

《リヴァイアサン》とは何か

森 康 博

What Does Hobbes's Leviathan Mean?

Yasuhiro Mori

(2012年11月30日受理)

1. 問題の所在

ホッブズ (Thomas Hobbes, 1588-1679) は、著書『リヴァイアサン』(1651年)において国家をあらわすのに、なぜ著書名を含め<リヴァイアサン (Leviathan)>の語を用いたのであろうか。ホッブズのそれ以前の二つの政治的著書である『法の原理』(1640年)と『市民論』(1642年)においては、国家をあらわすのに<リヴァイアサン>の語は用いられていないのである。ホッブズの政治的3部作を年代順に読んでみると唐突の感が否めないのである。目次構成(第1部「人間について (Of Man)」, 第2部「コモン・ウェルスについて (Of Commonwealth)」, 第3部「キリスト教のコモン・ウェルスについて (Of a Christian Commonwealth)」, 第4部「暗黒の王国について (Of the Kingdom of Darkness)」)からみても、著書『リヴァイアサン』は「コモン・ウェルス」論として展開されているのは明らかで、<リヴァイアサン>の語をあらたに導入する必然性はないように思える。にもかかわらず、なぜホッブズは『旧約聖書』の海獣<リヴァイアサン>をもち出してきたのであろうか。その意図は何であろうか。

ホッブズは『リヴァイアサン』のなかで<リヴァイアサン>を三回登場させる。まず「序説」で次のように述べる。

技術 (art) はさらにすすんで、自然の理性的でもっともすぐれた作品である人間 (man) を模倣する。すなわち、技術によって、コモン・ウェルス (Commonwealth) あるいは国家 (ラテン語ではキウィタス) とよばれる、あの偉大なリヴァイアサンが、創造されるのであり、それは人工人間 (an artificial man) にほかならない。ただし、

それは、自然人 (the natural man) よりも形がおおきくて力がつよいのであって、自然人をそれが保護し防衛するようにと、意図されている。

さらに、第17章では次のように述べる。

このことがおこなわれると、こうして一人格に統一された群衆は、コモン・ウェルス、ラテン語ではキウィタスとよばれる。これが、あの偉大なリヴァイアサン、むしろ(もっと敬虔に言えば)あの可死の神 (Mortal God) の生成 (generation) であり、われわれは不死の神 (Immortal God) のもて、われわれの平和と防衛についてこの可死の神のおかげをこうむっているのである (Lev.17.13)。

3回目は「これこそ唯一のホッブズ自身によるレヴィアタン像の説明である」とカール・シュミットがいうものである。⁽¹⁾

私はこれまで、人間(かれの^{プライド}高慢およびその他の諸情念が、かれを強制して、みずからコモン・ウェルスに服従させた)の本性を、かれの統治者のおおきな力とともに、のべてきた。後者を私は、リヴァイアサンに比し、その比較をヨブ記第41章の最後の2節からとってきた。そこにおいて神は、リヴァイアサンのおおきな力を述べて、かれを高慢の王 (King of the Proud) とよんでいる。「地上にはかれと比較されるべきなものもない、かれはおそれ (afraid) をもたないようにつくられている。かれはすべてのたかいものをみくだし、あらゆる高慢の子たち (all the children of pride) の王である」と神はいう。しかし、かれは、他のすべての地上の被造物がそうであるよ

うに、死ぬべきもの、おとろえをまぬがれぬものである (Lev.28.27)。

シュミットは、「ホッブズのリヴァイアタンは神・人・獣・機の統一体であり、おそらく人間のとらえるうちで最も総体的な総体であったが、機械と技術のもたらした総体性の象徴・表現に、旧約に由来する獣の像は適さない」⁽²⁾と批判し、「仔細にみれば、これは善きイギリスのユーモアから生じた、半ば皮肉な、文学的思いつき以上のものではない」⁽³⁾という。

しかし、シュミットの解釈通りだとすると、ホッブズが背理の原因 (causes of absurdity) の例としてあげる「適切な語のかわりに、比喩、隠喩その他の修辞のあやを使用すること」(Lev.5.14)の愚を自ら行っていることにならないだろうか。そのようなリスクを犯してまで、なぜホッブズは、国家を表すのに「それにしては余りにも恐ろしげで威嚇的である」⁽⁴⁾『旧約聖書』の海獣リヴァイアサンをもち出してきたのであろうか。それも「可死」ではあるが「神」として、である。と同時に、『リヴァイアサン』では前二著にはなかった「パーソン論」が新たに付け加えられて、「人造人格 (artificial person)」⁽⁵⁾という概念が用いられているのである。なぜ、このような新たな概念を必要としたのだろうか。

本稿は、ホッブズがなぜ国家を表すのに「リヴァイアサン」の語をもってしたのかを、国家を「可死の神」と表現していることでわかるように、チューダー朝およびこれ以降の時代のイングランドで広まっていた「王の二つの身体 (The King's Two Bodies)」論、そこでは国家を「不可死の政治的身体」⁽⁶⁾としている、との関連において明らかにしようとするものである。

