

ホッブズのリヴァイアサン (三・完)
——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) フッカーのアンゲリカニズム

(三) ホッブズによる展開

(以上一九〇号)

第二節 ホッブズのリヴァイアサン

(一) 「神の王国」論

(二) 主権的預言者

(三) リヴァイアサン — 政治と宗教の問題に対するホッブズの解決 —

おわりに

(以上本号)

第二節 ホッブズのリヴァイアサン

(一) 「神の王国」論

『リヴァイアサン』の構造に着目したとき、先行研究において、二つの見方が提起されている。ひとつは、第一部人間論と第二部国家論の前半部分と、後半の第三部及び第四部の宗教論とが、論理的に自律していると捉えるもの、そしてもうひとつは、相互に論理的に関連していると捉える見方である。前者を主張する代表的論者が、J・G・A・ポコックやE・J・アイゼナツハである。とりわけポコックは、従来の研究が『リヴァイアサン』の後半

部分を無視している点を批判して宗教論の分析の重要性を説いた先駆者である。彼は、『リヴァイアサン』の後半で「ホッブズがしていることは、新しい方法における信仰の歴史化である」と説く。⁽¹⁾つまり、『リヴァイアサン』の前半は「時間のない自然人の合理的世界」⁽²⁾を描く哲学であり、後半は聖書から読み取られた歴史と理解するのである。ポコックの解釈を契機に、以後のホッブズ研究は、非時間的な前半部分と時間的あるいは歴史的な後半部分とがどのように論理的に関係にあるのかという問題を探求していくことになる。パトリシア・スプリングボーグは、前半と後半とが自律的であるというポコックの解釈を批判し、後者の立場を打ち出す。⁽³⁾彼女の場合、ホッブズはキリスト教の国家を聖書史からの論理的類推による構成として描いていると捉え、「ホッブズの神学的議論と哲学的議論とは相互浸透している」と主張する。⁽⁴⁾同様に、哲学部分(社会契約論)と宗教論との連関に着目するR・J・ホーリデイ／T・ケンヨン／A・リーヴは、第三部の「神の王国」論における神とアブラハムとの信約が、第二部の社会契約の枠組みとして描かれていると主張する。⁽⁵⁾論理的連関を認めるうえで同じ立場にある鈴木朝生は、「ホッブズの〈宗教論〉は哲学体系内の構成において〈政治論〉の論理を引き受ける形で始まっている」と述べ、前半の政治論を宗教論の論理的前提であるとする点で、ホーリデイらとは逆の説明を行っている。⁽⁶⁾

このように、最近のホッブズ研究では、これまで軽視されてきた第三部及び第四部の宗教論に注目して『リヴァイアサン』を分析するものが多く現れている。しかしながら、第一部・第二部と第三部・第四部との論理的な関係や整合性を考察する際に、『リヴァイアサン』全体の体系的にまで目を配った構造分析を行っているとはいえない。そこで、本稿では、これまで行ってきた人間学や社会契約論の分析をもとに宗教論を考察し、『リヴァイアサン』における宗教論の理論的役割を明らかにするとともに、体系的な構成にこめたホッブズの問題意識を探ることにしたい。

さて、「リヴァイアサン」の第三部「キリスト教の国家について」において、ホッブズは、「神の王国」ないし「キリストの王国」という宗教理念の考察を行い、独自の「神の王国」論を展開することによって、聖俗双方の領域における政治的主権者の至上権を立証しようとしている。

ホッブズによれば、神の法は、人間に対して、「自然理性の指示、啓示、ある人の声」という三つの方法によって伝えられるという。そして、それらは、それぞれ「理性的、感覚的、預言的」な言葉として現れ、人間はそれらをそれぞれ「正しい理性、超自然的感覚、信仰」によって聞くのである。しかし、「啓示」は誰にでも与えられるものではなく、「普遍的な法」とはなりえないので、ホッブズは「超自然的感覚」によって知られる「啓示」を一般的でないものとして退ける。こうして、神が自らの法を「自然理性の指示」を通じて人間に伝え統治する「神の自然による王国」と、選ばれた特定の国民（ユダヤ人）に対して、神が預言者の口を通じて実定法を与え統治する「神の預言の王国」という二つの「神の王国」が提示される（J.3:26）。「神の自然による王国」とは、「抵抗しえない力」をもつ全能なる神によって支配されるすべてのもの、すなわち、世界そのものを指している。だから、異教徒はもちろんすべての人間を含む森羅万象を対象とするものであり、「神の自然による王国」という名は、神の全能なる力を示す比喩的な呼称にすぎない（J.3:25）。他方、「神の預言の王国」とは神を信仰するユダヤ・キリスト教徒を対象とするものである。ホッブズは、第二部の締めくくりに「神の自然による王国」を説明することによって、第一部と第二部とは「神の自然による王国」における議論であるということ、つまり自然理性によって理解され、すべての人間に適用される内容のものであることを示し、続く第三部と第四部では、「キリスト教の国家」において理解されるべき「神の預言の王国」の議論にはいるということを表明しているのである。

1 「神の王国」論の二類型 歴史的原型としてのアブラハムとモーセ

ホッブズの聖書解釈において、「神の預言の王国」——宗教理念としての「神の王国」——とは、神を王とする特定の国民を意味し、比喩的なものではなく、地上にある現実の王国である（L.35,281,283）。その起源は、神とアブラハムとの信約（L.40,322.）及びモーセによるシナイ山での信約の更新にあるとされる（L.40,324）。神はアブラハムと信約し、次のように言う。「私は、おまえと後の世代におけるおまえの子孫との間に、おまえとおまえの後の子孫に対して神となるという永遠なる信約として、私の信約を確立しよう。」こうして、アブラハムと彼の子孫に対する「約束による、神の特別の主権が設立」され（L.35,281.）、「アブラハムは彼自身と彼の後の子孫とが神の命令を承認し服従するよう義務づけた。」（L.40,322.）。これが「神の王国」の第一の歴史的原型である。そして、第二の歴史的原型は、「イスラエル人がエジプト人から解放された」あと、モーセによる信約の更新から生まれた「神の王国」である。モーセは、「アブラハムの権利の継承者として、イスラエル人を統治する権威を」、「相続」ではなく、「他のすべての君主の権威と同じように、人民の同意と彼に服従するという彼らの約束とに基づいて」引き継いだのである（L.40,324.）。「人民は雷と稲光とラッパの響き、山が煙っているのと見たとき、感動し、遠く離れて立っていた。そして彼らはモーセに対して言った。『あなたが私たちに語ってください。そうすれば私たちは聞きましよう。しかし私たちを殺さないために、神に私たちと話をさせないでください。』ここに彼らの服従の約束があった。そして、これによって彼らは、モーセが神の命令として彼らに伝達するものはなんであれ、服従するように自らを義務づけたのである。」（L.40,324,325.）。

この「神の王国」の二類型、アブラハムとモーセという歴史的原型は、第二部社会契約論の国家の二類型と論理的に対応している。アブラハムの場合、ホッブズが「信仰深いもの父」（L.40,322.）と呼んでいるように、彼の

一族に対する支配は「家父長的支配」であり、彼は「獲得による国家（家父長的国家）」の主権者なのである。信約の当事者ではないアブラハムの家族や子孫が信約に拘束される理由は、アブラハムが「彼らの父であり主人であり政治的主権者」であって、「すべての信約の本質をなす彼らの意志は契約を結ぶ前からアブラハムの意志の中に含まれていて、それゆえアブラハムが彼らに代わって信約したすべてを、彼らに履行させる合法的な権力をもっていたと想定されるからである。」(L,40,333)。この叙述を根拠づけるために、第二部第二〇章において、子供の同意を基礎とする「家父長的支配」の理論的枠組が先に論じられているのである(L,20,139-140)。そして、モーセは、「設立による国家」の主権者である。なぜなら人民は、「服従の約束」によって「モーセが神の命令として彼らに伝達することは何であれ服従するように自らを義務づけた」からである。イスラエルの各人は、自己保存のために、相互契約によってモーセを主権者に選び、彼の行為と判断のすべてを自らのものとするよう義務を負ったのである(L,18,121-122)。

このように、自然理性に基づいて理論化された国家の二類型「獲得による国家」及び「設立による国家」の主権者は、聖書の歴史においてアブラハムとモーセとによって裏付けられるのである。あるいはもっと正確に言えば、国家の二類型の主権者は、聖書史からキリスト教の政治学を理解する際の理論的枠組なのである。つまり、第二部の国家の二類型（「設立による国家」「獲得による国家」）は、第三部「神の王国」の二類型（歴史的原型アブラハムとモーセ）の前提であり、「神の王国」論をつくるために設定された理論的な土台ということが出来る。

前節で考察したように、フッカーは、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リランド王国を類推し、君主の主権をモーセの主権から導き出した。それは、モーセが宗教に関する最高権をもっていたことを根拠に、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ためであった。ホブズはこの視点をさ

らに徹底化し、社会契約論に基づいた「神の王国」論をつくりだす。すなわち、「神の王国」における神の人民に對する支配は、人民の信約（同意）に基づいて形成された政治的主権者（アブラハムとモーセ）によって媒介されることを示し、神の言葉の伝達者を、聖職者ないし宗教的指導者から政治的主権者に切り替えるのである。

さて、ホップズによれば、旧約の時代に誕生した「神の王国」は、モーセの死後は彼の地位の継承者として祭司長が「神の唯一の代理人（Lieutenant）」となって続いていた（L.35.282）。しかし、サミュエルの時代に「ユダヤの人民が神を拒否して」（L.36.294）人間サウルを王に選んだときに、「神の王国」は「投げ捨てられ」（L.35.284）、それ以来今日に至るまで、「神の王国」は存在しない状態となっている。したがって、現在は「神の王国」の存在しない、神が自然による以外直接的には働きかけない時代ということになる。「神の王国」がこの世に存在しないことについて、ホップズは、ユダヤ人が王としての神を拒絶して人間の王サウルを立てたという旧約の叙述、及び「キリストの王国はこの世のものではない」というキリスト自身の言明（L.41.333）に依拠している。そして、「神の王国」は、「来るべき世界」（L.38.319）すなわち未来において、キリストによって復活される。来るべき「神の王国」は、アブラハムやモーセのときと同様、現実の地上の王国である。それゆえ、人間としてのキリストが王となって地上において政治的に支配するのである。「救世主はキリストの王国において人間の本性において統治する。」（L.41.336）。

