

プーフエンドルフとライプニッツ

——一七世紀ドイツにおける自然法・国家思想の二類型——

前 田 俊 文

一 はじめに

イギリスでは一七世紀に入ると、ピューリタン革命、名誉革命という、二大市民革命を経て、近代市民社会が成立・発展し、それが一八世紀におけるイギリスの政治・経済の世界的飛躍の歴史的契機となったことは周知のところであるが、そればかりではなく、市民社会の原理を反映した政治・社会思想の展開においても、イギリスは一七・一八世紀のヨーロッパ近代思想史における嚮導的な地位を著実に確立しつつあり、ホッブズ、ハリントン、ロックらの偉大な政治理論家たちを輩出したのであった。一方、ほぼその同時代に大陸ドイツは、とくに

国内政治の視点からみると、一六世紀の宗教改革に起因する、プロテスタントとカトリックとの宗教的対立、皇帝と帝国等族との政治的対立に加えて、三〇年戦争（一六一八―四八年）のもたらした惨禍、ルイー四世によるレユニオン・宗教政策の開始などの影響によって政治的分裂状態を呈しており、約一世紀後にヘーゲルが「ドイツはもはや国家ではない」と慨嘆した『ドイツ国制論』のなかで指摘されている、ドイツ帝国における「共同の武力」と「国家権力」の不在、それに伴う法律、司法、税金の賦課と徴収といった、さまざまな制度の不備の問題点はすでにこの時期に醸成されつつあったのである。

ドイツが一七世紀段階において、封建制国家から近代

的統一国家への移行・形成過程に遅延していたことは否定されるべくもない事実であろう。こうした政治・社会状況は学問の分野においてもドイツの後進性をもたらし、それは、中世的なスコラ哲学の影響力が依然として根強く、近代市民社会の政治原理が未成熟であった点に典型的に現れていたが、下村寅太郎氏が指摘するように、「ドイツの大学ではこの一七世紀の半ばにおいてもなお依然として中世紀的なスコラ哲学が支配し」ており、「ドイツには中世を遮断するルネサンスがな」く、「中世」に連続してただちに「近世」が始まる」のであるから、近代ドイツ思想の最大の課題は、「新時代の哲学と中世のスコラ哲学との調和」であったといえる。ドイツの改革・思想の近代化、近代的な国家像の構築を目指して、ドイツの思想家たちがイギリスやフランス、オランダなどの先進国の学問成果（ホッブズ、ボダン、デカルト、グロテウィウスの哲学・政治・社会思想）を取り入れ、受容した所以はそこにあつたわけであるが、その受容に際して、一七世紀のドイツを代表する二人の思想家、すなわち、ザムエル・フォン・ブーフエンドルフ（一六三二—一九四）と、哲学史上「モナド」論でその名を知ら

れる、ゴットフリート・ヴィルヘルム・ライブニッツ（一六四六—一七二六）はそれぞれ対立的・対照的な反応を示した。

それは、ブーフエンドルフが、近代的思想によって伝統的な思考様式を完全に破壊しようとしたのに対して、ライブニッツは「新時代の哲学・思想とスコラ哲学の調和」を求めて、中世的・伝統的思想を近代思想の導入によって再生させようとしたということである。ライブニッツは、彼のモナド論や予定調和説に看取されるように、中世と近代を対立的に捉えるのではなく、中世（神学）思想を近代思想のなかに取り込み、それらを調和的に統合することを追求していたのである。スコラ的な哲学を評価するライブニッツの基本的姿勢は、『形而上学序説』（一六八六年）において、次のように論じられていることから明白である。

「私が古代哲学をある意味において再興し、ほとんど追放されてしまった実体形相を再び呼び戻そうと考えるのは、大きな逆説を持ち出すものであることを知っている。……近代の哲学者は聖トマス（アクィナス）やあの時代の偉大な人びとを正しく判断していな

いということや、また、スコラの哲学者や神学者の見

解はこれを適当な場合に、用いるべきところに用いさ
えすれば人が考えるよりもはるかに堅実なものである
ということがわかってきた。……もし誰か正確な省察
的な精神をもった人がスコラ学者の思想を解析幾何学
者のするように解明し消化する労をとれば、そこにき
わめて重要な、まったく論証的な多くの真理を蔵する
宝庫を見出すであろうと私は確信している。⁽³⁾

かくしてライプニッツは、ともに同じ師エルハルト・
ヴァイゲル（一六二五—九九）の下で学んだ兄弟子であ
りながら、ブーフエンドルフのことを「法律学にあまり
精通しておらず、ほとんど哲学を知らない男 *vir parum*
jurisconsultus, sed minime philosophus」だと誹謗⁽⁴⁾し、
また、デカルト、ガリレイ、グロテティウス、ホッブズら
の近代思想をそれなりに高く評価しつつも、ライプニツ
ツは中世的⁽¹⁾ 伝統的思想の位置づけをめぐって、ブーフ
エンドルフとは対立的な思想的観点に立つこととなり、
むしろ、ブーフエンドルフおよびブーフエンドルフがそ
の政治体系の多くを負っているホッブズを思想上のアン
ティ・テーゼとすることで自らの理論的独自性を前面に

打ち出していくこととなる。

彼らとともに祖国ドイツ（神聖ローマ帝国）の政治
的・宗教的分裂と近代化の遅れを憂慮し、それを克服す
るための改革案・解決策を模索し考案しようとした点で
は共通しているが、それにもかかわらず、それを実現す
る方途において、あるいは自然法の捉え方、帝国国制の
理論的位置づけに関して、後述するように鋭く対立する
見解を戦わせている。

法学、政治学、神学等におよぶブーフエンドルフとラ
イプニッツの全思想体系の精緻な比較は、紙面上あるい
は筆者の能力上不可能であると思われるので、本稿では、
とくに両思想家の自然法論と国家理論に問題を限定し、
その基本的相違点を「中世的思想と近代的思想の調和」
あるいは「中世的（神学）思想の再生」に対する「近代
思想による伝統思想の否定・破壊」といった側面から検
証し、ブーフエンドルフとライプニッツを比較すること
で当時のドイツ思想あるいは近代思想が抱えていた理論
上の問題と苦悶とを描いてみたい。また、併せてブーフ
エンドルフがドイツの後進的な政治的現実を直面しつつ
も、ホッブズやグロテティウスの理論を継受すること