国家を「(王の)非物質的で不可死の政治的身体 (his immaterial and immortal body politic)」⁽⁷⁾と

見る「概念実在論」とボディ (body) を「ある一定の空間あるいは想像された場所をみたし、あるいは占有するもの」(Lev. 34.2)と定義する「唯名論」者ホッブズとは水と油で接点などないと思われるであろう。<王の二つの身体>論との関連からホッブズの「リヴァイアサン」の内容を探ろうとするのは、あまり生産的ではないと思われる。しかしながら、1642年、議会は「政治的身体としての国王チャールズ1世の名と権威において、自然的身体としての同じ国王チャールズ1世とたたかうべく軍隊を招集」⁽⁸⁾し、国王との戦いを正当化しているのである。<王の二つの身体>論は、イデオロギーとしての力は風前のともしびではあったが、まだ余命を保っていたのである。「イングランドの政治思想からは、王の二つの身体に関する慣用語をそう簡単に無視し去ることはできない」⁽⁹⁾のである。

そのような思潮状況のなか、ホッブズにとって「国家論」の出発点は「王の」のない「政治的身体」と「自然的身体」とをどのように統一的にとらえるべきかとの問題設定になると考えられる。そして、その考察は『法の原理』と『市民論』の時点では、王が存在しない状態を想定して、言い換えれば、「あたかも国家が解体したかのようにして考察」(DC. 序文)される、つまり想定上のものであるのに対し、『リヴァイアサン』は1649年のチャールズ1世の処刑、すなわち、事実上の「国家の解体」後に考察されたものなのである。「国家(人間)をつくろう」(序説)である。

ノーマン・O・ブラウンは、ピューリタン革命でのチャールズ1世の処刑劇のうちに父殺しのエディップス神話の復活をみる。彼は「社会契約」と「君主」との関係を次のように関連づける。

フロイトは、17世紀イギリスの国体上の危機を先史時代に投影しているように思われる。つまり、原父とはホルドの絶対君主であり、女たちは

⁽²⁾ シュミット、同上書、122 - 123 頁。

⁽³⁾ シュミット、同上書、12 頁。

⁽⁴⁾ シュミット、同上。

⁽⁵⁾ artificial は「人為的」または「人工的」と訳するのが一般的であろうが、『リヴァイアサン』の序説での「人間(国家)をつくろう」とのホッブズの意志をくみとって、あえて artificial man を「人造人間」と、とくに artificial person は artificial と person とを結びつけた造語であるので「人造人格」と訳した。

⁽⁶⁾ Ernst H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton U.P. 1957. pp.20 - 21. 邦訳として、エルンスト・H・カントーロヴィチ / 小林公訳『王の二つの身体—中世政治神学研究—』平凡社、1992年、を参照した。

⁽⁷⁾ *Ibid.*

⁽⁸⁾ *Ibid.*, p.21.

⁽⁹⁾ *Ibid.*, p.20

かれの所有物である。息子たちは暴君を打倒しようとして共謀し、ついには旧来のものすべてに代えて平等な権利に基づく社会契約を結ぶ。⁽¹⁰⁾

17世紀は君主＝国父と信じられていた時代であったので、チャールズ1世の処刑は「国民による父殺しの行為 (an act of national patricide)」⁽¹¹⁾ とうけとられ、処刑を目撃した当時の人びとが70年経った後でも回想すれば戦慄を覚えるという葛藤とパニックを引き起こしたのである。ホブズにとっても心理的にはその一人として加害者意識をもつことになる。おそらく「社会契約」の論理を徹底すれば「国王」の否定に帰結することは論理的必然であったことに気づかされたのであろう。ブラウンはそれ以上「原父殺し」については述べていないが、フロイトによれば、「原父殺し」は「両価性」、すなわち「同一対象に対する愛情と憎悪の併発」⁽¹²⁾ をもつ行為であり、人類にとって「罪悪感」の歴史的起源となるものであった。

息子たちは父親を憎んでいたが、しかし、かれを愛しもした。憎悪が攻撃によって満足してしまっただとで、愛がこの行為についての後悔のなかに出現して、父との同一化によって超自我をつくりあげた。さらに愛は、父親に対して加えられた攻撃という行為を罰するかのようになり、超自我に父親の力を与えて、この行為のくりかえしをふせぐようと、さまざまな制限をつくりだした。⁽¹³⁾

「父殺し」の結果として「超自我」が生成されるのである。王殺しの「罪悪感」をいやす処方箋として、ホブズには「父(＝国家)との同一化」を果たし、「自我」を「超自我(＝国家)」に高める論理が要請されることとなる。近代において「子」が「父」になる論理、それが「人格」論である。「超自我」が「自我」を「超えるもの」であるように、「国家の人格」は「自然的人格 (natural person)」を超えるものであるが、「自然的人格」によってつくられたもの、「人造人格」なのである。「近代国家」の形成の論理は同時に「近代国民」(ホブズは「臣民 (subject)」と呼んでいるが)の形成の論理でもある。

