

社会契約思想の研究

A Study on Social Contract Theory

今 井 直 重

第一章 古代における社会契約思想

社会契約論がはじめて説かれたと見られるのは、ギリシアのソフィストにおいてである。古代ギリシアの快楽主義の哲学者エピクロス (Epikouros, 342～271 B.C.) 学派においてあらわれている。エピクロスによると、「人間が他人から何等の害を受けることなく、また他人を何等害することなく生きることが唯一の最良の生活である」とのべている (*Τὸ τῆς φύσεως δίκαιον, ἐστὶ σύμβολον τοῦ συμφέροντος, εἰς τὸ μὴ βλάπτειν ἀλλήλους, μηδὲ βλάπτεσθαι*)。この世には絶対に正義とか不正義とかいうものではなく (*οὐκ ἦν τι καθ' ἑαυτὸ δικαιοσύνη*) それは人々がお互いに他人に 害を与えないという契約 (*συνθήκηταις*) をすると
(1) ころから生ずるのである。

デモクリトス (Demokritos, 460～370 B.C.) もエピクロスと同様に快楽主義を説き、人は天性上各人の契約によって国家を構成するに至るものであるという政治理論を強調した。かかる理論が紀元前4世紀頃のソフィスト達によって国家契約説として唱えられたものと考えられる。
(2)

エピクロスの教説によれば、国家は国民個人の安全のために共同防衛をする目的で契約によって創造されたものである。これは個人相互の間において共同防衛をするための契約であるが、更に他方において、共同防衛の任務を主管事項として担当する者と一般人との間の関係を規律する契約がある。共同防衛の任務を担当するものが政府または統治者によれば、防衛されるものが人民とよ
(3) ばれる。
(9)

かくして政府と政府の制定する法によって、自然状態が克服され、刑罰によって犯罪が抑制される。国民は君主が統治契約を遵守する限り王制を打倒しないことを誓う契約が統治契約と称されるのである。⁽⁴⁾

またクセノフォン (Xenophon, 430～354 B.C.) のキュロスの教育 (Kyrupaideia) において、キラス王 (Kyrus) と国民との間において、神に対して共同のいけにえ(犠牲)を奉供して、神を証人として、神聖な契約を誓い (συνθῆσαι), キラス王は外国からの侵攻に対し国民を護り、国民は国法を遵守し、国法を破ることのないように全力を尽すことを誓い、もし万一国王に対して反乱があれば、国王に助力することを誓約したのである。⁽⁵⁾ これはキラス (Kyrus) の制限君主制についてのクセノフォンの構想をのべたものである。⁽⁶⁾ これらはすべて後世の絶対君主制、専制君主制に対する制限である立憲君主制について構想されたものである。

ローマにおいてはキケロ (Marcus Tullius Cicero, 106～43 B.C.) は政府は人民の契約によって樹立されるものであることを説いている。⁽⁷⁾ この契約は人民と支配者との間における統治契約を意味するものである。キケロによれば、国家は人民の共同意思とその同意に基づいて組織され、共同意思が法の基礎であり、法の本質は正義 (justitia) であると主張した。⁽⁸⁾ 国家は決して伝統の産物ではない。それは人間の本性に根ざして、そのうちにおいて正義を実現せんとする機構である。⁽⁹⁾

またセネカ (Marcus Annaeus Seneca, 55 B.C.～41 A.D.) はストア派 (stoic) の自然法 (lex naturalis) の考え方を採用し、人類はすべて兄弟愛の精神をもって結ばなければならないことを論じ、国家は国民相互愛に基づく結合契約によって成立したものであるとして国家契約論を唱えた。⁽¹⁰⁾

ラクタンティウス (Caecilius Firmianus Lactantius, 250～317 A.D.) は神が人間に知恵を与えたのは、人々が神の愛 (pietates affectum) を感得し、隣人を愛撫しこれを扶助せねばならないからである。神は人間が社会的存在者であることを願望する。原始的な契約論者は、人間が野獣の攻撃から共同防衛するために社会を構成するに至ったと論ずるのであるが、かかる思考は、人間が自然状態から社会状態に入ったときの野獣に対する人間の共同防衛の理由になり得

でも、政治的意味における社会契約論にはなり得ないのである。かかる説は正説でないものとして退けねばならない。野獣に対して社会が構成されるのではなく、人間性そのもの（*ipsum humanitatem*）が社会構成の源由であるということができる。人間が他人と共同生活をしていて、他人が救助を求めるときに、他人を救助することが人間の義務でなければならない。それゆえに、社会生活が行われていて、社会相互扶助の契約を破ることは最大の悪徳といわねばならない。またもし人が社会生活団体から逃避するならば彼は最早人間として生活するのではなく、再び自然状態に復帰し、野獣として生活することになるのである。⁽¹⁾ 社会の発生は人間の本性に源由する。かくしてラクタンティウスは社会契約理論のうちに道徳性（*Moralität*）を看取していたことが窺われるのである。

ローマにおいて、市民の遵法精神は厳格であったが、また各人の権利が本質的に尊重されたのであった。ローマ法の内奥には自然法概念が潜んでいる。自然法概念はストア学派に由来する。自然法は一般に市民法に優先するものとされた。アメリカ合衆国の独立宣言にある“*All men are by nature equal*”の思想が潜んでいる。かかる教説のうちには潜在的に革命思想が内含されている。

（註）

(1) Diogenes Laertius, *De Vitis Philosophorum*, X, 150.

(2) E. Barker, *Greek Political Theory*, Plato, P. 70.

(3) Lucretius, *Natura*, V, 1154.

nec facilest placidam ac pacatam degere vitam qui violat factis communia foedera pacis.

(4) Platon, *Nomoi*, 684 a.

(5) Xenophon, *Kyrou paideia*, VIII, v, 25-27.

(6) Cambridge, *Ancient History*, vi, 516.

(7) Cicero, *De Republica*, III, xxxi, 43.

(8) *Ibid.*, III, xxxi, 23.

(9) Cicero, *De Legibus*, I, xiv-xvi.

A.J. Carlyle, *History of Medieval Political Theory in the West*, I, 5, 13-14.

(10) Seneca, *Epistulae Morales*, XIV, ii, § 3, 5, 36.

A.J. Carlyle, *The Social and Political Ideas of Some Great Medieval Thinkers*, P. 43.

(1) Lactantius, *Divinae Institutiones*, VI, 10.

第二章 中世初期の社会契約思想

中世は暗黒時代といわれているが、人類の歴史は一般的に進歩の方向を辿っているごとくに政治思想においても将来に発展を予想する理念が胚胎していたのである。それはローマ法とキリスト教会の教義であった。ローマ法は絶対帝権の下において制定、実施され、絶対支配権の育成に奉仕した。皇帝の願望するところはすべて法⁽¹⁾の力をもつのであった。

しかしローマ法の原則は、皇帝の権威も究極は主権の人民の承認に由来するということであった。⁽²⁾かかる人民承認の原則は契約理論に継承される可能性が潜在している。人民がすべての彼等の権利を国王に全面的に移譲することによって国王は絶対的権力を有するに至るというホッブスの契約思想の先駆をなすものとして注目に価するものがある。⁽³⁾

ローマ法においては人民が政治的権力の唯一の最終の源泉であるということが一般に承認されていた。しかし人民が彼等の全権力を全面的に皇帝に譲渡したのであるか否かについては疑問があった。人民に権力の一部を留保しているのか、人民に権力を奪還することができるのかという問題については、14、15世紀において、支配者と被治者との間の契約説的關係において論議されるに至ったのである。⁽⁴⁾契約の効力の優越性についてカーライルは、もし契約によって確認されるならば、慣習といえども国法に優越する効力を有するに至るとのべている。⁽⁵⁾

他方において、キリスト教とストア派の結合した教説として、すべての人間の平等と兄弟愛の教説は自然法やローマ法の法典のうちに合体して、政治というものは人間の自然の状態ではなく人間に課せられた国家における行為である。聖アウグスティヌス (Aurelius Augustinus, 354~430) は国家は罪深い人間の集団であると見、ローマ法王の支配する教権の行われる領域をもって神の国 (Civitate Dei) として、教会権の権威を礼讃する根拠としたのである。かくし

て俗権君主の権力を縮小制限することによって契約理論の門戸の開扉への足がかりとなったのである。かかる俗権政治の権力の制限縮小説の先駆者となったのはフーカー、ロック、ペンサム派等の教説であって、これらのものは国家の自由主義的理論の源由となったのである。⁽⁶⁾

しかし俗権は罪に源由するから低次なるものと解するよりも罪に対する救済策として考察せねばならない。二つの平行する権力の保持者である法王 (Pope) と皇帝 (Emperor) はともに世界を支配するために存在するのであって、前者は精神界を支配し、後者は俗界を支配する。⁽⁷⁾

俗権は人民が地上へ下落した後に人為的に発生したもので、神の神聖なる自然の権威と並立して存在しているのである。

聖アウグスティヌスも国家が人為的に形成されたと思えるのみならず、それは人民の契約 (pactum) によって団結したものであるとのべている。⁽⁸⁾

真の政治団体と然らざる団体との差異はそれが正義の実現をその結合の紐帯とするか否かによるのである。そしてその紐帯は社会契約 (pactum societatis) と称するものである。⁽⁹⁾

社会契約思想については、アウグスティヌスが最大の主唱者であった。この思想はゲルマン民族の間においても論ぜられたものであって、国王は決して絶対専制君主 (absolute monarch) であってはならない、またかくのごときものでもなかった。王と人民との間には深い親愛の関係があった。人民の王に対する忠誠は、国王が人民の権利を尊重することによるものと考えられた。国王の立法は人民のうちの賢人の助言と承認において行われた。その賢人は全国民の代表者たる資格においてなされたので、その承認は全国民の同意を意味するものであった。⁽¹⁰⁾

更に5世紀頃フランスのブルガンデー地方の法 (Burgundian Law) はすべての人民の共同意思によって制定されたといわれている。そしてこの民族的永久契約 (pactio aeterno) によって子孫を拘束するために公布されたのである。またフランスにおいては国王と人民との間の権利義務の交互性について、その契約の締結に当って言及しているのである。しかしここには当事者の双方がこの法を破った場合には刑罰が科せられることを定めている。9世紀頃において

はフランスの君主達は形式的には絶対的というよりも条件づきで統治していたのであった。国王の立法権も人民の参加によって行われた。しかし中世のかかる協調的な君民合同思想も、近世の絶対君主思想の出現によって、人民に専制君主の意思を強制するに至った。法は単なる君主の意思の表現と見る後期ルネッサンスの思想は全く中世思想を忘却するに至ったのである。実定法は神の法である神法、自然法の精神に適合せねばならないことは当然であるが、国家の法、国民の法というよりも君主の命令という色彩が強かった。人民の合意による政府の樹立というよりもむしろ全人民が君主の所有物と考えられた。しかし国王といえども神法と自然法には拘束されねばならなかった。国王といえども恣意的に国法を制定することができないとされた。¹²⁾

中世の国王の即位については長男相続制が行われていたが、後には人民も国王の選定に決定的な役割をもつようになった。すなわち、国王の即位については人民の承認を必要とするに至った。人民は国王が遵守せねばならない条件を課する権利をもつに至った。国王は即位において正義に基づいて正しい政治を行うことを誓わねばならなかった。かくのごとき即位における国民に対する国王の誓言が社会契約の一つの形式(統治契約)と考えられるのである。このことはボソ (Boso) がフランスのアールが王に即いたときも、またギド (Giudo) が¹³⁾ イタリア王に選ばれたときも誓約をしたのでわかる。

旧約聖書においては統治は国王と国民との間の双務契約になっている。すべてのユダヤの長老がダビデ王のところへ参向し、ダビデ王は神の前で彼等と誓約をした。ヨアシ (Joash) がユダの王になったとき神 (Lord) の前で誓約をした長老達はヘブロン (Hebron) において行った。僧侶イエホイアダ (Jehoiada) は神と国王との間において、また国王と国民との間において誓約を行わしめた。かくして国王と人民との間の誓約に根ざした権利義務のとりきめにおいて彼等は神の選民であらねばならないという自覚をよびおこし、王と人民との権利義務を明らかにしたのである。

社会契約説は11、12世紀において法王権と帝権との主導権争いは叙任権の問題をめくり、ドイツにおいて発生するに至った。そこで再び契約説が抬頭してきた。旧約聖書によると王と人民の間には二重の契約が存在する。そこには

支配者と被治者との間の相互の権利を明示し、更に神に対して正しく契約を遵守することを誓約する。ここに社会契約説の概念を明確にするとともに、将来立憲君主国家の憲法をも予見することができる。⁽⁴⁴⁾

ゲルマン人やフランク人は契約 (pactum) によって王制の条件をあらわすという形式を創始したといわれる。しかしかかることはローマ人の遺産であるといわれる。⁽⁴⁵⁾ また多くの歴史家はラウテンバッハ (Lautenbach) のメーンゴールド (Manegold) が政治における契約という術語の創説者であるといっている。⁽⁴⁶⁾ またカーライルもメーンゴールドが社会契約という術語を用いて政治思想を説き、社会契約説の原理を明確にした人であるとのべている。⁽⁴⁷⁾

メーンゴールドは暴君の虐政を非難して、もし君主が、人民に対して善政を行うという契約を破るときは、人民は君主に対する忠順の義務から解放されることが正当であると論じている。社会契約(統治契約)は君主と人民との間で結ばれた双務契約であるが、すべての場合において、契約の信頼を破る最初の人⁽⁴⁸⁾は君主である。人は背信者で狂人のごとき統治者に断じて服従する義務はないのである。

メーンゴールドは当時の歴史的事実として人民主権 (popular sovereignty) の原則に基づいて条件つきで選挙された国王があったということを主張する。国王ヘンリー二世 (Henry II, 1133~89) は旧来の法の尊重を約した自由の憲章 (Carta libertatum) を発しながら、これを無視して専制を行い、キリスト教徒を抑圧し、彼が国王に推戴された条件であるところの契約を遵守せず、専横を極めたので、封建諸侯達は国王の命令に従うことを断固として拒否したのである。

ローマ法王グレゴリウス七世 (Gregorius VII) ヒルデブラント (Hildebrand, 1020~85) は、国王 (king) と諸侯 (principes regni, princes of the realm) との間においてとり交わされた誓約において、もし当事者の一方が他方に対して違反する場合においては、違反者はその地位から追放されるべきであることを主張している。

中世前期の選挙君主制度においては、神法、自然法が社会契約説(政治契約)を出現せしめる根拠となったのである。国王は封建諸侯によって選挙されたの

で、国王は諸侯に対してなした誓約を守らねばならなかった。もし国王が諸侯にその義務を履行しなければ、諸侯は国王に対して忠順の義務から解放される。また家臣はその君侯に対して忠誠を誓い、その忠誠は君侯が家臣に対してその責務を履行する限りにおいてであった。封建制度は中世においてはヨーロッパの常態であったが、封建制度を通ずる精神は契約説と同じ性格のものであった。そこには二つの要素が看取される。そこには公権と私権の同類性、治者と被治者との間の相互性が明確に見られることができる。このことは古くはローマの統治法 (lex regia) のうちにも存するものである。

中世後期においては人民が政治的権力の源泉であるという教説が一般に認められるようになった。ここに民主主義の萌芽が見られる。15、16世紀の文民 (civilian) は契約という言葉を用いて治者と被治者の関係を論議したのである。

カーライルは契約の効果の重要性を論じ、契約 (compact) において用いられた慣習法 (custom) はその効力は制定法 (statute) のそれに優先するとのべている。1215年のマグナカルタ (Magna Carta) も国王ジョン (King John) と人民代表としての諸侯 (Princes) との間における双方の権利義務の関係を認めることができる。また騎士 (Knights) は君侯 (Lords) が彼等にその義務を果す限りにおいてのみ忠誠、臣従の誓 (fealty) を立てている。もし君侯が義務を果さないときは、騎士はその主君を去って他の領主に仕える自由が認められていた。

かくのごとき種々の形態において、中世の政治の根柢に契約思想が流れていた。すなわち、ローマ法における政治的権力の源は人民に存するという思想、諸侯と騎士との間の双務契約的な雇用関係、また聖書における神と人間との間の契約 (covenants) の観念が世俗的な双務契約 (contract, pactum, foedus) という語を使用するようになってきた。

16世紀のルネッサンス後の絶対君主に対する対抗力として、またそれに対抗する論理的根柢から、治者と被治者との間の関係を規制するものとして契約という語をもって表現を見るに至ったのである。契約説のうちには人民権の理論 (the theory of popular rights) が含蓄されていることが窺われるのである。

中世においては契約 (contract) が政治の基礎となっていた。中世の帝王の

選挙や即位はすべて国民の政治的権力の根源をなす神法、自然法、ローマ法の精神に基づいて行われたのである。聖書にては政治的権力の根源は契約によるべきであり、人民が政治的権力の源である。契約説は君主の絶対主権に対する対抗策として考えられたものである。16、17世紀の政治情勢に適合する思想である。すなわち、社会契約による人民主権論とキリスト教思想に基づく王権神授説が唱えられ、この二つの相対立する思想が行われた。

以上のような教説に対してケルン (F. Kern) は治者と被治者との間の国法的な結びの紐 (Staatsrechtliche Band) は契約よりも法 (Recht) によるものであるとす。ギリシアのソフィストは治者と被治者の関係を権利義務な根拠から説くのであるが、11、12世紀においては人民と支配者との関係は契約 (Vertrag) というよりもむしろ信頼関係 (fidēs)、信実関係 (fidelitās) として取扱うべきものとする。このことは封建君主と家臣との紐帯とも見ることができるのである。

(註)

- (1) Quod principi placuit legis habet vigorem.
- (2) Digest, i, 4, 1.
- (3) Carlyle, History of Medieval Political Theory in the West, vol. ii, P. 57 ff.
- (4) Ibid., vol, vi, PP. 15-16, 19-20.
- (5) Carlyle, Dissentiones Dominorum, ii, 61.
- (6) Carlyle, History, vol. iii, P. 5.
- (7) St. Luke, xxii, 38.
- (8) Epist. c. xxxviii, 2, 10.
Ibid., c. vi, 3, 9. (cum aliud civitas non sit, quam concors hominum multitudo.)
- (9) Augustinus, De Civitate Dei, iv, 4.
- (10) Mansi, Concilia, x, 638.
- (11) Capilula ad Francos Aquitanos Missa de Carisiaco.
- (12) Bracton の名言。The King, while not below any man, must be 'sub Deo et sub lege, quia lex facit regem.'
- (13) F. Kern, Urvertrag in the late ninth century in the kingdom of Hungary, P. 390.
- (14) Gierke, Political Theories of the Middle Age, P. 146.

