同一物ではない。

ホップズによれば、人が「義務づけられる」とは、その人が束縛されること、つまり、自分で、直接・間接に、ある外的な障害に拘束されることである。それは、人が自分自身に特定の自由剝奪を科し・甘受することであって、そのことは行動する権利に關してもあるいは行動する権利や力の双方に關してもそうすることなのである。だから、この関連では、行うことも行わないことも、行動することと同じである。

だから、まず、行動の起りうる帰結が自分に損害を与えると判断することから特定の行動を意志しかつ実行することを抑制されるとしても、その人はいかなる外的拘束を被らないであろうし、従つてこの行動を控えるよう「義務づけられる」といえるはずもないのは当然である。ここで、所謂、拘束とは内面的、つまり、理性的判断と恐怖との結合であつて、それは危害を与えると考えられるものに対する回避なのである。行わんとすることをを行う権利、あるいはそれを行う力、そのいずれも、何らの制限もうけない。つまり人は「自分自身の理性によつて統治される」とどまつているのである。かくして、推論は行動の起りうる帰結をめぐる定理の観点から解釈される限り、何人といえども理性的に行動するよう「義務づけられる」とはいえまい。しかも恐怖は、たとえ他人の力によつて妨げられる恐怖だとしても、我々が理解したとおり、特定の行動を行つたり控えたりする理性であつて、行動に關する外的な拘束ではないのである。第二に、自分の力の不足から実行不能の行動を実行しようとする場合（例えば、持ち上げる能力を超えた重量をもち上げようとする場合）、その人は、行動を控えるべく「義務づけられる」といえないのは当然であろう。人は何一つ剝奪されていない、つまり、意志する権利は元のままであつて、しかも、かれには不足する力などなかつたのである。そしてまた第三に、自分が意志した行動、さもなくば実行可能な行動を実行することを他人の力によつて（だから單なる力の恐怖にすぎないのではない）妨害される人が、あるいはまた、自分が行動する際に選択しなかつたやり方で行動するよう他人によつて強制

された人が、拘束されているのは確かであつて、またその自由は特定の点で縮小されているのである。とはいへ、ここでの拘束はこの力の点だけなのである。つまり意志どおり行う権利は損なわれていないのである。人は自由人たる資格の一部を剝奪される、つまり自分の意志どおり行う能力の行使は剝奪されるが、拘束はここでは確かに外的で、自由は実質的に縮小されるとはいへ、こうした拘束や縮小は自ら進んで行ったものではなく、従つて、人は、実行するよう強制されていることを実行するべく「義務づけられる」とか、あるいはまた、実行することが妨げられていることはやめるべく「義務づけられる」といえないのは当然であらう。

従つて、義務づけられる為には、あるいは(普通の言い方を混乱させず)義務を負う為には、人は自分を義務づける行動を実行しなければならぬ。つまり、厳密にいへば、「だれにとつても、かれ自身のある行為から生じたのではないよ<sup>(10)</sup>うな、義務はない」のである。この行為は、人が意志しかつ行う力のある事柄は何であれ行うという無条件の権利に対する拘束を認めたり拘束を課す行為に相違なく、従つてその人の本来的自由を縮小するものである。賦課されたり承認されたりした拘束は制限的かつ特定のでなければならぬ。人の権利を完全に譲渡することは、自分自身を抹殺することにならうしまたそこには義務づけられるべきものが何一つ残されないのであらう。即ち、その行為は、権利の譲渡ではなくて権利の絶対性の譲渡でなければならぬ。さらに、この拘束が外的なものだとすれば(まさしく外的なものに相違ない)、そのことは権利の絶対性を放棄するだけで生ずるはずがない。つまり、その拘束は、与えられるものは何であれ、それを享受する権利のある他人に与えることでなければならぬ。従つて、最後に、引き受けられた義務は、義務が果しえないということだけで消滅するべくもない。それは、義務が終了されるという一つの合意においてのみ終結されるか、あるいは(義務が一時的なものであれば)義務本来の目的に達した場合——約束履行の時点で——終結されるのである。

さて、義務を引き受けるといふことは常に自発的な自己否定の行為を実行することであるから、それは常に何らかの利益を獲得するといふ希望の下になされなければならない。いかなる人であれ、自分の不利益となることを知りながら、自

ら進んで自分自身の絶対的権利のいかなる部分をも「破壊する」はずがない。だから、いかなる人であれ認めうる唯一の「善」とは、欲求の充足であり、また不満足の中の最大のもの、つまり死の回避なのである。この目的に対してこそ、人々は、自らを束縛したり責務を引き受けたりすると共に、義務不遵守の結末たる他人への不正義もしくは侵害をもしかねない存在となる。かくして、人々は相互に約束を結びかつ相互信頼のある合意を取り結び、それによってかれらの欲求充足をより確かにするようくろむ。こうした義務こそ真の義務である。つまり、これらの義務は自発的に引き受けたものであつて、その理由からして義務を引き受けた人々によって無効にされるはずがない。それにもかかわらず、約束を引き受ける人あるいは相互信頼のある合意において最初の履行者となる人の状況は、危険にさらされた状況にある。何故なら、義務の拘束力の強さは、拘束力自体にあるのではなく拘束を破ることが悪い結果を招く恐怖にかかつているからである。だから、その環境にあつてこうした悪い結果は、威圧し損なう当事者の力のうちにあるものにはすぎず、従つて悪い結果に対する恐怖は特に抗しがたいものではない。