「市民社会理論」の形成・発展に寄与する近代的な理論を構築しつつあった点も指摘したい。

二 自然法理論

——世俗的自然法とキリスト教的自然法——

ダントレーヴが『自然法』（一九五一年）のなかで論じているように、グロティウスの自然法学は、多分に伝統的なスコラ学的要素を残存しつつも、その革新的意義はその内容というよりもむしろ、その方法、すなわち、神学的な前提に依存しない自然法理論を築き上げた点にあった。⁽⁵⁾グロティウス以後の大陸系自然法学はまさしくこの「神学からの自然法の解放」「自然法の世俗化」というテーゼから出発し、それをその基本的な任務にしていたといえる。プーフエンドルフはこのグロティウスが提起した「神学からの自然法の解放」という思想的モメントを継承し、それを徹底して追求した思想家である。したがって、神学あるいは形而上学を基礎とする自然法を展開したライブニッツがプーフエンドルフの自然法原理と一八〇度対極的な位置から全面対決したのも至極当然なことであった。この「神学からの自然法の解放」を

めぐるプーフエンドルフとライブニッツの論争は、「法」と「道徳」の完全分離、あるいはその不可分性に関する近代自然法の根本的問題を孕んでおり、きわめて興味深い。まず、この論点から検討してみたい。

「自然法」と「啓示」神学の関係について、プーフエンドルフは、大著『自然法と万民法』（一六七二年）の梗概である『自然法に基づく人間および市民の義務』（一六七三年）の序文のなかで、最も明確な形で論じている。そこでは人間の義務 (officium) の源泉として、理性の光 (lumen rationis)、『国法 (leges civiles)』、『神の権能の特別な啓示 (peculiaris revelatio divini Numinis)』の三つが挙げられ、「最初のもの〔理性の光〕からは、人間の、とくに自らを他者と社会的ならしめる人びとの最も共通する諸義務が、第二番めのもの〔国法〕からは、ある特定の国家の下に服し、生活する人間の諸義務が、第三番めのもの〔神の啓示〕からは、キリスト教徒である人間の諸義務が導き出される」として、それぞれの原理が、すべての民族に共通な自然法 (ius naturalis)、個々の国家に通用する国家法 (ius civile)、聖書における神の啓示を対象とする道徳 (啓示) 神学 (theologia

moralis) と同じ形をとりて現れると主張する(O. H. C., *Lectori Benenolo Salutem*, pp. ix—x.)。

ここで最も重要なのは「自然法」と「道德神学」の相互の関係である。「自然法」と「道德神学」との境界線を定めることは困難であるとしつつも、プーフュンドルフは「自然法」と「道德神学」の第一の相違点をその教義が引き出される源泉の違いに求める。つまり、もし聖書によってある行為を行うよう命じられている場合、その行為の必然性は理性では説明しえず、したがって、それは理性の光から推論される「自然法」の範囲外であり、神の啓示を典拠とする「道德神学」に属する問題であると考へ、その源泉の相違から「自然法」と「道德神学」を分離しようとする試みが見受けられる(O. H. C., *Lectori Benenolo Salutem*, p. xii.)。「自然法」と「道德神学」の第二の相違点は、その「目的」という観点から論じられている。「自然法」の目的は人間が他者との社会的関係を保ちつつ現世を生きていけるよう人間を形成することに存するが、「道德神学」は人間を、現世を立派に生きていくだけでなく、敬虔の来世における報酬に望みをいだくキリスト教徒へと形成することを目的とする

とされる(O. H. C., *Lectori Benenolo Salutem*, p. xii.)。すなわち、ここから引き出される論理的帰結は、「自然法の目的は「現世の領域」のみに限定され、自然法の格律は、現世の範囲を超えない「人間の法廷 *forum humanum*」のみに適用され、「道德神学」の問題に関わる「神の法廷 *forum divinum*」に適用されるのは間違つてである」という指摘である(O. H. C., *Lectori Benenolo Salutem*, pp. xii—xiii.)。

こうした結論からプーフュンドルフはきわめて重要な問題提起を行っている。それは、「自然法」は現世における人間の行動、それも人間の外面的行為の指導だけを行えばよいのであって、その行為の心理的および倫理的動機の問題は来世の問題と深く関わっているから、聖書に基づく「道德神学」の対象たるべきであるという主張である(O. H. C., *Lectori Benenolo Salutem*, p. xiii.)。かくしてプーフュンドルフは「自然法」は人間の外面的行為を律する法と「道德(啓示)神学」は人間の行為の内部的動機を律する倫理規範とをその役割の相違によって区別し、分離させようとするが、ここには法の外面性、道德の内面性という「法」と「道德」の分離論の基本的

図式が看取されるように思われる。すでに、ホッブズにおいて「法」と「道徳」の分離の考えは萌芽的に存在していたが、ホッブズはそれでもなお、「自然法」はそれを他者が守るといふ保障がないときでもつねに人間をその「内面の法廷において in foro interno」拘束すると述べていることからみても、まさしくプーフエンドルフの「自然法の道徳（啓示）神学からの解放」¹¹「自然法の世俗化」の論理は、それを敷衍すれば、人間の外面的行為を規律する「法」と人間の行為の倫理的規範である「道徳」との完全分離というテーゼにつながっており、それを積極的に推し進めたものであったと考えることができる。「自然法」と「道徳（啓示）神学」、すなわち、換言すれば「法」と「道徳」の相互的關係の問題は近代自然法論者すべてにつきつけられた思想上の大きな課題であり、プーフエンドルフはそれに対して徹底した論理によって、ここに一つの解答を示したのであった。¹²

こうしたプーフエンドルフの「自然法」の「道徳神学」からの解放の論理あるいは「（自然）法」と「道徳（啓示神学）」の分離論に対して、ライブニッツが、『プーフエンドルフの原理に対するある忠告』（一七〇三年）と

いう論文のなかで、自然法の目的・対象・原因に関して、プーフエンドルフの自然法学に痛撃を加え、それがあまりに神を冒瀆した、世俗的な自然法であり、「（自然）法」と「道徳（神学）」は分離できないと激しく非難しているのもライブニッツの哲学体系とプーフエンドルフのこうした原理とが整合しないからに他ならない。ライブニッツは、自然法の目的に関して、自然法が現世の領域のみに適用されるとするプーフエンドルフの主張を次のような論拠から批判している。

「神の摂理と不可分に結びついている、未来の生活（「来世」）の考慮を無視し、無神論者にさえ有効でありうる低級な自然法に満足することは、（私が他の場所で説明したように）（法）学の最も重要な部分を削除することを意味し、そればかりか現世における多くの諸義務を抑圧することを意味するであろう。……来世に据置かれている神の復讐を誰も免れることはないであろう。そしてこのことが人びとが、自分自身のために予防手段を講じたいと思うなら、正義に基づいて身を処する義務を理解する確固とした理由なのである。」（*M. Q.*, p. 67.）