- Carlyle, History of Medieval Political Theory in the West, iii, P. 168 ff.
F. Kern, Gottesgnadentum und Widerstandsrecht, S. 370.
- (15) Gierke (translated by Maitland), Political Theories of the Middle Age, P. 146.
- (16) R.L. Poole, Illustrations of the History of Medieval Thought and Learning, P. 203ff.
- (17) Carlyle, op. cit., iii, PP. 168-169.
- (18) Manegold of Lautenbach, Ad. Gebebardum, c. xxx.
- (19) Carlyle, op. cit., ii, P. 57ff.
- (20) Ibid., vi, PP. 15-16, 19-20.
F. Kern, op. cit., S. 252.
- (21) Ibid., Staatsrechtliche Bond zwischen Herrscher und Untertanen, S. 41.
- (22) Carlyle, op. cit., vi, PP. 69-70.
Barker, Medieval Political Thought—the Social and Political Ideas of Some Great Medieval Thinkers, P. 22.

第三章 中世後期の社会契約思想

社会契約論の原理は更に論理的思索的な考察の洗礼を受けて発展した。中世的な政治概念はルネッサンスの到来により崩壊し、外はローマ法王の教権と皇帝任免権により拘束を受け、内は封建諸侯の自主独立権の要求により王権は制限を受けることになった。

しかし中世の政治の形態は君主制 (monarchy) であって、君主の支配 (monarch's rule) は法に準拠して行われ、法の支配 (rule of law, subject to law) であった。王の人格は彼がその地位にあるという理由によって尊崇されたのである。この時代においては主として絶対君主制 (absolute monarchy) が行われていた。絶対君主制は暴君制 (tyranny) に連なるものとして一般に望ましからぬ政治形態である。それゆえ、普遍的に、暴君の支配には人民は服従する義務がないと主張されてきた。ここにも合理主義とキリスト教の神の支配という正当性 (Legitimität) の思想が存在することが看取される。

イタリアのスコラ派の神学者ボナヴェンツラ (St. Bonaventura, 1221~74)

は政治的自由の問題を論じて、キリスト教徒は、暴君には服従すべきでない。キリスト教徒は地上の君主に服従を余儀なくされてはいるが、それは神の意思に反しないような事柄においてのみであって、正しい慣習に照らして合理的と思われるような事項にのみ服従すればよいとのべている。⁽¹⁾

アウグスティヌス (Augustinus Triumphus, Ancona, 14 世紀) は暴君弑逆 (trannicide) を暗示しながら、暴君の暴政を抑制することの必要性を主張し、かかる行為に対しては公共の権威をもってこれを排除すべきであることを論じた。国王が国王としての義務に遵って国民を支配せずに、国民の信頼を破って虐政を行ったのだから、人民が彼との誓約 (compact) を守らないことは、彼に⁽²⁾ 対する当然の報いである。

国王は人民によって職務上存在するのであって、国民が国王との誓約 (compact) を守っているのに、国王が契約に遵って国民を支配しないならば、国王の方から契約を破ったのであるから、国民も当然に国王に服従することを拒否すべきである。

社会契約説について、二つの思想の流れを見ることができる。一つはアリストテレスの思想であって、人間は生来社会的、政治的性質を享けていて、家族団体から国家へと発展したものである。それゆえに暗黙の合意に基づいて集団が組織されたものと説く。他方において、ローマ法やストア学派の思想を受けて、神法、自然法やローマの市民法の影響により、政府は国民の契約に基づいて樹立されたものであるとするものである。ギールケによれば、13世紀以降の国家論においては国家成立の根拠が国民の自由意思によることを自明の理であるとしている。⁽³⁾ すなわち、自由意思による (freiwilliger) 契約による (vertragsmäßiger) 人民の服従が政治的支配の法的根拠 (Rechtsgrund) となっていたのである。

アリストテレスの原理をキリスト教的にいえば、アリストテレスの自然 (phusis) を神の意思 (Gotteswille) とすればよいのである。しかし自然とか神の意思を人間の意思や行為の拠りどころとしたのである。

中世の政治生活において形成された契約論は、国家の起源の探究において、過去に立帰り、背景として自然状態 (state of nature) という非政治的な状態

から組織された政治社会構成の過程の探究を行うことになった。

人類の祖先が禁断を犯してパラダイスを追われ野獣のごとく山野を彷徨した。しかし神は人間に理性という能力(faculty of reason)を賦与した。人間は理性によってよき生活(ad bene vivendum)の達成のためには社会(societas)が必要であることを知った。人々は集まって社会を創設し、町をつくり、種々の必要な生活の道具を発明した。しかし或る獣的な者は神の信頼を裏切り、平和を攪乱し、同胞に危害を加え他人の財産を掠奪した。多くの正しい人々はこれらの狂暴なる人類の圧力に耐えられなくなった。そこで卓越した偉人の下に集結して弱者を悪人の危害から防衛せんと試みるに至った。かくのごとくにして王と称する支配者が生誕するに至った。⁽⁴⁾

中世において特色のある教説は団体人格説である。しかし中世に団体概念(Körperschaftsbegriff)はあったが未だ充分なる法人説(Korporationstheorie)はなかった。⁽⁵⁾

ローマ法においては公法(jus publicum)と私法(jus privatum)とを区別した。ローマ帝国は多くの個人の集団を内含していたので、これらのものに対してローマ帝国は絶対国家の権威を夢みていたので、他の団体を非法人団体(collegia illicita)とし自らを法人団体(collegia licita)とした。

中世思想のうちには現代ほど公権と私権との間には厳密な区別はなく、封建時代には国家は家産(estate)の集団(aggregation)と考えられていた。中世には種々雑多なる集団(corporate bodies)があり、主としてローマ法の universitas であった。universitas は一個の意思を有する法人格が認められなかった。それゆえに universitas は擬制人格(persona ficta)にすぎなかった。⁽⁶⁾ universitas は財産を所有し、訴訟を提起することもできたが、それには法人格はなく、国家営造物であった。また社会団体(societas)があり、それは個人の集団であって、私法団体であり、それを構成する人々の集合名詞にすぎなかった。

中世の末期においては自然状態(state of nature)と対照的の意味において societas が用いられた。国家は社会契約(contract of society)によって創設されたものと考えた。自然状態は社会状態に先在する概念である。自然状態は全く独立的な人々(entirely independent individuals)によって存在していたも

のである。

トマス・アキナスによると、団体 (community) と単なる集合 (mere aggregate of individuals) との差異を明確に せなければならないのである。国家は有機的統一体であるとし、国家の有機的性格をアリストテレスの原理に求める。アリストテレスによれば人は自然法の原則によって政治的存在である。人は政治の合理的組織を構成して、それに対して忠実であると考える。

スコラ主義のフーカー (Hooker) アルツジウス (Althusius) によれば国家はアトム的個人の集合ではなく、一つの道徳的な人格であるという。国家が道徳的人格 (moral personality) という考え方はプーフェンドルフ (Pufendorf) や彼の後継者の自然主義の学者達によって発展させられた。そしてついにルソー (Rousseau) の一般意思 (volonté générale) の理論に到達するに至った。更に後にギールケ (Gierke) の団体理論 (Genossenschaftslehre) に展開された。⁽⁷⁾

中世の末期には国家は社会契約に基因すべきものという一般的に承認された信念に達していた。個人が国民の一員となるのは契約によってである。この考え方の前提をなすのは契約前の個々の人類の存在する自然状態である。ローマのキケロ (Cicero) は社会 (societas) と契約 (pactum) とは全く連続語であるとする。⁽⁸⁾

社会契約論の考え方はイタリアのマリウス・サラモニウス (Marius Salamoni-
nius) によって明らかにされた。彼は16世紀に君主 (princeps) と暴君 (tyran-
nus) との差異を明らかにした。暴君とは慣習 (custom) と法 (law) を無視して
暴政を行う君主をいう。暴君には国民は服従を拒否すべきである。慣習は国民
の歴史的伝統であり、法は国民会議における市民の総意の表現である。法は市
民間における一種の契約である。慣習は民族の遺産である。また国家の性質に
ついて論じ、国家は構成者の同意なしに構成されるものではなく、必ず明示ま
たは黙示の承認がなければならない。サラモニウス (Salamonius) は国家は国
民の同意なしに構成されるべきものではなく、必ず明示か黙示の同意がなけれ
ばならないことを論じた。かくのごとくにして、社会契約説は次第に論議され
るに至ったのである。⁽⁹⁾

（註）

- (1) St. Bonaventura, *Commentaria, Libros IV.*
- (2) Thomas Aquinas, *De Regimine Principum, I, vi.*
quod ei pactum a subditis non reservetur.
- (3) Gierke, Althusius, PP. 78, 79.
- (4) F. Atger, *Essai sur l'histoire des doctrines du contrat social, P. 68.*
- (5) Maitland, *Introduction to Gierke, Political Theories of the Middle Age, P. xxvii.*
- (6) *Ibid., P. xxviii.*
- (7) Maitland, *Introduction to Gierke, P. 40.*
- (8) Maine, *Ancient Law, PP. 335-336.*
- (9) J.W. Allen, *History of Political Thought in the Sixteenth Century, P. 333ff.*

第四章 モナルコマキ (Monarchomachi) の思想

バルトルス (Bartorus) は暴君論 (tractatus de tyrannis) において、名称上の暴君 (tyrannus absque titulo) と執行上の暴君 (tyrannus ab exercitis) とし、名称上の暴君は不法な手段によって王位を得た者をいい、執行上の暴君とは統治を行う上において暴政を行う者をいう。それゆえ前者は王権の取得が不法であるので王とよばれる資格がないし、人民団と契約をしていないものである。かかる王は人民団としても、個人としてもこれを排除することができる。執行上の暴君は人民団の機関たる国会と契約を締結した合法的な君主であるから、王が統治契約に違反した場合にのみ人民は服従の義務を免れることができる。人民団は一般に、国会の形式で表現される。人民団は暴君に対しては服従の義務から免れ、かかる暴君を処罰する義務を、対神契約の結果として、神に対して負うのである。それゆえに人民団の機関である国会はその決定に基づいて武力をもって暴君を排除することができるのである。かかる理由によって暴君と国会とが闘争をしたときに、国会に属する諸侯が他国の援助によっても暴君の排除を行うに至ったのである。新教徒の諸侯はイギリスに援助を求め、旧教徒の諸侯はスペインに救援を求めた。かくして宗教戦争が勃発するに至った。

旧教徒においては、暴君を処断することのできるのは法王のみであって、法

王は破門によって王冠を奪い、キリスト教徒の資格を剥奪した。人民は人民団として、また個人として王を排除することができる。一旦人民団によって廃立された王は、これを殺戮することは、万人の反抗の手段であると考えられた。特にエスイタ (Jesuit) 教団において過激な傾向が強かった。エスイタ教団はトマス・アキナスの教義に負うもので法王絶対主義であった。世界を物心二元界に峻別し、物質界の権力を俗界の王たる君主に委任し、法王は精神界の王として教権を保有し、教権は俗権に優越し、俗権は教権の下にあって教権の制約を受けるものである。王権は教権に服し且つ神法、自然法の拘束を受けるべきである。エスイタ教団のロバート・ベラルミン (Robert Bellarmin, 1542~1621) は論集 (disputation) において、人性が堕落している以上は君主といえども人民の諸階級を代表する機関によって制約されねばならないと論じ、人民主権論を唱え、法王の教権は精神界におけるもので、俗界には及ばないが、教会にとって有害なる立法をする国王を破門することによって、王権の行使に掣肘を加えることを説いた。しかしかかる不徹底な教説を更に強化して、マリアナ (Juan de Mariana, 1536~1624) は君主政治論 (De Rege et Regis Institutione, 1599) において暴君放伐を唱え、反抗権を主張して反響をよんだ。更にスペインのエスイタ教徒スアレズ (Francisca Suarez, 1548~1617) は法及び立法者たる神 (Tractatus de legibus ac De legislatore) において人民主権と統治契約論を説いた。⁽¹⁾

スアレズの思想は法の解釈を主とし、トマス・アキナスの永久法、自然法、人定法に従って一切の万象は神の意思によって存するものである。神の意思は永久法である。自然法は国家成立以前の法であって、国家の上において国家を指導する法である。教会法は政治団体である国家の外にあって、国民の精神的な面を正しく導く法である。

旧教派においては対神契約論を、トマス・アキナスの教皇主権論と結合せんとした。教皇主権論は、対神契約のかわりに、王権は直接神に連なるものではなく、法王の媒介によって神に通ずる。国王の戴冠式を法王が行うのは、そのことを意味するのである。国王の権力は人民団との契約によって生ずるものであり、人民団の協力によって行われるのである。しかし王政に対する人民団の

是非は神の意思を表明するものと見ることができる。それゆえに人民団の王政に対する反抗は神が王権を排斥するものと見ることができる。フランスのプロテスタントの指導者モルネー (Duplessis-Mornay Pope of the Huguenots, 1549～1623) の口頭契約説によれば、国王と人民団との口頭契約をもって王権の根拠とするならば、人民団の方が契約において優位を有することになるから人民主権の根拠をなすのである。人民団は要約者として王を監視し、契約違反の王を排除し、これを制裁する権利がある。この権利は最高、不可侵、固有の権利であって、これを人民権 (*majestas populi*) という。王は単なる法の行使者であって、神法、自然法のほか国家の根本法 (*leges fundamentalis*) を遵守せねばならないのである。⁽²⁾

王と対立的地位にある人民団 (*universitas populi*) はローマ法に由来するものであるが、王と対立して統治契約を締結する一方の当事者である。それは単なる多衆の集合ではなく、独立の意思をもった団体人格である。

モナルコマキにおいては、人民と王との両当事者によって結ばれた契約によって、統治団体としての国家が成立する。人民団の機関として民会 (*regni epitome*) がつくられる。その役割は王を監督し、暴君を処罰し、立法、宣戦講和、課税、財政等に関与した。民会の構成員として地方の豪族、独立都市の代表、公務員 (*officialii*) 等があり、公務員は人民の代表であり、都市や地方で選出される民選議員であるが、これらの者は国家の公務員 (*regni officialii*) とよばれた。王の家臣は王の官吏 (*regis officialii*) であって、国家の公務員ではなかった。⁽³⁾

民会は立法権を有し、王の命令に従う必要はなく、むしろ王が民会の制定する法を遵守せねばならなかった。かくて王は人民団と統治契約を結び、統治権を行使するのであるが、人民団の監視を受け、更に神法、自然法、国家の根本法に拘束される。人民団の意思は最高絶対のもので、何人もこれに服従せねばならない。王は法に準拠して家臣に命じて行政を行うが法の缺欠事項については神法、自然法に遵って行政命令を発する自由裁量を有していた。民会は人民団の代表機関であり、王と対等の立場で統治契約を締結した当事者であるから常に王を監視し、王の統治契約違反に対しては、これを裁判し、処罰、排除を

もなすことができた。⁽⁴⁾

王が統治契約に違背したときは統治契約は破棄され、人民の国王に対する服従義務が解消する。また人民団は対神契約の連帯債務者として、王に神法、自然法を遵守せしめる義務を負わしめ、これに違反するときは、対神義務違反者として処罰する権利を有するのである。⁽⁵⁾

フランスにおける宗教戦争は新旧両派の政治的立場を表現し、その立場は異なるが、両派とも共通していることは、正しい信仰と正義の政治に反する暴君を誅戮すべきであるということである。Monarchomachi ということはここから出た用語である。1570年新教徒のユニウス・ブルーツ (Junius Brutus) は反暴君論 (Vindiciae contra tyrannos) において、フランスが従来制限君主制であったこと、王権はもともと人民に発すること、人民によって制限されることを論じている。旧教徒においては1589年ブーシェ (Jean Boucher) の「アンリ三世がフランスの王位より退くことの正当なることについて」(De jussa abdicatione Henrici tertii a Francorum Regno) においてブルーツと同様のことがのべられている。⁽⁶⁾

新教徒のモナルコマキはカルヴィンの説に基づくものであり、旧教徒のそれはトマス・アキナス理論を範とするが、両者とも政治的権力の基礎を契約説にしている。契約前の状態を自然状態とよび、そこでは人々は完全に自由であったのであるが、各人の生命財産を確保するために契約によって社会状態に入り、各人の権利を確保する権力を委任された権力者が生じ、これに対して被治者が生じ、各人の完全なる自由は制限されるようになったと説く。

かくのごとく国家と称する社会の支配組織の成立は契約によるのであって王 (rex) と人民の団体 (populus, universitas populi) である。契約の形式には明示も黙示もある。モルネーによれば契約の形式はローマ法の口頭契約 (stipulatio) であるという。先ず人民側が要約者として王に問う。「汝は神法、自然法に従って統治するか」王は諾約者として「然り」と答える。そこで人民団は「それでは汝に服従しよう」と約束する。それゆえ、人民は王が人民の要求した条件を守る限りにおいて服従の義務を履行するのであって、もし王が契約の条件を無視したときは契約は破棄され、人民は服従の義務から解放されるのである。⁽⁷⁾

旧教派のロソーは、王は即位の宣誓において、国家の統治を神法、自然法に従って行うことを人民団に誓約する。それゆえに、王の支配は神法、自然法に反しない限り、人民はそれに服従する義務があると説く。しかしモルネーは更に対神契約説を唱えた。対神契約説においては、神と王と人民との間に契約が行われる。神が要約者として、先ず王に正しく人民を統治するか否かを問い、王と人民とは連帯債務者となって、正しく統治を行うようにすると答える。そこで神は王に統治権を与える。そこで王は正しく宗教を護持し、人民の福祉を目的として統治を行う義務を負う。また人民団も王に正しい統治をさせる義務を果たすことが必要となる。かくして、もし王が神法、自然法に背いて悪政を行うならば、かくのごとき暴君を排除することは、神に対して負う人民団の義務の遂行である。かかる対神契約説は新教徒が暴君放伐論のうちで唱えたものであるが、旧教徒のブージュがこれを受継いで教説したものである。⁽⁸⁾

スアRezによれば、契約はたとえ自己に不利益が生ずることがあっても、人民の自由意思によって締結した以上は有効に成立すると考えられる。かくして一旦主権の行使を委託された国王は完全なる主権者となり、委託の際定められた世襲法によって王位は継承されてゆく。このことを神は是認し、王は神の代理人となるのである。⁽⁹⁾

しかし王権は委託された権利であり、委譲された権利でないから、王の行動が国家存立の目的に反するときは、人民は服従の義務から免れる。国家存立の目的は公共の利益 (bonum commune) である。公共の利益こそ国家の終局的目標 (civitatis ultimus finis) である。主権行使の委任を受けた国王は公共の利益実現のために国家内の個人も団体をも支配する権限を有する。しかして国王は人民から委任された統治権を国家内の諸侯、自治都市、ギルドのごとき団体に再委任することができる。自治体の権利は委任の目的に適合して行われるべきで、一旦委任した以上は国王といえども取戻すことのできない不可譲 (inalienable) の権利となる。かくして近代国家にあらわれた王権と侯権、地方自治権、職人組合権等との権力の分散は絶対君主の権力を抑制する働きとなったのである。⁽¹⁰⁾

