

『リヴァイアサン』解釈の方法 —ホッブズ研究の批判的考察—

梅田百合香

- 第一章 ホッブズと近代
- 第二章 ホッブズ研究史における特徴と問題
 - 第一節 欧米の研究史
 - 第二節 日本の研究史

第三章 結論 —『リヴァイアサン』解釈の方法—

近代とはいつたまにか。とりわけ、ヨーロッパの政治思想史を対象とした場合、我々は、現代が、近代における無数の思想家たちの當為によって創り出された知的遺産のうえに成り立っているということを知っている。しかし、我々は近代の知的遺産の内実すべてを把握しているわけではない。むろん、近代という時代の本質的な特徴と

いうことであれば、我々はいくつかあげることができる。

たとえば、ルネッサンスと宗教改革を受け、神聖ローマ帝国とローマ・カトリック教会を支柱としたヨーロッパ普遍社会の枠組みが突破され、各地域に国民国家が出現してきたこと。また、これに合わせる形で、国家主権の概念が登場し、ボダンの主権論に見られるように、国家の主権の最高性および絶対性が主張されるようになったこと。そして、宗教改革によって、神と信徒とを媒介する教会の役割が後景に退けられ、救済について神と人間個人との直接的な関係が強調されることにより、個人の価値の覚醒が起き、主体的な個人という概念が出てきたこと、などである。神と向かい合った個としての人間存在の強調は、ひとつの国家を形成する素材たる原子的個人という考え方の思想的土台を形成した。^⑪

以上のことから、近代とは、宗教改革を決定的な契機とする国民国家形成への衝動から引き起こされた、政治と宗教の関係の劇的転換に対する知的格闘の時代ということができよう。言い換れば、中世から近代への時代の移り変わりのひとつである。メルクマールは、政治の宗教からの自律化、すなわち、政治が中世的な宗教的観念から解放され、固有の価値と論理とを追求する領域となつたということである。つまり、近代において、政治の究極的な目的から、来世における救済や至福といったような宗教的性格が取り除かれ、人権や秩序の構築と維持がそれに取つて代わったのである。

秩序の形成と政治の宗教に対する原理的対決、そうした問題はすでにマキヤベリなどによつて追究されたが、これを初めて体系的に理論化したという意味で、トマス・霍ップズの『リヴァイアサン』は、近代政治理論の最初の代表例とみなされる。したがつて、霍ップズが政治と宗教との関係をどのように処理をし、どのような論理構成を行つたかを解明することは、近代を理解するためのひとつのアプローチを提出することになると思われる。そこで

筆者は、ホップズの政治思想が大成された著作『リヴァイアサン』を、近代を再認識するひとつの題材として捉えることにしたい。

さて、ホップズは『リヴァイアサン』において宗教を政治的秩序の枠の中に位置づける理論を体系化した。^[3] ホップズの思想史上の意義は、宗教に対する政治の原理的な対決という点に求められるともいえる。中世の政治理論の場合、救済を最終目的とする思想構造のなかで、宗教すなわちローマ教会が、政治的秩序に対して介入することが肯定されていたが、彼はこの思想の枠組みを大きく転換した。

宗教改革後のホップズの時代においては、ヨーロッパ各地で、宗教的心情に突き動かされた人々が政治的手段をとつて秩序を変革しようとして宗教戦争を引き起こし、その結果、国家は分裂し、諸外国の介入をまねいて国民統合が阻害され、社会状況が荒廃していた。ピューリタン革命は近代的市民（権）の確立という画期的な意味をもつながら、しかし、ひとつの秩序へと終息されねばならない、まさにその典型的な例である。ここから推測されるのは、ホップズの課題は、宗教的心情が政治権力に対して叛逆することを原理的に封じ、国民を統合して、安定的な国民国家をつくりあげることにあった、ということである。そこで、ホップズは、政治を宗教的な世界からいったん自律させ、さらに今度は、宗教そのものを政治の世界の制御下におこうとするのである。したがって、近代性のメルクマールである政治の宗教からの自律化は、政治から宗教的考慮を排除するということを意味するわけではない。近代イコール非宗教性ではないのである。なぜなら、政治における固有の価値と論理の追求は、宗教の消滅を求めるものではなく、むしろ新しい宗教意識に由来する新しい倫理観に支えられてもいるからである。

たとえば、現代の民主主義国家における市民一人一人の本質的平等の原理は、ホップズの自然状態論に由来するのであるが、この原理を憲法で採用するべきだと考えるのは、多様な意見の集約・調整を前提に、当該国の倫理・

道徳観や宗教観を背景とした政治的判断によると思われる。新しい政治的価値観は、常にそれを支える倫理観を伴っており、また、この倫理観は、自然、人間、世界に対する根本的な問いによつて追求され、新しい宗教意識、より現代的に言えば、新しい世界観（世界は失われてしまったという考え方も含めて）との相互作用によつて形成されているのである。

ホップズの思想の繼承者であるロックとルソーを見るならば、一方で、ロックは、「宗教的寛容」の原理に基づく政教分離の政治論を開拓し、他方で、ルソーは、市民育成の原理としての「市民宗教」に基づく政治論を提起している。政治と宗教の緊張・対立関係を克服する論理が、それぞれ新しい宗教意識と倫理観に基づいて創り出されており、かつ、それゆえに、異なる性格の、しかいはずも「近代的な」政治理論が生み出されることになる。つまり、近代政治思想史とは、政治的領域が宗教的領域の価値観との戦いのなかで、独自の価値と論理を追求しつつ、対立を克服する様々な解決パターンを提出するプロセスともいえる。以上のことをふまえると、ホップズの政治思想は、後の思想家たちに対して、近代の政治原理について基本的視座を与えたことができる。

ホップズの政治思想において、国家の意志決定の主体は主権者であり、主権者は群衆各人の相互契約によつて樹立され、各人からの権威付与^(オーバーライゼイション)によつて、彼らの人格の代表者となる。単なる個人の集合であつた群衆は、一人格として設立された主権者に代表されることによつて、ひとつ国民となるのである。これは、現代における代表制理論の基礎となる考え方である。主権者は、具体的には、国王または議会が想定されており、ホップズの場合、主権の形態としては必ずしも国民主権ではない。しかし、この権威付与の論理によつて、人々は国家を構成する成員全体でひとつの集合体として主権者と同一化され、この一人格を担つた主権者の意志が法となると考えられており、ホップズの主権論は今日の国民主権の原型といえるだろう。つまり、各人の同意（契約）によつて樹立された主権

者の意志を法として定立し、これに基づいて統治し統治されるという政治理論が提起されたのである。

ホップズは、人間は女性であれ男性であれ、自然の状態では心身の能力において平等であるとして、この自然的平等の原理に基づいて国家を形成する論理を打ち立てた。人間に自然的な優劣があることを認める伝統的な政治理論から脱却し、人間の本質的平等を基礎として国家論を原理的に構成したという点は、ホップズの政治思想の近代性を示すきわめて重要な要素である。ホップズの創出した政治的諸原理は近代政治思想の基礎となつた。ホップズ以降の近代の思想家たちは、平等な個人や擬制としての治者と被治者との同一性というホップズの政治原理を前提にして、国民国家論や民主主義理論を展開していくのである。

こうして近代国家論は現代にいたるまで様々に変容・発展を遂げているのであるが、近年、EU統合によつて主権国家の権限が上部機構に一部委譲されるという局面を迎へ、国民国家の主権それ自身をあらためて問いかねることが求められるようになつた。国家とは何か、主権とは何かという問題が差し迫つた問題として浮上してゐるのである。例えば、EU諸国は、統合進展のプロセスのなかで、国民国家の枠を超えたEUというより大きなポリティに権限を部分的に委譲し、それに包摂されながら、同時に、移民など国内の異民族・異文化集団の存在によつて、それまで一様とされてきた国民の属性を見直すことを迫られ、国民国家の枠を内外から揺さぶられている状態にあるといえる。⁽⁶⁾しかしながら、ヨーロッパ諸国は中世においてローマ教会を頂点とするキリスト教圏としての一体性を経験しており、EUの統合はこうした共有された歴史的経験に支えられている面があることも否定できない。こうしたことからも、国民国家という考え方が形成されるようになった歴史的な端緒に立ち返り、その原理を見つめなおすことは重要な意義があるようと思われる。

我々は、現代世界の実情を理解することを常に求めているが、それには、自己を冷徹に見つめなおす歴史的な視

野が必要であり、そのためには今ある仕組みの発端へと回帰し、その原理を再考しなければならない。現代国家が抱える問題性を正確に把握し、何らかの解決方法や展望を見出すためには、我々が立脚している近代的諸原理に立ち返り、それらがもつ本来の意味を再確認する必要がある。我々が、近代の政治的諸原理が生み出された原点たるホップズの政治思想に回帰する理由はまさにここにある。

我々がホップズに問わねばならない問題のひとつは、近代から現代にかけて、主権者の担い手が国王、議会、国民と変遷してきたけれども、なぜ、主権者は一人格として設定されねばならなかつたのか、ということである。
 リヴァイアサン
 国家がひとつの人格とされるのは、伝統的な有機体的国家を意味するのではない。ねらいはもつと別のところにある。それは、いかに各人の善を保持させながら彼らを国民として統合し、宗教を政治の枠内に包摂するかというホップズの政治的課題の論理的帰結なのである。ホップズはこの課題を果たすために、『リヴァイアサン』第一部・第二部において、各人間の善を主観的なものと規定して自然状態を描き、そしてこれに基づく社会契約論すなわち各個人の同意に基づいてひとつの人格（person）を形成するという論理をつくり、その社会契約論を基礎にして、『リヴァイアサン』第三部・第四部において宗教を政治的秩序の枠内に包摂するための宗教論を開拓する。これによつて、主権者において政治と宗教とが統合される国家論が確立され、主権者は、政治的領域において国家を代表する人格となり、宗教的領域において教会を代表する人格となる。すなわち、主権者は二つの性質をもつた同一の人格であり、ひとつの主権国家は、主権者において政治的にも宗教的にも統合され、臣民は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のである。聖俗両側面を統べる主権者が各人の同意によって生成されるという論理によつて、宗教は政治から統御されるのである。これが、ホップズの政治思想の核心部分である。

なお、ホップズの政治的著作は『リヴァイアサン』に限らず、彼の政治思想全体を明らかにしようとするなら

ば、『法の原理』や『市民論』およびその他の哲学的諸著作の考察も必要となつてくる。しかし、他の諸著作に比べ、同時代および後世に対する『リヴァイアサン』の突出した影響力の大きさを考えると、ホップズの政治思想を考察するのに、まずもってこの著作を取り上げることには一定の意義があると思われる。また、ホップズ自身が王政復古後に『リヴァイアサン』をラテン語によって再公刊したことを考えるならば、本人もこの著作を自らの政治理想を大成したものと捉えていたとみることができる。したがつて、筆者は、『リヴァイアサン』の理論的性格を明らかにすることによって、ホップズの政治理想の重要な基本となる主張は示しうると考える。

第二章 ホップズ研究史における特徴と問題

ホップズの政治理想を理解するために『リヴァイアサン』に取り組むと決めたとき、我々研究者がまず直面するのが、その研究書の量の膨大さである。ホップズ研究は多岐にわたり、その数は常に増大を続けている。『リヴァイアサン』解釈に限つたとしても、我々は多様な論点を含む数限りない研究書や学術論文を処理するのにしばしばまごつく。そこで本稿では、このようなホップズ研究史の状況を、許されると判断される限りにおいて大胆かつ簡明に整理し、その重要な特徴と問題点を示すことによって、『リヴァイアサン』を解釈するにあたつての当面の課題を提起したいと思う。その際、数多くの論者や論点を時系列に紹介していくのではなく、ホップズの近代性という問題関心に関わって、とりわけ『リヴァイアサン』において政治と宗教の関係がどのような論理構成で描かれているかという観角に重点を置いて整理していく。このようにして、百家争鳴ともいいくべきホップズの研究動向の大まかな見取り図を描くことは、今後の『リヴァイアサン』研究に対しても資することができるのではある。