現世には「神の王国」は存在せず、来世においてキリストによって「神の王国」が復活されるというホップズの教説は、ポコックやアイゼナツハによって、当時のピューリタンの終末論や千年王国論と結びついているという指摘がなされている⁽⁷⁾。ポコックによると、ホップズの「神の王国」論では、「救済が現世的、歴史的、さらに千年王国的過程として示され」⁽⁸⁾、ローマ・カトリック教会の非時間的で空間的な「神の王国」イメージから、宗教改革派

の時間的終末論へと転換されたという。⁽⁹⁾ ホッブズは、そのような時間的・歴史的な「神の王国」論をつくり出すことによって、「神の王国」を「現在の教会」と捉えるカトリックやピューリタンの解釈と対決したのである。

2 現在における「神の王国」の否定

ホッブズは、「神の王国」を「現在の教会」とする解釈を否定している。「聖書の最大かつ主要な誤用は、…神の王国が現在の教会、あるいは今生きているキリスト教徒の集団、あるいは死んでいるが最後の日に甦る（現在の）キリスト教徒の集団であるということを示明するために、聖書を捻じ曲げることである。」(L.44.419)。ホッブズの批判の対象は、具体的には、ローマ・カトリック、独立派の千年王国論、ジュネーヴの改革派教会の系譜にある長老派、そしてポコックが指摘しているように、神権的主教制論を主張する国教会のロード派を念頭においていると思われる。⁽¹⁰⁾

ローマ教会が唱える「神の王国」論は、霊的・空間的・現在の性格をもつものである。カトリックは、魂を「肉体から分離されたある本質 (an existence) という無形の実体 (a Substance Incorporall)」(L.44.425.)と定義することによって、魂は滅ぶべき肉体とは異なり不滅であると説く。彼らはこの魂の不滅性に依拠して、ローマ教会の階層的組織の頂点に立つ法王が、人間の魂の死後の運命―天国に行くのかそれとも地獄に落ちるのか―について、神の媒介者として霊的なる力を行使すると主張する。カトリックは、このような法王の霊的なる力を、法王がキリストによって聖霊を授けられた使徒たちの継承者であるということをも根拠としている。つまり、カトリックの「神の王国」論では、ローマ法王が、魂の世界すなわち目には見えないが実体として存在する霊的世界と現世との接点であり、法王を軸に現に存在するローマ教会自体が「神の王国」として空間的に存在すると理解されるのである。それゆえ

法王は、神による人間の魂の支配を根拠に、現世におけるキリスト教徒の人々の行為をも主権的に支配しようとする。例えば、ローマ教会の代表的論客であるベラルミーノ枢機卿によれば、法王は、各国の主権者に対して「間接的に」最高の政治権力をもつという (L.42.394)。このように、カトリックの「神の王国」論は、この世に政治的主権者と法王との支配の二重構造を生み出してしまうのである。

これに対して、ホップズは、第四二章でベラルミーノの主張を丹念に論駁し (L.42.378-402)、さらに、第四部でカトリックの「神の王国」論の論理的基礎を提供するスコラ哲学を徹底的に批判する。第一部第四章「言葉について」において、スコラ哲学者の「無形な物体」「無形な実体」「丸い四角形」という概念を「無意味な言葉」とするホップズの言語分析の視点は、第三部第三章「聖書の諸篇における霊、天使、及び靈感の意味について」や、第四部第六章の「空虚な哲学及び架空の伝統から生じた暗黒について」において具体的に適用するために書かれている。なぜなら、「無形の物体」「無形の实体」「物体から分離された本質」及び「停止している今」(「神の王国」の時間性・歴史性を否定する「永遠」の定義 (L.46.467)) というスコラ哲学の観念は、まさにカトリックの依拠する霊的世界(それをイメージさせる不滅の魂や実体としての精霊 (Ghosts)) が現在において空間的に存在することを保証するものだからである。ホップズは、次のような世界観に基づいて、スコラ哲学の上記のような観念を否定する。「世界(それは、地上だけでなく、存在するすべてのものの全集合体である宇宙をも意味する)は、有形なもの、つまり、物体 (Body) である。…したがって、宇宙のすべての部分は物体であり、物体でないものは宇宙の一部ではない。宇宙がすべてなのだから、宇宙の一部でないものは存在しない。」それゆえ、「霊」が存在するならば、「現実的に物体である。」(L.46.463)。こうして、彼は、物体でない実体を否定し、存在するものの本質は存在するものの中に実在するという存在論に基づき、「分離された本質」「肉体から分離された魂」「停止してい

る今」が「無意味な言葉」にすぎない誤った教説であることを弁証するのである(1,46,466-467)。このような考
 え方はデカルトとの論争時から一貫している。ホップズは、「霊」を物体ゴブヤと厳密に位置づけ、聖書における「神の
 霊」や「精霊」を単に神の力を示すための比喩と限定することによって、ローマ教会が霊的な「現在の教会」であ
 ることを否定するとともに、使徒継承に基づく神権的主教制を根拠に、現在の国教会を「神の王国」と捉えるロー
 ドの立場をも反駁しようとしていたと思われる。

さて、一六四〇年代のイングランドにおいて、「神の王国」の実現を切望するピューリタンの千年王国論者たち
 が政治的に急進化し、独立派はその主要な担い手であった。¹³ 千年王国論とは、キリストの再臨と地上における「神
 の王国」の樹立により、この世の姿が変えられ、その後に最後の審判が到来すると考えるものであるが、それはさ
 らに、キリストの再臨が千年王国に先立つて起こるという前千年王国論と、キリストの再臨が千年王国の後に続く
 とする後千年王国論とに分けられる。革命の推進力となったのは、千年王国の到来を激変的なものと捉える前千年
 王国論であり、それは現状の急進的改革を志向した。¹⁴ 前千年王国論は、キリストが地上に現れ、「キリストの王国」
 を地上において千年間統治し、そのあとに最後の審判が到来して、全般的復活が起こると考える。¹⁵ その際、特徴的
 なのは、殉教者や聖徒は全般的復活の前に復活して、キリストとともに地上において千年の統治を行うとされてい
 る点である。¹⁶ そして、「キリストの王国」の実現の場は、会衆教会コングレガチオンにあると想定されている。¹⁷ つまり、「神(キリ
 スト)の王国」を「今生きているキリスト教徒の集団」と捉えているのである。それゆえ、人々は独立派の会衆教会コングレガチオン
 に入ることによって、自らは聖徒であること、すなわち、「キリストの王国」の実現のための担い手であるという
 強烈な使命意識をもつようになり、「キリストの王国」の実現のために、現世を徹底的に浄化し改革しようとする。
 だから内戦の進展は千年王国の切迫を示すものとして感じられ、革命を神の意志の実現として熱狂的に推し進める

こととなる。

また、長老派に関しては、ホッブズによって問題が鮮明に述べられている。「キリストによる神の王国がすでにこの世に存在するという議論のなかで、答えるのに最も難しい主張は、ペラルミーノやローマ教会の他の人々によってではなく、ベザによって主張されている。すなわち彼は、キリストによる神の王国は、キリストの復活から始まるというのである。」(L.44,456-427)。テオドール・ベザとは、長老派が依拠したジュネーヴ改革派教会の指導者である。⁽⁸⁾「神の王国」がキリストの復活において始まるということは、「キリストの王国はすでに来た」ということであり、今ある長老派教会を「神の王国」と捉えることである。それによって長老派は、「法王と同じく、人民に対する主権者権力をもつことを期待したのである。」(L.47,476)。

ホッブズにとって、独立派や長老派の「神の王国」論に共通する問題は、聖書に記された歴史におけるイエス・キリストの位置づけである。ホッブズの視点からすると、彼らはキリストの復活や再臨がすでに始まっているとみなすことによって、「神の王国がこの世に今あるに違いない」(L.44,427)と誤って解釈しているのである。したがって、ホッブズは、「神の王国」の霊的・空間的・現在の性格の一切を排除する「神の王国」論を展開する。それではここで、ホッブズの「神の王国」論の概観を示し、キリストと現在の世界とがどのように描かれているか整理しておく。

ホッブズの聖書解釈によれば、神による人間の創造は、アダムのときに行われた。しかし、アダムの罪によって人間は永遠の生を喪失した(L.38,307)。その後、アブラハムのときに「神の王国」が始まり、神のアブラハム一族に対する「家父長的支配」が行われた。そしてモーセのときに信約が更新され、モーセの地位は祭司長によって継承され、神のイスラエル人民に対する実定法による支配が続いた。しかしサミュエルの時代、イスラエルの人民

が神を拒否して人間サウルを王として樹立したときに（神の同意のもとではあるが）、「神の王国」は消滅した（L.40.328）。こうして現世における「神の王国」の存在しない状態が始まり、イスラエル国家を滅ぼした異教徒のローマ帝国の時代に、イエス・キリストの人間としての最初の到来が起きた。キリストの地上への到来の目的は、来世において「父なる神」の王国がキリストを王として復活することを告げること、そして、人々が、来るべき「神の王国」において永遠の生を享受する選ばれた者となるように、現世において準備するよう教え説得することである（L.41.334）。キリストは「神の王国」の存在しない現世において、王としてではなく贖罪者（救済者）としてやって来た。したがって「キリストの王国」はこの世にはない。彼は死（受難）によって全人類の罪を贖い、そのあと復活し昇天した。キリストによる「神の王国」の復活は来世において生じ、それはキリストの再来のとき、すなわち審判の日であり、同時に全般的復活のときでもある（L.41.333）。このときに選ばれた者は「神の王国」の臣民となって永遠の生を享受し、見放された者は「神の王国」の外にある敵となり、永遠の死の処罰を受けるとされる（L.44.432-433）。

以上のように、ホップズの「神の王国」論では、前千年王国論において「キリストの王国」すなわちキリストの再臨が、最後の審判＝全般的復活の前に現れるとされていたのに対し、最後の審判＝全般的復活と同時に始まるというように転換されている。また、前千年王国論が「キリストの王国」の基盤を現在の独立派会衆教会インディペンデント・チャーチに置いたのに対し、ホップズは、「キリストの王国」を現在ではなく未来に存在するものと位置づけ、これを否定している。

ホップズは、聖書に描かれている出来事を歴史的事実として捉え、「神の王国」を地上における政治的王国として、過去と未来の両極に位置づけている。この操作によって、この世における「神の王国」の存在を否定し、とりわけ、現世において地上に現れたキリストを、権力をもたない救済者ないし牧者に減じることによって、キリスト