スアRezは教権と俗権との関係について、エスイタ教の教義を守りつつ王権

を擁護したのである。法王はキリスト教徒の首長であるから、国王もキリスト教徒として、法王の支配をうけるのは当然であるが、それは精神界の事柄であって、法王は俗界の事柄である政治に関与すべきではない。政治の事柄は人民の総意によるべきであって神の意思によるべきではないとする。かくして政治的権力の越権を抑制することができるのは自然法と万民法（*jus gentium*）であるとする。自然法は人間平等を目指しているので奴隷制度や貧富階級をつくる私有財産制を是認するものではない。また多年に亘って各民族が慣習として採用している原則は尊重せられねばならない。それらのものは人間性の根柢に存在する各民族の共通性の表現であるから、各国政府が政治的権力を行使する場合に、それを尊重することは当然でなければならない。⁽⁴¹⁾

ロバート・フィルマー（Robert Filmer, 1590～1653）によれば、革命家は神の特別な委託（*Comission of God*）をうけた者であって、国王といえどもこれを廃止することができる、と説く。革命は神が人間の不法な行動を用いて、神の正しい命令の遂行に転化（*Reformation*）させる行為である。革命は新王を構成する（*construct*）のであるが、神がこれを選ぶことによって真の王となるとする。⁽⁴²⁾

モナルコマキにおける契約概念は人民と君主との相互的義務を前提とする支配契約（*pactum subjectionis*）を意味し、個人権の覚醒を条件とする18世紀的な社会契約（*pactum societatis*）ではなかった。⁽⁴³⁾

契約の様式について見るに、二つの形式が含まれている。第一の形式は神が一方の契約者であり、君主と人民とが合同して他方の契約者となるのである。この契約によって社会は一つの教区となり、人民は神によって選ばれた人民（選民）となるのである。神との契約はノックス（John Knox, 1750～1806）が説いたものである。第二の形式は人民が一方の当事者となり、君主が他方の当事者となる契約である。これが統治契約であって、これによって君主は正当に支配する義務を負い、その限りにおいて、人民はこれに服従する義務を負うのである。ノックスのかかる契約論は君主の権力は神から授かったものであるという理論と人民との契約によって生ずるものであるという理論との混合であるということができる。⁽⁴⁴⁾

王権神授説 (divine right of kings) においては、君主の神に対する責任を強調し、君主権は神から賦与されたものであることを強調した。君主が人民を支配する権利は君主が人民との間に結んだ契約とは別個に、それを超越して存立し得るものと考えられ、君主の合法的な命令に服従することは一つの宗教的義務とみなされた。君主が神法に反して命令した場合は、人民の義務は君主に服従するのではなく、神に服従すべきであるという理論がキリスト教徒において行われた。もし君主が神法を破った場合には、これに反抗することは合法的であると考えられた。君主は神によって設定されたものであるが、神は人民を通して行為するがゆえに、君主が行わねばならない条件をつくり出すのは人民でなければならない。かくて支配者の権力は人民の委任によるものであって、人民の同意によってのみ実行し得るのである。⁽⁶⁶⁾

暴君には二種があって、僭奪者で君主たる資格を有しない専制者は称号上の僭主 (tyrannus absque titulo) と合法的な君主、すなわち、行政上の暴君 (tyrannus exercitio) である。このうち第一のものは市民の放伐の対象とされる。また反抗権は団体としての人民に帰属するものであって、個々人に帰属するものではない。それゆえに全人民が集団的に反抗するものとすれば、人民は彼等の指導者、すなわち、人民団を代表する貴族、官吏を通じて行動せねばならない。また人民は貴族や官吏が君主に反抗する基盤をなすのである。⁽⁶⁷⁾ 反抗権は人民に内在する天賦の人権である。

モナルコマキにおいて16、17世紀の論者を二つに分けることができる。その一つは、宗教上神と王との契約という形式によって論じたカルヴィン (Jean Calvin, 1509~64) の教徒であり、他は都市自治体の権利の擁護として提唱した自由主義者であった。しかしいずれも近世市民社会擁護の目的で、君主主権の制限や否認を提唱したものである。ドイツやフランスにおけるモナルコマキは、封建制度の下において、久しく享有した地方住民がその自主的な伝統を、国王の主権的権力の強化によって直接影響を受けることを好まなかった。封建貴族やその領民はモナルコマキの教説によって利益を受けることができると考えた。更に君主主権非認論には、封建諸侯領を地盤としていた地方自治体の擁護でもあった。アルツジウス (Johannes Althusius, 1557~1638) はオランダの

エムデン市の市長として、市自治体の国家に対する権利の擁護を考えていたことが推察される。他方旧教徒に迫害されて欧大陸からスコットランドに亡命した新教徒のカルヴィン教徒のモノルコマキには近代市民社会成立の萌芽が看取される。しかしアルツジウスの市民社会成立の萌芽は契約国家論であるが、国家は諸州や諸邦のような公的政治団体が契約によって成立したものであって、その構成者たる州や邦の合意によって憲法を制定し、これに準拠して統治権を行使せねばならない。もし君主が憲法に違反した統治を行えば統治契約の違反者として放伐されるのである。近世の初頭において欧州に成立した民族国家は、それに包含されていた教会、諸侯、自由都市等のうち最も政治勢力のあった自由都市は契約国家の推進につとめたのである。

（註）

- (1) Mesnard, *L'Essor de la philosophie politique au XVI siècle*, P. 36.
- (2) Treumann, *Die Monarchomachen*, S. 108ff.
- (3) Landmann, *Souveränitätsbegriff bei den französischen*, S. 98ff.
- (4) *Ibid.*, *Theoretikern*, S. 43ff.
- (5) E. Armstrong, *The Political Theory of the Huguenots*, iv, 34.
- (6) J.W. Allen, *History of Political Thought in the Sixteenth Century*, P. 306ff.
- (7) Buchanan, *De Jure Regni apud Scotos*, P. 96.
- (8) Carlyle, *History of Medieval Political Theory in the West*, vi, P. 385.
- (9) Beza, *Vindiciae* (translated by Laski), P. 75.
- (10) E. Barker, *A Huguenot Theory of Politics*, P. 80ff.
- (11) Calvin, *Institutes of Christian religion*, I, ch. 5, P. 65.
- (12) R. Filmer, *Patriarcha: The National Power of Kings*, ch. 1, P. 23.
- (13) Atger, *Essai sur l'histoire des doctrines de contrat social*, P. 103ff.
- (14) *Ibid.*, *op. cit.*, P. 110.
- (15) Rudolf Freumann, *Die Monarchomachen*, S. 17.
- (16) H. Rehm, *Allgemeine Staatslehre*, S. 216.
- (17) Buchanan, *De Jure Regni apud Scotos*, P. 355ff.
- (18) Treumann, *op. cit.*, S. 121ff.

第五章 中世社会の構造

5世紀から11世紀にかけて行われた民族移動によりローマ帝国の版図外にあった北ヨーロッパ地方の未開族が新開地を求めて南下しローマ帝国に侵入した結果、ローマ帝国の社会生活は根柢から覆された。中央ヨーロッパに幾多の王国が生誕した。これらの小国においては自国の防衛のために職業上の戦士が発生し、産業人と異なって、国家防衛を職能とし、中世封建国家の貴族階級に位した。

この時代はキリスト教は人民救済の名において大なる発展を遂げ民衆啓蒙の役割を果たした。かくして精神的な生活の拠りどころを与えたキリスト教会を中心として構成されたキリスト教国家 (*respublica christiana*) であった。キリスト教国家においては封建国家 (*feudal state*) が維持された。かくして中世ヨーロッパは16世紀にルネッサンスが訪れるまで中世的なキリスト教会の繫縛の下にあった。⁽¹⁾

キリスト教は人間の平等というストア派の理論と個人の価値を強調した。ローマ帝国の衰頹とともにキリスト教は勢力を得、ローマの上流階級の宗教となり、コンスタンチヌス帝 (*Constantinus*, 306~337) はキリスト教を国教とするに至った。

教会は最初は地方の村落の住民の精神生活の拠りどころとして組織されたのであるが、都市における大教会は優越的な地位を占め、特にローマ法王を首長とするローマ教会とその僧侶は特権が与えられていた。キリスト教がローマ帝国の国教となつてからは政治と結びつき、教会が次第に政治的に組織化されるに至った。ついに宗教的権威が政治的権威を凌ぎ、法王の権力が皇帝の権力に優越するに至った。紀元476年西ローマ帝国が滅亡し、ローマの政治制度は失墜したが、教会制度はそのまま存続されていった。

313年コンスタンチヌス大帝の法令、380年のテオドシウス帝の宣言によってキリスト教はローマ帝国の国教となり、ローマ市の僧正は教会に関する皇帝の顧問となった。

皇帝の宮廷がローマからコンスタンチノーブルに移るとローマの僧正はロー

マ市の行政官となり、強大なる政治上の権力をもつに至った。476年ロムルス (Romulus Augustulus) が帝位を退いたあとにローマ僧正による新しい王国が誕生した。西ヨーロッパの全キリスト教国家を包含する宗教的位階制の頂点としての法王が生誕した。民族移動の結果、西欧はゲルマン人によって支配され多くの国家が成立したが、そのうちで最も顕著なる発展を見たのはフランク王国であった。751年フランク王家のピピンが法王の援助の下にフランク王国の基礎をつくった。⁽²⁾

フランク王国は、ローマ法王により公認され王位を授与された国家として認められ、シャルマニュー (Charlemagne, Charles the Great, 742～814) により大帝国が建設された。ローマ法王は800年に彼に西ローマ皇帝の王冠を与えた。かくして教会と帝国との協力に成る国家が建設された。しかし843年東フランク、西フランク、イタリアに分裂した。西フランクはそのうちにある封建諸侯の勢力に対抗されて衰微を見るに至った。他方東フランク(ドイツ)は10世紀にオットー大帝 (Otto the Great, 936～973) は法王を援けてイタリアを征服し、その功により962年、ローマにおいてローマ法王から王冠を受け、神聖ローマ帝国 (Holy Roman Empire) を建設して、神聖ローマ皇帝となった。⁽³⁾

法王は精神的事項を世俗的事項と分離することはできたが、世俗の権力を精神的権力から解放することを欲しなかった。これは、法王はキリスト教の最高法である正義 (justitia) の主権的執行者として、最高法を侵犯または阻害する君主を審判匡正し得る法王の権力を保持するためであった。

中世においては国家と教会とは二個の共同体ではなく、一つの団体における二つの統治体であって、人民は教会人であり、市民であった。これがキリスト教国家 (respublica christiana) の普遍的な姿であった。

聖アウグスティヌス (St. Augustinus, 354～430) は天上の国家 (civitas coelestia) と地上の国家 (civitas terrena) とを区別し、地上国家を支配する者は天上国家を支配する者に服属すべきことを説く。トマス・アキナス (St. Thomas Aquinas, 1225～74) は法王無上権論 (Ultramontanism) を唱え、宇宙は単一王国 (Universalmonarchie) であって神が真実の君主であり、全人類の一切の統一者である。法王は神の代行者として宗教界、政治界の統一者であると

論じた。中世を通じて国家と教会との論争はこれを三つに分類することができる。すなわち、国家が教会に従属する場合、両者が併立する場合、教会が国家に従属する場合である。前の二者はローマ教会の両剣論（Zweischwertertheorie）であり、後者はキリスト教国家が崩壊して民族国家が抬頭してきた14世紀にあらわれたものである。⁽⁴⁾ 皇帝のみが真の支配者であり、最上権（plenitudo potestatis）を有するという皇帝主権説は13世紀末から、フランス王権の伸張により、次第に君主こそ真の国家の首長であると説かれるようになった。⁽⁵⁾

契約思想が中世において封建制度に内在せる契約的機構をその基盤とするものと見ることができる。中世の封建制度は契約的なものであった。領主と封臣との関係は近代国家における君主と人民との関係と異なり、私法的な色彩を帯びていた。両者の関係は個人的な忠誠奉仕と生活の保護という双務契約の関係であって、双方ともに有利であった。家臣は領主に対して忠誠の義務を負い、宮廷に出仕し、軍務に服した。領主は家臣に封禄を給し生活を保障した。しかし家臣の奉仕の範囲が定められていて、不確定のものではなかった。領主は家臣を扶助し、家臣の権利を規定した慣習法、封建法を遵守せねばならなかった。しかし家臣は土地の借地権を返還して、領主に対して忠誠の義務を取消すことができた。また領主が権利を無視するときは家臣は土地を返還することなくして、忠順の義務を拒否することができた。かかる双務契約制は人民が一定額以上の税を納めることを拒みまた契約期間以外に軍務に服することを拒み得る封建的慣習法にもあらわれている。⁽⁶⁾

封建制度は双務的に義務の履行を行うということについて契約思想が胚胎していたことが看取される。しかし契約理論は私法関係のものであって、決して公法関係のものでないが、その内含する要素として二つのものがある。すなわち、私権と公権との混合的なもの、治者と被治者の双務的性格が存在する。かかる理論に胚胎している契約理論が、国家支配という治者と被治者との間の権力関係のうちに発展してゆく可能性を孕んでいるのである。⁽⁷⁾ このことは1215年のマグナカルタ（Magna Charta）においても国王ジョン（King John）とモンフォート侯（Baron de Montforte）を中心とする25貴族との間に双務契約的な性格が窺われる。⁽⁸⁾

（註）

- (1) Cambridge, Medieval History, vol. VII.
- (2) Georg von Below, Vom Mittelalter zur Neuzeit, S. 8ff.
- (3) Bryce, The Holy Roman Empire, P. 64ff.
- (4) Jellinek, Allgemeine Staatslehre, S. 440ff.
- (5) Ibid., S. 442ff.
- Leroux, La royauté française et saint empire romain, P. 241ff.
- (6) Gierke, Political Theories of the Middle Age, P. 122ff.
- (7) Figgis, From Gerson to Grotius, PP. 10, 130ff.
- (8) Stephenson and Marcham, Sources of English Constitutional History, P. 115ff.

第六章 国王神権説

国王神権説は旧約聖書の両剣論(Zweischwertertheorie)に存する。ローマ教会の世俗の主権を説明するために中世の教会理論のうちにあらわれたものである。人が人を支配するという権能は神の許容を条件としてのみ可能である。神は先ずキリストの使徒ペテロに地上の支配権を賦与した。ペテロの子孫がローマ教会の監督より発展したローマ法王である。それゆえに、地上の支配権はローマ法王に帰属する。この地上の支配権は魂の世界を支配する精神的権力、すなわち、教権と肉体の世界を支配する世俗権の二つに分かれ、前者は法王自身に属し、後者は各国家の首長たる国王に委託された。従って国家の最上権は派生的のものであり、ローマ法王を経て、間接に皇帝に信託されたものである。かくて王権は派生的のものであり、法王は国王に対して上位的命令権を行使することができる⁽¹⁾。

これに対して、ダンテ(Dante Alighieri, 1255~1321)は君主権はローマ法王を経て間接に与えられたものではなくて、直接に神より与えられたものであると説いた。フロレンス共和国において皇帝党(Ghibellini)と法王党(Guelfo)との闘争があり、ダンテは平和を願望して、皇帝党に同情を寄せていた。国家の平和は世俗的領域のもので、正義と法による秩序維持のための支配的権力が最高のものである。国家の秩序を維持し、法により正義を実現するには皇帝の権力が必要であり、皇帝の統治権こそ、平和なる国民生活の基礎であるとする。

ダンテにおいては、教会は世俗的、政治的権力を放棄して、精神的な分野において人間を教導し、その権威を発揮すべきである。法王は従来世俗の権威を掌握してきたがこれを放棄せねばならない。法王は国家の創造者ではない。国家を統治する権能は法王に存しない。統治権は皇帝が神から直接に賦与されたもので、法王を通じ間接に授与されたものではない。かくしてダンテは中世前期以来行われてきた法王宗主権に対して皇帝宗主権⁽²⁾を主張した。

またフィッギスによれば、中世の皇帝は神権に依拠していた。中世においては、すべてのキリスト教徒はキリストを彼等の主権者としていた。しかし現実には、キリストの主権的権威は彼の代理者によって行われていた。そしてフィッギスによれば、法王が精神的代理者であり、皇帝が世俗的代理者と考えられていた。⁽³⁾

法王は神授の権威によりキリスト教国家の首長であり、教会及び国家に対する優越性を保有する。皇帝は神授的な世俗の権威を保持する。皇帝によって保持される世俗的権威の神授説は神聖ローマ帝国の教説であった。

神聖ローマ帝国崩壊後、民族の専制君主は神授的皇帝権の教説を継承した。民族意識が強度化し、異質的支配を排除し、宗教改革の洗礼を受けた人民は政治的支配に関して、神意の人格化を君主のうちに見出すに至った。⁽⁴⁾

王権神授説は不統一と無秩序に対する民族的安定を確保する理論的武器となった。イギリスにおいては新教徒と旧教徒との間において、また教会における君主の優越性について争われることなく、国内の平和と秩序には何等の支障もきたさなかった。国王はイギリス国教会 (Anglican, National Church) における唯一の首長であると宣言した。ローマンカトリックの普遍的支配に対して、英国においては、封建的多元的団体と同様に教会にも支配権をもつに至った。プロテスタントの登場にともなって、エリザベス女王は自ら最高君臨者 (supreme governor) として、カトリシズムとプロテスタンティズムを結合させて、1563年39カ条の信仰告白書を制定してイギリス国教会をつくり、カンタベリーの大僧正を頂点とする監督機構 (episcopate) を基礎として組織された。この監督職がベテロの後継者とされた。フッカー (Richard Hooker, 1554~1600) は教会統治論 (Ecclesiastical Polity, 1597) の思想をもっていた。これを背景とし

てゼイムズ一世 (James I, 1566~1625) は王権神授説を唱えた。これに対してイギリス国教会の機構、信仰条項に不満分子は分離して、清教徒革命 (Puritan Revolution, 1648) が惹起され、監督派に対して長老派 (Presbyterian) が誕生した。国王神権説はスチュアート王朝 (Stuart) に入り、君権擁護のためにますます必要とするに至った。⁽⁵⁾

しかしチューダー王朝 (Tudor) の保護貿易策マーカンティリズム (Mercantilism) は政治的勢力の中心を旧貴族階級から、商人階級、市民階級に移行し、新興市民ブルジョアジー (Bourgeoisie) は議会を足場として、17世紀の初頭に⁽⁶⁾は国王に対抗し得る有力なる社会層となってあらわれてきた。ここにおいて、⁽⁷⁾王権神授説はその政治的威力を失っていった。

(註)

(1) Janet, L'histoire de la politique en 18ème siècle, P. 439 ff.

(2) Rehm, Geschichte der Staatswissenschaft, S. 98.

Rehm, Allgemeine Staatslehre, S. 12ff.

(3) Figgis, The Divine Right of Kings, chap. III, P. 28ff.

Gierke, Genossenschaftstheorie, III, S. 10

Janet, Histoire de la politique dans ses rapports avec la morale, tome. I, P. 68.

(4) Figgis, op. cit., chap. III, P. 18.

(5) The Political Works of James I, P. 307ff.

スチュアート王朝の祖 James I (1566~1625) は国教を奨励し、旧教徒、カルヴァニズムを迫害し、王権神授説を固守した。絶対君主説 (absolute monarchy) を唱え、反動政治を強化した。彼は「君主は地上におけ神の生きた姿であるとし、君主制をもって最高の政治形態であるとする。君主は地上における神の代理として神の座に坐るべきものである」とのべている。

(6) T.P. Taswell-Langmead, English Constitutional History, P. 325ff.