2. ホブズと〈王の二つの身体〉論

フランスの若きルイ14世が発したとされる政治的・法的命題《国家、それは私である》にあらわされるように、絶対君主は二つの身体をもつ。⁽¹⁴⁾ では、絶対主義国家観である「朕は国家である」とする〈王の二つの身体〉論とはどのようなものか。

カントーロヴィチによれば、王は自らの内に二つの身体、すなわち自然的身体と政治的身体とを有している。王の自然的身体は「可死的身体 (a Body mortal) であり」⁽¹⁵⁾ 「他のあらゆる人間と同じように自然的な四肢から成」⁽¹⁶⁾ っている。それに対し、王の政治的身体は「非物質的で不可死」であって「目で見たり手で触れることのできない体であ

⁽¹⁰⁾ Norman O. Brown, *Love's Body*, University of California Press, 1966, p.3. 邦訳として、ノーマン・O・ブラウン／宮武昭・佐々木俊三訳『ラブズ・ボディ』みすず書房、1995年、を参照した。

⁽¹¹⁾ 「1649年にホワイトホールで、チャールズ1世の頭がその身体から切り落とされたときの大群衆の反応である。その後70年経った頃、ある老婦人は、子どもの頃にこの群衆から聞いた『ものすごいめき声』が戦慄を覚えながら回想することができた。一方また、ある少年は、『あんなうめき声はそれまで一度も耳にしたことはなかったし、二度と聞きたいとは思わない』と、その生涯にわたって記憶にとどめていた。公開の処刑に対する群衆のこのような反応ぶりは、国民による父親殺しの行為、つまり国民の父親が公開の場で殺されたことを自分たちが目撃したという、群衆によって抱かれた感情を反映したものであったことは確かである。」Stone, L., *The Family, Sex and Marriage in England 1500-1800*, Harper Torchbooks, 1979, p.110. 「王殺しは・・・天と地をひっくり返さず革命」 Kelsey, S., *The Death of Charles I*. *The Historical Journal*, 45, 4 (2002) p.727.

⁽¹²⁾ ジグムンド・フロイト / 吉田正己訳「トーテムとタブー」(『改訂版フロイト選集6』日本教文社、1970年、391頁)。

⁽¹³⁾ ジグムンド・フロイト / 吉田正己訳「文化のなかの不安」(『改訂版フロイト選集6』111頁)。

⁽¹⁴⁾ 「もし《私》が《国家、それは私である》といまここで言っている人間の固有の名であるとするならば、その言表を行なっている人間は、時間と空間のうちに個別的身体として、自己自身を位置づけている。だが、その命題は同じ言語行為によって、かれを国家、すなわちすべての場所とすべての時間を占め、至るところに現前する普遍的権力と同一しているのである。言い換えると、いまここで話している人間の、いまここに在るからでは、つねに至る所にあるからだの一つである。」(ルイ・マラン / 渡辺香根夫訳『王の肖像－権力と表象の歴史的哲学的考察』法政大学出版局、2002年、12 - 13頁)

⁽¹⁵⁾ Kantorowicz, *op.cit.* p.28.

⁽¹⁶⁾ *Ibid.*, p.7.

て、政治組織や統治機構から成り、人民を指導し、公共の福利を図るために設けられたのである」。(17) これら二つの身体は「唯一の人格 (one Person) へと合体し、単一の身体 (one Body) を創り上げている」(18) のである。すなわち、「自然的身体の内に団体としての身体があり、逆に団体としての身体のなかに自然的身体がある」(19) のである。「王と臣民が一緒になって団体を構成するのであり、王は臣民と合体し、臣民は王と合体する。王は頭であり、臣民は四肢である。そして王のみが臣民を統治する。」(20) というものであった。

同じひとつの身体のなかに、「私的な個人としての君主と国家を具現する想像上の人格としての君主が存在する。……国王はつねに変わらぬ同じ国王であるかのように。国王はその表象＝現れによってつねに同じであるばかりではなく、連綿として絶えることなく、死してもふたたび子孫のうちに甦るのである」(21) との考えである。臣民の身体と同じ肉体をもった王であるとともに、けっして死ぬことのない、象徴的な身体なのである。

ホブズは国家論を組み立てるのに国家が解体した状態を想定することから始める。つまり「自然状態」における「人間 (man)」の考察から始める。

「王の二つの身体」論への批判は、まず神性をもつ「王の」の否定である。『法の原理』では第一部で「王の自然的身体」に対する否定として「人間の自然性 (human nature)」を論じ、第二部では「王の政治的身体」に対する否定として「政治的身体 (De Corpore Politico)」を論じる。「王の」を除いた人間論と国家論が展開されるのである。

「非物質的で不可死の政治的身体」というのはホブズにとって矛盾であるのだが、「非物質的」と「不可死」を取り除けば、つまり「政治的身体」のみであればなんら問題はない。むしろ国家を大きな身体と見ることに抵抗はないし、一般にも受け入れられていたので、ホブズの最初の政治的著書『法の原理』においては、「国家」をあらわすのに「政治的身体 (body politic)」の語が用いられるのである。

