

ルソーとホッブス(1)

——その一側面——

はじめに

- 一、「人の支配」と「法の支配」
 - 二、利己主義の哲学とその克服 (以上本号)
 - 三、社会契約と正当性の根拠
- おわりに

山本周次

はじめに

ルソーの政治思想の源泉についてはこれまで様々の研究がなされてきた。しかし、同じく社会契約説に一括されるホッブスとの関係についていえば、それほど明らかにされているとはいえないのが現状である。¹たとえば、ルソーの政治思想の源泉についての最も詳細な研究であるドラテの著書においても、ルソーがホッブスのどの著作を読んだのかは不明だとされている。²またウォクラーは、英語の読めなかつたルソーは、ホッブス哲学についてデイドロから多くを学んだと推定している。³このような研究状況から見て、ルソーがホッブスのどの作品からいかなる影響を受けたのかという点を実証的に解明することはここでの目的ではない。ただ、ルソーの思想とホッブスの思想とを比較した場合、次の三点について何らかの関係（類似と相違）が認められるように思われる。

第一は、主権論におけるルソーとホッブスとの関係である。社会契約という観念もこの内に含めることができる。第二は、人間観についての両者の関係である。これについては、従来もつばらルソーによるホッブス批判が強調されてきた。しかし、そのことは裏返していえば、ルソーがホッブスの人間観を批判すべき価値のあるものと見なし、それを克服すべき対象と考えたということでもある。ルソーがホッブスの人間観のどの点をいかに克服していったのか、という問題はルソーの政治思想を解明する上で、一つの大きな問題と考えることができる。第三に、宗教と政治についての両者の見解である。ルソーは『社会契約論』の中で、国家の統一を保持する上で宗教が不可欠の道具となることをホッブスから学んだ、と明言しているからである。⁴

本稿では、ルソーとホッブスとの以上の三つの関連の中で類似性が最も顕著な主権論、とくにその「市民的人格」の概念について第一章で取扱う。次に、一見したところ対立しているように見える、ルソーとホッブスの人間学につ

いて第二章で検討する。そして、ルソー・ホッブス問題において最も根本的だと思われる正当性問題を「社会契約」の概念と関連させながら第三章で論じることにする（なお、政治と宗教との関係については、別の稿で改めて論じたと思う）。このようにルソーとホッブスとを対比することによって、ルソーの思想に一つの光を当てるのが本稿の目的である。⁽⁵⁾ とくに、ルソーの国家を構成するのはどのような個人かという問題、すなわち『不平等起源論』と『社会契約論』とはいかなる関係にあるのか、というルソー研究史の上での一つの大きな問題についてやや詳しく考察したいと思う。

一、「人の支配」と「法の支配」

ルソーは一七六七年七月二七日付のミラボーあての有名な書簡の中でホッブスにふれている。この書簡の中にはルソーのホッブス評価が鮮明に表れているように思われる。彼はそこでまず、メルシエ・ド・ラ・リヴィエールの唱える「合法的専制 *despotisme légal*」の観念について、それがサン・ピエール師の体系に似ていると指摘した。二人とも、専制君主は決して理性に従って行動するものではないという点を看過している、こうルソーは批判する。「しかし、だれが自分の真の利害に基いて行動するのでしょうか。そんな人がいるとすれば、それは賢者だけです。それゆえ、あなた方は専制君主を賢者にしてしまわれるのです。ほとんどすべての人は自分の真の利害を知っていますが、だからといってそのおかげでそれによりよく従えるというものではないのです。（中略）情念がわれわれを導くときに、理性の光がなんの役に立つでしょうか。」⁽⁶⁾ 従って、ド・ラ・リヴィエールやサン・ピエールの体系は現実の人間には適用不可能なものだといわざるをえないのである。「あなた方はあまりに自分の計算を過大視し、人間の心の傾向と情念の

作用をあまり重視していません。あなた方の体系はユートピアの人々には非常に結構なものですが、アダムの子供たちにとっては何の値打ちもありません。」

ルソーはこう述べた後、『社会契約論』の目的は「人の上に法を置く政府形態を見出すこと」であると規定し、次のように言葉を継いでいる。「もし不幸にしてこの形態が見出されないのであれば、そして私はそうでないかと思つて、私を正直に白状しますが、私の意見はこうです。すなわち、他の極端に走り、すぐにできる限り法の上に人を置き、従つて恣意的な専制、それもできる限り恣意的な専制を確立せねばなりません。私はその専制君主が神であればいいのと思います。要するに私は、最も厳格な民主政 *la plus austère Démocratie* と最も完全なホッブス主義 *le hobbisme le plus parfait* との間に我慢できる中間というものを少しも見ないのです。というのは、国家を絶えざる内乱の中に置くのは人間と法との衝突であり、これはあらゆる政治状態の内でも最悪のものだからです。」

ルソーがここで何よりも危惧しているのは、主権が分割されることから生じる無秩序である。それぐらいなら、むしろ主権者が既存の法に超越し、すべての法を決定する「ホッブス主義」の方がまだとルソーには思えたのである。そしてこうした危惧の基礎にあるのは、情念につき動かされて行動する人間という人間観である。いいかえれば、ルソーはここで人間を「危険な存在」と見なす観点に立脚しているように見える。明らかに、ルソーはここで「ホッブス主義」に極めて接近している。しかし同時に彼は、自らが『社会契約論』で展開した理論はその対極にあることも鋭く意識していた。結局ルソー・ホッブス問題の勘所は、この点をルソーに内在しつつ、いかに理解するか、という点にある。その点を解明するために、ここで少しルソーの説明を敷衍してみよう。

ルソーはここで、自らの原理を「人の上に法を置く」ものであり、ホッブスの原理を「法の上に人を置く」もの

と見なしている。すなわち、これはルソーの「法の支配」とホッブスの「人の支配」との対比、として理解することができる。ただし、この場合まず第一に注意すべきは、ルソーのいう「人の上に法を置くこと」は、伝統的な意味での「法の支配」の観念とは全く異なるという点である⁽¹⁰⁾。すなわち、中世を通じて形成されてきた「法の支配」の観念は、裁判官がその内容を確定するという意味で「発見した」法に、国王が拘束されるというものである。この場合には、この法を誰が制定したかという点は、そもそも問題とされないのである。これが中世立憲主義の中核をなす「法の支配」の観念である。この観念は近代にも継承され、近代自由主義の制度的保証としての立憲主義の中心となったのである。従って、ここでは、誰が支配するか、という点よりも、いかに支配するか、という点にもつぱら関心が払われているとみてよい。ところが、ルソーのいう「人の上に法を置くこと」という考え方はそれとは異なっている。彼の場合には何よりも、法を制定する者、すなわち主権者が人民であることを前提している。その点で、これは立憲主義のいう「法の支配」の観念とは意味を異にするのである。

しかし、かりにルソーがここで「人の上に法を置くこと」と「最も厳格な民主政」とを同じ意味で用いているとすれば、その意味は人民主権というだけにとどまらない。というのは、もともとルソーにとっては、人民主権によってしか正当な国家は構成されえないからである。ただし、主権（すなわち立法権）と区別された行政権については事情は異なっている。というのは、ルソーは『社会契約論』において主権（立法権）と行政権とを厳密に区別し、民主政という政府形態をたんに行政権の所在としてだけ用いているからである⁽¹¹⁾。主権すなわち立法権は人民の集会にのみ属する。それに対し、その法を適用する任務を負う政府の形態は、その国の置かれた環境に応じて、多数者が支配する民主政にも少数者が支配する貴族政にも一人の者が支配する君主政にもなりうる。これがルソーの考えであった（た