(7) Ibid., op. cit., P. 318.

第七章 近世の社会契約思想概観

一般に社会契約説について二つの思想を見ることができる。その一つはアリ

ストアテレスの思想であって、国家は家族から発展したものであり、また人間は生来政治的、社会的性質を具有すると説く。他方において中世的伝統のうちに、ローマ人やストア学派によって説かれ、政府は人民によって契約に基づいて樹立されたものであると説く。ギールケによれば、13世紀以降国家論の法的根拠として政治社会は国民の自由意思に基づいてなされる人民と君主との契約であるとする。⁽¹⁾

アリストテレスの原理をキリスト教的にいえば、アリストテレスの自然を神の意思とすればよいのである。しかし自然とか神の意思を人間の意思や行為が協力を求める拠りどころとするのである。

中世の政治生活の日常活動において形成された契約思想は国家の起源の探究において、過去に立帰り、自然状態を背景とする非政治的な状態から政治社会を構成するに至る過程を説明するための要因となったのである。

社会契約説は16世紀から18世紀に亘りドイツ、オランダ等の自然法学者によって唱道されたものである。16世紀の初期においてはスコラ哲学の復活という形でスペインの学者によって行われた。⁽²⁾

スペインの自然法学者ビクトリアは市民社会は自然のものであって、自然法 (law of nature) によって支配され人々は平等であるが、しかし社会 (community) は群集 (multitude) によって統治を行うことは不可能であるから、或る者を選んで、その者に統治権の行使を委任することになったものであるとする。⁽³⁾

またエスイタのルイス・モリーナ (Jesuit Luis Molina) はビクトリアと同様に社会は自然的に発展したもので、男女の結合から家族となり子が生まれて親の子に対する権力、主人が召使に対する権力となり、更により大きな社会となり、そこでは分業が行われ必需品の生産がなされ、また他方犯罪が行われるためにこれを防止するため政府が必要となる。先ず村落が形成され、次第に大となり、完全なる国家が形成されるに至る。⁽⁴⁾ 最初は君主制であるが、国家の権力は個人によって把握されることは好ましくないので民主的となる。君主制にては君主は国家の名において生殺与奪の権を行うので危険である。それゆえに個人が権力を独占することは正しくない。国家の権力は神聖である。また人々が自己の自由意思によって国家を構成することになったのであるから、彼等の自

由意思的結合が国家を構成するということが必要条件でなければならない。⁽⁵⁾

国家は人間に与えられた神の神聖なる計画 (inherent, divine scheme) である。⁽⁶⁾ 更にエスイタの哲学者スアRez (Francisco Suarez) は人民を支配する権力は一人の君主に属すべきものではなく人民大衆 (hominum collectio, aggregate of men) に属すべきものとする。⁽⁷⁾ 各人の結合によって構成される社会 (community) は各人の自由意思の結合である。それゆえにその権威は各人の自由意思の承認に由来する。⁽⁸⁾ 政治的社会が多数個人の契約によって生ずる制度は神聖なる神の計画の一部である。契約によって国家 (state) が生ずるのであって、契約のないものは単なる集団 (aggregate) である。集団と国家との差異は根源的であって、国家は真に団体である。⁽⁹⁾ aggregate は国家ではなく法人的性格 (corporate character) を有しない。モリーナ (Molina) は、国家構成契約においては、人民が政府をつくるのであって、君主制か、民主制か、貴族制かを定めねばならないとする。⁽¹⁰⁾

社会契約説の真の近代的な意味における歴史は16世紀初頭にはじまり、その中心は政府と人民の契約、すなわち、統治契約が主として論ぜられた。フランスのカルヴィン派のユグノー (Huguenot) においては、国王も人民ともに神に対して共同の義務を負っている (correi promittendi)、どちらも誠実に神に誓約した義務を履行せねばならない。これは中世的契約説の特質である。特にユグノーの強く主張するものは暴君に対する反抗である。⁽¹¹⁾ この契約は普通の契約のごとく双方の意思によるものではなく、神の意思に対するもので、人間の自然の純粋性によるものである。それには三つの形式がある。(1)は神と王、神と王と人民である (double covenant)。(2)は神と王、神と王と人民、神と人民の間における契約である。ユグノーにおいては、もし国王が神に対する誓約を履行しないときは、国王は人民によって抵抗され且つ追放されるのである。⁽¹²⁾ この誓約においては君主は神に善良なる君主たらんことを誓い、人民は君主に忠順を誓う。ただし君主が正しく支配する限りにおいてである。

国家を構成したとき人民は政治について一定の契約をしたのである。君主は人民によって選ばれ一定の条件に制約されて権威 (authority) をもって統治せねばならないのである。契約を無視して苛酷に支配した君主は契約の違反者と

して人民に反抗され、殺されることになる。それは、神聖なる誓約 (compact) を破ったので自由を求める人民の公敵として復讐すべきことが主張されたのである。また君主を設置した人民は憲法を変更する権利が留保されていたのである。ダナエウス (Danaeus) によれば治者と被治者との間における相互性をあらわすものであって、論理的、個人主義的な社会構成の理論である。国家はその構成員の同意 (consensu) によって構成されるものである。societas という語は個人的契約の団体を意味する。しかし国家契約においては君主の権力よりも人民の方の権力が偉大である。君主と人民との関係は家庭教師と生徒との関係のごときのものであって、もし家庭教師が生徒に対して乱暴すれば罷免されることになるごとく、君主が横暴であれば人民は彼を打倒するからである。家庭教師のいない生徒が自由であるごとく、国王のない人民も自由である。これは牧師の親政 (rule of priests) といわれるものである。¹³

しかし政治形態は当時は monarchy の方向に進んでいた。これは神が宇宙を支配するからであると考ええる。そして人民は彼等の手中にあった権利を公共の利益のために君主に信託するようになったのである。人民は君主にその自然権を信託しても、主権 potestas (sovereignty) と最高権 maiestas (the ultimate supreme authority) は人民に留保されているのである。何人も国王として神によって創造されているものではない。誰も血統による国王の苛酷な支配に忍従する理由を認めない。人民には国王をつくりまた変更する権利を留保されているのである。¹⁴

次にカトリック教理論のうちにも契約説の主張が認められる。これらの理論のうちにはローマ法王支持に傾くウルトラモンタニズム (Ultramontanizm、ローマ法王全権論) と民族国家の独立権を主張するガリカニズム (Galicanism、ローマ法王絶対権反対論) とに分かれていた。ウルトラモンタニズムにおいてはモナルコマキの思想が徐々に発展していったのである。カトリック教の一派であるエスイタ教団の抬頭により新旧両派の教徒が反君主運動に合流したのである。国家契約説はその内容から見て二種に大別することができる。その一つは暴君放伐論 (Monarchomachi) であり他は社会契約説 (contra social) である。前者は中央集権の専制君主国家において行われ、政治的諸権利の源を神法、神

に求めるスコラ主義であり、権力は神から直接に人民に授けられ、人民に授けられた権力を人民より統治者に信託すると説く。君民統治契約説を論ずるもので、フランスのカルヴィン派、スペインのエスिता派で、ドイツのヨハネス・アルツジウス、英国のブキャナン、リチャード・フッカー、ジョン・ミルトン等はこれに属する。後者は中央集権の専制国家より立憲的自由君主国家へ発展せしめ、政治の諸権利を自然法、理性法に求める合理主義 (rationalism) 的で自然権、天賦人権 (Angeborenesrecht) を説く。これには立憲君主政治を説くグロティウス、スピノザ、プーフェンドルフ、ホッブス、ロック、民主政治を説くルソー等が属する。

国家契約説は自然法的国家観に基づくもので、社会構成員の明示または黙示の契約によって、自然状態 (status naturalis) より国家が発生したと説く。プロタゴラスが国家の起源を *ἀνθρώπων* (成立宣言) に求めたのは契約説の先駆をなすものである⁽⁶⁶⁾。

国家契約説が盛んになったのは16世紀の宗教戦争時代であって、民族国家の専制君主に対する反抗の具となったのである。グロティウス (Hugo Grotius, 1583~1645) が戦争と平和の法 (De jure belli ac pacis, 1625) において、民主的観念と君主的観念をとり入れて、ボーダンの絶対主権思想とアルツジウスの人民主権思想を妥協せしめている。これが国家主権説の原型であるということが出来る。彼によれば主権は他者の意思によって拘束されない最高独立の意思である⁽⁶⁷⁾。しかし最高権といえども神法、自然法、人民法によって制限される。治者と被治者との間の協定によっても制限をうけるのである。グロティウスの最も重要な点は主権の内容ではなくして、その保持者である。彼によれば、主権は一般主権 (subjectum commune) または特殊主権 (subjectum proprium) のうちにある。前者が身体であれば後者は目である。それゆえに、主権の一般保持者としては、政治団体としての国家 (civitas) にあり、他方において特殊的保持者として政府を構成する一人または複数人にある。全体としての国家人格が主権者である。これを国家主権といい、主権の帰属終点は君主(ボーダン)でもなく、人民全体(アルツジウス)でもなく、国家自体である。主権は治者と被治者の双方に利益を齎すと主張し、ボーダンの絶対君主論を拒否し、また政

府が被治者の利益のためにのみ存するというモナルコマキ及びアルツジウスの説にも反対する。⁽¹⁸⁾かくのごとくグロティウスは権力の二主体説を唱え、人民は自らの主権を譲渡し得ると考える。⁽¹⁹⁾

（註）

- (1) Gierke, Althusius, PP. 78-79.
- (2) Dominican Franciscus Victoria, Relectiones Theologicae, III, sec. 4, 5.
- (3) Ibid., III, sec. 8.
- (4) Molina, De justitia et Jure, c. xxii, sec. 8.
- (5) Ibid., c. xxii, sec. 9.
- (6) Gierke, Natural Law, c. 2, PP. 241-242.
- (7) F. Suarez, Tractatus de Legibus ac Deo Legislatore, III, c. 2, sec. 3; c. 4, sec. 2.
- (8) Ibid., III, c. 3, sec. 1; c. 4, sec. 2.
- (9) Gierke, Natural Law, I, P. 46. (Barker, translate), II, P. 243.
- (10) Molina, II, c. 33, sec. 12.
- (11) J.W. Allen, History of Political Thought in the 16th Century, PP. 317-319.
- (12) Ibid., op. cit., PP. 317, 319.
- (13) Danaeus, Bousierum et reliquos Monarchomachos, I, c. 9.
- (14) Boucher, De Abdicatione, c. 11.
- (15) Ibid., op. cit., c. 17, 18.
- (16) Jellinek, Allgemeine Staatslehre, S. 202.
- (17) Grotius, De jure belli ac pacis, I, c. 3, sec. 7.
- (18) Franck, Reformateurs et publicistes de l'Europe dis-septième siècle, P. 279ff.
- (19) Ibid., II, c. 22, sec. 2.

第八章 ピュリタンの社会契約思想

英国の平等主義者(Levellers)のうち最も有名なワイルドマン(Sir John Wildman, 1621~93) はひとたび社会契約としての法が制定されたならば、国民はそれがたとえ不正(unjust)であると考えてもそれに忠順であるということを誓わねばならないとのべている。⁽¹⁾

またアイアトン (Henry Ireton, 1610～51) は人と人との間の権利の唯一の根拠はわれわれのなした契約であるから、何人もこれを遵守せねばならない。彼は人定法の前に先在する自然法の原理を拒否し、一切の権利の享有の根源は人と人との間の契約にあるとする。われわれは平和を維持し、国法を遵守するために、われわれの間に結ばれる国民全体の権威 (general authority) に従わねばならぬという契約 (contract) の下にある。⁽²⁾

人が平和に他人と共存するということは自然法 (natural law) の原理である。しかし他人の所有しているものに干渉したり、これを侵害してはならないということ、法によって自分の所有するものを享有することは当然のことであり、理性の要請により、われわれが他人と他人の所有物に干渉しないことを契約したときは、その契約を守らねばならない。もしこの原則を破ればその結果いかなることが生ずるかも知れず、正当に收拾し難いものとなる。⁽³⁾

ワイルドマンはすべての政府は人民の自由意思の協約 (agreement) によるものであるとする。それゆえに自由意思によって政府に服従することを承諾するのでなければ、正当な政府の治下にあるということはできない。もし人がこの原則を認めるならば、不正な政府に対しては、絶対自然権 (absolute natural right) の下に避難することができる。人は自分の承認しない法に服する必要は絶対⁽⁴⁾にあり得ないからである。ブキャナン (Buchanan, 1506～82) は国王が国王の地位にあるのは人民との契約に基づいてであるとのべている。⁽⁵⁾ 正式の国王の地位は人民協定 (agreement of the people, 1649) において、政府の権力の源は人民にあるという契約思想の基礎の上に立っている。国王は彼を選んだ人民の保護と利益のために、彼等の承認した法に従って統治を行わなければならない。しかし今日まで事実問題として、ほとんどの君主が彼の職務を契約の精神に従って、正当に信頼をもって遂行せず、人民の利益を擁護しなかった。⁽⁶⁾

ミルトン (John Milton, 1608～74) は契約論を徹底して論じた公法学者でもあった。彼の著 The Tenure of Kings and Magistrates において、社会の起源を無法の自然状態 (state of nature) におき、人々は真に自由であったとする。アダムが法を犯して以来、人々は誤って互いに罪を犯し合うようになった。かくのごとき状態においては人々が共倒れの結果をもたらすことになるので、

社会契約を結んで、お互いに協力して各人の権利を護り、平和な生活を享有することを誓約した。そのための機構として都市 (civitas) や国家 (commonwealth) が生誕した。しかし権力をもって平和と共同の利益の侵犯者に対して刑罰をもってこれを阻止することが必要となった。これが国政の担当者としての国王や執政者 (Magistrates) の権力の根源である。すべての国政の権力の源は人民全体に発し、それは人民全体の平和と共同利益 (common good) のために行使されねばならない。国民全体に留保されている人民の基本権を無視することは人民の天賦の自然権 (their natural birthright) の侵害である⁽⁷⁾。

国家の構成は社会契約によってなされねばならない。社会契約によって人民の天賦の主権 (people's natural sovereignty) を委任すること (delegation) によって政府が樹立され、政府の主体としての国王と人民との関係が生じたのである。この関係は書類によるというよりも、理の当然として、信託の関係 (trusteeship) である。この信託統治論はロック (John Locke, 1632~1704) によって受継がれた⁽⁸⁾。またブキャナン (Buchanan) も王権 (royal power) は王と人民との間の契約 (covenant) または約定 (stipulation) によるものであるとす⁽⁹⁾る。

ミルトンによれば、国王は人民の公僕であって、人民が国王を不信任とすれば何時にても解任することができると考えた。国王の権威は全く人民に由来するからである。王を選任するか否かの判定者は人民である。彼を王としてとどめるべきか、暴君として追放すべきであるかの最善の決定者は人民である。人民は生来国王によって最善と思われる統治を享受する権利と自由を賦与されているのである⁽¹⁰⁾。

またリチャード・バクスター (Richard Baxter, 1615~91) はまじめな英清教徒の願望を表示して、英王国はこの俗界の王国であるのみならず、神の国の王国、キリスト教の王国にならねばならないと説いた。神が人類の最高の支配者であって、国政は神の命 (divine ordinance) によってなされねばならないと説く⁽¹¹⁾。もし君主が虐政を行えば、人民はこれに対して抵抗する天賦の権利を保有すると説き、彼の政治の契約理論はかかる教説によるのである。統治契約の目的は権利を確保するためであって権利を放棄するためではない。契約の主た

る条件は王の権力の制限にある。国王はこの条件を逸脱することは許されない。そしてかかる契約は国家の憲法によってなされるべきであるとする。それゆえ政治は憲法に基づいて国王と国会との協力によって行ふべきであって、両者の間に不一致のなきように憲法に準拠して行われるべきである。もし両者の間に齟齬が生じ憲法を無視するがごとき事態に立ち至るならば、国民は船が難破したときに乗客が命がけで生きるとを求めると同様に、自然法 (the law of nature) ⁰² によって立ち上がらなければならない。

国王の権力は憲法によって制限されているのであるから、国王が政権を受理することは黙示の契約 (implicite covenant) とこの契約を遵守することの黙示の承認 (implicite consent) を意味している。そして政府の虐政に対する人民の反抗は各個人 (every private individual) ではなく、国民の団体 (the body of the nation) ⁰³ が反抗すべきである (may do resist)。契約を破ることは、国王が、人民が国王を迎えた条件を放棄することであって、人民はその契約の相手に対して服従の義務を解除されることになる。そして国王を追放することができる。更に革命の後に新政府が樹立されると、その政府と人民との間に新たな契約がなされねばならない。新政府の基礎は契約によるのであって、国民は新国王に支配者の地位を提供する。新政府の下における、明示または黙示の契約によつての君主と人民との関係は絶対に欺くことのできない直接の神の設定 (immediate divine establishment) である。かかる契約によって人民は絶対的に君主 (the sovereign) に服従を誓ったのではなく、不正当な君主の支配 ⁰⁴ に対して人民は抵抗する権利が留保 (reserve) されているのである。

（註）

- (1) Woodhouse, Puritanism and Liberty, PP. 100-124.
Clarke Papers, vol. I, P. 620ff.
- (2) Woodhouse, Puritanism and Liberty, P. 124ff.
- (3) Ibid., P. 45ff.
- (4) Clarke Papers, vol. I, P. 260.
- (5) Ibid., vol. I, P. 368.
- (6) Burnet, History of my own time, I, P. 71.

(7) Milton, *The Tenure of Kings and Magistrates*, vol. II, PP. 8-10.

(8) *Ibid.*, P. 99.

John Ponet, *Advocate of Limited Monarchy*, 1942, P. 107.

Gough, *John Locke's Political Philosophy*, chap. vii.

(9) Milton, *op. cit.*, P. 26.

(10) *Ibid.*, P. 14.

(11) John Ponet, *op. cit.*, P. 109.

(12) *Ibid.*, P. 433.

(13) *Ibid.*, P. 450.

(14) *Ibid.*, P. 451.

