

Title	トマス・ホブズの社会契約説 (1) : (「リヴィアサン」の功利論的性格)
Sub Title	
Author	戸鞠, 雅彦(Tomari, Masahiko)
Publisher	慶應義塾大学法学研究会
Publication year	1935
Jtitle	法學研究 : 法律・政治・社会 (Journal of law, politics, and sociology). Vol.14, No.4 (1935. 12) ,p.177- 222
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Journal Article
URL	<a href="https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00224504-19351230-0177">https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00224504-19351230-0177</a>

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the Keio Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

## トマス・ホッブスの社會契約説 (二)

——「リヴァリアン」の功利論的性格——

戸 鞠 雅 彦

- 一 十七世紀に至る自然法概念の史的発展とホッブス
- 二 ホッブスの社會契約説と「リヴァリアン」(以上本誌所載)
- 三 社會契約理論の一般的规定——歴史性と論理性の問題——
- 四 ホッブスの社會契約説及び國家概念に於る論理性と倫理性に對する批判

〔附〕 ホッブス研究文獻目録

一

トマス・ホッブスの哲學者トマス・ホッブス(Thomas Hobbes)の時代である十七世紀は、恰も次の十八世紀が啓蒙の世紀と呼ばれたるに對して、宜に其は近世哲學體系の世紀と稱されるに價した。文藝復興に始まり、既にマキヤヴェリの歴史觀、社會觀あたりに窺はれる合理主義と自然主義のこの世紀に於る高調は、中世的教會の理想たる貧困、貞節、謙從の無欲的な因習から個人を存分に解放し、寛容の俗社會に彼等を自由ならしめたのは謂ふまでもなく、未だ自然の欲望、情熱の制肘されざる貫徹よりは、何れかは個人と自然との間を綜合、調和せんとする

トマス・ホッブスの社會契約説

謂はゞ藝術的企圖にとどまつた(一)近世初期の審美的な社會觀を遙かに離脱せしめるの結果を與へた。而して社會的・倫理的理想主義によつて益的に特徴づけられた十五六世紀の法と國家に關する諸學説は、當時既に社會の指導原理としての役割を果しつゝあつた個人主義的自然主義に拮抗せんとする對立觀念と解せられるのが至當ではあつたにしても、而かも斯る思想傾向は實に對立せる意識の國內にとどまることなく、當時の法理論若くは政治哲學に對して誰動的な妥協を覺めつゝ一途に發展の過程を辿つた。是は轉て完全なる個人主義的・合理主義的解釋の塵物である自然法の發達を促がした史實によつて充分に説明されるであらう。即ち謂へば夫の文藝復興を契機にして生れた斯る精神態度は近世自然科學の繁榮を準備する傍ら、其は亦ホッブズの時代に於て科學的啓蒙の企圖に於て爲された自然法と社會契約理論の素地をも構作しつゝあつたのである。(二)

凡そ十七世紀の法及び國家の理論の總ては斯る文藝復興以後の思想的動向の下に覆育されたものと謂へる。其等は理性の自主性を承認すると共に、多くは經驗的に哲學、倫理の諸體系を立證せんとするものであつた。又従つて有らゆる妥協的な假説とか權威から離脱した精神として理解される(三)、合理主義によつて統一された自然法體系を基本とする功利主義的社會觀、倫理觀の高度の表明によつて、其等は十七世紀的思潮の特質を明瞭に展示せるものであつた。吾々は斯る當時の社會思想の中にあつて、特に自然法と自然權とを分離して合理主義的功利論の立場を闡明せる者に、夫の“De Jure Belli ac Pacis Libertas”の著書ゾロチヌと、不刊の政治學古典書“Leviathan”の著者ホッブズを擧げることができやう。而して彼等の思想體系がもつ原質的性格は、従つて彼等以前のギリシヤ思想に遡及する、殊に十三世紀を最高頂に十一世紀から十六世紀に亘るスコラの解釋の桎梏から解放された自然法概念の歴史的變遷によりて一應物語られるものでなければならない。斯くて茲に本稿の主題とするホッブズの社會

契約説を論評するに當つては、先づ一般に社會契約理論を基礎づけてゐる自然法の歴史的概念を序説することが當  
しく要請される。

一般に自然法は原始社會的體制の崩壊に序いで生起せる國家社會の制度的確認への轉向を契機として、思索する  
人間群が弘く宿命的に要請された社會規範の妥當性省察を序篇とする。従つて個々の歴史段階に現はれる法的現象  
に對する認識の多様性は、亦謂ふ所の自然法を多様に概念的に、而してまた形式的に規定する。(四)

通例古代社會特にギリシヤ史の所謂英雄時代及び東洋の古代に於ては、法なる諸々の概念は凡て純一なる「神の  
法」に全體を包含せしめられたが爲に、自然法も亦斯る神の法の範疇の一偶に於て規定されることを免れなかつた。

これら古代法は假令人間の能因の限界に表白され履行されたにしても、寔に超俗せる神の承認こそは民の服従を強  
調する諸々の法にとつて絶對的偶有性として認められたのである。而して神とか或は自然の支配によつて正邪を恒  
存的に定律する一定の法典ありや、或は社會規範は實に人間の貪婪性に從屬して變易する法の範圍に止まるか、と  
兩方周到なる懷疑はギリシヤを啓蒙せる夫のソフィストによりて提起せしめられたとするのが通説である。民族的  
に、或は時代的に行爲規範に異議の存するを經驗せる彼等ソフィスト達は正義及び善の普遍せる觀念自體を否認し、  
個人は實に自愛の衝動か、さもなければ恣意かの何れかに基く、自己に適正なる行爲を自らに決定すべきであると  
の說を唱へた。物質的意味に於る生成過程 *γενεσις* と斯る生成に關する法則の人的構成 *ποιεσις* との間の對立は實に  
ギリシヤの思想を一般に特徴づける一面である。(五) ソフィストにあつては、彼等の哲學的思索は物質的宇宙から  
離れて國家と其との關係に於る個人を重視することに努められた。(六) 即ちソフィストは人定的ノモイを神に發意す  
る宇宙法則との對立に於てあくまでも觀念したのである。(七)

序いでキニック學派は人間社會の因習性と技工性を否認する立前から自然狀態に激しい憧憬を寄せたことが窺はれる。夫の「世界の一市民」ディオゲネスに就て傳へられる行爲は、當しく彼等の原理が其哲學的思想から實際生活にまで貫徹せしめられたことを物語る充分な資料とされ得やう。(八)

爾して普遍的、神的なる自然法と地域的、人間的なる實定法とに區別を與へ、(九) 自然法を永劫の理念として高揚せしめるの難度はプラトンの「プロタゴラス」に於て、先づ其原態が與へられた。(一〇) 彼の主たる企圖は人間の創造から分離せしめられたる自然的公正を啓示し、斯くて人間の公正は實に杜撰なる省察にとゞまることを指摘して、更に彼は慣習の妥當解釋、合理的修正の立場を理性の原理に求めたことに在る。然しながら自然的公正を弘く宣明して、アテナイ國家の社會規範として實踐的價值を共に結合せしめんとする自然法の理念はいまだ彼に於て表明される所がなかつたと謂へる。

アリストテレスの思想は、文化された人定的生活を自然への反逆とし、且つ道德的には夫の素野な社會型態より一倍に墮落せるものとして評敍せる、キニック學派の修正として現はれた。彼にあつては自然的公正の觀念と俱に自然法は、其が人間行爲に妥當せしめられる限度に於て實質的には不文の神法若くは理性法と同格であつた。斯く法に含まれたる自然的なる要因と歴史的・傳統的なる要因との合成は中世の神學的な自然法に傳承さるべき性質を多分に有したのである。(一一)

實に自然法に對し哲學的に限定された意味を附與するに至つたのはストアの體系であつた。ストア學派に従へば自然法は世界の單個にして同質なる世界精神の表示であり、斯る世界精神の個々の現象は正しい理性の普遍法則を通じて綜合的に統一せしめられることが觀念されたのである。斯くて自然法とは自然的なる結社狀態に結合せしめ

られたる人類を支配する、そして人間の直感と悟性による自然の過程の省察として考へられたる、理性の一般的・普遍的・神祕的なる規範であつた。其は人定的制度とは分立して、道徳性と物質性との同格観からみちびかれる人間の公正と世界法との妥協である。(一二) 即ちストア學派は自然法の啓示者として、また斯くして正當なる行爲の審判者として人間の理性を規定することによりキニツクの公則の荒唐性を放逐して、人間を環境づける實踐的・合理的條件に順應する社會生活にまで自然法の適用を高騰せしめたのである。斯くてストア學派の觀念せる自然は、凡そ人間の最も合理的努力から產生される總てのものを控除せる知覺體の單純なる渾沌ではなくして、實に其は客觀的理性であつた。又其はアリストテレスの觀念と同じく宇宙に於る神的要素である。個人の理性は常に斯るものゝ部分的顯示に他ならない。遂に個人の理性は人間としての彼に於る神的要素であると考へられた。而して人間が宇宙に存する理性を感得し、自然の法則に挾格して生活を経營することの可能なるは亦實に彼に於る斯る神的要素の營に存するが爲である。斯くして理性は一個人の判斷と他の個人の判斷とを遠離せしめるものではなく、理性に對する訴求は即ち人類の理性一般に對する訴求であるとされた。人定法及び人定的制度は、其故にストアに於ては最早偏へに因俗的なものとして等閑にはせられなかつたのである。其は僅かに不完全ではあるが、其背後にまた其上位に存在すべき自然法の具象であつた。(一三)

序いで自然法の觀念が羅馬法に移入されたのは、かやうなストア的型態に於てであつたが、羅馬人は自然法の完全に跋扈する自然状態の歴史的實在性を確認しなかつた。彼等にとつて自然法は羅馬が其を *Jus civile* として採擇し、承認するに非れば、總ての場合に其は法律上の價值を否定された。即ちこの假設的自然法は社會法が當に到達せんとする理想として眺められ、決して其は本質的には現實の効力をもつ法典として觀念されはしなかつた。遂に

自然法がもつ適用性の實踐は政治的社會の特殊條件に依據せしめられたと謂ふべく、其處には斯る理想法の部分的表示として *jus gentium* を立論せんとする強度の思想傾向が觀取される。

中世に於る自然法概念の著大な發展は斯る羅馬法の觀念とキケロの思想の基督教々理に對する適應にはじまつたと謂へる。(一四) 而して斯る中世紀の自然法思想は、既に後期の羅馬法學者によつて論ぜられた所謂自然狀態の觀念をとりいれることによつて特徴づけられるものであつた。(一五) 人間の墮落をアダムの罪に歸する基督教的世界觀はしばしば自然狀態を罪惡なき天恵の原態としてとりあげた。定に其にあつては政治的權力と社會法の發生は現世の罪業である。従つて中世は神の法若くは人間の動かし能はない宇宙永劫の法に關して最大の思索を戰慄せしめた。聖クリソストムは曰く、「余の自然と謂ふは神を意味する。世界を造り給ひしは主なればなり」と。斯る思想はオーガスチンの神の國を支配する恒久法、ダンテの神の愛と乾坤を統治する力との同一觀のうちに顯現する。(一六) 自然法も亦かくてこれらの神的・恒久的なる法の下構に於て解釋されたのである。殊に當時の基督教思想に重大なる感應を與へたる自然法理論はオリゲン、聖アムブロース、聖ジュロームの諸著作の綜合であつた。彼等はロマ傳第二章第十二節から第十四節に亘る聖パウロの章句に關聯して、自然狀態をば神の法と同格にして、又人定法に對立する普遍的なるものとして述べてゐる(一七) 然しながらグラティアンの「*Decretum*」を通じて宗教法の一部と成れる自然法の觀念を構成せるはセヴィールのイサドレであつた。彼はウルピアンと羅馬法律家の分析を復活せしめて法を *jus naturale*, *jus civile* 及び *jus gentium* に分類したが、特に彼は *jus naturale* を動物的本能から離れた *law of nations* として規定したのである。(一八) 宗教法の基幹をなす自然法を神法に、人定法を慣習法に歸せしめる區別は亦グラティアンによりて立てられ、*jus gentium* と *jus civile* は後者の範疇に包括せし

