

ホッブズの『市民論』の翻訳

工藤喜作

はじめに

今日一七世紀のイギリスの哲学者、トーマス・ホッブズといえ、一六五一年の英語で書かれた『リヴァイアサン』の著者として有名であるが、これに先立つ一六四〇年代にはラテン語で書かれた『市民論』(De Cive)の著者として有名であった。彼はこの著によってヨーロッパにおける第一級の政治哲学者とみなされるにいたった。この『市民論』であるが、これには第一版と第二版の二つの版があり、前者は一六四二年フランスで出版され、後者は一六四七年オランダで出版された。最初の一六四二年版であるが、これは彼が一六四〇年一月フランスに亡命したのちに書かれたものであり、翌年の一月には脱稿し、その手稿は故国イギリスにおける彼の庇護者にして雇用主でもあった第三代デヴォンシャー伯爵に贈られた。そして一六四二年四月に『哲学原論第三部市民論』という長いタイトルのもとでパリで出版されたのである。『哲学原論』には第一部『物体論』、第二部『人間論』があるが、この両著に先駆けて、なぜ第三部の『市民論』が出版されたか

であるが、これには彼の故国イギリスの政情不安というより、むしろ内乱状態にあったことがその背景として考えられる。

当時のイギリスは、対外的にはオランダと事を構えて、オランダ攻略用の艦隊をつくるための費用にあてるために、船舶税を課そうとした。国王チャールズ一世のこのような政策に真向から対立したのは、議会であった。この国王対議会議派の対立について、ホッブズは国王の立場を擁護するものとして『法学要綱』、自然法ならびに政治体の法について』(The Elements of Law, natural and Politic)という論文(これは当時印刷されず、手記の形で彼の友人たちの間を出回っていた)を一六四〇年五月に書き上げた。この頃議会議派が優勢を占め、政治のヘゲモニーを握りつつあった。国王派の側にたったホッブズは身に危険を感じてフランスに亡命したのである。そしてパリではこの『哲学原論』の第三部を書くことに忙殺され、前述のように一六四一年一月にそれを脱稿したのである。『法学要綱』を書き上げたのち、せいぜい二年しか経過していないこともあって、彼の政治学についての考え方は、基本的には『法学要綱』のときとほとんど変わっていない。否、のちの『リヴァイアサン』とも基本的には同一の立場に

立っている。『市民論』第二版が一六四七年に出版され、その四年後の一六五一年に『リヴァイアサン』が出版されたのであるが、この一六五一年にはホッブズは『市民論』の英語版も出版しているのである。このことは、『リヴァイアサン』が出版されても、彼が『市民論』を見捨てなかったことを意味する。かくてこれらのことは、『法学要綱』『市民論』『リヴァイアサン』は、彼が同一の立場で政治を論じたもので、内容的にはほとんど変わらないことを意味する。

右のように考えるならば、ホッブズの政治についての最初の著作、『法学要綱』は、それ自体彼の政治思想のその後の展開を示す出発点とみなされるため、その意義は大きいといえる。しかしこの著作はイギリスにおいて手稿の形で秘密のうちに友人の間で回覧されていたため、つまり、友人のサークルの間では知られていたが、広く世間に知られることはなかった。この点、『市民論』は当時の学術用語のラテン語で書かれていたため、ヨーロッパの学界に彼の名が知られる端緒となりうるものであった。ところが一六四一年の第一版は出版部数僅か一〇〇部前後であり、たちまちのうちに売り切れ、新たな入手は不可能であったので、彼の名がこの版によってヨーロッパの学界に大きく知られることはなかった。だが、一六四七年の第二版がオランダのエルツェヴェル社から『哲学原論、市民論』の名のもとに刊行されて以来、一躍ホッブズのこの著はヨーロッパの学界に知られることになった。この著作が、前述の『法学要綱』と異なって注目される点は、第二版に『哲学原論』の「第三部」ということばが欠落したとしても、ホッブズ自身はあくまでこれを『哲学原論』の一部としてとらえてい

る点である。つまり、これは『市民論』が第一部の『物体論』、第二部『人間論』との関連において読まなければならないということである。この点、どちらかといえば、当時のイギリスの内乱を背景にした時宜的、傾向的な感じが強い『法学要綱』に対して、『市民論』は、ホッブズの体系的思索の成果とみなされなければならないのである。ということは、政治思想の内容において『法学要綱』と『市民論』に変化がないとしても、前者における政治思想が後者において哲学的に基礎づけられたことを意味するのではなからうか。

また、『市民論』第二版には、用語の注解が本文の中に挿入されているため、第一版と比較し、ページ数が若干多くなっているが、これによって彼の意図したこと、強調しようとしたことが鮮明となった。この第二版はベスト・セラーとなり、間もなく売り切れ、増刷されるほどになった。多くの読者を得たということである。このことは、ホッブズの『市民論』が当時のヨーロッパにおける政治思想の共通理解になったことを意味しよう。

この翻訳の底本は、Howard Warrender 編の Thomas Hobbes: De Give, (Latin Version), the Clarendon Edition of the philosophical Works of Thomas Hobbes, Oxford at the Clarendon Press, 1983 である。

日本では『リヴァイアサン』の翻訳は何種類か出ているが、この『市民論』は、ラテン語版も、英語版も未だに翻訳されていない。今回はじめてラテン語版からの翻訳に着出したけれども、これを掲載す

