

トーマス・ホッブスの自然法 (3)

——社会契約について——

富貴島 明

本稿の関心は、前稿で検討したホッブス理論の「剣と語のディレンマ」の問題を Howard Warrender がいかに扱っていたかを検討することにより、再度明らかにすることにある。この「剣と語とのディレンマ」を簡単に表現するところなる。まずホッブスの描いた自然状態の人間は、理性的でなく、感性的・感情的な人間であった。このエゴイスティクな人間は、皆すべてのものに対して自然権を持っており、これが戦争の原因となった。そこで理性の法である第一の自然法が平和への努力を指示し、第二の自然法がこの自然権を主権者へ譲渡(放棄)するよう意志することを義務づける。社会契約(信約という形をとる)への意志を義務づけるのである。さらに第三の自然法が今度は信約の実行(正義)を義務づける。しかし信約を実行し、自然権を放棄することは、ホッブスの利己的な心理学=生理学の原理からいうと、何らかの強制力への恐怖が存在しなければ不可能なのである。理性的自然法それ自体は、感性的人間にとって単なる語にすぎず、何ら強制力を持たない。強制力を行使できるのは主権者のみである。ところがこの主権者は信約を実行した後でなければ存在しえない。信約(語)を実行させるためには主権者(剣)が必要であり、逆に、主権者を設立するためには信約の実行が必要である。これが「剣と語のディレンマ」であった。

Obligation の問題提起は、本稿のそれと同一である¹⁾。主権者のいない自然状態において、社会契約を義務づけるものは何であろうか。義務の根拠は何であろうか。この問題を単なる論理矛盾として研究・分析を放棄することなく、何らかの論理的一貫性を明らかにせねばならない。このために義務論を中心として、ホッブスの政治哲学を分析しようとした。これがウォレンダーの問題であった。まず彼の理論をみてみよう。

ウォレンダー理論の出発点は、ホッブスの人間が自然理性の働きによって *there is a God* ということを理解している、ということである²⁾。人間本性の中には、原因の原因を知ろうとする意欲と、将来に対する不安がある。人間は将来に対するこの不安から、事物の原因の原因を追求してゆき、ひとつの第一起動因、つまりすべてのものごとの最初にして永遠の原因が存在することを推理する。このものを人々は神という名称であらわすのである。このように理性の光によって、人間は第一起動因としての神の存在を確認するのである。しかしこの正しい理性を持たない者、あるいは働かさないようなおろか者（つまりウォレンダーにとっての無神論者）は、神の存在を認知できない。しかし彼らは例外的存在である。

人間はこの神に対して義務を負っている³⁾。この神は、自然の創造主であり、諸物の運動の第一原因である。自然の一員である人間は、神の定めた因果の法則から自由ではない。神は人類の諸行為に対して配慮しており、人間はこの神慮から自由ではない。この意味において、人間は神に対して肉体的義務 *physical obligation* を負っている。また人間は、この全知、全能の神に対して自己の弱さを自覚している。神の法則、命令に逆ったり、ごまかしたりする自由はない。意志の自由はない。この意味において、人間は神に対して精神的義務 *moral obligation* をも負っている。しかし、神の实在を認めない無神論者はこれと事情を異にする。彼は確かに自然界の一員としての人間であるから肉体的義務は負うが、彼には神に対する人間の弱さの自覚がなく、それ故神に対して精神的義務は負わない。

このように、人間は普通理性の働きにより神の实在を認識し、神に対して肉

体的・精神的義務を負っている。このような人間は、単なる利己心によって欲求される、現世の、肉体的・利己的な快樂(善)が、事実としての利益でなく、反対に第二の生命の安らぎ、魂の安らぎ、永久の救済こそ事実としての最高の快樂(善)であり、また永久の苦痛である究極的死、永遠のほろびを事実としての最高の苦痛(悪)と判断する。このことは、十分なる知識と、適切な反省能力をもつ一般的人間にとって理解できることである⁴⁾。

ウォレンダーは以上のようなホッブスの人間論の解釈の上にならって、人間行動を単なる利己心による意志者行為と、自然理性による宗教的行為の二種類に分類し、その利己的行為を宗教的行為の中に解消してしまうのである⁵⁾。かくてウォレンダーによると自然状態の人間は、感性的・エゴイステックな人間でなく、理性的・宗教的人間となるのである。