められた。(一九)即ちかく自然法を神の法に廻らしめ、法と福音のうちに其を具現せしめるは、中世の宗教法學者、教説の通例の態度であつた。寔に自然法は神が既に人性に移植せる一般の道德原理の表現であり、而して其は其本質上絕對不易であつた。斯くて自然法は假令社會の合法的制度によつ破棄されるの事實はあつても、其は人間の墮落せる状態に對する必然的適應として解説さるべく、又自然法原理の發展を圖る最高目的の立場からして満足な理由が承された。實に自然法は中世の宗教法學者にとつて諸々の法律と制度が以て是非とも承認さるべき規範と看做されたのである。(二〇)

トマス・アキナスは、神のうちに原因をもち、宇宙の一部分を構成する神の恒久法をば、合理的動物たる人間が彼等の善惡の尺度として斯る恒久法を選擇し、其に参加せる企てから結果せる自然法と認別した。自然法の個々の規範はアキナスから觀れば不易に非して、恰かも人間の目的の爲に意匠された合理的法律の如くに、其等に人間狀態の不斷の變動に伴ふ其適應性の存在を彼は指摘した。(二一) 神法は其根原を神的理性に、而して自然法は其を直接人間の理性に有する。斯くて自然法は常に人間の行爲を支配し定律する。然し自然法は人間理性の顯現であるとは謂へ、其は人間の理性によつて命令されたるに非して、神の理性のかくあらしめるものであると做した。

之を據するに、中世紀を通じて弘く教會人は自然と理性を神自體と同視し、法と權利を神の意志に原因せしめたと謂へる。更に中世の法理學者は、法を其法源に關しては國家と同位的なるものと看做し、而かも法の存在に關しては國家に依據せしめない至上法概念の上に本質的な基礎を置いたのである。斯かる觀念は、國家の目的を正義の完全なる實現にありと做し、且つ政治上の諸權威は常に其等が正義に關する公理の限界に存在する場合に合法的に承認されるとの説を固執した。(二二)



中世社會を遍く特徴づけた斯る政治上の神權説の信念と、神意に其根原をもつがために國家の統治權に對し服從の無制限を唱へる見解と併立して、其處には亦國王に對し服從確認の根據として統治の公正と法に對する尊敬の要請が進展しつゝあつた。(二三) 例へば、サルズベリーのジョンとアルツンツスの如き當時の政治學者は、法に適準せる統治をなす國王と個人的貪婪性に支配される暴君とを先づ區別してかゝつた。(三四) 而して彼等の謂ふ所の暴君の廢絶を目的とせる中世の選舉制統治者の理論と統治の適法性の要求とは、當しく後世に至り政治社會の基礎理論としての社會契約觀念を登場せしめる前台詞と觀ることが出来る。

吾人の前述せる宗教改革の前世紀に遡る自然法の史的發展をオッカムのウィリアムは

(一) 自然的理性によつて支配される行爲の普遍的規範。

(二) 如何なる實定法とも無關係に合理的なるものとして承認されたる規範。

(三) 自然法則の命令から演繹されることによつて完成され、更に實定法に對して可變的なる規範。

の三段階に分類してゐる。(二五)

序いで自然法理論を神の觀念から離脱せしめ、其原態を超個人的な人間理性に發見せんとする企圖は宗教改革後の哲學者特にゲンティリス、グロチウス、ホッブスの著作に其著るしい感應が觀られた。其は人間の諸々の行爲に對し人間の自然性によつて、彼等自らを束縛する所の其自體立法的・定律的なる規範である大自然 *natura naturans* の原理への還元を示唆したものである。従つて斯る自然法の概念には、自然が最後に關係づけらるべき神に對する信仰とか賢漢とは何等の關係なしに觀念された強制的性格が與へられた。寔に、彼等以前の自然法に含まれた神的なる要因は、功利の合理的思索に基據づけられたる概念的規定によつて追放されたのである。而して斯る自然法の

要請の基礎に目論まれた國家の全機構が合理主義の立場からする過激なる批判に附せられたのは是に當然である。即ち文藝復興以後の斯る自然法概念には多分に革命を煽り立てる動因が明かに潜伏したと謂へるであらう。(二六〇) カソリックは國家權力の制限を目的とする哲學的理據を形成せんとしてプロテスタントに對して闘争を迫つた。この場合、兩黨派にとつても亦有らゆる世俗的統治者のより高位に存する支配の原態と觀念されたものは謂ふまでもなく自然法であつた。カソリックの道徳と信仰の支持の側に立つ教會は自然法を以て、法典の示す教令を無視して人間理性の產生せる生活原理を樹立せんとする教會に對する反抗の資となした。斯る世紀に際して、ボーグンはマキャヰリを先驅として、更にスピノーザ、オースチン、ホッブスはボーグンの與へた素材を勞作して、最大限に自然法との妥協を回避せる主權論を構作しつゝあつた。彼等の説ける、誓に神に對して責任ある專政君主によつて代表される國家存在の確認はとりもなほさず全能なる世俗的權威の要請である。國家の實定法にして誓に強制の命令に非して、正義の律令を目的とする限り其準據すべき最高法の原理としての前世紀の自然法は、斯くしてこの歴史段階に於て其が會て有したる法的妥當性を失ふに至つたのである。

而らば、この世紀を代表する一人であるホッブスはいかに自然法概念を規定したであらうか。ホッブスに従へば、自然狀態に於ては或人間が他人に對して行爲する如何なるものが道徳的に善なるか、又惡なるかの間には何等の區別も存在しないと謂ふ。又彼は謂ふ、「人間の欲求及び情感は其自體にあつては罪惡に非ず。これらの情感より生れる諸行爲は各人が其等を禁ずる法律を認知するまでは決して罪惡でなく、寔に法律の制定以前には彼等は罪惡を知らない。而して彼等が法律を制定する人格を協定するまでは如何なる法律も制定し得られない」(二七)と。またホッブスは誓に法律が存在する場合に公正と不正の區別が存在し得られると、論ずる。正義と不正の名稱が存在し得

られるやうになる前に各人が契約の破棄に依て期待し得る利益よりも大なる刑罰の恐怖に依て彼等の契約を先行せしめるやうに人間を平等に強制し、又相互契約に依て彼等の譲渡する一般的権利の代償として取得せる所の夫の所有權を有効ならしめる或種の強制的權力が存しなければならぬ。而して斯る權力はコモンウェルスの設立前には存在しない。(二八)斯る論據からしてホッブスは彼より以前の思想家達に依て理解されたやうな自然法の存在を自然狀態に認めてゐない。彼は慎重に次のやうに論ずる、即ち自然法 *lex naturalis* なるものは「人間に對して其生活破壞するか、或は生活を保持する手段を剝奪するもの、行爲を禁じ、又生活を保持し得ると考へられるもの、不作爲を禁ずる理性によつて見いだされたる命令若くは一般法則」(二九)であり、其は「神の恒久法」(三〇)である。彼が「平和を追求し之を確保せよ」と謂ふ命令を以て「第一次の基本的自然法」と做すは、彼の斯る自然法なるもの、概念からして了解される所である。彼が敘述する所の普遍的契約は、彼の見解に於ては平和を確立する唯一の手段である、其故に契約が完全に實行され、服従さるべきことを、自然法は規定するのである。而して第一に自然法と自然權との認別はホッブスにあつて周到に指摘された重點である。自然權とは彼によれば「人間の自然性即ち自己の生命、従つて自己の判断と理性に於て最適と思量されるもの、行爲の保持の爲に彼自ら意志するが儘に自己の力を行使するの自由」である。(三一)即ち自然法は人間に對する義務を、自然權は自由を意味する言葉である。而して第一自然法にはじまる諸々の自然法は「可能なる有らゆる手段を盡して、自己を保護せよ」と謂ふ、諸々の「自然權の總和」によつて補足される。實にホッブスにとつて、最大の幸福は人間の恒に目指す極限であると觀念された。第一次の基本的自然法に見いだされる彼の功利論的觀念は、更に彼が刑罰の度合を其刑罰がもたらす幸福の量に依存せしめたる第七自然法に於て最も明瞭である。人間は過去の不幸の大に非して、未來の幸福の大を想念す

る。(三二) 其はベトナムに類する功利論者としてのホップスの一面を表白するものである。更に「各人は他人を平等なりと認めよ」(三三) と謂ふ第九自然法の中に、吾々はダンテのそしてルソーの平等愛の断片を是非なく彼のうちに感得するであらう。而してホップスは第一自然法と彼が之に従屬せしめたる十九條の諸々の自然法の總ては、汝が汝自由に爲さるゝを欲せざるものは之を他人に爲す勿れ」(三四) と謂ふ一般法則に要約されると、做したのである。之を要するに、是等諸々の自然の「命令」は「不易、不滅である。蓋し不正、忘恩、傲慢、誇示、不公平は、争闘が生活を保全し、平和が其を破壊するものに非れば、それは理性的とは考へ得ざるが故である。寔、ホップスにとつて「自然法の學は唯一に正しい道徳哲學」(三五) である。然し自然法は所謂法律とは全く異なる。彼曰く、人は理性の支配を法の名を以て通例呼んでゐるが、それは不適當である。何となれば自然法は彼等自らの保持と防衛とに資する諸事項に就ての單に結論であり、或は定理と思惟されるものであるが、本來法は他人に對し支配權を權利として有する者の言葉であるからである。若しも權利として當然に萬有を支配する神の言葉で彼べられたものとして、斯る定理を吾人が考察するなら、それは適正に法と稱されもする」(三六) と。斯くて自然法は超社會的に神の恒久法として、又其には神によりて創造されたる人間に其厚生と繁榮を傳せしめる諸々の條件を定則的に規律する内容が與へられる。ホップスに於るかやうな人定法と自然法との分離は他面、社會の自然的進化の先在的條件として人定的規範と慣習の鐵則を假説するものである。

然しながらホップスが國家の法に對して斯る自然法を上位せしめたる讓歩は國家の絕對性を聊かも誹毀するものとはならない。其はホップスが如何なる特殊の場合に於ても個人に、神の意志が何であるかを、換言すれば神の意志若くは統治から生れる自然の命令を如何に接配するかを決定する何等の手段をも拒否するものだからである。假

