

ホッブズのリヴァイアサン (二)

——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

(以上一八九号)

第二章 社会契約論とキリスト教の政治学

第一節 ホッブズとフッカー

- (一) フッカーとホッブズ — 思想の継承 —
- (二) フッカーのアングリカニズム
- (三) ホッブズによる展開 (以上本号)

第二章 社会契約論とキリスト教の政治学

第一節 ホッブズとフッカー

(一) フッカーとホッブズ — 思想の継承 —

社会契約論を代表する三人の近代の思想家、ホッブズ、ロック、ルソー。その中でホッブズは、社会契約論を最初に定式化した人物と一般に言われている。それでは、社会契約を国家の構成原理とするそうした発想を、ホッブズ自身はどこからえたのであろうか。グロテイウスの自然法理論などがその先駆としてしばしば語られるが¹⁾、一六世紀において「国家の歴史的、法的根拠としての社会契約という理念を発展させた最初の英国人」としてリチャード・フッカー(一五五四—一六〇〇)²⁾が存在する。フッカーは、エリザベス女王の国家・教会体制を理論的に大成したイングランド国教会の聖職者かつ神学者で、一五九三年に『教会政治理法論』を出版している(『教会政治理法論』全八巻のうち、第一巻から第四巻までが一五九三年に、第五巻が一五九七年に刊行されたが、後の第六巻か

ら第八卷までは生前には出版されず、第六卷と第八卷が一六四八年に、第七卷は一六六二年になってようやく公刊された。Lxviii, xvii, xliii。彼はこの著書の中で、イングランドの王権の歴史的存続という事実そのものの内に、被支配者側の同意（契約）を読み取る「同意」理論を展開している。このフッカーの「同意」理論は、これまでロックによって継承されたと考えられてきた。³³しかし、ホッブズとフッカーの思想には非常に多くの共通点が認められ、フッカーの「同意」理論の継承は、ロックだけでなく、すでにホッブズの社会契約論においても表れているように思われる。一六〇〇年にフッカーが亡くなった後、『教会政治理論』の未刊行部分（第六く八卷）の原稿は、一六二〇年代頃から一六四〇年までランベス宮の図書館に保管されており、国王の側近であるキャヴェンディッシュ家に属したホッブズにとつて、原稿へのアクセスは十分可能であつたらう。したがつて、ホッブズが宗教・教会問題を考察する際、参考にするために『教会政治理論』を読み、非常に多くの示唆をえて、政治思想の形成の基礎としたということが推測されるのである。また、ホッブズの父親がアングリカンの牧師であつたことも、彼がフッカーに強く関心を抱いた理由のひとつかもしれない。

そこで筆者は、ホッブズが、国家論の核として「同意」理論を設定するフッカーの思想を継承したという立場をとる。先行研究において、ホッブズとフッカーとの思想的共通性に着目する論者はほかにS・ステイトがいる。管見のかぎりそうした視点をもつホッブズ研究者は彼を除いてほとんどいない。³⁵また、日本の場合、フッカー研究そのものがきわめて少なく、フッカーの宗教思想上の意義を説くものはあつても、³⁶ホッブズとの関連はおろか、フッカーの政治思想上の意義すら認める研究がほとんどないといった状況である。こうした研究状況のなかで、ホッブズとフッカーの思想を比較分析することは、フッカーの政治思想史における意義を提起するとともに、ホッブズの思想的源泉が明らかになることによつて、彼の思想的特徴の新しい側面を照射することになるのではないかと考

える。

ステイトは、ホップズとフッカーとを比較することによって『リヴァイアサン』の構造が明らかになると主張し、次のように説明する。⁽⁷⁾ フッカーは古代イスラエルがもつ国家と教会との統一性という形式からイングランドのアングリカニズムを類推し、イングランドにおいても政治的主権者が教会統治権をもち、宗教問題は主権者の決定に従属するということの正当性を導き出している。ホップズは、こうした主張とともに、ピューリタンの「聖書主義」^{（ビブリシズム）}——聖書のみを唯一絶対とし、国教会秩序へ抵抗する立場——との対決というフッカーのスタンスについても継承し、さらに踏み込んで、聖書解釈に対して論理的に一貫した諸原理を提供することによって、ピューリタンの政治権力への逆の口実を封じ込めようとした。⁽⁸⁾ この合理的諸原理が述べられた部分が、『リヴァイアサン』の前半部分の第一部と第二部であり、後半第三部と第四部における宗教論はまさに聖書解釈そのものであって、前半部分はこの聖書解釈のための「入門書」に当たる。ステイトの視点からすると、『リヴァイアサン』は、全体で一つの統一されたものを構成するような構造のもの⁽⁹⁾ ということになる。

ホップズとフッカーとは、同じイングランド人であり、時代的にはほぼ半世紀ほどの開きしかなく、見方によってはとても近いところに位置するようにも見える。にもかかわらず、アングリカン神学者フッカーと、近代政治思想家ホップズとの思想的関係は非常に遠いものとされ、これまであまり考慮されることはなかった。そうした意味において、彼らの共通性を見抜いたステイトの解釈は稀有であり、きわめて画期的なものといえるだろう。筆者も彼の解釈に基本的に同意する。しかし残念なことに、ステイトの論文は非常に短く、ホップズとフッカーとの思想的共通性が指摘されるにとどまり、ホップズの社会契約論とフッカーの「同意」理論との論理的な比較までは行われていない。そこで本稿では、ステイトの問題提起を受けとめ、ホップズによるフッカー思想の継承の中身を本格

的に分析し、ホッブズの社会契約論の新しい解釈を提示することを課題としたい。フッカーとの比較分析は、ステイトが指摘するように『リヴァイヤサン』の構造を明らかにすると同時に、『リヴァイヤサン』の中に出てくる様々なキーターム（例えば、同意、自然法、主権者、異端、破門、主権的預言者、本質的信仰簡条など）の理解を助けるものにもなるだろう。

それでは、なぜホッブズがフッカーの思想を継承しているといえるのか。その根拠は、彼らの思想と課題の共通性にある。ホッブズとフッカーとの共通性は、具体的には、つぎの五つの点において見られる。第一に、国家設立の原理を人々の「同意」にあるとする点。第二に、人民の「同意」に基づく世襲王政の是認という論理。第三に、統治者の主権をモーセの主権から類推する点。第四に、カトリックとピューリタンへの対抗及びそれらの包摂という課題。最後に、国家と教会とを同一社会の二つの側面と理解するアングリカニズムの論理、である。以下において、これら五つの共通点について考察し、ホッブズの社会契約論の原点がフッカーの「同意」理論にあり、彼らが思想的に継承関係にあるということを明らかにしていきたいと思う。

共通点1 国家設立の原理としての「同意」

フッカーは、すべての人間の自己の利益に対する愛情が相互に衝突し、争いをもたらすと考える。これを解決するために、共通の判定者によって秩序づけられることに人々は同意する。人々は「同意 (Consent)」によって、判定する権力をもつ者すなわち国家を打ち立てるのである (1:98-99)。国家の統治権とは、統治するための法を制定する権力と言い換えることができる。この「人々からなる政治社会全体に命令する法を制定する合法的権力は、本来、社会全体に属するもの」(1:102)であって、これを「同意」によって、人々は一人の人格 (Person) に譲

渡 (Conveyance) するのである (III.viii.339)。フッカーは述べている。「自然は、政治社会において法を制定する権力が存在すべきであると命令してきたけれども、しかし、人民（それは社会である）の同意が、そうした権力の至上権が存する主体として、君主の人格を設立したのである。」(III.viii.387)。つまり、人民（社会）は、社会の秩序と平和のために、本来は社会全体に帰属する立法権を君主に譲渡し、君主が定める法に従うことに「同意」するのである。「いかなる者も、人々の同意によるか、あるいは神の直接的な任命によるほかには、完全な合法的権力をもつことはありえない。」(III.i.99)。国家の主権は、（超自然的である神の直接的任命を除いて、）人民の「同意」によつてはじめて成立する。これがフッカーの「同意」理論である。

これに対して、ホッブズの社会契約論を見よう。ホッブズにおける国家の生成過程は、『リヴァイヤサン』第二部「レピタリス国家について」第一七章において述べられている。ここでは第一部「人間について」で描かれた自然状態^{レステア}＝戦争状態を前提とし、そこから抜け出すために、人々は彼らの間の相互侵害や外国からの侵略を防ぎ、彼らの安全を保障する国家を樹立する信約を結ぶとされる。

「共通権力を樹立するための唯一の道は、人々のすべての権力と強さをひとりの人に与えるか、あるいは多数決によつて自分たちのすべての意志をひとつの意志にまとめることができるひとつの合議体に与えることである。それは言い換えれば、ひとりの人あるいはひとつの合議体を任命して自分たちの人格 (Person) を担わせ、そして、そのように各人の人格を担う者が、共通の平和と安全に関する事柄について行為したり行為させたりするあらゆることを、各人は自己のものとし、自らがその本人であることを承認するということである。ここにおいて、各人は自分たちの意志を彼の意志に、自分たちの判断を彼の判断に従わせるのである。これは同意 (Consent) や一致 (Concord) 以上のものであり、同一の人格におけるすべての人々の真の統一である。この統一は、各人が各人に

対し次のように言うかのような、各人と各人との信約（Covenant）によってつくられる。『私はこの人あるいはこの合議体を権威づけ、自己を統治する私の権利を譲渡する。それはあなたも同じ仕方でああなたの権利を彼に譲渡し、彼のすべての行為を権威づけるという条件においてである。』これが行われると、ひとつの人格に統一された群衆は国家、ラテン語ではキヴィタスと呼ばれる。これがあの偉大なりヴァイアサンの生成である。』（L.18120）。

「信約とは、各個人が、自己を統治する権利を、主権者に予定されている者に対し譲渡することに「同意」することである。したがって、フッカーにおいてもホッブズにおいても、国家の成立は、人民の「同意」にその根柢をもっている。そして人民は、主権を担う者の人格において一つの国家として統一される。ホッブズは、国家が存在しなければ、人々の「敵対と衝突には終わりががない」（L.199.）というフッカーの仮説を採りいれて、国家成立以前の状態としての自然状態＝戦争状態を創出したと思われる。