第九章 ブキャナン、フッカー、グロティウスの社会契約思想

(1) ブキャナン (George Buchanan, 1506~82)

国によって国王と人民との関係は種々様々であるが、キリスト教国家においては国王には王権の限界があった。もし国王が暴君 (*tyrannis*) になったならば、また異教徒のごとき振舞をなすならば、人民は国王に対して反抗する権利を有するものと考えられた。⁽¹⁾

ロッサエウスによれば、人間の弱少さが結束して団体を構成して、彼等の首長に対してその加護を求めることを必要とするに至ったのである。それゆえに各人が他の人々と社会契約によって団体を構成するに至った。そして王たるべき支配者を戴き、王の正義と誠実に期待して、国家と国王の主権が発生した。かくしてできた国家において、国王は人民から委任された権力を明白に、公平に行使することが期待された。国法が制定されたときに、国王は法の拘束を受けない (*solutus legibus*) ということになり、国王は慈悲心のない暴君となった。国王と人民との間には社会契約的色彩をもった服従契約になったのである。⁽²⁾

しかし、人間生活が社会生活として、人間の社会を構成に至らしめた創造者は神であるということが出来る。⁽³⁾ 彼によれば、社会の創造はその中核として政府の創設を含むものと解すべきである。社会が構成されるや、人々のうちから特に卓越した人を選んで国王とし、国王が国法 (*leges civiles*) に準拠して統治を

行うという条件の下において団体を構成したのである。⁽⁴⁾

国王の正常なる統治に対しては人民は服従しなければならない。暴力や詐欺によって権力を握る者は暴君 (tyrant) である。国王 (king) と暴君 (tyrant) との差異は国法を遵守するか否かによるのである。国法は国王の願望と行動を拘束するからである。彼は憲法をもって国王と人民との間の統治契約とし、国王が憲法を破るときは彼の権利の喪失を意味する。契約は永久に正義の基礎であり、それは人類に植えつけられた自然法であり、宇宙精神の表現である。それは君主も人民も忠実に守らねばならない法である。⁽⁵⁾

国家の成立は国王と人民との相互の契約によるものである。もし君主が契約を破れば人民は君主の命令に服従する義務から解除されるのである。スコットランド王 ゼイムズ六世 (James VI, 1566~1626) は彼の即位式においては、神によって与えられた職務を名誉あるように誠実に遂行すると誓ったのである。人民と国王との間の契約において、その実行についての正しい審判者はただ神のみである。愚なる人民大衆 (headlesse multitude) には判定者としての資格がない。たとえ人民が悪政と称して国会の命令に従うことを拒否するとしても、真に国王を裁きこれを罰することのできるのはただ神のみである (God only who can punish a king)。⁽⁶⁾

(註)

(1) Mariana, De Rege et Regis Institutione, PP. 2-3.

(2) Ibid., P. 126.

(3) Buchanan, De Jure Regni apud Scotos, PP. 8-9.

(4) Ibid., P. 15.

(5) J.L. Motley, The Rise of the Dutch Republic, VI, c. 4.

Carlyle, History of the Medieval Political Theory in the West, PP. 384-385.

(6) Harvard Univ., Political Classics, (1918) P. 68.

(2) フッカー (Richard Hooker, 1554~1600)

フッカーは彼の有名なる教会政体法 (The Laws of Ecclesiastical Polity) において、種々の法源から由来する意見を総合して、契約説という言葉を用いた

人である。彼によれば社会は自発的にできたものではなく、人間の共同生活によってその生活物資の必要を充足するためにできたものである。そしてそれがやがて政治社会へと発展したのである。社会生活においては政府と法律が必要である。しかしてこれらのものは社会契約の賜である。それゆえに国家の成立は自然であるとともに人為的である。公共社会を支える二つの基礎的な要素が必要である。その一つは人間生活に適わしい物質を供給する社会であり、他は明示的または黙示的に共同生活の秩序を支える権力の設定である。この権力の設定が統治者と被治者の統治契約と称するものである。人民は統治契約により政府に或る制限された権力を与えることができる。もし政府がこの制限を越えるならば、かくのごとき政府は暴君制として人民は抵抗権を行使することができるとする。これについてスアRez (Francisco Suarez, 1548~1617) は国王と国民 (regnum et regem) との間においてなされた契約 (pact) はその条件により変化するが、この契約は国王と人民の双方に遵守する義務がある。国王が暴君になるのでなければ、人民は国王への忠順を拒否することができない。⁽²⁾この場合に国王の権力の限界は慣習 (custom) によって決定すべきものであるとする。彼は社会生活において望ましきものとして正義、平和、相互扶助を挙示している。これらの事柄を実現するためには慣習法 (Common Law) を守らねばならないと説く。かかる法は立法によるよりも伝統 (tradition) からくるものである。⁽³⁾

(註)

(1) Hooker, Ecclesiastical Polity, I, c. 10, sec. 1.

(2) Suarez, Opera Omnia, vol. III, c. ii, sec. 6.

(3) Ibid., vol. III, c. ii, sec. 8.

(3) グロティウス (Hugo Grotius, 1583~1645)

国家契約説の先駆者グロティウスの戦争と平和 (De jure belli ac pacis, 1625) は18世紀のドイツの思想に大いなる影響を与えた。彼は主権の絶対性を主張することなく、主権 (suprema potestas) といえども、神法、自然法、国民法に

よって制限されるべきものという。そして主権の保持者について、一般的保持者は国家(civitas, body politic)であり、特種的保持者は政府を構成する一人または複数の人々であるとする。ここにグロティウスの国家主権の思想が窺われる。⁽¹⁾アルツジウスやモナルコマキの思想家は主権は常に人民、すなわち被治者（政府を除外して）に帰属すると主張したのであるが、グロティウスは政治は治者と被治者の両方の利益のために行われるべきことを説き、権力の二主体説をとった。⁽²⁾個人が合法的に自由を移譲するように、彼等の自由を治者に移譲し得るものとした。すなわち個人に関する自由の概念についての理論を政府と人民との間の関係に拡大して考えて、個人の自由を政府に移譲し得るとした。⁽³⁾彼は主権の絶対性を否定し、権力自体と権力の保持者との差異を明らかにした。⁽⁴⁾

主権は神法、自然法、国民法によって制限され、更に治者と被治者との協定によって制限を受けるものとする。主権の帰属者は君主(ボードンの)でもなく人民(アルツジウスの)でもなく、それは国家という一般的主体(subjectum commune)であるとする。特殊的主体(subjectum proprium)は君主または複数の治者のうちにある。主権は治者、被治者の双方の利益のために存在するものでなければならない。また人間はホッブスの反社会的、利己的な存在ではなく、アリストテレス的な意味において強い社会的傾向(une invincible inclination pour la société)を有するとする。⁽⁵⁾

グロティウスは主権に二つの様態を認めて、事実的主権(majestas actualis)と形式的主権(majestas formalis)の区別を生じしめる先駆をなしたのである。グロティウスはまた社会と国家とを明白に区別し、社会が自然的なる組織体であるのに対して国家は契約によって技巧的に発生したものであるとした。グロティウスの自然状態はホッブスのごとき万人の万人に対する敵対状態(bellum omnium contra omnes)ではなく、合理的なるものであるとする。しかし国家は人民の自然権を保障するために国家構成契約によって成立したものであると考えた。⁽⁶⁾

グロティウスは自然法をもって善悪正邪に関する理性の命令であるとする。しかし人間は他方においてホッブスの自己の利益、自らの巧利性(utilitas)への願望をもっていて、人間の行為の主要な契機をなしていると説く。しか

し本質的には自然法に人間の社会性の根柢をおいているので、ホッブスの反社会的利己性と全く異なるものである。⁽⁷⁾

（註）

(1) Grotius, *De jure belli ac pacis*, I, c. 3, sec. 7.

(2) *Ibid.*, I, c. 3, sec. 8.

(3) *Ibid.*, I, c. 3, sec. 7.

(4) *Ibid.*, I, c. 3, sec. 9.

(5) *Ibid.*, I, c. 3, sec. 7-8.

Janet, *Histoire de la politique Europe en 18 ème siècle*, P. 228 ff.

(6) Grotius, *op. cit.*, I, c. 3, sec. 8.

(7) *Idem*, *De jure naturae et gentium*, II, c. 3, sec. 15.

第十章 アルツジウスの社会契約思想

新旧キリスト教徒の闘争の舞台であったフランスにおいて、フランス教会は国王主権に対して法王主権を主張し、君主の主権性を否定することを強調した。国王は神意をうけて地上に神の国を実現する使命を帯びている法王や法王の代理である各国の教会の首長に服従せねばならないと論じた。これに対して、ドイツにおいていかなる権力であっても、封土の領民の支持がなければ、国王も諸侯もその主権を完全に行うことができない。また諸侯の選挙によって国王の地位についたドイツ連邦においては、領民を直接に支配している諸侯の総意が国王の地位を決定することになっていた。

フランスにおいては、法王や僧侶の第一階級と第二階級たる貴族の覇者としてその地位についた国王との間に主権をめぐる権力闘争があった。更にまた国王を選挙した選挙諸侯と国王との主権に関して抗争が行われた。英国やオランダにおいては第三階級として登場した新興市民が、第二階級の長たる国王の主権を人民の名において行使するように、人民主権として自らの掌中に移譲するように要求した。すなわち、法王と国王、国王と諸侯、国王と市民の間に見られる抗争の共通点は、いずれも国王と他者との間における主権の争奪闘争であった。この傾向は16世紀から17世紀にかけてあらわれてきた。これがやがて

暴君放伐論 (Monarchomachi) に発展していった。⁽¹⁾ 先ず1579年にあらわれた暴君政治抗議 (vindiciae contra tyrannos) にはじまり、1603年のアルツジウス (J. Althusius, 1557~1638) の政治学体系 (Politica methodice digesta) はこれを表明するものである。これらのものは国王の主権掌握の根拠とその正当性について論述したものである。また社会契約 (pactum societatis) と統治契約 (pactum subjectionis) との区別を明らかにした人でもあった。中世の国家についての考え方は団体主義の考え方が中心であって、国家権力は一元的な主権によって説明されるというよりも、家族、同業組合ギルド (Genossenschaft)、地方公共団体 (Gemeinde)、州 (Provinz) 等の契約関係から多元的に説明され、国家自体もこれらの団体の一つとして考えられたのである。この点においてモナルコマキの理論と共通し、暴君放伐も抵抗権も個人の権利によるというよりも上記のごとき団体の権利であるとして論ぜられた。⁽²⁾

アルツジウスはカルヴィニズム (Jean Calvin, 1509~64) の影響の強い北フランスのピカルディ州に生まれ、人文主義の教養を修め、神については愛の神としてよりも、旧約聖書的な主権的意思の所有者としての神の絶対的尊厳性が強調された。家庭、職業、日常生活の末端に至るまで聖書の戒律の遵守を要求した。教会は国家内にありながら、国家に対して、キリスト教的倫理的義務を実践することを教示して、国家と教会は聖書の示す理想の実現のために相互に協力すべきものとされた。国家の統治権は神によって設けられたものであって、王権の行使が神の意思に反する場合には、人民は王に従うことなく神に従うべきことを主張する。神に従うということが民主主義の原理として人民主権論が説かれた。

アルツジウスは40歳のとき北ドイツの自由都市エムデン (Emden) の市長となり、ボーダンの中央集権的絶対君主政治論と対立的に、王権の影響のなかった北欧の自由都市において、新教徒として暴君放伐論を唱えた。当時北欧の自由都市の行政担当者はいずれも人民によって選挙された公僕であった。それゆえに諸侯や自治団体や市民の意思に背いた君主は放伐すべきであることを示唆した。⁽³⁾ この傾向はオランダのグロティウス (Hugo Grotius, 1583~1645)、スピノザ (B. Spinoza, 1632~77) にも見られるところである。グロティウスは国家

を人間の社会性に基礎づけて、一切を神の意思に基づかしめた中世思想より解放した。しかし30年戦争（新旧両教徒の争いは1618年爆発ドイツに対してフランス、デンマーク、スウェーデンが行った戦争、その結果ドイツは国内に幾多の領邦国家が分立するようになった）の惨禍に刺戟され、国家的宗教的対立を超越する自然法の存在を主張した。しかし、トマス・アキナスの神法と自然法との統一を斥け、自然法を人間の理性に基礎づけた。自然法は人間に内在する原理であり、神はかかる原理の存在を意欲するとして、神を間接的に自然法の存在に⁽⁴⁾関係せしめた。

アルツジウスは政治理論をすべて社会契約思想に基づかしめ、彼の政治思想は社会契約史上最も重要な地位に置かるべきで、彼は真の社会契約理論の形成者である。⁽⁵⁾彼の契約は二つの方法によって構成されている。一は支配者と人民との関係に関するものであり、他はすべての社会集団の存在に関するものである。すなわち、前者は統治契約であり、後者は社会契約である。社会契約（contractus societatis）は人間結社の説明の基本原則である。人間結社を五つに分ち、家族（Familie）、組合（Genossenschaft）、地方団体（Gemeinde）、州（Provinz）、国家（Staat）とする。⁽⁶⁾

しかしアルツジウスの理論の中核は主権を共同体としての人民団においたことである。全体としての人民は主権を放棄することができない。主権は部分的な支配階級や家族にはあり得ない。権力の行使は契約に基づいて、国家の行政者に人民団によって委任される。権力の行使者がこれを悪用する場合には、人民団の手に取戻されるべきであるとする。⁽⁷⁾

種々の結社のうち、国家は州または地方公共団体の連合によって生ずるものであって、連合的基本形態を有し、他の団体と異なるところはそれが保有する主権力（majestas）に存する。

アルツジウスの専制政治に対する弁護はカルヴィニストの理論を踏襲している。カルヴィニストの専制君主に対する人民の自由擁護論（vindiciae contra tyrannos）と同様である。国家は諸州、諸都市等が結合してできたものであり、主権者の人民に対する権力関係は委任（mandatarius）の形式であり、君主の人民に対する義務は絶対的であり、人民の服従義務は君主が契約を履行する限り

においてという条件づきである。君主が人民に対する義務を怠り、国政の軌道である契約をあらわす法を侵犯すれば、人民は君主に対して反抗と廃立（*jus resistendiae et exauctorationis*）⁽⁸⁾が正当づけられる。

アルツジウスは、国家は家族を単位として成立した各種の社会団体の統一組織として形成されたものとする。社会団体は私的社会団体と公的社会団体とがあり、私的社会団体には家族と各種の社団がある。公的な社会団体としては地方政治団体として市、町、村、州、更に普遍的政治団体としての国家がある。これらの団体は重層的に、有機的形態をもって存在している。家族は第一次的な根源的な集団であり、自然的集団（*Gemeinschaft*）である。他方各種の団体、商工業のギルドは自発的な組合であって、職業や経済活動に関して一定の目的を達成するための手段としての機能を発揮する団体であって、成員の契約意思の合致によるもの（*Gesellschaft*）である。公的な法治団体として成立しているのは国家、州、地方団体である。市町村は私的団体としての家族と各種の社団とによって構成されている。地方団体のうちで最も重きをなすものは都市であり、次は都市等の連合体である州である。それらのうちにおいて貴族、僧侶、商人、職人、農民、自由職業人等が存在してそれぞれの機能を遂行している。国家は法人格を有する完全なる公法団体である。国家以外の団体は完全なる公法団体ということができない。

アルツジウスは国家の性格を契約的有機的のものとしている。国家は政治的な性格を具えている地方政治団体の契約によって成立した統一団体であって、それ自体の統一性と全体性を具えている。この統一性と全体性を主権性と称する。国家の保有する主権性によって国家は他の構成諸団体と区別することができる。彼はボーダンと同様に国家の標識を主権と規定した。国家の主権保有の権源を、神意説のごとく神意に基礎づけたり、自然法説のごとく人間の理性の要求として哲学的考察に起因せしめることなく、地方公共諸団体の国家構成契約に基礎づけたことは実証的であり、経験的である。⁽⁹⁾

アルツジウスは社会契約の理念をのべたのではなく、社会契約を基本的な法学的基礎⁽¹⁰⁾の上において説き、国家のみならず各種の集団についてもこの原則を適用すべきことをのべている。国家構成契約においては契約の主体は個人では

なくして、団体自体 (association) である。かくて各団体は国家から脱退する権利が留保 (reserve) され、他の団体に加入することが可能である⁽¹¹⁾。国家構成者である各諸団体は国家の支配者が統治契約を遵守するか否かを監視すべきである。契約を破った支配者に抵抗し、忠誠を破棄することは正当の権利とする⁽¹²⁾。

アルツジウスはすべての公権は私権に基づくとする。公権は私権の同意によって生ずるので、国家は私権に基づく契約団体の契約網の組織と見た。それゆえにアルツジウスの最も強調したのは協同組合国家 (corporative state) であった。あらゆる団体 (association) において、共同生活 (sympioticus) をする契約によって、一者が他者に義務を負わせる結果を生ずる契約は価値のある契約であるとする⁽¹³⁾。

アルツジウスの契約論の構成部分の一つは支配者と被治者との関係における政治的説明であり、他は人々の集団的存在実現の社会的説明である。前者は統治契約 (contractus politicus) とよばれるものであり、後者は社会契約 (contractus societatis) である。社会的結社はすべての人間結社の基本的原則である。それは明示的 (explicit) であっても、黙示的 (implicit) であっても基本的である。結社には家族、任意的結合 (Genossenschaft) 地方団体、州、国家があるが、より大なるものはより小なるものの契約的連合の結社であると考えた。この契約によって人民は共同生活者となり、結社を維持する財物、労役、施設、制度の分担者となる。すべての結社は二重の法をもつ。その一つは構成員間に存在する共同社会の種類を決定するものであり、他は共通の問題を処理する権威を創造し或はこれを制限するものである。これらの結社のうち国家は州または地方団体の連合によって生ずるものであって、連邦的な基礎的構造を有する。国家と他の団体との相違はその保有する主権力 (majestas) に存する。アルツジウスの主権力は共同団体としての人民のうちにあるとするのである。この場合に全体としての人民はその主権を放棄することができない。主権は国家の特性を構成するものであるから、国家の部分的な要素である支配階級の手に移譲され得ない。権力の行使は統治契約に基づいて国家の執政者の手に信託される。この権力はこれを行使するものが悪用する場合に人民全体の手に返還されるべきものである⁽¹⁴⁾。

アルツジウスはモナルコマキについて、公的地方諸団体の結合によって成立した国家は、その標識である主権は、国家という公共的団体人格に帰属すべきものであって、主権の保持者を個人に認めるべきものではないとして君主主権論に反対をした。それゆえに、自然法論者の人民主権論は抽象的な空論であるとして反対した。主権は決して単一人の君主によって保有される権力でなく、社会の一階級の人々によって独占される権力でもない。また人民各個人に与えられた天賦人權の総和でもない。それは国家という団体人格に保有される権利である。主権を実証的、歴史的に考察すれば、国家を構成する公共的諸団体の契約によって信託された権力であるから、国家の主権を行使する者、すなわち、君主 (Monarch) または執政者 (Magistrate) は主権の行使者 (der oberste Ausüßer der Staatsgewalt) にすぎないのである。

(註)

- (1) Gough, *The Social Contract*, P. 72ff.
- (2) Barker, *Natural Law and the Theory of Society*, PP. 70-76.
- (3) Gierke, *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*, SS. 20, 99.
- (4) Grotius, *De jure belli ac pacis*, § 7-8.
- (5) Gierke, *op. cit.*, S. 21.
- (6) Althusius, *Politica methodice digesta*, (Harvard univ.) P. 32.
- (7) Gierke, *op. cit.*, S. 244.
- (8) Althusius, *Politica methodice digesta*, Kap. xxxviii.
- (9) Gierke, *op. cit.*, PP. 21, 244.
- (10) 集団 (association) は家族 (family)、仲間集団 (fellowship)、組合 (Genossenschaft)、地方集団 (local community)、州 (province)、国家とする。
- (11) Gierke, *Natural Law*, i, PP. 70-76.
- (12) *Ibid.*, P. 35ff.
- (13) Gierke, *Johannes Althusius*, PP. 99-100.
- (14) *Ibid.*, P. 76ff.
- (15) Althusius, *op. cit.*, Kap. xi.