『法の原理』第1部は「人間の自然性」の分析から始まり、その最後の章(第19章)で「政治的身体」の語があらわれる。それは、人間の自然状態は

戦争状態であるので国家が必要であるという文脈のなかででてくる。戦争状態においては、「自己の存在と安寧とが行為の基準」であって「互いに順守すべき法に関していわれるべきことはほとんどない」。このように、「戦争状態には法は存在しない」のだが、「戦争時の行為のただ一つの法は名誉 (honour) である」(EL.19.2) としている。第19章のテーマは「政治的身体の必要性と定義について (Of Necessity and Definition of a Body Politic)」となっており、国家を「政治的身体」と表現する。ただ、「王の」政治的身体と区別する必要から、自身が使う「政治的身体」はギリシャの都市国家を意味するポリスやシティと同じものだとする。

このように作られた合一 (union) は今日では人々が政治的身体 (BODY POLITIC) あるいは市民社会 (civil society) と呼ぶものであり、ギリシャ人はそれをポリス (polis), すなわち国家 (a city) と呼んでいる。それは、共通の平和、防衛そして利益のために、共通の権力によってひとつの人格として統一された人びとの群衆と定義される (EL.19.8)。

このように、ホブズは「共通の権力によってひとつの人格として統一された人びとの群衆」を「政治的身体」とするのである。ただ、「人びとの、もしくは国家全体の共通の利益を求めて、一定の共通の行為がなされるために、一定の人びとが結合してつくった」「会議体、そして商社等々」を「従属的な政治的身体 (subordinate bodies politic), または法人 (corporations)」(EL.19.9) と呼んで、「政治的身体」の意味を広げているのである。「政治的身体」は「主権者 sovereign をもつ」「独立した政治的身体」(国家) と「従属的な政治的身体」(法人) との二つを含めたものとしているのである。「政治的身体」の語がいわゆる「中間団体」までもさす語として広く使っているのである。そこでみえてくるのは、ホブズにとって「政治的身体」という表現は弁証すべき国家をあらわす語としては適していないということである。

また弁証しなければいけない国家は「共通の権力によってひとつの人格として統一された人びとの群

(17) *Ibid.*

(18) *Ibid.*, p.13.

(19) *Ibid.*, p.9.

(20) *Ibid.*, p.13.

(21) ジャン＝マリー・アボストリデス / 小林章訳『機械としての王』, みすず書房, 1996年, 3-4頁。

衆」であるので、「政治的身体」は二種類にわけられる。「まるで自然力から生じたかのような」「獲得による政治的身体 (body politic by acquisition)」と「多数の人びとの合意によって設立されたコモン・ウェルス」(EL.19.11) とである。弁証すべきは後者であるので、国家をあらわすには「コモン・ウェルス」の語が適しているのだが、この段階ではまだ整合されていない。ここでは「政治的身体」と「市民的人格 (civil person)」とが互換的に用いられている。

『法の原理』第二部は「政治的身体について (De Corpore Politico)」であるが、その最初の章にあたる第20章のタイトルは「コモン・ウェルスの構成要件について (Of the Requisites to the Constitution of a Commonwealth)」となっている。「コモン・ウェルス」がどのようにつくられるかがテーマとされる。当然、「自然人 natural man」の合意によって「コモン・ウェルス」がつくられていくとする論理展開がなされるものと思われるが、そうではないのである。ホブズは、「どのようにして自然的人格からなる群衆 (a multitude of persons natural) が信約によってひとつの市民的人格 (すなわち政治的身体) に統一されるか」と問題を立てるのである。「自然人」は何の抵抗もなく「自然的人格」として表されているのである。おそらく当時は「自然人」と「自然的人格」は同義語であったと思われる。＜王の二つの身体＞論においては「王」の「政治的身体」と「自然的身体」とが「王の」「一つの人格」に統一されるという論理構造をもっていたのに対応して、ホブズは「群衆」の「政治的身体」と「自然的身体」とを「群衆の」「ひとつの人格」に統一しようとするのである。「群衆」においては、各自ばらばらの「身体」が一つの人格に統一されるという論理展開は不可能である。それを可能にするのが「人格」、すなわち「意志」なのである。そのとき、「自然人」は「自然的人格」になり、「国家」すなわち「コモン・ウェルス」はつくられた「意志」(国家をつくろうとの)、すなわちつくられた「人格」となる。そのことが「ひとつの市民的人格 (すなわち政治的身体) に統一される」の意味である。国家が「身体」としてではなく、「人格」として、それもつくられたものとして見られてくるのである。

