

---

---

論 説

---

---

## 「共通善の政治学」と社会契約論 (3)

——共通善の政治学とホッブズの社会契約論——

菊 池 理 夫

(1)

はじめに

- 1 現代コミュニタリアニズムによる  
    ロールズの「社会契約論」批判
- 2 ロールズの世界契約論 (以上 35 卷 3・4 号)

(2)

- 1 英米における社会契約論の研究史
- 2 日本における社会契約論パラダイム (以上 36 卷 3・4 号)

(3)

- 1 ロールズによるホッブズ理解と  
    日本のホッブズ評価
- 2 ホッブズと「共通善の政治学」 (以上本号)

### 1 ロールズによるホッブズ理解と 日本のホッブズ評価

前稿(2)において、社会契約論の研究史として、とりわけ現代コミュニタリアニズムが主張するアリストテレスから始まる「共通善の政治学」と関連させて英米や日本における社会契約論の評価を概観した。その際、日本では、ホッブズから始まる近代の社会契約論は個人の自由や権利を尊重する

「契約」という「作為の政治」を明確に打ち出した「近代の政治原理」であるという福田パラダイムが現在でも支配的であることを指摘した。そしてこのパラダイムでは「共通善の政治学」はほとんど問題とされていないことも指摘した。そのため本稿では、福田パラダイムにおいて近代政治原理を開始したとされるホブズの世界契約論について「共通善の政治学」との関連性を中心にして論じていきたい。

その際、本論文の(1)でも論じたが、まずロールズが『正義論』において社会契約論者としてホブズからではなく、ロックから始めたことの原因から考えていきたい。つぎに、日本のホブズ研究においても「福田パラダイム」が依然として存在するかどうかを理解するために、戦後日本のホブズ研究について発行順に主として単行本から概観していきたい。その際、中心になるのは「共通善の政治学」と関係の深い「伝統的自然法」がどのように論じられているかである。第2節では、第1節の研究史をふまえて『リヴァイアサン』におけるホブズの世界契約論は、とくに「共通善の政治学」とどのように関連するかを考えていきたい。その際、『リヴァイアサン』において「共通善」やそれと類似する言葉がどのように使われているかを中心にして論じられていく。

本論文(1)で指摘したように、ロールズが『正義論』を公刊したときには、ホブズの世界契約論は利己的な人間観から絶対的主権者への服従を説く議論であるとして、近代リベラリズムの議論である社会契約論の系譜に彼を含めていなかったと思われる。ただ『正義論』出版以後に行われたロールズの政治哲学史の講義は社会契約論のホブズから始められている。2007年に出版されたその講義録の「序言」において、ロールズはつぎのように述べている。

私は、民主的な立憲主義の伝統からリベラリズムを眺めたときの正義の政治的構想を実現するものとして、リベラリズムのより中心的な特徴を特

定するよう努めている。この伝統の一つの構成要素である社会契約論は、ホッブズ、ロック、ルソーによって代表されている [Rawls 2007: xxvii = 2011: xii]。

つまり、ホッブズから始まる社会契約論は「民主的な立憲主義の伝統」に位置づけられ、リベラリズムの「正義の政治的構想」の構成要素となるものであるとみなされている。

ロールズは政治哲学の講義をホッブズから始める理由について、まず彼の『リヴァイアサン』が「英語で書かれた政治思想の最も偉大なただ一つの著作」であるからである。つぎに、ホッブズや彼に対する批判から「近代の道徳・政治哲学は始まる」からである [Rawls 2007: 24 = 2011: 42]。ただ、ホッブズが社会について考える仕方には「忌まわしさ」があることを指摘している [Rawls 2007: 23 = 2011: 41]。これは後の方でロールズが述べているホッブズの「機械論」と「唯物論」的原理に基づく利己的な人間論や絶対的権力を正当化していることを指しているものと思われるが、ロールズはこのような原理に依存せずに、ホッブズの世界契約論を論じることが可能であると主張する [Rawls 2007: 30 = 2011: 52]。

ロールズによれば、『リヴァイアサン』において、ホッブズは人間が利己的であり、自己の善だけを追求するとは主張しておらず、「慈悲心」や「夫婦愛」のような「他の人々の善への関心」、さらに「正義の徳」や「信約を履行する」徳についても主張している [Rawls 2007: 45 = 2011: 80-1]。ホッブズのいう自然法も「道理に適った原則」と呼ぶべきものであり、「合理的人間」が追求すべきものである [Rawls 2007: 60, 63 = 2011: 108, 110]。ただ、ホッブズが自然状態の無秩序から、主権者の法律への絶対的服従を主張している点を問題視している。ロールズによれば、ホッブズの「実質的な理論」は現在では一般的には正しいものではないと思われる。というのも、歴史のなかで「立憲的で民主的な制度が実際に存在してきた」からである。そこでは「ホッブズの意味におけるような絶対的主権者」は存在しない [Rawls 2007:

85-6 = 2011: 151-3]。

このように、絶対的主権者のいない「立憲的で民主的な制度」を構築することがロールズのいう社会契約論の役割であり、この点で、彼は『正義論』のなかで、ホッブズを除いた社会契約論を評価していたといえる。ホッブズの世界契約論は「立憲的で民主的な制度」を確立するためには、問題が多いものであるとロールズは考えていたことになる。とくに私の観点から興味深いのは、ロールズがホッブズの政治哲学も「共通善の政治学」の要素を持ち、その展開がむしろ不十分なことにホッブズの問題点があることを指摘していることである。

まず、ロールズによれば、ホッブズは個人の私的利益を追求しているときには、共通善を実現しているとはいえ、共通善を実現するためには自然法に従うことが合理的であることを理解させる「立法ないしは法律」が必要であると考えていた。その点で、ホッブズの主権者はつねに誤りのない正しい法律を作成する「公平な仲裁者ないし裁判官」である [Rawls 2007: 84 = 2011: 149-50]。ホッブズもまた政治の目的とは私的利益ではなく、「共通善」の実現であると理解していることをロールズは当然のことと考えているが、ホッブズの「共通善」は私が考える意味での「共通善の政治学」であるのかどうかは次節で考えていきたい。ただ、ここで指摘したいのは、ホッブズの「共通善」が一般人民の追求するものではなく、「公平な仲裁者ないし裁判官」が定めるものであれば、その「共通善」の概念は、ロールズが主権者 (= 公平な仲裁者) の絶対性を否定している点では異なっても、本論文の(1)で述べたロールズのいう「共通善」にむしろ近いと思われることである。

つぎに、ロールズの興味深い指摘は、「立憲的で民主的な制度」が機能するためには、「道理に適った自己抑制の観念と公正の観念」に基づく「社会的協働の観念」が必要であるが、ホッブズの人民にはこのような観念がなく、「社会的協働が不可能である」と指摘していることである。このような「社会的協働の観念」はロックの世界契約論のなかで練り直されているという [Rawls 2007: 87-8 = 2011: 156-7]。ホッブズにおいてはこのような「社会的協

働」を否定しているために、権力の絶対化が必要になると思われることも後で論じていくことにしたい。

いずれにしても、ロールズは基本的には現在のリベラリズムおよびその制度論からホッブズの問題点を指摘しており、純粋にリベラルな社会契約論はロックから始まると考えている。この点で、ホッブズの社会契約論が日本の研究では、どのように位置づけられていたかを見ていきたい。その際、ホッブズの社会契約論について、ロールズが純粋にはリベラルな社会契約論者とは考えなかったホッブズが絶対的主権を肯定していることをどう理解しているのかという点と、福田パラダイムや日本のリベラリズムからはまったく否定的にしか理解されない、アリストテレス以来の「共通善の政治学」やそれと関係の深い伝統的な自然法、とくにトマス・アクイナスの自然法との関連をどのように理解しているかを中心にして論じていきたい。

日本におけるホッブズの紹介・研究は明治期から始まり、その研究史とりわけ戦前までの詳細な分析はすでに高橋眞司による研究がある。戦前まではおおむね君主絶対主義論者として評価されていたようであるが、高橋の指摘では、第二次世界大戦の敗北を契機として本格的なホッブズ研究が始まる。それは何よりも近代市民社会成立を基礎づけた哲学者として理解しようとする当時の実践的課題からであった [高橋眞司 1991: 303 ff.]。

その始まりが 1948 年に出版された太田可夫『イギリス社会哲学の成立』である (以下では水田洋が編集した『イギリス社会哲学の成立と展開』1971 年から引用)。太田によれば「人間的な自然から、人間を材料としての、人間がその製作者である、市民社会をつくる原理を求めることがホッブズの理論的課題であった」 [太田 1971: 11-12]。この点では、ホッブズの理論は、基本的に個人の自由や権利を保障する社会契約によって、市民社会を形成するものとして理解され、彼は絶対君主政を支持していてもそれは彼の時代の限界であり、「民主的原理」を確立したものとして評価される [太田 1971: 265 ff.]。太田は伝統的な自然法との関係では、ホッブズに対するストア派からキケロへの流れを重視し、理性によって自由で平等な個人の尊厳を基調とする古代ローマの

自然法を重視するが〔太田 1971: 124 ff.〕、それほど詳しく論じているわけではない。

この太田の議論をより発展させたのが、1954年に出版された水田洋『近代人の形成』である。ホッブズの社会契約は個人が主張する自然権＝生存権を保障するものであり、ブルジョア社会の発展の基礎となるものである。伝統的な自然法との関連では、中世のトマスの自然法を完全に否定したものと理解している〔水田 1954: 23 ff.〕。水田によれば、トマスの自然法は「人間理性に反映された神の摂理」であって、人間はこの摂理に従い、社会秩序を維持していくためのものであるとされる。それは当時解体されようとしている封建制を基本的には維持しようとする試みである。ただ、トマスは人間がこの秩序から逸脱することも想定し、より高度の「神の法」も必要なものと主張されている点では、当時の歴史的動向もふまえて「現実の歴史的発展と妥協していこうという、『うえからの』近代化の一典型にはかならない」といい、トマスの自然法の新しい方向性も示している〔水田 1954: 28-9〕。この「うえからの」近代化の方向は基本的に彼の経済的主張、とくに「利子論」に関して論じられているが、政治的主張に関して水田は議論していない。