論説
はいかと考へる。

第一節 欧米の研究史

まずは欧米の研究史をみていく。二〇世紀のホップズ研究の隆盛に先鞭をつけたのは、レオ・シュトラウスである。シュトラウスは、一九三六年の『ホップズの政治哲学—その基礎と起源』において、ホップズの思想史上の意義を、個人の自然権の確立にあると主張し、そこにホップズの近代性を見出した。彼によれば、ホップ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（自然法の優位）、ホップズの場合、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（自然権の優位）、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。そして、ホップズの政治哲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。彼の視点では、近代性の根拠は、ホップズが自己保存の権利たる自然権を政治哲学の基礎とし、そこから自然法や神法といった宗教的因素を一切排除した点にあるとされる。⁽⁷⁾ シュトラウスは、「リヴァイアサン」における政治哲学が神学的議論から独立していることだけでなく、ホップズ自身が無神論者であるとも主張しているが⁽⁸⁾、彼と直接交流のあつたカール・シュミットは、このようなシュトラウスの解釈を批判し、ホップズは「異教系キリスト教徒的」であつて、異教的という特色はあるもののキリスト教的立場にあり、「キリスト教共同体、キリスト教国家を前提していた」と反論している。⁽⁹⁾

しかし、シュトラウスのホップズの政治哲学に関する解釈は、さらにハワード・ウォーレンダーによつて真正面

から意義が唱えられる。彼は、一九五七年の『ホップズの政治哲学—彼の義務の理論』において、ホップズの論理的起点は自然法であり、ホップズの思想から権利よりもむしろ義務の理論を見出す解釈を提起する。すなわち、自然法は自然状態においても存在するのであって、義務の根拠としての自然法とその命令者である神の存在とが、ホップズの思想体系の核心であると主張するのである。ウォーレンダーの場合、ホップズの近代性は、ホップズが主権者の公的良心を法と同一化し、臣民の私的良心（内面的思想）と峻別することによって、法によつて規制される政治的領域を外面的行為に限定し、内面における思想の自由を保障したことにあると解されている。¹⁰

シュトラウスとウォーレンダーは、今日まで決定的な影響力を持ち続けているホップズ研究史上的両巨頭といえるだろう。両者の解釈はその後の研究に対し、ホップ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、およびホップズの理論は無神論的かあるいは有神論的かという論争図式を提示することになる。

シュトラウスは、ホップズの政治哲学の基礎が近代自然科学にあるとはみず、自然科学的な論証形式によつて覆い隠されている眞の道徳的基礎を明らかにすることに焦点を絞つた。彼はホップズの政治哲学を自然哲学から切り離して解釈し、その基礎を初期の人文主義的研究によつて培われたホップズの道徳的人間観に見出したのである。¹¹ウォーレンダーも、ホップズの政治哲学が自然哲学から本質的に独立しているという点についてはシュトラウスと意見を共有し¹²、政治哲学の道徳的基礎を自然法的伝統に見ることにおいて見解を異にした。

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、ついには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。ユダヤ人である彼にとって、ナチズムの経験を教訓化し、社会学者として究極的価値の問題をあらためて問うこと、すなわち、自然

権思想を復権させることが強烈な使命意識となつたように思われる。

同様に、ウォーレンダーの解釈も、彼の問題意識を反映しているように見える。ウォーレンダーの時代である五〇年代後半から六〇年代は、シュトラウスのときとは対照的に、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という問題が欧米社会において高まつていた。したがつて、ホップズ解釈における権利から義務への理論的焦点の移動は、一方で、市民の側に政治的義務を呼び起こし、他方で、政治家や行政官に対しても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と思われる。

ところで、ウォーレンダーのホップズの自然法についての有神論的解釈は、A・E・ティラーから継承されたもので、ティラーの説に修正が加えられ、体系化されたものである。そこで彼らの解釈は「ティラー・ウォーレンダー・テーゼ」とも呼ばれている。^[14]

ティラーによれば、ホップズにおける自然法は国家設立以前（自然状態）にも以後にも存在し、一貫して人間の内面を義務づけている。したがつて国法に従う義務のない主権者をも義務づける。自然法が義務的であるのは、それが神の命令だからであり、ホップズの自然法についての教説は「きわめて厳格な義務論である」という。^[15] ウォーレンダーはティラーの主張を敷衍してホップズの義務論として打ち出し、学界に義務論争を引き起こした。それは、政治的義務という現代的な問題関心と大きく関わつて、「ホップズ・ルネッサンス」と呼ばれる一九六〇年代の盛んなホップズ研究の端緒となつたのである。^[16]

義務論争には非常に多数の論者が取り組んでおり、様々な観点から問題が提起されているが、なかでもウォーレンダーの義務の根拠を神の命令とする解釈に対する主な批判者としては、トマス・ネーベル、ジョン・プラムナツ、J・W・N・ワトキンス、ブライアン・パリー、およびデイヴィッド・ゴーティエなどが挙げられよう。ネー

ゲルやワトキンスは、ホップズの理論の基盤を「利己主義的心理学」とみなすフェルディナント・テニエス以来の伝統的解釈の立場から、ホップズのなかに道徳的義務を見出すウォーレンダーに反論する。

ネーゲルによれば、「ホップズが道徳的義務と呼ぶものは、もっぱら合理的な自己利益の考慮に基づいて」おり、「利己主義的な動機の理論が著作『リヴィアイアサン』全体にいきわたりて」いる⁽²⁰⁾という。同じく、ホップズの自然法は合理的利己心から導出されると捉えるワトキンスは、「ホップズの自然法には顕著な道徳的性格は認められない」⁽²¹⁾として、道徳性を否定する。ゴーティエの見解でも、ホップズの体系において神は副次的な役割しか担つておらず、有神論的な前提是論理的に余分であるとされる。⁽²²⁾したがって、ホップズにおける道徳的義務とは、論理上神に依存するような「宗教的道徳」ではなく、個人の利益を超えたより大きな「相互的便益」に基づく「世俗的道徳」であるといふ。

これに対して、道徳的義務を強調する立場から反論が提出される。「ティラー・ウォーレンダー・テーベ」を継承したバーナード・ガートは「利己主義的心理学」に依拠するとみなす解釈を否定し、ホップズにおける道徳的義務の意義を力説する。⁽²³⁾

また、ウォーレンダーの有神論的解釈を発展させたF・C・フッドからは、ホップズの政治論の核心は哲学的基礎づけの前から存在したキリスト教の政治理想にあり、それゆえ自然法の義務は心理的な説明を必要としないといいう立場が提起される。彼の解釈では、ホップズにとつて政治理想はキリスト教政治理想を補完するものであつて、真の意図は王権神授説にあるとされる。フッドは、ウォーレンダーよりもさらにキリスト教的な見方を強めて、ホップズにおける権利を、神が自然法によって禁じることをしなかつた、いわば「自然法の沈黙によって残された認められた自由」だと論じる。⁽²⁴⁾こうした意味で自然法が自然権に先行すると理解されているのである。

マイケル・オーケショットもホップズにおける道徳的義務の重要性を強調するウォーレンダーの立場に影響を受けたが、義務の根拠を神の命令とする側面を後景に退けている。そして、自己保存に力点をおく教説や自然法の義務の源泉を神にあるとする主張など、義務論争のなかで出された様々な解釈を、社会契約によつて生じる「政治的義務 (civil obligation)」のなかに、道徳的義務として包括するという試みを行つてゐる。²⁶⁾

以上のように、シュトラウスとウォーレンダーを画期として、ホップズの理論における論理的基礎を自然権にみる解釈と自然法にあるとする解釈との対抗、および、ホップズを無神論者と捉えるか少なくともホップズ哲学の世俗性を強調する解釈とホップズの思想体系における神ないし宗教的概念の重要な性を主張する解釈との対抗が研究史上形成されたといえる。そして、このような世俗的解釈と宗教的解釈という論争図式は、ホップズ解釈の方法の問題と関わつて、さらなる展開をみせる。

イギリス、ドイツのホップズ研究の動向を整理した三吉敏博によると、「ホップズ・ルネサンス」以降、ホップズ研究には方法上、二つの大きな潮流がみられるという。一つは、「原典を中心に、その齊合性 (coherence)」という観点から分析哲学によつて追究する立場²⁷⁾であり、ウォーレンダーに端を発した上記の研究動向がそれにあたる。すなわち、ホップズの歴史的・社会的背景はあえて捨象し、テキスト分析に徹して「彼の理論がどういうものであるのか」を探るというものである。もう一つは、「歴史的コンテキストとの関連でホップズを捉えようとする立場」であり、クエンティン・スキナーに代表される「社会史的アプローチ」の立場をとる人々である。²⁸⁾

スキナーは、一九六四年の論文「ホップズの『リヴァイアサン』」において、従来のホップズ研究に対して思想分析に関する方法論的な批判を行い、ホップズの思想史的意義を歴史的文脈において捉えるべきだと主張した。彼によれば、ウォーレンダーやフッドに顯著にみられるように、従来の研究は、原典の分析を通して、思想の論理的一

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に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、現代的な問題関心からホップズ解釈を行つてしまふ危険性をともなっていたという。⁽³⁰⁾ 研究者はホップズ自身の課題に即すべきであり、そのためには、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、ホップズの思想を歴史のなかで再構成すべきであると説く。⁽³¹⁾

スキナーのアプローチは、具体的には、ピューリタン革命期のイギリスにおいて、ホップズが『リヴァイアサン』を著した意図を探るという形で現れる。それは、ホップズを理解するためには、当時のイギリスにおける政治と宗教との関係を視野に入れなければならないということを示唆するものであった。この課題を受けて、以後のホップズ研究では、ホップズにおける政治と宗教との関係、とりわけ『リヴァイアサン』の第三部と第四部の宗教論へ注目する動向が形成されることとなつた。

『リヴァイアサン』は四部で構成されており、第一部「人間について」は人間学、第二部「コモンウェルス
国家共同体について」と第四部「暗黒の王国について」とが宗教論となつていて。⁽³²⁾ 第一部の人間論と第二部の政治理論に分析を集中していたが、コンテキスト主義的アプローチを提唱するスキナー自身も義務論争を論戦の足場としていたため、宗教論にはほとんど取り組んでいなかつた。この問題にいち早く気づいたJ・G・A・ポコックは、『リヴァイアサン』後半部分は従来の研究において無視されてきたと批判し、宗教論の分析の重要性を説いた。こうして七〇年代以降、前半の人間論および政治理論と後半の宗教論の論理的連関の有無という問題が盛んに探求されるようになる。

宗教論に注目する研究動向は、大きく二つの見方に分かれている。ひとつは、『リヴァイアサン』の前半部分と後

半部分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、相互に論理的に連関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、ポコックやE・J・アイゼナッハであり、後者の解釈を打ち出すのがパトリシア・スプリングボーグおよびR・J・ホーリディー／T・ケンヨン／A・リーヴである。

ポコックの解釈では、『リヴァイアサン』の前半部分は非歴史的過程において自然理性によつて推論される哲学であり、後半部分は聖書から知られる歴史論であるとされ、哲学的部分と歴史的部分とはそれぞれ論理的に自律していると捉えられる。⁽³³⁾ 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、哲学的議論と神学的議論との相互浸透を主張する。

スプリングボーグの場合、第一部・第二部においては、自然理性の法に基づく政治的主権者の成立が説明され、第三部・第四部においては、旧約聖書から導き出される歴史論を根拠に、政治的主権者が究極的な聖書の解釈者とされることによつて、教会権力が排除され、信仰の問題がすべて政治的服従の問題へと転換されていると解釈する。つまり、後半の宗教的歴史論は、その論理的類推であるキリスト教の国家の議論から独立して存在すると理解することは困難であるという。⁽³⁴⁾

これらの研究は、『リヴァイアサン』の宗教論の詳細な分析を提示したという点できわめて画期的である。しかしながら、論点が前半の哲学（人間論・政治論）と後半の宗教論との論理連関の有無にあつたため、第一部から第四部にかけての『リヴァイアサン』全体の体系的な構成を把握しようという視点で分析が取り組まれていない。周知のように、『リヴァイアサン』第一部の人間論の最初の部分は言葉の定義で埋め尽くされており、ここでの定義に基づいてそれ以降の議論が展開されている。定義は論証の前提であり、これに基づいて公理や公準が定められ、これから演繹された結論が次の議論の基礎となつている。これは、ユークリッドの幾何学における論証方法から示唆を

受けたホップズが、学問といふものに必要な論述形式として設定したものである。この論証形式は『リヴァイアサン』の構成においても一貫しており、先行の部が次の部の論理的な布石となつてゐる。すなわち、第一部人間論は第二部の国家論の土台であり、その国家論は第三部のキリスト教の国家論の理論的枠組みとされ、そして第四部の「暗黒の王国」論ではキリスト教の国家論を前提としてローマ教会批判が行われているのである。³⁵⁾

