

ホッブズのリヴァイアサン（一）
——一七世紀イングランドにおける政治と宗教——

梅田 百合香

はじめに

第一章 ホッブズの人間学と政治学

第一節 ホッブズの意志論

（一） リヴァイアサンの人間学Ⅱ意志論

（二） 感覚と意志

（三） 良心と理性

第二節 必然的な意志と国家

（一） 自然状態

（二） 自然法と自然権

（三） 信約と国家

（以上本号）

はじめに

トマス・ホッブズ（一五八八—一六七九）が生きた一七世紀は、宗教改革によって生じたカトリック・プロテスタント両教派の対立を大きな原因としてヨーロッパ各地に起こった宗教戦争の時代であった。それは同時に、ローマ・カトリック秩序に対する各国の反発と自律の時期でもあり、国民国家生成の時代でもあった。別稿のホッブズについての伝記的研究で述べたように、ホッブズは、知識人として生きるうえで、それまで一般的であった聖職者の道を選ばず、国王の側近で政治的貴族であるキャヴェンディッシュ家の家庭教師となり、国家レヴェルでものを考える政治的思考を身につけていった。彼の祖国イングランドは、国内に、諸教派の対立、対外的に、ローマ教会を中心とするカトリック勢力との対抗という、内と外に不安定要素を抱え、一国家として安定的な国民統合と国家主権を確立することが早急に求められていた。特に、国内の分裂は、各国の干渉を招き、三十年戦争のような国際戦争にまで拡大するおそれがある。こうして、対外的諸関係を視野に入れながら、国内秩序の問題を解決する主権理論をつくりあげることが、ホッブズにとって、知識人としての課題となった。ところで、ホッブズは、一六三〇年頃、ユークリッドの幾何学に出会い、幾何学の証明の仕方にも納得させるような結論の普遍性ないし必然性を体験し、すべての学問のあるべき姿をそこに見出した。そこで彼は、それ以降の政治学的著作において、幾何学的な論証形式を用い、人間の生理的及び心理的基礎にまで溯って一般的な原理を設定し、それに基づく合理的推論によって導かれる国家論を著わすようになった。一六四〇年に『法の原理』(the Elements of Law)、一六四二年に『市民論』(De Cive)を出しているが、一六五一年に出版された『リヴァリアサン』(Leviathan)はそれが最も体系的に完成されたものである。ホッブズは、幾何学的論証方法をとった政治理論の確立によって、あらゆる党派

的な対立を克服することができると考えたのである。ホッブズの思想の特徴は、徹頭徹尾、政治的ということである。彼は、内面(心)と外面(行為)とを明確に区別し、人々の善意や心情は一切問わず、行為の結果に対する責任のみを問題にする。ピューリタン革命とはまさに、宗教的な心情——信仰や良心——によって突き動かされた人々が、政治的手段をとって国家権力に対して叛逆し、現世改革を断行しようとするものであった。だからこそ、ホッブズは人間の内面や信仰には手を触れず、心情が行為となって現れたその結果を問い、あらゆるセクトの様々な宗教的心情をそのまま国家の内に包摂しつつ、彼らが政治的手段をとることを原理的に封じ込めようとしたのである。革命の起動力となった宗教的心情自体を弾圧するのではなく、理性と聖書の解説によって、行為を政治的秩序の枠内に抑え込むように、論理的に誘導しようとするのである。このような政治的課題を果たすために、主権者の権利と臣民の政治的義務について明らかにした政治学の書が『リヴァイアサン』である。ホッブズはその主張を著作の体系的性に託している。体系的な論述によって得られる結論の普遍性によって、党派的な立場を越えた、あらゆる人々の承認を獲得することを目標としたのである。すべての党派的な対立を越え、平和を確立すること、これがホッブズの政治思想の課題である。

本論文は、一七世紀イングランド及びヨーロッパにおけるホッブズの思想と行動を描いた別稿の伝記的研究を前提としている(拙稿「ホッブズの生涯(一)(二・完)」、『名古屋大学法政論集』第一八七号・一八八号、二〇〇一年)。そのうえで、(一)ここでは特に、こうした時代の文脈に規定されたホッブズが書いた『リヴァイアサン』が、きわめて体系的に構成されていることを示し、論理的体系的をとることによって、ホッブズが以上のような問題と対決し、理論的にいかに解決しようとしたのかを描き出すことを課題とする。ホッブズの問題意識は、体系的な論理構造を丹念に解きほぐすことによって説明されるのである。

ホッブズのテキストの略号

- A *An Answer to Bishop Bramhall's Book, called "The Catching of the Leviathan"*, in *The English Works*, IV, pp.279-384.
- DC *De Cive, The Latin Version*, ed. Howard Warrender, The Clarendon Edition : Oxford University Press, 1983.
- EL *The Elements of Law, Natural and Politic*, ed. Ferdinand Tommes, Cambridge University Press, 1928.
- EW *The English Works of Thomas Hobbes*, ed. William Molesworth, 11 vols., London, 1839-45.
- L *Leviathan*, ed. Richard Tuck, Cambridge University Press, 1996.
- LN *Of Liberty and Necessity*, in EW, IV, pp.229-278.
- LNC *The Questions concerning Liberty, Necessity, and Chance*, in EW, V.
- OL *Thomas Hobbes Opera Philosophica quae Latine scripsit Omnia*, ed. William Molesworth, 5vols., London, 1839-45.

第一章 ホッブズの人間学と政治学

第一節 ホッブズの意志論

(二) リヴァイアサンの人間学Ⅱ意志論

幾何学的な論証方法によって、きわめてシステマティックに描かれたホッブズ政治学（国家論）の論理的基礎は

何か。ホッブズは、国家の性質を考察する際に「その素材であり製作者でもある人間」(L. Introduction, 10.) の分析からはじめている。『リヴァイアサン』の出発点(第一部)は人間学である。

ホッブズ研究において、基礎となるホッブズの人間像について解釈が分かれている。レオ・シュトラウスは、ホッブズの政治哲学の基礎となる人間の見方が、近代科学や伝統的哲学を起源としていることを否定し、ホッブズを近代的ヒューマニズムのさきがけと解釈した。彼は、ホッブズの倫理観や政治観を本質的に決定づけたのは、初期の人文主義的研究、とりわけトウキユデイデス研究にあると見たのである。これに対し、W・B・グローバーは、シュトラウスが、ホッブズの政治哲学と機械論的体系との相互の独立性を明示したことを評価するものの、ホッブズにおける倫理と聖書的ないしキリスト教的伝統への関心を十分に考慮していないことを批判する。グローバーの解釈では、ホッブズの政治哲学は「近代的機械論」ではなく、アウグスティヌスの伝統における国家についてのキリスト教的哲学であるとされる。ホッブズの描く人間像のなかにキリスト教的伝統を見る解釈は、ほかにシャーリー・ロビン・レトウインや高野清弘のものがある。レトウインの解釈では、ホッブズは、キリスト教的世界観に混入していたギリシア的遺産の分離を目指し、その人間像をギリシア的側面を剥ぎ取ったユダヤ——キリスト教的思考に基礎づけたとされる。一方、高野においては、ホッブズの政治哲学が基礎とするその人間像は、「キリスト教のペシミスティックな人間理解」¹⁾、すなわち、プロテスタンティズムが生み出した人間類型に基づいており、それはピューリタン革命期のイングランドの現実社会に出現しつつある人間たちを描いたものだという。ホッブズは、宗教改革以降のヘブライズムの高揚の後を受けて、ギリシア的人間主義との再統合を目指したと解されている。¹⁴⁾

これに対して、ホッブズの政治哲学の基礎を「機械論的哲学」と見る解釈の代表的論者はJ・W・N・ワトキンス、藤原保信、佐藤正志、佐々木力、最近ではユルゲン・オーバーホッフである。ワトキンスによれば、ホッブズ

の「機械論的哲学」は、彼が政治理論を書く前の一六三〇年代に既に確立しており、その人間学も政治学も機械論的諸原理から導き出されているという。

以上のように、研究史において、ホッブズの描く人間像について、人文主義的、キリスト教的、および、機械論的哲学的解釈が存在する。こうした研究状況に対して、オーバーホッフは、ホッブズ人間学を中心に意志論があることに注目して、意志論の形成と構造を時代の文脈に即して考察し、その展開課程を時系列的に明らかにしている。彼によれば、ホッブズの意志論は、ガリレオによって開拓された新しい数学的な科学的アプローチの影響を受けたことに端を発し、「機械論的哲学」を基礎として導き出されているという。¹¹⁾ だが、オーバーホッフは、意志論に対する自然哲学的な分析だけにとどまらず、ルターやカルヴァン及び同時代の宗教的知識人の教説と比較分析することによって、ブラムホールとの自由意志論争や、『リヴァイアサン』第三部・第四部の宗教論におけるホッブズの意志論の意味をも検出しようとしているのである。このようなオーバーホッフによるホッブズの意志論の強調は、ホッブズ研究史上、画期的であり、特に日本のホッブズ研究においては盲点でさえあった。

ホッブズの意志論に着目するオーバーホッフの意図は、意志論の宗教的含意を浮かび上がらせ、『リヴァイアサン』の宗教論の唯物論的特徴を明らかにすることにある。彼の分析によれば、神が人間の意志や欲望を必然化するというホッブズの意志論における主張は、宗教改革者たるルターやカルヴァンの教説に一致するものの、彼らが、人間の意志に対する「神の必然的な統治」において「神の霊」の働きを強調するのに対し、ホッブズはそのような聖霊論 (Spiritualism) を取り除き、科学的唯物論に置き換えているという。¹²⁾ したがって、ホッブズの意志論は「唯物論的哲学」から導出されたものであって、宗教改革者の教説との一致は、後から付加された「神学的防衛」¹³⁾ にすぎないという結論にいたる。

そのうえで彼は、ホップズが政治哲学を構築する際に、この「機械論的哲学」体系に含まれる意志論を応用したと考える。彼によれば、ホップズは、人文主義やグロティウスの自然法理論の影響を受けて、公的問題に対する「私的判断」の乱立が政治的秩序を脅すという課題を共有し、その課題を自己の意志論に基づいた政治学の構築によって克服しようとしたのだという。そうしたホップズの意志論の政治学的解釈は次の点にあるとされる。すなわち、人間は、人間の制御を越えた機械論的決定論的作用によって、必然的に自己の最高善を意志し、戦争状態に陥る。この戦争状態へいたる原因は、自己防衛のために戦争する必要があるかどうかについての、各個人の主観的な判断にある。そこでホップズは「私的判断」を否定して、共通の判定者として主権者を設立するという教説をたてるのである。以上のようなオーバーホッフの解釈は、ホップズの意志論を戦争状態論と関連づけており、示唆的である。しかし、その戦争状態を抜け出すための社会契約論と意志論との関連については検討されてはいない。

こうした問題を受けて、我々は、オーバーホッフによってなされた、ホップズの思想における意志論の意義という観点を継承し、さらに踏み込んで、意志論と政治思想との関わりを分析することにした。そのために、まずは政治学（社会契約論）の前提である人間学まで遡り、そこでの意志論の意味を再検討することから始める。というのは、それによって、ホップズ人間学の特質を新たに照らし出すことができ、同時に、その意志論を「唯物論的決定論」とするオーバーホッフの解釈の問題性をも示すことができると思われるからである。その際、『リヴァイアサン』の第一部「人間論 (Of Man)」を大きく四つの問題に分けて考察し、そのうえで、社会契約論との論理的関係の検討に入ることとする。

