

Title	ホップズにおける「政治と宗教」（「国家と教会」）：「ルネサンス」と「宗教改革」の精神の接合
Author(s)	田中, 浩
Citation	聖学院大学総合研究所, No.34, 2006.2 : 45-101
URL	http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/repos/modules/xoonips/detail.php?item_id=4889
Rights	



聖学院学術情報発信システム : SERVE

SEigakuin Repository and academic archiVE

ホッブズにおける「政治と宗教」(「国家と教会」)

——「ルネサンス」と「宗教改革」の精神の接合——

田 中 浩

はじめに

「口は災のもと」と言うが、聖学院大学の古屋安雄先生との「茶飲み話」のなかで、「ホッブズは無神論者ではない」とか、「ホッブズは『ルネサンスの人間主義』と『宗教改革の精神(聖書主義)』を接合して政治学を体系化した近代最初の思想家ではないか」などと放言したときに、聖学院大学の「研究プロジェクト」——十余りの研究分野に分かれて毎月活発な研究会が開かれている——の一つである「ピューリタニズム研究グループ」と「アメリカ文化研究グループ」の合同研究会で報告して欲しいと言われた。

私自身は、ホッブズの「宗教論」についてはこれまで書いたことも報告したこともなかった——その理由については後述する——ので、これを機会に勉強させていただこう、それには、一、二年ほど準備期間が必要だと考え、いずれそのうちにも思いそのようにお答えしていたつもりであった。ところが、「ホッブズとピューリタニズム」というまことに魅力的なタイトルの報告要請文が事務局より早々と舞い込んできたので大いに慌てた。

「ホッブズは無神論者ではない」ということは、ホッブズ研究者のあいだではほぼ常識となつていたので、古屋先生が「それは面白い」と言われたのには——先生は、本当はそのことを知つておられたが、私のホッブズ「宗教論」研究のレベルをテストされようとしていたのではないか——正直言つて驚いた。それとも、ホッブズは、専門研究者以外の世間一般では、とくに神学関係の先生方のあいだでは「無神論者」と思われてきたのだらうか。とすれば、ホッブズのために「その誤解」を解かなくてはなるまいと思ひ準備不足を承知のうえで、ホッブズの「宗教論」という大問題の解明に挑戦することにした。もつとも現在のところ、その全面的アプローチには無理があるので、ここでは、ホッブズは、「政治と宗教」つまり「国家と教会」の関係をどのように取り扱つていたか、という一点に問題をしばつて話したいと思う。

一、ホッブズはなぜ「無神論者」として非難されたのか

ホッブズは、生涯に三冊、政治学にかんする著書——『法の原理』（一六四〇年）、『市民論』（一六四二年）、『リヴァイアサン』（一六五一一年）、ただし、『法の原理』は、最初は手稿の形で回覧されたが——を出している。

ここで興味深いことは、『法の原理』では、四〇〇字原稿用紙約五〇〇枚のうちの六分の一ほどを、『市民論』では、約一〇〇〇枚のうち三分の一ほど、『リヴァイアサン』では約二〇〇〇枚のうち二分の一ほど——倍々ゲームで著書自体のボリュームが増えていることに注意せよ——のページ数を割いて、『旧約（聖書）』と『新約（聖書）』を縦横無尽に駆使して「政治と宗教」の問題を論じている点である。

もつともこれだけでもつて、ホッブズが「無神論者か否か」をにわかに断定することはできないとしても、少なくとも

も、ホッブズが、宗教問題をきわめて重視していたこと、いやもつといえ、世界史上最初に近代国家論を構築しようとしたホッブズにとつては、「政治と宗教」、「国家と教会」の関係を、「人権と自由」の視点から解明しなければ自身の政治学は完成しえないと考えていた、ということがわかうというものである。その意味では、ホッブズは、大胆にも、かれ以前の中世ヨーロッパ社会で一三〇〇年以上も続いてきた「国家と教会」の問題に最終的な決着をつけることを自己の政治学の至上命題としていたと考えてよいであろう。ホッブズの名著『リヴァイアサン』が、社会科学の「古典中の古典」と賞讃される理由はここにある。そして、そうした前人未踏の大仕事が可能であったのは、ホッブズが、ギリシア・ローマ時代から一七世紀前半に至るまでの全ヨーロッパの思想的伝統——それは、「ルネサンス」と「宗教改革」時代の精神史のなかに結実していたと思われるが——を学習し、それらの成果を、内乱解決のための実践的理論として構築しようとしたためであろう。

それはともかくとして、ホッブズはなぜ、王党派の政治家たちやアングリカンの高位聖職者や神学者たちから「無神論者」として非難されたのか。⁽¹⁾その理由の一つは、ホッブズの「国家論」の組み立て方、もう一つは、ピューリタン革命期中におけるホッブズの行動にあつたように思われる。

(1)「国家論」の組み立て方

ホッブズは、国家つまりコモン・ウェルスを形成する素材を個々の人間とし、その人間を「生命運動」を続ける物体として捉えている。この考え方は、とくに、古代ギリシア末期の「ヘレニズム時代」のエピクロス(前三四二年(四一)〜前二七一(七〇))派哲学から学んだものと思われ、その意味でホッブズの人間観は、キリスト教的人間観とは明らかに異なる。

ところで、ホッブズのエピクロス哲学への接近は、革命前の一六三〇年代、ホッブズの第三回目（二六三四～三七）のヨーロッパ（パリ）滞在中に親密な交友関係を結んだガッサンディ（二五九二～一六五五）から教示されたものと推測される。ガッサンディは、古代唯物論の立場からその政治思想を展開したエピクロスの理論を中世期に詩の形で叙述した『事物の自然について』の著者ルクレティウス（前九四～五五）研究の第一人者であった。⁽²⁾

そして、ホッブズは、エピクロスにならつて、「運動する人間」の最高価値は「生命の保全」にあり、人間は「自己保存」のために、契約を結んで「コモン・ウエルス」を形成した、と述べていたから、人びとは、ホッブズの国家形成論は、「神」の関与を排除しているとしてとがめ立てしたのである。⁽³⁾

しかし、ホッブズは、『リヴァイアサン』の序文冒頭で、「自然（神が世界を作り給ひ、統治し合う技⁽⁴⁾）は、人間の技術を通じて、他の多くのばあいと同じように人工的動物（国家（コモン・ウエルス）を作り給うた⁽⁵⁾）」と述べているから、ホッブズの言う「自然」・「自然法」という語の根底には、「神の存在」が想定されていた、とみてよいであろう。とすれば、かれは「無神論者ではない」ということになり、事実かれは、『市民論』第一四章一九節において、「私は無神論者の敵であり」、「無神論者は愚か者である」と述べているから、「無神論」には反対していたと言つてよいだろう（もつとも、ホッブズは、ロックが「無神論者」と「カトリック教徒」には寛容を認めないと言つていたのとは異なり、コモン・ウエルスの秩序を乱しさえしなければ、なんびとも政治的・社会的差別はしない、と考えていた点では、近代国家における「言論・思想の自由」の真に先駆的な主唱者であった、と言えよう）。

にもかかわらず、なお問題は残る。それは、「ホッブズの神とはいかなる神か」ということである。「神とはなにか」という神概念については、キケロも言うように（『神々の本性について』第一巻第二節）、人類史上たえず問題とされ、意見がさまざまにわかれてきた難問であった。たとえばプラトン（四二九（四二八）～三四八（三四七））は、かれ最晩年の大著『法律』（前三六〇頃）において、神にかんする三つの誤つた考え方として、①神々は存在しないという考え

方、②神々は存在するが人間のことを気づかなくてはくれないという考え方^⑥、③神々は犠牲・祈願によつて心を動かされるので機嫌をとりやすいものであるという考え方をあげて、これらについてそれぞれ反論している(第十卷第一節^⑦)。そして、これがプラトンの「神学論」あるいは「自然神学(哲学的神学)のはじまり」と言われる部分である。続けて、プラトンは、あらゆる運動変化のなかで、自分が自分を動かす運動が第一のもので、この運動とは「魂」のことであり、とくに諸天体の規則正しい運動は、知性をそなえた「最善の魂」の働きによるものであること、そしてこの「最善の魂」を神とみなすならば「神々は存在する」ことになる、と述べているのである。

またプラトンの後継者を自任するキケロ(前一〇六、前四三)は、『神々の本性について』(前四四)のなかで、プラトンの分類法にならつて、神々は人間界のことには関与しないと考える哲学者たち——エピクロス派——を批判し、神々の思慮や理知の働きによつて全世界が統治されると考える哲学者たち——ストア派(ゼノン(前三三五、前二六三)、ストア派の祖)——をあげ、これを支持している(第一卷二節^⑧)。さらにキケロは、「わたくしは、宇宙とそのすべての部分は、神々の摂理によつて当初より形成され、つねに支配されてきたと考えたい」、「神々が存在すると仮定したばあい、神々には魂が宿っていなければならないし、しかもたんに魂が宿るだけでなく理性をそなえていること」、「このことから、神々と人間は同じ理性の働きをもち、同じ真理と法——正義を尊び悪を挫く法——を共有していることになる」(第二卷三〇節)と述べているから、ここにわれわれはプラトンとキケロの継承関係を読みとることができよう。

ところで、プラトンは、われわれは、自然理性によつて神々を知ることができるとし、またキケロは、人間は「至高の神」によつて創られ、そのさい人間は、理性と分別を神々から伝えられているから、人間と神の見解は結び合わされている、と述べて「神々の存在」を証明している。この点については、ホップズも『リヴァイアサン』第二章「宗教について」の個所で、「神々(すなわち異邦人の多くの神々)は……自然物やその種々の能力や作用の原因について知ろうとする人びとの意欲から導きだされ、諸原因の追求を次々におこなう者は、ついには一つの第一起動者が存在するに

ちがない、という考え（異教の科学者たちさえ認めていたように）に到達するであろう。それが、すべてのものごとの最初にして永遠の原因であり、人びとが神という名で呼んでいるものである」と述べているから、ホッブズの「神々の本性」についての考え方は、プラトン、キケロ的な「神概念」に近いものがある、と言つてもよいであろう。そして、このことが、キリスト教の立場からすれば、「ホッブズ無神論者説」の理論的根拠になったのかも知れない。

しかし、当時、「無神論者」というレッテルを貼ることは、戦前の日本の反体制的左翼派に「アカ」というレッテルを貼ることに等しく、それは事実上、「法外放逐^{アウトロー}」という身体上の安全保障を受けられない、きわめて危険な状況におかれることを意味した。⁽⁹⁾

そして、ホッブズが「無神論者」呼ばわりされたのは、かれの政治学書が、いかにラディカル（根源的なこと）な「変革思想」をふくんでいたか、という証明に等しかったし、事実、ホッブズの政治思想は、のちのロックやスピノザやルソーなどに影響を与え、それがイングランド・オランダ・フランスなどの市民革命の思想原理となつたから、ピューリタン革命期のイングランドの支配層たちがホッブズ理論を「蛇蝎^{だく}」のように嫌悪し、すさまじいほどの恐怖感を抱いたのは当然であつたろう。しかし、ホッブズの「自己保存論」や「自然権」、「自然法」、「社会契約説」を論破することは、きわめて困難であつたから、手っ取り早い方法としては、次に述べる「ピューリタン革命期」におけるホッブズの行動を、非道德的な「破廉恥行為」をとる「無神論者ホッブズ」と言うダーティ・イメージを作りあげて非難・攻撃したものと思われる。

（2）ホッブズ「変節漢」説

ホッブズは、一六四〇年末から五二年初頭（一月末か二月初め）にかけての約十一年間、イングランドを離れてフラ

ンスに亡命していた。ホッブズは四〇年五月に、『法の原理』(手稿)を完成し、それが王党派のあいだで回覧され、ここでは、「コモンウェルス」(コモンウェルスという表記は『リヴァイアサン』以後)には最高権力をもつ主権者の存在が必要であり、「自己保存」のために主権者を選んだ臣民(人民)は、主権者に反抗してはならないと述べていたから、王党派からは、チャールズ一世を擁護したものと歓迎された。しかし、四〇年十一月に始った「長期議会」(一六四〇〜一六四一)では、王党派と議会派の対立が激化し、チャールズ絶対王政(徹底政策^{サブリニ})をこれまで支えてきたウエントワース(ストラッフォード卿)やロードなどの政治家や高位聖職者を弾劾する決議が次々に通過していたから、ホッブズは自分も議会から追放されるのではないかとこの恐怖感から、いち早く亡命したようである(実際には、議会派はホッブズの存在など気にとめていなかったようである)。

パリでは、ホッブズは、パトロンであるデヴォンシャー伯爵一家(四二年にパリに亡命、四五年に議会と和解して帰国)の庇護を受け、皇太子チャールズ(一六三〇〜一六八五、のちチャールズ二世)がパリで亡命政府を作る(一六四六年)と、皇太子の数学教師として宮廷の出入りを許された。皇太子はホッブズをいたく気に入り「ホッブズと同郷の、ホッブズの若き支持者で、晩年の老ホッブズの面倒をみていたジョン・オーブリー(一六二六〜一六九七)によると、ホッブズは大柄で座談の名手、だれからも好かれた人物であつたようだ」、かれに「熊^{ベア}チャン」というあだ名をつけ、ホッブズが出廷すると、「またベアチャンがなぶられにやつてきたぞ」とからかっていたらしい。

ところで、母国の「内乱」はますます激化し、一六四九年一月三〇日には、ついにチャールズ一世が処刑され、イングランド史上最初の国王不在の「共和国」が出現した。このとき、その亡命生活が必ずしも快適なものではなかったホッブズは帰国を決意したらしく、その意志をガッサンディにもらしていたようだ。

かれの雇主である三代目デヴォンシャー伯爵は、すでに四五年に革命政権に投降し、生命の安全を保障され、領地も返還されていたから、ホッブズも伯爵の庇護を頼みにしていたものと思われる。ところで、帰国にさいしては、なんら