第十一章 ホッブスの社会契約思想

ホッブス (Thomas Hobbes, 1588~1679) によれば人間の本性は自己保存である。自己の力を行使する絶対に自由な状態、自己保存のために行う自己の力を妨害する何者もない状態を自然状態といい、かかる無拘束な権利を自然権と考えた。人は自然状態においては、あらゆる方法をもって自己を防衛する権利をもち、そのためにはあらゆる手段を弄し、詐欺も暴力も必要であると説く。⁽¹⁾

自然状態は万人の万人に対する闘争 (bellum omnium contra omnes) であるから各人の権利は他者によって無際限に侵害される可能性に曝されている。この危険を防止するために、契約を通して、統治者と被治者との統治関係に入ることになる。⁽²⁾ 契約の結果として、主権者の権力の行使に対して、共同の支持者となる。それゆえに主権者は被治者に対して何をなしても不法ということはないのである (sibi ips autem inguriam facere nemo potest)。ここにおいて、主権者は被治者に対して絶対者となり人民には全く留保権 (reserved power) がなく、主権者の主権の行使には何等の制限もないのである。⁽³⁾

ホッブスにおいては人民は主権者の創設によって生ずるものであるから主権は人民より君主に譲渡されたものではない。人民は主権を有するものでもなく、主権を処理する権利もない。かくしてホッブスはモナルコマキによって攻撃された君主の権力の擁護に努めたのである。⁽⁴⁾

ホッブスは君主に国家内における最高権力の存在を主張した。また主権者は神の代理者であるから、教義の健全性を保持するがゆえに教会もこれに服すべきものであるとする。主権者は人民の共同の代表者であるから、法律上は勿論宗教上道徳上においても人民の代表者でなければならない。それゆえに主権者が正しいと判断すればそれが人民にとって正しいのである。かくして主権者の判断が国政の善悪正邪の判定の根拠となる。かくのごとくに主権者の絶対性が強調され、主権者の命令が一切の法の根源である。主権者の命令は法律のみならず道徳上宗教上の事柄にも及び、自然法といえどもそのまま効果を有するのではなく、主権者が明示または黙示の承認を与えることにより、法となって効力を有するに至るのである。⁽⁵⁾

議会在立法権を有するという理由で議会主権を唱える者があるが、これは誤りであるとする。議会は国王の命によって召集されるのであり、また解散されるのであるから、立法者は議会ではなくして議会のうちの王 (rex in parlamento) である。かくして主権者はあらゆる拘束を超越し、主権者の行動はすべての人民の行動である。主権者が人民を抑圧するがごときことがあっても、人民が人民を抑圧することになるから、主権者が暴君となることは考えられないことであるとする。かくして君主を処罰することはあり得ない。しかし主権者が社会契約の目的に反するような命令を発したときは、人民と主権者との間において社会契約は解消するものと考えねばならない。というのは、主権者は各人民の自己保存権を保障することを委託されているので、委託に反するような権力の乱用があれば、統治契約が破棄されることは当然であるとする。しかしかかる絶対至上なる主権論も、主権者が人々の自然的要求を拒否するに至るときは、拒否された者と主権者との間の社会契約は破棄されて、二人の間には自然状態に戻ることに⁽⁶⁾なる。

ホッブスにあっては天賦人権は、人間が自分一人の自己保存をする権利であって、そのためには一切の行動は自由である⁽⁷⁾。

自然状態は闘争状態であり、人間の自己保存は絶えず脅かされて、心の安定が失われる。自然法は人々に平和の発見と追求をするように命ずる。いかにしても平和を維持することが不可能なときはあらゆる手段を尽して自己を防衛する⁽⁸⁾のが自然法の第二の原則である。

平和を守るために他人が自己の恣意 (license) を制限するならば自分もその恣意を同様に制限せねばならない。かくすることによって自他尊重の精神が生ずる。更に第三の原則として、契約の履行、衡平、感謝、丁重、過去の罪を許すこと、他人の名誉の尊重、人間の平等、謙譲の徳、裁判の公平、不可分物の共有、裁判官の身分の保障、裁判官の判決に対する絶対の服従、節酒、節制等を⁽⁹⁾挙示して、自然法の具体的表明とする。

自然法は永久普遍の法であるが、内的抑制力として各人を強制する (oblige in foro interno) のであって、外的な力として強制する (oblige in foro externo) ことはできない。自然法は神が人間に与えた命令を人間が言語をもって表明する

にすぎない。かかる自然法の人心の拘束力を外的な強制力に転化するのが社会契約説である。万人の万人に対する闘争状態、すなわち、自然法に反する行動を刑罰をもって抑制する方法を見出し、刑罰を恐れて不当な行動を抑止することができるような手段を講ずるために契約を締結し、全体の力によってこれを強行せねばならない。かかる契約の当事者は社会を構成するすべての個人でなければならぬ。⁽¹⁰⁾

社会契約には二種があり、その一つは成員が一人の人物または一つの団体を信頼して、各人の生具の自然権をこれに提供して、その命令に絶対に服従することを誓約することである。これが組織による国家 (the commonwealth by institution)⁽¹¹⁾ とよばれるものである。民主主義の契約論者たる ロックやルソーは契約の本質は各人の自由意思によるとするのであるが、ホッブスのとき専制主義的契約説をとる契約論者は、社会契約においては強制されて承諾した契約にても一旦成立した以上は有効であるとする。かくのごとくにするのでなければ万人の万人に対する闘争が解消されないからである。

更に他の国家構成契約は強者が実力をもって弱者を征服して自分の意思に服従させる場合であって、力による強制をもって社会契約を成立させる原因と見るのであって、かかる国家を獲得による国家 (commonwealth by acquisition) という。この場合の契約は自由意思によるのではなく、むしろ恐怖 (fear) が契約を結ばしめるのである。この場合は社会構成の要因としての自由意思を必要とせず、強制威迫による契約によって社会契約が成立することになる。かかる社会契約も自己保存の手段として有効に成立すると説く。⁽¹²⁾

ホッブスの社会契約の内容は、各人が賦与されているところのすべての自然的権利を一人または団体に譲渡することによって、各人は平等に無権利の者となり、すべての人々の自然権の譲渡を受けた一人または団体は各人の権利の代行者 (actor) となり、その行動はすべての各人 (author) の行動となる。各人は一人の共通の代理権者を共有することになり、その共通代理人の意思は全員の共同意思となり、その行動は各人の共同の行動とされるのである。かくして各人は一個の独立した社会の構成員となるのである。かかる社会が国家 (commonwealth, civitas) とよばれ、絶対至上の主権者を戴く怪物 (Leviathan) で

⁽⁴³⁾
ある。

かくしてすべての人々が相互の契約により一人の人物に自然権を全部委譲した以上は受譲者の行動は全人民の行動となる。受譲者は授譲者たるすべての人人の防衛と平和のためにその権力を行使せねばならない。かかる権力の受託者たる人物を主権者 (sovereign) とよび、その権力を主権 (sovereign power) という。そしてそれに服するすべての人々を臣民 (subject) と称する。かくして主権は絶対的権力となり、不可分 (individable)、不可譲 (inalienable) の意思力 (will power) となる。

ホッブスは自然権 (Right of Nature) と自然法 (Law of Nature) を区別し、自然権は各人の有する、各人の欲する通りに彼の力を用いることのできる権利であるとする。すなわち彼自身の生命の保持、彼自身の自然の賜を保持するために彼の全力を用うことが人間の超特別の切実なるもの (man's paramount need) である。自己を護るためにいかなる策略をも用いることが許される。また自然法については、人間の理性によって意識される教訓 (precept) や一般準則 (general rule) を意味する。他人の生命を破壊するようなことをなすことは絶対に許されない。また各人は平和のために努力せねばならない。各人のなすべきことは平和を求め、平和を実現するための掟には絶対に従わなければならない。自己を侵す他者に対してはいかなる手段によってでもよいから自己を護らねばならない。⁽⁴⁴⁾ このことは各人の自然法の義務である。自然法は内的の義務 (oblige in foro interno) であり、またそれを実行せねばならない 外的の義務 (oblige in foro externo) である。そのために人々は平和を維持するための契約 (covenants) を護らねばならないことが第三の自然法として法律の形で明示される。剣 (the sword) のない契約 (covenants) は単なる言葉であって人間を保障する力を有しない。人間の理性は人間に正しい行為の方法を教えるけれども、彼等⁽⁴⁵⁾に実行を迫るものは彼等の刑罰に対する恐怖心である。

自然状態においては絶えず死の危険に曝されている。生活に必要な物資を獲得し、理性によって平和を維持するための契約に同意するように導かねばならない。すべての人々が相互にできるだけ多くの自由を享有することができるように、人間の権利を確定せねばならない。そしてその自由はすべての人々が平

等でない⁽⁸⁷⁾。

しかしかかる権利を確保するためには、その実行を保障する権利を支配者 (ruler) の権利として全面的に支配者に移譲せねばならない。それがために人は社会契約 (social contract) に加入し、それによって主権的政府 (sovereign government) が成立し、自然状態 (the state of nature) は市民社会 (civil society) となるのである。ホッブスにあっては闘争状態の当時の国情をつぶさに経験したので、人は決して、アリストテレスのいうごとき楽観的な社会的存在者 (πολιτικὸν ζῷον)⁽⁸⁸⁾ ではない。

もし各人が各人に対して「私は私自身の自然権を国王 (this man, king) にお任せし、それを放棄する」というとき、そのことは次のようなことを意味するのである。すなわち、すべての人々が一人の人 (国王) または議会 (assembly of men) に、彼等の意思を一つに絞り (reduce all their wills)、複数声によって (by plurality voices)、一つの意思に (unto one will) 集約するような議会に委譲 (conferre) することを意味する。それは彼等の人格 (their persons) を保持するために欠くことのできないものである。各人は共同の平和と安全を維持するように行動し、またかかる行為をしなければならない義務を有することを認識しなければなら⁽⁸⁹⁾ない。

かくて各人の意思は一人の意思に、各人の判断は一人の判断に委譲されるのである。かくて国家 (state) が生じ、すべての人々は臣民 (subjects) となり、権力を委譲されることを承認した一人の人は主権者 (sovereign) となる。sovereign は one man または one assembly of men の意味であるが、ホッブスは絶対君主制 (absolute monarchy) を考えていた。彼は国会のごとき交替する政府よりも交替しない安定度の高い君主政府 (monarchic government) を望んで⁽⁹⁰⁾いた。

ひとたび君主が生ずると彼の臣民は彼に服従の義務が生ずる。統治契約によって、人民はすべての彼の自由権を彼に移譲したのであるから、彼が主権者としてなす何事も、人民が彼に与えた権力によって、主権者としてなすのである。もし人民が主権者の命令に反抗して殺されるとしても、彼自身が彼の受けた刑罰の張本人なのである。⁽⁹¹⁾

ホッブスにおいては神と人民との間の誓約によって君主に反抗し、これを暴君として打倒するというようなモナルコマキの思想は存在しない。それゆえに、君主の側において人民との契約違反ということも生じない。またいかなる口実をもってしても人民は君主への服従の義務から免れることができない。

ホッブスの契約説においては、君主は人民との契約の当事者ではない。彼はすべての人がすべての人との相互の契約によって、国王に委譲された移譲権の受取人である。契約によって君主 (sovereign) は人民のすべての者の統合的人格 (the person of them all) となったのである。かくのごとく、ホッブスは従来の社会契約説を破壊する方向をとった。彼においては契約は個人の相互の契約があるのみで、君主と人民との契約があるとすれば、人民のすべての者が彼等のすべての自由権を共同の君主 (a common sovereign) に差し上げますという契約のみである。

ギールケ (Otto Gierke) は、ホッブスの契約は個々の孤立の人々を一つの団体に結合する約束であるから、服従契約概念 (Unterwerfungsvertrag) のうちに含まれるとする。それは服従契約 (pactum subjectionis) の一種であるとする。しかし一方的な当事者の約束が契約なりや否やに疑問がある。ホッブスは君主と人民との間に契約はないとして統治契約を拒否する。彼の契約は人民の結合契約 (pactum unionis) のみである。

国家は人々の群集 (multitude of men) が一致して団結する契約を結ぶときに成立する。そして彼等のすべての権利を、彼等の人格を一つに表現する人に委任したのであるから、各人は各人から委任された権利の行使者である国王のすべての行為と判断を彼等自身のものとして是認せねばならない。

人々は第一に国家を創設する決定が必要である。国家の創設とともに主権者を設けなければならない。国家は統治団体であるから、主権者の統治なくては成立し得ない。そして国家創設の契約のうちに、その構成部分としての君主の設定が含まれている。

ホッブスは単なる契約は何等の拘束力をも有しないとする。人民を畏怖せしめるものでないと人民を服従せしめることができないのである。

国王は人民に対して絶対的な権力を持ち、生殺与奪の権があるから、国王と

人民との間の契約を必要としないのである。人を服従せしめるのは契約よりも恐怖の方が遙かに効果があると考えた。人民は自己の危険を避けるために君主の命令に服従する。革命によって君主に反抗すれば、たとえ成功しても、同様のことが繰返されるから安定が得られなくなる。⁽⁸²⁾

ホッブスは人民と支配者との間の契約を否定する。人民は主権に服するまでは単なる個人の集合である。国民としての資格が発生しないとする。人民各自が団体人として支配者を推戴する契約は全員一致でなければならない。支配者の下に服することを欲しない者は、新しく出現する国家の外へ出て行かねばならない。国外に出た者は人民の協約 (agreement) に拘束されることがなく、他の者が国家を構成して支配者の命令によって拘束を受けようとも、彼自身は自然的自由のうちにおかれるのである。⁽⁸³⁾

社会契約の思想はローマ法から由来するものであって、個人達の契約によって構成される団体が社会 (societas) である。しかし社会そのものは人格を有しないが、ローマ法においては、これを擬制人格 (universitas)、公共人として認められたのである。この擬制人格を自然人格 (natural personality) に対する道徳人格 (moral personality) という名辞によって表現した。道徳的人格の世界は物質的欲望の世界ではなく、精神的、正法の世界である。道徳的人格の本質は、道徳的要素 (entia moralia) でなければならない。⁽⁸⁴⁾ 道徳的人格は自然法の実現される世界における権利義務の主体である。道徳的人格は個人 (persona moralis simplex) によって保持されることもあり、団体 (persona moralis composita) によって保持されることもある。国家及びその他の団体は法的な社会契約締結のための人格を保有するものとみなされる擬制人格 (法人) である。⁽⁸⁵⁾

社会契約により、団体を構成した人民は一種の人民集団 (multitudo liberorum hominum) となる。これが国家の基盤 (rudimenta) である。そしてその国家の基盤たる集団の意思に各人は服従することを契約する。これが第二の契約である。⁽⁸⁶⁾ 各人の自由は多数の決定によって拘束され、それに従わなければならない。政府が君主制であろうとなかろうと、政府の命令に従わねばならない。⁽⁸⁷⁾ また君主という支配者と契約する人民は個人ではなく、契約によって創造された団体的道徳人格 (collective moral person) である。⁽⁸⁸⁾

自然状態は、各人が自由意思をもつ状態であるが、国家状態 (commonwealth) は全人民が君主の意思に従う状態である。人民は主権者の創設によって生ずるものであるから、主権は人民より委任や移譲されたものではない。人民は何等主権を有するものではない。また主権を処理する権利もない。かくして人民主権説に反対し、君主の権力がモナルコマキによって攻撃されたのを擁護したのである。かくして国家内における絶対権力の存在を主張し、主権力は人々と主権者との統治契約(絶対服従契約)により発生したものである。更に主権者は神の代理者 (God's Lieutenant) であり、宗教的教養の十全性を保持するがゆえに教会もこれに服すべきであるとする。⁽⁸⁹⁾

ホッブスは、主権者は神法、自然法の制約より解放されるものであると見る点において、ボーダンの主権論よりも一層絶対的のものとなった。彼によれば、主権者は一切の事柄の最終審判者 (leges imperii) であって、何等の制限をも受けない地位にある。国家の目的は安全の確保であって、この目的のためには、すべての権利を包含して保有する絶対君主によってのみ最大限度に実現されることができるのである。かくして家父長的な絶対君主制 (patrimonial absolute monarchy) を主張した。⁽⁹⁰⁾

ホッブスは絶対君主制をもって最上の自然的形式と考え、父権的、家長的が国家成立の起源であることは歴史的、実証的にも正しいと主張したのである。⁽⁹¹⁾

ホッブスの思想はフィルマー (Robert Filmer, 1590~1653) の思想のうちに流入したものがある。国王は自ら政治的責任をとらねばならないが、それは神に対する責任であって、国民に対するものではないとする。国王の性格は超言論討議のもので、神的神のものである。君主家父長説を唱え、神より人類の祖アダムに与えられた支配権を長子相続によりその子孫たる家父長に伝えられたものである。かくて支配権は父権に由来し且つそれは絶対的のものである。これが国王の自然権 (Patriarcha-natural power of kings) である。⁽⁹²⁾

この思想はフランスにおいてボッシュエ (Jacques Bossuet, 1627~1704)、フェスロン (François de Salignac de Fénelon, 1615~1715) に伝わり、君権の絶対性を説いたのであるが、17世紀の中頃に、新興市民階級ブルジョアジー (Bourgeoisie) の合理主義に基づく契約思想と鋭く対立するところとなった。かくし

てかえって当時抬頭しつつあった社会契約説、人民主権論を刺戟して反抗権、革命権へと駆り立てる結果となったのである。⁸⁹しかし、フィルマーの思想のうちに存する特異な教説は、神の特別な委託 (commission of God) を得た者は国王をもこれを廢することができると説くことによって革命を肯定したことになる。革命は「神が人間の不正な行動を用いて神の正しい命令の遂行に転化させるもの」である。革命は新王を構成する (construct) 行為であるが、これを選ぶ (select) のは神であって、神の選任によって真の王 (sincere king) となるのである。⁹⁰

(註)

(1) Hobbes, *Leviathan*, I, ch. 13, PP. 78-83.

(2) *Ibid.*, I, c. 18, P. 15.

(3) *Ibid.*, I, c. 18, P. 28.

(4) *Ibid.*, I, c. 29, P. 18.

(5) *Ibid.*, II, c. 26, P. 177.

(6) *Ibid.*, I, c. 22, PP. 144-145.

(7) *Leviathan*, I, ch. 15, PP. 93-104.

(8) *Ibid.*, I, c. 15, PP. 93-100.

(9) *Ibid.*, I, c. 15, PP. 103-104.

(10) *Ibid.*, II, c. 18, PP. 113-120.

(11) *Ibid.*, II, c. 17, P. 114.

(12) *Ibid.*, II, c. 20, P. 131.

(13) *Ibid.*, II, c. 17, P. 112-113.

(14) *Ibid.*, I, c. 16, P. 106.

(15) *Ibid.*, I, c. 14, P. 82.

(16) *Ibid.*, I, c. 14, P. 87.