第一に、『リヴァイアサン』におけるホップズの意志論の構造について検討する。ホップズは、人間学において、思考の根源となる人間の感覚・認識作用から意志の生成過程を描いている。この知覚・意志作用の叙述は、一見す

ると「機械論的」に見え、ホッブズ人間学を「機械論的哲学」として解釈するひとつの論拠となっている。しかし、ホッブズの意志論は、「自由意志」を否定する彼の宗教意識を土台としており、それに目を向けなければ、意志論に基づいたホッブズの政治思想の独自の性格を理解することができない。したがって、ここでは、自由意志論争に対する彼の態度決定との連関のなかで、ホッブズの意志論を考察し、その特質を明かにすることを課題とする。

第二に、ホッブズの意志論に基づく、良心と理性の概念の独自性について考察する。自由意志論的立場においては、良心や理性が絶対化され、政治的叛逆を生み出すことを見て取ったホッブズは、良心や理性の定義を伝統的な自由意志論的定義から根本的に転換し、叛逆を原理的に封じる人間像をつくりだそうとするのである。

第三の課題は、ホッブズの意志論と政治学とりわけ自然状態論との関係について解明することである。ルターの「奴隷意志論」やカルヴァンの「予定説」の系譜に自らを位置づけるホッブズの立場は、動機はどうであれ、いわばひとつの宗教的立場の公的表明である。この事實は、「自由意志」を否定するホッブズの人間像が、改革派の宗教意識に由来するものであることを明示している。さらに、「自由意志」を否定するか肯定するか、いずれの立場に立つかは、「神の正義」をどう解するか態度決定の相連に端を発する。ホッブズは、神義論問題との内的な格闘を通して、神と人間との善悪についての断絶的な状態という思想をもつにいたり、ここから、政治学の公理たる自然状態という概念を生み出すのである。そして、この自然状態という根本仮定から、自然法と自然権という観念が、意志論と結びついて導出される。意志論は彼の政治学のひとつの基礎をなしているのである。

最後に、こうして政治学の論理的出发点となる自然状態から演繹された信約（国家を形成することへの各人の同意）に基づいて、ホッブズの国家は樹立される。しかし、それは、意志は必然的に決定され、人間自身のコントロールを越えているので、国家は意志（内面）の領域に介入しないという特徴をもつ。つまり、国家権力は、一切個

人の内面には介入せず、外面的な行為のみを規制し、操作するというものである。ホッブズは、人間の意志の「自由」を否定し、意志は「必然的」なものだと主張する。ホッブズにおいて、人間の「自由」とは、意志が行為となつて現れる際に「外的障害」のないことを指し、したがって、国家の作動範囲は、行為における「自由」の領域に限られるということになる。つまり、ホッブズの国家は外面的国家なのである。

それでは、これらの点について、以下で検討していくことにしよう。

（二）感覚と意志

ホッブズは国家「コモンウェルス」と呼ばれる「リヴァイアサン」すなわち「人工的人間」(I, Intro. 9.)の生成の仕方と本性とを述べるにあたって、最初に、自然的な人間の固有の特性を説明することから始める。なぜなら、「哲学とは、ある事物の生成の仕方からその固有性にいたる推論によって、あるいはその固有性からある事物の生成の可能な方法にいたる推論によって獲得される知識である、と理解される」(I, Chapter 16, 458.)からである。それは具体的には人間の思考のあり方についての解説である。

ホッブズによれば、人間の思考のすべての根源は感覚 (Sense) であるという。「というのは、人間の心の中の概念はどんなものでも、はじめに感覚の諸器官に全体的にあるいは部分的に生じたものだからである。」(I, 1.13.)。感覚の原因は外部の物体 (Body) であり、一般にこれを対象 (Object) と呼ぶ。この外部の物体が、目、耳、鼻等の感覚器官を圧迫し、神経、筋、膜を媒介して、やがて脳や心臓へと伝わる。この圧迫に対して身体内で抵抗や反応が生じ、「心臓が自己を解放するための努力 (Endeavour) を引起す。」(I, 1.13.)。対象に対する身体内の反応で

あるこのような努力は外へ向かっているので、何か外部にある物質 (Matter) であるかのように見える。「このような外観 (Seeming) あるいは想像 (Fancy) を人々は感覚と呼ぶのである。」(L.1.14)。光、色、音、臭いあるいは熱さ冷たさといった感覚器官が認識する性質は、対象の中に存在するが、その性質とはその対象たる物質がもつ運動 (Motion) にほかならない。対象はこの運動によって人間の感覚器官を様々に圧迫するのであり、圧迫を受けた人間にとって、身体内におけるこの運動の現われ (Appearance [Appearance]) が想像なのである。つまり、感覚とは「目や耳や他の諸器官に対する、外部の事物の運動によって引き起される根源的な想像にほかならない。」(L.1.14)。

人間は、外部にある対象からの運動 (光、色、臭い、温度など) によって、身体内に運動⇨感覚⇨想像を引き起こされる。言い換えれば、見たり触ったりした対象の像 (Image) をもつのである。この想像は、対象が目の前から取り除かれたり、目を閉じたりした後でも、見ていた時より曖昧ではあるが保持される。なぜなら、それが運動法則だからである。ホッブズは自然学の原理である運動法則を人間の生理的作用にも応用する。「ある物体が一旦運動したならば、(何か他のものが阻止しないかぎり) それは永久に運動する。そして阻止するものがなくてあれ、それは運動を一瞬にして消滅させるのではなく、時が経つにつれて少しずつ消滅させるのである。」(L.2.15)。この感覚の後に残った同じ運動のなごりが、想像⇨映像 (Imagination) である。

このように、感覚、想像ないし映像を人間の身体内の作用 (運動) であると厳密に規定するホッブズの意図は、実体としての「幻影 (Vision)」(L.2.18) とそこから派生する無形な「霊 (Spirit)」を否定することである。すなわち、『リヴァイヤサン』の二つの課題は、迷信的な信仰の基礎をなすスコラ哲学的な非物質的「霊」という観念を原理的に打破することにある。というのは、聖職者や説教者は、民衆に対し、無形の「霊」ないし「神の霊 (Holy

「Spirit」のふき込みを説き、自らを靈感を受けた神の代弁者＝預言者として、民衆の内面を支配しようとするからである。これは神及び神の代行者である彼らへの服従を要求するものであり、そこから政治権力の支配への対抗が生まれてくる。ここに霊的権力と世俗的権力という、人民に対する支配の二重構造が生じ、統治が分断され、国家秩序の解体という危険が出てくる。したがって、「霊」のスコラ哲学的解釈を徹底的に破壊することが、ホッブズの政治学的な課題であった。この課題は、第一部の心理的なレベルの人間学と、第三部・第四部の宗教論すなわち聖書に基づく反駁との両方で、理論的につなげられながら追求されている。人間の知覚作用の叙述は、第四部「暗黒の王国」への論理的布石にもなっているのである。この点については、さらに次章で考察する。

さて、ホッブズの主張では、人間の思考は想像＝映像に依存しているという。「我々が概念するものは何であれ、一度にすべてあるいは部分的に、まず感覚によって知覚されたものであるから、人間は、感覚のもとにおかれなにかなるものごとを表現する思考ももつことができない。」(L.3.224)。したがって、「行くこと、話すこと、及び、同様な自発的な運動 (Voluntary Motion) は、常に、どこへ、どのようにして、なにを、についての先行する思考に依拠するから、映像がすべての自発的な運動の最初の内的出発点である」(L.6.38) ということになる。人間は行為の結果を想像し、行為の結果が自分にとって善であると想像される場合には、対象に向かう運動である「欲求 (Appetite)」が心のなかに引き起こされ、悪が想像される場合には、対象から離れる心の運動である「嫌悪 (Aversion)」が引き起こされる。善とは「欲求あるいは欲望の対象」であり、悪とは「憎悪ないし嫌悪の対象」(L.6.39) である。言い換えれば、この主観的な善悪についての想像が、希望 (獲得できるといふ意見をともなった欲求) と恐怖 (対象から害されるといふ意見をともなった嫌悪) (L.6.41) とを心のなかに交互的に引き起こしていくのである。この過程が「熟慮 (Deliberation)」である。「人間の心のなかに、同一のものごとに関する欲求と

嫌悪、希望と恐怖とが交互に生じ、提示されたものごとを行うか否かの善悪様々な帰結が、連続して思考のなかに入ってくる。それゆえ、そのものごとに対し、ときには欲求をもち、ときには嫌悪し、ときにはなしうるという希望をもち、ときにはそれを企てることに絶望し、恐怖する。このような場合に、そのものごとがなされるか、あるいはできないと思われるかまで継続した欲望、嫌悪、希望、恐怖の総計が、熟慮と呼ぶものである。」(L.6.4.)。そして、この「熟慮」において、「熟慮」しているものごとについて、「行うか否かに直接に付着する最後の欲求あるいは嫌悪が、意志 (the Will) と呼ぶものであり、意志する (Willing) という行為であって、(能力ではない)。」(L.6.44.)。意志するとは能力ではなくて行為であり、意志による行為すなわち自発的な行為 (Voluntary Act) は、「意志」=「最後の欲求あるいは嫌悪」から出てくるのであって、それ以外のものからではない。したがって、「意志」は「理性的欲求」であるというスコラ哲学者の定義は否定される (L.6.4.)。なぜなら、「意志」とは「欲求」であるから、「情念 (Passion)」の一つであって、主観的な心理運動の所産にほかならないし、反対に、「理性」とは、「情念」とは全く別のものであり、人間に生まれつき備わっている能力ではなく、「勤勉 (Industry)」によって後天的に獲得される、心の能力だからである (L.5.35.)。

さて、「意志」とは、交互的に現れる「欲求」ないし「嫌悪」の「最後の」ものであって、「熟慮」の過程のある時点でもつ中間的な「欲求」や「嫌悪」は、「一つの傾向にすぎない。」(L.6.45.)。このような交互的に生起する「欲求」や「嫌悪」の過程と終結は、人間の選択によるものではなく、自分自身ではコントロールすることができない、いわば「必然的 (Necessary)」なものである。なぜなら、「欲求」ないし「嫌悪」は、心の中に生じた運動であって、その運動をどの時点で止めるかを決定する能力を人間はもっていないからである。運動は、運動法則に従い、「何か他のものが止めないかぎり、それは永久に運動している」(L.2.15.) のであり、その運動法則を支配してい

るのは、あらゆる運動の「第一起動者」たる神である。「人間は、神の意志が原因である欲求以外には、いかなるものに対しても、情念も欲求ももちえない。」(L21,147)。「意志」は人間にとって「自由」ではなく、究極的には神によって引き起こされているのである。

