慶應義塾大学学術情報リポジトリ
Keio Associated Repository of Academic resouces

Title	国家なき主権論 : ロバート・ フィルマーにおける神と父
Sub Title	Sovereignty without state : God and Fathers in the political thought of Robert Filmer
Author	古田, 拓也(Furuta, Takuya)
Publisher	慶應義塾大学大学院法学研究科
Publication year	2012
Jtitle	法學政治學論究 : 法律・ 政治・ 社会 (Hogaku seijigaku ronkyu : Journal of law and political studies). Vol.92, (2012. 3) ,p.331- 363
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Departmental Bulletin Paper
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN10086101-20120315-0331

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.

国家なき主権論
――ロバート・フィルマーにおける神と父――

古田拓也

一　はじめに
二　家父長論
(一)　王と父
(二)　「アダムの権利」の相続と王権神授説
三　「アダムの権利」の特質
(一)　フィルマーの主権論
(二)　フィルマーとボダン
四　結　論

一　はじめに

ロバート・フィルマー（Robert Filmer: 1588–1653）は、「当代に通用力をもつ神学」[1]、つまりアダム以来の長子相続の提唱者として知られている[2]。だが彼を単にそのような奇妙な思想を提示した人物としてのみ捉えるならば、彼が提起した別の問題、そしてその結果として彼自身が抱え込むこととなった問題を見失うことになる。長子相続という理解が支配的になったのは、おそらく彼の「家父長論」と「王権神授説」という二つのキーワードそれ自体のためと、これらに対するピーター・ラズレットとJ・Nフィッギスの解釈が強い影響力をもっているがためであろう。両者ともそれぞれの仕方で、家父長論と長子相続を、そして王権神授説と長子相続を結びつけているのである。

そこで、以下ではまず家父長論の意味、家父長論と王権神授説の関係を論じる。そしてその後、これが彼の主権論に対してどのような性質を付与することになったのか、ということの解明に努めたい。その際、参照軸として主権論の定礎者ジャン・ボダン（Jean Bodin: 1530–1596）を取り上げる。この二人の比較を通じて、フィルマーの家父長論と王権神授説に基づいた主権論が、いかに国家論を破棄する方向に進むものであったかを示したいと思う。

二　家父長論

㈠　王と父

「人間は自由なものとして生まれ、そしていたるところで鎖につながれている」[3]。ロバート・フィルマーは一五八八

年に生まれ、一六五三年に没した。だがもし彼がこの一文を読んだとしたら、彼は次のように言うだろう。人間は自由なものとしては生まれていない。だからいたるところで鎖につながれている。もし人間が自由に生まれたのだとしたら、それは何によっても正当化されえない。生まれながらの自由はルソーにとっての前提であったが、フィルマーと同時代の多くの思想家達にとってもそうであった。「いくら愚か者であっても、すべての人は生来自由に生まれ、神御自身の像、似姿であることを否定するものは」いないとミルトンは宣言した[4]。これはミルトンのような共和派だけの考えではない。王党派であってもこれを「疑いえない真理」と認めてしまっていたのである（PO: 3）[5]。

フィルマーの家父長論は、この生まれながらの自由を破壊するための理論である。ではなぜフィルマーはこれに反対するのだろうか。この自由観が、契約的国家観の基礎にあると考えていたからである。この契約国家観の代表者は、スアレスやベラルミーノといったスコラ学派に連なるカトリック思想家であった。人民は自由に生まれついた。それゆえ王のもつ政治的権力は契約によって人民から与えられており、もしその契約に違反したのなら、人民はこの権力を取り戻してよい。そして人民は必要とあらば、統治形態を変えても構わない。彼らはそう論じていた[6]。だがこの契約違反を誰が判断するのだろうか。フィルマーは当の人民以外ではないと考えた。彼の耳には、この理論は人民がいつでも好きなとき、好きなように権力を取り戻してよいと言っているようにしか聞こえなかった。だが結局それはいかなる統治も事実上認めないアナーキーの擁護論ではないのか。

少なくとも彼は、生まれながらの自由は「自由を破壊するための自由」にしか行きつかないと考えた（PO: 4）。そこで、人間は少なくとも両親の支配の下に生まれるのであり、ために決して自由ではないというアンチテーゼを提出する。だがもちろん、彼の論敵もそれくらいのことは十分理解していたし、実際、家庭内での父親の権力――これは神から直接父に与えられている――を当然視していた。しかし、彼らは、後のロックと同じく、そしていかにもスコラ学派らしく、アリストテレス的な政治権力と家庭内での権力の質的差異を強調する[7]。例えば、フィルマーはスアレ

スの以下のような言葉を引用している。

> 政治権力は諸家族がお互いまとまり、一つの完全な共同体になりはじめるまでは存在しなかった。それゆえに、その共同体はアダムの創造やアダムの意思によって始まったのではなく、この共同体に賛同する人々全てによって始まったのである。そのため我々はアダムがこの共同体において政治的優先権を生まれながらに有しているとは言えないのである（PO: 15）。

アダムは政治共同体のもととなる家族を作ったが、それ以上の権力をもち合わせてはいない。政治共同体はアダムの作品ではなく、諸家族の合同によって生まれたからである。そして諸家族が一つの政治共同体に変わったとき、政治権力は人民の同意によって為政者に与えられる。[8] そうであるから、生まれながらの自由を否定するために、フィルマーは何よりも父の権力と政治権力の質的差異を否定せねばならなかった。

質的差異がないことを示すためには、ロックのフィルマー批判を思い出せば分かるとおり、少なくとも二つの権力の、（a）目的、（b）権力の構成、（c）発生要因がすべて同じであることを示さねばならないだろう。まずは（a）権力の目的からはじめたい。

彼の論敵が依拠しているアリストテレスは、家政権力と政治権力は目的論の観点からはっきりと区別されうるものであると主張した。当然のことながら前者は家に、後者はポリスに必要とされるものである。そして家が生きるために存在するのに対して、ポリスはただ生きるためではなく、善く生きるためにある。アリストテレスにとってこの二つは全く違った意味をもつ。前者は後者の領域で十全たる活動をするために必要とされるのであり、ただ生きることを目指すのは人間にふさわしいことではない。

だが、政治と家政を分かつ基準であったはずのこの目的論それ自体が、逆説的にもフィルマーが二種類の権力を一

元化することを可能にした。アリストテレスの時代からフィルマーの時代にかけて、政治の目的が自己完成から平和や安全へと変わってしまったからである。[9] 政治権力の最終目的が安全（アリストテレスならばこれをただ生きることに分類したであろう）であるならば、「ポリス」と「オイコス」の違いは何もない。[10] アリストテレスにならって、「統治はただ生きるための集まりではなく、善くかつ有徳的に生きるための集まりである」とフィルマーは言う。しかし彼にとって善く生きるとは敬虔かつ平和に生きることであって（PO: 256）、自由な市民が政治共同体に参加することで徳を発揮するというものではない。その結果、フィルマーは家庭内の父親の目的と君主の目的にはいかなる違いもないと断言するに至った。

> 父と王の自然的義務を比べてみると、その範囲以外には何の違いも無く二つは同じものであることが分かる。一つの家族に対して父親がやっているように、王は多くの家族の父であるかのごとく、コモンウェルス全体に食料を分け、服を着させ、教育し、そして防衛する。君主の行う戦争、講和、裁判、また他の全ての主権的行為は、従属する下位の父親やその子供たちに権利や特権を分配し、そしてそれを維持することだけに向けられている。つまり、王の義務をまとめると、臣民に対する、万人の父親としての配慮ということになる（PO: 12）。

単に君主の鑑としてのよき父という観念であれば、当時決して珍しいものではなかった。さらに、「汝の父と母を敬え」という戒律が拡大援用されて、両親に対してと同じように君主にも服従しなくてはならないという教義もまた広く受け入れられていた。[11] ルターやカルヴァンの思想の中にもこれは認められるし、[12] いわゆる絶対主義者たちにとってもなじみの議論であった。[13] 例えばジェームズ一世も「父が父たる義務から子供たちを養い、教育し、徳をもって支配することに配慮するよう縛られているのと同じく、王もまた彼の全ての臣民にそうするよう縛られている」[14] と述べ、