そしてさらに注目すべきことは、国家権力を「同意」に基礎づけて導き出すこの論理が、フッカーにおいてもホッブズにおいても、「受動的服従」の思想と密接に関連づけられていることである。「受動的服従（Passive Obedience）」とは、聖書におけるパウロのロマ書一三章、第一ペテロ二章に基づいて、すべての権力は神によって与えられているのだから、君主への服従は神に対する義務であり、反逆は神の法に対する侵犯であるとする、伝統的なキリスト教の思想である。服従が「受動的」とされている理由は、統治者が「敬虔君主」であろうと「暴君」であろうと、服従は義務であって、君主が神の命令に反する命令を下した場合でさえ、キリスト教徒の臣民は力による抵抗を許されないからである。この思想は、とりわけ宗教改革期において、マルティン・ルターやウィリアム・ティンダルを経由してイングランド国教会にもたらされ、いろいろな宗派で様々に主張された。¹¹¹しかし、フッカーは、この「受動的服従」を内面的に位置づける「同意」概念を導入して、王権神授説的な権力の正当化にとどまら

ない国家論を打ち出しているのである。フッカーによれば、いかなる合法的権力も人民の「同意」によるほかにはありえない。しかし、人民はひとたびある者に権力を与え、統治者の地位につけたならば、「すべての権力とは神の制度であるから、そうした権力への服従は義務である」(III, viii, 398)と主張する。国家権力の樹立は人民の「同意」を基礎とするが、権力という官職自体は神の設定に基づく。つまり、権力への服従義務は自らの「同意」から生じ、そしてそれは神に対する義務となる。こうしてフッカーは、「同意」理論に基礎づけることによって、中世的な「受動的服従」の思想を近代的な思想へと転換するのである。

こうした手法をホッブズも継承する。彼は、合議した人民の選挙によって設立された主権者であれ、征服によって支配権を握った主権者であれ、彼らは人民の「同意」によって成立しているのだから、その主権は等しく絶対的であり (L.20, 142) 、そして、パウロとペテロの教えを引用しながら、そのことは聖書によっても裏付けられていると主張する (L.20, 143, L.42, 342-343) 。彼は主権が神からのものであることを明言している。「キリスト教徒の国王たちは、彼らの政治権力を神から直接的に授けられている。…すべての合法的権力は神からのものであって、最高統治者においては直接的に与えられているのである。」(L.42, 391) 。したがって、確かにホッブズにおいて、主権は神に由来し、神的な権威を有しているといえる。しかし、F・C・フッドが主張するように、ホッブズにおいて「主権の真の権威は、直接的に神から引き出される」¹²⁾のではなく、むしろ権威の真の源泉は、人民の「同意」(信約)にある。これこそが、ホッブズの国家論を王権神授説ではなく、社会契約論と呼ぶゆえんであり、フッカーと同様に「受動的服従」の思想を再生する論理的基盤なのである。主権という官職の神のカリスマによって、服従義務を強化する思想的伝統を継承しつつ、服従理論を人民の「同意」に基礎づける論理は、ホッブズとフッカーに共通する独自性であり近代性であると言えるだろう。

共通点2 人民の「同意」に基づく世襲王政の是認という論理

彼らの共通項として、まず国家設立の原理として「同意」が設定されている点を見たが、さらに両者の国家論に特徴的なことは、世襲王政という統治形態がこの「同意」に基づいて弁証されているところである。まずフッカーの主張を見てみよう。

「人間は、自然的には、人間の政治的集団全体に命令する十分に完全な権力をもたない。それゆえ我々は、我々の同意なくしては、いかなる人の命令にも従って生活するということがないはずである。しかし、我々の属する社会が、かつてのある時点で、ひとつの同意を形成し、その後において同様の一般的合意によってそれを取り消していないのであれば、我々は命令されることに対して現実に同意しているのである。なぜなら、ある人の過去の行為が、その人が存続するかぎり、その人のものであるように、ちょうどそれと同じように、五百年前に行われた公的社會の人々の行為も、現在その社会に属している人々の行為として存続しているのであって、それは団体が不滅だからである。我々は、我々の先行者たちにおいて生きていたのであり、彼らも彼らの後継者たちにおいて、なお生きているのである。」(I, 103.)

フッカーは、五百年の伝統をもつイングランドの世襲王政を、人民の「同意」に基づいて擁護する。しかしこの「同意」とは、過去のある時点で、何かの文書によって明示的に宣言したものだけを指すのではない。それはむしろ、王政が歴史的に持続してきたという事実、つまり、そのなかで臣民が服従してきたという事実のうちに、被支配者側の暗黙の「同意」が存在すると理解するものである(III, vii, 340.)。

『教会政治法論』から五八年経った『リヴァイアサン』も同様に「六百年の世襲」王政を弁護している(L, 19, 130.)。

「国家をすでに設立した人々は、そうすることによって、ある人の行為や判断を自己のものとするよう義務づけられているのだから、その人の許可なしでは、どんなものごとについてであれ、他の誰かに服従するという新しい信約を彼らの間で合法的に結ぶことはできない。したがって、ある君主に対して臣民である人々は、彼の許可なしに君主政を放棄して、解体された群衆という混乱に戻ることはできないし、彼らの人格を、それを担っている君主から他の人や他の合議体に移すこともできないのである。」(L.18:122.)

それゆえホッブズは、イングランドにおいて「六百年の世襲」によって主権を有する国王が、臣民の代表としてみなされなくなることは、不当であると主張する(L.19:126)。これは、一六四九年のチャールズ一世の処刑の後、亡命先のオランダで王位を継承したチャールズ二世のことを含意しているのかもしれない。それはともかく、王政がこれまで数百年間も存続してきたという事実は、臣民の側の服従についての「同意」が存在することを表しており、その「同意」は自分たちの「先行者たち」から「後継者たち」まで連綿と続いて臣民を拘束する、と彼は考える。なぜなら、「人民は、自分たちと自分たちの後継者たちのために、同意と誓約によって、国家の最高権力を、ずっと以前に、彼らの国王たちの手に置いた」(Behemoth, 152) からであって、それゆえ「後継者たち」は統治形態を変更することを許されないのである。このように、ホッブズの世襲王政を擁護する主張は、明らかにフッカーのものと同様である。

共通点3 統治者の主権をモーセの主権から類推する点

さて、フッカーは、旧約聖書の中で、神との契約によって成立したとされる古代イスラエル国家からイングランド王国を類推し、君主の主権をモーセの主権と等しいものとして導き出している。そして、それに基づいて、一五

五九年の「国王至上法」(「女王陛下のみが、この国と支配下にある領土において、世俗的および宗教・教会的な事柄の双方における唯一最高の統治者である」)¹³によって規定された「国王至上権」を正当化しようとするのである。

「我々(イングランド)の状態は、神自身の選ばれた古代の人民(ユダヤ人)の形式に従っている。この人民は、彼らの一部が国家であり、彼らの一部が神の教会であるというのではなく、まさに同一の人民全体が、ひとりの最高統治者のもとで国家と教会の両者となるのであり、彼らは統治者の主権的權威に依拠するのである。」(III, vii.330.)。

「神から授かった十戒以外の」他の法に関しては、人民はモーセの手からそれらを受け取ることに同意を与えている。『あなたはどうぞ近くへ進んで行き、我々の神、主が言われることをみな聞き、我々の神、主があなたに告げることをすべて我々に語ってください。我々は聞いて行きます。』(申命記五章二七節) (I, i.250.)。

「ユダヤ人たちにおいては、政治的統治の利益は、主要には、モーセによってもたらされた。モーセは彼らの政治的主権者 (Principal Civil Governor) だったので、たとえ宗教的統治の利益は主要には最高牧師のアーロンからもたらされたとしても、しかしその領域においてすら、彼はモーセの主権に服従したのである。」(III, vi.255.)。

フッカーは、古代ユダヤ人の国家において、モーセと彼の継承者である王たちが宗教に関する最高権をもつていたことから、キリスト教の君主もキリスト教の事柄について同様の権力をもつこと (III, vii.350.)、つまり、王権そのものの中に教会統治権が含まれることを主張するのである (III, vii.317.)。

同様の発想は、ホップズにおいても見られる。彼は聖書の出エジプト記二十章一九節を引用し、モーセの主権から君主(主権者)の主権を導き出す。「イスラエルの人民はモーセに言った。『あなたが我々に語ってください、そうすれば聞きましょう。でも、我々を殺さないために、神が我々に語らないようにしてください。』出エジプト記

のこの節は、第二部第二十章において主権者の権利の絶対性を正当化するところと (L.20.143)、第三部第四十章において、モーセの主権は「他のすべての君主の権威と同様に」人民の同意と約束とに基づくことを示すところ (J.40.324)、二度引用されている。ホッブズはここで、イスラエルの人民は、最高牧師アロンではなくてモーセに服従を約束したのであって、モーセのみが「政治問題においても宗教問題においても」イスラエル人に対して主権をもったということを強調する。したがって、アロンはモーセに従属し、「キリスト教の国家においてはモーセの地位をもつものは誰であれ」、教会統治権をもつことを示しているのである (L.40.325-326)。つまり、主権者は、聖俗を問わず一切の事柄に関して最高権^{II}主権を有するのである。ホッブズは、同じモーセの主権の解釈に基づいて、フッカーの「国王至上権」を、教会統治権を含む絶対主権としてより明確化・徹底化したといえる。

また、ホッブズは、フッカーから「暗黒の王国」という名称を借りたようにみえる。フッカーは、「イスラエル国家から異邦人とみなされた人々」すなわちキリスト教徒でない異教徒を意味して、「暗黒の王国に住む人々」と呼んでいる (II, viii.365-366)。ここからホッブズは、異教徒の影響を受けて「偶像崇拜と迷信」を信仰している人々と意味を拡大し、主要にはローマ・カトリック教会を指して、それを批判する『リヴァイアサン』第四部の題名としたのである。「偶像崇拜と迷信」とは、フッカーがローマ教会について述べる際に用いた批判的特徴である (ii.202)。このことも、ホッブズがフッカーから影響を受けていることを示すひとつの材料となるのではないだろうか。