ところで、ホップズにおける「必然的」という語の意味はどんなものであるのか。彼は、ブラムホールとの自由意志論争の内容を明らかにした『自由、必然、偶然に関する諸問題』(一六五六年)²¹⁾において次のように定義している。「それ以外ではありえないもの、あるいは、それ以外では生起しえないものは、必然的である。」(LNC35)²²⁾。人間はこの日、この時に、こういう「欲求」をもとうと自分で決定することができない。「欲求」は人間には制御することのできない所与のものだからである。人間には偶然に起きたように見えるものであっても、それはすべて神が決定したものである。なぜなら、偶然(Chance)とは、その原因が「ただ我々に知られていないものにしてぎない」(LNC352)からである。ホップズは言う。「神の諸属性のうちの他のもの、つまり予知(Foreknowledge)から、私ははつきりと次のことを主張するつもりである。すべての行為は、意志によるうと運命によるうといずれにしても、永遠の昔から必然的であるということである。神の予知されていることはいかなるものであれ、生起するであろうし、生起せざるをえない、すなわち、生起しないことは不可能であり、予知されていること以外が生起することも不可能である。」(LNC18-19)。このように、ある時点で「意志する」という行為となる「最後の欲求」²³⁾「意志」は、神によって必然化されたものなのである。つまり、自分では「自由」にできない「それ以外ではありえないもの」、すなわち、「必然的」なものである。ホップズは、「自由意志」の存在の否定を、「神の予知」という神の属性に基礎づけている。だが、ホップズの「必然的」な「意志」は、自発的な行為と矛盾することはない。ホップズは「自発性」「選択」「自由」を次のように定義している。「熟慮に基づく行為は、自発的であり、選択(Choice)

と選び (Election) とに基づいてなされたものであり、したがって、自発的な行為と選びに基づく行為とは同一のことであって、自発的行為者の行為のことである。彼が自由 (Free) であるというのと、彼がなお熟慮過程を終結させていなかったというのとは、同じことである。∴自由とは、行為に対する一切の障害物——行為者の本性と内の資質に含まれているのではない障害物——の欠如のことである。例えば、水は自由に下降する、あるいは、水路を下降する自由をもっている、という言い方ができるのは、水路に障害物がないからであり、そして、水路を横切る自由をもっていないのは、堤防が障害物をなしているからである。また、水は上昇することができないが、その場合、人は、水が上昇する自由を欲しているといった言い方をしないで、能力 (Faculty) や力 (Power) という言葉を使用する。というのは、その場合の障害物は水の性質の中にあり、内在的だからである。」(LN273-274)。こうした意味で、ホップズは「自由と必然は両立する」(L2146) というのである。「すべての事物を見て処置する神は、人間が自分の意志することを行うに際しての自由が、神の意志することを行う必然性にもなわれないで、それ以上でもそれ以下でもないことを見るのである。」(L2147)。人間の「自由」は、「意志」の領域ではなく、行為の領域においてのみ存在する。人間は、自分では制御することのできない原因によって「欲求」≡「意志」を引き起こされており、「意志」は「自由」ではない。しかし、「熟慮」の過程を経て、心の中に生じた「最後の欲求」である「意志」が、行為となって現れようとしているときに、それを妨げる障害物がなければ、人間はその行為を行う「自由」をもっているのである。「私のいう必然的などという言葉の意味は、永遠からの必然性を意味している。にもかかわらず、真の自由とは両立しないわけではない。真の自由は、自ら決定するということのうちにあってではなく、決定された意志が志向する事柄を行うという点にある。」(LN35)。ホップズは、人間の「自由」を内面的過程から切り離し、外面的な行為の領域に限定する。この意味は、内面的思考を必然性に従う領域、言い

換えれば、神の予知と命令に服従する領域とすることによって、人間の心は神の働きに服する領域であるから、他の人間及び国家は介入することができない、ということを明確化することである。また、その裏返しとして、「自由」が与えられている外面的行為の領域においては、厳格に行動の「責任」ないし「義務」を問うということ、すなわち、国家が介入する政治的領域であるということをも明言しているのである。

(三) 良心と理性

ホッブズは、このような、「意志」は「必然的」であるという意志論によって、自由意志論的な「良心(Conscience)」や「正しい理性(Right Reason)」という主張と対決する。自由意志論の立場からすれば、善なる神に創造された人間は、本来的に、善悪の判定者として「良心」ないし「正しい理性」を授けられているので、努力すれば自らの「意志」の力によって、道徳的に善なる人間になることができる、と考えられる。例えば、自由意志論的な系譜に立つルソーはこう述べている。「神は私に、善を愛するようにと良心を、善を知るようにと理性を、善を選ぶようにと自由をあたえているのではないか。」²³このような考え方においては、「良心」や「理性」は神聖視され、自分自身の「良心」や「理性」こそが真理であり、絶対的なものと捉えられるようになる。ルソーは「良心」を称賛する。「私は、私になそうと欲することについて、私の心にきくだけでよい。善いと私が感ずることはすべてよく、悪いと私が感ずることはすべて悪い。最良の決疑論者は良心である。」²⁴「良心、良心！神的な本能、不死の天の声、無知で有限ではあるが知性をもつ自由な存在を確実に導くもの、善悪を誤りなく裁くもの、人間を神と同じものにしてくれるもの。おんみこそ、人間の本性の優越性をなし、人間の行動の道徳性をなすものだ。」²⁵こうして、神から与え

られた「良心」「理性」「自由」への信頼は、人間ひとりひとりの生まれながらの権利という思想を生み出し、各個人の権利と「理性」に基づく政治という原理を打ち立てる。このような原理に基づいたルソーの社会契約論は、既存の国家権力に対する批判基準となり、それが打倒されるべき場合には、新しい国家を形成するための基礎理論となる。これに対し、ホッブズの国家論は、現実に存在する権力への叛逆を否定するための理論である。ホッブズの観点からすれば、自己の「良心」や「理性」の神聖化は、自らを、主権者の行動についての善悪の判定者たらしめ、自分が気に入らない政治権力を圧政と呼び、国家秩序の破壊をもたらしかねない。こうした危険性を取り除くために、ホッブズは、叛逆ないし革命の精神的起動力となるような「良心」や「理性」の神聖化を語源的に突き崩していく。彼の「良心」の定義を見てみよう。

「二人またはそれ以上の人間が、同じ事柄について知っているとき、彼らはそのことを『共に意識している(Conscious)』といわれる。それは一緒に知っているのと同じである。彼らは、お互いもしくは第三者に関する事実についての最適の証人であるから、その良心(Conscience)〔共知〕に反して、自ら語り、また買取や強要によって他者に語らせるのは、これまでも大きな悪の行為であったし、今後も常にそう見なされるであろう。だからこそ良心による弁明は、あらゆる時代に常に熱心に耳を傾けられてきたのである。しかし後になって、人々はコンシヤスというこの同じ言葉を、自分の秘密の事柄についての知識や秘密の思考のために比喩的に用いるようになった。そのため、良心は万人の証人に等しいなどと修辭的に言われているのである。そしてついには、人々は自分自身の新しい意見(それがどんなに不条理なものであろうと)にすっかり惚れ込み、それを頑強に保持しようとするとき、その意見にまで良心という尊い名前を与えた。それはまるで意見を変えたり反対のことを言うことを不法と考えているかのようなのである。そのようにして、せいぜい自分はそう考えているという程度にしかわかっていな

いことを、真理であると知っているかのように主張するのである。」(L,748)。

ホップズはこのように「良心」を私的な「意見」に減じてしまう。「意見」とは論究 (Discourse) の連鎖の切断である (L,747)。ホップズは、思考過程を、心のなかで「交互的な意見」が展開するプロセス、すなわち、自己の対話の過程として捉えている。「意志」が「熟慮」における「最後の欲求あるいは嫌悪」であるように、「交互的な意見」が生起する対話過程の「最後の意見」が「判断」なのである。この「判断」は、語の定義、一般的断定、三段論法、結論という幾何学的な論証方法によるならば、「科学」と呼ばれうるが、そうでなければ、ただの「意見」にすぎない (L,747-48)。人間は思考しているかぎり、自己の対話のなかで、Aという「意見」あるいはBという「意見」を交互的に生起させている。心の中の対話は無限に連続する。しかし、ある時点で一定の決断しなければならず、そこでいったん対話を打ち切って、「判断」すなわち「最後の意見」を出す。だから「意見」とは経過的なものであって、完全なものではない。この「意見」ができるプロセスを知っているという意識が「良心」なのである。つまり、ホップズにおける「良心」とは、自己の対話の内なる「証人」である。「良心」は、自分の「意見」をここで断ち切った、ということを知っている「証人」である。したがって、人間は「良心」によって自己を相対化するのである。「良心」は、自己の「判断」が絶対的なものではありえないことの自覚を促す。そうであるからこそ、ホップズは「人間の良心と判断とは同じものであり、判断と同様に良心もまた誤りうる」(L,29,223)と主張するのである。このようにホップズの「良心」は、善悪の無謬の裁定者とされるルソーの「良心」とはまったく異なった意味をもち、定義が伝統的な自由意志論的なものから切り替えられているのである。

ここにおけるホップズの課題は、各個人の「良心」を相対化することによって、主権者に「良心」を委ねること、つまり、主権者の「公的良心」すなわち法に従うことを導き出すことにある。自己の「判断」は経過的なものであ

って、絶対的なものではない。人々が自らの「良心」を貫くために内乱が起きているイングランドの現実の状況において、ホッブズは、主権者が「公的良心」を担うことを可能にしようとするのである。ホッブズは言う、「法が公的良心である」(L.29,223.)と。

さらにホッブズは、「理性」からも道徳性を剥ぎ取って、各人の「理性」の個別性を強調する。

「理性とは、思考をしるしづけ、表すために同意された、一般的な名称の因果関係 (Consequences) の計算（つまり足し引き）にほかならない。」(L.533.)。「理性」は各人の主観的な善を計算するにすぎないのだから、誰かの私的な「理性」が他者に対する普遍的な道徳的基準になるということはありえない。ホッブズは「正しい理性」についてこう述べる。「算術が確実で誤りえない学術であるのと同様に、理性それ自体は常に正しい理性である。しかし、どんなひとりの人の理性も、あるいはどんな人数の人々の理性も確実性をつくるわけではない、それは、一つの計算が、多数の人々によって満場一致で承認されたからといって、うまく算出されているわけではない、というのと同じである。」(L.532.)。

したがって、「自然によって設定された正しい理性がない」(L.533.)のだから、各人が従うべき公的な判定者の理性を「正しい理性」として定めなければならない、と彼は主張する。ここにおいて、ホッブズの社会契約論が立ち現れてくる。ホッブズはプラムホールに対して言う。「私の理性も〔プラムホール〕主教の理性も我々の道徳的行為の規則であるにふさわしい正しい理性ではないのだから、それゆえ、我々は自分たちの上に主権的統治者を設立し、彼の法がどんなものであれ、我々にとって正しい理性の地位を占め、何が本当に善であるかを命令するということに同意したのである。」(LNC,194.)。こうして、ホッブズにおいて、人民各人の「私的良心」は「公的良心」に、私的な「理性」は「人工的人間つまり国家の理性」(L.26,187.)に置き換えられるのである。

以上のように、ホッブズの意志論は、自由意志論との対抗の中で形成されたものである。一七世紀イングランドの時代状況がホッブズに与えたひとつの課題は、自由意志論的な宗教的「良心」や「理性」に基づく叛逆から国家権力を守り、平和を取り戻し確立することであった。したがって、『リヴァイアサン』の人間学は、そのような課題を果たしうる政治学の構築を念頭においており、意志論はその人間学を中心に据えられているのである。