善き父としての君主という規定を行っている。

しかしフィルマーはさらに（b）権力の構成が同じであることも示さねばならない。特に死罪まで含む処罰権が問題となる。君主と父の権利を同一視するためには、父親も君主のような処罰権をもっていなくてはならない。フィルマーは父親も実はそういう権利をもっているのだと主張し、父親が子供の命を奪うことが合法であったというローマの例（PO: 18-9）や、聖書の中での娘を死罪に処した父親の例（PO: 7）を挙げる。だがもしそうだとするならば、これは君主の権力との間に摩擦をおこすのではないだろうか。[15] 父親が息子を死罪にしようとしたとき、君主がそれに反対したら、この対立はどのように解決されるのだろうか。ここで解決策としてアダムが呼び出される。実は君主がもっているのは単なる父親の権利ではなく、全人類の父たるアダムの権利なのである（PO: 10）。[16] そのため、この場合は、理論上父親が譲歩を余儀なくされる。なぜなら、君主はアダムの権利によって、その父親の「父」であるとみなされるからである。

（c）発生要因の問題は、政治社会の性質をどう見るかという点にかかってくる。先の引用部からも分かるように、スアレスは諸家族の連合によって政治社会が生まれると考えていた。フィルマーはこれを認めない。政治共同体は家族と同時に成立するものであり、諸家族の連合を待って現れるものではない。もちろん、世界にアダム一人しかいなかった時期に共同体は存在していない。しかし、その後アダム以外の人間が世界に住みつくようになってからは別である。「共同体は、彼が創造された直後、ただ一人彼の意思によって始まった」（PO: 19）。なぜそんなことが言えるのだろうか。

フィルマーは共同体の存在しない状態を、ホッブズと同じく、私有財産の存在しない状態と同一視していた。[17] 私有財産が存在するならば、共同体も存在する。そして彼は世界は人間の共有から始まったというグロチウスの議論を否定していた（PO: 234）。すると世界ははじめから私有財産制を有していたことになる。ゆえにはじめから共同体も存

在した。では世界は誰の私有財産なのか。はじめての人間アダムの物である。ゆえにアダムの子孫が所有するものは、すべてアダムが分け与えたものである（PO: 19）。彼の思考はこのように辿ることができる。そして、この思考が彼の主権論の特質の一つ、主権者は臣民の財産を決定する権利を有するという結論につながるのである。

以上のようにして、フィルマーはアダムの家父長論によって、父親の権力は王の権力と質的に変わらないと主張した。ゆえに人間は生まれながらに自由であるなどということはありえない。子供には必ず「父」がいる。「父」がいるならば支配もある。そして生まれながらに支配されているならば、生まれながらの自由は存在しない。では世界でただ一人自由に生まれついたアダムの権利は、いかにして現代の君主たちの元に届けられたのか。節をあらためて、この家父長論と王権神授説、そして相続の問題を議論したいと思う。

(二) 「アダムの権利」の相続と王権神授説

J・W・アレンは、ロックよりもフィルマーの政治理論を高く評価した数少ない研究者である。[18] 彼に従うなら、社会は完全なる服従を要求する権威が必要であるという主張と、このような権威は神が定めた以外のものではありえないという主張が、フィルマーの思想の本質であった。そうである以上、家父長論は彼の政治思想において全く本質的な要素ではない上に、非常に出来の悪い理論でもある。[19] というのも、これによって自然的とみなされる（それゆえ相続されえない）父の権利と、相続されうるものとしての家父長的主権の間に混乱が生じ、ロックに非難される原因を自ら作り上げることになってしまったからである。[20] アレンはこのように家父長論をフィルマーの本質から外そうとする一方で、王権神授説論者としての側面を強調する。[21] つまり彼の考えるフィルマー主義の本質にとって必要なのは、王の権威は神のものであり、それ以外にはありえないという意味での王権神授説だけなのである。

しかし我々はこれまでフィルマーの家父長論の意義について論じてきた。そのため家父長論を彼の思想体系から除

いてしまうわけにはいかない。その一方で家父長論だけで彼の思想が完結しているわけでもない。これまでの議論から明らかなように、フィルマー的家父長論は、王や君主がもつ権力は父と同じであり、そうであるがためにアダム以外は誰も自由には生まれついてはいないと主張するものであった。家父長論では説明できない問題は、そのような権力を現在誰がもっているかということである。

この問いに対してしばしば与えられてきた回答が、長子相続あるいは世襲によって決まるというものであった。これはラズレットのように、当時の家族関係からの類推によって家父長論的政治理論に不可避的に伴うものであるとされる場合もあれば、家父長論とは無関係に王権神授説に含まれる要素であると考えられる場合もある。ラズレットはフィルマーの「家父長」が指すのは基本的には旧約聖書の族長や教会の総主教を指しているとしながらも、なおこの言葉が連想させる政治的・人類学的・社会学的さらには心理的な意味の探求無くしてはフィルマーの思想を理解することはできないと言う[22]。ここで言われる様々な意味での家父長論とは、一家の長としての父親像と彼を中心とした家族観である。「家父長的家族は父の優越性、女性の劣位性、長子相続の原則等々によって特徴づけられる。完全に発展した家父長主義において、家族は家父長的な世帯にまで拡大される。そこで最年長の父親が支配するのは彼の妻や子供だけではなく、彼の弟、妹、孫、甥や姪さらには雇われ人や召使の世帯もまたそうである[23]」。これが十七世紀イングランドで広く受け入れられていた家族観である。ジェントリーの長男として生まれ、のちに家長として生きたフィルマーはこのような家族観をもって生活した。フィルマーの思想はこの「家庭内でのルールを政治学の原則にした[24]」ものであるというのがラズレットの解釈である。

フィルマーの思想を当時の常識的家族観の中で検討することで、ラズレットは明らかに長子相続を家父長論に付随するものとみなしている。アダム以来の王の血統を証明できないとしても、彼にとって長子相続は思想の前提なのである。家父長論によって、権力の質の問題だけでなく、その相続の問題も解決できるというのがラズレットの立場で

ある。その結果として王権神授説に割り当てられる役割は非常に小さなものとなった。つまり、アダムにあらゆる権力を与えたということと、アダムの創立したヒエラルキーが絶対必要であるような社会秩序をつくったことの二つである。[25] 神は創造し、相続を父の手に預けた。

これに対して、フィッギスは別の意見をもっている。彼はフィルマーのような家父長論は決して王権神授説の本質的要素ではないとみなしていたが、[26] それでもなお長子相続は王権神授説に必ず付随するものであると考えた。つまり、彼によれば長子相続は家父長論に関わるものではなく、王権神授説に関わるものなのである。その著『王権神授説』で彼はこの理論に特徴的な四つの要素を指摘するが、そのうちの一つが長子相続であった。彼は言う。「君主制の引き継ぎは長子相続の法によって規定される。生まれによって得られるこの権利は、いかなる簒奪行為を通じても――それがどれほど長く続こうとも――、後継者がいかに無能であっても、そして廃位されたとしても失われることはない。たとえ（王位を）簒奪した王朝が千年続こうとも、後継者が生きている限り、その後継者が世襲の権利によって王である」。[27] フィッギスはフィルマーが世襲論者であるとは言わなかった。しかしながらそれはおそらく言う必要もなく明らかなことであると考えていたためであろう。[28]

フィルマーも確かに「真の相続者」やそれに類した用語を用いることがあり、そこで指されているのが長子相続であったと考えるのは正しいだろう。さらに「真の（true）」という形容はそれが最も良い相続方法であると考えていたとみなしてもよいだろう。だが、良い方法であると言うのと、それ以外に方法はないと言うのには天地の開きがある。注意すべきは、彼が「真の相続者」に言及するとき、決まって簒奪を含めそれ以外の方法についても合わせて言及していることである。これは一見奇妙に見える。しかし実は王の権利とアダムの権利を同一視する彼の思想が、長子相続の主張をむしろ不可能にしているのである。