かの「手土産」が必要であつたから、ホッブズはチャールズ二世の処刑後、すぐに『リヴァイアサン』の執筆にとりかかり、それは五一年四月にロンドンで出版され、チャールズ二世にも献呈されている。このようにみると、ホッブズは、自分の本は、チャールズ二世にもクロムウェルにも通用する「普遍的な内容をもつ政治思想である」という確信をもつていたと言わざるをえない。つまりホッブズは、一党一派に「こび」を売つて右顧左眄するような思想家などではなく、生涯「自己保存の哲学」を主張し続けて一步も退くことはなかつた。この点を見誤ると、ホッブズ政治思想を正しく解釈することはできないと言つてよいだろう。

それはともかく、チャールズに『リヴァイアサン』を献呈したのちにはホッブズは、国王側近のアングリカン聖職者たちやフランスのカトリック聖職者たちから「無神論者」の集中砲火を浴びた。そこでホッブズは、五一年末にドーバー海峡を渡り、少なくとも五二年二月初めまでにはロンドンに到着し、クロムウェル政権への帰順を許されたらしい。以後ホッブズは、かつては「グレート・チュー・サークル」^⑩の同じメンバーであり、王政復古後はチャールズ政府の最高責任者となり、また『内乱史』（二七〇二〜〇四出版）を書き、ピューリタン弾圧の「クラレンドン法典」（一六六一〜六五）を制定したクラレンドン（一六〇九〜一六七四）を筆頭に、初めは王党派の立場からフランスに亡命し、今はクロムウェル政権に帰順した「変節漢」、「裏切り者」という汚名を着せられることになる。

（３）ホッブズの弁明

では、この点についてホッブズはどう答えているのか。かれは一六六二年のある論稿^⑪のなかで、自分が『リヴァイアサン』を書いたのは、内乱によって苦しい立場にあつた王党派の人びとを救済するためであつた、と述べている。「王政復古」直後に書かれたものであるから、多少の自己弁明はあるとしても、ホッブズの政治信条は、人間にとっての最

高の価値は「自己保存」であり、そのためには、「デ・ファクト（現実）の政府」に服従することは決して「破廉恥」な行動ではないということを論じ正当化しようとしたものであった、と言えよう。とすれば、ホッブズの「フランス亡命」、「イングランドへの帰国」という一見相矛盾したように思われるホッブズの行動も、かれ自身にとっては、ホッブズ哲学の真髄である「自己保存の哲学」の実践的行動であつたと言えよう。

このようなきわめて「ドライな」思想と行動はどこから生まれてきたのであろうか。これは、私の推測であるが、ホッブズは、明治維新前の福沢諭吉と同じく、革命前に三回もヨーロッパ大陸へ渡航し、すぐれて国際派的な生活感覚をもっていたから、一国内部の一党一派に帰属するという発想がなかったためではないか、と思われる。そのさいとくに、ホッブズは、ギリシア・ローマの古典思想や人文主義、ヨーロッパ全体に吹き荒れていた宗教改革運動や宗教戦争の嵐を体感し、そこから「自己保存」のためには国際・国内平和の確立が至上命題であると考えたのであろう。「自己保存の哲学に徹する」こと、それがホッブズの思想と行動の原理であつた。ホッブズが最晩年の著作『自伝』において、「我が生涯、我が著作と背馳^{はいち}せず」と書いているが、その言葉を、われわれは文字通り受け取つてよいであらう。

（4）ホッブズと「宗教」とのかかわりを知るいくつかの事例

しかし以上のことがらだけでは、ホッブズが「無神論者」ではないという証拠には必ずしもならないかも知れないので、かれを取り巻く状況や逸話をあげて補強しておこう。

ホッブズは、イングランド南西部にあるウィルトシャー州のマームズベリという小さな町に生まれた（一五八八年四月五日）。父親はその地区の国教会（教会は町の中心の市場から二、三分のところにあり、現在は市の保育所になっている。保育所前の小さな通りをへだてた右側にホッブズが生まれた家があつたらしいが、いまは、小じんまりした教会

の前庭になつてゐる)の牧師であつたから、恐らくホップズも「幼児洗礼」を受けたと思われるが、『自伝』にはなんの記録もない。

父親は、ホップズが一二歳のとき、泥酔して傷害事件を起こし、ロンドン方面に逃亡し、人知れず死んだと言われている。その事件が少年ホップズにどのようなトラウマとなつたかはわからないが、学資のほうは、マームズベリの資産家で有力者でもあつた父方の伯父が援助した。当時、オクスフォードでも、ピューリタン運動が盛んであつたが、ホップズがそれらのグループと接触した証拠はない。

ここに面白い話がある。ホップズは第三回目の大陸滞在中の一六三七年に、命が危ぶまれるほどの重病にかかつた。そこでホップズの友人たちは、フランスでのホップズの庇護者でもあつたメルセンヌ(一五八八―一六四七、当時、デカルトなどヨーロッパ中の知識人が集まつた知的サロンの主宰者)に頼んで、「ローマ教会」の儀式によつて死を迎えさせようとした。メルセンヌが見舞いにきて「罪障赦免」のことについて話したすと、ホップズは、「神父さん(メルセンヌ)、わたくしもそのことをずっとまえから考えてきました。同じことを話されるのはわずらわしいでしょうからもつと愉快な話をしましょうよ。ところでガッサンディ(フランスの物理学者、数学者、哲学者、アリストテレスに反対し、エピクロス、ルクレティウスの唯物論的原子論を唱え、神を原子の第一原因とみなした)さんにはいつお会いでしたか」(ホップズ『ラテン詩自伝』)と話をそらしたので、メルセンヌも話題を変えたようだ。

その数ヶ月後、のちのダーラムの司教となつたジョン・コージンが見舞いに訪れ、「ともに神に祈りましょう」と言ううと、「イングランド国教会の儀式にのつとつて祈る先導をして下さるならば」と承知して、アングリカンのやり方で聖礼を受けている。そして、その後、ホップズの病状は「うそ」のように回復したが、それについては、「自分が死から逃げていったのではなく、死のほうから逃げていったのだ」(『ラテン詩自伝』)、とホップズは述べている。

以上のことから、ホップズはアングリカンの立場を擁護し、それ故ホップズの宗教思想は、アングリカニズムの大成

者リチャード・フッカー（一五五三〜一六〇〇）に近いということを強調する人もいるが、ここではとりあえず、ホッブズの宗教的立場は、たんに一宗派、一思想家にしばらく切れるものではない、ということだけを述べておこう。

また、ホッブズは、その最晩年（一六六八年頃、八〇歳頃）に書いた『ビヒモス——一六四〇年から六〇年のイングランド内乱の概要』では、叛乱の首謀者としては、プレスビイテリアンとその影響を受けた下院議員たち、ピューリタン諸派すなわち、独立派、再洗礼派、第五王国派、ロンドンをはじめとする海港都市などの商人層・商工業者などをあげている。そして、当然のことながらそこでは、王党派やアングリカン聖職者たちへの批判はない。では、ホッブズは、熱心な王党派なのか、あるいはアングリカン派なのか。そうとも言えない。なぜなら、ホッブズは、王政復古後、王党派やアングリカン聖職者たちから非難の大合唱を浴びているからである。またホッブズは、同時代の革命詩人ミルトン（一六〇八〜一七四四）が一六四一年と四二年に、国教会を痛烈に批判して書いた『イングランド宗教改革論』（原田純、新井明・田中浩訳、未來社、一九七五年）や『教会統治の理由』（新井明・田中浩、未來社、一九八五年）を読んでいたはずであるから、「言論・思想・宗教の自由」を力で抑圧したアングリカン方式には同調できなかったであろう。とすればホッブズは、「自己保存の哲学」に反する思想と行動には——王党派のそれであれ議会派のそれであり——原理的に反対した独立・自由の知識人であった、と言えるであろう。

さて、ホッブズは、一六七五年かれ八七歳のときに隠遁を決意し、帰国後二三年間住み慣れたロンドンを離れて、デヴォンシャー伯爵家の本拠地であるチャツワースの館^{やうた}と別邸ハードウィック・ホールに引き込むことになる。その後は、キャンペンディッシュ家（デヴォンシャー伯爵家）の伝統に従ってホッブズも教会に通いだし、聖餐式にも加わったが、説教がはじまるといつも退散していたらしい。

ホッブズは、一六七九年二月二日、「かぜ」のため死の床に伏し、羽毛ふとんに包まれて、馬車でチャツワースからハードウィックに移されたが、二日後の一二月四日にその長い生涯を閉じた。ホッブズの遺体は、ハードウィック近

在の「オールト・ハックナル」の教区教会聖ジョン・バプティスト教会祭壇のすぐ前方真下の床に埋葬されている。黒い縦長の石板には、かれ自身が生前に用意していたと言われるラテン語の碑文が刻まれている。

「マームズベリのトマス・ホップズ、ここに眠る。かれは長年にわたり、デヴォンシャー伯爵親子二代に仕えた。高潔な人柄と学問的名声は国内外に広く知られている。

西暦一六七九年二月四日没 享年九一¹²⁾」。

以上、長々とホップズが「無神論者か否か」を知るための「間接証拠」について述べてきた。そして、そこから推論できることは、かれは「無神論」を公言したことはない、ということだけは最低限証明できたと思う。しかし、かれの「宗教的立場」（アングリカンなのか、インディペンデントなのか、¹³⁾それとも別の宗派なのか）については依然として不明のままである。

そこで、この問題については、当時の宗教諸派の神学者たちとホップズとを比較して、かれの宗教的立場を明らかにすることは相当な時間を要するので当面中断して、ここでは、ホップズが、その政治的諸著作のなかで、「政治と宗教」の問題について、どのように考えていたか、についてだけ述べることにする。

二、ホップズにおける「政治と宗教」

(1) 私がホップズの「宗教論」に接近できなかった理由

いまから五四年ほどまえの一九五一年一月一日（この年は奇しくも『リヴァイアサン』刊行三〇〇年目であった）

に提出した私の卒論テーマは、「ホッブズ自然法理論におけるエピクロスの性格——市民社会における国家と個人——」というものであった。この種の先行研究がなかっただけにかなり奮闘努力し、苦戦して書きあげたことを覚えている。内容は近代国家における民主主義の根本問題である「個人自由の思想」が、どのようにして一七世紀ピューリタン革命期に形成されたか、そのさい、ギリシアの政治思想とくにエピクロスの政治思想がホッブズの政治論構築にどのようなかかわっていたかという問題を追求したものであった。そして、このような「個人自由と国家権力」との関係を追求したテーマは、敗戦後五・六年目の日本民主化を目標においた緊急かつ最重要な問題意識とびつたりと重なり合っていたから、その「解明」にはかなり「力」が入ったのを思い出す。

大学卒業後、哲学専攻から政治学（政治思想）専攻へと路線変更をした私は、今度は、ホッブズの「近代国家論」や「政治制度論」についての考究へと幅を広げていった。そのため、私は、一三世紀初頭のマグナ・カルタの時代から一七世紀中葉のピューリタン革命期に至るイングランドの政治史・議会史・憲法史・法思想史・政治思想史の発展史、またホッブズと同時代のベイコン、ミルトン、フィルマー、ハントン、ミルトン、ヘンリ・パーカー、クック、ロックさらにはマキアヴェリ、グロチウス、ルソーなどとの比較研究もおこなった¹⁴。そして、これらの作業には思いのほかに時間がかかり、気が付けば一五年ほどの歳月が流れていた。これにより、なぜホッブズが、あのように「主権の絶対性」（多くの人は、この言葉を絶対君主の絶対主権論とイコールに考えているが、これは間違いである）を唱えつつ、「人権と自由」を確保する近代政治論を構築することができたかがほぼ明らかになった。

そこで次なる標的は、ホッブズの政治思想研究の最大の難敵である「宗教論」の攻略に向けられるはずであった。ところが、ここに思いもかけず新しい問題が——それも二つ一度に——行く手をさえぎった。一つは、昭和三七・八年頃から起こった勤務校の東京教育大学の「筑波移転」をめぐる問題、もう一つは昭和四三年頃から約二年間——これは、フランスのソルボンヌ大学から始まった「戦後民主主義の再検討」を迫る学生運動であったが——、日本全国の大学を

巻き込んだいわゆる「大学闘争」問題で、しかも間の悪いことに、東京教育大学では、「筑波移転闘争」（田中角栄主導の大学の管理運営強化の一方針として、東京教育大学を母体に筑波にモデル大学を作ることの賛否をめぐる）の学内闘争」と「大学闘争」とが同時並行的に進行したのである。そして、東京教育大学では、昭和五〇年代末までに、ほぼ「大学闘争」が終焉し、時を同じくして「大学の廃絶」も決定した。

この問題に費やされたエネルギーは大変なものであったが、私自身は、一つには「権力と自由」をめぐる現代的権威主義国家の政治手法（強制的な筑波移転のための「大学自治の破壊」）を考察するうえで、ナチ時代に全体主義思想を構築したカール・シュミット（一八八八―一九九五）の研究に着手できたこと、もう一つは、「戦後民主主義は虚妄であった」として、保守も革新もいっしょくたにして全否定した学生諸君の論理にたいして「真の民主主義・自由主義」の伝統は日本にはなかったのかを検証するために、戦前日本において国家主義や軍部ファシズムに理論的に対抗した長谷川如是閑（一八七五―一九六九）を取りあげて考究するという幸運に恵まれた。もし、この「大学闘争」がなかったら、恐らく私は、シュミットや如是閑を扱うことはなかったであろう。その意味で、一九六五年（昭和四〇）から七五年（昭和五〇）にかけてのこの時期の約十年間は、私の研究活動史にとってきわめて重要かつ貴重な時期であった、といえよう。¹⁵

教育大落城後「そのまゝに、私は一度落城の憂目を経験している。そのとき（昭和二〇年八月一五日）、陸軍経理学校予科生徒であった私は、白虎隊で有名な会津若松近郊の本郷小学校で敗戦を迎え、帰郷後は、約半年間、石原莞爾のナショナリスティックな「東亜同盟」運動に参加したが、その後、九州の旧制高校に入り直している」、私は約二五年間ほど——そのとき私は四九歳であったが、古代ローマでは、キケロやセネカのような人は、五〇歳で政界の頂点から身を引き、哲学や政治学の著作活動に方向転換したようである——静岡大学・一橋大学・大東文化大学教授、立命館大学客員教授を歴任したが、この時期以後、私は人生においてはじめて研究に専念できる「至福の時間」をもつことにな