注

- (1) Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes: The University of Chicago Press*, 1952, pp.29,44. 添谷育志・谷喬夫・飯島昇蔵訳、『ホッブズの政治学』、みすず書房、一九九〇年、二六六、六四ページ。
- (2) W. B. Glover, "Human Nature and the State in Hobbes", *Journal of the History of Philosophy*, vol.4, 1966, in *Thomas Hobbes: Critical Assessments*, ed. Preston King, vol.IV, Routledge, 1993, pp.50-51,64.
- (3) Shirley Robin Letwin, "Hobbes and Christianity", *Daedalus*, 105 (1), Winter, 1976, p.8, in *Great Political Thinkers 8: Hobbes*, ed. John Dunn and Ian Harris, vol.III, Edward Elgar, 1997, p.185, 以下、この論文集をGPTと略記する。
- (4) 高野清弘『トマス・ホッブズの政治思想』、御茶の水書房、一九九〇年、二五六ページ。
- (5) 同書、一四九、二四八ページ。
- (6) J.W.N. Watkins, *Hobbes's System of Ideas*, Hutchinson Publishing Group Ltd., 1973, p.14, 田中浩・高野清弘訳『ホッブズ——その思想体系——』、未來社、一九八八年、五一ページ。
- (7) 藤原保信『近代政治哲学の形成』、早稲田大学出版部、一九七四年、一〇四ページ。
- (8) 佐藤正志『政治思想のパラダイム』、新評論、一九九六年、二二六ページ。
- (9) 佐々木力『リヴァイアサン、あるいは機械論的自然像の政治哲学（下）』、『思想』第七七八号、岩波書店、一九九〇年、四

五ページ。

- (10) Jurgen Overhoff, *Hobbes's Theory of the Will : Ideological Reasons and Historical Circumstances*, Rowman & Littlefield Publishers, 2000, p.103.
- (11) *Ibid.*, pp.53-54.
- (12) *Ibid.*, p.136.
- (13) *Ibid.*, p.155.
- (14) *Ibid.*, p.160.
- (15) *Ibid.*, p.129.
- (16) *Ibid.*, p.95.
- (17) *Ibid.*, p.111.
- (18) *Ibid.*, pp.79-80, 82-83.
- (19) *Ibid.*, p.159.
- (20) *Ibid.*, p.23. ホッブズは、一六四二年に書いたトマス・ホワイットの『世界論』に対する批判論文の中で、あらゆる事物の運動の第一起動者が神であることを主張している。また、『法の原理』のなかで、神を「あらゆる原因の第一原因」と位置づけてゐる。EL, p.41.
- (21) プラムホールとの自由意志論争については、拙稿「ホッブズの生涯(一)(二・完)」第二章第三節及び第三章第二節を参照。
- (22) 同様の定義は『小稿』においても見られる。「それ以外でありえないものは必然的である。」*ib.*, p.172.
- (23) ジャン・ジャック・ルソー、樋口謙一訳「エミール(下)」、『ルソー全集』第七卷、白水社、一九八二年、六二ページ。
- (24) 同書、五〇ページ。

(25) 同書、五七ページ。

第二節 必然的な意志と国家

(一) 自然状態

一七世紀のイングランドにおいて、自由意志論争は、一六二八年にアルミニウス派のウイリアム・ロードがロンドン主教に就任して以来、単なる神学的対立にとどまらず、社会の各面での対立と結びついて深刻な政治問題となっていた。カルヴィニストのピューリタンは、人類の一部のみが救われ、残りの者は滅びる運命にあることが永遠の昔から「神の絶対意志」によって定められており、その「絶対意志」に人間は全く抵抗できないという予定説を説いた。一方、アルミニアンは、カルヴィニズムの予定説に反対して、神はすべての人々が救われることを定めたが、人間は救われるか否かを自分で決定する「自由意志」をもつと主張した。ピューリタンとアルミニアンとの対立は激しさを増し、同年、国王チャールズ一世は、『宣言書』を発して、「自由意志」論争の停止を命令するにいたっている。³⁾つまり、一六三〇年代のイングランドは「自由意志」についての見解の相違が社会的な混乱を引起し、政治的にも宗教的にも激動している状況であった。それゆえ、君主権力に近い政治的貴族キャヴェンディッシュ家に属していたホッブズにとつて、自由意志論争は、きわめて重要な政治的懸案であり、彼はこの問題について哲学的にも神学的にも思索を重ねていたと考えられる。したがって、ホッブズが自然科学的研究に没頭した一六三〇年

代は、同時に神と人間との関係についての原理的な問題に内面的に対決した時代でもあったと言えよう。

オーバーホッフによれば、ホッブズの意志論は、一六三一年から一六三二年ごろに書かれた『第一原理について的小稿 (A Short Tract on First Principles)』⁵⁾において萌芽が見られ、一六四〇年に書かれた『法の原理』において初めて体系化されているという。ホッブズとブラムホールとの「自由意志」をめぐる討論は、一六四五年に亡命先のパリで行われており、このときには既に、ホッブズの立場と論理とはほぼ確立していたと思われる。オーバーホッフは、「決定された意志についての彼 (ホッブズ) の機械論的教説は、論理的に、その神学的裏付けの前に存在した」のであり、ホッブズの「自由意志」の否定は、宗教意識からではなく、「機械論的哲学」の確立に由来する、と主張している。つまり、ホッブズの「自由意志」の否定は、「機械論的哲学」の所産であって、ブラムホールとの自由意志論争で現れるホッブズの議論は、「機械論的哲学」に対して後づけされた、神学的な裏付けにすぎず、「自己の哲学的決定論を無神論という非難から防衛するために」、ルターやカルヴァンの教説を戦略的に利用したというのである。しかし、ホッブズは「自由意志」の存在の否定を、明白に「神の予知」という神の属性に基礎づけている (JNC:189)。したがって、自然学の原理としての運動の発見は、同時にホッブズのなかに神と人間についての原理的な問題を生起させたと考えられ、この問題をくぐりぬけていくことによって、人間学Ⅱ意志論を確立しえたのだと思われる。それゆえ、彼の意志論は「機械論的哲学」や「唯物論的哲学」の所産とはいえないのである。

ホッブズは、ブラムホールの自由意志論に対し、ルターの「奴隸意志論」やカルヴァンの「予定説」の系譜に自らを位置づけ (JNC:266,298)、意志は「必然的」であるという立場によって対決する。自由意志論は、救済という目標に対して、人間には主体的な努力をなす能力が神によって内在化されているとみなす。したがって、「自由意志」を否定するということは、救済にいたる能力を人間はもっていないと主張することであり、救済は神の一方

的な働きがあるかないか、すなわち、神の選びに帰され、ここから、神の人間に対する正義の問題が浮上する。つまり、神は人間に罪を犯さざるをえないように創っておきながら、罪から逃れる能力である「自由意志」を与えないで、にもかかわらず、人間をその罪ゆえに罰するという不条理をなすのか、それでは、神の正義とは一体何なのか、という問題である。ホップズは神義論問題に対しこう答える。

「神の力 (the power of God) のみで、その他何もなくとも、彼の行為を正しいものとするのに十分である。人々が自分たちの間において、約束と契約とによって作成し、正義と呼び、それに従って人々の行為の正と不正を判定するところのもの、それは全能なる神の行為を判定する基準ではありえず、ちょうど人間の知恵で神の意図を計ることができないのと同じである。神が行うことは、まさにそれが彼の行為であることによって、正しいものとされるのである。……神がヨブを苦しめた時、神はヨブに罪を帰することなく、むしろ、神の力をヨブに告げることによって、苦しみを与える彼の行為を正しいものにした。『おまえは——と神は言う——私のような腕をもっているのか。私が大地の基礎を据えた時、おまえはどこにいたのか。』我々の救世主も、盲目に生まれた人について、それは彼や彼の父の罪ゆえではなく、ただ神の力が彼において示されるためであると言った。獣は死と苦しみを被るが、しかし獣が罪を犯すことができるわけではない。それは神の意志というほかない。抵抗しえぬ力は、それをもつ者のすべての行為を、現実には、本当に、正しいものとする。より小さな力はそうではない。そしてそのような力は、神にしか存在しないのだから、神は彼のすべての行為において正しいとされねばならない。しかも我々は、彼の意図を計ることができないのだから、彼を法廷に呼び出すことは、不正を犯すことになるのである。」(LNC.115-116)。

ホップズは旧約聖書の『ヨブ記』を引用し、ヨブの苦難すなわちこの世の不条理は人間の罪からではなく、神の

絶対的な力によって正当化されると主張する。人間や獣の苦難や死及び世界の一切の不条理は、それらの罪に由来するのではなく、「神の抵抗しえない力」すなわち神の全能性から引き出されるのである。世界の不条理は、全能者である神の意志の所産であり、人間が問うことのできるものではない。ホッブズは、神に対し人間的な正しさと善を当てはめることを拒否する。ここに、神と人間との間の断絶的な距離が現れてくる。ここから、ホッブズは善と悪とに関して、神と人間との間に共通の倫理的空間が存在しないという意識をもつようになる。

「スコラ学のなかには、アリストテレスの『形而上学』に由来する次のような諺ないし古い格言がある。『存在、善、真理は相互に置き換えることができる。』ここから、主教は、形而上学的な善という観念、及び存在するものはすべて善であるという彼の教義を引き出し、そして次に、創世記一章三一節の言葉を解釈する。『神が創つたすべてのものを見られたところ、それははなはだ善かった。』しかし、善（Good）という言葉は、それに喜びを見る者と相関的なのであって、すべてのものに妥当する絶対的な意味をもつのではない、と考えるべきであり、そのようなものとして上の言葉を理解すべきである。だから、神が創つたすべてのものはなはだ善かったと神が言うのは、神自身が創つたものに喜びをもつたためである。もしそうではなくて、すべてのものが絶対的に善であるならば、我々はそれらの存在に喜びをもつはずであるが、しかし、それらの存在に由来する作用が我々を害する場合には、我々は喜びをもたない。だから正確に言えば、あるものが善であったり悪であったりするのは、そこに由来する作用と関連しているのであって、それが善をなしたり害をなしたりするところの人間に関連しているのである。サタンは我々にとって悪（Evil）である。というのも、彼は我々の破滅を求めているからである。しかし、彼は神にとっては善である。なぜなら、彼は神の命令を執行するからである。だから形而上学的な善とは意味のない言葉である。」(LNC,192.)