共通点4 カトリックとピューリタンへの対抗と包摂という課題

第四の共通点としては、彼らが同様の時代的な課題を抱えたということが挙げられる。イングランドの政治状況は、テューダー朝エリザベス期においても、その後のステュアート朝においても、大きく捉えれば、国外に主権国家確立における敵対者としてのローマ教会を中心とするカトリック勢力と、国内に国教会体制に抵抗し、治安を揺るがす革命的心情をもつピューリタンとが存在し、国家秩序の安定について予断を許さない状況であった。ヘンリー八世期の宗教改革以降、「偶像崇拜と迷信」に満ち、「教説におけるひどい誤り」(III:202)をもつとレットルを貼られたローマ・カトリシズムは、イングランドにおいてもはや多くの国民からは信じられないものになっており、「問題は、エリザベスの解決に基づく教会形成を容認するか、あるいは大陸の教会にならってより徹底した改革教会を実現させるか、ということ」¹⁴⁾に収斂していた。エリザベス女王の宗教解決における基本的方針は、外面的な言動において信従的である限り、いかなる臣民も信仰上の迫害を受けないとするものであり、これは国民の大多数を包摂する意図でなされた。¹⁵⁾しかし、より徹底した改革を望むピューリタンは、聖書主義に基づいて、聖書によって明白に裏付けられない事柄(聖職服の着用、洗礼時の十字の印、陪餐時の跪拜、主教制など)をカトリックの残滓として排除を主張し、エリザベスの教会政策(礼拝様式の統一および教会法の厳守)に従おうとはしなかった。¹⁶⁾彼らは、人間である君主ではなく神への服従を説き、「受動的服従」を解体しようとする。イングランド国教会の最高位であるカンタベリー大主教グリンダルでさえ、エリザベスに対し「宗教の問題を取り扱う場合は、この世の權威を二の次にして、まず神の權威を第一に据え、神の声に従うことを心に決め」るよう諭している。¹⁷⁾このようなピューリタンの態度に対し、フッカーは、「彼らがあらゆる政治的義務の基盤を切りくずしている」とみなして、ピューリタンの聖書主義や、教会は神に選ばれた信徒だけからなるべきだとする分離主義的志向を徹底的に批判する

こととなる。¹⁸⁾

こうしたピューリタンの抵抗は、ステュアート朝になって次第に過激化していく。ピューリタン最左派であるレヴェラーズは、自由意志論的な「良心」の自由や「正しい理性」に基づいて、「暴君」への武力的抵抗を正当化する。レヴェラーズのリーダー、リチャード・オーヴァートンは次のように言う。「正しい理性の原理は、…神の指によって心の板に刻みつけられた堅固な法であり、自然の根源的な原理である。」ここから各人は「すべての压制・暴力・虐待から自分を救い防衛し助け出すこと…そこから彼を救い出すための正当な方策をあますところなくすべて用いること」を「正当な権利と自由」としてもつと理解される。したがって、「暴君」へと墮落した「王に対して武器を執」ることは、「あらゆる正義と理性によって…是認され得る。」¹⁹⁾というのは、「すべての人間の正当な権力は共同の合意によって信託され」たものであり、信託者である各人は神によって「正しい理性」を与えられているので、政治権力が「信託」違反をしたかどうかの判断権をもち、「信託された権力が違反を犯すなら〔すなわち犯したと判断するなら〕…権力者への服従義務から解除される」からである。²⁰⁾もう一人のリーダー、ウィリアム・ウォルウィンも「無害の人々のためにできる限りのことを述べかつ行う義務を、万人が良心に負うべきである」と述べ、自ら「良心における義務」として、压制に苦しむ人々のために戦いに身を投じていくのである。²¹⁾

このように、神を源泉として神聖化されたレヴェラーズの自由意志論的な「良心」や「理性」は、自己の判断を絶対化する根拠となつて、既存の国家権力に対する批判基準となり、反逆の基礎となる危険性をもつ。第一章第一節ですでに述べたように、こうした危険性を取り除くために、ホップズは、自由意志論的な「良心」や「理性」の定義そのものを転換し、私的なものへと減じるのである。²²⁾ピューリタンのうち、自由意志論的な思想の系譜に属するレヴェラーズの主張は、「受動的服従」の思想と真つ向から対立するものである。

一方、ピューリタンのセクトで、革命後、政治権力の中心的な担い手となる独立派は、レヴェラーズとは異なり、自由意志を否定するカルヴィニズムの予定説の立場にある。彼らは、独立派会衆教会コンクリゲーションを、キリストを王とする目に見える聖徒からなる地上の王国と捉え、聖徒は神の兵士を増やすことによって、人類史に対する神の計画の一翼を担うと考える。独立派の代表者たるオリヴァー・クロムウェルを見てみよう。彼は、「神の摂理」信仰、すなわち神意至上主義プロウイデンスヤリズム（神の計画によってあるべき教会の姿が実現すると考える立場）²²⁴によって、内乱における議会軍の勝利において、自らと兵士が「神の栄光のための道具」であることを確信する。²²⁵それゆえ、国王に対して武器を取り、「受動的服従」の義務を犯したことに動揺する軍人に対し、クロムウェルは、「神の摂理」に訴えて、政治権力への抵抗を正当化する。彼からすれば、反逆ないし革命は、「神の計画」の一部であって、「キリストの王国」にふさわしく環境を整える現世改革は、むしろ神の意志であり、それを「神の道具」として履行することが聖徒の義務ということになる。しかし、まさに、こうした独立派の「神の摂理」信仰は、「受動的服従」思想を破壊するものである。

レヴェラーズは自由意志論的な「良心」や「理性」に基づき、独立派は予定説を強調する「神の摂理」に依拠して、「受動的服従」の思想を解体する。このようなピューリタンの革命的な心情に対して、「受動的服従」を確保しようとする、権力の側からウィリアム・ロードは、礼拝様式の統一を徹底する教会政策を断行した。ロードは、オックスフォード大学時代にフッカーの「ヴィア・メディア神学（イングランド国教会はローマにもジュネーヴにも従属しないとする神学的立場）」²²⁶に影響を受け、信仰に「本質的なもの」以外の事柄（聖職服の着用、祭壇の位置、陪餐時の跪拝などの礼拝様式）における政治権力の統制を正当化するフッカーの主張を継承している。²²⁷これは、外面的行為における信従を条件として、国民の大多数を国家教会体制のなかに包摂しようとするエリザベス期の教会政

策との連続性を示す。しかし、フッカーのアングリカニズムへの依拠にもかかわらず、王権神授説の承認に見られるように、ロードは王権（及び主教制）の神権性のみを強調し、フッカーの「同意」理論の意義を汲みとっていない。こうしたロードの教会政策の中に、ホップズは内在的な問題を見出し、思われる。

共通点5 国家と教会というアングリカニズムの論理

最後に、フッカーとホップズとに共通する第五の特徴は、国家と教会とを同一社会の二つの側面として捉え、イングランドの国民は同時に国教会の信徒であるとするアングリカニズムの主張である。

フッカーによれば、教会とは社会であるという。それは「結合についての契約 (Bond) に同意する」という起源的根拠をもつ (I.i.13)。「教会とは、キリスト教徒の仲間^{キリスト教徒}に属する人々の集まりであるひとつの社会であって、確定された空間と境界をもつものである。」(I.ii.206)。この境界とは国境を意味し、社会は国家そのものを指している。「教会と国家とは…ひとつの社会」であり (III.viii.323)、「性質において一方が他方から区別されるものである。」(III.viii.318)。それゆえ、社会を構成する人々は、国家の側面においては国民と呼ばれ、教会の面においては国教徒と呼ばれる。だから「イングランド国教会の信徒でない国家の構成員はいない」(III.viii.319)ということになる。そして、「国家と教会の機能は合法的に同一の人格において統一され」(III.vii.231)、「この人格を担う君主が、教会の「首長」あるいは「最高の統治者」として最終的権威をもつのである (III.viii.357)」。こうしてエリザベスの「国王至上権」を弁護するアングリカニズムが理論的に成立する。

ホップズの教会の定義はまさにフッカーと同じものである。「教会とは、キリスト教への信仰を告白する人々の一団で、一人の主権者の人格において統一されたものである。…教会は、キリスト教徒の人々からなる政治的国家

と同一のものであって、それに従う者が人間である場合に政治的國家シヴァイルコモウツネルスと呼ばれ、それに従う者がキリスト教徒である場合に教会と呼ばれるのである。」(L.39,321-322)。「政治的主権者は、もしキリスト教徒であるならば、自らの領土における教会の首長である。」(L.42,377)。彼によれば、宗教における至上権が政治的主権者にあることは、聖書によって明示されているという(L.40,329)。ホッブズは、アブラハムとモーセが政治問題においても宗教問題においても主権をもっていったことから、政治的主権者の主権（それはむろん教会統治における至上権を含むものである）を正当化する(L.40,322,326)。フッカーもホッブズもイングランドを古代イスラエルに類似するものとして、異教徒（ギリシア・ローマ）の政教分離ではなく、ユダヤ人の政教一致の立場を志向する(III, viii, 321)。しかし、これは古代イスラエルのような神権政治を意味しない。神から直接啓示を受けなくなった（あるいはそれを他者に証明できない）現在の人間は、神から与えられた主権を担う者が聖俗双方の事柄を統治するという制度を彼らから継承すると考えるのである。

以上のように、ホッブズはフッカーの國家・教会体制アングリカニズムの主張をそのまま踏襲していることが分かる。そして、彼らのアングリカニズムの理論のなかでも特徴的なものが、本質的信仰箇条 (Necessary Article) である。フッカーは、キリスト教の信仰箇条を、救済に「本質的なもの (necessaire)」と「付随的なもの (accessorie)」とに区別し、その本質的信仰箇条を「イエスが神の子キリストであることを信じること (ヨハネ二十章三一節)」(I, 128) とする。彼は説教において述べている。「まさにイエスこそ…キリストであり、主であり、唯一の世界の救世主である。こうして私は簡潔にキリスト教の原理を明らかにした。それは私たちが信仰の基礎と呼ぶものである。」フッカーは、この本質的信仰箇条の定立によって、宗教・教会領域に対し君主はどこまで介入できるかという問題に決着をつけようとしたのである。先に述べたように、ピューリタンだけでなく大主教グリンダルのようなアングリカンで

さえ、「国王至上権」を盾に取った政治権力による宗教問題の統制に対して抵抗を見せていた。「人間に従うよりは、神に従うべきである（使徒行録五章二九節）」というペテロの教えに基づいて、国王といえども信仰に関する事柄には干渉できないと彼らは抗議する。こうしたアングリカンの聖職者やピューリタンの主張に対し、フッカーは、問題となつている「信仰に関する事柄」の範囲を確定するのである。すなわち、君主の教会領域における統治権は、救済に本質的な領域には及びえない。しかしその領域とは、「イエスはキリストつまり救世主である」という信仰簡条を指す。この本質的信仰簡条以外はすべて救済に「付随的なもの」であり、非本質的の付随的な領域に対して政治権力は統治権を有する。こうして「信仰に関する事柄」は本質的信仰簡条に限定され、国王の宗教上の統制領域は最大化し、非本質的事柄すべてに及ぶとされるのである。このようなフッカーの立場をホップズは基本的に受け継いでいる。「聖書が救済にただひとつ本質的なものとして唯一の信仰簡条（Unum Necessarium）は、イエスはキリストであるということである。」（L,43,407）。