った。

そのとき私はどうしたか。本来ならば、ホッブズの宗教論考究に立ちもどるべきであつたろう。しかし、私は「筑波移転闘争」・「大学闘争」時代の十年間に開始した二〇世紀・現代史研究をなお続行したいという気分になつてゐた。こうして、私は、二つの現代史研究、一つは明治維新以来の近代日本政治思想のうちとくに日本思想史研究で軽視されてゐた「リベラリズム研究」——ヨーロッパ思想研究者としては、各国におけるリベラリズムの定着状況を知ることとはきわめて重要に思えたから——に狙いを定め、戦後民主改革を可能にした思想的前提としての「大正デモクラシーの思想状況」（長谷川如是閑など）、「大正デモクラシーに先行する明治二〇・三〇年代のリベラル・デモクラシーの思想状況」（田口卯吉、陸羯南など）さらには、「自由民権思想」や「明治啓蒙期の思想」を理解するうえで重要な福沢諭吉などの研究へと次々と研究領域を広げていつた。¹⁶

もう一つは、市民革命からEU時代に至るまでの近代民主主義思想の発展史と「戦後日本政治史」や「戦後世界政治史」などの歴史研究であつた。そして、以上の二つの現代史研究は、現在でもまた将来においても研究を続行する予定である。このようにみると、私は、まことに幸運なことに自分の問題意識に沿つたような形で、次々に新しい研究対象に遭遇してきたように思える。¹⁷

そして、これらの幸運に、またもう一つ幸運が追加された。それが聖学院大学との出会いであつた。私は立命館大学の客員教授を二〇〇一年の三月に退職して、完全に自由な著述業者となり、その年の十月から始まるNHK「カルチュア・アワー」（二三回放送）の放送「二〇世紀日本を創つた思想家たち——勝海舟から丸山眞男まで」（のち、二〇〇三年八月「第三の開国は可能か——二つの開国」と「失われた一〇年」と改題して刊行。（NHKライブラリー）所収）準備に追われていた。

丁度その頃であらうか。かねてからの私の若い友人である大澤麦君（当時聖学院大学総合研究所助教授、現在首都大

学東京教授）から、同大学の総合研究所（大学院セクター）のプロジェクトの一つである「市民社会論の研究プロジェクト」において、「ホップズの市民社会論」について話をして欲しいというお誘いがあった。このときすでに私は、ホップズ研究においては「浦島太郎状態」であり、とても人様のまへで報告するのはおこがましいと思ったが勇を鼓してお引受けた。研究会場に入って驚いたのは、二〇名ばかりの先生方の間にそれこそ三〇数年振りに大木英夫教授（理事長、ピューリタニズム研究）や飯坂良明教授（学長、二〇〇三年に亡くなられた。政治学）と再会し、また永岡薫教授（ミルトン研究）、今井宏客員教授（クロムウエル研究）、田中豊治客員教授（ヴェーバー研究）の顔も見えた。とくに、大木・永岡・今井教授とは、大学闘争が始まる五、六年位まえまで、東京神学大学の大木教授の研究室で故田村秀夫・大名誉教授（モア研究）や松浦高嶺立教大名誉教授（ピューリタニズム研究）や浜林正夫・一橋大名誉教授（経済思想史、イギリス革命研究）たちと共に研究会をおこなっていた仲であつた。というわけでそのときの氣持を表現すれば、迷子になつた小犬が、暖かい飼い主たちにみつけてもらったときのような懐かしさで胸が一杯になつた。

そして翌年の二〇〇二年四月からは、大学院客員教授としてお招きいただき、そのとき私は、この三〇数年来、遠ざかつていた一七世紀イングランドの思想史研究やホップズ研究を再開するために「タイム・カプセル」に乗ってひきもどされたような運命的なものを感じた。さらに、大木教授のかねてからの念願であつた「日本ピューリタニズム学会」の創設にかかわらせていただき（二〇〇五年六月一日創立）、多くのベテランの先生方および若い有能な研究者たちとの新しい交友関係がさらに広がった。こういう「偶然な機会」というよりも「巧みな天の配剤」がなければ、恐らく私は、やり残したホップズの「宗教論」に再度挑戦してみようという氣は起こらなかったかも知れない。というわけで、私のホップズの「宗教論」は、ほんの駆けだしであることを再度申し上げておかななくてはならない。

(2) ホッブズ「宗教論」の取り扱いの「むずかしさ」

周知のように日本におけるホッブズ研究は、戦後民主改革の時期と共に始まった。そして創成期ホッブズ研究の御三家である故太田可夫^{よお}一橋大教授（『イギリス社会哲学の成立』、弘文堂、一九四八年）、水田洋名大名誉教授（『近代人の形成』、東京大学出版会、一九五四年）、福田歓一東大名誉教授（『近代政治原理成立史序説』、岩波書店、一九七一年）のホッブズ研究は、主としてホッブズの民主主義思想や近代国家論の解明に重点がおかれていた（太田教授の『イギリス社会哲学の成立』（弘文堂、一九四八年）のなかで、わずかに「国家と教会」というテーマが扱われている。内容はきわめて簡潔で短いものだが、その解釈は正確である。なお、私の『ホッブズ研究序説——近代国家論の生誕』（御茶の水書房、一九八二年）でも、「宗教論」についてはほとんど述べられていない）。

次いで、ホッブズ研究の第二世代とも言われる人びとの関心は、ホッブズの自然哲学研究に向けられた。岸畑豊大阪大学名誉教授の『ホッブズ哲学の諸問題』（創文社、一九七四年）、故藤原保信早稲田大学教授の『近代政治哲学の形成』（早稲田大学出版会、一九七四年）などが代表的なものだが、研究テーマの性質からして、「宗教論」についてはほとんど述べられていない（藤原氏の著書のなかには『リヴァイアサン』第三部・第四部に即したホッブズ「宗教論」の簡明な解釈があるが）。

「人權論」から「自然哲学」中心の初期・中期のホッブズ研究の次には、「宗教論」を重視してホッブズを解明しようとする方法が登場した。たとえば、加藤節成蹊大学教授の『近代政治哲学と宗教』（東京大学出版会、一九七九年）、高野清弘甲南大学教授『ホッブズの政治思想』（御茶の水書房、一九九〇年）、鈴木朝生二松学舎大学教授『主権・神法・自由——ホッブズ政治思想と一七世紀イングランド』（木鐸社、一九九四年）、最新作としては梅田百合香錦城大学講師

（非常勤）『ホッブズ「政治」と「宗教」——『リヴァイアサン』再考』（名古屋大学出版会、二〇〇五年）などである。いずれも、それぞれにすぐれた研究で、教えられるところが多い。

ところで、私がホッブズの宗教論になかなか手がだせなかつたのは、一つは、ホッブズ宗教論の前提となる「マグナ・カルタ」の時代からピューリタン革命期に至るイングランドの政治思想や政治状況（政治史）の研究に意外なほど手間どつたこと、それから、これが真の理由であるが、ホッブズ「宗教論」の分析にさいいて、どこから接近すればよいか、という切り口がなかなか見出せなかつた点である。ホッブズが『法の原理』、『市民論』、『リヴァイアサン』などで展開しているかれの宗教論を読めば、それなりに理解はできる。しかし、繰り返し述べてきたようにホッブズの宗教的立場は依然として明確ではないし、それ故に、かれの聖書にもとづいて述べている宗教論をどのように判読すればよいか、がむずかしい。ホッブズは、聖書学や教会史にかんするどのような文献を読んでいたのか、これもよくわからない。さらに、宗教論は、神学はもとより、倫理学や政治学などの先行思想を知らなければ——たとえば、プラトン、アリストテレス、ストア派、エピクロス派、キケロ、セネカ、アウグスティヌス、アキナナス、ペトルカ、マキアヴェリ、ルター、カルヴァン、モンテーニュ、エラスムス、モア、ボダン、グロチウス、ベイコン——十分に理解できないだろうし、またホッブズとベラルミーノ、フッカー、ミルトンなどとの宗教論の比較が最小限必要であろう。

そして、そのような作業は、きわめて気の遠くなるような長期にわたる時間が必要とされるであろうし、そもそも、ホッブズが、三著作のなかで述べているホッブズ自身の宗教論すらホッブズ研究者たちのなかでも十分に明らかに整理・説明されていない状況にあるようにも思われるので、ここではまず、ホッブズ宗教論の中核問題である「国家と教会」をめぐる問題にしばって述べることにしよう。しかし、そのまえに、もう一つだけ、ホッブズの「宗教論」を分析するうえで必要な「前提」について述べておく。

(3) ホッブズ「宗教論」を分析するうえで考えておくべきこと

ホッブズは、主著『リヴァイアサン』（四部構成）の第一部「人間論」において、人間を「生命運動する物体」として捉え、それによって「生命運動」を助長する行為を「善」、その逆は「悪」という「道徳哲学」を唱え、そこから「人間にとつての最高価値」は、「生命の保全（自己保存）」にあるとし、それを「自然権」、「自然法」、「社会契約」などの「普遍的原理」によつて論理化していたことはまえにも述べた。

したがつて、ホッブズの「宗教論」を考えるさいには、あくまでも、いま述べた「自己保存の哲学」との関連で捉えなければならず、「政治論は政治論」、「宗教論は宗教論」という形で別々に捉えてはならない、ということである。ましてや、ホッブズはアングリカンか否か、どのようなピューリタン派か、といったことだけに焦点を合わせて追っ掛けてはならない、ということである。

ではホッブズは、「宗教問題」や「キリスト教」にかんする問題をどのように捉えていたか。結論的にいえば、一つは、ホッブズが「キリスト教の問題」を取り扱うさいには、ルターやカルヴァンのような「宗教改革派」の神学者や聖職者たちのやり方と同じく徹頭徹尾、「聖書」のみをテキストとして用い、その「聖書」解釈の成果を、かれ自身の新しい政治論や国家論の構築のための補強物として援用している、ということである。⁽¹⁸⁾

しかし、ホッブズのばあいには、「聖書」の内容を、ルターやカルヴァンのような「信仰第一主義」（「聖書主義」という姿勢だけでなく、『聖書』を客観的な歴史事実として取り扱い、それによつて「ローマ教皇」の強権支配の在り方を痛烈に批判している。と同時に、ホッブズはひとことも言及していないが、実は長谷川如是閑と同じく、もう一つの敵「アングリカン派の権力支配の在り方をも批判していたのではないか（如是閑は、ヘーゲル国家哲学を批判する形を

とりながら、実は戦前日本における最大・最強・最悪の国家主義・軍国主義イデオロギーを側面から批判するという^{からめて}搦手戦法をとっていた)と思われる。「敵は本能寺にあり」である。だからこそ、ホッブズは、亡命先ではフランスのカトリック聖職者たちから、「王政復古」後のイングランドでは、議会内に巣くっていた国教会高位聖職者たる国会議員たちからもきびしく非難されたのであろう。

にもかかわらず、ホッブズは、そうしたさまざまな迫害や圧力に屈することなく、「宗教の分野」においても、自己の「政治哲学」である「人間の自由」と「生命の安全」を守ることを第一義的なこととして主張し、そうした政治思想の実現をはかるために「政治と宗教」の問題を全ヨーロッパの視点から捉え、それによつてかれは、「近代国家論」の最初の定礎者としての榮譽を受けとることになったのである。

(4) 「ルネサンス的人文主義」と「宗教改革的精神」との接合

ところで、「自己保存の哲学」を支える「理性の哲学」(自然権・自然法)と『聖書』(啓示)にもとづいて「政治と宗教」を論じるホッブズの学問的方法とその成果は、別の言葉で言えば、古代ギリシア・初期ローマ(共和政)における民主主義的思想を一四〇一六世紀の近代初期に再生した「ルネサンス的人文主義」とルター、カルヴァンなどの「宗教改革的精神」とを組み合わせた「政治学的大伽藍」であった、と規定できよう。

この点についていえば、マキアヴェリ(一四六九―一五二七)、ボダン(一五三〇―九六)、ベイコン(一五八一―一六二六)、グロチウス(一五八三―一六四五)などの一五・一六世紀の第一級の政治思想家たちといえども、「ルネサンスと宗教改革」の運動と精神を接合して、それを新しい近代国民国家論にまで体系化した者は一人もいなかったから、ホッブズの思想がいかにスケールの大きいものであったか、またそれ故にこそ、かれの政治思想がなぜ現代に至るまで

巨大な影響を与え続けているかがわかっていうものである。

そして、ホッブズにそのような理論構築を可能にした最大の要因は、他の大思想家たちと異なり、かれだけが世界最初の「市民革命」（ピューリタン革命）に遭遇し、「人間の自由と生命の安全」を確保するために、その全生涯をかけて闘い続けた点にあったといえよう。¹⁹⁾

（5）ホッブズはなぜ「宗教」問題を重視したか

ところで、本稿の最初の部分でも述べた通り、ホッブズは、「無神論者」、「唯物論者」という悪評の大合唱を浴びたにもかかわらず、かれの著書では、キリスト教の神学的解釈を取り扱った部分が想像されうる以上に多かった。それも『法の原理』（最初は手稿）、『市民論』と出版される毎に増大し、『リヴァイアサン』では、「宗教を論じた部分」が、ついにその著書の半分を占めるまでに増大しているのである。

たとえば、『法の原理』では、のちの『リヴァイアサン』の第一部「人間論」に相当する部分が全体のほとんどを占めていて、「宗教と政治」の部分はまだまだそのボリュームが少ないが、のちに述べるように、本書においてさえ、早くもホッブズの「政治と宗教」を考える基本的問題がほとんど提起されていることを指摘しておこう。