しかし、人間は永久的な義務を負う場合があるのであつて、それもまた意志的な行為の結果であるにもかかわらず、である。慎慮の行為に関する自然理性の定理（例えば「正直は概して最良の策である」というような定理）が神の法として認められようとすれば、また更に、この神が自分たちの神として認められかれらがこれらの規則の法域のうちにあるとすれば、かれらは自分たちの行為がこれらの規則に支配されることを認めその規則を守るべく自らを義務づけるであろう。こうした状況では、各人が意志しかつ行う力のある事柄を行う絶対的な権利の行使に対してかれらは既知の外的障害によつて束縛されているのと同然である。承認という意志的な行為の中でかれらは神の命令規則に従つたことにならう。かれらは自分たちを嚮導する為に規則を制定するよう神に授權しはしなかつたしこれらの規則を強制する力を神に与えなかつたのであるが、しかしかれらは神が存在する、つまり神は立法者にして全能たることを知っているが故に自らが神の臣民たることを認めたのである。爾来、例えばかれらは自分たちが引き受けた合意は遵守すべきだというような理由は、

単に「かれら自身の意志による行為を無効にす」べきではないということだけでなく、神は、遵守されるべしというその合意をも規定したということになる。だから、かれらがこうした承認から得たいと望む利益は、普遍的なものの支配者は是認するという恩恵でありかつまた恐らく神の命令に服することに対する「天国での報酬」であろう。この承認の際にかれらが譲り渡したものは、自分自身の自然理性に従って自らを支配する各人の権利である。とはいえ、かれらが、こうした神の法に従わないのはなお自由であるし、またかれらは現世での生活に関する限り罰を受けない公正な機会をもっているのである。この神は全能であつても、不服従に対し処罰を施行する力を備えた現世での代行者は誰一人としてもない。こうした義務、また私人に対し約束を結ぶことから生ずるような一時的義務は、「道德的」義務の純粹型ではあるが不完全な例であるといつて差し支えない。人が自らの行為を統治する権利を除いていかなる権利も放棄されない。つまり、行為規則そのものを除いてはいかなる規則も与えられないのである。

それでは、市民的義務とは何であろうか。それは、他のすべての義務と同様、意志的行為から生ずる。この行為は多数者間で行われる観念上の信約であつて、その際、自らの理性に基づいて自分自身を統治する各人の権利が譲渡され、かつ主権的代行者（人為的に生みだされた職務占有者）はかれらに代つてその権利を行使すべく授權される。即ち、信約締結者が服従するに先立ち誓約する行為規則を、明らかにし解釈し執行するよう授權されるのである。関係者には、かれら自身の間で何かそういう合意を結ぶべしという義務は全くない。つまり、かれらは、理性と恐怖によつて合意を結ぶべく命令されるにすぎない。かくして、市民的義務は一つの「道德的」義務である。それは権利の眞の譲渡から生ずる。更にいえばそれは他のすべての道德的義務をも含んでいるのである。政治的主権者の臣民がかれらの自然理性によつて知るところとなつた神の諸法に義務づけられるし、更にその意志が同様に予言的なことば（聖書）に啓示される者に対しても義務づけられるということをかれらが認めたであろうことは確かである。とはいえ、第一に、政治的臣民は、二つに分割される法体系に義務があると理解するにせよ、自分の責務がどこにあるかを知ることが出来ない。また第二に、神は不確定

の事情で神の法の意味を決定する權威ある装置（法廷）を備えていないのであって、従つてそうである限り神の法が課す義務は不完全に述べられるにとどまる。つまり、神の法が何を意味するかはあらゆる人々の推量に近いのである。従つて、これら二つのことを考え合わせると、臣民の義務を明確化することは政治的主権者の任務ということになる。政治的主権者は神の法を市民法に一致させ、不確定な事情にあつて臣民の行為を統治する一切の規則の意味について公的な解釈を施さねばならない。更にそれ以上、特徴的な市民的義務が存在する。自分自身を統治する権利を譲渡すべく各人を拘束するに加えて、信約締結者は、かくてキヴィタスを創りだすのだから、政治的主権者の為にかれらすべての力量と力とを使うことを誓約するのである。即ちかれらは、自分自身を統治する権利の点だけでなくかれらの力の使用の点でも自らを義務づける。だからこのことは、市民的義務乃至市民結合体が有している独特に特徴的で特殊な価値なのである。つまり、行為する権利の点でも行為する力の点でも義務づけられた臣民と、罰を受けずして違反しえない公知で權威的な行為規則を備えた結合体とが、有している価値なのである。

#### (6) 政治神学

宗教と市民生活の分離は初期キリスト教の所産の一つであつたが、ホッブズの時代遙か以前にその分離は廃棄されていた。しかも、一七世紀にみられる重要な変化は、宗教と市民生活がキリスト教の普遍的伝統によつて許容される程度に相互に密接に融合した諸国家が出現したことであつた。それは少なくとも古典世界を想起させる状況であつて、そこでの宗教は公共の神々に対する公共の祭祀であつた。イングランドではフッカーが中世神学者の流儀で両者の融合された状況を理論化した。そこでホッブズには、より古い時代の神学的伝統（勿論、異教的伝統）に回帰し、かつその融合状況をより一層根元的な流儀で理論化することが残された。