以上のように、ホップズとフッカーとの間には重要な論点において著しい類似が存在し、ホップズがフッカーの思想を継承していることが理解される。ところで、ホップズとアングリカニズム自体との間の類似性については、ポール・J・ジョンソンによって指摘されている。ジョンソンは、アングリカニズムであるウィリアム・チリンワースとジョン・ヘイルズとがホップズと同じグレイト・テュウ・サークルのメンバーであったことから、彼らの交際の可能性を示唆し、チリンワースとヘイルズのアングリカニズム、とりわけ本質的信仰簡条という考え方に関して、ホップズは影響を与えられたと解釈している³³¹。そして、救済の要件を本質的信仰簡条とする立場において、その創始者フッカーと、ロード、チリンワース、ヘイルズ、さらにホップズをも同じ系譜に位置づけるのである³³²。確かに、フッカーのアングリカニズムの論理に対して、グレイト・テュウの仲間とホップズとは関心を共有しており、議論

した可能性もあると思われる。しかし、鈴木朝生氏は、救済に非本質的な事柄について寛容的対処を求める「広教主義者」のチリンワースやヘイルズと、非本質的事柄ゆえに教会権力の積極的介入が許されると主張する「高教会派」のロードとを、単一のアングリカニズムの枠で一括し、理論構成上の類似によって、その中にホッブズを組み入れるジョンソンの手法は、ホッブズの理論の特異性・独自性をかき消すものであると批判している。³³ 鈴木氏の指摘はもともとであるが、問題の本質はむしろ、ロードもチリンワース、ヘイルズ、そしてホッブズも、フッカーのアングリカニズムの論理を原点として共有したということであり、一方で原点の共通性ゆえに理論構成上の類似が生じ、他方でフッカー思想に対する解釈と展開の相違から、各自の国家教会論のオリジナリティがそれぞれ生まれまたということであろう。したがって、まず、フッカーのアングリカニズムがいかなるものかを明らかにすること、そしてホッブズがそれを立脚点としてどのように展開していったのかを理解することが必要である。そこで以下において、これらの二つの問題を順次考察することにしよう。

(二) フッカーのアングリカニズム

エリザベス一世からチャールズ一世に至るまで、政治権力による教会政策は、³⁴ 国教徒^{アングリカニズム}だけでなくピューリタンをも、³⁵ 国家・教会体制^{アングリカニズム}の枠のなかに包摂しようとするものであった。ただ、「包摂」が可能となるには、社会秩序を維持する外面的行為における信従すなわち法の遵守が必要となる。そのための立法措置のひとつの例が一五五九年の「礼拝統一法」である。これは、礼拝様式を規定した祈祷書の使用と教区教会への礼拝出席とを国民に要求し、違反者に厳しい罰則を科す法律である。³⁴ しかし、この祈祷書は、ピューリタンからすれば、プロテスタント的改革

が不十分で、カトリック的要素を多く残すものであり、その使用と礼拝出席の強制に抵抗が示され、公然の法律無視が行われたりした。そして、礼拝様式への抵抗はすぐさまアングリカンの教義に対する根本的な問題提起へとつながり、平信徒である君主は信仰に関する事柄までも決定する権限をもちえないという体制批判（長老主義や分離主義の提起）が開始された。⁵³⁾

こうしたピューリタンの抵抗に対し、フッカーは、先に述べたとおり、本質的信仰箇条の提示によって、信仰箇条と救済に関する事柄（教義）を「イエスはキリストである」という命題に限定し、それ以外の教義への国家権力の介入を正当化する。「教会規律や外面的組織（ゴリテ）に属する事柄」は、「付属的なもの」であるから、教会が法をつくる権威をもつ（III.iii.244-245）。「すべての自然的事物は、多かれ少なかれ、自己のうちに、自らの安全を確保する権力を自然によってもっている。」したがって、この権力は、同様に人間諸個人にも各政治社会にも備わっており、それゆえ、「政治社会である教会がその権力を欠くことはありえない。」（III.vii.219）。そして教会は同時に国家であるから、その首長である国王（III.viii.360）によってその権力は具体的に行使される。「我々は、人間の法を法令として定める人々に同意する。彼らは〔神の教会を導くのに役立つという〕目的のために与えられた合法的権威をもち、神の恩寵のはたらきに助けられ、自然と神の法から理性の論究によって、その法令を導き出すであろう。」（I.ii.235）。

フッカーによると、ピューリタンは聖書（神の言葉）による裏付けがないということを根拠に、国王の命令（教会法）に従わないが（I.ii.219）、神が人間に定めた法は聖書だけではなく、自然法や理性の法も与えており、それらは社会生活における義務や道徳を人間に実践させるための実定法を必然的に伴うのだから、まさにそうした実定法たる教会法を遵守することは神の命令であるという。彼らが国家の定める実定法に従わなければならないのは、

彼らが国家に所属することによって、人民全体の権力であった立法権を君主に対して譲渡することに自ら(明示的であれ暗黙的であれ)同意しているからである。フッカーは「同意」理論によってピューリタンの聖書主義を叩くのである。そして、さらに「受動的服従」を用いてこのことを弁証する。「なぜなら、神の法もその理由を述べているからである。『上位の権力にすべての魂を従わせよ』(ロマ書一三章一節)と。」(I.i.138-139)。

フッカーの意図は、本質的信仰簡条の設定によって人々の救済に対する不安を解消し、彼らの外面における君主への服従(法の遵守)を確実なものにすること、及び、「受動的服従」の思想によって、その義務を正当化することである。彼は、異端ですら社会の構成員であることを理由に、教会から切り捨てられるべきでないとし、教会法に従う限り国教徒として取り扱う(I.iii.202-203)。彼において内面と外面とは峻別され、「人間は心に命令するいかなる法もつくりえない」ゆえに、法は良心に関わらないと定位される(II.vii.396)。それゆえ、異端が内面においてどのような信仰を持っていたとしても、問題にすることはできない。しかし、異端が異端であるのは、自己の信仰を外面的に表出するからであって、頑迷に国教会に従わない場合は、破門を受けることもでてこよう。「破門とは確かに教会から切り捨てられることであるが、国家から切り捨てられることではない。∴破門の実施によって政治問題において「社会という」団体から排除されるわけではないけれども、にもかかわらず、その期間はいわゆる教会という団体に属する、例えば聖餐式に関わるようなものごとにおいて、「社会という」団体からは排除される。」(III.viii.328-329)。フッカーにおいて、教会法に服しない者は、同一社会の二つの側面の一方である教会からは破門すなわち排除されるが、同時に国家から排除されるわけではない。したがって、教会法の最大の処罰は破門であり、それ以上の(例えば禁刑のような極刑を含む)刑罰は、政治権力の管轄であって、国法シムナに従って執行されることになる。ホップズもフッカーと類似の異端および破門の定義をしてゐる(L.42.349.351-353.OI.III.

551,556)。このようにして、さまざまな教義をもつ宗派を国教会体制に包摂しようとするエリザベスの政策は、理論的に弁護されたのである。

しかしながら、我々は先行研究のなかに、右のような見解とは異なって、フッカーの意図は国王の主権の法による制限にあるという解釈を散見する。ステイトは、国王は憲法上の制限を受ける議会と、教会法に服する聖職会議とに組み込まれると捉える。³⁶⁾ ロバート・K・フォルクナーによれば、フッカーの主張のアクセントは、主教の地位と権力とを回復させ、聖職会議の教会法によって「国王至上権」を制約することであるとされる。³⁷⁾ 鈴木氏にいたっては、フッカーの立場は、自らが「神に仕える者」(聖職者)であるがゆえに、世俗の権力への服従に、神への服従を優先させるべきだという聖職者・神学者の立場となんら違わず、「ホッブズのそれと全く相容れるものではなかった」と結論し、彼らの思想的な断絶さえ示している。³⁸⁾

確かにフッカーは「国王は教会法に従つてのみ教会問題において執行する支配権をもつ」として、君主が神の法や自然法だけでなく、手続きにおいて実定法にも厳格に拘束されるべき旨を述べている(III.viii.347)。しかし他方で、次のような叙述もある。「法の立案や議論においては賢明な者が特に必要とされるが、しかし法を成立し制定するのは権力であり、統治権力その最高位こそ我々の間では国王の人格に存するのである。」(III.viii.407)。「国王を裁判する合法的権力や権威をもつかなる者も存在しえない。」(III.viii.437)。「国王は法に従属しない。」(III.viii.439)。これらの一見相反するよう見える叙述を、「エリザベスの絶対主義と自己の憲政主義とを調和させようとして」果たせなかったフッカーの「理論的矛盾」として解釈する向きもあるが、³⁹⁾ 八巻の結論部分で、いかなる臣民も国王を破門する権力をもちえず、それゆえ彼に対する教会裁判からの免除の合法性を承認しなければならぬと明言していることからして(III.viii.445)、むしろ彼の論調は次のようなものであろう。すなわち、法の具体

的立案は、政治や宗教問題に精通した者がすべきであり (III, viii, 406)、君主は法や慣習を尊重すべきであるが、もし教会法を犯したとしても君主を裁くことができるものは神を除いてほかにはない。したがって、君主は政治問題においても宗教問題においても主権をもつ存在なのである。モリスの言うように、主権は、ただ法の支配の原則に基づいて行使されなければならないことであって、不干渉を約束する特定の領域 (教会領域) があってはならず、秩序の維持のために、あらゆるものに優越する最高権力でなければならない。つまり、フッカーの意図は、イングランドの従来 (法の優位) を退け、宗教問題を政治的に解決することにあつたと思われる。

こうして、フッカーのアングリカニズムにおいては、政治権力は人々の内面に及びえない代わりに、外的告白、宗教的行為、集会、外的礼拝の一切を管轄しうるものであることが理解された。したがって、フッカーによる最小限の信仰簡条の設定は、宗教的寛容論ではないのである。だから、やがてロックへと至る「広教主義」は、あらゆるセクトを国教会内に統合するという目標においてのみ共通点を有するが、その方法はフッカーと全く異なるものと言わねばならない。また、「高教会派」と言われるロードは、一方で、フッカーの発想を継承して、救済に付随的な事柄において積極的な介入政策を行ったが、他方で、その政策の究極的な根拠を王権と主教職の神権性に求めたため、人々の理解が得られず、革命を引き起こす結果となつた。それは、ロードがフッカーの「同意」理論に託された意味を汲み取りきれなかつたことに原因があると思われる。ロードの教条的ともいえる統制政策は、フッカーの意図に反するものである。なぜなら、アングリカニズムの目的は、社会の平和と秩序の維持だからである。フッカーは国民国家の安寧を政治的に確保しようとする政治思想家なのである。