令自然法は統治者を道徳的に拘束するものとするも、然しながら彼が自然法に服従すると、否とは常に神に對して責任を負ふものにして、決して彼の臣民に對してではない。斯くて若し社會法は平和の保全と人民の幸福の増進に責し得ないならば、それは道徳上には惡法ともなり得る。然しながら如何なる法と雖も其は不正なる法とは評量し得ないのである。

斯くてホブズの社會學說には合法性即ち正義と道徳性の二個の概念に一應は明確な區別が立てられてゐる。即ち人間の有つ或る一行爲の道徳性は彼の生命を保存し、幸福を増進するの點に依存し、其故に其は内存的性質である。然るに政治的社會にあつては、個人は其主權者に依て發せられる個々の命令を道徳上絶対の權利として承認するにあつて保障される。而も斯る命令は如何なる強制、寛容をも規律し得る。個人に對しては主權者の如何なる命令も不正とはなり得ない即ち不法ではない。何となれば後章に説明するが如く、原始契約に於て個人は彼及び彼の仲間達が至上の政治的權力を附與せる個人若くは會議の意志せるものを、彼自らの意志として承認することに同意せるものと思推するが故である。而して主權者の命令はまた不道徳ではあり得ない。何となれば、國家權威の完全なる維持は、若しも平和と保障とが如何にしても確立さるべきものであり、而して其等が道徳の主要目的であるとすれば、絕對にそは避け難いからである。然れば平和が有効に維持され得る唯一の手段として原始契約を締結し、其を履行し續けることを、第一次の基本的自然法は命ずる。斯やうにして個々の人間にとつてすら合法性と道徳性の概念はホブズに於ては同一のものとは考へられなかつた。昔、實際の行爲に於ては國家が個人に強制する行爲は道徳的にも法律的にも權利である。かやうにして、ホブズの説く道徳的行爲が制限されたる限界にをかれるに至つたことは争はれない。即ち其は自愛的行爲に非る其他の諸行爲は之を含むことなく、又道徳性は決して啓蒙的

な思索にまで其範圍を超へるものではないのである。斯くて神の恒久法としてのホップスの自然法は、「自己が他人から爲されることを欲せざるものは之を他人に爲す勿れ」と、個人に對して要請する消極的形態の合理的行爲若くは道徳的義務の當爲に結局要約されるものであつた。然しながら、ホップスの斯る道徳性と合法性との概念上の一應の區別は、斯くすることによつて兩者各々に異なる目的を假設するものではなく、目的論的には寧ろ國家的にも個人的にも合法性は道徳性を含意するものである。國家の惡徳も亦個人にして觀れば斯る惡徳を惡徳として其に認從することによつて合法的であり、其は國家内に於る彼の幸福を保障する唯一の源泉である。恰かも逆説的なこの區別は、而かも個人の最大幸福の上に國家の絶對性を演繹せんとする「リヴィアサン」に於る重要なモメントであることが知れる。ホップスの抱いた功利觀の曲解は斯くして國家の絶對性をあくまでも堡壘しながら個人主義と國家主義を連繫する秘鍵を茲に見いだしたのである。

以上ホップスはホッブズに遡る自然法概念の史的發展からホップスの地位の大凡そを規定したが、更に彼の社會思想の主流は、彼の世紀と彼が異郷に棲へる遊學生活の影響を等閑にしては考へ得られない。

ホップスの時代に於る英國は、十四五世紀の境に於る封建社會の最後の死闘を經過、離脱し、既に其地に發生せる羊毛工業、織物業を通して、いまや資本主義的生産組織の段階へと移行してをつた。實に中世以後歐洲大陸の北西部に於る英國の獨占せる羊毛に對する課税は國王の收入を増加する確實なる手段を提供し、従つてまた其は對外政策を保護する有力なる要因となつた。而かし嘗に大陸に羊毛原料を供給するの事態に満足せずして、所謂「ステュール商人」、「冒險組合商人」、「東印度會社」等の設立、更に謂へば「リヴィアサン」の上梓されたる一六五一年の航海條令によりて、生産機構をも併せ獲得せんとする英國政府の不斷の努力は、遂に十七世紀末には羊毛製品をし

て英國輸出總額の三分の二にまで高騰せしめ、當しく其は英國の富の基礎を構成するに至らしめた。即ち謂へば、英國の羊毛及び毛織物は英國産業の發展を例證すると共に、又其は著るしく其國の富の起源を説明する二重の意味を有したのである。而してこの羊毛生産が國家の富力に不離なる關係にをかれたことは、先づチャードル王制の非政治的特質の一因として現はれた。即ち文藝復興運動は世人をして政治的關心から古典文化の研究に耽らせしが、十六世紀の進展するに伴つて、其は宗教改革運動に變はり、更に農耕地の大部分を放牧場たらしめた羊毛企業の新發展は遂に國民をして彼等の利益を保障する對價として吾に國家の彼等に對する不當なる干渉の拒否に止まり、政治問題に就ては遂に無選擇、放任の態度を示さしめるに至つた。翻つて、チャードル朝の國會に代表されたる騎士、紳士、市民等が取得せる新る利益はやがてヘンリー七世の治世に於る「無統制の英國」の救恤策としての「強額賦金」、或はヘンリー八世の「強額公債」の對象となり、遂に其は十七世紀に於る國王と國會との不撓の争闘の一の動因にまで成熟せるものであつた。實に十七世紀の英國憲政史は既に課税と立法とに對する協贊權を承認されたる、而して商業貴族を其主要な構成分子とする國會が更に至上の主權を確取せんとして國王に對抗せる争闘史に他ならない。前代のチャードル朝諸王の治下には、英國憲法の傳統と形式は一應は尊重され、其實際的專制政治も人民により併訪せられなかつた。然るに、ステュアート王朝にあつては、諸王の所謂國王の大權と帝王神權説の理説を以てせる人民に對する脅迫、序いでチャードルの專制政治を可能ならしめた所の特殊の諸原因の消失によつて大なる變動が必然に豫想された。内政上に於ては、英國には最早羅馬教徒の反動の危険無く、英國に於る羅馬教會は實に英國政府の寛恕を哀請するに過なかつた。即ちエリザベスの治世には、羅馬教徒の叛亂の危険が存在したが、ステュアート時代には單に彼等の陰謀を憂慮するにとどまつた。外交上に於ても、新敎國の和蘭は西班牙から獨立

し、佛蘭西のブルボン朝は内に新教に對し寛容政策を採り、外に對しても亦新教諸國との同盟を敢へて回避しなかつた。斯くて英國は國際紛争の有らゆる危険から免れると俱に蘇格蘭と英蘭との所謂身土聯合は英國の平和を一層保障するに役立つた。而して前王朝の時代の審被戰爭で衰退せる貴族に對するチェードル王制の壓迫は、ステュアート王朝に至り反動的に脚紳、富豪をして重要な地位に登場せしめるに至つた。大陸發見、遠洋貿易の發展に伴ふ通商の繁榮と羊毛の輸出によつて促進せしめられた共有地の「藩籬占有」に聯關して生起した農業革命は、英國に於る中等社會の實力を増せしめ、加ふるに宗教改革によつて啓蒙された彼等は商業貴族として精神的にも物質的にも支配勢力として英國會に君臨するに至つた。即ち十七世紀に於る英國の内亂は、彼等の富と、例へばジェームス一世の王領地の賣立、榮典の賣却にまで立至つた國王の貧との對立抗争として理解されるものであつた。

而かも興味あるは、この世紀を英國と大陸に經驗せるホッブスの思想が徹底的に資本主義と民主的革命に對する恐怖と憎惡とを反映してゐることである。彼の社會契約説は、遂に英國の憲法的慣習たる國王と國會に於る主權分有の現實態を否認し、更に彼は國家の對個人政策に關しては自由主義的非干渉政策を認めず、人民の教化、保護を目的とする父權政治の熱烈なる主唱者として現はれた。實に彼が民意の可及的多數の參政を理想とする議會政治の脆弱性を指摘せる「リヴィアサン」の第十九章の所論は、カライルの議會政治批判に先行するものであり、又其はケルの「Representative Government」若くはメインの「Popular Government」に比してはるかに明析である。更に資本主義に對するホッブスの鋭利な批判は次の彼の皮肉な言葉に於て明瞭に窺はれる。彼曰く、「三角形の内角の總和が二直角に等しと謂ふ命題も、若しこの命題にして有産者の利益に反するものであつたならば、彼等の階級は可能なる最大の努力を以て幾何學書の總てを燒却して、斯る定理を抹殺して失ふであらう」(三七七)と。ホッブス



の思想に觀取される斯くも反社會的なる態度の最大の理由は、彼自らの保守的性質と、彼が革命の經過、發展しつゝある略ど總ての時間を異國巴里に在つて、其思索を當時の大陸哲學に耽らしめ、其によつて啓蒙されたことに原因するを謂へやう。

即ちエリザベス朝、夫の西班牙無敵艦隊の英國侵寇の一五八八年に始まり、スチュアート王朝の最期たる光榮革命に先立つ九年、恰かも「人身保護律」(Habeas Corpus Act)の發布されたる一六七九年にハードウィックに終はれる、彼の數奇な生涯を通じてなされた前後三度の「大陸旅行」に於る彼の知識上の經驗と處世上の體驗こそは、「リヴァアサン」其他彼の社會哲學的著作の原動力を生育せるものであつた。殊に彼の快樂主義的若くは功利主義的倫理説は第三次の「大陸旅行」の際、交友を得たガサンディの懐ける觀念に依て多くを影響せしめられたものと謂はれてゐる。(三八)

一六三四年から三七年にかけて、ウキリアム・キャヴァンディッシュ伯と同行せるこの第三次のフランス、イタリヤ遊歴は、前回の「大陸旅行」(一六二九—三一)に際してユークリッドの原理によつて幾何學的證明の正確性に「戀愛」せるホップスをして遂に當時の大陸哲學界に著名ならしめるの機會を彼に與へた。偶々バリーに於る或學者の集會で提出された「感覺」とは如何なるものかといふ質問に對して、ホップスは興味を以て思辨せる後に感覺とは實に運動によつて生成されるものであるとの結論を以て之に應へるを得た。斯る偶然の機會に因て彼は彼の哲學の指導原理と做せる自然の機械論的解釋の態度を明瞭にしたのであつた。而して彼の幾何學研究は實に斯る運動法則の理解に資せんとするにあつたのである。斯くしていまやホップスの關心は大陸の哲學運動に對けられるに至つた。一六三六年の頃には既に科學の體系的改造を目的とする歐洲思想家聯盟の公認會員となつてゐた彼はフロレンスに

於てガリレオとの親交を得ることができた。ホッブスは隱棲の末期にあつたこの老哲學者に常に深い敬抱の態度を以て接したと謂はれてゐる。又近世に於る夫の快樂主義哲學の復興者ビエール・ガサンディとの交際が始められたのは其後暫くしてからであつた。而してデカルトとの交際が彼の著作「メデイタチオーネス」に對してホッブスのなした所謂「第三抗議」と「メトリド」に附加せる屈折論に對する筆禍のために阻まれて失つたものと較べて、ガサンディとの其は彼等の哲學が趣構を同じくした關係からしていよいよ深められ、後年には彼等の親交を物語る興味ある逸話をも残してゐる。(三九)

