

立憲主義の古典的伝統 (二) 完

△目次▽

はじめに

第一章 アリストテレス政治学におけるティラニー論

第一節 学問の性格—実践哲学の一分肢

第二節 国制論

第三節 ティラニー論の構造

第二章 絶対主義以前のティラニー論

第一節 キケロ

第二節 キリスト教政治思想

第三節 中世のティラニー—抵抗権論

(以上前号)

第三章 一六・一七世紀の政治思想におけるティラニー—抵抗権論

第一節 宗教改革とモナルコマキ

第二節 ボダンの「王—ティラン」論

第三節 アルトゥージュウスの抵抗権論

第四節 ホッブスの「王—ティラン」論

芹沢 齊

第四章 古典的伝統の持続・新生・衰退―比較史的素描―

第一節 古典的伝統の持続―イギリス

第二節 古典的伝統の新生―フランス

第三節 古典的伝統の衰退―ドイツ

第三章 一六・一七世紀の政治思想におけるティラニー―抵抗権論

一六・一七世紀の宗教改革と宗教戦争は、それ以前の政治社会秩序に決定的な転換をもたらした。統一的なヨーロッパ・キリスト教世界 (Europäische Christenheit) の観念が崩壊し、同一国民同士が異なる信仰の信奉者として、相手を不倶戴天の敵視するような状況にあっては、支配の正当性についての合意は存在しえず、また、伝統的な法の拘束力も失われる。政治社会の質の問題は忘れ去られ、その存立そのものが問題となるこのような状況は、それまでの社会秩序に適合的な法や政治に関する諸観念、特に伝統的な王政とティラニーとの峻別の理論の転換・修正を要求する。というのは、それまで平和や安全といった価値は、武力衝突をともなう社会構成員間の精神的亀裂が存在しなかった限りで、政治・法理論の主要なテーマとはなりえなかったのであるが、今や、この平凡な、しかし政治社会にとって本来根源的な価値が、高貴な価値の頂点を成す宗教の激突の中から、新たな視点の下に見直され、秩序の内容よりも強制による秩序づけそのものが、政治・法思想の第一の関心事となり、その結果、平和・安全をもたらす技術としてのティラニーという反伝統的理解が頭をもたげてきたからである。⁽¹⁾

これより前、宗教上の内乱とは性質を異にするが、アナキーの脅威を身近に感じていたという点では類似していた一五世紀イタリアの諸都市国家の対立・抗争下で、マキアヴェッリは「政治認識の枠組の転換によるティランの変容という作業を史上最初に遂行した。」⁽²⁾すなわち、彼は「新しい原理」に基づいて、伝統的な王とティランの対置を

捨て去ったのである。⁽³⁾しかし、支配の正当性や法の支配の観念に冷淡で、術策によって国家を構想するもの、悪に対する善の支配という神聖な法を破壊するものと受け取られたマキアヴェッリの理論は、伝統との完全な断絶ゆえに、学問の世界の市民権を得ることができなかったばかりか、猛烈な反発を受けることになった。⁽⁴⁾

宗教に発する対立が流血をも招いた政治社会の現実、それへの対応をめぐるマキアヴェッリ讃美と反マキアヴェッリの二つの思想潮流の中で、国家生活の中に浸透していったのは、マキアヴェッリのラディカルな解決法⁽⁵⁾ではなくして、伝統的な政治認識の枠組との対決を経て平和や安全を志向する理論であった。その代表例をボダン (Jean Bodin) に見ることができる。しかし、他方ではまた、真の宗教・正義の実現を平和や安全より優先させる理論もいざんとし⁽⁶⁾て強く主張された。その代表者としては、一群のモナルコマキ (Monarchomachi, あるいは Monarchomachen) とよばれる人々やアルトゥジウス (Johannes Althusius) をあげることができる。

本章では、モナルコマキとボダンの理論を中心に検討し、それとの関連でアルトゥジウスとホッブス (Thomas Hobbes) についても触れることになる。

第一節 宗教改革とモナルコマキ

宗教改革の創始者ルター⁽⁶⁾にあっては、人間は外的行為によってではなく信仰によってのみ義とされ自由となる、と説かれる。信仰による救済の思想によって、信仰は教会から個人の内面にとりかえされ、信仰においては万人は平等である (「万人司祭主義」 *allgemeine Priestertum*) とされる。また、各人の信仰のよりどころは神の言葉としての聖書のみとされる結果、聖書解釈権が諸個人に帰属することになる。教会と世俗権力の二極を中心とする旧来の社会秩序は動揺を始めたが、ルターはそれに代る積極的な社会像・社会構成の原理を提示してはいない。信仰の個人の内面への

凝縮と分散、社会像の欠如という精神史的状況は、無限の衝突可能性に陥りやすく、そして、その危険は社会闘争の同時的発生によって創始者ルターの意志⁽⁷⁾にはかかわりなく現実のものとなった。

こうした状況の中で、ジュネーブにおけるカルヴァンの改革が始まる。彼によれば、人間は内面の信仰と神の憐みによって救われる。ルターには見られない神の憐みに対する奉仕・神の栄光実現のための実践の思想が予定説と結びつく。また、教会は神の言葉を伝え、神の意志に適う社会秩序を形成する担い手として教育を行ない、その内部的秩序は厳しい規律によって保持されるべきもの、とされる。このように説くカルヴァンにとって、政治権力の存在理由や政治制度の問題、特に政治権力に対する服従と抵抗の問題はどのように考えられているであろうか。⁽⁸⁾ 主著『キリスト教綱要』⁽⁸⁾によって以下に見よう。(なお、引用は渡辺信夫訳による)。

彼は、先ず、政治権力の存在理由を次のように説明する。たましいとからだ、来たるべき永遠の命とこの世のはかない命との区別に応じて、全く異なる原理に基づく二重の支配が人間のうちに設定されるべきである。すなわち、「たましいの内における永遠の生命にかかわる支配」||「キリストの霊的王国」と、「市民的正義を規制するだけであり、外的な生活様式の公正さにかかわるところの支配」||「市民的秩序」とである。そして、この世の支配の目的は、「キリスト者の間に宗教の公的な形態が維持され、人々の間に人間らしく生きることが存立するようにすること」であるから、キリスト者は、再洗礼派のごとく、この二つの支配を混同することを避けねばならず、政治的秩序を無視してはならない。

こうして、キリスト教的使命を帯びた政治的統治は神学の体系の中に位置づけられることになったが、そこでの中心的な問題こそ悪しき権力とそれへの服従と抵抗の問題である。この問題に対して彼は次のように答える。一方で、「神の敬虔な礼拝者たちにとっての保護者」として神によって立てられた「真にそう呼ばれるにふさわしい官憲」は

もちろんのこと、「聖書が、その威厳と權威をわれわれにすすめるところの支配者」としては認めることのできないものに対しても、臣下は最大の尊敬をもって心から服従しなければならぬ。というのは、後者も、それをいただく人民の不義を罰するという神の業を代行し、そのつとめを通じて神に仕える以上、神によって立てられ神的權威を与えられているからである。また、欲望のままに突進する暴君を抑制することは私人の任務ではなく、「われわれには、ただ、服従し、忍耐すること」さらには「『王の心と王權の変更とを御手のうちに収めたもう』主なる神の御助けを祈り求めることだけが残されている」からである。しかし、他方で、支配者への服従が「われわれを神に対する服従から連れ去る」場合には、「人に従うよりも神に従え」の聖書の句をひきあいに出し、服従義務を解除する。結論として、「われわれは、敬虔からそむき去ることをしないで、むしろ、何かの苦痛を忍ぶならば、そのとき、主なる神が求めたもう服従を果たしている」という伝統的言い回しで、上に立つすべての權威に対する臣民の服従・受忍義務が導かれる。

ところで、この強調されている服従義務は私人のものであって、国家の中に、人民を擁護するために君主の恣意的権力の行使を抑制するための施政官 (magistrat) が立てられている場合には、この国家機関、たとえばラケダイモン (＝スパルタ) の王に対置されるエフォーリ (ephoroi)、アテナイの元老院に対置されるデマルコイ、ローマの執政官に対置される護民官やその当時の等族議会のごとくに職務上の義務としての抵抗が認められる。そして、この点こそ後に見るモナルコマキにおいて展開される抵抗権論の萌芽なのである。以上のカルヴァンの權威と服従に関する議論が「真の宗教」に対する情熱と結びつくとき、権力による異端撲滅が展開される。本拠地ジュネーブにおいては、カルヴァンの下で宗教的權威と世俗権力が一体化し (神政政治)、権力による宗教的迫害がなされる。

ここで、宗教改革が政治社会に与えた影響と、政治社会の変化に伴う抵抗権論の展開を考えてみよう。第一に、ロ

ローマ教会、教皇の聖俗両面の権威に対する批判は、相対的に各地の世俗権力の強化をもたらした。第二に、教皇から独立した王権は、宗教を自らの問題として抱えこまざるをえなくなり、ある宗派と結びついて領土内に宗教的統一を実現する途を選んだ(領邦教会制)⁽¹⁰⁾。第三に、しかし、この国家権力と宗教との一体化は、異端迫害の問題をひきおこし、聖書解釈権の多元化ともあいまって社会秩序混乱の因をつくり出した。というのは、宗教的統一が保たれていた時期には教皇に集中していた聖書解釈権は、宗教改革以後各宗派・個人にまで分散して帰属し、そのことはまた、不正な支配者についての判断権の多元化、抵抗の基礎づけの宗教化をも意味したからである。

宗教的基礎づけを有する抵抗権論は、一般的に、政治権力は神によって樹立されたものであり、臣民はその権威に服従しなければならないが、支配者が神の言葉にそむく場合には「人に従うよりも神に従え」というロマ書の教えに従うことを主張する。ところで、パウロのこの章句は多義的であり、さまざまの解釈を許すものである。たとえば、一五五〇年にルター派の一部から出されたといわれる『マクデブルク信仰告白』⁽¹¹⁾(*Bekennnis Unterricht und Vernehmung der Pfarrhern und Prediger der christlichen Kirchen zu Magdeburg*)によれば、「真の宗教」を抑圧する政治権力に対しては不服従の義務が認められる。不服従こそ神への信仰の証である。しかし、不服従をこえる積極的な武装抵抗については事柄は別である。信仰は剣によって守られるべきではないから、市民の集団による抵抗行為はたとえそれが宗教的スローガンをかかげようとも認められない。市民の信仰の自由を保護する役割は下位の権力の担い手に委ねられているから、彼らのみが上位の専制的権力に対して抵抗する権利、いやむしろ義務が認められる。もちろん、この文書にあっては、当時のドイツの国制及び宗教状況から、「真の宗教」を抑圧する上位の権力としては皇帝が、それに対する抵抗の担い手としては領邦君主が考えられており、抵抗権は等族的色彩を帯びているといえる。そして、この文書に見られる宗教的等族的抵抗権論は、一五五五年のアウグスブルクの和議以降、ルター派地域においては、宗

教戦争の鎮静化とともに宗教的色彩を喪失し、世俗化していくのである。すなわち、等族の抵抗権は宗教問題に限られず、皇帝権力による人民の生命・財産への侵害、たとえば同意なき課税のごとき侵害に対しても認められていくのである。

また、カルヴァン派にあっては、カルヴァン自身においては明瞭ではないが、機会主義的主張がなされる。すなわち、彼らが政治権力を保有している場合には「いつわりの宗教」に対する迫害が、彼らが少数派で権力が寛容政策をとる場合には服従が、さらに彼らが迫害にさらされている状況にあっては能動的抵抗が、主張される。このような使い分け、特に抵抗の理論はフランスにおけるカルヴァン派、すなわちユグノーの理論に示されている。ユグノーは当初、権力者の寛容を期待して服従するという立場をとっていたが、この期待は叶えられないはずもなく、異端迫害を強化しつつあったアンリ二世（在位一五四七―一五五九）の死を機に、自らの信仰・生命が危険にさらされるにおよんで武力による抵抗に転じ、その実践を理論が追いかけることとなった。為政者の権力を抑制する機関の抵抗を認めるカルヴァンの教説は、ユグノーが自らの陣営にナヴァール王をはじめ貴族を組織して政治的党派を形成するにいたったのち、フランスの政治状況の変化に応じて異なった相貌を有することとなったのである。すなわち、その抵抗権論は、一五七二年の聖バルテルミーの虐殺の前と後とでは、その正当化根拠において大きな違いが見てとれる。虐殺以前のユグノーの抵抗権論は、ティランを「権原欠如のティラン *tyrannus ex defectu tituli*」と「支配行使におけるティラン *tyrannus exercitio talis*」と二分するバルツール以来支配的となっていたティラニイ論を、カルヴァンの教説に接合して、王権篡奪者ギーズ家に対する王族による武装抵抗を正当化せんとするものであった。統治者に対する抑制機関が「真の宗教」の保護者・復旧者たるべきとするカルヴァンの主張は、ユグノーの理論家によって、フランス王国の真の基本原則の守護者たるべしと修正された。自派のナヴァール王こそこの抑制機関の適任者であり、

「フランスの虎」とよばれていたギーズ家のロレーヌ枢機卿を中心とする勢力がフランス王国の基本法を破壊し王国を崩壊に導くのを防ぐことは王族の名誉ある行為である。真の反逆は宗教のそれではなくギーズ家の謀反である。ギーズ家のティラニィからの王国の解放は王族の神聖な義務である。要するに、王国基本法の遵守を主張するカルヴァンの教説に、ギーズ家による王権篡奪を批判するという法学的・政治学的要素を加味したものといえよう。この時期の抵抗権論の特色は、第一に、宗教的迫害がそれほど厳しくない状況を反映して、宗教的要素は表面化しておらず、第二に、王権との微妙な関係を考慮して、君側の奸を排除し、代りに自らの陣営にある王族が国王を補佐するという王権擁護的思想が認められること、の二点である。

ところが、一五七二年の虐殺の後、王が直接にユグノーの迫害者として登場するにおよんで、王権との積極的対決が問題となる。しかも、カトリック勢力と国王権力との一体化にもなつて、ユグノーの側でも宗教と政治とを結合した抵抗権論が要請される。いわゆるモナルコマキ⁽¹⁴⁾ (monarchomachi) が輩出するのはこの時期である。モナルコマキとは、自分の信仰の立場を守るために、これを圧迫する君主の権力に対して抵抗することは正当であるということ論証せんとする文書の作者たちの総称であつて、プロテスタント⁽¹⁵⁾、特にカルヴァン派に限られず、カトリックの側にも見出されるが⁽¹⁶⁾、その理論はユグノーのそれと構造においては本質的に一致する⁽¹⁷⁾ので、ここでは抵抗権論史上重視さるべきユグノーのそれを概観しよう。

(1) テオドール・ドゥ・ベーズ Théodore de Bèze (一五一九—一六〇五) ジュネーブにおけるカルヴァンの後継者
テオドール・ドゥ・ベーズ(あるいはテオドール・ベザ Theodor Beza)は、今日一般に『臣民に対する施政官の権利および施政官に対する臣民の義務について De iure magistratum in sudditos et officio subditorum erga magistratus』⁽¹⁸⁾ (一五七三)の著者と目されてゐる。

ドゥ・ベーズによれば、人は神に対しては無条件に・例外なしに服従すべきである。施政官は神によって樹立された官職であるから、人は彼に服従しなければならない。しかし、この命題から忍従と祈りのみがキリスト者に認められた行為であるとするのは誤りである。けだし、施政官の權威は、彼が神の言葉を話す口である限りにおいてのみ存在し、人は彼に対する服従義務を負うが、彼が神の言葉に反する命令を下す場合には、臣民は「人に従うよりも神に従うべきである」から、⁽¹⁹⁾そして、この「人に従うよりも神に従え」という命題の具体化にあたっては、忍従と祈りともつ平和希求の意義を評価しつつ、換言すれば、無条件の反抗の承認によるアナキー招来の危険を排除しつつ、秩序ある制裁手段の採用を主張する。⁽²⁰⁾

では、施政官が神に反し、抵抗が認められるべき場合とはいかなる場合であろうか。彼にあっては、施政官は、平和維持のみならず、神の栄光とその名の下に「敬虔 pietas」と「正義 justitia」とを実現することを任務とする、とされる。⁽²¹⁾ 宗教と政治権力との一体化、政治権力の宗教への従属・奉仕が説かれているわけである。そこで、施政官が「不敬虔 irreligieux」で「不正 junique」なことを命じたとすれば、それは神に反することになるが、その場合でも、もし法的手段や上位の施政官に訴える途があれば、抵抗権を問題とする余地はない、とされる。結局、上訴の道が残されていない場合、すなわち、最上位の施政官が「真の宗教」を抑圧する場合にのみ抵抗権は認められる。⁽²²⁾

以上の宗教的抵抗権論に、バルトールス以来のティランの二分論と支配契約の理論とが付け加えられる。ティランには、正当な資格を欠くティラン、すなわち篡奪者と、支配行使におけるティラン、すなわち権力濫用者とがある。⁽²³⁾ 前者の「正当な資格」とは被治者の同意もしくは過去においてなされた同意の持続を擬制した「王位継承法に基づく継承権」であるが、被治者の同意は、支配契約の理論によって要件とされる。⁽²⁴⁾ すなわち、最高権力保持者である君主は領土内の人民のために存在するから、その地位は君主と人民との間の真正な契約に基づかねばならない。この正当