長子相続や血統による正当化はその系譜が辿れることを前提としなくてはならない。例えば、チャールズ一世が

ジェームズ一世の後を長子相続の権利によって継いだ、ということには何の問題もない。その時点では実際にチャールズが長男だったからである。しかしもしフィルマーが血統の原理を採用したとすると、辿らなくてはならない系図は一世代や二世代では済まない。ここでの問題はアダムの権利なのである。長子相続や世襲への執着はそれだけで彼の政治理論の崩壊につながる。当然のことながら、自分がアダムの直系であるなどということを証明できるものは誰もいない。そうであるから、彼はアダムから現在への権力の相続を語る際に、簒奪や選挙といったおよそ王権神授説らしからぬ手段も含めて語らねばならなかったし、いかに奇怪に見えたとしても、これらは彼の政治思想に必要不可欠な手段でもあったのである。彼は世襲以外は正当ではないと主張することはできなかった。その意味で、フィルマー政治理論は長子相続や世襲といったものから非常に遠いということができる。

これに対して、フィルマーは実際にその系譜を辿りうると考えていたという主張がある。[29] テューダー朝やステュアート朝の血統をアダムまで遡りうるという考えは、フィルマーを含めそれほど珍しいものではなかったというのである。この指摘を行ったW・H・グリーンリーフによれば、それは聖書に記された歴史と、王朝の神話的起源論を結びつけることで可能になったという。実例を挙げる方が分かりやすいだろう。ジョージ・オーウェン・ハリーが一六〇四年に出版した本のタイトルは『神の恩寵により、偉大なるブリテン島その他の王となった高尚かつ強大たる君主ジェームズの血筋。ノアからの直系が、いくつかの継承によってブリテン島にはじめて地を占めたブルータスに至り、ブリテン人の最後の血を引いたカドワラドルに続き、その後複数の道で陛下に至る（……）』というものであった。このタイトルに示されている通り、聖書の物語とブリテン島の神話物語が接続され、結果として聖書の人物からステュアート朝の王までの血のつながりが存在すると考えられていた。そしてグリーンリーフは、フィルマーもまたこれを受け入れていたと考える。

しかしながらこの主張には大きな問題がある。一つ目に、グリーンリーフ本人も認めているように、フィルマーは

アダムからチャールズに至る系譜を書こうと試みていない。[30] 彼がわずかに言及するのはせいぜいアダムからノアの息子達までであって、それ以降については一言も触れていない。さらにまた彼はフィルマーと実際に交流のあった考古家ウィリアム・カムデンや、あったと思われる考古家ウィリアム・スレイターも、神話的なブリテン史を書いていたことに注意を促し、フィルマーはそれを知っていたはずであると言う。[31] だがそのような歴史物語を知っていたにもかかわらず、自らの著作には利用しなかったというのは、フィルマーがそのような物語を信じていなかったか、あるいは必要としなかったことの裏付けにしかならないだろう。

加えて、さらに重要な問題がある。フィルマーは決してイングランドの王だけがアダムの権利を有しているなどとは言わなかった。彼が主張しているのは、いかなる支配であっても支配である以上は主権をもつ人間が存在し、その権利はアダムの権利と同一のものでなければならないということである。もし一人の人間だけがアダムの継承者であるならば、「アダムの知られざる継承者がもつ真の権威を主張することは、原理的に、構築された人間の権威のほとんど全てを転覆させることにならざるを得ない」。[32] しかしフィルマーはそもそもそんな想定をしてはいない。神話的な歴史物語を信じていようと信じていまいとそれとは関係なく、イングランド王はイングランドにおいてアダムの後継者であり、フランス王はフランスにおいてアダムの後継者なのである。そのため、たとえアダムとイングランド王をつなぐような物語が広く受け入れられていたとしても、それはフィルマーと直接関係あるものではない。

無論、以上のことはイングランドが長期間世襲王制を保ってきたことをフィルマーが否定しているという意味ではない。彼は「我々はノルマン征服から今に至るまでおよそ六〇〇年近く王の継承を享受している」と言っており(PO: 33)、チャールズ一世も長子相続を介して父ジェームズの後にアダムの権利を受け取ったと考えていることは明らかである。しかし世襲による相続が続いているのはたかだか六〇〇年なのである。六世紀しか辿れないにもかかわらずアダムの権利は現在に受け継がれている。これを矛盾なく説明するには、世襲以外の手段を想定しなくてはなら

ない。長子相続だけではなく、王は簒奪によっても選挙によっても王となることがある。確かにこのように言わなければアダムの権利の連続を否定することになるだろう。

このように正当化の手段を拡大したことによって、アダムと現代の君主とのつながりを切り離す危険はなくなった。だが別の問題が生まれた。フィルマーは言う。「世界中のあらゆる王国あるいはコモンウェルスにおいて、君主が人民の至高の父であるのか、単にその真の後継者であるのか、あるいは簒奪によって王位についたのか、貴族や人民の選挙によって王位についたのか、それとは何か別の方法によって王位についたのか」ということと、現在の支配者が正当な君主であるのか、それともそうではないのかということとは何の関係もない（PO: 11）。では王はいかにして王になるのか。回答は当惑させられるほど簡単である。王位に至るまでの道筋がどうであろうと、君主は神によって取り替えられるものであり、次の君主は「普遍的な父という王の特権を神から受け取る」（PO: 16）。それが誰かということは「王国を与えたり取り上げたりする権利をもつただ一人の存在である神の摂理」によって決まるのである（PO: 144）[33]。これがロバート・フィルマーの王権神授説である。

王は神の摂理によって選ばれており、神からアダムの権利を受け取った。では人間はその摂理をいかにして知ることができるのであろうか。この疑問はまたロックにも抱かれたものであった。ロック曰く、

> 彼の著作の主要な関心事が、彼の言う相続によって伝えられた権利をもつ者への服従を説くことにあるにもかかわらず、この相続によって誰にこの権利が属するかについては、彼は、政治学における賢者の石のように、彼の著作からはうかがい知ることができないままに放置しているのである。[34]

この批判それ自体は正しい。正しいのであるがしかし、フィルマー本人はそれに問題があるとは考えていなかった。

確かに人民は次の君主は誰であるかということを前もって正確に知ることはできない。世襲によって平穏に次の君主へ移行するかもしれないし、騒乱によってまったく別の人間が王の座を占めるかもしれない。神が誰を選んだかということが人間に明らかになるのは、誰かが王位についた後である。別の言い方をすれば、正当であるから君主になるのではなく、君主になったから正当なのであり、今現在主権をもっている者が神に選ばれた者とみなされるのである。「権力を手に入れた方法は問題にならない。というのも、王であるかどうかは、王冠を取得する方法ではなく、最高権力によって統治をするという、そのやり方の問題だからである」(PO: 44)。最高権力を有していれば、その王は同時に正当な王である。王権神授説はこの徹底した事後的正当化を可能にした。

では、この最高権力とはいかなるものであろうか。章を改めてこれを論じたい。

三 「アダムの権利」の特質

(一) フィルマーの主権論

フィルマーにとって彼の時代の君主たちがもっている主権とはアダムの権利であった。この権利の内容がこの章のテーマである。まずはフィルマーの主権論を取り扱い、その後彼の思想の特質を分かりやすくするため、ジャン・ボダンと比較しつつ議論を進めようと思う。

フィルマーの主権論は主に法を作る権利と所有を決定する権利とに分けることができる。まずは法を作る権利を取り上げよう。フィルマーの中では法と君主の関係について二つの考えが混在している。一方では単に君主の意思がそれ即ち法である、と考えている。もう一方で君主の意思は法を超えることがありうると主張することもある。後者で