ついでホッブズは、二年後の『市民論』では、「人間論」の部分はほとんどなく、のちの『リヴァイアサン』の第二部「コモン・ウェルス論（国家論・主権論）」に相当する部分が展開されている。と同時に『リヴァイアサン』の半分を占める第三部・第四部のうちのとくに第三部の『旧約』と『新約』を分析して論じた「聖書学」の部分が急激に増え²⁰⁾ていることに注目しよう。そして『リヴァイアサン』では、「政治と宗教」を論じた部分はいかに全体の半分を占めるに至っている。

以上を総合的に判断すると、一六四〇年の『法の原理』から約十年後の一六五一年に出版された『リヴァイアサン』の内容は、『法の原理』、『市民論』において論じられた研究成果を十分に発展させ、それらを集大成したものであることがわかる。

しかし、ここでとくに注目すべきことは、ホッブズの政治学書のなかでなぜ「政治と宗教」を取り扱った部分が、かくも倍々ゲーム的に増大していったのかということである。これについては次のように考えられよう。ホッブズは、ピューリタン革命を目前にして「人間の生命の安全」を脅かす「内乱(革命)・内戦の愚」を人びとに知らせるために、「人間論」・「政治論」の分野で、ギリシア・ローマ以来の民主主義の思想的伝統を受け継いだ「ルネサンス」の思想的成果をふんだんに用いて「理性」や「自然法」にもとづく政治論や政治哲学を提起した。

とはいえ、ヨーロッパの全人民の意識の奥底に少なくとも一〇〇〇年以上も奥深く定着し沈潜している「神概念」の絶対的優位性を主張して、人間の自由や人権を抑圧しているあらゆる種類の宗教権力²⁰を打倒しなければ、近代思想の確立や近代への跳躍は一步も踏みだせないことをホッブズは鋭く見抜いていたためであった、と思われる。ホッブズは、先にも述べたように、ルネサンス的人間像を「政治の世界」において確立するためには、その理由と必要性を「聖書解釈」を通じて人びとにわかりやすく説明し納得させることが絶対に重要であることを十分に自覚していたことは明らかである。

新しい「政治(市民)社会」国家の構築にとつての最終「敵」は、人間の主体的自立を求める精神の確立を妨げる頑迷固陋な宗教諸派の一〇〇〇年以上にわたる言説と行動にあつたことをホッブズは決して見過すことはなかった。そこでホッブズは、宗教問題にたいしては、「宗教改革の精神」にもとづく「聖書解釈」の方法を用いて、「国家と教会」の問題解明に取り組んでいったものと思われる。では、次に、いよいよホッブズ自身の「宗教論」について、『法の原理』、『市民論』、『リヴァイアサン』の三著を用いて述べることにしよう。

三、『法の原理』における宗教論

(1)『法の原理』の構成について

『法の原理』は二部二九章から成っている。四〇〇字詰五〇〇枚ほどの小著である。第一部「人間論」では、「感覚」、「自然状態」、「自然権」、「自然法」、「コモンウェルス(国家)を作る必要」(社会契約)などが論じられている。第二部では、「コモンウェルスの設立方法」、「各統治形態の比較」、「宗教と政治をめぐる問題」、「叛乱の原因」、「主権者と国民(人民)との関係」、「法の本質」などが論じられている。のちの『リヴァイアサン』のようにいまだ十分に論理化・体系化されてはいないが、ホッブズ政治論の基本線が、この時期にすでにほぼ提起されている。

さて、ホッブズが『法の原理』を執筆した理由としては二つ考えられる。一つは「国王と議会の対立」、もう一つは「政治と宗教の関係」をどのように解決するか、という問題であった。このさい、ホッブズにとっては、「国王と議会の対立」という世俗的問題が内乱の主要な第一次的矛盾であり、「政治と宗教の関係」という宗教問題は、副次的・二次的な矛盾であった、というのは言い過ぎであろうか。ホッブズのばあい、イングランドでは、「宗教問題」はフランス、スペインなどの大陸諸国家とは異なり、すでに政治の前景からは一歩退いたところにあると認識していたように思われるし、かれの眼には、時代は明らかに「世俗化」の方向へと急速に移行しつつあると映じていたのではないか^②。にもかかわらず、ホッブズの政治学書において宗教問題が重視されているのは、ホッブズが自分の手で「政治と宗教の問題」に最終決着をつけようと考えていたためではないかと思われるのである。ともかく、「世俗問題」の「宗教問

題」への優位というホッブズの姿勢は、『法の原理』から『リヴァイアサン』に至るまで一貫して進行していたことを指摘しておこう。

さて、テューダー王朝の最後の王エリザベス一世が亡くなった一六〇三年に、スコットランド王ジェイムズ六世が、チャールズ一世としてイングランド国王の地位についた（ステュアート王朝）。ところで、このチャールズ一世は生粋のスコットランド育ちであつたから、「マグナ・カルタ」（一二一五年）以来のイングランドの政治的伝統——国王の権限は、一つにはイングランドの法（コモン・ローと議会制定法）によって、二つには議会によって制度的に制限されるという「制限・混合王政観」——に不慣れであつたから、フランス的な絶対王政方式をイングランドにも適用しようとし、そのさい、イングランド国教会を最大限に利用した（チャールズ一世「国教会は国王権力の最大の支援者」）。

このため、政治的には、「国王と議会」の対立が激化し、一六二八年には、議会は、イギリス三大憲法の一つである「権利請願」を国王に提出し、イングランド人の自由と生命と財産の保障を求めた。また、危機状況にさいしては、国王は自由に課税できることを狙った「船舶税」^{シップ・タックス}を国王側が決定し、有力議員ハムデンらの税不払い運動が起けると、国王側は、裁判所に提訴して、いわゆる「船舶税事件」（一六三四〜三七）が起つた。この「船舶税」は、実は、スコットランドの「長老派」をイングランド「国教会」に変える圧力行使のための戦費の調達という性格をもっていたから、「国王と議会の対立」という世俗的問題に、「国教会とプロテスタントとの対立」という宗教問題がからんでいた。一六四〇年（狭義には国王と議会の武力闘争が始まる一六四二年とする説もある。ホッブズは一六四〇年から六〇年までを内乱として捉えている点に注意）にはじまる内乱が世上「ピューリタン革命」と呼ばれるのはこのためである。「もつとも当時はこのような呼び方はなく、「内乱」あるいは「叛乱」と呼ばれた。「ピューリタン革命」という呼称は、フランス革命の残忍さ（ギロチン）にくらべて、イギリス革命の精神的崇高さを自慢しようとしたもので、一九世紀の歴史家マコーリ（一八〇〇〜五九）が『イングランド史五卷』（一八四八〜六一）で用いたのが一例」。

以上のような国王側の「絶対君主論」と議会側の「制限・混合王政観」という「和解できない対立」から生じた内乱状態を眼前にして、ホッブズは、「国王か議会か」という党派の立場からではなく、「人権と自由の擁護」というまったく「普遍的」な立場から、「旧思想」に代る「新思想」を構築しようとして急遽、順序を入れ替えて——実は当時ホッブズは、『人間論』、『物体論』、『社会論』の順序での三部作を考えていたようである——執筆したのが『社会論』に相当する『法の原理』であった。

ではなぜホッブズは、この本のタイトルを「政治原論」あるいは「政治の原理」としなかったのか。それについては、かれはなにも述べていないが、次のように考えても間違いないであろう。政治運営の基本は、「法による統治」でなければならない。とすると、いかなる法が正しく、またそのような法はいかにして作られるか、ということが政治の根本問題でなければならない。このことは、古代ギリシアのプラトン、アリストテレス以来の哲学者、政治学者たちをもっとも力を入れて考察した問題であった。キケロはプラトンの『法律論』にならって、かれもまたその『法律論』において、法律は人工物（人が作ったもの）よりも「自然」にもとづいて作られた法律のほうがより普遍的なものである、と述べている。ホッブズは、国王の側にも議会の側にも立たず、すべての人間の利益になる「法と国家」を創設しようと考えていたから、かれは、議会派の主張するような「コモン・ロー」（裁判所の判決例を集めたもの）や国王・上院・下院からなる議会の制定する「制定法」よりも——それらは特定階級の利益を守る傾向にある、とホッブズは考えていた。この点ではハリントンと同じ。だからこそ、かれは、『オシアナ（共和国）』（一六五六年）において、伝統的イングランドの議会制度とはまったく異なる二院制からなる代議政治を提唱していたのである。くわしくは、拙稿「ホッブズとハリントン」（水田洋編『イギリス革命』所収、御茶の水書房、一九五八年）を参照されたい——「自然」つまり「人間の本性」にもとづいて導出された「感覚」、「運動する物体としての人間」、「自己保存」、「自然権」、「自然法」、「社会契約」、「コモン・ウェルス（公衆の利益）の設立」によって選出された「主権者」（国民代表）の定める「法律」にしたがって生活す

ること（「法の支配」）が、すべての人間にとって最良の方法であるとする「国家と法の論理」を構築しようとしたものと考えられる。ホッブズが、その政治的処女作に、「政治の原理」ではなく『法の原理』とネーミングしたのは故なしとしない。

したがって、キリスト教国家であるイングランド国における「宗教上の問題」も、以上に述べた政治原理すなわち国民代表である主権者（個人（国王、クロムウェル）でも集合体（議会）でもよい）に従うべしという観点から展開されていた、ということをはじめに指摘しておく。

（2）『法の原理』における「宗教問題」の取り扱い方

ホッブズは『法の原理』では、宗教問題をめぐる考究についてはごく簡単にしか述べていない（二部構成、全二九章のうち第二部の第六・第七章）が、それでもすでにホッブズ宗教論の基本的考え方がほとんどすべて提起されている。

①まず第一に、「神の命令」と「人間（主権者—国王・議会その他のだれであれ）の命令」とが矛盾したときには、人びとは「神の命令」に服従せよ、②もう一つは、キリスト教信仰においては、本質的なことは「イエスはメシアすなわちキリスト（救い主）である²²」ということを信じることである、とホッブズは述べている。

ホッブズは以上のことを「マタイによる福音書」、「ルカによる福音書」、「ヨハネによる福音書」、「使徒言行録」、「ローマの信徒への手紙」、「コリント信徒への手紙」、「テモテへの手紙」、「テトスへの手紙」、「ヤコブの手紙」、「ペテロの手紙」、「ヘブライ人への手紙」など、もつばら『新約』を用いて証明している（ホッブズが、『旧約』も読んでいたことは間違いないが）。

さて、ここで興味深い論点が二つある。

①第一点は、ホッブズが「聖書」を中心に宗教問題を取り扱っていることは、反対派側からの「無神論者」という非難・攻撃を防ぐうえで有効であった、ということである。

②第二点は、「イエスはキリストであるという信仰こそ」がキリスト教の「根本的な部分である」と述べていることである。⁽²³⁾これは、のちにかれが、「ピューリタン革命」の収束にかんして、当時論争しつつあった諸宗派——カトリック、ピューリタン諸派——にたいして、キリスト教徒は「イエスはキリストである」という唯一点において、すみやかに剣をおさめ和解せよ、と呼び掛けるための重要な伏線となっていた、ということに注意すべきであろう。

(3) 「宗教上の論争」においては、「コモンウェルスの構成員は主権者の判断に従がうべし」

ところでホッブズが、「神の命令」と「人間（主権者）の命令」とが矛盾したときには、人びとは、「神の命令」に従ふべしという一般論を述べていたことは前述した通りである。しかし、続いてかれは「国の主権者（代表者）」と「臣民（人民）」とのあいだで「宗教上の論争」が起こったときにはどうすべきかという、きわめて具体的な、そして、これこそホッブズが論じたいと思っていたであろう問題を提起している。ここでホッブズは、そのときには「主権者の判断に従がうべし」と明言しているのである。

そして、その理由としては、ホッブズは、「生命の安全（自己保存）」のために、人びとは「コモンウェルス（国家、政治社会）」を設立したわけであるから、その構成員たる臣民が、勝手な聖書解釈をしたり（聖書主義のピューリタンたちにもその傾向があるが）、あるいは外国の司令塔（ローマとジュネーブ）の命令に従がうことになると、人びとがせっかく作ったコモンウェルスのなかで内部分裂が起こり、ひいては「生命の安全」という目的自体が危機に瀕することになるからだ、と述べている。

われわれは、このホッブズの言葉のなかに、世俗的問題であれ、宗教的問題であれ、そこに存在する問題を考えるさ
いには、「生命の安全(自己保存)」という普遍的原理がすべての判断基準になっている、ということがわかる。そして、
この点をおさえておかないと、ホッブズの宗教論はわからないであろう、ということである。

ところで、「主権者の判断に従え」というホッブズの考えは、「国家の宗教への支配」という国家至上主義の考えにつ
ながるといふ非難がなされようが、この主権者による規制は、人びとの「生命の安全」を危険に陥れる「叛乱的」・「破
壊的」行為についてだけ加えられるべきであつて、「良心の自由」は規制されるべきではない、と述べている点に注意
せよ。²⁴

だからこそ、反カトリック教徒に異教徒のレッテルをはり、破門・火刑その他の苛酷な刑罰を加えることによってカ
トリックの遵守を強制してきたローマ教皇やローマ教会をホッブズは痛烈に批判しているのである。またホッブズは明
言していないが、国教会に反対する非国教徒たちにたいする国教会やその聖職者たちの迫害行動をも批判していたもの
と思われる。²⁵

ホッブズは、「イエスはキリストである」という唯一点だけを守れば、その他の教義の内容や教会統治の形式は問わ
ない「内面の自由」の主唱者であり、それ故に、ホッブズはのちの近代国家における「言論・思想・宗教の自由」の先
駆的提唱者であつた、と言えよう。

(4) キリスト教の「本質的部分」とはなにか

次いでホッブズは、当時対立していたルター派、カルヴァン派、アルミニウス主義者などの「聖書の個人的解釈」に
よつて生じるさまざまな「論争内容」について批判し、またアリストテレスやソフィストたちの哲学を混在させた「ス

コラ学」や「エピクロス派」、「ストア派」たちの「宗教的論争」や「救済に不必要なもの」を「上部構造」——ハリントンやマルクスでは、上部構造とは、政治制度やイデオロギーを指し、基本的なものは下部構造すなわち経済構造のことを指していた——と呼んでいる。