(17) Ditto.

(18) De Cive, c. I, sec. 6.

(19) *Leviathan*, I, c. 17, P. 6.

(20) *Ibid.*, I, c. 19, P. 15.

(21) *Ibid.*, I, c. 18, P. 23.

(22) *Ibid.*, I, c. 18, P. 26.

- (23) Tönnies, Thomas Hobbes, Leben und Lehre, PP. 302-306.
- (24) Gierke, Johannes Althusius, S. 140.
- (25) De Cive, c. v, sec. 7.
- (26) Ditto.
- (27) Leviathan, I, c. 20.
- (28) G.C. Robertson, Hobbes, (Edinburgh) P. 147.
- (29) Gierke, Natural Law, I, P. 118ff.
- (30) Ditto.
- (31) Pufendorf, De Jus Naturae, I, c. 1, PP. 12, 13.
- (32) Ibid., op. cit., VII, c. 1, P. 7.
- (33) Ibid., op. cit., VII, c. 5, P. 6.
- (34) Gierke, op. cit., II, P. 335ff.
- (35) Leviathan, I, c. xviii.
- (36) Ibid., I, c. vxxiv.
- (37) Ibid., II, c. xxvii.
De Cive, c. x, art. 17.
- (38) Figgis, The Divine Right of Kings, P. 146ff.
- (39) H. Sée, Les idées politique en France au XVIIème siècle, P. 85 ff.
- (40) Filmer, Patriarcha—the natural power of kings, c. I, P. 23.

第十二章 スピノザ、プーフェンドルフの社会契約思想

(1) スピノザ (Benedict Spinoza, 1632~77)

スピノザは国家の最高権力（das Recht der höchsten Gewalten）は何等の法規（Gesetz）によっても拘束を受けることがないとする。法規とは法規範と道徳規範の結合せるものである。それゆえに国家の最高権力は実定法上の最高支配、究極的決定をなすに止まらず、善悪正邪の倫理的な最高審判をなすものである。⁽¹⁾

スピノザは主権を全体としての国家に属するとし、君主に属せしめることを拒否した。

彼は理性に基づく相互的援助なくしては社会生活は不可能であるとする。人

間に本質的な自由を最大限度に享有するためには、各人の意思を社会全体の意思の下に統合する必要がある。かかる統合への意欲によって社会契約が生ずるのである。⁽²⁾彼の自然状態は現実的な闘争状態というよりも、潜在的なものであり、自然状態より市民状態に移入するのは恐怖ではなく、巧利的な打算意識である。すなわち、自己保存の衝動 (Selbsterhaltungstrieb) を社会理論の出発点とする点において、⁽³⁾ホッブスと同様である。

スピノザにおいてもホッブスのごとくに、自己自身の利益が人間の行動の動機とする。自己保存が最も主要な自然的権利である。国家をもって人間によって創造された合理的必然的な団体であるとし、その成立の動機は自己保存であるとし、自己保存をもって最も主要な自然的権利とする。国家は個人の力を糾合せしめる人々の契約の所産である。国家の統一性は各構成員の意思の合理的統一である。それは個人的意思とは全く別個の普遍的なるものである。これがルソーの普通意思 (la volonté générale) に発展したのである。⁽⁴⁾国家の義務は各人の利益の擁護である。国家人格と政府機関を分離し、主権は国家に帰属し、政府は公務を執行する機関であるとする。

スピノザにてもホッブスと同様に自然状態においては絶えず他者の侵害に対して不安に満ち、相互の扶助なくしては生命を維持し、精神を豊かに涵養することができない。そこで社会を構成し、法規範の下において生活することに同意せねばならなくなった。人々は自己自身と同様に他人の権利を防衛するために、⁽⁵⁾他者を害うような行動を抑制する契約をせねばならなくなったのである。

スピノザは人民が各自の自然権を君主 (sovereign ruler) に移譲するかわりに、それを社会全体 (the whole society) に移譲したのである。かくして生じた国家は民主主義的なものである。これまでの人類の長い経験において、王の権力が絶対的であればあるほど、人民はそれだけ多くの不幸に堪えねばならないことを知った。それゆえに民主主義は君主主義よりも好ましいものである。彼によれば人は生来同情心と憐憫の情をもっている。これによって、お互いに有無相通じて必要物を求めることができる。

国家においては主権の確立が最も重要であり、主権の確保は法によらねばならないことを説く。かかる法を一般人民に遵守する義務を負わしめるために、

明示的、黙示的な法が契約によって制定されねばならないのである。

スピノザは民主主義者であったので、各人の自然権を主権者に移譲することなく、国家に移譲すべきことを説いた。というのは国王が絶対的であればあるほど人民はますます悲惨であったからである。⁽⁶⁾ そのためには君主制(monarchy)よりも民主制(democracy)が好ましいのである。主権が設定されたときはすべては法の上にある(nulla lege teneri)、そして主権はすべての者に法に服従することを命ずる。法は正義であり力(might)であり、人間の自然権の尊重を保障するものでなければならない。かかる法を実施するために政府が樹立されるのであるから、政府はその卓越した力のために人民に服従を命ずる権威を有するのである。人民の利益に反するような契約は認められない。またもしも人民が支配者または支配団体に認めた契約に自己の利益に反するようなものがあるとすれば、かかる契約は破られねばならない。しかしかかる重大決定は各個人がなすべきではなく、主権者たる国家自体がなすべきである。⁽⁷⁾

スピノザは各人が国家の権力に服従するか不服従かを決定する場合には、有益であるか否かによって決定すべきであるとする。また不服従によって自己に対して不利益を齎すような場合には詐欺によってでも急迫した危険を免れることができるならば、社会契約を破ることも已むを得ないものと認めるのである。⁽⁸⁾

スピノザの契約は絶対的権力的な巨人国家を目指すホッブスの契約でなく、また弱体的な国家を樹立せんとするロック的な契約でもない。スピノザの契約は巧利的なるものであって、それによって失うところの自由よりも、得るところの利益の多い実利的な契約である。すなわち、巧利的な社会契約であるということができる。⁽⁹⁾ それゆえにスピノザはホッ布斯と異って、自然状態における闘争は現実的というよりもむしろ潜在的であるとする。人間が自然状態から国家状態に入る動機は恐怖よりもむしろ巧利的な意識である。しかし自己保存の衝動(Selbsterhaltungstrieb)をその出発点とするところはホッ布斯と同様である。⁽¹⁰⁾ 彼も自己保存が自然的権利であると信じていた。しかし彼にはまたマキャヴェリの理論に追随するものもあった。個人に適用さるべき行為の諸原則は必ずしも国家に適用されることはできない。国家の任務は国民の利益の擁護であるから、国家の主要目的を阻害する条約によって拘束されてはならない。超

国家的な強力な国際的組織が樹立されない限り国家間の戦争は回避されない。⁽¹²⁾

スピノザにおいては国家は人間によって創造された合理的必然的な存在と考えられた。それは人間の理性に基づく自然的な現象である。それは人間性を形成した諸力、諸要因、諸条件に適応した行動をする人間性の産物である。革命は国家の安定と存続とを保障している自然の諸法則を国家が守らなかった必然的な結果であるとする。国家は各個人の力を糾合せしめる任意的契約によって生誕する。主権の座は国家自体に存する。国家とは各成員の意思の合理的統一体にほかならない。国家の成立の動機は人間の最大の利益の追求である。⁽¹³⁾国家は人間の理性と巧利心に基づく現象である。国家の有機的統一の意思はルソーの一般意思 (*la volonté générale*) によって展開されるのであるが、両者の思想的な関連が見られる。⁽¹⁴⁾更にまた契約思想とは直接の関係はないが、主権とこれを行使する機関との区別を明確にし、国家と政府との二元性を明らかにしたことはレームやイエリネックの先駆をなすものである。

ホッブスにおいては、国家とその主権的性質を明らかにせんとしたのであったが、スピノザにおいては、ただ一人が主権力を所有し、且つこれを行使するという君主制は理論的にも支持され得ないのみならず、実践的にも不可能であると考えた。それは、人間が理性に基づいて生活し得るように、個人的自由を確保することが国家の主要な目的である。国家の権力は国家構成員の自然権を確保するために行使され、公共の福祉の実現のために発動されねばならない。⁽¹⁵⁾

スピノザは国家をもって合理的必然性の所産とし、共和制を支持し、主権を全体としての国家人格に帰属せしめ、一人の支配者に把握せしめることを拒否し、君主主義を否定する。国家の目的は各人の自然権を他者の侵害から保障することであるとする。更に国家の権力は自然法の下にあって自然権を保障するものであるから、国家の命令が自然法に反するようなことはあってはならないので、自然法の条件の下において国家の法律や契約の制限もあり得るものとする。⁽¹⁶⁾

スピノザのホッブス批判論はホッブス説を理解するためにも必要である。スピノザは、ホッブスの弱点は、君主が人民を彼の命令に服従せしめるために、君主の命令に従うことは彼等の生命の保全のために絶対に必要であると思わせる手段を用いたことにあるとする。自然法は神の言葉で語られている正当なる

法であるにかかわらず、人間は自然状態においては自然法は守られず、人は理性によってではなく (sana ratione) 力によって (sed potentia) 行為の当否が定められ、人はただ自己が安全であって、危険の恐怖から免れることのみを望んだ。人々は怒り、嫉み、嫌悪をもって敵対していたので、互いにおそれ合った状態にあった。これを救う道は絶対君主出現より他に方法はないと考えた。しかしスピノザは、自然状態とか、契約主権制度などいうことを考える理由はない。またそんなことが歴史的事実としても存在したことがない。かかることは単なる仮説であって、絶対王政を合理的に説明するためのものである。しかし実際生活において夜は戸に錠をかける。家においても引出しに鍵をかける。当時独立国家の君主は虎視眈々として他国の隙を狙っていた。人々は全く戦闘の状態である。¹⁰⁸そこでホッブスはこれを闘争状態という言葉で表現し、これを克服するために強力なる権力を確立するために絶対主権力を契約によって基礎づけたのである。これは人民の合意を得るための手段にすぎなかったのである。ホッブスの功績はむしろ主権の性格を明らかにせんとしたことである。そして主権と法との関係を論じ、法をもって主権の立法者の命令とする。法が善悪正邪を衡量するのである。

スピノザにおいては人々が自然権を君主 (sovereign ruler) に移譲するかわりに、彼等は自然権を全社会 (the whole society) に移譲した。かくしてできた国家は民主主義のものである。これまでの人類の経験は王の権力が絶対的であればあるほどこれに堪えねばならない不幸を経験した。それゆえに、民主主義は君主主義より遙かに好ましいものである。また人は生来同情、憐れみの情をもっている。お互いに有無相通じ必要物を求める要求がある。ホッブスのごとくに同情心をもって利己心の仮想とは見ない。国家において主権が確立されると、その具体的表現としての法が制定され、主権力は人民に対して法の遵守を命ずることができる。それがためには人々は各自の自然権を全社会に移譲する明示的、黙示的の契約をなさねばならない。かくして生じた国家は民主主義のものである。¹⁰⁹

(註)

- (1) Vaughan, Studies in the history of political philosophy, I, P. 72ff.

- (2) Adolf Menzel, Beiträge zur Geschichte der Staatslehre, S. 350ff.
- (3) Ibid., op. cit., S. 343ff.
- (4) Vaughan, op. cit., I, P. 328ff.
- (5) Spinoza, Tractatus Theologico-Politicus, c. xvi.
- (6) Ibid., c. xvii.
- (7) Ibid., c. iv.
- (8) Works of Spinoza, I, P. 201.
- (9) Ibid., II, P. 202ff.
Adolf Menzel, Beiträge zur Geschichte der Staatslehre, S. 350ff.
- (10) Vaughan, op. cit., I, P. 72.
- (11) Adolf Menzel, op. cit., S. 350.
- (12) Works of Spinoza, P. 201.
Menzel, op. cit., S. 328ff.
- (13) Works of Spinoza, I, P. 213.
- (14) Vaughan, op. cit., P. 123ff.
- (15) Works of Spinoza, P. 260.
Menzel, op. cit., S. 425ff.
- (16) Krabbe, Allgemeine Staatsidee, S. 126ff.
- (17) Hobbes, Leviathan, I, c. xv.
- (18) Spinoza, Tractatus Theologico-Politicus, c. xvi.
- (19) Ibid., c. xvii.

(2) プーフェンドルフ (Samuel von Pufendorf, 1632~94)

プーフェンドルフはグロティウスとホッブスとを結合した社会契約思想家である。彼は論理的に、歴史的に人間の自然状態から出発し、国家契約理論を明らかにせんとした。ホッブス的な市民社会を構成する契約、すなわち、結合契約 (pactum unionis) と16世紀末に見られた反君主的な人民と統治者間の支配契約 (pactum subjectionis) とによって国家構成過程を説明せんとする。

まず結合契約によって国家が構成され、人民はその欲する統治組織を多数決によって決定する。人民は支配者が統治契約を遵守する限り、その統治に服従することを約し、⁽¹⁾ 支配者は人民の公共の福祉 (salus publica) のために統治を行うことを約束する。

プーフェンドルフはホッブスに反して、むしろアリストテレス的に人間は自然に社交的である。この社交性が社会を形成する傾向となる。この社交性は自然性の基礎であり、これが人間を彼の仲間と結合せしめる必須の条件である。市民となることは各人の自然の自由を犠牲にし、自分の好まないことをもなさねばならないことになる。そして自己の好むことをも慎まなければならないことになる。社会にとって有益なる多くのことが特殊な個人の利益に反するようになる。このことが個人が彼の自由を犠牲にしても、他人の手から受ける害悪を防衛するために国家を構成するに至った理由である。それは他人の害悪を回避する十分な方法を他に発見することができないからである。⁽²⁾ 彼においては孤立した個人というよりも同胞である。プーフェンドルフは自然状態を人と人とが完全に孤立している状態として見ずに、真の自然法においては、自然状態においても人と人とは互いに或る種の権利義務をもっている状態である。それは社会契約前の社会ともいうべきものである。ユダヤの文書によると社会(societas)はそれが政治的であると否とに関係なく、自由な個人の自発的な契約によって構成されるものである。彼はアリストテレス的に人間の社交性(socialitas)の概念をもって社会構成の根拠と見たのである。しかし、国家を構成するためには彼等の意思力を契約によって結合するように明示する必要がある⁽³⁾として、その著、自然法と人民法(De Jure Naturae et Gentium, 1672)において国家契約説の基礎を明らかにし、その過程に二つの段階を認めた。すなわち、結合契約と服従契約である。統治契約によって、人民に対して国家の主権が行使されることになる。主権は国家の最高権(suprema potestas)であるから、国家内の他のいかなるものによっても無効ならしめられることはない。⁽⁴⁾

プーフェンドルフの主権は最高権力(supreme power)であって、それは絶対権力(absolute power)をもつものではない。絶対権力はその権力の行使について完全なる自由があるが、最高権力は国家内においてそれ以上の権力の存在しないことを意味するだけである。彼の主権概念は絶対性のものではなく、最高性を示すものである。それゆえに統治者の権力の行使において、その乱用を抑制する制限が附せられることができる。主権行使において制限を附することの可能なることにおいてグロティウスの思想と同様である。それゆえに、ホ

ッブスと異なり、立憲君主も選挙による君主も主権者であり、絶対君主たることを要しないのである。プーフェンドルフのこの考え方、すなわち、主権の最上性を認めながらその絶対性を拒むことによって、ドイツ諸邦の開明専制君主(enlightened despots)と人民の個人的自由精神を結合せんとしたもので、18世紀の初頭においてドイツ思想に大影響を与えたのである。⁽⁶⁾

プーフェンドルフの主権は最高性を示すのみにて、絶対性を意味するものではなかった点において、ホッブス的ではなく、グロティウス的であった。しかし彼の自然法思想はホッブス的のもので、国際法は自然法の一部であって、理性によって発見されるものであるとする。かくして各国の実利的な同意に基づく実定的な国際法の存在を否定した。彼は自然法(jus naturae)と万民法(jus gentium)を同視し、慣行または便宜的な条約による諸国家間の実定的国際法を拒否した。この点において、グロティウスと異なりホッブス的である。

16世紀、17世紀においては、政治の問題は権利の問題として、多くの人々の眼には君主は神授権によって統治するものと見、また他の者はかかる王権神授説(divine right of kings)を拒否した。彼等の援用した統治契約説は権利の問題であった。社会契約説をなすもののうちには、君主に対して一定の状況の下においては不服従を肯定する根拠たらしめんとしたのである。

16、17世紀においては、すべての人々は平等の権利をもっていることが論ぜられた。しかしかくのごとき立場において各人が行動すれば互いに他人を害うようになる。また何事も自己自身の判断によって行動するようになる。かくては何人も自己自身の安全を確保することができなくなる。そこで社会に避難を求めなくてはならないようになる。そしてその社会は各人の志望による契約(voluntary contract)によって構成されることになる。⁽⁷⁾

政府は国民の利益のために樹立され、政府の利益のために国民があるのではない。しかしわれわれは次のことを知らねばならない。主権者を裁くような卓越した人間がいらないということである。それゆえに、主権者を裁くものは神のみであり、神が主権者の不正を罰することができるのである。⁽⁸⁾

自然法には善悪正邪の真の道徳的判断の基礎がある。自然法によって国家も国民も導かれねばならない。自然法は神意(the will of God)と考えねばなら

ない。自然法に人間の行為が判定される真の基準が存在し、それによって判定されねばならないという考えが自然法思想論、国家契約説に発展した。またモナルコマキ (Monarchomachi) も自然法思想から考察されねばならないのである。⁽⁹⁾

(註)

- (1) Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, c. ii, sec. 5ff.
- (2) *Ibid.*, c. ii, sec. 7.
- (3) *Ibid.*, c. ii, sec. 6.
- (4) *Ibid.*, c. 6, sec. 2.
- (5) *Ibid.*, c. 6, sec. 11-12.
- (6) H. Krabbe, *Kritische Darstellung der Staatslehre*, S. 137.
- (7) J.C. Becmann, *Meditationes Politicae*, c. iv, sec. 3-4.
- (8) *Ibid.*, c. iv, sec. 4.
- (9) *Ibid.*, c. iiv, sec. 2.