る『紀要』の性格上、紙幅に制限があり、今回は第一部「自由」の第二章の途中で擱筆しなければならなかった。

『哲学原論、市民論』

自由

第一章 市民社会をもたない人間の状態について

一、序論。人間本性の諸能力は、肉体的な力、経験、理性、情念の四つに還元することができる。⁽¹⁾ これらの諸能力をこれから述べる教説の出発点として取り上げ、先ず第一にこれらの能力を賦与された人間が相互に相手をどのように考えているのか、また彼らが生まれつき社会に適応しているのか、またそれはどのような能力によってなされるのか、そして相互の暴力に対してどのように身を守るのか、それがまたどのような能力によってなされるのかを述べるであろう。次いで、そのためにはどんな注意が必要であるのか、そして社会や人間の平和の条件がどのようなものであるのか、すなわち、言いかえるならば、基本的な自然法とはどのようなものであるかを示すであろう。

二、市民社会の始まりは相互の恐怖から生ずる。国家について今まで何か書いてきた大部分の人たちは、人間が生まれつき社会に適応する動物^(金解)であることを前提にしているか、それともそのことを要求しているか、あるいは要請しているか、のいずれかである。ギリシア人たちは、人間を「政治的動物」(ゾーオン・ポリテイコン)と呼

んでいる。そしてそれを根拠として、彼らは、平和の維持と全人類を統治するために、人間がある種の契約と諸条件——彼ら自身が法と呼ぶような——をつくることに同意しなければならないとする以外に、何も必要でないかのように、市民社会の理論を打ちたてている。このような公理は、大いの人たちに受け入れられたとしても、誤ったものである。それは人間本性についてのあまりに表面的な考察から生じた誤解である。人びとがいっしょになり、そして互いに仲よくなつて楽しむことの諸原因をいっそう仔細に調べあげた人は、このことが、本性上他の仕方ではありえないように起こるのではなく、偶然的にしか起こりえないことに容易に気付くであろう。なぜなら、もし人間が本性上相互に愛しあうものであるなら、すなわち、彼らは人間として愛しあうとするならば、あらゆる人が等しく人間であるのに、あらゆる人を等しく愛しあわないのはなぜか、という理由が分からないからである。それともその社会において他の人たちよりも、彼に名誉や利益を与える人たちの仲間をしばしば訪れる理由が分からないからである。それゆえ、われわれは仲間を求めのではなく、彼らから名誉や利益を受けることを求めるのである。われわれが先ず欲求するのは名誉や利益であり、仲間は二次的なのである。ところで彼らがどのような助言によって出会うかは、彼らが出会うときになすことによって知られる。なぜなら、もし彼らが取引きのために出会うならば、それはあらゆる人が自分の仕事を考へてのことであり、仲間を考へてのことではない。もしそれが職務のためであるならば、愛よりもむしろお互いに嫉妬の感情をいただきあう市場の友情が生じてくる。そしてそのこ

とからときどき内紛が生じるが、決して善意は生じてこないのである。彼らが精神的な楽しみと気晴らしのために集まるならば、あらゆる人は嘲笑を誘発するものによって自分を最大限に楽しもうとするのが常である。そしてそのために彼は（物笑いとなるものの本性に照らして）他人の欠点や弱点と比較し、自分自身の優越感にひたってそこから遠ざかるかもしれない。そしてこのようなことはときどき無邪気に悪気なしになされるけれども、彼ら自身の空しい栄誉のほどには社会を楽しんでいないことは明らかである。しかもこの種の会合においては、大てい欠席者は傷つけられる。欠席者の全生活、ことば、行動が探られ、判定、非難され、機智に富む嘲りのことばにさらされる。しかし出席者自身も、集会から立ち去るや否や同じような被害をうけるので、その会談の席から離れられない。その結果、会談の場から最後に出ていくのが常となる。そのような人の用心深さは不条理なものではなかったのである。そしてこれらのことは、社会の眞の喜びとなっている。そしてその喜びにわれわれが引きつけられるのは、本性によって、つまり、あらゆる動物に内在する情念によってである。でもそれは、悪しき経験やよき教訓により、現在の事物への欲望が過去のものの記憶によって和らげられるまでである。（多くの場合このことは決して起こらないが）。そしてこのような喜びを伴わない、この問題についてののもっとも雄弁な人びとの説は、味がなく、また不毛である。彼らが腰をおろしてよもやま話を語りだし、彼らのうちの一人が自分に関係することを何かと語り始めるならば、たちまち残りのすべての人たちは、自分自身について語ろうとする。もしある人が何か驚異

的なことを語るならば、残りの人たちは自分のもっている奇蹟について語ろうとする。もしそれをもたなければ、彼らはそれをでっち上げる。最後に、私は他の人たちより自分が賢明でありたいと願う人について語ろう。もし彼らが哲学について語るために会合するならば、他の人たちを教える多くの人たちは、つまり非常に多くの人たちは、自分が「師匠」とみなされたいと願っているのである。そのようにみなされなければ、彼らは自分たちの弟子を愛さないばかりでなく、むしろ弟子を憎しみをもって迫害さえるのである。人間的な事柄について少しでも詳しく考察するあらゆる人にとって、経験的に明らかなのは、あらゆる任意の会議が相互の貧しさから生じるか、それとも空しい栄誉を求めることから生じるということである。彼らが会合するとき、彼らの得ようとつとめるものは、何らかの利益か、それとも「エウドケイン」、つまり仲間たちの尊敬か名譽である。同じことが、また意志、善、名譽、そして有用性の定義から理性によって結論される。なぜなら、社会は自発的に契約されるとき、あらゆる社会において求められるものは意志の対象、すなわち、いっしょに集まる人びとのおのにとつて善と思われるものである。ところですべて善と思われものは心地よいものである。そしてそれらは感官や精神に関係する。精神のあらゆる楽しみは栄誉であるか（それとも自分自身への称賛）、あるいは最後には栄誉に関係するものである。残りは感性的であるか、感性に通じるものである。そしてそれらはすべて利益ということばによって総括されうる。それゆえ、あらゆる社会は利益のためか栄誉のためにある。つまり、社会はわれわれの仲間への愛のためではなく、