だし、ルソーは一般的には、政府形態としては貴族政が望ましいと考えていた。この点は、主権者として一人の君主が望ましいとホッブスが考えていたのと似ている。というのは、二人ともその著作の中では自らの信念にその理論的証明を与えていないからである⁽¹²⁾。それゆえ、ルソーがこの書簡で述べている「最も厳格な民主政」とは、人民主権、すなわち『社会契約論』にいう「共和政」の中で、政府形態としても民主政を採用する体制と解するのが妥当であろう⁽¹³⁾。このように考えれば、「最も厳格な民主政」が不可能だというルソーの告白は、『社会契約論』の叙述とは何ら矛盾しないことになる。ルソーはそこで、「もし神々からなる人民があれば、その人民は民主政をとるであろう。これほどに完全な政府は人間には適しない⁽¹⁴⁾」と声明しているからである。従つて、ルソーは一方の極に神のような人民から成る民主政を置き、他方の極に神のような君主が支配する「ホッブス主義」を置いたことになる。彼によれば、この中間に位置する形態は何であれ不完全なものであり、その意味で主権は何らかの意味で制限されていると考えられるのである。つまり、ルソーは人民主権の理念型としては、民主政がふさわしいと考えたことになる⁽¹⁵⁾。

このようにして、ルソーは「合法的」と「専制」という二つを全く両極のものとして考えながら⁽¹⁶⁾、しかもその両極においてこそ主権が完全に不可分である状態を見出した。それゆえ、ルソーはホッブスから「市民的人格」の概念を継承することができたのである。

ところで、ホッブス自身は『リヴァイサン』において法の支配を次のように批判している。「よく秩序づけられたコモンウェルスでは人々ではなく法が統治すべきだ、というこのことが、アリストテレス政治学のもう一つの誤謬なのである⁽¹⁷⁾。」このときホッブスの念頭にあったのは、ルソーと同じく、権威の分裂が国家を内乱に導くのではないかという危惧の念であった。ホッブスは『市民論』の序文の中で、自己の論敵として次の三者を挙げている。第一は、神法

や自然法を根拠とする教会権力であり、第二は良心の自由を主張するプロテスタント・セクトであり、第三は、コモン・ローに依拠する法律家である。⁽¹⁸⁾ とくにホッブスがここで「法の支配」の危険性に注意を喚起しているのは、コモン・ローに依拠する法律家を反駁するためであった。というのは、彼らは国家の内でコモン・ローが制定法に優越することを主張し、コモン・ローの「発見者」としての裁判官の権威を国王の上に置いたからである。ホッブスはこれに対して、国家の権威は主権者以外から来るものではないと主張した。権威が一元化されることによって初めて、内乱の危機が回避できると彼は考えたのである。むろん、ホッブスの主権者は、単一の人であることもあれば、合議体であることもある。しかし、いずれの場合でも、主権が統一的人格において体现されることが国家の秩序にとって必要だとホッブスは考えた。そのために彼は『リヴァイアサン』の中で「人為的人格 Artificial person」の概念を導入したのである。⁽¹⁹⁾

ホッブスはまず、自己自身のような「自然的人格」と、何か他の者を代表する「仮装的または人為的人格」とを區別した後、「人格」の語源にふれて次のように述べている。すなわち、人格という意味のラテン語 *persona* はギリシア語のプロスオーポンと同じく仮面を表す。「そこで、人格とは、舞台上でも日常の会話の中でも役者と同じであつて、扮するとは、自己自身や他の者を演じること、すなわち代表することであり、他人を演じる者は、その他人の人格になうとか、その名において行為するとかいわれる。」⁽²⁰⁾ たとえば、社会契約によって設立される主権者は人為的人格として、契約当事者である個々に代わつて行為を行うと見なされる。このようにして、本来はばらばらの存在である個々人が、この人為的人格の内で統一性を獲得する。「なぜなら、人格を一つにするのは、代表する者の統一性であつて、代表される者の統一性ではないからである。」⁽²¹⁾ ただし、この人為的人格の役目を果たす者は、単一者の場合もあれ

ば、複数者の場合もありうる。

ところで、『リヴァイアサン』における「人為的人格」についてのホッブスのこうした説明は、『市民論』の叙述とは明らかに異なっている。というのは、ホッブスは『市民論』の中で、国家すなわち「市民社会 civil society」を「市民的人格 civil person」と呼び、それを次のように規定しているからである。「さて、このようになされた結合は国家 City あるいは市民社会 civil society さらには市民的人格 civil person とも呼ばれる。というのは、万人から成る一つの意志があるときには、それは一つの人格と見なされるべきであり、そして（一つのという）その言葉によって、それは自らの権利と属性とをもつものとして知られ、個々のあらゆる人から区別されるべきであるから。（中略）それゆえ、（我々が定義するような）国家は一つの人格である。そしてその意志は多くの人々の契約によって、彼らすべての人々の意志として受取られるべきである。」⁽²²⁾明らかに、ホッブスがここで述べている「市民的人格」とは国家のことであつて、国家の意志を代表する主権者については何も語られていない。ところが、『リヴァイアサン』になると、主権者そのものが「人為的人格」として独立した地位を与えられるのである。すなわち、『市民論』においては各個人が自然権を放棄した結果として主権者が強大な権力をもつにすぎないのに対して、『リヴァイアサン』の主権者は、国家を代表するという点でより積極的な役割を有している。こうすることによって、主権者の権威の理論的根拠をホッブスは強化したのである。⁽²³⁾

ただし、ホッブスのいう「市民的人格」は国家だけにとどまらない。たとえば商人団体といったいわゆる結社もそれに含まれる。ホッブスによれば、そうした団体も国家と同じく、契約に起源を有するものではある。しかし、それらはいくまでも国家に従属する「市民的人格」なのである。その意味で、国家は最高の「市民的人格」である。⁽²⁴⁾

ルソーは、ホッブスの『市民論』におけるこうした「市民的人格」の用法を継承した。すなわち、彼は『社会契約論』の中で、国家を「精神的人格 *Personne morale*」⁽²⁵⁾と呼ぶとともに、統治者すなわち政府をも「精神的にして集合的な人格 *Personne morale et collective*」⁽²⁶⁾と呼んでいるからである。ところでルソーにとって政府は中間団体いかにえれば部分社会であるから、それはあくまでも国家に従属すべき立場におかれている。この点でも、ルソーは、『市民論』におけるホッブスの用法の継承者である。⁽²⁷⁾

ところで、ルソーがホッブスの「市民的人格」概念を継承したのは、プーフエンドルフを経由することによってであった。すなわち、プーフエンドルフは『自然法と万民法』の中で、ホッブスの「市民的人格 *personne civile*」を「道徳的人格 *Personne morale*」⁽²⁸⁾と言い換えて受け継いだ。その際、彼は、主権は個人にも合議体にも属しようという教義も同時にホッブスから継承した。⁽²⁸⁾ルソーが『ジュネーヴ草稿』で批判しているのはこの点である。「主権者はその性質からして道徳的人格でしかなく、彼は抽象的で集合的な存在でしかない。それゆえ、この語に帰せられる観念は単一の個人という観念と結びつけることはできない。⁽²⁹⁾」すなわち、ドラテや彼に従っているマカダムの言うように、プーフエンドルフは国家を「道徳的人格」と呼んでいるのだとすれば、『市民論』のホッブスを受けついでいるということになるから、『ジュネーヴ草稿』のルソーの批判は同時に『市民論』のホッブスに向けられていることになる。⁽³⁰⁾

ただし、『社会契約論』におけるルソーの代表制への批判には、『リヴァイアサン』批判の意図が明確に表れているように思われる。先に述べたように、ルソーはその中で、国家を「精神的人格」と呼ぶとともに、政府も「精神的にして集合的な人格」と呼んだ。⁽³¹⁾そしてルソーの場合、主権はあくまで人民全体、具体的には人民の集會に属し、政府は単にそこで決められた法を執行する役目をもつにすぎないことも前に述べたとおりである。ルソーはこのような区