プラムホールは、スコラ哲学的立場から、善なる神の被造物のなかに、善という倫理的秩序を読み取り、神の被造物のひとつである人間も、本来的には善であり、それゆえ、自ら善という倫理的秩序に向かう「自由意志」をもつと考える。これに対してホッブズは、善悪の主観性を主張する。善悪は、神であれ人間であれ、「見る者と相関的」であるから、主観的なものである。神にとっての善は人間にとって善であるとは限らない。神は人間に対し主観的にその意志を遂行する。したがって、神と人間との間には善悪についての共通性は存在しないということになる。これこそ、神と人間との間に共通の倫理的空間は存在しないというホッブズの意識の現われである。さらにここから、すべての人間を司る神との間に善悪についての共通する基準が存在しないのだから、人間と人間とを結ぶ善悪についての共通する基準も存在しないということが出てくる。こうして、神と人間及び人間と人間とを結ぶ善悪についての共通基準Ⅱ自然法が存在しない自然状態が立ち現れてくるのである。自然状態（国家が存在しない状態）においては、国法がないのだから、人間において自己と他者との関係は、法的な問題ではなく、道徳的な問題である。それゆえ、行動の基準は、神の前で正しくあることができるか、という問題となる。しかし、神と人間との間には、善悪の共通性が存在しない。神の善は人間にとって善であるところか、むしろ悪であることもありえる。神の前で正しくあろうとすることは自らの破滅（悪）を招くかもしれない、自らは善と思った行動が、神によって悪と受け取られるかもしれない。したがって、人間は神の前で自らを義務づける基準すなわち自然法をもちえないということになる。つまり、神と人間とにおける善悪の主観性というホッブズの意識は、『リヴァイアサン』の人間論と国家論の論理的な出発点をなしているのである。

『リヴァイアサン』において自然状態は次のように描かれている。すなわち、国家が設立される以前の人間は、自然によって身体と心において平等につくられたことから、目的獲得の希望を平等にもち（L.1387）、それゆえ、

獲得途上で各人は敵対し、人間の本性——競争心、不信、名誉欲——から「各人対各人の戦争」にいたる(L.1388)。自然によって戦争状態に陥ってしまう人間の本性は本来的に悪なのであろうか。ホッブズはそれを否定する。人間本性は悪ではなく、また善でもない。なぜなら、自然状態には、人間の本性(自然)を裁定する、善悪についての共通の基準すなわち自然法がないからである。「人間の欲望やその他の情念は、それ自体としては罪ではない。それらの情念から生じる諸々の行為も、それらを禁止する法を彼らが知るまでは同様に罪ではない。法がつけられるまでは、人々は法を知ることができないし、人々が法をつくる人格(Person)に同意するまでは、いかなる法もつけられないのである。」(L.1389)。罪とは、「法の侵犯」ないし「法を侵犯しようと意図あるいは決意すること」(L.27.201.)である。そして、「共通の権力がないところに法はなく、法がないところに不正はない」(L.1390.)から、法がなければ、罪も「正と不正の観念」も存在しないのである。正や不正は、感覚や情念のように「身体や心の能力ではない。」それらは、「孤独(自然状態)」の中にある人々にはなく、社会の中にある人々に関係する資質である。」(L.1390.)。このように、ホッブズにおいては、正や不正は、国家(人民各人の人格を担う主権者)の設立と国法の制定をもつてはじめて人々に知られるものであり、自由意志論的発想に見られるように、人間に内在的な能力ではない。社会のなかにおいてのみ、罪 \equiv 悪は発生するのであって、自然状態においては、たとえ人を殺そうとも(すなわち、戦争も)不正ではないのである。このことは、自然状態とは、神と人間、人間と人間との関係において、道徳的・倫理的に白紙の状態であるということを示している。言い換えれば、自然状態においては、神は人間を自然法によって内面的に義務づけていない、ということである。ホッブズは、神義論問題に対する内的な格闘を通して、神の意志の所産として世界の不条理が厳然として存在するという事実を受けとめた。そこから、神にとつての善は人間にとつての善とはかぎらないという意識が生まれ、それによって、自然法なき自然状態とい

う政治学の原理が導き出されることとなった。このように、自由意志論争においてみられる彼の宗教意識は、哲学(人間学及び政治学)の体系的な形成に対し、内在的に影響を与えていたといえるのである。

(二) 自然法と自然権

ホッブズの神義論問題に対する立場の結果として、自然状態において自然法は存在しないとされた。つまり、いわゆる自然法なるものは法的性格をもたず、平和にむかう人間の「性質 (Qualities)」(L.26, 185, 4372) にすぎないのである。自然法が人々にとって法となつて現れるのは、自然状態を脱却するときである。それについて、ホッブズの意志論に基づき『リヴァイアサン』の叙述に即して見ていこう。自然状態において、なんら法的な制約におかれることがない各人は、道徳的・倫理的に白紙の状態であり、自らの主観的な善、とりわけ「自己保存」(L.1388) を、自分にとって都合の良い方法で自由に追求する。だれもが「先手」(L.1387) をとろうとし、やがて「各人対各人の戦争状態」に陥り、各人の「自己保存」が危機に追いやられる。しかし自然状態から脱却する可能性はある。それは人間の情念と理性とに存する (L.1390)。

「その結果として、次のような理性の戒律あるいは一般法則が出てくる。すなわち、各人は、平和を獲得する希望があるかぎり、平和にむかつて努力すべきであり、他方、平和を獲得できないときには、戦争のあらゆる援助と利益を求め且つ用いてよい。(That every man, ought to endeavour Peace, as farre as he has hope of obtaining it: and when he cannot obtain it, that he may seek, and use, all helps, and advantages of Warre.)」この法則の最初の部分は、第一の、基本的な、自然法であり、平和を求めそれに従え、というものである。第二の部分は、自然権の要約であつて、あら

ゆる手段によって、自分自身を守ることができる。」(L.1491-92)。

このホッブズの定義に厳密に即してみるならば、自然法も自然権も自己保存を貫くための「理性の指示 (dictates of Reason)」(L.15.11.)の二つの部分であつて、一方が他方に対し論理的に先行しているわけではない。しかし、ホッブズ研究においては、自然権が自然法に論理的に先行する、あるいはその逆であるというような解釈の対立が存在している。このようなホッブズ解釈への対抗的な基本的視座を提供した二人の研究者が、シュトラウスとハード・ウォレンダーである。シュトラウスは、一九三六年の『ホッブズの政治哲学』において、思想上のホッブズの意義を、個人の自然権の確立にあると捉え、そこにホッブズの近代性を見る観点を打ち出した。彼によれば、ホッブズ以前の伝統的政治理論においては、個人の権利に論理的に先行するものとして自然法がおかれ、自然法の制約のなかでのみ個人の権利が認められていたのに対し、ホッブズの場合、個人の自己保存のための自然権が論理的な起点として設定され、この権利の実現のために自然法と国法とが導き出されてくるという。シュトラウスは、ホッブズの政治学の道徳的基礎は自然権であり、自然状態において自然法は存在しないという解釈を示す¹¹⁾。これに対し、ウォレンダーは、一九五七年の『ホッブズの政治哲学——彼の義務の理論——』において、ホッブズの論理的起点は自然法であり、自然状態に自然法は存在するという解釈を呈示した。彼は、ホッブズ思想から権利よりもむしろ義務の理論を見出し、義務の根柢としての自然法とその命令者である神の存在とが、ホッブズ思想体系の核心であると主張する¹²⁾。

シュトラウスの解釈の背景には、現代における自然権の否定が、多様性ないし個別性の無限の尊重をもたらし、ついにナチズムの台頭を招いた、ということへの反省が彼自身の問題意識として存在する¹³⁾。同様に、ウォレンダーの解釈も、彼の問題意識を反映しているように見える。ウォレンダーにおけるホッブズ解釈の権利から義務

への理論的焦点の移動は、一九五〇年代後半から六〇年代にかけて、欧米社会で高まってきた市民的自由ないし権利の一方的主張と市民的義務の希薄化に対する警鐘であり、さらには、国家権力機構の肥大化ないし専門化とそれに関わる議会制民主主義の形骸化という状況において、国家機構の担当者に対し内面的義務を喚起することを実践的課題としていたように思われる。

両者の解釈は、その後のホッブズ研究に対し、ホッブズの思想における論理的基礎は、個人の自己保存のための自然権か、それとも、契約とその遵守に義務的性格を与える自然法か、という論争図式を提示することになった。自己保存の権利を基礎とするシュトラウスのな解釈を継承する論者として、トマス・ネーゲル、デイヴィッド・ゴードン・テイエなどがいる。¹⁴⁾ ウォーレン・グスターの影響を受け、ホッブズの思想における道徳的義務を強調する論者は、バーナード・ガート、ブライアン・バリ、マイケル・オークショットなどがそうである。¹⁵⁾ 日本のホッブズ研究においては、前近代的な要素を残す戦後の日本社会に対し、西欧民主主義原理を提示するという課題をもつがゆえに、シュトラウスの自然権優位の解釈の影響を受け、ホッブズ、ロック、ルソーという近代民主主義的政治原理の発展過程の原点としてホッブズを捉える傾向にある。福田歓一、田中浩、水田洋などはその代表的論者である。¹⁶⁾

このような研究動向に対し、クエンティン・スキナーは、思想分析に関する方法的な批判を行い、ホッブズの思想的意義を歴史的文脈において捉えるべきだと主張した。¹⁷⁾ スキナーの批判の核心は次のようなものである。すなわち、シュトラウスやウォーレン・グスターに顕著にみられるように、従来のホッブズ研究は、テキストとの格闘を通して、思想の論理の一貫性を再構成しようとしてきた。しかし、同時代に対する関連性を視野に入れることへの関心があまりないために、研究者自身の問題意識に引きずられ、自己の問題意識を軸にしてホッブズ解釈を行ってしまう危険性をともなっていた。そうではなく、ホッブズ自身の課題に即すべきである。したがって、テキストを

当時の社会的および政治的コンテキストで読み、ホッブズの思想を歴史のなかで再構成すべきであると説くのである。

以上のようなスキナーの問題提起を踏まえ、我々はホッブズの意志論という観点からアプローチしてみよう。なぜなら、彼の意志論は、時代に規定された課題を克服するために構成された彼の政治学の基礎だからである。ホッブズの用語法に即すならば、自然法を自然権の派生物と見なすシュトラウスの解釈も、自然法がホッブズ政治哲学の論理的基礎と捉えるウォーレンダーの解釈も妥当ではないことがわかる。なぜなら、理性の指示は、「平和を獲得する希望」があるか否かに応じて、自然法にもなり、自然権にもなるからである。

1 自然法

まず、理性の指示が自然法になる場合を検討しよう。自然法の定義Ⅱ「平和を獲得する希望があるかぎり、平和にむかって努力すべきであり」をホッブズの意志論から分析すると、その論理構造はこうである。「熟慮において欲求と嫌悪とは、我々が熟慮する行為の帰結ないし続きについての善悪を予見することによって引き起こされる。」(L.646)。したがって、各人は、行為の結果の善悪を想像ないし予見 (Fore-sight) することによって、心のなかに「恐怖」あるいは「希望」を生み出し、そのどちらかが自己の「意志」となる。「平和を獲得する希望」のこの「希望」とは、「獲得できる意見をともなつた欲求」であり、善とは「欲求あるいは欲望の対象」であるから、「平和を獲得する希望」をもつということとは、行為の帰結を善だと思ひ、「希望」が「最後の欲求」となつて、「希望」という「意志」をもつということである。したがって、理性の指示は、自己の善悪についての予見から、心のなかに生まれる「希望」Ⅱ「意志」と結びつくときに、その人間にとって自然法となるのである。換言すれば、理性の