それで、『市民論』では国家をあらわすのに「政治的身体」の語は使われず、代わりに「市民的人格」の語が用いられるのである。

そのようにして作られた合一 (union) は「キ

ウィタス」もしくは「市民社会 (civil society)」と呼ばれる。これはまた、「市民的人格」と呼ばれるが、その理由は、全員の意志が一つであるとき、それは一個の人格とみなされるべきであり、また国家はそれ自身の権利と財産をもつので、一つの名によってすべての個人から区別・識別されるべきだからである。……(私たちの定義するような)「国家」とは一個の人格であり、その意志は複数の人びとの約定によってかれら全員の意志とみなされなければならない、その結果国家は、個人の実力と能力を共同の平和と防衛のために用いることができるのである (DC.5.9)。

ここでは「政治的身体」の語が完全に消え、代わって「市民的人格」の語が用いられている。「市民的人格」は「政治的身体」であるので、『法の原理』で述べたように、「市民的人格」は「独立的なもの」と「従属的な」ものがあることになる。

ところであらゆる^{シテイ}国家は市民的人格であるけれども、逆にあらゆる市民的人格が国家であるわけではない。なぜなら、多くの市民たちが彼らの国家の許可を得て、あることを行なうために集合して一個の人格となるということが起こりうるからである。こういう人格はとりもなおさず、たとえば商人たちの会社や大多数の結社のような市民的人格ではあるだろうが、しかし国家ではないであろう。というのは、これらの市民たちは端的に、かつあらゆることに関して結社の意志に服従するのではなく、国家によって決められた特定の事項に関してそうするのだからである。……この種の社会的結合 (societies) は国家に従属した市民的人格 (civil person subordinate) である (DC.5.10)。

国家でない「従属的な市民的人格は法人団体 the sodality」とされる。ホブズの国家論が「政治的身体」論から「政治的人格」論へ、つまり「身体」論から「人格」論へと重心を移しているといえよう。いいかえれば「身体」は「組織・構造」を意味し、「人格」は「意志」を意味するといえよう。

『リヴァイアサン』においては「単一の利害や仕事において結合した若干の人びと」を諸組織 (systems) と呼び、それは自然的身体 (natural body) の筋肉 (muscles) に当たるとされる (Lev.22.1)。諸組織は「ひとりのか、人びとの合議体が、全員の代表として構成されている」かどうかで正規 (regular) と非正規 (irregular) とに分

けられる。正規なものの中で、「絶対的で独立である (*absolute and independent*)」(Lev.22.2)ものがコモン・ウェルスである。国家をあらわす「人造人格」は「コモン・ウェルス」のみとされる。非独立の従属的諸組織は「政治的なもの」と「私的なもの」に分けられ、政治的従属的諸組織は「政治的身体および法人格 (*persons in law*)」と呼ばれ、コモン・ウェルスの主権者権力からでた権威によってつくられるものである (Lev.22.1-3), とされる。主権的権力を設立した後の組織・団体を表わすのに「政治的身体」の語を使っているのである。

それ以外で「政治的身体」の語が使われるのは、第9章での「知識の表」で、「すべての自然的物体 (*all bodies natural*) の諸属性からの諸帰結」を「自然哲学」とし、「政治的身体の諸属性からの諸帰結」を「政治学 (*Politic*) および国家哲学 (*Civil Philosophy*)」として両者を区分するときのみである。政治的従属的諸組織も「政治的身体」と呼ばれるわけであるから、ホッブズにとって国家のイメージは団体 (人間の同意によってつくられた) という筋肉が主権者 (一つの意志) によって統一された「身体=人格」というものなのである。

では、もう一方の観念である「他のあらゆる人間と同じ自然的四肢」から成る「王の自然的身体」の観念をホッブズはどのように受け取ったのであろうか。「身体 (*Body*)」という名辞は、人間 (*man*) という語よりも、大きい意味をもっていて、それをつつみこむものである。「自然的身体」は必ずしも人間を意味するものではなくなる。「王の」、「人間の」等の限定語がつかなければ、「自然的身体」は「鯨」、「ワニ」、そして「海蛇」等のそれを指す場合にも使われるものである。それで、自然状態における人間は「自然的身体」としてではなく、理性的でもある「人間」として表されるのである。なぜなら、「人間と理性的 (*rational*) とは、ひろがりかひとしく、相互につつみこみあう」(Lev.4.8) からである。それで「自然状態で平等な人間 (*Men by nature equal*)」(EL.19.1.2) が想定され、そこから国家論が構築されていくことになる。

「人間」は本性上すべてのものに対する権利をもっている。自己保存のためには自己が欲することを何でも行う自由がある。この自然的自由における人間の状態は戦争状態である (EL.14.11)。感覚と欲求のみによって生きている生き物にあってはお互い同士の平和を保つためには自然を通しての神のみ

業である自然な一致 (*natural concord*) で十分である。それに対して、「人間のあいだでの一致は人工的 (*artificial*) であり、信約の方法によるのである」(EL.19.5)。しかし、「合意はその恐怖によって人びとが人びとのあいだの平和を維持し、また共通の敵に対して一緒になって力を合わせるよう強制する共通の権力の設立がなければ」(EL.19.6)「語にすぎないし、人の安全を保障する強さをまったくもたない」(Lev.17.2)。