中世後期は、神学を、つまり神事についての教義を二つに分けることを慣例としていた。即ち、一つは、自然理性の光



によって近づきうるものに関する教義（ここでの教義は着想の点で殆どアリストテレス的であった）と、いま一つは、聖書の啓示を通してのみ知られるものに関する教義である。神学はつまり理性的でも啓示的でもあったのである。こうした思考様式は、「理性神学」（再度、殆どがアリストテレスに由来する）と「政治神学」<sup>(12)</sup>とに区別していた。後期ローマ世界に属する・一般神学とは幾分異った見方から、長い和解過程を経て、生じたものである。この政治神学は、市民共同体の中で行われていた宗教的教義と信仰についての考察なのであった。政治神学は、哲学的思索の証明、即ち第一原因もしくは神の實在に関するものでなく、宗教的祭祀に含まれている民間信仰のみを扱うものであった。この伝統にこそホッブズは回帰したのである。無論、かれの思想の直接的背景は、中世後期乃至宗教改革期の政治神学であった。そしてまた、聖書は、かれが社会についての宗教的信念を収集する上で権威ある典拠であったのは無論である。然るに、ホッブズがより草創期の伝統に意識的に回帰したとか、あるいはまた、かれの思考様式が同時代人の間で及ぶものがなかったと想定されてはならない。連想されることは、かれがエラストスの如き著作家よりイタリヤ・ルネサンスの世俗神学者の方に共通点があることであり、また、プロテスタント神学者流よりどちらかといえばバロ流<sup>\*\*\*</sup>に社会に関する宗教を聖書の中に見いだすまま論じている点である。

ホッブズの教義は以上の如き事柄を追究するものである。宗教的信念は現世にあつて避けられないものであつて、しかも最高に実践的重要性をもつものである。その生成は人間の経験や推理の不可避的な限界から生ずる恐怖によつていゝ。「人々の死後の状態については何も自然的知識はない」<sup>(13)</sup>し、従つて、その語の普通の意味での自然宗教は何ら存在するべくもない。自然宗教は普遍的な自然理性を意味する。ところが推理は、諸感覚が発するものから結論づけられうるものに制限されるだけでなく、ある個人の推理にしかすぎない。従つて第一に、感覚の範囲を超えるものごとについては、知識は普遍的かつ必然的に及ばない。第二に、人間の宗教的恐怖に知識がかくも及ばぬことは、無数の個々の表現が存在することになる。また第三に、キリスト教の聖書には、特定の諸個人の恐怖が公けに集められており、それがヨーロッパ文明

の宗教的慣用法の基礎となつてゐるのである。然るにその結果が混乱と抗争である。混乱は聖書が各人の解釈のなすままになつてゐるからであり、抗争は各人が自分の恐怖を他人に強制したりあるいは自分の為に独自の生き方を勝手に主張することに由るのである。

中世キリスト教の權威が死に瀕したホッブズの時代の人々にとつて、宗教的信念のかくなる混沌カオスから脱出するには二つの可能なやり方があるように思えた。第一に自然宗教の道であつた。自然宗教は以下のようにすれば可能だと考えられたのである。つまり、自然理性の光によつて宗教が「真理の不動の基盤」<sup>(四)</sup>に基礎づけられかつ歴史の劣悪な諸宗教に取つて代ればそれは人間の心の中に見い出されるであろうし、また普遍的な承認をうければ人類の間に確立されることになるであろう、と。そうした着想はデカルトよりも古いのであるが、この道を選んだ人々はデカルト合理主義にその導きを見い出したのである。デカルト合理主義は我々が現在棲息してゐるほの暗い廢墟の真つ只中に、理神論の夢幻郷や合理主義精神合理主義精神というその他の夢想にかれらを導いていたのであつた。いま一つの道は市民宗教の道であつた。市民宗教は、理性による構築物ではなく權威による構築物であつて、否定されざる真理をではなく平和をめざし、信仰にはなく行為に關与するものである。そういう宗教は主権的市民結合体と一對となるものである。だから社会哲学は、この市民結合体知的基盤を与えることを課題として政治神学を構築する責任、つまり宗教的分裂から生ずる混乱と抗争とを市民結合体から消滅させ、權威を賦与された公共宗教となりうる宗教を錯綜したキリスト教教義の中に発見するという任務を回避することは出来なかつたのである。これこそ、ホッブズが採つた道であつた。かれは自然神学者ではなかつた。自然神学と自然宗教がもつてゐる偏見はかれの全哲学と無縁であつた。つまり、かれは新しい環境には居るが古い流儀の政治神学者なのであつた。かれにとつて宗教とは實際の宗教的信仰、つまりキリスト教であつたのである。かれは、神とか来世について普遍的で理性的な真理の為に当時の信仰を改革せんと関わつたのではなく、そうした信仰から社会を分裂させる力を取り除くことに関心を抱いたのである。一七世紀の宗教は他のいかなる時代の宗教とも同じく、恐怖が主要な構成要素たる

宗教なのである。それで、ホッブズは、当時の他の人々——例えば、モンテーニュやパスカル——と同様、かくなる恐怖の衝激を感じとっていた。つまり、かれは、業火という死を免れえない恐怖のうちに生命を終えたのであった。だが、古典時代、ルクレティウスが神々について真の知識を人々に授けることによつてかれらの宗教のもつ暗黒の恐怖から人々を解放する課題を考えたのに対し、そうした課題がホッブズの思想に入りこむはずもなかった。ホッブズにとつてそういう解放は、自然世界のいかなる知識から訪れるはずもなかった。つまり、解放がいやしくも訪れるとすれば、理性でなくして時間のなせるわざに相違ないのである。然るにそれまでは、そうした宗教を文明生活に反さぬようすることが、政治哲学の重荷をより軽減する任務なのであった。