な資格を欠くティランには、私人をも含む全ての被治者に武力による抵抗が認められる。⁽²⁵⁾

ところで、当然のことながら、正当な資格を有する支配者は、神の法、自然法及び契約遵守義務を負い、それに違反すれば権力を濫用するティランとなる。これに対しては、私人の抵抗は認められず、下位の施政官 (magistrats subalternes ou inférieurs) にのみ、ティランの所業を抑制し、本来の秩序を維持する権利と義務とが認められる。⁽²⁶⁾ そして、このような下位の施政官の王の行動に対する監視と抑制は、王と王国との区別、王国に対する最高施政官として王とその他の下位にある施政官たちとの連帯責任から説明される。⁽²⁷⁾ 下位の施政官とは、実際には、王国内の大小の貴族・封建領主、地域共同体の官職保有者を指しており、彼らの王に対する連帯責任の行使は、王の逸脱に対する匡正機能を期待されている。この意味で、彼らの抵抗の義務は、最高施政官たる君主の地位の剝奪、生命の侵害という能動的抵抗、武装抵抗の道を直ちに開くものではない。⁽²⁸⁾ 彼らの集合体としての等族議会こそが、契約の相互性に基づいて、解任・追放・殺害への道を開きうるとされる。⁽²⁹⁾ かくして、宗教的正義を実現すべき施政官の任務としての抵抗が等族に認められるが、これは、ドゥ・ベーズの理論が、一方では「真の宗教」が迫害に遭遇した場合の抵抗権の正当化、他方では抵抗によってもたらされるアナキーの防止という二重の課題に答えんとした結果であるといえよう。

(2) フランソワ・オトマン⁽³⁰⁾ François Hotman (一五二四—一五九〇) フランソワ・オトマンは当時の著名な法学者にしてかつ積極的な言論活動を行なったが、彼の手になる『フランコ・ガリア』⁽³¹⁾ (一五七三)にも法学的素養と実践性が示されている。彼はそこにおいて、聖バルテルミーの虐殺に象徴される混乱せるフランスの救済策として良き古き国制、すなわち「ガリア・フランクの王国」への回帰を主張し、歴史及び歴史的法の探究と法学の実践性とを結合させて次のように論理を展開する。

フランスの歴史を遡ってガリア時代やフランク時代を眺めてみると、その時代の政治理念は自由であり、自由の反対概念である隷従を統治の原理とするティラニイはガリア・フランクの時代にはなじみのないものであった。そもそもガリアはローマの軍事力によってその軛をかされる以前には、いくつかのキヴィタス⁽³²⁾に分かれ、その多くは王をいただかず貴族層の協議によって治められ自由であったし、また、フランク (Frank) はその名が自由を意味する如く自由であった。⁽³³⁾ われわれはここに、理想的政体の重要な要素として協議機関の存在をあげ、その反対物としてティラニイを構想するオトマンが、ティラニイ→ローマ→イタリア→マキアヴェッリ→メディチ家出身の王太后カトリヌ・ドゥ・メディシスという連想を意図していることに注意する必要がある。

オトマンは続ける。ガリア・フランクの時代、自由の守護者である王は民衆の選挙によって王位に即いた。したがって王には法あるいは一定の規則・慣習の遵守義務が課せられていた。また民衆によって解任されることもあった。これらの歴史的事実からすれば、王位の世襲制を定めている今日の王位継承法はフランスの王位継続法として正当とは認められない。世襲は元来私法上の原則であって、王位継承という公共的事柄に転用することは誤っている。⁽³⁵⁾

ところで「民衆」の発現形態は国民の全体会議であり、それは身分制議会である。この身分制議会はメロヴィング朝・カロリング朝を通じて公共的事柄、たとえば王の即位及び解任、摂政をはじめとする重要官職の人事権、立法権・外交権などに関する主権的権限を有していた。王の臨席する身分制議会において王はその賢明さと善良さ⁽³⁶⁾でその威厳を示し、貴族は公共的事柄に対する関心から王と人民との調整を図り、人民は希望を表明した。⁽³⁶⁾ この貴族層を中核とする理想的政体は、カペー王朝以降いくつかの攻撃にさらされたが、身分制議会はこれらに対し闘争⁽³⁷⁾を行い、特にルイ十一世 (在位一四六一―一八三) に対しては果敢に闘った。⁽³⁹⁾ 彼は、また、カペー朝の下で成立したパルルマン (parlement) が、身分制議会の権限を奪い、parlement という語が元来もっていた公共的事柄を協議する機関とはほ

ど遠い私益追求の司法的ティラニーとなつてしていると批判する⁽⁴⁰⁾。

さらに、一五七六年の第三版で追加された部分でも強調されていることだが、王と王国とは厳密に区別されるべきことが説かれる。王国とは、そこに存在する全ての人々の共同善を実現すべき共同体であり、永遠・不可死である。これに対し王は、共同体としての王国のために存在する一人の人間であり、当然のことながら彼は可死であり、また彼の精神はさまざまな誘惑に影響されることもある。しかし、王国には賢明で経験に富んだ人々から成る機関、共同体の意思を代表する機関、すなわち身分制議会が存在する。そこで王国の最高の官職としての王は身分制議会の助言と同意に拘束されて統治すれば誤りを犯さない⁽⁴¹⁾。王が身分制議会の同意を得ずしてなした行為によって人民の権利・自由が侵害された場合、過去に輝かしい王制への抵抗の歴史を有する身分制議会に助けを求めるとは適切である。ここに身分制議会の抵抗権の正当化が完結する⁽⁴²⁾。

以上のような『フランコ・ガリア』の論理は、王の行為の伝統・慣習からの逸脱、三部会と王との現在の関係を批判する根拠としてフランスの歴史を実践的に再構成するものであった。しかし、この宗教的色彩の稀薄な『フランコ・ガリア』の構成の背景には、ユグノーの置かれていた立場という宗教的性格が隠れていたのである。そのことは、ユグノーの王が即位した後出版された一五八六年の改訂版で、元の版では否定されていた世襲制の王位継承法の弁明に立場が移行していることで明らかである。とはいえ「政治制度が伝統と慣習とに依存していた一六世紀において」選挙王制と身分制議会の全権という理念を歴史からひき出したオトマンの立論は「抽象的理論の獲得しえない成功を収め」、やがてカトリック側の援用するところとなった⁽⁴³⁾。

(3) ユニウス・ブルートゥス Junius Brutus 共和政ローマの創始者ユニウス・ブルートゥスの名で公刊された『暴君に対する権利主張 Vindiciae contra tyrannos』(一五七九)は、カルヴァンの教えに忠実なドゥ・ベーズの

『施政官の権利』や宗教的というよりも歴史的な弁証を試みたオトマンの『フランコ・ガリア』とは異なり、ユグノーの宗教的に根拠づけられた抵抗権論を詳細にかつ体系的に展開している点で、おそらく最もモナルコマキの文書と⁽⁴⁴⁾いうにふさわしいものといえよう。著者の穿鑿はさておき、この『暴君に対する権利主張』⁽⁴⁵⁾は「真の宗教」をめぐって争われたこの時期のユグノーの抵抗権論にとって重要な論点を次の四つの問とそれに対する回答という形式で論じている。

第一問 君主が神法に反することを命ずる場合、臣民は君主に服従しなければならないか。

第二問 神法に違反し、神の教会を滅ぼす君主に抵抗することは許されるか。誰によって、いかなる方法で、いかなる程度にこれをなすのが適法か。

第三問 国家を抑圧しまたはこれを破壊する君主に抵抗することは許されるか。いかなる程度に、誰によって、いかなる方法で、かついかなる法原則によって許されるか。

第四問 近隣の君主は、真の宗教の故に迫害されまたは明白なティラニイによって抑圧されている他の君主の支配下の臣民を助けることが許されるか、あるいは助ける義務を負っているか。

順次、問答の展開を逐うことにしよう。

まず、第一問・第二問は神法違反の君主に対する臣民の権利義務の問題であるから、まとめて扱うことにする。著者は国家の起源について二種類の契約があるという独特の契約理論から出発する。第一の契約は神と国王と人民との間で結ばれる⁽⁴⁶⁾ものであり、その内容は人民が神の民となるというものである。すなわち、神を一方の当事者とし、人民と人民の首長としての国王を他方当事者とする契約であり、これによって、国王と人民との神に対する連帯責任が確立されることになる。国王は神によって立てられた神の代理人となり、神の民としての人民が国王に捧げる服従と

尊敬は、国王の神法遵守に完全に依存するから、神との契約を忘れ神法に反する命令を下す国王に服従する義務はない。このような国王への服従は神法に違反する。第一の間への回答はこれをもってして理論的には十分であるが、著者はさらに、この神との契約を封建契約のアナロジーによって説明する。⁽⁴⁷⁾ 神は国王に対する封主であり、国王は神の封臣である。国王の神法違反はフェロニー felony（封建法上の誠実義務違反）を構成し、この場合封臣はその主君によってその封地を奪われる。したがって臣民はその封臣に対する服従義務から解放される。神があることを命じ、国王がその反対を命ずるとき、国王に服従することは神に背くことになる。このような場合、国王への服従拒否は反逆者の汚名を着せられてはならない。

こうして第一の間に対しては第一の契約が導きの糸であったが、第二間に対しては第二の契約が同じ働きをする。

第二の契約は、国王を一方当事者、人民を他方当事者として結ばれる契約で、その内容は、国王は正しく統治し人民は誠実に服従することを約するものである。⁽⁴⁸⁾ 著者はその際、問答契約 (stipulation) の観念を援用して人民に有利になるよう契約を構成する。⁽⁴⁹⁾ すなわち、人民は国王に対し、正義と法に従って統治するかどうかを尋ね、国王がそれを諾約すればその諾約に基づいて国王に対する誠実な服従を約束するという条件付支配服従契約である。正義と法に従って統治する国王こそ神の民を牧する者なのであり、この条件違反は契約の解除要件を構成し、人民を服従義務から解放する。しかも、服従義務の解除だけではなく、神法に違反し「真の宗教」を抑圧する統治者に対しては、積極的抵抗義務を神に対し負っている⁽⁵⁰⁾、とされる。国王と人民との関係だけをとり出せば、そこには人民は国王に優位するという人民主権の思想の萌芽が存在するといえよう。

第二問の後段は「誰が」「いかなる方法で」「いかなる程度に」を問うている。

「誰が」の間に対しては、「多頭の怪物」すなわち民衆に抵抗権を承認することから招来されるアナキーについて

ての危惧を表明⁽⁵¹⁾した後に、第一に、人民の保護者・王の恣意的権力行使の抑制者として人民から権威を受け取る護民官的権力を備えた施政官⁽⁵²⁾、第二に、貴族・宮廷の高官・地方名望家等から成り、すべての国務に絶対的に関与する「王国の縮図」としての身分制議會⁽⁵³⁾が挙げられる。そして実際には貴族が中核として考えられており、さらにその多数派の意思が人民を代表するとされる⁽⁵⁴⁾。

しかし注目すべきは、王が神法に違反し、王国の主要な人物たちの多数がそれを是認もしくは放置した場合の叙述である。この場合、地域の施政官は「真の宗教」の維持のために地域共同体単位で神と契約を結び、国王権力に抵抗する権利を与えられ義務を負うとされている⁽⁵⁵⁾。ここに特徴的に見られるごとく、すべては「真の宗教」の維持に発し、そこに収斂していくのである。

こうして「真の宗教」という実体価値が政治的統一と安定という形式価値に優位するが、平和は前にも述べた如く軽視されているわけではなく、その調和点は私人の抵抗の権利・義務を否認することに求められる。私人は、正当な抵抗権の主体の指示に従うか、正当な権利主体が権利行使を怠るときにはその国から立ち去ることのみが許される⁽⁵⁶⁾。「いかなる方法で」「いかなる程度に」の間への回答も叙上の展開の中で示され、また宗教と武力の問題についても触れられている⁽⁵⁷⁾。

第三問は、この世の法に対する侵害の問題である。回答の根拠は第二問と同じく第二の契約に求められるが、それに先立って、国王は人民によって立てられたこと、したがって人民は国王に優位することが述べられる⁽⁵⁸⁾。このような関係において国王は「正義と法に従って統治すること」を人民に誓約して人民の服従義務を調達するのである。ではそこにおいてなされた「正義と法に従って統治する」という約束の具体的内容は何か。著者は言う。国王は即位の際に、伝統的法に対する忠誠を誓った。新法の定立に際しては人民を代表する機関の同意・承認が必要である。法の変

改や臣民の生命・財産に対する侵害措置は国王の自由になしうることはない。⁽⁵⁹⁾ 統治の目的は人民の生命と財産の安全にある。⁽⁶⁰⁾ 国王と人民との関係を主人と奴隷との関係の如く理解してはならない。⁽⁶¹⁾ このように述べた後、王とティランの区分論が展開される。王国を相続もしくは選挙によって正当に得、公共の利益を促進し、法に従って統治する者が王であり、ティランとはその反対物で、統治の本来の目的を忘れ、自分自身の利益と快楽を追求する者である。⁽⁶²⁾ ティランは「暴力もしくは詐欺によって権力を手に入れた者」と「相続もしくは選挙によって正当に位に即いたが、衡平と正義に反する仕方統治し、彼が厳粛に遵守を誓った法や協定を無視する者」とに分けられる。⁽⁶³⁾ このようなティランの二分法は中世以来の伝統的ティラン論を継承するものであるが、著者の特色の一つはそれを契約理論によって説明するところにある。国王の統治権の基礎は契約にあり、その行使は契約によって制限されている。契約のないところ正当な統治権は存在せず、また、契約によってひとたびは正当に成立した権力といえども、その契約上の制限を越えて行使すれば正当な権利行使とはいえない。前者が資格なきティラン (*tyrannus absque titulo*) であり、後者が行使におけるティラン (*tyrannus quoad exercitium*, もしくは *tyrannus exercitio*) である。資格なきティランに対しては私人をも含めた万人に抵抗権が認められる(ただし、人民の代表者が国王の地位と資格とを承認し服従を約束した後にはこの権利は消滅する)⁽⁶⁴⁾ が、行使におけるティランに対しては、王より下位の施政官が王に対する統治上の連帯責任から抵抗義務を有し、人民を代表する機関、具体的には三部会のような全身分会議が服従義務の解除、王の解任、能動的抵抗を決定する権限を有する。⁽⁶⁵⁾ また、地方の施政官はその統治する領域をティランから防衛する義務を負う。⁽⁶⁶⁾ この場合私人は正当な抵抗権の主体の指示に従い、正当な権利主体が行為しないときには忍従か逃亡のみが許される。⁽⁶⁷⁾

ところで、著者のティラン論のもう一つの特色は行使におけるティランを資格なきティランよりも悪いと考えている点にある。「暴力で占有された王国が正しく統治され、適法に伝えられた王国が不正に統治されることはときどき

起こる。しかし、王国では遺産よりも正義が、所有権よりも行為が重要であるから、その職務を悪しく行なう支配者は、その職務を適正にまかされてはいない支配者よりもティランというにふさわしい。⁽⁶⁸⁾行使におけるティランの暴虐はその資格の正当性によって埋め合わされるものではないが、最初の侵入の際のマイナスは正しい統治の持続によってつぐなわれる。そして行使におけるティランの暴虐は熱病のように広まるからその最初に防止しないと後になつてからの治療・救済は容易なことではないとして、指導的立場にいる人々に監視を怠らないようよびかける。⁽⁶⁹⁾

第四の問は、国際法の領域に属し、本稿の課題と直接の関連を有しないので内容の紹介は省略するが、ただ、宗教を口実とする他国への干渉・侵略戦争をすら肯認する本書の回答は、既存の政治社会の単位を信仰によって破壊する道に通ずるものであることに注目する必要がある。

以上ユグノーのモナルコマキの抵抗権を概観した今、その特色を整理すれば、第一に、それらは宗教的情熱の書であり、したがって一方的に「真理は我にあり」とする立場に基づいて異端迫害をも肯定する点で、公共善を中心観念とする旧来の政治社会観、それに適合的なティラニー抵抗権論とは相容れぬ要素を含んでいるといえる。第二に、しかしそれにも拘わらず、理論内容において王とティランの区分、ティランの二分法に見られるように伝統の継承が見られること、第三に、身分制議会や施政官の重視に見られるように当時の身分制的国家構造に規定された等族的色彩を濃厚に保持していること、⁽⁷⁰⁾そして最後に、あまりにも当然のことだが実践性を失っていないこと、⁽⁷¹⁾があげられる。このような特色を有する理論がユグノー、カトリック両派の理論的武器となって両派が激しく対立・抗争する中から、王権中心の統一と安定を求める新しい理論が生まれてくる。それが次に見るポダンの理論である。

第二節 ボダンの「王・ティラン」論

ボダン Jean Bodin (一五二九もしくは一五三〇～一五九六)の政治思想についてみるに、その主著『国家論 *Lex six livres de la République*』(一五七六)⁽⁷²⁾冒頭の「国家とは、主権を伴った・多くの家族とそれらの間の共通の事柄の正しい統治である」という国家についての定義はきわめて重要な意義をもっている。ここには、「主権」概念に見られる新しい要素と「正しい統治」概念に見られる伝統的思考とが混在している。⁽⁷³⁾この両者のどちらに重きを置いて解釈するか、換言すればボダンのいわゆる主権制限論をどのように評価するかがボダン解釈の分岐点をなすであろう。一例を挙げれば、K・フォアレンダーは「ボダンの理想は祖国フランスに存在しているような正統な選挙王政ないし世襲王政なのであり、それが神の法および自然法によって倫理的に拘束されたものであり」「ボダンが原理的に求めたものは主権的な法治国家である」という。⁽⁷⁵⁾これによれば、「主権」という新しい要素は形容詞に、従たる地位に格下げされ、古い要素が重視されているといえよう。これに対し佐々木毅教授は、その著『主権・抵抗権・寛容』において、二つの要素の「結合・緊張として『国家論』を解釈する」ことを提唱しつつ、結論としては、ボダンの主権論のポリミッシュな性格は「ティランの正当化という反伝統的な姿勢」の中に明らかであるとして新しい要素に重きを置く。⁽⁷⁶⁾

本稿の課題にとっては、新旧二つの要素が『国家論』において相互のからみ合いの中でいかなる地位を与えられ、いかなる意味で伝統が変容を蒙ったのか、あるいは伝統が保持されているといえるのが明らかにされなければならない。以下では佐々木教授の研究によりつつ、本稿と関連する限りで『国家論』を見ることにしよう。⁽⁷⁷⁾

ボダンの国家論の出発点は、夫と妻、父と子、主人と召使、主人と奴隷の四種の人間の関係から成る複合的支配服従関係としての「家」である。そして、この「家」は前記した国家の定義に見られるように国家の主要な構成単位であると共に、国家の似姿でもある。すなわち、主権は家父長権の、国家の統治は「家」の統治のアナロジーで説明さ