ではキリスト教の「本質的部分」とはなにか。これについては、ホッブズは、それはキリストを「天の王」として承認すること、つまり「イエスがキリストである」ということを信仰することである、と述べている。⁽²⁶⁾さらに、ここで、ホッブズが、「自然法」は「救い主」が教え給うた「道徳法」である、と述べていることを見落としてはなるまい。なぜなら、以上の言は、のちの『リヴァイアサン』において、「救い主はまだこの世にいないから、『再臨』（復活）までは、人びとに「自然法」によつて生き抜けよ、と神が申されたとして、自分が理論化して説明した「自然法」——それは、神すなわち自然から導出されたもの——にもとづいてコモンウェルスを運営せよ⁽²⁷⁾というこの伏線になっているように思われるからである。

こうして、ホッブズは、一六四〇年の革命勃発の直前の時点で、「キリスト教国——イングランドはもとより、ヨーロッパの主要国はすべてキリスト教国であつたが——の臣民（人民）」は、「キリスト教をめぐる論争」においては、各国主権者の判断と決定に従がうべきである、さもないと、「コモンウェルス」自体が崩壊し、臣民の「生命の安全」を保障しようとするという目的そのものを台無しにしてしまうからだ、と述べている。

(5) 主権者以外の者に、宗教上の統治権があるという主張から問題が起る

ところでホッブズは、「イエスはキリストである」ということでは人びとは一致しても、キリスト教世界や国家において、「信仰についての刑罰権」は、政治体（国家、コモンウェルス）の主権者ではなく、ローマ教皇や新・旧両

宗派の「教会会議」がもつことをイエスは認めている、と言いだすと問題が起こる、と言う。そして、この問題こそ、当時のもつとも緊張かつ具体的な国際的・国内的問題ではなかったか。

この点については、ホッブズは、『旧約』・『新約』を用いて、キリスト出現以前と以後に分けて次のように説明している。

①すなわち、キリストが出現する以前には、神はかれが任命したモーセやヤコブの後継者たちを通じて支配し、イスラエルの長老たちはモーセを助けた。そしてそれにならって、われわれの「救い主キリスト」は「一二使徒」を任命し、「救い主」の昇天後は、「一二使徒」たちが福音を広めるために各地を回る助手として長老たちを選んだ、とホッブズは言う。

②このように述べながらホッブズは、「原始社会」においては、使徒たちは皆、その地位・権限は平等であり、長老たちのつとめは説教やサクラメントをとりおこない、人びとの代りに祈り・感謝を捧げることであつた、と述べる。

以上の言葉によつてホッブズは、カトリック教会のような位階制や教会が人びとを支配することをキリストは認めていない、と述べているのである。そして教会は、キリストの教えを人びとに伝えるのみで、破門その他の強制手段をとる権限は、「救い主」から与えられていないと述べ、さらにキリストは、「わたくしの国はこの世のものではない」と述べているから、「主権をもつ人びと（各国君主や議會その他の最高権力者）」がキリスト教国家の直接の支配者で、すべての人は、かれに従属すべきである、と述べているのである。

そして、この「わたくしの国はこの世のものではない」というキリストの言葉は、のちに『リヴァイアサン』で明らかにされるが、その意味することは、キリスト不在のさいにおける世俗国家の教会にたいする国家の優位思想（自然法の優位）を主張する伏線になっている、ということができよう。

四、『市民論』の宗教論

(1)『市民論』の出版

『法の原理』の執筆二年後の一六四二年にホッブズが亡命先のフランスで発表した『市民論』は、ヨーロッパの知識人たちのあいだで好評を博した。

その理由の一つは、この本が、近代初の「政治原理（思想、哲学）」、「政治統治論」、「政治制度論」、「政治と宗教」などについて、体系的にかつきわめて明快に述べた内容をもっていたからである。そのさい先述したように、ホッブズが、「ルネサンス的人間論」と「宗教改革的聖書主義」にもとづいて「政治と宗教」の問題を論じていたことが一七世紀中葉の思想界のトレンドに合致していたことも無関係ではないであろう。それにもう一つ、この本が当時の国際的共通語である「ラテン語」で書かれていたこと（ホッブズはミルトンと並んでラテン語の名手と言われた）も、この本の流通を広めかつ早めたものと言えよう。

(2)『市民論』の構成

『市民論』は全体で一八章。「自由について」（第一〜四章）、「統治について」（第五〜一〇章）、「宗教について」（第十一〜一八章）の三部構成からなっている。

「自由について」では、「人間はなぜ政治社会（コモンウェルス）を作る必要があるのか」、そのためには、「神の法」である「自然法」にもとづいて「契約」を結び「コモンウェルス」を作れなど、その内容は、『法の原理』で述べていることとほとんど同じである。

次の「統治について」では、「政治社会」とは人びとが「力を合成する」（「共通権力」の形成、ルソー流に言えば「主権的権力」（一般意志）の形成）ことである。しかし、「力の合成」だけであれば、キケロの言うようにたんなる「^{マルティナー}群衆」状態にすぎないから、全員が法を守ることに同意して集まった政治社会（国家）を作る必要がある。そのためホッブズは、「共通権力」をもつ契約社会において、臣民（人民）の「生命の安全」を保障するために必要な「最高権力」と「強制力」をもつ「主権者」（代表者）を選出した統一的政治社会（政治体）——これこそ近代国民（主権）国家の典型である——にしなければならないことを「自己保存」、「自然権」、「自然法」、「社会契約論」のほかに、『旧約』・『新約』を用いて説明しているのである。したがってホッブズは、「暴君殺しは合法的である」とか「主権者も法に従うべし」といった主張には反対している。

そして、その理由として、ホッブズは、それらの主張は、そもそも「人びとがコモンウェルスを形成した理由を無にするものだ」と述べている。これは、カルヴァン流の「^{モナルコマキ}暴君放伐論」（もつともカルヴァンは、高位者層や議会などの抵抗は認めているが、一般大衆や個人レベルの抵抗権は否定している）やアリストテレス、キケロ、セネカあるいはイングランドの「制限・混合王政論」などの「法の支配」思想を口実に国民代表的な主権者に抵抗する行動を批判しているものとみてよい（もつともホッブズは、国民代表的主権者の制定する「法による支配」を否定していると考えてはならない）。

(3) ホッブズには「抵抗権の思想」はあるのかなのか。ホッブズは「法の支配」という考え方に反対しているのか

ではホッブズは、多くのホッブズ研究者たちのいうように「抵抗権」一般や「法の支配」一般を否定しているのだろうか。そうは思わない。ホッブズが否定あるいは批判しているのは、封建的な「抵抗権」と「法の支配」観念であることに注意しなければならない。ホッブズの政治論構築の目的は、人間にとつての最高価値である「生命の安全」(自己保存)のために、人びとが契約を結んで、「人民的主権力」を形成し(「力の合成」、「共通権力」(この人民によつて「合成された力」は、特殊利益を代表する国王権力、議会権力、教会権力、ギルドの権力よりも「強い力」であることに、とくに注意せよ。ルソーの「一般意志」はホッブズのこの「共通権力」を受け継いだもの)、そのなかから、多数決で代表者つまり主権者を選び、かれに強い力つまり権力を与えて「生命の安全と自由」を守ってもらうことが必要だということを知らしめるものであったことは、これまでも、繰り返し述べてきた。

したがって、国家(コモンウェルス)設立の目的に反することによつて人びとの「生命の安全」を毀損するような事態が生ずれば、主権者(つまり国の代表者あるいは政権を委託された人びと)は、主権者に与えられた「強制力」あるいは「強い力」を行使してよいのであつて、このことは、いかなる現代民主主義国家においても、そのような権力行使は「想定」されているのである。

問題は、そうした「権力の行使」はあくまでも「手段」であつて「目的」としてはならない、ということである。もし「目的」とするならば、それは「悪い権力行使」であり、ネロやヒトラーの独裁や、シュミットのような「非常事態」を口実にする悪しき独裁論がその典型例である。そして、ホッブズが、かれらと同列に論じられないことはいうまでも

あるまい。

そこで、ホッブズには「抵抗権はあるか」という、よく話題にされる問題について述べておこう。現代議会制民主主義国家においては、国民の不平・不満は、選挙によつて、政権担当者を変更する手段によつて平和的になされる（そのルールがなかった「絶対王政」の時代には「市民革命」が必要であつたし、資本主義体制を廃棄するためには「社会主義革命」が必要であるとマルクスやエンゲルスは唱えたが、そのさいには「暴力的手段」をとることが是認された）。

ホッブズは、「人民の生命の安全」を守ることを目的として「近代政治論」を構築し、「内乱」、「内戦」こそが「最大の悪」と考えていたから、ホッブズが「抵抗権」を推奨することなどしていいことはないことはいうまでもない。「主権者の命令は守れ」とか、「主権者に反抗してはならない」とホッブズは述べているからである。

この点、ロックは「革命権」を是認しているといわれるが、これは「成功した革命」をあとからは認・追認するため一種の「集团的抵抗」権のことであるから、どういうときに、人びとは不正な権力に反対し抵抗してよいか、という点が必ずしも明確ではない。この点を鋭く見抜いて、「最大多数の最大幸福」原理によつて選ばれた国会議員の制定した法律を守っているか守っていないかで為政者の政治の善し悪しを判断し、随時、日常的に政治批判——言論あるいは集会あるいは行進などの抗議行為もふくまれると思われる——を展開せよという個人的抵抗の政治論理を構築した（『政治断片論』、一七七六）のがベンサム（一七四八—一八三二）であつた。そして、ホッブズこそが、この個人的抵抗権（抵抗権という言葉に抵抗があるならば、自己防衛の権利というタームを用いてもかまわない）すなわち臣民の生命をあやうくするような主権者の命令には従がわなくともよいという近代的論理（『リヴァイアサン』第二部第二章「臣民の自由について」において詳細に述べられている）を構築した先駆者であつたと言えよう。⁽²⁸⁾

それからもう一点。ホッブズは、主権者の命令に抵抗してはならないといっているから、「国家至上主義者」で「法の支配」に反対している、と言うホッブズ研究者がいる。これも誤りである。ホッブズが反対していたのは、のちの

『哲学者と法学徒との対話——イングランドのコモン・ローをめぐる』〔執筆は一六六八年頃と推定される。この本については、田中浩・重森臣広・新井明訳、「岩波文庫」(二〇〇二年)の田中浩の解説および田中浩『哲学者と法学徒との対話』を読む——ホッブズ政治思想の核心に迫る——〕(『聖学院大学研究所紀要』第二十七号所収、二〇〇三年)を参照されたい)で具体的に明らかにされているように、議会の理論的擁護者であるコモン・ロー学者サー・エドワード・クック(一五五二—一六三四、コークという読み方は誤り)が、裁判官たちが作り上げてきた判決例が最高の法律であり、国王もこれに従わなければならないという考え方に反対しているのである。ホッブズによれば、コモン・ローは、裁判官も時代も異なる判決例であるから合理的な統一性つまり普遍性がない、というわけである。

ホッブズは、プラトンやキケロにならって、法は「人工的なもの」ではなく、「自然」からつまり「人間の本性」から導出された規準にもとづいて作られた合理的なものでなければならない——この点ではベンサムも同じ考え方で、フランス革命後制定された『ナポレオン法典』(一八〇四年)も近代的合理主義による法制定を目指したもの——と考えていた。ホッブズは、人間にとつての最高価値である生命の尊重[〓]自己保存のために、人びとが「自然権」、「自然法」(「理性の法」)にもとづいて契約を結び(「共通権力」の設定)、そのうえで、多数決によつて代表者つまり主権者を選び、その主権者の定める法律に従がうようすすめているから、ホッブズは、世上よく「かのリヴァイアサンのような」というお定まりの形容詞で語られる(ほとんどの政治学者や社会思想の研究者たちがホッブズの政治論を誤解している)国家至上主義者などでは断じてなく、言葉の正しい意味での「法の支配」の真の主唱者であつた、といえよう。

しかし、この「法の支配」には「権力と自由」の緊張関係^{シュパンゲンク}があることを忘れてはならない。「マグナ・カルタ」第六条では、「もしも私(ジョン王)が法に違背し、二五人の大領主である貴族たちの忠告をきかないときには、「力[〓]暴力」でもつて私(ジョン王)をおさえつけてもよい」という趣旨^{もんごん}の文言がみられる。これは国王が「法の支配」——
当時は、まだ議会のような政治機関はなかったから「法を制定する」という考え方はなく「法は発見するもの」とされ

ていた。したがって当時の法とは「神の法」、「自然の法」、「この国の慣習法」をさし、為政者はそれによって政治をおこなう、とされていた——に反する行為をしたときには、当時は議会のような国民代表的機関によって、その問題を論じる場がなかったから、「力」で決着をつけることを国王自身が認めていたことを証明するものである。もつとも、このばあいの国王への抵抗は大領主や貴族たちの利益のためのものでしかなかった（「マグナ・カルタ」作成にあたっては、領主や貴族たちは自分たちの勢力を補強するために都市の商人層をも加えていた点に注意）が、その後、イングランドでは、議会の地位・権限が高まるなかで、国王の専制的な不法な行為については議会がチェックするシステムができあがった（しかしそのさいにも、守られる利益は、ホッブズやハリントンが鋭く捉えていたように、主として有産者階級の利益擁護にすぎなかった）。

したがって、ホッブズの「主権論」は、近代において、はじめて、「法の支配」観念と「全国民の利益」擁護とを結びつけた民主的な政治論にまで高められたものといつてよいであろう。こうして、ホッブズは、政治社会Ⅱ近代国家における「権力と自由」をめぐる難問を、「人権と自由」の観点から解明した近代最初の政治思想家となることができたのである。

（４）『市民論』における「政治と宗教」つまり「国家と教会」について

さて、これまで、『市民論』における「自由について」、「統治について」の問題を論じてきた。そして、これらの論議は一〇年後の『リヴァイアサン』の原型となっている。そこで最後に、『市民論』における「政治と宗教」の問題について考究する。