あれば君主大権の表明としてそれほど珍しいものではない。[35] コモンローであれ何であれ、法である以上は一般的なものであって、予想もされなかった出来事に対応することができない。[36] その場合王から権威を得た裁判官は法ではなく自身の理性に従って判決を下す（PO: 46）。フィルマーに言わせればこのような権力を認めないような人々は、いかなる衡平裁判所も恩赦も認めないことで、法それ自体を危険なものにしていることに気づいていないのである。というのも、「極端まで推し進められた法は、極端な不正（*Summum jus is summa iniuria*）」[37] であるからである。そのため、「最大の専制（tyranny）とは、王が法に従って統治することであろう」（PO: 206）。また、たとえ先例があったとしてもそれだけで問題が解決するわけではない。法は正しく適用されることを必要とする。正しい適用方法は裁判官たちによって議論されるが、しばしば互いに意見が食い違い、時にはまったく逆の結論に至ることもある。そこで首席裁判官としての王が登場し、これに決定を下す。「法とは通常このようなものであるから、法の製作者に法の適用と解釈が委ねられるべきであるというのは実に理に適っている」（PO: 47）。この点において裁判官としての王と立法者としての王が接続する。王が法を解釈することができるのは、王が法を作ったからなのである。

フィルマーにとって法とは「至高の父の権力をもった者の意思以外の何物でもない」（PO: 226）。彼は法が支配すると言う人々を批判する。「法が王国を支配するというのは、大工のしきたりが家を作るのであって、大工が作るのではないというようなものである。というのも、法とは支配者のしきたりあるいは道具に過ぎないからである」（PO: 39）。法を道具として使う以上、当然法を作る存在は法より上位にある（PO: 44）。法に縛られているのであれば、法を変えることはできないからである。主権者と臣民が共に法によって支配されるのではない。主権者が法を用いて臣民を支配するのである。このような主権は制限されえない。これを制限する権力があるとすれば、その制限する権力こそが主権と呼ばれなくてはならない。自制はありうるとしても、それは権力を減少させるものでは全くない。「王あるいは主権者はたとえ望んだとしても自分の腕を縛ることはできない」（PO: 173）。これらのことから彼は君主

は「絶対的（absolute）」であるだけでなく「恣意的（arbitrary）」権力も有していると主張する。

> 我々が恣意的権力なしに統治されることを望むのであれば、我々はあてのない希望をもっていることになる。いや、というより我々は間違っているのだ。（……）法を作る権力なしに統治された人民などこれまで存在しなかったし、そもそも存在するはずがない。そして、法を作るあらゆる権力は恣意的なのである。というのも、法に従って法を作るというのは形容矛盾だからである（PO: 132）。

「絶対的」と「恣意的」の同一視は明らかに意識的に行われたものである。というのもこの時代にこの二つが同じ意味で用いられることは少なかったし、同じ意味で用いられるとしても、例えば絶対的な君主は恣意的な君主であるから危険であるというように、王を批判するためのものとして使われていたのである[38]。つまりこの同一視という点だけを見れば、彼はむしろ敵対する共和主義者や議会派に近い。王党派はこれに対してむしろこの二つを厳密に区別して用いるか、あるいはそもそも王は「絶対的」ではないと主張することで、王を擁護しようとしていた。前者の場合、王は「絶対的」であるが「恣意的」ではないと主張することになり（例えば、ピーター・ヘイリン[39]）、後者であれば王は敵対者から批判されるような「絶対的」君主でも「恣意的」君主でもないと主張することになる（例えば、ヘンリー・ファーン[40]）。ただし、この相違は彼らが「絶対的」という言葉をどのように理解するかによって生まれるものであり、必ずしも論じている内容が違うということではない。どのように王を形容しようと、多くの王党派に共通していたのは、イングランドの王は法によって制限されており、また王の単なる思いつきが法になるわけでもないということであった[41]。これに対して、フィルマーは「恣意的」という言葉を「絶対的」と同一視し、かつ肯定的に理解している。この点で、彼は同時代の王党派を含めほとんどすべての思想家と意識的に違う道を歩むこととなった[42]。これを決定づ

けたのが、内乱後に出版された作品、『アナーキー』である。これが、「内乱期の王党派に対する独立宣言を意図して書かれたことに疑いはほとんどない」[43]。

「絶対的」と「恣意的」の区別の消滅と対応して、これ以降、君主と暴君の違いもなくなる。それ以前の作品である『パトリアーカ』において彼は恣意的権力を認めつつ、なお君主が暴君になることがありうると論じていた。例えば彼はネロやカリグラを暴君として数えている（PO: 31）。君主と暴君とを区別する基準はある種の自然法に求められる。「全ての王、たとえ暴君や征服者であっても、彼らの臣民の土地、財産、特権や生活を守る義務がある。（……）これはその国の法によってそうなのではなく、父の自然法によってそうなのである」（PO: 42）。父に子供を養う義務があるように、王も臣民を養う義務がある。無論これを口実に反乱を認めるわけではないとしても、暴君というものが存在しうるということは彼にとっても前提となっていたのである。

だがその後彼はこのような暴君理解を放棄する。『アナーキー』において、「ここ最近、法によって制限されない恣意的あるいは絶対的君主は暴君と同じものであり、一人の人間の意思によって支配されることは奴隷になることであるといった主張が多くの人物によってはばかりなくなされている」とフィルマーは言う（PO: 147）。『パトリアーカ』の彼であったならば、父としての自然法を破らない限りは暴君とは呼べないと反論したであろう。しかし『アナーキー』やその後の彼の反論は、そもそも暴君など存在しないというものであった。もともとのヘブライ語の聖書には暴君や奴隷にあたる言葉はないし、また彼によればラテン語、ギリシャ語にも英語のそれにあたる言葉はない。結局、暴君や奴隷といった言葉は、君主制の価値を貶めるために後代作られたものに過ぎない（PO: 237）。暴君放伐を唱える者たちは少しばかり間違いを犯したのだ。放伐されるべきは「暴君」概念であって、現実の「暴君」ではない。

以上のような立法権としての主権理論に加えて、フィルマーはもう一つの権利をアダムに付け加えた。それが

第一章で触れた私有財産と共有財産の決定権である。アダムに求められたのは「支配と所有の基礎」なのである（PO: 236）。これは立法権の陰に隠れてはいるものの、同時代的には同等あるいはそれ以上に重要な意味をもつ。というのも、この時代、何が所有を規定するのかということが論争の的となっていたからである。その代表例が内乱期に軍内部で行われたパトニー討論である。この討論の二日目、アイアトンは「神法も自然法も私に所有権を与えはしない。所有権は人間の制度によるものである。私は所有権をもち、これを享受していくだろう。所有権を基礎づけるのは国制である」[44]と述べた。自然法と自然権を盾に国制を全く新たなものに作り変えようとする急進派に対して、自然法という正義の一般原則が教えるのは、契約は守られるべしということのみであって、誰が何をもつかという個別的な契約内容までも規定するものではないとアイアトンは反論したのである。この所有権はイングランドにおいて「記憶を超えた慣習の用語で土地を保有、継承、移転する様式を定義する」[45]コモンローによって基礎づけられている。

アイアトンが所有を決定する源泉とみなした国制、あるいはコモンローは、フィルマーにとっては単なる王の意思の所産である。それがために国制が所有を規定するという言明は彼にとっては王が所有を規定しているという以上のことを意味しない。つまりこれを決定しているのは主権なのである。これは第一章で論じた、フィルマーの家族・共同体観から直接帰結するものである。私有財産があれば共同体も存在する。そして、「アダムは（……）すべての生物に対する支配権（dominion）を与えられたので、（……）彼の子孫は彼の承諾あるいは許可、もしくは彼から継承するのでなければ何物も所有する権利をもたない」（PO: 236）。アダムはすべてを所有し、自らの判断に従って私有物と共有物を決めることができた。この権利を現在の君主たちが受け継いでいる以上、彼らもまた自らの統治する領域では、私有と共有を決定する権利をもっている。この討論の中でレインバラは言った。「あらゆる所有権が除去されない限り、自由をもつことは不可能だということは分かった」[46]。フィルマーは答えるだろう。だから人間は自由ではないのだ。

(二)　フィルマーとボダン

フィルマーの主権論は以上のようなものであった。かつて彼はボダンの主権論をほとんどそのまま受け継いだと言われることもあったが[47]、現在では必ずしもそうとは言えないことが指摘されている[48]。だがこれまでボダンが主権者に課した制限と、フィルマーがいかにその制限を破棄しようとしたのか、ということに関する考察を通じて、フィルマーの思想を明らかにしようとする試みはなされてこなかったように思う。そこで便宜的に、神の法による制限、自然法による制限、国制（基本法）による制限という三つの制限に分類し、ボダンの制限的な側面をごく簡単にまとめたうえでフィルマーと比較することにしたい[49]。