の代行者たち―カトリック及びピューリタンの各教会や聖職者―は、「キリストの名において服従を要求することはできない」ということを確立しようとするのである（L.42.341）。「彼〔キリスト〕は現世において王ではなかった。」（L.41.333）。したがって、キリスト自身がこの世において王としての権力をもたないのだから、「キリストの代行者」はむしろ政治権力をもちえない。「キリストの代行者の仕事は福音伝道」（L.42.275）であり、それは、外面的行為についての「強制や命令」に関わるもの、つまり政治権力ではなく、「内面的な回心」（L.42.390）を求め、教えと助言にすぎないのである。

教会権力や宗教的指導者たちは、「現在の教会」を「神の王国」とみなすことによって、人間（政治的主権者）の命令よりも、王である神（キリスト）そしてその代行者たる彼らの命令に従うことが神に対する義務であると民衆に対して熱狂的に説く。このような政治と宗教との対立は、一方でカトリック勢力による主権国家イングランドへの介入と、他方でピューリタンの宗教的革新思想による内乱をもたらす。ホッブズは、宗教の政治への介入によって引き起こされる悲惨な戦争状態からイングランドを回復し守るために、「神の王国」を否定することなく、過去と未来の彼方に放逐し、ピューリタンを国教会体制の枠内へ収めようとする意図をもって、宗教に対して政治の立場から対決するのである。

現在の世界に「神の王国」は存在しないというホッブズの考え方は、彼の神義論問題に対する態度決定と緊密に結びついている。それは、世界の一切の不条理は「抵抗しえない力」をもつ全能なる神の所産であり、人間の苦難に意味はない、と考えるものであった。彼の神義論問題へのスタンスは、神と人間との断絶という意識をもたらし、現在の世界において神は直接的には働きかけないのであり、人間の自然の状態は自然法なき戦争状態となる。この戦争状態から脱却するために、人間は信約を結び、国家（「獲得による国家」あるいは「設立による国家」）を

樹立する。このように、現在における「神の王国」の否定は、神と人間との断絶意識すなわち自然状態論と関わっている。言い換えれば、第一部の自然状態論（人間学）とこれを理論的前提とする社会契約論（二類型の国家論）とは、現世から「神の王国」を排除する歴史論をつくるために用意された理論なのである。

（二）主権的預言者

ホブズにとって「現在の教会」とは、「神の王国」ではなく、「ひとりの主権者の人格において統一した：キリスト教徒の人々からなる政治的国家と同一のもの」(L.39,321)であり、具体的にはイングランド国教会を指す。「政治的主権者がキリスト教徒ならば、彼は自己の領土における教会の首長である」(L.42,377)というアンゲリカニズムは、フッカーからの継承である。この体制において、聖職者は順々に階層的に上位の者に従属し、最終的には「ひとりの最高の牧者」、すなわち政治的主権者によって統括される (L.39,322)。

「すべての牧者は、最高の牧者を除いて、政治的主権者の権利において、つまり政治的主権者の権威すなわち *Jure Civili* によって、その責務を遂行する。しかし王や他のすべての主権者は、最高の牧者という職務を神からの直接の権威によって、すなわち神の権利 *Jure Divino* において遂行する。」(L.42,374)。

「主教たちが彼らの権威を神の権利 *Jure Divino* によってもつのではないように、法王も彼が同時に政治的主権者である場合を除いて、その権威を神の権利によって有するのではない。」(L.42,393)。

このように、法王や主教という聖職者の地位や職務及び権威は、神の権利すなわち神から直接受けたものではなく、それを直接神から受けている主権者からの派生ということになる。ホブズはここで、教会権力や聖職者は政

治的主権者に従属するものであることを明確化しているのである。彼は、こうした主権の神権性という考え方をフッカーの「受動的服従」の思想から受け継いでいる。そのフッカー自身は、政治的主権者の主権をモーセの主権から類推しているのであるが、さらに彼は、モーセを「預言者のなかの王 (the prince of prophets)」と捉えることによつて、モーセは政治的主権者であるとともに主権的な預言者でもあるから、イングランドの王も主権的な預言者でありうる、ということを示唆するのである。ホップズは、このようなフッカーの視点を取り入れて、「主権的預言者 (Sovereign Prophets)」(I, 36, 295) という概念を創出する。これによつて、国教会の首長が「主権的預言者」という新しい地位にまで高められ、神の言葉の伝達経路が、神↓聖職者・宗教的指導者↓人民から、神↓政治的主権者↓人民へと転換されるのである。

1 真の預言者と偽りの預言者

ホップズは、まず第一部第七章において、「主権的預言者」の議論の論理的布石を置いている。

「我々がどんなものであれ、ある言明が真実であることを、そのものごと自体、あるいは、自然理性の諸原理からではなく、それを言った人の権威から、ないし、その人に対する我々の好意的な意見から引き出された論拠によつて信じるとき、その場合、我々が信じ信頼するのは、話し手あるいは人格であつて、我々がその言葉を受け入れる人格こそが、我々の信仰の対象なのである。…したがつて、我々が、神自身から直接的な啓示を受けることなく、聖書を神の言葉と信じるとき、我々の信念 (Belief)、信仰 (Faith)、信頼 (Trust) は、教会に対するものなのである。つまり、教会の言葉を受け入れ、教会に対して黙つて従うのである。そして、預言者が神の名において告げられることを信じる人々は、その預言者の言葉を受け入れ、彼に名誉を与え、信頼し、彼が真の預言者であろうと偽り

の預言者であろうと、彼が告げることが真実のものとして信じるのである。」(L.7.49)。

つまり、ホップズの言いたいことは、「信じる」ということは「話し手」ないし「人格」に対するものであり、ある人格を信じるには、その人が話すのを聞いたことがある、ということが必要だということである。したがって、「聖書を神の言葉と信じる」という場合、その信仰の対象は、聖書が神の言葉であると説いた人、すなわち、教会の聖職者や牧者、厳密に言えば、彼らの行為を権威づけている教会の首長たる政治的主権者ということになる(L.43.405)。

ところで、一般に預言者は、自ら預言者であることについて、神が自分に「夢、幻影、声、靈感」(L.32.257)によって語ったということを根拠とする。ホップズは、「モーセもアブラハムも、霊を保有するからではなく、神の声あるいは幻影や夢によって預言者たることを主張した」(L.857)と述べており、神が「夢、幻影、声、靈感」によって直接的に啓示する可能性を認めてはいる。しかし他方でホップズは、「今では奇蹟はなくなった」と断言し、それゆえ、「私人の啓示や靈感」を預言者のしるしとして承認することはできないという(L.32.259)。なぜなら、往々にして人間は、自らの願望や思い込みによって、単に自分自身の「想像」にすぎない「夢」や「幻影」を、神の啓示と間違ったり、あるいははうそをついたりするからである(L.32.257)。第一部第二章において、「夢」や「幻影」を人間の身体内の自然的作用と厳密に定義する作業は、こうした「偽りの預言者」を封じる理論的前提をなしていたのである(L.2.17.18)。このように、ホップズは、超自然的啓示や靈感を人間の身体の自然的作用による錯覚とみなし、私的な預言の根拠を取り除くとともに、今日の一般人民を超自然的な啓示をもたない人々と規定し、彼らが信ずべき人格つまり「真の預言者」の資格を「最高の牧者、言い換えれば政治的主権者」(L.43.405)という地位に収斂させていくのである。

超自然的な啓示をもたない一般の人々は、霊に基づいて預言者の真偽を調べることができない。だから、各人は、「神が預言者の真偽を見分けるために与えた法則を適用するよう、自然理性を用いなければならない」とホッブズは言う。この法則が、「イエスはキリストである、つまり、旧約において約束されたユダヤ人の王である」という信仰簡条である。この信仰簡条を教える者が「真の預言者」であり、これを否定する者が「偽りの預言者」である（L.36.298.299）。この「イエスはキリストである」という教義は、ホッブズが、フッカーを継承して、キリスト教徒の救済に唯一必要な本質的なものとして最小化した信仰簡条である（L.43.407）。「イエスはキリストである」という本質的信仰簡条は、「信仰の基礎」であり（L.43.409）、それ以外は「上部構造」すなわち非本質的な諸教義とみなされる（L.43.413）。ホッブズは、フッカーから継承した本質的信仰簡条を、さらに預言者を見分ける基準にまで仕立てたのである。

2 政治的主権者Ⅱ主権的預言者

「イエスはキリストである」という唯一の本質的信仰簡条を説く者が「真の預言者」であるということとは、主権者も最小限の本質的信仰簡条を告白するならば、「神の預言者」になりうるということである（L.36.299）。しかし、この場合、預言者は必ずしも敬虔的な人格であるとか、神に選ばれた者であるとかということを必要としない。「イエスはキリストであると告白し、公言し、説教することとは、その人が信心深い人間であるとか、選ばれた者であるとかということを示すものではない。そうではなくて、彼は公的に承認された預言者であるということを示すものなのである。というのは、神は時にはその人格を受け入れていない預言者たちによっても語るからである。」（L.36.299）。つまり、ホッブズは、政治的主権者が「神の預言者」になる資格条件を極力減らすことによって、

主権者の敬虔さが臣民によって取り沙汰されることのないようにしているのである。なぜなら、それは、主権者の行為を臣民が判断する根拠となり、ひいては反抗の口実を与えてしまふものとなるからである。ホップズの意図は、神の言葉の伝達経路を政治的主権者のもとに一本化するために、条件をつけずにキリスト教徒の主権者を「主権的預言者」にすることにあり。この「主権的預言者」という概念は、「神の王国」論から導き出される。

ホップズによれば、聖書における預言者は「神から人間に語るあるいは人間から神に語る」代弁者 (Prolocutor) という二つの面をもつという。モーセは「神から人民に語る」という意味での「預言者」であり、アブラハムは「人間から神へ語る」という意味での「預言者」とされる (L.36.290)。それゆえ、人民のために神にむかつて言葉を伝える者、すなわち、「キリスト教の教会において会衆のために公的に祈る人々」も預言者と理解され、人間の王サウルも預言者のなかに組み込まれる (L.36.291)。こうして、政治的主権者も「会衆のために公的に祈る」ならば、アブラハム、モーセ、サウルと同様に預言者と呼びうることになる。そして、ここから類推して、アブラハムやモーセの地位の継承者が本質的信仰簡条を告白するならば、「主権的預言者」となる、ということが導き出されるのである。

ここで、ホップズの「神の王国」論に即して「主権的預言者」を整理してみよう。アブラハムとモーセは、王たる神の代理人の「地位」(政治)と祭司長の「地位」(宗教)をあわせもつ「主権的預言者」である。モーセの後の祭司長の場合は、祭司長の「地位」に王の代理人の「地位」が含まれるという意味で「主権的預言者」である。「神の王国」が解体した後の敬虔な王たち(サウル、ダヴィデ、ソロモン)は、王の「地位」に祭司の長の「地位」が含まれる「主権的預言者」であり、現実の祭司長は王の単なる代行者に降格される (L.36.294)。しかし、新約の時代において「主権的預言者」は存在しない。というのは、王が異教徒であり、神の言葉の伝達者になりえないか

らであり、地上にいたキリスト自身が「話しかける神であるとともに、神が話しかける預言者でもあった」(L,36,295.)からである。そして、キリスト教に改宗したコンスタンティヌス大帝以降、キリスト教徒の政治的主権者が、アブラハムやモーセの「地位」の継承者としてサウルたちと同様「主権的預言者」となる。

ホッブズは次のように言う。

「国家においてアブラハムの地位 (the place of Abraham) をもつ者は、また神が語ったことの唯一の解釈者である。」(L,40,324.)