ホップズは体系的な理論家であるとしばしば言われるが、しかし、研究史上、主著とみなされている『リヴァイアサン』の構造の体系性は、本格的には解明されておらず、課題として残されている。

ここでひとまず、これまでのところをまとめてみよう。ホップズ研究史上、自然権か自然法かという対抗あるいは世俗的解釈と宗教的解釈という論争図式に方法論上の批判が加わり、社会的政治的コンテキストのなかで分析する必要性が求められる一方、『リヴァイアサン』の宗教論への注目が喚起され、前半の哲学と後半の宗教論の論理連関の有無が新たな争点として提起された。こうして、後半の宗教論がようやく分析対象として設定されるようになり、論理構造のテキスト分析が行われるようになつた。とはいゝ、『リヴァイアサン』全四部の体系的な構成をふまえたうえでホップズの政治思想を解明しようという取り組みとしては、十分ではなかつた。こうしたなか、九〇年代以降、スキナーのコンテキスト主義的アプローチを継承したジョウハーン・P・サマヴィル、リチャード・タッケ、ノエル・マルコムは、より正確な歴史的文脈の把握を求めて、書簡や手稿を掘り起こしてホップズと同時代の人々との知的影響関係を調べ、彼の思想的背景を洗い出すための実証的研究を進めている。³⁶⁾

このように、宗教論まで拡大したテキスト分析が進むとともに、ホップズの歴史的実像を明らかにしようというコンテキスト分析も進展を見せてゐる。しかし、他方で、こうした二つのアプローチはいわば分断した状況にあり、これをどのように調整すべきかが新たな問題として浮上している。以上のことから、欧米の研究史上の課題

として二点指摘することができる。第一に、テキスト主義的アプローチとコンテキスト主義的アプローチの双方によつて提出された成果を尊重するともに、これらの方法論上の対立を調整すること。³⁹第二に、『リヴァイアサン』全四部を貫く叙述の体系性に配慮して、その理論的性格を解明すること。⁴⁰この研究史上的課題に意識的に取り組んだのが、A・P・マーティニッチである。

スキナーやタックは、同時代人たちのホップズに対する無神論者という批判や認識を根拠に、ホップズの政治思想の世俗性を主張している。⁴¹しかし、マーティニッチは『リヴァイアサン』の二つの神——トマス・ホップズにおける宗教と政治⁴²のなかでこれを批判する。すなわち、こうした解釈はホップズのテキストに基づくものではなく、ホップズの同時代人のホップズ解釈に依拠するものであつて、同時代人の解釈それ自体適切かどうか定かでないにもかかわらず、それらに引きずられる可能性が高い。またテキスト分析が十分でないため、ホップズ自身の言わんとするところを汲みとることができない。そうではなく、著者の言わんとするところをつかむ適切な解釈を行うためには、著者自身のテキストを分析すると同時に、「彼に影響を与えた歴史的、政治的、宗教的、科学的、および哲学的コンテキスト」を分析することが必要であるといふ。⁴³

彼は、自然法、自然権、信約⁴⁴といった社会契約論の basic concept と第三部・第四部の宗教論との関係を、同時代人や思想的影響を受けたと思われるカルヴァンを中心⁴⁵に比較検討し、次のように論じる。「神は前半の第一部・第二部の理論全体において中心的な役割を果たしている」。ホップズはカルヴァニストであり、その思想はカルヴァン主義の伝統に属する。よつて、ティラー、ウォーレンダ、フッドといった宗教的解釈者は、神の命令がホップズの理論のなかで本質的な役割を果たしているとする限りにおいて正しく、神の命令を自然法の必要条件だということを認めない世俗的解釈は誤りである。

そしてこうした観点から、自然法と自然権に関する次のようにいう。自然法が法であるゆえんは、それが抵抗しない力をもつ神の命令だからであり、この神の抵抗しえない力こそがあらゆる義務の根拠である。自然法は自然状態において存在し、義務的拘束力をもつ。自然権は自然法の内容であつて、両者の相違は、自然法が自然権の内容に義務を付け加えるというところにある。したがつて、ホップズは自然権から自然法を引き出したのではない。¹² このように、マーティニッヂの見解では、自然権優位の解釈は否定されている。マーティニッヂはテキスト分析とコンテキスト分析の両方を丹念に行うことによつて、方法論上の二つのアプローチを統合しようとした、そのうえで宗教的解釈を打ち出しているのである。¹³

マーティニッヂの研究は、信約と宗教論との関係についてテキストとコンテキスト双方の分析によつてより考察を深め、研究史上問題となつてゐた、ホップズの論理的基礎は自然権か自然法かといふ論争に決着をつけようとしている点で非常に示唆に富み有益な業績である。ただ、『リヴァイアサン』全体の体系的叙述に配慮しようとすると我々の観点からすると、第一部における、信約行為の前提である感覚、情念、意志、理性、良心などの人間の生理的・心理的側面に関する議論と第二部の国家論および第三部・第四部の宗教論との論理関係についてが、もっぱら宗教的・神学的議論からアプローチされており、ホップズの理論のひとつの大いな基礎となつてゐる科学的側面が人間論、政治論、宗教論の論理構造のなかでどのような位置を担つてゐるのかを説明していらないという不満が残る。とくにホップズの意志論の科学的側面が検討されていないという点は問題であろう。マーティニッヂの場合、ホップズの自由意志を否定する論理は、人間の意志作用・心理作用についてのいわば科学的な叙述との連関ではなく、神学的な決定論としてカルヴァンの予定説との連関において論じられるのである。¹⁴

これに対し、ユルゲン・オーバーホップは、人間論において意志論は重要な位置を占めると捉え、ホップズの意

志論の形成と構造を科学的な側面から分析するだけでなく、ルーター カルヴァンおよび同時代の宗教的知識人の教説とも照らし合わせて検討し、この意志論が注目に値することを示した。テキストとコンテキストの両方の分析からホップズの意志論の重要性を説いたという点で、彼の著書『ホップズの意志論—イデオロギーの理由と歴史的状況』は、きわめて意義のある業績といわねばならない。

彼の解釈の大きな特徴は、ホップズの意志論はガリレオの新しい科学的論証方法に影響を受けて構成された彼の機械論的哲学の所産であり、「唯物論的決定論」⁽⁴⁵⁾であると主張するところにある。彼によると、ホップズの意志論とルター カルヴァンとの教説との（みかけの）一致は、彼の「唯物論的決定論」に対する無神論⁽⁴⁶⁾という非難を回避するための戦略として後付けされたものにすぎず、意志論は神学的議論の前に確立していたという。⁽⁴⁷⁾そして、ホップズはこの意志論を政治哲学の構築の際に応用するが、ホップズの政治論は神学的議論から独立して形成されており、『リヴァイアサン』の第三部・第四部の宗教論もこの意志論の無神論的性格に対処するために構成されたいわば「唯物論的終末論」⁽⁴⁸⁾であるという。

このように、オーバーホップフはホップズの宗教論の唯物論的特徴を強調し、彼の思想の世俗性を主張する。しかしながら、オーバーホップフの考察では、意志論が政治哲学の構築に応用されたと説くにもかかわらず、それと社会契約論との論理的関係が十分に検討されておらず、意志的行為である信約概念の意志論上の意義、つまり義務論的側面が解明されていないという問題がある。

さて、以上が、政治と宗教の問題に関する『リヴァイアサン』の論理把握に焦点をしぼった今日までの欧米の研究史の大まかな流れと問題点である。現在では、マーティニッヂやオーバーホップフによって、テキスト分析とコンテキスト分析の双方に配慮してホップズの思想の意味を検出しようというアプローチが試みられ、また、とりわけ

オーバーホッフによって人間論における意志論に注目すべきことが喚起された。後続する我々の課題は、こうしたアプローチを継承しながら、意志論にも着目しつつ、『リヴァイアサン』の叙述形式にできるだけ即した理論分析を行うことであろう。では、こうした研究動向に対し、日本のホップズ研究はどのような立場をとってきたのであろうか。

第二節 日本の研究史

ホップズの思想が研究対象として日本に初めて受容されたのは大正デモクラシー期であるが、より本格的に取り組まれるようになつたのは戦後民主主義の時代においてである。この戦後のホップズ研究は、研究者の問題関心の推移によって大きく三つの時期に区分することができる。第一に、戦後日本における近代的市民社会の建設という実践的課題からホップズの社会契約論へ理論的関心が高まつた、敗戦直後から六〇年代にいたる時期。第二に、研究者自身の問題意識とは一線を画し、ホップズ哲学そのものの体系的理理解に関心が向けられた七〇年代。第三に、ホップズの歴史的・社会的背景の解明と宗教論の分析に研究作業が投入される八〇年代以降である。

日本のホップズ研究史に詳しい高橋眞司の整理に従えば、第一期には太田可夫、水田洋、福田歛一が属する。高橋によれば、彼らの業績は、大日本帝国の崩壊過程を自ら生きた体験から、「近代市民社会の哲学的基礎づけや近代政治原理の成立を問う戦後思想者の切実な関心」において共通しているという。^[51]また、こうした特徴と大きく関わって、とりわけ太田と福田の研究においては、自然権を出発点とするシユトラウスの解釈の影響を大きく受けているといえる。その理由はおそらく、戦前の天皇制ファシズムに対する反省と戦後日本の近代化という課題から、

基本的人権の思想を支える自然権優位の解釈に惹きつけられたからであろう。つまりホップズの近代性を、政治原理としての自然権（自己保存）と政治論の脱宗教性に見る傾向が強いのである。他方で、「テイラ・ウォーレン・ダ・・テーゼ」にみられるようなキリスト教すなわち宗教の存在を前提とする宗教的解釈は、彼らには戦前の国家神道を想起させるため、むしろ避けられるべきものとなつたと思われる。⁵³⁾

ホップズの政治理論に抵抗権を認めうるか否かというよく知られている論点は、このような自然権の優位という解釈を背景として出てきた。この論点はすでに水田によつて『近代人の形成—近代社会観成立史』（一九五四年）において提起されてゐたが、やや時代が下つて一九七六年に、自然権を根拠として革命権をも包含する抵抗権をホップズに見出すP・C・マイヤー＝タッシュの『トマス・ホップズと抵抗権』⁵⁴⁾が翻訳されたのをきつかけに再び活気を帯びた。但し、ホップズに抵抗権を読みとるという場合であつても、モナルコマキ（暴君放伐論）あるいはロックの明言された抵抗権と同じものを認めるわけではない。ここで「ホップズの抵抗権論」と呼ばれるのは、犯罪者など処罰のおそれのある者のように、主権者によつて身体生命を脅かした場合に、それは自然状態への復帰を意味するがゆえに、各人は自己保存の権利たる自然権行使して抵抗することができるというものである。この身体の防衛という消極的抵抗が、これを貫徹するために必然的に積極的革命に転化すると解するのが水田であり、田中浩はさらに一步進めて、これによつて「近代的な個人的抵抗権」が確立したと捉え、福田はこうした要素を認めつても抵抗権と呼ぶのまでは差し控えるという態度を示すのである。⁵⁵⁾

しかしながら、筆者はホップズに抵抗権を認めうるかどうかというこの問題設定 자체に違和感をもつ。というのも、この論議は、ホップズにおける自然権の優位という解釈を前提にする場合に現れるからである。そこでは、自然権がホップズ理論のすべての出発点と考へられるために、主権者から自らの身体生命を脅かされるような命令を

受けた臣民がもつ、命令に「従わない自由 (the Liberty to disobey)」¹⁰⁶ が、通常の抵抗権概念に近似なものとしてみなされがちになる。つまり、『リヴァイアサン』第一部第一四章の「人間は、命を奪おうとして暴力によって襲いかかる者に対し抵抗する権利を放棄することはできない」¹⁰⁷ という叙述に依拠して、第一部第二一章の臣民の「従わない自由」が、通常の抵抗権になりうると拡大解釈されるのである。