一六三七年に第三次の「大陸旅行」から歸英せるホッブスは依然デヴォンシャ伯邸に寄遇しながらも愈々彼の哲學の全體系を總括する組織的な大論文をまとめやうとして其計劃を起すに至つた。彼の構想せるは左の三種類の論稿から成るものであつた。即ち彼の第一原理並に數學的及び物理的原理を説ける「De Corpore」、心理學に關する「De Homine」と、彼の政治、宗教に關する學說を解明せる「De Cive」が之である。然しながら彼の哲學の綜合的著作は「後年「Human Nature」及び「De Corpore Politico」の二部に分割されて公刊された「The Elements of Law, Natural and Politique」と題された一論文の起草及び内亂の勃興が先づ彼の第三哲學「De Cive」の執筆を唆かしたが爲に遂に未完成な論稿として殘されるに至つたものである。

ホッブスの言葉を以て謂へば「神が愉快を以て人類に與へた唯一の科學である自然科学に對する彼の恰かも「戀愛」の態度並にガサンディに依て感應せしめられた倫理觀とは、一六三九年に勃發し四九年に於る國王の追放と死刑に依て其最極に到達せる革命の社會的混亂時代に既に彼の社會觀として完全に形造られてゐたことが應測される。彼は彼の著書「De Corpore」の卷頭に載せたるデヴォンシャ伯爵への獻文（一六五五年四月廿三日附）に於

て、彼の時代の諸科學の建設に關するコペルニクス、ケプレル、ガリレオ、ハーヴェー等及びガサンディ、メルセンヌの貢獻を讃稱せる後、社會哲學は彼自身の最初の政治學に關する著作である“*De Cive*”(初版一六四二年)より古くには存在しないと附言して、自己の自然科學的社會觀の眞理性を誇示さへしてゐる、彼曰く、「それは古ギリシヤに自然若くは社會に關する哲學者の無かりし故ではない。其處には世に哲人と呼ばれる多くの人々がゐたであらう。然し世間を諷刺せるかのリュースィアンを、或は公令もて世人を追放せる諸々の都市を觀視せよ。總てそはギリシヤに於る哲學存在の證據にはならない。寔に外觀は莊重なれど内部には欺瞞と淫濁を充たせる似而非な哲學の妄想が古ギリシヤには徇待した”(四〇)と。彼は更に其著“*Human Nature*”(初版一六五〇年)の樞密顧問官ニコラス・カッスル伯への献文(一六四〇年四月九日附)に於て、社會理論に關して自己の採れる數理學的な認識方法に就ての端的な説明を與へてゐる。自然、理性、情感の主たる諸部分から數理學的及び教義的なる二種類の研究が生ずる。數理學的研究は單に形態と運動の比較であり、斯る形態、運動に就ては一般に眞理若くは人間の關心といふものは相互に背馳するものではない。斯る事實は數理學の研究が他の學問と違つて有らゆる論争から解放されてゐる實證である。然し後者の教義的研究に於ては、決して非論争的であるとは斷定し得られないであらう。何となれば、それは人間の比較であり、彼等の權利並に利益に干渉せんとする爲である。而して權利とか利益に於ては、屬々理性と人間とが乖離すると同時に、人間も亦理性に反抗せんとする。是に由りて、一般に正義及び政治に就ての論作をなす人々は凡て相互に、又論者自體幾多の矛盾に冒される。是等の原理をして理性に依て支配せしめ、完全ならしめんとするには、第一に其基礎として、不信からではなしに諸情感に依て破壊し得られざる一原理を設定し、而る後に斯る基礎の上に自然法に於て眞理とされるものを其全體系が論破し得られなくなるまで順序して構作する

より他に方法を認めない(四一)と謂ふのである。

ホップスが倫理、社會の學說に示した斯る非妥協的な方法と其結果は、當時既に正當に批難されると共に、彼の處世の態度に關しては多くの世人から正しい批判と情狀の乏しい、而かも不用意にホップス自ら告白せる「恐怖の片割」とか「祖國の異端者」等の誹謗を受けなければならなかつたのである。寔、ウァーバートンの言へる如く、「マームズベリーの哲學は、恰もティンダル及びボリンズが十八世紀の恐怖なるが如くに、そは十七世紀の恐怖(四二)であつたらう。殊に彼の道德と神の解釋を批難すべく、當時シャフツベリー、バトラー僧正を始として教會の全騎士は「武器を擲へてホップスの鐵兜を脅かして見たかつた(四三)に相違ない。夫の内憂を孕みつゝ國際危局に當面した十六世紀後半から十七世紀中葉にかけての英國から、其主權上に跋扈するローマ加特力教會の權威を追放せんとするステュアート王朝歴代の宗教政策を理論的に保護し、宗教的にも政治的にも獨立せる祖國の平和と富強とを放つに希求した彼の確たる理想は、假令從來の神と聖書をも其生贖に俱したとは謂へ、當しく愛國者の旌録に價したであらうに、世間の迫害は、晩年に於る彼の古典文學鑑賞の靜慮をも憚る所なく少しも寛大とはならなかつた。然し彼は地上に於る國家權威の至高性を信条とする騎士として受難の不幸な生涯の限りを生き盡した。殊に老境の彼を快愜せしめたものは「リヴィアサン」の所論を、當時成功しつゝあつたオリバー・クロムエルの民主々義的革命に附會せしめて、曾てホップスが師傅を勤めたる際の國王の恩眷を替にして、クロムエルの政權擁護を示唆するものであるとした不忠順呼ばはりの誹謗であつたらうと想はれる。或學識ある人(神學博士ジョン・ウァリス)の「Hobbes Heutkrainemans」(四四)に對して書翰の形式を以てせるホップスの抗議は彼自身に對する世評、忠誠、態度及び宗教に就ての最後の公開的辯明であり、實に其は彼の逝ける一六七九年の八月廿三日のことであつた。

(193)

而かも彼の學說に對する論駁とせして反動とは何も彼の一時代に限られたことではなかつた。神學上の僞論と俱に有らざる種類の奇怪なる識見に充てる(四五)と評される「リヴィンガム」に對する世間の解答は恐らくラムホールの僞學がかりた「Catching of the Leviathan, a Great Whale」なる滑稽な著作を序篇として今日にもつては「」の圖書館でも未棟するに足る」と傲すも致して過大の言ではなし。而かもホブソ自らは世間の誹謗と迫害にも拘らず、其思想を確信堅持して譲らず、其最初の革命救済の意圖を完成するに辭くべく明晰なりしことは、リヴィンガム」一篇が英國政治學に於る最初の古典たるに定て適はしくもある。

因て以下本稿に於る原著の引用、解説は總てキールスワースの譯を以て「The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury」(1839-45)なる最初の英語全集版に據らざるべし。

(註1) Kurt Sternberg: Die politischen Theorien in ihrer geschichtlichen Entwicklung vom Altertum bis zur Gegenwart. (1928), S. 46.

(註11) Ibid., S. 48.

(註12) J. A. Hobson: Rationalism and Humanism. (1888). pp. 9-10.

(註13) 亞當・スミスの著述及び其後之の諸作を著したルバークの著述集を讀むべし。

John, W. Salmond: 'The Law Nature' (*Law Quarterly Review*, XI, April, 1895).

James, Bryce: *The Law of Nature* (*Studies in History and Jurisprudence*, II).

Sir F. Pollock: *The History of the Law of Nature* (*Journal of the Society of Comparative Legislation*, II, 1900, and *Essays in the Law, London, 1922, Ch. 17*).

*Gulivis de Mantemiyor: Storia del diritto naturale* (Naples, 1911).

(註10) J. L. Mayres: *The Political Ideas of the Greeks* (New York, 1927) p. 270.  
 (註11) Sir Paul Vinogradoff: *Outlines of Jurisprudence*, Vol. II, *The Jurisprudence of the Greek City* (London, 1922) p. 26.  
 (註12) Valter Eckstein: *Das antike Naturrecht im Sozial philosophischer Beleuchtung* (Wien u. Leipzig, 1926) ch. II.  
 (註13) W. W. Willoughby: *The Ethical Basis of Political Authority* (New York, 1930) ch. IX, p. 149.  
 (註14) J. L. Mayres: *op. cit.*, p. 47.  
 (註15) E. Barker: *Greek Political Theory, Plato and His Predecessors* (London, 1913) p. 64.  
 (註16) Eckstein: *op. cit.*, §§. 84-85.  
 (註17) Pukels: *Theory of Law and Civil Society* (1888) p. 79.  
 (註18) D. G. Ritchie: *Natural Rights. A criticism of some political and ethical conceptions* (London and New York, 1895) p. 46.

メアンの學說の創設ツェンノにあつては、自然法は萬物を統べ、導く神の恒久法、普通法として觀念されたが、更にキケロは自然法を有らゆる諸々の正義の原因として又其限界として規定した。而してキケロの自然法思想は次の彼の言葉から充分にみることが出来る。彼曰く、「學者の論議する諸問題に就て、最も重要なものは吾人が生れながらに公正に適し、且つ正義は見識に非ずして自然性の中に見いだされるものなることを明瞭に理解することである。實に其處には自然に合一し、萬物の間に普遍する不易・不動なる眞實の法、正しい理性が存する。斯る法は之を變改し、或は其から逸脱することをおささない。其は亦廢棄し絶はない。吾等々は元老院によるも人民によるも其から放棄され得るものではない。亦何人も其を説明し解釋するを要しない。亦其は羅馬に於ても雅典に於て、或は今日も後日も同一の法である。而して恒久・不易な



(註14) Thomas Hobbes: *Leviathan*, Part I, ch. XV, p. 180. (*English Works of T. Hobbes by Mooreworth, Vol. III. London, 1839-45*)

(註15) *Ibid.*, part I, ch. XV, p. 181.

(註16) *Ibid.*, part I, XIV, p. 116.

(註17) *Ibid.*, part II, ch. XXVI, p. 264.

(註18) *Ibid.*, part I, ch. XIV, pp. 116-117.

(註19) *Ibid.*, part I, ch. XV, p. 140.

(註20) *Ibid.*, p. 141.

(註21) *Ibid.*, p. 144.

(註22) *Ibid.*, p. 147.

(註23) *Ibid.*

(註24) *Ibid.*, part I, ch. XI, p. 91.

(註25) Prince Kropotkin: *Ethics, origin and development* (1924), p. 149.

(註26) L. Stephen and S. Lee: *Dictionary of National Biography*. Vol. IX, p. 934.

(註27) The Author's Epistle Dedicatory to the right honourable, my most honored Lord, William, Earl of Devonshire in *Elements of Philosophy* (*English Works of T. Hobbes, Vol. I*) p. ix.

(註28) A Dedication to the Right Honourable W. Earl of Newcastle in *Human Nature, or the Fundamental Elements of Policy*. (*English Works of T. H. Vol. IV*)



(註四二) H. Sneath: *Ethics of Hobbes* (1898) p. 40.

(註四三) *Ibid.*

(註四四) *English Works of T. Hobbes*, Vol. IV, pp. 404-440. 全文が掲載せられてゐる。

(註四五) Sir F. Pollock: *History of the Science of Politics* (1883) p. 28.