このトマスの自然法に対してホッブズの自然状態は「人間社会の本質」として「自己保存権」を平等に争うことにあり、自然法とは基本的には「自己保存権」と同じものである。そしてその自己保存権を保持する手段が主権や国家である〔水田 1954: 104 ff.〕。このようなホッブズの主張は「近代的個人の自己主張」によって「自律的な社会秩序」を形成するものである。ただ、ホッブズが絶対的主権によって個人の権利を制限しようとすることに限っては、やはり当時の時代の限界としている。つまり、「近代的個人は、ホッブズの段階でもなお、そのままでは市民社会秩序を作りえなかった。そこで主権が個人の存続の手段としてもちこまれるのである」〔水田 1954: 112〕。ホッブズの個人は完全に自立できず、社会秩序を形成できないために手段としてはあるが、絶対的な国家権力を必要とした。その理由として、ロックと異なり、「生産における労働の低評価」をしたという経済的なものに認めてい

る [水田 1954: 118]。

太田は社会哲学として、水田は主として経済思想として、ホッブズの社会契約論に近代的個人からなる近代市民社会成立の哲学を見いだしたが、政治思想の観点からホッブズの社会契約論に市民社会でなく、近代的個人が形成していく近代国家成立を認めたのが前稿(2)で論じた福田歙一である。高橋眞司によれば、太田、水田、福田の業績は「戦後市民社会の建設ないし戦後民主主義の実現といった実践的意欲に支えられ」たものである [高橋眞司 1991: 311]。

福田の『近代政治原理成立史序説』のなかで、最初に書かれた第一部の「道徳哲学としての近代自然法」におけるホッブズの社会契約論と自然法の関係の議論から見ていきたい。福田はストア哲学に自然法の起源を見だし、それが人間の不平等を説くアリストテレス哲学と違って、「自然理性の分有を根拠とする人間平等の理念」によって、近代自然法と関連することを指摘している [福田 1971: 9]。これに対して、中世のトマスの自然法は神意による普遍的秩序を人間が順守すべきものとして位置づけられ、基本的には「中世的身分制」を正当化する「保守主義」であるとされる [福田 1971: 12-13]。前稿(2)でも述べたように、アリストテレス-トマスの自然法の流れは、英米では E. バーカーのように社会契約論のなかで評価する者もいるが、福田においてはホッブズをはじめとする社会契約論とは根本的に対立するものとして理解されている。

近代自然法に関しても、グロティウスからプーフェンドルフ、トマジウス、ヴォルフの流れが本流であると一般的にみなされ、ホッブズとルソーの社会契約論がこの近代自然法と等置される傾向があることを福田は批判している。福田にとって、近代自然法も「絶対制国家のたんなる内的規制原理」であり、そこにおける契約論も「世俗権力の服従を根拠づける解釈原理」でしかない。これに対して社会契約論は「近代的政治秩序の構成原理」であり、何よりも個人の「自然権」を尊重するものである [福田 1971: 19-20]。この点でホッブズの自然法の議論は「伝統的な一切の自然法概念」を否定した

ものであり、「自然法に対する自然権の圧倒的優位」を示すものである〔福田 1971: 65-6〕。このようにホッブズの社会契約論は、伝統的な自然法を全面的に否定し、個人の自然権に基づく「近代的政治秩序の構成原理」として位置づけられている。

第二部の「政治哲学としての社会契約説」では、福田はホッブズの自然状態の意義として、「人間を理論的に規制の社会関係から切断し、原理としての人間＝自由・平等な個人を共同体から析出した、清掃の機能」に求めている。このことによって、「直接所与としての政治の現実個人と国家という原理の問題に抽象せられ、近代国家は哲学の対象としての自律的形式を与えられた」〔福田 1971: 248〕。基本的にホッブズの社会契約論は、中間的なコミュニティ（「共同体」）を解体して、自由で平等な個人と国家が対峙する近代国家を原理的に構成したものである。福田はホッブズの社会契約論をもつぱら個人の自然権の尊重の理論と位置づけているが、それが結果的には絶対的主権を正当化する理論になっていることに関してほとんど述べていない。ただ、ホッブズの「悲劇」として、ホッブズの国家は「感性的個人から演繹された代用物」にすぎないために、彼の法理論としての国家理論は破綻せざるをえないと述べている〔福田 1971: 276〕。福田は歴史的な理由よりもホッブズの人間論自体に限界があると考えているようである。このことは後で述べるように、利己的な人間を前提としたときには、市民の自立は不可能となり、絶対的権力が不可欠になることとして私は理解していきたい。

高橋眞司によれば、1974年に相次いで出版された岸畑豊『ホッブズ哲学の諸問題』と藤原保信『近代政治哲学の形成——ホッブズの政治哲学』によって、「ホッブズ研究の新しい段階を画することになる」〔高橋眞司 1991: 312〕。両者とも、『リヴァイアサン』以外の著作も丹念にあたり、とりわけ自然哲学と関連させて政治哲学を理解しようとする研究である。

岸畑の研究は、ホッブズの哲学体系全体を対象とするものであり、とりわけ彼の自然哲学の延長上に彼の政治哲学を理解しようとする方向を示している。ホッブズによれば、人間も「物体」として理解され、精神の働きも運動



に還元されるが、人間は「自己の存在と運命」に強い関心があり、「自己保存を基本目的」とする〔岸畑 1974: 115, 170-1〕。この「自己保存」のための「自己中心的な情念」によって自然状態が戦争状態になるのである。ただ、岸畑はこの情念とともにこれまで一般に重視されていない「宗教という情念」の重要性を指摘している。後者の情念は自己の限界を知らしめ、自己の不安と恐怖を抑えるために、「神への服従」をもたらすものであり、「自己中心的な情念」と対照的なものである〔岸畑 1974: 183-4〕。岸畑はホッブズが絶対的主権を肯定することもこの「宗教という情念」によって説明している。つまり、ホッブズの主権者は、「絶対的権力と合理的支配とが結合している」神の代理者である。その主権者の具体的イメージは「予言者モーゼ」である。このことは「王権神授説」のように「現実の権力を合理化する」ことではなく、主権者がそのような神の人格を演じるべきであるという主張である〔岸畑 1974: 266-8〕。このような主権者を要請せざるをえない背景に、岸畑は「自己中心的な情念」を強く持った「近代人の原罪ともいべき人間悪の問題」があることを指摘している〔岸畑 1974: 278〕。

自然法に関して、岸畑は古代・中世については論じていないが、後のロックも含めた「自然法学派」におけるホッブズの「逆説性」を強調している。自然状態では人間は個人として自由で平等であり、各個人は他人の自然権を尊重する義務があるとされるが、ホッブズは自然状態を戦争状態と記述している〔岸畑 1974: 176-7〕。また、自然法学派では「社会に対する個人の優先」が国家理論の前提だけでなく、一貫して維持されることが主張されているが、ホッブズは自然権を理由なくして奪われるものではなく、各自主権を持っているとするが、「国家権力への譲渡」を主張している〔岸畑 1974: 246-7〕。このようなホッブズの独自性から、岸畑は社会契約論の系譜のなかでもホッブズを異質なものと考えていたことになるが、「近代人の原罪」を当時の「自然法学派」のなかではホッブズは誰よりも強く認識していたことになるであろう。このように、岸畑が描くホッブズは近代の政治哲学の創始者であるとともに、むしろ近代国家の問題性に取り組んだ哲学者といえる。岸畑

は冒頭の「はしがき」において、「近代国家に内在する基本的な矛盾が様々な姿であらわれたとき」に、彼の国家哲学は再評価されるべきであるという〔岸畑 1974: 1〕。私の観点からは、「自己中心的な情念」だけでは社会や国家を形成できないことを岸畑は理解していると思われる。

藤原も岸畑同様に自然哲学の延長上で、ホブズ政治哲学を理解し、近代政治哲学の創始者であることを主張するとともに、岸畑以上に近代国家の問題点も示している哲学者として考えている。藤原もホブズの自然哲学から切り離して政治哲学を論じることを批判し、アリストテレスの「目的論」と近代科学革命に由来するホブズの「機械論」を対置させる。「ホブズの基本的な自然観を機械論 (mechanism) としてよぶならば、この機械論的自然観はそのまま機械論的な人間観にまでつらなり、それはさらに機械論的社会観にまでつながっている」。このことは「アリストテレスの目的論的自然観が、目的論的人間観にまでつらなり、さらにまた目的論的政治社会観にまでつながっている」ことと対照的である〔藤原 1974: 16-17〕。ただ、ホブズ自身は「アリストテレス・トマス的伝統」を全面的に批判しているが、藤原によれば「無意識のうちにアリストテレスに負っているところも大きい」と主張している〔藤原 1974: 17〕。しかし、後の方では何を無意識に負っているかは論じられず、アリストテレスとの相違について指摘されることが多い。私の観点からは、機械論的哲学だけでは政治社会を形成することは不可能であることを意味していると思われる。

藤原によれば、ホブズの機械論的政治哲学の中心的概念は「力」である。そこでは秩序を脅かす「無限の『力』の衝突を抑える装置としての国家」についての考察が不可欠となる。しかし、このような機械論的自然観に近代政治哲学が基礎づけられていることがその「栄光と悲惨」をもたらすことになる。つまり、「人間を機械化し、政治社会を機械化していくことは同時に、人間を非人間化し国家をたんなる『力』の装置」とすることを意味する〔藤原 1974: 103-4〕。まさにホブズのいう自然状態の人間は「徹底的に反社会的である」。人間本性には他人との協力や共感もなく、あるのは他人へ

の「優越」だけである。「古典的政治哲学の前提としたゾーン・ポリティコン」, つまりアリストテレスのいう「人間は本来ポリスの動物である」という概念はまったく否定されている〔藤原 1974: 163-5〕。ただ、自然状態の間人は「反社会的」であっても、「非社会的」ではない。そこには人間的な交わりがあるから戦争になるのであり、自然状態は文明状態から切り離されていない〔藤原 1974: 165〕。