ちなみに、第一四章では「抵抗する権利」、第二一章では「従わない自由」と区別して表現されているのは、前者は、これから社会契約を行い自らの自然権を譲渡するという場面における、自己保存権の留保についての説明であり、自然状態における権利を指し、後者は、これを理論的前提として、社会契約が成立し主権者が形成された後ににおける、主権者権力の暴力行使が問題となっており、国家が樹立された状態における臣民の自由を述べているからである。ホップズの思考に即せば、この「従わない自由」とは、いわば権力的な暴力行使に対する臣民の自己防衛本能を指すのであって、国家に対して進んで権利要求できるものではない。¹⁰⁸ ホップズがここで言わんとしているのは、権力的な暴力行使に対して自己を守ろうとするのは人間の本性であり、究極的にいえば神がそのようにつくつた人間の自然であって、否定しても仕方がないことである。つまり、身を守るという本能は、食べるという本能と同様、法で制御したところでやめさせることはできないものであり、それゆえ肯定せざるをえないということとなるのである。

しかしながら、むしろここで重要なのは、ホップズにおいて、自然権は自然法に論理的に先行するわけではなく、自然権も自然法のどちらも理論上いずれかが論理的に先行するわけではない、ということを認識することである。この点を理解するならば、こうした論議のもととなる観点自体が修正されうるだろう。自然法と自然権に関するホップズの定義と論理については別稿で論じてるので詳しい議論は省略するが、かいづまんで言えば、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の主張をいかに排除するかを課題としていたことからすると、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は、ホップズ意図するところに即していないようと思われる、ということである。

ともあれ、このような第一期の研究がとった自然権の優位を特徴とする解釈は、その後の日本のホップズ研究に対して、自然権を論理的起点とする世俗的解釈を基本的枠組とならしめ、後々まで規定していくことになる。^[64]

第二期七〇年代の研究は、研究者自身の問題意識を離れ、ホップズの意図に即してその思想の全体構造を明らかにするという関心に移行した。高橋はこの時期を代表する研究者として、岸畑豊、藤原保信、加藤節を挙げている。^[65] 岸畑と藤原は、ホップズの政治哲学を自然哲学から切り離すシユトラウスやウォーレンダーの解釈を批判し、自然哲学は政治哲学の基礎であると主張した。^[66] なかでも岸畑は、ホップズの哲学が「首尾一貫した体系」であることを強調している。

一方、一九七九年に公刊された加藤の『近代政治哲学と宗教』は、それまで日本においては分析が手薄であった『リヴァイアサン』第三部・第四部の宗教論に、初めて本格的に取り組んだ画期的研究である。先に述べたように、政治哲学としての社会契約論が宗教論との関連で検討されるようになったのは、欧米においてもようやく七〇年代に入つてからである。こうした意味で、加藤の研究は欧米の動向に一致するものであり、また、八〇年代以降の日本のホップズ研究の先駆けともなつた。ただ加藤の研究は、ホップズの同時代の哲学的前提や彼が対峙した思想的伝統の内容にまでは踏み込んでおらず、テキスト主義的アプローチの潮流に属するものであつたといえる。

岸畑、藤原、加藤に共通するのは、第一期の研究者が、ホップズの政治哲学から戦後市民社会建設の諸原理を引き出すことに一義的関心をもつたため、『リヴァイアサン』の分析を第一部と第二部に集中したのとは異なり、ホッ

ブズが意図した哲学体系の図式を重んじて、全体構造においてホップズの著作を把握しようとしたところにある。こうした転換は、『リヴァイアサン』全四部の体系性理解に近づく大きなステップである。だが、後半の宗教論を政治的な宗教批判と捉え、論理上本質的なものとは解しないため、宗教論は政治論の付属物とみなされ、この結果、論理構造としては「『リヴァイアサン』の第三部、第四部なしにもホップズの政治哲学は完結している」と理解することになる。したがって、前半と後半、とりわけ第二部と第三部との論理的関連を見る視点は失われている。彼らはまだ第一期の世俗的解釈の枠組みに強く影響されていたといえよう。

藤原は、シュトラウスの立場に属することを明示的に示し、それに基づいて、ティラー、ウォーレンダー、フッドの自然法優位の解釈を批判する。^[65]また、義務論争に取り組んだ中村義知も、従来のホップズ研究史に対する「ティラー・ウォーレンダー・テーゼ」のインパクトを評価したうえで、パリーを支持してウォーレンダーの解釈を批判し、義務は神を根拠とするのではなく信約の結果として生じると世俗的解釈を主張する。^[66]中村は、ゴーティエの世俗的解釈に与し、「ホップズの政治体系において、有神論的前提は論理的に不要である」と結論する。野嶋一郎も、義務の根拠は信約自体の論理から生じ、「ウォーレンダーの解釈は、誤り」であり、「ホップズの義務理論は、自然権の名によつて自律化された人間の義務理論である」と論じる。^[71]

ところが、八〇年代以降、宗教論を単なる政治論の付属物と見るのでなく、同時代に対する関連性を視野に入れ、宗教論の意味を解明することを通じてホップズの政治論を理解していくとする研究が日本にも現れ始める。^[72]そして九〇年代になるとそれはひとつの潮流となつた。その代表者が高野清弘と鈴木朝生である。

鈴木は従来の研究を批判し、次のように述べる。「ホップズの〈政治論〉は、〈宗教論〉の理解を前提にしなければ、全く一面的に終るおそれなしとしない性格のものである」。^[73]彼らはスキナーの方方法論における問題提起を受容

し、ポコックによつて出された宗教論への注目という潮流に与して、ホップズが格闘した当時の思想状況を追究する^印。同時代の政治的宗教的論争とホップズとの関係を詳細に検討する彼らの著作は、日本において、ホップズの宗教論に関する今日の研究の基礎になつたといえる。

しかし、以上の貢献にもかかわらず、彼らの課題がまずもつて宗教論の解明にあつたということもあり、両者がそれぞれ主張するホップズの宗教論の論理が、『リヴァイアサン』の構造において全体としてどのように関わつてゐるのかについては明らかにしていない。というのも、彼らは、同時代人との思想的対抗や政治および宗教状況への実践的対応との関連で解説することに強く力点をおくため、理論的なものとして歴史性を剥ぎ取られている『リヴァイアサン』の哲学部分の論理構造にはあまり踏み込まないからである。つまり、人間論、政治論、宗教論の論理的連関についてのテキスト上の解明が十分に展開されているとはいえないために、哲学部分の核心である信約が宗教論との関係上どういう意味があるのかということについて、論理の面ではつきりと見えてこないのである。

高野の場合、ホップズは、ピューリタン革命のなかから生まれた新たな人間像にカルヴィニズムの人間観を見出し、この新たな人間類型を前提として政治論を構築した。その際、信仰のためならば人間同士の信約を即座に破棄しないとも限らないピューリタン的人間が平和共生のために国家を設立して信約を遵守するという論理を導出するために、理論のなかにヘブライ的神だけではなく、各人の理性的推論を支えるギリシア的系譜の「第一起動者」としての神が導入されたと解釈する。^印高野の見解は、ホップズがいかに当時の現実と神学的にそして哲学的に格闘していたかを示すという点できわめて意義が大きいが、高野がいうこのようなカルヴィニズムの人間観とギリシア的系譜の神が、ホップズにおいてどのような論理によって接合するのかについて説明がなく、理性的推論がなぜ信約遵守の義務の根拠となるのか明らかにされていない。つまり、我々の観点からすると、国家設立の信約とい

う政治論と人間論および宗教論の論理的連関についてが解き明かされていないという問題を指摘せざるをえないものである。

次に、鈴木の場合、まずその特徴として、スキナーの方法をより徹底化し、思想史研究における独特の方法を採用した点が挙げられよう。彼は、ホップズの思想にその核心をなすアイデンティティが存在するという仮定してその思想の全体像を描出するというような思想家研究のスタイルを否定し、ホップズと同時代人の著作・文書の調査に基づいて、ホップズが同時代の政治問題にどのように対応したのかを探求するという、歴史的状況に限定された問題設定を自覚的に厳格にとっている。彼は「同時代の認識は悉く的外れであり、時を隔てた後代のホップズの読者こそ正しく実像を描きうるとは、断定できない」と力説しており⁶⁶、この点について、マーティニッチの立場と真っ向から対立する。こうした手法を前提に、鈴木は高野とまったく逆に、ホップズの人間論が呈示する人間像は、信仰のためなら命を擲つともいとわないピューリタン的人間とはまったく正反対の、苦痛を回避し、快樂を追求し、自己の生命の維持保存を絶えず図る快樂主義的な人間であると解釈する。⁶⁷

しかし、この快樂主義的人間が自然状態を脱却して信約を結び政治社会を設立するようになるのは、この人間に内在する理性が導くからであるという。つまり、人間論と政治論とをつなぐ重要な論理は、高野と同様、理性的推論にあるとみる。ところが、彼は高野と同じく、この論理の連関のあり方について、ホップズの体系的な叙述に即したテキスト分析を行ってはいない。すなわち、理性がなぜ人間を国家樹立の信約に向かわせるのか、信約締結に至る理性と情念の仕組みはどういうものかについて語っていないのである。

思想家の主張は確かに歴史的文脈に規定されているが、それがどのような論理構成によって描出されているのか、それを正確に把握したうえで理解するのでなければ、その眞の課題や意図やその理論の意義を本当につかむことはでき

なのではないだろうか。そして、ホップズから正反対の人間像を読みとった高野と鈴木の研究から伺えるように、その際、きわめて重要なのは、ホップズの設定した人間像をしつかりと捉えることである。それゆえ、ホップズの人間論をコンテキストと照らし合わせてより深く分析し、その理論的特徴を抽出して、それに基づいて政治論および宗教論を理解することが必要なものである。

近年では、宗教的解釈の潮流に即して、テキスト分析を掘り下げる研究も出てきている。マーティニッヂや高野に示唆を受けた伊豆藏好美は、『リヴァイアサン』の宗教論を、人間論や道徳論を含んだ政治哲学全体の本質的な構成要素として読み直す作業を行っている。こうした観点からテキストを分析することによって、伊豆藏は『リヴァイアサン』の論理に内在するホップズの問題意識や意図をつかもうとする。彼によれば、『リヴァイアサン』の宗教論におけるホップズの課題は、一方で宗教諸セクトの聖書解釈を論難しながら、他方で同じ聖書に依拠して主権者への服従義務を説くことにあつたという。この点には筆者も同意するが、残念ながら、伊豆藏はこの服従義務の論理の中身について説明を提示していない。⁷⁹⁾そこでは、内乱状況の收拾と平和の実現のための理論的処方箋の提出という課題が、ホップズの執筆の意図として、歴史的文脈の確たる説明なしに一般的前提として措定されており、現実の政治問題への関わりや周辺の思想家・神学者との知的格闘などについてなお検討をする。伊豆藏の研究は、『リヴァイアサン』の宗教論により深く接近し、その論理構造のなかからホップズの問題意識を読みとろうとするうえで非常に示唆的であるが、その分析方法は依然、テキスト中心主義的アプローチとして位置づけられるものである。

また、川添未央子からは、ホップズの政治神学を研究するうえで、彼の自由意志を否定する考え方には着目する研究が提出されているが、これも本人自身が言明しているように、現時点では周辺の思想家や歴史的文脈は考慮に入

れられていない。¹⁸⁰

これまでをまとめてみると、日本のホップズ研究史では、世俗的解釈の立場が大きな枠組みとなるなかで、第一期には『リヴァイアサン』第一部・第二部とに原典分析が集中していたが、第二期には第三部・第四部にまで視野がのび、第三期から今日にかけては、この枠組み自体が問い合わせられ、宗教的解釈の意義を一定程度認めつつ、宗教論の分析がコンテキスト主義的アプローチとテキスト主義的アプローチの双方から行われていて、といった状況である。

しかし、以上のことから分かるように、この二つのアプローチは並存したままで、方法論の調整なしし統合の進展はまだみられていない。したがって、日本においても、『リヴァイアサン』を歴史的文脈のなかに位置づけながら、同時に、体系的な叙述に即して、全四部の論理的関係や整合性の考察を行うことが課題として残されているといえよう。我々はこうしたアプローチをとりながら、あらためて『リヴァイアサン』の論理的出発点である人間論のより深い分析を行い、ホップズの人間像をしつかりとつかんだうえで、続く政治論と宗教論との論理連関の分析を行ふことが必要である。

第三章 結論——『リヴァイアサン』解釈の方法——

以上のことから理解されるように、今日のホップズ研究における、とくに政治と宗教の論理関係に注目した『リヴァイアサン』解釈上の課題は、歴史的文脈との連関で『リヴァイアサン』の叙述形式に即した全体の論理構造分析を行わなければならないというものであった。したがって、『リヴァイアサン』を解釈をする場合には、その論理