共通の権力の設立がなされる唯一の方法は「合一」(EL.19.5.6) 以外にない。それはひとりの人、または会議体 (*Council*) のなかに多くの人の意志を包含することである (EL.19.6)。それは、「この全員の各々が約定によって自分以外の各人に対して、自分が服従することになる当の人物もしくは会議体の意志に抵抗しないように、言いかえれば、自分以外の各人に対する自分の財力や実力の行使を、この人物もしくは会議体に委ねるのを拒まないように、拘束される場合」である (DC.5.7)。「多数の自然的人格が自己保存の努力により相互の恐怖により、私たちが国家と呼ぶ一つの市民的人格へと合一が遂げられる」(DC.5.12) のである。先にみたように『市民論』においては、「二つの身体」の統一としてではなく、「市民的人格」と「自然的人格」の二つの人格の「合一」が問題とされるのである。

しかし、「王殺し」が行われると、「自然的人格」と「市民的人格」との「合一」以上の「一体化」が要請されることになる。

追放された兄弟たちが連合し、父親を打ち殺して食べてしまい、そこで父親群 (*Vaterhorde*) に終止符を打つのである。かれらは団結して、個々の人にとって不可能だったことをあえて行って、それを実現したのである。……たしかに暴力的な原父は、兄弟集団のだれにも羨やまれ、かつ恐れられた規範であった。そこで彼らは、それを食いつくす行為において、父との一体化を遂行して、おのおのが父の強さの一部を自分のものとしたのである。⁽²²⁾

群衆の個々の「自然的人格」はいかにして一つの「市民的人格」と「一体化」しうるのであろうか。それはあらためて「人格」とは何かが問われることである。つまり、定義なしに使われていた「人格」の語の意味を確定しなければならぬということである。

⁽²²⁾ ジグムンド・フロイド / 吉田正己訳「トーテムとタブー」(『改訂版フロイド選集6』日本教文社、1970年、366 - 367頁)

3. ホッブズの〈人格国家〉論

ホッブズが「国家 *a city* とは一個の人格 *one person*」(DC.5.9) といふとき、「一個の人格」を「神権的な」王ではないが、「王の人格」とイメージしていたのであろうが、そのような想定はチャールズ1世の処刑によって完全に粉碎されてしまう。『市民論』までの段階では「国民の権利や市民の義務に関して探求するためには、なるほど国家をほんとうに解体する必要はないが、しかし少なくともそれをあたかも解体したかのようにして考察する必要があるからである」(DC.序文)としていたのが、「あたかも」が「本当に」解体してしまったのである。「国民による王殺し」、起こらないと思っていたことが起こってしまったのである。ここでは、王に代わって「政治的人格をになう」ということはいかなることなのか、との問題意識が生じてくるのである。

憎悪が攻撃によって満足してしまったあとで、愛がこの行為についての後悔のなかに出現して、父親との同一化によって超自我をつくりあげた。さらに愛は、父親に対してくわえられた攻撃という行為を罰するかのようになり、超自我に父親の力を与えて、この行為のくりかえしをふせぐようと、さまざまな制限をつくりだした。⁽²³⁾

「王殺し」の衝撃は「合一」を「一体化」まで論理を徹底させることになる。そのために、人間論は人格論にとって代わらざるをえなくなる。なぜなら、「あらゆる人間は他から区別され得る身体を持つというそれだけの事実で個人であるが、『人格 *personne*』たり得るのはただ彼が国家の中で担う市民的法的関係によってのみなのである」。⁽²⁴⁾ 「個人は原子にすぎず、人格は原子価にすぎなかった。前者はそれ自身によって存在し、後者は関係によって存在したのである」からである。⁽²⁵⁾

人間＝個人＝原子から「関係」をつくりだすことはできない。人格(＝原子価)の観念によってしか「関係」を作り出せないのである。国家論は「人間」論からは作り出せず、「人格」論から構築され

なければならない。それで、ホッブズは「王なきあとの」国家論の再構築のために人格論として新しく1章をもうけざるを得なくなる。それが、新しく追加される『リヴァイアサン』16章「人格、本人、および人格化されたものについて (Of Persons, Authors, and Things Personated)」なのである。

ホッブズは、そこで「人格」の語の歴史的な由来を確認しながら「人工的な *artificial*」と「人格 *person*」とを結びつけた「人造人格」の概念を提示する。語源的には、「人格という語はラテン語のペルソナ (*persona*) に由来し、舞台上でまねられる人間の仮装や外観をあらわす。人格とは、舞台上でも日常の会話でも、役者 (*actor*) と同じであって、扮するとは、かれ自身や他の人を演じること、すなわち代表する (*represent*) ことであり、そして他人を演じるものは、その人の人格をになうとか、かれの名において行為するとかいはわれる」(Lev.16.3)。ホッブズがつぎにいう「自然的人格」と「人造人格」との関係はフロイトの「自我」と「超自我」との関係とパラレルのように思える。