(7) 文明をこえて

私はこれまで、政治哲学とは市民結合体と永遠との関係についての考察である、と示唆してきた。キ、ヴ、イ、タ、スは、解放が必要だと認められる人間の解放だと考えられる。このことは少なくとも政治哲学の数多の傑作がもっている嚮導観念であつて、『リヴァイアサン』もその傑作の一つである。ラテン語版序文でホッブズは次の様にいう。即ち、「国家と呼ばれるこの偉大なりヴァイアサンは技の作品である。つまりそれは、自然人の保護と救済の為につくられた人工的人間であつて、自然人よりも威厳と力の点でまさつてゐる」と。だから、我々は、こうした構想に立つて考えられたいかなる政治哲学についても、人類への市民結合体の賜物がおおむね救済の賜物そのものとなるのかどうか、あるいは何か市民結合体の賜物足りないものなのかどうか、そしてまた、後者であれば救済に対しそれはいかなる関係を負うのか、を質ねても差し支えあるまい。こうした設問に対する解答は、我々が政治哲学について知るべきことを確かに教えるであらう。事実、そうした解答はそれ以上のことを教えるであらう、つまりそうした解答は我々が政治哲学の価値を決定するのに役立つであらう。

我々が偉大なる政治哲学に關してこうした探究を開始すれば、政治哲学はそれ自体の因襲のうちにあつてそれぞれ、政治哲学自体が成し遂げることの出来ない目的達成に市民結合体は役立つのであるという見解を主張していることが判然とする。つまり、市民結合体での達成は確實な善であり、従つて、善全体の構成要素となつてゐる解放と無關係な善ではなくて解放それ自体には及ばない善なのである。プラトン、アリストテレス両者にとつて、市民結合体は人間の最高の活動ではないし、またそこにおいて達成されるものは最善の生活、つまり瞑想的、知的生活に常に到達しないものに相違ない。だから、この目的達成へのキヴ、イタスの貢献とは、能力のある人誰もがそれを享受することを妨げられないように組織化することなのである。<sup>(15)</sup> アウグステイヌスにとつて、市民結合体の賜物たる公正（iustitia）と平和（pax）は原罪の直接的な帰結に対する必要な修復にすぎない。即ち、公正と平和は神の正義や、永遠の平和と明確な關係があるとはいへ、「神を享受する心の完全に規律正しき結合と、神の御下にある同じき者」<sup>(16)</sup>を完成するべくもない。アキナスにとつては、政治的共同体は人間に自然の幸福を与えることもあるが、しかし自然の幸福は超自然的な幸福と關連するのに反し政治的共同体は魂の永遠の生命における・悪からの・二次的な解放にすぎない。そしてスピノザは、人間生活は苦境でありそこから救済が求められるという考えに他のいかなる著作家よりも恐らくあらゆる点で忠実な著作家であらうが、かれは市民結合体のうちにせいぜい次善の解放を見い出すにすぎない。次善の解放は恐らくそれなしには済まされない自由を与えるだろうが、しかしそれは、普遍者の必然的な営みという知識によつて必然性の力から解放される人が所有する自由とは比肩しえない解放にすぎない。<sup>(17)</sup>

然るに、こうした問題ではホッブズは他の偉大な著作家の誰よりも恐らく疑うべきであらう。この所謂、絶対主義の主唱者は、他の主唱者以上に、市民結合体を天国と考えることによつてそれを地獄にする危険状態におくと思える。しかも、その疑念に対する弁明は殆どないのである。ホッブズにとつて、人間の救済、つまりその苦境の眞の解決とは宗教的なものであつても知的なものでもなく情動的なものなのである。とりわけ人間は情念的な生きものであつて、その救済は自らの性格

を否定することにあるのではなくその性格を完成することにある。しかもこの性格の完成は欲びの中に——ホップズの中に快樂主義をみいだす人は悲しむべき見當違ひをしている——みいだされるべきではなく、至福の中に、つまりいかなる終局もなくつかつかなる休息もないつかのまの完成の中にみいだされるべきである。人間というものは、ホップズが理解するとおり、下品な享樂を求めて品位のない争奪に魅了されはしない。つまり人間の素質には偉大なる情熱という偉大さがあるのである。人間をつき動かす不断の意欲は、苦痛ではないし、あるいはまたそれは、いかなる利那的もしくは最終的な達成によつても鎮められないであらう。しかも来世においていかなる生活が与えられるはずかといえは、仮りにそれが至福以外のものだとすれば、我々の知る人間には適用されることのない救済なのである。そういう人間にとつて、救済は理解し難いものである。事実ホップズをかれ以前のすべての著作家やその後の大抵の著作家と区別するところは、人間が運動する「物体」であり、人間の行為は慣性的運動であつて目的論的運動ではなく、そしてまた人間の「救済」は「人が次から次へと意欲するものごとを獲得することの継続的な成功」にかかっているとすれば、前提なのである。然るに市民結合体が救済を完成するいかなる力もないことは確かである。それにもかかわらず、市民結合体が与えるものは、この救済に関連して価値をもつものである。市民結合体は、環境の有するある側面の除去を約束するのであつて、もしそれが除去されないとすれば至福の享受はみだされなさに違ひない。それは望ましいことを単に不可能にさせないという消極的な賜物なのである。ここ市民結合体には、(人間の性格の)完成もないしあるいはその完成を見分ける知恵もないが、しかし平和が、つまり永久に成立される人間生活の唯一の条件があるのである。だから、将来の人間に一瞬にも常にもその完成を探究すべく運命づける競争に対し、人間の最高の価値はその行動の諸帰結に明確な展望をもつ構想を養うことではなければならないし、また最も必要なこと(それは自然によつてはもたらされない)は、幻想という狂乱からの自由、つまり「正義の尺度にして偉大なる警告」ということが軽蔑されるでもなくさりとて過大評価されることもない一つの創造物と思える国家なのである。「泉が干上れば、魚はことごとく乾いた土の上にあることになる。魚は湿り気で互いに潤