構造の分析の前提あるいは並行する作業として、ホップズの歴史的実像に迫り、彼が一七世紀イングランドにおいて、どのような問題に直面し、いかなる実践的な課題を背負ったのか、そして、それをどのように解決しようとしたのかについてを探究することが求められるといえる。これは、具体的には、ホップズの伝記的研究を必要とするであろう。^[8] というのも、ホップズが『リヴァイアサン』を出版したのは、六三歳という比較的遅い時期であり、彼の思想がきわめて論理的に緻密な『リヴァイアサン』において大成されるには、長い期間にわたる、非常に様々な内的および外的なプロセスが存在したことが想像されるからである。

しかし、ホップズの政治思想を理解するには、同時代的状況といういわば短期的なコンテキストのみを視野に入れるのでは十分ではない。久野真大が指摘しているように、ホップズの著作は、「古典古代以降のヨーロッパ世界における知の歴史」という、長期的なコンテキストとの連関からもなお考察される必要がある。^[9] これは具体的には、ホップズが影響を受けた、あるいは批判、対決した過去および同時代の思想家たちと比較分析することによって読みとしていくことになるだろう。すなわち、ホップズは何（誰）を継承し、何（誰）を乗り越えようとしていたのかを追究するのである。『リヴァイアサン』解釈の観点からすれば、その論理的出発点たる人間論のきわめて異色な特徴である自由と必然に関する議論、とりわけ自由意志を否定するホップズ独自の意志論は、我々に大きな示唆を与えてくれるにちがいない。というのも、この意志論は同時代的にも非常に異色であり、ホップズがあえてこの考え方をとつたのは、ここになんらかの強烈な問題意識があつたから、ということが推測されるからである。ホップズは意志の生起するプロセスを次のように説明する。人間は行為の結果を想像し、行為の結果が自分にとつ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「嫌惡（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「憎惡ないし嫌惡の対象」である。この主観的な善惡についての想像が、希望（獲得できるという意見をともなつた欲求）と恐怖（対象から害されるという意見をともなつた嫌惡）とを心のなかに交互的に引き起^くしていく。この過程が「熟慮（Deliberation）」である。

そしてこの「熟慮」において、「熟慮」しているもの^いとについて、「行うか否かに直接くつづいている最後の欲求あるいは嫌惡が、意志（the WILL）」である。「意志」とは、交互的に現れる「欲求」ないし「嫌惡」の「最後の」ものであつて、このような交互的に生起する「欲求」や「嫌惡」の過程と終結は、人間の選択によるものではなく、自分自身では制御することができない「必然的（Necessary）」なものである。なぜなら、「欲求」ないし「嫌惡」は、心のなかに生じた運動であつて、運動は運動法則に従い、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」たる神だからである。⁸³

ホップズはこのよくな必然意志論に基づいて、希望と恐怖の交互的生起という熟慮の過程を経て、行為は「自發的」なものであり、義務とは、まさに自「己」の「自發的」行為を無効にしないこと⁸⁴であると定義する。⁸⁵

そして、ここから、「恐怖によって強要された信約は有効である」という独特的の主張を導き出すのである。⁸⁶ この行論の目的は、「設立による国家共同体」および「獲得による国家共同体」という二類型の国家—前者は「各人の各人にに対する信約によつて」各人相互間の恐怖から主権者を選んで服従するものであり、後者は「敗者の勝者にに対する、または子の親に対する信約によつて」自分が恐怖する人へ服従するものである—をどちらも同じ「恐怖」を理由とする服従契約によつて形成される正当で合法的な国家として位置づけ、ピューリタン革命という宗教的良心や信仰に基づく神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権力への服従へとまったく反対の方向へ転換させるためであった。ホップズは、このような人間論（意志論）に基盤をもつ国

家論を体系的に構成することによって、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。

したがって、『リヴァイアサン』^[44]を解釈するには、ホップズに「影響を与えた歴史的、政治的、宗教的、科学的、および哲学的コンテキスト」^[45]を分析するとともに、ホップズが定義づけたひとつひとつの用語の意味を根気強く保持しながら、それらが体系的に組み合わされて構成されているテキストの全体の意味を注意深く追究しなければならない。テキストは、いわば歴史的、政治的、宗教的、科学的、哲学的コンテキストによって編まれた織物なのである。

二一世紀の今日、アメリカのネオ・コンサヴァティブの論客であるロバート・ケーガンに代表されるように、ホップズの政治哲学が再び注目を集めている。ホップズの政治思想が現代の国際社会の政治状況を説明するための道具として利用されているのであるが、こうした潮流に応答して、上野修は『現代思想』の対談のなかで、「恐怖によつて強要された信約は有効である」というホップズのロジックのもつ限界を指摘することによって、ホップズを持ち上げるネオ・コンの秩序構想を掘り崩そうとしている。上野によると、死への恐怖を第一原理とするホップズの論理では、死の恐れを突破した自爆テロは彼の議論の範疇外となり、テロリストは信約の当事者とはなりえないという。^[46]しかし、はたしてそうであろうか。

先に述べたように、ホップズが念頭においていたのは、まさに現世における死をも恐れず、自分の命を擲つてでも神に対する使命を果たそうとするピューリタンであり、彼らをいかに平和構築（國家樹立）の当事者に転換するかが彼の課題であった。そうであるとすれば、むしろホップズの議論は、現代のテロリストや自爆テロの問題に対しても類推可能なものといえるのではないだろうか。こうした観点は、ホップズをその歴史的文脈において捉えるこ

とによつて、それを見えてくるものである。したがつて、ネオ・コンのホップズの取り上げ方の問題性を考えるためにも、体系的に構成された『リヴァイアサン』のテキストを、歴史的、政治的、宗教的、科学的、哲学的コンテキストに即して理解することは、我々にとって急務の課題であると思われる。

注

- (1) 中谷猛・足立幸男編著『概説西洋政治思想史』、ミネルヴァ書房、一九九四年、八二一八六ページ。
 - (2) Sheldon S. Wolin, *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought*, Boston; Toronto: Little, Brown and Company, 1960, pp. 198-199。尾形典男・福田歎一・佐々木武・有賀弘・佐々木毅・半澤孝磨・田中治男訳『西欧政治思想史』、福村出版、一九九四年、一二一六一一二一八ページ。
 - (3) この点については次の拙稿を参照されたい。梅田百合香「ホップズのリヴァイアサン—一七世紀イングランドにおける政治と宗教—(一)～(三)・完)」『名古屋大学法政論集』第一八九号、二〇〇一年、第一九〇号、二〇〇一年、第一九一号、二〇〇二年（なお、『リヴァイアサン』邦訳引用箇所の補正について、第一九七号、二〇〇三年、二七一～二七五ページに記載）。
 - (4) 試論1の表題「失われてしまった世界 The World Well Lost」。「世界」とは、表現不可能な感覚の原因とか知性の目標という純粹に空虚な観念である。Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism: essays 1972-1980*, Brighton: Harvester Press, 1982, pp. 3, 15.
- 室井尚・吉岡洋・加藤哲弘・浜日出夫・狩茂訳『哲学の脱構築—プラグマティズムの帰結』、御茶の水書房、一九八五年、七三、九六ページ。
- 三、九六ページ。
- むろん、今日においては、「ひとりの人物、一つの政党、あるいは多数者の決定などを、決して、それ自体として「ひとつの社会の表現」とみなすことは、やはやできない」という批判はありうるだろう。この点について、このではこれ以上踏み込まないが、こうした問題を考えるうえでも、代表制理論の端緒に遡る」と一定の意義があるのではないかと筆者は考える。石塙学

- (6) いかかる意味で代表するのか? 代表制・半代表の論理——リュシアン・ジョームのホップズ研究の紹介を中心にして』『立命館法学』第二四六号、一九九六年、五九二頁——。

(7) 今日の国民国家における宗教および民族問題については、以下を参照。青木保『多文化世界』、岩波書店、一〇〇三年、六八一頁、八一一八三頁——。

(8) Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*, translated from the German Manuscript by Elsa M. Sinclair, (first published, Oxford: Clarendon Press, 1936) Chicago; London: University of Chicago Press, 1952, pp. 24, 155-156. 添谷育志・名塚大・飯島昇蔵訳『ホップズの政治学』、みやや書房、一九九〇年、三〇、一八九—一九〇頁——。

(9) Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes*, pp. 71, 74-76. 邦訳、九五—九六、九九—一〇〇、一〇一頁——。

(10) Carl Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes: Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt, 1938, S.20-21. 齋尾龍一訳『リヴァイアサン——近代国家の生成と挫折』、福村出版、一九七二年、三八—三九頁——。

(11) ハムレタウスルハシミマムのホップズ解釈をめぐる知的交流に関しては次の論文を参照。竹島博之「カール・ハムレタウスルハシミマム・ハムレタウス——ホップズをめぐる」『同志社法学』五〇卷六号、一〇〇〇年、一七〇、一九〇—一九五頁——。

(12) Howard Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes: His Theory of Obligation*, Oxford: Clarendon Press, 1957, pp. 102, 164-165, 213, 237, 248, 252, 279.

(13) Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes*, pp. ix, 29. 邦訳、iv、三六一頁——。

(14) Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes*, pp. 1-2.

昭和堂、一九八八年、二二一頁——。

例えば、J. W. N. Watkins, *Hobbes's System of Ideas*, London: Hutchinson University Library, (first edition, 1965) second edition, 1973,

『リヴァイアサン』解釈の方法（梅田）

p. 57. 田中浩・高野清弘訳『ホップズ—その思想体系』、未来社、一九八八年、一四二一ペーク。

- (15) A. E. Taylor, "The Ethical Doctrine of Hobbes," *Philosophy*, vol. XIII, no. 52, October 1938 (*Hobbes Studies*, ed. K. C. Brown, Oxford: Basil Blackwell, 1965) に再録。pp. 408, 418, 424. なお、ティラーはブライアン研究の権威である。木村良一訳「A. E. ティラー著『マス・ホップズ』(一)」『青森中央学院大学研究紀要』第11号、1990年、1170ページ。

(16) 三吉敏博「イギリス、ドイツのホップズ研究の動向」『社会思想史研究』三号、一九七九年、一六三一—一六四ページ。

- (17) 例えばイタリアでは、ノルベルト・ボッビオがウォーレンダーの議論に刺激を受けて「ホップズと自然法理論」という論文を著し、そこにおいて、ホップズは近代自然法論の創始者であって、彼の自然法理論が法実証主義への道を切り開いた、といふ解釈を打ち出している。ボッビオはこれを主張する際、シュトラウスを引照しながら、近代的自然法理論の特徴のひとつとして、伝統的自然法理論の自然法の優位に対し自然権の優位をあげる。Norberto Bobbio, *Thomas Hobbes and the Natural Law Tradition*, translated by Daniela Gobetti, Chicago: University of Chicago Press, 1993, pp. 154-155, 159, 171. ①の著書に收められている当該論文のイタリア語原文の初出は、"Hobbes e il giurisnaturalismo," *Rivista critica di storia della filosofia*, 17, 1962, pp. 470-485. なお、ボッビオの議論については以下の論文を参照した。加藤喜代志「戦後イタリアにおけるホップズ研究—ボッビオおよびカッターネオの所論を中心にして」『社会思想史研究』三号、一九七九年、1154ページ。

- (18) Thomas Nagel, "Hobbes's Concept of Obligation," *Philosophical Review*, vol. 68, no. 1, January 1959, p. 69. John Plamenatz, "Mr. Warrender's Hobbes," in *Hobbes Studies*, ed. K. C. Brown, Oxford: Basil Blackwell, 1965, pp. 76-80. Watkins, *Hobbes's System of Ideas*, p. 59. 邦訳、一四六一—一四七二ページ。パリーやカーティエは、義務の根拠を、権利を放棄するところ信約にあると解釈する。Brian Barry, "Warrender and His Critics," *Philosophy*, vol. XLIII, no. 164, April 1968, pp. 120, 129. David P. Gauthier, *The Logic of Leviathan: The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, Oxford: Clarendon Press, 1969, pp. 41-42, 195-196.