こうしてみると、フッカーの思想の意義を最も理解したのはホッブズであつたように思える。ホッブズは、フッカーの主権をより明快に描きなおし、絶対主権へと徹底化する。主権者が従うのは神の法たる自然法だけであつて、

彼自身すなわち国家がつくる国法ソヴァイレローには従わない(L.29,224)。それゆえ、臣民の主権者に対する告発は正当にはありえず、また、主権者設立の信約における権威付与サウヴァイナリ(本人—代理の關係の成立)によって、それは自己矛盾となる(L.18,124)。聖職者は「最高の牧者」である政治的主権者の代行者ミニスターにすぎず、教会領域における彼らの主権者への従属性が明示される(L.42,373)。そのうえ、本質的信仰簡条を告白するキリスト教徒の政治的主権者は「主権的預言者(Sovereign Prophet)」であるとして(L.36,299)、フッカーの発想をさらに一歩進め、神の言葉(聖書)の伝達経路を主権者に一元化するのである。「主権的預言者」については第二節で敷衍するが、このように、ホッブズはフッカーのアングリカニズムの論理を基本的に踏襲し、次第に激化するステュアート朝イングランドの政治状況に対応すべく、さらにそれを理論的に飛躍させる。それでは、彼はフッカーの思想を具体的にどのように展開していくのであろうか。

(三) ホッブズによる展開

これまでは、フッカーとホッブズとの間の論理的共通性に着目してきた。しかし、彼らの間に決定的な相違が存在することもまた事実である。それらは次の四点において見出される。第一に、国家樹立に対する「同意」の担い手が、フッカーの場合、人民(社会)とされるのに対して(III.viii,387)、ホッブズの場合は一人一人の平等な個人とされている点である。第二に、これと関わって、契約を結ぶ人々の前提となる状態が、フッカーは現実の社会を想定しているのに対し(III.vii,338)、⁽⁴¹⁾ホッブズは自然状態という理論的仮説を設定している点である。第三の相違は、フッカーは自由意志論の立場にあり(L.i,78-79)、「同意」もそれに基づくものであるのに対し、ホッブズ

は第一章で見たように、必然的な意志という立場をとるので、「同意」概念も特殊な意味をもつということである。最後に、自然法の意味が、フッカーの場合、アリストテレス・トマスの伝統的自然法であるのに対し、ホッブズの定義する自然法は、独自の意志論によって導かれる、自己の意志となった理性の指示、というまったく新しい意味をもつものに転換されている点である。

以上のことからわかるように、彼らの相違点は前提とする人間学の違いにある。第一章で述べたように、ホッブズは、伝統的な自由意志論を否定して、人間の生理的・心理的過程の分析をもとに、「必然的な意志」の理論を核とする人間学を構築した。⁽⁴²⁾ 彼がこのような転換を行った背景には、自由意志論の立場にあるカトリックやピューリタンのセクトがもたらす宗教の政治への介入という現実の問題があったというだけではなく、彼の政治思想に有効なサジェスションを与えてくれるフッカーのなかにも論理的な問題性を見出した、ということがあるのではないか。ホッブズはフッカーの思想を継承しつつ、自らの新しい人間学と調和させることによって、より堅固で論理的に一貫した国家論をつくることができると考えたように思われる。では、ホッブズがフッカーにおける問題としてみなしたものは何であろうか。それは、自由意志論に基づく「同意」理論にある。

1 自由意志論的「同意」理論

フッカーの「同意」理論は、人民が、人民全体に属する統治権（主権）を君主に譲渡することに同意することによって、国家が構成されるとするものである。そして、人民はこうした原初の契約によって、永久に権利を譲渡したとされ、この論理に基づいて世襲王政が認められるのである（III, viii, 38-39）。だが一方で、フッカーは自由意志論の立場にたつて、臣民の服従義務の限界を次のように述べている。「権力の行使において権威づけられた以上

のことは行う王権強奪者 (usurpers) は、いかなる人をも良心において服従するよう義務づけることはできない。」(III, vii, 400)。つまり、君主に対して、良心に反する服従は義務づけられないことになる。

一般に、近代民主主義的発想からすれば、人民の「同意」によって設立された主権者はその「同意」に従わなければならないものとされる。つまり、国王は人民の意志に制限され、場合によっては統治形態も人民の意志によって変更されうると考える。国家設立の原理が人民の「同意」にあるならば、原初の契約において君主政を立てたとしても、新しい世代が契約の更新によって取り消すことがありえるので、最初の国王は世襲王政の起点とはなりえないはずである。このような考えに基づいて、F・J・シャーリーは、フッカーの主権の永久譲渡という社会契約を理論的矛盾として捉えている。フォルクナーは、人民の「同意」にアクセントをおいて、フッカーの描く国王は「同意」に従う制約つきと解釈する⁴⁴⁾。しかし、フッカーの力点はむしろ、人民の「同意」を国家設立の原理とすることによって、世襲王政に対する彼らの服従を正当化することにある。体制への不服従の根拠になるような王権の制限をフッカーは意図していないだろう。なぜならフッカーの課題は五百年の世襲王政を守ることだからである。だが、「王権篡奪者」が権威づけられたことを越えた行為を行ったかどうか、世襲王政の国王が「暴君」に成り果てたかどうかを、臣民各人が良心に基づいて判断するということは、それ自体、統治権の譲渡への「同意」＝契約を遵守する義務の限界を示している。むしろ、良心において服従義務が解除されるからといって、直ちに支配者に対して外的行為において抵抗してもいいというわけではない。フッカーが先の叙述にすぐに続けて「受動的服従」について丁寧な語っていることからして、彼の主張の強調点はむしろ、たとえそうであっても、外面的行為における服従は維持されなければならないというところにある。

しかし、フッカーは、この問題に対してより根本的な解決策を提示する。すなわち、本質的信仰箇条の創出によ

つて、服従義務を解除されるかどうかの良心における判断基準を最小化し、臣民の国王への服従を確固たるものにするのである。「イエスはキリストである」ということを否定するキリスト教徒の君主はいない。したがって、神の命令と君主の命令とが相反する状況自体が生起される可能性はなく、良心においてそれを判断する場面も生まれてこないことになる。「暴君」とは、「イエスはキリストである」ということを口でもって否定するよう臣民に強い君主であり、それをなすのは明らかに異教徒の君主しかありえない。

こうして、フッカーは良心による不服従の問題を本質的信仰箇条によつて解決しようとした。この本質的信仰箇条の設定は、同時に政治権力による教会統治の領域を最大化することでもある。ここから、問題が生じてくる。政治権力が、教義や宗教的儀式を管理・統制することは、人間の内面（信仰）に対して暴力的に干渉する危険をはらむのではないか。むしろ何度論じたように、フッカーは国家による内面への介入を否定している。しかし、にもかかわらず、人々が侵害されたとそう感じてしまったとき、それでもなお、国家への服従を自らに内面づける理由は何であろうか。このとき、国家設立の原理としての「同意」が登場する。フッカーは言うだろう。臣民はかつて王権に統治権を譲渡することに同意する契約を結び、彼らはその契約を守る義務を負っている。だから、了解事項である政治権力による教義・儀式の政策について良心に基づく抵抗は許されないと。

ところで、自由意志論的な発想においては、善なる神の被造物である人間はすべて、ある種の善良性と尊敬さを本来的に帯びる存在である。そこから、自己も他者も侵すべからざる尊敬さをもつという共通の意識が生まれる。そこで他者との契約は、他者の尊敬を守るために、遵守されなければならないと考えられ、他者という人間存在のなかにある神聖さが、契約をまもる義務の根拠となる。したがって、国家への服従を内面的に拘束する根拠は、契約相手（社会全体）に対する義務にある。またそうであるからこそ、他者が同意するならば、契約義務も解除され

うるということになる。フッカーは、社会全体のかつての「同意」は、「一般的合意」によって取り消すことができるとしている（I, 103）。かつての社会契約は、現在の社会契約によって無効にされるのである。これが、先のシャリーやフォルクナーのような解釈が出てくるゆえんである。フッカーは、実際には、こうした契約解除が行われぬように、王権への服従義務を「受動的服従」によって確保しようとしている。しかし、多くの人の良心が権力による内面への介入を感じたとき、「一般的な合意」が成立するならば服従義務は解除されるという論理、これ自体がホッブズにとって問題であった。

ピューリタンによる王権への抵抗がますます激化する状況を目の当たりにしていたホッブズにとって、こうしたフッカーの「同意」による契約の無効の論理は、彼らに反逆の口実を与えるものに映ったであろう。彼は服従義務がより強固なものにされなければならないと思った。ホッブズは、フッカーが「受動的服従」の思想を再確立しようとしていることを理解していたが、同時に、自由意志論の立場にたつ限り、最終的には自らの良心を審判者とするため、「受動的服従」の思想を貫き通すことができないということも見てとった。そこで彼は「受動的服従」の思想を確立したルターに立ち戻り、自由意志論を放棄する。ルターの「奴隸意志論」に導かれ、彼は必然的な意志の理論を構築し、新たな「同意」理論すなわち社会契約論をつくりあげるのである。

2 受動的服従

「受動的服従」を説いたルターは、君主が「暴君」で、神の命令に反することを命じるとき、キリスト教徒の臣民は「言葉による抵抗」によって、自らが神の側にいることを告白すべきであるが、しかし君主に対して「力による抵抗」を行ってはならないと説く。「あなたが彼〔君主〕に言い逆らわず、彼に場所をゆずって、あなたから信

仰や本をとるにまかしておくならば、あなたはほんとうに神を呑んだことになるということを、私はあなたに言うておく。：「しかし」人々が家中を捜しまわり、本や財貨を暴力でとりあげようとしても、それを忍ぶべきである。

力で抵抗することなく、これを忍ぶべきである。⁴⁵ ルターの「奴隷意志論」は良心を神聖なものとはしない。人間の意志は自由ではなく、神あるいは悪魔の奴隷であって、徹底的に受動的なものである。人間は自らの力で意志を変えることができず、神の力か悪魔の力によってのみ動かされるのである。⁴⁶ こうした宗教意識からは、自己の良心を絶対化するという発想は生まれてこない。神が権力の座に置いた君主の行為に対し、それが不正であろうとなかろうと、自らを審判者にするなど許されないことである。君主の不正が明白だとしても、それ自体が神の意志かもしれない、キリスト者はただ耐え忍び、神の審判と救済を待つほかにはないのである。⁴⁷ 自己の良心を絶対化し自ら審判者となつて、君主の不正を暴力によって正そうとするならば、民衆は暴徒となつて戦争へと突入し、悲惨な結果をきたすだろう。ルターはそれを回避するために、政治権力への服従を神に対する義務として「受動的服従」を唱え、さらに宗教的指導者による民衆の煽動を防ぐために、教義や儀式など外面的行為を政治権力が統制する領邦教会制（領邦君主による教会統治）の導入に尽力したのである。⁴⁸