ライブニッツの場合、人間の行為を規定する内面的(宗教的)動機づけと、実際に人間が行う行為とが密接不可分の関係として論じられており、「自然法」は人間が行為する上での倫理的・道德的規範としての機能を有さねばならないことが強調され(「法」と「道德」の一致)、そのために現世ばかりでなく来世をも支配する神学のもつ特別な性格が持ち出されてきているといえよう。こうしたライブニッツの基本的考えは、自然法の対象の問題においてさらに明確となる。ブーフエンドルフの原理を極論すれば、内面においては精神的に墮落しているも、外面的行為においては合法的で自然法に適しているという状況が可能となる(*O. H. G., Lectors Benavolo Saluam, p. xiii.*)。つまり、邪悪な意図を有し、正義に反することを企んでいようが、その行為は一見自然法に合致しているようなケースが存在しうるということであるが、ライブニッツが批判するのはまさしくこうした場合が生じうる可能性をブーフエンドルフが敢えて黙認したことにある(*M. Q., p. 69.*)。ライブニッツは自然法の対象は人間の外面的行為ばかりでなく内面の問題をも含み、「自然法」が神学に基づく「内面倫理」に他なら

ないことを次のように述べている。

「法、義務、神に対する罪、そして善なる行為もまた(人間の)内面に位置づけられるのが当然であるということも誰も否定しないのであるから、もし自然法学においてなされないのなら、法と自然的正義に確実に属しているこれらの主題をいったどこで我々は考察するのであろうか。……法学においては、人間の正義をある源泉から、すなわち神から導き、それを完全にすることが最も善いことである。真実と善の観念と同様、正義の観念は疑いもなく、神に関わるものである。神は万物の尺度なのである。「神の正義と人間の正義に」共通する諸規則はたしかに自然法学の一部となり、普遍法学のなかで考察されねばならない。そしてその諸戒律は自然神学がこれを同様に用いるであろう。」(*M. Q., p. 69.*)

「自然法学の神学による基礎づけ」というライブニッツの議論は、たしかに中世的・伝統的なキリスト教的自然法への回帰であり、実際ライブニッツは近代自然法の「神学」からの離脱、「法」と「道德」の分離という一般

徹底的な推進者であったプーフエンドルフに攻撃の矛先を向けたのであった。その意味でライプニッツの自然法原理は一見伝統主義的で古めかしく思われるが、それにもかかわらず、プーフエンドルフとライプニッツの論争は「中世思想」と「近代思想」のダイナミックな対立・相剋をみせているばかりでなく、近代自然法と神学の關係に関する重大な論点を典型的な形で集約しており、その思想史上における意味はきわめて大きいように思われる。そしてこの「自然法」と「神学」、あるいは「法」と「道徳」に関する議論は一八世紀のスコットランド啓蒙思想にも継承されており、そこでは、グラスゴウ大学における「道徳哲学」の講座を担当したカーマイケル、ハチスンらが、プーフエンドルフの自然法学を自然神学によって再び基礎づけ、捉え直し、「法〔＝自然法〕」と「道徳〔＝神学〕」を再統合するために、中世回帰的に思われるライプニッツの主張を、むしろ、積極的・肯定的な形で取り入れているのである。⁽⁹⁾

さて、プーフエンドルフとライプニッツの自然法の基本的性格をより明確にするには、自然法の根本原理である正義論をさらに比較・検討せねばならないであろう。

アリストテレス以来、正義の問題は「交換的(矯正的)正義」「配分的正義」「普遍的正義」の三つの位相の下で考察されるのが一般的となっていたが、どの正義を強調するかによってその論者の基本的な思想的傾向を窺い知ることができ。

プーフエンドルフはこれらの正義のなかでも「交換的正義」に最も比重を置く論法をとっているが、その理由を解く鍵は、彼の人間本性論と自然状態論にある。プーフエンドルフは、ホッブズ的な「分解―統合の方法」ととり、国家の構成単位である人間の分析からその社会契約説を始めるが、人間本性の基底的特質を「自己愛 amor sui」と「無力を imbecillitas」にみている (J.N.G., II, iii, 814)。つまり、人間は自己を保存するために自分にとって善と思われるものを追求し、悪と思われるものを避けようと努力するが、人間は生来一人で生きていくにはあまりに無力な存在であって、生活に必要な食料・衣服等を得るには他者の助力が必要不可欠であるから、自己の保存をよりよくはかるには、他者を侵害する傾向を抑制し、社会的にならなくてはならないということである。この「社会性 socialitas」の原理から自然法が導出

されてくるが、プーフュンドルフによれば、自然状態は基本的には自然法の支配する平和な状態であり、そこではすでに国家設立以前に人間が相互に社会的関係を取り結び、共同生活を営んでいるとされる(O. H. G., II, 1, §§6-7, II, ii, §5)。自然状態における人間相互の生産・交換に基づく社会的生活を成立させる原理は言うまでもなく所有権(proprietas)である。所有権は自由、平等とともに人間が自然状態で有する基本的権利として位置づけられ、私的所有権成立の根拠としてはグロテュースの合意所有論がとられているが(O. H. G., I, xii, §2)。(10)そこで注目されるのは、代表的な所有権獲得方法である先占(occupatio)と附合(accessio)において人間の労働(industria, cultura, labor)の最も重要性が指摘されている点である(J. N. G., IV, iv, §6)。すなわち、所有権を成立させる合意そのものがすでに労働に対する高い価値づけを前提とした上でなされているのである。(10)そしてこの所有理論こそがプーフュンドルフの自然法の性格をも規定しているのである。というのは、プーフュンドルフの自然法の最も基本的な条項が、所有権の保護と侵害の禁止、契約の遵守に他ならないからである

が(J. N. G., II, ii, §9)。(11)所有の交換と契約関係をその基礎とする市民社会認識がすでにプーフュンドルフのなかに萌芽的に存在していたことがそのことから理解されよう。(11)たしかに市民社会はドイツにおいて未成熟であったが、ホップズ(イギリス)やグロテュース(オランダ)が母国における市民社会の発達に照応した政治・社会思想を展開し、プーフュンドルフはそれを理論的に継受することで、市民社会の理念像を自然法理論において構築しえたのであった。その証左として市民社会理論の形成者であるロックがプーフュンドルフの著作を自然権と社会契約を学ぶ格好の書物として推奨していることも指摘できよう。(12)