- (19) ハートハウス以降の二十世紀のホップズ研究の隆盛に対して先駆的役割を果たしたのが、ドイツのフェルディナン・ホフ

- エスである。テニエスは、ホップズを、原始的な有機的紐帯で結びつけてゐる共同体=ゲマインシシャフトの解体後に現れた社会、すなわち各人が自己利益を求めて競争しあうゲゼルシシャフトについての理論家と捉えた。ホップズの近代性を利己主義的人間像にみるテニエスの解釈は、それ以後も非常に影響力を持ち続けたのである。Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft: Grundbegriffe der reinen Soziologie*, Berlin: Karl Curtius, 1922, S. 52. 杉元原寿一訳『ゲマインシシャフト』、筑波書店、一九五七年、一四二一頁。
- (20) Nagel, "Hobbes's Concept of Obligation," p. 69.
- (21) Watkins, *Hobbes's System of Ideas*, pp. 56, 57, 61. 邦訳、一四〇、一四一、一五一頁一八〇度。
- (22) Gauthier, *The Logic of Leviathan*, pp. 178, 205.
- (23) David Gauthier, "Why Ought One Obey God? Reflections on Hobbes and Locke," *Canadian Journal of Philosophy*, vol. VII, no. 3, September 1977, pp. 428, 435, 443.
- (24) Bernard Gert, "Hobbes and Psychological Egoism," *Journal of the History of Ideas*, vol. XXVIII, no. 4, October-December 1967, pp. 503, 505, 516.
- (25) F. C. Hood, *The Divine Politics of Thomas Hobbes: An Interpretation of Leviathan*, Oxford: Clarendon Press, 1964, pp. 22-23, 91, 138, 143, 233.
- (26) Michael Oakeshott, "Introduction to Leviathan," in *Hobbes on Civil Association*, Oxford: Basil Blackwell, 1975, pp. 66-69. 邦訳は、岡部悟朗訳「M・オーハーツ・ハム『ロバーツ・アト・サム』」叢論(1)～(11)『鹿児島大学法学論集』第一～卷第一号、一九八七年、第一～卷第一・二合併号、一九八七年、第二～卷第一号、一九八八年。該当箇所は第一～卷第一号、一七七一～八〇八一頁。
- (27) 三吉「マキリス、マイツのホップズ研究の動向」、一六二一頁。
- (28) Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes*, p. ix.

『リヴァイアサン』解釈の方法（梅田）

- (29) 〔1〕拙「イギリス、ドイツのホップズ研究の動向」、1611号。ホップズ研究の一つの潮流のうち、原典分析を中心とする立場はオックスフォード大学に多く、「社会史的アプローチ」をとる人々は、ケンブリッジ大学、トロント大学、およびアメリカ、ドイツ各地の大学に多いといつておられる。Gregory S. Kavka, *Hobbesian Moral and Political Theory*, Princeton: Princeton University Press, 1986, p. xiv.
- (30) 例えれば、カヴァカは今日的な問題関心に関わる限りでホップズを読むの明確にしておる。
- (31) Quentin Skinner, "Hobbes's 'Leviathan,'" in *Historical Journal*, vol. VII, no. 2, 1964, p. 323.
- (32) 本稿では、引用文中のホップズの Common-wealth として用語はおこなは「国家共同体」という訳語をあしらへ、通常の叙述のなかでは国家といふ用語を用ひる。その際、いの国家といふ用語は、国家機構（State）のみを指すのである。Common-wealth が示すところの、国家機構と人的団体（国民）をふくむ共同体を意味するものとして用いる。
- (33) 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*, London: Methuen, 1972, pp. 157, 161, 163, 165. E. J. Eisenach, "Hobbes on Church, State and Religion," *History of Political Thought*, vol. III, no. 2, Summer 1982, pp. 215, 217.
- (34) 〔3〕拙「リヴァイアサン」、1611号、1612号、1613号、1614号、1615号、1616号、1617号、1618号、1619号、1620号、1621号、1622号、1623号、1624号、1625号、1626号、1627号、1628号、1629号、1630号、1631号、1632号、1633号、1634号、1635号、1636号、1637号、1638号、1639号、1640号、1641号、1642号、1643号、1644号、1645号、1646号、1647号、1648号、1649号、1650号、1651号、1652号、1653号、1654号、1655号、1656号、1657号、1658号、1659号、1660号、1661号、1662号、1663号、1664号、1665号、1666号、1667号、1668号、1669号、1670号、1671号、1672号、1673号、1674号、1675号、1676号、1677号、1678号、1679号、1680号、1681号、1682号、1683号、1684号、1685号、1686号、1687号、1688号、1689号、1690号、1691号、1692号、1693号、1694号、1695号、1696号、1697号、1698号、1699号、1700号、1701号、1702号、1703号、1704号、1705号、1706号、1707号、1708号、1709号、1710号、1711号、1712号、1713号、1714号、1715号、1716号、1717号、1718号、1719号、1720号、1721号、1722号、1723号、1724号、1725号、1726号、1727号、1728号、1729号、1730号、1731号、1732号、1733号、1734号、1735号、1736号、1737号、1738号、1739号、1740号、1741号、1742号、1743号、1744号、1745号、1746号、1747号、1748号、1749号、1750号、1751号、1752号、1753号、1754号、1755号、1756号、1757号、1758号、1759号、1760号、1761号、1762号、1763号、1764号、1765号、1766号、1767号、1768号、1769号、1770号、1771号、1772号、1773号、1774号、1775号、1776号、1777号、1778号、1779号、1780号、1781号、1782号、1783号、1784号、1785号、1786号、1787号、1788号、1789号、1790号、1791号、1792号、1793号、1794号、1795号、1796号、1797号、1798号、1799号、1800号、1801号、1802号、1803号、1804号、1805号、1806号、1807号、1808号、1809号、1810号、1811号、1812号、1813号、1814号、1815号、1816号、1817号、1818号、1819号、1820号、1821号、1822号、1823号、1824号、1825号、1826号、1827号、1828号、1829号、1830号、1831号、1832号、1833号、1834号、1835号、1836号、1837号、1838号、1839号、1840号、1841号、1842号、1843号、1844号、1845号、1846号、1847号、1848号、1849号、1850号、1851号、1852号、1853号、1854号、1855号、1856号、1857号、1858号、1859号、1860号、1861号、1862号、1863号、1864号、1865号、1866号、1867号、1868号、1869号、1870号、1871号、1872号、1873号、1874号、1875号、1876号、1877号、1878号、1879号、1880号、1881号、1882号、1883号、1884号、1885号、1886号、1887号、1888号、1889号、1890号、1891号、1892号、1893号、1894号、1895号、1896号、1897号、1898号、1899号、1900号、1901号、1902号、1903号、1904号、1905号、1906号、1907号、1908号、1909号、1910号、1911号、1912号、1913号、1914号、1915号、1916号、1917号、1918号、1919号、1920号、1921号、1922号、1923号、1924号、1925号、1926号、1927号、1928号、1929号、1930号、1931号、1932号、1933号、1934号、1935号、1936号、1937号、1938号、1939号、1940号、1941号、1942号、1943号、1944号、1945号、1946号、1947号、1948号、1949号、1950号、1951号、1952号、1953号、1954号、1955号、1956号、1957号、1958号、1959号、1960号、1961号、1962号、1963号、1964号、1965号、1966号、1967号、1968号、1969号、1970号、1971号、1972号、1973号、1974号、1975号、1976号、1977号、1978号、1979号、1980号、1981号、1982号、1983号、1984号、1985号、1986号、1987号、1988号、1989号、1990号、1991号、1992号、1993号、1994号、1995号、1996号、1997号、1998号、1999号、2000号、2001号、2002号、2003号、2004号、2005号、2006号、2007号、2008号、2009号、2010号、2011号、2012号、2013号、2014号、2015号、2016号、2017号、2018号、2019号、2020号、2021号、2022号、2023号、2024号、2025号、2026号、2027号、2028号、2029号、2030号、2031号、2032号、2033号、2034号、2035号、2036号、2037号、2038号、2039号、2040号、2041号、2042号、2043号、2044号、2045号、2046号、2047号、2048号、2049号、2050号、2051号、2052号、2053号、2054号、2055号、2056号、2057号、2058号、2059号、2060号、2061号、2062号、2063号、2064号、2065号、2066号、2067号、2068号、2069号、2070号、2071号、2072号、2073号、2074号、2075号、2076号、2077号、2078号、2079号、2080号、2081号、2082号、2083号、2084号、2085号、2086号、2087号、2088号、2089号、2090号、2091号、2092号、2093号、2094号、2095号、2096号、2097号、2098号、2099号、2100号、2101号、2102号、2103号、2104号、2105号、2106号、2107号、2108号、2109号、2110号、2111号、2112号、2113号、2114号、2115号、2116号、2117号、2118号、2119号、2120号、2121号、2122号、2123号、2124号、2125号、2126号、2127号、2128号、2129号、2130号、2131号、2132号、2133号、2134号、2135号、2136号、2137号、2138号、2139号、2140号、2141号、2142号、2143号、2144号、2145号、2146号、2147号、2148号、2149号、2150号、2151号、2152号、2153号、2154号、2155号、2156号、2157号、2158号、2159号、2160号、2161号、2162号、2163号、2164号、2165号、2166号、2167号、2168号、2169号、2170号、2171号、2172号、2173号、2174号、2175号、2176号、2177号、2178号、2179号、2180号、2181号、2182号、2183号、2184号、2185号、2186号、2187号、2188号、2189号、2190号、2191号、2192号、2193号、2194号、2195号、2196号、2197号、2198号、2199号、2200号、2201号、2202号、2203号、2204号、2205号、2206号、2207号、2208号、2209号、2210号、2211号、2212号、2213号、2214号、2215号、2216号、2217号、2218号、2219号、2220号、2221号、2222号、2223号、2224号、2225号、2226号、2227号、2228号、2229号、22210号、22211号、22212号、22213号、22214号、22215号、22216号、22217号、22218号、22219号、22220号、22221号、22222号、22223号、22224号、22225号、22226号、22227号、22228号、22229号、222210号、222211号、222212号、222213号、222214号、222215号、222216号、222217号、222218号、222219号、222220号、222221号、222222号、222223号、222224号、222225号、222226号、222227号、222228号、222229号、2222210号、2222211号、2222212号、2222213号、2222214号、2222215号、2222216号、2222217号、2222218号、2222219号、2222220号、2222221号、2222222号、2222223号、2222224号、2222225号、2222226号、2222227号、2222228号、2222229号、22222210号、22222211号、22222212号、22222213号、22222214号、22222215号、22222216号、22222217号、22222218号、22222219号、22222220号、22222221号、22222222号、22222223号、22222224号、22222225号、22222226号、22222227号、22222228号、22222229号、222222210号、222222211号、222222212号、222222213号、222222214号、222222215号、222222216号、222222217号、222222218号、222222219号、222222220号、222222221号、222222222号、222222223号、222222224号、222222225号、222222226号、222222227号、222222228号、222222229号、2222222210号、2222222211号、2222222212号、2222222213号、2222222214号、2222222215号、2222222216号、2222222217号、2222222218号、2222222219号、2222222220号、2222222221号、2222222222号、2222222223号、2222222224号、2222222225号、2222222226号、2222222227号、2222222228号、2222222229号、22222222210号、22222222211号、22222222212号、22222222213号、22222222214号、22222222215号、22222222216号、22222222217号、22222222218号、22222222219号、22222222220号、22222222221号、22222222222号、22222222223号、22222222224号、22222222225号、22222222226号、22222222227号、22222222228号、22222222229号、222222222210号、222222222211号、222222222212号、222222222213号、222222222214号、222222222215号、222222222216号、222222222217号、222222222218号、222222222219号、222222222220号、222222222221号、222222222222号、222222222223号、222222222224号、222222222225号、222222222226号、222222222227号、222222222228号、222222222229号、2222222222210号、2222222222211号、2222222222212号、2222222222213号、2222222222214号、2222222222215号、2222222222216号、2222222222217号、2222222222218号、2222222222219号、2222222222220号、2222222222221号、2222222222222号、2222222222223号、2222222222224号、2222222222225号、2222222222226号、2222222222227号、2222222222228号、2222222222229号、22222222222210号、22222222222211号、22222222222212号、22222222222213号、22222222222214号、22222222222215号、22222222222216号、22222222222217号、22222222222218号、22222222222219号、22222222222220号、22222222222221号、22222222222222号、22222222222223号、22222222222224号、22222222222225号、22222222222226号、22222222222227号、22222222222228号、22222222222229号、222222222222210号、222222222222211号、222222222222212号、222222222222213号、222222222222214号、222222222222215号、222222222222216号、222222222222217号、222222222222218号、222222222222219号、222222222222220号、222222222222221号、222222222222222号、222222222222223号、222222222222224号、222222222222225号、222222222222226号、222222222222227号、222222222222228号、222222222222229号、2222222222222210号、2222222222222211号、2222222222222212号、2222222222222213号、2222222222222214号、2222222222222215号、2222222222222216号、2222222222222217号、2222222222222218号、2222222222222219号、2222222222222220号、2222222222222221号、2222222222222222号、2222222222222223号、2222222222222224号、2222222222222225号、2222222222222226号、2222222222222227号、2222222222222228号、2222222222222229号、22222222222222210号、22222222222222211号、22222222222222212号、22222222222222213号、22222222222222214号、22222222222222215号、22222222222222216号、22222222222222217号、22222222222222218号、22222222222222219号、22222222222222220号、22222222222222221号、22222222222222222号、22222222222222223号、22222222222222224号、22222222222222225号、22222222222222226号、22222222222222227号、22222222222222228号、22222222222222229号、222222222222222210号、222222222222222211号、222222222222222212号、222222222222222213号、222222222222222214号、222222222222222215号、222222222222222216号、222222222222222217号、222222222222222218号、222222222222222219号、222222222222222220号、222222222222222221号、222222222222222222号、222222222222222223号、222222222222222224号、222222222222222225号、222222222222222226号、222222222222222227号、222222222222222228号、222222222222222229号、2222222222222222210号、2222222222222222211号、2222222222222222212号、2222222222222222213号、2222222222222222214号、2222222222222222215号、2222222222222222216号、2222222222222222217号、2222222222222222218号、2222222222222222219号、2222222222222222220号、2222222222222222221号、2222222222222222222号、2222222222222222223号、2222222222222222224号、2222222222222222225号、2222222222222222226号、2222222222222222227号、2222222222222222228号、2222222222222222229号、22222222222222222210号、22222222222222222211号、22222222222222222212号、22222222222222222213号、22222222222222222214号、22222222222222222215号、22222222222222222216号、22222222222222222217号、22222222222222222218号、22222222222222222219号、22222222222222222220号、22222222222222222221号、22222222222222222222号、22222222222222222223号、22222222222222222224号、22222222222222222225号、22222222222222222226号、22222222222222222227号、22222222222222222228号、22222222222222222229号、222222222222222222210号、222222222222222222211号、222222222222222222212号、222222222222222222213号、222222222222222222214号、222222222222222222215号、222222222222222222216号、222222222222222222217号、222222222222222222218号、222222222222222222219号、222222222222222222220号、222222222222222222221号、222222222222222222222号、222222222222222222223号、222222222222222222224号、222222222222222222225号、222222222222222222226号、222222222222222222227号、222222222222222222228号、222222222222222222229号、2222222222222222222210号、2222222222222222222211号、2222222222222222222212号、2222222222222222222213号、2222222222222222222214号、2222222222222222222215号、2222222222222222222216号、2222222222222222222217号、2222222222222222222218号、2222222222222222222219号、2222222222222222222220号、2222222222222222222221号、2222222222222222222222号、2222222222222222222223号、2222222222222222222224号、2222222222222222222225号、2222222222222222222226号、2222222222222222222227号、2222222222222222222228号、2222222222222222222229号、22222222222222222222210号、22222222222222222222211号、22222222222222222222212号、22222222222222222222213号、22222222222222222222214号、22222222222222222222215号、22222222222222222222216号、22222222222222222222217号、22222222222222222222218号、22222222222222222222219号、22222222222222222222220号、22222222222222222222221号、22222222222222222222222号、22222222222222222222223号、22222222222222222222224号、22222222222222222222225号、22222222222222222222226号、22222222222222222222227号、22222222222222222222228号、22222222222222222222229号、222222222222222222222210号、222222222222222222222211号、222222222222222222222212号、222222222222222222222213号、222222222222222222222214号、222222222222222222222215号、222222222222222222222216号、222222222222222222222217号、222222222222222222222218号、222222222222222222222219号、222222222222222222222220号、222222222222222222222221号、222222222222222222222222号、222222222222222222222223号、222222222222222222222224号、222222222222222222222225号、222222222222222222222226号、222222222222222222222227号、222222222222222222222228号、222222222222222222222229号、2222222222222222222222210号、2222222222222222222222211号、2222222222222222222222212号、2222222222222222222222213号、2222222222222222222222214号、2222222222222222222222215号、2222222222222222222222216号、2222222222222222222222217号、2222222222222222222222218号、2222222222222222222222219号、2222222222222222222222220号、2222222222222222222222221号、2222222222222222222222222号、2222222222222222222222223号、2222222222222222222222224号、2222222222222222222222225号、2222222222222222222222226号、2222222222222222222222227号、2222222222222222222222228号、2222222222222222222222229号、22222222222222222222222210号、22222222222222222222222211号、22222222222222222222222212号、22222222222222222222222213号、22222222222222222222222214号、22222222222222222222222215号、22222222222222222222222216号、22222222222222222222222217号、22222222222222222222222218号、22222222222222222222222219号、22222222222222222222222220号、22222222222222222222222221号、22222222222222222222222222号、22222222222222222222222223号、22222222222222222222222224号、22222222222222222222222225号、22222222222222222222222226号、22222222222222222222222227号、22222222222222222222222228号、22222222222222222222222229号、222222222222222222222222210号、222222222222222222222222211号、222222222222222222222222212号、222222222222222222222222213号、222222222222222222222222214号、222222222222222222222222215号、222222222222222222222222216号、222222222222222222222222217号、222222222222222222222222218号、222222222222222222222222219号、222222222222222222222222220号、222222222222222222222222221号、222222222222222222222222222号、2222