われわれ自身への愛のために結ばれるのである。しかし榮譽を求めることから始まる社会は大きくなりえないし、また長続きするものでもない。なぜなら、榮譽は名譽のようなものであり、もしあらゆる人がそれをもつならば、榮譽というものは存在しなくなるからである。というのは、それは比較と優位において成りたっているからである。自分自身のうちに榮譽の原因をもつ者は、他人との交わりから援助をうけない。なぜなら、他人の力を借りることなく、自分でことをなすうるかぎりにおいて、人は価値があるからである。このような生活の利益は相互の援助によって促進されるけれども、それらの利益は他人との交わりによってよりも、「支配」によってよりよく達成されるから、もし恐怖が除去されるならば、人間は交わりよりも支配にいつそうはげしくひかれることは、何びとも疑うべきことではない。われわれは、それゆえ大きなそして永続的な社会の起源が、人間の相互の善意ではなく、むしろ相互の恐怖によって(注解2)成りたつことを主張しなければならぬ。

(注解1)「適応する動物」われわれは、社会が人間の間で現実につくられていること、社会を離れてはいかなる人間も生きられないこと、そしてあらゆる人が相互に交わり、また相互に話しあっているのを見ることから、市民論を書き始めるにあたって、「人間は社会に生まれつき適応していない」と主張して躓きの石を投ずることは、一種奇妙な愚行に見えるかもしれない。かくてこのことはいっそう詳しく説明されなければならぬであろう。永遠の孤独が、人間にとって本性上、あるいは人間であるかぎり、すなわち人間として生まれれてく

るや、困難なことであることはたしかに真である。なぜなら、赤ん坊は生きるために、また大人はよく生きるために、他人の援助を必要とする。かくて私は、人間が自然に強いられて仲間を求めることを否定しない。しかし市民社会は人びとの単なる集まりではない。むしろ信頼と契約が必要な盟約者の集まりである。たしかに赤ん坊や教育を受けていない者は社会の力を知らない。また、社会がないことによって蒙る被害について知らない人はその有用性には無知である。これらのことから、前者は社会が何であるかを知らないから、社会に入ることできないし、後者は社会から何が生じてくるかを知らないから、社会には関心がないということが帰結されてくる。それゆえ、あらゆる人は(赤ん坊として生まれてくるのであるから)社会に生まれつき不適応であることは明らかである。また非常に多くの人(多分大いの人)は、心の病気になるのは教育の不足により一生涯社会に不適応のままとどまることも明らかである。しかし彼らは、赤ん坊であれ、大人であれ、人間の本性をもっている。それゆえ、人間が社会に適応するのは、本性によってではなく、教育によってである。さらに人間には社会を要求するように生まれついているという条件があるにせよ、人間が生まれつき社会に入ることには適しているとは帰結されないのである。欲することと能力があることとは別のことなのである。なぜなら、それがなければ社会でありえなくなってしまうような平等な諸条件の受け入れを傲慢にも欲しない人たちですら、社会を欲しているからである。

(注解2)「相互の恐怖によって」²⁾ 次のような反論がある。

人間が市民社会において恐怖のために結合しようというものは真ではない。もし相互に恐怖しあっていたならば、彼らは相互の視線に耐えることはできなかつたであらうと。思うに、反対者たちは、恐怖とは脅かされることにはかならないと考えているのである。しかし私が、このことばによって理解していることは、未来の悪についての何らかの洞察であるということである。私によれば、逃げることはかりでなく、不信、疑い、用心、恐怖しないように備えることは、恐怖心をいだく者の本質的特徴である。眠ろうとする者はドアに鍵をかける。旅行者は、賊を恐れて武器を携行する。国家は隣国を恐れて要塞で、都市は城壁で守るのが常である。軍隊ですら、戦争にならないよう平和についてときどき話し合っている。それは相手の軍事力と自国の敗北を恐れるためである。人間が用心するのは恐怖によってである。もし彼が他に用心のしようがないと考えるならば、隠れ家に逃れるしかない。しかし極めてしばしば見られることは、兵力と防禦のための武器を用いることである。思いきって立ち入るならば、互いに他の精神を認識することができる。そのとき戦うならば、勝利から国家があるいは同意するならば、同意から国家が生まれてくるのが常である。

三、人間は本性上相互に平等である。③ 共同の恐怖の原因は、ある面では人間の自然的な平等性に、他の面では彼らが相互に傷つけあうことに成りたっている。このことから帰結されることは、われわれは他人から最小の安全性も期待しえないことであり、またそれをわれわれ自身にも保証しえないことである。なぜなら、もしわれわれが成人を見て、人間の身体の諸組織がいかにこわれやすいかを考察するなら

ば（その人間の身体がこわれると、それに伴ってそのあらゆる力、活力そして智慧が消えていくこと）、そしてきわめて弱い人たちですら、彼よりも強い人をいかに容易に殺すかを考察するならば、どんな人間でも、自分の力を信じて自分が本性上他人よりすぐれてつくられていくといういわれは存在しない。互いに同じことをなすうる人びとは平等である。しかし最大のことに、つまり殺人をなすうる人びとは、じつさいに同じことをなすうるのである。それゆえ、あらゆる人は本性上相互に平等である。現にある不平等は市民法から導きだされたものである。

四、どこから相互に傷つけあう意志が生じてくるのか。④ 自然状態におけるあらゆる人間の相互に傷つけあう意志は、同一の原因から生じてこないし、また等しく非難されるものでもない。なぜなら、ある人は自然的平等性によって自分に対して許しているすべてのことを他人に対して許すからであるし、（これは節度ある人そして自分の力を正しく評価する人のことである）、またある人、つまり自分が他人よりすぐれていると思う人は、あらゆることが自分にのみ許されることを欲するからである。そして他人よりも前に名誉を自分のものにする（これは攻撃的な性格の持主のことである）。それゆえ、このような意志は、人を傷つける空しい榮譽と自分の力についての誤った評価から生じる。このような人に対して自分の財産や自由を守ろうとする必要から前者の意志が生じてくるのである。