まずは神の法による制限である。ボダンにとって、これは特に立法の内容に関わるものであった。主権者は直接神の命令に違反するような命令を出したり、法を作ったりすることはできない。彼がこの制限を非常に強調しているのは、あらゆるところで繰り返しこれに言及することからも理解できる。二つ目に自然法による制限である。これは特に契約遵守の義務として現われる。主権者はたとえ臣民と結んだ約束であってもそれを守る義務がある。三つ目に国制（基本法）による制限が挙げられる。ボダンは慣習による制限を認めないが、にもかかわらず彼の思想の中では別の形での制限が存在する。これはフィルマーとの比較にあたって非常に重要な制限である。というのもここでボダンにとっての君主の正当性と絶対権力の間の関係が明らかになるからである。ボダンの考えでは、王国には君主さえ手を付けることが許されない基本法が存在する。制限論者によって称揚されたような古来の慣習法ではない。慣習法とは君主が認めている間効力をもつものであって、そうである以上君主の決定によって廃棄される[50]。ボダンの言う基本法とは、王位の継承を保証する王国の基本法である。

この王国の基本法とさらにいえばこの基本法に体現される王国そのものが、王の正当性を保証する。フランスでは

男子の相続を保証するサリカ法が第一の基本法であった。[51] 絶対的君主であっても基本法に手を付ける権利をもたない。というのも、この法の上に「主権者の大権（威厳）は基礎を置き、そして支えられている」からである（OS: 18）。[52] 基本法を破壊することは自身の正当性の基盤を破棄することを意味する。そして、正当性をもたない君主（僭主）に対する彼の態度は非常に厳しい。「行為による暴君」に対しては、人民は耐え、神の慈悲により暴君が除かれるか、外国の君主が介入してくれるのを待つ以外許されないが（OS: 120）、「簒奪による暴君（僭主）」であるならば誰が殺してもよいとボダンは言う（OS: 110-1）。主権者の権力は「絶対」である。しかし、自身の正当性を破壊するような法の改変はできない。ここでは、主権者の権力の範囲の問題と、主権者の地位を得る正当性の問題が融解することなく整合的な形で理解されている。

最後に、いくつかにまたがるものとして、君主は基本的には臣民の私有財産に手を付けてはならないという制限がある。まずこれは神が命じたことである。神は「その法によって他者の財産を取り上げること、またそれを羨むことは非合法である」とはっきりと告げている（OS: 39）。そのため、「他人の財産を取り上げる権利をもたないように、思いつくままに人民に税を課すような権力をもつ君主もこの世界には存在しない」（OS: 21）。課税は必ず人民の同意を伴っていなくてはならない。同意を伴わない課税はただの盗みと選ぶ所はなく、ゆえに不正であり、君主ではなく暴君のなす業である。しかしこれは神の法によって制限されているだけではない。この制限の背後には自然的共同体としての家族観が控えている。確かに主権者は「諸家族と、それらに共通するもの」を統治するが（OS: 1）、この「諸家族と、それらに共通するもの」は彼の所有物ではない。ボダンにとって家族は自然なものであり、存続すべきものである。そしてこれが存続するために私有財産は必要欠くべからざるものである。[53] そうであるから「君主はあらゆるものの主人（seigneurs）であるという言葉が当てはまるのは、正しい統治と至高の裁判権に関するものについてだけであって、財産の占有権や所有権は個々人に残されている」（OS: 41）。もちろん君主は一個人として私有財産を

もつ。だが「君主が私的に相続した財産と公共の富を混同」してはならない、とボダンは注意を促す（OS: 42, 84）。国家には国家の財産がある。しかし、「国家は常に未成年とみなされる」ために、主権者は後見人としてその財産を運用しなければならない（OS: 41-2）。君主は私的に相続した財産に対しては所有権をもつが、国家財産に対しては所有権ではなく、その財産の「用益権」をもつにすぎない。

このような制限を課していたために、イングランドにおけるボダンの受容は、内乱以前には普通絶対主義を示唆しなかった、とすら言われる[54]。しかし我々の著者は「普通」とは言いがたい。そこで次に、フィルマーの政治思想における無制限的な側面についてボダンの『国家論』と比べつつ論じたい。まず神の法について言えば、フィルマーも一応神の法による制限があるということは認めている。『パトリアーカ』において、「新約聖書の導きによるならば、我らが救い主は『カエサルのものはカエサルに、神のものは神に返しなさい』という言葉によって、王の権力を制限し、特徴付けている」と彼は言う（PO: 38）。しかしすぐに事実上何の制限にもならないことが判明する。彼は例えとして、「安息日に、主人が召使に教会に行くことを禁止したらどうするか」と問う。彼の出した結論は「召使は主人に従わなくてはならない」であった。「そのような場合に召使が教会に行かないことは主人の罪であり、召使の罪ではない」からである（PO: 43-4）。神の法に従わないのは主権者の側の問題であり、それは神が裁くだろう。結局いかなる例外もなく、臣民は王に従わねばならない。

次に自然法に関する制限について考察しよう。『パトリアーカ』では「父の自然法」という名の下で王の義務が取り扱われていたのは先ほど確認した通りである。しかしながら『アナーキー』において契約の遵守が問題になる際、「父の自然法」は別の形で利用されていることがわかる。

人民の安全――salus populi――が君主の結んだ約束を破ることを求めるのであれば、その場合、もし罪というものがあると

> するなら、それはその約束を破ったことが罪であるというより、そんな約束をしたことが罪なのである。人民の安全は、君主のどんな約束にも暗黙の裡に前提とされる例外事項なのである（PO: 149）。

この「人民の安全」が「父の自然法」であり、君主はそれに拘束されているとみなすこともできるだろう。それならば『パトリアーカ』と同じである。しかしここにおいてかつての自然法は自然法として言及されることはなく、むしろその逆にボダンが重要視していた約束の遵守という自然法から君主を解放するための論理として使われている。神法に続き、こちらの場合もほとんど制限とは言い難い。

ボダンとフィルマーの思想の違いをさらに鮮烈に示すのは、国制が関係する場合の制限の取り扱い方である。まずは課税と私有財産に関する違いを見ていこう。先に述べた通り、ボダンの君主は国家財産を所有しているわけではない。ボダンの君主がもっているのはあくまでも国家の所有する財産の「用益権」であった。これに対してフィルマーの君主がもつのは単に国家財産の「用益権」だけではない。臣民とその財産を、国家ではなく君主が直接「所有」するのである。フィルマーの思想には、ボダンにはあった財産を所有する主体としての国家は存在しない。あるのは君主と臣民ばかりである。

この抽象的国家観の不在がはっきり示されるのが、一つはボダンに対する誤解であり、二つ目は『リヴァイアサン』の誤読である。フィルマーは、一六四八年にボダンの『国家論』の英訳版を抜粋し出版したのだが、その抜粋集のタイトルは『すべての王の絶対権力、特にイングランド王の絶対権力の必要性』であった。このタイトルの違いは重要な意味をもっている。ボダンが問題にしていたのは主権を含む国家（République / Commonweal）であった。それに対してフィルマーが問題にしていたのは、君主のもつ主権であった。ホッブズに対するフィルマーの批評はこれをさらに分かり易く示している。

ホッブズ氏は、存在する統治形態はただ一つであり、それは君主制であると考えていたように思える。というのも、彼はコモンウェルスを一つの人格(one person)と定義しているからである。（……）彼は群衆を一つの人格へと作り変えることで、「リヴァイアサン」つまり高慢な子供たちの王を生み出す。そして彼はコモンウェルスという人格は一人の君主であると結論を下すのである（PO: 193）。