## II

ホッブズに依れば、哲學の限界と目的は、吾人が前以て識見せる諸結果を吾々の利益に役立たしめるか、若くは諸物を相互に適用なすに依て人類生活の物資の爲に、物質、力量及び勤勉の許容する限り吾々の思念するものから同様なる諸結果を産生せしめ得んとするに在る。(一) 即ち哲學は人類の厚生に資する總ての利益の原因でなければならぬ。而して、政治哲學及び道德哲學の功用は「諸科學の知識によつて吾々が取得する物資の點からではなく、寧ろ斯る知識を有たざるが爲に吾人の蒙る災禍によつて評價さるべきものである」(二) と做し、更に彼は「凡そ人類の勤勉によりて免除され得るが如き災禍は戦争、殊に内亂より惹起す、而して殺戮と荒廢と貧困とは亦之に胚胎す。然共、戦争の原因は何人も自ら欲求する所には非ず。惟うに、意思は善なる、少くとも善なりと觀へる對象以外は何ものをも要求せざるが故である。而して貧窮と生命の喪失とを大なる不幸と知らない者はないであらう。従つて内亂は、其が戰禍なるか、平和なるかに就ての世人の無智に原因すると謂へる。寔に、社會を鞏固にし平和状態に其を確保せしめる諸多の義務、即ち政治生活の諸原則を充分に會得する者は世に極めて寡少である。而して遺般の諸原則に關する知識は即ち道德哲學に屬する所である」(三) と。斯くてホッブズによれば、明かに道德哲學と政治哲學とは社會哲學なる一部門の中に綜合的に成立するの條件の下に意構された。

倫理學は社會哲學の前提要件をなす人間の性向、態度に就ての知識であり、而して彼等人間の政治的義務を對象とする知識は政治學若くは單に社會哲學と稱されるものであると思惟されたのである。(四) 即ち、倫理學の對象たる人間の性向、情感、態度に關する諸問題は彼の「人性論」(Human Nature)なる主題をもつ彼の所謂第二哲學に論述され、而もこの一篇は「政治的諸原則及び法律の構成が最後に依據すべき第一の、そして最も單純なる要因を窺見せんとするに必要な限界に於て考究なせる」(五)ものであつた。彼によれば、國家は單に其存在形態に於ては政治團體として觀察され得るものではない。國家は人間の諸欲求を充足せんが爲の才智の産物と思考されるによつて始めて自然的實體から政治的組織體と成り得るものである。遂に、自然と社會との間に連鎖を架するものは偏へに個人が存在を離れては存在し能はないのである。斯くて彼の社會哲學の分野に説かれる政治的權威及び義務の原則は彼の「人性論」に解明されたる道德原則を素因として演繹されたものであることは彼の遺教の所論によつて極めて明かであらう。實にホップスにあつては倫理學は政治學に對して殊更に依屬せしめられたと謂ふべきである。(六) 其故にホップスの社會哲學體系が道德哲學から其對象を分離せんとするの意圖に發展せしめられたと觀察すは最も理由のない批判としなければならぬ。以下吾人は「リヴィアサン」の第一篇「人間論」及び其第二篇「コモモンウェルニス論」から本稿の主題に關係する部分の概要を摘記することにする。

ホップスの認識論が機械論的感覚主義なるは更めて茲に説明するまでもない。彼によれば、人間の諸々の思想は何れも吾々の外界に在る物體若くは其偶有性の「再成表象」即ち「現象」である。斯る對象は人體の感官諸部分に作用し、作用の異なる性質によつて現象の相異を産生する。而して諸現象の原體は吾人が感覺と稱する所のものである。即ち先づ總體に若くは部分、部分に感覺諸器官に發生せざる概念は人間の意識には存在しない。其他の吾人

がある概念とか思想は斯る原體から派生的に得られる。而して「感覺的」と呼ばれる有らゆる性質は、其原因をなす對象に於る共が依て以て吾人の諸器官を各様に壓する實體のそれだけの諸運動であるに他ならない。運動は運動の他には何もものをも作りださないものであるから、壓せられる吾々の内部に於ても其等は各様の諸運動以外のものではない。(p. 7) 斯くして彼は當時基督教國の諸大學に於る諸學派がアリストートルの原文に依據して講ぜる感覺若くは悟性に關する學說に對して極端なる異説を提唱した。感覺、悟性に就ての正當なる知識こそは異教徒の宗教であり、未開民族の妖術、迷信、占斷等を破壊し、人々をして國家的服従に適存せしめ得る最良の政策であると傲した。彼は眞理の尺度を感覺の原體に求めんとするヒュームの「札門條項」を既に示唆する所があつのである。彼曰く、「神が諸々の奇麗な現はれを造り得るといふことには何の疑問も存しない。然しながら、人間が神の制止し、變化し得る自然の過程の其制止や變化を恐怖する以上に更に婦女、彷徨する亡靈を恐れなければならぬ程屢々神が人間に恐怖を興へるといふは、基督教の信仰の要義ではない」(p. 8)と。斯くてホップスにあつては、實在するものは外界に於ては唯一に運動現象として理解される物質であり、精神の内部にあつては感覺並に肯定、否定及び其他の言葉の該形態に於る事物の名稱の關聯と構成とに依て、人間の意思のみならず概念及び思想を理解する「悟性」の運動とである。更にホップスにとつて價值あるものは唯に實在するものに限定されるのであるから、運動現象としての感覺は即ち認識過程の成立であり、認識の妥當性は斯る運動の計算の正確性に依存して決定されるに他ならない。彼の快樂主義的若くは功利主義的倫理觀は亦斯る認識論に基いて發展せしめられたものである。(九)

前説の如くホップスに従へば、精神界の全體は運動を素材にして形成される。従つて又人間が行爲をなすに當つても、欲望若くは意欲によつて或對象に運動が起されるが、或は厭惡によつて其對象から離れんとするかの何れか

である。彼等が意欲するものは愛するものであり、其は善である。彼等が避けるものは之を厭ひ、そして悪と名付られる。斯くて、個々の人間若くは他の時に於る同一の人間は様々に異なる物を受し若くは厭ふものであるから、結局善とか悪とか謂ふ言葉は相対的な性質のものでなければならぬ。善、悪なる言葉はこれを使用する個人に關依して一般に用ひられるものであつて、單純にそして絶對的には斯るものは存在し能はない。若し國家が存しなければ其人の人格から、國家に於ては其を代表する人格或は争はず人間が同意することによつて設定し、其宣告を善惡に就ての法則と做す斯る仲裁者若くは審判者によつてはなしに、諸對象其自體の性質から得られる如き善及び惡の普遍的法則なるものも亦存在し得ない。(一〇)人間が斯く彼等の有らゆる自意的行爲に於ては純粹に利己的であるといふこと、又人間は彼等が其時に於て意欲するものを自己に與へ、彼等の嫌惡し或は回避せんとするものから自己を免かれさせるものを常に目當とするものであるといふ、彼の説からして茲に彼の嚴格な決定論が生まれる。

ホッブスの斯る心理論はスピノーザの「倫理學」に繼承されて彼の傑作と評される情感論の基礎をなしたとされてゐる。夏バネ・ホックの指摘する所に従へば、スペンサー其他の近世思想に於ても、快樂が生命力の高騰に、そして苦痛が其低下に驅逐すべきであるとする、ホッブスの立論は進化の承認に根幹的なる一原理として看做されるに至つた。

夏バネ・ホッブスに據れば、各人の目的は自己の意欲を充足し而して自己の厭惡するものを避ける諸手段を獲得するにあり、其最高の目的は權力を得ることである。それは單に自己の現在の必要を満足せしめる許りでなく、斯る必要を充足する諸手段を權利的に可能ならしめる保證を與へる所の一權力である。寔に、全人類の一般的性質は其から其を死に至るまで不斷に權力を意欲することである。そして是は必しも或人間が既に到達してゐる愉快よりも更に

(100)

強度のもを希求するか、若くは其人が適度の権力に満足し能はない爲よりは若しより以上のものを獲得しなければ彼は現に把持する権力及び資産を保有して厚生を企圖し得ないからである。(一)従つて、古哲學者が探索せる最極限の幸福なるものは「ユトーピア」を以ては存在し能はない。名譽とか富の最高位に達し或は音楽や詩に於るネマ、論客としてのコモードゥスのやうに奥藝を極めたる者は餘興として更に娛樂や仕事を要求する。人間にまつて無爲に迷ふことは大いなる悲愴であらねばならない。其故に幸福とは「既に成就されたるに非して、成就されつゝある繼起的快樂」(二)であるに他ならぬ。

吾人の既に説明したるが如く、ホッブスから觀れば、世界の全過程は諸運動の或一體系から他の體系への繼續的變化であり、生も亦本質的には運動現象であると思考された。其故に當然變化の圈外に建設される「ユトーピア」を希求することは實に生に背離するものを求むるものである。遂に、時間關係を有たない状態 *time stans* としての永遠性に關するスコラ哲學の原理は無意味な言葉の適例として屢々ホッブスの擧示せるものであつた。近世に於る思想論派の辯明は斯くしてホッブスによつて既に先蹤的に解答されてゐたのである。即ち彼等の説く生は、吾人が恒に欲望に環圍され、而かも欲望は無限に不足を内包するが故に其は本質的に不幸なものとされた。實に有らゆるもの、終極は端緒であり、未來に對する思索は亦一の欲望に他ならないのである。

斯く人間は其作爲に關して利己的であり、各自自らの爲に更に大いなる権力を絶へず追及するものであるから、彼等を強制して或確立した諸法則若くは諸法律に準據して作爲せしめるやう彼等全體を拘束する權威が存するに非れば、道徳とか若くは正義の考慮を以ては統制するを得ない所の各人の各人に對する戰爭即ち全面的な角逐が生起する。斯る非政治的狀態に於ては正と邪、正義と非道の諸觀念は何等妥當するものではない。又各人の各人に對す

るこの戦争に於ては如何なるものも不正とはなり得ざる結果を齎らす。正と邪、正義と非道の諸觀念は自然状態に存在し能はない。斯くして若し共同の權力にして存在しないならば、法律は存在せず、而して法が存しなければ正義も存在しないのである。然しながら、自然状態は無道德の状態ではない。人類の捨て得ない最少限度の欲望である富、虚榮、性欲等が制度的に正當に満足せしめ得られない斯る状態にあつては法律的社會状態に於る最大の罪業すら其が自己保存の目的に適正である限りは亦道德原理に妥當するものとして一般に承認されなければならぬのである。遂に「暴力と詐欺こそは戦争状態に於る基本的な二徳である。」(一三)正義とか邪惡は肉體若くは精神の何れかに屬する機能などと謂ふものでは決してない。其等は孤獨ではない社會的なる人間に關依する所の諸性質である。自然状態には亦財産も、支配も或は明瞭なる「余のもの」及び「汝のもの」も從つて存在し得ない理である。唯單に或人が取得して其を保有し能ふ限り其人のものであるに過ぎない。斯やうにして、單純なる自然のまゝに人間がをかれる不幸な状態は、假令情感と理性とによつて其から脱する可能性はあるにしても、あまりに耐へ難いものである。(一四)ホッブスに従へば、非政治的狀態は人間の希望する環境ではない。何となれば、何人も自然ながらには彼等の仲間の力量若くは奸策の何れをも長怖する必要の無いほどに仲間達より大なる權力を有つものではないからである。自然は人間を其肉體的及び精神的の諸機能に關しては平等に造つてゐる。假令他人よりも確然と強い肉體を有し或は鋭利な精神を具へる者はあるにしても、全體的に觀るならば人間と人間との間の杆格は、或人間が自分と同じやうには他人の要求し能はない所の或利益を自己のものとして要求し得られる程に顯著なものではない。肉體の力量に關しては、最弱者は陰謀とか若くは彼自身と同一の危険にある他の人々との同盟の何れかに依れば最強者をも仆すに充分なる力量を有するに至るからである。(一五)其故に、「人間が彼等の全體を畏敬せしめる共