五、思想・信条の比較による不一致。⑤ さらに思想・信条の争いはきわめて容易ならぬものがあるから、もっとも大きな不一致は必然的

にこの争いから生じてくる。なぜなら、争うことばかりでなく、同意しないことも人を不愉快にさせるからである。あることについて彼に同意しえないことは、そのことについての誤りで彼を責めていることになるからである。非常に多くの事柄において彼と意見を異にするとは、彼を愚か者とみなすことと同じであるように。このことは、同じ宗教の諸宗派と同じ国家の派閥との間の争いほど激しいものがないことから明らかである。

ここでの争いは教義に関するか、それとも政策に関わるものである。そして心のあらゆる喜びと楽しみは、自分を他人と比較して自分の方がすぐれていると感ずることのできることにあるから、嘲笑や嘲りのことば、あるいはジュエスター、また何らかのサインによって、相互の憎しみや軽蔑をとくときを表すことを避けることができない。たしかにこれ以上に大きな心の怒りとなるものはないし、また人を傷つけるのにこれ以上大きな欲望を常に生じさせるものはない。

六、同じものを多くの人が欲求すること。ところでなぜ人が傷つけあうほどの欲望をもつかという、ごくふつうの理由は、多くの人が同時に同じものへの欲望をもつからである。しかも彼らはその同じものを共通に享受しえないし、分かつことができないこともきわめてしばしばなのである。このことから帰結されることは、より強い人間が存在することであり、しかもそのより強い人間は闘争によって決定されなければならないということである。

七、権利の定義。それゆえ、人間の自然的欲望によって、あらゆる人が毎日脅かされる非常に多くの危険の中で、他の仕方ではなしえ

ないように、自分を擁護することは、非難されることではない。なぜなら、各人は自分にとって善であるものを欲求し、悪であるものを、とりわけ自然的な悪の中で最悪のもの、つまり死を避けるようになっているからである。しかしこのことは、石が下方に落下する必然性に劣らないほど、自然の必然性によって起こるのである。それゆえ、もし誰かが、自分自身の身体や四肢を死や苦痛から守り、保持するため、あらゆる努力をつくすならば、それは不条理なことでもないし、また非難されることでも、理性に反することでもない。ところで、すべての人は、正しい理性に反しないことが、正しくして権利によってなされることだと主張する。なぜなら、権利ということばが意味するものは、正しい理性に従って自然的な能力を用いる自由にはかならないからである。かくて自然権の第一の基礎は、誰もが自分の生命と四肢をできるだけ保持することである。

八、目的への権利は手段への権利を必然的なものとする。目的への権利は、その手段への必然的な権利が否定されるならば、無意味なものとなることから、次のことが帰結される。どんな人も自己保存の権利をもつので、彼はそれなしに自己保存がなしえないような、すべての手段を用いる権利、そしてあらゆる活動をなす権利をもつということである。

九、自然権によって各人は自己保存のための諸手段の審判者である。ある人が用いる手段ならばに彼がなそうとする行為が、彼の生命と四肢の保持のために必要であるか否かについては、彼自身が自然権によってその審判者である。なぜなら、私が私自身の危険を審判す

ることが、正しい理性に反することであるなら、他の誰かがそれを審判することになる。それゆえ、その人は私に關する事柄について審判するから、われわれは自然的には平等であるという同じ理由から、私は彼に關する事柄についても審判するであろう。かくて私は、正しい理性、つまり、自然権によって、彼の意見が私の保存に役立つかどうかを判断するのである。

一〇、自然権によってあらゆるものはあらゆる人のものである。

自然は、各人にあらゆるものに対する権利を与えた。すなわち、純粹な自然状態において(注解3)、あるいは人間が何らかの契約によって互いに結びつく以前には、あらゆる人は自分の気に入ったことをなし、そしてそのようなものを所有し、用いることが許され、自分の欲したことをしてできたことのすべてを享受することが許された。なぜなら、彼が欲するすべてのものは、彼にとつては彼が欲するから善と思われ、そしてこのものは彼の保存に役立つことができるし、また少なくとも役立つように見えるから(われわれは前節において彼自身が自分自身の保存に役立つかどうかを審判することを明らかにした。かくて彼自身が必要であると判断したものはそのようなものとみなされなければならぬのである)、そして第七節によれば自分の生命と四肢を守ることに必然的に役立つものが自然権によって生じ、そして所有されるのであるから、自然状態においてはあらゆるものを所有し、そしてなすことがあらゆる人に許されることが帰結される。そしてこれが、自然はすべてのものをすべての人に与えたという命題の意味である。このことから理解されることは、自然状態においては有用性が権利の尺