自然法に関しては、藤原はレオ・シュトラウスに従って、伝統的自然法が「義務」の理論であるならば、ホッブズの自然法はもっぱら「権利」であるとしている。しかも、その権利や自由をより実現するために、権利や自由の制限として「法」が必要となることは、「ホッブズの政治哲学の近代的、いな自由主義的な性格をみることができると主張している〔藤原 1974: 180, 182〕。また自然状態は「共同体のあらゆる規範からも解放された原理的に自由で平等なる個人、つまり市民的人間の原型としての個人の析出を意味していた」〔藤原 1974: 200〕というとき、近代政治原理として社会契約論を見る点では福田パラダイムのもとにあるといえる。

しかし、国家の絶対的主権の問題に対しては、藤原はホッブズの限界（福田のいう「悲劇」）よりは、むしろそのことが当時の絶対主義を超えた「近代の市民国家」の確立のためであると考えている。つまり、ホッブズの自然状態が後のヘーゲルがいう「欲求の体系」としての「市民の解放」であり、ホッブズの国家は「強制力を独占し」、そのような市民社会を自己崩壊から救い、「平和」と「安全」を維持するためのものである。そのような国家をヘーゲルにならって「外的国家」、「強制国家」、「悟性国家」と呼ぶことができるという〔藤原 1974: 256-7〕。この点で、ホッブズの国家は絶対的であっても恣意的ではなく、合法性と道徳性を内包する倫理的な国家でもなく、「公的なもの」を独占しながら「私的」な個人の自由な活動を保障する「法的国家」、「政治的国家」である〔藤原 1974: 260-1〕。

ホッブズの宗教論に関しても、藤原は政治論が浸透したものと考え、そこでも何よりも外面的な「平和」と「秩序」を維持することが求められていた

とする。そのためイギリスの絶対王政を支持するように見えながら、「ホッブズのあまりにも近代的な思考」から、例えば内面的な「良心の自由」を認めているように、「絶対主義の精神的基盤を破壊せしめる要素を含んでいた」〔藤原 1974: 302-3〕。結論としてはホッブズの政治哲学は近代的転換をはかる「市民社会の政治哲学」である〔藤原 1974: 313〕。藤原の記述から浮かびあがってくるのは、ロールズの主張とは異なり、近代自由主義（リベラル）国家の正当化を試みるホッブズである。しかし、藤原の主張は「ホッブズ的な『近代』」を現代の規範として語るのではなく、そのような近代を「批判の対象」にすることである〔藤原 1974: 320〕。この点では、福田パラダイムを認めながら、「ホッブズ的な近代思考」の問題を解明しようとしているように私には思われる。藤原がこのようなリベラルなホッブズの近代とは別な流れにある政治哲学者の研究に専心し、晩年には自由主義（リベラリズム）よりもコミュニタリアニズムを支持するようになったのは偶然ではない。

高橋眞司によれば、1979年 はホッブズ没後 300 年にあたり、それ以後の 80 年代には日本でも研究が盛んになっている〔高橋眞司 1991: 318〕。高橋が最も評価しているのは、1979 年に出版された加藤節『近代政治哲学と宗教——一七世紀社会契約説における「宗教批判」の展開』である。この著作は 17 世紀のホッブズ、スピノザ、ロックの社会契約論を論じたものであり、前稿(2)で論じた方がよかったかもしれないが、ここではホッブズに関する議論だけを取り上げたい。加藤の問題意識は 17 世紀社会契約論の政治理論と宗教論とを統一的に論じ、その宗教批判の政治的意味を明らかにすることである。ホッブズに関していえば、「神と政治的主権者とに同時に服従することを可能とする宗教像」、つまり「内的なイエス信仰と、主権者＝体制宗教への政治的信従」を来世における救済に現世で必要な「真の宗教」とみなし、そのような宗教に基づくキリスト教国家をホッブズは確定しようとしたことである〔加藤 1979: 40〕。つまり、ホッブズが絶対的主権者を求めたのも、「永遠の生を喪失することなく」、「政治的主権者の命令に服従しうる」として「神と人間とに同時に服従することの困難性」を克服するためで

あった[加藤 1979: 131]。しかし、神と人間の両方に服従することは「キリスト教の原精神」からは不可能なことであり、結局ホッブズによっては解決できなかったことが、後のスピノザとロックの社会契約論によって解決が図られていく。加藤はホッブズの議論を「可能な限り論理内在的に分析」しているために[加藤 1979: 401]、ホッブズ以前の哲学や神学、とりわけ伝統的自然法についてはほとんど言及することがないが、それがホッブズの政治論＝宗教論にはおそらく重要なものとは考えていないと思われる。また、ホッブズの哲学について、『『作為の論理』を貫いたこと、換言すれば、政治学の課題を、所与の政治秩序の理論的整序から、人間が新たに作為し構成すべき正統な国家一般の構成へと大胆に転換せしめて、政治認識に『人間の文化形成の論理』たる近代哲学を自覚的に貫徹したこと』を重視している点から[加藤 1979: 75]、基本的には「福田パラダイム」のもとにあるといえる。

前稿(2)において、社会契約論一般として取り上げた論文「近代政治原理としての『社会契約説』」も収録された田中浩『ホッブズ研究序説』が1982年に出版されている。これは福田以上に肯定的な意味での近代国家成立の論理をホッブズに求めたものである。ホッブズの自然法も「人間の本性」である自己保存、自然権の分析から導き出したことに最大の特徴があり、彼の社会契約も「従属関係を意味する臣従契約」ではなく、「生来、自由・平等な諸個人間の、いわば対等な横の関係としての人びとの間で結ばれたもの」であり、彼のいう主権者も主人としてあるのではない[田中 1982: 27]。主権者に絶対的権力を与えても、個々の生命が危険な場合は抵抗権を認めているように、「近代的な個人的抵抗権」をはじめて確立させ、権力の行使には「正しき公正の法という『法の支配』」に基づく「近代国家思想の原型」を構築した。ただホッブズの国家論には「制度論が欠如している」という問題点も指摘している[田中 1982: 38, 42]。1998年に出版され、より一般向けに書かれた『ホッブズ』では絶対主義者ではなく、「民主主義思想の先駆者」であることが強調されている[田中 1998]。田中のいうように、ホッブズが「民主主義思想の先駆者」であるとしても、その「民主主義」とはどのような意味で

あるのかを後で考えていきたい。

1986年に出版された論文集『民主主義思想の源流』に収録された前田康博『『リヴァイアサン』のホッブズ』は高橋眞司が取り上げていないが、本論文(1)や本稿でも後で検討する関谷昇の社会契約論研究に影響を与えたものであり、ここで論じていきたい。前田はまずこれまでの研究ではホッブズが「自然状態」を論じていることを当然としてきたが、『リヴァイアサン』では「自然状態」という言葉は使われておらず、そこでは「自然条件」という言葉が使われていることから、むしろ「ホッブズの政治思想の再成熟形態」である『リヴァイアサン』は「自然条件」を論じたものである〔前田1982: 33-4〕。「歴史の発端」に想定される「相互非和解的絶対敵対状態」である「自然状態」であれば、そこから脱出することが不可能であることをホッブズは気づいていた。その点で、「自然条件」は「不完全社会状態」としての現実の「社会状態」のなかから発見される。この「自然条件」のもとでは、各人が絶対的自由である「自然状態」では不要な「代表人格」(主権者)が方法的に要請される〔前田1982: 40-2〕。また、第13章の「自然条件」に先行する章では「デ・ファクト不平等」(事実上の不平等)が経験的事実とされていたが、「絶対的命令として、法を完全規範化する」ために方法として仮定されたのが「デ・ファクト平等」である〔前田1982: 43-5〕。ただ、この「デ・ファクト平等」は「自然権」ではなく、第14章から「自然権」が記述される。ホッブズにとって、「自然権は自由の運動原因であり、自然法は拘束する理性原理である」。この点で両者は相矛盾するものである。ホッブズの独自性は自然法をもつばら「内面性の領域の法」だけに限定し、「外面性の領域」では自然法と自然権を「絶対矛盾性」において理解することである〔前田1982: 49-50〕。この内面性においてだけ義務づける自然法には内面性においても義務づける「普遍的保証」はもともとない。その解決のために「最大の命令権者：神の最大限模倣が方法的課題として方法的に照示される」〔前田1982: 54-5〕。

ホッブズの論理は「作為の論理」として「作為する人間のゆえの作為とだ

け解釈する」ならば、「自然の論理に対抗できない」ものである。「作為する人間性」も「生成する自然の一環」であり、「自然の論理に対峙して原理的同格性を主張できるのは、作為する人間性が自然の自然に提供する水準をこえる作為の課題を負う」からである。ここに「擬制の盟約」をした後に「絶対主権化」が要請される理由がある〔前田 1982: 65〕。ただこの場合でもホッブズはあくまでも理性の命令としての自然法による「自然権の自己拘束」を求めたのであるが、それだけでは限界があり、実践上の条件として「実践知」で補完されることも求めた。しかし、それでもアリストテレスのように「実践知」によって「ゲマインシャフト原理」（共同体原理）に基づいて国家の組成を説くのではない。この点ではロックが「自然の共同体」として自然法に包み込まれている世界から出発し、「ホッブズ以前」にとどまっているのとは対照的である〔前田 1982: 72-3〕。結局、「代表人格担当者と被代表者とを通底する実存」、「現在を掌握する実存の決断」がホッブズの国家の構想である。彼の作為の原理は自然原理に内在している「予定調和」を断念したものである〔前田 1982: 73-5〕。前田の議論は加藤と同様に、基本的にはホッブズの論理を「論理内在的に分析」したものであるが、この論文のなかでは「近代」という言葉が使われていないように、加藤と違って近代政治原理を求めるものではない。また、「自然権」だけを強調せず、伝統的な「自然法」や「自然の論理」を全面的に否定しているのではない点では、福田パラダイムと異なるものである。ただ前田はホッブズにおける「作為の論理」を強調し、彼が「自然の共同体」を否定していると述べていることは福田パラダイムのなかに位置づけることもできるが、私の観点からは、ロックとは違うと述べている点が興味深く、この問題は次稿において論じていきたい。