別をした上で主権は代表されえないことを明確に述べている。「主権は譲り渡されえない。これと同じ理由によって、主権は代表されえない。主権は本質上、一般意志の中に存する。そして、一般意志は決して代表されるものではない。一般意志はそれ自体であるか、それとも別のものであるかであつて、決してその中間はない。人民の代議士は、だから人民の代表者ではないし、代表者たりえない。彼らは人民の使用人にすぎない。」ルソーはここで『リヴァイアサン』において初めて登場するホッブスの代表概念を念頭においていると考えられる。ルソーはそれに対して、行政権を有するにすぎない政府は代表されうるし、またその方が望ましいと考えていた。「法律は一般意志の宣言にすぎないから、立法権において人民が代表されえないことは明らかである。しかし執行権においては代表されうるし、またそうでなければならぬ。執行権は法律に適用された力でしかないからである。」⁽³³⁾

ところで、ホッブスが『リヴァイアサン』において、国家を「代表する」人為的人格としての主権者が必要だと考えたのは、彼の人間観と密接に関連している。というのは、アリストテレスに代表される階層的秩序とそこにおける正しい理性の存在とへの信頼は、もはやホッブスにとって無縁だったからである。平等な人間は、平等に理性的であると同時に、平等に情念に動かされる存在でもある。こうした不安定な状態を脱却するためには、かりに一人あるいは複数の理性が、その代わりをつとめて世界を秩序化する必要が生じる。すなわち、ホッブスの代表概念の根底にあるのは、彼の理性主義との断絶なのである。⁽³⁴⁾ このホッブスの考えは、「代表」という言葉こそ用いていないが、すでに『法の原理』に現れている。「正しい理性が存在しないということを見るならば、ある人、あるいは人々の理性がその代わりをつとめ supply しなければならない。そして、その人あるいは人々が主権者の権力をもつ彼あるいは彼らなのである。」⁽³⁵⁾

ルソー自身も、理性主義に対する断絶という点ではホッブスと軌を一にしていた。⁽³⁶⁾ 個人意志から成る社会契約という観念を採用したことが何よりもその表れである。そして情念を何よりも重視するという人間観においても彼はホッブスの影響を受けていた。しかし、ルソーの場合には、ホッブスと違って理性主義との断絶が完全に機械論的国家(ワトキンスの用語に倣えば唯名論的国家)⁽³⁷⁾ を導くところまでは行かなかつたように思われる。彼の代表概念への批判もその一例である。おそらくその基礎にあるのは、ルソーの理性へのアンビヴァレントな態度であり、それ故に市民は国家設立後も以前として主権者でありつづけるのである。⁽³⁸⁾

このようにルソーはホッブスの主権概念を継承しつつ、同時にそれを自己の関心に従って組みかえていった。ホッブスに対するルソーのこの両義的な態度は、人間観においてさらに著しい。その点を次章で検討することにした。

二、利己主義の哲学とその克服

ルソーとホッブスとを比較する場合、その対立が最も鮮明に映るのは、その人間観の部分である。そのことは当時の人々にとつてもルソー自身にとつてもいわば自明のことであつたといつてよい。たとえば、デイドロは『百科全書』の項目「ホッブス主義」の中で、ルソーとホッブスを次のように比較している。「ジュネーヴのルソー氏の哲学は、ホッブスの哲学の裏返しといつてよい。一方は自然のままの人間を善良なものと考え、他方はそれを邪悪なものと考え、ジュネーヴの哲学者によると、自然状態は平和な状態であるが、マームズベリの哲学者によると、それは戦争状態である。ホッブスにいわせれば、法や社会の形成が人間をより良いものにしたのであるが、ルソー氏にいわせれば、そういうものが人間を堕落させたのである。」デイドロはこのように、ホッブスを性悪説、ルソーを性善説と規定した後、

「二人とも極端に走りすぎたのだ」と評して、彼自身の見解を表明している。「ホッブスの説とルソー氏の説の中間に、たぶん真実と思われるもう一つの説がある。それは、人類の状態は不断に移り変わっているけれども、なおかつ人間の善良さ邪悪さは不変であって、その幸福も不幸も超えることのできない限界内にある、という考え方である。人為による利便は人為による害悪と相殺され、自然状態の不幸は、自然状態の幸福と相殺されるという説である。」³⁹

ルソー自身はすでに『学問芸術論』（一七四九年）の中でホッブスについて批判的に言及しているが、その学説について詳しくふれているのは『不平等論』（一七五五年）においてである。彼はそこで次のように述べている。「とりわけ、ホッブスのように、人間は善性について何の観念ももたないから自然的に邪悪であるとか、美德を知らないから悪に陥りやすいとか、同胞への奉仕を義務とは思わないから常にそれを拒否するとか、あるいはまた、人間は自分の必要とするものに対する権利が自分にあると認めるのは正しいとしてもその権利のゆえに、愚かにも自分を全宇宙の唯一の所有者だと想像しているとか、というようなことを結論しないようにしよう。」⁴¹ルソーはこう述べたあとで、「悪人とは頑丈な子供なのだ」というホッブスの『市民論』の一節を引用し、二つの点でそれに反論を加えている。⁴²第一に、たとい人間に邪悪な側面があるとしても、それはホッブスのいうように自然的なものではなく、むしろ社会のなせるわざだという点である。第二に、自然状態においては、人間には（そして動物にも）他人に対する攻撃性を柔らげるシステムが内在している。それが「憐れみの情（ピテイエ）」という感情である。つまり、ルソーもホッブスを性悪説と規定してそれを批判していることになる。

それではルソー自身は自己の考えを性善説だと考えているのだろうか。彼自身の考えはこうである。「この状態（自然状態）にある人間たちは、互いの間にかなる種類の道徳的な関係も、はっきりした義務ももっていないかったのだ

から、善人でも悪人でもありえず、また悪徳も美德ももっていなかったと思われる。ただし、これらの語を物理的な意味に解して、個人に属して自己保存に害のあるような性質を悪徳と呼び、自己保存に役立つようなものを美德と呼ぶならば話は別であるが。⁽⁴³⁾ルソーのこの叙述を文字通りに読む限りは、彼は自分の見解は性善説でも性悪説でもないといっているように映る。しかし一般的には、性善説でも性悪説でもないという場合には、デイドロのように、人間は善悪両方の素質を幾分か兼ね備えた存在である、と主張するのが普通である。それに比べて、このルソーの主張はいかにもわかりにくい印象を与える。これを理解するためには、先ずルソーが批判の俎上にのせているホッブスの人間観がいかなるものかを検討しなければならない。

ところで、ホッブス解釈の上での最大の難問はその自然法の性格についてである。従来の伝統的なホッブス解釈によれば、ホッブスの自然状態においては、人間は自己保存と自己利益を行動の動機としており、自然法は利益間の衝突を極小化するための一種の方便と考えられてきた。ところがテーラーはこの解釈に異議を唱え、ホッブスの自然法は自然状態における人間を拘束する倫理的役割を果たすものである、と主張したのである。さらにウオレンダーもこの主張を補完して、ホッブスの内には「動機の体系」と「義務の体系」という二元論が存在する、という命題を提唱したのである。⁽⁴⁴⁾ワトキンスが「テーラー—ウオレンダー—テーゼ」と名づけたこの主張が批判的とする従来の解釈はヘーゲルの言葉に的確に表現されているが、それによれば、ホッブスは「国家を統合する紐帯、すなわち、国家にその権力を付与するところのものを、われわれのうちに存し、われわれがみずからのものと認める諸原理から導出しようとしたのである。」⁽⁴⁵⁾