言うまでもなく、これはホッブズの人格理論・代表理論[55]に対する批評である。ホッブズは、代表者が群衆の意思を代表することによって、群衆が一つの「人格」になるとみなした。そして、その代表されるものがコモンウェルスとなり、代表するのが主権者である。[56] そうであるから彼にとって、コモンウェルスの下位分類、つまり政体論はそれほど興味をそそるものではなかった。君主制、貴族制、民主制のどれであろうとおよそ主権者である限り、どれも基本的な点で変わりはないというのがホッブズの主張だからである。しかしフィルマーはこれもまた国家論としては理解しない。ここでのホッブズは国家論者ではなく、あくまで一つの政体論つまり君主制を称揚した人物として理解されているのである。

次に、「基本法」の視点からボダンとフィルマーを比べてみよう。フィルマーにとって、あらゆる法はいかなる例外もなく君主の意思である。ゆえに君主によって撤廃されえない基本法など存在しない。イングランドにおいて基本法と呼ばれるのにもっともふさわしいのはコモンローであろう。しかしその「多くの部分は事実上（de facto）捨てられてきたし、理論上（de jure）いかなる部分も捨て去ることができる」がために、王を超えた法であると呼ぶことはできない（PO: 153）。「慣習に法の性質を与えるのは至高権力の是認である」（PO: 216）。さらに、ボダンと違ってフィルマーが想定する君主の正当性は国家の基本法によって担保されているわけではない。ボダンにとって、君主の正当性を担保している基本法を当の君主が改変することは、自らの正当性を捨て去ることを意味するのであって、到

底認められることではない。フィルマーの場合、そのような問題は生じえず、いかなる基本法も変えることができる。君主の正当性は既に神が担保している。一体それ以外に何か必要だろうか。

正当性の問題を王権神授説の無差別的援用をもって解決するような態度は、ボダンの次の世代のフランスにおける王権神授説論者と比較することでその極端さがより際立つ。まずボダンに関して言えば、彼は権力を絶対化するために王権神授説を採用する必要はほとんどなかった。無論彼も王は神から権力を得ていると述べているし、また君主は地上における神の像であるとも言う（OS: 46）。しかし、そこで強調されているのは君主は神の代理人であるからこそ、他の誰より神の法に忠実たるべしということであった。君主権力の絶対化は法学的議論による主権論だけで十分になされている。だからこそ逆にそれが行き過ぎることのないように歯止めをかけねばならなかった。「もし正義が法の目的であり、法が君主の作ったものであり、そして君主が神の写しであるならば、これと同じ推論によって君主の法は神の法を基にして作られなければならない」（OS: 45）。しかし彼と同時代あるいは次の世代の多くの著作家は、対教皇のために王権神授説が有用であることに気づき、結果としてこれがボダンとは逆の形で広く用いられるようになった。例えば絶対主義者の一人として挙げられるダヴィッド・ドゥ・ルヴォは、神が君主を選んだと主張した。ただし、神はその君主を支配者の家系に生まれさせることでそうしたのである。[57] 十七世紀に入って、シャルル・ロワゾーは王個人の神授権を強調し、さらに王の能力的優越性を説いた。ただし、それは王が優れた血統に生まれたがゆえにそうなのである。[58]

この「ただし」が示しているのは、相続法と王権神授説を両立させようとする彼らの努力、つまり王権神授説を客観的正当性の基準の中に留めようとする彼らの努力である。フィルマーとの違いは明らかであろう。そしてまたもう一つ明らかなのは、長子相続や世襲のルールは王権神授説と主権者の恣意的権力論を極端な形態にまで進めた場合、これらと両立しえなくなるということである。主権者の権力の絶対性を強調すればするほど、単なる相続のルールで

あってもそれが主権者に対する制限となる。もしそれが変更しえないものであると認めるならば、それは主権者が手を付けることができない基本法の存在を認めたことになる。これはフィルマーが何としても避けたかった結論である。そのためにはこの理路を逆に辿ればよい。基本法の存在を認めないのであれば、あらゆる法が変更可能であればよい。ならば相続を規定する法など存在しない。フィルマーの王権神授説は、相続の規定をなしえないところで王の事後的正当化を行うものであり、彼の絶対主権論に適合した様式をとったものである。

フィルマーは主権者の絶対性を追求し、主権者をあらゆる制限から解放しようとした。王権神授説によって相続を規定する法に縛られることがなくなり、アダムのもっていた私有財産と共有財産を区別する権利を現在の君主に与えることで、君主の私有財産と国庫の区別もなくなった。この二つの結果として、当時よく使われた言葉でいえば「不死」の性質をもった国家は、フィルマーの思想に入り込む余地を失った。ボダンにも見られる、国家は死なない、つまり国家は連続性をもち[59]「個々の君主を超えて生き続けるものである[60]」という観念がフィルマーの中には存在しない、あるいは意図的に排除されているのである。

これを理解するためにも、やはりボダンとの対比が役に立つ。前者の「相続」について言えば、ボダンの中でこの問題は、「永続的」主権と可死の君主との間の関係という形をとって現われた。彼は言う、「もし永続という言葉が決して終わらないという意味で受け取られるなら、主権は民主制と貴族制にしか存在しえないことになるだろう。これらは決して死ぬことがない」（OS: 6）。しかし個人としての王は必ず死ぬ。それゆえ彼にとって君主制の場合、主権が「永続的」であるというのは、主権者が「一生涯」主権をもつということを意味する。そして先に述べたように、「一生涯」主権を保持した君主とその次の君主をつなぐのが王国の法であった。この法が王の正当性を付与するものであることからわかるように、ボダンの思想の中では、君主は王国の連続性の中に身を置いてはじめて正当な主権者となるのである。

フィルマーはこのような連続性とはほとんど縁がない。もし彼の中で連続性に関係するものがあるとすれば、アダムの権利そのものであろう。彼は、一度奪われた国を取り戻した君主は新たな支配権を創出するというグロチウスの意見に対して、「正しい戦争は征服者に彼がかつてもっていた権利をもたせるのみであり、新たな権利を創り出すわけではない」と述べる（PO: 229）。つまりかつてのアダムの権利である。また、「現在存在し、今後も世界の終りまで続いてゆくのは至高の父の自然権である」と述べ、その権利の連続性を強調する（PO: 11）。しかし、これらの言明が意味しているのは、どの君主であっても同じ内容の権力をもつということであって、人間に理解可能な形で君主間の接続を保証しているわけではない。次の君主を決めるのは国家の法でも血統でもなく、あくまで「神の隠れた意思」である（PO: 11）。

国家が財産をもつこと、つまり君主の私財とは区別された国庫概念が存在するということもまたこの連続性に関わるものである。「不死の存在である『王位』にのみ、同じ『不死である』国庫の処分権が帰属する」[61]という理論が中世後期から形成され、特にイングランドにおいては「王の二つの身体」という理論に昇華されていた[62]。すべてが王の私有財産であるならば、あるいは王個人が私有財産と公共の富（common-wealth）を決定する権力をもつならば、そこに国庫という観念は存在しえないし、ゆえに連続性を求めることもできない。

アンドルー・ヴィンセントは絶対主義国家論の特徴の一つとして所有権論を挙げている[63]。彼によれば、君主は国内のあらゆる富の完全所有者であるという理論は絶対主義国家論に広く見られるものであり、伝統的にルイ十四世に帰されている「国家、それは私である」という言葉は、所有権論によって君主と王国が同一視されることによって可能になったという[64]。もちろんそのような観念が広がっていたということを否定するつもりはない。しかし、これまで見てきたように、この理論は極端まで推し進めた場合、むしろ国家論を否定する方向に進むのである。一人の主権者にそのような権利をもたせた場合、君主権力の絶対化にはなるが、国家論にはなりえない。ルイ十四世は「国家、それ

は私である」と言ったかもしれない。しかし、「国家、それは私のものである」とは言わなかった。「絶対主義国家」は絶対主権とは両立しない。国家論である限り、それは必ず制限主権論とならざるをえない。ボダンの国家論とフィルマーの主権論の違いを想起すればこれは明らかであろう。