「キリスト教国家においてモーセの地位 (the place of Mose) をもつ者は誰でも、神の唯一のメッセンジャーであり、神の命令の唯一の解釈者である。」(L,40,326.)

神と直接的に契約を結んでいない、言い換えれば直接的に啓示を受けていないアブラハムの家族や子孫及びイスラエルの人民は、アブラハムとモーセが「家父長的国家」及び「設立による国家」の政治的主権者であるがゆえに、つまり、彼らがアブラハムとモーセに「自発的に」服従することに同意したゆえに、アブラハムやモーセが神の言葉として伝達するものに服従するよう義務を負っているのである。したがって、今日において、神から直接的に啓示を受けない人々は、神の言葉(神の命令)をアブラハムとモーセの「地位」の継承者である政治的主権者「主権的預言者」から受け取るべきとされる。ホッブズは次のように主張する。「どの国家においても、超自然的啓示を受けない人々は、宗教に関する外面的行為と信仰告白において、彼ら自身の主権者の法に服従すべきである。」しかし、注意すべき点は、「主権的預言者」が「神の言葉」として伝えることを、臣民は「信じる」ように強制されるわけではないということである。なぜなら、「内面的思想と信仰とは、人間の統治者には知ることができないものであり、(神のみが心を知っているのであるから) 意志的なものではなく…神の力の効果であって、したがっ

て「統治者から」義務づけを受けることはない。」ものだからである (L.40323)。人間はある人格が伝える言葉を聞き、真実のものであるかについての「意見」をもつ。それゆえ、ある者は預言者の言葉を（私的預言者のものであろうと「主権的預言者」のものであろうと）信じるかもしれないし、信じないかもしれない。だが、その人が何かを信じたり信じなかつたりすることを、他者はコントロールすることはできない。人間の内面を制御することなど神以外にはできないことだからである。しかし、自称預言者が、「神の名において至福への道だと説くその方法において、神に従うことを要求する」ならば、それは「人々を統治すること」と同じであり (L.36297)、政治的な外面的行為の問題となり、政治的主権者の管轄に抵触することになる。したがって、「主権的預言者」以外の預言ないし預言者は、政治的に真偽を検討されねばならないのである。政治的主権者Ⅱ「主権的預言者」は「イエスはキリストである」という最小限の本質的信仰箇条以外のすべての諸教義を統制しうる。そして、主権者が決定した教義は法として布告されるのであるから、法が改正されるまで、臣民は自己の理性や良心に基づいて拒否することとは許されない。だから、臣民各人は、「主権的預言者」が神の名のもとに教えらるべきと命令した教義を、法として守らなければならぬのである (L.36299)。「我々は、牧者たちの教義について論争してもよいが、しかし、いかなる人も法について論争することはできない。」 (L.42390-391)。人民は、宗教問題が政治的問題となつたとき、自己の私的理性あるいは良心を判定者とすべきではなく、主権者すなわち「公的理性、言い換えれば、神の代理人 (Gods Lieutenant)」を判定者とすべきなのである (L.37306)。また、そうであるがゆえに、異端の判定についても政治的主権者に委ねられるべきであり、人民は、自己の理性に基づいて異端の判定をすることを許されない。「異端とは、公的人格（つまり国家の代表者）が教えらるべきだと命令した意見に反対して頑強に主張された私的な意見にはかならない。これによって明らかなのは、教えらるべきと公的に定められた意見は異端ではありえ

ないし、それを権威付けた主権者である君主は異端者ではありえない、ということである。」(L.42.399)。たとえ、君主が異教徒であったり、「誤りを教えることを権威つけた君主」であつたりしても、「キリスト教徒は良心ゆえに寛容しなければならない。」(L.42.400 傍点筆者)。「良心ゆえの寛容」というホッブズの考え方は、自己の良心を絶対化してはならないというルターの良心論を継承したものである。ホッブズにとつて良心とは、自己の「意見」にすぎず、自分の「意見」ができる心の対話過程を知っているという意識にほかならない。したがって、人々は自らの良心すなわち「意見」を相対化して、主権者の「公的良心」すなわち法に従うべきなのである。

ホッブズは言う。「キリスト教徒国家における反乱や内乱の最もしばしば用いられる口実は、神と人間の命令が互いに対立する場合に、双方同時に服従することの困難から生じてきた。」(L.43.402)。聖職者や私的預言者が、政治的主権者の命令より神の命令に服従するように説いて民衆を煽動し、支配の二重構造、すなわち、人間の命令（政治）と神の命令（宗教）との対立という政治的構造が生み出される。ホッブズは、このような政治的課題に対して、「主権的預言者、つまり、地上における神の代理人であり、キリスト教徒の人々を統治する権威を、神に次いで持つ者」(L.36.299) というカテゴリーを創出して、神と政治的主権者と人民とを一元的に結びつける国家像を形成する。国教会の首長が「主権的預言者」という新しい地位にまで高められ、政教一致の国家体制の下で、政治と宗教との対立が取り除かれるのである。この「主権的預言者」という概念は、おそらくフッカーの「預言者のなかの王」という発想からつくられている。フッカーの「受動的服従」の思想を継承したホッブズは、「主権」とは神が被造物の世界の秩序を維持するために設定したものであり、諸個人の信仰によって設立された主権者は、神的性格を帯びる「主権」を担うことによつて、「主権的預言者」すなわち「神の預言者」ないし「神の代理人」とみなされうるといふ論理を導き出す。それゆえ、主権者の命令（法）は、諸個人が自発的に信仰したことから生じ

る責任と神に対する義務によって厳格な拘束力をもつものとなる。ホッブズは、ピューリタンの宗教的良心に基づく神に対する義務として起こされた権力への抵抗を、自己の意志に基づく神に対する義務としての権力への服従へと反転させようとしたのである。彼はこの課題を果たすために、まず第一部で必然的な意志の理論を中心とする人間学を構築し、第二部でそれを前提とする社会契約論―政治的主権者（設立による国家と獲得による国家）―の生成と特質を描き、第三部において社会契約論を理論的土台とする「神の王国」論を提起し、現世から「神の王国」を排除して、現在の政治的主権者が聖俗双方の領域で最高権力もつことを弁証していく。こうして、政治と宗教の問題に対する『リヴァイアサン』の体系的な論理は、「主権的預言者」において到達するのである。換言すれば、国家の独立と平和の回復維持のために、宗教問題を政治的主権者の一元的な管理体制の下に置くという主題は、「主権的預言者」によって結実する、キリスト教の国家論（政治学）において達成されるのである。

（三）リヴァイアサン ―政治と宗教の問題に対するホッブズの解決―

これまで見てきたように、『リヴァイアサン』とは、「主権的預言者」において統合される政教一致の国家理論である。第四部の「暗黒の王国について」は、第三部のキリスト教の政治学に基づいたローマ・カトリック教会（スコラ哲学）批判である。ここでは特に、非物質的霊を否定する議論が展開されるが、霊を厳密に物体と捉える同様の主張を、ホッブズは、一六五五年の『物体論』においても表している。霊を物体と認識する考え方は、当時において相当に異端的であり、とりわけ一六六〇年の王政復古後において、ホッブズと『リヴァイアサン』に対する異端ないし無神論批判が強まった。その結果、イングランドにおける英語の著書刊行と『リヴァイアサン』の再版を

禁止されたホップズは、以前から出版の計画をしていたラテン語著作集のなかに、『リヴァイアサン』のラテン語版を組み入れることにしたのである。だが、ホップズが『リヴァイアサン』のラテン語版を新たに書き下ろしたのは、単に英語の著作刊行を禁止されたという消極的理由からではなく、『リヴァイアサン』がエリートの間で共通語たるラテン語で著されることによって、全ヨーロッパの知識人に対して開かれるという積極的理由からである。それは、彼がイングランドにとどまらない理論の普遍性を自負していたからにちがいない。

『リヴァイアサン』ラテン語版は、一六六八年にオランダで出版された。ラテン語版は、基本的に英語版の翻訳であるが、ラテン語版では、第四部最後の第六章と第七章の文章が全面的に書き改められ、英語版の「総括と結論」が削除された代わりに、第七章の終わりの部分が結論をかね、付録三篇（第一章「ニケア信仰簡条について」第二章「異端について」第三章「リヴァイアサンに対する幾つかの反論について」）が追加されている。この付録三篇は、キリスト教の基本的な教理である三位一体論（神はその本性において一つであり、この一つの神のうち三つの位格（Persona）すなわち父と子と聖霊があるとす）の考察を共通の軸としており、対話形式において議論が展開されている。付録第一章の主題である「ニケア信仰簡条」とは、三位一体論を確立したキリスト教の伝統的な信仰簡条のことである。この信仰簡条がつくられた経緯を簡単に紹介すると、まず、三二五年のニケア公会議において、父なる神と、子なる神であるイエス・キリストとの同一本質が確立され、原ニケア信仰簡条として制定された。次に、三八一年のコンスタンティノポリス公会議で、父と子と聖霊とは同一の神であり、三位格は同一本質であるということが確定され、ニケア・コンスタンティノポリス信仰簡条として制定された⁽²⁾。ホップズは、まず、付録第一章において、三位一体論の中身について、ニケア公会議まで遡って明らかにしたうえで、次に、第二章において、異端と呼ばれる教説の端緒は三位一体論に関わる教義にあったと規定し（OL, III, 543）、三位一