次にウォレンダーは、この宗教的人間のうちで、救済への希望によって強められた神に対する義務が、いかにして自然法に対する義務へ転化するかを論ずる。彼はいう。このような理性的・宗教的人間は、そもそも、自然法が神の命令、神の意志、神の法であることを知っている。旧約聖書における人間は、神から啓示という形で直接に神の意志=自然法を聞いた。しかし現在の人間は啓示を聞ける超自然的感覚を喪失し、神の声を直接に聞くことはできない。現在に啓示は存在しない。だが昔に存在した啓示は記録されている。これが聖書である。だから現在の人間でも聖書を読めば、自然法が神の命令であることを理解しうる⁶⁾。

しかしホッブスの体系からすると、「自然法は神の命令である」とともにまた「自然法は理性の結論・定理」でもある。一方の定義は自然法を神によって与えられた命令、他方の定義は、自己の理性によって発見した定理であるという。これは矛盾である。しかしウォレンダーは矛盾とはみなさない。彼はいう。確かに自然法は本来、神の命令である。しかし神の命令が法となり、義務として有効となるためには、命令内容をすべての人々に伝達・公布せねばならない。知らなければ守ることができず、守る義務も生じない。ところが、この自然法は理性の結論でもある。神の命令である自然法が、神によって公布され

なくても、また啓示がなくても、各人の理性の働きにより自然法の内容を知ることができるのである。内容を知ることにより、始めて守る義務が生じる。このことをウォレンダーは、「自然法の合理性が義務の有効条件を形成する」といった⁷⁾。

また自然法が理性の法則である、という意味は、自然法が人間の本源的権利を実現でき、真の利己心を永久に満たす唯一の合理的法則である、という意味である。この意味において、神に対して精神的義務を負わない無神論者も、自然法に服従するようになる。無神論者の定義でもあるわけだ⁸⁾。自然法に関するこの二つの定義には矛盾がないばかりでなく、まさに二つの定義によって、すべての人々（宗教的人間も無神論者も）が自然法に服する論理的準備がととのったことになる。

このように、理性的人間は、神の存在を知り、神に対して、物理的・精神的義務を負っている。更に神の命令が自然法であることを知るに致り、今度は自然法を遵守する義務を負う。人間はすべて、反抗も、ごまかしもできない神の法としての自然法に服する「絶対的義務」を負うことになる⁹⁾。さらにこの自然法を守れば最高の利益（善）である救済が神によって与えられ、反対にこの自然法を破れば最高の不利益（悪）であるほろびが神によって下される。人間は神の制裁への希望と恐怖から、神の命令である自然法を守り、神の命令のままに、社会契約を実行し、主権者を設定し、社会を設立するのである¹⁰⁾。

ウォレンダーによると義務の根拠は、人間のあるいは社会的制裁 *human or civil sanction* にあるのではなく、神的制裁 *divine sanction* にこそある¹¹⁾。その理由はこうであった。社会的制裁を課す主権者は、自然状態には存在しない。またたとえ存在したとしても、人間の力は他人を永久に支配することができないほどに平等なのであるから、主権者に対する抵抗、ごまかしは可能なのである¹²⁾。このように主権者そのものへの恐怖が存在しえないのであるから、主権者は義務の根拠とはなりえない。しかし神は自然状態にも存在し得る。そして全知、全能であり、ごまかしも、反抗もできない。神の命令を破れば、最高の悪である神罰が課せられる。この神に対して絶対的義務を負っている。この義

務は、自然状態と社会状態をも貫徹している¹³⁾。

ここに剣と語とのディレンマは解消する。ウォレンダーは、自然状態の人間を宗教的人間、つまりキリスト教徒として規定することにより、自然状態の中に神の制裁に対する恐怖を設立し、自然法の実行を義務づける根拠としたのである。

次にウォレンダーの理論に批判を加えたい。まず彼の要点を整理してみよう。

- ① 人間は神の存在を認識する。
- ② 人間は神に対して物理的義務と精神的義務を負う。
- ③ 人間は、救済を最高の善と考え、ほろびを最高の悪と考える。
- ④ 人間は、神の意志が自然法であることを知る。
- ⑤ だから、人間は自然法を実行する。