れる。「家」と国家との相違は、前者が私的な、特殊なことからを任務とし、後者が公的な、共通なことからを任務とする点に求められる。私的管理の対象は具体的には家産であり、公的統治は各「家」に共通の家産の保存を目的とする。⁽⁷⁸⁾このようなボダンの理論は、アリストテレスにおいて見られた「家」の領域と「公共」の領域、家政と政治との原理的区別を相対化するものである。

国家における支配服従関係の成立については、ボダンは「家」相互間の争いに発する武力抗争に根拠を求め、この抗争の勝利者が主権者、従者が自由な臣民、敗者が奴隷となるとする。こうして彼は一方で「法的基础とは無縁な *de facto* な力」を主権の源泉とする伝統否認的立場に立ちながらも、他方で実力によってかちえたこの主権者としての地位を伝統的な神授權説によって正当化せんと試みる。⁽⁷⁹⁾

主権の成立についての実力説プラス神授權説という一見両立しえない根拠づけの併存と同様に、既成の社会秩序に対する態度もまた二義的である。すなわち、ボダンは自由な市民を聖職者・貴族・平民に三分するが、これは彼が理論の前提として特権の多寡に基づく国家構成員間の不平等を容認していたことを示す。しかし他方、この既成の社会秩序に内在する不平等にもかかわらず、臣民は被治者一般として定義される。主権者対臣民という関係が他のすべての関係に優位し、臣民の有する諸自由⁽⁸⁰⁾諸特権は第二義的なものに後退する結果、主権者に対する特権に基づく抵抗は認められない。

この主権者と臣民との分離は、主権概念の具体化としての立法権の観念を見ると一層明らかである。主権者の有する立法権とは「他人の同意を得ることなく全ての人々あるいは個人に法を与える権利」と定義され、この定義から次のことが導かれる。法には、「全ての臣民ないし一般的事柄に関するもの」と諸個人・諸団体に個別に付与される特権との二種類があるが、両者ともに主権者の意志に基づく一方的命令である。したがってまた、主権者の側からする

法の一方的改廢権も歸結され、王権の中樞は裁判権から立法権に移行する⁽⁸¹⁾。このような立法権の觀念は、選挙王政を理想的国制と見ることに示されるような治者と被治者の原理的互換性、治者と被治者の双方に対して拘束的な法の觀念、権力に対する法の支配の觀念、慣習法の世界、要するにアリストテレスに発し中世まで維持されてきた政治・法理論とは全く無縁であるという以上にむしろ敵対的・破壊的であるとすらいいうる。そのことは、助言・審議機関としての顧問會議、中間的権力の所有者、臣民間の友愛を育成する諸団体のごとき伝統を体现する組織が、主権との關係においていかなる位置を与えられているかを見てもわかる⁽⁸²⁾。

既成の諸關係を再編成していく理論的武器としての主権概念はしかし現実の抵抗を受けざるをえない。そこでボダンは前もって、そのような主権概念批判に対応すべく主権制限論を用意しておいた。したがって、この主権制限論の性格は複雑となり、この曲者の取扱いは慎重を要する。

ボダンにあっては、国家形態と統治形態とが峻別される。国家形態は主権者の員数を基準として王政、貴族政、民主政に区分されるが、この国家形態三分法によって、それまで権力の抑制と均衡に基づく現実的な最善政体として評価の高かった混合政体に対する批判の理論的根拠が与えられる。というのは、主権者の員数を基準とすることによって、数学的明晰さをもって三形態の完全な排他性が生じ、混合政体は独自の国家形態とは認められず混合政体は主権の歸屬が決定するまでの過渡的な内乱状態に他ならないとされ、そしてこの内乱状態こそ主権論がそもそも克服すべきものだったからである⁽⁸³⁾。

ところで、王政・貴族政・民主政の三つにそれぞれの墮落態、ティラニイ、寡頭政、衆愚政が加えられた六政体論がプラトン、アリストテレス以来用いられてきたが、ボダンは国家形態としてはこのような統治の善悪を基準とする区分を認めない。なぜなら、彼は、自由意志をもつ人間は、現実の世界が善人と悪人とから成るように、善悪双方へ

の可能性をはらんでおり、主権者もまたその例にもれないと考えるからである。そして主権論の関心が「強制の内容ではなく外面的強制、それ自身乃至強制による秩序づけ（その内容は問わず）そのものに存する」⁽⁸⁴⁾（傍点・かっこは原文）以上、自由意志の無規定性に由来する主権者の統治内容の善悪は、主権の次元における国家形態区分の基準とはなりえないからである。⁽⁸⁵⁾

こうして、統治の善悪という基準は主権論から放逐され、「ティランもまた主権者である」という衝撃的テーゼが出現する。今や、このテーゼと「正しい統治」との関係が検討されなければならない。この関係で重要なのは、統治の形態を「正当的 legitimate」「主人的 seigneuriale」「ティラン的 tyrannique」の三種類に分ける方法⁽⁸⁶⁾である。国家形態としての王政・貴族政・民主政はそれぞれにこの三種の統治形態をもちうるので組み合わせの結果、合計九つの統治形態が可能となる。このうち、「正当的」と「ティラン的」を冠する六形態は伝統的政体論に見られたところであり、ボダンの統治形態論の特異性は「主人的」統治形態にある。そしてこの「主人的」統治形態は、他の二つを分つ基準が自然法であるのに対し、一つだけ武力・戦争という成因から導かれており、仮に自然法によって分類するならば「ティラン的」と同視されるので、統治形態としては独自性をもちえず、結局「主権と統治との媒介概念」にすぎない。⁽⁸⁷⁾

こうして「正当的」と「ティラン的」の伝統的な区分が問題となる。では「正当的」統治と「ティラン的」統治の区分は何に求められるか。「正当的王政」と「ティラン的王政」の区分についてボダンの言うところを見よう。

「王とティランとの最も重要な相違は次のような点に求められる。王が自然法に適合するのに対してティランはそれを足下に踏みにじり、前者が敬虔・正義・誠実を維持するのに対して後者は神・誠実・法を無視し、前者が公益と臣民の保護とにとって有益であると考える事柄を全て実行するのに対して後者は個人的利益や復讐・快楽のみを

追求し、前者が可能な限りの手段を用いて臣民を富裕とするのに対して後者は自己の宮殿の建設によって臣民を破滅させる。また前者が公共に対する加害行為に復讐し自らに加えられた不正を赦すのに対して、後者は自らに加えられた不正に対しては残酷に復讐し他人に対して加えられた不正は容赦する。……前者は他人が自由に助言し、失敗した場合に賢明な批判が加えられるのを歓迎するのに対して、後者は不承不承でなければ偉人や自由人・有徳な人間と接しない。前者が臣民の平和と統一との維持に努力するのに対して後者は一方によって他方を破壊させ、臣民の財産没収によって富むことを欲して臣民間の分裂を常に策す。前者が臣民と接するのを喜びとするのに対して後者はあたかも敵に対する如く臣民を避ける。……前者がその課税を公益のために必要な限りにおいてのみ、しかも可能な限り少なくするのに対して、後者は臣民を弱体化するために臣民の血を吸い、肉を食い、骨髄を絞り取る。……前者が安定した平和と静穏とを楽しむのに対して後者は無限の恐怖にさいなまれる⁽⁸⁸⁾。」

ここに表現されている諸々の差異、それらは自然法と神への畏怖、公共善とに要約されるであろう。そしてこれこそ主権を制限するものなのである。

そこでまず「正当的王政」と「ティラン的王政」とを分つ基準であり、主権を制限するものでもある自然法と神は具体的にはどのように現われるかを見よう。「契約は守らるべし」という自然法命題は主権者にも妥当する。しかし、ボダンの主権論からすれば、主権者の契約遵守義務は内政上は概念矛盾である。主権者を拘束する契約の問題は具体的に即位の宣誓に際しての契約、すなわち既存の諸法の遵守の約束の問題である。彼はこの問題に対して、第一に、主権者が行なう宣誓の相手方は自己の権力の源泉である神であって、けっして臣民ではない。したがってフランス王は臣民に対して既存の諸法の遵守を約束することはしてこなかった、契約は存在しなかったとする逃げ道を用意する。しかし、この方策は即位宣誓が支配服従契約と伝統的に理解されてきたことに対する真の克服法とはいえず、

別の解決法が要求される。その解決法とは、宣誓のうちに相互性に基づく臣民との契約が含まれていることを前提として、契約内容を限定することであった。すなわち契約はその成立時において不正なものであってはならず、また「正当かつ理性にかなった *juste et raisonnable*」ものでなければならぬ。契約内容が事態の推移によって合理性という基礎を失った場合には、主権者の側の一方的解除権が承認されるというものであった。このことは「理性 *raison*」の解釈権が主権者に留保されていることを意味するだけでなく、慣習法を含む既存の諸法や臣民の諸権利からの主権者の解放、主権を滅殺するものの排除をも意味し、前述の主権者の一方的法定立権とも調和する。⁽⁸⁹⁾ この立法権はまたその立法内容において自然法および神の法に拘束されるが、自然法解釈権は臣民には認められず主権者のみ帰属する結果、臣民の自然法を根拠とする国法に対する抵抗は排除される。

「全ての主権者の支配者である神の法に王の法が明らかに違反しない場合に、神がわれわれに対する支配権を授与した人間の法に服従することは神の法・自然法である。⁽⁹⁰⁾」

こうして、王とティランとを区別する基準としての自然法・神の法は大幅に主権によってその実体的内容を奪われ、主権を制限するものというよりもむしろ臣民の主権への服従の根拠とされる。また王とティランを区別する基準の実体喪失はティラン、特に権利濫用によるティランの極小化につながる。

次に、同じく主権を制限するものとしてあげられる公共善、王国基本法のごとき伝統的な所与の国制を見よう。公共善については私有財産としての家産の保持は臣民の共通の利益であり、これに対しては主権の一内容たる課税権も正当な理由なく、かつ臣民の同意なくしては踏みこみえないとされる。⁽⁹¹⁾ また王国基本法の遵守において主権論との異質性が顕著となる。というのは、王国の主権者たる地位やその樹立に関する法としての王国基本法は主権者を王国の「最高の」ではあるが、一人の官職保有者に格下げすることになり、主権論に見られる国家イコール主権の論理は貫

かれえないことになるからである。一般に、主権制限論は絶対的な主権を制限するという矛盾に満ちたものであるが、この最後の点にこそ主権論と伝統的な理想政体論との無媒介的結合が最も明白に見てとれるのである。⁽⁹²⁾

以上主権を制限するものとして、神の法、自然法（「自然的公正」「自然的正義」）、私有財産、王国基本法の遵守を見ながら、これによって「正当的王政」と「ティラン的王政」、伝統的政体論の範疇で言えば王とティランとが区分される。そしてさらにティランはバルトルス以来の慣用にしがって「資格の欠如に基づくティラン *tyrannus ex defectu tituli*」と「支配方法に基づくティラン *tyrannus ex parte exercitii*」と二分される。ボダンは前者すなわち篡奪者に対しては古代ギリシア以来の暴君放伐論を継承する。⁽⁹³⁾しかし後者に対するボダンの立論こそ主権論との関連および先行するモナルコマキの抵抗権論との比較からして重要である。彼は後者、すなわち「ティラン的」に統治する主権者に対しては受動的抵抗のみを認め、能動的抵抗はいかなるものであれ否認する。⁽⁹⁴⁾

「祖国の主権者は常に神聖で不可侵たるべき神によって命じられ且つ派遣された存在である。それ故、彼がいかに邪悪で残酷なティランであるとしても臣民が主権者に対して害を加えることはけっして許されない。しかし、神法や自然法に違反する事柄に服従せず逃亡し、攻撃を回避するために隠れ、更に主権者の生命や名誉を攻撃するよりも死を忍ぶことは許される。」⁽⁹⁵⁾

宗教をめぐって現実の世界にひきおこされた政治的混乱の克服を課題とするボダンの主権概念はそもそも統治の善悪を基準とする「支配方法に基づくティラン」の存在を否定するのは当然であった。したがって「ティランもまた主権者である」は「支配方法に基づくティランは主権者である」という意味で理解されなければならず、主権論の論理はティラニー―抵抗権論において貫徹しているのである。⁽⁹⁶⁾

ボダンの『国家論』を瞥見した今、彼の「王―ティラン」論の特色を次のように言うことができよう。第一に、彼

は自己の先行者であるマキアヴェッリとモナルコマキの中間の道を探っている。すなわちマキアヴェッリのごとく強制による秩序のみを追い求めるのではなく、またモナルコマキのごとく抵抗権論によってアナーキーへの道を開くことも避けるという課題に直面して「主権を伴った正しい統治」という彼なりの解決策を提示した。第二に、その「主権論は新しい政治学に、統治論は古い政治学にそれぞれ対応している」が、それは「ティランもまた主権者である」という表現やアナーキーよりティラニイを選択すること(97)に象徴されるごとく、決定的に新しい政治学に力点が置かれている。第三に、主権者を、一方で人民の同意や既存の法の拘束から解放し、他方で神や自然法に義務づけることによって、政治の世界を實力の世界と倫理の世界とに分けてしまった。その結果、王とティランの区分は脱政治化され、倫理の領域へ押しこめられることになった。第四に、前二者とは異なり、現実態への顧慮から伝統的国制が理論的整合性を無視して取りこまれている。

第三節 アルトゥジウスの抵抗権論

前節で見たボダンの主権的君主権力を法や民衆の同意から解放せんとする試みは、しかしながら、当然にも伝統的・身分制的国制の側からの抵抗に遭遇することになる。この保守的基盤からの抵抗を理論的に正当化したのがヨハネス・アルトゥジウス Johannes Althusius (一五五七—一六三八)である。青年期に、信仰を同じくする都市バーゼルやジュネーブで学んだ彼は、一五八六年から改革派の神学者および法律家の養成を目的としたナッサウのヘルポルン大学の法学部に在職し、一六〇三年に主著『政治学—体系的方法に従い、聖書ならびに現世からの実例を用いて説明された—』(Politica methodice digesta atque exemplis sacris et profanis illustrata)を公刊している(98)。

主著を公刊した翌年、彼はエムデン市の招聘に応じてその法律顧問の職に就き、死の年までその職にとどまった。

というのは、彼は忠実なカルヴィニズムの徒として、無制約の主権者たらんとするエムデン市の都市君主東フリースラント伯に対して、ときにはネーデルラントの支配者であったスペインのフィリップ二世の圧政と闘い独立をかちとったオランダ共和国と同盟して、エムデン市の自由と諸権利を守ろうとしたからである。⁽¹⁰⁰⁾ 彼は、独立の特権を有する諸身分の多元的存在によって規定される国制 (ständische Verfassung) の妥当性を主張するが、その際立論の根拠として援用されるのがアリストテレスの社会的団体理論⁽¹⁰¹⁾と社会契約説⁽¹⁰²⁾とであり、この点において同じくカルヴィニズムの徒であるモナルコマキの理論とは異なった側面を有する。このような彼の理論の矛先は特に「ボダンによって表現される支配的見解」に向けられる。⁽¹⁰³⁾ 以下に彼の『政治学』における理論の展開を見よう。⁽¹⁰⁴⁾

出発点は、政治学をそれまで親密な関係にあると考えられ区別されずにきた哲学・神学や法学から切り離すことにある。⁽¹⁰⁵⁾ そして、分離され独立した政治学は「社会的団体や社会生活を合目的に組織し維持すること」についての考察を目的とするから、その対象は人間の何らかの社会的結合 (consociatio) である。⁽¹⁰⁶⁾ ところで、人間を社会的結合に至らしめるものは、必要なものを充たすという人間の衝動であり、人間は生来社会生活に入るようつくられている。すなわち社会的結合の窮極の根拠は「自然」の内に啓示されている神の摂理である。⁽¹⁰⁸⁾ 人間は、かくして、明示ないし黙示の契約によって諸々の生活共同体 (corpus symbioticum) を創設し、もしくはそれに参加する。契約に参加したものは社会生活に有用・不可欠なものの共同化を義務づけられるが、契約によって成立した団体もまたその契約内容からして契約参加者すなわち団体構成員全体の生活に有用なものを維持し実現するために存在することになる。⁽¹⁰⁹⁾ 共同善こそ社会的結合の窮極目的なのである。

さて、アルトゥジウスによれば、社会的結合はその直接に目的とするところによって、「私的団体 consociatio (simplex et) privata」と「公的団体 consociatio (mixta et) publica」とに二大別される。⁽¹¹⁰⁾ この分類に、アルト

ウジウスの、より狭い・下位の団体からより広い高次の団体への展開という方法論⁽¹¹⁾が加わって、特殊利益を直接の目的として成立する私的団体 (*consociatio privata*) は家族 (*familia*) と組合 (*consociatio collegarum*) とに分れ、組合はさらにそれぞれの内部規則を有する世俗的ギルドと聖職者の団体とに分れる⁽¹²⁾。一方、公的団体 (*consociatio publica*) は、自律的性格を有する多くの私的団体から成るが、単なる複合体ではなく、一つの普遍的共同体 (*universitas*) であつた。というのは信仰を共通にする者の共同体だからである。それはまた、構成員が交代してもその同一性を保ち、一定の地理的領域を要素とする点で近代国家の枠組にきわめて近いものでもあつた⁽¹³⁾。このように政治社会 (*consociatio politica*) の性格をもつ公的団体は、「個別的団体 *consociatio publica particularis*」と「普遍的団体 *consociatio publica universalis*」とに分けられる⁽¹⁴⁾。前者は三段階の中小地域団体 (村 *vicius*、地区もしくは教区 *pagus*、都市 *oppidum*) とそれらから成る上位の地方団体 (州 *Provincia*) とに分けられるが、州の社会構成を見ると、政治的・宗教的官職、軍事的役務を負う人々、手工業・商業・農業に従事する人々の三部分から成っている。換言すれば、州は聖職者・貴族・平民の三身分から構成されている、とアルトゥジウスは観察しているわけで、しかも彼にとって地域団体の社会構成は国家的共同体の「縮図 *microcosmos*」であつたから、彼の理論は当時の国制状況をみごとに反映しているといえよう⁽¹⁵⁾。