四　結　論

以上、フィルマー的家父長論と王権神授説を軸に、彼の政治思想の特色の解明に努めてきた。彼の家父長論は、人類の父であるアダムの権利を主権と読み替えるものであって、単純に父の姿を王に投影したものではなかった。ではいかにしてアダムの権利は現在の君主へと受け継がれているのであろうか。一般的には長子相続であると理解されているが、これは彼の家父長論あるいは王権神授説の誤解に基づくものである。始原と現在をつなぐ役割は王権神授説に割り当てられた。いかなる継承方法であれ、主権者となった者は神からその権利を受け取り、主権者でなくなったならば、権利は神へと返される。たとえ相続が世襲によるものだとしても、それは血によって受け継がれたのではなく、やはり神からアダムの権利を受け取っているのである。この全能の正当化理論はロックが看取していたように、逆から見れば完全なる事後的正当化、つまり正当性の問題を消失させるものである。人民は誰が次の君主であるかを前もって理解することはできないし、誰であるべきかと論じることもできない。

別の言い方をすれば、自立しえない王権神授説を自立させようとしたのがフィルマーの試みたことであって、正当性の消失はその当然の結果であるとも言える。王権神授説は上から誰かに権力を与える。人間はそれを下から認識する。その間をつなぐものがなくてはならない。それは基本法であることもあれば世襲であることもあったが、少なくとも君主のもつ権力からは独立した客観的規準であった。つまり、王が神から権力を得ていると言うにしても、なぜ

その人物が神から権力を得ていると言えるのか、それを判断する規準である。このような規準こそがボダンにあってフィルマーになかったものである。しかしこの欠落が実際に意味するのは、現に支配しているものが同時に正当であるというデ・ファクト理論の極致であり、そしてまた王権神授説の取りうる様式の極致である。この極端な形式の王権神授説と家父長論の混合は、連続性をもつ国家概念の枠を乗り越えた。コモンウェルスという言葉はもちろんしばしば使われる、だがこれに意味をもたせることは彼の思想体系の中では不可能であった。ロバート・フィルマーは国家論なき主権論者である。

このようにして、王権神授説の独立は、主権論の国家論からの独立とパラレルになっている。つまり神学的言説をもって政治思想が組み立てられているのだと言える。その点においてフィルマーは政治と神学とを切り離そうとはしなかった。確かに彼が最も執拗に主張した「人間は自由には生まれついていない」というテーゼ、そしてこれと対をなす不変の「アダムの権利」が存在するというテーゼは、聖書がそう教えているとフィルマーが信じていたためということもできる。だがそれ以上に重要なのが、これらと反対のテーゼが結果として政治的に何を導くかということに対する危機意識――アナーキーへの危機意識――である。[65] 彼は確かに一人の政治思想家であった。

（1） John Locke, *Two Treatises of Government*, Peter Laslett (ed.), Cambridge, 1988, p. 138.（preface）〔加藤節訳『統治二論』岩波書店、二〇〇七年、四頁〕。

（2） 例えば、中神由美子『実践としての政治、アートとしての政治』創文社、二〇〇三年、一〇九頁や、加藤節「訳者解説」『統治二論』岩波書店、二〇〇七年、三九八頁。両者のロック解釈を批判したいわけではない。むしろ優れたロック研究者である二人であればこそ、ロックの枠組みを通じてフィルマーを見ることになり、結果フィルマー本人の思想が誤解に曝されるということを指摘したいだけである。なお、これに関しては、日本では特に野嶌一郎「フィルマー主権論における家父長権論の意義」『史学研究』No. 193、一九九一年、が重要な指摘をしている。野嶌はこの論文の中で、フィルマーにとって

長子相続は基本法の地位を占めるのではないこと（六八頁）、父権がアダムの権利でなければならないこと（七〇頁）、人民の同意が直接正当性の源泉になるのではなく、選挙であっても神が権力の源泉とみなされなくてはならないこと（七〇―七一頁）を正しく指摘している。本稿はこれらに加えて、父権の役割、王権神授説と家父長論の関係、そしてフィルマーとボダンの比較を通じてフィルマー主権論を検討するつもりである。それによって、長子相続ではないことを明らかにするだけではなく、このことが彼の政治思想の中で何を意味するのかを示すことができると思う。

（3）Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat Social*, Bruno Bernardi (ed.), Flammarion, 2001, p. 46.〔作田啓一訳『社会契約論』白水社、二〇一〇年、一二頁〕。ただし、訳文は一部変更した。

（4）クェンティン・スキナー、梅津順一訳『自由主義に先立つ自由』聖学院大学出版会、二〇〇一年、二二―二四頁。ミルトンの引用は、「為政者在位論」『イギリス革命の理念――ミルトン論文集』原田純編・訳、二六六頁。ただし訳文は『自由主義に先立つ自由』の二三頁のものである。

（5）フィルマーからの引用は量が多いため、参照先を文中で示す。（PO: 3）は、Robert Filmer, *Patriarcha and Other Writings*, Johann Sommerville (ed.), Cambridge, 1991, p. 3. を表す。以下同様の形式。なおフィルマーの著作集として他に *Patriarcha and Other Political Works of Robert Filmer*, Peter Laslett (ed.), Oxford, 1949 、がある。この二つは、特に『パトリアーカ』に関して、基礎としている草稿や版が違うため、かなりの違いがある。ここではラズレット版も参照しつつ、引用は全てサマヴィル版から行っている。なお、『パトリアーカ』が書かれた時期については論争があるが、ここではサマヴィルに従って、第一部・二部が一六二〇年代、第三部が一六三〇年代に書かれたものとして扱う。論争については、以下の文献を参照。J. P. Sommerville, “The authorship and dating of some works attributed to Filmer”, *Patriarcha and Other Writings*, p. xxxii–xxxvii. John M. Wallace, “The date of Sir Robert Filmer’s Patriarcha”, *The Historical Journal*, Vol. 23, No. 1, 1980, pp. 155–65. James Daly, “Some Problems in the authorship of Sir Robert Filmer’s Works”, *English Historical Review*, Vol. 98, No. 389, 1983, pp. 737–62. Richard Tuck, “A new date for Filmer’s Patriarcha”, *The Historical Journal*, Vol. 29, No. 1, 1986, pp. 183–6.

（6）J. P. Sommerville, “From Suarez to Filmer: A Reappraisal”, *The Historical Journal*, Vol. 25, No. 3, 1982, p. 540. ただし、スアレスがどこまで「人民主権」論を唱えていたのかという点については論争がある。だがフィルマーの目には、間違いなく「人民主権」論者として映っていた。

（7） “From Suarez to Filmer: A Reappraisal”, p. 526.
（8） Brian Tierney, *The Idea of Natural Right*, Atlanta, Georgia, 1997, pp. 308–11.
（9） 佐々木毅『近代政治思想の誕生』岩波書店、一九八一年、一九四頁。
（10） 成瀬治『絶対主義国家と身分制社会』山川出版社、一九八八年、五四―五五頁。これはボダンについて言われていることであるが、フィルマーにも当てはまる。
（11） ピーター・ラスレット、川北稔他訳『われら失いし世界』三嶺書房、一九八六年、二九一―二九八頁。
（12） 田上雅徳『初期カルヴァンの政治思想』新教出版社、一九九九年、一二七―一三〇頁。
（13） Johann Sommerville, “Absolutism and Royalism”, in *Cambridge History of Political Thought 1450–1700*, J. H. Burns and Mark Gordie (ed.), Cambridge, p. 359.
（14） King James I and IV, *Political Writings*, J. P. Sommerville (ed.), Cambridge, 1994, p. 65.
（15） R. W. K. Hinton, “Husbands, Fathers, and Conquerors”, in *Political Studies*, 15, 1967, p. 249, 300. 全体として見れば、このようなヒントンの論難は正しくない。しかし、フィルマー本人が軽率にボダンを引用するなどして、議論を混乱させていることも確かである。実はここで挙げたローマの父親の例もその一つで、ここでフィルマーは実は執政官の意思に反してでも、父親が子供を殺すことは合法であった、というボダンの言葉を利用しているのである。だがやはり、他のところでのアダムの権利の主張を見る限り、彼は王の権利は普通の父の権利より一段高いものだと考えている。
（16） 「フィルマー主権論における家父長権論の意義」、七〇頁。
（17） 「フィルマー主権論における家父長権論の意義」、七〇―七一頁。
（18） 「政治思想家として彼は、私が思うに、ロックよりはるかに深くはるかに独創的である」(J. W. Allen, “Sir Robert Filmer”, in *The Social & Political Ideas of Some English Thinkers of the Augustan Age, A.D. 1650–1750*, F. J. C. Hearnshaw (ed.), London, 1928, p. 45.)。
（19） “Sir Robert Filmer”, p. 46.
（20） “Sir Robert Filmer”, pp. 44–5.
（21） “Sir Robert Filmer”, p. 43.
（22） Peter Laslett, “Introduction” to Robert Filmer, *Patriarcha and Other Political Works of Robert Filmer*, Oxford, 1949, pp. 22–

3.