指示は、自然状態のなかにいる人間が、自らの善（自己保存）を追求する行為の結果を予想するとき、「平和を獲得する希望」をもつ場合にのみ、平和への努力という義務を課するのである。「平和を求めそれに従え」という命令法の指示は、それが自然状態にいる人間にとって「希望」という「欲求」になる、つまり平和を求めることが自己の「意志」となる場合のみ、その人間にとって自然法となる。理性の指示は、人間の「意志」によってはじめて、自然法として法的性格を備えるようになるのである。だからこそ、ホッブズは自然法を「同意そのもの」というのである。「自然法とは、すべての人間が自分たちの保存の仕方について与える同意そのものである。」(LNCJ180)。

このように、理性の指示が自然法となるのは、戦争状態にいるよりも平和を求める方が、自己保存にとって合理的であるという、指示内容の功利性ないし合理性にあるのでない。そうではなく、「意志」と法との対立がないというのがホッブズにおける特徴なのである。それゆえ、これまでのホッブズ研究において、自然法の義務の根拠を功利性に見る解釈(ジエレミー・ベンサム、ジェイムズ・ミル、ジョン・スチュアート・ミル、フェルディナント・テンニエス、ジョン・デユウイなど)¹⁸や、合理性にあるとする解釈(ネーゲル、ワトキンス、ゴートイエなど)¹⁹は、人間の内面を義務づける論理の基礎として意志論の役割を見抜けていなかったといえる。『リヴァイアサン』において、義務の根拠は、自らの「意志」という点にあり、且つ、この「意志」は、究極的には神と結びついている。というのは、ホッブズにおける「意志」は、「必然的」な「意志」であり、神によって必然化されたものだからである。その意味で、『リヴァイアサン』は神の存在を前提としており、無神論ではない。自然法の義務の根拠は、自らの「意志」であるということ、それは「全能なる神」によって「決定された意志」であるということ、つまり、「意志」において自己と神とが接続するかぎりにおいて、義務は成立するのである。したがって、自然法の成立には、ホッブズの宗教意識が、理論上、重要な役割を果たしているのである。

「これらの理性の指示を、人は法という名で呼ぶのが常であるが、適切ではない。なぜなら、それらの指示は、何が彼ら自身の保存と防衛とに役立つかについての結論または定理であり、これに対して、法は、本来は、権利に基づいて他人を支配する者の言葉だからである。けれども、もし我々が同じ定理を権利に基づいてあらゆるものとを支配する神の言葉として考えるならば、それならば、それらは法と呼ばれるにふさわしい。」(L15,111)。

理性の指示自体は、自己保存のための定理ないし合理的な一般法則にすぎない。それが「神の言葉」と見なされ、法となるのは、自己の「希望」＝「意志」となる場合だけである。ここに、神の善と人間の善とが一致するとはかぎらないという、ホッブズにおける神と人間との断絶的距離という宗教意識が現れている。彼において、神と人間とを接続するものが自分自身の「意志」にはかならないのである。自由意志論の立場からすれば、善なる神は、人間の善（自己保存）を配慮しており、人間がその善を実現できるように善悪を知る理性と良心を与えている。だから、理性の指示それ自体が、「神の言葉」であり、自然法である。これに対して、ホッブズの場合、理性の指示は、人間の善（自己保存）のための合理的な指示ではあるが、それ自体が「神の言葉」であるわけではない。理性の指示を「神の言葉」と思うことができるためには、それが自己の善になるという「希望」に支えられなければならない。理性の指示が「希望」と結びついて自分の「意志」となるとき、初めて人間はそれを「神の言葉」すなわち「神の命令」として見なすことができるのであり、ここにおいてのみ、神の善と人間の善とが接続するのである。こうして、神の善と人間の善とが結びつくやいなや、理性の指示は、神を発信源とする義務の根拠を得る。自己保存と平和の追求という理性の指示が、自己の「意志」となって、自然法となるのである。自然法の義務の成立が神の「意志」と結びついた自分の「意志」であることによって、自分の「意志」による信約行為を無効にすることは許されないということになり、自分の「意志」が自分の内面を義務づけることになるのである。ホッブズの義務の

定義を見てみよう。「人は自己の自発的な行為を無効にしてはならない。それが彼の義務である。」(J.1493)。「自発的な行為」とは、「最後の欲求」⇨「意志」から出てくるものであるから、自分の「意志」による行為である。それゆえ、ホップズの用語法に従えば、義務とは、自分の「意志」による行為を無効にしてはならない、ということである。これに対して、自由意志論的な発想においては、義務は他者を経由しうる。なぜなら、人間はだけであれ、善なる神に創られた聖なる被造物として、善性ないし神聖なる価値を帯びた存在と考えられるからである。善なる神に由来する人間の尊厳は、肩書きや身分といったものとは関係なく、自己と他者とに等しく内在する。したがって、信約の相手としての他者はだれであれ、侵すことのできない尊厳さをもつものとして、自己の内面を拘束する根拠となるのである。しかしながら、ホップズの理論においては、自己を拘束するのは、他者ではなく、神と結びついた自分の「意志」である。この神に従わなければならないのは、彼が「抵抗しえない力」をもつ全能者だからであって、彼の力を正義と見なすしかならないからである。ホップズの場合、神と人間とは善悪について断絶しており、神の創造から人間の善性を導き出すことはない。人間の側に「希望」⇨「意志」が生まれ、その「意志」が理性の指示「平和を求めそれに従え」と結びついたとき、それは自己の「意志」となり、平和を求める行為へと「意志する」⇨自発的な行為となるのである。その「意志」は、究極的に神によって規定されているので、自分の「意志」に従うことが神の「意志」に従うことになる。つまり、ホップズにおいて、自然法の義務は、神を根拠とし、人間の「自発性」に支えられているのである。それゆえ、ホップズの人間学⇨意志論は、オーバーホッフが言うような「唯物論的決定論」ではない。人間が自然法に従う義務は、自己保存という合理的な自己利益から導出されるのではなく、神の「意志」と人間の「意志」との一致という倫理的・道徳的空間の誕生から引き出されるのである。

2 自然権

さて、次に理性の指示が自然権になる場合を見てみよう。「自然権とは、各人が自分自身の自然、すなわち、自分の生命を維持するために自分が意志する通りに、自己の権力を用いるためにもっている自由であり、したがって、自己の判断と理性において、彼が生命の維持に最適の手段と考えるどんなことでも行う自由のことである。」(L.1491)。各人は、自分の生 (Life) を維持するためには、自分にとって有効だと思われるあらゆる手段をとることができる。それゆえ、自然権は他者の身体への権利をも含み、各人の自然権の行使によって、人間の自然の状態は戦争状態となる。「この状態においては、各人は彼自身の理性によって統治される。すなわち、各人は自分の敵に対して自分の生命を維持するために、自分にとって役に立つもの一切を利用することができる。したがって、この状態では、各人は、すべてのものに対して、相互の身体に対してすら、権利をもっている。」(L.1491)。この自然権は、自然法とともに、自己保存を貫くための理性の指示あるいは戒律の部分を構成している。「平和を獲得できないときには、戦争のあらゆる援助と利益を求め且つ用いてよい。：第二の部分は、自然権の要約であって、あらゆる手段によって、自分自身を守ることができる、というものである。」(L.1491-92)。自然状態において、人間が「平和を獲得する希望」をもてない場合は、彼のすべての行為は戦争行為を含めて、自然権として許される。これがもう一つの理性の指示である。「平和を獲得できないとき」が意味するのは、自然状態において、ある人が行為の帰結を予見したとき、心のなかに「恐怖」すなわち「対象から害されるといふ意見をもなった嫌悪」が生じ、「恐怖」が「最後の嫌悪」となって、「恐怖」という「意志」をもったことである。つまり、自然状態において、人間は、「先手」によって、すなわち、「侵略によって自己の権力を増大しなければ」(L.1388) 他者の犠牲になるという「恐怖」をもち、戦争状態に陥る。そして、戦争状態にある人間が、戦争を続けるか平和を求める

かについて思考したとき、自分のみが平和を追求するならば、自分は他者の餌食となってしまふだろうと予測し、「恐怖」をもつ。行為の帰結を悪（憎悪ないし嫌悪の対象）と予見し、「恐怖」が「意志」となるのである。したがって、理性の指示は、「恐怖」という「意志」と結びつくときに、その人間にとって自然権となるのである。ところで、戦争行為となって現れるこの「恐怖」＝「意志」は、神によって必然化されたものである。だから、「戦争のあらゆる援助と利益を求め且つ用いてよい」という許可を示す指示は、人間の行為の「自由」に対し、究極的には神によって自然において外的障害をおかれていないことを意味しているのである。自然状態において、神と人間とは断絶しており、神は自然法によって人間の内面を義務づけておらず、両者は法的関係ではない。人間が自己保存のために殺人を犯しても、神は罪とは見なさない。こうした自然権の観念は、人間の善性や尊敬を前提とする、自由意志論的なヒューマニズムからは決して生まれてこない。ホッブズにおいて、神は、神が命じた法を守らないということから人間を罰するのではなく、一方的に禍福をもたらすのであって、それは神の「抵抗しえない力」によって「正義」と見なされるほかはない。だが他方で、この断絶ゆえに、人間の情念（内面）から生まれるあらゆる行為に対し、神が黙過していることにおいては、人間は「自由」であるということになる。すなわち、神が自然によって外的障害物＝規制を置いてないならば、人間は自然によって「自由」ということになるのである。自然状態において、人間は、自分では「自由」にできない必然的な「意志」から現れる行為の領域において、自然（それによって神が世界をつくり、統治している技術）(T. Intro. 9.) によって、つまり神から与えられたものとして、「自由」を権利としてもつのである。

以上のように、理性の指示が自然法となるか自然権となるかは、人間の行為の帰結についての予見と、それから生じる「希望」あるいは「恐怖」という情念に依存している。ホッブズは、この「希望」から義務を、「恐怖」か

ら権利を導き出しているのである。ホッブズにおける義務と権利とは、神の「意志」と人間の「意志」との接続の有無に依拠し、義務は、接続する場合（理性の指示が「希望」⇨「意志」となって、自分に対する自然法⇨神の意志となる場合）として、権利は、断絶する場合（理性の指示が「恐怖」⇨「意志」となって、あらゆる自由⇨自然権を行使する場合）として描かれる。このような神と人間及び人間と人間における倫理的・道德的空間の成立過程は、ホッブズの宗教意識と人間の意志作用の分析とが結合した独自の人間学の論理的な帰結なのである。

(三) 信約と国家

これまで見てきたように、自然状態において自然法は存在しない。これがホッブズの国家論の理論的前提である。自然法がない自然状態は、神と人間、人間と人間との間に善悪の共通性が存在しない。そこにおいて人間は主観的な善悪によってのみ動いており、必然的に戦争状態に行き着く。各人はこの戦争状態を抜け出すために、信約によって国家を形成する。いわゆる社会契約論である。それは、各人が相互の信約に基づいて国家を作るというものであり、言い換えれば、各人が自らの意志に基づいて自発的に国家の樹立に同意することである。したがって、ホッブズの国家は、各個人の意志をその正当性根拠とする国家である。「エンゲイジメント」論争のなかで現れた「事実上の理論」とホッブズの理論との決定的な相違は、この同意にあった。²⁵⁾しかしながら、ホッブズにおける自らの意志に基づく同意ないし信約は、独自の意味をもっており、我々が通常理解している自由意志論的な意味とは全く異なるものである。というのは、信約という言葉は、「必然的な」意志というホッブズの意志論に基づいているからである。