ホッブズは、以上のようなルターの「受動的服従」の思想がもつ本来の精神を理解し、その核心である良心論——自らの良心を絶対化してはならない——を継承する。平和のためには、臣民の主権者に対する服従義務は厳格に守られなければならない。たとえ主権者が「暴君」だろうと「異教徒」だろうとそれは同じであつて、キリスト教徒において、権力への服従は神に対する義務である。これをより確固たるものにしなければならない。彼はそう考えた。だから彼は「服従が能動的なものを受動的なものに区別されることは正しくなく」（DC 217, English Version, 181-182）と述べるのである。ホッブズ的な意味において、服従は「受動的」ではありえなく。「というのは、いかな

る非自発的な行為も法〔主権者の命令〕に従うこととはみなされえないからである。」(Behemoth, 50)。服従とは「自発的な」行為でしかないのである。ホッブズの論理に即して言えば、物理的に押されたり、落下したりするこゝと以外の、熟慮に基づくすべての行為は「自発的な」行為とされる。そして、国家の樹立とは、各人が主権者に予定されている人あるいは人々の統治に、自らを「自発的に」服従させることであるから(II, 171, 21)、この服従契約は「自発的な」、自らの意志に基づく行為とされる。自分の意志に従うことは、究極的には自己の意志を規定している神の意志に従うことである。したがって、自らの意志による服従契約は、自分の意志を経由して神に対する義務をもつ。こうして服従義務は、自己責任と神への義務によって厳格な拘束力をもつことになる。

しかし、「受動的な」服従という言葉が、ホッブズの意志論からすれば意味をなさないとされたとしても、そうだからといって、ホッブズが「受動的服従」の思想を否定したということにはならない。彼は、ルターからフッカーに受け継がれた「受動的服従」の思想がもつ本質的な精神―平和と秩序のための厳格な服従義務の確立―を再生しようとした。そこで彼は、自由意志論的な良心論から生じてくる抵抗権を打ち破るために、ルターの「奴隸意志論」的宗教意識(良心論)と自然学的人間分析とを結合させて、独自の人間学を形成し、それを論理的前提として社会契約論を構成したのである。そうだとすれば、かつて日本のホッブズ研究において主張された「個人的抵抗権の論理」の「近代における最初の定礎者」としてのホッブズ評価は修正されねばならないだろう。このような修正は、一九九四年に出た鈴木氏の著書によって行われており、ホッブズの意図は、不服従を認める「受動的服従」論や「抵抗権」論を理論的に排除することにあるということが主張されている³⁹⁾。筆者は、鈴木氏のこうした主張と同じ立場にある。しかし、彼と袂を別つのは、「受動的服従」の思想の捉え方に関してである。彼は、「受動的服従」を「不服従」の理論と理解し、それゆえ、ホッブズが「受動的服従」の思想に反対の立場にあるということを主張

する。

この問題に入る前に、まずもう一度「受動的服従」の思想について整理しておきたい。この思想は二つの構成要素からなっている。第一に、すべての権力は神に由来し、権力への服従は神に対する義務であること。第二に、君主が神の命令に背くことを命令した場合、キリスト教徒の臣民は、自分はむしろ神の命令に従うということを君主に告げるべきであるが、それによって刑罰を受けることになったとしても、抵抗することなくそれに従い、忍ばなければならぬということ。以上の二つを特徴とする。

鈴木氏は、「受動的服従」の第二の側面に注目して、ホッブズの立場を次のように説明する。ホッブズは、「（受動的服従論）の持つ、〈非抵抗〉ではあるが〈不服従〉の主張が、神に対して従順であれと説く余り、自らの信仰の〈敬虔〉に至上の価値を置く「キリスト教徒」（たとえば、その典型はピューリタンであろう）に対し〈不服従〉の口実を与えてしまう機能を持つことを懸念した。」この「受動的服従」論の不服従の主張は、「ホッブズの視点からすれば容易に〈抵抗権〉論へと道を開く危険と契機を含むものであった。」⁵¹そこで、ホッブズは、内面と外面とを徹底的に分離して、救済は本質的信仰箇条一条を内面において信仰することで保証されるとし、信仰問題が政治領域（外面の服従が求められる領域）に現れえないようにするとともに、救済は、内面における本質的信仰箇条の信仰と、外面における主権者への服従との双方がそろってはじめて保証されるという「救済論」を提示することに よって、信仰に基づいた抵抗権論の現出を封じ込めようとしたという。その際、キリスト教徒臣民の主権者への外面的な服従が確実なものとなる理由は、彼らが救済を求める限り（それはキリスト教徒である証である）、主権者への服従が条件になっているから、義務として受け入れざるをえないとされている。⁵²

しかし、「受動的服従」は果たして不服従の理論なのであろうか。彼の解釈では、君主の命令が神の命令に背く

とき、ルターやティンダルの「受動的服従」思想は、君主への不服従（たとえ死刑となっても）を貫くことにより救済への道が確保されるというように理解されている。「受動的服従論」においては〈不服従〉こそが〈救済〉の条件なのである。⁵⁴それゆえ「受動的服従」は不服従の理論とされる。しかし、「奴隸意志論」から流出するルターの神中心主義からすれば、救済は、君主への不服従や抵抗という人間の努力によって確保されるものではなく、神の一方的な選びやわざに依拠するものであらう。⁵⁵とするならば、「不服従こそが救済の条件」とまではいえないのではないか。少なくとも、不・服・従を奨励するという「受動的服従」の理解は、⁵⁶その思想を確立したルターのものとは異なるように思われる。⁵⁷

仮に、服従対象の分裂問題に対するホッブズの解決策が、鈴木氏がホッブズの「救済論」と呼ぶところの、本質的信仰箇条の内面的信仰と主権者への外面的服従という二つの要素の同時履行であったと認めるとしよう。そこで筆者が疑問に思うのは、とりわけ後者の根拠をホッブズがどこから導き出したのかということである。というのは、ホッブズが「救済論」を提示したとき、主権者への外面的服従が救済の条件となることの妥当性を、キリスト教徒の臣民が納得しなければならぬからである。

『リヴァイアサン』第四二章の叙述からもわかるように、主権者への服従が神に対する義務であることを、ホッブズは明らかに、当時「受動的服従」の根拠として共通に理解されていた聖書におけるパウロやペテロの言葉に依拠しているのである。

「聖パウロは言う（コロサイ、三章二十節）、『子供たちよ、あらゆるものごとについて両親に従え。なぜなら、このことは主をおおいに喜ばせるからだ。』（同、一二二節）『召使たちよ、あらゆるものごとについて、この世の主人に従え。人の気に入ろうとして目の前だけで仕えず、主を恐れる純朴な心をもって仕えよ。』…またさらに、君

主たちへの服従に関して、（ロマ書一三章最初の六節）『上にたつ権力に服従せよ』と熱心に説き、『すべての権力は神によって定められたのであり』、『我々は』彼らの『怒り』をまねくの恐れる『ただけではなく、良心のためにも、彼らに服従すべきである』と言っている。そして聖ペテロは言う、（第一ペテロ二章一三、一四、一五節）『あなたたちは主のために人間のたてたすべての命令に従え。至高の者としての王にも、悪をなすものを処罰し、善をなすものを讃えるために主によってつかわされた者としての統治者にも服従せよ。なぜなら、そうすることが神の意志だからである。』さらにまた聖パウロは言う、（テイト三章一節）『人々を心から主権者と権力とに従わせ、為政者に服従せよ。』（L.42,342-343.）

もし鈴木氏のいうとおり、ホッブズが「受動的服従」思想を全面的に否定しているのであれば、この思想を連想させる聖書の箇所をこのように積極的に長々と引用するであろうか。確かにホッブズは、氏の指摘するように、『ビヒモス』においてアングリカン「高教公派」の「受動的服従」の見解を批判している（Behemoth, 50-51.）。しかし、ホッブズがある特定の論者の「受動的服従」の理論を批判したからといって、彼が「受動的服従」の思想そのものに全く反対の立場であるということを示していることにはならないし、また、ホッブズが同時代の「受動的服従」の支持者から批判の対象とされ、異質な性格の理論家と評価されていたとしても、そのことは、彼の思想がキリスト教思想史のなかで連続と受け継がれてきた「受動的服従」自体と全面的に対決するものであったということを示明するものとはならない。自分の良心を絶対化して、服従すべきでないかどうか自ら審判する、こうしたピューリタンやアングリカンの自由意志論的良心論に基づく「受動的服従」の解釈は、「受動的服従」の精神を解体する原因であるとして、ホッブズにとって徹底的に対決すべき相手であったろう。服従義務の思想の衰退を食い止めることこそ彼の課題であった。

ホップズはフッカーから本質的信仰箇条という発想を継承して、さらに、異教徒の主権者の下にあつて「イエスはキリストである」ということを口で否定するよう命じられた場合ですら、その命令に従うことは自然法にかなうとして、外面的な服従義務を徹底化する。彼は旧約聖書列王記下五章一七節の事例に基礎づけて次のように言う。「ナーマンのように、ある臣民が、彼の主権者に対し服従しているために強制されて、自分の心に従つてではなく、彼の国の法に従つて行うことは何であれ、その行為は彼のものではなく、彼の主権者のものである。この場合、人々の前でキリストを否定するのは、彼ではなくて、彼の統治者であり、彼の国の法なのである。」(L.42,34)。ホップズは「言葉による抵抗」すら、もはや神に対する義務として必要でないばかりか、神の意志に反することであると規定する。彼がこう主張できる背景には、『リヴァイアサン』第一部の人間学(意志論)が理論的前提として存在するからである。彼は、自らを審判者とせず、ただ神の意志に従うというルターの「奴隸意志論」的良心論を導入することによって(そうした宗教意識を取り入れた意志論を構成することによって)、「受動的服従」の思想の第一の構成要素―神の設定した権力に従うことは神に従うことである―のほうに、理論的焦点を移動させたのである。