同の權力を有たずして生活してゐる間は戦争と呼ばれる、而かも各人に對する各人の戦争の状態に存する。斯る状態にあつては所得は不定であるが故に産業の存立する餘地なく、従つて地上の文化は存在しない。航海も海路によつて輸入される貨物の利用も行はれない。去莊なる建築、大なる動力を要する貨物を運搬し移動する機械もない。地球面に關する知識も、時間の計算も、技術も、又文學も社會も存在しない。而して最も悲しむべきは非業の死に對する不斷の恐怖とそして孤獨、貧弱、淫濁、殘忍、短命なる人生とである。(一六〇)然しながら、人間は彼等が偶々環圍されてゐる状態よりは優れた状態を考案し又斯る状態を實現する諸手段を工夫する能力のある合理的な存在である。そしてこの改良の根原的な先要事項は、現實には苦痛に非る場合に於てすらも絶へず危険の逼迫せる夫の各人の各人に對する全體的闘争の状態を廢棄することである。其故に、ホッブスにとつて自然の第一次の基本的命令は既に述べし如く平和を確立すべしと謂ふことである。

平和を確立すると謂ふ功利的なこの基本目的は、各人が他人に對する侵掠を放棄することを相互に同意することによつて實現され得ると考へられる。然しながら、單なる同意は假令或人が其同意を遵守するとしても、他の全人も亦同様様に遵守するといふ保證を何人も有たないのであるから能動的な價値あるものではないであらう。ホッブスは言ふ、斯る保證は、如何なるものを爲すことが各人にとつて適正であるかを決定する權利を或一定の個人若しくは個人の一團に與へ、而して彼若しくは其によつて布告された法律若しくは命令に對して各人の服従を強制する權力を其に附與することを、全人が同意するにあつてのみ得られると。政治的社會を設定すること即ち國家 (State) 或は Commonwealth (Commonwealth) を創建することは斯くて人間心理の必然的な過程である。劍の無い契約は單なる言葉であつて、人間を安全にする何等の力をも有しない。(一七〇)斯やうにして、ホッブスは國家を其權威に服従す

る個人間の相互契約の上に建設されるものと觀察するの結論に到達した。吾人は更にホッブスの説ける社會的若くは政治的盟約の性質及び其限界に關する彼の所説を茲にしばらく解説することにする。

「人間を外敵の侵入及び相互の侵權から防護し、彼等自身の産業と地上の果實とによつて彼等自らを生育し満足に生活するやうな状態に彼等を安全ならしめ得る共同の權力を設定する唯一の方法は、彼等の意思を多數決によつて一個の意思に歸屬せしめ得る一人若くは多數人間の一會議に對して總ての人間の權力と力量とを讓渡することである。謂はゞ、一人若くは多數人間の一會議を選立して、彼等の人格を負擔せしめ、斯くて彼等の人格を負擔す者が共同の平和と安全とに關する事項に就て爲す行爲若くは命令は何れも各人之を承認し、彼等自體が斯る諸行爲の原人たることを認め、そこで彼等各個の意思を其意思に、彼等の判斷を其判斷に従屬せしめることである。而して是は同意とか若くは合意を超へる所のものである。恰かも、各人が各人に對つて「余は自己を支配する余のもつ權利をこの人若くは多數人間の一會議に對して、汝が汝の權利を放棄し、有らゆる其諸行爲を同様に承認するといふ條件で委任し、放棄する」といふが如き契約を以て單一の人格に彼等の總てを現實に統一することである。斯く一人格に統一されたる人間群はラテン語の *civitas*、或はロモンウェルス (*commonwealth*) と呼ばれる。是は偉大なる「ソヴィアサン」、若くはもつと尊敬して言ふならば「不可死な神」の下に吾人が其平和と保護とを恵まれてゐるかの「生ある神」の生體である。(一八) 何となれば、ロモンウェルスに於る各個人によつて與へられたこの權威の故に、其者は讓渡されただけの權力と力量とを行使し、其のもつ脅威を以て彼等全體の意思を國內の平和と外敵に對する相互の助力に當らしめることができるからである。そして國家の本質は彼にあつて存するのであるから、其は一人格である。其人格の爲す諸作爲は多數の人々が相互契約によつて、彼等自ら其の各作爲の原人として承認



される所である。其目的は、この人格が彼等の平和と共同の保護のために効果ありと考ふる限度に於て彼等の總ての力量と手段とを行使せしめ得んとするにある。而して此の人格を負へる者は「主權者」と呼ばれ、「主權」を所有する。そして其他の各人は彼の「臣民」と稱される。(一九)彼のこの社會契約説から彼の最も讚美せる專制政治の諸權利が演繹される。彼によれば、一旦成立せる契約は統治者の權力を絶對ならしめるのみではなく、人民側に於る革命權即ち理性に基ける合理的な權利の總てをも亦永遠に喪失せしめる。而して各人は其主權者に對して完全なる忠誠を致すことを承認するのであるから、主權者の爲し得るものは總て各人にとつて正當であると認めなければならぬ。人間が主權的權威を統治者若くは統治團體に委託する場合には、彼等は斯る權威に反抗するの權力を彼等自ら永遠に放棄するものである。斯る説は中世かのブカナン、ラング等を其代表者とする夫の暴君征伐論の一派によつて痛烈に反對されたものであつた。彼等の主張する所の契約は、「主權者が正當に即ち其意思を表示して全體としてその人民の最善の利益を役立てるやう統治し得なくなるや」解除さるべしと做した。其故に、彼等にとつて義務は主權自體に存するに非して、統治行爲の正當性に依準するものであつたのである。吾人は續いて「リヴィアサ」の第十八章「Of the Rights of Sovereigns by Institution」及び第二十章「Of Dominion Paternal, and Despotical」の原文の主要なる部分を以下に摘記する。

前述の如く「國家」は人間の「群」が其中の大多數によつて彼等總ての人格を「體現」するの權利、即ち彼等の「代表者」たるの權利を擔與される「人間」若くは「人間の會議」に對して、各人は其に「賛成なる者も」「不賛成なる者も」總てが彼等社會の平和的生活と、外國人に對し彼等を保護する目的の爲に、斯る人間若くは會議の凡ての行爲と判斷を、恰かも其等が彼等自體の行爲と判斷であるかの如くに「承認」することを「各人と各人が相互に同

意は、契約する場合に、「制度」的に設定される。而して斯る國家の制度的設定から、集會せる人民による承認の意は、於て主權を興へられたる個人若くは會議の「權利」と「機能」の有らゆるものが茲に產生される。

第一、彼等はこれを茲に斯る契約となせる結果として、該契約に抵觸する如何なる前契約によつても強制されるものには非ずと理解すべきである。従つて既にして國家を制度的に設定し、斯くて以て一個人若くは一會議の行爲と判斷を是認することを契約に依て拘束されてゐる彼等は、如何なる事項に關してであらうが主權者の許諾なくして主權者以外の他の者に服従せんとする、新なる契約を合法的に締結することを得ない。其故に一君主の臣民は君主の允准を得ずして君主國を離脱し、支離無統一な群の混亂状態に再歸することも、或は又彼等の人格を、其を擔保する者から他の個人若くは會議に移讓することもできない。惟うに、臣民は既に其主權者となりたる者の行爲、又は行爲に對する適當なる判斷を承認し、更に彼等自らを斯る行爲及び判斷の原人と思惟するの義務を各人對各人の形式に於て負ふが故である。斯くて若し假令一人にもせよ之に異議する者あれば、他の全臣民は其の主權者に對してなせる契約を放棄しなければならない。是は不正である。又臣民は各人同等に彼等の人格を擔保する者に主權力を附與せるものであるが故に、若し臣民にして其主權者を廢立するにあつては、主權者自體に專有する權利を彼から剝奪するものであり、其は不正である。又主權者の篡逆を謀り、斯る劃策の故に主權者より死若くは刑辟を宣告されたる臣民は、彼が既に主權者の行爲せんとするもの、總てに對して自己が原人たることを制度的に承認せる限り彼自身に加へられたる刑罰も亦斯るものとして承認しなければならぬ。而も臣民自體の委任せる原權に依て刑罰される如き犯行をなすは人間的非道であり、彼は斯る理由に於ても亦不正を冒せる者である。又主權者に對する臣民の非服従を以て、人間に非る神との新なる契約に依れるものであると、虚構的に主張する者もあるが、之亦同様

に不正である。何となれば、神の人格を表象する或人間の中間的存在なくしては神との契約は行はれないのであつて、斯る契約は神の下に在て主權を享受する所の神の代理者を扱いては何人も斯る能力あるものではないからである。而して神と契約を結びとする、この虚説は之を僭稱する人間自身の良心に於てさへも明白に虚偽と辯別し得られるものであるから、そは一の不正行爲であると俱に、詭妄、怯劣な人間根性からする邪行と謂はなければならぬ。

第二、臣民全體の人格を擔保するの權利は、各人と各人との契約に依て彼等が主權者として選定せる者に附與せるものにして、臣民中の何人かと主權者との間に在せる契約に存するものではない。従つて主權者の側からする契約の放棄は決して發生し得るものに非ず、又臣民は權利喪失の如何なる主張を以てするも主權者に對する服従から解放されることは不可能である。斯く現に主權者に選定されたる者と臣民との間には如何なる契約も先在しないのは明かである。何となれば、主權者にして契約を行はんとすれば、契約當事者としての全體群と之をなすか若くは各人との個別的契約を行ふかの何れかを選ばなければならぬ、若し全體を對者として契約するも、社會以前の彼等は未だ一人格に非ず、従つて其は實行し能はない、又若し彼が其處に存在する總ての人間と其同數の個別的契約を成立せしめんとするも、斯る契約は彼が主權力を取得せる後には無効であるからである。主權者の行爲は、或臣民が契約の不履行なりと共に對して抗辯するも、そは個々の各臣民の人格と權利とを以てなされたものであるが故に、斯く主權者を購買する臣民自身及び彼以外の存らゆる臣民の行爲自體に他ならない。更に若し或臣民が主權者を購度的に設定したる後の契約の違犯事實を主張し、之に對して他の總ての臣民或は個々の臣民或は主權者が斯る違犯の眞實ならざることを主張する事案にあつては、斯る論争を審判する裁判官は何處にも存しない。其結果社