ホッブズにおける自発的な行為とは、「熟慮に基づく行為」であり、すなわち、欲求、嫌悪、希望、恐怖の交互的な生起を経た行為にほかならない。それゆえ、どんなに衝動的な行為であっても、それが行為の帰結の善悪についての予見によって、希望あるいは恐怖という欲求あるいは嫌悪が引き起こされる過程をもつが、熟慮に基づく行為であり、自発的な行為と解されるのである。「たとえばどんなに突然であっても、熟慮していないと言われようするような人間の行為はない。なぜなら、彼は、そのような行為をすべきかどうか、彼の人生のそれより前のすべての時間において、熟慮する時間をもっていたと想定されるからである。」(LN22)。だから、ホッブズにおいて自発的ではない行為とは、物理的に不可避になされた行為を指すにすぎない。「非自発的な行為とは、自然の必然によって、例えば、押されたり、落下したりして、他者に善や害をなすような行為である。」(EL48)。したがって、自分の命を救うために船から自分の積み荷を投げ捨てたとしても、それは自発的な行為となる。「恐怖と自由は両立する。例えば、人が、船が沈むという恐怖から、彼の財貨を海に投げ捨てたとしても、彼はそれをまさに意志的に行うのであり、彼が意志すれば、そうすることを拒否することもできるのである。それゆえ、それは自由な人の行為である。」(L.21.146)。自己保存のためには他に方法がないといった状況においても、希望と恐怖の交互的な生起という熟慮の過程を経ているかぎり、行為は自発的なものであり、行為者の意志に基づいてなされた自由な行為とされる。恐怖によってなされた行為——我々は普通、それを選択の余地のない、強制による行為とみなすが——であっても、人は行為すべきか否かの「自由」を有していたのであり、ホッブズにおいて、それは自発的な行為であり、意志に基づく行為なのである。そうであるからこそ、ホッブズは「恐怖によって強要された信約は有効である」(L.1497)と主張するのである。恐怖からつくられた信約は有効であり義務的であるというホッブズの主張は、一見我々には奇異なように映るが、ホッブズ研究者D・D・ラファエルは、このホッブズの信約の特質を、い

みじくも掴み取っている。彼によれば、このようなホッブズの見解の正当性は、戦争を終結するための国家間の講和条約によって例証されるという。敗戦国は、戦勝国から提示された講和の条件を非常に不本意と思いつつも、戦争が続いた場合の悲惨な結果に対する恐怖から講和条約（すなわち信約）を締結する。これは自由意志論的発想からすれば強迫による契約であるから無効であろうが、このような条約は国際社会において有効とされる。そうであれば戦争はいつまでも終わらないだろう。こうしたホッブズの信約の特質は現代において意味をもつだけでなく、むしろ一七世紀のヨーロッパにおいても意味をもっていた。とりわけ、イングランドにおいて議会議派は内戦の戦勝者として支配の正当性を主張し、人民に革命政府への「エンゲイジメント」を求めていた。ホッブズの信約概念は、このような時代背景のなかで生み出されたものであり、ホッブズは特定の党派に与することなく、支配者の支配の正当性を理論化しようとしたのである。その理論的類型化が『リヴァイアサン』第二部における「設立による国家」と「獲得による国家」である。なかでも「獲得による国家」は、これまでホッブズ研究における、ホッブズの社会契約論における前近代的な遺物として解され、過小評価されてきた。しかし、ホッブズの信約がもつ独自の意味を受けとめることができるならば、「獲得による国家」は彼の理論のなかで、「設立による国家」と同等の位置を占めていることを理解することができるのである。この点については次章において考察する。

さて、ホッブズにおいて、意志は人間にとつて「必然的」なものであって、人間の「自由」は行為においてのみ存在する。ホッブズは、人間の「自由」を内面的過程から切り離し、外面的な行為の領域に限定する。内面的思考は必然性に従う領域、すなわち、神の命令と予知に服従する領域とされるが、他方で、「自由」が与えられている外面的行為の領域は、国家権力が介入することができる政治的領域であるとされる。したがって、ホッブズの国家は、人間の内面に介入することのできない外面的な国家である。「信仰や内面の思考は命令に服従するものでは

く、神の通常のまたは特別な働きにのみ服従するのである。」(L.26,198)。それゆえ、国家が人間に対してできるのは、行為における「自由」の制限である。ホッブズにおいて「自由」とは、「外的障害の欠如」(L.1491)であるから、国家による「自由」の規制とは、意志そのものに対してではなく、意志が行為となって現れる際に、水路を流れる水に対する堤防のように、外的な障害物を置くことにすぎない。これに対して、自由意志論的な立場からは、国家による人間の内面変革という考え方が現れてくる。例えばルソーの社会契約論の場合、善なる神の被造物である人間は本来的には善であったが、社会制度によって悪くされたので、理想的な国家に作りかえることによって、歪められた人間本性を本来の姿に回復することができる²³と考える。つまり、国家による政治的な市民の育成という教育論をとまなう国家論となる。この立場は、人間本性の本来の善性に対する信頼に基づいて、国家によって人間の倫理的可能性を完成させることができる²⁴と考えるが、それと同時に、その信頼ゆえに人間の良心を神聖化し、国家権力による良心への暴力的な介入を断固として拒絶する態度を表明する。ここから、国家権力に対する良心に基づく抵抗が生まれうる。ホッブズは、自由意志論的な良心に、革命の起動力となる心情を見出し、このような良心概念を「私的意見」(L.29,232)に減じて、良心に基づく国家権力への抵抗を原理的に封じ込めようとするのである。臣民各人の良心は私的で個別のものであって、国家ないしその代表者たる主権者を裁くことはできない。反対に、「公的良心」の担い手である国家の側も臣民の内面には介入できない。なぜなら、人間の内面を神聖なものとしているからではなくて、神による必然が支配する領域を人間の製作物である国家が変えることなどできないからである。したがって、ホッブズの意味での「政治的な市民の育成」とは、内面変革ではなく、国家が恐怖という「外的障害」を置いて、国家への服従及び法遵守へと臣民の行為を継続的に導くことである。「意志は強制されえない。しかし人間は強制される。しかも、彼の意志が、強制力 (Force) や刑罰 (Punishment) や、その他神と人

間とからもたらされる害悪についての恐怖によって変化させられるとき、彼は実際に強制されえる。彼の意志が変化するとき、新しい意志が（神によるか人によるかいずれにしろ）形成され、しかもそれは必然的に形成されるのである。」(LNC287)。国家は「強制力」を用いて、人間の心に恐怖を抱かせ、「新しい意志」が形成されるように仕向けるのである。これを敷衍してみよう。国家がある人に対しある行為をするよう命令した。彼にとつて命令に従うことは自己の利益に背くことであった。しかし、それをしない場合、刑罰に処せられるという法が新たに制定された。彼は命令に従がわなかった場合の行為の結果について想像し、希望と恐怖が交互的に生起し、行為を行わない場合の刑罰に対する恐怖が最後の嫌悪となって、「新しい意志」が引き起こされ、結果として国家の命令に服従する行為をなすことになった。国家は、「刑罰」という悪を制定することによって、「人間の意志を法の遵守の方向に形成する」(L28218)のである。だから、国家による意志の形成とは、意志が行為となって現れる際に、ある一定の方向に向くように障害物を置くことなのである。ホッブズの外面的国家は、「信仰や内面の思考」には一切介入せず、ただ行為のみを規制するものである。このような国家においては、外面的な行為において法を遵守するならば、思想の「自由」が保たれうる。つまり、互いに対立し争っていたカトリック、アングリカン、ピューリタンその他様々なセクトを、その固有の内面的信仰には手を触れないままで、ひとつの国家の中に包摂することが可能となるのである。ホッブズは、あらゆる党派的な対立を越えて、すべての人民をひとつの国家に統合しようとするのである。

以上のように、ホッブズにおける同意ないし信約という概念は、「必然的」な意志というホッブズの意志論によって論理的に導かれた独自の意味をもっている。

自然状態にいる人間は、理性の指示が自分の意志となつて自然法として現れ、「神の言葉」と見なすことができる

とき、国家を樹立するということに同意する。国家を樹立するということは、「法をつくる人格に同意する」ということである。ホッブズは、人格の担い手として、神と人間とを挙げ（L.I,6,114）、まず『リヴァイアサン』第二部において、人間への同意すなわち国家の成立について叙述し、第三部において、神への同意すなわち神を王とする（預言的な）「神の王国」の誕生と消滅および復活とについて描いている。つまり、『リヴァイアサン』の政治学（国家論）は、自由意志論的発想とはまったく異なる性格をもつホッブズの意志論——ホッブズの宗教意識と人間の意志作用の考察との結合によって生み出された人間学——によって導出された同意（信約）概念を論理的出発点として構成されているのである。ホッブズの政治学はこの点を十分踏まえて分析される必要がある。

注

- (1) カルヴィニズムの予定説に反対して人間の「自由意志」を強調した、オランダのJ・アルミニウスに由来するプロテスタントの教派。村岡健次・川北稔編著『近代イギリス史』、ミネルヴァ書房、一九八六年、第二章「絶対王政からピューリタン革命へ」（岸田紀執筆）、二八ページ。
- (2) 同書、二八ページ。
- (3) 同書、三五ページ。
- (4) ホッブズ研究において、一六三〇年の幾何学との出会いを契機として、ホッブズの関心はそれまでの人文主義的研究から自然科学的研究へと移ったと言われている。Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes*, p.29. 邦訳、二六六ページ。また、ホッブズ自身も自伝の中で、一六三四年からデヴォンシャー伯爵と行った大陸旅行中、「パリに滞在している間、自然科学の原理を探究し始めた」と述べている。OL.I, p.xiv. したがって一六三〇年以降、ホッブズは確かに自然科学的研究を集中して行っている。

たぐ思われぬ。

- (5) Overhoff, *Hobbes's Theory of the Will*, p.29.
- (6) *Ibid.*, p.13.
- (7) *Ibid.*, p.132.
- (8) *Ibid.*, p.160.
- (9) *Ibid.*, p.211.
- (10) 神義論問題をめぐるホッブズとプラムホールとの論争については、拙稿「ホッブズの生涯（一・完）」、第三章第三節参照。
- (11) Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes*, pp.24, 155-156. 邦訳『三〇スーン』一八九―一九〇スーン。
- (12) Howard Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes: His Theory of Obligation*, Oxford University Press, 1957, pp.102, 213, 237 & passim.
- (13) Strauss, *Natural Right And History*, The University of Chicago Press, 1953, pp.5-6. 塚崎智・石崎嘉彦訳『自然権と歴史』、昭和堂、一九八八年、七―九ページ。
- (14) Thomas Nagel, "Hobbes's Concept of Obligation", *Philosophical Review*, 68, January, 1959, pp.70-71, in GPT, vol.I, pp.338-339. David Gauthier, "Why Ought One Obey God? Reflections on Hobbes and Locke", *Canadian Journal of Philosophy*, VII(3), September 1977, p.440, in GPT, vol.II, p.227.
- (15) Bernard Gert, "Hobbes and Psychological Egoism", *Journal of the History of Ideas*, XXVIII(4), October-December, 1967, p.516, in GPT, vol.I, p.474. Brian Barry, "Warrender and His Critics", *Philosophy*, XLIII(164), April, 1968, p.123, in GPT, vol.I, p.485. Michael Oakeshott, "Introduction to Leviathan", *Hobbes on Civil Association*, Chapter 1, Basil Blackwell, 1946/1975, pp.64-69, in GPT, vol.I, pp.230-235.