これも 1987 年に出版されているが、なぜか高橋眞司の研究史では取り上げられておらず、その後の政治学者によるホッブズ研究であまり取り上げられることはない、水波朗『ホッブズにおける法と国家』をつぎに取り上げたい。これは日本の研究のなかではアリストテレス-トマス「共通善の政治学」やスコラ哲学との関係を最も詳しく論じたものであり、私の観点からは

最も有意義な研究に思われる。この本の最後に「付論」として、藤原の水波批判に対する反論があり、個々の解釈ではかなりの違いがあっても、藤原を「わたしと志を同じくする仲間」とし、彼が「近代の政治哲学に批判的である」ことを評価している〔水波 1987: 175〕。水波の基本的立場は、冒頭に示されているように、「近代法・国家思想をその生成の端緒において問」い、批判することであり、そのことは今日の「法実証主義」、啓蒙期自然法論や理性法論、さらに「功利主義」の源流であるホッブズを批判することである。ホッブズはその後の「西欧ブルジョア社会（およびその共産主義諸国版）」の両極、「原子化」した個々人の「大衆」の極とそれによって可能となるリヴァイアサンという「全能国家」の極とを予見し、理論化したものである〔水波 1987: 1〕。

ホッブズにとって、「権利」は「自由」であり、「利益」であるが、このこと自体はスコラの伝統と同じである。各人は自然状態でも「私ノモノ」を持っている。自然状態でも他人の財産・生命・名声を奪うことは罪であり、法的義務がある点では、ホッブズを伝統的な自然法の義務論のもとにあるとする「テイラー＝ウォレンダー・テーゼ」は正しいといえる。しかし、このテーゼではホッブズにおいて自然状態が国家状態よりも「より根源的である」ことは説明がつかない〔水波 1987: 34-5〕。ホッブズは若いころ学んだ「晩期スコラ哲学の名目論的・主意主義的教説」を後に否定しているものの、スコラ哲学の用語は使い、彼の思想の「全体的な（少くも）構図はスコラ的である」。しかし、デカルト哲学のような当時の近代科学の影響を受けた「近代的調子を帯びている」〔水波 1987: 35〕。水波によれば、「アリストテレス＝聖トマス主義の現代の代表哲学者ジャック・マリタン」（私はアリストテレストマスの哲学を基にする政治学を「共通善の政治学」と呼んでいる〔菊池 2011〕）がいうように、人間は「第一質料と靈的実体的形相という二つの形而上学的原理の合体から成る一つの実体的存在」であり、「質料」から「個体」が、「靈的実体」からは「人格」が現れるが、この二つはデカルトのような「身体と靈魂」の二元論ではなく、同時に存在するものである。ホッブズは人間をもつ



ばら「第一質料」の観点から眺め、「人格」の側面は無視し、「個体」と考えた。そのために、この「個体」は原子的で、自己閉鎖的なものであり、自己中心的なものである〔水波 1987: 41-2〕。「人格」を欠く「個体」の自己保存は、感覚的な快(善)を求め、苦(悪)を避けることであり、「個体の消滅」(死)が「最高悪」であり、それを避けることが「最高善」となる〔水波 1987: 43-4〕。「人間存在の質料超越性」から「共通の目的のために共働する」という人間の「社会的本性」が出てくるが、このようなスコラ哲学の見方をホッブズは「大胆に徹底的に否定した」〔水波 1987: 44-5〕。

結局、自然状態は「第一質料の観点からみられた人間生活の現状のホッブズのヴィジョンである」〔水波 1987: 46〕。ホッブズの議論が受け入れられていったのは、「ブルジョア社会の一般的な存在様態が質料化していたからである」。そこでは人間は「アトム化し、個体化し」、そのような「大衆 multitude の上に厳しく立つレヴィアタンの全能国家が人工的に構成され、今日の管理社会が科学的成果を十分に活用して人為的に生み出された」〔水波 1987: 48-9〕。ただ、現実のホッブズは「人格者」として「自然法の洞見」によって生活していた。そのため、「全体として唯物論的な体系のなかにこれと矛盾する観念論的異分子を導入」し、「自然法の掟の義務の超越性」を認めていた。テイラー-ウォレンダー-テーゼはこの点では正しい〔水波 1987: 49-50〕。ホッブズのいう主権者の権力は晩期スコラ哲学(「オッカム・スコットゥスの主意主義」)の権威観念に通じ、「主権者の意思の秘儀的決断」に基づくものである。主権者の権威が絶対的であるのは、実力によってのみ「保護」するからである。実力による「平和と保護」に国家の目的があり、それが「共同善」である〔水波 1987: 63〕。(なお、水波は「共通善」には「共同善」という訳をあてている。また、ホッブズの「共通善」はアリストテレス-トマススの「共通善」とはまったく違うことも水波は後で論じている。)

ホッブズの国家は一元的であり、全体主義的なものであり、中間諸団体について述べられているが、それらは「保護=服従」の関係に組み込まなければならないものである〔水波 1987: 64〕。『リヴァイアサン』の副題は「教会的

および政治国家の質料、形相、権力」であり、スコラ哲学の用語が使われていることから、水波はスコラ哲学の「四原因説」からホッブズとの相違を論じている。ホッブズの国家では、国家の質料因は人口・土地・富などの自然的要素、国家の形相因は人工的魂としての主権(者)、国家の作用因は権力、国家の目的因は実力による平和と防衛である [水波 1987: 64-5]。これに対して、アリストテレス-トマス、13世紀の「盛期スコラ学」では、国家の質料因は「自然的存在としての特定数の各個の人間」であり、理論的には国家以前に多様な社会集団を形成している。また土地やそれに基づく自然的資源・富である。国家の形相因は国家の統一原理である「権威」あるいは主権者である。目的因は客観的諸目的と主観的諸目的の総合、「共同善」である。作用因は国家の保持のための治者、被治者の「人為の努力」である [水波 1987: 65-6]。

このスコラ哲学のいう国家は根本的に「多元的」、「補完的」である。そのために「友愛」が重視される。友愛が人間本性の法則であり、自然法である [水波 1987: 66-7]。ただ、アリストテレスには当時のギリシアのポリスが「自閉的」なこともあって全体主義的なところもあり、そのため「補完性」原理はなく、また「人格」の概念も明確ではない。トマスでは国家は全体的なものであっても、人間はその「人格」では国家に従属せず、国家自体が自己目的ではない。このようにスコラ哲学の国家本質論はホッブズの「全体主義的なそれと正反対」のものである [水波 1987: 67-9]。「共同善」はホッブズではほとんど欠落している。アリストテレスでは「共同善」は国家ごとに異なるものである。スコラ哲学でも「共同善」はそれぞれの国家で異なるが、人間は普遍的に「共同善」における「秩序価値・平和価値の優先性」とそのための実力行使の必要性を知っているとす。そのために「国法」が制定される。スコラ哲学でも実力の必要性を認めていたが、ホッブズと異なって「国家は実力によって存する」とは考えない。またスコラ哲学では国家の「共同善」の内容ではなく、「共同善」そのものを問題とする。「共同善」は客観的な存在であり、「共同善」を現実化している限り、国家がある。スコラ哲学

では善は存在と同義であり、悪は存在の欠如である [水波 1987: 70-1]。

主権はアリストテレスでは人民大衆 *demos* から、トマスでは *multitudo* から由来する。アリストテレスにとって大衆は「個々人としてでなく、全体として主権者である」。この民主政治とは実定法的な民主政とは別の自然法上の「始原的民主制」である。ホッブズもこのことを前提としている [水波 1987: 74-5]。この主権的自己統治権を政体上の主権者に移すことをホッブズは「信託」や「暗黙の同意」という。しかし、このことは「実力による保護」に入ることの同意として理解すべきである [水波 1987: 76-7]。アリストテレスやトマスの議論のなかにすでに契約の要素がある。彼らによれば、自由な市民としての人民はその主権を信託して「法の支配」のもとに生きることに同意している [水波 1987: 77-8]。このように古代・中世の国家契約説が自然法的「法の支配」への同意であるのに対して、ホッブズは「これを根本的に転倒させ、質料化し、物化して、『力の支配』への同意」とした [水波 1987: 80]。また、スコラの理論にあつて、ホッブズの理論に欠けているのは「参与」および「信託」の観念である。スコラ哲学では大衆は自らの主権を放棄しない。しかし、ホッブズでは「主権の質料化・物化」が行われ、大衆には契約後に主権は残らず、残るのは「権威に服する義務」、 「国法に服する義務」だけである [水波 1987: 81-2]。結局、ホッブズの国家観は「近代的な道具的国家観の長い系列の端緒である」。この国家観は「絶対王制の警察国家」によって実行に移され、ベンサム的な「功利主義的国家観」に再現され、「自由主義的夜警国家観」として広まっていく。マルクス主義の「階級搾取のための実力装備」としての国家観も同様のものである [水波 1987: 82-3]。水波の議論の紹介が少し長くなったが、伝統的自然法や「共通善の政治学」は保守主義的もしくは全体主義的なものではなく、むしろ多元主義的なものであり、民主主義的なものであることが、福田パラダイムや戦後の政治学一般においてまったく無視されている。次節では、私は水波を参考にしながら、アリストテレス-トマスの「共通善の政治学」をホッブズが否定したことから生じる問題点を考えていきたい。