すであらうし、またぬめりで互いに乾きを防ごうとするであらう。しかし、こうしても、魚が川や湖に互いに居たことを忘却することとは比肩されようもない。」

一九四六年及び一九七四年

## 原註

- (1) English Works of Thomas Hobbes, edited by Molesworth, (以下「E. W.」と略す) II, i-xxiv.
- (2) Leviathan (以下「L.」と略す) pp. 3, 274, 549. (頁数は「一六五一年初版本の頁数である。') ホッブズは同時に「一六世紀後期のフランスの状況を想起していた。」
- (3) L., p. 271.
- (4) レオ・シュトラウス『ホッブズ政治哲学』
- (5) L., p. 554.
- (6) E. W., I, ix.
- (7) 「子曰く、賜よ、汝、我を以て多くを学びて、これを識れる者と為すか。対えて曰く、然り、非ざるか。曰く、非ず、予一以つてこれを貴く。」『論語』第八卷第一五、衛靈公篇三(中央公論社、世界の名著、三〇四頁)
- (8) E. W., II, vi.
- (9) E. W., I, 65-6, 387.
- (10) L., p. 80; E. W., I, 10, 410.
- (11) E. W., II, xiv.
- (12) E. W., I, xv; Opera Latina (以下「O. L.」と略す) I, 6.
- (13) L., p. 64.
- (14) E. W., I, viii.
- (15) 忘れないで戴きたいことは、モンテーニュの明晰にして啓発的な才幹によって、我々の最も確実な知識とは我々が自分自身について知っていることだということが認められたこと、またこのことよって内省哲学が形成されたこと、である。

- (16) J・S・ミル『自叙伝』、一六五頁  
 (17) L., p. 11. 岩波文庫(一) 四三頁  
 (18) E. W., I, 393.  
 (19) L., p. 18. 岩波文庫(一) 五七頁  
 (20) E. W., IV, 16.  
 (21) L., p. 64. 岩波文庫(一) 一四一頁  
 (22) E. W., IV, 18.  
 (23) E. W., I, 16.  
 (24) E. W., I, 16.  
 (25) *ラジカク* 推理には達しない内省が成立しうる根拠がある。E. W., I, 73.  
 (26) 真理は命題に関する事柄であるから、その反対物は背理的言明あるいは無意味な言明である。誤謬は経験の世界に属し、かつ予見における失敗である。L., p. 34.  
 (27) O. L., V, 257.  
 (28) E. W., I, xiii.  
 (29) E. W., VII, 78.  
 (30) E. W., II, xiv.  
 (31) ホッブズは、原因についての知識が人類に役立つという補助的根拠も与えている。E. W., I, pp. 7-10.  
 (32) 『法の原理』補論II、第一章、一六八頁  
 (33) E. W., I, 6, 386-7.  
 (34) O. L., I, 321.  
 (35) L., pp. 49-50.  
 (36) E. W., VII, 3. *ラジカク*で認められていることはすべての一七世紀科学について通常述べられることのない前提であるということがおわかりになるであろう。つまり、自然世界は全能の神の、無からの創造であって、従ってまた、その細部に関する定言的知識は理論で導き出せるものではなくても(もしそれが存在するとして) 観察の所産(即ち、経験によって得られたもの)でなければならぬとするスコートゥス学派の確信なのである。ホッブズはその伝統を独特な形で支持して、我々が神について知りうる唯一のことは全能性であると述べている。

- (37) L., p. 34.  
 (38) L., p. 98.  
 (39) L., p. 5.  
 (40) L., p. 29.  
 (41) 「自然理性」なる表現がホッブズの著作に無いのではない。それが意味することは、人工的人間、つまりリヴァイヤサンの二重に人為的な推理と対比される個々人の推理である。例えば L., pp. 5, 42, 233, 242; E. W., I, xiii.  
 (42) L., p. 38.  
 (43) L., p. 8.  
 (44) L., p. 64.  
 (45) L., p. 153.  
 (46) L., p. 130.  
 (47) E. W., II, vi, xiv.  
 (48) 人間は一つの機械仕掛けである。しかしメカニズムは様々な抽象レベルで考察されることもある。例えば、時計の作動は量の観点から数学的に説明される場合もあるし、あるいは力と慣性の力学的観点からも説明されることもあるし、あるいはその可視的な部品、つまり、パネや歯車の点から説明されることもある。然るに一つのレベルを選ぶことは他の可能性を否定することではない。社会哲学の必要な人間のその種の知識として内省を選ぶ場合、ホッブズは、かれが有意性のある抽象レベルであると考えるものを、選んでいるにすぎない。
- (49) L., chs. I-iii.  
 (50) とはいえ、至高悪summum malumは存在するのであって、それが死である。それとは逆に、生きていることが唯一の「第一義的な善」である。  
 L., p. 75; O. L., II, 98.  
 (51) L., chs. vi, xi.  
 (52) L., chs. iv, v.  
 (53) ホッブズにとって、恐怖とは損害を与えると確信されるものごとに対する嫌悪である。L., p. 43.  
 (54) L., p. 82. 推理の限界もまた同様に恐怖を、つまり理性の力が認識できないものに対する理性的恐怖を生みだす。  
 (55) L., ch. xii.  
 (56) ホッブズにとって、自由とはその運動が妨害されない物体に対してのみあると考えられていることは適切である。L., p. 161. †