會の審判は再び劍力に歸趨せしめられ、各人は彼自らの力に依頼して彼自身を保護するの權利を恢復しなければならぬ。是は彼等が制度を設定せる際の意圖に背反する。其故に先在契約の立場から主權力の發生を承認せんとするは價値の無いことである。凡そ君主が其權力を取得するは契約に依據するとの説即ち權力制限説は、契約が公的權力換言すれば國家の至上權を享有し、而も其行爲が臣民によつて承認され、且臣民の力によつて斯る諸行爲が完行される、夫の主權者若くは主權會議の自由なる統治無くしては、臣民を強制し、拘束し或は保護するに無力なる單なる文書に通なると謂ふ明瞭な事實の無理解から生ずるものである。然しながら、會議が實際主權者として設定されたる場合には、臣民はこの種の契約が國家の制度を確立するに當つて過去に行はれたことを考へない。何となれば嘗へば、「羅馬」の人民が是々の諸條件の下に主權を取得することを羅馬人と契約せる際に、若し人民にして破約すれば羅馬人は合法的に羅馬人民の權利を剝奪し得ると主張するやうな愚民は見當らないからである。而も是は君主政治と民主政治の何れに就ても同一である理由を世人が識らないのは、彼等が参政の希望を懸けられる議會政治に對し、反對に政治的事業を放棄する君主政治よりも一層好意を示現すると謂ふ野心根性から生ずるものである。

第三、一主權者を絶對多數者が同意的發言によつて確認したる場合、之に異議を唱へる者も斯ては絶對多數の側に同意すべきである、即ち主權者の有らゆる諸行爲を是認しなければならぬのである。然もなければ、反對者は正義による殺害を免れない。其理由は、若しも彼等が集會せる會議に彼が自意的に参加したとすれば、彼は多數的決議に賛成するの意思を其自體十分に表明せるものであり、従つて斯ることをも亦承認せるものなるが故である。其故に彼にして若し同意を拒否し、或は或種の議決の布令に異議を唱へるならば、其は彼のなせる契約に對する違犯であり、従つて非正義的行爲である。更に彼が會議に参加せると否と、或は彼の同意に對し諮問が行はれたるや

吾等も承認す、彼は多數決による命令に服従すべきである。然らざれば、彼は曾ての鬭争状態、其處にあつては何人の裁奪も決して不正義とは認められない所の状態に留置されるを免れない。

第四、辨る制度によつて各臣民は、制定されたる主権者の有らゆる行爲と判断の原人なるが故に、主権者の如何なる行爲と雖も臣民の何れに對しても權利の侵害とはなり得ないし、或は又主権者は臣民の何れによつても不正を實施するべきに非ざる事が推考される。即ち委任權に基いて行爲する者は委任主體の權利を侵犯するの理由は存しない、斯くて臣民が主権者の侵權行爲を告訴するも、そは自ら其原人たるの行爲を告訴するものである。従つて彼以外の何人をも告發すべきではないが、然ればとて自己に對して權利の侵害をなすは不可能に屬するが故に、自己を權利侵害の件で告發するも亦至當ではない。勿論主権者と雖も不正を犯し得る、然し適當な意味での不正義若しくは權利侵害は之を行ひ得るものではない。

第五、上説の最後の部分から、主権者は正當に死刑を宣告され得ず、又如何なる方法に於ても刑懲されるものに非ることが推論される。即ちそは自己の犯行に對して而かも犯人を罰するが故である。

國家制度の目的は臣民全體の平和と防備である。而して目的に對して權利を有する者は其手段に對する權利をも有する一般的理由からして、平和と防備の政策に關する裁定及び妨害と動亂に關する裁定、内訌と外寇を防護して平和と保障に備へ、又平和と保障が失はれた場合に其回復に必要ありと思量する行爲の裁定は主権者若しくは主權會議に權利として屬する。

第六、如何なる思想、如何なる學說が平和に反し或は平和に寄與するかを認定し、従つて世間に言論を公表する場合に許可さるべき條件、範圍及び種類を認定し、又著書刊行前に其學說を檢閲する官吏を任ずる權利は主權に附

屬する。權の上に、人間の諸行爲は彼等の思想から發生するものであり、従つて彼等の平和と一致の爲に人間の諸行爲を完全に統制するは、思想の完全なる統制に依て存する譯である。學說の内容に關しては唯に其眞理性を問題とすべし、まではあるが、而も是は平和の立場からする其制限と矛盾するものに非ず。蓋し、平和を侵削する學說は、恰かも平和と一致が自然法に悖理すると齊しく正理に非るが爲である。定に、國家の統治者若くは教育者の怠慢とか不手際等の爲に虚實な主義が時代につれて社會的に迎合されるならば、之に對する眞理は社會から批難されるであらう。而して新眞理と唱へる極めて唐突、過激な學說の跋扈は、平和を破壊し能はないにしても、それは實に社會的混亂を醸成するの原因をなす。抑も一の思想を保護し指導するに敢て武斷に訴へる怠慢な統治者は尙も戰爭状態に存する者にして、其状態は平和に非して唯單に相互的恐怖のために武力を停止せるもので、謂はゞ其生活は依然戰爭の暴風を經營されてゐるに他ならない。斯くて平和若くは無秩序と内亂を防障するの要件たる思想、學說を判定し或は其判定を構成するの權利は主權者に附屬する。

第七、法規を制定するの全權は主權に屬する。各人は之に因て仲間の臣民の何れからも侵犯される危険なく、自己の享有し得る財貨並に爲し得る諸行爲を認知し、茲に所謂「所有權」が確立される。前述の如く、主權力の構成以前にあつては萬人は萬物に對する權利を所有し、それは必然に戰爭の原因であつた。定に、平和と不可分にして主權力に依存する斯る所有權こそは社會的平和を具現する爲の主權の發動である。所有權即ち *dominium* と *usufructus* 及び臣民の行爲の「善」「惡」、「合法」「非法」を規定する法律は所謂社會法である。

第八、司法權は主權に所屬する、即ちそれは社會法、自然法を擇ばず凡そ法律關係若くは事實關係に就て提起されるあらゆる論争を聽取し決定する權利である。

第九、他國民並に他國家に對して宣戰、講和をなすの權は主權に所屬する。即ち宣戰若くは講和が社會的的幸福なるが、又斯る目的に對する兵力量及び國防費を決定するの權、及び經費支辨の目的たる課稅權これである。

第十、主權には平時並に戰時に於る顧問官、各省大臣、司法官、行政官の選任權が所屬する。

第十一、主權者には財産、名譽に對する報償の權利、及び既に制定されたる法律に則して臣民を體刑、科料若くは辱刑に處するの權が委託されてゐる。而して若し制定法が存在しない場合には主權が臣民をして國家に對する獻勞を助成せしめ或は不忠行爲を抑制するに最も資益すると判斷する觀念に準じて刑罪するの權利を有するものである。

最後に、人類は其自然性として自己の尊重、他人からの尊敬を欲求し他人の價値を輕量する、斯る性質は内肛と異種の外敵に對抗する力の衰退を賣す猜忌、爭論、暴動をして遂には戰爭を生起せしめる。茲に於て名譽、勳功若くは國家に貢獻する人材の公的價値を階級化する法律制定が必要であり、従つて更に是等の法律を施行する強制力の存在が主權者に必要とされる。

以上解説せる諸權利は主權の實質を構成する、而してそは主權の所在を因つて認知し得る表章である。斯る諸權利は共有すべきに非ず、亦分割すべきに非ず。いま貨幣鑄造權、未成年相続者の財産身分に關する處分權、市場に於る先買權或は成法上の特權等は他に讓渡し得られるとするも、而かも臣民を保護するの全權は主權に留保される。若し主權の分割にして行はれんか、そは「國家自其體が離分する所の王國は獨立し能はない」と謂ふ言葉で解説される。何となれば、國家に於る反軍の分立は斯る主權分割が先存するに非れば現出せざるが故である。

主權的權利は斯く不可避的、不分離的なるが故に、假令或權利は如何なる證言を以てするも讓渡し得られるが如

くそれ共、若し主權自體が直接放棄されることなく、或は主權者なる名稱が讓渡を承諾せる者に對し被讓渡人か最早附與せられないならば、斯る讓渡は無効である。そは主權者が最大限の讓渡をなす場合、吾人が主權の返還を承認せば主權に非分離的に内包される全ての權利が復活するものだからである。主權に歸屬するこの大權は不可分、不分離であり、主權者たる國王は個々の臣民に較べてより大なる權力を所有する所謂 *singulis maioris* ではあるが、臣民全體に較べればより劣れる權力を所有する所謂 *universis minoris* なりとする見解は根據のない説である。蓋し、そは若し總合が一人格としての共同體を意味するものとすれば、總合された全體 (*all together*) と各個人 (*each one*) とは同意にして、不合理な言葉である。而して若し總合された全體が主權者の擔保する一人格として理解されるならば、總合的全體の權力は主權者の權力と同一であり、斯ても亦言葉の不合理を免れない。上説の不合理は人民によつて構成されたる會議に主權が存する場合には充分に納得される所であるが、君主が主權者たる場合には世人は之が究理をなし得ないのである。ともあれ主權は如何なる人格に其が所在しやうとも同一の性質である。

更にホッブスは遺教の所論に對して、斯くも無制限な權力を掌握する個人若くは會議の貪婪、激情のために禍を蒙むる臣民の境遇を以て極めて不幸なりとする反駁を觀察して次の如くに論じてゐる。一般に君主の治政下に在る者は之を以て君主政體の弊害と做し、民主政治若くは主權會議の統治下に在る者は其不都合を國家形態に原因せしめる、彼等が斯る意見を懐く理由は、人間の社會は必然に不都合を伴ふものであり、政治形式の如何を問はず一般に可能的に生起する最大の不都合も之を内亂の不幸や恐るべき慘禍即ち法律なく又掠奪と復讐の自由を制する拘束的權力に服従せざる人類の放漫な無主的状態に比すれば恐らく苦難とするにも及ばざるを考へず、又主權者自體の力



尊と光榮とは偏へに臣民の強次に依存するものであり、統治者の最大の強制と雖も臣民を加害し衰弱せしめて彼等の快樂と利益とを圖るがために非して、それは實に臣民自體の不従順に因れることを、更に財貨の徵收は臣民が國家による保護に對して代償を自發的に支拂はざるがために外戰、不慮の危局に備へんとして平和時に一定の能力者に強制するものなるを思置せざるに起因する(二〇)と。「制度に因る主權」と謂はれる上述の統治形態に序いでホブズは戰爭に於る征服若くは勝利に原因する統治を論ずる。

征服に因る支配權若くは主權が前説の制度に因る主權と單に相異するは、前者が主權者に對する各人の恐怖に因り、後者にあつては各人相互の恐怖に因りて主權を構成したる點に在る。而して是は死或は暴行を畏避するが爲にせる諸契約は之を無効なりと主張する人々からは當然問題にされる。ホブズは之に對して次のやうに辯明してゐる。實際既に制度化され若くは取得に因て成立したる國家に於る死、暴行に對する畏避に基く契約にして、若し其壽期が法律に反せば、それは確かに契約に非ず又強制的でもない。然れど其理由は恐怖の爲に契約が行はれたるに非して、契約當事者が契約事項に無權利なるに因る。又契約が合法的に履行し得られるに之を爲さざる場合、契約を解除するは契約自體の無効に因るに非して、それは主權者の宣言に基くものである。然らざれば、契約が合法的に成立せる場合にすら非法的に之を廢棄するからである。而して主權者の權利と其効果に關しては兩者何れも同一である(二一)斯くてホブズは、國家を設立し完全なる保護權を委任したる君主若くは會議の下に生活せんとする人類の自然性、要求及び意圖から主權の概念を彼の精緻なる論理を以て推論し演繹することに成功した。實際ホブズの主權と見做される主權不可分説は當時ヌチェアト王朝を脅かせる英國教會派以外の宗教團體、國會派、權貴階級及び民主主義的自然科学派に對する強力なる論駁として現はれたものであつた。然し時代思潮たる自然科学