第一点におけるウォレンダーの解釈はホッブスの理論と表面上は一致している。ホッブスはいう。人間本性の中には神の存在を認識する能力がある。人間は想像力、記憶、慎慮の能力をもっている。この能力が将来の生活に対する不安を生じさせる。この不安の解消のために、将来の予測を行い、現象の因果の連関をさぐることになる。そして原因の原因を推理してゆき、ひとつの第一起動因、最初にして永遠の原因が存在するに違いないことを確信する。人々はこのものに神という名称を付与する¹⁴⁾。この神に対する畏怖心が宗教を生み、そして、この宗教心は、「人間の本性からそれを廃棄してしまうことは決してできない」感情である¹⁵⁾。このように将来に対する恐怖と不安が神に対する畏怖心へ変化してゆき、そこに宗教という情念が生まれる、というこの点までのウォレンダーの解釈は確かに正しい。自然状態における人間もこの意味での宗教心をもっていることになる。しかしこの宗教において注意せねばならないことは、ホッブスの人間は、神の存在そのものを仮定するだけであり、神のイメージ、神の属性についての知識をもちえない、ということである。人間

は、永遠、無限、全能という不定形においてのみ神を是認する¹⁶⁾。しかし理性はそれ以上の是認を欲求しない¹⁷⁾。つまりホッブスは神に対して不可知論の立場をとり、因果推理の結論としての神の実存を認めざるをえない、といているにすぎないのである。この点は、第三点と関連するので、後でまた述べられる。

第二点と第三点とは関連しているので合わせて論を進めることにする。第三点までのウォレンダーの解釈はこうであった。人間は将来への不安から、現象の第一原因として神を仮定する。この神によってすべての自然現象が予定されており、支配されている。自然の一員である人間は、この神の支配力を逃れることはできない。人間は絶対的に、肉体的義務を負っている。また人間は、このような神に対する自己の弱さを自覚し、神の力への恐怖を感じる。ここに精神的義務も生じる。特に宗教的人間、つまり永遠の安らぎ、救済こそ、真実の最高善と考え、ほろびという永遠の苦痛を真実の最高悪と考えるような人間にとっては、神に対する精神的義務は強化され、絶対化されている。神の命令に従うことにより救済が保証され、逆らうことによってほろびが予定されるからである。神の力への恐怖と神によって予定される死後の世界への恐怖が、神に対する精神的義務を絶対化するのである。

このようなウォレンダーの解釈は誤まっている。ホッブスの人間が神を恐れ、それを崇拜する心情をもつことは正しい。しかし人間が、少なくとも本稿で問題とする自然状態における人間が、現世の肉体的利益でなく、死後の永遠の安らぎ、救済を最高の善と考え、究極の苦痛、永久の死であるほろびを最高の悪と考え、神に対して絶対的義務を負う宗教的人間である、とすることは誤りである。その第一の理由は、ホッブスは人間を、自然状態における人間一般、社会状態における市民、キリスト教徒としての人間という三段階に分け¹⁸⁾、それぞれ独自に人間を分析・考察したことにある¹⁹⁾。自然状態の人間は、感覚、感情、慎慮に支配されており、市民は自然法と理性に支配されており、キリスト教徒は聖書と信仰により支配されている。(もっとも時々ホッブス自身の論述にこの区分のあいまいさが生じ、矛盾も多い。)またホッブスの出発点は、科学と宗教

との峻別である。キリスト教徒としての人間(宗教的人間)を自然状態におくのではなく、利己的な、感情に支配されたエゴイスティクな人間をおくのである。「人と人との関係が神のような関係にある人間」をおくのではなく、「狼のような関係にある人間」をおくのである²⁰⁾。そして確かにこの人間は神の存在を認めはするのだが、神に対して絶対的義務を持たない。この人間は、「死後の状態についての自然的知識を持たない」²¹⁾ 故に死後の救済、魂の平安に関する知識をもてないのである。さらに精神の永遠の平和という至福 *felicity* は、この人間にとって不可能な楽しみである²²⁾。自然状態の人間の目的は、このように不可能かつ不可知な永遠の安らぎ、救済でなく、見せかけだが、現在の、より強力な、世俗的快樂への接近であり、同様な苦痛からの退避である。ただキリスト教徒(宗教的人間)にとってのみ、この救済が目的となる²³⁾。このように自然状態の人間は宗教的人間ではなく、従って神への精神的義務をもたない。