た、「権利」は無論、自然法の根拠に由来するのではなく、「充全なる存在」<sup>being complete</sup>としての個人の特性に由来する。

- (57) L., p. 82.
- (58) L., pp. 44, 88.
- (59) 『リヴァイアサン』では死それ自体が最大の悪とされている。つまり、突然の死を精緻にすれば、『市民論』その他に見える最大の悪とは他人の手にかかる暴力による死であるという見方の解釈になるのである。暴力による死は、至福の追求を終らせるだけでなく犠牲者にとって恥づべきやり方で至福の追求を終らせる。つまり暴力による死はその犠牲者を劣等だと宣言するのである。
- (60) L., p. 547. 岩波文庫〔一〕四四五頁
- (61) L., p. 130.
- (62) L., ch. xiii.
- (63) L., p. 98.
- (64) L., 122, 205.
- (65) L., p. 121.
- (66) L., ch. xvi.
- (67) L., p. 131. 岩波文庫〔一〕三三三頁
- (68) L., p. 99. 岩波文庫〔一〕二〇九頁
- (69) L., p. 131. 岩波文庫〔一〕三三—三四頁
- (70) L., ch. xix.
- (71) L., ch. xviii.
- (72) L., p. 137, ch. xxvi.
- (73) L., pp. 111, 137.
- (74) L., p. 137. 岩波文庫〔一〕四二頁(?)
- (75) L., pp. 137-8. 岩波文庫〔一〕四四頁。ch. xiii.
- (76) L., p. 136. 岩波文庫〔一〕九一頁
- (77) L., ch. xxi.
- (78) L., p. 161. 岩波文庫〔一〕一〇三頁
- (79) L., pp. 162, 168. 岩波文庫〔一〕一〇三頁

- (80) L., p. 167. 岩波文庫(一) 一〇一頁
- (81) L., p. 170.
- (82) L., ch. xxi.
- (83) Cf. the De Legionis of William of Auvergne, Bishop of Paris, d. 1249.
- (84) E. W., vii, 5.
- (85) L., ch. xxxiii.
- (86) E. W., IV, 285.
- (87) L., p. 122; E. W., IV, 285.
- (88) Hort, *The Way, the Truth and the Life*, p. 175.
- (89) L., ch. xxxiii.
- (90) E. W., II, 283-97.
- (91) L., p. 99. 岩波文庫(一) 一一〇九頁
- (92) L., p. 224.
- (93) L., p. 275. 岩波文庫(一) 三〇九頁
- (94) L., p. 306. 岩波文庫(二) 一六七頁
- (95) L., p. 214.
- (96) L., p. 457. 岩波文庫(四) 一五〇頁
- (97) L., p. 136. ch. xlii.
- (98) L., ch. xliii.
- (99) L., p. 453.
- (100) L., pp. 421, 427. ※原註番号数は「」から新たに「(一)」が始まる。
- (101) L., p. 384.
- (102) L., p. 364. 岩波文庫(三) 一七〇頁
- (103) L., ch. xxi.
- (104) L., pp. 8, 137.
- (105) シュートラウス『前掲書』第八章

- (106) スピノザ『エティカ』第三部、序。河出書房、世界の大思想、一〇一頁
- (107) スピノザ『政治論』第四章(※第一章第四節のことか?)
- (108) E. W., II, XVI-XVII; L., pp. 97, 224, 480.
- (109) L., p. 554. 岩波文庫(四) 一六九頁
- (110) 中世の哲学思想家の内省を源泉とするその教義は、人格における二つの要素、即ち、理性的要素と実体的要素を区別したと、簡単にいえる言えるかもしれない。ペルソナについての標準的な定義は、ボエルティウスの定義——「理性的本性をもつ個的な実体」——であった。中世後期の思想において、この定義は分裂をこうむった。人格における理性的要素の強調は、最終的に、認識の優位と、人格を真の基盤とする自覚を説くデカルト学説となった。他方、実体的要素の強調は、人格と理性の対立を最大限に利用し、また意志の優位の主張——人格はバラバラであり、伝達不能であり、常軌を逸しているかあるいは非理性的ですらある人格なのである。——を伴う人格のロマン主義学説と呼ばれうるものとなった。この第二の強調は中世後期の唯名論者の仕業であったし、またその強調こそ、ホッブズの場合に支配的なものである。
- (111) L., p. 33. 岩波文庫(一)、八四頁(?)
- (112) L., pp. 126, 167.
- (113) かくして、ホッブズは、犯罪者が自らの処罰を意志すると主張するのではなく、犯罪者は自らの処罰の本人であると主張するのである。L., p. 167.
- (114) L., p. 99.
- (115) L., p. 163. アリストテレス『ニコマコス倫理学』第五卷第一章(一)。岩波文庫(上)、二二一頁
- (116) ホッブズは、かれの同時代人の合理主義的倫理学や「社会本能的」倫理学双方と著しく異った立場に立っており、これら双方の学派の代表者によって攻撃された。合理主義者たちは反自由主義学派を育んだ。「社会本能的」倫理学の代表者は、「社会本能」を掲げるリチャード・ガンバーランドや、降って「社会情念」を掲げるアダム・スミスであるが、かれは本当は個人主義の問題を避けたにすぎないのに、その問題を解決したかのようにみせかけることによって、自由主義に魔法をかけたのである。
- (117) L., p. 337; E. W., VI, 190.
- (118) E. W., I, 128. 力は原因の別名、即ち、結果を求める行動である。
- (119) 『法の原理』五六頁
- (120) L., p. 276.
- (121) L., p. 166. 岩波文庫(一) 一九九頁

- (122) アウグステイヌス『神の国』第六卷。岩波文庫(一)
- (123) L., p. 113. 岩波文庫(一)、一三四頁
- (124) Herbert of Cherbury, *De Veritate*, p. 117.
- (125) プラトン『国家』六一四以下。岩波文庫(下)、三五四頁以下。
- (126) アリストテレス『ニコマコス倫理学』第十卷第七章—第九章。岩波文庫(下)
- (127) アウグステイヌス『神の国』第十九卷第二三章
- (128) スピノザ『エティカ』第五部
- (129) ロック『人間知性論』第二卷第二章三三。中央公論社、世界の名著、一一四頁
- (130) Aquinas, *Summa Theologica*, II, I, Q. 27, 1. L., p. 48.