1990年代以後でまず取り上げたいのは、高野清弘『トマス・ホッブズの政治思想』（1990年）である。この著作は太田や加藤の研究と同様に、ホッブズの宗教思想と政治思想との関連を中心に論じたものである。ただ、最後に加藤の『近代政治哲学と宗教』への批判が「附論」としてついているように、加藤と異なり、「西洋思想の根本的な矛盾と対峙してその解消を図」ろうとし、挫折した思想家としてホッブズを理解することが「キリスト教批判」になるという高野のモチーフを「あとがき」で明確に述べている〔高野1990: 279, 282〕。高野もまたホッブズによる「人間作為の能力への信頼」を指摘し、ホッブズの論理は「人間は一切の所与性を否定し、ひとえに自己自身に依拠して自己と自然とをのり超える存在であるとする」ものである。しかし、その論理は、当時の科学革命時代の「ガリレオ的自然科学の方法」をモデルとしているとともに「プロテスタンティズムの内面性の原理」もモデルとしているという〔高野1990: 163, 165〕。高野によれば、長老派やピューリタンは自己の「救いの確かさ」という個人だけに係わる価値や善を追求し、「まるで帳簿でもつけるように善行記録を綴ったピューリタン倫理の功利主義的・快楽主義的性格」を持っている点で、ホッブズの間人像と類似する〔高野1990: 49-50〕。このようなピューリタンが「自己の救済」のために、封建秩序から自らを解放しようとし、当時のイングランドに内乱をもたらした。ホッブズは彼の社会契約論において、このような「他者との関係に顧慮することのない」人間に対して、「他者との関係についての認識を前提にしてはじめて成立する自然法を提示」する。しかし、「ここにホッブズの自然法論の根本的矛盾が内包されていた」〔高野1990: 50-1〕。

このような矛盾を解決するために、ホッブズは「十全な強制力を備えた主権国家」を求めた。その絶対的な主権者は、W.M. ラモントを引用して「全能にして批判不能な主権者はカルヴァンの神の顔を有していた」という〔高野1990: 52, 56〕。しかし、ホッブズの神は「人間の理性的推論の究極に要請される神」でもあって、キリスト教以外にも認められる「第一起動者」としての神の側面もあった。この神は「恣意的独裁者ではなく、人間の認識の努力

を担保するものである」。主権者は「第一起動者」として国家の設立後は「正邪の別」の基準となる市民法、「人民の善のために必要で、分かりやすい」「よい法」を制定するのである。主権者は臣民に恣意的に干渉せず、彼らの行動に「計算可能性と予測可能性」を保障し、広範囲な個人の自由を認める。この点で、「ホッブズの国家は、通常考えられている以上に自由主義的な性格をも有していた」[高野 1990: 58-9]。ただ、このようなりベラルな傾向がホッブズにあるとしても、あるいはそれゆえに高野はホッブズの思想には「非政治性」があることを指摘している。ホッブズの著作のなかには「政治への積極的な参加を奨励し、あるいはそのことの喜びを述べるような箇所はまず皆無といいいい」[高野 1990: 122-3]。高野によれば、このような「非政治的な」政治思想家にホッブズがなったのも、ジョン・ダンを引用して「市民精神と不倶戴天の敵」であるキリスト教、とりわけプロテスタンティズムとの格闘からである。このことはハンナ・アレントがいうように、現代では「人間であるというたんなる事実のみに由来する権利」や経済活動に専念する非政治的人間、「人間世界における足場を失った」存在を生み出していることであると高野は批判する [高野 1990: 123-4]。個人の権利を強調するリベラルであっても「非政治的」とりわけ政治参加を語らないホッブズとは、本論文(1)で述べたように、ペイトマンやウォーリンのロールズ批判と重なるものであり、この点でもホッブズとロールズの社会契約論は意外と近いのかもしれない。

つぎに取り上げたいのは、佐藤正志のホッブズ研究である。前稿(2)では佐藤の社会契約論一般の議論は基本的には福田パラダイムのもとにあるとあった。しかし、佐藤のホッブズ研究は、そのパラダイムでは社会契約という「近代政治原理」をはじめて展開したホッブズに関して、むしろその近代政治原理の抱える問題点を指摘し、そこから新たなパラダイムを求める研究であり、藤原や高野の議論と重なるものである。佐藤は藤原と共著で『ホッブズ リヴァイアサン』の入門書を書き [藤原/佐藤 1978]、いくつかのホッブズに関する論文を書いているが、ホッブズに関するまとまった単行本がない

ために、補論に「ホッブズの政治哲学と近代」がある『政治思想のパラダイム』（1996年）のホッブズ論から論じていきたい。彼は「はしがき」において、古代ギリシアの「ポリスにおける〈実践〉という政治のはじまり」に立ち返り、「その根源的意味」から「近代的なパラダイムへのラディカルな問いかけ」をしていくことが本書のモチーフであるという〔佐藤1996: 1-2〕。佐藤はこの点で当時アリストテレス実践哲学の再評価の動きをあげ、ポリスの政治とは「言語を媒介とした活動であり、互いに議論し、説得し、共通の同意に基づいて理性的な決定に達することにほかならない」ことを指摘し、そのことがアリストテレスが人間を「政治的動物」と呼んだ理由であるとしている〔佐藤1990: 14〕。

これに対して、ホッブズは言語を「独立した個々人の純粋に内的な思考の単なる記憶のための符号」とし、「そのような純粋に内的に形成される概念を表現するための中性的な媒体として機能する言語」は「政治的共同体の絆」とはなりえないことを指摘する〔佐藤1996: 14-15〕。ホッブズは17世紀の科学革命の時代に「近代科学を範とした真の政治学」を宣言したが、その政治学は「学問的厳密さ」とともに、「技術的関心」の強いものであった〔佐藤1996: 52〕。ホッブズにとって国家は「自然の所与」ではなく、「政治秩序は、人間の技術によって作り出されるべきもの」である。この秩序の形成過程は「因果的な必然的メカニズム」として構成されるが、それが「〈科学〉としての新しい政治学」である。そこで絶対的主権者の権力に服従するのは個々人の「自己保存の自然的衝動」であり、「自律的な市民主体」としてではない〔佐藤1996: 56-7〕。結局、ホッブズの「新しい政治哲学」では「原子論的に解体された抽象的個人」は「絶対的な因果的必然性」のもとに「技術的に適用可能な」ものとされ、「自己決定の自由」が与えられた理性的存在であるが、その理性は「支配のための技術的、道具的理性に還元され」ている〔佐藤1996: 56-7〕。

このような佐藤のホッブズの評価は、福田パラダイムそのものを見直すためのものであると私は考えている。実際ここではコミュニタリアニズムも

「新アリストテレス主義」として一定の評価を受けている〔佐藤 1996: 11〕。また、「リベラル-コミュニタリアン論争」についても言及し、コミュニタリアニズムや共和主義の主張にも一定の理解を示している〔佐藤 1996: 207 ff.〕。とくにリベラリズムに対してはつぎのように述べている。「自由主義は、まさしく法のパラダイムに属している。そこでは、人間は生来政治的であるという前提が否定され、市民の政治参加の水準は低められる」〔佐藤 1996: 211〕。本論文(1)でも述べたように、ロールズのリベラリズムはまさにこのようなリベラリズムであり、ホッブズもリベラルであるとしたら、このようなりベラルであると思われる。

つぎにホッブズのモノグラフの研究ではないが、日本のホッブズの政治学研究でははじめて本格的に「ゲーム理論」を導入したのものとして、高橋一行の『ホッブズからヘーゲルへ』(2001年)のなかの第1章「ホッブズとゲーム理論」を取り上げておきたい。高橋によれば、ホッブズの社会契約論の分析にゲーム理論を導入したのは、J. ワトキンスの1970年の論文からであり、現在では欧米でかなりの研究がなされている〔高橋一行 2001: 13〕。ロールズも『政治哲学史講義』のホッブズのなかで、合理的人間による社会契約論としてゲーム理論を用いて分析している〔Rawls 2007: 88-9 = 157-9〕。高橋はタルコット・パーソンズがいう「ホッブズ問題」, 「自然状態からどのようにリヴァイアサンが導出されるか」という問題にゲーム理論を使って解答を試みる。まず、彼はワトキンスが使った「囚人ゲーム」(P.D.)では、自然状態の行為者が合理的な計算をすれば必ず戦争状態になるという。つぎに、森村進がP.D.を修正した「保証ゲーム」(A.G.), つまり約束を守るという社会的規範が内面化している場合は、人々は裏切り行為よりも協調戦略を取り、「合理的に合意が形成され、合理的に国家が導出され」という。最後に、高橋は最もホッブズに適用できるモデルとして「チキンゲーム」(C.G.)をあげている。これはともに殺される場合という最悪の結果を避けるために、平和戦略を選ぶことが合理的になるものである〔高橋一行 2001: 13-19〕。この三つのモデルが1回限りのゲームであるのに対して、高橋は「繰り返しモデル」、とく

にR.アクセルロッドの研究をもとにして、ゲームが繰り返されれば、P.D.でさえも協調に至ることが可能になるという。このことを「ゲーム理論が利己的な個人（個体）から出発して、協調的行為を説明し得る鮮やかな理論」であると高橋は呼んでいる [高橋一行 2001: 25]。

高橋によれば、P.D.では国家を形成しようとする議論は生じることがなく、ホッブズが平和に至る可能性を論証しているとするれば、このモデルはホッブズ理論にはふさわしくないものである [高橋一行 2001: 28, 33]。A.G.の問題点は「社会性を持たない個人」から社会が形成されるためには「個人のなかに社会的規範」が形成される必要があるが、その規範は「社会の中でしか形成され得ない」という矛盾があることである。この点で、C.G.が最もホッブズ理論を説明できるという [高橋一行 2001: 32-3]。C.G.はP.D.と同様に、「人は利己的であり、戦争好きである」という前提があるが、P.D.のプレイヤーは「理性的な計算のできる個人」であるのに、C.G.は「名誉欲と死の恐怖という情念の間で揺れ動く、感情的な人間である」。この点で、C.G.の方が「より現実的な人間観」であり、そのためにホッブズは現実的に平和への可能性を証明したと高橋は主張する。高橋は「繰り返しモデル」についても考察し、ホッブズが「利己的な個人から協調の必然性を導出した」としても、このモデルはホッブズに適用できないとする。その理由は、ホッブズの自然状態には、国家成立以前の「純粹自然状態」と国家が一時的に崩壊した内乱状態の両方が含まれるが、「純粹自然状態」では、人間は利己的であり、協調行動はできないとされているから、人間は利己的から利他的になって、社会や国家を形成するという「繰り返しモデル」はホッブズには適用できないからである [高橋一行 2001: 34-5]。結論として、ホッブズの記述にあいまいさが残るものの、はじめはP.D.であるが、それでは平和状態にならないために、C.G.的状况を考えた。しかし、その状況は平和になる可能性があるものの、それは十分でないために、「すぐに国家が要請される」という [高橋一行 2001: 37]。この高橋の研究から、ホッブズの社会契約への「ゲーム理論」の応用が多いのは、自己の利益を最大限追求しているとい