ところで、普遍的団体、すなわち国家は、都市以下の地域団体と州とが契約によって単一不可分の「主権 *jus majestatis*」をもつことよつて形成される⁽¹⁶⁾。それは団体のうちの最高の段階としてあり、正義の実現を窮極目的とする。したがつて、国家のみが主権を持ち、他の団体は主権をもちえない。

以上、アルトゥジウスの契約思想に基づく団体理論を概観しおえた今、ボダン批判の性格がより濃厚な主権・抵抗権論を見なければならぬ。

アルトゥジウスは、ボダンと同じく主権が単一不可分であることを認めるが、ボダンが主権の帰属主体を君主とし、主権者を実質的に法に優位させる点を批判し、至高の国家権力は国王・貴族・等族会議のいずれにも、また個人の単なる集合体としての民衆にも帰属するものではなく、全体としての国民 (populus) すなわち国民共同体にのみ帰属すると考える⁽¹¹⁷⁾。そしてこの国民主権 (Volkssouveränität) の思想を、委任という補助概念を用いて一貫させるのである。国民に帰属する主権は、たとえ国民が自ら欲したとしても譲渡しえず、ただ統治権のみが委任される⁽¹¹⁸⁾。国家の官職の任命と授権は、主権者たる国民によってなされるが、その受任者たる施政官には「最高施政官 *summus magistratus*」と「民選行政監督官 *ephor*」⁽¹¹⁹⁾ (以下、エフォーリと略して用いる) という二種類がある。

最高施政官は、主権の担い手としてのエフォーリが、主権の帰属主体たる国民の名において、統治を委任する者として選んだ者である。この委任統治契約において、彼は国家を神の法によって統治することを誓わなければならない、この契約に違反すれば契約は解除される。他方、エフォーリは国民の選挙によって選ばれるか、または国民の同意を得て貴族によって選ばれるが、その就任資格は権勢と財産において優れたものでなければならぬ。さてこのエフォーリは日常的に行政を担当するものではなく、国民に属する主権を担う者として、最高施政官に対し、法と人民の権利を守らねばならない。具体的には、最高施政官を選挙し⁽¹²¹⁾、彼の職務を補助し、彼の不在のときには彼の職務を代行し、彼がティラン的施策をとる場合には警告を発し、ティランと化した後には廃位・追放し、場合によっては死刑を宣告し執行しなければならない。エフォーリとは、このように主権の行使を委ねられた法と正義の擁護者なのである。ただし、ここで注意すべきは「ティラン」の概念である。ティランについては、アルトゥジウスは、慣用的語法にしたがって、資格の欠如に基づくティラン (*tyrannus absque titulo*) と権力行使に基づくティラン (*tyrannus quoad exercitium*) とを区分し、前者すなわち篡奪者に対しては「公共の敵」と断定し、すべての私人に、攻撃し放逐する

権利を認めているのである。アルトゥジウスの「ティラン」概念は後者を指し、それに対しては抵抗が許される場合の要件を厳格に確定した上でエフォーリの団体にのみ抵抗権の主体たる性格を認め、他には認めていないのである。⁽¹²²⁾

以上から、第一に、個人と国家権力を直接対峙させることなく、集合体としての国民の主権から出発し、中間にエフォーリという主権行使団体を構想するアルトゥジウスの理論の団体主義的・等族国家的性格、第二に、ボダンの立法権中心の主権論に見られる動態的性格とは逆に、主権の帰属と行使の分離、法による支配権の拘束から帰結される裁判権重視の静態的性格、第三に、モナルコマキの理論、特にドゥ・ベーズの『施政官の権利』や匿名の『暴君に対する権利主張』が論証の出発点に神を置くのに対し、「結論にいたってはじめて、いわば論証全体に有終の美を飾るものとして神が出てくる」⁽¹²³⁾アルトゥジウスの理論においては、神権政治的色彩は薄められ、契約理論による世俗化が行なわれていること、以上三点を看取することは容易である。

いずれにせよ、本稿の関連では、王とティランの区分、法や権利の擁護、助言・監督機関の存在などの立憲主義の諸要素が保持されていることが確認されるが、しかし刊行当時注目され版を重ねた『政治学』も、三〇年戦争後のドイツにおける領邦国家の確立の過程で、煽動的で危険な書物として抑圧され、一八世紀中ごろから完全に忘れ去られてしまい、一八八〇年にオットー・フォン・ギールケによって再発見されるまで地下に姿を没してしまっただのである。

そこで目を転じて、抵抗権論を危険視するホッブスの「王・ティラン」論を見よう。

第四節 ホッブスの「王・ティラン」論

「絶対的権力を所有するものはティランである」として絶対君主制を否定しようとしたアルトゥジウスの理論は、

それを支えていた等族的国制が領邦君主権力の上昇によって解体されていくとともに姿を消すこととなった。それはまた間断なき内戦状況の克服という課題を背負った政治的理性のとりえないものだったからでもある。この政治的理性はモナルコマキやアルトゥジウスよりもボダンの側にあった。そして、このボダンの立場をさらに一歩進めたのがホッブス（一五八八—一六七九）である。彼はボダンにおいて政治的内実を奪われながらも倫理的内容として残存していた王とティランの区別を完全に廃棄しようとした。

彼は、彼の時代の厳密な学問としての数学や物理学におけると同様の確実性を有する理論理性の法則に基づいて、市民社会の不変の永続的秩序を建てようとした。それまでの政治に関する学問が依拠していた慣習や先例、市民間の共通の見解に支えられた実践理性、行為の善悪等々は時・所によって変動するもの、不確かなものとして放棄され、新たに、人間行動の原因と作用の連関を問うことから始められる。⁽¹²⁴⁾ この自然科学的方法の採用こそ政治思想から倫理的価値を奪うきめ手なのである。

ホッブスは、人々を平和に向かわせる情念の第一に、死に対する恐怖をあげる。⁽¹²⁵⁾ この恐怖の裏返しとしての自己保存の願望が、市民社会形成の固有の根拠とされ、生き残っていくことへの配慮が主権者の職務とされる。⁽¹²⁶⁾ このような政治社会の目的理解において、政治理論のアリストテレス的伝統、すなわち政治的自由の所有者から成る市民社会の成員の良き生活のための配慮が政治的支配の機能であるとする理解からの完全な断絶を見ることができるといえる。最大の不幸である死を免れることが市民の共同生活の目的なのであり、支配者は市民を死から守る・市民の生存を保障することによって目的を達成する、したがってその限りで支配行使の内容、最高善（*summum bonum*）の実現は重大な問題ではなくなり、支配行使の態様による王とティランの区分も消滅するからである。ホッブスにとって、ティランとは国民が彼らの気に入らない君主をそうよぶ単なる名辞にすぎなくなる。⁽¹²⁷⁾

ところで、恐怖の心理学とでもいうべきホッブスの「厳密な学問」からする政治社会形成の論証は「戦争状態」という非常事態から構想されているということが多くの論者によって指摘されてきているが、このホッブス理論の一面性こそ王とティランの区分という古典的政治理論の伝統からの離脱を許しているといえよう。彼以前の政治思想は、政治社会が崩壊の危機にある時に維持されるかという例外的事態の問題と、政治社会が安定している時に統治されるべきかという平常時の問題とは本質的に異なったものとして論じ分け、ティラニー―抵抗権論は後者に属するもの、通常の状態における墮落の問題とされてきたのであるが、ホッブスにあっては、危機的状態の長期化があったとはいえ、前者に対する解答から直ちに王とティランの区分が否定されている⁽¹²⁹⁾のである。

さらにまた、ホッブスはアリストテレス以来の政治的支配と専制的支配との区分の根拠を支配の成立原因に限定し⁽¹³⁰⁾、支配行使の態様には関わらしめないことによって、王とティランの区分の廃棄を補強する。すなわち、自由人相互間で「創設 institution」される「政治的」国家 (commonwealth) にあっては相互の恐れから一人の主権者に服従が生じ、力によって「獲得 acquisition」される「専制的」国家にあっては征服者・勝利者に対する被征服者・敗北者の恐怖から服従が生ずる。⁽¹³⁰⁾「いずれの場合も、主権者が持つ権利とその帰結は同じであり、彼が持つ権力は彼の同意なしには他の者に譲渡されえない。彼はこれを剝奪されることも、国民の誰からも権利の侵害を理由に訴えられないことも、彼らによって処罰されることもありえない。平和にとって何が必要かを判定するのは彼である。⁽¹³¹⁾」

かくしてホッブスは伝統的理論との対決⁽¹³²⁾を経て、従来の、健康な精神・徳の所有者として市民が持つべきティランや専制政治 (despotism) に対する軽蔑・憎悪を、今や「暴君恐怖症」⁽¹³³⁾ (tyrannophobia) とよんで一八〇度の転換を図ったのである⁽¹³⁴⁾。

(1) 一六世紀フランスにおける「マキアヴェッリの受容はその実践的効用の視点から行なわれ」マキアヴェッリ讚美が宮廷を中心として広汎に

存在していたことについては、佐々木毅『主権・抵抗権・寛容』三〇頁。同書は、ボダンの研究書であるが、その前史として一六世紀初頭からのフランス政治思想の展開、特に宗教戦争をめぐるそれを論じており、この部分に含まれているユグノーの政治理論についての叙述は、時代の政治状況をとらえるのに便利である。

(2) 同前一頁。

(3) マキアヴェッリ『君主論』（池田廉訳、世界の名著『マキアヴェッリ』所収）特に第一章以下。

(4) 反マキアヴェッリの思想については佐々木・前掲書三二頁以下参照。

(5) マキアヴェッリは叙述の形式においては伝統的様式を踏襲しているが、助言・協議機関の軽視、法による統治者の抑制の放棄など思想内容において伝統的政治理論と訣別している。なお、マキアヴェッリの思想の意義及びその受容と批判については、佐々木毅『マキアヴェッリの政治思想』（一九七〇）、同『マキアヴェッリ』（人類の知的遺産、一九七八年）参照。

(6) 宗教改革家ルターの著作は『キリスト者の自由』（一五二〇）、『キリスト教界の改善についてドイツ国民のキリスト教貴族に与う』（一五二〇）、『奴隸的意志』（一五二五）、いくつかの『教理問答書』や『聖書講義』の外に、農民戦争に関係する文書などがあるが、宗教改革を抵抗権論との関わりにおいてのみ検討する本稿のルター理解は、宗教改革の根本原理を表現している『キリスト者の自由』に基づいている。

(7) ルターの農民戦争に対する発言は、農民戦争の担い手として二つの農民集団があることの識別に対応して、支持と非難とに二分される。一方の、法律や裁判に訴える農民集団には支持を与え、領主に対しては、苛酷な支配の下で農民の忍耐も限界に達しているから、そのなすところを改め、神の言に従うよう警告を発し（『シュワーベン農民の十二カ条に対して平和を勧告する』世界の名著ルター、二七〇頁以下）、他方の、力に訴える農民集団に対しては、この世の国と神の国の峻別に基づいて農民の主張を排撃している（『盗み殺す農民暴徒に対して』及び『農民に対する苛酷な小著についての手紙』同前三〇二頁以下）。なお、ルターの抵抗権論については、野田良之「ルターにおける抵抗権の問題」『法哲学年報』・抵抗権、一九五九）参照。

(8) カルヴァンの思想は、ほとんどすべて大冊の名著『キリスト教綱要 Institutio Christianae Religionis』特に一五五九年の最終改訂版（邦訳は渡辺信夫氏による完訳本（新教出版社一九六五）がある）。に収められているといわれるが、この書は、神学体系書であると同時に、「カトリックおよび再洗礼派を始め多くの異端的思想を批判排撃して福音主義的信仰を弁証しようとする論争的な著作」（石原謙『キリスト教の展開—ヨーロッパ・キリスト教史下巻—』（一九七二）四六四頁）でもある。改革派キリスト教徒にとつての政治権力に対する服従と抵抗の問題は、キリスト教的生活の「外的手段」を論ずる第四巻の最後の部分（一五五九年版では第四篇第二〇章「政治的統治について」、渡辺訳Ⅳの2巻三三頁以下）で言及されている。カルヴァンの抵抗権論を論じた文献のうち筆者が参照したものを挙げると、Wolzendorff, K., Staatsrecht und Naturrecht in der Lehre vom Widerstandsrecht des Volkes gegen rechtswidrige Ausübung der Staatsgewalt, 1916, S. 95 ff.;

- Heyland, C., *Das Widerstandsrecht des Volkes gegen verfassungswidrige Ausübung der Staatsgewalt in neuen deutschen Verfassungsrecht*, 1950, S. 31 ff.; Wolf, E., *Das Problem des Widerstandsrecht bei Calvin*, in: Pfister-Hildmann, *Widerstandsrecht und Grenzen der Staatsgewalt*, 1956, S. 45 ff.; Bertram, K. F., *Widerstand und Revolution*, 1964, S. 22 ff.; Treumann, R., *Die Monarchomachen*, 1895, S. 30 ff. (小林孝輔・佐々木高雄訳『モナルロマキ』三七一四一頁) 野田・前掲論文三七一四五頁。なお、ジュネーンにおけるカルツマンの改革とその影響、特に国際的波及については、石原謙・前掲書第七章、Roland H. Bainton, *The Reformation of the Sixteenth Century*, The Beacon Press, Boston, 1952. (山村彰訳『宗教改革史』一九七四年、新教出版社) 参照。
- (9) 服従義務が解除される場合は、明瞭でないというより、ほとんど認められていないという方が適切であろう。というのは、別の箇所でも「不敬虔で、冒瀆的な君主によって、敬虔のゆえに迫害される」としても、われわれは、相手方の義務違反をとやかく言うよりは服従という「自己の任務だけに専念すべきである」とされているからである。
- (10) 領邦教会制の成立については有賀弘『ドイツ宗教改革と政治思想』(一九六六) 参照。
- (11) Allen, J. W., *A History of political Thought in the Sixteenth Century*. University, Paperbacks edition. 1960, p. 104 など「フクテブルク文書 Magdeburger Schrift」の名称は後述の「ヴァ・ヌーズ『施政官の権利』にも冠せられており」(Wolzendorff, op. cit., S. 102)、両者の内容上の親近性を示唆している。
- (12) バイントン・前掲訳書二五八頁によれば、この考え方は、ルター派地域にあってはルター派が法的公認を獲得した後、発動の必要がなくなつて消滅したが、信仰をめぐる争いの継続した地域のカルツマン主義にその信奉者を見出した、という。
- (13) 代表的な理論家として『フランスの虎への書簡』(一五六〇)を著したオートマンがいる。Charles Reade が序を付して刊行した復刻本 F. Hotman, *Le Tigre de 1560*, Paris, 1875. これは「その主要目的が今なお追求されている」ブムボワーズの陰謀(一五六〇年三月)を弁明することにある」にもかかわらず、フランス社会を分裂せしめてくる宗教と政治の問題をめぐる「宣伝キャンペーンの集約的人書である。」(Kelley, D. R., Francois Hotman, Princeton University Press, 1973, p. 113. なお、第五章「虎の時代」参照。)
- (14) モナルロマキ (monarchomach) はモナルコス (monarchos 君主) とマコス (machos 反对者・闘争者) の合成語であり「暴君放伐論者」「暴君殺害論者」と訳されることもあるが、これらの訳語は、モナルコスとティラノス (tyranos 暴君) と置き換えている点で内容に忠実であるが、他方、マコスの持つ意味が「放伐」「殺害」と狭く解されるおそれがあるので適切さを欠くと思われる。本稿では、最近の慣例にしたがってモナルロマキとそのまま表示する。野田良之「基本的人権の思想史的背景」(『基本的人権』) 所収、一九六八年、初宿正典「抵抗権論の史的考察序説(一)」(法学論叢第九四巻第一号、九五巻第二号)、R・トロイマン著／小林孝輔・佐々木高雄訳『モナルロマキ』参照。なおモナルロマキについて、Treumann, R., *Die Monarchomachen*, 1895. (邦訳は前掲) ; Wolzendorff, K., op. cit., S. 6—179. Heyland,

C., op. cit., S. 31 ff., Bertram, K. F., op. cit., S. 22 ff.

- (15) プロテスタントのモナルコマキとしては、ヴォルツェンドルフによれば、スコットランドのジョン・ノックス (John Knox) とジョージ・ブキャナン (George Buchanan) 、ランズルトウス・ダナエウス (Lambertus Danaeus) 、イギリスのジョン・ポネット (John Poynt) あるいは Ponet) が数えられる。ペインテンはクリストフマー・グッドマン (Christopher Goodman) を追加する (前掲訳書二六三頁)。
- (16) カトリックのモナルコマキとしてヴォルツェンドルフの挙げるのは、ドイツのヨハン・フィックラー (Johann Fickler) 、フランスのジャン・ブウシエ (Jean Boucher) 、イギリスのウィリアム・レイノルズ (William Rainolds) もしくは William Reynolds 、この人はロサエウス Rossaeus の筆名で知られる) 、スペインのフアン・デ・マリアナ (Juan de Mariana) の四人であるが、このほかに、ルイ・ドルレアン (Louis d'Orléans) 、マリアス・サラモニウス (Marius Salamonijs) など、数えられる。野田前掲論文六六頁注(8)、初宿前掲七九—八一頁。トローマン『モナルコマキ』の訳者(佐々木高雄) 解題参照。
- (17) Hayland, C., op. cit., S. 34. しかし、ヴォルツェンドルフは、カトリックのモナルコマキの理論の決定国法との結びつきの弱さをあげてプロテスタントのモナルコマキの理論との相違を強調する (op. cit., S. 112 ff.)。両者の評価の違いはヴォルツェンドルフの一貫した法実証主義的関心の故であり、ハイランドの評価の方が適切と思われる。
- (18) 一五七三年で無名で出版されたこの書は翌年フランス語版 (『Du droit des magistrats sur leurs sujets』) の刊行を見ている。本稿では、Théodore de Bèze, Du droit des Magistrats, introduction, édition et notes par Robert M. Kingdon, 1971 及び Constitutionalism and Resistance in the Sixteenth Century, Three Treatises by Hotman, Beza, & Mornay. translated and edited by Julian H. Franklin, 1969. による。なお本書(一五七四年のフランス語版)の副題中に「マクデブルク」の語があるのは(本章(注)11参照) 参考までと書かしてある。Traité tres-necessaire en ce temps, pour advertir de leur devoir, tant les Magistrats que les Sujets: publié par ceux de Magdebourg l'an MDL: & maintenant revu & augmenté de plusieurs raisons & exemples.
- (19) Du droit des Magistrats. pp. 4—5.
- (20) ibid., pp. 8—11, pp. 60—67.
- (21) ibid., pp. 63—5.
- (22) ibid., pp. 8—9, pp. 66—7.
- (23) ibid., p. 11.
- (24) ibid., pp. 9—18. passim.
- (25) ibid., p. 17.