訳註

- \* 原著、一〇頁、翻訳「序論(一)」、『法学論集』第二卷第二号、一三六頁  
 ジョン・オーブリー『名士小伝』富山房百科文庫、一一七頁
- \* 原著、一一頁、翻訳「序論(一)」、『法学論集』第二卷第二号、一三七頁  
 ジョン・オーブリー、同右、一〇二頁
- \*\* 原著、一一頁、翻訳「序論(一)」、『法学論集』第二卷第二号、一四〇頁  
 「パリンプセスト」とは、古い羊皮紙の上に一連の重ね書きが見られることをいうから、ホップズ哲学を考察する場合、これ以前の哲学(とりわけ、スコラ哲学)と近代哲学としてのかれの哲学を二重写しに考察することが重要である、ということであろう。
- \*\*\* 原著、七〇頁、翻訳「序論(三)」、『法学論集』第二四卷第一号一八一頁、Varo, Marcus Terentius (116?—?27 BC) ローマの学者。著述は、文法、宗教、哲学、政治など多岐にわたる。平凡社『哲学辞典』「ウァロ」の項、参照のこと。

## 訳者あとがき

オークショットの思想、あるいはその特質の一面については既に二、三論じられて<sup>(1)</sup>いるから、従って、ここではそれらについて繰り返すことは省略することにする。なお、我が国での翻訳も数少ないが、<sup>(2)</sup>  
一、二ある。<sup>(3)</sup>

オークショットの「リヴァイアサン序論」に関してホッブズ解釈の特徴と問題点についても、既に有馬忠宏によつて全般的に批評されている<sup>(4)</sup>。即ち、有馬は、ホッブズ思想体系の体系性の性格をめぐる問題、ホッブズ思想体系における政治哲学、とりわけ『リヴァイアサン』の位置づけの問題、政治哲学史における『リヴァイアサン』の位置づけの問題、オークショットの「義務論」解釈の問題、自然宗教並びに市民（政治）宗教の問題、等を網羅的に考察・紹介した後、オークショットのホッブズ解釈の特徴を三点に要約している。(1)、ホッブズ政治哲学は、その哲学的性格に規定されているとする。(2)、ホッブズを主知主義的伝統の中にはなく、徹底して主意主義的伝統の中に位置づけている。(3)、ホッブズ政治哲学を中世後期のスコラ哲学との関連で解釈している、以上である。有馬論文自体の考察も必要な作業なのであるが、そのこともホッブズ並びにオークショットを全面的に論ずることとなり、従つて一つの論文を要するから、ここではそれに触れず、翻訳に際し私が注目した点を若干述べることにとどめることにする。<sup>(5)</sup>

まず第一点は、「自然状態」概念についてである。この概念は多くの研究者によつて、元来、〈state of nature〉の訳語とされ、かつ市民社会の前段階を表わす概念とされてきた。しかし、ホッブズの著作を調べてみれば、必ずしも一義的に「自然状態」≡〈state of nature〉ではないのである。『法の原理』では、それに相当する語は〈estate〉と〈state〉で、前者が一〇箇所、後者が八箇所用いられると共に、更に本文中一箇所と目次の第一章及び第一五章の共通タイトルとして〈condition〉が用いられている。『市民論』では二三箇所すべて〈state〉である。ところが、『リヴァイアサン』では、四九

簡所のうち、〈condition〉が四四で、〈estate〉は四、〈state〉は一箇所にすぎないのである。(但し、「社会状態〈civil state〉  
 としては〈state〉三、〈estate〉一箇所であり、「コモンウェルスの現在の状態」、「救済の状態」には〈state〉が各々一箇所  
 使われている。)とすれば、「自然状態」の語は一義的に〈state of nature〉ではなく、かつ「リヴァイアサン」における  
 〈condition〉の語の多用に関しては何らかの意識的変更が加えられたと考えるのが妥当であろう。我々が『リヴァイアサ  
 ン』を中心にして、しかも〈condition〉の意味に重点を置いて解釈すれば、「自然状態」<sup>11</sup>「市民社会の前段階」とすること  
 を再検討せねばなるまい。かくして前田は、「この系統的置換は、じつに方法的転換の意図的表現にはかならない。……  
 『自然条件』の語によって課題重量に応答するとき、方法的発端は不完全社会状態としての現実の不完全性の中にある。  
 『自然状態』は社会状態の外に仮託されるのに対し、『自然条件』は『社会状態』の中から発見される」とし、新しい再解  
 釈を打ち出している。

オークショットの場合、四六年版、七四年版双方とも、〈natural condition of man〉、〈natural condition of mankind〉、  
 〈condition of war〉、〈condition of nature〉、〈civil condition〉と、すべて〈condition〉に統一されている。しかも「無条件unconditionalの競  
 争」、「正しい関係の諸条件」というように明らかに「条件」の意味で使っており、従ってオークショットは、「正義」や  
 「市民宗教」や「義務」(の一部)と同列して「条件」を用いているのである。拙訳では〈condition〉を「状態」と翻訳し  
 たところもあるが、ただそれは語感上「条件」という訳語がなじまなかつただけで、意味はすべて「条件」である。この  
 解釈は、夙にラムプレヒトにみられるところである。かれは、〈state of nature〉の語を用いてはいるが、この観念は「歴  
 史的観念ではなく分析的観念なのである。……それは社会内部における永久の要因であつて、……人々が理論的にも実践  
 的にも対抗して防衛しなければならぬ恒久的な脅威である。」<sup>12</sup>としていたところでもある。我々は、「自然状態」概念を、  
 特定の歴史段階の歴史的事実としたり、国家社会の理論的前提段階とするのではなくて、設立国家の解体条件、いいかえ  
 ればそれをホップズの理論的仮説として更に強調しなければならぬであろう。