前述したように『市民論』では、四〇〇字詰一〇〇〇枚のうちの約三分の一の分量を割いて「政治と宗教」の問題に

ついで論じている。しかし、『法の原理』のばあいと異なるのは『市民論』では『旧約』をふんだんに駆使して(「創世記」、「ヨシュア記」、「士師記(上・下)」、「エステル記」、「イザヤ書」、「エレミア書」、「エゼキエル書」、「ダニエル書」、「バガイ書」、「ゼカリヤ書」)、「政治と宗教」の問題を論じている点である。

また『法の原理』とくらべて、『市民論』のばあいには、『政治と宗教』の問題を「キリスト教国家」におけるそれに限定し、各国における「主権者と教会」つまり「国家と教会」との関係をとりあげて考究している点が注目されよう。ここで、ホッブズは、『法の原理』のときと同じように、キリスト出現以前の世界、キリストの出現から受難後の世界、キリスト復活後の世界の三つにわけて「政治と宗教」、「国家と教会」との関係を論じている。

①まず第一に、ホッブズは、キリスト出現前には、神は「天の国」を統治するためにアブラハム、イサク、ヤコブ、モーセ、祭司、列王に「政治的権威」と「神の言葉」を解釈する権限を与え、それによって統治し給うた、と言う。

②次いでホッブズは、神は「世界を明らかにし」、「救済の道と知識を教え」、「天の国に入るためにはなにをなすべきか」をひとびとに教えるためにイエス・キリストをこの世に遣わされた。したがって、この世(国家)における「キリストの統治」は決して強制力をもつ「主権的なもの」ではなく、「助言」もしくは「説教する」という性格のものであった、とホッブズは言う。

さらに、ホッブズは、ローマ帝国のカトリック教会は、はじめのうちは、ローマ帝国の領土を越えて外地にまでその統治力を広げることにはしなかった。しかし、ローマ帝国が分裂し(四七二年)、絶対主義国家がヨーロッパに成立すると(一三—一四世紀頃)、各国家に教会が存立することになり、各国教会は「教皇支配」から離れていこうとしたが、ローマ教皇は、全世界に存在する教会を支配しようとした。²⁹そのため、そこに、ローマ教皇と各国教会を統治下におくうとする主権者(国王)とのあいだで、矛盾、対立、衝突が起こった、とホッブズは言う。そして、そのさいローマ教皇が、カトリックに反抗する者たちを破門したり、罰したりしたが、ホッブズによれば「ローマ教皇」にも「ローマ教

会」にも、そのような権限はなかったのである。

③そして、キリストの「復活後」、キリストには「天の国」と「地上の国」についての両方の権力が与えられるが、キリスト教国家においては、「聖書解釈」は、国家（主権者）の権威に服すべきであり、「天の国」に入るために必要なことは、「洗礼」を受けて悔い改め、「神の王国」を設立するためには、この世に來た者つまり「救い主」を信じることである、とホッブズは述べている。そして、主権者（代表者や国王）に従うことができないときには「抵抗してはならず」、「殉死」によりキリストのもとに行け、と述べている。

以上のホッブズの言葉をどう解釈すればよいか。

①キリスト受難後の世界において、「ローマ教皇」や「ローマ教会」が、キリストの代行者として、人びとを支配したり、反対者を迫害したりする行為に反対しているという点では、ホッブズも、ルターやカルヴァンなどの「宗教改革」路線と同一である。

②ところでカルヴァンとホッブズは、「キリストはまだこの世に現われていない」と考えていた点では同一であったが、キリスト再臨までのあいだ人類はどう生きていくか、という点でカルヴァンとホッブズのあいだには違いがみられるように思われる。すなわち、カルヴァンは、歴史の終末的段階は、イエス・キリストが十字架の贖い（^{あがな}）をされるときに始まったが、最終的段階はまだ到達していない。そして、「現世」は、「すでに」と「いまだ」の中間段階にあり、このなかでわれわれは「宗教改革」をおこなっているが、その思想的原理は「聖書主義にもとづくべし」、とカルヴァンは述べている。他方、ホッブズは、「キリストがまだこの世に現われていない」時代のキリスト教国家においては、人びとは、世俗のことについては主権者（代表者）の定めたことに、宗教の分野にかんしては「イエスを信じることを人びとにすすめているが、そのさいホッブズは、のちの『リヴァイアサン』において明確化するように、人びとが、「この世」をうまく生き抜いていくために、神は、人びとに「自然法」を与え給うたと考えていた、と思われるからである。

そして、このようなホッブズの自然法的政治理論こそ、「市民革命後」の近代市民社会における政治（人権の保障）と宗教（内面の自由、宗教の自由）との関係のあるべき姿——民主主義的政・教分離——であつたろう。³⁰

さて、ホッブズは、『法の原理』、『市民論』では「国王寄り」、『リヴァイアサン』では「クロムウェル寄り」になつたとみられている。しかし、これまで繰り返して述べてきたように、ホッブズは「状況の変化」によつて右に左に揺れ動くような人物でない。なぜなら、かれは、「党派イデオロギー」によつてではなく、「人間にとつての最高の価値とはなにか」という「普遍的原理」に立つて、その政治論を展開しているからである。

事実ホッブズは、最晩年に書いた『自伝』のなかで、「我が生涯、我が著作と背馳せず」と書いているし、それはかれの理論と行動に照らしてみても間違いない。さらにかれは、大学卒業後から「市民革命」をはさむ七〇数年間の長い生涯を通じて、古代ギリシアから一七世紀七〇年代末にわたる主要著作にほとんど目を通し——デヴオンシャー家は、惜しみなくホッブズに本を買い与えたようである——、「人類の利益」を実現するための「根源的」、「普遍的」、「原理的」な問題を一貫して追求する姿勢をとり続けてきたものと思われる。

この点で、ホッブズは、明治・大正・昭和三代にもわたる約百年間を、リベラル・デモクラット（自由民主主義者）プラス、ソーシヤル・デモクラット（社会的民主主義者）として生き抜き、「根本のこと」のみを追求した近代日本最高の大思想家・大ジャーナリスト長谷川如是閑（一八七五—一九六九）と同じ稀有の思想的巨人であつた、と言えよう。そして、ホッブズと如是閑は、当時のイングランドや日本の凡百の人物とは格段に異なるスケールの大きな人物であつたため、通常の「物差し」では測り切れず、「かれは王党派か議会議派」とか、「アングリカンなのかピューリタンなのか」、「絶対主義の擁護者かそれともデモクラットか」とか評され（ホッブズ）、あるいは「かれは自由主義者なのか社会主義者なのか」とか「社会民主主義者なのかマルキシストなのか」とかさまざまに取り沙汰（如是閑）されたのである。したがつて、かれらのような大思想家の思想を安易に測定しようとすると必ずその評価を見誤ることになるのである。

五、『リヴァイアサン』における「政治と宗教」

(1)『リヴァイアサン』の構成

『リヴァイアサン』は、第一部「人間について」（「人間論」）、第二部「コモン・ウエルスについて」（「国家論」、「主権論」）、第三部「キリスト教のコモン・ウエルスについて」、第四部「暗黒の王国について」の四部から構成されている（先述したが、ホッブズは、『リヴァイアサン』においてはじめて「コモン・ウエルス」ではなく「コモン・ウエルス」という表記法を用いている）。

第一部と第二部は、ホッブズ政治論のうちのギリシア・初期ローマ的リルネサンス的部分で、「近代社会」に適合するように新しくかれが構築した「近代国家論」の部分である。

そして第三部と第四部は、ホッブズが「宗教改革」の成果を学んだ「聖書学」研究の部分で、旧体制を支えるイデオロギーであるカトリック教と全面的に対決した部分である。さらに、この部分でかれ自身はまったく口をつぐんでいるが、当時の一部にみられるイングランド国教会の強権的かつ非民主的な思想と行動を批判していたものと考えてよいだろう。なぜならホッブズは終生、アングリカンの高位聖職者たちから「無神論者」というレッテルを貼られて激しい非難・中傷を浴びせかけられていたからである。

そして、『リヴァイアサン』第一部は『法の原理』において、第三部は『市民論』ですでにその基本的な部分は述べられていたが、『リヴァイアサン』では、この部分は、前二著よりもさらに大幅に充実させられている。

次に「第三部」、「第四部」の「宗教論」の部分についても、『法の原理』、『市民論』のそれぞれにかんじた個所では基本的なことは述べられている。では、『リヴァイアサン』の「宗教論」の新しさはどこにあるのか。

①第三部「キリスト教のコモン・ウエルス」では、『旧約』時代の「神の王国」の統治形態と「キリスト教のコモン・ウエルス」の統治形態との違いについて、また「教会権力の性格」とくに「ローマ教会」にたいする批判などの部分が一段とくわしく述べられている。

②第四部「暗黒の王国」については、その部分は、『法の原理』、『市民論』においても若干ながら述べられていたが、『リヴァイアサン』では、「聖書の誤った解釈とはなにか」、「それはどこから生じたか」、また「そうした考えを補強している哲学やスコラ学とはなにか」などについて述べられ、「スコラ学」を展開している「ローマ教会」についての批判が前二著以上にくわしく述べられている。

そして、ここが一番のキイ・ポイントだと思われるのだが、ホッブズは、「ローマ教会批判」を通じて、「神の戒律」と「自然の戒律」つまり自然法とは同一のものであるとして、『リヴァイアサン』で全面的に展開した「人間の本性」にもとづく自然権から導出された自然法的政治原理を新しい政治社会＝国家の政治理論として主権者（代表者）が採用するように提案している点である。

(2) 『リヴァイアサン』の執筆の目的

ということとで、ホッブズの「宗教論」はすべて、かれの「近代政治理論」の補強物として用いられていることに気付くであろう。ホッブズが、「無神論者」、「神を冒瀆するやから」と批判されたのは、アングリカン高位聖職者たちがこうしたホッブズの「宗教論」の取り扱い方を鋭く見抜いていたためであろう。

このことは、『リヴァイアサン』第二部の「コモン・ウエルスについて」の最終部分でホッブズが、自分の政治論執筆の目的を次のように述べていることからわかる。

ホッブズは言う。「わたくしの著作をいつかある主権者〔代表者〕が手にして、それを公的に教えるようにその全主権を行使して、この真理を効果あるものにしてほしい」と。そして、ホッブズは、プラトンの言葉をひいて、「内乱は主権者が哲学者になるまでは決してなくならない」（プラトン『国家』第六卷三節）と述べているから、ホッブズ政治論の主要関心は、内乱を阻止し、平和で安全な社会を確保するためには、全国民を代表する主権者を設立することが必要であると考えていたことは明らかである。

そして、このホッブズの意図を妨害しているのが「ローマ教皇」と「ローマ教会」であつたから、ホッブズは、『リヴァイアサン』の約半分を占める第三・第四部の「宗教問題」を論じた個所で、「主敵」である「ローマ教皇」や「ローマ教会」との「最終戦争」に全力を注ぎ、そのために「政治と宗教」、「国家と教会」の問題を論じたのである。

したがって、宗教諸派の指導者たちや政治に宗教を利用して政治指導者たちからみれば、ホッブズの宗教問題の取り扱い方には、「政教分離」という明確な「世俗化」の姿勢がみられ、それがホッブズ批判の「攻撃のつぶて」となつて返つてきたのは当然であろう。当時の思想家たちのなかでホッブズほどに、絶大な権力をもつ「ローマ・カトリック教皇」や「ローマ教会」を相手どつて、たった一人で全面戦争を展開した思想家はほかにいたであらうか。ルターやカルヴァンには多数のサポーターがいたし、ミルトンも独立派の支持のもとで「イングランド国教会」と闘うことができた。ロックも、神権説論者ロバート・フィルマーとだけ闘えばよかつたから、ホッブズのおかれた危険度とは比較にならなかつたはずである。

(3) ホッブズは、第三部「キリスト教のコモン・ウエルス」において、どのように「ローマ教皇」や「ローマ教会」を批判していたか

①キリスト教の「政治学」の諸原理について

前述したように、ホッブズの「ローマ教皇」・「ローマ教会」批判の方法は『聖書』を通じてのものであった。したがって、ホッブズは、第三部冒頭部分で、「神が予言者たちを通じて語った『神の言葉』である『聖書』がキリスト教の『政治学』である」、と定義している。その趣旨はなにか。それは「教皇」や「司祭」たちが「神の代理人」であると称して、「神の言葉」を用いて人びとの心を支配していることを批判して、「宗教改革者たち」と同じく「聖書の言葉」をきけといっているのである。

②ここできわめて興味深いことは、続けて、ホッブズは、『聖書』がキリスト教の政治学であると言うだけではなく、われわれの「感覚」や「経験」もまた「神の言葉」である「自然理性」（プラトンやキケロによれば、法の原理を探索する根源）であるから、この存在を無視してはならない、と述べていることである。

人間の「感覚」と「経験」の重視こそ、ギリシア・初期ローマ時代（共和政）の哲学の基本的態度ではなかったか。そして、次のホッブズの言葉がとくに重要である。「それら（感覚と経験から導出される自然法）は、神がわれわれに『救世主』の再来まで、われわれがなんとか切り抜けていけるようにとわれわれの手中においたものである」という文章である。ここから次のことがわかる。すなわち、ホッブズは『リヴァイアサン』で展開された自然法思想を「キリストの再来まで——それはいつくるかわからないが（筆者）——われわれの作る『政治社会』（コモン・ウエルス、国家）運営の最良のマニユアル」として提起しようとしていたことである。

③そして、ホッブズが「聖書」を最重要視する「宗教改革」の精神と同時に、「感覚」、「経験」、「自己保存」、「自然権」、「自然法」などのギリシア・初期ローマ的な「ルネサンス」の人文主義を尊重することの必要性を自覚していたこと、この点でホッブズは、一九世紀中葉のマルクスが、ドイツのヘーゲルの弁証法哲学、イギリスのスミスの古典派経済学、フランス社会主義の運動と理論といったヨーロッパの三大思想を把握していたのと同じく、一五世紀から一七世紀中葉期にかけての近代ヨーロッパの二大精神と運動（ルネサンスと宗教改革）をトータルに把握していたヨーロッパ最高の知識人であったことがわかる。