体論の確立過程との関連で異端問題を論じる。ここから、異端は「宗派の意見」にすぎず (OL, III, 550)、「イエスはキリストである」という本質的信仰箇条に反対する者を除き、異端者に対する法的処罰を否定する結論を導き出す (OL, III, 557-558)。こうして、このことを前提に、『リヴァイアサン』への異端非難に対する弁明を第三章において行うのである。第三章の異端批判への弁明におけるもつとも特徴的なものは、三位一体論に関わるホッブズの代表制理論の修正である。このラテン語版における修正は、「主権的預言者」において到達する『リヴァイアサン』英語版の体系的な論理構造について、我々に対し再考を促すものである。結論的に言えば、ホッブズ自身は、この修正によって『リヴァイアサン』の論理構造が影響を与えられるとは考えていない。だが、それについては問題をはらんでおり、検討を要する。また、三位一体論と代表制理論との関係を探っていくと、ホッブズの思想的系譜としてフッカーの思想の理論的重要性が、再度、浮かび上がってくるのである。そこで本稿は、付録第三章における修正について補足的な考察を行うことによって、ホッブズ研究に対して問題を提起し、最後に、それらをつまえたうえで、『リヴァイアサン』(英語版・ラテン語版)全体の構造を明らかにすることにした。

1 代表制理論に関わるホッブズの人格論

三位一体論は、『リヴァイアサン』英語版において、代表制理論の基礎となる人格 (Person) 論に付随する形で議論に現れる。そこで、ラテン語版の修正についての考察に入る前に、まず、英語版におけるホッブズの人格論の理論的役割について整理しておこう。ホッブズの社会契約論は、契約する諸個人が、主権を担う「ひとりの人あるいはひとつの合議体」を指名し、オーストラライゼーション 権威付与によって主権者の人格を形成するという理論である。人格論はその社会契約論の基礎となるものであり、それは今日の代表制のもととなった考え方でもある。ホッブズは、『リヴァイ

アサン』第一部第一六章において人格についての説明を行っている。

「人格とは、その言葉あるいは行為が自分自身のものとみなされるか、その言葉あるいは行為が帰せられる他者あるいは何か他のものの言葉あるいは行為を、本来にあるいは擬制的に代表するとみなされる人のことである。」(L.16,111.)

「他者を演じる者は、彼の人格を担う、あるいは、彼の名において行為するといわれる。…そして異なった状況において、代表 (Representer)、代表者 (Representative)、代理人 (Lieutenant)、代理 (Vicar)、代人 (Attorney)、副官 (Deputy)、代官 (Procurator)、行為者 (Actor) などと様々に呼ばれるのである。」(L.16,112.)

第一六章の人格論を前提に、続く第一七章において社会契約論の原理が語られる。

「私は、この人あるいはこの合議体を權威づけ、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權威づけるといふ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コモンウェルスと呼ばれる。これがあの偉大なリヴァイアサンの生成である。」(L.18,120 傍線筆者)。

權威付与を行うという人民の信約に基づいて、主権者という「主権」の担い手として一人格が形成される。つまり、主権者は人民の代表者となるのである。同じ原理に基づいてイスラエル人の主権者となったモーセは、他方で、「神の預言者」であることによって、神の名において行為する者、すなわち、神の人格の代表者となる。

「(アロン、他の祭司たち、七〇人の長老、神のもとに登ってくることを禁じられた人民ではなく)ただ一人、神のもとに呼ばれたモーセのみが、イスラエル人に対して神の人格を代表したのであり (he that represented to the Israelites the Person of God) 言い換えれば、神のもとにおける唯一の主権者であった。」(L.40,325.)

ホップズは、權威の資質を「人格的なもの」(J.3328)とすることによって、主権者は、人民が自分たちの平和と秩序を維持するために「主権」を与えた一人格として人民の代表者であり、神が被造物の秩序維持のために与えた「主権」を担う一人格として神の代表者である、ということを導き出そうとするのである。

ところで、第一六章の人格論では、この人格(Person)が、ひとつの神のうち父と子と聖霊という三つの位格(Persona)があるとする三位一体論と結びつけられながら説明されている。

「真実の神は人格化される。第一に、モーセによって。モーセは、(彼のではなく神の人民である)イスラエル人を、…自分の名においてではなく、神の名において統治した。第二に、人の子であり、神自身の子であり、我々の祝福された救世主であるイエス・キリストによって人格化される。キリストは、ユダヤ人を彼の父の王国に復帰させ、すべての国民をそこへ導くために、自らではなく、彼の父からつかわされた者として、やって来たのであった。そして第三に、使徒たちに語り働く、聖霊あるいは慰めるものによって人格化される。聖霊は、自らではなく、神とキリストの両者によって、聖霊降臨の日につかわされたのであった。」(J.16114)。

「神の王国」の歴史的原型であるモーセは、神に由来する「主権」を、人民から与えられることを通じて、人民の代表者であるとともに、神の人格の代表者でもあった。したがって、モーセの「地位」の継承者も、人民の人格の代表者かつ神の人格の代表者といえることができる。ホップズは、この人格(Person)の代表という論理に対して、さらに三位一体論の位格(Persona)をからめて、代表制の理論を補強しようとしたのである。すなわち、第一部の人格論を三位一体論と結び付けている意図は、第三部の「神の王国」論におけるモーセの「主権」に神的カリスマを付与することにある。以下において、ホップズの思考のなかで、「神の王国」論と三位一体論とがどういう関係になっているか敷衍しよう。

三位一体論に関するホッブズの聖書解釈によれば、モーセ、キリスト、「聖霊を受けた使徒」は、「みな、それぞれの時代において、神の人格を代表した」(L42.340.)と理解される。しかし、神の人格の代表者といっても、彼らの職務はそれぞれ異なるものであった。なぜなら、「神の王国」が解体した以降の歴史世界において、キリストは王ではなく贖罪者として現れたのであり、政治的権威は神(キリスト)によって人間の王に委ねられ、そこにはモーセの「地位」の継承者がつくことになるからである。

「なぜなら、キリストは、〔彼が地上において説教をしているとき〕モーセの席に座っている者に服従するように、カエサルに対して税を払うように、命令したからである。」(L41.335.)

「我々の救世主が(マタイ二三章二節)『律法学者とパリサイ人とは、モーセの席に座っている。したがって、彼らがあなたたちに行えと命じることはなんであれ、守り行いなさい。』と言うとき、彼は、彼がそのときの王権を彼自身ではなく律法学者とパリサイ人に帰しているということ、明白に宣言しているのである。」(L41.334.)

したがって、「主権」の担い手という意味における神の人格の代表者でいえば、三位一体論のうち、現在の世界に関わるのは、第一の神の人格の代表者であるモーセ(の「地位」)のみである。第二の神の人格の代表者であるキリストは、来世の「神の王国」の王として位置づけられ、現世における職務は贖罪者ないし牧者に限定されている。また、第三の神の人格の代表者である「聖霊を受けた使徒」は、「神の王国」論との関連では議論されず、彼らは単なる「キリストの代行者」としてみなされる。つまり、使徒は、政治的権威をもたない福音伝道を行う牧者という職務に限定されるのである。なぜなら、第三の神の人格の代表者たる使徒の継承者は、ローマ・カトリック教会すなわち法王であり、ホッブズの課題は、教会的権威と結びついた法王の政治権力を根本的に破壊することだからである。そのために彼は、現世には「神の王国」は存在しないという理論をたてることによって、第三の神の

人格の代表者である聖霊を「神の王国」論から排除し、使徒教会ないし法王から一切の政治的権威を剥ぎ取るのである。これについて、スプリングボークは次のように述べている。「ホップズは、聖霊の人格において神を代表した使徒の教会を、王の人格において神を代表する国教会に変質させることによって、：教会権力が適切に言えば権力ではないということを確立した。」²¹⁾スプリングボークのこの指摘は的確である。「王の人格」とは「神の王国」論に即して言えば、モーセの「地位」の継承者の人格のことである。ホップズが、「神の王国」論から聖霊の人格を排除して、神の人格の代表者としてモーセのみを強調したのは、この世における政治的主権者の「主権的預言者」という「地位」を確固たるものにしよとしたからにはかならない。しかしながら、この三位一体論に結び付けられた人格論は、スプリングボークの指摘にとどまらない、いくつかの重要な論点を内包するものであった。

2 三位一体論の解釈上の問題

人民あるいは神の人格の代表者の議論に三位一体論を連関させた説明が、第一部から第三部にかけて、体系的に論じられたにもかかわらず、代表制理論を三位一体論と接続させようというホップズの企図は、結果としてうまくいかなかった。というのは、三位一体論の解釈において問題が生じたからである。その問題とは、モーセがキリストと同等の地位に置かれていることである。ホップズは、キリストを次のように描いている。来るべき「神の王国」において、

「キリストは、荒野におけるモーセや、サウルの治世の前の祭司長たち、その後の王たちのように、父なる神の従属者あるいは代理人 (Vicerent) としてのみ、王である。」(L.41.336)。

「モーセの権威が従属的なものにすぎず、彼は神の代理人でしかないことからすれば、人間としての権威がモー

セのものと同じであるキリストも、同様に、彼の父なる神の權威に従属的にすぎないということになる。」(L.41,338)。

ホップズのキリスト像は、神性よりも人間本性のほうに重点がおかれている。神性は父なる神に、人間性は子イエス・キリストに特化されているのである。それによって、人間としてのキリストは、モーセと同等に神の人格の代表者として描かれうる。言い換えれば、それを根拠に、単なる人間にすぎないモーセが、キリストと同等に神の人格の担い手になりうる、とホップズには思われた。しかし、彼のこの解釈は、猛烈な批判を受けるものであった。それは、ホップズ自身の言葉を借りるならば、「モーセが、三位一体の諸位格のひとつを演じているように見える(Mosen... unam videtur facere personam in Trinitate)」(OL, III, 563) からである。つまり、ホップズの解釈では、モーセがキリストと聖霊と並んで、神の三つの人格のうちのひとつを担うとされているのである。このような彼の教説は、「きわめて多くの神学者から異端及び無神論の非難を受けたのである。(Dogmata) a plerisque theologis haereseos et atheismi accusata sunt。」(OL, III, 560)。

そこで、ホップズは、『リヴァイアサン』ラテン語版において、解釈の欠点を認め、以下のように修正を施す。

「神は、自らの人格において、代行者モーセによって自分の教会をたて、子の人格において教会を贖罪し、聖霊の人格において、教会を聖化した (Deum, in persona propria, constituisse sibi, ministrante Mose, ecclesiam ; in persona Filii, eandem redemisse ; in persona Spiritus Sancti, eandem sanctificasse)。」(OL, III, 564 傍線筆者)。

神自身が人格の担い手となり、モーセは神の人格の「代表者」からはずされ、神の「代行者」に変更された。この「代表者 (Representative)」から「代行者 (Minister)」への変更はどのような意味があるのだろうか。ホップズは、第十六章において、先の引用に見られるとおり、「代表者 (Representative)」の同義語として「代理人 (Lieutenant)」