かくして自然状態はいわば商業・経済を中心とした一種の市民社会として理解され、国家権力のいまだ存在しない段階での市民生活におけるさまざまな権利と義務が論じられていくが、プーフュンドルフの市民社会理論における最も根本的な原理は「交換的正義」である。というのも、私的所有と市民間の契約関係が認められれば、次に問題となるのは所有の侵害の禁止と所有の交換契約の誠実な履行だからである。そしてそれを保障し保護

するのが「交換的正義」に他ならない。プーフエンドルフは、「交換的正義」を「商業 (mercium)」における

物と行為に関する最も重要な双務契約」と定義するが (O. H. G., I, II, §14)、「交換的正義」が重要であるのは、市民生活を支える原理であるからばかりでなく、私的所有権の成立によって市民間の侵害行為が発生する可能性が生ずるからである。プーフエンドルフは人間の本性のなかに争いを惹起するさまざまな情念(羨望、野心、復讐心、名声の追求)ばかりでなく、所有権の成立を前提とした上で、人間本性の「必要以上に所有せんとする欲望」「余剩物への飽くことなき欲望」をよみとってお (J. N. G., VII, §4, O. H. G., II, v, §6)、「こうした人間本性の傾性が所有の不平等を増大させ、所有権を侵害する可能性を内包していることは明らかである。このように人間本性論と自然状態論が「交換的正義」の重要性を示唆するバック・ボーンとなっているのである。要約すれば、プーフエンドルフの自然法体系において正義論の有する意味は、自然状態における私的所有権の成立を前提として、所有に対する侵害を防止し、所有権および所有の交換を基礎とした人間の経済活動、すなわち

市民社会のルールを守る規範(交換的正義)を創出することに存していたといえる。

ところがライブニッツは、たとえばこうしたプーフエンドルフの市民社会原理に基づく「交換的正義」論のもつ意味を正確に読み取っていたとしても、少なくともそれを高く評価することはなかったであろう。というのは、ライブニッツは、『法律を学習し教授するための新方法』(一六六七年)のなかで、正義を三つの段階に分けて考察しているが、交換的(矯正的)正義は最も低次の段階に位置づけられているからである。ライブニッツは人間の自然社会を夫婦↓親子↓主人と奴隸↓家族社会↓政治社会(都市↓州↓王国)↓神の教会という六段階の位階制秩序として把握しているが、自然状態から社会状態に上昇していくにつれ、その状態に対応する正義も「交換的正義」から「配分的正義」へと高まっていくと考えていた。すなわち、交換的(矯正的)正義は、自然状態で作用している嚴格法(jus strictum)と考えられ、「何人も侵害してはならない neminem laedere」という原理に基づくとされる(N. M., S. 343)。次に、社会に結合した人びとの間に適用されるのが配分的正義であるが、これ

は衡平 (aequitas, aequalitas) の原理であり、「各人に彼らのものを与えよ *sumum cuique tribuere*」という命題に集約される (N. M., SS. 343—344.)。しかし、ライブニッツの正義論において最も重要な意味をもちかつ強調されているのは、「交換的正義」でも「配分的正義」でもなく、高度に宗教的で徳のある生活において実現するとされる「普遍的正義」である。「普遍的正義」は敬虔 (pietas) の原理 (「誠実に生きよ *honeste vivere*」) に基づき、その担い手は神である (N. M., SS. 344—345.)。自然法の最高の段階での正義は神の普遍的正義であり、敬虔あるいは誠実 (probitas) は、第一段階 (嚴格法) 次いで第二段階 (衡平) によって目的とされたことを完成するが、「普遍的正義」はすべてのモナドを統轄する普遍的秩序である神の国 (*respublica divina*) において機能しており、国家を含めた人間の生活すべてを支配する最高規範である。つまり、ライブニッツの正義論はその自然社会論と同じく、「正義」それ自体が形而上学的なヒエラルキー構造を有しており、その頂点に位置しているのが「普遍的正義」であったのである。

ライブニッツのこうした正義論をプーフェンドルフの

正義論と対比して、その思想的特質を挙げるとするならば、プーフェンドルフが、人間はその成長につれて政治共同体の共通善を徐々に実現していくとするアリストテレス的な目的論的世界観を否定して人間本性の自己保存の傾向を認め、自然状態における事実上の私的所有の成立を合意所有論によって説明し、所有の交換・契約関係を基礎とする市民社会論を展開することで、「交換的正義」のもつ重要性を指摘し、生命の安全と所有権の保護のための国家の必要性というロッキのな社会契約論の構図⁽¹⁵⁾につながる理論をいち早く構築しえていたのに対して、ライブニッツはあくまでもアリストテレス的な目的論とプラトンのな主知主義的思想に高い価値を置くことで、神学的・形而上学的色彩を強く帯びた正義論を展開するにとどまっていたということである。ライブニッツはプーフェンドルフとは違って、来るべき新たな社会の登場とそれに対応する新たな市民的原理に正面から取り組むことはなかったのである。

こうした正義論の相違は前述した「自然法」と「神学」の相互関係の問題とも深く関連しており、プーフェンドルフとライブニッツを比較することは、まさしく市民社

会の生誕とそれにもはや対応しきれなくなった中世思想との乖離、あるいは「中世」と「近代」の対決・相剋の縮図をみることでできる好例ではないかと思われる。結論的に言えば、プーフエンドルフがある程度近代市民社会を弁証する自然法論を展開しえていたのに対して、ライプニッツは、近代自然法の直面した理論的課題を認識しつつも、敢えてスコラ的思考様式を放棄せずそれを採用し、その意味でライプニッツはあくまでも彼の形而上学と神学思想によって基礎づけられた、伝統的・中世的な自然法の信奉者であったといえるのではなからうか。

三 プーフエンドルフとライプニッツの国家理論

プーフエンドルフとライプニッツの自然法理論に明確に現れている「中世」的要素と「近代」的要素の融合・対立関係は、そのまま彼らの国制理論・国家理論にも反映されている。一七世紀ドイツにおける政治・社会状況、とくにドイツ皇帝権の現実をみると、神聖ローマ帝国の皇帝権は、中世以来、帝国の基本法（金印勅書、永久ラントフリーデ令、アウグスブルクの宗教和議などの政治的決定、選挙協約、慣習法等）や帝国等族の諸権利

によって強く制約されており、ドイツ国史研究の大家ハルトゥングが指摘しているように、皇帝は「王国の所有者ではなくその機関であ」り、「たんに〔等族から〕委ねられた権力を行使するにすぎない」王であったといふことができよう。⁽¹⁷⁾