ホップズにおいて、「受動的服従」の思想における不服従や抵抗の問題は、フッカーの自由意志論的「同意」理論がもつ問題性を見抜き克服するなかで、突破された。それゆえ、さまざまに噴出してきた同時代の「受動的服従」理論や抵抗権論に対して、彼はすでに理論上の問題点を把握し、解決策を備えていると自負していたので、徹底的に対決する姿勢を見せたのではないだろうか。したがつて、アングリカン主教ブラムホールとの自由意志論争は、おそらく両者がフッカーの思想を暗黙の前提とするなかで議論され、一方でフッカーの教子たるブラムホールは、師をそのまま継承して自由意志を主張し、他方で論争時点においてすでにフッカーの問題性に決着済みであつたホップズは、意志の必然を説く主張を行つたように思われる。

3 国家の二類型 — 設立による国家と獲得による国家 —

以上のように、ホッブズはフッカーの思想を継承し、さらにそれを越えるために、必然的な意志という立場にたつて社会契約の理論を展開する。この意志論の違いが、先に述べたフッカーとホッブズとの相違点をもたらしたといえよう。

まず、同意の担い手と国家のない状態における相違に関していえば、フッカーは、理論の前提として現実の社会を想定し、契約の担い手を歴史的存在としての人民においている。ここでは、人民全体の「同意」がいつでもどこでもに行われたのかということが問題となつて生じてくる可能性がある。これに対してホッブズは、どの国のどの時代にも適用できるような理論の普遍性を求めた。そこで、前提となる人間の状態を、歴史にとられない合理的推論によつて導き出した、自然状態という理論的仮説として設定する。この自然状態は、ルター系譜の宗教意識が内在化した彼の独自の意志論に基づいている。それは、神の全能性の承認から導出された、神と人間および人間と人間とを結ぶ善悪についての共通基準¹¹自然法が存在しない状態であつた。ここから、両者の自然法の相違も生み出される。フッカーの伝統的自然法の場合、自然法は善を知る能力である理性によつて見出され、理性的な意志が欲求に働きかけて人間の行為を自然法に従うように導くとされる (I:178,90)。つまり、意志と自然法とは別個のものである。これに対しホッブズの自然法は、「同意」そのものであつて、自然状態にある人間が、自己保存のための合理的な一般法則にすぎない理性の指示を、自己の意志とみなすことができたときに、法的性格をもつものである。自己の意志と自然法との一致というのが、ホッブズの自然法の特徴である。善悪について神と断絶している自然状態において、理性の指示は、それが神によつて決定された自分の意志となるとき自然法となる。したがつ

て、ホッブズの場合、社会契約にいたる人間にとって、契約遵守を命じる自然法は、論理上、自分の意志と対立しないものとされる。だから、いったん社会契約を結んだならば、契約の破棄つまり統治形態の変更は、自己矛盾であり、自然法（神に対する義務）違反となる。こうして統治形態の変更は論理上、不正とされ、合法的にそれを行うことは不可能とされる。そしてホッブズは、そうした義務の源泉である契約（同意）の主体を、フッカーの人民（全体）から平等な各個人におろすことによって、国家樹立の責任が原理的に平等に各人自身にあることを明確化するのである。

こうしてホッブズは、臣民による統治形態の変更を原理上排除し、フッカーが目指した世襲王政の擁護をより論理的に確固たるものとした。彼は統治形態について君主政、貴族政、民主政の三種類を認めており (L.19,129) その趣旨は、どの形態においても、いったん設立されたならば、臣民の側はそれを変更することは許されないといいことである。そして、すべての統治形態は、統治の維持のために、主権者という官職の人工的永続性という処置を必要とする (L.19,135)。そこで、とりわけ君主政の場合、国王の死のたびに戦争状態に戻るわけにはいかないので、継承権がもっとも明白な世襲王政が求められることになる (L.19,137)。

さて、以上のことから、ホッブズの世界論は世襲王政を積極的に承認する性格をもっていることが確認された。流血の回避と平和のために、現実存在する国家権力の継続性を徹底的に支持するホッブズの課題は、『リヴァイヤサン』において「設立による国家 (a Commonwealth by Institution)」と「獲得による国家 (a Commonwealth by Acquisition)」という二つの国家類型として理論化される。この二類型の国家は、ともに正当的国家として相互に矛盾することなく同等に位置づけられている。それではまず「設立による国家」について見てみよう。

「設立による国家」とは、我々が社会契約論と聞いてまずイメージする、各人の相互契約によってつくられる国

家である。それは、力における人間の平等によって引き起こされる自然状態（戦争状態）という理論仮説を前提とする。この戦争状態を抜け出すために、群衆のなかの各個人は、主権者に予定されている「ひとりの人あるいはひとつの合議体」を除いて、相互に自然権を放棄し、今からつくられる主権者に服従するよう自らを義務づける、という契約を結ぶ。この自然権放棄の際、生きるために不可欠なもの（食物、空気、薬その他）を使用する権利（生存権）だけは留保する（L.21,151）。つまり、自分の生命を守る権利は残すが、他者を防衛して国家に抵抗する自由は放棄するというものである（L.21,152）。ホッブズは主権者に予定されている「ひとりの人あるいはひとつの合議体」と諸個人との間の契約を否定している。それゆえ、主権者は指名を受けるだけで契約の当事者にはならないので、契約によって制約を受けることがない（L.28,165）。各人が「ひとりの人」を選んだならば国王が主権者であり、「ひとつの合議体」が選ばれたときは議会が主権者である。いずれの場合も、主権者に予定されている以外の諸個人が選挙によって主権者を決定し、選ばれた主権者に自らを服従させるというものである（L.18,121）。

次に「獲得による国家」であるが、ホッブズはこれに「家父長的」国家と「専制的」国家の二つの形式を帰属させている。「家父長的」国家とは、親の子に対する支配に基づくものである。ここで特徴的なのは、「家父長的支配」の正当性が、生殖（血縁）ではなく、子供の「同意」に基礎づけられていることである（L.20,139）。服従の目的は自分の生命の維持・保護にあると捉えるホッブズは、親が子を養育（生命維持）し、子がその養育を受けているという事実から、子供の服従への「同意」を読み取るのである（L.20,140）。このように養育関係が存在するという事実を支配の正当性の根拠とするので、親の子に対する支配は、まだ生まれていない子孫にまで及ぶ。例えば、親Aは子Bを養育し、支配・服従関係にあり、子Bは自分の子Cと支配・服従関係にある。そしてさらに親となっ

たCは子Dに支配権をもつ。すると、最初の親AはBに対する支配権を通じて、BのCに対する支配権とCのDに對する支配権とを有し、B、C、Dすべてに對して支配権をもつことになる。「なぜなら、ある人の人格に對して支配をもつ者は、その人が有するすべてのものに対して支配をもつからである。」(L,20,14)。これによつて、AはBとCとDの自然権を手中に収めることになり、彼が契約によつて自らの自然権を放棄するならば、この權利放棄の契約は、契約の直接的当事者ではないB、C、Dをも拘束することになるのである。

さて、「專制的」国家の場合、それは戦争における勝利者の敗者に対する支配に基づく。ホッブズは、支配の正当性の根拠を戦争の勝利ではなく、敗者の勝利者に対する「同意」におく(L,20,14)。ここでも征服者の支配は単なる力による制圧ではなく、敗者の側の服従契約に基礎づけられているのである。敗者は武力的抵抗の継続による確実な死よりも、生命維持を目的とする服従契約を「自発的に」選んだのである。しかし、ここで注意したいのは、敗者は生命を保護するという「条件付きで」(L,18,123)征服者と信約を結ぶわけではないということである。彼らは「自分を救うことも減ぼすこともできる力をもつ」(L,20,140)征服者の裁量に委ねたのであつて、征服者は信約によつて彼らを助けるよう義務づけられはしない。征服者は、自らの裁量で統治に適當だと思つ以上には信約に制約されず、自由に権力を行使しうる(L,20,141)。統治契約説(支配者が人民から条件付きで主権を受け取るといふ説)を否定するホッブズの論理は、「設立による国家」から「獲得による国家」にいたるまで終始一貫しているのである。他方で、征服者に對する敗者の服従契約は義務的となる。なぜなら、ホッブズの意志論においては、希望と恐怖の交互的生起といふ熟慮の過程を経ての限り、行為は「自発的」なものであり、自己の「自発的」行為を無効にしないということが、まさしく義務の定義だからである(L,14,93)。

つまり、「家父長的」国家と「專制的」国家のいずれも、被支配者の「同意」に基づく正当な国家である。ホッ

ブズは、現実の支配・服従関係のなかに被支配者側の「同意」があると考ええる。こうした考え方は、現実に存在する国家のなかにいる人々は統治に対する「同意」を与えているはずだ、と捉えるフッカーの「同意」理論を継承するものである。

以上のように、「設立による国家」は、各人相互間の恐怖によって主権者を選んで服従するものであり、「獲得による国家」は、自分が恐怖をいだく人に対して服従するものである。すなわち、両方とも同じ「恐怖」を理由とする服従契約によって形成される国家である（L.20,138）。ホッブズの意味で「恐怖によって強要された信約は有効である」（L.1497）から、この二類型の国家はどちらも正当で合法的な国家なのである。したがって、ホッブズは「設立による国家」も「獲得による国家」も「恐怖」を根拠に相互に矛盾なく設定しており、「獲得による国家」を「設立による国家」に論理的に従属させたという見方は妥当ではない。⁽⁵⁸⁾ いずれの場合も、契約の本質的内容は、生命維持のために、主権者に対して抵抗権を放棄し、服従するということである。

ホッブズの時代、イングランドの現実には、国王対議会の内乱であった。彼の課題は内乱を終結させ、それが再び起こることを防ぐことであった。したがって、ホッブズの念頭には、イングランドの諸個人が国王と議会のいずれかを選択して相互に契約し、内乱を終結するか（設立による国家）、それが無理な場合には、内乱の勝利者に服従して非抵抗を約束し、内乱の再発を防止するか（獲得による国家）、という平和への二つの現実的選択肢があつて、それらを理論的類型へと対応させたと思われる。選挙で選ばれた者であれ、戦争の勝者として統治者となつた者であれ、この服従契約によって生まれた主権者は、「ひとりの人」であれば国王として世襲王政の初代となり、「ひとつの合議体」であれば議会が議会政治の起点となつて永続的に支配する。臣民は、こうして生成された国家権力に対する非抵抗を自然法によって内面的に義務づけられ、反逆の口実を論理上一切取り除かれるのである。

ホッブズの社会契約論の基本的性格は、ピューリタン革命という神や良心への義務から生じる国家権力への抵抗を、神に対する義務によって権力への非抵抗へと一八〇度転換させるというものである。この転換は、新しい人間学（意志論）の構成によって論理的に可能となった。しかし、こうして生み出された社会契約論の奥底には、ピューリタンを「受動的服従」の枠のなかに押さえ込もうとしたフッカーの思想が見え隠れする。ホッブズの社会契約論（政治学）は、フッカーの「受動的服従」の思想を継承した「義務の理論」といえるであろう。

注

ホッブズのテキストの略号

Behemoth *Behemoth or The Long Parliament*, ed. Ferdinand Tönnies, with an Introduction by Stephen Holmes, The University of Chicago Press, 1990.