度であるということである。

(注解3)「純粹な自然状態において」このことは次のように理解されなければならない。誰かが純粹な自然状態においてなすことは、たしかにいかなる人にとつても不正ではない。それはこの状態において神に対して罪をおかすこと、あるいは自然法をおかすことが不可能であることを意味するのではない。なぜなら、人間に対する不正は人間の法を前提とするからである。人間の法は自然状態においては存在しないのである。しかしこのように理解される前提が眞理であることは、この直ぐ前の節から記憶力のある読者には十分明らかなることである。しかしある種の場合、結論の冷厳さは前提の記憶を追いはらってしまうので、私は議論を簡約にしよう。そして直観の一瞥で明らかにしよう。どんな人にも第七節によれば、自己保存の権利がある。それゆえ、その目的にとつて必要なすべての手段を用いる権利が、第八節によればどんな人にもある。その必要な手段は、第九節によれば、彼自身がそのようなものであると判断するであろうものである。それゆえ、彼自身が自己保存のために必要であると判断するすべてのことをなし、そして所有する権利を彼はもっている。それゆえ、行為者の判断によつてなされるものは、権利によつてなされるのである。たとえ不正なことであっても、権利によつてなされるのである。それゆえ、純粹な自然状態においては、眞である。もし誰かがそれは自己保存に属すると主張し、そしてじっさいには属すると思われなければ、第三章において十分証明されるように、自然法をおかしているのかもしれない。異論が次のことから生じてくる。つまり、息子が父を殺しても、

それは父に不法をおかさなかつたかということである。答は次の通りである。自然状態における息子は、第九章において証明されるように、生まれるや否や、自分の自己保存を負っている人、つまり母や父、あるいは彼を養育した人の力のうちに、あるいは支配のもとにあることを理解できないからである。

一一、あらゆるものに対するあらゆる人の権利は無用である。^①しかしこのような仕方であらゆるものに対する共通の権利をもつことは、人間にとって何の利益ももたらさなかつたということである。なぜなら、この権利の結果は、権利が全然ないということとほとんど同じだからである。というのは、たとえ誰かがあらゆるものについて、これは私のものであると言うことができても、彼はその同じものを同じような権利と力によって自分のものだと主張する隣人のために、それを享受することができなかったからである。

一二、社会をもたない人間の状態は戦争状態である。戦争と平和の定義^②。相互に傷つけあう人間の自然的傾向、その傾向は情念、とりわけ空虚な自己評価から生じるのであるが、この傾向に対して、あなたが今やあらゆるものに対するあらゆる人の権利——これによってあなたは権利によって人に襲いかかり、他の人は権利によって抵抗する、そしてさらにこのことからすべてのものに対するすべての人の永続的な不信と怨みが生じてくるのであるが、——をつけ加えるならば、そしてわれわれに意図的に襲いかかり、制圧しようと目論む敵、たとえ少数人数そして貧弱な装備をした敵であっても、その敵に用心することがいかに困難であるかをつけ加えるならば、人間の自然状態は、人間

が社会に結合される以前は、戦争であったことは否定できない。しかも単に戦争であったのではなく、あらゆる人のあらゆる人に対する戦争であったことは否定できない。ことばや行為の力によって争う意志が十分に知られるとき以外の「戦争」とは何か。「残りの時間」は「平和」と呼ばれる。

一三、戦争は人間の保存に反する。^③ところで永遠の戦争が、人類の保存あるいは個人を保存するために、いかに好ましくないかは容易に判断される。だが、争いあう者の平等性によって、またどんな勝利によっても、この戦争が終わることはありえないから、戦争は本性上永遠である。なぜなら、勝利者は次のような危険、つまりどんなに力が強くても、年月と老年を生きぬくことが奇蹟とみなされなければならぬという危険に脅かされるからである。例として現在の世紀ではアメリカ人たちがあげられる。古代は、われわれに次のことを示している。今はたしかに教化され、そして栄えてはいるが、その当時は数が少なく、粗野、短命であり、貧しく、卑しく、平和や社会がもたらすのが常である生活のあらゆる慰安と衣服を欠いた民族がいたことである。それゆえ、あらゆるものがあらゆる人に許されるような状態に、人がとどまるべきだと考える人は、自己矛盾をおかしているのである。なぜなら、あらゆる人は、自然の必然性によって自分にとって善であるものを欲するが、このような状態に自然に属している、あらゆる人のあらゆる人に対する戦争が、自分にとって善であると思う人はいないからである。そして相互の恐怖によって、われわれはこのような状態を脱して、仲間を求めなければならないと思うようなことが起こる。

この結果、もし戦争をしなければならぬとしたら、それはあらゆる人に向けられた戦争でもないし、助けのない戦争でもないということである。

一四、他者を自分の権力のもとにおく人には、未来の服従を履行する保証を強く求めることが許される。盟約者は、暴力によってか、それとも同意によって得られる。暴力によるのは、戦いの勝者が敗者を死の恐怖や獄舎につなぐことによって、自分への服従を強制するところである。また同意によるのは、暴力なしに二つの党派が一致することによって、社会が相互の協力によってつくられるときである。しかし勝者は敗者に対して、あるいは強者は弱者に対して（健康な人あるいは強健な人が病人に、あるいは大人が子供に対するように）未来の服従への担保を、彼が死にたくなければ、権利によって強要することができる。なぜなら、われわれ自身をわれわれの裁量によって守る権利は、われわれの危険に由来し、またその危険は平等性に由来するであろうから、現在の利益を利用して、担保を受け取ってわれわれ自身の安全を期することの方が、次のことより、つまり、彼らが成長し、力をえて、われわれの支配から自らを取りもどすとき、その支配をふたしかな闘争によって、のちに再び獲得しようとしてとめることよりも、理性に適い、そしてわれわれの保存のためにはより確実である。逆に、あなたがあなたの手中にある弱者を解放し、同時に強者や敵に仕立てあげることほど不条理なことは考えられない。このことからまた次のことが系として理解されることになる。すなわち、人間の自然状態においては、確実なそして圧倒的な力が、無抵抗の人間を支配し、そし

て命令する権利を行使するということである。したがって、全能者には、この理由から、あらゆることをなす権利が、本質的に且つ直接的にそなわっているということになる。¹⁵