などを挙げているが、「代行者 (Minister)」はそのなかに含まれていない (L.16,112)。彼は、「代表者」または「代理人」と「代行者」とを、本文中においても明確に使い分けている。人民の人格の「代表者」あるいは神の人格の「代表者」といわれる場合は、「代表者 (Representative)」(L.18,121) ないし「代表する (represent)」が使われており (L.18,122)、「神の代理人 (Lieutenant)」の場合も、神の人格の「代表者」という同じ意味で用いられている (L.41,338; L.42,341)。ホップズにおいて「代表者」及び「代理人」は、実質的な権力保持者を意味しているのである。これに対して、「代行者 (Minister)」とは「代表者の人格に奉仕し、代表者の命令に反して、あるいは、代表者の權威なしには何もなしえない」人のことである (L.23,167)。つまり、「代行者」は、明確に「代表者」に従属する者をさす。例えば、行政官、聖職者、軍人、裁判官などが政治的主権者の「代行者」である (L.23,167-168)。同様な意味で、「七〇人の長老」は「モーセの代行者」(L.40,327)、使徒は「キリストの代行者」(L.42,342)として説明されている。以上のことから、モーセを「代表者」から「代行者」に変更とすることは、明白な格下げを意味する。したがって、モーセが「代行者」になることにより、政治的主権者であるとともに「主権的預言者」でもあるというモーセの「地位」は、大きな変質を余儀なくされるように思われる。

しかし、ホップズ自身においては、それはそれほど大きな影響を受けないと考えられている。というのは、彼にとつて、三位一体論とは、実質的には「主権」の補強材料にすぎないからである。すなわち、人民の人格及び神の人格の「代表者」という「地位」自体は、実際には、三位一体論と論理的には関係しない。「神の王国」の存在しない現在の世界において、人民及び神の人格の「代表者」≡政治的主権者という主張は、実は、「主権」は神に由来するという「受動的服従」の思想にむしろ依拠しており、本来的な意味での三位一体論に依拠してはいないのである。なぜかといえば、「神の王国」が解体している現世において、政治的主権者は、「神の預言による王国」の王

たる神の「代理人」ではなく、「神の自然による王国」のもとで、神から統治を委ねられた王であり、そうした意味でのみ「神の代理人」だからである。つまり、この世における人間の主権者は、神が与えた神の全能性に次ぐ力である「主権」を、主権者の「地位」につくことによって担い、来世の「神の王国」が来るまで、神に代わって統治を引き受ける、というように理解されるからである。主権者の代表制理論は、三位一体論の神の諸位格から導き出されたわけではなく、単に、モーセを介して神の第一の人格をからめて述べられたにすぎず、論理上、それと直接的な関係をもつてはいない。そもそも、主権者の「地位」をモーセの「主権」から類推するホッブズの発想は、同意理論と結び付けられたフッカーの「受動的服従」の思想に由来する。フッカーは、モーセの「主権」をインダランド国王に類推・適用する同意理論をつくりあげることにより、「受動的服従」の思想を再生し、国王への服従を確保しようとした。ホッブズは、おそらくこれを徹底化しようとして、モーセの「主権」を三位一体論と関連づけ、主権者の「地位」の神的なカリスマ性を高めようとしたのである。三位一体論を導入した目的は、「主権」のもつ官職カリスマ性の増強である。したがって、モーセを「代行者」に変更することによって、主権者の議論から三位一体論を切り離したとしても、主権者の神的カリスマが減少するだけで、理論の大勢には影響はないとホッブズは考えたのである。だからこそ、彼は、モーセの位置づけについて、「それぞれの箇所において容易に訂正することができる (unobnoque loco facile emendari potest)」（OL.III.564）」と主張したのである。

このことは、フッカーの「受動的服従」の思想が、ホッブズの政治思想において、非常に重要な理論的役割を担っているということを示唆している。それゆえ、筆者は、ホッブズ研究において、ホッブズとフッカーとの思想的継承関係が、より注目されるべきであることを強調しておきたい。フッカーの「受動的服従」の思想において、主権者の権力の正当性は人民の同意にあった。これを継承したホッブズの政治思想においてもそれは同じである。自

然によって世界を統治する神は、直接的には働きかけない歴史的現在において、被造物の秩序を維持するために「主権」を与えた。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」は、この「主権」を、人民から与えられることによって、人民の代表者となり、「神のもとで主権をもつ」という意味で、神の人格の代表者にもなるのである (L.18.122)。したがって、ホッブズの意図に即せば、モーセが人民から「主権」を付与された主権者である限り、神の「代行者」に降格されようと、代表制理論に対して大きな影響を与えはしないのである。

しかしながら、ホッブズの意図から一步離れてみると、問題はやや異なった様相を帯びることになる。モーセの「代行者」への変更は、定義に基づく厳密な論証というホッブズの手法に鑑みれば、明らかに、政治的主権者Ⅱ「主権的預言者」というモーセの「地位」に変質をもたらすものである。英語版において「代行者」とは、従属すべき上位者である「代表者」の存在を想定した概念であった。したがって、この「代行者」の意味を機械的に当てはめていくならば、モーセの「代行者」への降格は、神とモーセとの間に、「代表者」である誰かが介在する余地を与えてしまうと思われる。これは、神の言葉の伝達経路を政治的主権者Ⅱ「主権的預言者」に一本化するというホッブズの課題を危うくするものであろう。むしろ、「代行者」であっても、神自身から言葉を受けてその意志を遂行するるのであれば、神の意志を神の名において行為する者と同じであり、それは呼び名が違うだけで、実質的には「代表者」となら変わらない、と考えることもできる。しかし、そうであるならば、人格論において「代表者」を厳密に定義し、「代行者」と明確に区別した意味がかき消されてしまう。このことは、第一に、「代表者」と「代行者」とを区別した主たる目的である、「キリストの代行者」としての教会人や聖職者の権力からの排除に対して、少なからぬ影響を与えるであろうし、第二に、神の人格の「代表者」として描かれた「主権的預言者」の神学的カリスマを減少させる。とくに後者の問題は、単に官職カリスマの減少にとどまらず、『リヴァイアサン』の理

論の普遍性自体への懐疑をもたらしかねない。この点について、さらに検討しよう。

現世における「主権的預言者」は、過去の「神の王国」におけるモーセや未来の「神の王国」におけるキリストのように、神から直接的に話しかけられたことを根拠に「神の預言者」であるわけではなく、むしろ王サウルが「会衆のために公的に祈る」(本質的信仰簡条を告白する) ことによって「主権的預言者」であったのと同じ原理で、その「地位」を正当化される。したがって、それを形成する論理が、モーセの「代行者」への降格によって、直接的に破壊されるわけではない。現在の世界を、過去と未来の「神の王国」から切り離して見るとするのが、ホップズの基本的な視点だからである。「主権的預言者」の概念は、社会契約論と現世における「神の王国」を否定する歴史論とが体系的に結びつけられながら精巧に形成されたものである。しかし、その論証の体系性ゆえに、「主権的預言者」から神の人格の「代表者」という「地位」を削除するという論述の変更は、権威の資質を「人格的なもの」とした意義を半減させ、ホップズのように幾何学的論証形式にひとつの瑕疵をもたらしてしまう。翻って言えば、「神の代理人」としての「主権的預言者」というカテゴリー自体が、そもそも論理的に微妙な危うさを内包するものであったのかもしれない。

「主権的預言者」は、政治と宗教との対立という当時の時代状況が生んだ課題を克服するために創出された。ホップズは、「神(キリスト)の王国」を未来に放逐し、この世に現れたキリストの王的資格を否定するとともに、私的預言者を排除して、神の言葉を伝える「神の預言者」の「地位」を政治的主権者に一元化する。その際、三位一体論を関連づけ、「神の預言者」、言い換えれば、神の人格の「代表者」として、モーセを人間キリストと同じ位置におくことによって、「キリストの王国」を待望し、自らキリストの道具なつて熱狂的に革命を推進するビューリタンに対し、モーセすなわち「主権的預言者」への服従は、キリストへの服従と同じほど、神聖であり、義務的

であることを示そうとしたのである。ここで注意すべきは、モーセとキリストの同位性が二つの次元において類推されていることである。第一に、「神の預言者」としての同位性である。すなわち歴史的過去における「神の王国」の「主権的預言者」であるモーセと、現世における「神から送られた預言者」(J.4:32)としてのキリストとが、「神の預言者」として同位置にあるとみなされているのである。これによって、モーセの預言者としての資格に、キリストと同等の神聖さが付与される。第二に、「父なる神」のもとにおける政治的主権者としての同位性である。すなわち過去の「神の王国」におけるモーセの政治的主権者としての「地位」が、来世の「神の王国」におけるキリストの「父なる神の従属者あるいは代理人としての王」という「地位」と同等に置かれているのである(J.4:36)。これによって、モーセに対する臣民の服従義務は、来るべき「神の王国」の王たるキリストに対するのと同じほど厳格化される。つまり、ホップズは、現世における「神の預言者」と来世における王という、キリストの二つの時代の職務をモーセに類推することによって、モーセの「主権的預言者」という「地位」の神聖性を高めようとしたのである。ここにおいて、モーセと対置されるのはあくまで人間の資格におけるキリスト、という操作がなされてはいるが、しかし、キリストが同時に神であることを否定するものではなく、ホップズは、むしろ、モーセがそのような特別な存在であるキリストと同等な位置にあるということを意識したように思われる。キリストが人間であり神であるということ、これはキリスト教信仰の根本教理である。キリスト教では、キリストの一人格のなかに神性と人性の二つの性質があつて、このキリストの神性と人性という二つの本性は、分かれなしい混ざらなないと考えられている。しかし、特に宗教改革以降、キリストの神性と人性との非分離非混合という原則は一大論争となり、この論争は、宗教改革運動を、ドイツのルターを中心とするルター派と、スイスのツヴィングリを中心とする改革派の両派に分裂させてしまうほどであった²²。また、ポーランドでは三位一体論とキリストの神性を否定するソツツ

イーニ派が現れ、異端問題を引き起こし、ローマ教会の圧力を受けたポーランド議会によって弾圧された²³。このように、三位一体論や「一位格・二本性」のキリスト論は、一六〇一七世紀のヨーロッパ各国において、国政を揺るがし、国内を分裂させるような大問題だったのである。