この二つのホッブス解釈の是非を判断するためには、ホッブス自身の叙述を検討する必要がある。ところで彼が、

『法の原理』から『リヴァイアサン』に至る一連の政治的著作の中で展開したのは、アリストテレスに代表される目的論的秩序観に対する批判であった。彼はそのことを『リヴァイアサン』で明言している。「我々は、この世の至福は、満足せる精神の平安のうちには存しないということ⁽⁴⁶⁾を銘記しておくべきである。というのは、昔の道徳哲学者の書物が述べているような究極目的 *Finis ultimus* とか至高善 *Summum Bonum* とかは存在しないからであり、また欲求がある目標に到達した人は、感覚と想像力が停止してしまつた人と同じく、もはや生きていられないからである。

至福とは、一つの対象から他の対象への欲求の継続的な進行であり、前者の獲得はなお後者への過程にすぎないのである。⁽⁴⁶⁾」ホッブスがここで批判の対象としている目的論的秩序観は、プラトンに始まりアリストテレスにより大成され、中世のキリスト教的世界観の中心となつた観念である。この考えによれば、存在するあらゆる事物はすべて階層的に秩序づけられ、それぞれが本来そのあるべき場所をあらかじめ定められている。そしてすべての事物は神へと向かう存在のはしご、すなわち「存在の連鎖」を形づくつているのである。⁽⁴⁷⁾この階梯の中では、あらゆる価値は最高の段階に位置する最終目的との関連によつてのみ決定される。それゆえ、個々の存在の行動が正しいか否かは、それ自体によつてではなく、最終目的の実現にどれほど寄与したかによつて判断されるのである。⁽⁴⁸⁾

ホッブスがこれに換えて置いたのは、あらゆる事物が存在論的に同一のレベルに位置し、各々が個々別々の固有の動機に従つて行動する、という考え方である。ここにあるのは、自己をいかに保存するか、そのためにいかに自己の利益を獲得するか、という各人の利己的な利害関心だけである。ホッブスの『法の原理』でのアナロジーに従えば、人間の生活はレースに似ている。それは、先頭に出ることの他には目標をもたないレースである。「たえずすぐ前に出ることが至福であり、そのコースを放棄することは死ぬことである。⁽⁴⁹⁾」このようにホッブスの自然状態は各人が自己の

利益を求めて競争を繰り広げ、しかも相互の能力の差は他人を永続的に支配できる程には大きくない状態である。このような状態が「万人の万人に対する戦争」⁽⁵⁰⁾に帰着するのは、けだし必然であろう。この状態において善悪の基準があるとすればそれは個人的な欲求⁽⁵¹⁾であり、そこではなにことも不正と見なされることはできない。というのは「共通の力が存在しないところに法はなく、法のないところに不正はない」⁽⁵²⁾からである。

ホッブスは、個人の安全にとって不安定なこの状態からの脱却の可能性を情念と理性とに求める。すなわち、自己保存にとって最大の脅威である死に対する恐怖が、人間にこうした状態を終結させるように働きかけるのである。この際に理性が提示する規則がホッブスの自然法である。「自然法 *Lex Naturalis* とは、理性によって発見された戒律、または一般規則である。それによって人間は、自己の生命を破壊したり、あるいはその生命を維持する手段を奪い去るようなことを行うのを禁じられ、またそれを維持するのにもっとも良いと考えることを回避するのを禁じられるのである」⁽⁵³⁾。このように、ホッブスの理性は、自己保存という目的にとっていかなる手段が最もふさわしいかを選択する技術的理性であり、自然法はそのための規則にすぎない。それゆえ、ここで支配的なのはあくまで情念であり、理性はその支配下におかれている。「なぜなら、欲求に対する思考の関係は、斥候や間諜が、外を歩き回って、意欲されたものごとに達する道を見出すのと同じことであって、精神の運動の堅固さと迅速さとは、すべてそれから生じるからである」⁽⁵⁴⁾。その意味で、自然法は道徳的義務ではなく、ホッブスの利己主義の心理学の延長線上に位置するのである⁽⁵⁵⁾。

ホッブス解釈をめぐる第二の論点は、彼の政治思想と唯物論的自然観との関係である。これまで長い間、ホッブスは唯物論の基礎の上に彼の政治思想を展開したと信じられてきた⁽⁵⁶⁾。彼は一六二九年から三一年にかけての大陸旅行の

途中でユークリッド幾何学にふれ、それ以後、次第に唯物論的体系を築いていった。そして『法の原理』以下の政治に関する三部作はこの時期に書かれたという事実が確認されているからである。ところがこの通説に対してシュトラウスはその著書の中で反対論を提示した。彼によれば、ホッブスの政治思想の枠組はすでにツキディデスの著書『戦史』の翻訳に付した序文（一六二九年）の中に表れている。それゆえ、ホッブスの自然観が構成される前に彼の政治論は形成されていたのであり、それはそれ以前の二十年に及ぶ「人文主義期」の産物なのである。⁵⁷ このシュトラウス説については、今日では有力な反対証拠が存在する。すなわち、一六三〇年頃に書かれたと推定される「第一原理にかんする小論」と題する論文の中で、すでにホッブスは後の唯物論的自然観を想起させる見解を表明しているからである。それ故、資料の上では、ホッブスの政治論と自然観とはほぼ時を同じくして形成されたと考えざるを得ない。しかしここで問題となるのは、年代的なものでなく、それら両者の間の論理的連関である。

ホッブスの唯物論に内在する問題点は二点に大別できる。第一は当時の唯物論に随伴する時代的制約であり、第二は唯物論哲学に固有の問題である。第一の時代的制約についていえば、当時はいまだ科学と哲学とが未分化の時代であった。すなわち、客観的世界を対象とする科学と主観を対象とする哲学との区分はまだ定かではなかったのである。今日の我々なら、唯物論を採用する場合でも、自然界と人間世界とに別々の法則を適用したとしても何ら疑問に感じない。大部分とまではいかなくとも、恐らく多くの人がそうであろう。しかし、ホッブスの時代においては事情は異なっていた。たしかにホッブスも『リヴァイアサン』の中で次のように述べて、自然界と人間界とを同列に扱うことに疑問を提示している。「この神の自然の王国では、何事を知るにも、自然理性による以外の、すなわち自然科学の諸原理からする以外、道はないと考えられるが、それらは、われわれ自身の本質も、また最小の生ける被造物の本質さ

えも我々に教えることができなものと同様に、神の本質についてもわれわれになにかを教えるどころではない。⁽⁵⁸⁾しかし、認識主体の問題が事実についての知識の中に埋没した状態を批判し、科学と哲学とを峻別するにはロックの登場を待たねばならなかったのである。

ロックは『人間知性論』の中で、哲学の課題を人間知性の機能の範囲を確定することであると規定して、次のように述べている。「というのは、人間の心がよく向かいがちな若干の研究を満足させる第一歩は、私たち自身の知性を調べ、私たち自身の力を検討して、どんな物事に知性や力能は適応するかを見ることだと考えたからである。この点を見ないかぎり、私たちは間違った端から着手したのであり、まるで私たちの知性は存在者のあの果てしない広がり
を本来自然に疑いなく手に入れていて、その中には知性の了解を逃れたものとかは何一つないかのように、私たちの思惟を存在者の広大な大洋に解き放ちながら、私たちに最もかわりのある真理を静かにしつかり保持して満足しよう、空しく探索したのだと思う。」こうした足場を固めずにやみくもに知識を増やしてみたところで、結局は懷疑論に陥るだけだ、とロックは言う。それゆえ必要なのは、「私たちに了解できるものと了解できないものとを分ける境界線を見出す」ことである。⁽⁵⁹⁾