④さらにホッブズは、「再臨までは」という期限を付けることによって、「敵」の攻撃をかわしつつ、実は、これらの時代は「感覚」、「理性」、「自然法」の時代になるということ——そしてこれこそがホッブズが言わんとしようとしたことであつた——を述べようとしていたこと。

⑤そして、そのことを言つたために、ホッブズは、カトリック教会やアングリカンの聖職者たちを敵に回すことになつた。しかし、この大胆不敵な主張は、近代政治思想史上、決定的に重要な意味をもたらした。すなわち、それは、「政治と宗教」、「国家と教会の分離」、「国家の宗教からの解放」などいろいろな言い方があろうが、要するに、「政治と宗教」とのあいだの「平和共存」を保障し、そのことが、「近代国家安定」の論理となつた。そして、このような主張は、クロムウェル派による「共和国」が勝利したイングランドの政治状況においてのみはじめて提起しえたことではなかつたか、と思われる。

（4）臣民（人民）はなぜ政治的主権者に服従しなければならないか

以上、革命勝利後の時代は、まず第一には「聖書」の言葉に従がつて、同時に「理性」と「感覚」や「自然法」に従が

って運営されるべきである、とホッブズが主張していたことがわかった。しかし、これから形成されていく「新しい政治社会」Ⅱ「国家」の「安全と平和」を維持するには、すべての臣民が「政治的主権者」の命令に従がうことの必要性和方法については、なお十分かつ具体的に説明する必要があった。この点については、ホッブズは、『法の原理』、『市民論』でも、さらには『リヴァイアサン』第一部・第二部において、「感覚」、「経験」、「自己保存」、「自然権」、「自然法」などのタームを駆使して十分に述べていた——当時の人びとにどの程度理解されていたかは別として——はずである。しかし、「政治と宗教」、「国家と教会」のあいだにつねに緊張関係が発生する当時のような「宗教の時代」においては、キリスト教国家の臣民が、キリスト教主権者になぜ従がうべきかという論拠については、さらに念入りに説明する必要があったろう。そのためホッブズは、『聖書』と『聖書解釈』を用いて最後の総仕上げをおこなっている。

(5) 「神の王国」と「この世の王国」

すなわちここで、ホッブズは、まず『旧約』の「歴史と予言」、『新約』の「福音と手紙」は、いずれも、人びとが神に従順するよう回心させるのに役立った、と述べている。³¹⁾

次いでホッブズは、「神の国」と「キリストの殉教から再臨まで」の「この世の王国」との違いについて述べているが、この区別が「政治と宗教」、「国家と教会」の問題を考えるうえできわめて重要になる。

①この「神の王国」と「この世の王国」についての区別と対比は、すでに『市民論』でも述べられていたが、『リヴァイアサン』によって、もう一度整理しておこう。すなわち、「神の王国」とは、ホッブズによれば、「神が主権者である国」で、ここでは神は、アブラハム、モーセ、サムエル、長老たちを通じて統治していた国のことである。

②これにたいして、「この世の王国」とは、キリストが、「わたくしの王国はこの世界ではない」と述べている世界で、

したがってキリストが、キリストの教義によつて人びとに「救済の道」を教え、またキリストが「父なる神の王国」へと更新するためにきた国である、とホッブズは述べている。

③以上のホッブズの言葉はなにを意味するのか。それは、現在の各国における権力は、各国の「主権者の手中」にあり、「キリスト教会」は教えるためのものにすぎない、とホッブズは言っているのである。

④とすると、各国の主権者や各国のキリスト教会を、「破門」にしたり、その他の強制・強迫手段によつて支配してきた「ローマ教皇」や「ローマ教会」による行動は間違ひである、と言うことにならう。

⑤そして、「来るべき世界」つまり「キリスト再臨後の世界」は、父（神）のもとで、キリストが永遠に支配するようになる国である、とホッブズは述べている。ここでの問題のポイントは、「内政問題」としては、キリスト教国家における臣民は、政治的主権者に服従しなければならないこと、「外政問題」としては、「ローマ教皇」、「ローマ教会」は、各国の主権者や教会を支配する権限はない、ということであろう。もつとも、これだけの説明では不十分とみてか、ホッブズはさらに「教会」について、次のように分析している。

(6)「教会」とはなにか

①ホッブズは、「教会」とは「キリストを信じている人びとの一団（これはピューリタンの教会観と同じ）」であるから、「政治社会」（コモン・ウエルス、国家）のなかでは、「キリスト教徒は主権者の命令に従わなければならない」と述べている。⁽³²⁾

したがって、世界各国のキリスト教君主を戴く国々において、ローマ教皇が各国の教会を支配するというような「ローマ・カトリックの教会」すなわち「普遍的教会」などは存在しない、とホッブズは述べているのである。⁽³³⁾

②ここで大事なことは、「キリスト再臨」までのあいだ、各国の最高権力者である主権者が「聖俗両方」の支配者である、とホッブズが述べている点である。キリスト教徒である「主権者」の権威と権力を保障するために、ホッブズは、「キリスト再臨まで」とか「キリストはいまだこの世にいない」とかいう「キリスト不在論」を、いかに有効に活用していたことであろうか。これでは、反ホッブズ論者たちも、正面切つてホッブズを批判できず、さぞかし「ほぞ」をかんで地団駄踏んでくやしがつていたさまが目につかぶようである。

③ホッブズは、「教会」が政治権力にコミットし、勢力をたくわえるのを排除するために『聖書』を用いて、各国における「教会の地位と役割」を定め、「国家と教会」、「政治と宗教」の「分離」と「平和的共存」をはかり、コモニーウェルス(国家)の安全と平和を確保しようとしている。ホッブズは言う。「キリストの職務は、人類の罪を贖罪(かいもどす)し」、「人びとを永遠の王国へと導くために神は、イエス・キリストをこの世に送り給うた」のである。したがって、「この世においてキリストやキリストの教えを政治的に利用してはならない」、とホッブズは言おうとしているのである。

④また「キリストの『再臨』までは、キリストの王国はじまらない」(マタイ、マルコ、ルカ)し、「キリストの王国はこの世のものではなく」(ヨハネ)、「キリストはこの世を裁くためにではなく、救うためにきた」(ヨハネ)のだから、「ローマ教会」は、ベラルミノー(二五四二〜一六二二)枢機卿の言うような権力的・強制的な権力をもつものではなく、それは「教える権力にすぎない」、とホッブズは述べている。

⑤要するに、ホッブズによれば、「神が世界全体の主権者(最高権力者)であり」、「キリスト教徒たる国王は、臣民に教える牧者たちを叙任する権力と説教、洗礼、聖礼を執行する権威をもつ」というわけである。

⑥また主権者がキリスト教徒であれば、かれは「教会の首長」であるが、かれの権限は外的規制のみに限定され、「内面的自由」は規制できない、という近代民主主義思想をホッブズは主張している。

以上、一国における臣民（人民）は、政治的主権者（臣民の代表）の命令には服従すべきことを、ホッブズは、「聖書」の文言を用いて説明しているのである。

（7）人が「天の王国」に受容される条件

ところでホッブズは、「神」と「人間（国家・主権者）」との命令が対立するときには、「神の命令」に服すべしと言う。そして、「国家（国王、主権者など）」の命令が正しいかどうかは「救済にとって必要かどうかで判断せよ」と述べている。これは、「神の命令」という名のもとに人びとに国家への絶対的服従を強制する「教会権力」に注意せよ、と述べているように思える。

では、「救済」すなわち人が「天の王国に受容される」のに必要な条件としては、ホッブズは「キリストへの信仰と服従」という「徳性」のなかにあるというが、それはルターやカルヴァン派の「聖書主義」に通じるものと言えようが、しかし、ホッブズはカルヴァン的な「予定説」はとつていないように思える。³⁴

そして、ここが重要な点だが、ホッブズによれば、その「徳性」には「神」がわれわれに与えた「戒律」つまり「自然の法」³⁵（生命の安全のために契約を結んで国家を設立せよとすすめる理性の法）と「主権者（代表者）の定めた市民法（各国毎の法）」に従がうことである、と述べていることである。そればかりか、ホッブズは、キリスト教徒である主権者の定めた市民法のなかには、「神の法」、「自然の法」、「教会法」もふくまれていて、「市民法」は「神の王国」の再建のために書かれた「聖書」と同じものであるとまで言い切っている。

ここまでくると、人びとが「天の王国」に入る条件は、一つは「イエスはキリストである」ということを信じ、一つは、現世において「平和と安全」を確保するように「市民法」を守ることである、ということになる。

(8) 「暗黒の王国」について

しかし、人びとが「天の王国」に受容される条件」を妨害している集団がいる、とホッブズは言う。

そして、それらの集団については、ホッブズはすでに『市民論』のところで述べていたが、『リヴァイアサン』第四部の「暗黒の王国」について再度とりあげ、「暗黒の主権者」としての「サタン」の正体としてそれは、ローマ・カトリック教会のことだということを明らかにし、その息の根をとめようとしているのである。⁽³⁶⁾

①ここで「暗黒の王国」とは、ホッブズによれば、この世の人びとを支配するために「邪悪な教説」によって「自然の光」や「福音の光」を奪い、人びとが「神の王国」に入れないようにする「詐欺師の連合体」のことである。

②そして「ローマ教会」はまだ完全に「暗黒」から解放されていないが、それは「聖書」のなかに「アリストテレス」や「不確実な歴史」を混入させているからだ、とホッブズは言う。

③なかでも問題なのは、ホッブズによれば、もともと「モーセ」によって、ユダヤ人のために設定されたものである「神の王国」を「現在の教会」が「自分が神の王国である」と述べたり、教皇は「現在の教会におけるキリスト教の総代行者」であるから、各国の主権者に「王冠」を与えるべきである、と述べている点などである。

④そこでホッブズは『リヴァイアサン』において、ローマ教会の教説である「スコラ学」を粉砕し、ローマ教皇の世界支配の野望を打壊することを旨としたのである。

⑤ところで、「スコラ」とはプラトン、アリストテレスなどの学校で「議論した時間」のことで「余暇」のことだとホッブズは言う。したがって、「スコラ」とは、キリスト教のなかにギリシア哲学が混入したもの、つまり形而上学と聖書との混合物であるが、この学問では、民衆的以外の政治形態は、すべて「圧政」であり「人の支配」よりも「法の

支配」をよしとする考え方である、と非難している。

⑥しかし、ここで注意すべきことは、ホッブズは、「デモクラシーの原理」や「法の支配」一般を批判しているのではなく——これは『リヴァイアサン』の第一部や第二部の政治論をみれば一目瞭然であろう——、前述したように、「デモクラシー」とか「法の支配」批判という方法を用いて、「特殊利益」を獲得しようとする「やから」つまり「ローマ教会」と「教皇支配」をホッブズは批判していると考えるべきである。

⑦こうしてホッブズは、『リヴァイアサン』の最終部分「総括と討論」において、各人は平時においては「自然法」によつて拘束されること、内乱が起こるのは「主権的権力」が欠如しているのだ、と結論している。そして「市民法」は「神の言葉」にも「善良な風俗にも反しない」から「市民法」が大学において教えられるべきである、として、かれの「政治哲学」の中核理論である「自然法」によつて設立された政治社会（国家）において生きていくことを人びとにすすめているのである。

むすび

以上、ホッブズが、その政治学の三部作——『法の原理』、『市民論』、『リヴァイアサン』——において、「政治と宗教」の問題をどのように取り扱っていたかについて述べてきた。

結論的にいえば、ホッブズは、一方では『聖書』を、他方では「政治的主権者」の命令——主権者も「神の法」である「自然法」によつて設立された——や「市民法」に従がつて生きることが、「人間にとつての最高価値」である「生命の安全」自己保存」を達成できると述べているが、これは、別の言葉でいえば「イエスはキリストである」ことを信

じ、「市民法」を遵守することが、「天の王国」へ入る道である、と述べていることなのである。

このようなホッブズの主張が、当時の宗教諸派の教義や思想とくらべてどうであつたかは、いまのところ私の能力では十分な評価ができない。他日を期するほかない。しかし、ホッブズが、近代国家における民主的な「政治と宗教」の新しい在り方を提起していたことだけは、明らかではないかと思う。³⁷⁾

注

(1) デカルトですら、オランダの哲学者たちに無神論者として非難された(ヴォルテール『イギリス便り』一七三三年、(川西良三訳、世界古典文庫47、日本評論社、昭和二十四年、一〇九ページ)。

(2) ガッサンディは、モンテーニュ(一五三三〜九二)からルクレティウスを学んだと思われる。モンテーニュは『エッセ』第二巻第二章「レイモン・スポン(スペイン生まれの医者、神学者、一四八四年に『自然神学』を刊行)の弁護」のなかで、ルクレティウスの感覚論(感覚こそわれわれの主人である)についてかなりのページ数を割いている(松浪信三郎訳『随想録』(エッセ)下、『世界の大思想』5、河出書房、昭和四二年、七〇一六三ページ)。なおアリストテレスもその『ニコマコス倫理学』第六巻第二章において「実践の端初つまり運動の始源は『選択』であり、『選択』の端初は『欲求』である」(高田三郎訳『ニコマコス倫理学(上)』岩波文庫、一九七一年、二二八ページ)と述べている。

(3) たとえばイタリアの自由思想家ヴァニニ(一五八五〜一六一九)は、自然と神を同一視して「無神論者」のかどでトゥルーズ(フランス)で焚刑に処せられている。リベルタンたちは、エピクロスやルクレティウスを信奉、称賛していた(フランク・ボルケナウ『封建的世界像から市民的の世界像へ』、水田洋他訳、みずす書房、一九六五年、二五一〜二六〇ページ)。ちなみに「エピクロス」という名はヘブライ語で「無神論者」という意味(いいだも『主体』の世界遺産(Ⅲ)、藤原書