- (26) *ibid.*, pp. 18—19.
- (27) *ibid.*, pp. 18—20.
- (28) *ibid.*, p. 20.
- (29) *ibid.*, p. 24, pp. 39—50. 古代から同時代までの身分制議會の実例が検討されている。
- (30) Hotman をオトマンと表記するについては彼の祖先がドイツ出身の人であったことに加えて、一五七三年のラテン語版表紙の著者名が Hotomani (Hotomanus) と記されていることによる。
- (31) François Hotman, *Francogallia*. は一五七三年に初版が発行され、一五七六年に増補版が出された。この版までと、一五八六年の改訂版とでは、王権とユグノーの関係の変更を反映する大幅な内容上の相違が認められるという。ここで紹介と検討を行なうべきはもちろん一五七六年以前の版であるが、本文の叙述は J・H・フランクリンの英訳本 (Franklin, J. H., *op. cit.*) 及び Kelley, D. R., *op. cit.* に依拠している。
- (32) オトマンはキヴィタスを地域政治社会としてとらえている。
- (33) Franklin, J. H., *op. cit.*, pp. 55—6.
- (34) 佐々木『主権・抵抗権・寛容』二九—三三頁。
- (35) Franklin, J. H., *op. cit.*, pp. 57—65.
- (36) *ibid.*, pp. 65—76.
- (37) *ibid.*, pp. 81—82.
- (38) *ibid.*, p. 82.
- (39) *ibid.*, pp. 83—87.
- (40) *ibid.*, pp. 88—90.
- (41) *ibid.*, pp. 79—80.
- (42) オトマンは抵抗権を明確な形では肯定していないが、『フランコ・ガリア』の執筆意図及び文章の端々に現れる「現在」との関わりを見れば、身分制議會の抵抗権の承認は明らかであろう。
- (43) 佐々木毅・前掲三五・六、四二—四頁。
- (44) この偽名を用いて本書を著したのは誰かという間は古くからあり、Duplessis-Mornay Philippe Duplessis-Mornay 説、Langue Hubert Languet 説、両者の共同説があるが、現在でも定説を見ていないという(野田・前掲論文・七一頁注(50))。以下の叙述が依拠している

Franklin, J. H., op. cit. はデニブレンシーモルネ説を採用している。

- (45) 『暴君に対する自由の擁護』という訳が意味内容を考慮して与えられることもある。また、Vindiciae を省略すれば『反暴君論』となり、モナルコマキの語原と同義になる。なお、山下威士・丸山正次「モナルコマキ研究序説」(『埼玉大学紀要・社会科学編』第二五巻、一九七七年)に抄訳・紹介がなされている。

(46) Franklin, J. H., op. cit., p. 143.

(47) *ibid.*, p. 144.

(48) *ibid.*, p. 146.

(49) *ibid.*, p. 147. 当事者が問答体で合意を表明する契約方式によって、ローマ法では合意に拘束力が生じ訴権が認められた。ここでも契約の拘束力を保障する役割をもっている。

(50) *ibid.*, p. 148.

(51) *ibid.*, p. 149.

(52) *ibid.*, p. 149. たとえばスバルタのエフォール (ephor)。

(53) *ibid.*, pp. 149—150. たとえばイスラエル王国の七〇人の長老会議。

(54) *ibid.*, p. 151.

(55) *ibid.*, pp. 151—154.

(56) *ibid.*, pp. 154—156.

(57) 第二の問への回答の最後に、宗教の問題は武力による解決を認めないのではないか、「真の宗教」といえども武力によって守られてはならないのではないかという疑問に「真の宗教を守るためキリスト教徒によって戦われた多くの戦争があった」という歴史的事実の存在をもって答えているのは注目される。

(58) Franklin, J. H., op. cit., pp. 158—161. なお、何故に人民は国王を建てたのかについては pp. 169—170.

(59) *ibid.*, pp. 170—171.

(60) *ibid.*, p. 172.

(61) *ibid.*, pp. 173—180.

(62) *ibid.*, p. 185.

(63) *ibid.*, pp. 185—7.

- (64) *ibid.*, pp. 187—9.
- (65) *ibid.*, pp. 189—96.
- (66) *ibid.*, p. 195.
- (67) *ibid.*, p. 196.
- (68) *ibid.*, p. 186.
- (69) *ibid.*, p. 190.
- (70) この点と第一の特色であげた点とが、モナルコマキの思想を安易に「近代民主主義の源流」視することを許さないのである。この二つの点の解消は一七・八世紀の展開を待たなければならぬ。
- (71) 本文でも簡単に言及したが、テイラニイに対して早期に対処するよう提案している点は、宗教戦争の一方当事者の主張という枠を越えた狭い意味での実践性、アリストテレスの実践哲学の伝統の意味での実践性を示している。
- (72) 一五七六年に公刊されたのはフランス語版であり、その一〇年後に若干の補充がなされたラテン語版が刊行されている。本文の国家の定義はフランス語版によるが、ラテン語版では「国家とは主権と理性とによって指導される、家族とそれらの間で共通な事柄とから成る集団である」という修正がなされているという(佐々木毅『主権・抵抗権・寛容』八九頁)。同書は「主権と正しい統治との関係の中でボダンの国家の具体的構造を説明することを目的」(九二頁)としたボダンの国家哲学についての研究書で、ボダンについての本格的な研究書の少ないわが国では貴重な研究である。筆者は残念ながらフランス語版・ラテン語版いずれをも参照しえななかったので、本稿の以下の叙述は佐々木教授の前記著書に負うものであるが、引用等に関するすべての責は筆者にある。
- (73) セイバインは、ボダンの政治哲学における新旧二つの要素の混在は「一六世紀の政治思想のすべてに見られた」という。Sabine, G. H., *A History of Political Theory*, 1961, p. 400.
- (74) 主権制限を内在的と見るか外在的と見るかで、主権制限論は主権論と統治論、国体論と政体論という異なったレベルでの問題となる。佐々木・前掲書八九—九二頁。
- (75) K・フォルレンダー(Karl Vorländer・宮田光雄監訳)『マキアヴェリからレーニンまで』(一九七八)六二・六四頁。
- (76) 佐々木・前掲書、九一、一一二頁。
- (77) 同前書第三・四章が、本節の記述と密接な関連を有する。
- (78) 同前・九一—九五頁。
- (79) 同前・九五—一〇二頁。

- (80) 同前・九八―九九頁。
- (81) 同前・一〇二―四頁。
- (82) 同前・一〇五―九頁。
- (83) 同前・一一〇頁。
- (84) 同前・一〇四―五頁。
- (85) 同前・一一〇―二頁。
- (86) たとえば主権分類による王政は次のように分類される。「正当的王政 *Monarchie legitime* とは臣民が君主の法に従い、君主が自然法に従い、その結果臣民が自然的自由と財産とを享受する場合である。主人的王政 *Monarchie Seigneuriale* とは君主が武力の権利や正当な戦争の権利によって臣民の財産・人格の主人となり、家長が奴隷を支配する如く臣民を統治する場合である。ティラン的王政 *Monarchie Tyrannique* とは君主が自然法を軽蔑し、自由人を奴隷の如く扱い、臣民の財産を自己の財産の如く扱う場合である。」そして、「正当的」「主人的」「ティラン的」統治形態は貴族政や民衆政についても妥当する。しかし、この三分法は必ずしも同一の基準によるものではないこと明らかである。「正当的」と「ティラン的」とを分つ基準は自然法を遵守するか否か、すなわち統治の正邪・善悪であるが、「主人的」統治はその成立原因に基づいており、不安定な過渡的統治形態といえよう。なお、ボダンの統治形態の分類法としてはこの外に「価値配分の様式を基準とする」もの(同前一一四―五、一六五―一六八頁)がある。たとえば主権分類によれば王政である場合「若し君主がその地位、官職、俸給を貴族であるか、富裕であるか、有徳であるかを考慮せず平等に授与するならば、民衆政的に *populairement* 統治されることになる。同様に君主がその地位や特権を貴族や有徳な人間、富裕な人間にのみ与えるならば、王政は貴族政的に *aristocratiquement* 統治され得る」(同前二六三頁注(3))。
- (87) 同前一一五―七頁(引用部分は一一七頁)。
- (88) 同前二六三頁注(6)。
- (89) 同前一一八―二〇頁。
- (90) 同前一二一頁。
- (91) 同前一二二頁。
- (92) 同前一二二―三、一一八頁。
- (93) 同前一二四頁。
- (94) 唯一の例外として「神の疑うべからざる召命」の存在する場合が考えられているが、これについても反抗的な臣民の陰謀と混同される危険

を警告することを忘れない。なお「神の疑うべからざる召命」が存在する場合の抵抗については同前一七六―七頁参照。

(95) 同前一二五頁。

(96) モナルコマキにおいて重視された「施政官」の抵抗権については、「主権者の命令 (lettres de commandement) が自然法に違反しないが公益 (justice & utilité civile) に反する場合には彼等に建白 (remonstrance) が認められるが、それが黙殺された場合にも従属的統治者〔施政官〕と同義―筆者) はその命令の執行を義務づけられ、それについて再度議論することは禁止される。……これに対して自然法違反と考えられる場合乃至は疑わしい場合にも、若し主権者の命令を吟味する従属的統治者の多数がその正当性を承認する限りその命令への服従が義務づけられる。彼等の受動的抵抗の最高の形態はその地位の放棄であるが、ボダンはこのような地位の放棄が事実上臣民の反乱の導火線たりうることに注意を喚起し、この地位の放棄さえも主権者の承認なき限り認められないとしている (ラテン語版は主権者の承認を含まず)。(同前一二五頁)

(97) 「最も強力なティラニーといえども君主や支配者が不在のアナーキーほどには悲惨でない。」(同前一四九頁)。

(98) ボダンの主権論は必然的に王政と結びつく。彼は「ティラン的王政は時として秀れた民衆政、貴族政よりも望ましい」と言う(同前一五八一―六三頁)。

(99) 『政治学』は一六一〇年に、体系上の改訂や批判に対する反論および東フリースラントや近隣のネーデルラント諸都市の事情を考慮に入れて大幅に増補された第二版が出版されている。

(100) Otto von Gierke, *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*, 6. unveränd. Ausgabe, Aalen 1968, S. 20.

(101) セイバインは、アルトゥジウスの consociatio はプリストテレスの共同体の用法に相応するところ。Sabine, G. H., op. cit., p. 417.

(102) 以前から知られていた支配契約 (Herrschaftsvertrag) の観念とは区別される社会的団体を創設・形成する契約としての社会契約 (Gesellschaftsvertrag) の観念である。しかし、アルトゥジウスの社会契約思想については、その理論面で画期的意義を評価するギールタ (op. cit., S. 99f.) と、その具体的・政治的性格を強調する立場 (ボルケナウ・水田洋他訳『封建的世界像から市民的世界像へ』一六三頁以下) との対立がある。

(103) Gierke, *Althusius*, S. 19.

(104) アルトゥジウスの『政治学』については Althusius, J., *Politica*. Faksimiledruck der 3. Aufl., Herborn, 1614. Aalen, 1961. や C. J. Friedrich の校訂による若干の省略のなされた版 (一九三二) があるが、いずれも参照しえなかった。本稿は『The Politics of Johannes Althusius, translated and abridged by Frederick S. Carney with a preface by C. J. Friedrich, London, 1965. 246 pp. 50¢. #

た、アルトゥジウスを歴史の暗闇から掘り起して人民主権の理論史上に位置つけた前記ギールケの『ヨハネス・アルトゥジウスと自然的国家論の発展』(Otto von Gierke, op. cit.)を叙述の基礎としている。その他に筆者が参照したものは Wolzendorff, op. cit., S. 198 ff.; Wolf, E., Große Rechtsdenker der deutschen Geistesgeschichte, 4. Aufl., Tübingen, 1963, S. 177—219. 及びホルケナウ前掲訳書一六三—一八三頁、初宿前掲論文(二)八八—九七頁、フォルレンダー前掲訳書七一—五頁である。

(10) F. S. Carney, op. cit., pp. 1—7 (Preface to the first edition). 哲学と神学とは政治学にとつて基礎的な学問であり、また政治学は法学を對して基礎的である、というのが区分の根拠である。なお Gierke, op. cit., S. 18. 以下ではギールケの著作の関連頁は()で示す。

(10) F. D. Carney, op. cit., p. 12. (S. 19)

(10) *ibid.*, p. 12. (S. 21)

(10) *ibid.*, pp. 12—13. (S. 21)

(10) *ibid.*, pp. 13. (S. 21)

(10) *ibid.*, p. 22. (S. 22)

(11) Gierke, op. cit., S. 21. 家族に例をとれば婚姻関係とそれ以外の家族の紐帯とから家族は構成されるという具合である。

(11) Carney, op. cit., pp. 22—33. (S. 22)

(11) *ibid.*, p. 34. (S. 23)

(11) *ibid.*, p. 34. (S. 23)

(11) *ibid.*, pp. 34—60. (S. 23f.)

(11) *ibid.*, p. 64. (S. 25f.)

(11) *ibid.*, p. 65. (S. 19. 26f.)

(11) *ibid.*, pp. 92—3. (S. 29)

(11) *ibid.*, p. 94, p.p 115—129, 195—202. (S. 31)

(12) *ibid.*, pp. 87—114 (S.29). ephorus は古代スバルタの民選行政監督官であり、その複数形 ephori は元老院のごときものと考えられる。一種の護民官集団である。なお、ephoroi という用語をアルトゥジウスが用いているのはカルヴァンの影響であろう。

(12) この点でドイツの選挙侯はエフォーリに数えられる。このことをフォルレンダーは「奇妙なこと」と評している(前掲訳書七三頁)が、むしろアルトゥジウスの理論の決定国法に基づく性格を見てとるべきだろう。

(12) Carney, op. cit., p. 187. (S. 33f.)

- (123) フォルレンダー前掲訳書七四頁。
- (124) ホッブスは『リヴァイアサン』のある箇所です。次のように言う。コモンウェルスの目的や本質について「実際上の問題からする論証は根拠が薄弱である。たとえ世界中のあらゆる地域において、人々が、砂上に家を築いていようと、そのことから、そうすべきだという推論は成り立たない。コモンウェルスをつくりあげ、それを維持してゆく技術は、算術や幾何と同じように、確実な規則によるのであって、テニスのように実地だけにたよるわけにはいかない。」(第二〇章、なお第五章参照) ホッブスの「新しい哲学のモデル」が数学であり、彼の自然哲学は数学と唯物論的機械論との結合であることについては Leo Strauss, *Natural Right and History*, 1953, 6. Impression, 1968, pp. 166—202. 特記 pp. 170—172.
- (125) Hobbes, *Leviathan*, Edited with an Introduction by M. Oakeshott, p. 84. なお『リヴァイアサン』の翻訳については、水田洋・田中浩共訳(「世界の大思想」一九六六年)と永井道雄・宗片邦義共訳(「世界の名著」一九七一年)を参照した。
- (126) *ibid.*, p. 109. 「生来、自由を愛し、他人を支配することを好むものである人間が、あのような拘束……を自らに課している、その窮極の理由・目的・意図は自己保存とそれによってもたらされる、より満足のいく生活への洞察である。」また、「平和と防衛とを人間に保障する」コモンウェルスの「人格を担う者が主権者とよばれる。」(p. 112.)
- (127) *ibid.*, p. 121.
- (128) たとえば Hella Mandt, *Tyrannislehre und Widerstandsrecht*, S. 76, Anm. 31.
- (129) この点で明らかにホッブスとも異なっている。
- (130) Hobbes, *op. cit.*, chapters 17—20.
- (131) *ibid.*, p. 130.
- (132) ホッブスは、伝統的政治哲学を「学問というよりは夢想」と蔑み (*Leviathan*, *op. cit.*, p. 438.; Leo Strauss, *op. cit.*, p. 166.)、特にアリストテレスについては、「自然哲学において彼の『形而上学』ほどばかげたものはほとんど考えられず、『政治学』において述べられている多くは統治に反し、『倫理学』の大部分は無知をさらけ出している」と酷評している (*ibid.*, p. 439.)。第四六章は、この他にも「空虚な哲学と虚構の伝統」に対する非難で埋まっている。
- (133) *ibid.*, p. 214. 第二九章は、コモンウェルスを混乱させ、弱体化させる有害、虚偽の学説を「平和と統治」の観点から批判し、次のように言う、「ギリシアやラテンの著作者たち(に)よれば、実行する前に相手をティランと呼びさえすれば、王を殺すことは合法的で称揚すべきこととなる……。すなわち、彼らによれば、王の殺害 (regicide) はそうではないがティランの殺害 (tyrannicide) は合法的だというのである。……要するに、このような著作に含まれている害毒を除去するにふさわしい思慮深い教師たちの匡正措置を直ちに適用することなく、

それらを公然と読まれるにまかせておくことほど王政にとって有害なことはない。思うにこの害毒は……医師たちが狂水病 (Hydrophobia) とか水に対する恐怖 (Fear of water) と呼ぶものになとえられよう。」