う「経済人モデル」として、ホッブズの議論が理解できると思われるからであることと、「利己的な個人」の想定だけでは国家を形成することは不可能であることを示していることが理解できる。

つぎに、取り上げたいのは前稿(2)で福田パラダイムの修正として取り上げた関谷昇『近代社会契約説の原理』(2003年)のホッブズに関する議論である。関谷はまずホッブズの哲学を要約し、ホッブズは「個人主義的な政治思想」を展開しているのではなく、「機械論の哲学」に立脚して、絶対的な政治秩序のための「政治的一体性」を強調したと指摘する。それは「全体から個へ」の論理を普遍化するために、「個から全体へ」の論理を媒介させた「全体」と「個」の「弁証法的総合」を試みた哲学者であったという〔関谷2003: 71-2〕。まず、ホッブズの間人論の特徴はアリストテレス哲学の「ゾーン・ポリティコン」の観念を否定するラディカルなものである。ホッブズは「機械論」的人間観に立ち、人間は「情念」という「駆動力」をもとに、作用と反作用の力学に立脚して運動する存在である。このことから、とくに「高慢」という情念によって、「既存秩序」を脅かす存在である人間の服従を確実なものにする国家の創造をホッブズは主張する。その点で彼の「個人の析出」はたんなる「原子主義」ではなく、「批判的原子論」である〔関谷2003: 75, 84, 89〕。ホッブズの自然状態は「方法論的仮定」であり、「人間を所与性から切断し、原理としての人間を共同体から析出する」ものである。そのような人間を「平和に向かわせる駆動力」は「死への恐怖」、「快適な生活に必要なものに対する意欲」、「必要なものを勤労によって獲得する希望」という情念である〔関谷2003: 93〕。関谷は前田にならって、自然状態でない「自然条件」では、人間は「所与の規範から論理的に解放され」た「完全な『自由』」を持っており、「批判的自我」である「解釈する自我」の駆動力がある。ホッブズの「自然権思想」は「個への還元」という「画期的な前進」を遂げたものであり、「善」と「快樂」を同一視するものである〔関谷2003: 96-7〕。

国家の創造に関しては、「個々人が契約を通して相互に結合した後に主権者が選定される」というような時間的推移はなく、「結合と主権者が理論的

に同時に成立する」ものであるという。これがホブズにおける「全体」と「個」の「弁証法的総合」が「政治的一体性」へと推論される契機であり、ホブズの国家は一部の利益のためでなく、全体の人民の利益を目指すものである〔関谷 2003: 107-8〕。代表人格も「一体性」を要請されるが、主権国家は「自然権の自己抑制に立脚している」ために、そのまま「完成態として持続しうる」ことはなく、現実の関係では、政治的「一体性」は「それ自体非完結性を免れない」。ホブズの社会契約説はメタファーであり、また「作為する人間の有限性」に基づくものである〔関谷 2003: 115〕。また主権の「一体性」の維持は主権者自身しか行うことはできず、人民は「臣民」でしかない。その点では、「批判的原子論」と「原子主義」の両義性がある。ホブズには「抵抗権」はなく、「不服従の権利」があるだけである〔関谷 2003: 121, 124〕。結局、ホブズの社会契約においては「個々人における内面からの公共性の自覚」をもたらすものではなく、その権力の行使では「人間の管理・操作に展開する危険性を内包している」。ここには「解釈する自我」の混迷を見ることができる。このような関谷のホブズ理解は、少なくともホブズの社会契約論から近代の政治原理が始まるという福田パラダイムに再考を促すものであろう。ただ、関谷のいうホブズの「駆動力」では、国家を形成するには「非完結性」を呼び起こすものでしかないと思われ、この点ではロックやルソーの「駆動力」ではどうなのかも後に考えていきたい。また、ホブズの「批判的原子論」とは何か、何に対する誰の「批判」なのか私には理解できなかった。結局、主権者だけの「批判的原子論」でしかないように思われる。

最後に、2000年代になってからのホブズのモノグラフの研究として、梅田百合香『ホブズ 政治と宗教』（2005年）と川添美央子『ホブズ 人為と自然』（2010年）を取り上げておきたい。梅田の著作は加藤や高野と同様にホブズの宗教思想を主として論じたものであるが、最大の特徴はホブズの哲学を機械論・唯物論としてではなく、当時の自由意志論を批判する「意志論」の文脈に位置づけ、またアングリカンのリチャード・フッカーの思想

の影響を論じたものである。ホッブズは「自由意志論」では、「良心や理性が絶対化され、政治的叛逆を生み出す」と考え、人間の意志は必然的に決定されるので、人間自身のコントロールを超えているために、国家権力は内面の意志に介入せずに、外面的な行為だけを操作する「外面的国家」である[梅田 2005: 117-8]。自然法に従う義務も「自己保存という合理的な自己利益から導出されるのではなく、神の『意志』と人間の『意志』との一致という倫理的・道徳的空間の誕生から引き出される」[梅田 2005: 140]。また、国家は「強制力」によって、恐怖心を抱かせ、「新しい意志」を形成させる[梅田 2005: 146]。

梅田によれば社会契約を国家の構成原理とする発想はフッカーから由来し、ホッブズとフッカーは「同一の思想類型として位置づけられる」[梅田 2005: 148-9]。梅田はフッカーとの共通点として以下の5点をあげる。① 国家設立の原理としての人民の「同意」、② この同意に基づく世襲王制の是認、③ 統治者の主権をモーセの主権からの類推、④ カトリックとピューリタンへの対抗と包摂、⑤ 「国家と教会とを同一社会の二つの側面とするアングリカニズムの論理」である[梅田 2005: 151-2]。とくに、服従理論を人民の同意に基礎づけることは「ホッブズとフッカーに共通する独自性であり近代性である」という[梅田 2005: 155]。ただ、梅田はフッカーとの相違もあることを指摘し、とくにフッカーの自然法は「アリストテレス-トマス的な伝統的自然法」であるのに対して、ホッブズの自然法は「独自の意志論によって導かれる、自己の意志となった理性の指示」という「まったく新しい意味」になっていることを指摘している[梅田 2005: 170]。しかし、この問題はそれ以上論じられず、私の観点からいえば、両者が類似しているのは、国家と教会の主権者が同一のものであるアングリカニズムの支持という点から生じているのであり、フッカーとホッブズはまったく異なる「思想類型」であると思われる。また服従理論が人民の同意に基礎づけられることを近代的なものとしているが、水波が指摘しているように、伝統的な自然法にも「同意」の概念はあり、それ自体は近代的な概念ではない。私はフッカーを「共通善の

政治学」に位置づけ、この点でロックに影響を与えたことを論じているが〔菊池 2005: 32-4〕、この点も次稿のロックのところで述べていきたい。いずれにしても、梅田によれば、「ホッブズの社会契約論（政治学）は、ルターからフッカーに還流する『受動的服従』の思想を継承した『義務の理論』と言えるのではないだろうか」〔梅田 2005: 184〕。梅田は結論において、ホッブズの政治思想は多様な近代の一つの類型と考えているが、ホッブズの社会契約論が基本的に自然権の理論ではなく、「義務の理論」としていることは本人が意図したかどうかは別としても、福田パラダイムの否定になっている。

つぎの川添の著作では、中世から近代への変化を「人為」「作為」の原理への過程ととらえ、ホッブズの政治学を「制作者」としての人間像から「人為原理」を全面的に展開したものとすることによって、「自然から作為へ」という福田パラダイムに基本的に従っているといえる。しかし、川添はむしろ「人為と自然の関係」を問うことによって、ホッブズの相互性の「契約論」ではなく、上からの主権者による「制作学」に注目して、ホッブズの政治学の問題性を明らかにすることに力点を置いている。川添によれば、ホッブズの自然法は、基本的には主権者の「恣意的決定」に対する「実質的制約」になるものではなく、そのため「国家は主権者による一方的な制作物」でしかない〔川添 2010: 129-30〕。しかし、ホッブズは主権者の恣意的な意志を制限するための二つの制約を主張している。まず、「自己保存のための計算理性ではなく第三者的理性」によって「臣民」が納得するための「道具」としての「契約説」である。この「契約説」は「暴走しかねない人為に対する自然の側からのわずかな条件づけ」である〔川添 2010: 156-7〕。つぎに、主権者は「完全に人為的な記号空間を無から作りうる」ことはできず、「名誉や価値の序列を決定する際など、既存の『自然的しるし』を取り込む必要」があり、このような「人々の間に存在する人間的な自然」が主権者への制約になる〔川添 2010: 157〕。

ただし、このような「人間的な自然」は利己的で他者の力を計算することが前提となり、「他者と共同して社会を形成しうる実践的で道徳的な能力、特

に権力による強制がなくとも約束を実行できる能力にはあと一歩およばない」。神と主権者と人民に共有されていた「規範でもあり存在の働きそのものでもあった自然」が失われたために、「共同行為を可能にする道徳的能力」も骨抜きになったからである [川添 2010: 158]。結局、ホッブズの政治学は「哲学者や主権者といった少数者のみが特権的に参画できる」「制作学」であり、人民はあくまでも「制作」の素材でしかない [川添 2010: 163-4]。このような川添の研究は、言及されていないものの関谷の福田パラダイムの見直しとしての社会契約論における機動力としての「自然」の評価の問題と関連する議論であり、私の観点からは「作為」「人為」だけではもっぱら「権力」によってしか国家を形成できず、「共同行為を可能にする道徳的能力」(私は「共通善」と呼ぶ)が必要であることを述べていると思われる。