店、二〇〇五年、二二一三ページ）。

- (4) 「自然を神によって規定された秩序」とみる考え方ではカルヴァンとホッブズは同じ。カルヴァンは「自然が神である」といういい方は不適切だと述べている（カルヴァン『キリスト教綱要』渡辺信夫訳、新教出版社、一九六二年、第一編第五章、七〇ページ）。

- (5) トマス・アクイナスは『神学大全』第一部第一九問「神の意志」第六項において「神の意志は、すべての事物の普遍的原因である」と述べている（山田晶訳『世界の名著』続5『神学大全』、中央公論社、昭和五〇年、四六九ページ）。

- (6) カルヴァンは前掲訳書第一編第二章、五二ページにおいて、エピクロスが「世界についての配慮を捨てて安逸をむさぼっている、なんらかの神が存在する」と述べていることを批判している。

- (7) このプラトンの「神々についての不敬な三つの意見についてはモンテーニュも『エッセー』の第一巻第五十六章「祈りについて」（松浪信三郎訳『随想録』（エッセー）上、『世界の大思想』4、河出書房、昭和四一年、二六三〜二七〇ページ）のなかで引用している。

- (8) モンテーニュは、ストア派をエピクロス派の上位におく一般の意見を誤っていると述べている。モンテーニュは、学説や戒律の厳格さではエピクロス派はストア派にひけをとらないと述べている（『エッセー』第二巻第一章「残酷について」、前掲訳書（上）、三五〇〜三六四ページ）。

- (9) フランスでも、聖バルテルミの大虐殺（一五七二）に反対した大法官ロピタル（一五〇五〜一五七三）は、新教徒に加担する者として「無神の徒」として告発された（ヴォルテール『哲学辞典』高橋安光訳、世界大思想全集第五巻、河出書房、昭和三〇年、一三三七ページ）。なお「ホッブズは無神論者とみなされたが、静穏潔白な生活を送った」とヴォルテールは『哲学辞典』（前掲訳書）の二四二ページで述べている。

- (10) 「グレート・チュー」とは、オクスフォードより一二マイルほど離れていた、二代目フォークランド子爵の邸宅の所在地。このサークルには、シドニー・ゴドルフィン子爵やエドワード・ハイド（のちのクラレンドン伯）などがいた。かれらは、穏健な王党派、制限王政論者で、ロード・ストラッフォード体制（絶対王政）には批判的な人びとの集まりで、「グレート・チュー・サークル」と呼ばれていた。ホッブズは一六三七年以降参加したようだ。

- (11) ホッブズは『トマス・ホッブズの評判・忠誠心・態度（行動）・宗教について』（Considerations upon the Reputations, Loyalty,

Manners and Religion of Thomas Hobbes) モールズワース版、第四卷、四二一〜四二三ページで次のように述べている。

『リヴァイアサン』をオリバー(クロムウェル)のために書いたという非難は、それは良心に誓ってあなたの誤りであるとお答えします。この本を出版したときオリバーの地位はなんだったのか。……オリバーは残余議会の一將軍にすぎなかった。かれは、議会が〔王から〕篡奪した権力をまだ議会から奪つていなかった。そのためにはさらに二、三年かかったし、わたくし(ホッブズ)もあなたもそれを見通すことはできなかったでしょう」、「しかし、あなたは言うだろう。貴君(ホッブズ)は政府の権力は強さにあるべきだとしているから、貴君はその権力をオリバーにおいたのである、と」。しかし、ホッブズの『リヴァイアサン』執筆の意図はそれだけではなかったことは、それに続く、かれの発言で明確となる。つまり、かれの政治論のもう一つの狙いは、叛乱にさいしてチャールズの権利と人格を懸命に守った多くの忠実な臣下のために書かれていた、ということである。すなわちそのことによつて、なんらの保護手段ももたず衣食住にもこと欠いた多くの人びとは、そのマスターズ〔議會〕と妥協することを余儀なくされた。ホッブズは、この本のなかで、そういう人びとが合法的に行動してきたばあいには〔チャールズに忠実であつたこと、したがつてホッブズは、はじめは国王に反抗し、のち、これと妥協しようとした長老派にはその資格はないと考えている〕、生活の安全を自由に求めることができ、それは叛逆ではないことを、弁証しようとしていたのであつた。ホッブズは首尾一貫「自己保存」の哲学者・政治学者であつた。

なお、この点については一九五五年の拙稿「トマス・ホッブズのピューリタン革命観——『リヴァイアサン』における絶対主権論の現実的意味」において指摘しているが、これがホッブズの政治的立場の一貫性を擁護した日本(恐らくは世界)最初の論文であつたと思われる(『社会科学論集』、第二号、東京教育大学文学部紀要)。

(12) 「ホッブズの生涯」については、拙著『ホッブズ』(一九九八年、研究社出版)を参照されたい。

(13) ホッブズは『リヴァイアサン』第四部「暗黒の王国」(モールズワース版、六九六ページ)のなかで、独立派がローマ・カトリックの教会統治論を解体し、「原始キリスト教徒」の独立性をとりもどしたことを称賛している。

(14) ハリントンについては、「ホッブズとハリントン——体制の危機認識における二つの立場」(水田洋編『イギリス革命』、御茶の水書房、一九五八年)。ハントンについては、「フィリップ、ハントンの『制限・混合王政観』——ピューリタン革命初期における『法の支配』観念と『議會主権論』の政治論的接合契機」(『社会科学論集』、第8号、東京教育大学文学部紀要、一九六一年)。フィルマーについては、「サー・ロバート・フィルマーの『家父長制論』——被治者の同意理論との対決」

『社会科学論集』、第16号、東京教育大学文学部紀要、一九六九年）、ミルトンについては、「ミルトンとフィルマー国王殺し（Regicide）をめぐる論戦（平井正穂編『ミルトンとその時代』所収、研究社出版、一九七五年）など参照のこと。ハリントン、ハントン、フィルマー、ミルトンなどの研究は、日本におけるピューリタン革命期における比較政治思想の試みの最初のものであった、と言えよう。

(15) カール・シュミットについては、拙著『カール・シュミット——魔性の政治学』、未來社、一九九二年、長谷川如是閑については、拙著『長谷川如是閑研究序説——社会派ジャーナリストの誕生』、未來社、一九八九年を参照のこと。

(16) この点については、拙著『近代日本と自由主義——論吉・卯吉・羯南・如是閑』、岩波書店、一九九三年、『日本リベラリズムの系譜』、朝日新聞社（朝日選書）、二〇〇〇年、参照のこと。

(17) 拙著『戦後日本政治史』講談社（学術文庫）、一九九六年、『戦後世界政治史』講談社（学術文庫）一九九九年、『二〇世紀という時代』日本放送出版会（NHKライブラリー）を参照のこと。

(18) ルターは、『キリスト者の自由』（二五二〇）の第六節において、神の言とは福音書にふくまれているような、キリストによってなされた説教以外のなものでもない、と述べている。

(19) アウグスティヌスの大著『神の国』（四一三〜二六）が、トマス・アクイナス、カルヴァンなどに脈々と受け継がれたのは、西ゴット王アラリックがローマを陥れ、大掠奪をおこなったときに、キリスト教の教え（聖書）によって、「平和な社会」の確立を主唱したからである。この点では、キリスト教（啓示）と自然法（理性）という違いはあれ、ホッブズはアウグスティヌスの平和思想の正統の後継者であると言えよう。

(20) 「この世における宗教の変化（墮落）」はすべて同一の原因に帰してよいであろう。それはすなわち、不快な祭司たちであり、かれらは、カトリック教徒のなかだけではなく宗教改革にもつとも積極的な教会のなかにも存在するのである」（『リヴァイアサン』第二章「宗教について」の末尾部分をみよ）。

(21) ヴォルテールは、内乱後七〇年ほど経ったイングランドについて、「教派の分立抗争は内乱時代においてすでに過去のものとなった」と述べている（ヴォルテール『イギリス便り』、前掲訳書、三四ページ）。

(22) バスカルは、「イエス・キリストなしに神をもつ哲学者たちを駁す」と述べているが、この考え方は「イエスはキリストである」としたホッブズと同じだと言えよう。『パンセ』、松浪信三郎訳『世界の大思想』8、河出書房新社、昭和四〇年、一

八五ページ)。

(23) 哲学者たちはキリスト教がたんに偉大なもの、全能なもの、永遠なものとして考えられた神を礼拝するところにあると思つてゐるが、それは実は「理神論」(自然的理性で認められるかぎり神の存在を信じるが「啓示」による神認識は認めない。イギリスではシャーフツベリ伯、ティンダル、フランスではモンテスキュー、ヴォルテール、ルソーなど)であつて、キリスト教とかけ離れている点ではその正反對である無神論とあまり違わない、とパスカルは言う。しかし、キリスト教は、ほんらい「贖い主」は自己のうちにむいて二つの本性すなわち人間性と神性とを結合しており、人間を罪による墮落から救ひだし、その神格において、人間を神と和らがしめるのである、とパスカルは述べている(『パンセ』邦訳、二一四ページ参照)。

(24) これらについては、モールズワース版『リヴァイアサン』第二章「臣民の自由について」、一九六〇〜二〇九ページ、をみよう。

(25) モンテニユは『エセー』第二卷第十九章「良心の自由について」において「われわれの宗教(キリスト教)が国法によつて権威を確保しはじめた最初の時代には、多くの人びとが熱心さのあまり、あらゆる種類の異教の書物を排斥した。そのために学者たちは甚大な損失をこうむつた。私は、この動乱が蛮族どものあらゆる兵火よりも大きな害を、学問に及ぼしたと考える」(松浪信三郎訳『随想録』(エセー)下、『世界の大思想』5、河出書房、昭和四二年、二二二〜二二四ページ)と述べている。

(26) この点では、「神の恩寵による救い」のみを信じ、「人間は善行によつて救われる」と主張したペラギウス(四一八年頃)の説はキリスト教からその「本質的なもの」を奪うものだと非難したアウグスティヌスに似てゐる。

(27) ホップズ『リヴァイアサン』第三部キリスト教のコモンウエルスについて、「第三章キリスト教の政治学の諸原理について」冒頭の「予言者たちによつて伝えられた神の言葉がキリスト教の政治学の主要原理である」、および「とはいへ自然の理性は放棄されるべきではない」という二つの小節の内容をみよ(モールズワース版、三五九〜三六〇ページ)。こうしたホップズの考え方にかんしては、カルヴァン『キリスト教綱要』第十七章「この教理がわれわれに有益なものとなるためには、どのようにして、また、どのような目標に向けられなければならないか」の冒頭の次の言葉を参照のこと。「聖書が教えるところとして……第二に神が万物を統御したまう原理は、あるときには『中間手段』を用い……」(邦訳『キリ

スト教綱要Ⅰ、二四四ページ」というカルヴァンの言う「中間手段」という文言は、ホッブズの言う「再臨までは、神が人間に与えた『自然法』によって生け抜けよ」（本稿七三ページを参照のこと）と言う場合の「自然法」の使用方式と同じものである、と言えないだろうか。

- (28) ホッブズは、『リヴァイアサン』の第一部第四章「第一および第二の自然法について、また契約について」のなかの「すべての権利が移転されうるのではない」という項目のところで、「人はかれの生命を奪おうとして暴力でおそいかつてくる人びとにたいして抵抗する権利を放棄することはできない。なぜなら、そのような権利を放棄することによって、かれは、自分自身にとつても少しでも利益を目ざしたとは考えられないからである」と述べている。

- (29) カルヴァンの『綱要』第四巻第一章（邦訳ⅣのⅠ、二五九ページ）にも、同様の指摘がある。

- (30) このようなホッブズの政治・宗教論をより徹底底上げ、聖書それ自体にまで批判のメスを入れたのが、スピノザの『神学・政治論』（二六七〇）であつた。老ホッブズは、オーブリーから、スピノザの思想について尋ねられたとき「自分は、スピノザほどにはラディカルにはなれない」と述べていたようである。

- (31) 『旧約』と『新約』を一度に証明するには、一方の予言が他方において成就しているかどうかをみさえすがよい。……それらに二重の意味があるなら、メシアが、イエス・キリストにおいて来臨するであろうことは確かであるからである（『パense』邦訳、二五一ページ）。

- (32) カルヴァンの「教会」にかんする「統治」、「秩序」、「権能」、「聖典礼」、「政治的秩序」については、『綱要』第四編の第一章から第五章を参照。ホッブズは『綱要』についてはなにも述べていないが、恐らく参照していたもの（『綱要』の決定版（全四巻）は一五五九年に、英訳は一五六一年に出版されている）と推測される。

- (33) ローマ教会やローマ教皇が権力を獲得して、人びとの魂にもつとも残酷な圧政を加えた経緯については、カルヴァンの『綱要』を参照せよ。第四編第六章から第四章を参照のこと。

- (34) カルヴァンの予定説については『キリスト教綱要』第三編第二章〜第四章を参照のこと。

- (35) カルヴァンは、『綱要』の第四編第二〇章において「道德的立法」と呼ぶ「神の律法」は「自然法の証し」と「神によって人間のたましいのうちに刻まれた『良心の証し』にほかならない」と述べている（邦訳第四巻のⅡ、二五〇ページ）点に注意せよ。

(36) クエイカー派によれば、キリスト教の退廃はキリスト没後にはじまり、以来一六〇〇年間に及んでいたが、……一六四二

年イギリスにおいてふたたび真のキリスト教であるクエイカー教の光明を仰ぐに至った、というわけである(ヴォルテール『イギリス便り』、邦訳、二〇ページ参照)。

(37) ホッブズのような世界の大思想家の政治・社会思想を理解するためには、結局、最低、近・現代政治・社会思想史、より

広義には、ギリシア・ローマ時代、ルネサンス・宗教改革時代、市民革命時代(一七・一八世紀)、一九・二〇世紀に至る思想的諸問題との関連のなかで捉える必要がある。前者については、拙著『国家と個人——市民革命から現代まで』(岩波書店、一九九〇年)、後者については「ヨーロッパ『知の巨人たち』——アリストテレスからE.U.の思想まで」(日本放送出版協会、二〇〇四年)を参照されたい。