(36) 「ホップズの体系は…少なくともその包括性と一貫性においては、アーティスティックなスピノザの体系に匹敵する。」Watkins, *Hobbes's System of Ideas*, p. 123. 邦訳、118-1ページ。「ホップズは一貫性をもつてこう期待を与える著作家である。」Oakeshott, "Introduction to Leviathan," p. 64. 邦訳、第一回巻第一号、175ページ。

(37) Johann P. Sommerville, *Thomas Hobbes: Political Ideas in Historical Context*, New York: St. Martin's Press, 1992, pp. 1-2. Richard Tuck, *Hobbes*, Oxford: New York, Oxford University Press, 1989, p. viii. 田中浩、重森臣弘訳『トマス・ホップズ』、未来社、一九九五年。

(38) 118-18。Noel Malcolm, *Aspects of Hobbes*, Oxford: Clarendon Press, 2002, pp. vii-viii.

(39) Martinich の名前の読み方にちりば、「マルティニッチ」(有馬忠広「マルティニッチのホップズ解釈」)『同志社法学』第二回八号四六巻二、四号、一九九四年、八三八-18、「マルティニッチ」(伊豆藏好美「ホップズにおける宗教の問題」)『奈良教育大学紀要』第四六巻第一号、一九九七年、六九八-18、「マルティニッチ」(伊藤宏之「近代政治理論の古典と現代」)、北樹出版、一九九一年、四七八-18) ふまだ定まつてゐなかつて、また拙稿「ホップズの生涯(一)」(『名古屋大学法政論集』第一回八七号、一九九一年、四一八-18) でも「マーティニッチ」と読んでいたが、本稿でそれを修正して「マルティニッチ」と呼ぶことにした。

(40) Skinner, "Hobbes's 'Leviathan,'" pp. 332-333. Richard Tuck, "The 'Christian Atheism' of Thomas Hobbes," in *Atheism from the Reformation to the Enlightenment*, ed. Michael Hunter and David Wootton, Oxford: Clarendon Press, 1992, p. 128. たゞ、タックはシムトウウスに与へて自然権の優位を唱えてゐる。Tuck, *Hobbes*, pp. 101-102. 邦訳、19-18-18。

A. P. Martinich, *The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992, pp. 354-356. マーティニッチのこの著作については、有馬忠広が紹介論文において非常にわかりやすくまとめている。有馬忠広「マルティニッチのホップズ解釈」、八三一-110ページ。なお、ウイリアム・コノリーも、ホップズのように偉大な思想家は文脈そのものを再構築するのであるから、より必要なのは存在論的環境の理解であると口頭テキスト主義的アプローチを批判

→レーヴィアサン William E. Connolly, *Political Theory and Modernity*, Ithaca; London: Cornell University Press, 1993, pp. 17-18. 〔金田耕一〕・

栗栖聰・的射場敬一・山田正行訳『政治理論の歴史』(トマス・リヴィアサン)、昭和堂、一九九三年、三五七一。

(41) Martinich, *The Two Gods of Leviathan*, p. 44.

(42) Martinich, *The Two Gods of Leviathan*, pp. 3, 72, 135, 334, 354-356.

(43) マーティニッチはコントキスト分析をより深め、「その後一九九九年に伝記的研究を著して」²⁸。A. P. Martinich, *Hobbes A Biography*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

(44) Martinich, *The Two Gods of Leviathan*, p. 3. 「ホール・D・タックは、科学とキリスト教の信仰心を一致させねば」としたホットバズの論理がキリスト教を変質させたのである。このキリスト教の変質、侵食は、それがホップーズの目的であつたのである。レムセヤーティニッチは見透しながら批判し、世俗的解釈を主張して」²⁹。Paul D. Cooke, *Hobbes and Christianity: Reassessing the Bible in Leviathan*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1996, pp. 32-34.

(45) Jürgen Overhoff, *Hobbes's Theory of the Will: Ideological Reasons and Historical Circumstances*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2000, pp. 53-54, 159.

Overhoff, *Hobbes's Theory of the Will*, pp. 132, 160.
Overhoff, *Hobbes's Theory of the Will*, p. 103.
Overhoff, *Hobbes's Theory of the Will*, p. 205.

Overhoff, *Hobbes's Theory of the Will*, pp. 181, 201.
Overhoff, *Hobbes's Theory of the Will*, p. 103.
Overhoff, *Hobbes's Theory of the Will*, p. 205.

高橋眞司『ホッブズ哲学と近代日本』、未来社、一九九一年、一九六二一。

高橋『ホッブズ哲学と近代日本』、[11] | マーク。

(52) (51) (50) (49) (48) (47) (46) 太田可夫『イギリス社会哲学の成立』、弘文堂、一九四八年、[11] | マーク。福田歓一『近代政治原理成立史序説』、岩波書

店、一九七一年、四七、六六ページ。社会経済史的視点を重視する水田洋がとくに引照するのは、フランツ・ボルケナウや、テニエスをはじめとするドイツの「社会民主主義者」であつて、シュトラウスではないが、自然権を優位とする点については立場を同じくしている。水田洋『近代人の形成—近代社会觀成立史』、東京大学出版会、一九五四年、一一四、三一三—三七七ページ。

(53) 福田は注でウォーレンダーの自然法解釈とは見解を異にすると明白に述べている。福田『近代政治原理成立史序説』、二七五ページ、注^[12]。なお、ウォーレンダーの『ホップズの政治哲学』を日本でいち早く取り上げ、きわめて詳細な紹介を行つたのは大谷惠教である。大谷惠教『ホップズの政治哲学—義務論』に関するハワード・ウォーリンダーの見解（その二）（その七）『拓殖大学論集』第一五号、一九五七年（第二二号、一九五九年。さらに、田中正司はウォーレンダーの解釈を早い段階でとり入れて批判的に継承した。田中は、ウォーレンダーの立場にのつとり、太田が「ホップズ体系における神の観念の本質的役割を強調し、ホップズが自然法＝神法と考えていた事実を認める」にもかかわらず、「それを結局は自然権の論理的帰結としての合理的自然法の中に解消」してしまつていると批判する。田中正司『ホップズ自然法思想の近代性解釈をめぐって—ウォーレンダー氏の所論を中心として』、『横浜大学論叢』（社会科学系列）第一〇巻第三、四合併号、一九五九年、一二ページ。

(54) P. C. Mayer-Tasch, *Thomas Hobbes und das Widerstandrecht*, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1965, S. 94, 102, 121. 三吉敏博・初宿正典訳『ホップズと抵抗権』、木鐸社、一九七六年、一八四、一九七、二四三ページ。

(55) 水田『近代人の形成』、二九一一—二九四二ページ。田中浩『ホップズ研究序説—近代国家論の生誕』、御茶の水書房、一九八二年、三七一三八ページ（第一章「ホップズ—近代国家論の生誕」）の初出は、田口富久治・田中浩編『国家思想史』（上）近代、青木書店、一九七四年）。福田歛一『国家・民族・権力—現代における自由を求めて』、岩波書店、一九八八年、一八二一一八三ページ（第二部の二「トマス・ホップズの自由論—『抵抗権』論議との関連において」の初出は、『国家学会雑誌』九〇巻九・十月号、一九七七年）。

(56) *Leviathan, or the Matter, Forme, and Power of a Common-wealth Ecclesiastical and civil*, ed. Richard Tuck, Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1996, chap. 21, p. 151. 水田洋訳『リヴァイアサン』(1)、岩波文庫、一九九一年、九六ページ。邦訳は、

水田洋訳『リヴァイアサン』(1)～(4)、岩波文庫、一九五四—一九九二年、水田洋・田中浩訳『リヴァイアサン』(世界の大思想9)、河出書房新社、一九七四年、永井道雄・宗方邦義訳『リヴァイアサン』(世界の名著28)、中央公論社、一九七九年などがあるが、以下、引用に際しては(L, chap. 14, p. 93. 訳1-1111ページ)を略記によりて、おもにタック版の章とページ数を挙げ、次に水田訳の岩波文庫版の巻数とページ数を記す。

(57) L, chap. 14, p. 93. 訳1-1111ページ。

(58) 菅野喜八郎は憲法学の見地から、ウォーレンダーの権利解釈に基づいて、「臣民の真の自由」を抵抗権と呼ぶのは不適当であり、「抵抗する権利」というホップズの表現を通常の抵抗権と同一視することは不可能であると主張している。菅野喜八郎『抵抗権論とロック、ホップズ』、信山社、一〇〇一年、一五六—一五七、一六七—一六八ページ。また、ジョエル・シユワルツも次のように述べている。ホップズにおいて「自由とは、法の沈黙のなかに見出されるのであって、政治的決定過程への抵抗のなかにではない。」Joel Schwartz, "Hobbes and the Two Kingdoms of God," *Polity: the journal of the Northeastern Political Science Association*, vol. 18, no. 1, 1985, p. 23.