## 2 ホッブズと「共通善の政治学」

前節で述べてきたように、日本の理解では肯定的に考えるか、否定的に考えるかは別にして、「共通善の政治学」と関係の深い「伝統的な自然法」とホッブズのいう「自然法」とはまったくべつのものであり、「近代的な」ものとする点では一致していると思われる。ただ、「伝統的自然法」と関係の深い「共通善の政治学」に関して、ロールズでさえホッブズの「共通善」を議論しているのに対して、日本の研究では水波以外は「共通善」自体を議論するものはなかった。その点で、ここではホッブズの『リヴァイアサン』における「共通善」あるいはそれと類似する概念がサンデルのいうアリストテレスに基づく「共通善の政治学」(=コミュニタリアニズム)の「共通善」とどう違うのかを中心にして検討していきたい。その際、宗教的な問題の重要性は認識しているものの、現在それに関しては正確に答える準備がなく、またこの問題は私の観点からはそれほど重要性がないために、『リヴァイアサン』の第1部と第2部のみに限定して論じていきたい。

まず取り上げたいのは、『リヴァイアサン』の第1部第6章、意志による運動の内的端緒としての「情念」に関する章で「善悪」について論じている箇所である。ホッブズにとって「善」とは個人の欲求や意欲の対象であり、「悪」とは憎悪と嫌悪の対象である。それらはその言葉を使う人の主観的・相対的判断であり、国家がないところでは善悪に関する共通の基準はないという。ただし、国家があるところでは、個々の「人格」を「代表する人格」から、あるいは個々の人格が同意して設置され、その判決を規則とする「仲介者ないし裁判官」から引き出された「共通の規則」があるという〔Hobbes 1996: 39 = 1954: 100〕。ホッブズにとって「善悪」の問題も、個人の欲求の問題であり、相対的なものでしかない。ただ、国家状態では主権者や裁判官が法として善悪の「共通の規則」を定める。この記述からは水波のいうように、ホッブズの哲学は「法実証主義」や「功利主義」の源流とみなすことができよう。ただ、前節で述べたようにロールズはこの「共通の規則」を「共通善」とみなしているが、これは「人格」という言葉を用いていても、アリストテレス・トマススの「共通善の政治学」の「共通善」ではない。「人格」のうちに内在的に存在する自然法に基づいて、共通善を「大衆」が求めているものではなく、あくまでも主権者や裁判官が定めた実定法が「共通善」となるのであれば、本論文の(1)で述べたように、ロールズ自身の「共通善」と似通ったものであり、それが政治的であるよりも法的なものであるように、ホッブズの「共通の規則」も少なくとも政治的なものではないことになる。サンデルがロールズの「善に対する正の優位」を繰り返し批判するのも、「正義」に対する(共通)善の優位」を説きたいからである。

つぎは、第13章の「自然条件」に関する記述である。ここでは「自然は人間を非常に平等に作った」から始まり、平等から不信が、不信から戦争が生じると続く。人々が情念から出てくる行為を「禁止する法」を「同意」のもとで作り、人々を威圧する「共通の権力」がなければ、「各人の各人に対する戦争」になると主張する〔Hobbes 1996: 86-8 = 1954: 211-3〕。その条件のもとでは「社会はなく」、「継続的な恐怖と暴力による死の恐怖がある」という

[Hobbes 1996: 89–90 = 1954: 211]。ここでは基本的に国家や社会が存在しない「自然の条件」を記述していると思われる。この「自然の条件」では、「社会」がないことから、テイラーが批判するような孤立した個人、「原子論的個人」の条件が示されている。私がつくに注目するのは、後のロックと違って、「自然の条件」や「自然状態」に関して、「コミュニティ」と言葉が使われていないことであるが、この問題は次回のロックに関して述べていきたい。ただ、多くの研究者がいうように、この「戦争の条件」は当時のイギリスの内乱状態を指し、その点でこの「自然の条件」の記述は国家状態が消滅した条件であり、その戦争状態から平和状態を回復することがホブズの『リヴァイアサン』の大きなテーマであると考えられることもできる。しかし、ホブズが具体的にあげているのは「アメリカの多くの地方における野蛮人」の例であり、そこでは「小家族の政府」を除けば「政府はない」ことから主として国家以前の「自然の条件」を考えていたと思われる [Hobbes 1996: 89 = 1954: 212–3]。いずれにしても、「正邪 (Right and Wrong) と正不正 (Justice and Injustice) の観念はそこには存在の余地をもたない。共通の権力のないところには、法はなく、法がないところには、不正はない」 [Hobbes 1996: 90 = 1954: 213]。このような権力や法もない「条件」から「共通の規則」としての法を定めるのは人々の同意に基づく「共通の権力」によってである。

このようなホブズの「共通の権力」による「共通の規則」は、アリストテレス的な意味では「共通善」とは呼べないことは指摘した。実は、ホブズ自身、『リヴァイアサン』ではそう考えていないと思われるのは、ホブズが最初に政治哲学を展開したラテン語で書かれた『市民論』(1642年)やその英訳(1651年)では、このような内容の箇所では「共通善 (bonum comminis/common good) が使われていたからである。そこでは「多数の人々の合意」とは、彼らが行動をすべて「同一の目的に、すなわち共通善に向ける」ことであると述べられている [Hobbes 1983a: 132 = 2008: 119; 1983b: 87]。『リヴァイアサン』において、「共通善」という言葉が使われなくなっているのは、ホブズ自身、伝統的な「共通善」との違いを明確に意識するようになった

からであると思われる。

「戦争の条件」から「共通の権力」によって人々が平和に向かう理由としてホッブズの主張するのは「情念」とくに「死への恐怖」であるとともに、「理性」による「自然法」である。「自然の条件」の記述のつぎの第14章と15章は「自然法」の記述である。ホッブズは14章のはじめで、自然法について語る前に「自然権」について論じている。自然権とは各人が「生命を維持する」ために、各人の「意志」通りに、各人の「力を使用する」ことについての各人の「自由」であるという。端的には、権利とは「どんなことでも行う自由」である。ついで自然法とは「理性」によって発見された「一般法則」である。それは自己の生命を脅かすことを禁じるものである。この点で「権利」と「法」の相違は「自由」と「義務」の相違のようなものであり、対立するものである [Hobbes 1996: 91 = 1954: 216-7]。まず、第一の自然法は「平和を求め、それにしたがえ」であり、それができないときはあらゆる手段によって自分を防衛する「権利」があるということである。第二の自然法は「平和と自己防衛」のために、必要なときにはこの「権利」を自発的に放棄し、「他人と同じ大きさの自由で満足すべきである」 [Hobbes 1996: 91-2 = 1954: 217-8]。ホッブズの自然法に関しては、これはむしろ自然法ではなく自然権を擁護するものであり、福田パラダイムでは「自然法から自然権へ」の転換があるとされている。

この点では、たしかにホッブズのいう自然法は伝統的な自然法とは違おうとしても、第一の自然法でも、まず平和を維持する「義務」を語り、第二の自然法でも「平和と自己保存のために」、個人の「権利＝自由」を放棄する「義務」を語り、第三の自然法以下でも「契約」を遵守する「義務」などについて語っているのであり、個人の「権利＝自由」を拘束する「法」であることは間違いと思われる。しかし、福田パラダイムで強調されているように、伝統的自然法と異なるのは、まず個人の権利＝自由の重要性をもとに展開されていることである。ただ、その「権利」とは自己保存のために「どんなことでも行う自由」であり、「個人の利益」追求と変わらないことに注意すべ



きである。これは「共通善の政治学」では、アリストテレス-トマスの「人格の尊厳」の発展から 20 世紀に「権利」となるものとは、まったく異なるものである [Cf. 菊池 2011]。権利=自由=私益という観念は、水波によれば伝統的自然法にもあるが、人間の「人格」の側面を切り捨て、質料としての「個体」の「権利」にし、「西欧ブルジョア社会」の原理となったものである。現在でもリベラリズムやリバタリアニズムは基本的にはこのような意味で「権利」について語っていることが現代のコミュニタリアンの批判でもある。

ホッブズのいう「理性」も、伝統的自然法の主張とはまったく異なるものである。トマスによれば (『神学大全』第 1 巻第 2 部第 91 問第 2 項)、「自然的理性の光」が「自然法」であり、それによって「何が善であり、何が悪であるかを判別する」。「自然法とは理性的被造物における永遠法の分有である」[Thomas 1966: 22 = 1977: 19]。ホッブズのいう理性はこれとまったく異なっている。すでに述べたように、ホッブズの善悪の判断は主観的なものであり、普遍的な理性の働きではない。第 1 巻第 5 章でいわれているように、「理性 (reason)」とはもっぱら「計算」能力にすぎず、自己保存や自己利益を追求できるか、できないかを計算するものであり、「自然法」もそのような「理性」によって見いだされた規則に従う法則でしかない。このような「合理的人間」であるために、現代ではゲーム論が適用されてホッブズの社会契約論が議論されるのは当然である。

第二の自然法に関して、自分の生命が奪われるような場合は「抵抗する権利」を放棄できないというのが、この場合も自己の「善=利益 (good)」の問題であるとしている [Hobbes 1996: 93 = 1954: 220-1]。その点で、ホッブズは権利の相互的な譲渡は「契約 (Contract)」であるのに、相手を信頼して相手に委ねるものは「協定 (Pact)」あるいは「信約 (Covenant)」であると区別し [Hobbes 1996: 94 = 1954: 221-2]、自然の条件では恐怖によって強要された「信約」であっても、自分の生命が保障されるものであれば有効であるという [Hobbes 1996: 94 = 1954: 229]。結局、ホッブズの社会契約とは「恐怖」と自己「利益」によって結ばれる「社会信約」が基本である。