(134) 本文の如く、テイラニーに対する抵抗権は否認される。しかし、ホッブスにも独特の抵抗権論、すなわち統治能力欠如のさいの「抵抗」、もしくは服従が死の恐怖を意味するときの服従拒否を許容する理論が認められるという。それについては本稿の扱う抵抗権とは全く異質であるので触れることはできないが、以下に掲げる文献参照。Peter Cornelius Mayer-Tasch, Thomas Hobbes und das Widerstandsrecht, Tübingen, 1965. 邦訳は三吉敏博・初宿正典訳『ホッブズと抵抗権』(一九七六)。この書物を「紹介、批判」したものとして佐々木高雄「P・C・マイヤー・タッシュ『トマス・ホッブズと抵抗権』の研究(一)(二)」(青山法学論集第一三卷第二、四号)、また、マイヤー・タッシュ論文に批判的検討を加えているものとして福田敏一「トマス・ホッブスの自由論——『抵抗権』論議との関連において——」(国家学会雑誌第九〇巻第九・一〇号)がある。

第四章 古典的伝統の持続・新生・衰退——比較史的素描——

政治理論における古典的伝統とは何か、それはどのように持続してきたか、また、新しい理論は伝統のいかなる部分に修正を加え、あるいはいかなる要素を放棄してきたのが前章までで検討された。本章ではそれを承けて、一七世紀後半から一八世紀末にいたるまでの政治理論が古典的伝統とどのように関わりあっているかを、若干の展望をまじえて考えてみたい。

第一節 古典的伝統の持続——イギリス——

名誉革命においてスチュアート王朝の絶対主義的志向が最終的に駆逐された後は、絶対的主権の理論家ホッブス(1)はイギリスにおいてその後継者を見出していない。彼の政治哲学のいくつかの、しかも構成的要素、たとえば、自然状態・自然権・社会契約は彼以後のイギリス政治思想に承継されたとはいえ、それらの諸観念の果す役割はホッブス(2)におけるのとは決定的に異なっている。「絶対主義はイギリスの憲政の発展の枠内ではエピソードにすぎなかった」の

である。名誉革命後のイギリス政治思想は、同意に基づく統治という古来の思想、誠実という中世的法原理、職務としての支配という宗教的性格を帯びた中世的支配観、「法の支配 rule of law」に姿を変えた中世的法主権の観念等を総合して、市民社会と政府 (Government) の対置、信託 (Trust) を中心カテゴリーとする責任ある統治の理論をつくりあげた⁽³⁾。したがって、イギリス政治理論の用語法は古い観念と結びついており、その例を主権概念に見ることができさる。オットー・ブルンナーによれば、「近代のイギリス人やアメリカ人の国家論は、(ボダンに由来するヨーロッパ大陸の) 主権概念を拒否しているのである (引用文中の () は筆者が補ったもの)」⁽⁴⁾ 以下では、このようなイギリス政治理論の特色を代表する理論家としてジョン・ロック (John Locke, 一六三二—一七〇四) をとりあげよう。ただし、言うまでもないことだが本稿は彼の政治理論の全体にわたって検討を加えることを目的とするものではなく、伝統的要素との関わり合いという観点からいくつかの論点を抽出しそれを検討することで満足しなければならない。

ロックは、先行するホッブスの思考法をそれが暴力的死に対する恐怖、自己保存を自然的人間の第一原理とし、そこから統治と服従の関係を構成するがゆえに統治内容の善悪を不問に付することになるという理由で、排斥する。彼は、政治理論は支配の善悪の問題を避けて通ることはできないと考え、その点を、『統治論』⁽⁵⁾ (一六九〇) においてジェームズ一世の権威を借りて語る。「正当な国王 (a rightful king) と篡奪者たるティラン (an usurping tyrant) との間の特殊で最大の相違は次の点にある。すなわち、高慢で野心的なティランが王国と国民を自分の願望と無分別な欲求の満足のために定められたものにすぎないと考えるのに対し、正当で公正な国王は、逆に自分こそが国民の富と所有権の確保のために定められたのだと考えていることである。」⁽⁶⁾ また、国王は、国王であることそのこと自体のうちに含まれる暗黙の誓約と戴冠式のときの明示の宣誓という「二重の誓約によって、その王国の基本法 (the fundamental laws of his kingdom) を遵守するよう自分自身を義務づけている。」⁽⁷⁾ したがって、国王は「法に従って支配することをやめれ

ば、たちまち国王たることをやめ、ティランへと墮落するのである。」こうして、統治目的と法の支配の二点から、ロックスは王とティランとの相違を次のように要約する。「前者は法を自らの権力の限界とし、公共の福祉をその統治の目的とする。これに反して後者は、自分自身の意志と欲望によって万人に道を譲らせるのである。」⁽⁷⁾そして、権力を限界づける「法」の内実は、「公権力に参加すべき人々を指名する規則」⁽⁸⁾、同意に基いた統治の形態⁽⁹⁾、憲法秩序の枠内で国王に属する権限・職務⁽¹⁰⁾と考えられているから、「合意された政府の形体を保存せず、政府の目的である公共の福祉と所有権の保全とを図ろうとしない」者は「信託を裏切る」⁽¹¹⁾者、すなわちティランと認定される。この場合「どんなに由緒ある王家の名も、外見だけはもつともらしい統治の形態も」ティランの汚名を免れるものではない。⁽¹²⁾

さて、ティラニ論に次いで彼の抵抗権論を見よう。彼はまず抵抗の向けられる対象を伝統的理論に基づいて、権原を欠くティラン⁽¹³⁾＝篡奪者 (usurper) と権力行使におけるティランとに区分する。⁽¹⁴⁾そして、篡奪者⁽¹⁵⁾に対しては次のように言う。篡奪者は共同社会の法や国民の同意に基づかないから「支配者たる資格をもたない。」⁽¹⁶⁾このような「正当な権利によらず、暴力によって押しつけられた権力を払いのけることは、反乱という名で呼ばれようとも、神の前では罪ではなく、神が認め、奨励し給うものである。たとえそこに力づくでなされた約束や協定があろうとも、である」⁽¹⁷⁾として一般的に抵抗権を承認する。

後者の権限を濫用するティランに対しても国民全体の抵抗権を認めて次のように言う。

(一)「法の終るところティラニが始まる。……権威をもつ者が、法によって彼に与えられている権力を越え、自分の自由になる力を用いて法の容認しないことを臣民に押しつけければ、それがたとえだれであろうと、そのことによつて彼は為政者である資格を失い、権威なしに行動した結果として、臣民の抵抗を受けて当然であろう。」⁽¹⁸⁾

(二)「もし長期にわたる一連の濫用や言い逃れや策謀が、すべて同じ方向を目指して、それによって支配者のたく

らみが国民に解ってしまふと、国民は自分たちがどんな隷属状態にあるのかを感じ、自分たちがどこへ向って進みつつあるのかを悟らないわけにはいかない。そこで彼らが目覚めて、支配権を奪い取り、これを、最初に政府が樹立された時の目的を保持するような人々の手に移そうとするのは不思議なことではないのである。⁽¹⁹⁾

(三)「圧制や策略や外国権力への引き渡しなどによって、在来の立法部がなくなってしまつてから、国民に向つて、君たちは新しい立法部をつくることによつて君たち自身の身のためを図ることができると告げることが、もう手遅れで病気の治る見込みがなくなつてからはじめて救済を求めよというに等しい。これでは事実上、まず奴隷となり、それから自由を守れというよなものだし、また鎖につながれてから自由人のように行動してよい、というよなものである。⁽²⁰⁾」

以上のうち(一)は抵抗の正当化に関するもので、その表現の積極性を別にすれば、古くから見られた論法を踏襲するものであるのに対し、(二)(三)のうちに、ロックの抵抗権論の特色を見てとることができる。第一に、ティラニイの判断権は国民の手中にあり、また、ティラニイに対する抵抗権行使の主体も国民であること、したがつて、従前の抵抗権論に見られた身分制的限定は払拭され、近代的抵抗権論としての資格を備えていること、第二に、抵抗権論はティラニイの早期発見とその防止という観点から意義づけられていること、したがつて第三に、ティラニイを判断するさいの基準として、個人の信仰や良心に対する内面的侵害という主観的基準よりも、統治の目的たる市民個人々の権利・自由のための配慮をなさず、また、成文・不文を問わず憲法を無視し、憲法に違反するような政治行動、さらに政治的責任を負うる制度・手続に対する脅威、具体的には国民代表機関としての議会の地位・役割が政治生活において決定的に低下せしめられる状態という、より客観的な基準が挙げられていること⁽²¹⁾の三点である。要するに、特定の政治行動のうちにティラニイをつくりあげようとする意図が見出されたとき国民に抵抗権が認められるのである。

では、伝統とのつながりを有するロックの理論はアングロサクソンの世界においていかなる運命をたどるであろうか。絶対王政を君主政というよりもむしろティラニーであるとし、名誉革命をティラニーに対する抵抗という理論枠組を用いて正当化したロックのティラニー―抵抗権論は、本国イギリスにおいては革命直後の心理的昂揚が過ぎ去れば用はなくなる。しかし、彼の理論がアメリカ独立宣言の起草者に受容されていることは明らかである。⁽²²⁾ 独立宣言は言う。「連続せる暴虐と篡奪の事実が明らかに一貫した目的のもとに、人民を絶対的専制 (absolute despotism) のもとに圧倒せんとする企図を表示するに至るとき、そのような政府を廃棄し、自らの将来の保安のために、新たな保障の組織を創設することは、かれらの権利であり、また義務である。――これら植民地の隠忍した苦難は、まったくそういう場合であり、今やかれらをして、余儀なく、従前の政治形體を変改せしめる必要は、そこから生ずる。大英国の現国王の歴史は、これら諸邦ステイツの上に、絶対の暴君政 (absolute Tyranny) を樹立することを直接の目的としてくり返して行われた、悪行インジニウリーズと篡奪との歴史である。」⁽²³⁾

こうしてアメリカにその支持者を見出していたころ、イギリスにおいてはロックの理論体系を支える自然法や社会契約説はヒューム (David Hume, 一七一―一七六) に始まる功利説にとつて代られていた。それにもかかわらず、君主権力の絶対性を否認するという思想それ自体はひきつがれていった。⁽²⁴⁾ たとえば、バーク (Edmund Burke, 一七二九―一七九) は力点の置き方は異っているが、「法によって方向づけられ、国民のおおきな世襲的富と世襲的尊厳とによって統制され均衡された君主政治」を理想とし、「絶対民主政治は絶対君主政治と同じく、合法的な統治の諸形態にかぞえられるべきでない」という。⁽²⁵⁾ また、代議政治を理念として最善の統治形態であると考えたミル (John Stewart Mill, 一八〇六―一七三) も「絶対的な権力がすぐれた個人的手中に握られている場合には、統治上のあらゆる義務をりっぱにまた賢明に遂行することが確保されるであろう」というような想定は「すぐれた統治とはどのようなものであるかと

いうことの、はなはだしい、またもつとも有害な誤解である⁽²⁶⁾として、絶対君主制を排除する。これらの絶対的主権否認の延長線上に立ってラスキ (Harold Joseph Laski, 一八九三—一九五〇) は「倫理的政治的見地からわれわれは、何らかの意味ですべてロックの洞察になるところの一連の制限を主権にくっつけようとしている⁽²⁷⁾」といっているのである。

かくして、市民の権利・自由の保障を目的とし、政治的答責性の原理に基いて政治制度を構成してきたイギリスおよびアメリカ合衆国の憲政の発展は、絶対的権力による支配の墮落を防止するという伝統的思考の下でなされてきたといえるであろう。これに対し、絶対君主制がその後の憲政の発展を規定するほどに強力なものに成長していった大陸においては、政治・法思想はいかなる軌跡をたどるかが次に残された問題である。

第二節 古典的伝統の新生—フランス—

前節で見たイギリスにおいては絶対主義はたんなる歴史上のエピソードにすぎなかった。また次節で見るドイツにおいては絶対主義が時代精神としての啓蒙と結びついて啓蒙絶対主義 (der aufgeklärte Absolutismus) が形成されていた。しかしフランスのたどった道はそのどちらとも異なっていた。一六世紀後半の宗教戦争の中から生まれ出たブルボン王朝のフランスにおいては、リシュリュー (Richelieu, 一五八五—一六四二)、マザラン (Mazarin, 一六〇二—一六一七) 両宰相の執政期に貴族勢力の抑圧、集権的官僚機構の整備が進み王権は強化され、ルイ一四世の親政期に絶対主義は頂点に達する⁽²⁸⁾。この時期には、一方にボッシュェ (Bossuet, 一六二七—一七〇四) に代表される王権神授説と、他方にさまざまな反王権論とが見出される。

王権神授説によれば、王権は神に由来するもので神聖不可侵な存在である。王はしたがって神に対してのみ責任を

有し、人民は王命に抵抗することは許されず、正義に反する王に対しても王の改心を神に祈ることだけが許される。強化された王権の絶対性を神学的に基礎づけるこの理論に対抗して、力を殺がれる側は王権制限論⁽²⁹⁾を主張する。そして後者の側の理論構成に注目すべき変化が生ずるのである。すなわち、等族的諸権力に対して抑圧的な宰相マザランの王権強化策に反感をいだく貴族反対派およびパリ市民階級の反乱（フロンドの乱、一六四八―五三）の過程で出された一パンフレットは、王権を非難するスローガンとして従来の「ティラニィ tyrannie」に代えて「専制政治 despotisme」を用いているのである。「専制政治」は、アリストテレスにおいて奴隷に対する主人の支配を意味するものと概念され、それ以後も、自由人社会の支配関係たる「政治的支配」の領域の外に置かれ、あるいはまた東洋的支配関係にのみ関わらしめられてきたのであるが、今や始めて西欧の統治制度に関して用いられた。パンフレットは言う。フランスの歴史を検討した結果フランス統治の真のあり方は貴族政的要素によって中庸を得ている君主政である。したがって君主政は毫も専制政治ではない。専制政治はトルコのみである。しかるに現今のフランスの「君主政」はどうであろうか、と。⁽³⁰⁾

一七世紀中葉のこの「専制政治」の使用法の延長線上にモンテスキュー（Montesquieu, 一六八九―一七五五）も位置する。彼は、「従属的・依存的な中間権力」を「君主政体 le gouvernement monarchique」の「本性 nature」とし、この「中間権力」と「政治的・市民的権力の源泉」としての君主との間の権力分担を構想する⁽³¹⁾。この独特の政体論は、諸身分の特権を奪い、政治的自由を侵害する強化されたブルボン絶対王権に対し、穏やかな表現ではあるが、それは君主政の本性を欠くがゆえに「専制政体 le gouvernement despotique」であるとの非難を投げかけているのであり、絶対王政批判と政治的自由確保とを両立させる巧妙な理論であるといえよう。そして、この意味での「専制政治」概念の使用こそ『法の精神 Esprit des Lois』の「はしがき」⁽³²⁾にいう「古い言葉に新しい意味を与える」こと

の重要な例であり、ここにはアリストテレス的伝統理論との結合、とそこからの離反、という一見相反する二つの要素が混在しているのである。この点を以下に見よう。

まず伝統的理論の諸要素が保持されている点について。

第一に、彼は君主制・貴族制・民主制という伝統的な三分式国家形態論を採らずに、それに代るものとして、経験的事実を重視して君主政体 (le gouvernement monarchique)、共和政体 (le gouvernement republicain)、専制政体 (le gouvernement despotique) の三種の政体から出発する。⁽³³⁾ しかし、貴族制・民主制の両概念はまったく放棄されているわけではなく、共和政体が、「人民全体が主権をもつ」民主制と「主権が人民の一部の手中にある」貴族制とに分けられて⁽³⁴⁾いるから、伝統的三分法は政体論のレベルで変形されて保存されている。

第二に、彼は君主政体を「ただ一人が確立された制定法に則して統治する」政体、これに対して専制政体を「ただ一人が法も準則もなく、おのれの意志と気まぐれによりすべてを引きまわす」政体と定義する。⁽³⁵⁾ この定義によれば、ただ一人による統治という点では両者共通し、法による統治か意志による統治かが両者の差異を決定するから、専制政体は君主政体の墮落態に限定されるように見える。しかし「意志と気まぐれ」に規定される統治としての専制は共和政体すなわち貴族制や民主制にも存在することを彼は見逃がさない。「人民が元老院、執政官、裁判官からその機能を奪いとるとき、民主制が滅亡するのと同様に、君主制は、国王がしだいに諸団体の特権や都市の特権を奪うとき腐敗する。前者においては、それは万人の専制にいたり、後者においては、ただ一人の専制にいたる。」⁽³⁶⁾

民主制についていえることは貴族制にもあてはめられ、結局、君主制の腐敗はただ一人の専制、貴族制の腐敗は少数者の専制、民主制の腐敗は人民の専制とされる。かくして、その本性上制限を受ける穏和な政体としての君主政体、共和政体 (貴族政と民主政) は、その本性および原理において腐敗・墮落せる政体としての専制政体に対置させら

れる。「国家がある穏和政体から他の穏和政体へ、たとえば共和政体から君主政体、あるいは君主政体から共和政体へと移行する場合は、不都合はない。だがそれが、穏和政体から専制政体へと急激におちこむときにはそうではない。」⁽³⁷⁾

この穏和政体と対置させられた専制政体概念は、君主制・貴族制・民主制の墮落態を意味した古典的・伝統的ティラニー概念を継承する側面を有する。すなわち、法や同意による拘束を知らずに意志に規定される支配という支配行使の形式においてとらえられたティラニー概念を継承しているのである。がしかし注意を要するのは、ティラニー概念が、支配の領域の峻別による政治的支配と専制的支配との二元論を前提とし、異なる領域の支配様式を政治的世界へ持ちこむことを意味していたの⁽³⁸⁾に対し、新たな専制政体概念はこの二元論を知らない点である。この点についてはすぐ後に、伝統との断絶面を検討する際にふれることとして、伝統の保持の面をもう一つ見ておこう。

第三に、モンテスキューにおいて穏和政体と専制政体とを分つのは、すでに見たとおり専制的意志の存否、意志と気まぐれによる支配か否かであるが、彼の人間観よりすれば、専制的意志の存在可能性それ自体はすべての人間について否定されえない。