こうしたロックの方法によって、科学と哲学とは明確に分離された。すなわち客観世界についての知識である科学は認識主体とは独立の領域であり、その点で主観の問題を扱う哲学とは区別されたのである。しかも哲学はさらに、認識主観の精神の諸機能の相互作用を対象とする心理学と、主観と客観との関係そのものを対象とする認識論とに分化したのである。⁽⁶¹⁾

ホッブスの場合、哲学と科学との区別についておぼろげな意識は抱いていたにせよ、それを十分に方法化するには

至らなかつた。それゆえ、彼は唯物論をあらゆる領域に一元的に適用した場合に生じる難問に行きあたつたのである。それは、「徹底した唯物論は必然的に懷疑論へ到達する」のではないかという疑問である。⁽⁶²⁾ すなわち、あらゆる事物が因果連関の中にくみこまれており、どれ一つとして特別の優越した地位を確保しえない機械論、とくに唯物論にあつては、道德主体といえどもその例外ではないからである。人文主義的教養を兼ね備えたホッブスには特にその危機意識は強かつたに相違ない。こうした因果連関の中で、そうした拘束から独立した「道德的定点」(シュトラウス)を確保することがホッブスの国家論の眼目であつた。そしてそのことは、『リヴァイアサン』において、主権者を「人為的人格」として概念化した点にも表れているのである。

ルソーが批判の対象としたのは、ホッブスのこの利己主義の哲学とその基礎にある唯物論である。ルソーが『不平等論』の中で、「ホッブスは自然法の近代のすべての定義の欠陥を非常によく見てとつた。しかし彼が自分の定義から引き出した結論は、彼がやはり間違つた意味にそれを解していることを示している⁽⁶³⁾」と述べるとき、彼はホッブスが企てた目的論批判の意義を承認しながらも、ホッブスがそれに換えて置いた自己保存の概念に異議を申し立てているのである。たしかに「憐れみの情」についてだけなら、ホッブスも『リヴァイアサン』の中でそれを叙述している⁽⁶⁴⁾。しかし、ルソーにとってそれは自らの考える「憐れみの情」とは全く別の代物であつた。というのは、ホッブスの場合には、憐れみでさえも利己的な情念体系の中の一部を占めるものにすぎないからである。⁽⁶⁵⁾

ルソー自身は、科学、すなわち外界世界の知識についてはかなりの程度まで唯物論を承認していた。しかし認識主体の問題、あるいは主体間の関係については事柄は別であつた。彼は個の自己保存についてはホッブスと全く意見を異にしてゐた。彼は『不平等論』の註の中でホッブスの自己保存の概念を批判して、「自己愛」と「自尊心」という有

名な区別を行っている。「自尊心 amour-propre と自己愛 amour de soi-même とを混同してはならない。この二つの情念はその性質からいってもその効果からいっても非常にちがったものである。自己愛は一つの自然的な感情であって、これがすべての動物をその自己保存に注意させ、また人間においては理性によって導かれ憐れみによって変容されて、人間愛と美德とを生み出すのである。自尊心は社会の中で生まれる相対的で人為的な感情にすぎず、それは各個人に自己を他のだれよりも重んじるようにしむけ、人々に互いに行うあらゆる悪を思いつかせるとともに、名譽の眞の源泉なのである。」ルソーはさらにこう述べている。「われわれの原始状態、眞の自然状態では、自尊心は存在しない。なぜなら、個人としての人間はだれでも彼を観察するただ一人の見物人、宇宙において彼に関心をもつただ一人の存在、彼の価値のただ一人の審判者と自分自身を見なしているのだから、自分の力の及ばない比較ということにその源を発する感情が、彼の心の中に芽生えるなどというのは不可能だからである。」⁶⁶つまり、ルソーはここで、他者とは全く独立した個の価値を主張することによって、むしろホッブスの自己保存の観念が他者への依存に他ならぬ点を批判しているのである。

ところで自己保存の観念は古代以来、哲学的関心の対象であった。たとえばキケロはその作品 *De Finibus* の中でエピクロス派の快樂説とともにストア派の自己保存の観念を取り上げている。しかし、キケロはここで自己保存の観念をあくまで目的論的に理解し、それを自己実現を含むものと考えたのである。⁶⁷ルソーの内にこうしたストア的観念の要素が全くないということはできないであろう。たとえば、「眞の自己」というルソーの考えには、ストア派の「自己実現」の観念の影響が感じられる。しかし、大体においては、ルソーはホッブスが行った目的論批判を受入れていたことは『エミール』の次の叙述からもうかがうことができる。「人間にとって自然な唯一の情念は自己愛、つまりひ

ろい意味における自尊心である。この自尊心は、それ自体においては、あるいは我々との関係ではよいもの、有益なものである。そしてそれは、他人と必然的な関係をもつものではないから、この点においてはもともと利害のないものである。それを適用するとき、そして何ものかとの関係が生じるときにはじめて、それはよいものともなり、悪いものともなる。⁽⁶⁸⁾「このようなルソーの自己保存の基礎にあるのは、当時かなり普及していた「存在の感情」という観念である。いまかりに、古代から中世にいたる秩序観を目的を個の外に措定するという意味で超越的あるいは外在的目的論、ホッブスに代表される秩序観を機械論と名づけるとすればルソーに見られるような秩序観は目的を個の内部におく、すなわち個を個によって内在的に基礎づけるという意味で内在的目的論と呼ぶことができる。比喩的に言えば、個は個の上に超越することで目的と結びつくのではなくて、個の底にあるいは源泉に降りていくことで、目的あるいは秩序と融合できるのである。ルソーがドフィイルヴィルへの手紙の中で述べている「道徳的利害関心」の観念は、こうしたルソーの秩序観を表明したものであろう。⁽⁶⁹⁾この点でルソーは後にカントが理論的な形で遂行する機械論から目的論への再転換を漠然とした形ではあれおこなっているのである。⁽⁷⁰⁾

ルソーの理論のわかりくさは大部分、ルソーがこの立場、すなわち旧来の目的論でもなく新たに出現した機械論ないしは唯物論でもない第三の立場をとることから来ている。というのはルソーは目的論を批判する場合には機械論に立ち、機械論を批判する場合には目的論に立っているかのごとき印象を与えるからである。その最も顕著な例は『ジュネーヴ草稿』の第一編第二章であろう。定稿では削除されることになるこの章でルソーが批判の対象にあげているのは、ディドロが『百科全書』に執筆した「自然法」の項目で説いた「一般意志」の概念である。ルソーは、自然法論者の説く「一般意志」は情念によって動かされている現実の人間には何の意味もないと指摘する。「欲望が我々を互

いに接近させるにつれて情念が我々を互いに分裂させるので、我々が同胞の敵になればなるほど、同胞なしで過ごすことができなくなる。このようなものが、一般意志と呼ばれているものの最初の絆なのである。⁽⁷¹⁾ここには「全体を編成する諸部分間の紐帯が欠如」しており、こうした状況で人々に「人類」や「一般意志」といった観念を吹きこみ、自然法に従うことを説いてもしよせんむだである。なぜといって、この場合の一般意志とは「各個人の中にあつて、情念の抑制の内に推論する悟性の純粹な作用」であり、いいかえれば抽象的な理性だからである。しかしこれについて人々は次のような、ホッブスのといつてもよい疑問を呈するであろう。「だがなぜ、この規則に従わねばならないのか。その理由が私にはまだ分からない。何が正義かを私に教えてくれることが問題なのではない。正しく振舞うことで、私にどんな利益があるかを私に示してくれることが問題なのだ。⁽⁷²⁾」