ホッブズによれば、

人格とは、「かれのことばや行為 (words or actions) が、かれ自身のものとみなされるか、あるいはそれらのことばまたは行為が帰せられる他人またはなにか他のものことばまたは行為を、真実にまたは擬制的に (*truly and by fiction*) 代表するもの (*representing*) とみなされる」(Lev.16.1) 人のことである。

それらがかれのものとみなされるならば、その場合にはかれは、自然的人格と呼ばれる。そして、それらがある他人 (*an other*) のことばと行為を代表するものとみなされるならば、その場合には、かれ (*he*) は仮想の人格または人造人格である (Lev.16.2)。

スキナーは、上記の第二パラグラフで、文法上厳密に言えば、最後の「かれ (*he*)」は「他人 (*an other*)」でなければならない、と指摘する。そうであれば、人造人格は「代表された人格 (*the person represented*)」となる。しかし、文の流れからは

⁽²³⁾ ジグムンド・フロイト / 吉田正己訳「文化のなかの不安」(『改訂版フロイト選集6』日本教文社、1970年、111頁)

⁽²⁴⁾ ここからローマ的権利についての例の諺が出てくる。《人格はその法律上の価値によって定義されるがゆえに、奴隷は人格にあらず。》ドニ・ド・ルージュモン / 有田忠郎訳『終焉なき回帰』、思潮社、1970年、57 - 58頁。

⁽²⁵⁾ 「ローマ人はローマ人でペルソナ (*persona*) という語を定義した。はじめ俳優の仮面を指し、ついでその役割を指していたこの言葉は、『都市』のなかで権利を賦与された限りにおける人間そのもの、つまり市民を指すようになった。」ルージュモン、同上、57頁。

「かれ (he)」の指し示すものは最初に言及された「自然的人格」を指すと解釈される。ホッブズ自身は第二の可能性を認めることでそのあいまいさを解決しているという。⁽²⁶⁾では、このことをどのように考えるべきであろうか。「かれ」を「内なる他者」、言い換えれば「内に生じた他者」と考えたらどうであろうか。そうすると、「かれ」は「自然的人格」でもあるし、「他者」でもあり得ることになる。

ホッブズの意図する「一体化」の観点から見てみよう。ホッブズはいう、

《人間の群衆がどのようにしてひとつの人格 (one person) となるか》 人間の群衆 (a multitude of men) はかれらがひとりの人、あるいはひとつの人格によって代表される (represented) ときに、ひとつの人格 (one person) とされる (are made)。だからそれは、その群衆のなかの各人の個別な同意によっておこなわれる。なぜなら、人格をひとつにするのは、代表者の統一性であって、代表されるものの統一性ではないからである。そして、その人格をになうのは、代表者であるが、しかし、ひとつの人格をになうのであり、統一性ということは、群衆については、このようにしか理解されない (Lev.16.13)。

またいう、

ひとりの人間または人びとの合議体を任命して、自分たちの人格をになわせ、またこうして各人の人格をになうものが、共通の平和と安全に関することがらについて、みずから行為し、あるいは他人に行為させるあらゆることを、各人は自己のものとし、かつ、かれが本人であることを承認し、そして、ここにおいて各人はかれらの意志をかれの意志に、かれらの判断をかれの判断に、したがわせる、ということである。これは同意 (consent) や和合 (concord) 以上のものであり、それは、同一人格による、かれらすべての真の統一 (a real unity) である (Lev.17.13)。

「ひとつの人格」は各人がつくったものであると

同時に生成してきたもの (generation) である。

《各人が本人である》群衆はどうぜん、ひとつでなくて多数であるから、かれらの代表者がかれらの名において、いったりおこなったりするすべてのことについて、かれらはひとりの本人として理解されることはできず、おおくの本人たちとして理解される。各人は彼らの共通の代表者に、個別なかれ自身から権威を与えるのであり、かれらが制限なしにかれに権威を与えるばあいには、代表者がおこなうすべての行為を自己のものとしてひきうけるのである (Lev.16.14)。

現代人のパーソナリティを明らかにしようとしているブラウンによれば、「パーソナリティ (personality) は実体ではなく、虚構、代表 (representation) なのである」。ホッブズが発見した近代的な「自然的人格」などは存在していないのである。なぜなら、「自然的人格」はそのまま最初から「人造人格」なのである。「人格はつねに、擬制的人格もしくは人造人格である。人格は素面ではなく、つねに仮面である。人格はおのれ自身の人格をもつことなど決してなく、彼にとりついた他の人をつねに代表する (represents)。」「そして人がそれである他者とは、つねに祖先である。人の魂はその人自身のものではなく、父のものである。これがエディプス・コンプレックスの意味である」。⁽²⁷⁾ブラウンにとってホッブズが発見した「自然的人格」(自然権をもつ自我) はそのままでは自己を表わすことができず、その素面などなく常に仮面(祖先の=父の)をかぶっているものである。つまり、ブラウンにとっては、「自然的人格」はつねに「先祖=伝統」を代表(=表現)するものである。

自然権をもつ自我(ジョン・ロックは「タブラ・ラーサ(白紙状態)」という)から出発したホッブズにとって、「国家をつくろうとの」個別な同意によってつくった(代表させた)ひとつの人格(国家の人格)は当然「代表された群衆」の「人格=意志」となるべきである。しかし、「自然的人格」がその意志を表わして(代表して)「人造人格」をつくったにもかかわらず、「人造人格」は「代表されるものの人格」ではなく、「ひとつに統一された」「代表者の人格」というのである。「なぜなら、人

⁽²⁶⁾ Quentin Skinner, "Hobbes and the Purely Artificial Person of the State" *The Journal of Political Philosophy* : Vol.7, Number 1, 1999. p.11

⁽²⁷⁾ Brown, *op.cit.*, p.98.