一五、自然は、平和を求めなければならないことを教える。¹⁶ところで自然状態にある人間、すなわち戦争状態にある人間にとって、人間の諸力ならびに他の諸能力の平等性のために、永続的な自己保存は期待できない。それゆえ、平和への何らかの希望が見えるかぎりにおいて、平和が求められなければならないこと、そしてそれが得られないときは、戦争に訴えることは正しい理性の命令、すなわち、自然法である。これは次に示される。

第二章 契約に関する自然法について

一、自然法は人間の同意ではなく、理性の命令である。¹⁷自分の著書の中で著者たちは、自然法ということばを絶えず用いているが、彼らはこのことばの定義について一致していない。その定義とそのあいまいさの排除から始める方法は、もちろん論争の余地を残さない人びとにとって固有のものである。他の人びとの中で、もし誰かが、あることは自然法に反してなされた主張するならば、ある人は、それがすべてのもっとも賢明なあるいは教養ある民族の一致した意見に反したということから証明する。しかし誰があらゆる民族の智慧、教養、習俗について判断をくだすのであろうか、これについて彼らは全然教えていない。また他の人びとは、そのようなことが全人類の一致した

意見に反することである、と主張する。だがそのような定義は決して受け入れられない。なぜなら、要するに幼児や精神薄弱者を除いて、このような法に違反することは不可能だからである。というのは、かの人類ということによって、たしかに理性を現実用いるあらゆる人と理解されるからである。それゆえ、これらの人たちは、この法に反しては行為しないか、それとも強制されて行為するかのいずれかである。したがって彼らは許される。しかし自然の法に従うよりも、しばしばそれに反する人びとの同意によって自然の法を受け入れることはじつに不都合なことである。その上、人間は、自分自身の場合には是認することも他人においては拒否し、逆にひそかに軽蔑したことを公に称讃し、そして自分自身の考えによって意見を述べるのではなく、聞知の習慣によって意見を述べ、そして理性によるよりも、むしろ憎しみ、恐怖、希望、愛それとも精神の他の何らかの激情によって彼らは一致するのである。したがって次のようなことが起こるのは珍しいことではない。すなわち、かの著作家たちが自然法に反していると好んで認めることを、すべての民衆は完全な同意と熱望によってなすということが起こるのである。しかしあらゆる人は、正しい理性に反しては起こらないことが権利によって起こることを認めることから、正しい理性に矛盾すること（すなわち、真の原理に基づき正しい推論によって導きだされた真理に反すること）をわれわれは不法であると思わなければならない。しかし不法に起こったことは、何らかの法に反して起こったこと、とわれわれはいう。それゆえ、法とはいわば正しい理性のことである。（理性は、精神の他の何らかの能力あるいは

状態と同じように、人間性の部分となっているから）正しい理性もまた自然的と呼ばれる。それゆえ、自然法は、生命や四肢をできるだけ長く保持するために、行為したり、しなかったりすることに関する正しい理性の命令であると定義される。

（注解四）「正しい理性の」人間の自然状態における正しい理性とは、多くの人が考えるように、誤りなき能力としてでなく、推論する行為として理解する。すなわち、他人に利益や損害を与えるかもしれない各人の行為についての彼自身のしかも真の推論である。私は「彼自身の」という。なぜなら、国家において国家自身の理性（すなわち、市民法）が個々の市民によって正しいものとみなされるとはいえ、何よりも彼自身の理性との比較によってしか、正しい理性を誤った理性から区別することができない国家の外では、各人の理性は彼の危険から生じる彼自身の行為の規範とみなされるばかりでなく、彼自身の事柄において他人の理性を判断する尺度とみなされる。また私が「真の」というのは、それが正しく考えられた真の原理に基づく帰結だからである。なぜなら、あらゆる自然法の侵害は、人間が自分自身の維持のために他人にたいする義務を必要としないと考える人間の誤った推論あるいは愚かさにおいて成りたっているからである。ところでこのような義務についての正しい推論の原理は、第一章の二節から七節にかけて証明されている。

二、基本的な自然法とは、平和が得られる見込みがあるならば、それを求め、得られなければ、自己防衛をしなければならぬということである。自然法の第一のそして基本的な法は、平和をもつことが

可能であるかぎり、平和を求め、それをもつことができないかぎり、戦争の助けを求めなければならない、ということである。なぜなら、われわれは、前章の最終の節においてこの掟が正しい理性の命令であることを示したからである。そしてこの正しい理性の命令が自然法でもあることをたった今定義した。これが第一の法であるのは、他の自然法がこれから導きだされ、また平和や自己防衛を獲得する道を教えるからである。

三、自然法の第一の特殊な法は、あらゆるものに対する権利が保持されてはならないということである。¹⁹とどこでかの基本的な自然法から導きだされる最初の自然法は、あらゆるものに対するあらゆる者の権利を保持することなく、むしろある種の権利は委譲もしくは放棄されなければならない、ということである。なぜなら、各人が自分のあらゆるものに対する権利を保持するならば、ある人が権利によって冒し、またある人が同じ権利によって防禦することが必然的に起こるからである。(なぜなら、その人は自分の身体と身体を防ぐのに必要なものを自然の必然性によって守ろうとつとめるからである)。そのため、戦争が起こるであろう。かくてあらゆるものに対する自分の権利を断念しない人は、平和の理由に反して、すなわち、自然法に反して行動しているのである。

四、権利の放棄とは何か、また委譲とは何か。²⁰自分の権利を断念することは、自分の権利を端的に棄てること、あるいは他者に委譲することをいう。端的に棄てるとは、一つあるいは複数の適切なしるしによって、彼が以前その権利によってなしたことをなすことが、彼