フッカーのテキストについて

本稿は、フッカーの『教会政治理論』について基本的に、*The Folger Library Edition of The Works of Richard Hooker*, W. Speed Hill, General Editor, The Belknap Press of Harvard University Press, 1977 を使用した。本文中の引用箇所を示す (1:98-99.) とする。よような略記は、全集第一巻『教会政治理論』第一卷九八―九九ページを意味する。

- (1) Jürgen Overhoff, *Hobbes's Theory of the Will : Ideological Reasons and Historical Circumstances*, Rowman & Littlefield Publishers, 2000, p.102.
- (2) F. J. Shirley, *Richard Hooker and Contemporary Political Ideas*, S. P. C. K., London, 1949, p.96.
- (3) Robert K. Faulkner, *Richard Hooker and the Politics of a Christian England*, University of California Press, 1981, p.110. クリストフ

ー・モリス、平井正樹訳『宗教改革時代のイギリス政治思想』、刀水書房、一九八一年、二一六ページ。福田歓一『近代政治原理成立史序説』、岩波書店、一九七一年、一〇八―一〇九ページ。

- (4) *The Works of that Learned and Judicious Divine, Mr. Richard Hooker...* arranged by The Rev. John Keble, Third Edition, Oxford, 1845, Vol. I, p. xxiv-xxv.
- (5) ホッブズがフッカーの思想を受け継いでいることに関する本稿の議論は、磯部隆「近代政治思想史の形成と宗教意識―神義論と「自由意志」論争をめぐる―」(一)―(四)〔『名古屋大学法政論集』第一〇六、一九八五年、第一〇八・一一二・一一三号、一九八六年〕から多くの示唆を受けている。この論文は、政治思想の形成について自由意志論争を軸に類型化し、自由意志を肯定する思想的系譜としてエラスムスとルソーを、そしてそれを否定する系譜としてルターとホッブズをとりあげ、自由意志論争が彼らの政治思想の特質形成にいかに影響したのかを分析している。このなかで著者は、ホッブズの社会契約論がフッカーの「同意」理論を継承していると主張している。本稿はこの視点を基本的な立脚点とするものであるが、著者の議論は、非常に大きな近代政治思想のなかの精神的系譜のひとつとしてホッブズを分析しているため、紙幅の制限上、先行者フッカーとの継承関係の説明に多くを割いていない。そこで本稿では、もっぱらホッブズ研究の立場からこの論点について丹念に考察し、継承関係の中身を明らかにするとともに、そうした視点がホッブズ解釈においてきわめて有効であることを示したいと思う。
- (6) 高野清弘「リチャード・フッカーの思想的出立」、『甲南法學』第三七卷第四号、一九九七年、三四―三五ページ。日本におけるフッカー研究の不十分さについても指摘している。また著者は著名なホッブズ研究者でもあるが、このフッカー研究がホッブズとの関連を見据えたものなのかどうかについては、まったく触れられていない。
- (7) S. State, "Hobbes and Hooker: Politics and Religion: A Note on the Structuring of Leviathan", in *Thomas Hobbes Critical Assessments*, ed. Preston King, vol. IV, Routledge, 1993, p. 358.

- (8) *Ibid.*, pp.360,363,366,369,371.
- (9) *Ibid.*, p.372.
- (10) 八代崇『イギリス宗教改革史研究』、創文社、一九七九年、九五—一〇三ページ。
- (11) 同書、一〇〇ページ。鈴木朝生『主権・神法・自由』、木鐸社、一九九四年、一一八—一九ページ。
- (12) F. C. Hood, *The Divine Politics of Thomas Hobbes: An Interpretation of Leviathan*, Oxford University Press, 1964, p.138.
- (13) Claire Cross, *The Royal Supremacy in the Elizabethan Church*, George Allen & Unwin Ltd, 1969, p.129.
- (14) 八代、前掲書、一九八ページ。
- (15) 同書、一八三ページ。
- (16) 同書、二二二ページ。
- (17) グリンダルは改革派であった。同書、二二六—二二七ページ。
- (18) モリス、前掲書、二二〇ページ。
- (19) 渋谷浩編訳『自由民への訴え』、早稲田大学出版部、一九七八年、八三、八六、一六三、一六五、三九三ページ。
- (20) 同書、一六五—一六九ページ。
- (21) 同書、八二、九九ページ。
- (22) 拙稿「ホップズのリヴァアアサン—一七世紀イングランドにおける政治と宗教—(一)」、『名古屋大学法政論集』第一八九号、二〇〇一年、第一章第一節(三)参照。
- (23) M・トルミエ、大西晴樹・浜林正夫訳『ピューリタン革命の担い手たち』、ヨルダン社、一九八三年、一六六ページ。
- (24) 田村秀夫編著『クロムウェルとイギリス革命』、聖学院大学出版会、一九九九年、第一部第一章「クロムウェルの教会構想」(青木道彦執筆)、五四ページ。

- (25) Wilbur Cortez Abbott, *The Writings and Speeches of Oliver Cromwell*, vol. I, p.377.
- (26) 八代、前掲書、二六二ページ。
- (27) 同書、二七三―二七四ページ。
- (28) 「国王至上令」の最終的権威の称号は、ヘンリー八世の「最高の首長」から、エリザベスのときに「最高の統治者」へと変更された。同書、一七六ページ。フッカーからすれば、この称号の変更は実質的内容の変化を意味するものではないというところであろう。
- (29) Keble, *op.cit.*, vol. III, p.513.
- (30) Paul J. Johnson, "Hobbes's Anglican Doctrine of Salvation", in *Thomas Hobbes in His Time*, ed. Ralph Ross, Herbert W. Schneider, Theodore Waldman, University of Minnesota Press, 1974, p.104.
- (31) *Ibid.*, pp.106-107,122.
- (32) *Ibid.*, pp.113-114.
- (33) 鈴木、前掲書、一九二―二二三ページ。
- (34) 八代、前掲書、一六八ページ。
- (35) 同書、一六五、二〇一、二二一ページ。
- (36) State, *op.cit.*, p.363.
- (37) Faulkner, *op.cit.*, pp.164-165.
- (38) 鈴木、前掲書、九四ページ。
- (39) 八代、前掲書、二五二ページ。
- (40) モリス、前掲書、二〇六―二〇七ページ。

- (41) 支配の正当性は統治者が国王として支配している政治体全体の「同意」にあるとされる。
- (42) 拙稿「ホップズのリヴァイアサン（一）」参照。
- (43) Shirley, *op.cit.*, pp.226-227.
- (44) Faulkner, *op.cit.*, p.163.
- (45) Martin Luther, *Von weltlicher iherkeyn wie weyn man yhr gehorsam schuldig sey*, 1523, in *Luthers Werke in Auswahl*, hsg. v. Otto Clemen, Bonn 1912-33, Berlin 1950-59, II, S.382. 訳「この世の権威について」、『ルター著作集』第一集、聖文舎、一九六四年、第五卷、一七五ページ。ルター解釈については次の論文を参照した。磯部「近代政治思想史の形成と宗教意識（二）」、一三七ページ。
- (46) 磯部、前掲論文、一〇七—一〇八ページ。
- (47) 同論文、一四三ページ。ルター「シユワーベン」の農民の十二個条に対する平和勧告（一五二五年）、「ルター著作集」、第六卷、三二五—三三七ページ。
- (48) 同論文、一四四、一四九ページ。
- (49) 田中浩『ホップズ研究序説』、御茶の水書房、一九八二年、二〇二ページ。福田敏一『国家・民族・権力』、岩波書店、一九八八年、一八〇ページ。福田氏は、ホップズに抵抗権があるかないかは、抵抗権の定義の問題であるとしているが、ホップズの社会契約論自体が、自由意志論的な良心に基づく抵抗権をいかに排除するかを課題としていたことからして、定義云々よりも、ホップズのなかに抵抗権を見ようとするそうした分析視角こそが、ホップズに即していないということは明らかである。
- (50) 鈴木、前掲書、一四六ページ。
- (51) 同書、一〇一—一〇二ページ。
- (52) 同書、一六八—一六九ページ。

- (53) 同書、一二六―一二七ページ。
- (54) 同書、一六九ページ。
- (55) 磯部、前掲論文、一三八―一四〇ページ。
- (56) 鈴木、前掲書、一二三、一六〇ページ。
- (57) 鈴木氏は、「受動的服従」≠不服従というルター解釈を、一五二〇年の『善きわざについて』に依拠している。ここでは「暴君」の強制に対し、キリスト教徒は殉教してでも神の命令を守るべきだということが述べられている。しかし、一五二六年の「軍人もまた救われるか」においては、彼自身が指摘しているとおり、ルターは厳格な非抵抗を主張している。鈴木氏によれば、こうした主張のアクセントの移動は、農民戦争を目的にしたルターが自らの理論の変更させたことに起因するといえる。同書、一三三―一三四ページ。他方で筆者が依拠したルターの良心論は一五二五年の『シュワーベンの農民の十二個条に對する平和勸告』における叙述である。ルターが積極的な「言葉による抵抗」の主唱者なのか、あるいは抵抗の拒絶者なのか、ルター研究において議論の分かれるところであるらしい。磯部、前掲論文、一三七―一三八ページ。異なる時期の著作に依拠するため、我々の間でルター解釈に違いが現れるのも無理はないかもしれない。しかし筆者は、ホップズの服従理論に親和的な良心論や非抵抗の主張が書かれている一五二五年の著書が存在するという事実と、ホップズ自身が『自由、必然、偶然に関する諸問題』において尊敬する神学者としてルターを挙げていることから（LNC.266）、ホップズがルターおよび彼の「受動的服従」を拒絶したとは考えない立場をとる。
- (58) 福田『近代政治原理成立史序説』、三一七ページ。

《訂正》

本誌『法政論集』掲載の拙稿「ホッブズの生涯」(一)(二)(三)(完)(第一八七―一八八号)、「ホッブズのリヴァアサン」(一七世紀イギリス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 scripti Omnia, vol.III, ed. William Molesworth, (first edition, London, 1839-45) second edition, Bristol, Thoemmes 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

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.