格をひとつにするのは、代表者の統一性であって、代表されるものの統一性ではないからである」(Lev.16.13)。では、この代表者の意志(=人格)はどこから来たのであろうか。シュミットによれば、「代表は規範的な過程、手続きでなく、また方法でもなく、実存的なものである。代表するというのは、目に見えない存在を公然と現存している存在によって見えるようにし、現在化することである。……代表の理念にあっては高度の存在が具体的に表れるのである。代表の理念は、政治的統一体として実存する人民が、何らかの共同生活を営む人間集団の自然的存在に比し、より高尚な、高度で強度な存在を有することに基づいている」⁽²⁸⁾のである。

近代的自我の「完全な自由」の極限としての「父殺し」、それが反転して自己の内に超自我(内なる国家:規範意識)を生じさせる。それはまた外にある「国家の人格」でもある。外にある「国家の人格」すなわち内にある超自我への各人の個別的な同意(罪悪感)によって群衆はひとつの人格となるのである。近代的自我は「国家という仮面」をかぶり、「国民」として生きることによってはじめてアイデンティティー・クライシスを乗り越えることができるといえよう。おのれの実存をかけた原初的な、そして一回きりの「真の合一」「一体化」こそホップズのいう「信約」行為であろう。国家への自己の存在の投企、これこそ「安全の保障」であると同時に「恐怖」であろう。⁽²⁹⁾《リヴァイアサン》が恐ろしいゆえんである。

なぜなら、自然的人格が人造人格(国家)と一体化するという事は、あたかも「国民」としての心的世界が現実的なもので、具体的に日常生活をしている自分は架空のものだという逆立・転倒がなされるということである。つまり、身体性を母胎として存在しえた自然的人格は、その身体性を排除してしか「国民」になれないのである。「国民」としての自分が(つまり国民として演技する自分が)最も現実的な自分であると、すなわち身体性をもった自分であると感じるようになるのである。

「完全な私的自由」を自然権として自覚した近代

人にとって自己の欲求の追求は正義となる。それは論理必然的に戦争状態を現出する。それゆえ、平和秩序の確立のため、内乱へと導いていく身体性をもつ「高慢の子たち」を逆立・転倒させるのに、「高慢の王 King of the Proud」が要請されるのである。「国民」(リヴァイアサン)として生きること、それは「自然的自我」の自己疎外(消失)を意味することである。

本稿で用いたホップズの著作は、次のとおりである。

EL.『法の原理』

The Elements of Law Natural and Politic. (Human Nature and De Corpore Politico, edited with an Introduction and Notes by J.C.A. Gaskin, Oxford University Press, 1994). 数字は章、節を示す。

DC.『市民論』

Man and Citizen (De Homine and De Cive), edited with an Introduction by Bernard Gert (Garden City, New York, 1972). 数字は章、節を示す。邦訳として『ホップズ 市民論』本田裕志訳(京大大学術出版会, 2008年)を参照した。

Lev.『リヴァイアサン』

Leviathan, edited with an Introduction by Edwin Curley (Hackett Publishing Company, Inc.). 数字は章、節を示す。邦訳として『リヴァイアサン』(1)-(4)水田洋訳(岩波文庫, 1954-1985年ただし、(1)-(2)は1992年改訳発行)を参照した。

⁽²⁸⁾ カール・シュミット/阿部照哉・村上義弘訳『憲法論』みすず書房, 1974年, 245頁。

⁽²⁹⁾ 「キリスト者の人格が……二重の危機に脅かされている。即ち個人的救霊に向かっている逃避と、集団的聖事への自己放棄の危機に——これは人格の《ギリシャ的》病弊と《ローマ的》病弊なのである。」ルージュモン, 前掲書, 61頁。ルージュモンが述べる「人格の《ギリシャ的》病弊」と《ローマ的》病弊とは、一方で人格概念の内面化であり他方でその社会化であると簡略化しよう。すると、こうした双方向の概念化において直面する問題は、個人に向かう道と社会に向かう道が交差する十字路口としての《ペルソナ》という問題構制であり、相異なる方向を孕んだ可能性の母体としての《ペルソナ》という態勢であったといえる。」(佐々木俊三「ペルソナと他者性」、『東北学院大学論集 人間・言語・情報』107号, 1994年, 1頁。