こうしてルソーは、自己利益と別の源泉から義務を引き出そうとするデイドロの自然法の観念を批判した。それは同時に、デイドロが依拠しているプーフエンドルフに対する批判でもあつた。ルソーはここで自己保存について言及する。「このように自己自身から離れることのできる人間がどこにいるのか。また自己保存への配慮が自然の第一の掟であるとするれば、このように人類全般のことを考え、自分の個人的な人格とどんな関係があるのかわからないような義務を自分自身に課するよう強制することができるものなのか。⁽⁷³⁾」

ルソーがここでデイドロ批判の根拠としている立論がホッブスとどれほど異なるのかは判断し難い問題である。それというのも、ルソーのここでの主たる目的は、デイドロが依拠する普遍的な「一般意志」概念をホッブスの利己主義と向かいあわせることによつて解体することにあるからである。その場合に、ルソーが自己の立場とホッブスの立場とをどの程度明確に区別しているかについては、より詳しい検討を必要とする。

いま、その点を別にすれば、人類をどのようなものと見なすかについてのルソーとデイドロとの対立はサルトルが『弁証法的理性批判』で提示した「系列 serie」と「活動的集団 groupe actif」との区別に対応するように思われる。⁷⁴すなわち、「系列」とは停留所でバスを待つ人々の列のように「原子化された人間の受動的な集まり」であり、「活動的集団」とは「連帯感をもつ人間の活動的な集まり」である。⁷⁵あるいは、先の言葉を使えば、デイドロの「人類」は伝統的な意味で目的論的であり、ルソーがここで提示しているのは機械論的な人類概念のように見える。このようにルソーは個人の欲求に媒介された人間の義務を探究したが、それは『ジュネーヴ草稿』では十分に果たされているとはいえないように思われる。彼はこの第二章の末尾で「悪そのものの中から、それを癒すべき悪を引き出すよう努力しよう。できれば新しい結合によって一般的結合の欠陥を矯正しよう」⁷⁶と述べているが、それ以上具体的には説明されていないからである。ルソーが彼独自の人間観に基いて政治論を展開するのは『社会契約論』の定稿においてである。彼はその冒頭で「私は、人間をあるがままの人間として、また法律をありうべきものとして取り上げた場合、政治秩序に正当で確実な何らかの政治上の法則がありうるかどうかを調べてみたい。私は正義と有用性が決して分離しないようにするために、権利が許すことと利害が命ずることとをこの研究において常に結合するように努めよう」⁷⁷と宣言しているが、この「あるがままの人間」とは伝統的意味における目的論的でも機械論的でもない、彼独自の人間観を表していると考えられる。それがいかなる国家に帰結するのか、そしてそれはホッブスの国家とどのように異なるのかを検討するのが次章の課題である。

- (1) ルソーとホッブスの関係についての日本における数少ない研究の一つである田中浩「ホッブスとルソー——『リヴァイアサン』と『社会契約論』の継承関係をめぐって——」(田中浩『ホッブス研究序説』御茶の水書房、一九八二年に所収)の中で、次のように指摘されている。「ホッブスとルソーは、ロックと共に、社会契約論者、近代国家論の形成者として政治学史上に輝かしい不動の地位を占めている。しかし驚くべきことに、ホッブスとルソーの政治思想における理論的継承関係についてはこれまでのところほとんど明確にされてこなかったように思われる」(二三三頁、傍点原文)。なお、その他に、市村光恵「ホッブスとルソー」(『法学論叢』第十一巻第五号、一九二四年)、江阪長四郎「ホッブスとルソー——主権論、特にその絶対性に就いて——」(『大阪学芸大学紀要A』第一号、一九五三年三月)、および西島幸右「ルソーとホッブス——ルソーの政治思想の形成過程——」(『世界史研究』第二八・二九・三〇合併号、一九六二年五月)を参照した。
- (2) 「不幸にしてわれわれは、どんな状況証拠によっても、ルソーの読んだホッブスの著書がどんなものなのか、またどのような版で彼はそれらを読んだのかを、確信をもって決定することはできない。」(Robert Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, 2^{ed.}, 1974, p. 103. 西嶋法友訳「ルソーとその時代の政治学」九州大学出版会、一九八六年、九二頁)
- (3) R. Wokler, "The influence of Diderot on the political theory of Rousseau: two aspects of a relationship," *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, CXXXII, 1975. 邦訳 M. Cranston, *Philosophers and Pamphleteers: Political Thoughts of Enlightenment*, Oxford, 1986, p. 170, n. 29. 富沢・山本訳『啓蒙の政治哲学者たち』昭和堂、一九八九年、二七二頁参照。
- (4) *Contrat social*, IV, ch. 8, *Oeuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau*, Bibliothèque de la Pléiade (以下、O. C. と略記), t. III, 1964, p. 463. 桑原・前川訳『社会契約論』岩波文庫、一九五四年、一八三頁
- (5) H.R. Cell and J.I. MacAdam, *Rousseau's Response to Hobbes*, New York, 1988, X. 邦訳 Derathé, *op. cit.*,

pp. 100-113 参照。ここであらかじめ結論めいたものをいうとすれば、市村光恵の次の指摘がほぼ妥当するようと思われる。

「ルソーの説は表面上はホッブスの説とは反対の様であるが、仔細に観察すると両者の間には諸所共通の点があり、又ルソーは其説をホッブスから借りたと思はるる点がある。」(市村前掲論文一頁。ただし漢字は新字体に改めた)。市村光恵はその先駆的な研究の中でルソーとホッブスの共通点を九項目にわたって列挙するとともに、主権の所在についての二人の相違にもふれた後に次の様な結論を下している。「学説の根拠をホッブスに取り之を別個の方面に應用して人民主権の説を高調した所にルソーの直覚力の偉大なる働きがある」(一二頁、原文旧字体)。ここにおける市村光恵の説明は極めて説得的であるが、次の三点が興味深く思われる。第一に、彼が「民約論」という語と並べて「社会契約説」「社会契約論」ということばを用いていることである。第二に、ルソーとホッブスの共通点の一つに抵抗権の否定を挙げながら、この点に限って「社会契約論」の典拠を引用していないことである。第三に、文中の激烈な反民主主義的言辞にもかかわらず、ホッブスからルソーに至る社会契約説の思潮を冷静に吟味し、それを国家論の根拠として積極的に評価しようとする彼の姿勢がこれである。

- (6) *Correspondance complète de Jean-Jacques Rousseau* (以下、C. C.と略記), t. XXXIII, Oxford, 1979, p. 240. 原好男訳「書簡集下」『ルソー全集第十四巻』白水社、一九八一年、三三三頁(ただし、訳文は一部改めた)。なお、ルソーのサン・ピエール評価については、拙稿「ルソーにおける戦争と平和——『サン・ピエール論』についての一考察——」(中谷猛編『政治思想と平和』昭和堂、一九八八年所収) 参照。

(7) C. C., XXXIII, p. 240. 邦訳三三三頁

(8) *ibid.* 邦訳三三三頁

(9) C. シュミット、田中浩訳「政治的なもの概念」未来社、一九七〇年、七〇—七八頁参照。

(10) MacAdam, *op. cit.*, p. 11. 中世的「法の支配」の観念については、田中前掲書一三一—二〇頁参照。

(11) O. C., III, pp. 395-396. 邦訳八四頁。

(12) ルソーは一七六二年七月二四日付のメジエールあての手紙の中で「社会契約論」にふれて次のように述べている。「この作品で確立された政府の原理についていえば、それは次の二点に帰着します。第一に、正当なものとしては、主権はつねに人民