次に、ホッブズの国家社会、もしくは国家と区別されるところの社会的なるものをいかに性格づけるかの問題を検討してみよう。『法の原理』では〈society〉は〈sociably〉を含めれば一、〈community〉が一箇所である。『市民論』では〈society〉が二箇所で、ラテン語版でもすべて〈societas〉であるが、〈civil society〉は一〇箇所のうち、ラテン語版では〈civitas〉五、〈societas civilis〉五箇所である。なお、〈community〉は一箇所で〈communitas〉である。『リヴァイアサン』では〈society〉は、〈sociably〉、〈civil society〉を含めれば一八箇所、〈community〉六箇所である。

オークショットは、四六年版を七四年版に改訂する際、〈civil society〉、〈society〉を〈civil association〉あるいは〈association〉にすべて変えている。また、〈politics〉が〈civil association〉に変えられたところが二箇所ある。(なお、〈politics〉を〈civility〉に変更したところが一箇所ある。)そしてまた、〈society〉の語を、四六年版のまま変更せず使用しているところが三箇所あるが、しかしこれは、特殊ホッブズの「社会」概念とかかわりなく一般的な使い方であるから問題にはならないとしても、〈civil society〉を七四年版でもそのまま使用しているところが二箇所あるのである。これは当然〈civil association〉に改められるべきであったろう。〈community〉も一箇所使われているがそれは仮定法上使用されているからここでの問題とは無関係である。(なお、ギリシヤ、ローマについて〈civil community〉が使われているし、アクイナスの場合に〈politics〉が修正されて〈communitas politica〉が使われている。)

さて、ホッブズ自身は既に見たとおり、〈association〉の語を使用していないにもかかわらず、オークショットは何故〈society〉を〈association〉に態々変更してそれを使ったのであろうか。そもそも〈association〉の語は、ルソーからフランス・アンシアニストを経て初期マルクスに至る・政治思想上の重要概念であって、近代のゲゼルシャフト的なるものと、将来新しく復活すべきゲマンシヤフト的なるものの一したものととして概念づけられていた。無論、ホッブズの場合には、その論理は主要に、古いゲマンシヤフト的なるものの解体へと向い、しかもゲゼルシヤフト的なるもの(とりわけ、経済利益社会としての性格)は未だ萌芽状態にとどまってはいる。しかし、そもそも〈Leviathan〉なる語が、〈Lavan〉

(= (to couple) と (Thannin) (= (Serpent, or Dragon) の合成語であり、ルネサンス期でも (king)、(society)、と並んで (association) の意味をもつていたとすれば<sup>(8)</sup>、この (association) の語と意味を強調することは語源的にも不当ではあるまい。オークショットが、(civil condition) を「社会構成員間の『正しい』関係の諸条件を定める安定し・かつ公知の法によって関連づけられた (association) 」と呼び、(civil) を「二つ以上の意志から生まれる人為性」と意味づける時、(civil association) は、ホップズの国家社会、あるいは国家と区別されるところの社会的なるものを指示するものとしてその特異な性格を露わにするのである。即ち、「(civil association) は、人為的、つまり、諸個人の絶対意志による自由な創造」であるから、我々は絶えずその創造に努力し、絶えずその崩壊の防止にあたらねばならない。こうした人為性、意識性に立った結合こそ、ルソーから初期のマルクスへ至るアソシアシオンの前史としてホップズをとらえ直す意義があるであろう。拙訳で (civil association) を、語感上なじまないながらも、態々「市民結合体」と翻訳したのは偏にその意味なのである。

## 註

- (1) 渋谷浩「自然法なき保守主義——マイケル・オークショット」、飯坂他編『現代の政治思想』、理想社、一九八一年。また、最近では、野田裕久「イギリス政治文化と保守主義——マイケル・オークショットを手がかりとして——」、『法学論叢』第一二三巻第二号、がある。また、エブリマンズ・ライブラリー版『リヴァイアサン』に序論を寄せているケネス・R・マイノークの「マイケル・オークショット——果てしない政治の大海」は、内山秀夫によって翻訳され、クレスピニー、マイノーク編『現代の政治哲学者』、南窓社、一九七七年、に収録されている。
- (2) 有馬忠宏「オークショットのホップズ解釈について——『ホップズの市民社会論』(一九七五)を中心として——」、『同志社法学』第一五一号、並びに、野田前掲論文
- (3) 阿部四郎訳「政治教育」、永井陽之助編『政治的人間』、平凡社、一九六八年。また、オークショットの代表作でその論文集『Rationalism in Politics and Other Essays, 1962』が一九八八年九月、勁草書房から出版された。
- (4) 有馬前掲論文



- (5) その思想的意義について若干、既に他の箇所であつておいた。拙稿「リヴァイアサンの論理(二三)」、鹿児島大学『法学論集』、第二三卷一・二合併号、一一七―八頁、註(42)、及び、拙稿「ホッブズ国家論の一断面」、『広島法学』第一一巻第三・四合併号、五八―六一頁、参照のこと。
- (6) 前田康博「『リヴァイアサン』のホッブズ——自然権をもつてする自然法のサピエンティア」、有賀弘、佐々木毅編『民主主義思想の源流』、東大出版会、一九八六年、三五―三七頁。
- (7) Sterling P. Lamprecht, *Hobbes and Hobbsism*, "A.P.S.R.", 24, (1940), p. 41.
- (8) John M. Steadman, *Leviathan and Renaissance Erynology*, "Journal of the History of Ideas", vol. 28, 1967, p. 576.