に許されるとはもはや欲していないと宣言することである。また他者に委譲するとは、一つあるいは複数の適切なしるしによって、彼からこの権利を受けようとする人に対して、彼が以前権利によってそれに抵抗しえたことをなすことが、もはや彼には許されないと宣言することである。しかし権利の委譲が、抵抗しないことのみ成りたつことは、次のことから理解される。つまり、権利の委譲がなされた人は、その権利の委譲がなされる前にあらゆるものに対する権利をすでにもっていたことから理解される。このことから委譲者は新しい権利を与えることができなかったのではなく、むしろ委譲に対する正当な抵抗が、——そのために他者は自分の権利を享受できなかったのであるが——、消滅することである。それゆえ、人間の自然状態において権利を手にすることができる者は、だれでも自分の根源的な権利を安全にそして法的な干渉なしに享受しうる。たとえば、もし誰かが自分の土地を他人に売ったり、贈与したりするならば、彼はこの土地への権利を他人から奪われたのではなく、自分自身から奪ったのである。

五、権利の委譲に必要なものは、受け取る者の意志である。²¹権利の委譲には、委譲する者と受け取る者の意志が必要である。もしそのいずれかを欠くならば、権利は委譲されない。なぜなら、もし私が私のものを、受け取ることを拒否する者に与えようとするならば、私はそのために私の権利を単純に棄てなかつたか、それとも委譲しなかつたからである。というのは、私がある人に与えようとした原因が、その人にある、他の人にはないからである。

六、現在に關係することばのみが、権利を委譲する。²²権利を放棄

したり、委譲したりする意志が、ことば以外にないならば、そのことばは現在や過去に關係しなければならぬ。なぜなら、そのことばが未来に關係するならば、何ものも委譲されていないからである。たとえば、未来について、「私は明日与えるであろう」という人は、まだ与えなかったことを明らかに意味するからである。かくて権利は、今日一日中不動である。そして明日もまたその間に現実に与えなかったならば、不動である。というのは、私が私のものをのちに与えなかったならば、それは私のものに依然としてとどまるからである。しかし現在について、たとえば次のように語るならば、つまり、明日もつように「私は与える」、あるいは「与えた」というならば、そのことばが意味するものは、私は与えた、そして明日もつべき権利を今日委譲したということである。

七、未来に關することばは、意志の他のしるしがあるならば、権利の委譲に効力がある。しかしことばのみでは意志の表明にとって十分なしるしではないから、未来に關することは、それに意志の他のしるしがつけ加わるならば、それはあたかも現在についていわれているように有効でありうる。なぜなら、もし他のしるしを次のことを確かなものにするならば、つまり、彼が未来について彼のしるしを彼の権利の完全な委譲のために効力があるように語るならば、そのことばは効力があるに違いない。なぜなら、権利の委譲は、ことばではなく、この章の第四節においていわれているように、意志の表明に依存しているからである。

八、自由な贈与においては、未来に關することばによって権利の委

譲はなされない。もし誰かが自分の権利のうちのある部分を他人に委譲し、それを相互に受け取る善のためになすのでもなく、また契約のためになすのでもないならば、このような形式の委譲は「贈物」あるいは「自由な贈与」と呼ばれる。しかし自由な贈与においては現在や過去に關係することばのみがそれを義務づける。なぜなら、それが未来に關するものであるなら、前節において与えられた理由のために、ことばとしては義務づけがない。それゆえ、義務は、意志の他のしるしから生じるものでなければならぬ。しかし意志的になされるすべてのものは、意志する者の何らかの善のためになされるのであるから、それはこのような贈与によって獲得された、あるいは獲得されるべき善を除いては、与える者の意志のしるしとして示すことはできない。しかしこのような善は獲得されなかったし、また信約も存在しないと想定されている。なぜなら、このような場合それは自由な贈与ではないであろうからである。それゆえ、残るのは同意のない相互的な善のお返しが期待されることである。しかし相互的な利益を義務づけられなかった人に対して未来のことばを用いた人が、それに義務づけられるように、彼のしるしをが理解されることをなぜ欲するか、のしるしは何ら存在しえない。他人に対して善意ある人が、現在の気持を示すあらゆる約束に拘束されることは理性的ではない。それゆえ、このような約束をする人は熟考していると理解され、約束される人がその利得を断念することができるように、その気持を変えることができるのである。熟考する人はそのかぎりにおいて自由であるし、また贈ったとはいわれない。しかし彼はしばしば約束するが、与えることが珍

しいとすれば、彼は気まぐれという非難をうけなければならぬ。彼は贈与者と呼ばれず、贈ろうとする意志だけをもち者と呼ばれなければならない。

九、契約と信約の定義²⁵。ところで二人あるいはより多くの人がその権利を相互に委譲しあう行為を「契約」(contractus)と呼ぶ。しかしあらゆる契約においては、双方が互いにもうこれ以上何かを要求することがないように、両者とも契約したことを直ちに履行するか、それとも一方が履行し、他方が信頼されている場合か、両者とも履行しない場合がある。両者が直ちに履行するところでは、その契約は履行されるや否や終わる。しかし一方が、あるいは両者が信頼されているところでは、信頼されている者は、のちに履行することを約束する。この種の約束は「信約」(pactum)と呼ばれる。

一〇、信約の場合、権利は未来に関することばによって委譲される²⁶。信頼される人からなされる信約は、すでに履行した人とともに、たとえその約束が未来に関わることばによってなされるとしても、現在や過去に関わることばにおいてなされた約束に劣らず、未来の時点における権利の委譲である。なぜなら、履行は、履行する人が自分の信頼した他人のことばを、きめられたときに履行しようとする者のことばとして理解したもつとも明らかなるしである。彼「信頼された者」は、そのしるしによって自分が理解されたことを認識したのである。そして彼が訂正しなかったことは彼がそうとられるように意志したからである。それゆえ、受け取られる善のためになされる約束(それは信約でもある)は、意志する者のしるし、すなわち、(前節に