に属するという事です。第二に、貴族政があらゆるものの内で最上だということです。」(O. C., XII, p. 98) さらに『山からの手紙』の「第六の手紙」を参照。「政府が受容できるさまざまな形態の主たるものは結局三つということになります。それらの有利な点、不利な点によってそれらを比較したあと、私は、両極の中間にある形態、貴族政の名を冠せられる形態を最良のものとして選んでいます。ここで、国家の体制と政府のそれとはまったく異なる二つの事柄であること、そして私はそれらを混同してはいないことをおぼえておいて下さい。最良の政府は貴族政ですが、主権が貴族階級に属するのは最悪です。」(O. C., III, p. 809. 川合清隆訳『ルソー全集第八巻』一九七九年、三四五頁) 一方、ホッブスは『市民論』の献辞で次のように述べている。「私は第十章における議論を通じて、人々が君主政こそ最も良い統治であるという信念を抱くにいたるよう努力した(しかし、このことだけは本書全体において論証を与えることができず、蓋然的に述べたにすぎないものであると白状せざるをえない)」(De Cive, The English version, A critical edition by H. Warrender, Oxford, 1983, Preface, p. 37. 邦訳は、J・W・Nワトキンス、田中・高野訳『ホッブス——その思想体系』未来社、一九八八年、五四頁の引用による)。なお、レオ・シュトラウス、添谷育志他訳『ホッブスの政治学』みすず書房、一九九〇年、二五四頁参照。

(13) 「私はだから、法によって治められる国家を、その行政の形式がどんなものであろうとすべて共和国とよぶ。「中略」すべて正当的な政府は共和的である。」ルソーはさらにこの「共和的 republican」という語に次のような註を付けている。「この言葉によって、わたしは貴族政や民主政だけを意味しているのではない。一般に、一般意志すなわち法によって導かれるすべての政府を意味している。正当的であるためには、政府は主権者と混同されてはならず、主権者のしもべでなければならぬ。この場合、君主政そのものさえ共和的である。」(O. C., III, pp. 379-380. 邦訳六〇一六一頁)

(14) *ibid.*, p. 406 邦訳九七一九八頁。

(15) 先に述べたように、ルソーは現実的には貴族政が望ましいと考えていた。たとえば彼は『不平等論』のジュネーヴ共和国への献辞の中で、ジュネーヴの政体を「賢明に緩和された民主政 un gouvernement démocratique, sagement tempéré」と称えているからである(O. C., III, p. 112. 本田・平岡訳、岩波文庫、一九七二年、一〇頁)。もちろん、ルソーがここで人

民主権を放棄しているわけではないことは、同じ献辞の次の一節からも明らかである。「私は立法権がすべての市民に共有であるような国をもとめたことでしょう。なぜなら、同一の社会で生活するのにどういふ条件が自分たちに適しているかを、彼らほどよく知りうるものはないからです。しかし私はローマ人のような人民投票は認めなかったことでしょう。というのは、そこでは国家の首長たちや国家の保全に最も関係の深い人々が国家の危急存亡をしばしば左右した討議から除かれ、してばかげた矛盾によって、為政者たちが普通の市民のもつ権利を奪われていたのです。」(ibid., pp. 113-114. 邦訳一三頁)

ところで、ルソーの『社会契約論』での政体区分は、主権すなわち立法権の所在によって区別するプラトン以来の伝統的な区分法とは異なり、行政権の所在による区別であること、さらにルソーの「民主政」の用法には主権の所在を指す場合と行政権の所在を指す場合とがあることがこれまで指摘されてきた(ドラテは前者を「広義の民主政」、と呼んでいる。O. C., IV, CVII)形式的には確かにその通りであり、私自身もその説に従ってきた。しかし、ルソーの叙述を読んでいると、彼自身の主権と行政権とはそれほど厳然とは区別できないと考えているようなふしがある。つまり、たとえ人民主権であっても、行政権が少数者や単一人の手にある限りは、何らかの意味で人民主権が制限(あるいは緩和)されているとルソーは考えたのではないか。そしてルソーは現実の人間を想定する限りはむしろそうした政体の方が好ましいと見なしたように思われる。ここに詳論することはできないが、ルソーのこうした見解はプラトンの「穏健で立憲主義的な種類の民主政」と「極端な民主政」との区分(バーカーによる)に影響を受けているように思われる(E. Barker, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, 1906, p. 175)。

(16) ルソーはミラボーあての書簡の中で次のように述べている。「何がおころうと、もはやあなたの合法的専制については私に話さないで下さい。私はそれを味わうことも理解することさえできません。そしてそこには二つの矛盾する言葉しか見えません。その二つが結びつけられても、私にとっては何の意味もないのです。」(C. C., XXXIII, p. 240. 邦訳三八五頁)

(17) *Leviathan*, edited by C. B. Macpherson, Penguin Books, 1968, p. 699. 水田・田中訳『リヴァイアサン』河出書房新社、一九六六年、四六四頁。なお、MacAdam, *op. cit.*, p. 20 参照。

- (18) *De Cive*, Preface, p. 37. なお MacAdam, *op. cit.*, p. 21. およびワトキンス前掲書六七一六八頁参照。
- (19) ダヴィによればホッブスの政治学に関する著作の中で、『リヴァイアサン』(一六五一年)がそれに先立つ『法の原理』(一六四〇年)や『市民論』(一六四二年)と決定的に異なるのは、「人格、本人および人格化されたもの」と題する第十六章が挿入されている点である(M. Davy "Le corps politique selon Le Contrat social de J.-J. Rousseau et ses antécédents chez Hobbes" *Études sur le Contrat social*, Paris, 1964, p. 72)。
- (20) *Leviathan*, p. 217. 邦訳一〇八頁(傍点は原文イタリック)。
- (21) *ibid.*, p. 220. 邦訳一一〇頁(傍点は原文イタリック)。
- (22) *De Cive*, ch. V, IX, p. 89. (傍点は原文イタリック)。なお Hobbes, *The Elements of Law*, edited by Ferdinand Tönnies, second edition, London, 1969, p. 104. 参照。
- (23) 以上の点については Davy, *op. cit.*, pp. 75-76. およびシュトラウス前掲書、八五頁参照。それゆえ、ドラテが「市民的人格」と「人為的人格」とを同一のものとして扱っているのは疑問である。(*op. cit.*, p. 400.)
- (24) *De Cive*, ch. V, IX, p. 89. この点については Derathé, *op. cit.*, p. 400. 参照。なお『リヴァイアサン』においては、先に述べたように「人格」という言葉はもっぱら主権者を意味する「人為的人格」として用いられているので、国家は「絶対的、独立的団体 Absolute and Independent system」と呼ばれ、それ以外の団体は「従属的団体 subordinate system」と呼ばれている(*Leviathan*, p. 274. 邦訳一四九-一五〇頁)。
- (25) *Contrat social*, I, ch. 4, O. C., III, p. 372. 邦訳四九頁。
- (26) *ibid.*, III, ch. 6, p. 408. 邦訳一〇八頁。
- (27) Derathé, *op. cit.*, p. 406.
- (28) *ibid.*, pp. 402-409. なお MacAdam, *op. cit.*, pp. 7-8.
- (29) O. C., III, pp. 294-295.
- (30) この点については、ホッブスとプーフエンドルフのテキストを比較していない現在は、判断を保留しておきたい。