第二の理由として考えられることは、神の処罰がどのような形で加えられるか、ということである。ホッブスによると、神の命令である自然法の破棄に対しては自然的処罰のみ存在し、神学的処罰は存在しない。つまり不節制に対しては病気によって自然的に処罰され、自慢は破滅によって、臆病は抑圧によって、そして本稿で問題とする不正義(信約の不実行)は敵の暴力によって、それぞれ自然的に処罰されるのである。ホッブスはこのように神による処罰は考えていない²⁴⁾。このように神の処罰が存在しなければ、神への恐怖が存在せず、従って神への義務は生じない。

第四の点、神の命令=自然法という定式は、ホッブスの主要著作を通して一貫して強調されている。『法の原理』第一部第十八章「神の語からの自然法の確証」、『市民論』第四章「自然法は神の法である」という章の全頁において、自然法の条項の一つ一つと聖書の語句とが照合されている。『リヴァリアサン』には独立の章はないが、第十四章「第一および第二の自然法について、また契約について」の最初の部分で自然法が福音書の法であることの確認、および他の章の多くの箇所でも自然法が理性の法でなく、神の命令であることの強調がみられる²⁵⁾。

ではこの定式の意図は何であろうか。ウォレンダーは、神の意志こそ自然法だということの強調であるという。自然法独自では単なる語にすぎず、拘束力を持たないが、自然法が神の意志であることにより始めて拘束力をもつという。神の権威による自然法の義務づけが、この定式の意図であるという。しか
既述のように、自然状態の人間は、神の存在を認識しはするが、神の属性に関する知識をもたない。何が神の命令であり、神の意志なのかを理解できないのである。また神に対して絶対的義務を負ってもいない。従ってこの定式から神の意志に服従する根拠も義務も生じない。ウォレンダーのように、自然法の拘束力を神の権威から借用しようという意図があった、とは考えられない。

ホッブスの意図は、ウォレンダーの逆なのである。ホッブスは、神法が自然法である、というのではなく、自然法が神法でもある、といているにすぎない。ホッブスの論順でいうと、まず自然法があり、次に神法がくる。つまり自然法は、それが正しい理性によって導き出された合理的法則であるということだけで拘束力を持つのである。何らの権威を借用する必要はない。この定式の意味は、理性によって推理された自然法が、その合理性の故に聖書の言葉とも一致する、ということにあるのだ²⁶⁾。理性の法である自然法を聖書の語句の一つ一つと引照することにより検証されたものは、ウォレンダーのいうように自然法の正しさでなく、逆に聖書の正しさである。だからこの定式の真の意図は、自然法それ自体の権威だけでなく、自然理性の領域においてすでに拘束力をもつ自然法を、聖書の領域にも引き入れ、より大きな拘束力を持たせようということにある。ホッブスは、当時の学説の真理が、理性あるいは聖書に依拠し、両者が著作に信用を与える風潮を考え²⁷⁾、あえて聖書を引照したのである。自説の正当性を強調するために、わざと古い表現をとったのである²⁸⁾。これにより、理性と聖書がホッブスの理論の信用を高め、より多くの人々が自然法を実行し、より早く平和が確立されるようになる。これが彼の意図であった。

以上の簡単な批判によって、第五点が成立しないことは自明であろう。自然状態における人間は、ウォレンダーが規定したような宗教的人間ではない。神の制裁に対する恐怖心をもたず、神の意志を理解できない、感性的・感情的

な、エゴイスティックな人間である。だから依然としてディレンマは続く。自然法は実行されないのである。

ウォレンダーの理論において最後に付言せねばならない問題がある。宣誓 oath に関する問題である。この問題に既述の要点が凝集している。まずホッブス自身の説明をみてみよう。この説明は前段と後段に分けられる²⁹⁾。