第2部の国家を論じた最初の章(第17章)において、「戦争の条件」から「信約」によって国家や政府が設立されていくことが論じられているが、その場合も自然法を遵守させる「処罰への恐怖」を理由にあげ[Hobbes 1996: 117 = 1964: 27], 人々に「信約」を遵守させ、「共通の便益」に向かわせるために、「共通の敵」に対する「共通の権力」が不可欠であるという[Hobbes 1996: 118 = 1964: 29-30]。ホッブズはこの点で理性や言葉を持たないハチやアリのような生物(アリストテレスによれば「政治的生物」)が強制的権力なしに社会的に生活し、「共通の便益 (common benefit)」を追求しているのはなぜかという問題を提起している。その解答の一つとして、これらの生物では「共通善」は私的な善とは異なっておらず、私的な善を追求しても「自然に (by nature) 共通の便益に向かう傾向がある」からである。これに対して人間は他人と比較して自分の優越を求めるものであり、私的な利益だけを追求していると考えている[Hobbes 1996: 119 = 1964: 30-1]。『リヴァイアサン』において「共通善」という言葉が使われるのはここだけであり、しかも人間は「自然に」、本性として「共通善」を追求していないことを述べている。「共通の便益」はすでに述べてきたように、もっぱら質料的なものであり、倫理的な意味も含む「共通善」ではない。このことは多くの研究者が述べているように、アリストテレスのいう「人間は自然に政治(ポリス)的動物である」ということの否定であり、「共通善の政治学」の否定である。ホッブズの人間のモデルは現在では「経済人 (homo economics)」と呼ばれるものであり、私はアリストテレスから始まり、現代のコミュニタリアニズムが主張する「共通善の政治学」の人間モデルは「政治人 (homo politicus)」であると考えている[菊池 2013: 340-1]。現代の政治学の多数派は、現実政治を「経済人」のモデルで考えているのであり、いい意味であれ、悪い意味であれ、ホッブズは現代の政治哲学者といえる。しかし、なぜ、ホッブズの国家は現代のリベラルな国家とは違い、絶対的権力を必要としているのか。問題とすべきは、人々が自分たちの人格を担わせ、「すべての権力と強さ」が賦与された一人もしくは合議体の「共通の権力」である[Hobbes 1996: 120 = 1964: 32-3]。

この点で注目したいのは、つぎの第 18 章ではこの同意に基づく「共通の権力」である主権者権力について「主権者の権利」を語っていることである。主権者と臣民の間には「信約」はなく、臣民は主権者の処罰ができないなど、主権者はおもっぱら権利を有し、臣民はおもっぱら主権者への義務を有していることが語られている [Hobbes 1996: 121 ff. = 1964: 36 ff.]。第 3 部第 32 章のキリスト教国家に関して、「地上の最高統治者たる人々の権利」と「キリスト教徒たる臣民の彼らの主権者への義務」が「私の論究の原理」であると述べている [Hobbes 1996: 259 = 1982: 33]。もちろん、第 16 章で述べられているように、代表する「主権者」は「行為者 (役者)」であって、代表される「臣民」は「本人 (著者)」であり、行為者の権利によってなされる行為は、その権利を持つ臣民の「委任または許可」によって行われるというように、主権者の「権利」は臣民の「権利」に由来するという [Hobbes 1996: 112 = 1954: 261]。しかし、この論理は臣民＝本人が主権者＝代表者の権利に絶対的に服従することが当然であることを正当化するためのものである。

この論理は第 19 章における政体論においても用いられている。ホッブズは伝統的な政体の区分、善き政体と悪しき政体との区別を認めない [Hobbes 1996: 129-30 = 1964: 53]。アリストテレスは『政治学』において、「正しい国制」は「共通善」、「共通の利益」を求めるものであるのに対して、「悪しき国制」は支配者の特殊な利益を求めるものであるとしている [Aristotle 1932: III, vii, 1279a-b; III, xiv, 1284b]。この点でもホッブズは「共通善」の追求を無視しているが、興味深いのは君主政に関しては君主が私的な善を追求することを当然としていることである。君主は「政治的人格」としては「共通の利益 (common interest)」を追求するのは当然であるが、「自然的人格」としては理性よりも情念が強いために、「公共の利益 (publique interest)」よりも、「私的な利益 (private interest)」を追求する。しかし、「君主政においては私的な利益と公共の利益は同じ」であり、「君主の富、権力、名誉は彼の臣民の財産、強さ、名声からのみ生じる」からである。まさにこの「公共の利益」と「私的な利益」の予定調和は君主が臣民と一体化された代表者だから可能

となり、人間は「自然に」共通善を追求しないことから生じている [Hobbes 1996: 131 = 1964: 55]。第 30 章では主権者の職務は「人民の安全の達成である」という。それは主として生命と財産の保全である。しかし、そのための主権はやはり「本質的な権利」であり、それを手放すことは「主権者の義務に反する」といい、そうなることは国家が解体することであり、戦争の条件に戻ることにすると主張する [Hobbes 1996: 129–30 = 1964: 259]。

結局、主権者の絶対権力は絶対的権利として、戦争の条件に戻らないために必要なものであるが、それは人々が自然に「政治的動物」であるのではなく、自然にコミュニティを形成しておらず、自然に共通善を追求していないからである。一般の「臣民」は「社会信約」に同意する際に参加しても、信約後も純粹な「自然的人格」として、自然法を遵守し、主権者の「権利」に違反しない限り、「自己保存」や「私的利益」を追求していくことは自由であり、そういう意味での「権利」がある。逆にいえば、「政治的人格」ではないために、政治に参加する必要はなく、そういう意味での「権利」はない。このことは当時の内乱の現実的状况から生じていることであり、一般的には近代の始まりにおいては、それまでの秩序が崩壊していくことから、絶対的「主権者」が「共通善」を無視して「人為的に」、「作為的に」政治秩序を形成していくものであるという歴史的説明も可能であろう。ただ、ロールズもいうように、その後の西洋の政治においては、ホッブズのいうような絶対的権力を必要としない国家を形成していったといえるのか。国王主権から国民主権に代わっても絶対的主権の理念は残り、潜在的にでも国家は強大な権力を保持している。またリベラルな国家であっても、法の執行のためには、強大な権力を必要とし、その法への絶対的服従が要求される。このような点では、ホッブズの主張はむしろより現代的であるといえるかもしれない。いずれにしても、ホッブズの社会契約論は臣下の「自然権論」であるよりも「主権者の権利論」であって、「権利」よりも「義務」が中心的なものである。前稿(2)で述べたように、ホッブズの社会契約論はとくに近年の欧米の研究でいわれている「権力の正統性」の議論と考えた方がよい。これに

対して「共通善の政治学」はいかなる意味でも「権力政治」に関する議論、まして戦後の日本の政治学において誤解されているような絶対主義や権威主義を正当化するものではないことを指摘しておきたい。

参考文献

- Aristotle [1932] *Politics*, H. Rackham (ed. & tr.) Cambridge, Mass.: Harvard University Press = [1961] 『政治学』 山本光雄訳, 岩波書店 [岩波文庫]。
- Hobbes, Thomas [1983a] *De Cive: The Latin Version*, ed. Howard Warrender, Oxford: Oxford University Press = [2008] 『市民論』 本田裕志訳, 京都大学出版会。
- [1983b] *De Cive: The English Version (Philosophicall Rudiments concerning Government and Society)*, ed. Howard Warrender, Oxford: Oxford University Press.
- [1996] *Leviathan*, ed. Richard Tuck, Cambridge Mass.: Harvard University Press = [1954, 1964, 1982, 1985] 『リヴァイアサン』 水田洋訳, 岩波書店 [岩波文庫]。
- Rawls, John [2007] *Lectures on the History of Political Philosophy*, ed. Samuel Freeman, Cambridge Mass.: Harvard University Press = [2011] 『ロールズ 政治哲学史講義』 I, II, 齋藤純一/佐藤正志/山岡龍一/谷澤正嗣/高山裕二/小田川大典訳, 岩波書店。
- Thomas Aquinas [1966] *Summa Theologiae*, London: Blackfriars = [1977] 『神学大全』 稲垣良典訳, 創文社。
- 梅田百合香 [2005] 『ホッブズ 政治と宗教——『リヴァイアサン』再考』 名古屋大学出版会。
- 太田可夫 [1971] 『イギリス社会哲学の成立と展開』 水田洋編, 弘文堂。
- 加藤節 [1979] 『近代政治哲学と宗教——一七世紀社会契約説における「宗教批判」の展開』 東京大学出版会。
- 川添美央子 [2010] 『ホッブズ 人為と自然——自由意志論争から政治思想へ』 創文社。
- 菊池理夫 [2011] 『共通善の政治学——コミュニティをめぐる政治思想』 勁草書房。
- [2013] 「コミュニタリアニズムの世界」 『コミュニタリアニズムの世界』 菊池理夫/小林正弥編, 勁草書房。
- 岸畑豊 [1974] 『ホッブズ哲学の諸問題』 創文社。
- 佐藤正志 [1996] 『政治思想のパラダイム——政治概念の持続と変容』 新評論。
- 関谷昇 [2003] 『近代社会契約説の原理——ホッブズ, ロック, ルソー像の統一的再構築』 東京大学出版会。
- 高橋一行 [2001] 『ホッブズからヘーゲルへ——全体論の可能性 [普及版]』 信山社。

- 高橋眞司 [1991] 『ホッブズ哲学と近代日本』 未来社。
- 高野清弘 [1990] 『トマス・ホッブズの政治思想』 御茶の水書房。
- 田中浩 [1982] 『ホッブズ研究序説——近代国家論の生誕』 御茶の水書房。  
—— [1998] 『ホッブズ』 研究社出版。
- 福田歓一 [1971] 『近代政治原理成立史序説』 岩波書店。  
—— [2009] 『デモクラシーと国民国家』 岩波書店 [岩波現代文庫]。
- 藤原保信 [1974] 『近代政治哲学の形成——ホッブズの政治哲学』 早稲田大学出版部。
- 藤原保信/佐藤正志 [1978] 『ホッブズ リヴァイアサン』 有斐閣 [有斐閣新書]。
- 前田康博 [1986] 『『リヴァイアサン』のホッブス——自然権をもつてする自然法のサビ  
エンティア』 『民主主義思想の源流』 有賀弘/佐々木毅編, 東京大学出版会
- 水田洋 [1954] 『近代人の形成——近代社会観成立史』 東京大学出版会。
- 水波朗 [1987] 『ホッブズにおける法と国家』 成文堂。