ホッブズが三位一体論を代表制理論に関連づけたのは、こうしたキリスト教神学の大問題への政治学的な対応だと思われる。だが、その関連のつけ方は、非常に複雑な問題を含んでいる。ホッブズは、英語版においてモーセとキリストとを対照するとき、キリストを人間として特化し、これによって、両者の類推は問題ないとみなした。しかし、もしホッブズが、キリストから神性を完全に切り離していたら、非分離の原則に抵触し、キリストの神性を否定するソツツイーニ派的異端とみなされるであろう。また反対に、キリストの神性と人性の一体性を強調するならば、キリストと同等の「地位」に置かれたモーセまで神性を帯びることを認めてしまうことになる。これも三位一体論の解釈として異端である。筆者が見る限り、英語版の論調は、非分離非混合の原則に則っており、したがって、三位一体論やキリスト論の解釈自体については、ホッブズは異端ではない。しかし、「主権的預言者」に対する臣民の服従義務を確固たるものとするために、モーセの「地位」の議論すなわち代表制理論に三位一体論を結びつけようとしたことは、異端的と言わざるをえない。なぜなら、そのねらいの背後に、モーセの神的カリスマを、同等の「地位」に設定された人間キリストの切り離されることのない神性から類推しようという意識が垣間見られるからである。少なくとも、読者にはそういう印象を与え、それゆえ、ラテン語版で修正を迫られたのである。だから、ホッブズは、付録第一章や第二章で三位一体論について洗い直し、第三章で、代表制理論から三位一体論を切り離すことよって、『リヴァイアサン』に対する異端の疑いを払拭しようとしたのである。

以上のことから、遡って考えてみると、「主権的預言者」の概念は、当初から、論理的に危うい微妙な問題を内

在していたと言える。「リヴァイアサン」は「主権的預言者」によつて統合される政教一致の国家理論であり、その原理の新しさ、手法の強引さゆえに、保守的な人々からすれば異端的に映るけれども、論理の緻密さによつて、理論の普遍性が担保されるものであった。だが、デリケイトな建造物は、土台のビス一本が抜け落ちて、大きなダメージを受けかねない。ラテン語版における三位一体論の切り離しは、異端批判を回避するためになされたが、それは、ホッブズの意図とは異なつて、定義に基づく体系的な論証形式という彼の方法の空転を引き起こし、微妙なバランスで構成されていた政教一致の理論を突き崩しかねない危険性をもつものだったのである。

しかし、念のために付け加えるならば、このような問題の指摘は、ホッブズの「主権的預言者」が思想的な意義をもちえないということの意味するものではない。「主権的預言者」を論理的到達点とするホッブズの政治学は、政治と宗教の問題に対して原理的に取り組んだ、ひとつの画期をなす体系的理論であり、宗教問題が政治問題となる究極の危機的状态において、いかに秩序と平和を形成するかについてひとつの解決策を提示するものである。それは、今日においても多くの示唆に富むものといえるだろう。また、ラテン語版における修正への取り組みも、単に彼に向けられた異端や無神論の批判に対する自己防衛ではなく、とりわけ王政復古後のイングランドに広まっていた、ピューリタンへの報復政策や異端迫害の風潮に対して警鐘を鳴らす目的でなされたと思われる。ホッブズからすれば、異端の迫害とは自己を絶対化し、異なる宗教的見解をもつ人々を残酷に抑圧することであつて、ひいては分裂と戦争をもたらす。彼はイングランドが再び内乱に陥るのを防ぐために、「リヴァイアサン」における神学的欠点を取り除き、理論の普遍性を再度訴えて、様々な宗派を国家権力の秩序の枠内へ包摂しようとしたのである。

3 主権的預言者 哲学と歴史が交差する原点

では、これまでの考察から、『リヴァイアサン』の構造の分析についてまとめてみたい。「神の王国」を「現在の教会」と捉えるカトリック及びピューリタンの救済論は、超越的理念のもとで「停止している今」という永遠の至福に向かおうとする現在の空間的なイメージをもつものである。とりわけ、「神の王国」の実現に向けて現世改革へ突き進むピューリタンの宗教的心情は、政治を、宗教的理想を追う手段とし熱狂化する。これに対して、ホッブズは、現実主義的な醒めた政治イメージを突きつける。国家（リヴァイアサン）とは、宗教的理想を達成する華やかな手段ではなく、人々の生命を守り、外的平和を保障するために、絶対的な権力を保持し、地道に政策を運営する装置である。ホッブズは、宗教に対して政治の立場にたつ。彼の立場は、秩序と平和を守ろうという政治的時間的—哲学的で歴史的—な価値に基づくものである。『リヴァイアサン』はこの観点から構成されている。

ホッブズの世界観は、幾何学の座標軸のように、哲学と歴史とが交錯している。現在は、まず、垂直的な空間軸（y軸）上において、神が自然によって統治している世界として描かれる。この非時間的な空間軸においては、ネイチャーなことも哲学的につまり「自然科学の諸原理によって」理解されるのである（L.31.251-252）。哲学領域において、人間の状態は、神と断絶している自然法なき自然状態であり、人間本性から国家を形成した後には「政治状態（a civil estate）」（L.14.96）となる。次に、直線的な時間軸（x軸）上において、現在は、歴史的に知られる「神の王国」の存在しない時代で、「神の王国」は時間軸上の過去と未来という左右両極に置かれるのである。したがって、この世における最高の統治者は、哲学領域においては、人間の本性から必然的に導かれる信約によって樹立された政治的主権者であり、歴史領域においては、来るべき「神の王国」の到来まで、神に代わって統治を行う「主権的預言者」なのである。つまり、座標の原点は、政治的主権者Ⅱ「主権的預言者」である。政治的主権者Ⅱ「主

「権的預言者」を原点として、ホッブズの哲学と歴史とは交錯するのである。『リヴァイアサン』は、現在における人間の状態を、第一部と第二部において哲学的に、第三部と第四部において歴史的に説明するものである。とくに、第二部の社会契約論は、第三部の「神の王国」論をつくるための理論的基礎として構成されており、第二部と第三部とは論理的に連関し、「主権」を担う人格たる主権者において哲学と歴史とが交錯する構造になっている。このことから、なぜ著書のタイトルが『リヴァイアサン』となっているのかについて、明らかとなる。なぜなら、自然的な、哲学の領域において、「自然人より大きくて強い、自然人の保護と防衛のためにつくられた人工的人間」(『Intro. 9』)と呼ばれるリヴァイアサンは、聖書の『ヨブ記』において、人間の力を凌駕する怪物として登場するのであり、それゆえ、まさにリヴァイアサン自身が、哲学的にも、聖書史的にも、神に次ぐ力 (Power) すなわち「主権」の担い手を表すからである。いわば、リヴァイアサンは、政治的及び預言的主権者の象徴なのである。

政治と宗教の対立という問題に対するホッブズの解決策は、諸個人の信約を根本原理として生成される政治的主権者Ⅱ「主権的預言者」において、政治と宗教とが統合される理論、すなわち政教一致の国家論というキリスト教の政治学を確立することであった。ホッブズのアングリカニズムにおいて、主権者は、政治的主権者の資格において国家を代表する人格であり、「主権的預言者」の資格において教会を代表する人格である。主権者は、二つの性質をもった同一の人格であり、ひとつの主権国家は、彼において、政治的にも宗教的にも統合され、これによって宗教問題は政治の管理下におかれる。そして、キリスト教徒の臣民は、自らの意志(同意)に基づいて、聖俗双方の領域において、主権者への服従を厳格に義務づけられる。この服従義務は、人間学、社会契約論及び「神の王国」論から体系的に論証されるがゆえに、きわめて明白で普遍的なものとなるのである。このように、緻密な論理構成によって人々の服従義務を獲得しようとする、ホッブズの『リヴァイアサン』は、後世に大きな影響を与え、ロツ

クヤルソーはホッブズを継承しながら、政治と宗教の問題を乗り越えようとした。そして、ロックからは政教分離の政治論が、ルソーからは市民宗教という新しい政教一致の理論が提起されることになるのである。

おわりに

ホッブズの政治思想は、フッカーの思想との格闘のなかで形成された。ホッブズはフッカーの自由意志論を否定し、「受動的服従」の思想を再生しようとする。そのために彼は、ルターの「奴隸意志論」やカルヴァンの「予定説」にいま一度立ち返り、「自由意志」を否定する宗教意識を土台にして、『リヴァイアサン』の人間学をつくりあげるのである。それは、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く意志論を中心に据えるものであった。自由意志論的な立場においては、良心や理性が絶対化され、臣民各人の良心ないし理性が、主権者の行動の善悪についての判定者となり、政治的叛逆を生み出しうる。ホッブズはこれに対抗するために、良心や理性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学をつくりだそうとするのである。一見、「機械論的哲学」に見えるホッブズの人間学は、実は、叛乱の根拠となりうる自由意志論的な人間像を打ち壊すために形成されたものであり、きわめて政治的な課題を組み込まれたものであった。

また、「自由意志」を否定するか肯定するかについては、神義論問題に対する態度決定に大きく関わる。ホッブズは、神義論問題への取り組みのなかで、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至り、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。こうして政治学の論理的出発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、国家が樹立される。しかし、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という意志論に基づくため、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、操作するといふものである。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、意志が行為となって現れる際に「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。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ずに、ひとつの国家のなかに包摂することが可能となる。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するということが、これこそホッブズの政治思想の課題であった。

ホッブズにおいて、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、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。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。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。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。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」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。これによってホッブズは、神や良心に対する義務から生まれる政治権力への抵抗を、神に対する義務としての政治的主権者への服従義務へと一八〇度転換させようとするのである。つまり、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、権力への抵抗を「受動的服従」の枠のなかに抑え込もうとするのである。こうした宗教意識に由来する意志論に基づいたホッブズの社会契約論は、平和と秩序のための服従義務の確立する「義務の理論」であり、「主権的預言者」によって宗教を政治の枠内に包摂する国家理論の理論的枠組みとなっているのである。

以上のように、ホッブズの宗教意識は、人間学、政治学及び歴史論の体系的な形成に対し、内在的な影響を与えているが、それは彼の政治的課題と非常に連係しており、相互作用によって形成されたものだといえる。例えば、宇宙は物体であるとするホッブズの世界観（宇宙イメージ）は、しばしば唯物論を示しているといわれるが、実際には、それは「神の王国」を「現在の教会」と捉える見方の否定を意味しており、同時に、現世における神と人間との断絶的な距離感に由来するものなのである。『リヴァイアサン』は無神論でもなく、唯物論でもない。ホッブズの思想の特徴は、徹底的に政治的などころにある。物体論にまで遡って繰り広げられるホッブズの宇宙像は、全能なる神の世界支配のあり方を内実とする。したがって、それは神の模倣たるリヴァイアサン（国家）の理論とも緊密に関わるものとなる。それゆえ、ホッブズの哲学の原理は政治思想において収斂されるといつても過言ではないだろう。

注

『リヴァイアサン』の邦訳は、水田洋訳『リヴァイアサン』、岩波文庫、一九五四―九二年、水田洋・田中浩訳『リヴァイアサン』（世界の大思想16）、河出書房新社、一九七二年、永井道雄・宗方邦義訳『リヴァイアサン』（世界の名著23）、中央公論社、一九七一年があり、参照したが、本論文は英語版・ラテン語版の引用においてすべて私訳を試みている。

- (1) J. G. A. Pocock, "Time, History and Eschatology in the Thought of Thomas Hobbes", in *Politics, Language and Time : Essays on Political Thought and History*, Chapter 5, Methuen, 1972, p.165, in *Great Political Thinkers 8 : Hobbes*, ed. John Dunn and Ian Harris, vol.II, Edward Elgar, 1997, p.18. 以下、この論文集をGPTと略記する。

- (2) E. J. Eisenach, "Hobbes on Church, State and Religion", in *History of Political Thought*, vol.III, no.2, Summer 1982, in *Thomas Hobbes : Critical Assessments*, ed. Preston King, vol.IV, Routledge, 1993, p.290. 以下、この論文集をTHと略記する。

- (3) Patricia Springborg, "Leviathan and the Problem of Ecclesiastical Authority", in *Political Theory*, vol.3, no.3, August 1975, in TH, vol.IV, p.137.