前段において宣誓の目的が説明される。語の力は信約の実行を拘束するには弱すぎるのだが、人間本性の中に、それを強化するものが二種類あるという。第一が、信約を破る必要がないという外観についての自慢や誇りである。だがこの感情は、富の支配や肉体的快樂のみを追求している普通の人々(自然状態の人間のことである)にはもてない大度 generosity の感情である。第二が約束破棄の帰結についての恐怖である。この恐怖は二つに分けられる。まず信約破棄を立服する人間に対する恐怖である。しかし自然状態においては人間の力が平等であり、力の不平等は戦争の結果によってでなければ判明せず、それ故自然状態の人間にとっては、人間に対する恐怖は存在しない。次に考えられるものは、みえない霊(神)の力への恐怖である。これは市民社会以前の人間の本性の中にもその場所をもっている。つまり互いに各自の恐れる神に対して「相手がもし実行しなければ、彼の神の慈悲を受けぬこと、また彼自身に復讐するように神に求めること」、「われわれはこれこれのことをするであろう、故に神よ私を助けよ」と宣誓することにより、神の力への恐怖を設立し、語の力を強化するのである。人間に対する約束ならば、反抗も、ごまかしもできるが、全知、全能の神に対する宣誓はごまかしも、反抗もできない。神に対する恐怖は絶対的なものであるから、宣誓は語の力を強める唯一の手段である。

ウォレンダーの解釈に従えば、このような理論の帰結としての後段においてホッブスは、「宣誓が信約を守る義務をつけ加える」といわねばならないのだが、彼はいわない。反対に「宣誓は義務に何ものもつけ加えない」という。後段を引用してみよう。

「また宣誓は義務に何ものも加えない、ということも明らかとなる。なぜなら信約は、それが合法的であるならば、宣誓をとらなわなくても、ともなっていると同じく、

神からみれば拘束的なものだからである。もし非合法であるならば、宣誓によって確認されたとしても、それは全く拘束しない。』³⁰⁾

この後段と前段は矛盾している。前段の内容が、宣誓は法に従う義務をもたない人間に、義務を課する唯一の手段である、ということであった。しかし後段の内容は、法が合法的であればそれだけで義務をもち、それ故に宣誓は義務をつけ加えない、ということであった。

ウォレンダーはこの宣誓の問題をこう解釈する³¹⁾。義務の根拠は神の制裁に対する恐怖ではなく、法の合法性、つまり法が神の意志・神の法則である、ということにのみある。人間は神の意志そのものに対して服従する義務を負っている。確かに神の制裁に対する恐怖が人間の動機を形成することはあるが、義務を形成することはない、と彼はいう。これは全く新しい、別の解釈である。彼の以前の解釈は、人間は、神の制裁に対する恐怖、あるいは神の報酬に対する希望から神に対して絶対的義務を負い、神の意志としての自然法をも遵守する義務を負う、というのであった。だが宣誓の問題では異なる解釈をしているのだ。自然法が神の意志であるというだけで自然法は義務を生じ、宣誓によって付加する義務はない、宣誓による神の制裁に対する恐怖は義務を作らない、という。だがこの自然法が神の意志だけで義務を作る理由を彼は、自明の公理あるいは究極的には神秘的なものである、と説明しない³²⁾。彼自身も説明できないのである。彼の以前の解釈が主尾一貫しておれば、前段を肯定し、後段を修正か否定すべきであったのだが逆を主張してしまった。このようにウォレンダー自身の主張に矛盾があり、この宣誓の問題でこの矛盾がより鮮明となった³³⁾。

ではこの宣誓の問題を筆者なりに解釈してみよう。まず後段の分析から始める。文中の「合法性」lawful という意味を、筆者は、さしあたり、合理性つまり生存にとって最適なる法であること、あるいは正しい理性の作用によって発見される法則性と解しておく。(この点については次稿において詳論する。)ウォレンダーのように神の意志であること、とは解さない。すると後段の意味はこうなるはずだ。信約が理性的であれば、あるいは信約が合理的であることが理解

できれば、単にそれだけで、人間はそれに従うべく義務づけられるのである。(この段の前提には、人間が信約の合法性=合理性を判明できるほど理性的であること、つまり剣の力がなくても語の力はそれだけで強い、ということがある。)だから宣誓によって義務を加えられる必要はないのである。次に、万物の因果を司る神からみれば、信約が合理的で、人間の生存にとって最適の、唯一の手段であれば、当然実行されるべきなのである。実行されるのが、神の定めた因果の法則にかなうからである。これが「神からみれば拘束的だ」という意味である。逆に、信約が非合法で、非理性的で、生存に反する内容であれば、宣誓が確認されたとしても、拘束、義務づけられないのである。