的立場に取潰せる儀とても神と聖書を理性の奴隷にするの不用意は徒に好む所ではなかつた、前世紀來の君主に對する神が有する間接授權説或は聖典の教義的解釋はホツプスに於て尙神と聖典との妥協を幾分なりとも保留しつつ合理的に產生せしめられたものと謂へる。寔に彼は彼の主權論を聖書の教訓に對照して神の啓示によつても亦其聖書を立證せんとするに怠慢ではなかつた。

ホツプスは、ホツプスに對する絶對的服従を表明してゐるものとして舊約聖書からイスラエルの畜達の汝我等に語れ我等誰がなん唯神の我等に語り給ふことあらざらしめよ恐らくは我等死なん入用埃出記。第二十章、第十九節」といへる言葉を引合にする。諸々の國王の權利に關しては、神自らがサムエルの口を通じて曰へる撒母耳前書、第八章第十一節及び第十二節其他の章節を引用し、それは權力の絶對性を示すものであり、而して其最後の言葉「汝等を其僕となさん」の中に其凡てが總括して示唆されると做した。更に民が彼等の王は如何なる權力を有すべきかを語聞せるに、「我等他の國々の如くなり我等の王我等を鞠き我等を率ゐて我等の戰に戰かはん」(第十九節)と、ホツプスは之を以て軍隊、裁判に就て有すべき權利の確證であり、唯一者が他に讓渡し能ふ最大範圍の絶對權力を會まれるものと考へた。更に列王紀略の第三章第九節のソロモン王が神に祈れる言葉「以て主權者に所屬する立法權、司法權の宗教上の典據を明かにした。又父權若くは專制權に對する人民の單純なる服従を教示するものとして彼は、撒母耳前書第二十四節、第六節、エロサナイ人への書第三章第二十二節第二十節、マタイ傳福音書第二十三節第二節第三節、テトスへの書第三章第一節を例擧する。又國王の財貨徴收權の立證としてユダヤの國王としてイエスが其弟子達に命令せる言句、マタイ傳福音書第二十一章第二節第三節を指摘した。更に彼は善、惡の認識、審判に關して創世紀第三章第五節「汝等神の如くなりて善惡を知るに至るを知り給ふなり」、第十一節「誰が汝の裸なるを

汝に告げしや汝は我が汝に食ふ勿れと命じたる樹の實を食ひたりしや」の章句を引用し、そは恰かも我れに服従を負へる汝が敢て我が命令を裁くの罪を犯せるかと曰へる神の比喩であると做した。斯くてホッブスは主權者の命令は臣民によりて告訴され、批判されるものに非ることを聖典に證據づけんとしたのであつた。(三三)

斯くてホッブスにあつては、社會の正當なる法的機制は亦神の意思と其掟としても妥當する。然しながら社會制度は唯一に神の啓示を資料にして構成さるべきものに非して、兩者の先在的妥當性を立證せんとしたものである。

而も吾人は茲に「リヴィアサン」なる「生ある神」の中に尙「不可死な神」と道德性の或るものを發見しない譯には行かないであらう。前述の如くホッブスの説く自然状態は決して無道德の状態ではなく、唯社會状態に於て道德的と認識されるものが前者にあつては斯るものとして人類の理性的目的に無力なるが故に其が道德と解せられないだけのことである。而して各人が自然状態に於て「詐欺と暴力を徳」と做し、自己の保存に最適なる手段と努力を行使するは人類の生得的なる争鬭性に因るに非して、そは正しく理性の強制である。然しながら理性は人類の原始段階にあつて斯くも詐欺と暴力とを人間の生活原理として支配せしめるが、而かも自然状態は吾人の希求する最高善の完成に對しては極めて不適當なるを其は更に知らしめる。ホッブスの説論する斯る人類進歩の過程は無道德から有道德の非論理的な發展に非して、既に自然状態に先在せる道德原理の規準と其内容の理性の支配に基く發展的變化を説明するものである。人間の自然状態に於る生活規範たる個人的道德は人類が社會状態に進展するに伴つて制度的若くは政治的道德に合理的に滲替せしめられる。斯くしてホッブスの國家は道德的制度として概念的に規定された「國家は人民の平和の確保」なる道德目的の効果を實現せんとするものであり、請ふまでもなく其は本質的に自然法若くは理性法に依據せしめられる。而して國家が制度的目的に適存する限り、其命令に服従するは人民

にとつて最高の道徳であると謂はなければならない。斯る限りに於て主權者の意思は道徳的規範であり、主權者の命令は絶對に合理的である。而してホッパスから考へれば、斯く合理的なるものは道徳的なる強制である。ホッパスの斯く論ずる、個人の氣儘なる自由意思による自然状態の個人的道徳も、主權者の意思に存する政治的道徳も一樣に最後の分析に於ては理性的道徳の變態であると解される。

従つてホッパスの學說に對して先づ問題にされるのは、世間の一部に行はれるやうにマキャベリーの忠實な承継者としてホッパスが「リヴィアサン」から道徳を如何に分離せしめたかの問題ではなく、何れかといへば「リヴィアサン」の構想に發見する彼の謂ふ所の道徳の特殊的解釋の問題である。然しながら之に關するカムベールランド、パトラー、シャフツベリーによつて反對されたホッパスの論ずる人間自然性の利己主義的附會の強論はホッパスの立論の根底を覆へず最大の問題ではない。いま吾人が茲に一層問題にすべきは道徳的制度たる「リヴィアサン」を自然状態から生殖せしめんとする論理的發展の過程に於る社會契約説の批判及び彼の社會契約説の倫理的性格の主題に向けられなければならない。而も是等の諸問題は十七世紀の社會革命を救済せんとする彼ホッパスの實踐的意匠に徴せば過大に正當であり、實に批難が其に容されるは十七世紀に於る英國の社會政治史の本筋を一應省略せる先驗的論理の範圍に於てである。以下吾人は是等の諸問題に就て更に分析的な批判をこゝろみやうと思ふ。

(註一) T. Hobbes: Elements of Philosophy, English Works of T. Hobbes, Vol. I, p. 97.

(註二) Ibid, p. 8.

(註三) Ibid, p. 8.

(註四) Ibid, p. 11.

〔註五〕 T. Hobbes: *Human Nature, English Works of T. Hobbes*, Vol. IV, p. 76.

〔註六〕 James Boswell: *Moral Sense* 1930, p. 20.

進歩と政治との分離はカンパスがマキャネリと俱に「リヴィアサン」に於て企てた最後の目的であると做すは當を得ない。政治科學の對象と其範圍を限定するの立場から斯る問題を擧げる彼の企圖の破滅を其政治論に強いて詮索するは彼の説く主權の正當なる批判若くは吾人の直觀的理解を妨げる。寧ろ吾人は斯る命題の解決的企圖を十八世紀の末葉フランス革命前後の政治思想に求めるのが要當である。

〔註七〕 T. Hobbes: *Leviathan, English Works of Hobbes* Vol. III, part I, Ch. I, pp. 1, 2.

〔註八〕 *Ibid.*, Ch. II, pp. 9-10.

〔註九〕 *Ibid.*, Ch. VI, p. 41 & Ch. XLVI, p. 68a.

ホブズは「レヴィアタン」を著すは「カンパスから返る凡ての英國道徳論の系統は快樂主義若くは功利主義に屬する所謂自我説であるは疑ふまでもない。ヘンリッ教授は兩説を次の如くに定義してゐる。主我的快樂は個人の幸福若くは愉悅の目的に對する手段として諸行為を規定する體系である。(H. Sidgwick: *The Methods of Ethics*, 1913, p. 89) 功利主義は第一定の狀態の下に於て客觀的に正當なる所爲は全體としての幸福の最大量を産生する、即ち凡ての幸福は所爲によつて影響をせしめられると懸念する倫理學説である。(Ibid. p. 411)

〔註一〇〕 斯くて「カンパスは自然狀態に於ては道徳原理を個人の主觀性にもとめるが、社會狀態に於ては個人の意志は社會の意志と争闘するの危險もあつたために良心の權威を、行為に關する社會的宗教的規範の唯一の返答なりとする原理を「レヴィアタン」に求めたのである。E. Westermarck: *Ethical Relativity* 1932, p. 54 參照。

〔註一一〕 T. Hobbes: *Leviathan*, Ch. XII, pp. 86-86a.

(註一四) T. Hobbes: Human Nature, Ch. VII, pp. 82-83.

(註一五) T. Hobbes: Leviathan, Ch. XIII, p. 116.

(註一六) Ibid. pp. 115-116.

(註一七) Ibid. p. 14.

(註一八) Ibid. Ch. XVII, p. 154.

(註一九) Ibid. pp. 157-158.

(註二〇) ホッブスはハイゲルと共に國家を理性の現實態と考へた。國家は道徳的理念若くは完全なる自由の表現であり、最後の秩序であつた。ヘーゲルは「國家は現世に於ける神の進行である、其根據、原因は意志として其自らを實現せんとする理性の力である。——國家は技術の作品ではない。其は現世の氣儘、偶然、罪過の範圍に存在し、惡業は國家を據々に脱くすること勿論ではあるが、然し最も醜惡なる、罪ある、無能にして畸形なるものは生ける人間である。」(Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts, S. 268. Hegels Schriften zur Gesellschaftsphilosophie, Bd. II, S. 180) を倣つて國家概念を人間性から高揚して之に一の神格的榮光を與へた。然しながら國家を「生ある神」と言へる場合ホッブスは國家を自然科學的觀察による構造的比喩として表現したものである。かの偉大なる「リブイアサン」は之によつて保護し防禦せんと預備せられた道徳人よりも大なる驅逐力とを有する點からすれば方しく超人的ではあるが、ハイゲルの謂ふ神格的觀念ではなから、寧ろ其は人間の物である。是にホッブスの國家は「神が以て宇宙を造り、支配する技である自然が人間を技だまらざる他の事物に於るに對てく本眞像される」所の「一個の人工的動物であつた。」(Leviathan, Introduction) (註二一) 社會契約に基因する國家の「人格化の過程」就ては Rousseau の民約論の第六章の所論が比較される。吾々は吾々の身體と總ての力を共通に「國家」(voluntas generalis) の最高指揮の下に委せ、改めて吾々全體が吾々を全體の不

(22)

社会の契約として考察する。……法の正当性は社会を有する投票の多数の同意によつて組織される精神的集合体としてを  
有する。この組織は法律の行役から次第にその社会をその社会の契約のうちに置く。(Rousseau: *Du Contrat Social*, éd.  
par Benardot, 1922, I. Ch. VI. *Du Pacte Social*, p. 141.)

(註10) *Ibid.*, Ch. XVIII, pp. 159-170.

(註11) *Ibid.*, Ch. XX, pp. 185-191.

(註12) *Ibid.*, pp. 194-194.

(未完)