(59) 抽稿「ホップズのリヴァイアサン(1)」、ふくに第一節(1)「自然法と自然権」(一七一一一八二ページ)において展開してある。

(60) 例えば、長尾龍一は自らを「自然権優位説」に属していると明確に位置づけている。長尾龍一「ホップズ再考」「社会科学紀要」(東京大学教養学部社会科学科)四五号、一九九六年、一五ページ。川添未央子も次のように論じてある。「ホップズにとってはあくまで、はじめに自然権ありきなのである。自然法すなわち義務は自然権より後に存在するのである。」川添未央子「ホップズ自然権論における個人概念—生命および財産をめぐって」『法学政治学論究』第三一号、一九九六年、五一九ページ。

ジ。これらは、シュトラウス的な世俗的解釈が、今日の日本のホップズ研究においても依然として一定の位置を占めていることを示すものであろう。これに対し、菅野喜八郎は、シュトラウスの「自然権優位説」が通説となっているこうした研究動向を批判的に捉え、ウォーレンダーの解釈に賛同して自ら「自然法優位説」の立場に立ち、シュトラウスの「自然権優位説」とそれに付する日本の代表的なホップズ研究者（長尾龍一、福田歓一、田中浩）を痛烈に批判している。菅野『抵抗権論とロック、ホップズ』、二二七、二三四一—四三ページ。菅野の解釈の仕方は、ウォーレンダーと同様、歴史的文脈を捨象するテキスト主義的なアプローチに基づくものだが、彼の批判は、現在においてもシュトラウスの多大な影響下にある研究動向のなかで、きわめて傾聴に値するものである。

- (61) 高橋『ホップズ哲学と近代日本』、三二二—三三二一ページ。
- (62) 岸畑豊『ホップズ哲学の諸問題』、創文社、一九七四年、二〇八—二〇九ページ。藤原保信『近代政治哲学の形成——ホップズの政治理論』、早稲田大学出版部、一九七四年、三一五ページ。
- (63) 岸畑『ホップズ哲学の諸問題』、二二〇ページ。
- (64) 岸畑や藤原の批判は、欧米における義務論争のなかで出されたワトキンスの問題提起に符合するものといえる。ワトキンスは、ホップズの政治理論の本質的部分は自然哲学にあると捉えて、シュトラウスとウォーレンダーの両者を批判し、自然哲学と政治理論とをひとつの哲学体系として理解すべきと論じた。Watkins, *Hobbes's System of Ideas*, pp. 14-17, 55-68. 邦訳、五一一五八、一三九一一六八ページ。
- (65) 「ホップズが救済に必要な唯一の信仰箇条として見出した『イエス信仰』が、救世主イエスの神的權威に負うて、此岸的一切価値の転倒を求める『人によりは神に』従うべきことを説くイエスの実定的戒律への全面的献身を強いる地点にまで徹底せずにはない以上、かかる『イエス信仰』と『人への』政治的服従とはもとより相容れるものではない」。加藤節『近代政治理論』宗教——七世紀社会契約説における「宗教批判」の展開、東京大学出版会、一九七九年、一二三二ページ。このような加藤の主

張においては、「受動的服従」というキリスト教の思想的伝統が意識されていないようと思う。「受動的服従」の思想については、拙稿「ホップズのリヴァイアサン(1)」一一〇一一六ページを参照。

(66) 藤原『近代政治哲学の形成』、二六九、三〇〇ページ。加藤『近代政治哲学と宗教』、一〇八ページ。

(67) 藤原『近代政治哲学の形成』、二六九ページ。

(68) 藤原『近代政治哲学の形成』、一八〇一八一ページ。

(69) 中村義知「トマス・ホップズの自然法論における自律的人間観の確立」『政經論叢』（広島大学政経学会）第二四卷第一号、

一九七四年、三三一三四、六七一七一ページ。

(70) 中村義知「ホップズにおける神と国家」『政經論集』（広島大学政経学会）第一六卷第五号、一九七七年、八八一八九ページ。

(71) 野嶋一郎「ホップズにおける義務論と絶対主権論」『史学研究』（広島史学研究会）第一三四号、一九七六年、五〇一五一ページ。

ペー

(72) 例えば、木村良一が挙げられるが、彼はシュトラウスと岸畑の立場を受け継ぎ、第三部・第四部の聖書解釈は、単なる国家哲

学の理論武装のためのものと主張している。木村良一『近代政治理論の潮流—ホップズ研究序説』、成文堂、一九八八年、二二三ページ。八〇年代以降、宗教論を視野に入れる努力が積み重ねられるが、分析手法としてコンテキスト主義的アプローチを導入するという面では、八〇年代はいわば過渡期である。妹尾剛光は、ホップズの宗教論を、『法の原理』、『市民論』、『リヴァイアサン』という三つの政治的著作を比較検討することによって考察している。しかし、当時の文脈のなかに位置づける視角が不足しているため、ホップズが具体的に誰を念頭に論じているのか、当時の政治的宗教的状況に規定されたホップズの問題意識がみえてないように思える。それゆえ、ホップズの叙述に内在する問題関心を十分に汲み取らずに、やや現代的なキリスト教理解からホップズを批判している感がある。妹尾剛光「ホップズにおける人間と社会—市民社会と宗教」『関西大学社会学部紀要』第一六卷第一号、一九八四年、一四一、一五一、一五三ページ。他方で、磯部隆の研究は、西洋近代政治思想史を宗教意識

との関連で理解しようという観点から、自由意志論争を基軸にして、エラスムスとルター、ホップズとルソーを思想類型として対抗的に分析し、彼らの政治思想の特質を抽出しようとする。自由意志論争を座標軸としてホップズの諸著作に切り込む磯部の分析、とりわけここから提出される『リヴァイアサン』第二部と第三部に論理的連関を見出す磯部の解釈は、八五から八七年という発行年を考えると、その先見性は明らかであり、筆者は『リヴァイアサン』理解において大いに参照した。だが、磯部は歴史的文脈を考察してはいるけれども、スキナーに対する言及をしておらず、より歴史的コンテキストに即すべきというホップズ研究史上的特有の要請についてそれほど意識していない。このため、こうした点は、宗教的自由に関しホップズとエラスムスと比較する場合には、ホップズの理論を宗教的寛容論ではないとし、ルソーと比較する場合には、「ルター＝ホップズ的な政教分離論（寛容論）」と規定するように、問題設定によってホップズ固有のコンテキストの比重が左右されるという問題として現れている。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」論争をめぐって（一）」『名古屋大学法政論集』第一〇六号、一九八五年、六〇—六二ページ、磯部「近代政治思想史の形成と宗教意識（六）完」『名古屋大学法政論集』第一一三号、一九八六年、三八九、三九六ページ、磯部「近代政治思想史の形成と宗教意識（六）完」『名古屋大学法政論集』第一一五号、一九八七年、三七六ページ。

- (73) 鈴木朝生『主権・神法・自由－ホップズ政治思想と一七世紀イングランド』、木鐸社、一九九四年、二二ページ。
- (74) 鈴木『主権・神法・自由』、二三二ページ。高野清弘『トマス・ホップズの政治思想』、御茶の水書房、一九九〇年、四ページ。
- (75) 高野『トマス・ホップズの政治思想』、五一、五七、一二〇九、一二五六ページ。
- (76) 鈴木『主権・神法・自由』、一三一一五ページ。
- (77) 鈴木『主権・神法・自由』、一六四一一六五ページ。
- (78) 鈴木『主権・神法・自由』、六四、一七三一一七四ページ。
- (79) 伊豆藏好美「ホップズにおける宗教の問題」、五一、五一、五九、六六ページ。

『リヴァイアサン』解釈の方法（梅田）

- (80) 川添未央子「自由意志論争におけるホップズの二つの視座—ホップズ政治神学研究への序」『法学政治学論究』第四〇号、一九九九年、一四四ページ。川添未央子「政治思想における自由意志の問題—ホップズとブラモールの比較考察」『法学政治学論究』第四五号、二〇〇〇年、三八ページ。
- (81) 日本の先行研究において、ホップズの思想を考察する前提として、彼の生涯を紹介した研究はいくつがある。例えば、木村良一『近代政治理論の源流』、第一章、田中浩『イギリス思想叢書3—ホップズ』、研究者出版、一九九八年、第三章など。筆者もこれを試みているので、参照されたい。梅田百合香「ホップズの生涯（一）～（1・完）」『名古屋大学法政論集』第一八七号、二〇〇一年、第一八八号、二〇〇一年。
- (82) 久野真大「トマス・ホップズの『專制的支配』」論—「法の原理」および『市民について』を中心に」『政治研究』（九州大学政治研究会）第四八号、二〇〇一年、一〇九ページ。
- (83) L, chap. 6, p. 39. 訳一一〇〇ページ。
- (84) L, chap. 6, p. 41. 訳一一〇三ページ。
- (85) L, chap. 6, p. 44. 訳一一〇九一一〇ページ。
- (86) L, chap. 6, p. 44. 訳一一一一ページ。
- (87) L, chap. 6, p. 45. 訳一一一一ページ。
- (88) ホップズは、一六四二年に書いたトマス・ホワイトの『世界論』に対する批判論文のなかで、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。“quicquid moveat, moveri (exceptio Deo, lo motore).” 「運動するものはなんであれ、（第一）起動者の神を除いて）運動させられてくるのだよな」。Critique du De mundo de Thomas White, Introduction, Texte critique et Notes par Jean Jacquot et Harold Whitmore Jones, Paris: J. Vrin, 1973, p. 404. Overhoff, Hobbes's Theory of the Will, p. 23. また、「法の原理」のなかで、神を「あらゆる原因の第一原因」と位置づけよう。Thomas Hobbes, *The Elements of Law, Natural and Politic*, ed. Ferdinand

Tönnies, Cambridge: Cambridge University Press, 1928, p. 41.

- | | |
|---|---|
| (89) L, chap. 6, p. 44. 記 \rightarrow 一一一 \times \rightarrow △。 | (90) L, chap. 14, p. 93. 記 \rightarrow 一一一九 \times \rightarrow △。 |
| (91) L, chap. 14, p. 97. 記 \rightarrow 一一一九 \times \rightarrow △。 | (92) L, chap. 21, pp. 150-151. 記 \rightarrow 九五 \times \rightarrow △。 |
| (93) L, chap. 20, p. 138. 記 \equiv 四〇 \times \rightarrow △。 | (94) Martinich, <i>The Two Gods of Leviathan</i> , p. 355. |
| (95) 上野修・吉崎穎「ホーリーを超えて—力と恐怖の倫理」『現代思想』第111巻第一五号、青土社、1990年、[四一四]一 \times 一△。 | |