- (4) *Ibid.*, pp.146-147.

- (5) R. J. Halliday, T. Kenyon and A. Reeve, "Hobbes's Belief in God", in *Political Studies*, vol.LXXXI, 1983, in TH, vol.IV, p.331.

- (6) 鈴木朝生『主権・神法・自由』、木鐸社、一九九四年、五五ページ。

- (7) Eisenach, *op.cit.*, p.296.

- (8) Pocock, *op.cit.*, p.29.

- (9) *Ibid.*, pp.30-31.

- (10) *Ibid.*, p.50. ホッブズは「これら以外にも」「国王陛下に対立した敵」として、再洗礼派、第五王国派、クウェーカー、アダマイ

- ツを、『ベヒモス』において挙げている。Behemoth, p.3.
- (11) 八代崇『イギリス宗教改革史研究』、創文社、一九七九年、二七二ページ。
- (12) 田村秀夫編著『千年王国論』、研究社出版、二〇〇〇年、終章「総括―ピューリタニズム・千年王国・革命―」(田村秀夫執筆)、一五四ページ。
- (13) 同書、第三章「急進派と神の国―一六四九年の分裂におけるウィリアム・ウォルウインをめぐる―」(菅原秀二執筆)、六八ページ。
- (14) 同書、第一章「千年王国論の三つの類型―スコットランド長老派と千年王国論―」(青木道彦執筆)、一八ページ。
- (15) 同書、二七ページ。
- (16) 同書、三一―三三ページ。
- (17) 同書、第二章「二つのイングランドを結ぶもの―ジョン・コトンと独立派・第五王国派―」(岩井淳執筆)、五三ページ。
- (18) ベザはカルヴァンの死後、その後継者としてジュネーヴのみならずフランスその他の改革派教会を指導した。小嶋潤『西洋教会史』、刀水書房、一九八六年、三四六ページ。ピューリタンのトマス・カートライトはベザと親交を結び、イングランドに長老派教会を設立し、国教会体制に反対した。小嶋潤『イギリス教会史』、刀水書房、一九八八年、一〇四ページ。
- (19) *The Folger Library Edition of The Works of Richard Hooker*. W. Speed Hill, General Editor, The Belknap Press of Harvard University Press, 1977~, vol.III, Book vii, p.312.
- (20) 磯部理一郎編『わたくしたちの「信条集」』、ナザレ企画、一九九四年、二四五―二四六ページ。
- (21) Patricia Springborg, "Leviathan, the Christian Commonwealth Incorporated", in *Political Studies*, XXIV (2), June, 1976, in GPT, vol.II, p.210.
- (22) 磯部、前掲書、二七〇―二七三ページ。

(23)

廣松涉他編著『岩波哲学・思想事典』、岩波書店、一九九八年、九八七ページ。

《訂正》

本誌『法政論集』掲載の拙稿「ホッブズの生涯（一）（二）（三）（四）（第一八七—一八八号）、「ホッブズのリヴァイアサン——七世紀イギリスにおける政治と宗教——（一）（二）（三）（四）（第一八九—一九二号）」において『リヴァイアサン』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, 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『リヴァイアサン』（一）（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O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.

- 131.7 L, 322. 訳Ⅲ 169.
 131.12 L, 324 - 325. 訳Ⅲ 173.
 132.2 L, 323. 訳Ⅲ 170.
 132.9 L, 121 - 122. 訳Ⅱ 36.
 133.5 L, 294. 訳Ⅲ 107.
 133.10 L, 333. 訳Ⅲ 190.
 133.13 L, 336. 訳Ⅲ 195.
 134.11 L, 425. 訳Ⅳ 32.
 135.5 L, 378 - 402. 訳Ⅲ 281 - 330.
 135.14 L, 463. 訳Ⅳ 114.
 137.2 L, 426 - 427. 訳Ⅳ 34.
 137.11 L, 427. 訳Ⅳ 35.
 138.1 L, 328. 訳Ⅲ 180.
 138.7 L, 333. 訳Ⅲ 190 - 191.
 139.1 L, 341. 訳Ⅲ 207.
 139.4 L, 342. 訳Ⅲ 209.
 140.7 L, 321. 訳Ⅲ 166 - 167.
 140.10 L, 322. 訳Ⅲ 167 - 168.
 140.15 L, 393. 訳Ⅲ 313.
 141.12 L, 49. 訳Ⅰ 121.
 142.7 L, 257. 訳Ⅲ 28.
 142.10 L, 259. 訳Ⅲ 33.
 142.13 L, 17 - 18. 訳Ⅰ 50 - 53.
 143.2 L, 298 - 299. 訳Ⅲ 116.
 143.6 L, 409. 訳Ⅲ 351.
 143.12 L, 299. 訳Ⅲ 116.
 144.5 L, 290. 訳Ⅲ 98 - 99.
 144.14 L, 294. 訳Ⅲ 107 - 108.
 145.5 L, 324. 訳Ⅲ 171.
 145.17 L, 323. 訳Ⅲ 170.
 146.11 L, 299. 訳Ⅲ 117.
 146.14 L, 306. 訳Ⅲ 134.
 131.9 L, 324. 訳Ⅲ 173.
 131.18 L, 322. 訳Ⅲ 169.
 132.5 L, 139 - 140. 訳Ⅱ 71 - 72.
 133.5 L, 282. 訳Ⅲ 83.
 133.6 L, 284. 訳Ⅲ 85.
 133.11 L, 319. 訳Ⅲ 159.
 134.5 L, 419. 訳Ⅳ 20.
 135.2 L, 394. 訳Ⅲ 3 - 5.
 135.10 L, 467. 訳Ⅳ 120.
 135.17 L, 466 - 467. 訳Ⅳ 118 - 122.
 137.7 L, 476. 訳Ⅳ 141 - 142.
 137.15 L, 307. 訳Ⅲ 136.
 138.3 L, 334. 訳Ⅲ 192 - 193.
 138.9 L, 432 - 433. 訳Ⅳ 44 - 47.
 139.2 L, 333. 訳Ⅲ 190.
 139.5 L, 390. 訳Ⅲ 305.
 140.8 L, 377. 訳Ⅲ 279.
 140.12 L, 374. 訳Ⅲ 272.
 141.5 L, 295. 訳Ⅲ 108.
 142.4 L, 405. 訳Ⅲ 341 - 342.
 142.8 L, 57. 訳Ⅰ 136.
 142.12 L, 257. 訳Ⅲ 28.
 142.17 L, 405. 訳Ⅲ 342.
 143.5 L, 407. 訳Ⅲ 345.
 143.7 L, 413. 訳Ⅲ 359.
 143.14 L, 299. 訳Ⅲ 116 - 117.
 144.8 L, 291. 訳Ⅲ 100.
 145.1 L, 295. 訳Ⅲ 109.
 145.7 L, 326. 訳Ⅲ 176.
 146.5 L, 297. 訳Ⅲ 113 - 114.
 146.12 L, 390 - 391. 訳Ⅲ 307.
 146.17 L, 399. 訳Ⅲ 324.

147.2 L, 400. 訳Ⅲ 326.
147.11 L, 299. 訳Ⅲ 117.
150.1 OL, 550. 訳Ⅳ 297.
151.2 L, 111. 訳Ⅰ 260.
151.9 L, 120. 訳Ⅱ 33.
152.1 L, 268. 訳Ⅲ 51.
153.1 L, 340. 訳Ⅲ 205.
153.8 L, 334. 訳Ⅲ 191.
154.18 L, 338. 訳Ⅲ 199.
155.10 OL, 560. 訳Ⅳ 316.
155.18 L, 112. 訳Ⅰ 261.
156.3 L, 122. 訳Ⅱ 37.
156.6 L, 167. 訳Ⅱ 129 - 130.
156.9 L, 327. 訳Ⅲ 177.
157.13 OL, 564. 訳Ⅳ 320.
160.3 L, 332. 訳Ⅲ 188.
163.12 L, 251 - 252. 訳Ⅱ 298.
164.6 L, 9. 訳Ⅰ 37.

147.7 L, 402. 訳Ⅲ 337.
149.18 OL, 543. 訳Ⅳ 289.
150.1 OL, 557 - 558. 訳Ⅳ 306 - 307.
151.5 L, 112. 訳Ⅰ 261.
151.16 L, 325. 訳Ⅲ 174.
152.6 L, 114. 訳Ⅰ 264 - 265.
153.6 L, 335. 訳Ⅲ 193.
154.16 L, 336. 訳Ⅲ 196 - 197.
155.7 OL, 563. 訳Ⅳ 320.
155.13 OL, 564. 訳Ⅳ 320.
156.3 L, 121. 訳Ⅱ 36.
156.4 L, 338, 341. 訳Ⅲ 199 - 200, 206.
156.8 L, 167 - 168. 訳Ⅱ 129 - 131.
156.9 L, p.342. 訳Ⅲ 209.
158.2 L, 122. 訳Ⅱ 36.
160.7 L, 336. 訳Ⅲ 196 - 197.
163.13 L, 96. 訳Ⅰ 227.