- (16) 福田敏一『近代政治原理成立史序説』、岩波書店、一九七二年、四六―四七、五一、六六ページ。田中浩『ホッブズ研究序説』、御茶の水書房、一九八二年、三四―三七ページ。水田洋「訳者序文」、『リヴァイアサン（二）』、岩波文庫、四―六ページ。
- (17) Quentin Skinner, "Hobbes's 'Leviathan'", *Historical Journal*, VIII(2), p.323, 1964, in GPT, vol.I, p.370.
- (18) Richard Tuck, *Hobbes*, Oxford University Press, 1989, pp.97-100. 田中浩・重森臣広訳『トマス・ホッブズ』、未来社、一九九五年、一八三―一八八ページ。Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft: Grundbegriffe der reinen Soziologie*, Berlin, 1922, S.52. 杉之原寿一訳『ゲマインシャフトとゲゼルシャフト（上）』、岩波文庫、一九五七年、一二四ページ。John Dewey, "The Motivation of Hobbes's Political Philosophy", *John Dewey: The Middle Works, 1899-1924*, ed. Jo Ann Boydston, Volume 11 : 1918-1919, Southern Illinois University Press, p.40. [originally published in *Studies in the History of Ideas*, 1, 1918], in GPT, vol.I, p.93.
- (19) Nagel, "Hobbes's Concept of Obligation", p.83, in GPT, vol.I, p.351. Watkins, *Hobbes's System of Ideas*, p.57. 邦訳『四二二―』。Gauthier, "Why Ought One Obey God? Reflections on Hobbes and Locke", p.435, in GPT, vol.II, p.222.
- (20) 「エンゲイジメント」論等については、拙稿「ホッブズの生涯（二・完）」、二七八―二八三ページ参照。
- (21) D.D.Raphael, *Hobbes: Moral and Politics*, George Allen & Unwin, 1977, p.55.
- (22) ルソー、桑原武夫・前川貞次郎訳『社会契約論』、岩波文庫、三六―三七ページ、六一ページ。

《訂正》

本誌『法政論集』掲載の拙稿「ホッブズの生涯」(一)(二)・(完)〔第一八七—一八八号)、「ホッブズのリヴァアサン—七世紀イングランドにおける政治と宗教—」(一)(二)(三)・(完)〔第一八九—一九二号)において『リヴァアサン』の翻訳にあたっては、基本的に『Leviathan』ed. Richard Tuck, Cambridge: New York, Cambridge University Press, 1996 および『Leviathan』, in Thomas Hobbes Opera Philosophica quae Latinae scriptis Omnia, vol.III, ed. William Molesworth, (first edition, London, 1839-45) second edition, Bristol, Thoennes Press, 1999 から訳出し、これらからの引用箇所

のみを指摘した。訳出には、水田洋訳『リヴァアサン』(一)(二)・(四)〔岩波文庫、一九五四—一九九二年)を参照させていたのだが、邦訳については引用箇所を示さなかった。ここに水田訳の引用箇所を付記し、その不備をお詫びするとともに、感謝の意を表するしだいである。以下、『法政論集』ページ数と行、原典ページ数(英語版はシラテン語版はOLと略す)、邦訳巻数とページ数という順に示す。

(梅田 百合香)

「ホッブズの生涯」		
第一八七号		
42.3 OL, 548. 訳Ⅳ295.	46.11 L, 234.	
訳Ⅱ264.		
51.1 L, 126. 訳Ⅱ44-45.	56.16 L,	
473-474. 訳Ⅳ134.		
56.18 L, 124-125. 訳Ⅱ42-43.		
63.17 L, 153-154. 訳Ⅱ101.		
68.5 L, 77. 訳Ⅰ184.	74.9 L, 93. 訳Ⅰ	
219.		
80.15 L, 154. 訳Ⅱ101.	81.14 L, 3.	
訳Ⅰ32.		
82.5 L, 491. 訳Ⅳ172.		
第一八八号		
279.15 L, 484. 訳Ⅳ160.	281.2 L, 139.	
訳Ⅱ72.		
281.8 L, 140. 訳Ⅱ74.	281.10 L, 140.	
訳Ⅱ74.		
281.14 L, 141. 訳Ⅱ75.	281.16 L, 97.	
訳Ⅰ229.		
283.5 L, 491. 訳Ⅳ172.	284.9 L, 462.	
訳Ⅳ112.		
284.12 L, 462-463. 訳Ⅳ113.	285.1	
L, 469. 訳Ⅳ125.		
288.1 L, 247. 訳Ⅱ288.	289.4 L, 88.	
訳Ⅰ210.		
291.13 L, 274. 訳Ⅲ63-65.	291.16	
OL, 561. 訳Ⅳ317.		
305.5 OL, 546. 訳Ⅳ291.	305.7 OL,	
556. 訳Ⅳ305.		
305.8 OL, 557. 訳Ⅳ305.	312.3 L, 473	

- 474. 訳Ⅳ 134 - 135.

314.1 L. 413 - 414. 訳Ⅲ 360 - 361.

315.7 L. 198. 訳Ⅱ 191.

314.7 L. 414. 訳Ⅲ 360.

317.17 L. 9. 訳Ⅰ 37.

「ホップズのリヴァイアサン——七世紀イングランドにおける政治と宗教——」
第一八九号

151.1 L. 10. 訳Ⅰ 38.

155.10 L. 458. 訳Ⅳ 105.

155.18 L. 13. 訳Ⅰ 44.

156.6 L. 14. 訳Ⅰ 45.

156.16 L. 18. 訳Ⅰ 53.

157.10 L. 38. 訳Ⅰ 97.

157.16 L. 6, 41. 訳Ⅰ 103.

158.5 L. 44. 訳Ⅰ 111.

158.10 L. 35. 訳Ⅰ 91.

158.18 L. 15. 訳Ⅰ 47.

160.9 L. 146. 訳Ⅱ 88.

162.9 L. 48. 訳Ⅰ 119.

163.5 L. 47 - 48. 訳Ⅰ 118 - 119.

164.2 L. 223. 訳Ⅱ 243.

164.8 L. 32. 訳Ⅰ 85 - 86.

164.18 L. 187. 訳Ⅱ 170.

172.1 L. 88. 訳Ⅰ 210.

172.7 L. 201. 訳Ⅱ 200.

172.9 L. 90. 訳Ⅰ 213 - 214.

173.10 L. 88. 訳Ⅰ 209.

173.11 L. 90. 訳Ⅰ 214.

174.2 L. 111. 訳Ⅰ 256.

178.1 L. 111. 訳Ⅰ 256 - 257.

180.2 L. 91. 訳Ⅰ 216.

180.10 L. 91 - 92. 訳Ⅰ 217 - 218.

181.14 L. 9. 訳Ⅰ 37.

155.9 L. 9. 訳Ⅰ 37.

155.14 L. 13. 訳Ⅰ 43.

156.1 L. 14. 訳Ⅰ 44.

156.11 L. 15. 訳Ⅰ 47 - 48.

157.8 L. 23 - 24. 訳Ⅰ 65.

157.13 L. 39. 訳Ⅰ 100.

157.18 L. 44. 訳Ⅰ 109 - 110.

158.8 L. 44 - 45. 訳Ⅰ 111 - 112.

158.14 L. 45. 訳Ⅰ 111.

159.1 L. 147. 訳Ⅱ 88.

160.9 L. 147. 訳Ⅱ 88.

163.2 L. 47. 訳Ⅰ 117.

163.14 L. 223. 訳Ⅱ 242.

164.5 L. 32. 訳Ⅰ 85.

164.12 L. 33. 訳Ⅰ 86.

171.17 L. 87. 訳Ⅰ 208.

172.4 L. 89. 訳Ⅰ 212.

172.8 L. 90. 訳Ⅰ 213.

173.7 L. 185. 訳Ⅱ 166.

173.11 L. 87. 訳Ⅰ 209.

173.14 L. 91 - 92. 訳Ⅰ 217.

176.11 L. p.46. 訳Ⅰ 113.

179.1 L. 93. 訳Ⅰ 219.

180.7 L. 91. 訳Ⅰ 217.

180.17 L. 88. 訳Ⅰ 209.

183.9 L. 146. 訳Ⅱ 87 - 88.

183.16 L, 97. 訳 I 229.
185.2 L, 91. 訳 I 216.
186.8 L, 218. 訳 II 233.

184.18 L, 198. 訳 II 191.
185.12 L, 223. 訳 II 243.
187.2 L, 114. 訳 I 264 - 265.

第一九〇号

88.12 L, 120. 訳 II 32 - 33.
90.9 L, 143, 342 - 343. 訳 II 80, III 210 - 211.
91.18 L, 130. 訳 II 54.
92.6 L, 130. 訳 II 54.
94.2 L, 324. 訳 III 173.
98.17 L, 321 - 322. 訳 III 166 - 167.
99.3 L, 329. 訳 III 181.
100.9 L, 407. 訳 III 345.

90.7 L, 142. 訳 II 71.
90.10 L, 391. 訳 III 308.
92.1 L, 122. 訳 II 36 - 37.
93.17 L, 143. 訳 II 78.
94.3 L, 325 - 326. 訳 III 174 - 176.
99.2 L, 377. 訳 III 279.
99.4 L, 322 - 326. 訳 III 169 - 176.
103.18 L, 349, 351 - 353.
訳 III 223 - 225, 227 - 232.

OL, 551, 556. 訳 IV 299, 305.

105.18 L, 224. 訳 II 244.
106.3 L, 373. 訳 III 270 - 271.
112.3 L, 121. 訳 II 34.
116.4 L, 344. 訳 III 212 - 213.
118.10 L, 135. 訳 II 62.
119.4 L, 151. 訳 II 96.
119.7 L, 122. 訳 II 38 - 39.
119.13 L, 139. 訳 II 72.
120.2 L, 141. 訳 II 74.
120.10 L, 123. 訳 II 39.
120.12 L, 141. 訳 II 75.
121.5 L, 138. 訳 II 70.

106.1 L, 124. 訳 II 40 - 41.
106.4 L, 299. 訳 III 117.
114.16 L, 342 - 343. 訳 III 210 - 211.
118.8 L, 129. 訳 II 52.
118.11 L, 137. 訳 II 65 - 67.
119.5 L, 152. 訳 II 98.
119.8 L, 121. 訳 II 36.
119.15 L, 140. 訳 II 73.
120.6 L, 141. 訳 II 75.
120.11 L, 140. 訳 II 73.
120.16 L, 93. 訳 I 219.
121.6 L, 97. 訳 I 229.

第一九一号

130.8 L, 246. 訳 II 287.
131.2 L, 281, 283. 訳 III 80 - 81, 85.
131.4 L, 324. 訳 III 171 - 172.

130.12 L, 245. 訳 II 286.
131.3 L, 322. 訳 III 169.
131.5 L, 281. 訳 III 79 - 80.