「人間は、物質的存在としては、他の物体と同じく、不変の法により支配されている。知的存在としては、彼は、神の定めた不変の法をたえずおかし、またみずからの定める法を変更する。……しかもなお彼は限られた存在であり、あらゆる有限の知性と同様、無知や誤謬を免れない。彼のもつ貧弱な悟性、それすらも人間は失う。感性をもつ被造物として、人間は数知れぬ情念にとらわれる。かような存在はあらゆる瞬間にその創造者を忘れることがありえた。……あらゆる瞬間にみずからを忘れることがありえた。……社会の中に生きるよう作られていながら、彼は社会の中で他人を忘れることがありえた。」⁽³⁹⁾

こうして彼は、健康な精神の持ち主もいつ専制的意志という害毒に汚染されるかもしれぬという想定を捨てきれず、その対策を考えることになる。モンテスキューは歴史的な諸国制や法の比較研究を行なった結果、専制的意志にとっての障害物は法や中間権力であり、逆に法や中間権力は専制的意志という害毒の蔓延を防ぐことができるという認識に達し、この認識から、法と中間権力の二つを結合した法の守護者として貴族を覬念し、貴族による王権の制限という制度を構想する。「最も自然な従属的(40)中間権力」としての貴族こそ、現王権の専制的支配からその実効性を奪うことができる(40)と期待されたのである。

王権と貴族との間の権力配分によって、政治的支配が被治者に対して負うべき責任の原理を手続的・制度的に実現しようとするモンテスキューの理論は、後期ブルボン王朝の絶対主義という特定の歴史的(41)政治的状況に対して、診断と処方という実践的形成を働きかけている限りで古典的政治理論の枠の中にあるといえる。

以上三点をモンテスキュー理論の伝統的理論との結合面としてあげうるが、しかしそのことによって、伝統的にテイヤニ論が占めていた地位を新たに専制政体論が襲ったという事実の意義を軽視してはならない。この外形的变化の根底にあるもの、すなわちさきに留保しておいたテイヤニ論の前提としての政治的支配と専制的支配の峻別という二元論の解体、そのことの解明を通じてのみ彼の理論の古典的伝統からの離反、伝統の新生という側面に光をあてることができる。

そこでまず、手がかりとしてモンテスキューの政体論・権力分立論がいかなる視点から構想されているかを見よう。彼の理論は根本法や人民全体の意思を代表する中間権力によって支配権を制約するというものであるから、なるほど理性的自然法思想によりはむしろ絶対主義以前の(42)アリストテレス的国制思想との親近性を有するが、しかし、絶対主義以前の国制への復帰を意図するものではけっしてない。ルイ一四世治下の絶対主義の頂点を経過した一八世紀

中葉にあって主権的権力という事実を所与のものと受け取らざるをえないモンテスキューにとって、今や貴族はかつてそうであったごとく自立的な身分制的支配の担い手ではありえず、「政治的・市民的権力の源泉」たる君主に「従属的・依存的」な存在なのである。たとえこの表現が王権との対立を緩和する意図からなされたものであったとしても、王権と貴族の権力との間に築かれた大きな溝それ自体は否定されえない。そして貴族の地位の相対的低下に象徴される現象の根底には従来の理論が前提としてきた国制的基盤の決定的な変化が存在していた。すなわち、諸々の自由、諸特権を保障してきた支配関係の多層構造、身分制的障壁が取り払われ、社会が平板化されることによって、多様な支配領域を所有する「自権者」の共同体であった古い意味での「市民社会 *societas civilis*」が崩壊し、代って、主権的権力を有する国家機構と新しい意味での「市民社会 *bürgerliche Gesellschaft*」とが登場したのである。⁽⁴²⁾

このような歴史社会的変化を眼前にして、もはや政治の領域と家政の領域との二分法を前提とし、後者における支配行使の様式の前者への混入と考えられるティラニイ概念が保持されえないのは自明のことであり、この境界の除去された新しい地平で、専制 (*despotisme*) 概念が政治権力の濫用を表現するものとして使用されたのである。モンテスキューの理論におけるティラニイ概念の消失とそれに代る新しいデスポティズム概念の出現の意味については国制史的变化という観点を抜きにしては語りえない。

この国制史上の根本変化と関連して、さらにモンテスキューの専制政体論における古典的中世的伝統理論との断絶面を公共善思想の放棄について見よう。かつての市民社会、すなわち自立的な支配権の担い手として対等と観念される人々によって構成される社会においては、構成員の徳性は公共的意義を有し、また構成員の共通の幸福^{II}公共善なるものが実質的意義をもって存在していた。それ故にこそ公共善の実現は政治的支配の目的とされ、また支配者に対してはその目的に見合うよう行動を律すること、たとえば法に拘束され、被治者の同意を取得することなどが要

請されたのである。したがってこのような社会の消失は同時にその実体的価値を内容とする公共善思想をも消滅させることになるのは当然といえよう。ただし、この意味での公共善思想はすでに宗教上の内乱期に平和という秩序価値が目的として設定されて以来徐々に消滅してきていたことも忘れてはならない。ところで、この公共善思想の放棄と関連するモンテスキュー理論の脱倫理化にも触れる必要がある。かつてアリストテレスの実践哲学において政治学は倫理学と結びついていた。そして支配者の行動を律するものとして倫理的義務にも言及することがしばしば行なわれた。ボダンにおいてすら倫理的要素は政治的・法的責任を回避するための代替物という消極的意義しか認められないとしても保持されてはいたのである。ところがモンテスキューは、いわゆる道徳でもなくキリスト教的徳でもない「政治的徳性」についての著者自身の弁明⁽⁴³⁾からも明らかなく、倫理的要素を政体論から追放している⁽⁴⁴⁾のである。

この点での伝統からの離反こそ『法の精神』に対する非難をよび起こす因であったといえよう。モンテスキューの政体論の伝統理論との関わりを検討し終えた今、彼の政体論に全体としていかなる評価を与えるべきであろうか。「君主の徳や罪悪のような偶然の選択」によるアリストテレスの分類法を却けて、⁽⁴⁵⁾権力の分立と集中という純粹に形式的技術的相違に穏和政体と専制政体との区分の基準を置く彼の政体論は、伝統理論に内在していた価値的・倫理的要素を脱落させつつも、政治責任の原理の手続的・組織的実効化、そのことによる現実政治への論難という実践性を失っておらず、政治権力の濫用に対する非難の語をティラニイからデスポティズムへと転換させることによって国制的变化に見合った伝統の再生を図ったものといえよう。

しかしながら、市民社会と国家との衝突にさいして、社会から精選された中間権力、つまり貴族の権力によって君主の権力を制限しようとする、その限りで保守的性格を有するモンテスキューの理論は、市民社会と絶対王権との妥協の余地なき敵対関係の形成という政治状況の急展開に対応しえなかった。この状況でルソーは、国家機構と市民社会

の二元的対立を社会契約説に基づく人民主権論によって解決しようとした。既存の体制を人民主権原理に基づかないが故に否定する彼の理論は革命の理論的武器となりえたが、他方、彼の一般意志の理論は政治的支配の濫用の問題を思弁的に排除してしまった。⁽⁴⁶⁾ この支配権の濫用の問題の棚上げと関連して、ルソーはティランを篡奪者すなわち権利なくして王権を私する者、主権の篡奪者を専制君主と定義し、また支配者の任務や道徳的基準による統治の善悪、王とティランとの区別を斥ける。⁽⁴⁷⁾ この点でルソーはアリストテレス的伝統から決定的に離脱しているのであり、わずかに、民主政・貴族政・君主政の三政体論の採用においてのみ伝統とつながりを有しているのであるが、本稿にとって、ルソーの専制政治概念もまた絶対王権に対する非難のスローガンであり、眼前の明らかな圧政に対する抵抗⁽⁴⁸⁾ 革命の煽動という実際的性格を有していることが確認されればよい。

第三節 古典的伝統の衰退——ドイツ——

一七世紀前半の三〇年戦争を経過する中で、ドイツにおいては諸領邦における主権的君主権力が、官僚制と軍隊を整備して、独立の支配権の担い手として自己に向かいあってきた諸身分を時には抑圧、時には懐柔して確立された。⁽⁴⁸⁾ この領邦絶対主義の確立は一七・八世紀の政治理論に重大な影響を及ぼした。そのことを統治目的としての公共善および抵抗権について見てみよう。

第一節で見たごとく、伝統の枠内で憲政の発展を見たイギリスでは、統治の目的は、すべての市民にその権利・自由を保障し、市民がそれによって幸福を追求しうる状態を確保することにある、すなわち統治目的としての公共善はすべての市民に共通の幸福、現実的には多数の市民の利益であると理解されてきた。このような統治目的理解およびそのコロラリーとしての市民社会と市民社会に対し政治的責任を負ってその福利を配慮する政府 (government) との

対置という構図、したがって市民社会が政府存立の論理的前提であり、その限りで市民社会に対し従属的である政府がその存立理由に反した場合にはそれに対する抵抗が認められるという思想は、ドイツにおいては少なくとも一七八世紀の代表的な思想家・学者には見出されない。

まず一七世紀後半の著名な自然法学者プーフェンドルフ (Samuel Pufendorf, 一六三二―一六九四) の抵抗権論を見よう。⁽⁴⁹⁾

「国民は、その君主の不正な極限的暴力行使に対してのみ、自己の自由と安全を守りうる。」⁽⁵⁰⁾ (傍点筆者)

「国民は、明らかに神の命令に反するお上 (Obrigkeit) の命令は拒否すべきであり、遂行してはならない。ただし、あらゆる支配は神の法に従うことを条件として負託されているからである。」⁽⁵¹⁾ (傍点筆者)

これらの短い文章からも、プーフェンドルフにあっては、「国家の安定」を顧慮した抵抗権の縮減が見られる。⁽⁵²⁾ そのために、抵抗権が認められるための被害の要件が極端なまでに抽象化されており、また統治目的としての国民の権利・自由に対する侵害という要素がティラニイの判断基準から脱落しているのである。さらに彼のあげる神法・自然法違反もその内実を検討すれば、ティラニイの判断基準としては無意味となる。すなわち、彼における神法・自然法は、責任を負わず実定国法に拘束されない不可侵で最高の権力の帰属主体たる君主が自ら契約によって背負いこんだ義務なのであり、その限りでたしかに主権者をも拘束する。しかし、その遵守義務は主権者の良心に委ねられ、その義務内容は主権者の解釈にまかされ、したがって彼自身の判断によって義務づけは解除されうるというきわめて不完全な規範にすぎないのである。⁽⁵³⁾

かくして、単なる主権者個人の倫理的義務にすぎず実質的拘束力を欠く神法・自然法違反の要件は、先の被害の内面化・抽象化と共に、ティラニイの判断基準としては機能しえず、そのことの故にかえって抵抗権が認められる場合をほぼ完全に排除するという働きを有するのである。このように一見抵抗権を認めるようでありながら、その実、締

め出すというプーフエンドルフの議論は、穩健な啓蒙絶対主義に適合的であるといえよう。⁽⁵⁴⁾

しかし、神学的要素の希薄なプーフエンドルフの抵抗権論の検討だけでは不十分である。そこで次にドイツの領邦国家における政治理論の考察にとって欠くことのできないルター主義の影響を見よう。

プロテスタントの義務の倫理と神に仕える官職としての支配者というルターの見解とはキリスト教のお上 (christliche Obrigkeit) の職務思想において合体し、領邦君主を頂点とする支配者の職務は宗教倫理に義務づけられることになる。そのことと並行して、一方では国家は市民社会から独立の固有の法の統一体としてそれ自体高い価値を認められ、他方、市民社会はお上の「良き行政」(gute Polizei) の客体とされる。当然、公共善概念も市民の幸福から国家の福利へと、個人主義的・經驗的理解から団体主義的・觀念的理解へと転換せしめられ、それが本来有していた政治的実質を奪われる。というのは、仮に君主が公共善の実現を図らなくとも、彼は宗教倫理的義務に悖るにすぎず、被支配者が同意拘束侵犯や誠実義務違反を根拠として抵抗することは認められないからである。このようなドイツのプロテスタント領邦国家に独特の政治理論を代表するのが、ゼッケンドルフ (Veit Ludwig von Seckendorff, 一六二六—九二) の『キリスト教国家 Christenstat』(一六八五)であり、そこにおいては明らかに古典的伝統が意識されつつ否定される。すなわち、彼にあっては統治の善悪という觀念は保持されているが、それは専ら宗教倫理によって解決されるべき問題として処理され、国家の世俗的任務は平穩・安寧の維持という外形的なものに限定され、政治的・現実的性格を有する抵抗権は危険なものとして否認される。

「お上の地位にある者を改善しようとするなら、そのことはキリスト教に基くべきである。……最も賢明で信心深い人たちが自然理性の光から、お上は神的秩序であり、またその職務や目的は国民の福祉 (die Wohlfahrt des Volks) に向けられていると考えてきた。したがってこれを図らず自分自身の利益を追求する支配者を彼らはティランと呼

ぶ。……他の国々では、あるいはいく人かの学者たちは、そのことからお上に対する一つの結論、つまり国民の福祉こそ統治の窮極の目的であり、原因であるから、もしもお上が国民の福祉を図らない場合には、お上はその地位を失い、国民はお上について識り、判断し、変更する権力を有する、という結論をひき出している。しかし、このようなことは、王や高位の官職の保有者にとって不満の種であるのみならず国民にとってもまったく危険なことであり、また平穩・安寧に反する。この平穩・安寧は神に次いではお上に期待すべきである。⁽⁵⁵⁾」

プーフェンドルフ、ゼッケンドルフに見られる政治理論の脱政治化、倫理化は、現実の啓蒙絶対主義国家と親密な関係にあったクリスチャン・ヴォルフ (Christian Wolff, 一六七九—一七五四) においてさらに徹底される。フリートリヒ大王お気に入りの哲学者 Ch・ヴォルフが一七二一年に刊行した著作はその表題からしてわれわれの関心を惹く。

『人間の社会生活、特に人間の幸福の増進のための共同体に関する理性的考察 Vernünftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen und insonderheit dem gemeinen Wesen zur Beförderung der Glückseligkeit des menschlichen Geschlechts』がそれであるが、その一節において次のように言う。「公共の福祉や安全のための配慮が一人に委ねられており、しかもまったく彼は特別の合意なしに国民の一人に、あるいは国民のすべてに彼が良いと思つたことを命じるときそれは君主政とよばれる。そして統治する人間が公共の福祉に反する行動をし、また彼に固有の利益をその主要な意図とするときその君主政はティラニィとなる。⁽⁵⁶⁾」

その表題および引用から明らかなく、外面的にはたしかに伝統的政治理論と結びついている。しかしその構成要素であった責任ある統治とそれを保障する手続・制度は顧みられず、したがってその政治的実体を喪失しているのである。また、君主の自己利得という墮落した意図を公共の福祉違反とともにティラニィの判断基準としている点、支配者の職務を倫理化した、つまり政治的責任から解放したことの裏返しといえる。そしてこのようなティラニ

イ論の脱政治化、倫理化は、クリスチャン・トマジウス (Christian Thomasius, 一六五五—一七二八) によってすでに始められていた自然法の抽象化をヴォルフが引きつぐこと⁽⁵⁷⁾によって完成されたのである。自然法は現実の具体的な国家活動に対する羈束力をもたず、理性的で適正な統治を行う支配者に対し、限定的な理性しか持ち合わせていない民衆は服従の義務がある。ただし「罪なき人を殺せというような自然法違反行為をお上が命じようとしたら、そのときにはもちろんそれに対する服従を拒否しなければならない。神は悪が行なわれるのを妨げはしないが自らは悪に手を染めることはないから、われわれもそれと同様に行為すべきである。」⁽⁵⁸⁾こうして例外的に抵抗を服従拒否という形態でのみとはいえ認めることによって自然法論者としての面目を保つのである。

抵抗権論において消極的な彼は、他方、良き行政の担い手としてお上が積極的に教育・経済の領域のみならず倫理・習俗の分野にまで介入・規制することを認める。したがってヴォルフの思想の全体像は、「君主は国家第一の下僕である」という有名な命題で知られるフリードリヒ大王治下の啓蒙絶対主義に適合的な自然法であったといえるであろう。

プーフENDORF、ゼッケENDORF、ヴォルフに代表される一七世紀から一八世紀前半までのドイツの政治・法理論状況を概観し終えた今、それを要約すれば、絶対君主制を承認した上でその統治を抽象的自然法によって義務づけるもので、状況こそ異なるがフランスにおけるボダンの理論のドイツ版といえるのではなからうか。

なお彼らに見られるティランの定義・説明は一八世紀前半に刊行されたいくつかの辞書においても採用されているという。一例をあげると、「ティラニイとは一人の人間が統治し残虐で自己の利益のみを図る統治の体制」と定義され、ティランは「英国種の嗅覚の鋭い猟犬」ブラッドハウンドによってイメージされその属性として残虐さが描かれる。⁽⁵⁹⁾辞典相互の定義や描写の共通性によってこの型のティラニイ論の普及ぶりが推測される。

ところで、こうしたティラニイ論の状況はフランス革命直前の時期において変化しただろうか。というのは、この時期にロック、モンテスキュー、ルソー等の著作が輸入され、またアメリカ独立戦争に関する情報も流入してきたとされており、それらがドイツの理論状況にいかなる影響を及ぼしたかについての検討がわれわれに残された課題だからである。

結論を先取りして要約すれば次のようになろう。

(1) 理論家の著作の受容に限る限り、「彼らの著作の非政治的部分に限られていた」⁽⁶⁰⁾。

(2) ロック型であれ、ルソー型であれ、国民主権論に基づいて政治理論、特にティラニイ抵抗権論を再構成するという試みは、(a)アカデミズムの領域では見出されえず、(b)かろうじてジャーナリズムや教会関係者・文学者の世界で断片的になされたにすぎない。

まず(1)については、ヘーゲルの慨嘆がそのことを明らかにするであろう。彼は言う。

「今までわれわれはフランスの文物の模倣のさいにいつでも半分しか受け取らず、残る半分を見逃してきた。この残る半分にこそ最も高貴なもの、国民の自由、選挙や決議への国民の参与、あるいは少くとも国民の見ている前で統治の準則の根拠をすべて審議することが含まれている」⁽⁶¹⁾と。