- (31) 註25および26参照。
- (32) O. C. III, pp. 429-430. 邦訳一三三頁。
- (33) *ibid.*, p. 430. 邦訳一三四頁。なお、近代の代表概念については、H. C. Mansfield, Jr., "Modern and medieval representation," *Nomos*, 11 (1968), pp. 55-82. 参照。
- (34) シュトラウス前掲書一九三一一九五頁参照。
- (35) *The Elements of Law*, p. 188. なお、シュトラウス前掲書一九四頁参照。
- (36) シュトラウス前掲書一九五頁参照。
- (37) ワトキンス前掲書二六五頁参照。
- (38) ウィンチによれば、正当性の問題は社会契約によって解決され、それ以後は主権者が正当性の唯一の判定者であるホッブスの国家と違って、ルソーの国家では、市民が正当性の永続的判定者である。P. Winch, "Man and Society in Hobbes and Rousseau," M. Cranston and R. S. Peter eds., *Hobbes and Rousseau*, New York, 1972, p. 248.
- (39) 野沢協訳「ホッブス哲学」『デイドロ著作集』第二巻、法政大学出版局、一九八〇年、一九一頁。
- (40) 「印刷活字と、われわれがそれを使用するおかげで、ホッブスやスピノザのような人々の危険な夢想が永久に残るでしょう。」(O. C., III, p. 28. 前川貞次郎訳、岩波文庫、一九六八年、四〇頁)
- (41) *ibid.*, p. 153. 邦訳六九一七〇頁。
- (42) *ibid.* 邦訳七〇頁。また、*Emile*, O. C. IV, p. 288. 今野一雄訳『エミール』上巻、岩波文庫、一九六二年、八〇—八一頁にも同じ言葉が見出される。この原文は、『市民論』の次の一節である。「悪人とは、強く頑丈に成長した子供とほとんど同じである。」(*De Cive*, p. 33.)
- (43) O. C., III, pp. 153-154. 邦訳七〇—七二頁。なお、MacAdam, *op. cit.*, p. 48. 参照。
- (44) A. E. Taylor, "The Ethical Doctrine of Hobbes," *Philosophy*, October 1938 (*Hobbes Studies*, edited by K. C. Brown, Oxford, 1965. 再録) ; H. Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes : His theory of obligation*,

- Oxford, 1957. なお、「テラー・ウォレン・デーゼ」についての説明は、ワトキンス前掲書一四三—一四六頁参照。
- (45) ヘーゲル『哲学史講義』(ワトキンス前掲書一六六—一六七頁より引用)
- (46) *Leviathan*, p. 160. 邦訳六七頁。
- (47) 「存在の連鎖」の観念については、アーサー・O・ラヴジョイ、内藤健二訳『存在の大いなる連鎖』晶文者、一九七五年参照。ところで、ルソーはすでに一七四二年一月のコンジエあて書簡の中で、ポープの「存在の大いなる連鎖」の観念に対して、神と被造物との間是不連続であると批判している。「我々は、神と他のいかなる存在、創造主と被造物、時間と永遠、有限なものとの無限なものとの間に、中間の原理を見出すことはできません」(C. C., I, P. 132)。この点については、M. Cranston, *Jean-Jacques : The Early Life and work of Jean-Jacques Rousseau*, London, 1982, pp. 152—153. 参照。
- (48) アレクサンドル・コイレ、野沢協訳『コスモスの崩壊——閉ざされた世界から無限の宇宙へ』白水社、一九七四年、一五頁。
- (49) *The Elements of Law*, I, ch. 9, § 26, p. 48. なお、A. M. Melzer, *The Natural Goodness of man : on the system of Rousseau's thought*, Chicago, 1990, p. 38 参照。
- (50) *Leviathan*, ch. 13, p. 185. 邦訳八五頁。
- (51) *ibid.*, ch. 15, p. 216. 邦訳一〇七頁。
- (52) *ibid.*, ch. 13, p. 188. 邦訳八六頁。
- (53) *ibid.*, ch. 14, p. 189. 邦訳八七頁。
- (54) *ibid.*, ch. 8, p. 139. 邦訳五一頁。
- (55) ワトキンスは、ホッブスの自然法のような性格をカントのいう「実然的仮言命令」と規定する(前掲書一四〇頁)。カントは実然的仮言命令を次のように説明している。「ところで自己の最大の幸福への手段の選択における熟練を、最もせまい意味で利口と呼ぶことができる。そこで自己の幸福への手段の選択に関する命法すなわち利口の規則は、依然として仮言的である。行為は絶対的に命令されるのでなく、ほかの意図への手段として命ぜられるのだからである。」(野田又夫訳「人倫の形

- 而上学の基礎づけ』『カント』(世界の名著) 中央公論社、一九七九年、二五九頁)
- (56) たごきば' G. H. Sabine, *A History of Political Theory*, 4th edition, revised by T. L. Thorson, 1973. p. 424.
- (57) シュトラウス説については'シュトラウス前掲書'およびワトキンス前掲書五一―五七頁' M. Oakeshott, *Hobbes on civil association*, Oxford, 1975, pp. 132-133. 参照。
- (58) *Leviathan*. ch. 31, p. 404. 邦訳二四〇頁。
- (59) Oakeshott, *op cit.*, pp. 18-20. および小野紀明『精神史としての政治思想史』行人社、一九八八年、三一九―三五三頁参照。
- (60) 大槻春彦訳「人間知性論」『ロック』(世界の名著) 中央公論社、一九六八年、六八―七〇頁。なおワトキンス前掲書三六頁参照。
- (61) ホワイトヘッド' 上田・村上訳『科学と近代世界』松籟社、一九八一年、一九七頁。
- (62) Leo Strauss, *Natural Right and History*, Chicago, 1953, p. 172. 塚崎・石崎訳『自然権と歴史』昭和堂、一九八八年、一八九頁。
- (63) O. C., III, p. 153, 邦訳六九―七〇頁。
- (64) *Leviathan*, ch. 6, p. 126. 邦訳四三頁。
- (65) この点については'ワトキンス前掲書一九一頁参照。
- (66) O. C., III, p. 219. 邦訳一八一頁。
- (67) この点については' Melzer, *op. cit.*, pp. 36-46 参照。
- (68) O. C. IV, p. 322. 邦訳上巻一三〇頁。
- (69) ルソーは一七六一年十月四日付のドフィイルヴィルあての手紙の中で、「善そのもののために善をなす」というドフィイルヴィルの見解を批判して、人間は何らかの動機のためにしか行動しない存在であり、「自分であってあたかも他人であるかのように行動すると想像するのは不条理である」と述べた。しかし、ルソーは、さらに人間の動機すなわち利害関心を二つに区分す

- る。すなわち、物質的な安寧や肉体的快適さにもみ関わる「感覚的で触知可能な利害関心」と、われわれの魂の安寧にのみ関わる「精神的あるいは道徳的な利害関心」である。そして、ルソーは、後者こそが、人間を人間たらしめるものだと考えたのである (C. C., IX, pp. 143—144. 『ルソー全集第十三巻』五四二—五四三頁)。なお、この点については、Derathé, *Le Rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, 1948 (Reprint 1979), pp. 102—103. 田中治男訳『ルソーの合理主義』木鐸社、一九七九年、一四四頁および一五一頁参照。
- (70) カントの機械論から目的論への再転換の意味については、宮武昭「批判・自然・神——カントの「自然」概念への一考察」『新岩波講座哲学』第十五巻、岩波書店、一九八五年参照。
- (71) O. C., III, p. 282. 作田啓一訳「ジュネーヴ草稿」『ルソー全集』第五巻、一九七九年、二七二頁。
- (72) *ibid.*, p. 286. 邦訳二七七頁。
- (73) *ibid.* 邦訳二七七—二七八頁。
- (74) Cranston, *Philosophers and Pamphleteers*, p. 109. 邦訳一七六頁。
- (75) 加藤周一「サルトル」(人類の知的遺産) 講談社、一九八四年、一三五頁。ただし、竹内・矢内原訳では *soie* は「集列体」と訳されている(第一巻、人文書院、一九六二年、三〇五頁)。
- (76) O. C., III, p. 288. 邦訳二七九—二八〇頁。
- (77) *ibid.*, p. 351. 邦訳一四頁。

(一九九一年一月三一日受理)