だから後段の解釈は次のように要約される。

- ① 人間は信約の合法性を判明できるほど理性的である。
- ② だから理性的人間は語の力だけで信約を実行すべく拘束=義務づけられている。語の力は強い。
- ③ 合法性は神によっても承認される法則である。
- ④ 非合法的な信約は、宣誓が確認されたとしても拘束しない。宣誓は義務に何ものも加えない。

次に前段の分析に移る。この要点は次のようなものである。

- ① 語の力は信約を拘束するには弱すぎる。(この点は後段と矛盾する。)
- ② 大度は拘束力=義務を生じない。(この点は後段と直接関係がないので論じない。)
- ③ 立服する人への恐怖は拘束力=義務を生じない。(この点も後段と無関係であるので論じない。)
- ④ だが神の制裁に対する恐怖のみ拘束力を生じる。(この点は後段と矛盾する。)

前段は①と②のみ後段と比較すればよいことになる。では前段の①と後段の②とのどちらを真とするべきか。ウォレンダーは後段を真とした。人間は理性的であり、信約が合法的であることを自明の公理として知ることができる、と考えた。しかし筆者は前段の①を真とする。この点こそホッブス政治哲学の出

発点をなす原理であるからだ。この原理は心理学＝生理学からの結論であった。人間は理性的能力をもたず、信約の合法性・合理性を認識できないほど感性的・感性的であった。だから語の力が弱く、ディレンマが生じたのである。その原理にもとづいて、ウォレンダーも筆者も論じてきたのである。しかし後段の原理は全く別の原理である。人間は理性的で、自ら信約の合法性・合理性を認識できるのである。信約はその合法性故に義務を生じるのである。この原理においては、語の力が強く、ディレンマは生じない。もともとホッブスの体系には、科学的唯物論・利己的心理学・慎慮による道德律という自然主義的原理と、倫理的義務論という非科学的原理との不明瞭な二分法が存在する³⁴⁾。この宣誓の理論においても、前段は自然主義的原理から出発しながら、急に後段は非科学的原理へと移ったのである。宣誓の問題には、原理的に異なる両立不可能な矛盾が存在するのである。だからわれわれはどちらかの段を否定しなければならない。この場合、われわれはあくまでホッブス体系全体の論理的原理を正としなければならない。論理は飛躍してはならない。従ってこの時点では後段の①と②は否定され前段の①のみ肯定される。

次に④の、宣誓は義務をつけ加えられるかどうかという問題はこう解釈する。すでに説明したように、自然状態の人間も神への恐怖はもっている。しかしこの恐怖は神罰への恐怖ではない。神に対する絶対的義務はもたない。だから宣誓は、信約を実行する絶対的義務を生じなかった。だが少なくとも将来の不安感をもち、神への恐怖を感じている人間にとって、宣誓による神罰の設定は、信約遵守へと心の注意を向けることにはなるはずである。まさにこの点にこそ宣誓の目的がある。たとえば『市民論』においてホッブスが宣誓の目的を「神の罰による単なる自己の語と行為のより鮮明な意識化」においているように³⁵⁾、宣誓の目的は、義務の絶対化にあるのではなく、単に心を義務づけることにのみあるわけである。神による来世の苦痛、快樂よりも、現世の快樂を欲求する感情的人間は、宣誓によって絶対的に義務づけられ、信約を実行することはない。しかし反面、このように感情的人間であるからこそ、神への恐怖心が、宣誓によって信約をより強烈に意識化するのである。このように宣誓は、

絶対的義務として信約の実行を拘束することはないが、弱い義務として信約を心の中でのみ方向づけることができるのである。このように前段を、宣誓は信約への意志のみ義務づける、後段を、宣誓は信約の実行は義務づけない、と解釈することにより、④の問題は矛盾しなくなる³⁶⁾。

このように宣誓によっても依然として信約は実行されず、神は恐怖という剣をふるえず、主権者もまだ存在しない。剣と語のディレンマはまだ続く。

注 1) Howard Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes: His Theory of Obligation*, Clarendon Press, Oxford, 1970. (*Political Philosophy* と略す。) 彼はホッブス解釈を形の上から分類すると、自然法的ケース natural law case にあてはめることができる。cf. W.H. Greanleaf, *Hobbes: The Problem of Interpretation*, in *Hobbes-Forschungen*, ed. Reinhart Koselleck und Roman Schnur, Dunker und Humblot, Berlin, 1969, pp. 13-17.