第三歌 上欄の注

行 誤

一二五—一二八

…Wace-Stabbing

第四歌 本文

行 誤

一二二—六 青銅にかがやく

第四歌 上欄の注

行 誤

四四八臍ある楯 臍状の突起

正

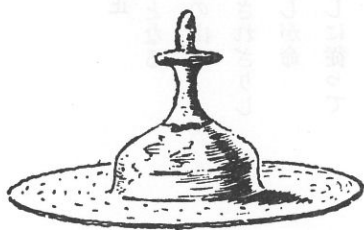
…Wace-Stabbing

正

青銅にかがやく

正

四四八臍ある楯 挿絵(ティリンス第
XXVII 墓 V.R. d'A. Desborough,
The Greek Dark Ages p. 72) のよ
うな臍状の突起



第四歌 写真図版の説明の訂正

誤

臍のある青銅楯

第五歌 本文

行 誤

二九一 齒の並び

三三〇 そして無慈悲な

三三四 さて、心おおいな
る

五二三、
六九七

ボレアース

五六一 二人と

七三五 長衣
ベゾス

正

青銅の円楯(参照、四四八注挿
絵)

正

白い齒の並び

ディオメーデースは無慈悲な

心おおいなる

ボレエース

二人を

長衣
ベゾス

正 誤

第一歌 本文

行 誤

一七 みごとな

五二 柴の山

六五 果たされなかった

八八 わたしに命

二五九 わたし従って

三八七 やおら

三九六—三九八

下段の通りに改める

四八一—四八二

下段の通りに改める

五五一 牛の眼のへーレー

五五八 五五一に同じ

正

みごとなる

焚木の山

果たされざりし

わたしが命

わたしに従って

やにわに

たびたびあなたに聞かされた、

黒雲に住むクロニーオーンを

神々のうちであなただけが忌ま

わしい滅びから／守ってあげた

という、父上の館での自慢話。

風は帆のまん中に吹きつけ、間

切りゆく船の

舳先のあたりで、波浪はかがや

きながら怒号した。

牛の眼の妻君へーレー

五五八 五五一に同じ

第一歌 上欄の注

行 誤

三五七

三五七

第二歌 本文

行 誤

七〇 ……留めおけ

二四二 ……いたろうに。

四一八 ……うつ伏すまで

は。

四六六 鳴りとどいた。

オイネウス

六八一 ペラスギコン、

第三歌 本文

行 誤

一三五 槍に寄りかかり、

二八一、二八四、二八八

髻

三三七 馬の尾の前立ある

三六九 馬の尾の冠毛ある

正

三五七

三五七

正

……留めおけ。』

……いたろうに。」

……うつ伏すまでは。」

鳴りとどろいた。

オイネウス

ペラスギコン・

正

楯に寄りかかり、

髻

馬の尾のある

馬の毛を植えた

ところが、夜どおし、叡智そなわるゼウスは人びとに禍を企んで、

雷鳴を轟かせた。人びとは蒼白の恐怖に捉えられて、

盃で葡萄酒をしきりに大地にそそいだ。誰一人として

まず、力すぐれしクロニオンに奠酒せずに、飲もうとはしなかったのだ。

この後で、人びとは寝に就いて眠りの贈物を受けた。

四八〇

第七歌終り

聖王二人びとアカイア人らを指すとも、アカイア人らとトロイエー人らと援軍の両方を指すとも読める。しかし、第八歌以下でゼウスがアキレウスの母との間の約束（第一歌四九五）を実現してアカイア軍を大敗北に導くようになる前兆を、今ここでアカイア人らに示したと解しておく。この堡壘の攻防戦は第十二歌にいたって展開される。

四六

アカイア人らが夕餉をとる 恐ろしい前兆

もとどおり広い浜辺を砂でおおいかぶせてやるがよい、

アカイア人らのおおいなる堡壘ほうりが平たくなってしまうように。」

かようなことを、二人の神は言い合つたのだ。

さて、日は沈み、アカイア人らの仕事もまた出来あがり、

人びとは、それぞれの陣屋で牛を屠って夕餉をとつた。

折りしもあまたの船が、レームノス島から葡萄酒を

積んで泊まつた。遣わした人はイエーソニデース・エウネーオス、（イエーソンの子）

ヒュプシピュレーが兵者どもの牧者イエーソンのために生みし者。

また、アトレイデース兄弟アガメムノーンとメネラーオスには、格別に

イエーソニデースは千メトロンの葡萄酒を送りとどけた。

かくて、髪をのばしたアカイア人らは船々から葡萄酒を買い求めた。

ある者どもは青銅を、ある者どもは燦と輝く鉄しやを代に、

ある者どもは毛皮を代に、ある者どもは生きた牛を、

ある者どもは奴隷を代に酒をあがな購ひ、賑やかな宴うたげを張つた。

かくて、髪をのばしたアカイア人らは夜もすがら

宴うたげをつづけた。また、トロイエー人らと援軍たちも城市まちで宴を張つた。

四六 三 ポセイドーンはアカイア人らが堡
壘を造つたのを見て、人間どもの力が神々
の力を凌ぐようになることを惧れる。する
とゼウスがこれを慰める。

四七 三 ここではポセイドーンがアポロ
ンといつしよにラーオメドーン（フリアモ
ス王の父）のためにトロイェーの城壁を築
いたことになっているけれども、第二十一
歌四四一―五七では城壁はポセイドーン
だけが築き、アポロンはラーオメドーン
の牛群を飼つてやつたことになっている。

「父神ゼウスよ、広大なる地上に住む人間の中には、今でもまだ
自分らの考えと計略を神々に打ち明ける者があるのだろうか。

見ないのか、またしても髪をのばしたアカイア人らが、

船々の守りに堡壘ほうるいを築き、そのまわりに壕を

掘りめぐらしたのを。神々には名にし負う大贄を供えもせずに。

この堡壘ほうるいの誉れこそは、曙の光さす果てまで拡がるであらう。

しかし、わたしとポイボス・アポロンとして、勇士ラーオメドーンに

骨折つて築いてやつた城壁のことは、忘れ去られるであらう。」

すると、雲を集める者ゼウスはさも不機嫌な様子で言つた。

「これはまた、何としたことを言う、力あまねき、大地を揺るがす者よ。

腕にかけ、力にかけ、そなたよりはるかに劣つた他の神々ならば、

あるいはそう考えて、恐ろしがりもしよう。

されど、そなたの誉れこそは、曙の光さす果てまで拡がるであらう。

よろしい、髪をのばしたアカイア人らが船々に乗り、

懐かしの故郷へ逃げ帰るようなことがあったならば、

この堡壘ほうるいをことごとく潰つぶして海中へなぎ落とし、

同時に敵方の、臍^{すねあて}当みごとなるアカイア人らは

悲しみつつも屍^{しかばね}を火葬の焚木の山に積みあげ、

火をつけて燃えあがらせると、うつろな造りの船々へ引きあげた。

さて、時刻は翌日^{あくるひ}の朝には未だ^{いま}き薄明に、

アカイア軍から扱ばれた兵士たちが焚木の山のあたりに群らがり、

その周りに、平野から手当り次第に搬んだものを盛って

一つの塚に築きあげ、これに接して堡壘^{ほうり}と

いくつもの高い櫓^{やぐら}を築いて、船々と人間の守りとなした。

堡壘^{ほうり}には、いくつかの堅固な門を造りつけ、

そこを抜けて兵車を進める通路となした。

すぐ外側には、深い壕を、幅広く大きく

掘りめぐらし、さらに逆茂木^{さかもぎ}を植えつけた。

かように、髪をのばしたアカイア人らは立ち働いた。

他方、神々は稲光りを放つゼウスのそばに坐って、

青銅まとえるアカイア人らの大いなる仕事を眺めていた。

さて、神々の間で大地を揺るがすポセイドーンが口をきった。

オリュンポスでゼウスとポセイ
ドーンが堡壘をめぐって言い争
う

するとトロイエー人らにダルダノスの子孫たちは全軍の集いを開いており、
みな寄り集まって、今か今かとイーダイオスの帰りをば

四二五

待ちわびていた。そこへ来るや、彼はまん中に立って

伝えの言葉を告げた。かくて人びと、いとも速やかに仕度をした、

屍しかばねを集めに行く者と、焚木を採りに行く者とが。

他方、アルゴス人らも、漕座みごとなる船々のところを離れて

仕事にかかった、屍しかばねを運ぶ者と焚木を採りに行く者とが。

さて、今し日輪がその光で原野はらのを射た、

ゆるやかに深く流れるオーケアノスから

大空へと昇り行きながら。さて、両軍の者どもが行き会った。

この時、死人の一人一人を見分けることはむずかしかった。

そこで血にまみれた軀からだを水で洗いながら、

熱い涙を流しつつ、一つ一つ車に載せた。

四二五

されど、偉大なるブリアモスは声あげて泣くことをゆるさず、

人びとは悲しみつつも沈黙のまま、火葬の焚木の山に屍しかばねを積みあげ、

火をつけて燃えあがらせると、聖なるイーリオスへ引きあげた。

四二五

かく言った。すると皆みな沈黙してしずまりかえった。

しばしの後、人びとの間で大音声のディオメーデースが言った。

「今は誰しも、アレクサンドロスの財宝を受け容れるな、

また、ヘレネーをも。どれほど愚かな者にも明らかだ。

もはやトロイエー人らには滅亡の果てが繋がれていることは。」

かく言った。するとアカイア人の子らは皆みな賛成の叫びをあげた。

馬を馴らすディオメーデースの言葉をたたえて。

そこでこの時、いかめしいアガ멤ノーンはイーダイオスに言った。

「イーダイオスよ、アカイア人らの考えは、今じかに聞かれたとおりだ、

彼らの返事はあのとおりだし、わしもこれがよいと思う。

さて、屍しかばねのことについては——焼くは何の異存もない。

斃れた者どもの屍しかばねを、死んでしまった者らのことだ、

すぐにも火で慰めるのに、ためらいはいっさい無用だ。

ヘーレーの夫、はたがみのゼウスがその証人となりたまえ。」

かく言うや、よろずの神々に向かって王権の杖を差しあげた。

そこでイーダイオスは聖なるイーリオスへと引きかえした。

折しもアレースの従者なるダナオイ人らは全軍の集いを開いていた、

アガメムノーンの船の艫のところ。そこで人びとの

まんに立ち、大音声の伝令は告げて言った。

「アトレイデースならびにアカイア全軍の将帥の方々よ、

プリアモスならびに他の雄々しいトロイエー人らが

命じたのだ。そなたたちにとり、そもその争いの張本人、

アレクサンドロスの申し出が、好ましく快いか否かを問え、と。

アレクサンドロスがうつろな造りの船に積み、トロイエーへ

運んだ財宝の——その前に、彼が滅んでいたならばよかったものを——

ことごとくを、返還するつもりがある、なをつけ加えてやってもよい。

しかしながら、誉れあるメネラーオスの正妻を返すつもりは

(ヘレネー)

まったくくない、トロイエー人らがこれを求めているとはいえ。

さらにまた、次の言葉を告げて同意を求めよとのことである、

『屍を焼く間、苦しみに満ちた戦闘を休もうではないか。

そのあとでまた、戦いをまじえよう、いずれかに

神が勝利を授けて、われらを引き離したもうときまで。』

（ダルダノスの子孫）
ダルダニデース・プリアモス、神にも比ぶべき策略の人。

人びとの間で彼は分別よろしくこう言った。

「聴いてくれ、トロイエー人らにダルダノイ人らに援軍たちよ。

わしの胸の心が言えと勧めることを言わせてほしい。

城市中まちの人びとは夕餉をしたためてくれ、常日頃と変わることなく。

そして守備に気を配り、誰しも寝ずに起きていよ。

ところで、明朝、（トロイエー方の伝令）イーダイオスはうつろな造りの船々へ出で赴き、

アトレイデース兄弟、アガメムノーンとメネラーオスに告げるのだ。

そもそもの争いの張本人、アレクサンドロスの申し出を。

そして次の賢明なる提案を告げて、同意をもとめよ、

（しかばね）屍を焼く間、苦しみに満ちた戦闘を休もうではないか。

そのあとでまた、戦いをまじえよう、いずれかに

神が勝利を授けて、われらを引き離れたもうときまで。』」

かく言った。人びとは彼の言葉を聞き入れ、従った。

かくて、陣中、それぞれの持ち場で夕餉をとった。

さて、朝となるや、Tイーダイオスがうつろな造りの船々へ出で赴くと、

三二

トロイエー側の伝令がアカイア
軍の陣營を訪れる。プリアモス
の提案に対するアガメムノーン
の返答

三〇

三五

三六

いざ、アルゴス女おみなヘレネーをその財宝もろとも

アトレイデース兄弟に引き渡して持ち去らせよう、誠ある誓約に

われらは背いて戦っているのだから。されば、われらに利ある成行きは到底もとめるべくもない、こうしない限りは。」

まこと、彼はかく言うや、席に坐った。すると人びとの間に起ちしは輝かしきアレクサンドロス、髪うるわしきヘレネーの夫。

彼は翼ある言葉を放って答えて言った。

「アンテノール、すでにお前はおれを憎んで、そう言っているのだ。他にもっと良い考えをもっていそうなものだ。

だが、もしこれを本当に真面目で言ったのならば、

それはまぎれもなく、神々がお前の正気を奪われたのだ。

おれとしては、馬を馴らすトロイエー人らに向かって言いたい。

女を返すことは、断固として拒絶する。

だが、アルゴスからわれらの館へ持って来た財宝ならば、ことごとく返還するつもりがある、なおほかに、足してやってもよい。」

まこと彼はかく言うや、席に坐った。すると人びとの間に起ちしは

焙ったあと、ことごとく抜き取った。

さて、仕事がすみ、食事の仕度がととのうや、

食事をしたため、公平な分け前で心満ち足りた。

アトレイデース、その威あまねぎアガムノーンは

アイアースに長い背肉せにくの片を、栄誉のしるしに与えた。

さて、人びとは飲み食いの欲望を追い払ったあと、

まず、誰よりも先にネストールがその智謀を繰り展げた、

先にも彼の謀はかりごとは最も良しと思われたのであったが。

彼は人びとの間にあって、分別よろしくこう言った。

「アトレイデースをはじめ、他のアカイア全軍の将たちよ、

まことに幾多の髪をのばしたアカイア人らが斃れたのだ、

今や彼らの黒い血を、流れうるわしきスカマンドロス川のほとりで、

剝悍なるアレースが撒き散らし、者どもの魂はアイデースのもとへと降った。

されば、そなたは夜明けと同時にアカイア人らの戦闘を中止すべきだ、

そしてわれら相集うて、味方の死体を牛と騾馬の車で

ここまで運び、しかる後、火で焼くでしょう、

三〇一 第六歌でヘクトールと妻アンドロ
マケーの別離のくだりでは、彼は二度とい
りオスへ戻ることはないであろうと思わ
れていた(第六歌五〇一一〇)。

また和睦して和気あいあいと別れた」と。

かく言うや、彼は銀の鉾で柄を飾った剣を、

鞘とたくみに造った吊革ぐるみ贈り与えた。

するとアイアースは真赤に塗った革帯を贈り与えた。

かくて両雄相別れて、一人はアカイア人らの部下の中へ赴き、

一人はトロイエー人らの群れに赴いた。トロイエー人らは

歓喜した、アイアースの武力と無敵の腕を免れて

生きたまま健やかに、こなたへ来る彼を見たとき。

そこで町へと伴った、よもや無事ではありえまいと思われた彼を。

他方またアイアースを、ナホめ臍当みごとなるアカイア人らは

輝かしきアガメムノーンのもとへ導いた、勝利に歓喜する彼を。

さて、人びとがアガメムノーンアトレイデースの陣屋に入ったとき、

ふるまいのため兵者つゝもらの王アガメムノーンは五歳の牡牛を屠った、

力すぐれしクロネーオーンへの賛いけにえとして。

人びとはその皮を剥ぎ、立ち働いて五体をほぐすと、

手ぎわよく切り刻んで串に刺し、入念に

三三

アガメムノーンの陣屋での宴
ネストールが死体の収容のため
の休戦を敵に申入れよう、そし
て夜の間に堡壘を造ろうと提案
する

されば、先に答えるべきだ、おれは彼にならって従うにやぶさかではない。」

すると彼に向かつて、丈高く兜きらめくヘクトールは言った。

「アイアースよ、お前に神が巨大さと力を授けたもうた、

それから思慮を。また槍にかけてはアカイア人ら第一となしたもうた。

今は、われらは戦いと打ち合いをやめようではないか、

今日のところは。あとでまた戦いをまじえよう、いずれにか

神が勝利を授けてわれらを引き離れたもうときまで。

はやすでに夜が来た。夜に従う、これもまた良いことなのだ。

そうすれば、お前は船隊のそばでアカイア人らの全員を、

なかんずく、お前の一族と伴侶たちを、喜ばせることができる。

おれの方も、プリアモス王の大きいなる巷ちまたにおいて、

トロイエー人らと衣裳ぶろその裾ひくトロイエー女おみなたちを喜ばすであろう、

女たちは、おれの無事を感謝しようと、聖なる集いの場に入るであろう。

いざ、われら兩人、名にしおう贈物を贈り合おうではないか。

そうすれば、アカイア人らもトロイエー人らも口ぐちに言うであろう。

『両雄は命をかけて闘いをまじえたが、

相手の楯をその手臼のような岩が砕いて凹ませ、

大切な両膝を利きかなくした。敵は仰向けに長ながと打ち倒れた、

楯におさえつけられて。されど、アポローンがもとの姿勢に起こした。

かくて両雄、すんでのことで剣でもって斬り結ぼうとする

その折しも、ゼウスと人間との使者なる伝令たちが

進み寄った、その一人はトロイエー人らの、またの一人は青銅まといえる

アカイア人らの伝令、イーダイオスにタルテュビオスの賢かしこきふたり兩人。

かくてともども、伝令の杖を手に両者の間へ割って入ったが、

賢明なる方策を知る伝令イーダイオスがこう告げて言った。

「いとしき子らよ、もはやそれまで、戦いと戦闘は。

お兩人ふたりながら雲を集める者ゼウスのいとおしみたもうところ。

またお兩人ふたりながら戦士の身、これもまたわれらすべての知るところ、

はやすでに夜が来た。夜に従う、これもまた良いことなのだ。」

これに答えてテラモーン(テラモーンの子)・アイアースは言った。

「イーダイオスよ、その申し出はヘクトールに勧めてもらいたい。

彼こそは、すべての将たちに戦いを挑んだ当の者だ。

三三 アイアースの楯は巨大な大楯として描写されており、臍のあるのはもつと小形の円楯であるから、この箇所は矛盾していると言える。この箇所は一瞬円楯を想わせる。第六歌一一七—一八のヘクトールの楯も⁸字形の大楯だと思われるが、ここでも⁸臍ある楯⁹という円形の楯にふさわしい表現がしてある。

彼がからだをねじまげ、暗黒の死を避けたからだ。

そこで、両雄同時に長い槍を手で抜き取りざま、

生肉を啖う獅子さながらにおそいかかった、

さてはまた、あなどり難い剛力の野猪どものごとくに。

かくて^{ヘクトール}プリアミデースの方は、敵の楯のまん中を槍で突いたが、

青銅はつんざかれず、槍の穂先は曲がってしまった。

アイアースの方は、躍りかかって敵の槍を突き刺せば、穂先はずぶりと

貫きとおして猛り来たる相手を阻み、

頸をかすって過ぎて行き、黒い血が噴き出した。

されど、兜きらめくヘクトールは戦いを止めようとはせず、

跳びずさりざま、その頑丈な手でもって、

原にあった黒い、ぎざぎざのある大きな石を持ちあげ、

アイアースの七枚革の巨大な楯のまん中の

臍にはっしと投げつけると、青銅はがんと鳴りひびいた。

すると今度はアイアースが、はるかに巨大な石を持ちあげ、

振りまわしざま、はかり知れぬ力をこめて投げつけると、