次に(2)の(a)については、前述のヴォルフの流れを汲む学者たちが大学のほとんどすべての講座を占めていたことから当然の結果と思われる。

最後に(2)の(b)についての検討が残されているが、これについては史料上の制約の故に、H・マンントの叙述の要約的紹介⁽⁶²⁾で満足しなければならない。

第一に、このような状況を現出させた要素として考えなければならないのは、イギリスやフランスと比較して、政

治的解放を求め、自覚的にお上に対して批判を行う市民層 (Bürgertum) が存在しなかったことである。この現象の原因についてはさておき、現象それ自体についてはこれ以上立入る必要はないであろう。

第二の要素として、検閲制度の重圧があげられる。共和主義的信念の持ち主である文学者レッシングは、一七六九年八月二五日付のニコライ宛の書簡の中で、「国民の権利のために搾取や専制 (Despotismus) に反対して意見を述べらる人をベルリンに登場させてごらん下さい。そんなことは今ではフランスやデンマークですら行なわれていることなのです。まもなくあなたは、どこの国が今日に至るまでヨーロッパ中で最も奴隷的であるかという体験をするでしょう⁽⁶³⁾」と書いている。また、詩人・ジャーナリストであり投獄された経験を持つシュューバルト (Christian Friedrich Daniel Schubart, 一七三九―九一) は彼の息子がその詩作において「ティラン」という語を使用することについて用心すべきだと警告を発している。

第三の要素としては、前二つの要素と関連して形成された当時のドイツの精神的風潮としての「政治的静寂主義 politischer Quietismus」があげられる。これは「現存するお上との調和を図る心構えがゆきすぎて、自覚した市民意識を窒息死させるまでに増殖した逃避的態度⁽⁶⁴⁾」であった。これに対しては、市民的ジャーナリズムの自己省察の観点から皮肉まじりに嘆きの声がくり返される。代表的なものを拾うと、

「われわれドイツ人は、自分の欲するがままにありうる君主をいただいて満足しているというまことにけっこうなあり方で、他の諸国民から区別される。ドイツ人はたとえ専制政治 (Despotismus) の抑圧の下でも自己の尊厳の感情をけっして失うことがない最良の巨民である⁽⁶⁵⁾。」

「国民的不感症がわれわれドイツ人をして過熱した極端な行動から守ってくれる。たとえ専制政治がいっそう鋭く斬りこんできたとしても無尽蔵の忍耐がわれわれの気質にはある⁽⁶⁶⁾。」

かくして、立憲主義的に政治理論を再構成すべき役割を担う市民的ジャーナリズムは、その批判の矢を射るべき的を二つ持つことになる。一つは自己の側につくべき市民層の内に巢食う政治的静寂主義であり、他は本来の敵手としての絶対君主制である。この二つの的を射るといふ困難に検閲の壁をくぐりぬけるといふ難関が加わる状況にあつて、絶対君主制に対する穏やかな批判と市民政治意識の覚醒の訴えとを結合したのが「穩健な自由主義的共和思想」の持ち主シュューバルトである。彼はアメリカ合衆国を讚美する論説（一七八七）の中で、自由と抑圧、立法・行政への参加と専制政治とを対置することによってそうしたのであつた。

シュューバルトよりもはっきりと、クニッゲ (Adolph Freiherr von Knigge) は、外国での出版によって検閲を回避しつつ、国民主権的に構成された理論を提出する。

「君主と裁判官は神の代理人であり、けつして臣民に対する無制約の専制君主 (Despot) なのではない。そうではなく (ノ) 国民の同意と神の許しによって選ばれ確証された代表者 (Repräsentant) である。法や正義を執行するためにおかれた国家第一の下僕であり、理性的に理解された自然的自由や平等に反する専制的命令を実施するために置かれたのではない。」⁽⁶⁷⁾

クニッゲと同じく宗教家であつたシュナイダー (Eulogius Schneider)⁽⁶⁸⁾ は、主権者たる国民の委託を受けた統治者としての君主というロッキの構成された理論を説教の中で説いたという。「すべての人は、自由・権利・独立性において等しく自然の胎内から生まれ出る。誰も生まれつき支配者として、あるいは臣下として生まれてくるのではない。……市民社会が基本権力を持ち、君主はたんに国家第一の官吏であり、その国民の代理人なのである。国民は自己の福利のために彼に服従しているのであり、したがって君主がこの窮極の目的に相應する限りでのみ彼に従う義務がある。……君主にとって、人間性の権利、国家の根本法、ラントの基本契約や国制は神聖なものでなければなら

しかし、シュューバルト、クニツゲ、シュナイダーの三人は、フランス革命直前期のジャーナリズム全体を見渡しても世論を代表しているとはいえない。ジャーナリズムの主流はむしろ、一方でたしかに小領邦国家の専制的君主を「自由の敵」視するが、しかし他方でフリードリヒ大王やヨーゼフ二世の啓蒙絶対主義を賛美する。このような特殊な態度はいかにして形成されてきたのであろうか。この間に対する答をもって本節のまとめとしよう。それはまず、国家形態としての君主制は疑うべくもない、ということから出発する。そして神に仕える官職としての支配者は窮極的には神にのみ拘束され世俗的拘束を免れる。さらに、世俗的には無制約の属性をえた絶対君主制が自らを根本法に拘束することで正当な国制としての承認が得られる。これが国民世論にとっても、またアカデミズムの政治・法理論にとっても共通の理解であった。この理解の上に立つ専制君主批判は、小領邦国家の「もぐりのティラン Winkeltyr-ancei」すなわち「良き行政 gute Polizei」を口実に時折あからさまな暴力沙汰をひきおこす不正な君主にのみ向けられる。それに反して、啓蒙的福祉活動を行う国家、「領民 Landeskinden」の幸福を配慮してやる「国父 Landesvater」としての君主には高い称賛がよせられたのである。また、フランスにおいて市民階級が絶対王権との闘争によってかちとろうとしていた政治的要求がドイツでは上からの改革によって実現されたこともあって、一九世紀ドイツ政治理論においては過剰な国家活動に対する限界を画定する「法治国家」論が主要な潮流となるであろう。この見通しの検討は他日に譲り、ここでは、政治的支配に関する学問的伝統、すなわち法による拘束や同意の取得を重視し、政治的責任を担保するものとしての抵抗権を肯定し、そして何よりも王とティランの区分論に象徴される支配の善悪を問題とする学問的伝統が、縮減され、あるいは実体を奪われて抽象化せざるをえなかったこと、要するに古典的伝統が衰退していったことが確認されればよい。

- (1) このように言うことは必ずしもホブブスの『リヴァイアサン』がスチュアート王朝のために書かれたということの意味しない。『リヴァイアサン』とその歴史具体的関連については若干古くなったが、水田洋『近代人の形成―近代社会成立史』(一九五四) 後篇第三章「リヴァイアサンにおける国家と革命」二八一頁以下参照。
- (2) Mandt, H. op. cit., S. 78 f.
- (3) *ibid.*, S. 79. なお、イギリス政治理論における伝統的要素の保持、特に君主政と「統治」の問題について Otto Brunner, *Vom Gottesgnadentum zum monarchische Prinzip*. in: "Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte" S. 163. 1968(邦訳はオットー・ブルナー『ヨーロッパ―その歴史と精神』石井紫郎他訳、一九七四年)は次のように言う。「イギリスでは一七世紀のもろもろの危機ののちに一つの妥協が成り立って、君主と『人民』の昔ながらの共同性と古い法観念とが維持された。」(訳書二四九頁)
- (4) ブルナー、前掲訳書二四九頁。
- (5) John Locke, *Two Treatises of Government*, ed. Everyman's Library, London, 1975. による。訳文については鶴飼信成訳『市民政府論』(岩波文庫)および宮川透訳『統治論』(世界の名著ロック所収、一九六八年)を参照し、おおむね前者にしたがったが、筆者なりの訳を与えた箇所もある。以下ではテキストの該当箇所(章と段落番号)とカッコ内に鶴飼訳の頁数を併記する。
- (6) ジェームズ一世の一六〇三年と一六〇九年の議会への演説が引用されている。John Locke, op. cit., chap. XVIII, 200 (二〇一―二頁) ただし、「篡奪者たるティラン」の表現に見られるように、国王はティラン概念の二分法を知らずに発言したようであるがロックはそれを見逃してはいない。注(14)参照。
- (7) John Locke, op. cit., chap. XVIII, 200 (二〇三頁)
- (8) *ibid.*, chap. XVII, 198. (一九九頁)。
- (9) *ibid.*, chap. XIX, 239. (二三九頁) 他。
- (10) *ibid.*, chap. XVIII, 202. (二〇四頁) 他。
- (11) *ibid.*, chap. XIX, 239. (二三九頁)
- (12) *ibid.*, chap. XIX, 225. (二二五頁)
- (13) ロックの抵抗権論については、宮沢教授の古典的論文「抵抗権史上に於けるロック」(一九二五年、『憲法の思想』所収)参照。
- (14) Locke, op. cit., chap. XVIII, 199 (二〇一頁)「篡奪 (usurpation) とは他人に権利がある権力を奪って行使することであるのに対して、ティラニイ (tyranny) とは何人も権利をもつはずのない、権利を超越した権力の行使である」
- (15) ロックは「征服」を外国による「篡奪」、「篡奪」を「一種の国内的征服」とよぶから、彼の篡奪者概念は、征服者を意味するものと、国内

の纂奪者の双方を含むものである。

- (16) Locke, *op. cit.*, chap. XVII, 198. (二〇〇頁)
- (17) *Ibid.*, chap. XVI, 196. (一九七頁)
- (18) *Ibid.*, chap. XVIII, 202. (二〇三—四頁)
- (19) *Ibid.*, chap. XIX, 225. (二二五頁)
- (20) *Ibid.*, chap. XIX, 220. (二二〇頁) これと関連する部分(第一章二二—二二二)においてもロックの立法権重視を見てとることができらる。
- (21) 宗教上の理由に基づく抵抗権においては主観的基準が問題とされざるをえないが、ロックにおいて客観的判定基準—最終的には主観に左右されるのだが—が提出されていることは、彼の宗教上の寛容の理論と並んで、政治理論の脱宗教化が完成したことを示している。なお、ロックは、モナルコマキのうちでは宗教的色彩の希薄なF・オトマンを師と仰ぎ、その『フランコ・ガリア』の翻訳を飾る序文を記しているという(H・J・ラスキ、堀豊彦・飯坂良明訳『イギリス政治思想Ⅱ—ロックからベンサムまで—』三五頁)
- (22) ロックの理論のアメリカ植民地に対する影響については、種谷春洋『アメリカ人権宣言史論』(一九七一年)二四頁以下、また、アメリカ学界訳編『原典アメリカ史』第二巻、一八四—二〇二頁参照。
- (23) 『原典アメリカ史』第二巻一八八—一九頁。『人権宣言集』(岩波文庫)一一四—一五頁。
- (24) ヒュームは「絶対君主制はイギリス国家構造の安楽死術である」と言う(『道徳政治論集』)が、この晦渋な表現は絶対君主制をどのように彼が評価していたのかについては教えてくれない。
- (25) Burke, E., *Reflections on the Revolution in France and Other Essays*, Everyman's Library, London, p. 121. 訳文は水田洋訳『フランス革命についての省察』(一九六九年、世界の名著)一九八—一九頁による。
- (26) Mill, J. S., *Considerations on Representative Government*, Everyman's Library, "Utilitarianism: On Liberty: Representative Government," p. 202. 訳文は、山下重一訳『代議政治論』(一九六七年、世界の名著)第三章、三八六頁による。
- (27) ラスキ、前掲訳書三八頁。
- (28) フランスにおける絶対主義の成立については中木康夫『フランス絶対王制の構造』(一九六三年)参照。
- (29) たとえば、王国基本法による王権の制限を唱えるバルルマン、三部会の復活による王権の制限を唱えるフェヌロン(F. Fenelon), など。ただし、『テレマックの冒険』で知られるフェヌロンは市民に幸福をもたらす古代の王の再来を待望するという点で復古主義的である。
- (30) Mandt, H., *op. cit.*, S. 86, Anm. 56. なお、フロンドの乱において刊行されたパンフレットの状況については千葉治男「フランスの民

衆運動」(講座世界歴史第一四卷所収)三一九頁。

- (31) モンテスキュー『法の精神』第二篇第四章、翻訳については根岸国孝訳(世界の大思想)と井上堯裕訳(世界の名著)を参照した。
- (32) 死後刊行の一七五七年版に初めてつけられた「はしがき」であるという(井上訳、三六五頁注(1))。
- (33) 『法の精神』第二篇第一章。
- (34) 同第二篇第二章。
- (35) 同第二篇第一章。
- (36) 同第八篇第六章。
- (37) 同第八篇第八章。
- (38) 本稿第一章第二節参照。
- (39) 『法の精神』第一篇第一章。
- (40) 同第二篇第四章。
- (41) Morkel, A., Montesquieus Despotie-Begriff. In: Zeitschrift für Politik, Heft. 3, 1966.
- (42) 市民社会概念の転換については村上淳一『近代法の形成』(一九七九年)第一章参照。
- (43) 『法の精神』一七五七年版のはしがき。
- (44) Hennis, W., Zum Problem der deutschen Staatsanschauung, 1959. In: Die Entstehung des modernen souveränen Staates. Hrsg. von H. H. Hofmann. Köln, 1967. S. 82 f.
- (45) 『法の精神』第一篇第九章。
- (46) ルソー『社会契約論』第一篇第七章、第二篇第三章。翻訳については、平岡昇訳(岩波文庫)および井上幸治訳(世界の名著)を参照した。
- (47) 『社会契約論』第三篇第一〇章。また同所の原注においてマリストテレスを明示的に批判する。
- (48) 領邦絶対主義の成立については、Forsthoft, E., Deutsche Verfassungsgeschichte der Neuzeit, 3. Aufl. 1967, S. 36 f. 絶対王政成立期に関するわが国西洋史学界の最近の研究状況については成瀬治『近代国家』の形成をめぐる諸問題—『等族制』から『絶対制』への移行を中心として—(吉岡昭彦・成瀬治編『近代国家形成の諸問題』一九七九年所収)参照。
- (49) プーフエンドルンの抵抗権論については Horst Denzer, Moralphilosophie und Naturrecht bei Samuel Pufendorf, München, 1972, S.160 f. による。なお、プーフエンドルンを論じたためヤン・フリク Wolf, Große Rechtsdenker, SS. 311—370.
- (50) Denzer, op. cit., S. 200 の引用による。

- (51) *ibid.*, S. 201 の引用による。
- (52) *ibid.*, S. 200. 「なお三〇年戦争における国家的権威の崩壊が尾を引き、国家の安定が危殆に瀕していた彼の時代のドイツにおける歴史的状況から、抵抗権の叙述に際して国家の安定を強調せざるをえなかった。」なお、*ibid.*, S. 203.
- (53) *ibid.*, S. 183 f. なおフォルレンダー、前掲訳書九四頁。
- (54) ブーフェンドルフは、国家形成の原因として「社会的性向」と「自己保存本能」の両者をあげ、また責任を負わず実定国法に拘束されない不可侵最高の権力を主権者に帰属させつつ、主権者自らが契約によって義務を負いこむことを認める。このような彼の国家理論は、主として先行するグロチウスマス (Hugo Grotius, 一五八三—一六四五) とホッブスの理論を素材として「啓蒙的かつ穏健な絶対主義に合わせて裁断」してなるキールンによって評される (Gierke, Althusius, S. 184.)
- (55) Seckendorff, Christenstaat. Cap. VI. § 5. In: Deutsches Staatsdenken im 18. Jahrhundert, herausgegeben und eingeleitet von Georg Lenz, S. 37.
- (56) Chr. Wolff, Vernünftige Gedanken... Cap. 2. § 234. (H. Mandt, op. cit., S. 84 以下) なお、ヴォルフが啓蒙期ドイツ・マカデシステムを占めつづいた地位、彼の理論の影響等については Wundt, M., Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung. 1945. S. 122 ff.
- (57) Oestreich, Gerhard., Die Entwicklung der Menschenrechte und Grundfreiheiten. In: Die Grundrechte. Erster Band, 1. Halbband. S. 42.
- (58) Chr. Wolff, op. Cit., Cap. 5. § 434. (Hella Mandt, op. cit., S. 84 以下)
- (59) Mandt, op. cit., S. 84. Anm. 53. に五つの辞書の定義・説明が見られる。
- (60) *ibid.*, S. 94.
- (61) 一八〇七年十一月のケーメルよりニッター (Niethammer) 宛の書簡。Briefe von und an Hegel. Ed. Hoffmeister. Bd. 1. Hamburg, 1952. S. 197.
- (62) Mandt, H., op. cit. S. 96 f.
- (63) 同様の状況について一七五〇年にプロイセン駐在のイギリス公使の報告「フリートリヒは臣民に実際、思考の自由以外のどんな自由も許しておりません。強制がすべての身分にゆきわたっていて、不信がどの顔にもあらわれています。……プロセインの領土全体は、言葉の字義とおりの意味において牢獄なのであります。」(F・メーリング『レッシング伝説第Ⅱ部』小森他訳三九〇頁)
- (64) Mandt, H., op. cit., S. 100.

- (58) Schubart, Deutsche Chronik. 43, Stück. 1775.
- (59) C. F. von Moser, Politische Wahrheiten. 1796. S. 74.
- (67) クニッケは既成宗教反対の宗教的結社であるイルミネーションオルデン (Illuminatenorden 一七七六年結成) の指導的メンバーである。引用部分は一七八三年フランスで出版された『専制政治、無知・迷信、不正、怠惰に対する六つの説教』の中にあるという (H. Mandt, op. cit., S. 97.)。
- (68) シュナイダーは一七八六年から一七八九年二月までヴェルテンベルクのカール・オイゲン大公 (Herzog Karl Eugen) の宮廷牧師であったが、その説教が大公の不興を買いシユトウツトガルトを追放されたという。