Greanleaf によるとホッブス解釈は大きく三つに分類できる。第一が伝統的ケースであり、第二が自然法的ケース、第三が個人主義的・唯名論的ケースである。

2) cf. *ibid.*, pp. 286-287.

3) cf. *ibid.*, pp. 315-317.

4) cf. *ibid.*, p. 220, p. 289, p. 295, p. 326. H. Warrender, *A Reply to Mr. Plamenatz*, in *Hobbes Studies*, ed. Keith C. Brown, Basil Blackwell, Oxford, 1965, p. 95. (以下 Reply と略す。)

5) かかる見解はもちろんホッブス自身の正当な解釈とはいえないまでも、確かに全く否定されるべきものではないのである。ただここで筆者が主張しておきたいことは、ウォレンダーの解釈は、利己的行為の実行を行為者自身に不利益をもたらすが故に実際にはなしえないという意味で可能態として特徴づけることにより、その視点を宗教的行為に絞りこんでいる、ということである。かくしてウォレンダーの行為論は、ホッブスのそれを大きくふみ超える(あるいは逸脱する)ことになった。そしてかかる解釈をとることによってウォレンダーは、ホッブスの剣と語のディレンマを彼なりに解消したのである。このような宗教心をベースとした解消のしかたは、以下の論述のうちにより具体的に明らかとなってゆくであろう。cf. Warrender, *Political Philosophy*, p. 231. *Reply*, pp. 94-95.

6) Warrender, *Political Philosophy*, p. 231.

- 7) *ibid.*, p. 231.
- 8) cf. *ibid.*, p. 99.
- 9) cf. *ibid.*, p. 277.
- 10) cf. *ibid.*, p. 303.
- 11) cf. *ibid.*, p. 277. Warrender, *Reply*, p. 91.
- 12) ウォレンダーは、主権者は国民と同じ権利しか持てないという。社会契約において人々が主権者へ権利を譲渡するといっても、主権者が人々の権利を集積し、主権が強化されるのではなく、単に、人々によって主権者の権利の行使が妨害されなくなったということにすぎない。すでに主権者は、すべてのものに対して権利をもっていたのであるから、加えられる何らの権利もない。この点は、次稿において論じられるJ. プラムナツとの論争における主要点である。cf. Warrender, *Political Philosophy*, p. 317.
- 13) cf. *ibid.*, p. 248.
- 14) cf. Thomas Hobbes, *Leviathan, or the Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*, 1651. ch. 12. (引用は, *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury: Now first collected and edited by Sir William Molesworth, Bart*, London, 1839, Vol. III を用いる。以下, *Lev.* と略する。水田洋の訳『リヴァイアサン』岩波文庫(一)(二)がある。) *Elementorum Philosophiæ Sectio Secunda de Homine* 1658, ch. 14.
- 15) *Lev.*, p. 105. 訳(一) 190頁。
- 16) cf. *Lev.*, p. 95. 訳(一) 178頁。
- 17) cf. *Lev.*, p. 98. 訳(一) 181頁。
- 18) cf. Thomas Hobbes, *Philosophical Rudiments concerning Government and Society*, 1651, in *the English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, Vol. II. p. ix. (*Gover.* と略す。)
- 19) 岸畑氏は別の解釈をとる。ホッブスが読みとろうとした人間は当時のイングランドの人間である。ほとんどがキリスト教徒である人間である。だから自然状態における人間が、宗教への情念をもち、神の制裁を義務の根拠として持つことは当然であるという。(参照 岸畑 豊『ホッブス哲学の諸問題』175頁。) 岸畑氏は、ホッブスが、人間、市民、キリスト教徒としての三身一体化した人間を読みとろうとしたと主張する。しかしホッブスの方法は違う。全体を部分に分解し、最後に全体を演繹する方法である。(cf. *Gover.* p. xiv.) 人間一般の分析、市民の分析、キリスト教徒の分析とすべて独立なる前提のもとからの推論である。自然状態の人間は、キリスト教徒としての宗教的人間ではない。
- 20) cf. *Gover.*, p. ii.