ドイツがイギリスやフランスとは違って、帝国を単位とした統一国家あるいは絶対主義國家を構築できなかった要因としては、伝統的な皇帝権の弱さばかりでなく、ドイツに根強く残存する部族制、有力な選帝侯と諸侯を中心とした「ドイツの自由」の要求、フランスとローマ教皇による内政干渉（とくにルイ一四世によるレユニオン）、さらには、帝国議会が帝國統治の中心的存在たりえなかったことなどが考えられるが、プーフエンドルフとライプニッツはこうした政治的現実を克服しなければならぬという宿命を生まれながらに背負わされていたのであった。プーフエンドルフは三〇年戦争の最中に、ライプニッツは三〇年戦争終結の二年前そしてルイ一四世が即位した三年後に生を享けているが、そのことは何よりも彼らが混迷したドイツの政治情勢を身をもって体験し、それに対する解決策・改革案を真摯に追求する課

題を絶えず意識しながらその政治理論を構築せざるをえなかったことを意味しているといえよう。彼ら以前の国法学者たちも同じ課題に取り組んでいたといえるが、一六世紀以来、ドイツ帝国の政体を研究する国法学者たちの共通テーマは、まず、果たして帝国が主権をもつ国家といえるのか、もしそうであるとすればアリストテレスの国制区分（君主政、貴族政、民主政）のいずれに分類されるのか、また、帝国の統一性を実現するにはいかなる方策が必要なのか、という問題であった。

この課題に最初に取り組んだのは、『国家論六卷』（一五七六年）で有名な、近代国家における主権の絶対性を定式化したジャン・ボダンであるが、彼は、ドイツ帝国の主権を帝国議会に召集された帝国等族の総体のなかみにみている。ボダンによれば、カール大帝からハインリヒ一世までの帝国は家産君主政であったが、やがて選挙王政に変遷し、いまや主権はますます等族（選帝侯、諸侯、帝国自由都市）の総体の手に移ってゆき、ドイツ皇帝に残された権利はもはやわずかで、皇帝は帝国の象徴にすぎないとされる。したがって、ボダンが皇帝を貴族政体と見做している。⁽¹⁹⁾このボダンに始まる帝国国制理論はそ

の後、君主政体説をとるラインキングや混合政体説を唱えるリムネウスらによって発展させられていくが、帝国国制がいかなる政体なのかという問題は主権とは何かという根本的な問題と深く関わっており、主権論が異なれば政体についての意見の一致はみるべくもなかった。ボダン・ホップズ的な近代的な主権概念を継承しつつ、帝国国制の徹底した現実主義的分析を行ったのがプーフュンドルフであったが、またもやプーフュンドルフの帝国国制に関するラディカルな結論に対して異議を申し立て、その極端な帰結を中世的・伝統的な思考方法によって理論的に緩和しようとしたのがライプニッツであった。

プーフュンドルフは、一六六七年にセウエリヌス・デ・モンツァンパーノという匿名を用いて、『ドイツ帝国国制論』（以下『国制論』と略記）と題する、神聖ローマ帝国の歴史的批判の書を著しているが、古代ゲルマンの社会状態の叙述から始まり、近代ドイツ社会の抱えた法・政治・経済上のさまざまな問題を余すところなく鋭く指摘したこの書物は、三〇万部も売れたと誇張して伝えられるほどの大ベストセラーとなった。⁽²²⁾『国制論』はドイツ帝国の国制批判を中心テーマとしていたが、ド

イツの国制を批判する際その理論的規準となっていたのが彼の「主権論」である。プーフェンドルフは、社会契約説の最終部分で主権論を展開しているが、その主権論を要約すれば、『自然法と万民法』第七編第四章「最高主権の諸部分とその自然的結合について」において論じられているように、主権を構成する諸権限である立法権・行政権・司法権等の国家権力の不可分性 (J. N. G., VII, iv, § 11.)、さらに主権は、基本法、自然法による制約を除いて、原則的にいかなるものにも拘束されないという主権の最高性 (J. N. G., VII, vi, § 1.) の主張である。こうした主権に対する捉え方が帝国国制あるいはこれまでもさまざまな国法学者たちによって唱えられてきた政体論を批判していく上でも決定的な意味をもっていた。

プーフェンドルフは『国制論』第五章「協定と帝国の諸法、慣習として等族の権利によって制限された皇帝の権力について」のなかで、ドイツ皇帝には立法権、宣戦講和権がなく、最高の司法機関である帝室裁判所 (Reichskammergericht) も、皇帝の意のままにはならず、皇帝のみに属する特権は、(聖職者任命の) 第一請願権、称号授与権、封土授与権、大学設立権、都市建設認可権

にすぎないと述べ (S. I. G., SS. 71—72, 79—81, 86—87, 94.)、一方、帝国等族は、自らの領邦における臣民の生殺与奪の権、課税権、その地で行われる宗教の選択権までも握っており、ドイツの一般法に反する法も制定することができるといふために、実質的な支配権・主権をすでに確立しているという事実を指摘している (S. I. G., SS. 94—95.)。こうした現状認識に基づいて帝国が君主政体であるという説は退けられる。なぜならば、プーフェンドルフの主権論からみれば、皇帝にはもはや帝国の政治的意思決定を最終的に掌握する権限が欠けていることは明らかだからである。また、貴族政体説については、帝国等族が構成する帝国議会に「最高にして不可分の主権」が存在してはいないという理由で否定され (S. I. G., SS. 99—101.)、皇帝と等族が共同的に主権を行使するとする混合政体説に關しては、とくに詳細に論じられてはいないが、この理論はそもそも主権は分割できないとするプーフェンドルフの主権理論に矛盾する説であるから、論外とされたと見做してよいであろう。

こうしてプーフェンドルフは、『国制論』第六章「ドイツ帝国の国家形態について」において、形骸化した神

聖ローマ帝国の国家形態がいかなる政体であるのかという結論部分に入っていくが、帝国の国制を規定する際に、彼はホップズスの「変則的な団体」論（『リヴァイアサン』第二十二章）を援用しているように思われる。ホップズズは、「一人か一つの合議体が全員の代表として構成されている」団体は「規則的」であり、その他はすべて「変則的」であると述べているが、プーフエンドルフはこの論理を帝国国制の現実に適用することで、国法学者たちが争ってきた国家形態論の論争に終止符を打とうとしたのであった。プーフエンドルフの主権理論に鑑みれば、帝国には国家意思のいかなる代表機関も存在しないことが明白である。したがって、プーフエンドルフは帝国の政体をアリストテレスのいずれの政体にも分類しえない「変則的で怪物に似た」政体だと定義づけ、それは制限君主政体と「諸国家の体系」（「II 国家連合」）の中間的な形態であると分析している（S. I. G., SS. 106—107）。プーフエンドルフのような近代的な一元的主権論の観点から帝国の国制をみれば、帝国は国家と呼ばれるにふさわしい実体を備えていないことは明らかであった。こうしたプーフエンドルフの主張は、国法学者たちには帝国