おいて示したように)、慎重さの最後の行為のしるしである。その行為によって履行しない自由は失われる。その結果、約束は義務を伴うものとなる。なぜなら、自由がないところから、義務が始まるからである。

一一、相互信頼の信約は自然状態においては無効であり、無力である²⁷。しかし国家においてはそうでない。相互信頼においてなされる信約は、どちらも直ちに契約を履行しないから、もし自然状態においてそのいずれか一方から当然の恐怖が生まれてくるならば^(注5)、無効となる。というのは、はじめに履行する人は、その手段が正、不正であるとを問わず、自分の利益を求める大部分の人間の悪い性格のために、契約した人の欲望に自分をゆだねるからである。なぜなら、他の人がのちに履行するとは思えないのに、ある人ははじめに履行することは、理性に反するからである。履行するように見えるかどうかは、前章の第九節において示したように、それを疑わしいと思う人が判断することである。このようなことは、自然状態において起こることだと思ふ。しかし市民状態においては、つまり、両者を強制しうる人がいるところでは、契約によってそれをはじめに履行しなければならぬ人は、その通り履行しなければならぬのである。なぜなら、他方の者は履行されるよう強制されるから、この人が履行するかどうかを恐れる理由は存在しないからである。

(注5) 「恐怖が生まれる」なぜなら、新しい恐怖の原因が、他方が履行しようとする事実からも、あるいは意志の他のしるしからも、現れることがなければ、当然恐怖は人の心に植えつけられえな

いからである。なぜなら、信約することを妨げることのできなかった原因は、その信約の履行を妨げてはならないからである。

一二、動物と信約を結ぶことはできない。また啓示なしに神と信約を結ぶことはできない。²⁸ あらゆる贈与と契約において、委譲される権利の受諾があらゆる人に要求されることから、その受諾を示さない人と信約を結ぶことは何びとも不可能であることが帰結される。それゆえ、動物と信約を結ぶことはできないし、動物に何らかの権利を帰したり、またそれから取り去ったりすることもできない。動物はことばと理解力を欠いているからである。また神的な権威と信約を結ぶことはできないし、また神に対する誓いのことばに義務づけられることもできない。それは聖書によって、同種の誓いのことばと信約を熟考したり、受け取ったりする権威ある人をいわば神の身代わりとして立てる人がいない場合である。

一三、神に誓いをたてることはできない。²⁹ それゆえ、何ら市民法に拘束されない自然状態にある人たちが、(神のもっとも確実な啓示によって示される神の意志が、それを受け取る人の誓いのことばあるいは信約によって知られなければ)、誓いをたてても無駄であろう。なぜなら、彼らが誓いをたてるのが、たしかに自然法に反するならば、彼らは誓いのことばに拘束されない。というのは、何びとも不正なことを履行するように義務づけられないからである。しかしもし彼らの誓うことが自然の何らかの法によって指示されているならば、誓いのことばには拘束されず、法そのものに拘束される。また、誓い以前にことをなしたりなさなかつたりすることが自由であるならば、自

由は依然として存在する。というのは、誓いのことばに義務づけられるためには、義務づける者の明らかに明示された意志が必要であるが、この意志は現にこれを述べている場合にはあるとは想定されていないからである。ところで私は、ある人を拘束するか、義務づける人を義務づける人と呼び、拘束される人を義務づけられる人と呼ぶ。

注

- (1) E. XII, 1
- (2) cf. Lev. XIII, 8-9.
- (3) E. XIV, 2; Lev. XIII, 1
- (4) cf. E. XV, 3; cf. D.C. III, 26; XVII, 8.
- (5) cf. E. XV, 4.
- (6) E. XIV, 5; Lev. XIII, 3.
- (7) E. XIV, 6; cf. D.C. I, 14; II, 1 et 8; XV, 3; Lev. XV, 1 et 4; XV, 3; XXVI, 30.
- (8) E. XIV, 7; Lev. XV, 1.
- (9) E. XIV, 8; Lev. XV, 1.
- (10) E. XIV, 10; Lev. XV, 4.
- (11) E. XIV, 10.
- (12) E. XIV, 11; Lev. XIII, 7.
- (13) E. XIV, 12; Lev. XIII, 8 et 10.
- (14) E. XIV, 13; cf. D.C. I, 7; II, 1 et 18; VIII, 1, 4 et 9; Lev. XV, 1, 4 et 20; XX, 7 et 8.
- (15) cf. D.C. XV, 5.
- (16) E. XIV, 14; Lev. XV, 4.
- (17) E. XV, 1; cf. D.C. I, 7 et 14; XV, 2 et 3. Lev. XV, 3 et 4.
- (18) cf. E. XV, 1; Lev. XV, 4.

- (19) E. XV, 2; Lev. XV, 5.
- (20) E. XV, 3; Lev. XV, 6; XV, 7.
- (21) E. XV, 4.
- (22) E. XV, 5; Lev. XV, 12.
- (23) E. XV, 6; Lev. XV, 12.
- (24) E. XV, 7; Lev. XV, 12.
- (25) E. XV, 8 et 9; cf. D. C. XV, 2; Lev. XV, 9.
- (26) E. XV, 9; Lev. XV, 13.
- (27) E. XV, 10; Lev. XV, 15.
- (28) E. XV, 11; Lev. XV, 17.
- (29) Lev. XV, 17.

右の注は底本となったワレンダー編の『市民論』(ラテン語版)の欄外に記されている注である。また右の注に使用されている E, D. C., Lev. は左の書物の略号である。

E. 15 The Elements of Law, D. C. 15 De Cive, Lev. 15 Leviathan の略号である。またローマ数字は「章」を表し、アラビア数字は「節」を表している。たとえば E. XV, 1 15 The Elements of Law の第一四章第一節を表している。