- 21) cf. *Lev.*, p. 135. 訳 (一) 234頁。
 22) *Lev.*, p. 51. 訳 (一) 112頁。
 23) cf. M. M. Goldsmith, *Hobbes's Science of Politics*, Columbia University Press, New York and London, 1968, pp. 115-116.
 24) ただ一つだけ神による制裁を義務の根拠としている文章がある。長いが引用してみよう。

「主権者の義務は、人民の善き政府ということにある。そして主権の諸行為は、暗黙の意志によってそれに同意せる臣民に対しては何ら侵害ではありえないとしても、それが人民一般を傷つけるにいたった時には、彼らは自然法および神法を侵害したことになる。したがってそれとは反対の行為が主権者の義務なのである。永遠の死という苦痛のもとに、全能なる神によって、みずから可能な限り最大の努力を払うべく要求されているのである。」(*The Elements of Law Natural and Politics*, ed. with a preface and critical notes by Ferdinand Töniès, Ph. D., to which are subjected selected extracts from unprinted MSS. of Thomas Hobbes, Cambridge, 1928, p. 142. 以下の引用は E. L. と略す。)

確かにこの文章では、神の制裁に義務の根拠がおかれている。しかしこれは主権者のみに限定された義務論である。主権者の義務に特に神の制裁を設定せねばならない理由は二点考えられる。主権者といえども自然法を破るほど情念的であることを否定し得ないこと。また絶対的権力を握った主権者にとってのみ、自然法の破棄から事実としての利益が生ずることがあること。この二点である。このような立場にある主権者の情念を抑さえさせるために、ホッブスは特に、神の概念を用い、永遠の処罰に義務の根拠を置かねばならなかったのである。だがこの義務論は主権者のみにあてはまる理論である。参照 藤原保信『近代政治哲学の形成』240-242頁。

- 25) cf. *Lev.*, p. 147. 訳 (一) 249-250頁。 *Lev.* p. 345. 訳 (二) 311頁。 *Lev.* p. 359. 訳 (二) 334頁。太田可夫著・水田 洋編『イギリス社会哲学の成立と展開』第六章において、自然法の各条項と聖書の語句との照合がなされている。
 26) 参照、藤原、前掲書 268頁, 196頁。
 27) cf. *Lev.*, p. 712. 訳 (二) 468頁。
 28) cf. John Laird, *Hobbes*, Russell and Russell, New York, 1968, p. 57. Greenleaf, *op.cit.*, p. 16, p. 30.

このような客体的意図の中に彼の自身の主体的意図が隠されている。ホッブスは、自分の思想が唯物論的、機械論的、自然主義的であり、当時の哲学者、神学者から無神論として批難されていたことを知っていた。この批難をかわすために

も、聖書の引照が大きく行なわれたのである。参照 田村秀夫「トーマス・ホッブスと同時代の解釈」『経商論纂』第四十六号。

29) cf. *E.L.*, p. 62. *Gover.* pp. 27-28. *Lev.*, pp. 128-130. 訳 (一) 224-226頁。

30) *Lev.*, p. 130. 訳 (一) 226頁。

31) Warrender, *Political Philosophy*, pp. 300-301.

32) *ibid.*, p. 301.

33) 彼は義務の根拠を三つあげている。(i)神の報酬と処罰に (ii)単に神の意志に (iii)自然法の体系が自明のあるいは固有の権威をもつことに。(cf. Warrender, *Reply*, p. 90.)

34) cf. Greanleaf, *op.cit.*, p. 20. この原理の矛盾に関する説明は次稿でなされる。

35) *Gover.*, p. 28.

36) ホッブスの原理的体系からいうと、宣誓は義務を付加してはならないのである。しかしホッブスの常識が、宣誓に義務を付加させたのである。論理上は矛盾は存在するのだが、ホッブス自身の頭の中では矛盾を感じてはいないだろう。