の国家性を否定しようとするきわめて危険な思想だと受けとめられ、論壇に物議を醸したが、実際にはプーフエンドルフが強調しなかったのは、主権の最高性、不可分性、国家の統一的な意思能力、そのいずれの観点からみても、帝国の政治的統一性は証明されえないということであって、彼にとってもドイツは一つの政治共同体であることは自明のことであった。

しかし、まさしくライプニッツの国制理論は、プーフエンドルフの『国制論』が帝国の国家性を否定し、「キリスト教共同体 *respublica christiana*」の盟主としての帝国の名誉ある伝統、威光を傷つけようとした、きわめて危険な書物であるという認識から出発し、徹底してプーフエンドルフの主権論、国制論に攻撃を浴びせることで自らの理論の正当性を主張することになるのである。ライプニッツはカエサルヌス・フェルシユテネリウスという偽名を用いて著した『ドイツ諸侯の主権と使節権について』（一六七七年）第十一章において次のように述べている。

「我々の国家（ドイツ）について、勝手に意見を述べてきた者たち（II プーフエンドルフおよびその追随

者たちのこと」がいるが、彼らはこれを怪物だと見做している。しかし、このことが真実なら、私は敢えて言おう、同じ怪物がオランダ人、ポーランド人、イギリス人そしてスペイン人やフランス人によってさえも飼われていることを。」(J. S. L., S. 59.)

ライプニッツは帝国にはられた「怪物」という不名誉なレッテルを剥がすばかりでなく、むしろ、帝国は人格を有する一個の国家であることを強く主張している。

「一つの意思をもつことができれば、それは一つの国家人格 (persona civilis) である。したがって、領邦の直接的支配権をもつ帝国は、主権 (majestas) すなわち最高権力 (summa potestas) をもつ一つの国家人格である。自らの部分 (「領邦」) に対して最高権力を有する国家人格は、国家である。それゆえ、帝国は⁽²⁶⁾国家である。」

帝国国制の政治的現実からみれば、帝国が確固とした国家的統一性⁽¹⁾に国家人格性を備えているとするライプニッツの主張は現実⁽²⁾に適合しておらず、イリュージョンのように思われるが、ライプニッツが帝国を敢えて国家だと見做すのは彼の主権論が中世紀的な理論構成を有して

いるからに他ならない。すなわち、ライプニッツは帝国をレーニン制の絆によって結合された等族の連合体とみているために、近代的な一元的主権論をとらず、相対的で多元的な主権論を展開しているのである。彼は主権を majestas と suprematus と superioritas の三つのレベルに区分し、帝国の首長である皇帝には、最高の威厳をもつ majestas を、ハノーバー、ブランデンブルク、バイエルンといった広大な領邦には suprematus を、中小の領邦にはそれよりも劣った superioritas をそれぞれ帰属させている (J. S. L., SS. 17-19)。このようにライプニッツは皇帝と諸侯の主権を対立的なものとは考えず、帝国に存する「普遍的共同体 *res publica universalis*」としての国家的統一性を前提として、それらの主権を調和的に捉えていくのである。そしてライプニッツはこうした主権理論が、主権の多元性を認めない「才気鋭いイギリス人トマス・ホッブズの原理とは一致しえない」ことを認めつつ (J. S. L., S. 58)、次のようにホッブズに反論するのである。

「しかし、文明化されたヨーロッパのいかなる人民も彼〔ホッブズ〕の提起した〔主権の〕諸規則によつ

て支配されてはいないということも私は知っている。したがって、我々がホップズに従うならば、我々の国家（ドイツ）においてはまったくのアナーキー以外何物も存在しないであろう。……私は思うのであるが、ホップズの帝国は文明的な人民の間でも、野蛮人たちの間でも存在しないであろう。私は、最高権力をもたなければならぬ者たちが天使のような徳性を備えているのでなければ、ホップズの帝国を可能だとも望ましいとも思わない。……ホップズの論議はその王が神である国家においてのみ存在するのである。」(J. S. L., SS. 58—60.)

ライブニッツが中世的な国家観を抱いていた確たる証拠は、彼が『ドイツ諸侯の主権と使節権について』の序論のなかで、教皇ゲラシウス一世以来の両剣論(Zweischwertlehre)を復活させていることにも窺われる。すなわち、神聖ローマ帝国の皇帝は、キリスト教共同体の首長(Christianae Reipublicae Caput)、つまり「世俗の剣」として、すべてのキリスト教徒とキリスト教会を保護する任務と義務とを与えられているが、帝国はその神聖なる使命のゆえに、他のキリスト教諸国に優

位し、指導的立場にあるとライブニッツは力説するのである(J. S. L., SS. 15—24)。フーバーは、ライブニッツがこうした中世的・伝統的理念を持ち出してきたのは、ドイツ人民の国民意識を自覚させ、高揚させようとするねらいがあったからだ⁽²⁷⁾と指摘しているが、それでもやはりライブニッツが中世的思考・理念にとらわれている事実は否定できないであろう。しかしここに面白いパラドックスがある。中世的思想に高い価値を置くことで逆に彼は近代的な連邦国家論の礎石を築いているのである。

つまり、領邦の多元的な自治権・主権を認めつつ、帝国・皇帝に最高の威厳・政治権力を与えることは、国家主権をもつ上位国家とそれに従属する支分国(下位国家)の間の国家権力の分割という連邦国家論の基本的フレームワークをすでに構築しているからである。ギールケがライブニッツを近代的な連邦国家論の先駆者として位置づけている所以はここに⁽²⁸⁾ある。ライブニッツは帝国改革にも積極的に取り組んでおり、初期の著作『国内および国外の安全そして帝国の現在の状態をいかなる形で堅固な基礎の上に確立するかについての考察』(一六七〇年)にはこうした連邦国家論の萌芽的形態が見受けら

れる⁽³⁰⁾。プーフエンドルフもライブニッツ同様、帝国の国家性を維持することを最終目標とした帝国改革案(『国制論』第八章)において、連邦国家理論に発展しうる思想を展開していたが⁽³¹⁾、対照的な主権論をもつ両者が帝国の将来について同じような見通しと改革案をもっていたという⁽³²⁾ことは、ドイツの政治的後進性に阻まれながらも、また、思想的立場を異にしつつも、両思想家が愛国的な観点から何よりも帝国の政治的統一を望んでいたからばかりでなく、彼らがそれぞれ国家思想における「中世」と「近代」の立場から、帝国にとっての最善の道を普遍的な視野で模索した結果に他ならないといえ過ぎであろうか。