(23) "Introduction" to Robert Filmer, *Patriarcha and Other Political Works*, p. 22.

(24) Peter Laslett, "Sir Robert Filmer: The man versus Whig myth," *The William and Mary Quarterly*, 5, 1948, p. 544.

(25) "Introduction" to Robert Filmer, *Patriarcha and Other Political Works*, p. 18.

(26) J. N. Figgis, *The Theory of the Divine Right of Kings*, Cambridge, 1896, p. 8.

(27) *The Theory of the Divine Right of Kings*, p. 5.

(28) これに対して近年の研究は王権神授説を長子相続の議論と切り離して論じる傾向にある（例えば、J. P. Sommerville, *Royalists and Patriots: Politics and Ideology in England 1603-1640*, 2nd ed., London, 1999, pp. 24-9）。権威の源泉とその権威を受け取る方法は別の問題だということである。具体的に言えば、王権神授説を援用したとしても、誰がその権威を得るのかは別の次元の問題として論じられる必要がある。そのため、同意理論と王権神授説を並べ、これらは「第一義的に権威設立（授権）の理論であるから、誰に――あるいは、どの政治的権威に――服従する義務があるのかをはっきりと示す」（下川潔『ジョン・ロックの自由主義政治哲学』名古屋大学出版会、二〇〇〇年、二二三頁）、と解釈することには問題がある。

(29) 以下の記述は、W. H. Greenleaf, "Filmer's Patriarchal History", *The Historical Journal*, Vol. 9, No. 2, pp. 158-66. での議論をまとめたものである。

(30) "Filmer's Patriarchal History", p. 163.

(31) "Filmer's Patriarchal History", p. 167.

(32) John Dunn, *The Political Thought of John Locke*, Cambridge, 1969, p. 105.

(33) ストラカは名誉革命を機に世襲的王権神授説は摂理的王権神授説にとって代わられたと主張するが、これは一般的傾向としては認められるとしても、フィルマーに関しては当てはまらない（Gerald Straka, "The Final Phase of Divine Right Theory in England", *The English Historical Review*, Vol. 77, No. 305, 1962, p. 639.）。

(34) *Two Treatises*, pp. 220-1.（1-109）. 前掲訳書、一二五頁。

(35) 多くのコモンローヤーもこれを認めていたし（土井美徳『イギリス立憲政治の源流――前期ステュアート時代の統治と「古来の国制」論』木鐸社、二〇〇六年、四三二―四三四頁）、ロックもまたそうである（*Two Treatises*, p. 375.（2-160）. 前掲訳書、三二二頁）。

(36) このような議論をするにあたって引用されているのがアリストテレスである。
(37) この概念については、船田亨二「Summum ius summa injuria」『法哲学会年報』、一九七〇年、一―一九頁、を参照。
(38) James Daly, "The Idea of Absolute Monarchy in Seventeenth-Century England", *The Historical Journal*, Vol. 21, No. 2, 1978, p. 244.
(39) "The Idea of Absolute Monarchy in Seventeenth-Century England", p. 241.
(40) J. W. Allen, *English Political Thought, 1603-1660*, London: Methuen, 1938, p. 495.
(41) "The Idea of Absolute Monarchy in Seventeenth-Century England", p. 239. また、*English Political Thought, 1603-1660*, p. 495.
(42) "The Idea of Absolute Monarchy in Seventeenth-Century England", p. 240.
(43) James Daly, *Sir Robert Filmer and the English Political Thought*, Toronto, 1979, p. 52.
(44) A. S. P. Woodhouse, *Puritanism and Liberty: Being the Army Debates (1647-9) from the Clarke Manuscripts with Supplementary documents.* / new preface by Ivan Roots, 3rd ed., London, 1986, p. 69.〔大沢麦・澁谷浩訳『デモクラシーにおける討論の生誕――ピューリタン革命におけるパトニー討論』聖学院大学出版会、一九九九年、二〇六頁〕。ただし訳文を一部変更した。
(45) J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, 1975, rept. 2003, p. 376.〔田中秀夫他訳『マキャヴェリアン・モーメント――フィレンツェの政治思想と大西洋圏の共和主義の伝統』名古屋大学出版会、二〇〇八年、三二〇頁〕。
(46) *Puritanism and Liberty*, p. 71. 前掲訳書、二一〇頁。
(47) "Introduction" to Robert Filmer, *Patriarcha and Other Political Works*, p. 17.
(48) *Sir Robert Filmer and the English Political Thought*, p. 22.
(49) 紙面の都合上、ボダンの制限論については簡単に触れることしかできなかった。詳細な議論については、佐々木毅『主権・抵抗権・寛容――ジャン・ボダンの国家哲学』岩波書店、一九七三年、一一八―一二二頁や Julian Franklin, *Jean Bodin and the Rise of Absolutist Theory*, Cambridge, 1973, chap. 5, pp. 70-92. を参照。
(50) 清末尊大『ジャン・ボダンと危機の時代のフランス』木鐸社、一九九〇年、一八四頁。

(51) William F. Church, *Constitutional Thought in Sixteenth Century France*, Cambridge: Harvard University Press, 1941, p. 233.

(52) ボダンの場合もフィルマーと同じく参照回数が多いため、紙面節約のため参照箇所を本文中で示す。（OS：18）は Jean Bodin, *On Sovereignty*, Julian H. Franklin (trans. and ed.), Cambridge, 1992, p. 18. を指す。以下同様の形式。

(53) Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, Vol. 2, Cambridge, 1978, pp. 295-6.〔門間都喜郎訳『近代政治思想の基礎』春風社、二〇〇九年、五七六頁〕。

(54) Glenn Burgess, *Absolute Monarchy and the Stuart Constitution*, New Haven and London, 1996, p. 61.

(55) Thomas Hobbes, *Leviathan*, Richard Tuck (ed.), Revised Student Edtion, Cambridge, chap. 16、特に p. 114.〔水田洋訳『リヴァイアサン（一）』改訳版、岩波書店、一九九二年、二六五頁〕。

(56) Quentin Skinner, "The Sovereign State: A Genealogy" in *Sovereignty in Fragments*, Hent Kalmo and Quentin Skinner (ed.), Cambridge, 2011, pp. 36-7.

(57) *Constitutional Thought in Sixteenth Century France*, pp. 308-9.

(58) *Constitutional Thought in Sixteenth Century France*, pp. 316-7.

(59) エルンスト・H・カントロヴィッチ、甚野尚志訳『祖国のために死ぬこと〔新装版〕』みすず書房、二〇〇六年、五五頁。

(60)『祖国のために死ぬこと〔新装版〕』、七六頁。

(61)『祖国のために死ぬこと〔新装版〕』、五五頁。

(62) Ernst H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology; with a new preface by William Chester Jordan*, Princeton, 1997. pp. 20-3.〔小林公訳『王の二つの身体』（上）、筑摩書房、二〇〇三年、四七―五一頁〕。

(63) アンドルー・ヴィンセント『国家の諸理論』森本哲夫監訳、昭和堂、一九九一年、六六頁。

(64)『国家の諸理論』、八六頁。

(65) これについてはほとんど説明することができなかった。別稿に譲りたい。

古田　拓也（ふるた　たくや）
所属・現職　慶應義塾大学大学院法学研究科後期博士課程
最終学歴　慶應義塾大学大学院法学研究科前期博士課程
専攻領域　政治思想