四 おわりに

一七世紀のドイツ思想は「中世と近代との調和」を重要課題とし、近代思想のドイツへの受容・導入をはかろうとしたが、実際にはその受容に際して中世思想と近代思想とは対峙し相剋するという側面を強くもっていた。その一例としてプーフエンドルフとライブニッツの自然法思想・国家思想の理論的対立が挙げられるわけである。

が、一般に伝統的思考様式とそれを否定しようとする新たな思想との相剋は「中世」と「近代」に限らず、普遍的にみられる現象である。しかし、その対立と止揚という弁証法的発展を通してはじめて次の段階への足掛かりが築かれるのである。プーフエンドルフとライブニッツの比較研究こそは、その意味において、「中世」と「近代」そして伝統的思想と新たな思想の矛盾・調和・発展を跡付けていく上で我々に示唆するところが大きいのではないかと思われる。そして中世思想の近代思想による克服というドイツ思想の理論的課題はその後一八・一九世紀を通じてカントやヘーゲルにも受け継がれていくのである。

以下のプーフエンドルフとライブニッツの著作については本文中に引用する際に次の略号をもって示している。ただし、J. N. G. と O. H. G. は、編、章、節の順に表記する。

J. N. G.: S. v. Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium Libri Octo*, Frankfurt & Leipzig, 1759, Unveränderter Nachdruck (Frankfurt a. M.: Minerva G. M. B. H., 1967) など、Carnegie Endowment for International Peace

G. C. H. Oldfather & W. A. Oldfather 以下英語版を参照せよ。

J. S. L.: G. W. Leibniz, "De Jure Suprematus ac Legationis Principum Germaniae", in *Goldfried Wilhelm Leibniz, Sämtliche Schriften und Briefe*, herausgegeben von der Akademie der Wissenschaften der DDR (以下 S. S. B. 以下巻記), Vierte Reihe, Zweiter Band, (Berlin: Akademie-Verlag, 1984), SS. 3—424. 以下 Patrick Riley 以下英語版 *The Political Writings of Leibniz*, translated and edited by P. Riley (Cambridge: Cambridge University Press, 1972. 以下 P. W. L. 以下巻記), pp. 111—120. 参照せよ。

M. Q.: G. W. Leibniz, "Monita quaedam ad Samuelis Pufendorfii Principia", in *P. W. L.*, pp. 64—75.

N. M.: G. W. Leibniz, "Nova Methodus discendae daeque Jurisprudantiae", in S. S. B., Sechste Reihe, Erster Band (Darmstadt: Otto Reicl Verlag, 1930), SS. 259—364.

O. H. C.: S. v. Pufendorf, *De Officio Hominis et Civis juxta Legem Naturalem Libri Duo* (以下キムロウゴトトハキ版) 英語版 (F. G. Moore 以下英語版) 以下 Carnegie Endowment for International Peace を参照せよ。

S. I. G.: S. v. Pufendorf, *De Statu Imperii Germanici ad Laetium Frabrem, Dominium Trezolani Liber Unus* (以下

キムロウゴトトハキ版) *Die Verfassung des deutschen Reiches*, Übersetzung, Anmerkungen und Nachwort von H. Denzer (Stuttgart: Philipp Reclam Jun., 1976) を参照せよ。

(1) Vgl. G. W. F. Hegel, "Die Verfassung Deutschlands", in *G. W. F. Hegel Werke I* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1971), SS. 472—485. 余は武蔵訳『政治論文集』上(岩波文庫 一九六七年) 六四—七九ページ。(2) 下村寅次郎『ライプニッツ研究』(下村寅次郎著作集 7' 岩波書店 一九八九年) 一四—一五ページ。

(3) G. W. Leibniz, *Discours de métaphysique*, édition collationnée avec le texte autographe par Henri Lestienne (Paris: Librairie Philosophique J. VRIN, 1975), pp. 40—41. 原野寺一訳『形而上学各説』(岩波文庫 一九五〇年) 八九—九〇ページ。ただし説文は同一ではない。

(4) Cf. Carl J. Friedrich, "Philosophical Reflections of Leibniz on Law, Politics, and the State", in *Natural Law Forum*, Volume 11 (The University of Notre Dame, 1966), p. 82.

(5) Cf. A. P. D'Entrèves, *Natural Law* (London: Hutchinson's University Library, 1951), pp. 51—52. 久保正輔訳『自然法』(岩波書店 一九五二年) 七五—七七ページ。

- (6) 「法」と「道德」の関係については、加藤新平『法哲學概論』(法律学全集1、有斐閣、一九七六年) 三一九—三三二ページを参照された。
- (7) Cf. Thomas Hobbes, *The Elements of Law*, edited with a preface and critical notes by F. Tonnies (Cambridge: At The University Press, 1928), p. 72.
- (8) ただし、ここで前提されていたのは「神学」|| 「啓示神学」であって、プーフエンドルフが意図していたのは正確には「啓示神学からの自然法の解放」であったという点に注意しておかなければならない。「自然神学」|| 「理神論」に関しては、人間の神に対する義務として「自然法体系の一部に組み入れられており(O. H. C., I, iv, §§1—9)、さらには、神が自然法の創造者であることは否定されておらず、そのことは自然理性によって証明される」として(O. H. C., I, iii, §11)。しかし、それは自然法が法としての効力を有するためには、その立法者たる神の存在を前提とせざるをえないことであって、人がなぜ自然法の諸義務に従わねばならないかという根拠を導出するための一種の論理的擬制であったように思われる。むしろ、ここでは「自然法の現世における功利性 (utilitas) が着目されてくること(O. H. C., I, iii, §10) のほうがより重要であろう。自然法の内面規範性という観点は希薄であり、自然法にはもっぱら共同社会の秩序を創出する機能が与えられてゐるにすぎないのである。
- (9) Cf. J. Moore and M. Silverthorne, "Gershom Carmichael and the natural jurisprudence tradition in eighteenth-century Scotland", in *Wealth and Virtue*, edited by I. Hont and M. Ignatiiff (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), pp. 77—82. スコットランド啓蒙思想における「自然法」と「自然神学」に関する問題については別の機会に論じる予定である。
- (10) 私的所有権成立における合意と労働の関係については、桜井徹「私的所有の道德的根拠——労働所有論とコンヴェンションナリズム——」(『一橋研究』第一五巻第二号、一九九〇年七月)を参照された。
- (11) この点については、田中正司『市民社会理論の原型』(御茶の水書房、一九七九年)、同「スコットランド啓蒙と近代自然法学」(田中正司編著『スコットランド啓蒙思想研究』(北樹出版、一九八八年)所収)を参照された。
- (12) Cf. J. Locke, *Some Thoughts concerning Education*, with introduction and notes by R. H. Quick, M. A. (Cambridge: At The University Press, 1934), p. 161. 服部知文訳『教育に関する考察』(岩波文庫、一九六七年)二八九—九三〇。
- (13) Cf. G. W. Leibniz, "On Natural Law", in P. W. L., pp. 77—80.
- (14) Vgl. Hans-Peter Schneider, "Gottfried Wilhelm Leibniz", in *Staatsdenker im 17. und 18. Jahrhundert*, 2.

- Aufl. herausgegeben von Michael Stolleis (Frankfurt am Main: Alfred Metzner Verlag, 1987. 241 S. *Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*), S. 217.; Cf. C. J. Friedrich, *op. cit.*, pp. 83—84.
- (15) この点については、拙稿「ブーヘンホルツ——自然法国家理論の基本構造——」(田中善編『現代世界と国民国家の将来』(御茶の水書房、一九九〇年二月)所収)を参照された。
- (16) 小林公「ライプニッツ」〔碧海純一『法哲学概論』(弘文堂、一九八九年)所収〕、二九五—三〇〇ページ。
- (17) Vgl. Fritz Hartung, *Deutsche Verfassungsgeschichte: vom 15. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, Acht Auflage (Stuttgart: K. F. Koehler Verlag, 1964), SS. 34—35. 成瀬治「坂井栄八郎訳『ドイツ国制史——一五世紀から現代まで——』(岩波書店、一九八〇年)」、五二—五三ページ。
- (18) Vgl. *Elenda*, SS. 5—45. 邦訳九一六八ページ。
- (19) Cf. Jean Bodin, *Les six livres de la République* (*Six Books of the Commonwealth*), abridged and translated by M. J. Tooley (Oxford: Basil Blackwell, 1955), pp. 70—72.
- (20) ラインキントは『世俗的および宗教的統治に関する論稿』(一六一九年)のなかで、ドイツ帝国はローマ帝国を継承しており、皇帝は基本法に拘束されつつも、「キリスト教世界の最高の為政者 *summus magistratus Christiani Orbis*」となつて最高権力を有してゐるから帝国は君主政体だと主張する。Vgl. Ernst Rudolf Huber, “Reich, Volk und Staat in der Reichsrechtswissenschaft des 17. und 18. Jahrhunderts”, in *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, herausgegeben von Hermann Bante, Ernst Rudolf Huber, Andreas Predohl, 102. Band (Tübingen: Verlag der H. Laupp’schen Buchhandlung, 1942), S. 598. ラインキントについて Christoph Link, “*Die- trich Reinke*”, in *Staatstheorie*, SS. 78—99. を参照された。
- (21) リンケは一元的主権論に基礎を置く帝国国制理論に反対し、帝国の二元的国制構造により則した理論を構築しようとしたが、彼は国家形態は誰が人格的主権 (*majestas personalis*) を有するかによつて決定されると考え、ドイツでは、統治権力は皇帝と帝国等族に共同的に委ねられてゐるから、帝国は混合政体であると唱へる。Vgl. Rudolf Hoke, “*Johannes Limmaeus*”, in *Staatstheorie*, SS. 100—117.
- (22) Vgl. Bernd Roeck, *Reichssystem und Reichserkommen, die Diskussion über die Staatlichkeit des Reiches in der politischen Publizistik des 17. und 18. Jahrhunderts* (Stuttgart: Franz Steiner Verlag Wiesbaden GMBH, 1984), S. 29.
- (23) プーフェンドルフの主権論については前掲の拙稿「とくに一六二一—一六七二ページを参照された。

- (24) Cf. T. Hobbes, *Leviathan*, The English Works of Thomas Hobbes, now first collected and edited by Sir William Molesworth, Bart. Vol. III., Second Reprint 1966, Scientia Verlag Aalen, p. 210. 水田洋・田中浩訳『ホッブズ——リヴァイオン・ソーン——』（河出書房新社「一九七四年」）一四九—一五〇頁。
- (25) Vgl. Bernd Roock, *a. a. O.*, S. 49. ブーン・キントルフは「ドイツ帝国の偉大さと力とは、君主政的な国制をもちことができれば、全ヨーロッパにわたって脅威となりうるべきこと」と述べ（S. I. G., S. 118）、「人口」「耕地」「資源」「軍事力」のそれぞれをドイツが他國に劣らなことを強調している（S. I. G., SS. 108—117）。
- (26) G. W. Leibniz, "In Severinum de Monzambano", in S. S. B., Vierte Reihe, Erster Band, (Berlin: Akademie-Verlag, 1983), S. 501.
- (27) Vgl. E. R. Huber, *a. a. O.*, SS. 604, 611, 621.
- (28) Vgl. Otto von Guericke, *Johannes Althusius und die Entstehung der naturrechtlichen Staatstheorien* (Breslau: Verlag von M. & H. Marcus, 1902), SS. 245—246.
- (29) Vgl. Eberda, SS. 246—247.
- (30) Vgl. G. W. Leibniz, "Bedanken Welchergestalt Securitas publica interna et externa und Status praesens im Reich izeigen Umstanden nach auf festen Fuß zu stellen", in S. S. B., Vierte Reihe, Erster Band, (Berlin: Akademie-Verlag, 1983), SS. 133—214.
- (31) ブーン・キントルフは「諸國家の体系」に於て中心といた帝國の統一性を皇帝と連邦評議會 (Bundesrat) を中心とした帝國統治によって実現しようとしたが、帝國の國家性を維持するためには「同盟諸國 (領邦) の主権を制約する必要性をブーン・キントルフ自身強く感じていたように思われる。したがって彼は「同盟國の間に係争が生じた場合には、政府の下した裁定を係争中の當事國に対して強制力をあつて執行することができるとしてゐる (S. I. G., S. 128)」。ブーン・キントルフはライプニッツとはまったく逆の形で「すなわち、領邦の主権を制限する」という方法によつて (S. I. G., S. 95)、「帝國の國家性」「政治的統一性」を維持しようとしたのであつた。Vgl. F. Meinecke, *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, herausgegeben und eingeleitet von W. Hofer (München: R. Oldenbourg Verlag, 1957), SS. 267—269.
- (32) ロキントルフは「ブーン・キントルフはライプニッツの考えからして、帝國は等族的な連邦國家である」という見解の創始者であるといふ。Vgl. Bernd Roock, *a. a. O.*, S. 44.

(一橋大学大学院博士課程)